

# みんなづくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

両手の拳，社会，宇宙：  
手の指による数の指示法に組み込まれたキプシギス  
のコスモロジー

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小馬, 徹 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004305">https://doi.org/10.15021/00004305</a>

## 両手の拳, 社会, 宇宙

——手の指による数の指示法に組み込まれた

キプシギスのコスモロジー——

小 馬 徹\*

Both Hands, Society, and Cosmos: Kipsigis's Cosmology Embedded  
in Their Counting System on Fingers

Toru KOMMA

The Kipsigis of Kenya have been using, as a tradition, decimal notation. However, they hate and try to avoid counting not only their members but also domestic animals, just like many other east African pastoral peoples. This could be the reason why they seem to have had, at first, the notion of number simply consisting of just the most basic numbers from one to ten. This plain notion of number is closely linked with the verb's aspect system of the Kipsigis language, and their views of time and space.

In counting 1–5 on fingers, a Kipsigis uses the left hand folding the fingers one by one. The little finger represents 1; the third finger 2; the middle finger 3; the forefinger 4; the thumb 5. In counting 6–10, he adds the fingers of the right hand to the left fist, one at a time. Now, the little finger represents 6; the third finger 7; the middle finger 8; the forefinger 9; the thumb 10.

According to old Kipsigis men, the most basic numbers of 1–10, at the same time, imply something more than the notion of number. 1–5, which are shown by the thumb and fingers of the left hand, symbolise oneself (1), oneself and the other, which represents the community (2), conflictive situations existing between oneself and the community (3), harmonious situations existing between oneself and the community (4), and the completion of the cosmic harmony (5), respectively. In other words,

\* 大分大学, 国立民族学博物館共同研究員

the numbers represented by the thumb and fingers of the left-hand (1-5) symbolise the development of one's consciousness by steps from self-orientated state to community-orientated state.

On the other hand, each of 6-10, which are represented by the thumb and fingers of right hand, just expresses linguistically that the indicated number is big and difficult to comprehend. Thus 10 (*taman*) literally means "It beats me" (*Taamenan*).

Above all, 5 (*mut*) and 10 (*taman*) linked themselves with the notions of past, present, and future on which Kipsigis view time bases, as shown below. A transitive verb, *mut*, signifies i) to encircle, and ii) to cut something into two. When a man 'clenches a fist' (*mumut*) with the left hand, to connote 5, this divides the entire set of the basic numbers (1-10) into two, *i.e.*, the already counted 5 (1-5) and the uncounted 5 (6-10). In Kipsigis *amut*, which can literally mean 'I cut it into two', is for yesterday. *Mutai* means morning in the Kipsigis language in general, and yet it means to-morrow in the northern Kipsigis dialect, just as in some other Kalenjin languages, including Nandi and Terik. In addition, *mutai* can literally mean 'the first (*tai*) five (*mut*)'. Here making a fist for counting 5 is associated with a rotation of the sun, which causes day and night. And therefore closing both hands to count 10 is connected with the doubled rotation of the sun, and, as the result, with yesterday (*oin*). Being the last number in the Kipsigis's basic numerical counting system, 10 is also connected with the day after tomorrow and the day before yesterday, which are the terminals in the Kipsigis's day-counting system.

*Taman* (10) shares the common stem *tam* with a word *tam*, which means 'to become difficult' as an intransitive verb, and 'every day' as an adverb. Then, *koyoin* (*i.e.*, the day after tomorrow) is closely associated with *yoin* or *yoindet* (*i.e.*, the creator) which is usually referred as *Asis*. *Asis* is the Kipsigis's omnipotent God that can be the sun as its emblem. On the other hand, *oin* (*i.e.*, the day before yesterday) is closely associated with *oindet*, which means a dead ancestor.

In Kipsigis view of time, the two-tiered *mutai* (tomorrow)/*koyoin* (the day after tomorrow) set faces its counterpart, the *amut* (yesterday)/*oin* (the day before yesterday) set, with *ra* or *raini* (*i.e.*, today) between. The verb's time-aspect system rather faithfully reflects Kipsigis's view of time, for the two-tiered verb's future-aspect set of tomorrow and the day after tomorrow

confronts the two-tiered past-aspect set of yesterday and the day before yesterday with a today-aspect between.

In Kipsigis, the view of time is highly infiltrated by that of space. Adverbs of time are formed on the basis of local adverbs. Space is divided into three strata, *i.e.*, over there (at a remote place), there (out of reach of the speaker), and here (within reach of the speaker), with the last one as the starting point. The three strata are indicated by the suffixes, *-i*, *-on*, and *-in*, respectively. Sets of pronouns also share a similar stratification.

Moreover, the binary opposition of *koyooin* (the day after tomorrow)/*oin* (the day before yesterday) has firm association with another binary opposition of east/west, through the intermediation of *yoindet* (the creator God sensed through the sun)/*oindet* (dead ancestor, who is in charge of death in its clan) binary opposition. As the most important nucleus in the Kipsigis's symbolism, east represents the creator, the sun, sunrise, life, sky, future, and menfolk, whereas west represents ancestors, the moon, sunset, earth, past, and womenfolk.

All in all, the Kipsigis system of counting on fingers is considered to be well-embedded in their symbolism as a whole.

はじめに	3-9. 8 ( <i>sisit</i> ) の表わす観念
1. 数詞体系の概略	3-10. 9 ( <i>sogol</i> ) の表わす観念
2. 方法論と問題の所在	3-11. 10 ( <i>taman</i> ) の表わす観念
2-1. 方法の概略	3-12. 20以上の数の表わす観念
2-2. 「民間語源」あるいは「語源俗解」	4. 時間と空間をめぐる諸観念に結び付けられた5 ( <i>mut</i> ) と10 ( <i>taman</i> )
2-3. 「民間語源」の文化・社会的インパクト	4-1. <i>mutai</i> ——朝/明日
2-4. 数の観念と「民間語源」	4-2. <i>amut</i> ——昨日
3. 基本的な数詞に結合した諸観念	4-3. 10 ( <i>taman</i> ) と関連する時間の指標
3-1. 手の指による数の表わし方	4-4. 月名と5 ( <i>mut</i> )
3-2. 1 ( <i>agenge</i> ) の表わす観念	5. 動詞の時制と指示副詞
3-3. 2 ( <i>aeng'</i> ) の表わす観念	6. 数観, 時間観, 空間観, 存在観, 及びコスモロジー
3-4. 3 ( <i>somok</i> ) の表わす観念	6-1. 存在観 (存在論)
3-5. 4 ( <i>ang'wan</i> ) の表わす観念	6-2. 存在観と数観の対応
3-6. 5 ( <i>mut</i> ) の表わす観念	6-3. コスモロジーの概観
3-7. 6 ( <i>lo</i> ) の表わす観念	
3-8. 7 ( <i>tisap</i> ) の表わす観念	

## はじめに

この論稿は、ケニアの農牧民であるキプシギス (Kipsigis) の数とそれに関わる観念を、以下の目的に従って、様々な角度から考究するものである。

- (1) 数詞体系及び、数の観念とそれに関わりをもつ諸慣行を記述し、その歴史的変化を洞察する。
- (2) 数の概念が、両手の指を使って行なわれる数の数え方や数の指示の仕方と緊密な観念連合を形成していることを示す。
- (3) 1から10までの数の観念が、個人観、両性観、社会観、及び時間観と空間観の表現の凝集的な核となっていることを示す。
- (4) 両手の指を用いて数を数えたり数を指示したりする際に、人々が上記(1)~(3)の観念複合を、意識に明示的 (overt) な次元でも、隠された (covert) 次元でも感得していることを示す。
- (5) 以上の作業を通じて、キプシギスのコスモロジーの輪郭を体系的に概観する。

### 1. 数詞体系の概略

南西ケニアの標高1,400~2,300メートル程の高原地帯に住むカレンジン (Kalenjin) 語系の農牧民であるキプシギスの人々は、今日、表1のように数を数えている。なお、このうち *elibut* は、東アフリカの共通語であるスワヒリ語で1,000を表わす語である *elfu* からの最近の借用である。

ところで、表1に見るような数の数え方は、必ずしもキプシギス独特のものと言う訳

表1 キプシギスの今日の数の数え方の概略

1	agenge	11	taman ak agenge
2	aeng'	19	taman ak sogol
3	somok	20	tiptem
4	ang'wan	30	sosom
5	mut	40	artam
6	lo	50	konom
7	tisap	60	tamanwogik lo
8	sisit	90	tamanwogik sogol
9	sogol	100	bogol [agenge]
10	taman	900	bogol sogol
		1000	elibut

ではない。たとえば、カレンジン語系諸民族も、5進法に基礎を置くポコット (Pokot) [BEACH 1911: 67] は別として、ナンディ (Nandi)、トゥゲン (Tugen)、ケイヨ (Keiyo)、テリック (Terik) などの各民族が、発音などに僅かな異同はあるものの、キプシギスのものに近似した数詞体系を持っている。

加えて、カレンジン語系諸民族が現

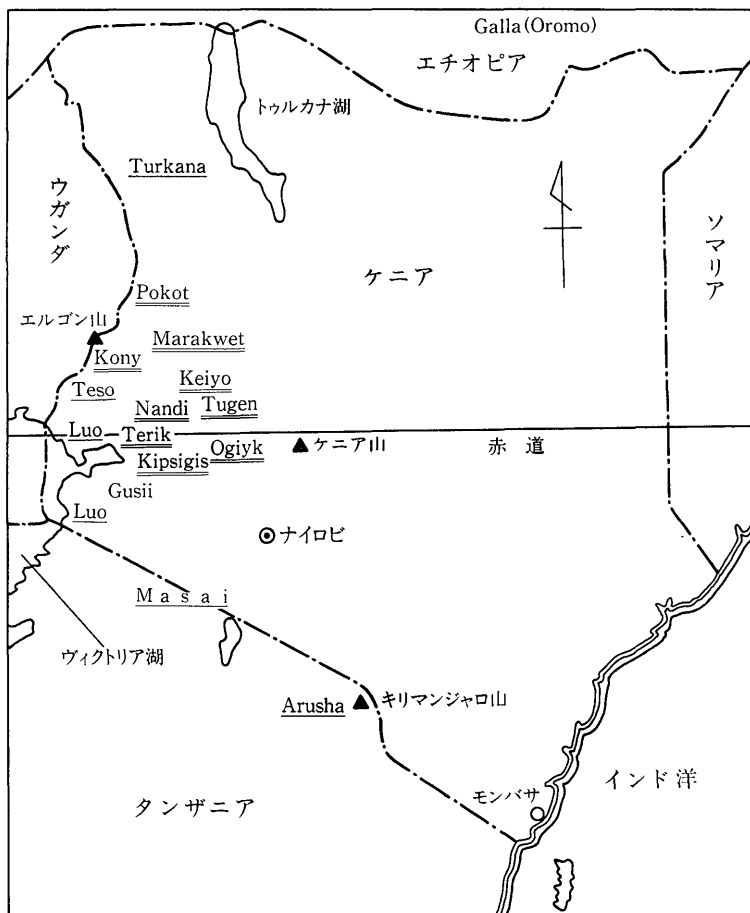


図1 言及する諸民族  
 凡例 { Masai (下線) 南ナイル語系  
Turkana (二重下線) カレンジン語系

在住んでいる地域の先住民族であると考えられており、今日ではカレンジン語系諸民族と共生的な関係にある狩猟採集民族であるンドロボ (Ndorobo) の一派オギク (Ogiyk) の数詞体系もこれらのカレンジン語系諸民族のものとはほぼ同一である。そればかりか、カレンジン諸語と共に南ナイル語 (パラ=ナイル語) 系に属するマサイ (Masai) 諸語やルオ (Luo) 諸語でも、幾つかの数詞がキプシギス語の数詞と、音声的にかなり良く対応していると言える。この事実は、たとえば、ジョンストン [JOHNSTON 1902: 921] などによって、既に古くから指摘されているところである (表2 参照)。

キプシギス語の数詞体系と近隣の南ナイル語系諸言語における数詞体系との類似は、

表2 キプシギス及び近隣諸民族の数詞体系

	マサイ	バリ	ナンディ	トゥゲン	ドロボ
1	Obó ( <i>m.</i> ), nabo ( <i>f.</i> )	Geleñ	Akeñge	Akeñge	Agenge
2	Are	Morek	Aeñ	Oeñ	Öeñ
3	Oguni ( <i>m.</i> ), uni ( <i>f.</i> )	Musala	Somω	Somok	Somok
4	Uñwan eoñwan	Nwan	Añwan	Anwan	Añwān
5	Amiet. imiet	Mukana	Mut <sup>u</sup>	Mut <sup>u</sup>	Mūt
6	Elle	Buken	Ló	Lō	Ló
7	Nabiḡiana	Bureó	Tessab	Tessab	Tessab
8	Isiet	Budök	Sisi	Sisit	Sisit
9	Nandω	Boñwan	Sokol	Sokol	Sogol
10	Tomon	Puok	Taman	Taman	Taman
11	Tomon obω	Puon oto geleñ	Taman akageñge		Taman agageñge
20	Tigitam	Merañ more	Tiptem	Kutiptem, Tiptem	Tiptem
30	Tomoni uni	Puó meria musala	Sosōm	Sosōm	
40	Artam	Meriã ñwan	Artam	Artam	
50	Onnom	Puo meriãñ mukana	Konom	Konom	
60	„ otomon		Bokol	Bokol	
70	„ obikitam		„ akonom	„ akonom	
80	„ otomoni uni		„ oen	„ oen	
90	„ artam		„ aksogol	„ aksogol	
100	Ip	Awidi	—	Pokol= countless	
1,000	Ip tomon	Meria puók awidi	Pokol= countless		

[JOHNSTON 1902: 921] により作成

個々の数を示す語の対応関係に留まらない。キプシギス語では、少なくとも59までは明確な10進法をとる。また、20, 30, 40, 50が特有の語で示される反面、60, 70, 80及び90が10を単位として、「10が6つ」～「10が9つ」と表わされる。このような数の進法と表現法は、他のカレンジン諸語ばかりでなく、近隣の南ナイル諸語の一部とも共通しているのである。

## 2. 方法論と問題の所在

### 2-1. 方法の概略

ここで明確にしておかなければならないことがある。それは、筆者がキプシギスの

数詞体系について抱いている関心は言語に関わるものではあっても、決して言語学的なものではなく、あくまでも民族誌学的な、あるいは文化人類学的なものであることである。それゆえ、以下の論述は、部分的には、単語の意味の分析など、一見言語学的とも言えるテーマに部分的に関わることになるだろう。しかし、それは客観的な科学としての言語学の次元のことではなく、キプシギスの人々が自らの分析を納得し、安んじて信じているという意味での、言語に関する社会的事実の次元に限定して展開するものである。

さらに、次の事実にも率直に言及しておく必要がある。筆者はキプシギスの人々に、ある数がなぜ特定の数詞で名指されるのか、言い換えれば、それぞれの数詞が数を示すほかに、どのような付随的な観念を意味内容として指示するのかと尋ねた。青壮年層の者は、大抵の場合、ごく限られた断片的な回答しか与えてくれなかった。筆者にある程度纏まった説明を与えてくれたのは、彼等が所属する年齢組からみて、80歳以上と思われる老人達であった。中でも、ニョング大年齢組中のコスィゴ小年齢組の生き残りである幾人かの老人達からは、多くの事を教えられた。彼等と幾度も繰り返し行なった対話がこの論稿の基礎的なデータになっている<sup>1)</sup>。なお、コスィゴ小年齢組は、現存する最古の年齢組であるが、複数の記録が一致するので、この小年齢組が開かれたのが1906年であった[BARTON 1923: 60; DOBBS 1921: 56-57]と考えてほぼ誤らない。彼等の割礼時の平均年齢を低めに見積って20歳としてみても、彼等は、私の調査時に、既に90歳を越えていたと推定できる。

