

遍在する邪術，見えない邪術：
北部マダガスカル ツィミヘティ族社会におけるあ
る邪術告発についての一考察

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2015-11-19 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 深澤, 秀夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004323

遍在する邪術，見えない邪術

——北部マダガスカル ツィミヘティ族社会における
ある邪術告発についての一考察——

深 澤 秀 夫*

Some Unconsidered Aspects of Omnipresent and Unseen Sorcery
among the Tsimihety of Northern Madagascar

Hideo FUKAZAWA

Although sorcerers (*ampamosavy*) are favorite topics in daily conversation among the Tsimihety of Northern Madagascar, nobody dares say that he has actually seen one. Most sorcerers are strangers or outsiders (*vahiny*) with no kinship relations with the inhabitants of a particular village. Although people are afraid of this type of sorcerer, they do not react in any particular way toward them.

In contrast, another type of sorcery (*mosavy*), caused by various evil charms (*aôdy ratsy*), is a focus of everyday fear, especially on a voyage. It is said to be very easy to obtain a charm which kills or damages other persons, and wicked persons who want to use them are said to be omnipresent.

I made five case studies of persons who had either been harmed by, or accused of, sorcery during my field work, from December, 1983 to February, 1985, and in October, 1986. Apart from one case, those suspected of having used evil charms were strangers or outsiders. That exception was an ostracized young kinsman who had been accused at a village community meeting. However, in no instance that I observed was a kinsman who followed village community rules and also carried out assigned communal works either accused or suspected of sorcery.

Therefore sorcery among the Tsimihety is less an outlet for aggression between kinsmen or neighbors than an imagined collective representation of an outsider or a stranger who is not of

* 跡見学園短期大学

the in-group in the Tsimihety social context.

I. 問題の所在	1. <ムラ八分>
II. ツィミヘティ族—主なき稲作—牛牧民—	2. 告 発
III. 語りとしての<邪術>と<邪術師>	3. 関係のトライアングル
IV. <クスリ>の存在論	VII. 遍在する<邪術>, 見えない<邪術>
V. フィアラハ・ムニナの論理と<土地の 主>の世界	1. <邪術>の空間論
VI. 告発された<邪術>	2. 親族のドグマ
	3. 他者性の論理

「人間関係に例外なく見うけられる遠近の統一は、この場合、簡潔に言えば以下のような事情にある。つまり、人間関係における距離とは、近くの者が遠くにいることを意味するのだが、よそ者であるということは逆に、遠くの者が近くにいることを意味する」[ゲオルグ・ジンメル 1976: 104]。

I. 問題の所在¹⁾

専門の研究者でなくとも、マダガスカル滞在の経験を持つ人は誰でも、マダガスカル人がさまざまなく邪術²⁾を行ない、またそれをひどく恐れていることを知っているると述べても過言ではない。そしてこのことは、根も葉もない現地話の戯言ではなく、

1) 本稿は、1986年6月28日の国立民族学博物館共同研究会「アフリカ諸民族の技術誌の整理と分析」(研究代表者 和田正平助教授)における筆者の発表、「村八分と親族の<うち>と<そと>—北部マダガスカル ツィミヘティ族社会におけるある邪術告発を巡って—」を基に執筆したものである。この場を借り、発表の場と機会を与えて下さった和田正平先生及び当日発表に際し有益なコメントをお寄せ下さった共同研究員の皆様に、深く御礼申しあげます。本論文執筆の基礎となった資料は、1983年12月～1985年2月、1986年10月、2回の実地調査に基づくものであり、殊に後者の調査は、昭和61年度文部省科学研究費補助金海外学術調査「マレー型農耕文化の系譜—内発的展開と外文明からの変容」(研究代表者 京都大学東南アジア研究センター 高谷好一教授)の助成を受けて実施されたものである。マダガスカルにおける再調査の機会を与えて下さった高谷好一先生をはじめとする京都大学東南アジア研究センターの前田成文先生、加藤剛先生、古川久雄先生、田中耕司先生の皆様にも心から御礼申しあげます。また、本論文は、昭和61年度と昭和62年度文部省科学研究費奨励研究A特「マダガスカルを中心とする環インド洋社会の社会構成と世界観に関する社会人類学的研究」の助成による成果の一部をなすものである。

2) 後述するように、本稿ではマダガスカル語の *mosavy* の訳として、<邪術>を用いることにする。多くのマダガスカルの社会においては、他者に対する間接的な攻撃力の行使をムサーヴィと総称し、その行使の意図性と非意図性との区分については、単語上もまた実際上もさしたる注意や関心を示さない。その一方、調査者の側からは、ムサーヴィと総称される行為や現象の中に、ウィッチクラフトとソーサリーの双方を認めることができる。筆者自身は、ムサーヴィという語が人びとを捉える「有害な攻撃力への恐怖」の感情の視点から、ソーサリーとウィッチクラフトの双方を含むムサーヴィの行為と観念を<邪術>の一語によって記述する。

マダガスカル語の世界を多少なりとも、かいま見ることのできるガイジンの耳にも、<邪術>を巡る人びとのさざめきはなおも聞こえてくるのである。いわく、「誰それは<邪術>で殺されたそうな」、「誰それは、<邪術>にやられたせいで、昔は御大尽が、今じゃご覧のとおり左前さ」、「誰それは、ブスのくせに、<邪術>のおかげで、金持ちの旦那をつかまえたのさ」云々。

このように、<邪術>がマダガスカル人の日常生活の中でしばしば語られる事柄であるならば、当然その<邪術>を対象とした研究もまた、少なからぬものがあるとの予測を生む。しかしながら、筆者が知りうる限り、マダガスカル研究の中でソーサリーもしくはウィッチクラフトの単語を標題そのものに掲げている民族誌は、G. Gardenier の *Witchcraft and Sorcery in a Pastoral Society; the Central Sakalava of West Madagascar* [1976] の唯一冊だけである。その一冊も、内容的には『Sakalava 族の社会と世界観』と題することの方が適切であり、ウィッチクラフトやソーサリーに充てられた章だては一章、一節もなく、「占いと呪術」を見出しとする30ページほどの章の中でわずかに触れられているにすぎない。その他、手許にある書誌の中から多少なりとも<邪術>についてまとまった記述のあるものをぬきだしてみると、Merina 族及び Imerina 王国時代における<邪術>を巡る習慣とその探知一告発の慣行について聞き書きを基とする歴史伝承集成の中で記している、R. Callet, *Tantaran'ny Andriana eto Madagasikara* (『マダガスカル王族の歴史』) [1908]、それまでの<邪術>に関する断片的報告を集めあらためてその習慣や観念を概観した、M. Danieli, *The witches of Madagascar; a theory of the function of witches and of their organization based on observations of an existing cult* [1947]、マダガスカル人の用いる呪術の目録兼解説書であると共に<邪術>及び<くすり>に使用される<クスリ>³⁾についても具体的に記している、L. Vig, *Charmes, spécimens de magie malgache* [1969]、Sihanaka 族地方の著名な<邪術>のひとつ ambalavelona についての実態報告を行なっている、J.-T. Hardyman, *Observations sur la sorcellerie (Ambalavelona) dans la région de l'Antsihanaka* [1974]、南部の Bara 族社会における葬儀の際の「混屯」とそれに伴う<邪術>への恐怖を実地調査に基づいて指摘している、W. R. Huntington, *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar* [1973]、Bezanazano 族における tromba と呼ばれる憑依現象と上記のアンバラヴェルナを憑依の一変形として捉えてそれらの社会的機能を論じた、J. Poirier, *Tromba et*

3) 後述するように、マダガスカル語の ody または aôdy に対する訳として、<クスリ>の単語を用いることにする。対象に対し何らかの働きかけの力をもつと考えられる物体（通常の医薬品もその中に含まれる）が広くウディと呼ばれている。

Ambalavelona chez les Bezanozano, aspects des phénomènes de possession à Madagascar [1987], マダガスカルの大衆小説などに描かれた〈邪術師〉像を分析している, N. J. Gueunier, *Le theme de la sorcellerie maléfique dans la littérature populaire écrite à Madagascar* [1975], などの名を挙げることができる。けれども, これらの著作の中で扱われている〈邪術〉や〈邪術師〉の多くは, メリナ族やシハナカ族或いはマダガスカル人を記述の枠として呈示された, 言わば固有名詞のない慣習や一般像である。J. Poirier は, 「数十のアンバラヴェルナに関する事件が, 予審や判決の対象となっているが, その実数はその数をはるかに上まわるものである」[POIRIER 1987: 283], と述べ, 地方裁判所における判決を一例, 面接調査によるアンバラヴェルナの実行例を一例挙げている [POIRIER 1987: 283-284]。Poirier は, 1970年に『ベザヌヌ族マダガスカルの一民族の社会組織研究への寄与』と題する1300ページに及ぶ博士論文をパリ大学に提出しており, 〈邪術〉の社会的脈絡に暗いとは考えられないにもかかわらず, 上述の論文では単にアンバラヴェルナの事例を示したに留まり, その社会的背景などについては特に分析を加えてはいない。さらに, 先に触れた Gardenier は, 最近の論文の中で, 同じサカラヴァ族について, 〈邪術〉を行使した人間とそれにやられた人間との関係及びその比率について報告を行なっている [GARDENIER 1986: 337-351]。しかしながら, その分析は, 特定の地域社会の中で様々なかたちで生じた〈邪術〉を巡るできごとの総和を母体としたものではなく, sikidy または sikily と呼ばれるアラビア系の極めて算術的な占いの体系⁴⁾における予測される解答のパターンと数をコンピューターによって演算的に導きだしたものが母体である。スキディと呼ばれる占い技術の体系が, 用意し提出する解答全体の広がりとその可能性を数字として示したことに Gardenier 論文の意義があるとしても, 論文は, 〈邪術〉や〈邪術師〉が語られ, 或いは表出される社会的過程と社会的脈絡に対する情報を何ら与えてはくれないのである。では, 社会的な視点をぬきに, 個別事例としてではなく一般例として示されるマダガスカル人の〈邪術〉研究とは, 何に起因するものなのであろうか? それはもっぱら, マダガスカル人の文化と社会を研究する者の側の視点の欠落や調査の不足といった事柄に求められるものなのであろうか? 或いは, マダガスカル

4) sikidy は, 広い意味でのアラビア地域を起源とし, フランス語では géomancie, (「種子占い」「土占い」と一般に訳されている), と呼ばれる占いの系統に属する占い方法である。植物の種子を用いて, 奇数1と偶数2の点の4つの柱状の配列, $\begin{matrix} \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \end{matrix}$ など, から成る16の形象を作り, その形象そのものに与えられた意味と形象の置かれた位置に与えられた意味との組み合わせによって様々な問題の原因, 予知, 対処方法などを読み解く複雑な体系を備えている。マダガスカルにおけるスキディ全般については R. Decary [1970] に, géomancie 一般の解読の体系とその数学的分析については R. Jaulin [1966] の著作に詳しい。

地域を対象とした研究全体の立ち後れに由来するものなのであろうか？

これらの疑問に対し、北部地方のメリナ族の農村において1年半以上の実地調査を行なった M. Bloch は次のように述べている。

他に行使できる攻撃のはけ口が無いため、道徳上も結びついた人びとの間で妖術告発が生じるとする一般的な人類学の理論は、イメリナ地方においては簡単には当てはまらない。なぜならば、そこでは、大半の妖術告発は、親族関係を持たない人びとの間において典型的に見出されるからである。妖術と親族関係との相関は、両者の観念の論理の上での相関のレベルにおいて、その存在を一層はっきりと認めることができるように思われる。まず何よりも、親族にあらざる人間は、潜在的な妖術師と考えられると同時に、その妖術をも疑われる、ということである。私の経験では、告発は（親族関係を持たない）人びとがひと所で生活し、（その結果）本来ならば親族成員にのみ期待される性質の関係を（相互に）取り結ぶことを余儀なくさせられている状況においてのみ生じるように思われた [Bloch 1971: 67]。

この Bloch による説明を逆にたどっていったならば、「親族が親族だけで生活する状況においては、邪術や妖術が疑われたり或いはそれらの告発が行なわれることはない」との原則論に行きつくことになる。もし、かかる〈邪術〉を巡る人間関係の原則論が、単にメリナ一族だけではなく、他の多くのマダガスカル⁵⁾の民族集団⁵⁾においても同様に見出されるものであるならば、マダガスカルの〈邪術〉研究における社会的過程と脈絡への言及と記述の不足の原因は、研究者側の問題というよりは、正に、この集約的な観念の特質にこそ求めることができるものと言えよう。すなわち、〈邪術〉が顕在化しうる場とは、このような「親族だけが共に住む世界の安全性」の原則論に対し、何らかの他者性や異和性が持ちこまれ抵触した状況においてであり、人びとが原則論の世界に安住しうる限り、〈邪術〉や〈妖術師〉とは、その世界の「外部」を語り、表現するためにだけ使用されるコトバとしてのみ存在すると考えることができるわけである。本論文は、この点を出発点とし、北部マダガスカル ツィミヘティ族の一村落における実地調査資料を基に、〈邪術〉を巡る人間関係の原則論と社会的脈絡との相互作用について考察を加えることを目的とする。

5) マダガスカル島民は一般に、フランス語で *groupe ethnique*、マダガスカル語で *foko* または *karazana* と呼ばれる下部単位に区分されている。しかし、この区分は、居住地という地理的枠組、或いは王国への帰属という歴史的、政治的枠組などに基づいて慣習的に行なわれているものであり、自称と他称を含め区分された単位の間には、文化的斉一性や政治的統一性などの共通の基準があるわけではない。この問題については、「Mahafaly 族」を例に、K. Eggert が詳しく論じている [EGGERT 1981: 149-170]。

Ⅱ. ツィミヘティ族 —主なき稲作—牛牧民—

Tsimihety 族は、マダガスカル島北西部、Mahajanga 州の内陸部一帯を中心に居住する稲作—牛牧民で⁶⁾、人口凡そ60万を擁し⁷⁾、人口数の点では Merina 族、Betsimisaraka 族、Betsileo 族に次いで島内第4番めの民族集団の位置にある。その言語は、マダガスカル語北部方言群に属し [DOMENICHINI-RAMIARAMANANA 1977: 20-23; VERIN, *et. al* 1969: 26-83]、公用マダガスカル語 (fiteny officielle) の基礎となっているメリナ方言を中心とする中部方言群とは、凡そ1000年の分離年代差が測定されると言われる⁸⁾ [VERIN 1969: 26-83]。ツィミヘティ族の形成史については詳らかではないが、最初に東海岸方面から内陸部に進出してきた人びとと、それよりやや遅れて西海岸からやって来たサカラヴァ族系の人びととが、17世紀頃から Sofia 川流域一帯に混住した結果成立した集団と考えられている [MATTEI 1938: 131-133; TONGASOLO 1985: 5-7]。かつては、Antandrona と呼ばれる地域的な首長層を擁していたが、ツィミヘティ族として政治的に統一された歴史を持ってはいない。また、調査対象の村落では、アンタンドルウナの人びとの名のみを知るだけで、それに対する政治的或いは儀礼—祭祀的求心性は認められない。さらに、牛泥棒を防ぐためにサカラヴァ族の王の行幸をおおいだり [MOLET 1953: 140-141]、新しい土地への定住を承認する供儀をサカラヴァ族の王の手によって執行してもらう例 [WILSON 1971: 202] が、一部のツィミヘティ族の間で報告されているものの、同村落ではアンタンドルウナと同様、その権力や権威といったものも特に承認しておらず⁹⁾、現在のツィミ

6) ツィミヘティ族における焼畑耕作、水稻耕作、畑地耕作及び牛牧畜の概要とその文化的複合については、[FUKAZAWA 1988] を参照のこと。

7) Giambone [1975: 87-89] による推定の人口。ツィミヘティ族は、19世紀の後半から西部、北部、南部方面へ、移住と周辺民族集団との通婚を介して、領域と人口の双方の面で急激な拡張を続けている [MOLET 1959: 1-196]。そのため、仮に人口増加率を年3%と見てもった場合には、1986年の時点で80万人を越える計算となる。

