

博士論文

「ダワ *DAWA* (くすり)」の治療的・政治的使用に関する民族誌的研究

—東アフリカ・タンザニア海岸地帯を中心に—

岩崎 明子

一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

SD9935

"*DAWA*":

AN ETHNOGRAPHY OF THE MEDICAL AND POLITICAL USE OF "MEDICINE"
AMONG THE PEOPLES OF THE TANZANIAN COAST

IWASAKI, Sayako

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

目次

序論.....	1
0.1 論文の目的.....	1
0.2 問題設定.....	1
0.3 本論文の構成.....	2
0.4 調査の実施期間と使用言語.....	3
0.5 調査地概況.....	4
謝辞.....	7
本論.....	9
第1章 ネワラ・ディストリクトの「ダワ」.....	9
1.1 ネワラ・ディストリクト (<i>Newala District</i>) 概況.....	9
1.1.1 先行研究にみるネワラ・ディストリクト.....	10
1.1.2 ネワラ・ディストリクトでの歴史語り.....	14
1) 自治の時代からドイツ植民地支配の到来まで.....	15
2) ドイツ植民地支配の開始.....	16
3) ドイツ植民地支配からイギリス植民地支配への移譲.....	17
4) イギリス植民地支配の開始.....	18
5) 独立政府による統治.....	21
1.1.3 現代社会の語られ方.....	22
1) 分断された社会という捉え方.....	23
2) 「成長する言語」.....	24
1.2 相反する教義.....	27
1.2.1 「ションデ」儀礼の衰退.....	27
1) ミジム (<i>mizimu</i>).....	30
2) ワジム (<i>wadimu</i>).....	32
3) ミズカ (<i>mizuka</i>).....	33
4) マジニ (<i>majini</i>).....	34
1.2.2 ローマ・カトリック教と「ダワ」.....	34
1) カレマガ老の「ダワ」.....	35
2) 「マジニ」の治療に対する否定的な見方.....	42
1.2.3 「マジニ」の治療.....	46
1) 西洋医療で治癒しない場合——「脅すもの」がやって来る.....	48
2) 「マジニ」の種類.....	49
3) 「脅かすもの」が「ダワ」を見つける手助けをする——薬の発見.....	53
1.3 相反する教義の類似性.....	59
1.3.1 「ダワ」が要請する人間関係.....	60

1) 周囲の反対	61
2) 「マジニ」の治療と人間関係	64
1.3.2 錠剤としての「ダワ」と治療法としての「ダワ」	69
第2章 「ウチャウイ」と「ダワ」	73
2.1 「ムチャウイ」と「マジニ」と「マシエタニ」	73
2.1.1 「ワジム」と「マジニ」の病の違い —回復の可能性	73
1) サイディ・モハメッドの小説 「シエタニでもワジムでもない」	73
2) 「ワジム」との症状の類似性と明確な差異	75
2.1.2 「ウチャウイ」	77
1) 「ウチャウイ」の症状とは何か	78
2) 「ウチャウイ」と「マジニ」および「マジニの人」の関係	80
2.1.3 「毒のウチャウイ」と「身を守るダワ」	82
1) カレマガ老の考える「ウチャウイ」の原因 —「ウチュング」	85
2) 自己の聖域化	87
3) 「身を守るダワ」	90
2.2 「ウチャウイ」からの回復 —ムガンガへの相談	92
2.2.1 ダルエスサラーム概況	93
2.2.2 ムサフィリの「ダワ」	95
1) 食事ができない、痩せてくる	99
2) 言い争い、怒ること	99
3) 「ウチャウイ」と代金の支払い	102
4) 正反対の中の同質性	105
2.2.3 タンディーカの「ダワ」	107
2.3 「ダワ」と治療	109
2.3.1 理解できないものにつけられた名前	110
2.3.2 治療の対象となる力の過剰性	111
第3章 マジマジの乱と「ダワ」	114
3.1 「ダワ」 —反乱の動機の諸説	114
3.1.1 欧文文献にみるマジマジの乱	114
1) アイリフの研究	115
2) 新たな研究動向	117
3.1.2 スワヒリ語文献の中のマジマジの戦争	120
3.2 ネワラでのマジマジの反乱	125
3.2.1 植民地抵抗運動前夜	126
3.2.2 「ダワ」と「タビア」と「シュジャア」	127
1) マチェンバの「ダワ」	127
2) 話に引き込まれるナチプヤング	131
3.3 「シュジャア」の流通	135

3.3.1	マジマジの乱の「ダワ」は「モザンビークから来た」	138
3.3.2	植民地解放戦争と「ダワ」	141
3.4	「シュジャア」の内在化	145
3.4.1	「ダワ」の言及されなくなった戦争	146
第4章	マーシャルアーツと「ダワ」	152
4.1	カラテ、カンフー、ニンジャの間の差異	152
4.1.1	ニンジャと「ウチャウイ」	153
4.1.2	カラテとカンフーの起源—東洋の植民地抵抗運動の説明	156
4.1.3	抑圧 (<i>kuonewa</i>) から身を守る	158
4.2	「シュジャア」を備えた自己像	160
4.2.1	カラテ訓練と自己防衛 (<i>kujilinda</i>)	160
4.2.2	カンフー/カラテと自分の中にある力	162
4.3	つけたりはずしたりできない過剰な力	164
4.3.1	トレーニングで得られる力	164
4.3.2	ダワの外在性と内在化	167
4.3.3	「ダワ」と近代化	168
結論		171
補論		177
民族誌とその方法論		177
A.1	自己の「キニャゴ」化	177
A.2	ムガンガへの相談の顛末	180
A.3	人類学者の主体状況	184
A.4	人類学者の経験	187
参考文献		191

図版目次

図・写真

図・写真 0.1	タンザニアおよびモザンビーク略地図	6
図・写真 0.2	タンザニアおよびモザンビーク国境付近	7
図・写真 1.1	ボマ（ネワラ、2000年）	15
図・写真 1.2	リピコ（モザンビーク、2000年）	30
図・写真 1.3	認定のためのンゴマ（ネワラ、2000）	57
図・写真 1.4	ナチプヤングの親族関係図（ネワラ、2000年）	65
図・写真 2.1	カレマガ老の「ダワ」（ネワラ、2000年）	84
図・写真 2.2	ムガンガ・タンディーカ相談所の風景（ダルエスサラーム、2000年）	107
図・写真 2.3	ムガンガ・タンディーカの処方した浴用のダワ （ダルエスサラーム、2000年）	108
図・写真 3.1	中央左端に旧ボマと中央水平にルヴマ川を望む（ネワラ、2000年）	137
図・写真 3.2	市場からンゴロンゴロ老の居住地までの道（ムエダ、2000年）	140
図・写真 3.3	ステファン老と筆者（ムエダ、2000年）	142
図・写真 3.4	ネワラ・ムジニ略地図（ネワラ、2000年）	150
図・写真 3.5	ムエダ・中心部略地図（ムエダ、2000年）	151

表

表 1.1	タンザニア略年表	14-15
表 1.2	カレマガ老の「ダワ」とその効果の一覧表	35-41
表 1.3	「マジニ」の種類	50-52
表 3.1	昔のダワと戦争の「ダワ」	144-145

序論

0.1 論文の目的

東アフリカでは、スワヒリ語の「ダワ (*dawa*)」¹という語が、多くの現象を説明するために用いられている。この語は、英語では「*medicine*」と翻訳され、日本語では「薬」と訳される [TUKI 1996 ; 守野・中島 1992]。しかし実際には、英語や日本語の一語に翻訳できないほど、「ダワ」は多義的な語である。例えば、「ダワ」には、これがあれば「ダワ」であるといった限定がない。その一例として「ダワ」は、病院 (*hospitali*) や薬局 (*duka la madawa*)、地元の呪医 (*mganga² wa kienyeji*) から受け取るものとして、パッケージされた錠剤から漢方薬、石や木の一部やその粉末、人骨、精液、果てはコーランの文字、までのさまざまな形状のものを指す。このような素材の多様性がある一方で、「良いダワ (*dawa nzuri*) は結束することだ」のように、政治文句として抽象的に用いられることもある。例えば「ダワ」は、「() のダワ : *Dawa ya* ()」という形で語用されることが多いが、この () の中には「*vita* (戦争)」、「*kienyeji* (地元)」、「*kichina* (東洋)」、「*majini* (マジニ)」や「*wazee* (昔ながらの、先人の)」などの語が、自由に入れられる。手短かに言えば、「ダワ」という語によって、人は、自らの意図に応じて「ダワ」の世界を際限なく広げる。また、それだけではなく、人は、「ダワ」をさまざまな外部の変化すらその内部に取り込むブラックボックスとして用いる。「ダワ」とは何か——この問いこそ、本論文の主題である。

0.2 問題設定

筆者は、修士論文 [吉田 1999] での考察に基づき、初期の調査をタンザニアのダルエスラームのマコンデ・アートの生産現場において行っていた。しかし、この調査で明らかになったことは、アートの作り手が製作するアートのモチーフ——特に「シェタニ」³という

¹ 「*dawa(s.) / madawa (pl.)*」とは、スワヒリ-スワヒリ語の辞書には次のように説明されている。1. 病人に与えられるもの、通常、病を持つ者が治癒するように与えられる、錠剤 (*vidonge*)、液体 (*majimaji*)、粉末 (*unga*) を指す。また傷 (*jeraha*) や痛み (*maumivu*) に投入される (*tiwa*) もの。また「*dawa ya miti shamba*」は、木の根や葉や皮から採取されるダワのこと。2. ある特定の損害 (*hasara*) を終わらせるために作られるもの [KAMUSI 1981]。

² 「*mganga(s.) / waganga (pl.)*」病人を治す仕事をする人 [KAMUSI 1981]。「呪医 ; 医者」 [守野・中島 1992]。本文中では「ムガンガ」と表記した。

³ 「*shetan(s.) / mashetani (pl.)*」スワヒリ-スワヒリ語辞書には次のように説明されている。1. 神であるムングの命令を拒否し非難された天使、悪魔の意味。2. 行いの悪い人、邪悪、不正 [KAMUSI 1981]。

モチーフ——が実生活と切り離されたものであるということであった⁴。そこで、「シェタニ」彫刻を得意とした作家らの出身地である、タンザニア南部地域に調査を拡大することにした。そこで調査を始め、「シェタニ」というものが、「ワジム」⁵「ミジム」「ウチャウイ」⁶「マジニ」⁷と同じように扱えわれ、ときに対概念となって語られることが明らかになってきた。そしてこれら一連の語と総じて関わるのが「ダワ」であった。本論文では「ダワ」とは何かを明らかにすることをテーマとして、まず南タンザニアのマコンデ居住地における「ダワ」がいかなる社会現象と関わるのかを考察し、さらに「ダワ」と関連する諸事例に議論を拡張していく。

0.3 本論文の構成

具体的に各章では、以下のことを試みる。

第1章では、ネワラ・ディストリクトでの聞き取りに基づき、政治的側面と治療の側面から「ダワ」について考察する。政治的側面からの分析として、ネワラの歴史語りの中で、「ダワ」が特定の時代と結び付いて語られることを明らかにする。その時代とは、分断された社会を統合する政治的局面である。そこで、ばらばらになったものを一つにまとめる「ダワ」の役割を考察する。また治療の側面からの分析として、異なる信仰を持つもの同士が同じ場所に会する求心力として「ダワ」が用いられることを明らかにする。この考察の過程で、マコンデの古くからの信仰様式とされる祖先への祈り〔本文中ではシヨンデ信仰と表記した〕やこの地域にいま現在多くの信者を持つローマ・カトリックやイスラム教の教義から派生した「マジニ」の信仰といった異なる信仰を持つ人々が、「シェタニ」「マジニ」「ウチャウイ」「ワジム」といった一連の語をどのように差異を持って語るかを考察する。

第2章では、特に、これらの語が示す現象のうち、人々のつながりを分断する極端な事例である「ウチャウイ」の現象が、どのように捉えられ、どのように語られているかを考察する。この「ウチャウイ」の治療を検討することにより、人間関係を前提とした病を治療するために、人々が「ダワ」を用いることを考察する。そして、「ウチャウイ」の治療を考察する中で、「ダワ」がある存在に許容された「過剰な力」を調整するものであることを

スワヒリ語-日本語の辞書では、「悪魔, サタン」と訳されている[守野・中島 1992]。

⁴ このような、アート生産に関して「シェタニ」のモチーフを自文化にあるものとして引き受け、自己の経験と結び付ける担い手がない状況がみられた。これは、生産者が「シェタニ」を自分の文化として引き受けず、受容者側も「シェタニ」を自文化にはないものとみなす現象であると考えられた[拙著 修士論文]。

⁵ 「wazimu」とは、辞書には、「頭脳, 分別がだめになっている人, 気違い」[KAMUSI 1981]、「狂気, 気違い」とある[守野・中島 1992]。

⁶ 「uchawi」「ダワ」を用いた技術(ufundi)。「呪術, 魔法」[守野・中島 1992]。「mchawi(s.) / wachawi(pl.)」呪いをかける(roga)ことで人を害する(dhuru)ことができると思い込まれている人 [KAMUSI 1981]。「呪術師」 [守野・中島 1992]。

⁷ 「jini(s.) / majini(pl.)」1. 目には見えない被創造物(kiumbe)2. さまざまな警句の中で使われるもの。その時には邪悪, 不正(habithi)を指す[KAMUSI 1981]。「ジン(精霊, 妖霊)」[守野・中島 1992]。本文中では、「マジニ」と表記した。

明らかにする。

第3章では、「過剰な力」のもう一つの事例として、タンザニアが経験した植民地支配に関する語りを取り上げる。具体的には、1905年に起きた反ドイツ植民地運動であるマジマジの乱の歴史語りを取り上げ「ダワ」がいかに関与しているかを考察する。章の前半部分においては、マジマジの乱を扱う先行研究をまとめ、章の後半部分では、筆者の調査から「ダワ」がどのように語られるかを考察する。その過程で、「ダワ」が抵抗運動の際に活躍した人物のシュジャア⁸を有形、無形に伝達する物であることを明らかにする。その結果、「過剰な力」を調整する「ダワ」が、植民地政府への抵抗のために用いられていた文脈を明らかにする。加えて、その際の「ダワ」とは、人に外在的に存在し用いられるものであることに注目する。第4章では、時間を現在に戻し、ダルエスサラームにおけるマーシャルアーツの語りに焦点をあてる。このマーシャルアーツは、アジアの植民地運動と関連づけて理解されており、「ダワ」の使用に関して特徴的な語りがなされる。そして、このうち、特にカラテカたちが、カラテの訓練やレベルアップにより、「ダワ」を使用せずに、永遠に自己から取り外されない力を身につけると捉えていることを明らかにする。この過程で、過去の政治的な従属関係を調整する「ダワ」は、マーシャルアーツのような局所的な語りの中に現在でも生きていることを明らかにしていく。

各章で取り上げる事例は、フィールドで行なった聞き取り調査によるものである。本研究は「聞こえてくるものが多分に含まれている」民族誌であることを目指し⁹、二年に及ぶフィールドワークの間にさまざまなテーマの聞き取り調査を行い、十数名の人物との会話の録音記録を収集した。本論文はこのうち、「ダワ」と関わる語りについて、一部の人との会話を取り上げた。また、論文の一次資料として筆者の日記を用いた部分がある。これは「ダワ」の特質を理解する一助になると判断し掲載したものである。

0.4 調査の実施期間と使用言語

A) 実施期間

本論文が基づく現地調査は1999年9月から2002年の3月の期間のうち、通算24か月に渡り実施したものである。調査地は、タンザニア共和国（ダルエスサラーム、ムトゥワラ・リージョン）およびモザンビーク共和国（カボデルガドプロヴィデンス、マプト）である。現地調査は、日本学術振興会の特別研究員となり可能となった。

B) 使用言語

⁸ 「*shujaa(s.) / mashujaa(pl.)*」 しっかりした心(*moyo thabiti*)を持つ人物で物事に真正面から向き合うことができる人。危険なことでも怖がらずに(*bila ya hofu*)向かう人[KAMUSI 1981]。「勇敢な人,英雄,勇士」[守野・中島 1992]。「*kishujaa*」は、名詞で「英雄,勇敢」[守野・中島 1992]の意味。

⁹ 人類学者を「自立した観察者(*independent observer*)であり、依存した聞き手(*depending listener*)でもある」と位置づけるウェンディ・ジェイムズの議論を参照のこと[JAMES.W. 2000: 70]。

本論文のデータとして使用したインタビュー記録のうち、9割以上がスワヒリ語による会話である。筆者は、調査を実施する以前は、マコンデ (*Makonde* もしくは *Maconde*)¹⁰ 出身のエスニック・グループの人々を対象に、マコンデ語¹¹を使用してインタビューを行う予定だったが、スワヒリ語¹²は、現在タンザニアにおいて、公用語として話され、また実際に人々の日常的なコミュニケーションのほとんどを占めている。そのため、筆者は調査を、スワヒリ語で行って差し支えないと判断した。

モザンビーク共和国¹³では、エスニック・グループを超えた意思疎通のためにポルトガル語が使用されている。しかし、モザンビーク北部の国境地帯であるカボデルガド・プロヴィンシアでは、高頻度にスワヒリ語が話されていた。その理由は、歴史的・政治的要因により人的・物的交流がかつてあったためである。

筆者が調査したタンザニア南部およびモザンビーク北部地域は、スワヒリ語での意思疎通が可能であった。また前述したように、この地域の人々は、エスニック・グループの言語や旧宗主国語、公用語など、最低でも二つ以上の言語を操るバイリンガル／マルチリンガルな人々であった。調査はこのような言語的状況下において得られた情報に基づいている。

0.5 調査地概況

タンザニア共和国 (*Republic of Tanzania*)

(1) ダルエスサラーム (*Dar-es-salaam*)

タンザニア共和国の首都に相当する都市である。タンザニア各地からさまざまなエスニック・グループの出身者が集まる。コミュニケーションはほとんどスワヒリ語で行われている。

(2) ムトゥワラ・リージョン (*Mtwara region*) ネワラ・ディストリクト (*Newala district*)

ムトゥワラ・リージョンはタンザニアの最南端の州である。ネワラ・ディストリクトの南端にあるルヴマ川が、タンザニアとモザンビークの国境に相当する。1967年のムトゥワラ・リージョンの統計では人口はおよそ87.6万人で、タンザニアの全人口の4%を占める。

¹⁰ 英語 (タンザニア) では「*Makonde*」、ポルトガル語 (モザンビーク) では「*Maconde*」と表記される [LIEBENOW 1971:31]。

¹¹ マコンデ語はルヴマ・バンツー語の一つに分類されている [GULLIVIER 1959:67]。

¹² 現在タンザニア共和国の学校教育では小学校からスワヒリ語を教育し、中学校から英語を教育している。

¹³ 北部にはマコンデ、マクア、ンゴニ、ヤオなどのタンザニア共和国南部と同じエスニック・グループの人々が居住している。モザンビーク中部のナンブラ区以南ではスワヒリ語の使用頻度は低くなっていた。

その人口のおよそ 60%が、マコンデ (*Makonde*) というエスニック・グループの人々であるとされる[The Planning Commission, and Regional Commissioner's Office 1997]。

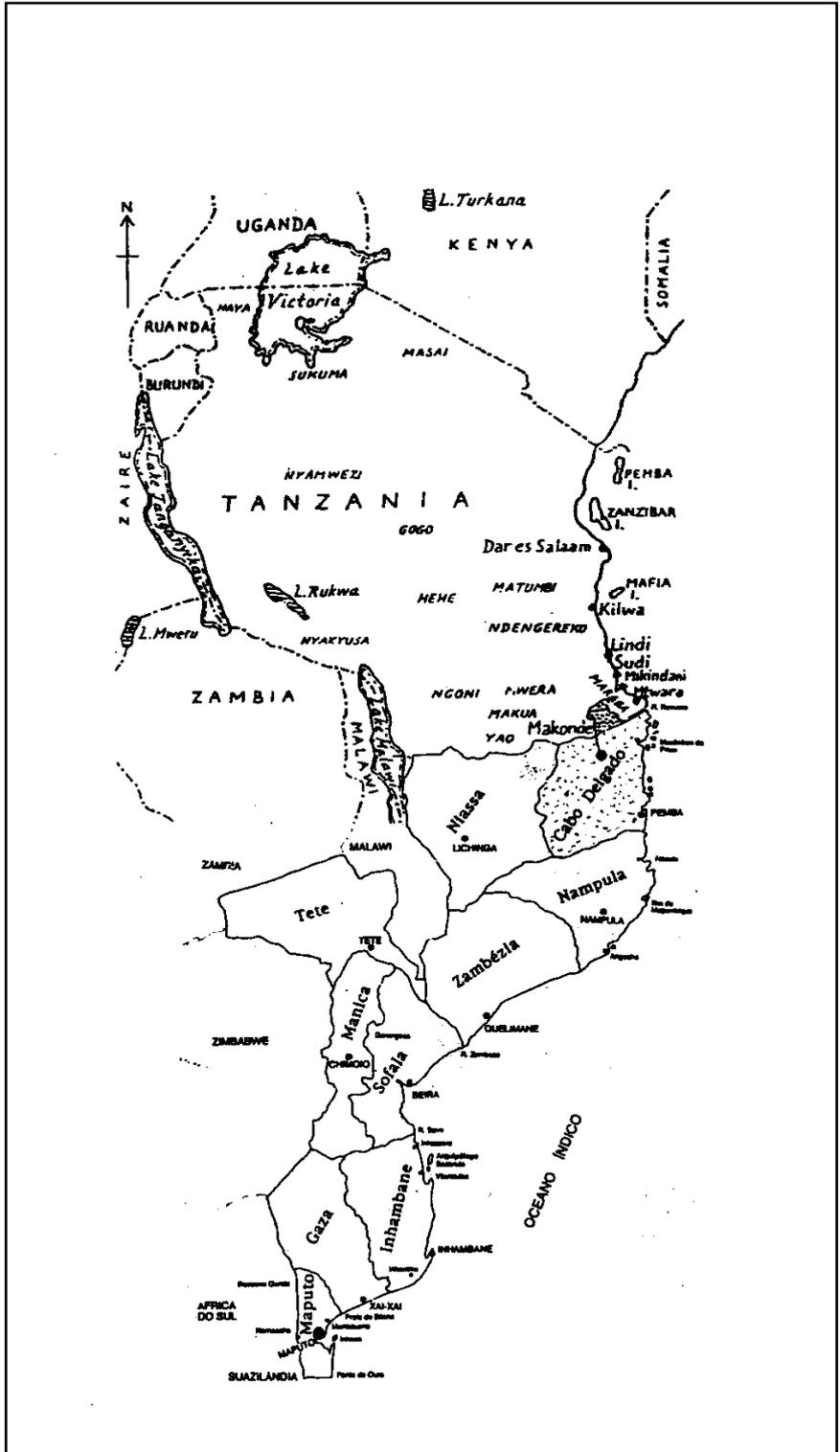
モザンビーク共和国 (*Republica of Mozambique*)

(1) カボデルガド・プロヴィンシア¹⁴ (*Cabo Delgado província*) ムエダ・ディストリクト (*Mueda district*)

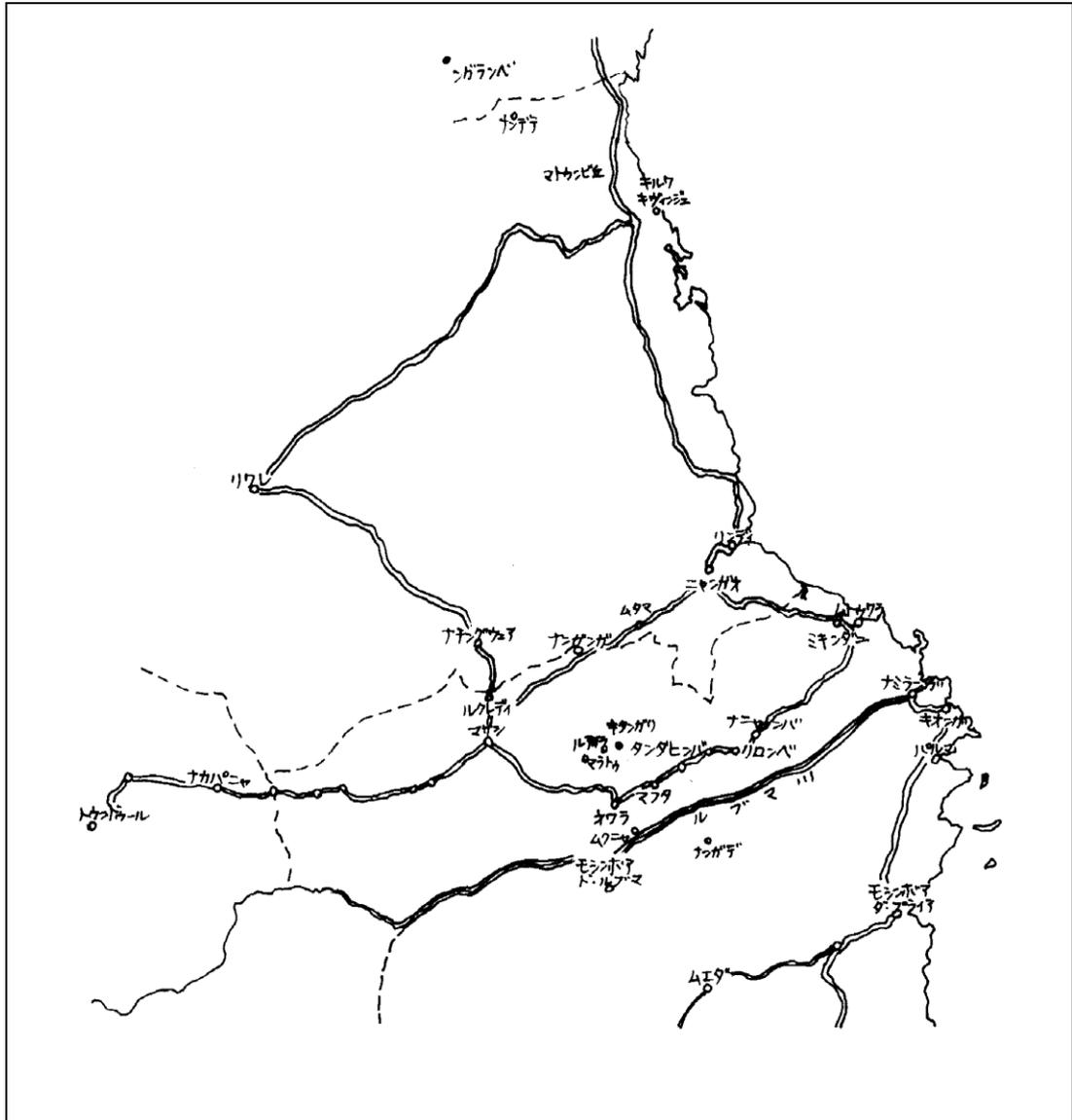
第 3 章の一部の論述は、カボデルガド・プロヴィンシア (*província*) 内のムエダ・ディストリクトでの調査に基づいている。カボデルガド・プロヴィンシアはモザンビークの最北に位置し、国境線であるルヴマ川をはさんでタンザニア共和国と接している。この地域に住む人々の多くは、政治的・経済的理由から、現在のタンザニア南部、およびダルエスサラームに居住した経験を持つ¹⁵。

¹⁴ モザンビークの行政区分では、モザンビークは 10 のプロヴィンシア (*província*) からなり、さらにディストリクト (*district*)、さらにパイロ (*bairro*) と分かれる。

¹⁵ 政治的経緯、人口調査などの具体的数字については船田を参照されたい[船田 2007 : 265-279]。



図・写真0・1 タンザニア・モザンビーク略地図



図・写真0・2 タンザニア・モザンビーク国境付近

謝辞

博士論文執筆にあたり、指導教官としてご指導いただいた、岡崎彰先生（一橋大学教授）、浜本満先生（現・九州大学教授）の両先生に感謝したい。またタンザニアにおいてご指導を頂いた Elias Jengo 先生（ダルエスサラーム大学教授）に感謝したい。また現地調査中にお世話になった Patrick Lyimo とそのご家族の皆様、インタビューに応じてくださった方々、Mzee Martin Mupunga Kareмага, Mzee Magnus Nachipyangu, Mzee Ngorongoro, Mzee Stephan, Mzee Bakari, Mzee Alberto Chipande, Mama Paulina, Mzee Kaisi, Mzee Lumumba, Mzee Mkura, Mzee Chuma, Mzee Katumbo,

Mzee Mbazigwa Hassan Mbazigwa, Mama Hamsini, Mzee, Kijabara, Mzee Captain George Mukuchika, Mzee Twalibu, Mzee Tasissi, Mzee Hyena, Mzee Sabini, Mama Sabini, Mkunya のワゼーの皆様、Mganga Msafiri, Mganga Tandyka の皆様に感謝をしたい。また在タンザニア・モザンビーク大使館および TAMOFA(Tanzania and Mozambique Friendship Association)の皆様、調査地で面白い体験を与えてくれたアレンとハリス、ピーターとラストにも感謝をしたい。そして最後に、私に論文を書く時間を与えてくれた家族に感謝をしたい。

[凡例]

- 1) 文献の参照に関しては、大括弧[]を使う。
- 2) 本文中やインタビュー会話のなかに筆者による説明を加える場合は、きっこう括弧 [] で示す。
- 3) スワヒリ語の単語を示す際には、スラッシュ/の表記で単数と複数を表すこととする。その際はスラッシュの左側を単数とする。
- 4) スワヒリ語に加えてマコンデ語を参考表記する場合は、マコンデ語をスワヒリ語のあとに山括弧 ⟨ ⟩ で示す。

本論

第1章 ネワラ・ディストリクトの「ダワ」

1.1 ネワラ・ディストリクト (*Newala District*) 概況

タンザニア共和国 (*United Republic of Tanzania*)¹⁶は、現在、二十六のリージョン (*region*)¹⁷に分かれ地方行政が行われている。そのうちの一つであるムトゥワラ・リージョン (*Mtwara region*) は、タンザニア共和国の最南東部に位置し、東方をインド洋、南方をモザンビーク共和国 (*Republic of Mozambique*) と接している¹⁸。このリージョンはさらにディストリクトという単位に分割される。上述したムトゥワラ・リージョンは五つのディストリクト¹⁹から成る。本論文で扱うのは、このうちの一つ、ネワラ・ディストリクト (*Newala District*) である。このネワラ・ディストリクトは、インド洋に接するムトゥワラ・ディストリクトの内陸側に位置し、南方において国境線であるルヴマ川と接し、西方側において、マサシ・ディストリクトと接している。

ネワラ・ディストリクトは、人口 183,930 人、世帯数 49,726 世帯の人々が生活する地域である²⁰。このディストリクトの中心地は、ネワラ・ムジニ (*newala mujini*)²¹であり、このネワラ・ムジニへは、ムトゥワラの中心地であるムトゥワラ・ムジニから、バスで行くことができる。タンザニア南部地域では、バスが中心的な移動手段である。バス交通は、大型バスと小型バスの併用により、人々の居住する場所の近くまで移動できるようになっている。バスは人以外にも、米やキャッサバといった食料品や衣料品を運んでいる。大部分の道は舗装されておらず、こうした道は、特に雨季には道が雨水によって陥没するため、バスでの移動は危険になる。しかし、勾配が急で陥没がひどい道であっても、一旦バスを

¹⁶ タンザニア全土の人口は 34,569,232 人、世帯数は、6,996,036 世帯である。2002 年のタンザニア政府による国勢調査より [United Republic of Tanzania]。

¹⁷ スワヒリ語ではリージョンをムコア (*mkoa*) という。

¹⁸ 行政の単位は、国 (*country*) に始まり、リージョン (*region*)、ディストリクト (*district*)、サブディヴィジョン (*subdivision*)、ヴィレッジ (*village*) の順に分かれている。

¹⁹ ムトゥワラ・ルーラル (*Mtwara rural District*)、ネワラ (*Newala District*)、マサシ (*Masasi District*)、タンダヒンバ (*Tandahimba District*)、ムトゥワラ・アーバン (*Mtwara Urban District*)。

²⁰ 2002 年のタンザニア政府による国勢調査 [United Republic of Tanzania] 。

²¹ 図・写真の 3・4 を参照のこと。

降り再度乗り込むといった工夫をすることで、ほぼ一年を通して、人々は移動し、また生活必需品が運送されている。また、バスに無銭乗車する人もしばしば見受けられることから、金銭的理由で移動手段が全く断たれてしまうということもない。

このネワラ・ディストリクトは、海岸部より内陸に位置し、湿気が多い海岸部の気候とは異なる地域である。この地域の主な生産物はカシューナッツであり、調査当時においては180本のカシューナッツの木の畑が6,750シリング²²で購入されていた。特にネワラ・ムジニに住む人々は、自らの畑を持ち耕すと同時に、小売店や学校の先生、医者、役人、ムガンガ (*mganga*)²³などの仕事を兼業する人々であった。タンザニア南部地域は、一般的に水資源に乏しく、土地はやせていることで知られる。また識字率が低く、教育水準がそれほど高くないことでも知られている。

筆者が調査を実施したのはネワラ・ムジニとその南方に位置するムクニヤ村というモザンビーク国境に最も近い村であったが、本論文では専らネワラ・ムジニを扱う。このネワラ・ムジニには、役所や警察、CCM²⁴の政党の事務所、郵便局といった行政機関と、ローマ・カトリックや英国国教会（聖公会）の各種の教会、モスクがあり、またカシューナッツの集積所などがあるなど、規模は小さいもののディストリクトの中心としての役割を持つ町であった。またネワラ・ムジニは、ムクニヤ村に比べてキリスト教徒の割合が多かった。また地元の長老の権威よりも、行政政府から派遣される行政官 (*ofisa*)²⁵の権威が強く、国家行政と密接な関係を持つ町であった。

1.1.1 先行研究にみるネワラ・ディストリクト

筆者がネワラ・ディストリクトを調査地に選んだ理由は、1)ダルエスサラームにおいてマコンデ・アートを調査していた筆者にとって調査を拡張する機会であったこと、2)1981年にタンザニアのマコンデ研究に必須の文献であるジョセフ・メリ・カムギシャによるマコンデ民族誌のフィールドがネワラ・ディストリクトであったこと[KAMUGISHA 1981]、3)モザンビークと国境を接しており、モザンビーク・マコンデとの交流があると予想されたこと、であった。

「ワマコンデ (*wamakonde*)」²⁶とはスワヒリ語で、マコンデの人々のことを総括的に呼ぶ呼び方である。タンザニア南部にはマコンデ平原 (*makonde plateau*) と呼ばれる高地平原がある。そもそもマコンデとは、「繁みの多い平原」という意味で、他の土地からこの地に移住してきた人々が、土地の名前を利用したと言われている[LIEBENOW 1971:31]。この平原には「ワマコンデ」「ワヤオ (*wayao*)」「ワマクア (*wamakua*)」「ワマタンブエ

²² 1タンザニア・シリング (Tsh) はおよそ0.09円である (2008年9月現在)。

²³ 序論を参照のこと。

²⁴ タンザニア略年表を参照のこと。調査当時は、タンザニアは一党制をとっており、CCMはその政党。現在は2005年から複数政党制に移行し、CCMは与党となっている。

²⁵ 「*ofisa(s.)* / *maofisa(pl.)*」事務員、官吏[守野・中島 1992]。

²⁶ スワヒリ語で「*wa*」は、複数の人間を指し、「*mr*」は一人の人間を指す。例えば、マコンデの人たちは、ワマコンデ (*wamakonde*)、一人のマコンデの人はムマコンデ (*mmakonde*) となる。

(*wamatambuwe*)「ワンゴニ(*wangoni*)」²⁷といった人々が交じり合って居住している。

先行研究において「マコンデ」の扱いは研究者により違い、何をもって「マコンデ」とみなすかは複雑な問題である。国外では、「マコンデ」という名称は観光みやげのマコンデ彫刻とともに知られており、タンザニア国内においてもみやげ物の生産や警備といった仕事に従事する人々としてイメージされている。

言語的には、「マコンデ」語は、ロブマ・バンツー (*Rovuma bantu*) に属す言語とされ、同じ言語グループとして「ヤオ」「ンゴニ」「マクワ」「マタンブウェ」の人々の言語がある [Gulliver 1959: 67]。しかし、タンザニア南部地域においても、タンザニア国内各地からさまざまな地方の出身者が移住してきており、スワヒリ語がほぼ日常的に使用される状況にあった。

筆者は、ダルエスサラームに住むマコンデ出身者の紹介で、ネワラ・ムジニに住むナチプヤング教諭を訪ねた。教諭は、本名を、マグナス・ナチプヤング (*Magnus Nachipyangu*) と言い、1931年生まれで調査当時 69 才であった。チランガラ・ディストリクトのムニャンベ・サブディヴィジョンのムナヨペ村²⁸で生まれ、学校の教諭を務めた人物である。調査当時は、退職し、週に数回、ネワラ・ムジニのローマ・カトリック教会で説教を行っていた。このムゼー²⁹・ナチプヤングと共に、政治や歴史に詳しい人物としてムゼー・カレマガ (以下カレマガ老) を訪ねた。このマーチン・ムプンガ・カレマガ (*Martin Mpunga Kalemaga*)³⁰は、1925 年生まれで、調査当時 75 才であった。カレマガ老は、ワヤオ出身で、キタンガリ (*Kitangali*)・ディヴィジョンのマラトゥ (*Malatu*)・サブディヴィジョンのマラトゥ村で生まれた。青年時代にはタヌ (TANU)³¹ 青年部の議長を務め、さらにナチングウェア・ディストリクトのディストリクト長 (*District Comissionar*) [以下 DC と略す] を務めた人物である。カレマガ老は地元でも歴史や政治をよく知る人物として、周囲から一目置かれていた。1988 年の人口統計でネワラ・ディストリクトの 65 才以上の人口比率は、全体の 5.4% である³²。ネワラ・ディストリクトでカレマガ老のような高齢の老人は珍しく、さらに歴史に詳しい人物は他にいなかった。彼の両親や妻はすでに他界しており、孫を預かる以外は、藁をふいた家屋に一人で暮らしていた。彼は、一日の大半を、

²⁷ ワマタンブウェはルヴマ川下流沿いに住む。マコンデと姻戚関係がある。ワマウィアは、ポルトガル領東アフリカの住人で、ルヴマ川下流の南方側に住む。彼らはタンガニーカの仕事のある地域に移住労働者として移動している [Gulliver 1959: 72]。現在マウィア (*mawia*) はマコンデの蔑称とされ、タンザニア南部にもモザンビーク北部にも、この蔑称を用いて人を指すことはほとんどない。

²⁸ ディストリクトはさらにディヴィジョン、サブディヴィジョン、ヴィレッジに分割されている。例えば、彼の出身地を例にすると、「*Mnayope village in Mnyambe subdivision in Chitangala division in Newala district*」となる。

²⁹ ムゼー (*mzee*) は年配者に対して使われる尊称。複数形はワゼー (*wazee*) となる。

³⁰ カレマガ老のライフ・ヒストリーを簡単に述べる。彼は、1935 年に割礼を受け、1939 年に中学校に入学、1939 年から 1945 年まで第二次世界大戦に従軍し、ソマリア戦に従事する。彼はソマリア戦でサージェントメジャーを務めた功勞で、勲章 (「東アフリカの星 (*East African Star*)」) と「防衛 (*Defense*)」を授かっている。ネワラ・ディストリクトに戻って来た時には 35 歳になっていた。

³¹ TANU とは Tanganyika National Union の略である。

³² タンザニア全体では、65 才以上人口は全人口の 4.3% である [The Planning Commission and Regional Commissioner's Office 1997 : 21]。

家の前に敷いたゴザの上で過ごし、目の前の道を行き交う人と雑談するのを日課にしていた。しばしば中壮年の女性や男性の相談にのり、「ダワ」を処方することもあった。

筆者は、カムギシャが1981年に提出した博士論文——『マコンデ民族誌³³』——を持参しており、インタビューを始めてしばらくしてから、この民族誌をカレマガ老に見せた。その民族誌の中には、あるマコンデの三つのレベルのリーダーシップの説明があった。それは、「リニジ (*lineage*)³⁴の年長者として、ムゼー (*mzee*) がおり、村のレベルで儀礼の宗教的役割を担う村長ムウェネ (*mwene*) がおり、村を連合するレベルでムクルングワ (*mkulungwa*)³⁵がいた」[KAMUGISHA 1981: 81]というものであった。カレマガ老に、これは正しいかと尋ねると、カレマガ老は噴き出して笑うのだった。そして、ムクルングワもムウェネもどちらも年長者を指示する同じ意味内容の単語であり、この三者の間に階層性はなく、全くの誤りだと言うのであった。

この、カレマガ老の指摘と同様な見解を持つ民族誌もある。それは、タンザニア南部地域における30以上のウコー³⁶やグループの歴史を丹念に紹介しているウェンバー・ラシディの民族誌である[WEMBAH 1975: 13-43]³⁷。カレマガ老が指摘するところでは、現在は、1961年のタンガニーカの独立以来、官僚(*seleka*)行政が行われており、ネワラ・ディストリクトもその一部に位置づけられる。カレマガ老によれば、カムギシャが提示する、「マコンデ」独自の、政治的階層性を持つ「マコンデ」社会の解釈は、やや見当違いのものとして受けとめられていた。

タンザニア南部の「マコンデ」社会を対象にした先行研究は、主に以下の三つのものである。それは、ネワラ・ディストリクトでの調査に基づくカムギシャによる民族誌[KAMUGISHA 1981]、ムトゥワラ・リージョンのミキンダ二等での調査に基づくガス・リービノーによる政治史[LIEBENOW 1971]、地元出身のウェンバー・ラシディが著したタンザニア南部地域の民族誌[WEMBAH 1975]である³⁸。

このタンザニア南部のマコンデを調査した先行研究のうち、社会人類学者のカムギシャ

³³ カムギシャは、1977年の12月から1978年の3月の4ヶ月間(その大部分をルアガラ、キタンガリ、ネワラの町とマフタ)で行い、2回目の調査を、1980年の3月から8月の6か月間に渡りネワラ・ディストリクトのマフタで行った。彼は補助的にマコンデ語を用いたものの、調査の大部分をスワヒリ語で行っている [Kamughuisha 1981: 7]。

³⁴ カムギシャはマコンデ語のルコロ (*lukolo*) の英訳として使用している [KAMUGHUISHA 1981: 81]。

³⁵ 「*mkulungwa(s.) / wakulungwa(pl.)*」 元来はマコンデ語でオジを指し、イギリス植民地行政と共に意味内容を変化させた。

³⁶ スワヒリ語でウコー(*ukoo*)は、クランやリニジを総合的に指す言葉であり、特にクランの場合にはウコー以外にウザワ (*uzawa*) が、リニジの場合にはナサバ (*nasaba*) などの語が使用されることがある。KAMUSIによれば、ウコーとは、同じ系統の出身者によるグループ (*kikundi cha watu wanaotokana na nasaba moja*) のことである [KAMUSI 1981]。

³⁷ ウェンバーは「エコニ(*Eekoni*)」クランに始まり、30以上のクランやグループの移動や言語の変化の歴史を詳細に明らかにしている。彼によれば、指導的立場にいる熟年の男性は、ムクルングワともムウェネとも呼ばれている。

³⁸ タンザニア南部とモザンビーク北部のエスニック構成は類似している。ただモザンビーク中部はマクア・ロムウェの居住地であり、モザンビーク共和国にはマクア語の話者の割合が多い。これらのモザンビーク側のマコンデを調査したものとして、ディアス夫妻の民族誌[Dias, J. and Dias, M. 1964]やウェストによる民族誌[West 1997]が挙げられる。

は、1970年代後半にネワラ・ディストリクトのマフタという町を中心にフィールドワークを行い、オックスフォード大学に提出する博士論文として『マコンデ民族誌』[KAMUGISHA 1981]を書いた。彼は、マコンデというエスニック・グループを固有の社会単位として捉え、マコンデの生態、経済、社会組織、政治、宗教について分析する民族誌を著し、親族関係と信仰体系が相関する社会としてマコンデ社会を描いた。

次に、政治学者のリービノーはタンザニアのネワラ、ムクニャなど三つのマコンデ・ディストリクトを1955-56年の18ヶ月と1967年、1968年の短期にわたって調査し、役人や教師にインタビュー (*semi-directed interview*) を行った[LIEBENOW 1971]。彼は、マコンデの政治体系がリタワラ (*litawara*: マコンデの出自による関係) と、チランボ (*chirambo*: マコンデの地縁による関係) の二つの政治的権威に二分されていると論じ、土地がやせ水もない開墾されていないブッシュが続くマコンデ平原では、人々はまばらに住まざるを得ず、居住地の権威であるチランボの権威は育ちにくいいため、リタワラのほうに強制力があると述べた。彼はこのようなローカルなレベルでのマコンデの政治状況が、近代化を進めるタンザニアの国家のレベルでの政治状況とどのように関わってきたのかを描いた。

以上の西欧出身の研究者によって書かれた二つの民族誌と異なるのは、タンザニア南部地域の「ワマクア (*wamakua*)」³⁹出身のウェンバー・ラシディが著した『南タンザニアの母系制の人々の民族誌』である。この著作は、南タンザニア地域に住む人々の生業や経済的状況、マクアやマコンデのウコーやリニジの歴史語りを紹介し、郷土的な要素を持ちながら外部からの影響としての社会変化を描いたものである。しかし、彼はそのように民族誌をまとめながらも、南部地域に多様なエスニック・グループの出身者が集まり、生活を共にする様子に注目している。さらに、人々が出生地の言語やエスニック・グループの所属を、婚姻や移住により、新しい環境に応じて柔軟に変化させることを描いている。この点は、前述の二つの先行研究が描く伝統的なマコンデ社会とは異なる視点を提供するものであった。

筆者は、マコンデ特有の政治体系と宗教観念を明らかにしようと調査に赴いた。しかし、カレマガ老が嘖き出したように、カムギシャの三段階の統治体系は現実のものとは捉えられていなかった⁴⁰。筆者がこの地域を訪ねた1999年当時、タンザニアにおいては、中央政府から派遣される行政官がリージョンやディストリクトを統治し、また選挙により選出された議員で構成される議会による政治が行われていた。カレマガ老は、ネワラ・ディストリクトの長が、マコンデ語の話せない他地方出身の人間であることを批判的に述べており、カムギシャが描くマコンデ独自の政治体系と現代的な国家的な政治機構との断絶が予想さ

³⁹ タンザニア南部および、モザンビークに居住するエスニック・グループの名前。マクア語はマダガスカル語と近似しているとも言われている[WEMBAH 1975]。

⁴⁰ カムギシャは、ポルトガル領東アフリカ(現モザンビーク)からタンザニアの南部地域に人々が流入したことを記述していない。彼の調査したマフタ地域は、特に、モザンビークから戦火を逃れて来た人々のための居住地を提供した場所である。カムギシャは1981年の民族誌で、この点に触れず、伝統的なマコンデの政治や宗教の体系が、イスラム教やキリスト教により変化していると論じた。

れた。そこで、まず調査当時において、ネワラ・ディストリクトやタンザニアがどのような社会として捉えられているかを考察することから始める。

1.1.2 ネワラ・ディストリクトでの歴史語り

本節では、カレマガ老による、マコンデやネワラ・ディストリクト、タンザニアの歴史語りに注目する。このことにより、カムギシャの民族誌を批判するカレマガ老の視点を明らかにし、カレマガ老にとって、何がマコンデなのか、何が彼の人生において重要な歴史的契機であったのかを見てみたい。カレマガ老が、地域の歴史を語るその始点は、ンゴニの襲撃⁴¹によって人々が移動し現在のネワラ地域に住み始めた自治の時代に始まる。その自治は、19世紀末のドイツによる植民地支配の開始によって終結した。

具体的なインタビューの内容に入る前に、次のタンザニアの略年表を見て頂きたい。

表 1・1 タンザニア略年表⁴²

1840年	アラビア半島マスカットのアラブのスルタン、サイイド・サイードがザンジバルに本拠を移し、大陸沿岸部から内陸部へ通商路が開かれる
1884年	ドイツ植民会社の進出
1886年	イギリス、ドイツ間の境界線協定により内陸部はドイツの勢力範囲に
1890年	内陸部がドイツ帝国植民地、ザンジバルはイギリス保護領と決定
1905年	1905年～07年にマジマジの反乱が起る
1914年	ボスニアの首都サラエヴォでオーストリアの皇太子夫妻が暗殺され、オーストリアがセルビアに宣戦布告し第一次世界大戦が始まる。この第一次世界大戦中、ドイツ領東アフリカは戦場となる。ドイツの敗戦後、ドイツ領東アフリカは分割されて、ルワンダ（現ルワンダ共和国）とウルundi（現ブルンジ共和国）地方がベルギー、残りの全土がイギリス国際連盟の委任統治領となる
1920年	イギリスによるタンガニーカの統治の開始
1939年	1939年～45年 第二次世界大戦
1947年	第二次世界大戦後、タンガニーカは国際連盟の信託統治領に
1954年	タンガニーカ・アフリカ人民族同盟（TANU）の結成
1960年	総選挙でタンガニーカ・アフリカ人民族同盟（TANU）が勝利
1961年	タンガニーカが独立
1962年	ジュリアス・カンバラゲ・ニエレレが初代大統領に就任
1964年	ザンジバルでクーデターが勃発、アフロ・シラジ党（ASP）の党首カルメが大統領に。タンガニーカのニエレレ大統領とザンジバル大統領カルメの合意のもとにタンガニーカ・ザンジバル連合共和国が発足。タンザニア連合共和国と国名を改める
1965年	タンザニアは暫定憲法により民主的一党制を開始
1967年	アルーシャ宣言。同宣言による社会主義路線をウジャマ主義と名づける
1977年	タンガニーカ・アフリカ人民族同盟とアフロ・シラジ党が合併しタンザニア革命党（Chama Cha Mapinduzi）が成立し一党制と一院制の国民議会制へ
1973年～74年	大干ばつ
1977年	東アフリカ共同体の解体
1978年～79年	ウガンダのアミン政権との戦争

⁴¹ 19世紀のンゴニのモザンビークからの北上により既存の社会が破壊され、また居住地を追われて移動する人々もいたとされる。その年代は1840年から1870年ごろである。また、ヤオが同じくモザンビークから同じように1770年代から1900年ごろに北上して来たと考えられている[GIDEON and DEREK 1969: 91-93]。

⁴² [宮本・松田 1997; 福井 2005; 栗田・根本 2006] を参照し筆者が作成したもの。

1985年	ハッサン・ムウイニが大統領に選出
1990年	ムウイニ大統領再選
1992年	複数政党制へ移行
1995年	ベンジャミン・ウィリアム・ムカバ元外相が大統領に当選
2005年	複数政党制下での総選挙によりジャカヤ・キクウェテが大統領に就任

この年表のうち、これから述べる歴史語りと密接に関係するのは、次の年代である。

1)1905年～07年のマジマジの乱、2)1914年～18年の第一次世界大戦、3)1920年のイギリス植民地統治の開始、4)1939年～45年の第二次世界大戦、5)1961年のタンガニーカの独立、6)1964年のタンガニーカとザンジバルの統合によるタンザニアの誕生、である。

それでは、筆者のインタビュー調査から、ネワラ・ディストリクトや、タンザニアの歴史がどのように語られているかを見ていきたい。以下に紹介する対話は、筆者（サヤコ）と、カレマガ老、ナチプヤング教諭との間で交わされたものである。その時々状況によって、筆者とカレマガ老のみの時、ナチプヤング教諭も参加している時、筆者とナチプヤング教諭で会話している時など、話者はその日その時によって変化した。インタビューの場所は、カレマガ老の家の前、ほかの知人の家、道端などが多かった。以下、会話の発言の前には、話者の名前を記した。また議論で必要な箇所には下線を引き、括弧内に番号（まれにアルファベットや記号）を記し、引用箇所にも記した。

1) 自治の時代からドイツ植民地支配の到来まで

カレマガ老によるネワラの歴史語りは、遠い過去に長老による自治が行われていた時点からはじまる。この自治の時代とは、歴史学者のフェリシタ・ベッカーによれば、ンゴニ⁴³という南方のエスニック・グループによる侵攻と襲撃が繰り返された時代であり、また同時に、奴隷貿易により従者を従えた指導者——当時は「スルタン」と呼ばれた——に率いられた小規模な集団が点在する時代であった [BECKER2004:5]⁴⁴。1890年代にドイツ人が植民を開始した時期にも、ンゴニによる襲撃は日常的に行われており、ドイツ軍は1897年にソングア⁴⁵に軍事拠点を作り、当時南部地域を震撼させていたンゴニの武装集団を制圧して行った。ドイツ支配が現実のものになったのはこのンゴニがドイツの支配下に入った1897年からであると



図・写真 1-1 ポマ（ネワラ、2000年）

⁴³ ンゴニ (*ngoni*) は、タンザニア南部トゥンドゥール地方およびその南方のモザンビークに居住するとされるエスニック・グループの名称 [GULLIVIER 1959]。

⁴⁴ ンゴニの襲撃による民族の移動があった時代、移動による戦争はなく、混住していたとカレマガ老は述べている。例えば、「マコンデはマクアともヤオともムウェラとも戦わなかったんだよ。(略) それにンゴニが怖いと言って逃げ出すマコンデもいなかった。(略) 腹がすいて疲れているだろうから食料をあげようという感じだったんだ」と述べている。

⁴⁵ 南タンザニアの地名。

される⁴⁶。

一般的に、ドイツ人 (*wajerumani*) による植民地支配は、それまで経験したことのない過酷なもので、非人道的なものであったとされる。カレマガ老によれば、ネワラ地域にドイツ人兵士がやってきたのは 1908 年であり、もし徴税を拒否すれば、手に持っている棒で人を打ち殺し、家を燃やし、人を投獄したという。

2) ドイツ植民地支配の開始

ドイツ植民地政府は、人々の間にアキダ (*akida*) という下位役人と、そのアキダの下位にマジジュンベ (*majumbe*) という役人を置き、諸政策を実施させた。ネワラ地域では、マトラ (*Matola*) という人物がアキダに任命された。このアキダやマジジュンベに課された仕事は、実際に人々に対して、徴税を行ない、さらに道路やボマ (*Boma*)⁴⁷ と呼ばれる植民地政府の役所 (図・写真 1・1 を参照) の建設を実行に移すために人々を使役に従事させることであった。

カレマガ老: そう、つまりドイツ行政を始めるためのマジジュンベたちの最初の仕事は、ボマを築いた場所からリンディ [ムトゥワラ北方の港町] まで道を建設することだった。この道路をマコンデの人たちは、それがいかに真っ直ぐかという意味をこめて「電線の道」

(*Barabara ya simu*) と呼んでいるよ。(略) ボマを建設する時から道路の建設も始まったのさ。まっすぐな道がなければ、ボマが築けなかったからな。

この道路の近くに住んでいたマジジュンベたちは、このまっすぐな道路 (ハイウェイ) に沿ってリンディまで、その両側に家を建てるように言われたんだ。リンディからセメントやモルタルを運ぼうとしていたからだよ。つまり、例えば月曜日にセメントを持って来ようと思ったら、ドイツ人はマジジュンベとその手下たちに道の両側に立つように命令するんだ。マジジュンベたちとその下僕たちが道に並ぶんだ。そんな風にリンディまで並ぶわけだ。(略) そういう風にすれば、セメントをリンディからここまで十二時間で運べるからさ。そういうわけでドイツ人は、マジジュンベたちに道路に沿って住むように言ったわけだ。そうすればすぐに呼び出せるからな。作業が終わったらマジジュンベたちに、今日はセメント、明日はモルタルが運ばれてくると報告するのさ。(略) リンディを朝 6 時に出発して夕方 6 時にここにセメントが到着する。そういうやり方で作業をしていた。

[ボマの] 屋根を葺くための藁はルアタラ (*Luatala*)、マコンゴンデ (*makong'onde*)、ンナウィラ (*Nnawila*) から持って来られた。前は、ルアタラ近くのマコンゴンデを通してンナウィラから持ってこられた。これらの土地は全てこのボマの支配下にあったので、政府に関わるあらゆる情報はこのボマで得たのだ。そしてドイツ人たちは、今わしの言ったマサシ、マコンゴンデ、ンナウィラにある全ての土地に住む人々に税を課し始めた。税は鶏、山羊、卵、トウモロコシ、米などで支払うように言われ、これらの物資はリンディまでセメントを運ん

⁴⁶ 南タンザニアは、当時南方からのンゴニというエスニック・グループの侵攻に襲撃され政治的な混乱状況にあり、独立農民が自治を行う小規模な社会が散在する状況にあった。ベッカーによれば、この自治を行う指導者の多くは、先祖からの権威を受け継ぐ指導者ではなく、成り上がりの指導者——「セルフメイドリーダー」であったと論じている。この指導者たちは「スルタン」と呼ばれ、奴隷交易を生業にすることが多かった。ここでベッカーは、スルタンとの主従関係が「ダワ」で説明されていたことを明らかにしている。ハリモジャも同じように、南タンザニアのチーフが、「ダワ」に詳しく、チーフ就任の際にも、ダワで体を洗うといったことを行うと述べている [BECKER 2004: 4-6; HALIMOJA 1977: 101]。

⁴⁷ ボマ (*boma*) 植民地行政府の石造りの建物。ドイツ植民地政府が建設し、イギリス政府、現在のタンザニアの行政府も利用している建物である。

だのと同じ方法で運ばれた。うちの年長者たちが、ドイツ人との諍いを始めたのには、このあたりの問題があったのだ。(略) そうだ。人々は税を払いたくなどなかった。ある者は殺され、ある者は拷問に遭い、ある者は叩きのめされ、ある者は死んでいった。税のためにね。こんな話はしたくないねえ。ドイツ人たちは実に残酷だったよ。

その後、ドイツ人はゴム農園を切り開いたが、この話はキルワ地方の人々のほうが上手に語れるだろう。ドイツ人たちはこの土地にもゴム農園を開こうとしたのだが、この地は貧乏な土地だった。それなのに、あのマジジュンベとアキダの連中が、税を課そうとするのが問題だった。

この過酷なドイツの植民地支配に抵抗する植民地運動が、リワレやキルワなどの、タンザニア中南部地域を中心に、1905年に起きる。この反乱は、マジマジの乱と呼ばれる。この抵抗運動は、1907年にドイツ植民地政府の軍事力により鎮圧される。ドイツ植民地支配は、ヨーロッパで勃発した第一次世界大戦が、当時のドイツ領東アフリカにおいても戦争となり、ドイツ軍が敗退する時まで続いた。

3) ドイツ植民地支配からイギリス植民地支配への移譲

カレマガ老によれば、この第一次世界大戦のドイツ領東アフリカにおけるイギリス軍とドイツ軍の戦いは、次のようなものであった。

イギリス軍は、ニャサランドや南部アフリカのマカブル(Makaburu)、タンガニーカ出身の兵士たちで構成され、コーエン(Cohen)将軍の指揮下にまとめられていた。この軍隊は、大戦が始まると、マフタからチタンガリを通してネワラに入ってきた⁴⁸。またドイツ軍の構成は、二つの地域出身者から成り立っていた。タンガニーカのワヘヘ(Wahehe)というエスニック・グループと、他方はスーダンから連れて来られたヌビア兵であった。ドイツ軍とイギリス軍は、チャンガラ(Changala)で激しい戦闘を行った。またドイツ軍の強力な拠点があったマフタにおいても激しい戦闘が行われた。

カレマガ老によれば、戦争がはじまり、ドイツ軍は次第にイギリス軍に制圧されて行くようになった。ドイツ軍は南走し、イギリス軍はナカニューニャ(Nakanyunya)にたどり着き、ナチミレ(Nachimile)山の周りを捜索し、望遠鏡でドイツ人たちが山の上のボマにいるのを見つけた。そこでイギリス軍は、ドイツ兵のいるボマに砲弾を打ち込み、藁でできた屋根を炎上させた。このナイチミレ山からの砲撃によって、ドイツ軍は徹底的に攻撃され、ほとんど戦死したかのように全く居なくなっていった。しかし、ほとんど戦死したドイツ軍兵の中には、モザンビークへ逃げた兵士もいたという。戦争は1918年に終わり、イギリス人とドイツ人の間で始まった第一次世界大戦も終結した。

カレマガ老：突然ロンドンとベルリンから終戦の知らせが来て、ヨーロッパで戦争が終わったのだから、アフリカでも終わらせなければならないということになり、イギリス軍として従軍したイギリス人兵士や南アフリカからの兵隊、頭にターバンを巻いていたインド人兵士たち、一方のドイツ軍として従軍したドイツ人兵士、ドイツ軍の傭兵として戦っていたタンガニーカ人(例えばヘヘ族の人々やスーダンから来たヌビア人たち)は、全ての戦争を終わ

⁴⁸ 図・写真 0・2 を参照のこと。

らせて祖国に帰った。このドイツ軍の兵隊として死んだ者たちの大半は黒人であった⁴⁹。

このように第一次世界大戦は、ヨーロッパだけでなく、ネワラ・ディストリクトの人々にも経験されたことが分かる。このドイツ領東アフリカにおけるドイツ軍の敗退、またヨーロッパでのドイツの敗戦により、イギリスは、ドイツに代わり、ネワラ地域の支配権を得た。イギリスは、ドイツ政府が敷いていた全ての政策⁵⁰を廃止し、DC（後述）を配置して政権を変更した。

イギリス人のドクター・ラージ (*Dr. Large*) がネワラ初の DC として赴任して来た。イギリスの植民地支配は、間接統治であった。カレマガ老によれば、昔、マコンデ語で指導的な立場にいる年配者はムクルングワ/ワクルングワと呼ばれた。イギリス行政は、DC がワクルングワを監督し、ワクルングワのもとに人々が従属する体制を作った。カレマガ老の言う「ワクルングワに全てに権力が与えられた」のは、イギリスの統治が始まってからのことであった。

4) イギリス植民地支配の開始

カレマガ老によれば、イギリス統治が開始した当初、ウコー⁵¹にはさまざまな形態のものがあった。ウコーとしての形態を保持していたものには、リンジェングワ、カンゴンバ、リトゥヒ (*Lituhi*)、マチェンバなどがあり、そのほかに、チルンガ (*Chilunga*)、マロチョ、チンペレロ (*Chimpelelo*) らに率いられたものがあった。このほかにウコーではなく、アキナ⁵²と呼ばれる、ゆるやかなグループの形態をとっているものもあった。例えば、アキナ・リンジェングワ (*akina Linjengwa*)、アキナ・ンジェングワ (*akina Njengwa*) といったものであった。カレマガ老は、当時、人々のウコーへの所属があいまいであり、境界領域が限定的ではなかった状態から、ウコーへの所属を新たに設定し直し、行政区の境界を明確にする作業がなされたことを述べている。それはつまり、ウコーの再編成がイギリス行政下において行われたことを意味している。例えば、その再編成の過程は、自分たちのウコーの長が誰だったかが、かろうじて分かるにすぎない人々を、500 人や 1000 人といった規模でまとめなければならなかったという苦労話に表されている。モザンビークから移住して来たウコーや、タンザニア側のウコーなどが混在する状況で、再編成が行われ、新しい 75 名の長が選ばれ、元来マコンデ語である「ワクルングワ」という呼称で呼ばれることになった⁵³。

カレマガ老：ウコーによる分割によればウコーのリーダーは 75 人だったが、全てがマコン

⁴⁹ しかし白人も若干名死んでおり、昔のボマから警察署の方面へ向かった大通り沿いの墓場に埋葬されているという。その墓場に埋葬されているのは、たいていはアフリカ人の墓なのだが、まれに花がいっぱい供えられている墓があり、それは白人の墓だといわれている。

⁵⁰ 具体的にはアキダとマジジュンベ体制による支配体制のことを指す。

⁵¹ 注の 36 を参照のこと。

⁵² アキナ〜 (*akina*) で、〜のひとたちの意。例えば アキナ・ママ (*akina mama*) は女性たちのこと。キクンディよりもゆるやかなグループ形態であると考えられる。

⁵³ 注の 35 を参照のこと。

デで出身というわけではなく、マコンデもおり、ヤオもいて、カンゴンバがいて、マコンデと
ンゴニの混成したワンデデウレ (*wandendeule*) というウコーなどもあったのだ。彼らは
ナンチチチラ (*nachichila*) といい、彼らもウコーの長による体制を持つことになった。ま
たンチョティ・ナンクトゥ (*nchoti·nanutu*) というマクアのウコーがありナンクトゥ、ナンポ
トラというウコーの長を掲げるようになったのだ。(中略) リンジェングワ、ナロンゴ、そ
このムペレペレ、あそこのナカフェ (*Nakafe*) といったウコーがあるわけなんだが、これらは
もともと一つのウコーだったんだ。(中略) そしてナムルンガ (*Namlunga*) もここに住んでい
たり、あちこちに住んでいたりもしたので、ある者はアキナ・ルンジェングワに属しある者
はアキナ・ムペレペレ (*Mpelepele*) に属していたんだ。(中略) よく誤解されるのは、なぜ同
じナムルンガ (*Namlunga*) の中でこのムクルングワ、あのムクルングワというように複数い
るのかということだ。

新しいウコーの長として、ワクルングワは、DC のドクター・ラージから議長 (*kiongozi*)
を選ぶよう命令を受けた。彼らは、司令部⁵⁴に集まり誰を議長にするか話し合い、その結
果、初代書記官にムゼー・エクリンド・ムボボ・ナムナンガ (*Mzee Eklind Bobo
Namnanga*) が、スーパーバイザーにンコマ (*Nkoma*) のムゼー・ムエンバ・ナンゴロ
チョ (*Mzee Mhemba Nangoloch*) が選ばれた。このほか、議長の補佐をする副議長に、ムク
ニャ (*Mkunya*) のムゼー・ラシディ・マグファウメ (*Mzee Rashid Magfaume*) とムゼー・ラ
シディ・ムタリカ (*Mzee Rashid Mtalika*) が選ばれた。そして本部をマフタに置いた。た
だし、会議⁵⁵は常に DC と植民地行政官の指導監視下で開かれていた。

ワクルングワに課された仕事とは、境界設定とともに、土地の分割とウコーの長への帰
属を明確にすることであった。DC はワクルングワに、地図の作成委員会を作り、辺境に
人を派遣して、ムトゥワラ、リンディ、マサシのムクルングワを尋ね、地図を作製し、自
分たちの領地に境界を引くように命じた。この委員会の責任者はムゼー・ムウェニウエ
・ナンゴロ・チプウェク (*Mzee mwenyewe Nangoloch Chipweku*) となった⁵⁶。地図が作
成され、ムヴト (*Mvuto*) でマスタープランに関する委員会が開かれた。その委員会でみな
がその地図で問題ないと決議し、できた地図を DC に手渡した。その日からついにネワラ
は現在あるような形になった。

ナチプヤング：私がナムパ (*Namupa*) に居た時、そこのワムウェラの人たちが、「マコンデ
の連中はとても強情だ。この境界線を見ても、どこまでも続いて、ネワラの南の境界は広
すぎる」と言っていたのを思い出します。

カレマガ老：われわれがそう分割したのだ。分割はどうやってやったのか分かるかね。チナ

⁵⁴ 英語で「*Head Quarter*」、スワヒリ語で「マカオ・マクー (*makao makuu*)」と呼ばれていた。

⁵⁵ この会議はマフタという場所で開かれた。

⁵⁶ 詳細は以下のようなものである。「ミチェンジェレ (*Michenjele*) ではルヴマ川以降はモザンビークだと
見なされた。ワクルングワ達は領土を分割しニユンド (*Nyundo*)、ナンバフ (*Nambahu*) を通ってナムコ
モ (*namkomo*)、リテフ (*Litehu*) までとし、ンガンボ (*ngambo*) からは彼らの土地ではなくリンディに属する
と考えた。そこからリコロンベ (*Likolombe*) からンチミラ (*Nchimila*) をみつけ、キリマンバロ
(*Kilimambalo*) 山に登ってそこを自分たちの領土とした。さらにその山をたどってリチェム (*Lichemu*)
につき、それはマサシであると認めた。つぎにムクルル (*Mkululu*) から直進しリンディに到着し、そこ
は自分たちの土地ではなくマサシのものであると認めあった。ンナウィラ (*Nnawila*) の人々は、マコンデ
出身のウコーに属していたがマサシに住んでいたことを悔やんでいたため、ナンゴロ (*nangolo*) はこっ
ちに住みなければ来なさいと言った。そして彼らはルヴマ (*Ruvuma*) に来て、よしもうこれでいい、と専門
家が呼ばれ地図が作られ境界線が示された」[インタビュー、カレマガ、ネワラ、2000年]。

ンベデ(*Chinambede*)を降りてくると、ミワラ(*miwala*)というマコンデが住んでおり、ミチエンガ(*Michenga*)はいない。上のほうまで上がっていくと、ミワラはおらずミンゴコ(*Ming'oko*)しかいない。チポポ(*Chipopo*)は、ここはマコンデのもので、彼らは、植林しながらミクミ(*Mikumi*)まで土地を拡張していた。だからこの人たちが土地の分割にやって来た時、ワムウェラの人たちに境界がどこになるかと尋ねたんだが、その時このンチリマ(*Nchilima*)とンチヌク(*Nchinuku*)のウコーの長たちは別のウコーの支配下に入ることになった(1-1)のさ。

カレマガ老の話(下線 1-1)にあるように、イギリス植民地支配制度とともに、地域の政治体系が再編成され、領域を明確にする区画整理が行われたことは明らかである。

このように、境界設定が行われ、課税と議会とによる間接統治システムが始まった。さらにこの制度のもとで、領内の民事問題を解決するのはワクルングワの仕事となった。その理由は、DC が、殺人や傷害といった事件が起きた時、ワクルングワがウコーのやり方(*mila*)に基づき問題を解決することを良いと考えたためであった。

ワクルングワは、民事事件だけではなく、場合によっては刑事事件の解決にも当たった。ワクルングワは、個別に「メッセンジャー」をもち、誰かが殺人を犯せば、メッセンジャーがその人間を捕まえ、所属するムクルングワに引き渡した。例えば、あるメッセンジャーは、ルンジェングワ・グループのワクルングワのところに被疑者を送り、ある時はカンゴンバのグループのところに犯罪者を送り、ワクルングワは山羊の賠償や金銭の賠償を課すことで事件を調停したという。人々はワクルングワの指示を優先させた⁵⁷。

このように、カレマガ老によれば、イギリス植民地経営のもと、「ワクルングワの政府」ができあがり、ワクルングワは民事・刑事事件の調停や租税関連の仕事を行った⁵⁸。このワクルングワの統治体制はイギリス統治下で確立したものであり、カムギシャが述べたような「マコンデ」の伝統的なクラン体制ではなかったことが明らかである⁵⁹。

税の徴収は、ドイツ植民地時代においても、イギリス統治下においても、行われていたものであったが、ドイツ行政府とイギリス行政府による徴税は全く異なって捉えられていた。その違いは、イギリスのそれが、ドイツ植民地時代において行われたほどに過酷なものではなく、税の支払いが不可能な場合には期日の猶予が認められた点などにあった。イギリスによる新たな課税にもいろいろと弊害はあったものの、主要地には学校が作られるなど、懐柔的なイギリス植民地経営は、ドイツの過酷な植民地支配とは違うものであった

⁵⁷ 具体的には、典型的なムクルングワの例としてナンヤンベのムクルングワが知られている。その人物はもともとナンヤンベの血を引いており、情緒も安定している自己制御のできる人間だった。彼は、ナンヤンベの人々に選ばれ、さらに「政府からウコーの長になる権限を与えられ」、ウコー内に起きるさまざまな問題を解決してきたといわれる。

⁵⁸ それではDCはどのような存在だったのだろうか。DCのいるボマは、人々を恐れさせていたといわれる。DCは人々が畑を耕しているようすを厳重に監視していた。そして例えば、もし天然痘のような病になれば人々はDCのところに出頭し、DCは何某のムクルングワのところに健康管理担当官を派遣した。当時のイギリス政府はとて厳格であったとされている。

⁵⁹ しかし「ムクルングワたちはウコーの長たちに尊敬されていたので、ウコーの人々は彼らを尊敬していたし、彼らの間から出て来たムクルングワの代わりなど考えられなかった。」とカレマガ老が述べていることから、ウコーの長を超えた指揮系統を持つ人をムクルングワと特別に呼んでいた可能性も考えられる[インタビュー、カレマガ、ネワラ、2000年]。

と考えられている。またイギリス植民地時代には、英国国教会やローマ・カトリック教会などの宣教師が積極的に派遣されて来た。彼らは、農業やワクルングワの教育も行うなど、近代的な技術をネワラ地域に導入した。以上のようなイギリスの植民地支配は、1961年にタンガニーカが独立することで終結する。

5) 独立政府による統治

イギリスの植民地統治は、1961年にイギリスの統治から現在のタンザニアの大陸部分がタンガニーカとして独立することにより、終わりを迎える⁶⁰。しかし、タンガニーカが自分たちの政府を得た当時、ザンジバル島はまだ同じ国ではなく、スルタンの支配下にあった。その当時、ザンジバル島にはアフロ・シラジという政党があり、タンガニーカにはタンガニーカ・アフリカ人民族同盟（以下 TANU）という政党があった。その後ザンジバル島において、アフロ・シラジ党⁶¹が革命を起こし、島を統治していたスルタンが追放された。カレマガ老によれば、この党の指導者たちが、ニエレレ大統領と会見し、「私たちは結束しなければならぬと考えます」と訴えた。それに答えてニエレレ大統領は、「いちばんいい「ダワ」(*dawa nzuri*)は結束を実現することだ」(下線 1-2)と述べ、「なぜならわれわれは同じ血(*damu moja*)なのだ。力を得よう」と演説し、タンガニーカとザンジバルの両国の統合を宣言した。ここで新しい国「タンザニア」が誕生したのである。

カレマガ老：ザンジバルにまだアフロ・シラジ党があった時、タンザニア本土側には TANU があった。アメリカが、アフリカとアジアを守るという名目で大きな建物を建設したが、われわれはタンザニア本土に自分たちの政府を持っていた。そのころザンジバルはまだスルタンの支配下にあったのだ。その後アフロ・シラジ党が革命を起こした。アフロ・シラジ党はスルタンを追放したのだ。スルタンは逃亡した。アベイド・アマニ・カニメ (*Abeid Amani Kanime*) やタビット・カンボ (*Thabit Kambo*) などの人物がダルエスサラームまで来て、ニエレレ大統領と会見した。そしてこう言った。「スルタン政府を追い出しましたが、アメリカがああ建物を建てているので、革命が成功しないのです。私たちは結束しなければならぬのです」と訴えた。ニエレレ大統領は「いちばんいい「ダワ」(*dawa nzuri*)は結束を実現することだ。なぜならわれわれは同じ血(*damu moja*)なのだ。力を得よう」と答えたのだ。そこでニエレレ大統領は、タンガニーカとザンジバルの両国の統合を示す新しい名前「タンザニア」の誕生を宣言したのだ (1-2)。その名前は受け入れられて国会を通過した。そしてニエレレ大統領はその建物の撤去を命じたのだ。[アメリカに対して] そんな建物は国に持って帰るように、と言った。そして建物は撤去されたのだが、アフロ・シラジ党単独では、それは実現しなかつたろう。このように二つの国が統合された場合は、すでに協力関係というものでない。統合と協力は異なるものなのだから。統合というのはマーチン [カレマガ老のこと] の右腕を身体に、左腕を身体にくっつけるようなもので、「協力」とは違うのだ。協力というのは契約関係と同じようなもので、壊れてしまうこともあるのだ。だが、統合というのは別のものだ。一つの国旗の下でわれわれは統合され、TANU とアフロ・シラジ党