## 2-2. 「民間語源」あるいは「語源俗解」

筆者がこの論稿で考察の対象としているのは、言語学の立場からすれば、いわゆる「語源俗解」あるいは「民間語源」という概念に包括され得るものである。語源俗解あるいは民間語源という用語には、言語学的な低い価値判断が既に含まれている。しかしながら、人々の心に働きかけ、社会のあり方に作用を及ぼす力を持つのは言語学的な価値において意味のある事実ではなく、現実言葉に生きる人々にとって意味のある言語の事実のみであって、決してその逆ではない。言い換えれば、言語を生きる者にとって、重大な意味を持つのは、言語学的な説明や言葉の「正確さ」ではなく、

1) 筆者は、1979年7月～1980年3月、1981年7月～1982年1月、1983年11月～1984年3月、1984年7月～同年10月、及び1986年9月～1987年3月の5度、キプシギスを中心とするカレンジン語系諸民族の間で、民族誌学的現地調査を実施した。なお、最初の2度は、一橋大学が文部省の科学研究費補助金(海外学術調査)を得て実施した「環ヴィクトリア湖地域のエスノヒストリー手法による総合社会調査」(研究代表、長島信弘一橋大学教授)の一環として、5度目の調査は、日本学術振興会アフリカ地域研究センター・シニア駐在員として実施したものである。



言語の意味作用の社会的な有用さなのである。

言語学が科学的方法によって抽出してみせる文法は、言語生活に外在し、あくまでも静止的な仮説であり、この意味においてリトロスペクティブなものでしかあり得ない。文法は人々の意識に内在していない。まして、比較言語学的な煩瑣な分析も、またその比較の方法も、日々変化する言語を生き、かつそれを変化させながら日々を生きる人々が全く与り知らぬことである。まず、何よりも先に言語の生きられた現実があるのであって、社会に生きる人々にとっては、それが言語の事実のすべてである。

民族社会を研究の対象とする筆者の視点もまた民衆の側にある。即ち、人々の生きた言語の事実がいかにして社会の事実に関わりかけ、また言語の事実がいかに社会の事実によって関わりかけられ、活かされているのかを、キプシギスの数詞体系をめぐる諸観念を例として考察することこそが、この論稿のテーマである。

「語源俗解」として言語学的に一括される言語現象に注目するならば、それにも様々な次元のものがあることに気付かざるを得ない。鶺鴒が捕えてはみたものの、いざ飲み込もうとして難儀するから、「鶺鴒難儀」が鰻の名の由来であると店子に説いてみせるのは落語の大家であるにしても、この手の語源俗解として必ずしも珍しくはあるまい。たとえば、田中克彦は、「民衆は文字も歴史も知らず、… 現に日々使っている自前の材料であらゆる語源を解釈するという公平さを持っている」[田中 1980: 36]と述べ、この種の素朴な言語感覚を決して笑ってはならないと戒めている。それは、「ある新しいことば、聞きなれぬことばが民衆のあいだにひろく受け入れられて根をおろすには、このような音の象徴力と、それに対する共時感覚のささえなくては行なわれない」[田中 1980: 36] からである。

筆者にとって重大なのは、「俗解」の言語学的妥当性あるいは「こじつけ」のメカニズムの解明ではない。むしろ、ある「俗解」が生み出される当該の社会的コンテキストそのものが持つ文化的な意味の大きさと、その「俗解」が人々に与えるイルミネーションの大きさとである。

この事実を、我々日本人自身の言語＝社会生活に纏わるエピソードを振り返ってみる方が、実感として、より容易に理解できるに違いない。そこで、次節で、1、2の例を取り上げてみよう。

### 2-3. 「民間語源」の文化・社会的インパクト

『北条五代記』には、次のような記述がある。北条早雲の長男氏綱(1486-1541)がある時小原沖合で舟遊びをしていたところ、一尾のカツオが、彼の乗っていた舟に飛

び込んで来た。氏綱は、これを見て、カツオはカツウオ（勝つ魚）に通じるから吉兆に違いないと言って、その場で酒肴をもって祝った。それから時をおかずに兵を整えて武蔵の国に攻め入って大勝利を収めた。

ところで、カツオはサバなどと同様、死後、速かに鮮度が落ちる魚種なので、保存技術の発達していなかった戦国時代の関東地方では、生食魚としては顧られず、むしろ食中毒を起す「毒魚」として退けられていた。ところが、氏綱のこの時の大勝利を転機として、遂に縁起の良い鮮魚として、関東地方の人々の間で広く珍重されるようになったのである。カツオは、後には、「目には青葉、山杜鵑、初鯉」と句に読まれる、初夏の代表的な風物詩とさえなり、この季節の旬の味として庶民の間にも定着する。妻を質においても初カツオを食べたと言う粋な江戸っ子の風俗は、今日でも広くちまたに知られているところである。

このように、いわば児童にさえ似た単純な「語呂合せ」ないしは言葉遊びが、我国の社会風俗に大きな影響を与えた例は枚挙に暇が無い程であるが、次に、もう一例を挙げるに留めよう。

古代、その強い香気が邪気・毒気を払うとされたサトイモ科のショウブはアヤメ〔グサ〕と呼ばれていたが、平安期には、端午の節句にそれを軒端に吊り下げる風習が宮廷で定着するようになる。この頃には、たとえば『蜻蛉日記』からも窺えるように、この植物は、ショウブと呼ばれるようになっていた。宮中のこの習俗がやがて民間、特に武家の間に広まると共に、ショウブの音が尚武あるいは勝負に通じると解されて喜ばれるようになる。室町期には、端午の節句にショウブを根ごと湯に浮べて入るショウブ湯を焚くようになる。また、魔除けとして、鎧にショウブ紋様をあしらったり、兜の鍬形（前立）をショウブに象することも行なわれた。江戸期には、ショウブは文芸や工芸の領域でも良く取り上げられるようになる。だが、この時期になると、目立たない花を付けるショウブとは対照的に、あでやかな花を結ぶアヤメ科のハナショウブ、カキツバタ、アヤメなどと往々混同されているのである。

この例は、外来語の導入時に限らず、ひとつの語が歴史がもたらした新たな文化状況の中で絶えず再解釈を受けながら、意味内容を変容しつつ生命を更新してゆくことを示す好例となっているだろう。

田中克彦は、ことばが成長してゆく原動力のひとつとして、ことばの由来を忘れることをあげたホイットニーの立場を支持し、かつ敷衍して次のように述べている。「民衆語源は生命のかれた残存語源に致命傷を与えてこれを打ち破り、自分の都合が必要とする新しい秩序をことばにあてがいがいながら、絶え間なく維持してきたのである」

[田中 1980: 38].

## 2-4. 数の観念と「民間語源」

翻って、ここで再び、数詞の「語源俗解」がある社会において担う意味のあり方について考えてみよう。日本では、何時の頃からか、「ヒイ、フウ、ミー、ヨー、イツ、ムー、ナナ、ヤー、コノ、トオ」という古い数の数え方の体系が、漢文化の影響のもとに漢字と共に中国から輸入された「イチ、ニ、サン、シ、ゴ、ロク、シチ、ハチ、ク、ジュウ」という新しい数え方と並行して用いられるようになり、やがて後者に主要な地位を明け渡してしまった。それと共に、音の共通性を媒介として「四=死」、「九=苦」の観念連合が生じた。これらの単純な連想に基づく観念連合は、しかしながら、必ずしも小さくない影響を日本社会に与えたのである。それは、たとえば、病院には4や9の番号の付く棟、階、病室を設けない慣行などの中に、今日でも根強く生き続けている<sup>2)</sup>。

「イチ、ニ、サン、シ、ゴ、ロク、シチ、ハチ、ク、ジュウ」という数詞体系は、日本に限らず、中国文化の影響下にあった多くの民族に伝えられたばかりでなく、たとえばチベットで、今日でも日本語とほとんど変わらない発音で用いられている事が知られている。しかしながら、今日の日本で見られる上記の禁忌風俗は、日本社会の固有の歴史と文化的脈絡の中で培われ、伝承されて来たものであるから、今日のチベット社会に同様の禁忌習俗を見出せるとは必ずしも予想できない。結果的に、類似の禁忌習俗が見出されたとしても、それは、伝播の観点からよりも、むしろ、チベットの文化社会の固有のテキストにおける民間語源の歴史的展開解明の努力を通して理解されなければならないと信じる<sup>3)</sup>。

筆者が本稿でテーマとして取り上げ、論じようとするのは、要するに、必ずしもある社会の数詞体系の言語学的方法による語源の解明でもなければ、その通文化的比較

2) この数観念に纏わる風俗あるいは「迷信」は、最も合理的な人格を持ち、日頃迷信から縁遠く、それに超然とした態度をライフスタイルとしている人々にも、ある特別な状況では精神的な重圧を与え得る。たとえば、吉行淳之介は、数日前に入院患者が病没して空いたばかりの13号棟4号室へ移るに当って病院側から承諾を求められた際の、いささか当惑した気分を隠していない—吉行淳之介、『軽薄のすすめ』(角川書店)120-126頁、1973年。

3) たとえば、韓国・朝鮮語においても、四と死の発音が同じであることから、四が死に通じるとし、病院ばかりでなく、商業ビルやアパートなどでも四号室、四階、四号棟を省いたり、あるいは四の表示を英語 four の頭文字である F で代用する禁忌習俗がある事が良く知られている。

この場合でも、より重要なのは、この習俗と日本の習俗との類似を指摘することではなく、韓国・朝鮮の文化のコンテクストにおいて、四をひとつの構成要素とする数の体系が、全体として、他の重要な諸観念と結び付きながら一貫した意味の複合を形成しているかどうかを考究することであるに違いない。

研究でもない。それはひとえに、数詞体系が、当該社会の文化的脈絡において、社会的に重要なそれ以外の諸観念とどのような観念複合を形成しているかを、民族誌学的に考究することである。

ところで、規範という視点からすれば乱れでしかない変化の過程こそがまさに言語を体系的に組みかえて行く法則的活動であり、それゆえにより自然な活動であるとする田中克彦は [田中 1978: 27], 同じ立場から、民間語源の共時的体系性についても、次のように明快な言質を与えている。「ことばの生きたかたちとは、まさに連想の網の目によって、ことばの一つ一つを逃げないように、しっかりとつなぎとめる、没歴史的なところはたらきから現われ出るのである」 [田中 1980: 37]。田中のこのような言語観と言葉の生きた力に至ろうとする方法論は、そのまま本稿が言葉に関わろうとする志向の基礎を成すものであることを、ここであらためて確認しておきたい。

日本の数詞体系では、4, 8, 9——さらにあえて付け加えれば、77(=喜), 88(=米), 99(白), 及びキリスト教の影響による13——という特定の数だけが個別的に他の観念と複合しているに過ぎず、各々の数詞が数以外に指示している意味内容が、互いに響き合い、絡まり合うことによって、数詞体系の全体または少なくとも基本的な部分が、他の社会的に重要な諸観念と結合し、一貫性を持った意味の複合体系を形造ってはいない。手の指を用いて数を数えたり指示したりする時の手と指の形象もまた、日本では他のいかなる観念にも直接的に結び付いていない。

一方、キプシギスでは、数詞体系の語源俗解が各数詞に個別的な数詞外的な意味を付与するに留まらず、それらの数詞外的な意味が、相互に密接に関係付けられて、世界観や宇宙観と良く調和し反響し合い、複合的で一貫した意味の体系を生み出している。その結果、キプシギスでは、数を数えたり指示する事が取りも直さず、明示的にであれ潜在的にであれ、同時に世界観の認識に繋がり、その表現ともなっていると言えるのである。筆者の関心は、まさにこの事実を明らかにする事にある。

### 3. 基本的な数詞に結合した諸観念

#### 3-1. 手の指による数の表わし方

キプシギスの人々は、数を数える場合、あるいは数に言及する場合に、しばしば手の指を折って当該の数を手と指の形象でも同時に示そうとする。この時、左手の小指から順に1本ずつ指を折り畳んでゆく。即ち、掌を上に向けて開いた左手の小指を1本折って1を示し、それから2, 3, 4を指示するために、薬指, 中指, 人差指と順

に指を1本ずつ折り加えてゆき、最後に親指を折って拳を作り、5を示す。次に、左手をこのままの状態に保って、同じく掌を上に向けて開いた右手の小指を1本折って6を示す。同様に、親指の側へ向って薬指、中指、人差指を1本ずつ折り添えて7、8、9を示し、両手の握り拳で10が示される。両の拳をごく軽く2、3度打ち合せて10を強調する人もいる。

各々の数を指示する指はこの仕方と全く同じだが<sup>4)</sup>、空いた方の手の人差指または人差指と中指を揃え、その指先を、指示されるべき数を表わす指の腹に押し当てて、順々に数を数えたり、数を指示したりする仕方もある。加えて、空いた方の手で、数を表示する反対側の指を1本ずつ包み増してゆく表現方法も見られる。

11以上の数を手と指、あるいはそれに代る何かで表わす方法は知られていない。11以上の数を手の指を用いて数える時には、それ以前に数えて来た10を帳消しにして、再び左手の小指へ戻って数え続けるしかない。

### 3-2. 1 (*agenge*) の表わす観念

《老人達の説明》

(両手を上げて)最初には何も無い (*Mami kiy*)。あるいは、誰もいない (*Mami chi*)。「そして」(*ak*)、「自分自身」(*ge*)の「もとに」(*en*)ある。つまり、1 (*agenge*)とは、自分一人だけが在るということだ。

《分析》

*ak* は、順接の接続詞。*en* は、英語の *at, in, by (near)* などに相当する前置詞であり、*ge* は、英語の *~self* に当る再起代名詞である。

ところで、前言が無くて、発話の冒頭にいきなり「そして」や“*And*”が出て来るとすれば、日本語や英語では用法上奇異であろう。しかし、キプシギス語を初めとするカレンジン諸語では、その発話に先行する行為や事象が話者によって意識されており、話者がそのことを相手に気付かせようとする心理が働く場合には、発話の冒頭に

4) ホリスは、ルムブワ (*Lumbwa*) 人 (即ち、キプシギス人) が、数を数える際に足の指も動員すると述べている [HOLLIS 1909: 88. note 1]。だが、筆者は、足かけ10年以上にわたるキプシギスの人々との付き合いの中で、ホリスのこの記述を裏付けるいかなる資料を得ることもできなかった。

また、彼によれば、ナンディ人は、マサイ人と同様、各数を指の複雑な形と身ぶりとで示すとのことである [HOLLIS 1909: 88]。キプシギスでは、このようなことも全く観察されていない。ただし、ナンディ人に限らず、キプシギス人やテリック人の場合も、牛の仲買人は、様々な数を表示する符牒として複雑な指の形を身振りと複合して用いている。しかしながら、それらの符牒は、一般の人々の与り知らないものであるし、それらと世界観との繋がりも見出せない。

「そして」を意味する接続詞 *ak* が当然のこととして用いられる。たとえば、ナンディでは、ある年に最初に播種する時、播き手がまず種に塩をまぶし、それから種を播きつつ、“*Ak-o-siek-u-o-chok-chi.*”（「そして、早く育っておくれ」）と哀切な声で歌う、とホリスが書いている [HOLLIS 1909: 19]。

老人達の、もうひとつの有力な説明は、*anegen* (by myself; I alone) が *agenge* に変化したと言うものである。因みに、ナンディ語では、同じ意味を表わす語は *anege* であり一層 *agenge* (ナンディ語でも同じ) に近い発音である。あるいは、こちらの説の方が一層説得的であるかも知れない。いずれにしても、両方の説が言おうとしていることは同一である。

*anege(n)* 自体、*ane* (一人称代名詞主格) *-en[g’]* (by) *-ge* (self) という構成をもつと分析できる語である。即ち、最初に示した老人達の説明は、意図せずして、後で紹介した説を一層踏み込んで説明している訳である。

### 3-3. 2 (*aeng’*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

「私が」(*a*) 「誰か」(*chi*) または「何か」(*kiy*) の「もとに」(*eng’*) いる。つまり、2 (*aeng’*) とは、自分が誰か、または (家畜など) 何かと共にある状態のことである。「誰か」(*chi*) または「何か」(*kiy*) は、日常会話でも “*Mami chi*” (誰もいない/誰かがいない) とか “*Mami kiy*” (何も無い/何かが無い) と言うべきところをしばしば “*Mami.*” とのみ言って、*chi* や *kiy* を省くのと同様、2 (*aeng’*) の場合にも省かれている。*eng’* は、古い歌で *en* (*at, in, by*) と同じ意味で用いられている通りだ。

