

イスハの邪術の政治的性質について

中 林 伸 浩

1

M・ダグラスは、邪術(又は妖術)の研究のうち、政治の観点(彼女のいう「マイクロ・ポリティクス」)からのものは、ほとんど、邪術に集団からの分裂の契機をつくるという機能しか見ていないと批判している。そして彼女は、中央アフリカの諸社会で、その社会構造に依りて、邪術が政治的権威を支持したり、あるいはそれに挑戦する機能をもっと論じている。(Douglas 1967)

しかし今、政治というものを、諸個人や諸集団の間の社会生活上の不一致に発する葛藤やその解決の過程と捉えたと、邪術は、単に社会の中心的権威に関わるだけでなく、もっと広大な社会の領域に於ける日常の政治に

関与すると考えることができる。

少なくとも、西ケニアのイスハ人の間に於ては、邪術

はそういった日常性と政治性が顕著である。ここでは、

邪術(ソーサリー)に相当する観念はプロチ(vulochi)

又はリロコ(Hiroko)とよばれる。⁽¹⁾この節では筆者の考

える日常性とか政治性というものを中心にイスハの邪術の観念を概観してみたい。

邪術はなによりもまず、個人の身の上——時として、その所有物や扶養家族に——起る災難、不幸、事故、そして特に病氣と死という結果となって表われる。そしてそれはごく日常的な事柄なのである。イスハ人は、例えば、体の一部が激しく痛んだり、子どもの学校の成績が悪かったり、あるいは頭上から枯枝が落ちてきてケガを

したりすれば、その背後にこうした災難をもたらした邪術者、つまりムロチ (murochi: 複数は valochi) がいるのではないかと疑う³⁾。

エバンズ・ブリチャードは「妖術はアザンデ人の日常の世界の一部となるほど、日々の出来事と非常に深く絡みあっている。妖術者について何ら驚くべきことはない。あなた自身が妖術者であるかもしれないし、又あなたにもっとも近い隣人の多くは確実に妖術者なのである」(Evans-Pritchard 1937: 65) と書いているが、妖術と

邪術の観念の差をさしひけば、これは殆んどイスハの邪術についてもあてはまる。あるいは、この点でイスハ人はもっと徹底しているかもしれない。というのは、少なくとも現在では、ただ単に不思議な事象(例えば奇術風のものとか天然現象など)や単なる偶然をプロチによって説明することをしないからである。プロチにはまず個人への実害が伴なうのである。

ムロチ及び邪術者(後述するように、前者は広義、後者は狭義と一応区別して使っている)に対する非難はきわめて盛んである。密かなゴシップから、面と向かった、非難、地域の集会での告発と裁判まで多様であるが、し

かしリンチの実例は聞かれなかった。

一方、邪術の行使を示唆して威嚇するということが行なわれる。これは邪術の非難が比較的卒直なことと相伴なって、邪術が政治的かけひきの媒体となっていくことをよく表わしている。邪術を威嚇の道具にするのは、しかし自からを邪術者であるというのと同じであり、これはイスハでも危険なことである。ところがイスハには、後に詳述するムビラ (Muvia) とよぶ、いわばプロフェシヨナルな邪術師がいるのである。人はこのムビラに邪術を依頼することができると考えられている。従がって、人が邪術による脅しをかけても、彼が直ちに邪術者であるとは限らないのである。もっとも、彼にどのような正当な理由があっても、邪術に頼るのは邪悪な事であり、彼は危険な人物であることには違いない。プロチを媒介にした政治は、いずれにしても道義的な政治とは別の、もうひとつの政治といわなければならない。

イスハのプロチが、いわゆる「不可解なもの説明」という側面が小さいことは前述したが、邪術者自身に付与される異常さの観念もまた少ない。特定のムロチが亀などの小動物を飼っているなどという噂を除くと、唯一

の異常性をもっているムロチの類型は、「夜のムロチ」(mulochi wawutukhu)とよばれるものである。彼は夜に裸で、あるいは着物を着たまま、人家の近辺を単独であちこち徘徊するというのである。こういう人は実際に目撃され、時には人々に捕まるといふ。この種のムロチは、夜行性と裸体というその倒錯的な見かけにもかかわらず、そしてアフリカの他の社会の夜行性邪術者とも違い、イスハではむしろ無害な部類に入る。彼がやることといえば、鶏を盗んだり、ゴミを窓から投げ込むといったわるさであるか、そうでなければ、夜歩きという、自分で制御できない奇行の持主としてとらえられている。後者の場合は、夜警として雇ったら夜歩きの癖はおさまったなどという。(もつとも、このムロチも邪術を行なうと言った人もいた。この場合は邪術者の性格を兼ねていると考えればよい)。

ところでイスハの邪術の力は基本的に「くすり」の効力に帰せられている。「くすり」は実際には「根」(mii)とか「葉」(masambu)とか「木」(misasala)などとよばれている。この名称から察せられるように、イスハのくすりは主に植物性であると思われる。枝や根を乾かして

