

# アジア・アフリカ 言語文化研究

JOURNAL OF ASIAN AND AFRICAN STUDIES

No. 64

September, 2002

## 目 次

### 論 文

- 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ールの  
首長制をめぐる象徴空間についての考察 ..... 宮脇 幸生 ... 1
- 邪術師を暴き出す—インドネシア辺境における差異と同一化 ..... 奥野 克巳 ... 37
- The Space of Africanness: Using Gnawa Music in Morocco as  
Evidence of North African Slavery and Slave Culture ..... GOODMAN-SINGH, David R. ... 75
- 形態類型論の形式モデル化 ..... 峰岸 真琴 ... 101
- Inflection vs. Derivation in Degema ..... KARI, Ethelbert E. ... 129
- Reflexive Marking and Related Functions in Akan ..... OSAM, Kweku E. ... 141
- マルタ語の動詞語幹母音再建 ..... 長渡 陽一 ... 153
- 黎朝前期紅河デルタにおける屯田所政策 ..... 八尾 隆生 ... 173
- 国家・教会・人々—タンザニアにおける信仰覚醒運動の展開 ..... 小泉 真理 ... 193
- ナイジェリアの宗教と政治—2000年シャリーア紛争が語るもの— ..... 戸田 真紀子 ... 217

### 資料・研究ノート

- Conversational Roles and Social Functions of Code Switching  
among Igbo Bilinguals ..... OKOLO, Bertram A. ... 237
- Negative Questions in Hindi: Negative Questions  
in Asian Languages I ..... MATHUR, Ramesh & UCIDA, Norihiko ... 251
- 中嶋幹起教授—略年譜と研究業績 ..... 273

東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所  
RESEARCH INSTITUTE FOR LANGUAGES  
AND CULTURES OF ASIA AND AFRICA (ILCAA)



## 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ー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 agro-pastoralists 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。ギュンター・シラーはケニ

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]，さらにはこうした流動性と社会的な紐帶のなかで，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帶は，充分な議論の対象となっていない<sup>1)</sup>。

本稿で論じるホールの居住する地域は，こうした半乾燥牧畜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，親族集団やボンド・パートナーシップによる民族間の紐帶が，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帶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くと論じている [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で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，集団の豊穣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帶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グダラブである。

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 [Abbingk 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関係が、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*)が流れしており、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アマコ(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】。ツア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ブル(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。

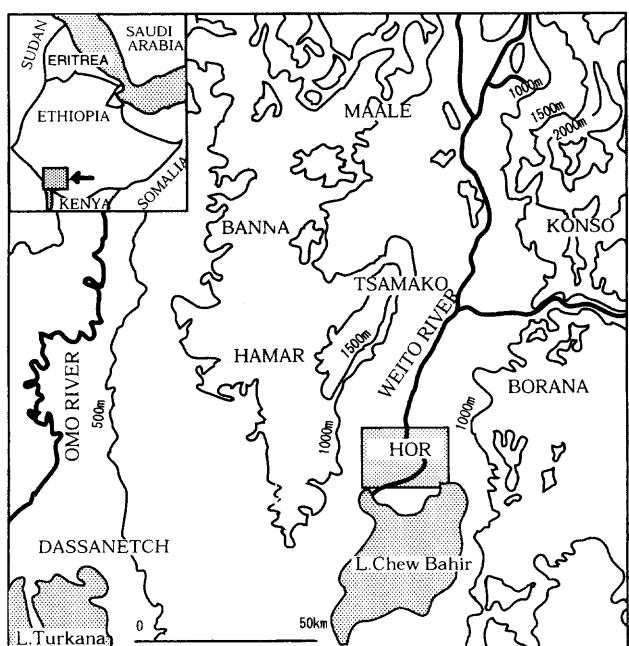


図1 ホールと周辺民族

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(*kauot*)、特定のクランから合議によって選ばれる政治首長(*kernet*)、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穣をもたらす力に、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、ということを意味している。

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、特定のクランやリニ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っとも肥沃な土地を、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・

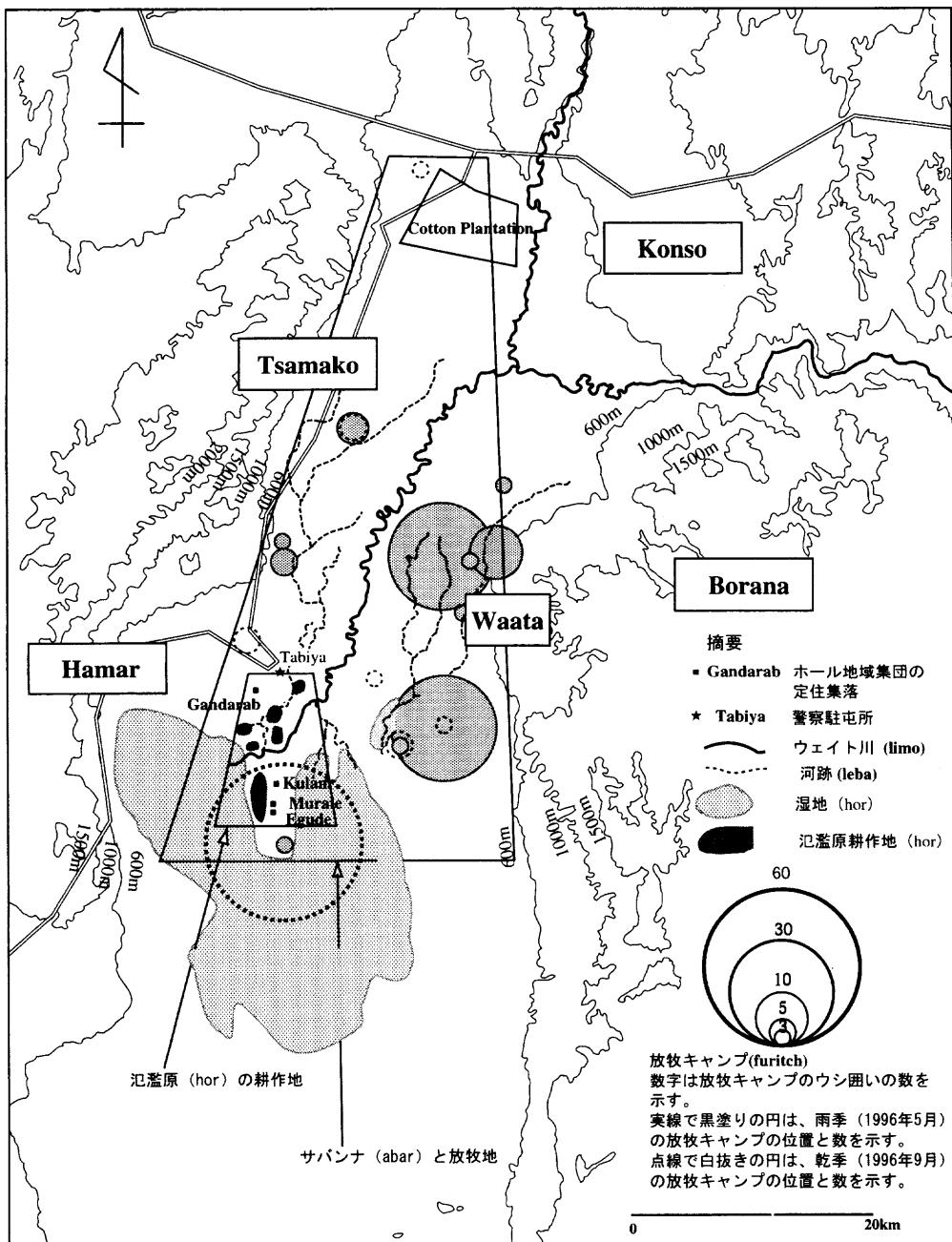
デルシット以外の氾濫原は、各世帯がそれぞれの労働力に応じて、自由に耕作できる。

サバンナであるアバールでは、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、異なる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、アバ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域の景観である。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とりにおかれる。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



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／年少を基準にした二項対立的カテゴリー・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的カテゴリー・ペア

湿潤	乾燥
水／雨	火
冷たい	熱い
豊穣	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。ここでは二項対立的カテゴリーが、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、連鎖の終わりで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れるかによって、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なうことになる。

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バ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、年長者のようだと言うのである。また、アバ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、未経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、中央の広場を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いている【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

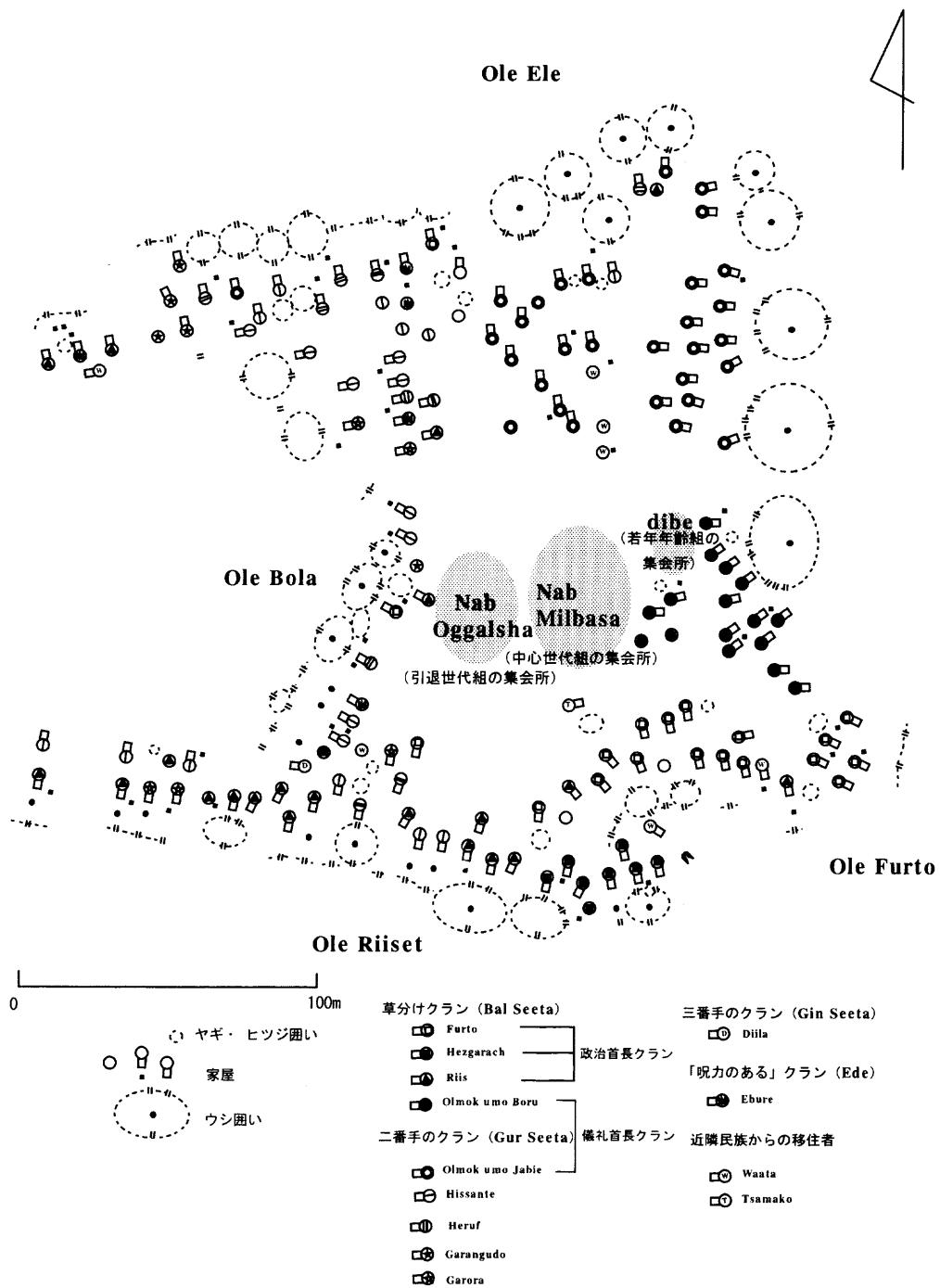


図3 ガンダラブ集落の構造

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的構造は、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的カテゴリーによって分類され、相互に隠喻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、豊穣、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犠され、直火で焼かれるのに對して、ヒツジは雨と豊穣をもたらす儀礼において供犠される。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、ヤギはそれをサポートのに対して、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穣のしるしであり、神に愛でられているしもある、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 (*siibin*) 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り、女性の象徴につらなっている。それに對してサバンナは、牧畜や隣接民族との紛争によって特徴づけられ、男性の象徴に關係が深い。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關係にも当たはまる。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見える。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

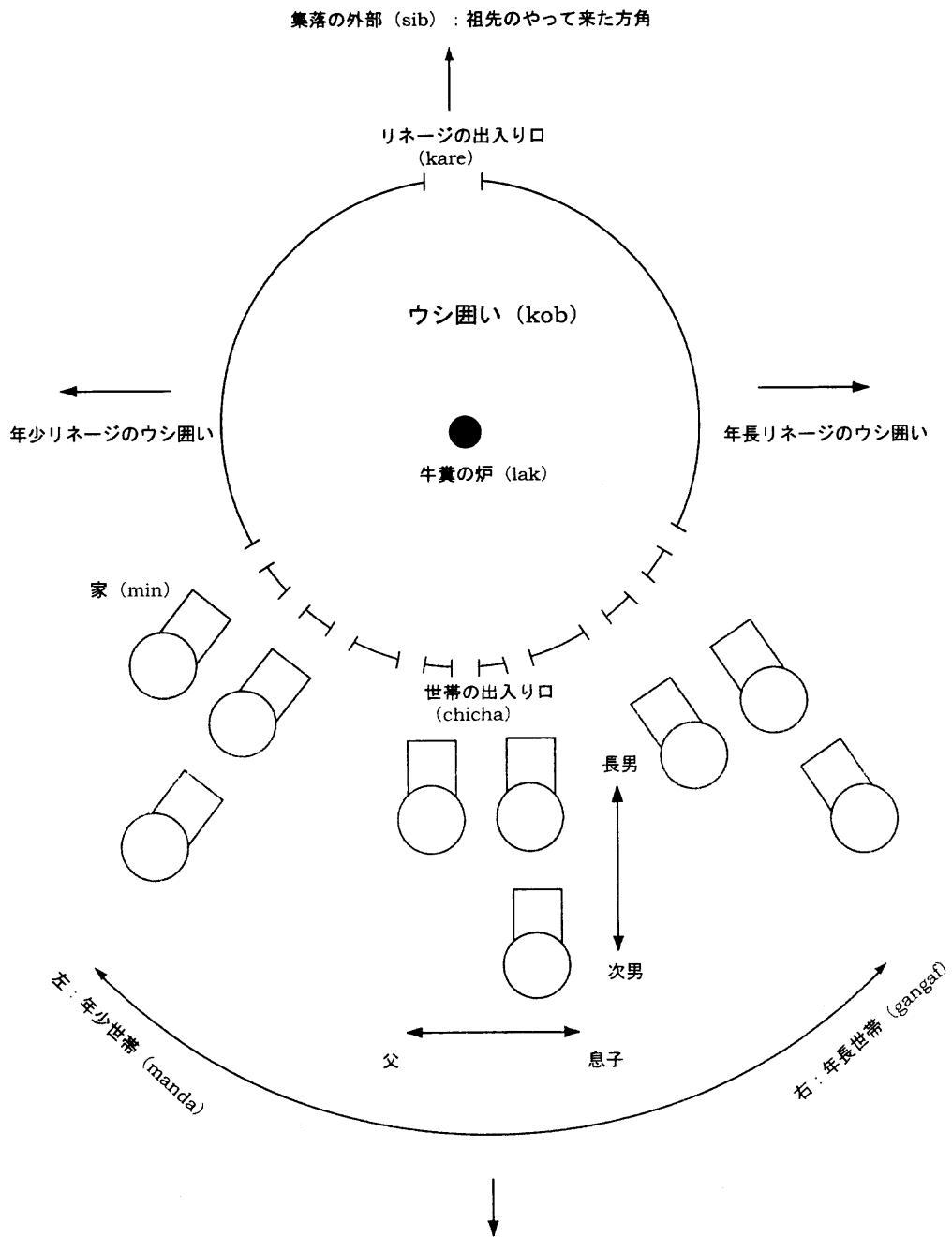


図4 ウシ囲いの構造

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。ここから明らかなように、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る。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現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、女性をあらわす象徴を身にまとう。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・豊穣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現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、「國の父」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、女性性もあらわす。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<sup>2)</sup>。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。そのため女性をあらわす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わしている。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」をあらわし

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、旱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. *spiocarpa*）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と塗られる。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花させた女性を示す示差的特徴である<sup>3)</sup>。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、戦いによって流される血にかかるものは、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ことが大きな栄誉とされるのとは対照的である。

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、リネージュ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、集団に豊穣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、集団に豊穣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ともなって、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身に着けている。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（*wutante*）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。彼女は初めて夫と縁をともにし、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、畠仕事など、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。

結婚して夫のクラムと年齢階梯に帰属し、子供を産むことでその多産さ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、儀礼用の蓑束を身につけて、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 (*fat*) 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はない。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、これは敵を打ち殺す武器であるとも言われる所以である。

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、強力な呪詛の力をも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、ボラナを滅ぼしたまえ」

(*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はない。これらはありのままの豊穣性や暴力とは、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穣性は、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、じつ

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) は南のガプラから、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。三つめが、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りられている。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つのリニージ (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 駐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見事に示している。

#### 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ブルと、オモ系農耕民マーレである。サンブルは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ア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年ごろにレイテ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、北のツアマコ、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、未経産牛によって「買い」とする。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。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、未経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、未経産牛である。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いく。そして母方オジから未経産牛をもらう。これに自分のリネージ、兄弟の息子、自分自身の未経産牛を加えて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、自分の牛廻いに入れる。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ならないとされる。飲むと、流産するのである。また、そのウシのいる牛廻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、敵の血の豊穣性を手に入れ、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ってじ

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、彼を上に抱えあげる。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充分に冷えたコーヒー(冷たさは豊穣性の象徴である)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、牛廻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。牛糞で作った牛廻いは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、儀礼首長が豊穣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は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、豊穣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経産牛によって「売買」される<sup>4)</sup>。

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」と呼ばれる未経産牛は、

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れる。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。彼は豊穣がもたらされた敵に対して呪詛による攻撃を行う。その後集団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）から来た豊穣性を受け取り、みずからが集団の中心（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経産のウシの交換と、メエ・ファキンにおける敵のペニスと未経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、未経産のウシが交換の対象である嫁や敵のペニスよりもより「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。未経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、直接外部の豊穣性を獲得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。そしてその後に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はならないし、その牛廻いの中では、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説明される。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）の肉を食べてはならない。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てはならない。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、豊穣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<sup>5)</sup>。

### 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、他言はするなど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。未経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。彼らが牛廻いの門をくぐると、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つた。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、どちらが眞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ぽろぽろと落ちてきた。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となり、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、隣接民族であるツア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。少女はい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

長の枯渇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。けれども現実のホールの儀礼首長は、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。喉の渴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やってくると、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合わせる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、新居を建てるとき、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、花嫁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儀し、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*) もいなかつた。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、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。ガンド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。本来神への供儀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経産のヒツジと、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、集団に豊穣をもたらす（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、豊穣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ブ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、厳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、彼の守護靈であるウルゴは、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、この役割になるのは、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にあり、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だりである。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、このとき花婿は婚資を支払い、花嫁は割礼される。割礼の傷がいえてから、「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、寸分たがわざ同じことをして、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、象牙を奪うくだりにも見られる。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帶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しする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、敵対と連帶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會に、そこから搾取をし、再配分を行う首長という中心が乗っか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与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与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會とは区別される。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、才

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に、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、みずからが区画の目印となる「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、ホールのアーダということばのあらわす意味と、密接にむすびつく。アーダとは、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、アーダー(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、アーダという言葉は、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見える。しかしアーダは、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。これはアーダである。
- ②お前はアーダ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。これはアーダだ。
- 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？—それがアーダだからだ。
- 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。これはアーダだ。
- ⑥かつてホールとボラナの間には、アーダがあった。
- ⑦アーダ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に持つと、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儀 (*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儀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況を見ておこなう。この布告が秩序維持に意味をもつもの、儀礼首長が政治的な秩序と切り離されたことによってである。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儀獸がとどけられるし、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、豊穣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」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<sup>6)</sup>。

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、アーダ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*)、アーダ (*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 (*kawot*) 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、守護靈をもち、豊穣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。なおアーダについては、上に述べたとおりである。

オルモックの守護靈は、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、この守護靈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連想させるのである。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靈の姿を予示しているのではないか。

オルモックの守護靈については、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、守護靈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、守護靈は平和を好み、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靈は、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靈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靈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。儀礼首長は守護靈を通して神に祈る。だから守護靈は、儀礼首長と神との媒介である。しかしそれだけではない。守護靈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、守護靈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ある。

ホールで集団の構成員をあらわす言葉に、モド (*modo*)、ビー (*bii*)、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、首長の守護靈は「人民」をあらわしていると言う。だから19世紀末の守護靈の出奔は、その後の帝国との戦いでの、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。儀礼首長が守護靈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、守護靈のほかに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ある。第一は、儀礼首長の重要な特徴である、男性と女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、豊穣性、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

この節では今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、いくつも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現者となるのである。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、二重の役割をなう。一方で彼は「外部」であり、女性などの資源を収奪する、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、そのうちに豊穣性を秘めている。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穣の力（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、雨水のもたらす豊穣さとともに、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、内部と相同的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、豊饒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、首長の守護靈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と思われる。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。婚賀には、未経産のウシが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」のと同じ表現である。未経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、ララットゥという装束を身にまとう。これは敵や猛獸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リネージ間には、「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が、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、サンブルとマーレである。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、通婚関係のできたリネージ間の、甘い血を求める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（外来的儀礼首長）の視点をみずから視点として、後半では内部（土着の首長）の視点を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つに分けていると述べた。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、ホールと共通性をもち、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見える。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、殺すのに良いといつてある。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。親族関係を結ぶから、良いのだ。

#### VII 結論

本稿で明らかにしたのは、集団が豊穣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穣性の体現

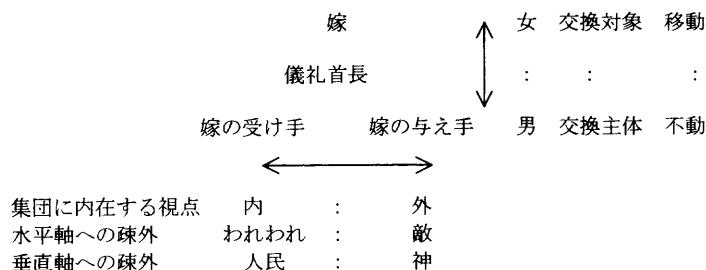


図5 矛盾と疎外の図式

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マ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マロジーの分析も、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ったような）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。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、民族を横断する紐帶が生まれる。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」となる。また民族を横断する紐帶であるクランが、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<sup>7)</sup>。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帶は薄い。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、ペニスを祖靈にささげる。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。そのためにかえって、家父長制のもとのいう制限つきながら、平等主義的な公共空間が成立していると言えよう。

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、伝承の語るように、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。ホールではアーダにのっとって、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<sup>8)</sup>。

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。さらに南のマルレは、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つた。これをマルレでは、ガンダラブの首長の呪詛によると伝えている<sup>9)</sup>。マルレにも儀礼首長はいるが、彼らの力能は低く見られ、マルレ自身「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、ホール内でも異なつておらず、それともない現在の秩序を正統化するメカニズムも異なつてゐるのである。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、言語も異なつてゐるが、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<sup>10)</sup>。東に住むボラナの一部もそうである。さらに北のツアマコの首長筋は、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、ホールはこのツアマコの首長筋もホールの首長であるとみなしている。ツアマコの首長筋は、ツア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ア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。靈的な力の制御にもとづくアーダ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つていただろう）、そしてそれらとは無関係に遊動しているマル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。このころはまだマル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。ガンドラブの、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、氾濫原を互いの間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、ガンド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、主觀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、敵の血の豊穣性、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、これらの問い合わせに対する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・河上著作他訳 『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：エチオピア西南部バ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。

## 邪術師を暴き出す

—— インドネシア辺境における差異と同一化 ——

奥野克巳

(桜美林大学)

**Disclose the Sorcerers:**

**Difference and Unification in an Indonesian Marginality**

OKUNO, Katsumi

Obirin University

This paper describes and explores an incident in which an accusation of sorcery was made in August 1995 among the Kalis of West Kalimantan, Indonesia. The Kalis, nominally Christian, inhabit an area along the Kalis River and the Peniung River, both of which are tributaries of the Manday River of the Upper Kapuas Regency. They live in four villages: Nanga Tubuk, Nanga Danau, Kensurai and Nanga Peniung. As of 1995, they numbered approximately 2,000. One of their closest neighbors are the Malay Muslims, who live along the lower reaches of the Kalis River. Kalis make their living mainly by rotational agriculture.

In the first part of the paper, the incident is described. Iman (pseudonym) had suffered from insanity for many months. One day, Saung (pseudonym) came to Iman, and confessed to having been forced to assist in the sorcery planned for Iman by both Timbang (pseudonym) and Aga (pseudonym). All four people except Aga, Malay Muslim, belong to the Kalis. According to Saung, the sorcery used on Iman originated from the Malay-Islamic tradition of "isin gila isin budu," which means sorcery to render the victim insane or stupid by chanting Chapter 36 of the Koran. On hearing this, Iman immediately reported the incident to Onyang (pseudonym, the village head of Iman's residence). The next morning, Onyang took this case to the Nanga Kalis police station, which is a half-day ride by boat with an outboard engine from the site of the incident. Daniel (pseudonym, the chief of the Nanga Kalis police station) could not find any evidence connecting sorcery to the insanity after he inspected the people concerned. He then organized "a committee for the leadership of the sub-district (Musyawara Pimpinan Kecamatan)," by calling in the Indonesian National Army at Nanga Kalis, the representative office of the sub-district and the local branch of the Department of religion. The resolution of this case was left up to the "adat" (custom, tradition) of the Kalis by the committee.

Tangkiling (pseudonym, Temunggung of the Kalis River) held the "adat" gathering in the heart of Kalis territory, based on Saung's accusation that Timbang

**Keywords:** accusation of sorcery, adat, ordeal, marginal/modern-central, difference/unification

**キーワード :**邪術告発, アダット, 神判, 辺境／近代=中心, 差異／同一化

and Aga were the sorcerers responsible for Iman's suffering. Six members of the committee were present at the gathering as observers. First of all, Timbang and Aga totally denied Saung's accusation. An ordeal called "bapak," which in the Kalis language originally means "boiling," was arranged to inquire of the Deity about the truth. First, Aga failed in his attempt to pick up a stone from the boiling water. Timbang, on the other hand, appeared to succeed in picking it up. However, it was revealed that he had treated his injury soon after the attempt. The participants in the "adat" gathering discussed whether Timbang could be guilty or innocent. Finally, both Timbang and Aga were judged to be the sorcerers responsible for Iman's insanity.

In the next part of the paper, how the sorcerers were disclosed by the local/marginal knowledge system is examined. As far as the present writer knows, Timbang and Aga did not disclose whether or not they had really conducted the action of sorcery, even to their closest family members and relatives. What did they really want to express to the public in the "adat" gathering? The important thing is the voices of Timbang and Aga were wiped out by public judgment and then a new social reality was constructed under the perspective that Timbang and Aga were responsible for Iman's suffering. The only way for them to survive in and around the Kalis community was to observe the decision of the "adat" and to keep devoting themselves to a cure for Iman's insanity.

In the last part, the negotiation between the local/marginal knowledge and the modern-central knowledge is focused on and analyzed, under the keywords of difference and unification. The discussion is summarized in the following three points. First, when such incidents are exposed in places other than those of the Kalis residential area, they are likely to be deemed a different "primitive" or "non-scientific" story inter-textually. Talking of the cultural difference in nearby administrative centers such as Putussibau or Nanga Kalis may result in reaffirming the Kalis as "primitive" actors to the marginality.

Second, the "adat" authority demonstrated their will to be in unity with Indonesian modernity, by using Indonesian language all through the gathering and voluntarily mimicking the bureaucratic documents. But the unconscious failure of the mimicry in the verdict of the "adat" functioned to strengthen the difference that exists between the local/marginal and the modern-central knowledge.

Third, why did the police send the case back to the local "adat"? It was because the chief was confident that the people of the Kalis village would solve the problem with their own knowledge. In this regard, the local/marginal knowledge system was well accommodated as a possible resolution to the problem. Thus, the cultural difference was incorporated into the process of unification of modernity.

- |   |  |
|---|--|
| I . はじめに<br>II . 狂気の原因としての邪術<br>II -1. 邪術の「現場検証」<br>II -2. 邪術告発の背景<br>III . 神から人に委ねられた神判<br>III -1. アダット会議<br>III -2. ババック神判とその行方<br>III -3. 神の意の解釈 | IV . 邪術告発をめぐる辺境の知<br>IV -1. 邪術の社会的編成<br>IV -2. 「犠牲者」としての邪術師?<br>V . 差異と同一化の交渉学<br>V -1. 辺境と文化的差異<br>V -2. 辺境における同一化の身振り<br>V -3. アポリア解決の交渉<br>VI . むすびにかえて |
|---|--|



地図1 インドネシア・西カリマンタン州とカリス人居住地

### I. はじめに

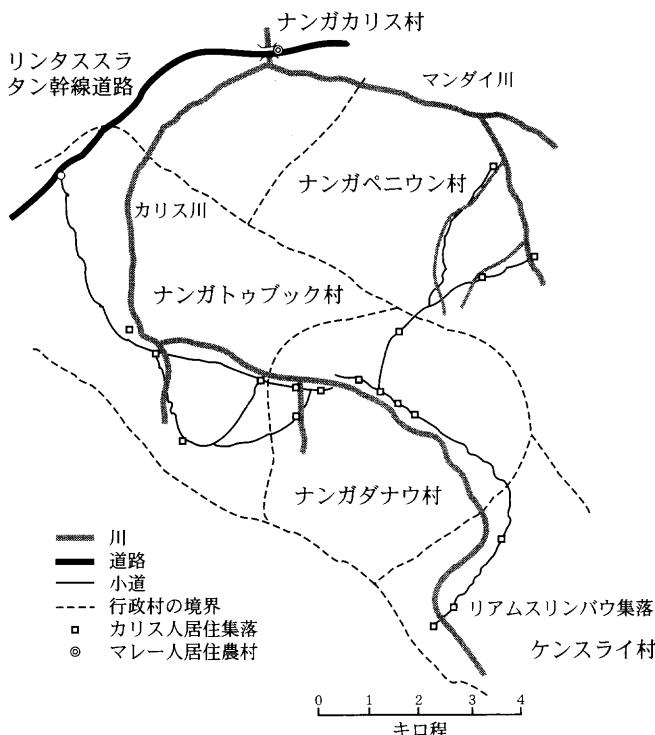
インドネシア共和国西カリマンタン（Kalimantan Barat）州の州都ポンティアナック（Pontianak）から木造二階建てのモーターフェリーに乗り、カプアス（Kapuas）河を4～5日遡ると、カプアスフル（Kapuas Hulu）県の中心地プトゥシバウ（Putussibau）に到着する。それはマレー人、華人、ダヤク人<sup>1)</sup>、ジャワ人などが混住する、人口約5,000人のマーケットタウンである（地図1参照）。プトゥシバウから乗り合いバスに乗ってところどころ未舗装の幹線道路を南下す

ると、1時間程でマンダイ（Mandai）郡の郡長代理事務所（Kantor Wakil Camat）<sup>2)</sup>がある、人口千人程度のナンガカリス（Nanga Kalis）村に到着する。それは、生活物資や衣料品、塩づけ魚、缶詰などの食料品を商う10件程の雑貨屋が並んだ、幹線道路沿いの小さな村である。そこには警察署（Kantor Polisi）、インドネシア国軍（Angkatan Bersenjata Republik Indonesia、略称 ABRI）の駐屯地、社会医療保健センター（Pusat Kesehatan Masyarakat、略称 PUSKESMAS）などが置かれている。

ナンガカリスから積み荷を運搬する船に便

1) ダヤク（Dayak）は、イスラームに改宗していない、ボルネオ島の原住民に対して与えられた総称である。

2) マンダイ郡の郡長事務所は、カプアス河に面したビカ（Bika）村に置かれている。



地図2 カリス人居住地

乗するか、船をチャーターしてカリス (Kalis) 川を遡ると、鬱蒼と茂る熱帯雨林を横目で見ながら次第にカリス (Kalis) 人が住む地域に入ってゆく。下流から順にナンガトゥブック (Nanga Tubuk), ナンガダナウ (Nanga Danau), ケンスライ (Kensuray) という三つの行政村が現れる（地図2参照）。3.3馬力の船外機付ボートを使うと、ナンガカリスからケンスライまではおおよそ半日の行程である。ナンガトゥブックとケンスライは、カリ

ス人と同じダヤクに属するスルク (Suruk) 人とカリス人からなる村である。また、ナンガトゥブックには、インドネシア政府のトランシミグラシ (transimigrasi) 政策<sup>3)</sup>によって、人口稠密なジャワ島からジャワ人十数家族が移り住んでいる。カリス人はまた、ナンガペニウン (Nanga Peniung) 村にも数家族が住んでおり、カリス人の総人口は2,000人弱であると推計される。

このようにして、「中心」から「辺境」へ、旅人の目線をもって記述を構成することは、ヨーロッパ人がボルネオ島の辺境の諸民族を「発見」した過程になぞらえて、ボルネオ島の自然地理環境を形づくる一部としての辺境の民力

リスに出会うという仕方に重ね合わされる<sup>5)</sup>。この種の記述の延長線上には、国家行政の中心から発して辺境へと至り、そこからデータを持ち帰った上で、辺境に住む人びとについて書く、理解する、紹介するという民族誌の手法がある。辺境の人びとの行動や考え方は、民族誌的な記述の手法を通じて「既存の知の体系」へと編入されていく。ここでいう既存の知の体系とは、民族学、人類学、地理学などの近代の諸学問における知識の体系だけで

- 3) 筆者は、1994年1月から1995年12月までの24ヵ月の間、カリス社会において現地調査研究を行った。小論は、一橋大学に提出された博士論文『災いの説明と災いへの対処—ボルネオ島カリス社会における精靈、毒薬、邪術—』(1998) の第八章「邪術告発にみる災いの説明」において提示された資料を読み直して、大幅に改稿したものである。
- 4) 1969年以来進められている政府の人口移住政策のこと。人口稠密なジャワ島やバリ島から人的資源を未開発地域に送り込むことによって、人口問題を開拓し、開拓を推進することが目標されている (cf. 伊藤 1993)。
- 5) ツィンは、彼女が調査研究を行った東南カリマンタン州のムラトゥス (Meratus) 人を、国家の政治言説が、インドネシアの国民として統合するよりも、遠隔地に住む未開人として境界づける点に着目して、「周縁性 (marginality)」という概念を提示している (Tsing 1993, p.8)。小論における「辺境」はツィンの「周縁性」の概念に近い。

はなく、植民地行政や現代の国家行政における知識の集蔵体を含む、近代的な知の体系のことである。辺境の知としてのカリス人の知は、近代=中心に先んじて存在するのではなくて、それによって周縁化されることを通じて構築されることになる。この意味で、辺境の知と近代=中心の知は、決して均整の取れた関係構造を持つものではない。それらは、非対称な力関係を孕みつつ相互作用する。

人と人の出会いに随伴する知と知の出会いにおいて非対称な関係が存在するのであれば、近代の国家行政の中心からやって来る人びとと辺境の人びとが遭遇する「コンタクトゾーン（contact zone）」<sup>6)</sup>において、辺境の知は、学問や国家から発せられる近代=中心の知へと傾きながら規定されてしまうだけであろうか。辺境の人びとは、近代=中心から発せられた知の体系へと単に寄り添って、日常生活を組織するだけなのだろうか。インドネシアの国家の中心から地理的に遠く離れた辺縁の部に位置するカリスのような共同体において、近代=中心からの知の一方的な流れを押しとどめ、それを脱中心化するような手だてはあるのだろうか。それ以前に、そもそもカリス社会において、近代=中心の知に関わりながら共有されているような、どのような知のかたちが存在するのだろうか。小論において、インドネシア辺境に位置するカリス社会で起きたある出来事の記述を通じて取り組みたいのは、そのような問題の考察である。

ここで念頭に置いているのは、モーリス=鈴木が、アイヌの経験した近代に接近する際に構想したような、「『奥地』の心臓部から、

外に向かい、国家／国民的およびグローバルな帝都にまでいたり、帝都型思考様式を新たに問い合わせ方向を持ち帰る、そのような旅路への出発」(モーリス=鈴木 2000, pp.22-23)という研究の視点である。しかし、彼女も言うように、部外者／観察者として辺境から中心へと「植民地風貌を持ち帰るのだから」(ibid, p.23), 辺境において、中心からの一方的な知の流れを押しとどめ逆流させるような作業を、部外者／観察者自身が行うことは不可能である。従って、以下の小論の考察も、彼女が言うように、主題に関わる知識のすべてを直に経験しているわけではないし、そのような経験の欠陥による理解の限界を自覚した上で、「執筆作業そのものが知識を伝える過程だけではなく、たえざる学びの過程の一部になれば」(ibid)という願いのもとに行われることになる。辺境の知と近代=中心の知という二項図式を手がかりとしながら、辺境の一共同体であるカリス社会が、インドネシア近代をどのように経験しているのかについて、以下では、学びの作業の一環として記述分析してみたい<sup>7)</sup>。

具体的に取り上げるのは、カリス社会における狂気の原因追及をめぐる一つのエピソードである。その出来事は、カリス社会からいったん漏出して、インドネシア国家の法体系の下に委ねられようとした。そのことを契機として、それはインドネシア国家、すなわち、近代=中心の知の脈絡へと連なっていった。小論では、カリス社会における辺境の知を軸として、狂気の原因がどのようにして特定されたのかを描写することを踏まえて、その成

6) プラットによれば、コンタクトゾーンとは、「植民地主義、奴隸制、あるいは今日の地球上でそれらが生き長らえた結果のように、しばしば支配と従属の非対称的な諸関係において、異なる文化が遭遇し、衝突し、お互いをつかみ合う社会空間」(Pratt 1995, p.4)のことである。

7) 辺境を、近代=中心に対置される一枚岩的な文化的な実体として捉えることは、議論を二元論へと還元してしまう危険を常に伴う。その結果、近代=中心の知を強化することにつながる恐れがある。このような問題を念頭に入れつつ、小論では、コンタクトゾーンにおいて、辺境の出来事の処理をめぐって介入する、近代=中心の知の「強さ」「煩わしさ」「厄介さ」などに対する辺境の人びとの経験を切り捨てずに記述することを通じて、カリス人の近代に対する経験の葛藤的一面を描き出すことを目的とする。

り行きが、今度は、近代=中心の知との関わりにおいてどのように価値づけられていくのかを考察することにより、「帝都型思考様式」を視軸の中に捉えながら、カリス人が経験する近代について考えてみる。

ところで、カリス社会において「狂気 (rao-rao / mauno)<sup>8)</sup>は、病気や死、その他の不幸の出来事とともに、「精霊 (antu)」や「邪術 (ilmu)」、「毒薬 (sakang / racun)<sup>9)</sup>のせいにされる傾向にある<sup>10)</sup>。小論では、とりわけ、カリス社会において狂気が邪術によるものだとされる過程に焦点をあてる。ここでは、エヴァンズ=ブリチャードに倣って、邪術を、何らかの技術や道具を使って人に危害を加える「呪術 (magic)」の一種であると捉えておきたい (Evans-Pritchard 1937)。邪術および毒薬が仕掛けられたことに対する告発を、小論では便宜的に「邪術告発」と呼ぶこととする<sup>11)</sup>。筆者の現地調査期間中 (1994 ~95年) に、カリス社会で邪術告発がなされたのは、小論で見る一件だけであった。比較的最近の過去の例では、1990年代初めに、毒薬が仕掛けられたことに対する告発が行われたことがあったとされる。その時には、超自

然的な手法で毒薬を仕掛けた人物が毒薬を仕掛けたことを「白状」し、罰金を支払ったという。そのように、カリス社会において、邪術告発はそれほど頻繁に起こるようなものではなく、稀に起こる類のものである。

スラーツとポーティアーによれば、インドネシア国家の法律には、基本的には、呪術に関する規則は存在しない (Slaats and Portier 1993, p.138)。このことは、インドネシアに呪術が存在しないことを示しているのではない。インドネシアの地方新聞を見れば、呪術が引き起こした事件に関する記事を容易に見つけることができる (ibid, p.141-142)。しかしながら、呪術や邪術は、今日のインドネシアにおいては、「法的には」存在しない (ibid, p.138)。呪術から発した問題が、殺傷事件や暴力を伴う事件などに発展した場合にはじめて、警察権力が介入することになる<sup>12)</sup>。

この点において、インドネシア地方共同体社会のそれぞれにおいて独自のかたちで発達し、継承されてきている「口承による慣習体系」としての「アダット (adat)」の存在は重要である<sup>13)</sup>。アダットは、オランダ植民地時代以降今日に至るまで、村落共同体や辺境

- 8) カリス社会の狂気の分類については、奥野 1997を参照のこと。
- 9) 毒薬は、経口摂取される、植物や動物の成分を配合した「薬」ではない。カリス社会における毒薬とは、それが埋設された側を通り過ぎると病気となるとされる内容物の不明な小さなボトルや、呪文を唱えて「飛ばす」ことで災いを引き起こす呪物のことなどである。この意味で、毒薬は、人に危害を与えること、影響を及ぼすことを願って所有されたり、地面に埋設されたりする「邪術」の一種であると捉えることもできる。実際、カリスの人びとはそのように捉えていて、邪術と毒薬をまとめて、「人の仕業」というカテゴリーに分類している（脚注10を参照）。
- 10) 災因論の観点 (cf. 長島 1982) から見れば、カリス社会において、病気や死などの不幸の出来事は、主に、「精霊の仕業 (kana antu)」と「人の仕業 (kana tau)」によって説明される。「人の仕業」は、邪術と毒薬という二つの要素に分けられる。
- 11) 板垣は、マレー半島ケダ州のマレー人社会では、邪術告発が行われないことを報告している。彼女は、その理由として、邪術には邪術でしか対抗できないという考え方、呪医による代理戦争およびそれへの人びとの信念などがあることを挙げ、当該社会における呪（邪）術的世界の閉鎖性を指摘している（板垣 1995, pp.88-90）。ケダ州のマレー社会との対比で言えば、カリス社会では、邪術は邪術の世界だけで閉じられているのではなくて、アダットを通じて、社会的な問題へと開かれているのだと言える。
- 12) 植民地期以降に、妖術告発 (witchcraft accusation) を含む呪術をめぐる問題が頻繁に法廷で取り上げられたアフリカやニューギニアに比べて、東南アジアでは一般に、呪術に言及した植民地側の資料がほとんど残っていない (Ellen 1991)。
- 13) カリスの人びとにとて、アダットは外来語である。その語は、現在では、カリスの伝統、慣習、法などを指す場合に使われることが多い。婚約、婚姻外性交渉、土地問題などの問題を解決するために招集されるアダット会議（後述）を、カリス人は一般的に「話し合い (siloloaan)」と呼んでいる。