#### 《分析》

老人達の言う通り、*eng’* は、キプシギスの儀礼の言葉や古い歌謡などの中で、往々 *en* の代りに用いられている。また、そればかりでなく、キプシギス語でも、ナンディに隣接するベルグート地方の一部の方言や、ナンディを初めとする北部のカレンジン語系諸民族の言語でも、*en* ではなく *eng’* が、英語の *at, in, by* などに相当する前置詞として用いられている。なお、*a-* は一人称単数主格接頭辞である。

### 3-4. 3 (*somok*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

3 (*somok*) は、「学ぶ」を意味する *som* から出ている。左手の小指から順に1本ずつ指を折って、1, 2 と数え、3まで来ると、人差し指が突き出されたまま残る。これ

は、そのまま、人か何かを指差す時の手の形だ。

知っての通り、人間はおろか家畜を指差すこともひどく忌み嫌われる行為だ。そのような行為をすれば、*ng'wan* (にがい状態) になって、家族や氏族に不幸を招かずにはいない。自分達が子供の頃に親から、指を1本1本折りながら、数の数え方を教わった時に、3まで数え進むと、親達が、もし人や家畜を指差したりすれば、*ng'wan* (にがい状態) になって家族を不幸に陥れることになるから、間違ってもそんなことをしないよう、良く肝に銘じておくようにと諭したものだ。

そして、3は不吉な数字であり、女の数字でもあること、これとは対照的に4が最も幸運な数字であり男の数字であるとされていること、さらに、この意味で3と4が一对で不可分の数であることも教えられた。3 (*somok*) と4 (*ang'wan*) は、このように対になった特別の数なので、1から10まで声を出して数える時に、3と4との間で息を継がず、「*somok-ang'wan*」と一息に数える。だから、*somok* の語尾 *-ok* は、「そして」を表す *ak* だ。*ak* は、往々 *ok* と発音されている。30 (*sosom*) も3 (*somok*) と同じで、「学ぶ」(*som*) から出たのだろう。

#### 《分析》

キプシギスの間には、モンセット (*mong'set*) 及びマニセット (*manysset*) と呼ばれる概念がある。マニ (*many*) という動詞は、故意に、あるいは不注意から何かを賞めてしまったために、その結果として何か良からぬことが賞めた対象に降りかかることを意味内容とする動詞で、マニセットは、その行為を指す名詞である。モンセットとは、まだ実現しない事を前もって喜びとしてしまう慎みの無い感情や、それを口にしてしまう思慮を欠いた行為を内容とする概念である。このような不穏当な感情や行為は、過剰を露呈してしまい、その結果として、何者かの反感を買わずにはいないので、家族などに不幸を招かずにはいないし、実現するはずだった喜びの種が実現しなくなってしまうと考えられている。

モンセットとマニセットの概念の説明から既に明らかなように、キプシギスの文化では、それが自分のものであろうとなかろうと、子供や家畜の数の多さや質の良さを賞めたり、それを誇ったり、病人や怪我人の回復を請けあったりすることは、厳しく忌むべきことだとされているのである [小馬 1983b: 78-79]。

キプシギスは、上記のような観念のゆえに、子供や家畜の数を数えることを忌むのである。ましてや、指差しながら勘定することなど、もってのほかだ。これに似た考え方は、東アフリカの牧畜民や農牧民に広く見られる。たとえば、ガリバーは、トゥルカナについて、次のような見解を述べている [GULLIVER 1958: 262]。

トゥルカナ達は、アルーシャ (Arusha) に比べて遙かに大きな家畜群を擁しているのだが、大概の牧畜民と同様、家畜の頭数を数えたりはしない。というのは、彼等は視覚によって自分の家畜を熟知しているので、わざわざ頭数を勘定する必要がないからだ。トゥルカナが、家畜達が囲いの中にいようと牧地にいようと、家畜群の個体数を数えようと思ってもみないのは、儀礼で集まる場合に彼等の大家族のメンバーを数えあげようとは思ってもよらないのと同じことなのである。

ガリバーのこの説明の後半部における分析は、そのままキプシギスについてもあてはまる<sup>5)</sup>。他人の子供や家畜を目で数えるだけでも、否それどころか、彼等にじっと目を留めているだけでも、人々の怪訝な視線を誘わずにはいない。時には、妖術使いの嫌疑をかけられることにもなる。だから、他人の家畜を指差したりするのも厳に慎むべきだし、ある特定の人物を指差すのは、容易ならざる事とされている訳である。

因みに、キプシギスの間では、握手を媒介として行なう間接的な呪詛 (*chubisiet*) が知られている。「握手する」という意味の語 *katge* は、他人に対してある行為をしなければ済まないようにすることを意味する動詞 *kat* の再起形である。キプシギスでは、挨拶には必ず握手が伴うので、*katge* は、挨拶することでもある。挨拶=握手は、必ず年長者から発意して年少者に向けて行使される。年少者は、必ずそれに応えなければならないけれども、年少者から年長者に対して挨拶=握手をしかけることは、年長者に対するこの上ない侮辱である。それゆえ、握手を媒介とする呪詛も常に年少者を対象とする。この無言の呪詛にも、子供を数える行為が組み込まれている。

ここでひとつの事例を示そう。1983年にアラップ・チェブニョの息子が、盲いた老父に内緒で彼の土地を売却し、遠方に別の土地を取得した。そのことを知って、故地に居坐って動こうとしないアラップ・チェブニョをなだめて連れて行くために、息子は、新たに買った土地は西洋混血種の牛が飼える良い土地なので牛乳に事欠くことがないし、現に自分も既に同地で西洋混血種の雌牛を買って飼って始めて飼っているとの嘘をついた。アラップ・チェブニョは、移住後、息子の嘘に気付くと、ある日息子を呼んで握手を求めた。息子は、父親の底意をそれとなく察してたじろいだが、拒むことはできない。アラップ・チェブニョは、「どうした、お前の手は。まるで墓から出て来たばかりのように冷たいじゃないか。」と息子に問いかけながら、自分の右手で息子の右手の指を小指から1本ずつ順に握っていった。通常、握手は、ヨーロッパ人と同

5) ハンティングフォードは、カレンジン語系諸民族の中でもキプシギスと最も近縁であるナンディについて、エチオピアのガラ (Galla) とは異なっており、彼等は、植民地政府が牛を数えあげたり、烙印を押すことに異議を唱えないと述べている [HUNTINGFORD 1950: 114]。しかし、筆者自身の調査からしても、この記述を鵜呑みにすることはできない。

なお、ホルスは、ナンディ人の中では、人は数えられると死ぬので数えてはならないが、牛は数えても大丈夫だと信じられていると記している [HOLLIS 1909: 89]。



じようにするか、あるいは、相手の親指と他の4本の指全部を交互に握り合う。アラップ・チェブニョが行なったのは、息子の子供達に対する呪詛であり、息子の子供達が一人一人死んで墓に埋められかし、という含意をもっている。数日後、その年に割礼される予定であった男の子が突然死に、その後女兒が、次いで男児が死んだ。その後、他の子供達も全員が病気がちである。

筆者は、キプシギスの人々の間で調査を始めて間も無い頃、言語能力の不足から、あるビール・パーティに偶々同席していた顔見知りの隣人にうまく言及できず、もどかしさの余り、その人物を指差して言及したことがあった。すると、それまで傍の友人達と静かに歓談しながらビールを楽しんでいたその人物が、やにわに席を蹴って立ち上って、烈火の如き怒りに身を焼きながら筆者を睨み据えた。オーチャードソンが適切に述べている通り、キプシギスは何事に対しても慎み深く、温和な人々だ [ORCHARDSON 1961: 34-43]。特に、キプシギスの人々が、どんなに疲れ果てている時でも疲れた素振りを見せず、微笑みを絶やさず、そして決してユーモアを楽しむ心のゆとりを忘れない事と共に、彼等がいかなる状況においても、めったに怒りを露わにしない事は、筆者にも深い感銘を与えている。それゆえに、かの隣人が突如激昂した時には、筆者は度を失わんばかりに驚いた。当時、筆者は、キプシギスの暮しにまだ良く通じていなかったがために、ままた、思いがけない失敗をすることもあったものの、キプシギスの人々は何時も笑って大目に見てくれていた。いや、むしろまだ一人前扱いされていなかったという方が真相に近いだろう。しかし、人を指差すという行為だけはその例外であることを学ばされたのである。

キプシギス語では、親指は「大きな指」(*siyet neo*)あるいは「大きな手指」(*siyet neo nebo eut*)という説明的な仕方而言及されるだけで、たとえば英語の *thumb* に当る、親指を指す特定の単語は存在しない。これに対して人差指には、小指 (*chepkilot*) と共に、それ自体を指す特定の語が存在する。

小指 (*chepkilot*) の語源は不明だが、人差指を意味する *kolindet* から単数名詞を指示する接尾辞である *-det* を除いた *kolin* は、「侮辱」あるいは「冷笑」を意味する名詞であり、そのままの形で「侮辱する」または「冷笑する」を意味する他動詞としても用いられる。*kolin* の語は、*ko* (繫辞)-*olin* (あそこ、あちらの地域) であると分析することができる。つまり、*kolin* の原意は、何かがある場所にあると指摘することである。*kolin* に単数名詞定形であることを表わす接尾辞 *-det* を付けた形である *kolindet* は人差指を意味すると共にその人差指を突き出して誰か、あるいは何かを指差す人物自身をも意味するし、また比喩的には、言わずもがなの穿鑿をしては物議を醸しがち

な人物をも表わしている。*kolindet* と陰口を叩かれるのは、極めて屈辱的なことである。

キプシギスでは、手の指を折って3を示す手の形象は、このように何かを故意に指差しておとしめようとする時にする手の形と同じものであると考えられているのであり、3という数はその行為によって代表される反社会性とも固く結び付けられてイメージされているのである。

### 3-5. 4 (*ang'wan*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

4 (*ang'wan*) は、「もう苦味はない」(*ama ng'wan*) の意味だ。ヒト (*murenēt*, 既にイニシエイトされた男性) たる者は、時には、自分の感情を抑えて世の中の調和を慮り、自己犠牲に甘んじてでも、常に慎み深く行動しなければならない。さもないと、「にがく」(*ng'wan*) なる。だから、たとえば、間違っても他人や他人の家畜を指差すような道理の無いことをしてはいけない。手の指を一本一本折ってする数の数え方を父親から教わりながら、その事を良く諭されたものだ。そして、そのことがちゃんと腑に落ちたかと念を押され、大丈夫だと答えると、それなら次の指を折っても良いと言われた。すると父親達は、「よーし、お前は良く判った (*som*) のだな。それなら大丈夫だ。もう甘く (*anyinyi*) なった。もうにがさ (*ng'wanindo*) は無くなったぞ」と言った。だから、3, 4 (*somok ang'wan*) と息を継がずに数えあげるのだ。つまり「もう判ったからにがさは無い」と。

3が女の数であるのには、ちゃんとした訳がある。女は、誰も皆、自分や子供の事にはばかり目が行って、世の中の知恵や真理を学び取ろうとしない馬鹿者共だ。子供を出産した直後の女が「にがい」(*ng'wan*) と言われるのも、その事だ。それゆえ、女は何ひとつ財産を持つ事を認められていないのだ。それを認めれば、女共が世の中を損ってしまうからだ。女は、どうやっても結局は「にがい」存在だから、「にがく無い」(*ama ng'wan*) ようにはなれない。だから、3は女の数と昔から決っていた。男は、女とは違う。でも、イニシエーション諸儀礼を無事済ませて、「にがさが無い」状態に至るために知恵を付けなければ、誰一人としてヒト (*murenēt*) にはなることができない。だから、4が男の数と、昔から決っている。

#### 《分析》

キプシギスの間では、余程古くから、他のカレンジン語系諸民族の間でと同様、4が吉数、3が凶数と考えられていたらしい。

キプシギスの古い伝承によれば、プロト・カレンジンであるミオット (*Miot*) の人

人は、北ケニアのバリソ湖東北岸の一帯であると推定される伝説的な故地トー (*To*) またはトップ (*Top*) に住んでいた。人々がこの地で長引く旱魃に苦しめられた時、プロト・カレンジンは3つの軍団組織に分かれて南下、大移動する事を決めた。まず、各軍団組織を代表する8人ずつの戦士から成る3つの先遣隊が逐次新たな土地を求めて偵察の旅に出た。第1の先遣隊は、往路4つ、帰路ひとつの吉兆を得た。第2と第3の先遣隊は、それぞれ、往路5つと3つの吉兆を得たが、帰路はどちらもひとつの吉兆も得ることがなかった。

やがて、第1と第2の軍団組織は南下を開始したけれども、第3の先遣隊を出した軍事組織に属する人々は、南下の開始に先立って得た吉兆が3つというひどい結果だったために、移住を断念して、旱魃の続いている故地に、あえて留まらざるを得なかった。この人々が、やがて今日のトゥゲン、ケイヨ、マラクウェット (*Marakwet*) というカレンジン語系諸民族になった。一方、第1の先遣隊を出した軍事組織は今日のナンディに、第2の先遣隊を派遣した軍団組織は今日のキプシギスになったのだけれど、前者は4つという吉数個の吉兆を得ていたので、後者よりも恵まれた土地を得た。このように古い伝承は伝えている [ORCHARDSON 1961: 4]。

植民地政府によって移動を禁じられ、民族の領土を確定される以前は、キプシギスはさらに4つの軍団組織に分かれて、ゆっくりと遊動しながら領土を拡大し続けていた。今日でも、人々は、理念的には、4つの軍団に父系的に属していて、この所属が儀礼の際には組織上の重要な意味を帯びる。

キプシギスの儀礼では、常に、4という数が強調されている。祭壇は4種の聖なる灌木を束ねて作られるし、重要な意味を持つ儀礼的な行為は、必ず4度繰り返される。比較的宗教性の薄い、マイナーな儀礼行為でも、事情は変らない。たとえば、新築した家に住み始めるには、まずそれに先立って、4日の間、火起し板と火起し棒で朝夕火を作らなければならない。しかも、火は毎回火起し板に穿たれた4つの穴のすべてで起さなければならないのである。

竹筒の中に数個の小石を入れ、これを筒からばら撒くという形で行なわれる簡単な占いがキプシギスの間で知られている。バルバレック (*barbarek*) と呼ばれるこの占いは、失せ物探しなどの比較的重要性の低い用途のために行なわれるが、基本的には、筒から投げ出された小石が奇数ならば兆は凶、偶数ならば吉と判断される。中でも3が大凶、4が大吉であるとされている<sup>6)</sup>。

6) ナンディにも同様の占いがあるようだが、その吉数と凶数は、キプシギスの場合とは異なっているようである [HOLLIS 1909: 89]。

ところで、老人達の言う通り、3は女性の数であるし、4は男性の数である。幾つか例を挙げてみよう。妊婦が出産を終えると、出産に立ち会っていた女性達のうちの2, 3人が、ヤセット (*yaset*) という名で他の笑い方から区別されている、独特の哄笑をする。この哄笑は、新生児に再来してその子の魂となったと判断された祖霊を認知し、間違い無くその祖霊の名を新生児に「霊名」として与えたことを、その祖霊に通知する合図として行なわれるのだが、新生児が男児であれば4回、女児であれば3回繰り返される。そして、産婦は、新生児が男児であれば、足かけ4日、女児であれば、同じく3日の間母屋に籠って、一步も出られない。

シムウェック (*simwek*) と呼ばれる一種の穢れのために病気になっている者は、男性ならば4つの、女性ならば3つの結び目を細い皮紐に結んで、それを手首または足首に巻き付けて療法とする [ORCHARDSON 1961: 30]。

吉数4が男性と観念的に結び付けられている反面、凶数3が女性に割り振られている事の背景には、キプシギスの男性のひどくシニカルな女性観と、そこから出ている女性に対する抜き難い不信感とがある。

