

みんなくりポジトリ

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

Further Development of the Tales of “l'enfant terrible” . (West Africa)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小川, 了 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004449

「悪童物語」の展開

小川 了*

Further Development of the Tales of “*l'enfant terrible*”. (West Africa)

Ryo OGAWA

This article is entitled “Further Development”, in acknowledgment of the analytical studies made by five French Scholars of this type of tale [GÖRÖG *et al.* 1980].

The tales of “*l'enfant terrible*”, fundamentally different from the tale type of “*le Petit Poucet*” occur only in West Africa. The hero (*l'enfant terrible*) is usually one of twin boys or a junior of two brothers. Contrary to his brother who acts in conformity with social norms, the hero commits successively all kinds of criminal acts, including, *inter alia*, murdering his parents, completely destroying the family possessions, damaging the scrotum of the blacksmith and killing the blacksmith's children (especially in the Bambara-Dogon tales), killing the animal who saves the hero at the critical moment, and so ultimately the annihilation of the entire village. In short, the hero's acts are all contrary to the social norms of good conduct, but this kind of tale is favored by the people.

The five French scholars mentioned above all agree that “*l'enfant terrible*” is not a kind of trickster, largely because they define “trickster” in too narrow a sense. They appear to be incorrect in this, since a trickster can be defined as someone who passes freely across the border between the reality of everyday life and the supernatural order. In so doing, he (the trickster) permits us to see another face of reality. “*L'enfant terrible*” is this kind of trickster.

From the analyses of the meanings of the hero's position (a young brother), of his perverse acts (topsy-turviness), and of damaging of the scrotum of the blacksmith, I demonstrate the nature of our hero as a trickster.

Finally, comparing “*l'enfant terrible*” to the witches in medieval Europe, I conclude that we (the people) are in need of a scapegoat to assuage our inner bad conscience. When we

* 国立民族学博物館第3研究部

fail to recognize the real badness of society we make a scapegoat and hunt it (the witch). When the badness is played as a performance of “*l'enfant terrible*”, we savor it like a tasty dish. The tales of “*l'enfant terrible*” function as a catalyzer of the social order as does the Potlatch of the American West Coast Indians.

I. 序論

1. はじめに
2. 「悪童物語」の分布
3. 「悪童物語」

II. 展開

1. 兄スーナと弟サンバ
2. さかしま性について
3. 鍛冶屋とふいごのモチーフ

III. 結語

I. 序論

1. はじめに

本稿において、筆者は社会における演技としての悪の効能について論じようと思う。ここで直接の材料とするのは、筆者自身が西アフリカ、セネガルの半農半牧民フルベ (*Fulbe*) 族の村にて採録したひとつの説話である。ただし、この説話の類話はフルベ族に限らず、西アフリカ各地の諸部族においてもみられるものである (617 頁の図 1 参照)。同時に、後に詳述するが、この種の説話は西アフリカ、および西アフリカから奴隷としておくられた人々によって伝えられたと思われる西インド諸島 (*les Antilles*) にしかみられないものであるという。以降、問題とする説話は「悪童物語」と称するのがもっとも適当であろうと思われる。このタイトルはフランス語の *Histoire d'Enfant Terrible* の訳語ではあるが、後に註 1 で述べるように、フルベ族における説話の題として与えられているタイトルの訳語でもあることを考えると、「悪童物語」という命名のしかたがまったく恣意的なものではないことが理解されよう。

さて、道化、あるいはトリックスターに関する研究は文学において、あるいは文化人類学の領野においても数々の華々しい成果をおさめてきた。道化という存在は時空を超えて、人類すべてが分けもつ財産のようである。筆者がこれからとりくもうとしている物語中の悪童は広義に解した場合の道化の一種であることはまず間違いないであろう。であるならば今さら道化の解釈など屋上屋をかさねる道化的行為であるかもしれない。それでもなおこの悪童について論ずる理由は次の二つである。

日本において特に山口昌男氏を中心に展開されてきた道化、トリックスター論は人

間社会、あるいは人間の心性をその深層において規定している構造を理解する上で実に多大の貢献をなしてきた。ギリシャ・ローマの神話における道化的存在はいうにおよばず、日本における道化の神々、イタリア喜劇におけるアルレッキーノ、あるいは中世フランス文学における道化、インド神話のクリシュナ、アメリカ・インディアン諸族における道化、……と次々に指摘、解読され、もちろんアフリカにおけるトリックスターも広く紹介されてきた。しかし本稿で筆者が論じようとしている「悪童物語」はアフリカ説話において動物を主人公としたいわゆるトリックスター物とは別箇に存在するものであるということ。その意味でこれまでの道化論の枠組の中では紹介されていなかったものである。遅れてきた者であることには違いないが、名のりをあげる必要はあろう。それがひとつの理由である。

他方において、1980年、5人のフランス人女性民族学者の共同研究の成果として「悪童物語」論一著が公刊されている。それは、Veronika Görög, Suzanne Platiel, Diana Rey-Hulman, Christiane Seydou, そして序論、および結論を担当した Geneviève Calame-Griaule の5人による *Histoires d'Enfants Terribles* という一書である（以下、この書を H. E. T. と略称する）。ところが本書において5人の筆者達はいずれも悪童をトリックスターとしてとらえることを拒否しているようにみえる（後述）。するとわれらが悪童は人間の（ここでは西アフリカ諸部族の）意識においてどこに場所を占めるのであろうか。それについては後に詳述することになる。いずれにしてもわれらが悪童は彼のために一書が献ぜられながら、いまだにわれわれの意識の暗い部分をさまよい歩いているらしいのである。彼が属すべき場所はどこにもないのかどうか検討してみたいというのが二つめの理由である。

ここまでの記述において、筆者はトリックスター、道化といった言葉をほとんど重なりあうものとしてとらえていることに気づかれたと思う。本論にはいる前に、本稿において筆者が使ういくつかの用語に関して簡単な説明を加えておきたい。

イーニッド・ウェルズフォードの著、*The Fool.—His Social and Literary History—*は、その日本版において『道化』と訳されている [ウェルズフォード 1979]。一方、ウィリアム・ウィルフォードの著、*The Fool and His Scepter*. を訳出した高山宏は Fool という語が日本語での愚者、道化のいずれにも一意的に対応するものではないことを認めた上で、本文中では Fool を「フール」とカタカナ表記し、書名においては「道化」と訳している [ウィルフォード 1983]。苦心のあとがうかがえる。では、Fool とは何者か。ウェルズフォードの定義にしたがえば、「普通の人間の標準以下でありながら自分の欠点が喜びのもと、人間の、特に洗練された人間の大きな娯楽の

一つであり続けた喜劇の源泉に変わってしまっている男」である [ウェルズフォード 1979: 9]。

日本語での「どうけ」(道化, 道外, 道戯, 童戯)は、かぶきの揺籃期にあらわれ、重要な役を果たした「猿若」のあとをうけるものとして登場したという [郡司 1954: 174, 238]。どうけとは要するに「常の道の外をいひて、人をわらはすゆへに、道外といふ」のである [郡司 1954: 239]。どうけに関するこの簡潔な定義と、先にあげた Fool (愚者) の定義を対照するなら、両者 (愚者と道化) は一意的には対応しないとしても、重なりあう部分を多くもっていることは確かである。ちなみに、ウィルフォードは、「なぜ、武骨な田舎者、お調子者、トリックスター、^{しもと}答、そしてスケープゴートとして、フールは世界に、そして世界の想像的表現もろもろの中にかくも繰り返し繰り返し立ち現れてくるのだろうか。なぜ、フールたちは時と所こそまぢまぢであるのに、かくも鮮やかな類似性を示すのだろうか」と述べている [ウィルフォード 1983: 13-14]。つまり、彼もフールという用語に他種の道化的存在を含めて用いているのである (フール、クラウン、ジェスター、イディオットなどの名称について、それぞれの定義に関しては [ウィルフォード 1983: 35-42] を参照されたい)。本稿においてもフールという語を使ってもよいが、愚者=道化として、われわれによりなじみの深い道化という語を用いることにする。

一方、トリックスターという語自体はかなり以前から使われていたにせよ、本格的にトリックスター論を展開したのは P. ラディンを嚆矢とするであろう。その後、ヨセリン・デ・ヨルクを中心とするライデン学派の研究、さらにレヴィ=ストロースの構造論的研究の中で重要な位置を占めてゆく。もともとはアメリカ・インディアンの一群の説話における中心的人物 (動物が多い) に対して与えられた名称であるが、トリックスターとは要するに、「さまざまな『現実』を同時に生き、それらの間を自由に往還し、世界をして、その隠れた相貌を絶えず顕在化させることによって、よりダイナミックな宇宙論的次元を開発する精神」 [山口 1974: 294-295] のもちぬしである。H. E. T. の著者達がトリックスターを狭い意味にとらえていることは本論中で述べるが、筆者は上記、山口のトリックスターの定義を道化についても同様に適用しうるものと考え、以下、道化とトリックスターを同一範疇に属するものとして論を進める。

2. 「悪童物語」の分布

本稿において筆者が与えた「悪童物語」というタイトルをみると、この種の類話は世界にかなり広く分布しているのではないかと考えられるかもしれない。しかし、

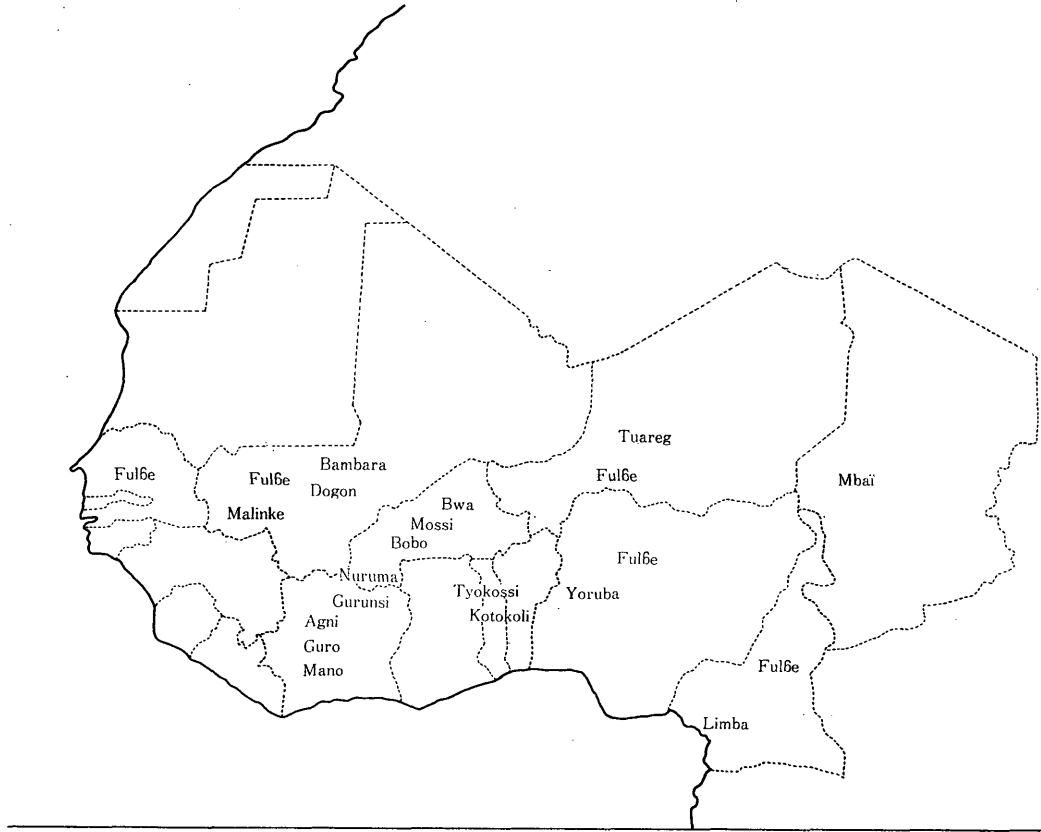


図1 H. E. T. において検討された「悪童物語」の出身部族を示す西アフリカの地図。ただし、部族名は各部族が位置するおおよその場所を示すものであって、正確な位置ではない。

H. E. T. の諸著者によると「悪童物語」としてまとまった型をもつものは西インド諸島を除くと、他の地域にはみられないという。西アフリカに特殊的に生じたものである。しいてヨーロッパの説話中に類話を求めるとするならば、それは「親指小僧」の話である。

クロード・ペローの筆によって世界中によく知られている親指小僧の物語は次のような奇抜な語り口ではじまる。「むかし、ひとりの樵とそのかみさんがいて、男の子ばかり七人の子持ちでした。長男はやっと10歳なら、いちばん下の子もやっと7歳なのでした。こんな短い間にこれほどの子持ちになったことで驚く人もありましょう。でもこれは樵のかみさんが手早く仕事を片付けたからで、それも一度に二人は生んだからなのです。」[ペロー 1982: 240] 以下、概略は次の通りである。

7人の子供のうち、いちばん下の子はとても身体が弱く、しかも親指ぐらいの大きさしかない。おまけにひとことも口をきかない子なので愚鈍と思われ、いつもいじめられていた。ある時、大飢饉になり、樵夫婦も難儀をし、7人の子供達を捨てようと決心する。二人がそれを相談しているのを親指小僧は全部聞いてしまう。そこで白い小石をいっぱいポケットに詰めこんでおき、森の中に捨てにゆかれる途々、小石を落しておく。その小石を目印に6人の兄達ともども再び家にたどりつくのである。しかし、結局、再び貧乏におそわれ、樵夫婦はまたしても子供達を捨てることにする。今度は親指小僧は小石のかわりにパンをちぎっては捨てておき目印にするが、パンは小鳥達に食べられてしまい、7人の子供達は森の中で迷い子になってしまう。

