みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Palm-Culture Complex in Bamoun Kingdom, Cameroon : Creation of Ethnic Culture in Modern National Society

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 和崎, 春日 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003642

カメルーン・バムン王権社会のヤシ文化複合

——民族文化の創造と現代的展開——

和　崎　春　日*

1. はじめに
2. ヤシをめぐるバムンの経済生活
　1) 油ヤシをめぐる経済生活
　2) ラフィア・ヤシをめぐる経済生活
3. ヤシと儀礼
　1) 結婚儀礼——ラフィア・ヤシと油ヤシの結合
　2) 通過儀礼とヤシ文化
　3) ラフィア・ヤシ，油ヤシと民族医術
4. バムン王権制度とヤシ文化
　1) 「ンジ」になることの意味
　2) バムン王権の政治制度
　3) 王権の政治制度とヤシ文化
5. 現代国家行政のなかのバムン民族結社とヤシ文化
6. 王子タイトル叙勲儀礼とヤシ文化
7. むすび——バムンのヤシ文化複合の伝統と現代的再生

1. はじめに

カメルーン中西部のバムン民族社会では，毎日のように，油ヤシとラフィア・ヤシにでくわす。自生している油ヤシやラフィア・ヤシもよく観察されるし，これらの産物や製品にも毎日であう。そこで，本稿では，バムンの日常生活や日々の生計維持の経済生活から，非日常の宗教生活，そして王権の政治制度にいたるまで，油ヤシとラフィア・ヤシ，特にラフィア・ヤシの文化がこれらといかに密接にかかわり，バムンの生活の意味と価値を規定しているか，について考察していこうと思う。前半の2章，3章でヤシをめぐる経済・宗教文化を扱う。4章から，特にラフィア・ヤシのヤシ文化が，王権という政治制度といかにつながるのか，それが国家形成や地方支配といかに結びつくのか，さらには，現代の国民国家のなかでラフィア・ヤシを中心としたヤシ文化がいかなる形をなし，いかなる意味をもつのか，といった問題を考察していこうと思う。

* 神奈川大学外国語学部

2. ヤシをめぐるバムンの経済生活

1) 油ヤシをめぐる経済生活

油ヤシ (*shin tugn*) は，バムンの食生活の根幹をなしている。それは，この油ヤシがバムンの主食ペン (*pèn*) の油による味つけや，他の食事のほとんどすべての味つけに関わるからである。実際の調理や料理につかうのは，この油ヤシからとれる油，ヤシ油である。では，ヤシ油の製造法から説いてみよう。

＜ヤシ油製造法＞

ヤシ油をつくる工程には，ほとんどが女性か子供が関わるが，一番最初の油ヤシの採取については，村の青年や家族の主人がたずさわるのが普通である。それは，十何メートルもあろうかという高樹に登ることが危険な労働だからである。家屋の近くに植えられている比較的低い樹高の油ヤシには，一家の主人が登って，刀で油ヤシの実を切り落とす。だが，樹高の高い油ヤシの場合には，青年にいくばくかの労賃，例えばマゲンファ村では50 CFAフラン（約35円）を払って，登って採ってもらうことが多い。この時，木登りの道具として使用するのが，これもラフィア・ヤシ製の木登り具である（写真1，2）。

油ヤシの木に登り，実を切り落とす（写真1）。この実をバムン語でトゥ・ヴィット (*tugbit*) と呼ぶ。トゥ・ヴィットの大きな実には，小さな実・ヴィット (*gbit*) が数十個ついている。これをナイフでもってそぎおとす。このヴィットを，今度は，メン

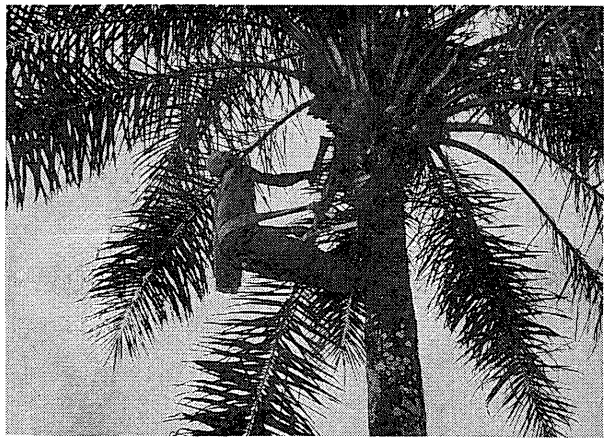


写真1　労賃を支払って高樹の油ヤシの実をとってもらう

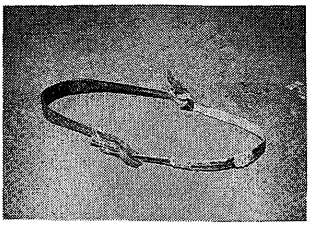


写真2　ラフィア・ヤシ製の木登り具

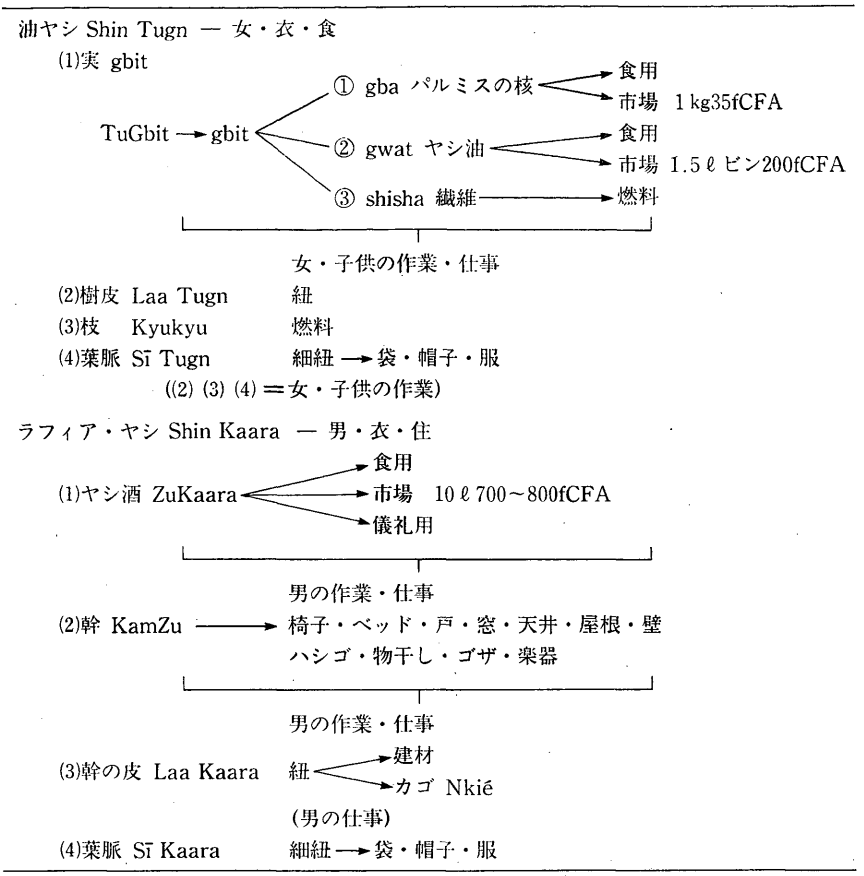
ケ (*menke*) と呼ばれる，川の浅瀬や岩場に持っていく。そして，これを岩場で踏みつぶすのである（写真3）[1]。この踏みつぶし作業は，子供の仕事である。この作業の時に，体のバランスをとる為に使用する天坪棒は，やはり，ラフィア・ヤシ製の棒クンバ (*kumba*) である。こうしてヴィットを踏みつぶすと，皮が破れ，繊維のシシャ (*shisha*) と，核ヴァ (*gba*) とに分かれて，果肉は岩場の水に混入していく。この川水と果肉の混入水を大切に確保して，ここから油ヤシをとるのである。油をしっかり抽出するために，この果肉の混入を容器で何度となくすくっては落としてアワをたてる。こうして，可能な限り油を採りやすくした水を家に持ち帰る。そして，この混入水を煮沸して，油を浮きたたせてこれを採る。こうして，ヤシ油グヮット (*gwat*) が採油される。

ヤシ油は，高温だと透明度の高い黄色だが，冷めるとむしろ赤色を帯びる。これが，1.5l ビンにつめられて市場や道路わきの露店の台に並べられ売られるのである。1.5l

写真3　川の岩場で油ヤシの実を踏みつぶす作業

1) 石沢誠司の報告によると，ガーナでの油ヤシの利用法は，同じギニア湾岸のカメルーン・バムン族における利用法と少し異なる。油ヤシの核（パーム核）を料理する伝統的料理法は見あたらず，油製精の工場に運ばれる点で似かよっている。油ヤシの実からヤシ油を採るのは同じだが，ガーナでは，水場に行って油ヤシの実を踏むバムンのような方法はとらず，長時間煮てすぐに攪拌して油をとっている。バムンの場合は，水場（メンケ）での実踏み作業が重要な位置を占めている（[石沢　1987: 570–573] 参照）。

表1　油ヤシ (Shin Tugn)・ラフィア・ヤシ (Shin Kaara) と衣食住



ビンのヤシ油の値段は，200フラン CFA（約150円; 1983年現在）である。このヤシ油は，バムンの多様な料理・調理に頻繁に使われる。主食の練りダンゴ，ペン (*pèn*) を，このヤシ油に浸して食べるという，最も簡単な食べ方さえある。トウモロコシの粉や根菜類の粉をお湯とヤシ油でとぎ，バナナの葉でくるんで蒸し粽（ちまき）(*kōki*) にするという料理も，常食に近い頻度で現われるものである。

以上のようにして，ヴィットの実から，核のヴァ，繊維のシシャ，そしてヤシ油のグゥットの三つが抽出される（表1）。シシャの繊維は，燃料として使われ，捨てられることはない。ヴァの核は，これまた経済価値をもつ。核を石などの硬い物でたたくと，中にさらに中心核があるが，この中心核も人びとはヴァと呼ぶ。このヴァをまとめて市の日に来る商人のところに持っていくと，1 kg 35フラン CFA（約25円）で売れる(写真4)。ヤシ油とともに，フランス語でいえばパルミスと呼ぶ，油ヤシの実

の核・ヴァは，農村のなんでもない家庭領域と商品経済とを結ぶ，重要な手段になっている。しかも，ヤシ油も核も，これを採取し管理し売るのは，ほとんどの場合，女性である。女性が貨幣経済とつながる生活の鍵がここにある。

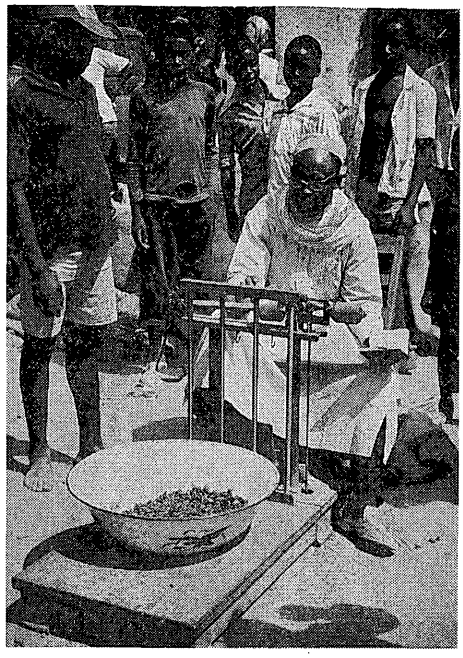


写真4　市場で油ヤシの核・ヴァが売買される

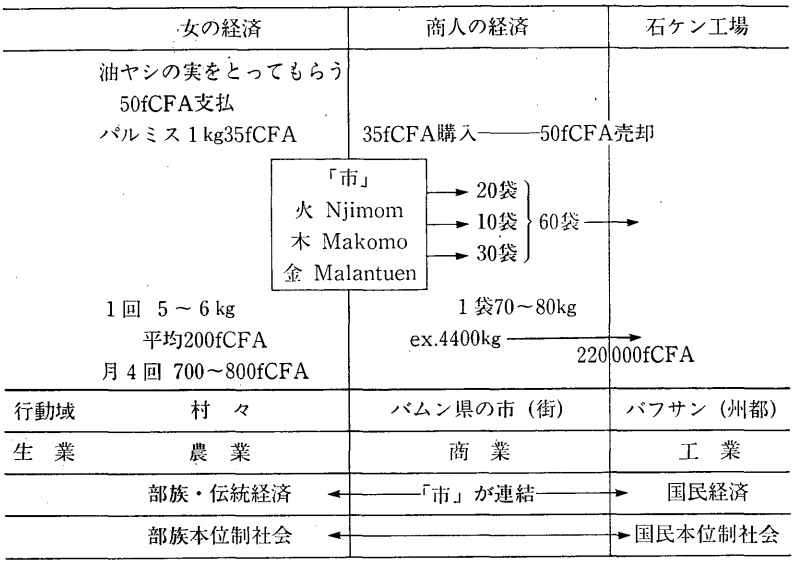
バムン族の場合，その家族形態は，一夫多妻を許容するものである。家屋形態も，夫の家屋を中心に，その前に広がる庭（*jaa*）を両脇からはさむ様にコの字型をなして，複数妻 co-wives の家屋が位置している。そして，子供たちは，自らの家屋で母とともに暮らす。経済単位も，母とその子供たちがセットになる。したがって，子供は，父の命によって労働や手伝いにたずさわるが，それ以上に，母や同母兄弟・姉妹を支えるために働く。女も子供も，自らの家屋経営体の為に働く。父は，妻間に過不足が生じないように，複数妻のそれぞれの家屋経営体を援助する。経済的にも心意的にも，このような母子共同体が生じている。だから，母も市場にでて，ヤシ油やヴァの油核を売るのである。子供も，それを手伝い，メンケの水場にでてヤシ油の実踏みの作業をしたり，母に命じられて，市場にヴァを売りに行く。金銭経済につながり得る，手ごろな，しかも女子供にでも手が届く所にあるヤシ油と油核は，上のような家族経済の形態と密接に結びつきあっている。

＜油ヤシの核と商品経済＞

油ヤシの核ヴァは，ヤシ油の商品価値と比べると，その現代的商品性の価値は，数段上のものとなる。ヤシ油は，市場で売買されようとも，各家庭の食生活のなかで消費されていく。一方，ヤシ核のヴァは，市場で商人に売られるが，これがさらに地方中心都市や大都市の石ケン工場に集められ売られていく。ヤシ油は，地域文化の経済のなかにあるが，ヤシ核は，大都市経済や国家経済の仕組みのなかにある。そこで，「利潤」や商品経済の視点で，油ヤシ（特にヴァの核）の流れを見てみよう。

ここでは，第一に女の経済，第二に商人の経済，そして最後の第三に石ケン工場，

表2　油ヤシをめぐる経済生活



という三段階が認められる（表2）。まず第一段階である。主婦は，油ヤシの実をとってもらうために，青年に労賃50フラン CFA 支払う。切り落としてもらったトゥ・ヴィット2～3個から，ヴィットの実，そしてヴァの核へと採っていって，最終的には，平均5～6 kg のヤシ核を手に入れる。市場に持っていくと，核は，1 kg 35フラン CFA で売れる。したがって，5～6 kg だから約200フラン CFA ほどを週に一度の市で手に入れる。150フラン CFA ほどのもうけである。自分の家屋の敷地内にある油ヤシならいいが，他者持ちの油ヤシなら，トゥ・ヴィット一個に50フラン CFA，ヴィットが沢山ついていて高い時には100フラン CFA を払う。この時，利潤はたったの50フラン CFA だ。それでも，女の家庭経済からすれば，現金200フラン CFA が入ってくることがありがたいことなのである。週一回の市を月4回活用するとして，一月に700～800フラン CFA といった現金入手の勘定となる。

このヴァのヤシ核を，市を集散地として集めているのが商人である。これが第二段階である。バムン商人は，バムン県にある市を回って，ヴァを買い集める。たとえば，マゲンファ村の商人アダムは，バムンの地にある諸市を，火曜はンジモム村の市，木曜はマコモ村の市，金曜はマラントゥアン町の市と回って，ヤシ核を集める。1 kg 35フラン CFA で買って，1袋に 70～80 kg のヴァが入る（写真5）。これを，ンジモム市で20袋，マコモ市で10袋，マラントゥアン市で30袋，購入して，合計約 4,400 kg のヤシ核を手に入れる。これを今度は，カメルーン西中部地区の最大都市バフサンの

写真5　一袋に 70〜80kg の油ヤシの核が入る。ここから石ケン工場に運ばれる

石ケン工場に売却にいくのである。そして，ここで 1 kg 50フラン CFA で売る。1 kg について15フラン CFA の利益である。こうして，22万フラン CFA を手に入れた。ここから，トラック維持費，オイル代・輸送費等の必要経費をまかなうのである。

このようにして第三段階まで辿り着く。こうしてみると，ヤシ核ヴァのフローは，第一段階から第三段階まで，「女の経済」「商人の経済」「石ケン工場」とわたるなかで，行動域・生活圏としては，村々からバムン県の市(いち)や街，そして州都バフサンへと展開・拡大している。生業レベルでは，手間をかけない伝統農業から地域的商業，そして国家を支える工業へとつながっている。また第一レベルと第三レベルの「部族・伝統経済」と「国民経済」を，ヤシ核ヴァの「市」が連結している。つまり，油ヤシが，部族本位制社会と国民本位制社会とを接続しているのである。

＜油ヤシのその他の用途＞

油ヤシ (*shin tugn*) の葉皮ラートゥグン (*laa tugn*) は，はいで網み，組み紐にする（写真6）。ラートゥグンの紐は，日常生活に活用され，たとえば，子供たちが燃料の小枝取りに出かける時，持参して集めた枝を束ねるのに使用したりする（写真7）。また，枝にあたるキュキュ (*kyukyu*) も，捨てない。燃料として活用する（図1）。さらに，葉脈シートゥグン (*si tugn*) は，伝統的には，よって細紐をつくり，これで袋や帽子・服を網んだという。

これまでに述べてきた作業には，ことごとくといってよい位，女性と子供がかかわっている。油ヤシの実をとってもらう主体は，主婦である。このなかから核をとり出す作業は，母の命令をうけた子供がやるのが普通である。水場で踏む作業をするのも，

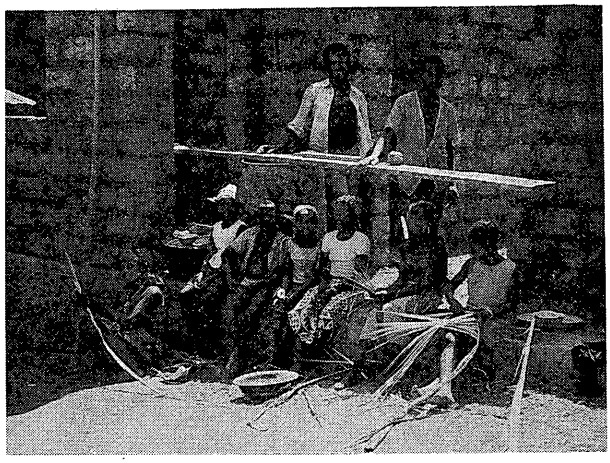


写真6　油ヤシの葉皮（ラートゥグン）で組紐づくり

母の命をうけた子供である。市に持参して売却するのも女性か子供である。油を沸きださせて，食用に使い料理するのも，もちろん女性である。葉皮からラートゥグンの紐を作るのも，葉脈を網んで細紐を作り袋をあんだりするのも，女性の仕事である。このように，油ヤシをめぐる生活には，日常生活であれ食生活であれ経済行為であれ，ことごとく女性と子供が関与してくるのである。このことは，後に，油ヤシが女性という「性」＝ジェンダーと象徴的に結びつく，文化的意味にも発展することになるのである。

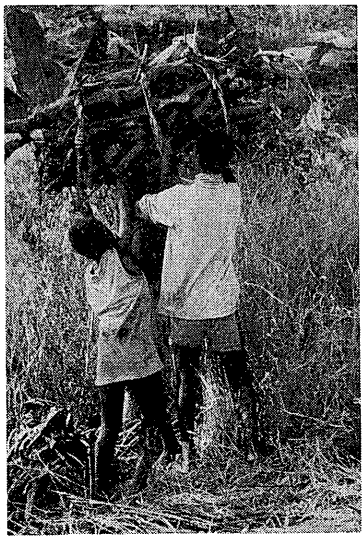


写真7　油ヤシ製の組紐を使った小枝とり

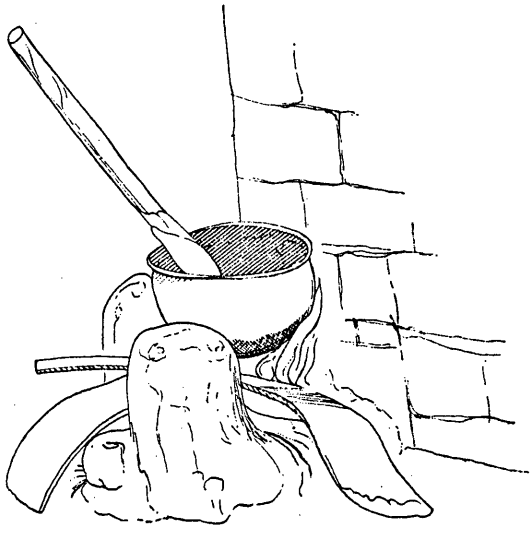


図1　ラフィア・ヤシのカムズで料理棒にする。燃料は油ヤシの枝である

写真8　湿潤地に群生しているラフィア・ヤシ

では次に，ラフィア・ヤシはどうであろうか。ラフィ・ヤシをめぐる生活を眺めよう（表1）。

2)　ラフィア・ヤシをめぐる経済生活

ラフィア・ヤシ (*shin kaara*) は，比較的水分の多い湿潤地に群生している。山合の谷間や泥地のような所に分布している（写真8）。バムン族が生活する領域バムン県では，いたる所に見られる。かつて泥湿地で今は乾燥している谷間の傾斜地などにも，ラフィア・ヤシは繁生している。したがって，村むらを歩いていると，頻繁にラフィア・ヤシに出会う。子供たちは，この葉をちぎったりして遊ぶこともある。ラフィア・ヤシは，油ヤシとともに，それほど生活に密着している（写真9）。