ペリスティアニは、「女は男の敵」と題して、キプシギスの伝統的な家畜の相互貸借制度に対する女性の裏切りを物語る「神話」を採録している [PERISTIANY 1939: 248-249]。キマナクタ=キマナガン (*kimanakta-kimanagan*) と呼ばれる家畜の長期貸借制度は、実際的にはほとんど無期限のローンを男性達が友人間で“玉衝きの”に与え合うシステムをとっている。これによって多次元的に編みあげられた貸借関係のネットワークは、無頭的なキプシギス社会を統合する最も重要な制度のひとつとなっている [小馬 1985a: 42-43]。それゆえ、かつては、たとえ自家の家族が窮乏することがあろうとも、一旦友人に貸し与えた家畜は取り戻す事無くそのまま預託しておくのが、男性達の間で基本的なモラルとなっていた。それにもかかわらず、女性は、飢えた子供達への盲目的な愛に目を眩まされ、男性間の友情や信頼を踏みにじて悔いるところがないと言うのが、この「神話」の趣旨である。

女性は、イニシエートされた男性なら誰もが持っている常識あるいは知恵 (*ng'omnotet*) を持たず、その代りに「女性の(悪)知恵」(*kimosugit*) を彼女等の間で秘かに伝承しており、それをを用いて、意のままに男性をたぶらかし [小馬 1985b], 貞節を守らず、誰とでも枕を交して恥じる所が無い [小馬 1987b: 177-178] と、男達は信じている。

妖術を使うのは、ほとんどが女性であると言う。あまつさえ、キプシギスは、ヤマウヅラ的一种であるコプティリアット (*koptiliat*) と呼ばれる鳥の声を、「女と天の動

物（即ち鳥類）は皆盗む」と聞き做している<sup>7)</sup>。

以上に概観した通り、キプシギスでは、3と4という数が、そして3と4とを示す手と指の形象が、男女観や道徳観と密接に結合されているのである。

### 3-6. 5 (*mut*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

1から4まで数えて、次に親指を折り曲げて、左手を「拳にする」(*mumut*)と5になる。*mut*と言う語は、何かを「取り囲む」こと、あるいは「一周する」ことを意味するが、「拳を作る」(*mumut*)とは、手で何かを取り囲むようにすることである。だから5を*mut*と言う。

#### 《分析》

1から4までのそれぞれの数に結び付けて表明されている「孤立した個としての自己」(1)、「対関係」(2)、「社会的存在としての自己と個としての自己との矛盾・葛藤」(3)、「社会と自己の調和」(4)という人間存在の段階的發展の完結あるいは、世界における人間社会の「結界」を、おそらく、5即ち*mut* (*encircle*) が示していると思われる。

*mut*という他動詞には、ほかにもうひとつ、何かを「二分する」という意味がある。キプシギスでは、手の指で数を指示する仕方は、基本的には、10で終りになる。つまり、指を折りながら1から10まで数えて来ると、両手とも拳になってすべての指を使い終えてしまう。従って、1から5まで指折り数えて、左手を拳に結ぶと、手の指で指示することのできる数の半分を既に示し終えたことになる。この事実が、*mut*という他動詞の「二分する」という意味と響き合っていると思われる。

後に、第4章で詳しく論じることになるが、手の指を用いた数の数え方ばかりでなく、キプシギスの数詞体系は、源初的には10で完結していたのであり、そのことがキプシギスの時間観及び空間観とも緊密な対応関係を持っていると考えられるのである。つまり、5 (*mut*) は、全数10をここで「二分する」(*mut*) 数であったことになるのである。

### 3-7. 6 (*lo*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

6 (*lô*) は、遠い (*lô*) の意味だ。左手の指を既に折り終えて、さらに右手に及ぶまで数が「遠くなった」(*ko lô*) のだ。今日では余り用いなくなったけれど、つい最近ま

7) ナンディでも、この鳥の鳴き声を全く同じように聞き做している [HOLLIS 1909: 111]。

で、6を示すのに *koló* を *ló* と同様、一般的に用いていた。6 (*koló*) は、つまり「(数が) 遠い」(*ko ló*) ことである。

《分析》

筆者は、基本的に、人類学のモノグラフにおいては、音声の国際字母などによる複雑な表記を採用することが、必ずしも生産的だとは考えていない。その手続きが煩瑣になるために、フィールドにおけるデータの筆記及び論文の著述と、読者によるその読解とを極めて非能率的にするからである。人類学者は、たとえば筆者のように、大抵の場合、音声を厳密に表記する能力を欠く。また、人類学者の関心は言語そのものではなく、あくまでも言語によって表現される思考にある以上、必ずしも各々の音声を厳密に表記できなくても、弁別的な音声を正しく把握して、音韻的対立を識別できさえすれば事足りるからである。この論稿も、これまで、このような前提に立って、最も簡略な表記によってキプシグス語を書き表わして来た。

しかしながら、6という数字の表わす観念を論述するに当って、ごく単純で便宜的な声調記号を、臨時的に用いる必要が生じた。ここでは・を高声調を表わす臨時記号、<sup>・</sup>を低声調を表わす臨時記号として用いている。なお、低声調の母韻は、高声調の母韻と比べると、幾分長く発音される。

さて、キプシグスでは、*ó* と *ò* は音韻的に弁別的な要素であるが、老人達の説明は、6 (*ló*) と「遠い」(*lò*) との声調の違いを問題にしていない。この事実を、一体どう解釈すれば良いのだろうか。

*lò* は、時間的・空間的な隔たりの大きさを意味する形容詞であり、そのまま副詞としても用いられる。*lò* の複数形は *lóech* となる。6 (*ló*) が修飾する複数名詞を修飾する時には、*lò* ではなく *lóech* が用いられることになるから、その *ló* の部分は、確かに *ló* (6) に対応する。だから「遠い」を示すこの形容詞の単数形 *lò* と 6 (*ló*) の声調の違いが問題にされていないのだと考えることもできるだろう。(なお、何かが遠いという “*Ko lò.*” において、*ko* は繫辞である)。

それとも、次のように考えるべきなのだろうか。存在を示す不定副詞 *mi* と共に用いられた場合、数詞及び「幾つ」を示す疑問詞 *ata* には、しばしば *-u* という接尾辞が付く。たとえば、こうである。

{ *Mi lagok atau?* (子供が何人いる?)  
  *Mi lou.* (6人いる)

この場合 *lóu* は、音として、多少とも *lò* に近くなる。

ところで、老人達が6の意味で *ló* と併用する *koló* が、キプシギスの間で、古くは6を示す語として *ló* と共に、あるいはそれ以上に一般的に用いられていたことは、古い報告書の記述からも窺われる。たとえば、ジョンストンは、ナンディについて、6は *Ló* であるとする一方、ナンディとキプシギスの間で異同がある場合に限って付している数少ない補足的な記載を6に加え、キプシギスでは6を *kollo* と呼ぶことをわざわざ強調している [JOHNSTON 1902: 921]。

*ló* (遠い) は、繫辞 *ko* と連用されることが少なくない。“*Bir mat ko lò.*” (火は遠くにあるうちに打て) という有名な諺は、その用法を示す一例である。老人達の説明の中では、*ló* (6) と *ló* (遠い) が独立して重ね合わされているのではなく、*koló* (6) と *ko lò* (遠くにある) というイディオムが観念的に連合されていると考えるべきなのである。

しかしながら、老人達の説明をめぐって、このようにあれこれと思いあぐねること自体が、むしろ異文化に属する調査者たる筆者の悪しき「科学主義」なのであって、あるいは、「語源俗解」という文化現象の現実の姿をありのままに受け入れ、不用意な検討を加えないことの方が健全であるように感じられる。

### 3-8. 7 (*tisap*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

7 (*tisap*) は、2つの語 (動詞) *tis* と *sap* が組み合わされたものである。*tis* という動詞は、気を失った者の頭に冷水を注いで、正気に返らせることを表わす。一方、*sap* という動詞は、各戸の戸外東側空間のうち、戸口に近い部分に作られる祭壇の基部に何かを儀礼的に置くこと、即ち「祭壇の傍で行なわれる儀礼」(*sabwet*) というカテゴリーの儀礼を行なうことを意味する。これらの儀礼は、神への祈願のために行なわれる。だから、ここでは、*tis* も *sap* もほぼ同じ意味で使われていて、数が益々大きくなって、気が遠くなりかけるのを、意を励まして数えるという意味である。

#### 《分析》

老人達がする、別の有力な説明は、*tis* という動詞に *sop* という動詞が結びついたとするもの。*sop* は、自動詞で、生きていること、あるいは、病気から回復することを意味している。

ある老人は、*tis* という動詞に、生命や健康を表わす名詞 *sopon* [-do] が付け加わったのだと説明した。*sopondo* の不定形は *sopon* となるのが普通である。ただ、古くは、高地に位置して、低地を遊動する戦士達の牛牧キャンプに比べて定住性が高く、

老人や女子供が日常的に暮した近隣集団を意味していたが、今日では母屋を意味する *masop* という名詞が, *ma* (nothing but) *sopon-do* (health) という構成を持つ語の変化したものである事を念頭に置けば, あながち, この老人の説明も的外れとは言えない。この場合, 他動詞 *tisap* は, 衰え, 萎えた身体の力を励ましながら数を数えることを合意している。

老人達のどの説明に従うにしろ, *tisap* が数の大きさに言及していることに, 全く変りがない。

### 3-9. 8 (*sisit*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

昔は, 万一必要があれば, 皮に小さく刻み目を入れて, 数の覚えの助けとした。*sisit* という動詞は, 何かを繰り返すという意味である。即ち, 皮に施した切れ目を幾度も繰り返し触って数を確かめることから, *sisit* が, そのようにして確かめなければならない程大きな数である8を表わすようになった。

#### 《分析》

キプシギス語には, 数を数えることを意味する動詞が2つある。そのひとつである *it* の原意は, 「(皮衣などを) 延べ広げること」であり, *it* の動名詞 *kaitet* は「数えること」と「数」を共に表わす。但し, 後者の意味では, 今日では, (*number*) 英語からの借用語である *nambait* を用いる方が普通である。

もうひとつの動詞 *rar* の原意は「皮を切る」事である。これらの事実は, *sisit* が8を表わす事になった経過についての老人達の説明と良く符合している。

### 3-10. 9 (*sogol*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

*sogol* という動詞が意味する内容は, 何かに幾度も繰り返し切り目をつけて, その表面をケバ立たせることだ。数が9にまで及ぶと, 数の覚えのために皮片に刻まれた切り目がいよいよ増えて, 皮片がケバ立ったようになって来る。だから, *sogol* で9を表わすようになったのだ。

#### 《分析》

老人達の説明は, 判り易い。

他方, かつて *sogol* が9ではなく「すべて」を意味していたのではないかと考えられる根拠がある。キプシギスの唯一神 (*Asis*) は, 太陽 (*asista*) を表象としており,



*Asis*, *Cheptalel*, *Ngolo*, *Chebongolo*, *Chebonamoni*, *Chepkochor*, *Tororut*, など多くの名で呼ばれるばかりでなく、それらの名称に様々な慣用的な形容句が冠されて、多彩に言及されて来た（名詞不定形は locative を含意する場合がある。*Asis* も ‘in the *asista*’ の意）。

そのひとつに、*Asista chebo kelya sogol* がある。オーチャードソンは、これを「9本脚の神」と訳している [ORCHARDSON 1961: 21]。しかし、キプシギスでは、9は特別な重要性を持たない数であるし、奇数であるから、いわば、縁起の良くない数のひとつである。キプシギスにとって、「神はほとんど完璧に慈み深く」 [ORCHARDSON 1932-1933: 155], 「人間の保護者であり、援助者であって、悪魔の属性は何ひとつ備えていない」 [ORCHARDSON 1961: 20] 存在である。その恵み深く、慈みに満ちた神を、吉数でもない9に結び付けて「9本脚の太陽なる神」を表わす *Asista chebo kelya sogol* の語で呼ぶのは一体どうしてかと老人達に尋ねたことがある。老人達は、この時、上の表現における *sogol* は9を意味しているのではなく、無数の意味であって、*kelya* (脚) とは神の表象たる太陽から発せられる帯状の光線のことでであると語った。言い換えれば、*Asista chebo kelya sogol* とは、要するに「無数の光の束を投げて地上を照らす太陽なる神」の意味だと言うのである。

このように、今日9を表わす *sogol* は、かつて「無数」あるいは「全数」を意味したことがあったと考えられる。

### 3-11. 10 (*taman*) の表わす観念

#### 《老人達の説明》

10 (*taman*) は、“*Tamenan.*”, つまり、「それは、私の手に負えない」の意味だ。つまり、9まで数えて来ると、数の覚えをするために切り目を入れ続けられて来た皮片が、すっかりケバ立ったようになってしまっているので、もうこれ以上切り目を入れても勘定できないということだ。つまり、10 (*taman*) とは、もうこれ以上数えられない数のことなのだ。

#### 《分析》

“*Tamenan.*” に含まれる *an* は、1人称代名詞の目的格である。

ところで、「(何かが) 難しい状態にある」ことを意味する *tam* という自動詞がある。その派生形である *tamji* という自動詞は、「当惑する」の意味を持つ。*ji* (*chi*) は「ある人物」であるから、古くは *tam* が他動詞として目的語を取ったのかも知れない。そうだとすれば、*taman* (10) は、“*Tam-an*”, 即ち「それが、私を当惑させる」の意

味になり, 今日の“*Tamenan.*”と同意になる<sup>8)</sup>。もっとも, これは筆者の推測以上のものではない。

### 3-12. 20以上の数の表わす観念

キプシグスの数のうち, 社会的に重要な他の観念と結合して観念複合を形成する事に与っているのは, 専ら1から10までの数である。それ以上の数詞, 20 (*tiptem*), 30 (*sosom*), 40 (*artam*), 50 (*konom*) などについては, 30 (*sosom*) が3 (*somok*) と同様, 「学ぶ」を意味する他動詞 *som* に関係があるのだろうという事以外に, 老人達からは, どのような説明も得ることができなかった。

今日では, 上に示した通り, 20, 30, 40, 50には, それぞれを指す特定の単語があるけれども, 60, 70, 80, 90は, 10 (*taman*) の複数形 (*tamanwogik*)の後に, それぞれ6 (*lo*), 7 (*tisap*), 8 (*sisit*), 9 (*sogol*) を添えた形で, 即ち *tamanwogik lo* (60), *tamanwogik tisap* (70) ... という風に指示されている。

*pogol* は, 今では, 100を意味している。ところが, 老人達によると, 昔は, 60以上はすべて *pogol* で表わしていたようだ。ジョンストンは, カレンジン語系民族の中でも特にキプシグスとの近縁性が著しいナンディ及びトゥゲン両民族の間で, 60が *Bokol* と呼ばれているとしている [JOHNSTON 1902: 921]。さらに, 両民族で共に70が *Bokol akonom*, 80が *Bokol oen*, 90が *Bokol aksogol* であるとする [JOHNSTON 1902: 921]。

今, ジョンストンの言う通り, 両民族で60を *Bokol* と呼ぶと仮定してみよう。そこで, ジョンストンが記している他の数の各々の表現を直訳してみると, 70 (*Bokol akonom*) は「60と50」, 80 (*Bokol oen*) が「60が2つ」(即ち, *Bokolaik oen*) あるいは「2つ目の60」(即ち *Bokol nebo oen*), 90 (*Bokol aksogol*) が「60と9」を意味する事になるが, これでは計算上の一貫性を欠いており, いかにも奇妙な印象を与えずにはおかない。

さらに, ジョンストンは, トゥゲンでは100を *Pogol* と呼ぶとする一方, ナンディでは100を意味する語が何であるかを示さないまま, 1,000を *Pogol* と言うとしている [JOHNSTON 1902: 921]。この記述は, 実のところ, 全く奇怪であるとしか言いようがない。カレンジン語系諸語の音韻体系では, b/p, g/k, ch/j, d/t 各組における

8) 因みに, 日本でも, かつては10が全数を意味したのではないかと考えられる節がある。つまり, 子供の数え歌の文句「とおでとおとおしまい」の通りではなかっただろうか。たとえば, 北陸地方には, 「とおみ」, 「どのはし」という地名があり, それぞれ「百海」, 「百橋」と表記されている。百目鬼(どうめき)という氏名も, 同様の事情を示すように思われる。