⁶⁰ タンガニーカ・アフリカ人民族同盟 (TANU) が成立するまでの、初期民族主義については川端を参照のこと [川端 2002]。

⁶¹ 1963年にザンジバル王国がイギリスから独立し、翌年革命が起きると、ザンジバル人民共和国となるが、タンガニーカと合邦し、タンガニーカ・ザンジバル連合共和国となる。1964年にタンザニア連合共和国へ改称する。この議会開設に向けてザンジバル島においても政党が結成されたが、その一つが、アフロ・シラジ党 (ASP)であった。

が協議して、ザンジバルではアフロ・シラジ党の政策を、タンガニーカでは TANU の政策に従おう、ということになりかけた。だが、それでよいのか？ いや違う。TANU もアフロ・シラジ党も解散して新しい政党 CCM [タンザニア革命党 (*Chama Cha Mapinduzi*) 以下 CCM と略す] を作ろうではないか、ということになった。そういう意味なのだ。植民者たちはそれを見て、最初は驚き、そのうちその結果を鬱陶しがらなくなった。一つの国タンザニアが作られ、全ての国々がそれを承認した。昔は日本、南北朝鮮、ベトナムなどの大使館は無かったのだが、今はあらゆる国の大使館があるよ。われわれはそれらの国々からの援助を受けており、われわれの伝統に従ってくれる。でも昔はそういうことは不可能だった。ザンジバルでは自分たち自身の伝統の歌を歌い、われわれもわれわれ自身の伝統の歌を歌っていたのだ。最近起こったあの出来事、あのデモ行進 [ザンジバル島での] さえもそうだよ。もし国の統合がなければ、われわれはそれを傍観するだけで参加することは無かつただろう。というのはそれが昔のザンジバルの政策だったからね。この統合があったからこそ、ザンジバルから来た人も、リンディから来た人も、同じとみなされるようになったのだ。中にもいろいろの政党があるが、みなこれは単に政党間のやりあいだけであって、われわれはみな一つの国の中で統合されているのだと知っている。もしわしが死んだら、神のお許しを乞わねばならないが、統合は本当にいいことだったと思う。

ここで、歴史語りの中に「ダワ」が登場する。カレマガ老は「協力 (*shirikisho*)」と「統合 (*muungano*)」⁶²とを、全く異なるものとして捉えている。彼は「協力」というのは契約関係と同じようなもので壊れてしまうこともあるが、「統合」というのはまた別のものであると強調する。

カレマガ老によれば、「統合 (*muungano*)」とは、一つの国旗 (*bendera moja*) をもち、何からなにまで全く一緒 (*kitu kimoja*⁶³ *kabisa*) であることを意味する。それは、具体的に TANU もアフロ・シラジ党も解散して、新しい政党である CCM を作った場面で語られた。

1.1.3 現代社会の語られ方

1.1.2 では、カレマガ老の歴史語りによって、ネワラに人が住み始めた時代から独立政府による行政の時代までを見てきた。カレマガ老が、政治の側面から「ダワ」について言及するのは、昔の自治の時代ではなく、植民地期 (マジマジの乱のダワについては第 3 章を参照) や国家の独立の時期においてである。ここでは、「いちばんいいダワ (*dawa nzuri*)」とは、「結束を実現すること」「同じ血 (*damu moja*)」「力を得る」「統合 (*muungano*)」「何からなにまで全く一緒 (*kitu kimoja kabisa*)」といった文脈の中に登場した (下線 1-2)。カレマガ老がこのように「統合」について述べる背景には、当時、人々の地縁関係や血縁関係が分断されていたという前提がある⁶⁴。

⁶² クウंगा (*kuunga*) は統合するという意味で、クジウंगा (*kujiunga*) は参加するという意味である。

⁶³ 政治集会で頻繁に使われる言葉。例えば、ダルエスサラームでのモザンビーク革命記念日の集会など [調査、キノンドーニ、2001 年]。

⁶⁴ タンザニアの社会主義路線を謳ったウジャマー政策が、伝統文化を破壊したという見方も一般的にはある。しかし、カレマガ老は文化が失われた原因は植民地政府の政策にあると述べている。

1) 分断された社会という捉え方

カレマガ老によれば、ネワラ・ディストリクトにおける現在の人々のつながりは、植民地以前の自治の時代に比べ、緊密なものとしては捉えられていない。現在ネワラ・ディストリクトにおいて行われる成人儀礼は、病院で処置を受ける割礼に変化し、儀礼のスケジュールは学校の休みの期間に合わせた短期間なものへと変化した。また、サッカーチーム、学校などの組織が、人々のつながりとしてより身近にあると考えられている。このような変化に対して、カレマガ老は、植民地支配にその変化の原因があるとする。「われわれの文化 (*utamaduni*) を変えたのは西洋の白人たち (*wazungu wa magharibi*) なのだよ。アジア人ではないのだ。アジアの人々は、例えばインド人はこの国にやって来て住み着いたが、われわれの文化を変えたりはしなかった。むしろ従ったくらいだった。だが、白人たちはわたらの文化を変えてしまったのだ」とカレマガ老は説明する。その具体的な理由は、以下 (i) ~ (iii) のようなものである。

カレマガ老：われわれには、ウコーの間の関係(*undugu⁶⁵ wa koo kwa koo*)があり、血縁関係 (*undugu wa damu*) がとても強いのを白人は見て知り、また村と村との間の関係が緊密であるのを見たのだよ (i)。昔はパスポートなど無かった。ここからミキンダニまで旅することもできたのだ。(中略) ところがあの白人たちがやって来た時、この連中をこのままにしておいたらいつまでたっても統治できない、この連中を分断しなければならない、とこう思ったわけだ。そして実際にわたらの関係を分断したのだ。人間を統治したいと思つたら、まずそのつながりを分断しなければならないのだ。それでいまあるつながり (*ujamaa uliobaki*) というのは、学校やサッカーチームや政党だけとなった (ii)。そういう政党の間でも、例えば CCM と CUF では考え方が異なる。白人はそういう (違いが生じること) を見て喜んでいるのだよ。白人たちはわれわれの間の分断を気に入っていたが、われわれはそういう亀裂 (*hasara*) を目の当たりにして、政党同士のやりあいはいくつか、昔のような形に戻そうではないか、タンザニアの長老になるべき人を探さなければ、とこう思うようになった。この人はよい人間だといっても白人たちは、それは民主的ではないと言う。白人連中はわれわれを分裂させて対決させたいのだよ。そういうようにディストリクトを分類しているうちに、われわれの文化というのは死滅してしまった (*utamaduni wetu imekufa*) のだ (iii)。

カレマガ老は「白人」による統治が、昔存在した出生による関係や地縁関係を衰退させたと考えている。それは統治のための分断であった。そして「いまあるつながり」として彼が捉えているのは、学校やサッカーチーム、政党といったウジャマー (*ujamaa*)⁶⁶である。つまり、カレマガ老は、現在の人々のつながりが分断された状態を「白人たちによる変化」としてとらえ、ウコーの関係・村落間関係の希薄化として捉えているということになる。それはつまり、イギリス間接統治のワクルングワ体制が、現在の分断状況と関係していたことを意味する。イギリス植民地統治下において、人々を統治したワクルングワ体制とは、既存の地縁血縁関係を再編し、新たな行政区分の区画整理を優先させた上で、できたものであった。このワクルングワ体制とは、マコンデ語の言葉を借りたものではある

⁶⁵ 「*undugu*」とは「出生による関係 (*uhusiano wa uzawa*)」を指す[KAMUSI 1981]。

⁶⁶ タンザニアがとった社会主義政策路線、ウジャマー主義のこと。

が、新たな支配体制として、昔の自治の時代とは非連続的に捉えられる性質のものであった。カレマガ老が、昔の地縁と血縁関係が白人の統治政策により、分断されたと考えるのには、このような背景があったと考えられる⁶⁷。またネワラ・ムジニにおいて、人々に祖先の系譜を尋ねても、系譜については二、三代しか遡れないという状況であった。

すでに触れたように、第一次世界大戦は、ドイツ領東アフリカを戦場にしていた。しかもカレマガ老が述べるどころでは、タンガニーカの人々は、ドイツ軍（特にワヘヘというエスニック・グループ）にもイギリス軍（どの地域の人々か具体的には挙げられていなかった）にも参加し、現在から過去を眺めれば、同じ国の人間になるのにも関わらず、殺し合いをしていたことになる。イギリスの植民地支配が始められたのは、この戦争が 1918 年に終結した二年後の 1920 年のことである。

このように、ワクルングワによる間接統治が、カレマガ老が自治の時代として理想化する昔の政治体制と連続的には捉えられていないことが明かになった。後述するように、分断を統合する「ダワ」が、政治の舞台に現れるのは、第一次世界大戦の前のマジマジの乱（1905 年～07 年）や、そのあとのタンザニアの成立（1961 年）の場面であった。なぜこの二つの時代の政治語りに「ダワ」が登場するのだろうか。

その理由として、その二つの時代が政治的統一のない状態からの変化を特徴的に表すことが挙げられる。例えば、マジマジの乱が始まる以前は、タンガニーカを国家として成立させる要因や枠組みが存在していなかった。またタンザニアの統合以前は、タンガニーカとザンジバルという全く異なる歴史をたどってきた別個な社会があった。「ダワ」は、このような政治状況と関わる事が考えられる。

「ダワ」の分析に入る前に、言語状況について概観しておこう。

2) 「成長する言語」

前述したように、タンザニア南部地域は、タンザニアの各地方出身者やモザンビーク出身者などの多様なエスニック・グループの人々が入り混じって居住する地域である。このような人々の移動や居住の仕方に伴うように、人々は平均的に二、三の言語を理解している。また異なるカビラ（*kabila*：現地でのエスニック・グループを指す言葉）出身者が交じり合って居住する状況において、マコンデだけの家族、マコンデだけの居住地というのはむしろまれである。ネワラ・ディストリクトの居住者の大半は、出身地、出生地、居住地をそれぞれ違えている。地元出身である人類学者のウェンバーは、人々が言語を自由に変える様を生き生きと描いていた。こうしたウェンバーの描写からは、マコンデ語だけが話される地域的空間というものが、実際には南部地域にはほとんどないということが予想される。そもそも「マコンデ」とは、平原を意味する言葉であった[LIEBENOW 1971:31]。カレマガ老やウェンバーは、両者とも人々が、それぞれのエスニック・グループの単語を知

⁶⁷ カレマガ老は述べてはいないが、一般的に 1970 年代の社会主義路線に基づく集村化による強制移住は、農村を混乱させ、伝統文化の衰退につながったとされている。

りながら生活している状況に言及している。この地域は、19世紀以来、ンゴニの襲撃により、複数のエスニック・グループが混住してきた地域である。それに加えて、モザンビーク共和国との距離の近さ、モザンビーク解放戦争への協力などの歴史的経緯を持つ地域であり、つねに政治的不安定さのもとに置かれ、相手の言語を理解する必要に迫られていた地域である。このような政治的状況と人々が複数の言語を理解することとは無関係では無かった。

カムギシャの民族誌によれば、マコンデ語と政治体系、宗教観念、親族体系の間には相關する対応関係があるとされた。リービノーもまた、タンザニアとモザンビークという国家によって多少の違いはあるものの、マコンデには共通する文化的土台があり、国家により派生的な差異が現れると述べていた。これらの先行研究を調査前に参照していた筆者は、ネワラ・ディストリクトにおいて、コミュニケーションがほとんどスワヒリ語で行われていること、および、モザンビークのマコンデに対する同じエスニック・グループとしての共感性が少ないことにとまどい、繰り返しその点について質問していた⁶⁸。

カレマガ老：いや、彼女⁶⁹が混乱している理由の一つはおそらく、かつてルヴマ川がとても近かったせいだろう。あの川はとても狭く、ここからモザンビークまではとても近かったのだ。でも文化としてのンゴマ⁷⁰は全く違って、それはあたかもことと日本に相当するほど違っているんだよ。われわれの言葉は、スペイン語とポルトガル語とイタリア語がそうであるように、互いに似通っている。イタリア人とポルトガル人が自国語で話してもお互いに通じるようにね。でもリスボンとローマは地理的にはずいぶん離れているわけだ。ちょっと頭を働かせてみれば分かることさ。スペインだってすごく遠い。それと同じようにわれわれも彼らの言葉をわかって当然なのだよ。われわれはとても近くに住んでいるのだから。昔の人たち、ポルトガル人がモザンビークにいた頃だって、良い服やその他の物資を手に入れたければ、こっち〔タンザニア側〕に来なければならなかった。向こうには仕事や雇用が無かったからな。こちらは白人がタンガにサイザルプランテーションを作っていたし、ミキンダニ (*Mikindani*) にはサトウキビのプランテーションもあった。その働き手はモザンビークからやって来ていたのだから。ポルトガル人のもとでは仕事が無かったからね。だからわれわれは互いの言葉を分かりあわなければならなかったんだ。彼らは、ここで、このマコンデ語を覚え、国に戻れば彼らのマコンデ語を話した。いずれにしても似た単語がたくさんあったんだがね。そしてヤオのさまざまな言葉が似ていた。しかもタンザニアにはマクアの人たちが住んでいて、モザンビークにもマクアの人々が住んでいて、ヤオの人々も住んでいてあちらにもヤオの人々がいる。だからもし研究者がやって来たら、言葉が同じであるから、われわれには関係があると思うだろう。しかしわれわれは、実際はかなりお互いに違っているんだ。もし川がなければ、われわれは法律などおかまいなしに行ったり来たりしただろうがね。実際は出入国管理局があるために、はっきりと区別されているんだよ。ここから遠く山岳に住むマコンデにとって、マニュンダという土地からンダンダというチナンベデという山があるところまでのマコンデの言葉は理解できるけど、互いに理解はできながらも違いは

⁶⁸ タンザニアの人々のモザンビークのマコンデへの一体感の少なさは対象的に、モザンビークのマコンデの人々はタンザニア・マコンデを同じもの (*kitu kimoja*) として強く主張する [調査、ムエダ、2000年]。

⁶⁹ 筆者のことを指している。

⁷⁰ 「*ngoma*」は太鼓、踊り [守野・中島 1992]。ンゴマは、多くのバリエーションがあり、政治集会やお祝い事、治療に用いられるものである。ンゴマについて鶴田を参照のこと [鶴田 1998]。KAMUSIによれば、ンゴマとは、1.筒に牛の皮を張って作った楽器 (*ala ya muziki inayotengenezwa kwa kuwambwa ngozi kwenye mzinga*) 2.太鼓の音に乗った踊り (*mchezo wa kufuata mdundo wa ala hiyo*) のことである [KAMUSI 1981]。

ある、ということも皆解っているんだよ。

ナチプヤング：私が住んでいる場所でも、私は彼らの話すマコンデ語を話すと、彼らはそれを笑って言うんだよ、なんというマコンデ語を話しているのかってね。

サヤコ：ということはカビラ (*kabila*)⁷¹と言語 (*lugha*) は一致しないのですか？

カレマガ老：一致しないね。

先行研究から、マコンデ語とは、マコンデと名の付く人々が話す言語であると期待していた筆者にとって、マコンデ人とマコンデ語の不一致はすぐには理解できないものであった。さらにタンザニアとモザンビークの国境を越えて話されている言語であるという期待もあったが、「彼らのマコンデ語」というように区別されていることも分かった。つまりマコンデ語にはいくつかの種類があり、共通語としてスムーズに通じるものではなく、現在の国家行政の影響も強く受けている。タンザニアにおいては、マコンデ語は簡単なあいさつに使用されるが、人々の日常生活の大半のコミュニケーションはスワヒリ語によるものであった。

それでは、カレマガ老はスワヒリ語をどのように捉えているだろうか。

カレマガ老：スワヒリ語にはバンツ語の言葉がたくさん入ってきているよ。例えば、「*haidhuru* (気にするな)」のようにね。そして「*tafadhali* (どうか)」など多くの言葉がアラビア語からの借用語だ。(略) たくさんのバンツ語がスワヒリ語には見られるし、また多くのアラビア語がスワヒリ語の語彙になっている。また法律用語は、その多くがラテン語から入ってきているのだ。(略) だが言葉はどんどんと成長していくべきなのだ、と答えるしかない。イギリス政府が1961年にここを去った時の人口を知っているかね。あのころの人口はたったの900万人だったのだ。だが、今はもう3000万人になっているのだよ。当然スワヒリ語を話す人たちも増えているのだ。どうしてそんなに人口が増えたか。それは、イギリスが撤退した後、ここで生まれたインド人やアジアの人たちもいるからだと思う。だからわれわれはいろんな言葉に慣れて行ったのだ。いまわしが話していたのは当時の900万人が話していた言葉のことだ。だが、今はンドゥグ (*ndugu*)から言葉を採取していかなければならない段階にいるのだ。そしてわれわれはその加えられたものを、スワヒリ語としていかなければならない。だからスワヒリ語はどんどん成長し広がっていくのだ。ンドゥグはわれわれにいろんなものをもたらし、われわれも彼らにいろんなものを与えたということは、すなわち、われわれと彼らとの関係はとてもよかったということだ(1-3)。もしわれわれと良好な関係が築けていなかったら、モザンビークの人々は攻撃を受けて、よその土地、例えばマラウイなどに逃げていってしまっていただろう。だって、モザンビークからマラウイに行くにはルヴマ川を渡らなくても良い。ただの陸続きなのだから。しかし昔からわれわれのワゼーたちと彼らとは良好な関係があり、タンザニアに行けば受け入れてくれる、面倒をみってくれる、タンザニアでなら、[安心して] 学ぶことができ、国に戻ってポルトガル人と戦えると思ったのだと思う。こうして、さっきも話したように、われわれは彼らをルタンバ (*Lutamba*) やナチングウェアで受け入れたのだよ⁷²。

カレマガ老は、下線(1-3)のように、スワヒリ語を「成長する言語」として捉えている。その内容とは、歴史的・政治的状況とともにアラビア語、バンツ語、ラテン語、インド

⁷¹ エスニック・グループを意味するスワヒリ語の単語。

⁷² モザンビークのフレリモの戦争の最中に、兵士たちをタンザニアに居留させたことを指す。

人や中国人などのアジア人の単語を吸収しつつ、現在の状況に対応していくというものである。カレマガ老は、現在、タンザニア相当地域で出生したインド人やアジアの人たち——ンドゥグ (*ndugu*)⁷³——から言葉を採取していかなければならない段階にいるという。このイメージは政治体制の項で見てきた「つながりの分断」とは別のイメージをもち、ンドゥグと表現されるさまざまな人々との出会いがスワヒリ語の成長の原動力として捉えられている。言語は、分断されたという人々のつながりとは別個に、異質性を取り込み拡大し成長してきたものだけということになる。

「成長する言語」の特色は、「われわれにいろんなものをもち、われわれも彼らにいろんなものを与えた」と語られる互惠性にある。その一方、白人により消滅した「文化」に互惠性の意味はなかった。スワヒリ語という言語は消滅した文化とは対照的に、新たなンドゥグの登場とともに、成長するものと捉えられていた。

1.2 相反する教義

カムギシャは、マコンデの人々は祖先に敬意を払い、慰撫と懇願の儀礼を持つと述べていた。カムギシャは、マコンデの人々〔カムギシャは、マコンデと表記している〕の神の観念と祖霊の観念について述べている。彼によれば、祖霊は親族の間での社会的不品行、例えば——親族の者をののしったり怒鳴りつけたり、両親をだましたり、盗んだり口論したり、またリニジヤ村のレベルでの義務を怠る——などのことを行うと怒り出すという。これはしばしば家族の成員に病気と狂気をもたらし、またコレラといった村全体を苦しめる流行病をもたらし、この祖先の怒りを静めるため、ンソロ (*nsolo*) という木の根元で「シヨンデ」という言葉で始まる祖先への祈りの文句が唱えられ、捧げもの——食べ物、小麦粉、ビール、タバコなど——がなされる。このように祖霊を慰撫する儀礼とともに、出産、結婚儀礼、土地の購入、豊作や狩猟の収穫物の多さなどを願う懇願の儀礼がある。しかし、カムギシャが述べていたような「シヨンデ (*chonde*)、シヨンデ」と言いながら大きな木の根元で祖先に祈る儀礼は、筆者の調査からは、あまり日常的な行為としては観察されなかった。現地の老人に聞いても、しばらく考えてから思い出したように昔のこととして語られることが多かった。まして若い人たちの反応はさらに鈍いものであった。高齢のカレマガ老にとっても、祖霊に祈る「シヨンデ」儀礼よりもローマ・カトリック教に基づき、聖母マリアに祈ることのほうがより効果のあるものであった (2.1.3 を参照のこと)。

1.2.1 「シヨンデ」儀礼の衰退

本研究は、スワヒリ語で行った研究であり、カムギシャのマコンデ語の名称については、

⁷³ 「*ndugu*」は、きょうだい；弟、妹；同士を指す [守野・中島 1992]。KAMUSI によれば、1. 母親、父親の両方か片方が一緒である子供たち 2. 親戚 (*jamaa*) リニジ (*ukoo*) が同じ子供たち 3. 親友 4. 宗教や政治で同じ目的を持って知り合いになった人 [KAMUSI 1981]。

スワヒリ語のあとに 〈 〉 で表記する。その理由は、神や精霊の名称の多くがスワヒリ語と重なっており、名前に関しては、同じ名称のものやほぼ同じ発音であるものが大部分であるからである。

ここでカムギシャのいうシオンデ信仰をまとめておこう。カムギシャはマコンデ社会には「ムング (*Mungu*) 〈ヌウング (*Nuungu*)〉」という神がおり、その神の近くにいるものとして祖先の「マホカ (*mahoka*)」が存在すると述べた。カムギシャは、祖先との関係を持つものとして、マコンデの人々が、ムソロ (*msolo*) 〈ンソロ (*nsolo*)〉という大きな木の下で祖先や神に祈りを捧げる、シオンデ儀礼というものと述べていた。しかしそれはカレマガ老によれば、現在、日々の生活と関わるものではないようである。

カレマガ老：ネワラ、ネワラ・ディストリクトには、ムソロの木はないなあ。代わりにムブユの木をムソロの木の代わりにすることはあるね。このムブユといった木は100年以上の寿命があるので、先人たちも見たに違いないものだ。カポクの木やムブユの木の元いき、例えば子供が旅に出る時、木の根元を掃除し、タバコなどをささげて子供の旅路の安全を願う、事故にあわないように、悪い人間に会わないようにと。

次の対話、および2.1.3の下線の2-10では、カレマガ老は、カムギシャも言及していたシオンデ信仰——祖先の霊に祈り問題を解決するやり方——が、すでに現代的意義を失っていると言及している。

ナチプヤング：人々は神の言葉に耳を傾けなかった。人々は神に従わず、神の言葉を聞こうとしなかったのだと。

カレマガ老：つまりその意味は、当時ムソロの木の下でささげ物をする⁷⁴のをやめようという人たちがいたんだ。神がいる神がいると言うが、どこに神はいるんだよ？と彼らは言っていたのだ。(略) あんたたち⁷⁵の先祖は、初めて仏陀の教えを聞いた時、すぐに信じることをしなかったのではないか？でも結局はその教えに従うことになっただろう。神は、例えばアンゴラのような混乱や戦闘が多くあるところを嫌われるのだ。神は「何だ一体この状況は？」とおっしゃられることだろう。神は平和を好まれるのだ。ブルンジで今起きているようなことや、イエスは神の子ではないなどと言うような争いがある場所を嫌われるのだ。イエスは神の子である、というのがわれわれの信仰なのだから、そうでないということはほんとに悪意に満ちた野蛮な考え方だし、それを否定する者はシェタニ⁷⁶なのだ。

ナチプヤング：もし私たちが、「ああ、なんだ、あんたたちは仏教徒なのか」と言うと、たぶんあなたたち⁷⁷は気を悪くすることでしょう。これはあくまでも信仰の問題で、その信仰を受け入れるかどうかという問題なんだよ。

カムギシャによれば、マコンデには、ムングを最高神として、その下に霊的存在 (“*spiritual beings*”) ⁷⁸がいる。彼はこの霊的存在を二つのカテゴリーに分類する。①人

⁷⁴ 「ムソロの木で捧げものをする」というのはシオンデ信仰のことである。

⁷⁵ 筆者を含む日本人のことを指して。

⁷⁶ シェタニ (*shetani*) のスワヒリ語辞書における説明は序論を参照されたい。また調査においていかに「シェタニ」が語られているかに関しては、本章1.3以降および第2章を参照のこと。

⁷⁷ 筆者を含めた日本人などを指す。

⁷⁸ カムギシャによれば、マコンデのスピリットの観念は二つのカテゴリーに分けられる [KAMUGISHA

間でない精霊〔*spirit* の訳〕のミジム (*midimu*)、②人間を起源とする精霊のマホカとワジムである。②は、祖先の霊〔*ancestral spirits* の訳〕であるマホカ(*mahoka*)と死者の亡霊 (*ghosts of the dead*) のワジム(*wazimu*)に分類される。彼によれば、人は三つの段階⁷⁹を経て祖先 (*mahoka*) になることができる。それに参加できなかった、イニシエーション前の子供や若者、犯罪者が、ワジム (*wazimu*) である。ミジム (*mizimu*) 〈ミディム (*midimu*)〉は精霊の総称⁸⁰であり、このうち悪い精霊は二つのカテゴリーに分類され、③社会全体への災害、例えば疫病の流行、竜巻や雷雨の原因とされるアナヴィンデンガ〔*anavindenga* これは複数形で、単数形はナンデエンガ (*nandeenga*) ⁸¹である〕と人間に憑依するミズカ (*mizuka*) 〈ミスカ (*misuka*)〉に分類される [KAMUGISHA 1981: 180-182]。ミズカは男性よりも女性に憑依し、マラリアや地元の薬の飲みすぎや神経症が原因であると考えられている。憑依されると、犠牲者は倒れ、もしくは倒れるかのように見え、呪いにかけてきた〔*spell-struck* の訳〕かのように、強直症のトランス〔*cataleptic trance* の訳〕に入る。カムギシャは、霊的存在を次のように分類している [KAMUGISHA 1981: 179-182]。

spiritual beings

1. non-human origins(*midimu*)
2. spirits of human-origin
 - (i)the ancestral spirits (*mahoka*)
 - (ii)ghosts of the dead (*wazimu*)

このカムギシャによる分類は、筆者のものとは異なっている。カレマガ老は、「ワジム (*wazimu*)」とは身体的な脳の故障であると考えている。カレマガ老はカムギシャと異なり、ワジムをマホカとの差異によって意味づけるのではなく「キチャー (*kichaa*)」⁸²と近いものとして捉えている。したがって、カムギシャのように、ワジムを、霊的存在の下位区分として積極的に説明することができない⁸³。また、スワヒリ語の文法や辞書では「ワジム」とは、知恵や分別である「アキリ (*akili*)⁸⁴」のない状態を指す⁸⁵。スワヒリ語—日

1981: 179]。

⁷⁹ カムギシャによれば、祖先になるためには三つの基本的な条件がある。①社会的に責任ある大人としての態度が身についていること ②公的な非難をあびないように一生を通じてよき振る舞いができること ③きちんと埋葬され、儀礼が行われていること、などの条件である [KAMUGISHA 1981: 187-188]。

⁸⁰ カムギシャによれば、マコンデはスピリットを「ミジム」と総称する [KAMUGISHA 1981: 181]。

⁸¹ ナンデエンガは筆者の調査では、寝ている間に片方の足が長くなる病気で、ムガンガの薬ですぐに治るといったものであった。

⁸² 「*kichaa*」とは、狂躁、狂気[守野・中島 1992]。KAMUSI では、1. アキリが正常でない人 (*upungufu wa akili*)、ワジム (*wazimu*) 2. アキリが足りなくなっている人 [KAMUSI 1981]。

⁸³ カムギシャによれば、「マコンデ」は、ワジムとは祖霊のコミュニティに入ることを許されず、この世と来世の間をさまようスピリットであると信じているという [KAMUGISHA 1981: 201]。

⁸⁴ アキリとは KAMUSI によれば、1. 意識、知恵、知識、機知、経験、賢明さ (*fahamu, hekima, ujuzi, welekevu, busara, maarifa, werevu*) のこと 2. 能力、狡猾さ、決定 (*uwezo, ujanja, uamuza, uteuzi*) 3. 熟慮の末の巧妙な計画 (*mpango wa kijanja uliofikiliwa vizuri*) [KAMUSI 1981] のことである。また、知恵、分別、頭脳

本語の辞書においては「ワジム」(*wazimu*)とは、狂気のことを指し、狂人は「ムエンダワジム (*mwenda wazimu*)」[守野・中島 1992: 360]である。

上記にあるカムギシャの霊的存在の分類の中で矛盾しているのは、カムギシャが、彼の用語である“*spiritual beings*”とスピリットの総称である「ミジム (*midimu*)」とを同時に分類のための用語として使用したことである⁸⁶。カムギシャは、人間を起源とするかしないかで“*spiritual beings*”を分類したが、人間でないこととミジムとの関係がどのようなものであるのかについて言及してはいない。筆者の調査では、「ミジム」には祖先の霊であるマホカが含まれていた。カレマガ老によれば、「ミジム (*mizimu*)」とは「顔が見えないもの」を指し、天使や仮面や死者などの存在が全てこの「ミジム」のカテゴリーに含められていた。

1) ミジム (*mizimu*)

カムギシャは、「ミジム」を、スピリットを総称する用語として位置づけた。しかし、カレマガ老によれば、「ミジム」とは仮面をつけた踊り手や天使、死んだ人間をさし、その中で共通な特質は「顔が見えない」という点であった。例えば、仮面が特にミジムと呼ばれるのは、仮面を取り付けると誰が誰なのか区別がつかないからだと強調される。「あれは別に普通の人間だよ」「戻って仮面を取れば、また普通の人間に戻る」とも言われる。仮面をつけた人が踊るンゴマ (*ngoma*)⁸⁷は、成人儀礼の最終日のお祝いや政治集会の集まりにおいて行われる。

「リピコ」(図・写真 1・2 を参照)とは、マコンデ語で仮面を指し、スワヒリ語の「キニャゴ (*kinyago*)」⁸⁸と言い換えられる。現在では「キニャゴ」の語が一般的に使用されるが、マコンデ語の「リピコ (*lipiko*)」という仮面は右の写真のよ



図・写真 1・2

リピコ(*lipiko*) : 顔に入れ墨のあるフルメットタイプの仮面(タンザニア・モザンビーク国境付近の村で、2000年)

のこと[守野・中島 1992]。

⁸⁵ ワジムとは KAMUSI によれば、アキリがだめになっている人(*uharibikaji wa akili*)、キチャア(*kichaa*)のこと[KAMUSI 1981]。また、狂気、気違い [守野・中島 1992]のことを指す。

⁸⁶ カムギシャによれば、一般的に言ってマホカは敬意を表されるクラン内の死者であり、そのアイデンティティは明確ではないもののスピリットの世界に存在し、ときおり、神と現在生きているクランのメンバーの間を仲介するものとして信じられている。マホカは男性であり女性であるとされる [KAMUGISHA 1981: 187]。

⁸⁷ 注の 70 を参照のこと。

⁸⁸ 「*kinyago(s.) / vinyago(pl.)*」複数形のビニャゴは、みやげ物の彫刻を指して使われることが多い。

うなモザンビーク北部を起源とするものである⁸⁹。

以下の会話からはこの「リピコ」や「キニャゴ」が、「つまらない人間」「普通の人ではない」「アブノーマル」の意味を持つことが分かる⁹⁰。

カレマガ老：われわれはミジムという言葉で仮面を指すけど、あそこ⁹¹ではムキク (*mukiku*) と言うね。例えば中学生くらいの子にリピコといえ、あなたは私のことをピチャ [*picha* 写真や絵のこと] 呼ばわりしているのか？と言うだろう。彼はビニャゴ (*vinnyago*)⁹²の話をしているのではないんだよ。いや、彼が言っているのは、なぜあなたは私のことをピチャ呼ばわりして人間扱いしないのかと言っているんだ。私には心臓もあり、脚も、目もあり、親もいるのに、なぜ俺をリピコ (*lipiko*) と呼ぶんだ (A) ? 馬鹿にしているのか? ってね。

ナチプヤング：その意味は、おまえは人間でなくキニャゴのようだ(*kama kinyago*)、ユーアーオンリーアマスク (*you are only a mask*) と呼んでいるに等しいんだ。つまりあなたはつまらない人間だ(*you are nothing*)と言っているのと同じで、そんなことをいうと嫌われるわけだ (B)。

カレマガ老：もしわしにリピコ(*lipiko*)などというやつがいたら、裁判所行きだな (C)。

ナチプヤング：つまりそれは、あんたは普通の人ではない (*si mtu wa kawaida*)、ちゃんとした人間ではない(*si mtu mzima*)、アブノーマル(*abnormal*)だと言っているのと同じなのだよ (D)。

この会話から明らかなのは、「ミジム」から派生して、「ピチャ」と「リピコ」、「キニャゴ」に、“普通の人ではない、ちゃんとした人間でない”という意味があるということであり、「この語を言えば嫌われる」「裁判所行きだ」という言い回しを使ってこの語の持つ侮蔑的意味の強さを表現することである (下線 A~D)。この発言以外にも、顔が見えない、正体がわからない、姿を隠すといった要素を、危険なこととして捉える語り口がある⁹³。

サヤコ：わたしは一昨日ここに来て、多くの人々がわたしに挨拶してくれましたが、なかなかそれらの人々の顔が思い出せないのです。みんな同じような顔に見えたのです。なぜ、わたしはあの人たちの顔がなかなか思い出せないのかわからないのです。

カレマガ老：それは夜だったのか。

⁸⁹ 「*lipiko(s)/mapiko(pl.)*」 ヘルメットタイプの仮面はンディム (*n'dimu*) やリピコ (*lipiko*) と呼ばれ、モザンビークを起源とすると考えられている。また、フェイスタイプの仮面で、頭部をわらで覆うタイプや竹馬のように背を高くするものは、タンザニア起源のものとされている [WEMBAH 1975: 128-135]。ダルエスサラームにおいて、彫刻業に営む人々には、モザンビークからの移住者が多く、このヘルメットタイプの仮面を儀礼で使用し続けている人々がいる [筆者の調査、ダルエスサラーム、2000年]。

⁹⁰ 仮面については、アフリカ・チェワ社会の仮面「ニャウ」に関する議論を参照のこと。「仮面舞踊の秘密結社は「ニャウ」とよばれる。ただし、ニャウという語は、仮面をかぶった踊り手をさすこともあれば、仮面そのものをさすこともある。ニャウの仮面は死者を模したものと野生動物をかたどったものとの二種に大別されるが、このうち、野生動物の仮面のほうが、より「大きな」、つまり「重要な」仮面とみなされている」 [吉田 1992: 33]。

⁹¹ モザンビーク北部のことを指す。

⁹² キニャゴの複数形。

⁹³ 第4章を参照のこと。

サヤコ：いいえ、日中のことでした。

カレマガ老：たくさん人がいたのか。

サヤコ：二、三人だったのですが、その顔が思い出せないのです。

カレマガ老：場所はどこだったのだ？ それも思い出せないのか。

サヤコ：ナヤヘさんのところですよ。

カレマガ老：そうか、ナヤヘのところか。なら簡単だ。多くの人間がおまえのことを知っていても、おまえは相手みんなのことはわからない、というのはよくあることだ。それはミジムなどではなく普通の人間だよ。

カムギシャは最高神のムングがあり、その下に「ミジム」があり、その「ミジム」が「ナデエンガ」と「ミスカ」に分類されると提示した。ムングは最高神としてあり、その下に天使としてのマホカがある。この点については筆者の調査と同じであった。しかし、カムギシャが言うように、「ミジム」が祖先を意味することがあるのは、「ミジム」が顔かたちの見えない存在を幅広く指示する語であったためではないかと考えられる。

カレマガ老やナチプヤングが強調していたのは、カムギシャが指摘していない「ミジム」の側面である。それは、「ミジム」が顔の見えないものを指す幅広い用語であると同時に、生きた人間に対して使えば侮辱になることであった。それは生きている人間が、日常的に「普通の人間ではない」状態に陥る可能性を危険と見なすものである⁹⁴。

2) ワジム (*wadimu*)

カムギシャは、祖先になるために、一定の条件をクリアすれば「ミジム」になり、そうでない場合「ワジム」になると分類した。しかしカレマガ老によれば「ワジム」とは、脳の病気（下線（*））のことである。

サヤコ：またマコンデの文化にはワジムというものとカムギシャは言っています。

カレマガ老：えっ？ 脳の病気（*）のことを言っているのか？

サヤコ：ワジムとは、子供や犯罪者が死んでマホカ (*mahoka*) になれなかった者たちで、天国に行くことができず、さまよい病をもたらすと述べられています。

カレマガ老：いや、それは違う。

カレマガ老は、ワジムの心 (*moyo wa wazimu*) をもち、狂った場合としてどのような

⁹⁴ 吉田によれば、仮面が社会に存在する場合には、その社会において、ほとんど例外なく憑霊や邪術（妖術）に関する信仰がみられる。吉田は、これまで仮面、憑霊や邪術（妖術）の三者関係が十分に論じられてこなかったと指摘し、チェワ社会にみられる仮面を憑霊や邪術による変身を、変身信仰という体系全体の中に位置づけている [吉田 1992 : 35-36]。

兆候があるかを述べる。それは、まず、頭痛がして胸が痛む場合、その人は狂っていくおそれがある。そのような兆候のある人は、頭痛の次に心臓が痛み、やがて目が赤くなっていくとされる。このようなワジムの症状については第2章で詳しく検討する。

3) ミズカ (*mizuka*)

カムギシャは、個人に憑依するスピリットとしてミズカをあげている。カレマガ老によれば、ミズカとは「病でもなんでもなく人間に現れるもの」であり、人に現れた時、「何か

が現れた (*vitu vimezuka*)」という表現から、「ミズカ(*mizuka*)」と言うという。本論文では、ミズカが、何か

が頭に現れたことを意味する動詞で作られた単語であると理解し、人間にとり憑くスピリットを総称するものであり、具体的に「マジニ」や「マシエタニ」などのスピリットを含むものであるとする。一般的に「マジニ」とは、東アフリカ海岸部において、イスラム教徒の多くの女性がとり憑かれる病気として知られている。カレマガ老とナチプヤングは、この「ミズカ」が、本当の病気であるのか懐疑的である。カレマガ老は、特に「これは病院に連れて行くような病気ではなくて彼らはそうするのが好きなだけなんだ。そうしてあとで旦那や誰かが、ンゴマを踊ったり、要望にこたえたりなどして、これらのことをダワとして受け取るんだ」(下線 1-4) と述べており、女性が、経済的欲望を達成するためのものとして捉えている。

カレマガ老: これが現れると、一人で説明も加えず話を始めるのだ。そして過去に経験のある人 (*aliyehsukiwa zamani*) が、お前の望みはなんだ? ポンベ [地元のビールのこと] か? ンゴマか? お前はアラブ人なのか? と尋ねる、いいや、私は日本人でパンが食べたい、魚が食べたいのだなどね。これは病院に連れて行くような病気ではなくて、彼らはそうするのが好きなだけなんだ。そうして後で旦那や誰かが、ンゴマを開催したり、要望にこたえたりなどする。そして、これらのことをダワとして受け取るんだ (1-4)。ミズカとはつまり人に現れるもののことを言うんだよ。

ナチプヤング: その原因は何ですかね?

カレマガ老: わからないかい?

ナチプヤング: あなたは彼女に説明していましたが、彼女の質問はミズカがシエタニなのか何なのかと聞いているのだと思いますよ。

カレマガ老: 本当のことを言えばわれわれクリスチャンはミズカを信じていないし、ムスリムでもちゃんとしたムスリムならミズカは尊重するようなものではなく、ただの馬鹿な行為だと思っているだろう。なぜならミズカは多妻婚の家庭で多く起きるもので、金がほしいだの、酒がほしいだの、服がほしいだのといったことを言う(1-5(1))ものだから。

ナチプヤング: それに、例えば三人の妻がいると、最初の妻が病気になると次は2番目、その次は3番目と病気になったりしますからね (1-5(2))。

カレマガ老: そう、それが本質。

ナチプヤング: よくないですね。

カレマガ老：例えば 20 人の妻がいれば、最初の妻でそのンゴマでかかった費用を考えると…。最初の妻が罹り、そして 2 番目となって…。

ナチプヤング： 三人いたら全員病気になりますからね。

カレマガ老とナチプヤングにとって、下線 (1-4)、(1-5(1)(2))、(1-6)のように、ミズカとは、経済的な利益目的で演じられた意図的な行為であり、多妻婚の家庭内不和の不満の緩衝材として考えられている。

カレマガ老：しかし問題なのは、この術を知っている者たちだ。彼らはこれらに不必要なものを加えて、悪いことをするんだ。彼らは悪いほうに使い、このダワは黒い山羊や香料や 3 メートルの布や、女性の頭を被う布を持ってこなければならないと言うのだ。だがダワというのはそうやって使うものではないのだ。その白い布でカンズ⁹⁵を作り、頭を巻く布 (*kilemba*) は妻に与え、山羊は屠って食べるつもりなのだ。米も食べるのだ。それは賄賂の強制 (*chai dhulma*⁹⁶) 以外の何ものでもない。そういうダワは、もう逸脱しているので効果はなくなってしまうのだ。わしらはそういうことはやらないんだよ。

4) マジニ (*majini*)

ナチプヤングによれば、「マジニ」による病気に罹るのは、一夫多妻制のもとに生きるムスリムの女性に多い (1.3.1 の 2) を参照のこと)。村には、「マジニ」の病に苦しんだ後に、マジニの治療を仕事とするようになった人々がいる。この「マジニ」の治療を開業するためには、「ムトト」と呼ばれる認定のンゴマを踊り、周囲に認められる必要がある。「マジニ」については、1.2.3 で詳しく扱う。

以上見てきたように、カムギシャが神と祖霊による宗教体系を描いていたのに対し、ネワラ・ムジニではキリスト教やイスラム教による考え方が、「ションデ」儀礼よりもはるかに優勢になっていた。そしてさらに、各種の信仰の考え方が混合している中で、自己の信仰の境界線を引く語り口が多く見られた。

1.2.2 ローマ・カトリック教と「ダワ」

キリスト教は、1882 年にネワラのチーフであったマトラ (*Mwenye Matola*)⁹⁷ がキリスト教に改宗した時にマコンデの人々に知られるようになった [KAMUGISHA 1981: 298]。カムギシャによれば、南タンザニアに初めて入って来たキリスト教は英国国教会⁹⁸ であり、マサシに 1876 年に解放奴隷のための小さいキリスト教居住区を設立した。またローマ・カトリック教会は 1932 年にキタンガリに設立され、さらに 1937 年にルアガラ、1957 年

⁹⁵ 「*kanzu*」とは、イスラム教徒がモスクに行くときに羽織る白い服のこと。

⁹⁶ 「*chai*」とは、直訳ではチャイという飲み物のことであるが、ここでは俗語で賄賂のことを指す。

⁹⁷ マトラの写真は次を参照のこと [HALIMOJA 1976: 100]。

⁹⁸ 調査当時、英国国教会とイスラム教は、父方の姓を名乗り、カトリック教会は母方の姓を名乗るものとして捉えられていた。

にネワラ・ムジニに設立された。1979年の時点ではおよそ4万人がカトリックの信者であり、およそ1万人がカトリック以外の教会の信者であったという。一方でイスラム教は、1910年ごろまでにはマコンデのどの村にもコーランの学校が設置されるほどに普及したという[KAMUGISHA 1981: 298-299]。カムギシャによれば、イスラム教は寛容な宗教で、改宗しても、人々は一夫多妻婚や「ウイッチクラフト」の信仰は変えずに済んだが、キリスト教は人々に完全に新しい信仰に生まれ変わることを要求したという。このことにより、カムギシャは、キリスト教と、一夫多妻婚やウイッチクラフト、社会的・宗教的表現形態による伝統的文化的価値との間に不和が起こることを予想していた[KAMUGISHA 1981: 299]。

本論文では、ネワラ地域で優勢であったローマ・カトリックと「マジニ」の信仰に注目したい。両者とも「ダワ」を処方する治療を行っている。両者はどのように異なり、どのような「ダワ」を処方するのだろうか。

それではまず、ローマ・カトリックを信奉するカレマガ老が人々に処方する「ダワ」から見ていきたい。

1) カレマガ老の「ダワ」

カレマガ老が治療に役立てる「ダワ」を以下に一覧表にした。「ダワ」はマコンデに由来するものとは限定されず、さまざまな情報や独自の開発により得られたものである。

表 1・2 カレマガ老の「ダワ」とその効果の一覧表

「ダワ」の名前 (マコンデ、マクア、ヤオの「ダワ」)	効果
ムフカ (<i>muhuka</i>)	これはメスの木である。オスの木は、ムトゥカ (<i>mutuka</i>) と呼ばれている。ムフカはウガンダ語ではムトゥウェネ (<i>mtwene</i>) というのだが、これは頻尿の人によく効く「ダワ」だ。この木を植えて、[夜の間に] 7度もトイレに行く人に与えればよい。そういう状態はなくなって治る。
ニンデラ (<i>nyindela</i>)	ヤオ語ではンチェンジェラ (<i>nchenjela</i>) という。マコンデ語ではンカラंगा (<i>nkalanga</i>) という。ヤオ語でンカラंगाという時には、上がりアクセントで発音する。この「ダワ」は赤痢によく効く「ダワ」で、これを浸した水を浴びても薬効がある。
ニシキヘビ (<i>chatu</i>)	ニシキヘビの内臓はいい「ダワ」になる。特にその胆嚢は長く、その中には黒い液体(胆汁)が入っている。またニシキヘビの目も皮も尻尾も「ダワ」になる。ニシキヘビに

	<p>は、日本ぐらい遠いところまで見える視力があり、望遠鏡やコンピューターのようになんでも見える。例えば、ニシキヘビの目と人間の目を混ぜるとたいへんよい視力になる。また小さなひよこは、鳥が空高く飛んでいると、すぐに見つけて鳴きだす。ニシキヘビの目とひよこの目とさらに他の「ダワ」を混ぜ合わせてオリジナルの「ダワ」を作り、浴びると、東からでも北からでも、どんな遠くから来た「ウチャウイ」〔詳しくは第2章を参照〕も見えるようになる。その時、体がとても敏感になり、「ウチャウイ」を阻止することができる。カレマガ老は、まさにこれは科学 (<i>sayansi</i>) だという。</p>
<p>ポノ (<i>pono</i>) という名の魚</p>	<p>この魚はいつも居眠りをしている。その魚の肉の色は青色である。癩癩を患っている患者がいたら、この魚の肉を食べさせて他に「ダワ」も飲ませると、よく効く。</p>
<p>海に住んでいる鯨</p>	<p>鯨は、イギリスの女王でさえ以前に見たことがあっても、もう一度見たいと日本まで見に出かけるものだ。また王様や女王様などの偉い人間も見に行くものだ。この鯨から〔骨を〕取って「ダワ」にし、その骨の入った風呂に入ると、まるで王者のようになれる。そしてまた試験の合格にも効果がある。以下はカレマガ老の説明である。「わしが夜11時ごろ疲れてぐっすり眠っていると、ある女性が「ごめんください」と言ってやって来た。わしが「お入りなさい」と答えると、彼女は中に入ってきてわしのベッドの脇に座った。「これはムチャウイだろうか?」とわしは自問した。彼女は「私のことを覚えていらっしゃいますか」と尋ねて来た。だがわしは「いや、思い出せないな」と答えた。すると彼女は「私は以前あなたのところで診てもらった者です。教師になる勉強をしたいと思いいあなたのところに来た者です。わたしは面接を受け願書を書き出願者がたくさんいたにもかかわらず合格しました。そういうわけで明日キタンガリ (<i>Kitangali</i>) に発つのですが、お別れの挨拶もせずに行ってしまうことは大変いけないこと (<i>dhambi</i>) だと思って参ったのです。本当にありがとうございました。でも、今お渡しできるお金がないのです」と彼女は言った。わしは答えた「思い出したよ。前にその書類を持ってくるように言った覚えがある。その書類は大丈夫だとわしは言い、封を閉じた覚えがある」彼女は書類を持って試験会場に行ってみたが出願者がたいへん多かった。わしは「心</p>

	<p>配するな、あんたは合格するから」と言った。彼女は合格し札を言いに来たのだ」〔ここでカレマガ老の話は「ダワ」自体の効果から祈りの効果に移る〕「願いは聞き入れられたがこれが「ダワ」のおかげだと思うかい？神が助け給うたのだよ。わしはわしの祈り(<i>dua yangu</i>)を聞き入れてくださった神に感謝の祈りを捧げた。神がそれを拒否されていたら、恥 (<i>aibu</i>) だったろうがね。しかし神は認めてくださった。そこでわしは彼女に言った「金のことは心配しなくてもよい。キタンガリでどれぐらい学ぶのかね」と。「一年です」と彼女は答えた。「では一年後、またここにお金を持ってくればよいではないか。その時わしがもうこの世にいなかったらわしのための祈りを神に捧げてくれればよい」と言ったのだ。彼女はわしをたいへん尊敬し、「私は両親にもあなたのことを話しました。両親はここを発つ前にあなたのところへ挨拶に伺うようにと言ったのです」と言ったそうだ。そこでわしが「聖母マリアに感謝を捧げなさい」と言うと、彼女はイスラム教徒だったのだが、そのとおりにした。その時の「ダワ」に鯨の骨が入っていたのだよ。</p>
<p>人が集まるところの土</p>	<p>人が集まるところの土はまた人を集めるように誘うという。以下はカレマガ老の説明である。「例えば人々が神に祈りを捧げる場所である教会に行つてそこで土を少し採つてきてごらん。次はやはり多くの人が集まる市場に行つてみなさい。そこでも土を少し採つてきてごらん。するとこの土はこちの道へ行こうよと誘うのだ。そして人がたくさん通る道にある木と一緒に埋めておく。そして7日間待つのだが、人々がそこを通るだろう。そして7日経つたら、その土を取り出すのだ。そこには司祭 (<i>maskofu</i>) や預言者たち (<i>masharifu</i>) や、先生たちや、病気の女たちやらが通つていだろう。それが富 (<i>baraka</i>) をもたらすのだ。これは店のあるところにおいておくと商売がうまくいくのだよ。だが、それは大きな店ではなく、小さな商売でだけどね。億万長者や産業界の要人や、ドイツ人たちでも「ダワ」を使つているのだ。アメリカ人でさえも、レーガン大統領がその地位に就く際にそれを使つたのだ」。</p>
<p>銃が恐れる「ダワ」</p>	<p>この「ダワ」は木の皮で作る。木を切り倒して、その皮をきれいに剥いで使う。それで二日間体を洗うと、その人は被害を受けなくなる。イギリス人の大佐たちも戦争の時「ダワ」を使つていたという。カレマガ老は戦争に行く時に父</p>

	<p>から銃が恐れる「ダワ」をもらった。しかし DC になって政界に入ってから、大事に保存せず、シロアりに食べられてしまい、その結果カレマガ老の「爺さんが死んでしまった」という。</p>
ライオンの歯	<p>人間を食べたことのあるライオンの奥歯の一本が「ダワ」になる。それを他のものと混ぜて使うと精神的に強くなるという。人前に立っても、まるでライオンを見るかのように他人からの眼差しを浴びることができる。人々に椅子を勧められるだろうし、誰も軽蔑する (<i>dharau</i>) 人もいない。しかしそれを使うのは一部の偉大なムガンガ (<i>baadhi ya waganga wakubwa</i>) だけだとされる。</p>
シュジャア (<i>shujaa</i>)	<p>第 3 章において重要となる「ダワ」である。以下はカレマガ老の説明である。「若い連中はライオンの咆哮が聞こえて来ただけで、散り散りに逃げてしまう。もし酒でも飲んでいる時なら、場所を変えてしまう。チタンディ (<i>Chitandi</i>) から帰らなければならないとしたら、3、4 人のグループでもライオンの声を聞いたら腰が引けて、帰って来ようとしなない。でもわしなら子供を連れて帰って来るよ。立ち止まってはだめだ、と言ってね。そしてライオンのうなり声が聞こえたら、じっと身動きをするな、と言うだろう。そしてまた動き出すのだ。やがてライオンの吠え声は後ろに遠ざかっていくんだ。そんな経験をわしはしたよ。ライオンがいてもあんなのは猫に過ぎない、怖がることはない！とね。たとえ奥さんと一緒でも、行こう！といえるのだ。そういえば 1995 年のことだったが、あの時軍隊がいたから・・・1992 年から 1995 年の間のことだったよ。私は家の外に出たんだ。まだ日は高かったんだが、わしは木を切るために鉋を持って出かけたのだ。そして実際使うわけではないが、一種の「ダワ」としてロープも持って行った。チタンディと、ネワラとは、ちょっとした距離があって、途中で丘陵があり石ころの多い坂道があるのだが、そこでわしは山羊が悲鳴をあげて助けを呼んでいるのを聞いた。その辺りでは山羊を飼っている人々がいたんだろう。わしは「山羊に何があったのだ？」と思って見た。すると、数メートル先に、とても大きな動物が道の真ん中に立っていたんだよ。あれは一体何だ、ライオンか？ そう思ってその動物の尻尾を見てみたが、それはライオンではなく豹だった。ライオンの尻尾は端っこにしか房がないが、色はライ</p>

	<p>オンのものに似ていた。その動物には黒い斑点が体中にあった。とても獰猛そうに見えた。わしはここで後へ引くと却って事態は悪くなる、「シュジャアを持たなくては (<i>lazima niwe shujaa</i>)」と自分に言い聞かせた。わしは黙ったまま立った。豹はわしの方に向き直って吠え出した。すでに 14 頭の山羊を噛み殺しており、その 2 頭目をブッシュへ運んでいるところだったのだ。14 頭は多いよな。ちょうど雨も降った後で、わしの足跡はほとんど消えていた。重要な決断をしなければならない時だ。後戻りするべきだろうか？ わしはその獣に向かってこう言った。「お前たち動物はジャングルに住むものとして神が創られたのだ。わしらも薪やロープをジャングルに採りに行くことはあるがな。お前は自分の道を行け。わしもわしの道を行くから」と。わしはその先に罾を仕掛けていて、その罾にはアンテロープが掛かっていた。わしは、それをその場で絞めたあと、肉を切って持ち帰ったよ。その近くに兵士がいたのだが、わしは今日、大きな動物を見かけたので、気をつけるように言った。その頃には太陽はもう沈みかけていたよ。次の朝早く 7 時ごろ、わしは出発してもう一度その場所に行った。すると人々は、あっちにもこっちにも、ブッシュの中にも、山羊の死体があると言っていた。木のある場所に来たら、そこにわしの足跡があるのを人々は発見した。彼らは、「なんと危険なことを！なぜあなたは逃げようとしなかったのか」と驚いた。そこでわしは、「もし、わしが後戻りしたら、豹はついて来ただろう」と答えた。ライオンは恥ずかしがり屋だが、豹はそんなことはないのだ。ライオンがこちらを見てきたら、見返すのだ。そうするとライオンは頭を下げてあっちへ行ってしまうが、豹はそんなことはない。豹なら飛びついて攻撃してくるよ。わしの爺さんから教わったことなのだが、道でライオンや豹に出くわしたら、決して怖がらずにじっとその場に留まるのだ。そうするとライオンも豹もあっちへ行く。わしにはもちろん昔、身につけた「ダワ」の効果もあったのだろうかね。</p>
立身出世と「ダワ」	<p>サヤコ：でも人間の尊敬度というのは、教育などいろんなバックグラウンドや経験からくるものなのではないのですか。</p> <p>カレマガ老：ある程度まではそうだ。でも例えば町議会などに行けば学位のある若者がほとんどだが、議長になれる</p>

	人間は、たったの一人だろう？しかしムガンガに「ダワ」をもらうというのもどうだろうかと思うよ。わしは小さい人間だったが、いちばん高い地位まで登りつめたから、人々はみなわしの言うことを信用するよ。これは最近聞いたことなのだがね。
煙草の箱の中の包装の銀紙	この紙を手に入れるととても良い。この包みのいいところは海に入っても濡れない点である。以下はカレマガ老の説明である。「煙草を吸い終わったら、この中のホイルをはずして、何か物を包んでおくとよい。そうすると雨に濡れてしまうこともないし、いい光を放つ (<i>inang'aa</i>) のだ。それに女王でも王様でも、煙草の嫌いな人間などいないだろう。これは人間の好きな物なのだよ。だからこれは「ダワ」で、わしは店に行つてこれをもらつて来ることもある」。
ンジュグ (<i>njugu</i>) という落花生の豆	この豆は、土に撒いて育てて食べるものである。これをポケットかビニール袋に入れておくと、ワニのいる川に入つても平気である。ワニの武器はあのでかい口と尻尾の力である。だが、落花生を持っておくと、あの尻尾には何の力もなくなり、あの口も開くことがない。つまりワニが横にいても平気なのだ。カレマガ老によれば「それがまさに科学の不思議だ」。
スンバワンガ (<i>Sumbawanga</i>) から仕入れた「ダワ」	これは、カレマガ老が治療をした御礼として、遠方のムチャウイ〔ムチャウイについては第2章を参照のこと〕から貰い受けた「ダワ」である。以下はカレマガ老の説明である。「この近所に一人の兵士がいるのだが、ある日のこと彼は身重の妻を殴り倒してしまった。そして彼の友人のワヤオの人間が夜の9時ぐらいにここにやつて来た。「それで彼女はどこにいるのだ？」と聞くと、「家にいます。かなり良くない状態です。身重だというのに殴られてしまったので」と。その兵士は妻を殺そうとしたのだな。幸い、うちにはカンテラがあつたので、わしはある種の「ダワ」を摘みに行つて、彼に与え、いろいろと指示を与えたんだよ。次の朝、また彼はやつてきて、その女性の状態がよくなったと報告した。その夫婦には無事に子供も生まれて、休暇のためスンバワンガに帰つたのだ。その男の祖父がムチャウイで、いろんなウチャウイの「ダワ」を知つていたのだ。そこで祖父にあたるムチャウイがその兵士に尋ねたのだ。「それでお前は〔妻の治療に対して〕いくら支払つたのだ？」「5000 シリング置いてきました」「なんと！それ〔その治

	療] はここでは牛一頭にも値する物だぞ！その人〔カレマ ガ老〕はとてもいい人だ。尊敬に値する人である」と言っ たそうだ。そして、その老ムガンガ〔先ほどのムチャウイ と言い換えられていることに注意〕は贈り物だと言って、 ある「ダワ」と海の生き物を殺してその皮を剥いだ物を贈 ってくれたのだ。
気配を消す「ダワ」	第3章の3.3.2で述べた、白人との戦争に使われた「ダワ」 と同じ内容を持つ物である。また第4章のニンジャの説明 にも類似する「ダワ」である。姿を消すことは、「ダワ」の 特徴として挙げられるものである。以下はカレマガ老の説 明である。「例えば、ある「ダワ」があるのだ。例えばだね、 ナチプヤングにここを通過してほしいとしよう。例えば だよ。彼は悪いことをしてここを通れば仕返しされるとし よう。そしてその当人（ナチプヤング）はそれを聞き、別 の老人のところに行って、「ダワ」をもらい、ここにやっ てくる。彼は「シカモー」 ⁹⁹ と行ってやってくる。タバコの 火がないか飲み水が欲しいかで。ところがおまえらはそれ が自分の嫌う人間だとは気付かない。彼はそのまま歩き続 けられるのだ。そして後になって人に、わしはムゼー・ナ チプヤングと話をしていたぞと指摘されるのだ。
ある植物の根	心の問題を患っている人、だらっとしていて体に力がな い人、いつも横になりたくて、面白いと感じられない人、 心臓もドクドクと速い鼓動を打つ人、などに効くとされ る。そういう人はなんでもすぐに忘れてしまい、痛みが あることが多いという。この根は香りもよく服用すれば 気分が回復する。また足が腫れている人にも効果がある という。

このようにカレマガ老の「ダワ」には、病気の治療以外に、立身出世のためのものや恐ろしい動物にも負けない「シュジャア」のための「ダワ」¹⁰⁰、「人前に立っても、まるでライオンを見る眼差しを浴び、誰も軽蔑する（*dharau*）人もいない」といった「ダワ」が挙げられている。これらは、人々の注目を集め、王者のように振る舞い、出世するといった政治的な現象と関わる「ダワ」である。その素材は銃が恐れる木の皮でできた「ダワ」以外は、動物性のもので多数存在している。ザイールのチェワ社会を調査した吉田憲司は、その社会で使用されている薬について「全体としては、動物が邪術に用いられ、植物がその

⁹⁹ 年長者に対する挨拶の言葉。

¹⁰⁰ 「シュジャア」の辞書の意味は序論を参照されたい。また抵抗運動との関わりについては第3章を参照されたい。

邪術によって引き起こされたものも含めて病の治療に用いられるという図式が浮かび上がってくる」[吉田 1992: 127]と述べている。また「動物性の『薬』の場合、邪術や身体的能力の強化のために用いられるものの合計が全体の半数を占め、治療を目的とするものの総数を上まわっている」[吉田 1992: 126]と述べ、動物性の「薬」と「邪術や身体的能力の強化」とを関連づけている。

カレマガ老は、過去にナチングウェア・ディストリクトの DC を務めた経験を持っている。そのため、彼は人々の間の従属関係と関わる「ダワ」に詳しく、また周囲もそれを認めている。このように、「ダワ」が人々の関係を規定する力として、主従関係をも説明する要素であることが分かる。スワヒリ語の文献によれば、ハリモジャは、チーフ (*kiongozi*) が、就任に際して、シファ (*sifa*)¹⁰¹を手に入れるため、また悪い人物 (*wabaya*) から身を守るため、たくさんの「ダワ」を使用することを述べている¹⁰²。第 3 章で政治のダワについて後に詳しく述べるが、人が置かれる政治的従属関係が「ダワ」で説明されることはよく見られる。

2) 「マジニ」の治療に対する否定的な見方

タンザニアのダルエスサラームの呪医について研究するロイド・スワンツは「シェタニ (*shetani*)」と「ジニ (*jini*)」[複数形はそれぞれ、マシェタニ (*mashetani*)、マジニ (*majini*)] を次のように説明している。「シェタニ」とは、一般的には、人々を苦しめるスピリットであり、英語の「*Satan*」に相当する [Swantz 1990: 149;152]。また「ジニ」とは、海岸部地域に登場することの多いスピリットで、危険で血に飢えていると捉えられている存在である [Swantz 1990: 149;152]。この二つのスピリットが、人を病気にし、治療の対象と成る。しかし、「シェタニ」と「ジニ」のあいだの、語の互換性は高く、それぞれどのような文脈をもち区別されているかを明らかにすることは非常に困難である。「ダワ」には、コーランを使用した治療薬を指す意味がある一方で、イスラム教と「ダワ」の関係は、必ずしも限定的なものではない。例えば、コーランの文字、ムスリムが使用するインクや香料などの材料が治療薬として使用される時、それは排他的にキリスト教徒を排除するといった性質のものではない。治療薬は個々のムガンガにより異なり、治療の評判は、宗教の違いとはあまり関係がない。そのため本節では、複数の信仰が混合する状況にあると考え、その上で、「シェタニ」や「マジニ」、「ワジム」¹⁰³といった語が、信仰の立場や個人の解釈により、どのように名指す対象を限定していくのかを考察する。

¹⁰¹ 「*sifa*」とは、特徴、賛美、評判、長所を指す [守野・中島 1992]。

¹⁰² 政治的優位にある者はダワに関する知識を多く持つと考えられている。「チーフは、チーフ就任後に新しい人生を始める。彼はたくさんのマダワ [ダワの複数形] を浴び、彼の評判をよく保つよう、悪い人物から自分を守るのだった (*Halafu kiongozi alianza maisha mapya huku akiwa ameogeshwa madawa mengi sana ya kumlinda na wabaya na ya kuvumisha sifa zake.*)」 [HALIMOJA 1976: 101]。また政治・経済的な主従関係はダワによって説明されることもある (第 3 章を参照のこと)。

¹⁰³ 本論では憑依の「ジニ」ではなく語りの上での「ジニ」を扱うため、「ジニ、マジニ」については複数形の「マジニ」を使用することにする。

カレマガ老は、ナチプヤング教諭と同じく、ローマ・カトリックの敬虔な信徒であると自ら認める人物である。そして二人は「マジニ」に関する治療を、経済的動機によるものと説明し、本当の病気として認めていない¹⁰⁴。特にカレマガ老は、「マジニ」の治療を否定し、自己のキリスト教の信仰に基づく治療のほうが優れていると考えている。後述するが、二人の間には、共通して不幸の原因をキリスト教の原理に即して理解しようとする努力がある一方で、その考えをどこまで徹底するかについては意見の食い違う点もある。それは特に、ナチプヤングが実際に自分の妻が「マジニ」の病に罹り、治療を受けた経験を持つ点で顕著になる。

カレマガ老：わしはマジニ (*majini*) をもたないし、ダワを取りに行くだけなんだよ。さあさあ、わしがもしマジニの人間だったら (*mtu wa majini*)、うそをついて、まず、鶏、二キロの米、白い服を持ってこいと言うだろう。それがマジニの病気なんだから。そしてそれから彼女〔患者〕の頭をしぼるだろう。こんな風に、マジニの人間がやること全ては、時間を無駄に費やし 5000 シリングを置いていかせることなんだ (1-7)。

ナチプヤング：ほんとに助けたいのなら金のことなど言わないだろう？

カレマガ老：金を欲しいがためにこういうマジニの仕事に関わる人間はたくさんいるよ。でも〔わしの場合〕この間治療した患者はここへやってきて金も払わなかったし、また治療代の代わりになる物も置いて行かなかった。木曜にやって来たので、もう調子はいいか、と訪ねた。するとそのばあさんは、調子がいいと答えた。わしの治療は病院に行つてダワをもらいに来るようなものなのだ。つまりわしにとって大事なものは金ではないのだ、そうではなくて、人の病が治ることなのだ。

ナチプヤング：ムガンガはマダワを持って来て、それを患者に飲ませ、そして千、2千、3千、4千、1万シリングと数えるんだよ。でも本当のところはダワを持ってくること以外は全て時間の無駄なのだよ。

カレマガ老：わしは治療ばかりではなく、食べ物、子供の服、学費の工面まで面倒をみるんだ。例えば、昨日の患者は頭が痛いと言って来た。わしはタバコのような嗅ぐダワも持っている。そこで、彼女にそれを嗅ぐように言った。これを嗅いで横になって休むようにと。翌日の朝、彼女はすっかり元気になって戻って来た。しかし、もしマジニの人間たちが、わしが無駄な手間をかけずに近道を辿っているということを見たらどうだろう。彼らの仕事をただ邪魔しているだけに見えるだろう。

ナチプヤング：この街で実際あったことなんだが、あるムガンガ¹⁰⁵がこの病気は治せないからブッシュへ病人を連れていくようにと言ったのだ。彼はずるいよ。病人の病気がわかっていたら、なぜ彼自身がブッシュへ行かないんだ？彼は病人がそこへ行き、穴を掘つてダワを掘り出すことを知っているからブッシュへ行かせたのだ。

下線 (1-7) のようにカレマガ老は、「マジニ」の治療を「馬鹿な行為」とし、「マジニ」の治療は女性が行うことの多い、物欲と関連した行為として解釈する。ナチプヤングは、あるムガンガが自らは患者の病名を特定できず、患者自身に病気の治療薬を探させたこと

¹⁰⁴ 「ジニ」の治療の一方で同じ社会の中にジニの精霊憑依を信じがたい、イスラムに反する、ンゴマの遊びに過ぎないと捉える人々がいることを花渕もコモロにおいて観察している[花渕 2005:103; 352]。

¹⁰⁵ 辞書の説明は序論を参照のこと。調査からのムガンガについては第2章を参照のこと。

を挙げて、治療するムガンガの能力に対する不信感を述べる¹⁰⁶。彼らが「マジニ」の治療の価値を低く見ているのは、女性の治療が「マジニ」に主体性を譲る点や治療に際して欲望に順じた物品を購入するといった無駄な費用がかかる点にある。彼らには、「それは果たして本当に病気なのか？」という疑問がある。カレマガ老は自ら無料で治療すること（物欲から治療しているのではないこと）を「マジニ」の治療との違いとする。

カレマガ老：ムガンガの処方するマダワ¹⁰⁷にはいろいろと問題があることが多いのだ。ムガンガたちはよく、鶏や米やいろんな物、香料など、いろんな物を持って来させる。だが、そんなもの癩癩の治療と何の関係があるというのだ？米や鶏が、一体何の役に立つんだね？

サヤコ：鶏などを持って来させるそういうムガンガのやり方は、いつ頃から始まったのですか。

カレマガ老：そういう習慣か？ムガンガたちのそういう振る舞いは最近までは無かったのだ。われわれの祖先のダワとは違うものなのだ。あのマジニのンゴマが入ってきて以来のことだよ。あのマジニのンゴマを踊る連中がやって来てから、あれはシエタニだとか、これはアラブ人で米がほしいだの、果物をよこせだの、ナツメヤシを欲しいだの、要するに自分の食べたい物のことなんだ。それか家に帰って子供たちに食べさせるためにそういうことを言うのだ。ほとんど全部が嘘っぱちだよ (1-8(1))。

サヤコ：それがアラブ人とかイスラム教徒たちのやり方だということですか。

カレマガ老：そうだアラブ人やイスラム教徒はそういう連中だ。でもキリスト教徒はそんなことはない。キリスト教徒がダワを欲しいと言うなら、それは本当に使うダワ(1-9)のことだよ。

サヤコ：ンゴマはしないということですか。

カレマガ老：ンゴマなどやらないよ。わしが人々の治療に使っているダワとンゴマとは全く違う。どうやったらそこから利益が出るのかわからないね (1-8(2))。心の病気を患っている人は、その目がぼんやりしている。心は重要な働きをしているんだ。例えばそれは車のエンジンのようなもので、キャブレーターのようなものではないのだ。

(略)

カレマガ老：クリスチャン(*wakrisuto*)や学校教育を受けた者 (*watu waliosoma sana*)、教養のある人 (*wastaarabu*) は、こういったこと¹⁰⁸を軽蔑していて(*wanadharau*)、それと格闘する必要もない(*hawana haja ya kufanya bidii sana*)。〔スピリットによるその病は〕大きな損失であり、粗野なことだと考えているんだ (*wanajua analeta hasara ya ugonjwa jauri*)。

カレマガ老は「マジニ」の治療を、経済的意図を持つ行為であり、下線 (1-8(1)(2))のように「嘘っぱち」であり、「最近まで無かった」「どうやったらそこから利益が出るのかわからない」とする。カレマガ老はこの「マジニ」の治療と区別して、自分が扱う「ダワ」

¹⁰⁶ 「マジニ」に痛みをもたらされたものは、自らの治療となる植物を掘り起こすことが一般的に知られている。

¹⁰⁷ 「ダワ」が複数形の「マダワ」で使用される場合、具体的なそれぞれの治療薬のことを指すことも多い。

¹⁰⁸ 花粥も憑依を男性から遠ざける根拠にイスラムに反する、イスラムによる解釈として、精霊憑依は禁止されるべきものという見方がある[花粥 2005:104]。

を、下線(1-9)のように「本当に使うダワ」とする。その内容は前節で表にしたようなものである。

またクリスチャンであるカレマガ老とナチプヤングは、自分たちは「ジニ」と無縁であると考えている。食習慣や祈りの違いにより、「ジニ」は自分たちには寄り付かないと、彼らは考えている。このように、キリスト教を信仰することが、「ジニ」を寄せ付けられないものとして作用すると考えられていることが分かる（下線 1-10）。

サヤコ：マコンデには、シェタニが住む地獄というものはあるのですか(*Harafu kuna hell anakaa shetani*)？

ナチプヤング：ああ、ジェヘナム(*jehenamu*)ね。

サヤコ：マコンデ語にジェヘナムはあるのですか？

カレマガ老：マコンデには神だけがあるんだ。そして神が人を火で燃やすような場所を持っているのかどうかはわからないな。こういったことは、聖書やコーランの冒頭で宗教の始まりとして書かれていることじゃないのか？

ナチプヤング：われわれが分かるのは、人が死んだら神の元に行くということだよ。

サヤコ：そこにはシェタニはいないのですか。

カレマガ老：いるよ。だけど、地獄といった単語はないんだ。われらは聖書を読むようになってから、シェタニというのを知り始めたんだ。われわれにもとからあったのは、リホカ¹⁰⁹やミジムといったものだ。だけど、リホカやミジムが天国にいるのかどうかは分からない。分かるのは神とともにいるということだ。だからリホカやミジムが地獄に行くのかどうか分からないということだ。

サヤコ：・・・？その昔は、宗教 (*dini*) というものは無かったということですか？

カレマガ老：昔のマコンデがいたころには宗教(*dini*)は無かった (*wakati ile wamakonde hawana dini*)。

サヤコ：それではジニのンゴマも無かったのですか(*Kwa hiyo haikuwepo ngoma ya jini*)？

カレマガ老：マコンデで、ミズカというのは、憑依され、うるさく騒ぎ始めることを言ったのだ。子供たちにウチャウイをかけにくるムチャウイが見えるとか、あれが見える、これが見えるといったね。こういった感じで変になるんだが、深刻な病気ではないんだ。四、五日ブッシュに行ってジニの太鼓を叩くのがうまくなってきたりするのさ。(略) この手の病気は、アラブ人がもたらしたものだ。着る物がほしいとか、靴がほしいとか、ヤギを殺して欲しいとか、その費用は10万シリングにもなるようなものだよ。こんな病はアラブ人がもたらしたもので、クリスチャンはこんな病気にはならない。クリスチャンはジニで苦しまない。ジニで苦しむやつは一人だっていないさ。

サヤコ：でもキリスト教にもシェタニというものがありますよね。

¹⁰⁹ 「**lihoka(s) / mahoka(pl.)*」 *マホカのみ KAMUSI に記載がある。ワジム性(*kiwazimu*)のようなものだが厳密に言えばワジム性ではない。まただめになったアキリのこと (*mambo kama ya kiwazimu lakini si ya kiwazimu hasa; akili za ovyo*) [KAMUSI 1981]。

カレマガ老：なら、こういう風に言えるかも知れない。ジニのソゴマをしているところに行けばクリスチャンはいない。クリスチャンはこう言う。豚肉を食べればジニは怖がって近寄ってこない。人間だと見なさないってね。ジニはイスラム教とつながりがあるものなんだ。

(略) ジニはクリスチャンではなく、ムスリムにとり憑くシェタニなんだ。だから豚の骨をこうやって置いておけば、魔よけになってジニはこないというわけだ(1-10)。白人性(1-13b)を持つジニとは、白人のように服を着ていて、ビールを飲んでいる。だが、ムスリムのジニはビールなど飲まない。(略) だから、キリスト教にジニはいないのだ。(略) 例えば、ムスリムの女性と結婚したとして、彼女に、俺はそういうのはいやだといえ、彼女は家の中で被り物をしなくなり、ある日豚肉を買いにいき家の中で食べるようになり、彼女はクリスチャンになるというわけだ。

ナチプヤング：ジニは、ビールを嫌うからね。カレマガ老はビールを飲んでいるだろ？ジニは嫌がって近寄ってこないさ。ムスリムは豚肉を嫌いモスクに行き教会には来ない。ジニはシェタニで、キリスト教ではないんだ。

サヤコ：それはつまり、ジニは教会では全く存在し得ないということですか？

カレマガ：ジニはイエスとともにいるということはありません。だからさっき言ったように、クリスチャンがジニの病気になることはないんだ。そして玄關に豚肉の骨を置いておけば、ジニは家に入ってこないよ。例えば、人に害を与えるジニがいると考え、そのために腰に豚の骨のかけらをつけておく人たちもいるよ。ジニの病に罹る人たちはみなムスリムなんだ。だからジニのソゴマを踊るのはみなムスリムで、キリスト教にはいないんだ。ムスリムの店を通った時に、燻された匂いがすることがあるだろ？それはその店にはウチャウィがないということなんだ。