写真9　どこにでも自生しているラフィア・ヤシ。日常生活に密着している

ラフィア・ヤシでは，幹にあたるカムズ (*kamzu*) と呼ばれる部分が，最も利用価値が高い。フランス語でラフィア・バンブーと呼

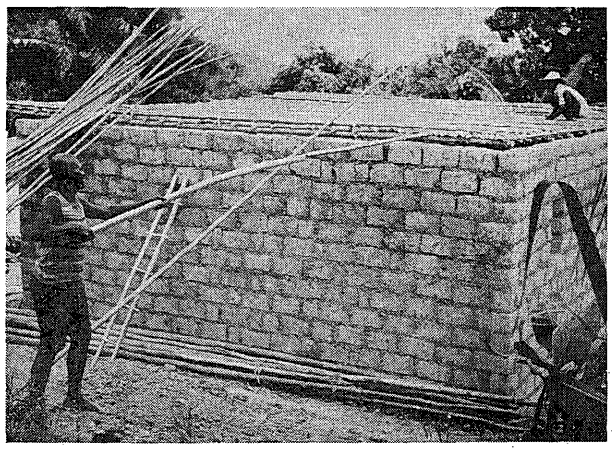


写真10　ラフィア・ヤシの幹（葉柄）カムズで天井を造る

ばれてバンブー＝竹のように真直ぐ伸びていることから，住生活にかかわる建築材に使われることが多い。ではまず，家屋建造にラフィア・ヤシがどれほど活用されるか見てみよう。

今日でも必ずといって良いくらいラフィア・ヤシが使われるのは，天井組みにである。天井はバムン語でティタ（*tita*）と呼ばれる。天井造りに，ラフィア・ヤシの幹（葉柄）カムズが使われるのは，形状の直線形と，重量の軽さと，材質のその細工し易い軟度のためである。天井造りは，幹のカムズ（単にズということもある）を縦軸に網の目状に組んで行う（写真10）。カムズには，幹の横断面が円状のカムズと，半円状のピエクップ（*piekup*）との2種類がある。ピエクップは角がとがっているので，竹製のクギを打ってひもで結びとめるとき，紐が切れ易い。そこで，ピエクップは角切りを行う。したがって，建材としては，ピエクップよりカムズの方が良質といえる。

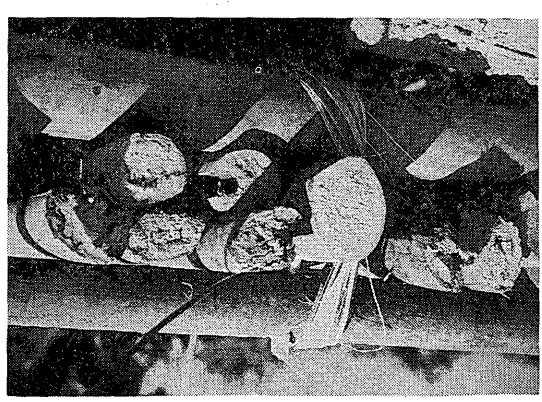


写真11　3段のラフィア・ヤシの幹カムズを竹釘でつきさし，油ヤシのラートゥグン紐で結ぶ

マゲンファ村の家屋建造の例を紹介しよう[2)]。この新築家屋の場合，縦サーケリ（*sākeri*）と横ガーケリ（*gākeri*）が，それぞれ8メートルと9

2）バムン族に家屋建造方法の詳細については，[和崎　1979] を参照。

写真12　一本ずつラフィア・ヤシの幹（カムズ）を埋めて天井が完成

メートルだった。まず，長く８メートルの長さを充たす，できる限り真直ぐなカムズのラフィア幹を20本選ぶ。そして，この20本をまず壁の上の縦のサーケリに等間隔に配列する。この上に，横棒を32本，等間隔に並べる。ただ，実際には９メートルに及ぶカムズはなかったので，２本を紐でしばって１本とし，合計64本のカムズで，32本分の横棒とする。さらにこの横棒の上に，縦棒20本をもう一度等間隔にのせる。横棒を上下の縦棒ではさむようにするのである。こうして，３段になった縦横のカムズを，竹（ナーナ：*nana*）製のくぎ・ヴェン（*ven*）でつき通し，先に述べた油ヤシ製の紐ラートゥグンでこれをゆわいつけて固定する（写真11）。こうして出来上がった天井ティタの骨格に，今度はその間隙を埋めるべく，４本から５本のカムズを入れていく。こ

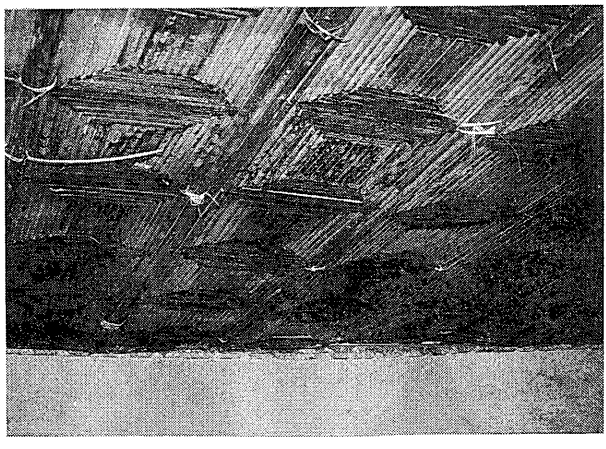


写真13　王子格ンジの家の天井。カムズで様式美を造りだす

の時も，長いカムズはもう使い切って無いので，両脇から1本ずつ2本のカムズを埋めていくのである（写真12)。こうして，バムンの伝統的で最も典形的な天井ができあがる。

村むらの家屋や王都の一般民衆の家屋は，こうして造られるが，王都の貴族（*njinjilie*）や王宮の付属設備となると，より洗錬された形態と様式をもつことになる。たとえば，王都フンバンに居住する街区の長で「王子」格のタイトル，ンジ（*nji*）をもつ者の家屋の天井は，ただ単にラフィア・ヤシのカムズを使っているばかりでなく，またこれらを単純に縦横に組むのでもなく，長方形の模様をはめこむ様式美を誇っている（写真13)。これが王宮設備の一部となると，カムズの幹を使いながら，様ざまな工芸の粋を集める形で天井・屋根部分が造られている（カラー

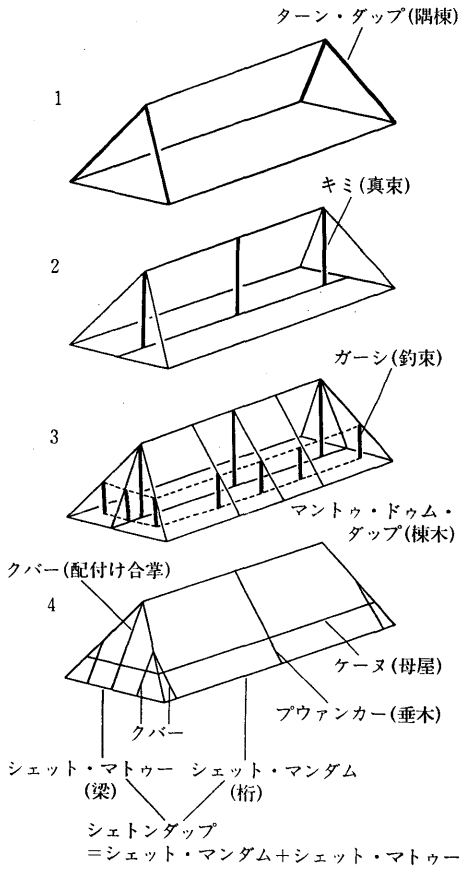


図2　バムン現代家屋の屋根の構造

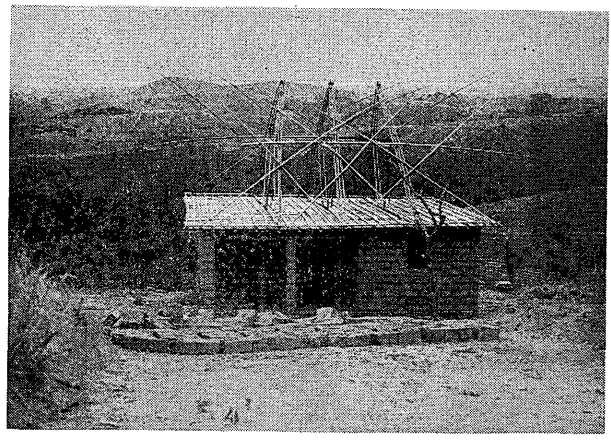


写真14　ラフィア・ヤシの幹でつくられた屋根の骨格

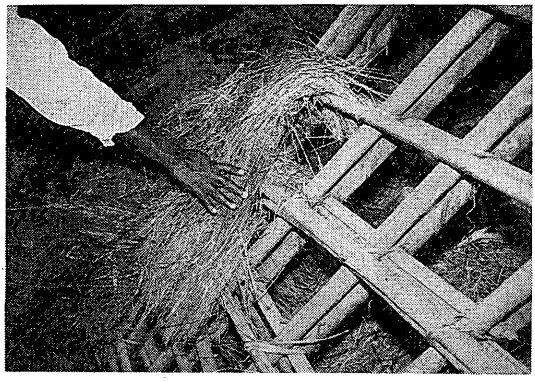


写真15　屋根の側面枠もカムズで組む。西中部カメルーン一帯にこの技術が見られる。（写真は，西カメルーン・ティカール族のもの：下休場千秋氏写真提供）

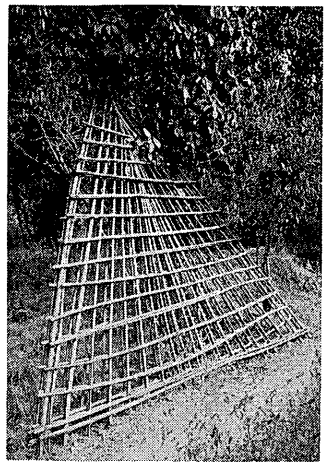


写真16　エレファンド・グラスのワラを内部構造材の側面枠にふきつける。（西カメルーン・ティカール族のもの：下休場千秋氏写真提供）

写真１）。

建築構造上，天井と係わりこの上にのる形となる屋根・ドゥムダップ（*dum dap*）に，注目しよう（図２）。最近とみに，トタン製の屋根が増え，その重量を支えるために，硬質の木材が屋根の構造材に使われるようになっている。だが，伝統的な屋根の建造には，まだまだ多くラフィア・ヤシの幹カムズが，活用されている（写真14)。先ほども述べたように，カムズは軟質のため，屋根ふき材にグゥット（*ngwat*）と呼ばれるエレファント・グラスの乾燥ワラを想定している時に，このカムズの屋根が登場することになる。その意味で，硬材とトタン屋根，ラフィア・ヤシ製の屋根の骨格とワラぶき屋根は，それぞれワン・セットになっている。写真14を見ても明らかなように，梁（シェット・マトゥ *shet matu*）も桁（シェット・マンダム *shet mandam*）も，棟木（マントゥ・ドゥムダップ *mantu ndumdap*）も真束（キミ *kimi*）

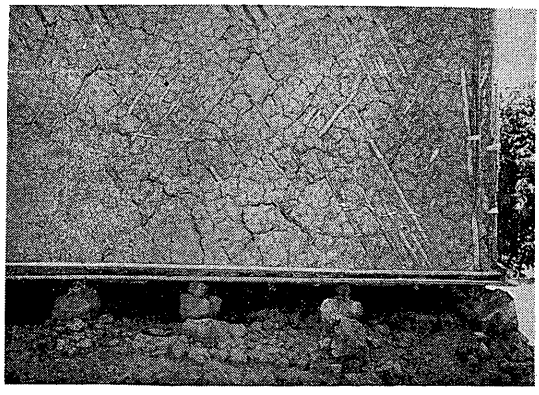


写真17　バムンの最も伝統的な壁様式。ラフィア・ヤシの幹（カムズ）がX字型に使われる

も，隅棟（ターン・ダップ *ta ndap*）も垂木（プウァンカ *pwanka*）も，すべてラフィア・ヤシのカムズで組みあげる。

こうしてできた屋根の骨格（内部構造材）に，ワラをふく側面・斜面の枠づくりを行うが，これも当然のことながらカムズで組む。そして，これにエレファント・グラスの乾燥ワラを結びつけていくのである。そしてこの側面枠を屋根の骨格に結びつけて，ワラぶき屋根ができあがる（写真15，16）[3]。

次に壁に注目しよう。最近では，日干しレンガで家屋の壁をつくることが多くなったので，壁面にラフィア・ヤシの幹カムズを使用する機会がめっきり少なくなった。だが，伝統的な壁造りとなると，やはりカムズを活用するのである。カムズをX字に交叉するように何重にも組んでいく。そこに，この地にいくらでもとれる赤土とワラをまぜた粘土をたたくようにふきつけて壁を固めるのである（写真17）。この種のカムズの壁面は，カメルーン中西部のバムン，バミレケの両部族地域に伝統的なものである。バミレケの諸チーフダム（*chiefdom* 首長領）では，今でもこのラフィア・ヤシの幹による壁面づくりが主流であるといってよいだろう。

この他にも，家屋建造物としては，たとえば，窓や扉，引き戸などが，カムズで造

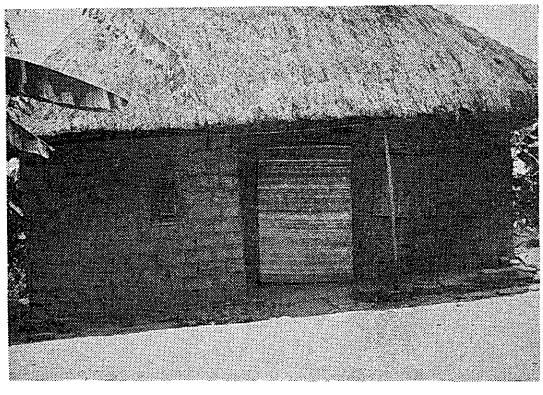


写真18　ラフィア・ヤシの幹カムズは窓や戸に使われる

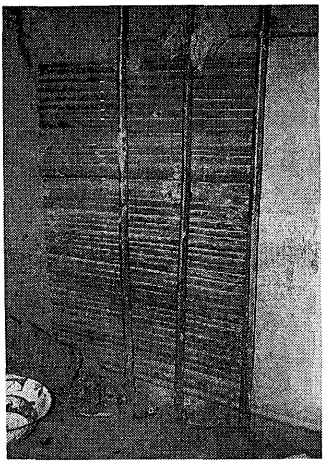


写真19　ラフィア・ヤシの幹カムズ製の引き戸

3）下休場千秋は，バムン族に隣接するカメルーン・バメンダ高原のティカール族の住居を詳しく調査しているが，ここでも，ラフィア・ヤシの葉柄（本論の筆者のタームでは幹カムズ）を充分に活用して家屋を造っている［下休場　1987: 62–66］。こうしたラフィア・ヤシ利用の住様式は，かなり似かよってバメンダ高原一帯に分布している。また広く西アフリカに注目しても，ラフィア・ヤシを利用した家屋建造法が，例えば川田順造が報告したオートボルタ（現ブルキナファソ）の例にも見られるように［川田　1971］，広範に分布していることが判る。

られる（写真18，19）。部屋のなかで使用する椅子やベッドも，ラフィア・ヤシのカムズ製である（写真20，21）。椅子は，4脚のものも3脚のものも造られる。椅子といえば，王都において，王宮広場クエンジャ（*ku-yenjaa*）で王権儀礼が行われる時，玉座となる椅子は，この儀礼が伝統性の意味を強めれば強めるほど，ラフィア・ヤシ製の椅子が使用される。もちろん，村むらにある，あるいは一般民衆が使うカムズ製の椅子と基本構造は同じであるものの，ここで使われる玉座は，そのカムズに様ざまな細工や模様・着色などが施されている点が異なっている。一般バムン民衆が使うカムズ製の椅子でも，竹のように丸味を帯びた生地をそのまま活かして組む場合と，断面でいえば四方向から円周を切って真四角にして，これを組み易くして造った椅子とがある。

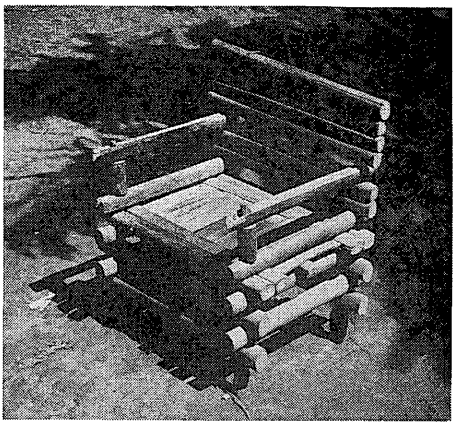


写真20　ラフィア・ヤシの幹カムズ製のイス

ラフィア・ヤシの幹の棒カムズの用途は本当に広い。日常生活で広く使われる。カムズが棒状であることから，物干しザオに使われる（写真22）。また先端を細工して，カギ型に曲げ，これで樹上にある実をとる「果実とり」の器具に利用したりもする（写真23）。さらにカムズの棒の先に刃をつけて，バナナなどの束とりに使いもする（図3）。カムズの棒は用途が広い。食生活上きわめて重要な役割をカムズが果たす。

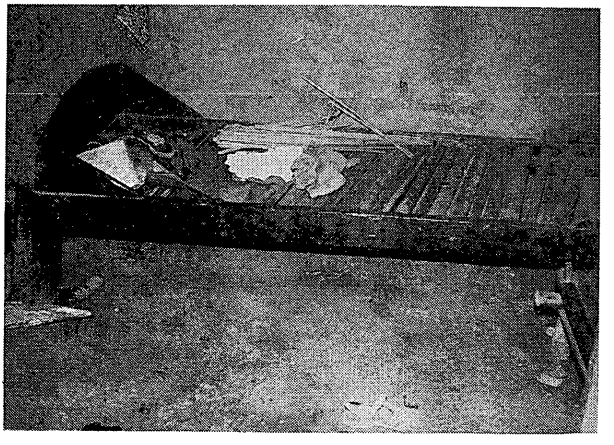


写真21　ラフィア・ヤシの幹カムズをひいたベッド

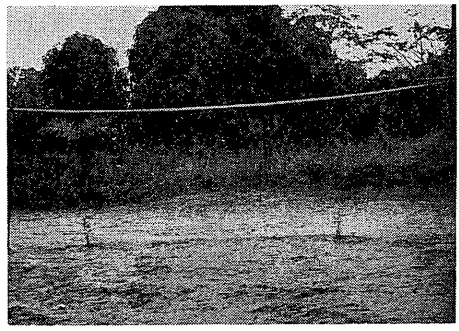


写真22　ラフィア・ヤシの幹カムズを利用した物干しザオ

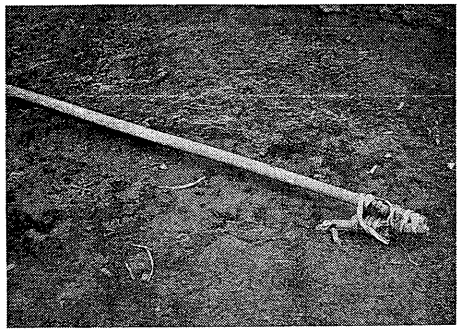


写真23　ラフィア・ヤシの幹カムズを利用した果実とり

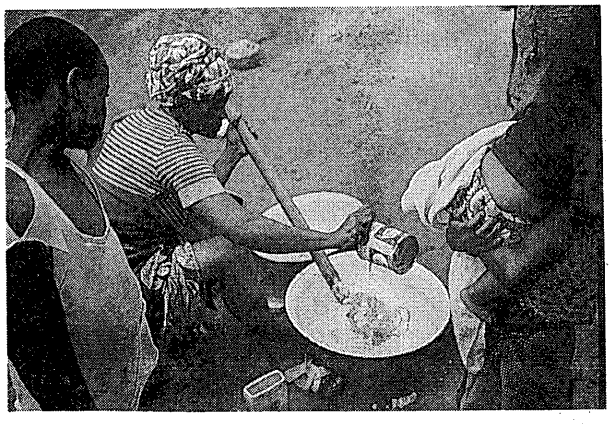


写真24　ヤシ油をラフィアの棒でまぜる婦人

図3
カムズ製の果実とり。これで突いてとる

それは，バムンの常食ペンの練りだんごを料理する時，その最も基本的で枢要な料理棒となるからである(図1)。この図1のように，燃料としてしばしば用いられるのが，上述した油ヤシの枝にあたるキュキュである。油ヤシとの関連でいえば，ラフィアの

カムズ製の料理棒は，油ヤシ製のヤシ油を混ぜて調理するときにも使用する（写真24）。カムズは，ハシゴやハタ織り機にも利用され，それらの製造法は互いにほぼ同じであるといってよい（写真25）。

写真25　ラフィア・ヤシの幹カムズでつくったハタ織り機

生活用具のなかでは，タヮラクヮラ（*kwarakwara*）と呼ばれるゴザの造り方に，特色がある。ゴザ造りに際しては，カムズの表面をおおう竹のように光沢を放つ表皮を利用しない。むしろ，この表皮をみな削り取って，なかにある白味を帯びた繊維部分を活かす。これを，さらに3～4本に分割するのである。こうして，細くなったカムズの中味を横に並列して何十本もならべていき，これを油ヤシのラートグンの紐や，きり削ったカムズの表皮でできたラーカーラ（*laa kaara*）の紐で，つなぐ。このようにして，クヮラクヮラのゴザができあがる（写真26，27）。このクヮラクヮラのゴザの用途は，これまた広く，日常と非日常のケとハレの生活に様ざまに使用される。経済生活以外の用途も説明しておこう。

