

ミジケンダ・コンプレックス(I) : ディゴ篇 : 呪医 とその呪術 (フィールド報告)

小田, 昌教
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/2244143>

出版情報 : 九州人類学会報. 19, pp.23-46, 1991-11-20. Kyushu Anthropological Association
バージョン :
権利関係 :

ミジケンダ・コンプレックス (I)

ディゴ篇：呪医とその呪術 (フィールド報告) ¹⁾

九州大学文学部哲学科宗教学研究室

小田昌教

筆者は、'89年10月から翌年の2月までの期間、ケニア東海岸部、クワレ・ディストリクト南部のディゴ・ランドにおいて、現地語の習得を中心とした予備調査を行なった。本稿では、まず、ディゴの民族誌的背景について概説し、続いて現地で得られた資料をもとに同地区の伝統的な医療行為に関する報告を行う。またケニア滞在中に起こった伝統医療をめぐるある事件についても併せて紹介する。

1 ディゴの民族誌的背景

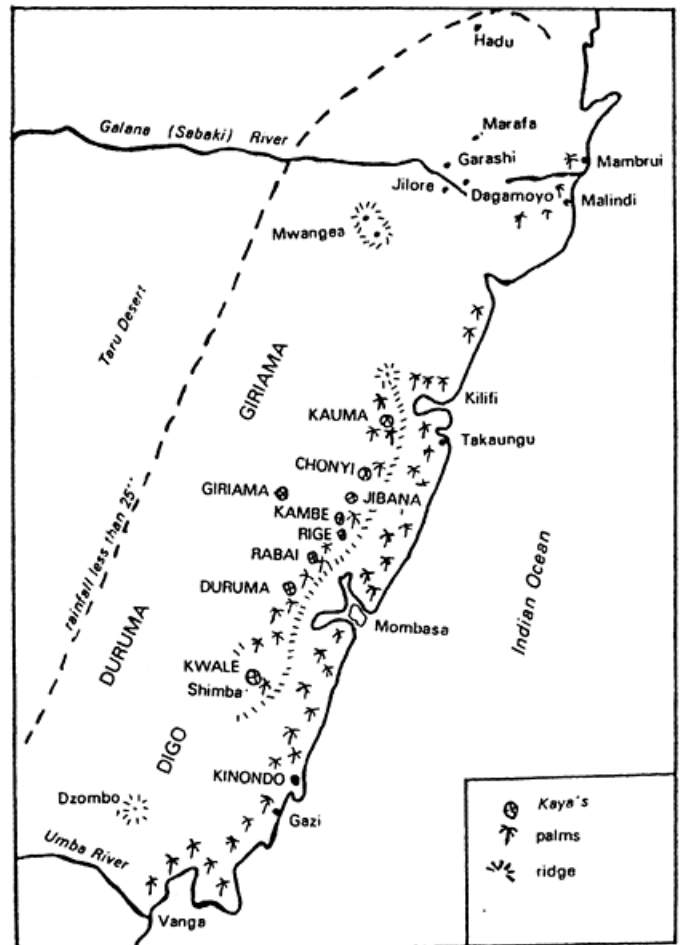
a. 生態環境

ディゴ (Digo) は、ケニアのモンバサから、タンザニアのタンガにいたるインド洋沿岸地帯とその後背地をホームランドとするバントゥ系の農耕民であり²⁾、その人口はおよそ15万人を数える³⁾。ディゴでは比較的降雨に恵まれた沿岸の肥沃な土壌を利用したココヤシの栽培が盛んであり、これに加えてトウキビ、キャッサバ、メイズ、そして、ヴィクサ、カシューナッツなどの換金作物が栽培されており、これらの農作物がディゴの主な収入源となっている。また山羊、羊、鶏などが家畜として飼育されているが、ディゴでは家畜の飼育にあまり高い価値をおかないため、一部の地域を除けば、牛の飼育は隣接する他部族に委託されている⁴⁾。一方、海岸に近接した地域では専業としての漁業が営まれている⁵⁾。

b. 部族

「ディゴ」という名称の由来については、神話的英雄である「ディゴレ Digore」の名前から取られたという説や、前代の居留地の地名から取られたという説など、いくつかの異聞が伝えられている⁶⁾。

ディゴは「9つの部落(村)」を意味する「ミジケンダ Mijikenda」諸族のひとつに属し



ており、ミジケンダはその名が示す通りカウマ (Kauma)、ギリアマ (Giriama)、チョニィ (Chonyi)、ジバナ (Jibana)、カンベ (Kambe)、リベ (Ribe)、ラバイ (Rabai)、ドゥルマ (Duruma) そして、ディゴという9つの部族から構成されている (前頁図参照)。

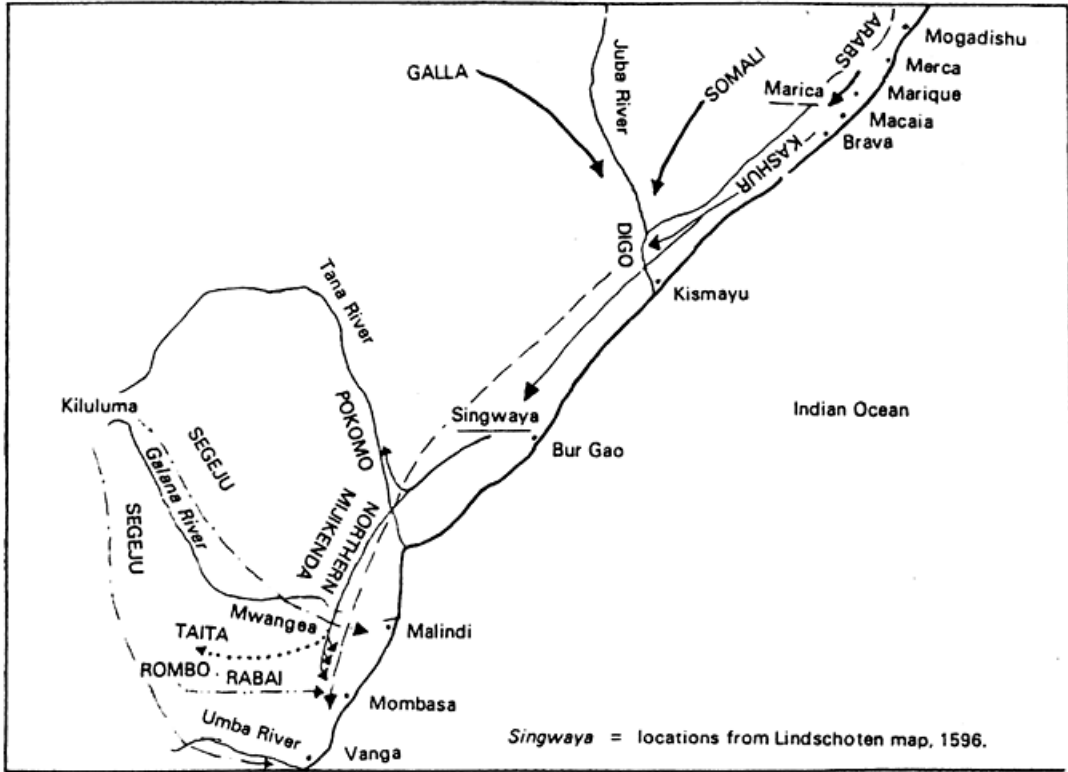
このミジケンダという呼称は1940年前後から自称として用いられるようになったものであり、それ以前までは「ブッシュ」もしくは「不毛の土地」や「未開の荒地」を意味する「ニーカ Nyika」という蔑称で呼ばれていた⁷⁾。

c. 歴 史

史書、碑文の類において、現在のミジケンダの原型と推される存在が記された比較的古い史料としては、1634年の『モンバサ砦の叙述』があげられる⁹⁾。その後、19世紀後半には、キリスト教宣教師クラブフの回顧録が刊行され、そこで再びミジケンダの存在が確認される¹⁰⁾。さらに今世紀になると宣教師に加え、旅行家や行政官らの手による紀行文や覚書の類が当時の『王室人類学雑誌』などに掲載されるようになり、断片的ではあるが当時の慣習などを伺うことができる¹¹⁾。また'30年代からはドイツの民俗学者ダマンによる独訳を付したディゴの民話の集成¹²⁾が次々に発表され、また、ディゴ出身のカンバによる論文が『アフリカ』などに掲載される¹³⁾。そして近年では、ゴムがディゴの憑依信仰に関する論文を、パーキンがギリアマとディゴに関する一連の論文¹⁴⁾を『MAN』や『アフリカ』誌に発表するなど、人類学者による研究も増えている¹⁵⁾。

しかし、人類学者たちよりも一足早くミジケンダに目をつけたのは歴史学者たちであった。実際、ミジケンダの歴史に関しては『アフリカ歴史学雑誌』を中心に、かなりの数の論考が上辞されている¹⁶⁾。そこで議論の枠組となっているのは「アフリカの角」と呼ばれる東アフリカ海岸部の「民族移動」ないしは「移住」の歴史の再編成である。現在こうした歴史学研究成果によって、その移動史のかなりの部分までが明らかにされている。例えば、その移動の開始年代については、若干のずれはあるものの、およそ16世紀の中期であったとする説が有力とされており¹⁷⁾、歴史学者たちによると、その移動の経緯はこうである。