やっと見つけた家は人食い鬼の住む家だった。人食い鬼には7人の娘がいるのだが、夜、親指小僧は自分達がかぶっていた頭巾と7人の娘達がかぶっていた金の冠とをとりかえることによって、まんまと鬼にみずからの娘達の喉をかき切らせることに成功する。自分達は助かるのである。その後、親指小僧は王様にあいにゆき、手柄をたて、「好きなだけ稼いで、その財宝をたずさえ両親のもとにもどる」という話である。

トンプソンによれば、こういった親指ほどの大きさの子供が主人公となっている冒険譚は、少なくともルネッサンス時代までさかのぼることのできるものであるという。そして、その類話はヨーロッパ全土に定着しているのみならず、近東、アフリカへはこばれ、さらにジャマイカ、バハマ諸島、北米南部の黒人達の間にも、あるいは平原地帯のインディアン諸族のなかにも伝わっているという [トンプソン 1977: 135]。アフリカでの類話として、ナイジェリアの東、カメルーンよりに住むロングダ族のものをみると、次の通りである。ロングダ族の間には、ロンガングレという賢いヒーロ

一とガグールという妖女の登場する説話群があり、そこでロンガングレは12人兄弟の末子として登場し、12人の娘のいるガグールという妖女と対置され、殺されかけようとした時、策略を用いて逆に妖女の娘達12人を殺すという話になっている [山口 1971: 59]。

この種の話においては童話によくあるように、かなり血生ぐさいシーンも含まれている。人喰い鬼の娘達の喉をかき切らせるシーンなどである。親指小僧の知恵はこのような無惨な場面も生ぜしめるものではあるが、最大の悪はなんといっても人喰い鬼という存在そのものである。親指小僧の知恵は、たとえそれが悪知恵と評価されるものであっても、それより数層倍も大きく、理不尽な悪に立ち向うためのものとして發揮される。人間の側からみた場合、親指小僧の(悪)知恵は正義のために使用されているのである。つまり、親指小僧は社会的正義をなす者としての論理の一貫性をもっている。ところが、われわれの悪童はこのような論理の一貫性をもっていない。社会的正義とは一切無縁の、いわば無分別きわまる悪をなす存在なのである。つまり、親指小僧が悪に立ち向うポジティブな知恵をはたらかすものとして存在するのに対し、悪童はやみくもに破壊的な知恵をはたらかすものとして存在する。悪童そのものが社会的に危険な存在なのである。

H. E. T. の5人の著者達は上記のように、「親指小僧」タイプの説話における主人公は最終的に社会的正義をおこなう者であるのに対し、「悪童物語」の主人公は社会的正義とは一切無縁の存在であるという理由にもとづき、「悪童物語」の分布を西アフリカに限定している。さらに彼女らは、「悪童物語」は特に Bambara-Malinké 文化圏において好んで語られていること、並びに、「悪童物語」にしばしば登場するライオンや鍛冶屋のふいごといったテーマと、それが Bambara 族のイニシエーション秘儀体系においてもつ意味とがよく相応しているということを主たる根拠として、「悪童物語」は Bambara-Malinké 文化圏をもととの起源とするものであろうと推定している(この点に関しては5人の著者ともすべてが一致して述べているが、特に、V. Görög の論文を参照のこと)。

3. 「悪童物語」

論を先へ進める前に、ここで著者がセネガルのフルベ族において採録した「悪童物語」をみておこう。

悪童サンバ

昔、ここにあった話。

悪童サンバは土曜日に生まれ、日曜日に大きくなった。木曜日には牛の仲買いをしていた。

ある日、彼の兄が旅に出ることになった。彼らの父はすでに死んでいた。彼らの母は妊娠していた。彼らもっていた雌馬も妊娠していた。彼らの犬も妊娠していた。

さて、サンバの兄は旅にでようとしていた。兄はサンバに言った。「あそこに雄ヤギがいる。お母さんが子供を生んだら、あの雄ヤギを殺して、お母さんに食べさせなさい。」

兄はまた言った。「納屋には落花生の殻がいっぱいはいつている。もし、雌馬が仔を生んだら、仔馬が草を食べるようになるまで母馬に落花生の殻を与えなさい。」兄はまた言った。「犬が仔を生んだら、ヌカを食べさせなさい。」

さて、悪童サンバ。

母親が子を生んだ。サンバは母親にヌカをもっていった。母親は「私はヌカなんか食べないよ」といった。サンバは母親をつかまえると、殺した。

雌馬が仔を生むと、サンバは雄ヤギをつかまえ、殺して、肉を雌馬に与えた。雌馬は唇をそりかえらせて、肉を食べようとはしなかった。サンバは雌馬を殺した。

雌犬が仔を生んだ。サンバは雌犬に落花生の殻を与えた。犬は食べようとはしなかった。サンバは雌犬を殺した。

さて、その後。

サンバは赤ん坊に水を汲んでこいといった。赤ん坊はまだ目も見えなければ、耳もきこえない状態だった（ので、水を汲みにいこうとはしなかった）。サンバは赤ん坊を殺した。

サンバは仔犬達を呼んだ。サンバは仔犬達を集めると、これから狩にいくといった。そして走りだし、仔犬達を呼んだ。しかし、生まれたばかりの仔犬達は走ろうとはしなかった。サンバは仔犬達を殺した。

サンバは仔馬に鞍をのせた。仔馬は（鞍の重みに耐えられず）地面に倒れた。サンバは仔馬を殺した。

サンバの兄、スーナが帰ってきた。兄は尋ねた。「お母さんはどこだ。」

サンバは答えた。「僕が殺したよ。」

スーナ 「雌馬はどこだ。」

サンバ 「僕が殺したよ。」

スーナ 「雌犬はどこだ。」

サンバ 「僕が殺したよ。」

スーナは言った。「この家は全滅だ。旅に出よう。」

こうして二人は旅に出た。長い間あるいた。サンバとスーナはライオンが眠っているところにあった。二人はそこにしばらくとどまっていた。どうすればそんなところにキセルを置き忘れ

1) 説話のタイトルとして与えられている *Samba kecco bondo* を字義通りに訳すと、「新生児にして悪人であるサンバ」という意味である。そこから筆者は、この種の説話群を「悪童物語」と命名するのが適当と考えるのである。

翻訳に関しては、なるべく原語に忠実であるよう努力しているが、わかりやすくするために適宜、補足的な語句をつけ加えた。Annexe I に原語テキストを示しておく。

てくるのかわからないが、(とにかく事實は、サンバはライオンのすぐそばに自分のキセルをおき忘れてきた)。サンバとスーナは長い間あるいていたが、サンバがいった。「僕はキセルを忘れてきた。」

スーナは言った。「放っとけ。もうひとつ買ってやるよ。」

サンバは答えた。「これでキセルが2本になった。」

スーナは言った。「もうひとつ買ってやるよ。」

サンバは答えた。「あっ、これでキセルが3本になった。」

スーナは言った。「(そんなことを言うのなら)ライオンのところにもどって、自分のキセルをとってこい。」

サンバは言った。「フン! スーナ、もし *gelooide*²⁾ の枝葉が舞い上るのをみたら、尻に帆をかけて逃げるがいいぜ。」

サンバはライオンのところにもどっていった。しばらくすると、スーナは砂ボコリが空に舞い上り、それがだんだんこちらに近づいてくるのをみた。

サンバはライオンのそばにもどったが、ライオンはまだ眠っていた。それをみると、サンバは大きな平手打ちを一発くらわせた。そしてキセルをとりもどした。ライオンは跳びあがるとサンバを追いかけはじめた。ライオンは長い間サンバを追いかけた。

スーナは砂ボコリがだんだん近づいてくるのがみえた。

ライオンがまさに二人にとびかかろうとした時、鷹が一羽舞い降りてきて、二人を背に乗せ、舞い上った。知っての通り、鷹の尻は少し赤い。サンバは鷹の尻が赤いを見るとスーナに言った。「この尻に針を一本さしてやろう。」

スーナは言った。「それはいかん。してはだめだ。」

サンバは言った。「いや、僕はさすよ。」

サンバは針をさした。サンバが針をさすや否や、鷹は二人を放り出した。二人とも背中から落ちた。そして、死んだ。

しかし、すぐに二人とも生き返った。

スーナはサンバに言った。「もうこうなったら別れよう。一緒に生きることなんかとてもできない。」

二人は別れた。

スーナはある村に行くと、そこで牛飼いになった。スーナは朝起きると、老人を背に負い、野原に入って野鳥の卵を集めたり、ホロホロ鳥をとったりして、それらをすべて袋の中に入れては村に帰るのだった。

一方、サンバは日の昇らない村に着いた。この村は、なぜ日が昇らないかという、鳥が太陽を隠してしまうからだった。雄鶏が時を告げようとしたとたん、再び夜になってしまうのだった。(これが作り話というものだ。)

サンバは太陽を隠していた鳥たちを一羽残らず皆殺した。それで、その村は再び日が昇りはじめた。村人達はサンバに言った。「何でも欲しいものを言って下さい。あなたが欲しいとおっしゃるものなら何でも差し上げます。あなたは私達にとって実にありがたいことをして下さったのですから。」

サンバはハエで作った *dakkere*³⁾ が欲しいと言った。村人達は右往左往して(ハエを集めた)。

2) *Guiera senegalensis*. 丈1メートル50センチぐらいまでになる灌木。

3) トウジンビエの粉に少量の水を加え、容器をゆすりながらよくかきまぜると、径 2~3mm の粒の集合体になる。これを蒸した後、砂糖を加えた大量のクリームをかけてたべるもの。フルベ族、*Jemgelbe* の人々にとって、もっとも価値ある御馳走である。

さてその後、サンバは兄のスーナに会いに行くと言った。会いにゆくと、スーナはある老人の牛飼いになっていた。サンバはスーナに言った。「今日は兄さんに代ってやるよ。」そして、サンバは老人を背に負い、野原に出た。サンバは蛇をみつけると袋に入れた。毒の強い *sohore* という蛇をみつけると袋に入れた。サソリをみつけると、これも袋に入れた。サンバは老人を背負っていたが、あるところに来ると、「あんた、いいかげんにおりたらどうなんだ」といって老人を放り出した。

サンバは村にもどった。村人はサンバに尋ねた。「老人はどこにいったの。」

サンバは答えた。「老人？ あの人は夕方のお祈りをしているよ。」

サンバは村につくと袋を地面においた。知っての通り、子供というものは好奇心が強いものだ。それに、袋の中にはホロホロ鳥や卵が入っているものと思こんでいるものだから、子供達は袋の中に手を入れた。すると、その子供達は「痛い！」と叫ぶのだった。

しばらく後、村人達はサンバに尋ねた。「老人はどこにいるんだ。」

サンバはイライラして答えた。「いい加減にほっといてくれ。老人なんて、見たことも聞いたこともないね。」

村の人達は袋の紐をといて中のものをだした。すると蛇がたくさん村の中をはいまわり、村中の人すべては野原に向かって逃げだしてしまった。

この物語は1974年8月、セネガルのフルベ族、*Jennelbe* クランの一つの村、*Gueely* にて採録したものである。話者は当時30才ほどの *Waal* *KA* 氏であった。子供をまじえた「夜の語り」の場で話されたものである。つまり、この話は何らかの儀礼の場において語られるという性格のものではなく、ごく普通の説話語りの場において語られうるものであるようだ。この点に関しては *H. E. T.* の諸著者も「悪童物語」と何らかの儀礼の場との結びつきについては特に触れていない。たしかに、フルベの人々はこの種の物語を子供達に聞かせるのはよくないというが、一般の説話と敢えて区別しているわけではない。ただ、トーゴの *Tyokossi* 族において類話を採録した *Rey-Hulman* は一般の説話が語られる状況と「悪童物語」が語られる状況には違いがあることを述べている。「悪童物語」は教える者と教えられる者という緊密な関係を背景として語られるものである。たとえば父殺しのテーマなどは普通の夕べの語りの場で語られることは禁じられている。つまり、子供の前で語るべきものではないとされる。この種の説話は年寄りたちの意向（つまり、民族の文化）を受け継ごうという明確な意志をもった若者だけに語られるものだという [*REY-HULMAN* 1980: 193]。フルベの人々が「悪童物語」を安易な気持で子供達に聞かせるのはよくない、ということ、および、上に述べた *Rey-Hulman* の記述をもとにいうならば、「悪童物語」は儀礼と直接結びついてはいないとはいえ、子供達が日常的に語る説話類とはいささか次元を異にしているとはいえるであろう。

Ⅱ．展 開

上にみた物語について、フルベ族の文化的コンテクストを背景におきつつ、いくつかの分析を加え、論の展開を試みよう。

1. 兄スーナと弟サンバ

フルベ族の「悪童物語」において、悪童はサンバとよばれ、二人兄弟のうちの弟である。Görög によると、Bambara-Malinké 文化圏で語られる「悪童物語」の主人公はほとんどの場合、双子の兄弟のうち的一方、あるいは二人兄弟のうちの子である。そのほかにも姉に対する弟として登場するケース、あるいは兄や姉をもたず、たった一人で登場するケースもあるが、それはむしろ稀である。