諸社会の間接統治のためのツールとして用いられてきた。また、それは、1949年のインドネシア共和国独立以降も、「土地法」や「村落行政基本法」などの法律制定の影響を受けながら、各共同体社会内部に生じた問題や事件などの処理にあたって行政当局から緩やかに認められてきた。現状として、インドネシアの行政当局は、呪術をめぐる問題などをアダットに委ねることで、呪術や邪術を周縁化しているのだということができる。カリス社会内部でも、精霊や邪術などに関わる問題の処理は、アダットの領域に属するものと考えられている。

現在、カリス川流域では、ナンガトゥップック、ナンガカリス、ケンスライの三つの行政村が、一つのアダットの領域（「カリス川のアダット」）として、行政当局によって認められている。それは、約2千人のカリス人と約千人のスルク人を含んでいる<sup>14)</sup>。アダット共同体の最高権威として一人のトゥムングン（Temunggung）が置かれ、その下にプロックごとに数名のクパラ・アダット（Kepala Adat）がいる<sup>15)</sup>。プロック内の日常的な問題の解決は通常、担当のクパラ・アダットが中心となって行われる。事件や問題が幾つかのプロックにまたがった場合や、アダット共同体全体の利益や関心に関わるような場合には、トゥムングンが、アダットに基づいた取り決めのための会議（以下、「アダット会議」と記述する）を開く。

小論は、エピソードの記述を中心としたⅡ節、Ⅲ節と、それをめぐる考察を中心とした

Ⅳ節、Ⅴ節という二つのパートに大きく分かれる。Ⅱ節、Ⅲ節では、ある人物の狂気が邪術によるものだと特定されるに至るエピソードを、その背景とともに描写する。続くⅣ節では、邪術というイディオムを用いて構成される辺境の知のあり方について検討を加える。Ⅴ節では、インドネシアの辺縁に位置するコンタクトゾーンにおいて、辺境の知と近代＝中心との関係の中で、どのようにカリスの邪術告発事件が処理されたのかについて、差異と同一化というキーワードを手がかりとして考察する。

小論で取り上げる出来事の舞台となるのは、カリス人とスルク人から構成されるケンスライ村の中にカリス人だけが住んでいる、リアムスリンバウ（Riam Selimbau）集落である（地図2参照）。そこで基本となるのは、カリス人のアダットである。以下のエピソードにおける主な登場人物（カッコ内は推定年齢）を掲げておく。なお、登場人物は、仮称による個人名の使用を基本とする。日常会話においては、ほとんどの場合、役職名ではなくて個人名が使われるからである。ただし、記述の中で、村長、警察署長、トゥムングンなどの役職の立場からの発言や行動であることが明白な場合には、機に応じて、役職名を用いて記述を構成する<sup>16)</sup>。

#### ・イマン

狂気的な行動を繰り返すカリス人男性（50歳）。リアムスリンバウ集落の集落長でもある。

14) それは、実際には、スルク人とカリス人という別のアダット下位区分に分かれる。

15) トゥムングンは、地域のアダットの統率者として、19世紀半ば以降のオランダ統治時代から存在した。トゥムングンは、現在、アダットの領域の村長全員に選出され、政府から定期的に少額の謝金が支払われている。トゥムングンには定められた任期はない（King 1985, p.75）。他方、クパラ・アダットは、アダットの領域における地域プロックごとのアダットのリーダーであり、アダットの知識に長けた人物がその任にあたる。政府から謝金が支払われることがない名誉職である。

16) 小論の記述における個人名／役職名の使用は、目的との関わりにおいて微妙な問題を孕んでいる。例えば、ケンスライ村の村長であるオニヤンを「村長」という役職名で一貫して記述することは、エピソードの記述に統一感を持たせることになるが、カリス人の主体としてのオニヤンを排除することになる。この点に配慮して、小論では、個人名／役職名／個人名（役職名）を使い分けて、複合的な記述スタイルを取る。

## ・ティンバン

イマンの隣人であり、擬制の息子<sup>17)</sup>であるカリス人男性（40歳）。

## ・アガ

ナンガカリス村在住のマレー人男性（40歳）。

## ・サウン

イマンの狂気が邪術のせいであると告発したカリス人男性（30歳）。

## ・オニヤン／村長

ケンスライ村のカリス人男性（50歳）。

## ・ダニエル／警察署長

ポンティアナック州出身のカトリックのジャワ人男性（45歳）。1993年にカプアスフル県内の別の署からナンガカリス署に転任してきた。

## ・タンキリン／トゥムシングン

カリス川流域のアダットの最高権威者であるカリス人男性（55歳）。

=マレー人などから伝えられたものだと思われている。しかるべき時間の経過とともに、当の妬ましい対象が、病気や死、不慮の事故などの災いに見舞われて、その不幸の出来事の原因が、かつて仕掛けられた邪術にあるということが確信されたならば、その術は成功したことになる。そのことによって、妬みや恨みに発する彼（ら）の欲求は、満たされる。

ところが、ことはしばしばそれだけではおさまらない。災いをこうむった当の人物やその家族が、不幸の出来事が邪術に起因するのではないかと疑い、邪術を仕掛けた人物を突き止めて対抗邪術を仕掛け、あるいは、そのような事実があったことに基づいて、社会的な制裁を取るようアダットの権威などに働きかけるかもしれないからである。前者の場合、人知れず邪術が仕掛けられ、それに応じて人知れず対抗的に邪術が仕掛けられることで、闇から闇へと邪術合戦が行われることになる。カリスの人びとは、邪術を、一方では、そのようなものとしてイメージしている。後者の場合、カリス人は、病気や死などの不幸の出来事を誰かが仕掛けた邪術によるものだと特定し、アダットの調停に訴えて、その相手に対して邪術を仕掛けたことによって被った損失の賠償を要求するとともに、邪術を仕掛けられた人物が存命である場合には、邪術師に対して術を解くように求めることになる。そのような場合、カリスの人びとは、いったい不幸の出来事が特定の邪術師の仕業であることを、どのようにして知るのだろうか<sup>18)</sup>。

## II. 狂気の原因としての邪術

### II-1. 邪術の「現場検証」

日頃から好ましくない、憎らしいと思っている人物を、直接手にかけることなく痛めつけ、不幸に陥れることができる手続き、それが邪術である。カリス社会において、邪術は、本人がその技術を密かに獲得するか、邪術の仕掛けに長けた人物の協力を得て、妬ましい、敵意のある対象に対して仕掛けるのだと考えられている。そして、それは、カリス社会に古くからあるのではなく、近隣のイスラーム

17) カリス社会には、親族制度の網の目と並行して「擬制親族制度」というべき親族システムが発達している。それは、血縁のないところに擬制的に親族関係を作り出すことによって、社会活動を促すように働く。ティンバンはイマンと血縁がないが、擬制親族制度を通じて、イマンの息子になっている。

18) カリスの人びとが、邪術と不幸の出来事（病、死、狂気など）の間のつながりをどのようなものとして捉えているかという点について、あらかじめ整理しておきたい。カリス人が、不幸の出来事の説明にあたって邪術というイディオムを用いることは、もちろん、彼らが一般には、その二者の間のつながりを認めることを示している。だが、それはあくまでも「一般論」であって、邪術と不幸の出来事の結びつきを、何ら検証の過程を経ることなく、カリスの人びとが自明的に認めることを示しているのではない。「個別論」としては、二者は、何らかのかたちでの検証を経て、結び合わされなければならないのである。カリス社会において、邪術と不幸の出来事のつながりを明瞭化する最も有効な方法は、邪術を仕掛けた当の本人が、仕掛けたことと不幸のつながりを認めて、自白することである。

以下で見るのは、ある災いが特定の邪術師によるものであると公に認められる過程である。具体的には、イマンという男性の狂気が、ティンバンとアガらが仕掛けた邪術によるものだと特定されるまでのエピソードを取り上げる。ここでは、まずは、エピソードの記述を時系列に沿って行うのではなくて、カリス社会における邪術の手続きの要諦を示すために、後に見るアダット会議の二日目の朝に行われた邪術の「現場検証」を記述することから始めたい。

ケンスライ村リアムスリンバウ集落の背後に控える二次林の緩やかな斜面を20分程登ったところに、邪術が仕掛けられた現場であるとされる、イマンの家族が前年（1994年6月～1995年3月）に使っていた「焼畑出作り小屋（anak langko）」がある<sup>19)</sup>。前年に使われた小屋用の木材はその年の小屋に流用されたため、その小屋には見たところ、屋根や外壁、床板がなかった。ティンバンとアガに邪術を仕掛けるのを手伝わされたと主張するサウンから、邪術が仕掛けられた時の状況の説明を聞くために、1995年8月31日の朝、ダニエル（警察署長）ほか「郡指導協議会」（後述）のメンバー、タンキリン（トゥムシングン）、オニヤン（村長）、何人かのクバラ・アダットなどを含めて、総勢30人程がその現場に集まつた（写真1）。この「現場検証」には、後述するように、邪術を仕掛けたとされるティンバンとアガは加わっていない。

サウンは、邪術が仕掛けられた現場であるとされる小屋を背にして、ダニエル（警察署長）やその他の人びとからの問い合わせに応じながら、自ら目にし、協力したという、1995年の年明けあたりに行われた（と想定される）、邪術の仕掛けの手順を口頭で明らかにしていった。それによると、ある日の昼過ぎ、サウンはティンバンに仕事を手伝ってくれといつて誘い出され、鍬を持って、彼らの居住地



写真1

邪術が仕掛けられたとされるイマンの焼畑出作り小屋の「現場検証」に集つた人びと

（＝リアムスリンバウ集落）から歩いて一時間程離れた場所にある、村の共同墓地に向かった。そこで彼らは、数ヵ月前に亡くなった人物が埋葬されている場所に立てられていた「死者の旗（papanji）」から、糸のほころびを二本むしり取ったという。さらに、彼らは、担いできた鍬を使って墓を掘り返し、木製の棺の蓋を閉じる時に使われる木の「棺の釘（pasak lungun）」を引き抜いた。彼ら二人は、墓の上に再び土を被せて、「棺の釘」を持って、逃げるようにして集落に戻ったのだという。集落に戻ってから、今度は、ティンバンはサウンに時間を見つけて、イマンの衣服から糸を引き抜いて来るよう命じた。その時になって、サウンは、ティンバンがイマンに對して、墓地で集めた材料などを用いて邪悪なことをしようとしているのだということに気づいたらしい。また、サウンは、その時、ティンバンから協力しないと痛い目にあわせると脅されていたのだと語った。サウンは、命じられた通り、翌日イマンの家族が畑の作業に出掛けた留守になる昼間を見計らって、イマンの焼畑出作り小屋の中に忍び込み、壁に掛けられていたイマンの上着とズボンのほころびから糸を数本むしり取った。サウンは、すぐに集落に引き返し、その日のうちにそれ

19) カリスの人びとは焼畑稻作を主生業とする。焼畑出作り小屋は、畑地の世話をするために作られた小屋で、畑作業の繁忙期や収穫前などには泊まり込むこともある。

をティンバンに手渡したと説明した。さらに、別の日の昼頃、ティンバンとアガが二人でサウンを誘いに来た。その時、彼らは三人で、イマンの焼畑出作り小屋までやって来た。ティンバンは、その場で「死者の旗の糸」「棺の釘」「イマンの衣服の糸」を粉々にして混ぜ合わせた上で、サウンに手渡したのだとう。サウンは、それをその場で燃やすように命じられたと述べた。

「現場検証」のためその小屋に集まつた人びとは、サウンの言葉を一言一句たりとも聞き逃すまいと聞き耳を立てていた。その時、ダニエル（警察署長）は、サウンにその時と同じようにやってみるように言って、邪術の仕掛けにおいて用いられた材料の代わりに、小屋の隅に落ちていた木屑を拾い上げて手渡した。それに応じて、サウンは、当時の状況を再現するべく、ダニエルからライターを借りて、木屑を燃やして見せた。その焼け残った灰を「猪肉の塩漬け（jukut）」を作る目的で小屋の中に置かれていた陶器の壺の中に入れて来るよう、その時ティンバンに命じられただと説明し、サウンは、当時の壺の在り処に、家から持参した壺を設えた<sup>20)</sup>。サウンによると、その間、アガは小屋の裏側に行ってブツブツと呪文を唱えていたらしい。サウンは、アガの唱え事の内容が了解不能な類のものであったことを付け加えた。アガが数分間に呪文を唱え終わると、彼ら三人で森の斜面を駆け降りて、リアムスリンバウの集落に辿り着いたのだという。帰路、サウンは、ティンバンとアガが「狂気や愚か者にするヤシン（isin gila isin budu）」という邪術を行つたのだという話をしているのを耳にしたという。それは、呪物を配置した上で、死が差し迫ったイスラーム教信者に対して唱えられるコーラン第36章のヤシン（yasin）<sup>21)</sup>を特定の

相手に対して唱えることで、相手を「狂気（gila）」か「愚か者（budu）」にすることができる、イスラーム＝マレー社会起源の強力な邪術として知られるものである。さらに、集落に辿り着く直前に、サウンは、ティンバンにその日に行ったことを他言するなときつく命じられたし、他言したら痛い目に遇うことになると脅かされたのだと述べた。

この「現場検証」において、サウンの証言が全面的に事実であれば、ティンバンとアガはサウンに手伝いをさせながら、邪術の効果があることを期待して、イマンに対して邪術を仕掛けたのだということができる。この「現場検証」がなされた時点では、後述するように、ティンバンとアガがサウンを手伝わせてイマンに邪術を仕掛けたことが明らかになっていたのではなくて、サウンはティンバンおよびアガとの間で、邪術を仕掛けた事実があったかどうかという点について争っている最中だったのである。この場面で、ダニエル（警察署長）たちが、ティンバンとアガを除外して、サウンだけを伴つて邪術の仕掛けた現場を検証したのは、ティンバンとアガが、邪術を仕掛けたことを全面的に否定していたからである。その意味で、上の記述は、イマンの焼畑出づくり小屋で行われた「現場検証」において、邪術を手伝わされたと主張するサウンの証言を中心に再構成された、邪術の仕掛けに関わる経緯なのである。この「現場検証」という手続きは、後述するように、カリス社会の邪術告発において必ず行われなければならない手続きではない。それは、ナンガカリスの警察署長という外部の権威の提案に基づいて、即興的に加えられた手続きだったのである。

次に、イマンの狂気をめぐる邪術事件の背景を、順番に、イマン、オニヤン（村長）、

20) 壺の中に呪物を仕込んだ手続きを、警察署で事情聴取した折にサウンから聞いていたダニエル（警察署長）が、サウンに「現場検証」のために壺を持っていくように命じたため、サウンが壺を自宅から運んできたのである。写真1の中央部にサウンは、壺を抱えて写っている。

21) 西カリマンタン州カブアス河上流域のマレー方言では、イシン（isin）となる。

ダニエル（警察署長）から得られたデータに基づいて再構成しておきたい。筆者は、この邪術告発の背景について、とりわけ、この三人から詳しく話を聞くことができたからである<sup>22)</sup>。彼らは、それぞれの立場から、自らの見方を語ってくれた。それらは、彼らが彼らの周囲の人物に漏らしている類の話であり、単なる個人的な意見に留まらず、邪術告発の背景として、後に見るアダット会議以前に、仮説的に多くのカリス人に共有されるようになった見方でもある。

## II-2. 邪術告発の背景

イマンは、この邪術告発がなされる一年程前（1994年9月）に、ケンスライ村の村長オニヤンによって、リアムスリンバウ集落の集落長（Kepala Dusun）に就くように要請されている。イマンは、集落長になりたがっていたティンバンを押さえて集落長になったのである。イマンは、サウンから邪術告発の報告を受けた際に（後述）、ティンバンがそのことでイマンを恨むようになったのだと気づいたと語った。イマンが集落長になってから暫くして、集落内のある既婚の女性が、夫の留守中にナンガカリス村在住のマレー人・アガと密通していたことが発覚した。アガが、大工に長けた彼の従兄が請け負った家屋の建築作業を手伝うために、リアムスリンバウ集

落に暫く滞在していた頃の出来事である。女性の夫からイマンに対して相談が寄せられ、それに応じてイマンがアガを呼んで、リアムスリンバウ集落でアダット会議を開いて事実関係を確認した（1994年末頃）。アガが密通の事実を認めたため、アダットで罰金の額を取り決められ、アガから女性の夫への支払いが命じられた。クバラ・アダットとの協力で裁定がなされたとはいえ、その会議は、集落長であるイマンが中心となって進められたものであったという。

イマンが身体の不調を訴え始めたのは、そのアダット会議が終了して暫く後のことであった。彼は、抑鬱状態に陥った後に、刀や棒切れを振り回して、家族や周囲の者たちを驚かせた。イマンによれば、誰かが自分のことを襲ってくるように感じられたのだという。イマンは、家族や周囲の人びとに「狂気（rao-rao）」であるとされ、また、自らもそう認めるようになった。家族や親族は、資金を工面して様々な方法で治療を試み、イマンを州都ポンティアックの精神病院にも連れて行き、施薬してもらったこともあった。しかし、一向に症状に改善の兆しは見えなかった。イマンがいまになって思い出すのは、村に戻っていたある時（1995年の前半）、彼が朝早く起きて朝靄の中、川で排便をしていると<sup>23)</sup>、ティンバンが近くで誰かとヒソヒソと

22) 邪術告発事件の前に、筆者は、森でセンザンコウや猿の類を捕獲して、時々ブトゥシバウに換金に出掛けるティンバンと幾度か道で遭ったことがあった。ババック神判（後述）が行われる前々日に、所用で訪れたナンガカリスからケンスライへと戻る途中、ティンバンは、筆者が住んでいたナンガダナウに立ち寄った。彼は、筆者に、翌日にアダット会議が開かれることを告げ、客人をもてなす飲み物に入れる砂糖を提供するよう頼んできた。筆者は同意して、彼に砂糖を与えた。翌日のアダット会議に参加することを伝えた。同時に、筆者はティンバンに、事件の背景について話してほしいとインタビューを申し込んだ。その時、彼はこれから準備しなければならないことがあると言って、筆者の依頼を断った。さらに、筆者は、アダット会議終了後、ティンバンとアガ両者に対してインタビューを申し込んだが、断られている。また、サウンに関しても、アダット会議終了後、筆者はインタビューを申し込んでみた。サウンは、全てをイマンと村長に話したので、彼らから話を聞くように言って断った。

23) カリス人は早朝、夜が明けきらないうちに川の中に排便する習慣がある。または、木の茂みの中で用便をする。1980年代後半から、政府の公衆衛生政策を通じて、家の脇の地面に穴を掘り、用便用の小屋を併設することが奨励されてきた。1995年現在では、それはカリス人居住域にはあまり普及していない。ナンガトゥック村とナンガダナウ村には、幾つかの家に便所がある。筆者の調査期間中にも、ナンガダナウ村に政府の援助金を用いて共同便所が幾つか建てられた。だが、カリスの人びとは、ほとんどそれを利用しない。

話している声が聞こえて来たのだという。ティンバンはその時、「父が病気になってよかったです（panyanyam-nyanyam ama ta）」と呟いたのだと、イマンは語った。イマンによれば、ティンバンの実父はすでに亡くなっており、彼がいう父とは擬制的親子関係を結んだイマンのことなのである。

一方、オニヤン（村長）は、1995年の初めの頃に、イマンが身体の不調を訴えるのを聞いたと、筆者に語った。オニヤンによれば、サウンは、イマンの家族と親しかったためイマンの家によく出入りしていた。サウンは、狂気状態で刀を振りかざしたイマンに何度も襲われて、イマンの行動に恐怖を感じていたらしい。サウンには、イマンの攻撃が、とりわけ自分に向かっているように思えたという。サウンは自らの身の危険を察し、邪術を解く必要があると感じたこともあって、ティンバンとアガがイマンに邪術を仕掛けたことを、イマンと彼の家族に告白したのだと、オニヤンは説明してくれた。カリス社会では、病気や死などの災いが邪術に起因すると想定された場合、邪術を仕掛けた当の人物に術を解かせることが、最も有効な対処法であると考えられている。

サウンがイマンの家族に邪術が仕掛けられた事件について告白した日の翌日（1995年8月2日）、今度は、イマンがオニヤンに、サウンから告げられた事の次第を報告した上で、彼の身体不調や狂気がティンバンらによって仕掛けられた邪術のせいであったとして、自分の病気に対処することをも含めて、問題をすみやかに解決するように要請したのである。オニヤンがその日のうちにサウンを呼んで、事件の成り行きを確認すると、サウンはティンバンに命じられて邪術の仕掛けを手伝ったことを認め、イマンが自分を殺そうとしていることを考えると恐ろしいと感じていると語ったという。

オニヤン（村長）は、イマンから報告を受け、サウンの供述を確認した翌日（1995年8

月3日），船外機付のボートを操縦して半日かけてカリス川を下り、それを村内で起きた事件としてナンガカリスの警察署に届け出た。この時点でオニヤンが案じたのは、事が殺傷事件にまで発展しないかということであったという。オニヤンの判断は、イマンが狂ってサウンを殺してしまわないように、あるいは、邪術の関与があったことを知ったイマンが何らかの報復を行うことで、より悲惨な事件へと発展することがないように、警察による事件の解決を求めるというものだったらしい。オニヤンがこの事件をナンガカリスの警察に届け出たことは注目に値する。というのは、このような事件は、アダット会議に諮られて裁かれるのが常だからである。この点に関しては、V-3.で詳しく検討する。

ケンスライ村の村長から村内で起こっている事件として緊急に報告を受けたナンガカリスの警察署長ダニエルは、今度は、警察署にサウン、ティンバン、アガを順に呼び出して事情を聞いた。サウンは、ティンバンとアガにイマンに対する邪術を手伝わされたことを申し述べた。他方、ティンバンとアガはサウンに邪術の仕掛けを手伝わせたというようなことはなく、それどころか、彼らが邪術を仕掛けたという事実などなかったと供述した。この時点で、警察当局は、イマンの狂気が邪術のせいであるということの物的証拠が不足していて、証人がいないなどの不十分な点が多く、さらには、イマンの狂気が邪術のせいだということ自体が推測の域を出ないので、問題を掘り下げていく手立てがないと判断するしかなかったという。警察は、邪術を仕掛けられたイマンが狂ってしまうことを、刃物で刺された人物がけがをするという傷害事件と同じものとして考えることはできなかった。後者の場合は、物的証拠や証言によって犯罪を立証することができるが、前者の場合には、物的証拠や証言があったとしても、邪術を仕掛けることとイマンの狂気とのつながりを実証する手立てがないと、当初、警察当局は捉

えたのである。

その後、ダニエル（警察署長）は、ナンガカリスに駐在する郡長代理事務所、インドネシア国軍の駐屯部隊、宗教省事務所（Kantor Departmen Agama）に呼びかけ、「郡指導協議会（Musyawara Pimpinan Kecamatan, 略称 MUSPIKA）」を組織した。それは、周辺地域に政治的・経済的・宗教的な問題が発生した場合に、その問題の解決に向けて何らかのかたちで関わるために立ち上げられる、ナンガカリスに集う国家の出先機関の緩やかな結合による協議会組織である<sup>24)</sup>。ダニエルは会議を招集し、その席で、「郡指導協議会」は、イマンの狂気の原因追及を含む問題解決を村のアダットへと差し戻し、彼らはオブザーバーとしてアダットの決定に立ち会うことを決めた。当事者である三人がアダットに従って解決することを望んでいるという点に配慮して、警察を中心とした「郡指導協議会」は問題の解決を村に差し戻し、アダットの決定に委ねることにしたのである。この間のナンガカリス警察からカリスのアダットへの差し戻しの経緯については、V-3. でより詳しく検討を加えたい。

かくして、当事者にカリス人（イマン、ティンパン、サウン）とマレー人（アガ）という二つの言語集団に属する人間を含み、インドネシア国家の出先機関の監視をも招来することになった邪術告発事件は、カリス川流域の人びとだけではなく、近隣地域の多くの人びとが大きな関心を寄せることになった、邪術をめぐる未曾有の大裁判となったのである。1995年8月30日、カリス川流域におけるアダットの最高権威であるトゥムシングンであるタンキリンが、関係者と「郡指導協議会」のメンバーを招集して、イマン、サウン、ティンパンの居住地であり、事件の舞台となったりアムスリンバウ集落で、この問題を解決するためのアダット会議を開催した。



写真2

ケンスライ村アムスリンバウ集落のイマンの自宅で行われたアダット会議の一場面

### III. 神から人に委ねられた神判

#### III-1. アダット会議

アダット会議は、邪術の「被害者」であるとされたイマンがサウン、ティンパン、アガの三人を「加害者」として告発するというのではなく、トゥムシングンの調整により、邪術を仕掛けたことをすでに認めていることによってすでに「加害者」の一人であることになるサウンが、ティンパンとアガを、イマンに対して邪術を仕掛けることを仕組み、実行した罪で告発するというかたちで開かれることになった（写真2）。アダット会議が、ナンガカリスを拠点とする「郡指導協議会」のメンバー5名（警察2名、国軍1名、郡代理事務所1名、宗教省事務所1名）の到着を待って始められたのは、その日の夕刻になってからである。彼らは、ナンガカリスからナンガダナウまでバイクで到達し、そこから徒歩で森を抜けて、半日かけてケンスライまでやって来た。「郡指導協議会」のメンバーが到着して暫くすると、アダット会議の会場となつた「被害者」であるとされたイマンの家の居室には、男性ばかり50人程が集った。スペースがなくて家の中に入ることができない若者や女性たちは、開け放たれた入り口の扉の外

24) 筆者の調査期間中（1994年1月～1995年12月）において、カリス社会内部の問題に関して「郡指導協議会」が組織されたのは、この一回だけであった。

にはみ出て、会議の進行を見守っていた<sup>25)</sup>。このような多数の参集は、この出来事への人びとの関心の高さを示している。アダット会議に先立って、オニヤン（村長）からの紹介を受けたダニエル（警察署長）が、これまでの事の次第をかいづまんで説明し（V-3.で論じる）、彼らが警察としてこの事件に関わるのではなく、組織された「郡指導協議会」のメンバーの一員として、オブザーバーの立場でこのアダット会議にやって来たことを公言した。その後、タンキリン（トゥムングン）が、サウン、ティンバン、アガの順番に、事件への関与を問うことからアダット会議は始められた。

「私は一人でやったのではありません。ティンバンとアガが私に命じたのです。彼らがしかじかのものを取って来いと言ったので、私は取りに行きました。彼らがこれこれを燃やせと言ったので、私は燃やして壺の中に混ぜ込みました…本当に」と、サウンが述べたのに続いて、ティンバンが語った。「サウンに命じてものを取ってこいと言ったことなど、私にはありません…下流（=ナンガカリス警察署）でも私はそう言いました」と。その後、トゥムングンに尋ねられ、アガは「サ

ウンが言ったような協定は、明らかに私とティンバンの間にはありません。私は唱え事をしたということもありません。本當です。私はそのように思いません。私は人を病氣にするような知識を持ちえません」と述べた。三人の陳述が公にされた後、トゥムングンは、アダットの通例の手続きとして、三人の親族の代表者にその陳述が真実であるか否かを、皆の前で順番に本人に尋ねるように求めた。親族に尋ねられた三人は、しかしながら、前言を翻すようなことはなかった。それを受け、サウンが、ティンバンとアガが告発された事実をあくまでも否定するのであれば、「熱湯から石を取り出すバパック神判（bapak）」<sup>26)</sup>によって、事の是非を確かめてほしいと主張した<sup>27)</sup>。それは、カリス人によって認められている神格に対して「事実の真否」の判断を委ねた上で、嫌疑のかかった人物に熱湯の中から石をつかみ上げるという試罪行為を行わせ、身体的な困苦に耐えられた者が無罪であり、耐えられずに要求された試罪行為をやり遂げられなかった者が有罪であると判定する類の神明裁判である<sup>28)</sup>。サウンの言葉を受けて、長老格の一人のクパラ・アダットは、ナンガカリスからやって来たオブザー

- 
- 25) アダット会議が開かれた二日間、人口80人程のリアムスリンバウ集落には、当事者の家族、親族、別のカリス人集落からやって来た人なども含めて、150人程の人が集った。カリス人以外の参加者は、「郡指導協議会」のメンバー、マレー人であるアガの義兄、ケンスライ村に住むスルク人などであった。
  - 26) カリス語の“bapak”は、本来、「湯が沸騰する」という意味である。アダットの文脈では、「沸騰した湯に手を浸けて、正しい言葉を述べているか否かを、神の判断に委ねる手続き」となる。小論では、それを「バパック神判」と呼ぶ。また、「水に手を浸ける」という意味の“koko ae”という言葉が、バパック神判を表す時に使われることもある。
  - 27) カリス社会において、バパック神判が、試罪と同時に神罰を与える機能を併せ持つ神判であるのに対し、試罪だけをする「バスラット（basrat）」と呼ばれる神判の手続きがある。筆者はそれを直接観察していないが、インフォーマントによれば、バスラットでは、鶏卵のてっぺんから縦方向に線が一周書き入れられる。線で仕切られた一方の側が告発した側、他方が告発された側の領域であると決められる。カマドが設えられ、その最上部に敷かれたバナナの葉の上に鶏卵が固定して置かれる。卵のてっぺんに小さな穴が開けられた後、カマドに火が点けられる。卵の中味が、てっぺんの穴から流れ出た領域を所有する側の主張が「正しい」と判定される。
  - 28) カリス社会の神判の手続きは、かつて東インドネシアのフローレス島のナゲ（Nage）社会でかつて行われていたとされる神判と類似している。フォースによると、「かつてナゲは、妖術告発との関わりにおいて、誓い（sake）を立ててから、神判を用いた。最も頻繁に（妖術師であると）言及された人は、煮え立った湯がめの中から砥石をつかみ取ることになった；もしその人が火傷したり、皮が腫れ上がったりしたら、彼が妖術師であるとされたのである」（Forth 1993, p.109）。

バーに配慮しながら、カリスの「神（=alatalata）」でなく、インドネシア国家の宗教文脈における汎用的な「神（=tuhan）」という言葉を持ち出して<sup>29)</sup>、誰が正しいのか間違っているのかを決めるのは最終的には神であり、「火傷をした人が、それ（＝イマンの狂気）に責任がある人なのだ」と述べて、バパック神判を行うことに賛意を示した。加えて、カリスのアダットに従って、ティンバンとアガが試罪行為をすることで、その「勝ち」「負け」により事の真否を確かめることになると言った。

この言葉にいち早く反応したのは、ナンガカリス村からアガの親族を代表して参加しているアガの義兄であった。バパック神判では、告発した側（この場合、サウン）が試罪行為をすることはない。アガの義兄は、カリス社会のアダット手続きの部外者として、また、アガの近親者として義弟の無実を信じて、告発した側のサウンが熱湯に手を入れないことには問題があるのではないかと切り出したのである。これに対し、カリスのアダット側の見解として、別のある長老は、「サウンがバパック神判を試せば、彼が火傷をする。なぜならば、彼はすでに罪を認めているからだ」と応答した。

カリス人ではないアガの義兄が見落とさなかったように、筆者にも、このバパック神判には構制上の問題があるように思える。上で述べたように、バパック神判は、嫌疑のかかった、告発された人物だけに試罪行為を行わせ、それを無事に遂行できるかどうかを見ることによって、神意を通じて無罪か有罪かを決定しようとする手続きを含んでいる。試罪者が無罪の場合に「勝ち」、有罪の場合に「負け」というカテゴリーを振り分けて、試罪の成り行きを了解しようとする点には、さ

しづめ問題はない。問題は、そのことを基礎に導き出される結論の行方にある。バパック神判で、試罪者であるティンバンとアガが両方とも「負けた」場合には、彼らがサウンを巻き込んでイマンに邪術を仕掛け、それが原因でイマンは狂気に陥ったということが、鮮やかに示されることになる。ところが、逆に、試罪者であるティンバンとアガが「勝った」場合には、バパック神判に基づくアダット会議がそもそも前提としている事件の構図が破綻する可能性が出てくる。アダット会議の前提とは、ティンバンらに邪術を手伝わされたことを白状し、邪術を仕掛けたことを認めていることによってすでに「加害者」の一人であるとされるサウンが、ティンバンとアガを、イマンに対して邪術を仕掛けることを仕組んだ罪で告発するというものである。ティンバンとアガが同時に「勝った」場合、ティンバンらの言い分が正しいことに照らして、まずもってサウンが、ティンバンらに邪術の仕掛けを手伝わされた可能性が否定される。次に、サウンは「負け」で、かつ、有罪であることから、邪術の仕掛けに関して全くの嘘を述べ立ててきたという可能性が排除されて、その結果として、彼がたった一人でイマンに対して邪術を仕掛け、そのことが成功したという、そもそも前提となっている構図からはみ出した結論が導き出されることになる。告発された人物だけに試罪行為をさせるならば、結論において、そのような論理的な不整合が生じる可能性がある。その点で、告発した側と告発された側の全員が、邪術に関与していたのかどうかを神の判断に委ねた上で、試罪行為を行るべきではないかと切り出した、アガの義兄の言い分は決して納得できないものではない。告発した側と告発された側の関係者全員に等しくバパック神判に臨む機会を与えて、

29) インドネシアの「国家五原則」の第一理念（V-1. 参照）において、唯一至高なる神への敬信と、異なる宗教間の融和が謳われている。国家公認の宗教とは、イスラーム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー、仏教の五つである。この長老の言葉は、国家の宗教の枠組みに寄り添った上の発言である。

それぞれの主張の真否を神に委ねるという手続きの方が、罪をはかる上でより公正な手続きであるようにも思えるからだ。

これに対し、カリス人の長老たちが口を揃えて言うように、ある告発がなされ、告発された側がそのような事実を否定した場合に、告発された側だけが試罪の手続きをするということは、カリス社会においてあらかじめ共有されている、バパック神判の一つの厳然たる手続きのイメージでもある<sup>30)</sup>。アガの義兄を除いて、他の誰からも、その手続きに対する異説は唱えられなかった。そのような手続きでバパック神判を行うように決めるのは、最終的には、過去の事例に照らしつつ、人びとの総意をすくい取った上で、その実施を決定し、それを実行するアダットなのである。ここで見たように、カリスのアダット会議では、論理的な一貫性が必ずしも尊ばれるのではなく、アダットの権威による提案が、参加者の統一的な見方に支えられて認められ、微調整されながら、最後には総意として結ばれることが重んじられるのである<sup>31)</sup>。長老の意見を聞いたアガの義兄は、結局のところ、すでに「有罪」であるサウンがバパック神判を行えば神罰が下って火傷を負うという論理を飲み込んで、総意としてのアダット会議の方針に従った。彼が、熱湯から石をつかみ上げるのが、告発された側のティンバンとアガであるとすることを了承したのを踏まえて、ダニエル（トゥムングン）は「事実の真否」を判断するために、バパック神判を翌日に行うことを宣言し、アダット会議の初日を閉幕した。

### III-2. バパック神判とその行方

翌朝（1995年8月31日）、タンキリン（ト

ゥムングン）は、クバラ・アダットなどと協議して、最終的に「事実の真否」が明らかになった時点で履行されるべきアダット上の措置を含めて、「カリス川のトゥムングンによる決定書」として文章化した（表1）。この文章化の手続きには、「郡指導協議会」のメンバーは一切関わっていない。トゥムングンとクバラ・アダットたちが、ダニエル（村長）や村の役職者たちに相談して、短時間の間に編み上げたのである。特筆すべきことは、このような文書は、通常、カリス社会内部でアダット会議が行われる場合には、前もって作成されることは決してないという点である。アダットによる裁定が決定されるまでの手続きは、口頭によるのが通例である。この意味で、今回決定書をあらかじめ作成することは、カリスのアダット手続き上の例外である。しかも、その文書は、国家語であるインドネシア語で書かれていた。カリス人が居住する村で行われるアダット会議は、普通カリス語を用いて行われる。ところが、このアダット会議の話し合いは、一部のインドネシア語が堪能ではない人物の発話を除いて、共通言語であるインドネシア語を用いて行われた。その点で、会議におけるインドネシア語の使用は、非カリス人である「郡指導協議会」のメンバーへの配慮からなされたものだったと言える。その延長上に、文書の作成があったのだと考へると、アダット会議の手続きには、インドネシア官僚主義の影響が読み取れるのである。この点については、V-2.で考察を加えることとする。

トゥムングンは、バパック神判を行う前に、告発した側（サウン）と告発された側（ティンバンとアガ）の双方に「カリス川のトゥムングンによる決定書」に目を通させて、その

30) バパック神判の他の事例については、V-3.の記述を参照のこと。

31) ここでの筆者の意図は、カリスのアダットにおける論理的な一貫性の欠陥を強調することではない。そのことで、カリスのアダットが、西洋近代の法体系とは異なる原理によって作動することを示すことでもない。ここでは、成文法ではないアダットが、人びとの合意形成を経て、行動方針を発動させる点を強調しておきたい。

表1 「カリス川のトゥムンゲンによる決定書」<sup>32)</sup>

- 〈A.1.〉 関係者各位の同意に基づくマンダイ郡ケンスライ村リアムスリンバウ集落におけるイマン氏の病気の件。
- 〈2.〉 上述の同意においてサウン、ティンバン、アガのうち誰が間違ったのかを証明するために、バパック神判を行う。
- 〈3.〉 上述のバパック神判は1995年8月31日に行われる。場所は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落イマン氏の家の前。
- 〈B.1.〉 負けた者が勝った者に2万ルピアと豚1匹を支払う。／負けた者は村長に対する世話代として8万ルピアを支払う。／負けた者はトゥムンゲンに世話代として6万ルピアを支払う。／負けた者は「郡指導協議会」に世話代として10万ルピアを支払う。／負けた者は集落長に対する世話代として4万ルピアを支払う。／負けた者はクバラ・アダットに対する世話代として6万ルピアを支払う。
- 〈2.〉 告発された者が沸騰している湯の中に手を入れる。
- 〈3.〉 被害者、すなわち、イマンが死亡したら、負けた者は、60万ルピアをイマンの家族に支払う。そのうちの半分の30万ルピアは、銅鑼、壺、金等の物品で支払う。その評価額は、大きさ、種類、重さを基礎に決められる。
- 〈4.〉 ティンバンとアガが勝った場合、負けたサウンが4万ルピアを支払う。
- 〈5.〉 被害者（イマン）の治療費は、病気になってから1995年8月31日まで1,199,400ルピアで、それを負けた者がすぐに支払う。
- 〈6.〉 バパック神判に際して呪文を唱える人に対して2万ルピアを支払う。
- 〈7.〉 贠けた者は、現金が支払えない場合、保証人が立ち会いのもと、物品が取り押さえられる。
- 〈8.〉 負ることによって生じた火傷およびその他の危険は、それぞれの責任となる。
- 〈9.〉 被害者イマンの治療費は、1995年8月31日から治癒するまで、負けた者によって支払わなければならない。
- 〈10.〉 許可なく家屋に侵入した罰金として6万ルピアがイマンに支払われなければならない。
- 〈11.〉 このアダットの決定は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落で、1995年8月31日に決定される。
- 〈12.〉 このアダットの決定の手紙は、ケンスライ村リアムスリンバウ集落で真に決定されたものである。

ケンスライ村リアムスリンバウ集落

1995年8月31日

カリス川のトゥムンゲン

デディ・タンキリン

内容を確認させた上で署名をさせるために、再びイマンの家にアダット会議を招集した。トゥムンゲンは、サウン、ティンバン、アガの三人に、前言を覆すつもりはないかどうかを尋ねてそれを拒否された後、バパック神判の手続きについて口頭で説明を加えた。それ

によると、バパック神判に要求される手続きとは、試罪者は何ら身体的な損傷を受けることなく、熱湯の中から石を頭上に持ち上げ、それをいったん地面の上に置いた上で、再び熱湯の中に戻さなければならない、というものであった。次に、トゥムンゲンは、明文化

32) 1995年当時のインドネシア・ルピア（rupiah）の価値の目安は、「ルピア×0.05=日本円」であった。当時のカリス人の平均的な月収は、10~15万ルピアであった。彼らの主な現金収入は、家屋建築やその他の雑事手伝いの手間賃、畑で栽培した野菜類や森で採集された果物などの販売、捕まえた猪肉の販売、ゴム栽培とそれの業者への販売などであった。生活必需品の主な価格は、精米1キロ600ルピア、砂糖1キロ1,800ルピア、即席ラーメン1袋400ルピアなどであった。

された「カリス川のトゥムングンによる決定書」を会議の参加者の前に持ち出した。それによれば、バパック神判において「負けた」人物が、イマンの狂気に責任がある人物であり、その人物が、イマンのこれまでの治療に掛かった経費を賠償し、今後狂気が寛解するまでの間治療のための経費を負担しなければならないとされていた。「カリス川のトゥムングンによる決定書」に、「勝ち負け」の結果としての措置があらかじめ書き込まれることによって、それは、V-2.で見るように矛盾を争むものとなった。サウン、ティンバン、アガの三人は、人びとが見守る中、その決定書を黙読した上で、反論や意見を何も発しな

いまま、それぞれが「証明書」に署名をした（表2）。II-1.で見た邪術の仕掛けの「現場検証」は、この日の会議が招集される直前に、ダニエル（警察署長）からの要請に応えて告発された側であるティンバンとアガを伴わないまま、告発した側であるサウンの参加と説明に基づいてなされたものである。

全ての手続きが終了した後に、イマンの家の前庭に、あらかじめ切り出してあった竹を用いて三メートル四方の囲いが築かれた。その中央には、幾つかの大きな石を使ってカマドが設えられ、その上に底の深い中華鍋が置かれた。中華鍋の中には水が張られ、カマドに火が点けられると水は沸点を越えて、やが

表2 「証明書」

我々はこの下にそれぞれ署名する。

1. サウン・スンブ

住所：ケンスライ村リアムスリンバウ集落  
職業：農業  
宗教：カトリック

2. ティンバン・ニュルン

住所：ケンスライ村リアムスリンバウ集落  
職業：農業  
宗教：カトリック

3. アガ・ラジイ

住所：ナンガカリス村カルヤスチ集落  
職業：農業  
宗教：イスラーム

イマン氏の食べ物に毒を入れ狂気にしたという、イマン氏に対する我々の行いから起きた全ての危険に対する責任を負う約束をする。上述のバパック神判の結果間違いが判明した場合の担保は、