サヤコ：キリスト教にはウチャウィはないのですか？

ナチプヤング：たいていはね、けど少しはあるよ。それは信仰に熱心でないような人だね。

下線 (1-10) のように、豚肉を食べたり、ビールを飲んだりといった日常的な行為で、「ジニ」はやってこないと考えられている。「ジニ」は社会に存在するものだが、それとは無関係な宗教を選択すれば、その憑依霊である「ジニ」とは原理的には全く関わりを持たないものと考えられている¹¹⁰。

1.2.3 「マジニ」の治療

そこで、マジニに憑依された経験をもち、現在マジニのムガンガとして治療を行っているファトゥマ——ムトゥワラ・リージョンのチタンディ(*Chitandi*)の生まれで、20代の女性——に憑依の経験についてインタビューした。筆者は彼女のもとを、ナチプヤング教諭と一緒に訪ねた。彼女はムガンガとして他の患者の治療を行う以前は、体のあちこちが痛み、時には指が誰かに折られそうになっているのかと思うほど痛むことがあったと言う。

ここでは、ファトゥマの語り口を中心に、彼女の「憑依について」および「憑依霊につ

¹¹⁰ また彼らが男性であることも要因としてあるだろう。

いて」の語りの側面を見ていきたい¹¹¹。そして「マジニ」とは何か、「マジニ」の病とは何かについて見ていきたい。まず、ファトゥマによれば、「マジニたちが何か欲する時や、何か意に則しないことをした場合」に、人から話しかけられても答えることができないほどの痛みがもたらされる。彼女にとって、体の震え、速まる脈、欠伸、鼾、などの身体症状が「あの者たち」が彼女のところへ来る兆しであるとする。彼女はその兆しを「あの者たちは何かいいたいことがあるみたいだ」と解釈する。ファトゥマは、この痛みをもたらす存在を「あの者たち」や「ワニヤマ (*wanayama*)」、「マジニ (*majini*)」などと表現する。彼女は、その存在が、怖がらせる(*kuogopesha*)性質のものである(下線*1)ことを強調する。特に彼女の場合、その存在は、カンズを着たムスリムの姿をしており、夢の中でそのものが近づいてくるという。彼女は、この「マジニ」を、神(*mungu*)がその慈悲(*neema zake*)でもって下らせた(*telemsha*)存在であるとする。そして神がその創造物たち(*viumbe*)を下らせ、この創造物が人の体に入った時に、いろいろな病気の違い(*utofouti*)となって現れるという¹¹²。彼女はそれにとり憑かれる状態を「憑依されている(*amepandisha*)」と表現する。また「マジニ」と一緒にいる(*kwenye majini*)とも表現する。彼女は普段から、うとうとした時やひよっとした拍子に「マジニ」がやってきてしまうという。

ファトゥマ：私は小さいころ(*mwali mdogo*)からずっとマジニに苦しめられて来たのよ。最初は、夜寝ていると、誰かが私を怖がらせに来たの(*1)。その人は普通の感じではなく、これまでに見たことのないような服を着ていたのよ。だから来た時は恐ろしいのよ(*1)。その形相があまりにも恐ろしい(*1)ので、目の当たりにすれば真夜中でも走り出して逃げるのよ。時には唸りながら目を覚ますこともあるわ。私はここから三軒向こうの家まで走って行ったことがあるわ。そしてその者はふと消えるのよ。

ナチプヤング：その、あんたを脅す者(*mtu wa kutisha*¹¹³)がやってくると、それはあんたを追いかけるのかね。ついてくるのかね。

ファトゥマ：いつも後ろから来てついてくるの。でも、その気配に気付くたび、ものすごく恐ろしくなり、平静心を失ってまるでワジムの人(*mwendawazimu*)のよう(1-11)に走り出すのよ。そしてその者が姿を消してから意識が戻るの。時に私は蹴躓いて転んでしまうこともあったし、自分はじっとしているつもりでも走り回っていたこともあるわ。時には両親が目を覚まして私の後を追いかけてきて、私が倒れたところを起こしてくれたこともあった。そして家に連れて帰られてしばらくすると意識が戻るの。もちろん両親は、「どうしてお前は走って行ったのか？」と尋ねるので、私は、「知らない人がやってきて、その服装も様相もとても怖かったので走って逃げたの」と説明したわ。そういう月日が続いたあと、ついに両親はムガンガたちのもとへ私を連れて行ったの。私を診断したムガンガたちは、「娘さんはすでにマジニに取り囲まれており(*huyu wameshamzingira majini*)、今後もまだマジニたちは娘さんを追いかけ回す。娘さんはマジニのンゴマを踊らなければならない」と言

¹¹¹ ブラジルのアマゾン地方のアフリカ系の憑依宗教伝統を調査した古谷嘉章は、憑依の語りには、「憑依をめぐる語りの重層構造」[古谷 2003:8]があるという。本論では、ファトゥマが自分の体験を「憑依のイデオロムによって整序していく」[古谷 2003:152:162] 語り口と憑依される本人以外の人の語り口とのかけ合いに注目する。

¹¹² 本章 1.2.3 の「マジニ」の種類を参照のこと。

¹¹³ 「*tisha*」は、恐怖を投入する(*tia hofu*) こと[KAMUSI1981]。脅(おど)す・恐ろしい[守野・中島 1992]。

ったの。そしてそれは本当だったの。もうだいぶ大きくなってからのことだけど、マジニたちは私をブッシュの中まで連れ去って、そこに私を隠したのよ。そして私が大人になってからもこういう感じなのよ。その後も同じで、私が夜に子供と一緒に眠っていると、カンズという白くて長い服をきちんと着て帽子をかぶった者がやってきて、「その汚い物 (*uchafu*) をどける」と言うのよ。それで私は子供を持ち上げてベッドから放り投げたわけ。夫が子供の泣き声を聞いて慌てて子供を抱き上げたらしいの。次の朝になって夫は前の晩に私がしたことを話してくれたんだけど、私は何一つ覚えていないのね。

このように、ファトゥマは、これまで「自分を怖がらせ」(下線*1)に來た者が「マジニ」であることを、現在の視点から振り返る。彼女は小さい頃には、それが「マジニ」であるとは分からなかったが、ムガンガの診断により「マジニ」であると特定され、いま現在その診断を受け入れている。診断によって「マジニ」と特定されるまでは、自分は「ワジム」のようであったと彼女は言う。下線(1-11)のように、「ジニ」にとり憑かれた状態は、はたから見るとワジムと区別がつかないとされるコメントにしばしば出会う。

1) 西洋医療で治癒しない場合——「脅すもの」がやって来る

ファトゥマは、西洋的な医療を行う地元の病院に行き、レントゲンなどのあらゆる検査を受ける。しかし、そこで、病気ではないと言われて家に返される。しかし苦しみは再発し、他のンダダ(*Ndanda*)の病院に行く。そこで再度検査をするが、また何も分からず家に返される。それでも彼女の状態は悪くなるばかりだったので、彼女はまた最初の病院に連れて行かれる。そこでまたレントゲン検査をするが、結果は同じだった。しかし、彼女の胸には内側から刺されたような痛みがあり、尋常ではないほど痛かった。「症状はあるのに、何も病気ではない、そんなことがありえるか？」と病院側は言ったという。結局、病院側は「一週間、ダワを飲んでもらって、症状が良くなれば継続して治療をしましょう」と伝え、彼女は錠剤をもらって家に戻って来た。ところが家で、その錠剤を手にして、飲もうとすると、彼女の体は震え出し「あの者たち」が、「そんな汚いものはいらぬから捨てる (*tupa hatutaki uchafu*)」と命令し始めた。彼女はそれでもその錠剤を、手にしっかりつかんでいようとすると、気絶して錠剤を落とし、とり憑かれた状態になってしまった。彼女は家族から錠剤を取り上げられてしまい、結局二週間後にまた病院に行った。

病院側は「こうなったら徹底的に検査をしましょう。まだ病気が何も見つからないので、一週間に一度、注射をして、病気が発見できるかどうか試しましょう」と言った。そこで病院は注射を打とうとしたが、注射針を刺そうとしても、彼女の肌が何か他の動物のように硬くなっており、それでも無理やり注射しようとするとう注射器の金属の部分が折れてプラスチックの部分が破裂してしまった。そのため、折れた針の部分はファトゥマの体に刺さったままになった。周囲の人間は「この人は普通ではない。体の中にマジニがいるのだ」と言い始め、結局別の注射器を持って来て初回と同じ場所を注射した。彼女は今でもその時の注射の傷が残っており、時々「おでき」みたいに膨らんできて破裂する。彼女は「破裂すると安心する」という。

彼女は病院に、また三日経ったら来るようにと言われた。彼女は三日後に自転車に乗せ

られて病院に行き診察室に入った。医者は注射器を持って現れた。しかし、彼女は注射器を見たとき、何かが見えて、そのまま意識を失って倒れた。完全に気絶した彼女を見て医者は、「この人は通常ではないから家に連れて帰ってください」と言ったという。そして彼女は連れて帰られ、朝9時から夕方6時ぐらいまで意識を失っていた。そこで家族の者がムガンガを呼んで来た。ムガンガが「ダワ」を与えて祈祷すると、夜の8時ごろ彼女は意識を取り戻した。このように、ファトゥマは病院での医療、西洋薬では治療ができなかったことを語る。

西洋薬での治療に効果がない場合、患者が自ら症状に効果のある薬を探そうと行われるのは、カリフォルニアの HIV 患者の治療行為にも観察される[Furin 1997]。ファーリンは、HIV の治療において代替医療が患者を活性化することに注目している。彼は、フィールドにおいて、ある一人の患者が、コメントした「自分が自分の医者にならなければならない」という台詞に注目している。ファトゥマのケースにおいて、症状の改善しない病気に対し、自分自身が医者となることで治療を行うことは、ファーリンの論じるケースと類似している。また、ちなみにファトゥマは、自分の病気が「マジニ」によるもだと認められる以前は、体重が減り、やせていた様子から、周囲の人々が HIV ではないかと考えていたと述べている¹¹⁴。

カレマガ老：ジニの病気は治らないものなのだ。[ジニの病気になったら]昔からのンゴマを踊ってそれを取り除き普通の状態に戻るんだが、ジニはいたままなんだよ。

ナチプヤング：それはおまえに砦を作るんだ(*anajenga ngome*)。一つのジニが体に入ると、おまえは倒れ、新しい衣服を着て、またこんどは別のジニが来ることになる。だからおまえはジニのいる家 (*nyumba*)、コモン・ハウス (*common house*) となるんだな。新しいジニがやってくると (*anakuja mpya*)、苦しくなり (*utaumwa*) 痩せてきて (*utakonda*)、エイズの患者(*mtu wa ukimwi*)のようになるんだ(*2)¹¹⁵。そしてムガンガが治療にやってきて、ンゴマが行われ、ダワが与えられると、患者はもとのように体重を取り戻すのだよ。

このように、治療の不可能な病気に対して、新薬を開発するという点で、「ジニ」の治療とカリフォルニアの HIV の代替医療の試みは類似する点がある。どちらも患者を活性化するアクティヴィズムとして捉えることができる。ただし両者の違いは、ファトゥマの場合には、正体の分からない病気の脅威には具体的な描写がなされることである。この描写には、「マジニ」という名をつけられた存在が、能動的な所作を持つものとして描写されるという特徴がある。

2) 「マジニ」の種類

ファトゥマやナチプヤングは時に「マジニ」をムニヤマ(*mnyama*)¹¹⁶やワニヤマ(*wanayama*)と呼ぶ。彼女によれば、「どのワニヤマもそれぞれ異なった合図を示し、

¹¹⁴ 2.2.2 の 1) を参照のこと。

¹¹⁵ 1.2.3 の 3) を参照のこと。

¹¹⁶ 「*mnyama(s.)* / *wanayama(pl.)*」動物[守野・中島 1992]。

異なった現れ方をする (*Kila mnyama anaonyesha dalili zake*)」。そしてどのような現れ方をするかによって、「マジニ」は区別できるとする。例えば「マジニ」は白人であったり、インド人であったり、日本人であったり、マコンデであったり、マウイア (*mawia*)¹¹⁷やマサイであったり、いろいろと違った形で現れる¹¹⁸。このワニヤマは、それぞれに自分専用のかご¹¹⁹を欲しがり、また高価な種類のかごもあり、患者を経済的に困らせる。ファトゥマによれば、どのムニヤマにもそれぞれ独自の合図があり、このかごはこのムニヤマのもの、というように決まっているという。

このワニヤマは、前述したように、症状の違い (*utofouti*) を示し、以下のように、いくつかのタイプに分けられる。これらの症状に対する「治療薬」は、樹木の根や皮を粉状に挽いて用いられるものである¹²⁰。

憑依する霊には、以下のような種類がある。しかし、どれも「マジニ」の病として捉えられており、治療法やその手順は類似している。それぞれの憑依霊であるワニヤマが要求するかごや衣装は、それぞれに異なるが、それは、下線(1-12)のように「制服」として捉えられている。ファトゥマが、ワズングを白人の憑依霊として表現するのと異なり、カトリックの教義を信じるナチプヤングは、その霊を、下線(1-13a,1-13b)のように「(*uzungu*)」と言い表す。

ファトゥマ：いまは、私は自分をコントロールし、自分の場所に座っているけれど (*ninajitawala tu nimekaa sehemu yangu*)、いったん憑依されたら(*wamepandisha*)、マジニたちは私にンゴマを踊らせるために、やれカニキ¹²¹を着ろだの、キレンバを頭に巻けたのと要求してくるの。それは制服 (*nguo zao rasmi*) みたいなものね(1-12)。

以下は「マジニ」のタイプを表にしたものである。

表 1・3 「マジニ」の種類

「マジニ」の種類	説明
ムミアジ (<i>mumiaji</i>)	ムミアジという「マジニ」は槍を必要とする。仮にムミアジが患者を攻撃するような場合 (<i>yeye anapokuja kukuvamia</i>)、そのマジニは赤い服をきて手に槍を持って現れる。患者を支配

¹¹⁷ タンザニア南部やモザンビークのマコンデの人に対する蔑称。この言葉を実際の人間に対して使うことは忌み嫌われている。本章 1.1.1 を参照のこと。

¹¹⁸ 東アフリカの憑依霊の種類については、これまでもさまざまな報告がされてきた[GRAY 1969; CAPLAN 1979; GILES 1987]。

¹¹⁹ それはマコンデ語では、「ムパンベのかご (*jamanda la mpambe*)」または「リフク (*lihuku*)」という [インタビュー、ファトゥマ、ネワラ、2000年]。

¹²⁰ また彼女らは、マジニによる苦しみを治療するためのダワ以外にも普通の熱を治すダワ (*ina tibu tu za kawaida*)、ビルハルツィア住血吸虫や梅毒に苦しむ人のためのダワも扱っている。それぞれがそれぞれのダワ入れに入れられ、特に病院でも治らない病気の場合、ダワを求めて治療にやって来る人たちがいる。これらのダワは全て神自身がもたらしたものであるとファトゥマはいう。この神に関する言及は、カレマガ老と共通した視点である。

¹²¹ カニキとは図・写真 1.3 の腰に巻いた黒い布のことである。

	<p>しにやって来たら (<i>anavyokuja kukutawala</i>)、その「マジニ」が要求するとおりに踊らなければならない認定式のンゴマがある (<i>ufanye jaribio</i>)。</p>
マウピア人 (<i>wamawia</i>)	<p>現れる時にはいつも、ンドニヤ(<i>ndonya</i>)をつけてカニキを身体に巻いて現れる。カニキをマサイ族みたいに肩に巻いて何か物を持っている場合もある。他には刺青をしている場合もある。どこかにマウピア(<i>mawia</i>)だと分かるところがある。マウピア人がやって来た時には、マコンデ語のような言葉で話しかけると良いとされる。またリピコ(<i>lipiko</i>)を演奏する時のようなリズムで太鼓を叩くとよい。マウピア人には特別の棒が必要である。ファトゥマは、今はそれをンヌウリ (<i>Nnuuri</i>) にある義理の母の家に置いている。一度ンゴマがあった際に叔母の家に行った時に置いてきてしまったという。それにはマウピアのような、刺青の入った人間の顔を、巧みに彫ったものである。その造形に対し、彼女は「そういうイメージを持っているのね」と語る。</p>
アラブ人(<i>waarabu</i>)	<p>白くて長い服を着ている者たち。その白くて長い服と白いキレンバをつけた者にファトゥマは「マジニ」のンゴマの資格ももらった。長くて白い服と大きな白いキレンバをつけた「マジニ」はファトゥマのンゴマの師匠である。憑依されると、ファトゥマはブラク、ブラク (<i>bulaku, bulaku</i>) と呼ばれる。ブラクというのはマコンデ語ではなく、マジニたち (<i>majini</i>) に関わる言葉である (<i>ni lugha ya majini</i>)。ブラクは、神自身の力によって、水の中に住んでいる。そして眠っている時に夢の中に出てくるとされる。ブラクは水の中に飛び込んでまた水の中から出てくる。とてもすばらしいもので、その図柄はいたるところにあるという(<i>picha zake zinatembea hata sasa hivi zipo</i>)。顔は人間のようなのだが、天使のように美しいとされる。頭の上には輪があって髪の毛は長く、手にはたくさんの指輪をはめている。上半身は人間のように下半身は動物のようで、尾があって、足には山羊のように蹄がついている。また背中には大きな翼がついている。ブラクは、いつも星を回りにちりばめて描かれる。腰から下は動物で動物と同じような尻尾がある。ブラクは一旦水に飛び込んで、再び上がって来た時には水をバシッと打つ。その翼からはね飛ぶ水は、遠方まで届くとされる。その水は海の水で、その水を一滴でも身体に受けた人間は即座に「マジニ」に憑依されてしまうという。</p>

	<p>ナチプヤング：では海の近くに住んでいる人間の方がマジニに憑依されやすいんだね。</p> <p>ファトゥマ： 海の近くに住んでいる人でも、マジニに苛まれない人もいるし、海から遠く離れて住んでいる人でも、マジニに苛まれてしまうということもあるの。それは神自身がそうお決めになったことで、人の運命はそうやって決まっているのね。海の近くに住んでいる人たちが必ずしもマジニに苛まれるというわけではなくて、そのままに生きている人たちもたくさんいるわ。反対に海から遠くに住んでいる人でも、マジニに乗り移られることもあるの。現に私を御覧なさいよ。</p> <p>サヤコ：ブラクの翼って鳥の翼みたいなものですか。わたしも一度コーランで読んだことはあるのですが。</p> <p>ナチプヤング：おそらくね。コーランを読んでいる人々で治療を行っていた人たちがいたに違いないね。</p> <p>ファトゥマ：私はその人たちと同じ方法で治療をするの。コンベ¹²²を使ったり、紙にコーランの一節を書き写したりする方法を使うの。その書いたものを使って祈りを捧げると患者はすぐに治癒するのよ。</p>
白人 (<i>wazungu</i>)	<p>英語で話したり、サッカーをしたりすることもある。急に英語で話し始める。新しい短パンをはいてボールで遊ぶなどの症状となる。</p> <p>ファトゥマ：彼女¹²³がマジニに憑依された時はサッカーをすることさえできたのよ。彼女はボールを持って来てほしいと言い出し、実際にボールを持って来たら、それでサッカーを始めたの。ビールさえ飲んだのよ。</p> <p>ナチプヤング：つまりその女性のようにマジニ (<i>majini</i>) に憑依された病人は、<u>白人性の中に入ってしまったので</u>(<i>akiingia katika uzungu</i>) (1-13a)、憑依された時 (<i>anapokuwa na majini</i>) に英語を話し出し、ネクタイがほしいと言って布を首に巻いたりするのだよ。でもその時のそれはマジニ (<i>majini</i>) なのだ。</p> <p>サヤコ：なるほど。でもジニはアラビア語を話すんですね。</p> <p>ファトゥマ：そうよ。アラビア語を話すのよ。</p> <p>サヤコ：でもそのマジニ自体はといえば・・・</p> <p>ナチプヤング：英語も話せるというわけだ。</p>

¹²² 「*kombe*」とはコーランに基づく治療用の飲み物である。

¹²³ ファトゥマとは異なるマジニの病に罹った女性患者のこと。

これらの憑依霊はカレマガ老とナチプヤングが考えているように、本当に病気なのだろうかという見方をされることがある。しかし、ファトゥマによれば、この霊たちは、痛みと一致して捉えられているものである。

3) 「脅かすもの」が「ダワ」を見つける手助けをする——薬の発見

カレマガ老の「マジニ」の治療に対する否定的な見方の一方で、ファトゥマにとって、「マジニ」の治療とは金銭を目的とした意図的な行為ではない。彼女にとって、治療とは、「マジニ」が彼女に送った「恐怖」や「痛み」に対するものである。ある日、彼女は、背中が、まるで誰かに肋骨の位置を確かめられながら、硬い物で叩かれているかのように痛み始め、呼吸もできなくなってしまった。またある時は彼女は「指が…指が…」と泣き叫び、しばらくするとそれがぴたっと止まった。その時、ムガンガが祈禱を捧げに来た。その時、彼女は「もし何か言いたいことがあれば言ってください。もう苦しめないでください」(1-14)と願った。現在、ファトゥマは、ムガンガとして開業し、頭痛、寒気や下腹部、背中痛み、マラリア、手足の震えなどの症状を扱っている。「ジニ」による症状は、つぎの下線(1-15)のようなものであり、このような症状はのちに「ジニ」が原因であると判明することが多いという。

ファトゥマ：マジニたちが何か欲する時や、何か意に則しないことをした場合には、ほんの数歩離れたところにいる人にさえ話せないほどの痛みをもたらすのよ。誰かが仮に話しかけてきても、何も答えることができないほどの苦しみのよ。だから自分がいま憑依されていることが判るわけ。身体全体が震えて来たり、脈が通常よりも速くなったり、何か兆しがあるのよ、欠伸ばかりするようになったり、大きな躰をかいたりね。そういう何か兆しがあるの。「あの者たち」は何かいいたいことがあるみたいだね(1-15)。

ここで明らかなのは、自分を脅かす得体の知れないものが、下線(1-14)のように「言いたいこと」を言うということの重要性である。それは「言いたいこと」を言うまで、患者に痛みをもたらす。そして下線(1-16)のように最初は何が言いたいのか分からないのだが、あとで何が言いたいのか分かるといった手順を踏む。これは「マジニ」の治療が新しい治療薬を探す、未知の病と関わることを示唆する。

ファトゥマ：今回、マジニたちは私にこのぐらいかごを見せて来たのよ。一人の女が来たわ。その女はちょうどこの人みたいなかこうをしているの。彼女は夢の中に出てきて、そのかごを見せるだけで何もしゃべらないのよ(1-16)。そしてわたしはそのかごが心に残り欲しくてたまらなくなるのよ。そしてそのかごで遊ぶように言われて、もらうのよ。すると女が姿を消して正気に戻るのだけれど、私の体は痛くなり、起きることさえできないのよ。そういったことが続いてね。私がそういう話を、人に〔ムガンガたちに〕すると「マジニたちはすでに彼女の体の中で出来上がっている。マジニのソゴマを踊った後にそういう物を見せられるというのは、そういう物を探し出せという意味なのだ」と教えてくれたわ。マジニたちはそうやって何度も私に試験をしたあと、次はカニキを着て出てくるようになり、その時は大きなかごを持っていたわ。最初のころは小さいかごだったの。でも今度は大きなかご

に、こうやって蓋をして、白いキレンバとカニキを着てやってくるようになったの。そしてカニキで私を覆い、赤と白のキレンバで私を縛ったの。そうやっていろいろと合図があったの。そのマジニたちが私にいろんな物を着せようとする間、私は寝ながら大きな声で泣き叫んで嫌がっていたみたいね。もちろん私には意識がないから何も覚えていないんだけど、私の家に一緒に住んでいた人はみな、この家に誰かがいて泣いているのだろう、ちょっと様子を見てみよう、「どうしたのだ？なぜ大声で泣いているのだ？」と心配してやって来たわ。そこで私は夢について話したの。「カニキを来た老女がやってきて、それを私にかぶせてロープで縛り、赤や白のキレンバを巻くの。私がそれを嫌がると、お前は選ばれた者なので逃れることはできない、と言って無理やり私を連れていこうとするから私は泣いていたのよ」と説明したの。そういう状態がずっと続いて、私の健康状態はだんだんと悪くなっていったの。それでもあの変な人たち〔マジニたちのこと〕は毎日のようにやって来たわ。私は体重も減って痩せていたので、肋骨も、胸も、頭も全部痛くて、心臓も今に飛び出てきそうなほど激しく脈打っていたの。

ナチプヤング：まるで血圧を病んでいる人のようだね。

ファトゥマは、「マジニ」との会話とその指示を細かに述べるが、これは彼女の夢の中で行われていると彼女は言う。彼女によれば、夢にはいろいろな種類があり、普通の夢と「ジニ」の夢 (*ndoto na jini*) というのがある。普通の夢とは、目覚めればまた見ることもなく (*ukiamka hupati tena*)、それで終わってしまう。だが、「ジニ」の夢とは、夢を見て (*unaona ndoto*)、ある行為をする言葉を得る (*unapewa lugha nyingine ya kufanya kitendo*) ものであり、そしてそこから利益 (*faida*) を得ることができるものである。ファトゥマによれば、「マジニ」たちとの会話は、夢のような状態で行われ、その間彼女はその命令に従い、自分の活動を覚えていない。

ファトゥマ：眠っている間にそうなるの。昼間は普通に何もなくて歩き回ることができるんだけど、やがて日が暮れて、マジニたちが元気になってくると何かの兆しを現すのよ。時には、白くて長い服を着たマジニたちが、かなりの数でやって来て、「さあ、一緒に行こう。これから行くところには高い山々があるのだが、それをさっさと登って今度はさっさと降りるのだ」と言う時もあったわ。目が覚めて正気に戻ると私は確かにベッドに居ただけけれど、体中が震えて痛かったわ。その朝からずっと体が痛くて、二、三日後にダワを飲んでやっと通りの体に戻ったのよ。また、ある時には、大海原に連れて行かれる夢を見たこともあった。その時、マジニたちは私を、深い海の底に沈めようとするのよ。そこで私はまたしてもベッドで目が覚めたんだけど、その時の体の痛みようはひどかった。その痛み方は普通ではなかったわ。そうやって時に震えることもあるし、何かにとり憑かれたようになることもあるの。とり憑かれた場合にはわけもなく泣き出すのよ。

ファトゥマにとって「痛み」「震え」「わけもなく泣き出す」「とり憑かれたようになる」「大海原に連れて行かれ海の底に沈められる夢」といった症状が「マジニ」と結びついていて。彼女は「マジニ」と夢で会い会話し、正気に戻ると痛みが残り震えることで「マジニ」と居たことが分かる。彼女の痛みは与えられたものであり、その治療法も最終的には、「マジニ」が教えてくれる。つまりこの痛みをもたらす「マジニ」が「ダワ」を見つかる手助けをするのである。それは夢の中にいるように聞こえてくる声によるものである。それは次のように語られる。

ファトゥマが耳にしたのは、ただ「よし行こう」という「あの者たち」の声だけだった。

そしてその大きな木の下に来た時、「あの者たち」は彼女に、そこに腰を下ろすように命じた。その場所は薄暗くて、他にも小さな木があったが、そこでしばらく午後の時間をぼんやり過ごした後、「あの者たち」は彼女に「ダワ」を掘り出すように命令した。そこで彼女は、「鍬もナイフもないのに、どうやってその『ダワ』を掘り起こせばいいの？」と尋ねたが、「あの者たち」は「かまわないから、言われたようにやればよい」と言うだけであった。そこで彼女は立ち上がってある木の根元に行った。すると「あの者たち」は、「よし、ではそこを掘れ」と彼女に命じ、「左手を使って掘れ」と言った。彼女は、左手を使って、土の下にあった根を探し当てた。そしてそれをつかんで引っこ抜いた。そして「あの者たち」の「それを持って、さっきわれわれが到着した場所に置いておこう」という言葉に従った。このようにマジニの「ダワ」とは、ファトゥマを導く「あの者たち」の指示で見つけられたものであった。

ナチブヤング: その時、あんたの目はいつもと同じ状態だったのかね? (*Wakati huo macho yanaona kama kawaida?*)

ファトゥマ: 今、こうやって見ているのと同じように見えていたわ。そうやって私はそこ〔大きな木のある場所〕に戻って根っこを置いたの。そうやって同じ作業をしたわ。二本の木はそのまま通り過ぎただけで、三本目の木のところであの者たちはまた、そこを掘るように言ったの。そしてその根をまた最初の場所に持って行って、そういうことを繰り返したの。そうしている間に、小さな、小さな蛇たちが私の足元を這って行ったの。私がその蛇たちを怖がると、あの者たちは「恐れるな、その蛇はお前を導く天使(malaika)なのだから」と言ったわ (1-17)。

このように、ファトゥマは「あの者たち」の導きにより「ダワ」を得ることを述べる。蛇は彼女にとって「天使」(下線 1-17) であった。この蛇が、彼女が「ダワ」を手に入れる手助けをする。蛇は危険な動物であるが、彼女は「あの者たち」に守られ、危害を加えられずに済む。この語りでは普通は危険であることが、不思議にも安全であり、彼女が時おり口にする神との関わりが、表現されているともいえる。以下はその点が強調されている部分である。

ファトゥマは、「マジニ」に言われたとおり、「あの者たち」の欲しがる「ダワ」を取って穴のこちら側に戻って来た。彼女は、その作業をしている最中に、穴の向こう側で何か広がりが、その背中でわらが盛り上がっている感じがした。「あれはきっと丸太だわ」と思い、そのまま作業を続けた。でも何かその時ふと脱力感を覚えて、心からあの丸太の上で眠りたいと感じた。その時、彼女はまだ、それが丸太などではなく、大きな動物だということに気付いていなかった。ところがそれは周りにいるものよりもずっと大きな蛇だった。知らずにその上に座った彼女は、それがぐにやりとへこんだのを感じた。彼女は「これは丸太などではない」と驚いてそこから逃れようとした。そしてよく見るとその物は縦横に動いていた。彼女は恐ろしくて震えが止まらなかった。しかし、また「あの者たち」が、「恐れるな。これはお前を導く者だ。われわれは一日中これの上に留まるのだ」と言うので、彼女はそこからどいて、他の場所に座った。その後、彼女は別の「ダワ」を採りに行

った。すると大蛇は動いて彼女がその根を置いた場所にとぐろを巻き始めた。彼女は根に土をかぶせていたが、大蛇はとぐろを巻いて、頭の部分を根の上に置いて静かになった。つぎに振り返って大蛇のいた場所を見ると、大蛇が見当たらなかった。そこで彼女は埋めた根を取り出そうと見ると、大蛇は頭をそこに突っ込んでいるのが見えた。彼女は恐怖で「きゃっ」と叫んだ。でも「あの者たち」は「そのままにしておけ、お前には害を与えないから」と言った。彼女は「心臓が破裂しそうだわ。こっちへやって来るわ、私の命の保証はないわ」と言い返した。しかし「あの者たち」は「いいや、大丈夫だ。根をそのままにしておけ。大蛇はお前を導く者なのだから」と言ったので、彼女は根を、蛇がいる場所に置いた。ファトゥマが作業を続けていると、今度は「あの者たち」が「後ろを振り返れ」と言った。そこで彼女は振り返った。「あの者たち」は、「この穴を抜けて反対側に行き、そこからダワを取ってくるのだ」と命令した。その穴を見ると、とても深い穴でこちら側から向こう側までずっと続いていた。本当に深い穴だったので、彼女は怖くて向こう側に飛び移ることなどできないと思った。すると「あの者たち」は「いいや大丈夫だ。この縄の上を歩き、この穴に入ればよい」と言った。見ると、確かに穴の反対側に大きな木があって、その根っこが穴の真ん中を通して彼女のいる側の穴のふちまで届いていた。「でも、この根は、私の体重を支えるほど丈夫そうではないから、私はきっと穴に落ちこちてしまうわ」と言うと、「あの者たち」は「いいや、われわれがついているからお前が落ちることはない (*wala, huanguke imani wetu*)」とやったという。そこで彼女は「神を信じて (*nikamuamini mungu*) (1-18) その穴を思い切って渡った」。その結果、彼女は「ダワ」を複数見つけ出した。彼女はこのように時折、下線 (1-18) のように神について言及する。彼女が行う奇跡は、神の恩恵であり、またそのような奇跡とともに、「ダワ」が獲得されることを述べる。

ファトゥマは、「あのワニヤマが体の一部に痛みを与えている患者 (*inamsumbua sana kwa wanyama wale*)」に対して、香水とインクを混ぜたコンベ(*kombe*)¹²⁴を手渡す治療を行っている。この治療を施す際、彼女は、患者が「あのワニヤマ (*wale wanyama*)」や「マジニ (*majini*)」に苦しんでいると考える。その患者にその薬を与えると良くなる (*dondoshea*) という。このような香りのある治療薬のように「マジニ」の治療は時おり、香りと関係する。ナチプヤングが言うように、ファトゥマの憑依の状態は、聴覚と思考が「マジニ」に主導権をとられているように述べられる。しかしその一方で、嗅覚についてはどうなっているのだろうか。

ファトゥマ: この香り (*harufu*) を嗅ぐと、マジニたちは満足して、つかんでいた場所 (*sehemu walikushika sana*) の痛み (1-19) が和らぐのよ。そうやって治療を始めるわけ。でも同じような苦しみを味わっていてもその原因が分からない場合もあるのよ。ちょうど私がそうだったようにね。長い間病に苦しみながらも、その原因がずっと明らかでなかった人 (*hajafafanuliwa*) が私のもとにやってきて病状を説明すると、私ならその問題がすぐに分かる場合もあるわ。

¹²⁴ 「ダワ」の一種。

また同様に香りはマジニからの贈り物とも考えられている。

サヤコ：香りのする煙をたくのはどんな意味があるのですか？

バハリ：それはマジニからの贈り物 (1-20) (*zawadi kubuwa ya hao wanayama majini hao*)なのよ。この煙で体の中にいるジニが喜ぶの。逆にそうしないと怒るのよ。煙を炊くことでジニに許しを請うの。(略) 水とシナモン、それと香りのする葉をまぜると、ある香りがするの。それをジニに苦しむ患者の体にすり込んだり、飲ませたりするのよ。(略) それをする場所はどこでもいいの。



図・写真 1-3

認定のためのンゴマ (ネワラ、2000年)

下線 (1-19) や下線 (1-20) で見てきたように、ときに「マジニ」は香りと関係がする。果たして「ダワ」を獲得するにあたって香りが重要な役割を果たしているのかどうか、今後検討していきたいが、嗅覚はおそらく、ファトゥマが西洋医療で治療されなかった自分の病状を回復する「ダワ」を見つける際や、彼女が「マジニ」のムガンガとして仕事を始め、患者の症状にあった「ダワ」を獲得する場合に、重要な役割を果たしているということが考えられる。

冒頭で見たように、ファトゥマは西洋医療では治癒しなかった。ファトゥマは、「マジニ」や神の導きにより「ダワ」を獲得し、ときに新しい「ダワ」を開発する¹²⁵。この「ジニ」の治療に対して、「マジニ」の信仰を持たないクリスチャンであるナチプヤングすら、新薬発見を期待していることが、下線 (1-21) のように述べられる (また同様に 1.2.3 の 1) を参照のこと) ¹²⁶。

サヤコ：わたしの知り合いのムガンガは、それを治めると、それぞれの名前をつけていました。

ファトゥマ：そうよ。そういうやり方なの。あるジニはあるダワを見つけ、そのダワはある特定の病気に効く。だからジニはわたしにやり方を教えるの。

ナチプヤング：でも、ジニはエイズのダワは、まだ見つけていないんじゃないか？ (1-21)。

ファトゥマ：まだ、だけど、いずれ手に入るわ(*inapatikana ila bado tu*)。少しずつ段階を経ているところよ。

このように、「マジニ」の治療は新薬の発見と関連付けて理解されている。またその新薬の獲得は「マジニ」の導きによることも明らかである。なお、新規に「マジニ」の治療を

¹²⁵ 香りとの関係については、今後の課題としたいが、マジニのムガンガの認定式において、隠されたものを採り出す行為が行われるが、隠されたものを明らかにする際に、まるでそれがにおいて分かるかのように採りだされるのは示唆的である。

¹²⁶ 同様なことが、モザンビーク・ムエダのムガンガにも見られた。彼女もマジニの治療を通じてエイズの治療が可能であるというが、しばらくの間は夫と別々に寝るようにアドバイスすると述べていた[インタビュー、ムエダ、2000年]。

開業するならば、認定式を受ける必要がある。この認定のためのンゴマは「ムトト」と呼ばれている。

バハリ：ジニのムガンガとなるンゴマを「ムトト (*mtoto*) =子供」というんだ。(略)

サヤコ：その子供と呼ばれる人の親とは誰なのですか？

バハリ：この「子供」の親はね、ブッシュにある木なんだよ。それはその木がもともと人間だったという意味ではないんだ。これは昔からのジニの言い方で(*mila ile kuwa ajili ya majini*)、もし木を普通の物と言ってしまうと、ジニたちを軽蔑している (*dharau*) 言い方になってしまうんだよ。

「マジニ」のンゴマは 二種類あり、資格認定のための試験に踊られるものと、認定試験に合格し、最終場面で踊られるものがある。その資格認定のための試験とは次のようなものである。

この資格認定の受験者は「マジニの花嫁 (*mwali wa majini*)」と呼ばれる。これは、「マジニ」から解放された(*tumefungulia*)けれど、まだ認定されたわけではない(*hajaaluka*)者のことを指す。資格認定のための初日に、受験者〔マジニの花嫁〕はンゴマを踊り、その日は、「ダワ」を調査したり、鶏を絞めて血を採取しそれを「ダワ」と混ぜ、身体に塗ったり、といった作業を行う。二日目の朝、踊りが終わった後に、トグワ (地ビール) を料理して、玄関に穴を掘る。掘った穴にトグワを入れてそのトグワに「ダワ」を入れ、そこに患者を連れてきて、その穴からトグワを飲むことができるよう、うつ伏せに寝かせる。これは野外の広場で行う。そしてその後、「花嫁」を含め、踊っていた人たちは、「花嫁」に「ダワ」の葉を採りに行かせるように、会話ではなく歌を歌う。そしてその「花嫁」が出てきて、「マジニ」に憑依されていれば、走り去り「ダワ」の葉を持って戻る。「花嫁」は、そのあと再び「ダワ」の葉を採りに行かされる。その時は他の人たちも手助けをする。この日には人々がブッシュに行ったり来たりする光景がみられる。この「ダワ」を探しに行った人たちが戻ってくる時には、手にいっぱい「ダワ」の葉を持って帰ってくる。それをムガンガにそっと見せる。もし、それが正しいものだったら、その「ダワ」を挽き器に入れる。しかしそれが、「マジニ」がムガンガに指示した物とは違う物だった場合には、また再度採りに行かされる。これは一種の試験のようなもので、受験者に指示している「マジニ」が正しい指示を出しているかどうかをそれで見極める。

「マジニ」に認定されるための道具はたくさん必要で、カニキやカンズと呼ばれる白い服を作るための生地や、赤いカンズを作るための赤い生地、キレンバを作るための布地などが必要である。これは「マジニ」たちにはそれぞれの衣装があるからである。黒い上着を着る「マジニ」の場合は黒い布地を買わなければならない。その上着の肩の部分とサイドポケットの部分には白い布を使う。大きなかご (*jamanda*)や小さなかごなどの、必要な物が全部そろくと、受験者は、ムガンガに「全て必要な物を準備しました」と告げ、ムガンガは、ンゴマを行う日を決めて、それらのかごを森の中に隠しに行く。その日は新しい花嫁が使う道具類を全部隠して、ムガンガが認定を与える時は花嫁に知れないようにする。

人々は朝まで踊り続け、やがて探し出してくるべき物を仄めかす内容の歌を歌う。その歌をみんなが歌っている時に、憑依されたその受験者は森に入って言われた物を探し出してくる。

受験者が、最後に見つけ出してくるべき物が、大きなかごである。その大きなかごの中には白や赤のカニキやペチコートなどがたたんで入っており、蓋がされている。それは森の中や誰かの家の中にあらかじめ隠されていたものである。受験者がそれを捜しに出た時、皆は後をつける。ついにかごのありかを発見できたら、受験者は中に入っているカニキを取り出してそれを身体に巻き、キレンバを着けて、それまでに着ていた物をかごの中に入れる。そして着ていた布を絞って自分の頭に巻き、その上にかごを乗せて、みんなにかごを発見したことを知らせる。いろいろな物が別々の場所に隠されているが、最終回が大きなこのかごである。そこには、認定合格のために必要な衣装が全て入っていて、受験者はそれを見つけて、今まで着ていた服を脱いで、そこに入っている衣装を身につける。そのためみなのもとに戻ってくる時には新しい衣装を着ていることになる。この認定式は、最後にお祝いのンゴマで締めくくられる。

「マジニ」の治療には西洋薬と異なる点があった。それは1)「マジニ」の導きにより、(自分で)治療薬を獲得する点、2)「ダワ」を獲得する能力の認定式にンゴマが行われる点である。

1.3 相反する教義の類似性

1.2 において見たように、カレマガ老やナチプヤングは、病気や災厄に打ち負かされた人を治癒するのは、神への祈りや、不幸を神の試練として読み替える考え方にあるとしていた。そのために、「マジニ」のンゴマは、病気の治療ではなく「宴会」[カレマガ老、ネワラ、2000年]にすぎないものとして捉えられていた。しかし、この「宴会」もファトゥマにとっては、周囲の協力のうで彼女の受動化した状態を活性化させる重要な機会である。カレマガ老によれば、ローマ・カトリックの教えでは活性化の大部分は、祈りによって自分自身で行うことのできるものであった。しかし、ファトゥマの場合は、治療を導くのは「マジニ」であり、ンゴマのように、人に集まってもらうという外在的な要因を含んだものである。

最終的に、ファトゥマは二つの要素によって活性化する。一つは、自分を脅かす得体の知れないものが、その要求する所を明確にすること(この場合薬を見つけ出すこと)、もう一つは、彼女の申告する状態を回復させる新たな方法に周囲が同意し協力することである。前者はすでに見てきたので、後者の、周囲の協力とは、具体的にどのようなものなのかを見ていきたい。

カレマガ老やナチプヤングなどのローマ・カトリックの信仰を持つ者にとって、ファトゥマが夢の中で行う「マジニ」との会話は受け入れがたいものである。スーダン東部のガ

ムク社会の夢を調査した岡崎彰は、ガムクの夢に対する語り口は、西欧の知的枠組みが、個人的な経験として夢を解釈するのと全く逆の方向性を持つことを明らかにしている。言い換えれば、西欧の知的枠組みの前提と異なる主体像——「私や自己の内部を一貫したものの」という、文脈から離れても成り立つ主体「セルフ・コンテインド・サブジェクト (self contained subject)」とそれは異なるものであった[Okazaki 2003: 164]。

このガムクの夢と西欧の夢とを比較することで明らかになる主体像の違い¹²⁷が、ネワラ・ディストリクトにおいては、同じ地域の中で、病気や不幸の語り口の中で多元的に表される。カレマガ老やナチプヤングやファトゥマの母方のオジは、信仰が自分の「内側 (ndani)」から来るものと捉え、祈りや教えにしたがった意識の改めによって、自己を活性化させようとする (1.3.1の1)を参照のこと)。逆に、ファトゥマは「外側」にいる「マジニ」に導かれ、「ダワ」を探し出し、これまた「外側」にいる人々との交流でもあるンゴマを開催することで、自らの治療を行う。このように、相反する立場の人々が、同じ社会領域の中で存在しており、治療がその領域を超えるものであることが分かる。加えて、個人の人々の考え方にもこうした二つの立場が並存している。後述するように、各人の語りを仔細に追えば、それぞれ己がよって立つはずの原理——特にローマ・カトリックの原理——から自ら離れてゆらぐことが見受けられる。

1.3.1 「ダワ」が要請する人間関係

本節冒頭で述べたように、ネワラに住む人々の間には相反する主体像が共存していた。しかし治療の行為はその領域を超えて、両者が、排他的に存在するのではなく、時に協力関係を持つものである。以下にその点を詳しく述べる。

ファトゥマは、正体の分からない「あの者たち」に対して自分が恐怖を感じる状態と関連づけて、自分の痛みを語っていた。また「ダワ」を探し出すまでの過程を、彼女は「あの者たち」の導きの中にあるものとして語っていた。しかし「ダワ」を探しあててンゴマが開かれるまで、「あの者たち」から彼女は解放されることができない。彼女は周囲の協力により、ンゴマを開催し、さまざまな贈り物を受け取り、親族を含めた人々がンゴマを行うことで治療する。そして痛みや恐怖が治まるにいたる。その過程が具体的に以下のように述べられている。

彼女の病の状態は、ムガンガの診断によって「マジニ」のンゴマを踊ることが治療であるとされた。ところが、すぐには周囲の人間がその治療法について納得しなかった。彼女の治療は、ンゴマが成し遂げられるに及びようやく達成されたものであった。

¹²⁷ 北部・南部スーダンの境に住むガムクの人々にとって夢は、諸処の力によって与えられる潜在的な脅威を明らかにする方法である。特に、人々はそれほど重要視されない夢と重要視される夢に分け、後者には死者を夢でみること (*dreams of a dead person*) と悪魔を夢で見ること (*dreams of demon*) がある。ガムクの人々は重要である夢について話題として取り上げ、過去の経験や、昨今のモラルをどう捉えるか、占いの結果や病気の兆候や村人同士の不和を振り返りその真価を問う基準とする。またそれらの夢を、個別の問題を分かりやすく共有可能な語り口に結びつける糸口とする[Okazaki 2003: 153-158]。ファトゥマの夢はマジニという悪魔の夢であるということが出来る。しかし、ガムクと異なるのは、その夢を否定的に捉える人々が存在するという点である。

ファトゥマ：マジニたちは私にキリング（*kilinge*）¹²⁸を開くように言ったんだけど、私にはそんなお金は無かったわ。しかもマジニのンゴマをやるには特にたくさんのお金がいるというのに、どうやってそんなお金を都合するのよ。ところがあの者たちは、お金があろうと無かろうと、とにかくンゴマを始めなければならないのだ。それが命令なのだ、と私に言ったのよ。

ナチプヤング：そういうやりとりは全部、夢の中（1-22）で取り交わされたのか。

ファトゥマ：そうよ。

ファトゥマ：その間、私は人々に次のようによく言っていたわ。これこれこういう格好をした人たちがやって来たとか、白くて長い衣装をまとい、手にコーランを持った人たちが来たとか、時にはカニキを着た人たちがやってきて、金があろうが無かろうがンゴマを開いて、キリングをしろと言うとかね。そしてこれには他に方法はないから、金策に行くから待つよという事になったの。ところがなかなか実行されなかったのでマジニたちは、自分たちが馬鹿にされていると言い、ある日の朝9時ぐらいに私を外に連れ出して、「われわれが本気でキリングが必要だと言っているのに、ここの連中は本気にしない。もうこの土地から出て行く時が来た。われわれの願いを聞き入れてくれないのならお前をどこかに連れ去って、どこかに隠してしまおう」（1-23）と言ったの。（中略）私には一体誰が話しかけてきているのかは分からなかったわ。昼間だったのにね。何かが私に耳にそう語りかけてくるのよ。私はここにおいて、すぐそばには他の人もいるんだけど、他の人には何も聞こえなかったの。

ナチプヤング：それは無線（*radio*）のように聞こえて来たのか？

ファトゥマ：そう。そして、あの者たちは言ったの。それならこっちは、ラマダンで断食をするように何も食べないと。そして私は二ヶ月間何も食べずにじっとしていたわ。あの者たちが私に食べることをやめさせたの。

このように、ファトゥマの治療に、「マジニ」のンゴマが必要であるということになった。しかし、「マジニ」のンゴマを開催するには費用がかかる。下線(1-23)のように費用を負担する親族の人間が、ンゴマを開くことを躊躇すると、「マジニ」は夢の中に現れる。彼女は下線（1-22）のように夢の中の「マジニ」の命令に従い、おかゆもたべず、水も飲まなくなった。

1) 周囲の反対

ファトゥマの治療法に対する周囲の反対は、彼女が病を患った当時からのものであった。それは以下のように語られる。

夕方6時ぐらいになった時、「あの者たち」はファトゥマに「そろそろ暗くなるから手を休めなさい。午前1時になるまでここに座って待とう。今、お前の家には多くの人間が集まって、お前がいなくなった、行方不明になってしまったと泣き叫んでいる」と伝えた。彼女は後ろ向きのまま山を降りた。その山を降りている時から、「あの者たち」は「マジニ」の歌を歌い始めていた。気がつくと彼女は、彼女がいた場所から家の玄関まで歌いながら

¹²⁸ 特に「マジニ」のンゴマのことを指す。

歩いていた。彼女の歌声でみんなは彼女が戻ってくるのに気付いた。彼女が戻って来た時、村人は外に出て彼女を待っていた。

ファトゥマ：あの者たちは「ほら、あれを見てみろ」と言ったの。村の全員が家から出てきて玄関に立ってこちらを見ていたわ。私が失踪したということを知って村の人たちはみな集って来ていたのね。私も気がついたら自分の家の玄関に立っていたという感じなの。そしてムガンガが近づいてきて、私のカニキ¹²⁹をほどいて、その中にあったダワの根を家の中に持って入ったの。そしてムガンガは充分過ぎるほど長い祈りを捧げたの、そうすると私はやっと意識を取り戻したの。その後、もちろん「どこに行っていたんだ」と聞かれたわ。「何も覚えていないの。あっちの方向に行っていたぐらいしか分からない」と答えたの。

「マジニ」が彼女に伝えたところによれば、彼女が山を降りている間、彼女の家には多くの人間が集まり、議論をしていた。「一体なぜ彼女は出て行ったのか。彼女はずっと臥せていたのになぜ外へ出て行ったのかは分からない。家を出て行こうとした時に止めることもできたはずだ。われわれが祈りを捧げれば、マジニたちも彼女を解放したかもしれないのに。なぜ彼女を行かせるはめになってしまったのだろうか」という意見や、「なぜ病気の彼女をそのまま行かせたのだ」という意見が交わされ、互いに責任を押し付けあっていた。

ファトゥマによれば、中でもファトゥマの母方のオジは、彼女の「マジニ」の信仰を理解することができないでいた。オジは、「とんでもないことをした、出て行くと言っても10時か11時にでもなれば戻ってくるだろうと思っていた。でももう午前1時ではないか！警察に捜索願を出して明日の朝から早速捜してもらおう」と言ったという。その時、一人のムガンガが立ち上がってこう言った。「今は行かずに座って待とう。彼女は戻って来るだろう。もし明日まで待って戻って来なかったら、われわれには呼び戻す策がある。ここの広場でンゴマを踊るのだ。マジニたちが欲しているのは、ンゴマなのだから。だから、ひとまずは黙って待とうではないか」と言った。しかし彼女のオジは「いいや、私の信仰は私の内側からくるものなのだ (mimi imani imekutoka ndani tu)」(1-24)と言って出ていこうとした。その時ずっと遠くから誰かが歌う声が聞こえて来た。ムガンガは、「戻りなさい。遠くから誰かの歌う声が聞こえてくる。もしかしたらファトゥマかも知れない」と言った。人々はみなとても疲れてへとへとになっていた。彼女は、「ダワ」をカニキに包み、戻って来た。

ファトゥマのオジは、下線(1-24)のように自分の信仰は「私の内側からくるもの」なのだと主張する¹³⁰。ファトゥマにとって、このオジの主張は、彼女の治療を妨害するものである。親族は費用のかかる「マジニ」のンゴマを開くことを躊躇していた。そのため、「あの者たち」の要求する物品を揃えられず、「あの者たち」の指定する日にンゴマを行う

¹²⁹ 手に持っていた「ダワ」の包みのことを指す。

¹³⁰ ファトゥマは幸いにもムングのおかげで、彼女は躓くことも転ぶこともなく、穴に落ちることもなく、何の苦痛もなく戻って来たと言っている。「マジニ」の治療とムングの存在は矛盾せず、病を送る存在として整合的に捉えられている。

ことができなかつた。それは今でも彼女に苦しみを与えている。それは具体的には以下のように語られている。

ある日の朝、突然「あの者たち」がポリッジを食べたいと言いだした。そしてポリッジが用意された時、彼女がそれを食べようとする、「マジニ」たちは「延期だ、われわれはここから出て行く」と言い始めた。「あの者たち」は彼女に、オジ、母、子供、夫、祖母の全員を集めて、「さようなら」を言えと言った。彼女は、「マジニ」に「私たちは一体どこへ行くっていうの？」と聞くと「お前は知らなくてもいいのだ。どこでもわれわれが行くところについてくれればいいのだ」と答えた(1-25)。彼女は、その時太陽の照りつける日向に転がっていた。人々は急いで彼女のところにやって来た。彼女はオジ、母、二人の子供たちを呼びに行ってもらった。彼女の母親がやって来た時、彼女は母に握手をしようと言った。彼女の母が「どこに行くんだね」と尋ねると、彼女は「分からない」と答えた。彼女は布切れ一枚だけをまとい、他には何も持たず、みんなに別れを告げ、気がつくまで軍の作ったフェンスを越え、森の中へと飛ぶように入り込んで行った。彼女は、ムコピ(*Mkopi*)から少し下ったところにたどり着き、そこからさらにかなり遠くまで歩いていたという。さらに「あの者たち」は、彼女の脚を攻撃して来た。だから今でも彼女は足を引きずりながら歩き、今でも片方の足がもう片方の足よりも短くなっているという。それは、全てンゴマの日が遅れたためだと彼女は考えている。

それでも、とうとう親族はンゴマの費用を出すことになり、「マジニ」のンゴマが開かれることになった。親戚たちは彼女をムタンガランガ(*Mtangalanga*)の村に連れて行った。そこでみんなは、彼女のために祈りを捧げた。しばらくして彼女は少し気分がよくなり、少なくとも自分で起きて歩けるようになった。村に帰ると、人々は彼女の頭にキレンバを巻きンゴマの宴を始めた。彼女の親戚が「マジニ」を受け入れたことを知ると、「あの者たち」は、彼女に少しずつ安らぎを与えはじめた。「あの者たち」は彼女が、彼らの望みを受け入れたことを知ると、だんだんと彼女の体重は増えて、体も元通りに戻って来た。そしていまでは「マジニ」に関する治療を他人に施すことができるまで回復して来た(1-26)。彼女は、彼女の親戚は、ンゴマに賛成してくれたが、しかし、痛みは完全に治まったわけではなく、仕事をし過ぎると、すぐに体の調子が悪くなるという。時には、あまりにも痛みがしつこく続き、気絶しそうになるほどである。しかし、彼女はこの病気に感謝をしているという。「いつ脚が麻痺してしまうか分からないわ。でもこうやって脚が不自由になってしまった代わりに、ンゴマを踊ることによって人々を癒すための医術を与えられたから」と病を肯定的に捉えている。

下線(1-25)や(1-26)から「マジニ」の治療は二つの段階に分けて考えることができる。前段の「マジニ」の導きにある状態と、後段の周囲の協力である。「マジニ」のンゴマは、治療に必要な不可欠なものであり、それが行われないと、彼女は相変わらず「マジニ」に痛みを送られ続けることになる。このンゴマを開くために、周囲の協力が必要であった。

2) 「マジニ」の治療と人間関係

「マジニ」に憑依される語り口は、西欧的人間像を前提にすると受け入れがたいところがあるが、それは西欧の人間だけではなく、現地の一部の人々にとっても理解しがたいものである。現地の人でも時に、自分の家族や親戚に頻繁に起こる「マジニ」の病気の意味を理解する必要に迫られる。例えば、ナチプヤングは、筆者がファトゥマに「マジニ」についてインタビューする間、自分自身も次第に息子のケースをファトゥマに相談していくようになった¹³¹。インタビューの開始時、「マジニ」の誘導で「ダワ」を探しに行くファトゥマの話を、ナチプヤングはよく理解できなかった。しかし、その同じ彼が、自分の息子の相談になると、「マジニ」の語りの中にメッセージを読み取ろうと態度を変化させるのである。

ナチプヤングの相談内容とは、彼の息子の一人が、(1) 外へ出かけてそのまま外で過ごす、(2) 食事を用意しても食べない、一週間何も食べずにいることもある、というものであった。ファトゥマはそれに応じて、「真剣にとらないと」息子だけでなく、親であるナチプヤングも苦しむと答える。

ナチプヤング：例えば私には、今は家から追い出してしまった子供が一人いる。彼が虫 (*wadudu*¹³²) を持っていたのかどうかは分からないが、外へ出かけてそのまま外ですごすこともあったんだ。食事を用意しても食べようとはしなかった (1-27)。あまりにも食事をしないので、死ぬのではないかと思い、その息子を母親の家のほうに戻したのだがね。

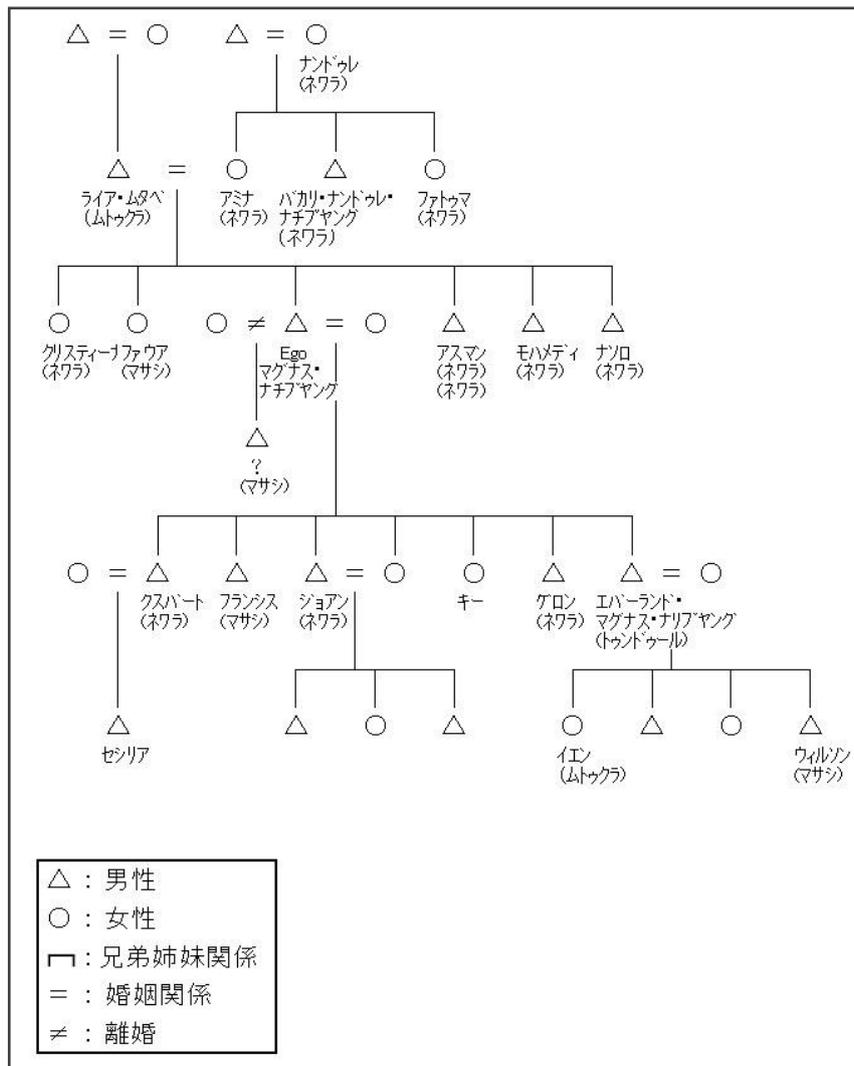
ファトゥマ：その家はどこにあるの？

ナチプヤング：マサシだよ。以前、息子は娘たちと一緒に暮らしてそこから学校に行っていたのだが、私と住んでだめだったので、そこに住ませた。だが、息子は一週間も何も食べずにいることもあり、そこからもいなくなってしまうのだ。

ファトゥマ：おそらく (マジニは) 後になって説明をするでしょう (1-28)。そうやって何もしゃべらずにじっとしているということは、もしかしたらマジニが何かを息子さんに説明しているのかも。あるいは何かサインを出しているのかも知れないわ。時にはマジニはただやってくるだけで、何も言わない場合もあるけど、頭の中で何かの活動の兆しを見せる場合もあるの。後になって、その頭の中に入ったことの意味が分かる場合もあるの。だから真剣にとらないと、マジニは言うことを聞いてくれるまで、あなたを苦しめることになるかもよ。

¹³¹ ナチプヤングは一度離婚し先妻との間に子供が居る。

¹³² ここでは「マジニ」の意味。



図・写真 1-4 ナチプヤングの親族関係図（ネワラ、2000年）

ファトゥマは、ナチプヤングの息子の症状（下線 1-27）に対して、原因は後で分かるだろうと述べる（下線 1-28）。ナチプヤングは、「本当のところマジニが何なのかを正確には見極められないのだ。率直に言うと、この土地で生まれた私ですら、よく分からないんだよ」という（下線 1-30）。また彼自身、「マジニ」のムガンガと話をするのは稀であった¹³³。しかしナチプヤングはファトゥマに「マジニ」の病について問う。ナチプヤングは、「マジニ」や「マシェタニ」で語られるトラブルの語りには「直接に言わずにすむ」ために「マジニやマシェタニ」を登場させた語り口があるのではないかと解釈しているようでもある。なぜなら、ナチプヤングが自分の息子の問題をファトゥマに相談する時、彼の発言は、自分の家庭の問題を話さずに、ファトゥマが解決法を教えてくれることを「マジニ」の治療方法の一つであると解釈しているように読み取れるからである。

¹³³ 彼は、ボーイスカウトの緑のベレー帽——ところどころ虫に食われて穴が開いているのだが、清潔に手入れのされた——を、いつも同じ位置にかぶり、ノートを小脇に抱えてさっそうと歩く教諭だった。

ナチプヤング：マジニに憑かれた人間はどのようになるのか。また病気は神によってなるのかマジニたちによってなるのか (1-29)？

サヤコ：マジニ(*majini*)にもいろいろあるんですね。ジニ、ペポ、そしてシェタニなど。

ナチプヤング：しかも本当のところマジニが何なのかを正確には見極められないのだ。率直に言うと、この土地で生まれた私ですら、よく分からないんだよ(1-30)。

ナチプヤングは、ファトゥマの症状の背後に、ファトゥマが夫との間の夫婦関係に問題があるのではないかと考えている。彼は、自分の息子のケースをファトゥマに相談する際も「直接いわずにおいていること」があった。ナチプヤングは、すでに原因は分かっているが、はっきり言わずにおく——その方が周囲の協力を得て問題を解決しやすい——巧みな方便ではないかと考えている。

ファトゥマ：酔っ払いはここに入るとは許されないわ。ビールの匂いと私たちは全く相容れないものだから。

ナチプヤング：では、あんたが酒を飲んでダワを採りに行ったらとしたら、あんたは罰せられるのか(*unapata adhabu*¹³⁴)？

ファトゥマ：私の夫は昔よく飲んでいただけで、私がこんなニヤマ (*nyama*) に憑依されるようになってから、ビールは飲まないように言ったの。それで夫は酒を飲むのをやめたわ。

ナチプヤング：旦那さんは最近全く酒を絶っているのかね？

ファトゥマ：もう三年間、お酒をやめているわ。

ナチプヤング：ああ、それであんたの旦那さんは最近落ち着いているんだ (*Ahaa, ametulia sana sasa hivi*)。

また同時にナチプヤングは、「マジニ」の病とは、イスラムの多妻婚が原因であると考えている。多妻婚のもとでは、ムスリムの女性は、言えないことも多く、それが実際の痛みの原因になっていると考えている。

ナチプヤング：われわれクリスチャンは、妻一人としか結婚しないが、それは妻が病気になる理由がないということだよ(*hana sababu ya kuugua*¹³⁵)。こういったマジニの病人が生まれる理由は、内なる感情であり、これがマジニの意味なんだ (*magonjua haya asili yake ni feeling za ndani nio maana ya majini*)。つまりは、複数いる妻たちを同じように扱えないことから起きるんだ。

サヤコ：男性たちや夫の前では言いにくいことも多いでしょうからね(*Kwa sababu kuongea mbele ya watu au mwanaume sio rahisi*)。

ナチプヤング：例えば、男性や女性の前ですら言えないのは、夫にちゃんとした扱いをうけ

¹³⁴ 「*adhabu*」は罰のこと[守野・中島 1992]。

¹³⁵ 「*ugua*」は病気になる、病む、患う[守野・中島 1992]。

ていないということだよ。もし口にすればトラブル (*tabu*) になるだろう。そう、まさに、これがマジニの病気の理由だよ(*Sasa ni ndio ina sababisha majini*)。

サヤコ：ということは、憑依された時に言語を変えるのは、それが自分ではないから聞いてもらえる権利を得るためだということですか？ (*Sasa anajaribu kubadilisha lugha kwanba sio yeye, ni mtu mwingine ili apate haki*)

ナチプヤング：いや、これは本当に痛みをもたらすできごとなんだ (*kwa kweli hili jambo linawaumiza sana*)。この病は、一夫多妻制の家族の抑圧された女性に起きるんだよ (*wanawake yapo kuwa ni system inayotumiwa na watu wengi*)。でもこれでは自由は得られないだろう (*haileti uhuru*)。といっても一夫一妻制で暮らす白人は、また違う意見を持つかもしれないけどね。 (*sijui kama mzungu anakubali hiyo, hakuna faida ya polygamy, na mzungu huwezi kumchezea*)。

ここで、若干の比較を試みたい。それは「マジニ」の病と西欧の「モラル・ハラスメント」の説明の仕方の類似性に関してである。この点で、パリの精神科医のイルゴイエヌは、一つの示唆を与えてくれる[イルゴイエヌ 2003: 212]。イルゴイエヌが扱う「モラル・ハラスメント」とは、家庭や職場の人間関係が原因となる身体症状のことである。彼女のパリのクリニックを訪れた患者は、職場や家庭内などの人間関係において、「ある人」に、恐怖を感じ、その人が夢に現れるといった症状に悩まされる。その人が、身近な人であるのか、「マジニ」なのかという違いはあれども、身近な人間関係が潜んでいるという点では、イルゴイエヌとナチプヤングの考え方には共通性がある。イルゴイエヌはパリにおいて、このような症状を根本的に治療する究極的な解決方法はないという。その理由は、「ある人」を含めカウンセリングをするという方法が、結局は、その人の所属する職場や家庭の人間関係を悪くし、根本的な解決法にならないからである。しかし、ファトゥマの「マジニ」の語りにおいて強調されるのは、ファトゥマを導く動作主の「マジニ」の所作であり、具体的に誰との関係が悪いのかを特定することではなかった。

西欧的な人間像を持つ社会は、モラル・ハラスメントのようなケースがあった場合に、夢で恐怖を与える人物と、実在する人物を一致させて捉える。そのため、できれば、その人物を含めて問題を解決することが治療の最善の策となる。しかしファトゥマの治療においては、恐怖を与える存在と彼女の症状との間で治療が行われる。ファトゥマの「マジニ」とは、夢で恐怖を与える人物と、実在する人物が必ずしもイコールではないと捉えるものである。そして、イルゴイエヌが、パリのクリニックにおいて根本的な解決がないと吐露することを見ると、「マジニ」の治療は、人間関係上のトラブルの調整を最大限に効率よく調整する方法として現れてくる。

このような治療法に類似するものとして、エヴァンズ=プリチャードの、アザンデによる妖術の鎮定がある。彼は、アザンデ人が、妖術によって起きた問題の鎮定に、自分が妖術をかけた覚えがなくとも、鶏に水を吹きかけ、妖術の鎮定に協力するというやり方を守ることで、人間関係上のトラブルを解決することを描いている [Evans-Prichard

1937(2001): 95(110),119(138)]。また花渕によれば、「マジニ」の治療では、「マジニ」が登場することにより、患者は患者の置かれたそれまでの人間関係を原因としてではなく、「精霊による治療の要求」という新たな側面から治療を行われる。それは、「患者がそれまでとり結んできた他者との関係や出来事の結果として遡及的に物語化」するのではなく、「女性と精霊の関係という新たなコンテクストを創出する実践を導き出す」ものである [花渕 2005:206-207]。

以下は、婚姻の制度や他言できない圧力により身体に症状を引き起こすと考えるナチプヤングの個人的体験と改宗にいたる経緯である。

ナチプヤング：女性を差別するような行為はやめようとしているのだが、イスラム教では女性が自分を評価することを難しくしていると思うね。

サヤコ：ジニの病というのは、ムスリムに多く、しかもその多くは女性たちですよ。

ナチプヤング：われわれクリスチャンは、シェタニが原因になっている病というのを必然的に嫌ってしまうね。だからシェタニを身体にとり憑かせ、自分に住まわせるということは絶対にしないし (*hatuwezi kumkaribisha shetani katika miili yetu*)、もし仮に誰かがこのような習慣をはじめ、その人がクリスチャンであったら、教会につれていき、こんなジニは追い出すようにするね。

(略)

事実多くの女性がこのような病気に苦しんでいる。実際私の二人の妻のうち一人はこの病気に罹った。この治療のシステムは女性たちが言うようなものなのだが、この病気によくないところというのはね、治療のために買う物やムガンガへの支払いといった出費だよ。一人がこの治療を行うと、もう一人は、なぜ他の妻に大金を使っているのかと思ひ病気になるのだ。後の方の妻はうらやましくてただ病気の振りをしているだけなので、ブッシュでみつけるべきダワを見つけられないということもあるんだ。後の方の妻は、先に病気になった妻が手に入れた物が欲しくて真似をしているだけなのだから・・・。だからね、みんながみんな病気になるわけではないのだよ。一人の男がたくさんの妻を持つと、妻たちはみんなそろってこの病気に罹るのだ。そして男は着る物などを買わされ、女たちは自分たちの一種の連帯を作るのだ (*inakuwa ni kama chama fulani*)。しかし、クリスチャンにこんなことは起きないのかって？クリスチャンは、こんなことは罪つまりシェタニ、この世の支配者のシェタニのことだと考えているんだよ (*tume sema hii ni dhambi ni mashetani huyu ni shetani mtawala wa dunia*)。

(略)

われわれクリスチャンは妻を一人しか娶らない。だから妻が病気になることもないんだ。だってこの病気の原因は心の奥にある感情 (*feeling za ndani*)¹³⁶だからだよ。夫がある妻の下に一週間いたとしよう。他の妻は、男がこないまま一週間たち、一ヶ月たつ。さてどうしようと考え始めるのだ。その結果血圧が上がったり、ジニがやって来たりするのだ。この病に罹るほとんどの女性が一夫多妻制の家族の女性だよ。

ナチプヤングの言う「言わずにおく」「心の奥の感情 (*feeling za ndani*)」とは、ナチプヤングの経験から出た言葉であった。彼の元の妻は、イスラムの一夫多妻制のもとで病になり、ナチプヤングは治療のために物を買わされ治療代を払った。彼は、カレマガ老といえる時は、「マジニ」の治療を宴会にすぎないものとする。しかし、一方で、「マジニ」の治療の背後にある女性の状況を自分なりに理解しようとしている。彼は、同じネワラに住み

¹³⁶ 「*feeling za ndani*」は内なる感情の意味 (英語とスワヒリ語の混成語)。

ながら、キリスト教の信仰により「マジニ」とは関係のない世界に生きているとするにもかかわらず、「マジニ」の病に理解を示しているのである。

1.3.2 錠剤としての「ダワ」と治療法としての「ダワ」

カレマガ老やナチプヤングが自らの信仰に忠実になる時、「マジニ」の語り口およびそれが基づく考え方は、彼らにとって受け入れがたいものとなる。なぜならローマ・カトリックの教えによれば、自己の受動化した状況は、祈りや教えによって変化させられるからである。それが、以下の地元の中学校の女子生徒の不登校の問題を議論する会話に見て取ることができる。

サヤコ：一つ質問があるのですが、あるお爺さんが、日本から来て近くの中学校で教師をしている知人の家に来て話をしていました。その中学校に登校拒否の女子生徒が一人いるのだそうです。その子は夜ほつき歩いているのだそうですが、お爺さんは、これはシェタニ (*shetani*) のせいではないかと言いました。日本人の知人は驚いて、一体シェタニとは誰なのか、と言いました。彼女の反応は当然かもしれません。わたしたち仏教徒にはシェタニという存在に馴染みがないからです。

カレマガ老：いま彼女の言ったことが分かったかね？学校に行きたがらない女子生徒が居ると言う話だ。爺さんは、何かこれにはシェタニが関係しており、彼女に何か憑いているために学校に行きたがらないと言っているらしい。これは、しかし、シェタニではないな。これは、この娘がほしくて、自分の利益のために利用しようとしている人間がいるということだと思うよ。つまり爺さんは教育を受けていないが、背後に娘を惑わす誰か (1-31) がいることに気づき学校の先生に、「彼女には何かシェタニが憑いているようです」と言ったのだな。しかしこの娘の問題は、シェタニではなく相手を特定しない性行為が問題なのだ。

ナチプヤング：そして、母親が〔娘が〕シェタニにとり憑かれた (*ameingiwa na shetani*) と言えば、物ごとを直接的に言わなくて済みますからね。だけどその意味は売春のようなこと (*kitu umalaya*) をしているということだね。母親もおまえは売春をしているとはいえないでしょう。当然、その娘は、「私のことを売春婦呼ばわりするのか！その目でみたのか！」と反論することでしょうから。シェタニがいるというのは、この娘について直接的にいわずにおいていることがあるということですよ(1-32)。

カレマガ老：他に考えられるとしたら、このシェタニがいくばくかの金を娘の母親に与えたのではないだろうか。このシェタニは、あんたの娘をいただきたい、とね。そして学校の先生が問いただした時、母親がシェタニだと言ったとかね(1-33)。

ナチプヤング：それが本当なら、娘の母親は多少何かを受け取っていたのだろう、だから母親はシェタニのことを隠そうとしたのだ。

女子生徒の不登校の問題について、カレマガ老とナチプヤングは、「背後に娘を惑わす誰か」(下線 1-31)がいるということ想定する。カトリックの信仰に忠実になればなるほど、二人はファトゥマの言う「マジニ」の存在を認めることができなくなる。そこでカレマガ老とナチプヤングは、娘の母親や売春の相手の男が何をしたのかについて意見を交わす。そこで二人は、ファトゥマの語り口とローマ・カトリックの教えに基づいた自分たちの信

仰の両方を曲げない解釈——「シェタニがいるというのは、この娘について直接的に言わずにおいていることがあるということです」（下線 1-32）「そして学校の先生が問いただした時、母親がシェタニだと言ったとかね」（下線 1-33）という意見を交わす。このように、言わずにおくことで治療を進めることについてナチプヤングとカレマガ老は、共通の見解を持つ。またさらに、二人は、少女の不登校の問題において、何かの利己的な目的のために他人を利用する人物を「マシェタニ」と呼んでいる。二人は、実在する人間が背後に関係していることを想定し、かつ、その実在する人間を精霊ではないにも関わらず「マシェタニ」と呼んでいるということになる。

サヤコ：つまりこの問題は誰かの謀略（*mitego*）だとおっしゃりたいわけですか？

カレマガ老：いや、違う！誰かの謀略ではなく彼女の心（*moyo*）の問題（1-34）だよ。この問題に責任があるのは校長だな。この娘を呼んでもしシェタニの仕業ならば、保険課やDCのもとに連れて行ってシェタニを祓うしかるべき専門家（*mafundi*）のところに連れて行くべきだよ。