その当時のミジケンダは「カシュール」と呼ばれ、現在のソマリア南海岸のブラヴァに居住していたとされる。その後、モガンディシュから到来したアラブ人たちに追い払われ、ディゴはジュバ河下流へ、他のミジケンダは「シュングワヤ」まで南下した¹⁸⁾。彼らはそこに一時居を構えるが、またすぐに移動を余儀なくされる。まず最初にディゴがガラ人の襲撃に遭い、そこでやむなく南下を強いられる。次いでガラはシュングワヤにもたびたび襲撃を仕掛けるようになる。そしてミジケンダの初代の年齢組のイニシュエーション儀礼の際、ガラ人を殺害し供犠した事をきっかけにガラとの抗争が激化し、ミジケンダはガラの追撃を避けるためシュングワヤを離れ、ディゴを先頭に南へと移動した。そして彼らは海岸線に沿ってタナ河、ガラナ河を横断し、現在のケニアの地まで移住してきたとされている¹⁹⁾。なお、この移動は1630年までの期間に最も集中し²⁰⁾、また遅くとも1689年までにはその大部分がケニアに到達していたと推測されている²¹⁾。なお、シュングワヤがあったとされる場所は、ブルガオないしは現在の南ソマリアのダルン・フォード港附近であるとされるが、その場所は必ずしも特定されていない²²⁾。



一方、こうした移動のいきさつは、ディゴならびにミジケンダの口頭伝承²⁴⁾の中においても同様に語られており、その伝承は他にこれといって特に目立った神話（コスモゴニー的な神話）を伝えていないミジケンダにおける数少ない起源神話のひとつだと言えるかもしれない。以下は筆者がディゴのある長老から「ディゴの歴史 Histori ya Chidigo」として聞いたものである。

昔、アラブの島のわきにミスリ（エジプト）と呼ばれる石と砂ばかりの土地（砂漠）があった。アジュムには最初の黒人がいた。彼はとても大きな男で、名前をバンディウェ・キノメロといった。彼が最初のディゴ人である。1630年ごろ、飢餓があり、そこで彼は二人の男（一人はギリアマ）と女の四人で帆船に乗って最初の旅に出た。一ヶ月かかってマリンディに上陸した。そこから二週間歩いて、タナ河に近いシンヴァバヤに着いた。シンヴァバヤ（シュングワヤ）は豊かな土地で、モロコシ、豆、バナナなど多くの作物が穫れた。彼らは戸口が一つだけある、木で囲まれた「カヤ」を建て、敵たちから身を守った。彼らは一つの戸口から牛と山羊を出し入れした。はじめはひとつのムバリ（クラン）だけがカヤの中に住んでいたが、後から14の家が建った。ある日、敵の息子がシンヴァグバヤの男の息子を殺したので争いが始まった。人々はマヴァーニに行き、そこで新しい「カヤ」を建てた。その時はギリアマ、チョニィ、ドゥルマと一緒に暮らしていた。ディゴの女たちは他の部族とも結婚したが、男たちはディゴの女とだけと結婚していた。それからディゴはクワレに行き、そこからマコンガーニ、リコニ、タンガに別れていった。

まずここではエジプト起源（出エジプト？）というところに目がいくが、エジプト及びアラブ地域をその発祥の土地として伝承に添加するというケースは、実際、アフリカには広く見られる²⁵⁾。なお、

こうしたシュングワヤをめぐる起源伝承は同じミジケンダ内部でも部族ごとに様々な異文が伝えられており²⁶⁾、またディオだけに限っても、これと異なるようなヴァージョンが存在する²⁷⁾。一方、スペアは「シュングワヤから来た」というこの共通の信念が、そもそも制度的な結びつきを持たないミジケンダ諸族に、ひとつの共同体としての認識を与えているのだと述べている²⁸⁾。

シュングワヤには「カヤ Kaya」が在ったと云われるが、このカヤはシュングワヤの地を離れ、それぞれ移住していった先の土地でも建てられた。今世紀の初めにミジケンダを訪れたヴェルナーは、そこで彼が実際に観察したカヤの形状について記述を残している。

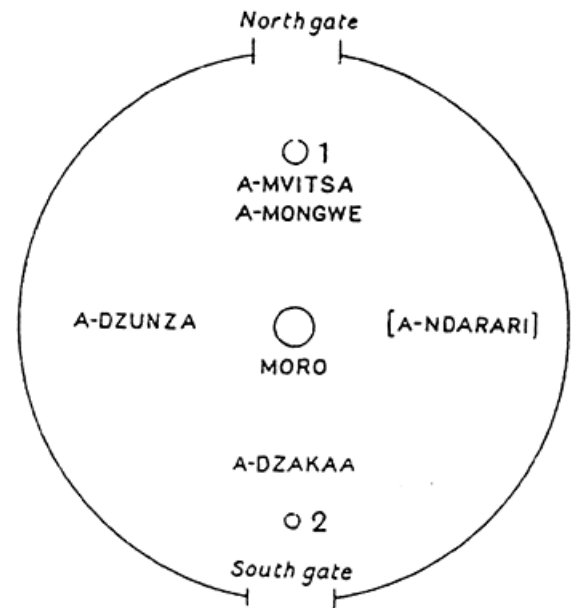
それによれば、カヤは小高い丘の頂にある森林を伐採し、円形状に整地した集合的住居空間であったという²⁹⁾。

またスペアによれば「モロ Moro」と呼ばれる中心円の内側だけは整地されずにバオバブやいちじくの木が残され、そこには「フィンゴ Fingo」と呼ばれる呪薬の壺が埋められていたという³¹⁾。

このモロの中は長老たちの集会の場とされ、もし権限のない者がそこに足を踏み入れると、たちまち目、鼻、耳、口などから血を出し、長老たちから手当してもらうまで動けなくなってしまうともいわれる³²⁾。

なお現在でも、こうしたカヤの跡が各地に遺っており、重要な儀礼の際にはそこを訪れるのだといわれる。なおディオではこうした「同心円的構造」の形態こそ見られないが、彼らの住居である「屋敷」は「カヤ」と称されている。

30)



d. イスラム

次に、ディオ社会において決して見逃す事のできない重要な点として、その非常に顕著なイスラム化をあげなければならない。ホールウェイが1970年にまとめた統計によれば、'70年当時で、ディオの約90%がイスラム教徒であるとされ³³⁾、また'73年の別のセンサスでも同じく、ディオにおけるイスラム教への改宗率は91%に達すると報告されている³⁴⁾。こうしたイスラムへの改宗率の高さは、下記の統計³⁵⁾にみられるように隣接するドゥルマやまたギリアマらと比較してもきわめて突出したものであるといえる。

Tribe	Group	Christian	Muslim	Other	Total
Digo		—	83, 000	8, 200	91, 200
Duruma		27, 000	20, 000	34, 000	81, 000
Giriama		28, 000	8, 500	205, 000	241, 500

また、こうした統計を裏付けるかのように、今世紀のすでに初頭には、ディゴの急速なイスラム化について危惧の念を表明するキリスト教宣教師の報告があり³⁶⁾、またホールウェイなどはディゴ・ランドにおけるキリスト教の伝導活動は不成功であったと断じている³⁷⁾。

こうしたイスラム化が始まったのは17世紀の初頭であり、最初はモンバサやシラジといった商業都市での、すでにイスラム化したスワヒリ人やウンバ人との接触を通じてであったとされる。ただし、その段階では、改宗の例はまだごく僅かであり、改宗への本格的な動きが起こったのは19世紀の後半以降である。この時期にはイスラム商人との間での穀物などの交易が農村部の市場まで拡大し、これに伴って改宗者が増えていったといわれる³⁸⁾。なおスペリングはこうした交易活動を通じての改宗と平行しての、それとは別の異なる動機づけによる改宗の契機を指摘している。それは憑依と病気を通じての改宗である。スペリングが記述した以下のムスリムの治療師とディゴの患者とのやりとりは、そうした改宗の契機をとりわけよく伝えている。「お前にはアラブ人の霊が憑いている。お前が改宗すれば回復するだろう」³⁹⁾。つまりイスラムの非常に洗練された病気治療術と憑依霊信仰を通じて、ディゴは次第にイスラム教徒へ改宗していった、というのがスペリングの解釈である。

ただし、そうした改宗は必ずしもそれまでのディゴの伝統を完全に否定し、駆逐するというような仕方ではなく、トリミングが「パラレリズム」として定義するような仕方においてなされた⁴⁰⁾。むしろ逆に言えば、そうした仕方でディゴはイスラムを受け入れたのである。それはつまりこういう事である。スペリングによれば、まず伝統的なディゴの治療法は、イスラム系の霊に対しては効果がないと考えられたという。なぜならそうした霊はディゴ社会の外部からやってきたからである。そこで人々はこの異国の霊に対処する手段としてイスラムに加護を求めて改宗した。ただしこれは伝統的な治療法をなんら否定するものではない。なぜならイスラムの霊現もまたディゴの土着の霊に対しては効果がないと考えられたからである。それゆえディゴの土着の霊の病いに苦しむ改宗者は、イスラムの処方失敗した時には、ディゴの伝統的な呪医に頼るのである。つまりディゴの伝統に対し、イスラムはいわば補完的に捉えられたのであり、このようにしてムスリムでない者たちの間でもイスラムの護符が用いられるようになったというわけである⁴¹⁾。それゆえスペリングはこうした状況をして、改宗は「伝統的な信念や実践になんら変更を示さなかった。要するにイスラム系の霊の世界が単にその伝統的なコンテキストの中に組込まれただけなのだ」と述べている⁴²⁾。