Bambara 族の儀礼体系において双子の占める位置は大変重要であると同時に、また、人々の意識において、兄より弟の方が賢いともいわれる。父がもつ物質的遺産は兄（長男）に相続されるが、父がもつ眼にみえない資質、つまり知識や精神力といったものは兄の方ではなく弟の方に受け継がれるとされるのである [Görög 1980: 40-41]。

フルベ族において第二子（長男に対する次男、長女に対する次女）のもつ意味は大きい。それは彼らの伝統的命名体系と、各々の名前に付与された社会的意味合いを考えると明確に理解される。その点についてここで考察しておこう⁴⁾。

セネガルのフルベ族 (*Jenngelbe* クラン) は20世紀初頭以来イスラム化しており、新生児の命名にあたってはイスラムの聖人からとった名前、それも週の各日ごとに決められた名をつけることが多い。たとえば、日曜日に生まれた男子であれば Bubakar, Umar, Usman といった名前のいずれかから、女子であれば Kadija, Mariama などのいずれかから選ばれる。しかし同時に、彼らはフルベ族に伝統的な命名法も温存している。それは出生順によって、あらかじめ定められた名前をつけてゆくものである⁵⁾。フルベ族においては父と母がそれぞれ別の名前を出生児に与えるのはごく普通のことであり、さらに数人の親類縁者などが名前を与える。つまり、個人は複数の名

4) この部分の記述に関して、より詳細を「固有名詞と社会関係」と題して、『言語人類学・現代のエスプリ別冊』（1983年末刊行予定）に発表していることをおことわりしておく。

5) もちろん、フルベ族の伝統的命名法としては他の方法もある。たとえば、生まれる子供が何人か次々と死んでいった後に生まれた子には、「憎まれ者 = *gañaado*」とか、「お前は死ぬであろう = *Maamaay*」と命名するといったものであるが、本稿の論旨からははずれるので記さないしておく。

前をもつので、イスラム名と同時に、フルベ族に伝統的な名前ももつという人々が多いのである。

男性、女性それぞれに出生順による名前の体系があり、それは次の通りである。

男性

$$\left. \begin{array}{l} \text{Hammadi} \\ \text{Dikko} \end{array} \right\} \rightarrow \text{Samba} \rightarrow \text{Demba} \rightarrow \text{Yero} \rightarrow \text{Paate}$$

1 2 3 4 5

女性

$$\text{Dikko} \rightarrow \text{Kumba} \rightarrow \text{Penda} \rightarrow \text{Takko} \rightarrow \text{Daado}$$

1 2 3 4 5

男子の場合、長男は *Hammadi* と命名されることもあるが、*Dikko* とよばれることもある。長女は *Dikko* である。つまり、長子の場合、男女を問わず *Dikko* と命名されるのであり、名前だけでは男女の性別不明というケースがおこるのである。第二子になってはじめて、男の場合は *Samba*、女の場合は *Kumba* と明確な違いをみせている。実際のところ、フルベ族にとって男女とも、この第二子につけられる名前がもっとも重要なのである。*Gaden* がすでに記していることであるが、*Samba* と *Kumba* はそれぞれ男性と女性を代表する名前として、たとえば次のような表現の中で用いられる。

Ko Samba golli kala, Kumba ñaama.

「サンバが稼ぐものすべてをクンバが食べてしまう。」

このように *Samba, Kumba* という名前が男女両性を代表する名前であることから、この二つの名は冗談の中で男女それぞれの性器を意味して使われることもあるという [*GADEN* 1912: 3]。また、各種の説話において中心的な役割を演ずる男は多くの場合 *Samba* という名を冠せられている。*Samba* は賢く、勇気があり、かつフルベとしての美德をそなえた人物として登場することが多いのである。

一方、ここでは詳説はしないが長男の名、*Hammadi* に対しては粗忽者の代名詞として使われ、三男の名 *Demba* についてはある種の陰険さ、ずる賢さといった概念が付与されている。ちなみに、動物を主人公とした多くの説話において、強欲でありながら、最後には知恵者の野兎に負かされるハイエナは、*Demba*、又は *Dembaaru* と称されるのである。要するに各々の名前に与えられた意味合いからして、長、次、三男に対しては次のような評価がなされていると考えられる。長男=*Hammadi*、粗忽でどこか抜けたところがある。次男=*Samba*、賢命で勇気があり、フルベとしての美德をそなえている。三男=*Demba*、陰険で強欲であるが、所詮、*Samba* にはかなわない。

このような出生順位による名前に付与された意味合いには何らかの社会的根拠があるはずである。筆者の考えでは、出生順位に付与された意味合いはフルベ族の伝統的家畜相続法と関連している。イスラム化以前のフルベ族に伝統的な家畜相続法は老人達によると次の通りである。

父親は自分が生きている間に次男 (*Samba*) に牝牛1頭を与える。同様に生存中に三男と四男に対し、二人で共有として1頭の牝牛を与える。三、四男の場合、共有のものとして与えられた牝牛が仔を産むことによってやがて各々が独自の牛をもつようになるわけである。五男以降についても三、四男に対する方法と同様である。

さて、問題は長男 (*Hammadi*) である。長男に対して父は存命中には1頭の牛も与えない。しかし、父の死にともない、残された家畜すべてを長男が相続する。つまり、父が生きている限り、長男は自分独自の牛は1頭ももたず、父に属する牛群に依存して生きることになる。フルベ族は夫方居住婚をおこない、したがって長男の結婚にともなって、その嫁が新しく婚入してくる。長男の結婚にともない、父の妻(長男にとっての母)は牛の搾乳などの家計管理を長男の妻にゆずる。つまり、新しく婚入した妻は夫(長男)の父に属する牛群の搾乳権を得る。長男の立場からみると、自分の妻は牛群の搾乳権をもち、家計管理をする存在ではあるが、その牛群の所有者は実は自分自身ではなく、自分の父であるという言わば間の抜けたことになる。

フルベ族における父親と長男の忌避関係も上記のような相続法をふまえて解釈することができよう。父にとって長男はいやおうなく自分にとって代る存在である。他方、長男にとっては、父はやがて自分に場所を譲るべき存在でありながら、生きている間は家畜を1頭も譲ろうとしない人なのである。両者間には当然、潜在的緊張関係が生ずるであろう。

一方、父の存命中に次男 *Samba* に与えられた1頭の牝牛をどのように管理するかは *Samba* 一人の自由である。上手に管理してその1頭が産む仔牛の数を増やし、ひとつの牛群にまとめあげてゆくこともできる。一人 *Samba* の賢明さにかかわっているといえるのである。

三男以下については本稿の論旨には関係ないので省略するが、上記で長男、および次男に付与されている社会的通念としての評価の根拠が理解されるであろう。

ここで再び「悪童物語」にもどろう。「悪童物語」の主人公は双子の一方、あるいはフルベ説話におけるように二人兄弟のうちの弟の方である。双子のうちの一方、あるいは兄は社会的常識にかなった行動をするのに対して、双子のもう一方、あるいは弟は徹底的に反社会的行動をとる者として登場する。三島由紀夫がいうように「(犯

罪は)その強烈な反社会性によって、却って社会の肖像を明らかに照らし出す」[山口 1975b: 344] のであり、物語に社会の姿を明らかに照らし出させるためには、外見的には全く似かよった双子を登場させることが効果的になる。社会性をもった一方に対し、反社会的な他方、しかも外見的には似通った双子という形で登場させることによって、われわれが日々まがりなりにもみずからを順応させている社会の姿が浮き彫りにされるのである。

では、悪童はなぜ兄に対する弟の方でなければならないのか。Bambara 族において、兄は父の物質的遺産を受け継ぎ、弟は父の精神的遺産、つまり知恵や知識といった眼に見えない豊かさを受け継ぐという。また、フルベにおいても弟の方が賢明、かつフルベ的美徳を備えた者とみなされる。とすると、反社会性を一身に体现するかの如き悪童が弟の方であることに疑問を差しはさまれるかもしれない。しかし、猛き神スサノオノミコトがアマテラスオオミカミの弟であるように悪童はやはり弟の方でなければならないのである。フルベ社会における長男は父の存命中、父とは強い忌避の関係にはあるが、父の死にともなって父が有していたすべての家畜を受け継ぐ。常識的な枠内にとどまり、社会の規範を受け入れて生きている限り、ある時点において父の全遺産を受け継ぐことが保証されているのである。そういった意味で兄は社会性を代表している。社会規範に従順であるということが、一般に人々がいうところの長男＝間抜けな粗忽者という象徴的な評価と対応しているのである。

他方、弟の *Samba* には父の存命中にすでに1頭の牝牛が与えられている。それをどのように管理するかは本人ただ一人の自由である。仔牛の数をふやすことも可能であるが、同時に、極端な場合には、与えられた牝牛を売り払ってしまい、得た金を元手に何か他の事業に手を出すことさえできる。ただし、彼は父から与えられた1頭以上のものは望みえない。そこから弟 *Samba* の自由闊達さがうまれるのである。フルベの人々が長男、次男に付与している評価というものは、ある意味で象徴的な次元での精神の「遊び」から生じたものであることは確かであるが、その背後には上に述べたようなフルベ文化の中での具体的な事実があるわけである。

山口昌男は「道化は、決して日常的な意味で主人公にはならない。むしろ道化の性格は、そのあらゆる側面において、『反主人公』という概念のうえに成り立っているかのどくである。」[山口 1975b: 343] と述べている。つまり、イタリア喜劇における道化アルレッキーノが常に従僕の役で登場するように、道化は一般的、社会的概念でいうところの主たる人物の脇役として登場するのである。

さらにもうひとつの比喩として、ウィルフォードによって示された fool と jester

の差について記しておこう。ウィルフォードによると、fool は全面的に判断力に欠け、およそ道徳や社会に超然とした存在である。そのありようは idiot という言葉でよく表すことができる。idiot は“私人、公職をもたぬ人”という意のギリシア語 (idiōtēs) から来ており、「『イディオット』こそは、社会やそのまともな法や義務といったものの外側のどこかから出て来、自分が出て来たこの『外側』にいつまでも属し続けるように見える象徴的なフールという存在の、第一のモデル」である。「フールはしばしば一人の『私人』なので」である。これとは逆のものがジェスター (jester) である。ジェスターは「普通には王侯の宮廷や貴族の屋敷で禄に与っている者を指す。してみると、ジェスターというのは、他の形式では無法の存在であるフールの、馴致されてしまったかたちなのである。」[ウィルフォード 1983: 41-42]。フルベ文化における兄弟の象徴的次元に話をもどせば、兄は馴致されたものとしてのジェスターに対応し、弟はあくまでも「外側」にいつづける fool に対応していることが明瞭であろう。

2. さかしま性について

「悪童物語」は、まず悪童の異常な出生とその生いたちを述べた後、日常生活の基盤であるべき家庭を破壊することからはじまる。このモチーフはフルベ説話に限られるものではなく、西アフリカの多くの「悪童物語」に共通するものである。フルベ説話における家庭破壊は生物にとってもっとも基本的な食餌の内容を逆転させることから展開してゆく。悪童は自分の母にヌカを与え、馬にはヤギの肉を、犬には落花生の殻を与えるのである。さらに、赤ん坊、仔犬、仔馬に対しては、本来、成人あるいは成獣に課されるはずの労働を課すという「あべこべ」をおこなうのである。

このような「さかしま」の振舞いは道化の演技につきものの重要な要素のひとつであって、バフチーンによるラブレーの作品の分析、あるいは山口昌男によるコメディ・アラ・デラルテの分析などを通して、すでにわれわれにとってなじみ深いものになっている。この「さかしま」性はさまざまの形をとって表れる。中世ヨーロッパのカーニバルにおいては乞食が王になり、売春婦が聖女になる。また、フランスの都市でさかかんにおこなわれた「愚者の祭り」においては、本来もっとも神聖なる結界であるはずの教会内において、下層の僧達が高位の僧職者になりかわり、猥雑かつ無秩序なミサをとりおこなうのであった。

われわれの悪童は物語の冒頭において、このさかしま性を遺憾なく発揮する。日常性を破壊して非日常に向うための手段としてのさかしま劇なのである。ところが、悪童のさかしま劇は物語の冒頭にとどまらない。話の全篇において、あべこべは続けら

れる。悪童とその兄は村を離れ、旅に出る。中心から周縁に向う旅のはじまりといってもよい。つまり、中心とは単純にトポグラフィカルな観点から村のことであり、周縁とは村をとりまく荒野である。と同時に、政治的・制度的・機構が機能する場としての村から、そのような機構が機能せず、何が起るか分からない辺境の地へという意味でも中心から周縁へ向うのである。

実際、悪童と兄はさっそくライオンに出あう。ところが悪童は眠っているライオンに一発喰らわせ、わざわざみずからと兄の命を窮地に追いこむ。自分と兄の命を救ってくれた鷹の尻に針を刺し、ついに二人ともを死に至らしめる。生き返った二人は結局、別れる。ここで反社会性は決定的に排除されたかにみえる。実際のところ、兄はある村に行き、そこで老人のために野鳥の卵やホロホロ鳥を集めて暮らす。一方、悪童は日の昇らぬ村にたどりつき、そこで悪の元凶ともいうべき鳥を退治する。彼は秩序を回復させるかのごとき行為もなすのである。しかし、すぐにそれが見せかけにすぎないことがわかる。村人達の謝礼の意志表明に対して、悪童はハエで作った *dakkere* を要求するのである。註3で述べておいたように、*dakkere* はフルベ族の人々がもっとも高い価値を与える食事である。クリームが豊富に得られる雨季に、しかも他村の長老の来訪をうけるといった、いわば日常性の中でひとつのはずみをつけるような出来事に際してのみ作られるものである。大量の砂糖が使われることも祭り事に符合している。