短かく切ったもの、葉からつくったと思われる緑色の液体、あるいは、焼いたり挽いたりした粉末に、たとえば塩のような鉱物質のものを混ぜたもの、などがよく見られた。勿論邪術用のくすりを筆者は見たことはないが、その名称はこれら治療用のものと同じである。特に限定する時は、「邪術用のくすり」(mii chihoko)というように表現される⁽⁴⁾。

くすりの使い方は、古典的な「感染呪術」といえば分りやすいだろう。いちどチーフの集会(Daraza)に邪術者として引き出された老女を見たことがある。証拠としてもちだされたのは、大きめの空カンと、その中に入っている腐ったゴミのかたまりのようなものであった。人々がおそろおそろと出でて調べたところによると、それは着物の切端三つ、牛の尾の毛、トウモロコシ二本、壺のかけら、すり切れた靴のブラシなどであった。人々はこの品物のうち、牛の尻尾がこの老女の殺した牛のものだと主張した。

つまりイスハの邪術の手順の第一として、犠牲となる人の接触したもの、あるいは所有しているものの一部を密かに収集してくることが必要なのである。そうした品

物は、硬貨、紙幣、手紙の切端、足跡の土、食事の食べ残し、毛髪、爪、牛糞など、非常に多様である。

手順の第二がくすりを準備することである。邪術者は自からその製法を知っているというのが通念であるが、しかしくすりを買ったり貰ったりすることも充分である。というのは、イスハの邪術者の力というのはくすりの力であって、彼の内在的な肉体的・精神的特異性によるのではないからである。悪名高い邪術者でも、彼は生れつきでそうだったのでなく、後天的なくすりの知識によってそうだったのである。

手順の第三は、収集した品物とくすりを合わせて仕掛けることである。それには、その両方を空カンとか壺に入れ、自宅の屋根裏などに隠すだけでよい。犠牲者の住地までもってゆかなくてよいのである。この仕掛けは、前述の老女のもののように、時々発見され、人々の目の前に持ち出されることから、実際に行なわれていることは確実である。

邪術のこの三つの手順は、イスハ人の観念の中でそれぞれ別箇で独自の地位を持っているようである。第一の手順についての人々の関心は、邪術者の犠牲にならない

ように、身のまわりの品物——破片であっても——を疑わしい人物に渡したり、盗られないようにすることである。第三の手順についていえば、「仕掛け」を見つけ出して邪術を未然に防ぎ、そしてそれを証拠として邪術者を摘発することである。仕掛けが実際に見つかったり、あるいは見つけたという噂だけで、近隣全体が大騒ぎとなる。

これに比べて、第二の手順で、邪術の力の根源であるとされるくすり自体に対する関心が低いというのが、筆者の強い印象として残る。前述の老女の仕掛けを人々が点検する場合も、中身の物品が何であり、どこのものであるかということは熱心に議論されたが、くすりの存在自体にはまるで無関心であった。もしかしたら、人々はくすりの存在は自明のこととしているのかもしれないし、それが粉末状、液状であつたらすでに弁別不可能である。その上邪術者本人が自白しないかぎり、くすりが何であるか誰も分るわけではないのである。

しかし、イスハ人が邪術用のくすりについて、原料や製法、効能などについて一般的に詮索したのは聞いたことがない。治療用のくすりと違い、遠方から人に影響を

与えて病気にしたり、交通事故に合わせたりする、我々にとつては充分に「神秘的」な邪術用のくすり自体に、彼らがあまり深い関心をもっていないことは非常に特徴的ではないだろうか。

筆者のこのような観察がもし当てているとすると、邪術の過程について次のような二つの結論が得られる。その第一は、くすりは邪術の力の定義であるにもかかわらず、万能に近いその効力、その正体の不可知なことなどによって、イスハ人にとってはむしろ極めて抽象的な——⁽⁵⁾実体が無いのと同然の——存在であるらしいことである。

その第二は、彼らが大きな関心を示す邪術用の物品は、加害者と被害者を結びつける物証だということである。いいかえれば、人々が邪術について真に関心をもっているのは、人々にとつてもっと現実的である被害者の受けた災難と、それと同程度の現実性をもつ加害者の動機である嫉妬の二つである。物品の存在は、この二つの現実を結びつける確証にすぎないといえるだろう。この点はこれまで邪術と翻訳してきたプロチ(リロコ)の概念そのものに関連するので、もう少し詳しく説明してみた

い。

イスハ人自身、邪術を行なうのは邪術師に嫉妬(Envy, *Envidia*)があるからだと言明する。つまり他人に対する害意、悪意の背後にねたみがあるというわけである。この種の嫉妬や悪意を対人関係の尺度とすること、あるいは他人の行動をそれによって解釈することがイスハでは極めて一般的である。ねたみが単に邪術の想定された動機にあてはめられるだけでなく、現実の日常的行動の動機として広く適用されるということである。そして興味深いことは、後者のように解釈された行為もまたプロチとよばれることである。

