

外部の馴化と公共空間の成立

——エチオピア西南部クシ系農牧民ホルの首長制をめぐる象徴空間についての考察——

宮 脇 幸 生

(大阪府立大学)

Domestication of Outside and Genesis of Public Order: Some Notes on the Symbolic Universe of Chieftainship of the Hor of Southwestern Ethiopia

MIYAWAKI, Yukio

Osaka Prefecture University

In this paper, I describe the symbolism of chieftainship of the Hor. The Hor are agropastoralists dwelling in South-western Ethiopia. Southern neighbors of the Hor are nomadic pastoralists, whose societies are constituted from semi-independent kin-groups. Northern neighbors are agriculturalists living on the Ethiopian highland, whose societies are dominated by sacred chiefs. Hor society shows their intermediate structure, in which the centrifugal force of kin-groups are suppressed by the mediate role of the chief.

The chief of the Hor is an ambivalent figure. He is regarded as the father of the people, but he is considered to be like a woman. He represents the seniority of the group, but his clan is said to have come to the group recently. He can bless people, but his power to curse is dreaded. The ambivalence of the chief suggests two contradictions latent in their society, which are covered by patriarchal ideology. One is the contradiction concerning the superiority of masculinity and femininity. In a mundane context, men are thought to be the controllers of women. Thus masculinity is superior to femininity. But their society depends on women for its reproduction. Thus in a ritual context, femininity symbolizes fertility and peace, and masculinity stands for sterility and violence, which is considered to be inferior to femininity. The other is the contradiction between the necessity for independent kin-groups to live together, and their latent animosity. Hor society consists of exogamous clans, in which each patriarchal lineage exchange women with other lineages. In southern nomadic neighbors, such an ambivalent relationship among kin-groups emerges as a mixture of temporal hostility and peace. Depending on flood cultivation, exogamous clans of the Hor are obliged to live together, and their centrifugal force must be oppressed. The ambivalence of the chief mediates and suppresses these contradictions.

The inaugural ritual of the chief indicates his role as a taker of fertility. He

Keywords: Ethiopia, pastoralist, chieftainship, kingship, symbolism, ideology
キーワード: エチオピア, 牧畜民, 首長制, 王権, 象徴, イデオロギー

received a penis of their deadly enemy such as a Maale, and through the blood of the dead enemy, he blesses and brings fertility to their land. But according to the legend of the first chief, his role is the reverse. He was an outsider who exerted violent power over the indigenous people, and was finally domesticated through being killed by the once conquered indigenous chief. This indicates his externality, fertility, and femininity. He behaved like an enemy, and after being killed, he became a being who brought fertility as if he were an exchanged woman.

His ambivalence is derived from his position as a mediator. As a mediator between inside and outside, he arbitrates the ambivalent relationship among kin-groups, and its contradiction is alienated to the relationship between the Hor and their fatal enemies such as the Maale. As a mediator between men and women, he takes the role of one who exchanges and who is exchanged. This contradiction is alienated and projected to the relationship between men and God. The symbolic universe of the Hor is an ideology which conceals the contradictions of patriarchal society, in which patriarchal clans control and exchange women, and their reproduction depends on those who are controlled and exchanged.

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| I はじめに | る主体としての首長— |
| II ホールの居住環境・社会・シンボリズム | 1) メエ・ファキン |
| 1 居住環境および社会 | 2) ソキン |
| 2 シンボリズム | 2 首長筋の起源伝承—「外部」から「内部」へ— |
| 1) シンボリズム概観 | 1) 首長による征服 |
| 2) シンボリズムのパラドックス | 2) 首長筋の捕捉と馴化 |
| III 儀礼首長の両義性 | 3 公共空間と秩序の成立 |
| 1 男であり女 | 4 変容する象徴 |
| 2 祝福と呪詛 | V 敵・嫁・首長 |
| 3 後発であり最年長 | 1 儀礼首長をめぐる象徴空間 |
| 1) 記憶の順位 | 2 ホールにおける婚姻 |
| 2) 集落構造による順位 | 3 ホールと敵 |
| 3) 日常的な文脈での順位 | 4 鏡像としての外部 |
| IV 馴化のプロセスと公共空間の成立 | VI 結論 |
| 1 首長の即位儀礼—中心にあり, 交換す | |

I はじめに

本稿は、エチオピア西南部クシ系農牧民ホールの、首長制をめぐる象徴空間とイデオロギーについて論じる。

東アフリカの農牧民社会が、エスニック・バウンダリーを横断する多様なアイデンティティをもつ諸集団から構成される、本質的に流動的な社会であったという研究が、近年注目を集めている。ギェンター・シレーはケニ

ア北部の複数民族間のクラン分布を調べ、クランへのアイデンティティは民族的な区分を横断しているだけでなく、「民族」という単位よりもより古いものであるという。そして従来の「民族」を中心とする研究から、民族間のネットワークに視点を移す必要性を唱えている [Schlee 1989]。こうした民族間の紐帯に注目する研究は、歴史的な民族移動に関する研究に始まり [Sobania 1980, 1988, 1991], 民族間相互の移動を可能とする文化的な装置

のありかた [Wood 1997, Kurimoto 1998, 福井 1999], さらにこうした流動性と社会的な紐帯のなかで、政治的単位としての「民族」を析出させる戦争の機能に注目した研究まで [Turton 1994], 多様な展開を見せている。

これら「遊動するアイデンティティ論」が形成される調査の母胎となったケニア北部、スーダン南部、エチオピア西南部地域の半乾燥地帯では、遊動性が高く、階層化が進んでいない諸社会が大半を占める。これからさらに北に進みエチオピアに入ると、標高が高く湿潤な地域が広がり、農耕中心の首長国、王国が割拠する。これらの地域では、このような民族間を横断する紐帯は、十分な議論の対象となっていない。

本稿で論じるホールの居住する地域は、こうした半乾燥地帯の北端に位置し、高地に広がる農耕地帯との境界に位置している。ホールは牧畜に大きな価値を置く農牧民であり、クランもさまざまな民族から由来したとする伝承を持っている。しかし「遊動するアイデンティティ論」が論じるように、親族集団やバンド・パートナーシップによる民族間の紐帯が、民族に比肩するほどの重要な機能をもっているわけではない。

ジョン・ウッドは、ホールとも歴史的に密接な関連をもつ、ケニア北部の牧畜民ガブラにおける民族を横断した紐帯について考察している。そして、ガブラでは内部と外部が相互反転するようなかたちで社会の象徴空間が構成されており、こうした相互反転のメカニズムがガブラと他民族の連携を容易にしていると論じている [Wood 1997, pp.700-702]。ホール社会の象徴空間も、外部性と内部性の反転によって特徴づけられる。農耕と牧畜、氾濫原とサバンナ、定住集落と放牧キャンプ、男と女、年長と年少、敵と味方など、生態学的、地理的、社会的な分割を表すシンボルが、相互に複雑な入れ子構造となっている。しか

しホールにはガブラと異なり、このような空間を中心に統御する象徴がある。それが儀礼首長 (*kawot*) である。この点でホールは、北部の農耕社会との共通性を示している。しかしホールでは、首長自体、両義的存在である。男でありながら女、ホールへの到来が最近であるにもかかわらず最年長、強力な呪詛の力をもつ一方で、集団の豊穡をもたらす力ももつ。このような両義性は、首長の外部性と密接にかかわっている。

私は本稿で、ホールにおいて、民族にまたがるアイデンティティが抑制され、より中心に向けて凝集された社会空間が形成されるメカニズムについて考察を加える。そしてそれが、外部性を象徴する首長を内部に取り込み、馴化するというメカニズムによって達成されることを示したい。このプロセスは、ホールの秩序観念を形成しており、秩序観念と、その秩序への服属が、ホールという「民族」を実体化する契機となっている。それにともない民族間の紐帯が副次的なものとして抑制されるのである。ホールの象徴空間のモデルとして本稿で取り上げるのは、ホールの北部の集団ガンダラブである。

次章では、ホールのコスモロジーについて、そこに含まれる2つのパラドックスに着目しつつ報告する。第3章では、ホール社会での儀礼首長の位置づけと、その象徴性について論じる。ここでは儀礼首長の両義性が、これらのパラドックスと密接にかかわるさまが示される。第4章では、儀礼首長の伝承について分析する。そこから、外部の力を取り込み、馴化するプロセスが、ホールの秩序意識と公共空間の成立にとって重要な意味を持つことを明らかにする。第5章では、儀礼首長をめぐる象徴空間は、社会的矛盾を隠蔽するイデオロギー的な作用のあること、そしてその伝承に見られる構造が、ホールの他の社会的領域、すなわち、婚姻と、敵対民族との関係に

1) 農耕社会と牧畜社会の中間に位置する諸社会についての研究には、以下のように近年いくつかの成果が見られる [Abbink 1992, 増田 1997]。

も見られることを示す。そして、外部と内部の鏡像的關係が、ホールの文化的秩序一般にみられる原理であることを明らかにする。終章では、このような首長制の秩序のあり方を、ケニア北部からエチオピア西南部のあいだにある牧畜社会と農耕社会の移行的位置にあるものと考え、その共通性と相違点について考察を加えたい。

II ホールの居住環境・社会・シンボリズム

1 居住環境および社会

ホールはエチオピア西南部のサウスオモ州に居住する、人口およそ3000人の農牧民である。言語は東部クシ系のオモ・タナ集団に属する【Hayward 1984】。ホールの居住地域には、北の山岳地帯から南へ向けてウェイト川 (*limo*) が流れており、ケニア国境付近でチャウ・バヒル湖 (*chelbi*) に注いでいる。ウェイト川は河口付近で蛇行をくりかえし、数十年に一度はその流路をかえている。かつての流れは河跡となって、複雑なネットワークを形成している。ホールの居住地域はこのウェイト川の河口付近、標高500メートルほどの低地 (*wando*) である。北をクシ系農牧民ツァマコ (*Tsamako*)、東をクシ系狩猟採集民ワータ (*Waata*)、クシ系農牧民ボラナ (*Borana*)、西をオモ系農牧民ハマル (*Hamar*) と接している【図1】。ツァマコの北にはオモ系農耕民マーレ (*Maale*) がおり、彼らは現在ケニアの北部にいるナイル系牧畜民サンプル (*Samburu*) とともにホールの宿敵であると言われる。

ホールの居住地域が含まれるエチオピア西南部の低地は、半乾燥地帯に属しており、年間の降水量は、200ミリから600ミリ

の間である。この地域の降雨パターンは、年2回の雨季によって特徴づけられる。2月から5月が大雨季 (*guh*)、10月から11月が小雨季 (*hagai*) となっている。雨季にウェイト川は山岳地帯の降雨を集めて氾濫する。氾濫した水は河跡に浸入し、河口一帯を広く冠水させる。ホールはこの氾濫原をホール (*hor*) とよび、川の水の届かないサバンナをアバル (*abar*) とよんでいる。

ホールは4つの地域集団 (*dirr*) からなっている。それぞれが氾濫原の近くに集村 (*ola*) を形成しており、北から順に、ガンダラブ (*Gandarab*)、クラム (*Kulam*)、ムラレ (*Murale*)、エグデ (*Egude*) という。北のアルボレとクラムは、まとめてアルボレ (*Arbore*) と自称し、南のエグデとムラレはまとめてマルレ (*Marle*) と称する。アルボレとマルレは、19世紀の半ば頃までは、生業も政治組織も異にする独立した民族であった。アルボレは河畔で農耕に従事し、マルレは広大な半乾燥地帯をウシを連れて遊牧していた。

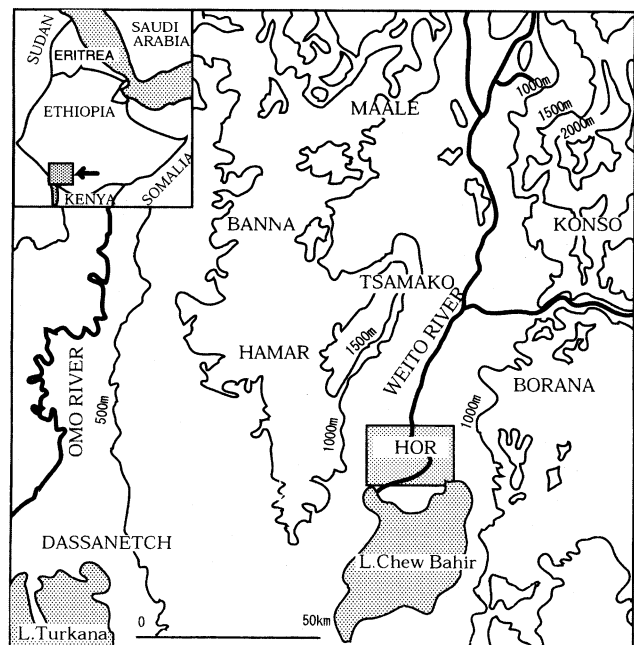


図1 ホールと周辺民族

ところがアルボレの首長の呪詛によって、マルレは現在の地域に定着を余儀なくされ、儀礼的に北部のアルボレに服属するに至ったといわれる。

現在4つの地域集団は、それぞれに世襲により継承される儀礼首長 (*kawot*)、特定のクランから合議によって選ばれる政治首長 (*ketnet*)、年長リネージの長老たちからなる評議員集団 (*jaldaab*)、氾濫原の分配役 (*mura*)、懲罰者集団 (*danto*) などを擁している。ホールの各地域集団には、名称が共通で開始終了時期が相互に同調された年齢組織があるが、儀礼首長以外の指導層は、ヘル (*herr*) とよばれる中核的な年齢階梯に位置する世代組から選出される。このように4つの集団は、政治的、経済的に独立している。しかし儀礼上は、マルレがアルボレに従属している。これはアルボレの儀礼首長のつかさどる豊穡をもたらす力に、マルレの2集団が依存している、ということであり、儀礼首長を介して世界の秩序を形成する源にかかわっている、ということの意味している。

ホールの生業は、農耕と牧畜からなっている。年に二回の川の氾濫は、上流から肥沃な沖積土を運んでくる。農耕は、冠水が引いた後のこの氾濫原を舞台としておこなわれる。川の氾濫により冠水する地域は、年によっておおきく変動する。氾濫原には、特定のクランやリネージに固有の所有権は設定されておらず、以下のように、各領土集団の内部で分配がおこなわれる。水が引くと、氾濫原の分配役たちは、豊かに水分を含んだもともと肥沃な土地を、囲い込む。この耕作地は、ダーバンテ・デルシット (*daabante dersit*) とよばれる。分配役は、さらにダーバンテ・デルシットを細かく区分けし、まず儀礼首長と政治首長に、ついで領土集団の各世帯に、区画を分配する。ダーバンテ・デルシットでの耕作は、播種から鳥追い、さらに収穫の時期にいたるまで、分配役によって厳格に統制され、違反したものは懲罰を受ける。ダーバンテ・

デルシット以外の氾濫原は、各世帯がそれぞれの労働力に応じて、自由に耕作できる。

サバンナであるアパールでは、牧畜がおこなわれている。ホールの飼養する家畜は、ウシ、ヤギ、ヒツジである。このうち、ヤギとヒツジは、集村の近くか、その周囲につくられた出作り集落 (*reer*) で飼養されている。それに対してウシの多くは、放牧キャンプ (*furich*) で飼養される。放牧キャンプは、2から10の、異なった所有集団のウシ囲いからなっている。放牧キャンプは未婚の青年男女によって運営されており、アパールにはこのような放牧キャンプが数十も遊動している。放牧キャンプは、雨季は冠水を避けてテリトリーの周辺部である山ぎわのほうに移動し、乾季になると、水と、氾濫原に残った牧草を求め、テリトリーの中心部に集まってくる。また敵対民族のテリトリー近くの放牧キャンプでは、つねに偵察が見回りをして敵の動静に注意を払い、キャンプでは自動小銃を持つ青年たちが敵襲に備えて警戒をしている【図2】。

北の遠い山岳地帯とそこから流れてくる川、南の氾濫原とその先に広がる広大で不毛な平原、そして東西を北から南へと連なる標高1500メートルをこす山なみ、それがホールの居住地の景観である。川の下流には肥沃な湿原があり、農耕がおこなわれる定住集落がそのほりにおかれる。放牧キャンプは周辺に広がるサバンナを、季節に応じて脈動するかのように凝集、散開する。このような地理的・生態学的な景観と環境利用は、複雑なシンボルの網の目によって、社会的な空間と接合されている [Miyawaki 1997]。以下にその主要な部分を、説明しておこう。