1. サウン：ゴム園一面

2. ティンバン：ゴム園一面

3. アガ：ゴム園一面と土地一面

上記の物品を、カリス川のトゥムングンの決定に基づいて確定されたアダットに従って、我々は被害者に対して譲渡する準備があります。

以上、この証明書を、我々は誰からの強制でもなく自らが作成しました。

て熱湯となった。グツグツと煮立った湯の中に、大人が手に握れる程の大きさの石が一個入れられた。神意を見届けるためのレフェリーとして、クパラ・アダットの中からタンキリン（トゥムングン）に任命された長老格の一人の男性とその世話人が、竹囲いの内側へと入った。それに続いて、邪術を告発した側のサウンのために、神への加護を祈願する老人が招き入れられた。老人は、右手に持った酒杯から酒を少しずつ地面に垂らし、米粒を撒き散らしながら、独特のなめらかな節をつけて、カリスの創造神「サンベ・アユ（Sampe Ayu）」、最初の人間「サンプロ（Sampulo）」とクニヤニ（Kunyanyi）」から、占いの神、水の神、かつて活躍したトゥムングンの死靈などを呼び出して、人間の前に真実を教えてくれるようにと、十数分間かけて唱え上げた（写真3）。それと交替に、今度は、カリス人ではないアガのために、レフェリー自らがカリスの神々を呼び出して、真実を人間に与えてくれるように祈願した。カリス語で唱えられたその祈願文を、カリス語の分からぬアガは竹垣の入り口でじっと目を閉じて聞いていた。祈願が終了すると、アガ



写真4

パパック神判で熱湯の中に手を浸けて石をつかみ上げようとするアガ

は、レフェリーに竹囲いの内側に招き入れられた。彼は、鍋の前に立ち、竹囲いの外周を取り巻いて見守る百人程の衆目の関心を一身に集めて、右手を沸騰する鍋の中へと入れた（写真4）。一瞬鍋底にある石を、右手でつかんだかのように思えたが、熱くて持ちこたえることができなかった。次の瞬間、アガは、地面に石を落とした。観衆はそれを見てざわついた。アガが、熱湯から石を取り出すことはできなかったことは、誰の目にも明らかだった。

その後、神の加護を祈願するために、ティンパンによって指名された老人が、レフェリーによって竹囲いの内側へと招き入れられた。彼が、これまでとほぼ同様の内容において祈願文を唱え終えると、ティンパン本人が竹囲いの中に入場してきた。ティンパンが煮えたぎっている中華鍋の前に立つと、聴衆は一瞬静まり返った。その後、ティンパンは、「なあ、もし私が本当に父（＝イマン）を病氣にするような行為をしたなら、私は火傷をするように！もし、この病氣の問題に対して私の行為がなかったならば、火傷をすることがないように求める！神は私を見ていた！」



写真3

パパック神判において告発したサウンのために神に対して祈祷文を唱える長老



写真5

熱湯の中から石を頭上高く持ち上げることに成功したティンパン

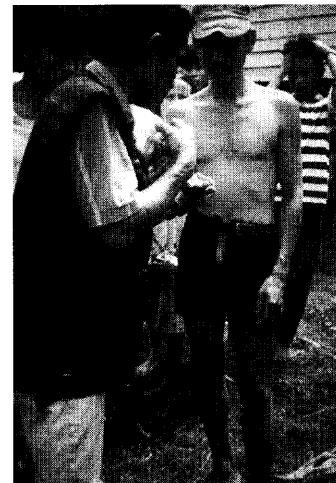


写真6

ティンパンの手の甲をなめて塩をまぶした跡があることを確かめるレフェリー（手前）

と、カリスの神の名をあげて大きな声で唱えたのである。彼は右手を素早く鍋の中に入れ、石をつかみ上げると、一瞬頭上に高々と掲げたのである（写真5）。そして、それを地面に置いてから、鍋の中へと入れ直した。カリス社会のバパック神判で要求される手続きをなし終えたのである。

次の瞬間、ティンパンは勝利の雄叫びを上げたかと思うと、一目散に、イマンの家の斜め前にある自分の家の中に駆け込んで行った。観客は、今しがた見たことをお互いに確認し合った。アガは熱湯の中から石をつかみ上げられなかつたが、ティンパンはそれをつかみ上げることに成功した。アガが「負け」で、ティンパンが「勝った」のである。それから4～5分後、観客がざわついている場面に、ティンパンが家の中から駆け戻ってきた。その姿を見たレフェリーはすぐさまティンパンに駆け寄り、ティンパンに右手を見せるよう大きな声で言った。レフェリーは、ティンパンが家の中に戻ったことを不信に思ったのである。レフェリーが、ティンパンの手の甲をなめると、塩の味がしたというのである（写真6）。レフェリーは、ティンパンが、熱

湯に手を浸けて火傷をしたから、すぐに家に戻って手に塩を振りかけたのだと、大声で周囲に宣言した。再び、その場は騒然とした雰囲気に包まれた。バパック神判の経緯を見終えた後、静かにその場から離れようとしていたダニエル（警察署長）は、レフェリーが大声で問題を訴えている場に駆け寄り、「事を荒立てるではない（jangan tele-tele）！」と諫めた。ダニエルの意図は、決着が着いたことを蒸し返して、問題を複雑化することがないように乗り出したということにあったよう思う。長老格のレフェリーの男性は、ダニエルの言い分に対して全く臆することなく、ダニエルに対し、ティンパンの手の甲を舐めてみるように進言した。その言葉に応じて、ダニエルはティンパンの手の甲を舐めた。その後、ダニエルは、そのまま無言で場を立ち去ったのである。その沈黙を伴うダニエルの行動は、明らかに、ティンパンの手の甲に塩がまぶされたことを、彼が認めたことを示していた。その場は以前にもまして騒然となつた。その後暫くして、一部始終を遠巻きに眺めていたタンキリン（トゥムシングン）は、混乱する状況を終息させるために再び会議を招集し

た。

### III-3. 神の意の解釈

イマンの家の居室は、再び、先程までババッック神判の成り行きを見ていた大勢の人びとで埋まることになった。最初にレフェリーによって、ババッック神判の結果が説明された。それによると、アガは、熱湯の中から石をつかみ上げられず、地面にそれを落としてしまったので「負け」である。一方、ティンバンは石を持ち上げ、それを熱湯の中に入れ直して正当な手続きをなし終えたが、すぐに家に入って手の甲に塩をまぶした。つまり、彼は火傷を負ったのであり、それは「負け」を示していると説いた。続いて、オニヤン（村長）が、レフェリーと同様の見解を示した。その後、アガの義兄が発言した。彼は、ティンバンが熱湯の中に手を入れて石を高々と持ち上げ、正当な手続きをなしえたことに着目し、それはババッック神判に要求された手続きを遂行したことになるのではないかという異論を申し立てた。加えて、アガの義兄は、アダット会議の参加者一人一人に意見を聞いた後に結論を引き出しても遅くはないはずだと言い張った。タンキリン（トゥムングン）もその点について了承し、他の参加者に意見を聞こうとした。

ちょうどその時である。邪術の「被害者」であるとされたイマンが、小刻みに全身を震わせながら、真っ赤な顔をして、居室の壁の裏からその場に乱入してきた。そして、以下のように一気にまくし立てたのである。

「どんな決定がなされたの？ いったい誰が負けたの？ 火傷した者がいるの？ 私はもう一日たりとも待てやしない。彼ら（=ティンバンとアガ）は、熱湯に手を浸けるまで一切白状しようとしなかった。塩をまぶしたのは、火傷した証拠。負けた証拠。私が（狂気で）人殺しをしたら、お前たち（=ティンバンとアガ）は責任

を持つのか？ 責任が持てないなら、私がお前たち二人（=ティンバンとアガ）を殺してやる。あるいは、邪術など使わずに、ひと思いに私を殺しておくれ。生きていてもしようがない。こんなことになったのだから。お前たちは、私が毒を盛られた豚のようになるのを望んでいるのか？ アガよ、かつてお前は不倫事件で裁かれたことがあったが、私が裁いたのか？ この村で不倫をするように命じたのは私か？ 問題を起こすではない、奥さんをもらうなら正しい方法で、と言ったのはこの私だが。それで、お前は私にこんな仕打ちをしたのだ。ティンバンよ、お前は私が集落長となつたことを妬んでいたことを私は知っている。火傷をしても塩をまぶしてまで繕うとは！ 邪悪な輩は、この集落から追い出してやる！ ティンバンよ、私はこの村の新参者なのか？ 私はアガに、ここで不倫するように命じたのではない。ティンバンよ、私は集落長になって、給料を欲張っているのではない。集落長の仕事がどんなに大変であるのか。お前たちは、お前たち自身に腹が立ってこんなことをしたのだ。私は、お前たちを混乱させてなどいない！」

イマンは、ティンバンとアガがやったことが、彼の狂気を引き起こすことになったことを確信している口振りで、このように一気に述べ立てた。イマンには、ティンバンとアガの二人がイマンを敵視する理由があるように思えたからである。イマンの言葉の中には、ティンバンとアガが、イマンのことを妬ましく、疎ましく思う理由が端的に述べられていたのである。このイマンの力の限りを尽くした独演の後、イマンは、再びアダット会議の場から姿を消した。中断した議事は、二度とそれ以前と同じような調子に戻るようなことはなかった。判定は一気に、ティンバンとアガが邪術を仕掛けた張本人であるとされる方

向へと突き進んでいったのである。参加者に意見を聞いてから結論づけるというアガの義兄の提案は、結局、実現されることはなかった。

唐突に、イマンの親戚の男性が口を開いた。アガに対して、イマンの狂気を治す方法があるかどうかを尋ねたのである。このことは、カリス社会において、邪術を仕掛けた人物が、その邪術を解くことができる人物であると考えられていることに呼応した発言である。この時点で、彼は、アガが邪術を仕掛けたことを踏まえて、アガに邪術を解く方法を明らかにするように問うたのである。その問い合わせで、アガは、最早会議の初期のように、知らないと言って突っぱねるのではなく、「尋ねられてすぐに答えるというのは難しい。私はそうしたいと思うけれど、相棒（＝ティンパン）が嫌ならどうしたらいいだろうか」と語った。「私はそうしたい」という言葉は、アガがその邪術の解法を知っているのかどうかは分からぬし、仕掛けられた邪術に自分たちが関与していたと考えているかどうかも分からぬが、少なくとも、アガが言外に、イマンの狂気が邪術のせいであるということを認めたことを示している。その上で、アガは、彼の相方（＝ティンパン）がイマンをそのまま狂気の状態にしておこうと思っていないのなら、狂気を治す手立てがあることを示唆した上で、ティンパンの考えを引き出そうとしたのである。イマンの親族の男性は、アガの言葉に促されて、ティンパンに対して彼がどう考えているのかを問い合わせ質した。ティンパンは黙って考えていたが、ようやく口を開いた。ティンパンは、短く低い声で「もしあなた方が過ちだというならば、私が過ったのです」と述べた。彼は、イマンの狂気を治す用意があるのかどうかというアガから引き継がれた問い合わせの中に不用意に進入するのではなく、イマンのパフォーマンスの後に飛ばされてしまった問い合わせである、ティンパンとアガが邪術師なのかどうかという問い合わせへと立ち戻

った上で、まずは、それに答えたのである。ティンパンによれば、アダット会議の参加者が、自分が過ちを犯したのだというならばそういうのであり、責任を負わなければならないと述べたのである。ティンパンは、さらに加えて、「アガが治すことができるというなら、私にもできます」と述べて、アガから振り向けられた問い合わせにも答えた。

ティンパンのこの言葉をもって、ようやくアダット会議に結論が与えられることになった。タンキリン（トゥムシングン）は、通常のアダット会議においてそうであるように、結論を要約するようなことはしなかった。アガとティンパンの口述から、結論は明らかだったからである。タンキリンは、すでに用意されている「カリスのトゥムシングンの決定書」に従って、アダットの措置が滞りなく履行されなければならないと述べた上で、アダット会議を終える旨を宣言した。その場では、その後も暫くの間、ティンパンとアガの親族が中心となって、罰金、これまでの治療費、世話代の支払いの方法などについて、非公式に話し合いが行われていた。続いて、ティンパンとアガと彼らの親族とイマンの家族の間で、イマンの狂気の治療をどのように進めて行くかが話し合われたのである。

## N. 邪術告発をめぐる辺境の知

### N-1. 邪術の社会的編成

これまでのところ、サウンによってイマンの狂気がティンパンとアガの邪術のせいであるとの告発がなされ、警察署での取り調べを経てアダット会議が開かれ、彼らの邪術がイマンの狂気の原因であると認定されるまでの経緯を見てきた。邪術師はついに暴き出されたのである。

要約すれば、イマンの狂気的な行動が長引いて、手を尽くして治療にあたっても一向に症状に変化が現れなかった時期に、サウンから邪術が仕掛けられた事実を告白されたイマ

ンと彼の家族は（1995年8月1日），ティンパンとアガがイマンを敵視する原因となった出来事や，彼らがイマンを妬んでいた証拠として，ティンパンがイマンの狂気を喜んでいた出来事に照らして，イマンの狂気を過激的にティンパンとアガが仕掛けた邪術へと結びつけた。ティンパンとアガらによってイマンに邪術が仕掛けられたことが，イマン自身によってオニヤン（村長）に報告された（8月2日）。今度は，オニヤンが，それをナンガカリスの警察署に報告した（8月3日）。警察署におけるサウンとティンパン＝アガの主張の食い違いを受けて，ティンパンとアガが，サウンに手伝わせて，イマンに邪術を仕掛けたのかどうかが，ケンスライ村リアムスリンバウ集落で開かれたアダット会議に持ち越されて，争われることになった（8月30日）。サウンか，ティンパンとアガのどちらの主張が正しいのかを判定するために行われたパパック神判において，神意は，アダット会議の参加者の前に明瞭なかたちで現れることはなかった。アガは，熱湯の中から石をつかみ上げることができなかったために「負け」であるとされた。他方，ティンパンは，熱湯の中の石をつかみ上げることができた。その結果，彼は「勝ち」であるように見えたのである。しかし，ティンパンは，その一見成功したかのように見えた動作の直後に，右手に塩をまぶしたことが判明した。熱湯に浸けた手に塩をまぶすことで，ティンパンが火傷をしたことと意味するのかどうか，すなわち，神が，ティンパンが邪術を仕掛けてイマンを狂気にした張本人であると判断したのかどうかが，アダット会議において改めて話し合われた。神意が，人びとの判断に委ねられたのである。その結果，ティンパンとアガが，イマンに対して邪術を仕掛けた張本人であるとされたのである（8月31日）。

さて，パパック神判における神の意志について話し合う場面にいたたまれない気持ちを抱いて突如として登場したイマンによるパー

フォーマンスは，そこに居合わせた人びとが，ティンパンが「負け」である，すなわち，彼が邪術師であることを認める上で，重要な効果を及ぼした。イマンはその場面で，ティンパンとアガが邪術を仕掛ける直接的な原因になったと彼自身が考える，ティンパンとアガのイマンに対する妬みや敵意の詳細を一気呵成にまくし立てた。アガは，彼が起こした不倫事件においてイマンに裁かれたことでイマンを恨んでいたし，ティンパンは，イマンが集落長に選ばれたことでイマンに敵意を持っていたという，イマン自身が思い抱いている見解を，極めて力強い語調でその場にいる人びとの前に披露したのである。そのことを通じて，イマンは，ティンパンとアガがイマンのことを好ましく思っていなかったという，それ以前には人びとの間で緩やかに共有されていた「仮説」を，ティンパンとアガやその他の人たちの反発を一切受けることなく，「事実」として，その場にいる人びとに受け入れさせることに成功した。重要なのは，そこでは，「被害者」であるとされたイマンが，パパック神判で呼び出された神々になり代わって，ティンパンとアガが仕掛けた邪術がイマンの狂気の原因になったという因果関係が成立するための根拠を図式的かつ説得的に語ることを通じて，彼らが邪術を仕掛けた事実だけでなく，彼らが行ったとされる邪術とイマンの狂気のつながりをも，全てひっくるめて「真実」として示したという点である。ティンパンとアガが，イマンのことを実際に恨んでいたのか，疎ましく思っていたのかは，そのことに対する本人たちの反発がなされなかった以上問題とはならなかった。イマンは，自らを中心におく社会的な緊張関係の図式を可視化して提示することを通じて，ティンパンとアガがイマンに対してよこしまな手段を使って仕返しをしたのだと思い描くことを人びとに対して強く促し，実際に人びとにそのように考えさせることに成功したのである。

イマンの弁舌の直後，アガは，イマンの狂

気を治す方法があるのかどうかを尋ねられている。これに対し、アガは、相棒であるティンバンが治すことができると言うなら、自分もイマンの狂気を治す用意があると語った。次いで、ティンバンは、「もしあなた方（＝アダット会議の参加者）が過ちだというならば、私が過ったのです」と述べて、前言を覆し、自らの非について容認する態度を示した。このティンバンの言葉は、決定的に重要である。それは、アダット会議の参加者が、イマンの狂気がティンバンとアガの邪術によるものだと言うならばそれでもいいという、ババック神判において熱湯から石をつかみ上げることに対して（少なくとも見かけでは）勝算ありの気持ちで臨んだティンバンの、なかば自棄的な態度を示しているように思える。その言葉は、ティンバンが、邪術の仕掛けと狂気の間のつながりが、アダットの決定によって構成される場合においてのみ、邪術を仕掛けたティンバンとアガが邪術師になるのだと考えていることを示している。邪術の仕掛けと狂気の間のつながりを確定し、邪術そのものを実在のものとして成り立たせるものはいったい何であろう。いまやその答えは明らかである。イマンの狂気とティンバンらによる邪術の間のつながりは、カリスの人びとが頼りにした神格によって明かされたのではない。それは、ガーフィンケルの言葉を援用すれば、「人為的な実践の個々の、計画された編成」(Garfinkel 1967, p.32) を通じて、公に示されたのである。イマンの狂気がティンバンらの邪術によるものであることが、アダットを通して社会的に編成されたのである。

だが、このような言い方は、狂気が邪術によることを特定する過程を説明する上で、ずいぶんとあたりまえのことを述べたに過ぎない。全権を委ねられた神が明瞭に判断を示してくれない以上、そのような目に見えない因果関係を人びとが社会的に協働で作り上げる以外には、他に方法がないからである。そうだとすれば、そのような協働作業に能動的に

参加するのではなく、作業結果を受け身的に認めたように思われるアガとティンバンの語りの内容に着眼することによって、社会的な協働作業に横たわる内実をもう少し深く掘り下げるができるはずである。

## N-2. 「犠牲者」としての邪術師？

ここでは、アダット会議の最後で、ティンバンが発した「もしあなた方が過ちだというならば、私が過ったのです」という言葉について捉え直すことから始めたい。彼の短くて低い口調において発せられたこの言葉は、彼にとって不本意な決定を下すアダット会議のメンバーに対する抵抗や攻撃の態度の現れであるとは、少なくとも筆者には思えなかった。その意味で、その言葉は、むしろ消極的に、自らが邪術に関与したことを甘受するという態度を示しているように思われる。ティンバンとアガは、アダット会議後も、イマンの狂気に関する自らの関与については沈黙し続けた。彼らが、自分たちが邪術を仕掛けたこと／仕掛けなかったことを含めて、その後、家族や他の誰にも邪術について漏らさなかった（と筆者は聞いた）ことに照らせば、この言葉は、よりいっそう重いものであるように思えてくる。ティンバンは、「カリス川のトゥムシングンの決定書」に基づいて計算すれば、平均推定月収の5～8倍の80万ルピア強にも及ぶ罰金、および、それ以降イマンの狂気の寛解に向けた努力に費やされる費用を引き受けなければならないことを、この言葉を発する以前に当然知っていたはずである。はたして、アダットにおける決定に対して、ティンバンが言いたかったこと、つまり、ティンバンの本当の声とは何だったのだろうか。

ティンバンの言葉は、彼が主張してきたよううに、実は、邪術を仕掛けたことなどないのだけれども、アダットが自分たちを邪術師であると認定するならば、それに従う意志があるということを表明していたのだろうか。あるいは、サウンが言うように、邪術を仕掛け

たということまでは事実だとしても、それがイマンの狂気を引き起こしたかどうかは必ずしも明らかではないのに、アダット会議のメンバーが、自分たちが邪術師であるというならば、それに従わざるをえないということを表明しているのだろうか。または、ティンパンがバパック神判後に手の甲に塩をまぶしたのは事実であるが、熱湯の中から石をつかみ上げるところまでは成功したのであり、それを「負け」であるとすることには納得がいかないが、アダットの決定であれば仕方なくそれに従うということの表明なのであろうか。さらには、ティンパンは、アガに誘われて邪術を仕掛けただけあって、イマンを狂気にすることが必ずしも本意ではなかったし、そのことを踏まえて「負け」であるというのも本意でないのだが、アダットの決定であればそれに従わざるをえないということを表明しているのであろうか。

ティンパンの言述に対するそのような様々な解釈に対して、意味を一義的に確定するような、ティンパンの言葉は他にあるだろうか。「カリスの神は見ていた！」という、バパック神判におけるティンパンの自信に溢れた叫び（Ⅲ-2.）はどうであろうか。それは、ティンパンが邪術を仕掛けたことなど全くないということから来る自信だったのだろうか。あるいは、邪術を仕掛けたということまでは本當であるが、他の人もイマンに邪術を仕掛けたかもしれない、彼らの邪術だけがイマンの狂気に対して影響を与えたのではないはずだという思いから発する自信だったのであろうか。または、邪術の仕掛けとイマンの狂気は、物理的には絶対に証明はできないという思いに基づく自信だったのであろうか。このように、他の状況に照らして解釈を重ねてみても、「もしあなた方が過ちだというならば、私が過ったのです」という言葉を發することで、

ティンパンが何を真に意図していたのかを特定することは至難である。

しかし、いずれにせよ、アダット会議の決定において、そのような複雑な思いを含んでいたはずのティンパンの声は、イマンへの妬みに基づいて行われた邪術とその成功を強調するイマンによるパフォーマンスや、イマンの親戚の男性による断定的な問い合わせのスタイルなどに押し切られるようにして、搔き消されてしまったように思える。邪術の仕掛けとその結果の因果関係が不可視である以上、カリス社会において病気の原因として邪術を社会的に編成するということは、邪術師であるとされる人物の声、本当の複雑な思いを周辺へと追いやることによって、邪術師を暴き出すということなのである。中世ヨーロッパの「魔女裁判」では、嫌疑をかけられた人物はその声を排除され、身体的な表徴だけが確認された上で「魔女」であるとの烙印を押された。そのようにして、「魔女」は処刑されるか、社会的な死を宣告されたのである（サルマン 1991 [1989]）。人になぜ不幸が起きるのかという疑問に答え、社会的な不安を封じるために、不幸の原因としての「魔女」が捏造され、逆に社会的な不安を増大させていったのである。「邪悪な」人物の声が封じ込められるという点で、上で見たカリス社会における邪術師の炙り出しの過程は、中世ヨーロッパの「魔女裁判」のそれに似ているようにも思える。告発された人物は、自らがバパック神判という手続きを採択したのだけれども、その結果としての表徴をめぐって、公の判断の場へと誘い込まれ、彼らを邪術師であると名指す圧倒的な力に押し切られるようになったからである<sup>33)</sup>。アダットの決定は、邪術師であるとされたティンパンとアガが、カリス社会とその近隣で生き続けるためには、聞き入れて、服従しなければならない至上命

33) 中世ヨーロッパの「魔女裁判」やインドにおける「サティ」などにおいて、女性が男性中心主義的な「伝統」の犠牲になっていることを、フェミニズムの観点から告発した著作としては、ディリーのものがある（Daly 1978）。

令となったのである。

この点を踏まえれば、上で見たアダット会議において、邪術師としてのティンバンとアガは、自らが積極的に考え、自ら行動を選び取るような主体ではないことになる。そうではなくて、彼らは、不幸な出来事（この場合、狂気）を邪術というイディオムを用いて読み解くことを自明視し、彼らを邪術師として捉えるようになった、文化において遍在する権力に絡み取られて、身動きができないまま、アダット会議の決定に服従する主体となる（フーコー 1977）。この意味において、ティンバンとアガは、邪術を社会的に編成する文化の中で、支配的な言説へと巻き込まれ、邪術師として特定されることを通じて、財産や金品を供出する「犠牲者」になるのではないだろうか。中世ヨーロッパの「魔女裁判」において処刑された人びとがそうであったように、ティンバンとアガは、邪術の仕掛けと狂気のつながりを自明のものとして認めるようになった、カリスの人びとが創り出す邪術をめぐる現実の「犠牲者」でもあると仮定することができる。そのようにして、ティンバンとアガらを邪術師とする新たな秩序が打ち立てられると、その秩序は自らが「暴力」の所産であることを隠蔽しようとする。今度は、アダットに基づく新たな秩序こそが、遵守されなければならないものとなるのである（cf. ベンヤミン 1969）。

ところが、ティンバンとアガを、カリス社会の邪術をめぐる文化の「犠牲者」であると述べることは、必ずしも正しくない。第一に、ティンバンとアガが、自らの行為についてあくまでも沈黙を守り、会議の進行と決定に対して異議を唱えることがなかった以上、アダット会議の参加者や周囲の人びとにとって、ティンバンとアガが「加害者」ではなくて、アダットの取り決めの「犠牲者」であるとは思いも寄らなかったからである。ティンバンとアガは、自らが邪術を告発されたことに対して不平不満を表明して、告発したサウンを

逆告発するようなことは、全く思いもつかなかつた。邪術師であると判定されたことに対して抵抗の意志が示されない以上、彼らが社会的に「犠牲者」として定位される可能性はない。付言すれば、カリス人がそう考えない以上、部外者／観察者が、ティンバンとアガを「犠牲者」として読み解くことは、「全能性」を有する立場から記述を構成することにもつながる。第二に、ティンバンとアガによる邪術がイマンの狂気に結びついたのかどうかという点はひとまずおくとして、最終的にティンバンとアガが自ら邪術師であることを引き受けざるをえなかったことから推して、邪術を仕掛けるという行為そのものを遂行したのは、ティンバンとアガであった可能性が高い。アダット会議の後の今となっては、その会議を経験した参加者にとっては、少なくとも、彼らが邪術を仕掛けたことは、単なる「事実」に過ぎないのである。そのような「事実」さえも否認する意志がない以上、ティンバンとアガもまた、イマンの狂気を彼らの邪術のせいにするという現実を、社会的に編成する作業に加担したと言わざるをえないるのである。

これまでⅣ節では、カリス社会において、邪術師が暴き出されるとはどのようなことなのかという点に照準をあてて検討してきた。次に、辺境の知としてのカリスの知をインドネシア国家の近代＝中心の知の枠組みへと投げ入れて、カリスの人びとが邪術告発事件を通じて経験する近代について考察したい。すでに見たように、カリスの邪術告発事件は、オニヤン（村長）のナンガカリス警察への報告を通じて、近代＝中心の知の枠組みへと投げ入れられたのである。

## V. 差異と同一化の交渉学

### V-1. 辺境と文化的差異

フーコーは、ヨーロッパ近代において、監獄や精神病院などの制度が配備されることで、

「規律＝訓練」を通じて、近代的な主体が構築される過程を読み解いた（フーコー 1975, 1977）。フーコーの議論は、近代的な主体の成立を解明する上では有効ではあるが、ヴォーンは、それをそのままヨーロッパ以外、とりわけ、アフリカ植民地の主体に対してあてはめることはできないという（Vaughan 1991）。そこでは、植民地権力が抑圧的行使されたことにより近代的な主体の創出は行われなかつた。「フーコーによって描かれた〔近代ヨーロッパの〕展開とは対照的に、植民地アフリカでは、集団をどのように分類して構築するかということの方が、個人ごとの構築よりもはるかに重要だった」(ibid, p.11)のである。ヴォーンによれば、アフリカ植民地では、個人の主体構築よりも、集団を差異化して構築する点に重きが置かれたのである。

他方、古谷は、ヨーロッパ近代とそれによって差異化される辺境との間の関係について論じている。彼によれば、近代性の言説とは、近代を普遍的なものとして前提して、近代化的プロセスを自然法則のように必然化するイデオロギーである。近代性を前にして、「それへと編入されず、それとは違うしかたで現実を規定し、現実を創り上げようとする試みは、つねにすでに、それとの関係のなかで一方的に位置づけられてしまう」（古谷 2001, p.163）。近代は、そのような差異に対して、「障害、周辺、反動、伝統」(ibid, p.164)といったラベルを貼付してきたのである。

これらの議論を拠り所としてインドネシアの辺境について考えれば、インドネシア国家の中心から発せられる近代性の言説は、国家の中心から離れた辺境に住む人びとを、個人として主体構築するというよりも、ヴォーンが言うように、集団として差異化することを通じて、一方的に、辺境の民として位置づけるということになるのではないだろうか。だが、このような捉え方は、インドネシア国家の個別性を反映していないために、インドネシアの辺境には必ずしも十分ではない。「多

様性の中の統一」を基礎として、どこにでも存在する均質な国民の創出を目指すインドネシア国家の近代性への視点が加味されなければならない。インドネシア国家は、その国土の隅々にいたるまで、6年制の義務教育を通じてインドネシア語を行き渡らせ、「国家五原則（Pancasila）」という国家理念を学ぶ「パンチャシラ道徳教育（Pendidikan Moral Pancasila）」を小学校からの必修科目として教育し、「国家五原則」の第一理念として「唯一至高なる神への信仰（Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa）」を個人個人に表明させ、「住民カード（Kartu Tanda Penduduk, 略称 KTP）」を作成させることなどを通じて、国民の統合を目指し、その結果として、辺境の人びとを、国家に対して従順な主体へと自己成型させることに、かなりの程度成功してきている。そうであれば、近代国家としてのインドネシアは、一方では、人はすべからく近代に向かって線的に進歩するという近代性の言説を下敷きとして、国家内部の差異を否定し、均質的なインドネシア国民を創出するのと同時に、他方で、アダットを緩やかに認めることなどを通じて、辺境の集団の文化的な差異を制度化して、辺境の人びとを辺境へと位置づけるということになるのではないだろうか。ここでは、このような構図が、上で見た邪術告発事件を経て「再」強化される過程に焦点をあててみたい。

インドネシア行政は、ナンガトゥブック村よりも上流のカリス川流域の三行政村におけるアダットの最高権威として一人のトゥムングンを置いて、土地紛争や結婚問題などの共同体内部に生じた問題の解決にあたらせている。そのことを通じて、インドネシア国家は、カリス川の流域に住む人びとに、共同体内の諸問題の解決に対する自律性を与えている。言い換えれば、国家は、カリス人が、カリス独自の仕方に基づいて、カリス人としての誇りを持って、出来事を処理しているのだと思えるようなメカニズムを配備している。その

結果として、カリス人は、カリス社会内部で起こった出来事に関しては、自主的なかたちでその処理に取り組んでいるのだと感じている。これに対して、共同体内部におけるこのような自律性とは対照的に、小論で見たようなエピソードは、当の文脈を離れて間テキスト的に、「カリス川上流域ではいまだにあんなやり方で問題解決をしている」ことを示すために取り上げられることになる。そのような出来事は、近代国家から辺境の集団を実質的な意味において差異化するための恰好の材料になる。「未開な」「非科学的な」特性を持つ集団が文化的・政治的に構築されるのである。

アダット会議の終了後、ケンスライ村リアムスリンバウ集落からナンガダナウ村へと帰る森の道の中で、「郡指導協議会」のあるメンバーは、カリス人がいないところで筆者に向かって、「見たかい、彼らのやることはいつもあんなものなのだよ！」と言って、得意そうに笑った。このような言い方が、小論で見たような出来事を経験した場合に、カリス人居住域を離れたところで発せられる、官僚やプトゥシバウの住民など部外者の典型的な言葉である。「あんなもの」とは、上で見たようなやり方でいまだに問題の解決にあたっている、「未開性」「非科学性」のことを指している。アダット会議を観察した「郡指導協議会」のメンバーは、自分たちの現在の居住地である下流のナンガカリス村に到着するや否や、その出来事の成り行きについて聞こうと待ち受けていた同僚や家族、近隣のマレー人たちなどに熱烈に迎えられることになったようである。アダット会議が明けてから一週間後に、ナンガカリスとそこから乗り合いバスで1時間ほど離れたプトゥシバウに所用で

訪れた筆者は、行く先々の人びとの間で、カリス川の奥深くにおいて行われた「野蛮な」裁判をめぐる話でもちきりになっているのを目撃したりした（「私もそこに参加した」と言おうものなら、たちまち何人かに取り囲まれ、話をさせられた）<sup>34)</sup>。

「カリス川の奥地では、いまだに邪術などの野蛮きわまる術が横行し、狂気が邪術のせいであるかどうかを判定するために、嫌疑をかけられた者は、沸騰したお湯の中に手を浸けなければならない」「カリス人たちは、車やバイクが道を走り、テレビや電話があるこの時代に、いまだに沸騰したお湯の中から石をつかみ上げられるかどうかという非科学的な方法で、邪術師を発見しようとしている」…といった語りは、「郡指導協議会」のメンバー経由で、ナンガカリスやプトゥシバウの住民によって、カリスの人びとの「未開性」「非科学性」を示すための話題へと仕立てられたのである。カリス人は今日、地域において継承されているアダット（＝伝統・慣習）だけに向かい合っているのではない。日々の活動領域は、カリス川流域とその周辺部だけに留まるのでもない。カリス川流域の諸村と接続する幹線道路が整備され、乗り合いバスなどの簡便な交通手段が出現した1990年代以降に、カリス人が、中学や高校教育を受けるために、また森林産物や手工芸品を携えて換金のために、ナンガカリスやプトゥシバウに出掛ける機会は、ますます多くなってきてている。筆者がアダット会議の後にナンガカリスやプトゥシバウで耳にした類の話は、カリス川流域から一步離れた場合に、カリスの人びと自身も同じように耳にする機会がある。このようにして、上で見た邪術告発の処理を「未開」である、「非科学的」であるとする言

34) カリスのババック神判に対する驚きは、筆者にとってよりも、「郡指導協議会」のメンバーにとっての方が大きかったのではないかと思われる。特記すべきことは、オブザーバーとしての「郡指導協議会」のメンバーの態度が、近代=中心の知を用いて出来事を表象する点において、部外から辺境に入ってデータを持ち帰る人類学者の態度に酷似することである。その点において、小論が例外でないことは論を待たない。

説を通じて、それを行ったアダット共同体は、「未開性」「非科学性」を内在化させた集団としてステレオタイプ化された上で、「再」周縁化されるのである。言い換えれば、「文化的な差異（＝未開性、非科学性）」は、「特定の場所（＝辺境）」とセットになったものとして「再」定位されるのである（cf. Gupta and Ferguson 1997）。

まとめれば、カリス人は、一方で、均質的な「インドネシア人」としての身振りを要求されるのと同時に、他方で、アダットを緩やかに認められることによって、文化的な差異を与えられて、辺境の民として位置づけられる。アダットの範囲内にある出来事は、文脈を離れて、近代＝中心からの差異を示すものとして社会的に流通する。このことを通じて、辺境は「再」周縁化されるのである。インドネシア国家がアダットを緩やかに制度化し、その存在価値を認める限りにおいて、カリス人は「インドネシア人」として、「差異化を否定された主体」（「インドネシア人」へと同一化する主体）の構築に向けて努めるのと同時に、「差異化された主体」を引き受けなければならないというダブルバインド的な状況に置かれる。

以下では、このようなインドネシア辺境のカリス人の主体に関する見取り図を基礎にして、差異と同一化という概念に拠りながら、上で見たアダット会議におけるカリス人主体の行動様式に焦点をあてて検討し（V-2.），その後に、問題解決をめぐって辺境の知と近代＝中心の知の間で、既存の関係性を覆し、再編制するようななかたちで、どのような交渉が取り交わされたのかについて考えてみたい（V-3.）。

## V-2. 辺境における同一化の身振り

ナンガカリス警察署長を中心に組織された「郡指導協議会」は、その事件を単にカリスのアダットに差し戻したのではなかった。「郡指導協議会」は、オブザーバーという立

場で、アダット会議における問題解決の行方を見届けるという構図において、辺境の知の取り組みに関わったのである。その結果、「郡指導協議会」は、アダット会議の諸局面において、アダットの決定の成り行きに深く影響を与えることになった。

II-1. で見たように、ダニエル（警察署長）は、告発したサウンに対して、邪術が仕掛けられた現場に案内するように命じて、カリスのアダット会議に「現場検証」という手続きを臨時の追加した。それは、告発された側のティンバンとサウンを除いて、オニヤン（村長）やタンキリン（トゥムシングン）、「郡指導協議会」のメンバーを含めて、告発の方に関心を抱く30人程の前で演じられた一大スペクタクルとなった。「現場検証」の参加者は、ダニエルの指示に従って邪術が仕掛けられた生々しい現場の状況を「再現」するサウンのパフォーマンスを通じて、その直後に行われようとしていたバパック神判に先んじて、かつてそこでティンバンやアガラによって邪術が仕掛けられたことを強く印象づけられたのである。また、III-2. で見たように、レフェリーは、バパック神判の後で家の中に入り、再び戸外に姿を現したティンバンを呼び止めて、ティンバンが火傷の応急措置として手の甲に塩をまぶしたことと暴き立てた。その時、ダニエルは、紛糾する事態を回収するためにレフェリーの元へと歩み寄ったのである。レフェリーから反論され、指示に従ってティンバンの手の甲を舐めた直後に無言で立ち去ったダニエルによるパフォーマンスは、公の場で、レフェリーの言い分が正しかったことを認め、ティンバンがバパック神判で火傷をしたことを追認するように働いたのである。

アダットの決定に対する「郡指導協議会」の影響の痕跡は、このようなパフォーマンスだけに留まるものではない。アダット会議では、「郡指導協議会」のメンバーの参加に過剰に配慮して、カリス人側が行った近代＝

中心への同一化の試みが見られた。第一に、神への祈祷などの儀礼を除いて、最初から最後まで、国家語としてのインドネシア語が用いられた。アダット会議が地域語としてのカリス語で行われるのが常であることに照らせば、それは、異例のことである。第二に、「カリス川のトゥムングンによる決定書」(表1)と「証明書」(表2)も、県や郡などの役所から配布されてくる公的な文書のように、インドネシア語によって作成された。そのことは、通例、アダット会議の決定などが、個人的な覚え書程度のものを越えて文字に書き留められることがないことに鋭く対立する。カリス人の識字率は低く、そもそも文書はこれまでカリス社会において重要性を持たなかった。そのことから推測できるように、パパック神判などの裁定が行われる前の段階で、判じ後の取り決めが公的な文書の形式で書き取られるようなことは絶無である。アダット会議の基本は、口頭による意志の相互確認である。カリス社会では「証明書」などに署名する習慣はなく、何らかの判じを拒絶せずに行うということがすなわち、全ての取り決めに従うということの意思表示であり、その「証明」となる。

その意味で、上で見たアダット会議において、パパック神判以前に神判後の措置がインドネシア語で文章化されることは、「郡指導協議会」のメンバーの参加に配慮して、カリス人によって行われた、インドネシア国家の行政官僚主義の「模倣」だと言えるのではないだろうか。タンキリン（トゥムングン）が筆者に語ったように、「郡指導協議会」のメンバーに対して、アダットの取り決めを目に入れるかたちで提示する必要があると彼らは考えた上で、インドネシア国内で汎用的に通用すると彼らが考える文書形式での提示を模倣したのである。そのように、アダット会議のメンバーは、官僚を前にして、彼らがインドネシア語で作成する公的な文書を真似て、「カリス川のトゥムングンによる決定書」と

「証明書」を作成したのである。だが、カリスによるインドネシア官僚の模倣には、俄仕立ての色合いが濃く、その中には幾つかの不整合や矛盾が含まれていた。

例えば、「カリス川のトゥムングンによる決定書」のB-10の項では、「許可なく家屋に侵入した罰金として6万ルピアがイマンに支払われなければならない」と書かれている。そこには、サウンの陳述に基づいて、「誰かが」イマンの家に無断で侵入したことが前提されているのではないだろうか。邪術と狂気の結びつきがあったかなかったかが、神判を通じて問われることに先んじて、邪術が仕掛けられたという事実が想定され、神判後の措置が決められることになっている。同じく「カリス川のトゥムングンによる決定書」のB-3, 5, 9の項では、イマンが「被害者」であることが明記されている。邪術がイマンの狂気の原因であるのかどうかが確かめられる前に、すでに、イマンが邪術の「被害者」であることが確定していることになる。イマンをあらかじめ邪術の「被害者」であると想定することで、ティンバンとアガが「勝った」場合にサウンが嘘をついたという可能性があらかじめ排除される。そのことは、その場合にサウンがたった一人でイマンに対して邪術を仕掛けたことが真実になるという矛盾へとつながる。また、「証明書」には、「イマン氏の食べ物に毒を入れ狂気にしたという、イマン氏に対する我々の行いから起きた全ての危険の責任を負う約束をする」という一文が書き込まれている。そこでも、パパック神判の結果が明らかにされる以前にすでに、イマンの狂気が「誰かの」邪術によるものだという点が前提されてしまっている。その意味で、これらの文書では、サウンの陳述に偏って、ティンバンとアガが「負ける」ことが想定されていると読むこともできるのである。文書の中に散見される、このような不整合や矛盾は、口頭で取り決められる通常のアダット会議のプロセスを逆流させて、インドネシアの

官僚主義を模倣し、あらかじめ補填条項や世話代などを紙面の上に書き連ねた上で判定することを企んだ、アダット側の即興的な試みに由来するものと思われる。

そのような不整合や矛盾は、ナンガカリスから訪れた「郡指導協議会」のメンバーによっても気づかれていた。アダット会議の最中に「カリス川のトゥムングンによる決定書」に目を通したアガの義兄は、「郡指導協議会」の一人のメンバーとヒソヒソと話をしていた。どうやら、アガの義兄は、その文書が、邪術を仕掛けたことを認めている告発者サウンにとって、比較的軽い措置を与えることになっているのではないかという疑問を抱いていたようである。しかし、その時には彼は、その疑問を議論の場に持ち出すようなことはしなかった。アガの義兄の疑問を受けたその男性は、隣に座っているサウンに向かって、「これ（＝「カリス川のトゥムングンの決定書」）を見ると、何だかお前が勝ちそうだなあ」と、小声で笑いながら呟いた。彼はアガの義兄の言い分に照らして、告発した側（＝サウン）に偏って作成された文書の矛盾を、密かに衝いたことになる。さらに、ナンガカリスに持ち帰られた「カリス川のトゥムングンによる決定書」のカーボンコピーを目にした、ナンガカリス在駐のある軍人は、ババック神判以前にこの書面が用意されていたことを聞き及び、「イマンが邪術の被害者であることは最初から決まっていたみたいだね」と漏らしたということを、筆者は後日他の軍人から聞いた。その上で、彼は、ババック神判を実際に見ることができなかったことを残念がったらしい。彼もまた、カリス人が自発的に模倣した文書作成の中に見られる不整合を感じ取っていたのである。