一方、ハエはフルベの人々が嫌う生物である。たとえば、容器に入れた牛乳の中にハエが落ち込んだりするのを大変嫌う。彼らがハエを嫌悪するのは、ハエが糞便にたかるのを日常的に眼にすることと関連があろう。ハエは端的にいうならば糞便から“生まれ”、糞便を“好んで”生きているのである。悪童はハエの *dakkere* を要求することによって、もっとも高貴な食料を即座に糞便に結びつけるといういたずらをおこなう。

ここで糞便がもつ両義的な側面について触れておくことは無駄ではあるまい。バフチーンの実現にしたがえば、糞は陽気な物質である。それは生殖、肥沃とつながりをもっている。つまり、糞は大地と身体の何か中間にあり、両者を親近関係におき、また、糞は生きた肉体と死んだ肉体の中間にあるものである。肉体は死ぬと分解し、土に姿を変え、肥料となる。肉体は生きている間は大地に糞を与える。糞は死人の肉体がそうするのと同じように、土地を肥沃にするものなのである [バフチーン 1980: 154]。ことばを変えるならば、尿や糞というイメージは肉体的な下層、つまり性器や尻といったイメージと結びつくことによって面両価値をおびる。性器が産出＝豊饒へ

と結びつくことは明白であるが、尻も土地を肥沃にする糞を通して豊穡へとつながっている。このようなイメージの展開を通して、肉体の排泄物としての尿や糞が新しい肉体の出生、豊穡へとつながり、ひいては新しい秩序の再生をイメージさせる道具だとのひとつとして用いられることも諒解されよう。言葉遊びのそしりを恐れずにいえば、糞とは米の異（変）りはてた姿をあらわす字であると同時に、肥料となり、新しく異なった米を生み出すものでもあるのだ。たとえば、先に記した中世フランスの愚者の祭りにおいて糞便が重要な役を果していることをバフチーンは述べている。道化の司教に選ばれた者は壮嚴な勤行をおこなう時、香のかわりに大便を焚く。お勤めがおわると僧侶達は大便をつんだ馬車にのり、下僧達は街をねりあるきつつ人々に大便を投げつけたというのである。さらに、カーニバルにおいても主に言葉の上での糞尿譚の無遠慮さが大きな役割を果していたのである [バフチーン 1980: 130]。

さて、悪童のさかしま行為はさらに度を増して進行する。食料をいれるべき袋に破壊的な毒をもつ蛇やサソリをいれて村に帰る。あるいは敬うべき老人を野原に放り出してしまふ。そしてついには村中の人々を野原に追い出し、ちりぢりにしてしまうという大団円に向うのである。このように悪童は徹底したさかしま行為をおこなうということによって、それなりの論理の一貫性をもっているのであるが、ただ一箇所において、彼の論理の一貫性に不備をもたらししている。その不備とは先にも少し触れたが、いうまでもなく日の昇らぬ村で、太陽を隠す鳥を退治するというモチーフである。

悪童の論理一貫性という点から見るなら“汚点”ともいえるこの種の行為はフルベ族の説話だけに限られるものではない。西アフリカの他の部族での「悪童物語」においてもみられるものである。たとえば Bambara 族において採録されたひとつの類話において、ガマ蛙によって命を助けられた悪童はこのガマ蛙を殺した後、悪童はここでは兄と一緒に日の昇らぬ村にたどりつく。そこでもやはり一羽の鳥が太陽を隠すのである。悪童はこの鳥を殺す。王様はそのお礼としてみずからの娘達を悪童とその兄に嫁として与えるのである。（ところが悪童はこの娘達を殺してしまうことによってさかしま行為を続行する。） [Görög 1980: 23]。この種の“善行”に関して、われわれは Zande 族のトリックスター、Ture が「いつも人を瞞してばかりいた父トゥレの息子のトゥレ」であり、嘘つき、ペテン野郎、搾取者、人殺し、見栄っぱり、強欲、裏切り、忘恩、臆病、大ばら吹きといったザンデの大人が子供にしてはならないというあらゆる種類の背徳をおこなう者ではありながら [EVANS-PRITCHARD 1967: 28; 山口 1971: 11]、しかし同時に、この世に食糧や水や火をもたらした者でもあるということの思い出す必要がある。あるいは、悪行の限りをつくすサノオノミコト

が他方ではヤマタノオロチを退治するというモチーフを思い出してもよい。つまり、われわれの悪童もこの世の闇の元凶となっているものをとり除くことによって、文化英雄的な行動をするのである。ただし、彼の“善行”は、毎日、夜の後には日が昇るという正常な状態が逆転された世界、夜がおわっても日が昇らぬという世界においてのみなされるのである。

悪童の“善行”について、Görög は欺かれてはならないとして次のように述べる。日を隠していた鳥を退治することによって、たしかに悪童は文化英雄であるかのようにみえる。人々は悪童をして文化英雄と見なしたからこそ、彼に謝礼をするのであるが、彼をして文化英雄とみなすことは大きな誤りだと Görög はいう。悪童の“善行”は文化英雄としての行動なのではなく、むしろ、悪童はあらゆる意味において自分の力よりまさる存在を認めることができず、自分に抵抗しようとする者はすべて打ち負かそうとする、そういった心性のなせるわざなのであり、たまたまそれが社会にとってはプラスになる方向で働いたにすぎないと解釈するのである [Görög 1980: 28]。つまり、誰も退治することのできない鳥という存在を、悪童の力に対する挑戦とみて、悪童はそのような挑戦に我慢ならず、たまたま退治するにすぎないと解釈するわけである。

この解釈は一見正しいかのようにみえる。一見というのは、それが悪童の論理という側面だけにとどまったものであるからだ。論理の枠をより大きな社会、あるいはひとつのまとまりをもった文化という次元に拡大した時、別の解釈が可能となろう。

話がとぶようであるが、バルカン諸国において吸血鬼伝説が数多くあることは周知の通りである。さて、セルビアにおいては吸血鬼を殺害する能力を生得そなえているダンピール、*dhampire* とよばれる子供がいるという⁶⁾。ダンピールは吸血鬼が村の女と交わって生ませた私生児である。通常、私生児、とりわけ死んだはずの人間がなり変った姿である吸血鬼との死者交接によって生まれた私生児は、怪物として忌避され、嫌悪と虐待の対象とされるが、ダンピールだけは例外である。なぜなら、世にありとあらゆる人間のうちでひとりダンピールのみが父親=吸血鬼を殺すことのできる特異な能力をもっているからである。そのためセルビア地方では、吸血鬼禍がある村に蔓延して、たまたまその村にダンピールであるとされる子供がいない時には、大枚

6) セルビアにおいて吸血鬼を退治する子供が *dhampire* とよばれていると記すのは種村季弘であるが、別の著者によるとその子供の呼称は異なっている。栗原はそのような能力をもった子供はセルビアやダルマチア地方ではヴァムピーロヴィチ、*vampirovići* とよばれるという。また、ブルガリアではそれは *vampirdžii*, *džindžii*, *vüperari*, *vampiradžii*, *glogove* などとよばれるという。栗原はユーゴスラヴィアに住むジプシーのあいだにおいて、吸血鬼の子で吸血鬼殺しを業とする呪術師が *dhampir* とよばれると述べている [栗原 1980: 36-37]。

の金子をもって近隣の村までダンピールを借り受けに行き、手厚いもてなしをして禍いが去るまで逗留してもらおうのだというのである [種村 1970: 114]。また、栗原によると、このような能力をもった人間は「生涯悪臭を放ち、骨なし、歯なしの奇形児」であるとされている [栗原 1980: 36]。

バルカンにまでおもむいて筆者が述べようとしているのは要するに、私生児、つまり通常の秩序体系においては嫌悪され、排除されるマージナルな存在者が、マージナルであるがゆえに一般人がもちえない能力を持つということである。ダンピールのマージナル性は吸血鬼との交わりによって生まれたとされる点のみならず、一生の間、悪臭を放ち、さらに骨なし、歯なしであるということによって強調されている。このような子こそ、一般人が日常性の中にどっぷりと身をひたしているがゆえに、見る能力を失ってしまっている社会の欠陥を見ることができ、それを除去することができるのである。

筆者の考えではわれわれの悪童とセルビアのダンピールとは平行している。悪童、およびダンピールのイメージは“正常人”を中心にして構築された世界を一度逆転させて、世界が多様な側面で構成されていることを認識させるための仕組であるといえよう。“正常人”だけの世界というのは、もしそのような世界があるとするならば、すくなくとも“おもしろくない”のであり、つまるところうまくゆくとは思えないのである。日が昇らないという毒を制するためには、悪童という毒こそが有効であるのだ。先に、悪童の“善行”は彼の論理の一貫性という点からはひとつの不備であると述べた。悪童個人の論理という点からは、彼はあたかもうっかりして“善行”をなしてしまったかの如くであり、それはやはり失敗であろう。しかし、「悪童物語」という説話がひとつの論理的な流れを構成するものとみるならば、この“善行”のシーンは説話の全体的な構成の中で不備どころか、まさに効果的な場面であることが理解されるのである。

3. 鍛冶屋とふいごのモチーフ

先にみたフルベ族の「悪童物語」においては鍛冶屋、および鍛冶屋が用いるふいごというモチーフは登場していない。しかし、Bambara 族や Dogon 族の「悪童物語」をみると、ほとんどの場合、鍛冶屋、そしてふいごというモチーフが登場している。鍛冶屋、ふいごという要素は道化としての悪童を考える時、ひとつの有力な手がかりとなるのでここで考察を加えておきたい。まず、Bambara 族のいくつかの「悪童物語」において鍛冶屋、およびふいごがどのような形で登場するのか見ておこう。

もっとも単純な形での鍛冶屋の登場は次のようである。

「双子を生んだ両親は、子供達にお互いのいうことをよく聞くよう、かつ双子の兄の方は弟の方のいうことをよく守るよう言い、村から出てゆくことをすすめた後、死ぬ。両親が死ぬと村長は双子の兄弟に村を去るよう命令する。あわれに思った老婆が彼ら二人をかくまう。悪童は老婆の子供二人を殺した後、鍛冶屋の家におちつく。悪童は鍛冶屋の性器を矢で突き刺す。村人達が双子兄弟を追いかける。」[Görög 1980: 23]

あるいは次のような形で登場する。

「(Bambara 族の男である) 悪童はフルベの男に出会い、フルベの男の牛の世話をするを申し出る。牛群の管理をまかされた悪童は牛の眼玉をくり抜き、それを料理してフルベの男に食べさせる。フルベの男は怒って悪童を追いかける。悪童は逃げる途中、鍛冶屋に出会い、鍛冶屋の仕事を手伝うかわりにフルベの男の追跡から守ってくれるよう頼む。こうして鍛冶屋の家におちついた悪童は鍛冶屋が眠りこんだときに、鍛冶屋のふぐりに赤く熱した鉄の棒を突きさす。鍛冶屋は怒って悪童を追いかける。」[Görög 1980: 34]

ここで鍛冶屋とそのふぐり(陰囊)が登場しているが、次の話をみるとふいごも登場する。

「悪童とその兄は鍛冶屋の親分の家にたどりつく。悪童が鍛冶屋にいう。『神がわれわれ兄弟をおつくりになって以来、われわれは鍛冶場のふいごの吹き方を知っていますよ。』鍛冶屋は答える。『よしわかった。ではここでふいごを吹いてみる。』悪童はいった。『もし眠くなったら横になって寝てもいいよ。』鍛冶屋の親分は寝込んでしまった。悪童はその兄に言った。『この鉄の棒を赤く熱して、鍛冶屋の親分の尻(肛門)に突き刺してやろう。』兄は答えた。『そんなことをしたら、鍛冶屋の親分は僕らを殺してしまうよ。』悪童はいった。『兄さん、お母さんは遺言で、僕達二人は決して言い争ってはならないといったじゃないか。』兄は答えた。『よしわかった。じゃあ刺したらいい。』悪童は鉄の棒を真赤に熱すると鍛冶屋の親分の尻に突き刺した。鍛冶屋は叫び声をあげるとめくらめっぽうに走りだした。」[Görög 1980: 65]

もうひとつの類話をみてみよう。やはり Bambara 族からのものである。

「(フルベの男に追いかけられた) 悪童は鍛冶屋に会い、言う。『エッ! 鍛冶屋さんよ。フルベの男に追いかけているんだ。ふいごを吹いてやるからかくまってくれよ。』鍛冶屋は鉄の棒を赤く、赤く熱して言った。『フルベの男め、来るなら来い。わしがこの鉄棒を胃の腑に突き刺してやる。』フルベの男は逃げ去った。