それは非常に些細な行為についてもいえる。たとえば一人の主婦が隣家の少年にお金を渡して、砂糖を二袋買ってこよう頼んだとする。ところが少年は一袋しか買つてこず、残りのお金は自分自身の借金の分として誰かにとられてしまったと弁解したとしよう。この少年の行為は主婦にとつてプロチである。なぜなら、この少年がお金の半分を自分のために、何か別の目的に使ってしまったのは、それを余儀なくされたのでもなければ、い

わんや無知によるものではなく、故意によるものだとこ

の主婦は考えるのである。その故意の背後にあるのは、主婦がお金をもっているのに、少年は自由になる金をもたないという事実によるねたみである。彼はこの事実を思い知らせるためにこのようなことを行なったと主婦は考える。このように理解された少年はムロチであり、主婦は「あの少年は本当に私にプロチを行なった」と言う。

さらに些細な例を挙げてみよう。AがBに、何月何日に訪問するとハッキリ約束した。Bは一日中Aが来るのを準備して待っていたがAはついに現われなかった。BにとってAの約束違反はプロチであり、Aはムロチだと考える。

プロチを前述の三つの手順に従った邪術というように理解してきた観点からすると、このように日常的で現実的で些末な事柄までもプロチの概念の中に含まれているということは意外なことで映るかもしれない。もっとも、エバンズ・ブリチャードも、アザンデ人においては妖術があまりに日常的であるので、「それは妖術だ」という言い方は、ただ単に「それは悪い」と翻訳できる場合がしばしばあると述べている。(1937: 107)筆者のウ

ガンダのブソガでの経験でも、悪意ある人間に対して、悪態として、あるいは疑惑から、あるいはからかいとして「お前はウィッチだ」と言うことは知っている。しかしイスハに於ては邪術なしの直接的な加害行為が明白にプロチの広義の概念の中に含まれている点が特徴的であると思われる。前述した三つの手順による、くすりによる邪術——いわば狭義のプロチ——は、それを特に區別するときは *khumba* という用語があることも、この点を裏書きしている。

そこで、例に挙げたA氏の約束違反というような日常的で些細な害と、邪術による人殺しのような深刻でかつ「神秘的」な被害との間の共通点をもう一度考えてみると、他人の悪意、あるいは嫉妬というものの特有の解釈の仕方にとどりつくだろう。

つまりB氏は、A氏が現われなかったことにまずA氏の悪意のメッセージを認めるのである。その悪意の源にある嫉妬が何であるかは、少年に金を使われた主婦に比べて明白ではないかも知れない。しかしA氏とB氏の間にある社会的な緊張が、ねたみに発する悪意という文脈でとらえられ、A氏の行動として顕在化したと受けとら

れる。これが想定されたA氏のプロチの内容となるだろう。

このように広義のプロチをみると、例にあげたような単純なものだけでなく、窃盗、傷害、殺人のような深刻で現実的な被害も又、広義のプロチに当然含まれることは容易に理解される。イスハ社会では、物が盗まれるのは、盗人が物を欲しかっただけ、被害者はたまたま物を失なった、だけという風には理解されない。動機をもった盗人(ムロチ)による、被害者に対する総体的な攻撃のきざしと受けとられるのである。あるいは、そう受けとられた時、盗人の行為はプロチになるといった方が正確かもしれない。

広義のプロチ——そして狭義のプロチ(邪術)も同様に——は一見道徳的なカテゴリーのように見えるが、しかし単純に人間行動の善悪の基準だけが問題になっていないのではないことに注目しなければならぬ。人をムロチであるとは批判する時には、その人からの不特定量の、単一でない、全人格的な攻撃が想定されている。つまりこの批判を両者の間の社会的な緊張の表現ととらえれば、邪術又はプロチの告発の政治的性格を論ずることができ

る。イスハでは邪術の告発が集会で公然と行なわれるのである。それは容易である。

しかしここでは、もう少し邪術者の側から邪術の政治的性質を追ってみたい。イスハにはそれを論ずるのに適切なタイプの間がいるのである。ひとつをムシエニ(mushien)といい、他をムビラ(muvia)という。両方とも人々によってムロチの一種とされているが、他方呪医としての性格もなにか付与されている。

ムシエニの術とされるものは、妊娠、出産、幼児の成長、結婚などのトラブルであるという特色がある。彼はこれらの不調を治すくすりを持っているとされ、人々の要求に応じるのである。一方ムビラは、ムシエニと類似するが、明らかに数がずっと多く、人々との相互作用が活潑である。以下の節ではこのムビラについて述べてみたい。

2

ムビラはイスハ自身によってムロチの一種とされているが、しかしいくつかの点で独自の特徴をもった特別のムロチである。その第一はムビラ特有の加害の方法があ

ると考えられていることである。彼はそのための特別のくすりを持っている。これを口に含んでいて、目ざす相手がやってきたところではやく手にツバをはき、掌にそのくすりをつける。そして相手とあいさつの握手を交す。このとき手につけられたくすりによって、人はブビラ (vuvila) という特有の病気にかけられる。その他ムビラは、相手に密かにくすりを投げつけるとか、つばをはくとかというやり方で病気にすることもできるといふ。