ところで、ファノンはかつて、植民地の被支配者は支配者を模倣し続けなければならないという問題提起を行った（ファノン 1998 [1952]）。その点を手がかりとして酒井が述べるように、「少数者によって遂行される同

化のための模倣の身振りは、社会の主流にあると自認する者に対して脅迫となりえる」（酒井 1996, p.44）。模倣の身振りを通じた「少数者の同化は、優位者の立場の無根拠性を明らかにしてしまう」（ibid）からである。その意味で、辺境側の模倣の身振りは、近代＝中心の知の優位性をはぐらかすための一つの手段となる（cf. ルーンバ 2001, p.120）。この点に依拠すれば、アダット会議を通じて、国家語であるインドネシア語を使用し、インドネシア官僚を真似て文書を作成したカリスの人びとは、積極的に近代＝中心の知への同一化の身振りを示したことになる。ところが、同時に、即興的に作成された文書が不整合や矛盾を孕むことによって、彼らは、無意識のうちに模倣の身振りに「失敗」している。辺境の少数者によって、差異を消去できるような完璧なレベルで行われる模倣の身振りだけが、近代＝中心の優位者にとって脅威となるのだとすれば、アダット会議において、辺境側は、近代＝中心の模倣に失敗したことで、近代＝中心の知の優位性が根拠のないものだということを明かすには至らなかったのだと言える。

模倣とは、そもそも、自己が他者との同一化を果たすための身振りである。しかしながら、言葉の厳密な意味において、模倣を通じて、自己は他者に同一化することはできない。「遅れ」や「ズレ」があることによりそれは模倣だと言えるのであり、その意味で、模倣にはあらかじめ自他の差異が書き込まれている（細見 2000, p.14）。模倣におけるこのような同一化と差異の問題をポストコロニアリズムの文脈において詳細に検討したのが、バーバである（Bhabha 1994）。バーバは、植民地の支配者は、一方で、被支配者が支配的文化を模倣し、その価値観を取り込むことを要求するが、他方で、被支配者が、「ほとんど同じであるが、全く同じというわけではない」（ibid, p.86）ことも同時に要求する点に着眼した。言い換えれば、支配者は被支配者

を同一化しようとするのと同時に、差異化しておくのである。被支配者の側から言えば、被支配者は、模倣し続けたとしても、決して同一化することはできないという両面価値性の状態に置かれることになる。その点を踏まえて、バーバは、被支配者による模倣を、あくまでも支配者を模倣し続ける「真正な模倣 (mimicry)」と、支配者をちゃかし、あざける「パロディー的な模倣 (mockery)」という二種類の様態へと腑分けして、模倣の中にある戦略的な身振りの問題提起を行った (cf. 小森 2001)。

バーバの議論を手がかりとすれば、カリスの人びとが失敗した模倣は、真正な模倣としては失敗しているが、近代=中心の知を無意識のうちにあざ笑い、ちゃかすような、パロディー的な模倣になっていると言えるだろうか。残念ながら、彼らの文書作成における不整合や矛盾は、「郡指導協議会」のメンバーおよび彼らの背景にある近代=中心の知をからかい、冗談の対象とするような戦略的な意図を持つものとはなっていない。そのため、近代=中心の知を逆転位するように機能しているとは必ずしも言えないである。のような模倣の身振りは、論理的な整合性を欠く、中途半端な見かけを持つがゆえに、むしろ、近代=中心と辺境の間の文化的な差異をことさら浮かび上がらせ、辺境の知に対して、近代=中心の知の優位性を「再」強化するのではないだろうか。アダット会議において文書作成を模倣するということを通じて、辺境の知としてのカリスの知は、近代=中心の知へとおもねり、へつらった結果逆に、ここでも、近代=中心の知に対して、非対称な位置を与えられるという結果になっている。

### V-3. アポリア解決の交渉

小論で見たエピソードは、目に見えるかたちにおいては（科学的に）検証不能な二者

(=狂気と邪術) の間の関係を、超自然的な力能の顕現を読み解く人びとの合意を通じて、結びあわせる作業であったと、まとめることができる。そのようにして、狂気を邪術のせいであるとするアポリアは、それがいったん持ち込まれた近代=中心の知の側から差し戻されることによって、辺境の知において解決されたのである。難題をどのように解決するかをめぐる交渉の観点から見れば、それはいったいどのようなことだったのだろうか。以下では、第一に、イマンの狂気に邪術の関与があったとの報告を受けたオニヤンが、その後すぐにナンガカリスの警察に届け出た行動について検討し、第二に、警察署長を中心に組織された「郡指導協議会」の対応について考察を加えることで、そのような問い合わせを探したい。

筆者が調査を開始する前年の1993年にも、ナンガダナウ村でバパック神判が行われている。事の始まりは、ある男性が、近隣の男性に、売却予定で貯蔵しておいた高価な香木 (gharu) を盗まれたとして、クパラ・アダットに訴え出たことにある。最終的に、カリス川流域のトゥムングンの調停によりアダット会議が開かれて、バパック神判の手続きが採用されたのだという<sup>35)</sup>。このように、通常、集落内や村落内で発生した事件は、専一的にアダットによって解決が諮られる。他方で、アダット会議の決定次第で、問題が警察に持ち込まれることがごく稀にある。筆者の調査期間中、ある男性が突然親戚の男性を山刀で襲撃し、けがを負わせるという事件が起きた。負傷した男性が船でナンガカリスに搬送される間にアダット会議が開かれた。緊急的に会議に参集された人びとは、襲撃した男の「狂気的な行動 (mauno)」が手に負えないと判断し、それを傷害事件としてナンガカリス警察に届け出ることを決めた。報告を受けたナンガカリスから翌日警察官がやって来て、加

35) 告発された男性は、熱湯の中から石をつかみ上げることができずに「負け」であるとされ、筆者の調査期間中ずっとアダットで決められた罰金を分割で支払い続けていた。

害者の男性を捕縛している。この場合でも、警察へと届け出る前にアダットによる解決への方向づけが行われている。このように、通例、カリス社会内部で起きた事件が村長や集落長、トゥムシングンなどに報告された場合、アダット会議が開かれるのである。

これらの通例に照らせば、オニヤン（村長）は、上で見た邪術告発事件を共同体のアダットに委ねるよりも、ナンガカリスの警察に直接委ねる方が適切であると「独断的に」考えたことになる。なぜオニヤンはそのように考えたのだろうか。Ⅱ-2.で見たように、放つておけばこの事件が人命に関わるというのが、オニヤン自身の説明であった。しかし、そのような場合でも、警察への届け出に先立って、通常行われるように、参加可能なクバラ・アダットだけを集めて緊急にアダット会議を招集することはできたはずである。ところが、オニヤンは一切そのような手続きを踏んでいない。だとすれば、オニヤンがこの事件をまずナンガカリス警察に届け出たのは、重要問題はナンガカリス警察に届けなければならぬという行動の見取り図を、オニヤンが持っていたからだということになる。

もともと西カリマンタン州の最奥地のポストとして、インドネシア国軍の駐屯部隊が置かれていたナンガカリスの周辺地（ナンガトゥブック村など）に、1980年代になるとトランシミグラシ政策を通じて、ジャワ人が流入するようになった。1980年代末から、プトゥシバウとカプアス河中流域の町シンタン（Sintang）を結ぶ幹線道路の整備事業が始まられ、1995年には、州都ポンティアナックとプトゥシバウ間を結ぶバス路線が開かれている。このような一連の開発が引き起こす民族集団間の衝突などの諸問題に対処するために、1990年代に入ると、マンダイ郡の主要な役所機能が、ナンガカリス村に設置・統合される

ようになった。そのような政治的・社会的状況と並行して、1979年の村落基本法による行政村の整備、同時期から開始されて今日まで毎年行われている、国軍による村内における奉仕活動である「国軍入村（ABRI Masuk Desa、略称 AMD）」、1993年に発令された「取り残された村に対する大統領令（Inpres Desa Tertinggal、略称 IDT）」<sup>36)</sup>などを通じて、カリス川流域の村々は、1980年代以降徐々に、インドネシア国家の政治・経済地図の上に、実質的な意味においてマッピングされるようになったのである。その間、ナンガカリス警察署には、常時5～6人の警察官が配置されるようになり、警察はカリス川上流域の村々に対しても徐々に監視の目を向け、村長や集落長に対して事件や問題の発見と報告を義務づけるようになっていった。警察当局は、カリス川の奥地に至るまで、警察機能を高めたのである。警察と行政の出先機関は、重要度や緊急性が高いと想定される事件は、ローカルなアダットによる処置を飛び越えて、ナンガカリスへと報告するように村の役職者たちに要求するようになったのである。このような社会的文脈を考慮すれば、オニヤンは、警察への事件の届け出を一行政村長の義務として行ったと考えてよさそうである。イマンが筆者に語ったところによれば、事件をオニヤンに報告したイマンにとって、それを通例のごとくアダットに委ねるのではなく、警察に届けるというのは思いがけない展開だったようである。

オニヤンが事件の概要を警察に報告した際、彼は、カリス社会における邪術告発の常として、ティンパンとアガがサウンの言い分をすんなりと認めて、彼らがサウンを巻き込んで邪術を仕掛けた事実が現れる可能性は極めて低いということを知っていたはずである。オニヤンは、その点を承知の上でなお、警察が、

36) IDTは、従来注力されてこなかった辺境開発を推進するプロジェクトである。国内の資源発掘を裏面の目的とする。ナンガダナウとケンスライの両村は、「取り残された村（Desa Tertinggal）」に指定されている。

問題解決のために適切な指導を与え、何らかの適切な処置を行ってくれることを「期待」したように思える。オニヤンは、難題を解決する突破口を国家の出先機関であるナンガカリス警察へと求めたのである。だが、すでに見たように、警察は、そのような期待に添うことはなかった。事件の調査と処理を放擲したのである。この点において、行政村の村長としての見通しを基に組み立てられた、国家警察に対する期待は裏切られることになったと言うことができる。

他方、ナンガカリスの警察署長を中心とした「郡指導協議会」が取った対応には、どのような目論見が潜んでいたのだろうか。警察が事件を自らの手で解決するのではなくて、カリスのアダットの裁定へと委ね返したのは、カリス人が、近代国家の中心から文化的な差異として存在する辺境の知のシステムを動員して、彼らなりの努力を通じて、問題解決のための糸口を見つけ出すことを期待したからだと見ることができるのではないだろうか。事件を差し戻されたカリスのアダット会議は、警察当局がこれ以上は踏み込めないと考えた一線（邪術と狂気のつながりを証明するという一線）を越えて踏み込み、人間の行動や考え方を隅から隅までお見通しであるとされる神の判断に全てを委ねるという飛躍的な手続きを採用した。それは、神意に根拠づけられるものとして、邪術が仕掛けられたのか、そして、当の邪術の仕掛けが狂気に結びついたのかどうかまでをもはっきりさせようとする手続きである。言い換えれば、それは、未解決のまま宙吊りにされている個人の過去の行動と思惑の一切を照らし出すための手段であった。神意が明瞭に示されずに、人の意を介して最終的な判断が下されることになったが、この点についてはすでに見た通りである。重

要なことは、警察当局は、サウンやティンバンらを呼び出して行った事情聴取を通じて、カリス社会の中に警察が準備するものとは異なる手続き（＝バパック神判）があることを「発見」し、狂気が邪術に起因するかどうかというアポリアの解決を、アダットへと委ね返したという点である。だとすれば、警察署長の判断は、それがなされた時点で、「期待」というよりもむしろ「確信」に近いようなものだったのではないだろうか。

そのような確信は、イマンの狂気が邪術によるものだとする告発の図式を受け取ったナンガカリス警察が、その図式を解決不能なものとして否認・改変しなかったことと緊密に関わっている。現行のインドネシアの「刑法（Kitab Undang-Undang Hukum Pidana）」の下では、一般に、警察が邪術を事件として取り扱うことはできない（Slaats and Portier 1989, p.34）。邪術事件がインドネシアの警察当局の注意を引くのは、共同体内で「罪人」であるとされる人物およびその家族の物品や人格が、暴力によって犯されたような場合に限られる（Slaats and Portier 1993, pp.138-141）。このような警察の態度は、旧オランダ植民地時代から引き継がれたものである。植民地時代に、呪術が法的に記録されなかったのは、呪術行為に対して取られた暴力行為だけが刑法違反として取り締まりの対象となつたからである（ibid, p.139）。ところが、インドネシア共和国樹立後には、スラーツとポーティアによれば、司法当局は、「呪術を重大なものとして捉え、それを罪としてではなく、社会を脅かす行為として捉える傾向にある」（ibid, p.142）。その結果、今日では、呪術を告発された人物は、物的証拠などを踏まえて、警察当局から社会的な平穏を乱した罪に問われることで、問題解決が諂われることもある<sup>37)</sup>。

37) 現代インドネシアで1976年に起きたサウイトを首謀者とする政府転覆事件を論じた関本の論考（関本 1982）は、インドネシアの中央政治が、サウイトのジャワ神秘主義的な履歴詐称を裁くことによって政治日程を安定させたことに着目して、中央政治と地方の間の文化的な構図のありようを分析している点で示唆的である。

このことは、呪術や邪術に起因する共同体内の問題は、複数の人間が共同体内の平穏を混乱させたとして罪を問うというような、別の解決可能な図式へと置き換えれば、国家警察がいくらでも取り扱うことが可能になるとということを示している。筆者の調査開始直前に、カリス人夫婦が、子供を残して農薬を飲んで自害した。彼らは、他人に恨みを買って、邪術か毒薬にまどわされた結果、そのような行為に及んだのだと村の中で噂された。村長から報告を受けたナンガカリス警察は、邪術や毒薬という点には一切踏み込みます、それを事件性のない自殺行為であったと判断して処理したのである。また、ナンガトゥブック村に住むジャワ人の結婚の宴に呼ばれたカリス人男性が、数日後に吐血したのは宴会で仕掛けられたジャワの呪術のせいだとして、仲間とともにジャワ人たちに暴行を加えた。報告を受けたナンガカリス警察は、呪術の要素を排除して、それを暴力事件として取り扱ったことがあった。

ところが、ナンガカリス警察は、ここで見た呪術告発事件を、そのままでは証明不能、取り扱い不能であるとして、別の図式に置き換えた上で解決の糸口を見出すということはなかった。ナンガカリス警察は、告発の図式を改変することを通じて、辺境を飼い慣らすこととはなかったのである。ナンガカリス警察は、オニヤン（村長）から話を聞き、サウンやティンバンらから事情を聴取することなどを通じて、呪術告発事件を、近代=中心にとて汎用的な図式の上で読み取り可能なものへと改変しても、カリスの人びとは、そのような解決には納得しないことに気づいたものと思われる。そのような解決では、呪術事件の要であるイマンの狂気の治療への方向が示されない。警察署長は、あくまでも、サウンが持ち込んだ告発図式における呪術事件の解決が必要であると踏んだ。彼は、アダット会議に入る直前に、彼らがそこにやって来た理由を説明する機会で（III-1.）、「警察が考え

る別のやり方で解決を模索しても、イマンの狂気が寛解することには結びつかないので、皆さん（=カリス人）が得心できるやり方で解決してもらうのがいいと確信するに至った」と明言している。彼は、辺境の知を下敷きにする解法の存在を知り、狂気が呪術に起因するとして告発をしたサウンが持ち込んだ図式をあくまでも引き継いだ上で、確信的に、問題の解決をカリスのアダットへと着地させたのである。

ここで見た、オニヤン（村長）の独断的な国家警察への期待と、警察のアダットへの差し戻しによる事件解決への確信を対照させれば、辺境の知は、近代=中心の知による吟味と検討を経て、近代=中心の知の枠内において、解決のための手続きを持つ切り札として用立てられることになったという、一つの可能な見取り図が見えてくる。イマンの狂気が呪術によるものだとして、カリス人が発した因果の図式を変更することなく、ということはその前提を保持しながら、辺境の知と近代=中心の知は、難題の解決のための交渉を行った。オニヤンによる国家警察に対する解決への期待を受け止めて、警察は、事件解決のための図を思い描き、告発の図式を改変することなく、アダットにおいて解決可能だとの確信をもって、アダットへと差し戻したのである。そうだとすれば、辺境の知は、近代=中心の知から、アボリアの解決のための適切な手続きを有しているとのお墨付きを得ることを通じて、近代=中心の知の枠内へと位置づけられ、編入されたということになる。言い換えれば、文化的な差異が、同一化の過程へと組み込まれたのである。

## VI. むすびにかえて

このアダット会議の後、「カリス川のトゥムシングンによる決定書」の取り決めに従って、ティンバンとアガは、バパック神判に「負けた」者として、イマンに対して病氣（狂気）

になってから掛かったとされる病院での治療費約120万ルピア（表1参照）を、一部を財産で、その他を現金の分割で支払っていくことになった。さらに、アガの実兄や義兄らの導きによって、イマンは、ナンガカリス村とその周辺に住んでいるマレー人の儀礼専門家のものとに治療に連れて行かれた。イマンの狂気はマレー＝イスラーム起源の邪術に起因することが特定されたことを基づいて、マレー起源の邪術による病氣（狂気）は、カリスの儀礼専門家でなく、マレー人の専門家でしか処置できないとされることに従ったのである。また、その際に掛かる諸経費も、「カリス川のトゥムングンによる決定書」の規定により、「負けた」ティンバンとアガによって賄われるうことになった。邪術を告発してバパック神判に「勝った」サウンは、邪術の仕掛けを手伝ったことになるのであるが、取り決めに従って、バパック神判に際して呪文を唱えた人物への謝礼（項目B-6）として2万ルピア、および、家宅への無断侵入のためのイマンへの罰金の分担（項目B-10）として2万ルピアを支出するだけに留まった。筆者は、このアダット会議の後、三ヵ月余りカリス人居住地で調査を続けたが、その間にイマンの狂気の症状が寛解するようなことはなかった。筆者が調査地を発つ十日程前に、ケンスライ村から筆者が住んでいたナンガダナウ村に所用でやって来たイマンの妻は、イマンは、マレー人の儀礼専門家のところにすでに何度か通っていて、狂気は幾分小康状態にあると語った。

小論では、イマンの狂気の原因追及とその解決に関して、カリスの人びとが取り組んだ手続きについて記述した上で、それを、辺境の知の枠内において／辺境の知と近代＝中心の知の交差するコンタクトゾーンにおいて、検討分析してきた。小論を通じてすでに明らかなように、小論は、「邪術師」であるとされたサウン、ティンバン、アガの側にどのような事情や思いがあったのかという点については、十分に接近することができなかった。

その意味で、それ以外の登場人物の視点に幾分偏った位置から、アダットの決定の過程と、それが近代＝中心の知との関わりの中で価値づけられていくありように対する一つの見方を示したことになる。

最初に、サウンの告発が、カリスの知に照らして検証され、ティンバンとアガが邪術師として暴き出されるまでの過程について見た。バパック神判後、神意が人びとに委ねられ、イマン自身のパフォーマンスを通じて、イマンの狂気の原因がティンバンとアガらが仕掛けた邪術へと帰せられたのである。筆者が知る限り、ティンバンとアガが、邪術を仕掛けた／仕掛けなかっただという点について明らかにすることは、アダット会議の前後を通じて一度もなかった。彼らの本当の声とはいっただけだったのだろうか。いずれにせよ、ティンバンとアガの声は、アダットの決定によって搔き消され、彼らを邪術師であることを基礎として新たな社会秩序が打ち立てられたのである。アダットによる取り決め事項を遵守し、イマンの狂気の寛解へと努めることが、カリス社会とその近隣において「邪術師」ティンバンとアガが生き残るための道なのである。

続いて、イマンの狂気をめぐる問題の解決を、オニヤン（村長）が警察へと委ねた後に生じた、辺境の知と近代＝中心の知の駆け引きに焦点をあてた。もしオニヤンが、通常行われるように、その問題を集落レベルであれ、カリス川のトゥムングンが主催するレベルであれ、専一的にアダットの解決へと委ねていれば、邪術告発をめぐる裁判の過程は、近代＝中心の知との交渉を呼び入れるようなことはなかった。その意味で、一方で、従前の例に照らせば、上で見た事例は特殊である。他方で、それは、1980年代以降に国家行政と緊密な関係を持つようになったカリス川流域の村々に起きる事件解決の、今後の新たなありかたの方向性を示しているかもしれない。いずれにせよ、小論で見た邪術告発事件は、カ

リス社会内だけで狂気の原因が追及される手続きがなされていたのであれば観察することができなかった、インドネシアの近代=中心と辺境社会の間における知の関係構造について考えてみるための材料を示してくれた。その結果として、差異と同一化という概念を手がかりとしながら、以下のような論点を提示した。

第一に、ここで見たようなエピソードは、当の文脈を離れて、プトゥシバウなどの地方行政の中心地などで、今まで残る「未開の」「非科学的な」物語として語られる傾向にある。文化的な差異が語られることを通じて、カリス人は、辺境に生きる人びととして、再びカリス川の奥地という場所へと縛りつけられるのである。インドネシアの辺境に暮らすカリスの人びとは、近代的な「インドネシア人」へと同一化する主体の構築に向けて絶えざる努力をするのと同時に、近代=中心から差異化された主体をも引き受けなければならぬ。

第二に、アダット会議において、カリスのアダットの権威たちは、近代=中心の知を自発的に模倣した。彼らは、近代=中心への同一化の身振りを示したのである。ところが、作成された文書の中には、不整合や矛盾が含まれていた。そのような模倣の失敗は、近代=中心の知と辺境の知の間に横たわる差異をいっそう強化するように働くのである。

第三に、警察を中心に組織された「郡指導協議会」は、報告された邪術告発事件を辺境の知へと差し戻した。それは、警察署長が、その問題が辺境の知の枠組みにおいて解決可能であると考えたからにはほかない。警察当局の判断は、その点では正しかった。警察にとっては、辺境の知が、ババック神判を用いて、最終的に事件を「それなりの」解決へと導いたのである。この意味で、辺境の知は、近代=中心の知の枠内における解決のための一手段として用立てられたことになる。文化的な差異は、カリス社会の近代=中心への同

一化の過程へと組み込まれるのである。

ところで、インドネシアの辺境社会における近代=中心の知の不均等な布置は、現在、公衆衛生政策の実施、「国軍入村」などを含むインフラストラクチャーの整備のための開発や、国土の資源発掘を裏面の目的とする政府の辺境開発プログラム（例えば、IDT）などを通じて、カリス川流域の村々がインドネシア国家行政の枠内へと実質的に位置づけられる傾向が強まるにつれて、日常生活の中で、カリスの人びとによって感じられることがますます多くなってきているように思われる。小論が提示したのは、そのような過程の中にあるカリス社会に対する一つの見方であった。かつては利用価値が高い資源を有していないとして相対的に周縁化されていた、インドネシアの辺境に生きるカリスの人びとが、近年における開発の流れの中で、インドネシアの近代へと組み込まれる過程において、今後どのような身振りを示していくのかについては、邪術告発事件以外の他の社会現象においてこれからも観察を続け、見きわめていく必要がある。それを、小論に積み残された課題の一つとしたい。

小論は、全体としてみれば、カリス社会の邪術告発事件を事例として、辺境の知が近代=中心の知に様々な戦略を通じて「抵抗」するありようを描くのではなくて、近代=中心の知がパワーアップして辺境の知を領有するありようを描いてきたことになる。その意味で、「弱者」としての辺境の人びとが今日、自らの文化に対してより意識的になり、自らの声を挙げ、行動しつつあるという夥しい数の報告や議論の流れとは、明らかに反対のイメージを喚起するものになっている。小論は、そのような「抵抗論」に対する問い合わせを掲げて、「強者」の側からの抑圧的な権力のありかたを論じたのではない。そういったタイプの議論を続けることは、いずれにせよ、近代=中心と辺境という二項を設定し、その間のイデオロギー的な機能を解明することで、

二項図式を下敷きとする植民地主義的な言説を再生産することに結託することになる。小論では、このような問題を理論的に究めた上

で、小論で設定したような二項図式を乗り越えるような視点を提出するまでには至らなかつた。それもまた、今後の検討課題としたい。

### 引 用 文 献

- Bhabha, Homi L. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- ベンヤミン、ウォルター 1969 『暴力批判論』(野村修訳), 晶文社。
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*. Beacon Press.
- Ellen, Roy. 1993. "Introduction." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen, eds.), pp.1-25, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Evans = Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Magic, Oracles among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- ファノン, フランツ 1998 [1952] 『白い仮面、黒い皮膚』(海老坂武・加藤晴久訳), みすず書房。
- フーコー, ミシェル 1975 『狂気の歴史—古典主義時代における—』(田村値訳), 新潮社。
- 1977 『監獄の誕生—監視と処罰—』(田村値訳), 新潮社。
- 古谷嘉章 2001 『異種混淆の近代と人類学: ラテンアメリカのコンタクトゾーンから』人文書院。
- Forth, Gregory. 1993. "Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen, eds.), pp.99-122, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press.
- Gupta, Akil and James Ferguson (eds.). 1997. *Culture Power Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- 細見和之 2000 『アイデンティティ他者性』岩波書店。
- 板垣明美 1995 『マレー人農村の民間医療に関する文化人類学的研究—人災病の療法と文化社会的機能—』東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- 伊藤 真 1993 「新しい村」宮崎恒二・山下晋司・伊藤真(編)『アジア読本・インドネシア』, 河出書房新社, pp.227-232。
- King, Victor T. 1985. *The Maloh of West Kalimantan: An Ethnographic Study of Social Inequality and Social Change Among An Indonesian Borneo People*. Dordrecht and Cinnaminson: Foris Publications.
- 小森陽一 2001 『ポストコロニアル』岩波書店。
- ルーンバ, アニヤ 2001 『ポストコロニアル理論入門』(吉原ゆかり訳), 松柏社。
- モーリス=鈴木, テッサ 2000 『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』みすず書房。
- 長島信弘 1982 「解説」エヴァンズ=プリチャード著, 『ヌア一族の宗教』(向井元子訳), 岩波書店, pp. 533-542。
- 奥野克巳 1997 「ラオラオとマウノーボルネオ島カリスの狂気の分類について—」『アジア・アフリカ言語文化研究』54号, pp.77-103, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- Pratt, Mary Louise. 1995. *Imperial Eyes*. London and New York: Routledge.
- 酒井直樹 1996 「序論: ナショナリティと母(国)語の政治」酒井直樹・ブレット・ド・バーイ・伊豫谷登土翁(編)『ナショナリティの脱構築』, 柏書房, pp.9-53。
- サルマン, ジャン-ミシェル 1991 [1989] 『魔女狩り』(池上俊一監修), 創元社。
- 関本照夫 1982 「サヴィト事件の文化論的考察」鈴木中正(編)『千年王国の民衆運動の研究』, 東京大学出版会, pp.491-558。
- Slaats, Herman and Karen Portier. 1989. "Upholders of the Law and Practitioners of Magic: a social and legal problem in Indonesia." *Indonesian Circle* 47-48: pp.29-36.
- . 1993. "Sorcery and Law in Modern Indonesia." *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* (Watson, C.W. and Roy Ellen eds.) pp.135-148, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tsing, A. L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton University Press.
- Vaughan, Megan. 1991. *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford, California: Stanford University Press.

## The Space of Africanness: Using Gnawa Music in Morocco as Evidence of North African Slavery and Slave Culture

GOODMAN-SINGH, David R.

Indiana University

This article is dedicated to developing a working orientation to facilitate the use of Gnawa music and other Afro-Maghribi cultural expressions as historical evidence. After a brief discussion of the Gnawa form, a three part model of *real*, *representational* and *imaginary* spaces is advanced as a conceptual means to organize the evaluation of various aspects of the form, focusing particularly on slavery and slave culture. This spatial theory is elaborated in a comparison between the Gnawa and Sudanic griots, followed by consideration of the various meanings of the ethno-category ‘Bambara.’ Then, the space of Africanness as reflected in Gnawa music, is discussed in two distinct contexts. The first looks at social control mechanisms, specifically at how dominant social interests have been expressed through defining and ordering spaces of Africanness. The second, considers subaltern agency, interpreting how the Gnawa form represents and enables spaces for the socialization of understandings, values and actions of West African (and greater Maghribi) slaves and their descendants. The piece concludes with a brief mention of further possibilities for comparative diasporic spatial analysis, intended to contribute both to the incubation of Afro-Maghribi studies and to our ongoing inquiries into the African diaspora. It is suggested that the study of complex diasporic dynamics, often lacking adequate descriptive and conceptual vocabularies, may benefit from spatial theory.

### Traditional Contexts

A Working Theory of Spatial-Temporal Structures and Experiences

A Regional Comparison

Rethinking “Bambara” as a Continuum of Interplaying Identity Spaces

Spaces of Africanness: Social Control

Spaces of Africanness: Meaning Making

Conclusions and Ways Forward: Space and Diasporic Reflections

Across the Maghrib there have long been what are often referred to as ‘black brotherhoods’ of musicians, traditionally believed to be descendants of ‘African’ slaves.<sup>1)</sup>

**Keywords:** Gnawa, slave cultures, space, African Diaspora, North Africa

1) African descendants in the Maghrib may be regarded among the other neglected areas of African diaspora. The 2001 African Studies Association was themed around the African Diaspora, reflecting the present expansion of this inquiry, for a recent overview see *African Studies Review* special issue on Africa’s Diaspora, Vol. 43, Num. 1 April 2000.

In Algeria such associations have been described as devotees to Sidi Bilal (also referred to there as ‘Usfan’, an Arabic word meaning slaves); in Libya and Tunisia they have been known as ‘Bori cult’ musicians (as well as being known as the ‘Stambali’ or ‘Sudani’ in Tunisia).<sup>2)</sup> The largest, most active, and most internationally recognized of these associations are the Gnawa of Morocco. Despite the fact that these associations and their musical forms are popularly known in the Maghrib and by generations of Western academics, travelers, and musicians, at present they have received scant scholarly attention from the social sciences and ethnomusicology, and only indirect historical research.<sup>3)</sup> In fact, sustained critical consideration of Gnawa music as a form of evidence of North African slavery and slave culture has not yet begun.

It seems that there are three overlapping periods, each with its own principal concerns, through which we can address the role played by West African slaves and their descendants in the history of North Africa. The first of these considers the longue durée of inter-regional migration and interaction with particular attention to the slave trade, forms of exchange, the approximation of populations, and the origins of these populations. The next nexus of related questions might address how practices of slavery functioned within societies of the Maghrib, what socio-economic patterns there were, what possibilities of communal life existed, as well as questions of agency, such as how Maghribi slaves made meaningful lives and worlds for themselves, and the ways in which they might have resisted social control mechanisms. A final period and area of interest is concerned with relationships beyond slavery, including the historical contexts in which freedom and slavery were expressed, how slavery ended, and what legacies and power relations endured beyond these forms of domination and inequality. This article is dedicated to developing a working orientation to facilitate the use of Gnawa music and other West African derived religious associations of North Africa, as historical evidence. Of these periods and areas of inquiry that have been suggested, the first two will be given dominant attention here. Although the post-slavery social order and contemporary historical concerns, such as the widespread and remarkable commodification and travels of the Gnawa music, offer important and fascinating areas of research, the focus here will be on the ways in which Gnawa music can inform the historical background of slavery in Morocco. Following a cursory description of the form and its traditional contexts of audition, a theoretical framework will be introduced and illustrated through the critical discussion of a series of relevant examples. In the brief conclusion, we will look ahead to the potential applications emerging from this orientation, and the ends to which such work might contribute.

2) Vulsteke 1993, p.8.

3) With the rise of commercial success and recognition of “Gnawa” music, usage of this term has increased in Algeria. Several scholars working on various dimensions of Gnawa music are Tim Abdellah Fuson, Deborah Kapchan, Abdelhafid Chlyeh, and Bertrand Hell. I am particularly grateful to Tim Abdellah Fuson for sharing many insights and for access to his unpublished writings.

### Traditional Contexts

An initial working conception of Gnawa history has been advanced in a brief ethnomusicological article by Philip Schuyler, who writes that “(t)he beliefs and practices of the Gnawa religious brotherhood represent a *fusion* of Islamic and West African ideas.”<sup>4)</sup> While not precluding consideration of the presence of enslaved West African Muslims in the trans-Saharan trade, or the slave trade internal to the Maghrib, it is nonetheless reasonable to speculate that indigenous West African sacred beliefs and practices were given “practical and ecumenical” integration into the practices of Islam within Moroccan communities.<sup>5)</sup> Gnawa musicians consistently consider themselves devout Muslims, claiming as their patron saint Sidi Bilal al-Habashi.<sup>6)</sup> Bilal, an Ethiopian freed from slavery by the Prophet Mohammed, became the first muezzin of Islam. In many of the Moroccan cities in which the Gnawa are most active there are xauia (temples or sanctuaries) including at least one in Sidi Bilal’s honor.<sup>7)</sup>

In organizational respects the Gnawa musicians are often considered a tariqa or ‘brotherhood,’ related to organizational practices of Sufism. However as Philip Schuyler notes,

While it is true that women rarely if ever play instruments in Gnawa ceremonies, a large percentage (perhaps even a majority) of the devotees are women, female spirits figure prominently in the pantheon, and, most importantly, many of the most respected officiates, mqaddem or mqaddema, are women.<sup>8)</sup>

Thus, ‘brotherhood’ is actually a misleading and lacking term, given that women are intimately involved in this religious association.

In the north of the country Tangiers, Rabat, Meknes, and Casablanca are important locations for Gnawi performances. However, the most active centers in Morocco, are toward the south in Essaouira, Marrakesh, Tamsloht (a village near Marrakesh and the site of an annual Gnawa pilgrimage), and Tafilalet.<sup>9)</sup> In cities such as Essaouira and Marrakech, where the tradition is often held to be most ‘African’, there have been several

---

4) Schuyler 1981. p.5 My italics.

5) Schuyler 1997.

6) In the context of Manding oral tradition in what is present day Mali, David Conrad has noted an interesting “adoption” of collective ancestors “borrowed directly from Arab tradition,” including “a character named Bilali Bounama.” However, the survival of “the essence of certain elements of pre-Islamic West African culture,” needs further examination. See Conrad 1985.

7) Vivian Paques (1991) attributes a mystique to Sidi Bilal not having a tomb, at least one other scholar reports a tomb “standing in Damascus.” See Johnson 1992 p.109.

8) Schuyler 1997. Hasna EL Becharia is an exceptional example of a female gembri player. See her recording *Djazzair Johara Indigo/Harmonia* B00005SBFO.

9) Concerning the limitations of the category and identity “Gnawa,” it should be noted for further research that musical practices resembling the Gnawa are active in rural settings and small towns in the High Atlas mountains, “but they apparently do not use the sintir/hajhuj, may not practice the leila/derdeba, and may not even use the name Gnawa.” (Communication with P. Schuyler 12/6/96).

notable ‘houses’ and families involved in perpetuating the form.<sup>10)</sup> In public performance Gnawa musicians have long appeared as buskers, itinerant street musicians playing for contributions in informal settings, such as a particular niche of a medina, in or near a suq, or in public areas including the widely known Djemaa el fna in Marrakech. At Djemaa el fna Gnawa performances can be found daily, with singing, gembri and qraqeb playing, and dancers whirling the long black tassels atop their caps by rapidly turning their heads around and around.<sup>11)</sup> More acrobatic dancing accompanies the t’bel t’boela, which is often played with qraqeb and without gembri. Throughout such Djemaa el fna performances a collector walks among the audience seeking contributions. In another common setting, a gembri player seated in a calm public area (often an urban or town center), may or may not be joined by qraqeb players, and aside from a costume (or elements of costume), minimal visual attention is involved. In what is actually the most common public setting for Gnawi, often a single qraqeb player will wander across an urban center or residential area, and after having captured a prospective contributor’s attention, may follow him and play, sing and dance.

The moussems (religious festivals) held at various times and places throughout the country provide a more formalized public forum for Gnawa performance. While several moussems are shared with other associations of musicians, during the month prior to Ramadan the feast of Sidi Bilal is particularly important for the Gnawa. Gnawa music’s most personal performances and experiences during festivals and in private functions, take the form of the highly structured Lila (Arabic for night) or Derdeba (which has often been translated as ‘big noise’).

For a Lila several arrangements are required. A suitable house will have to be chosen for the performance, which generally begins several hours into the night and can last upward of eight hours. At the house, an animal (typically a sheep) must be available for sacrifice and eating as well as additional food and drink for guests, many of whom may be

10) The Guinia and Akharraz families in Essouria are two examples.

11) To Western audiences a gembri may resemble a small square form of guitar or lute. It has a frame with skin from a camel’s neck stretched across it, out of the frame box extends a two foot long neck onto which three strings made of goat intestine are fastened with cloth or leather straps. At the top of the neck is a removable piece of metal unto which numerous metal rings are hung. The gembri is actually three components of instrument at once, a membraphone, in that its frame is played for accent as a drum by the figures of their strumming hand; a stringed instrument, in its use of one sympathetic and two active strings, as well as another form of percussion, in the sympathetic distortion provided by the resonating sistrum-like metal piece at the end of the neck. To a jazz listener a gembri sounds like a slapped double-bass with more elasticity and rhythmic range. There is an interesting parallel to research between the development of the gembri and the banjo, for which Cecilia Conway’s *African Banjo Echoes in Appalachia* (1995) is valuable. Another signature component of Gnawa instrumentation is the qraqeb (or karkabou in Algeria), once described by a Marakeshi salesman as the ‘African mother of castanets’. Qraqeb are two pairs of approximately foot-long twin concave metal segments each joined with a metal ring at one of their ends. They are brought together by opening and closing the thumbs and fingers, one hand following the other, and produce a very full and distinct metallic rhythm. An additional form of percussion used by the Gnawa are T’bel t’boela. These are large two sided goat-skin bass drums. They are struck with a firm curved stick (sahla) to play deep notes, and a flexible stick (tarrach) for rapid snare sounds.

unexpected. From the musical end, the right number and caliber of musicians must be chosen and gathered to fit the performance and its funding. Arrangements and alterations being made, the general procession gradually begins after a sacrifice, with t'bel t'boela and qraqeb playing in the street or environs of the house or property. This announces the occasion to both the human and djinn communities within its audible range. Between the sacrifice and the meal, the *Fraja* (or entertainments) are performed, these include music, games, "dances, mimes and songs," which are called "Bambara" songs.<sup>12)</sup> It has been suggested that the words and gestures of these commemorative performances refer to ancestral life and enslavement. Of particular present interest is the suggestion that the words to these songs involve more than "Bambara" origins, "including Songhai, Sokole, Haussa and Fulbe" languages.<sup>13)</sup> Following a meal the component seven dances and colors of a full form of Lila are performed.<sup>14)</sup>

### A Working Theory of Spatial-Temporal Structures and Experiences

This study's principal object of analysis is the historical reconstitution of enslaved West Africans in the Maghrib. A working theory will have to be developed and employed in order to use the unit of analysis of the Gnawa form as historical evidence which might address a full range of questions such as *where are Afro-Maghribis from, who are they within society, and what worlds did they create and reproduce*. This working theory should allow for a clear, integrated consideration of the possibilities of this evidence. Again, this study is concerned not only with the structure and function of this heterogeneous group or its expressive culture, but with reconstructing processes of historical transition by calling on their cultural practices and artifacts.

In a broad sense, historical diffusionism is a counterpoint from which this study will critically-borrow.<sup>15)</sup> It is precisely *not* any a priori essence of pure continuity which is being sought here, but rather evidence of patterns of change and continuity within and among the structures and strictures of the diasporic background of this history.

One hybrid possibility toward this end is to critically-borrow from structural

---

12) Fuson has noted that the *Fraja* is comprised of two sections, the *Ouled Bambara* (Sons of Bambara), and *Negsha* a term of uncertain meaning. Fuson 2001, p.1.

13) Vuylsteke 1993, p.9.

14) Schuyler has described Lila as "a choreutic-musical liturgy" of healing. See Schuyler 1997. The musical performance of gembri, qraqeb, sometimes derabuka, clapping and song singing is ordered around seven mluk or 'melodic-rhythmic cells,' for each of which there is a specific incense burned and an associated color of fabric (often in the form of veils) displayed on those present and dancing. A Ma'leem (or master musician) plays the gembri and sings throughout Lila guiding the song selections, improvisations, overall tempo and timing with the aim of bringing listeners through trance to mental, physical and spiritual responses to their predisposed affinities. There is similarity to be noted here between Santeria liturgy or 'oru' in which the specific bata drum patterns or 'toques' which comprise the order of the service and are readily distinguishable 'calls' addressing specific deities.

15) 'Critical-borrowing' is used here to refer to conceptual and theoretical borrowing predominantly through opposition and fundamental re-working, while retaining an interest in and commitment to the question(s) understood to be driving a theoretical orientation toward knowledge.

functionalist attention to the workings of ‘groups’ and ‘functions.’ Edmund Leach’s 1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* challenged functionalism from within its assumptions and premises, suggesting an unstable equilibrium and a dynamic flux between ideal models and lived realities. The present critical-borrowing from this theoretical orientation proposes to shift altogether away from efforts to describe a complex equilibrium in group identities in relatively limited spaces and times, to attention to trans-regional possibilities of continuity and change without presupposing any variety of model group identity. The ‘functions’ which define ‘groups’ might be deconstructed as loose patterns of values and related practices, while simultaneously exploding across the scope of this diaspora the tendency toward atemporal, singular, strict, equilibriums and ideals. Structure in this case can be understood in its widest sense as the structural limitations of slavery, and ethnic-based inequality. The patterns of values and practices in consideration can be seen in the analysis of a variety of musical and cultural objects within and surrounding Gnawa music which seem to have been derived from West African musical contexts; these include: an holistic understanding of music as spiritual communication, use of a pentatonic scale, interdependent polyrhythmic overlapping and clapping patterns, call and response structures, variations of rhythmic groupings and ‘playing around the beat,’ acrobatic dance soloing, and the material culture of decoration and instruments.<sup>16)</sup> Rather than objects in themselves, an examination of these elements might under-gird a comparative project aimed at historically analyzing expressions and values in different diasporic spaces and times. This would compel us to consider what people think within, and perhaps in subversion of structures without reifying a sealed, overarching culture object.