悪童はふいごを吹いた。フバ、フバ、フバ。鍛冶屋は眠り込んでしまった。ふぐりがはみだしていた。悪童は赤く熱した鉄の棒をとりあげると、鍛冶屋のふぐりに突き刺した。そして悪童は逃げた。逃げる途中、フルベの男に会い、つかまえられる。フルベの男は悪童を鍛冶屋の家につれもどす。鍛冶屋は言った。『フルベの男よ、こいつはわしにまかせてくれ。この悪童を焼き殺してやる。』鍛冶屋は悪童を小屋の中にとじ込めた。鍛冶屋の息子が小屋の前を通りかかった。悪童はその息子に言った。『この小屋の中にいいものがあるよ。戸をあけてくれたらそれを見せてやるよ。』鍛冶屋の息子は戸を開けた。悪童は外にとびでると、かわりに鍛冶屋の息子をとじ込めた。鍛冶屋は小屋に火をつけた。息子が叫んだ。『父ちゃん、僕だよ、僕だよ。』鍛冶屋はいった。『このロクデナシめ、お前がわしの息子なんかであるものか。』鍛冶屋は息子を焼き殺してしまった。悪童は逃げた。』[GÖRÖG 1980: 66]

上記の類話では窮地におちいった悪童が策略を用いて、自分の代りに鍛冶屋の息子を殺している。先にみた「親指小僧」のやり方と同じモチーフが登場していることにも注意しておこう。

引用が長くなるが、最後にもうひとつの話をみておく。D. Paulme によってマリ国の Sanga で採録されたものである。つまり、Dogon 族からの「悪童物語」であるが、Bambara 族と Dogon 族は近接して居住するのみならず、ともに Mandé というグループに属している [cf. BRASSEUR and LE MOAL 1963: 11-13]。両部族ともイニシエーションの秘儀体系を高度に発達させていることで知られており、特に本稿でこれから問題とする鍛冶屋とそのふいごに関しては相似する象徴認識をしていることからして [SEYDOU 1980b: 223], Bambara と Dogon という部族の違いは問題としなくてよい。

「鍛冶屋が鍛冶仕事をしていた。悪童は彼のところにゆくと、仕事を手伝うといった。鍛冶屋はふぐりがふくれる病気（陰囊水瘤）にかかっていた。鍛冶屋は横になって眠った。悪童は矢の先を赤く熱すると、それで鍛冶屋のふくれたふぐりを突き刺した。そして悪童は兄と一緒に逃げ出した。」[SEYDOU 1980a: 75]

上記の五つの例を見ておけば、筆者がこれから述べようとしている論の展開には充分である。まず確認しておかなければならないことは鍛冶屋がその仕事をする鍛冶場の炉が、Bambara 族、Dogon 族の象徴的認識の次元においては男性性器にたとえられるということである。炉は鉱石を金属に変える場であり、象徴認識の次元では新しい“世代”を生みだす性器に等しいものとしてとらえられる。金属をとかすつぼが子宮（女性性器）であるとすると、皮の袋であるふいごは睾丸を包む陰囊にたとえら

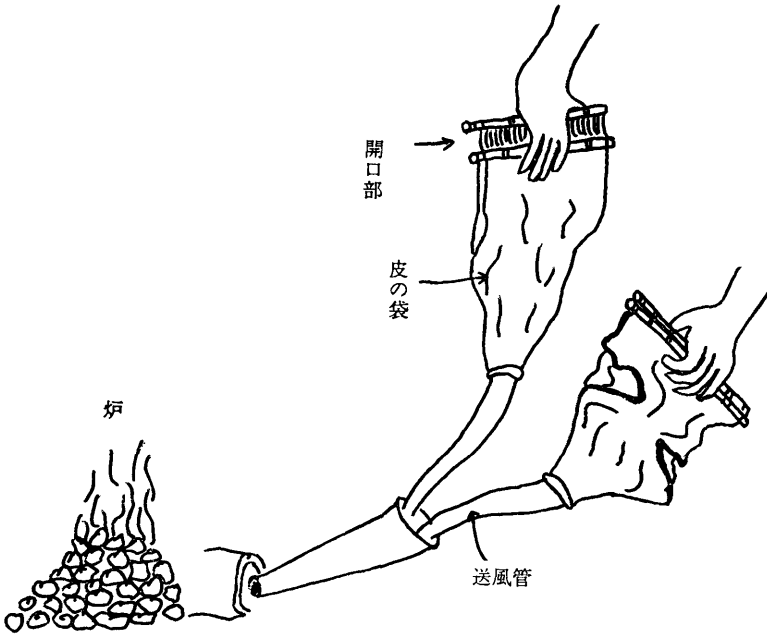


図2 アフリカでみられるふいごの一つのタイプ

れ、風を送り出すふいごの筒の部分はペニスにたとえられる(図2参照)。Bambara族の儀礼結社のひとつ *Kore* においてなされる教育の中で上記の事項が教えられるのである。そこではふいごはまず“皮”であることが確認され、ついで、“風、牡ヤギ、呼吸、人間の男性性器”へと象徴の枠は発展させられている。さらに、鍛冶場にまつわる七つの禁忌があり、その禁忌を破ると、鍛冶屋の男性としての機能に障害をきたすと考えられている。なぜなら、「ふいごは鍛冶屋の睾丸」であるからなのである。つまり、ふいごは直接、鍛冶屋の睾丸(陰囊)にたとえられているのである [SEYDOU 1980b: 223]。

Dogon族のひとつの「悪童物語」において、鍛冶屋は陰囊水瘤にかかり、ふくれたふぐりをみせていた。この点についても Seydou は重要な指摘をしている。Bambara族においては有能なる鍛冶屋は職業病として陰囊水瘤にかかるものであり、ふくれたふぐりをしているものだと信じられているというのである。そして、この陰囊水瘤は「発話において、そして知識についての遠慮のなさ」の印であるとされる。人々は、鍛冶屋というものは言葉を慎むことを知らぬ人間であるが、彼のいうことは真実でもあるという [SEYDOU 1980b: 224]。鍛冶屋は一方では蔑視される存在ではあるが、同時に恐れられる存在でもあるという鍛冶屋のもつ両義性がここに示されているが、

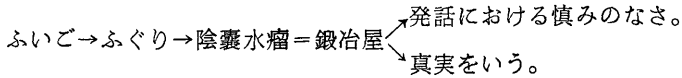
それについては後に述べる。要するに鍛冶屋に不可欠のふいごがふぐりにつらなり、さらに陰囊水瘤につらなっていること。一方、ふいごは“風、呼吸”につらなり、そこから発話における慎みのなさにつらなっていることに注意しておこう。

さて、ふいごに関する上記のような Bambara 族、および Dogon 族の象徴思考は、実は彼らだけのものではなく、かなり普遍的なものであるらしいことをわれわれは知ることになる。

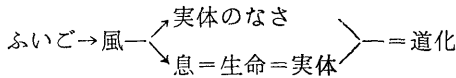
道化を意味する英語の fool はふいごに関連している。ウィルフォードの記述を引用しておこう。『『フル』という語の最も普通に知られる派生関係は、『鞆・風袋』を意味するラテン語の“follis”から来たとするものである。その口にする言葉が意味もない、風みたいなものという点で、フルは確かに鞆に似ている。ラテン語 follis の複数 folles は『ふくらませた頬』を意味するところから、(…)たちまちに転化してジェスターを意味するようになった。こうした派生関係を考え併せてみると、フルとは、澁面をつくるといったさまざまな愚かな素振りと行動に出る存在で、彼の言うことには意味がないのだ、といったことが言えそうである。』[ウィルフォード 1983: 37] さらにウィルフォードは辞書編纂家アーネスト・ウィークリーを引用して、fool という語が派生してきたラテン語 follis、つまりふいごが陰囊という意味をもつことを記している [ウィルフォード 1983: 38]。一方、高橋康也はふいごとは「風を作り送り出すもの」であるが、比喩的には「大言壮語する人物」、「おしゃべり」のことであると述べている [高橋 1980: 154]。ところが風は実体のない「よしなしごと」であり、内容のない「おしゃべり」であるが、同時に風は息でもある。息はすなわち生命につながっている。このように風は「よしなしごと」であると同時に、「息=生命」を象徴するものとして相反的内容をもつものなのである。そのことから高橋は、風と等置されるふいご=道化も破壊と創造の両義性をもったものとして登場することを説いている [高橋 1980: 155]。こういった事情をふまえて、われわれは風がもつ両義性、風をつくりだすふいご(=道化)のもつ両義的側面を理解するのである(ウィルフォードの書の後半につけられた高山宏の手になる解説も参照のこと、[ウィルフォード 1983: 359])。

このような記述を経て、われわれは先に述べた Seydou による Bambara 族および Dogon 族での鍛冶屋、ふいごの説明が、ふいご=道化の論理の展開とまさに平行的なものであることを理解するのである。しかし、Seydou は鍛冶屋が言葉を慎むことを知らぬ人間であり、同時に、彼の言うことは真実でもあるという、鍛冶屋のもつ両面価値に気づきながら、そこからふいご=道化論にまでは展開していない。われわ

れの論理の展開をもう一度まとめておくと次のようになる。Bambara-Dogon 文化のコンテキストにおける展開は次の通りである。



他方、道化の語源を探索して得られた論理の展開は次の通りである。



この二つの論理の系列をかさねあわせると、われわれは鍛冶屋のもつ両面性（慎みを知らない者として蔑視されると同時に、真実をいう者として畏怖される）と、道化のもつ両面性（風のようなよしなしごとをいう者であると同時に、生命という生きた人間の根幹を象徴する）とは、相対応するものであることを知る。つまるところ、鍛冶屋=道化という構造を得るのである。

ここまできたところで、われわれの「悪童物語」の展開の論理には破綻をきたしたのではないかと疑義をさしはさまれるかもしれない。つまり、われわれは悪童をこそ道化であると考えているのであって、物語の途中において挿話的に登場するにすぎない鍛冶屋に道化役をうばわれるのは奇妙に思える。たしかにこの挿話は「悪童物語」が Bambara 族を起源とするのではないかと推定する際の有力な要因となっている（619頁の記述を参照）。しかし、その挿話のために、本来の道化としての悪童の役割を鍛冶屋にうばわれるのは本末転倒というほかない。

しかし、この挿話はやはりわれわれの論理にとって有効に働いているのである。なぜならば鍛冶屋にまつわる挿話のいずれをみても、悪童は鍛冶屋のふぐりを突き刺しているのである。つまり、ふぐりを突き刺すことによって、悪童は鍛冶屋の生殖能力者としての機能にダメージを与えると同時に、ふぐり=ふいごであることを思いおこせば、悪童は鍛冶屋の道化としての機能にも決定的なダメージを与えているのである。物語における論理の一貫性という点からして、悪童は自分以外の道化の存在を認めるわけにはゆかない。鍛冶屋というもう一人の道化を登場させることによって、二人の道化（悪童と鍛冶屋）の間に緊張を生じさせ、その後、本来の道化（悪童）に挿話的道化（鍛冶屋）のふぐりを突き刺させるという、まさに道化的行為をもって緊張を弛緩させるとは完璧なほどの演出ではないか。

悪童が鍛冶屋のふぐりを突き刺すことに関して、Seydou はこれを鍛冶屋の生殖能力に障害を与えると理解するよりも、むしろ鍛冶屋の職業的機能に障害を与える行為であると解釈すべきであると指摘している点は大変正しい [SEYDOU 1980b: 224]。

しかしながら、彼女は鍛冶屋を、あるいは悪童そのものをも、道化としてとらえようとはしなかっただけである。

先に、悪童が日の昇らぬ村にたどりついた後、太陽を隠していた鳥を退治するというモチーフを解釈した。その中で、Görög は悪童の“善行”は文化英雄的行為と解釈されるべきではないと述べていることを記しておいた。彼女の解釈によれば、悪童はあらゆる意味において自分の力よりまさる存在を認めることができず、自分に抵抗しようとする者はすべて打ち負かすという心性のなせるわざなのであるという。その解釈が一面の真理を述べるものでしかないことはすでに記した。Görög の言説は、むしろ鍛冶屋の挿話についてなされるべきだったのである。悪童は、その存在（有り様）自体が道化的である鍛冶屋を打ち負かすことによって、より一層強力な道化性を身につけるのである。

この節をおわる前に、上に述べたような重要なモチーフであるべき鍛冶屋の挿話が、われわれのフルベ族での話においては欠落している点について簡単な考察を加えておこう。たまたま筆者が採録した説話においてのみ、鍛冶屋のモチーフが欠落しているのであれば、それはあるいは話者の単なる「言い忘れ」といった個人的な理由に帰せられるかもしれない。しかし、単なる言い落しではあるまいと考える根拠があるのである。

Görög をはじめとする5人のフランス人著者による H. E. T. には、最後の部分に西アフリカの「悪童物語」のアンソロジーがつけられている。そこにおいて、フルベ族からの「悪童物語」が5話のせられている（筆者が本稿に示した物語も5話のうちのひとつになっている）。そして、これらフルベ族からの五つの「悪童物語」いずれにおいても鍛冶屋のモチーフはない。この点について、Seydou は、彼女自身が1977年、マリ国の Mopti において採録した物語は、「悪童物語」として典型的なもののひとつであり、かつ、Bambara 族での物語によく似ていることを述べながら、しかし、フルベ族の他の4話同様、鍛冶屋のモチーフは欠落している点に注意を喚起している [SEYDOU 1980b: 279]。ただし、欠落の理由について考察は加えていない。

H. E. T. のアンソロジーに収録されているフルベ族からの「悪童物語」5話は、セネガル、マリ、ニジェール、ナイジェリア、カメルーンにおいて採録されたものであり、西アフリカのサヘル地域に分散して暮らすフルベ族をよくカバーしている。これら5話ともに、鍛冶屋の挿話が欠落している以上、この欠落はフルベ文化の特質と何らかの関連をもっていると考えるのが自然であろう。