2 シンボリズム

ホールはみずからをとりまく環境を、さまざまなかたちで二項分類している。これらは、氾濫原とサバンナ、雨季と乾季、農耕と牧畜、定住集落と放牧キャンプのように、生態学的

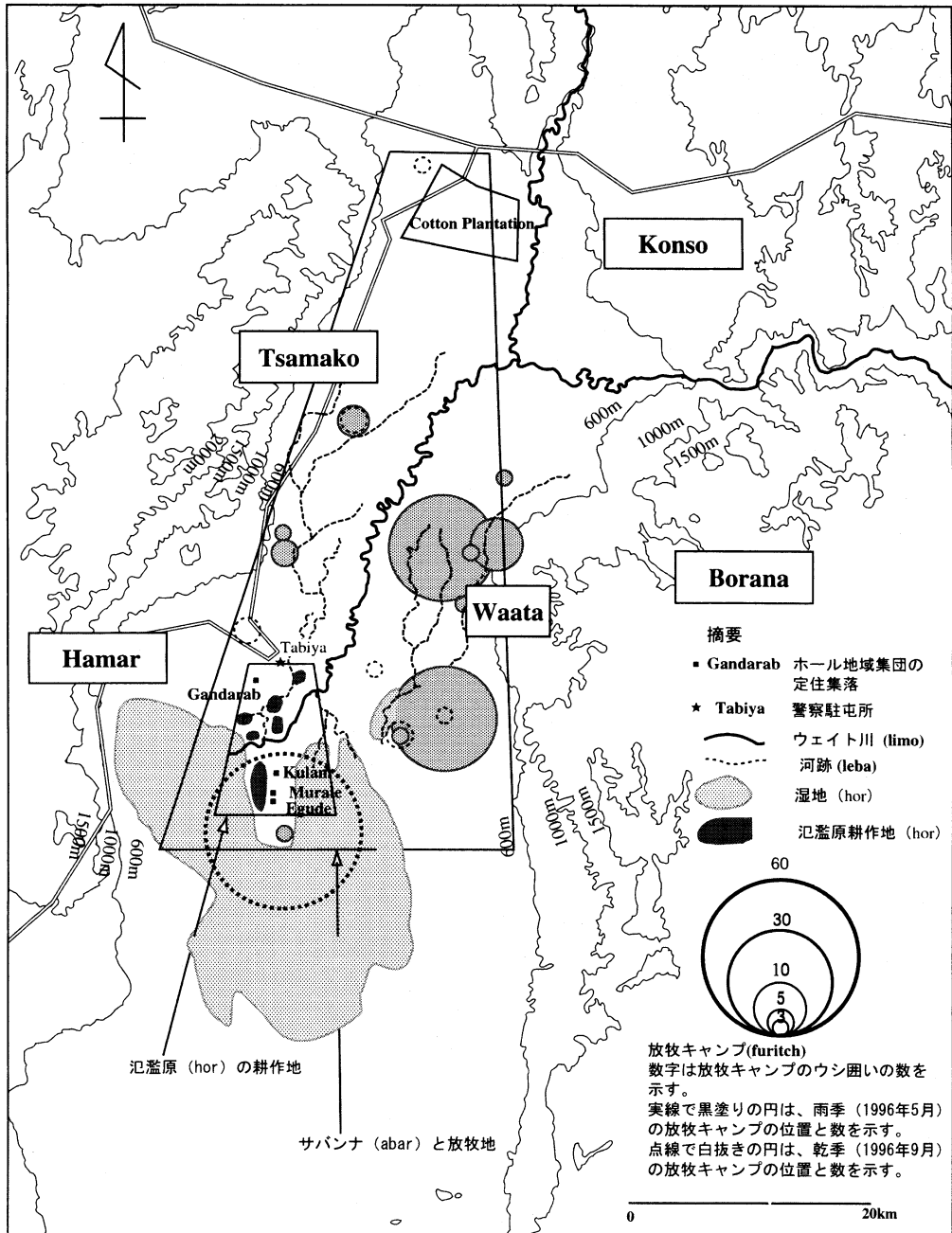


図2 ホールの居住地域

な環境とそこで展開される生業・生活にかかわるもの、南と北、東と西のように方角にかかわるもの、ウシと小家畜、ヤギとヒツジのように、家畜の分類にかかわるもの、年長と

年少、男と女のように、社会的な分類、さらには右と左、水と火、熱さと冷たさ、のように、より抽象化された概念にかかわるものまで、多様な領域に見いだせる【表1】。これ

表1 二項分類の例

1) 年長／年少を基準とした二項対立のカテゴリー・ペア

年長	年少
世代組	年齢組
ウシ	小家畜
ヤギ	ヒツジ
男	女
右手	左手
夫	妻
儀礼首長	政治首長
氾濫原	サバンナ
定住集落	放牧キャンプ
雨季	乾季
南	北

2) 湿潤／乾燥を基準とした二項対立のカテゴリー・ペア

湿潤	乾燥
水／雨	火
冷たい	熱い
豊穡	欠乏
黒	白
冷静・満足	興奮
脂肪	脂肪の欠如
ヒツジ	ヤギ
平和	戦い
女	男
儀礼首長	戦士（一般男性）

注) 上の表では、それぞれの二項対立ペアは、基準となる二項対立ペアと、何らかの理由によって関連づけられている。しかしそれぞれのペア相互間では、このような関連づけがなされることもあれば、なされないこともある。ここでは二項対立のカテゴリーが、一貫した分類システムをなしているかのように例示してあるが、実際はペア間の関係ははるかに複雑である。そしてペア間の理由付けの連鎖をたどっていくと、端緒の分類基準が、連鎖の終わりてしばしば逆転して現れる。たとえばヤギは男性になぞらえられ、年長であり、それと対立するヒツジは女性になぞらえられ、年少であるとされる。しかし雨を呼ぶ儀礼では、ヒツジは神により近く、神から疎んぜられるヤギと対立する。こうした儀礼的文脈では、ヒツジは年長となり、ヤギは年少となる。

らの二項群は、単純に二列に振り分けることができるわけではない。二項対立のカテゴリー・ペアは相互に隠喩によって関連づけられている。二組の二項対立ペアを結びつけるさいの論理が、共通の諸特徴からどのような要素を引き出してくるかによって、その連結の連鎖は複雑にもつれてくるのである。そこからホールのシンボリズムのパラドックスが現れる。そしてこれらのパラドックスは、儀礼首長のもつ両義性と密接に関連する。ここではまず、ホールのシンボリズムについて見ていくことにしよう。

1) シンボリズム概観

ホールの生活環境が、二項分類にきわめて適合した生態学的・地形的特質をそなえていることは、ホールの集落にしばらく滞在するとすぐに気のつくことである。遠く北の山岳地帯に発する河が南へと流れる。河からは複雑な河跡が発生し、雨季には氾濫の経路となる。そして河口は広大な湿地となっている。北はエチオピアの農耕民の世界であり、湿地の南はケニアの遊牧民の世界である。ホールのテリトリーである沖積平野の両側は、西も東も屏風のように、山脈が河に沿って南北に連なる。ホールは毎日、ボラナの住む東の山地から太陽が昇り、ハマルの住む西の山岳地帯に日が沈むのを見て暮らすのである。季節的な河の氾濫によってできる冠水地では、水が引いた後、農耕が行われる。集落はそのそばに作られる。放牧キャンプはその外側を、ハマルやボラナの居住地の境界あたりまで遊動する。

このような生態学的な環境は、二項分類的な体系により分類されて、社会的な概念へと接合される。そのときに、いくつかの概念が、その接合のかなめの機能をにうことになる。

ホールの多くの二項的分類の中でもっとも中心となるものは、年長 (*angaf*) と年少 (*manda*) という相補的なカテゴリーである。これは字義的には世帯のなかでの兄弟(姉妹)

間の出生順位をあらわしている。ホールでは、男性長子が父の家畜を相続し、社会的、儀礼的な役職も長子が継承する。いうまでもなく、年長が年少に優越する。この一組のカテゴリーは兄弟間にとどまらず、分岐した時点での祖先の出生順位に応じてリネージ (*wari*) 間に、さらに領土集団への歴史的な来訪の順位に応じてクラン (*birr*) 間にも適用される。またこのカテゴリーは、男女間や年齢組、世代組など、他の社会的カテゴリー間の順位を言及するときにも、応用される。

他方、地理的方角にも、年長と年少のカテゴリーは適用される。南北軸では、「湖 (*bau*)」と呼ばれる南が年長であり、「河跡の尻 (*leba dub*)」と呼ばれる北が年少であるとされる。そのため地域集団間では、マルレがアルボレよりも年長であり、またそれぞれの地域集団内の集団でも、南を占める集団が北の集団よりも年長であるとされる。また相対的な位置関係では、右が年長であり左が年少である。東西軸では、東(「日の出 (*bari*)」)が年長で、西(「日の入り (*hurru*)」)が年少とされる。なぜならば東は日の昇る方角であり、力をあらわし良い。それに対して西は、日没の方角で死をあらわし悪いからだと言う。

こうしたシンボリズムは、生態学的な側面にもおよぶ。テリトリーの中心部を占める氾濫原ホールは、年長であり、周辺のサバンナであるアパールは年少であるとみなされる。なぜならばホールは肥沃な水分を含み、豊かな穀物を産出するからである。年長者は父親から相続した家畜群という財をもち、年少者にその財を気前良く与えるのが望ましいとされる。穀物を産出し、乾季には重要な家畜の放牧場となる氾濫原は、だから、年長者のようだというのである。また、アパールで牧畜に従事するのが未婚の年少者であり、ホールで農耕に従事するのが結婚して家族をかまえた年長者であることも、その理由にあげられる。

ホールのシンボルの中で、もうひとつ重要

なかなめの役割をはたすのが、男/女のシンボリズムである。男性は年長、女性は年少とされ、それぞれ右手と左手に例えられる。いうまでもなくこれらのシンボルは、男性の女性への優越をあらわしている。4という数字は男に結びつけられ、ウシの乳首の数であり、完全性をあらわすとされる。女と結びつけられるのは炉の石の数である3である。3はしばしば4に満たない不完全性をあらわす。たとえば、結婚の申し込みは3度までは断ることができるが、4度目には断れない、というように。男と女の対立は、家畜の象徴的分類にも適用される。家畜では、ウシがヒツジやヤギなどの小家畜に対して、年長であるとされる。しかし、儀礼においてもっとも頻繁に用いられるのは、ヒツジとヤギである。日常的な文脈では、ヤギは活発な性向から、男にたとえられ、ヒツジはおとなしいことから女にたとえられる。この対比は儀礼では、去勢をしていない雄ヤギと、未經産の雌ヒツジという対立であらわされる。また、男性はしばしば戦争、火、熱さと結びつけられるのに対して、女性は平和、水、豊かさ、冷たさを表象するものとされる。

集落の構造も、ホールの象徴空間を表象する重要な要素である。集落は、中央の広場が家が囲む円環配置となっている。集落の中央には、ナブ(*nab*)という中心世代組の集会場があり、空間的にも社会的にも集落の中心をなす。クランごとに居住場所が、地域集団に参入した時期に応じて決められている。草分けのクランは南側、次に来たクランは東側を占める。三番目に来たと伝えられるクランは北側を占め、最後に来たクランは西側に配置されている。それぞれの世帯は、リネージの家畜囲いを取り囲む形で、中央の集会場に背を向ける形で配置され、自分たちの祖先が来たといわれる方角に家の入り口を向けている【図3】。クラン内でも、年長リネージの世帯は年少リネージよりも右側に位置する。さらにそれぞれのリネージ内でも、年長者の家は

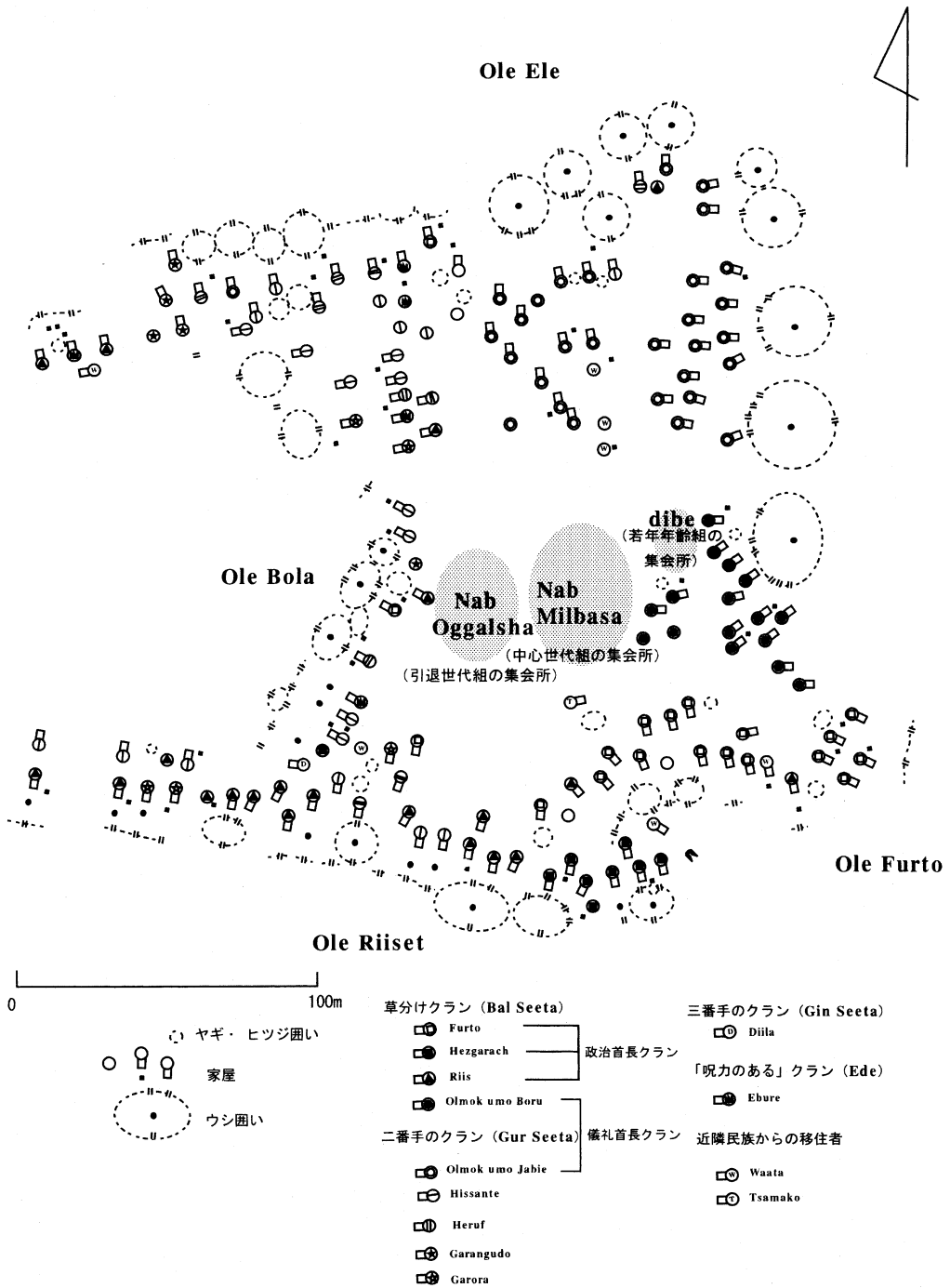


図3 ガンダラブ集落の構造

家畜囲いの中心に向かって右手を占め、以下左に向かって順に年少者の家が配置されている。シンボリックな分割は家の内部にもおよんでおり、入り口に向かって家の右半分は男性の、左半分は女性の領域であるとされる。

こうした集落の同心円の構造は、前述の生態学的環境の構造と重なる。集落の周辺には氾濫原があり、農耕が営まれる。それに対して周囲はサバンナが広がり、放牧キャンプが遊動する。集落は儀礼首長が居住し、集団の儀礼の行われるところである。その集団の伝統・秩序の中心である。それに対して放牧キャンプは主として青少年によって管理され、いっさい儀礼は行われない。地理的にも、ホールの秩序の観念からいっても、異民族との境界近く、周縁に位置するのである。