In order to proceed with the proposed aims (or counter-aims) of analysis, an overall organization or mapping is needed. The beginnings of such a theoretical apparatus can be drawn from the work of several scholars who have attempted to explain the ways in which social relationships occur in, and reproduce space and time.<sup>17)</sup> Such efforts, consciously or not, owe a great deal to Albert Einstein’s mandate to rethink these dimensions, not as discrete absolutes but as partners in continuum, an inextricable interrelation of space and time. Perhaps our understandings in the social sciences and humanities have only begun to assimilate such considerations. A focal point in elaborating the present theoretical mapping is a distinction drawn in Henri Lefebvre’s work *The Production of Space* between a social and representational space, a mental, conceived representational space and a spatial

- 
- 16) Elements of West African aesthetics are recalled in the plentiful use of cowry shells which appears on musician’s clothing and instruments. Of the musical instruments played by Gnawa, the principle instrument, the gembri, also known with various transliterations as hag ‘houge or sintir (a term apparently related to the Persian *santur*), has clear antecedents among West African instruments. The khalem and hajhouj are used extensively by West African griots, and appear as smaller, curved versions of the gembri.
  - 17) Of particular stimulation in this undertaken has been the interdisciplinary work of geographers and social and aesthetic theorists Yi-Fu Tuan 1977, David Harvey 1990, Henri Lefebvre 1991, and Gaston Bachelard 1964.

practice which is performative, sensory, and tactile.<sup>18)</sup>

The following theoretical outline picks-up with and extends David Harvey's usage of Lefebvre's spatial distinctions:

*Real space-time*, centrally material, concerning spatial-temporal practices and experiences, interactions with the physical constructions of spaces and places.

*Representational space-time*, centrally social and symbolic, concerning organized perceptions and the interactions between perceptions and signs, signifiers, knowledge and values.

*Conceived or Imaginary space-time*, centrally mental, concerning the interaction with and transcendence of the limitations imposed by material and symbolic practices.<sup>19)</sup>

This critical-borrowing from Harvey's project of describing the condition of postmodernity, ironically returns us to the bountiful complexities of a pre-modern history rooted on the fringes the modernity he signals a shift in. Where Harvey has used Lefebvre to suggest a bridge between cultural change and political economy, this study entails no massive background of capitalism with which to fuse cultural expression. It should be noted that these spaces are not isolated, discrete, fixed categories to impose upon historical structures and experience, but considerably fluid points of emphasis, useful towards charting complex historical interactions. These abstract working-distinctions in themselves are not the present object of discussion, rather their potential to contribute to this area of study, and what we may learn from this. To see this more clearly, we turn to several specific contexts.

### A Regional Comparison

A spatial-temporal analysis is of great use for reconstructing a diaspora culture, because it allows for clarification and suggestive consideration of multiple dimensions of historical processes and experience across greatly unequal power relations. To illustrate this capacity, we turn to an interregional comparison of functions and values. The expressive spaces<sup>20)</sup> of Gnawa music compare and depart from West African griotic traditions in numerous significant ways, which upon consideration reveal a loose pattern.<sup>21)</sup> It seems that the greatest degree of departure between Gnawa music and West African griotic traditions is found in precisely those functions and identities challenged by slavery,

---

18) Lefebvre 1991.

19) Harvey 1990, pp.218-219.

20) From here forward 'space' or 'spatial' will refer to the various space-times in consideration.

21) In a recent work Thomas Hale has considered some twenty-one functions and sub-functions of griots, these provide the fulcrum for the present consideration. See Hale 1998.

as well as by Islam (although in less clear ways).

In addition to being musicians and composers, the Gnawa are keepers of a discreet knowledge and a very particular historical repertoire. This role necessarily entails teaching, though not as extensively as has been portrayed for griots. While not naming children as griots might, the Gnawa are commonly on hand in the initiation rite of circumcision. Also they are praise singers in a narrow sense, limited to exalting Allah, various saints and earlier Gnawa musicians, but nevertheless similar to praise singers in the wider sense of audience manipulation. Through the use of Muslim saints the Gnawa are genealogists to a limited extent, yet they differ from griotic practices in that they do not maintain a tradition of recounting elite lineages. Furthermore, underscoring the limits imposed by slavery, they are not advisors, spokesmen, diplomats, human oral-historical libraries, translators, warriors, and they do not perform frequent griotic functions with regard to marriage, political installations or funerals. These broad, broken parallels are not noted to suggest any specific historical links between griots and the Gnawa, but rather to trace the contours and limits of expressive spaces and possible historical processes in the North African context, as well as to refer to values identifiable both North and South of the Sahara.

The power relations operative in slavery seem to register in this loose pattern as follows: although arguably encompassing West African agency, the expressive spaces of the *real* (i.e. controlling labor to use land and build cities) and of *representation* (i.e. establishing and maintaining symbols of the dominant social standards of piety), are far less approachable spaces within which to direct claims and exert authority, than the marginal spaces of the *imaginary* (i.e. the subaltern creation and reproduction of an influential ritual form). Recall, the larger working conception relevant here is that the history of this religious association of musicians entails an ecumenical fusion between the cultures of North African Islam and West African traditions, within and surrounding the contexts of slavery. Unable to acquire and hold overt forms of political power, imaginary forms envisioning a nebulous spiritual world became a domain of identity articulation, representational assertion and real expertise. This creation, stemming from vital diasporic imaginary space, allowed for symbolic and even physical spaces to be claimed and made subject to authority. In fact, the Gnawa are most famed in Morocco as spiritual workers, using their music to heal illness and infertility, to appease spirits and to celebrate.<sup>22</sup> Although not valued or sanctioned as diplomats or political advisors, the Gnawa can be seen among mediators of the metaphysical for Moroccans, in an interpretive role at the spatial boundaries of Islam.

22) Barbour notes Gnawa performances at the opening of a new house or a child's birth. Barbour 1965, p.109. West African cultural and religious influences are often ascribed to the healing trances induced through Lila. For an interesting parallel in the West African context see Stoller (1987) and (1989).

### Rethinking “Bambara” as a Continuum of Interplaying Identity Spaces

Spatial-temporal analysis allows for critical rethinking of the received historical categories concerning the Gnawa form. In what follows, a working theory of the interaction, or *continuum*, among the spaces presented above will be used to suggest a new conceptual consideration in this field. Spatial theory will be developed to clarify the complex dynamics of slavery and identity apparent in the Gnawa form, including spatial limitations imposed by the dominant society, and their possible re-appropriation.

Although slavery in North African predates the introduction of Islam, the trans-Saharan system, which dispersed enslaved West Africans, was expanded and enhanced with the movement of Islam into West Africa. There is no academic consensus about the volume of slaves in the trans-Saharan slave trade. Ralph Austen’s range of tentative calculations are the most frequently referred to, initially suggesting over six million slaves crossing the desert from the seventh-century until the nineteenth-century.<sup>23)</sup> In a recent ground-breaking study of nineteenth-century slavery in Morocco Mohammed Ennaji estimates the very provocative figures of seven to eight thousand slaves being sold annually in Morocco in the 1890’s.<sup>24)</sup> Though Ennaji focuses much attention on domestics, concubines and soldiers in his characterization of the role of slaves in this society, he does concede briefly that,

These figures offer indirect proof that slave purchases, reputedly a luxury, were not limited to the rich but were linked to overall production levels. These figures cover only the official market; other sales took place elsewhere, under the table.<sup>25)</sup>

Reconstruction of the extent of this history remains to be undertaken, amid practical difficulties that include the reluctance of the dominant class in Morocco to confront a politically sensitive topic, “the lack of a constituency within such societies that would press for an investigation of its past history and present condition,” as well as a shortage of scholars capable of and interested in such work.<sup>26)</sup>

General and uncircumspect notions about this history are widespread among Moroccans; Gnawa musicians often represent an innate ‘Africanness’ emerging from a hazy past of slavery.<sup>27)</sup> Much of the existing scholarship of some relevance or directly

23) These figures refer to Austen (1979), the author’s later work reduces the estimate to “somewhere in the region of 3.5 to 4 million slaves... across the twelve-century history of the trade.” See Austen 1997, p.103. Paul Lovejoy works with the initial figures, and has discussed the tenuous nature of Austen’s estimate. See Lovejoy 2000, pp.25-26.

24) Ennaji 1999, p.108. Daniel Shroeter’s research has also found a very high volume of slave sales in nineteenth-century Moroccan urban centers. See Shroeter 1992.

25) Ennaji 1999, p.109.

26) Hunwick 2002, p.xi.

27) Ennaji contends that slavery was legally abolished in Morocco prior to French ‘protectorate colonialism.’ However it continued in practice to some extent for several decades. Ennaji suggests that ultimately slavery was ended by circumstances causing scarcity rather than law and enforcement. Indeed, the colonial protectorate initiated legal reinforcement of the 1922 *Circulaire de L’Administration Francaise*, allowing slaves to sue their owners. This is supporting evidence of the endurance of both institutional slavery and ‘individual’ (non-institutional) practices of slavery.

related to the Gnawa has echoed this loose understanding, occasionally suggesting regional parallels and possible African origins.<sup>28)</sup> As this music has been commodified and prepared for travel through the world market in the last decades, a range of contemporary forms of information and marketing describe the Gnawa's past with recurrent references to Bambara people, slavery, and a specific historical event in the late sixteenth century.<sup>29)</sup>

The core account runs as follows: in 1591, Moroccan Monarch Ahmad Al-Mansur Billahi Al-Dhahabi of the Al-Sa'di line of rulers (Reigning from 30.5.986/4.8.1578-Death 12.3.1012/20.8.1603) ordered a military expedition south through the Sahara. They are held to have conquered the Songhai Empire, tumbling the famed West African intellectual and economic center, Timbuktu. This victory is believed to have initiated a significant northward migration of West Africans, including the 'Abid (a slave army), comprised of peoples from the 'conquered' Songhai empire.<sup>30)</sup> Several long-standing challenges have been made to this widely accepted episode in the history of West Africans in North Africa. The scale and significance of this 'capture,' has been called into question, with at least one historian suggesting that the battle was a great economic and strategic loss for the Sa'dian dynasty, initiating its decline.<sup>31)</sup> Of particular interest is a questioning of 'Abid origins which has been forwarded, suggesting that the 'Abid army was drawn from within Morocco rather than from Songhay migrants.<sup>32)</sup> Alan Meyers has further underscored the doubtfulness of a single sweeping moment of migration by drawing attention to Morocco's marginal Haratin population.<sup>33)</sup>

Lila performance lyrics throw light on the 1591 military campaign and the received historical concepts of what is 'African,' and 'Bambara.' Recurrent references within Lila performances are given to the Bambara, for instance, this small excerpt from the *Uled Bambara* (children of Bambara) section of Lila:

Kamana barigo shajiyat Bambara  
 Kamana barigo shajiyat Bambara  
 Allah manigo shajiyat Bambara

Salamu alaykum Sudani Bambara  
 Salamu alaykum Sudani Bambara  
 Kamana barigo Sudani Bambara<sup>34)</sup>

- 
- 28) It is interesting that among several Western scholars uncertainty concerning the history of the Gnawa is coupled with a wide agreement as to their influence on the music and ritual of religious orders throughout the country. See Crapanzano 1973, Rouget 1985, and Vulsteke 1993.
- 29) See Goodman, 1998.
- 30) For a statement of this long standard historical view see Babour 1965, and Abun-Nasr 1987, p.179.
- 31) See Kaba 1977.
- 32) For critical considerations in Moroccan-Sudanic relations see Konare Ba 1991, and Kotker 1992.
- 33) Meyers 1977.
- 34) Excerpted from Tim Abdellah Fuson transcription of "Sudani Bambara/Sudan Minitara" from the recording *World of the Gnawa*, ROUN5080 (2001). Fuson notes the following translations: Shashiyat Bambara (the cap of the Bambara), Salamu alaykum (Peace be upon you), and Sudani Bambara (The Sudanese Bambara).

Though many of the words in the Gnawa repertoire are not Arabic, and the meaning of such terms are not always understood by musicians or practitioners of the form (ex. kamana, barigo, manigo), it is clear that ‘Bambara’ is emphatically repeated, reinforcing associations between Gnawi and Bambara. However, also in Lila performances, in the opening Fraja, references are made to numerous other peoples and identifications as well, for example:

Mallem: ...Aye lalla yumma  
 Chorus: Sudani lalla yumma  
 Mallem: Fulani lalla yumma Bambari lalla yumma...  
 Mallem: ...Uled Sudan Uled Kuyu  
 Chorus: A sidi rasul Allah...

*Mallem: ...Oh saint mother*  
*Chorus: Its the Sudanese oh saint mother*  
*Mallem: Its the Fulani oh saint mother*  
*Its the Bambara oh saint mother...*  
*Mallem: ...Children of the Sudan children of Kuyu*  
*Chorus: Oh master messenger of Allah...<sup>35)</sup>*

This variety of references, including Islam and multiple African peoples, calls into question the feeble, ideologically-driven notion that the Gnawa are the descendants of captives from the Sa’dian Empire’s “campaign” of 1591.<sup>36)</sup> If the Gnawa were simply descendants of Bambara ancestors somehow brought into slavery and perhaps military service with the fall of Timbuktu, why would their repertory – overtly concerned with commemoration – contain references to peoples of the enormous region of the Sudan, and the nomadic Fulani people?<sup>37)</sup> In fact the need to rethink the received categories concerning slavery in Morocco is made resoundingly clear when we consider pre-Songhai Moroccan historical references to slaves of the Almoravids and Almohads, dating from the eleventh century, as well as the *déjà vu* of another contested conquest in West Africa, that of the Almoravids defeating Ghana.<sup>38)</sup> The 1591 ‘conquest’ remains a widely perceived central marker in the relations between the Maghrib and West Africa, yet in itself offers little compelling explanatory force concerning the history of ‘sub-Saharan Africans’ in North Africa.

35) Pâques 1991, pp.265–266. Hausa are commonly included as well. See another version of *Lalla Imma* (Lady Mother) transcribed by Fuson. Fuson 2001.

36) It is fitting that Abun-Nasr (1987) has suggested this period as the consolidation of Moroccan nationalism.

37) The mention of Kuyu, a name for dancers in Lila, is an uncertain term (highly unlikely to refer to the name of a subgroup of central African forest dwellers), and has been mistranslated as “rememberance.” See Vuylsteke 1993, p.9. In fact, the identities and categorization of various Sudanic peoples deserve further scrutiny. See Amselle 1998.

38) These debates seem to reveal aged ideological tensions between West and North Africa involving geopolitics and Islam. See Conrad and Fisher 1982, 1983. For a path breaking work on medieval slavery in Northwest Africa see Abdelilah Benmlih 2002.

An alternative spatial explanation for the consistent use of ‘Bambara’ seems to be that the term is an artifact of a sort of multifunctional historical category and identity. In addition to referring to real Bambara people, ‘Bambara’ seems to have been a widely and variously used designation for multiple peoples, ranging from an externally imposed category legitimizing bondage through playing-up and projecting pagan, non-Muslim status, to possible self-identification within Maghribi societies.<sup>39)</sup> Rather than a true/false dichotomy too often employed in history, ‘Bambara’ might be understood as a spatial continuum of interacting realities, representations and identities.

Adding a fascinating dimension to this suggestion, Meyer’s analysis of European sources asserts that eighteenth and nineteenth century writers embellished earlier sources, and provide our first record of the claim that the slaves of the Moroccan ‘Abid army were originally “Bambareens” or from “the Coasts of Guinea.”<sup>40)</sup> Such an embellishment would coincide with the prevalence of these and other terms and categories of the trans-Atlantic system. In fact clear historical parallels, if not potential connections, can be drawn from work considering the multiple uses of ‘Bambara’ in West Africa and in the New World. Peter Caron has developed a series of possible readings of ‘Bambara’ functioning as an ‘Ethno-label’ across contexts from Senegambian to colonial Louisiana.<sup>41)</sup> These continuums include multiple factions, encompassing various raiders, traders, owners and slaves themselves, who re-appropriated the term for distinct purposes within the slave trade and in life beyond. Key to the unraveling and usage of historical evidence referring to such spatial categories, including the similar examples of “Igbo, Mina, and Congo,” is our recognition of widespread diasporic transformations in which what are on some level historical misrepresentations in imaginary space, enter into the spaces of histories as very real and representational identities.<sup>42)</sup>

It has been suggested here that ‘Bambara’ associated with and employed within the Gnawa form is misleading if read as a reference to a single heritage, but warrants further ethnographic and historical consideration, as a received category, perhaps in interplay with the Atlantic system. By the same token, the common descriptions of ‘African’ or ‘sub-Saharan African’ origins are needlessly vague, as present evidence suggests concentration on West Africa.<sup>43)</sup> The usage of a spatial continuum to examine the recurrence of generalized and essentialized identity in this context, points us very rapidly to the complications and ambiguities concerning the Haratin population across Morocco and concentrated in communities throughout its southern region.<sup>44)</sup> It has been noted that,

39) For discussion of the multiple meanings of ‘Bambara’ see Amselle 1998 and Curtin 1975, pp.178-179.

40) Meyers 1977.

41) Caron 1997.

42) Caron 1997, p.116.

43) These shortcomings suggest that further wide-scale linguistic research, perhaps modeled along the lines of Winifred Vass’s *The Bantu speaking heritage of the United States* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California, 1979) stands to contribute greatly to this area.

44) See Sundaiata 1978. Also Madia Thompson of Boston University is working on blacks in Southern Moroccan history.

(they)... are associated with slavery and have been characterized as relatively dark skinned and relatively endogamous; they were either landless farmers or specialists in such crafts and trades as metal-smithing, butchering, and mule driving; they had no ethnic affiliations; and were scorned by the free, lighter-skinned peoples among whom they lived.<sup>45)</sup>

In short, the working concept of a spatial continuum required by Afro-Maghribi history must stretch across space, time, power, culture and color.

In Tangier in April, 1990 the late American novelist, composer and ‘cultural intermediary’ Paul Bowles wrote a brief introduction for what became the first successful (by the dominant industry standards and interests) international release of recorded Gnawa music. He begins-

Sixty years ago, when I first came to Morocco, the Gnawa were almost uniformly black, and many still spoke their native tongue, Bambara. Today most of them are considerably lighter in color, and have replaced Bambara with Darija Arabic. Fortunately, the music remains the same...<sup>46)</sup>

Quite contrary to Bowles’ orientalist description, Gnawa music certainly has changed, and the form of historical transformation he suggests is misconceived. In the southern Moroccan city of Marrakech there is a city gate named Bab Agenaou, which was ordered to be built by Almohad Sultan el Mansour in 1185. This name, Bab Agenaou, which can be understood as ‘the door of the Blacks’ or ‘the door of the Slaves,’ signifies Marrakech’s bond not only with the Bambara and Timbuktu but with the trans-Saharan system and its human commodities drawn from various peoples and areas of the Sudan.<sup>47)</sup> Again, it is clear that some continuum of enslavement, forced migration and assimilation coincided with this network, leaving an elusive and vast background against which to reconstruct slave lives and cultures. A spatial theory applied to Gnawa music allows for a rethinking of the ethno-category ‘Bambara’ which supports the suggestion that rather than 1591, or any other specific large-scale population moments from West Africa to the greater region of Morocco, it is necessary to conceptualize and elaborate the dynamics of regional interaction over a long-term of migration and forced migration.

45) Meyers 1977, p.435.

46) Bowles 1990.

47) Hale 1998, pp.332–336. *Bab* is Arabic for door, *Agenaou* is a Berber derived term for ‘black Africans’, or ‘slaves.’ This ‘door of the slaves’ reveals a fascinating parallel to Goree Island’s subsequent Porte Sans Retour. Hale proposes an ambitious linguistic theory, in which the term African term *Ghana* travels through a Berber language(s) as *agenaou*, then into *guineo* in Spanish, and *guirot* in French, thus giving the term *griot* an African cognate. While this etymology is provocative, similarly to Hale’s postulation of the etymology of the term *Gnawa*, entailing Berber and Arab and West African interaction, the transition from *Ghana* to *agenaou* to *gnawa* is inconclusive.

### **Spaces of Africanness: Social Control**

It can be hypothesized that this form, and the authority in spiritual healing it brought, have responded to the conditions of Afro-Maghribi life, and that the historical shifts through which Moroccans have commonly turned to a West African syncretic religious form for spiritual assistance have taken place within a spatial tension.<sup>48)</sup> At the core of the history of West African descendants in the Maghrib, from slavery to the contemporary commodification of Gnawa music, is the charged spatial conflict defining and maintaining *Africanness*, an identification transcribed upon the lived realities, imaginations and bodies emerging from slavery. Here the space of Africanness is reproduced in the tension of interests at play between what the dominant society will sanction and consume and what strategic use of limited spaces can be made by musicians through cultural production. On the one end of this continuum the Gnawa reveal the history of West African slaves' agency and 'cultural production,' through creating associations and cultural identities for themselves within the dominate Islamic social order, a prime example of which would be identification with the core Islamic figure of Bilal the Ethiopian. On the extreme opposite of the continuum, there loom the restrictions of the dominant society's spatial control mechanisms, expressing interests in defining and ordering Africanness within society. These controls can be seen both in the realm of the real, as well as through proclivities of cultural consumption in the realm of representation. Illustrative of this tension, a European traveler to Tangiers in the 1890's took note of,

...an old Negro in rags from Timbuctoo, with hair plaited with fine leather thongs adorned with shells, is beating cymbals, making hideous grimaces, twisting his body into every shape and form.<sup>49)</sup>

More likely than this street musician having journeyed from the real space of Timbuktu to represent its performance arts, the musician had become attuned to the representational space of received notions and local stereotypes of his origins and character, so that he might play upon these for what remuneration they might bring him.

Thomas Hale notes a fascinating instance of strategic use of the limited spaces of Africanness sanctioned for consumption by 'the Moors,' in which an eighteenth century European administrator named M. de Brisson, who was shipwrecked, kidnapped and enslaved in West Africa, began imitating griots in order to improve his station. Brisson

48) Lovejoy has suggested that a slave mode of production had developed, but notes the scarcity of sources for analyzing such a transformation. See Lovejoy 2000, p.24. It has long been assumed that North African slavery operated in contrast to plantation centered modes of the New World, thus suggesting an historical paucity of slave and West African-descendent only audiences for forms such as Gnawa music. However slave trade estimates for the end of the nineteenth-century present different possibilities. Further work on slave lives and work cultures would help us to reconstruct the possible spaces of Afro-Maghribi performance and community.

49) Montbard 1894, p.6.

recalls,

I faked these clowns that are called Egeums. This kind of farce had pleased my master so much that he used to have me repeat it whenever he found it appropriate... No sooner had he realized my talent for imitation of Egeums than I was surrounded by men, women and children who repeated to me "ganne," "sing on." As soon as I finished, they made me start all over again, and I was obliged to do it as much to amuse them as to obtain for myself (why shouldn't I admit it) a few drops of camel milk, the reward for this bad clowning.<sup>50)</sup>

Aside from the historical uniqueness of this public caricature and crude imitation of a griot and of Africanness, what is most important here is the social and representational space within which such performances occurred and were given meaning by outsiders. Another European traveler's account notes "public entertainers" for hire,

Of these, none amused us more than the itinerant half-Negro half-Arab musicians from Sus and the desert. These generally go about in pairs, got up in the most fantastic fashion, with rags, skins, bands of cowries, and iron bells about their legs and ankles. One performs with a drum, the other with curious species of iron double cymbals. Their antics are of the most absurd description, and sometimes irresistibly comic. Their appearance and performance, however, had an added interest to me in bringing vividly to my memory entertainments of a similar character in the Sudan, where I had first formed the idea of visiting Morocco.<sup>51)</sup>

What these audiences, presumably including North African and Saharan people, recognized and responded to recalls the limited social, conceptual and tactile spaces in the dominant social order. Practitioners of Gnawa music and Maghribi slave culture were forced into severe restrictions, but nonetheless endured and managed beyond mere functioning, to reproduce spaces and meanings not determined solely by the limitations imposed on their existence.

Beyond the realm of public parody, the intimate sphere of spiritual work also functions within the tensions of Africanness. In her short story "Mina the Rootless," Fatmia Mernissi recounts a childhood relationship with a woman who was taken from the Sudan as young girl and began her life in Morocco as a slave. She writes of an annual event at which she would observe Mina dance:

Sometimes, someone would spot a white drummer in Sidi Belal's supposedly all-

50) Brisson 1984, p.36 cited in Hale 1998, p.98.

51) Thompson's 1889, p.380. The consideration of Africanness here mentions a 'half-Negro half-Arab' identity which raises the question of assimilation patterns as well as prefiguring the rise of hybrid adaptations of Gnawa music in recent decades.

Gnawa black orchestra, and then the honorable ladies who had paid for the ceremony would complain. ‘How can you perform Gnawa music, and sing genuine Gnawa songs, when you are white like an aspirin tablet?’ they would shout, furious at the lousy organization. Sidi Belal would try to explain to them that sometimes, even if you were white, Gnawa culture could rub off on you and could learn its music and songs. But the women were adamant- the orchestra had to be all black and foreign. The blacks in the orchestra had better speak Arabic with an accent too, otherwise they might be nothing more than local blacks who could play drums. Thanks to centuries of travel and trade across the desert, there were hundreds of local blacks living in the Fez medina who could have posed as distinguished foreign visitors from the prestigious Empire of Ghana. Local blacks simply would not do, either, because if they could fool the women, they surely could not fool the foreign djinnis. And that would have defeated the entire ceremony’s goal, which was to communicate with the djinnis in their mysterious language.<sup>52)</sup>

This passage highlights the aesthetic and political assumptions of the dominant social order and demonstrates a way in which the assimilation of Lila is blocked by the categorical and spatial expectations and interests of the dominant society. In spite of the force of Islamic ideological principles of universality, as the form gains a wider base of practitioners across Moroccan society it loses its authenticity and spiritual efficacy from the dominant perspective.<sup>53)</sup> Thus we can discern a convergence between the interests in reestablishing the hierarchical spaces of a rigid social order and the maintenance of these mystifications and representational spaces rooted in projected expectations of ‘Africanness,’ ‘Bambaraness’ etc...

### **Spaces of Africanness: Meaning Making**

While it is crucial to locate imagined and marginalized spaces in relation to the dominant social order, spatial analysis can be used to conceptualize not only how these historical subjects are understood and acted upon, but also to consider possibilities of the Gnawa form reflecting West African (and greater Maghribi) slaves and their descendants’ understandings, values and actions. In striving to get closer to the historical perspectives of the West African descendants in community with this form, within and among the

52) Mernissi 1994 p.174. The context of this passage appears against the background of nationalists opposing hadra dancing in the nineteen-forties. J. Spencer Trimingham mentions in his *The Sufi Orders of Islam*, “The French had encouraged the orders in Morocco, recognizing their leaders and festivals, as part of their attempt to maintain a balance between the different forces in the country, especially opposing them to the orthodox, reformist, and progressive. Muhammad V (reg. 1927–61) supported the Salafis and prohibited the processions and mawasim of the isawiyya and hamdaushiyya, as well as sacrifices (*naha'ir*) offered to saints and other prohibited practices.” (London: Oxford University Press, 1971) p.255. The relationship between Moroccan religious associations and state power throughout the transitions of colonialism and thereafter deserve further attention.

53) For an innovation discussion of authenticity see Shannon 2001.

notions and practices of the dominant society, several themes related to slave and Afro-Maghribi culture can be outlined. These include memories of separation and of the trans-Saharan slave system, references to the conditions of slavery and beyond, and reverence for ancestors.<sup>54)</sup>

In *Ya Sudan Ya Imma*, we find the following oral history,

*Ah Sudan ya Sudan  
Ah jabuni jabuni  
Ah jabuna min as-Sudan  
Ah duwzuni 'ala Bambara  
Ah duwzuni 'ala Timbuktu  
Wa min Sudan l-Fes l-Bali*

Oh Sudan, Oh Sudan  
They brought me, they brought me  
They brought me from the Sudan  
They brought me by way of Bambara  
They brought me by way of Timbuktu  
From Sudan to Old Fez<sup>55)</sup>

The piece clearly refers to certain historical places, the Moroccan city of Fez, and Timbuktu, respectively at the Northern and Southern ends of the trans-Saharan system. But it also reveals a deeper historical knowledge in the other two less clear references. Here the entire broad space of the Bilad al-Sudan (Arabic for 'land of the Blacks') is referred to as an area of historical origin, preserving a geographical and cultural referent beyond Bambara and Timbuktu. Behind this small referent stands an enormous loose end, a 'cultural riddle' or latent historical question of diaspora.<sup>56)</sup> Critically, this journey is remembered to have taken place "by way of" Bambara and Timbuktu. Perhaps another subtle historical artifact is evidenced in this instance of ambiguous reference to Bambara as a place, people and/or a language through which one travels.

In another song *Khali Mbara Meskin*, two common names associated with black slaves Khali Mbara (Uncle Mbara), and Khalti Mbarka (Aunt Mbarka) are referred to in a song

54) Several of these themes are advanced in Fuson 2001.

55) Fuson 2001, p.2.

56) A fascinating and promising recognition of the multiple uses of diasporic 'cultural riddles' buried within and surrounding songs can be seen in Toni Morrison's *Song of Solomon* (1977) and in Paule Marshall's *Praisesong for the Widow* (1983), which represent in fiction, journeys from diasporic memories and imaginary space into present and future representational and lived realities. Consideration of this continuum of interaction between spaces is vital for moving scholarship further beyond an over-simplistic acceptance or rejection of survivals. Clearly the history of the ongoing reinvention of identity is an historical topic vital toward a fuller understanding of the dynamics of diasporic cultural change and continuity.

depicting inequality.<sup>57)</sup>

*Ye Sidi yakul l-hayma  
Lalla takul ash-shayma  
Mbara igneddad l-'adima  
Khali Mbara mahboul,  
Hada wa'do meskin*

*Sidi sherbu shororo  
Lalla sherbu shororo  
Mbara yakul l-'iqama  
Hada wa'do meskin  
Hada wa'do meskin*

*Ye Sidi lebsu belgha  
U Lalla tlebsu belgha  
Mbarka telbes henqara  
Rja f-Llah Ta'ala  
Hada wa'do meskin*

My Lord is eating meat  
My Lady is eating fat  
Mbara is gnawing on a bone  
Uncle Mbara is crazy  
That's his lot, poor guy

My Lord is drinking tea  
My Lady is drinking tea  
Mbara is eating a mint leaf  
That's his lot, poor guy  
That's his lot, poor guy

My Lord is wearing slippers  
My Lady is wearing slippers  
Mbarka is wearing old sandals  
Hope is God most High  
That's his lot, poor guy<sup>58)</sup>

57) These two widely appear as folk characters, for another example see Ennaji 1999, p.68.

58) Fuson 2001, p.3.

If we consider these names to be historical pivots, the memories of the past in this song can be seen as an ongoing, even contemporary critique of the conditions of poverty and the overall social order during or after slavery. In this case humor is used, God is appealed to, sympathy with fate is recognized, but what propels the piece is the social critique, the clever, persistent return to images of inequality rather than an acceptance of the answers, or justifications provided in the song itself. Performance of this song opens real, critical space for reflection, pointing to the condition of those represented by Mbara and Mbarka.

An overarching contrast between the Gnawa and other religious associations in Morocco reveals another important space of agency and identity. The ‘Aissawa and Hamdasha are modeled on traditions after a spiritual founder, similar to Sufi orders variously found across the Islamic world. Each of these Moroccan musical practices induces trance and healing; and for the Hamdasha and ‘Aissawa this is structured around references to their patron saints, and respective namesakes and founders, Sidi ‘Ali ben Hamdush and Sidi Mohammed ben ‘Aisa. Tim Abdellah Fuson has succinctly analyzed the contrast concerning the Gnawa,

Although Gnawa practitioners claim Sidna Bilal as a spiritual leader, they do so as an act of spiritual identification, not because he was the historical founder of the Gnawa as a Sufi order. In the opening section of the *lila*, where sung text is most prominent, it is not Bilal that the Gnawa recall to express their identity and their relationship to spiritual authority. Rather, they recall the slave forbears of the Gnawa tradition. Bilal is not mentioned at all in this section. Moroccan slaves were disempowered, displaced and dispossessed, and many of them were unlettered, having no direct recourse to the usual sources of Islamic spiritual authority, namely the lettered traditions of the Qur'an and the Hadith. Although Gnawa practitioners do not dispute these sources of authority, they situate themselves in relation to them not by identifying with learned, spiritually empowered predecessors and their poetic texts, but rather by recalling the lived experience of their own disempowered slave forbears.<sup>59)</sup>

In distinction to other Moroccan sufi orders, the Gnawa form of Lila, is structured to facilitate and reinforce a spatial-practice socializing the familiar African diasporic values of commemoration and reverence for ancestors. Lila can be historically understood as a generative site for multigenerational spatial interaction drawing on various recollections of Maghribi slavery, while simultaneously maintaining a powerful space for the healing of slaves and non-slaves. Spatial analysis might aid our inquiries into deep and subtle continuities of values, as well as the general conceptual development of our investigations into Afro-Maghribi agency and processes of meaning making.

---

59) Fuson 2001, pp.6-7.

### Conclusions and Ways Forward: Space and Diasporic Reflections

An attempt has been made here to illustrate this working theory as a useful tool for an historical analysis of the evidence of a diaspora within a form of music and its related association. The practical uses of this spatial orientation, and the possible ends to which such work might contribute, can be understood within a reworking of the historical use of cultural evidence in studying contexts of West African and African diaspora. It has been suggested that this working tool contributes to our ability to conceptualize and trace multiple dimensions of change in contexts of unequal power relations, to rethink the complex historical interaction of diasporic identities and social controls, and to better understand spaces of Africanness. It seems that a working theory of space and specifically an analytical space of Africanness may be a promising organizational tool in helping to reconstruct the complexities of subaltern historical identities within North Africa, the New World and beyond.

In order to move beyond our present limited historical knowledge of West Africans in Morocco and the Maghrib, a series of practical, conceptual and theoretical problems must be addressed. These will entail examining and sorting through received academic, as well as local historical knowledge constructs, and forming new questions. Spatial thinking raises new questions through integration and synthesis, and shifts questions away from a fixation on the truth or falsehood of cultural identity. Rather than reproducing the Frazier-Herskovits debate in the North African context, this discussion has proposed examining three spaces and their interactions to inquire into the span of Afro-Maghribi history.

If we can consider the Atlantic middle passage and New World slavery a womb through which Africans traveled into forms of reconstituted nationhood in a process which transcribed ‘blackness’ into social and physical realities, the diasporic continuum into North Africa offers other models, rich with similarities and differences, and perhaps certain connections. In addition to parallels concerning the long-term, widespread absorption of Gnawa music among Arabs and Berbers, the assimilation of these peoples among Gnawa musicians, and the degrees of assimilation across the fabric of larger Moroccan history, this research suggests the following study objects within a methodology of comparative diasporic spatial analysis: the historical dynamics at play in the creation and maintenance of ethno-organizational ‘houses’, forms of subaltern religious and musical authority (with attention to what spaces are sanctioned by dominant societies), the evidence entailed in the re/constructions of African-inspired national identities, linguistic work intent to reconstruct various spaces at play (such as has been suggested for the history of the ethno-category ‘Bambara’), material cultural examinations which could encompass instruments, decorative arts and beyond, as well as the processes of marginalization within nationalizing projects (perhaps via state and/or commercial *inclusion*), and the commodification of Afro-Maghribi cultural production, particularly following abolitions.

In present day Morocco, the visible agents of the state and economy reveal widespread

asymmetrical power relations involving color- it can be generally observed that darker Moroccans are more consistently found in positions of low social status and income than lighter compatriots. In contrast with many contexts of the New World African diaspora, there has been a notable lack of socio-cultural organization and the articulation of political interests among African descendants in the Maghrib. National and international population statistics have intermittently featured categories for 'Jews' and 'Berbers' (arguably reflective of their respective national assertions), yet despite its widespread historical recognition in daily life, no 'African' or 'Afro-Maghribi' category represents an ethnic identity of West African decent or heritage in Morocco or elsewhere in North Africa. In understanding this lack of formal recognition and the inadequate descriptive and conceptual vocabulary within which the various recreations of the Africanness of Gnawa musicians and music have taken place, further comparative attention must be given to power relations and the endurance of cultural constructions which recreate ethnic inequality for African descendants in the Maghrib and beyond.

It is for this purpose that a working theory of the space of Africanness has been elaborated here. Regardless of whether the concepts and lexicon of racism are unwelcome Western imports, this history of ethnic inequality waits to be named and accurately described. We should not be satisfied with the insistence that Maghribi contexts of slavery and ethnic relations differ beyond any fruitful comparison with those of the New World. Rather, comparative scholarship and critical-borrowing stand to extend our understanding of unique features of Maghribi history now cloaked in obscurity.

If this theoretical discussion has proposed a series of daunting tasks, we should recall the brick-by-brick legacy across which our curiosities about the African diaspora now travel. The recent publication of a teaching source book titled *the African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, edited by John Hunwick and Eve Troutt Powell is an effort and invitation to expand our path. Certainly the explosive commodification of Gnawa music over the last decade has extended recognition of a black cultural presence in North African, perhaps this superficial familiarity can be enriched by borrowings and critical-borrowings from the twentieth-century's prolific and forceful historical recovery across the New World diaspora and within Africa itself. Surely this intellectual ancestry is an indication that lengthy journeys into what are ironically 'new' historical areas begin with initial steps, and much importance can be placed in the matter and manner of beginning.

## References

- Abun-Nasr, Jamil 1987. *A History of the Maghrib in the Islamic Period* Great Britain: Cambridge University Press
- Al-Sa‘di, ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd allah. 1964. *Tarikh es-Soudan, par Abderrahman ben Abdallah ben ‘Imran ben ‘Amir es-Sa‘di*. Texte arabe édité et traduit par O. Houdas, avec la collaboration de Edm. Benoist. Paris, Adrien-Maisonneuve,
- Amselle, Jean-Loup. 1998. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford, California: Stanford University Press
- Andrews, J.B. 1903. *Les Fontaines des Génies (Seba Aaioun): Croyances Soudanaises à Alger*. Alger: Adolphe Jordan.
- Apter, Andrew. 1991. "Herskovit's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora," *Diaspora* Vol. 1

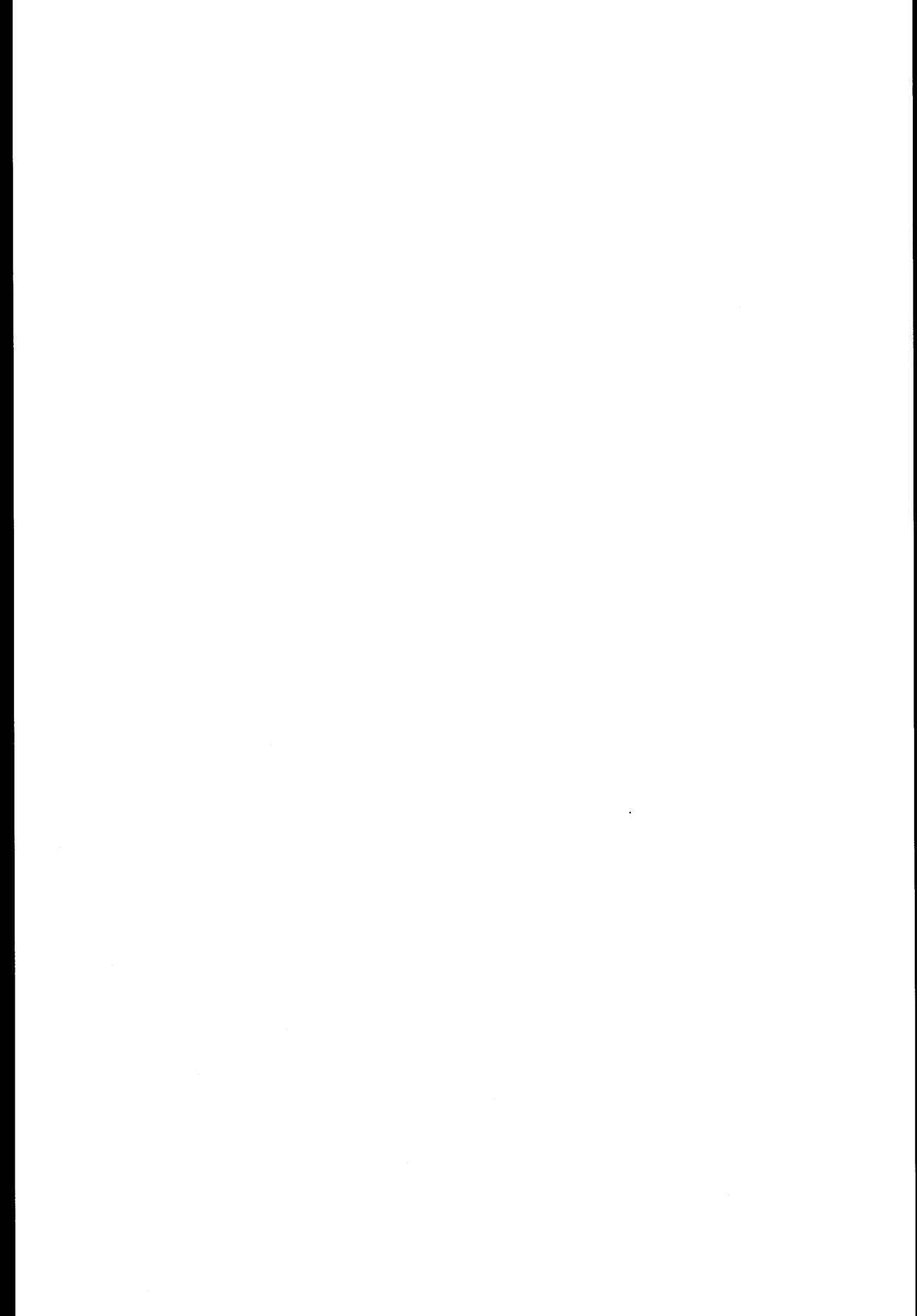
- Num. 3 pp.235-260.
- Attali, Jaques. 1985. *The Political Economy of Music*. Minneapolis: University of Minn. Press
- Austen, Ralph. 1979. "The trans-Saharan slave trade: a tentative census" *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade* Germery, H.A.; Hogendorf, J.S. Eds., New York: St. Martin's Press pp.23-76.
- 1997. "Slave Trade: The Sahara Desert and Red Sea Region" *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, Vol. 4, ed. John Middleton. New York: Charles Scribner's Sons pp.101-104.
- Aydoun, Ahmed. 1992. *Musiques du Maroc*. Casablanca: Editions Eddif
- Ba, Adam Konare. 1991. *Les Relations Politiques et Culturelles entre le Maroc et le Mali à Travers les Ages*. Rabat: University Mohammed V, l'Institute des Etudes Africaines
- Bachelard, Gaston. 1964. *The Poetics of Space* Jolas, Maria Trans., Boston: Beacon Press
- Baldassare, Antonio. Liner Notes to *Gnawa Leila- Amida Boussou, Volume 1*. Al-Sur compact disc 101, 1992.
- . Liner Notes to the *Masters of Guimbri- Gnawa Leila, Volumes II-V*. Al-Sur compact discs 101, 1992.
- Babour, Nevill. 1965. *Morocco*. New York: Walker and Company
- Becker, Judith. 1994. "Music and Trance." *Leonardo Music Journal* 4, pp.41-51.
- Ben Chaabane, Abderrazzak. 1992. "Derdba: La Trance Comme Therapeutique." *Vision Magazine* (20). pp.8-9.
- 1992. "Le phénomène 'Gnaouas' ou les guerisseurs de l'âme." *Vision Magazine* (20). p.16.
- Benmlih, Abdelilah. 2002. *Dhahera AL-Riq fi AL-Gharib AL-Islami*. casablanca: AL-zain.
- Bennett, Norman. 1960. "Christian and Negro Slavery in Eighteenth Century North Africa," *Journal of African History* Vol. 1. pp.65-85.
- Berlin, Ira. "Time, Space, and the Evolution of African-American Society" *Slavery in American Society*, Goodheart, Brown, and Rabe Eds., (reprinted) pp.34-69.
- Besmer, Fremont E. 1983. *Horses, Musicians, and Gods: The Hausa Cult of Possession-Trance*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.
- Blench, Roger. 1984. "Morphology and Distribution of Sub-Saharan Musical Instruments of North Africa, Middle Eastern, And Asian Origin." *Musica Asiatica* 4. pp.155-191.
- Boughali, Mohamed. 1988. *Sociologie des Maladies Mentales au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice* Nice, Richard, Trans., Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Johnson, Randal Ed., U.S.A.: Polity Press.
- 1994. "Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power," *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Dirks, Nicholas; Eley, Geoff; Ortner, Sherry Eds., Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bovill, E.W. 1970. *The Golden Trade of the Moors*. London: Oxford University Press.
- Bowles, Paul. 1990. Liner Notes to *Night Spirit*: Axiom Compact Disc 539881-2.
- Bravemann, Rene. 1995. "Islamic Spirits and African Artistry in Trans-Saharan Perspective." *Islamic Art and Culture in Sub-Saharan Africa*. Adahl, K.; Sahlsstrom, B. Eds., Uppsala: Universitatis Upasliensis, pp.57-69.
- Brisson, M. de. 1984. *Histoire du naufrage et de la captivité de Monsieur de Brisson en 1785*. Ed. Attilio Gaudio. Paris: Nouvelle Editions Latines.
- Brown, Leon Carl. 1967. "Color in Northern Africa," *Daedalus*, XCVI Spring pp.464-482.
- Browning, Barbara. 1995. *Samba: Resistance in Motion*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Brunel, Rene. 1926. *Essai sur la confrérie religieuse des Aissaouas au Maroc*. Paris: Paul Geuthner.
- Burton, Richard D.E. 1997. *Afro-Creole: Power, Opposition, and Play in the Caribbean*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Caron, Peter. 1997. "'Of a Nation which Others do not Understand': Bambara Slaves and African Ethnicity in colonial Louisiana, 1718-60" *Slavery and Abolition* 18, 1. pp.98-121.
- Cashmore, Ellis. 1997. *The Black Culture Industry*. London: Routledge.
- Chelbi, Mustapha. 1985. *Musique et Société en Tunisie*. Tunis: Editions Salammbo.
- Cherki, Salah. 1981. *Musique Marocaine*. Mohammadia, Maroc: Fedala.
- Conrad, David and Fisher, Humphrey. 1982. "The Conquest that Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076 I. The External Arabic Sources" *History in Africa*, vols. 9. pp.21-59.
- Conrad, David C. 1985. "Islam in the Oral Traditions of Mali: Bilali and Surkata," *Journal of African History*, 26. pp.33-49.
- Crapanzano, Vincent. 1973. *The Hamdasha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California

Press.