フルベ族はいうまでもなく西アフリカ最大の牛牧畜民である。西はセネガルから、

東のチャド、カメルーン、スーダンにまで及ぶ広域に分散する彼らのほとんどは現在、半農半牧の生活をしている。つまり、3～4カ月の雨季にはトウジンビエやソルガムなどの耕作もおこなうが、彼らの生活の基盤は何といても牛牧畜である。彼らにとって最大の価値は牛であり、たとえば彼らの色彩語彙も牛の体色と関連があることはすでに発表した [小川 1982]。彼らの「悪童物語」において、鍛冶屋のモチーフが欠落するということは、フルベ族の伝統的生業である牧畜と関連しているよう。

西アフリカの多くの社会においては、一般に「カースト」制と称される専門職人集団が形成されている⁷⁾。木工、皮細工、鉄鍛冶、機織、そして部族の歴史伝承としての語りなどをおこなう専門職集団である。フルベ族自身は伝統的に牧畜にたずさわらず、自分達みずから上記のような「産業」製品をつくりだすことはせず、各種専門職集団をみずからの社会に内包、あるいは彼らと共存することによって生活を成り立たせている。牧畜を旨とするフルベ族にとってもっとも重要な職人集団は木工師達である。木工師のことをフルベ語で *laobe* (単数形, *lao* 又は *lawá*) という。フルベ族にとって農耕は二次的なものであり、鉄製のクワなどの農具も二次的必要品である。そのことは彼らを用いるクワなどを表す語彙が農耕民からの借用語であることをみてもわかる。たしかに、フルベ族も轡くつわや籠あみといった馬具としての鉄製品、ナイフなど武器としての鉄製品を用いているが、いずれも生計の根幹に係るものではない。ところが木製品なしには彼らの牧畜は成り立たないのである。つまり、牛や羊の乳をしばり入れる容器、しばった牛乳をたくわえ、数日ねかせて酸乳をつくるための容器、そして、食事をする時に用いる容器などのすべてが木製品である。もちろん、穀物を搗くための杵や臼が木製品であることはいうまでもないし、また、最近では金属のタライにとって代られつつあるが、家畜に水を飲ませるための容器 (*mbalka* という) も木製品なのである。このような木製品を作るのが *laobe* である。特に、牛乳の搾乳時に用いる容器 *birdugal*、および、牛乳を貯えるための種々の容器 (一般に, *la'al*/(pl.) *le'e* というが、用途に応じて, *kuutirgal*/(pl.) *kuutirde*, *petndirgal*/(pl.) *petndirde* などと細分されている) は現在でも必ず木製品である。現在では、フルベ族はこれらの容器取得にあたって、*laobe* に代金を支払っているが、かつては *laobe* が木製品をフルベに与えるかわりに、フルベは *laobe* に牛乳を与えるという形で緊密な共生関係にあった。*laobe* は牛乳に関する容器を実際に製作するのみでなく、フルベ族の牛の乳生産に魔術的な力をおよぼすと考えられていた。その考えは今でも残っており、フルベ族が

7) この部分の記述は筆者が調査したセネガルのフルベ族, *Jennelbe* に主として係るものであることを註記しておく。

laobe から乳用の容器を購入する際、値段の交渉がまとまると、*laobe* の女が容器のふちをこすりながら、この容器に常に多くの乳があふれるように、という呪文をとなえた後、手渡すのである [cf. GADEN 1931: 320]。

また、フルベ族と *laobe*、および伝承をおこなう語部 (*bambaado*/(pl.) *wambaabe*) に関する起源伝説も多く語られているが、その中で、*laobe* が長男、フルベは次男、語部は三男として語られている [小川 1979]。要するに、フルベ族にとって、牧畜というその生業からして木工師集団がもっとも重要なのである。先に述べたように、彼らにとって鉄製品は二次的必需品であり、したがって鍛冶屋との関係も二次的になる。そのことがフルベ族の「悪童物語」における鍛冶屋のモチーフの欠落と関連していると考えられるのである。

Ⅲ．結　　語

前章での展開において、悪童の性格はかなり明確になってきたと思う。最後に、われわれの悪童をアフリカ説話において一般にトリックスターといわれる人物、あるいは日本における「きっちゃん」、ヨーロッパの魔女などと比較検討することによって、われわれの考察をもう一步進めてみよう。

H. E. T. は西アフリカの諸部族に分布する「悪童物語」55話を分析した結果の一書である。「悪童物語」各々の結末部分についてみると、55の類話においていくつかのヴァリエーションがみられるという。H. E. T. の結論部を担当した Geneviève Calame-Griaule がまとめた結果をみると次のようである。55話中、もっとも多くのものは、Calame-Griaule の用語によれば、社会的結末をもって終る。社会的結末とは、悪童が水をひとり占めにしていた龍や、太陽を隠していた鳥を退治するという形で、要するに社会にとってプラスとなる行為をすることによって物語自体を終結させるというものである。あるいは、悪童が多額の富を集めるといった社会的成功を示すものも、この社会的結末というグループにいれられている。55話中、16話がこのような結末をもって終るというから、約三分の一に近い数である。

次に多いのが、やはり Calame-Griaule の用語でいうところの宇宙的結末を示すものである。ここでは、悪童とその兄は天に昇り、一方は稲光に、他方は雷鳴に、あるいは激しい雨とやさしい雨というような相補的な気象現象になったと説明されている。宇宙的結末を示すものは55話中、15話となっている。その他、結末において悪童は死んでしまうというものが8話、あるいは、大きな笑い声を残したままどこへとも

なく消えていってしまうというものが4話ある。その他の12話は、結末部を欠くものであるという⁸⁾ [CALAME-GRIAULE 1980: 245-246]。

われわれが考察の対象としてきた道化(トリックスター)としての悪童は、その徹底した反社会性という点で、これまで紹介されてきた世界各地のトリックスターとはいささか異なっているのかもしれない。ここで、すでにわれわれが知っているトリックスターの幾人かと比較してみたい。

まず、アフリカについてみると、そこで一般にトリックスターと解釈されている主人公は一群の動物説話における登場人物である。地域によって異なるが、それは野兎であったり、クモであったり、あるいは亀であったりする。いずれも、肉体的にはクモのように小さいものであるか、野兎のようにか弱そうにみえるものであったり、あるいは亀のようにのろまで愚鈍そうにみえる。つまり、外形的には負の価値を与えられやすいという点で一致している。こういった動物が、雄弁、策略、狡智といった手段を弄して、ハイエナ、ライオン、象といった強力にして強欲な相手を打ち負かすという物語が多い。こういったトリックスターが用いる狡智、策略はなまやさしいものではなく、欺瞞、裏切りの行為も平気でおこなう。ザンデ族でのトリックスター、Ture(クモ)について、Evans-Pritchardが言うように、彼は、嘘つき、ベテン野郎、搾取者、人殺し、見栄っぱり、強欲、裏切り、忘恩、臆病、大ばら吹きといった、ザンデの大人が子供にしてはならないという背徳の行為を一身に集める者でさえある⁹⁾ [EVANS-PRITCHARD 1967: 28]。しかし、同時に忘れてはならないことは、

8) 先に記したように、本稿での分析の材料にしたフルベ族 *Jennelbe* クランからの「悪童物語」も H. E. T. 中のアンソロジーに加えられている。つまり、Calame-Griaule がいうところの55の類話中のひとつになっているはずである。*Jennelbe* での物語の結末は、悪童は社会的、あるいは宇宙的結末もむかえず、かといって死にもせず、消え去りもしていない。逆に、村の人々を散り散りにするという「破壊」に徹している。Calame-Griaule の分類によると、*Jennelbe* の「悪童物語」は結末を欠くというグループに入れられているようであるが、徹底的な破壊をもって物語を終結させることが、結末の欠如であると見なす理由はない。*Jennelbe* の物語も、ひとつの完結したものと見なして少しも不都合はない。Calame-Griaule の分類自体、再検討の余地がある。

9) 本稿、序論においても触れておいたが、H. E. T. の5人の著者はいずれも悪童をトリックスターと平行するものとは見ないという点で一致している。また、まったく別のコンテキストにおいて、Paulme も悪童について触れ、その行動は不可解であるとして、トリックスターとは異なる存在とみなしている [PAULME 1961: 42-43, 1976: 223]。H. E. T. の結論部を担当した Calame-Griaule が述べていることであるが、彼女らはトリックスターという言葉のアフリカの動物説話に登場する主人公に限定してしまっているようなのである。Calame-Griaule はトリックスターと何らかの類同性をみせているのはむしろ「(悪)賢い子供」、つまり「親指小僧」に類する人物であり、悪童ではないとしている。その上で、彼女は「悪童物語」は成人儀礼においてなされる教育内容 (*la connaissance initiatique*) の次元で解釈されるべきものであるという。秘儀体系の最高位に達した人には、常に物事の裏面がみえるのであり、さかしま性が許される。「悪童物語」においては、社会にあるあらゆる種類の悪の形を示すことによって、逆にそれがカタライザー、あるいは刺激剤となって機能しているのだというのである [CALAME-GRIAULE 1980: 247-248]。われわれが理解しているトリックスターとは、まさにこのようなカタライザーとして機能しうる者であるはずなのに、なぜ彼女は悪童をトリックスターとみなすことを拒否するのか不可解というほかない。

たとえばザンデ族における Ture は人間界に火、水、食料などをもたらしたとされていることである。あるいは野兎は人間に鍛冶の技術を教えた [山口 1971: 100]、とされるように、こういったトリックスターは人間が生きてゆく上で不可欠の物質や技術知識をもたらしたともされるように、彼は文化英雄としての位置をもっているのである。

一方、ヨルバ族やフォン族の文化圏における擾乱の神、エシュ=エレグバも悪意と争いの張本人、この世における不平、争いの絶えざる煽動者であると見なされている。しかし同時に、この神も太陽をこの世にもたらし、棕櫚椰子をこの世界にもたらし、海神祭祀において司祭が使うビーズをも彼が持参したとされるように、やはり文化英雄としての側面をもった存在なのである [山口 1971: 131-132]。

一方、ラディンによってあまねく知られた存在であるアメリカ・インディアン諸族におけるトリックスターも動物であることが多い。わたり鴉、コヨーテ、あるいは兎などである。ウィネバゴ族におけるトリックスターはワクジュンカガとよばれており、これは「手ぎわのよいやつ」を意味するという [ラディン他 1974: 182]。ワクジュンカガの物語は実に長大なものである。その物語において、はじめ、彼は反社会的で、「倫理的な価値は少しも存在していない」[ラディン他 1974: 184] ように描かれているが、その後、長い物語の中で彼は少しずつ社会化されてゆくようである。たとえば彼は、なぜ自分が愚か者とよばれるのか意識するようになるし、あるいは肉体的に自己分裂していた自分を統合しはじめる（自分の尻に火をつけて、それが熱いと知る、あるいは、箱にいれてもっていた長大なペニスが普通の大きさになり、あるべき場所におちつく）。そして、物語の結末部分において、ワクジュンカガは「人びとを苦しめているものをみな殺しては食べ」、「おれはこの地球へ、まずいところを直しにやって来た」とさえる。要するに、われわれは半ば神格化されたワクジュンカガを見るに至るのである [ラディン他 1974: 15-81]。その点に関して、ユングは次のように述べている。「文明化の過程は、トリックスター物語それ自身の中に始まっており、それによって、もとの状態が克服されることを明らかに示している。深層の無意識のしるしは彼から消え去り、残忍、野蛮、愚鈍、無分別な行動のかわりに、物語の終りに近づくと、トリックスターは有益で分別のある行動をとり始める。」[ラディン他 1974: 270]

ユングがウィネバゴ族の長大なトリックスター物語をもって、文明化の過程とみなしているように、北米インディアン諸族におけるトリックスターもやはり文化英雄的な存在者なのである。

フルベ族, *Jenngelbe* クランにおいて採録され、本稿での分析の対象となっている「悪童物語」の悪童は終始一貫、さかしま行為をなす。物語の結末において、彼はついに村の人々を散り散りにさせてしまう。徹底した反社会的人物のイメージに終始するのである。この物語の舞台に限ってみた場合、悪童は文化英雄ではない。それにもかかわらず、われわれはこの悪童を道化、トリックスターとみなしてきた。なぜならば、悪童の行為は演技としての行為であって、現実のものではないことをわれわれも、あるいはフルベ族の人々も知っているからである。だからこそ、この種の物語、いや悪童そのものも何かしら憎めない存在として人々に好まれるのである [cf. PAULME 1961: 43; CALAME-GRIAULE 1980: 241]。道化の演技は、それが実際に日常世界にもち込まれればただちに犯罪を構成するものである。しかし、その反社会性が強烈であればあるほど、かえって社会の肖像を明らかに照らし出すという性格をもったものなのだ [山口 1975b: 343-344]。

ちなみに、日本での類話のひとつと考えられ、一般に「きっちゃんもの」という名で知られる話をみてみよう。きっちゃんものは北九州、豊前、豊後に多く伝わる一群の話である。きっちゃんとは「吉右衛門」という名に由来しているようであるが、要するに「極端に狡滑な話、又は馬鹿馬鹿しく愚かな話」の類である。ところが、きっちゃん（吉右衛門）という人名が冠せられているように、あたかもそういう人物が実在するかの如く語られ、それだけよけいに人々はきっちゃんものを好むのである。豊前では吉吾とよばれ、「折々は頓間な間違ひなどをする癖に、横着で機智があつて常に安々と人を擔ぐ人として知られていた [柳田 1962: 198-200]。人々にとって、きっちゃんものは全く架空のことではなく、現実界に起りうることでであると認識されているからこそ、親しみをもって受け入れられているのである。