サヤコ：ムガンガのところではないのですか？

ナチプヤング：ちがう。ムガンガのダワじゃないね。

カレマガ老：ムガンガのところに行くと、ムガンガは、「いいだろう、しかしちょっと高くつくが」というだろう。そこの中学校は公立の学校で、議長の女性がいただろう、今旅に出ている…。

ナチプヤング：彼女は移動になってムタンダ（*Mtanda*）に移されたんですよ。先日会合があった時、この話題を議論したのだが、タンザニアにある全ての学校の中で、そこの中学校は〔学業成績で〕最下位なんですよ。このことを考慮に入れるべきだと彼女は言っていたのだが、しかし彼女は移動してしまった。

サヤコ：いま、わたしたちが考えているのは、ウチャウイというのは心の話ではないということですね。

カレマガ老：もしシェタニの仕業ならば、この娘が学校へ行き始めたとしても、学校を見渡すに過ぎず、泣き叫び始め、まさにシェタニに憑かれたことを現す何かを示すことだろう。そうなれば校長や教育担当官がこれは病気だと気づき、ムガンガに診てもらうことになるだろう。その時ムガンガは何か葉っぱを持って来て、それで娘の頭を強く叩くことだろう。そうすると娘は学校に行くようになる。そういう場合はあるけれども、この場合は登校拒否の問題ではないね。

サヤコ：でもわたしにはその違いが分からないのですが。

ここまでの会話において、これまでローマ・カトリックの信仰に基づく立場を貫く発言をしてきたカレマガ老は、「学校もその問題をすでに知っていて、シェタニを取り払うダワも作っていたんだ」（下線 1-35）と言い換えていくのが見られる。「シェタニ」がいるかどうか、という問いは、個々人に自由な解釈を許すものである。しかも、「シェタニ」の存在の認知は特定の信仰原理に基づくものではない。

ナチプヤングは、問題を解決するために、「ジニ」や「シェタニ」がいると主張することが最良の方法であると解釈する。ナチプヤングの考えは、ローマ・カトリックの教義と齟齬をきたさないようにしつつ、常に自分が被った経験に立ち戻り再解釈を行うという、ゆらぎから成り立っている。

カレマガ老：学校もその問題をすでに知っていて、シェタニを取り払うダワも作っていたんだ(1-35)。校長が、午後 5 時にあの場所へ行ってみれば、そこにはお茶の入った水筒とパンを持った生徒が男と一緒にいると言っていた。[女子生徒は] 5000 シリング¹³⁷ほどの小遣いをもたららしいんだが、本当みたいだな。

ナチプヤング：私が教会に神の教え (*dini*) を教えに行った時も、生徒たちに質問するのですが、みな、私たちじゃなくて他の子がやっているというのです。どうして分かるんでしょうね？この問題は本当にあることで、シェタニがいるんですよ(1-36)。

サヤコ：なぜ彼らは授業を続けられないのですか？

カレマガ老：すでに彼女のアキリ [分別、知性] がだめになっているのに (*akili yake tayari imekwisha haribika*) 授業など続けられるはずもない。

不登校の問題に対してカレマガ老とナチプヤングは、「ダワ」を作る話や「シェタニ」がいる話などに会話を活発に行い、いろいろな可能性を推測する (下線 1-35) (下線 1-36) 一方で、不登校の当人の心の問題 (下線 1-34) であるとも考える。このように話す時、カレマガ老は、処罰すべき対象を当人自身であると考えているが、その一方で彼女だけに起因する現象でないことも認めており、その原因としてタンザニア社会における経済状況があるとしている(下線 1-38)。

ナチプヤング：治療が必要なのだが、それは病院からもらってくるダワではなく、いわゆる治療法 (*njia ya kutibu*) が必要なのだよ(1-37)。

サヤコ：売春 (*umalaya*) をはじめたその娘たちは、両親に憎まれていることが原因でそうなったとも考えられませんか？

カレマガ老：いや違う。わたしは孫を愛しているし、250 シリングを与えているが、彼女は日中私がない時は男の子と会っているよ。その男の子の父親はとてもよい男だし、祖父もまたよい男だ。彼らの家は良い暮らしをしているよ。だからこの例の生徒の病のわけは、今われわれのいる 2001 年は、1955 年のころとはずいぶんと違っているということだよ。あの頃、人々は互いを敬っていたからな。学校の先生の給料もいくらだったかな、すごく少なかったよ。DC の給料も 1,600 シリングとあとせいぜい何セントかだったが、今 DC は 50 万シリングも稼いでいるのに、それでもまだ足りないっていうのだから (1-38)。

ナチプヤング：私は 180 シリング受け取っていましたが、十分でしたよ。

137 当時の物価では、ダルエスサラームでは現地の人に対する家賃の賃料が月 1 万～2 万シリング。チャイが一杯 20～50 シリング、チャパティ 50～100 シリング、ココナッツジュース 20～100 シリングであった。ある人はそのお金を母親に知られないように、パンツに隠しポケットを作り、そこに札をいれておこうといていた。

カレマガ老：本当に十分だよ。ということはつまり、父親が悪いとかいう問題でもないんだ。知っているだろうが、この子供たちは午後 6 時になっても学校にいて、夜の 7 時になって家に帰ってくるんだ。だから父親も母親も子供たちを見る時間など全然ないんだ。そして子供たちに、お前たちはどこに行っていたんだと聞いても、「学校にいました」と言うことだろう。夜の 7 時まで授業のある学校って、一体どんな学校だ？そこでわれわれはダワが必要という結論に達した。学校に必要なのはマダワ (madawa) から作られたダワではないけどね(1-39)。

ナチプヤング：つまりそれは錠剤 (*tablets*) ではなく、治療法の問題なのだ (1-40)。

カレマガ老とナチプヤングによれば、「ダワ」には二つの種類がある。一つは、「マダワ」¹³⁸であり、もう一つは、「治療法」としての「ダワ」である (下線 1-40)。カレマガ老が、この「マダワ (*madawa*) から作られたダワではないダワ」(下線 1-39)、つまり、「治療法」について言及するのは、子供たちの遅い帰宅が話題になった時であった。「マダワ」と対照させて述べられる治療法としての「ダワ」は、問題となる症状を見せる人物〔この場合は子供たち〕への関わり方をどのようにすればよいのか、という未知の探索と関わる。

現在のネワラ・ディストリクトにおける人間関係は分断状況にあると、カレマガ老は述べていた。その原因は、白人の植民地支配によるウコーへの所属の明確化、および行政のための地理的区画整理にあった。人々の関係の分断と文化の消滅の原因は白人によるものだとすれば、その分断を統合するのが「ダワ」である。カレマガ老がニエレレ大統領の演説を引き合いに出したのは、考え方も支配政党も異なっていたタンガニーカとザンジバルの統合の場面であった。同じように、治療の語りにおいて、ファトゥマが最後に達成するのは、ローマ・カトリックの信仰に忠実な者と「マジニ」による治療を志向する者とが、一同に集まる事態であった。

原因不明でこれまでの知識では対処できない病気、理解しがたいモラルにしたがって行動する人物、信奉する宗教が異なる人々、このような理解できない物や相手と「ダワ」は関わる¹³⁹。「ダワ」は、分からないものや人を一同に集めるような、概念であり物であった。そしてこのような性質から、「ダワ」は、さまざまな信仰が存在するネワラ・ディストリクトにおいて、異なる考え方を持つ人々を統合するものであると考えられる。

¹³⁸ 「ダワ」の複数形の「マダワ」は、具体的な木の皮や葉を指す傾向がある。

¹³⁹ ファーリンの自分が自分のドクターになり自己を活性化するという方法と、ファトゥマの代替治療の方法とは異なっているものの、理解できない脅威に対して受動化してしまっている状態を活性化させる手法としては両者は似た要素を持っている [Furin 1997: 502]。

第2章 「ウチャウイ」と「ダワ」

2.1 「ムチャウイ」と「マジニ」と「マシエタニ」

第1章では、現在のネワラ・ディストリクトにおいて、政治的・文化的に分断した状況であると捉えられていることを観察した。その上で、「ダワ」が、人々の分断された状況を癒すものとして用いられていることを明らかにした。例えば「ダワ」は、政治的側面においては、異なる政治状況にある人々を結び付け、また治療の側面においては、「マジニ」の治療において人間関係の分断を癒す役割を顕著に担っていた。そこで第2章では、人間関係の特に、分断された状況の事例として、敵対したり、悪意を持ったりといった人間関係のトラブルを前提とする「ウチャウイ」について考察していきたい。この「ウチャウイ」とは、他人に害を及ぼす術を行うことである。「ウチャウイ(*uchawi*)」とは、行為を指し、「ムチャウイ(*mchawi*)」はその行為を行う人を指す(後述)。またこの「ウチャウイ」は人に病をもたらすと考えられており、それを癒すためにムガンガが「ダワ」を処方する。第2章では、この「ウチャウイ」の病を、「ダワ」がどのように癒すかについて考察する。

2.1.1 「ワジム」と「マジニ」の病の違い ——回復の可能性

まず、人々によると病は大別して二つに分けられる。それは回復する病とそうでない病である。本節ではこの回復の可能性について考慮しながら、「ワジム」「マジニ」「マシエタニ」の病を比較していきたい。

第1章で考察したように、カレマガ老によれば、「ワジム」とは、犯罪者や子供の霊ではなく、むしろ脳の疾患に近いものであった。またナチプヤングもファトゥマやバハリも、「ワジム」と「マジニ」の病の違いを述べていた(2.1.1の2)を参照のこと)。このように、「ワジム」はそれ以外の「ジニ」や「シエタニ」とは、明確に区別されていたが、この違いとは一体どのようなものなのだろうか。この「ワジム」と「シエタニ」の違いについて示唆的なのが、ザンジバルで出版されたサイディ・モハメッドの小説の一編、「シエタニでもワジムでもない(*si shetani si wazimu*)」である[SAID 1985]。

1) サイディ・モハメッドの小説 「シエタニでもワジムでもない」

この語りはある男が縛られて閉じ込められているところから始まる。

私は暗い部屋の中にいた——驚かないでいただきたい。わたしは手足を縛られていた。私

ですら理解できない。半ば死んだ状態で、いくらかの教養が私に考えさせたり、詮索したり、あちこちをみやったりさせる。こんな縛られた状態でそれ以外他に何ができるだろうか？わたしは想像で涙があふれてきた。深夜の2時、静寂に包まれその中には恐怖という冷たさがあった。沈黙に制圧され、他人のいびき以外の音は何も聞こえない。彼らは喜びの中で眠っているのだ。わたしの頭は人間の狡猾さと偽善の境を突きぬけて行った。人が算術から口を伸ばし、舌を裂く方法。軽薄な人の耳を上手に響かせる言葉。「は、は、は。」私は笑った。「俺はシェタニでもないし、ワジムでもない。」私は自分に確かめた。縛るという話は聞かされていた。あるものは「シェタニ」またあるものは「ワジム」だと言っていた。この二つの言葉にずいぶん関わったものだ。シェタニ。その意味は何だ？人類の道筋に逆行してしまった恥知らずさか？ちゃんとした人間以外に現れるわけの分からないものが原因となるものなのか？もしそうならば背負う務めのなかった心の重荷に何故途方にくれたのだろうか。現代の世慣れた人間なら私よりもずっと恥知らずな行為をしているのではないか？

悪霊払いの日が来て、主人公は手足を解かれ、小屋は熱い蒸気で満たされる。

熱い熱い熱い、汗があふれ出てくる。ムガンガの歌が始まる。キマツマツキマツカ 私たちは人間じゃないよ、ワズカだぞ。キマツマツキマツカ 私たちは人間じゃないよ、ワズカだぞ。

(中略)

悪霊払いの儀礼の歌が私の耳に届いた時、私は不安になり、大声で叫び、まわりの人間をののしりたくなった。「お・ま・え・ら・が、ワガンガだった・の・か！このワチャウイめ！」キマツマツとはなんだ？なぜなぞか、シェタニ、ワジムなど、どうせ彼らのいきあたりばったりの話だろう。それは別に驚くことでもない。あいつら自身、自分らが死霊だと告白しているのだから。さらに、あいつらは死ぬのが怖いと言っている。私はハエで、あいつらの命を脅かし、いざこざを起こす人間なのだ。あいつらは死ぬのが怖いと言っている。だからあいつらは私を埋葬し、この世から葬り去るように準備しているのだ。おおっと！危険だな……。私は、ムガンガに答えて声の限り叫んだ。するとムガンガは、これはワジムの人だと言った。

あら、さあさあ、今度は、私はシェタニを持たずワジムだということになった、どちらにしようか？いいや、私自身を除いて、私が、ワジムでもシェタニでもないことを知る者はない。

この小説は、問題を起こした主人公である若者が捕えられ、最後に治療のダンスを踊られるまでの心理状態を描いたものである。主人公の男は、最初から最後まで自分は「シェタニ」にとり憑かれてもいないし、「ワジム」でもない、周囲の人間が自分を厄介者扱いし、ハエのように忌み嫌っていると考える。そして主人公は、おかしいのは周囲の人間であり自分は病気ではないのだから、自分は治療儀礼を踊る必要はないと考える。しかし、彼の意に反して、治療儀礼は行われることになり、周囲の人間が集まり、彼が踊りだすのを、いつまでもいつまでも、じっと待っている。彼は、自分は悪くもないし狂ってもいないと考え、立ちすくんだまま踊ろうとしなかったが、太鼓のリズムはだんだん激しくなり、彼が踊り始めるのを今か今かと人々が待ち望むのが見えてくる。しまいには彼は、自分が踊らなくてはこの集まりを解散できないと考え、不本意ながら踊り始める。だが、治療儀礼のソングの間にも男は、なぜこのようなことになっているのか納得がいかない。そこで彼は、周囲の人間を逆に罵倒する。そこで、ムガンガはこの男を、「シェタニ」ではなく「ワジム」であると診断する、というところで話が終わる[Said 1985:1-5]。

「ワジム」とはすでに述べたように、ネワラ・ディストリクトにおいて利益を考える力

のない脳の疾患と捉えられていた。その一方、「シェタニ」とは利己的な目的で他人を利用しようとする人物と捉えられていた。この小説において、主人公の周囲の人間は、主人公が「シェタニ」を持つのか、「ワジム」を持つのか分からなかった。しかし治療儀礼を行っても、改める気配がない、そこでムガンガは「ワジム」であると判断するのである。しかし、読者は、ラストのムガンガの診断のくだりの前で、実は小説の主人公である男の知性が高く、男が他の人間と比較してそれほど利己的でないと自覚するほどの人物であることを知らされていた。読者は、男に与えられた知性を欠いたワジムという名前と、実際の男の知性の高さのギャップに、男の不運と不器用さを感じることになる。

2) 「ワジム」との症状の類似性と明確な差異

サイディの小説やネワラ・ディストリクトの「ワジム」のように、「ワジム」が治療をしても治らないと考えられていることは、逆に言えば、「シェタニ」や「ジニ」にとり憑かれることはその後回復する可能性があることを意味する。この点について、下線(2-1)のように「マジニ」にとり憑かれた自分の症状を「ワジム」のようだと、ファトゥマが述べていることから見ていきたい。

ファトゥマ：私は小さいころ (*mwali mdogo*) からずっとマジニに苦しめられてきたのよ。
(中略) 私はここから三軒向こうの家まで走って行ったことがあるわ。そしてその者はふと消えるのよ。

ナチプヤング：その、あんたを脅す者 (*mtu wa kutisha*¹⁴⁰) がやって来ると、それはあんたを追いかけるのかね。ついて来るのかね。

ファトゥマ：いつも後ろから来てついて来るの。でも、その気配に気付くたび、ものすごく恐ろしくなり、平静さを失ってまるでワジムの人 (*mwendawazimu*) のよう(2-1)に走り出すのよ。そしてその者が姿を消すと意識が戻るの。

下線(2-1)のようにファトゥマは、脅かすものたちがやってきて平静さを失う自分と、「ワジム」の人とを、はたから見れば同じ様な症状に見えるものと認めている。「マジニ」にとり憑かれた状態は、「ワジム」とよく似ていることがファトゥマ以外の会話にもよく出てくる。しかし同時に彼女は、実際は、「マジニ」の人と「ワジム」の人は全く異なるものであることを強調する。例えば、バハリは、下線(2-2)のように、患者が最後にどうしてそのように騒いだのか理由を明らかにする点が、「マジニ」の病の特徴であるとする。

バハリ：ミズカはマペポのことで、遠くにいる人間にも分かるくらいに騒ぎ立てることを言うんだよ。ミズカは、普通の大人 (*mtu mzima*) からすれば、馬鹿になったかと思う (*anaweza akakuona kama mjinga*) ものだが、ああ、マジニだったのか、と分かるものなんだ。だから、ミズカとは、頭に上らせる方法で (*jinsi ile ya kupandisha*)、叫ぶのは (*kelele*)、マジニがついているのを知らせるものなんだよ。

¹⁴⁰ 「*tisha*」は脅す、恐ろしいの意味 [守野・中島 1992]。

サヤコ：他にはどんな症状(*dalili*)があるんですか？

バハリ：ミズカの症状は、ワニヤマの中に入って、つまり憑依されて、騒ぎたてるんだが、その終わりに、理由を言わないといけないんだ (*lazima kuna sababu wataisema tu mwishoni kwake*) (2-2)。これが欲しい、こうではなくああして欲しいとね。周りには私に何が起きているのかは分からなくて、ただぶつぶつ言っているようにみえるだろう。だけど私には、あのものたちが、よけいなことを違ったようにやったとか、あのものたちが嫌うようなことをやったとか、あのものたちの嫌う食べ物を食べたために、自分の手が震え重くなり、食べられなかったのだと分かるんだよ。また自分の心臓が早く鼓動して初めて、ジニが、「われわれにはそれは必要ない」とか、「誰かがウチャウイをかけている」といったことを教えてくれているんだ、と分かるんだよ。

このようにバハリは、「マジニ」の一種である「ミズカ」が、周囲からは馬鹿 (*mjinga*)¹⁴¹や気違い (*kichaa*) と大差なく見えるが、実は最後に騒いだ理由を明らかにする点で大きく異なるとする。それでは、「馬鹿」「気違い」「ワジム」とはどのようなものだろうか。ナチプヤングが「ワジム」とはどのようなものか、例に挙げた説明を見てみたい。

それは、ナチプヤングが教会で説教をしていた時のことであった。ある日、教会で、司祭が座るはずの場所に座っている人物がいた。そこで、ナチプヤングは、その人にきちんとした場所に座るように指示した。しかしその人は「おまえは、おれに出て行けと言うのか！」と叫び始めた。しかたなく様子を見てみると、しばらくしてその人は別の場所に座り、「家に帰ります」とナチプヤングに挨拶をして帰ったと言うのである。彼はこのできごとを、この人物にとっても自分にとっても、何の利益 (*faida*) も無かったと説明する。そしてこのようなことをする人が「ワジム」であると言う。つまり、「ワジム」は利益を考慮することができないが、「マジニ」による憑依は利益 (*faida*) を得るためのステップであるという。

これらのことから、「マジニ」にとり憑かれた状態は「ワジム」と近似していても、周囲の人間から、その普通でない状態から普通の状態に変化することが期待されていることが分かる。ナチプヤングもまた「マジニ」にとり憑かれることは、治療法を見つけるための利益を追求行為であると位置づけていた。その「マジニ」とは異なり、反対に「ワジム」はその症状が元に戻らないものとしてあった。このことは、サイディの小説においても同じように扱われていた。つまり、小説の冒頭では、男が「シエタニ」を持っているのかそれとも「ワジム」を持っているのかは分からなかった。しかし、治療において、利益を考えられず、相変わらず周囲を罵倒する男は、「ワジム」であると判断されたのである。

ここから考えられることは、「ワジム」が治療不可能な病であるのに対し、「シエタニ」や「マジニ」は一時的な病であるということである。またその回復の可能性に対する信頼は、この病が人間関係を前提とした病である側面を持つことを示唆している。

¹⁴¹ 「馬鹿やろう、このマザー・ファッカー！ (*Mjinga kuma mayo!*)」は最上級に汚いののしり言葉である。

2.1.2 「ウチャウイ」

2.1.1 では、「マジニ」「マシェタニ」は回復の可能性があり、「ワジム」は回復の可能性がないことを見てきた。次に「マジニ」と「マシェタニ」の違いについて述べておきたい。両者は、かなりの互換性を持って語られることが多いものの、全く同じ文脈を持つわけではない。しかし、キリスト教とイスラム教が同じ様に社会内に共存しかつ両者の垣根が低い状態では、どちらの文脈でどちらの単語が使用されているのか、また憑依に関しても、どちらが憑依し、片方はそうでないといった区別がなされているのかという明確な区別は難しい。コモロ諸島の「ジニ」の憑依現象を調査した花淵馨也は、筆者の調査地とはイスラム教が多数を占めるといった点で異なるものの、同じ様に「シェタニ」と「ジニ」との違いが捉えにくいことを述べている。

シェタニとジニの関係はひどく混乱している。イスラムの文脈において「悪魔（アラビア語の *Shay Tan*）」として使用されるシェトアニは、人間を悪の道に誘惑する存在である。それは、人間と直接接触する人格的存在というより、あらゆる悪の抽象である。日常的にも「神よ、悪魔から守り給え！」といったコーランの一説を引用した文句はことあるごとに口にされる。しかし、シェトアニはジニに命令する上級存在であるとか、ジニと同じく人に憑依する特に危険な存在であるとされることもある。・・・ここではわかりやすくするため、一貫してジニを用いる。[花淵 2005:138]

また花淵は、「呪術によって相手を攻撃する方法には、ジニやシェトアニを相手に『送り』、病気や狂気に陥らせたり、殺してしまう方法がある」[花淵、2005：307]と述べ、ジニやシェタニが、どちらも呪術による攻撃と関わることを述べている。しかし、「ジニが憑依する理由はその人間に惚れることだと言われ」、「ジニ自身が憑依の理由は明かすことはない」[花淵 2005:209-215]ため、専ら「ジニ」による病を癒す方法とは、「患者にとり憑いたジニやその仲間たちを、供物や歌、踊りによって満足させ、ジニの正体を明らかにし、患者とジニの生涯を通じた関係を築くこと」[花淵 2005:214-215]にあるとする。彼は、「ジニ」は人に憑依するものであり、その行動は基本的に人には計り知ることができず、「ジニ」に捕まることは不可避で予想外の災難の一種であるとし、「精霊との交渉による合意形成が憑依治療儀礼の目的」[花淵 2005:214]であると論じた。

このように「シェタニ」と「ジニ」の違いは、わかりにくいものである。それに加えて邪術と「ジニ」の関係もわかりにくい。それは、第1章で見たように、「マジニ」の病と邪術とは関係がないように見えるからである。花淵は、「ジニの病い」と「呪術の病い」とを正反対な方向性を持つものとして描いている。「呪術の病い」の場合、身体的不調は患者がそれまでとり結んできた他者との関係や出来事の結果として遡及的に物語化される。その一方、「ジニの病い」の場合は、症状と患者の社会的コンテクストは切り離され、病は精霊による治療儀礼の要求の徴候とみなされ、女性と精霊の関係という新たなコンテクストを提供する[花淵 2005:206-212]。確かに「マジニ」の病の語り口には、突然何かに追いかけるものと、背後に誰かがいるように思えるものがある。この後者が、特に「ウチャウイ」として言及されるものである。そして両者の境界は常にあいまいである。そこで、

この点について、ファトゥマやバハリが「ウチャウイ」にかけられた症状をどのようなものと語るかを以下の語り口から考察し、「ウチャウイ」と「マジニ」の関係を見ていきたい。

1) 「ウチャウイ」の症状とは何か

ファトゥマやバハリによれば、「ウチャウイ」をかけられると、人は、「クフングワ=*kufungwa* (縛られた) 状態」になると言う。この「クフングワ」は、「フンガ=*funga* (縛る)」の受身形である。二人は「ウチャウイ」をかける——クフンガ (*kufunga*) とは、相手を「縛り」「ほかのことを考える力を麻痺」させ「心」を「冷たく」するものであると述べる。その症状は、具体的には、以下の会話の下線の①～⑦のように、身動きがとれず、考える力を失った状態とされる。

サヤコ：「クフンガ」 [*kufunga*=「縛る」という意味] という言葉はどういう意味なのか。

ナチプヤング：それはつまりこういう意味だよ。例えばここにいるバハリが君を治療したムガンガにウチャウイをかけたとするね。後になって君はダワをちゃんと持っているにもかかわらず、仕事が無く、お客が来なくなったと気付く。このような状態を君は縛り上げられてしまった (*kufungwa*) と言うんだ (2-3)。

ファトゥマ：やり方には二つの形があつてね。同業者がそのムガンガのやっていること、すなわち問題解決のために多額の金を受け取っているのを見て、そのムガンガ自身を縛り上げるの (2-4)。まずはそのムガンガの足あと (*unyayo*) を取ってきてそれを使って同業のムガンガたちが彼のダワに呪いをかけるの。そうすると人々は二度と来なくなり、人々はそのムガンガから遠ざかるの。それが「縛り上げられる (*kufungwa*)」という意味なの。

ナチプヤング：足あとを取ったあと、どういうことをするのかね？

ファトゥマ：ウチャウイを使って縛り上げる (*kufunga*) のよ。それは、彼らがあなたにウチャウイをかけて病気にするのと同じこと①よ。

バハリ：中にはその場にいる人に呪いをかけ、そのまま墓場に連れて行ってその身体を埋めてしまうことのできる人がいるって話も聞いたことはないかしら？ その人に呪われると座ったまま何一つ抵抗できなくなる②のよ。他にも偉人の墓や乳児の墓を暴くことのできる人もいるわ。

ファトゥマ：病人が来てもその人に何を処方していたのか分からなくなる時があるのよ。その時は、その場にダワがあるにもかかわらず、どのダワを使えばいいのか分からなくなるのよ③。

(「ウチャウイ」は特に下線(2-3)や(2-4)のように同業者間で行われるとも述べられる)。

ナチプヤング：そういう問題は確かにある。マサンにいる私の娘の話だが、娘にマジニを乗り移らせた (*walitega jini kwenye kiti chake*) 連中がいるのだ。そこでわれわれはマサンの街中、ムガンガを捜し求めたのだが、そのムガンガも「今日は治療はやらない」と言うんだよ。街中を捜したけどだめだった。おそらくムガンガたちはすでに賄賂を受け取っていた

のだと思う。

ファトゥマ：彼らが娘さんを呪った時、悪運を置いて行った(*walipomfunga pale walimwekeabahati mbaya*)のよ。そうすると娘さんはどの方向に出向いたとしてもよい状況を得ることができないのね。それでその連中の望みを叶えるようにね。

ナチプヤング：今の話を聞いていたかね？¹⁴² クフングワ [*kufungwa* (縛られる)] というのは「呪われる(*kuloga*)」ということの意味し④、ほかのことを考える力を麻痺させる(*asiwe na mawazo wengine ya kufikiri*) ⑤ということなんだよ。

バハリ：つまり、心が冷たくなる (*moyo wako unakuwabaridi*) ⑥ということなの。

(中略)

ナチプヤング：例えば、治療を受けてマジニに認定を受けた(*amealuka majini*)女性がいるのだが、彼女のところに行っても、「最近、治療はしない」と言うだけなのだ。このところは全く仕事をしなくなったようだ。それはおそらくそういう理由によるものだろう。

ファトゥマ：私がいい例だわ。蚤のようなやつら(*vitumbi*)つまりワチャウイたち (*wachawi*) [ムチャウイの複数形] は夜に仕事をするでしょ。そして術をかけられた人たち (*watu waliorogwa*¹⁴³) が来て、私はダワを処方して、その人たちは治るの。でもそうすると妖術師たちは集まって「あの女の仕事ができなくなるようにする (*aache shughuli*) にはどうしたらいいだろう。あの女はわれわれの仕事の邪魔ばかりをしている」と相談するの。そういう連中は私を殺すなり(*waniue*)追い出すなりの方法をいつも考えているのよ⑦。連中が夜に仕事をしようとしている時、私はいつもその通る音で目が覚めるのよ。私の部屋のそばを通りかかったりするの。連中の目的は私を葬るなり、私に呪いをかけて姿を消してしまうなりなんだけど、何度やってもうまくいかないわ。私の家の近くに来ようものなら、私は玄関のドアを開けて「こんな夜遅くにあんたたちは何をやっているの？何をしに来たの？」と言うからね。でも私は誰とも口論することはないわ。「誰かを治療してその人の病気が治ってしまったことが理由ならば、それは私がそうしようと思っしているのではないのよ。全て神の力によって(*kwa uwezo wake mungu*) (i) そうしただけのことだからね。私が何か悪いことをしたとでも言うのなら(*kama unaniona mbaya*)、私のこの重労働を担わせた神自身 (ii) に文句を言えばいいの。昔は頭痛のダワも腹痛のダワも何も知らなかったの。「私があんたたちの喜び(*raha*)を奪おうとしているなんて間違っても思わないで。術をかけようというなら、なんでもあんたたちのやりたいようにやればいいわ (*mnapita kufanya ya kwenu yafanyeni tu*)」と言うのよ。そう言うと連中は恥ずかしくなって立ち去っていくの (*wanatoka hapo na aibu wanakimbia*) (iii)。

このようにマジニの語りの中で「ウチャウイ」をかけられた場合、患者は次のような状況になるとされる。

- ②座ったまま何一つ抵抗できなくなる
- ③病人が来てもその人に何を処方していたのか分からなくなり、どのダワを使えばいいのか分からなくなる
- ④縛られる、「呪われる(*kuloga*)」
- ⑥心が冷たくなる (*moyo wako unakuwabaridi*)

¹⁴² 筆者に話しかけて。

¹⁴³ 「*roga*」とはウチャウイをかけることを意味する [KAMUSI]。

また「ムチャウイ」とは次のような存在である。

- ①相手を病気にする
- ⑤ほかのことを考える力を麻痺させる(*asiwe na mawazo wengine ya kufikiri*)
- ⑦相手を殺すなり(*waniue*)追い出すなりの方法をいつも考えている

ここから、「ウチャウイ」をかけられた側が、「心が冷たくなる」「座ったまま何一つ抵抗できなくなる」など受動的な存在として説明される一方、「マジニ」や「ムチャウイ」が、「縛る」「ほかのことを考える力を麻痺させる」「恥ずかしくなって立ち去っていく」のように能動的な存在として語られていることが分かる。ただし、「マジニ」の治療を行う人たちに特徴的なのは、「マジニ」の能動性と「ムチャウイ」の能動性は別のものであるという点である。ファトゥマは、「マジニ」を、人を苦しめたり、縛ったりする機会を「ムチャウイ」に与えるものであるとする。ここで、「ムチャウイ」と「マジニ」の関係は不可視のものとされ、「ウチャウイ」に関して「マジニ」に行為の責任はないとされる¹⁴⁴。

2) 「ウチャウイ」と「マジニ」および「マジニの人」の関係

「ムチャウイ」と「マジニ」の関係はナチプヤングにとっても、究明したい謎である。彼にとってファトゥマとバハリは、「マジニの人 (*mtu wa majini*)」である¹⁴⁵。そこでナチプヤングはファトゥマに、「ムチャウイ」がどのようにして「マジニ」と関わるのかを質問している。

ナチプヤング: では他人を縛る人とマジニとの関係はどういうものなんだね? というのも最初は何の人も憑依されるわけだろう。そこでどうやって他人を縛ることができるんだろう? それはマジニがその人と仲が良いということかね?

ファトゥマ: いいえ、仲が良いというわけではないわ。マジニはあなたを苦しめたり、縛ったりする機会を他人に与えるんだけど、だれそれがお前にウチャウイをかけようとしているとは教えてくれないの (2-5)。後になって、マジニはやってきて「お前の友人がやってきてお前の仕事の邪魔をしている (*wamechafua*)。だからどこそこの場所に行ってあれとこれをし、自分をほどきなさい (*ukafungue*)」といいに来るの。だけどそういう風に教えてもらえない人もいるわ。そういう場合はそれでもう、おしまいということになるのよ。

ナチプヤング: ということは、患者が来なくなってくることを知る方法はないのかね? 患者を最初に導いたマジニたち (*majini*) に、願いを捧げて知ることはできないのかね?

ファトゥマ: 例えば私の経験だけど、まだ縛られたことはないけれど、人々がそうしようとしたことが数回あったの。特にウチャウイをかけられた人がやってきて、そのウチャウイの

¹⁴⁴ しかし、たびたびファトゥマが神について言及するように、「ジニ」は神によってその存在を説明されるものであり、神の存在を否定するようなものではないことが分かる。(i) ~ (iii) を参照のこと。

¹⁴⁵ ナチプヤングによれば、「マジニ」の人はウチャウイを嫌っており、もしも「マジニ」の人のところにムチャウイが近づくようなことがあれば、その人を追い払う (*akamfukuza kabisa*) という[インタビュー、ナチプヤング、ネワラ、2000年]。

原因を私が見つけて追い出した時、そのウチャウイをかけた者が私を捜しにやって来たことがあったのよ。

ファトゥマによれば、「マジニ」とは、(下線 2-5)のように「苦しめたり、縛ったりする機会を他人に与える」存在であるが、「ウチャウイ」をかけた相手を具体的に教えてくれるものではない。ファトゥマによれば、「マジニ」と「ムチャウイ」は根本的に異なる存在である。そして「ムチャウイ」が仮に「マジニ」に病を起こさせたとしても、「マジニ」に携る人にとって見えるのは、「マジニ」と病人の関係のみである。特に「マジニ」の治療は、「マジニ」との関係を中心に治療を達成するものである。にもかかわらず、実在する人間との緊張関係の緩和を副次的に捉えるかのような語り口の装いのもとに、「マジニ」の治療には、実在する人物との関係の調整が期待されてもいる¹⁴⁶。花淵は、「呪術の病い」とは、身体的不調を患者がそれまでとり結んできた他者との関係や出来事の結果として遡及的に物語化するものであるとする。そして「ジニの病い」は、症状と患者の社会的コンテクストは切り離され、病は精霊による治療儀礼の要求の徴候とみなし、女性と精霊の関係という新たなコンテクストを提供するものとした[花淵、2005：206]。しかし、ファトゥマの語り口からは、「呪術の病い」「ジニの病い」をどのように区別しているのか必ずしも明確ではない。彼女は「マジニ」の病の中に、「ウチャウイ」が原因である病を含める。

ファトゥマの「マジニ」の治療とは、「マジニ」との関係で患者を治療するものであり、「ムチャウイ」を含めずとも、患者を癒すことのできる方法であると言えるかもしれない。ローマ・カトリックのような「マジニ」を一切含めない語り口の場合、患者の治療は直接「ムチャウイ」に対する働きかけとなる。花淵は「呪術の病い」と「ジニ」の病とを比較し、前者を、それまでとり結んできた他者との関係や出来事の結果として遡及的に物語化するものとして、そして後者を、女性と精霊の関係という新たなコンテクストを提供するものとして提示した。しかしこのような異なる方向性を持つ治療の方法があることは観察されるものの、ファトゥマの「マジニ」の治療において、その両者は必ずしも反対の方向性を持つとは捉えられていないようである。

「マジニ」の文脈には、自分を脅かすものと、実在する人物とを直接イコールで結ばず、その間に一段階が設けられている。西欧的な社会では、自分を脅かす存在とは、実在する人物とほぼ同じであり、その人物を批判し、またその人に働きかけることで治療を達成すると考える¹⁴⁷。しかし、「マジニ」の考え方には、自分を脅かしているものが、単刀直入に、すでに実在する人物そのものとはしない構造を持っている。それは私たちも一旦立ち止まって見れば、一対一ではない可能性を理解することができるものである。例えば、自分を脅かすものは、他人の悪意が襲ってきたものかどうか、それは果たして特定の他人が

¹⁴⁶ 第1章のファトゥマの治療に際するオジとの関係を参照のこと。また同様に、花淵の論じる「マウのンゴマ」が、精霊ジニの関係と同時に実在する人間同士の間関係の調整を含むものであることを参照のこと[花淵 2005：391-395]。

¹⁴⁷ 第1章のイルゴイエンヌのカウンセリングとの比較の部分参照のこと。

本当に送ったものなのかどうか、また送られた悪意は当の人物と一対一の対応関係にあるのかどうか、また悪意が関係性から生じているのなら、同じだと考えているのは患者の私だけではないのかどうか、といった確証の不能性である。しかし、西欧社会の法規とは、人に「意図が備わっている／いたか」を重要視する特徴がある。そのため、どのように治療を行うのか、またどのようにしたら治療の効果を最大限に引き出すことができるのかは、意外にも単線的に構成されている。ファトゥマの語り口からは「マジニ」の病と「ウチャウイ」の病には重なる部分があった。この重なりつつ必ずしも一致しない「マジニ」と「ウチャウイ」概念の複雑な関係を見ていくと、人間関係を前提とした病の治療法の複雑さに気付くことができる。そして、この場合治療とは、原因となるものを排除する(和解する)ことでのみ達成されるものではない、原因は何にせよ、当人が治癒されることが目的なのであるという、ナチプヤングの言葉で「利益を追求」した生き方が現れてくる。

2.1.3 「毒のウチャウイ」と「身を守るダワ」

2.1.2では、「マジニ」の考え方の中で、「ウチャウイ」がどう捉えられているかを、ファトゥマとバハリの語り口から見てきた。そこでは「マジニ」は「ムチャウイ」によって病を起こすこともあるが、その部分は人間の知らざる部分であり、「マジニ」の治療は「マジニ」との関係によって治療されるものであった。本節では、「毒のウチャウイ(*uchawi wa sumu*)」と「身を守るダワ (*dawa ya kukinga*)」について考察する。この二つは、ローマ・カトリックを信じるカレマガ老が「ウチャウイ」をどのように捉えているかを知る鍵となる。

カレマガ老は第1章で見たように、敬虔なクリスチャンを自認しており、「マジニ」の治療を自分の欲しいものを手に入れるために、女性らが集合し踊るにすぎない行為とみなしていた¹⁴⁸。カレマガ老とナチプヤング教諭は、病や不幸の原因を、「ウチャウイ」よりも、下線(2-6)や(2-7)のようにキリスト教の「神」の愛として捉えようとする。

サヤコ：そして、マコンデの人々は、神が病をもたらすかも知れないので、神を恐れていると書かれています。「この病は神からのものだ」¹⁴⁹というのは正しいですか？

ナチプヤング：(繰り返して)「ワマコンデ [マコンデの複数形] は、これは神にもたらされた病だ」と言うとな。

カレマガ老：何なに、もう一度言うてみてくれないか。

ナチプヤング：「この病は神からのものだ」。つまりこの病は神がもたらせたものだという意味だ。つまり苦しみや死など人間の不幸は神によって保たれている、という意味では。

カレマガ老：マコンデの人は、この病気はウチャウイにかけられているからという人間がいれば、いいや、この病は神がもたらしたものなのだ、と言う(2-6)ということなのだろう。

¹⁴⁸ 花淵もこのようなンゴマに対する否定的な傍観した態度が社会内に共存する様子を観察している[花淵 2005: 352]。

¹⁴⁹ マコンデ語で「*Naangu ugonjua wake Nnuungu*」と記述された箇所である[KAMUGUISHA 1981: 173]。

サヤコ：どうしてですか？

カレマガ老：それは、神ご自身がその人を病気にするように望まれたからだよ。

ナチプヤング：だから、私はマシェタニ (*mashetani*) によって病気にかかることはないと強く信じているのです(2-7)。神の御言葉を読めば、これが[病気が]神が愛する人 (*mapenzi*) であるために起きたということが判るでしょう。ちょうどそれはヨブ(*Job*)に起きたことと同じだ。ヨブには子供がいたのだが、全員死んでしまった。大きな富を持っていたが、それも全て無くなった。ヨブの妻は彼に「神などいない」のだと言ったのだが、ヨブは彼女にそうではないと言ったのだ。彼は、これらのことは私自身のことではなく、全て神によってもたらされたものなのだと言った。神が子供たちを連れて行きたいと欲したのだから、そうさせてあげればよいではないか、と。

サヤコ：ということは、ヨブ自身はそのように神の存在を確信していたけど、他の者たちはそうではなかったとことですね。

ナチプヤング：他の者たちは「お前はウチャウイをかけられている」と言っていたのだが、彼自身は、これはウチャウイのせいではないと主張した。神のご意志によって私はこうなっているのだと。解放 (*ukombozi*) には苦痛 (*mateso*) と犠牲 (*sadaka*) が伴うものであるという意味なのだよ(2-8)。

カレマガ老：昔わしは大きなカシューナッツの農園を持っており、今とは違う大きな家を建てたのだ。[その後] わしはこの土地にやってくる今この家に住むようになったが、人々はなぜ政府がわしを助けてやらないのかと言うだろう。これは神が、わしが一度は素晴らしい家に住み、また戻ってみすばらしい家に住むという筋書きを書いていたからで、しかしわしの人生はよいままだよ。

ナチプヤング：傍から見て貧しい生活でも、自分自身が満足していれば (*ridhika*)、それは豊かな生活だと言えるんだよ。

ネワラ・ディストリクトにおいては、ウチャウイのかけ合いの世界を離れ、上記の会話にあるように「解放 (*ukombozi*)」のために苦痛 (*mateso*) と犠牲 (*sadaka*) を受け入れるローマ・カトリックの信仰がある(下線 2-8)。二人は「不幸は神の試練である」と考え、「ウチャウイ」を不幸の原因として積極的に受け入れようとはしない。しかし、「ウチャウイ」を不調の原因とする考え方がいまだに周囲にあることは認めており、そこからの離脱がキリスト教の信仰の現れとして重要な要素であると捉えている。

サヤコ：そう、それでは例えば、自分の息子が死んだとして、神を恨むようになったら、その人はウチャウイの信仰者になるのではないですか？ あの人この人といろんな意見を聞くことになるでしょうから。

カレマガ老：もし息子が死んだのなら、それは神の思し召しだ。

サヤコ：でも彼は、神のせいにするか、ウチャウイのせいにするか、どちらかを選ぶことができますよね。

カレマガ老：いいや、宗教の教えで、いや、どの宗教でも、もし私の息子が亡くなったら、

それは信仰心 (*ibada*) を試す神の思し召しなんだよ。人が死んだ時、それをウチャウイのせいだという人間は、神への信仰を捨ててしまったということなのだ(2-9)。なぜなら、神がそのものを最後の審判の日にしかるべきところへ送ると決められたからだ。しかしわしはすかさず、おお神よ、私はこのダワをこの者に与え、このものが癒されるよう祈りますとお願い申し上げるだろうよ。そしてこのものは癒される (*pona*) だろう。彼も神に懺悔 (*dhambi*) し、神はこのものを許すだろう。これは宗教の問題で、信仰の問題なのだよ。

このように「ウチャウイ」を災厄の原因とみなすことは、ローマ・カトリックの「神への信仰を捨ててしまう」(下線 2-9) ことを意味することが分かる。ただし、カレマガ老は、「ダワ」を処方しており、このことは彼の信仰と相容れないものではない。むしろカレマガ老にとって、祈りは「ダワ」の効果を確実にするものとして述べられる。しかもそれはシオンデ信仰¹⁵⁰よりもより確実な方法として捉えられている。例えばタンザニアとモザンビーク国境にはルヴマ川が流れている。筆者はこの川を渡ってモザンビークに行く予定であったが、国境付近でゾウが人を襲ったニュースや、ワニが相当数いることなど、危険だという話を何度も聞かされ、国境を越える予定をどうしようかと躊躇していた。その時カレマガ老に処方してもらった「ダワ」は、その脅威に悩む筆者の行動を活性化するものであった。

サヤコ：でも、ダワを持っていても運悪くワニに捕まったら、どうしたらいいのですか。怖いです。

カレマガ老：自分の信じるところに忠実であれば〔大丈夫だ〕。神は、そのダワを使う場合、神を信じていなければならぬのだがね、わしなどはロザリオに 5 回、聖母マリア (*bikira maria*) に祈るのだよ。聖母マリアもまたそれは正しいことだと言うだろう。それは過去に亡くなった祖先に祈ってシオンデなんて言っているのは違うんだ。それを唱えてイエスに祈り、そして全てを聖母マリアにお任せする気持ちでなければならぬ(2-10)。そしてロザリオ 5 回分祈るのだ。キリスト教徒がダワを調べてほしいと来ることがあるが、みんないつも啞然としているよ。考えてもみなさい、ロザリオ 5 回分といえば本がなければ難しい。だがわしは全て暗記している。この人は一体どうしてこんなことができるのかとみんな驚くよ。神自身がその力をわしに下さったのだ。



図・写真 2・1

カレマガ老の「ダワ」(ネワラ、2000年)

図・写真 2・1 は、筆者がカレマガ老に作ってもらったワニ除け(旅の安全祈願)の「ダワ」である¹⁵¹。この「ダワ」をもらう時、カレマガ老は家の中に筆者を呼び、布に包まれた「ダワ」と「わたし」につばをかける動作をしながら、長らく小声で言葉を唱えていた。このカレマガ老の信仰と融合する「ダワ」は、シオンデ信仰よりも効果があるとされる(下線 2-9)(下線 2-10)。しかし、当時の筆者は、つばをかけられつつ、結局ワニにかまれたら、それは旅を決めた自分のせいなのだ、それが祈りの意味なのだ、と考えた。

¹⁵⁰ 第 1 章を参照のこと。

¹⁵¹ チーフの就任に際して、チーフは自分を邪悪なことから守り、賛美されるために、たくさんのマダワで体を洗う。この例からも分かるように、チーフたる人物はダワについて詳しいと考えられている [HALIMOJA1977 : 101]。カレマガ老はかつて DC を努めた人物であり、彼の元にはダワを処方してもらいにやってくる人々がいる。

1) カレマガ老の考える「ウチャウイ」の原因 —— 「ウチュング」

カレマガ老によれば、「ウチャウイ」には、以下のような三つの種類がある。Ⅰ)「ワンガ」——大きな口をした化け物で、人の心眼を失わせ命令を聞くようにしてしまう存在、Ⅱ)「毒盛り」——飲み物に入れられる毒、Ⅲ) 道にしかけられた罠、である。

サヤコ：ウチャウイ¹⁵²をするのは、嫉妬している(*ana jealous*)からですかね？

カレマガ老：ウチャウイには三つのタイプがあるんだよ。一つ目は、真夜中に女たちが裸で踊る踊りがあるんだ。これはワンガなんだ。もしそいつを夜見かけてしまったら、肝を冷やすよ、ばかでかい口をしているからな (*ukimkuta anatisha sana mdomo mkubwa*)。そいつはお前の心眼を見えなくしてしまう、おまえはそいつの存在をわかっているが、そいつがばけもの、シェタニであるとは気付かないのだよ (*macho yako haya amekufunga unamjua lakini wakati huo humujuu kama zimwi tu ,shetani*)。そしてそいつの言うままに、「サヤコ、ドアを開ける！」と言われれば、おまえはドアの鍵を開けてしまい、そいつを家の中に入れ、そいつが自分のなすことをしたあと、お前はまたドアを閉め、後になって、ただの夢だったのだと思うのだよ (Ⅰ)。しかしそれは夢ではないのだ。二つ目は、飲み物に毒をいれるウチャウイ (Ⅱ)、三つ目は道に罠をしかける (Ⅲ) やつさ、⑦だけどこれらは全てムガンガの指令 (*commando*) を恐れているからなんだよ (*lakini wote wale commando wanamuogopa marekani mganga*)。

カレマガ老は、「ウチャウイ」の原因として「ウチュング(*uchungu*)」¹⁵³を挙げる(下線2-12)。しかし「ウチュング」を「嫉妬」としては述べていない。また「ウチャウイ」を「嫉妬」であるとも答えていない。

サヤコ：人がお酒を飲みすぎて吐く時がありますが、あれも毒のせいなのですか。

カレマガ老：いや、その嘔吐は違う。それはまた別のものだ。例えば栄えていない人(*mtu bila wa faida*)は、毒なんか盛られないよ。例えばワジムの人 (*wendawazimu*) とか気違い (*kichaa*)、分別のない人 (*mtu hana akili*)、賢明でない、またはよい判断のできない人 (*mtu hana hekimabusara*) なんかね。評判があつて (*sifa nyingi*)、一人でやっているような人 (*wanakwenda peke*) に対してするんだよ。自分の息子がうまいかないとウチュング (*wana chungu*) を持つとね、そういう思いが毒を作るんだよ。そういう毒は、呪術とはちがって人を殺すのに時間がかからないんだよ。毒っていうものはとても悪いものなのだよ (2-12)。他には畑に蛇を放つウチャウイもある。畑を耕していると蛇が出てきて、あ、蛇だ、噛まれる、と思った時にはもう噛まれている。噛まれた人間の足はだんだんと下の方から上に向けて腫れてくるのだ。その人を病院に連れて行こうとしたら、病院に行くまでに死んでしまうだろう。だが、もし近くにムガンガがいたら、ムガンガはある種のダワを与えるだろう。そしてそのダワを使えば、蛇の毒は危険なレベルにまで達することなくある一定のレベルで治まるんだよ。さらにその人に蛇はもう近づこうとしなくなる。わしの亡くなった妻が一度大蛇を踏んでしまったことがあったのを覚えているよ。彼女は井戸に水を汲みに行

¹⁵² 「ウィッチドクター」は蛇や豹やライオンを使って危害を加え自分自身もそれらの動物に化身してヒトを殺すと考えられている。また災厄が起きると、人々はウチャウイが原因であると考えられる傾向があると述べ、それを自らの社会の特質であると述べている [HALIMOJA1977 : 87]。

¹⁵³ 「*uchungu*」とは、辛さ、辛酸、苦痛、苦さのことである [守野・中島 1992]。

くところだったのだ。井戸はチタンディにあるのだ。井戸までたどり着く前に、幸いにも亡妻は、蛇を見つけたのだ。亡妻は「あら、蛇だわっ！」と思って、その蛇を踏みつけたのだ。その時別の方角から別の蛇が近づいて来た。その後、亡妻は井戸まで行って帰り道にその大蛇が死んでいるのを見つけた。そこで、その太くない部分をまた踏みつけた。亡妻からそれを聞いたわしは、死んだ蛇をすぐに見つけて、頭を切り取ってダワを作ったのだ。蛇のダワは本当に強力なものになるからね。

カレマガ老は「ウチャウイ」の原因は「ウチュング (*uchungu*)」であり、「ウチュング」は、毒を作ると言う。カレマガ老は、「評判があつて (*sifa nyingi*)、一人でやっているような人 (*wanakwenda peke*)」に対して、もしくは「自分の息子がうまくいかない」と思うことによって、人はウチュングを持ち (*wana uchungu*)」この「思いが毒を作る」と述べる。なぜカレマガ老は、「嫉妬」¹⁵⁴という言葉を使用しなかったのだろうか。また、これは、エヴァンズ=プリチャードが『アザンデ人の世界』において、アザンデの毒の使用が、嫉妬から行われると述べていたことと、どのように重なり、また違うのだろうか。

エヴァンズ=プリチャードは、妖術は「嫉妬 (*jealousy*)」であると述べている [EVANS-PRICHARD 1937 :111,125]。例えば、彼は「毒託宣が何度も妖術師だという判断を下した人の場合でも、告発についてどう思うかと訊ねると、『わたしは妖術師ではない。あいつらはわしを嫉んでいるから、わしのことを妖術師にしようとしているのだ。あいつらはわしに悪意を抱いているのだ』¹⁵⁵というのが常だった」 [EVANS-PRICHARD 1937 :125 (邦訳 144 頁)] と述べている。また、「妖術は嫉妬だとアザンデ人は言う。なぜかと言うと、心がみじめになると他人に妖術をかけるからだ。嫉み心を持っている人が妖術師なのだ。そうしたことについて知っている人は、妖術師の心が相手に反感をもっているから、彼はその人に危害を加えるのだと言う」 [EVANS-PRICHARD 1937 :111 (邦訳 128 頁)]¹⁵⁶とも述べている。このようにエヴァンズ=プリチャードは妖術の原因として「嫉妬 (*jealousy*)」を取り上げていたことが分かる。

しかし、「嫉妬」とは、一般的に人が外部の力に翻弄されている状態として理解されているものである。しかし、私たちは「嫉妬」を、外部から痛めつけられている状態として、その対象に積極的に働きかけようとするだろうか。言い換えれば、私たちにとって「嫉妬」とは、自分が翻弄されてはいてもその手当てに急を要するものではない。しかし「ウチュング」とは、実際に苦痛の根源に働きかけることを意味に含むものである。

まずここで注目したいのは、アザンデにとって嫉妬が自発的になるものではなく、外から加えられた力の結果として捉えられている側面である。上述した日本語訳の原文には次のようにある。“*Azande say that witchcraft is jealousy because the heart of a man is*

¹⁵⁴ 嫉妬を指す場合、スワヒリ語では「*wivu*」がよく使われる。「*wivu*」=嫉妬 [守野・中島 1992]。

¹⁵⁵ 原著は “*I am not a witch. People say that I am a witch because of their jealousy, people bear me ill will and that is why they call me a witch*” である。

¹⁵⁶ 原著は “*Azande say that witchcraft is jealousy because the heart of a man is embittered and therefore he bewitches. That man who is jealous the same is a witch. Those who know about such matters say that witchcraft always goes to injure a man because the heart of the witch is embittered against him*” [EVANS-PRICHARD 1937 :111] である (下線は筆者)。

embittered and therefore he bewitches”[EVANS-PRICHARD 1937:111] (下線は筆者)。この表現は、「ウイッチクラフト」に到るまでに、外在的な要素が人に加えられ、それから「ウイッチをかける」段階を示すものである。もし「嫉妬」の原因が外在的なものであると強調するならば、この点において、アザンデとカレマガ老の「ウチャウイ」や毒についての語り口は一致することになるだろう。なぜなら、両者の毒の実効性や神秘性の捉え方は異なるものの、「*embittered*」した心、嫉妬とは異なる「ウチュング」、といった外在的な力を、「ウチャウイ」やウイッチクラフトの原因として考える点で同じになるからである。

2) 自己の聖域化

ファトゥマが「ウチャウイ」に関して「クフングワ」という受動化した状況を語っていたように、カレマガ老も、一般的に「ウチャウイ」によって人が受動的な状態になると述べている。それは「ウチャウイ」にかけられてしまった人は「全てムガンガの指令 (*commando*) を恐れて行動する(下線⑦)」という説明に明らかである。しかし、カレマガ老は一般論として、人が「ウチャウイ」にかけられてしまった場合と、自己があるものに導かれることを全く別の次元に帰属させる。彼は、自分は「ウチャウイ」を他人にかけないし、もし他人が自分にかけてとしても自分は自己防衛できるという立場に立つ。彼は「毒のウチャウイ (*uchawi wa sumu*)」という彼独自の 카테고리によって、「ウチャウイ」から彼自身を守ることができるとする。この説明法により、彼は「ウチャウイ」の世界から自分を除外し、そのような世界から一線を画すのである。

カレマガ老：ワニは毒を持っているし、カラスにも毒を持っているものがある。葉にも毒になるものがある。女たちには毒のウチャウイ (*uchawi wa sumu*) (2-11)を知っているから、わしはマーチン[カレマガ老の孫]のような子を守ってやらなければならない。というのもマーチンが一人で出歩いた時などに、キャッサバを持っていきなさいと言う者がいるかも知れない。もしくは家に一人でいて、おじいさん[カレマガ老のこと]が会議に出かけている間に、毒の入ったもの (*vitu vya sumu*) を与えるかもしれない。だからわしは子供たちには与えておくのだ。(中略) あるママが「ちょっと話があるので他人に聞かれない場所で話をさせてもらえませんか」と言ってきた。「実はムクニャとナムフパ (*Namfupa*) に住んでいる私の子供たちがモザンビークに行くことになったのですが、モザンビークには一人ちょっとよくない人間がいるのです。ワニの毒を使うムガンガがいるのです」。そこでわしは言った「わしはその人のことは知らない。そういう目的の術は恐ろしいねと言うと、彼女は「私はなにも手ぶらでやって来ているわけではないのです。感謝の気持ちを表すものを持ってきております」と言った。それでわしは「明日また来なさい」と言った。わしは、ダワを準備し、[翌日に]彼女にそれを渡した。「これは間違いのないダワだ。これでそのムチャウイは行いを恥しがらう。そして、このダワを飲みなさい。そのワニの毒を飲まされてしまったら、しばらくすると胃がゴロゴロと音を立て出すのでトイレへ行けば、嘔吐して全部出てくるよ」、と。

カレマガ老は「毒のウチャウイ」を、毒を飲み物にいれるという一見明らかな能動的所作で叙述している¹⁵⁷。このような飲み物やビールに盛られる毒の話は東・中央アフリカに

¹⁵⁷ 次頁のカレマガ老の「ある女性がわしに、姦通のことで相談にきた」以降を参照のこと。

広く見られるものである[EVANS-PRICHARD 1937:62 (邦訳 74 頁) ; 長島 1987 : 121]。エヴァンズ=プリチャードも、ビールを飲んだ帰り道、急に腹が膨らみ、目がまわり地面に倒れ、手に草を握りしめ苦しみながら相手の男の名前を呼びながら死んだ男の話を叙述している。その話を読むと、筆者は、タンザニアのタンガを旅行中に、ビールを飲んで視界が黄色くなり、はげしい嘔吐と腹痛に見舞われたことを思い出さずにはいられない¹⁵⁸。

エヴァンズ=プリチャードの『アザンデ人の世界』では、ビールに入れられた毒とその後の腹痛や急死について、毒を盛ることはすなわち妖術である、とされている。彼の解釈では、妖術が他人の悪意や嫉妬と結び付けられており、毒を入れることは、妖術のムビシモが媒介する「神秘的」¹⁵⁹作用であるとする¹⁶⁰。エヴァンズ=プリチャードは、アザンデには毒の概念はないとし、アザンデにおいて毒が人に使用されたことはない¹⁶¹と断定した¹⁶¹。しかしその一方で、エヴァンズ=プリチャードは敵対者の排除に毒が使われるという語りがあることも聴取していた。そこで彼はアザンデに尋ねている。「敵対者を簡単に排除するために、その男の飲むビールに毒を入れたらどういうことになるのだろうか」と。尋ねられた男は、「その毒に語りかけがなされなければ、毒がその男を殺すことはないだろう」と答える。その結果彼は、毒の使用に対しても語りかけが必要であること、「アザンデ人の思考のなかでは、毒はその自然の属性よりも神秘的な特性のほうに重点がおかれていることがわかる」¹⁶²という結論を導く。そして彼は、自然の属性（毒素）だけによらない神秘的な作用を重視し、毒を盛るという行為を妖術の一部として提示することに力を注いだ。

このように、エヴァンズ=プリチャードは、毒を他人に加えることによって相手を殺すには、毒に語りかけをする必要があると述べていた。アザンデのベンゲ（毒）は、ナチュラルなもので、その効果の強弱には差があるものであった。しかし、そのようなアザンデ

¹⁵⁸ 宿泊した先でケニア・シリングを見せる男性に瓶ビールをご馳走になったときのことである。このビールが運ばれてきたとき、瓶の蓋がすでに開いていたような記憶がある。タンザニアにおいて、瓶ビールは通常テーブルに運ばれてから、目の前で店の人が開けてくれるものである[筆者の調査、タンガ、2000年]。筆者はこの異常な状態を理由に毒を盛られた可能性があったのではないかと解釈している。

¹⁵⁹ 背後に神秘的な力がある、物理的には説明できない形で他人に作用する、という語り口を持つていることが、エヴァンズ=プリチャードの妖術の「神秘性」の説明であった。彼は妖術を、遺伝で妖物を持つ人間が悪意と相まって他人を不幸にするものと説明したが、「神秘的」に相当する現地語が表示されているわけではない[EVANS-PRICHARD 1937:70 (邦訳 83 頁)]。

¹⁶⁰ 妖術師の魂の乗り物ということで、「妖術と特別の関係にあるとされているコウモリについて一言述べておこう」以降の箇所を参照のこと[EVANS-PRICHARD 1937:60 (邦訳 71 頁)]。

¹⁶¹ 次を参照のこと。「ヨーロッパ人は、アザンデ人やスーダンの諸民族が毒の知識をもっていると考える傾向がある。しかしこれまでに殺人に毒を用いたという証拠は報告されておらず、これからもないであろうと思われる」「アザンデ人が所有するものでたしかに毒性をもつものがあるとするなら、それはベンゲであり、その毒性は毎日のようにニワトリで確かめられているし、過去には人間によっても確かめられた。しかしながら、それを食物に混入することで人を殺すことができるとは考えない。悪い呪薬を使って隣人を殺したという疑いかけられることがしばしばあるが、そのときでもベンゲを殺人の目的で用いるなどということは考えつきもしない。たとえこちらがそういうことを示唆しても、彼らは、ベンゲはそういう目的のためには効き目がないだろう、と言うだけである」[EVANS-PRICHARD 1937:316 (邦訳 363 頁)]。

¹⁶² 次を参照のこと。「客観的な結果をもたらす呪薬と、もたらさない呪薬に質的違いは認めず、すべてはングアである。使うときには呪文を唱える。・・・アザンデ人は本当に毒性のある呪薬についても毒性のない呪薬と同じように話すし、また扱うので、彼らは両者を区別していないと私は結論したいのである」[EVANS-PRICHARD 1937:316 (邦訳 363 頁)]。

の毒の神秘性や不確定性の一方で、カレマガ老の語り口からは、毒はあくまで人知の範囲内で確実に使用される物であった。

一般論として「ウチャウイ」の原因を「ウチュング」として語るカレマガ老も、自分に限っては、そのような「ウチュング」を持つことは有り得ないとする。彼はファトゥマの「ジニ」の憑依のように、自己を、何かに受動化する存在としては捉えたくないのである。自分だけを例外と捉えるカレマガ老の自己の聖域化を、次の毒盛りの話に見てみたい。

カレマガ老：ある既婚女性がわしに相談に来た。わしは、その既婚女性に姦通はよくないと答えた。その既婚女性の夫は、別な女性と仲がよかったのだ。ある祝いごとでその人たちと一緒にわしもその既婚女性の家に行った。その時妻である彼女は、自分の愛する男も来て、自分の家に泊まるであろうと思っていたのだ。だがそう思った通りにはならず（*udhika*）、その妻〔既婚女性のこと〕は、その席のビールに毒を盛ったのだった。妻は夫にひざまずき「ようこそいらっしゃいました。どうぞこのビールを味わってください。」と言った。しかし彼女の愛する男がそれに口をつけようとする、と、「いや、これは旦那さんのためのものだから、旦那さまだけが飲んでください」と言ったのだ。そこで旦那はそれを飲んで、「ちょっと外に出て来る」と言った。夫は外に出て、吐き、わしを呼んだ。吐いたのは血だった。さあさあ、わしはどうしたらよいものか考えた。わしは、「バケツに入れて捨てなさい」と言った。そして夫は自分でやり方を知った。夫はそのダワをわしから手に入れることに執着して、「山羊を一頭さしあげましょう」と言った。そこでわしは、（このダワは）とても遠いところから採って来るのだ、ムタマ（*Mtama*）丘陵の近くのチノンベデ（*Chinombede*）という場所から採って来るのだ、と教えた。だが、わしは嘘をついたんだよ。この男は、そのダワを採取してそれで商売をしようとしているのが、みえみえだったからね。

カレマガ老が、ここで述べるのは、夫のビールに毒を盛る妻、「ダワ」で商売をしようとする夫、「ダワ」を渡すまいとうそをつくカレマガ老という、自分の利益のために徹底して能動的な人物像である。ここでの説明からは、この三者の行動は、「ウチュング」の項で説明されていた受動性とは全く無縁の存在であるように映る。この「ウチャウイ」と「ウチュング」の説明上の矛盾はなぜ生じるのか。それはカレマガ老が、自分を「ウチャウイ」や「ウチュング」の世界とは無縁な存在として自己を聖化する傾向と関わる。一般論として「ウチャウイ」が「ウチュング」を原因として生じると述べるカレマガ老は、それが実際、自分の関与する現象となる時には、一転して全てが能動的に解決できるものとして語ろうとする。そのため、夫に毒を盛る女性の話も、そのような自己像が他者に敷衍される場合には、能動的な存在であり、自己と無関係な場合には、「ウチュング」によってつき動かされてしまう存在がいることを一般論として語るのである。

カレマガ老自身は、自分のことを「ウチュング」を感じて他人に危害を加えるような人間ではないと強く主張する。また以下のように、カレマガ老は人を殺す「ダワ」を自分は持つてはいるが、あくまで自分からは使わないものとして述べている(下線 2-13、2-14)。

カレマガ老：あるダワとは植物性のもので、畑に誰かが盗みを働こうとして入って来ると、そいつを捕まえて、ダワにそいつの名前を聞かせると、その泥棒が死んでしまうというダワなのだ。わしはそのダワをもらったものの、キリスト教徒だからまだ一度も使ったことはないよ(2-13)。人々はやってきては、うちに盗みが入ったのだが、そいつを懲らしめるためのダワはないか、と聞いて来るのだ。だけどわしはそのダワのことは隠してあるのだ。爆弾を

持っていても防衛するにはいいが、実際に人を殺すために使ってはならない、とわしは思うのだ(2-14)。例えばそういうことが深刻になることもある。ある日、自分の子供を殺された人がいた。彼は犯人が誰か知っており、報復をしかけた。殺すだけでなくね。わしが分かるのはウチャウイを知らないムガンガは、ムガンガではないということだ。

カレマガ老が述べていたように、他人の成功がその劣者に与える力が「ウチュング」だとすると、その力は人を受動的にし、なすすべもなく成功者に与えられてしまうものである。この場合の「思いが作る毒」は、人がそれに対して歯止めをかけられるような種類のものではなかった。しかし、カレマガ老が持つ「防衛のための爆弾」としての毒は、「爆弾を持っていても防衛するにはいいが、実際に人を殺すために使ってはならない、とわしは思うのだ」(下線 2-14)と述べられるように、あくまでカレマガ老がコントロールできるものとして位置づけられている。

3) 「身を守るダワ」

カレマガ老はローマ・カトリックの信者として、「ウチャウイ」をよくないものと考え、「ウチャウイ」をかけられることはあっても、かける側にはならないものとして自分を位置づける。そしてかけられた場合においては、彼は、自分で「ダワ」を作り、「ウチャウイ」の攻撃から自分を守ることができると言う。カレマガ老は「ウチャウイ」と「毒を盛ること」をほぼ同じものとして捉える傾向があった。ここには、ファトゥマが述べるような、「マジニ」といったエージェントは登場しなかった。カレマガ老は、「マジニ」のようなエージェントを登場させずに、あくまで「ウチャウイ」を行う人物が、毒を通してのみカレマガ老と関わるように語るのである。ファトゥマが多分に受動的に「ウチャウイ」を語るのに対し、カレマガ老は、「ウチャウイ」を自ら意図的に防衛できるものとして、能動的な主体のみが存在する語りの中に「ウチャウイ」と自分とを位置づけようとする。

第1章においてネワラ・ディストリクトでは、さまざまな信仰が多様に混在していることを明らかにしたが、ネワラ・ディストリクトの全ての人がローマ・カトリック教徒ではない状況で、カレマガ老が唯一「ウチャウイ」と関わりとすれば、それは他人が、カレマガ老に対して「ウチュング」を感じ、「ウチャウイ」をかけた場合である。しかしその場合でも、彼はその脅威に対して、それに応じた「ダワ」を持っているために、自己を防衛できるとする。つまり社会の中に「ウチャウイ」はあるが、自分とは関係ないものとして自己を聖域化するのである。

カレマガ老にとって毒から「身を守るダワ (*dawa ya kukinga*)」とは、どのようなものだろうか。

カレマガ老：でも自分自身を守るだけならば、三本のペンがあればいいのだ。それも一本だけ書くのに使って、あとの二本は予備 (*akiba*) として置いておけばいいんだよ。昔の人々は、互いによく情報交換をしていた。特に遠くから来た人からはよく話を聞いたのだ。タンガから来た人がいれば、その人にわしはわしのダワの話をする。そしてその人も自分のダワの話をしてくれる。だが、もしわしがタンガの人間であれば、彼は自分のダワの話はしてく

れないだろう。だってそこは自分の縄張りだからね。別のムガンガにダワの話をしたら、自分の評判はなくなってしまうだろう(2-15)。

(中略)

カレマガ老：身を守るダワ (*dawa ya kukinga*) は、三、四日続けて浴びるのだ。例えば、アフリカの地ビール (*pombe ya kiafrika*) に毒を仕込む人間がいるとするだろう。そういうことをするのは大抵の場合、女性なのだが。それも年老いた女たちなんだが、「ようこそ、マーチンさん[カレマガ老のこと]」と言って毒をこっそり入れたビールを差し出すのだよ。殺そうという目的でね。それに毒が入っていることを知らずに、もちろん誰が仕込んだことさえ知らずに (*huna ushahidi*) 飲んでしまうと、やがて気分が悪くなり出して、お腹が痛みはじめるのだ。調子が悪いので横になりますと言って寝にいくと、お腹がどんと膨らんできて、夜の8時、9時、10時までには死んでしまうということになるんだよ¹⁶³。

サヤコ：治らないのですか。

カレマガ老：治療法はあるよ。身を守るダワを食べていたら、誰かが毒を仕込んでも、何の害もなく、まるで水を飲み干すかのようにそれを飲むことができるんだよ。あのアメリカ人女性も「そのダワが欲しい」と言っていたよ。でもDCがだめだと言った。アメリカ人はとても賢い (*wajanja*) から、ちゃんとその補償にお金を持って来たなら与えてもよい、とね。

サヤコ：それは毒を飲むまえに飲むダワなのですね。そうすると気分が悪くならないのですね。

カレマガ老：そうだ。

サヤコ：でも毒を飲んでしまった後ではどうなのですか。その場合の治療法はあるのですか。

カレマガ老：ジュリアのところからわしのところへ来た男がいたのだが、ここに彼の名前があるのだが、友達を連れてきてこちらで五日間ほど滞在したのだ。いろんなムガンガがその友達を治療したらしいのだ。マジニのムガンガ (*mganga wa majini*) が、彼の身体に傷をたくさんつけてダワをすりこんだようだ。だが、彼らは「違う」と思い、ムゼー・マーチン [カレマガ老のこと] のところに連れて行こうということになった。彼らが来て、わしは彼の体の上を箒で掃いて、家に帰って寝るように言った。次の朝、彼は目が覚めてトイレに行ったら、全部彼の体から出てしまったようだ。彼は治り 5000 シリング持ってきて、わしに払ったよ。この方法はお見せできないけどね。

サヤコ：それもまた毒なのですか？

カレマガ老：そうだよ。

¹⁶³ 筆者はタンガのマジモト (*majimoto*) の近くを旅行中、宿がなく民家に一晚泊めてもらったことがあった。その家はチャパティ売りの女性の家で、夫がケニアの出稼ぎから帰ってきていたところだった。夕方トイレにカメラを落とし、気落ちしていたが、夕食後にびんビール1本をケニアシリングでおごってもらった。しかし就寝後急に気分が悪くなり、胃が石のように固くなり、間に合わず寝室のベッドに吐き、目の前が黄色くなって意識がなくなりかけていったことがあった。周りに病院もなく激しい嘔吐と下痢で苦しんだことがあった。そのときはタンザニアに来て日の浅い精神病理学専攻のアメリカ人女医と一緒にいたのだが、彼女は同じ食事をしていて何ともなかったのが不思議であった [調査、タンガのマジモト、2000年]。

このように、カレマガ老の「情報（三本のペン）」（下線 2-15）とは、情報処理能力を高めることが、「ウチャウイ」を防衛する一つ的手段となることを意味している。またカレマガ老は、「ウチャウイ」や毒から「自分を守る」ものに、ライオンの「ダワ」を挙げる。このライオンの「ダワ」は、この「ダワ」を漬けた水を浴びることと食べることで、四年間も薬効が身体に残るといふものである。その薬効は血流の中に入り込み、体を洗って石鹸を使って埃を落としても薬効は落ちないという。そのような「身を守るダワ」は、体の中に毒に対する耐性を作ってくれる。カレマガ老は、このような「ウチャウイ」に対抗する「ダワ」が、自己に体得されるものだとする。この「ダワ」の特徴は、ライオンの予防毒が血流に入り込み毒を制するように、自己に内蔵された「ダワ」である点である。カレマガ老は、エヴァンズ＝プリチャードが妖術と毒の関係に見出したような神秘的な説明をしない。その代わりに、自分で問題を処理できる「情報」能力や予防毒の内服により、自らを防衛できるものと主張するのである。

カレマガ老は、送られた脅威に対して、あくまで自分は受動化せず、能動的な状態にあるものとして提示しようとしていた。カレマガ老は、毒に対して、「ウチャウイ」に対して、「マジニ」に対して、自分は絶対に受動的にならないということを、強調していた。これは情報能力や自己防衛の「ダワ」などの説明に見られるように、あくまで能動的であろうとする彼の信条と相通じるものである。また彼が自己を活性化する手法は、情報や祈り、予防毒といった自己一人で行うことのできる方法であった。カレマガ老は、自分は「ウチャウイ」をかけられた受動的な状態に絶対にならないと主張し、また自分に対して、仮面に過ぎない「キニャゴ」だと非難する者がいれば、その者は裁判所行きであると語気を荒くしていた。このどちらもが、受動化した状態に対する強烈な否定で成り立っていると考えられる¹⁶⁴。

2.2 「ウチャウイ」からの回復 ——ムガンガへの相談

2.1 で見て来たように、「マジニ」の信仰においては「ウチャウイ」とは、「ムチャウイ」の存在が前提にあっても、それは人には見えないものであるとされていた。またその一方で、カレマガ老は、「ウチュング」というものを「ウチャウイ」に含めることで、ある種の人間関係の中での「ウチュング」が、人に病をもたらすと考えていた。このように、「ウチャウイ」に対して受動的な立場と能動的な立場の違いはあったが、両者とも、ある人間関係を前提として引き起こされる病として「ウチャウイ」を捉える点では一緒であった。それでは、「ウチャウイ」がどのようにして治療されるのか、また「ウチャウイ」にかけられている人はいかに回復するかを、実際筆者が受けた治療から見ていきたい。そこに出てくるものもまた「ダワ」なのである。

¹⁶⁴ このあくまで能動的な自己像の追求というのは、第1章でカレマガ老が、自分を「リピコ」（マコンデ語）と呼ぶ人間がいたら裁判所行きだと、語気を荒くしたことと連続的に捉えられる。カレマガ老とナチプヤングは、「リピコ」（マコンデ語）や「キニャゴ」を、「普通の人間でない」、「アブノーマル」と言い換えていた（第1章を参照のこと）。

2.2.1 ダルエスサラーム概況

事例として取り上げるのは、ダルエスサラームにおいて、不幸にも経験した賃貸上のトラブルと、それにまつわる周囲の人たちやムガンガの発言である。まず舞台となったダルエスサラームがどのような町なのか、簡単ではあるが、その様子から述べていこう。