写真26　ラフィア・ヤシの幹を何本にも細く切ってゴザ（クヮラクヮラ）をつくる

写真27　豆類を干すクゥラクゥラのゴザ

クゥラクゥラは，基本的にゴザであるので，住空間のなかで，まず敷き物として使われる。寝室のなかなどに，地面に地足が直接ついてよごれたりしないよう敷かれていることがある。食生活でも，豆類や穀物を乾燥させる天日干し用のゴザとなる（写真27)。クゥラクゥラのゴザは，土がつかないという物理的な浄性をもたらすと同時に，宗教的な意味としても浄性や非日常性をもたらす。例えば，王都フンバンの中心モスクや，街々や村にある小モスクでは，コーランの祈りを捧げるための祈りの敷き物にこのクゥラクゥラが使われる。また，こうしたイスラム教寺院としてのモスクが，コーランを教えるマドラサの教室となるときも，クゥラクゥラが敷かれる。コーランが地面に直接おかれることはなく，このゴザの上に置かれてひろげられるのである（写真28)。

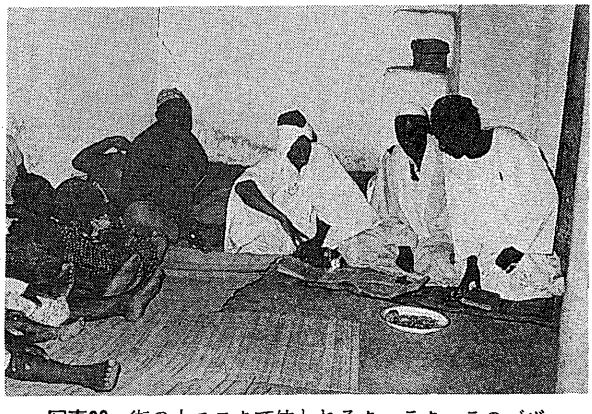


写真28　街の小モスクで使われるクゥラクゥラのゴザ

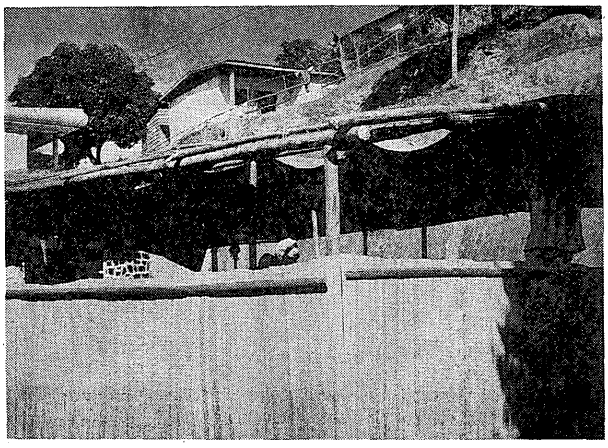


写真29　コーラン読了儀礼の場を囲むクゥラクゥラのゴザ

このクゥラクゥラのゴザは，宗教生活の様ざまな場面に登場する。モスク内で敷くこともあれば，日々の5回の祈りに使うこともある。もちろん，犠牲祭や断食あけの祭りのようなイスラム教の大祭に，祈り用の敷き用具ンシェシュ (*nchèche*) として使われる。儀礼では，イスラム教もキリスト教も問わず，葬送儀礼において遺体を包むのが，このクゥラクゥラのゴザである。一連の葬送儀礼のなかで，特別の物忌み空間や潔斎空間をつくりだすのもこのクゥラクゥラである。というのは，バムンの伝統習慣では配偶者を失ったかたわれは，クゥラクゥラの上で一晩を眠る。埋葬の前の一日をクゥラクゥラの上で眠ることによって，その配偶者とともにいるのである。ラフィア・ヤシの酒が夫婦を結びつけるように，ラフィア・ヤシ製のゴザが祖先や神の世界への旅だちの前日の夫婦の同居を保障する。したがって，夫婦の同居空間でもあり，中心儀礼の前の日の潔斎空間でもある，このゴザの敷かれた所は，一つの神聖な結界なのである。

写真30　クゥラクゥラで囲まれた先代王ジョエアの像

クゥラクゥラのゴザは，様ざまに結界を造りだす。たとえば，イスラム教

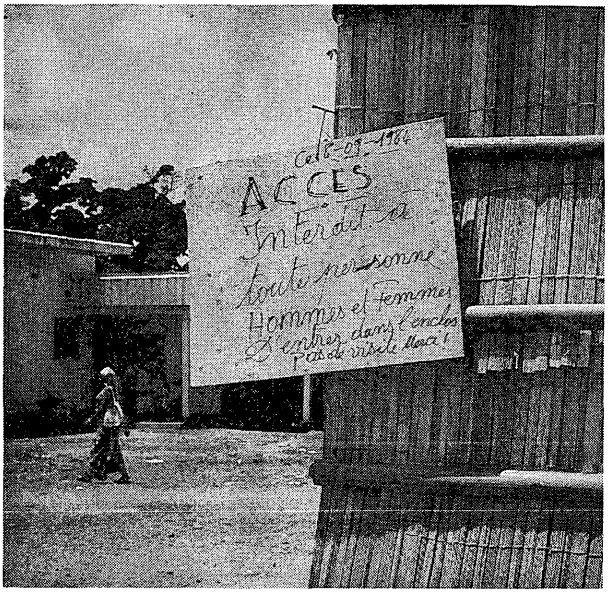


写真31　神聖な王の立像を守り，その作業場への接近を禁止する看板

のコーラン読了を承認してそれと同時にイスラム教教師といえるムワリムになることを承認するシー・クランの儀礼では，このコーランを読む儀礼場を，クヮラクヮラで囲って神聖ゾーンを造りだしている（写真29）。また，現王からみた先代の17代王ジョエアの真鍮像が，王都フンバンの王宮前広場クエンジャ（*ku-yen-ja*）に造られたとき，王そのものがもつ神聖性から，また完成されていない途中の神聖像をパルム（*parum*）の邪悪な力から守るため[4]，この像の作業がクヮラクヮラのゴザで囲みこまれ結界化された（写真30）。そして，このなかへの入場は厳しく禁止され，「男も女もすべて，この囲いへの入場，訪問，接近を禁止する」という看板がたてかけられた（写真31）。この結界の壁は，ラフィア・ヤシ製のゴザを，ラフィア・ヤシの幹カムズで押さえつけて固定したものである。この神聖ゾーンへの入場は，筆者も含めて王に許可されたものだけが許され，のちにこの鋳造職人は王からヤシ酒交付の様式をもった儀礼により「王子」格のンジに任じられた。ラフィア・ヤシの酒は重要なので後にも述べよう。

クヮラクヮラのゴザは結婚儀礼にも現れる。マシシと呼ばれる新妻側の女性たちが新夫側を訪れるのだが，この時新夫側の家門や庭は，結婚を祝福し両性を結びつけ両親族集団を結合させるべく，神聖なゾーンへと変換される。それがクヮラクヮラのゴ

4）このパルムの所在をつきとめこれを除去する為に，バムンでは「予言の聖なるクモ」を使ってト占を行う。これについては Paaré の論文を参照 [PAARÉ　1956]。

写真32　ンジの家長を守るラフィア・ヤシ製の壁かけ

ザによって造りだされるのである(写真37)。後述するが，祖先と結びつくラフィア・ヤシの力と祝福によって，結界がつくりだされ結婚が祝福されているのである。

バムンの経済生活にいかされているクゥラクゥラの用途に戻ろう。上のような用法の他にも，クゥラクゥラは，とびらや戸や窓として暖簾のように使われもする。また，住空間でしばしば見受けるのが，壁かけとしてのゴザの用法である。これは，装飾用ともなるが，むしろ赤土を固めただけの壁から土がボロボロとはがれてこないようにするためである(カラー写真4)。こうした土はがれ防止用の壁かけは，クゥラクゥラのゴザでなす場合もあるし，また，同じラフィア・ヤシの葉脈の繊維から網んだゴザ

写真33　カムズとラートゥグンによる糸繰り機

写真34　プェップェットの楽器（右）とバングーのマラカス（左）

でかける場合もある（写真32)。こうしたラフィア・ヤシ製のゴザは，多くの場合，家長の寝室のベッド脇の壁にかけられている。これは，物理的に土の脱落を防止すると同時に，ラフィア・ヤシが家長を守るという信念があるためである。

カムズの用途を再び考えよう。カムズの光沢のある表皮を削って，細い棒にし，これに削った表皮を紐として巻きつけゆわえて，糸練り機とした用具もある（写真33)。表面を削らないままだと光沢があってツルツルし，糸がすべるからである。糸のスベリを止めて繰っていけるように，表面を削っている。

ラフィア・ヤシの幹カムズで，もう一つ重要なことがある。それは，カムズを短かく切って30センチメートル程度にし，これを楽器として使う用途である。この楽器は，プェップェット（*kpekpet*）と呼ばれる。プェップェットは，30センチメートル程度の長さのカムズの表皮にナイフで横に何本も切り目を入れ，これを小石（*mowuo*）でこすって「シャシャッ」という音をだして伴奏をつけたりする楽器である（写真34)。バムン族には，かつて論文で触れたように，多くの伝統的舞踊がある[5]。たとえば，若者の踊りメンドゥ（*mendu*）や，戦いの踊りバンシエ（*bansie*）や，キリスト教徒のバムンの踊りヤーヤ（*yaya*），さらにはイスラム教徒バムンの結婚の踊りビジャ（*bija*）など，世代組や地域，宗教の同一性など多様な原理で舞踊がくり広げられる。が，そのどれにも伴奏具としてこのカムズ製のプェップェットの楽器がついている。バムンの伝統音楽や伝統的な民俗芸能にとって，ラフィア・ヤシからできたプェップェットの楽器は基本をなし枢要なものである。カムズ製の楽器ということでは，バムンの伝

5）バムン伝統舞謡の多様な集団形成のあり方については［和崎　1978］参照。

統楽器である大鼓ンダム (*ndam*) をたたくバトンは，カムズを15～20センチメートルに切り，表皮をそぎ落としたものであることが多い。この大鼓のバトンも，村にも王都にもあるバムンの伝統的なダブル・ゴングをたたくバトンも，ほとんどの場合，カムズの表皮をけずり落とした棒である。これについては，儀礼的用法や宗教的用法とも係わるので，後に詳述しよう。

カムズから紐を作ることがある。これが先述した，ラフィア・ヤシ製の紐ラーカーラである。カムズの表面を削ってひっぱれば，竹の表面のように硬くて強い紐が誕生する。紐の強度ということでは，油ヤシを利用したラートゥグンよりも，このカムズの表皮でできたラーカーラの方が強くて丈夫である。したがって，油ヤシの樹皮で作る紐は日常生活で木々や小物をしばる時に使うが，一方，ラフィア・ヤシのカムズ皮製の紐は，家屋建造に係わる様ざまな部分に，建材の一部としてこれらをしばりつける補強用に使われることが多い(写真11，12)。また油ヤシのラートゥグン製の紐だけでは重いものを運ぶのにたえないので，このラートゥグン製の紐と，ラフィア・ヤシのカムズ皮製の紐ラーカーラとを組み合わせて，重量の重いヤシ酒ビンの運搬用に使うこともある（写真35)。

このカムズ皮の紐ラーカーラは，その硬質の表面と強度から，カゴ網みにも展開して利用される（図４)。そして，このカゴ組みとまったく同じ方法で，タマゴ入れやニワトリ入れなど，食生活に係わるユニークな道具が造りだされる（図５，６)。また，この網み技術は，バムンの伝統楽器にも展開され，バングー (*bangu*) と呼ばれるマラカスを造りだしている（図７，写真34)。バングーのように網むわけではないが，やはり竹皮のような弾性のある材質の属性を利用して，カムズを割竹のヘラのように

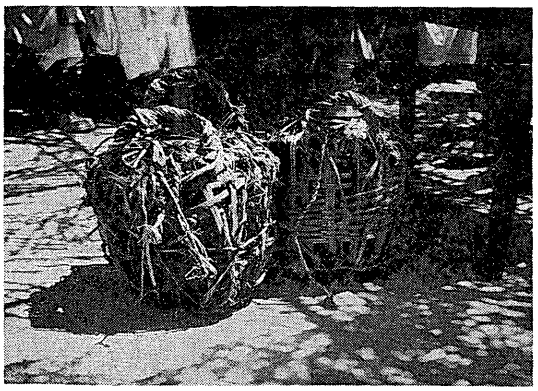


写真35　強度のあるラフィア・ヤシのカムズ皮から作った紐で組んだ酒ビン運搬機

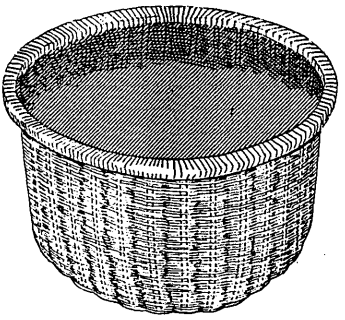


図４　ラフィア・ヤシの紐ラーカーラで編んだカゴ

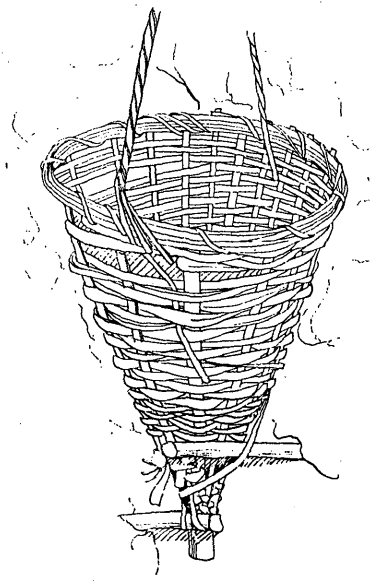


図5　ラフィア・ヤシの紐ラーカーラによるタマゴ入れ

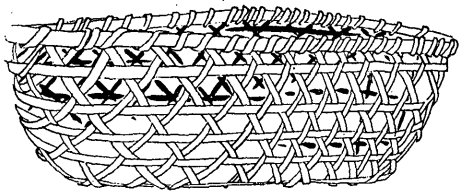


図6　ラフィア・ヤシの紐ラーカーラによるニワトリ入れ

切り，これを並べて弾いて音をだす，マンビラ (*mambila*) とかピエクップ (*piekup*) とか呼ばれる伝統楽器がつくられる。バムンの伝統音楽メンドゥの語りに，必ずこのマンビラの伴奏が並行しておこなわれる。

ラフィア・ヤシで重要な文化表象に，ヤシ酒がある。これは，ラフィア・ヤシの幹カムズに切りキズをつけておき，ここから自然発酵した白濁の樹液を抽出するのであ（カラー写真2）。ヤシは，セン・カーラ (*sen kaara*) と呼ばれるラフィア・ヤシの森にいって抽出する。ラフィアの森には，基本的に男しか入れない。家長は家長のラフィアの森，王は王のラフィアの森をもっている。そこからその人独自のヤシ酒を抽出するのである。ヤシ酒の抽出は，平均して一日に朝5時と夕方5時の2度である。これを10リットルびんにつめて市場にもっていけば，約700フラン CFA（約450円）で売れる。

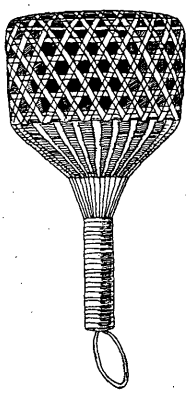


図7　ラフィア・ヤシの紐ラーカーラで編んだバムンの伝統的マラカス，バングー

イスラム教徒のバムンは，少しヤシ酒をひかえ気味であるが[6]，それでも祝いごとには何かにつけてヤシ酒が登場する（カラー写真3）。この白濁色から男の精液だと考えられもする。つまり，「生命力の源」という捉え方がヤシ酒のなかにある。カムズを切りつけても，樹液のヤシ酒が湧出してくる。切っても切ってもヤシ酒はでる。しかもバムンの地の湿地帯ならそこら中に広く自生し群生している。ヤシ酒は，湧く生命力や精力・性力と考えられている。だから，ヤシ酒は，男と女とを結びつける力がある，とも考えられている。ヤシ酒を飲んだあと，男女が散歩すれば，

それは性的交渉そのものをさすという。こうしたヤシ酒に宿る力にも焦点をあてつつ，以下，ラフィア・ヤシと油ヤシが係わる儀礼や宗教性について論じてみよう。

3. ヤシと儀礼

1) 結婚儀礼——ラフィア・ヤシと油ヤシの結合

バムン族では，結婚儀礼になると，夫側と妻側で異なる植物が用意され，これらがそれぞれ夫側と妻側の象徴となっている。まず，結婚儀礼の当日，妻方で，マシシ(*mashishi*)と呼ばれる女性たちが，ドンブ(*dombu*)とよばれるバナナの幹を運んでくる。これを，新婚の夫妻が住む家の畑に植えるのである。

そこでマシシを説明しておこう。マシシは，妻方の父系リネージにとって，血のつながらない姻族シ(*shi*)である。この女性たちは，今結婚しようとする夫方の父系リネージからすれば，姻族の姻族，つまりシのシである。バムン語でこれをシシ(*shishi*)という。たとえば，新妻の男兄弟の妻たちやその母たち，さらには，新妻の義母たちが，このカテゴリーに入って，バナナの幹を運んでくる。新夫側にとって，姻戚としての縁者でありつつ最も遠い存在は，この場合，新妻の兄弟の妻の母たちであるから，これをバムン語の親族名称でいえば，マシシつまり「姻族の一世代上の母」ということになる。

したがって，新妻側の代表者として，その親族集団を象徴してバナナの幹を運んでくるのは，すべて，新妻の父系リネージにとってみれば，血のつながらない代表者ということになる。そうであるがゆえに，儀礼の場とはいうものの，あとに葛藤を残すことなく，自由に好き放題の発言を，新夫側にあびせることができる。結婚儀礼には，シュケット・トゥバ(*shuket tuva*)と呼ばれる，妻を「与える」側からの「もらう」側への注問の発言が，儀礼過程として組みこまれている。このとき，「妻を働かせすぎるのではないぞ」「妻の家屋はちゃんと用意されているのか」「道具を買い揃えよ」等々と，新夫側に諸要求を叫ぶのは，このマシシの役割である。

このマシシの一行が，バナナの幹をかつぎながら，マカボのくきを杖に，やってく

6) 宗教と禁酒との関係については，安溪貴子が，中央アフリカ・ソンゴーラ族を対象に，ゴリ集落において1970年代後半にプロテスタント教会ができると，これ以来禁酒する人が増え，蒸留酒やヤシ酒のかわりに「コーヒーが私の酒」と称してコーヒーを飲む人がでてきていることを報告している。また，それでもプロテスタント教会に通いつつ，以前とかわらず酒をのむ老女がいることも報告している[安溪　1987: 554]。バムンにおけるイスラム文化に伴う禁酒化へのドライブについては[和崎　1987: 第II章]の歴史動態の考察を参照。

写真36　ラフィア・ヤシ製の袋を持参したマシシの女性

る。ここには，男装して重要な役割を果たすものが二人いる。そして女性の装束でも，特に目立つ格好をした者が，一人いる。この女性が，子孫繁栄を約束するラフィア・ヤシ製の袋を持参してきている（写真36)。かれら三人は，新妻の「父役」「母方オジ役」「母役」をそれぞれ演ずる者である。かれら三人が，先の注問をはじめとする重要な発言をする。一方，新妻側の一行マシシを迎える新夫側も，すべて女性である。彼女たちは，マカボの葉とマニオクの葉を今度はホウキにみたてて手に持ち，妻側の一行の進路を逐一はき清める（写真37)。こうして，ラフィア・ヤシ製の袋を持参して親族繁栄を保障してくれる女性配偶者を，獲得するための歓迎儀礼とするのである。

今度は他方，新妻側のマシシたちは，この新夫側の表敬に対して，新妻が無事に出産し多産をきわめて夫側の親族繁栄につくすよう祈る予祝を，模擬儀礼の様式で行わねばならない。つまり，ここに，新妻側と新夫側の互酬的な関係が表明されるのであ

写真37　妻方女性マシシを迎える夫方女性

る。そのために，バナナの幹がもちこまれる。このバナナの幹を，夫の一夫多妻の家屋空間のなかで新妻が占めて住む家屋の裏の畑に，植えこむ。妻方女性たちは，このバナナが無事に成育し豊かで多くの実をつけることを，予祝するのである。ここで生産の模擬儀礼を行う。したがって，新妻側が持ちこんだバナナの幹は，当然のことながら，ペニスの象徴ということになる。そして，この「男根」を新妻の「畑」に「埋める」。この時，マシシの女たちは，歌をうたうが，その内容は「アレしてコレして押したり引いたり」と，性交そのものを表示する猥歌であり生産の歌である。彼女たちは，歌をうたいながら，バナナの幹を上下にさする所作をくり返す。

この儀礼行為に，重要なシンボルが登場する。それは，ラフィア・ヤシであり，油ヤシである。このバナナの幹に，ラフィア・ヤシから抽出したヤシ酒と，油ヤシから造ったヤシ油の二つを注ぐのである（写真38）。ヤシ酒は，白濁酒で，性液を意味し男性のシンボルである。ヤシ油は，黄色と赤色の二色を帯び，女性の愛液を意味した女性のシンボルである。色のシンボリズムによっても，この二種の液は，男女の象徴と結びついている。と同時に，前の章でみたように，ラフィア・ヤシの様ざまな生産過程に係わってくるのは，家屋建築であろうとベッドやカゴなどの道具製作であろうと，すべからく男性である。また，油ヤシからヤシ油をつくりだす製造過程では，やはりすべからく，女性と子供の労働が関わっていた。こうして，ヤシ酒とヤシ油の背後にある，実質的な日常の経済生活の拡がりもまた，ヤシ酒＝男性，そしてヤシ油＝女性という意味象徴と結びついているのである（表1）。こうした日常生活の意味もすべて背負いながら，男女の二つの強い意味が収斂してくる。そして，それが男根とし