8) マダガスカル島民の言語は、Makoa と呼ばれる黒アフリカ系旧奴隷の子孫の一部がバンツ—系言語を、Antalaotra と呼ばれるアラブ—コモロ系集団の多くがスワヒリ語を保持している二言語併用者であることを別にすると、オーストロネシア語族 (マラヨーポリネシア語族) ヘスペロネシア語派 (インドネシア語派) に属するマダガスカル語ひとつに集約される [DAHL 1951]。その一方、語彙、発音、アクセント、抑揚などの面で方言差が顕著に認められ、定説はないものの、中—東部、西—南部、北部の三方言群に区分される傾向にある [DOMENICHINI-RAMIARAMANANA 1977: 20-23]。ただし、異なる方言群に属する人びとの間でさえ通話は可能である。

9) 調査村落でも、村のすぐ近くの池の水は西海岸地方のサカラヴァ族の王の居住地 (doany) より流れきたるものであり、この水を日常生活の中で汚してはならないとの呪医 (môasy) の言葉を受けいれている。

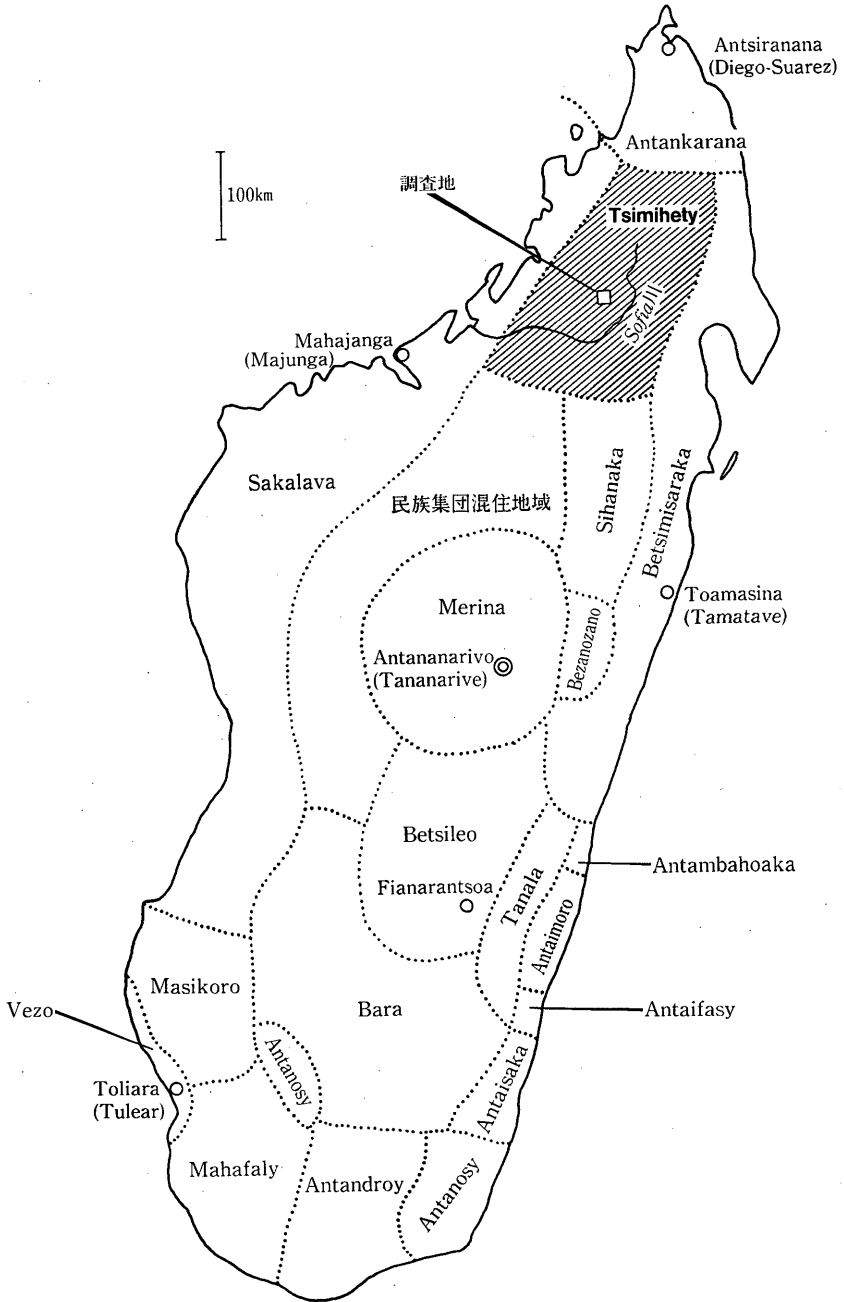


図1 マダガスカルの民族集団の分布と調査地

表1 民族集団の人口と増加率

民族集団名	1920年	1975年	増加率
ツィミヘティ	140,788	573,000	4.1倍
サカラヴァ (アンタンカラナを含む)	221,919	520,000	2.3倍
ベツィミサラカ	390,351	1,165,000	3.0倍
メリナ	961,294	2,000,000	2.1倍

1920年は [RENEL 1920-1921] に基づく数字

1975年は [GIAMBRONE 1975] による推定値

ヘティ族社会は、無頭制としての性格が支配的である。ツィミヘティ、すなわち「髪を切らない」という名称の起こりについても、17~18世紀頃、一人のサカラヴァ族の王の死に際し、東海岸のベツィミサラカ族系の首長の威光と勢力を恐れたこの内陸地域の人びとが、葬儀のための牛をサカラヴァ族に対して差しだす一方、服喪のしるしとして髪を切ることを拒み、自分たちの独立性を示した故事に因むものと伝承されている [MATTEI 1938: 131-133; TONGASOLO 1985: 5-7]。調査地の村の人びとも、自らをツィミヘティと位置づけ、ツィミヘティと呼ばれる人びとの間に、語彙・発音・アクセントを中心とするツィミヘティ方言の斉一性と儀礼のやり方や禁忌 (fady) を中心とする慣習 (fomba) としての文化的同質性を認識している¹⁰⁾。

19世紀までのツィミヘティ族は、西のサカラヴァ系王国と東のベツィミサラカ系の首長国とはさまれた小さな内陸居住民の集団にすぎなかった。ところが、1820年代のイメリナ王国軍の北部地方への進攻、1986年の占領フランス軍の同地方への進駐と続く状況の中で、19世紀末からツィミヘティ族は、人口と領域、双方の面で急激な拡張を開始した。1920年から1975年までの55年間に、ツィミヘティ族は4.1倍の人口増加率を示し、総人口の点でも隣接するサカラヴァ族のそれを完全に上まわっている。その領域も、西部から北部及び南部にかけ、現在でもなお拡大を続けている [MOLET 1953: 140-141]。このツィミヘティ族の拡張は、その優勢な軍事力と経済力を背景とした典型的な他民族集団の侵略や征服であった過去のサカラヴァ族やメリナ族の拡

10) 祖先ごと (firazaña) や供犠 (jôro) のやり方、火曜日 (Talata) と木曜日 (Kamisy) を農作業を中心とする土仕事の禁止の日とする習慣 (fomba) などに、人びとはその言葉 (teny) と共にツィミヘティとしての斉一性と同質性を認識している。ツィミヘティ族は、親族同士の男女の性関係と婚姻の双方を禁止し、また夫方居住の規範をもつため、女性が原則として婚出或いは婚入することになる。その場合、婚出先がツィミヘティ族の村である、または婚入してきた女性がツィミヘティ族であるならば、ôsiky と呼ばれる祝いごと (tsaboraha) などの際に女性が唄う歌の歌詞と旋律は各地のツィミヘティ族の間で共通するため、それらの婚入・婚入女性達は、まわりの女性達と共に何の障害もなくオシキを歌うことができるという点が、自分たちの文化の同質性を具体的に知ることのできる例として挙げられている。

張とは異なり、武力とは無関係に、移住と通婚を繰り返しながら、近隣民族集団との間で血を流すこともなく、あたかも「油がしみわたるがごとくに」行なわれていることに際立った特色が見られる¹¹⁾ [Wilson 1967: 133-154, 1971: 193-208]。

Ⅲ. 語りとしての〈邪術〉と〈邪術師〉

ツィミヘティ族の人と共に村を離れて旅をする折、その出発前に、ツィミヘティ族の文化と社会のいずれについても参与と拘束の度合の低いガイジン (*vazaha*)¹²⁾ と分類される筆者のような人間に対しても、ほとんどその無知を諭すように厳しく言われる事柄がある：

「いいかい、これから旅にでかけるけれど、よく注意して聴くんだよ。旅の途中でね、人から食事に誘われたり、人から食べ物を勧められたりすることがあってもね、そんな時はちゃんと断わるんだよ。絶対に、食べてはいけないよ。だけれども、私たちが一緒に食事するようなことがあればね、その家は私たちの親戚 (*havana*)¹³⁾ の家だから、その時は上がって食事をしても構わないよ。それ以外は絶対にだめだからね。〈毒〉 (*poizina*) にやられるかもしれないんだよ。ここらには、性格の悪い人たち (*ny oloña ratsy fañahy*) が、たくさんいるんだからね。」

目的の村に到着すると、再び私に注意が与えられる：

「いいかね、Aの家とBの家は、私の妻の姉と兄のところだからね、まだ親戚みたいな人たち (*ny oloña karaha mihavana*) だから、この2軒では何時御飯を食べても構わないよ。だがね、おまえがこの村で食事をして良いのは、この2軒だけだからね。忘れてはいけない

11) この拡張を可能としたもたらした事柄について Wilson は、a. 上からの圧力を嫌う個人主義的なツィミヘティ族気質 b. 個人または家族を単位とする小規模な移住集団の、故地との関係を保ったままでの、近隣の空いた土地への移動の繰り返し c. 近隣民族集団との積極的な婚姻関係の確立と父系イデオロギーによるアイデンティティの保持の3点を指摘している [Wilson 1967: 133-154, 1971: 193-208]。けれども、なぜツィミヘティ族だけがその時期に拡張を生じたのかに対する十分な説明は、現在までのところなされていない。

12) ガイジン (*vazaha*) の分類規準は、容貌、ことにその肌の色の白さにある。したがって、単に見た目がマダガスカル人ではないというだけではガイジンの呼称に値する資格としては不十分であり、黒アフリカ系の人びと、コモロ人、一部のインド-パキスタン系の人びとは、むしろ「黒ん坊」 (*Makoa*) に分類される傾向が強く認められる。最近では、日本人を含むアジア系の容貌の人間は、フランス語の中国人 (*chinois*) に由来する *sinoa* をもって呼ばれることが多い。

13) 「祖先 (*razana*) を同じくする人びと」という言葉がツィミヘティ族自身による *havana* に対する説明である。社会人類学の単語を用いれば、ある人を起点とする *cognatic descendants* が、このハヴァナのカテゴリーに相当する。また、*ny oloña mihavana* 「ハヴァナにある人」「ハヴァナをもつ人」という表現も、ハヴァナとはほぼ同義である。これに対し、上記のハヴァナ同士の男女の性関係と婚姻の双方を、*mandoza* <近親相姦> として禁止するツィミヘティ族においては、自己の姻族及び配偶者の親族は、*vaviha* としてカテゴリー化され、「親族ではないが、親族のような人びと」と考えられている。

よ。ことに、おまえさんはガイジンだからね、おまえさんが歩いていると、ガイジンさんあがって食事してゆきなさいよとかいろいろと言われるかもしれないけれど、ちゃんと断わるんだよ。いいね。うちの村はまだ小さな村で、皆親戚同士だから、そう悪さする人間もいないが、よその村はそうじゃないからね。人は何をするかわからないから、十分に気をつけるんだよ」。

一顧の面識だにない人とでも道で行き会えば挨拶を交わし、食事中のところを人が通りすがれば、「食事してゆきなさいよー」(Mandrosoa sakafo eh!)と声をかけるのが、ツィミヘティ族及びマダガスカル人全体の習慣である[Ruud 1970: 9-13]。一方、「うちの村」は争いもなく平和で静かな小さな村であるどころか、「誰それが、貸した腰巻きを返そうとしない」、「誰それが、私がものを盗ったと言いつらしている」、「誰それに、屋根をふく茅の代金を前払いしたのに、駈け落ちしてしまった。お金をどうしてくれる」、「亭主と別れたいが、それについてはまだ受け取っていない婚資(moletry)の牛を支払え」、「兄が、あそこの畑は自分たちの父親からの相続財(lova)だから、自分にも分与しろと言っているが、あれは俺自身が拓いたものだ」、「誰それは、何かと言っちゃあくムラ>の共同労働にでてこない」などの事柄が、3日とあけずにくムラ>の集会(voria)の場で話しあわれるのが現実であるにもかかわらず、うちの村の「外がわ」ではく邪術>の危険性が、常に人を待ちかまえているのである。

ツィミヘティ族の人びとは、以下のような行為をmosavy<邪術>、それを行なうことをmamosavy<邪術をかける><邪術を行なう>、それを行なう人間をmpamosavyまたはampamosavy<邪術師>と呼んでいる。

- A. 夜、墓に行く、或いはそこで裸になって踊る。
- B. 夜中、村の家々の扉、ことに人が1人で住んでいる家の扉、をたたいてまわる。
- C. 墓を破壊し、或いはこれを暴く。
- D. 人の死を願い、これを見て笑い、喜ぶ。
- E. 野性猫(kary: *Felis lybica*, *Feliade*), フクロウ(voron-dolo), ボア(dô: *Acrantohips madagascariensis*, *Boidae*)など関係を持ち、これらの動物を使ってある人の死や病気、不幸などを願う。ことに、ボアが棲む土のうらには、tsinyと呼ばれる精霊がいるとされ、そこに蜂蜜などを供えることによって、同じ事柄を願うことができる。
- F. 後述するaôdy ratsy<邪悪なクスリ>を用いて、人を殺害し、病気にし、或いはその物を奪う。

ツィミヘティ族の人びとによれば、このAからFまでの事柄は、亡くなった人が目に見えるかたちとなって現われたlolo, 山野に住み背の低い髪の長い女性の姿をした

kalanoro, 川に住み髪と爪の長い女性の姿をして人を襲う zazavavi-(an)drano など、<もの> (raha) と総称される存在によって引き起こされるのではなく、まさに生きて毎日の生活を営んでいる人間 (oloña) 自身が、これを行なうものである。けれども、人びとは、これらの事柄がその行為者によって、意図して (mikasa, amin'ny fikasaña) 行なわれたものかどうかについては、必ずしも明確な答えを用意しているわけではない。むしろ、ツィミヘティ族の人びとは、単に言葉のレベルにおいてソーサリーとウィッチクラフトとの区分を行なわないだけでなく、ソーサリーとウィッチクラフトのよって来たる「力」の出所とそのあり方については、さほどの関心を向けないのである¹⁴⁾。人びとは、AからFまでの行為はすべて<邪悪> (ratsy) であり、また<許し難い> (tsy manjary) 事柄と見なしている。ひと昔前であれば、AからFの行為の容疑に関する告発は、村の土地の神 (zanahary) と祖先 (razana) に対し誓願のための供犠 (tsikafara) を行なう lokambato または toñy と呼ばれる石の前で、<土地の主> (tompon'tany) の中の長老男性の立ち合いのもと、告発人と被告発人の双方に対し、tangena (*Cerbera venerifera*, *Apocynaceae*) と呼ばれる小灌木の有毒の実を砕いたものと金粉とを蜂蜜と共に服用させ、死んだ人間の言葉を偽とする試罪によって判定されるべき事柄であった¹⁵⁾。しかしその一方、AからFまでの<邪術>の行為内容については、それを口にする時の人びとの語り口及びそれに対する恐怖の度合ないし警戒の度合から見た場合、そこには明らかな差異が認められる。