ムビラの加害術は、普通の邪術のように間接的でなく、被害者に直接くすりがきくという考え方である。この点では、ムビラのくすりは呪医の普通の治療のくすりと同じといってよい。ただし、ムビラはその特有の術の他に、一般の邪術のエキスパートでもあると考えられている。一般人が彼に邪術を依頼するという形でも、彼は近隣社会の邪術をめぐるネットワークに関与している。

第二に、ムビラは呪医 (wamaambu) としての性格をもつ。イスハの呪医はくすりの知識によるもので、特殊な資質によるものではない。したがって呪医には、多数のくすりを知っているフルタイムの専門家とよべるも

のから、二、三のくすりを知っているだけの殆んど素人という人までの幅がある。

この点はムビラもほぼ同じである。まずムビラになるのは基本的にくすりの知識によるのであって、生れつきの資質などによるのではない——たとえ親からその知識を教わるという例が多いとしても。そしてムビラにも、繁昌している呪医から、殆んど呪医の活動をしていない者までの大きな幅がある。しかしムビラであるかぎりには、最低限、自からの術による害、つまりブビラを治療することができるとされている。

このブビラという病気には特定の一群の症状が帰せられている。それは全身のかゆみ、脱力感と熱気、関節の痛み、脚の膨れ、頭痛などだという。ブビラ自体は重病とはいえないが、放置すれば死に到るやはり危険な病気であるという。そこで、ブビラにかかった者はムビラを訪れて、特別のくすり（これもまたブビラという）を買ひ、治療してもらわなければならない。

第三に、以上のようなことから、ムビラには普通の邪術者とはニュアンスの異なった、政治的な力とか公然性がある。ムビラについて人々に尋ねれば、彼らは容易に

実名をあげて説明してくれる。普通の邪術者が非難や告発だけの対象であり、名を挙げるのに抵抗があるのと大いに異なっている。ムピラ自身は自からムピラであることを名乗るということはないが、しかし彼の能力については、状況によってそれを誇示したり、それによって利益を得たりするのである。ムピラはその特有の能力によって、人々の間に独得の影響力をもっている。それはイスハの政治的なコンテキストに於ては、多分権威とよべるものである。本来邪悪であるとされるムピラの「権威」というのは矛盾である。ただそれぞれの社会には、特有の権威を表現する形式——それも複数の——が存在するということも事実である。

そうした問題を考えるために、ここで筆者のよく知っている二人のムピラについていくらか詳しく述べてみたい。この二人はおそらくムピラとしては対照的なタイプで、この二人を対比することによって、彼らの社会に於ける政治的な力のあり方、あるいは権威について一層具体的に知ることができると思うからである。そのひとりはおアルマサといい、活動的な邪術師として人々に恐れられているムピラであり、もうひとりはおローベンといい、呪

医としての高い評判をもつムピラである。

まずアルマサ氏であるが、彼は六五歳ほどの、妻一人と娘が一人残った一家の主人である。彼が近隣の人々などのように遇せられているかは、次のようなある日の私の体験によっても察せられる。場所は私がたまたま立ち寄った地酒を売っている家の庭先で、数人の男が来ていた。アルマサ氏が庭の中の道を向うからやってくる、私の助手が「大ムロチがやってきた」と小声で言う。村人たちもそれとなく彼を注視している。彼は何事か口の中でつぶやきながらゆっくりと近づいてくるが、誰も彼と通常おこなわれるようなあいさつをしない。彼は私の前まで来ると、ひとしきり金をせびった。先回私が彼をインタビューした時のお札が充分でなかったというのである。その態度は、イスハ人の標準からいえば、著しくぶしつけであり、殆んど威圧的でさえあった。私の助手は彼と目を合わせないように横を向き、ひとことも話さない。アルマサ氏は次いで私の前に出されていた酒を勝手に飲み始めた。ここで、この家のまだ若い主人が間に入り、私の前からどくように言った。彼は与えられた酒を飲んで、やや離れた場所にしばらく居座った。彼が去

ると、それを待っていたかのように一人の老人が立ち上り、ポケットからピンをとり出し、くすり状のものを手にのせて自からのみ、同席者にも分け与えた。この老人はたまたま居合せた呪医で、アルマサと出会ったことによる——握手をしたわけではない——ブビラの危険を予め防ぐものということであった。アルマサに出会ったあとこのようにくすりをのむのは、ごくふつうのことだといふ。

この家の主人は、アルマサが居る間かなり緊張していた。アルマサのようなムビラが自宅にやってきた時、彼から目を離してはならないという。彼が何をするか分らない——特に何を拾っていくか分らないからである。前述したように、蒐集した品物とくすりを合わせる通常の邪術を、ムビラも又行使用する。特にムビラは顧客に依頼されて第三者を攻撃する専門家と考えられている。

アルマサ氏のようなムビラが一般人に対してもっている影響力には確かに二つの側面が弁別できるようである。ひとつは人に災厄をもたらす、非難され嫌悪される邪悪な力である。他は、人に公然と自分の要求を押しつけ、それに従がわせるような政治的な力である。後者は勿論