写真38　夫の男根シンボル・バナナの幹にヤシ酒（男性原理）とヤシ油（女性原理）を注ぐ

てのバナナの幹に注がれ，性交＝生産＝親族繁栄＝夫妻両リネージ集団の堅固な協力と結合といった隠喩連鎖が，象徴的に表明されるのである。

最近，バムン人口の六割以上を占めるといわれるバムン＝イスラム社会では，「酒」に対して関心が高まり，ヤシ酒をも酒の範疇に入れて，これを禁酒の対象とする者が，増えている。こうした場合は，ジュース類が「ヤシ酒」として代用されるが，飲む内容はジュースであっても，意識される意味は常に「ヤシ酒」であり，祖先であり，伝統である。変化はこうしてもちろん認められるものの，ヤシ文化の持つ意味の複合性にかわりはない。ヤシ文化の伝統価値が，結婚儀礼に生き続けるのである。

2)　通過儀礼とヤシ文化

まず，人生の通過儀礼というわけではないが，結婚の前段階としての恋愛についてふれておこう。恋愛は，祭りや儀礼，その他酒の入った乱痴気騒ぎの場には，必ずといってよいくらいめばえる。ヤシ酒はこれがあってもなくても確かに恋愛は芽生えうるが，ヤシ酒が介在すると，これは大きな力を持つことになる。ヤシ酒を互いに飲みほして愛を誓うと，これは大きな強制力をもつ。さらに，一つの器から男女が互いにヤシ酒を飲みほす行為をするなら，これは，祖先に恋愛を表明しその契りの堅さを誓うことになる。なぜなら，この一つの器からヤシ酒を男女が飲む行為は，結婚儀礼にも表われ（写真39），また，祖先崇拝にもヤシ酒が使われることから，現世の子孫とバムンの祖先とをヤシ酒が結びつけ，その力と承認のもとに愛をうたうことになるからである。したがって，酒場であっても「一つの器から男女がヤシ酒を飲む」という所作は，バムン民衆に即座に「性交」を想起させるという。

写真39　結婚式で一つの器からヤシ酒を飲む新夫婦

こんな事例もある。夫婦のなかに割って入って，女性の愛を奪いたい時に，やはりヤシ酒を使う。夫の目の前にヤシ酒を持ち込み，「間男」が夫人とヤシ酒を飲み合い，これを受けて夫がこのヤシ酒を飲むと，浮気や略奪を公式に承認したことになる。結婚の両性を結びつける，ラフィア・ヤシと油ヤシの性的な象徴性の働きについては，上述したが，結婚する男女と，その両親族集団を，集団レベルでヤシ酒が結合しもする。マシシが夫方家屋にやってきた時，新夫と新妻は，両親族集団の女性たちに見守られる形で，結婚の誓いのヤシ酒をのみほす。同時に，マシシのなかにいる新妻の「父」と「母方オジ」という，やはり父方・母方の両親族集団に祝福され，また逆にこれら両方を結びつける形で，結婚のヤシ酒をのみほすのである。

こうして，両性と両親族集団の結合がはかられ，次に妻が妊娠するに及ぶと，帯を巻いてお腹の赤子を守る。そして，無事の成育を守り祈るのだが，この時，帯の役目を果たすのが，ラフィア・ヤシの幹の皮ラーカーラである。赤子を生み，産後の日だちの良さを守るべくこれを祈るのも，ラーカーラのラフィアの紐である。これで，やはりお腹をしばって母体を守る。赤子を出産すると，生まれた赤子は，普通二週間後に割礼をうける。この時，割礼を受ける新生児は，やはり，夫方と妻方の両親族集団から祝福される。というのは，伝統的な割礼の様式に従うと，新生児にとっての母方のオジのひざの上に子をのせ，そしてこの子の父か，それともイスラム教徒の場合ならこの父の命を受けた宗教的代理者ムワリムかのどちらかがこの子のために切ってやるからである。また，最近のように現代的な西洋式の病院で割礼する場合なら，その新生児のペニスの皮を土中に埋める役割を父親が果たす。そうすることによって，象徴的な「切る」役割を父親が果たしたことにするのである。どちらにしても，新生児は，父方・母方の両親族集団の祝福を受けて，割礼を完遂するわけである。

この割礼の儀礼過程のなかで，重要な手続きがさらにある。その割礼をうけた新生児の生命の源泉のシンボルであるペニスに，さらに真なる生命力を付与する儀礼行為である。それは，ラフィア・ヤシと油ヤシによってなされる。つまり，割礼をうけた赤子をラフィアのヤシ酒で洗うのである。身体全体をヤシ酒で洗うこともあれば，局部のみを洗う場合もある。そして，さらにその上に油ヤシからとったヤシ油をぬりつける。これも局部のみに塗る場合もあれば，局部を含んで身体全体を油で包むこともある。バムンの地をも含めた乾燥アフリカのサバンナ地帯で，油を身体に塗る行為は，日常的な衛生・装飾意識と結びついたかれらの習慣でもある。この割礼をうけたペニスにヤシ酒とヤシ油をかけて塗る行為は，私たちのもっている「知識」と「科学」に照らしても，「切りつけられた」部位を酒のアルコールで消毒し，薬・軟膏（なんこう）としての

油を塗っておくという行為に照合するものである。

割礼においてペニスに酒と油を注ぐという行為は，もちろん，この医学的レベルにとどまるものではなく，バムンの人たちは，確かに「消毒」や「軟膏」という現代的意味より以前に，傷口の治癒にヤシ酒とヤシ油が効能あることを民族医術として伝統的に充分に知っている。それは，後で述べるラフィア・ヤシと油ヤシの様ざまな薬としての使用法に示されるものである。さて，ヤシ酒とヤシ油は，生命力という信仰・使教のレベルに係わっている。

割礼に使用されるヤシ酒とヤシ油は，どこからくるかというのは，大きな問題である。今日では，夫方にあるヤシ酒とヤシ油を両方使うことが多い。だが，この場合も，意味づけとしては，ヤシ酒は夫側が提供するもの，ヤシ油は妻側が提供するもの，という意味がふくまれる。この場合も，ヤシ酒とヤシ油の結合，つまり男性原理と女性原理の結合や夫方と妻方の協力から真の生命力が誕生する。そのことを明確に表明するために，夫側が妻側に与えたヤシ酒を「夫側」の象徴として，わざわざ妻方から持ち込んで割礼に使うこともある。また，同様に，夫側から妻側に与えたヤシ油を，今度はもうもらい受けて既に「妻側」化したものとして，「妻側」の象徴としてヤシ油をこれまた妻方から持ち込んで割礼に使うことがある。こういうヤシ酒とヤシ油の使用法をすれば，その意味づけが，夫方，妻方どちらかに比重がかかろうとも，この酒と油が，夫方・妻方の両空間を物理的にも「経験」した力を具有するからである。

そこで，結婚儀礼の一過程において，夫方から妻方にわたるヤシ酒とヤシ油についてふれておこう。バムン社会では，婚資は，一般にティウンドゥ（*tiundu*）と呼ばれる。ティウンドゥの代わりに，より直截な表現をしてユームン（*yūmun*）=「人買い」という

写真40　結婚の行列で運ばれるヤシ油とラフィアの「ヤシ酒」

語をあてることもある。そして，この婚資ティウンドゥが支払われる時が，二通りある。一般に，バムン族の結婚では，結婚儀礼を構成する一連の手続きとして，イスラム化などによって複雑化した様式はあっても，基本的に①トンダシ（*to ndap shi*）と②ピシャラム（*pisha lam*）の2つがある。トンダシとは，ト＝つき抜ける，ンダ＝家，シ＝姻族から，これから姻族となる妻の親族の家を訪問して挨拶する，という手続きをいう。ピシャラムとは，ピシャ＝要求する，ラム＝結婚から，結婚を正式に要請する，という手続きをいう。したがって，この二つの手続きでは，トンダシが必ず先でピシャラムが必ず後にくるわけで，この手順が逆転することはない。

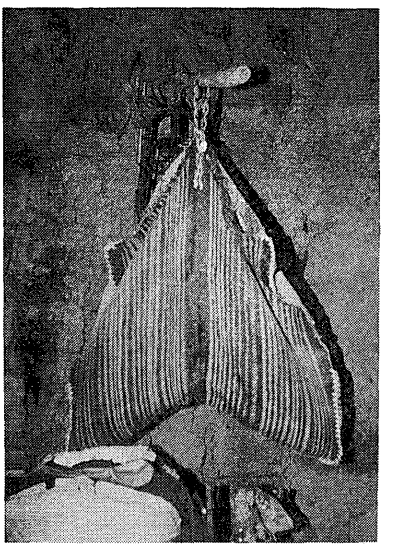


写真41　子安貝が見える結婚の袋，プワ・ペカンブン・パモム

この二つの結婚の儀礼過程，トンダシ「妻の家への挨拶」とピシャラム「結婚要求」において，ティウンドゥの婚資が支払われる（写真40）。そして，この二過程をへたのちには，必ず次のものが妻方に供与されていなくてはならない。それらは，①油ヤシのヤシ油二缶，②ラフィア・ヤシのヤシ酒二缶，③塩二袋，④ニワトリ二羽，⑤山羊二頭，⑥バムンの伝統貨幣，子安貝二千個を入れた袋，である。この⑥の袋は，プワ・ペカンブン・パモム（*pwa pe kam bun pamom*）＝「バムン族の二千貨の袋」と呼ばれて，結婚それ自体を象徴するといわれる（写真41，図8，9）。この袋のなかに，子安貝二千貨，タバコ入れ，パイプ，火打ち道具，オノ，刀，農具が入れられた。そして，この袋は，ラフィア・ヤシ

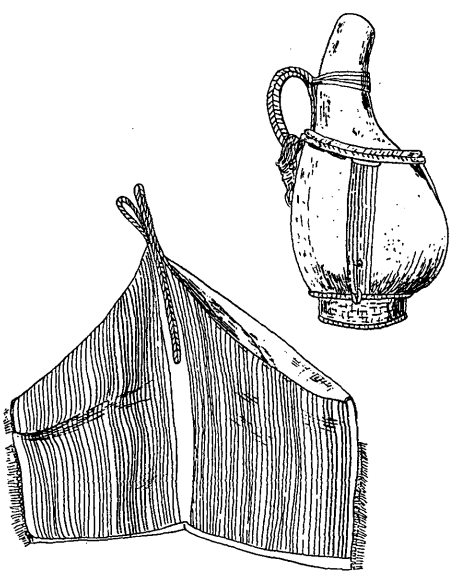


図8　マカークガー（右）の容器を収めたプワ・ペカンブン・パモムの袋

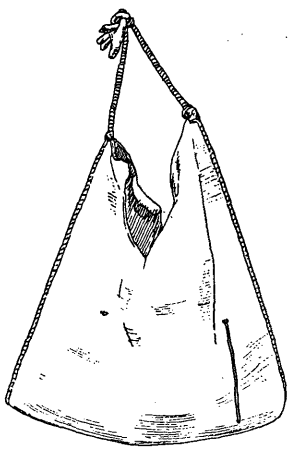


図9　ラフィア・ヤシ製の「結婚袋」

繊維でつくられのたものである（写真44）。バムン族のイスラム化以降は，コーラの実（*pet*）も，この婚資にかかせないものになっている。

そこで，結婚の実例をあげておこう。1982年9月2日，バムンのマゲンファ村で行われた婚儀においては，その贈られた婚資の意味づけを，一つ一つ大声で確認していくという過程がみられた。これによると，「トンダシの為のヤシ油の缶」「トンダシの為のヤシ酒の缶」，それに「ピシャラムの為のヤシ油の缶」「ピシャラムの為のヤシ酒の缶」という読み上げが行われた。つまり，「トンダシ」と「ピシャラム」という二つの結婚過程のどちらにも，油ヤシから造ったヤシ油と，ラフィア・ヤシから抽出したヤシ酒との両方が，婚資として与えられなければならないことが謳われているのである。これほどに，ヤシ油とヤシ酒は，婚資において本質的なものである。

このように，割礼と結婚は，新しい生命の誕生というモチーフにおいて，結びついている。しかも，その生命誕生や力の発生を具体的に保障する媒体が，油ヤシとラフィア・ヤシであり，とりわけヤシ油とヤシ酒である，という点においても相互に結びつきあい，生命力誕生の意味を強化しあっている。そのことが，特にトンダンの「妻の家への挨拶」という結婚過程に，さらに強く表現されることがある。それは，トンダシのことを別名ズーラム（*zu lam*）「結婚のヤシ酒を与える儀礼」あるいは「酒結婚」と呼ぶことがあるからである。しかも，このズーラムの「結婚やヤシ酒儀礼」でとりおこなわれる儀礼行為が，これまた割礼と係わってくる。

というのは，1982年9月13日バムンの王都フンバンでとり行われた，イスラム教徒の婚儀の一過程＝トンダシでは，これをズーラムと呼び，「ヤシ酒」が2缶どころか5缶つまり多量に持ちこまれた。イスラム化がバムン社会に強く浸透した今日では，伝統的なヤシ酒を「これは習慣（*tuwo ngu*）だから」といって許容したりはせず，やはり「酒」と扱ってこれを断ったり遠ざけたりするイスラム教徒が出現している。そうした場合，「ヤシ酒」と称してもちこまれるのは，ジュースである。だがその場合も，文化的意味としてはあくまでも「ヤシ酒」である。このズーラムの「酒結婚」の時もそうであった。妻方となる家に夫方となる青年とその父たちが着くと，娘方の父とその命を受け「娘の父」の代役として振舞うイスラム教の教師であり僧でもあるムワリ

ムとが待ち受ける。そして，このムワリムが儀礼次第をすべて主導的に進めていくのだが，まず，娘の手をひき青年の父に手をとらせ「これがあなたの娘です」と結びつける。すると，青年の父は，椅子に座しているムワリムのところに我が息子を連れていく。このムワリムは娘の父の化身である。そして，このムワリムのヒザの上に我が息子の手をひいて座らせる。そして，「これがあなたの息子です」という。

このモチーフは，先述した男子の割礼のモチーフとまったく同一のものである。つまり，妻方・母方の「チチ」=「母方オジ」のヒザの上に男児がのり，それを夫方・父方の「チチ」=「父」が実際に手を加えたり祝福の言葉を与えたりする。夫方・妻方の協力と父方・母方の結合によって，新生命が真に生命力をもつのである。新しい結合が新しい生命を生みだすのである。そして，上の結婚の儀礼過程をズーラム=「酒結婚」の過程と呼ぶのである。ここでも，結婚と割礼とをヤシ酒が相互に結びつけて，意味が意味を強化して複層化させているのである。夫の「誕生」や妻の「誕生」という意味からも，上の「酒結婚」による「妻方への挨拶」のトンダシは重要である。なぜなら，このトンダシのズーラム「酒結婚」の以前は，娘は青年をマーク (*maku*)=「恋人」と呼んでいたものが，ズーラムの後はムラ (*mur(a)*)=「(私の)夫」と呼ぶからである。つまり，ヤシ酒が夫と妻とその相互の絆を「生みだす」のである。

妊娠，誕生，割礼，結婚の次は，人生儀礼上，葬送である。葬送においてもラフィア・ヤシや油ヤシが係わってくる。前述したように，遺体を包むのは，伝統的にラフィア・ヤシのカムズから作製したクゥラクゥラのゴザである。そして，このゴザで巻いたあと，やはり伝統的には油ヤシの葉脈で作った紐でくくりつける。そして，特にンジ (*nji*) といった「王子」格タイトル保持者や親族長，家族長などのバムン父系社会において中心線を形成している人物の葬送儀礼では，その墓にヤシ酒がまかれる。こうしたバムン社会の重要人物では，その年忌儀礼の祖先崇拝においても，ヤシ酒がもちだされ，墓の上にヤシ酒が注がれる[7]。このことは，バムン王制社会の中心軸を成す，王—ンジ—家族長という政治的な権威の系列性とも係わってくるので，あとで詳しく述べようと思う。

このように，バムンの妊娠，誕生，割礼，結婚，葬送と，個人史の通過儀礼にこと

7) 収穫を保障する水を求める信仰に，ラフィア・ヤシが係わる。新王を祝福しバムン王国の豊穣を約束するのは，ンシ川の水とその上流にある「国の森」からとれるラフィア・ヤシのヤシ酒である。こうした形で水とヤシ酒が結びつくが，雨乞いにもラフィア・ヤシのヤシ酒が使われる。Mfochivé によると，ンジなどのチーフや親族長は，祖先の墓にいき「我が民の為に私は何をしたらいいのか。雨を与えよ」と称って，ラフィア・ヤシのヤシ酒を墓に注ぐという [Mfochivé 1983: 108–109]。

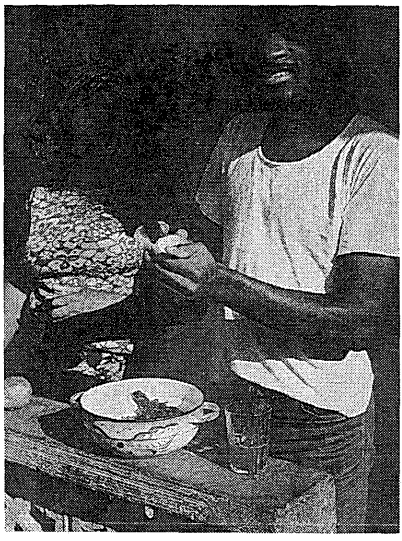


写真42　生命力としての油ヤシとラフィア・ヤシを飲む

ごとくラフィア・ヤシと油ヤシが係わっている。この筋目々々をつなぐ成長にも，もちろんヤシ文化が関連する。病気になった時，回復を図る精力剤は，ヤシ酒とヤシ油と柑橘類の汁とをまぜた飲料である（写真42）。また，上の通過儀礼のそれぞれに祝いとしての踊りが，儀礼のあとに登場するが，この舞踊の身体装飾はヤシ油でなすのである。ヤシ酒で身体中を塗りたくってその異様性の力によって，バムンは変身を可能にし，祖先とコミュケートしたり，また現ステージから新ステージへと人生儀礼の階梯をのぼっていくことができる。

3)　ラフィア・ヤシ，油ヤシと民族医術

ラフィアの樹液，つまりズンカーラのヤシ酒は，薬用にも活用される。尿がでにくい時，閉尿症状の時には，催尿剤として使われる。また，性病とくに梅毒にはヤシ酒が特効がある。そして，先ほどの割礼のところで述べたように，ヤシ酒が消毒用に使われ，「キズをいやす」意味をもつ。その意味では，ヤシ油も同様にキズをいやす軟膏として使われる。ヘビにかまれた傷には，ヤシ油がよいといわれる。先述したとおり，カゼなどをひいたとき，精力剤として飲むのも，ヤシ酒，ヤシ油と柑橘類の混合ジュースである[8]。ヤシ酒が人間存在そのものを浄化することがある。他民族を

表3　ラフィア・ヤシの木片による卜占

赤	黒
王	正　義
正しい集会・集合	悪い集会・集合
重要人物の良い思慮	重要人物の策謀
良い目	悪い目
良い旅行	意地わるい来訪者
早い旅	長い旅
忠実な女	姦　通
妻に支持された男	妻に支持されない男
リネージ内のウィッチ	女・姻族のウィッチ
困　難	予期せぬ困難

8）ラフィア・ヤシと油ヤシは，バムン族では様ざまな病気治癒につかわれる。例えば，ネンザや筋ちがいには，ラフィア・ヤシの葉を熱して患部にまきつけたりはったりする。ヘルニア，大腸炎，胃腸炎には，ラフィアのヤシ酒か油ヤシの酒かを飲み，淋疾にはラフィアのヤシ酒を用いる。ペラグラには油ヤシの核のカラ皮を体にこすりつけるとよいといわれる（[Lamaré 1975: 209–259] 参照）。

バムン化する時がそうである。これについては，第4章でふれよう。ラフィアは，その木片の色の具合を利用して，ト占にも使われる。その意味づけを表にまとめておこう（表3）。

小　括

このように，ラフィア・ヤシと油ヤシは，実質的な経済生活の生計維持に，衣食住の分野にわたって広く深く使用され浸透しているばかりか，通過儀礼や民族信仰など価値や宗教生活の領域に深い意味を刻んで，バムン文化を根底から支える，有機的な意味と価値の複合＝ヤシ文化複合を形成している，といえるのである[9]。さらに，このヤシをめぐる複合構造は，バムン王権社会の政治構造や「国家形成」の問題にも大きく係わってくる。以下より，政治複合的側面とその現代的展開とも関連させて論じてみよう。

4. バムン王権制度とヤシ文化

1）「ンジ」になることの意味

ンジは，いわばリネージ長であり，親族長である。したがって，シジは，自分の親族内に多くの家族長ンガンジュをかかえている。たとえば，これらの家族長や多妻から成るその家族が住まう家屋や土地は，基本的にンジの敷地内の一部を貸与されるのが普通である。もちろん，土地をンガンジュがンジから「もらう」ということはあっても，それでもンジの発言や決定でいかようにも変更できる。そのンジのもつ親族内の絶対的な権威と政治権力を保障しているのは，ンガンジュの父ンジそしてそのンジの父フォン（王）という，王—ンジ—ンガンジュの支配と血統の直系ラインであり，ここに確立された重層的な親子関係と祖先—現世関係である。部族の長であり神であり祖先である歴代バムン王の権威とバムン族の全祖先の化身である王フォンの生命力が，「王の子」ンジの決定を権威づけ神格化し支えている。