<邪術師>という単語そのものは、日常生活の中でも、「おまえは意地が悪い」との意味を冗談めかして直接相手に言ったり、或いは「女に髭があったら、そりゃ<邪術師>だぜ」と普通の間人であればありうべからざることを表現する際などにも用いられている。けれども、通常最もよく耳にする<邪術師>への言及は、先にも触れたような言わば「<邪術師>ばなし」の語りを装ったものである。

「どこそこの村の誰それは、夜中になると墓に行っているそうだ」、「この村ではそんなことはないが、隣り村じゃあ、夜中になると村はずれの教会の裏手に、<邪術師>が集まって話をしてるってことだ。どこそこの村の誰それは、それを見たそうだ」、「隣り村の、ほら、××で婆さんは夜中になると1人で出歩いているってさ」、「町はず

14) サカラヴァ族では、邪悪な力を付与された物体を voriky, 他者を害する行為者の神秘的かつ生得の力を tolaky と呼び、ソーサリーとウィッチクラフトとの区分が認められると報告されている [GARDENIER 1986: 338-339]。

15) タンゲーナによる試罪は、1823年のイメリナ王国軍のツィミヘティ族領への進入以降、メリナ族によって導入され、それ以前のツィミヘティ族の試罪方法は、熱湯に被疑者の手をつけさせ、それによって皮がはがれたか否かを有罪と無罪の判定基準とするものであったと報告されている [TRALBOUX 1903: 236]。

れの並木道は、発電所の止まる11時を過ぎてから通ると、〈邪術師〉に襲われるってんで有名だ。町のガイジンの神父さんもそれを見たと言ってる、「町のむこうの共同墓地の下の道を夜通ると、そこに〈邪術師〉が集まって踊っているのが見えるぜ」というように、常に第三者の目撃や証言、〈うちの村〉以外の人と場所、伝聞或いは匿名や無名に基づく一般論などの形式を介して〈邪術師〉は現われ、人びとの間で了解される。ここで語られている〈邪術師〉の意図性について人びとの考えるところは一致していない上、その行為が意図的であるか否かについては、ほとんど関心が向けられてはいない。ところが、「では、あなた自身は、その〈邪術師〉を自分の眼で見たことがあるのですか」とそれを語った人に質問を向ければ、「いや、自分はいまだかつて一度も見たことはないが、皆が（或いは、誰それが）そう言っている」と答える点、及び「それでは、その〈邪術師〉は、人間に対して何ををするのですか、例えば、あなたを殺したり病気にしたりするのですか」とさらに尋ねれば「うーん、そういうわけではないが……」と答える点において、人びとは意見の一致をみることになる。これらの〈邪術師〉についての語り、屋と夜¹⁶⁾、町や村の中とその周辺、町や村と墓地¹⁷⁾、うちの村とよその村、というツィミヘティ族の世界観上の時間と場所の対立項を基礎として表象されていることは、容易に理解される。したがって、AからDの事柄を行為する〈邪術師〉の姿は、「我々」に対する他者性や外部性或いは周縁性として存在し、もちろんかかる〈邪術師〉も等しく〈邪悪〉であり、人びとによって恐怖の感情をもって受けとめられてはいるものの、日常生活の中では直接的な攻撃力としては捉えられていない、言わば心像として繰り返しかたちづくられてゆくだけである。

これに対し、EとFをその行為内容とする〈邪術師〉については、単なる「〈邪術師〉ばなし」の語りの枠を越え、人は病気や横死などの被害の矢先が直接自分にも向けられることのあることを鋭く意識し、その恐怖感が人びとを具体的な防衛のための行動へと導いている。

16) ツィミヘティ族の人びとは、月 (davolaña) の光の明るい夜を好み、そのような風の弱い晩には、屋外に蓐を広げて夕食をとったり [cf. MATTEI 1938: 138], 子供達が戸外で夜遅くまで遊んだり、或いは農繁期であれば稲刈りを行ない、農閑期であれば男達が、猪・テンレク・うなぎを獲りに野や山や川に出たりする。したがって、人びとが真に恐れるのは、月明りのない夜、ことに新月の夜と闇である。〈邪術師〉の霊の憑依もしくは降霊と報告される trombaratsy〈邪悪なトルンパ〉の別名をもつ masoantoko に係わる儀礼は、この新月の夜に行なわれる。ただし、〈邪術師〉は、月夜でも活動するものと語られている。

17) ツィミヘティ族の祖先の墓は一般に、村から望むことのできる山や丘の頂または中腹に造られている。その土地の開祖 (lohan'omby) とその子孫である〈土地の主〉 (tompon'tany) の男女が埋葬されている祖先の墓は、王国を構成したことのないツィミヘティ族にとってもメリナ族同様 [cf. BLOCH 1971: 105-137], 時系列上は祖先に集約される文化的・社会的な正の価値を具現した共同の記念碑として存在する一方、地理的な配置からは明らかに村の外に位置している。

1983年9月、定住調査のための村落選定を目的として、最終的に調査対象の村落を定めたB県に隣接するM県の同じツィミヘティ族の人びとの間で予備調査を行なっているときのことである。私が、これからB県に行くつもりであると告げると、何人かの人びとは「ああ、あそこの町の人達は<邪術>をやるからねえ、気をつけなさいよ」、 「あそこの町を通る時は、あたしはいつも怖くてね。何せ、あそこには<毒>をやるのが多いからね。あたしああの町を通る時はいつも弁当を持ってゆくことにしてさ、町中じゃ一切の物を口にしないようにしているんだよ」と親切に注意や忠告を与えてくれた。

では、そのB県の人びとが実際にどうであるのかと言えば、本章の冒頭にも記したように、「うちの村では大丈夫だが、他所では」との言葉を全く同じように、私に対して投げ返してきたのである。要は、B県に住むツィミヘティ族の人びとがことさらに<邪悪>なわけでも、ここらへんの人びとがことさらに<邪悪>なわけでも、また隣り村の人びとがことさらに<邪悪>なわけでもない。言い換えれば、「内」に対する「外」が、B県のツィミヘティ族やここらへんの人びとや隣り村の人びとという形で個別的に表われ、その「外」に対しては集合的に、<邪術>の行使をも想定することのできる非親和的な属性が与えられているわけである。

しかしながら、ツィミヘティ族世界観の中における反人間としての<邪術師>の存在する場所が同一であるとしても、またそれゆえ等しく<邪術師>は<邪悪>であると人びとによって捉えられているとしても、日常生活における直接的な攻撃力に対する恐怖の視点からは、AからDを行為内容とする<邪術師>とEとFを行為内容とする<邪術師>との間に、一線を画することができるのもまた事実である。後者の<邪術>及び<邪術師>に対する恐怖は、その攻撃力の直接性と個別性に根ざしており¹⁸⁾、その実行を人びとにとって疑いのないものとしているのが、<クスリ> (aôdy) の存在である。

18) Eにおける、野性猫・フクロウ・ボアなどの動物と<邪術師>との関係については、<邪術師>がそのような動物達を仲間として連れている、或いはボアの棲む穴、蟻塚、からまった藁には tsiny と呼ばれる悪霊が潜んでいるとの報告がなされている [MATTEI 1938: 161, 172]。調査地では、このツィニを用いて第三者に対し思うことを成し遂げようとする<邪術>を特に、tolaka と呼んでいるが、<邪術師>とそのような動物との関係及びそのような動物の役割についての認識は極めて曖昧である。ボアの穴の中に居るツィニの存在を語る人もいる一方、単に両者の結びつきだけを語る人もいる。さらにまた、なぜこれらの動物だけが<邪術師>との関係を語られるのかについて、人びとの説明は得られていない。ただ、野生猫・フクロウ・ボアには、野性動物 (biby dia) であり夜行性であると同時に、鼠やニワトリを狙って村の内部に時として姿をあらわすという共通の特徴が認められる。ツィミヘティ族の習慣によれば、村内、ことに家屋内に入って来た野性動物は、これを殺さなければならない。

Ⅳ. 〈クスリ〉の存在論

aôdy は、メリナ方言を中心とする中部方言群における ody の北部方言系の訛音形である。ウディについて各辞典は、「薬 (a medicine), 呪物 (a charm)」, [RICHARDSON 1967: 453], 「薬 (remède), 呪物 (charme), 邪術 (sorcellerie), 予防するもの (préservatif), 護符 (amulette)」 [ABINAL et MALZAC 1955: 456], 「幸福をもたらしたり, 万が一の際には, 災いを防ぐ力を持つと人びとに認められている木片や管玉のような物体など」 [RAJEMISA-RAOLISON 1985: 773] と説明を加えている。このウディをめぐる意味論上また属性上の問題点については、ノルウェーの民族一言語学者の Dahl が次のように的確に述べている。

この語(ウディ)を、フランス語に翻訳することは困難である。なぜならば、ウディという単語は、意味論上極めて広い領域を覆っているからである。ウディは、お守りとか護符とか偶像とかを意味すると共に、聖なる属性を備えた物体など、要するに良かれ悪しかれ大きな変化を生み出す呪的力、或いは平常状態を保つために、そのような呪的力を無効化する呪的力を持つものと考えられているあらゆる物体を指している。できうる限りこの単語の持つ意味の多様さを表現するため、ウディを呪物と訳すことにするが、具体的な物体を指していることを明らかにしておこう。この単語はまた、呪術だけに限られたものではない。未開のマダガスカル人は、我々が行なうような自然と超自然との間に区分の線を引くということをしないうえ、したがって、薬草から成るくすりも、良い面での変化を生み出す力も持てば、また悪い面での変化を生み出す毒としての力も備えているわけである。くすりとは、ウディの一語の中に、様々な呪的要素と同じレベルで含まれている。……今日では、大方のマダガスカル人が、ウディの派生語である fanafody を、ヨーロッパ流の「医薬品」を表わすために用いる傾向にある。しかしながら、この薬とお守りとの区分は、最近のものである。この派生語は、先頭に唇音を持つ第二の語根 (fody) に fana- という接頭辞が加わって形成されている。この第二の語根は、幾つかの方言の中で、戻すを意味する動詞 mamfody, 戻るを意味する mimfody を作るために用いられている。したがって、もしこの二つの同音意義の語根が、同一のものであると考えることが正しいならば、fanafody とは、暗に「正常な状態」へ「戻す」または「戻させるための手段」を意味していることになる¹⁹⁾。そしてこのことは、呪物の果たす多様な機能のひとつであり、また医薬品の果たす唯一の機能である。以上のように、語源的に考えることによって、ファナフディが、昔は確実にまた一部の地域では現在でも、自然と超自然との区別なく、「くすり」を表わすために用いられてきたということがわかるであろう [DAHL 1969: 12-13]。

ツィミヘティ族の人びとの aôdy に対する考えを集約すれば、Dahl が指摘するよ

19) fanafody の語源について Richardson は、afaka: ～から自由な、を語根とする fanafa(ha)na +ody, すなわち「呪物の力を無効にするもの」という意味の複合語であるとの立場を、多少の不確定性を認めながらも、とっている [RICHARDSON 1967: 5]。

うに、対象に働きかけ、何らかの変化をもたらす或いは逆にそのような変化の生じることをおさえる力をもつ物体に対する社会的思考ということができる。したがって、誰もが<クスリ>の作り方を知っているわけではないものの、その使用方法さえ学べば、誰もがこれを効果的に用いることができること²⁰⁾、<クスリ>そのものは固体であれ液体であれ粉末であれ、いずれにせよ目で見ることのできる物体 (zavatra) と考えられていること、そして、<クスリ>そのものについては、<良い> (tsara) <悪い> (ratsy) の道徳性の判断はさしはさまれていないこと、以上の3点に<クスリ>についてのツィミヘティ族の、或いはおそらくマダガスカル人全体の、考え方の特徴がある。この<クスリ>の効能が及ぶ領域は極めて広範囲であり、外傷・潰瘍・サソリやクモによる咬傷・発熱・頭痛・歯痛・咳・腹痛・下痢・嘔吐・回虫の駆除・ビルハルツ住血吸虫症・淋病・墮胎・媚薬・惚れ薬・夫や妻を手もとにひきとめる・子供を丈夫に育てる・牛泥棒などを防ぐ・雷をしずめ落雷を避ける・様々な災害から村を守るなど [cf. MATTEI 1938: 172-175], 必要のあるところに<クスリ>ありと、述べても過言ではない。その上で、<クスリ>は、その使用の目的と意図にしたがって、<良いクスリ> (aôdy tsara) と<邪悪なクスリ> (aôdy ratsy) の2つのいずれかに分類される。<クスリ>そのものは、先述したように力を内在すると考えられる物体でしかなく、<良い>か<邪悪>かは、それを使用する人間が介在することによって、はじめて生じる道徳的正当性の問題である。その道徳的正当性の判断の基準を、<クスリ>の効果や作用という機能性と切り離して単純化すれば、第三者にもその使用を公にできるものは<良いクスリ>であり、逆に、第三者に対しその作製、所持及び使用を公にすることのできないものは<邪悪なクスリ>であると言することができる。例えば、媚薬と惚れ薬とは共に、aôdy fitia (vana), すなわち<愛のクスリ>と呼ばれ、<クスリ>自体の作用も近くに位置している。けれども、媚薬は第三者にその使用を語ったとしても一時の笑いを誘う程度で、特に問題を生じないのに対し、惚れ薬は第三者にその使用などを話すことが憚られるだけでなく、ある人に面と向かってその使用を指摘したとするならば、けんかになるか或いはことは<ムラ>の集会へ提訴されることになる。この場合、媚薬は<良いクスリ>であり、一方惚れ薬は<邪悪なクスリ>である。さらに、先述したタンゲーナも、その実には服用すれば死に至る毒のあることが、人びとによって知られているにもかかわらず、試罪という公の場において使用される限り<良いクスリ>であり、仮にそれ以外の場で人の毒殺に用いられ

20) <クスリ>を侵る知識と技術は、親一子関係や親族関係によって継承されることがある。けれども、<クスリ>の作り手と<クスリ>の使い手との間にはあるべき関係が設定されていないため、両者が同一人物でも、前者が後者に贈っても、或いは後者が前者から購入しても良く、その使用方法さえ会得されているならば、<クスリ>そのものの効力に変化はない。

ば、それは立派なく「邪悪なクスリ」である。また、ガソリンはガソリンとして使用される限りはガソリンでしかないが、人がこれを飲食物に混入させれば、ガソリンも「邪悪なクスリ」のひとつ「毒」となるのである。このため、「クスリ」の製法と処法に最も精通している「呪医」(môasy)²¹⁾に対しては、その治療者としての側面に対する評価と「邪悪なクスリ」をも調合できる能力を持つ「邪術師」としての側面に対する恐怖と猜疑、人びとの感情が相半ばしている。

「邪悪なクスリ」とは、すなわち「邪術」において用いられる物体であるが、何が「邪悪なクスリ」であるかについての人びとの認識は、

a. ガソリン・殺虫剤・殺鼠剤・ライター・石など具象的であるだけでなく、町の店で売られ、日常的に人びとに知覚されているもの、

b. mohara と総称される牛の角の中に様々な詰め物をした物体 [cf. Vie 1969: 17-155]・木偶など木を彫刻した物体・木片などを綴り合わせた物体・植物繊維を編んだ物体・人間や動物の歯や骨など、同じく具象的ではあるものの、日常的には殆ど目にふれる機会が無く、そのもの自体の「クスリ」としての属性についての知識の共有度の低いもの、とに分かれている。

ここで、筆者自身が、1983年9月のM県における予備調査の過程で実見することのできたb系の「邪悪なクスリ」の具体例を写真と共に示しておく。これらの「邪悪なクスリ」は、東海岸の Maroa-ntsetra 近郊の村からやって来たベツィミサラカ族出身の一人の「大呪医」が、M県内のツィミヘティ族の村々をまわり、「邪術狩り」を行なって集めたものであり、これから廃棄処分にするところであ