このように、ホールの生活空間は、生態学的環境から社会的領域にいたるまで、さまざまな二項対立のカテゴリーによって分類され、相互に隠喩の鎖によって接合されている。この複雑なシンボルの網が、ホールの公共的秩序空間を産みだす材料となっていることを、これから明らかにして行こう。

2) シンボリズムのパラドックス

さて、これらの象徴的分類をよく見てみると、パラドックスがふくまれていることに気づく。第一は、男にまつわる象徴群と、女にまつわる象徴群の優越性をめぐるパラドックスである。男は「年長」であり、「年少」の女を守護し、コントロールする役割をになう。日常的な文脈においては、明らかに男性が優越するものとされる。しかし他方、男は戦争に結びつけられ、乾燥や熱さという、マイナスの価値と結びつけられる。逆に女は「年少」であるにもかかわらず、平和、雨、豊穡、満ち足りた感覚、冷たさという、プラスの価値と結びつく。こうした矛盾がはっきりとあらわれるのが、ヤギ/ヒツジという小家畜における象徴的対立である。ヤギは活発であり、小家畜の群れを先導するので、利発さ、男性、

右手、年長をあらわす。それに対してヒツジは従順であり、愚かさ、女性、左手、年少を表象する。

しかし、儀礼の文脈においては、ヒツジとヤギの位置づけは逆転する。去勢をしていない雄の仔ヤギ (*korat*) がしばしば、男性の年齢組織の加入儀礼や、殺人や死の穢れを払う儀礼において供儀され、直火で焼かれるのに対して、ヒツジは雨と豊穡をもたらす儀礼において供儀される。ことに未経産の雌ヒツジ (*sube*) は、「神の使い (*erga waaket*)」「神の娘 (*inme waaket*)」といわれ、神 (*waak*) との交流において、欠くべからざるものと考えられている。ヒツジの受動性は、神にとっては好ましい従順性であり、ヤギの攻撃的で反抗的な活発さと対比される。ヒツジはつねに下を向き、頭を下げて神への服従を示しているが、ヤギは上を向き、ときには木にのぼり、空の神へ顔を向けてあからさまな挑戦を示す。寓話では、神がヤギとヒツジに伝令を依頼したときに、ヤギはそれをサボったのに対して、ヒツジは素直に従った。だからヒツジは、報償として脂臀を神から賜った。だからヒツジの脂臀は豊穡のしるしであり、神に愛でられているしるしでもある、と言われる。臀部の脂肪を壺で煮て得られる油は牛乳から得られるバター (*sibin*) と同じ言葉でよばれ、象徴的には水と同一視される。このようにヒツジは、受動性、女性性、水分、冷たさ (これは健康な状態や、精神的な安定性もあらわす)、平和、多産性と結びつけられる。また、雨と水分をもたらす儀礼により、氾濫原ホールとも、結びつく。それに対して、ヤギは、攻撃性、男性性、火、熱さ (これは病気の状態や、逆上して気が動転した状態もあらわす)、戦い、死と結びつけられる。つまり、日常的なレベルで優越するようにみえる男性原理は、儀礼的なレベルに移行すると、女性原理に従属することになるのである。

もうひとつのパラドックスは、空間の象徴配置に現れる、内部と外部の複雑な対立であ

る。

ホールの内部と外部の対立は、環境のレベルでは氾濫原とサバンナ、社会的には集落と放牧キャンプの対立であらわされる。氾濫原は雨や川の氾濫のもたらす水分と密接にかかわり、女性の象徴につらなっている。それに対してサバンナは、牧畜や隣接民族との紛争によって特徴づけられ、男性の象徴に関係が深い。しかしじっさいには、氾濫原：サバンナ＝女性：男性という図式を、人々は意識していない。むしろ先に述べたように、氾濫原とサバンナの対立はジェンダーによってではなく、長幼の対立によってとらえられる。肥沃な耕作地となる氾濫原は年長で、そうでないサバンナは年少だとみなされるのである。中心が年長で、周辺が年少であるという対立は、氾濫原のかたわらに位置する定住集落と、サバンナを遊動する放牧キャンプの関係にも当てはまる。けれどもこの対立が、年長：年少の対立とみなされるのは、定住集落には結婚した男女、放牧キャンプには結婚前の男女が住むからと言う理由だけではない。定住集落には、なによりも儀礼首長が住み、そこですべての儀礼が行われるからである。定住集落は、ホールの生活世界での、地理的、社会的、儀礼的な中心なのである。けれどもその定住集落の空間配置じたいが、このような中心一周辺図式を「脱構築」するような仕組となっている。

集落の象徴的配置は、一見して中心一周辺図式にもとづいているようにみえる。しかしじっさいはそれほど単純ではない。集落の物理的中心はナブ (*nab*) とよばれ、世代組の集合場所となっている。儀礼首長の就任時の儀礼では、この中心にすべての牛が集められ、火がたかれ、象徴的な牛囲いとなる。そしてその周囲に建てられるのが、ホール以外の民族から移住してきた人々の家屋である。つまり集落の中心は、「外部」の放牧キャンプを内に取り込んだ形になっているのである。集落の周辺部では、それぞれのクラン・リネー

ジごとの中心を象徴する牛囲い (*kob*) が配置される。各世帯は中心に背を向けて構築され、リネージのウシ囲いを取り囲んで配置されている。そしてそれらの世帯は、各クランの始祖のきた方角に家と牛囲いの入り口を向ける。つまりそこはクランごとの中心であり、ホールの集落全体にとっては離心的な周縁でもある。そしてそれはすぐさま、各リネージがサバンナに送り込んでいる放牧キャンプを思い起こさせる。じっさい放牧キャンプは、ウシの繁殖のための基地であり、そこで出産し泌乳し始めた乳牛が集落に持ち込まれるのである。

集落の中心にある象徴としての牛囲い、その周囲の各リネージの牛囲い、そして放牧キャンプ。これらは中心と周縁、あるいは内部と外部という形で対立しているように見えて、同じ構造がくりかえされているともいえるのである。そして内部と外部が反転した形で相互に入り込んでいる。サバンナの放牧キャンプはウシの繁殖の基地であり、そこで生まれる仔ウシとその母ウシは、集落のリネージのウシ囲いへ連れて来られる。儀礼面で中心となるリネージのウシ囲いは、じっさいの生産面では、外部の放牧キャンプに依存している。さらにそれをそれぞれのリネージを背後から統合する集落の中心は、それ自体がウシ囲いの構造をなしている。

それならば牛囲いは、何を象徴するのだろうか。リネージのウシ囲いの構造を詳しく見てみよう【図4】。リネージの各世帯は、家に面する側にウシ囲いに入るそれぞれの門 (*chicha*) をもつ。しかし集落の外へむけて開かれている門 (*kare*) はひとつだけであり、それがそのリネージへの出入り口をあらわす。婚姻や葬式などリネージごとの儀礼では、かならず参加者はこの門を通過する。ウシ囲いの中心には火が焚かれ、絶やしてはならないとされる [Ayalew 1995]。このウシ囲いのウシは、リネージの長の所有物である、といわれる。またウシは、しばしばそのリネージの

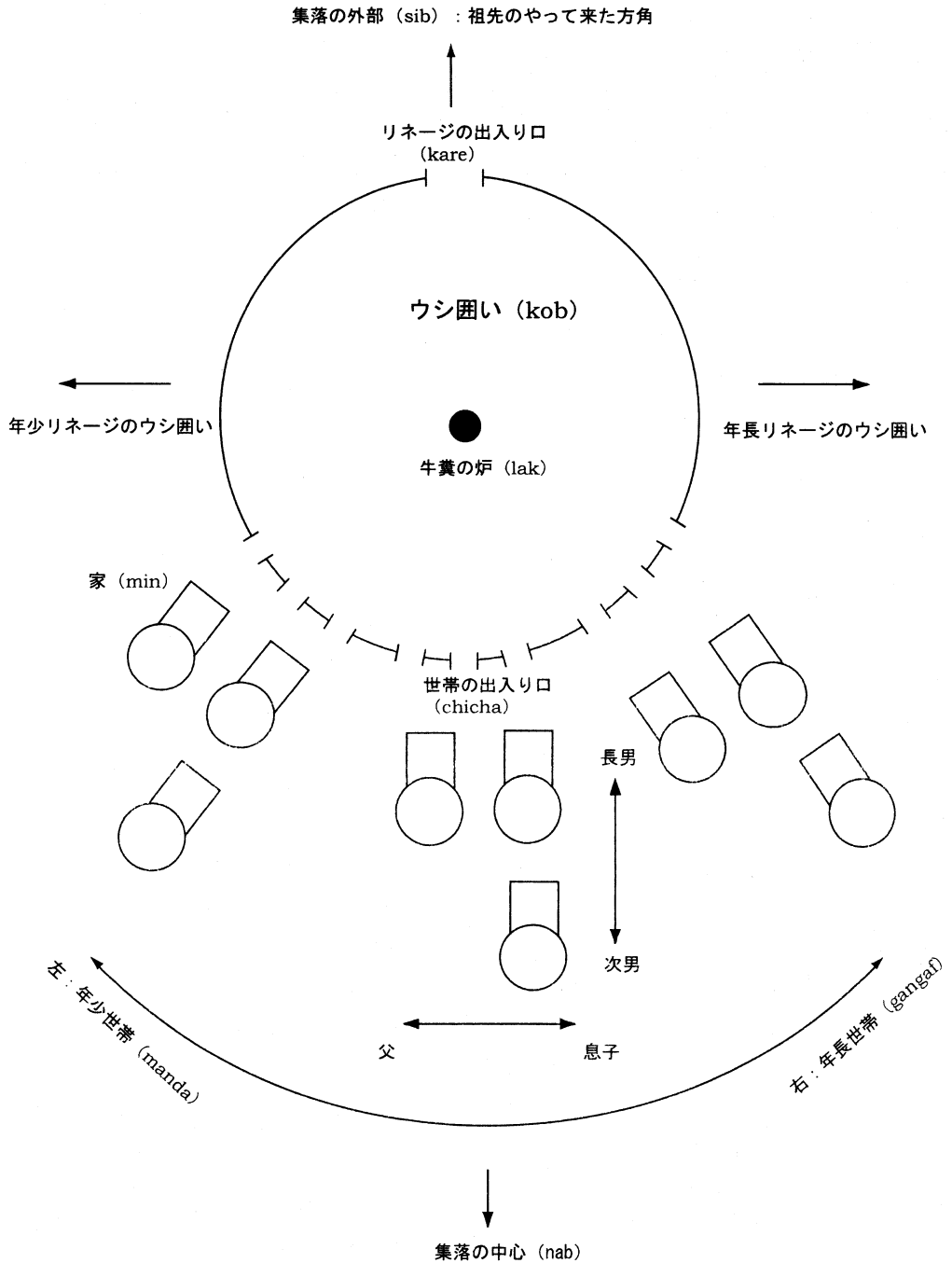


図4 ウシ囲いの構造

女性をあらわしているといわれる。すなわち、
牧童：ウシ＝リネージの長：その集団の女性
という等式で考えられる。このことは、地域

集団と儀礼首長の関係にもあてはまる。集落
の中心である儀礼首長は、つねにバターの塗
られた棹を持ち歩いているのだが、これはあ

たかも牧童がウシを追うように、集落の構成員を管理する棹なのであると言われる。ここから明らかのように、ウシは集団の構成員、なかでもその女性たちを象徴している。それならばその囲いは何だろうか。それは、女性たちを管理するための社会的なクランやリネージという組織原理である。その原理の構造は、すでに述べたように、ウシ囲いの背後に展開している世帯の位置関係に、明確に表されているのである。

さてここで、私はホール社会の象徴的構成に見られる2つのパラドックスを取り出した。ひとつは社会的に優越である男性原理が、儀礼面では女性原理の下位におかれるというパラドックス、もうひとつは、外部性、周辺性の象徴であるウシ囲いが、内部性、中心性そのものである定住集落のど真ん中に現れるというパラドックスである。

私はこれらのパラドックスが、ホール社会の根底にある2つの社会的矛盾を表象しているものと考え。しかしそれを明らかにする前にまず、これらのパラドックスを一身に体现している存在について分析を加えよう。それは、儀礼首長である。

Ⅲ 儀礼首長の両義性

ホールの儀礼首長は両義的な存在である。彼は集団の父であると言われる一方で、女性をあらゆる象徴を身にまとう。集団にやって来た時期は草分けのクランからはるかに遅れているにもかかわらず、年長であると言われる。集団に多産・豊穡をもたらす祝福をつかさどる一方で、人々に災厄をもたらす呪詛をおこなうこともできる。本節では儀礼首長の両義性について報告し、それが前節に示した二つのパラドックスと深くかかわる矛盾を体现していることを示す。すなわち、儀礼首長は交換の主体(男)であり、交換の対象(女)

である。そして、儀礼首長は内部と外部の媒介者でもある、という矛盾である。

1 男であり女

儀礼首長はしばしば、「国の父」であると言われる。また政治首長(*kernel*)との関係では、「儀礼首長は夫で、政治首長はその妻である」という。このように、儀礼首長はしばしば、集団における家父長のイメージで語られる。しかし一方で、ガンダラブの儀礼首長は、「儀礼首長とは何か」というわたしの問いかけに、次のように語る。

「儀礼首長は、女性(*mo deiya*)だ。ナイフを持たない。槍も持たない。儀礼首長はメデルテ(*mederte*)の木である。アカシア(*sou*)の木ではない。アカシアには棘がある。…」

儀礼首長は、「女性性」を示すシンボルにとりかこまれている。儀礼首長はみずからの地位のシンボルとして、長くしなやかな木の棹をもつ。これは、一般にシミルテ(*simirte*)と呼ばれるが、儀礼首長の持つものは、とくべつにナウ(*nau*)とも呼ばれる。これは一面で、男性性の象徴である。前節で述べたように、首長はその棹によって、ちょうど牧童がウシを追うように、集団の構成員を守護するのだと言われるのである。しかしこれはまた、女性性もあらず。この棹の材料となるのが、氾濫原のちかくに生えているメデルテ(*mederte, Cordia sinensis* Lam.)という木である²⁾。メデルテの木は、弾力がありしなやかで、成長が早い。そして多くの芽を出す。そのために女性をあらゆる木であるといわれる。このメデルテからつくられた棹は、女性的な力の強力なシンボルでもある。棹にはつねにバターがたっぷりと塗られている。バターは雨や氾濫原の水分をあらゆるしている。バターを塗られた棹は、黒く(*wati*)艶やかに輝いており、この色は氾濫原の水の色、雨の色、神の色であり、豊かな「冷たさ」をあらゆる

2) ウシ追い用の棹(*simirte*)は、メデルテ以外の木でも作られる。しかし儀礼首長と政治首長の携える棹は、メデルテで作られねばならない。

ている。そしてこれはまた、ホールの女性が身体にバターを塗って、肌が輝いている状態でもある。もしこの棹のバターが乾燥し、「白く (*ezi*)」灰のようになれば、早魃がおとずれるといわれている。女性のシンボルであるメデルテは、ソウの木と対置される。ソウはサバンナに生えるアカシアの木 (*Acacia tortilis* (Forssk.) Hayne ssp. *spirocarpa*) であり、重く、硬く、とげを持つことから、男性の木であるとされる。

儀礼首長の女性性をあらわす表象は他にもある。彼の髪は長く伸ばされ、儀礼のときにはバターがたっぷり塗られる。髪を伸ばしてそれにバターを塗るのは、結婚して出産した、すなわちみずからの多産性を開化させた女性を示す示差的特徴である³⁾。さらに彼は、まるで女性のように武器を持たない。それどころか、儀礼首長の周辺に、武器に類するものは、戦いによって流される血にかかわるものは、いっさい近づけてはならない。これには、ナイフ、槍、銃、そして、切り取られたペニスが含まれる。もし適切な儀礼を経ないでこれらのものが首長のもとに持ち込まれたならば、首長は死んでしまい、ホールには大きな災いがおとずれるだろうと考えられている。男性が戦士としての武勇を期待され、敵を殺してそのペニスを切り取ってくるのが大きな栄誉とされるのは対照的である。

儀礼首長が男であり、なおかつ女であるということは、何を意味するのだろうか。儀礼

首長の男性性は、家父長としての男性性である。家父長は、リネージのウシの処分を最終的に決定し、また女性の婚姻を認可する。すなわち、豊饒性をもつものをコントロールする存在である。一方儀礼首長の女性性とは、すでに婚姻により交換され、みずからの豊饒性を開花させた女性をあらわしている。儀礼首長とはだから、みずからが交換する主体であり、なおかつ交換された対象でもあるのである。