ダルエスサラームは海岸沿いの街であり、インド人、アラブ人、中国人、アフリカ人の混住する国際都市である。道路にはキオスクが並び、朝には牛串（一本 50 シリング）やチャパティ（100 シリング）やチャイ（100 シリング）を売る屋台が、昼にはチップスナマヤイというジャガイモと卵の料理をメインにした屋台が路上に並ぶ。そこで背もたれのない長いすで食事する人々の姿が目に入る。それらの食材は早朝にぎわう市場（ソコ）から持ってこられたもので、市場では、香辛料（カルダモン、シナモン）や、白菜、玉葱、ジャガイモ、きゅうり、マンゴー、スイカ、香菜、トマト、オレンジ、パイナップル、パッションフルーツ、米、豆、ダガー、牛の肉、豚の肉、雑貨が売られている。街中のキオスクでも多少の食材と雑貨——水、石鹼、ピン止め、シャンプー、洗濯粉石けん、ボディクリーム、スカーフ、電池、ラジオ、マッチ、タバコ、ジュース、食器、ポリバケツ、インスタントコーヒー、紅茶の葉、砂糖、ボールペン、紙、トイレトペーパーなどの日用品を買うことができる。日が高くなり、暑さがます昼間にかけて、道を行くココナッツやオレンジ売りを呼びとめ、その場に立ち止まり、のどの渇きをいやす人々を目にする。このような小商いをする露天商や、オフィスに行き仕事をする人々で、町には常に人があふれている。食事を屋台や建物内のレストランでとり、その帰路で知り合いにあい、固い握手をするとその手をつないだまま近況を話し、その後、仕事に戻る男性をよくみかける。オフィスで働くことに性差はなく、女性で外勤をしている人は多い。しかし、家で食事の用意をするのは、子供たちの母親や、親戚から手伝いで住み込んでいる娘たちなどで、担当する女性は個々の家庭の事情によってさまざまである。水は炊事洗濯や体や手を洗うのに必要があるため、家に水道が備わってなければ、共同水汲み場やポンプから 10 リットルのポリバケツで水を汲んで来る。食器は石鹼で洗い、洗濯には洗濯用の青い粉石鹼がよく使われていた。夜にかけて電気のある家では電灯の明かりがともり、電気のない家や街灯がない街路では、ランタンを灯し、商いを続ける人たちがいる。そのころには仕事が終わり、バスや徒歩で帰る人々で路上はあふれかえる。夜の 20 時、21 時、22 時を過ぎてくると、飲み屋で談笑する人々の姿もまばらになり、深夜にぎわっているのはディスコだけになり町は静まり返る。

街でよく見かけるのはアラブ人やアフリカ人、インド人であるが、一目でムスリム女性と分かる黒い外出着を着て、手の甲にはペイントをし、派手なアクセサリーを身につけて歩くムスリムの女性も多い。またあでやかなパステル色の足元まである長い衣装を着て、町を歩いているヒンドゥーの女性も目にする。ムスリムの人たちやキリスト教やヒンドゥー教の人たちが、ダルエスサラームには混住している。イスラム小物売りの店には、焚く

ための香や、衣類、シルバーやゴールド色の安物のアクセサリーが置いてある。そのほかにコーランや、コーランの書かれた小物類などが売られている。こういった品物は、時おりタクシーやバスの運転席前に飾ってある。面白いのは、街のサロンである。ここにはどの宗教にも関係なく女性らが通っている。彼女たちは、サロンにおいて1時間ほどでつけてもらったエクステンション〔つけたまま洗うこともできるつけ髪〕をまとめたり、肩にたらしたりしながら、様々なヘアスタイルを楽しむのである。

このような日常生活の中で、人々は表立ったところで「マジニ」や「シェタニ」のことを口に出すことはない。そのような機会があるとすれば、親しい間柄、家族、世間のひそひそ話である。「シェタニ」・「マジニ」の語りは一般的に共有された知識であるにもかかわらず、信奉する宗教や個人によって関わり方には温度差がある。またダルエスサラームにおいて筆者の接したキリスト教徒は「ウチャウイ」による行為を否定することが多かった。この点については、ネワラ・ディストリクトとダルエスサラームの状況は非常によく似ていた¹⁶⁵。

ダルエスサラームにおいて、筆者は、自分の相談のために二人のムガンガを訪ねた。一人は、ムガンガ・ムサフィリという中年男性で、もう一人はムガンガ・タンディーカという老女であった。筆者は、ムガンガ・ムサフィリのもとでは、「ウチャウイ」をかけてもらい、ムガンガ・タンディーカのもとでは、自分にかけてもらった「ウチャウイ」を払い、対抗する術を施してもらった。前者が、悪意を持って誰かを病気にし、災難をもたらす術を施す一方、後者は、そのような術をある人物が自分に施していると考え、それを逆に解き防衛する術を施すというものであった。この両者が処方するものはどちらも、「ダワ」と呼ばれていた。ムガンガ・ムサフィリが使用した「ダワ」には、人の骨（下線 2-21）が含まれており、ムガンガ・タンディーカが処方した「ダワ」には、浴びる薬やムチャウイに面と向かった時に歯に挟む草、唱えごとをして割る生卵などがあつた。

筆者の観察では、ムガンガへの相談は、個人的に行なわれることもあるが集団的にも行なわれ、その様相はまるで『連れウイッチ』のように見えることがある。特に集団的なものに関しては、「ダワ」は、「個人の作るネットワーク」¹⁶⁶や「言説空間」¹⁶⁷の形成の機能を果たすことがあり、患者を元の状態に戻すことが、それにより達成されるように見えた。

¹⁶⁵ 例を挙げるならば、キリスト教徒でキリマンジャロ出身のパトリックは、家族で旅行代理店を営んでいたが、彼も彼の家族も筆者が「シェタニ」について研究するのを、日本の大学研究者にとっては特別なテーマであるというように理解していたようだった。またソングア出身のピーターは、ロシアに留学した経験を持つキリスト教徒であったが、「マジニ」に対してはあいまいな態度をとっていた。それでも彼らはいたるところに「ウチャウイ」があることを知っており、その内容も漠然とは知っていた。その漠然とした知識や興味は、現地での些細な日常会話から伺い知れることなのだが、敬虔なキリスト教徒であっても、「ウチャウイ」に対する態度は個々人の置かれた状況で異なってくる。

¹⁶⁶ ダルエスサラームにおいて「ウチャウイ」とは、必ずしも秘密裏・個人的に行なうものではなかった。ボアセベンはこのような個人の作るネットワークをコアリション (*coalitions*) と呼んだ[BOISSEVAIN 1974:170-205]。

¹⁶⁷ 浜本はこのようなそのつどの陳述を形成しながら人から人へと受け渡され流通していく語りの想像上の空間を「言説空間」と呼んでいる [浜本 2002:45]。

2.2.2 ムサフィリの「ダワ」

筆者は、ダルエスサラームにおいて、家を借りる契約をするが、その賃貸契約で契約相手の大家ともめることになった。このような賃貸上のトラブルは当時裁判所で多く争われており、当時の世相を現す一つの事件であったともいえる¹⁶⁸。調査活動中に友人となったティンガ・ティンガ¹⁶⁹の画家のラスト（仮名 20 代）は、家賃に関するトラブルの解決のために、ムガンガを訪れてはどうかと勧めてくれた。彼は、仕事場のすぐ裏手にある診療所に、筆者を連れて行ってくれた。筆者はそこでムガンガに家賃の問題を相談する。以下は、当時のフィールドノートに加筆修正したものである（以下当時の筆者を「わたし」と記す）。

入り組んだ小道を入り、壁に「ムガンガはこちら→」と描いた矢印が目に入った先に、その場所があった。そこは長屋の薄暗い一室で、外には無造作にベンチが置いてあった。部屋の入り口の布一枚をめくって入ると、ムガンガがいた。「わたし」は、午前中からお昼ごろ（11:00～13:30 ごろ）までムガンガと話をした。

診断は一人あたり約一時間で行われていた。ムガンガ・ムサフィリは始めに、生理の時にお腹は痛くないか、震えはないかと聞いた。そしてたいそうな面持ちで背中には痛くないかと聞いた。しかし、「わたし」は、「背中が痛いのは世の常である、だからと言って何なのだろうか」と、いま一步、彼の話に乗り切れなかった。彼はさらに「わたし」に婦人病がないかなどと訊ね、それに合う「ダワ」を「わたし」に値段を言って勧めた。

部屋の中には、机と鏡、ビーズのついた棒などが置いてあった。壁際には、粉の入ったビンや容器が所狭しと並んでいた。ムガンガは、頭に黄色いビーズを巻き、上半身は赤い布をまとっていた。上半身は明らかに普通ではない格好だが、ズボンに普通着のもののような外見。外のベンチには順番を待つ客がおり、ドアもない部屋では、通行人に相談内容がまる聞こえである。それでも、相談の会話はひそひそ声で行われた。ムガンガは、自分は、金儲けのためにやっているのではないので、たくさんのお客様が来ると、自分の有能ぶりをアピールした。

ムガンガは、「わたし」の腕に小瓶をつけ、中に入っている紫色の粉末をかざして見始めた。そして彼は紫色の粉の入ったビンを横にし、その手前で二枚の板に、水滴をたらし、前後に摩り合わせ、何かしら問いかけるような言葉をつぶやいた。机に置かれたビンの下には動物の毛皮が敷かれ、ビーズのひも数本とそれを置く台があった。彼は重々しくうなずき、低い声でそうか、そうか (*ndiyo ndiyo*) とつぶやいた。

ムガンガ・ムサフィリは、始めに「わたし」の運勢 (*nyota*) は良いと言った。「わたし」は商売に向いていて、何か商売をすると良いと言う。しかしホテル業には向かないと言う。彼は「わたし」に二つのミジム (*mizimu*) がついていると言った。一つは男、一

¹⁶⁸ タンザニア判例集より [Tanzania Law Reports 1991]。例えば、HL MWASANDENDE v. MWANAISHA ABDALLAH AND ANOTHER HIGH COURT OF TANZANIA 5, APRIL, 1991 - DAR ES SALAAM]ほか多数。

¹⁶⁹ タンザニアの観光土産用のペンキアートのこと。

つは女だと言う。女はマリアのような頭に白いものをかぶった人で、汚い (*uchafu*) ことが嫌いだと言う。男のほうも汚い (*uchafu*) ことが嫌いで、良い人 (*mzuri*) であるが、「わたし」を叱ることが多いと言う。ビンからたくさんの日本語が聞こえるが、日本語が分からないので、何と言っているか分からないと言う。

さらに詳しく家の問題を相談した。わたしは、ムガンガ・ムサフィリに「相手を殺したいのか」、「悪いこと (*kitu kibaya*) をしたいのか〔今思えば、相手に災難が起きるようにしたいのか〕」と聞かれた。「わたし」は殺そうなんて思っていないと伝え、悪いこととお金が戻ることをお願いすることにした。「わたし」は、悪いことが何を指しているか理解していなかった。また具体的に何を指すかは聞けなかったが、それは何か起きた時に自ずと分かるだろうと考えた。

また誰かが「わたし」に悪いことをしていないかどうか、「わたし」は占ってもらうことにした。他人がウィッチをかけているかどうかを調べるのは 1000 シリングでおこなわれる。名前を書いた紙を、1000 シリング札に巻きつけた。これは、明日診断すると言う。

占いには二つの方法があり、相談なしで占う方法と、相談後に占う方法とがある。彼は「ジニ (*jini*)」をお願いするが、「ジニ」は言語 (*luga*) や国籍 (*nchi*) とは関係なく、相手を殺し、気違い (*kichaa*) にすることができると言う。名前とカビラ [*kabila* とはエスニック集団のことを指す] を書いて、そのあと日本語で「わたし」が状況を書く。それを切り取って持っていくと言う。彼は、「ダワ」を作り、一緒にその家に行きそのダワを置きに行こうと言った。「わたし」は次のような文章を紙に書いた。

「わたしは 8 月に家をムウエンゲのウスングワ氏から借りました。その時 1000 ドルを払いました。しかし荷物をどかさない、電気を通さないなど約束違反があったのと、ほかに住むところがあったので解約を申し出たところ、旅行にしょっちゅう行くなど面と向かって対処してくれません。わたしは一日もそこに住まなかったし、鍵も一ヵ月間しか所持していません。わたしのお金はわたしの血です。どうして息子でもない彼に、たくさんのお金を上げなければならないのでしょうか。わたしのお金を返してください」

ムガンガ・ムサフィリは「わたし」と一緒に問題の家に行き、「ダワ」を投げ入れようと言った。そうすれば二日のうちに大家は「わたし」に電話をしてくると言う。本当かどうか心配だったので、治療がもしうまくいかなければ、追加治療をするために「わたし」はムガンガ・ムサフィリに、さらに 15 万シリングを支払うということになった。そして彼は一人で鶏を供儀しなければいけないが、それは彼が一人で行うものなのだとした。「わたし」は鶏を買う代金が必要だと告げられた。「わたし」は現金の持ち合わせが無かったので次の日に 10 万シリング払うと約束し、その日は鶏代として 2500 シリングを払った。「悪いこと」とは大家さんが自分のお金がなくなってしまうように、ということとなった。

翌日ムガンガ・ムサフィリと一緒に借りた家に出向き、ムガンガ・ムサフィリは懐から出した子袋を扉の外から家の庭に投げつけた。「わたし」がその中身は何だと尋ねると、彼は、これは「ダワ」で、人の骨(2-21)が入っているのだと答えた。「わたし」はその治療代は 10 万シリングだと言われた。「わたし」は高いと感じたが、依頼するのも初めてなので、

いくらが妥当なのか分からず払ってしまった。「わたし」に大家を紹介し心配して一緒について来たピーターも、初めてだったのでそれでいいと感じたようだった。戻ってラストに事情を話すと、それは高いと言って怒り始めた。それはだまされていると言うのだ。彼は領収書をやり取りしたほうが良いと言い始めた。領収書を書かなければムガンガ・ムサフィリは仕事を最後までやり遂げないだろうと言うのだ。そこで、ラストと「わたし」とピーターの三人でムガンガ・ムサフィリを探しに出かけた。幸い彼はまだ仕事場に残っていた。彼の仕事場は待合客でいっぱいだった。「わたし」たちは彼に事情を話し、お金を返してほしいと説明した。しかし、話し合いは、家賃の問題を収束させるどころか、ムガンガとの間で相談料の支払いについてもめることになってしまった。ムガンガ・ムサフィリと、ムガンガ・ムサフィリを紹介してくれたラスト、ピーター、そして「わたし」は、ムガンガ・ムサフィリのもとで、納得のいく料金と件の相談内容をどのようにしたら収束できるのかを議論することになった。以下はその会話である。

ラスト： さあさあ、私がここでお願いしたいのは、彼女の不安を取り除いてほしいということです。なぜなら、彼女はここに来るまで、この問題のために食事もしていないのですから (①)。夜も眠れないのです (②)。最初になくした金が大金でしたから。もし可能なら、あなたの使ったダワを少し減らして、それを彼女自身に渡すことはできませんか？もし彼女が納得すればですが。それか、もし、[不安が] 取り除かれればですが、彼女自身が何をするか考えることもできます。

ムガンガ・ムサフィリ： 分かった、分かった。そうだ、私も、5万シリングが私の取り分になる場合、何シリングになるのか勘定をしておきたかったのだ。さあさあ、これらの三つの要請を達成するのは大変な仕事です。ご存知ですか、信仰を行うような物事は、必ず信じてくれるクライアントを得なければなりません。だから私はここで、彼女が、人々が約束していることを真実だと信じるのかどうかを聞いていたのです。

ここで「わたし」に治療が必要だと考えているのはラストである。

ラスト： 彼女はたぶん、もう少し長く成り行きがどうなっていくのかをみたいのだ。なぜなら知ってのとおり、このような信仰 (*uaminifu kama hicho*) について彼女はどのようなことを始めるのか分からないのだ。金が無駄になるのかうまくいくのか。もしこの金が無駄になったら、彼女は金を払い戻すように言いに来るだろう。彼女は確信 (*uthibitisho*) がもてないのだ。私は彼女にこのような内容を文書にしあった方がいいと言った。だからことの発端は可能性、つまりできるかどうかの問題になっているのだ。なぜなら彼女自身理解できないからだ。彼女自身は、心配でここにいるのだよ。

ピーター： 「わたし」に向かって] 聞いているか？おい。

ムガンガ・ムサフィリ： 聞きなさい。除去することに当たって(*kwa kuondoa*)……除去することについて、まず彼女はまだ治療中(*yupo kwenye tiba*)であるし、君もそうだ。君も治療中の身なのだから。

ピーター: 「わたし」に向かって] 聞いているか? おい。

ラスト: ありうることだよ、君はそこにいろよ。彼女は冷静じゃないんだ (③)。彼女は治療のためにここに来たんだから。彼女は治療に対して一括で3~4万シリングすら払ってもいいとすら言っているのだろ!? だけどこんな値段は少し安くしてもらわないと。

ムガンガ・ムサフィリ: そうだな。さあさあ、私は怒りたくないのだ (*siwakatili kimaneno*)。知ってのとおり、人間が言い争うと、人間が言い争うと、みなさん! (*unajua mtu mkishaambizana jamani!*) (④) 私は全てを済ませた。問題 (*tatizo*) は、あのことを彼女は使ったのだし、彼女はそのことを知っているはずだ。そしてうまくいかなければ、荷物 (*mzigo*) をとりに来るように言ったのだ、聞いているか? 彼女にそのことを伝えてくれ。私は仕事のルールには逆らえないし (*kuvunja*¹⁷⁰ *mashariti*)、途中で荷物を取りに来るのは認められない。

ピーター: ということは、彼女に10万シリングの金をかえすということなんですよ?

ムガンガ・ムサフィリ: ええ〜、さあさあここだけが聞きなさい。すでに説明したように三つの要請ごと (*maswala*¹⁷¹) があった。つぎのようなものだ。病気 (*ugonjuwa*) があって、損害を与えたい (*kuharibiwa*)¹⁷² という要請。

ラスト: ああ、ああ、わかっているよ。

ムガンガ・ムサフィリ: つまり例の男のことをこうして、全部すでに私はこの三つの目的を果している (*kuwisha*) のだ。

ラスト: この、この料金 (*gharama*) ですか?

ムガンガ・ムサフィリ: そうだ。この料金でだ。

ピーター: そうか。

ここでのポイントは「わたし」のどのような状態が病気とみなされていたのか、ということである。それは次の①から③にまとめられる。

- ①食事ができない状態
- ②夜眠れない状態
- ③人の話が聞こえていない状態

またよくない行為として考えられているものとして、怒ること、言い争うことが挙げられていた。

¹⁷⁰ 「*vunja*」はだめにする (*break, damage*) という動詞で、「*mashariti*」は相談する相手のことである [KAMUSI 1981; TUKI 1996]。

¹⁷¹ 「*swala* (s.)」スワラとは、解くべき問題のことである [KAMUSI 1981]。

¹⁷² 「*kuharibu*」はだめにする、破壊するということ [KAMUSI 1981]。

● ④怒りの感情にとらわれている状態

これらの①～④は、どれも「マジニ」や「マシエタニ」を警戒するコンテキストを提供すると考えられる。それは具体的にどのようなものか、見ていきたい（筆者の相談についてはまた後ほど述べる）。

1) 食事ができない、痩せてくる

食事ができなくなることや体重の減少、痩せることは、病の徴候として言及される。ムガンガ・ムサフィリとの相談において、筆者が賃貸のトラブルにより食事もしない状態を、ラストは危険な状態として捉えていた。また同じように第 1 章においてナチプヤングは、自分の息子が食事をしないことを心配して、ファトゥマに相談を持ちかけていた（1.3.1 の 2）を参照）。またファトゥマ自身も、「マジニ」のムガンガになる以前に、体重が減少し、エイズと周囲に思われるほどであったと述べていた。同様に、「痩せてくる」ことについてカレマガ老も以下のように、「ウチャウイ」との関連を示唆している。

サヤコ：ウチャウイはどんな病気をもたらすのですか？

カレマガ老：ウチャウイがもたらす病気は、大変悪いものだ。それは毒だよ。ムチャウイはヲ！ヲ！などと叫んだりしない¹⁷³。ムチャウイは毒のようなものを探しだして(*anatafuta vitu vya sumu*)、人がビールを飲んでいる時に、そこに毒を入れるんだ。他には人に投げ入れる毒もあり、また夜、女性がウチャウイの踊りを踊るものもある。また女性が夜ドアのところにおいて、[おまえが] ウチャウイだと分からず彼女を家の中に入れると、彼女はウチャウイをかけるものを家の中に置いて行くというのものもある。もしくは、ウチャウイは家の子供を連れ出し、外で子供とサッカーをして遊ぶこともある。あとで子供が痩せてきた (*anakonda*) 時になって、そのことに気がつくんだ (2-16)。おまえはムガンガのところに行き、しかるべき他のムガンガのところに行くように言われるかもしれない。そして浴びる薬草の水をもらいそれを浴びると、ウチャウイは来なくなり怖がることもなくなる。

ここからは、「痩せること」が、「ウチャウイ」にかけられた時の一つの症状として危惧されていることが分かる。

2) 言い争い、怒ること

ムサフィリは、人々が怒り、口論し、利害が衝突すると、悪いものがやって来ると考えている。また彼がムガンガとしてよく知る「ジニ」は、言葉 (*luga*) も国家 (*taifa*) も超えて活動する万能の存在である。この存在は、交渉の途中で嫌気を表したり、交渉を降りようとしたり、怒りや嫌う感情を表に出すことによってやって来ると考えられている。当時の「わたし」は、「怒ればジニが降りて来る」と人々が警戒していると解釈した。

¹⁷³ 「ジニ」の患者のことを指している。

ムガンガ・ムサフィリ: われわれはこの目的に到達した。さあさあ、彼女に言ってくれ。私は彼女に9万シリングを〔後払い〕請求する。聞いているか、ブワナ¹⁷⁴? 6万シリングは私が〔前払い〕持って置き、その〔後払い分の〕9万シリングは彼女が〔今は〕持つておくのだ。6万シリングを私が持つておいて、私は仕事を続行する。

ピーター: アハー。それでは昨日あなたが言っていたように、そのことが承知できないようなものなら、つまり、うまくいかなければ彼女に全ての金を返すんですね。

ムガンガ・ムサフィリ: むっ、むむ〜。それは本当ではない。人はムガンガにそのように請求しないものだ。だから私はこのようなことをする欲望を抑えるように言ったのだ。しかし、私は彼女が願う三つのものごとを確かなものにしたのだから。例の男¹⁷⁵がもし仮に病気になれば、非難 (lawama) を受けるのは私である。例のブワナが人生で得るものが無ければ、非難されるのは私である。さあさあ、今のことは彼女が例の仕事の間に口に出して言ったことなのだ。さあさあ、仕事にありつけず、病気になり、何も手に入らなければ、彼女の金をおれに返せと言うのか? 男が病気になるだけなんだ、男は例の金の全額を返すのに苦労するだろうよ、さあさあ、なのになんで、ここでこんなことをするのか(2-17)? (中略) おまえたち、聞きなさい。思うに私には問題はないのだ。もうこれ以上の議論はしたくない。えー、私が思うに彼女は私を信用できなくなったのだ。私がお願いするのはこの契約で私の金を返し、渡し合うことだ。もうこれ以上言うことは何もない。

ピーター: あなた、怒ってきましたね(*Unaingia hasira*)(2-18(1))。

ムガンガ・ムサフィリ: お前は、私をペテンにかけに来たな、ずるがしこいやつ (*kijanja*) だ。例の男に金が稼げないように、病気になるように、そして俺に「金を返せ」だと、なんなんだ? 俺が何をしたと言うのだ? こんなものなのか?

ピーター: しかし、金は受け取ったんじゃないんですか?

ムガンガ・ムサフィリ: さあさあ、お前は私をペテンにかけに来た、そうでなければ何なんだ?

ピーター: あ、あー〔違いますよ〕、昨日あんたはなんて言っていた? 彼女も聞いていたぞ。

ムガンガ・ムサフィリ: 私はお前にこう言った。しかし彼女は自分自身で要求を増やして、彼女は例の男が病気になり、彼の金がなくなるように、何事もなさないようにと言ったのだ。そしてこれ全部をこの三つをすでに彼女とやり遂げたのだ。彼女は彼女自身で書き、容器に入れていたのだ (*pitisha*)。さあさあ、どうだ、私はこうしたのだ。どうすればよかったと言うのだ? ジャマーニ(2-18(2))、人の仕事についてからかうのはやめてくれ (*msitanie*)。仕事のおかげで死人が出ることもあるのだ、子供のようにからかいあいなぞしたくない (*Sitaki kumtania kama mtoto mdogo*)。

¹⁷⁴ 男性に対する呼びかけで使う語。

¹⁷⁵ 筆者が賃貸契約を交わした家のオーナーのこと。

ピーター:ウタニ (*utani*)¹⁷⁶を知っているのですか？

ムガンガ・ムサフィリ:私の田舎は遠いのだ。冗談じゃないぞ (*Sitaki utani*)。

ピーター:ムタニ(*mtani*)¹⁷⁷、怒らないでください、こういうのがムタニですよ。

ムガンガ・ムサフィリ:この9万シリングという彼女の出した金で、例の男が彼女の金を取りに来るよう電話をしてこなければ、死ぬように要請したのだ。さあさあ、そして彼女は付け足してさらに要求をしたのだ。彼女は例のブワナが病気で苦しむように、そしてこのブワナが財産をなくし、何事もしえないうにと言ったのだ。私は承知したと言ってそれら全てを同時にやったのだ。彼女が私に払った金は返せない。すくなくとも例の男が彼女に金を返さなければ、例の男が病気になれば金は返さない、どうだ！

ラスト:彼女の目的はお金を返して欲しいということだったろ？

ムガンガ・ムサフィリ:彼女は自分の口で三つのことを言ったのだ。私は隠しごとが嫌いなのだ。

ピーター:話題が一つに絞れてきたのはいいことだね。ムタニ、嫌わないでください (2-19a)、嫌う理由はないでしょう。私たちはこのように解りあえてきたのだから。あなたがよくしてくれればもっと客を紹介しますよ。

ムガンガ・ムサフィリ:その必要はない。君にそんなことまでしてもらう必要はない。

ピーター:そうですか。

ムガンガ・ムサフィリ:私を信用する人間がいいのだ。今問題なのは、私がなした三つの仕事だ。そのことに、私は頭に来ているのだ。彼女に金を払わない男が、そのままのはずはない。その男が病気になり、財産をなくし、人生が終わっても気にならないのか (2-20) ?

ラスト:何も起こらなかつたら？

ムガンガ・ムサフィリ:何も起こらなかつたらだって？ちょっとおまえにやってみようか？

ラスト:いえいえ。

ムガンガ・ムサフィリ:さあさあ、ウタニはしたくない¹⁷⁸。

ラスト:話をしているだけです。話を。ここでは互いに歩み寄ろうとしているだけです。

¹⁷⁶ 「*utani*」とは冗談やからかいあいをする関係のことである。ウタニは、葬儀の際に特定の親族関係の人々が呼ばれたときに行われる冗談関係のことで、冗談やからかいをすることが許される関係のことである。

¹⁷⁷ ムタニとは、辞書によれば、「冗談、いたづらをする人」のことである [守野・中島 1992]。

¹⁷⁸ ここで冗談はよしてくれという意味。

ピーター: さあさあ、嫌わないでください (2-19b)、僕や彼女を。

ここで、会話の決裂を食い止めるのは、「ジャマーニ (*jamaani*)」¹⁷⁹ (下線 2-18(2))という、居合わせた人間同士協力し参加し続けるべきだという言葉の呼びかけと、「怒らないでください、嫌わないでください、さもないと…」(下線 2-18(1))、「嫌わないでください」(下線 2-19a,b)という、よくないものがやって来ることを示唆する言い回しである¹⁸⁰。

ムガンガ・ムサフィリ: それに私はボツワナまで治療に行っているのだ。なんせ必ず仕事をやり遂げているからね。それに契約は今日だったんだ。さあさあ、このコントラクトはこのようにやめたのだから、彼女は信じることができないだろう。というのもこのような信仰自体もやめたのだから。この人はもう信じることができない。さあさあ、そういうことだからダワの効果をなくして、ダワの答えは中途半端に終わった。

ラスト: あっ! 聞いてください、ブワナ。待って、とりあえず。

(中略)

ラスト: ああ、さあさあ、あなたは、わけもなく怒っていますね。

ピーター: わけもなく怒らないでください。

ムガンガ・ムサフィリ: 怒ってなどいないぞ。い、い、や!¹⁸¹ 怒ってなどいない、怒るといえば、たくさんあるし、そのものごと¹⁸²はだめになっていくのだから、怒りなぞしない。

ここで予想されるのは、「マジニ」とは、人が怒ると降りてきて、誰かに含まれるものであると危険視されていることである。その「マジニ」は存在するものとなって活性化し、関係者の誰かを病気にすると考えられている。つまり「マジニ」は、「ワジム」のように本来的に人に備わる属性ではなく、ある種の「関係性」によって立ち現れ、関係者に含まれるものであると警戒されている。それはつまり、もし言い争えば、関係者全員が後に、口論に参加していた誰かの治療に関わらざるを得なくなる可能性を危惧しているということになる。

3) 「ウチャウイ」と代金の支払い

¹⁷⁹ 「*jamaa*」とは「親戚,縁者,連中」のこと[守野・中島 1992]。

¹⁸⁰ 浜本によれば、ケニアのドゥルマの人々は、「水瓶や炉石を動かしてはならない」という規則と死が隠喩的論理性をもち、この規則が「自らが規制する当の行為を定義するような具合になっている」。これを浜本は「構成的規則」として捉えている[浜本, 2002:117]。個々での会話で、ムガンガが、ピーターの「嫌っていますね」という発言に「嫌ってなどいない」とおうむ返しに答え、その語り口の外に出ていかないのはなぜなのか。ここで「人との関係で怒るとよくない」という規則は、会話を決裂させて終えることと「マジニ」が降りてくるのが「構成的規則」として関連していることを、予想させる。

¹⁸¹ 否定の意味で使われている。

¹⁸² 大家にかけたウチャウイのことを指す。

「ウチャウイ」をかけることは、筆者の例のように、男が病気になり、財産をなくし、人生が終わってしまうように祈ることである。この「ウチャウイ」を解除するために、ムガンガ・ムサフィリは、「わたし」に術に使った「ダワ」を返すように、返せなければその費用を支払うように要求する。彼は西洋の病院のように、使った薬の代金を請求する。その理由は、たとえそれに効き目がなくても、薬を作るには手間と時間がかかっているからというものである。また「ダワ」の処方により、ムガンガ・ムサフィリは、自分はずでに仕事を終わらせていると主張する。しかしラスタの意見は、むしろ第1章で述べた「治療法」の考え方に近いといえる。なぜなら「治療法」とは、患者をアクティブにすることが目的であり、既存の治療で治癒しない場合、新たな方法や薬を探し出すべきだと考えているからである。

ラスタ:それが不成功に終わればあなたは何もしなかったということなのか?

ムガンガ・ムサフィリ:そうではない。

ラスタ:いいや、彼女は本当のことを知りたいのだ。あなたは拒否するばかりだ。

ラスタとムガンガ・ムサフィリの間で、治療の結果いかんで支払いをするのか、それとも結果の如何にかかわらず、治療行為そのものが支払いに相当するのかで意見が分かれている。ラスタは、結果がでたら報酬を払うことを当然とするのに対し、ムガンガ・ムサフィリは、最初に使用した「ダワ」の代金を払うように主張する。ここでムガンガ・ムサフィリは、「ダワ」の効果および治療への信頼が必要であることを主張する。そして、術をかけたなら、それは当然成就するに違いないと主張する。その一方で、ラスタは術をかけても成就しないことがあり、その場合は何度も術をかけるなり、クライアントの要求に付き合うべきであると考えている。しかし、ムガンガ・ムサフィリの主張に、ラスタは話を合わせていく。

ムガンガ・ムサフィリ:例のあれによって使ったあれこれのもの、仮にあなたに、取って来るように言っても、できないでしょう。取りに行くのはムガンガでないと、エー、ブワナ。

ラスタ:そうだ。そうだ。

ムガンガ・ムサフィリ:さあさあ、早く計算すると、私が使用したこれと、これとこれと、これと、アイセー、[ここで次の診察を待つ人の話し声が聞こえてくる「…がうそつきで俺は…」] 私が使用したものを考えると私の利益はとても少ない。私の取り分は5万シリングだった。その5万シリングは先払いで終了すれば後で5万シリング支払うことになっており、その5万シリングが私の利益なのだ。そういうことなんですが、ブワナ。いま、もしあなたに、ウィッチの道具である…で死んだ人間の心臓と、このように腐らせた白人の骨(2-21)と、例のものを清める熱いカングマ (*kanguma*)¹⁸³を取ってこいと言っても無理でしょう。これは私、ムガンガの

183 筆者には不明。

秘密なのです。

ラスト:それは、全部わかっている。わかっている。

ムガンガ・ムサフィリ:さあさあ、私の使用した例のもの全部を持って来ることはできますか？

ピーター:つまり、骨ですか。

ラスト:おい、そんなこと話すなよ。話し合うべきことは彼が以前言っていた。

ムガンガ・ムサフィリ:そうです。私はだから人間性 (*utu*) を持ってお話ししているのです。なぜなら私はそれをもう止めてしまいました、もうだめになっているのです。

ラスト:私はあなたにご迷惑をかけるつもりで来たのではありません。ご存知のように、彼女は客(*mgeni*)で、あなたは主人(*mwenyeji*)です。彼女はピーターを通してあなたのところに来たのです。お金が返ってこなければ、彼女はピーターを責めることになるかもしれません。

ピーター:そうだ。お互いよく理解し合うのがいい。

ムガンガ・ムサフィリ:理解し合う、いいね、私は分かり合うことを拒否しませんよ。というのも私にはプレッシャー (*pressure*) およびそのほかの何もありませんのでね(2-22)。例のものことは、私はわかっている。それにこのようなことの客だからではありませんよ。ご存知のようにジニのようなものを作ることはおそらく、完全に理解してもらうことは難しい。一方ではこれが科学だと言う人もいるが、私の生まれ故郷では科学ではありませんでした。なぜなら私の生まれた田舎ではみな知らないふりでしたから。いい人そうに見えて中身はそうではないということがあります。

ラスト:そうだそうだ。

ラストは、ムガンガ・ムサフィリが必要なものを買、「ウチャウイ」がうまくいかないということはありえないとするムガンガ・ムサフィリの主張に一旦は耳を傾ける。その上でラストは、「例の男が病気になって金を返せなければ、彼の仕事のおかげで彼が金を返せないという判断の基準になる」(下線 2-23) と考える。そこから彼は、筆者が「ウチャウイ」を繰り返すことで問題は結局解決するのかどうかを考える。つまり、筆者がこのままの状況では結局、今考えているほどには治癒しない、しかしムサフィリへの依頼をキャンセルすることに、依頼の価格と比較してどのくらいのメリットがあるのだろうかと考えるのである。そこで最終的に彼は、「ウチャウイ」のためにムサフィリと作った「ダワ」に一貫性がないと結論付ける。具体的には、このままの方法では、「わたし」がキャンセルの料金をムサフィリに払っても、払いすぎた家賃は戻ってこない。「わたし」は、大家の財産がなくなり病気になるということで治療されるしかないだろう、しかし、それで十分に治療されるのだろうかと考えるのである。

ラスト:もしうまくいかなければ?ここを私は彼に聞いたのだ。彼はこう答えた。彼は必要なもの (*vifaa*) を買ったと言っている。だから私は彼にうまくいかなければ?と聞いたのだ。彼はそれがうまくいかないということはありませんと言っている。というのはもし例の男が病気になって金を返せなければ、ムガンガの仕事のおかげで大家が金を返せないという判断の基準になる。そして大家が財産を失ったらというのもそうだ。ということはつまり、例の男が彼女に浅はかなことをし、彼女がそれをくりかえせばどうなる?彼女は金をもらえない。金を手に入れる方法は、彼の金を返す時間がなくなるということを引き起こす。だからそこは例のダワの一つになっている。そうだろ?だから彼女が金を払い終えても例の金は戻ってこないでこれらの二つのことの間で治療されるのだ (2-23)。

ピーター:それならば契約を解除するなら、6万シリングを払う必要があるということなのか?

ラスト:そう、彼が言うには。分かった?

なぜ契約を解除するのにさらに費用がかかるのか?それが二つ目の論点である。ムサフィリは、自己の行う「ウチャウイ」が絶対的な有効性を持つという建前に立っている為、筆者がキャンセルとして「ウチャウイ」の解除を依頼することは、「キャンセル」ではなく、新たに大家の健康を願う依頼となる。そのため、その治療の代金を新たに要求するのである。ラストはそのため、もし「ダワ」が効かなければどうなるのかと質問していた。またラストは、クライアントの要求に最後まで付き合うべきだと考えていた。しかし、そもそも筆者の支払いに対して領収書がなければ、最後までやり遂げないだろうと言いつつ、この口論のきっかけを作ったのはラストである。彼はそもそも、ムサフィリの行う「ウチャウイ」、もしくは一般的に行われる「ウチャウイ」が必ず成就するものとは考えていなかった。

4) 正反対の中の同質性

ダルエスサラームで実際に「ウチャウイ」を経験すると、誰が「ムチャウイ」なのかは、話している話者たちの空間によって異なることが分かる。例えば、「わたし」はここでは「ウチャウイ」に相当する行為をしているのだが、誰も「わたし」を「ムチャウイ」と呼ばず、また「ウチャウイ」をすること自体を悪いと議論しようとはしていない。「ムチャウイ」とは、常に自分ではなく、相手を非難する時に使うものである¹⁸⁴。また、ネワラ・ディスト

¹⁸⁴ そのような解釈のずれは、ウィッチクラフトの事例においても頻繁に現れる。アシュフォースの描くマドゥモや、サアダの描くジョセフィーヌなどのように、自分がウィッチだと非難されて、それを受け入れる人間はいないことが描かれている [ASHFORTH 2000:15-26] [FAVRET-SAADA 1980:125]。またエヴァンズ=プリチャードも、次のようにアザンデ社会において同様な現象があることを観察している。「アザンデ文化のなかでは、妖術は日常の思考のなかに深く組み込まれていて、全く普通のことであり、しかも普遍的に認識されているため、人は、誰でも妖術師になる可能性があるから、自分にもその可能性はあるだろうと簡単に考えるのである。にもかかわらず、私はアザンデ人が、自分は妖術師だと認めたケースには一度も出会っていない」 [EVANS-PRICHARD 1937:125 (邦訳 144 頁)]。

リクトでは、カレマガ老やナチプヤングが言うように、「ムチャウイ」とは他人を利己的な目的のために操作する人物のことであった。

カレマガ老：ムチャウイはムガンガを恐れているもんだ (*Mchawi anamuogopa mganga wa dawa*)。

サヤコ：どうしてですか？

カレマガ老：なぜなら、正反対 (*kinyume*¹⁸⁵) の存在だからだよ(2-24)。そしてムガンガの活動はジェット機のようなもんなんだ。ウチャウイの反対 (*kinyume chake*) をムガンガはするので、だからムチャウイはムガンガが嫌いなんだ。ムチャウイは、ムガンガが自分たちのかけたことを台無しにすると知っているからね。ムガンガはムチャウイの邪魔をして彼らにトラブルを起こさせるんだ。例えば誰かがウチャウイで病気になって、わしのところに来たら、これこれを飲み、浴びるための草 (*majani anakoga*) を与えて二日で治らせて、ウチャウイを取ってやるよ。

ナチプヤング：ムチャウイがビジネスをしたい時は、ムチャウイはムガンガを探し、こう言うだろう。お前の仕事は病気を治すことだが、俺たちの仕事は、人にウチャウイをかけることで俺たちのほうが強いと。だからムチャウイの仕事は誰かにウチャウイの罠をしかけることで、かけられた人間は病気になり、苦しみ始める。そうして、例えば、ムゼー・カレマガ老のところに行くように言い、カレマガ老は、治療して1万5千シリングを手に入れる。そしてあとで、ムチャウイはムガンガを訪ね、いくら手に入れたかと聞くんだ。例えば1万5千シリングと答えると、「それではそのお金を分けて飲み食いしよう」となるわけだ。
(※3)

カレマガ老：だが、もしそれが患者にばれて、ムチャウイと手を結んで、ムチャウイからたくさんのお金を手に入れているとばれたら、市場はなくなり商売ができなくなる。だが、そんなことなどせずに病気になった人間を治し、ムチャウイがその治療を見れば、おれの仕事をだめにしたと思うわけだ。

このように、誰をムガンガや「ムチャウイ」と呼ぶのかは、どちらの側の見方(味方)に立つかにより、分かれるものである。両者は「正反対」(下線 2-24) の存在であるものの、相互に関係のあるものと考えられてもいる。例えば、カレマガ老は、ムガンガとムチャウイを同じ人物を指すのに使用していた¹⁸⁶。また、ナチプヤングは(カレマガ老のムガンガを正義の人とする発言をよそに)、ムガンガと「ムチャウイ」の共生関係の中に、両者の同質性を見て取っている(下線※3)。このナチプヤングの発言は、「ウチャウイ」に関してムガンガと「ムチャウイ」が立場の違いにより相互に入れ替え可能であることを示唆している。筆者がムサフィリとタンディーカに相談した内容は、賃貸契約で払いすぎた現金を取り戻したいというものであった。しかし、二人のムガンガが処方した内容は全く正反対のものであった。一方はウィッチクラフト、片方はウィッチクラフトを祓うものであったからである。しかしこれらの方法はどちらも筆者を治療するためのものであった。

¹⁸⁵ 「*kinyume*」は、反対や逆、の意味 [守野・中島、1992]。

¹⁸⁶ 表 1・1 の「スンバワンガから仕入れたダワ」を参照のこと。

2.2.3 タンディーカの「ダワ」

ムガンガ・ムサフィリの治療とは、「ウチャウイ」により、相手の「過剰な力」をそぐことで当事者間の力のバランスを均衡にするというものであるといえる。なぜそのように考えるのかは、2.3で述べる。ラストは、その力の関係から、現金が筆者に戻されることで均衡が最終的に達成されるとし、単なる不幸を相手に与えることだけが目的ではないと考えていた。さて、大家との家賃のトラブルは、不当な力が大家に与えられていることにより、起きていると考えられるが、つぎのムガンガ・タンディーカもその点でムガンガ・ムサフィリと同じように考えている（以下の発言から）。ただし、実際に両者の説明方法には相違点があった。ムガンガ・ムサフィリが、人骨を使った（下線 2-21）というあからさまに邪術的な装いを持つ治療法であったのに対し、ムガンガ・タンディーカは、筆者にアンチ・ウィッチクラフトの術を施す治療法であった。つまり、ムサフィリは、「わたし」が「ムチャウイ」になることで治療を行おうとしたが、タンディーカは、大家が「ムチャウイ」で筆者に術をかけているから、予防の「ダワ」を作り、現金を取り戻す交渉を首尾よく達成しようとしたものである。また、ムガンガ・タンディーカの相談所は広く、公開された相談所であった。筆者はこの相談所で、相談内容を聞いていた見ず知らずの男性から、その大家は悪いやつだと声をかけられ安堵した記憶がある。以下は当時の日記からの抜粋である。



図・写真 2・2

ムガンガ・タンディーカ相談所の風景（ダルエスサラーム、2000年）

ラストは、前回とは別の良いウィッチドクターを紹介してくれると言う。ちょうど彼は彼の問題があってそこへ行くので、彼と彼の妻、ピーターとわたしで、一緒にタンディーカ（*Tandika*）¹⁸⁷の先のムガンガのところに行こうということになった。このムガンガは30シリングで見えてくれ、こちらが何も言わなくても、いろいろ向こうから言ってくれる凄腕のムガンガだと言う。ラストは、明日のムガンガはうそつきではない本当のムガンガだと言う。彼が言うにはタンザニア人のほとんどはうそつきである。ダルエスサラームにもムガンガはいるが、ほとんどはうそつきであるとわたしに説明した。

2000年10月8日

タンディーカから歩いて20分のムガンガのところに行った。待たされている人が建物を中心にたむろしている。覗くと30人くらいの人が部屋いっぱいいた。部屋の一番真ん中にこちらを向いて座る70歳は超えているようなおばあさんがいた。彼女はいすに座っており、彼女が座る目の前には鉄の棒が突き刺さっていた。子供の生まれない女性たちが多く来ていた。ここはムガンガ・ムサフィリと違い、大勢の人でごった返していた。子連れで来ている女性もいたが、彼女らは以前治療に訪れ、子供を授かったお礼に来ていた。彼女は子供の頭につばをかけて祝福している。相談者は鉄の棒を握りながら話をするのが、決まりだった。

187 ダルエスサラーム中心市外地からバスで20～30分ほどの場所にある。

その時に 30 シリング払う。ダワがほしければ別途 3 万シリングかかる。おばあさんは突然おそろしげな低い声に変わり、コーランをそらんじ始めた。診断が始まった。最前列から相談者が前に出て話し始める。相談の内容はひとそれぞれで、商売上の人間関係のトラブル、不妊などであった。

筆者の番が来た。

ムガンガ・タンディーカ: 友達はあなたのことがあまり好きではないね。

サヤコ: ?

ムガンガ・タンディーカ: あまり幸せではない。

サヤコ: そうですね。

[ピーターがいきさつを話す]

ムガンガ・タンディーカ: 彼は全くお金を返さないよ。おまえは警察に行くことになる。

サヤコ: [驚いて] わたしはダルエスサラームを出て行きたい。みなわたしをだますんだから。ダルエスサラームなんて大嫌い。もう住みたくない!

ムガンガ・タンディーカ: それはお前が外国人だから、お前のことをだますんだよ。その大家は彼自身がムガンガで、彼はダワを使って、おまえが早く出て行き、金を置いていくように呪いをかけたようだ。お前がダワを買えば、金は全部戻ってくる。だけど二週間しないと戻ってこないよ。私に最初に 3 万シリング、成功したら 3 万シリング払いなさい。もしだめな時は [ムガンガが] 全額かえすから。

サヤコ: [落ち込んで] もう一週間以内にタンザニアを出て行きたい。

ムガンガ・タンディーカ: 一週間ではむりだ。どこに行くのだ?

サヤコ: ...ヨーロッパ。

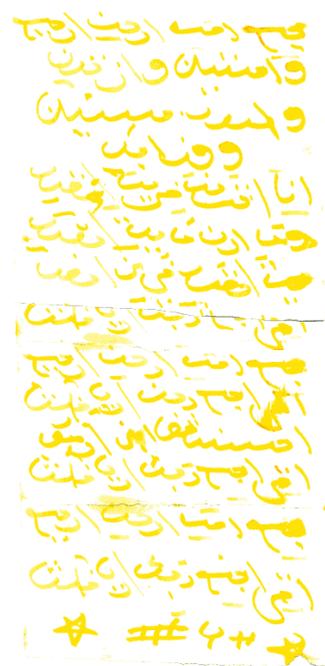
ムガンガ・タンディーカ: その旅行が大丈夫か、それとも起きる悪いことを知りたいか? どれが知りたい?

サヤコ: 悪いことが知りたい。

ムガンガ・タンディーカ: (笑) 悪いことは起こらないよ。旅行も大丈夫さ。でも一週間では金は返ってこないよ。二週間いれば帰ってくる。

サヤコ: 二週間...

ムガンガ・タンディーカ: 二週間以内に返ってくるかもしれない。



図・写真 2-3

ムガンガ・タンディーカの処方した裕用の「ダワ」(ダルエスサラーム、2000年)

サヤコ:じゃ、22日〔ちょうど二週間後〕にダルエスサラームを出ていきます！

わたしはムガンガの前の鉄の棒につかまり、金を返せと3回唱えた。
わたしは外に移動し、ムガンガの使いの男が、紙に竹のペンを使い朱色の油でアラビア語を書き、その紙を四つに分けるのを見ていた。わたしの周囲の人が大変だったな、悪いやつもいるもんだと声をかけてくれる。わたしはそれまで頭にきて眠れなかったことが、急に楽なことに思えてきた。わたしの紙の準備ができて呼ばれ、わたしは四つに分けた紙に今日から三日間三回名前を唱えてわたしのお金を早くくださいと唱え、一枚の紙は風呂に入る時これを沈めて、文字が消えたところで水を浴びるように、ほかの紙は名前を唱えた跡に燃やすように言われる。もう一つは口の中に入れる小さな草で、これは彼と話している時、口の中に入れて下さいと言う。もう一つは生卵で、これには油で同じようにコーランが書かれていた。生卵は、同じように名前を三回繰り返し唱えた後、お金を返してくださいと言って、どこでもいいが地面にたたきつけるように言われる。
わたしはラストとピーターと歩きながら、帰り際、卵を叩きつけるのに道の端の人の通らないところを見つけて、ちょっと待ってと言ってから、金を返せと三回唱え、卵を地面に思い切り叩きつけた。ラストは、ムサフィリの金も返せとお願いしたらと言ったが、もういいやと思った。

筆者は、ムガンガ・タンディーカの相談による人間関係の結び直しによって、憑き物がとれるかのように回復した。しかし、ムサフィリとの相談では一対一の関係で、ムサフィリの「ダワ」の神秘性に料金を払うように言われても納得できなかった。しかしそれは、筆者だけでなく、ピーターとラストも同様であった。

このように、タンザニアにおいて人間関係上のもめごとの解決方法の一つに、ムガンガへの相談があった。この相談は、筆者の知る限りでは、プライバシーを守り密室で行うものではなく、親子や友人と共に行く『連れウイッチ』でもあり、問題の公開性や集団性を特徴とするものであった。ムガンガとの相談では患者が、窮状を公的に話し、それについての判断を他人に委ねることができる。またその解決方法について、集団でことにあたる点が独創的であった。集団的なものに関して、「ダワ」はコアリッション（ボアセベンの個人の作るネットワークの意味で）の形成機能を果たすことがあり、患者を元の状態に戻してやることが、周囲の協力とあいまって達成されることが特徴的であった¹⁸⁸。

2.3 「ダワ」と治療

2.2 で見てきたように、筆者の同じ相談内容・症状に対して、二人のムガンガは、それぞれ「ウチャウイ」をかける治療と、「ウチャウイ」をかけられたためにそれを解く治療という正反対のアプローチ法によって治療を行った。両者の間には処方される「ダワ」の違いはあったものの、同じ症状を改善するアプローチであった。それではなぜ同じ症状に対

¹⁸⁸ 周囲の反応は以下のようなものであった。例えば、ピーターの女友達は「え、のろいをかけた？ (Umepiga skadi?) ああなんてことを…。術は自分に返ってくるのだからやってはいけないのよ」と驚いていた。筆者は、相談所で知らない人に大変だったなと声をかけられたこと、ラストの同僚のムクラに話が伝わっており、「やってきたのか」とこっそり笑いかけられたことで、とるべき方法の全くない状況から二週間待ってみる、またこのようなこともあるのだというように問題を受け止め始めたのである。

して二つの異なるアプローチがあるのだろうか？そして両者に共通する点とは何であったのだろうか？

本章の前半部分では、筆者は「ウチャウイ」に関与しない部外者として、「ウチャウイ」とは何かを論じた。そこでは、「ウチャウイ」が、なぜ恐怖や痛みの症状と結び付くのか、今一步理解できなかつた。しかし、筆者は実際にムガンガの治療を受ける際、怒り、眠れない、理解できない存在に悩まされていた。ムガンガの治療は、この力を説明し、そのアンバランスさを是正するものであると、「わたし」には理解された。

そこで本節では、「ダワ」が、力関係が原因で生じた不均衡を是正するものであるという仮説を立て、それがどこまで証明できるかを見ていく。そして最終的には、「ウチャウイ」をかける場合には、相手の仕事や人生をだめにすることによって、相手の過剰な力と患者とを対等にし、他方で、「ウチャウイ」を解く場合は、自分が「ダワ」という力を得ることによって、相手と対等になる方法であると述べる。

2.3.1 理解できないものにつけられた名前

ムガンガ・ムサフィリと筆者らの口論の中で、争われていたのは支払いのことであった。このような利益をめぐる交渉は、「ワジム」の人にはできないものである。サイディの小説においては、「ワジム」と「シェタニ」は、周囲から見て、症状が類似し判別できないものであったが、「シェタニ」は一時的に人に含まれるものとして、回復の見込みのあるものであった。このように、「マジニ」や「マシェタニ」は、「一時的に」人に含まれるものであり、それとは異なるものとして「ワジム」の概念があった。そして「マジニ」や「シェタニ」の症状とは、利益を追求する個人間の競争の中で相手を理解できないことから立ち上がるものであった。

筆者のケースでは、筆者は、家賃のトラブルによって食事ができない、眠れないという症状に陥っていた。この症状は、ムガンガ・タンディーカとの相談によって改善し、問題を別な方向からアプローチする精神的、時間的余裕を筆者に与えた。筆者はこの間に偶然、往年の親友であるパトリック・リモに、ダルエスサラームの街の通りで再会し、彼に弁護士を紹介される。筆者が最終的に家賃の問題を解決したのは、この弁護士ジェイムズとの相談によるものであった¹⁸⁹。意外なことに、弁護士ジェイムズが作成した文書にも、筆者が理解しがたい状況に直面して混乱していることが書かれていた（下線 α、β）。

吉田〔筆者の旧姓〕明子とあなたの間で 2000 年 8 月 8 日に行われた賃貸契約について

（略）

私と私のクライアントは、あなたが大家としてなぜ彼女に前述した家の鍵を渡さないのか理由を知りません（α）。

わたしのクライアントは、大学の学生であり、外国人です。私のクライアントは、この問題に関して多くの不便に直面しあなたの心を理解できないでいます（β）。

（略）

宣誓管理官
宣誓公証役場

この「理解しがたさ」とは、患者に力となって迫るものである。「ムチャウイ」や「マジニ」、「マシエタニ」は、それぞれに異なるものとして解釈されるものであるが、それらに共通しているのは、その「理解しがたさ」である。「ムチャウイ」は悪意という明確な意図をもち、理解し易いはずの存在であるが、そのやり方が不透明で理解しがたいという点を持つ。また「マジニ」は意図を持つ存在ではないが、なぜ脅かしに来たのかが理解できない相手である。また「マシエタニ」は、自己の利益のために他人を利用しようとする存在であるが、やり方や意図が公に表現されず理解できない存在である。また「マシエタニ」は、相手に説明し理解してもらおう手続きをとろうとせず、勝手に都合よく交渉を降りたり、一方的に感情的になったりすることを含んでいた。

一般的に、相手の意図が明確にされない場合、交渉は長引くとされる。そのような相手の態度を指して、「彼/彼女の言うことは、あっちに行ったりこっちに行ったりする (*Maneno yake inazunguka*)¹⁹⁰」という言い回しがよくなされる。つまり、理解される手続きをスキップすることや、理解されることを怠ることを許されている状態は、過剰に力を持っている状態として人々の関心を集める。そしてこのような力の捉え方により、人間関係に起因する病に対して治療法が存在するのではないかと考えられる。

2.3.2 治療の対象となる力の過剰性

東アフリカ地域は、現在、さまざまな信念を持つ人々が暮らす社会である。人々は頻繁に、自分と異なる信念をもち、相反する考え方をし、理解し難い相手に出会う。そのような状況の中で、「ダワ」は、理解しがたい人やそれに類する存在を表す語彙と関わりをもちながら使用される。本論文で扱ったものを以下にまとめてみよう。

- A) マシエタニ (*mashetani*) ・ ・ ・ ・ ・ 自己の利益のため他人を利用する人。魅惑する人や力。対人的な関係性において生じるもの。実在する人物を指すこともあり、その一方で実在する人物に還元せずに、その人物に起因する力を指すことがある。
- B) マジニ (*majini*) ・ ・ ・ ・ ・ 何を要求しているのか言語化しにくい存在。人を怖がらせる存在。
- C) ワジム (*wazimu*) ・ ・ ・ ・ ・ 脳に疾患を持ち利益を追求できない人。
- D) ムチャウイ (*mchawi*) ・ ・ ・ ・ ・ 自己の私利のため他人を操作しようと企む人物。他人に害を及ぼす人物 (その行為は「ウチャウイ」と呼ばれる)。

この A~D は、個人の信念により解釈の立場が異なる。それは具体的には以下のような

¹⁹⁰ 「*zunguka*」はまわるという意味[守野・中島、1992]。直訳で彼の言葉はまわる。役所で手続きが長引く場合、賄賂を要求していることを役人が言わずに、手続きを長引かせることなどを指して使う[調査、ダルエスサラーム、2000年]。

ものである。

- ① 「ワジム」、「マシエタニ」、「マジニ」の3者は異なるものであり、「マシエタニ」や「マジニ」が一時的に人に含まれるものであるのに対し、「ワジム」は恒久的に変化しない病と考えられている。
- ② ローマ・カトリックの信者は「ウチャウイ」と「マシエタニ」を同じものとみなす傾向がある。その場合、「ウチャウイ」や「マシエタニ」を、意図を持った人間として捉え、処罰の対象とみなす。この場合、「ウチャウイ」や「マシエタニ」は、意図的に、道徳に反した行動をとる存在で、人知の及ばない相手とはみなされない。
- ③ ローマ・カトリックの信者と異なり、「マジニ」の治療をおこなう人々は、「ムチャウイ」と「マジニ」とを別個のものとして捉える。なぜなら「マジニ」の治療をおこなう人々は、「ムチャウイ」を他人に意図的に害を及ぼす存在と見なし、「マジニ」をその行為に意図がある存在として捉えないからである。「マジニ」の治療を行う人々にとって、「マジニ」とは、何を要求しているのか明確でなく、人を怖がらせ従属させる存在である。その従属した状態から自己を活性化することは、「マジニ」が何を求めているかを明らかにする（「マジニ」が何を言いたいのかをはっきりさせる）ことで達成される。「ムチャウイ」は、「マジニ」を送り他人に害を及ぼす人間であるが、「マジニ」はそれによって作動させられるものである。「マジニ」自体には意図性がないので、処罰の対象とはならない。
- ④ 「マシエタニ」や「マジニ」と処罰の考え方には、地域の人々にとって、いくつかのバリエーションがある。治療する患者の範囲をどのように考えるかという点や、治療法に付随する踊りなどの集会を必要と認めるかどうか、病の原因が「マジニ」であるということ認めるかという点で見解が分かれる。
- ⑤ 「マシエタニ」や「マジニ」の病の症状とは、食事をしない、眠れない、一か所に留まれないなどの症状で説明される。特に、「マシエタニ」や「マジニ」の治療には、相反する考え方の人々が一堂に集まる必要があり、その際に「ダワ」が人々の間に据え置かれる。
- ⑥ 「ウチャウイ」は他人に従属させ、利己的に他人を利用する行為であり、その従属関係は、「ダワ」を持つ／持たない、ということ説明されていた。「ムチャウイ」は、意図的に他人を利用し害を与える「ダワ」を持つ人であり、この場合、「ダワ」は相手を縛る力を持つものであった。

本章では、「ウチャウイ」によって縛られた状態が、食事をしない、眠れない、病気などの症状で説明されることが分かった。この状態を治療するために、とられる方法が、「ダワ」の処方である。分からないもの、理解しがたいものは、人を打ち負かし、脅威となって、人を受動化する。それを治療するために、力のバランスの是正が行われ、理解できなかったものが理解できるものになる。分からないもの、理解しがたいものは、「ムチャウイ」や「シエタニ」、「マジニ」などと最初に名づけられ、その正体をあきらかにする試みがな

される。したがって、治療とは、「ダワ」により、他人の過剰な力と自分の力のバランスを是正する作業であるといえる。その際の、人に脅威を与える存在をいかに捉えるかについては信仰や個人の考え方により違いがあった。しかし、治療の方法は「ダワ」を処方することで一致していた。

この理解し難い存在は「過剰な力」となって人に脅威を与える存在であった。この過剰性は、周囲にある程度容認されることで、ある人が持つてしまうものであるともいえる。例えば、筆者の家賃のトラブルでは、家を二重に貸し、家賃をとり、鍵を渡さず、居留守を使うといったモラル違反をする大家が、社会的な批判もされずにそのままにされていた。また、第 1 章の不登校の女子生徒や子供たちの遅い帰宅と、それについての言いわけも、子供たちにある程度容認された行為であるとも言える。それは、他人から規制されないことで働き出す力である。そのような力を削ぎ、または患者に新たな力を加えることにより力関係の調整を行うことが、本論文で見てきた「ダワ」の治療法である。そして、また現地での一種の養生法であると考えられる。このように第 2 章では、「ダワ」が、ある存在に与えられている過剰な力と患者の力とのバランスを調整するものであることを見た。

第3章 マジマジの乱と「ダワ」

3.1 「ダワ」——反乱の動機の諸説

第1、2章においては、「ダワ」を治療の側面から見てきた。そこから明らかになったのは、1)「ダワ」が異なる信仰を持つ人々を結束させること、2)周囲に十分な理解を得ないながらも発動される力の過剰性を調整するために使用されるものであること、であった。第3章では「ダワ」のもう一つの使われ方を扱う。それは1905年に始まった反ドイツ植民地抵抗運動の歴史の語られ方(以降、「歴史語り」と呼ぶ)に関わる「ダワ」についてである。ドイツ領東アフリカにおいて勃発したこの抵抗運動は、マジマジの乱と呼ばれる。

本章の前半部分では、マジマジの乱の先行研究を見ていく。先行研究には、欧文の文献とスワヒリ語の文献とがあり、マジマジの乱や乱で使用された「ダワ」の解釈が両者の間でどのように違うかを明らかにする。それを踏まえたうえで、章の後半部分では、筆者のインタビュー調査(ネワラ・ディストリクトでのインタビューやモザンビークのカボデルガド・ディストリクトのムエダでのインタビュー)から、マジマジの乱がどのように語られているかを見ていく。

本章は、マジマジの乱の歴史語りを参照しながら、本論文全体のテーマである「ダワ」について考察するものである。マジマジの乱には、白人の銃弾を水に変えるという「マジ(スワヒリ語で一般に「水」を指す)」という名前の「ダワ」が、反乱参加者の間で分配されていたことが、よく知られている。しかし、先行研究が常に言及しつつも明確にその性格を規定できない「マジ」と戦争との関係は、研究の開始時から現在に至るまで、つねに議論を引き起こしてきた。最も優勢な見方は、反ドイツ植民地抵抗運動であるマジマジの乱で使用された「ダワ」は、奇跡を可能にする薬であったというものである。しかし、本章ではスワヒリ語文献と筆者の調査の結果から、マジマジの乱で使用された「ダワ」には、そのような奇跡的な側面もあったが、特に、死んだ英雄の「シュジャア (*shujaa*)¹⁹¹を伝達するもの」としての側面が重要であったことを指摘する。

3.1.1 欧文文献にみるマジマジの乱

マジマジの乱は、1960年代後半のジョン・アイリフによる調査報告に基づき、タンザニ

¹⁹¹ 「シュジャア」に関しては、以下で詳述する。

ア初の超部族的な国家運動であったと位置づけられてきた。またそれだけではなく、人々に反植民地抵抗運動を語る際の基盤を提供してきた¹⁹²。近年、この乱に対して、改めて、運動がいかなる動機で行われたのか、また人々の運動参加の実態はいかなるものであったのかを再考する研究が盛んになってきている。しかしそれでも、「マジ」と関わる戦争の動機については、大きな変化はなく、これまでの研究は、以下の四つの要素のいずれかに近いものとして提示されている。

- 1) ドイツ植民地支配に対する反感や嫌悪感から、戦争が勃発したという説
- 2) 預言者キンジキティレ(*kinjikitile*)による、宗教的土台を持った大衆扇動説
- 3) さまざまな利害や野心により人々が政治的な立ち回りのために参加したという説
- 4) 毒託宣やウィッチであることを疑われたくないために参加したという説

それではまず、アイリフが、マジマジの乱をどのように描いているかをみていきたい。

1) アイリフの研究

ジョン・アイリフが、1960年代後半にマジマジ (*maji maji*) の乱に関する膨大な調査報告を発表して以来、1990年代に至るまでの長い間、彼の反乱への見方がこの乱の基本解釈とされてきた。彼は、マジマジの乱 (*majimaji rebellion*) が、1905年7月にマトウンビ (*Matumbi*) 地域において端を発し、現在のタンザニア南西部を中心に展開した運動であったとした¹⁹³。この反乱において、キンジキティレというホンゴ (以下参照) を神とするカルトの預言者が、白人 (ドイツ軍) の発する銃弾を水に変える「ダワ」である「マジ」を考案し、この「マジ」がそれぞれの地域のチーフのもとに手渡されることにより、反乱が超エスニックな政治的ネットワークを形成し、国家的規模にまで拡大したと論じた [ILIFFE 1967; ILIFFE 1979]。彼は特にこの「ダワ」については、現地の多様な信念を統合するのに大きな役割を果たしたものと捉えている (下線 3-1)。

彼¹⁹⁴はンガランベというマトウンビの西側の丘陵地に住んでいたが、1904年にホンゴ (*Hongo*) に憑依された。ホンゴはボケロ (*Bokero*) に従うスピリットであった。それは

¹⁹² 「2006年2月27日にルヴマ地域にあるソングアのマジマジ・スタジアムで行なわれた『マジマジの反乱100周年記念集会』に、キクウェッテ大統領は主賓として参列し、ンゴニの長老から伝統的な槍と盾を授けられ首長 (*Nkosi*) に任じられた写真が第一面を飾っている」[2006年2月28日の「Daily News」から根本利通]。またマジマジの乱100周年を記念し、タンザニアやドイツにおいて祝典が開かれている。特にベルリンにおいて開催されたマジマジの乱100周年記念式典においては、タンザニアのバガモヨから「銃弾に対する奇跡の水 (*magic water against bullets*)」という演劇が演じられている [根元利通 2007年5月閲覧]。また2005年11月13日にドイツ・ベルリンでマジマジの乱100周年記念集会が行なわれている [Tanzania-Network.de e.V.Greifswalder 2007年5月閲覧]。また「*A Maji Maji Chronicle* (マジマジ年代記)」というゲームソフトも2006年に発売されている。このゲームソフトでは、未来の3059年を舞台に、ゾールという呪術師と彼がイニシエイトした息子のピックルが1905年の時代を旅するもので「銃弾を無力にする聖なる水」というものが登場する [Eugen M. Bacon 作 2006年秋発売]。

¹⁹³ ドイツによる植民地支配は1891~1920年である。第1章の略年表を参照のこと。

¹⁹⁴ キンジキテレ・ングワレ (*Kinjikitile Ngwale*) のことを指す。

ルフィジ川沿いにあるキベサに祭られていた。これは南部タンザニア地方の祠であった。
(中略) キンジキティレはダワ——反乱の名前でもあるマジ(水)——をヨーロッパの弾丸から人々を守るものとして分配した。彼は地元の神格や憑依、くすりなどの信仰を融合し、新しく動態的な統合体にし、人々が結合しリーダーシップやそれからの庇護を受けることを確実にしたのだ(3-1)。地域の権威と神による憑依とを結合させることで、ボケロ・カルトは、民衆の反乱が拡大するために必要な資質を持ち合わせた。[LIFFE 1979:169-170]

アイリフによれば、キンジキティレと「マジ」は、現地の神や憑依やダワに関する信念を通して、新しいダイナミックな統合を促し、人々に、結束やリーダーシップやそれからの庇護を受けることを確実にした(下線 3-1)。そしてアイリフは「マジマジの乱 (*The MajiMaji rebellion*) とは、ヨーロッパ支配に対するアフリカ人の憎しみの勃発 (*an explosion of African hatred of European rule*) である」(下線 3-2) と述べ、反乱の動機を、国家というものを、もともと持たない人々が、ドイツ植民地政府やその課税に対して反感を抱いたためだとした(下線 3-3、3-4) [LIFFE 1979:168]。アイリフは、「マジ」が普及することで、反乱の超部族主義的なネットワークが形成されたと述べている¹⁹⁵。彼は、反乱の勃発の様子を次のように描いている。

1905年7月の朝、ナンデテ (*nandete*) に住む男たちは彼らが耕した綿花畑にいき、彼らのリーダーであるマンダイ (*Ngulumbalyo Manda*) とマチェラ (*Lindimyo Machela*) は、地面から三本の木を引き抜いた。彼らはドイツ帝国に対して宣戦布告したのである。マジマジの乱はヨーロッパ植民地支配に対するアフリカの憎しみの現われだった(3-2)。この反乱は南東の国家をもたない人々の間で始まり、南部の高地に新しく作られた国家にまで拡張した。(中略) この反乱は19世紀の経済が植民地の秩序に変化する際に起きたもので、高地と境界にすむ人々が植民地経済に吸収され農民という地位に降格させられることに対する抵抗として始まったものである。(中略) キルワの北西マトウンビ高地のナンデテの男たちにとって、綿花は外国勢力が浸入していることの象徴だった。アラブ人のアキダがキバタから彼らを支配していた。赤貧の五人のドイツ人植民者たちが丘陵地に綿花を栽培し、そこでマトウンビの人々はたった5セントの日銭で過酷な労働を強いられた。(中略) マトウンビの人々は国家をもたない人々として全ての権威を憎んだ(3-3)。1904年彼らはドイツの支配を破壊しようと考えた。しかし、これには大きな困難が伴った。マトウンビはソゴニやアラブ人やドイツ人に抵抗したことはあったが、軍隊組織を持っていなかった。そのため、戦闘に入るためには、まず攻撃される必要があった。だから彼らは綿花の木を引き抜いたのだった。また彼らは、全クランが反乱に参加することを確認し、ドイツの攻撃に対する対応をどうするか確認する必要があった (3-4)。これらの問題に答えたのはキンジキテレ・ングワレという預言者だった。[LIFFE 1979:168-169]

アイリフは、ドイツ植民地政府への嫌悪が人々に実態としてあったことを述べる。しかしその一方で、ドイツ支配への不満を持つ人間が「マジ」を受け取ったのではなく、ドイツ植民者に好意的であったチーフが「マジ」を受け取り、受け取った後に託宣に問いかかけ、「託宣を信じるべきか否か迷いながらも」参戦することがあったことも描いている [LIFFE 1979:186-187]。また反乱が、ホンゴやボケロやキンジキティレの知られていない地域に拡大するにつれ、マジの意味は変化していったとされている [LIFFE 1979: 180]。さらには

¹⁹⁵ キンジキティレはそれぞれの地域を律する人間を送ったが、しかし実際のコントロールは地元のリーダーたちに委ねられた [LIFFE 1979:171]。

「マジ」が信用できるものであるのかどうか、占い師に相談するチーフらもいた[LIFFE 1979: 186-189]。

アイリフは「マジ」が既存の政治的社会的ネットワークの上層に伝播する形で流通したと述べるが、その一方で、人々のドイツ植民地政府に対する嫌悪感がパイプになって「マジ」が流通したのではなく、もともとの地域に根ざした「マジ」の意味自体にその要因があったという可能性も追求している。彼の記述には、「マジ」を受け取るかどうか迷う人間の姿が何度となく描かれている[LIFFE 1979:174]。彼は、薬を飲めという命を拒否すれば周囲からウィッチと見なされ、殺される可能性があるために、「マジ」を受け取らざるを得なくなったのではないかという可能性についても指摘している。

このようにアイリフは、「マジ」を受け取らざるをえない文化的土壌の有無を追求していた。ところが、アイリフが実際に、調査で現地老人にこのことを問いただすと、『マジ』にアンチ・ウィッチクラフトの意味はない」と明言されてしまう。そして結局彼は、「マジ」が持つ力を、毒託宣の脅威やウィッチだと見なされることへの警戒心から説明できず、アンチ・ウィッチクラフトとの関連においては、具体的な相関性が証明できないと結論を保留した[LIFFE 1979:191-192]。

アイリフは「マジ」の意義を、戦争参加の動機の点から明らかにしようと試みたが、その結果は見てきたように単純なものではなかった。それでは逆に、彼はどのようにマジマジの乱が終結したと述べているのだろうか。アイリフは、さまざまな奇跡の人々に見せたキンジキティレの「マジ」の効果が、実際の戦闘で銃弾により仲間が殺されることによって、「マジ」が期待通りではないことに失望し、運動が沈滞したと描いた。彼は、マジマジの乱は、タンガニーカ初の集会的な政治経験ではあったが、この失敗により人々は自由獲得の希望を失ってしまうにいたったと結論付ける[LIFFE 1979:202]。

マジマジの乱がある程度の規模を持っていたことと、それぞれの地域の政治体系や個人の反乱への関わり方が多様であったことは容易に想像される。アイリフにとって、反乱の全体的な流れを地元の人々のインタビューから再構成することは相当な苦勞を伴うものであった。だからこそ、アイリフは、マジマジの乱の参加動機を、ある意味で一貫しないものとして、多様に解釈した。その後、1990年代から、マジマジの反乱への参加の動機について、タンザニア各地で新たな聞き取り調査が行われている。その調査では、次々とマジマジの乱に対する新しい見方が掘り起こされている。

2) 新たな研究動向

1960年代後半にジョン・アイリフに率いられた調査の成果に対し1990年代以降に、新たな解釈と批判がなされるようになった[WRIGHT 1995][MONSON 1998][SUNSERI 2000][BECKER 2004]。これらの研究は、アイリフのマジマジの乱の動機の部分について再解釈を加えることを試みている。この新たな解釈の一つに、1960年代のアイリフによるマジマジ

の乱の研究を、タンザニアとしての「国家建設的な物語 (*statist narrative*)」の背景の中で意図的に構築されたものと捉える議論がある[SUNSERI 2000]。サンセリは特に、タンザニア独立後の 1960 年代後半に形成されたポストコロニアルなマジマジの乱の語り、国家建設の語りとしてさまざまな歴史的事件を「省略」してきたと批判し、当時の草の根の闘争は共通の国家的目的を持たなかったであろうと指摘する¹⁹⁶。また、ベッカーは、政治的緊張を活気付ける役割を「マジ」が果たしたと強調した[BECKER 2004:5]。その土台としてベッカーは、南部地域の政治的権威のない地域的特性を次のように述べている。

「国家がない状態」として、いかなる権威をも見下すような自立した農民を想像しては間違いである。そうではなく、1890 年にドイツ人が直面したのは、規模の異なる有力者たちのネットワークであった。彼らは、チーフではなく、「スルタンたち」と呼ばれていた。この支配側と被支配側の人々の間には、エスニック上の関係はなく、またローカルな祖先とのつながりが無かったことが、これらの支配者の特徴であった。[BECKER 2004:5]

ベッカーはさらに、反乱勃発の地リワレ地域の政治的・経済的特性を分析し、以下に挙げる様に、必ずしもドイツへの関わりが人々の間で一様なものではなかったことを論じている。

[マジマジの] 乱の地域的境界はキルワを中心とした交易ルートと一致する。リワレはンゴニに襲撃されやすい地域で、さらにゴム輸出ブームで現金流入があったため、反乱の中心地となった。リンディ地区でも特に北西部イルル山の近郊で戦闘が激しかったが、ここはンゴニへ服従することで利益を得ており、リンディのドイツ支配の影響から遠い地域であった。他の地域と異なり、乱が勃発し進行する地域としては、ドイツ植民地支配に対する絶望がそれほど特徴的な地域ではなかった。税や強制労働への不満が繰り返されることから、当時ドイツ支配が強圧であったことは否めない。しかしこれらの不満が実在したとして、この地域だけが植民地であったわけではない。したがってなぜここで乱が発生したのか説明できない。もう一つ、リワレやゴム輸出品生産地域ではドイツ行政が始まったころ暮らしはよくなっている。したがって反乱が植民地的抑圧にあるとするなら矛盾するはずである。このことから反乱は防衛のためだけに起きたのではなく、むしろ変化が起きている商業的、政治的、軍事的関係から望むような利益や安全を得るために反乱者たちが確実な機会を掴みとろうとしていたのではないかと考えられるのである (3-6)。

[BECKER 2004 : 16-17]

ベッカーによれば、リワレ地域は、ドイツ行政の支配から遠い地域であり、またンゴニの度重なる襲撃で政治的安定性を欠いていた。また彼は、この地域のローカル・リーダーらは、植民地行政政府に対して明確な対立を示さなかったとする。そして政治的共同体性の薄い地域において運動が展開されるには、聖地から来たホンゴのメッセンジャーが運ぶ「マジ」のような「触媒 (catalyst)」が必要であったとした。つまり、ベッカーは「マジ」という「触媒」によって、地域や人々の様々な緊張関係が、より広大な戦争へ結びつけられたと考えたのである[BECKER 2004:19-20]。ベッカーは、動員に使われた薬である「マジ」

¹⁹⁶ サンセリは、ドイツの圧制に対し農民が蜂起したと単純化し、結合を維持しドイツの銃弾から身を守るためマジという水のダワが使われたと戦争を描くことで、ポストコロニアルな語りはアフリカの指導者とドイツの軍事力の間共通の原因を示すようなことはしなかったと述べている[SUNSERI 2000:568]。