こうしたスペリングの洞察は、現在のディゴにおける憑依霊の世界を観察すると、確かに的を得た指摘であると言えるかもしれない。ディゴでは憑依霊は「ペーヴォ Pepho」と呼ばれ、その数はおよそ100を下回ることはないとか、また人によっては、それは、150にのぼるだろうとも言われている。こうした憑依霊たちを分類する基準として知られているのは「陸地の霊 Pepho wa bara」と「海岸の霊 pepho wa pwani」⁴³⁾という補完的対立である。陸地の霊は「古い霊 Pepho ha kare」とも云われ、これには最も強力な霊として知られる「神の息子 mwana murungu」や、「ディゴ老人 Digozee」といった古来からの憑依霊が含まれる。一方、海岸の霊には「アラブ人 mwarabu」や「ジネ jine」といった憑依霊が含まれ、後者はコーランに記載されているイスラムの霊「ジン jinn」の亜種だと考えられる。このようにディゴの憑依霊のリストは、いわば伝統とイスラムの補完的対立から構成されているのである。なお、スペリングの記述にもあるように、実際、筆者が接したディゴの呪医は、コーランを写した白い紙を「黒糸 uzi mwiru」で縫い込んで作った「護符 irizi」を患者たちに

授けている⁴⁴⁾。

しかし、こうした補完的受容の一方で、19世紀後半からの急速なイスラム化が、ディゴの伝統的な生活様式にいくつかの改変をもたらしたことは事実である。例えば、農耕と結びついた伝統的な4日周期の週立てからイスラムの7日周期の週立てへの変更⁴⁵⁾、イスラム名の採用⁴⁶⁾、村の伝統的司法機関であった「長老会議 Ngambi」の形骸化⁴⁷⁾、葬儀の場を含め一切の場での飲酒の禁止⁴⁸⁾、ラマダンの慣行⁴⁹⁾、モスクでの日に4回の礼拝などがそれであり、現在では、葬儀において女性たちが埋葬の場に立合うことも禁じられている。また衣食の作法などに関する細かいイスラムの戒律も遵守されているようである⁵⁰⁾。なお、今回の調査の中で、ディゴのある親しい長老が筆者に告げた次の言葉は非常に印象的であった。「Adigo ni Mwarabu mwiru ディゴは黒いアラブ人なのだ。」

e. 母系制

ディゴが伝統的に母系制を採用してきたことは、すでに複数の研究者たちによって報告されているが、そのいずれもが、現在ではイスラム化に伴って父系制へ移行したと同時にそこで指摘している⁵¹⁾。実際、今日のディゴにおける遺産の相続は父系のラインをたどり、土地や家畜などの主要な財産などは父親からその子供たちへ譲渡されている。ただし、ゴムの報告によれば「果実をつける樹木（例えば、マンゴーやココヤシ）」とその収穫物だけは、いまでも母系のラインをたどって子孫たちへ譲り渡されるという⁵²⁾。

一方、筆者自身のデータに基づいて言えば、実は、まだこれ以外にも子供がその母親から受け継ぐとして知られているものがディゴには存在する。子供がその誕生において母親の側から授かると云われる「ングヴ nguvu」がまずそれである。本来、このングヴという語は、ごく単純に「力（あるいは精力）」とでも翻訳できるような非常に適用範囲の広い語であるが、ただしここでの場合のングヴは、あくまで母親のみがその子供の出生に際して与えることのできる力である。また病人のぐったりした状態や、さらには病気の状態そのものを指して「彼（女）にはングヴがない Kana nguvu」などとしても頻繁に用いられるため、このコンテストにおいては「生命力」としての意味を持つと考えられる。

なお、これと関連して、仮に幼児が病気になり、呪医のところへ連れて行かなければならないような場合、ディゴでは必ずその母親が治療に付き添って行く。というのは、多くの場合、母親は単に子供の治療に立合うだけでなく、積極的にそれに加わらなければならないからであり、またそれが必要だとされるからである。例えば「ニューニ Nyuni」と呼ばれる不吉な鳥の霊が引き起こす幼児の病気の治療の場合、母親は呪医の指図に従い、呪薬を混ぜた呪液でその子供に水浴びをさせなければならず、それは母親の仕事だといわれている。こうした母親と子供のつながりは、病気をめぐってことさら顕著にみられ、実際のところ幼児の病気の原因の大半は、その母親に憑いた憑依霊の仕業だと判断されることが多い。したがって、そうした場合の治療は、子供ばかりでなく、むしろ母親に対して、より集中的かつ熱心に行なわれる。

さらにもうひとつディゴにおいて特に母系ラインを通じて受け継がれるものに「チフドゥ Chifudu」と呼ばれる「壺」がある。この壺はディゴ伝来の固有のものとして、そもそもこの壺は、ディゴの神話的英雄であるディゴレがエジプトから持ってきたのだと云われる。そして、ディゴレの死後、チフドゥ

は彼のクランによって所有され、それ以来、代々母系を通じて継承されてきたとされる。なお、これを保管するのは女性であり、現在ディゴには24個のチフドゥが存在するという。チフドゥは通常はムコネなどの木で建てられた特別の祭壇に収められているが、その管理などを怠るとそのクランに災厄を及ぼすと云われる。このチフドゥの祟りを解くためには特別の呪水 (madzi ga chifudu) が必要とされ、それを調合するのにチフドゥが用いられるといわれる。

なお先に紹介したゴムは純粹に社会学的観点から、イスラム化に伴う父系制導入以降のディゴ社会において、母系集団に残された最も重要な役割は葬儀における死者のための寄付であるとし、またことさらにディゴにおける女性の地位の劣等性を強調しているが⁵³⁾、さらに視点を広げ、ここで筆者が報告するような民族誌的事例を見れば、母系クランの役割は必ずしもそれだけではないし、また特に母親としての女性の重要性は明らかであろう。

2 ディゴの呪医の活動について

f. ディゴの呪医

ディゴの間で「病氣 Ukongo」の原因として頻繁に言及されるものには、主に次のようなものがある⁵⁴⁾。

- | | | |
|-----------------------|--------------------|--------------|
| (1) 祖先の怒り Koma | (2) 憑依霊 Pepho | (3) 妖術 Utsai |
| (4) 性関係の混乱 Maphingane | (5) 性に関する違反 chirwa | |

こうした原因の特定は必ず「占い Mburuga」⁵⁵⁾を通じて行なわれる。そして、もしその原因が祖霊であると判明した場合は、患者の属する屋敷の長老がしかじかの手続にしたがって問題の祖霊に対して「祈念 kuvoya」を行なう事で解決が試みられる。

一方、それ以外の憑依霊や妖術などが原因であると判定された場合には、その治療を専門に手掛ける「ムガンガ Mganga」と呼ばれる呪医に治療が依頼される。ディゴの呪医はその専門に応じて、占いの呪医 (Mganga wa mburuga), 治療の呪医 (-wa kuragura), 妖術治療の呪医 (-wa kotophora utsai), マヴィンガーネの呪医 (-wa mabingane), 憑依霊の呪医 (-wa pepho) に分けられ、各地の村にはこうした呪医が数多く存在する。中でも特に多いのは占いの呪医であり、これに次いで多いのが治療の呪医である。現在この治療の呪医たちには、ケニア政府公認の宗教団体である Waganga wa Miti Shamba Society が発行するライセンス (Ruhusa) が支給されている。

この治療の呪医になるには特に並外れた才覚や素質は必要ではない。呪医になることを希望する者は、評判の高い呪医や強力な呪医 Mganga mzito にそれ相当の額の金を支払って弟子入りし、そこで知識と技法を伝授してもらえばよいからである。それゆえ呪医の治療術 (ウガンガ) は金で買う (kugura uganga) ことができるといわれている⁵⁶⁾。また呪医に制度的な世襲はみられず、女性の呪医も存在することなどからみて、呪医になることに関する理論的な制約といったものは存在しないように思える。なお治療の呪医に関する限り、その日常生活に特別の禁忌 (食物の禁忌など) は課されない。

一方、呪医の中でも特にランクが上位とされる憑依霊の呪医になると話は別である。憑依霊の呪医に

なるには、霊の力が必要とされ、それを自らの修練によって獲得しなければならないとされる。また憑依霊の呪医には彼の持ち霊に対応した食物の禁忌が課される。さらに憑依霊の呪医には階梯制度があり、霊の力を衆目の前で審査する公開の昇格試験もあるという⁵⁷⁾。

なお、今回の調査で接触する機会が最も多かったのは治療の呪医であり、以下は、主に彼らの活動に関する記述である。まず治療の呪医になるには「呪薬 Muhaso」の材料となる草の葉(makodza)や木の根(miji)の識別とその効用ならびに調合に関する知識が必要とされるが、しかし、それは呪医だけが特に秘密に知っているという類いの秘儀的知識ではなく、ディゴの者ならある程度通曉している草木についての知識の延長線上にあるものである。実際、人々は腹の痛みにはこの草が効くとか、あの草は呪薬になるとかいった断片的な知識をかなり持っており、それゆえ呪医の薬草についての知識はこうした一般教養に対する専門知識に該当するものだといってよいだろう。

呪薬の材料となる草や木の根などの多くは、もっぱら「ブッシュ vuwe」や、村のはずれの「茂林 tsaka」で採取されるが、ごく一部のものは呪医の屋敷の周囲の「畑 munda」でも栽培されている。草木の中でも特に重要とされているのは、ムユ(Muyu)[バオバブ]、ムコネ(Mkone)[学名不詳]、チタジ(Chitzi)[学名不詳]などであり、これらは呪薬の材料のリストにかなり高い頻度で登場する。また確認できた範囲で言えば、呪薬の材料にはソコ科⁵⁸⁾に属するものや、比較的臭気の強い植物などが多く含まれているようである。なお治療の呪医の呪薬はもっぱら草や木の根を材料にするが、妖術治療の呪医の呪薬になると、薬草に加えて以下のような材料が必要になる。