2 祝福と呪詛

儀礼首長には、集団に豊穡をもたらす力がある。ガンダラブの首長は、雨と川の氾濫をもたらし、穀物を豊作にする力をもつ。クラムの首長は、家畜を多産にする。人々は儀礼首長に未経産のヒツジをもってゆき、集団に豊穡と多産をもたらすことを願う。儀礼首長の力は、ホールだけでなく近隣の民族にもおよんでいる。ホールの東隣に住むボラナは、ガンダラブとクラムの首長に未経産のウシをヒツジをもってきて、ホールのテリトリーでの家畜の放牧の許しを請うとどうじに、雨をもたらすこと、家畜に多産をもたらすことを願うのである。

儀礼首長は、祝福をもたらす力だけでなく、すさまじい呪いの力もあわせもっている。ホールには、儀礼首長の呪いがもたらした災いについての、さまざまな伝承が伝えられている。首長の呪いの力は、ホールにとっては

3) 女性 (*mo deiya*) は社会的な地位の移行にもなって、名称が次のように変化する。結婚前の少女はハラテ (*harate*) と呼ばれる。ハラテは頭を剃り、ヤギ皮とヒツジ皮で作ったスカートを着けている。結婚の儀礼 (*sud*) を行い、割礼され、婿側の家で暮らし始めると、女性はウータンテ (*uutante*) となる。ウータンテは少女のときの皮スカートを脱ぎ、布製のスカートををはき、髪を伸ばし始めるが、まだ完全な嫁とはみなされない。彼女は放牧キャンプへもでかけ、「まるで男のよう」に振舞うといわれる。結婚の儀礼からおよそ半年後、新居を作る儀礼 (*mine gusa*) の後、夫とともに独立の世帯を構えると、彼女はサレ (*sale*) となる。彼女は初めて夫と褥をともにし、子供を出産する。集落の家庭内にとどまり、育児、水汲み、調理、畑仕事など、多くの労働をこなす。またタカラ貝を縫い付けた皮ベルト (*machi*)、皮の肩掛け (*sara*)、皮のスカート (*okko*) などの儀礼用の装身具をつけて、儀礼にも参加する。老齢にたった女性は、ジャールタ (*jaarta*) と呼ばれる。

結婚して夫のクランと年齢階梯に帰属し、子供を産むことでその多産性を開花させた女性は、はじめて安定した社会的な地位を手に入れ、完全な「女性」(*sale*) とみなされる。彼女はまた、呪詛をする力も身につける。儀礼首長が象徴する女性性は、このサレの状態である。

両義的である。制御されない呪いの力は、集団に災厄をもたらす。しかし他民族との戦いにおいては、戦士を防御し、敵を攻撃する最大の武器ともなる、と言われる。そしてこのホールの究極の「武器」は、女性的な力でもある。敵のウシの略奪に戦士たちが出発すると、子供を持つ女たちは、儀礼用の装束を身につけて、儀礼首長の家に集まる。そして、首長とともに、敵への呪いと子供たちの加護を祈るのである。こうした呪詛 (*fal*) は、戦士たちよりも早く敵地に到達し、戦う前に敵の戦力を大きく減ずるのだといわれている。

儀礼首長のもつ祝福と呪詛の力は、彼の持つ力の両義性をあらわしている。この両義性は、彼のもつ棹に象徴されている。この棹は女性の象徴であるだけでない。これはウシを打つ棹であり、牧童のムチも象徴する。そしてさらに、これは敵を打ちすえる武器であるとも言われるのである。

祝福と呪詛の両義性は、一見して、女性的な多産の力と、男性的な暴力性の両面を、儀礼首長が具現しているからだと思える。しかしじっさいは、それほど単純ではない。

祝福と呪詛が首長の両義性と見えるのは、現象面のみを見ているからである。その力の源を見るならば、それらがひとつの力の両面であることがわかる。つまり、どちらも神に由来する力なのだ。儀礼首長は未経産のヒツジを供犠することで、天にいる神の注意をひき、雨をもたらし、穀物の豊作や家畜の多産をもたらす。これが祝福の力である。呪詛も同様だ。ホールでは、特定のクランの人々は、強力な呪詛の力を持っているといわれる。これらのクランに属している人が他者に対して怒りの感情を持つと、その怒りが相手に到達して、相手を苦しめ、死に至らしめる。これをホールは、「腸の中の膿」が相手に届くという。しかしこの恐ろしい力は、神からこれらのクランの人々に与えられたのである。人の命を奪うのは、神である。かつて人々は、神が人の命を奪うことに対して恨みをもって

ののしった。神はその恨みをそらすために、呪詛の力で人の命を奪う人々をつくり、人々の間に住ませたのだという。呪詛の力も神に由来するのだ。

祝福と呪詛の共通性は、それらがじっさいに発動されるときにもちいられる呪文を比較すると、はっきりする。以下のように、どちらも神への祈りとなっているのである。

祝福「神よ、ウシを太らせる雨を、こちらにもたらしたまえ」

(iriha ot geesho waak oho ar eewe)

呪詛「神よ、ボラナを減ぼしたまえ」

(boran waake baabiiso)

こうした祝福と呪詛が、交互になされることもしばしばある。

祝福と呪詛は、たんに表裏一体であるだけでない。これらはあるのままの豊穰性や暴力とは、異質なものである。儀礼首長は女性やウシのように、みずからは出産しない。男たちのように、みずから武器を取って戦うことはしない。儀礼首長が行うのは、神と人々を媒介することなのである。ここでは、2つの操作が行われている。ひとつは男性性と女性性の統合である。これは最初に述べた点でもある。しかし重要なのは、その統合自体が、内部（集団）と外部（神）との媒介を通じて達成される、ということである。儀礼首長の内包する豊穰性は、じつはこの媒介性に依存している。しかしこの点について分析するまえに、もうひとつの両義性について見てみよう。

3 後発であり最年長

ガンダラブの地域集団は、10余りのクランからなっている。これらのクランがガンダラブにやって来ただいたいの順位を、人々は記憶している。そしてそれは集落の構造にも反映されている。しかしこれらの順位は、じっ

さいには相互に矛盾している。そしてこの順位が、儀礼上でのクラン間の年長-年少関係に、直接に反映されているわけでもないのである。

1) 記憶の順位

ガンダラブの草分けのクランは、エブレ (Ebure) であると言われる。エブレとは、「赤い火」という意味であり、彼らが最初にこの地に住み着いて、火を焚いていた。他のクランの人々は、この火を見てこの地に集まって来たのだと言われている。エブレに次いで古いのが、ヘズガラッチ (Hezgalach)、フルト (Furto) などであり、これらのクランが、ガンダラブの土着のクランであるとみなされている。その他のクランは、後に他から移住してきたものである。リース (Riis) は南のガブラから、ヘルーフ (Heruf)、ヒッサンテ (Hissante) はボラナから移住してきた。首長筋であるオルモックは、これらのクランの後に、東からやって来た。新入りのクランなのである。

2) 集落構造による順位

ガンダラブの集落は、円環状の構造をなしており、クランごとにその居住地域が決まっている。この構造には、3つのこととなった意味が重ねあわされている。ひとつは、そのクランの故郷の方角である。それぞれのクランは、牛囲いと家の入り口を、始祖の来た方角に向けてつくっている。2つめは、南北軸、東西軸の意味である。南北の対立軸では、南が年長であり、北が年少の方角だとされる。東西では、東が年長であり、西が年少である。みつめが、それぞれのクランの集落への到来の順番をあらわす分類である。それによると、草分けのクランは南側、次に来たクランは東側を占める。三番目に来たと伝えられるクランは北側を占め、最後に来たクランは西側に配置されている。

このクランの到着順のカテゴリーは、記憶

による到着順位とは一致しない。草分けのクランであるエブレは、最下位の西側に追いやられている。それにかわって草分けカテゴリーに入っているのは、ヘズガラッチ、フルト、リースである。これらはいずれも、政治首長のクランである。さらにここには、儀礼首長クランの2つのリネージ (unmo Boru, unmo Janie) のうち、ひとつ (unmo Boru) が含まれている。さらに2番目に到着したカテゴリーに、儀礼首長クランのもうひとつのリネージ (unmo Jabie) が含まれるのである【図3】。

3) 日常的な文脈での順位

日常的・儀礼的な文脈では、ガンダラブの最年長は、儀礼首長であり、儀礼首長筋である。儀礼首長は、つねに儀礼の中心に位置して、神との交流をつかさどるのである。それに次ぐのが、政治首長、政治首長筋となる。政治首長は、集団のじっさいの指導を行う評議員集団と儀礼首長を、仲介する。

このように、これらの順位は相互に矛盾している。儀礼首長筋は、記憶されている順位では後発であるにもかかわらず、集落の構造上の順位では政治首長筋に次ぐ位置につけ、日常的な文脈では、「最年長」とされる。この到着順位の矛盾は、何をあらわしているのだろうか。次に儀礼首長の即位儀礼と来訪伝承を分析することにより、単に外部と内部の媒介だけでなく、外部、内部、そして外部から内部への移動を象徴する存在であることを示したい。到着順位の矛盾は、この外部の表象、内部の表象、外部と内部の媒介の表象という、矛盾する様態の時間・空間的表現であることが明らかになる。

IV 馴化のプロセスと公共空間の成立

前節で儀礼首長は、男であり女であることを示した。これを社会的な側面からとらえる

なら、交換の主体であり、なおかつ対象であるということである。しかし交換の主体でありつつ、対象であるという矛盾する二重の立場は、神と集団という外部と内部の仲介をなすことによって、止揚されていることを示唆した。ここでは、首長が集団の内部と外部を表象し、なおかつ外部から内部への移行も表象することを、首長の即位の儀礼、および伝承を検討することで明らかにする。

1 首長の即位儀礼—中心にあり、交換する主体としての首長—

ガンダラブの首長筋であるオルモックでは、首長位は、最年長リネージの中で兄から弟へと継承される。そのリネージの兄弟がいなくなると、首長位はそれに次ぐ年長リネージへと移行する。順番に年長から年少リネージへと首長位は移行し、クラン内の同世代の男性成員がいなくなると、再び最年長リネージにもどる。そしてそのリネージのひとつ下の世代組の最年長者が継承者となる。

首長位を継承するときには、継承者は政治首長筋であるフルト・クランの者が切った棹を四本うけとる。これが首長の象徴であるナウという棹である。このプロセスは、儀礼首長筋がかつての土着の首長であった政治首長筋から、権威を移譲されたことを象徴している。だが、儀礼首長が完全な形となるのは、メエ・ファキン (*mee fakin*) とソキン (*sokin*) という儀礼を完了して後のことだと言われる。これらの儀礼は、儀礼首長が集団の中心にあり、豊穣・多産の対象を受け取る主体であることをはっきりと示している。

1) メエ・ファキン

ホールは周辺民族を、通婚関係のある友好民族、通婚も戦闘も行うべきではない民族、そして戦うべき敵対民族にわけている。このなかでホールが宿敵とみなしているのが、ナイル系牧畜民サンプルと、オモ系農耕民マーレである。サンプルは19世紀にホールとしば

しば戦ったが、現在はケニアの奥深く移動し、接触はない。マーレはホールの北に住むツェマコのテリトリーの、さらに北の山岳地域に居住している。マーレにたいしては、1950年ごろにレイディングを行ったのを最後に、戦いは行われていない。

ホールは、彼らが宿敵とみなす民族の血は、「甘い」という。彼らを殺すと、殺した者の穀物は豊作となり、ウシは増え、子供も増え、自身は長寿となると言う。これは敵を殺した場合だけでなく、略奪品にもあてはまる。略奪して来た敵のウシは多産であり、多くの乳を出す。そして敵の女性は、結婚すると多くの子供を産む。これは通婚も戦闘も行うべきではない民族と、対照をなす。ホールの西に居住するハマル、北のツェマコ、東のワータは、いずれも血は「苦く」、殺すと殺した者には災いが降りかかり、結婚しても子供は増えることがない。

ホールは敵と戦い、殺すと、相手のペニスを切り取る。そのペニスを持ち帰ることで、みずからに敵の血のもつ豊穣性を取り入れるのである。

敵の血の豊穣性をあつかうしかたは、とても儀礼的である。ペニスは、敵を殺した者が切除してはならない。彼は必ず自分の友人と行き、敵を殺した場合は、その友人が切り取る。殺人者はペニスを友人から、未經産牛によって「買い」とる。さらにペニスを持ち帰り、血の穢れを取り除く儀礼をした後、ペニスはアカシアの木にかけられる。殺人者、その友人、アカシアの木は、アガス (*agas*) という関係になる。アガス関係にあるものは、厳格なタブーのもとにおかれる。互いに争ってはならず、家を訪ねてもならない。またそのリネージの子孫は、通婚することができなくなる。

持ち帰られたペニスとその豊穣の力を、さらに第三者が「買う」ことができる。このときの儀礼をメエ・ファキンという。ペニスを買い取ろうと思う者は、殺人者と事前に交渉

し、未經産ヒツジを供犠して「売買」の取り決めをする。代価として与えるのは、未經産牛である。そしてハチミツ酒などを準備して、儀礼にそなえる。当日の夜、殺人者は敵のペニスを象徴する木を手に持ち、僚友とともに戦闘のいでたちで殺しの凱歌を歌いつつ買い手のところにやって来る。買い手も友を連れ、凱歌を歌いつつ待ち受ける。そして模擬戦を行う。買い手は売り手である殺人者を殺すしぐさをし、友が彼のペニスを切り取るしぐさをする。このようにして、彼はみずからも殺人者となるのである。売り手である殺人者と買い手は、アガスの関係となる。

買い手は、翌日「ペニス」を、母方オジのところへ持って行く。そして母方オジから未經産牛をもらう。これに自分のリネージ、兄弟の息子、自分自身の未經産牛を加えて4頭のウシをそろえる。この4頭を、いったん集落の外に連れ出し、ちょうど敵のペニスのように、アカシアの木につなぐ。それから再び集落に持ち帰り、自分の牛囲いに入れる。このウシは「黒い口 (*oho wati*)」といわれ、大人の女性がその乳を飲んではいないとされる。飲むと、流産するのである。また、そのウシのいる牛囲いはサンクチュアリとみなされ、追われる者がここに入ると、追手はこれ以上追うことはできなくなる。

メエ・ファキンを行うのは、儀礼首長だけではない。これを行う者はだれでも、敵の血の豊穰性を手に入れ、殺人者としての地位を手に入れることができる。そして殺人者の身にまとうさまざまな装束を、自分の身にまとうのである。しかし儀礼首長だけは、このとき装束をすべて身にまとうわけではない。これに加えて、ソキンという儀礼を行うのである。

2) ソキン

メエ・ファキンの後、首長位を継ぐ者は、家のそばに作られた小さな小屋の中で、ルーフ (*ruuf*) という布だけを身体にまとうてじ

っとしている。夜明けになると、少女たちが儀礼の開始を知らせる甲高い叫びを上げる。それを合図に、彼は小屋から出てくる。そしてサイの角で作った棍棒 (*sigir*) を手に持ち、4度前後に行きつ戻りつたたらを踏む。敵のやって来る方角に対して呪詛を行うのである。4度目のときに彼の兄弟が集まり、彼を上を抱えあげる。これは敵を殺したことを神に示しすしぐさである。

再び彼は小屋に戻り、未熟な青いヒョウタンをナイフで切って、容器を作る。そこにエル (*eru*) という香木の粉を入れ、クラム、ムラレ、エグデの3集団を祝福する。未熟なヒョウタンは苦く、儀礼首長の危険性を表しているといわれる。またこの苦いもの (*herdo*) はホールの男子が誕生した直後に飲まされる呪薬でもあり、儀礼首長の誕生を印づけている。その後彼は家に入り、真の儀礼首長としての装束、すなわち、足につける鈴、腕につける象牙の腕輪、金属の腕輪、指輪、頭からかぶるヤギ皮の衣装などを、身につける。そして長老たちとともに十分に冷えたコーヒー (冷たさは豊穰性の象徴である) を口にして、祝福をおこなう。

