

狐の嫁入りとラインの出産：

日照り雨の比較民族学

小 馬 徹

I

この論稿は、「日照り雨」の持つ、雨でもあり晴れでもあると言う性質、より一般化すれば、「Aでもあり且 \bar{A} でもある」と言う矛盾率のアンチテーゼとしての中間性に着目し、危険視され抑圧されると同時に神聖視されるいわゆる「タブー」となっていることを、幾つかの文化の脈絡に於て捉え、とくにスワヒリ文化圏のザンジバル島については、その背後にある言語・社会・心理的な^{コンプレックス}複合を考究しようとするものである。

「タブー」と言う人類学の古典的な研究対象を、新たな観点から論じた注目すべき論文がE・リーチにある⁽¹⁾。

E・リーチはタブーについて、言語概念の境界をなす知覚対象を抑圧することによって初めて意味論的に明確な言語概念を獲得できるという基本命題を立てる⁽²⁾。タブーは言語と行動の双方に同時に関るものであり、それ故言語的であると同時に社会的心理的なものでもあって、抑圧のいずれかの側面を論ずる場合には、必然的に他の2つの側面を論ずる必要がある⁽³⁾。彼は又、幼児には物質的社会的な環境は切れ目の無い連続体として認識されることを前提とする⁽⁴⁾。幼児はやがて知覚の訓練を強いられ、世界を多くの切り離され夫々に名称を与えられた諸部分の総和として認識するようになる⁽⁵⁾。この世界は我々の言語の表象であって、その逆ではない⁽⁶⁾。一方、幼児が社会的存在として自分自身の環境を創りあげることを学ぶためには、その基本的な区別が明晰であり曖昧さを残さないものでなければならない⁽⁷⁾。そこで人間は、両義的なもの、

即ち概念と概念の狭間にあるもの、或いは概念と概念の重複部分をタブーとして知覚から抑圧することで、表象としての世界を全きものとする⁽⁸⁾。

言語は物を識別する名称を与えて連続体を分断し、タブーはその裂け目又は重複部分にあるものの認知を禁ずる。こうして人間は言語とタブーを同時に用いることによって、環境を不連続なものとして認めるよう知覚を訓練する⁽⁹⁾。この二者択一的論理を満足させる時、言語はものの分類を提供するばかりではなく、人間の環境を、即ち論理的にできており人間が安心できる風に整序された社会的空間を創りあげ、人間をその中心に位置づける⁽¹⁰⁾。逆にタブーとされ抑圧される中間的存在はそれ故に世界に未知なものとして特別の関心の対象となるが、同時にこの上ない不安の対象でもある。タブーであるものはいずれも、神聖、重大、強力であると共に危険、不可触、不浄でもある⁽¹¹⁾。

幼児にとって最初で且永遠の問題は、世界に向きあっている自分が何であり、又何処迄が自分であるかと言う問題だ。切り取られた髪や爪など肉体の脱離した部分や糞便、尿、精液、メンスの血等の排泄物は、この意味で私であって私でなく、普遍的に強力なタブーになる⁽¹²⁾。一般的には、「BはAでないものであり且逆もまた真である」と定義される2つの言語カテゴリーがある時、双方の属性を共有し仲介する第3のカテゴリーCが存在するならば、そのCがタブーになると言える。タブーとは明確なカテゴリーの対立に関与しない例外的なカテゴリーに適用されるのである⁽¹³⁾。

II

吉田禎吾は上の様なE・リーチのタブー論を踏まえたうえで、日照り雨が日本では「狐の嫁入り」と呼ばれることがあることに着目している⁽¹⁴⁾。彼は、日照り雨とは、「晴天と雨天、日照りと雨と言う違ったカテゴリーの混在を意味し」⁽¹⁵⁾、昼と夜の区分の間にある夕暮れ、異なる季節の区分の間にある「季節の移り目」等と同様に「曖昧な中間領域に属する現象」であり、「魔が生じたり強まったり」するのはいずれも「このようなカテゴリー間の中間領域」であると考え⁽¹⁶⁾。物の怪・妖怪が出没するのはいずれも上の様な中間的カ

テゴリーに属する時間であって⁽¹⁷⁾、狐と言う魔性のものが嫁入りと言う大事業を挙行するのも、雨でもあり晴でもあり、或いはそのいずれでもない日照り雨と言う、カテゴリーの混乱をもたらす現象の現出する時なのである。

日照り雨は、狐雨（徳島）⁽¹⁸⁾、テラテラ雨（奈良）⁽¹⁹⁾、日和り雨（山口）⁽²⁰⁾、お天気雨（富山）⁽²¹⁾、などと呼ばれ、他方降ったり晴れたり一定しない日和りが狐日和と呼ばれることがあるようである⁽²²⁾。ところが、日照り雨の隠喩となっている「狐の嫁入り」は、それ自体どのようなことを指して言われるのか明確ではない。唯、日本の民話や伝説を数多く読んでみると、いわゆる妖火や狐火の系統の「狐の嫁入り」も含めて、狐が人間を化かす得意の術の1つに、花嫁行列の幻影を現出する術があったようだ。この観念はかなり普遍的であり、或る地域では人魂の列をそれに見たて⁽²³⁾、又或る地域では日照り雨の時に狐が呪力を増してこの術を用いると考えていたとみられる。山梨の或る民話では、人間と化かし較べをする狐が嫁入り行列の幻を見せて人を驚ろかせるのは、「夕方からしょぼしょぼと小雨が降り」ながら「雲の間からは月も見えて、明るくもなく暗くもなしというようなおぼろ月夜」である⁽²⁴⁾。この場合にもまた、極めて類似する、カテゴリーの混乱がある。「狐の嫁入り」について今これ以上詳しく論ずる材料を持たない。ここでは、晴であり雨でもあると言う、天候の中間的なカテゴリーである日照り雨に、狐・嫁入りというイメージのセットが結び付けられていると言う事実に注目しておこう。