両項、即ち、有声子音と無声子音が弁別されておらず、したがって各組の両項で示された子音同士が音韻の対立を成さない。この理由から、ジョンストンが、ナンディとトゥゲンで60を意味しているとする *Bogol* と、100または1,000を意味しているとする *Pogol* とが言い分けられたり聞き分けられたりすることは、現実には全く考えられない。

この事実は、ジョンストンが、両民族で60, 70, 80, 及び90を指す語として挙げている各語の不可解さと相まって、少なくとも60以上の数を表わずとされる各語は、インフォマントが質問者に詰問されて苦し紛れに答えたものであるか、あるいは質問者に無理矢理同意と承認を求められたものであると判断するに足る根拠になっていると言って良いだろう。

ホリスは、ジョンストンより7年遅れて出版した著作の中で、ナンディの数詞の一覧表を掲げている。そこでは、60, 70, 80, 90は、10 (*taman*) の複数である *tamanwagik* の後に、それぞれ6 (*illo*), 7 (*tisap*), 8 (*sisit*), 9 (*sokol*) を付け足すことによって、たとえば *tamanwagik illo* (60), *tamanwagik tisap* (70) ... という風に、表現されている [HOLLIS 1909: 183]。ホリスは、また、30, 40, 50をそれぞれ *sosom*, *artam*, *konom* としながらも、同時に、これらの数も60, 70, 80, 90と同様、10の複数形である *tamanwagik* の後にそれぞれ3 (*somok*), 4 (*ang'wan*), 5 (*mut*) を添えることによって *tamanwagik somok* (30), *tamanwagik ang'wan* (40), *tamanwagik mut* (50) とも表示できることを示している [HOLLIS 1909: 183]。

他方、リンドブロムは、現在のウガンダ=ケニア国境に聳えるエルゴン山の裾野に住むカレンジン諸語系の民族であるコニ (Kony) の数の数え方についての資料を提供している。それによれば、コニの数詞体系も、ほとんどキプシギスやナンディ、トゥゲンのものと変りがない。彼は、20以上の数について、20を *tiptem*, 30を *sosom*, 40を *artam*, 50を *konom* とした後、60以上は皆 *pokol* であると述べている [LINDBLOM 1924: 50]。この記述は、キプシギスの古老達が筆者に語った彼等の古い数詞体系と良く一致する。

リンドブロムは、さらに、ホリスの脚注に注意を向けている。即ち、ホリスは、先述の著者の脚注で、こう述べている。「しばしば、50以上のすべての数が、単に *pokol* という形をとる。非常に大きな数であることを言いたい場合には、*pokol pokol*, *pokolaiik che-chang*, あるいは *pokol-che-mo-ki-rar-e* が用いられる」 [HOLLIS 1909: 183, note 2]。

ホリスは、また、「ナンディでは、かつて50までしか数えず、それよりも大きな数

はすべて *pokol* と称していた。しかしながら、この頃では、60, 70 などの数を導入し、6つの10とか、7つの10などの言い方で、これらの数を表わしている。今日では、*pokol* は一般に100を表わすのに用いられている」と述べている [HOLLIS 1909: 88]。

さて、*pokolaiik* は *pokol* の複数形である。一方、*che-chang'* は関係形容詞句であって、「たくさんの」を意味する。つまり、*pokolaiik che-chañg* は「たくさんの *pokol*」の意味である。*pokol pokol* は、言うまでも無く、*pokol* を繰り返して、*pokol* の意味内容を強調したもの。次に、*che-mo-ki-rar-e* は、関係代名詞節であり、「我々がもう数え続けてゆけないところの」の意味であるから、*pokol-che-mo-ki-rar-e* は全体で、「数えきれない程たくさんの *pokol*」を意味している——「数えきれない程大きな *pokol*」ではない。

リンドブロムは、先の事実を根拠として、コニは、60以上の数を厳密に表現できないとし、コニの数詞体系がナンディのものよりも源初的で、より旧式であるけれども、かつて、ナンディでもコニと同じ方法が確かに用いられていたと考えられると推測している [LINDBLOM 1924: 50]。そのうえ、彼は、同じ根拠に基づいて、カレンジン諸語においては、60から90までの数の概念とその数え方の発明、及び100を *Pogol* で表わす仕方は、起源を遡れば、おそらくキリスト教宣教師団の教育に辿り着けると考えてもいる。また、彼は、その傍証として、彼が事情を良く知っている東アフリカのバントゥ語系の諸言語において、100や1,000を意味するために用いられるようになった単語が、いずれも、元は不確定な大きい数を示すものであった事実を挙げている [LINDBLOM 1924: 50]。

リンドブロムの推定の正しさは、ジョンストンの著作と同年に出版されたホブレイの著書を参照すれば、一層明確になる。ホブレイは、ナンディの数詞について、20 (*tiptem*), 30 (*sosom*), 40 (*artam*), 50 (*konom*) を挙げた後で、60を *taman akolo*, 70を *taman tisap*, 100を *pokol* とし、80と90については触れていない [HOBLEY 1902]。ホブレイによって、ナンディ語で60を指すとされている *taman akolo* は *taman ako lô*, 即ち「10 (*taman*), しかし (*ako*) 遠い (*lo*)」の謂であると思われる。つまり、「とても大きな10」とでもいう意味である。——もし、これを *taman ak kolô* と解すると16の意味になるので、コンテキストにおいて不適切であるからだ。

彼が70を指すとしている *taman tisap* は、特に、注意を要する。もし、それが「7つの10」という意味であるとすれば、10の単数形 *taman* ではなく複数形の *taman-wagik* を用い、今日カレンジン諸語で70を示す語のあり方の通り、“*tamanwagik tisap*” とならなければならない。この章の第8節で示したように、*tisap* (7) とは、

元々、「語源俗解」において、「数が益々大きくなって来て気が遠くなりかけるのを、意を励まして数える大きな数」という意味に解されていたのだと見れば、*taman tisap* とは、いわば「気が遠くなる程大きな 10 (*taman*)」を意味していることになるだろう。

さて、ホブレイの記事の内容の分析を踏まえて、ここでもう一度ジョンストンの著書に立ち返るならば、彼が、ナンディ及びトゥゲンの60以上の各数を表わす表現として提示していたものが実際には何を意味していたかが、一層明瞭になるだろう。即ち、ジョンストンによって60を指すとされた *Bokol* が、「全部」を、70を指すとされた *Bokol akonom* は「全部と50」を、80を指すとされた *Bokol oen* は、「全部が2つ」を、実は意味するのである。

彼によって90を指す表現として挙げられている *Bokol ak sogol* は、一層興味深い。

表3 カレンジン語系諸語における20以上を指示する数詞一覧表

	ナ	ン	デ	イ
	Johnston, 1902: 921	Hobley, 1902: 84	Hollis, 1909: 183	
20	Tiptem	Tiptem	Tiptem	
30	Sosom	Sosom	Sosom	
40	Artam	Artam	Tomonuagik somok Artam	
50	Konom	Konom	Tomonuagik angwan Konom	
60	Bokol	Taman akolo	Tomonuagik mut	} Pokol
70	Bokol akonom	Taman tisap	Tomonuagik illo Tomonuagik tisap	
80	Bokol oen	—	Tomonuagik sisit	
90	Bokol aksogol	—	Tomonuagik sokol	
100	—	Pokol	Pokol	
1000	Pokol (=countless)			

	キ プ シ ギ ス	ト ッ ゲ ン (Johnston, 1902: 921)	コ ニ (Lindblom, 1924: 55)
20	tiptem	Tiptem	tiptem
30	sosom	Sosom	sosom
40	artam	Artam	artam
50	konom	Konom	konom
60	tamanwogik lo	Bokol	pokol (60~)
70	tamanwogik tisap	Bokol akonom	
80	tamanwogik sisit	Bokol oen	
90	tamanwogik sogol	Bokol aksogol	
100	pogol	Pokol (=countless)	

この章の第10節において、キプシギスでは *sogol* は必ずしも9を指すのではなく、「無数」を意味する場合があることを述べておいた。ここでも、*sogol* は、具体的に限定された9ではなく、無数を意味すると解することが許されるならば、ジョンストンのインフォマントが、*sogol* の連想から90を *Bokol ak sogol* と報告した理由が良く理解できよう。即ち、*Bokol ak sogol* とは、「すべて及び無数」を表わす押韻された表現であって、要するに、とてつもなく大きい数だと言った訳である。そして、更に大きな数である100に対応する表現を問われた時に、インフォマントは、それ以上大きさを強調する表現をもう案出できなくなって、ついに開き直り、あらためて、単に *Pogol* (= *Bogol*), 即ち「全部」と言うしかなかったのではあるまいか。

ジョンストンの著作に記されている資料の中で、ナンディとトゥゲンの20以上の数を指す表現がほぼ完全に一致している事実は、彼の調査の客観性を示していると考えられるよりも、逆に、どちらか一方の民族についてまず収集された資料に基づいて、もう一方の民族に関する調査が極めてカテゴリカルに実施された事情を暗示している可能性が高いと考える方がむしろ妥当である。

最後に、*pogol* と *sogol* が、共に、今日「すべて」を指す単語である *togol* と極めて良く似た音の構成を持っていることを記して、この章を終える。

#### 4. 時間と空間をめぐる諸観念に結び付けられた 5 (*mut*) と 10 (*taman*)

南ナイル系（あるいは、パラ＝ナイル語系）の諸言語の中でも、トゥルカナ (*Turkana*) 語やテソ (*Teso*) 語などでは、数の体系は5進法を取るのに対して、マサイ (*Masai*) 諸語や、キプシギス語を初めとするカレンジン諸語は、10進法を取る。ただし、カレンジン諸語の中でも、ポコット語は5進法である。これは、ポコットがトゥルカナ語系の民族の影響を受けた結果だと一般に考えられている。

筆者も、キプシギス語では、数の観念は10進法になっていると、これまで書いて来た。しかしながら、実は、キプシギス語やナンディ語も、元々5進法を取っていたのではないかと考えられる余地がある。

第3章で詳述した通り、老人達の説明によると、キプシギス語では、1から5までは、それぞれの数を指す各々の単語が、人間存在のあり方とその成長発展に関する個々の具体的イメージに結び付けられている。即ち、1は孤立した個人に、2は対関係に、3は個人と社会との葛藤状態及び女性に、4は社会の基本的なモラルの習得及び

男性に関連付けられ、5は、このような人間の社会的存在としての発展の完結あるいは人間社会の結界を示している。しかるに、6から10までの数は、いずれも人間存在のあり方の具体的イメージと無縁であるばかりか、ほとんど明確な意味内容が無く、数が大きくなっていることを漠然と示唆するばかりである。

このように、1から5までの数が喚起する個々に具体的で密度の高いイメージと、6から10までの数に付随する曖昧で散漫なイメージとの対照は際立ったものと言わざるを得ない。このような対照性が生まれた原因が何であるかは、良く判らない。とは言え、あるいはその原因の一端が、キプシギスを初めとするカレンジン語系諸民族の数詞体系が、源初的にはトゥルカナなどと同様5進法を取っていたからではなかったのか、あるいはまた、(家畜や人の数を数えることを忌避するという既述の社会慣行のゆえであろうか、) 1から5程度のごく僅かな数の概念を用いるだけで社会生活に大きな支障が生じなかったからではあるまいかと推測することを許す何がしかの根拠がある。

ホブレイは、ナンディの数詞として、1 (*agengi*), 2 (*aieng*), 3 (*somok*), 4 (*angwan*), 5 (*moot*) を挙げ、次いで、6 を *moot akengi* または *lo*, 7 を *moot akaien* または *tisap*, 8 を *moot akangwan* または *sesit*, 9 を *sogol*, そして10 を *taman* であるとしている [HOBLEY 1902: 84]。ここに示された *moot akengi* (6) とは、直訳すれば「5と1」、*moot akaien* (7) とは同様に「5と2」、*moot akangwan* (8) とは同様に「5と4」である——8を指すとされる *moot akangwan* が「5と3」(*mut ak somok*) を意味していないことに特に注意を払う必要がある。

ホブレイがここに示しているナンディの数の進法は、10進法であるよりは、むしろトゥルカナと同様の5進法と考えるべきものである。しかも、数が8に達すると、もう加算の答が合わなくなっている。そして、9では、もはや加算が放棄されてしまっているのか、5進法的な表現は姿を消し、既に詳しく論じた通り、おそらく「無数」を意味したと思われる *sogol* だけが用いられている。ナンディの古い数の進法についてのこれらの事は、1から5までの数が人間存在のあり方についての極めて具体的なイメージに結び付けられている反面、6から10までの数がいずれも数の大きさを繰り返し強調して表明しているだけである、キプシギスの数に纏わる観念とどこかで通底しているという印象を与える。即ち、1から5までの数が与えるイメージの明瞭さと、6から10までの数が与えるイメージの曖昧さとが作り出す対照性の鮮明さにおいて。

いずれにしても、キプシギス語では、5は、10と共に、最も多彩な、そして重要な観念に結び付いた、喚起力の強い数である。そこで5と10が、キプシギスの文化の脈

絡の中で、時間・空間を初めとする宇宙観といかに緊密な観念複合を形成しているか、以下で詳しく考察を進めよう。

#### 4-1. *mutai*——朝／明日

キプシギス語では、宇宙の創造主であり、かつその調和の担い手である唯一神は、第3章第10節で述べたように、*Cheptalel*, *Ngolo* などたくさん名前前で言及されているが、それらのうちでも最も多用されているのが *Asis* という語である。*asis* は、先に述べた通り、太陽 (*asista*) を指す単数名詞の不定形であると考えられるが、神は太陽と不可分に結び付けられている。両者の関係を綿密に考察するのは興味深いテーマであるけれども、ここでは、オーチャードソンが伝えている次のエピソードを紹介することによって、両者の関係を、太陽は神の存在を人間が感得する際に、その表象となっているのだ、と要約しておくに留めたい。

その老人は、英国皇太子に謁見して戻って来たところだった。というのは、彼は、皇太子に謁見する(キプシギスの)メンバーとして政府が選んだ一人だったからである。それらの選ばれた人々は、英国皇太子の写真を家へ持ち帰るべく、各々一枚ずつ与えられていた。「あの写真を見れば、我々が皇太子を思い起すのとちょうど同じように、我々は太陽を見ると、神 (*cheptalel*) のことを思い起すんじゃない」と、その老人は語った [ORCHARDSON 1932-1933: 155]。

かつて、キプシギスの人々は、毎朝、昇る朝日に向って、家族及び家畜の安寧と繁栄とを祈願した。今日でも、儀礼の多くは、昇る朝日に対面しながら執行される。儀礼的に火を扱う者がそうするばかりでなく、料理をする場合、主婦は常に東面して炉辺に腰をおろす [小馬 1987a: 22]。それは、東が、毎朝太陽の昇る方向だからである。キプシギスにとって、東 (*kong'asis*) とは、神 (*asis*) の表象である太陽 (*asista*) が毎朝現われ出る「穴」(*kong'*) のある方角であり、西 (*kong'asistap lang'at*) とは、夕方 (*lang'at*) 太陽がそこを通過してどこへともなく姿を消す穴のある方角である。即ち、キプシギスは、人々に神の实在を感じ取ることを許す唯一の存在である太陽が、どこか真東の方角にある穴を通過して毎朝早く姿を現わし、半日をかけて、半円を描きながら蒼穹を渡り、やがて真西に位置する天の別の穴を通過してどことも無く姿を没するのであると考えて来たのである。

朝は *mutai* と呼ばれる。老人達によれば、*mutai* とは *mut-tai*, つまり「右[手]の」(*tai*) 「5」(*mut*) である。左手の小指から指を1本ずつ折って5 (*mut*) に達した時、指を折る動きは左手を「一周し」(*mut*)、「拳」(*eut ne kagimumut*) ができる。太陽も、ちょうどそれと同じように、定まった行程を一周して、朝になると再び東の空に姿を現わす。左手の指が皆順次折り数えられてしまったら、次は「右(手)の5」が数え



られる番だ。今日一日の時間の経過が、左手の5本の指を順々に折り数えてゆく過程に喩えられるならば、これから来る朝 (*mutai*) により始まる明日 (*mutai*) は、「右(手)の5」(*mut tai*) に当る。