写真1

21) môasy は、「聖なる力を持つ人」(ny oloña manan'kasina) であり、暦を読み運命 (vintana) を調べる、先述した sikidy を操作し物事を占う、「クスリ」を調合する、以上3つの事柄をよくし、ことにその能力の秀れた「大呪医」(môasi-be) は、予知能力 (mahay ny ho-avy) をも備えている。モアシの能力については、生得的か不明確なもの、少なくとも親一子関係や親族関係に基づいて世代的に継承されてゆくものではない。人びとによれば、「大呪医」の数は、近年著しく減少している。

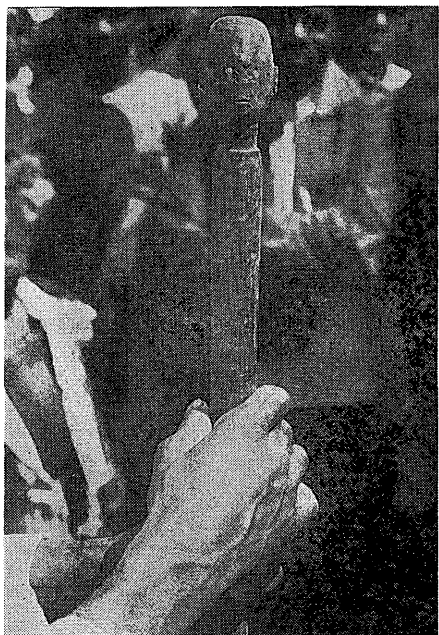


写真2



写真3

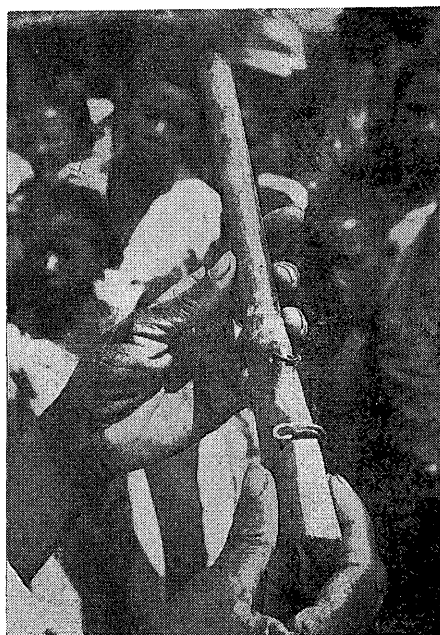


写真4



写真5



写真6

ると言われる。それぞれの〈邪悪なクスリ〉についての説明は、その〈大呪医〉自身
が加えたものである。

写真1：様々な〈邪悪なクスリ〉。牛の角の中に詰めものがなされた物体は、〈呪
医〉(ombiasy)²²⁾や〈ものごとのわかる人〉²³⁾が使うものであるが、ある人の子供や
一族 (taranaka)²⁴⁾が死ぬようにとの目的のためにも用いられる。ラフィヤ椰子の織
維で編まれた籠状の物体は、学生に対しては試験に通らないように、大人に対しては
米倉に米がどんなにたくさんあったとしても、一年も経たないうちに無くなるように
との目的のために用いられる。左上角の、ラフィヤ椰子の葉柄を削り貫いた箱状の物
体は、棺の模型であり、これひとつで大人5人を死に至らしめる力を持つ。右下角の、
鈴のついた杖は、この鈴を村の中で鳴らすと、人はすべて眠りにおち、眠らない人
でも動けなくなり、逆にその土地のすべての〈邪術師〉が目ざめる。

22) mōasy がツィミヘティ族本来の〈呪医〉に対する名称であり、ombiasy または ombiasa は
他の方言群における同名称である [FARIDANONANA 1977: 82; THOMAS-FATTIER 1982: 332]。

23) mahay raha すなわち「ものがわかる」が原義である。〈もの〉とは、様々な習慣 (fomba)・
伝承 (tantara)・歴史 (korana)・演説 (kabary)・ことわざ (ohabolaña) などの諸般にわたる知
識と、ことに〈ムラ〉の共同生活 (fiaraha-monina) をわきまえ行動することを指している。
〈ものがわかる人〉とは一般に、年長の男性のことである。

24) taranaka, 「世代, 子孫」 [RICHARDSON 1967: 628], 「子孫, ある人, 動物, 植物など同じ
源に由来する人びと」 [ABINAL et MALZAC 1955: 684], 「一人の人間から生まれた子供たち,
その孫, その孫の子供と続いてゆく人びとの集まり」 [RAJEMISA-RAOLISON 1985: 929]。タ
ラナカは、中部方言群を中心とする名称であり、ツィミヘティ族では、ある人の男系子孫
agnatic descendants もしくは共系子孫 cognatic descendants を指す, tariky の語がそれに相
当する [cf. THOMAS-FATTIER 1982: 355]。

写真2：mampingoの木²⁵⁾で作られた人形。人を殺すために用いられるが、もしこの<クスリ>の所持者が若い場合には、<クスリ>の持つ成長を止める働きによって、所持者自身も早死にする。

写真3：真中に結び目のある鉄の棒。この棒を、ある土地に3回突き刺すと、その土地の牛を手に入れ、また<土地の主>(tompon-tany)²⁶⁾の人びとを殺すことができる。

写真4：木とパイプでできた銃の模型。これを作った人が、ある人に怒りをおぼえた場合、この物体をその人に向けると、その向けられた人は必ず死ぬ。

写真5：人骨。これを相手の家の中に埋めると、その家に10人の子供がいた場合、その中の8人までが死ぬ。

写真6：赤い糸を巻いたワニの牙。<邪術師>が、人を殺すのに都合の良い日を選ぶ際に使用する。

最近では、ツィミヘティ方言だけではなく各方言において、<邪悪なクスリ>(aôdy ratsy)に代わって、フランス語の poison に由来する poizina という単語が頻繁に用いられている。この<毒>という外来系の単語が担っているメッセージは、その死に至る危険性に対する喚起力の強さに在るが、<邪悪なクスリ>の一部に<毒>という新しいラベルが貼られるようになったからといって、<邪悪なクスリ>に対する知識とそれを巡るイメージとが、人びとの間でより共通したものとして受けいられるようになったわけではない。すなわち、殺鼠剤やライターの石といったa系の物質の存在は、<邪悪なクスリ>を具体的に目に見える形で人びとに示しているだけではなく、むしろ、日常身のまわりにごろごろしているつまらない物でも、ちょっとした使い方で誰でも人を殺すことができるとの知識と経験を与える点において、何処にでもある<邪悪なクスリ>という共通の確信の側面をこそ強化しているのである。<邪悪なクスリ>であれ<毒>であれ、またそれが目に見える物体として考えられていようとも、そこには常に人びとにとって未知なる部分、或いは闇の領域が不可分に広がっている。先に写真を掲げて説明を付したb系の物体にしても、それが<邪悪なクスリ>であるのは、その<大呪医>がそれらの物体を<邪悪なクスリ>と断じているからこそであり、マダガスカル人であるならば、それらの品を一見しただけで<クスリ>であるこ

25) ラテン語名称は不明であるが、芯まで黒色の極めて硬質な低木であり、tromba において王霊を降霊させる際に必須の杖も、この木から作られる。

26) 後述するように、ある土地に最初に定住し、村を作り、水田を拓き、墓を設けたとされている人間を<牛の頭>(lohan'omby)、この開祖の共系子孫にあたる男女すべてを<土地の主>(tompon'tany)と呼び、その土地における豊穡の祝福を、神(zanahary)と祖先(razana)から受ける権利を集合的に保有する。

とはすぐに解るとしても、それらが何の〈クスリ〉であるのか、言わばその正邪を見極めることのできる人は、ごく少数である。そうであるにもかかわらず、〈大呪医〉のまわりを取り巻きながら、それらの物体を見つめるその時の村びとのまなざしは、眉間にしわを寄せ息をひそめて、あからさまな恐怖の表情を示していたのである。

身のまわりと共に、それ以外にも自分達にはよくは見えないが様々なく邪悪なクスリ〉や〈毒〉が間違いなく存在するというのが、〈呪医〉ではないごく普通のツィミヘティ族の人びとの考えである。このく邪悪なクスリ〉は確かにあまねく存在するにもかかわらず、それらは日常的経験の世界を超えても存在するという集合的な思考が、それらによってくやられる〉(voa) ことに対する人びとの恐怖感を増大させ、またその恐怖感を偶発的ではない生活上の行動として表出させるのである。

V. フィアラハ・ムニナの論理と〈土地の主〉の世界

本章では、く邪術〉が表出する社会的脈絡と過程を呈示するに際して必要とされる、村落レベルにおけるツィミヘティ族の社会構成とその論理について記述する。

全体を政治的に統轄する王国のような機構や制度をもたないツィミヘティ族社会の基本単位は、「村」に求めることができる。けれども、日本語で一言「村」と翻訳することの可能な単位には、3つの異なる位相が存在する。

その第一には、*fokontany* である。フクンターニは、公選に基づく村長と行政委員を擁し、18歳以上の男女の出席を求めて開かれる村会 (*fivoriam-be*) をその意志決定の機関とする、マダガスカル民主共和国を構成する最小の行政単位としての「村」である。このフクンターニに対しては、その領域内における民事や軽い刑事上の紛争やもめごとの調停権及び料金を限度とする立法権が、公的に与えられている。後述するフクヌルナのレベルでの紛争なども、このフクンターニの村会における討議ないし村長の同意を経た上で、県 (*fivondronam-pokontany*) のレベルから設置されている裁判所或いは憲兵隊への提訴に至ることが、住民たちの間ではひとつの不文律として受け入れられている²⁷⁾。

その第二は、*tanana* である。タナナは、地理的景観からみた、家屋の集まりとしての「集落」を指している。ツィミヘティ族の集落は、南北を軸とする平行線上に家屋が建ち並ぶ集村の形態をとり、タナナは景観上、容易かつ明確に識別される。さら

27) フクンターニの制度的な成立過程とそのマダガスカルの行政機構全体の中での位置づけなどについては、[深澤・他 1987] の第VI章を参照のこと。

に、ツィミヘティ族の人びとは、森や洞穴の中ではなく、家を建て、このタナナを形成しそこに寄り集まって住むことを、稲作や牛の牧畜と共に、人間 (olombelona) を人間たらしめる必須の要件と考えている。

その第三は、fokon'olona である。フクヌルナは、行政村との連絡役にあたる内部選出された村長²⁸⁾を有し、同じく18歳以上の男性を主体とする全住居者に参加権・発言権・招集権・提訴権が与えられた集会²⁹⁾ (voria) を意志決定の場とする、民の側からの<ムラ>である。フクヌルナは、近隣のフクヌルナとの間でその境界を取り決めた領域 (faritany) を持ち、この領域内における紛争やもめごとはその内容を問わず、すべて当該のフクヌルナの集会の場における討議の対象とされ、その調停と解決が図られる。集会の場における決議事項は、「全会一致」を意味する dina と呼ばれ、フクヌルナの構成員を、そのことを決議した集会への出席と欠席及び反対の意見表明などを問わず等しく拘束する。このディーナに対する違反や不服従は、戒告 (toro-hevitra) ・科料 (sazy) ・上訴、或いは日常の挨拶を除くいかなる付き合いや助力をも差し止める<ムラ八分>(ariam-pokon'olona) の制裁によって処分される³⁰⁾。フクヌルナはまた、道路・井戸・小学校・牛の放牧場 (kijany) などを作り、運営すると共に、領域内の未耕作地と非耕作地 (tany lava-bolo) をその管理下に置き、他のフクヌルナから来た人間のフクヌルナ内部への家屋をかまえての定住及びその管理下にある土地の用益と耕地化は、集会における討議を経て個別に裁可される。フクヌルナは、基本的に法一政治的な単位であり、土地についてはその共有地と未耕作一非耕作地部分に関してのみ管理集団として存在する。未耕作地と非耕作地は、フクヌルナの全構成員に対して開かれており、集会の席上、開墾や耕作そのものの承認と次にその区画の承認を得ることによって、これを焼畑 (tetiky) ・畑 (viloño) ・水田 (tanim-bary) として耕作することが可能とされている。さらに、フクヌルナの成員との間にいかなる親族関係 (fihavanana) を持たない他所者 (vahiny) にさえ、この集会での討議いかんでは、

28) 村長 (chef) は、集会において選出されるが、あくまでも行政村との間の対外的な連絡役としての役割だけが与えられており、<ムラ>の内部では何らの特権も優越性も認められてはいない。むしろ、行政村との連絡役として行ったり来たりしなければならぬことが嫌われ、人びとによってあまり積極的に望まれることのない役職である。

29) 18歳以上の女性に対しても等しく、集会の参加権・発言権・招集権・提訴権が認められているものの、通常の集会では特にその参加が求められる限り、女性は出席しない。

30) <ムラ>の構成員以外のそれも全くの他所者が、<ムラ>の内部で、牛を盗んだり或いは米倉 (riha) を壊して中の粃米を盗んだ場合、これを現行犯で発見したならば、<ムラ>びとは殺害しても構わないものとされている。行政村のレベルでも、泥棒やスリ・詐欺師が纏まってほぼ私刑の状態で殺されることがあり、かかる場合、憲兵隊はその事実を知っていても、フクヌルナやフクンターニに介入しないことが原則である。

定住と土地取得の可能性が与えられている³¹⁾。

ツィミヘティ族の土地 (tany) を巡る観念には、土地の法的な所有の側面と共に、土地の靈的一祭祀的な所有の側面が認められる。すなわち、フクヌルナがその集会を通じて土地の法的所有の側面を管轄する一方、<牛の頭> (lohan'omby) と呼ばれる、その土地に最初に定住し、灌漑水路を設けて水田を拓き、村を作り、墓を設けた人間、言わばその村の開祖、その共系子孫 cognatic descendants にあたる<土地の主> (tompon'tany) または<土地の子孫> (zafin'tany) と呼ばれる男女だけが、土地の靈的一祭祀的所有者と考えられ、祖先の墓に埋葬される権利を持つと共に、その中の男系子孫 agnatic descendants の長老男性は、その土地及び聖地³²⁾において、神と祖先に対する供犠 (jôro) または祈願 (tsikafara) を司祭する権利を有することである。

ツィミヘティ族の場合、<ムラ>は<土地の主>の人びとを中心に構成されているものの³³⁾、前述のように他所者をも構造的にその中に含みうるものである。したがって、<ムラ>は、全会一致の共同性を成員が遵守するという行為によって成立するものであるのに対し、<土地の主>とは、あくまでも村の開祖を頂点とする親族関係によって相互に結びつけられた人びとの集合体であり、墓・供犠・祈願などの靈的一祭祀的側面においてのみ、<ムラ>内で自らの優越性を他所者に対して主張するものである。この<ムラ>を構成する共同性の論理の中核は、「一緒に住むこと」と直訳される fiaraha-monina の語に求められる。フィアラハム・ムニナとは、「皆でやるべきことを一緒になって行なう」、「皆の言うところにしたがう」、「皆で決めたことを互いに守る」という一見平凡な、しかし強烈な日常生活の感覚に他ならない。したがって、「<ムラ>に棄てられる」を意味する ariam-pokon'olona、すなわち<ムラ八分>の制裁においては、「皆でやるべきところを一緒になって行なわない」、「皆の言うところにしたがわない」、「皆で決めたことを守らない」というフィアラハム・ムニ

31) 調査対象の村落では、1950年代にフクヌルナの管理下にあった未耕作一非耕作地が、その成員の間で分割所有されるに至り、現在では全くの他所者が新たに定住し耕地を拓くことのできる可能性は、ほとんどなくなっている。またそれに伴ない、耕作期間中に限定された用益権の行使として、フクヌルナの管理地において「自由に」行なわれていた焼畑耕作は、フクヌルナの各成員の所有地内に限って行なわれるようになっている。ただし、<土地の主>のカテゴリーに属する人間であれば、たとえ他のフクヌルナに生まれ育ちそこに耕地を持って居住しようとも、自分が<土地の主>であるフクターニに定住し或いは耕地などの相続を受けることが可能である。