の役割を、人々をつなぐ媒体物として提示した。しかし、アイリフもまた、ドイツ支配に対する嫌悪感があまねく共有されていたとは言いきれないと述べ、持論において曖昧な点を残していた¹⁹⁷。だとすれば、彼とアイリフの議論の違いとは何であろうか。また、リワレ地域の年間のゴム輸出額がドイツマルクで計算されており、ゴム生産が国内消費のためのものでなかったことが明らかであるのに、なぜリワレ地域が、ドイツ行政と関係が薄いと考えられるのだろうか（下線 3-6）。この現金収入が植民地経済の活性化とともに増えたとして、ゆえに暮らしが豊かになり不満が減るという理解は、ベッカーが持ち込んだ暗黙の前提ではないだろうか。カレマガ老とナチプヤングが、現金が少なくても暮らせた過去の暮らしを語るコメントを聞けば、当時現金収入が地元の人々の暮らしの豊かさと完全に連動し生活手段の獲得を促したとは直ちには決められない¹⁹⁸。また、マルシア・ライトは、当時の経済的社会的混乱を預言者の瞬間 (*prophetic moment*) と名づけ、「この反乱がキンジキティレの死後も規模を拡大していったことから、死者となったキンジキテレがタンザニア神話におけるコミッションング・エージェント (*commissioning agent*) として位置づけられたと述べ、当時の社会不安の中での預言者の位置について論じている [WRIGHT 1995:125]。

このように、反乱に加わる人々の動機に関しては、先行研究において諸説が展開された。この論点が、論者を悩ます謎であることが分かる。ドイツ植民地政府の駐在地であったという特殊性、当時のタンザニア南部地域で有力であった奴隷貿易と地元豪族のそれまでの関係性、ドイツに対する政治的立ち位置、ドイツに対するシンパシーといったさまざまな要因の影響もあって、マジマジの乱は調査地域により異なる様相を呈する。

3.1.1 では、欧文文献を中心にマジマジの乱の「ダワ」の解釈についてみてきた。そこでは、マジマジの乱がどのような動機により拡大したかについて、ドイツ政府による徴税、毒託宣、政治的状況、経済的状況の諸側面が分析されていた。これに対して、次に見るスワヒリ語文献の著者であるユスフ・ハリモジャは、マサシの郷土史を描く中で、別な視点からマジマジの乱を捉えている。ハリモジャによれば、ボケロは「キンジティキレ」の別名である。またホンゴは、「キンジティキレ」の「ダワ」の分配役を務めたムガンガたちを指す。また、アイリフが「マジ」を「マジ」とだけ単独で言及するのと対照的に、ハリモジャは常に「マジというダワ (*dawa ya maji*)」と言及する。このことは、ハリモジャが「マジ」を、「ダワ」の一種であることを常に意識していることを表している。このスワヒリ語文献と、アイリフの嫌悪感説やベッカーの政治経済分析とが、決定的に異なるのは、

¹⁹⁷ ハリモジャは、マジマジの戦争が、綿花畑が多く同時にまたキゴマーダルエスサラーム間の鉄道建設への強制労働を強いられていたルフィジヤやキルワ地域の人々を中心としており、その県外にあるキリスト教を古くから受け入れていたネワラ近郊のマサシ・ディストリクトにおいては、ドイツに対する反感は薄く、逆に地元の人々がマジマジの戦争に反対する組織を形成したことにも触れている [HALIMOJA 1976:164-165]。

¹⁹⁸ 現金があることが、豊かさにつながり財産を手に入れ、自己や家族をケアできたと即断できないのである。自分の生活に役に立たないゴム樹液を取ってきて、輸出業者に売らなければならない生活スタイルに従事する人たちは、より密接に輸出業やドイツの厳罰主義に自己のコントロールが取られていると考えていたのではないだろうか。ベッカーの見解とは逆に、筆者にはこの地域がグローバルな輸出業に早くから接触していた地域のように見える。

何が事件として起きたのか、ドイツ人によるどのような非道な行為があったのかなどのニュースの伝達と解釈である（後述）。またそのようなニュースの伝達に伴い、人々が物語に魅惑され言説の流通に加担し、戦争へ参加意欲の表明するといった過程を捉える視点である。

3.1.2 スワヒリ語文献の中のマジマジの戦争

欧文の先行研究が表現する「マジマジの反乱 (*maji maji rebellion*)」を、スワヒリ語文献の著者ハリモジャは、「反乱」ではなく、「マジマジの戦争 (*Vita ya majimaji*)」と呼び、反乱でなく戦争として扱う。またアイリフが、キンジキティレと呼んだその人は、「キンジティキレ・ングワレ (*Kinjitikile Ngwale*)」と表される〔アイリフは (*Kinjikitile*) としている〕。またアイリフが「マジ」と一言で表しているものは、常に「マジというダワ」と言及される。このハリモジャは、マジマジの戦争における人々の参加の動機について、どのように述べているだろうか。

戦争の原因を、ドイツ植民者 (*watawala wa kijerumani*) や、キリスト教宣教師たち、わが国民は、それぞれ違うように語る。ドイツ人は、この戦争を、税を払うことを拒否する抵抗にすぎなかったと言っている。宣教師たちはキリスト教を拒否する戦争であったと言っている。しかし国民は正しい理由を知っている。マジマジの戦争は、独立 (*uhuru*) のために戦った戦争なのだ。税金を払うことの利益を、前もって説明されなかったために、税金を払うことを拒否したのではない。国民は尊厳を取り戻し (*wananchi walitaka kujirudishia hesima yao*)、祖先を生き返らせ、文化を取り戻したかったのだ。そして間違いなくわれは勝利を確信して戦争を始めた。

(中略)

戦争を始めたのは、キンジティキレ・ングワレ (*Kinjitikile Ngwale*) (またの名をボケロ: *Bokero*) であった。ボケロは、ルフィジのンガランベに住んでいた。彼はドイツの悪行 (*ubaya wa Wajerumani*) をみて、自治を取り戻し、尊厳を取り戻すため、神は自分を使いに出した (*amepelekwa na Mungu*) と言い始めた。彼はまず、神の蛇 [*keleo* と呼ばれる] が、彼に聖なる水 (*maji matakatifu*) をもたらしたと言った。この水は、彼が言うには、ルフィジ川のンガランベから持って来られたということだった。彼が言うには、このダワは、大きなことができるという。作物を荒らす動物から作物を守り、故人に会うことができ、鉄砲の弾丸の代わりに水が出るようにすることができるということだった。このことを人々が確信するのに時間はかからなかった。このダワによって死んだ父に会うことができたという人物が出て来たからだ。また大衆の面前でキンジティキレは銃で撃たれ、胸から血を流す代わりに水が出てきたというニュースも流れた。このニュースのおかげで、たくさんの人々がボケロのもとへ、ダワを求めてやって来た。[HALIMOJA 1976:152-153]

ハリモジャは、ドイツ人からすれば、この戦争は税金を払うことを拒否したために起きたように受けとめられるだろう、しかし、実際はそのような問題から起きたのではないのだと主張する。ハリモジャによれば、国民は尊厳を取り戻し、祖先を生き返らせ、文化を取り戻したかったために戦争を始めたとする。戦争を始めたのは、キンジティキレ・ングワレ (*Kinjitikile Ngwale*)、またの名をボケロという人物であった。ボケロはルフィジ川

のンガランベに住んでいた。キンジティキレは、ドイツ人の非道さを見て、ドイツ支配から国を解放し尊厳を取り戻すための、神の使いであると周囲に言い始めた¹⁹⁹。

ハリモジャによれば、キンジティキレの「マジ」とは、作物を荒らす動物から作物を守り、故人に会うことができ、鉄砲の弾丸の代わりに水が出るようにすることができる「ダワ」であった。そしてその効果は「死んだ父に会うことができた」「胸から血を流す代わりに水が出てきた」などのことで、周囲の人々に認知されていく。ハリモジャが論じるところでは、その保護を受けるために、「ダワ」はある種のタブーと関係していた。

このダワが、白人の武器から身を守るために使われるなら、戦争を始めることができると、数百の人間がンガランベへ旅立った。始めのうちは、秘密裏にボケロのもとへ行くものが多かったが、ンガランベへ行く者が増え、それは、もはや公然のものとなった。全員がダワを受け取り、もろこしと、とうもろこしの穀粒が入ったダワを持ち帰った。みなそれを飲んだり、頭からかけたりした (3-7)。中にはこのダワを貯えて、首に下げるものもいた。また女性たちが、畑に種をまく前に、動物に荒らされないように種と薬を混ぜた。また、どんなダワもタブーを持っており、ボケロは人々にタブーを言うのを忘れなかった。まず、いま所持するほかのダワを全て燃やしてしまうこと、血抜きをしていない動物を食べないこと、強い酒を飲まないこと、戦争の際は戸を開けたままにしておくこと、というものであった。この時期、ダワを受け取ったもの同士は、「ピューピュー」と言って挨拶しあった (3-8)。この時期人々は戦争をもくろんでいることをむやみに口に出さないようにと指示されていた。その秘密は「ジュリア (*jujila*)」と呼ばれ、その説明を求めるものは何かを払わなくてはならなかった。[HALIMOJA 1976: 153-154]

このように、ボケロが分配した「ダワ」とは、もろこしととうもろこしの穀粒が入った「ダワ」であった。みなその「ダワ」を飲んだり、頭からかけたりした (下線 3-7)。それと同時に、タブーが課されていたことが述べられている。それは具体的には次のようなものであった。

- いま所持するほかの「ダワ」を全て燃やしてしまうこと
- 血抜きをしていない動物を食べないこと
- 強い酒を飲まないこと

¹⁹⁹ もちろん、ハリモジャは、反乱が地域によって受け止められ方が違っていただけに触れている。例えば、彼の著書は、ネワラ・ディストリクトに隣接するマサシ・ディストリクトの郷土史でもある。このマサシ地域は、マジマジの乱には反対した地域である。彼は、マサシの反乱不参加の理由を、次のように述べている。①マジマジが戦争のニュースとその理由を知らせるホンゴよりも先に突然やってきたために、戦争の理由をきちんと知っているものがいなかった。②マジマジの戦争は、マサシにはワンドンデの人々によってマサシに持ち込まれた。このワンドンデは、マサシをワマクアに追い出された経験のある人々であった。③マジマジの戦争は、イスラムの地、ルフィジで始まり、キリスト教徒でない人々によって広められた。したがって戦争の目的が力をつけてきたキリスト教を攻撃しマサシの教会を襲うものと捉えられた。④マジマジの戦争がマサシに伝わったころ、この地域は、宗教や教育、呪医についての発展した考え方を受け入れたと自負していた。したがってマサシの人々は、この戦争が自分たちの発展を妨げると考えた(*wananchi wa Masasi walipofikiria kwamba vita hii ilikuwa ya kuchafua maendeleo yao*)。⑤ルフィジやキルワには綿花畑があり、またこの地の人々はダルエスサラームとキゴマの間の鉄道建設に強制労働させられた。またルフィジのドイツ支配はマサシより長い期間に渡っていた。マサシには植民地政府の相談役や行政区長がいなかった。したがってドイツ人に苦痛を与えられる機会が少なく、ドイツがそれほど悪い存在とは思っていなかったために、この戦争に参加する理由がなかった[HALIMOJA 1976:164-165]。

- 戦争の際は戸を開けたままにしておくこと

またさらに、仲間同士にしか通じない特殊な挨拶の仕方（下線 3-8）や、隠語、身につけるアイテムといったものが考案された。このようなことは、ニュースの流通する空間の拡大と、そのニュースのある種の解釈に同意する人物の特定につながっていったと考えられる。

さまざまな物事の名前が変えられた。白人は「赤い土」、兵隊らは「ンドンド」、解放闘争士 (*wapigania uhuru*) は「神の兵士」、戦争をすることは「女たちのンゴマを踊ること」、ライオンは「コンドー」、豹は「猫」、さるは「少女」、へびは「アタンバアエ」といった具合だった。これらは戦闘準備地域で行われた。戦争の準備ができつつあった。ボケロは解放闘争士に、ムバリカの葉の帽子をかぶり、雨の時には白人と間違われぬように、頭の天辺と腕と胸にもろこしをつけるよう(3-9)に要求した。また独立戦争の時は、解放闘争士は、村に入った時、「ホンゴ」と挨拶するように指示された。「ホンゴ」はマジマジのダワを広めたムガンガ全員を指す名前だった。(中略) 戦争に行った際、解放闘争士は「ホンゴ、ホンゴ！」と声を出して戦うように言われた。銃ややり、弓で戦う人々は「マジマジ」と声を上げるのが望ましいとされた(3-10)。この音が、戦争の名「マジマジ」の起源となった。また彼らは逃げる時には二本足以外の足が生えるといわれていた。[HALIMOJA 1976:154-155]

隠語とは以下のようなものであった。

- 白人は「赤い土」
- 兵隊らは「ンドンド」
- 解放闘争士 (*wapigania uhuru*) は「神の兵士」
- 戦争をすることは「女たちのンゴマを踊ること」
- ライオンは「コンドー」
- 豹は「猫」
- さるは「少女」
- へびは「アタンバアエ」

ここでハリモジャは、キンジティキレが分配している「ダワ」の重要性を、もろこしやとうもろこしの入った物体としての「ダワ」がもたらす奇跡と、その呪術性を確かなものにするために相伴われた、隠語の使用、タブーの遵守、戦いの際の特別な掛け声(下線 3-9)(下線 3-10)にあったものとした。またニュースの伝達にも注目している。

アイリフによれば、戦争の開始は、綿花の苗を引き抜いたことにある。しかしアイリフの分析では、綿花を引き抜いたことを、誰が反乱のしるしと解釈したのかが明確にされていない。しかし、ハリモジャによれば、この事件は、ムバンダによる植民地政府兵士殺害事件の後に起きた抗議行動であり、植民地政府所有の綿花畑においてその監督官を待ち伏せして殺害したことが原因であった。

アブダラ・ムパンダがリワレのボマから派遣された兵士二人をンゴマにだまして招いて捕まえ、彼の祖先の墓で殺害した。このンゴマのあと、マンダイ (*Ngulumbalyo Mandai*) とマチェラ (*Lindimoyo Machelala*) の二人は政府の綿花畑に行き、綿花の苗を二本引き抜き、そこに人々が武器を持って集まった。彼らは監督官が来るのを待った。監督官は何も知らずに訪れ、その場で殺された。(中略) またカシアン司教がキルワへ帰る途中殺された。国民は宣教師をドイツ支配と同等のものとして捉えた。また運の悪いことに、このできごとにより、宣教師たちはこの戦争がキリスト教を拒否したもので、特にこの行為がイスラムの人々の土地から出てきたと信じた。[HALIMOJA 1976:157-159]

このように、マジマジの戦争は具体的な殺傷事件およびニュースの伝達を伴って進展したことが分かる。しかも、「マジ」の効果に対する不信感が運動の終結を導いたとアイリフは述べたが、ハリモジャによれば、キンジティキレが述べていた異常な身体能力(銃弾に当たっても死なない)が、実在するものではないことに人々が気付いても、戦争は継続したと述べている。それはなぜか? 彼はその理由を四つ挙げている。

リワレのボマを占拠することに成功したが、リワレの戦いで二人が死に、ボケロが銃弾を水に変えられなかったことが明らかになった。人々は銃で撃たれて死ぬのをその目で見て、逃走する時に足が生えないことも知っていた。しかし戦争は続けられた。なぜだろうか。その理由は次のようなものである。

- 1) 国民のウチュング (*uchungu wa wananchi*) : このまま抑圧され (*kuonewa*) 搾取され (*kunyonywa*) 黙殺され (*kupuuzza*) 続けるよりは戦ったほうがましである。
- 2) ボケロのタビア (*tabia ya Bokero*) : 彼の英雄的な死はこの戦争を続けようと解放闘争士に思わせた (*Kifo chake cha kishujaa kiliwatia moyo wapigania uhuru kuendelea na vita hii*)。
- 3) タブーへの信心 : 戦争で死んだものはタブーを破っていたのではないかという信心。
- 4) 使役の義務の重労働さ : 時に税金以上のものを要求されることもあった。また3ヶ月の給与支払いもなく働かされることもあった。使役される人間は家の屋根の上に白旗を掲げる義務があった。これらの義務や使役よりは戦ったほうがましだと人々に思わせた。

[HALIMOJA 1976:160-161]

ハリモジャによれば、「マジ」の呪術性が現実にはないと明らかになっても、人々は戦争を続けた。本論文で注目したいのは、1と2の理由である。1の「ウチュング」については、第2章で考察した。「ウチュング」とは他人から与えられた苦痛であり、それはカレマガ老によれば、「ウチャウイ」の原因となるものであった。ハリモジャは、ここでは、「国民のウチュング (*uchungu wa wananchi*)」として提示している。この「ウチュング」の内容とは、1)「抑圧されること (*kuonewa*)」²⁰⁰ 2)「搾取されること (*kunyonywa*)」 3)「黙殺されること (*kupuuzza*)」であった。これに対して、人々は我慢するよりは、戦ったほうがましだと考えた。2の理由は、ハリモジャが戦争参加の動機として挙げている「ボケロのタビア (*tabia ya Bokero*)」である。この「タビア (*tabia*)」とは、辞書では、「性格、癖、習慣」[守野・中島 1992]のことであり、KAMUSI によれば、「繰り返し行われる状態による慣れ (*mazoea*)、行為、振る舞い (*mwenendo au matendo*)」のことであり [KAMUSI

²⁰⁰ 第4章のカラテカラが訓練を始める動機の説明の項を参照のこと。

1981]。ハリモジャによれば、ボケロの英雄的な死 (*Kifo chake cha kishujaa*) は、この戦争を続けよう (*kuendelea na vita hii*) と解放闘争士たちの心に訴えた (*kiliwatia moyo wapigania uhuru*) とある。

ここで注目したいのは第2章で考察した「ウチュング」が、外から与えられた痛みであった点である。ハリモジャの述べる戦争参加の動機の中には「ウチュング」と「タビア」が挙げられていた。これらの戦争参加の動機は、どちらも外から加えられた力として人々の間を流通したものである(タビアの外在性については後述)。それは実際に起きた事件や事件の物語に引き付けられ喚起されることにより、人々の間において、与えられ/受け取られる連鎖を起こしたものである。

それでは、アイリフの項で見て来たような戦争終結について、ハリモジャはどのように述べているだろうか。ハリモジャは、次のように、団結 (*umoja*) というものがなかったこと、またマジマジの戦争のリーダーが捕らえられたことにより戦争が終結したと述べている。

解放闘争士は、ドイツ人を追い出すことに全力を費やした。しかし、良い武器に恵まれず、成功しなかった。またこれまで見てきたように、国全体の団結 (*umoja nchi nzima*) というものが無かった。ドイツ側はリンダー (*Linder*) をリンディヤナチングウェアに派遣し、戦争終結を図った。彼はムフル戦で勝利しその戦功によりムトゥワラを譲り受けた。彼は、解放闘争のリーダーであったムゼー・ナンデンデ (*Mzee Nandende*) を捕えようとした。しかし、発見できず、ドイツ軍は地元の女性たちの唇についているンドニヤを引きちぎるなど残虐行為の限りを尽くし始めた。(中略) とうとう人々はムゼー・ナンデンデを差し出した。彼はあごひげに火をつけられるなど拷問を受け、絞首刑の予定だったにもかかわらず、それ以前にリンディの病院に運ばれ死んだ。[HALIMOJA 1976:170]

ここでハリモジャは、「国全体の団結 (*umoja nchi nzima*) が無かった」ために、マジマジの戦争が負けてしまったと説明している。この語り口は第1章でカレマガ老が、ニエレ大統領の「いいダワとは結束することだ」という演説に触れて、白人の支配により分断された状況の一つにしようとする「ダワ」の役割を述べていたことと同じである。ここで述べられている「ダワ」の役割とは、具体的に、「自分の意思 (*hiari*) でンガランベまでマジというダワ (*maji ya dawa*) を運び、あなた方全員を滅ぼそうとした」(下線 3-11) と表現され、抵抗の「意思 (*hiari*) 」と重ねてイメージされているものである。

ムフル戦のあと、解放闘争士は、捕虜にされ、リンディに連れて行かれ、多くは絞首刑の判決を受けたが、最後までシュジャアに (*kishujaa*) (3-11(1))²⁰¹死んだ。セレマニ・マンバも絞首刑の判決を言い渡されこう言った。「いいだろう。われわれを絞首刑にするというならそれを受けよう。なぜならわれわれは自分の意思 (*hiari*) でンガランベまでマジというダワ (*maji ya dawa*) を運び、あなた方全員を滅ぼそうとした(3-11(2))。われわれは兵を失うと同時に白人兵士を殺した。われわれはあなたがた与太者にわれわれの土地を支配する権利はないと考えた。あなた方はわれわれの土地を手に入れ、私に首をつれという。しかしそうすれば、私の名は、ともに戦ったものたちとともに思い出されるだろう」。セ

²⁰¹ 「シュジャア」のダワについては第1章カレマガ老の「ダワ」の表を参照のこと。

レマニ・マンバは絞首刑に3度処されたが、そのたびに縄が切れ、最終的に銃殺された。
[HALIMOJA 1976:169-173]

ここに「シュジャア」という語が登場する(下線 3-11(1))。「シュジャア」とは「タビア」の一種である。シュジャアは勇敢な人、英雄、勇士のことで、「キシュジャア」とは準名詞で、「英雄(的・の),勇敢(の)」という意味である[守野・中島 1992]²⁰²。KAMUSI によれば、「シュジャア」とは、しっかりした心(*moyo thabiti*)を持つ人物で、物事に真正面から向き合うことができ、危険なことでも怖がらずに(*bila ya hofu*)向かう人のことである [KAMUSI 1981]。ハリモジャが、「シュジャア」に死んだ英雄たちを説明するのに「意思(*hiari*)」²⁰³により「マジ」という「ダワ」を運んだというセレマニ・マンバの言葉を用いていたが、この「シュジャア」とは、英雄の意思と関わり、「ダワ」に乗せて伝達されるものであった。

以上のように、ハリモジャのスワヒリ語文献には、欧文文献とはまた異なるマジマジの乱の見方があった。ハリモジャは、戦争の意図の説明・説得(下線 3-11) および隠語による閉じた「言説空間」²⁰⁴が形成されることにより、英雄戦士(ボケロや彼に先行するマチェンバ)の士気に触発された人々が戦争を起こしていたものと述べていた。そして戦争の終結は、「マジ」の効果への信頼が消えたためではなく、英雄的な指導者の実際の死と団結の欠如によるものと考えられていた。

そこで、次節では筆者の調査から、マジマジの戦争がどのように捉えられているかを見ていこう。ネワラのマジマジの乱の語りでは、ハリモジャの解釈と同じように、「ダワ」とは、マチェンバというマジマジの乱以前の英雄の「シュジャア」と関わるものであった。

3.2 ネワラでのマジマジの反乱

ネワラ・ディストリクトが位置する地域は、マジマジの戦争の中心部から見て、南方周縁に位置していた。この地域は、モザンビーク国境に近く、モザンビークとの交易圏にあると同時にまた、ワヤオ、ワマコンデ、ワマクアなどのエスニックの人々の住む地域であった。東アフリカの歴史を著したデイビッドソン・ムヒナとオゴト・ベスウェルによれば、19世紀の終わりのドイツ侵攻に対してタンザニアで起きた抵抗運動は大きく分けて、以下の三つがある。①へへ(*Hehe*) 人による反乱で1894年にドイツ軍にカレンガ要塞を陥落されたもの、②海岸部(*Abushiri bin Salim*)のスワヒリ人によるもの、③マセンバ

²⁰² 「シュジャア」の辞書の意味は、序論も参照のこと。

²⁰³ 「*hiari*」とは、強制されずに行うことを選択すること(*uchaguzi wa kutenda bila ya kulazimishwa*)、愛(*pendo*)や満足(*ridhaa*)。語用の例として挙げられているものは以下のようなもの：私の意志(*hiari yangu*)、あなたの意思(*hiari yako*)、意思に基づく仕事(*kazi ya hiari*)、奴隷状態から抜け出す意思(*hiari ya kushinda utumwa*)など [KAMUSI 1981]。「自由(意思),勝手;選択」[守野・中島 1992]。

²⁰⁴ 浜本の用語。本論第2章を参照のこと。

(Masemba)²⁰⁵というヤオ人のチーフで奴隷交易者である人物によるもの、である。ネワラ・ディストリクトは、この三つめの、ヤオ出身のチーフ、マセンバによる抵抗運動と関係がある。ムヒナとベスウェルによれば、1890年代にヘルマン・フォン・ビスマン(Herman Von Wissman)が、ドイツ支配に従うようにと、マセンバに命令し手紙を書き送ったが、相手のマセンバが、意味も説明もなく従う理由はない、と出頭を拒否した[MHINA,D.B.and BETHWLL,O. 1967:203-205]。この三つめの「マセンバ」が、以下のカレマガ老のインタビュー中の「マチェンバ」に相当すると考えられる。

3.2.1 植民地抵抗運動前夜

第1章で述べたように、ネワラ地域にドイツ人がやって来たのはマジマジの乱前後のことであった。カレマガ老によれば、ドイツ人たちはそれ以前にリワレ地方に駐在し、ナチングウェアからルワングワ、ムウェラにかけて、マジマジの戦いが展開していた。その戦いと同時にドイツ人がネワラにやってきたとされる。それ以前にドイツ人らは、税金や使役を人々に課していた。特に、カレマガ老は、マジジュンベを配置し、ボマを築いた場所からリンディまで道を建設するため、人々に使役を課したことに触れている。ドイツ人はマジジュンベたちに道路沿いに住むように命じ、物資も税として収めるように命じた。

カレマガ老:ドイツ人植民者とのマジマジの乱を学べば、マジマジの乱のもともとの目的は、アラブ人たちを追い出すことだったんだが、彼らの相手はドイツ人になっていったんだと分かる。(中略)マジマジの乱について学べば、ドイツ人がいつ頃ネワラに来たのかが、分かるだろう。マジマジの戦争は1905年に始まって1907年に終わったんだ。(中略)このネワラでは、ドイツ人がリワレに来たころ、彼らは二つのグループに分かれてたんだ。マジマジの戦争はネワラには及んでいなかったからね²⁰⁶。ドイツ人たちはリワレ地方にいたんだよ。ナチングウェアからルワングワ、ムウェラにかけてマジマジの戦いはあげられたが、マチェンバは1905年、1906年、1907年、1908年とドイツ人たちと戦っていた。そのマジマジの乱の戦いと時を同じくしてドイツ人はやってきてマジジュンベ(majumbe)という役人を置いた。

税以外に、ドイツ政府による使役として、ボマの建設と道路の建設があった。ネワラのボマは1905年から作り始められ、ミスター・オットーが、自分の補佐官のミスター・ラネック(Mr.Lanek)とともに築いた。

カレマガ老:そう、つまりドイツ行政を始めるための、マジジュンベたちの最初の仕事は、ボマを築いた場所からリンディまで道を建設することだった。(略)そしてドイツ人たちは、今わしの言ったマサシ、マコンゴンデ、ンナウィラにある全ての土地に住む人々に税を課し始めた。税は鶏、山羊、卵、トウモロコシ、米などで支払うように言われ、これらの物資はリンディまでセメントを運んだのと同じ方法で運ばれた。うちの年長者たちがドイツ人との諍いを始めたのはこのあたりの問題があったのだ(3-12)。(略) そうだ。人々は税を払いたくなどなかった。ある者は殺され、ある者は拷問に遭い、あるものは叩きのめされ、ある者

²⁰⁵ カレマガ老によれば「マチェンバ」のこと。

²⁰⁶ ドイツ植民地行政は、実質的には19世紀の後半から開始しており、最終的に当時南タンザニアの各地を襲撃していたンゴニをソングアで制圧してから事実上のものになった [BECKER 2004:7-8]。

は死んで行った。税のためにね。こんな話はしたくないねえ。ドイツ人たちは実に残酷だったよ。その後、ドイツ人はゴム農園を切り開いたが、この話はキルワ地方の人々のほうが上手に語れるだろう。ドイツ人たちはこの土地にもゴム農園を開こうとしたのだが、この地は貧乏な土地だった。それなのにあのマジジュンベとアキダの連中が税を課そうとするのが問題だった。

カレマガ老は、ドイツ植民地政府が、鶏、山羊、卵、トウモロコシ、米などの物資を税として支払うように命じ、その物資はリンディまで使役により運ばれたことを述べている。さらにこれらのことが、彼らの年長者たちがドイツ人と諍いを始めた理由だと述べる（下線 3-12）。リンディとは、海岸部沿いの町で、マジマジの乱に際して、ドイツ植民者の拠点があった場所である。カレマガ老が述べるマチェンバとは、キタンガリ、ルアガラというネワラ・ムジニから北へ 20～25 km ほどの町を支配していた人物である。当時のネワラ・ムジニに相当する地域は、マトラというワヤオのチーフが支配していた²⁰⁷。

3.2.2 「ダワ」と「タビア」と「シュジャア」

英雄マチェンバは、タンザニア南部地域において、ドイツ支配に抵抗した最初の人物である。その後に起きるマジマジの乱は、カレマガ老によれば、もともとマチェンバの反乱に始まったものである²⁰⁸。「タビア」とは人の振る舞いや行動のことであるが、その中でも英雄的なものは「シュジャア」と呼ばれる²⁰⁹。この「タビア」や「シュジャア」は、人に本来的に備わっているものではなく、「ダワ」によって人に与えられるものであった。以下にこの「ダワ」や「タビア」や「シュジャア」がどのようにマジマジの乱の歴史語りの中に表れるのかを見ていきたい。

1) マチェンバの「ダワ」

カレマガ老はキンジキティレを、「ムガンガでマダワ (*madawa*) のことを知る人物」とするが、キンジキティレの「ダワ」とは「人々の戦意を煽り、恐怖を取り除くために使ったトリック」であると評する。しかも、彼の「ダワ」は、もともと「銃で武装したドイツ人と戦うためにマチェンバ率いるこの地の人々にたいしてマチェンバが考えたものである」（下線 3-13）。つまり、カレマガ老によれば、マジマジの乱の「ダワ」とは、キンジキティレではなくマチェンバが考案したものであり、キンジキティレの「ダワ」とは、カンゴンバの「ダワ」をまねたものである。欧文文献では、キンジキティレの呪術の独創性や人々の熱狂が重視されていたが、カレマガ老は、マチェンバの指導力を中心的に語る。

サヤコ：マジマジの戦争 はどこで勃発したのですか？

²⁰⁷ 序論の図・写真 0.2 を参照されたい。

²⁰⁸ このマチェンバと言う人物が、実際にマジマジの乱に参加していたのかどうか不明だが、カレマガ老は、マジマジの乱にマチェンバは参加したと語っている。

²⁰⁹ 「タビアに」については 123 ページを、「シュジャア」については序論の注を参照されたい。

カレマガ老：マジマジの戦争の大部分は、ナチングウェアとリワレで勃発した。この戦いを最初に始めたのはマギンド(Magindo)出身のものだった。しかしほかの地方では、マジマジの乱がナチングウェアやルチャングウェアに及んだ時に、ワムウェラ(Wamuera)が、この戦争に参加した。ワムウェラはこの戦いをマチマチ(machi machi)と呼んでいる。

サヤコ：キンジキティレは、どのカビラ (kabira) の出身でしたか？

カレマガ老：キンジキティレ？彼はマギンド(Magindo)だと思うが。キンジキティレとそのほかの者たちはリワレ・ディストリクトに住んでいてバラキワ (Barakiwa) やリワレの中心地やネンブウェ(Nembwe)やマカタ(Makata)やムクキユンベ (Mikukiyumbe) などの司祭やシスターたちが埋葬されているところに住んでいた。そこへはチュヤ(chuya)を通っていくとクマンビ(Kumambi)につく。クマンビはキルワ(Kilwa)とリワレ(Liwale)の境界にあたる場所なのだが、これらはドイツ人たちがいた場所だ。

サヤコ：キンジキティレはムガンガでマダワ (madawa) のことを知っていたのですか？

カレマガ老：そうだ、キンジキティレはムガンガでマダワ (madawa) のことを知っていた。ただそれは人々の戦意を煽り、恐怖を取り除くために使ったトリックなのだよ。それは銃で武装したドイツ人と戦うために、マチェンバ率いるこの地の人々にたいしてマチェンバが考えたものだ(3-13)。ドイツ人たちは人々に鶏やその他の税を課すという命令を出し、アキダ²¹⁰全員がこのことを受け入れてしまったと。マチェンバはムクルングワのところへ戻ってきて、アキダは政府を恐れていると説いた。マチェンバは言った、だめだ！ドイツ人に税など支払うなど。アキダもそのような話を持ってくるな！と。彼はこの話をキタンガリの人々にも全く同じように話した。ドイツ人たちはこの話を聞き捨てならずと、百名の武装兵を送ったのだ。それはマチェンバがルアガラ(Luagala)に移る前の話だ。

(略)

マチェンバは、その時キタンガリ (kitangali) ²¹¹に居たのだ。そこに彼は、数多くのバナナの木を植えていた。その谷間で彼らは戦い、百名のドイツ武装兵たちは戦に負けて殺された。その間も、マジマジの乱の戦いは続き、そしてここでマチェンバが新たな戦いをドイツ人に対して挑んだのだ。そしてドイツ人は百人の武装兵が殺されたことを聞き及んだ、その時マチェンバはルアガラ(Luagala)²¹²に移ったのだ。当時その場所はルアガラとは呼ばれておらず、ンチンジ(Nchinji)と呼ばれていた。マチェンバは人々に垣を巡らせてドイツ人の襲撃から身を守るように言った。人々はマチェンバとドイツ人の戦いが終わったあと、その場所をルアガラと呼んだ。その場所はマチェンバが住み、力を蓄え、ドイツ人を追い返した場所なのだ。しかし、再びドイツ人がやって来たころには、ドイツ人は戦力を増強していたので、マチェンバは戦いに敗れ、その配下の者とともに捕えられた。ここで大事なことは、マチェンバが、ドイツ人たちが武装兵の数をさらに増やしてやってくることを確信した時、ワヤオに助けを請うたということだ。そうしてカンゴンバの助けを得ることになった。

ハリモジャによれば、マチェンバはすばらしい「タビア」(tabia)の持ち主であり、当時スルタン (sultan) と呼ばれていたという。このマチェンバは偏見がなく、過度におごることもなく、通り道で出会った人は彼が当の人物であると気付かないほど腰の低い人物であった。彼は、宣教師が初めて彼らの土地にやって来た 1877 年、自分の子供たちを宣教師らの元で学ばせるなど、先進的な志向を持った人物であった[HALIMOJA 1976:133]。ま

²¹⁰ 第 1 章を参照のこと。

²¹¹ ネワラ・ディストリクト内の地名 ネワラ・ムジニから北北東へ 25km ほどの場所にある。

²¹² ネワラ・ディストリクト内の地名 ネワラ・ムジニから北へ 20km ほどの場所にある。キタンガリから南南東へ 5km ほどの距離にある。

たベッカーも同様に、マチェンバをドイツ支配に最初に抵抗した人物として描いている。ベッカーは、このマチェンバを 1870 年ごろミキンダニにやって来て、マコンデの多くの従者を従えた人物として言及しており、スルタンという、伝統的権威によらずに自分で強大な力を持った指導者であったと描いている[BECKER 2004:5]。当時、奴隷貿易による新興豪族はスルタンと呼ばれ、個人的な才覚で地位を築き、周囲からは強い「ダワ」の持ち主として認められていたという。ベッカーは、リンディ後背地において奴隷が、クランの中での借金や殺人および食料との交換によって生じたものと述べているが、その中で、なりあがりの指導者であるセルフメイドリーダー (*self made leader*) として当時「ビッグマン」が存在したこと、およびこのビッグマンが、強い「ダワ」を持つ男と認識されていたことを述べている。また同時にベッカーは、当時の奴隷が、「ダワ」を使いこなす強い男の呪いによって自立性を奪われた弱い人間であると考えられていたと言及している[BECKER 2004:14]。

ハリモジャによれば、ドイツ軍は、この英雄マチェンバに対して 20 人の兵士を送り、挨拶に来るように要求した。マチェンバは驚くばかりだったが、兵士たちは、マチェンバはドイツに敬意を払う気がないと悪く報告した。そのため、マクア人のチャールズ・スレマニ (*Charles Sulemani*) が派遣されるが、彼は旅の途中でマチェンバの兵隊に殺されてしまう。そこでドイツ側は軍隊を送るが、マチェンバ側の圧勝に終わった。再度、三番目に就任したドイツ人総督のヘルマン・フォン・ビスマン (*Herman Von Wissman*) は、マチェンバに対して出頭するよう手紙を送る。しかしまたマチェンバは拒否した。ドイツ軍は軍隊を送るが、また敗退した。マチェンバは、税をよそ者に払うのは恥 (*aibu*) だとし、ドイツはこの地域から 5 年も税を徴収できなかった。とうとうドイツ軍は戦力を強化してマチェンバのいるルアガラを攻め、1899 年陥落させた。ところがマチェンバはモザンビークに逃げ、発見されなかった[HALIMOJA 1976:133-137]。

マチェンバの「ダワ」は以下のように、戦争のダワ (*madawa za vita*) であった。カレマガ老によれば、マチェンバの仲間である、カンゴンバ、チサンガも同様なものを持っていたという。ちなみに、ハリモジャの言うカンガマは、カレマガ老のカンゴンバであると考えられる。

カレマガ老： マチェンバも今度の敵は高度に武装してくるだろうと考え、カンゴンバ、チサンガ、ミテマ(*Mitema*)に力を貸して欲しいと頼んだのだった。(略) そういうわけで、このカンゴンバ、チサンガ、ミテマに協力を請うたわけだ。しかしそこまでも、最新武器を備えたドイツ人たちには敗れてしまった。その結果、カンゴンバとチサンガとマチェンバの三人は捕えられてリンディに連れて行かれた。この時ミテマは捕えられなかった。カンゴンバとチサンガとマチェンバの三人だけが捕えられてリンディに連れて行かれたのだ。彼らはみな、マダワ (*madawa*) を使っていたが、それは銃弾に対して勇敢に戦うために使われたものだ。わしも一度雑誌の端切れに包まれたマダワを見たことがある。それはムゼー・ムワリワンドゥ (*Mzee Mualiwandu*) が使っていた。マダワを使った呪術はカンゴンバのものだったんだよ。なぜならムワリワンドゥ・イブラヒム(*Mualiwandu Ibrahim*)にはイブラヒム(*Ibrahim*)が生まれ、彼にはカンゴンバが産まれた。カンゴンバとその兄とその子供、それがムゼー・ムワリワンドゥだったんだが、彼はマダワに興味があり、教えてもらうこと

ができたのだ。彼らは三人とも戦争に関するマダワ (*madawa za vita*) を持っていた(3-14)。

カレマガ老の説明では、「ダワ」はマチェンバ (ワヤオのチーフ) と彼が窮地に陥り助けを請うたワヤオのカンゴンバ、チサンガの所有となっており、それが血縁にあったムゼー・ムワリワンドゥを含む人々に伝達されたものとして述べられている (下線 3-14)。これらの「ダワ」は、キンジキティレの独創性、預言者性のみに基づくものではない。カレマガ老は、キンジキティレの「ダワ」は恐怖を取り除くトリックとして一般的に述べられるのに対し、マチェンバ、カンゴンバ、チサンガのそれはアキダやドイツ人に対する明らかな対抗意識と英雄譚、チーフの立場とともに語られるものである。カレマガ老は、三人の英雄の死をも恐れない気高い生き方と、それに感化されてその意思を継いでいこうとする人々の決意のあり方をつぎのように述べている。

ナチプヤング：この三人は捕えられた後、リンディに送られたのですか？

カレマガ老：そうだ、彼らはリンディに送られて (ドイツ人たちに)「お前たち、ウコーのもとに戻り、鶏、卵、山羊、米、トウモロコシで税を支払うように言うならお前らを解放してやろう」と取引を強要されたが、彼らはこれを拒否した。わしの話をよく聞いてくれ、ここが大事なところなんだから、アフリカの英雄の話をしているんだよ。この三人は三日間そのまま捕えられた。言うことを聞くか、さもなければ痛い目にあうかだ。三人 (カンゴンバ、チサンガ、マチェンバ) は、すでに内輪で話の折り合いをつけていたんだ。そしてドイツ人たちに言った。「ムゼー・マチェンバがウコーのもとに戻って税を支払うように言います。でもわれわれ二人はここに残ります。三人とも行ってしまえばそのまま逃げ切るとあなたたちは思うでしょうから」。そういうわけでマチェンバはルアガラに戻ったのだ。そこで自分たちの家を解体して、後に住むことになるモザンビークのチタンダ (*Chitanda*)²¹³に向かった。(略) 後に、ウコー全員を引き連れてモザンビークに行ったんだよ(3-15)。それは1905年から1907年～1908年までの第一次世界大戦が始まる前のことだよ。そのころに、マチェンバは移住したんだが、マチェンバはウコーに戻って税を支払うように言うとドイツ人たちを騙して、そして結局モザンビークに渡って逃げたということだ。(略) マチェンバは馬鹿どものようにただ逃げたのではないんだよ。ドイツ人たちを騙して、ウコーに税を支払うよう説得すると言って、国外に逃れたのだ。二人の兄弟たちはマチェンバにそうするように言っていたわけだ。マチェンバは五日以内に自分のウコーを連れて、銃、食料を携えて国境を越え二日以内にモザンビークに入った。特に何の障害もなくモザンビークまで逃げ通せた。残った二人の兄弟たちだが、ドイツ人たちにマチェンバは逃げたのかと尋問された。あいつは逃げたので、今度はお前たちがウコーの元に戻り、税を支払うように言えと言われたのだが、二人はこれを拒否した。ドイツ人は、さもないとお前らの命はないと脅した。結局二人は首をつるされて殺された。

カレマガ老の語りでは、カンゴンバとチサンガとマチェンバの三人は最新武器を備えたドイツ軍に破れ、捕えられてリンディに連れて行かれた。三人は内輪で策を練り、ドイツ人たちに、マチェンバはウコーのもとに戻って住人に税を支払うように伝えるに行くが、その代わりに、カンゴンバとチサンガはその場に残ろうと言った。マチェンバはルアガラに戻り、ウコー全員を引き連れて、銃、食料を携えて国境を越え、モザンビークのチタンダに

²¹³ モザンビークニャサ・プロヴィンシアのアルデイラ・シタンダ (*Aldeia Chitanda*) は、モザンビーククリシंगाとマラウィの国境の中間地点にある。

逃げた（下線 3-15）。マチェンバが逃げたことに気付いたドイツ人は、カンゴンバとチサンガにウコーに戻り人々に税を払うように言うように脅迫するが、彼らはそれを拒否し、結局首をつるされて殺された。

カレマガ老の述べるマチェンバの語りは、部分的にハリモジャの見解と異なっている。それは次の点である。ハリモジャによれば、ドイツ軍は軍隊を強化してマチェンバのいるルアガラを攻め、1899年陥落するが、マチェンバはモザンビークに逃げ、発見されなかった。ドイツ軍はその代わりに、ルリンディ²¹⁴に住むチサンガ（*Chisanga wa Lulindi*）とキタンガリ²¹⁵に住むカンガマ²¹⁶（*Kangama wa Kitangali*）を捕らえ、マチェンバの仲間であるということで絞首刑に処した。そしてドイツ行政府は、マチェンバの代わりに、新しい長をルアガラに配置した。この人物はチェ・ニヤマ（*Che Nyama*）という名前だったが、ドイツ行政府により「マチェンバ」と名乗らされた。彼はモザンビークでポルトガルと戦っていた人物で、戦況が悪くなりタンザニアに来ていた。ドイツ人は次第にこの「新しいマチェンバ」が、もとのマチェンバとなんら変わらないことに気づき、この「新しいマチェンバ」を捕えようとしたが、「新マチェンバ」はモザンビークに逃走し、アンゴラに送られるまで、ポルトガルと戦い続けた[HALIMOJA 1976:136-137]。

このようにマチェンバには、I世とII世とがいたことが分かる。カレマガ老とハリモジャの情報を総合すると、オリジナルのマチェンバは、1870年ごろミキンダニの有力者であり、1877年には子供たちをキリスト教宣教師のもとで学ばせていたが、ドイツ支配に抵抗して徴税を拒否しドイツと戦い、1899年に負けてモザンビークのチタンディにウコーの人々をつれて居住地を移した。

ベッカーが明らかにしているように、当時タンザニア南東部には二つの交易ルートがあった。一つは、ドイツ支配や奴隷交易の盛んであった「キルワ」ルートであり、後背地に奴隷の供給地のリワレやドイツ・プランテーションが数多く存在する海岸部地域を含んでいた。もう一方は、ポルトガル領東アフリカのワヤオのマトラが交易するルートである。後者の地域にはワヤオのマコンデが多く、ベッカーも述べるようにポルトガル領東アフリカとの交易に従事する人々が多かった。マチェンバはワヤオ出身であり、ネワラのチーフであったマトラも1882年にキリスト教に改宗した人物である。ネワラ・ディストリクトは、マジマジの乱の発祥した海岸部の地域と、異なる交易圏にあったことが予想される。

2) 話に引き込まれるナチプヤング

ハリモジャの述べるマジマジの乱のキンジキティレの英雄譚や、マチェンバの英雄譚は、政治的魅力に富む人物の語りである。その魅力は、いかにその人物が「シュジャア」を持つかという語りで彩られている。この「シュジャア」は、人をひきつけ、語りの聞き手を

²¹⁴ ネワラとマサシをつなぐ道路の中間地点にある地名。

²¹⁵ ルアガラから北西に5kmの距離にある。

²¹⁶ ハリモジャの言うカンガマはカレマガ老によればカンゴンバとされる。

掻き立てるものである。例えば、カレマガ老とナチプヤングは、筆者の存在も忘れ、二人で「マチェンバ」「カンゴンバ」と「チサンガ」などのドイツ植民地に抵抗した英雄の話に興じていた²¹⁷。

ナチプヤング: 彼らは縄でつるされたのですか? 二人の名前はなんというのですか?

カレマガ老: 縛り首にされた二人は、ムウェネ・カンゴンバとムウェネ・チサンガだ。ワヤオではムウェネ (*Mwenye*) と呼ばれ、ワマコンデにはムクルングワと呼ばれるウコー (*ukoo*) の長だ。チサンガとカンゴンバはワヤオではあるが、ワヤオを先祖とするマコンデなんだよ。ワヤオに敬意を表してムウェネと呼び、マコンデ語ではムクルングワと呼ばれるウコーの長だったのだ。この二人は殺されたが、それは早朝だったのだ。(略) この知らせをチサンガとカンゴンバのウコーの人々は聞いて、もう税は支払わないといい、多くのマコンデの人々も税など支払わない、われわれは神に感謝します (*tunashukuru Mungu*)、と言ったのだ (3-16)。

カレマガ老は、このチサンガとカンゴンバの死によって抵抗の意思を固める人々の様子を語っている (下線 3-16)。この二人以外に、ハリモジャの文献には登場しないミテマという人物がいる。この人物はうまく立ち回ること生きながらえるという人物として描かれている。

ナチプヤング: 二人が絞首刑になった時、マチェンバは逃げ、ミテマはどうなったのですか?

カレマガ老: ミテマはそのままそこに住み続けた。どこにも行かなかったよ。(略) 彼ら [ドイツ人] はミテマにはその地を出て行くように強制しなかった。つまりミテマがどう出るか見ていたのだろう。アキダのマトラ (*Matola*) もカズングンデ (*Kazung'unde*) のアキダのナカアム (*Nakaamu*) もドイツ人の操り人形だったんだ。後で分かることだが、税を支払うことに同意した彼らは、ドイツ兵が来るのをお膳立てし、カンゴンバとチサンガを捕えるの手引きしたのだ。ミテマはその地に留まるのが賢明だったのだ。そういうわけだ。

カレマガ老の語りから、ドイツの植民地支配は、ドイツの植民地政府と住人とで対立するのではなく、ドイツの支配を受け入れる人々とそれに反対する人々とに二分するものであったことが分かる。ドイツの植民地支配が始まり、この地域の特に指導的立場に立つ人々は、ドイツ支配を支えるアキダやマジジュンベという役割を担うか、それとも、ドイツ人の徴税を徹底的に拒否するか、またミテマのように様子を伺うか、という選択に迫られ、分裂せざるを得なかった。カレマガ老によれば、ドイツ側についてマトラやナカアムはアキダという役職につき、税の支払いを拒否するカンゴンバとチサンガを捕える手引きをしたという。ミテマという人物はその間にいた人物であった。

このように英雄譚は、聞き手を引き付けるものである。聞き手であるナチプヤングは、ミテマよりも、マチェンバやカンゴンバ、チサンガの生き様に共感し、気持ちを掻き立てられていた。このカレマガ老の話で特徴的なのは、この三人の英雄が死後も憑依という形

²¹⁷ マチェンバをモザンビークに逃がし、自ら死を選んだチサンガとカンゴンバはワヤオであり、ヤオ語ではムウェネ、マコンデ語ではムクルングワと呼ばれるクランの長であり、いまは、ワヤオを先祖とするマコンデとなった人たちだと言われる。第1章を参照のこと。

で人々の生活に現れ、その意思を周囲に伝えるという語りがなされることである。以下の会話には、マロチョという人物が女に憑依し、自分がカンゴンバとともに来たことを周囲に伝えるように指示したことが語られている。時代はマチェンバの親族のムゼー・ムワリワンドゥが活躍している最中の話である。ミテマが処刑されず住んでいたカンペレペレの地に、現世の人間に憑依してカンゴンバとチサンガが現れる（下線 3-17）。

カレマガ老：しかしこのミテマはそこに住んでいたのだ。後に、われわれがそこに行った時、別のカンゴンバ (*kangomba mwingine*) とチサンガも見ただ。チサンガは他のチサンガを捕えてしまっていた。このカンゴンバはムディンバ(*Mdimba*)にいたんだが。この奇妙なできごと (*mambo ya ajabu*) が分かるかい？そこのカンペレペレ(*Kampelepele*)での。チサンガはミテマの住むところから斜面を上った木のところに住んでいた。これはじつに奇妙だ(3-17)。

(略)

さあさあ、われわれは水場から遠く、女たちに水を汲みにいかせていた。ある日女たちが ムゼー・ムワリワンドゥ(*Mzee Mualiwandu*)のところの井戸に行った時だ。一人の女が倒れ、宣誓したのだ、シッ！。さあさあ、そこに彼がいたんだ。マロチョ(*Maloch*)は、シッ！²¹⁸ 人々に知らせるように言い、女たちは仲間のところへ伝えに行ったのだ。

ナチプヤング：むう！それは宣誓のようなものですか？

カレマガ老：そうだ！そういう次第で、水を運びに行った人々はマロチョに「どこから来たのだ？」と質問した。「あっちの方角から来た」と答えるから「誰と一緒に？」と聞くと「カンゴンバ」シッ！と言ったのだ(3-17)。「本当か？」と聞くとそうだと答えた。そこで「その人は私のおじ(*mjomba*)である。一緒にいこう」となり、彼らはマロチョと一緒に歩いたのだ。それでマロチョはこちらで暮らすようになったわけだ。

そしてマチェンバをモザンビークに逃がし、絞首刑にされたカンゴンバも人に憑依し、その人物は、カンゴンバⅡ世となった。

カレマガ老：まあ、その話はここまでで、二人の長が縛り首になったあと、われわれは別のカンゴンバを捕まえた。そいつはカンゴンバⅡ世だ。なぜならわれわれは最初のカンゴンバに敬意を払い最高位にすえていた (*tukamtawaza*) から、ムディンバ(*Mdimba*)からやって来てくれたのだ。当時彼は今日パチナマ(*Pachinama*)と呼ばれるマラトゥ(*Malatu*)の中の、今日ではチシンビ(*Chisimbi*)と呼ばれるところにいた。

またマロチョ以外にもチサンガに乗り移られたチサンガⅡ世がおり、この人は、マジマジの乱が起きていることを聞くと、ひきつけを起し死んでしまう。そしてこのカンゴンバⅡ世も、ドイツ人との戦いで亡くなってしまう(下線 3-18)。

カレマガ老：チサンガは、別のチサンガを捕まえた。このチサンガは、「むう、この場所はよくないから移住し、この場所からルリンディ・チランボに向かおう」と言い、そうしたのだ。つまり、そこからチナマ・チワンボ (*chinama chiwambo*) に移って、そこからすでに話したようにンコマ(*Nkoma*)にたどり着き、そこで年老いた一人のワマコンデの男に会った。わしはその男を見たことがあるが、ムアニューカ・ムニャチ(*Mhanyuka Mnyachi*)という名前

²¹⁸ 鳥や動物を追い払うときよく使われる言い方。

だった。ムニヤチがこのチサンガに「どこへ行くのか」と尋ねると、彼は、自分は谷の方へ行くと答えた。しかしムニヤチが、「ドイツ人とのマジマジの乱はこうこうでドイツ人が逃げ隠れている」というと、別のチサンガはひきつけをおこし、そのムデゲテ(*Mdegete*)で亡くなったんだ (*amefia*)。その場所はいまチワンボ(*Chiwambo*)のムゼベディ (*mzebedi*)と呼ばれている。

(略)

カンゴンバII世はドイツ人との戦いで死んだ。ドイツ人が支配している地域でな。カンゴンバII世はモザンビークへの旅を始めたのは1914年から1918年の間だと思うが、彼はンナウィラ(*Nnawila*)に辿りついて身を隠していたが、不運にもドイツ人たちに見つかって殺されてしまった(3-18)。もし今日人々がカンゴンバII世はモザンビークで死んだと言っていたらそれは間違いだ。カンゴンバII世はンナウィラで死んだのだ。ドイツ人側にはワヤオのアスカリがいたので、ドイツ人たちは、近親者に彼の亡骸を取りに来るように指示したので、彼らはモザンビークのンムヌ(*Nmunu*)で彼を埋葬したのだ。全部ドイツ人たちのせいそうなったのだ。

このように、19世紀後半からのドイツへの抵抗の語りの要素となるマチェンバ、キンジキティレ、そのほかの戦闘指導者の活躍とその霊による憑依と反乱の継続が語られる。カレマガ老は、1890年代に起きたマチェンバとドイツとの小競り合い、そして1905年のマジマジの戦争を連続して捉えている。またその指導者の「タビア」が同じような傾向を持つものとして捉えている。

アイリフもまたマジマジの乱に関して、ルアガラにいるマコンデらが1899年にドイツ政府に公然と抵抗していた「マチェンバの信奉者」であり、唯一マジマジの乱に参加した人々であったと述べている[LIFFE 1967:497]。またアイリフは、以下のように、ルアガラの北方のマチェンバの信奉者と思しきマコンデは「マジ」を受け入れたが、南方のマコンデは「マジ」を受け取らなかったと述べている。その理由は、彼らがネワラのワヤオのチーフ、マトラII世の影響下にあったためであるとしている(下線3-19)。

マジがまた失敗したにもかかわらず、しばらくして反乱軍に参加するマコンデもいた。葉はングンジェ(*Ngunje*)のハマディ・パンダムトウェ(*Hamadi Pandamtwe*)によってミティティモ(*Mititimo*)にもたらされていた。そしてそれはルアガラの北方マコンデに受け入れられた。それはおそらくルアガラにマチェンバの信奉者が残っていたためだろう。一方南方のマコンデはマジを拒否した。なぜなら彼らはネワラのヤオのチーフであるマトラII世の影響下にあったからだ(3-19)。[LIFFE 1979:175]

マコンデはマジマジの乱に対して、一致団結し戦線を張ったわけではなかった²¹⁹。たしかに、カレマガ老は、キンジキティレから「マジ」を受け取ったとは述べていない。カレマガ老は、キンジキティレの「マジ」を、恐怖を取り除くためのトリックに過ぎないと過

²¹⁹ セレマニ・マンバはニヤンガオ(*Nyangao*)に行く途中、マヒワ(*Mahiwa*)にとどまった。そこはマクアのチーフ、ハティア4世(*HatiaIV*)の首都だった。ハティアは平和主義者であったが、彼の配下にムウェラに追随するものが多く反乱軍に威圧されてしまった。マジを数日隠し持っていたハティアはそれを配り始めた。加勢する人々がムウェラやルクレディの向こうのマコンデ平原からもマヒワに到着した。ンギンド、ムウェラ、マクア、マコンデは自分らの結束に強く感じ入った。「本当にわれわれは強固に団結した」とそのうちの一人は記憶している。「指導者に従うに際して全く部族主義(*tribalism*)はなかった」[LIFFE 1979:174]。

小評価していた。カレマガ老にとって、ドイツ植民地政府に実践的に抵抗していたのは、マチェンバであり、キンジキティレはトリックとして「マジ」を考案したにすぎない、という位置づけになっている。

カレマガ老の語りにおいて強調されるのは、ドイツ支配が始まり、地元の人々がさまざまな役職（アキダやマジジュンベなどの）や仕事（アスカリ、使役）に任命される中で、避けられない対立関係の中にあつたことである。カレマガ老が述べるのは、人々に共通したドイツへの嫌悪感もあるが、それよりもむしろ、強調されるのは、地元民でありながらドイツ支配を支援する側に立った人間に対する強烈な嫌悪感である。

マジマジの乱の先行研究では、1905年にドイツの支配が引き金で起きた反乱は、キンジキティレの「ダワ」がきっかけで起きたものとされていた。しかし、ネワラの地元の歴史語りでは、植民地政府に抵抗するという意味は、マチェンバによって表されたものであり、その遺志がのちの人々に受け継がれていることが語られていた。つまり、マチェンバという初めてドイツ支配に抵抗の意思を表した人物とその仲間の活躍の継続としてマジマジの乱が捉えられていた。すなわち、マジマジの乱の「ダワ」とは、植民地運動に抵抗し果敢に死んだ英雄が人に憑依することで、また抵抗の遺志を現す「シュジャア」を有形無形に伝達するものであったといえる。

3.3 「シュジャア」の流通

アイリフやベッカーは、キンジキティレの考案した「マジ」を宗教的に位置づけ、同時にローカルチーフの政治経済的な状況とあいまって「マジ」が分配され戦争が始まったと捉えていた。ここで銃弾に撃たれても死なない水（マジ）を発明し分配したのはキンジキティレであった。しかし、前節で見たように、カレマガ老は、マジマジの乱の本当の「ダワ」を考案したのは、ドイツ政府に抵抗したマチェンバという英雄だと考えていた。

このような、抵抗運動に「薬」に相当するものが使用された例は、東・中央アフリカに多く存在する。例えば、1896年のジンバブエのチムレンガの反乱は、「神（ムワリ）が白人の銃弾を無害な水に変える」と説く霊媒師が指導した反乱である²²⁰。また、有形な「ダワ」だけでなく、無形な「ダワ」と結び付いた結社や儀礼と関わる抵抗運動があつた。

²²⁰ チムレンガで中心的役割を果たしたのは、スピキロと呼ばれる伝統的預言者たちであつた。スピキロは、税、強制労働、牛疫、旱魃などはすべて白人のせいであり、白人をこの国から追い出すという信託の実現を人々に求めた。彼らは神（ムワリ）が白人の銃弾を無害な水に変えてくれると告げ、死を恐れず戦えと呼びかけた[宮本・松田 1997: 405]。またランは、ジンバブエの独立戦争に際し、ZANLAのゲリラが、洗練された農民というカテゴリーに融合していくことについて多くの紙面を割いて分析した。彼は、霊媒師（*spirit medium*）が人々の置かれたカオスでしかない生活状況に対し、儀礼を通して、過去から未来への見通しと、よりよい暮らしについてのイデオロギーを与えることができた論じている[DAVID Lan 1985:225-227]。

エヴァンズ＝プリチャードの『アザンデ人の世界』の後半にある、秘密結社のマニ呪術²²¹について見てみよう。このマニ結社²²²では、結社に入る新入りは、まず川底にもうけられたガガラという枝の輪を水中でくぐらなければならない。また出小屋の中では女と交わらないこと、会員であるかぎりブッシュバックの肉を食べないこと、マニの呪葉に接する前にはムボヨを食べないこと、会員である間は、タンデ草、カメ、ヘビを食べないこと、結社語ではヘビはムガラムバであること、水はンボコと呼ぶこと、結社の祖父は誰かと尋ねられた時には、祖父の名前はザンバだと答えること、どのような種類のマニを見たのかと会員に尋ねられたら、マニ・ンボコ（水のマニ）を見たといわなければならないなどの食物や性交のタブーや隠語があった【EVANS-PRICHARD 1937:527-528（邦訳 601-602 頁）】。このマニ儀礼の目的は、いつどのような形でやってくるかもしれない妖術や邪術の攻撃に対して保護を受けること、貴族やヨーロッパ人に妨害されないこと、またこれら二つの階級の間から厚遇を受けること、家族の平和、事業の成功といった安全と安心の確保を目的としていた【EVANS-PRICHARD 1937:522-529（邦訳 596-604 頁）】。エヴァンズ＝プリチャードは、このマニ結社を、当時のヨーロッパ政府による新しい政治体制によるアザンデ社会の解体によって起きた現象と位置付けていた²²³。興味深いのは、エヴァンズ＝プリチャードが、著書の冒頭でこのングア(*ngua*)を「*medicines*」と翻訳していたのに対し、マニ結社の考察の直前で「*drugs*」と翻訳を直している点である。というのも、アザンデのクスリ（*drugs* の訳）の概念には、クスリの神秘的な力、「ムビシモ・ングア（クスリの魂）」【原著では *mbisimo ngua*】の存在が、つねに前提にされているとの結論に到ったからであろう【EVANS-PRICHARD 1937:505（邦訳 578 頁）】²²⁴。このようなクスリの特徴は、「シュジャア」を伝達することと相通じるものである。

²²¹ この結社の考察は、エヴァンズ＝プリチャード自身が著書から省いても全体に影響はないと述べており、洗練されていないと述べている【EVANS-PRICHARD 1937:517-527（邦訳 591-601 頁）】。

²²² この秘密結社の支部長はグビア・ングアと呼ばれている。このエヴァンズ＝プリチャードの著書の中で、「ングア (*ngua*)」は「*medicines*」、「*magic*」などと英訳されている。この著作を現地語に注目しながら読み進めると、マンガとングアに大別される二つの現象が扱われていることが分かる。ひとつは妖術（マンガ：*mangu*）や妖術師（ボロ・マンガ：*boro mangu*）と関わるもの、もうひとつはングアに関連するもの——呪葉（*ngua*）やソーサリー（*kitikiti ngua*）、託宣（*pa ngua*）——である。このマニの秘密結社は、ングアの系列に含まれる性質の組織として解釈できる【EVANS-PRICHARD 1937:9（邦訳 10 頁）】。

²²³ 例えば、エヴァンズ＝プリチャードは、『アザンデ人の世界』の中で、法廷に持ち込まず行う邪術は総じて悪いが、復讐呪術はもっとも「荣誉ある」「公正に審判する呪葉」であると述べている。特にエヴァンズ＝プリチャードは復讐呪術を邪術のなかに含めており、貴族の行う法廷の審議の代替物として位置づける傾向があった【EVANS-PRICHARD 1937:111（邦訳 129 頁）】。しかしこの著書の6年前の論文により明確に表現されているかもしれない。それは次のようなものである。地元の人々は、ヨーロッパの正義や教育をあまり信用しておらず、植民地行政や宣教師が、地元の人たちの法に基づいて述べる意見を理解できないと絶望していた。この絶望は特に、ヨーロッパ人が邪術に関する事件を扱うときに激しいものとなった。しかし宣教師たちや行政官はこの事件をしばしば裁かなくてはならなかった。地元の人々は、次第にヨーロッパ人は正しいことと悪いことのあいだにある違い——パブリックな意見という白魔術と、残虐で極悪極まりない殺人、例えば、黒魔術による殺人や邪術のあいだの違い——を認識できないのではないかと考えるようになった。とうとう長い経験を経て、白人たちはすべてのマジックを見下し有罪だと考え、嘲笑するか罰則を与えるのだという結論に達した【EVANS-PRICHARD 1931:22】。

²²⁴ このムビシモについてはリーンハートがより詳しく考察している。彼はザンデが、真のパーソンとして、われわれの身体の中にある魂（*mbisimo*）の強さであると述べ、息とも訳されるムビシモとパーソンの関係を明らかにしようと試みている【LIENHARDT 1985:146（邦訳 266 頁）】。

エヴァンズ＝プリチャードは、このマニ結社を、アザンデではなく、ベルギー領コンゴに由来するものだと述べている²²⁵。このような「ムビシモ・ングア（クスリの魂）」といった「クスリ」が流通し、有形無形のダワが「タビア」を伝える（もしくは与える）ことが分かる²²⁶。

「クスリ」に相当するものを使用した運動は、東・中央アフリカに多く存在しており、いずれも、白人による支配の開始とそれによる人々の生活の変化と関連していることが分かる。この人に外在的に存在する「ダワ」、「タビアを含むクスリ」の存在があつて初めて、外在的要因に動機付けられた抵抗運動の解釈が成り立つ。



図・写真3・1

中央左端に旧ボマと中央水平にルヴマ川を望む（ネワラ、2000年）

筆者は、ネワラ滞在中に、カレマガ老にアルベルト・シパンデという人物に会って話を聞くようにとアドバイスされた²²⁷。そこで、モザンビークのムエダを訪ねた。残念ながらシパンデはモザンビークのマプトにおり、そこまで足をのばさなければならなくなったが、ムエダ滞在中にバイロ・ソコニの区長であるステファン老やバイロ・ソコニからブッシュに入った山に住むンゴロンゴロ老による語りは、上記の「ダワ」と抵抗運動の関係を考察するのに示唆を与えてくれる²²⁸。以下にこの語り口を参照し、人に外在的に存在し、流通する「ダワ」の特質を明らかにする²²⁹。

²²⁵ 次を参照のこと。「マニ結社がアザンデ起源だということはまずありえない。多くの細部が、ベルギー領コンゴ起源であることを示しており、風変わりな儀礼が含まれていた、例えば、人の形をした小彫像の使用や蛇信仰などである」[EVANS-PRICHARD 1937:513 (邦訳 587 頁)]。

²²⁶ ケニアにおけるマウマウ団の儀礼と政治イデオロギーを論じたマイア・グリーンは、マウマウ団の儀礼を誓いの儀礼 (*oathing ritual*) と位置づけて、この儀礼が神話的政治的イデオロギーを伝達することができる²²⁶と述べた [GREEN 1990:84]。またグラックマンは、ケニアのマウマウの乱を、極めて時代的な植民地状況から「絶望 (*despair*) の呪術」が使用され発生したものと分析した [GLUCKMAN 1963:139,145]。彼によれば、孤立や分割といった現象を背景としたマウマウの反乱とは、新しい緊張に超自然的な助けをもとめ、圧倒的な力に対しマジックを使って対抗する「絶望 (*despair*) のマジック運動」であるとする [GLUCKMAN 1963:142-143]。ちなみに、この「絶望 (*despair*)」の用語は『アザンデ人の世界』が出版される6年前である1931年のアザンデについての論文のなかですでに触れられている。

²²⁷ アルベルト・シパンデ (*Alberto Chipande*)。モザンビークの反ポルトガル植民地戦争で活躍した人物。カレマガ老によれば、モザンビークの反ポルトガル戦争を開始したのがこの人物であり、彼は立場を異にし植民地側についた実の父を殺さざるを得なかったという悲劇的な人生を歩んだ人物として有名である。現在彼はフレリモ党の幹部となりマプトのフレリモ事務所に勤務していた。筆者はこの人物にマプトでインタビューを行った。詳しくは別項に譲る [調査、マプト、2001年]。

²²⁸ スワヒリ語に堪能で、現在のフレリモ党の支持者。タンザニアにゆかりの深い人たちで、政治的にはアルベルト・シパンデの属するフレリモ党の側に属す。

²²⁹ マチェンバの末裔の語りがあるのかどうか、については、今後の課題としたい。また、モザンビーク北部のマコンデ出身のアルベルト・シパンデは、モザンビーク独立戦争の英雄であり、彼が独立戦争を始めたという語りはよく知られているが、スワヒリ語の堪能な彼の詳細なライフ・ヒストリーについては、今後の課題としたい。

3.3.1 マジマジの乱の「ダワ」は「モザンビークから来た」

モザンビーク北部のカボデルガド・プロヴィンシアは、タンザニア南部と国境を接し、スワヒリ語話者が多数居住する地域である²³⁰。この地域には、スワヒリ語の非常に堪能な人物と、そうでない人物とが混在する。スワヒリ語を話すことは、タンザニアとの関係が深いことを示し、現在の政治的状況においても特別な意味を持っていると考えられる²³¹。このプロヴィンシアの中心であるムエダ・ディストリクトへはネワラ・ディストリクトのミキンダニからルヴマ川を越える、海岸部から少し内陸に入った町を通る方法がある。内陸部側の川になればなるほど川幅がせまくなり、水の量が少なくなり（雨季や乾季にもよる）、川を越えるのが容易になる。このムエダ・ディストリクトの町の中心地から山へ分け入ったところに住む老人、ンゴロンゴロの語りを見てみよう。ンゴロンゴロは、マジマジの乱の当時にタンザニア側から「ダワ」をもらいに来た人物の話を語る。以下、下線につけた番号（A と番号、W と番号）は表 3・1 に対応するものである。（A）は昔の「ダワ」として語られるもの、（W）は、戦争に使われた「ダワ」として語られるものである。

サヤコ：服に塗ると、銃弾が貫かなくなるというダワがあるというのを聞いたことがあるのですが。

ンゴロンゴロ：あるよ。こんな風にシャツに塗ると、弾が発射されても水になって出てくるというダワがあるんだ。

サヤコ：それは何というダワですか？

ンゴロンゴロ：われわれはマコンデ語ではムヌ・アンカマデヤンガ (munu ankamadyanga²³²) と呼んでいるが、そのダワそのものというよりは、そんな人物に出会ったら、われわれマコンデは、ああ！あそこにいる彼はアンカマデヤンガ (ankamadyanga) だなというような言いまわしをするんだよ (A1)。

サヤコ：これは古くから伝わるダワなのですか、それとも戦争で考案されたダワなのですか。

ンゴロンゴロ：このダワはずっと昔から使われているが、戦争中に誰もが知るようになったダワ (W1) だ。このダワはある場所に行けば見つかるもので、それを体に塗っていると、戦争に苛まれることなく過ごせる (W2) のだ。この人の家にはポルトガル兵が何度もやってきたのだが、一度も奴らに見つけられたことは無かった。ポルトガル兵の目に映ったのはブッシュとか川だけだったんだよ。目の前にこの人たちがいるのに、それに気付かずポルト

²³⁰ 筆者は、モザンビークのムエダ・ディストリクトを 2000 年と 2001 年の 2 回にわたって訪ねた。滞在期間はトータルで 3 ヶ月ほどである。入国はネワラからルヴマ川を越えるルートをとった。初回はムトゥワラからタモファ（タンザニア・モザンビーク・フレンドシップ・アソシエーション）が運営しているパントン（船のようなもので大きな物資や車を運ぶ）で入国し、2 度目はルヴマ川沿いのムクニヤ村から国境までバイクで送ってもらい、小さなカヌーで川を越えた。カヌーは 2、3 艘あったがそのなかにイギリス国旗の柄がペイントしてあるものなどがあつた。

²³¹ スワヒリ語に堪能な人物は、所属政党はフレリモ党であることが多かった。フレリモの党本部の要人、アルベルト・シパンデ（モザンビークの）やママ・パウリーナといった人物は、流暢にスワヒリ語を話し、タンザニアになんども足を運び、ニエレレ大統領の政治的姿勢から影響を受けたことを述べていた。

²³² 「munu」は、マコンデ語で人の意味。スワヒリ語の「mtu」に相当する。

ガル兵たちは行ってしまったのだ。

サヤコ：そのダワはどうやって作るのですか。草から作るのですか。

ンゴロンゴロ：草から作っていたんだよ。木の皮 (*vipal*) から作る者もいるし、灰にして他のダワと混ぜて作る者もいる。彼らはこのダワを他のダワと混ぜて塗っているよ。

サヤコ：それは「マジ」なのですか。

ンゴロンゴロ：そうだよ。海の水を採ってくる者もいる。海の水で体の一部を洗うとその部分が防御される (W3) のだ。

このように、シャツに塗っておけば、銃弾にあたってもそれを水に変え、また敵に見つけられることもなく戦争に苛まれずに過ごすことができる「ダワ」があることが述べられている。しかし、これは木や海の水、草から作られる物質的なものである一方、アンカマデヤンガ (*ankamadyanga*) の人という人物を同時に指すという。加えて、この「ダワ」は「白人」たちのものではないことが強調される。

サヤコ：そのダワはマコンデ発祥のものですか、それともマクア発祥のものなんですか。

ンゴロンゴロ：このダワはマコンデとマクアの人々のオリジナルなんだよ (W4)。

サヤコ：それはどこに行けば手に入るのですか？

ンゴロンゴロ：どこに行けばダワが手に入るか老人たちはよく知っていたよ。老人たちは山の天辺に行って採ってくるものだったな。それは白人たちから手に入れたものではない (3-20) なんだよ。

このように銃弾を水に変えるマジマジの乱のダワが、モザンビークの老人にもよく知られており、またそれが自分たちのオリジナルだと言う。ンゴロンゴロは、タンザニアで起きたマジマジの乱の「ダワ」がモザンビークに由来すると語るのである。

サヤコ：タンザニアの人たちもドイツ人との戦いの時にこれと同じようなダワを使っていたよね。ということは、これはタンザニアにあるダワと同じようなダワだということですか。

ンゴロンゴロ：そうだよ。

サヤコ：ではタンザニアの人たちもこのダワのことを知っているのですか。

ンゴロンゴロ：昔タンザニアからこのダワを求めてやって来る者もいたんだよ。われわれのダワがよく効いたからのようだが。

サヤコ：どうしてここのダワはタンザニアよりよく効いたのですか。

ンゴロンゴロ：どうしてだか、ねえ。タンザニアからやって来た人は、タンザニアのダワはあまりよくないけど、モザンビークのダワは薬効が強いと言っていたんだ。

サヤコ：その人たちはどの道をたどってここまでやってきたのですか。

ンゴロンゴロ：彼らはナマティリ(Namatili)の道を通ってきたようだ。主要幹線のほうではなくてブッシュの中の道だよ。主要道路は入植者が使っている道だと知っているから、そこを避けてきたわけなんだ。

サヤコ：タンザニアの人々がダワを求めてやってきたとおっしゃいましたが、彼らは何語を使って話していたのでしょうか。

ンゴロンゴロ：スワヒリ語だね。

サヤコ：その人たちはタンザニアのどこからやって来たのですか。トウンドゥールですか？

ンゴロンゴロ：アルーシャ(Arusha)からだよ。

サヤコ：アルーシャ？すごく遠いじゃないですか。

ンゴロンゴロ：ダルエスサラームを越えて、それでもまだ向こうだな。

サヤコ：その人たちはいつごろここにやってきたのですか。

ンゴロンゴロ：ずっと前のことだよ。

サヤコ：それは19...年、もしかしてドイツ人との戦いより前のことですか。

ンゴロンゴロ：ドイツ人との戦いの最中(W5)だよ。

サヤコ：その人たちは他のダワも探しにきたのですか。

ンゴロンゴロ：いいや、この種類のダワだけを求めてやって来たのだ。そして一度このダワを買ったきりもう二度とここへ戻ってくることは無かった。最初に買い求めた分のダワだけで十分に事足りたということだな。彼らがやって来たのは一回きりで二度とやって来ることは無かったのだ。それはドイツ人の戦争を恐れていたということもある。ここへやって来るのに深いブッシュの中を通ってきたのだから。