道の分かれめの木の根と枝 muji na muhi wa maganikoni
波うち際の汚濁と海水 madzi na mataka ga pwani ga kuphiya na kuuya
死体を洗浄した水 madzi ga mfuoni
露過布つきのストロー mridza
死体を包む布 sanda
墓の盛土 chiunza cha kabulini
墓の木の根 muji wa kabulini
バオバブの木の影 chivuli cha muyu
ムンゴの木の新芽 chiahira cha m'goni
薪木の先端部 vipande vya kuni
木炭の先端部 chinga cha moho
古い壺の破片 vipande vya nziro kare
骨のない稚魚 tsafi
イカ pweza
黒魚 tsomvi
? masindika
:

これは「ニョングー nyongoo」と呼ばれる一種の妖術による妊娠中の女性の病いの治療に用いられ

る呪薬の材料である。ただし残念ながら、これはまだ完全なリストではないため、分析するまでには至らないが、その可能性を充分予期させるものである。

さて、こうした呪薬の材料を求めて“ブッシュ”から“海”（いずれも共同体にとっての外部）まで奔走し、必要とされる呪薬の材料が一通り揃うと、それらはまとめて鉄板の上へのせられて「火 moho」にかけられ、真っ黒な灰(ivu)になるまで焼かれる。この作業は「ダウを焼く kukaranga dawa」と言及され、したがって焼きあがった灰はもうすでに「薬 Dawa」の範疇に属している。ただしこの段階ではそれはまだ「呪薬 Muhaso」とはみなされず、さらにこれを呪薬に仕立てるための作業が残されている。

なお、ここで「薬」と訳した「ダウ」という語はいわゆる医薬品全般を指し、病院や村の診療所で処方される抗生物質や村の売店で手に入る売薬（アスピリン等）なども同様にダウと呼ばれる⁵⁹⁾。治療の呪医は、別名「呪薬の呪医 Mganga wa muhaso」とも呼ばれ、本来は呪薬を用いた治療を専門とするが、一方では、クライアントの求めに応じて、ダウとして類別される薬草の投与やそれを用いた鎮痛術なども行う⁶⁰⁾。ただし、人々はそうした呪医のダウや鎮痛術にはあまり高い価値を認めておらず、あくまでそれは苦痛を一時的にまぎわらすための手段とみなし、呪医の正式な「治療 Kuragura」と明確に区別している。そして呪医に治療を依頼する人々がそこで期待しているのは呪薬を用いた治療であり、その治療にはダウではなく呪薬が必要である。

ダウを呪薬に仕立てる(kutengeneza)には、必ず「マタマーナ Matamana」と呼ばれる「呪文」を唱える必要があり、とりわけ呪医はこの点を強調する。

「お前がどんなにたくさん呪薬を持っていても、しかし、それだけで病気を治療することはできない。お前は呪文を覚え、それから唱えなければならない。もしお前が何も言わなければ、呪薬はその仕事(kazi)をしないだろう。」

つまり、この呪文の有無がダウと呪薬とを区別する基準である。まず、呪医はココヤシの殻を使ってダウを入念に搗り潰し、それをヒョウタン ndonga に詰める。そして、これを右手でつかみ、左手の手のひらの上でそのヒョウタンの底を連打しながら、それに合せて目的の呪薬に応じた呪文を唱える(kutamana)。なお、この呪文は、実際の治療の場で、呪医が患者に対して呪薬を施す前にも同じやり方で唱えられる。またヒョウタンから取り出した呪薬を左手の手のひらの上に乗せ、それを右手の人さし指の腹で打ちながら呪文を唱えるやり方もある。そして実際の治療では、これに続いて、右手を患者の頭の上に乗せ、患者の具体的な症状などに即した祈願の句が唱えられる(kukokotera)。なお、ヴェルナーの古い報告⁵⁷⁾などにも伺えるように、ディゴにおいても「右 kurume」を優越とするような観念が見られ、したがって、この右手と左手の関係は常に一定である。

呪文の成句は必ず声に出して唱えられる。最初に Pu' と軽く息を吐き、これに続けて、やや口ごもった調子で、あまり抑揚をつけずに一連の成句が唱えられ、節の切れ目ごとに Pu', Pu' と繰り返し息が吐かれる。ただし呪医によっては、呪文に先だててまず「アラーの神の御名において Bismialhahe」と添えたり、また明らかにコーランの朗唱を模倣したような調子と抑揚でもってそれを唱えるというようなケースもみられる。

なお今回の調査では約5種類の呪文を採集することができたが、録音した呪文を文面に起こし、そこに含まれる意味の分からない語句やその一連の意義についてある呪医に質問を試みたところ、そこで返ってきた反応はこうであった。

「ことばの意味 maana はある。しかし、それは大切ではないから、お前は知らないでよい。お前がこの呪文を正しく言うこと (kuamba) が大切なのだ」

もちろん、この発言がすべての呪医に共通の見解であるわけではないが、しかし、こうした発言は、呪医の治療行為全般における「呪文」や「言うこと kuamba」の重要性を示唆するものである。またこの呪薬の制作過程における「ことば」と「発話」の必要性は、呪薬の効力はその原料の即物的な属性に起因するのではなく、共同体の外部に属する材料を操り、変換する手続の方にこそ基礎づけられる、ということも予見させる。しかし、これは未だ憶測の域を出るものではなく、資料の充実を待って改めて論じるべき所見であろう。

呪薬はクライアントの治療の依頼に応じてその度に制作されるが、ある程度はあらかじめストックされている。なお憑依霊の呪医の場合、その治療は患者の屋敷で行なうため、呪薬のヒョウタンは、ムコバと呼ばれる編カゴに収めて保管される。一方、治療の呪医は治療を自分の屋敷かその近くの治療場で行なうのでムコバの必要はなく、無雑作にバケツに突っ込んであるような例もある。また治療の呪医に関する限り、呪薬を設置する特別の祭壇のようなものは見かけられない。

呪薬の施薬法は治療のタイプによって異なるが、一般的なやり方は市販の剃刀⁶²⁾を使って患部の皮膚に切傷を入れ (kutsoza), その「血 damu」に混ぜて擦りこむというやり方である。腰の病い (chibiru) の場合は、腰を取り囲むようにして傷 (ndembo) が入れられ、妊婦の病い (nyongoo) の場合は下腹部のあたりに平行に何本か傷が入れられる。また「ブンドゥーゴ Bundugo」と呼ばれる「暴漢封じ」⁶³⁾の治療では、首、手首、ひじ、膝、くる節などの関節部、こめかみ、頭頂部、脊髄、そして腹から背中にかけて傷が入れられ、念入りに呪薬が擦りこまれる。なお、幼児の病気 (nyuni) の場合は切傷をつけず、練った薬草 (vanda) で皮膚を湿らせ、先のブンドゥーゴと対応する身体の各部位の上から塗りつけられる。そして、この治療を受けた日は水浴びを避け、またベッドではなく地面にじかに寝なければならないとされる。

これと並んで広くみられる施薬法は薬草を浸した水に呪薬を混ぜ、この「呪液 buo」に黒い鶏を浸して、それで患者の全身に振りかけたり、その呪液で患者に「水浴び kuoga」をさせるというやり方である。これ以外にも、茶や食事に混ぜて飲んだり、そのまま食べる (kurya) というやり方もある。

なお、こうした治療は呪医の屋敷のそばの「治療場 ndara」で主に昼間に行なわれる。ブッシュを刈り込んだ治療場の中心には木が一本残されており、治療は主にこの木の下で施される⁶⁴⁾。患者も呪医もここに足を踏み入れる際には必ず履きものを脱がなければならない。ここで患者は、回教帽、時計、指輪などを身体から外し、着物を脱いで裸になり「グーシェ gushe」と呼ばれる黒い腰布（治療着）に着替えさせられる。そして患者は木を背にして地面にじかに座らせられ、呪医の治療をじっと待つ。これから先はその治療ごとに手続きが異なるため、詳細な記述は別の機会に譲るが、それぞれの治療に際して用意される「呪具 chiryangona」に注目してみると「黒い鶏 kuku mwiru」を用いる事が圧倒

的に多いことに気付く。これは「黒い腰布」や護符に使われる「黒糸」などと共に呪医の治療と「黒」との結びつきを示しているように思われる。なお、ディゴでは「白」はイスラムと結びつく色とされ、これと対立して「黒」は伝統的な神 murungu との結びつきを示す。しかし、こうした色のシンボリズムも含め、治療の体系についてはまだ不明な部分が多く、その解明は今後の研究に委ねられなければならない。

g. ウツァイ (妖術)

次に、この後の発表者(浜本・慶田)の報告との関連で、ディゴにおける妖術についても若干ふれておきたい。

まず今回の調査の当初、妖術に関する筆者の問いかけに対するディゴの人々の反応は概して「昔はあったが、今はもうない」というものであった。また妖術に関してわずかに聞き出せたのは「妖術師はバコを打つ Mtsai anapiga bako」ということだけであった。この「バコ」とは妖術師が唱える呪いの言葉であるが、さらにその具体的な内容や所作に関する質問に対しては「それは妖術師だけが知っていることだ」と、はぐらかされる事が多かった。もちろん、こうした経緯は筆者の調査の未熟さやそもそも妖術にまつわる諸般の事情(妖術に明るい者は妖術師である)にも由来するが、さらに調査を進める中で、実は「昔」というのは決して遠い昔ではなく、それはたかだか5年前の事だという事が判明した。つまり、妖術は決して消滅したのではなく、強力な呪医の呪薬の力によって封じこめられていたのである。ことの次第はこうである。