老人達のこのような説明は、次のような事情を考え合わせれば、一層腑に落ち易いであろう。現在、キプシギス語では、明日を指す語は *karon* である。ところが、北方のナンディに近接するベルグート地方、特にその北部の方言では、ナンディを初めとする他のカレンジン語系諸民族と同様、今日でも、*mutai* という語が明日を表わし、*karon* が朝を意味している。換言すれば、キプシギスの大部分とベルグート地方では、*mutai* と *karon* との意味関係が、明日と朝とをめぐって逆転しているのである。このようなコミュニケーション・ギャップを回避するために、最近では、どちらの地域でも、朝を表わすためには、スワヒリ語で朝を意味する *asubuhi* の借用語である *subuhi* を用いることが多くなっている。

カレンジン諸語で、*mutai* という単語が、民族や地方によって、朝または明日のいずれか、あるいは両方を指すのは、日本語において、かつては朝を意味していた「あした」が、現在では明日を表わし、また英語において *morrow* が古くは朝を表わしていたが、やがて明日または翌日を表わすようになり、現在では *morning* が朝を、*tomorrow* (*to-morrow*) が明日を指す語として用いられている事情を彷彿とさせるものがある<sup>9)</sup>。

#### 4-2. *amut* —— 昨日

昨日を指す *amut* が、どのような語源を持つかについては、老人達の意見が分かれる。「*A-mut*」; 即ち、「私が一周する」、あるいは、「*A-mumut*」; 即ち、「私が拳を作る」と解する者、*ama-mut* (*without five*) だとする者など。

最後の説を理解するには、もう少しゆっくり耳を貸す必要がある。1から5まで指を折って数を数えて来ると、左手に拳ができ、両手の指を使って表現できるすべての数である10のうち、半分の5が既に数え終えられたことになる。10という数を手と手の指の形象で示す場合、両の拳を合わせてその掌を上に向け、身体の前に突き出す。この時、自分は、両の拳の中間にいる。「右の5」〔本の指〕(*mut tai*) が明日 (*mut*) という未来を表わすのに対して、真中である今日にいる自分にとって、左の5 (本の

9) 因みに言えば、日本語では、古くは夕方を表わした「ゆうべ」が、今日では主として昨晩を表わすものの、「～の夕べ」という用法においては依然として夕方を意味している。また、英語の *eve* が、かつては夕方 (*evening*) を意味内容としていたにもかかわらず、現在では前の晩を意味するようになっているのも類似の言語現象であろう。

指)は、過ぎ去った時を示している。そして、左手の指5本全部が既に折られて拳になっていることは、一日が完了して、過ぎ去った時が既に昨日に至ったことを表わしている。だから、*ama-mut* (without five) 即ち、「(左手の)5本の指を失って」が昨日を意味することになる。この説は、こう主張したいのである。

#### 4-3. 10 (*taman*) と関連する時間の指標

10 (*taman*) が、もうこれ以上数えることのできない、「手に負えない」数という観念を表わしていることを、第3章第11節で見ておいた。一方、一日という時間の単位が、片手の指の数である5で示されてもいる。この2つの事柄を同時に参照すれば、話者にとっての現在からの、過去と未来の両方向への時間的な隔りを示す特定の単語が、一昨日 (*oin*) と明後日 (*koyoin*) とで終わっていて、それより先を指示する特定の語が存在しない理由が、良く納得できよう。

即ち、発話者を起点とする指示的 (deictic) な時間についても、過去へも未来へも、両手の10 (*taman*) の指に相当する2日を数えれば、そこで「手に負えない」(*tamen-an*)、「難しい」(*tam*) 数に行き着く事になるのである。老人達は、だからこそ、*tam* という語が時間に関して用いられると、(副詞として)「毎日」や「何時も」を意味するのだと語った。

しかしながら、老人達の最後の説明もまた、声調の違いを等閑視している。ここで、第3章第7節で用いたのと同じ単純な臨時記号を援用して、声調を区別しておこう。「難しくなる」は *tám* であり、他方、「毎日/何日も」は *tàm* である。声調の差違と、それを重大視しない老人達の「語源俗解」のあり方との関係については、第3章第7節で、*ló* (6) と *lò* (遠い) との声調の違いに関して付記した筆者の見解を、ここでも繰り返すほかない<sup>10)</sup>。

ところで、明後日 (*koyoin*) も一昨日 (*oin*) も共に、祖霊 (*oin, oindet*) と密接な関係があると言う。キプシギスでは、ある人が死ぬと、家族の間では、その人物の名を呼

10) 言語学的には、ある母音の2つの声調は、一般に音韻的な対立を成す以上、その母音と他の母音との対立と等価な対立を示すと判断するのが妥当であろう。

筆者は言語学者ではないので、キプシギスの声調について、厳密で体系的な記述と分析を試る能力を持っていない。ただ、素人判断ながら、少なくとも部分的には、ある母音の声調の違いは、異なる母音同士の対立とは異なり、全く無関係なことを指示する機能というよりは、何らかの意味で、対立すると同時に親和的でもあるという両義的な相互関係を担っているように思われる。

今、思い付くまま、そのような例を幾つか挙げておく。*íyo* (vt. 生む), *íyo* (n. 母); *sòtel* (n. sg. ヒョウタン), *sòtomik* (n. pl. ヒョウタン); *má* (n. 火), *mà* (vt. 乾かす); *mé* (vi. 死ぬ), *mèt* (n. 死); *síl* (vt. 掻く, 掻きむしる), *síl* (vt. むしる); *mín* (vt. [粘土などを]互いにくっつけように圧搾する), *mín* (vt. 把手を付ける), *it* (vt. 数える), *káitet* (n. 数えること, 数)。

ぶことが禁じられ、その人物は、「昨日の人」(*chichigonye*)と言及されなければならない [ORCHARDSON 1961: 105]。オーチャードソンは故人の名を家族の間で呼ぶことを禁じ、単に「昨日の人」と呼ぶ期間を、漠然と「何か月もの間」[ORCHARDSON 1961: 105]であるとのみ記している。実は、故人の長男が、割礼を含むイニシエーション諸儀礼を受け、父親の幼名(仮りに、*kip-X* という名とする)に因んで父称(*arap X*)を貰う [小馬 1932a] まで<sup>11)</sup>、この禁止が続くのである。

祖霊を指す名詞の単数定形(英語で言えば、定冠詞付きの単数名詞に当るもの)は、*oindet* であるが、その単数不定形(英語で言えば、不定冠詞付きの、あるいは冠詞の付いていない単数名詞に当るもの)は *oin* であって、一昨日を意味する *oin* と全く同一である。要するに、比較的最近亡くなった人物が「昨日の人」であるのに対して、比較的遠い祖霊が、「一昨日の人」なのである。

一方、老人達によれば、明後日 (*koyoin*) とは、「お前が祖霊である」(*ko-i-oin*) 時であると言う——なお、*ko* は繫辞、*i* は2人称主格接頭辞である。

これらの例では、明後日、明日、昨日、一昨日は、文字通りの意味で用いられているというよりもむしろ、話者の現在からの、想像できる限りの隔たりを分節する比喩的な尺度として用いられているのである<sup>12)</sup>。これらの指示的な時間についての分節は、明後日/明日/昨日/一昨日の配列と同様、未来も過去も二層を成しており、そのどちらにおいても、第一層が5 (*mut*) と、第2層が間接的あるいは観念的には10 (*taman*) と、より直接的かつ言語的には「祖先」(*oin*) と結び付いている。

ところで、上では、*koyoin* と *oin* を、便宜的に、明後日及び一昨日と訳しておいた。しかしながら、より厳密に言えば、*koyoin* が明後日とそれ以後を、*oin* が一昨日とそれ以前を意味しているのである。それゆえ、指示的な時においては、*koyoin* の語で比喩される以上に遠い未来も、また *oin* の語で比喩される以上に遠い過去も存在しないのだとも言えるだろう。

#### 4-4. 月名と5 (*mut*)

20世紀初頭イギリス人に征圧されて、キプシギスの土地が植民地に組み込まれるまで、キプシギスは、月齢に基づく一種の大陰暦を用いていた。1月は30日から成り、

11) たとえば、父親の幼名(より正確に言えば、そのうちの“粥名” [*kainetap musarek*]) が *Kiplang'at* であれば、割礼=イニシエーションを済ませた息子に与えられる父称は、*arap Lang'at* となり、同様に父親の幼名が *Kiprotich* であれば、息子の父称は、*arap Rotich* となる [小馬 1982a]。

なお粥名は、男性であれば *Kip-* という男性接頭辞、女性であれば *Chep-* という女性接頭辞で始まるのが普通である。

12) これらの用法は、いわば、日本語で「きょう」(今日)に対して「こんにち」(今日)と言い、未来に対して「あした」、過去を振り返って「きのう」と言う時の各語の内包に通じる。

今日伝えられているところでは、一年は12の月から成っていた。ところが、最年長の老人達は、月数が12になったのは、植民者の導入した太陽暦の影響を受けた後のことであり、それ以前は、キプシギスの一年は、ナンディの場合と同様、10の月で成っていたと言っている。これが正しいとすれば、本稿での論旨に良く適合する。しかしながら、最長老達は、それらの10の月名が何であったか、正確には思い出せない。キプシギスの古老達が言及した通り、ナンディでも、古くは、一年が10の月から成っていたという伝承を、筆者自身も、ナンディを調査した時に老人達から教えられた。

そこで、今日キプシギスとナンディに語り継がれているそれぞれの大陰暦の12の月の名称から、両民族が共有していたという一層古い暦法の10の月名と、それらがやがて現行の12の月にとって代られる歴史的過程とを推理してみよう。両民族の伝える大陰暦の月の名のうち、11の名称は、ほぼ対応している。この事実は、一年が10の月から成っていた時代には、キプシギスでもナンディでも、月の名称もそれらの継起する順番も同一で、両者の暦には全くズレが無かったとする両民族の最古老達の主張と、根本において良く合致する。

では、一年は、一体どの月から始まっていたのだろうか。ホリスによれば、ナンディの暦は *kiptamo* 月から始まり、この月は（当時）太陽暦の2月に当たっていたらしい [HOLLIS 1909: 19, 94-95]。一方、オーチャードソンは、キプシギスの暦について、「*Roptue*（黒い雨）と呼ばれる8月に相当する月は…」 [ORCHARDSON 1961: 33] と書いている。ペリスティアニもキプシギスに関して、「*Roptui* 月は、今日、ベルグート地方ではほぼ8月に当り」、「*Kiptamo* 月は…ほぼ3月に当り」、そして「*Mulgul* 月は…1月に当る」等の記述を残している [PERISTIANY 1939: 132]。キプシギスの老人達もまた、覚えている限りでは、*Mulgul* 月が一年の最初の月であったと語っている。

さて、以上の資料を手がかりとして、キプシギスとナンディの古い月名の対照関係を示す一覧表を作ってみよう（表4）。

表4から判る通り、両兄弟民族の暦で、名称に関して対応する月を持たないのは、キプシギスの *Mamut* 月（5月）と、ナンディの *Mulgulik oieñg* 月（11月）とである。この2つを別にすれば、どちらの民族の暦でも、他の11の月は、それぞれが相手側の暦の中に対応する月の名称を持っている。

ところで、キプシギスの *Kipsunde netai* 月（11月）は、「最初の *Kipsunde*」月、*Kipsunde nebo aeng'* 月（12月）は「第2の *Kipsunde*」月の意味であり、またナンディの *Kipsunde oieñg* 月（9月）は「*Kipsunde* 2つ」月、*Mulgulik oieñg* 月（11月）は「*Mulgul* 2つ」月の意味である。それゆえ、キプシギスの *Kipsunde nebo aeng'* 月と、

表4 キプシギスとナンディの「大陰暦」の12の月名の対照

キプシギス	ナンディ [HOLLIS 1909: 94-95]
1 Mulgul	10 Mulgul
	11 Mulgul oieñg
2 Ng'etiyot	12 Ñgotiot
3 Kiptamo	1 Kiptamo
4 Iwatkut	2 Iwat-kut
5 Mamut	
6 Baki	3 Wake
7 Ng'eiyet	4 Ñgei
8 Roptui	5 Rop-tui
9 Puret	6 Puret
10 Epeso	7 Epeso
11 Kipsunde netai	8 Kipsunde
12 Kipsunde nebo aeng'	9 Kipsunde oieñg

ナンディの *Kipsunde oieñg* 月及び *Mulgulik oieñg* 月は、両民族が英国植民地政府の支配を受けるようになった後、自らの大陰暦法を植民者の太陽暦に等置すべく修正する必要に迫られた結果導入した閏月であるだろうと判断できるだろう。さらに、両民族の最古老達が共に、植民地化以前は両民族が同一の暦を共有していたと主張している事実に基づいて、ナンディの暦に対応する月名を持っていないキプシギスの *Mamut* 月が、月数の10から12への増加措置に伴って創設された月名であると推定するのが妥当であろう。

このように整理して来ると、キプシギスとナンディが、植民地化以前に共有していた暦において一年を構成した10の月の名が、*Mulgul*, *Ng'etiyot* (または *Ñgotiot*), *Kiptamo*, *Iwat-kut*, *Baki* (または *Wake*), *Ng'ei* [-yot], *Rop-tui*, *Puret*, *Epeso*, *Kipsunde* であったと推定することが可能になる。

今、筆者が最も大きな関心を抱いているのは、キプシギス、ナンディ両民族が共有したという古い大陰暦の10の月の名称の同定であるよりは、むしろ、両民族が英国の支配下に入って分断され、その結果自らが用いて来た大陰暦を改変する必要に迫られた時に、各々の民族がそれぞれ採用した対応の仕方の方である。ナンディは、(おそらく、一年の最初と最後の月であった) *Mulgul* 月と *Kipsunde* 月の後にそれぞれひとつの閏月を入れ、その閏月には先行する月に準じた名称を与える形で問題の解決を図った。これに対してキプシギスは、ナンディと同様、一年の最後の月である *Kipsunde* 月の後にひとつの閏月を置き「第2の *Kipsunde*」月と呼ぶ一方、*Iwatkut* 月と *Baki* 月の間に、全く新しい名称を持つ月を創設する方法をとったのである。

ここでは詳しく説明を加える余裕はないが、たとえば *Roπτui* (黒い雨) に見る通り、古い10の月名は、いずれもそれぞれの季節に特徴的な自然現象や、農事、人事を叙述している。

では、キプシギスが太陽暦への適応のために新しく作り出した *Mamut* とは、どのような意味内容を表わす名称であろうか。まず *mut* は5である。*ma* は否定の接頭辞だが、オーチャードソンが、「この接頭辞 (*ma*) は、名詞と共に用いられると、“ほかでもない” (*nothing but*) を意味する」[ORCHARDSON 1961: 3] と述べている通りであるから、*Mamut* とは、「ほかならぬ5」の月、あるいは、「ほかならぬ5番目」の月を意味するのである。すると、*Mamut* は、他の月の名称とは命名原理を異にしており、序数または基数の5をことさらに強調した、それゆえに無機的で抽象的な、異彩を放つ名称となっていると言わざるを得ない。

それでは、この事実の背景となっているものは、一体何であろうか。キプシギスでは、圧倒的な外圧が招いた生活の急激な変化に対応するために伝統的な暦法を変更せざるを得なくなった。しかしながら、変更した後もなお、暦法を彼等の伝統的な時間・空間観を初めとするコスモロジーに少しでも適合的なものに留めておこうとするキプシギスの努力こそが、*Mamut* という奇妙な名を持つ月がこの時期に創設された動機であっただろうと、筆者は考えている。

もう少し詳細に論じてみよう。伝統的な暦法による一年が10カ月に分かれることは、筆者がこれまでに様々な角度から記述し分析して来たキプシギスのコスモロジーに良く合致する。表4をもう一度参照すると、キプシギスも、ナンディも共に第2の *Kipsunde* 月を持っているから、ひょっとしたら、植民地化される以前でも、その必要が生じた場合、その都度 *Kipsunde* 月の後に閏月である第2の *Kipsunde* 月を設けることによって、暦と実際の季節との間に生じた不調和を調整する方法がとられていたのかも知れない。閏月は、あくまでも閏月であるがゆえに、例外でしかなく、暦法の基本的な原則を歪めず、従ってコスモロジーに対する決定的な変異を生じさせる性格を持ち得ないからである。