あるいはウェルズフォードによると、西暦10世紀のアラビアに『シジョハの冗談』という本があり、このシジョハは機智に富むと同時に白痴的で、驚くほど無神経な悪をする人物として描かれているという。この話は後、シチリア島に伝わり、民間伝承の人気者、間抜けのギウファとよばれるに至っている。興味深いことは、このシジョハはあたかも実在したかの如くに考えられている点であり、彼のための墓石があり、墓石の日付として、ヘジラ紀元386年（西暦996年頃）と記されているというのである [ウェルズフォード 1979: 37-41]。道化の行為は、それが演技と認識されている限り、現実性をおびればおびるほど人々に与える効果も大きく、かつ好まれるということが上記の例を通して理解されるであろう。言葉をかえていえば、われわれは悪童のように徹底した悪をなす人間、あるいはきっちゃんのように徹底して「阿呆」な人

間を、われわれ自身の社会の中に必要としているのである。

引用が多くなるが、H. E. T. において、Rey-Hulman が非常に興味深い事実を記しているの、それをみておこう。Rey-Hulman はパリの高等研究院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) において M. Izard がおこなった口頭発表、および Dim Delobsom による *Le Mogho Naba et sa cour* (出版社、出版年不明) という報告にもとづいて述べている。以下、Rey-Hulman の記述にしたがうと、オート・ボルタ、モシ族の王、Mogho Naba の宮廷においては説話語りは許されていない。したがって、「悪童物語」はモシ族にはよく知られた話ではあるが、宮廷内で語られることはない。ところが、王が死ぬと、新しい王が選出されるまでの間（つまり、モシ族にとっての正常な秩序体系が一時的にストップして、始源の混乱にもどった状態にあるといてもよい期間）、人々はある男を選び、この男は「悪童物語」中の悪童がそうであるようにあらゆる種類の悪をおこなうのである。この男のことをモシ語で *Kurita* という。

さて、*Kurita* はいかにして選定されるのかというと、王の死にあたって、王の妻のうち誰かが妊娠していた場合、その妻から生まれた子が選ばれるのである。要するに、*Kurita* は死んだ王の子供達のうちの末子でなければならず、また、彼は *Kurita* として行動する場合、常に彼の姉と一緒に行動するのである。*Kurita* には死んだ王の死体を洗った水があびせられ、そのことによって彼は生ける屍と同様にみなされる。かつ、彼は死んだ王の代理人とみなされる。さらに、*Kurita* には先代の王が最後に性関係をもった女が妻として与えられる。

さて、新王が指名されると、*Kurita* は宮廷、いやそのみならず王の住む町から永久追放されるのである。しかし、新王は *Kurita* が仲介人を通して要求するものすべてを与えねばならないとされている。つまり、新秩序の制定と同時に *Kurita* は追放されるわけであるが、その生活は新王によって間接的に保証されねばならないのである [REY-HULMAN 1980: 209-211]。

上記のようなモシ族の宮廷での事例の中に、「悪童物語」にみられる様々なモチーフが再現されていることを見るのは困難ではない。王の死後に生まれるという異常な出生。王である父を殺すことによって新しく王位につく、という話が多々あるように（たとえば、マンダング族におけるスンジャータの叙事詩がそうである [cf. NIANE 1960]）、王の死後に生まれるということは、象徴的にいえば、彼が王（父）を殺したということでもある。つまり、親殺しのモチーフがここにみられる。

あるいは *Kurita* は常に姉と一緒に行動するという。これは悪童が双子、ある

いは兄弟のうちの弟の方であるというモチーフに対応する。

あるいは、*Kurita* には先代の王が最後に性関係をもった女が妻として与えられるということ。要するに *Kurita* は「母」と近親相姦を犯すということである¹⁰⁾。「悪童物語」中に、悪童が母と近親相姦を犯すというモチーフは直接登場してはいないが、ともかく *Kurita* の異常性、マージナル性を示すものとして、悪童の異常性に通じる。さらに、「生ける屍」といった両義性も悪童のものなのである。

最終的にわれわれは、*Kurita* は宮廷から追放されるが、彼をやしなうのはとりもなおさず新王自身であることを忘れてはならない。先に、われわれは徹底した悪をなす人間を必要としていると述べたが、モシの王家の慣行として、それは現実におこなわれているという実例をここにみることができよう。

ところで、われわれが「悪人」を必要としているということについて、中世末期から近世に至るまでのヨーロッパで多発した社会現象としての魔女という存在を想起しても突飛ということはあるまい。魔女はまさにわれわれが必要としている「悪人」のひとつの形としてあらわれたのであるからである。

本稿の論旨からそれることを恐れて、詳説は避けるが、魔女現象が多く起ったのはキリスト教の周縁地域、つまりキリスト教の教義が全くといってよいほど理解されていなかった辺境の地方においてである¹¹⁾。そのような周縁地域において人々はみずからの内側にスケープゴートとしての魔女を見出したのである。魔女狩りは「聖職者の満足、つまり、教会の禁止によって拘束されている性的衝動の解放というものに、還元されうるものではない。」[ミュシャンプレ 1982: 54] つまり、まさに民衆自身が必要としているものとして、魔女はつくりだされたのである。そして、この魔女は秩序の対極にある反社会性の代表のごとく考えられたのであった。反社会性の代表となれば、われわれは悪童＝トリックスターを考えないわけにはゆかない。こうして、魔女とトリックスターとは、お互いに大変近いところに位置していることが理解される。山口昌男は述べている。「トリックスターは、その両義的な地位において、ウィッチに対して至近距離にある。霊鬼と違い、ウィッチ同様に、彼は社会の内側に存在する。(……) 違いは、ウィッチには常に負の記号が冠せられるのに対して、トリックスターには、正負の記号が同時にか、または分けられて付されるという点にある。しかし正負の記号をとれば民俗的想像力の中では『かたち』(＝反社会性)において両者が対応することが多い。」[山口 1975a: 131] 魔女には常に負の記号が冠せられるがゆえに、彼女は「狩られる」のである。(しかし、人々はすぐに別の魔女をつくりだすであろう。) それに対し、トリックスターは正負の記号を負うがゆえに、われ

われの意識の底では「愛される」面をもっており、常にわれわれと供に生きつづけるのである。

こうして、われわれは「悪童物語」論の展開を通して、演技者としての悪童＝道化をわれわれ自身が必要としている実例をまのあたりにした。本稿を終るにあたって、一体、なぜわれわれは魔女、そして悪童のような「悪人」、あるいはその「悪人」が活躍する物語を必要としているのか、ということについて簡単に考えておきたい。悪童が物語の中で演技する架空の人物であるのに対して、魔女は現実の存在であるといわれるかもしれない。たしかに魔女そのものは実在の人間であるが、魔女がなす諸悪事、つまり箒にまたがり魔女集会におもむき、そこで悪魔に誓約をし、人心を乱す行為をするといったことは、すべて人々の想像の中で考えられたことである。つまり、

10) 山口昌男は、「王権にまつわる近親婚は、王が社会の規範の外にあるという異人性を強調するための仕掛けでもある」と述べている [山口 1982: 163]。

11) この部分の記述はショニュ [1982 (1969)], およびミュシャンブレ [1982 (1973)] の論文に負っている。ショニュは16, 7世紀の膨大な量の異端審問裁判記録の検討をもとに、魔女、魔術現象は周縁的な、境界地帯におきるとする。全ヨーロッパ的にみた場合、キリスト教圏の周縁部、スカンディナヴィア、北・東ドイツ、スコットランド、スペインに多発している。フランス国内についてみた場合、魔女現象が多発しているのはピレネー山脈地方、小森でおおわれたノルマンディ地方、ヴォージュ山脈の下方に位置するフランシュ=コンテ地方、ロレーヌ地方などである。ショニュの言葉によれば、「魔術は周縁地帯に栄えるのであり、それは、抑圧され、打ち負かされたもう一つの世界を証言しているようにみえる。魔術は、安全地帯に発生する何かではなく、攻撃を受けると魔術に転化する何かなのである。一語で言えば、魔術はキリスト教圏の周縁部に発生する。」[ショニュ 1982: 20] またショニュは、「さらにいえば、魔術は、都市現象であるよりも、農村現象なのである。都市はより深くキリスト教化され、より厳重に統制されている」[ショニュ 1982: 21] と述べている。周縁部農村において、伝統的な呪術が魔術に転化していったと説くのである。

一方、ミュシャンブレも、フランス農村部における民衆、および大多数の聖職者がいかにキリスト教について無知であったかを述べる。そして、人々は神による却罰へのおそれ、さらに悪魔と地獄へのおそれ、死に対するおそれにつつまれて生きていた。そのような奮闘気の中で人々は呪術をおこなうことによって安心感を求めていたという。その上で、ミュシャンブレもショニュと同じように次の通り述べる。「中世において魔術の揺籃であった農村世界と、もうひとつの世界、すなわち、12ないし13世紀以降、純化されたキリスト教をもち、ますますキリスト教が人びとの生活を左右するようになった都市の世界とのずれは、否定しがたいまでに大きくなっていった。」[ミュシャンブレ 1982: 47]

もちろん、このような記述は魔女現象に関して、都市と農村を比較、相対的に検討した結果を図式的に述べたものであって、個々に検討してゆけば都市においても魔女現象がみられることは明らかである。ただ、本論中でも少し触れたが、「愚者の祭り、Fêtes des Fous」は主にフランスで、大聖堂のある町で栄えた [ウェルズフォード 1979: 189] と述べられているように、キリスト教の浸透した都市部において人々の抑圧された意識は、魔女よりも、愚者の祭りのようなさかしま劇の中に活路を見いだしたのではないかと思われる。今のところ筆者自身は次のような図式を考えている。

農村：キリスト教への無知——魔女——魔女集会（サバト）におけるミサの逆転化。

都会：キリスト教の浸透——抑圧された意識——愚者の祭りにおける地位、価値の逆転劇。この点に関してはいずれ別稿で論ずるつもりである。

魔女の行為は悪童の行為と同じように、架空のものなのである。その意味で、魔女の行為は彼女が好むと好まざるにかかわらず、魔女に特有のものとされた演技としての悪であることに変わりない。

さて、大仰な言い方になるが、文化とはひとつの抑圧の形である。つまり、人間の行動にある種の枠を与え、行動規範をつくり、その枠の中で生きることを可能ならしめているのが文化である。ここでいうところの枠を、個人人が行動する際の手引き書のようなものとするなら、文化はそこに生きる個人にとっては便利な、居心地のよいものであろう。逆に、個人がもっと別の可能性はないかと探る時、文化は、その中にいることが一種の重荷として感じられるものになる。文化は人間の行動に指針を与えると同時に、規制もしているからである。そして、文化がもつ規制という面は、いつ個人によって強く意識されるやもわからない厄介なものだといえる。そして、このネガティブな面に対する個人の側からの反発心をもうまくとりこんで、生産的な力にしてしまうのが活力ある文化といえるのではないだろうか。実際、個々の文化をみると、それぞれが内にもつ抑圧されたエネルギーを何らかの形で解放させる仕組みを持っている。カーニバルという祝祭空間において、日常の権力構造が逆転する事実がそうであるし、アフリカの諸王国などにおいて、新王の即位儀礼のある段階において、王と民衆の地位が逆転させられるという現象もそのような仕組みのひとつである。このように逆転された空間においてこそ、人々の内にある抑圧されたエネルギーは解放され、新しい秩序に向う力となるのである。中・近世ヨーロッパでの魔女現象も、たとえばペストの蔓延といった社会不安に象徴されるこわされた秩序の回復のためのスケープゴートとして、魔女が作りだされたとするならば、人々はみずからの内なる鬱屈したエネルギーを、魔女を狩るという行為の中に発散させたのである。魔女狩り自体は、意図された文化の仕組みとは別の次元にあるのかもしれないが、人々の抑制されたエネルギーの解放という結果においては、カーニバルや王の即位儀礼におけるエネルギーの解放と同次元に置きうるものであることは間違いないであろう。

抑圧されたエネルギーを解放させる文化的な仕掛としては、すでにわれわれによく知られているものがある。ポトラッチである。

北西アメリカ海岸のインディアン諸族におけるポトラッチは、基本的に自己破壊の要素をふくんだ社会儀礼であることはすでに充分論じられた [MAUSS 1950: 200-201]。ポトラッチの機能の一つは、惰性的に動く社会秩序を一時的にストップさせ、始源の時に回帰させることによって秩序を再活性化させるものなのである [cf. MAUSS 1950: 269]。このような観点は、人間の社会生活の根幹には交換行為があるとする

交換論の立場からさらに発展させられた。たとえば、ポトラッチの行為は北米インディアン諸族に限られるのではなく、ヨーロッパ中世においても、あるいは日本においてもみられたものであり、さらには現代の西欧諸国においても、クリスマス時の大量のカード交換などにみられることが述べられている [レヴィ=ストロース 1977: 138; 篠田 1981: 86; 阿部 1982: 51]。