その後集落の中央には、やわらかく新しいウシの糞によって、牛囲いを模したものが作られる。そしてすべてのウシがそこに集められる。中心には、木がつまれる。集落のすべての火は消される。そして中心に積まれた薪に、火起こし棒で火がつけられる。火を起こすのは、最古の草分けクランであるエブレである。儀礼首長はそこに、香木の粉をふりかける。するとその香りは集まったウシたちをおおい、祝福を伝える。牛糞で作った牛囲いは4つ作られており、これらはガンダラブ、クラム、ムラレ、エグデの4集団をあらわしている。儀礼首長は中央からミルクを地面に注ぐ。その流れるミルクがどの方向に向かうかで、各集団のウシの多産を占うことができる。

人々は薪をもってきて集まる。中央に燃え

る火から、おのおのの家の囲炉裏の火を持ち帰る。最初に火を持ち帰るのはエブレ・クラン、次がフルト・クランである。いまや集落に燃える火は、すべて新たな儀礼首長の火である。こうして彼は完全な儀礼首長となるのである。

メエ・ファキンからソキンにいたる就任儀礼は、儀礼首長が豊穡性の対象を受け取る主体であり、なおかつ主体として集団の中心に位置していることをはっきりとあらわしている。メエ・ファキンの儀礼によってもたらされる敵のペニスは、敵の血に内在している豊かさの象徴である。

ここで、この豊かさは敵の女性からもたらされる点に注意をうながしておきたい。敵の女性を略奪した場合は、略奪者は娘の親となり、他のホールの男が彼女をめとることになるのだという。彼女は多産だと考えられているので、ひっぱりだこである。敵とはホールにとって、殺しても良い相手、結婚しても良い相手である。いずれにしても、豊穡がもたらされるのである。このように、敵のペニスを「売買」することは、外部から女性を持ち帰ることとパラレルなものと考えられていることがわかる。ちなみにホールの婚姻でも、女性はクラン間で未經産牛によって「売買」される⁴⁾。

儀礼の最後に「ペニス」の買い手が周囲から受け取る「黒い口」と呼ばれる未經産牛は、

いったん外部に連れ出され、男性を象徴するアカシアの木につながる。これは、敵のペニスのやって来た方角を、ウシにもう一度たどりなおさせるためだという。敵の切り取られたペニスは、最終的にこれらのウシに変換されるのである。現実の殺しと儀礼的な殺しの連鎖によって、儀礼首長はちょうど女性（とその潜在的な多産性）を交換する主体のように、敵の血に内在する豊かさを交換し、受け取っているのである。

メエ・ファキンの後に行われるソキンの儀礼は、交換の主体として豊かさを取り込んだ首長が、集団の中心に位置することをはっきりと示す。彼は豊穡がもたらされた敵に対して呪詛による攻撃を行う。その後集落の中心にウシを集め、すべてのウシの守護者としての役割を示す。ウシは女性でもあり、集団の成員もあらわしている。すべての火が消され、再び火がともされる。それはあらたな首長の火である、と言われる。それを点火し、最初に持ち帰るのは最古の草分けクランであるエブレ、それに続くのは、二番目に古く、政治首長の地位にあるフルトである。これによって、神話的な集団の創生と、権威の移譲が劇的に示される。

しかし儀礼首長が敵（外部）から来た豊穡性を受け取り、みずからが集落の中心（内部）に家父長として君臨するという図式は、決して安定したものではない。それは、首長がみずから敵を殺すことはできないという点にう

4) ホール語では、「売る」を gurgur-、「買う」を bit- という。「売る」とは行為主体が何らかのものと交換に貨幣を入手することであり、「買う」とは主体が貨幣と交換に何らかのものを入手することである。これは物と物との交換をあらわす「交換する」jirjir- と区別される。ホールの日常生活において、貨幣が浸透したのは、この数十年のことであり、「売る」という行為と「買う」という行為の区別は、別の交換の文脈から派生している。それが婚姻における嫁と未經産のウシの交換と、メエ・ファキンにおける敵のペニスと未經産のウシの交換である。どちらにおいても、ウシを与えた側が「買う」行為を行ったとみなされる。このばあい、未經産のウシが交換の対象である嫁や敵のペニスよりも「交換価値」としての側面を強く身に帯びている。しかし交換の根拠となるのは、資本主義経済におけるような投入された労働時間の尺度としてではない。未經産のウシが交換の媒体となるのは、それぞれの交換対象に内在している「使用価値」を抽象的な形で通約しているからである。それは潜在的な多産性である。いうまでもなく、敵のペニスが潜在的な多産性をもつとみなされるのは、別な文脈での物神化が作用しているからであり、ホールの「商品フェティシズム」は見かけよりも複雑な成り立ちをもっている。

かがえる。敵を殺すことのできない彼は、儀礼によって殺人者から「ペニス」を買うしかない。なぜ儀礼首長は敵を殺すことはできないのか。彼が「女性」だからである。武器をみずから手にしてはならないのだ。つまり、自身が「交換の対象」としての女性でもあるために、直接外部の豊穡性を獲得することができないのである。

儀礼首長筋オルモックの死者は、ルーフという布にくるまれ、埋葬される。だからソキンの儀礼で、儀礼首長が裸でルーフひとつを身にまとっている姿は、彼の死を連想させる。そしてその後ヘルドという呪薬を飲むのは、新たな再生をあらわしている。さて、生涯の途中でこのように象徴的な死と再生を演じるのは、儀礼首長だけではない。結婚する女性も死と再生を演じるのである。彼女たちは割礼を受け、象徴的に死に、嫁ぎ先でヘルドを飲まされて、象徴的に再生する。この点からも、ソキンの儀礼は、儀礼首長が交換の対象でもある点を暗示している。

自身が交換の主体でもあり、なおかつ対象でもあるというパラドックスは、別の面でも示される。「黒い口」のウシたちには、いくつかのタブーが課せられている。成人した女性がその乳を飲んでではないし、その牛囲いの中では、暴力をふるうことはできない。その理由は、「黒い口」のウシは、殺された敵のウシをあらわしているからだと言明される。みずからの子供を殺された敵の母親は、死んだ息子のウシの乳を飲むことを禁じられる、とホールは考える。だから同様なタブーがこちら側にもかかるのだと。

儀礼首長も、さまざまなタブーに囲まれている。狩猟用の草食獣 (*busau*) の肉を食べるはならない。死んだ家畜の肉も食べてはならない。高地人の食べる食物を食べるはならない。武器を手にしてはならない。暴力にか

かわってはならない…。そしてホールは、儀礼首長も「黒い口」の牛のようだという。首長は、豊穡の受け手であるだけでなく、タブーにつつまれた交換の対象にもなぞらえられるのである。それも敵（外部）からやって来た交換の対象にである。

このように、首長の即位儀礼は、首長の外部性と内部性、そしてその媒介性をあらわしているように思える。こうしたパラドックスの起源がより明瞭に語られるのが、首長筋の外来伝承である。

2 首長筋の起源伝承—「外部」から「内部」へ—

以下に示すのは、ガンダラブの人々の間ではとてもよく知られている、首長筋オルモックの来訪に関する伝承である⁵⁾。

1) 首長による征服

かつてガンダラブの地に住んでいたのは、首長筋のオルモックの人々ではなかった。土着の人々が住んでおり、儀礼首長はフルトだった。

あるとき、オルモックの男が妻と二人だけで東からガンダラブの地にやって来た。妻は皮の小さな前掛けしかしておらず、夫は守護神 (*urgo*) を持っていた。

二人はガンダラブの地で定住することにした。妻は水を汲みに水場に行ったが、人々に粗末な衣装のために侮蔑され、水を汲むことを妨害された。妻が家に帰り夫にそのことを伝えると、夫は妻に、家の中の地面を掘るように命じた。穴を掘るとそこから水が噴き出した。

すると、ガンダラブの他のところでは水場の水がすべて涸れてしまい、人間もウシも渴きのためにたいへんな苦難を味わった。

ある老婆が渴きのためにふらふらになり、

5) 政治首長筋も、最も古い草分けであるエブレから、首長位を引き継いだと言われる。しかしエブレとヘズカラッチ、フルトの間には、彼らと現在の儀礼首長筋であるオルモックの間にあるような伝承は伝えられていない。

偶然にその男の家に入り、水をふるまわれた。渴きをいやされた老婆は、他言はするなという男の忠告にもかかわらず、その家には水があることを人々に触れ回った。

それを聞いた長老たちが男の家に向かった。未經産のヒツジを連れてやって来る長老たちを、男は家の中からじっと見ていた。彼らが牛囲いの門をくぐると、集落中がすさまじい砂嵐につつまれた。しかし家に入り、男の手をとると、舞い上がる砂嵐は一転して雨に変わり、空から降り注いであたりを潤した。男は長老たちにコーヒーをふるまった。長老たちは男の能力を理解した。男に誰かとたずねると、自分は儀礼首長であると答えた。長老たちも、自分たちにも儀礼首長がいると言った。すると男は、その儀礼首長を連れてくるようにと命じた。

フルトの儀礼首長がやって来ると、オルモックの男は、どちらが真の儀礼首長であるかを、互いの守護神を解き放つことで明らかにしようではないかと挑戦した。まずフルトの儀礼首長が守護神をあらわした。盤ゲームに用いる小石がぼろぼろと落ちてきた。ところがオルモックの男が羽織っている服をとると、白髪の生えた人面蛇体の動物のようなものが身体の上をはいまわっていた。それを見たフルトの儀礼首長は、一目散に逃走した。

そしてそれ以後、儀礼首長はオルモックの男がなり、フルトはそのもとで働く政治首長となった。

ここには、初期の儀礼首長に帰せられるさまざまな特徴が示されている。外からやって来た異邦人であり、土着の儀礼首長からその地位を篡奪したこと、その力能は水をコントロールする力にあり、呪詛の力で人々を困難に陥れることができること、さらにウルゴと呼ばれる守護神のようなものを持っており、それが力能の源泉であるらしいこと、である。しかし、この伝承で印象的なのは、圧倒的な力により、土着の人々を屈服させる首長の力

である。「女性的」な首長の面影は微塵もうかがえない。儀礼首長はここでは、徹底的に「外部」の存在である。詳しく見てみよう。

この伝承では、儀礼首長には女性的な面影は見られない。これはまず、外来者である首長が、妻と二人でやってきたことに示されている。妻は小さな皮の前掛けをしている。この前掛けは、隣接民族であるツァマコやハマルの少女がつけていたようなものだと語られる。だから、これは外部性と同時に、未成熟な女性の記号でもある。ここから儀礼首長と妻の関係は、単に夫婦だけでなく、父娘の関係も連想させるものとなっているのである。彼らの間に子供がないことも、この印象を強めている。このように「妻」が、妻と娘を二重に表象するため、ここでの儀礼首長は、女性を受け取り、そして与える、家父長としての側面を強く印象づけることになる。だからこの語りも、外部からの家父長集団と土着の家父長集団の対峙という構成をとることになる。

このことは、2つの集団を媒介するものが、女性であることによって、よりはっきりとする。初めに儀礼首長が妻を送り出し、土着の集団に水を求める。次に土着の集団から老婆がやってきて、儀礼首長に水を求めるのである。この少女と老婆の対立は、いくつかの読みをいざなう。

ひとつはこの対立は、外来の儀礼首長と土着の儀礼首長の対立に先行し、これを予示するものとする読みである。少女ははまだ馴化されない多産性を表象し、老婆は多産性の欠如を表象する。このことは、外来の儀礼首長があっさりと、土着の集団の井戸を枯らし、水（これはバターとならんで、多産性をあらわす象徴のひとつである）を奪うことに示される。また対決場面では、外来の儀礼首長は生き物のような守護神を取り出したのに対して、土着の首長の取り出した守護神は、無生物である石だった。このように、少女と老婆の対立は、外来首長の未馴化の力と、土着首

長の枯渴した力に対応している。

もうひとつは、この対立を、失敗した2つの婚姻交換のメタファーとして読むというやりかたである。一度目は、少女（潜在的な多産性を持つ）が、水（多産性の象徴でもある）をもとめて、一方から他方の家父長集団におもむく。しかし水は与えられない（交換の不成立）。二度目は、老婆（多産性の欠如）が、水を求めて、逆方向におもむく。水は与えられるが、老婆に多産性が欠如しているために、適切な交換は成立しない。交換の不成立のあとには、力による奪取が行われる。一度目は水の奪取、二度目は儀礼首長位の篡奪である。

ここで描かれているのは、交換による共生関係の失敗と、力による権力関係の成立である。そして儀礼首長は、女性や水をコントロールする家父長として描かれる。けれども現実のホルの儀礼首長は、政治的な決定にはほとんど関与せず、また彼自身が家父長であると同時に女性的な存在でもある。それではこのギャップは、どのように埋められるのだろうか。次に、土着集団の側から見た伝承を検討しよう。

2) 首長筋の捕捉と馴化

以下に示すのは、かつての土着の首長筋であり、現在の政治首長筋であるヘズカラッチ（フルトと同じクランだとみなされている）の政治首長が語ったものである。この話も人々には良く知られたものだ。

（この伝承の前半は、オルモックで伝えられる『異邦人の首長』とはほぼ同じであり、以下に大略のみ示す。）

オルモックの男がアルボレの地にやって来る。乾季に妻が水場に来て水を汲もうとするが、順番を待ちきれずに水を汲まずに帰ってしまう。オルモックの男はそれを聞いて、水場の水を枯らしてしまう。喉の渇いた老婆が偶然に男の家に来

て水をふるまわれる。それを村に帰って人々に話す。長老たちが男の家に行くと、男は再び水場に水を湧き出させる。長老たちは、男が儀礼首長であることを知る。男は、土着のフルトの儀礼首長を連れてくるように命ずる。

どのようなつもりで呼んだのかと問いただすフルトの首長に対して、オルモックの男は、自分の目的は人の花嫁を奪って自分の妻とし、人の狩ったゾウの牙を奪って、それをウシに代えることであると告げる。

その言葉に反感を抱いたフルトの首長は、人々を集落の中央の広場に集め、オルモックの男の言ったことを告げる。しかし人々は男の呪力を恐れて、男の言うとおりに受け入れることにする。フルトのみがそれに反対し、集会を終える。

それからは人々が結婚をしようとして、新居を建てると、それを見ていたオルモックも新居を建て、まったく同じようなふるまいをする。そして花嫁が家に入ろうとすると、それを途中から奪っていくようになる。ある時、フルトの男が結婚することになる。結婚相手の少女は、放牧キャンプでウシを追っていた。フルトの人々は、花婿のために家を建てる。するとオルモックも家を作る。互いに家を作るのを見ているのである。フルトの人びとは一ヵ所に集合し、槍を準備し、オルモックの略奪に備える。オルモックが略奪に来たら殺してしまおうと決め、相談を終える。

フルトの長老たちは、ウシや壺などの婚資を持って花嫁の家に行き、そこから花嫁を新居に連れて行くために、花嫁とともに出て来る。オルモックも家を出発して、途中で花嫁を奪う。フルトの人々は花嫁に、抵抗せずに待つようにと言う。オルモックたちはヒツジを供犠し、肉を

食べる。男は花嫁を鞭打ち、その服を脱がせようとする。花嫁が悲鳴を上げると、フルトの人々は家に踏み込んで、オルモックの婿の首を槍で突き刺して、殺してしまう。そして花嫁を取り返す。オルモックの儀礼首長は未経産のヒツジを供犠し、それを手に持ってフルトのほうへ投げかけ、呪詛を行う。しかし効果を生じない。それでもオルモックは、他人の花嫁を奪って暮らし続ける。

オルモックたちはまた、他人の狩ったゾウの牙を奪っていた。あるフルトの男が狩りに行き、ゾウを狩り、凱旋の歌を歌いつつ戻って来る。するとそれを聞いたオルモックは、以前の女の件もあり、復讐のチャンスとみる。狩人が牛囲いの門を入ると、棍棒で殴りかかり、殺してしまう。そして自分たちで凱旋の歌を歌いつつ、象牙を奪って持ち去った。フルトの首長は、オルモックが再びこのようなことをしないように、奪い去った男の足を槍で突くことを主張する。フルトたちは象牙を奪ったオルモックの男の足を槍で突き、象牙を奪い返す。オルモックは再び呪詛をかけるが、フルトまでは届かない。しかしオルモックは、人々の象牙を奪い、それでウシを購入して暮らし続ける。

農耕の季節に、ウェイト川が氾濫し、肥沃な耕作地が現れた。しかしフルトとオルモックは対立していたので、他のクランの人々に公正に土地を分配する長老たち (*jaldaab*) も分配者たち (*mura*) もいなかった。しかし水が引いて播種が始まると、オルモックだけが土地を独占して播種を始める。