ところで、*sunde* [-t] とは、獣の脂のことである。つまり、*Kipsunde* 月は、かつて、一年のサイクルの最後に当る月であり、この月にシコクビエとコウリャンの収穫が終ると「年が尽きた」と言われ、収穫感謝祭である *roret* 儀礼が催されたのである。この月には家畜が供犠され、家々には家畜の脂がたくさんあったので、この月を *Kipsunde* と呼ぶのだと人々が説明している。キプシギスは、(筆者が第3章第6節で明らかにしておいた通り) 何かを「二分する」(*mut*)、あるいは「一周する」(*mut*) という観

念と不可分に結合した数である 5 (*mut*) を強調した *Mamut* 月（「ほかならぬ 5」の月）を、第 4 の月である *Iwaitkut* 月の後に新設することによって、観念上、一年を、*Mulgul* 月から *Epeso* 月までの 5 カ月 2 組から成る 10 カ月の仕事の時間と、2 つの *Kipsunde* 月から成る儀礼の時間とに分け、後者を、いわば時間外の時間、あるいは世俗的な時間に対する聖なる時間と見做そうと試みたのではないだろうか。そうすることによって、5 の 2 セットから成り、10 で完結するという、キプシギスの時間・空間観の基本的な枠組は、まがりなりにも維持されることになるからである。

しかしながら、キプシギスのこのような象徴論的な試みは、当時の時代状況において、ほとんどいかなる実質も持ち得なかった。やがてキリスト教伝導団の学校で教育を受けた一人の若者が、1930年頃から犁耕を利用し、民族の慣習法の盲点を巧みに突きながら、民族が共有する放牧地を徐々に囲い込み始めた。この動きが、植民地政府の圧倒的な支持を得ると、民族が共有する放牧地の私的な囲い込みが燎原の火の如き勢いで広がり、1950年頃までには、キプシギスの土地は、寸土に至るまで囲い込まれ、細分化されてしまった。その結果、キプシギスは、植民地体制における資本経済にいよいよ本格的に包摂されて行くことになるのである [小馬 1985a]。この過程の進行と並行するようにして、キプシギス語の月の名称に代って英語の月名だけが用いられるようになり、やがてキプシギス暦の 12 の月の名も、ほとんど人々の記憶から消え去ってしまったのである。

## 5. 動詞の時制と指示副詞

本論稿が、言語学的な関心に基づいて執筆されているのではないことは、冒頭で述べた通りである。しかしながら、ある社会における時間の観念を考察する場合に、その社会に固有の言語の統辞法に表現されている人間の認識活動と時間との関わり方を全く等閑視することも適切ではない。そこで、この問題を、筆者の限られた能力に応じて、ごく簡略に素描しておきたい。

浅学ながら、筆者がこれまでに接した限りでは、キプシギス語を初めとするカレンジン諸語の動詞体系を説得的に論述した著作はほとんどないと言ってよい。信頼の唯一の論文の中で、クレイダーは、キプシギス語の動詞の過去時制について、こう述べている。「*kA*(:)-, *kO*:-, *kI*:- の 3 つの時制接頭辞がある。これらの時制接頭辞は、それぞれ、今日という期間内の過去、昨日、一昨日またはそれ以前に言及するものである」 [CREIDER 1962: 47]。

動詞の過去時制に関する、クレイダーのこの記述は、筆者が第 4 章第 3 節で論じた、

数の5と10とに結び付いた時間指標の構造と、ピッタリ適合している。即ち、筆者は、5 (*mut*) と「昨日」(*amut*) とが、また 10 (*taman*) と「何時も/毎日」(*tam*) とが観念として結び付いていること、加えて、そのそれぞれの組が、比較的最近死亡し、長男がまだイニシエートされていない死者を意味する *chichigonye* (Lit. 昨人の人)、及びそれよりも古い死者である祖霊 *oin* [-det] (Lit., 一昨日の人) とともに観念的に結び合わされていることを示しておいたのであった。

一方、クレイダーによれば、「(時制接頭辞の) *kA(:)-, kO:-, kIi-* 体系が、過去に関して機能しているのと同じ仕方で、未来の時間を指示するために機能するいかなる時制接頭辞の体系も、キプシグス語には存在しない」[CREIDER 1962: 47]。ただし、「基本的には叙法的な性格を持っているものの、ある相を合意する結合において、未来の時間に関する区別を表わす接頭辞と副詞の、ひとつの貧弱なセットがある」[CREIDER 1962: 47-49]。しかしながら、そのセットによる未来の時間の表現は、過去の時間の言語的表達程には、明確に構造化されていないのである。

ところで、ある言語の動詞体系において、全部の、あるいは一部の時制表現の体系が欠如していることは、その言語の話し手達が、時間の意識を持っていないとか、それを表現する能力を欠いていることを意味することには少しもならないのは、言うまでも無い。実際、動詞の時制に依存しなくとも、相や叙法によって時間を表現できる。そればかりでなく、それらのいずれにも依拠しなくとも、時間指示的な名詞を用いたり、その名詞を副詞として用いることによって、精細に時間を指定することが可能である。

キプシグス語の場合、話者の今を起点とする時間指示的な名詞・副詞が、過去と未来に関して相称的に配列されていることを第4章第4節で述べておいた。そこで取り上げた *oin* (一昨日もしくはそれ以前)、*amut* (昨日)、*karon* または *mutai* (明日) 及び *koyoin* (明後日もしくはそれ以後) 以外にも、勿論、時間を細かに指示する副詞はたくさん存在している。

たとえば、*amut* が昨日を一般的に指示するのに対して、*oligonye* は、昨日のある特定の時点を示す。それゆえ、一例を示せば、2つのうちのどちらの副詞を用いるかによって、次のような微妙なニュアンスの違いを表現することができる。

{ *Ko inam borto amut kon iwe.*  
(あなたが立ち去った昨日、私は体の具合が悪くなった)。  
*Ko inam borto oligonye kon iwe.*  
(昨日あなたが立ち去った直後、私は体の具合が悪くなった)。



ところで、*oligonye* は、*oli* (ここ)-*ko* (繫辞)-*inye* (2人称単数代名詞主体) という構成を持つ語であり、直訳すれば、「あなたのいるこの場所」となる。

今ここで詳しく論じることができないが、*oliginye* (ずっと昔の特定の時点)、*oldaginye* (ずっと昔) などのような過去の時を指示する副詞は、すべて、*oli* (この場所)、*olda* (場所) など場所を指示する名詞が人称名詞と結合して形成されている。まだ記憶されている比較的近い過去を意味する *yuginye* の構成も同様に、*yu* (ここ)-*aginye* (あなたもまた) の構成を持つと分析することができる。

ここでは、未来の時間を指示する副詞についての分析は省略せざるを得ないけれども、キプシギス語では、しばしば空間的な距離を示す概念が時間的な距離を示す概念に拡張されていることは、以上の短い考察によっても、既に明らかにされているものと思う。加えて、時間は、話者にとっての現在を起点として、過去の方向へも、未来の方向へも距離の大きさに従って三層構造を成していたが、空間もまた、話者のいる地点を起点として、そこからの距離の大きさに従って三層構造になっていることが、指示的な代名詞、形容詞、副詞のセットを幾つか眺めてみればよく判るであろう (表5)。

表5の各項で、Iは手の届く範囲、IIは手の届かない範囲、IIIはそのうちでもずっと遠方を、それぞれ指示している。このように一覧すると、空間的な距離の3つの層、I、II、IIIは、指示形容詞単数、及び指示代名詞単数では、3つの接尾辞の組、-i、-on、-in で指示されており、また指示形容詞複数、指示代名詞複数、及び指示副詞では別の3つの接尾辞の組、-u、-on、-un で指示されていることが判る<sup>13)</sup>。

表5 キプシギスの指示的語彙に表われた空間概念

(1) 指示形容詞			
$\left\{ \begin{array}{l} \text{I} \\ \text{II} \\ \text{III} \end{array} \right.$	<u>ni</u>	(この)	<u>chu</u> (これらの)
	<u>non</u>	(その)	<u>chon</u> (それらの)
	<u>nin</u>	(あの)	<u>chun</u> (あれらの)
(2) 指示代名詞			
$\left\{ \begin{array}{l} \text{I} \\ \text{II} \\ \text{III} \end{array} \right.$	<u>inoni</u>	(これ)	<u>irochu</u> (これら)
	<u>inonon</u>	(それ)	<u>irochon</u> (それら)
	<u>inonin</u>	(あれ)	<u>irochun</u> (あれら)
(3) 指示副詞			
$\left\{ \begin{array}{l} \text{I} \\ \text{II} \\ \text{III} \end{array} \right.$	<u>yu</u>	(ここ)	
	<u>yon</u>	(そこ)	
	<u>yun</u>	(あそこ)	

## 6. 数観, 時間観, 空間観, 存在観, 及びコスモロジー

### 6-1. 存在観 (存在論)

前章までは, キプシギスの手と指を使った数の指示の仕方を記述・分析することを端緒として, 彼等の数観, 時間観及び空間観を深く立ち入って考究した。その過程で, 存在観ないし存在論については所々で断片的な記述を行なった。これら多岐にわたる事柄に纏わる諸観念を, もう一度あらためて見わたし, それらに通底する宇宙論的なパースペクティブを獲得する手がかりとして纏めてみたのが, 表6である。

表6は, キプシギスの時間観, 空間観, 数観及び存在観が, いずれも自分(あるいは話者)の存在する地点を起点として, 距離の大きさの程度に従って, 三層構造を成しており, ある程度は相互に重層し合うものであることを示している。

さて, 表6に示したキプシギスの存在観の概略については, もう少し説明を加えながら検討を進める必要があるだろう。今し方述べた通り, 表6の各欄の起点はいずれも自分である。この場合, 自分とは, ヒト (*chi-[to]*), 即ちイニシエーション諸儀礼を終えて, 正式に社会の責任ある成員であると認められた存在である。*kipsigis [-iek]* とは, 今日では民族名ともなっているが, もともとは「イニシエーション諸儀礼を無

13) ただし, これらの例は, いずれも同一方向の距離を3段階に区別する場合である。一方, 話者を起点として, 異なる2方向を区別する場合にも, 距離を指示する接尾辞が用いられるが, この場合には, 上記の組“-i, -on, -in,”のうち, -onを除いた-iと-inの2つの接尾辞が選ばれている。

次にこの距離を指示する2つの接尾辞を持った2つの名詞あるいは副詞の組によって, 空間的に対立する2方向, あるいは時間的に対立する2方向が指示されている例を挙げる。

{	<u>kamosi</u>	(こちら側/起点の側)
{	<u>kamosin</u>	(向う側/起点ではない側)
{	<u>bitoni</u>	(こちら岸)
{	<u>bitonin</u>	(向う岸)
{	<u>oli</u>	(ここ/この地域)
{	<u>olin</u>	(あそこ/あの地域)
{	<u>nguniton</u>	(たった今)
{	<u>ngunoton</u>	(つい先程)

以上の場合, 指示接尾辞 -i と -in は, やはり, 基本的には手の届く範囲(近く)と手の届かない範囲(遠く)の対立を意味していると考えられる。

因みに言えば, *sisi*(終える)と *sisin*(始める)の2つの動詞の意味の対立も, 同様に, 距離の程度を示す2つの指示接尾辞 -i と -in とによって表わされている。この場合, 既往は手の届く範囲(近く)にあり, 未然は手の届かない範囲(遠く)にあると考えられていることになると言えるだろう。ここに, キプシギスの時間観における時間の流れの方向を考えるひとつの手がかりを見出せそうである。

表6 キプシギスの時間観, 空間観, 数観, 存在観の整理

時 間 観		空間観 (距離の 接尾辞)	数観	存 在 観 (人間及び超人的存在のカテゴリー)
deictic な時	時 制			
koyoin (明後日以降)	?	-in	10	yoin [-det] ( <i>Lit.</i> , 明後日以降のヒト; 創造者=神)
mutai, karon (明日)	?	-on	5	lakwet (子供……イニシエーションの済んでいない者)
ra, rani, raini (今日)	(今日時制)	-i	1, 2, 3, 4	chepsigisin [-det] (女) } chi (ヒト……イニシエーションを経た者) kipsigisin [-det] (男)
amut, oligonye (昨日)	明日時制	-on	5	chichigonye ( <i>Lit.</i> , 昨日のヒト……長男がまだイニシエーションを経る以前の死者〔の地位〕)
oin (一昨日以前)	一昨日以前時制	-in	10	oin [-det] ( <i>Lit.</i> , 一昨日以前のヒト; 祖霊)

事通過して、社会的に“生まれた”(sigis)「男性」(kip-)を示す kipsigisin [-det] という語の複数形であって、女性を排除した概念である。一方、イニシエーション諸儀礼を済ませた女性は、男性接頭辞 kip- の代わりに、女性接頭辞 chep- を動詞 sigis に冠して、単数ならば chepsigisin [-det], 複数ならば chepsigis [-iek] と呼ばれる。だから、少なくとも植民地化されるまでは、性を無視して民族全体を指し示す自称、いわば自称としての民族名は存在していなかったのである。

キプシギスは、かつて男女を問わずに成員に言及する場合は、単にヒト (sg. chi/chito, pl. bich/bik) と呼んだし、今日でも同様である。但し、今日では、chi は異民族をも指示し得るけれども、かつては、カレンジン語系諸民族以外の異民族は chi, 即ちヒトには含まれていなかった。それは、カレンジン語系諸民族以外の異民族は、キプシギスのものとほぼ等しいイニシエーション諸儀礼を受けていないから、つまり、「社会的に生み成されて」(sigis) 正式に社会の成員となる過程を経っていないからである。それらの異民族は、この意味で、永遠に子孫へ回帰する「魂」(atondoiyet) を持たないのだから、野獣に等しい。この理由によって、人間を殺す事についても、キプシギスを初めとするカレンジン語系諸民族の成員、即ちヒトを殺すことは rum, それ以外の異民族を殺すことは、野獣を殺すことと同様、bar と言い、峻別されている。

全く同じ理由から、子供もまた、通常ヒトには含まれず、あくまでも子供 (lakwet) と分類され、指示されている。つまり、子供は、イニシエーション諸儀礼を首尾良く通過して、正式の社会成員と認められるようになるまでは、「キプシギスと考えられるのではなく、単にキプシギスの子供と考えられるのである」[ORCHARDSON 1961: 58]。子供は、まだ男 (kipsigisindet) でも女 (chepsigisindet) でもない。要する

に、ヒト (*chi*) ではないのである。キプシギスにとって、子供とは、そのような社会的にはまだ正式の成員とは認められていない、未成の人間存在のあり方を示す概念である。かつて飢饉の時には、隣接する農耕民グシイとの間で、子供と穀物を交換した事も、また異民族からと限られている養取慣行で、その対象を子供と限定していた事も、全く同一の人間観から出たことである。幾分くどくなつたかも知れないが、表6の各欄の項目の共通の起点となっている自分とは、ヒト、即ちイニシエートされた者であることを、まず明確にしておく。

創造主 (*yoin [-det]*) と祖霊 (*oin [-det]*) とが、直訳すれば、それぞれ「明後日以降のヒト」と「一昨日以前のヒト」を意味しており、今日現に世界に生きているヒトを起点にすると、それらが時間に関して、対蹠的なカテゴリーであることは、既に論じた。

ところで、ある男が、彼の投げた槍を身に受けたまま巣穴に逃げ込んだハイエナを追って行ったところ、地下では、そのハイエナが人間に姿を変じ、槍を投げた人物の知っている多くの故人達と共に地上の世界と同様の社会生活を営んでいたという話を、オーチャードソンが採録しているが [ORCHARDSON 1961: 126]、この話及びその異版は、キプシギスの間で広く知られている。

祖霊は地下に住んでいて、地上へ出るとハイエナに化すると、キプシギスは信じて来た。ハイエナとは、キプシギスにとって、死や不幸をもたらす恐るべき存在である。何時までも独身である者は、氏族外婚制をとるキプシギスの社会では、女性の交換による氏族間の連合に依拠する民族の統合と、結婚による氏族の再生産並びにその永続を否定する存在、いわば、氏族と民族に死を招来する者であると考えられるがゆえに、忌まれ、軽蔑されてハイエナと呼ばれる。同じ意味において、子供を産めない既婚女性も社会秩序の破壊をもたらすので、嫌われて、ハイエナにたとえられるのである。