1985年、ディゴとドゥルマが住むクワレ・ディストリクトでは、絶えず横行する妖術師を追放するための大規模な反妖術運動が展開された。ディゴ出身のマジュートと呼ばれるイスラム系の強力な呪医が各地の村々を巡回し、妖術を封じ込める強力な呪薬を埋めてまわったのである。ディゴの長老の話によれば、このマジュートは筆者が滞在した村にも1982年に一度訪れ、その後、再び1985年にもう一度その呪薬を埋めたという。まず彼はコーランを朗唱した後、羊を供犠して、その首を穴に埋め、それから村の道ごとに呪薬を埋めて廻り、さらに水槽などにも呪薬を投じたという。なお、この呪薬の効力は7年間とされ、その間に妖術をかけた者は逆に彼自身がその妖術にかかって死ぬといわれる。つまり、ディゴの妖術は現在封じこめられた状態にあるというわけである。なお筆者は'91年から'92年にかけてディゴでの調査を予定しており、妖術については、その際に調査を試みるつもりでいる。

※ 以下、ミジケンダにおける妖術については、次の浜本・慶田の報告や、参考文献表にあげた、ブラントレイやパーキンの論文(Brantley 1979, Parkin 1968.)を参照。

3 伝統医療と近代医療

最後に以上の報告のまとめとして、こうした伝統的な医療体系と近代医療との関係について簡単に所感を述べておきたい。まず、ディゴの人々が呪医の治療だけに頼り切り、近代医療に対してまるで否定的である、というのは、およそありそうもない状況である。人々はもちろんのこと、呪医自身も身体に

変調がある場合には、ムサンプウェイなどの公立の病院を利用し、村の診療所が処方するクスリを服用する。実際、ごく一部の病気（妖術の病いである「テゴ Tego」⁶⁵⁾の場合を除けば、病院にかかる事に対する特別な規制のようなものは存在せず、また呪医が患者に病院に行く事を勧めるということも珍しくはない。例えば、こういう例がある。

ある乳児（男）は3ヶ月前から体調がすぐれず、一時はニューニと診断され、治療が二度試みられたが、依然として回復はしなかった。そこで占いを打ち直したところ、今度は母親に憑いた憑依霊のせいだと出た。そこで呪医は父親と相談して母親の治療儀礼の日程を決めたが、呪医はただしその日までに必ず一度、乳児をムサンプウェイの病院へ連れてゆくようにと父親に命じたという。このように呪医も人々も病院が処方するクスリの効果にはある程度の信頼をおいているのである。

とはいえ、病院のクスリといえど、治療の呪医が鎮痛のために与えるダワと同様、せいぜいそれは苦痛を一時まぎらわすだけの補助的手段としてしか考えられていない事もまた事実である。というのも、その父親は結局、治療儀礼の日になっても、所詮「病気は病気なのだ Ukongo ni Ukongo」と言って、その乳児を病院には連れて行かなかったのである。つまり病気は病気である限り、それは単に物理的な苦痛を取り除くだけでは「治療」できず、いくら病院のダワがその苦痛を取り除く事に長けていても、所詮、ダワはダワでしかないのである。要するに、ディゴの人々が近代医療に対して期待しているのは、いわば呪医の「治療」の下請業であり、それを巧みに利用しこそすれ、その代行業まではあらかじめ期待していないのである。

ところで、筆者がディゴ・ランドで調査中に、先のムサンプウェイ病院のあるディゴの村である事件が起こり、それが1月22日付の現地の新聞でも報じられた。その見出しは《呪医 薬草の失敗を理由に絞殺される》というもので、その新聞が伝えるところによれば事件の経緯はこうである（以下、原文の直訳）。

「伝えられるところでは、ある女性の伝統医が、死亡した女性の息を吹き返らせようと試みて失敗した挙げ句に絞殺された。この事件は、木曜日にクワレ・ディストリクトのムサンプウェイで起きた。警察は、その死亡した女性の兄弟は、その伝統医の薬草が彼の姉妹を蘇生させるのに失敗したのに逆上して、女性の呪医を殴打し、その後で彼女を絞め殺したらしい、と昨日発表した。なお男の姉妹の死亡時刻やその死因については特に明らかにされていない。女性の伝統医の亡骸は、海岸総合病院の遺体安置室に収容され、加害者はすでに逮捕されている。」

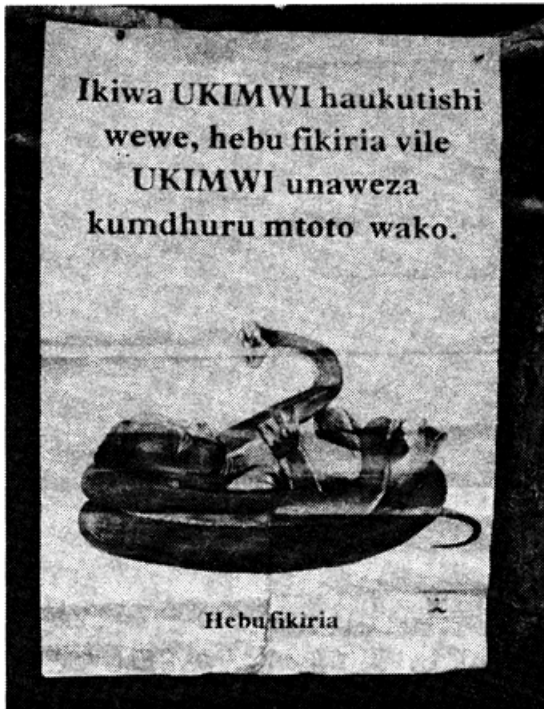
（日刊紙 NATION Jan 22, 1990 より）

みたとおり、きわめて悲惨な事件である。なおこれ以上のさらに詳細な事件の経緯やその具体的な背景については概して不明であるので、当然、行き過ぎた解釈は避けなければならない。だが、もしわずかに言えることがあるとすれば、それはこうである。ここにみられるのは呪医に対する“過大な期待”であり、それゆえのあまりに“過大な失望”である。そこにはあたかも“中間”は存在しないかのようなのである。

では最後に筆者がケニア滞在中にケニア国内で起こった近代医療と伝統医療をめぐる、ある事件につ

いて紹介し、この報告の結びとしたい。

まず筆者がケニアに滞在した1989年から1990年の時点で、当時のケニアが抱えていた大きな社会問題は、年々増加し続けるエイズ感染者の問題であった⁶⁶⁾。ナイロビの書店では『エイズ：犠牲者にならないで(英文)』と題されたエイズについての基礎知識とその予防対策を記載したパンフレットが売られ、雑誌や新聞などでもエイズについての特集が度々組まれていた。またこうした予防キャンペーンは都市だけに限らず、様々な媒体を通じて地方部でも展開されていた⁶⁷⁾。例えば、以下の写真(左)は、全国の村の診療所や病院の壁に貼られている、エイズ(スワヒリ語ではウキムイ UKIMWI)の予防を呼びかけるポスターであり、もうひとつの図版(右)は民生品のマッチの箱の裏に印刷されたものである。



[対訳]

仮にエイズがあなた自身を脅かす事はなくても、あなたの子供さんを蝕むかもしれないこのエイズについてどうか考えてみて下さい。



[対訳]

撲滅にご協力を
エイズに殺られないよう注意しましょう

このようにケニアにおけるエイズは深刻な社会問題であり、ケニア政府はエイズ対策に相当の予算を投じているといわれる(同年だけでも2億3千100万シリング⁶⁸⁾)。

さて、こうした状況の中、1989年12月6日、モイ大統領以下、政府役人らを多数招いてKEMRI(ケニア医療研究所)の開設10周年記念式典が開催された。そして、この式典の中で同研究所の所長コーチは、ついにこの度、ケムリは念願のエイズの特効薬(KE089)の開発に成功したとの公式の発表を行なったのである。当然、翌日の各紙はこれを大見出しで取り上げた。各紙の見出しは《ケムリエイズ患者たちに希望を与える》(NATION紙) 《ケニアでエイズ特効薬発見さる》(STANDARD紙) 《ケニアのエイズ克服さる》(KENYA TIMES紙) というものであった。

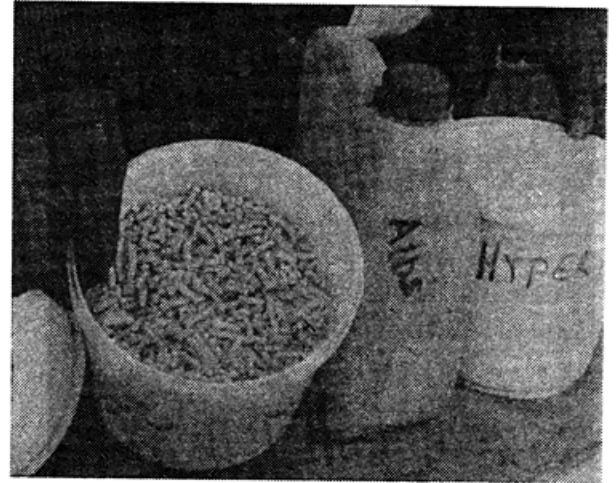
なお、その日の各紙の記事を総合するとこうである。まず、この特効薬(KE089)はエイズを治療するものではないが、エイズのあらゆる症状と徴候とを数日の間に回復させ、その体調を改善(体重の増加、下熱など)させるものであるという。そして実際、その特効薬を服用した15人の患者はその日の式典に参列するまでに回復したとされる。ただしその成分は機密とされ、わずかに自然の原料(natu-

ral source) とだけ公表された⁶⁹⁾。

これが発表の翌日の各紙の内容であるが、ただしこの発表は後に修正された。まずこの特効薬はエイズ患者の体調を改善させるが、エイズの原因であるHIVを撲滅する効果はないと発表された⁷⁰⁾。そして最終的にこの特効薬は、インターフェロンの一種である事が公表され、ケムロンと命名された。そして現在もケムリではその実用化に向けて研究と実験が継続中であるという。