人々は、オルモックの邪悪さをようやく認め、それに対抗したフルトが平穏な暮らしをしていることに気づく。そこで彼らはフルトの首長のもとを訪れる。首長は人々に対し、オルモックに従順に従

ったことを批判する。しかし人々は今や、力の弱い者は何も手に入れることができないことを訴えた。そこでフルトの首長は、氾濫原を管理して、土地を分配するのはフルトであることを宣言する。そしてオルモックには今後、蜂蜜と未経産のヒツジを与える代わりに、長老集団にも、分配者集団にも入れないことを決める。そのようなことをしたら、また邪悪なことをしたり、自分たちだけで土地を独占しかねないからである。

こうしてオルモックは、長老者集団にも入らないし、分配者集団にも入らなくなった。フルトとオルモックは共存するようになったが、以上の理由で、フルトはオルモックと通婚はしない。

土着の側から語られるこの伝承では、前段の伝承と比較して、家父長集団間の資源をめぐる争いが、ずっと明確に語られている。ここでは外来の儀礼首長筋は、夫婦ではなく、集団として語られる。そして土着の集団との間で係争のもととなる資源は、前段の水を請う女性たちのエピソードのように比喩的にあらわされるのではなく、婚姻の対象となる女性、象牙（これはウシをあらわす。ガンダラブではエチオピア帝国の侵入以前、ソマリ商人に象牙を売って雌ウシを購入していたと伝えられている）、そして氾濫原と、具体的に示される。

伝承における首長筋の暴力はすさまじい。本来神への供犠に用いられるはずの未経産ヒツジの死体を投げつけ、呪いをかける。さらには物理的な暴力で、人を殺すのである。しかしこのような荒ぶる力を制御するのも、暴力である。土着の首長筋はたび重なるオルモックの襲撃に対し、槍で相手を傷つけ、殺すことにより、その力を抑制するのである。オルモックに従順だった他のクランの人々も、その専横に背を向ける。そして以降は、オルモックは儀礼首長として神との仲介に専念す

ることとし、地域集団の政治的な決定を下す長老たちや氾濫原の耕作地を分配する分配者たちの中には入れないことを決める。最終的に人々がオルモックに残したのは、湿潤性、女性性、穏やかさの極に位置づけられ、雨を願うときに供儀される未經産のヒツジと、これも儀礼のさいに消費される蜂蜜酒の原料となる蜂蜜だった。儀礼首長クランのもつ「荒ぶる力」が、暴力的な制裁によって政治的、経済的な領域から隔離され、儀礼的な領域の中に制御・馴化されたのである。

ここには、外部から内部への転換と、暴力によるその力の馴化、取り込みが示されている。最終的に、外来集団と土着集団の間の交換は成立したのである。しかしそれは、外来集団の首長が、みずから交換されたものとして強い女性性を身に帯び、集団の上に儀礼的に君臨することによってである。

しかし、結論を急ぐ前に、オルモックの示している外部性とその馴化のプロセスについて、他の儀礼的文脈を参照することによって、さらに考察を加えよう。

異人としてのオルモックは、マーレに代表されるホールの「敵」のイメージととてもよく似ている。いずれももともと集団の外部に存在する危険な力である（マーレはホールの敵であり、互いに殺しあう。首長は外から来て、暴虐な力をふるう）。その力は、対抗暴力によって矯められねばならない（マーレは殺され、ペニスを切り取られる。首長の一族は、傷つけられたり殺されたりする）。そして集団の内部に取り込まれる（マーレのペニスは、交換の過程を経て、首長の就任儀礼で用いられる。首長は、集団の安寧を神に仲介する役割を与えられる）。取り込まれた力は、集団に豊穡をもたらす（マーレの血は、安寧と多産をもたらす。首長は雌ヒツジの供儀を通じて、集団の安寧と多産をもたらす）。この両者に共通しているのは、外部の力を統御・馴化して、内部に取り入れ、豊穡の力に変換するというプロセスである。しかし共通

点は、これだけではない。ホールは自分たちの儀礼首長が、彼らの宿敵であるマーレやサンプルと同じであるとは言わないが、このことを想像させるような要素が、ホールの伝承や儀礼には含まれている。

土着の首長クランであるフルトと儀礼首長筋オルモックは、通婚をしなくなったと伝承は伝えている。それはなぜなのか。オルモックとフルトが、アガスの関係となったからである、と言われる。アガスには、二種類の関係がある。ひとつは、敵を殺した者と、そのペニスを切った者の関係。もうひとつは、敵を殺した者と、彼からペニスを買った者の関係。後者の関係は、敵を殺しそのペニスを売る者はあたかも敵のように振る舞い、模擬戦で購買者に殺される形を取る。だからこれは、敵と殺人者の関係をも想起させるものとなる。どちらの関係も、敵重なタブーにつつまれ、子孫は通婚することができない。

オルモックとフルトの関係には、この二種類のアガス関係の両方のタイプを見ることができる。なぜオルモックとフルトがアガスとなるのかというと、両者の間に血が流れたからである、と説明される。するとオルモックとフルトは、殺された敵と殺した者の役割を、それぞれになっているように思われる。これは一番目のタイプのアガスである。しかし両者の関係はそれにとどまらない。

先代の首長が死ぬと、彼の守護霊であるウルゴは、次代の首長の家にみずから移動するといわれる。しかし本来、ウルゴはガンテ(*gante*)という皮袋に入れられているといわれている。儀礼のとき、この袋を運ぶ者がいる。その人々もガンテと呼ばれ、この役割をになうのは、土着の首長筋フルトなのである。ホールはしばしば、槍やナイフ、銃などの武器をペニスになぞらえる。そしてウルゴもまた、儀礼首長にとっての重要な武器であると言われるのである。

このときあらたに儀礼首長となる者は、殺人者としての役割をになうように思われる。

彼は、その僚友 (*miso*) である政治首長によって、切り取られた先代首長のペニスを継承するのである。ここでは儀礼首長は、あたかも殺人者のようであり、その僚友である儀礼首長と、先代首長の血を介してアガスとなっているようにも見えるのである。

このように、儀礼首長は「外部」を表象しつつ、そのふるまいは自己言及的である。みずからは殺された者であり、なおかつ殺す者なのである。これによって儀礼首長は、殺される者であり、殺す者、交換された対象であり、交換する主体という、矛盾する二重の地位を自分の中に共存させることになる。このような自己言及的な図式（自分が自分に似たものを殺す）は、ホールの考える「外部」のイメージ自体に埋め込まれたものである。ここではそれを、初期の儀礼首長筋と土着の人々との関係、およびメエ・ファキンのときの売り手と買い手の関係において確認しておこう。

儀礼首長の暴虐さを語るときの見せ場のひとつは、彼らが他人の花嫁を奪うくたりである。ホールの婚姻は、二段階に分けて行われる。最初がスッド (*sud*) と呼ばれる儀礼で、このとき花嫁は婚資を支払い、花嫁は割礼される。割礼の傷がいてから、「家を作る (*mine gusa*)」という儀礼が行われる。このとき新居が作られ、新婚世帯は独立し、夫婦ははじめて床をともにする。オルモックはこの「家を作る」儀礼のタイミングを見計らい、寸分たがわず同じことをして、嫁を略奪するのである。ここで強調されるのは、まるで鏡像のような模倣である。同様なことは、象牙を奪うくたりにも見られる。オルモックは他人のしとめた象の象牙を、まるでみずからがしとめたように、そのありさまを模倣し、奪うのである。これはまた、メエ・ファキンにおける模擬戦のようすも思い出させる。そこでは売り手と買い手が、互いに自分の僚友を連れて、鏡像のように戦いの凱歌を歌いつつ、戦闘を行うのである。

3 公共空間と秩序の成立

ここで2つの社会モデルをとりあげよう。ひとつは親族集団が婚姻交換によってゆるく連帯している社会である。このような社会では、そこに包摂される下位集団が、必ずしも常に共通の規範に従うわけではないし、社会全体のイメージをもつこともない。たとえば一般交換システムのように、交換のネットワークが広い範囲を包みこむシステムでは、下位集団はみずからが女性を受け渡す隣接集団との関係に関与するだけであり、また全体のネットワークを見渡す視野を持つこともない。さらに、婚資を媒介に柔軟な婚姻のネットワークが形成されるシステムでは、エチオピア西南部からケニア北部にかけて分布する牧畜社会のように、敵対と連帯を交互に繰り返すような場合もある。

このようなネットワーク型の社会に対して、首長制社会を対置することができるだろう。首長制社会は、図式的に示すのなら、婚姻交換を行うネットワーク的社会に、そこから搾取をし、再配分を行う首長という中心が乗ったような形をとっている。ここでは社会の中心のイメージは首長に凝集するが、構成員が中心の政治的な決定に参加する道は閉ざされている。

これらの社会モデルに対して私は、「社会」に包摂される構成員が、共通の規範に従い、なおかつ対等な権利において政治的決定に参加するモデルを対置したい。こうした共通の規範によって秩序が形成される場を、「公共空間」と呼ぶことにする。「公共空間」をもつ社会は、成員が社会全体をみわたす視点を持ち、共通の規範に服するという点でネットワーク的社会とは区別される。さらにその成員たちが対等な政治的決定権を有するという点で、階層的な首長制社会とも異なっている。

前節の伝承は、儀礼首長の力が制御され、内部に取り入れられたことで、このような公共的な空間が成立したことを伝えている。語りの最後で、土着の人々の反抗にあって、オ

ルモックは神と交流をし、その恩恵を集団にもたらすことに専念するようになることが示される。資源の分配をつかさどる評議員や氾濫原の分配役には、オルモックは加わらないことが決められるのである。

これはたんにガンダラブの政治体制の起源を語るだけではない。伝承の伝える亀裂は、現在でもホールのもっとも気にかける社会内の潜在的な葛藤をあらわしている。伝承でも伝えるように、現在でも氾濫原の分配者集団や長老評議員集団には、外来首長筋は入ることができない。それは、彼らが強力な呪詛の力をもっており、呪詛の力によって、氾濫原や放牧地のような社会的な資源を、自分たちの都合のいいように利用する恐れを、ホールは切実なものとして感じているからである。

呪詛の力が、資源の分配に関して現在も大きな懸念を与えていることは、氾濫原の分配役が耕作地を分配するとき、分配役ではないオルモックの男が一人、そこに加えられることにあらわれている。河の季節的な氾濫が引いた後、氾濫原の分配役たちは、もっとも肥沃な土地を囲い、それを集団の各世帯に分配するために木の杭によって区画する。分配役よりも早く、氾濫原をかってに耕作し始める者がいるときに、分配役は彼らを追い払うことができる。しかしもし彼が、オルモックのように呪力の強いクランの者である場合、分配役たちが呪いをかけられる恐れがある。分配役に加わるオルモックの男は、このような場合に備えて、みずから区画の目印となる「アリ塚のように」なり、このような者たちを追い払う。外部から秩序を脅かす力に対して、内部に馴化した力によって対抗するのである。

呪いに対する恐れが、潜在的な脅威と豊饒性をあわせもつ力を、政治首長がコントロールするという伝承の経緯を、生々しい現実として人々に感じさせる。そしてそのことが、政治首長のもとで、ガンダラブの秩序を維持するためにさまざまな裁可をくだす評議員集

団の家父長的権力を正統化する。

このような秩序の感覚は、ホールのアードということばのあらわす意味と、密接にむすびつく。アードとは、アラビア語ではイスラム社会の慣行、および慣習法を指している。この言葉は、東アフリカではムスリム以外の民族でも広く用いられている。ホールの南に住むクシ系のラクダ牧畜民ガブラでは、アダ(*ada*)とは「伝統」や「法」といった意味で用いられるし [Soga 2001]、東に隣接するボラナでは、アードー (*aadaa*) とは、「伝統」「慣習」「法」「道徳」「礼儀」といった意味合いで用いられている [田川 1998]。ホールでも、アードという言葉は、一見すると「しきたり」「伝統」などと訳せる領域をカバーする意味で用いられるように見える。しかしアードは、法律や礼儀作法のように、身体や行為を規制する規範としてとらえられるものではないし、また外部から規則の集まりのように記述できるものでもない。以下の用例を見よう。

- ① 氾濫原が水で覆われると、雌ヒツジを供犠してその脂肪を地中に埋め、儀礼首長が神に祈る。これはアードである。
- ② お前はアードをちゃんと知っているはずだ。年長者を尊重しなければいけないのだ。
- ③ 戦争中なので、武器弾薬を勝手に他民族に売ってはならないと評議員たちが決めた。これはアードだ。
- ④ なぜ人を殺したときに供犠するのは雄ヤギであって、雌ヒツジではないのですか？—それがアードだからだ。
- ⑤ 自分に割り当てられた氾濫原の区画を放棄したら、分配役に蜂蜜を払わなければならない。これはアードだ。
- ⑥ かつてホールとボラナの間には、アードがあった。
- ⑦ アードがここからいなくなったのは、銃を見たからだ。けれどもそれは、今

でも森のどこかにいるのだ。戻ってくるときはしかし、銃はなくなっている。

- ⑧僚友は殺された敵のアーダを手を持つと、殺人者を呼ぶ。「何を私にくれるのだ？」

私たちがこれを日本語に訳すとすると、①儀礼 (*jil*)、②作法、しきたり (*denbi*)、③布告 (*seer*)、④伝統、しきたり、慣習、⑤おきて (*denbi*)、⑥平和 (*nagaya*)、⑦首長の守護神 (*hugum, urgo*)、⑧敵のペニス (*musa*)、ということになる。括弧内に示したように、これらの概念は別のことばによっておきかえることができるものがあるし、一見して相互の関連を欠いているように見える。しかしアーダとは、儀礼首長のもつ外部的な力を馴化することによって成立する秩序である、とホールが考えていると仮定すれば、これらの間の有機的なつながりが見えてくる。

たとえば①の儀礼。ホールには50を超える儀礼があるが、これらの儀礼は、その手順も目的も多様である [Miyawaki 1997]。しかし儀礼の中心が家畜の供犠 (*soriyo*) であり、これによって神と交流をおこなうことは共通している。儀礼の主体は、リネージの家長、クランの長老などだが、集団と神の仲介者として供犠の執行者の範例となっているのが、儀礼首長である。儀礼首長が集団と神の仲介者となりえたのは、彼の力が馴化されることによってであることは、伝承の伝えるとおりである。②、④の作法、しきたり、伝統は、これら儀礼の遂行のさいの細則であり、その結果として儀礼が維持する秩序である。③の布告は、多くの場合長老からなる評議員集団

が、集団のおかれた政治的状况を見ておこなう。この布告が秩序維持に意味をもつのも、儀礼首長が政治的な秩序と切り離されたことによるのである。このことは、氾濫原の分配などに適用されるルールである⑤の用例にもあてはまる。

ホールは近隣の民族をいくつかのカテゴリーに分けており、どのような民族であるかにより、その関係は異なる。しかしいずれにせよ、それには儀礼首長がかかわる。友好的な民族からは、儀礼首長のもとに供犠獣がとどけられるし、敵の場合は殺され、そのペニスを首長が手に入れるのである。だから、⑥に関するならば、相対する民族により、平和がアーダであったり、敵対がアーダであったりする。

⑦の守護神は、首長の力の源とみなされるものである。守護神が馴化されると、人々に安寧をもたらす。⑧の敵のペニスは、新首長の就任のさいに、豊穡の力の源として必要とされるものである。さらに首長が「外部」にとどまっている場合、首長自体が敵のペニスを思わせる暴力的な力の象徴である。この力の馴化が、秩序の成立のカギとなるのであり、逆にこれを欠いては、現在の秩序は成り立たない。一見して「秩序」の概念からもっともかけ離れているようなこれらの用例が、じつはその成立の根幹にかかわっているのである⁶⁾。

このように、外部的な力を内部に馴化するということが、アーダという秩序が成立するさいの論理を形作っている。この外部的な中心をもちつつ、それを土着の力で制御するというアーダの論理によって、ホールの「公共