サヤコ：その人たちはどうやってモザンビークのダワのことを知ったのでしょうか。

ンゴロンゴロ：それはつまりこういうことだろう。向こうを訪ねて行ったマコンデ人がいて、聞かれるままにマコンデのダワの薬効がとても強いということを語ったのだ。それで向こうの人々はここへやって来ようとした。それはお前がタンザニアに戻った時と同じだ。おまえがモザンビークには昔からのマダワがあると語り、それを聞いた人間が、では是非モザンビークにダワを買いに行こうと考えたのだ。一人の人間が知れば、それは全ての人間が知るの



図・写真3・2

市場からンゴロンゴロ老の居住地までの道
(ムエダ、2000年)

と同じことだ。タンザニアに戻ったお前に対して「どこに行っていたんだ」とお前の友達が聞くことだろう。お前は「モザンビークに行って、こうやってダワのリストを書き留めてきた」とリストを見せてごらん。友達は、よし、では私もモザンビークに行こう、と言出すことだろう(3-21)。

このように「ダワ」の薬効が強いことを聞けば、その話を聞いた人は、それでは自分で行ってみようという（下線 3-21）ように、「ダワ」の語りは人を引き付け、行動を起こさせるものであることが分かる。

サヤコ：マジマジ (*majimaji*) の戦いの時に使われたダワは、ここからきたダワだとおっしゃいましたよね。

ンゴロンゴロ：そうだよ。ここモザンビークからきたダワだ。昔の人が昔ここから持って行ったダワだよ。

サヤコ：・・・それって、本当なの？

ンゴロンゴロ：本当だよ！こんな老人が嘘をつくわけないだろ！？彼らはわれわれより早く生まれた最初の人たちなんだから。

このように、「ダワ」とは、人に外在的に存在し、抵抗運動に参加する動機を与え、流通するものであることが分かる。

3.3.2 植民地解放戦争と「ダワ」

1964年に始められたモザンビークの解放戦争は、地元の人々には、「フレリモの戦争 (*vita ya Frelimo*)」と呼ばれている²³³。このポルトガルに対する植民地抵抗運動として始められた戦争にも、「ダワ」の語りが含まれている。この「戦争中のダワ」は、「昔のダワ」とは異なるものとして区別されている。ムエダ・ディストリクトの中心地において聞き取りをしたところでは、昔の時代の「ダワ」とは、けんかや殺し合いを止めるために考案されたものや家庭での医療薬であった。しかし、この昔の「ダワ」とは、身を守るためのもではなかった。その一方で、「戦争のダワ」とは、身を守ることを目的とした「ダワ」とであると述べられている。しかも「戦争のダワ」は、ある時期にその数が増えたが、現在は使われていないという。「昔のダワ」と「戦争のダワ」の相違点とは何だろうか。

サヤコ：マダワを作り始めたのはいつのことなんですか？

ンゴロンゴロ：ずいぶん昔のことだな、戦争よりも前だ。戦争がやってくることをさえ知らなかった頃だな。人々は子供たちと一緒に平和に農業で生計を立てていた頃 (A2) のことだよ。

サヤコ：どうしてマダワ作りを始めたのでしょうか？

²³³ 戦争の詳しい経緯については舩田[舩田 2007]を参照されたい。

ンゴロンゴロ：昔々のこと、ここにやってきたわしらの祖先たちは彼ら同士の戦いに明け暮れていた。顔を合わせればナイフを使って身内同士で戦いをしていた (A3) わけだな。そのころは銃など無かったからね。クラタンガ(Kulatanga)にいた人々がこんな戦いはやめようと言い出した。彼らは戦っている人々にやめようと提案したのだ。ある日彼らは、争う人々がいるのをみた。そこである人が弓で打たれたのにその弓はそいつの体を貫かなかった (A4) のを見た。そこで彼らはそのダワを手に入れたのだ。この人たちは、学校で別段習うこともなくてもダワの作り方が頭の中に入っている。彼らが眠っている時、マホカ (mahoka) が夢枕に立って、ダワの作り方を教えた (A5) という。そしてそのダワを採りにいき、人々に与えたというんだ。

ある人が弓で打たれたのにその弓はその体を貫かなかった。人々はその「ダワ」を手に入れた。その作り方は、マホカ (mahoka) と呼ばれる昔なくなった人たちが、夢で作り方を伝授したものだったという。

ンゴロンゴロ：戦前には木から作ったダワがあった。例えば、お前が子供たちと家にいる時に、子供の具合が急に悪くなったとする。そうしたら、すぐに家の外に出て、こんな木をみつけその地面を掃きながら神に祈るわけだな、ムング、ムング (A6) と。そうするとよくなるのだ。昔は、病院など無かったからね。

ンゴロンゴロ：子供たちは家で病気の治療をしたので、父親が亡くなってすぐにダワの作り方を学んだものだ。お父さんは確かこれをこう混ぜてこうやってダワを作っていたな・・・と。だが戦争の時に使うダワは、今はもう必要ないし、全く使われていないのだよ (3-22)。

このように「ダワ」は戦時中に白人に対して使われたものであり、過去の祖先の時代の「マダワ」と性質を異にすることが述べられている。

ンゴロンゴロ：最初にダワの作り方を発見したのはマコンデの人なんだよ。それを他のエスニック・グループ(kabila)の者たちが真似たのだな。ワマコンデがこういうダワのことをよく知っているのは、昔、酒場でしょっちゅう殺し合いがあったからなのだ。彼らは目が合った途端、しばらくの間睨み合いをして、そしてすぐに喧嘩が始まるという具合だった。だが、マクアの人々は殺し合いなどしない。マコンデはずっと昔から争いごとを常としていた。マコンデの人間が踊りに出かけて五体満足に戻ってくるなどほとんど無かったんだよ。われわれの長老たちは、そのような状況を大いに憂い、そしてダワを作ってなんとかしようとした。踊りに行っても、静かに座って、誰とも喧嘩をせずに無事に帰って来られるようなそういうダワ (A7) をね。他には、裁判に掛けられた場合、裁判所に行っても決して言及されないというダワ (A8) もね。

サヤコ：カビラ (makabila) の違いからけんかしたのですか？

ンゴロンゴロ：カビラ内のわれわれマコンデ同士でけんかしたのだよ。

ンゴロンゴロ：確かにあの戦争では、戦争のために使うダワについて知っている偉大なムガンガがいたよ。例えば、われわれはムエダに戦いに行ったのだが、それはちょうど町の真ん中で起こっていた。その時ムガンガも呼ばれ、兵



図・写真3・3

ステファン老と筆者 (ムエダ、2000年)

隊たちはムガンガの処方したダワを体に塗って戦いに出かけた (W6) のだ。あの頃はそういうムガンガがいたが、もう今は亡くなってしまった。

体に塗り戦いに出た時の「ダワ」、身を隠す「ダワ」、無事の帰宅を願い使用した「ダワ」は、白人の攻撃から身を守るものであった。この白人の攻撃から身を守る「ダワ」が強調されるのは、反植民地戦争の時である。ムエダにおいて言及される戦争の「ダワ」とは、フレリモの戦争の時に使う「ダワ」のことであった。この戦争の「ダワ」は、今はもう必要ないもので、全く使われていないという (下線 3-22)。戦争の時に使う「ダワ」について、かつてポルトガルの植民地支配に対して勇敢に戦ったムゼー・ステファンは次のように述べている。

ステファン：ムガンガたちは葉っぱからできたダワを使っていた。あらゆる呪術医学があったね。そっちの君たちの国 (*mambo ya vita huko kwenu*)²³⁴で戦争を始めた連中のようにね。中には戦争にこの昔のダワを用いる白人たちもいた。ここでもフレリモの時代に、人に簡単に見つからないようになるダワ (W7) を使っているムガンガたちもいたよ²³⁵。ここで昔のダワを調査し、この処方安全ではない、こうしたほうが自分を守るには良い (W8)、などとやっていた。そしてこの文化が行われ始めると、本部を作ってそこに昔のようなダワを持って行って、敵から自分を守るためのダワを作った (W9) のだ。また主に老人たちだが、戦場を回って負傷した人々の応急処置に使うダワを作るのを手伝っている人たちもいた。ムガンガたちはダワを採ってきて、病人に飲ませたり、傷のまわりに塗ったりしたのだが、次の日になると病人やけが人はすっかり良くなっていたのだ。そういうものが、昔使われていた昔のダワだ (A9)。兵士たちのいる宿営地にはかならず専任のムガンガもいて、病院から持ってきたダワもあった。昔のダワを使っていたのは、そういうムガンガたちだ。彼らは傷の場所を変えることさえ、できたんだよ。例えば、ここに傷があったとするだろう、ところがその傷を別の場所に移動させられるのだ。しかし時間もあまり無かったので、それはあまり成功しなかったがね。

また、ムゼー・ンゴロンゴロは、戦争のときに使うダワについて次のように述べている。

サヤコ：それ〔戦争のダワ〕はどういったダワでしたか？

ンゴロンゴロ：それはいわゆるダワで、焼いた草とその灰を瓶に入れて、ヒマシ油を混ぜたもの (W10) だったよ。他にも植物を使うダワがあった。つる植物の皮をはいで結んで身につける。そしてこの道を通って大きい道路の方に歩いて行くとする。お前の体はまるでロープに繋がれているようになるんだ。そして行く先に戦争があると、〔おのずと〕お前は家に戻る (W11) なんだよ。他には、ここにあるような木のようになるものがある。そのダワはこうやって体に塗るんだが、例えばおまえが外を歩いていても、お前にはわしが目に見えず、わしはお前を追い越していくことができる (W12) なんだよ。ングルンバ (*Ng'ulumba*) というダワだ。それは木 (*miti*) で、白人が持って来たダワじゃない (W13) なんだよ。他にもダワはあったよ。白人たちの持って来たダワではない、木からできたダワだ。だが、そのダワについて知っている者たちはみんな死んでしまった。そのダワはな、体に塗ると、白人が近づ

234 タンザニアを指している。

235 ンゴロンゴロによれば姿を消す「ダワ」もあった。「いや、あったよ。例えば、お前がそこに座っていて、わしはそのダワを塗ると、わしはもうお前には見えなくなるのだ。そして後でお前は自分の持ち物がなくなっていることに気付く。『あれ？私の持ち物はどこへ行ってしまったんだろう？』ってね。それがいわゆるチクピというダワだよ。チクピがまだ草の段階で柔らかいときはチパル (*chipalu*) というんだ。昔の人は腹痛のときチパルを使ったものだよ。これがよく効くんだ」[インタビュー、ンゴロンゴロ、ムエダ、2001年]。

いてくるのを即座に感じるができるんだよ。白人たちがやってくると、おまえはジニのようになって、姿が見えなくなるんだ。そして奴らが行ってしまうとまた人間の姿に戻る。このダワはムクルワヌ(*mkulwanu*)と呼ばれており、お前がこっちの方向から、そしてわしが反対側からやって来てお互いすれ違おうだろう。しかしお前はわしの方を全く見ずに行ってしまう、というそういう感じだな。お前がそこに書き留めてあるダワはみな、戦争をするためにわざわざ作ったもの (W14) なんだよ。ここにいるムガンガなどは、ダワを体に塗って白人たちの真っ只中に入って行ったんだよ。でも全く気付かれることが無かった。白人たちと一緒に座って食事をし、物をくすねて、ブッシュに戻ってきてそこで仲間たちに白人の連中と一緒に居たときの話を教えてくれる。ま、そんなことができるのもこれらのダワのお陰というわけだな。そういったダワは兵士も、その他の人たち (*wananchi wote*) も使っていたよ。

サヤコ：戦前にはそのようなダワは無かったのですか？

ンゴロンゴロ：いやあったよ、でも身を守るためのものはあまり無かった (A10)。例えばわしには子供がいるが、わしは自分自身と子供たちのためだけにしか、ダワは作らなかつたものだ。しかし戦争が始まって、ダワの数は多くなった(3-23)。

このように、戦争が始まって「ダワ」の数が多くなったと考えられていることが分かる(下線 3-23)。以上をまとめ昔の「ダワ」と戦争の「ダワ」を比較し一覧にした。

表 3-1 昔の「ダワ」と戦争の「ダワ」

昔の「ダワ」(A)	<ul style="list-style-type: none"> ・アンカマデヤンガ (A1) ・農業で生計を立てていた頃 (A2) ・身内で戦いをしていた (A3) ・その弓はそいつの体を貫かなかつた (A4) ・マホカ (<i>mahoka</i>) が夢枕に立って、「ダワ」の作り方を教えた (A4) ・神に祈るわけだな、ムング、ムングと (A6) ・誰とも喧嘩をせずに無事に帰って来れるような「ダワ」(A7) ・裁判に掛けられた場合、裁判所に行っても決して言及されないという「ダワ」(A8) ・次の日になると病人やけが人はすっかり良くなっていたのだ。そういうのが昔使われていた昔の「ダワ」だ (A9) ・身を守るためのものはあまり無かつた (A10)
戦争の「ダワ」(W)	<ul style="list-style-type: none"> ・戦争中に誰もが知るようになった「ダワ」(W1) ・体に塗っていると、戦争に苛まれることなく過ごせる (W2) ・海の水で体の一部を洗うとその部分が防御される (W3) ・マクア語とマコンデ語で呼び方は違うが、「ダワ」は全く同じもの(W4) ・ドイツ人との戦いの最中 (W5) に考案された ・兵隊たちはムガンガの処方した「ダワ」を体に塗って戦いに出かけた (W6)

	<ul style="list-style-type: none"> ・人に簡単に見つからないようになる「ダワ」(W7) ・自分を守るには良い(W8) ・敵から自分を守るための「ダワ」を作った(W9) ・焼いた草とその灰を瓶に入れて、ヒマシ油を混ぜたもの(W10) ・行く先に戦争があると、[おのずと]お前は家に戻る(W11) ・お前にはわしが目に見えず、わしはお前を追い越していくことができる(W12) ・白人が持って来た薬じゃない(W13) ・戦争をするためにわざわざ作ったもの(W14)
--	--

上記の表にある(下線 A1~A10)(下線 W1~W14)の違いに注目したい。

下線(A)の昔の「ダワ」とは、家庭での治療や祈り、人々が喧嘩をせずにすむことを目的とした「ダワ」である。一方の下線(W)は、戦争のために考案されたものである。これらは、人に簡単に見つからない、敵から身を守るための「ダワ」で、戦闘のために考案されたものである。ンゴロンゴロ老が述べているところでは、昔は「身を守るためのものはあまり無かった」が、戦争により、身を守るための「ダワ」がいろいろ考案された。それは「白人が持って来た薬じゃない」(下線 W13)「白人から手に入れたものではない」(下線 3-20)ことが強調されていた。そしてこの戦争の「ダワ」は、戦争が始まって、数が増えた(下線 3-23)。そして植民地戦争の終結とともに、使われなくなったものである(下線 3-22)。

「ダワ」とは本章前半で見てきたように、あるときには、不当な支配に反抗心を示した過去の英雄たちの姿勢を伝達する語りであり、あるときには、身につける布に包まれた「ダワ」であった。これらの戦いの「ダワ」は、戦争と共に増え、現在は使われなくなったものである。戦時中の「ダワ」は「白人が持って来た薬」ではなかったと、過去のアンカマデヤンガとのつながりが強調されていた。

植民地支配により与えられていた不均衡な力のバランスは、「ダワ」の語りでは是正する語り口となって人々を魅了した²³⁶。前章までの治療の側面の「ダワ」の特質から考察すれば、「ダワ」が持つコンテクストとは、人が持つ過剰な力を「ダワ」として外在的に説明し、力のバランスを調整する語りを提供することであったと考えられる。この語り口は、逆に言えば、植民地抵抗運動が終わるとともに、語りの舞台を限定させることになる。この点について 3.4 と次章で詳しく述べたい。

3.4 「シュジャア」の内化

3.1 から 3.3 まで、マジマジの乱の「ダワ」およびモザンビークの植民地解放戦争の「ダ

²³⁶ 本章 3.2 を参照のこと。

ワ」について見てきた。ここで明らかになったのは、抵抗運動の「ダワ」とは、有形無形の形状をしながら、「タビア」の一種である「シュジャア」を「伝達する」ものであったという点である。また「伝達する」だけでなく、受け取った人に「シュジャア（タビア）」を「与える」ものでもあった。カレマガ老は、第1章で見てきた様に、「戦争〔第二次世界大戦〕」に行く時に、父から銃が恐れる「ダワ」を受け取ったが、しかしDCになって政界に入ってから、大事に保存せず、シロアリに食べられてしまい、その結果カレマガ老の『爺さんが死んでしまった』と述べている。彼は、「ダワ」によって外在的に存在する「シュジャア」が、個人に備わる「シュジャア」に代わる時代を経験している。

3.4.1 「ダワ」の言及されなくなった戦争

タンザニアの独立後の歴史語りになると、英雄譚と英雄に通じた「ダワ」は、固形であれ無形であれ、話の中に登場しなくなってくる。例えば、カレマガ老はソマリ戦に参加したが、同じネワラ・ディストリクトに住むフレドリック・バカリ（*Fredlic Bakari Kamchoche*）²³⁷という人物は、カレマガ老と同様、第二次世界大戦時にビルマまで行き、1940年～45年中に従軍していた人物である。バカリ老は、戦争で「ダワ」を使用しなくても死なないと思っていたという。バカリ老は、兵士になったことについて周囲の人間は自分が死ぬのではないかと心配したが、「俺は死なないと答えた」という。なぜ独立後、英雄の「ダワ」は実質的に意味のないものとして言及されるようになっていくのだろうか。

マジマジの乱では戦闘への参加は、「ダワ」の受け渡しが語り口の中心にあった²³⁸。しかし、その後東アフリカで募られた世界大戦における兵士の選ばれ方においては、いわゆる「ダワ」は、特に言及されるものではない。それでは世界大戦を通して「優秀な戦士性」とはどのようなものに変化したのだろうか。

カレマガ老：わしは歩兵隊にいた。300マイル、例えばここからムバンバベイやダルエスサラームまでの距離を歩いたもんだ。水も飲まずに。わしは歩兵隊が好きだったが、戦闘飛行機はだめだ！戦車は歩兵隊と進むもんだが、わしは戦車は好きでないな。イギリスの歩兵隊はいい歩兵隊だったな。アメリカ歩兵隊はよく知らなかったみたいだな。すぐにアスピリンを飲んで不安を取り除いていたんだから。イギリスの歩兵隊はそんなことしなかった。イギリス歩兵隊とならここからトゥンドゥールやルフィジまで一緒にいけるだろう。少しの水とワインを飲んでね。ドイツ人もそれを好んだが、同じことが日本や中国、ロシアにも言えるよ。思うにベトナム軍はすばらしい歩兵隊(3-24)だったと思うよ。韓国やインドの歩兵隊は少し弱い(3-25)。アラブ人はとても弱く(3-26)南アは歩兵隊についてよく知っておる(3-27)。もし南ア軍と一緒に進めば彼らは鉄道を破壊した。彼らはとてもタフだし彼らの奥さんたちもタフだった。(略) ドイツ人は強かった(3-28)。アフリカ大陸でよい歩兵隊を持つ国はニャサランド(いまのマラウイ)と南ア、ザンビアだが、彼らの軍やブルンジやルワンダやコンゴ共和国やコンゴ・ブラザビルやギニア、ナイジェリア、ガーナは強い歩兵隊だ(3-29)。アラブ諸国ではイスラエル、パレスティナ、イラクが強い歩兵隊(3-30)だ。なぜわしがパレスティナや日本やベトナムからやってきた兵士たちをみなよく知っているかという、対ド

²³⁷ ネワラ・ムジニに住むカレマガ老と同年代の老人。

²³⁸ この点では女性も従軍したフレリモの戦争との違いがあるだろう。

イソの戦争〔世界大戦〕のときわしは彼らとともに戦ったからだ。この兵士たちは疲れしらずで、すばらしくて、強くて、勇敢だった(3-31)。

兵士の優劣は出身国だけでなく、出身エスニック・グループによっても区別される。

一方タンガニーカで歩兵に長けていたのは、ワソゴニ、ニヤムウェジ、スクマ、さらにムソマからウケレウェ(Ukerewe)までの土地から来た人々だ (3-32)。だがタンガはダメだ！ (3-33)ダルエスサラームでは、イギリス軍兵士は歩兵の訓練はせず、銃の使い方の練習ばかりさせていた。だからムトウワラ、ミキンダニ出身のマコンデ、ワヤオはだめだった(3-34)。ワマクア、ワムウェラは歩兵技術に長けていた(3-35)。イギリス軍は入隊志願の者に対して、どの出身かという質問をしていたものだ。マコンデ出身です。だめだ！ 海岸地方から来ました。だめだ！ ザラモです。帰れ！ ムルグル、タンガのパンガニ出身です。だめだ (3-36)！ムジグワです。よし入隊しろ。チャガです。よし入隊しろ(3-37)。そういう調子で歩兵隊を組織していたのだ。われわれのウコーの者も多くが歩兵隊入りしたものの、ほとんど道路建設やその他の作業、例えば、調理とかの作業をさせられていたのだ。しかしライフルを携えた歩兵の仕事は決してさせてもらえなかった。わしは叔父と一緒にそこへ行ったがそこには2000人も兵士がいた。だからイギリス兵は「お前たちはどのエスニック・グループの者か」と尋ねた。「マコンデです。だめだ！」「私の父はワヤオです」「父、息子ともに来い」と、こう言ったんだ。「わたしはマサシの住人です」「タンガのチュンバゲニ(Chumbageni)です」「だめだ！」とこういう感じでイギリス兵は歩兵の選定を行っていたのだよ (3-38)。しかしTANU党のもとわれわれが自分たちの政府を持つようになると、マコンデそのほかの人々も隊に加入することになった。しかしモザンビークのマコンデの歩兵隊はいいんだよな。それは今も変わっていない。ワへへもいいし、ワニャキュサもいい兵士だ(3-39)。われわれの軍にはムゼー・カンボラレ(Mzee Kambolale)というニャキュサ人がいた。彼は銃剣の達人だった。彼は銃剣の教師で、兵士にここそこにいるよう配置を指示し、彼らに自分自身に向かって銃剣を突き刺すよう命令し、彼はその銃剣をとめてしまうんだ。いや、すごかったよ。

このカレマガ老の発言から明らかなのは、勇敢な兵士の素質が、国家やエスニック・グループと関連付けられていることである。例えば、「ベトナム軍はすばらしい」(下線 3-24)、「韓国やインドの歩兵隊は少し弱い」(下線 3-25)、「アラブ人はとても弱い」(下線 3-26)、「南アは歩兵隊についてよく知っている」(下線 3-27)、「ドイツ人は強かった」(下線 3-28)、「アフリカ大陸でよい歩兵隊を持つ国はニャサランドと南ア、ザンビア、ブルンジやルワンダやコンゴ共和国やコンゴ・ブラザビルやギニア、ナイジェリア、ガーナ」(下線 3-29)、「イスラエル、パレスティナ、イラクが強い歩兵隊」(下線 3-30)、「日本やベトナムからやってきた兵士たちは疲れしらずで、すばらしくて、強くて、勇敢だった」(下線 3-31)と語られる。

カレマガ老は世界各国の中で優秀な歩兵隊を持つ国を列挙し、またタンザニア国内のどのエスニック・グループが良い歩兵隊となりうるかを述べる。このように、植民地抵抗運動とは異なる、世界大戦への戦士の選別は、タフで疲れしらずで、すばらしくて、強くて、勇敢な人間を基準にしたものであった。このような、どのような人間が兵士として優れているかという基準が、従軍した戦士たちにも広まって行ったことが予想される²³⁹。それは

²³⁹ バカリ老人は、ビルマ戦に参戦した経験がある。そこで、ドイツ軍とドイツ軍と同盟した日本軍と戦う。彼は「敵がよく使ったのはグルネードだった。グルネードは投げて落ちると燃える爆弾で多くの人々

出身国や出身エスニック・グループが比較の対象として語られると同時に、同じ軍に従軍する同僚を評価する基準ともなっていたと思われる。その基準として、例えば次のようなことが述べられていた。ワongoニ、ニヤムウエジ、スクマ、さらにムソマからウケレウエまでの土地から来た人々（下線 3-32）や、ムジグワや、チャガ（下線 3-37）、ヤオ出身の者を、イギリス兵は評価し、歩兵として採用した（下線 3-38）。また、ワマクア、ワムウエラは歩兵技術に長けていた（下線 3-35）と、従軍したあとでの評価もなされている。その一方海岸部出身者は怠け者であると考えられており、タンガのチュンバゲニ（下線 3-33）、ムトゥワラ、ミキンダニ出身のマコンデ、ワヤオ（下線 3-34）、海岸地方から来たザラモ、ムルグル、タンガのパンガニ出身者（下線 3-36）といった入隊志願の者は、入隊できなかった。このような、イギリス軍による選別の基準は、カレマガ老の他者を眺める際の一つの基準となっている。それは「モザンビークのマコンデの歩兵隊はいいんだよな。それは今も変わっていない。ワへへもいいし、ワニヤキュサもいい兵士だ（下線 3-39）」のような語り口に見られる。つまり、カレマガ老には他人を観察する時の基準として、個人に備わる「シュジャア」を比較する視点を従軍の経験から得ている。カレマガ老は、マジマジの乱において使用されていた、「ダワ」をもはや現代的に使用されているものとしては捉えていない。彼はむしろ「シュジャア」を、出身国やエスニック・グループや出身地方のように、個々人に本来的に備わったものとして語り、勇敢な兵士の素質は勇敢さと怠慢さを比較して捉えようとする。

以上、国民である兵士の持つ素質が、いいのか、それともそうでないかという基準をカレマガ老が他人を観察する基準として獲得した（下線 3-40）ことを見てきた。植民地政府との戦争で登場した「シュジャア」は、白人に由来しない「ダワ」であった。しかし、独立が果たされた現在、人々に加えられる植民地政府のような不当で過剰な力に抵抗する力は、人に外在的な存在では語られなくなった。そして逆に、内在化したものとして語られるようになる。

カレマガ老：わしはプロトコル(*protocol*)²⁴⁰に関わるものが非常にすきだ。

サヤコ：プロトコル？

カレマガ老：それはあるシステムで、わしはそれが非常にいいと思い、よく使ったものだ。

サヤコ：プロトコルとは何ですか？

カレマガ老：プロトコルとは、例えば、大統領と大統領の家で夜 8 時に一緒に食事することに招かれたとしよう。すると迎えの車がここまで来て、わしはりっぱに正装し、用を足して、車に乗りこみ、家に到着して中に入り、いすを勧められ、飲み物を勧められ、あとでトイレに行くことになるだろうと思うが、ボスの前で退席することは失礼だと考える。これが

を殺した」と回想している。死に方は二通りあり、ライフルで撃たれるか深い穴に落ちるかであったという。しかし誰も自分は撃たれないと思っていたという。このように近代的戦術および他国の人々とのコミュニケーションになれていくネワラ出身の戦士の意欲と帰還の語りを垣間見ることができる。

²⁴⁰ 外交上の儀礼、軍隊儀礼のこと【竹林滋（編）新英和大辞典 第 6 版】。

プロトコルだよ。政府の役人や地方の DC などは知っておることだよ。大統領が退席する時は、起立し、戻ってきたら着席するのだ。ただいすに座るだけの問題ではなく、プロトコルに関して失礼にならないかどうかという問題なんだ。(略) そうすることで、自尊心が高く気配りのある人物だと周囲は驚くのだ。もしわしが軍隊の訓練を受けておらず、ただ学校を卒業しただけではこのことはわからなかっただろう (3-40)。食事にもプロトコルはある。もし高いテーブルにつき食事が運ばれてきたら、例えば、パンケーキとかだな、そうしたら、話すときはゆっくりと、低い声で話し、騒いだり声が甲高くなったりしてはいけないのだ。もしそうしてしまうと、プロトコルを知らない人間だと思われてしまう。他人が、おい、あのムゼーは強くて危険だぞ！というのを聞くことになるよ。

サヤコ：いま住んでいるところではプロトコルはあるのですか？

カレマガ老：んー。われわれが住み始めた遠い昔には、プロトコルは無かったな。というのも昔は、支配者が来ても、することもなく、チーフたちも一緒に食事をすることはなかったものだ。だから昔はプロトコルなどなかった。しかし、われわれが自分たちの政府を作ったからは、プロトコルを実践するようになったのだ。素晴らしいことだ。

サヤコ：わたしは、プロトコルをしようとしなくていいところがあるから、タンザニアの人たちが好きですが。

カレマガ老：プロトコルは政治の場で行われるものなのだよ。もしムゼー・ニエレレがいらっしやるということになったら、同席できる人間が7、8人必要になる。同席するのにプロトコルができない人間には、みな恥であるから招待状を送ることはできない。もし食事が残ってもそのままにしなければならないよ。プロトコルを知ってなければならんのだ。

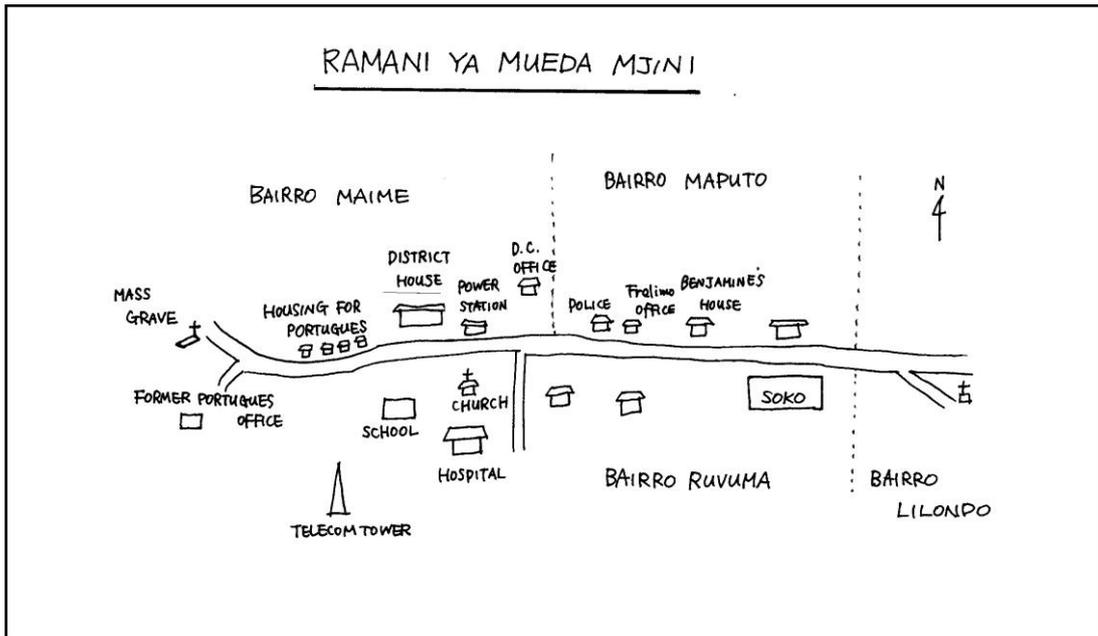
植民地抵抗運動が終結すると、抵抗の意志としての「シュジャア」は、一時的に人に受け渡され伝達するものではなく、逆に、そのようなものを必要としない、恒常的に出身地や出身エスニック・グループ、出身国により備わった力が重要視されていく。このように抵抗運動が終わった現在においては、「ダワ」が個人に備わるものと考えられるとともに、「シュジャア」は人からとりはずしたり付け加えられたりできるものとは認識されなくなっていった。

本章では、マジマジの乱において「ダワ」は、英雄のタビアである「シュジャア」を伝える有形無形のツールであることを明らかにした。無形の「ダワ」は、植民地政府の圧力に抵抗した英雄の英雄譚であり、有形の場合はそのタビアを伝えるチャームとしての固形の「ダワ」であった。死んだ英雄の語りは、人々を魅了し、戦争に参加させる意欲を掻き立てた。また「シュジャア」は有形の「ダワ」によって、伝達・付与されうるものでもあった。しかし、現在では、兵士の勇敢さは、その兵士個人の行いや、成育した環境や出身国で語られる傾向がある。この内在化した新たな力とは、どのようなものなのか、次章で詳しく見ていきたい。



図・写真3・4

ネワラ・ムジニ 略地図 (ネワラ、2000年)



図・写真3・5

ムエダ中心部 略地図 (ムエダ、2000年)

第4章 マーシャルアーツと「ダワ」

4.1 カラテ、カンフー、ニンジャの間の差異

ダルエスサラームにおいては、調査当時、ショウトウカン (*Shotokan*) 流やゴウジュウリュウ (*Gojuryu*) 流といった流派²⁴¹の空手道場が次々と開設されつつあった。例えば、「教会道場 (*Dojo ya kanisa*)」(ウラフィキ)、「CCM ショウトウカン・グループ (*CCM Shotokan Group*)」(ウブンゴ)、「ドン・ボスク (*Don Bosk*)」(ウパンガ)、「ザナキ・クラブ (*Zabnaki Club*)」(ザナキ小学校)、「キストゥ・ショウトウカン道場 (*Kisutu Shotokan Dojo*)」(キストゥ小学校)、「キガンボニ (*Kigamboni*)」(軍隊施設内)、「タンダーレ (*Tandale*)」(CCM)、「ブラックジム (*Black jim*)」(シエル)、「ホームジム (*Home jim*)」(ムウエンゲ)、「レッズジム (*Reds jim*)」(シンザ)、「ハード・コ・ジム (*Hard Co Jim*)」(マゴメニ)、「クラブ・レイルウェイ (*Club rail way*)」(レイルウェイ・ゲレザニ)、「ジャムフリ (*Jamhuri*)」(ジャムフリ小学校)、「武道会 (*Bodo kai*)」(エアウエイ)、「ロシア・カルチャーセンター (*Russian Culture Center*)」(オーシャンロード)、「クラシニ (*Kurasini*)」(テメケ)、などである〔道場名と () 内は稽古の場所〕²⁴²。稽古は、週三日やほぼ毎日など、道場により異なった回数で行われており、稽古は平日の夕方、夜などの 16:00、19:30、20:00 といった時間に始められていた。

第3章においては、「ダワ」を政治の側面から考察してきた。そこでは有形、無形の「ダワ」は、人々に、ネワラでの歴史上の人物の「シュジャア」を与えるものとして流通していた。そして第3章の後半では、このような、人に外在的に存在する「ダワ」は、現在は、戦士個人に備わる性質として言及されていることを明らかにした。しかし、このような個人に内在的に存在する「ダワ」がどういったものなのかについては、詳しく論じてこなかった。そこで、本章では、人に内在化した「ダワ」を考察するのに適当であると考えられる「マーシャルアーツ」の事例を取り上げていきたい。

本章で取り上げる事例は、なぜこれほどカンフーやカラテが人気を博しているのかを知りたいという動機から実施され、筆者としては、それまで行っていた調査とは別のトピッ

²⁴¹ カラテには4種類のスタイルがあり、チョジニミヤジのゴウジュウリュウ〔「剛柔流：宮城長順(みやぎちやうじゆん)による」のこと〕、ジチニフナコシのショウトウカン〔「松涛館：船越義珍(ふなこしぎちん)による」のこと〕、イロノリオスカのシトリユウ〔「糸東流：摩文仁賢和(まぶにけんわ)による」のこと〕、ケノマブンディヤのワドリユウ〔「和道流：大塚博紀(おおつかひろのり)による」のこと〕である[ギブソン・ムワティンダ (*Sensei Gibson Mwatinda*)、40歳、カウエ、国防軍勤務、ショウトウカン、2000年]。カラテカの間には発音の違いや漢字の解釈の違いがときおり見られる。

²⁴² このほか、ムワニヤマラ、マンゼセ、などでレッスンが行われている。

クとして捉えていたものである。しかし、意外にも、マーシャルアーツについての語り口は、植民地運動やウィッチクラフトといった事例と関わりが深いことが分かった。そこで本章は、前章まで論じてきた植民地運動やウィッチクラフトの議論と比較しながら、ダルエスサラームのカラテ道場でカラテを学ぶ人たち——本章では「カラテカ」と呼ぶことにする——を対象に行った質問項目の回答を分析していく。その過程でカラテカたちが、三種類のマーシャルアーツ（カラテ、カンフー、ニンジャ）をどのように区別しているかを明らかにする。なお、本章で扱う資料は、ダルエスサラームでのカラテ道場におけるカラテカたちに質問項目を決めたインタビューを行ったものである。質問内容は、1) プロフィール、2) カラテを習い始めた理由、3) カラテの特徴について、である。

4.1.1 ニンジャと「ウチャウイ」

本章で扱う三つのマーシャルアーツ——カラテやカンフーやニンジャは、どれも東洋を起源としたものと受けとめられている。タンザニアの人々にとって、中国や日本、韓国の地理的な位置、その間の文化的相違は理解されていない場合が多い。そのため、東洋人は総称してワチナ²⁴³と呼ばれる。筆者が調査していた当時には、日本人が中国人と違うということが徐々に認識されつつあったが、日本人が中国や韓国の人々を判別するように、出身国を判断する人はほとんどいなかった²⁴⁴。

この三つのマーシャルアーツは、それぞれ特徴を持って理解されている。ニンジャとは、一時的に奇跡を行う過剰な力を持つ存在であると意識され、主に以下の1～5のような特徴が語られる。なお、以下はインタビューの抜粋であるが、回答の末尾に[氏名、年齢、職業、居住地区、流派：道場名、インタビューした年]を記した。またカラテカのコメントに引いた下線は、筆者によるもので、参照点を明示するため、下線の最後に番号を記した。

ニンジャとは、

1. 「殺人集団で秘密裏に殺人を行なう」(下線 4-1)
2. 「毒を使って人を殺す」(下線 4-2、4-3、4-5)
3. 「日本の政府の機関であり、アメリカの CIA のようなもの」(下線 4-4、4-6、4-7)
4. 「姿を消す」(下線 4-8a、4-8b、4-9、4-11)
5. 「ダワを使う」、「ダワを持ち奇跡を起こす」(4-9、4-10)
6. 「離れ業をする」(4-12)
7. 「兵士のような服装」をしている(下線 4-13)

²⁴³ ワチナ (*wachina*) とは正確には中国人のことであるが、これまでタンザニアにおいて、人々が接する東洋人の大部分が中国人であったこと、肌の色の似通った中国人と他の東洋人（日本人や韓国人等）を区別することが非常に難しいことから、ワチナは、実質上、中国人に日本人等を加えた東洋人に相当する。

²⁴⁴ ダルエスサラームにおいては、多くの東洋人が生活しているが、一般的にワチナとは少々野蛮な存在としてイメージされている。

以下はその具体的なコメントである。

ニンジャは国の防衛局が作った秘密の集団だ(4-1)。彼らは殺人集団で秘密裏に殺人を行う。彼らは毒に浸したヒョウのつめを使って人を殺す(4-2)。だから彼らは秘密裏に訓練されるのだ。彼らはダワを使うのではなく、蛇などからの毒を用いる(4-3)。ニンジャはアラブ人女性のように目以外の部分を覆って隠している。彼らは自らを隠すために雪国では白い服を着るなど土地にあった色の服を着ている。中国にはニンジャはいない。しかしイスラエルには「*Mosadi*」がおり、アメリカ合衆国には「CIA」がいる。ニンジャは隠されたスタイル(4-4)である。彼らは器具をつけて壁を登ることができる。彼らはとても訓練されており、その訓練にはお金がかかる。[ラシッド・アルマシ (Rashid Almasi)、43 歳、彫刻業、テメケ、ゴウジュウリュウ：ザナキクラブ、2000 年]

カンフーメンとニンジャの違いはニンジャが政府の秘密集団で人を殺すために毒を使うところにある(4-5)。 [同上、2000 年]

ニンジャは兵士やコマンドーのようなものであり、訓練を受けている。例えば爆発のさせ方、薬の使い方、泳ぎ方、丘の登り方、逃げ方などなんでも知っていなければならない。カラテカはそうではない。[セレマン・マウリディ・リトゥヌ (Seleman Mauridi Litunu)、39 歳、編集者、キャリアコー、ゴウジュウリュウ：ムジジマ・ゴウジュウリュウクラブ、2000 年]

ニンジャはこのようなマーシャルアーツとは全く違って、日本の政府の機関であり、アメリカの CIA のようなもの(4-6)だ。だからカラテやカンフーのように公に教えられるものではないのだ。[ラシッド・アルマシ (Rashid Almasi)、43 歳、彫刻業、テメケ、ゴウジュウリュウ：ザナキクラブ、2000 年]

ニンジャは映画の影響で誤解されているが、CIA のような暗殺集団(4-7)だ。カラテは勝つ見込みのない相手からは逃げなければいけないと教えている。ニンジャは地面をけり、姿を消す(4-8)からマジシャンだといわれるのだ。ただのエンターテイメントなのにね。[ユスフ・イサング・ジョー (Yusuf Isangu Joe)²⁴⁵、32 歳、職業不詳、キャリアコー、ショウトウカン：ロシア・カルチャーセンター、2000 年]

このように、ニンジャとは、しばしば姿を消すことや、全身を布で覆い、靴をはき、正体がわからない存在として描かれる。そして、ニンジャは危機が迫ったときに自分の姿を消すダワを使うといった奇跡を行う（下線 4-8a、4-8b）。戦いにおいて「姿を消す」という「ダワ」の性質については、第 3 章において、戦争の「ダワ」の一つに、それに相当す

²⁴⁵ ユスフ・イサング・ジョーは 2 歳のときからカラテをはじめ、コンゴのキンシャサ、フランスそしてタンザニアでカラテを学んだ。

るものがあげられていた。「ニンジャ」はカラテカたちにとって、全身を黒く覆い、黒い靴を履き、姿を消したり現したりするものであるが、下線 (4-13) のように、ときにその姿は兵士になぞらえられる²⁴⁶。

ニンジャについてはダワを使うということしか知らない(4-9)。どんなダワを使っているのかしらないが、危機が迫ったときに自分の姿を消すダワを使う(4-8b)。ニンジャは黒や緑の服で全身を覆っている。ニンジャはダワをもち奇跡を起こす(4-10)が、カンフーはしないということが両者の違いだ。ニンジャはどこにでもいる。アメリカなんかにね。[サイディ・モハメッド・カサワ (Said Mohamed Cassawa)、27 歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

ニンジャは靴を履いているよ。カンフーはミラクルとマジックを使うね。それは戦いのとき自分の姿を見えなくする(4-11)ためだよ。カンフーメンとニンジャは同じでマジシャンだね。僕はニンジャが好きなんだ。離れ業をする(4-12)からさ。[サイモン・タバタ (Saimon Tabata)、22 歳、タクシードライバー、タバタ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

ニンジャと呼ばれるためには重要なことがある。まず服装。黒い衣服に黒い帽子、黒い靴、兵士みたいにね(4-13)。[ハッサン・ジャンゴ (Hassan Jango)、37 歳、カラテ講師、マビボ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

以上のように、ニンジャとは、「ダワ」や毒を使用し、姿をくらすなどの離れ業を行ない(下線 4-12)、殺人を行うものとして捉えられている。第 3 章において、マジマジの乱において、キンジキティレが人々に配った「マジ」とは、戦士たちに逃走する際、足が生えてくるというものであり、モザンビークの対ポルトガルの独立戦争において、「白人」と戦う戦争の「ダワ」が、戦争にさいなまれずに家に帰ることができ、姿を消し、戦争の災禍を潜り抜けるといったものであったことを見てきた。これらの戦争の「ダワ」と、ニンジャの「ダワ」とは、奇跡を起こす力を持つという語り口がある点で類似している。

またニンジャは、ある種の特別な力を持つ存在として認識されている。「ニンジャにはある種の迷信や呪術がある」(下線 4-16)、「傷ついても痛みを感じない」、「喧嘩が起きているときに止めに入り、ぴたりと止める」「ある種の力」といったコメントである (下線 4-17)(4-18)(4-19)。

ニンジャになりたければまずマーシャルアーツを身につけること、それからウチャウイのような「*Bageti Mashike*」[筆者には不明]にパスすることだ(4-14)。もし誰かが私と戦いたければ、私は消えてまた舞い戻りカラテやカンフーで攻撃するのだ。(中略) それとウチャウイのような行動——木から木へ移ることをしないと。ウチャウイではないがそれは

²⁴⁶ このような属性は、モザンビークの戦争で使用される戦争の「ダワ」と似ている。

奇跡 (mazingaombwe) だよ(4-15)。それは助けなのだ。もし攻撃する相手の目に映らなければ攻撃しようがないからだ。そして黒い袋の中に攻撃する道具を入れている。…ニンジャには組織がない。[ハッサン・ジャンゴ (Hassan Jango)、37 歳、カラテ講師、マビボ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

ニンジャにはある種の迷信や呪術がある(4-16)が、ショウトウカンにはそういったものはない。カラテではカラテの基本的なことを習い、カラテの意味を知り、そのあとカラテカとしての振る舞いを身につける。[ガブリエル・アドリアーノ (Sempai Gabriel Adriano)、25 歳、小売業、カウエ、ショウトウカン：ムウエンゲ、2000 年]

ニンジャは良く調べ、経験も持っている。彼らはある力を使う。私の先生が言っていたが、人間と言うものはある種の力(4-17)を持っている。それを使えば、傷ついても痛みを感じない(4-18)。また喧嘩が起きているときに止めに入り、びたりと止めばそれはあなたの魂が体から出た証拠(4-19)なのだ。またライオンが近づいてきたとき、あなたの髪が逆立てばライオンのパワーに触れたということなのだ。そしてこのようなことは私たちにも起きる。例えば病気は死の恐怖によって、人から自信を失わせる。そして死んでしまうのだ。こういうことはムガンガやウィッチがすることでもある。あなたが死ぬといわれれば、本当に死んでしまうとかね。[リンゴ・ルウェザウカ (Sensei Ringo Rwezauka)²⁴⁷、42 歳、小学校教師兼タンザニア・カラテ協会会長、カリアコー、ショウトウカン：ロシア・カルチャーセンター、2000 年]

以上のことから、ニンジャは、奇跡と関わるような特別な力を持つと考えられており、その力は、時に、殺人やウィッチクラフトと結び付けられて想像されている。このようなニンジャとは、一時的に通常では有り得ない力を持つ存在として考えられている。そのため、三つのマーシャルアーツのうち、最も「ダワ」と結びついて意識されやすい。またニンジャは、祖先との結びつきが強調され、また姿を消すといった奇跡を行うなど、力の根源が、自己ではなく、外在的なものに依存していた。以上のことから、カラテカにとってニンジャは、「ダワ」の使用と最も近い存在ということになる。

4.1.2 カラテとカンフーの起源—東洋の植民地抵抗運動の説明

カンフーやカラテやニンジャは、アジアのマーシャルアーツとして認識されていることはすでに述べた。そのうち、ニンジャは CIA のような政府の機関や暗殺集団として想像されていた。それとは異なり、カンフーやカラテは、中国や日本の植民地抵抗運動の技であったと考えられている。そのような内容は以下の 3 点にまとめられる。(下線 4-20~24+★)

²⁴⁷ リンゴ・ルウェザウカは、1975 年～80 年には日本で、1981 年～84 年にはキューバで、カラテを学んだ。

1. カンフーの歴史が語られるとき、特に中国の日本に対する（もしくは日本の中国に対する）植民地抵抗運動と結び付けられて語られる。カンフーは植民地支配から独立する際に使用された技として考えられている。
2. 特に日本が中国を植民地化したことにより、カラテやカンフーの技が発展したと語られている。
3. カンフーやカラテは、武装した相手に対して戦う技として捉えられている。

それでは具体的に見ていきたい。

カンフーは日本人はやらない。カンフーメンはすごい技術を持ち、カンフーの技を使って日本から独立した(4-20)。[サイディ・モハメッド・カサワ (Said Mohamed Cassawa)、27歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

カラテは中国が日本の植民地であった時代に形成された技だ。だから手を使った護身術だった(4-21)。現在はカラテも発展し武器を使う術を使うようになった。[ユスフ・イサング・ジョー (Yusuf Isangu Joe)、32歳、フランス留学から帰国したばかりで現在求職中、カリアコー、ショウトウカン、：ロシア・カルチャーセンター、2000年]

中国人が戦いのためのカンフースタイルを作ったのは、武器を使う相手に対して独立するためだった。なぜなら中国は日本の植民地だったのだ(4-22)。カンフーは自己を守るためのものではなかった。ここにカンフーとカラテの違いがある。カンフーでは武器を使いカラテは武器を使わない。カラテは武器を使わない。カラテは素手 (*Empty Hands*) を意味する。カラは手を意味し、テは *empty* を意味する²⁴⁸。[ギルバート・ムワルコ (Gilbert Mwaruko)、25歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

カンフーは中国から来た。マーシャルアーツの殆どは中国から来ている。日本人がこのスタイルを知るようになったのは、日本が中国の植民地になってからだ。だから中国人は日本人を訓練してこの考え方を持つように訓練し、ショウトウカンのように自分たちでこの能力を発展させられるようにしたのだ(4-23)。だからショウトウカンはカンフーの技術のある種変化させたものといえる。[サイモン (Saimon)、22歳、タクシードライバー、タバタ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

50年前沖縄で戦闘があった。それは武器を持った人々と持たない人々との間で行なわれた。結果は両側とも半数の人間が死んだ。これはタンザニア南部で起きたシンディンバからム

²⁴⁸ 解釈の間違いがある。

ワンザでの戦争と似ている(★★)。カンフーとカラテの違いはないが、日本が中国を植民地化したとき、日本人は彼らの技を取り入れ、カラテを作った(4-24)。[ラシッド・アルマシ (Rashid Almasi)、43 歳、彫刻業、テメケ、ゴウジュウリュウ：ザナキクラブ、2000 年]

初期のカラテの先生たちはカンフーを学んだ。例えばミヤジシヨジも「*Kanrio Legeshion*²⁴⁹という中国人にカンフーを教わった。だからカラテのカタはカンフーの初期のものなのだ。昔 36 の家族が中国から沖縄に渡り新しい文化をもたらした。そこでカラテがはじまったのだ。カラテというのは最近の呼び方だ。昔は「*toudi*」と言った。これは中国語で「*tou*²⁵⁰が中国を意味し、「*di*」が手を意味する。だから「*toudi*」は中国人の手と言う意味なのだ。「*toudi*」は日本に来てカラテジュツと名前を変えたが、ジュツが中国語の用語なので、フナコシ²⁵¹先生は「*dou*」に変えたのだ。先生は中国語の用語を使うのでは中国の文化そのままだと考え、日本語の「*dou*」と訳したのだ。だからまとめて言えば、カラテは中国が起源だといえるね。[キブリ・ムレド (Kibuli Mred)、26 歳、職業不詳、キバタ：ゴウジュウリュウ：ムジジマ・ゴウジュウリュウクラブ、2000 年]

これらの技芸はマジマジの乱との類似性が意識されている(下線★★)。総じて、カンフーやカラテは、中国や日本の反植民地運動と結び付けられて解釈されている。具体的には、「中国人が戦いのためのカンフースタイルを作ったのは、武器を使う相手に対して独立するためだった。なぜなら中国は日本の植民地だった」(下線 4-22)、「カラテは中国が日本の植民地であった時代に形成された技だ」(下線 4-21)、「日本が中国を植民地化したとき、日本人は彼らの技を取り入れ、カラテを作った」(下線 4-24)、「日本人がこのスタイルを知るようになったのは、日本が中国の植民地になってからだ」(下線 4-23)などのコメントに表されている。しかしその一方で、カラテの力の根源は、その技を使う人間に内在するものとして語られ、マジマジの乱のような外在的な力と関連づけては説明されない。カンフーとカラテは、アジアの中で中国人ないし日本人が反植民地運動で使った技として捉えられていることが分かった。

4.1.3 抑圧 (*kuonewa*) から身を守る

カラテカにカラテをはじめた理由を尋ねると、強くなるため (*kwenye uguvu*)、抑圧 (*kuonewa*) されないため、自分を守るため (*kujilinda*) に道場に参加した (*kujiunga*) という答えが多い。このように過去に抑圧された経験を述べてカラテを習う動機としている人たちがいる(下線 4-25~4-34)。

²⁴⁹ 筆者には不明。

²⁵⁰ 唐(から)のこと。

²⁵¹ 船越(義珍)のこと。

抑圧されたくないんだ。そういった扱いをね、うけたくないんだ。だから強くなりたい、自分を守りたいんだよ(4-25)。[サイモン (Saimon)、22 歳、タクシードライバー、タバタ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

キックボクシングを以前学んでいた。カンフーは試合のあるゲームや競争のためでなく、自己防衛のためのものだ(4-26)。カンフーやキックボクシングにマジックや迷信はない。

(中略) 私がここに参加しているのは、いつもと違う力を使うところが面白いと思うのと、われわれの社会には仲間を抑圧する人間がいるからだ。私はこのスタイルを学び、そういった人々を助けたいと思う(4-27)。[エマニュエル・カイク・キジェジェ (Emanuel Kaimu Kijeje)、ダルエスサラームのアルゼンチーナという停留所の近く、29 歳、俳優、ストリートスタイル：マンゼセ、2000 年]

ショウトウカンに入ったのは力が欲しかったからだ(4-28)。戦いの時には力と頭脳が必要だ。その二つがショウトウカンにはあるのだ。[ハッサン・ジャンゴ (Hassan Jango)、37 歳、カラテ講師、マビボ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

ゴウジュウリュウをはじめたのは、以前サッカーをやっていたのだが、争いや喧嘩、殴り合いが絶えなかった。そこでどうしたら自分の身が守れるか考え、マーシャルアーツを思いついた。もう一つは昔、自分より年長の男と殴り合いになり、予期せず勝ってしまった。私は彼が仕返しに来るのではないかと思い、マーシャルアーツで自己防衛をしておこうと考えたのだ(4-29)。[セレマン・マウリディ・リトゥヌ (Seleman Mauridi Litunu)、39 歳、編集者、キャリアコー、ゴウジュウリュウ、2000 年]

私は親戚に捨てられたので友達が欲しかった。私は父からの愛をもらえなかった。だからこのエクササイズがやめられないのだ。私は強くなりたい。自分を抑圧する人間から自分を守る (4-30) ためにね。[ラシッド・アブダラ・ハスマニ (Rashid Abdala Hassumani)、自称フナコシ)、27 歳、職業不詳、タンデレ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

私がカラテを始めた理由は、私がキゴマからダルエスサラームに来たとき、よそ者であり、いじめられ平安に暮らせなかった。そう、だからこの抑圧に対して、自分の苦しみを解放するためにカラテを習い始めた(4-31)。[ガブリエル・アドリアーノ (Sempai Gabriel Adriano)、25 歳、小売業、カウエ、ショウトウカン：ムウエンゲ、2000 年]

カラテをはじめたのは、子供の頃抑圧されなくなかったからだ(4-32)。当時本に載っていたケニアの槍を持った人物のようになりたかった。兄弟が日本に住んでいたので、日本に行きカラテをはじめた。日本人の中にはフナコシの魂が、私に入ったと考える人もいた。というのもフナコシが亡くなった日に私が生まれたからだ。そして私はショウトウカンを感じるのが早かったのだ。(略) このトレーニングセンターを開設したのは若者たちに強

くなって欲しいのと、いじめや抑圧がなくなって欲しいからだ(4-33)。[リンゴ・ルウェザウカ (Sensei Ringo Rwezauka)、42 歳、小学校教師兼タンザニア・カラテ協会会長、キャリアコー、ショウトウカン：ロシア・カルチャーセンター、2000 年]

ショウトウカンをはじめたのは男性によるレイプや他の犯罪から身を守る(4-34)ため。[グレイス・エミル (Grace Emil)、23 歳 (女性)、小売業、ウズリ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

第 3 章で取り上げたマジマジの乱においては、「ダワ」は、白人からの抑圧と関わっていた。しかし、カラテカが現在問題にする抑圧とは、仲間やサッカーチーム、年上の男、ダルエスサラームの人々からのものである。前述したようにカラテやカンフーは、中国と日本との間といった、タンザニアの人々からすれば「同じ人種」間での抑圧関係における抵抗の技として捉えられていた。タンザニアの人々にとっては、アジアの地域はワチナの住む地域であり、国家は違うが同じ人種であると認識されている。カラテカが想像するアジアの歴史からは、カンフーやカラテは、ワチナどうしの抑圧を解決した。それと同じように、カラテカたちは同じ「アフリカ人」からの抑圧から身を守るために、カラテを修行している。それではカラテを修行することにより、どのような力が得られると意識されているのだろうか。

4.2 「シュジャア」を備えた自己像

第 3 章で論じたように、マジマジの乱の「マジ」は、身につけたり浴びたりすることで人に一時的に普段とは異なる力を与えるものであった。ニンジャは、この外在的な「ダワ」を使用する存在に近いものとして想像され、それとは対照的に、カンフーやカラテは、「ダワ」との関わりが言及されないことが見て取れた。そしてカンフーやカラテの力は、「瞑想」や「気のパワー」といった、自分で手に入れられる点に比重が置かれる (4.2.2 を参照)。ただし、カラテカたちは、カンフーを、ときおり奇跡的な行為として言及することがあるものの、カラテにはそのような奇跡を一切認めない。それでは、カラテカが、外在的な力に頼らずに得る力とは一体どのようなものなのであろうか。

4.2.1 カラテ訓練と自己防衛 (*kujilinda*)

空手道場で日本のマーシャルアーツを学ぶ人々は、自己を防衛 (*kujilinda*) し、強くなる (*kwenye nguvu*) 方法として、カラテを学んでいる。この「自己を防衛する」と翻訳したスワヒリ語は、「*linda*」という「守る・警護する」という意味の動詞に「*ji* (自己のこと)」を加えたもので、「自らを守る」という表現となっている。その再帰的な表現にみられるように、カラテはカラテカにとって自己訓練により、自己を守り自己を形成する芸

として受けとめられている（下線 4-35～4-42）。以下はカラテと自己防衛を結びつけたコメントである。

カラテは素手を意味し武器を使うことを許されていない。これは武器を持った相手からどうやって自分を守るかを教える術（4-35a）なのだ。（中略）カンフーの起源は中国とインドだ。日本はこれらのマーシャルアーツを取り入れて護身術にしたのだ。カラテは素手で戦うがカンフーは武器を使う。カンフーメンとは危険な人たちなのだよ。[リンゴ・ルウェザウカ（Sensei Ringo Rwezauka）、42 歳、小学校教師兼タンザニア・カラテ協会会長、カリアコー、ショウトウカン：ロシア・カルチャーセンター、2000 年]

カラテは自己防衛のためのものだ(4-36)。その術は 3 ヶ月で覚えられる。しかしカンフーはたくさんの秘密を持ち、学ぶのに時間がかかる。カンフーは戦闘のためのたくさんのカタがあり、カラテカにもわからないようなものだ。カンフーでは武器を使うが、カラテも武器の使い方を習う。武器は 6 タイプあるが、棒や鎖、トンファ、サイは上達者向けだ。カラテは二つの語からなり、「カラ」はなにもないことを、「テ」は手を意味する。だからカラテは素手を意味する(4-35b)。ゴウジュウリュウは特にキックを使うね。[キブリ・ムレド（Kibuli Mred）、26 歳、職業不詳、キバタ：ゴウジュウリュウ：ムジジマ・ゴウジュウリュウクラブ、2000 年]

日本人は素手で戦うスタイルを作った(4-35c)のだ。自分を守るため、健康でいるため、社会を守るため（4-37）強くなりたい。[ギルバート・ムワルコ（Gilbert Mwaruko）、25 歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

僕は自己防衛のために強くなりたい（4-38）。[サイディ・モハメッド・カサワ（Said Mohamed Cassawa）、27 歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

カンフーとカラテは同じもので、カラテは日本語でカンフーは中国語である。カラテとカンフーには同じパンチやキックや前蹴り、横蹴りといった技がある。カラテでわれわれは武器の使い方を教わっている。そして武器を使う人間から身を守る技を教わっている(4-39)。棒やナイフや剣を使った技だ。マーシャルアーツを学ぶものは、全員武器の使い方を学び、自分の身を守る方法を学ばなければならない。[クドゥラ・アブダラ（Kudra Abdalah）、38 歳、パームビーチホテル勤務、キノンドーニモスコウ、ショウトウカン、2000 年]

ショウトウカンでエクササイズを始めたのは、自分の健康を維持するための自己防御の方法を教えてくれるから。ショウトウカンは自己防御と健康維持のためのものだ。ショウトウカンは頭脳や体の能力を使う。思うにカンフーは剣や鎖や棒や銃や体といった武器を自己防衛のために使う方法のことなんだ(4-40)。（略）カンフーメンは武器や自分の体の使

い方を知っているのだ。カンフーは、もともとはインドから伝わったものだ。インドの映画みたいだね。中国人や日本人はインドからのアイデアを研究し、自己防衛のスタイルに変えた(4-41)んだ。だからカンフーの考えを打ち立てた人は中国人だと考えられているんだ。[サジグワ・ハドルフ・カピング (Sajigwa Hadolf Kapinga)、24 歳、学生、キジトニヤマ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

カンフーは武器を使い護身する術だが、カラテは武器をもたず素手で戦う方法である。私はカラテを、護身を学ぶため、楽しむために始めた(4-42)。[ギブソン・ムワティンダ (Sensei Gibson Mwatinda)、40 歳、国防軍勤務、カウエ、ショウトウカン：ムウエンゲ、2000 年]

このように、カラテは、自己防衛の技であると理解されている(下線 4-36、4-37、4-38、4-39)。しかも、カラテは素手で武器を持った相手と戦う技芸として自覚されている(下線 4-35a~c、4-39、4-40)。この力を得るのに、カラテカたちは「ダワ」を必要とはしない。彼らは、トレーニングにより自己を防御する技を身につけ、怠慢の戒めや、人格形成により、庇護する力を自己内在化して自分を守るからである。それは、特に、カンフーが武器を使って戦う技芸であるという特徴と対比して語られる。

4.2.2 カンフー/カラテと自分の中にある力

カンフーやカラテは、外在的な力ではなく、自己のある種の信仰心と関係がある。それは「瞑想」(下線 4-43、4-46) や「気のパワー」(下線 4-47、4-48)、「危険を予知する力」(下線 4-45)等のものである。この「瞑想」は、危険を予知したり、「邪悪な力 (*dark power*)」を見つけたりする方法である(下線 4-44、4-49)。このような発見の行為は、従来ムガンガが専門的に行ってきたものであるが、カラテカが自分の力でできるようなものに変化している。なお、この特徴が語られる段階になると、カンフーとカラテの違いは非常にあいまいなものとなる。

● <瞑想>

われわれはカラテの瞑想 (*meditation*) を行なっている(4-43)。[ラシッド・アブダラ・ハスマニ (Rashid Abdala Hassumani、自称フナコシ)、27 歳、職業不詳、タンデレ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000 年]

カラテはダワを使っているとは思わないし、シェタニも関係ないと思うが、瞑想によって邪悪な力 (*dark power*) を見つけることができる。祈ることにより邪悪な力を防ぐ特別な方法があり、それらを支配する方法があるのだ。例えば祖先から力を得るために姦通が許されないとか、泥酔が許されないようにね(4-44)。[ギルバート・ムワルコ (Gilbert

Mwaruko)、25歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

カラテにはマジックはないが、人間が持てる力というものはある。この力は危険を予知することができる力だ(4-45)。これは瞑想で得られる (4-46) ものである。[ラシッド・アルマシ (Rashid Almasi)、43歳、彫刻業、テメケ、ゴウジュウリュウ：ザナキクラブ、2000年]

● <気のパワー>

カンフーとショウトウカンは全く違う。なぜならカンフーメンは気 (chi) のパワーを使うから(4-47)。彼らは足よりも手を使う。そして靴を履いている。[サイディ・モハメッド・カサワ (Said Mohamed Cassawa)、27歳、小売業、マンゼセ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

ゴウジュウリュウのゴウは日本語でやわらかい技のことで、ジュは硬い技を意味する²⁵²。ゴウジュウリュウでは、われわれは「キ」パワー(4-48)という自分の中からの力があると信じていて、中国語では「チ」パワーというのだ。自分の中からの力を使っているときは、この硬い技とやわらかい技のどちらかを持っているのだ。[キブリ・ムレド (Kibuli Mred)、26歳、職業不詳、キバタ：ゴウジュウリュウ：ムジジマ・ゴウジュウリュウクラブ、2000年]

このように、カラテやカンフーは、「瞑想」や「気のパワー」により、自己防御の力を獲得する。ニンジャの用いる「ダワ」の力の過剰性や一時性とは逆に、カンフーやカラテによって得られる力とは、恒常的に自己に含まれるようなものである。

カンフーは瞑想で邪悪な力を手に入れるらしい(4-49)。ニンジャスタイルは日本が発祥で、ニンジュツを使い武器を使い、黒い服で全身を覆う。[キブリ・ムレド (Kibuli Mred)、26歳、職業不詳、キバタ：ゴウジュウリュウ：ムジジマ・ゴウジュウリュウクラブ、2000年]

ある種の信仰がカンフーにはあるのだ。戦いに行く前に、ろうそくに火を灯し祈ることがあったようだ(4-50)。(略) 信仰を受け入れれば助けられるような、例えば神がいると信じたとのように。誰も彼を見たものはいないが、預言者ですらね、彼らは神が嫌うような悪いことはしない、カンフーではそのような信仰があるのだ。[ハッサン・ジャンゴ (Hassan Jango)、37歳、カラテ講師、マビボ、ショウトウカン：ウラフィキ、2000年]

前述したように、カラテカはカラテの訓練や「瞑想」、「気のパワー」のような力をカラ

²⁵² 解釈の間違いがある。

テの訓練により得て、自己に身につける技である。その力は、ムチャウイを発見することができ、また自らの訓練によって災禍を寄せ付けないように自己を防衛するものである。またその力は、「瞑想」や信仰の力として表現されるものである(下線 4-49、4-50)。カラテカたちは、抑圧から身を守る術を、「ダワ」の助けを借りずに自ら達成し、しかもその効果を恒常的に保つものとして意識する。

4.3 つけたりはずしたりできない過剰な力

「ダワ」のコンテキストでは、過剰な力は「ダワ」によって得られるものであり、外在的に与えられるものであった。そしてこの力は、つねに外在的な周囲との力関係に関わっていた。そのため、病気の治療について背後に人間関係があると想像される場合、その力の不均衡を、外在的な「ダワ」により治療するコンテキストを提供していた。またこの外在的な「ダワ」は、反植民地運動において使用された「ダワ」においても、不当な力関係を伴う植民地支配に対してそれを覆すコンテキストを提供するものであった。

このように、ある力が他の者の力の不足を引き起こすという力関係のコンテキストの中に、「ダワ」は位置づけられていた。しかし、カラテの訓練は、自己が力を得ても、即、周囲との関係を変化させるわけではない。カラテカの力は、レベルの達成や人格形成と結び付けられ、恒常的に身につけられた力であり、周囲を守り、尊敬を受けるといった良い側面が強調される。つまり、カラテの「シュジャア」は、相手を受動化するような力としては捉えられていない²⁵³。

4.3.1 トレーニングで得られる力

カラテカがカラテの訓練によって得る力とは、全面的に良いものと確信されている。このような完全な是認の状況と「清浄さ」について本節では見ていきたい。

カラテカたちの道着は白である。また、白帯から始まり黄色、オレンジ、緑、青、茶の順に帯の色が変わるという級 (*Level*) の制度がある。この道着は、カラテカたちにとって以下に見ていくように、単なる衣類以上の存在である。「カラテでは、始めに、白いユニフォームを着る。この衣服は内面の清浄さを表している」(下線 4-54、4-56)と捉えられており、それはさらに「私は、カラテによって人格形成されうるという点に惹かれた。カラテをする者は言葉遣いも丁寧である。そして家族と自分を守る方法を身につけたい」(下線 4-51)というように、人格形成に役立つものとも捉えられている。

ゴウジュウリュウの訓練はまず白帯からはじまる。白帯は運動と、規律と、清浄さを学び、

²⁵³ 「ダワ」を持つ者が、過剰な力を持ち、相手を隷属的狀態に貶めるものと捉える文脈があるという議論は本論第2章を参照のこと。

型を学んで次の黄色の帯になる。私たちは生徒に対して、規律に基づく習慣を試している。われわれはごろつきに教えるのではなく、若者たちの人格形成を目的にしている。マーシャルアーツをタンザニアで教える目的は、外国文化を学んで自己を防衛するためである。私は、カラテによって人格形成されうるという点に惹かれた。カラテをする者は言葉遣いも丁寧である。そして家族と自分を守る方法を身につけたい(4-51)。 [ラシッド・アルマシ (Rashid Almasi)、43 歳、彫刻業、テメケ、ゴウジュウリュウ：ザナキクラブ、2000 年]

道場に入るとき、規則を教わる。喧嘩、買春、盗みは許されない。カラテは清浄と愛を強調する(4-52)。 だからこそ、このスタイルは護身の術(4-53)なのだ。こういったプレトレーニングのあと、組み手を習う。 [ガブリエル・アドリアーノ (Sempai Gabriel Adriano)、25 歳、小売業、カウエ、ショウトウカン：ムウエンゲ、2000 年]

カラテでは、始めに白いユニフォームを着る。上達すれば色つきのものを着ることができる。これは外へのまた内面の清浄さ(4-54)を表しているのだ。われわれのトレーニングでは人を敬うことから教え始め、立ち位置やパンチ、ブロック、キック、組み手と進む。その上で戦いを実際にやってみようになる。 [リンゴ・ルウェザウカ (Sensei Ringo Rwezauka)、42 歳、小学校教師兼タンザニア・カラテ協会会長、キャリアコー、ショウトウカン：ロシア・カルチャーセンター、2000 年]

薬や不法な行為から足を洗う(4-55)ためにもね。カラテで着る服はギという白い服だ。この色は清浄さを強調し、カラテカの心をきれいにするんだよ(4-56)。 これはカラテカが他の人とは違うということなんだ。 [ガブリエル・アドリアーノ (Sempai Gabriel Adriano)、25 歳、小売業、カウエ、ショウトウカン：ムウエンゲ、2000 年]

以上のように、カラテカの胴着や自己鍛錬は、「心をきれいにする」(下線 4-56)効果を持つものとして捉えられている。この心の清浄さは、「喧嘩、買春、盗みは許されない」(下線 4-52)「薬や不法な行為から足を洗う」(下線 4-55)といった規律を守ることで達成される。

この浄化に関して、マイア・グリーンとシメオン・メサキはある示唆を与えてくれる。グリーンとメサキは、タンザニア南部のウランガ・ディストリクトを調査し、「ウチャウィを剃る」(*kunyoa uchawi*) もしくは「きれいにする」(*kujisafisha*) と呼ばれる儀礼的行為が行われていることを報告している。髪を剃ることは、少なくとも 20 世紀初頭から南部タンザニアではよく知られた邪術を追い払う行為であり、この行為には体を洗う、髪を剃るといったボディ・クレンジングが含まれている点が特徴的であった [GREEN and MESAKI 2005:374]。特にグリーンとメサキが観察したところでは、以前はアンチ・ウィッチクラフトを施術するムガンガの下において、一週間以上の畑仕事などの労役や制約の多い集団生活が営まれ、その中で髪を剃る行為が行われていた。しかし、近年ではこれらの施術が時間をかけずに二日ほどで終わることや、鉄道のタイムスケジュールに合わせて日

程が生まれ、また労役である畑仕事も無くなり、短時間でアンチ・ウィッチクラフトの儀礼が終わることにより、彼女らは「ウチャウィを剃る」行為を「サロン」の誕生と評した【GREEN and MESAKI 2005:371】。

グリーンとメサキが、「ウチャウィを剃る」行為の近代化について示唆するように、カラテの訓練においても「浄化」の作用は、自己選択と短時間の訓練、仕事のスケジュールに合わせられた夜のレッスンといった、タイムスケジュールが組み立てられる中で達成されるものである。

この近代化とマーシャルアーツに関連して、これらのマーシャルアーツが東洋のものであると捉えられていることに触れておきたい。ワチナとは、ダルエスサラームにおいて、野蛮なイメージで捉えられているものの、タンザニアにおいて、生活物資の多くが中国から輸入されており、タンザニアより少し早く近代化した国としてイメージされている。ワチナの薬に関して、中国の気功の研究者であるエリザベス・シュウは、タンザニアにおけるワチナの「ダワ」について調査し、そうした薬が現地の薬や西洋薬と異なるものとして認識されていることを明らかにした。現在タンザニアにおいては、西洋薬とともに、中国からの薬が流通している²⁵⁴。シュウによれば、タンザニアでは、中国薬は科学的なものとして捉えられる一方、ウィッチクラフトとの関連があいまいな存在である。特に、人々は、中国製の薬を西洋の科学的薬品とまでは確信は持てないが、伝統薬より科学的であり、病気に早く効くものと考えている。つまり、西洋薬とタンザニアの伝統薬との間の中間的ポジションに中国薬はあるという²⁵⁵。ちなみに、中国薬の即効性が信頼される理由を、シュウは、社会主義という政治体制に対する信頼性や科学性に対する信用の度合いを理由としている【Hsu 2002 : 309】。

このシュウの「科学性に対する信用の度合い」とマーシャルアーツとを比較した場合、カラテは、トレーニングで得られる力がレベルの達成と関係していることが思い出される。またカンフーが、「ダワ」と関わりの深いニンジャとカラテの中間的ポジションにあったことも思い出される。シュウによれば、中国薬に対する信頼度は、政治や科学がどのレベルに達したか、ということに関連していた。だとすれば、中国薬にしても、カンフーやカラテにしても、達成されるレベルの向上とともに、恒常的な力を獲得していくという点では共通している。

第3章においても、マジマジの乱の「ダワ」は浄化の意味を含み、タブーを遵守するこ

²⁵⁴ 特にマラリア薬、エイズ治療薬など。タンザニアにおいて中国製の薬は流通している。町の薬局にも漢方薬などを売る中国人の薬局がある。マラリアの薬も中国製のコテキシシンが良く飲まれていた。しかし中国製品は、薬に限らず、日用品例えばポットやなべや皿、マッチ、ラジオなど何から何まで安価で流通していた。

²⁵⁵ シュウの調査からは、この中国の薬 (*dawa ya kichina*) が科学的ともウィッチクラフトともつかないあいまいな存在と捉えられていることが知れる。この点について、シュウの論点は中国伝統薬のグローバルな流通と、それがどのようにローカルな社会に受け入れられているのかを、社会・経済的観点から明らかにすることにあり、タンザニアが社会主義を標榜したときにその先進国であった中国への視点を踏襲していると結論付けている【Hsu 2002 : 307】。

とで力を得る場合があったことを観察した(特にハリモジャの議論において)²⁵⁶。しかし、マジマジの乱の「ダワ」とカラテが異なる点は、「レベルアップ」に代表されるような、力を獲得する考え方にある。カラテは、自己訓練による上達とともに自己浄化を達成すると考えられている。カラテカたちは、自己訓練し、帯の色を変化させる。変化する帯は、いったん獲得されれば、恒常的に身についた「力」として認知されるものである。カラテカは、「ダワ」とは無縁な者として自己を認識し、他人に頼らずに自己を守り、自ら鍛錬することで、自己を清浄に保とうとする。カラテカの認識によれば、かつてムガンガといった専門家が処方する「ダワ」として外部に委託されていた「力」は、ムガンガを頼らずともカラテの訓練により「自分の中にある力」として獲得できるのである。