32) 3つの石に支えられた偏平なテーブル状の石と石柱、もしくは供犠した牛の頭骸骨をかけておく木柱の付属した施設及び場所、集落内にあるものを toñy、集落外にあるものを lokambato と呼ぶ。ここでは、<土地の主>の中の男系成員の長老男性が司祭 (mpijôro) となり、神 (zanahary) と祖先 (razana) に対する様々な願かけ (tsikafara) 及びそのかけた願の成就に伴なう誓約履行の供犠 (ala-tsikafara) を司る。

33) 調査対象村落の場合、1985年2月時点の総人口331人の内、婚入してきた男女があわせて51人、連れ子などの理由に基く居住者が17人で、他所者の全人口に占める割合は20.5%である。

ナの論理との対峙行為が、殺人・〈邪術〉の行使・墓及び祖先の冒瀆と並ぶ、生活共同体である〈ムラ〉からの排除の理由事項として規定されているのである。他方、開祖を中心として形成される〈土地の主〉のカテゴリーに属する人びとの相互の結びつきは、祖先の共有を起点とする親族関係によって与えられており、その結果、フィアラハ・ムニナの論理を中核に据える〈ムラ〉のレベルにおける〈ムラ八分〉の制裁は、この親族関係そのものとそれに裏づけられた〈土地の主〉の人びとの持つ霊的一祭祀的優位性を、否定し或いは断ち切るものではないことを指摘することができる。

VI. 告発された〈邪術〉

本章では、定住調査中の Antanimalandy 村(仮名)において、「誰それが何々したそうだ」という日常の語りの枠を突きぬけて、実際に〈邪術〉が、〈ムラ〉の集会と行政村の村会に提出された唯一の事例を巡る社会的脈絡と経過を明らかにすることを目的とする。

1. 〈ムラ八分〉

アントニマランディ村では、1983年から現在に至るまで、〈ムラ八分〉が行なわれている。事の起こりは、10年近く前に、ジョン・アルマンという〈土地の主〉に属する70歳を超える長老男性とその弟のベナイヴ達が、西にある山の斜面の〈ムラ〉の共有地の中に、自分達専用の牛の放牧場を設けた時点に遡る。牛の放牧場(kijany)は、稲作が行なわれる12月から6月にかけての期間、牛が稲を食いあらすことを防ぐために、役牛として農作業などに用いられる一部の牛を除く〈ムラ〉じゅうの牛を、柵を巡らした中に放牧しておく囲い地であり、〈ムラ〉の共有地として扱われている。このキザーニを巡る柵の総延長は数キロに及ぶ一方、柵自体は、木の杭にラフィヤ椰子の葉柄を樹皮で縛りつけただけの造作のため、毎年乾季の間にこれを補修或いは造り直す必要が生じる。この作業は、〈ムラ〉の共同労働(asa fikambanana)として18歳以上の男性成員一人一人に対し数十メートルの分担箇所が割りあてられ、分担を期日までに遂行しなかった男性からは、凡そ2,000円の罰金が徴収される。このことは、〈ムラの取り決め〉(dinam-pokon'olona)であるだけでなく、稲作を円滑に進め、期間中のもめごとを防止する見地から、行政村のレベルでも同じように規定されている。

さて、自分達専用のキザーニを構え始めたジョン・アルマン兄弟達は、〈ムラ〉のキ

ザーニの柵についての上記の共同労働を果たさないようになり、その結果、〈ムラ〉から罰金を徴収されることとなった。それでもジョン・アルマン達は何度か罰金の納入に応じたものの、1983年に入るや、アンタニマランディ村内部でのこの罰金の他の未納者3人の名前を、行政村を管轄する郡 (firaisam-pokontany) の役場、一説では憲兵隊、に密告した。アンタニマランディ村の村びとに言わせれば、ジョン・アルマンが〈ムラ〉の内部の事柄を外部に密告したのは、このことが最初ではなく、それ以前にも何度かあったとのことである。このことは、人びとの知るところとなり、ジョン・アルマンが集会の席上に呼びだされ、事の真偽が糾問された。それを否認するジョン・アルマンと名前をあげて密告されたとする3人を巡って、集会は紛糾した。席上、激高したジョン・アルマンは、人びとに対し、ツィミヘティ族における最大の侮辱の言葉、“vadin’amboa!”、「犬の夫(妻) すなわち「犬と寝ろ!」」を発して誹謗 (manasaha) した³⁴⁾。怒った人びとは、ジョン・アルマンに対し、牛1頭を差し出した上で、誹謗したことを浄める (manasa) ための供儀を行なうことを要求した。しかしながら、このたび重なる〈ムラ〉の要求を、ジョン・アルマンが拒否し続けたため、同じ年の半ば過ぎ、〈ムラ〉は、

- a. ジョン・アルマン本人とその fianakaviana³⁵⁾
- b. そのフィアナカヴィアナへの婚入女性及び男性
- c. ジョン・アルマンのフィアナカヴィアナとの 互助協同労働関係 (asa raiky)³⁶⁾

を解消しなかったサリースィと呼ばれる40才ぐらいの女性とその子供達

の合計8世帯37人を、ジョン・アルマンが牛を差し出して供儀を行なうまで、無期限

34) ツィミヘティ族において犬 (amboa) は、狩猟や番犬として多くの家庭で飼育されているにもかかわらず、〈最低の動物〉 (biby farany ambany) と見なされている。犬を食べることは、人間を食べることに同様に強く禁止されており、また〈犬と寝ろ!〉 (vadin’amboa) 及び〈死に犬!〉 (amboa maty) は、最も強い紋切りがたの侮辱の言葉のひとつである。けれども、ここに記述した〈ムラ八分〉に至る過程とその原因は、あくまでも〈ムラ〉の側に立つ人びとのインタビューに基づくものであり、ガイジンである私自身も基本的には〈ムラ〉の成員であることを余儀なくされた結果、ジョン・アルマン側からの同事件に対する説明やコメントを得ることはできなかった。したがって、このような誹謗事件が、実際にあったことなのかについては多少の疑問が残るところである。すなわち、〈ムラ〉びとの側には、誹謗そのものよりも、ジョン・アルマンの繰り返されてきたと言われる〈ムラ〉の共同生活〉、フィアラハ・ムニナを破壊するような言動こそを「許し難い」 (tsy manjary) と考えているふしが見られ、〈犬と寝ろ!〉の一件は、〈ムラ〉の側の今回の〈ムラ八分〉に関する対外的な理由づけとも思えるのである。

35) fianakaviana は、凡そ3～4世代内の親子関係と兄弟姉妹関係によって結ばれた人びとを指すが、詳しくは、[深澤 1987: 121-138]を参照のこと。

36) 除草・耕起もしくは踏耕・移植・収穫・牛蹄脱穀・風選という水稲耕作上の作業を対象とする、参加者相互の互酬的労働力の交換とその組織を、asa raiky, すなわち〈ひとつの仕事〉と呼ぶ。主として、親子・兄弟姉妹関係から構成されるが、詳しくは、[FUKAZAWA 1988]を参照のこと。

にくムラ八分>に処することを改めて集会において決議した。その結果、ジョン・アルマン達の側は、現在もなおアンタニマランディ村内に居住を続けているものの、井戸とワクチン接種用の牛囲い及び先述のキザーニについては自分達専用のそれを独力で作って用い、また子供達は、アンタニマランディ村の小学校ではなく、行政村の役場のある隣村の Antananbe 村(仮名)の小学校の方に通っている。<ムラ>の人びととこのジョン・アルマン側の人びととの間では、規定通り日常の挨拶を除くいかなる付き合いや助力も行なわれておらず、<ムラ>の側の人びとは、少なくとも張本人であるジョン・アルマンが亡くなるまでこのままの状態できムラ八分>は続くものと予測している³⁷⁾。

2. 告 発

A. うわさ

1984年12月初旬：私が出国ビザの申請のために首都のアンタナナリヴに出向いた間に、アンタニマランディ村では、<ムラ>の側に立つ男性の娘の結婚式の祝いの宴が催される。その相手の男性が、アンタニマランディ村と同じ行政村に属する村の出身であったために、その宴の席には近郷近在から多数の人びとが集まった。と、その集まった人びとの間で誰が言うともなく、ジョン・アルマンたちと共に<ムラ八分>に処せられているサリースイの20才になる息子ラベザフィが、<邪悪なクスリ>を手に入れ、アンタニマランディの<ムラ>の側の人間の殺害を企てているとの話がささやかれる(図2参照)。しかし、この時、話はそれ以上に進展せず、単なるうわさ(korana)として一旦は立ち消えたかたちとなる。

B. 告 発

1984年12月30日：正月もまじかとなった30日の晩に、アンタニマランディ村で、男女の<ムラ>びと全員の集会への参加がふれまわられる。その席で、デニーズィという30才になる<土地の主>の女性、ジョン・アルマンのイトコでサリースイの<オバ>(niny hely)でありまたラベザフィのイトコにあたる、が次のような話を公にした。

今日昼間、自分(デニーズィ)が魚釣りから帰ってくる途中、隣り村のアンタナンベの28歳になる男性ラベザラと出会い、挨拶をしてから立ち話をした。「そっちの村の方の正月はどうだい、にぎやかになりそうかね」などといったおしゃべりをしていると、ラベザラ

37) <ムラ八分>とは言っても、ツィミヘティ族にとって最も重要な生業である水稲耕作において、<ムラ>はジョン・アルマン側の人びとの水田への水の供給を断ち切っていない上、その8世帯37人という人数は、稲作や牧畜の作業を協同で進めてゆく上で十分な労働力を提供しており、その与える経済的な打撃は大きなものではない。ただし、ツィミヘティ族の場合、火事や葬式に際しても、<ムラ>は<ムラ八分>にされた人びとに対する助力を一切行なわない。

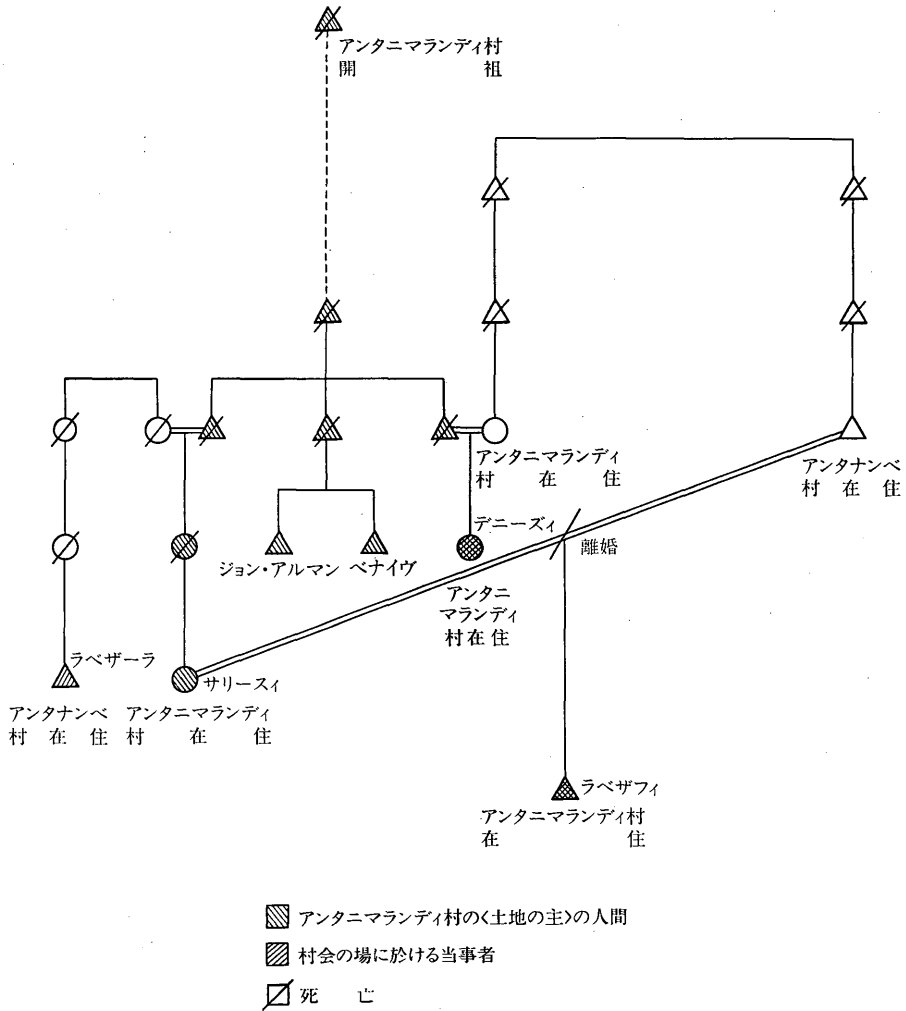


図2 <邪術>告発を巡る人間関係

が急に、「ところで、気をつけたほうがいいぜ。あんたの村のラベザフィが、俺の所から、<クスリ>を買って行ってさ。正月に<ムラ>の若者3人ほどを殺そうと企んでいるぜ」と注意してくれた。

この発言を受けた<ムラ>びとの側は、デニーズィの発言内容の真偽に関する質問を発したものの、それはごく手短なものであり、第三者からの証言や裏付けが得られなかったにもかかわらず、集会の焦点は次の3つの事柄の決議へと移行した。

a. 村内に<邪悪なクスリ>を売った人間がいると言われているが、このことが本当か否か確かめて頂きたい旨の手紙を、フクヌルナ・アンタニマランディ名で、アン

タナンベの行政村長宛てに提出する——事実上の提訴³⁸⁾——

b. 今後，ラベザフィと2人で話をしたり，居るところを目撃された人間も同様に，その場で<ムラ八分>に処する。

c. 正月の間は，一人一人が，ことに他村からの人間に十分気をつけ，<クスリ>の酒などへの混入を監視する。

当日の集会の場には，渦中のラベザフィはもちろん，ジョン・アルマン側の人間は一人も出席していない。

C. 正 月

1985年正月：飲酒・飽食・踊り，例年のごときどんちゃん騒ぎのうちに4日間が過ぎる。酒に酔った一人の<ムラ>の青年が殴打事件を引き起こしたことを除いてこれといった出来事もなく，心配されたく邪悪なクスリ>の被害者は皆無であった。

D. 対 決

行政村長より，12月30日の集会での合意に基づいて提出された手紙に記述された事柄を巡る村会を，行政村の役場のある村であると共に，ラベザーラの居住するアンタナンベ村において，開催する旨の通知がある。村会の前日，アンタニマランディ村では夜集会があり，当日のデニーズィの証言内容の確認が行なわれ，フクヌルナ・アンタニマランディとしてデニーズィを村会の場で全面支援してゆくべきことが申し合わせられる。

1985年1月15日：アンタナンベ村において，行政村長の司会のもと，フクヌルナ・アンタナンベを構成するアンタニマランディを含む4つすべてのフクヌルナから男女が集まり，午前10時半から2時間ほど村会が開かれる。この日は，告発人にあたるデニーズィ，<邪悪なクスリ>を売ったとされるラベザーラ，それを買ったとされるラベザフィ，三者がはじめて同じ場所で相対峙する。村会は，始まってほどなくして堂堂巡りの議論に陥った。すなわち，デニーズィは12月30日の集会の席上における発言をやや緊張しながらもそのまま繰り返したのに対し，ラベザーラはその日その場所でデニーズィと出会って話をしたことまでは認めたものの，言われているような内容の話，ことに<邪悪なクスリ>をラベザフィに売ったことを否認し，ラベザフィもまた同様にラベザーラから<邪悪なクスリ>を買ったことを強く否定したのである。ア

38) マダガスカルの刑法上は，次のように規定されている；第473条 以下を500フラン（マダガスカル・フラン FMG）以上25000フラン以下の罰金及び／もしくは29日以下の禁錮に処す。第6項 非現実的な事柄を占い，診断し，説明する者・<クスリ>を所持する者・墓の上で踊る者・人びとに影響を与えるような邪術師 sorciers の資質をひけらかした者 [M.J. 1983: 155-156 原文フランス語]。毒殺そのものに対しては，死刑が適用される。