ンジは，ンジの領有する敷地内のすべての農耕産品・産物に対して，絶対的な権利を持っている。ここに植えられている油ヤシもラフィア・ヤシも，その例外ではない。伝統的な経済システムのみならず，現代経済のシステムにおいても，ラフィア・ヤシ

9）バムン族に隣接する，バメンダ高原のバメッシング村のラフィア・ヤシ文化を詳しく調査した井関和代によると，ここでも，ラフィア・ヤシ製のバッグをめぐって，村の政治的・宗教的構造が絡んで意味の錯綜を造りだしている［井関　1989］。また，カメルーン・バメンダ高原で，ラフィア・ヤシが多様な形で利用されていることは，森　淳の報告［森　1989］によるラフィア・ヤシの土器焼成への利用からも判る。

から自生して採取できるヤシ酒の経済的利用価値は高い。前に述べたとおりである。市場にもっていくと高く売れる。

たとえば，フンバンから北東へ24キロメートル進んだところにあるンジモム村のンジ・ンジクムンジュアは，山，丘，川，山林，畑，野原と広大な土地をもっている。ンジモム村を構成する七つの街区の一つフォングー街区のほとんどが，このンジの領地である。すると，このンジのリネージ内にはいない近隣の者たちが，リネージ内労働力では手が足りず放置されているラフィア・ヤシの使用を，ンジに申し出ることがある。こうした依頼と接衝が，1984年8月23日，ンジモム村のンジクムンジュアのンジ宅で持たれた。その交渉の結果，次のような文書が持ち主のンジと使用者の間でかわされている。

「　ンジモム村　　1984年8月23日

私，ンジクムジュアは，ここにサインをして，ムンベン・タティオ (Mumben Tathio) 氏が，ンジモム村にある私所有のラフィア・ヤシの畑からヤシ酒を抽出することを，許可します。このことにより，ムンベン氏は，1月に3000フラン CFA の現金を支払う（返却する）ことを承認いたしました。この支払いは，10月末から効力を発揮することとします。

試みに，この返済（支払い）能力がムンベン氏にあるかどうか判断するべく，6カ月の返済遅滞までは，承認します。

所有者署名　　ムンベン氏署名

ンジ側証人署名　　使用者側証人署名　」

このように，ラフィア所有者・使用者側双方の証人もまじえて，4人がサインして，ラフィア・ヤシの酒の抽出使用権を互いに承認し合っている。ンジ側にとってみれば，ラフィア・ヤシは，「お金を生む卵」ということになる。だまっていても，月々300フラン CFA が入手できるからである。そして，こうしたラフィア・ヤシの使用権を決済できるのは，たとえそのラフィアの植生の地が，すでにンガンジュに貸与されている地所であっても，ンガンジュではなく，このンジが決定を下すのである。ヤシ文化の象徴によってンジとなった者が，このヤシの経済力を自由にものすことができるのである。

それでは，バムン伝統社会におけるンジの役割と権威はどのようなものなのか，これをバムン王権社会の政治構造のなかに位置づけて述べてみよう。そして，そのバムン王権の政治構造にヤシの文化表象がいかに係わりこれを支えているかを見てみることにしよう。

2)　バムン王権の政治制度

王は，バムン王権の唯一にして最高の首長である。この最高首長であるバムン王(*mfon*)につかえる者に，従属首長(*mfontuo*)や地方の村々の村長たちがいる。王の傍系親族や王族たちは，王国の各地に住みそこを治めるべく王から土地を与えられ開拓した。そして自らが始祖となって親族集団を発展させたのである。こうした父系のリネージの始祖となりリネージ長となった王族や王子たちは，すべてンジ(*nji*)というタイトルを王から与えられる。ンジは基本的に「王の子」を意味する。村々の長や地方の長となったンジは，王子ばかりではない。宮廷大臣や，戦争で勲功をたて土地と妻と労働力とを王から与えられた者，そして被征服民の者でも技術をもっていて王に承認された者，さらには被征服の首長の中でもバムン王に恭順の意を表して（地方首長に任じられ）バムン王の「子」となった者，これらの者もまた，村長や地方首長としてバムン国ングー(*ngu*)の各地に任じられてンジとなった。こうした，王によって村長と認められンジとなった者は，自らの親族集団をここに発展させバムン国の各地を開拓していった。村長としてのンジは，リネージ長なのである。第11代ブォンブオ王以来，バムンの歴代王は，こうして，地方征服と地方開拓にしたがって何百ものリネージをングーの国内に生みだしていった。

このようにして，王都にいる王は，王国内の村々に展開した数百に及ぶリネージの頂点に立ち，その村長を「子」とする「親」として，各リネージとその村落に土地と労働力と女性＝妻となるものを分配し村々を富ませる。バムン族の祖先の掟や慣習にのっとって案件を裁き，村々の葛藤や競争を調停する。村々から兵隊を集めて他首長領と戦い，戦利品と報賞というべき奴隷＝労働力と女性＝配偶者を与え分配する。そして，すべての村々の安全と王国の繁栄を維持してこれを祈念するべく，歴代の祖先王とひいては部族そのものの祖先に対して儀礼を司祭する。

一方，王国の村々にたいする村長ンジたちは，王から与えられた土地の用益権を，この村内やリネージ内にいる何人もの家族長に割りあてて分配する。この時，リネージ長であり村長であるンジは，もちろん家族長を「子」とする「親」である。土地のみならず，労働力や配偶者の家族長への分配・割りあても，すべて神なる王の承認を得て「王の子」であるンジの判断と決定一つできまる。その意味で，王と部族の祖先に承認を得た全権を，ンジは家族長に対して有している。ンジは，村内やリネージ内の争議や家族間の葛藤を調停する。家々から兵隊を集め一族を率いてバムン王と王国のための戦争に参加し，王から供与された戦利品・奴隷・女性をまた家々に分配する。

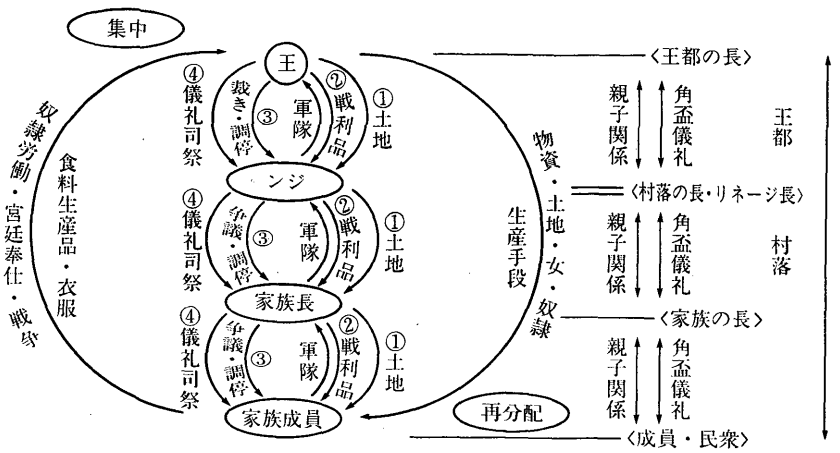


図10　バムン王権の重層的政治制度とヤシ酒儀礼

そして，呪術から村とリネージを守り，村内のすべての家族の安全と村や治める地方全体の繁栄を祈って，先祖にあたる今までのすべてのリネージ長＝旧ンジたちに対する儀礼を司祭する。

このように，王都にいる王国の長フォン＝王が地方にいる村々の長ンジに対して行う役割と，その村長でありリネージ長であるンジがそのなかにいる村人や家族の長に対して遂行する役割とは，規模こそちがえ，同一で連続的である（図10）。このンジの役割と権力は，村々にいるンジであろうと王都内の一角に封じられたンジであろうと，まったくかわりはない。ンジになることによってもたらされる権力は，強大なものとなる。このことが，後にのべる新しくンジを生みだす儀礼，スーンジ儀礼の現代的意味と結びついてくる。しかも，この時，王と王都や村々にちらばったリネージ長ンジ，リネージ長と家族長，家族長と家族成員，といった二者は，それぞれ擬制的な親子関係や実質的な親子関係で連結しているから，王都にいる頂点の王から各地の村々にいる底辺のバムン民衆にいたるまでが，支配―被支配関係を重層化させつつ，ひとつの支配・統治系統の連続線をつくりあげることになる。バムン王権の政治的構造は，かように，上から下まで，経済的一貫性，法的・政治的一貫性，軍事的一貫性，宗教的一貫性に支えられて，形成されている[10]。

3)　王権の政治制度とヤシ文化

バムン王権の政治制度は，上に見たように，王国の中心・王都から村々そして村内

10）この政治的ヒエラルキーを，その空間的展開としての都市―村落関係の視点に重点を置いて分析したのが，筆者の首長制社会の都市論である［和崎　1984a］。

の家々にいたるまで，あるいは同時に，頂点の権力者・王から村長＝ンジをへて各家族長まで，経済的にも政治的にも軍事的にも宗教的にも，その行為の意味や役割の一貫性と連続性が形成されるかたちで，その基本構造が成り立っていた。この王権の政治機構は，また文化的かつ象徴的に強化される仕組みをもつ。それが，王都や村々にある文化象徴をつうじて実現されるのである。ここにヤシ文化が係わってくる。

表4をみてみよう。これは，バムン王権社会の政治構造を，王—ンジ—家族長の3レベルで，あるいはそれは同時に王都—村落—家々の3レベルで，そのそれぞれのレベルで使用される宗教儀礼上の祭事具と文化シンボルを比較したものである。まず，長ラッパを例にみよう。王都にいる王国の長・王が行進する際，王の前で王の祝福と賞賛と浄化の役割を果たす，長いラッパ，カカキ(*kakaki*)という儀礼用具がある（図11)。これとまったく同じように，村落レベルにおいては，村の長ンジの行進をその前で讃える，王のカカキと同型でこれに比べればやや小型の，ンターと呼ばれる長ラッパがある。その祭事具の機能と形態は，王（王都）レベルとンジ（村）レベルで同じだが，大小の規模やこの儀礼用具がその機能を及ぼす政治領域の広さがまったく異なる。

次に，一般にダブル・ゴングと呼ばれるU字型の一対の鐘をとりあげよう。王宮には，王のために，メンジャムドゥ(*menjamdu*)と呼ばれるダブル・ゴングがある（写真43)。メンジャムドゥの鐘は，王の死に伴って鳴らされる。そして，このメンジャムド

表4　王・ンジ・家長の継承儀礼とその祭事具の連続性

	太　鼓	儀礼用日傘	ダブル・ゴング	長ラッパ	
王　都 (王)	キンディ kindi	ターラヴェタ taara veta	メンジャムドゥ menjamdu	カカキ kakaki	大
村　落 (ンジ)	ンダム ndam	ターラヴェタ	クウォム kuwom	ンター ntā	中
(家長)		(ターラヴェタ)			小

	角　盃	ヤシ酒	酒入れ容器		ヤシ酒をとる森
王　都 (王)	国の角盃 ドゥ・ングー	国の酒 ズー・ングー	広	マカークガー makākugā	国の森 セン・ングー (セン・フォン)
村　落 (ンジ)	国の角盃 ドゥ・ングー	ヤシの酒 ズー・ンフー	中	マカークガー	ンジの森 セン・ンジ
(家長)	酒の角盃 ドゥ・ンズー	ヤシの酒 ズー・ンフー	狭	(マカークガー)	ラフィアの森 セン・カーラ (セン・ンガンジェ)

図11
王を讃えるカカキの長ラッパ

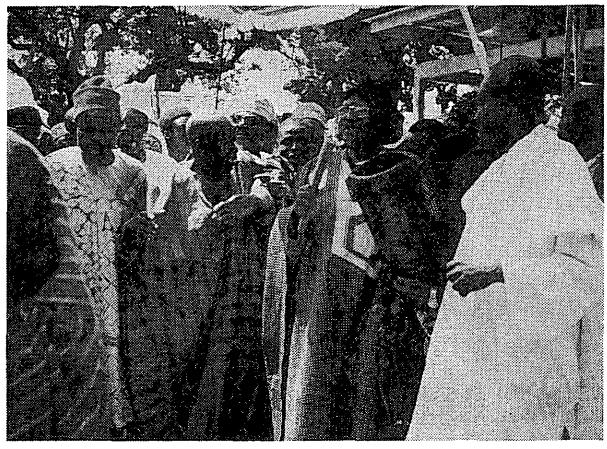


写真43　「バムンの子は戦いに行け」と王はメンジャムドゥをならす

ゥの鐘は，王の葬送儀礼に際して，王が死のベッドに横たわる時，王の頭の左横にたてかけられる。この時，ターラ・ヴェタ (*taaraveta*) と呼ばれる日傘も同時にベッドの頭部の頂にたてかけられる。こうして，王のダブル・ゴングと王の日傘は，7日間，王の死のベッドに付き添うのである。王のキンディ (*kindi*) の大太鼓は，敵の来襲をつげたり王宮前広場 (*ku-yen-ja*) に民を集めたりする時にならされるが，王のダブル・ゴングは，これから戦いに挑む時や戦争にでる時にたたかれる。そして，この重大な意味をもたらしつげるダブル・ゴングのたたき棒＝バチは，ラフィア・ヤシの幹カムズの表面を削って作ったものである。王都で王子格のンジを生みだすスーンジ儀礼が行われた時，王は戦の装束で参加しメンジャムドゥをたたいて「戦いに行け」と鼓舞した（写真43)。「王の子」はバムン王のために戦いにいどむからである。

一方，村落の長ンジの居所には，クウォム (*kuwom*) と呼ばれるダブル・ゴングがある（図12)。ンジのクウォムの鐘は，王のメンジャムドゥの鐘よりその大きさは小さいが，王の鐘とまったく同型である。クウォムのダブル・ゴングは，村の長でリネージの長であるンジの死に伴って鳴らされる。さらに，王のダブル・ゴングと同様，ンジのダブル・ゴングは，ンジの葬送儀礼に際して，ンジが死のベッドに横たわる時，ンジの頭の左横にたてかけられる。この時，王の日傘と呼称も同じラフィア・ヤシ製

の日傘ターラ・ヴェタが，王のベッドと同じ様式をもって同じ場所にたてかけられる。ンジのターラ・ヴェタは王のそれと，大きさだけはちがうが型も名称も同じものである（カラー写真4）。そして，このンジのクウォムのダブル・ゴングと日傘もまた，王のそれと同じように，7日間，ンジの死のベッドに付き添うのである。ンジのンダム（*ndam*）の大太鼓は，やはり王の大太鼓と同じく，敵の来襲を告げたり村の広場に民を集めたりする時にならされるが，ンジのダブル・ゴングは，これまた村民やリネージ成員を鼓舞する時にたたかれる。そして，ンジのためのダブル・ゴングをたたくバチもまた，王のそれと同じく，ラフィア・ヤシのカムズ製なのである。また，ここで使われる王の日傘もンジの日傘もともに，ラフィア・ヤシの幹カムズの表皮を削りとり，この竹のように光沢をもった硬い表面の長紐を組んで作ったものである。

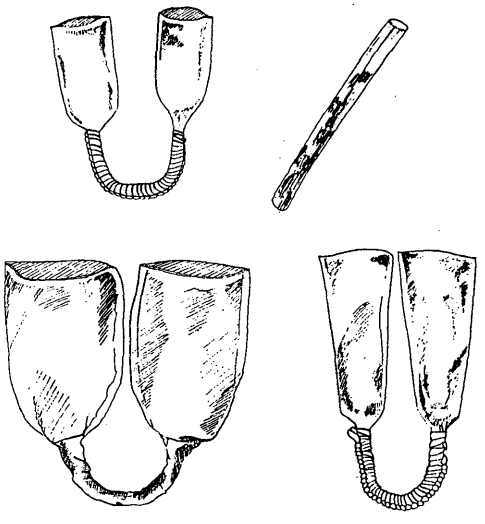


図12　ダブル・ゴング：ンジのクウォムと家族長の小クウォム

このように，村々にあるンジ用の重要な祭事具は，ほとんどすべて，王都にある王用の祭事具にそれぞれ対応して結びついている。つまり，村レベルの祭事具あるいはンジの祭事具は，王都レベルの祭事具あるいは王の祭事具の，その役割も用法も形態も同じ，「小型模型」のミニチュアなのである。この，儀礼用具の役割と用法と形態が同じであることを通して，王都と村の政治的ヒエラルキーと，王とンジの，そして民衆へとつながる支配・統治ラインの連続性と同一性が保障されている。そして，それが，ダブル・ゴングや日傘でみたように，ラフィア・ヤシの文化表象と結びつきこの象徴的意味をつうじて，実現されていることが重要なのである。

それでは次に，王都における儀礼と村々における儀礼とを，その長の交替・継承の儀礼をとおして比較してみよう。つまり，ここでは，バムン王都の政治制度にしたがって，王都にいる王国の長フォン（王），村の長でもありリネージ長でもあるンジ，村のなかにいる家族長ンガンジェ（*nganjuh*）という，3つの段階的レベルを問題にするということである（図10，表4）。

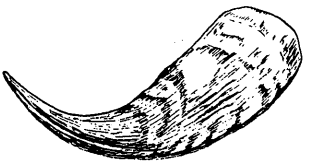


図13　ドゥ・ンズーの角盃

まず第一に，バムン民衆を治める村々の家族長のレベルである。家族長の継承儀礼には，ドゥ・ンズー (*du nzu*) と呼ばれる「酒用の盃」を示す野牛の角の盃（図13，カラー写真４）と，ズー・ンフー (*zu nfu*) と呼ばれるラフィア・ヤシから抽出されたヤシ酒，そしてマカークガー (*makaakugaa*) と呼ばれる酒を容れるポットとが用意される（図８，写真44)。新しい家族長の継承儀礼には，村で彼を治めその権威の正統性を保障するンジがきてたちあう。ンジは，マカークガーのポットに入ったヤシ酒をドゥ・ンズーの角盃にうつし，新しい家族長に与える。こうして，神そのものである王とその王の子であるンジの承認をうけて，新しい家族長は，今度は自分が自らの権威を及ぼす家族成員たちにヤシ酒を与える。かれらは，着席して角盃を持っている新家族長の前に脱帽してしゃがみ，両の素手で角盃からヤシ酒を受けてこれを飲み干す。こうすることによって，成員たちは，新しい家族長の権威と支配とを全面的に受容することを表明するのである。こうした厳しい尊敬の念が払われる所作の様式は，この継承儀礼をとおした父系ラインの延長線上に王の祖先神の姿がはっきりバムン民衆に浮かんで見えていることから，導びかれるものである。

次は，村の長や王都のカルチェ街区の長やリネージ長のレベルである。こうした長であるンジの継承儀礼には，ドゥ・ングー (*du ngu*) と呼ばれ「故地の角盃」「国の角盃」を意味する野牛の角の盃と，ズー・ンフーのヤシ酒，それにこれまたマカークガーのポットが用意される。こうして用意される新しいンジ用の祭事具は，三つとも，

写真44　マカークガーのヤシ酒入れと敵の歯

写真45　新ンジによるヤシ酒交付儀礼

家族長の継承儀礼用のそれとまったく同一のものである。ただ，角盃とマカークガーの大きさが，家族長のそれに比べると大きい。また，角盃の呼称が，家族長レベルでは「酒用の角盃」というあまりマーキングを受けない一般名称で呼ばれたのに対し，ンジのレベルでは「故地の角盃」「国の角盃」と明確な政治領域の限定と広がりを見せている。新しく村の長のンジとなる者は，王都の王宮におもむき，王自身の角盃で王自らの手によってヤシ酒を与えられ，新しいンジ，つまり新しく「王の子」となったことの承認を受る。王の承認を得て自らの正統性を保障され村に帰着した新ンジは，自分が支配を及ぼし同時に保護して繁栄を保障する多くの家族長たちに，ドゥ・ングーの角盃でヤシ酒を与える。この時，着席している新ンジの前に，今度は，先に権威を誇示した家族長たちが脱帽してしゃがみ，両の素手でンジからヤシ酒を受けてこれを飲みほす（写真45）。こうすることによって，家族長たちは，新しいンジの権威と支配とを全面的に受けいれることを表明するのである。

最後に，王国の頂点，王の継承儀礼である。ここでも，やはり，ドゥ・ングーの「国の角盃」を意味する野牛の角の盃と，ズー・ングー（*zu ngu*）と呼ばれるヤシ酒，それにマカークガーのポットが用意される。つまり，王都における一国の最高首長・王の継承儀礼に使われる宝器複合の基本構造と，村々におけはリネージ長ンジャ家族長の継承儀礼にみられるそれとは，まったく同種で同一のものである。その大きさの大小と，角盃・ヤシ酒の呼称と，その指示領域の範囲が異なっているだけである。ここに，政治支配の連続性と表裏一体の文化構造がある。王の継承では，角盃は「国の盃」と呼ばれ，ヤシ酒は「国の酒」と呼ばれている。その指し示す範域は，バムン王国の最大政治領域である。また「国の」（*ngū*）という呼称の裏には，歴代王がバムン