III

次に、世界の他の地域に於る日照り雨に纏る観念を可能な限り眺めてみたい。ところが、私は浅学にして、吉田以外に日照り雨現象の民俗に言及した人類学・民族学関係の論文・記録を殆んど知らない。従って以下に挙げた各例は主に私自身の聴き取りによるものであり、それ以上の資料に基づく研究とはなり得ていないことを、先づ断っておかなければならない。それ故、この資料的制約が、「比較」を既に相当困難なものにしている筈である。

更に、この論稿の「比較」のレベルについて簡単に言及しておく必要があ

る。帰納に基づく実証を方法とする限り、異なる対象を同時に扱いその間の異同を考究する「比較」は、科学一般に於て不可欠である。然しながら、社会科学に於るいわゆる比較には、文化・言語・社会・歴史的に明らかな系統性を立証できるものの間の比較から、ただ任意に幾つかの対象を並列してみるだけの「比較」迄様々なレベルがある⁽²⁵⁾。だが私は今この問題に深く立ち入らない。と言うのは、この論稿の主眼はザンバルに於る日照り雨に纏わる観念の複合を考究することであり、これから他の諸例を挙げるのは、人類学・民族学で日照り雨について殆んど言及がなされていない現状に鑑みて、他の地域でも日照り雨が強い関心と不安の焦点になっている例があることを示すためであって、必ずしもそれらの諸例を基に一般仮説を構築するためではないからである。諸例相互間の比較にはバラツキがあるし、都合の良い例ばかりを集めていると言う当然な誇りは甘受する。又先に述べた様に、資料上の制約から、各例をその文化・言語・社会・歴史的背景との対照のもとで充分に考究することは、今の私には不可能である。このことを断わったうえで、先を急ぎたい。

先づ、隣国韓国の例が興味を惹く⁽²⁶⁾。韓国の民俗では、日本の狐が持つ妖力が虎に付与されている例がしばしば知られているが、日照り雨の場合もまたそうである。日照り雨は여우(狐雨)とも呼ばれるが、名詞で指示されるより一層一般的には、"호랑이 ^{ホランイ}가 ^ガ장가 ^{ザンカ}간다 ^{ガンダ}(^{ホランイ} ^{ザンカ}가 ^{ガンダ}妻家へ行く)"の句によって暗喩される。この場合、新郎が虎に擬せられている。大雑把に訳せば、「虎の嫁取り」になるが、正確な理解のためには韓国の結婚の民俗に触れなければならないだろう。

韓国の結婚儀礼は、2つの過程に大別できる。即ち、新郎になる若者が新婦になる娘の家(장가^{ザンカ})を訪問してそこで初夜を迎える第1日目の過程と、新婦を伴って自分の家(사가^{サガ}・婿家)へ帰り親族達に儀礼的紹介を行なう第2日目の過程とがある。殆んど重要な儀礼は第1日目に集中する。若者は、2・3人の学殖豊かで弁舌のたつ友人を伴って、娘の住む村を訪れる。韓国の村々は低い丘陵に抱かれる様な佇まいを見せ、丘越えの道が発達していることが多いけれども、若者達はこの日だけは丘越えの道を通ってはならず、必ず村の平地側

の正門から入村しなくてはならない。彼等が午前遅く村を訪ずれ、妻家のもてなす昼食を済ませると、村の正門のところで村人達との間で早刈噴撲フチキベツツク(扇奪い)と呼ばれる儀礼が開始される。この儀礼は機智に富んだ問答によって新郎の持参した扇を奪い合う形をとる。若者達がこの問答に勝てば妻家とその村がこの日の儀礼や宴の費用一切を負担するが、村人達が勝利を収めた場合には、新郎は奪い取られた扇をこの日のために妻家側が費す費用全部の対価で買い戻さなければならない。問答は、伝統的な礼服を纏って騎馬した新郎に、「貴方は何処へ行くのか？」或いは「貴方は今何をしようとしているのか？」と尋ねることから始まる。最初のうちは新郎の友人達が受け答えをする。いきなり口を出す新郎は出しゃばりとして軽蔑されるからである。新郎側が1つの問答に当意即妙の答を与えて勝ちを占めた時は数歩前進が許される。だが一間でも適切な答を与えられない場合、その場で新郎側の負けが決する。新郎は遠々妻家の正門迄勝ち抜いて初めてこの儀礼の勝利者となる。もし新郎側が次々と勝ち進んで夕刻に及ぶ様な場合には、妻家側は近隣の村々の知恵者、書堂シヨクタンの漢学者等に応援を求め、質問の内容は東西古今の教養、森羅万象に及ぶと言う。この頃には新郎の素養が本格的に問われる。この儀礼は、表面の陽気さとは異り婿家側と妻家側の名誉を賭けた真剣勝負だが、既に見たルールから予想される様に、新郎達が時を経ずして破れ去るのが常で、無事妻家の正門迄辿り着ける者は万に一人もいない。新郎の社会的評価は、どの辺り迄勝ち進めたかに懸っている。科挙の制があったとは言え実質的に身分制の固定していた韓国の農村で声望を得るには何よりもこの儀礼に於て良い結果を収めなければならなかった。万一最終的な勝利を得ると、その新郎は婿家側一村の誇りとして代々語り継がれ、その息子は彼の息子であると言うだけの資格で近隣のどの村へ行っても尊敬をもって遇された。他方この儀礼に臨む妻家の人達の心理は、自らの名誉と新郎への期待との狭間であって、極めてアンビバレントなものだと言う。

この例で注目に値するのは、先づ日本の狐に当る妖力をもつ虎が日照り雨から連想されていることである。日本では、狐は人里と山の間際に当る野と言う媒介的カテゴリーに棲む代表的な動物であった。一方韓国に於る虎はもう少し