ンタニマランディ村での集会と同じく、ここでも、デニーズィ、ラベザーラ、ラベザフィ、いずれの発言をも確証或いは否定する村会出席者の側からの具体的な反応を得ることはできなかった。アンタニマランディ村の住民の一人は、結婚式の席上でささやかれた毒殺のうわさの件について述べたが、「証拠が足りない」とすぐに人びとによって却下された。討議が進まない中、「結局、確かなことと言えば、デニーズィが、ラベザーラとラベザフィが〈邪悪なクスリ〉を売った買ったなどと、2人を誹謗したことだけだ」などという一老人のとんちんかんな発言が飛び出し、この言葉に怒ったデニーズィが、「私は何だって構わないんだよ！ ああ、必要とあらば、この場でタンゲーナの毒を飲んだっていいんだよ！」と叫び、これに対しラベザーラも、「俺だって、タンゲーナを飲んでみせるぜ！」と切り返し、一時村会の場が騒然となった。しかしながら、タンゲーナを用いた試罪は今日では非合法であり、さりとて、タンゲーナ以外に、当事者ではない第三者からの証言や目撃が得られない状況で、この問題に決を下す方法は存在しないと言ってよかった。結局、行政村長からの全体の議論を締め括る発言もなされないまま、デニーズィ・ラベザーラ・ラベザフィの3人について、ことさらに処分なしというかたちで、村会は昼すぎに閉会した。

E. その後

この村会后、アンタニマランディの〈ムラ〉の側に立つ人達の何人かに直接質問をしたところ、ラベザーラとラベザフィの2人を本当に白と考える人は皆無で、「恐らくそうだろう」から「そうに決まっている」まで確信の度合に差が認められたものの、大方の心証は依然として「限りなく黒に近い灰色」というあたりに定まっていた。デニーズィ自身は、「私が、〈ムラ〉の皆に言ったから、皆が注意して、正月に一人の被害者を出すこともなく済んだんだ。だから、言って良かったさ」と語っている。仮に、ラベザフィの有罪が、村会の場で立証されたとしても、〈邪悪なクスリ〉を含む〈邪術〉の行使は、〈ムラの取り決め〉にしたがえば、〈ムラ八分〉の制裁を受けることになり、現在〈ムラ八分〉にされている人間が重ねて処分されるという奇妙な事態が生じたことであろう。その後、アンタニマランディ村では、新たな〈邪術〉の告発などは発生していない一方、〈ムラ八分〉そのものは現在に至るまで続行中である。

3. 関係のトライアングル

上記の〈邪術〉告発事件を、ひとつの社会劇として読み進むには、アンタニマランディ村の人びとによって知られている、デニーズィとラベザーラとラベザフィ、3人の個人情報と3人を巡る関係の三角形について説明を加える必要がある。

デニーズィ：30歳，既婚の女性。アンタニマランディ村に，二番めの夫とその間にできた5人の子供と共に住んでいる。アンタニマランディ村内では，隆霊による託宣(tromba)を主催することで知られているが，気難しい女性ではなく，むしろ一般には頓狂と見なされている。

ラベザーラ：アンタナンベ村に住む，28歳の既婚男性。

ラベザフィ：20歳の未婚男性。母サリースィの7人の子供の中の二番めであり，この兄弟姉妹は全員その父親がちがうと言われている。当時，母のサリースィは，ラベザフィ以下6人の子達とアンタニマランディ村に住んでいる。サリースィは，気性の激しい女性として村内では有名である。ラベザフィ自身は，この告発事件以前から，あまり人と付き合いがたらない性格であると言われている。

A. デニーズィとラベザーラ

デニーズィの亡くなった父はアンタニマランディ村の<土地の主>である(図2参照)のに対し，その母はラベザーラと同じアンタナンベ村の出身である。アンタナンベ村には，デニーズィのオジ・オバやイトコ達が住んでおり，デニーズィやその母と兄弟姉妹は，頻繁にそれらの家に立ち寄ったり，宿泊したりしている。またデニーズィは，第4学年までしかないアンタニマランディ村の小学校ではなく，最終学年まであるアンタナンベ村の小学校に，そのイトコの家から娘と息子たちを通学させている。このため，デニーズィ自身はアンタナンベの<ムラ>の構成員ではないものの，その村人達との間に深い面識と付き合いを持ち，人びとの個人情報についても通曉している。ラベザーラ個人に対してもその例外ではなく，デニーズィとラベザーラの2人が行き合えば，単なる隣村の人同士が行き合った以上の会話が交わされるであろうことは，アンタニマランディ村の誰もが思うところである。ラベザーラが，そのことが仮に表沙汰になったとすれば累が自分に及ぶにもかわからず，「ラベザフィに<邪悪なクスリ>を売った」とデニーズィに語ったことについては疑問が残るにしても，ラベザーラとデニーズィとの間ならば，そのような話がなされてもおかしくはない間柄であると，人びとが考えることのできるだけの状況は与えられていた。

B. デニーズィとラベザフィ

ラベザフィの母サリースィからみて，デニーズィはMBDにあたり，ツイミヘティ族の関係名称上は，niny hely, すなわち<小さな母>=オバに類別される関係に位置する。一方，ラベザフィからみてもデニーズィは，自己と+2世代或いは，-2世代の親族との関係を示す ampiafy の名称が適用される関係にある。ところがそれだけでなく，ラベザフィの実父はアンタナンベ村の人であり，デニーズィの母とはイト

コ関係 (ampianadahy) にあり、その結果、デニーズィとラベザフィの2人は、父方親族 (fokondray), 母方親族 (fokondreny), 双方の面で親族関係に置かれている。さらに、ラベザフィの母サリースィと実父とはすでに離婚しているものの、ラベザフィは、母の住んでいるアンタニマランディ村と父の住んでいるアンタナンベ村の双方を行ったり来たりしている。以上の点より、アンタニマランディの<ムラ>の側の人びとには、デニーズィが、ラベザーラから話しがあったとされる12月30日以前の段階で、すでに<邪悪なクスリ>に対するラベザフィの言動を何らかのかたちで知っていたのではないかとの推測を生むに足るだけの脈絡が用意されていた。

C. ラベザーラとラベザフィ

ラベザーラとラベザフィとの関係もまた双面的である。まず第一に、ラベザフィの実父は、ラベザーラと同じアンタナンベ村の出身であり、先述したようにラベザフィ自身、父の村と母の村とを行ったり来たりしているため、アンタナンベ村の人たちとも日常的な付き合いがあり、デニーズィ同様二つの村の事も詳しく知っている立場にある。ここで付言しておくならば、<ムラ八分>は、フクヌルナ・アンタニマランディだけの問題であり、フクヌルナ・アンタニマランディとフクヌルナ・アンタナンベとは同じ行政村に属するものの、先のジョン・アルマンを含めラベザフィたちは、他のフクヌルナにおいては<ムラ八分>などの制裁を一切課せられてはいない。第二に、ラベザーラは、ラベザフィの母方親族であり、なおかつ、ツィミヘティ族の関係名称において zama, すなわち母方オジに類別される位置にある。ツィミヘティ族文化は、この母方オジ (zama) と姉妹の子供 (asidy) との間に、物質的及び祭祀的な庇護-依存関係の特性を与えており、そのことは、割礼 (famosiran-jaza) において子供の切除された包皮を嚥下するのはその母方オジであること、供犠 (jôro) に際して牛が無い場合、人は自己の母方オジに牛の無償提供を求める権利を持ち、母方オジはその依頼を断ることができないこと、人は、その母方オジ及びその妻 (zena) に対し性的な仕草や性的な内容を包む冗談 (godaña) を言ってもかまわないこと、などの場面で表現されている。このような直接的な庇護を提供する義務を負うのは、ある人の MB であるものの、その庇護-依存という関係の特性自体は、類別的な母方オジ-オイ関係の間柄にまで期待されるものである。したがって、仮にオイにあたるラベザフィから<邪悪なクスリ>の提供もしくは売却を求められたとするならば、その類別的な母方オジにあたるラベザーラがそれを作って売ったとしても、オイに対する援助という視点からも、ありうる行為とアンタニマランディの<ムラ>の側の人びとに思わせるだけの配役ができあがっていたのである。さらに、ラベザーラ本人についても、

アンタニマランディ村の若者の中の彼を知る者の一部は、「あ〜、あいつならやりかねないな」との評価を口にしている。

デニーズィから、ラベザフィとラベザーラの2人を巡って〈邪術〉行使の用意という唐突な告発がなされた時点で、〈ムラ八分〉の渦中にあるラベザフィに対するアンタニマランディの〈ムラ〉の人びとの心証が、ほとんど黒一点に固まったことは、以上のような人間関係と社会的脈絡とが人びとの共通の了解のもとに背景として存在したためであり、そのことは、誰の目にも証言や証拠上の不備と弱点が明らかであるにもかかわらず、本来ならばことにあたって慎重であるべき長老男性達 (zokin'olonaa)³⁹⁾を含めた〈ムラ〉の人びとが、何の反対もないまま行政村への性急な提訴に及んだ過程に示されている。

Ⅶ. 遍在する〈邪術〉, 見えない〈邪術〉

この〈邪術〉告発事件は、結果としては未遂事件であり、事実そのものは、村会の場においてさえ証拠不十分で裁定なしに終わった、もろく透き通るとでも表現できるような事どもの繋がりにすぎない。〈邪悪なクスリ〉を見た人間もいなければ、その〈邪術〉の被害者がでたわけでもない。人びとの目に見えた唯一のものと言えば、告発したデニーズィと告発されたラベザフィとラベザーラ及び3人を取り巻く関係のトライアングルだけである。ラベザーラが〈邪悪なクスリ〉を本当に買って売ったのか、ラベザフィがそれを本当に買って使おうとしたのか、事実の真偽については、その3人以外に知りうる人間はいない。また、同じツィミヘティ族の人間であったとしても、アンタニマランディの〈ムラ〉とは第三者的立場にある限り、タンゲーナによる試罪を行なう以外に、その真偽を確認できる方法と手段は存在しない。

しかしながら、この一連のできごとを社会劇として見渡すならば、1984年12月30日の集会の場において、〈邪術〉に〈やられる〉(voa) ことに対する潜在的な恐怖が、その場に居あわせた人びとを等しく捉えた瞬間から、問題は事実関係の真偽から、なぜ人びとがそう思ったのかという、言わば確信の構造へと一挙に転換したのである。

39) ツィミヘティ族社会は、年齢に基づいたごくゆるい階梯を持っており、子供もしくは孫までを持つに至った凡そ50歳以上の男性達を、集合的に soja-be または zokin'oloña と呼ぶ。〈ものがわかる〉(mahay raha) 人びととしてその長い人生の中で培われた経験と知識に対し敬意が表わされると共に、その中の〈土地の主〉の男性は、その土地での供犠執行者 (mpijôro) を務めることができる。ことに、〈土地の主〉の男系長老男性は、その土地における司祭 (mpitana-kobay) として供犠や誓願 (tsikafara) を司る。

表2 <邪術>の表出の状況

項目事例	被対象	行為者	結果	場所	状況と症状	判定の基準	判定の結果	対処の方法	原因他
1	Mahajangaの町に居住する22才の既婚男性	その男性と共に酒を飲んでいた仕事仲間	入院後3日めに死亡	Mahajangaの町	1984年12月：州都のMahajangaの町の酒場で、同じ Tsimihety 族の仕事仲間5～6人と共に市販のラム酒を飲んでいて、急いで倒れ、病院に運ばれる	ムラ人同士の会話の中に於ける、1)その男性には通常余り酒を飲まない、2)それまで健康であった、3)酒を飲んでいて、その男性だけが倒れたことを根拠とする判断	aôdy ratsy <邪悪なくすり>	入院先の公立病院では、内臓疾患と診断したものの、その病因については不明であると語ったと言われる	不明
2	ムラの若者3人	村八分にされている内の一人の20才の未婚男性	未遂	村	1984年12月：村八分にされている一人の若者が、その母方オジから「<くすり>を買って来なさい、正月の騒ぎにまぎれてムラの若者を「毒殺」しよう」と囁く	他のムラ人からの伝聞	aôdy ratsy <邪悪なくすり>	ムラの側が、集会での決定を経て、行政村に対して事実上の提訴を行う	村八分にされている青年の、ムラ側の若者に対する「仕返し」
3	隣村に婚出していた22才の女性	その女性の愛人である男性もしくはその夫の愛人である女性	衰弱後回復	婚出先の村	1985年1月：隣村に婚出していた女性が、その夫方の村に於いて、昏倒と興奮状態を繰り返すと共に、食べた物をもどすなど拒食傾向を示し、衰弱する	夫方のムラの<呪医>による診断	njarinintsy 「邪悪なくすりの一種」	夫方のムラの<妬医>が aôdy gasy 「民間治療薬」を調合して服用させる。三日ほどしてから里帰りし静養する	被害者の女性の愛人である男性もしくは夫の愛人である女性の恨みまたは呪嫉
4	Mahajangaの町に居住する21才の未婚女性	その女性の愛人の男性	衰弱後回復	Mahajangaの町	1985年2月：州都のMahajangaの町で、21才の未婚の女性が男友達と共に首都にむかおうとした直前から吐きがはじまり、衰弱する	Mahajanga 市内に居住する Antsiranana 州出身の女性による tromba を降霊させた託宣	njarinintsy 「邪悪なくすりの一種」	tromba を行なった女性が、町の市場で aôdy gasy 「民間治療薬」を買い求めて服用させる	被害者の女性の他の男友達の恨みまたは呪嫉
5	10才の少年	不明	死亡	県庁所在地の町B	1985年7月：県庁所在地の町Bに遊びに行っていた村の少年が、町から村に帰った直後から下痢をはじめ、翌日の未明に死亡する	ムラ人同士の会話の中に於ける、1)その少年は朝まで元気だった、2)町から戻った直後から下痢がはじまった、3)10時間も経たないうちに死亡したことを根拠とする判断	aôdy ratsy <邪悪なくすり>	殆ど対処療法がなされないまま死亡	不明

1. 〈邪術〉の空間論

表2は、1983年12月から1986年10月までの期間に、アンタニマランディ村の居住者もしくは出身者が、〈邪術〉にやられたとされる事例を、私の位置から知りえた限り、一覧にしたものである。今回の告発事件にあたる事例2だけが、未遂事件である。残る4例の内、2例は〈邪悪なクスリ〉による死亡例、2例が *njarinintsy* と呼ばれる〈邪悪なクスリ〉の一種による被害例である。

〈邪悪なクスリ〉による死亡事件は、1984年12月と1985年7月に生じており、前者では22才の既婚男性が、後者では10才の少年が犠牲となっている。両事件とも、占い (*sikidy*) や降霊 (*tromba*)⁴⁰ といった文化的に定形化されたできごとの解釈装置や過程を通して〈邪悪なクスリ〉のそれらの死における介在が指摘されたわけではなく、〈ムラ〉人相互の会話 (*korana*) の中で醸成された、見聞したできごとに基づく原因の認定が根拠とされている。前者の例についてその経過を少し詳しく記述する。

1984年12月20日：私が首都アンタナナリヴでの出国ビザ申請書の提出を終え、州都のマハザンガの町から再び調査村落に戻ろうとした時のことである。マハザンガの町の長距離バスとタクシーの発着所でA県行きのバスを待っていると、見知らぬ男性からアンタニマランディの村に行くのかとずばり尋ねられる。私がそうだと答えると、村に住む一人の男性の名を挙げ、その男性を知っているかと重ねて尋ねられる。勿論と述べると、その初対面の男は、その男性宛てに伝言を頼まれてくれないかと言うので、これを承知する。その伝言の内容とは、アンタニマランディ村に住む一人の男性の姉の息子が仲間と酒を飲んでいて倒れ、病院に担ぎ込まれたが重体であり、できれば男性に看病に来てほしいというものであった。ちなみに、入院している患者の食事の仕度及び身のまわりの世話、指示された薬品の購入などは、患者の家族、親族或いは仲間が行なわなければならない。