前者の威嚇力に依存していると見えるわけであるが、そうだとすると、どうして彼はふつうのムロチのように、社会的に葬り去られないでいられるのであろうか。

半世紀ほど前にムビラについて詳しい観察をしたG・ワグナーも同じような疑問をもったらしい。彼の書いたものは、正確に言えば、イスハより南のマラゴリのオムビラ (ombira) についてであるが、殆んどイスハのムビラと同じと判断できる。⁽⁶⁾

彼の答えは結局次の一文に要約されているだろう。「邪術者は彼の力を全く反社会的あるいは犯罪的な目的のために用いるが、オムビラはその呪術の力を——少なくとも大部分は——正当性のある目的のために使うと思われている」。(Wagner 1970: I, 132)そして「正当性のある目的」の証拠として、奇妙にも、マラゴリより更にずっと南のグシイ人に於るオモニヤモシラ (omonyamoshira) という、反妖術の専門家の例をあげている。確かにこの呪術師はウィッチ退治のエキスパートであるらしいが (LeVine 1963: 233) ムビラはそうではない。ムビラは、自から、あるいは顧客に依頼されて、ムロチに対して——この場合は反邪術ということになるが

——そうでない者にも見さかいかく攻撃すると考えられている。

多分ムビラの政治的な力の根拠に正当性をもちだすことが不適切なのである。ワグナーも別の頁では「オムビラはいつも半分は明るみで、半分は暗やみで活動している。彼は人々を助けることと傷つけることを両方行なっている。そして彼が人を病気にしたり、死に到らしめるのは、幾分かは正当な理由により、幾分かは利己的で犯罪的な理由による」(p. 147)と、より正確と思われる記述をしているのである。

ムビラのもつ政治的な力に、正当・不当の基準や、善悪の基準を立てずに、もつと即物的にアプローチしてみよう。その際、アルマサ氏についての次のようなエピソードはひとつの手掛りになる。

彼は他人をブビラにしておいて、そしらぬ顔で被害者の家に出かけてゆき、「これは俺が治せるのにどうして俺のところに来ない」と言う。そうしたら、ブビラに悩む人は黙って彼の家にゆき、薬を貰って治してもらえない。この時決して「お前が病気にした」などと非難してはならない。ブビラにしておいて治さないムビラに

比べると彼はまだまだだ、というのがそれである。

この話しには、ムビラの持つ、人に降服を余儀なくさせる力のパターンが簡潔に表現されている。ムビラの場合はこの場合ブビラという病気によって象徴されているが、それを裏書きするように、この病気は奇妙なほどに機能的である。病気はムビラによって意のままにかけられ、彼によってたやすく治される。つまり災難としてのブビラの進行には可逆性があって、それはムビラにより操作される、というような表象が見出される。

筆者は端的にこれをイスハ社会でムビラが与えられている権威の表象とみる。そしてムビラの邪悪性とか災難性は、ムビラの権威がカバーする領域の特徴を示すものと考えられる。

3

そこでもつと具体的に、ムビラのもっている政治的な力とはどんな種類のものか、ということの問題にしてみたい。

G・ワグナーはムビラの性格についても興味ある観察をしている。彼によると、人がオムビラになる動機は

「通常オムピラによって享受されている権力と尊敬（恐れと入りまじった）への渴望」であり、さらに「オムピラになることは、虚栄的で、自慢家で、強引な性格の人人に特にアッピルする。私がオムピラだと教わった人人には、常にこの性格が殊に顕著であった」（p.166）と述べている。

これは確かにアルマサ氏のようなムピラの性格の描写としてよくあたっている。そして筆者は、アルマサ氏タイプ（ムピラ）の置かれている社会的位置とこの「性格」は関連があると思う。以下の記録は、アルマサ氏の住む地域のリーダー（Ikuru という）を選挙する集會が行なわれた時のものである。この時彼も出席していて、選挙に先立ってその場はひとしきり騒がしかった。この場での発言はアルマサの「政治的活動」と内容や人々による受けとられ方がよくあらわれていた。

一、（冒頭に前任者のリーダーがあいさつする）「ある葬式の場合で、アルマサが口論をしかけてきて、もしリーダーを続けていると私を殺すとおどした。また若者同士の大げんかがあった時、私が調停しようとしたら、アルマサはそれを妨害した、これが私がリーダーをや

めた理由である。私はアルマサにリーダーになるように言っちゃった」。

二、（アルマサはムピラをもっている、という声がある時、一人の男が）「ムピラをもっているような人間がいたら捕えて打てばよい。そうすればムピラはなくなる」

三、（前日、予めリーダーの候補者として若い男を決めていたが、彼は現われなかった）「彼が来ないのはリーダーになりたくないからだ。隣りの地域でも候補にしたものが拒否した。皆アルマサを恐れていることだ」。