人里から遠いイメージはあるが、やはり人里近くにも現われる動物であった。これらの動物が神秘的な力を操る獣と考えられたのは単なる偶然ではない。

次に、やはり結婚式の状況、然もその2つの過程のうちでより移行的性格の強く、或る意味で新郎の一生の社会的評価が決する危機的な状況であり、妻家側がアンビバレントな心理を強く意識する「妻問い」の「扇奪い」の儀礼が連想されていることが挙げられる。結婚は、誕生、出産、成人、隠退、死等と共に人の社会的な存在様式のカテゴリーが劇的な形で移行する時に行なわれる通過儀礼の場の1つである⁽²⁷⁾。逆に言えば、それらの場面は人生のカテゴリーの中間項或いは逸脱状況であり、それ故神聖でも危険でも不浄でもあるから、社会的に安全な形で制御し別のカテゴリーに安定させる目的で通過儀礼が執行されると考えることも出来る⁽²⁸⁾。更には、韓国の農村では、結婚式が行なわれるのは一般に農閑期に当る冬だったが、冬と言う季節は正に一つの農耕のサイクルが閉ざしてから次の新たなサイクルが開れる迄の農事暦の中間的なカテゴリーである。このように「虎が妻家へ行く」と言う慣用句には、日本の「狐の嫁入り」と相通う中間的なカテゴリーの重合と隠喩を一層明確に読み取ることができるのである。

マレー地方では、「日がさしているのに雨が降るときは、夕方と同じように悪魔に覆われやすい危険なときであると信じられている」⁽²⁹⁾ と言うが、インドネシアのバリ島にもこれに似た考え方が見られる⁽³⁰⁾。バリ島では日照り雨を *ujan ai* (日雨) とも言うが⁽³¹⁾、^{ムームデイ} ^{ンクアジャン} ^{トワラン} “*Memedi ngajang tulan*. (ムームデイが骨を探す)” と言う句で喩えることが多い。ムームデイとは死霊の1種で男女の別がある。男はほぼ人間と異なる外見だが、女は上半身をはだけており、胸部は人間そのままながら、背部は切り取られた様に欠け内臓が露出している。又、男女いずれも鼻と上唇の間の縦溝がない。日照り雨はこのムームデイが死人の骨を漁ってむさぼり食う危険な時であるから外出してはならないとされている。

E・リーチは、神秘的な存在に言及して次の様に述べる。宗教上の信仰はいずれも生者と死者の区別に関っている。現実には生と死は不可分だが、宗教は

現世と人間の逆命題として来世と神を創り出し、双方の組を分離する。あの世にある神を神学的には理解できるが、感情は満足しない。そこで宗教は、両者を仲介架橋するものとして、肉体をもった神、処女なる母、半神半獣的な妖怪など、ひどく曖昧で得体の知れない周辺の生きものを創り出すのだが、それらの存在は特別な力を持ち、或る意味では神以上に聖なるものとして信仰の焦点となる⁽³²⁾。

ムームディもこの世とあの世を仲介するこの種の妖怪の一種であり、彼等が徘徊するのは、人間の言語の表象としての世界のカテゴリーの裂け目の1つである日照り雨の時なのである。ところが、ムームディが歩くもう1つの危険な時がある。それは正午で、長かった影法師が徐々に短くなり、やがて円となって消失する時刻である。影法師は正午を境に次第に長さを増し、反対方向に再びその姿を回復する。換言すれば、正午とは両方向の影法師の移行点であって、実在としても又カテゴリーによる認識の対象としても影法師がこの世から姿を消し去る時刻である。そして同時に、ムームディがあの世界から姿をかき消しこの世へとさ迷い出る時でもあるのだ。

ムームディに鼻と上唇の間の縦溝が無いのも無意味ではない。顔の左右両半分を画する移行帯としてのこの溝の存在は、ムームディ自身がタブーとして抑圧されるのと同様、ムームディの顔の造作から抑圧されていると言える。

目をヨーロッパに転じよう。ヨーロッパ諸国では、日照り雨は、「悪魔が妻を叩き、娘を嫁にやる(嫁にする)」と言う慣用句によって隠喩されるようだ。中でもフランスでは——*Le diable (Diable) bat sa femme et marie sa fille.*——を日常普通に用いるらしい。フランスの俚諺にはギリシア・ローマやフランスの古典を出所とするものが多く、先の句もその由来を、ギリシアの神学者エウゼビオス(ca. 260-340 A. D.)が『福音の準備』の中でプルタルコス(ca. 46-120 A. D.)の説として次の様に伝えていると言う⁽³³⁾。

「ジュピターがその妃ジュノーと喧嘩をし、ジュピターは妃を捜してさまよったが、彫刻家アラルコメノス⁽³⁴⁾の忠告を容れてすばらしい女人像アタラをつくってもらい、これと結婚すると称して美しく飾り、盛んに音楽をかなで

た。それを聞いてジュノーが山⁽³⁵⁾ から降りて来た。そしてデグラを見て嫉妬と怒りに燃えとびついていったが、それが木彫だと知り、すっかり陽気になって大笑いをはじめた。そして擬制の結婚式を最後まで行なおうとってみずから先頭に立った。」

田辺によれば、キリスト教徒はジュピターを悪魔又は大悪魔と呼んだから、「悪魔が妻を叩く」はジュピター、ジュノー両神の諍いを、「悪魔が娘を嫁にやる」は擬制の結婚を意味する⁽³⁶⁾。だが田辺の解釈をプルタルコスの説明と一致させるには、marieを「結婚させる」ではなく、一部の方言や卑語の様に「と結婚する」ととって、marie sa filleを「自分の娘と結婚する」と解さなければならぬ筈であろう。だがいずれにせよ、この場合にもまた、日照り雨が悪魔、夫婦の諍い、人形、擬制の結婚、時ならぬ哄笑と乱痴気騒ぎ等のイメージと結び付いている。なかでも（擬制の）父娘相姦による秩序の混乱を媒介とする秩序の回復と言うイメージは強力な喚起力を持つ⁽³⁷⁾。又ここでも、強力な呪力の背い手（悪魔）と、人の社会的な存在様式の移行期（結婚）とがセットとしてイメージされていることに注意を向けておきたい。