- Delafosse, M. 1923. "Les Debuts des Troupes Noires du Maroc." *Hesperis* 3: 1. pp.1-12.  
 ——— 1924. Les Relations du Maroc avec le Soudan a travers les ages," *Hesperis* 4: 1. pp.153-174.
- Dermenghem, Emile. 1951. "Essai sur la Hadhra des Aissaoua d'Algerie." *Revue Africaine* 95. pp.428-429.  
 ——— 1953. "Les Confrerries Noires en Algerie (Diwans de Sidi Bilal)" *Revue Africaine* 97. pp.314-368.  
 ——— 1960. *Le Culte des Saints dans l'Islam Maghrebin*. Paris: Gallimard.
- Deyrolle, E. 1911. "Les Damseurs Tunisiens." *Bulletins et Memoires de la Societe d'Anthropologie de Paris* Ser. 6: vol. 2. pp. 262-267.
- Eickelman, Dale F. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.
- El-Mahdi, Salah. 1993. *Al-musiqā al-'Arabiyya: Maqamat wa darasat*. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Ennaji, Mohammed. 1997. "Young Slaves and Servants in Nineteenth-Century Morocco" *Critical Quarterly* 39, 3. pp.59-68.  
 ——— 1999. *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*. Seth Graebner, Trans., U.S.A.: St. Martin's Press.
- Epton, Nina. 1966. Wavell, Stewart; Butt, Audrey; Epton, Nina Eds. "The Black Brotherhoods of Sidi Bilal." *Trances*. London: George Allen & Unwin Ltd. pp.62-68.
- Erlman, Viet. 1982. "Trance and Music in the Hausa Boori Spirit Possession Cult in Niger." *Ethnomusicology* 26: 1. pp.49-58.
- Ferchiou, Sophie. 1991. "The Possession Cults of Tunisia: A Religious System Functioning as a System of Reference and a Social Field for Performing Actions." *Woman's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Lewis, I.M.; Al-Safi, Ahmed; Hurreiz, Sayyid Eds., Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ferguson, J. and Gupta, A. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology* 7. pp.6-23.
- Fodio, Usuman dan. 1978. *Bayan wujub al-hijra 'ala 'l-'ibad*. El Masri, F.H. Ed. and Trans., New York: Oxford University Press.
- Fuson, Tim Abdellah. "Where are you, Children of the Sudan?": *The recollection of slavery in the lila ritual of the Gnawa of Morocco*. Presented at the conference "Slavery and Religion in the Modern Era" Essaouira, Morocco, June 15, 2001.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Grame, Theodore. 1970. "Music in the Jma al-Fna of Marrakech." *Musical Quarterly* 56: 1. pp.74-87.
- Goodman, R. David. 1998. *Gnawa Music in New York City: The Commoditization and Africanness of a North African Musical Form*. Unpublished Masters Thesis, The New School for Social Research.
- Hale, Thomas. 1998. *Griots and Griottes: Masters of Words and Music*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hall, Gwendolyn Midlo. 1992. *Africans in Colonial Louisiana: the Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century Baton Rouge*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, U.K.: Blackwell.
- Haseeb, Khair El-Din, Ed. 1985. *The Arabs and Africa*. Beirut, Lebanon: Centre for Arab Unity Studies.
- Herber, J. 1923. "Un Fete a Moulay Idriss (Janvier 1916): Les Hamdacha et les Dghoughyyin." *Hesperis* 3. pp.216-237.
- Hell, Bertrand. 1999. *Possession and Chamanisme: Les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.  
 ——— 1999. Bonte, Pierre; Brisebarre, Anne-Marie; Gokalp, Altan Eds. "«Ouvrir toutes les porte». Le sang sacrificiel chez les Gnawa du Maroc." *Sacrifices en Islam: Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Editions. pp.382-408.  
 ——— 2000. Aigle, Denise; Brac de la Perrière, Bénédicte; Chaumeil, Jean-Pierre Eds. "«Travailler» avec ses génies: De la possession sauvage à la possession maîtrisée chez les Gnawa du Maroc". *La politique des esprits: Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie. pp.411-434.  
 ——— 2001. Centlivres, Pierre Ed. "L'Esclave et le Saint: les Gnawa et la baraka de Moulay Abdalla Ben Hsein (Maroc)" *Saints, sainteté et martyre: La fabrication de l'exemplarité*. Neuchâtel: Editions de l'Institut d'ethnologie, Ser.: Recherches et travaux, 15.
- Holloway, Joseph E. Ed., 1991. *Africanisms in American Culture*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Jemma, D. 1971. "Les confrerries noires et le rituel de la derdebe a Marrakech." *Libya* 19. pp.243-250.  
 ——— 1971. *Les Tanneurs de Marrakech*. Memoires Du C.R.A.P.E. XIX. Alger: Centre de Recherches

- Anthropologique, Préhistoriques et Ethnographique.
- Hunwick, John O. 1962. "Ahmad Baba and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591)" *Journal of the Historical Society of Nigeria*, II No. 3. pp.311-328.
- Trans. and Ed., 1985. *Shari'a in Songhay: the replies of al-Maghili to the questions of Askia al-Hajj Muhammad*. New York: Oxford University Press.
- Trans. and Ed., 1999. *Timbuktu and the Songhay Empire : Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and other contemporary documents*. Boston: Brill.
- 2002. "The Same but Different: Africans in Slavery in the Mediterranean Muslim World," *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*. John Hunwick and Eve Troutt Powell Eds., Princeton N.J.: Markus Wiener Publishers pp.xi-xxiii.
- Jones, Lura Ja Fran. 1977. "The 'Isawiya of Tunisia and their Music." Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- Kaba, Lansine. 1977. "Background to Change in West African Economic History: Songhay 1492-1750." *Journal of African Studies* vol. 4 num. 3. pp.344-356.
- 1981. Archers, Musketeers, and Mosquitoes: The Moroccan Invasion of the Sudan and the Songhay Resistance (1591-1612). *The Journal of African History* Vol. 22, No. 4. pp.457-475.
- 1984. "The Pen, the Sword, and the Crown: Islam and Revolution in Songhay Reconsidered, 1464-1493," *The Journal of African History* Vol. 25, No. 3. pp.241-256.
- Kotker, Norman. 1992. "The Golden Mirage of Songhai," *The Quarterly Journal of Military History*, Vol. 4 Num. 3.
- Lappassade, George. 1971. "Un Art Marginal: Essai Sociologique sur le deperissement de l'art musical negre dans le Maghreb." *Colloque sur l'Art Negre: 1er Festival Mondial des Arts Negres*. Paris: Presence Africaine, pp.199 -207.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Nicholson-Smith, Donald, Trans., Oxford: Blackwell.
- Lenz, Oscar. 1887. *Timbuctou: Voyage au Maroc, Au Sahara et au Soudan*. trad. Pierre Lehautcourt, Paris: Hachette.
- Levtzion, N. and Hopkins, J.F.P. Eds. 2000. *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. U.S.A.: Markus Wiener Publishers.
- Lewis, I.M. 1991. "Zar in Context: the Past, the Present and Future of an African Healing Cult," *Woman's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Lewis, I.M.; Al-Safi, Ahmed; Hurreiz, Sayyid Eds., Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lheimeur, Majid. 1989. "A la croisee d'une rencontre: Parcours et technique d'une therapeute Gnawia (Maroc)." *Cliniques Nomades. Ser: Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*. Rose Moro, Marie Ed., Grenoble: La Pensee Sauvage.
- Lovejoy, Paul E. 1997. "The African Diaspora: Regional Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion Under Slavery" Studies in the World History of Slavery, Abolition, and Emancipation, 2, 1 [<http://h-net.msu.edu/~slavery/>]
- 2000. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Second Edition. U.S.A.: Cambridge University Press.
- McNaughton, Patrick R. 1988. *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power, and Art in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mernissi, Fatima. 1994. *The Harem Within*. Great Britain: Cox & Wyman Ltd.
- Meyers, Allan P. 1974. *The 'Abd 'L-Buhari: Slave Soldiers and Statecraft in Morocco, 1672-1790*. Unpublished Ph.D. Dissertation Cornell University.
- 1977. "Class, Ethnicity and Slavery: The Origins of the Moroccan 'Abid." *The International Journal of African Historical Studies* Vol. 3, Num. 10. pp.427-442.
- 1983. Slave Soldiers and State Politics in Early 'Alawi Morocco, 1668-1727 *The International Journal of African Historical Studies* Vol. 16, No. 1. pp.39-48.
- Montbard, Georges. 1894. *Among the Moors: Sketches of Oriental Life*. London: Sampson Low, Marston and Company.
- Mugham, Robin. 1961. *The Slaves of Timbuktu*. London: Longmans.
- Natvig, Richard. 1987. "Ormos, Slaves, and the Zar Sprits: A Contribution to the History of the Zar Cult," *The International Journal of African Historical Studies* Vol. 20, Num. 4. pp.669-689.
- Palmer, Colin. 1998. "Defining and Studying the Modern African Diaspora." Perspectives: American Historical Association Newsletter 36, no. 6 (1). pp.22-27.
- Pâques, Viviana. (Reprint) 1995. *L'Arbre Cosmique dans la pensee populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest*

- Africain.* Paris: L'Harmattan.
- 1975. "Le tapis cache du monde dans la conception des Gnawa du Maroc". *Journal de la Societe des Africanistes XIV*, I-II pp.7-17.
- 1976. "Le Monde des Gnawa." *L'autre et l'ailleurs: Hommages à Roger Bastide.* Poirier, Jean Ed., Paris: Berger-Levrault. pp.168-182.
- 1978. "The Gnawa of Morocco: The Derdeba Ceremony." *The Nomadic Alternative: Modes and Models of Interaction in the Africa-Asian Deserts and Steppes.* Weissleder, Wolfgang Ed., Paris: Mouton Publishers.
- 1991. *La Religion des Esclaves: Recherches sur la Confrérie Marocaine des Gnawa.* Bergamo: Moretti & Vitali editori.
- Palmié, Stephan. Ed., 1995. *Slave Cultures and Cultures of Slavery.* Knoxville: University of Tennessee Press.
- Rouget, Gilbert. 1985. *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession.* Beibuyck, Brunhilde and Rouget, Gilbert Trans., Chicago: University Press.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" *Diaspora.* Spring. pp.83-99.
- Saad, Elias Ne'meh 1983. *Social history of Timbuktu: the role of Muslim scholars and notables, 1400-1900.* New York: Cambridge University Press.
- Schroeter, Daniel J. 1992. "Slave Markets and Slavery in Moroccan Urban Society," *The Human Commodity: Perspectives on the trans-Saharan slave trade.* Savage, Elizabeth Ed., Great Britain: Frank Cass & Co. Ltd.
- Schuylar, Philip Daniel. 1979. *A Repertory of Ideas: The Music of the 'Rwais,' Berber Professional Musicians from Southwestern Morocco.* Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- 1981. "Music and Meaning among the Gnawa Religious Brotherhood of Morocco." *World of Music* 23: 1.
- 1997. "Gnawa Leila: M & A Review," [<http://www.2milo8.com/gnawa>]
- Scott, David. 1991. "That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World," *Diaspora* Num. 1, Fall. pp.261-284.
- Shannon, Jonathan Holt. 2001. *Among the Jasmine Trees: Music, Modernity, and the Aesthetics of Authenticity in Contemporary Syria.* Unpublished Ph. D. Dissertation, City University of New York.
- Sobel, Mechal. 1987. *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia.* Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Stoller, Paul. 1987. *In Sorcery's Shadow: a Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 1989. *Fusion of the Worlds: and Ethnography of Possession among the Songhay of Niger.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sundaiata, I.K. 1978. "Beyond Race and Color in Islam," *Journal of Ethnic Studies.* Vol. 6 Num. 1, pp.1-23.
- Sweet, James H. 1997. "The Iberian Roots of American Racist Thought" *William and Mary Quarterly.* Vol. 54. Issue 1, pp.143-166.
- Thompson, Joseph. 1889. *Travels in the Atlas and Southern Morocco: A Narrative of Exploration.* New York: Longmans, Green, and Co.
- Tremearne, Major A.J.N. 1914. *The Ban of the Bori: Demons and Demon-Dancing in West and North Africa.* London: Heath, Cranton & Ouseley.
- 1915. "Bori beliefs and Ceremonies." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 45. pp.23-68.
- Trimingham, J. Spencer. 1962. *A History of Islam in West Africa.* London: Oxford.
- 1971. *The Sufi Orders of Islam.* London: Oxford University Press.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: the Perspective of Experience.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vulsteké, Herman. 1993. Liner notes, *Hadra Des Gnaoua D'Essaouira.* Ocora C560006.
- Welte, Frank. 1990. *Der Gnawa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung und Bessenheit in Marokko.* Frankfurt-am-Main: Peter Lang.
- Westermarck, Edward. 1926. *Ritual and Belief in Morocco.* London: Macmillan.
- 1934. "Negro Influence in Morocco." *Negro: Anthropology Made by Nancy Cunard 1931-1933.* London: Nancy Cunard. pp.624-627.
- Willis, John Ralph. 1985. Ed. *Slaves and slavery in Muslim Africa vol. 1. Islam and the ideology of enslavement, vol. 2. The servile estate.* London, England F. Cass.
- Yarmolinsky, Benjamin. 1991. "The Music of the Jilala: A Repertoire of Spirits." Unpublished Ph.D. Dissertation, City University of New York.



# 形態類型論の形式モデル化

峰岸真琴

(アジア・アフリカ言語文化研究所)

## On Formalization of Morphological Typology

MINEGISHI, Makoto

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

The paper attempts a parametric formalization of morphological typology. Lexical and grammatical properties are defined as functions:  $L$  represents a lexical property,  $G$  grammatical one respectively. In addition, two parameters  $m$ ,  $n$  and other symbols are used for the following notions.

*Parameter m:* the number of grammatical properties  $G$  in a syntactic domain,

*Parameter n:* the number of values for the grammatical properties,

$j$ ,  $k$ : constant numbers,

{ }: syntactic domain, i.e., any word, phrase or sentence.

Using the above symbols, formalized classification based on the numbers  $m$  and  $n$  in a given syntactic domain is proposed as follows.

**Definite Category Language (DCL)** both  $m=j$  and  $n=k$  (*constant*)

**Indefinite Category Language (ICL)** either  $m \neq j$  or  $n \neq k$

**Non-Category Language (NCL)** no  $G$  exists in the syntactic domain.

The above three types may look like morphological types in the traditional sense; i.e., inflectional, agglutinative and isolating languages. However, differences are found in the following points.

DCL, whose nouns, noun phrases, verbs and verb phrases can be represented in paradigms, includes not only Latin, Sanskrit of the inflectional type, but also modern European languages like German and English. Furthermore Turkish, which is regarded as a typical agglutinative language, and Dravidian languages are also included in this type.

ICL, whose Ns, NPs, Vs and VPs cannot be shown exhaustively in paradigmatic representation, includes Japanese and, most probably, Korean.

NCL, which has no grammatical property in a word domain, corresponds to traditional isolating type languages: Chinese, Thai, Cambodian, etc.

---

**Keywords:** morphological typology, formal typology, definite category language, indefinite category language, non-category language

キーワード：形態類型論，形式類型論，一定範疇言語，不定範疇言語，無範疇言語

DCL and ICL type sentences can be represented by a sequence of  $L(s)$  and  $G(s)$ . The formalization of a sentence in these types shows that the syntactic description is possible in terms of  $G(s)$  in a given sentence. The strategy for grammatical analysis is called morphosyntactic hypothesis. Applying the strategy would be ineffective to the case of NCL, whose sentence is denoted by a succession of  $Ls$  only, thus no  $G$  is available in a sentence as a grammatical clue.

Geographic distribution of the above three types in the Eurasian continent shows continuity of the areas of each language type, which would not be found in traditional typology.

1 本論の目的	3.2.2 ドイツ語名詞句の一定範疇性
2 類型論の形式化の試み	3.2.3 英語名詞句の一定範疇性
2.1 語の形式類型論	3.2.4 トルコ語名詞句の一定範疇性
2.1.1 屈折語の語	3.3 不定範疇言語
2.1.2 膠着語の語	3.3.1 日本語複数接辞の不定範疇性
2.1.3 孤立語の語	3.3.2 日本語助詞の不定範疇性
2.1.4 多総合語および抱合語	3.4 無範疇言語
2.2 統語領域としての語、句、複合	4まとめ
3 パラメトリックな形態類型論の提唱	4.1 パラメトリックな形式類型論の特徴 と意義
3.1 類型のパラメータ化	4.2 文の一次元モデル化と記述モデル
3.2 一定範疇言語	4.3 名詞句における各類型の地理的分布
3.2.1 ラテン語名詞の一定範疇性	

## 1 本論の目的

峰岸（2002）においては、孤立語という類型分類の存在を確認するため、フンボルト、サピア、河野らの古典的類型論を検討した。コムリーは語の形態類型論を「総合の指数」と「融合の指数」という2つのパラメータを考えることで、融合（屈折）語、膠着語、抱合語、総合語の区別を連続的なものとしたが、依然として孤立語については、融合の指数を考えず、適用されないとする。これによって、語の形態類型論の一般化から、再び孤立語が疎外されたように感じられる。

これまでの古典的類型論批判では、分類の連続性のほかに、歴史的变化の結果、形態素の結合における融合性が低下したりすること、あるいは語の屈折レベル、派生レベル、文構成のレベルにおいて、それぞれ異なる類型に属する場合がありうることが指摘されている。確かに、語の内部構成要素の接合の手法に基づく融合語の伝統的定義には、印欧語の中でも古典語しか当てはまらないかのように見える。現代の印欧語の多くは語の分析的な傾向を強めているため、文法接辞の融合性は低下している。フンボルト、河野らの定義によれば、英語はもはや孤立語に近い。

**形態類型論の形式化の試み** 本論ではまず、サピアによる語の形式化 ( $A+b$ ) を発展させて、語の形態類型論を形式モデル化することにより、これまで提案された語の形態分類の特徴と問題点を明確化することを試みる。

語、句、文などの統語領域を { } で表し、サピアの  $A$  および  $b$  に対応するものとして、**語彙的特質  $L$**  および**統語的特質 (文法的特質)  $G$**  を考える。この形式化によると、融合語、膠着語は、ともに語の内部構成要素として、語彙的特質  $L$  および統語的特質  $G$  を含む。融合語の語は  $\{L, G\}$  と形式化できる。しかし、膠着語の語は、 $L$  と  $G$  との、語としての統合の度合いを融合語と同等に強いと考えれば、 $\{L, G\}$  と形式化されるが、接辞としての  $G$  の独立性が強く、統合の度合いが低いと考えれば、 $\{L\} + \{G\}$  と形式化される。これに対し、孤立語は語内部に統語的特質を含まないため、語を  $\{L\}$  と形式化できる。

**パラメトリックな形態類型論の提案** 本論ではさらに、上記の形式化を発展させ、統語的特質を変数と見なすことにより、一定範疇言語、不定範疇言語、無範疇言語の3つの分類を提案する<sup>1)</sup>。この分類は、一見融合語、膠着語、孤立語の分類に対応するかに見えるが、実はそうではない。英語は表面的に孤立語に近いとはいえる、依然として一定範疇言語である。膠着語の代表とされるトルコ語と日本語を比較すると、前者は一定範疇言語であるのに対し、後者は不定範疇言語である。このように、統語的特質に着目することで、表面的な形態特徴による分類とは別の分類が可能であることを本論で明らかにする。

ここで、このような形式モデル化を試みる理由を簡単に述べておく。一般にモデル化は、何らかの目的のために、対象を客体化し、現実をよりよく理解するために行われる。研究対象をモデル化することによって、研究者は自らがその対象をどのように把握しているのかを明確に提示することができる。その結果、モデル化それ自体が目的達成のための方法論を明示化するという効果を持つ。つまり、研究のための対象モデルは、同時に目標を達成するための研究方略のモデルでもある<sup>2)</sup>。

研究に際して、どのようなモデル化を行うかは、研究の目的によって異なるであろう。例えば、言語の文構造をモデル化する場合でも、言語の発出過程をモデル化するのか、伝達における構文理解のプロセスをモデル化するのかによって、モデルは異なる。前者はある話し手個人の内部における意味から統語への写像過程を考える必要があるし、後者は話し手によって与えられた文に対する、別の聞き手による解釈過程と見なせば、少なくとも二人の別の人格を仮定する必要があるだろう。従って、モデル化の評価を行う場合は、何のためにモデル化を行ったのかという、当初の目的にどの程度適っているかを尺度として評価する必要がある。研究対象のモデル化は研究方略のモデル化でもあるから、まずいモデル化をし、それに拘泥することは、まずい研究方略に固執する結果を招く。

**形態統語論的仮説の形式化** 峰岸（2002）で述べたように、古典的類型論は単に語の形態を分類基準にしているように矮小化され、批判されてきたが、ファンボルト、サピア、河野の分類は、

1) 実際は、閑数化した形式類型論を独自に構想して、峰岸（2000a）を著した後に、サピアの形式化の潜在的意義に気づいたのである。サピアによる語の「代数的形式化」と、彼の類型分類との関係は、従来あまり注目されていなかったように思うが、彼の形式化の論理的な発展としてその類型分類があると、論者は考えている。

2) 言語類型モデルと研究方略の関係については、峰岸（2000a, 2000b）を参照のこと。

それぞれの統語原理の構想に基づいて行われたものである。中でも河野は印欧型、アルタイ型という統語類型を提案している。峰岸（2002）で示した、これまでの類型論批判からも読みとれるように、現代の形態論、言語学はその前提として、統語機能は何らかの統語形態素として文中に存在するという考え方を共有している。このような語および文の捉え方を**形態統語論（morphosyntax）**的仮説と呼ぶことにする。このような考え方を融合語を例に形式モデル化すると、以下のような一次元的モデルで表すことができる。

$$(3) \quad \text{語 } W = \{L, G\}$$

$$(4) \quad \begin{aligned} \text{文 } S &= W + W + W \dots \\ &= \{L, G\} + \{L, G\} + \{L, G\} \dots \end{aligned}$$

このように、語（W）がその内部に語彙的特質と統語的特質とを含むものとすると、文（S）はその連続体であるから、このモデルは「文に統語的特質 G が何らかの言語形式（語順を含む）で示されているはずである」という言語観を示している。

一方、孤立語の語を  $W = \{L\}$  とすれば、文は、以下のように表される。

$$(5) \quad \begin{aligned} \text{文 } S &= W + W + W \dots \\ &= \{L\} + \{L\} + \{L\} \dots \end{aligned}$$

この形式化によれば、文中に統語的特質 G が言語形式として現れない。従って、このような語によって構成される文を、上記の形態統語論的言語観に基づいて分析しようとすると、統語的機能を表す手段はもっぱら語順によるしかないことになる。

このような文の形式モデル化は、対象のモデル化であると同時に、現代の言語学のような形態統語論的仮説に従えば、孤立語を扱うことが原理的に困難であるという、方法論上の問題点の明示化もある。

**各類型の地理的分布** 本論で提案する一定、不定、無範疇言語の分布をユーラシア大陸部について見ると、古典的言語分類の型の分布とは異なるものとなる。一定範疇言語は、ヨーロッパ、中央アジア、南アジアという広範囲にわたって連続して分布し、無範疇言語は東アジア、東南アジアにかけて分布する。この分布の連続性は、範疇性による分類が、言語の地理的隣接性と関わることを示唆しているのかもしれない。一方、不定範疇言語はわずかに無範疇言語の周辺に位置するのみである。本論では多くの言語についての範疇性の分布を検討することはできないが、今後、言語系統論との関連においても、きわめて興味深い課題となる可能性がある。

## 2 類型論の形式化の試み

### 2.1 語の形式類型論

以下では峰岸（2002）で挙げたサピアによる語の形式化を修正し、発展させることにより、語形態に基づく類型論の特色と問題点を明らかにすることを試みる。

Sapir（1921, pp.26-30）の語の形式化は、以下のようなものであった。

$$(6) \quad A + b$$

ここで要素  $A$  は、いわゆる語幹、語基といった “radical element” を表し、要素  $b$  は広義の形式 “form” であって、 $A$  に、接辞、語基の反復、母音の変音などのあらゆる手段によって形式上の限定を付加するものである。このサピアの形式化は、「形態」より抽象的な「形態素」レベルで語をモデル化したものと考えられる。サピアは文法的要素を  $b$  という形式で表す際に、それがどのような形態として現れるかという、形態上の手法を一旦捨象しているからである<sup>3)</sup>。

今、{ } を、統語上のある領域 (domain)，例えば語、句、複合<sup>4)</sup>、節、文などとする。各類型を理想的な言語によって代表させることにし、文 ( $S$ )、あるいは句の中に現れる語 ( $W$ )において、その語彙的特質を  $L$  で、その統語的特質 (文法的特質) を  $G$  で表すことにする。これはサピアの言う基本的要素  $A$  を  $L$  に、文法的要素  $b$  を  $G$  に置き換える、領域という概念を加えたモデルである<sup>5)</sup>。ただし、サピアが ( ) で示したような、要素が形態上、自由形式か拘束形式かの区別は問題にしない。

以下では、峰岸（2002）で論じたフンボルト、サピア、河野、コムリーによる語の形態的特徴に基づく言語類型の形式化を試みることにする。便宜的に、河野の所見を亀井他(編)で代表させるものとする。

### 2.1.1 屈折語の語

ラテン語やサンスクリット語など、典型的屈折語（融合語）においては、語の語彙的特質と統語的特質が融合して1語が成り立っているため、以下のように示すことができる。

$$(7) \quad \text{屈折語 } W = \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\}$$

Cf. 亀井他(編)(1996, pp.494-495)「語は単位としての独立性が強く、一定の文法範疇に応じて語幹と接辞とによる屈折を行うが、両者の接合が緊密で、いわば融合している。接辞は他の語との関係を明示する統語論的機能をもっている。」

(7) は、Sapir (1921, p.30) によるラテン語の形式化に対応する。例えば、ラテン語の cor (心臓) のような語では、語幹要素 (cord-) に、中性、単数、格 (主格あるいは対格) という3つの、別個の形式的概念がまつわりついていると考えることができる。サピアはこれを以下のように表している。

$$(8) \quad A + (0) + (0) + (0)$$

ここで、( ) は、性、数、格という3つの「形式的概念」が、それぞれ単独で現れえないことを示し、(0) は形式的概念が実質的音形を持たないことを形式的に表している。これに対するものとして、(7) では、これらの形式的概念を統語的特質  $G_1, G_2, G_3$  として表している。これは  $L$  あるいは  $G$  がどのような言語形式として実現するかを、後者の形式化が捨象しており、それらがひとつの統語領域 (この場合は  $W$ ) の内部に存在することを示すだけのモデル化であることによっている。

3) 以下の Sapir (1921, p.30) のラテン語の形式化 (8) に見るよう、サピアは形態上の手法を表すために、記号 ( ) でかっこ内の要素が単独で現れないことを、記号 + で要素が付加されることを、記号 - で要素の形態上の欠落を、それぞれ表すことによって、形式化の拡張を試みている。

4) 統語領域としての「複合」については後に (25) で定義する。

5) 本節の以下の形式化の段階では、文法的要素  $G$  として、派生接辞などの語形成レベルの要素と、格接辞などの統語レベルの要素とを未だ区別せずに含んでいることに注意されたい。これは、フンボルト、サピア、河野の類型論で、両者を区別せずに論じているためである。続く  $G$  のパラメータ化についての議論では、 $G$  を統語的機能に限定する。

### 2.1.2 膠着語の語

膠着語の形式化には、統語的特質  $G$  がそれ自体、語の内部に含まれる要素であると考える場合と、語と同様に独立性の高い接辞であると考える場合とで、以下の 2 つの可能性が考えられる。

まず、 $G$  が語の内部に含まれる要素と考える場合、膠着語の語は以下のように表される。

$$(9) \quad \text{膠着語 } W = \{L, G\}$$

この場合、 $G$  は語の内部要素であり、語の一部である。これは河野による膠着語の次の定義に合致する。

Cf. 亀井他(編)(1996, p.495)「語は語幹と接辞からなり、接辞の機能が屈折語のように範疇の累積をなさず、概して单一の範疇を示す。」

この考えに従えば、日本語の「太郎+マデ+モ+ガ」のように、名詞に複数の助詞がついた場合、係助詞、格助詞などの区別をせず、 $G_1, G_2, G_3\dots$  で表すことにより、以下のように示される。

$$(10) \quad \text{名詞句 } NP = \{L, G_1, G_2, G_3\dots\}$$

この形式化は、日本語の名詞句、あるいは日本語文法でいう文節にほぼ相当するものを、(7)で形式化した屈折語の語と同じものとする見方を示している<sup>6)</sup>。この見方によれば、結果として膠着語と屈折語はこの形式化において、区別ができないことになる。

このように、(9) および (10) の形式化は、上述の河野による膠着語の定義が、日本語文法でいう文節を、屈折語の語に相当するものとする立場からの定義であることを明示しているのである。また同時にこれらの形式化は、コムリーやスペンサーによる、屈折語と膠着語との違いが連続的なものであり、本質的に区別できないとする批判もまた、膠着語の接辞  $G$  を語の内部要素とする立場に基づく批判であることを示しているのである。

一方、 $G$  が語と同様に独立性の高い接辞であると考える場合、膠着語の語は以下のように表される。

$$(11) \quad \text{膠着語 } W = \{L\} \text{ または } W = \{G\}$$

この場合、 $G$  は文法機能を持つ、独立した語であることになる。これは、膠着語の語を語彙的特質を持つものと、統語的特質を持つものとに分類し、膠着とは両者の結びつきにおいて、融合の度合いが低いものとする考え方である。

このように、語と同等の独立性を  $G$  に認める立場に立てば、例えば日本語の「太郎+マデ+モ+ガ」のように、名詞にいくつかの助詞（上記の場合と同様に、それぞれ  $G_1, G_2, G_3\dots$  で表す）がついた場合、以下のように表すことができる。

$$(12) \quad \text{名詞複合 } Noun\ Complex = \{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\}\dots$$

ただし、記号 + は、複合において付加される要素（ここでは語）が随意的要素であり、必須でないことを示すことにする。これは、日本語の体言に助詞が付加された形式について、それぞれの接辞に語と同等の独立性を認めることになる。この名詞と助詞の連続のように、ある語

6) 橋本進吉 (1948, pp.5-11) による文節の定義は、発音上の切れ目によって音声的になされているため、本論で文法的に定義された名詞句とは完全に一致しない可能性がある。

彙的特質  $L$  と随意的統語的特質  $G$  のなす連続を、本論では複合（complex）と呼び、屈折語の句に相当する連続と区別することにする。

このように語という領域を定義に導入することによって、膠着語における  $G$  を独立した語としての領域を持つ要素  $\{G\}$  と見なして定義し、一方融合語は語内部における  $\{L, G\}$  の融合したものと定義することにより、膠着語と融合語の区別を形式上明確なものとすることができる。この結果、両者を連続したものと見なすコムリーやスペンサーによる批判を免れることができそうであるが、今度は、屈折語における語とは何か、語の連続である句とは何か、それは膠着語における語および複合と同じ性質を持つものかという問題が新たに生じてくることになる。

### 2.1.3 孤立語の語

孤立語の語は語根と等しいという定義に従うと、一般に語根は動詞、名詞などの文法的範疇を超えた抽象物であるから、孤立語の語は語彙的特質  $L$  のみで表すことが可能である。

(13) 孤立語  $W = \{L\}$

この形式化によれば、理想化された孤立語においては、全ての語が語彙的特質のみからなり、統語的特質のみからなる語はない。さらに名詞、動詞といった品詞も形式からは定義できないことになる。

Cf. フンボルト「...語根と語が一致してしまうことになる。(訳書 p.119.)」

Cf. 亀井他(編)(1996, pp.494-495)「語は語形変化をせず、語内部に構造をもたない。いわば語根がそのまま語として用いられる。語はその形の上では他の語との関係を示す信号をもっていない。」

このように、上記の形式化は古典中国語に関するフンボルトの定義にも、河野の定義にも当てはまる。

$L$  は語として名詞、動詞などの実質的内容を持つという意味で、中国語文法でいう実辞（full word）に相当する。上記の形式化 (13) によると、孤立語における文が、本論でいう統語的特質をまったく含まない要素によって構成されることになる。このような仮説を直ちにありえないと考えるのは、本論でいう形態統語論的仮説に無批判に従うことを意味する。本論は形態統語論的仮説が西欧古典語以来の言語観の反映であると考える立場に立つ。従って  $G$  の存在しない言語が少なくとも理論的にはありうるのではないかとの仮説に立って、その場合の語と語の結びつきのなす構造については、改めて検討することにする。

一方、現実に存在する孤立語については、 $G$  に当たるもののが存在すると考えられていることも事実である。例えば中国語においては、語としての実質的な意味を持つ実辞に対立するものとして、実質的な内容を持たない機能語である虚辞（empty word, form word）が存在するとされる。両者の境界は必ずしも明確なものではない。亀井他(編)(1996, pp.275, 298)によれば、虚辞には接続詞の他、「在、従、把」など本来動詞であったものも含まれる。また他の言語でいう代名詞の類も実質的な内容を持たないため、虚辞に含まれる。

Cf. 河野 (1980, p.163)「この虚辞の特性として屡々云われている様に必ずしも不可缺でない」と云われる所以あるが、全然此を用いることなくして文を成すということは古典文語に於てすら稀である。」

この虚辞を機能語と考えれば、語氣詞、あるいは文末終助詞のように、明確な語彙的特質を

持たない語もこれに含まれるであろう。同様に、東南アジアのタイ語、カンボジア語などにおいても、いわゆる「文法化」された語彙が文中における統語機能を果たしていると考えられている。ここで両者の区別を形式化に反映し、実辞を  $L$  で、虚辞を  $G$  と仮定すれば、孤立語の語は以下のように表すことができる。

(14) 孤立語  $W = \{L\}$  または  $W = \{G\}$

これは、膠着語について接辞（助詞） $G$  に語と同等の独立性を認めて形式化した（11）と同じ形式化である。峰岸（2002）で見たファンボルトおよび河野の定義によると、孤立語は語の内部構成要素として統語的特質を持たない点で、膠着語および屈折語とはっきり区別されていたのに対し、膠着語の統語的特質  $G$  に語としての独立性を認める立場に立つと、孤立語はむしろ膠着語と同じ性質を持ち、屈折語と対立することを、（11）および（14）の形式化は明らかにしているのである。

ここで注意すべきことは、 $\{G\}$  の持つ統語的価値が、屈折語のそれとは異なる点である。 $\S 2.1.2$  で膠着語の接辞  $G$  に語としての独立性を仮定した立場では、記号+で示したように、接辞の付加は随意的であった。しかも、それぞれの接辞は閉じた集合の要素であっても、同一位置における範例的対立要素を持たない。つまり、その要素の持つ価値は、一つしかなく、交代する要素はゼロしかない。従って、 $\{G\}$  は付加されるか、されないかという随意性を持つが、パラダイムを成さないのである。ここで孤立語の  $G$  を  $\{G\}$  と考える場合にも、膠着語の場合と同様であって、 $\{G\}$  は、文法的パラダイムを形成しないと考えるべきである。

例えば、上記の中国語の文法化された「在、従、把」などは、まず本来の動詞としての語彙的な意味  $L$  として互いに対立すると考える必要がある。つまり、これらは動詞という閉じていない  $\{L\}$  の集合の中で、似通った語彙的な意味および統語的機能を持つ部分集合の要素として対立しているにすぎないため、厳密な意味で文法パラダイムとして互いに対立しているとは言えないでのある。

同様に、前置詞的な意味を持つとされるタイ語 *thîi*、カンボジア語 *tiî*（ともに「所」という名詞であると同時に、場所を表す前置詞）、タイ語 *nay*、カンボジア語 *knop*（ともに「中」という名詞であると同時に、「中に」という前置詞）等々の、前置詞として文法化された名詞も、まず場所を表す名詞  $\{L\}$  として互いに対立し、従って閉じた集合を成さないという点で、文法化されているといっても体系的対立をなすとはいえない。

この語彙的特質と統語的特質の両者を持つ、中間的な存在としての文法化された語についてはなお検討を要するが、上記の形式化は、 $L$  と  $G$  とが質的に異なるものと見なしての形式化であるため、両者の中間的なものを考えた場合に、その違いを表示できないことに留意すべきである。敢えて（14）を文法化された語を表すために拡張すれば、以下のようになる。

(15) 孤立語  $W = \{L\}$ ,  $W = \{L^{+G}\}$  または  $W = \{G\}$

ここで、 $W = \{L^{+G}\}$  は語彙的特質を持ちながらも統語的特質も加わった中間的存在、即ち文法化された語であることを示す。

#### 2.1.4 多総合語および抱合語

コムリーは多総合語を語彙的、文法的に関わりなく、数多くの形態素を結合して单一の単語

にすることができる言語であるとする。これは以下のように形式化できる<sup>7)</sup>。

- (16) 多総合語  $S \supseteq W = \{L_1, L_2, L_3, \dots, G_1, G_2, G_3, \dots\}$

ここで  $S \supseteq W$  は、多総合語においては語が文と同等の機能を持つことを示している。

Cf. Comrie(1989, p.45) エスキモー語：

angya(ポート)-ghlla(指大辞)-ng(獲得する)-yug(願望)-tuq(3.sg.)