6) ホールのアーダのようなカテゴリーを、アーダという概念に対応する特定の命題的な意味から説明することはできない。本文で示したように、アーダという概念には、歴史的・社会的な知識が密接に関連し、それによって複合的な連鎖構造を形作っている。ジョージ・レイコフはこのようなカテゴリーの構造を「放射状カテゴリー」と呼んでいる [Lakoff 1987: 邦訳 pp.109-137]。何らかのものをあらたにアーダと名指すことができるのは、こうした知識 (本稿ではこれをイデオロギーと呼ぶ) にもとづいて、イデオロギーを共有するものとの間で適切な言語ゲームを実践することができる限りにおいてである。それによって「放射状カテゴリー」は、その形をかえ、イデオロギーも書き換えられていく。

空間」は成り立っているのである。土着集団の代表である評議員たちは、外部の力を制御する役割をになう点において、政治的な決定を下すことの正統性が与えられている。この形而上学的な「公共空間」は、社会的には政治的決定を下す政治首長および評議員集団として、空間的には集落の中心の集会場として、表象されているのである。

さてここで、暴力的な「外部」である首長が内部に取り込まれた後、その力の象徴である守護神が、どのような変容を受けたのかを見てみる必要があるだろう。暴力性が公共性に転換するところに、アードの本質があるからだ。

4 変容する象徴

オルモックの男の持ち歩く人面蛇体のもの。これは、以下のようなさまざまな名称で呼ばれる。ウルゴ (*urgo*)、フグム (*hugum*)、カウマ (*kauma*)、アード (*aada*)。このうちウルゴ、フグムという言葉は、儀礼首長の守護神のみに用いられる。それに対して、カウマとは、儀礼首長 (*kawoi*) の地位のことをさす。これには、たんに地位だけでなく、それに付随する祝福や呪詛の力も意味する。「カウマをもつ」という場合には、首長位にあるだけでなく、守護霊をもち、豊穡や災厄をもたらす力を持っているということを意味するのである。なおアードについては、上に述べたとおりである。

オルモックの守護霊は、語りのなかでは非常に恐ろしいものとして語られる。しばしばそれは白髪であると言われる。老人ではない者のもつ白髪は、その異常さから呪詛の力と結びつけられるし、敵を殺した者が頭に立てるダチョウの羽根を連想させ、暴力性の象徴となる。このことは、この守護霊に恐れおののく土着の首長のもっていた彼自身のシンボルと対比させると、いっそう明らかである。彼のシンボルは、ゲームに用いる石であり、無生物で、無害である。「それは遊びに用い

るものではないか」そうオルモックの男はあざ笑ったと、多くの話者が伝える。しかしここに、見落としてはならない重要な点がある。彼が取り出したゲームの石とは何をあらわすのか。

東アフリカで広く見られる、小石を用いたこの盤ゲームを、ホールはボロ (*boro*) とよぶ。競技者間でやり取りされる小石を、ホールはウシになぞらえている。だから土着の首長がこの石をもっていたということは、ウシを管理する牧童のように、人々を管理していたのだろうということを通想させるのである。現在の儀礼首長は、まるで牧童のように、ウシにたとえられる集団の人々を管理すると言われることは、先に述べた。とするならば、土着の首長のシンボルこそ、馴化された儀礼首長の守護霊の姿を予示しているのではなかろうか。

オルモックの守護霊については、儀礼首長の起源伝承には語られていない。しかし他の語りから、守護霊がどのようなものとなったかを知ることができる。まず、それは何匹にも増えて、儀礼首長の家の奥の間に住むようになった。儀礼首長はそれに、ミルクを与えていた。そして、守護霊は平和を好み、エチオピア帝国の侵入や銃の到来を予期して、19世紀の末に儀礼首長のもとから姿を消した。

ここから明らかなことは、暴力性の象徴である守護霊は、一転して平和の象徴となったということである。これは儀礼首長の性格の変化と軌を一にしている。さらに、複数になりミルクを飲むという点で、それはウシのような家畜を思わせるものとなっている。いうまでもなくウシは人々の象徴であり、土着の首長の持ち運ぶシンボルでもあった。

暴力性から平和性へという守護霊の性質の変換とあわせて注目しなければならないのは、神(あるいは力の源)／儀礼首長／集団の人々、という3者関係の変化である。儀礼首長の力の源が守護霊であったことは明らかだが、それが神と直結していたかどうかは、起源伝承

からはわからない。しかし馴化されてからの関係はわかりやすい。儀礼首長は守護霊を通して神に祈る。だから守護霊は、儀礼首長と神との媒介である。しかしそれだけではない。守護霊はまた牛のようなものであり、それはまた、儀礼首長のもとにあるはずの人民でもあるのだ。つまりここで、守護霊を介して神と人民は結びつくのである。ここにホールの秩序観念のもうひとつの側面、つまりアーダの秩序に服属するのがホールの人民であり、また逆にホールの人民がアーダを体現する、という観念を見ることができる。

ホールで集団の構成員をあらわす言葉に、モド (*modo*)、ビー (*bi*)、ガッ (*gah*)、エダン (*edan*) などがある。モドとは、「男」という単語の複数形で、「人々」ということである。ビーとは、土地、国をあらわす。ガッとは、政治首長の保持する象牙の角笛である。それに対してエダンとは、「人民」としかいいあらわしようのない言葉であり、アーダのもとにある集団の構成員のことである。ホールはしばしば、首長の守護霊は「人民」をあらわしていると言う。だから19世紀末の守護霊の出奔は、その後の帝国との戦いで、人民の離散の予兆となったといわれる。さらに、「人民」の声は神の声でもあり、儀礼首長でもそれに逆らうことはできないとも言う。儀礼首長の力はたんにみずからが仲介する神の力のみに依存しているのではない。外部としての神は、また折り重なるように、内部としての「人民」とも接合し、その両者の力に儀礼首長は依存するのである。

このことは、儀礼首長が保持する神器の構成にもみることができる。儀礼首長が守護霊を入れるガンテという袋は、彼の就任時にフルトの人々によって、クドゥ (*serem*) というレイヨウの皮から作られる。しかしガンテの中には、守護霊のほかいくつかの重要な神器が収められているという。それらは、腕輪、ビーズ、棍棒、ナイフ、鎖のようなもの、小さな角笛であるという。ある話者がこれらの

中でも重要なものとしてあげたのは、ナイフ (*kurta*) と鎖のようなもの (*edan*) である。ナイフは、雷とともに儀礼首長にもたらされた。また鎖のようなものには、つねにバターが塗られるという。

このナイフと鎖には、二重の象徴的二項対立を見ることができる。第一は、儀礼首長の重要な特徴である、男性性と女性性にかかわる対立である。ナイフは武器であり、暴力性や熱さを象徴する。それに対して鎖に塗られたバターは、平和であること、豊穰性、冷たさを象徴する。第二は、神と人民の対立である。ナイフをもたらしたといわれる雷は、ホール語で「神の雄牛 (*aar waaket*)」といい、天空、神とのかかわりを示している。それに対して鎖はまさに人民を意味するエダンという言葉で呼ばれているのである。

V 敵・嫁・首長

この節ではいままでの議論を整理したうえで、儀礼首長をめぐる象徴の構造が、ホールの他の社会空間の象徴構造と、どのような関連があるのかについて考察する。ここで考察するのは、民族間関係、および婚姻である。

1 儀礼首長をめぐる象徴空間

ホールの象徴空間は、いくつかのパラドックスをはらんでいる。ひとつは、男性的な象徴群と女性的な象徴群の、優越性をめぐるパラドックスである。日常的、政治的文脈では、男性原理が優越する。しかし、儀礼的文脈においては、女性原理が優越する。ここで女性原理に含まれるのは、雨や川の水、穀物の豊作や家畜の多産のような、自然現象にかかわる部分と、産む性としての女性そのものにかかわる部分である。

ホールの儀礼首長は、みずからのうちに男性原理と女性原理をあわせもつことによって、この矛盾を媒介する。しかしここに、もうひとつのパラドックスが生じる。産む性として

の女性は、親族集団間で交換されなければならない。だから、儀礼首長は、みずからのうちに、交換の主体である部分（男性）と、交換の対象である部分（女性）を、自己言及的にならざるをえない形で抱え込むのである。

この矛盾は、さらに別の矛盾を生じさせる。交換の主体は、交換の対象であり、一方から他方へと移動する女性をその間において、両端に分離する。それを一方の側から見るならば、内／外という対立関係となる。これはホールがひとつのまとまりであり、なおかつそのもとに複数の外婚集団をかかえるかぎりつきまとう社会的な矛盾でもある。儀礼首長はまさに、この矛盾の象徴的体现者となるのである。儀礼首長がその内部に抱え込んでいる象徴的対立関係を整理して示すと、以下のようになる。

男性 : 交換の主体 : 内／外
女性 : 交換の対象 : 移行

儀礼首長をめぐる就任儀礼や起源伝承は、あげてこのパラドックスの止揚に向けての運動をなしていると見ることができる。儀礼首長は外部から来て、内部にからめとられる。このとき彼は、二重の役割をになう。一方で彼は「外部」であり、女性などの資源を取奪する、集団の側から見れば反対の側に位置する交換主体である。しかし彼自身、そのうちに豊穰性を秘めている。そして彼はガンダラブの人々に「外部」から引き剥がされ、内部に位置づけられる。このとき彼は、あたかも交換の対象となったかのようなのである。そしていったん内部に位置づけられると、今度は外部からもたらされる豊穰の力（敵のペニス）を受け取り、ふたたび、しかし今度は「内部」からの、交換の主体となるのである。

ここでは何がなされているのだろうか。それは、儀礼首長という中心性の獲得である。それならば中心性を獲得することで、何が達成されるのか。それは二重の矛盾の隠蔽であ

る。

第一の矛盾は、社会的なものである。ホール内部にある女性の交換主体である、父系親族集団間の対立関係が隠蔽されるのである。首長はあたかも敵のように外部から現れ、内部に位置づけられる。この潜在的な対立関係は、内部である自民族と、外部の敵との関係に疎外し投影される。

しかし儀礼首長が中心性を維持するためには、彼がホールに参入し、その一部になるだけでは完了しない。もともとホールは、外来集団の集まりなのだ。そこで彼は、ホールのさまざまな二項対立の中に埋もれることなくこれらの媒介を象徴し、彼自身の中心性を維持するために、さらに込み入った仕掛けを必要とする。それが、儀礼首長が、集団間を媒介する交換対象としてみずからを表象するという仕掛けである。ここで儀礼首長は、みずからが交換主体である男性であるとともに、交換の対象である女性ともなるという、二重の属性を身に帯びることとなる。中心性の獲得の結果として、彼は移行前の少女ではなく、移行し内部に位置づけられた成熟した女性（*sale*）としてあらわされる。

このメカニズムは、さらに第二の矛盾を隠蔽することになる。それは家父長制的なホールの社会が、じつは女性の生産力によって維持されているという事実である。これは水平軸での媒介性を、垂直軸の媒介性に転化するという仕掛けによって可能となる。儀礼首長は、外部から参入し、ホールに定着する。しかし、その平凡な一員となるのではない。彼はつねに、そこからはずれる。神に近いところにあり、人民と神を媒介するのである。このとき女性の生産力は、それじしんに内在するものではなく、雨水のもたらす豊穰さとともに、究極的には神に起源し、首長を媒介として家父長たちによってコントロールされるものとして表象される。

儀礼首長の中心性の獲得において、ホール内部の内／外（これは視点の変換で容易に外

／内と逆転する)は、水平軸においては自民族の外部に疎外・投影される。それが可能となるのは、この関係がさらに、垂直軸では神の住む天空に疎外されるからである。

ここで私が行ってきたことは、互いに女性を交換する複数の家父長制的親族集団が、みずからが女性の生産力に依存していることを隠蔽しつつ、首長制を介してさらに高次のレベルに統合されるときに、首長の周囲にどのような象徴空間が形成されるかということについての分析だった。もしこの矛盾がひとつは水平方向に、もうひとつは垂直方向に疎外・投影されるのだとすれば、疎外された外部は、内部と相同の形をもつのではないだろうか。なぜならばもともと外部とは、みずからが女性を交換する隣人の集団なのだから。

このことは、前に述べた神と人民の関係にあらわれているように思われる。儀礼首長は外部と内部の媒介者として現れるが、水平軸の外部は垂直軸に転化され、豊穰性のもたらされる外部は、神の世界となる。そして内部は、「人民」として、一枚岩の集団として表象される。しかし人民と神は完全に対立する二項ではない。人民の声は神の声であり、首長の守護霊は神を媒介するとどうじに人民をも象徴する。人民と神は鏡像のように向き合い、それを媒介する儀礼首長と対立するのである。垂直方向の疎外・投影は、両者を女性的なものとして表象する。神の行為を語るさいの動詞はつねに女性形である。人民は、多産のシンボルであるバターを塗った鎖としてあらわされている。

同様なことは水平軸についてもいえるように思われる。われわれと敵の関係は、まず何よりも豊饒性を媒介とした、男性的な敵対関係である。ここで、ホールにおける婚姻と異民族関係について簡単に見てみよう。

2 ホールにおける婚姻

ホールの婚姻は、父系のクラン外婚である。婚資には、未經産のウシが4頭支払われる。

ホールはウシによって娘を「売買する」といい、これはメエ・ファキンのさいに敵のペニスを「売買する」と同じ表現である。未經産牛の支払いのときの儀礼はスッドといわれ、このとき娘は割礼を受ける。婿は頭にダチョウの羽根飾りを立て、ララトウという装束を身にまとう。これは敵や猛獣を殺した者が身にまとう装束である。

婿と嫁の兄弟のあいだにできる姻族の絆をホールはソド (*sodo*) という。ソドは重要な関係であり、互いに争ってはならない。さらにいったん通婚したりネージ間には、「根 (*hize*)」ができるという。ソドとなったリネージ間では、当事者たちから数えて2世代は通婚できない。「根が湿っている」からだという。しかし、当事者の子供がその母方オジ (*au*=母の兄弟、あるいはその息子) にウシを支払うと「根は乾き」、当事者の曾孫にあたる3世代目からは、通婚できる。「根」があるリネージ間は「互いに血が甘い」。つまり、多産が約束されると考えられる。だから、ホールの婚姻では、相手側のリネージが自分のリネージと「根」のある関係かどうか、まず問題にされる。

3 ホールと敵

ホールの敵は、すでに述べたように、サンプルとマーレである。近年ではボラナが敵とみなされている。しかしそのペニスでメエ・ファキンをすべきかどうかについては意見が一致しておらず、まだ誰も行っていない。ホールは敵の血は、殺しても、結婚しても甘いと考えている。しかしそれだけではない。敵もホールの血を甘いとみなす、と考えるのである。だからホールと敵は「互いに血は甘く、互いに求めあう」という。ホールは自分たちが殺し、ペニスを切り取る相手を敵とみなす。そうでないハマルは、いくら戦っても彼らの真の敵、甘い血を持つ敵にはならないのである。ホールは、敵とは神によってホールとともに作られたのであるという。だから、敵を

殺害した後の儀礼では、しばしば敵が死者を弔って行っているであろう行為が、ホールの儀礼の中に影響をおよぼす。敵とは、ホールの鏡像なのである。

4 鏡像としての外部

集団内部に女性を交換する複数の集団を持つという矛盾を儀礼首長が背負って仲介し、それを外部に投影しているのだとするならば、婚姻、外部の敵、儀礼首長には何らかの共通性の痕跡が残っているはずである【図5】。それはこれまでの記述で明らかであろう。たとえば、儀礼首長の起源神話に見られる首長の鏡像的な行動は、メエ・ファキンの模擬戦のイメージを通じて、鏡像としての敵のイメージに連なる。また敵対民族とホールの、互いに甘い血を求め合うという関係性は、通婚関係のできたりネージュ間の、甘い血を求めあう関係とパラレルになっている。そしてこの鏡像関係は、儀礼首長にかかわる伝承の、語りの視点の交替からもうかがえる。この語りは語り手と聞き手に、前半では外部（外来の儀礼首長）の視点のみずからの視点として、後半では内部（土着の首長）の視点のみずからの視点として、とることをうながしている。ここにも外部と内部の相互嵌入がみられる。