IV

愈々ザンジバル島に於る日照り雨の分析に入る前に、もう1つだけ、同じ東アフリカのケニアで最大の部族であるギクユ族の例を見ておきたい。ギクユ族は、日照り雨を2通りの仕方と呼ぶ。mbura ya hiti と maingata igūta がそれである。

Mbura ya hiti は、スワヒリ語に直訳すると mvua ya fisi となる。即ち「ハイエナの雨」である。ギクユ族がハイエナに対して抱くイメージは、他の東アフリカの諸部族と同様、大変な臆病者と言うものである⁽³⁹⁾。そして、ハイエナがイメージされる時には、常に対蹠的にライオン又はヒョウがイメージされている。mbura ya hiti の場合も、普通の雨を暗にライオン（又はヒョウ）の雨とおき、それと区別するためにハイエナが用いられている。それ故、この言葉には侮蔑が込められている。

次に *maingata igūta* を考えよう。*maingata* は *kūingata* (追い払う) と
言う動詞の派生語で、「追い払うもの」の意味だ。*maingata* の接頭辞 *ma-* は
この語がスワヒリ語の *Ji/Ma* クラスに相当する *Ri, I/Ma* クラスの名詞複
であることを示すが、他のバントウ諸語と同様、大きさと同時に侮蔑をも表わ
す⁽⁴⁰⁾。*igūta* は *kiguta* (臆病で怠惰な奴) の複数で、この *Ki/I* クラスも人
について用いると侮りを表す。つまり、*igūta* にも侮蔑の感情が含まれてい
る。

従って、*maingata igūta* には二重化された強烈な蔑みの語感があり、訳せ
ば「愚鈍な腰引け野郎しか追っ払えないろくでなし」とでもなろう。日照り雨
に脅かされて慌てるのは鈍な臆病者だけだし、逆に日照り雨が脅かせるのはそ
の手の輩ばかりだ。以上の理由から、侮蔑の焦点であるハイエナの雨を表わす
mbura ya hiti と *maingata igūta* には極めて近い語感がある⁽⁴¹⁾。

ギク族では、いわゆる *nyumbani* (人里) と *porini* (荒蕪地) の中間の
カテゴリーであるブッシュに棲む動物であるハイエナが日照り雨と結びあわさ
れている。ハイエナと同様に日照り雨も強い侮蔑の対象になっているが、ハイ
エナに対すること更な侮蔑の裏には妖術に対する逃れ難い畏れが見え隠れする
如く、日照り雨にも強い興味と不安の対象として潜在的な呪力が認められてい
ると言えよう。

では愈々ザンジバル島の事例の分析に移ろう。日照り雨を直接示す名詞は存
在しないが、ザンジバルでは、日が輝きながら雨が降る時に、“*Simba anazaa.*
(ライオンが子を産んでいる)”と言う。ザンジバル島には元来ライオンは棲息
しなかったので、人々はライオンの性状を詳しいところ迄は知らない。他方、
“*Nifae la jua, nikufae la mvua.* (晴れには私を助けよ、雨には私が救お
う)”⁽⁴²⁾ の諺の通り、雨と晴れが通常共存することは普通にはあり得ない。そ
こで晴れながら雨が降る時に、人々はこの馴染みのない現象を “*Simba ana-
zaa.*” と呼んで、もう1つの馴染みのない現象に喩えるのだ⁽⁴³⁾。

もう少し仔細に説明を加えよう。南緯7度にあるザンジバルの季節は大きく
分けて、カスカズィ (*kaskazi*, 乾季) とマシカ (*masika*, 雨季) とになる。

カスガズィは大変暑く、毎日晴天が続いて、雨が降ることはまづ無い。マシカには雨が降り続き、少し肌寒い。双方の季節内に小区分はあるが、漁師か百姓でない限り気にならない。カスガズィに、極く稀ながら、雲1つ無い空から俄かに小雨が舞い落ちて来ることがある。これはライオンが出産している現場に出くわすのと同じ程尋常ならざることだ。この時こそ親達子供達に、“Simba anazaa.” と言う時である。勿論実際にライオンがその時子を産んでいるのではないことは誰もが知っている。唯、太陽と雨とが同時に一つの場面に存在することは、ライオンの出産に立ちあうのと同じ程異常なことだからそう言うのだ。同様にマシカにも、太陽が顔を出し細かな雨と共存することが稀には起る。この時もまた親達が、“Simba anazaa.” を口にする時である。即ち、この句は、唯ならぬ異常なことを指して用いるのだ。

これと軌を一にする表現として、“Leo mzungu kafa. (今日は白人が死んだ)”がある。これは、或る人がその人の日常からは予想だにできない事ややってのけた場合に、「驚ろいたこともあればあるものだ」の意味で用いる慣用句である⁽⁴⁴⁾。昔、ザンジバルには白人は少なかつたし、土地の人がそれらの白人の計報を聞き知る状況にもなかつた。そこで土地の人々は、白人とは死ぬことのない存在だと考えるようになっていたので、万一白人が死ぬ様なことがあると、唯ならぬ異常な事だと感じたのだ⁽⁴⁵⁾。

以上の様なザンジバルの人々自身による説明で明らかな通り、日照り雨は極めて異常な現象だと考えられている。そして、それは自分達の生活圏の境界又はその外にいて性質を熟知されていない強力な動物(ライオン)及び人間の社会的存在としての一移行期(出産・誕生)と結び付けられている。“Simba anazaa”と類似の成句、“Leo mzuugu kafa.”に於ても、ライオンと同様、ザンジバルの人達の生活圏の外縁に住む得体の知れない強力で神秘的な存在であった白人に言及されているばかりでなく、死と言う人生の移行期がそれとセットとなって現われていることが重要であろう。