ハイエナと密接に重ね合わせて考えられている祖霊は、基本的には、非道徳的 (*amoral*) な存在であり、子孫に対する過剰な愛情のゆえに、あるいは、単に肉や牛乳やビールを子孫にねだる目的で、子孫の肉体に働きかけては病を生ぜしめて苦しめる存在として、ひたすら敬して遠ざけられている。この点で、祖霊 (*oindet*) は、ハイエナと同様、社会とその秩序の破壊者であって、世界の「創造者」 (*yoindet*) としてその秩序の保持者でもある神とは対照的な性格を持っている。

一方、キプシギスの間には、祖霊が適切な時期に子孫である新生児に再来し、その魂となって、この世で再び生をうけるという強い信仰がある [小馬 1987a: 4-5]。祖

霊は、孫の世代へ再来する機会が多く、一般に、「孫はこうして、祖父母の性格を受け継ぐ」[ORCHARDSON 1919: 418]と考えられている。万一、祖霊が何らかの理由で子孫への再来を拒めば、その結果、家内の女性は不妊に陥ると考えられている。

加えて、ハイエナは、ある人物が誕生すると同時に、その人物の運命を決定すると言われているし[小馬 1982a: 155]、また、死者に生命を与えて蘇らせる力も持っているとも考えられている[ORCHARDSON 1961: 126-127]。つまり、個人の生命と性格及び運命を決定し、支配するという側面でも、祖霊とハイエナは、イメージとして分かち難く重なり合っている。なお、この側面では、祖霊が神に似た属性を持つことにもなるのだが、それは、祖霊もまた、世界の一切の現象の背後に遍在する神の意志の支配下にあつて、神の意志の一部分を代理者として行使しているからだと思われる。

表6を参照しながら、人間存在の時間的な遷移を追ってみよう。すると、祖霊は子供の身体に再来してその魂となり、やがて子供はイニシエーションを受けてヒトとなり、ヒトは死ぬと死者、即ち「昨日のヒト」(*chichigonye*)となり、次いで自分の長男がイニシエートされた後に祖霊(「一昨日以前のヒト」)の地位を得て地下の祖霊界に安住し、やがて孫の世代などの子孫の身体へと再来するというキプシギスの「ライフ・サイクル」観を描くことができるだろう。しかしながら、祖霊が子孫の身体へと再来して同一化する過程には、人間には不可捉的であるけれども、確かに創造者であり、祖霊を背後でコントロールしている神の意志の介在がなければならない。こうして、人間存在をめぐる、「祖霊——創造者——子供——ヒト——まだ長男がイニシエートされていない死者——祖霊」というコミュニケーションのサイクルができる。これが、キプシギスの「再受肉観」あるいは転生観を含めた存在論的分析的な見取図となるはずである。

## 6-2. 存在観と数観の対応

次に、キプシギスの存在観と数観の対応関係を検討しよう。1から4までの数は、ヒトが孤立した個人から社会的存在へと成熟して行く諸段階に結び付けられ、5は人間存在の完結を意味していると解されている。そして、6から、かつて全数とされていたと思われる10までは、いわばキプシギスの世界のうちにありながらも、人間社会の外側に属し、それゆえに人間の与り知るところの乏しい領域に対応すると考えることができる。

これは、遠い過去と未来、及びその両者の比喩的表現である一昨日以前と明後日以

降, さらには「昨日以前のヒト」たる祖霊及び「明後日以降のヒト」たる創造者としての神に関わる領域である。人間が日々社会生活を営んでいるこの世は, 今日によって比喩的に表現されており, 今日の内の時間は, 数の1から5の領分に対応する。

ところで, 3が女性に, 4が男性に強固に結び合わされている事実からも窺える通り, 1から5までの数に纏わる人間存在の各々のイメージは, 正式の社会成員であるヒトに関するものであって, 必ずしも子供には関わりがない。なるほど, 子供達は, 手の指を1本ずつ折りながら数の観念を教えられる時に, 同時に社会的なモラルの根本を教えられる。とは言え, 本当の意味で社会生活の何たるかを全霊的に学び得, また当然理解しているものと期待されて, 社会的な責任を全面的に負わされるようになるのは, イニシエートされた後のことでしかない。子供期に, たとえモラルにもとる行為をしでかしたとしても, それは児戯 (*tang'oi*) と見做されて, 責任を問われることはほとんどない。

次に述べる事実は, それゆえであろう。ある犯罪行為を犯したヒトが, 被害者に対して, 一定の規則に従って儀礼的謝罪を行なって許しを乞うた場合, 被害者は, 一切を水に流して加害者を許さなければならない。この時, 被害者は, 次のように, 定式化された儀礼的な発話をして, 謝罪を受け入れることを公にする——「あの出来事は児戯であったことにしよう。われわれは, かつて児戯をなしたのだ。問題はない」[小馬 1984: 18, 注13]。

また, たとえば, ある女性がイニシエートされる以前に殺人を犯すか, 過失で人を殺してしまったとしよう。この女性は, 伝統的には, 全く制裁を受けなかったし, 加害者が成人であれば即座に支払わなければならないはずの殺人行為に対する償いである血償は, その女性がイニシエーションを済ませて結婚した後にその夫の氏族から被害者の氏族に支払われたのである。

年齢組=年齢階梯複合体系を社会構造の重要な枠組の一部分とするキプシギスの社会では, *Kipsigis* という民族名が示す通り, イニシエーション諸儀礼を受けることが「社会的な誕生」を意味しており, 今日でも人生における最も重要な行事と考えられている。年齢組=年齢階梯複合体系は, 世代を画し, 世代間の婚姻に関する規則を規定する枠組ともなっている。

息子が父親の所属する年齢組の成員になる事は規則で禁じられており, 長男はもとより, 息子達は, ほとんどの場合, 父親の年齢組の次の次の年齢組の成員となる。ひとつの年齢組が形成されてから次の年齢組が形成されるまでの期間が約15年間であり, かつては平均して20歳から25歳位の間にイニシエートされる者が多かったので, 長男

がイニシエートされる頃には、父親は既にかかなりの高齢に達しているのが普通だったし、それ以前に世を去ってしまう者も決して稀ではなかったのである。「昨日の人」(*chichigonye*)とは、生者ではなく死者に適用される概念ではあるものの、年長の少年や戦士達にとっては、彼等の父親の世代を指す人間のカテゴリーに相当するものであるとも言えるだろう。

以上の検討の結果、まだイニシエートされていない者、既にイニシエートされた者、長男がまだイニシエートされていない死者をそれぞれ表わす「子供」、「ヒト」、「昨日のヒト」という3つの概念は、この世における最も重大な行事であるイニシエーションとの関わり方を尺度として人間存在を三層に分かつ適切な指標であることが理解されるであろう。

### 6-3. コスモロジーの概観

ここで、表6を基礎として、キプシギスのコスモロジー全体への考察をもう少し押し進め、その大雑把な輪郭を概念図に纏めることを通して、研究の今後の発展の手がかりとしたい。そこで、図2を参照して頂きたい。

図2に沿って、多少の反復を恐れずに、キプシギスのコスモロジーの輪郭をなぞってみよう。創造者 (*yoin*-[*det*]) は明後日以降 (*koyoin*) と関連した語である。創造者で

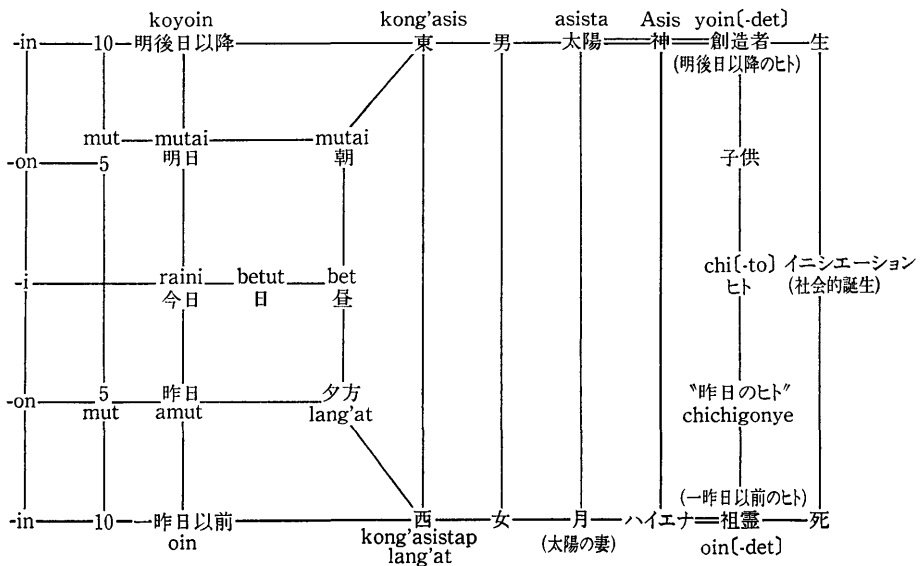


図2 キプシギスのコスモロジーの概念図

ある唯一神 (*Asis*) は, その表象である太陽 (*asista*) によってのみ人間がその存在を感得できる。太陽は, 朝 (*mutai, karon*) 東から昇るが, 東 (*kong'asis*) とは, 「神なる太陽の (昇る) 穴」の意味であり, 夕方 (*lang'at*) 太陽の沈む方角である西 (*kong'asistap lang'at*) は, 「神なる太陽の (沈む) 夕方の穴」の意味である。

朝を意味する語 *mutai* は明日をも意味し, 昨日 (*amut*) と共に, 5 (*mut*) の概念に結び付けられている。月は, 昼 (*bet*) の間世界を照らす太陽の妻であり, 月と共に夜空にある無数の星は, 両者の夥しい子供達である。キブシグスの家屋の内外の空間は, 東西に二分され, 東側の空間はいずれも男性に, 西側の空間はいずれも女性に所属している [小馬 1987a] など, 東は常に男性に, 西は常に女性に結び合わされている。

一日は, *betut* という語で表わされる。*betut* は, 今では通常の名詞の場合とは異なっており, その不定形を失っているけれども, 実は今日昼を表わす名詞 (の定形) である *bet* がかつてその不定形であったと考えると誤まらない<sup>14)</sup>。今日を指す, *ra, rani, raini* の3つの等価な名詞のうち, 後の2つは, 手の届く範囲の近い距離を指示する場所の指示接尾辞 *-i* を取り込んでおり, 一方, 明後日以後を指す *koyoin* と一昨日以前を指す *oin* は, ずっと遠い距離を指示する場所の指示接尾辞 *-in* を組み込んだ造語である。

これらの諸関連のあり方の多くは, 各章で念入りに検討を加えてあるから, これ以上の贅言は無用であろう。図2では, 諸観念の相互関連性を示唆し得る場合に限って, キブシグス語を示した。この図では, 横線, 縦線, 二重横線, 各項目間の距離, 各項目の位置関係などが必ずしも厳密に一定の記号的意味を与えられている訳ではない。しかしながら, 筆者が本稿の各部分で展開した論述の各々の内容を整理し, あらためて批判的に再検討を行なう一助とすることは可能であると思われる。

## 付 記

本論稿は, 1985年5月末に, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所において開催された, 日本アフリカ学会第22回研究大会で報告した内容を出発点としている。その後, 国立民族学博物館の共同研究『アフリカ諸民族の技術誌の整理と分析』(研究代表・和田正平教授)において, その一環として詳しく内容を検討する機会を得, その成果として大幅に加筆修正して本稿を編んだ。

大阪外国語大学の稗田乃氏からは, その間幾度も私信を賜わり, 大いに啓発された。本稿を上梓した機会に, 記して感謝の意を表わしたい。なお, 万一, 本論稿に, いささかでも言語学に関する誤解が見うけられるとしたら, それは一切筆者の一知半解によるものであることを, 併せて明記する。

14) *bet* と *betut* との関係は, 英語で, *day* によって指示される「昼」と「一日」の関係に当たると考えればよい。



## 文 献

- BARTON, C. G.  
 1923 Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony. *Journal of the Royal Anthropological Institute* LIII, pp. 42-68.
- BEACH, M. W.  
 1911 *The Suk, Their Language and Folklore*. Oxford.
- CREIDER, Chat A.  
 1962 The Verb in Kipsigis. *Mila* 5, Institute of African Studies, University of Nairobi, pp. 40-62.
- DOBBS, C. M.  
 1921 The Lumbwa Circumcision Ages. *Journal of East Africa and Uganda Natural History Society* 16: 55-57.
- GULLIVER, P. H.  
 1958 Counting with the Fingers by Two East African Tribes. *Tanganika Notes and Records* 51: 259-262.
- HOBLEY, C. W.  
 1902 *Eastern Uganda*. London.
- HOLLIS, A. C.  
 1909 *The Nandi. Their Language and Folk-lore*, Oxford.
- HUNTINGFORD, G. W. B.  
 1927 Miscellaneous Records Relating to the Nandi and Kony Tribes. *Journal of the Royal Anthropological Institute* LVII, pp. 417-461.  
 1950 *Nandi Work and Culture*. London.  
 1953 *The Southern Nilo-Hamites*. London.
- JOHNSTON, H. H.  
 1902 *The Uganda Protectorate*. London.
- 小馬 徹  
 1982a 「キプシギス族の“再受肉” 観再考」『社会人類学年報』8: 149-160。  
 1982b 「ケニアのキプシギス族における女性自助組合運動の展開」『アフリカ研究』22: 1-19。  
 1983a 「牛牧民カレンジン——部族形成と国民国家」『季刊民族学』25: 32-45。  
 1983b 「災因としての死霊と邪術」『一橋論叢』90-5: 71-91。  
 1984 「超人的力としての言語と境界人としての指導者の権威」『アフリカ研究』24: 1-21。  
 1985a 「東アフリカの“牛複合” 社会の近代化と牛の価値の変化——キプシギスの家畜の貸借制度 (*kimanakta-kimanagan*) の歴史的变化と今日的意義をめぐって」『アフリカ研究』26: 1-54。  
 1985b 「“女の知恵”を買う話」『通信』(東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所) 55: 11。  
 1987a 「キプシギスの“火”のシンボリズム」和田正平編『アフリカ——民族学的研究』同朋舎, pp. 3-48。  
 1987b 「強姦をめぐる男女関係の種々相——ケニアのキプシギスの場合」『文化人類学』4: 170-187。
- KOMMA, T.  
 1981 The Dwelling and Its Symbolism among the Kipsigis. In N. Nagashima (ed.), *Themes in Socio-Cultural Ideas and Behaviour among the Six Ethnic Groups of Kenya, the Visukha, the Iteso, the Gusii, the Kipsigis, the Luo, the Kamba*, Tokyo, pp. 89-124.  
 1984 The Women's Self-help Association Movement among the Kipsigis of Kenya. In S. Wada and P. K. Eguchi (eds.), *Africa* 3, Senri Ethnological Studies No. 15, National Museum of Ethnology, Japan, pp. 145-186.

小馬 両手の拳, 社会, 宇宙

LINDBLOM, G.

1924 Some Words of the Language Spoken by the Elgoni People on the Side of Mt. Elgon, Kenya Colony, East Africa. *Le Monde Oriental* XVIII, pp. 46-55.

ORCHARDSON, I. Q.

1919 Supernatural Beliefs of the Lumbwa. *Journal of East Africa and Uganda Natural History Society* 14: 417-420.

1932-1933 Religious Beliefs and Practices of the Kipsigis. *Journal of East Africa and Uganda Natural History Society* nos. 47-48, pp. 154-162.

1935 The African Explains Witchcraft: II. Kipsigis. *Africa* VIII no. 4, pp. 509-515.

1961 *The Kipsigis*, Nairobi.

PERISTIANY, J. G.

1939 *The Social Institutions of the Kipsigis*. London.

田中克彦

1978 『言語からみた民族と国家』岩波書店。

1980 『ことばの差別』農山漁村文化協会。

WARD, C. E.

1926 Notes on Sun-worship amongst the Kipsikis or Lumbwa Tribe. *Journal of East Africa and Uganda Natural History Society* 24: 26-27.