悪童がおこなう悪は物語の中でなされるものである。人々は悪童の悪を演技、つまり架空のものとして楽しむ。ところが、演技としての悪が現実のものと誤認されると、人々は悪を現実の人間としての魔女に結びつけ、これを狩る。ポトラッチは自己破壊の要素を含んでいると述べた。しかし、ポトラッチにおける破壊行為にも、実はおのずと抑止機構が働いているはずである。実際にすべてを破壊すれば秩序再活性化などというものも起りえない。完全な自己破壊とは自殺であり、集団的にそれがおこなわれれば社会の破滅である。ポトラッチとはこのような破滅をもたらさないための、演技としての破壊なのである。

モン族の王宮においては、ある時点で「悪童物語」が単なるフィクションとしてではなく、あたかも現実であるかのように演技されるという。演技は現実に近いほど、迫真力をもつ。西アフリカにおける「悪童物語」は限定された架空の場において、悪童になしうる限りの悪＝破壊を演技としておこなわしめるという意味で、上に述べたようなポトラッチ的機能を果しているとは考えられないだろうか。

謝 辞

本稿はもともと、1983年4月10日、奈良教育大学でおこなわれた国際説話研究会第6回例会での口頭発表をもとにしている。お世話いただいたのは立命館大学、福田 晃教授、奈良教育大学、竹原威滋助教授、そして国立民族学博物館での同僚、庄司博史氏である。発表の段階では、はなはだ未整理であったにもかかわらず、示唆に富むコメントを多くいただいた。

本稿作成にあたって、大阪大学講師、梶原景昭氏、および本館の守屋 毅助教授、伊東一郎氏から若干の文献を快く貸与していただいた。

草稿段階で労をいとわず読んで下さった本館の黒田悦子助教授、および伊東一郎氏は大変適切なコメントを与えて下さった。最終稿に眼を通して下さったのは本館の和田正平助教授である。

記述された内容についての責任はすべて筆者一人のものであることを明記した上で、上記の方々にあつく御礼申し上げる。

文 献

阿部謹也

1982 「ヨーロッパ・原点への旅——時間・空間・モノ——」『社会史研究』Ⅰ :1-81。

- バフチーン, ミハイール
 1980 『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳 せりか書房。
- BRASSEUR, G. and G. LE MOAL
 1963 *Carte Ethno-Démographique*. Feuilles 3 et 4 Nord. IFAN, Dakar.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève
 1980 Conclusion. L'Enfant Terrible ou Comment s'en Débarrasser? In Görög *et al.*, *Histoires d'Enfants Terribles*, Maisonneuve et Larose, pp. 239-250.
- ショニユ, ピエール
 1982(1969) 「17世紀における魔術使いの終焉 [アンシアン・レジームの社会における社会関係と抑圧]」長谷川輝夫訳 『魔女とシャリヴァリ』(アナル論文選1) 新評論, pp. 5-35。
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
 1967 *The Zande Trickster*. Oxford Univ. Press, London.
- GADEN, Henri
 1912 Du Nom chez les Toucouleurs et les Peuls Islamisés du Fouta Sénégalais. Extrait de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* 1-2: 7 p.
 1931 *Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs. Traduits, Expliqués et Annotés*. Institut d'Ethnologie, Paris.
- GÖRÖG, V., S. PLATIEL, D. REY-HULMAN and C. SEYDOU
 1980 *Histoires d'Enfants Terribles* (Afrique Noire), Préface et Conclusion par Geneviève Calame-Griaule, Maisonneuve et Larose, Paris.
- GÖRÖG, Veronika
 1980 Les Enfants Terribles Mandé. In Görög *et al.*, *Histoires d'Enfants Terribles*, Maisonneuve et Larose, pp. 11-72.
- 郡司正勝
 1954 『かぶき——様式と伝承——』寧楽書房。
- 栗原成郎
 1980 『スラヴ吸血鬼伝説考』河出書房新社。
- レヴィ=ストロース, クロード
 1977(1947) 『親族の基本構造 上』馬淵東一・田島節夫監訳 番町書房。
- MAUSS, Marcel
 1950(1923-1924) *Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques. Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, pp. 143-279.
- ミュシャンプレ, ロベール
 1982(1973) 「16世紀における魔術, 民衆文化, キリスト教 [フランドルとアルトワを中心に]」相良匡俊訳 『魔女とシャリヴァリ』(アナル論文選1) 新評論, pp. 37-77。
- NIANE, T. D.
 1960 *Soundjata ou l'Epopée Mandingue*. Présence Africaine, Paris.
- 小川 了
 1979 「ラオベ・フルベ・ワンバーベ」『民博通信』5: 54-61。
 1982 「フルベ語色彩語彙——色彩基礎語彙に関する一考察——」『国立民族学博物館研究報告』7(4): 689-736。
 1983 (予定) 「固有名詞と社会関係」『言語人類学』(現代のエスプリ別冊) 至文堂。
- PAULME, Denise
 1961 Littérature Orale et Comportements Sociaux en Afrique Noire. *L'Homme* 1(1): 37-49.
 1976 *La Mère Dévorante. Essai sur la Morphologie des Contes Africains*. Editions Gallimard, Paris.
- ペロー・クロード
 1982(1695) 『ペロー童話集』新倉朗子訳 岩波書店。

小川 「悪童物語」の展開

ラディン, P., K. ケレーニィ, K. G. ユング

1974(1956) 『トリックスター』 皆河宗一, 高橋英夫, 河合隼雄訳, 晶文社。

REY-HULMAN, Diana

1980 Vaurien, l'Enfant du Temps Inaccompli. In Görög, V. et al., *Histoires d'Enfants Terribles*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp.177-212.

SEYDOU, Christiane

1980a L'Enfant Terrible dans les Contes Dogon. In Görög, V. et al., *Histoires d'Enfants Terribles*, Maisonneuve et Larose, pp. 73-108.

1980b Une Dialectique de l'Ex et l'In ou le Motif du "sac" dans les Contes de l'Enfant Terrible. In Görög, V. et al., *Histoires d'Enfants Terribles*, Maisonneuve et Larose, pp. 213-238.

篠田浩一郎

1981 「中世の笑い——狂言のテキスト分析——」『交換と媒介』(叢書文化の現在8) 岩波書店, pp. 81-128。

高橋康也

1980 『ウロボロス——文学的想像力の系譜』 晶文社。

種村季弘

1970 『吸血鬼幻想』 薔薇十字社。

トンブソン, S.

1977(1946) 『民間説話——理論と展開 上・下巻』 社会思想社。

ウェルズフォード, イーニッド

1979 『道化』 内藤健二訳, 晶文社。

ウィルフォード, ウィリアム

1983 『道化と笏杖』 高山宏訳, 晶文社。

山口昌男

1971 『アフリカの神話の世界』 岩波書店。

1974 「今日のトリックスター論」ラディン・ケレーニィ・ユング, 『トリックスター』 晶文社, pp. 279-306。

1975a 『文化と両義性』 岩波書店。

1975b 『道化の民俗学』 新潮社。

1982 「根源的パフォーマンス」『文化の活性化』(叢書文化の現在13) 岩波書店, pp. 151-173。

柳田國男

1962 「吉右衛門記事」『定本柳田國男集 第七巻』 筑摩書房, pp. 196-209。

Annexe I

Samba kecco bonḍo

wondo ḍoo.

Samba kecco bonḍo jibina aset, mawni alet, alkames yahi njulaagu.

jooḍi noon, faa mawnum arii e ḍatnaade. tawi bahmum sankiima.

Alla waḍi noon, acci noon.

tawi yaay mum ko koriḍo, puccu mu'en hunngu siifi, tawi rawaandu mu'en hunndu ḍuḥa.

Samba kecco bonḍo.

mawniraawo hombo ḍatno, wi'i ḍum: "ḍum ko njawdi, si Alla waḍi oo ji'i hoorem, mbarana ḍum njawdi ndi."

wi'i d̄um: "a yi'i o saku hombo wađi go'oye. si ko puccu oo ƒesni hađa mbo jaƒnat haa molel ngel waawa duru."

wi'i d̄um: "rawaandu ndu dal, hađa itta sađa haa d̄um weeđa."

Samba kecco bonđo joodi haa yummo oo dañci. addani d̄um sađa.

wi'i d̄um: "mi ƒaamataa sađa de, Samba."

Samba jaggi wari.

haa puccu ngu jibini, o warani ngu njawdi ndi, weeđi ngu, ngu susi, ngu siifi, ngu sali, wari.

rawaandu nduu ne ƒesni, addani ndu go'oye ƒe.

rawaandu sali, wari.

Samba joodi faa ƒooyi, neli cukalel ngel ndiyam.

cukalel nanataa, yi'ataa. Samba wari.

wi'i ƒo'osoyoñ koñ hombo koñ lohoyora, dogi, kuurni.

ƒo'osaaji ngaraani. Samba wari.

tegi molel ngel hirke, molel fukkii e leydi, Samba wari.

Suuna arti, Suuna arti, wi'i d̄um: "hođo yaay?"

wi'i d̄um: "mi wari."

wi'i d̄um: "hođo puccu?"

wi'i d̄um: "mi wari."

wi'i d̄um: "hođo rawaandu?"

wi'i d̄um: "mi wari."

wi'i d̄um: "galle fusi, njehen."

ƒe njahi, ƒe njahi haa ƒooyi.

Samba tawi baragel henngel ƒaani, heƒe ƒoon njoodi haa ƒooyi.

(Samba hombo mi anndaa ko wađatno haa yejjiti ƒoon jardugal mum.)

Samba yehi haa ƒooyi.

wi'i d̄um: "Suuna, mi woppi jardugel am."

wi'i d̄um: "njehen, maa mi soodan ma godđungel."

wi'i d̄um: "ndeen koñ ngona ƒiđoñ."

wi'i d̄um: "maa mi soodan ma godđungel."

wi'i d̄um: "ndeen koñ ngona tatoñ."

wi'i d̄um: "yah hibbitu!"

wi'i d̄um: "Hũ! Suuna, si a haytiima punndi hinndi wađi loocol geloode heđe nduuya tan, si a heƒiima, dokk."

Samba yahi.

Suuna ne yahi haa hayti punndi hinndi wađi kurr, heƒe ngara tan.

Samba tawi baragel ngel henngel ƒaani, tan te'eni ngel hella.

wi'i jardugal ngal casu.

ngel ruuyi tan, ngel lommbi d̄um, ƒordi haa ƒooyi.

Suuna hayti heƒe ngara, heƒe ndoga, haa baragel negl hebori ƒe jaggu noon.

kono baawde Alla, liwre ne ari, nde yetti d̄um'en.

Samba noon, hađa anndi liwre gađa oo wojjat seeđa.

Samba yi'i hino wojji noon, wi'i: "Suuna nganndu-mi han, ndudđu-mi ƒoo meslel am ngel."

wi'i d̄um: "Samba woto wađ, ko boni."

wi'i d̄um: "miin de mi dudđat."

Samba dudđi, Samba dudđi noon, tan liwre nde acciri d̄um'en.

ƒe ngari, heƒe ngajji, ƒe maayi.

ƒoon a ƒoon ƒe ƒifti kala.

Suuna wi'i ƒum: "Samba, jooni noon en ceerat, sabu en mbaawaa wundu." ƒe ceeri.

Suuna yahi, yanoy ƒoo hombo ayna sardi.

Samba oo ne yahi, yanoy ƒoo Alla weetataa.

Suuna, si ƒawi, waabat nayeejo, ƒialla aynu, hombo ƒum moƒtana ƒoccooƒe, hombo ƒum tuppaa jawle nayeejo, hombo ƒum waƒana a sasa faa ƒe njofa. wuro ngo noon haƒa to ngo weet, ko ko wa'ino colli.

si ko gertooƒe ngarii e joggude tan, si ko ƒum dilli tan, wonnta jemma. (a rimaande jeetol.)

Samba woni ƒoon, Samba wari colli ƒi, haa ƒi laaƒi.

Alla watti weet.

yimƒe mbi'i Samba: "jooƒi noon a layat ko njid-ƒaa, min njoƒ ma ƒum, sabu a waƒi ƒoo aƒeere nde nganndaa ko nde aƒeere mawnde."

Samba wi'i: "dakkere buubi yiƒi."

ƒe ngarti, heƒe ƒuum ƒaƒƒana.

Samba, haa ƒooyi, Samba yahi, wi'i kam de hombo salminoya Suuna. Samba tawi Suuna hombo a ko 'oon ngayna.

Samba wi'i Suuna: "jooƒo mi worloo."

Samba waabi nayeejo, si yi'i ba'ajol, waƒa a sasa, si yi'i sohore, waƒa a sasa, si yi'idi yahare, waƒa a sasa.

waabi nayeejo haa ƒooyi, wi'i nayeejo: "*waxal yalla deggo*¹⁾.

aan maslini, jooƒo ƒoo."

Samba hooti, Samba yotti, ƒe mbi'i: "Samba hoƒo nayeejo?"

wi'i: "nayeejo hombo juula futuro."

Samba yotti, diini sasa. haƒa anndi cukaloƒi koƒi ko coƒ, mboowkoƒi ƒoccooƒe e jawle, seeƒa kala cukalel waƒa junngo a sasa, tan cukalel wulla.

haa ƒooyi, ƒe mbi'i: "Samba hoƒo nayeejo?"

haa ƒooyi, Samba wi'i: "Eey, woto tampine kam. nayeejo, mi yi'aani, mi nanaani."

ƒeen kumti sasa, ba'aji liiwii e wuro. wuro dogi, roondii e lakde.

1) ウォロフ語。