王国を支えてきたという時間的深さと伝統の正統性も，メタファーとして表明されている。

ここで，角盃の呼称の3レベルを比較しよう。家族長の角盃は，「ヤシ酒用の角盃」「酒の角盃」である。ここでは，特別の有徴化は行われず，一般バムン民衆を統治するという意味が読みとれる。つまり，最も「ありきたり」に小規模な政治・生活領域が表示される。次に，ンジの角盃も王の角盃も，呼称は「ドヴ・ングー」である。ただ，バムンの説明では，ンジの角盃の場合のングーには，「国」の意もさることながら，むしろこの語のもう一つの意味「故地」「故里」の意の比重が大きいという。バムン族の原点の角盃の意が強い。それでは，それにしてもンジに民族の「原点」や時には「国」という最大の範域を示す呼称が当てられる理由は何なのか。それは，実は，バムンの諺のなかにある。バムンは，「バムンの国と王とが，野牛全体にたとえられる。この時，ンジが野牛の角となって，突進し国全体を支える」と考えている。ンジは，「国」そのものを支える「角」なのである。したがって，角（盃）そのものに，王とンジの2レベルが重なる時は，王の角（盃）が「国」を表示し，ンジの角（盃）が少しズレて「故地と国」を表示する。が，王が野牛＝国となる時，ンジがその国の一部である「国の角」となるのである。家族長が野牛の部分に擬せられることはない。その意味で，王とンジは，真に「親子」として一体化し野牛＝国を形造っているのである。「王とンジは一体」なのだ。こうして，ンジのレベルにも「国の角盃」という呼称があてられたと考えられる。

さて，王都のそばをバムンの起源の地ンジモムの方向から流れてくるンシ川（*Nishi*）と呼ばれる「先祖の川」で水浴をし（図14），先祖である歴代王とその起源地によって浄化され承認された新王は，王宮に戻って，自分の支配とその裏返しの神聖な力とを直接受ける限られた人たちに，ドゥ・ングーの角盃で「王国のヤシ酒」を与えている。この時，ディグァイン・キングである王から直接ヤシ酒を与えてもらう栄誉に浴するのが，王の子であり「王の子」なのである。こうして，村々の長でありリネージ長であるンジが，血族の王子とともに，新王からヤシ酒を受ける。この時，着席している新王の前に，今度は，先に権威を誇っていたンジたちが脱帽してしゃがみ，両の素手で角盃からヤシ酒を受けてこれを飲み干す。こうすることによって，ンジたちは，新王の権威と支配とを全面的に受け入れることを表明するのである。

こうしてバムン王権社会の三つの段階的な宗教儀礼をみてくると，王の継承儀礼とンジの継承儀礼と家族長の継承儀礼の3レベルを貫いて，儀礼に使用する祭事具であろうと，ヤシ酒を抽出する森の呼称であろうと，そこに展開される所作や儀礼様式や

マナーであろうと，さらには，その所作の意味づけであろうと，すべからく，同一性と連続性が存在している。そして，王国から民衆にいたるまで「長」を生みだすのは，ことごとくどのレベルをとってもヤシ文化のもたらす「力」と神聖性であった。

こうして，王とンジと民衆とを通して，あるいは，王権の中心・王都と地方の村々の間に，政治的・経済的な連続性に支えられたヤシ酒儀礼の連続性があるからこそ，バムン王権が王都から離れた諸地方の遠隔の村々を支配することが，より一層可能となり，より一層強化されるのである。と同時に，逆に，バムンの民衆は，王権中心から遠く離れようと，神なる王をまだ一度も見たことがなくとも，村にいるンジと家族長のヤシ酒儀礼のなかに王都のエッセンスを見，王の影をそこにかい間みることによって，神や祖先そのものである王とのつながりを確認し安寧をえて，バムン＝アイデンティティの全体性を獲得することができる。そして，王国を保障し王を生みだしンジを生みだし自らの属する家族長を生み出すものが，村人一人一人の目と鼻の先にあり時にごく日常的にその酒を楽しむことがあるという，その身近なラフィア・ヤシである，ということが，王権の政治構造を偶々まで完徹させることになり，また一人一人の心理保障を与えることになるのである。

頂点から底辺に及ぶ，政治支配の連続性と一致してこれと相互に結びつき，これと表裏一体をなして政治構造を強化している，ヤシを根幹とした宗教シンボルによる，文化表象の複合構造が，バムン社会とその文化の基底に横たわっている。ラフィア・ヤシから生みだされるヤシ酒をめぐって，宝器と文化表象と儀礼・信仰の複合構造が，バムン王権の政治・経済・社会構造とマッチしながら，これと有機的に結びつきあって，バムン民衆に祖先の力と生きる正統性と生命の源泉とを与えて保障しているのである。

先に，「先祖の川」ンシ川で水浴し身を浄化してから，新王として王都に入城したことを述べた。図14をみても判るように，このンシ川の聖性と浄性を保障しているのは，バムンの起源地といえる，ンシ川上流の「国の森」セン・ングーというラフィア・ヤシの森であり，ここから抽出された新王を承認するヤシ酒である。この地には，バムン王国の始祖ンシャーラ王の墓がある。そこから川は流れ，ヤシ酒がもちだされるのである。つまり，王都内への入城にも，ヤシ文化による浄化が係わっているのである。

このことについては，「象徴空間としての王都の横造」という論文で論じた［和崎 1989b: 274–276, 285–286］ので詳しくはふれないが，王都の「ウチ」「ソト」という観点でみたとき，王都の中はヤシ酒やヤシ文化で守護されているのである。例えば，

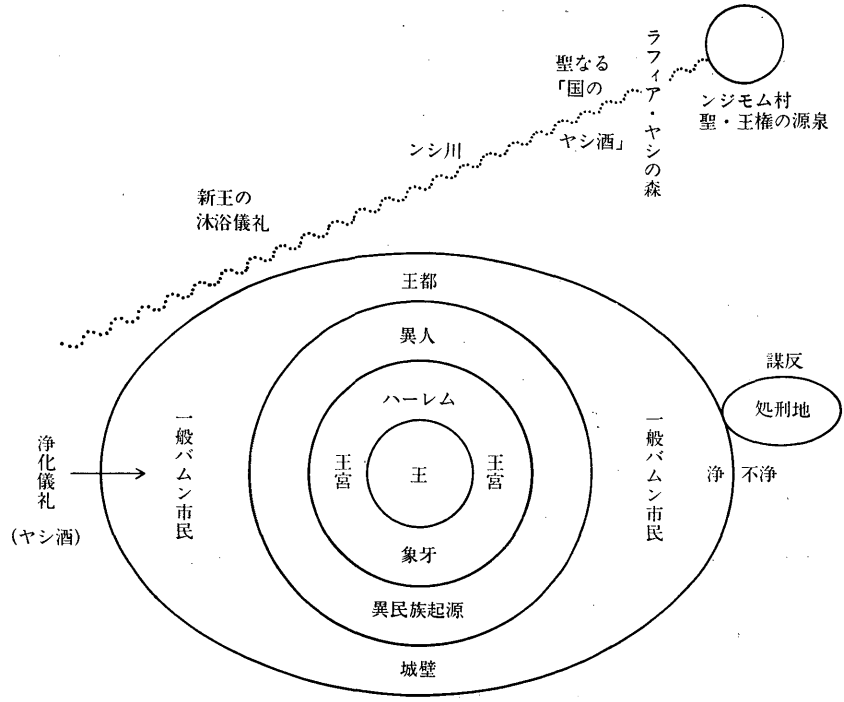


図14　王権・王都の神聖性とヤシ文化

バムン以外の他部族が王都フンバンに入城しようとする時，その足もとにヤシ酒がまかれた。こうして浄化されたのである。と同時に，こうした被征服民としての他部族の場合は，むしろヤシ酒を足もとにかけてもらうことにより，身分解放され，バムン社会への同化のパスポートを手に入れた[11]。かつて王都の外に戦争にでかけ王都に帰着したバムン戦士は，ヤシ酒が注がれた祖先の墓をまたぐことにより浄化され，王都への入城が可能となった。今日でも王都内は，ラフィア・ヤシに守られている。バムン王が外遊し王都フンバンに帰郷したとき，王都には多くのラフィア・ヤシの葉が，木々や柱や建物にたてかけられ，神聖王の入城を祝ったのである。

5.　現代国家行政のなかのバムン民族結社とヤシ文化

現代カメルーンの主な都市のなかで，バムン族の人たちが，どのような生活をし，またいかなる「まとまり」を示すのかをめぐって，筆者は，諸都市におけるバムン・

11) 被征服民が優秀な技術をもっていたことから，王都フンバンに連れてこられ，「王の子」ンジとなってバムン化していく歴史動態については，[和崎　1986: 223-235] で論じた。

アソシエーションの活動を集中的に調査してみた[12]。

ここで判明してきたことは，2週間に一度や月に一度など，バムンの人たちが集うその頻度は都市によって異なるが，どの都市のバムン民衆も必ずバムンの伝統舞踊を

表5　カメルーン諸都市におけるバムン民族結社

	都市名	結社リーダーの地位	バムン民族舞踊（使用民族楽器）	民族的道具
1	ブダ	シェフ（ンガンジュ）	ヤーヤ，ジキリ（プェプェット）	
2	バメンダ	シェフ（ンガンジュ）	ジキリ（プェプェット）	
3	クンバ	シェフ（ンガンジュ）	ンダンジェ，メンドゥ，ジキリ，ビジャ，ヤーヤ（モーンフォン小太鼓，プェプェット，バングーマラカス）	ニー・ンクー小刀，カムファのサーベル
4	ドゥアラ	シェフ・シュペリエール（ンジ）	ンダンジェ，ジェムサーリ，メンドゥ，ジキリ，ビジャ，ヤーヤ，（モーンフォン小太鼓，ニェニェ，ンダム太鼓，プェプェット，バングーマラカス，ピエクップ）	ニー・ンクー小刀，カムファのサーベル
5	ヤウンデ	シェフ・シュペリエール（ンジ）	ンダンジェ，ジェムサーリ，メンドゥ，ジキリ，ビジャ，ヤーヤ（モーンフォン太鼓，ニェニェ，ンダム太鼓，プェプェット，バングーマラカス，ピエクップ，ンジャーのバラフォン）	ニー・ンクー小刀，カムファのサーベル
6	ンコンサムバ	シェフ・シュペリエール（ンジ）	クナー，ンソロ，メンドゥ，ヤーヤ（プェプェット，バングーマラカス，ンタン太鼓）	ニー・ンクー小刀
7	バンキン	シェフ（ンガンジュ）	ジキリ　ビジャ，メンドゥ（モーンフォン小太鼓，プェプェット，バングーマラカス）	ニー・ンクー小刀
8	マヨダルレ	シェフ（ンガンジュ）	メンドゥ（プェプェット）	
9	バニョ	シェフ（ンガンジュ）	メンドゥ，プゥルム，ンダンジェ（モーンフォン小太鼓，プェプェット，バングーマラカス）	ニー・ンクー小刀，カムファのサーベル
10	ティバティ	シェフ（モ・ンガンジュ）	メンドゥ（プェプェット，バングーマラカス）	ニー・ンクー小刀
11	ンガウンデレ	シェフ・シュペリエール（ンジ）	メンドゥ，ジェムサーリ，ンダンジェ，ジキリ，ビジャ，ヤーヤ（モーンフーン小太鼓，ニェニェ，プェプェット，バングーマラカス，ンジャーのバラフォン）	ニー・ンクー小刀
12	ガルア	シェフ（モ・ンガンジュ）	メンドゥ，プシャーラ（プェプェット，バングーマラカス）	ニー刀
13	フィジル	1家族のみ	ラジオ・バフサンで民族音楽を聞く	

12）バムン県にある村の結社については［和崎　1984b］を参照。ここでも，伝統的な様式をとり続けている村の結社では，ラフィア・ヤシのヤシ酒をもって集いの開会をオーソライズし，バムン王の長健と王国の繁栄を祈り，王と祖先に感謝するのである。

おどり伝統歌謡を歌っている，ということである。しかも，その集い方やその規約，それにバムン族の個々人をつなぐネットワークのあり方など，きわめて組織化されたものであることから，特に「バムンの者たちのみ」が民族の伝統文化を保持しながら互いに協力しあっていくという特徴から，この組織をいわゆる「民族結社」と呼ぶことができる[13]。

ここで調査した，バムンの人たちが住むカメルーンの諸都市というのは，100万都市ドゥアラ(Douala)，50万都市ヤウンデ(Yaoundé)，20万都市バメンダ(Bamenda)，北カメルーンのンガウンデレ(Ngaoundéré)，ガルア(Garoua)などの地方中核都市，それに，ンコンサムバ(Nkonsamba)，ブダ(Bouda)，クンバ(Koumba)，バニョ(Banyo)，ティバティ(Tibati)などの地方小都市，さらに「街」規模といってよいフィジル(Figil)，バンキン(Bankim)，マヨダルレ(Mayodarlé)の13都市である(表5)。

これらの都市や街で様ざまな舞踊が繰り広げられる。バムンの「若者の踊り」メンドゥ(*mendu*)，王都フンバンのフンテン街区の踊りジェムサーリ(*njiemssari*)，王族の踊りンダンジェ(*ndangé*)，イスラム教徒の祝福の踊りジキリ(*zikiri*)，キリスト教徒の踊りヤーヤ(*yaya*)，イスラム教徒の結婚の踊りビジャ(*bija*)，バムン族の故地であり起源伝承の地であるンジモム村の踊りクナー(*kuna*)，など多様をきわめる。

さて，バムンの民族結社というものの，バムン固有の地（現在でいうバムン県）を離れた各都市では，バムンはマジョリティではない。したがって，こうしたなかでは，イスラム教やキリスト教という宗教の同一性によって，人びとの統合と協力を果たし，他民族との新しい協働や共同と「結びつき」の形を創造して，複雑な都市社会での順位競争や利益獲得や生き抜き競争に対処していこうとする[14]。

したがって，例えば，バメンダ市においては，バムンのジキリの歌謡と舞踊がイスラムの祭りにおいて彼らに頻繁にもちだされる。が，これは，バムン族がイスラム教徒一色のハウサ街区に沈潜し，常日頃ハウサ語を喋り，「ハウサ族」のカテゴリーに越境しいわゆる「パッシング」をおこなって，バムンが「ハウサ族」＝イスラム教徒

13) こうしたアフリカ都市における民族の活動や意識については，日野舜也の論考が参考になる[1985]。日野の論考は，文化接触と地域共通文化の2視点からアフリカ都市におけるエスニシティを論じている点に特色がある。また，アフリカ都市の民族結社の類型化については，宮治美江子の論考がある[1976]。さらに，西カメルーンにおける民族的な結社活動について，特にその経済互助の仕組みに焦点をあてて論じたものに，富川盛道[1980]とSoen & Comarmond[1971]の論文がある。

14) 都市における生き抜きの手段・方途としてCohenは，諸関係の①創造，②借用，③修正の3つをあげている[Cohen 1969: 194]。また，松田素二は，都市出稼ぎ民が生き抜いていく為の組織形成の多様性を，「基礎協同単位」というキーワードで論じている[松田 1985: 34–44]。

というレッテルを受け入れているからである[15]。だから，バムンの伝統歌謡を歌うにしても，ここでは，それはイスラム性の高い歌謡・舞踊に限られたり，イスラム教との結びつきが強かったりするのである。こうしたわけで，バメンダ市では，バムン・イスラム教徒の祝福の歌である「ジキリ」が登場する。もとより，バムン語でいうジキリとは，コーランの言葉やハウサ語でいえば「ズィクル」=「祝福」という語に一致する語である。

このようにして，今度はまったく逆に，都市でキリスト教徒の他民族と協力や協働や共住の必要性が生じると，そこでは，ヤーヤというバムン族のキリスト教徒の伝統舞踊が頻繁に踊られることになる。近隣においてバムンの回りに住むたとえばバミレケなどの他民族は，ヤーヤのなかに，バムンの民族性・伝統性と自己の伝統文化との差違を見せつけられ，それを意識しながらも同時に，宗教の同一性によって，その踊りを承認したまま共有できるのである。

こうした理由で，イスラム教徒の踊りジキリやキリスト教徒の踊りヤーヤが，多くの都市で見られるのである。カメルーン北端の工場の街フィジルには，バムンは技術者の一家族しか住んでいない。したがって，ここでは，だれとも共に踊ることはできない。この家族は，ラジオとテープでバムン音楽を聞いている。そこで，この特殊事例といえるフィジルの場合を除く12都市のなかでは，その大多数といえる8都市において，ジキリやヤーヤの舞踊歌謡が出現するのである。

そこで次に，こうした各都市に繰り広げられる踊りの多様性の背後にあって，これらを貫く共通性や一貫性に注目してみよう。それは，これらの各都市で使用される楽器の問題である。バムンの民族舞踊の多様な形態と種類については，上にも触れた。また，この舞踊集団の形成原理の複合性と多様性については，他稿でも論じている［和崎 1978］。ここで注目すべきは，この多様な舞踊をかなでる伴奏具の一貫性である。

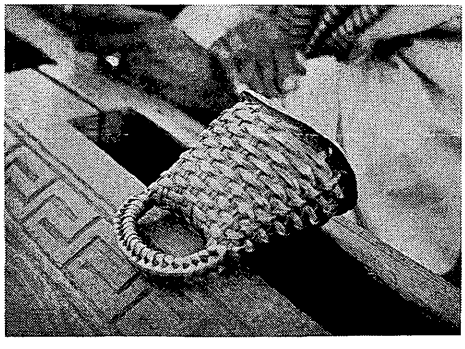


写真46　小型のマラカス（バングー）。ラフィア・ヤシ製である

バムンの伝統楽器は，多様を極める。王権社会の楽器は，多様である。

15）筆者は，Cohen のいう創造・借用・修正という生活手段と，都市における集団境界論を重ねて，都市生活者の生き抜き戦略の理論的考察を小稿にまとめたことがある（［和崎 1988］参照）。

写真47　マンビラ系のピエクップの楽器。ラフィア・ヤシ製である

プェップェット（*kpekpet*）という摩擦音を出す楽器（写真34），マラカスのバングー（*bangou*，図7，写真46），小太鼓のモーンフォン（*mo-mfon*，図15），マンビラ系統の弦楽器といえるピエクップ（*piekup*，写真47），大太鼓のンダム（*ndam*，写真48），と多様をきわめる。がここでも，広く共通して使われているのは，バングーとプェップェットである。そして，重要なことは，カメルーンの各都市のバムン民族結社で最もポ

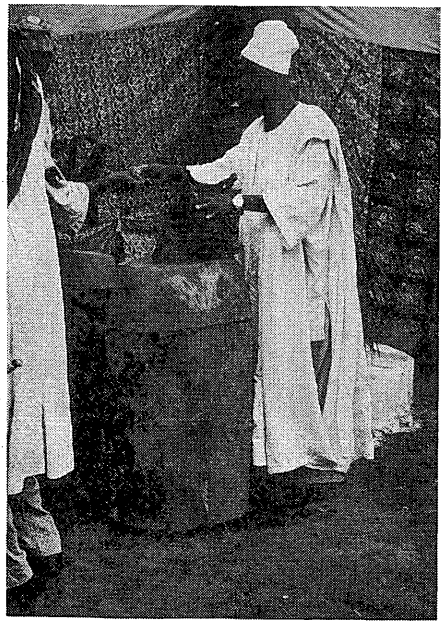


写真48　王の太鼓ンダム

図15　モーンフォンの小太鼓

ピュラーな，この2つの楽器，バングーとプェップェットが，シン・カーラのラフィア・ヤシで造られているということである。

舞踊の種類としては，メンドゥが多く12都市中10都市で踊られている。それは，バムン音楽で最もポピュラーな「若者の踊り」だからである。この踊りのなかで口唱される歌詩は，即興も含めて愛や性の讃歌や，富者・権力者に対する皮肉・揶揄など，年老いた大人もこよなく愛する，バムン民衆の常なる心意気を表わすものである。そして，このメンドゥの若者大衆の踊りには，必らず，ラフィア・ヤシから作ったバングーのマラカスと，プェプェットの摩擦伴奏器が随伴している。他方，この「民の歌」メンドゥとは裏腹に，王族の踊りンダンジェは，どの都市にもさほど多く見られない。12都市のうち3都市のバムン結社で踊られているにすぎない。これは，ンダンジェが「王族の踊り」という，誰にも可能な踊りという訳ではないからである。ここには，「王に係わりがある」という形で，一つのメンバーシップの意識や「王の許可」の意識が働いているからである。

さて，この王族の踊りンダンジェには，重要なバムンの政治構造上の問題が内包されている。実際に，カメルーンの各都市で，この王族の踊りを組織し舞踊許可を与えているのは，バムン王から王子タイトルの尊称 (*nji*) を与えられた，多くは結社の長であるンジたちである。つまり，「王の子」が，王族のダンスを承認する構造になっている。しかも，この伝統王制の上での擬制「王子」ンジは，現代バムン社会におけるタイトルであるシェフ・シュペリエール (Chef Supérieur) という形でさえも，さらにバムン王から叙勲され顕彰されている。ここでの，「王子」ンジやシェフ・シュペリエールのタイトル保持者は，基本構造としては，バムン王からヤシ酒を与えられるか，もしくは，これと同等の意味を持つ鳥の羽根フィーングー (*fi ngou*) を彼の頭髪にささされることによって，この権威をものにすることができる（カラー写真5）。ラフィア・ヤシ文化が，バムン伝統王とンジの王子とを「親子」関係のうちにつなぎ，現代王＝*roi* と，現代政治システムの上での重要なチーフ，シェフ・シュペリエールとを，これまた擬制的な親子関係でつないでいるのである。

この構造は，ヤシ酒のみならず，上に述べてきた舞踊の多様性の背後にある，伴奏楽器の一貫性のなかにも，認めることができる。ヤシ製の楽器が，各都市にあるすべてのバムン結社の存在を，王都のラフィア・ヤシの森から生まれた「ヤシ」の国王に，つないでいるのである。図14の「聖なる国のヤシ酒」で示したように，バムンにおいて新王は，必ず「国の森」にでかけ，ここで王のヤシ酒を抽出してこれを王宮に持ち帰り継承儀礼でヤシ酒を飲み，家臣やンジにこれを与えることによって，王たること

を神と先祖により承認され祝福される。ヤシから生まれた王が，ヤシで各都市にバムンの長をつくり，そして彼に導かれる民にもヤシから生まれる音楽の世界を供与するのである。そうすることによって，各都市に散らばったバムンの民は，神＝王につながって祝福されることができるのである。