四、「アルマサにリーダーをやらせたらどうか」（笑声が上る）。「アルマサはすでに一回やった。リーダーは一回やれば充分だ」。

五、「前のリーダー達はアルマサと争ったと言っている。アルマサは彼らを一分間で殺すと言っている。これは本当だろう。（そうだ、という声。ムピラで殺されたという二人のリーダーの名があげられる。アルマサが演説者を指さす）お前が指さしても俺は負けない。新しいリーダーが決まったら私に貸してくれ。二人である所に行ってくる（海岸地方の呪医に予防を頼むとい

う意)」

六、(アルマサが立って)「自分は永い間、リーダーもチーフも非難したことはない。葬式で自分は誰かに口論をしかけられたが、しかしそれはリーダーではなかったし、又自分はリーダーを殺すなどとも言っていない」

七、(別の男)「アルマサはブピラなどはもっていない。ただそのようなふりをして人を恐れさせているだけだ。新しいリーダーをどこかに連れていく、などと冗談をいう人がいるが、彼はそんな世話をリーダーにはしない」。 (笑声)

以上のような人々のアルマサに対する非難から想像できるのは、周囲との折合いが悪く、ことごとくに人々と衝突するトラブルメーカーとしての姿である。ところが他方、彼は人の集まる所に顔を出すのが好きなタイプでもある。ここではそれは地域集会の常連という一種の「政治好き」を意味する。そのうえ彼はかなり闘争的である。彼の説明によると、彼が地域のリーダーやチーフと衝突するきっかけとなったのは、彼自身の兄弟の土地をめぐる争いであった。この紛争で彼はリーダー達と対立し、

彼らによって憎まれ、邪術を使っていると非難されたのだという。「リーダーが自分を集会で告発しようとして、いるのは気にいらぬ。しかし私は集会に出ていって、彼を負かすことができる。彼が私に対して親切にすれば、私も彼に対して丁重にするが、そうでなければ私は彼に對して引下がることはしない」と彼は言った。

これで分るアルマサ氏の政治的な活動は、勿論一部分にすぎないのだが、それでもいくつかの特徴をとりだすことができる。まず彼の争った兄弟の土地の所有権で、彼は裁判に負けていることに注目しなければならぬ。彼の活動は、他に頼るべき手段がなくなった自助的なものとして第一に特色づけられるだろう。それが限度を越せば、社会の中心的な権威、現在のイスハでいえば、地域リーダーやチーフと衝突することになる。反權威的な傾向をもつというのが第二の特色となる。この反權威主義も、一般人には邪悪なものを受けとられ、支持の殆んどないものと考えられる。それは動機に公けの利益に反する私的なもの、又は私憤のようなものが想像されているからである。これが第三の特色である。

アルマサがムピラとして人々に非難されたり嫌われた

りする背景に、このような特色をもった彼の活潑な行動があると考ええる。そして全く同じ背景から、アルマサがムビラとしての役割を自ら選び、その特有の権威を自ら享受していることも疑いない。

このあたりで、そのムビラの権威なるものを整理してみたいのであるが、しかし、アルマサ氏タイプのムビラだけからの考察では明らかに片手落ちになる。そこでもうひとりのムビラ、ローベン氏を紹介してみよう。

彼は寡黙で穏やかな五十歳すぎの一家の主人である。彼の一人の妻と四人の息子とともに、近隣の人々とは大きなトラブルもなく平和に生活している。畑仕事は妻に任せ、彼は殆んどフルタイムの呪医として活躍している。自宅を頻繁に訪れてくる患者の相談や治療、泊りがけでの遠方への往診、近くの谷や森、あるいは自宅の畑での薬草類の採集や栽培、そして薬の調整など毎日忙しい。彼の活動の流儀も、とかく目立つ存在であるアルマサ氏とは対照的である。彼は地域の集會に滅多に顔を出さない。政治的に不活潑なだけでなく、隣人たちとの日常的交流も極力抑えているふしがある。というのも彼には職業的に孤立が要請されていると思われるからである。

少なくとも現在のイスハでの医療は、西欧的医療を行なう病院と、伝統的治療を行なう呪医との間の独得の分業が成立している。後者に頼ってくる人々は、単に前者でうまくいかなかったというだけではなく、その病気が身近な人間の邪術や呪咀や死霊の影響によるのではないかという強い疑念をもってやってくるのである。つまりローベンは、彼自身も面識のある地域の人々の間の葛藤に職業的に関与せざるを得ないのである。これが彼の活動の隠密性を必要とさせるのである。もっともローベンが顧客の依頼によって第三者を邪術にかけたり、そのくすりを売ったりすることまで手がけているとは思われないが——少なくともその噂はなかった。

以上のような活動は、しかし単なる呪医と大差はない。ところが彼は、自から名乗ることはないが、やはりムビラなのである。というのは、彼はムビラとして自分の強力なムビラ治療用のくすりをもっていて、よそでかかったムビラの患者を治すことができるから。彼自身も朝夕そのくすりを飲む。これによって他のムビラからの攻撃を防いでいるのだという。