ザンジバルでは、トランプの絵札は、西洋と同様どの遊び方でも強力だが、mzungu と呼ばれる。俚諺では、“Mzungu ni mzungu, hata mzungu wa

karata. (白人は白人, カードの白人迄も)”と言われる⁽⁴⁶⁾。この俚諺は、
ムウニカウ土地つ子とムニン白人を峻別するばかりでなく、イスラム教徒である彼等が白人に寄せ
 る屈折した侮蔑と同時に白人が持つと信じられた超自然力に対する非常な畏怖
 とを表現している。

さて、ザンジバルには、“Simba anazaa.”と共に、^{ライオン}Simba を用いて人口
 に膾炙した句がもう1つある。それは、“^{ライオン 行くもの 黙して}Simba mwenda kimya ^{こそは……である}ndiye
^{食べている 肉}alaye nyama.(声をたてずに歩くライオンとは肉を食っているライオンだ)”
 であるが、その意味は、ライオンとは極めて恐ろしく強力な存在で、立っ
 ている時は何時も咆吼しているものだと言うことである。ライオンは、mtu mkali
 (きつい人)の比喩に使われる⁽⁴⁷⁾。この句は kitendawili (謎々)と呼ばれる
 ジャンルには入らないけれど、実際には問答形式でも用いられる。1人の子供
 が、“Simba mwenda kimya ndiye……”と尋ねると、もう1人の子供が、
 “(Simba) alaye nyama.”と答える。ザンジバルの子供であれば誰だってこ
 の答は知っているものだ⁽⁴⁸⁾。

ところで、ここで興味深いのは、“(Simba)alaye nyama”又は“(Simba)
 anayekula nyama”が⁽⁴⁹⁾、“Simba mwenda kimya ndiye……”の隠され
 た答だとすれば、^{ライオン 産んでいるもの 肉}“Simba azaaye (nyama)”又は^{ライオン 産んでいるもの}“Simba anayezaa
^肉(nyama)”が⁽⁵⁰⁾、“Simba mwenda kimya ndiye……”の隠された裏返し
 の質問である^{ライオン 寝ているもの 黙していない}“Simba *malala si kimya ndiye…… (寝ていながら沈黙して
 いないライオンとは……)”の先取りされ顕在化された答だと考えられること
 である⁽⁵¹⁾。双方を並列させて整理を試みよう。

^{ライオン 行くもの 黙して}Simba mwenda kimya ^{こそは……である}ndiye [^{ライオン 食べている 肉}(Simba) anayeku la nyama.]
^{ライオン 寝ているもの 黙していない}[Simba mlala si kimya ^{こそは……である}ndiye] [^{ライオン 産んでいる}Simba anayezaa ^{肉 (=子)}nyama.]

いずれも尋常でない「黙って歩くライオン」と「寝ながら咆哮するライオン」
 の逆相関を媒介にして、もう1組の逆相関「肉を食っているライオン」と「肉
 (子供)を産んでいるライオン」が導かれている訳である⁽⁵²⁾。

ところで、Simba は mtu mkali の比喩として常用されることは述べた。
 mtu mkali は、一般に性格のきつい人を指すばかりではなく、相互に mkwe

(pl. wakwe) の関係にある人を暗に指している。mkwe とは、DH と WF・WM 及び SW と HF・HM の関係のカテゴリーである⁽⁶³⁾。mkwe とは極めて強い忌避関係にあり、冗談は一切禁じられ、互いに出るだけ顔をあわせたくない間柄だ。

“Siku utakayokwenda uchi ndiyo utakayokuta na mkwe.(お前が裸で出歩く日に限って mkwe に出会う)”とか⁽⁶⁴⁾，“Ukiwacheka wakweo, utafanya chokea.(mkwe を笑えばモノモライが出来る)”⁽⁶⁵⁾の俚諺がある。“ku mchungulia mtu mzima alikaa uchi kunaleta upofu.(大人の裸を覗くと盲になる)”と言われる通り⁽⁶⁶⁾，人前で裸になることもそれを見ることも神の罰を免れない。自分が裸であったばかりに，結果として，mkwe に意図しない重大な宗教上の罪を犯させ盲にさせることになる。こともあろうに，偶々魔がさして裸で出歩くかも知れないその日こそは mkwe に出会うべく運命付けられていると言うのであるから，忌避感情の強さが窺えよう。勿論 mkwe でも最も強い忌避は HF と SW 及び WM と DH との間のものであり，彼等は相互に最も禁じられた者である。裸を見ることが如何に重罪であるかを理解するために feli という動詞に言及しておきたい。feli とは先づ第1に，他人の見てはならない恥ずべき行為の現場を目撃して了うことであり，そこから，他人を害すると言う第2義が派生する。feil に関する恥ずべき行為とは，姦通と裸であり⁽⁶⁷⁾，呪咀である⁽⁶⁸⁾。これらの行為をなすことも，その現場を目撃して了うことも宗教上の罪になる。

“Ukiwacheka wakweo, utafanya chokeo.” の句中の chokeo は，スワヒリ語の語法によく見られることだが，先行の wakweo の音声に惹かれて用いられた冗語に過ぎず，本意は，「mkwe を笑い者にするのは大罪に当る」である⁽⁶⁹⁾。

さて，“Simba anazaa”. とは日照り雨の時に親が子に聞かせる言葉と言うことであったが，今，Simba とはそれに擬せられる mkwe のことであり，その mkwe が出産する状況を考え，そこで“Simba anazaa.” が口にされるとすれば，HF が SW について言っていることになる。

では Simba (mkwe=SW) は何番目の子を産んでいるのだろうか。これについては、明らかに第1子であると同定できる。何故ならザンジバル等のスワヒリ(東アフリカ海岸)地域は父系で父方居住の社会だが、第1子だけは必ず妻の母の家で産まなければならない⁽⁶⁰⁾。この時には HM も SW の出産に立ち会う⁽⁶¹⁾。一方第2子以下の出産は夫の家で行なわれる。以上の事実から推して HF が Simba(mkwe=SW) の出産の現場に居あわせることが尋常でないのは、SW の第1子のお産の時だと言えるのである。