このような観念は、現実にとどのような影響をおよぼすだろうか。ホールは近隣民族を、敵、通婚も戦いもしない民族、通婚する友好民族の3つに分けていと述べた。しかしこ

のモデルによれば、敵と友好民族は、盾の両面となるはずである。血が甘いという意味で、ホールと共通性を持ち、その鏡像となりうるのだ。この10年で関係が悪化したボラナとの関係が、このことを証明しているようにみえる。ホールにはボラナ出自のクランがたくさんある。ボラナはかつてはホールの集落にも居住し、儀礼首長に家畜を献上していた。ホールもボラナのテリトリーに避難したことがある。しかしさまざまな状況の変化によって、ホールとボラナは断続的な戦争状態となった。するとホールは、かつて親族関係のあったボラナの血は甘く、殺すのに良いというのである。なぜか。ある老人は、次のように語った。「ボラナの血は良い。ボラナには、ホールがここから逃げて行ったときに過ごした場所もあるが、今は殺しあっている。血が良いといっているのには、こういうたとえがある。ホールはボラナである、ボラナはホールである。だから彼らの血は良いのだ。」

親族関係があるにもかかわらず、良い、のではない。親族関係を結べるから、良いのだ。

VI 結論

本稿で明らかにしたのは、集団が豊穡性を統御するときの民俗論理である。私はここで、異なった2つの矛盾が、操作の対象となっていると考えた。ひとつは、交換の主体である男性原理と、交換の対象であり豊穡性の体現

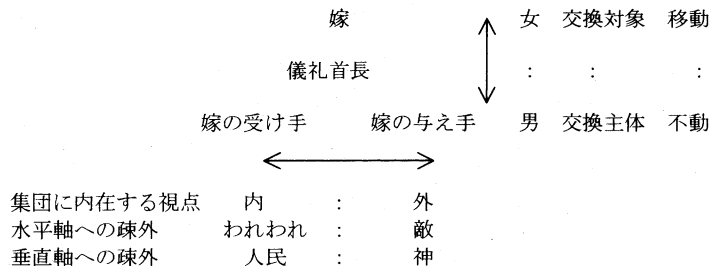


図5 矛盾と疎外の図式

者である女性原理の優劣の矛盾。もうひとつは、女性を交換する親族集団が、敵対関係にもなりうるという矛盾である。これらの矛盾が首長制の導入により、どのように調停されたのか、矛盾がどのように物象化され、外部へ向けて疎外・投影されているのかを示した。さらに、首長を疎外しつつ中心におくという微妙なバランスにおいて、公共空間・秩序体系が、どのように形成されるのかについて明らかにした。

女性原理と男性原理の矛盾とその調停は、アフリカ社会のコスモロジーの研究においてしばしば話題となるテーマである。また、外部の力を内部に取り入れて馴化するというコスモロジーの分析も、めずらしいものではない。しかし本稿は、内／外という区別じたいを前提とした分析（たとえば外部の野性の力を、内部の文化的秩序に取り入れて馴化するというような）ではなく、むしろ内／外という分節が、より高次の集団の形成においてどのように物象化され、疎外されるのか、というところに焦点を絞った。

さてここで、本稿の最初の問題にたちもどろう。東アフリカの牧畜社会では、民族間の境界は、浸透膜のようである。飢饉、戦争などさまざまな理由で人々は境界を横断し、再横断する。それによって、民族を横断する紐帯が生まれる。そのようなところでは、「われわれ」と「彼ら」の間の対立は、非常に両義的なものとなる。「彼ら」は潜在的に「われわれ」であり、「外部」は「内部」となりうる。また民族を横断する紐帯であるクランが、高次の政治的まとまりである「民族」よりも、より自然な単位であるとみなされるこ

ともある [Turton 1994, p.20]。

それに対してエチオピア西南部高地の農耕社会では、より求心的な首長制が発達している。ここでは豊穣を与える力は、年長者から年少者に与えられる。また女性の再生産力も、男性の生殖力によってはじめて活性化されると考えられている。ホールの宿敵であるマーレを調査したドン・ドナムによれば、このような構造にもとづいた権力は、家族から地域集団にいたるさまざまなレベルで見出される。マーレの王は、こうした範例の中心となっている。彼はマーレの全リネージの最年長であり、その豊穣の力を順次下位にある首長たちに与えていくとされる。それによって、マーレの中心に君臨し、人々を経済的に搾取することを正統化されるのである⁷⁾。ドナムはこれを、「豊穣性の物神崇拜 (fertility fetishism)」と名づける [Donham 1999, pp.104-106]。

ホールの民俗モデルを、これらの研究の文脈におくと、どのようなことが言えるだろうか。ホールの社会は、ケニア北部やエチオピア西南部の他の牧畜社会のように、流動的・浸透的な傾向をもつことはない。いくつかのクランは地域集団間にまたがって分布し、さらに異民族から来たこともはっきりと認識されているけれど、首長によって統合される地域集団より外のクラン間の紐帯は薄い。しかし、農耕社会の首長制のように、中心と周縁の一貫した意味体系の上に成り立っているわけでもない。農耕社会では、政治的な階層性にクラン・リネージの長幼の序が重ね合わせられ、さらには男性の生殖力は女性の再生産力よりも優越するものとされる。それによって、男性の王を社会の中心に位置づけるのだ。

7) マーレでは誰かが敵を殺し、そのペニスを切ったなら、それをリネージに持ち帰る。リネージではその長が儀礼的にその殺しを再現し、ペニスを祖霊にささげる。それはさらに最年長リネージの長、地域の副首長、首長らによって次々に再演され、最終的にペニスは王の屋敷に安置される [Donham 1999, pp.104-105]。これは一見してホールのメエ・ファキンと似ているように思われるが、意味づけは異なる。マーレはペニスを、上位の階層からもたらされる豊穣性への反対給付と考えるので、次々に上位の者にそれをささげるのである。ホールでは、敵のペニスは首長への反対給付ではなく、「売買」されるものである。マーレではホールよりもはるかに、垂直軸のイデオロギーが強力に働いているのである。

しかしホールではつねに、男性原理は女性原理と相克する。そして首長制と親族集団間の矛盾が、首長のもつ両義性という形で顔をのぞかせている。ホールのモデルは、牧畜社会的な越境的クランの集合を、首長制の導入によって求心的にまとめ上げた複合モデルである。しかしそれは北部の農耕社会のように一貫した体系をもっていない。そのためにかえて、家父長制のもとでのという制限つきながら、平等主義的な公共空間が成立しえていると言えよう。

ホールがなぜこのような首長制をとるようになったのかと推測するのは、興味深いことである。首長制は、伝承の語のように、氾濫原農耕にかかわる資源の分配と結びついているのかもしれない。ホールではアードにのって、集団から選出された分配役が、クランにかかわりなく集団内の各世帯に耕作地を分配する仕組みが確立されているのである⁸⁾。

ここまで私は民族間の紐帯を抑制する求心的なメカニズムについて分析し、それが民族を横断する紐帯を抑制することを強調してきた。しかし私はこのメカニズムを「文化」と呼ぶつもりはないし、「民族」間のエスニック・バウンダリーを形成し、固定化する要因となっていると言うつもりもない。いうまでもなく、明確な境界と均質な文化をもつ構成員というモデルは「近代国民国家」にふさわしい。ホールはむしろ、逆である。ホールは、社会の秩序の源泉である儀礼首長を中心におき、それに服属する者たちが周辺へ行くに連れてだんだんとぼやけてくる、中心-周辺モデルにもとづく社会を形成している。ホール

の内部でも、このことはあてはまる。たとえば、ガンダラブの儀礼首長と、その南のクラムの儀礼首長は、農耕の守護と家畜の守護というように、その力能が分化しており、二重の中心を形成している。さらに南のマレは、かつてはこの秩序に服属していなかったが、19世紀末の牛疫で定着農耕を余儀なくされて以来、北部の首長たちに服属するようになった。これをマレでは、ガンダラブの首長の呪詛によると伝えている⁹⁾。マレにも儀礼首長はいるが、彼らの力能は低く見られ、マレ自身「まるで未成年の年齢階梯の首長だ」と言うくらいである。明らかに「中心」への距離は、ホール内でも異なっており、それにもない現在の秩序を正統化するメカニズムも異なっているのである。さらに西のハマルは、ホールの年齢組織には属しておらず、言語も異なっているが、19世紀には儀礼首長に服属しており、供物を持ってきていたという¹⁰⁾。東に住むボラナの一部もそうである。さらに北のツァマコの首長筋は、もともとガンダラブの首長筋の私生児から始まったと言われており、ホールはこのツァマコの首長筋もホールの首長であるとみなしている。ツァマコの首長筋は、ツァマコとホールの間を母方交叉イトコ婚をすることで婚姻によって仲介している。彼らはホールの年齢組織に属し、ライフスタイルもホールと同じ、そしてホール語とツァマコ語のバイリンガルである。ここでもエスニック・バウンダリーは、はっきりと引くことができない。霊的な力の制御にもとづくアードに服属する人々の範囲と、年齢組織などのより世俗的な秩序、そして言語

8) 氾濫原の分配が、首長制による秩序の確立によってのみ可能になるとは、もちろんいえない。ホールと通婚関係があり、同様に氾濫原農耕に依存するダサネッチでは、氾濫原の分配が、個人間の複雑なネットワーク・システムを発達させることで達成されている [Almagor 1978]。

9) 当然ホールという「民族」は、それまでには存在しなかった。あるのは、ガンダラブ、クラム（この両者はアルボレというアイデンティティをもっていただろう）、そしてそれらとは無関係に遊動しているマレという人々である。

10) これはホールでの伝承からだけでなく、19世紀半ばのソマリ商人による情報を記した文献からも確認できる。このころはまだマレはアルボレに服属していない。そしてアルボレはハマルを朝貢国 (tributaires) としていると、記されている。[Des Avanchers 1859, p.162]

など文化を共有する人々の範囲は、一致するわけではないのである。

これを文化と呼ばずにイデオロギーと呼ぶのは、それが果たしている機能と、それが働きかける対象にもよる。秩序を自然で正統なものとのみなさせるような効果は、誰に対して働いているのだろうか。ガンダラブの、家父長制的権力を行使する男性に対してだろう。家父長が女性をウシと交換し、氾濫原を互いの中で分配する秩序の正統性を、彼らじしんに語りかけるのである。女性的象徴の重要性は繰り返し強調される。しかしその生産力の源は、外部に疎外され、家父長たちの代表たる評議員たちが、それを制御するのである。そしてこのメカニズムじたいに、女性の視点は一切入らないことに注目すべきである。じっさい、ガンダラブの女性たちが儀礼や伝承を相互に結びつけるやり方は、ここで示したやり方とはかなり異なっている。この象徴や記号の総体がおよぼす機能と、働きかける対象による効果の違いを考えるならば、これは文化というよりもイデオロギーというほうが正確だろう。

さて最後に。本稿で私が提示したものは、民俗モデルであると述べた。いうまでもなくここで民俗モデルといっているものは、「人々の語る伝承や、行っている儀礼などを材料に、外部の観察者である私が構築したモデル」である。だからホールの人々は誰一人として、主観の中にこのモデルを意識しているわけではない。そもそも神の存在を説明の対象とすることじたい、ホールの人々にとっては思いもかけないことである。しかしだからといっ

て、このモデルの有効性が損なわれるわけではない。なぜならばこれは、イデオロギー発生の機制を論じたものだからである。ここでは人間集団相互の関係が、人々の解釈の実践を通して、「暗箱」の中でのように、倒立して現れるようすをモデルとして示しているのである。人々が意識している神の存在、敵の血の豊穡性、儀礼首長の両義性、祝福と呪詛の恐るべき力は、イデオロギーの内実ではあるが、それを作り出すメカニズムを直接示すものではない。むしろこのモデルの有効性は、現実の状況のなかで、イデオロギー生成のメカニズムがどのように作動し、その内実がどのように変化するのかを説明するときに試されるだろう。私はすでに、ボラナという隣接民族との関係において、このメカニズムがどのように作動したかを示した。しかしそれだけでは充分ではない。

ホールはこの100年の間、エチオピア帝国の支配、イタリア軍による占領、再度の帝国の支配、共産主義政権による啓蒙と管理、およびその崩壊と、さまざまな外部の圧力にさらされてきた。それにもかかわらず、ホールは現在にいたるまで、首長制を捨てていない。なぜ捨てないのか。国家というあらたな「外部の力」を、人々はどうのように解釈してきたのか。人々はイデオロギーをもって「歴史」を解釈し、解釈を実践することであらたにイデオロギーを書き換え、再生産する。イデオロギー再生産のプロセスにひきつけつつ、これらの問いに対して答えることができたときに、はじめてこれまでの分析は意味をなすことになるだろう。

参 考 文 献

- Abbink, Jon. 1992. "An Ethno-Historical Perspective on Me'en Territorial Organization (Southwest Ethiopia)." *Anthropos*, 87, pp.351-364.
- Almagor, Uri. 1978. *Pastoral partners: affinity and bond partnership among the Dassanetch of south-west Ethiopia*. Manchester: Manchester University Press.
- Ayalew, Gebre. 1995. *The Arbore of Southern Ethiopia: A Study of Inter-ethnic Relations, Social Organization and Production Practices*. Addis Ababa: Addis Ababa University.
- Des Avanchers, Leon. 1859. "Esquisse Geographique des Pays Oromo ou Galla, des Pays Soomali, et de la Cote Orientale d'Afrique." *Bulletin de la Societe de Geographie*, 17, pp.153-170.
- Donham, Donald L. 1999. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Hayward, Dick. 1984. *The Arbore Language: A First Invitation*. Hamburg: Buske.
- Kurimoto, Eisei. 1998. "Resonance of Age Systems in Southeastern Sudan." *Conflict, Age & Power in North East Africa*. (E. Kurimoto & S. Simonse, eds.) Oxford: James Currey.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ジョージ・レイコフ著 池上嘉彦・河上誓作他訳 『認知意味論 言語から見た人間の心』 紀伊国屋書店 1993年。
- Miyawaki, Yukio. 1997. "Ewe Lamb as a Feminine Divinity, Male Kid as a Naughty Wild Creature?: Some Notes on the Symbolic Universe of the Hoor of South Western Ethiopia through the Examination of Sacrifice and Ritual Slaughter." *Ethiopia in Broader Perspective, Volume 2, Papers of the 13th International Conference in Ethiopian Studies*. (K. Fukui, E. Kurimoto & M. Shigeta, eds.) pp.706-747, Kyoto: Nakanishi Printing.
- Schlee, Gunther. 1989. *Identities on the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*. London: Manchester University Press.
- Sobania, Neal. 1980. *The Historical Tradition of the Peoples of the Eastern Lake Turkana Basin, c. 1840-1925*. London: Ph.D. thesis, SOAS.
- . 1988. "Fihsermen Herders: Subsistence, Survival and Cultural Change in Northern Kenya." *Journal of African History*, 29, pp.26-41.
- . 1991. "Feast, Famines and Friends: Nineteenth-century Exchange and Ethnicity in the Eastern Lake Turkana Regional System." *Herders, warriors, and traders: pastoralism in Africa*. (J. G. Galaty & P. Bonte, eds.) pp.118-142. Boulder: Westview Press.
- Soga, Toru. 2001. "Reorganization of the Ethnic Framework: The Impact of the 1997 Election on the Gabra Pastoralists in Northern Kenya." *Nilo-Ethiopian Studies*, 7, pp.81-99.
- Tadesse, Wolde. 1997. "Cowrie Belts and Kalashnikovs." *Ethiopia in Broader Perspective, Volume 2, Papers of the 13th International Conference in Ethiopian Studies*. (K. Fukui, E. Kurimoto & M. Shigeta, eds.) pp.670-687, Kyoto: Nakanishi Printing.
- Turton, David. 1994. "Mursi Political Identity and Warfare." *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. (K. Fukui, J. Markakis, eds.) pp.15-32. London: James Currey.
- Wood, John. 1997. "Inside the Outside: The Construction of Pastoral Identities at the Margins of Kenya and Ethiopia." *Ethiopia in Broader Perspective, Volume 2, Papers of the 13th International Conference in Ethiopian Studies*. (K. Fukui, E. Kurimoto & M. Shigeta, eds.) pp.688-705, Kyoto: Nakanishi Printing.
- 田川 玄 1998, 「語られる年齢体系と民族主義—南部エチオピア, オロモ系牧畜民ボラナのグミ・ガーヨの報告—」『社会人類学年報』24, pp.99-122。
- 福井勝義 1999, 「オモ川・ナイル川流域におけるエスノシステム—錯綜する民族名と民族間関係の解説に向けて」『季刊 民族学』90, pp.28-50。
- 増田 研 1997, 「語られる民族と「われわれ」の類型化: エチオピア西南部ハンナの首長筋の起源伝承の分析より」『アフリカ研究』51, pp.51-68。