6. 王子タイトル叙勲儀礼とヤシ文化

バムン王権制度の政治構造を，その根幹から，長い歴史をつらぬいて支えてきたのは，王とその中央集権が鎮座する中心都市＝王都の村落に対する支配関係であり，それが空間的にヒエラルキーを構成するべく展開した集落間の都市一村落関係であり，それを家族・リネージ原理に収検させた王一ンジーンガンジュの王をめぐる擬制的な親子関係であり，そして，それをさらに象徴として表明したヤシ文化の共通性と連続性であった[16]。ここでは，それが，現代のバムン社会における儀礼文化のなかにも展開して見られることを述べてみよう。

ここでは，バムン王が王族ではない一般バムン民衆に「王子」格のタイトル，ンジ (*nji*) を授与して顕彰する，スーンジ (*sū nji*) の儀礼をとりあげることにする。第11代のブオンブオ王以来，歴代のバムン王は，原則として一生に一度，王子タイトルのンジを民衆に与えるスーンジ儀礼を開催することができる。第18代の現王も，1984年8月25日にこのスーンジ儀礼を挙行した。これによって，52人の新しいンジが誕生した（表6）。

このとき顕彰された52人の新ンジは，5種類のカテゴリーに分類されて，民衆の前で表彰された。バムン族の王都フンバンでは，王宮を中心として，朝からンダム (*ndam*) の太鼓がなされ，この日に大儀礼＝祭り (*lienjuh guura*) があることを，バムン民衆に知らせる（写真48)。この太鼓は，ラフィア・ヤシの幹であるカムズーの表皮を削った棒を，楽器のバチ棒としている。ここでも，ラフィア・ヤシの文化が，民衆に儀礼という神との交流を知らせるのである。

こうして参集した，新ンジとなる叙勲者が，王宮とモスクとの間にある広場 (*ku-yen-ja*) に一列に並ぶ。そして，まず，バムン王権組織のなかで内務大臣といえるマンシュット大臣が，「ンジ」の歴史と役割について，この広場の回りを埋めつくした大群集に説明する。何種類もあるンジ格の該当者の，まず第一番目が，「王の子」＝王子で

16) バムン王権社会の重層的なヒエラルキー構造に焦点をあてた論考として，筆者は，「バムン族の王権と村落支配」という論をまもめている（[和崎　1980] 参照)。

ある。このことから，勲功によってンジになる者も，格として横に相並ぶことになる王子と同等の扱いを受けることになる。その結果，王とンジとは，互いに「父子」関係に入るということが，メタファーとして表明され確認されるのである。

先に見たように，新王誕生の際，ンジつまり「王子」たちや王と直接血縁でつながる王子たちは，王の前に進み膝まづき，両の素手をさしだして王から注がれたヤシ酒を飲みほした。もちろん，脱帽し敬意を表してである。そこで，注意を要する点は，このスーンジの新ンジ任命儀礼でも同じ所作が演じられる点である。

新ンジに任命された者は，王の信任厚い2人のンジにつき添われて王の前に進みでる。ここには，王の前の空間が神聖領域であることを表示する，メンジャムドゥ(*mémjamdu*)のダブルゴングとそれをたたく棒とが置かれている（カラー写真6）。そして，このたたき棒は，ラフィア・ヤシの幹のカムズから造ったものである。

神聖領域が造りだされる時，そこにいつもラフィア・ヤシが関連している。第1章で述べたラフィア・ヤシ製のゴザ，クゥラクゥラは王の鋳像の神聖性を保つべくその囲いに使用された。この時も，メンジャムドゥと同じく，王への接近および侵入の不能と禁止が明示された。また，バムン王家の戦いの踊りバンシエを踊る時，その楽器と奏者を囲って神聖化するのも，クゥラクゥラのゴザかラフィア・ヤシの葉で作った間仕切りである。こうした結果をラフィア・ヤシの産物で指示する文化は，西カメルーンのバミレケ・小チーフダムにも広く展開して分布するものである[17]（写真49）。写真49は，バムンに隣接する小チーフダムのバンジュン首長領でみられた，アイ染め

写真49　バンジュン・チーフダムでのラフィア布による結界

17）端　信行は，カメルーン中西部の高原地帯に広がるンゲンバ系のマンコン首長制社会を対象に，王（＝首長）のダンスをめぐる結社の集会が開かれる時，ここでも入口にラフィア・ヤシの葉がノレンのようにかけられることを報告している［端　1987: 137–138］。バムンでは，王宮の戦いの踊りバンシエを開催する時，ラフィア・ヤシの葉で門を形造る。また，結婚儀礼の際にも，嫁を迎える家屋の入口にラフィア・ヤシの葉が「しめ縄」のようにかけられる。

を伴うラフィア布製の結界表示である。

ラフィア・ヤシによって空間的に表示された王の神聖領域に進みでた新ンジは，王の眼の前で膝まづき，両の素手を王にさしだす。頭は，もちろん脱帽のままである。スーンジ儀礼では，王は，ヤシ酒ではないが，それと同じ意味をもつフィーングーと呼ばれる赤い鳥の羽根を新ンジの頭にさしてやり，この時新ンジが両の素手で王の手を包むことを許可するのである。こうして新ンジが承認される。ここに見られる構図は，ヤシ酒そのものを与えるのではないが，新王の即位儀礼でみられる，王子をはじめとするンジに対する王の「ヤシ酒交付」と同一の構造である。そして，バムンに伝統的で文化の根幹をなす「ヤシ酒交付」の儀礼様式は，先代王以来イスラム化されたそのイスラム教儀礼にも展開して現れる。メッカ巡礼の旅にでるバムン民衆を，イスラム王スルタンとしてのバムン王は，この「ヤシ酒交付」儀礼の様式で祝福し送りだすのである（写真50）。

さて，ここで，スーンジ儀礼や王のヤシ酒交付儀礼と重要な一致をみる儀礼がある。それは，バムン王権の重要な伝統的大臣職コム（*kom*）の任命儀礼である。コムは，ふつうバムン語でサーンバ・パ・コム，つまり７人の伝統コム大臣と呼ばれ，バムン王権の始祖ンシャーラ王以来，王の側近の諮問大臣として歴代王の側について代々その相談役としての役割を遂行してきたものである。

さて，コムが身分相続されると，その取り巻き連が，このコム継承者（*njūndap*）を王宮に運ぶ。そして，王は，先代コムより預託されていた遺言による継承者と，ここに来た人物が一致して本当のコムの後継者かどうかチェックする。ムンジュ（*munju*）

写真50　バムンのイスラム教儀礼にもバムンの伝統的「ヤシ酒交付」の様式が登場する

と呼ばれる役職者が新コムとされる人物の手をとり，王の前に導く。これは，スーンジ儀礼におけるンジの新ンジを導く構図と同一のものである。王は，遺言と照合して正しければ，赤い色の鳥の羽根を新コムの頭に「かんざし」としてさしてやる。この鳥の羽根の名称は，ここでも，フィーングーである。

かつて，この羽根を受けとり得るのは，7人の伝統的なコムだけであった。さて，王宮ではこの時，伝統の羽根をかざすと同時に，王が新コムにコーラの実ペッ（*pel*）とヤシ酒とを与えて飲ませる。王は，王自身の角盃ドゥングー（*du ngū*）で，新コムにヤシ酒を注いでやる。この儀礼によって，新コムは，王に対して隠し事ができなくなる。バムン族全体の祖先に，王とコムとの契りをヤシ酒で誓ったからである。この誓いのヤシ酒の盃を交わした以上，これを破ると死に値するとバムン民衆に信じられている。このことは，バムンの結婚の誓いにおけるヤシ酒の契りと同じ意味と同じ構造をもつものである。

そして，今度は，新コムが同一行為を自らの親族内リネージ内で展開する。つまり，新コムが，コムの家系における重臣に同じ儀礼を行うのである。それは，ンジが自らの親族のなかで彼の治める家族長に対してこの同一儀礼を行うのとまったくパラレルな文化的仕組みをなしている。

つまり，7人の伝統大臣コムは，その集団内にンジからみたンガンジュに相当するコム・ンダ・ンジ（*kom nda nji*）を擁している。したがって，王—ンジ—ンガンジュという擬制的親子ラインと，王—コム—コム・ンダ・ンジという擬制的親子ライン・系統線とが同一の意味をもつ。コムは，もちろん，ンジの肩書き保持者であり，第1級のンジである。このンジであるコムが，今度は，コム・ンダ・ンジに，王から自らが赤いフィーングーの羽根をさしてもらったのと同じように，フィー・マンガップ（*fi mangap*）のニワトリの羽根をさしてやる。ここで，コムは「(王の)相談役」の意味である。コム・ンダ・ンジは「ンジの家のコム」つまり「ンジの家の相談役・参謀役」の意味である。そして，コム・ンダ・ンジは，もちろん，ンガンジュのタイトル保持者である。このことからも，王—ンジ—ンガンジュの系譜ラインと，王—コム—コム・ンダ・ンジの系譜ラインが一致していることが判る。

この継承ラインをめぐる政治・文化構造を整理してみよう。王が，ンジであるコム相談役に赤い鳥の羽根を授け，次にコムが，ンガンジュである自分の相談役にニワトリの羽根を授ける。同様に，王が自らの即位儀礼において，「王子」であり「息子」であるンジにヤシ酒を与え，そのンジが自らの父の地位継承儀礼で，「息子」であるンガンジュたちにヤシ酒を与える。かように，王を頂点とする2つの儀礼の構造は一

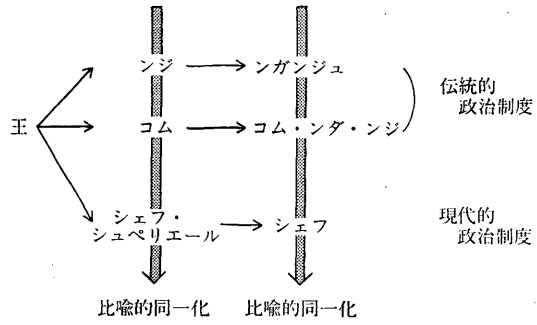


図16　バムン王権社会の政治・文化構造の範列的重層化

致している。こうした同一構造から，後には，ンジであるコムの親族集団内では，コム・ンダ・ンジという限られた家族長のみならず，その他のンガンジュの家長の継承儀礼でもヤシ酒と同時に鳥の羽根をその頭につけてやるようになった。ここに，ヤシ酒と鳥の羽根とが，バムン王権社会の政治・文化構造上，同一の象徴的意味をもっていることがわかる。こうした理由から，スーンジの王子タイトル授与儀礼において，王は，新ンジに，ヤシ酒とまったく同一の意味をもった赤い鳥の羽根フィングーをその頭につけてやったのである[18]。先代王以来，イスラム化されたバムン社会では，ヤシ酒とはいえ「酒」に対する微妙な配慮が働き，今回のスーンジ儀礼では実際のヤシ酒を登場させず，それを代弁し表象する赤い羽根のみを登場させた（カラー写真5）。その方がイスラム王権の社会規範上，整合性があるように判断され，かように演じられた，と考えられる。また逆に，前述したように，イスラム儀礼にこのヤシ酒儀礼の伝統様式が展開していくことも起こっている（写真50）。バムン伝統文化とイスラム

18) Soh は，バリ，バフツ，ンクウェン，バツの諸首長領社会を対象としながら，バメンダ高原地方に広く「高貴な赤い羽根」が分布し，これが高度な象徴的意味をもつことを指摘している。ここでは，一般人は赤い羽根をつけることが許されず，王家の血統をひく者，貴族，もしくは高い社会的地位に昇進した男のみが，この赤い羽根をつけることができる。また，新王は，ラフィア・ヤシの杖の頂天に赤い羽根をつけることによって，最高の政治権力つまり首長権（王権）をもつことを表明するという [Soh　1984: 275–285]。

これは，バムンの赤い羽根使用の用法と似かよった構造をもつ。しかも，上の例では，やはりラフィア・ヤシと赤い羽根とが結びついている。このことは，バムン王権のカメルーン中西部高原への軍事的展開や政治的協力関係の歴史と深い関連があると考えられる。Tardits によると [Tardits　1980: 976]，バムン王権は，イスラム化（1894年）以前には，パレンブート，パガブ，バリアンガ，バフサム，バジュンなどの首長領と関係をもち，イスラム化以後には，バンジュン，マドゥニャム，フォンパラム，フォンガ，フォンジャ，マブ，メクブムの7つの地域及び首長領を征服したりこれらと提携関係をもったりしている。筆者が同席した，この7チーフダムの一つ，バンジュンの新首長の承認儀礼にも，やはり赤い羽根を帽子にさした首長が登場していた。カメルーンの中西部の高原地帯一帯をおおう，軍事・征服関係や通商関係の長い歴史を考慮すると，王権象徴の首長領間の相互増幅関係が想定される。

教現代文化とが，ヤシ文化を基軸に複合化しているのである[19]。

以上に述べてきたように，バムン王権社会は，王を頂点とした諸関係の複層化と範列的な複合化を，図のようにはかってきたと捉えられるのである（図16）。

スーンジ儀礼

「王子」タイトル叙勲儀礼のスーンジ儀礼では，52人の一般バムン民衆が「王子」としてのンジに承認された。これらの人びとは，5種類の「ンジ」顕彰者に分類される。つまり，同じ「ンジ」であっても，等級・ランクが異なるのである。その5種類とは，①パ・ンダ・トーニ（*pa nda to nyi*），②ンジ・ビエンフォン（*nji bié m-fon*），③ンジ・コム・シンシュット・ブムトゥングー（*nji kom shi-nshut gbu-mutungu*），④ンジ・コム・シンシュット（*nji kom shi-nshut*），⑤ンジ（*nji*），の5つである。

まず，例外的な肩書といえるパ・ンダ・トーニについて説明しよう。パ・ンダ・トーニのパは「人びと」，ンダは「家」，トーニは「突き破って入る」という意味である。ンジでない一般民衆は，まず王と挨拶したり直接の会話や接触をもつことはできない。だがンジならば，脱帽して膝まづくなど一定の様式にのっとった作法をつうじて，王と接触が可能となる。ここでいうパ・ンダ・トーニは，王への接近のうえで，普通のンジ以上の例外的な権利をもっている。パ・ンダ・トーニは，必要とあれば何の儀礼的作法を示すことなく，「取り継ぎ」大臣のマンシュットや「取り継ぎ」役大臣の王妃の許可なくとも，直接に自らの判断で王に近接し，事態を報告したり王の命を直接受けたりすることができる。特に，戦時においては，パ・ンダ・トーニが一刻を争うなかで重要な役割を果たす。パ・ンダ・トーニは，こうしたンジ以上の権限を与えられている役職なのである。まず，パ・ンダ・トーニの3人が，王の眼前に呼びだされ表彰された（表6）。

次に表彰されたのは，ンジのなかでも特別のンジである王妃の2名である。このスーンジ儀礼で表彰された新ンジは，例外を除いて全員が男性だが，この2名の王妃だけはいわば例外的に顕彰された。しかしながら，この2名の王妃は，この日の後，宮廷政治組織のなかで，大臣職をつかさどる「男性」として表彰されたのである。他の35人の王妃とは異なるという意味で，ンジ＝「王子」に任じられたのである。

次に，一般の「ンジ」のなかでも，一等級のンジである，ンジ・コム・シンシュッ

19）王子タイトル叙勲儀礼（スーンジ儀礼）は，またちがった意味で，バムン伝統社会と国民社会とをつないでいる。つまり，この叙勲儀礼でバムン王の「王子」となった者のなかには，カメルーン国家の大臣経験者，法務省の局長，コーヒー全国組合の役員，カメルーン運輸協会の役員などのような，現代国家社会で活躍する人物が入っている。こうして，バムン伝統儀礼が民族社会と国民社会の価値とをつなぐのである（[和崎　1989a] 参照）。

表6　スー・ンジ儀礼で新ンジに任名された者

役職名前	居住市町村・街区	通し番号
(1) パ・ンダ・トーニ（一般所作なしで王に接近できる例外的役職）		
1 ヨンニュ・イザック	ヤウンデ市	1
2 ンジカム・シモン	ヤウンデ市	2
3 ンシュヤーマ・アリマ	クパ・メンケ村	3
(2) ンジ（王妃のンジ）		
1 フート・サビアトゥ王妃	フンバンの王宮	4
2 マンシュット・アサマウ王妃	フンバンの王宮	5
(3) ンジ・コム・シンシュット・ブムトゥングー（警察権をもつ廷臣のンジ：1等級）		
1 アルハジ・アブドゥラーイ・ンジグンベ	ドゥアラ市（フランス人）	6
2 ペケケウ・セイドゥ	フラップ市	7
3 アッジャ・メムナ	ヤウンデ市	8
4 アルハジ・ウスマヌ・シントゥオ	フンバン市（ジンケ街区）	9
5 ンサングー・ペユオーニャ・ママ	ドゥアラ市	10
(4) ンジ・コム・シンシュット（廷臣のンジ：2等級）		
1 アルハジ・アブバカー・シャプアン	クンドゥンベン	11
2 アルハジ・ママ・ラナカメ	クンドゥンベン	12
3 アルハジ・シュエイブ・マプラ	クパ・カニャム村	13
4 ミムシャ・ママ	ヤウンデ市	14
5 アルハジ・ンジュクユー・イドゥリス	ドゥアラ市	15
6 ンサングー・ママドゥ	フンボット市	16
7 モル・セイドゥ	フンボット市	17
8 アルハジ・ムンバーニャ・アマドゥ	フンボット市	18
9 ンサングー・イスマイラ	フンボット市	19
10 ペンゲンゼ・ジャン	フンバン市（ジセ街区）	20
11 アルハジ・ジョエヤ・アルナ	ンガウンデレ市	21
(5) ンジ（普通のンジ：3等級）		
1 アルハジ・フォムニャム・ムサ	クパ・メンケ村	22
2 アルハジ・ンダム・ラミ・ガルバ	ヤウンデ市（ハウサ族）	23
3 ムリヨム・フンジュ・モイーズ	ヤウンデ市	24
4 アルハジ・フォッシ・ママ	クパ・メンケ村	25
5 ペプーラ・アユバ	ンジタポン村	26
6 パム・イドゥリス	フンボット市	27
7 ジュオニュエット・アマドゥ	ンジタポン村	28
8 ヴェッコム・アリ	クンドゥムーマンフュ村	29
9 シングー・スレ	クロム村	30
10 モタポン・アブドゥ	バニャム村	31
11 ンジョル・アマドゥ（ボロロ）	ディダンゴ村（ボロロ族）	32
12 スンフー・フォペン・ジャン	マンスァン村	33
13 ガムシット・ペフーラ	フンバン市	34

14	ヌー・マテ・ウスマヌ（村長）	マンディンガ村	35
15	マプーラ・シュエイブ	クパーカーニャム村	36
16	モル・セイドゥ	マリエン村	37
17	アルハジ・ムンタムベーマ・ママ	フンバン市（クンガ街区）	38
18	アルハジ・ングーマクゥェット・アブドゥ（イマーム）	ポンディムン村	39
19	ジュンドム・スレ	クティエ村	40
20	ブァイェクーユ・ダウダ	マンガII村	41
21	ブオムブオ・アダム	マタシュオム村	42
22	ジュオンクー・イヌッサ	フォセット村	43
23	ムビラ・ンジマ・ウマル	マンキ村	44
24	ムンシエ・アマドゥ	クオングップニェット村	45
25	ムリヨム・アミドゥ	ジンサムトゥアン村	46
26	ブオンブオ・ムッサ	フンバン市（ジンダーラ街区）	47
27	グアンゼン・アマドゥ	フンバン市（ジンダーラ街区）	48
28	タング・ダウダ	マトゥファ村	49
29	クオトゥ・イスマイラ	マンシャ村	50
30	ンゴング・アダム	フンバン市（フンテン街区）	51
31	ムフィラ・ムッサ（バンバ・奏者）	フンバン市（マンベン街区）	52

ト・ブムトゥングーの5人が叙勲を受けた。ンジは「王子」格，コムは「貴人」，シンシュットは「廷臣」，ブムトゥングーは「警察官職」を，それぞれ意味する。かれらは，見張り番や社会管理を行う「貴い廷臣」としてのンジなのである。さらに，同様の「貴い廷臣」として，二等級のンジであるンジ・コム・シンシェットに11人が任命された。これは，警察的役割をもたない，宮廷での諸々の世話と雑事を旨とするンジである。そして最後に，三等級のンジといえる「普通のンジ」であるンジが，新ンジの叙勲を受けたのである。

これら52人の新ンジたちが，王の前で膝まづき，王から赤い羽根を頭髪にかざしてもらった。かれらは，さらに叙勲者としての象徴を王から授与される。新ンジの膝まづく拝受の所作は，王からのヤシ酒授与の模擬行為といえるのだが，かれら新ンジのなかには，さらに強くヤシ文化と結びついた儀礼行為をうけた者がいる。それは，まず一番目に王から顕彰されたパ・ンダ・トーニである。

王の承認がラフィア・ヤシを通じてなされることが，様ざまなレベルで現われる。ここでも，王は，パ・ンダ・トーニの王への「超法規的接近」に対して，ラフィア・ヤシを与えて，王による自らの承認を表明した（カラー写真7）。つまり，王は，3人のパ・ンダ・トーニに対して，ラフィア・ヤシの小枝と葉とを授与したのである。しかも，その授与様式は，王位継承儀礼やンジ継承儀礼におけるヤシ酒交付の儀礼と，まったく同じ様態を示すものである。