ところで、E・リーチは、地口や洒落が可笑しかったり衝撃であり得るのは、カテゴリーによる認識の媒体である言語が曖昧で両義的な音声パターンを禁ずるのに対して⁽⁶²⁾、そのタブーに挑戦しているからだとする⁽⁶³⁾。地口や洒落ばかりでなく、謎の言葉もまた同様の性質のものであると考えなければならない。E・リーチは、queen と quean, dog と god を初め多様な音位^{イタ}転換^{セシ}の実例を挙げながら具体的に例証し⁽⁶⁴⁾、それらの事実は言語的な偶然事に過ぎないと思われるかも知れないが、「人間が言語を用いるうえで有用な機能をもった偶然性」⁽⁶⁵⁾であることを強調している。

E・リーチのこの視点に立つ時、我々は、音声の側面からも、Simba の出産が第1子のお産であることを証拠立てることが可能になる。“Simba anazaa”の句で /s/ を /m/ に変えるだけで、“Mimba [anazaa. (胎児が産する)”の句を得ることができる。この句は即座に末子を意味する kichinja mimba 又は kitinda mimba を想起させる。kitinda mimba はモンバサ方言(kimvita)である。ザンジバル方言(kiunguja)とモンバサ方言の間には、/ch/→/t/, /j/→/d/ の変換が生じる。従って kichinja も kitinda も同意でいずれも動詞 chinja (屠殺する)から派生している⁽⁶⁶⁾。kichinja (kitinda) mimba は一般に「妊娠を終らせる者」の意に解されるが、素直に意味をとれば「胎児を屠殺する者」である。長子を初め末子以外には特別の名称はないが、長子と末子には対立があり、一方は「胎児を産みなす胎児」、他方は「胎児を屠殺する胎児」なのである。

このような考えは我々に奇異にも感じられようが、スワヒリの人々にとって

は馴染んだものなのだ。次の諺を参照しよう。“Mtoto mchanga atakapo-
tina ikiza kibile chake gamba cha mguu kinywani, basi mamaye ha-
tazaa” tena. (赤ん坊が足の親指を口にくわえると、その母親はもう子供ができ
ない)⁽⁶⁷⁾。この様に赤ん坊は腹の内によろが外によろが母親の出産を停止
できる力もち⁽⁶⁸⁾，その力を行使する赤ん坊が kichinja mimba (末子) に
なる⁽⁶⁹⁾。

末子は、どの家でも精一杯甘やかして育てる⁽⁷⁰⁾。ところが、これとは逆に、
長子は、少なくとも出生の前後は、かなり両義的な存在である。父系原理の支
配的なスワヒリ社会では、“Mke ni nguo. (妻はなご衣の如し)” とされる⁽⁷¹⁾。
日本語の「腹は借りもの」に近い。東アフリカの他の父系社会と同様、
妻が家庭内で一応の社会的地位を得るのは、漸く第1子をもうけた後である。
産んだ子供の数と性によって共妻達^{コ・ワイズ}の実際の力関係が決るのが一般的である。
日照り雨を暗喩する“Simba anazaa.”の句が、妻がなご妻方の人間である状
態から夫方のメンバーとして社会的に認知され始める、第一子の出産と言う極
めて重大な移行過程に関わっていることに注意する必要がある。妻のこの様な
移行的状態と関連し、又妻の母の家で生まれたことから、長子には半ば妻方
のメンバーである部分がある。末子が父方で溺愛されるのとは逆に、長子は妻
方が最も愛する子供なのだ。他方末子を産む頃には妻は年長け、夫方に於る地
位は安定している。この意味で末子は最も夫方的性格の強い子供でもある。

末子と長子がこの様な両極性をもちながら、末子には kichinja mimba と
言う特別の名称があるのに長子にはなく、長子のそれは、“Simba anazaa.”の
句の中に暗に封じ込められている“Mimba anazaa.”の句の中に抑圧されてい
ると思われる。この事実は、第1子の出産が日照り雨同様強力な中間的カテゴ
リーであることによろう。長子のカテゴリーの無名性は、ギクエ語の mbura
ya hiti (ハイエナの雨) に当る名称が無く、それと名指されるのではなく“Si-
mba anazaa.”で暗喩されなければならない事実と平行関係にあると考えら
る。これは E・リーチの述べた通り、人間の認識の対象としての世界を切りわ
けることで世界をそれ自身の表象と化する言語は、何よりも言語カテゴリーの

狭間にあるものを抑圧することによって機能している事実と関わっている。

更に、“Simba anazaa.”に纏わるもう1つの複合に触れておかなければならない。先程、ザンジバルにはギクユ語の *mbura ya hiti* に当る名詞語句が無いと言ったけれど、実は、“Simba anazaa.”にもハイエナが隠されている。東アフリカの人々がライオンをイメージする場合には常にハイエナが、いわば「補色」として、対極にあると考えてよいだろう。そして逆も又真である⁽⁷³⁾。

“Simba mwenda kimya ndiye (simba) alaye.”の背後に、“Simba mlala si kimya ndiye simba anazaa.”があることは既に触れた通りだが、ライオン 寝ているもの Simba mlala は即座に *simba marara* (ライオンの様な立髪のある大きなハイエナ)の連想を誘う。ザンジバルの人々は、東アフリカの他の社会の人々と同様、ハイエナを臆病なくせに貧欲な人物に喩え、諺では、“Usiwe na tam-aa ya fisi. (ハイエナの貪欲を持つな)”と言う⁽⁷⁴⁾。すると、既に見た見た通りライオンは *mkwe* に擬せられたから、上の連想は、常に尊敬の対象でなければならぬ筈の *mkwe* を暗に「貪欲な臆病者」と罵倒していることになる。つまり、E・リーチの言うサクラリジ神聖冒瀆が行なわれている。だがこれは十分に首肯できる連想なのだ。