4.3.2 ダワの外在性と内在化

「ダワ」とマーシャルアーツとの関係を考察することで明らかにされたのは、つぎのような点である。

ダルエスサラームのカラテカたちは、カンフーとカラテとニンジャを区別する。注目すべき点は、そのそれぞれの差異に、「ダワ」の有無が関わっていたことである。「ダワ」を使用する者が、ニンジャであった。ニンジャは毒やマジックを使い、人を殺す存在であった。その一方で「ダワ」を使用しないカラテや一部のカンフーは、アジアにおける植民地抵抗運動と関連するものとして捉えられていた。マジマジの乱において、相手の過剰な力への対抗は、自分も「ダワ」を処方してもらい身につけることで果された。しかし「ダワ」は、外在的に存在し、浴びることで身につけることもできたが、同時に時効があったり、携帯用の小さな包みとして身から離したりすることも可能であった。ところが、カラテカたちには、こうした「ダワ」の語り口が消滅している。カラテカは、「ダワ」に依拠することなく、自己自身に力を備え、自己を防衛しようとする。

また「ダワ」は、一時的な力の過剰性と関連していた。「ダワ」の説明では、外在的なものとしての支配関係が想定されていた。支配するものの力に対抗するために、新たな「ダワ」が獲得され、それにより力の不均衡は調整された。しかし、第3章の3.3.4において述べたことだが、「シュジャア」が、外在的な「ダワ」によって獲得されるだけでなく、個人に本来的に備わるものとして認められるような見方も広がっている。それと同様に、カラテの訓練によって得られる力は、自己のレベルや「瞑想」、「気のパワー」など自己に内在する力として説明される。こうした力は、いったん獲得されれば、恒常的に自己に含まれるものとされている。したがって、カラテの訓練や「瞑想」により得られ、恒常化するものとしての「力」の語り口は、「ダワ」による一時的な「力」の語りとは明らかに異なる。「ダワ」が周囲の人間との力関係を調整するものであったが、カラテカの力とは個人的に獲得される恒常的な力であり、必ずしも周囲との力関係を前提にした考え方ではなかった。

²⁵⁶ ハリモジャによれば、第3章においてボケロが考案したマジマジの乱の「ダワ」とは、いくつかの食物や性交のタブーと関連づけられていた。第3章を参照のこと。

「ダワ」が外在的に存在する語り口においては、強さとは「ダワ」の有無で説明され、ときに主従関係をも説明した。しかし現在は、「ダワ」が外在的に存在する語り口よりも、人間に備わるタビア自体を対比させる語りが多くなされるようになってきた。このことは、タビアの優劣は「ダワ」と無関係であり、何らかの力が個々人に備わったものとして捉えられる傾向へとつながっている。

ダルエスサラームのカラテ道場でカラテを学ぶ自称「カラテカ」たちは、カラテとカンフー (*kumhoo*) とニンジャを同一起源の身体技芸であると受け止める一方で、カラテ (*karate*) を「ダワ」を使用しない技芸として他と区別していた²⁵⁷。またカラテとカンフーは武器を使うかどうかで解釈が異なり、カンフーが剣や棒や鎖といった道具を使い、「瞑想」などの信仰を持つ一方で、カラテが素手で戦う自己防衛 (*kulinda*) の技であると捉えていた。カンフーは、ときに「瞑想」と結び付けられ、この「瞑想」によりウィッチを見つけることができ、自分を守り、周囲の人間を守ることができると考えられている。その一方でニンジャは、毒や「ダワ」を使い、人を殺すような、ウチャウイを行う存在として、または国家の殺戮集団として捉えられていた。

カラテ訓練は、自分の中にある力と結び付けられている。その力は、一度獲得すれば、自己に恒常的に含まれるものであると考えられている。この点で自己と力との関係は、マジマジの乱の「ダワ」と異なっている。自己に備わった力は、容易に身につけたりはずしたりできないものと考えられている²⁵⁸。ダルエスサラームのカラテカにとってカラテとは、「瞑想」、気のパワー、レベルアップ、人格形成、自己を清浄に保つといったことと関連し、このことはまさに「自己変革」、「自己矯正」、「自己浄化」、「自己救済」という「自己」との関係の強化であった。「ダワ」が自己に対して外在的に存在していたのとは対照的に、カラテは自己と自己との関係によって説明されるものであった。

4.3.3 「ダワ」と近代化

カラテを学ぶ人の半分以上は、第三次産業従事者——小売業や学校の教師、公務員、俳優などの人々であり、タンザニアの中でも比較的新しい就業形態の従事者である。

筆者がある日屋台で食事をしていると、同席していた見知らぬ男性に「なんで日本人はあんなに働くのか？」と聞かれた。筆者は即座に「日本人はエナジードリンク (*energy drink*)

²⁵⁷ ちなみに道場でカラテに触れる以外の人々には、これらのマーシャルアーツ (カラテ、カンフー、ニンジャ) の境界があいまいになることがある[ダルエスサラーム、2000年]。

²⁵⁸ このような、カラテカの自己準拠的な語り口は、フーコーが「自己への配慮」——古代ギリシャ・ローマにおける《自己統御》と《自己統治》に関わる「倫理的問題構成の歴史」を記述し、西欧的主体がいかに現在あるようなものになっていったかを論じたもの——として論じた、まなざしの一定のあり方と結び付けて考えることができる。それは「まなざしの自己自身への回帰」[フーコー 2004 : 261]としても述べられている。「自己への配慮」とは、フーコーによれば、「まなざしの方向を外部、他者、世界から『自己』に向け変える必要」であり、また「自分が考えていること、思考の中で起きていることに注意を向ける一定のやり方」[フーコー 2004 : 14]である。

を飲んで仕事をするのよ」と答えた。いわゆる「ドリンク剤」を意味するものとして、「エナジードリンク」という言葉を使ったのである。ところがこの言葉を聞いた男は、「そうか、ダワなのか」と言って納得した。それ以上の会話は無かった。だが、このやり取りで納得した男性に、筆者は不可解さを感じた。なぜ屋台で食事をしていたこの男性は、働きすぎと「ダワ」とを容易に結びつけたのだろうか。

仕事の忙しさは、日本語においては能動的とも受動的とも捉える二つの語り口を持つ。後者は特に「経験を受動的なものとして語る方法」²⁵⁹である。その一方で、働きすぎは「自発的」なものとしての語り口を持つ²⁶⁰。例えば、日本人の働きすぎについて研究する森岡孝二は、「自発的働きすぎ」の原因が個人の自発性や責任に還元され、それに対する疑問が共有されていないことに驚く。彼は、純然たる「自発的働きすぎ」が実際には存在しないと述べる。

時間や雇用契約にしばられない自由業や自営業は別にしても、仕事に関しては「熱中や」「熱心」という言葉とともに「没頭する」「打ち込む」などの言葉がよく使われる。「やりがい」「張り合い」といった充足感を表す言葉や「できる」という承認願望や「誇り」「名誉」といった達成動機を表す言葉もある。その仕事が「好きである」「面白い」という表現にもよくでくわす。これらの言葉が表す心の働きはすべて自発的働きすぎの契機をなしているといつてよい。・・・にもかかわらず、何らかの強制や、圧力や、競争や、奨励や、制度的動機づけを欠いた純然たる「自発的」働きすぎはほとんど考えることができない[森岡 2005 : 139-140]。

ここで注目したいのは、「働きすぎ」という現象を説明する、相反する語り口である。「働きすぎ」には、自発的であるとする語り口と、外在的な力に受動化させられているとする語り口の、二つの説明方法がある。外在的なものを想定する語り口が、「働きすぎ」を一時的な力と捉えるのに対し、もう一方は、理由や意欲などの内在的なものを、自己からとりはずせないものと想定する見方である。森岡が指摘するように、日本においても「働きすぎ」に関する相反する見方——「没頭する、打ち込む、やりがい、誇り、名誉、好きである、面白い」といった言葉が示す「心の働き」と結び付けて、自発的であると見るものか、「何らかの強制や、圧力や、競争や、奨励や、制度的動機づけ」と関係していると見るか

²⁵⁹ 花淵馨也は、次のように憑依現象とからめて仕事の忙しさについて触れていることを参照のこと。「経験を受動的なものとして語る方法自体は、私たちの日常の中でも特別珍しいものではない。特に情動に関する表現においては、私たちは、女性の「虜にされ」たり、「嫉妬に駆られ」たり、失恋に「打ちひしがれ」たり、「怒りに突き動かされて」暴力をふるい、われに返り、まるで「なにかにとり憑かれた」ようだったという。「とり憑かれた」ように仕事に没頭することもある。こうした日常表現と憑依における経験は、実は深く結びついているのかもしれない。仮にそうであるならば、憑依は私たちにとって無関係な信仰ではなく、自我のあり方や物事の経験の仕方に根本的な関わりをもつ現象だと言える」[花淵 2005 : 30]。

²⁶⁰ 日本の過労死について研究する森岡は、次のようなエピソードを挙げている。「大学のゼミナールで過労死について議論していたとき、ある男子学生が「仕事に生き甲斐を感じて自発的に働いて死ぬなら本望ではないか」と発言した。彼は「君が死んだら親や恋人が悲しむよ」と言われて本望説を撤回したが、過労死は論外としても、いわゆる「自発的な働きすぎ」についてはどのように考えたらいいのだろう」[森岡 2005 : 139-140]。

—が存在する。しかし、同じく森岡が問題視したように、日本社会では、働きすぎの要因を「心の働き」とする語り口の方が優勢であり、外在的な力によるものとする説明は一般的ではないと思われる。

現在ダルエスサラームは、タンザニアの海岸部に位置し、発展途上にあると内外から認知されているタンザニア最大の商業都市である。ケニアのギリアマ社会を研究するデイビッド・パーキン²⁶¹は、ギリアマの人々は、本来の居住地を集合的・存在論的な中心地と想像する一方で、東部の海岸部からの商業主義や個人主義の影響を受けつつあるとする。そしてギリアマの人々は、牧畜から換金作物栽培業や海岸部の賃金労働や観光産業に従事するようになり、海岸部の、自己決定できる個人というフィクションへ動いているように見えるという[PARKIN 1991 : 13-15 ; 214-217]²⁶¹。

カンフーやカラテは、武器を持った相手と戦う技芸と捉えられていた。武器を持たないカラテカは、武器を持った相手と戦うという、不均衡な力関係に置かれる。しかし、カラテは、そのような物理的に不均衡である状態から勝利できるという、奇跡の技法としても眺めることができる。ここで意外な共通点が見えてくる。カラテの技法とマジマジの乱の「ダワ」に期待されることは、どちらも同じ、物理的にはかなわない武器を持ち挑んでくる相手と戦い、勝つことにある。カラテが多少とも科学的扮装をまとっている点を除けば、両者は同じ奇跡を達成するためのものである。

だが、タンザニアにおいて、マジマジの乱の「マジ」が戦闘に際して功を奏しなかったことは、一般的によく知られている。そして、シュウが述べるように伝統的「ダワ」に対する評価はワチナのそれより低い。それはすなわち、同じ物理的不均衡から勝利する、また武器を持った相手から勝利することを目的にしながら、「マジ」という「ダワ」に対して、「カラテ」は「近代的」に進歩した技芸なのである。

第三次産業に従事しているカラテカたちは、すでに工業発展した産業社会に生きているといえるかもしれない。カラテは、レベルアップや「瞑想」、「気のパワー」といった、自己内在的な力を獲得させる技であった。「エナジードリンク」は現地の人には「ダワ」と見なされる類のものである。日本人がこれを使用し発展していると捉えることは、すなわち現在の近代的発展の優劣が恒常的なものではなく、今後のタンザニアに挽回のチャンスを与えるものである。なぜなら「ダワ」は、一時的に過剰な力を持つことを意味し、新たな「ダワ」の獲得という外在的な力により不均衡な力関係を是正するものであったからである。自己に内在化した「ダワ」とは、近代化の進む高度な科学技術装置を備えた相手と互角となるアイテムなのかもしれない。

²⁶¹ パーキンは、カヤのような集合的で存在論的な中心地というフィクションから、海岸部の、自己決定できる個人というフィクションへと動いているようであるが、またその間のゆれというものこそが、彼らのリアリティであると考えている[PARKIN 1991 : 214-217]。

結論

本論文では、東アフリカ地域における「ダワ(*dawa*)」について治療と政治の二つの側面から考察してきた。この考察により、以下のような「ダワ」の側面が明らかになった。

東アフリカ地域は、さまざまな信仰を持つ人々が暮らす社会である。人々は頻繁に、自分と異なる信念をもち、相反する考え方をし、理解し難い相手に出会う。そのような状況の中で、「ダワ」は、理解しがたい人や存在を表現する語彙と関わりをもちながら、人々を集める効果を持つ。第 1、2 章では、ネワラ・ディストリクトの歴史語りと、ローマ・カトリックおよび「マジニ」の信仰と治療について考察することで、以下の点が明らかになった。

1. 「ダワ」は、異なる信念・信仰を持つ人々を一同に集める効果を持つ。理解しがたい人や存在は、脅威となって人を脅かす。
2. その脅威は、「ムチャウイ、ウチャウイ、マシェタニ、マジニ、ワジム」といった名前を名づけられることにより、「ダワ」を用いて対処されるものとなる。

具体的に、理解しがたい人や存在を表現する語彙には、以下の A~D のようなものが挙げられる。

- A) マシェタニ (*mashetani*) 自己の利益のため他人を利用する人。魅惑する人や力。対人的な関係性において生じるもの。実在する人物を指すこともあり、その一方で、その人物に起因する力を指すことがある。
- B) マジニ(*majini*) 何を要求しているのか言語化しない存在。人に脅威を与える。しかし、意図的に人を脅かす存在ではない。そしてその行為に責任をもたない。
- C) ワジム(*wazimu*) 脳に疾患を持ち利益を追求できない人。
- D) ムチャウイ(*mchawi*) 私利のため他人を利用しようと企む人物。他人に害を及ぼす人物（その行為はウチャウイと呼ばれ、他人を従属させ言うことを聞かせ利己的に他人を利用する行為を指す）。

このような、理解しがたい存在を顕在化させる語彙とは、人々の間でさまざまに解釈されるものである。例えば、D) の「ムチャウイ」は、話者による差異はほとんどなく、ほぼ同じ意味で解釈されている。また C) のワジムも一般的に、回復しない脳の疾患として考

えられていた。しかし、その一方で、「マシェタニ」や「マジニ」については、信仰の違いや個人の考え方により解釈に幅があった。その解釈の差異を以下①～⑦にまとめた。

- ① ローマ・カトリックの信者は「ムチャウイ」と「マシェタニ」を同じ存在とみなす傾向がある。その場合、「ムチャウイ」や「マシェタニ」を、意図を持って、道徳に反した行動をとる人物であるとみなし、人知の及ばない相手とはみなさない。
- ② 「マジニ」の治療をおこなう人々は、「ウチャウイ」と「マジニ」とを別個の存在として捉える。「ムチャウイ」は他人に意図的に害を及ぼす人物を指すが、「マジニ」には意図性を認めない。「マジニ」の治療を行う人々にとって、「マジニ」とは、何を要求しているのか明確でなく、人を怖がらせ従属させる存在である。その従属した状態から自己を活性化することは、「マジニ」が何を求めているかを明らかにする（マジニが何を言いたいのかをはっきりさせる）ことで達成される。「ウチャウイ」は「マジニ」を送り、他人に害を及ぼす人間であるが、「マジニ」はそれによって作動させられる存在である。「マジニ」自体には意図性がないので、処罰の対象とはならない。
- ③ 「マシェタニ」や「マジニ」の病の症状とは、食事をしない、眠れない、一か所に留まれないなどの症状で説明される。特に「マシェタニ」や「マジニ」の解釈の違いは、信仰の違いと関連があった。それは、治療法に付随する踊りなどの集会を本当に必要なものと認めるかどうか、病の原因が「マジニ」であるということを確認するかどうかという点で見解が分かれていた。
- ④ 「マシェタニ」をどのように解釈するかについてカレマガ老とナチプヤングの間でずれがあった。それは処罰の考え方と関連する。カレマガ老は、常にモラル違反を、それを行った当人の責任として捉えようとする。ナチプヤングは、背後にその人を惑わす「シェタニ」がいるというように、行為を行う原因を当人以外にも求める考え方を示す。
- ⑤ ナチプヤングは、「マジニ」が新たな治療薬を発見し、特定の人間を糾弾せずともトラブルを解決するなどの、利益を優先させた方法であると考えていた。「ワジム」と「マジニ」は、症状は似ているが、「マジニ」は一時的な症状であり、要求をはっきりさせたあとに回復すると見なされている。
- ⑥ 「ウチャウイ」のエージェントをどのように考えるかという点で、カレマガ老とファトゥマの間に対照的な解釈が見られた。ファトゥマは、「マジニ」が「ウチャウイ」によって人に送られ、人を脅かし病気にすると考えていた。一方、カレマガ老は、「毒を盛る」行為を「ウチャウイ」に含め、意図的な行為を行う実在する人物をエージェントとして捉える傾向があった。
- ⑦ 「ウチャウイ」をかけられた状態とは、縛り上げられ、身動きがとれず、考える力を失うものと考えられていた。カレマガ老とナチプヤングは、「ピチャ (*picha*)」「マスク」「リピコ」「キニャゴ」と呼ばれることが、侮蔑の言葉になることを述べていた。この単語が表す、手足を縛られた危険な状態は、同じように、「マジニ」や「シ

ェタニ」がとり憑いた際に語られる手足の縛られた状態と相似している。

第1章ではネワラ・ディストリクトを例に、タンザニアの現在置かれている多面的状況を概観し、分裂した社会という自己イメージに注目した。そこでは、「ダワ」がその分裂を癒すものとして人々の間で用いられていることが明らかになった。

第2章では、「ダワ」に関わる諸概念がどのように異なって解釈されているか、また信仰する宗教の違いにより、どの程度類似性が見られ、また相違があるのかを考察した。またその上で、筆者の現地での経験から、「ダワ」がどのような効果を持つと解釈できるかを論じた。そこで明らかになったのは、「ダワ」が、力の不均衡を是正するという点であった。第2章では特に、次のようなことが観察された。

1. 「理解しがたい」存在が名づけられ治療の対象となったもののなかで、人間関係が背後にあると考えられる病の場合、力関係の調整を行うことが治療である。
2. その力は「ダワ」というものによって回復または修復される。

以上のことから「ダワ」とは、ある力を人に与えるものと考えることができた。また、「ダワ」が、人々の間の力関係を互恵的に捉えるものである点が明らかになった。

第3章では、マジマジの乱という歴史語りに注目し、「ダワ」がある抵抗の意思を示す「タビア」や「シュジャア」と重なって用いられていたことを明らかにした。その語り口を検討するなかで、国家独立の過程で「ダワ」という語が用いられなくなり、それまで外在的に存在していた「ダワ」が個人に内在するものへと変化したことを見た。第3章では、ダワと政治の連関を、マジマジの乱の歴史語りにおいて考察した。そこから明らかになったのは以下のような点である。

1. マジマジの乱の「ダワ」は、反植民地抵抗運動の英雄の「シュジャア」を伝達する媒体である。
2. 「ダワ」が外在的に存在する語り口においては、強さとは「ダワ」の有無で説明された。それは、ときに主従関係をも説明することがあり、植民地者の支配に対抗するダワというものが存在した。しかしそれは抵抗運動の終焉とともに戦争の語り口には登場しなくなっていった。
3. 「ダワ」が外在的に存在する語り口よりも、現在は「タビア」自体を対比させる語りがなされる。この語り口は、「ダワ」と切り離された優劣のある「シュジャア」が個人に備わったものとして捉える語りである。

第3章では「ダワ」の語り口の変化にも言及した。旧来の「ダワ」とは、他者との力関係を意味づけるもので、その力に対抗するには自分も「ダワ」を処方してもらい身につけることで力関係を調整することができた。それは、身に付けると同時に、身から離すこと

のできるものであった。ところが、「ダワ」を持たずに自己自身が力を備え、自己を防衛するという発想も、時代の変遷を前提とした語りのなかで、現われてきた。そこで第4章ではその点をさらに詳しく考察した。

第4章では、「ダワ」の変化を顕現させる語り口としてマーシャルアーツの事例を取り上げ、3種のマーシャルアーツがいかに区別されているかを考察した。第4章では、戦争における「ダワ」の語り口が消滅した現在、自己に備わる力とはどのようなものかを考察した。その過程で、カラテカは、自己の訓練により到達するレベル、自己が行う「瞑想」、自己に内在的に存在する「気のパワー」といったものを力と捉えていることが明らかになった。そのような力は、一旦獲得し、自己に身に付けることができれば、永久的に身から離れないものとして受けとめられていた。このような現象から、自己に配慮するあり方がタンザニアにおいて確立しつつあるものと捉えることができた。そこから得られた結果は、以下のようなものである。

1. 「ダワ」を個人に内在し備わるものとみなす考え方は、内在的な力を、人から離したり、付け加えられたりできるものとは捉えない。
2. カラテカたちは訓練で得る力を、「瞑想」や気のパワー、レベルアップといった獲得されれば永久的に自己に内在する力として受けとめている。

今一度「ダワ」とは何かを確認すれば、以下のようなになる。

- I. 「ダワ」とは、人に「加えられた」もしくは人が「持つことを許された」過剰な力によって生じた力の不均衡を調整するものである。そしてその不均衡な力関係により人が陥った状況を治療する。
- II. 「ダワ」は理解しがたいものと対峙するツールである。「ダワ」が対峙する理解しがたいものには、いくつかのバリエーションを持った名前がつけられる。理解しがたいものとは、他人を脅かし、恐怖を与える過剰な力として捉えられている。
- III. 「ダワ」が力の過剰性を外在的に示すのとは対照的に、「ダワ」を使用せずに得られる力の語り口がある。それは、力を、自己に備わる内在的なものとして捉え、獲得された力を、恒常的に自己に備わるものとする語り口である。
- IV. 力を内在的で恒常的とみなす捉え方では、力の捉え方が周囲とのバランスによらないので、旧来の「ダワ」による力の均衡という考え方と異なる。

本論文では、東アフリカ地域における「ダワ(*dawa*)」について治療と政治の二つの側面から考察した。この研究から、新たにどのような知見が得られるだろうか。筆者は以下の点を研究の意義と考える。

「ダワ」に注目することで、私たちは、馴染みがなく予想もつかないような、治療と政

治のあいだを通低する特有の文脈を知ることができた。その文脈とは、治療と政治に関わる現象に、人間の間にある力関係の状態を看取するものである。ただし、その特有の説明方法を理解するためには、「ダワ」の一つの特質に留意しなければならない。それは、「ダワ」が人に外在的に存在し、かつ人に影響を与え、人の行動を変化させるという点である。この「ダワ」の特質は、即座には理解し難いものである。しかし、現地において、「ダワ」を所有することは、通常とは異なる力を持つことであるという語り口がある。この前提が人々に広く知られている土台があり、人々は、日常的に起きるトラブルや仕事上のトラブル、政治的な主従関係といった事象を、同じ文脈で扱っていた。

「ダワ」が持つ文脈とは、人々の中のトラブルや病の背後に、何らかの力の不均衡があると捉えるものである。この力関係の不均衡の説明には、実在する人物や人ではない存在のもつ圧倒的な力が表現されていた。この圧倒的な存在は、患者にとって、正体不明であるが苦しみや痛みをもたらす存在として登場する。この存在を、患者やその家族や周囲の親族、呪医といった人々は問題視する。治療は、まずこの正体不明の症状や存在を名づけることから始められていた。

このような人々の中の力の不均衡を原因とした病や気遣いは、症状が一時的なものであり、回復の可能性がある種類の病として見なされている。そのため、その症状から回復する方法として、次のような方法が取られる。一つは、力を過剰に持った存在や人物の力を削ぐという方法。いま一つは、患者や劣位にある者に「ダワ」を与え、加勢する方法である。この二つの方法により、力のバランスを均衡にする作業が行われる。しかし、治療は、このような患者の側からの一方的な働きかけだけではない。冒頭で「ダワ」は人に影響を与え、人の行動を変化させると述べたが、「ダワ」は患者だけでなく患者を取り巻く人間を治療に動員し、一同に会することを成立させる。

このような「ダワ」の特質は、政治的な状況を解決する方法とも繋がっている。過去の長い間「ダワ」は、チーフといった政治的、経済的に優位に立つ者が所有するものと考えられてきた。それは逆に、「ダワ」を持つがゆえにそのような優位に立つという説明も成り立たせてきた。そのため、政治的主従関係は、新たに「ダワ」を加えることで、変化させる余地のあるものであった。それに加え、植民地支配の強制的な課税や使役は、相互理解の不十分な状態で行われたものであり、かつ人々に脅威を与えるものであった。「ダワ」は植民地抵抗運動の中で、上述した二つの意味に加え、植民地政府へ反抗の意を示した英雄の意思（遺志）を伝達するものとなり、運動を下支えするものとなった。

このように、「ダワ」の特質を、治療と政治の両側面から明らかにすることにより、なぜ病気の治療に「ダワ」が用いられるのか、またなぜ政治的場面において「ダワ」が登場するのかが明らかになった。そのことによって、「ダワ」とは、治療と政治を別個なものとして捉える私たちに、不問にしている自文化の特質を相対化する視点を与えてくれた。

タンザニアを中心として「ダワ」とは何かを考察してきた。現在の近代化を目指すタンザニアにおいては、近代的主体を生成する世界と、「ダワ」という外在的な力により問題解決を図る世界が同時に存在していた。同じ社会の中で「ダワ」が有効に語られる領域とその一方で「ダワ」の語り口が消滅したかのような領域に分かれる、いわば語り口の拮抗現象が観察されたが、これはまさに、いまのタンザニアが置かれている状況そのものを現している。

補論

民族誌とその方法論

補論では、1980年代、90年代に議論された「民族誌を書くこと」に関する方法論談議に対して、フィールドでの経験を踏まえ、自分の見解を述べるものである。A.1では、筆者がフィールドにおいて苦境に立たされ自分の持つ客観性とは何かという基準があいまいになる状況を描く。そしてA.2において、この苦境が、現地の人々に自己の位置を与えられることで回復することを見ていく。A.4では、このような自らの位置を、互惠性によって与えられることが、マイケル・ジャクソンの提唱する「ラディカル・エンピリシズム」と繋がるのではないかとすることを論じる。またA.3においては、民族誌を書くことに対する批判をA.1,A.2を踏まえ 別な角度から捉えた場合、どのようなことが明らかになるかを論じる。

A.1 自己の「キニャゴ」化

筆者は、本論第2章で論じた、カレマガ老が自己のイメージに引き受けようとしなない「ウチャウイ」の被害状態と、彼が同じ様に忌み嫌う「キニャゴ」との間には、ある共通点があるのではないかと考えている。そこで、本節では、第2章の「ウチャウイ」の事例に加えてフィールドでフィールドの理解しがたさに受動化してしまう筆者の様子を描き、筆者が意識する西欧的主体像を持つ自己というものがいかに揺らぎ、それを受け入れがたいと考えるにいったか、その過程を見ていく。

賃貸の問題があつてから、「わたし」は結局ダルエスサラーム大学の教授から家を借り、そこを拠点に調査を行っていた。「わたし」は当時、日本語を全く話さなくなっていた。数ヶ月たち、「わたし」は自分が慣れ親しんできた自文化の理屈や常識が全く通用しないことに混乱しはじめる。それは、自然環境が違うことによる影響が考えられる一方、望まれる返答や振る舞いかたの適切さに確信が持てないことと関係があつたと考えられる。「わたし」は毎日ボコ (*Boko*) という場所に調査に行った。ボコとは、ダルエスサラーム郊外のマコンデが多く居住するとされる地域である。

ボコでは意図していた結果が得られず、調査を借りた家の近くのマコンデ彫刻の販売所に移した。そこは乗り継ぎ客の多いバス・ロータリーの近くにあつた。このバス・ロータ

リーは、チャイやチャパティ、キャッサバ、生魚、飴やお菓子やガム、オレンジ、ペン、洗剤を売る露天や店舗があり、人の往来が多く、混沌としていた。わたしはバスに乗る機会が多く、疲れて寝ることもあれば、隣に座ったおばさんにカラंगा（落花生）をもらうこともあった。ある日、バスのブレーキがきかず、前の車にぶつかった。みな何も言わずに、平然と前のバスに乗り換えていた。みな驚く様子もなく、順序良く並んでバスを降りるのでわたしも並んだ。

近所の女の子とスワヒリ語の勉強のため、よく話をした。彼女に南部地域に行く予定を話すと、南部の特産品であるカシューナッツの値段が高いのは、南部へ飛ぶ飛行機にカシューナッツの油が使われており、そのため白人が多く買うので値段がつりあがるのだと言った。確かにカシューナッツは普通の物価と比べ法外に高いので「白人が大量に買い占めているのでそうなっているのだ、白人とはそういう人たちなのだ、ひどい！」と思った。

ある日、近所の女の子が「カシューナッツが飛行機のオイルとして使われている」と説明してくれた。わたしはその説を否定しようと試みるが、それにはまず、カシューナッツを手に入れ、オイルにし、実際に飛行機に入れてエンジンをかけ、飛ぶまでを見届けなければいけない。しかし飛ばなかった場合、エンジンの不具合が無かったか、カシューナッツの質が悪かったのか、製油の方法が悪かったのかまでを明らかにしなければ、カシューナッツの油で飛行機が飛ばないということを証明したことにならない。反論するすべはなく、「ガソリンで飛行機は動く」という、日本で自分が持っていたはずの常識がしだいにあやふやになっていった。またこの会話は、白人は悪いということに同意することで中間の境界設定を行う語りでもある。ここで白人がひどいと考えるのは、周囲に白人も日本人もいない自分の住む場所での自己保身にも関わっていた。

南部地域に予備調査で向かったときのことである。マサシからナチングウェアへ向かう小型バス（ダラダラ）は 1、2 キロ走ると後部座席のシートをはずして水を入れていた。人の座る座席のシートの隙間から突然、ブシューと水蒸気が天井まで噴き出したりして、まるで蒸気機関車のような感じだった。そのダラダラはオイル（ガソリン）も入れているのだろうが、実際入れているのは見なかった。このダラダラは水を入れて走っている。そうか、この車は蒸気で走っているのかもしれないと考えた。

このように自文化の常識ですら、何らかの視覚情報と言語情報により形成されているもので、自ら実際に確かめたものなどなく、別の視覚情報と言語情報により容易に変更されてしまうものであった。自分をケアする方法は、自分が実証したわけでもない漠然とした「みなし」によって構築されている。「わたし」は調査地に赴く以前は、飛行機はガソリンで動き簡単には墜落しないとみなし、車もガソリンで動き、ヘリコプターも空調のコントロールがきちんとされているとみなすことで滞りのない日常を送ってきた。しかし突如、絶対視してきた情報が、確証的なものではなくなっていくのである。

水道の蛇口をひねったら、みごとなこげ茶の泥水。何日か断水が続いていたせいで、やっと出た水が茶色い。雨水のほうがきれいなので、雨が降るのを狙い、ペットボトルや、たらいに水を貯めて料理用に使う。しかし、雨も少なくなってきたので、ためしに古い浄水器を使ってみることにした。汚い水道水を入れ「いいことを思いついた」と台所にあった燃焼用の炭をいれてみた。すると窓からそれを見ていた隣人が目を丸くして、「……おまえ、何やってんの」と聞く。固唾をのんで見守る隣人を前に、わたしはやおら説明する欲望に駆られる。「炭をいれると水がきれいになるんだよ！」と。得意になって教えたつもりだった。しかし、相手は返事をせず、より一層信じられないようすだ。隣人は去り、しばらくたって、水はきれいになったか見るためにわたしは台所へ行った。すると、浄水器の中で水に漬かっている炭から、白くてにゅるっとした得体の知れない嫌な感じのものがでてきていた。結局、心底がっかりしながら、タンザニアの炭は水をろ過するのには向かず、日本での使用法は限られた炭のみに適用できるにすぎないのだと考えを訂正せざるを得なかった。

常識の総体とは、補完されなければ容易に破棄されるものである。このように「わたし」は自己を守り生活を維持する知識が、思うほど頼りにならず、新たに地元の情報による自己配慮の方法を体得しなければと思い始めていた。このように「わたし」は、スワヒリ語で構築される世界に手探りで臨むのだが、わからないことばかりで、受動的になる日々が続いていた。ある日次のような夢をみる。

近所の女の子がジニは絶対いるという、どんな人なのかと聞くと、とにかく大男だといって手を振りかざす。そして悪い存在ではないのだよとわたしに教え諭す。当時その女の子とよく出歩いていたのだが、ある日それまで見たこともない毛むくじゃらのひげをはやした大男が夢に出てきた。とにかく大きくて三角形の山のような大男は、手に金字のあの仰々しいアラビア語が書いてある緑の Condom を持っていた。わたしが丁寧に断ると微笑しながら消え去ってくれ、安堵した。誰だったのだろうと考える。アラビア語が書いてあったし、おそらくコーランだろうから、ジニを夢に見たのだなと考える。

「わたし」は自分の信じていないはずのジニが夢に明瞭な映像で現れたことにショックを受ける。「わたし」はそのような存在を信じない性格である。しかし自分が一生けん命その存在を否定したところで、スワヒリ語の「ジニ」という単語が消えてなくなることはありえないのだろうと考えた。「わたし」はなぜ夢に現れたのか理解できないが、理解できないからこそ、できるだけ科学的にこの「ジニ」を懸命に解釈しようとする。「わたし」を含め調査地の誰もが、はっきり「マジニ」とは何か理解しているわけではないだろう。何も証明されなくても、このような人から聞いた語りによって像を結ぶものなのだと考えた。

このようなフィールドにおける言語、欲望、文化において複雑で矛盾に満ちた主体状況

は、ジェイムズ・クリフォードのマリノフスキー分析に典型的に示されている。クリフォードは、プロニスラフ・マリノフスキーが、フィールドのニューギニアやトロブリアンド諸島において精神的かつ感情的な危機にあったことを分析し、人格的な首尾一貫性を成就するために読書や民族誌を書く行為があったと論じている。クリフォードは、小説を読むことを「読書は渴望された交感（コミュニオン）であり、一つのまったき声あるいは世界との虚構的な一体化の中で首尾一貫した主体性が回復される場所」であると分析し、マリノフスキーにとって小説を読むことや民族誌を書くことが彼の「人格の確立」に必要とされていたことを明らかにしている[CLIFFORD1988:110(邦訳 142 頁)]。彼は、その根拠を次のように言及する。

「集合的な虚構としての文化は、個人のアイデンティティと自由の基盤である。しかし、ひとたび文化が対象として、また基盤として、そして数ある意味の体系の一つとして、可視化されるようになると、民族誌的自己は、媒介のないアイデンティティ（文化と）のなかにその基盤を持つことができなくなる。 [CLIFFORD1988:106-107(邦訳 138 頁)]

この彼の議論において注目したいのは、文化が可視化することによって、アイデンティティの基盤が揺らぐということと、民族誌を書くこととの関係性である。マリノフスキーに関しては機能主義の発明と彼自身のフィールドでの在り方についてはすでに論じられてきた²⁶²。

別社会にアクセスするということは、フィールドワーカーの属する文化からすれば、非合理的なことやそれまでのやり方が通用しないことを、論理的な思考の結果として受け入れることである。相対化の過程を経ない文化の中にその基盤を持つことができなくなった自己は、他者と交換しその確かさを保持し続けることはできない。そこで、個人（この場合、人類学者）は、新たに得られた視覚・言語情報を共有することで文化の基盤と新たな自己を獲得する。そのときに感じられるのは、自文化が「集合的な虚構としての文化」に映るということである。それまでの常識や理屈を当たり前と思うのは、これが一種の身体性に基づくからである。しかし、これが当たり前に見えなくなるのは、現地の環境や言説空間に入ってからのことである。このように自己をケアする方法はその社会の約束事に基づいていることが明らかになった。当時の「わたし」は、自己ケアの方法のわからず、どのように行動したらよいかわからないような苦境にあった。

A.2 ムガンガへの相談の顛末

第2章で述べたムガンガへの「わたし」の相談の顛末は次のようなものであった。

「わたし」は、ムガンガ・タンディーカに二週間はダルエスサラームにいるようにアドバイスを受けて、その通りにダルエスサラームに滞在していた。その間に、往年の親友で

²⁶² マリノフスキーと機能主義の起源についての議論は浜本の論考を参照されたい[浜本 2005: 87]。

あるパトリック・リモ（以下パトリック）という人物に、街中で偶然再会したのである。パトリックは「わたし」の窮状に弁護士のジェイムズを紹介してくれた。ジェイムズの作成した文書とは次のようなものであった。

以下の文章は筆者の当時の日記からの抜粋である。

10月16日

わたしは一年ぶりに友達のパトリックにあった。彼は知り合いの弁護士を紹介してくれた。

10月19日

わたしは弁護士のところに行き、事情を説明した。場所はビルの3階。受付を過ぎ、廊下の突き当りの部屋に行った。部屋に仕切りがあって、奥が彼の持ち場だった。丸いテーブルの手前に二つのいすがあり、奥に弁護士が腰掛けている。はじめに挨拶し説明すると、彼は、大家に渡す手紙を書きましょうと言った。わたしは彼の書いた手紙を三日後に受け取った。停電のために少し遅れてはいたが月曜日には受け取った。わたしが一通り読んだあと、彼がサインスタンプを押した。手付け金に1万シリングを払い、残りの2万シリングを払った。領収書は無かった。書かれた手紙の内容は次のようなものだった。

吉田〔筆者の旧姓〕明子とあなたの間で2000年8月8日に行われた賃貸契約について

私書箱40517、ダルエスサラーム在住の吉田明子さんは、私のクライアントとして、以下の通りに私に申し出てきたことをお知らせします。

：賃貸契約により、私のクライアントは8カ月の全体のリース期間の使用料の半分として80万タンザニア・シリングを支払いましたが、家屋の所有権は実質上中身のないものでした。

賃貸契約が執行した二週間後に、私のクライアントは調査でダルエスサラームを離れ9月19日に戻りました。

調査から戻って来た後に、彼女は、あなたが彼女の友人からうけとった家の鍵を受け取りたいと、何度かあなたの家を訪ねました。しかし不憫なことに現在まで、私のクライアントはあなたの法的テナントであるという事実にもかかわらず、家の鍵を一度も手にしていません。私のクライアントと私は、あなたが大家として、なぜ前述した鍵を渡そうとしないのか理由がわかりません。

わたしのクライアントは、大学の学生であり、外国人です。彼女は、この問題に関して多くの不便に直面しあなたの心を理解できないでいます。

私はこの機会に、あなたが私のクライアントに家の鍵を返すように要求します。この鍵とは、門の鍵を含め、彼女が賃貸を満喫できるようなものとします。また、彼女があなたに80万シリングの支払いを済ませたことにします。そして私のクライアントは、賃貸の期間が切れるまで前述の家に住み続けることとします。

しかし、あなたが、これ以上意図的な行為によってクライアントを困惑させるようであれば、予告なく、あなたは、クライアントが12月8日まで家に住むのを許可し、彼女が払った金を全額返却するものとし、さらに、私たちは50万シリングを損害賠償として要求していきます。

注意事項) あなたが10日以内に二つのうちどちらかを実行しない場合は、筆者はこの事件を裁判所に持ち込み、続けてあなたに対し、掛かった経費を請求していきます。

敬具

宣誓管理官
宣誓公証役場

弁護士ジェイムズに手紙をもらって封筒に入れ、宛先を書き、大家の家を持って行った。16:00 ごろだったが、家には彼の妻しか居なかった。あらかじめ弁護士に言われたとおり、郵便受取書にサインしてもらい帰宅した。

次の日の朝、8:30にピーターから電話があった。大家さんと一緒にいる。

ピーターは、「大家さん手紙読んだ。今お金ない。金曜日に半分返す。500ドル²⁶³ [およそ57万タンザニア・シリングに相当する] でいい?」と言った。この間まで250ドルしか返せない、ははは。といていた大家から一変した。

10月25日

²⁶³ 筆者が家賃の支払いをしたのは、タンザニア・シリングではなくアメリカ・ドルであったため。1米ドル=1,157タンザニア・シリング (小数点以下切り捨て。2008年10月現在)。

ママ・レクレ〔パトリックと一緒に働く中年女性〕に会う。ママ・レクレはわたしが大家の家であうのは良くないと言う。帰りに金の入ったかばんを取るつもりだと言う。そういう時は100ドルだけ、かばんに入れておけと言う。考えてもみなかった。パトリックが心配するので、またわたしも不安だったので弁護士のジェイムズも呼び金曜6時に待ち合わせることにした。場所は誰もが知る古いホテルのバーにした。彼の返済猶予期間は10月30日までだ。

10月27日

いよいよ金曜日がやってきた。待ち合わせの時間の前に大家は電話があり、遅れると言ったが、彼はほぼ30分遅れで来た。来るなり彼は世間話を始めた。彼は見慣れない人物がいるので気になっている様子だった。しばらく世間話をしたあと、この人たちを紹介してくれと言う。わたしは友達のパトリックと弁護士のジェイムズだと紹介した。それから彼の長い演説が30分以上続いた。大家はこれまでのいきさつを身振り手振りではなし、一向に終わる気配を見せなかった。痺れを切らしたジェイムズ、パトリック、わたしがもういいだろうと、「お互い了解しましたね (*tumekubariana*)」といい、彼の演説をさえぎり、お金の受け渡しに移ろうとした。ところが約束に反して、彼はお金を持ってきていなかった。

彼は自分の家まで皆で行こうと言い出した。仕方ないので皆了承し、車に乗った。ところが、彼の車は彼の家のほうに向かわない。不信に思いながらついていくと公務員の団地に来た。車から降りて待ったが、パトリックはこの辺は治安が悪くていやだと言った。15分ほど待つと、大家は知り合いからお金を借りてきたようだった。そして、彼の家に戻った。弁護士の立会いのもとサインをし、現金を半分返してもらった。話をそばで聞いていた彼の奥さんは終始こちらを睨んでいた。一件落ち着いたころにはもう夜もとっぷり暮れていた。

レイモンド・ファースとルーシー・メイアーの弟子であるジェレミー・ボアセベンは、人類学において部族社会を対象とした調査研究を通じて発達してきた集団の持つ構造および規範的統制に対する構造・機能主義に基づく分析概念に不満感を感じ、友人関係、派閥、個人ネットワーク、リーダー・フォロワー、コアリッションといった非団体的な社会組織の諸形態を分析概念に扱った社会人類学者である。彼は、シチリア島の調査から社会的ネットワークの形成として「限定的な目的のための個別的当事者間の一時的同盟」であるコアリッション²⁶⁴に注目した。彼は「コアリッションは、生産および物理的・心理的脅威からの保護を組織化するという点で、家族と同様、社会組織の基本的な形態である」と述べ、概して安全がコミュニティによって保障されないところで発達すると論じた[BOISSEVAIN1974: 202(邦訳 259頁)]。コアリッションの具体的事例とは次のようなものである。ある大学教授が長男を大学に入学させるため、パレルモに住む匿名のある有力者を通じて対抗手段を講じ、学生の大学入学を許可する立場にある者や、教授に敵対する同僚教

²⁶⁴ コアリッションとは、「人々が自らの目標を達成するために進んで形成する一時的な同盟のことである」と定義されている[BOISSEVAIN1974: 170(邦訳 221頁)]。

師の後援者、以前から親交のあった者などに圧力をかけた。この事件は、教授の主観的な解釈と行動に基づくものに見えながら、その想像の中にある敵対者の存在や教授が解釈する敵対者の悪意といったものが想定されている。この事例は、本論文で扱ってきたウィッチクラフトにかけられた人の想像の世界とほとんど同じものである。ボアセブンは次のように述べている。

家族の名誉を汚すための陰謀とは、ボルペ教授の全くの想像の産物だったのかもしれない。なぜなら、その話はすべて直感や間接的な証拠にもとづいていたからである。というのはその話も、教授が私にしてくれた誰の名前も具体的な罪状も一つとして登場しない事実説明と、似たり寄ったりのものであっただろうからである。しかし、ボルペ教授はそれが事実であると信じ、それに従って行動したのであった[BOISSEVAIN1974: 1-2(邦訳 17-18頁)]。

このボルペ教授は、個人的なネットワークを通じて問題解決を図っていた。彼の想像は客観性を欠いていたかも知れないが、彼やその仲間にとって社会的事実となり、ある集団の行動を方向付けた。この事例はウィッチクラフトの解決に個人的ネットワークが占める位置の重要性である。そして、第2章でのウチャウィの事例や本論文で述べたような筆者の苦境は、その社会の中に自己の位置を与えられることによって回復した。この事例でも同様にコアリッションの形成が見られた。とすれば、筆者の勝ち得た位置からの視点と言うものは、客観性と呼べるようなものではなかったかもしれない。

A.3 人類学者の主体状況

ジェイムズ・クリフォードによる、マリノフスキーがフィールドにおいて複雑な主体状況にあったことの分析についてはA.1で触れた。さらに浜本満はこの議論を発展させ、マリノフスキーの「機能主義」を、当時の重点研究という調査手法の実現を夢見つつ苦しんだマリノフスキーの「フィールドの経験を救済する」ものであったとする[浜本 2005:87]。

浜本が述べるように、人類学草創期の人類学者には、重点研究による成果が期待されていた。しかしその実現とは非常に困難なものであった。そこで、1980年代の人類学批判を特徴付ける著作『*Writing Culture* (邦題：文化を書く)』の寄稿論文を取り上げ、今述べたような調査手法による成果とその期待の重圧という側面から当時の様子を見てみよう。

『文化を書く』に論文を寄稿したメアリー・ルイズ・プラットは、民族誌の導入部分の個人的叙述を民族誌家が自分のメッセージに説得力を持たせようとするやり方であり、民族誌的な提示の有効性の確立のために語る権威の設定の一つの手法だと論じた²⁶⁵。彼女

²⁶⁵ この権威の確立の手法の典型として彼らが例に挙げるのは、ファースとマリノフスキーの民族誌である。プラットは、これらの著作の導入部分において、前者の小さな島になっていくイメージと後者の漂流者のイメージをたたえた民族誌学者という提示が個人的叙述で表現されていると論じて「このようにファースもマリノフスキーも、共に民族学者の最初の印象を述べるにおいては、旅行記から生まれ十分に確立

は、「科学的観察者としてではなく、絶えず自己の位置を変えながら、多元的な立場から参加し、観察し、書くという多面性を持った実体」と「科学的な言説の中に自己を消し去った受動的な主体」とを対比させる。この対比によって彼女は、民族誌の個人的叙述と後半の科学的記述の違いとを対応させた。

〔レイモンド・〕ファースや(彼の師である)マリノフスキーが追い求めていたように思えるものは、ある種の全体すなわち高度に織り合わされ、自己と結びついた全体的な図柄である。そこでは、「自己」は単一体としての科学的観察者としてではなく、絶えず自己の位置を変えながら、多元的な立場から参加し、観察し、書くという多面性を持った実体として理解されている。生きる主体であるという以上の存在足りうるこの多元性を投影できるという能力こそが、全体としての文化の豊かさを吸収し、伝えることができるのである。(中略) マリノフスキーがそう呼んだような「科学的な民族誌」を始めた創始者たちの著作の中の語り手が、科学的な言説の中に自己を消し去った受動的な主体となっていないという事実は意味深い皮肉である[PRATT1986:39 (邦訳 72 頁)]。

プラットは、個人的叙述を、民族誌の提示が説得的であることを目指す修辞法であると論じると同時に、この手法を、語る権威を確立する方法でもあると述べた。彼女の批判の中心は、この前半と後半に分けられる二つの主体を提示することで、科学的な民族誌の語り手が雄弁に対象文化を語りつつも、同時に行われているこの主体の微妙な操作について明示しない点にあった。彼女は、「単一体としての科学的観察者としてではなく、絶えず自己の位置を変えながら、多元的な立場から参加し、観察し、書くという多面性を持った実体」という現実にはありえない万能かつ過剰な自己呈示によって、「全体としての文化の豊かさを吸収し、伝えることができる『自己』」を演出してきたことを批判した。

1980年代以降、エドワード・サイード、ジェイムズ・クリフォード、ジョージ・マーカスといった「ポストモダニスト」派は、民族誌とそれまで別のジャンルにあると考えられてきた旅行記、小説、自伝といったテキストとの類似点や違いを比較することで「テキスト主義的メタ人類学(*textualist meta-anthropology*)」[Rabinow 1986: 243 (邦訳 456 頁)]という文化領域を切り開いた。フィールドデータをもとに当該社会の人々の経験や信仰体系を記述しようと試みるテキストは、民族誌にかぎらず旅行記や小説などのさまざまなジャンルにわたって存在してきたからである。彼らの目的は、それまでなされてきた「テキストや語り、記述や解釈」を主に批判・検討するのではなく、「テキストを生産し民族誌を描くことを仕事としてきた」人びとを出発点に批判・分析することであった²⁶⁶。

されているイメージに頼っている」と述べている[PRATT1986:38(邦訳 71 頁)]。

²⁶⁶ 本論文において単に民族誌的テキストと述べた場合には、民族誌においては1930年代以降、その他のジャンルにおいてはそれ以前から、観察者が自分以外の社会—多くの場合西洋から見て地理的にも、文化的にもかけ離れている社会—の生活や慣習を記録し、それがごく一般的な西欧文化からいかに異なっているかを記録してきた学問的、文化的営為を指すことにする。

このようなテキスト批判は、異文化表象が書き手と書かれる対象との間に、ときに植民地主義的ともいえる権力関係の関与を明示していないという認識から行われていた²⁶⁷。このような、民族誌を書く行為自体の政治的意味合いを問い、民族誌を植民地主義的な言説として位置づける議論は、民族誌が担ってきた役割が「世界を“文明と野蛮、征服者と現地人、植民者と被植民者、先進と後進”といった一連の二項対立主義的な対概念のなかに封印する言語システム」にあるものと捉えるものであった[小森 2001 : iii]。そうしてテキスト批判に続く議論の中で、草創期の民族誌は、客観的記述をしていながら、実は全くそれまで考えられていたものとは異なるものなのではないか、という不信感の目で眺められるようになっていった。その批判には、フィールドワークで聞こえているはずの声が聞こえない、提示された枠組みは現地の人々が受け入れるようなものか確証できない、といったものなどであった。前述したように、プラットは、民族誌に旅行記の技巧を使い“自分は行って見てきた上で書いた”という客観性を加える効果を狙い、従来の民族誌の導入部には長い愚痴や内省的な独白が書かれてきたと批判していた[Pratt 1986 : 39 (邦訳 72 頁)]。こうして、前半の調査の状況に関する愚痴が後半の民族誌的分析を成立させるようには見えない場合には、調査をろくにせず読み手におもねた牧歌的な像を捏造したのではないかと、民族誌に対し低い評価が与えられた²⁶⁸。

個別社会に応じて形成される自己というものは、これまでも民族誌に登場してきた。ただしそれは、同じ一つのアイデンティティの中に位置づけられ、特に人類学では、それらを巧みにオン・オフ操作する模範的人類学者という像の中に解消されてきたものである。いったんこの範を解体し無理にクリアにしようとする、古典から解釈人類学へと至ったように、結局どの自己が誰を対象に分析しているのか明確に説明できなくなってしまう。そこで古典的民族誌に対するプラットの批判が登場したように、このような模範が意図的に権威確立のために操作されたものであると考えることもできたのである。しかし意図的に操作したと解釈するのは結果論であって、筆者の経験からは、クリフォードがマリノフスキーを分析する際に論じたように、調査地に基盤をもてなくなった人格を再度確立する二つの過程として捉えることができる。プラットは科学的・叙述的の違いが、民族誌の権威確立の方法であると論じたが、筆者には、この違いとは、理解不能な社会に対して受動化されつつ、文化を相対化し自文化の科学的言説に取り込み能動的であろうとするフィールドワーカーの姿そのものであったと考える。

²⁶⁷ グラックマンとマンチェスター学派は調査している地域をすでに植民地の文脈に入れようとしていたという批判[KUPER1996:181-182(邦訳 302 頁)]を参照のこと。

²⁶⁸ レナート・ロサルドは、エヴァンズ=プリチャードのヌアー族の民族誌をアザンデのそれと比較している。ロサルドは、ヌアー族の調査の困難さと期間の短さ、またエヴァンズ=プリチャードがテントの入り口から村の中を眺めざるを得なかった状況にあったことから、ヌアー族の民族誌を「牧歌劇様式という優越 (*pastoral modes of domination*)」と名づけた。そして、次のような結論「牧歌劇様式をとることは、導入部分で権力と知の交錯を隠蔽しようとする努力を正当化すると同時に、それを露にする」[ROSALDO1986 :91-97(邦訳 170-179 頁)]に至るが、この点については新たな視点から捉え直すことができるだろう。

A.4 人類学者の経験

1980年代の民族誌の方法に対する脱構築の試みの中で、ジョージ・マーカスやマイケル・フィッシャーが提唱した実験的民族誌 (*experimental ethnography*) は、フィールドワーカーが生み出す「事実 (*facts*)」に注目し、フィールドでの現地の人々の声から民族誌を書くにいたるまでの過程を批判的に捉え直そうと試みた[マーカス・フィッシャー 1989]。また、そのような試みの一方で、現代のフィールドワーカーの置かれる状況が、複数人間が同時代に調査地を調査し、またそのネットワークの中に生活の基盤をおくことも可能な状況にあると見極め、民族誌を差異化するために発見した一つの手法は、個人的経験を参照点とする手法であるという批判もなされた²⁶⁹。近年、調査地での調査者の感情がどのように変化しどのような心理学的達成を得るのか、またそれが民族誌にどのような影響を与えるかの議論が行なわれ、それと同時に、このような再帰的人類学の意義を、単なる個人的な文化解釈にとどめず、当該文化を理解する一助とする方法としてどのように提示できるのだろうかという議論もなされている²⁷⁰。

そのような中で、マイケル・ジャクソンが、ウィリアム・ジェイムスの徹底した経験論に依拠し名づけた手法を見てみたい。彼は次のようにこの手法を意義付けている。

わたしたちが観察者の生きた経験 (*the lived experience of the observer*) を、邪魔なものとして調査対象のフィールドから除外するのは、ジョージ・デビローが示すように、科学的方法のゆえではなく、不安を多少とも解消するためである。徹底した経験主義的方法 (*a radically empirical method*) は、観察者の経験を取り込んで、実験的なフィールド (*the experimental field*) を相互行為と相互主観性の場としてとらえていく。それゆえに私たちは、自らを経験的主体とし、自らの経験を第一次資料 (*primary data*) として扱っていきこう。経験とは、この意味において実験という形態となる、つまり私たちの経験が他者と結合したり関係付けられる仕方を調べたり探求したりする形態である。それは自分らを自らの経験から切り離す方法ではない。(中略) これは、もちろん、民族誌家が不在になることではなくて、存在することを必要とする。[JACKSON 1989: 4]

²⁶⁹ ポール・ドレシュとウェンディ・ジェイムズは「実験的民族誌」の背景に、彼らがおこなったアカデミックな議論以上に、短期に繰り返し調査に赴くことを必然的にする政府からの援助などの調査費のあり方、および、そのために繰り返し渡航し、同じような地域について知識を共有する人間が多くなり「孤独なフィールドワーカー」の存在が終焉するなどの物理的制約があったのではないかと論じている。このような物理的制約は、調査地で調査するのは、人類学者だけではなくなくなったことを意味していた。他分野の研究者、国際機関で働く職員、NGOの人々が同時に調査地にいる状態で、民族誌家はかつてのような単一社会を包括的に見る視点を主張し難く、より部分的な視点をもつものとして自己呈示せざるを得なくなった。ここでは、人類学者が、調査地に存在する他分野の人々の視点と自らのそれを差別化するために、旧来の全体社会について包括的に論じると同時に、「調査者は部分的視点をもっていながらも、～の社会はこう見える」と提示するために、人類学者は民族誌の書き方を批判的に捉えるよう要請されたのだと論じられている[DRESCH and JAMES 2000:2]。

²⁷⁰ Oxford 大学において開催された研究会「Emotions in the field-surviving and writing up fieldwork experience」key speakers: Professor Tanya Luhrmann and Professor Vincent Crapanzano, Welcome speech: Professor David Parkin、2006年9月14～15日での議論。

彼はこのように述べて、「ラディカル・エンピリシズム (*Radical Empiricism* 徹底した経験主義)」という、主体自身が参加している物事や行為に関する経験哲学をおく。彼はこの立場を明確にするために、知識の対象として他者を扱う首尾一貫した自己があるという前提に基づいていた従来の経験主義 (*Traditional Empiricism*) を対比させる。従来の経験主義との対比で、新しい徹底した経験主義においては、「わたし」たちは常に他者の経験によって変化させられ、また同時にそれを変化させるような存在であり、経験というフィールドが人生の中で次々と生まれ次々廃棄される多くのことにより縁取られている。その手法を提唱する根拠に彼が挙げるのは、人類学における実証の方法の特異性である。その特異性とは、対象との互惠性の有無に起因する、物理学における実験的手法との相違である。

観察対象と観察者の相互行為は重要である。物理学者は実験にみられるリアリティに参加している。彼／彼女の手法はそのリアリティを変化させまたその一部となることすらある。

(中略) 物理学の観察が一方通行で観察対象と観察者の関係が非対称的である一方、人類学は相互的な行為と相互経験に関係させられている。このことにより、観察者 (*the knower*) と研究対象 (*the known*) の関係は非常に複雑になる。実際、フィールドワークの耐え難い状況の中、外国語での会話があいまいであること、自分らとインフォーマントの気質や年齢、性別が違うこと、自分らの持っているモデルの変化などを考慮すると、「客観性」など不思議な産物であり、見当はずれな状況下で無理に自分の自己の感覚を保とうとするものである。それが、本当におかれている状況を記述する科学的な方法とはいえない。[JACKSON 1989: 3]

物理学における実験的手法と異なるのは対象との互惠性の有無であると彼は述べて、従来の経験主義から捨象されることの多かった生活経験 (*the lived experience*)²⁷¹を分析のデータに加えるべきだと考えている。彼は、レナート・ロザルドを例に次のように述べる。

この力により私たちは、首狩のような一見自分と関係ない経験に手が届くことが可能となる。このような結合 (*connectedness*) に重点をおくやり方は伝統的経験主義の方向性と相容れないと考えられる。というのも伝統的経験主義は観察者と観察対象が別個の世界に生きていると仮定し、経験を、行為によって形成されるものというよりは、受身に受け取られるもの、わたしたちの真っ白な精神に描かれるか、ねむりのように私たちを打ち負かすものとみなしているからだ。[JACKSON 1989: 5]

²⁷¹ この生活経験として彼が具体的に例に挙げるのは、「ロザルドが妻の死によって首狩の経験をあらたな光のもとで見始め、イロンゴットの怒りによる首狩の説明を理解し、民族誌家がイロンゴットワールドを譲り受けるありさま」として描かれるロザルドの経験である[JACKSON 1989: 4]。

彼は、「ラディカル・エンピリシズム」という手法が、「結合」に重点をおくやり方であると主張する。そしてこの結合とは、ロザルドの首狩りという一見自分と関係ない経験を理解する仕方に結び付ける。ジャクソンは物理科学における実験的手法との相違である対象との互恵性の有無について論じ、人類学の目指す徹底した経験主義をつぎのように謳う。

経験的フィールドを、参加することで得られる知識と主観的関心を含むものに広げながら、人類学は、研究対象の中に観察者をおいてやり、不完全であることや不規則であることに完結し決定されたものと同じように基盤をおいていくのだ [JACKSON 1989: 16]。

「経験的フィールド (*Empirical field*) を、参加することで得られる知識と主観的関心を含むものに広げる」ということは、なんら新しいことではないと批判されるかもしれない。しかし、ジャクソンが提唱するのは、観察から対象をいかに捉えるかに集中する認識論的な民族誌から、民族誌家を「投げ出され、脱自的な姿で現に存在している自己」にめぐり合う存在論的な意義を与えるという方法論的転換にある。

ジャクソンが提唱したラディカル・エンピリシズムという手法で表現されるのは、首尾一貫した自己を調査地において維持することではない。彼が目標とするのは、あくまで現地社会の人の経験を理解することである。しかし、シンボルの意味やそれが個々人の中でどのように作用しているかは知りようがない²⁷²。解釈人類学は、全体にフィールドワーカーの視点を置き、主観性と客観性の問題を解決する試みであったが、ヴィンセント・クラパンツァーノは、この全体にフィールドワーカーの視点を置き、主観性と客観性の問題をクリアしようと試みるクリフォード・ギアーツの解釈人類学を、「深い遊び (*Deep Play*)」と呼び、「構築された原住民の、構築された視点から見た、構築された理解」であると批判し「彼の書く民族誌が彼の自己投影以上のものではない、原住民の視点から見た原住民の理解など存在しない」と批判した。クラパンツァーノは、そこには、「わたしとあなたという関係、つまり対話、互いに隣同士の二人の人間が同じテキストを読み向かい合っただけなのについて話し合うことが決してなく、わたしと彼らという関係があるだけなのだ」 [CRAPANZANO 1986: 74 (邦訳 132-133 頁)] と加えた。それゆえに博士論文本論部分では、このクラパンツァーノの言葉を受けて「互いに隣同士の二人の人間」が、同じテキストや社会的な概念について、話し合う事例を、できるだけ具体的に挙げるように努めた²⁷³。

フィールドワーカーにとって、現地社会とは理解しがたい正体不明のものである。この状況に対して民族誌を書くことは、クリフォードがマリノフスキーを分析したように複雑な主体状況を脱することである。このような複雑な主体状況を、筆者は本論文での議論に

²⁷² そのような結果に近づくことは、調査者が、あたかも現地の人々の立場に立てているかのように振舞いその立場を代弁するという、著者のモノローグが支配する主観的世界に読者をいざなうことになりかねない。また加えて、調査者が人類学者であり著作が科学的分析に基づく根拠が問われることになるだろう。

²⁷³ 本論文はあらかじめ用意した質問項目による第4章を除き、第1章から補論までを対話を中心とした民族誌であることを目指した。

倣って「キニャゴ」と呼び、自己の経験を民族誌に含めることの手法と、それが受ける批判を見てきた。そして、草創期の民族誌の個人的叙述が、民族誌に説得力を持たせる権威の確立にあったというプラットの批判に対して、人類学者が、個人的叙述では対象社会に受動化した自己を、客観的叙述ではそれに対して能動的な自己を表現した可能性について議論した。

以上述べてきたように、筆者はいま現在、調査中に自分が陥った、理解できないものの脅威および身動きがとれなくなった状況を、多少とも「ダワ」が救済してくれたのではないかと考えている。本論文の、特に第2章において展開された「キニャゴ」の議論は、このような筆者の経験に基づいたものである。

参考文献

ASHFORTH, Adam

2000 *Madumo : a man bewitched*. The University of Chicago Press.

BECKER, Flicitas

2004 Traders, 'Big Men' and Prophets. *Journal of African History* (45):1-22.

BOISSEVAIN, Jeremy

1974(1986) *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*.
University of Amsterdam. Basil Blackwell and Mott LTD.(『友達の友達』岩
上真珠・池岡義孝訳:未来社)

CAPLAN, A.P.

1979 Spirit Possession : A means of curing of Mafia Island. *Kenya Past and
Present* 10:41-44.

CLIFFORD, James

1988(2003) *The predicament of culture*. Harvard University Press. (『文化の窮状』
太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満古谷嘉章・星口守之訳:人文書院)

CRAPANZANO, Vincent

1986(1996) Hermes' Dilemma : The Masking of Subversion in Ethnographic
Description. In *Writing Culture : The Poetics and Policies of Ethnography*.
J.CLIFFORD, and G.MARCUS (eds.), pp.51-76. Berkeley. University of
California Press. (「ヘルメスのジレンマ」和邇悦子訳『文化を書く』春日直樹
他 訳 : 紀伊國屋書店)

DIAS, Jorge and DIAS, Margaret

1970 *Os Makondes de Moçambique*. Lisboa. Kunta de investigações dourtramar.

EVANS-PRICHARD, E. E.

1931 Sorcery and Native Opinion. *Journal of the international African Institute*
4(1): 22-55.

1937(2001) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. Calrendon
Press. (『アザンデ人の世界』向井元子訳: みすず書房)

FAVRET-SAADA, Jeanne

1980 *Deadly words : witchcraft in the bocage*. translated by Catherine Cullen.
New York. Cambridge University Press.

フーコー、ミシェル

2004 『主体の解釈学』廣瀬浩司・原和之(訳)、筑摩書房。

FURIN, J.J.

- 1997 You Have to Be Your Own Doctor: Socio Cultural Influence on Alternative Therapy Use among Gay Men with AIDS in West Hollywood. *Medical Anthropology Quarterly* (N.S.) 11(4): 498-504.
- GESSLER, M.C., MSUYA, D.E., NKUNYA, M.H.H., SCHÄR, A., HENRICH, M. and TANNER, M.
1995 Traditional Healers in Tanzania: Sociocultural Profile and Three Short Portraits. *Journal of Ethnopharmacology* 48(3) : 145-160.
- GIDEON, S. Were and DEREK, A. Wilson
1968 *East Africa Through a Thousand Years*. Nairobi. Evans Brothers Limited.
- GILES, L.L.
1987 Possession Cult on the Swahili Coast: A Re-examination of Theories of Marginality. *Africa* 57(2):234-258.
- GLUCKMAN, M.
1963 *Order and rebellion in tribal Africa: collected essays, with an autobiographical introduction*. London. Cohen & West.
- GRAY, R.
1969 The shetani cult among the Segeju of Tanzania. In *Spirit medium ship and Society in Africa*, J. BEATTIE and J. MIDDLETON (eds.), pp.171-187. London. Loutledge Kegan & Paul.
- GREEN, Maia
1996 Medicines and the Embodiment of substances Among Pogoro Catholics Sothern Tanzania. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3) : 485-498.
1999 MauMau Oathing Rituals and Political Ideology in Kenya : A Re-Analysis. *Africa* 60(1):69-87.
1997 Witchcraft Suppression practice in and Movements: Public Politics and the Logic of Purification. *Comparative Studies in Society and History* 39(3) : 319-345.
2003 *Priests, Witches and Power: Popular Christianity After Mission in Southern Tanzania*. Cambridge University Press.
- GREEN, Maia and MESAKI, Simeon
2005 The Birth of the “salon”: Poverty, “modernization”, and dealing witchcraft in southern Tanzania. *American Ethnologist* 32(3) : 371-388.
- GULLIVIER, P.H.
1959 A Tribal Map of Tanganyika. *Tanganyika Notes and Records* 52 : 61-74.
- HALIMOJA, Yusuf
1977 *Historia ya masasi*. Dar-es-alaam. East African literature bureau.
- 花渕 馨也
2005 『精霊の子供』 春風社。

浜本 満

- 1997 「妻を引き抜く方法—規約的必然としての「呪術」的因果関係」『民族学研究』
62 (3) : 360-373。
2002 『秩序の方法』 弘文堂。
2005 「村の中のテント—マリノフスキーと機能主義」『メイキング文化人類学』 太
田好信・浜本満(編)、pp.67-89、世界思想社。

HARRY, G. West

- 1997 *Sorcery of construction and sorcery of ruin: Power and ambivalence on the
Mueda plateau, Mozambique.* PhD Thesis. University of Wisconsin.

イルゴイエヌ、マリー＝フランス

- 1999 『モラル・ハラスメント』 高野優(訳)、紀伊國屋書店。
2003 『モラル・ハラスメントが人も会社もダメにする』 高野優(訳)、紀伊國屋書店。

HSU, Elizabeth

- 2002 The medicine from China has rapid effects: Chinese medicine patients in
Tanzania. *Anthropology & Medicine* 9(3) : 291-313.

福井 憲彦

- 2005 『近代ヨーロッパ史』 放送大学教育振興会。

船田 クラーセンさやか

- 2007 『モザンビーク解放闘争史—「統一」と「分裂」の起源を求めて』 御茶の水書
房。

古谷 嘉章

- 2003 『憑依の語り』 九州大学出版会。

ILIFFE, John

- 1967 The Organization of the Maji Maji Rebellion. *Journal of African History*
8(3) : 495-512.
1979 *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge.

JACKSON, Michael

- 1989 *Paths toward a clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry.*
Indiana University Press.

JAMES, Wendy

- 2000 Beyond the first encounter : translations of 'the field' in North East Africa.
In *Anthropologist in wilder world: essays on field research*, P.DRESCH,
W.JAMES, and D.J.PARKIN (eds.), pp.60-90. Berfahn Books.

JAMES, William

- 1976 *Essays in Radical Empiricism.* Cambridge. Harvard University Press.

KAMUGISHA, Joseph. Meli

- 1981 *A Study of makonde social and religious institutes.* PhD Thesis. University
of Oxford.

- 川端 正久
 2002 『アフリカ人の覚醒—タンガニーカ民族主義の形成』法律文化社。
- 小森 陽一
 2001 『ポストコロニアル』岩波書店。
- KUPER, adam
 1996(2000) *Anthropology and anthropologists : the modern British school* : 3rd rev. and enl. ed. Routledge.(『人類学の歴史—人類学と人類学者』鈴木清史訳: 明石書店)
- 栗田 和明・根元 利通(編)
 2006 『タンザニアを知るための60章』明石書店。
- LIEBENOW, J.Gus
 1971 *Colonial Rule and Political Development in Tanzania : The Case of the Makonde*. East African Publishing House.
- LIENHARDT, Godfrey
 1985 (1995) Self: public, private. Some African representations. In *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. M.CARRITHERS, S. COLLINS, and S.LUKES (eds.), pp.141-155. Cambridge University Press. (「アフリカの自己表現—公的な自己と私的な自己」中村牧子訳『人というカテゴリー』厚東洋輔・中島道男・中村牧子訳: 紀伊國屋書店)
- MARWICK, M. G.
 1950 Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Africa. *Journal of the International African Institute* 20(2) : 100-112.
- MHINA, Davidson, Basil. and BETHWELL, Ogot. A.
 1967 *The Growth of African Civilization*. Nairobi. Longman.
- 宮本 正興・松田 素二(編)
 1997 『新書アフリカ史』講談社現代新書。
- MONSON, Jamie
 1998 Relocating Maji Maji. *Journal of African History* 39 : 95-120.
- MOORE, Sally. F.
 1988 Legitimation as a Process: The Expansion of Government and Party in Tanzania. In *State formation and Political Legitimacy*. Ronald COHEN and Julice Drick TOLAND (eds.), pp.155-172. New Brunswick NJ. Transaction Books.
- 森 真一
 2000 『自己コントロールの檻』講談社。
- 森岡 孝二
 2005 『働きすぎの時代』岩波書店。
- マーカス, E. ジョージ・フィッシャー, マイケル

- 1989 『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み文化人類学叢書』 永
 渕 康之 訳 : 紀伊國屋書店。
- 長島 信弘
- 1987 『死と病の民族誌』 岩波書店。
- O'CONNOR, Kieron. P. and HALLAM, Richard. S.
- 2000 Sorcery of the Self : The Magic of You. *Theory & Psychology* 10(2) : 238-264.
- OKAZAKI, Akira
- 2003 Making Sense of the Foreign : Translating Gamk notions of Dream, Self
 and Body. In *Translation and Ethnography : The Anthropological Challenge
 of Intercultural Understanding*. T.MARANHAO and B.STRECK (eds.),
 pp.152-171. University of Arizona Press.
- PARKIN, David. J.
- 1968 Medicines and Men of Influence. *Man* (N.S.) 3(3) : 424-439.
- 1991 *Sacred Void : Spatial Image of Work and Ritual Among the Giriama of
 Kenya*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge
 University Press.
- PRATT, Mary, loise
- 1986 (1996) Fieldwork in Common Places. In *Writing Culture : The Poetics and
 Policies of Ethnography*. J.CLIFFORD and G.MARCUS(eds.),pp.27-50. Berkeley:
 University of California Press. (「共有された場をめぐるフィールドワーク」
 多和田裕司訳『文化を書く』春日 直樹他訳 : 紀伊国屋書店)
- RABINOW, Paul
- 1986 (1996) Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in
 Anthropology. In *Writing Culture : The Poetics and Policies of Ethnography*.
 J.CLIFFORD and G.MARCUS (eds.),pp.234-261.Berkeley. University of
 California Press. (「社会的事実としての表現」春日直樹訳『文化を書く』春日
 直樹他訳 : 紀伊国屋書店)
- RICHARDS, Audrey
- 1935 A modern movement of witchfinders. *Africa* 8(4) : 448-461.
- ROSALDO, Renato
- 1986 (1996) From the Door of his Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. In
Writing Culture : The Poetics and Policies of Ethnography. J.CLIFFORD and
 G.MARCUS (eds.), pp.77-97. Berkeley. University of California Press. (「テン
 トの入り口から」西川麦子訳『文化を書く』春日 直樹他訳 : 紀伊国屋書店)
- SAID, Mohamed, A.
- 1985 *Si Shetani Si wazimu*. Zanzibar publishers.
- SUNSERI, Thaddeus
- 2000 Statist narratives and majimaji ellipses. *International Journal of African*

Historical Studies 33(3) : 567-584.

SWANTZ, Lloyd

- 1990 *The Medicine Man Among the Zaramo of Dar Es Salaam*. Scandinavian Institute of African Studies in cooperation with Dar es Salaam University Press.

鶴田 格

- 1998 「ダルエスサラームのアフリカ系住民社会における遊びと政治-独立前のカリアコー地区を中心とした都市文化の生成と発展の過程」 『アジア・アフリカ言語文化研究』 55 : 93-118。

WEMBAH, Rashid, J.A.R.

- 1975 *The Ethno-History of Matrilineal Peoples of Southeast Tanzania*. Engelbert STIGLMAYR and Anna HOHENWART-GERLACHSTEIN (eds.), Series Africana 9. Acta ethnologica et linguistica Nr.32.
- 1979 Current African art : a case study of makonde : Sculpture in Tanzania. *Annual meeting papers of the African Studies Association*.

WEST, Harry, G.

- 1997 Sorcery of construction and sorcery of ruin : Power and ambivalence on the Mueda Plateau, Mozambique(1882-1994). PhD Thesis. University of Wisconsin Madison.

WILLIS, R. G.

- 1968 Kamkape : An Anti-sorcery Movement in South-West Tanzania Africa. *Journal of the International African Institute* 38(1):1-15.

WRIGHT, Marcia

- 1995 Maji Maji rebellion Revealing prophets : prophecy and historiography. In *Revealing Prophets*. David, M. ANDERSON and Douglas, H. JOHNSON (eds.), pp.124-142. Ohio University Press.

吉田 憲司

- 1992 『仮面の森』 講談社。

吉田 明子

- 1999 「アフリカ・タンザニアのマコンデ彫刻・ティンガ画の生産と受容」 修士論文 一橋大学大学院 社会学研究科。

<政府刊行物>

The Planning Commission, and Regional Commissioner's Office.

- 1997 *Mtwara Region Socio-Economic Profile*. Dar es Salaam.

The Court of Appeal of Tanzania and The High Court of Tanzania and The High Court of Zanzibar.

- 1998 *Tanzania Law Reports Vols. for <1983-1992>*. Cape Town : Juta & Co.

<辞書>

Taasisi ya uchunguzi wa Kiswahili

1981 *KAMUSI: Kamusi ya Kiswahili Sanifu*. Dar-es-salaam. Oxford University Press. (* 本文中では[KAMUSI 1981]と記した。)

Institute of Kiswahili research.

1996 *TUKI: English-Swahili Dictionary: Kamusi ya Kingereza-Kiswahili*. University of Dar es salaam. (* 本文中では[TUKI 1996]と記した。)

守野 庸雄・中島 久

1992 『スワヒリ語常用 6000 語』 大学書林。

竹林 滋 (編)

2006 『新英和大辞典 第六版』 研究社。

<ウェブサイト>

The United Republic of Tanzania

“2002 Population and Housing Census”

<www.tanzania.go.tz> (2008 年 5 月閲覧)。

根元 利通

“Maji Maji Centenary – マジマジ 100 周年 ”

<<http://jatatours.allafrica.com/habari50.html>> (2007 年 5 月閲覧)。

Tanzania-Network.de e.V. Greifswalder

“100 jähriges Gedenken an den Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika”

<<http://majimaji.de/article23.html>> (2007 年 5 月閲覧)。