以上が、エイズの特効薬をめぐるいわゆる公式見解であるが、ところが、ケニアではもうひとつこれとは別の見解がある。実はこのエイズの特効薬の真の発見者は薬草などを用いて治療を行なう伝統的呪医であるというのがそれである。この噂は先のケムリの発表から1ヶ月ほどたった頃から主に新聞を中心に広まり始めた。

この噂を特集したある新聞の報道によれば、⁷¹⁾
今回の特効薬の真の発見者は、カカメガに住むルバンガという伝統的呪医であり、彼はある土の中にエイズの特効薬となる成分がある事を発見し、その分析をケムリに依頼した。そして、実は今回のケムリの特効薬はそれが材料であったとされる。さらに、このルバンガ自身の申し立てによれば、彼は1月7日にカカメガにある聖メアリー病院で20歳の男性のエイズ患者を自分の薬で治療したといい、またすでにこれまでも自分の呪薬で22人のエイズ患者を治療したという⁷²⁾。



当然、ケムリの関係者はこれを否定したが、これ以降、このエイズの特効薬をめぐる二つの見解についての報道が一時期ケニアの新聞を賑わした。目についただけでも、実はルバンガが治療したという男性はエイズではなく結核であったという報道や、さらに同病院でルバンガを見かけた者はいないという看護婦の証言などが現れた⁷³⁾。また一方ではケムリはルバンガに治療の機会を与えるべきだという投書なども新聞に寄せられた。

そして、こうした報道を契機に呪医とケムリとの間での葛藤が表面化した。まず、ケニアの呪医協会(Umoja wa Waganga wa Miti shamba)の会長ナアーマンは、呪医たちを召集し、この件が解決するまでケムリには呪薬の分析に依頼しないようにと指令を与え、呪医たちも特効薬は彼ら自身の発見であると主張したと伝えられた。さらにナアーマンはケムリは呪医たちを正當に評価していないとして、オリエックを名指して告発したが、これに対して細菌医療協会のミシコは、ルバンガとナアーマンは政府のエイズ研究を侵害したとして逆に告発し、さらに彼らを政府の努力を挫こうとする外国人に操られたインチキ治療者であると批判した、とも伝えられた⁷⁴⁾。

そして、ついにこうした中で呪医の協会と政府との公式の会合がもたれ、協会の書記官である呪医のマカドゥディは、エイズを治療したという呪医たちは協会の会員ではないと弁明し、会員たちにもエイズを治療できるという不法な主張をやめるようにと命令した。またこれを受けて政府側代表のオリエックもケムリはこれまで通り呪薬の分析を行なう用意があると呪医たちに確約したとされる⁷⁵⁾。そして、

その後に行われたケムリの定例会議の席上でムホッホ（科学技術大臣）は、ケムリと呪医との間での一連の葛藤騒動にふれ、ケムリには呪医を専門に扱う部門があり、それはケムリと呪医の利益を守るものである、との発言を行なったと伝えられている⁷⁶⁾。

以上が事件のあらましである。なお、これは筆者が調査地の村で手に入れた新聞の報道をもとにしているため、事件の完全な再構成でないことは改めて言うまでもない。ただし、こうした事件の中から、それに付随するいくつかの興味深い点を指摘することはできるように思う。まず政府の公的医療機関であるケムリには、少なくとも伝統的医療とコンタクトを取るための窓口があり、また呪医たちも自分たちの呪薬の分析をそこに依頼しているという点。そして、ルバンガの場合は定かではないが、場合によっては、呪医が病院を訪れ、患者に手当を施すこともありうるという点である。ただしこの後者の点については未確認であり、新聞が病院筋の話として伝える「呪医は（病院の）患者を訪ね、手当を施すことをしばしば許される」という記事⁷⁷⁾に依拠するものであるにすぎない。しかし、もし、これらの点がいずれも事実であるならば、ケニアの近代医療と伝統医療はいわば互いに連携しつつ、その領分を模索し合っているといえるのではないだろうか。エイズの特効薬をめぐって、おおいに揺れたケニアの状況は、そうした伝統医療と近代医療の状況をまさに物語るものであったと言えるだろう。

〈註 釈〉

- 1) 本論は「ミジケンダ・コンプレックス」と題されたミジケンダ諸族に関する一連の研究発表の前段にあたるものであり、主にミジケンダの民族誌的背景の紹介を主眼としている。なお上記の表題は、ミジケンダ諸族の歴史についての研究書であるスピアの『カヤ・コンプレックス』に因んでつけられたものである [Spear 1978b]。
- 2) より厳密に言えばミジケンダは、Northern-Eastern Coastal Bantu III B (Sabaki Group) に分類される [Spear 1978b:8-13. Were 1987:16]。
- 3) 内訳はケニアが 101,365 人、タンザニアが 35,000 人である [Spear 1978b:8-9]。ただし、この統計は 1969 年のケニア政府のセンサスに基づく数値であり、現時点ではさらに多くの人口が予想される。
- 4) Were 1987:62-3. Dayly Nation Nov. 27. 1987.
- 5) Gerlach 1963:33.
- 6) この他、移動の途中で誤って手を滑らせ、河に落とした呪薬の壺が‘ディゴ’と音をたてた事に由来するというような説もある [Mwangudza 1983:3]。
- 7) Parkin 1970:220.
- 8) Spear 1978b:2.
- 9) Rezende はその中で当時のモンバサの砦とその周辺地域の様子について報告しており、これを見ると、当時のミジケンダはポルトガル人たちから Mozungros と呼ばれていた事が分かる。現在、この史料は Gray の英訳で読む事ができる [Gray 1947]。
- 10) Krapf 1860.
- 11) 例えば Barrett 1911. Hamilton 1920. Hollis 1909. 1916. Hollis & Werner 1916.

- Johnstone 1903. Peel 1911. Skene 1917. Werner 1904. 1915. 1919. など。
- 12) Dammann 1935a. b. 1938. 1941. 1944. 1958. 1960a. b. これら一連の Dammann の論文には独語訳に対応してディゴの方言 (Chidigo) も併録されている。
- 13) Kayamba 1932. 1947. また、この時期を契機にアカデミックな関心に基づく民族誌的な報告も発表されるようになる。例えば Gerlach 1963. Gray 1969. Griffiths 1935. Koristschoner 1936. Noble 1961. など。
- 14) Gomm 1972. 1975. Parkin 1968. 1970. 1972. 1979. 1980. 1982. 1985. 1989.
- 15) 例えば、ジルによるディゴの憑依霊についての研究など Giles 1987.
- 16) 例えば Baker 1949. Cashmore 1961. Champion 1967. Chittick 1969. 1976. Gray 1947. Lewis 1961. Morton 1972. Munro 1967. Ochieng' 1975. Patterson 1970. Prins 1972. Salim 1973. Spear 1974. 1977. 1978a. 1978b. Soper 1967. Turton 1975.
- 17) 例えば「1550年代説 Cashmore ibid:158」や「1560年代説 Spear 1978b:24」「1570年代説 Sperling ibid:35」などがある。なおこの中でも特にユニークな論証を行なっているのはスベアである。彼はギリアマの歴代の年齢組の名称は、当時の歴史的事件に対応するとの説を擁して「出発 Amwendo」という最初の年齢組の成立年代を算定する事で、1560年という年代を特定している [Spear 1978a. 272. 1978b:65]。
- 18) Spear 1974:71. 1977:236. 1978b:23. なお、チティックはこのブラヴァにおける居住の事実を証明する根拠として、Soper が現在のディゴとドゥルマの居住地であるクワレ・ディストリクトで発掘した土器と同じ形状のものが、バラワ (ブラヴァ) でも発掘されているという点を強調しており、スベアもこれを主に論拠にしている [Chittick 1969:122. Soper 1967. Spear ibid:10-1. Spear & Nurse 1985:54]。ところが歴史学者のタートンはこの説を真っ向から否定し、ミジケンダはブラヴァではなく、ジュバ河とタナ河の中間にいたとの説を唱えている [Turton 1975:519-20. 24-7]。
- 19) Spear ibid:21-7. ただしルイスはこのガラとの抗争について、その時期にミジケンダとガラとの接触が仮にあったとしても、しかし両者の葛藤の事実を証明するような文献証拠は乏しいとして、こうした再構成を批判している [Lewis 1966:34]。
- 20) Sperling ibid:35.
- 21) Cashmore ibid:155. スベアは1592年にモンバサのポルトガル人によって目撃されたのがその最初の者たちだと述べている [Spear 1978a:32]。またキャッシュモアは、こうしたミジケンダの移動史研究のいわば集大成として1493年から1899年までのおよそ4世紀に及ぶ詳細な年代記を作成している [Cashmore ibid:163-9]。
- 22) ダルン・フォード港説を唱えるのは、Cashmore 1961:157. Hollis 1909:145. Munro 1967:25. Prins 1972:10. Werner 1919:288. であり、これ以外にも次の様な異なる記述がみられる。
「ラム島北部 Kayamba 1947:80」「パテ島北部 Were 1987:9」「ジュバ河南部 Spear 1978:24」「ジュバ河下流 Chittick 1976:71」「タナ河北部 Munro 1967:25」「タナ河から数日歩いたソマリア海岸 Spear ibid:24」「ブル・ガオの入江 Spear 1975:266. 1978:24. Sperling 1985:35」「南緯1° 東経67° Baker 1949:18」
- 23) Spear 1978b:22.