“Alalaye usimwamshe, ukimwamsha utalala wewe. (寝てる奴を起すな、起こせばお前が寝ることになる)”と言う諺の真意は、「馬鹿者に知恵をつけた者がやがて馬鹿にされる」である。寝ているもの つまり *alalaye*(=*mlala*)とは馬鹿者の暗喩だ。それ故、*Simba mlala* は音声上ばかりでなく、意味上も *Simba marara* と美事に重合する。一層興味深いのは *Abdi* 氏が、私の執拗な質問に倦んで、ザンジバルの人々は *simba marara* がハイエナであることは知っているが、然しこの語を *mtu mkali* の意味でしか用いないと、不快の色さえ浮べて断言したことである。彼にとって十分妥当な重合でありながら、表面立たせるには余りに冒瀆的な連想なのであろう。

以上から、*simba* も *simba mlala* (= *simba marara*) 共に *mkwe* 擬せられるとすれば、先の句は次の通り言い換えられることになる。“*Mkwe si kimya ndiye mkwe ana (-ye-) zaa.* (穏かならざる *mkwe* は今(第一)子を

産んでいる mkwe である)”。これは第一子を産む SW の曖昧な立場を表わすと共に、逆転された mkwe 関係として、HF が SW に寄せるアンビバレントな感情をも表現することになる⁽⁷⁶⁾。mkwe という語は、忌避関係にある mkwe 同志にあっては、それ故に忌避すべき語である。mkwe はすぐに mkewe (彼の妻)、この場合 SW を連想させる。ラム方言 (kiamu) などスワヒリ文化圏の北部では、mkwe は mkewa に換るが⁽⁷⁷⁾、mkewa は mkewe 又は mke wake (彼の妻) を一層容易にイメージさせる。この言語的事実もまた有力な傍証になるであろう。

このように、ザンジバルで日照り雨と、その隠喩に用いられる “Simba anazaa.” の句には文化・言語・社会・心理的な多重のコンプレックスが潜んでいると考えられる⁽⁷⁸⁾。

(註)

- (1) Edmund Leach, “Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse”, in E. H. Lenneberg(ed.), *New Direction in the Study of Language*, Cambridge, 1964.
- (2) *ibid.*, p. 23.
- (3) *ibid.*, p.p. 26-27.
- (4) *ibid.*, p. 34.
- (5) *ibid.*, p.p. 34-35.
- (6) *ibid.*, p. 34.
- (7) *ibid.*, p.p. 34-35.
- (8) *loc. cit.*
- (9) *ibid.*, p. 35.
- (10) *ibid.*, p. 36.
- (11) *ibid.*, p.p. 37-38.
- (12) *ibid.*, p. 38.
- (13) *ibid.*, p.p. 39-40.
- (14) 吉田禎吾, 『魔性の文化誌』, 研究社, 1976年, 5頁。
- (15) 同書 6頁。
- (16) 同書 6頁。
- (17) 同書 5頁。
- (18) 大間知篤三他 (共編), 『民俗の事典』, 岩崎美術社, 1972年, 363頁。

- (19) 同書363頁。
- (20), (21) 筆者の調査による。
- (22) 新村出, 『広辞苑』, 岩波書店, 1955年。
- (23) 妖火の系列の「狐の嫁入り」。
- (24) 武田明(編), 『日本の化かし話百選: 狐・狸・河童』, 三省堂, 1973年, 124-128頁。
- (25) 小馬徹, 「吉田敦彦著『ギリシア神話と日本神話』の方法論に就いての一考察」, 『一橋研究』, 第30号, 1975年, 261—275頁。
- (26) 以下全羅南道靈岩郡都浦面出身の朴永一パオヨムン氏による。同氏によれば, 以下の観念は韓国に於て普遍性をもつと言う。
- (27) A. Van Genep. *The Rites of Passage*, Chicago. 1960.
- (28) *ibid.*, cf. V. W. Turner, *The Ritual Process—Structure and Anti-structure*, Chicago, 1969.
- (29) 吉田, 前掲書, 7頁。
- (30) 以下 Bali 島 Tabanan 県 Dukuhpulu 村出身の I. Ketut Surajaya 氏による。
- (31) Ujan は雨, ai は陽。
- (32) Leach, *op. cit.*, p.p. 38-39.
- (33) 田辺貞之助, 「フランスの俚諺」, 『故事名言総解説』, 自由国民社, 1975年, 682-683頁。
- (34) アラルコメノスにはこの版とは全く逆の伝承がある。即ち, ゼウスの乱行を訴えるヘーラのために自分の像を樅の木で作し, ヘーラとの擬制の結婚を策し, ヘーラはこの機転によってゼウスの愛を取り戻した。これがダイダロス祭の由来伝承である。高津春繁, 『ギリシア・ローマ神話辞典』, 岩波書店, 1971年, 143頁。
- (36) キタイロン山。同書682-683頁。
- (37) 田辺, 前掲書, 682-683頁。
- (38) やはりカテゴリーの混乱である天体の「蝕」の現象の喚起するイメージ群とのアナロジーが容易に想起される。男神の冒瀆による女神の雲隠れ, 女神の代替と乱痴気騒ぎと哄笑を媒介とする女神の出現及び秩序の回復等のモチーフが, そのまま記紀に描かれた天照大神の天の岩屋戸隠れ(日蝕)を彷彿とさせることは多くの説明を要しない。
- (38) レヴィニストロースに習って, アマチュア (Amature) であると仮説を提出することもできよう。cf. C. Lévi-strauss, *The Raw and Cooked*, New York, 1969, p. 199.
- (39) 腐肉を漁るこの動物は, ギクニ族でもしばしば妖術者のイメージと重ねあわされるが, これも東アフリカの他部族と同じである。cf. ジョモ・ケニヤッタ, 『ケ