「この場合、一つの単語に一つの語彙的形態素 (angya) しか含まれていない。他はすべて文法的形態素である。」

この例は、語彙的特質を持つ angya を  $L_1$  で、統語的特質を持つ ghlla, ng, yug, tuq をそれぞれ  $G_1, G_2, G_3, G_4$  で表すことにより、以下のように形式化できる。

- (17)  $S \supseteq W = \{L_1, G_1, G_2, G_3, G_4\}$

さらに、コムリーは語彙的形態素を複数個結合して单一の単語を形成する言語として抱合語を定義している。これは以下のように形式化できる。

- (18) 抱合語  $S \supseteq W = \{L_1, L_2, L_3, \dots\}$

例：チュクチ語：

tə(1.sg.subj)-meyŋə(大きい)-levtə(頭)-pəyt(痛み)-ərkən(不完了相)

この場合、それぞれの語彙的形態素は語彙的特質  $L$  で表されるから、以下のように形式化される。

- (19)  $S \supseteq W = \{L_1, L_2, L_3, L_4, L_5\}$

このように、コムリーの抱合語と多総合語との区別は、上記の形式化により、適切に表すことができる。

ただし、抱合語の形式化である (18) は、次に示す孤立語の複合語と同一の形式化で表されることになる。

- (20) 孤立語の複合語  $Compound = \{L_1, L_2, L_3, \dots\}$

(18) と (20) の違いは、抱合語においては語が文としても機能する ( $S \supseteq W$ ) のに対し、(20) では、複合語がそれ自体、独立した文ではなく、文中の一要素として ( $S \supset W$ ) 機能する点にある。

同様に、多総合語の語 (16) と、次に示す屈折語のラテン語の名詞句とが同一の形式化で表されることに注意されたい。

- (21) 屈折語の句  $Phrase = \{L_1, L_2, G_1, G_2, G_3\}$

- (22) 例：parvus natus (m. sg. nom.) <幼い息子>

$Noun Phrase = \{L_1, L_2, G_1, G_2, G_3\}$

7) 以下の多総合語および抱合語に関する形式化は、コムリーによる定義に従って行ったものである。具体的な言語に基づく多総合性、抱合性の定義の方法および形式化には、なお検討を要する。

(21) と (21) の違いもまた、多総合語においては語が文としても機能する ( $S \supseteq W$ ) のに対し、屈折語の句はそれ自体、独立した文ではなく、文中の一要素として ( $S \supset W$ ) 機能する点にある。

本論で領域を示す中括弧記号 { } はこのような領域の性質の違いを表示することができないため、これらが一見同一の形式として示されるのである。煩雑はあるが、S で文 (Sentence) を、C で複合 (Complex) を、P で句 (Phrase) を表すことにし、それぞれ括弧にラベルをつけ、 $\{_S\}$ ,  $\{_C\}$ ,  $\{_P\}$  のように示すことも可能である。

## 2.2 統語領域としての語、句、複合

ここまで各類型において、主として単独の語がどのように形式化されうるかについて検討したが、統語領域を { } で示すことにより、従来の定義では、特に語の連続としての句、複合あるいは文をどう捉えるかについて不明確であったことが明らかになった。

既に見たように、河野 (1996, p.495) においては、膠着語における語を語幹と接辞とからなると定義し、膠着語の例として日本語を挙げている。これは以下のように示された。

$$(23) \text{ 名詞句 } NP = \{L, G_1, G_2, G_3 \dots\} \quad (10) \text{ の再掲}$$

しかし、以下に見るよう、河野 (1989, p.1580) では、膠着語としての日本語の名詞（体言）にさまざまな接辞（助詞）が付いたものは、名詞 L と接辞との結合が弱く、孤立的であると述べている。フンボルトも膠着語について同様の見解を述べている。従って、膠着語の L および G の独立性の高さを考慮すれば、以下のように形式化することができる。

$$(24) \text{ 名詞複合 } Noun\ Complex = \{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\} \dots$$

ただし、記号 + は、複合において付加される要素（ここでは語）が随意的要素であり、必須でないことを示す。

Cf. フンボルト「この〔屈曲として用いられた〕場合の複合とは、…実は機械的な接着にすぎず、純粹な有機的付加形成ではない。(訳書 p.186)」

Cf. 河野 (1989, p.1580) 「…日本語では、名詞（体言）はむしろ孤立的である。それには、印欧語の文法範疇である性は初めからないし、数にしても、印欧語の名詞のように、常に単数か複数のどちらかであるというのではなく、複数表示の必要があれば、複数接辞（タチ、ラなど）を付けるだけである。」

これらの定義によれば、膠着語において、それぞれの G は随意的に付加される存在として考えられている。

要するに、統語的特質 G が統語領域 W の中に含まれると考えれば、(23) のように形式化され、膠着語と屈折語が本質的に同質のものとして区別できず、孤立語と対立する。これは峰岸 (2002) で述べたサピア、コムリー、スペンサーらの立場である。

一方、G が語と同様の独立性を持つと考えれば、随意的付加により形成される複合 (Complex) が、(24) のように形式化される。さらに孤立語の虚辞を語として独立した {G} と見なすなり、あるいは文法化された語  $\{L + G\}$  の存在を認めるなりすれば、膠着語と孤立語とが本質的に区別できず、屈折語と対立する。これは膠着語の屈曲を「有機的付加形成ではない」とするフンボルトの立場である。

河野は、膠着語の定義である亀井他(編)(1996, p.495)においては前者の立場をとるのに対

し、日本語の体言に関して、河野（1989, p.1580）では後者の立場をとっており、一見して矛盾しているように思われる。しかし、前者が古典的類型論の解説的定義であるのに対し、後者が自身の用言複合体の提案との関連で述べられていることから、河野自身の立場は後者であると考えられよう。

ここで、次のように語（*W*），句（*P*），複合（*C*）を以下のように定義しておく。

- (25) 語（*Word*）*L, G*，またはその組み合わせからなる，最小の統語領域。  
 句（*Phrase*）*W*またはその組み合わせからなる統語領域であって，組み合わせの基になった，主要部（head）である*W*と同等の機能を果たすもの。  
 例：名詞および他の*W*との組み合わせからなり，名詞と同等の統語機能を持つものを名詞句と呼ぶ。  
 複合（*Complex*）*W*の組み合わせからなる統語領域であって，組み合わせの基になった，主要部である*W*と同等の統語的機能を持つとは限らないもの。  
 例：日本語の文節および河野の言う「用言複合体」。

この定義によれば、ここでいう語*W*は、統語上の独立した単位である語として定義されている。句および複合は内心構造を持つ統語領域であるが、統語的機能に関しては異なる性質を持つ<sup>8)</sup>。

屈折語の例であるラテン語の句（22）について考えてみよう。

- (26) 例：parvus natus (m. sg. nom.) <幼い息子>  
 $Noun\ Phrase = \{_{NP}\{L_1, G_1, G_2, G_3\} \{L_2, G_1, G_2, G_3\}\}$   
 ここで、それぞれの語の*G<sub>1</sub>, G<sub>2</sub>, G<sub>3</sub>*はともに、男性、単数、主格である。従って，  
 $NP = \{_{NP}\{L_1, L_2\} \{G_1, G_2, G_3\}\}$   
 このように、句 parvus natus を構成する二語の*G<sub>1</sub>, G<sub>2</sub>, G<sub>3</sub>*は、いわば共通の統語的特質として、いわば素因数（prime factor）が分解されるように句レベルでも保持される。従って、屈折語の語からなる句は、その構成要素である語の統語的特質を持つことを保証されることが、この形式化によって示されているのである。

一方、これに対して複合は、統語領域内に存在するそれぞれの統語的特質が、それぞれの価値を保持したまま併存する統語領域である。例えば、河野の用言複合体は、「読む、読んだ、読んだの、読んだのだ、読んだのだった」などと、語彙的特質*L*として主要部である動詞「読む」を共有するが、接辞*G<sub>1</sub>, G<sub>2</sub>...*が付加されるごとに、それぞれ動詞的統語機能を持ったり、体言的統語機能を持ったりし、句のように因数分解のようなまとめ方ができないので、ここでいう複合に該当する。

- (27) 例：「読む」 =  $\{_{NC}\{W\{L\}\}\}$   
 「読んだ」  $Noun\ Complex = \{_{NC}\{L\} + \{G_1\}\}$   
 「だ」は*G<sub>1</sub>*（完了）。  
 「読んだの」 =  $\{_{NC}\{L\} + \{G_1\} + \{G_2\}\}$

8) 生成文法の用語を借りて句を形式的に定義すれば、範疇*X*の投射される範囲が*XP*であり、*X*の属性は、上位の構造に浸透（parcolate）して*XP*の属性となるが、以下に述べるように複合*C*に関しては、その統語上の属性は、むしろ随意的に付加される*G<sub>i</sub>*によって決定される。

「の」は  $G_2$  (体言化)。

「読んだのだ」 =  $\{_{NC}\{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\}\}$

「だ」は  $G_3$  (断定化)。

「読んだのだった」 =  $\{_{NC}\{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\} + \{G_1\}\}$

「た」は  $G_1$  (完了)。

ただし、上記の文法機能は仮に名づけたものである。上記の例のように、日本語の用言複合体を本論で言う複合と見なせば、複合の主要部は「読む」であるが、その統語上の機能は随意的に付加される  $G_i$  に依っている。特に、句の最後に付加された  $G_i$  の統語的特質が重要な機能を果たしているようである。この意味で、主要部の統語機能がそのまま上位の構造に引き継がれるとされる句の場合とは別の存在である。また、(27) の最後の例では、 $G_1$  が同一複合の中に 2 回生じていることに注意すべきである。これが後述するように、日本語を不定範疇言語とする根拠である。

なお、複合と句の統語上の違いは、統語領域における主要部、あるいは構造一般をどのように考えるか、さらには記述上的方略の違いとも関係する重要な問題なので、稿を改めて論ずることにする。

### 3 パラメトリックな形態類型論の提唱

ここでは形態論に基づく古典的な言語の類型分類を見直し、具体的な「形態」ではなく、「形態素」レベルに着目したモデル化を行うために、変数とその値という概念といいくつかの記号を導入して屈折語、膠着語、孤立語などの言語類型に代わる分類を提案する<sup>9)</sup>。

#### 3.1 類型のパラメータ化

ここで語の形態類型論の形式化に用いた記号を変数とその値という観点から再定義することにする。

- (28) パラメータ  $m$ : 統語領域  $W$ ,  $P$  または  $C$  における統語的特質  $G$  を変数と見なした場合の、その変数の数

パラメータ  $n$ : 変数としての統語的性質  $G$  のとりうる値の数

$j, k$ : 定数

{ } : 統語領域 (例: 語, 句, 複合あるいは文)

さらに以下のように、統語領域  $W$  または  $P$  における変数  $G$  の数  $m$  および変数  $G$  のとりうる値の数  $n$  とに基づく言語類型を導入する。

- (29) **一定範疇言語 (Definite Category Language, DCL)**  $W$  または  $P$ において、 $m=j$ かつ  $n=k$  (ともに定数)

- (30) **不定範疇言語 (Indefinite Category Language, ICL)**  $W$  または  $P$ において<sup>10)</sup>、 $m \neq j$  または  $n \neq k$

9) 以下の定義は峰岸 (2000a) における定義に、統語領域「複合」に関する修正を加えたものである。

10) 「複合」について議論したように、ICL の統語領域は「 $W$  または  $P$ 」ではなく、「 $W$  または  $C$ 」とすべきであろう。

- (31) 無範疇言語 (Non-Category Language, NCL)  $W$  または  $P$ において、 $G$  が特定統語領域に変数として存在しない。

上記の定義により、一定範疇言語 (DCL) とは、統語領域  $W$  または  $P$ において、統語的性質  $G$  の数  $m$  およびその取りうる値の数  $n$  がそれぞれ一定数である言語である。

不定範疇言語 (ICL) とは、統語領域  $W$  または  $P$ において、統語的性質  $G$  の数  $m$  またはそのとりうる値の数  $n$  が一定していない言語である。つまり、 $m$  または  $n$  のいずれかが一定ではない<sup>11)</sup>。無範疇言語 (NCL) とは、統語領域  $W$  または  $P$ において、変数としての統語的性質  $G$  が存在しない言語である。ここで語 ( $W$ ) が統語領域である場合を考えると、上記の類型はそれぞれ古典的形態類型論という「屈折語」「膠着語」「孤立語」の区別にほぼ対応するように見える。しかし、この分類は  $L$  および  $G$  の形態上の実現の仕方を捨象しており、従って古典的分類とは異なる観点に立っていることに注意されたい。このパラメトリックな類型論が、古典的類型論とどのように異なるかについては、以下で検討することにする。

### 3.2 一定範疇言語

亀井他(編)(1996, pp.494-495)において、屈折語の語は「単位としての独立性が強く、一定の文法範疇に応じて語幹と接辞による屈折を行うが、両者の接合が緊密で、いわば融合している」と定義されている。この「接辞が一定の文法範疇をなすこと」は、河野自身の発案によるものと考えられるが、その意味とその形式化について考えてみたい。

厳密に言うと、ある言語が文法範疇を持つと言えるためには、その言語のある言語形式が文法機能を果たすだけは十分ではない。それらの言語形式が有限一定の集合をなす必要がある。例えば、亀井他(編)(1996, p.1195)では、文法化 (grammaticalization) の連合面について、文法形式の使用を語彙的な要素の使用と対比しながら、以下のように定義している。

「文法形式は限られた数の閉じた体系を形作り、しかもその使用が義務的である。したがって、ある項目が文法化されるということは、それが閉じた体系に組み込まれて、その体系内の項として働くことを意味する。文法形式とは、このような体系化された範疇の具現者にほかならない。」

この文法形式の定義では、「閉じた集合」として体系化された集合のメンバーが「義務的に使用される」ことが指摘されている。しかし、これだけでは一定範疇言語を定義するには実は不十分で、閉じた集合のメンバーは、その出現にあたって、「義務的（少なくとも一度出現する）」であるばかりではなく、「ただ一度だけ出現する」と定義し、その意味をさらに限定する必要がある。

例えば、ある言語において、文法範疇としての「数」があり、かつその範疇のとりうる値が「单数、複数」の2つであるならば、その言語の語において单数形、複数形がある他に、特定の語に限って「両数形」もまた現れるなどということはあってはいけない。また、当該の語は、同時に单数であり、かつ複数であるということはない。形態上、单数および複数がたとえ同形であったとしても、それは別の問題である。

これを形式的に表せば、任意の語について、文法形式  $G_1, G_2, G_3, \dots G_m$  を文法範疇を表す変

11) ICL は峰岸 (2000a)において、「Infinite Category Language」と呼んだが、ここではその数学的意味を考慮して、「indefinite」と修正した。

数とすると、まず以下の式が成り立たなければならない。

- (32) **DCL の条件 1**  $W$  (または  $P$ ) =  $\{L, G_1, G_2, G_3, \dots, G_j\}$  ただし、 $j$  は  $W$  または  $P$  によって定まる定数である。

ここで、 $G_1, G_2, G_3, \dots, G_j$  の各変数は、 $W$  が動詞であれば人称、数、時称などであり、名詞であれば、性、数、格などが考えられる。

さらに、各範疇のとる値の排反性が、体系内での対立の支えとなっていることを明示するために、以下のように記号化を行う。

- (33) **DCL の条件 2** 任意の文法的特質  $G_i$  について、

$$G_i = \{M_1, M_2, M_3, \dots, M_k\} \quad (k \text{ は定数})$$

ただし、変数  $G_i$  のとりうる値は  $M_1$  から  $M_k$  のうちのいずれか一つに限られる。

今、任意の語が、語彙的特質  $L$  と、 $G_1, G_2, G_3, \dots, G_j$  の  $j$  個の統語的特質とを持つとする。このうち任意の変数  $G_i$  のとる値の集合  $M$  のメンバーは、 $M_1, M_2, M_3, \dots, M_k$  の  $k$  個である。ただし、 $j$  は語の属する品詞（語類）についてそれぞれ定まった定数であり、 $k$  は、文法範疇  $G_i$  については  $k_1$ 、 $G_2$  については  $k_2$ 、 $G_i$  については  $k_i$  というように、範疇ごとにそれぞれ定まった定数である。

つまり、以下の条件を満たす場合に、ある言語は「一定の文法範疇」を持つと言うことができる。

- (34) ある言語の任意の形態上の領域  $W$  または  $P$  について、文法機能  $G$  の数  $m$  が  $m=j$  (一定) であること (つまり、変数の数が一定であること)

- (35) それぞれの変数のとりうる値  $M$  の数  $n$  が各変数  $G_i$  ごとに一定 ( $k_i$ ) であること

- (36) 任意の語の出現にあたっては変数  $G_i$  のとる値  $M$  が一意に定まっていること

このような条件を満たし、一定の文法範疇を持つと認められる言語を一定範疇言語 (**Definite Category Language, DCL**) と呼ぶことにする。

先に挙げた河野他 (編) (1996, pp.494-495) の屈折語の定義の「一定の文法範疇に応じて語幹と接辞による屈折を行う」という特徴は、形式的に言い換えると、各文法範疇のメンバーである具体的な文法形式の出現が相互に排反的であり、各メンバーの出現がただ一度に限られていると定義し直すことができる。従って、ラテン語やサンスクリット語は DCL である。

### 3.2.1 ラテン語名詞の一定範疇性

ここで屈折語であるラテン語を例に、その範疇の一定性について検討しよう。語を統語領域と考えると、その統語的性質  $G$  は  $G_1$  (性)  $G_2$  (数)  $G_3$  (格) であり、その数は定数  $j=3$  である。従ってラテン語の名詞は以下のように表すことができる。

- (37)  $W = \{L, G_1, G_2, G_3\}$

さらに、それぞれの文法範疇を変数と考えると、それらの取りうる値の数も定数である。つまり、ラテン語の名詞は  $G_1$  (性)  $G_2$  (数)  $G_3$  (格) という 3 つの変数を持ち、それぞれの取りうる値も一定である。従って、ラテン語の場合、統語領域  $W$  について、一定範疇性を持つ

ているということができる。

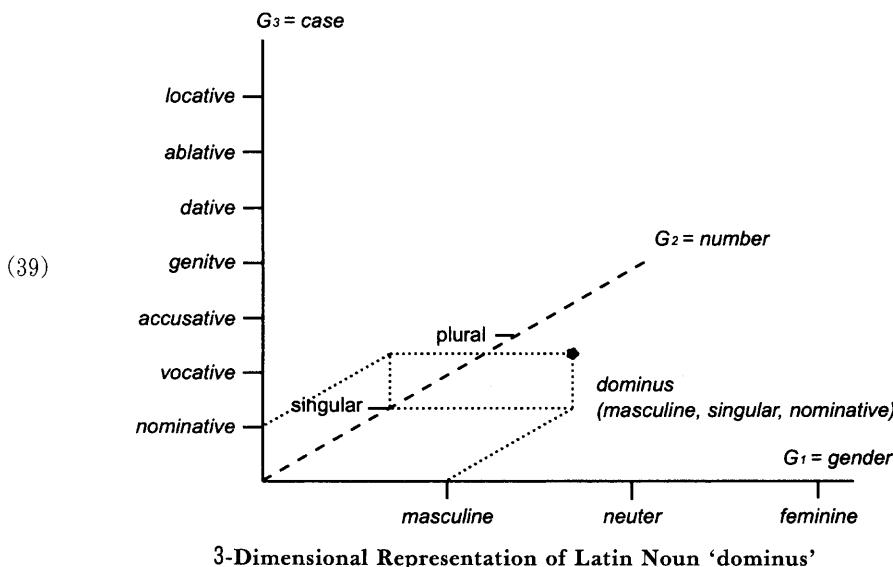
ここで、変数を関数として表すと、関数  $gender()$  は ‘masculine’, ‘neuter’ または ‘feminine’ という値のいずれかを取るので、定数  $k_1 = 3$  であり、関数  $number()$  は、 ‘singular’ または ‘plural’ のいずれかを取るので、定数  $k_2 = 2$ 、関数  $case()$  は、 ‘nominative’, ‘vocative’, ‘accusative’, ‘genitive’, ‘dative’, ‘ablative’, ‘locative’ のいずれかを取るので、定数  $k_3 = 7$  である。このような形式化によって、ラテン語の名詞、例えば ‘dominus’ は以下のように表すことができる。

(38) dominus ‘host’

$$\begin{aligned} W &= \{L = (\text{domin-}), \\ G_1 &= gender(\text{masculine}), \\ G_2 &= number(\text{singular}), \\ G_3 &= case(\text{nominative}) \} \end{aligned}$$

統語的特質は変数として表されているため、仮にそれぞれの変数  $G_1$ ,  $G_2$ ,  $G_3$  をデカルト座標上の軸として表すと、上記の ‘domin-’ の例の男性、単数、主格形 ‘dominus’ は、三次元空間 (39) 内の一点を占める。

一般に、一定範疇言語 DCL の語は、統語的特質  $G$  の数  $m$  が  $j$  (一定) であるため、 $j$  次元空間上の座標上の点の集合として表すことができる。また、一定範疇言語では、それぞれの変数の取りうる値が、 $n$  個のうちの一つに限られるため、ある語形が座標空間内で占める位置は固定している<sup>12)</sup>。



この  $j$  次元空間は、適切に組み合わせることにより、最終的に行と列の二次元平面である活用表に変換することができる。

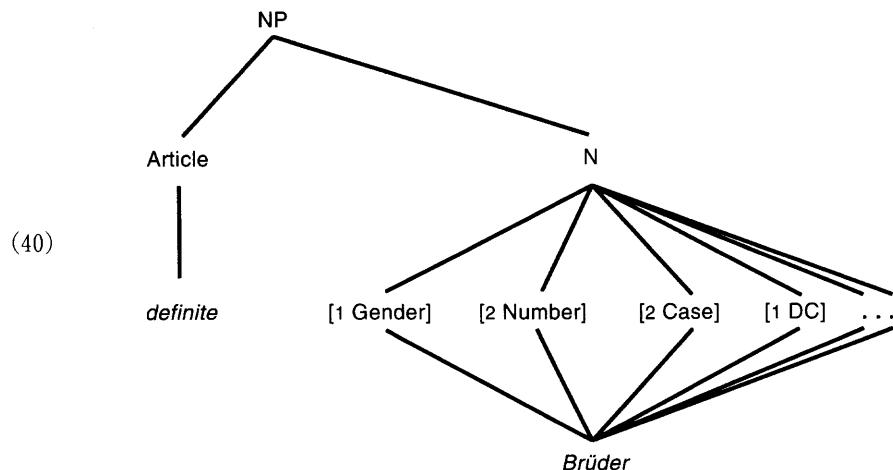
12)  $j$  次元空間は、それぞれの変数の持つ値が数学的に順序づけられていないため、この座標空間上の位置づけは、単に比喩的なものであることに注意。

### 3.2.2 ドイツ語名詞句の一定範疇性

ラテン語について見たように、一定範疇言語においては、有限で一定数の文法範疇がある。文法範疇の数を  $j$  とすると、当該言語に存在する語は、全て  $j$  次元の座標上的一点に定まる。これはドイツ語などの近代語においても同様である。

屈折範疇をパラダイムにおける「次元」と見なし、語がそれぞれの範疇において「値」を持つ、というモデル化は、既に Chomsky (1965, pp.170-175) でドイツ語を例に論じられている。

「範疇は、パラダイムにおいて別個の次元をなし、各語は相互に独立した次元において特定の値を持つ。…パラダイムの体系における各次元を多値の素性と考え、その指定が規約によって伝統的な呼称と結びついた整数であるとする。…」



Structure of German Noun Phrase in Chomsky (1965, p.171)

ここで、「呼称と結びついた整数」を本論でいう順序づけられた「値」と考えれば、これは一定範疇言語の定義に合致する。本論の形式化に従えば、ドイツ語の名詞句は以下のように表せる。

- (41) der Brüder '(of) the brothers'

$$\begin{aligned} NP &= \{L = (\text{Brüder}), \\ G_1 &= \text{gender}(\text{masculine}), \\ G_2 &= \text{number}(\text{plural}), \\ G_3 &= \text{case}(\text{genitive})\} \end{aligned}$$

ドイツ語の場合、句  $P$  を統語領域とする点が、語  $W$  を統語領域として一定範疇性を持つラテン語とは異なるが、後はラテン語と同じ形式で表されている。従って、ドイツ語も一定範疇言語である。このことは、ドイツ語の名詞が冠詞とともにパラダイムで表示されることからも明らかである。

### 3.2.3 英語名詞句の一定範疇性

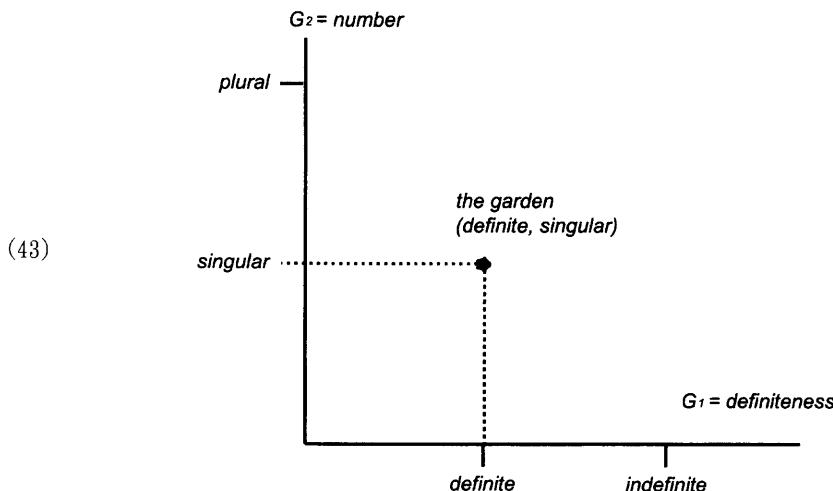
伝統的に典型的融合語とされるラテン語、ギリシャ語やサンスクリット語だけではなく、表面

的に孤立語に類似する英語もまた、上記の統語領域を語  $W$  から句  $P$  に拡張し、さらに新しい変数「定性」 $\text{definiteness}(\cdot)$  を導入することによって、一定範疇言語として同様に表示できる<sup>13)</sup>。この変数は、「*definite*」あるいは「*indefinite*」のいずれか一つの値を取ることができる。

- (42) the garden

$$\begin{aligned} NP &= \{L, G_1, G_2\} \\ &= \{L = (\text{garden}), \\ &\quad G_1 = \text{definiteness}(\text{definite}), \\ &\quad G_2 = \text{number}(\text{singular})\} \end{aligned}$$

(43) に示すように、英語の場合、語ではなく名詞句を、定性  $\text{definiteness}(\cdot)$  および数（単数、複数を値とする） $\text{number}(\cdot)$  とを軸とする 2 次元平面上に表すことができる。



2-Dimensional Representation of English Noun Phrase ‘the garden’

こうしてみると、ラテン語と同様、英語は文法範疇の数と、それぞれの範疇のメンバー数は異なるが、同じモデルで表される一定範疇言語であると言うことができる。結局、語あるいは句の構成要素である  $G$  に基づいて、パラダイムを有限の活用表として書けることが、これら諸言語の本質的な共通性を示していると言えよう。

### 3.2.4 トルコ語名詞句の一定範疇性

トルコ語は典型的な膠着語の例とされている。トルコ語の名詞は、以下のような格接辞を伴う。ここで、格接辞を含んだ名詞句を統語上の領域と考えると、トルコ語の名詞句は以下のように形式化される。

- (44) (a) *ev* (a house / houses)  
 (b) *ev-i* (a house / houses)  
 (c) *ev-in* (of a house)

$$\begin{aligned} NP &= \{L, G_1 = \text{case}(\text{absolute})\} \\ NP &= \{L, G_1 = \text{case}(\text{accusative})\} \\ NP &= \{L, G_1 = \text{case}(\text{genitive})\} \end{aligned}$$

13) 関数名はそれぞれ仮のもので、 $\text{determiner}(\cdot)$  などとしてもよいが、ここでは検討しない。

- (d) *ev-e* (to a house)  $NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{dative})\}$   
 (e) *ev-de* (at a house)  $NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{locative})\}$   
 (f) *ev-den* (from a house)  $NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{ablative})\}$

ここで注目すべきことは、トルコ語の名詞句は、ここに挙げたゼロを含む 6 つの格接辞のうち、一つしか取らないことである。つまり、トルコ語について、格という文法範疇を統語的変数とすると、そのとりうる値は、上記 6 つのうちの一つに定まっており、それぞれの語形は上記の活用表で示すことができる。従って、トルコ語は一定範疇言語である<sup>14)</sup>。

一般に、一定範疇言語においては、統語領域  $W$  または  $P$  において変数として示される統語的特質  $G$  の数  $m$  およびその取りうる値の数  $n$  はそれぞれ定数である。これは、一定範疇言語において、いかなる語形も活用表として表すことができるということに等しい。これが伝統的なパラダイム (paradigm) の形式的な再定義である。言いかえれば、伝統的活用表でその語が表示される言語は一定範疇言語である。より厳密にいえば、すべての統語領域が、 $j$  次元空間上において一定の位置を占め、従ってその空間を二次元の平面である活用表に変換することができる言語は一定範疇言語である。

### 3.3 不定範疇言語

不定範疇言語 (Indefinite Category Language, ICL) とは、ある統語領域において統語的特質  $G$  の数  $m$  または各  $G$  のとりうる値の数  $n$  のいずれかが一定していない言語である。

不定範疇言語においては、統語的特質  $G$  は独立性が高く、それ自体で語  $\{G\}$  を構成すると仮定する。 $\{G\}$  のなす集合は一定数のメンバーからなる文法範疇ではなく、さまざまな文法機能を担う形式の集合であるに過ぎない。その結果、ある統語領域において、統語的特質  $G$  の出現は随意的である。日本語の体言（名詞）の複数接辞と格助詞についてその不定範疇性を考えてみよう。

#### 3.3.1 日本語複数接辞の不定範疇性

日本語においては、数は文法範疇として成立してはいないが、これを統語的特質  $G$  で表すことにする。河野（1989, p.1580）のいうように、「...印欧語の名詞のように、常に単数か複数のどちらかであるというのではなく、複数表示の必要があれば、複数接辞（タチ、ラなど）を付けるだけである」。つまり、膠着語において、それぞれの  $G$  は随意的な存在である。

通時的变化や発話の自然性は無視して、日本語の複数接辞について考えると、例えば、子（コ）という名詞には、ドモ、タチ、ラという複数接辞がいくつか付きうる。先に膠着語について議論したように、日本語の統語的特質  $G$  としての複数接辞を、語の内部の構成要素とする考え方と、語とは独立した要素とする考え方の両方が成り立つと仮定する。

まず、統語的特質である数が、語の内部の構成要素であると仮定して、これを  $G_1 = \text{number}()$  として表すと、これは以下のような文節の形式化に該当する。

- (45) 名詞句  $NP = \{L, G_1\}$  ... (9) を参照

この形式化に基づき、日本語の複数接辞を表すと、以下のようになる。

14) 峰岸（2000b, p.244）の文法範疇からみた言語類型の表では、トルコ語を不定範疇言語としたが、本論ではこれを改めた。

(46) (a) コ	$NP = \{L, G_1 = number(\phi)\}$
(b) コ-ドモ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ドモ})\}$
(c) コ-ドモ-タチ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ドモ}, \text{タチ})\}$
(d) コ-ドモ-タチ-ラ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ドモ}, \text{タチ}, \text{ラ})\}$
(e) コ-ドモ-ラ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ドモ}, \text{ラ})\}$
(f) コ-ラ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ラ})\}$
(g) コ-ラ-ドモ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ラ}, \text{ドモ})\}$
(h) コ-ラ-タチ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{ラ}, \text{タチ})\}$
(i) コ-タチ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{タチ})\}$
(j) コ-タチ-ラ	$NP = \{L, G_1 = number(\text{タチ}, \text{ラ})\}$

このように、日本語の複数接辞は一つの名詞に3つまで付くことができる。あるいは接辞を付加しないこともできる。従って、 $G_1 = number(\ )$  は、文節領域において、一つから三つの値を同時に取りうることになる。ただし、接辞の付かない (a) の場合を、 $G_1 = number(\phi)$  で表すことにする。

定義 (30) によって、ある統語領域（この場合は体言文節）において、統語的特質  $G$  のとりうる値の数  $n$  が一義に定まらず、従って一定していないため、日本語は不定範疇言語である。

次に、日本語の名詞（体言）複合の膠着性について、それぞれ独立した文法接辞が名詞に次々と接続するものと仮定すると、以下のような形式化が可能であった。

$$(47) \text{ 名詞複合} = \{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\} \dots \quad \dots (24) \text{ の再掲}$$

この形式化に基づき、日本語の複数接辞を表すと、以下のようになる。

(48)  $L = \text{コ}, G_1 = \text{ドモ}, G_2 = \text{タチ}, G_3 = \text{ラ}$  として、以下では統語的特質  $G$  の複数の部分だけを示す。

(a) コ	$NP = \{L\}$
(b) コ-ドモ	$NP = \{L\} + \{G_1\}$
(c) コ-ドモ-タチ	$NP = \{L\} + \{G_1\} + \{G_2\}$
(d) コ-ドモ-タチ-ラ	$NP = \{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\}$
(e) コ-ドモ-ラ	$NP = \{L\} + \{G_1\} + \{G_3\}$
(f) コ-ラ	$NP = \{L\} + \{G_3\}$
(g) コ-ラ-ドモ	$NP = \{L\} + \{G_3\} + \{G_1\}$
(h) コ-ラ-タチ	$NP = \{L\} + \{G_3\} + \{G_2\}$
(i) コ-タチ	$NP = \{L\} + \{G_2\}$
(j) コ-タチ-ラ	$NP = \{L\} + \{G_2\} + \{G_3\}$

このように、日本語の複数接辞は、一つの名詞に3つまで付くことができるため、それぞれの接辞を独立した統語的特質  $G_{i1} = number_i(\ )$  と見なしても、結局は文節領域において、それぞれの統語的特質の出現は隨意的となる。

定義 (30) によって、ある統語領域（この場合は体言文節）において、出現する統語的特質  $G$  の数  $m$  が一定していないため、日本語は不定範疇言語である。

以上、日本語の複数の不定範疇性について検討したが、結局、統語的特質を語の内部要素と

見なした場合も、独立性の高い語と見なした場合も、日本語は不定範疇言語であると言うことができる。

上記の議論では、潜在的な付加の可能性を検討する意味で、発話としての自然性について判断の分かれそうな例も敢えて掲げた。現代日本語では、通時的変化の結果、コドモという形式で既に語彙化されているという見方もあるが、それがまさに統語的特質が統語範疇として確立していないことの証拠でもある。また一方でコという形式も同時に語として存在し、それにラあるいはタチも付加することもできるに注意すべきである。

上記の複数接辞は、厳密な意味でパラダイムをなさないとはいえ、その結合要素の数は有限であり、すべて数え上げて擬似的な「活用表」にすることも可能である。そこで次に類似しているが、より複雑な例として日本語の助詞の場合を検討することにする。

### 3.3.2 日本語助詞の不定範疇性

日本語の体言は格助詞が後続することで、体言複合を構成する。しかし、格助詞カラ、マデは、他の格助詞と共に起すことができる<sup>15)</sup>。

複数についてと同様に、日本語の統語的特質  $G$  を、語の内部の構成要素とする考え方と、語とは独立した要素とする考え方の両方について検討する。

まず、統語的特質である格が、語の内部の構成要素であると仮定して、これを  $G_1 = \text{case}(\ )$  として表すと、これは以下のような文節の形式化に該当する<sup>16)</sup>。

(49) 日本語の体言文節（句）  $NP = \{L, G_1\}$

これに格助詞の場合を当てはめれば、以下のようになる。

(50) (a) ココ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\phi)\}$
(b) ココ-ガ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{主格})\}$
(c) ココ-ヲ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{対格})\}$
(d) ココ-ニ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{与格})\}$
(e) ココ-デ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{所格})\}$
(f) ココ-マデ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{向格})\}$
(g) ココ-マデ-ガ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{向格, 主格})\}$
(h) ココ-マデ-ヲ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{向格, 対格})\}$
(i) ココ-マデ-ニ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{向格, 与格})\}$
(j) ココ-マデ-デ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{向格, 所格})\}$
(k) ココ-カラ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{分離格})\}$
(l) ココ-カラ-ガ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{分離格, 主格})\}$
(m) ココ-カラ-ヲ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{分離格, 対格})\}$
(n) ココ-カラ-ニ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{分離格, 与格})\}$
(o) ココ-カラ-デ	$NP = \{L, G_1 = \text{case}(\text{分離格, 所格})\}$

15) 奥津（1966）や金水他（2000, pp.207-208）のように、カラ、マデが他の助詞と共に起する場合に「順序助詞」と呼んで、格助詞と区別する議論があるが、これは循環論法で、カラ、マデが他の格助詞と共に起しない場合にこれを格助詞と呼び、他の格助詞と共に起する場合にこれを順序助詞と呼ぶという、単なる名称上の区別に過ぎない。

16) 格の名称は便宜的なものである。

このように、日本語の格助詞は、一つの名詞に2つまで付くことができるため、 $G_1 = \text{case}_1(\ )$ は、文節領域において、一つまたは二つの値を同時に取りうることになる。

定義(30)によって、ある統語領域（この場合は体言文節）において、統語的特質 $G$ のとりうる値の数 $n$ が一定していないため、日本語は不定範疇言語である。

次に、統語的特質 $G$ を、語とは独立した要素と仮定して、それぞれの格助詞が $G_1, G_2, G_3, \dots$ という、独立した統語的特質であるとすると、これは以下のように形式化できる。

(51) 名詞複合 =  $\{L\} + \{G_1\} + \{G_2\} + \{G_3\} \dots$  ... (24) の再掲

(52)  $L = \text{ココ}$ ,  $G_1 = \text{主格}$ ,  $G_2 = \text{対格}$ ,  $G_3 = \text{与格}$ ,  $G_4 = \text{所格}$ ,  $G_5 = \text{向格}$ ,  $G_6 = \text{分離格}$ として、以下では統語的特質 $G$ の格の部分だけを示す。

(a) ココ	$\{L\}$
(b) ココ-ガ	$\{L\} + \{G_1 = (\text{主格})\}$
(c) ココ-ヲ	$\{L\} + \{G_2 = (\text{対格})\}$
(d) ココ-ニ	$\{L\} + \{G_3 = (\text{与格})\}$
(e) ココ-デ	$\{L\} + \{G_4 = (\text{所格})\}$
(f) ココ-マデ	$\{L\} + \{G_5 = (\text{向格})\}$
(g) ココ-マデ-ガ	$\{L\} + \{G_5 = (\text{向格})\} + \{G_1 = (\text{主格})\}$
(h) ココ-マデ-ヲ	$\{L\} + \{G_5 = (\text{向格})\} + \{G_2 = (\text{対格})\}$
(i) ココ-マデ-ニ	$\{L\} + \{G_5 = (\text{向格})\} + \{G_3 = (\text{与格})\}$
(j) ココ-マデ-デ	$\{L\} + \{G_5 = (\text{向格})\} + \{G_4 = (\text{所格})\}$
(k) ココ-カラ	$\{L\} + \{G_6 = (\text{分離格})\}$
(l) ココ-カラ-ガ	$\{L\} + \{G_6 = (\text{分離格})\} + \{G_1 = (\text{主格})\}$
(m) ココ-カラ-ヲ	$\{L\} + \{G_6 = (\text{分離格})\} + \{G_2 = (\text{対格})\}$
(n) ココ-カラ-ニ	$\{L\} + \{G_6 = (\text{分離格})\} + \{G_3 = (\text{与格})\}$
(o) ココ-カラ-デ	$\{L\} + \{G_6 = (\text{分離格})\} + \{G_4 = (\text{所格})\}$

このように、日本語の格助詞は、一つの名詞に2つまで付くことができるため、それぞれの格助詞を独立した統語的特質 $G_i = \text{case}_i(\ )$ と見なしても、結局は文節領域において、それぞれの統語的特質の出現は随意的となる。

定義(30)によって、ある統語領域（この場合は体言文節）において、出現する統語的特質 $G$ の数 $m$ が一定していないため、日本語は不定範疇言語である。

先に挙げたトルコ語の場合、格接辞のなす集合は、そのメンバーの数が一定であり、かつ名詞と共に起する場合に、その出現が一つに限られているため、名詞句を単純な活用表として示すことができた。日本語の助詞を含む体言複合の場合、上記に掲げた例は有限の「活用表」として示すことが一見できそうであるが、さらに、これに係助詞の「ハ」「モ」「ダニ」「スラ」「サエ」などを加えることもできることに注意すべきである。これら全てを含んだものを、一定範疇言語の活用表と同じ意味の活用表として表せないことは明らかであろう。従って、日本語は不定範疇言語である。

以上、日本語の助詞の不定範疇性について検討したが、従来の日本語の助詞についての議論では、それぞれの助詞について、統語的位置、機能、意味について格助詞、係助詞（副助詞）、接続助詞、さらには後置詞といった分類がなされ、細分化の結果、それらがあたかも閉じた体

系においてパラダイムをなす要素であるかのように議論されてきた。その結果、それぞれの助詞同士の付加の可能性について十分な検討がなされているとは言えない<sup>17)</sup>。

### 3.4 無範疇言語

定義（31）により、無範疇言語（Non-Category Language, NCL）とは、統語的特質  $G$  が特定の統語領域  $W$  または  $P$  に変数として存在しない言語である。

これは理想化された孤立語の語  $W$  の形式化と同じ形式で表される。

(53) 孤立語  $W = \{L\}$

… (13) の再掲

無範疇言語の定義により、上記の形式にはそもそも  $G$  そのものが存在しないため、理想的な孤立語は無範疇言語であることがわかる。

既に孤立語に関して § 2.1.3 で述べたように、現代の中国語、タイ語、カンボジア語では、実辞の他に、虚辞と呼ばれる文末助詞、文法化された語彙  $\{L^{+G}\}$  など、実質を持たない要素が存在する。ここで両者の区別を形式化に反映し、実辞を  $L$  で、虚辞を  $G$  と考えれば、孤立語の語は以下のように表すことができた。

(54) 孤立語  $W = \{L\}$ ,  $W = \{L^{+G}\}$  または  $W = \{G\}$

… (15) の再掲

これらの場合、無範疇言語の定義（31）に該当するであろうか。まず、文末助詞を  $G$  とすると、これは「特定の統語領域  $W$  または  $P$  に」存在するというよりも、文全体に付加されていると考えるべきであろう。従って、文末助詞が存在しても、無範疇言語であることとは矛盾しない。

次に、中国語における動詞が前置詞として文法化された「在、従、把」、および名詞が前置詞として文法化されたタイ語 *thii*、カンボジア語 *tii*（ともに「場所」を表す）、タイ語 *nay*、カンボジア語 *knoj*（ともに「中」を表す）などの場合はどうであろうか。まず、文法化が  $\{L^{+G}\}$  のように形式化されることから明らかのように、これらは閉じていない集合である一般の動詞、あるいは名詞の部分集合として、つまり  $\{L\}$  の部分で他の語と対立していることに注目すべきである。従って、一般動詞、一般名詞の部分集合とはいえ、語彙性が高いため、それらの要素を厳密に限定して閉じた集合とすることはできない。この意味で、これら文法化された語は、語彙として完全に体系化されていない要素である。

さらに、この文法化された要素が閉じた集合をなさないことだけでなく、これらの  $\{G\}$  が付加される場合、それが付加されるか、されないかという随意性を持つ。また、その統語上の機能は、語彙的特質と密接な関わりを持つため、これを変数と見なすことができない。つまり、統語上必要な場合において、その機能を果たすために付加される要素であり、 $\{G\}$  を変数と考えても、ある値を持つか、持たないかの二つの場合しかない。値を持たない場合を  $\{G\} = \phi$  で示すことにすると、 $\{G\}$  はそれ自体の値の他に、 $\phi$  で示される場合、つまり具体的な値を持たず、付加されない場合しかない。値を持たない場合はすなわち付加されない場合であるから、不定範疇言語の形式化においてそうしたように、むしろ記号  $+ \{G\}$  を用いてその隨

17) 管見の限りでは、日本語助詞の分類に際し、助詞の相互承接という連辞的関係に注目した研究として、最も注目に値するのは橋本（1969, p.77）の助詞接続表である。これは助詞の「接する、切れる、続く」の関係を線で結んだものであるが、それぞれの続き方が随意的であることとともに、副助詞の出現位置が 2 力所あることが、既に指摘されている。