1984年12月22日：午後、アンタニマランディの村に着き、早速このことを件の男性に伝える。ところが、その男性は、前日の21日に入院中のそのオイが死亡したことを

40) *tromba* は、自己の祖霊 (*razana*) 以外の霊 (*fañahy*) による憑依 (*mitsangana*) の総称である。その降霊会において現われる霊は、隣接するサカラヴァ族の王族の霊が多いものの、メリナ族の王族の霊や同じツィミヘティ族の人間の霊或いは幼児の霊が降りることもある。 *kalanoro* と呼ばれる山野に棲む背が低く髪の長い女性の姿をした〈もの〉 (*raha*) の憑依については、トルンバと呼称上区別されるだけでなく、降霊会の開催の方法が異なっている。トルンバに憑依された人間は、当初様々な病気 (*dika*) や不幸を経験し、その降霊会においてトルンバの憑依を指摘され、それ以降トルンバの霊を受け容れ、特定の禁忌の遵守或いは降霊会への参加や開催という形で一定の関係を結ぶに至っている例が多い。人はトルンバとの関係を結ぶことによって以前の病気から解放されるだけでなく、逆に、自分が降霊を通じて他者の病気や不幸の原因を占う力を手に入れることができるようになる。〈呪医〉が原則として男性であるのに対し、トルンバは原則として女性によって扱われている [cf. ESTRADE 1985: 1-375]。

知らせる電報を受け取ったと教えてくれた。その日の夕方、下宿先の家で、村内第三番めの長老の67歳になる大家さんと話をしていると、話題は先の青年の死のことに及んだ。大家さんは、「町じゃここら田舎と違って、ラム酒なんか安く買えるからね。若い奴あよく飲み過ぎて身体をこわすもんさ。毎日酒なんぞ飲んでいるのは良くないもんだ」と語り、酒の飲み過ぎがその青年の死因であると考えている様子であった。

1984年12月23日：この日の午後、マハザンガの町に居住するアンタニマランディ村の出身者などに付き添われ、その青年の遺体が、トラックでマハザンガの町から送り返されてくる。父方の村へと遺体を移送する途中、その母の出身村であり、また母方オジの住むアンタニマランディ村においても牛1頭を屠って葬式を行なう。遺体と共に付き添って来た人びとによって青年の倒れた前後に関するより詳しい情報もたらされたことから、葬式の始まった宵までには、前日大家さんが語っていたような単なる飲み過ぎが死因であるとする説は影をひそめ、<ムラ>人たちの間では、“Voan'ny raha tsy manjary”，すなわち「良くないものにやられた」との説が定着していた。その判断の根拠とされたのは、

- a. その男性は、28歳と若く、常日頃健康であった、
- b. その男性は、毎日ラム酒などを飲むような酒びたりの生活を送っていたわけではなかった、
- c. 数人の仲間と共に酒を飲んでい中で、その男性だけが急にくずれるように倒れた、

の3点であった。しかし、その犯人については、一緒に酒を飲んでい仕事仲間の誰かであろうという事柄以上のことは断定されず、またその動機についてもことに語られることはなかった。

第二の、<邪悪なクスリ>によって死んだ少年の事件は、私の調査期間中に生じたことではないため、<ムラ>人の間でそう決定するに至った過程と根拠が明らかではないが、その日の朝まで元気であった10歳になる少年が、夕方、村から7 kmほど離れた県庁所在地の町から帰ってほどなくして下痢をはじめ、次の日の朝、人びとがその家を訪れたときにはすでに眠るがごとくの状態に死んでいと語られている。ここで、死因としての<邪術>の占める位置について付言するならば、1983年12月から1986年10月までの間にアンタニマランディ村においては、ツィミヘティ族の文化によってまだ人間(olombelona)とは見なされない歯が生える以前の乳幼児を除き14人の死者がでたが、その中で<邪術>を原因とされたものが先の2例であり、症状としては慢性的なものよりも急性的なものに<邪術>を疑う傾向が認められる。

次は、njarinintsy の被害 2 例についてである。njarinintsy とは、〈邪悪なクスリ〉による被害の中でも幾つかの特有な症状と状況を示すことによって知られ、そのような種類の〈邪術〉及び〈邪術〉にやられた状態を、ンザリニンツィと総称している。その特有な症状と状況とは、

- a. 被害者の大半は女性、それも10代から20代を中心とする若い女性であること
 - b. その原因の大半は、恋愛関係のもつれにあるとされていること
 - c. 被害者は、死に至ることはまれであるものの、急性の精神的な興奮状態や錯乱状態或いは昏倒を伴い、嘔吐や拒食状態を続け、著しい衰弱状態に陥ること
- であり、中央高地を中心とする現代マダガスカルで名高く生きた罌い> (ambalavelona) と呼ばれる〈邪術〉と同質のものであると言われている [HARDYMAN 1974: 54-64; cf. POIRIER 1987: 277-289]。

ンザリニンツィの事例については、先の死亡例と異なり、〈呪医〉の診断及びトルンバの降霊の託宣というツィミヘティ族文化において、定形化されたできごとの解釈装置及び過程を経てその原因が確定されたもので、それぞれ〈呪医〉とトルンバの降霊者から、〈民間治療薬〉(aôdy gasy)⁴¹⁾ の具体的な処方箋も与えられている。ンザリニンツィの実行行為者は、被害者の女性の男友達もしくは、被害者の女性の夫の女友達、すなわち三角関係の当事者の一人、と指示され、またその動機についても〈恨み〉(lolom-po) もしくは〈嫉妬〉(aloña) と説明されている。しかしながら、ンザリニンツィは、それを巡る症状と状況がひとつのセットとしてあまりにも定形化されて流布されているため、〈呪医〉の診断やトルンバの託宣は、「生のままの現実には矯正を加え、これを捉えどころのない対象から一定の知識へと変化させる」[サイド 1986: 67] というよりも、すでに一定の矯正を加えられた対象をもう一度同じ知識の言葉で呈示してみせているにすぎないと言うこともできる。

以上の 5 例が、Ⅲ章で述べた「語りとしての〈邪術〉と〈邪術師〉」と異なり、直接的または個別的な攻撃力として表出された〈邪術〉である。ところが、その〈邪術〉にやられた場所及び〈邪術〉の実行行為者と被害者との関係に着目すると、そこには一定のパターンの存在が明らかとなる。すなわち、事例 1 における州都マハザンガの町と同じツィミヘティ族ではあるが被害者の仕事仲間の男性、事例 3 における婚出先

41) aôdy gasy を直訳すれば、〈マダガスカルのクスリ〉の意で、病院や薬局にある医薬品、fanafody もしくは aôdy vazaha〈ガイジンのクスリ〉、との対比で語られ、〈邪悪なクスリ〉もこのアオディ・ガシの内に含まれる。隔大な種類のアオディ・ガシが存在し、一例では、ツィミヘティ族の場合、下痢には竈の灰を煮たててその上澄み液を服用させる、潰瘍にはゴキブリを潰しその内臓を患部に塗布する、ビルハルツ住自吸虫症にはアフリカマイマイの殻にレモンの汁を入れよくふってから服用させるなどの処置がとられている。

の隣村と被害者の夫の女友達もしくは被害者自身の男友達、事例4における同じマハザンガの町と被害者の男友達、事例5における県庁所在地のB町とその町の不特定多数の中の誰か、このような組み合わせは、被害者からみた場合、空間的にはく祖先の村>(tanindrazana)⁴²⁾であるアンタニマランディ村の外でく邪術>を被り、社会関係上は、親族関係をもたない他所者との間でく邪術>が発生していることを示しているのである。したがってこのことは、間接的また集合的な攻撃力として常に人びとの語りの枠の中に囲い込まれた形で表出されるく邪術>において導き出されたくうちの村>を「内」と置き、その空間的な「外」に位置する人と場所に対しては、く邪術>の行使をも常に予期することのできる非親和的な属性が与えられているというツィミヘティ族文化のパターンが、直接的また個別的な攻撃力として表出されるく邪術>に於いても繰り返されることを示しているのである。それ故、先に述べた「うちの村では大丈夫だが、他所に行ったらく邪術>に気をつける」という忠告の根底を成すく邪術>に対する恐怖感、空間上の「外」に他者性を見出す世界観に基づく対象の定まらない莫たる不安と共に、ツィミヘティ族の人びとにとっては、日常生活の中での経験法則にも裏うちされた感情と言うことができる。

しかしながら、事例2は、アンタニマランディ村のく土地の主>に属する青年が、く邪術>の行為者の側に、同じアンタニマランディ村のく土地の主>の若者が被害者の側に設定された「異例の」できごとであった。その「異例さ」については、12月30日の集会の席上における長老達の、「親族(ny oloña mihavana)の間で、く邪術>だへったくれだなどとの話は、この村じゃ前代未聞のこった」との言葉が物語っており、それはまたく邪術>についての人びとの経験法則の世界の破綻の表明でもあった。

2. 親族のドグマ

ツィミヘティ方言を含めた、マダガスカル語の多くの方言において、havana という名詞が用いられている。ツィミヘティ族の人びと自身が与えるこの語の定義とは、「Ny oloña razana raiky」, 「祖先をひとつにする人びと」であり、それ自体は極めて明確な内容である。ツィミヘティ族の人びとにとって、

a. 牛の屠殺を伴う葬式(fandevenana)

42) ある土地の開祖を起点とし、その共系子孫のカテゴリーに含まれる人びとがく土地の主>であるのに対し、ある個人にとって自分がく土地の主>の称号と権利を得ることのできる村をtanindrazana、く祖先の村>と呼ぶ。人は、そのく祖先の村>においては、定住権・祖先の墓への被埋葬権・供犠や誓願などを中心とする祭祀権のすべてもしくは一部、を持っている。ただし、一人の人間にとってのく祖先の村>は唯一つではなく、ツィミヘティ族は親族内婚を禁止する結果、2ⁿ(nは自己からの世代数)だけのく祖先の村>を、理論上は持ちうることになる。

b. <祖先の村>にある<祖先の墓> (ampasan-drazana) への遺体の埋葬

c. 死後数年後に行なわれる、死者の取り分とされる牛の供犠 (rasa hariaña)

の3つの儀礼的過程を経た、自己より上位世代に属する直系及び傍系ライン上の死者は、男性であれ女性であれすべて自己の祖先 (razana) である⁴³⁾。それらの祖先の中で、直系ライン上に位置する 2^n (n は世代数) の数のうちの1人の祖先を同じくするか否かが、自己からみてある人をハヴァナに含めるかどうかの分かれめにあたる。現実には、 n の数は3程度に限られ、また男系ライン上の死者の名をその他のライン上の祖先の名よりも上位世代まで記憶する傾向が見られるものの、自己がある人をハヴァナと分類するか否かの起点としての祖先は、FFFであれFMFであれMFMであれ或いはMMMであれ、いずれも等価でありかつまた有効であることに変わりはない。この点において、ハヴァナは、起点とする祖先の複数性と系統性 liniality の非限定性に基づく、両系的 bilateral もしくは多系的 multilineal な概念とすることができる。したがって、ハヴァナの限定的意味の用法上は、ハヴァナ同士の男女の性関係と婚姻の双方が<インセスト> (mandoza) として禁止される⁴⁴⁾結果、配偶者のハヴァナ及びハヴァナの配偶者という婚姻関係を媒介とする人びとについては、“Karaha havana rizareo, fa tsy teña izy”, すなわち「彼らはハヴァナのような人びとではあるが、本物(のハヴァナ)ではない」と表現され、ハヴァナのカテゴリーからは除外され、vaviha、<姻族>のカテゴリーの内に含まれる。また、自己とこの祖先を共有しうる親族関係 (fihavanana) を持たない人びとはすべて、他所者 (vahiny) のカテゴリーに分類される。

一方、ハヴァナは、これをその実際の会話の脈絡においてみると、望まれた社会的関係の表現として用いられることを、ツィミヘティ族の人びとによるハヴァナの規定とは別に、指摘することができる。すなわち、もし我々が、「親族である我々は……云々」(Tsika mihavana) を村会における演説中に用いる行政村長に対し、或いは「我我はひとつの親族だ」(Tsika havana raiky) をよく公言するアンタニマランディ村

43) 遺体もしくはその骨の見つからない死者に対しては、牛を供犠した上で<祖先の村>に石柱 (tsangam-bato) を建立しなければならない。このような儀礼的措置をとらないで、上記の3つの儀礼的過程の遂行を怠った場合、死者は、幽霊 (lolo) となって子供や子孫の夢に現われる、病気や生活上の様々な障害をもたらす、とされる。上記の儀礼的過程を経た祖先は、原則にその子孫を祝福する (mitahy) 存在である。なお、祖先から子孫、親から子供に対しては、骨 (taôlaña) と血 (lio), 2つの身体を構成する基質が伝達されるものの、その伝達の様式と男女の系統性 liniality との関連は不明確である。

44) 親族関係にある男女が性関係をもつと、ことに女性が病気になるためとして説明され、その場合には、<浄める> (manasa) ための供犠を<土地の主>の長老の手によって執行してもらわなければならない。この<インセスト>を意味する mandoza の語根は、「災い」を指す loza である [ABINAL et MALZAC 1955: 414-415]。

の人に對し、「あなたは、自分達は親族だと言いましたが、誰それは婚入者や連れ子で、あなたたちと同一の祖先ではないのではありませんか？それなのになぜ、親族だと言うことができるのですか？」と質問をした場合、その答えは、〈姻族〉に對してと同様、「自分達は親族のようなものだから」という形で与えられることである。では、何が「親族のようなもの」なのであろうか？この問いには、「親族である我々」の後に続く紋切り型と言ってよい語句とその後に期待される会話内容が、その答えを暗示している。〈親族〉と公に言えば、その後には、「互いに愛し合う」(mifankatia), 「互いに助け合う」(mifanampy), 「互いに(親しく)付き合う」(mifankahazo), 「互いに悪いことをしない」(tsy mifañao ratsy), 或いはそれに「必ず～しなければならない」(tsy maintsy)を加えた語句が頻繁に付随し、次に期待された展開されるのは、「だから皆で何々しよう」、「だから皆で何々するのをやめよう」という話者と聴き手との間における行為の共同性の設定である。ここで、ハヴァナに与えられているのは、絶対に「良きもの」としての表現である。ここにおいてハヴァナは、祖先の共有／非共有という規準に基づいて絶対に区分される親族カテゴリーから、親族に期待される行動の共有／非共有という規準に基づいて相対的に区分される社会関係或いは社会カテゴリーへと移行する。この親族カテゴリーとしてのハヴァナと社会カテゴリーとしてのハヴァナ、2つの使用基準は、話者の置かれた社会的状況や場面に依拠する一方、カテゴリーとしてのハヴァナは、常に先述した〈他所者〉(vahiny)のカテゴリーと「AとAでないもの」との関係で対を成し、M. ブロックが指摘するように、非系譜的人間の排除と系譜的親族の包含／非系譜的人間の包含と系譜的親族の排除の双方を、ハヴァナの一語が担うこととなる [BLOCH 1971: 58-60]。すなわち、親族カテゴリーとしてのハヴァナに属する人間であっても、〈ムラ〉に居住していなかったり或いは〈ムラ〉に加わっていないければ、社会カテゴリーとしてのハヴァナからは排除され、逆に、親族カテゴリーとしてのハヴァナには属さない本来的には〈他所者〉であるはずの人間でも、〈ムラ〉での生活を認められ、〈ムラ〉の義務を受け入れてそれを日常的に果たすならば、社会カテゴリーとしてのハヴァナに包含されるのである。