- 24) 実は、歴史学の内部ではミジケンダのこの移動史をめぐる次のような論争がある。モートンは、ミジケンダのシュングワヤ起源説を支持している歴史家たちの多くは（特に Prins など）は、主に『黒人の書 Kitab al-Zanuj 』というアラビア語の文献を典拠としているが、その文書は19世紀の後半（1897年）に、当時の民間の口頭伝承と古文書を編集した法的文書であり、それ以前の史料にはミジケンダとシュングワヤを結びつけるような記載はどこにもないと指摘した。そして大胆にも、実は、シュングワヤ起源伝承はそもそもセゲジュ人たちの伝承であり、それが、その時代にミジケンダに移植されたのであり、それ以前に、ミジケンダにはシュングワヤを起源とする伝承は存在しなかったと論じたのである [Morton 1972]。これに対し、タートンやチティックは、このモートンの「19世紀の純粹に想像的な発明説」に対する不満を表明し、歴史学プロパーの立場からの批判と反証を試みているが [Turton 1975. Chittich 1976]、いずれにせよエクリチュールを持たない文化の歴史の再構成はおのずと口頭伝承に拠る部分が多く、それと不可分である事は明白である。したがってここで歴史学者によるミジケンダの移動史として紹介したのもその例外ではない。なおモートンの仮説の是非は定かではないが、確かにセゲジュにも同様の伝承が存在する事は事実であり、さらにタイタやポコモなどにも見られる他、さらにメル、キクユ、エンバ、エムブ、ムベレにもそれを認める説や、それを批判する説もある [Prins 1972:21. Munro 1967:25-7]。
- 25) 例えば Baker 1947:17. Morton 1975:423. などを参照。
- 26) こうした異文についてはプリンズの論文を参照。なおディゴに隣接するドゥルマでは、ドゥルマは空から落ちてきたのだとする起源神話もあるが、ディゴでは、このドゥルマの起源神話をわざわざ反駁するような話も聞かれる。それによればドゥルマが空から落ちてきたというのは嘘で、本当はアレノ人と一緒にモザンビークから奴隷として連れてこられたマコンデ人であるとされる。そしてドゥルマはディゴの女と結婚して、最後にミジケンダに加わったのだという。
- 27) 例えば、プリンズは、シュングワヤには「王 Mfalme」がいたというディゴの伝承を報告している [Prins 1972:13]。また先のバンディウエ・キノメロは、ディゴレと同一人物であるという説やそうではないという説も聞かれた。なおこうした異文についてはダマンの論文なども参照 [Dammann 1944:53]。
- 28) Spear 1978b:23.
- 29) Werner 1915:342. これはカウマのカヤについての記述。
- 30) ibid:343.
- 31) Spear 1978b:48.
- 32) Werner ibid:342. また、この同じ場所には「霊の小屋」もあったとされる。
- 33) Holway 1970:238.
- 34) Barrette 1973:225.
- 35) Holway ibid:238.
- 36) Peel 1911:164. Holway 1972:208.
- 37) Holway 1972:212. なおブレインの解説によればディゴを含む北東バントゥ地域のカムバは、スンニ派のシャーフィ教団に分類されるという [Brain 1978:74]。
- 38) Sperling 1985:40-50, 70.

- 39) *ibid*:70-1. ギリアマを調査したパーキンはこうした病気の治療を目的として改宗を「治療のムスリム」という枠組みで捉えている [1970:225]。
- 40) Trimingham 1964:68.
- 41) Sperling *ibid*:71.
- 42) *op, cit*:71.
- 43) 後者は「海の霊 Pepho wa Baharini」とも言われ、あるインフォーマントは、世界のあらゆる民族は海に囲まれており、そこには必ず憑依霊が存在する、と言う。
- 44) こうしたコーランの用途に関しては、ディゴと通婚関係にあるセゲジュを調査したグレイの論文にさらに詳しい記述がある [Gray 1961:175]。
- 45) Spear 1978b:85.
- 46) Sperling 1985:75.
- 47) kayamba 1947:83.
- 48) Sperling *ibid*:75.
- 49) Gerlach 1963:39.
- 50) 例えば、家畜の殺生はイスラムの慣習に倣った仕方で屠殺 (kutsinza)される。また、ディゴでは男女共に割札 (kudek' pa) が慣行されている。
- 51) Kayamba 1947:92-3. Gomm 1972:96-7. Parkin 1989:163. 169. Spear 1978b:6. 96.
- 52) Gomm 1972:97. ただし実際には父系親族と母系親族とで互いに分け合う例が多いという。またカヤンバによれば、新しく土地を開く者は、そこにマンゴーとココヤシの木を植えることで、その所有を表示するのだという [Kayamba *ibid*:90]。
- 53) Gomm 1972:97. 112. なお同論文の中で、ゴムはディゴにおける女性の社会的地位の劣等性をことさら強調しており、それは後に彼がディゴの憑依霊信仰をルイス流の機能論的分析によって説明するためのいわば布石となっている [Gomm 1975]。これに対し、同じくディゴ・ランドで憑依霊信仰に関する調査を行なったジルは、その資料をもとに解釈学的分析を行ない、その中でゴムの解釈に対する民族誌的な反証を試みている [Giles 1987]。なお、こうした諸論文の詳しい検討も含め、ディゴの憑依霊信仰についてはいずれ別の機会に論じる予定である (ミジケンダにおける憑依霊信仰については以下の論文を参照 Koristschoner 1936. Noble 1961. Skene 1917.)
- 54) これ以外に前出の「チフドゥ」もやはり病気の原因とされるが、今回の調査では、チフドゥが原因として特定された病気の例は聞かれなかった。また病気の直接の原因としては語られないが、いわゆる不幸一般の原因として「ムフンドゥ Muhundu」と呼ばれる「父母の表立たない怒り」の存在が知られている。これは祖霊の怒りの場合と同じく、父母にクボヤ (祈願)を行なうことで解決が試みられる。
- 55) ディゴの占いには、木板 (bao), 腕 (ruiga), ざる (rungo), 尺木 (muramuro), 瓢箪 (ngonga), コーラン (Kuran)などがその道具として用いられるが、占いに関しては資料が不足しているため不明な点が多い。なお、ディゴの占いについてはパーキンの論文に詳しい記述とその分析があるので、そちらを参照 [Parkin 1982]。
- 56) 例えば、ニューニヤブドゥーゴといった初歩的な治療術は 800Ksh 程度で取り引きされ、これは

平均的なディゴの約一ヶ月分の収入にほぼ相当する。

- 57) 憑依霊の呪医の階梯制に関する部分は浜本氏からの情報。
- 58) 例えば、レザ (reza) とよばれる草は、シソ科サヤバナ属の一種であり、ヴンバ・マンガ (vumba manga) は、シソ科メボウキ属の一種である。
- 59) また、カレー粉などの調味料もダワの範疇に含まれ、さらに栄養価の高い食品や果物なども病人にとってダワであるといわれる。
- 60) 呪医は人々の依頼に応じ、ある種の木の根を煎じた液を歯痛の鎮痛薬として与えたり、妊婦のつわりを和らげるための同様の煎じ薬を与えたりもするが、これらはいずれもダワ (歯のダワ Dawa ya Dzino, 子宮のダワ Dawa ya Mimba) と呼ばれ、呪薬とは明らかに区別されている。
- 61) Werner 1904.
- 62) ある呪医は、この剃刀はディゴの「注射針 sindano」のようなものだという。
- 63) 呪医の説明では、この「暴漢封じ」を施した者の前では、暴漢の使うナタやオノの刃は柄からもげ落ちて使い物にならず、またいくら棒で殴ろうとしても必ずその棒は身体から反れてしまうのだという。したがって、これは病気の治療というよりも、むしろ対抗呪術 (妖術もどき) であるともいえるが、しかし分類の上ではクラグラ (治療) の範疇に入れられており、妖術をかける (kuroga) 事とは区別されている。
- 64) 木は特にバオバブの木が良いとされる。また呪医の屋敷で治療を行なう場合も、屋敷の中に植えられたバパイヤの木の下などで治療を行なう。
- 65) 「テゴ」とは、妻の浮気を案じる嫉妬深い夫が間男に対して仕掛ける (kuegera) とされる一種の「浮気封じ」の妖術であり、これにやられた者が病院の門をくぐると、たちまちその場で死んでしまうといわれる。ただし今のところ筆者が知る範囲では、これ以外に病院を特に忌避とするような病気の例はない。
- 66) ある新聞の報道によればケニア国内の HIV (Humano Deficiency Virus) 陽性患者は 6,000 人にのぼるとされる。KENYA TIMES Dec 7, 1989.
- 67) ケニア西部のブニョレ地区では「エイズを知り、撲滅に協力しよう jifunze na usaidie Ukimwi」と題された演劇が地元の女性グループの手で行なわれていると伝えられる。
DAYLY NATION Jan 23, 1990.
- 68) KENYA TIMES Dec 7, 1989.
- 69) DAYLY NATION Dec 7, 1989. THE STANDARD (COAST) Dec 7, 1989.
KENYA TIMES Dec 7, 1989.
- 70) DAYLY NATION Jan 22, 1990.

71) DAYLY NATION Jan 22, 1990. 掲載のルバンガの特効薬。



"Passt! Genuine! Wanna buy and keep your weight!"

上記は同 DAYLY NATION 紙に掲載された問題の報道にからむ時事戯画。怪しげな露店薬局の密造者たちは、さっそく“石”（報道ではある石の中から問題の特効薬の成分が発見されたと報じられた）を袋や箱に詰め、ケムリ製 (KE089) を偽って、エイズの薬 (DAWA YA UKIMWI) の輸出と密売とに精をだしている。
(DAYLY NATION 日曜版 日付遺漏)

- 72) DAYLY NATION Jan 22, 1990.
- 73) DAYLY NATION Jan 14, 1990.
- 74) DAYLY NATION Jan 14, 1990.
- 75) DAYLY NATION Jan 17, 1990.
- 76) DAYLY NATION Feb 6, 1990.
- 77) DAYLY NATION Jan 22, 1990.