これは，王の厚い信頼と破格的な承認の印である。なぜなら，パ・ンダ・トーニは，このラフィア・ヤシの枝のシンボルによって，王自身がもつラフィア・ヤシ畑の一部をもらい受けることをバムン民衆の前で承認されたからである。パ・ンダ・トーニは，実質的にラフィア・ヤシ畑を譲り受ける。ここから「王の」「神聖な」ヤシ酒を自らのものとして抽出することができる。もちろん，このヤシ酒は，日常の市で売却して日常経済に活かすことができる。だがそれ以上に，もっと宗教的なレベルで，「王の力」を宿した「部族祖先の酒」として治療儀礼や白呪術に活用することができる。さらには，もう一歩展開して，そうした王の絶大な神秘力を含んだヤシ酒を強調し，文化価値と権威の価値を経済的に活用して利益をあげていくこともできる。こうした経済的繁栄も，王と祖先によって，ラフィア・ヤシを媒介にしてもたらされるのである。

2番目から5番目のカテゴリーに入る，それぞれのンジは，スーンジ儀礼の完遂を待って，後日，各新ンジの都合のよい日を王宮に申告して，その日にンジであることのシンボルを授けられることになる。それを持参するのは，王の命を受けた副王バニ・フォン（gbatnyi mfon）と王妃（mbié mfon）である（写真51）。ここで王妃が重要な意味をもつ。なぜなら，王は新ンジである「王子」格の擬似的な親子関係に入り，ひいては王と王子の関係に擬せられるからである。すると，王の妻である王妃と新ンジとは，これまた擬制的な母子関係に入ることになる。王は，37人の王妃のなかのどの王妃をそれぞれの新ンジの「母」にするかを決めている。この王の命にそって，擬制的な「母」となる王妃がンジの象徴を新ンジの家まで届けてやるのである。つまり，ヤシ酒交付を基本モチーフとした新ンジ任命儀礼が，37人の王妃と新ンジを「母子関係」につないでいく，という王権による新しい社会・政治的ネットワーキングを

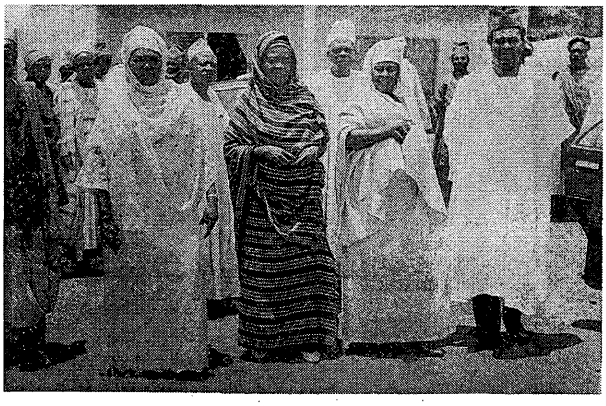


写真51　現代国家の法務省の高級官僚となった新ンジを祝福にきた王妃たち。この新ンジと「母子関係」に入る

図17
ンジの宝器
スグルの鐘

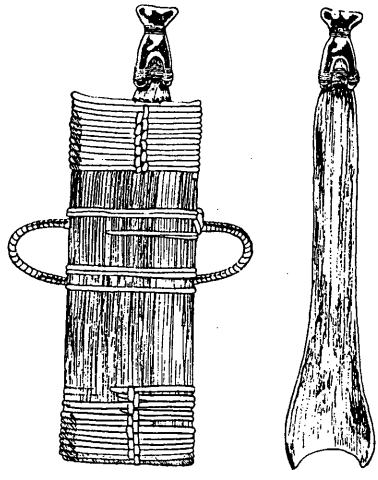


図19　ラフィア・ヤシのカムズ製サヤ

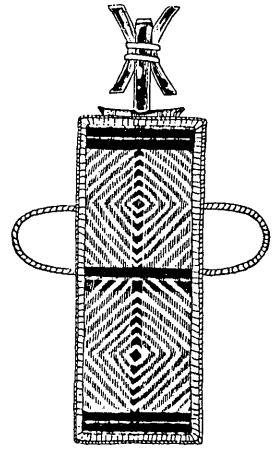


図18　ンジの宝器　ニーの刀

生みだしていくのである[20]。

このンジの象徴とは，スグル（*suguru*）の鐘とニー（*nyi*）の刀，それにこれらを入れた袋プワングー（*pwa ngu*）である（図17，18，カラー写真8）。プワングーとは「国の袋」という意味である。新ンジは，ンジの諸シンボルを届けられるとすぐさまスグルの鐘をとりだしてこれをたたく。ンジの証しを，ここに参集した，この新ンジの権威に服する親族メンバー全員に，知らしめるのである。さらに贈られた刀で副王の刀と交えて，新ンジの武力と威力を誇る。この刀を収めるサヤが，ラフィア・ヤシの幹カムズから作られている（図19）。あるいは王の力を代弁する副王の刀の力と交流することによって，王の力と祖先の力とを獲得するのである。そして，これらの重要なシンボルすべてを包み込み，いつもその力を保管するのがプワングー「国の袋」と呼ばれる伝統的なラフィア・ヤシ製の袋である。ラフィア・ヤシの葉の繊維でできた袋が，新ンジであることを証明し，王・王妃との擬制的な親子関係の契と絆を保障してつなぐのである。

さて，この王子タイトル叙勲のスーンジ儀礼で，バムン王権社会にとって極めて重要なもう一人の人物がこれまた民衆の前で顕彰された。それは第二副王である。バムン王権社会では，副王を2人置いている。特に19世紀以降，イスラム教とキリスト教がバムン社会に伝播してきて以来，バムン王はそれぞれの普遍宗教の信者から一人ず

20）これについては，日本アフリカ学会第22回学術大会において「カメルーン・バムン族の王子儀礼――アフリカ首長制社会における儀礼と政治」と題して報告した。いずれ論文の形にまとめたい。

つ副王を選んでいる。そして，この日，キリスト教徒の第二副王の継承者が選ばれたのである。新副王は，第一副王に手を引かれ，ンジには一本しか与えられないフィーングーの羽根を多数（8本）頭上に突きさし，クンバ・ングー（*kumba ngū*）「国の杖」と呼ばれるラフィア・ヤシのカムズからできた杖をもって，大観衆でうめつくされた王宮前広場で，副王たることを承認された（カラー写真9）。ンジと同様，副王というバムン王権社会の中枢を，ここでもラフィア・ヤシの文化が組みたて意味づけ支えているのである。

7. むすび——バムンのヤシ文化複合の伝統と現代的再生

王子タイトル叙勲儀礼とバムン民族儀礼

王子タイトル叙勲のスーンジ儀礼と，現代のカメルーン国家におけるバムン民族結社とをつなぐ例がある。それは，ンガウンデレ市におけるバムン民族結社の長が，この新ンジ任命儀礼でンジに任じられたことによる。

現代のカメルーン国民体制のなかで，シェフ＝シュペリエールとシェフの持つ意味をここで考えておかねばならない。現代のカメルーン国家では，伝統的な政治首長の「文化的」権威の見直しが計られ，国家がそれぞれの伝統首長を一等級から三等級に分けている。つまり，国家が伝統首長の承認を行っているわけである。こうして，カメルーン国家としても，観光資源や文化資源の基盤を整備しようとしたわけである。特に，カメルーンのように，65の民族から成り，国内に一説には200にも及ぶ伝統的首長領を内包している社会では，この伝統首長を現代の社会体制のなかで，消失させずに承認して位置づけていくことに意味がある。

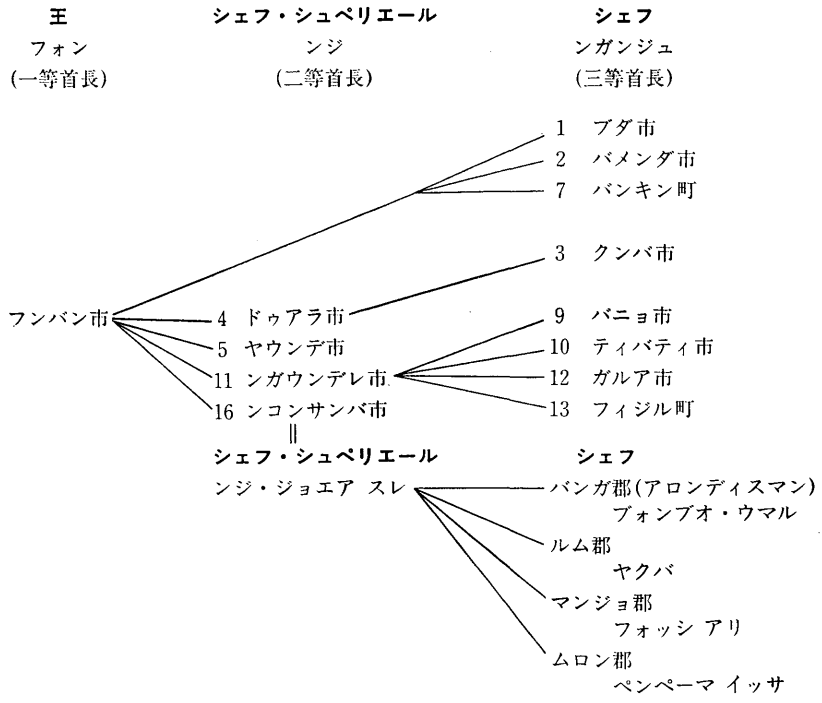
こうした時，バムン王のように，カメルーン国内でも最大規模の伝統王国の一つに数えられる王国の首長は「一等級の伝統首長」に任じられる。もう少し規模の小さな小首長国のバミレケ諸首長などは，「二等級の伝統首長」という国家の承認をお墨つきとしてもらうのである。そして，これらの伝統首長の下位に位置する従属首長は，それぞれトップの最高首長が一等級なら，二等級の首長，さらにその下位をしめる首長は三等級，トップの伝統首長が二等級なら，その下は三等級というように，位置づけられるのである。

したがって，バムン王はカメルーンを代表する「最大」といっても過言ではない位の一等級の伝統首長だから，その命を受ける直接下の首長は二等級の伝統首長に，カメルーン国家からお墨付きを伴って任じられることになる。こうして，バムン王は，

カメルーン国の各地に散らばった王子やンジを含む自らの直属の部下たちを再編成し，現代国家の承認といえる「二等級伝統首長」のタイトルを限られた者だけに与えたのである。それが，シェフ＝シュペリエール (Chef Superieur) の制度である。そして，このシェフ＝シュペリエールの指図と管制をうけるバムンの指導者たちを，単純なシェフ (Chef) に任じたのである。だから，カメルーンの首都で50万都市のヤウンデのなかでバムンの人たちを束ねているバムン・ボランタリー・アソシエーションの長，ンジ・ペプラ・ヤクバはシェフ＝シュペリエールとしてバムン王から任命されたが，その名刺に「シェフ＝シュペリエール・バムン」ではなく「伝統首長・二等級」の肩書きをすり込んでいる。こうすれば，カメルーンにある比較的規模の小さな他の「王国」の首長と二等級ということで同列に並べるからである。規模は小さくとも，伝統的な首長領の「一国の王」に擬せられるのである。

カメルーン全国に広く展開した各都市のバムン民族結社（ボランタリー・アソシエーション）のなかで，シェフ＝シュペリエールに任じられているのは，ドゥアラ市，

表7　王がシェフ・シュペリエールを統御し，シェフ・シュペリエールがシェフを統御する



(番号は表5の番号と一致する)

ヤウンデ市，ンコンサンバ市，ンガウンデレ市の4市のリーダーたちだけである（表7）。この4人のバムン結社のリーダーのうち，2人は，17代王ジョエアを父に抱く王子としてのンジである。もとより，伝統的なンジのタイトルを冠している。バムン王権にとってみれば，その伝統的な政治支配の体制は「王—ンジ—ンガンジュ」という擬制的父子の系統と，それとまったく同様の構造と意味をもつ「王—コム—コム・ンダ・ンジ」という擬制的父子の系統との二つによって，支えられていた。しかも，この二つの支配系統は，ヤシ文化の媒介によって同一の意味と構造に収斂していた。

そこで，現代のバムン王権社会にとってみれば，政治権力のキバをカメルーン国家体制に抜かれもっていかれた今日，その現代国家の意味づけのなかに，自らの政治構造と文化的意義を接続させこれを結合していく必要が生じてくる。そこで,「王—シェフ・シュペリエール—シェフ」という現代国民文化のなかで意味づけされ再編され承認された系統を，伝統的政治文化の文脈のなかに今一度位置づけそれを再度意味づけしたり，あるいは咀嚼しなおさなくてはならない。こうして,「王—シェフ・シュペリエール—シェフ」の現代的な「首長」の系統と，「王—ンジ—ンガンジュ」という伝統的な首長の系統を結びつけるのである。このとき，2名のシェフ＝シュペリエールは，自然に伝統的政治制度にスライドさせて位置づけられる。なぜなら，もともと王子としてのンジだからである。したがって，残り2名のシェフ＝シュペリエールを，どうしても伝統的なンジのランクに相当させる必要が生じる。こうした経緯をへて，バムン王は，ンガウンデレ市のバムン民族結社の長（シェフ＝シュペリエール）を新ンジ任命儀礼で大々的に顕彰してンジに任じたのである。そうして，もう一人のシェフ＝シュペリエール，ドゥアラ市のバムン民族結社の長には，スーンジ儀礼で顕彰はしていないが，これよりずっと以前に，王女をその嫁として与え，シー・フォン（*shi mfon*）＝王の姻族の「子」として，擬制的な父子関係をここでも確立したのである。そして，このドゥアラ市のシェフ＝シュペリエールにも，ンジと同じ赤い羽根＝フィー・ングーをヤシ酒交付の儀礼と同じ様式でもって与えたのである。そして，ンガウンデレ市のシェフ＝シュペリエールは，当然のこととしてスーンジ儀礼において，このヤシ酒儀礼の様式をもったフィー・ングーの赤い羽根授与を王から受けたのである。かようにして，バムン王権社会は，「王—シェフ・シュペリエール—シェフ」という現代国家の権威づけの意味を「王—ンジ—ンガンジュ」というバムン固有の伝統文化の構造に接合して自己定着させたのである（表7，図16）。しかも，それは，ヤシ文化の持つ文化的表象性の創造力と共同幻想力を現代的意味に蘇生して活用するものであったのである。

付　記

この報告は，文部省科学研究費海外学術調査による国立民族学博物館（主査・和田正平教授）からの数次にわたるアフリカ学術調査（課題番号59041068番）の成果の一部をなすものである。東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所（主査・富川盛道教授，日野舜也教授）による調査の成果も活用されている。ティカール族の物質文化に関しては，大阪芸術大学の下休場千秋専任講師に写真の提供をいただいた。記してこれらの方々に感謝したいと思う。

文　献

安溪貴子
1987 「中央アフリカ・ソンゴーラ族の酒づくり」和田正平編著『アフリカ　民族学的研究』同朋舎，pp. 533–565。

Cohen, Abnor
1969 *Custom and Politics in Urban Africa.* Loutledge & Kegan Paul.

端　信行
1987 「王のダンス」和田正平編著『アフリカ　民族学的研究』同朋舎，pp. 127–145。

日野舜也
1985 「都市とエスニシティ」『文化人類学』2: 93–107，アカデミア出版会。

石沢誠司
1987 「アコラボ村におけるアブラヤシ利用の文化」和田正平編著『アフリカ　民族学的研究』同朋舎，pp. 567–579。

井関和代
1989 「バメッシングのラフィア製バッグについて」『日本アフリカ学会第26回学術大会研究発表要旨』p. 25。

川田順造
1971 「オートボルタの住まい」泉靖一編『住まいの原型』I　鹿島出版会，pp. 84–93。

Lamaré, Marc Mongbet
1975 *La Medecine Bamoun.* Yaoundé, Edition Lamaro.

松田素二
1985 「アフリカ都市における伝統の非連続性について」『人文研究』37巻第2分冊，大阪市立大学文学部，pp. 17–50。

Mfochivé, Joseph
1983 *L'Ethique Chrétienne face à l'Interconnection Culturelle et Religieuse en Afrique: Exemple du Pays Bamoun 1873–1937.* Yaoundé, Edition Clé.

宮治美江子
1976 「アフリカの都市化における Voluntary Associations の役割」林　武編『発展途上国の都市化』アジア経済研究所，pp. 177–205。

森　淳
1989 「西アフリカにおける土器焼成技術について」『日本アフリカ学会第26回学術大会研究発表要旨』p. 26。

Paaré, Isaac
1956 L'Araignée Divinatrice. *Etudes Camerounaises* 53–54: 61–83.

下休場千秋
1987 「カメルーン・バメンダ高原・ティカール族の住居」『大阪芸術大学紀要（芸術）』10: 58–71。

Soen, Dan et Patrice Comarmond
1971 Saving Associations among the Bamiléke: Traditional and Modern Co-operation in

South-West Cameroon. *Journal de la Société des Africanistes*, Tome XLI Fascicule II, pp. 192–201, Museede l' Homme.

SOH Bejeng Pius
1984 The Signification and Rde of Royal Symbols on Grassfields Politics. In Shohei Wada and Paul Kazuhisa Eguchi (eds.), *Senri Ethnological Studies* 15, 国立民族学博物館, pp. 265–287.

TARDITS, Claude
1980 *Le Royaume Bamoun*. Paris: Armand Colin.

富川盛道
1980 「バメンダのオク文化協会の活動と規約」富川盛道編『アフリカ社会の形成と展開』同朋舎, pp. 355–375。

和崎春日
1978 「Foumban における祭りの成立」『アジア・アフリカ言語文化研究』15: 51–78, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
1979 「バムン族の住居」『季刊民族学』10: 43–53。
1980 「バムン族の王権と村落支配」富川盛道編『アフリカ社会の形成と展開』同朋舎, pp. 43–85。
1984a 「アフリカ首長制社会における都市の諸性格」中村孚美編『現代の人類学 II——都市人類学』至文堂, pp. 168–199。
1984b 「バムン族の経済互助結社」『アフリカ研究』24: 22–41。
1986 「アフリカの王権と職人集団——バムン族の鋳造技術と職人の集団構成」『歴史と民俗』1, 平凡社, pp. 204–238。
1987 「アフリカの王権とイスラム都市——イスラム教生活からみたバムン王都の都市人類学」和田正平編著『アフリカ　民族学的研究』同朋舎, pp. 14–7263。
1988 「都市人類学から見た『都市の本質』—都市生活者の生き抜き戦略とエスニック・バウンダリー論」『都市問題研究』446: 79–95。
1989a 「国民社会と民俗社会——アフリカ伝統儀礼の現代性」『神奈川大学評論』5: 31–36。
1989b 「象徴空間としての王都の構造——アフリカ・バムン王権社会の動態的象徴論」吉田禎吾編『異文化の解読』平河出版, pp. 268–300。

写真 1　ラフィア・ヤシを使った王宮の建造物。工芸の粋を集める

写真 2　ラフィア・ヤシからヤシ酒を抽出する。男の仕事である

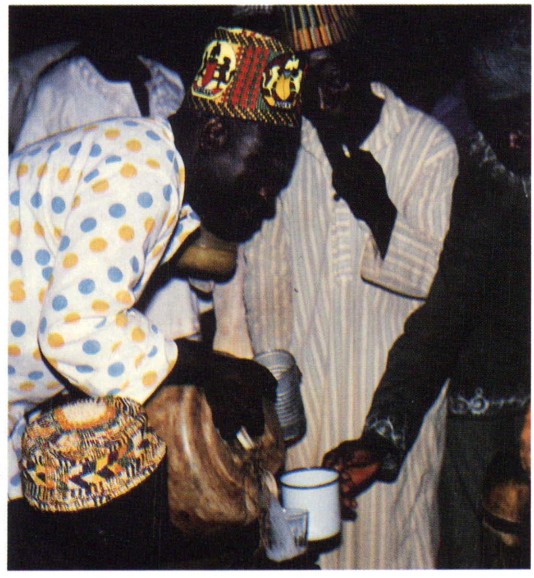


写真 3　結婚の踊りでヤシ酒を飲むバムン民族

写真4　ラフィア・ヤシ製の日傘・ターラ・ヴェタ

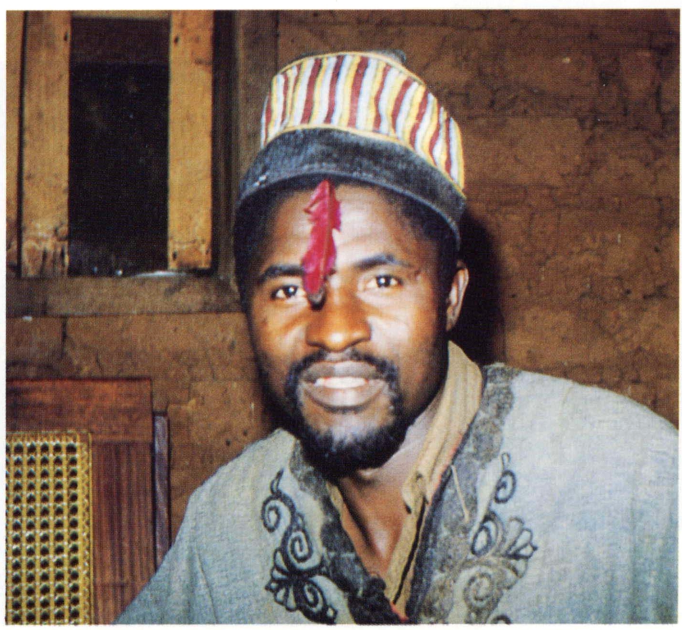


写真5　新ンジは頭にフィーングーの赤い羽根をさす

写真6　王の神聖領域を示すダブル・ゴングとラフィア製のバトン

写真7　結界（メンジャムドゥ）のなかで王がラフィア・ヤシを与える

写真 8　新ンジの象徴であるラフィア・ヤシ製の袋（プワ・ングー）

写真 9　「王子」格任名儀礼でラフィア・ヤシのカムズの杖をもって承認された新副王