ハヴァナとは「内」なるカテゴリーの人びとであり、行為の共同性を期待しうる親和的な関係と置かれ、〈他所者〉とは「外」なるカテゴリーの人びとであり、潜在的に〈邪術〉の可能性と危険性を予期しうる非親和的な関係と置かれている。この〈邪術〉を巡る人びとの集約的な恐怖と警戒の感情の、〈親族〉／〈他所者〉の区分との対応、このことが、ツィミヘティ族或いはマダガスカル人に広く見られる、親族の

グマである。親族のドグマに基づく、最も望ましくまた安定した生活は、ハヴァナとの共同・共住生活に求められるが、そのような生活が現実に成立する可能性はゼロに等しく、ハヴァナは常に、〈共住〉(fiaraha-monina)の論理を軸に〈他所者〉をも構造的に巻きこみながら形成されている〈ムラ〉を媒介とすることによってのみ生活共同体として存在しえるのである。したがって、親族のドグマもまた、親族カテゴリー／社会カテゴリーとしてのハヴァナの区分を基準とするものであり、そこにこそ「前代未聞の」〈邪術〉事件が生成した、人びとの確信の根拠があるのである。

3. 他者性の論理

何を「自分達にあらざるもの」、すなわち他者性と置き、またその他者性がどのような関係、どのような脈絡、どのような状況において表出されるかは、それぞれの文化及び社会ごとに多様でありうる問題である。しかしその一方、巻頭のジンメルという言葉にしたがえば、他者性とは、空間的距離と社会的距離との掛け算によって一般に表示されるものである。そこで、〈邪術〉と〈ムラ〉と〈親族〉を中心に展開してきたツイミヘティ族文化における他者性の設定という個別性を、その一般的演算に入力できる形に定めてみよう。

その1：地理的また空間的な遠近は、〈村〉、タナナ、を起点として与えられる。村内に居住するか或いは村内にいる人間は空間的に近く、村外に居住した村外にいる人間は空間的に遠い。

その2：社会的な遠近には、2つの基準がある。ひとつは、祖先との系譜関係、ことに村の開祖との系譜関係、に基づく〈親族〉、ハヴァナ、であり、他のひとつは共住生活の論理(fiaraha-monina)に基づく〈ムラ〉、フクヌルナ、である。〈親族〉である人間は社会的に近く、〈親族関係〉、フィハァナナ、を持たない〈他所者〉、ヴァヒーニ、は社会的に遠い。それと同時に、〈ムラ〉を構成する人間は社会的に近く、〈ムラ〉を構成しない人間は社会的に遠い。

以上、3つの基準を掛け算することによって得られるパターンの総数は、8通りになる。その演算表が、表8である。

パターン1 〈ムラ〉内に住む〈親族〉：最も望ましくまた望まれる社会生活のあり方を示す人びとであり、それゆえ、〈邪術〉の恐怖と危険から最も遠くに位置する人びとである。

パターン2 村外に住む〈ムラ〉内の〈親族〉：ごく少数ではあるものの、稲作期間中の農繁期の一時期を除いて村外に居住する一方、〈ムラ〉の共同労働を履行し、

表3

番号	人の分類・パターン	項目	村	<親族>	<ムラ>
1	<ムラ>内に住む<親族>		○	○	○
2	村外に住む<ムラ>内の<親族>		×	○	○
3	<ムラ>内に住む<他所者>		○	×	○
4	遠くに住む<親族>		×	○	×
5	<村八分>にされて村内に住む<親族>		○	○	×
6	村を訪れた<他所者>・<客>		○	×	×
7	村外に住む<ムラ>の成員の<他所者>		×	×	○
8	<他所者>・<邪術師>		×	×	×

○ 近い × 遠い

<ムラ>の決まりを遵守している<親族>が存在する。パターン1の人びとに準じ、<邪術>とは遠くに位置する。

パターン3 <ムラ>内に住む<他所者>：婚入，連れ子，集会における承認などの動機に基づいて村内に住み，<ムラ>を構成する人びとである。調査対象村落の全人口の20.5%はこれらの人びとによって占められている。これらの人びとの間から<邪術>の生じた事例はないが，開祖を頂点とする<土地の主>の人びとからみれば，他者性が近くに存在している。

パターン4 遠くに住む<親族>：婚出，移住，就業などの理由から，その居住地を村外に定める<親族>である。その居住先の言葉や習慣を身につけるまでに至ったり，或いはそこで生まれ育った人びとはことに，valivotaka と呼ばれる。これらの人びとも，<祖先の村>に戻れば，パターン1の人びととして扱われる。

パターン5 村内に住む<ムラ八分>の<親族>：先のジョン・アルマン及びラベザフィ達が，このパターンに該当する。開祖を起点とする親族関係の点からは，未だに「我々」と同じ<土地の主>であるにもかかわらず，共生生活の論理を中心とする<ムラ>の祖点からは他者であるという境界性を帯びる人びとである⁴⁵⁾。このパターンの人びとから「親族同士で<邪術>だへったくれだは，うちの村じゃ前代未聞のこった」と長老達をして語らしめた<邪術>の恐怖と危険が生じている。

パターン6 村を訪れた<他所者>：<親族>でもなく<ムラ>の成員でもない人間が村にやって来た時，その人間は<客>としてもてなしの対象であると同時に，日

45) <ムラ>の側の人びとも，<ムラ八分>にされている人びとが同じ村内で神と祖先に対する供犠を行なうことや同じ祖先の墓に埋葬されることを禁止したり妨げたりはしていない。ただ，<ムラ>の側の人びとは，そのような機会に出席したり，助力を与えたりはしないだけである。また，<ムラ>の側の<土地の主>の司祭は，聖地において誓願の成就の供犠を行なうに際し，村の祖先の名前と共に，ジョン・アルマンの父やサリースイの祖母の名を呼びかけ，彼らもまだ同一の<親族>であることを肯定し公にしている。

常的には盗みを警戒し、時にはその〈邪術〉の行使を恐れる対象であるとの両義的な属性を付与される。すなわち、ツィミヘティ方言を含むマダガスカル語一般において、〈客〉と〈他所者〉は、同じ *vahiny* の一語をもって表わされるのである。実際にも、ラベザフィによる〈邪悪なクスリ〉の準備と行使計画が公表された際、〈ムラ〉の側の人びとは、ラベザフィ自身がそれを飲食物の中に混入させるのではなく、ヴァヒーニが多く行き交う正月の機会を捉え、ラベザフィがそれらのヴァヒーニの何人かに依頼して〈邪悪なクスリ〉を飲食物に混入させるものとその実行方法について予測し、正月にはヴァヒーニの動きに十分に注意するようにとの決議が集会の場でなされている。

パターン7 村外に住む〈ムラ〉の成員である〈他所者〉：〈ムラ〉を構成していた〈他所者〉が村外に出て行った、或いは〈ムラ〉を構成する〈他所者〉の〈親族〉の中で村外に居住する人間、がこのパターンに該当する。けれども、〈他所者〉を含め人は、村内に住み共同生活をおくってはじめて〈ムラ〉の成員たりえるのであり、このパターンは現実には成立する可能性が低い。

パターン8 〈邪術師〉・〈他所者〉：〈親族〉でもなくまして〈ムラ〉の成員でもなく村の外にある存在、すなわち、直接的かつ個別的な攻撃力としては表出されないものの、何時、何処にでも存在し、なおかつあたかも「逃げ水」の如くに現われ、決して見ることも掴むこともできない〈邪術師〉に該当し、パターン1のちょうど逆の像を形成する。告発事件において、〈邪悪なクスリ〉を作って売ったとされるラベザーラは、隣村に居住する〈他所者〉であり、このパターン8との整合性を持っている。

以上、述べてきた北部マダガスカルのツィミヘティ族の一村落社会における、〈邪術〉行使計画の告発事件の根底に、〈ムラ八分〉を巡る社会的緊張があることは、見やすい事実であり、それを否定することはできない。しかしながら、村内で〈ムラ〉を構成しながら生活を共にする〈親族〉の間においてさえ、或いはそこにこそ社会的緊張が日常的に存在するのであり、それにもかかわらずこの告発事件は前代未聞の事柄なのである。仮に、社会的緊張の度合をそれに対する説明として用いたとしても、〈ムラ八分〉を巡る社会的緊張の度合は、耕地の分割相続を巡る異母兄弟間の争いの社会的緊張の度合よりも高いということを証明する方法は存在しないと言えよう。

むしろ、〈ムラ八分〉という社会的状況と脈絡がもたらしたものは、開祖とのつながりという点では〈親族〉でありながら、共住生活の論理を中心とする〈ムラ〉の生活の外に立ち、それゆえ、社会的カテゴリーとしての〈親族〉からは〈他所者〉に区

分される人びとが、同じ村内に軒を接して住んでいるという、他所者との日常的な抵触状況である。そのような中から、この他所者との抵触状況は、開祖とのつながりを持たない〈他所者〉が〈ムラ〉の成員として共に生活することによってもたらされる他者性との出会いと比べても、〈邪術〉の行使の可能性までもを予期しうる、非親和的な関係として公に表わすことができるとの〈ムラ〉の側の人びとの共同の確信が、生まれるに至ったのである。そして、前代未聞と表現されたこの〈邪術〉を巡る社会劇の第一幕が終わった後に残されたものもまた、〈ムラ八分〉にされている人びととの間の距離は、〈邪術〉の行使の危険性と恐怖によって語ることもできるとする〈ムラ〉の側の人びとのこの確信に他ならない。すなわち、ツィミヘティ族の人びとにとって、出生によって与えられる身体的及び社会的な双面的親子関係に基づく、〈親族関係〉と、「皆でやるべきことを一緒に行なう」、「皆の言うところにしたがう」、「皆で決めたことを互いに守る」という論理に支えられた〈ムラ〉とは異なる位相に属するものであり、後者が前者に対し上位に位置するものなのである。

死、病気或いは災いや不幸の説明原理としての〈邪術〉がツィミヘティ族社会において占める割合は、必ずしも寡占的なものではなく、憑依 (tromba)・罪 (tsiny)・禁忌 (fady)・運命 (vintana) など、他の説明論理もしばしば援用され、したがって、ツィミヘティ族の人びとは全くの被害者無責任或いは免責論に与するものではない。しかしながら、ツィミヘティ族文化においては、人間全般の性悪説よりも他所者の性悪説の立場がとられ、人間全般と異なり他所者を規定する社会的基準と脈絡とは複数かつ可変的でありうるがゆえに、〈我々〉というブラックボックスを巡る他者性の表現の言葉として〈邪術〉は、ツィミヘティ族社会における通底奏音を成し続けているのである。

文 献

- ABINAL, RR. PP. et S. J. MALZAC
1955(1888) *Dictionnaire Malgache-Français*. Éditions Maritimes & Coloniales.
- BLOCH, Maurice
1971 *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Village and Kinship Organization in Madagascar*. Seminar Press.
- CALLET, Le Père
1981(1908) *Tantaran'ny Andriana eto Madagaskara*. Ny Minisitry ny Fanolokoloana sy ny Zavakanto Revolisionera (La Mission Catholique).
- DAHL, Otto Chr.
1951 *Malgache et Maanjan: Une Comparaison Linguistique*. Egede-Instituttet.
1969 Avant-propos. In Lars Vig, *Charmes: Spécimens de Magie Malgache*, Universitetstlo-

深澤 遍在する邪術, 見えない邪術

rlaget, pp. 11–16.

DANIELI, Mary

1947 The Witches of Madagascar: A Theory of the Function of Witches and of their Organization based on Observations of an Existing Cult. *Folk-Lore* 58: 261–276.

DECARY, Raymond

1970 *La Divination Malgache par le Sikidy*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Bakoly

1977 *Le Malgache: Essai de Description Sommaire*. SELAF.

EGGERT, Karl

1981 Who are the Mahafaly? Cultural and Social Misidentifications in Southwestern Madagascar. *Omalý sy Anio* 13–14: 149–176.

ESTRADE, Jean-Marie

1985 *Le Tromba: Un Culte de Possession à Madagascar*. Éditions L'Harmattan.

FARIDANONANA

1977 *Rantimbòlana Diksonera Tsimihety*. Akademia Malagasy.

深澤秀夫

1987 「親—子関係を巡る集団性の表出の位相 北部マダガスカル ツィミヘティ族に於けるフィアナカヴィアナ考」『社会人類学年報』13: 121–138。

1987 『マダガスカル農業』国際林業協力協会。

FUKAZAWA, H.

1988 A Circle of Blessing and Fertility: Culture Complex of Rice Culture and Cattle Breeding among the Tsimihety. *Kyoto University CSEAS Interim Reports of the Project*, 6: 113–164.

GARDENIER, William J. G.

1976 *Witchcraft and Sorcery in a Pastoral Society: The Central Sakalava of West Madagascar*. Ph. D. Thesis of Rice University.

1986 Divination and kinship among the Sakalava of West. In Conrad Phillip Kottak (ed.), *Madagascar, Society and History*, Carolina Academic Press, pp. 337–351.

GUEUNIER, Noël.

1975 Le Thème de la Sorcellerie Maléfique dans la Littérature Populaire écrite à Madagascar. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* 6(1): 71–84.

HARDYMAN, J. T.

1974 Observations sur la Sorcellerie (Ambalavelona) dans la Région de l'Antsihanaka. *Bulletin de L'Academie Malgache* 52(1–2): 57–63.

HUNTINGTON, William Richard

1973 *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Ph. D. Thesis of Duke University.

JAULIN, Robert

1966 *La Géomancie, Analyse Formelle*. Mouton & Co.

MATTEI, Louis

1938 Les Tsimihety. *Bulletin de L'Academie Malgache* 21: 131–195.

MINISTÈRE de la Justice

1983 *Code Penal*. Éditions de La Librairie de Madagascar.

MOLET, Louis

1953 Le Bœuf dans L'Ankaizinana: Son Importance Sociale et Économique. *Mémoires de L'Institut Scientifique de Madagascar; Série C Sciences Humaines* 3: 1–278.

1959 L'Expansion Tsimihety: Modalités et Motivations Intérieures d'Un Groupe Ethnique du Nord de Madagascar. *Mémoires de L'Institut Scientifique de Madagascar; Série C Sciences Humaines* 5: 1–196.

POIRIER, Jean

1987 Tromba et Ambalavelona chez Les Bezanozano. In Dominique Zahan, et al. (eds.),

- Ethnologiques, Hommage à Marcel Griaule*, Hermann, pp. 277-290.
- RAJEMISA-RAOLISON, Régis
 1985 *Rakibolana Malagasy*. Librairie Ambozontany.
- RENEL, Ch.
 1920-1921 Ancêtres et Dieux. *Bulletin de L'Academie Malgache* 5: 1-256.
- RICHARDSON, Rev. J.
 1967(1885) *A New Malagasy-English Dictionary*. Gregg International Publishers (The London Missionary Society).
- RUUD, Jørgen
 1970(1960) *Taboo, a Study of Malagasy Customs and Beliefs*. Trano Printy Loterana. (Oslo University Press).
- サイード, エドワード W.
 1986 『オリエンタリズム』 今沢紀子 訳, 平凡社。
- ジンメル, ゲオルク
 1976 「よそものの社会学」『現代思想』 丘澤静也 訳, 4(6): 104-109。
- THOMAS-FATTIER, Dominique
 1982 *Le Dialecte Sakalava du Nord-Ouest de Madagascar*. SELAF.
- TONGASOLO, Patrice
 1985 *Fomban-dRazana Tsimihety*. Librairie Ambozontany.
- TRALBOUX
 1903 Etude sur Les Tsimihety. *Revue de Madagascar* 3: 219-237.
- VERIN, Pierre. Conrad Phillip KOTTAK, and P. GORLIN
 1969 The Glottochronology of Malagasy Speech Communities. *Oceanic Linguistics* 8: 26-83.
- VIG, Lars
 1969 *Charmes: Spécimens de Magie Malgache*. Universitetsforlaget.
- WILSON, Peter J.
 1967 Tsimihety Kinship and Descent. *Africa* 37: 133-154.
 1971 Sentimental Structure: Tsimihety Migration and Descent. *American Anthropologist* 73: 193-208.