ローベン氏が人々の間にもっている評判や権威は、彼

がムビラであることのみに由来するとはいえない。呪医としてのくすりの知識はムビラに限られてはいない。彼がしばしば関与する調停的儀礼も、イスハでは高齢に達した長老のもつ能力のひとつである。しかしローベン氏はその上にムビラであることによって彼の力と職業的評判を高めていることも疑いがない。その際、ムビラはムロチの一種であり、したがってブビラを含む邪術の被害の治療のエクスパートとされていることを忘れてはならない。あるいはまた、邪術師とその被害者の間でごく内幕に行なわれる和解の儀礼 (*buma*) などは、ローベンのようなムビラの独壇場である。

アルマサ氏の權威に比較すると、ローベン氏のそれは我々にとってより理解しやすい正統的な權威のように見える。しかし前述したように、この二人はいわばムビラの両極であり、ムビラの多くはこの両者の性格を併せもっているということを考えておかなければならない。そのうえで、アルマサ氏とローベン氏を対比してみると、彼らの間には相補的な性質、共通している性質などを多く指摘することができる。

たとえば、彼らのムビラとしての能力、ひいては政治

的な力が發揮される領域が、イスハ社会の公的で中心的なそれに対して副次的であったり、對抗的であったりしていることがある。ローベンが代表しているような医療は、ローカルで伝統的で、病氣の原因が社会的トラブルと不可分の関係にあるような体系である。人々は、現代的で機能分化した、そのうえケニアという国家が正当化している病院や医師による医療体系を優先的に選択し、ローベンのそれを二次的に選択する。

同様にアルマサの関与するような政治は、地域の政治の蔭の部分である。それは隣人や近親どうしの密かな葛藤であったり、あるいは疎外された人物の世論と中心的權威への抵抗であったりする。ムビラの活動はいつも隠れているとは限らない。集会とか儀礼などの公共の場も彼の活動の機会となる。それでも、イスハの氏族・リネージ制と行政首长制の正統的な權威から見ると、ムビラのもつ力及び權威は、公共の認知のありえない種類のものである。それはムビラの力が、公共の利益に反する事のためか、そうでなければローベンのように他人からの報酬のためにのみ行使されると、周囲から見なされることによく表われている。

アルマサのもつ力とローベンのもつ力が、前者の害を後者が除去するという点で相補的である。さらに重要なことは、彼らの力が同じ源の二つの異なった側面であり、両者が一組で操作可能な病氣という觀念を保証していることである。この操作可能な病氣の觀念とは、いいかえれば、嫉妬あるいは悪意というもので概念化された政治的な力のことである。

ムピラが操っている病氣が、ムピラが装っている権力の別の表現であることはイスハ人自身によって気付かれていると思う。前述したリーダー選出の集会で、人々はアルマサのムピラによるリーダー殺害という深刻な非難を行なったにもかかわらず、その場は決して殺氣だったものではなく、逆にアルマサを擁護して興じているような奇妙な陽気さがあった。筆者の印象は、人々がムピラの病氣を非難するのは、その効力よりも、ムピラの悪意とかムピラの権力を問題にするためだ、というものであった。

我々の社会に於ては、嫉妬の感情は道徳的に抑圧されるだけでなく、道徳の体系の中でもきわめて私的な領域にいわば押しこまれていいると思われる。イスハに於ては、

嫉妬はやはり非難さるべき感情ではあるが、一種の公開された政治的意味合いをもたされ、特定の政治的な力の表現をしているというのが筆者の評価である。ムピラはその表現を保証し、仲介し、整理する制度的な存在であると考えることができよう。

ムロチのひとつの特異なタイプとしてのムピラの活動は、もちろん邪術一般とは異なる。特に邪術の政治關係を論ずるには、告発のあり方を分析する必要があるが、紙数も尽きた。

そこで最後に、現代イスハの最も顕著な神秘的な力であるところの、呪咀 (khuṭama)、死靈 (shinanyenzo) そして邪術の三つを、政治的な關係の中に置いた時に見出される興味深い対照および共通点に言及しておきたい。まず呪咀は、高齢の、親の世代の血縁者や氏族の長老の力として、政治的な權威構造の中に明確に位置づけられているといつてよいだろう。つまり、年長者は自分の權威に反抗する年少者に対して、呪いをかけることによつて、例えば、結婚とか就職を失敗させることができると思われているのである。

一方、死靈の現われ方にはいくつかのタイプがある。

暗い夜道で死んだ人の姿を見たり、話をしたりするといふのもそのひとつである。この種の「幽霊」(とよべると思うが)との偶然的遭遇は、ひどく現実的ではあるが、一般には関係の近い人のそれではないから、無害である。

死霊の影響のもっとも普通なものは、その子孫の身にふりかかる災厄である。もう少し具体的にいえば、人が病気になる、あるいは子どもが死ぬなどという不幸が、かつての家長であった父親の霊——あるいは父親より長生きした母親の霊——の不興によってもたらされると解されることである。そしてその不興は、多くの場合、彼が死ぬ前に息子たちに遺した、呪咀を伴なう命令が実行されていないことによるとされる。災厄を除くには、その遺言を実行する他はない。これは普通、儀礼の形で行なわれる。このタイプの死霊による災難は、呪咀と同様、イスハの権威のパターン上であり、死霊の力に政治的な意味合いを見出すのは容易である。この点で面白いのは、父親の死霊が、夜寝ている息子を「殴る」という出現の仕方があることである。この場合、死んだ父親の権力は、真に物理的な力として息子に認識されるということになるだろう。