《参照文献》

Baker, E.	1949	Notes on the History of Asegeju. <u>Tanganyika Notes and Records</u> . Vol.47. pp.16-39.
Barrett, W.	1911	Notes on the Customs and Beliefs of the Wagiriana. <u>Journal of Royal Anthropological Institute</u> . Vol.41. pp.29-31.
Brain, J. L.	1978	Bantu, Northeast. in R. V. Weeks (ed.) <u>Muslim People: A World Ethnographic Survey</u> . pp.71-6. London:Greenwood Press.
Brantley, C.	1979	Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control. <u>Africa</u> . Vol.49(2). pp.112-33.
Cashmore, T.	1961	Notes on the Chronology of the Wanika. <u>Tanganyika Notes and Records</u> . Vol.57. pp.153-72.
Champion, A.	1967	The Agiriana of Kenya. (Royal Anthropological Institute Occasional Paper #25) London:Royal Anthropological Institute.

- Chittich, H. 1969 An Archaeological Reconnaissance of the Southern Somali Coast. Azania. Vol. pp.115-130.
- 1976 The Book of Zenj and the Mijikenda. International Journal of African Historical Studies. Vol.9. pp.68-73.
- Dammann, E. 1935a Digo Marchen. Zeitchurift fur Eigenborenen-Sprachen. Vol.26. pp.81-97.
- 1935b Digo Marchen. Zeitchurift fur Eingenbornen-Sprachen. Vol.26. pp.202-231.
- 1938 Erzählungen eins Digo zur Geschichete seins Stammes. Zeitchurift fur Eingenbornen-Sprachen. Vol.29. pp.293-311.
- 1941 Digo Marchen. Zeitchengen fur Eingenbornen-Sprachen. Vol.32. pp.31-58.
- 1944 Zur Geschiche der Digo. Zeitchengen fur Eingenbornen-Sprachen. Vol.34. pp.53-69.
- 1958 Tiergeschieten der Digo. Mitteilungen des Institute fur Orientforschung. Vol.6. pp.406-454.
- 1960a Ein Nachtrag zur Geschichete der Digo. Afrika und Ubersee. Vol.44. pp.37-40.
- 1960b Schwangerschaft, Gerburt und Aufzucht der Kleinlinder bei den Digo. Afrika und Ubersee. Vol.44. pp.93-109.
- Gerlach, L. 1963 Traders on Bicycle: A Study of Enterpreneurship and Culture Change among the Digo and Duruma of Kenya. Sociolugus. Vol.13. pp.32-49.
- Giles, L, L. 1987 Possession Cult on the Swahili Coast: A Re-Examination of Theories of Marginality. Africa. Vol.57(2). pp.234-58.
- Gomm, R. 1972 Harlots and Bachelors: Marital Instability among the Coastal Digo of Kenya. Man(n.s). Vol.7(1). pp.95-113.
- 1975 Bargaining from Weekness: Spirit Possession on the South Kenya Coast. Man(n.s). Vol.10(4). pp.504-43.
- Gray, J, M. 1947 Rezende's Description of East Africa in 1634. Tanganyika Notes and Records. Vol.23. pp.2-30.
- Gray, R. 1969 The Shetani Cult among the Segeju of Tanzania. in J. Beattie and J. Middleton (eds.) Spirit Mediumship and Society in Africa. pp.17-87. London:Loutledge Kgan & Paul.
- Griffiths, J. 1935 Glimpses of Nyika Tribe (Waduruma). Journal of Royal Anthropological Institute. Vol.65. pp.267-96.
- Hamilton, R. 1920 Land Tenure among the Bantu Wanyika of East Africa. Journal of African Society. Vol.20. pp.13-8.

- Hollis, A. 1909 A Note on the Graves of Wa-Nyika.
Man. Vol.9. pp.145.
- 1916 Nyika Proverbs.
Journal of African Society. Vol.16. pp.62-70.
- & Werner, A. 1916 Nyika Enigmas.
Journal of African Society. Vol.16. pp.135-42.
- Holway, J, D. 1970 The Religious Composition of the Population of the Coast Province
of Kenya. Journal of Religion in Africa. Vol.3. pp.228-39.
- 1972 C. M. S. Contact with Islam on East Africa Before 1914.
Journal of Religion in Africa. Vol 5. pp.200-12.
- Johnstone, H. 1903 Notes on the Customs of the Tribe Occupying Mombasa Subdistrict.
Journal of Royal Anthropological Institute. Vol.32. pp.263-72.
- Kayamba, H. 1932 The Mordern Life of the East African Natives.
Africa. Vol.5. pp.50-9.
- 1947 Notes on the Wadigo.
Tanganyika Notes and Records. Vol.23. pp.80-96.
- Koristschoner, H.
1936 Ngoma ya Shetani : An East African Native Treatment for Psychical
Disorder. Journal of Royal Anthropological Institute. Vol.66. pp.209
-17.
- Krapf, K, L. 1860 Travels, Reserches and Missionary Labours during an Eighteen
Years' Residence in East Africa. Boston :Tricknor & Fields.
- Lewis, B, G. 1966 The Origin of the Galla and Somali.
Journal of African History. Vol.7. pp.27-46.
- Lewis, I, M. 1960 The Somali Conquest of the Horn of Africa.
Journal of African History. Vol.1. pp.213-29.
- Morton, R,F. 1972 The Shungwaya Myth of Mijikenda Origin : A Problem of Nineteenth
Century Kenya Coastal History. International Journal of African
Historical Studies. Vol.5. pp.397-423.
- Munro, J, F. 1967 Migrations of the Bantu-Speaking Peoples of the Eastern Kenya
Highlands : A Reappraisal. Journal of African History. Vol.8.
pp.25-8.
- Mwangudza, J. 1983 Mijikenda.
London :Evans Brothers.
- Noble, D,S. 1961 Demoniactal Possession among the Giryama.
Man. Vol.61. pp.50-2.

- Nurse, D & Spear, T.
 1985 The Swahili: Reconstructing the History and Language of African Society 800-1500. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Ochieng W. 1975 Eastern Kenya and Its Invaders.
 Nairobi : East African Literature Bureau.
- Parkin, D. 1968 Medicines and Man of Influence.
Man (n. s). Vol.3. pp-424-39.
- 1970 Politics of Ritual Syncretism: Islam among the Non-Muslim Giriama of Kenya. Man (n. s). Vol.40(3). pp. 217-33.
- 1972 Palms, Wine, and Witnesses : Public Spirits and Private Gain in an African Farming Community. San Francisco : Chandler.
- 1979 Along the Line of Road : Expanding Rural Centres in Kenya Coast. Africa. Vol.49(3). pp.272-82.
- 1980 The Creativity of Abuse.
Man (n. s). Vol.15. pp.45-64.
- 1982 Straightening the Path from Wildness : Simultaneity and Sequencing in Divinatory Speech. Paideuma. Vol.28. pp.71-83.
- 1985 Entitling Evil : Muslims and Non-Muslims in Coastal Kenya. in D. Parkin(ed.)
The Anthropology of Evil. pp.224-43. Oxford : Basil Blackwell.
- 1989 Swahili Mijikenda : Facing Both Ways in Kenya.
Africa. Vol.59(2). pp.161-75.
- Patterson, K. 1970 The Giriama Rising of 1913-14.
African Historical Study. Vol.3. pp.89-99.
- Peel, W. 1911 Among the Wadigo and Wagiriama of British East Africa.
Church Missionary Review. 62. pp.163-8.
- Prins, A, H. 1972 The Shungwaya Problem : Traditional History and Cultural Likeness in Bantu North East Africa. Anthropos. Vol.67. pp.9-35.
- Salimu, A, I. 1973 Swahili Speaking Peoples of Kenya's Coast 1895-1965.
 Nairobi : East African Publishing House.
- Skene, R. 1917 Arabu and Swahili Dance and Ceremonies.
Journal of Royal Anthropological Institute. Vol.47. pp.413-34.
- Spear, T, T. 1974 Traditional Myths and Historians Myths : Variations on the Shungwaya Theme of Mijikenda-Origins. History in Africa. Vol.1. pp.67-84.
- 1977 Traditional Myths and Linguistic Analysis : Shungwaya Revisited.
History in Africa. Vol.4. pp.229-46.

- 1978a The Mijikenda 1550-1900. in B. A. Ogot (ed.) Kenya Before 1900 :
Eight Regional Studies. pp.262-85. Nairobi : East African Publishing
House.
- 1978b The Kaya Complex : A History of The Mijikenda Peoples of the
Kenya Coast to 1900. Nairobi : Kenya Literature Bureau.
- Sperlig, D. 1985 Islamization in the Coastal Region of Kenya to the End of Nineteenth
Century. in B. A. Ogot (ed.) Kenya in 19th. Century. pp.33-82.
Nairobi : Bookwise Limited and Anyange Press.
- Trimingham, S. 1964 Islam in East Africa.
Oxford : Oxford University Press.
- Turton, E, R. 1975 Bantu, Galla and Somali Migration in the Horn of Africa : A
Reassessment of the Juba/Tana Area. Journal of African History.
Vol.16. pp.517-37.
- Werner, A. 1904 Notes on the Terms Used for Right Hand and Left Hand in the
Bantu Languages. Journal of the African Society. Vol.13. pp.112-6.
- 1915 The Bantu Coast Tribes of the East Africa Protectorate.
Journal of Royal Anthropological Institute. Vol.45. pp.326-54.
- 1919 The Native Tribes of British East Africa.
Journal of the African Society. Vol.19. pp.285-294.
- Barrett, D. 1973 Kenya Churches Handbook : The Development of Kenya Christianity
(eds.) 1493-1973. Nairobi : Evangel Publishing House.
- Were, G, S. 1987 Kwale District Socio-Cultural Profile.
(eds.) Nairobi : The Ministry of Planning and National Development.