ニア山のふもと』, 理論社, 1962年, 230頁。

- (40) スワヒリ語に例をとれば, mtu (人) を Ji クラスして jitu Ali の様に用いると, 「アリの化け者野郎」になる。JiAli もほぼ同意。nyani (ヒヒ) Wajapani (日本人) を苦々しく思えば, manyani (ヒヒ共), Majapani (日本人風情) の用に使える。
- (41) 以上ギクユ族についての説明は, 同族出身の Gordon Cyrus Mwangi 氏による。
- (42) Kasukazi (乾季) と Masika(雨季) の明確な対照を表わすとも考えられる。雨季では生活パターンが明かに異なる。
- (43) Salimu Abudalla Wazir 氏 (以下 S. A. W. と略す) からの1976年8月4日の聴き書きによる。同年東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所の語学特別研修スワヒリ語講座の講師として招かれた同氏の, 同年7月14日から9月3日にわたる講義は, テープ資料として同研究所に収蔵されている。第1次資料のリファレンスのため, 同氏の場合に限り聴き取り実施日を, 以下明記する。
- (44) S. A. W. (1976.7.24) にも同様の説明あり。
- (45) 以上は, ザンジバル出身の Abdi Faraji Rehani 氏による。(私信と聴き取り)。
- (46) S. A. W. (1976.8.5)
- (47) Abdi Faraji Rehani 氏による。
- (48) Abdi Faraji Rehani, “Rafiki yangu Amijee”, *Kitabu 'cha kusomea kiswahili*, Tokyo, 1976. k.14-16.
- (49) 関係詞の用法は異なるが, いずれも「肉を食っているライオン」の意。
- (50) いずれも(49)と同様「(肉を) 産んでいるライオン」の意。因みに, mnyama は肉をそなえた者で「動物」。
- (51) *Mlala は mwenda に対照させた再建形。スワヒリ語には人のクラスの接頭辞 m-/wa- を動詞原形に付けて「～する者」を表わす語形が散見される。e.g. mzaa (産む者→産みの親), msoma (読む者→読者), mkaa (住む者→住民)。
- (52) 参照。E・リーチは, 一連のオイディプス神話群を例として, 「女が食物として陰茎を口中に入れること (逆転された性交)」と「嘔吐としての子供の出産」という逆立する関係を提示している。E. Leach, Lévi-Strauss, London, 1970, p. 81. またレヴィ=ストロースは, 神話では嘔吐と性交が, 又排泄と聴覚的コミュニケーションとが逆相関すると言う一般原則を表明している。C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*. Paris, 1966, p. 210.
- (53) H(hasband), W(wife), S(son), D(daughtor), F(father), M(mother).
- (54) S. A. W.(1976.8.6).
- (55) S. A. W.(1976.8.11).

- (56) 守野庸雄 (編), 『スワヒリ語法』, 東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所, 1976年, 56頁。
- (57) F. Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, London, 1937.
- (58) Abdi Faraji Rehani, “Mzimuni”, *kitabu cha kusomea kiswahili*, Tokyo, 1976, k. 78-83.
- (59) 尤も, “Kukaa juu ya mto kunaleta majipu kitakoni. (枕の上に座ると尻におでまがでできる)” (守野前掲書, 56頁) のように, カテゴリーの混乱と出もの腫れものはしばしば結び付けられている。
- (60) A. H. J. Prins, *Swahili-Speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast (Arabs, Shirazi and Swahili)*, London, 1967. p. 104.
- (61) Prins, loc. cit.
- (62) 一般に, 言語の第1の機能は二重分節にあると考えられている。
- (63) Leach, 1976, p. 25.
- (64) *ibid*, p.p. 27-29.
- (65) *ibid*, p. 27.
- (66) S. A. W. (1976. 8. 10).
- (67) 守野, 前掲書, 61頁。
- (68) 一般に, 赤ん坊と老人は強い超自然力をもつと考えられている。
- (69) 因みに, 私生児 (ghabeni) は mwanaharamu (法外の子) と呼ばれるが, この語は同時に尻 (riahi) や腹中でゴロゴロ鳴るガスをも比喻として指す (S.A. W. 1976. 8. 3)。これを先に述べた E・リーチのタブー論に照らすと興味深い。
- (70) S. A. W. (1976. 8. 10)
- (71) S. A. W. (1976. 8. 6)
- (72) 先の G. C. Mwangi 氏の説明参照。
- (73) Abdi Faraji Rehani 氏による。
- (74) E・リーチは, 神秘的な存在の理論には必ず^{マクハラジ}神聖冒瀆の概念が含まれていると言う。Leach, *op. cit.*, p. 29.
- (75) 守野庸雄, 「スワヒリ語対位法: コトワザの《技》と《型》, 『アフリカ研究』, 16号, 1977年, 61頁。
- (76) E・リーチは, 結婚の可能性の度合と動物の可食性の度合の相関はかなり普遍的であると言う (Leach, *op. cit.*, p.p. 29-62)。ザンジバルでも, ライオン (不可食) と mkwe (最強の忌避関係) の対応を考えられなくもないが, 私には一貫した相関を主張するだけの材料がないので, この点は完全に留保する。
- (77) Prins, *op. cit.*, p. 86.
- (78) 但し, mkwe と mkewe が /w/ と /e/ の^{メタセシス}音位転換による変数であることの重要性を逸することはできない。

付 記

一次資料を与えて下さった方々に心からの感謝を捧げる。この拙文を上梓できたのは全てこの方々の御力による。

擱筆後、中島久氏より“Chui anazaa.”の表現を教えられた。この場合 Chui（ヒョウ）とは、ザンジバルに棲息するヒョウに似た山猫のことだが、この句が、“Simba anazaa.”の祖型かも知れない。記して謝す。1978.7.14

（筆者の住所：国立市東2の4 院生寮）