ところが災厄をもたらす死霊には、もうひとつ別のタイプがある。交通事故や殺人事件の犠牲者、溺死者、自殺者、その他非業の死を遂げた人々の死霊が、生者のところに「戻って」きて彼らを悩ませたり、復讐したりするといふものである。この種の死霊の災厄は、父親の死霊のそれと異なり、政治的な権威の構造に明確な位置をもたない。非業の死をとげた者ならば、子どもであっても、その霊は生者にたたるのである。

イスハに於る神秘的な力の全体像の中で、このタイプの死霊と邪術の間には共通する側面があるようだ。両者ともにその力はイスハの政治的な権威の構造上に特定の決まった位置をもたない。邪術を政治的な力と把えた場合、それは嫉妬の感情の存在が強調されるような、対等関係にある個別的な人間の競争に根ざしている。一方、このタイプの死霊の力の根元には、不当な死、あるいは無残な死に対する、個人的存在からのうらみ又は復讐の感情が想定されている。いずれも他者によって犠牲になったと自から——周囲の同意なしに——考える者の反撃であり、邪悪であるか、又は甚だ危険である。

もっとも、この最後の点はイスハの邪術、死霊、呪咀

に共通するひとつの特徴でもある。これらの力が発揮されるのは、いずれも他人に対する災難としてであり、したがって、これらの間で質の差は存在するが、一般に邪悪であると人々に受けとられているのである。邪術は、そうした政治的な力の行使が邪悪さで表現されるような体系の一部である。そのように考えることによって、例えばイスハ人が、長老の力を時に呪咀で、時に邪術で説明するといった「揺れ」などを適切に理解にできると思う。あるいは逆に、狂気という災厄が、時として死霊の時として邪術の力に帰せられるといった災因の問題にも、この観点は有効であろう。

(1) イスハ (Isukha) はカカメガ・ディストリクトの中のひとつのロケーション名である。イスハ人 (Visukha) は、西ケニアのバントゥ系民族の一大グループ、アバルイア (Abaluyia) の中の一集団。人口約七万三千人 (一九六九年)。その社会は領域を明確にもった父系の氏族・リネージ制を中心とし、伝統的には首長制はなかった。現在は行政的首長がいる。もう少し詳しくは Nakabayashi (1981) を参照。

(2) *vulochi, iloko* とともにその動詞形 *knuloka* から派生している。人を表わす *mulochu* も同様。筆者はプロチ他

を邪術と訳したが、それは特に妖術 (ウィッチクラフト) と対比させるためではない。またイスハには、このプロチ以外妖術に相当するような観念はない。

(3) これらの災難が常に邪術によるという訳ではない。イスハでの「神秘的」な災因には他に呪咀、死霊、タブーなどが関連している。ただ邪術がこの種の疑惑の最も普通のものだというだけである。

(4) 「くすり」という語にはもうひとつ「ツイニヤシ」 (*tsinyasi*) というのがある。これは主に病院 (西洋医学) の薬を指す。もっとも呪咀のくすりを *tsinyasi tsitim-wannu* (黒人IIアフリカのくすり) ともいえるという。

(5) 人々が非常に恐れているくすりに、インピリコゴ (*im-bilikong'o*) という蛇から採取するというものがある。これを憎む相手の酒の中に混入させて飲ませると、相手に気づかれずに、しかもきわめて短時間のうちに殺すことができるという。一見邪術のくすりに類似しているが、材料と効果が具体的であること、相手に直接使用すること、それに動物性であることが異なっている。そして興味深いことに、この加害術は本来の邪術の中に入れられていない。つけ加えれば、殺鼠剤、殺虫剤のような現代の毒薬を他殺に使うのも、やはり本来の邪術とは区別されている。

(6) ワグナーによると、ムビラはアバルイアの中でもンゾイア河より南の部族に分布している。その中でも特にイスハとイダホのムビラは強力だという (p. 132)。又ムビラ

6 埋蔵的な精神の土中掘起をせよ (p. 143)°

参考文献

- Douglas, M., 1967 'Witch beliefs in Central Africa'
Africa 37: 72—80.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azanda*, Oxford Univ. Press.
- LeVine, A. R., 1963, 'Witchcraft and sorcery in a Gusii community' in J. Middleton and E. H. Winter (eds),
Witchcraft and Sorcery in East Africa, Routledge.
Nakabayashi, N., 1981, 'The clan system and social change in modern Isukha', in N. Nagashima (ed), *Themes in Socio-cultural Ideas and Behaviour among the Six Ethnic Groups of Kenya*, Hitotsubashi Univ.
- Wagner, G., 1970, *The Bantu of Western Kenya*, vol. 1, Oxford Univ. Press.

(金沢大学助教授)