意性を示すべきであろう。

このように、 $\{G\}$ にはただ一つの値しかないため、これを複数の値を持つ変数と考えることはできない。定義により、文法化された要素  $\{L^{+G}\}$  は特定の統語領域  $W$  または  $P$  に「変数」として存在しないため、文中に文法化された要素が存在しても、無範疇言語であることとは矛盾しない。

結局、孤立語は理想化された場合においても、現実の言語を想定しても、統語的特質  $G$  が特定の統語領域  $W$  または  $P$  に変数として存在しない。従って定義により、孤立語は無範疇言語である。

#### 4 まとめ

本論では、まずサピアの言語類型の形式化を発展させて、語の語彙的特質  $L$ 、統語的特質  $G$  および統語領域という概念を導入し、以下のような古典的言語類型論における語の類型の形式化を試みた。

- (55) 屈折語  $W = \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\}$  ... (7) の再掲
- (56)  $G$  が語の内部に含まれる要素と考える場合  
膠着語  $W = \{L, G\}$  ... (9) の再掲
- (57)  $G$  が語と同様に独立性の高い接辞であると考える場合  
膠着語  $W = \{L\}$  または  $W = \{G\}$  ... (11) の再掲
- (58) 理想化された孤立語の場合  
孤立語  $W = \{L\}$  ... (13) の再掲
- (59) 現実の孤立語の場合  
孤立語  $W = \{L\}$ ,  $W = \{L^{+G}\}$  または  $W = \{G\}$  ... (15) の再掲
- (60) 多総合語  $S \supseteq W = \{L_1, L_2, L_3, \dots, G_1, G_2, G_3, \dots\}$  ... (16) の再掲
- (61) 抱合語  $S \supseteq W = \{L_1, L_2, L_3, \dots\}$  ... (18) の再掲

その結果として、各類型を形式化して明示化すると同時に、これまでの類型分類およびその批判において、統語領域の定義が不明確であったことを明らかにすことができた。本論では、複数の語  $W$  から構成される統語領域について、内部要素  $W$  の統語的特質が上位の階層においても保持されるタイプの構造として句  $P$  を定義し、それ以外の構造を複合  $C$  と定義した。

さらに、類型をパラメータ化し、統語領域  $W$  または  $P$  において、統語的特質が変数として含まれているか、その変数の数は一定かどうかを基準として、一定範疇言語、不定範疇言語、無範疇言語という、3つの分類を提案した。一定範疇言語（DCL）とは、統語領域  $W$  または  $P$  において、統語的性質  $G$  の数  $m$  およびその取りうる値の数  $n$  がそれぞれ一定数である言語である。不定範疇言語（ICL）とは、統語領域  $W$  または  $P$  において、統語的性質  $G$  の数  $m$  またはその取りうる値の数  $n$  が一定していない言語である。無範疇言語（NCL）とは、統語領域  $W$  または  $P$  において、変数としての統語的性質  $G$  が存在しない言語である。これを、パラメトリックな形式類型論と呼ぶ。

この分類によると、従来融合語あるいは屈折語と呼ばれてきた印欧古典語だけでなく、ドイ

ツ語、英語といった西洋近代語も、さらにはトルコ語のように膠着語に分類されてきた言語も、一定範疇言語として分類される。ただし、印欧古典語では、語  $W$  を領域として一定範疇性を持つのに対し、西洋近代語およびトルコ語では句  $P$  を領域として一定範疇性を持つ。一定範疇性を持つ言語においては、領域内部の特質  $G$  が、上位の領域の特質として反映する。例えば、名詞を中心として構成される領域である句は、名詞と同等の統語的特性を保持すると考えられる。

日本語は不定範疇言語として分類される。統語範疇の不定性に関しては、日本語の体言における複数接辞および助詞の付加を例に考察した。日本語のような接辞の付加によって成立する複合においては、接辞の付加が随意的であり、かつ個々の接辞の性質が複合の性質を決定するため、領域としての複合  $C$  の統語特性は一定しない。この点で、不定範疇言語の複合と一定範疇言語の句とは異なっている。

無範疇言語としては、従来孤立語として分類されてきた古典中国語、タイ語、カンボジア語などが該当する。理想的な孤立語の場合は、文の中に統語的特質  $G$  を含まないため、また虚辞や文法化された語彙を持つ現実の言語の場合は、領域  $W$  または  $P$  内に変数としての  $\{G\}$  を含まないため、ともに無範疇言語として分類されるのである。

#### 4.1 パラメトリックな形式類型論の特徴と意義

語彙的特質  $L$ 、統語的特質  $G$  および統語領域という概念を導入することにより、古典的類型論における融合語（屈折語）、膠着語、孤立語、多総合語、抱合語を明示的に区別しつつ形式化することができた。

さらに統語的特質を変数と見なし、ある統語領域における変数の数およびその取りうる値の数によって、形式類型論をパラメータ化することができた。このパラメトリックな形式類型論の特徴は、まず第一に、その分類基準が数値化され、従って相互に排反的である点にある。古典的な類型論は、語内部の統語的特質がどのような形態として実現されるかという、形態に基づく類型分類であり、従って連続的、程度の問題であるという批判を受けることになった。

本論で提案したパラメトリックな形式類型は、統語的特質がある統語領域  $W$  または  $P$  に変数として含まれているかどうかによって、無範疇言語およびそれ以外の類型がまず区別され、さらに、ある領域に統語的特質が含まれている場合、その領域における変数としての統語的特質の数および各変数の取りうる値が一定か不定かによって、一定範疇言語と不定範疇言語とが区別される。つまり、この分類は、ある特質が存在するかしないか、その特質を変数として、その数および値が一定か不定かという二者択一の基準に基づいているため、相互に排反的であるという特徴を持っている。

#### 4.2 文の一次元モデル化と記述モデル

これまで述べてきたパラメトリックな統語類型を応用することで、言語記述の方略のモデル化をすることができる。

まず、各類型における語の連続を文と仮定すると、各類型のなす文はそれぞれ以下のような一次元モデルで表される。

(62) 一定範疇言語の文：

$$\begin{aligned} S &= W + W + W \dots \\ &= \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\} + \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\} + \dots \end{aligned}$$

- (63) 不定範疇言語の文 ( $G$  が語の内部に含まれると仮定する場合) :

$$\begin{aligned} S &= W + W + W \dots \\ &= \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\} + \{L, G_1, G_2, G_3, \dots\} + \dots \end{aligned}$$

- (64) 不定範疇言語の文 ( $G$  が語と同様の独立性を持つと仮定する場合) :

$$\begin{aligned} S &= W + W + W \dots \\ &= \{L\} + \{G\} \dots + \{L\} + \{G\} + \dots \end{aligned}$$

- (65) 無範疇言語の文 (現実の孤立語の場合) :

$$\begin{aligned} S &= W + W + W \dots \\ &= \{L\} \dots + \{L^{+G}\} \dots + \{G\} \dots \end{aligned}$$

- (66) 無範疇言語の文 (理想化された孤立語の場合) :

$$\begin{aligned} S &= W + W + W \dots \\ &= \{L\} + \{L\} + \dots \end{aligned}$$

これによると、一定範疇言語の文 (62)、不定範疇言語の文 (63)、(64) および現実の孤立語の文 (65) においては、統語的特質  $G$  が何らかの言語形式として文の中に存在するのに対して、理想化された孤立語の文 (66) は統語的特質を言語形式として持たない。従って、前 4 者については、文の統語構造の記述を行う場合に、何らかの統語的特質  $G$  を手がかりに行うことができる。本論ではこのような仮定を形態統語論的仮説と呼んできたが、上記の前 4 者は、形態統語論的仮説を形式化したものもある。一方、最後の理想化された孤立語について、形態統語論的仮説に基づく統語記述を行うことは、統語的特質として存在しないものを抽象的レベルで仮定することにつながり、従って原理的に困難であることを、(66) の形式化は示していると言える。

次に、不定範疇言語の統語構造を記述する場合、(63) あるいは (64) の二つの立場が存在する。前者の (63) はその形式化が一定範疇言語 (62) と同一であることから、不定範疇言語に擬似的パラダイムを仮定して記述を行う方略を示している。日本語の文法において、用言の活用表を示すことは、このような記述的立場に基づくものであると考えられる。このような、不定範疇言語に対してあたかも一定範疇言語であるかのようなパラダイムを想定する記述方略を、範例的方略と呼ぶことができる。本論の日本語の複数接辞および格助詞に関する議論によると、不定範疇言語については、範例的方略に基づく記述は適切でないことが予測される。

一方、後者の (64) は  $\{G\}$  に語と同等の独立性を認める。この立場によれば、ある言語形式の統語上の特性を記述するには、その前後の要素との共起関係にまず着目して記述を行い、それぞれの結びつきによる構造（本論では複合と呼ぶ）が、どのような意味・機能を持つかを記述する方略が考えられる。このような形式の前後関係に着目する記述方略を連辞的方略と呼ぶことにする。本論での日本語の複数接辞および格助詞に関する議論によると、不定範疇言語については、連辞的方略に基づく記述が適切であることが期待される。

一方、(66) のように、 $\{G\}$  が存在しない場合に、統語論はさしあたって語順以外の手がかりを持たないことになる。このような場合、語の統語上の範例的関係と連辞的関係の両者に着目するのは当然としても、範例的方略を採用して、擬似的パラダイムを求めて、各要素は語彙的であって閉じていない集合内の要素であるから、その結果にはあまり期待できない。不定範疇言語と同様に、連辞的方略を採用することは、当面の方略として有効であろう。

峰岸（2002）において見たように、孤立語における文法関係は、不变化詞、語順、慣用語法、意味上の脈絡によって示されると芬ボルトは考えたが、無範疇言語においては、統語的な構造関係だけでなく、意味上の限定関係に比重を置くべきではないかと考えられる。改めて河野（1980：163）の挙げる以下の例について検討してみよう。

(67) 君弑賊不誅（君弑セラレ賊誅セラレズ）

これは上記の理想化された孤立語の形式化によって以下のように表される。

$$(68) S = \{L_1\} + \{L_2\} + \{L_3\} + \{L_4\} + \{L_5\}$$

ここで、 $\{L_1\} \sim \{L_5\}$  はそれぞれ上記の語に対応するものとする。

このような文を分析する際に、文中に何らかの統語的特質  $G$  の存在を前提とする形態統語論的仮説に立つとすれば、以下のような手順が考えられる。

1. まず、何らかの抽象レベルにおいて、格を形態素として仮定し、実現形のレベルに至る過程でこれを削除する。これによって、最終的な表層では、(68) のように、 $\{L\}$  だけが残ることになる。
2. あるいは、格の代替物としての固定語順を仮定する。例えば「君」を動詞の補語の位置に置くなりして、目的語の格表示を与えてから、実現形レベルで提題の位置に移動する。

いずれも音形をもたない統語機能（辞）に関する非現実的な仮定を積み重ねた、不必要に複雑な分析を生み出してしまうことが予測される。

一方、語の意義およびその結合に着目して分析する立場に立つと、上記の文において  $G$  が文中に現れないにも関わらず、この文の意味解釈が可能なのは、「弑」<目上の者を殺す>という動詞の意義からして、「君」が<目上の者>を指し、同様に「誅」<罪のある者を殺す>という動詞の意義に対して、「賊」が<罪のある者>を指すという意味の結合が存在するためである。

このように、動詞の意義の一部として、その動作者あるいは動作対象が含まれているため、提題の語義と併せた「意味的結合」により、文において提題の指示対象が果たす機能が了解される。従って構文としての能動、受動の区別の明示は不要となる。

このような考え方には、ソシュールが、ある言語において文法的形態として現れる違いが、別の言語では語彙的な違いとして現れる例を引いて、「形態論・統語論・語彙論が、共時的に線引きできない」としたことを想起させるものである<sup>18)</sup>。

#### 4.3 名詞句における各類型の地理的分布

これまで検討してきたパラメトリックな類型分類の地理的分布について、言語系統と関連して見通しを述べる。

1. 印欧語は、その表面的な形態上の相違にもかかわらず、依然として DCL と分類される。
2. フィン・ウゴル語族のフィンランド語、アフロアジア語族のアラビア語、ヘブライ語など、さらにはアルタイ系のトルコ語など、系統や形態法の特徴とは無関係に、語あるい

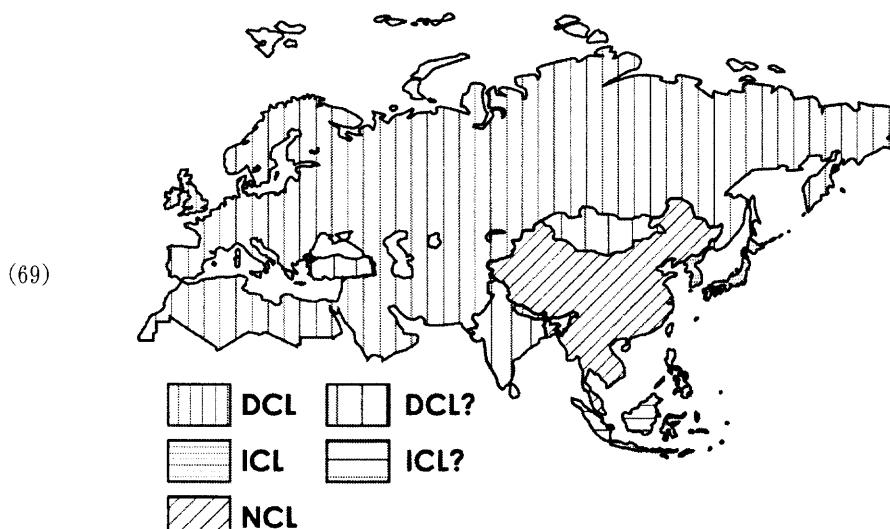
18) Saussure (1984), pp.186-187.

は句が有限のパラダイムで示される言語は DCL である。

3. 南インドのドラヴィダ語は、これまで膠着語とされてきたが、同様に DCL である可能性が高い。
4. 印欧語だけでなく、仮にアフロアジア、ウラル、アルタイ、ドラヴィダ系言語が DCL であるならば、DCL は広範で連続的分布を示すことになる。
5. 日本語は ICL であるが、他の言語で ICL と断定できるものは現在存在しない。野間（1997）の拡大節の議論によると、朝鮮語は ICL である可能性が高く<sup>19)</sup>、東南アジア島嶼部の言語やチベットビルマ系の言語も ICL である可能性がある。パレオアジア諸語も検討の余地がある。
6. 孤立語であり、NCL である言語は、東アジア、東南アジア大陸部に集中している。

特に、これまで活用表で記述してきた言語には、日本語のように疑似活用表でしか表せないものであるにも拘わらず、記述の精度が低いために DCL とされてきた可能性もある。このため、パラメトリックな形態分類による地理的分布を明らかにするためには、既に知られている言語についての、より精密な記述と再検討の必要がある。

ここでユーラシア大陸を中心とした、一定範疇言語（DCL）、不定範疇言語（ICL）、無範疇言語（NCL）に期待される分布の見通しを示す。以下に示す分布図は、もちろん試論的なものである。



Geographical Distribution of Language Types

ただし、「DCL?」、「ICL?」と示してあるのは、それぞれの類型に属する可能性を示唆する

19) 野間（1997）は朝鮮語の節を單一節と拡大節との2種に分類するが、後者は不完全名詞や後置詞を含む節である。さらに、「構造的に節を内包しながらも、その実、機能的には用言のパラダイムとして働くもの」もある（pp.106-107）。「また様々な分析的な形も述語の構成に参画しており、これもある程度定まった承接順があるが、…承接の順序は相対的に自由である。（p.120）」とされる。

ものである。

この地理的分布の見通しによると、形式的形態類型論による各類型の分布は、古典的語類型論よりも連續的であることが興味深い点である。伝統的形態類型論では、日本語とともに膠着語とされてきたトルコ語やドラヴィダ系言語は、この分類では、「一定範疇言語」と分類されるため、「不定範疇言語」である日本語とは異なる類型に属する。逆に、系統的関係がないとされてきた朝鮮語は、日本語と同一類型に属する可能性がある。東アジア、東南アジア大陸部の言語は「無範疇言語」であり、上記2類型とはまた異なる。

パラメトリックな形態比較の観点から、今後東南アジア島嶼部、北東アジア諸言語の形態的、統語論的研究を進めることで、研究の進展が期待されよう。

本論では、古典的言語類型を形式化し、その発展として、パラメトリックな類型分類を提案した。この新しい類型分類を展開し、文の一次元的構造を形式化することで、言語記述における方略の形式的表現を得ることができた。その結果、一般的言語記述においては、文中に何らかの統語的要素を見出して文の機能を説明するという形態統語論的仮説が記述上の方略として考えられるのに対し、無範疇言語、特に理想化された孤立語に関してどのような記述上の方略を考えるべきかという問題が依然として未解決のまま残されることになる。この構造の類型に応じて、どのような研究方略を探るべきかという問題については、統語論だけでなく、意味論の観点からも詳細に検討しなければならないが、これは今後の課題としたい。

## 参考文献

- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge: The MIT Press.  
 チョムスキー 1970 『文法理論の諸相』、安井稔訳、研究社。  
 Comrie, B. 1989. *Language Universals and Linguistic Typology — Syntax and Morphology*, 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.  
 コムリー 1992 『言語普遍性と言語類型論』、松本克己・山本秀樹訳、ひつじ書房。  
 橋本進吉 1948 「国語法要説」『橋本進吉博士著作集』第二冊、岩波書店。  
 ———— 1969 「助詞・助動詞の研究」『橋本進吉博士著作集』第八冊、岩波書店。  
 フンボルト 1984 『言語と精神—カヴィ語研究序説一』、亀山健吉 訳、法政大学出版局。  
 亀井 孝、河野六郎、千野栄一(編) 1996 『言語学大辞典』第6巻。  
 金木 敏、工藤真由美、沼田善子 2000 『時・否定と取り立て』、『日本語の文法』第2巻、岩波書店。  
 河野六郎 1980 「類型論」『河野六郎著作集』第3巻, pp.158-182。  
 ———— 1989 「日本語の特質」『言語学大辞典』第2巻、世界言語編(中), pp.1574-1588. 三省堂。  
 Leitzmann, A. (ed) 1907. *Wilhelm von Humboldt's Werke*, Band VII, Berlin: B. Behr's Verlag.  
 峰岸真琴 2000a 「類型論から見た文法理論」『言語研究』117, pp.101-127。  
 ———— 2000b 「孤立語研究の方向性について」『アジア・アフリカ言語文化研究』60, pp.237-247。  
 ———— 2002 「類型分類の再検討—孤立語の視点から」『アジア・アフリカ言語文化研究』62, pp.1-36。  
 Minegishi, M. (in printing). "Morphological typology from Southeast Asian viewpoint," *Papers from the Eleventh Annual Meeting of the Southeast Asian Linguistics Society*, 11.  
 野間秀樹 1997 「朝鮮語の文の構造について」『国立国語研究所報告 日本語と外国語の対照研究 IV 日本語と朝鮮語』, pp.103-138. 国立国語研究所、くろしお出版。  
 奥津敬一郎 1966 「「マデ」「マデニ」「カラ」—順序助詞を中心として」、日本語教育9号。  
 Sapir, E. 1921. *Language*, New York: Harcourt, Brace and World.  
 サピア 1998 『言語 一ことばの研究序説』、安藤貞雄訳、岩波書店。  
 Saussure, F. 1984. *Cours de Linguistique Générale*, publié par Ch. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger, édition critique préparée par T. de Mauro, Paris: Payot.

## Inflection *vs.* Derivation in Degema

KARI, Ethelbert E.

Graduate School of Tokyo University of Foreign Studies

Many practical difficulties besetting attempts to distinguish ‘inflection’ from ‘derivation’ have been noted and discussed in the literature. These difficulties stem from the fact that the criteria so employed do not divide both phenomena neatly in all languages or sometimes even within a particular language. As will be shown in this paper, some of these criteria fail to clearly distinguish the two phenomena in Degema. Those that appear to unambiguously distinguish between inflection and derivation in Degema are *syntax* and *productivity*.

1. Introduction
  - 1.1. Noun classes and prefixes
  - 1.2. Prefixes of nominal modifiers
  - 1.3. Verbal suffixes
2. Distinguishing between inflection and derivation
  - 2.1. Change in lexical meaning or part of speech
  - 2.2. Syntactic determination
  - 2.3. Productivity
  - 2.4. Semantic regularity
  - 2.5. Closure
3. Conclusion

### 1. Introduction

Degema is a language spoken by the people inhabiting the communities of Usokun-Degema and Degema Town. It is spoken in Degema Local Government Area of Rivers State of Nigeria. There are two mutually intelligible dialects of Degema, Usokun and Degema Town (Atala). Usokun is spoken in Usokun-Degema, while Atala is spoken in Degema Town. For record purposes, it should be mentioned that the Degema Language is not also called ‘Atala’ or ‘Udekaama’, as recorded in Bright (1992, p.401). Atala is the indigenous name of Degema Town – one of the two Degema-speaking communities and the dialect of Degema that they speak, while Udekaama is the name of the clan comprising Usokun-Degema and Degema Town. It should also be stated for the records that the name ‘Degema’ does not refer exclusively to one of the communities of Usokun-Degema

and Degema Town but to both. Any claim, both in the past and present, that associates Degema with only one of the two Degema-speaking communities is fraudulent and mischievous. As at the time of writing this paper, there is no standard variety of Degema. Degema data in this paper are based on the *Usokun* dialect.

To facilitate the discussion on inflection and derivation in Degema, let me discuss the following features as they manifest in Degema:

### 1.1. Noun classes and prefixes

Nouns in Degema are classified into genders on the basis of vowel prefixes that are attached to the noun stem. There are five singular, three plural, and five single class (SC)<sup>1)</sup> prefixes, which yield thirteen genders when combined. The semantic bases upon which nouns in Degema are classified include human/non-human, parts of the body, man-made objects, and liquids. The following are a few examples to illustrate the alternations between the singular and plural, and single class prefixes attached to nouns:

(1)	u-túm	'tail'	ə- <sup>2)</sup>
	u-dóm	'marriage'	a-
	u-dí	'drink'	ə-
(2)	ó-móβítam	'woman'	í-
	o-kpokí	'money'	i-
	ó-háhɔ	'fowl'	í-
	okpér	'clawless otter'	i-
(3)	o-dʒí	'thief'	e-
	ɔ-bú+dá	'witch'	ɛ-
(4)	i-kpóm	'sickness'	
	i-dí+jóm	'food'	
	i-pápá	'armpit'	
	i-súþen	'nose'	

- 
- 1) Abbreviations: 1sg = 1st person singular, 3SgPCL = 3rd person singular proclitic, 3PIPCL = 3rd person plural proclitic, ATR = advanced tongue root, BRS = benefactive-reciprocal suffix, CAS = causative suffix, FE = factative enclitic, HAS = habitual suffix, IRS = iterative suffix, moden = modifying derived nominal, NPM = non-past morpheme, pl = plural, PE = perfect enclitic, PRS = pluriactional-reflexive suffix, RES = reflexive suffix, RPS = reciprocal suffix, SC = single class, sing/sg = singular, V = verb
  - 2) The singular and plural forms of nouns differ only in the prefixal element, i.e. the segmental and suprasegmental composition of the singular and plural forms of a particular noun are the same, except in the form of the prefix. For this reason, I have listed only the prefix with its associated tone rather than the full form of the plural noun.

Affixes are separated from their stems with ‘-’, while clitics are separated from their hosts with ‘=’.

The nouns in (1) consist of parts of the body, man-made objects, and human relationships; those in (2) consist of people, animals, and man-made objects;<sup>3)</sup> those in (3) consist of unusual people, while those in (4) consist of mass, abstract, and parts of the body.

For detailed discussions on the noun class system of Degema, see Elugbe (1976), Kari (1997, forthcoming b).

### 1.2. Prefixes of nominal modifiers

Nominal modifiers such as derived nominals (*moden's*),<sup>4)</sup> demonstratives, numerals, and quantifiers, like nouns, also have vowel prefixes that signal agreement between such modifiers and nouns. The agreement is in number and in the semantic feature of human/non-human. This agreement is very prominent with modifiers that precede the noun. Since modifiers that follow the noun do not play any role in concord, as they lose their vowel prefixes and make the noun the sole indicator of concord, I will concern myself only with forms of modifiers that precede the noun, as these do not lose their vowel prefixes. I will also not deal with the semantics of the prefixes of these modifiers. The interested reader is referred to Kari (2002a). Consider some examples showing agreement between modifiers and nouns:

(5a)	o-gədəgá ésen		(b)	i-gədəgá ísen	
	big	fish		big	fishes
	'a big fish'			'big fishes'	
(6a)	ɔ-gədɔ́ útaj		(b)	i-gədɔ́ ítaj	
	tall	tree		tall	trees
	'a tall tree'			'tall trees'	

In (5a) and (6a), the prefix attached to the verb stem is singular because the noun is singular, while in (5b) – (6b) the prefix is plural because the noun is plural. In other words, the form of the prefix attached to the verb stem depends on whether the noun it modifies denotes a singular or plural entity.

The singular and plural forms of the prefixes of demonstratives are identical with those of other *moden's* in the language. They agree with nouns in syntax (singular and plural) and semantics (human/non-human) like *moden's*. For these reasons, I will not discuss them

- 
- 3) I observe that because of the reduced nature of the noun class system of Degema, nouns do not fall into neat semantic classes, i.e. nouns in the same semantic field do not all fall within one gender. For instance, it can be seen that noun denoting man-made objects are found in (3) and (4). Nevertheless, '... there is a considerable degree of correspondence between gender and the classification of nouns from a semantic point of view' (Lyons 1968, p.286). A similar phenomenon is noted in Denny and Creider (1986) in the discussion on the semantics of noun classes in Proto-Bantu.
- 4) Most of what I used to call 'adjectives' in Degema are, in fact, nominals derived from verbs, particularly stative verbs. These nominals are predominantly ideophonic, serving a modifying function. For this reason, I call them 'modifying derived nominals' (*moden's*) (see Kari 2002a for some discussion).

in this paper. Again, the interested reader is referred to Kari (1997, p.29f.) for details.

Numerals, especially cardinal numerals in the language, begin with vowel prefixes that agree with the noun in number. The numeral that denotes ‘one’ is used with a singular noun whereas those that denote the concept of more than one are used with a plural noun, as (7) – (10) show:

- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| (7)    úkpókpó    ɔ-βu  | (8)    íkpókpó    i-βə  |
| sardine    one          | sardines    two         |
| ‘one sardine’           | ‘two sardines’          |
|                         |                         |
| (9)    íkpókpó    i-saj | (10)    íkpókpó    i-ni |
| sardines    three       | sardines    four        |
| ‘three sardines’        | ‘four sardines’         |

The quantifier **ɔ-βu<sup>5)</sup>** ‘a/one’ shows agreement with the noun it quantifies. It appears that it is the only quantifier that agrees with the noun in terms of prefix alternation. Consider (11) and (12):

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| (11)    ɔβiré    ɔ-βu |  |
| friend    a/one       |  |
| ‘a/one friend’        |  |
|                       |  |
| (12)    áβiré    é-βu |  |
| friends    some       |  |
| ‘some friends’        |  |

The prefix of the quantifier agrees with the noun in singular and plural, as examples (11) and (12) show.

Let me mention that noun class prefixes and prefixes of modifiers agree with the vowels of the stem in advanced tongue root (ATR). There is no vowel harmony across the boundary between modifier and noun.

### 1.3. Verbal suffixes

The verb, which appears to be the only word class that permits suffixation in Degema, can have one or more suffixes attached to it. These suffixes are basically extensional in nature, as they only modify the meaning of the verb to which they are attached rather than change the category of the verb to, say, a noun or an adverb. Verbs also permit circumfixation (see Elugbe 1984; Kari 1995a, 1997). The suffixes that have so far been

5) The form and meaning of this quantifier appear to correspond to those of the numeral that denotes ‘one’. Nevertheless, they are different morphemes because the prefix of the numeral is not semantically determined, unlike the quantifier. In Kari (1997, p.39), only the plural form of this quantifier is listed.

identified are the reflexive (13), causative (14), habitual/iterative<sup>6)</sup> (15), reciprocal/benefactive-reciprocal/pluriactional-reflexive (16) (see Kari 1995b) for an elaborate discussion on these suffixes). As with prefixes, the vowels of these suffixes agree with those of the roots in ATR:

- (13) ko-né 'bend (itself)'
- (14) ta-sé 'cause to go'
- (15) sa-βmíj 'kick many times'  
'kick habitually'
- (16) gbom-orjiné 'bite each other'  
'bite for each other'  
'bite oneself/itself many times'

See table 1 for the underlying forms of these suffixes.

**Table 1. Underlying forms of verbal suffixes<sup>7)</sup>**

Causative (CAS)	-EsE
Reflexive (RES)	-EnE
Reciprocal (RPS)/Benefactive-Reciprocal (BRS)/Pluriactional-Reflexive (PRS)	-βEnInE
Iterative (IRS)/Habitual (HAS)	-βIrIj

6) The inclusion of the habitual/iterative morpheme in the list of verbal suffixes seems odd, given that the terms 'habitual' and 'iterative' are aspectual. Nevertheless, I still refer to the habitual/iterative as a suffix based on the fact that, in addition to being affected by the internal sandhi process of vowel harmony that operates in the stem, its tonal behaviour when it combines with a verb stem is consistent with the tonal behaviour of verb stem + verbal suffixes in Degema (cf. the tone pattern of verb stem + habitual morpheme in (d) with verb stem + extensional suffixes in (a), (b), and (c). See also Kari (forthcoming a)):

- |   |  |
|---|--|
| (a) bi-esé<br>be black-CAS<br>'caused (sb./sth.) to be black' | (b) dí-ené<br>eat-RES<br>'eat itself'    |
| (c) nu-βenjé<br>hit-RPS<br>'hit each other'                   | (d) ba-βmíj<br>peel-HAS<br>'peel always' |

7) Capital letters in the forms of suffixes represent two phonological alternants as follows: A = ə/a, E = e/ɛ, I = i/ɪ, O = o/ɔ, U = u/u.

## 2. Distinguishing between inflection and derivation

Inflection and derivation are twin phenomena that have generated a lot of debate and have attracted the attention of morphologists, syntacticians, and those working on phonology-morphology-syntax interface. I am aware of the practical difficulties in trying to distinguish between ‘inflection’ and ‘derivation’, given that the criteria so employed do not divide both phenomena neatly in all languages or sometimes even within a given language. As Stump (2001, p.19) observes, in Breton (spoken in France and in the United States of America), ‘... the very same operation might serve a derivational function in some instances and an inflectional function in others’. In spite of the fuzziness in the boundaries of these phenomena in some languages, I will examine them to see whether or not their boundaries are clear in Degema. This will be done following a set of criteria discussed by Stump (2001). These criteria are *change in lexical meaning or part of speech, syntactic determination, productivity, semantic regularity, and closure*. I will discuss these criteria one by one.

### 2.1. Change in lexical meaning or part of speech

Stump says that ‘[t]wo expressions related by principles of derivation may differ in their lexical meaning, their part of speech membership, or both; but two expressions belonging to the same inflectional paradigm will share both their lexical meaning and their part of speech – that is, any differences in their grammatical behavior will stem purely from the morphosyntactic properties that distinguish the cells of a paradigm’ (Stump 2001, p.15).

Let me consider two expressions related by principles of derivation in Degema that involve a change in lexical meaning, and two expressions related by principles of derivation in Degema which involve a change in part of speech. Example (17) illustrates the former, while (18) illustrates the latter:

- (17)    tá ‘go’ (v.)                vs.    tasé ‘cause to go’

- (18)    reré ‘walk’ (v.)        vs.    oré<sup>t</sup>rém ‘walker’

Useful as this criterion appears to be, it is not without its limitations. For instance, the word **tasé** ‘cause to go’, though derived from **tá** ‘go’ by suffixation of the causative morpheme, does not involve any change in category. What is happening here is a change in the lexical meaning of the word from which it is derived without necessarily changing its syntactic category. Stump notes the limitation of this criterion in distinguishing inflection from derivation and remarks that ‘some derivation is category-preserving’ and that ‘category-change is not a necessary property of derivation, but is at most a sufficient property’ (Stump 2001, p.15). Thus this criterion, in certain instances, does not distinguish derivation from inflection, since some cases of derivation do not involve a

change in category, like inflection (See Kiango (2000, p.139) for the use of this criterion in distinguishing between inflection and derivation).

Stump (2001) also notes that derivational morphology does not necessarily require a change in lexical meaning, as a synonymous pair such as English *cyclic/cyclical* that is a case of derivation does not involve a change in lexical meaning (cf. Ndimele 1999, p.40). On the basis of this he concludes that ‘... change of lexical meaning is at most a sufficient property distinguishing derivational morphology from inflection’ (Stump 2001, p.15). Furthermore, he notes that there are certain cases of inflection, which involve a change in part of speech, as past participles that are traditionally seen as part and parcel of the verb paradigm have an adjectival character in some languages.

Like the case of English *cyclic/cyclical*, a synonymous pair in Degema such as **əgədá/əgədəgədá** ‘one that is long’, though derived from the verb **gədá** ‘be long’, does not involve any change in lexical meaning. I therefore conclude that the *change in lexical meaning or part of speech* criterion is not very useful in distinguishing between inflection and derivation in Degema.

## 2.2. Syntactic determination

‘A lexeme’s syntactic context may require that it be realized by a particular word in its paradigm, but never requires that the lexeme itself belong to a particular class of derivatives’ (Stump 2001, p.15). Furthermore ‘... inflection entails that distinct members of a lexeme’s paradigm carry distinct sets of morphosyntactic properties ... (Stump 2001, p.16).

What one makes out of the above quotation is that inflection deals with lexemes, especially with paradigms determined by syntactic context, whereas derivation deals with lexemes but not with paradigms, and therefore the lexemes are not determined by syntactic context. For instance, many nouns in Degema exist in pairs – singular and plural – that constitute a paradigm. In this situation, the syntactic context determines which particular form of the lexeme should be selected from the paradigm. The lexeme ENAM, for instance, has the forms – **enám** ‘animal’ and **mám** ‘animals’. The choice of any of these forms when it occurs as the subject of the sentence is determined by syntactic context, such that **enám** will occur when the syntactic context requires a singular form of the noun, and **mám** when the syntactic context requires a plural form of the noun. Compare the grammatical (19) and (20) with the ungrammatical (21) and (22):

- (19) *ənam mó=jí* á.  
 animal 3SgPCL=come NPM  
 'An animal is coming'

- (20) *mam*      *mí*      *jí*      *ð.*  
       animals    3PlPCL = come    NPM  
       'Animals are coming'

- (21) \*inam mó=jí á.  
animals 3SgPCL=come NPM

- (22) \*enam mí=jí á.  
animal 3PlPCL=come NPM

Examples (21) and (22) are ungrammatical because the forms of lexemes in subject position are in the wrong syntactic contexts. This is also reflected in the forms of proclitics. There is, however, no syntactic context requiring derived forms of a lexeme such as OGENAM (from the verb **gén** 'look'), while excluding forms of an underived lexeme such as OWEEJ. The reason for this is that the forms of these lexemes do not constitute a paradigm for one to be excluded from the other by the syntactic context in which they occur, as I show in (23) and (24):

- (23) ogé<sup>4</sup>nám mó=jí á.  
looker 3SgPCL=come NPM  
'A spectator is coming'

- (24) owé<sup>4</sup>ej mó=jí á.  
person 3SgPCL=come NPM  
'Somebody is coming'

Forms of lexemes such as **tásé** 'cause to go' and **fijané** 'cut oneself', which are derived from **tá** 'go' and **fijá** 'cut', respectively, can occur in the same syntactic context, as in (25a) and (26a) because they do not constitute a paradigm. Once these forms are conceived of in terms of paradigms, their contexts will be determined not by syntax but by semantics, as (25b) and (26b) show:

- (25a) o = tásé = <sup>4</sup>té.  
3SgPCL = cause to go = PE  
'S/he has caused (him/her) to go'

- (b) \*o = táné = <sup>4</sup>té.  
3SgPCL = go itself = PE

- (26a) o = fijáné = <sup>4</sup>té.  
3SgPCL = cut itself = PE  
'It has cut itself'

- (b) \*o = fijásé = <sup>4</sup>té.  
3SgPCL = cut itself = PE

Example (25b) is ungrammatical because the verb **tá** ‘go’ has a meaning that requires a starting and an end point, and so does not allow a reflexive meaning. Similarly, the verb **fija** ‘cut’ has a meaning that requires (an agent and) a patient, and so excludes a causative meaning.

### 2.3. Productivity

Inflection is considered to be more productive<sup>8)</sup> than derivation. However, it is observed that there are cases where derivation is highly productive (e.g. non-modal verbs in English have a gerund – a nominal derivative that is identical in form to the present participle) and gaps are found in inflectional paradigms in some languages (e.g. French *frire* ‘to fry’ does not have a number of expected forms in the subjunctive, the imperfect, the simple past, the plural of the present indicative, and the present participle (Stump 2001, p.16)).

In Degema, there appear to be no gaps in inflectional paradigms but there certainly are gaps in derivational forms. Virtually all *moden*’s in Degema always allow inflected singular and plural forms irrespective of whether such *moden*’s denote colour: **ó-*bíbí*/i-*bíbí*** ‘one that is black/ones that are black’, size: **ó-*kambí*/i-*kambí*** ‘one that is tiny/ones that are tiny’, texture: **ó-*pundepundé*/i-*pundepundé*** ‘one that is soft/ones that are soft’, height: **ó-*teþtéþ*/i-*teþtéþ*** ‘one that is short/ones that are short’, etc. (See Kari (1997) for a full list of the classes of these *moden*’s. See also Kari (2002a) for some discussion). With regard to the less productivity of derivation, it is observed that a particular verbal extension does not occur with all verbs, even with all verbs in the same class. For example, a ‘hold’ class verb like **þól** ‘hold’ takes the reflexive verbal extension to become **þl-*oné*** ‘hold oneself/itself’ but the verb **þón** ‘hold’ which belongs to the same class as **þól** does not take the reflexive suffix to become **\*þn-*oné***. Like syntax, productivity also distinguishes between inflection and derivation in Degema.

### 2.4. Semantic regularity

Inflection is considered to be semantically more regular than derivation. Even here Stump notes that ‘... classes of derived lexemes are sometimes quite regular in meaning (e.g. English verbal derivatives in *re-*)’ (Stump 2001, p.17). Although inflection in Degema seems to be semantically more regular than derivation, to the extent that singular **ó-ó-** and plural **i-i-** prefixes, for instance, have the same meaning regardless of the stative verb to which they are attached (See 2.3 for some of these verbs), it is observed that category-preserving derivation also appears to be fairly regular in terms of meaning. Verbs + verbal extensions, for instance, seem to be fairly regular semantically, as seen in tables 2 and 3.

---

8) Productivity, as used here, is in the sense of a class of lexical items taking on a particular morpheme, regardless of which item is arbitrarily chosen from the class.

**Table 2. Semantic regularity in verb + verbal extension combination (1)**

sim-esé	'cause to climb'
gim-ené	'pin oneself'
þokl-ój	'bore hole many times'
duw-enjiné	'follow each other'

**Table 3. Semantic regularity in verb + verbal extension combination (2)**

fu-esé	'cause to be clean'
fir-ené	'press oneself'
tu-þmíj	'be burnt many times'
ruþ-enjiné	'have many holes (such that one can see through)'

In tables 2 and 3, the semantics of the derivatives are regular, irrespective of whether the verbs are dynamic or stative. Thus semantic regularity does not perfectly distinguish between inflection and derivation in Degema.

### 2.5. Closure

It is assumed that inflection closes words to further affixation, while derivation does not. By this criterion, derivational morphemes cannot appear after inflectional ones. Whereas this is true for languages like English, e.g. \*fathersless (cf. fatherless), it is observed not to be true for languages such as Russian and Breton (see examples in Stump 2001, p.18) where derivational morphemes occur after inflectional ones. This observation shows that the closure criterion too does not hold for all languages.

There seems to be no way to test the closure criterion in Degema, as regards the distinction between inflection and derivation. The reason is that there are no synchronic inflectional suffixes in Degema. However, if the notion of inflection were broadened to include clitic items, which though not morphological elements but which mark tense, aspect, and other inflection properties, one would be able to apply the closure criterion in Degema. Applying this criterion within this broadened notion of inflection, it will be observed that no verbal extension can occur after the perfect enclitic. Compare the grammatical (27) and the ungrammatical (28), where -sé is a suffix and =té is a clitic:

- (27)    o=tá-sé=+té.  
           3SgPCL=go-CAS=PE  
           'S/he has caused (sb./sth.) to go'

- (28)    \*o=tá=+té-sé.  
           3SgPCL=go=PE -CAS

Example (28) is ungrammatical because the causative suffix is following a clitic that marks perfect. Although this criterion appears to distinguish between the phenomena under consideration, it fails to do so absolutely when (29) is considered:

- (29) o = gím-éné = †é-j.  
 3SgPCL = pin-RES = FE-HAS  
 'S/he pinned himself/herself (with a pointed object) many times'

In (29) it can be observed that the factative enclitic occurs after a reflexive suffix but is followed by a habitual suffix.<sup>9)</sup> For a discussion on how the factative enclitic comes to be located in this position, see Kari (2002b).

### 3. Conclusion

Although there are grey areas in the distinction between inflection and derivation in Degema, which confirm the difficulty in distinguishing the two phenomena, there are also areas where the distinction seems clear. My investigation reveals that two of the criteria used in making the distinction between inflection and derivation divide both phenomena more clearly than the others. The two criteria are *syntax* and *productivity*. In applying the syntactic criterion (see 2.2), I observe that inflected forms are determined by syntax but derived forms are not. Syntactic context determines which particular form of a lexeme (singular or plural) should be selected from the paradigm. On the contrary, there is no syntactic context requiring the derived form of one lexeme while excluding the underived from of another lexeme. The reason is that the forms of these lexemes do not constitute a paradigm for them to be determined by syntax. A noteworthy observation in this regard is that derivational forms conceived of in terms of a paradigm will be determined not by syntax but by semantics. Inflectional paradigms in Degema are noted as being more productive than derivational forms. *Moden's* in particular are noted as always allowing inflected singular and plural forms irrespective of whether such *moden's* denote colour, size, texture, or height. This is not so with derivational forms. It is observed that a particular verbal extension does not occur with all verbs, even with all verbs in the same class. The *change in lexical meaning or part of speech* and *semantic regularity* criteria are not very useful in distinguishing between inflection and derivation in Degema. It is noted that some cases of derivation in Degema do not involve a change in category, and that some derived forms of verbs also do not involve any change in lexical meaning, as in the case of the synonymous pair *əgədɔ́/əgədəgədɔ́* 'one that is long', which though derived from the verb *gədɔ́* 'be long', does not involve any change in lexical meaning. The semantics of derivatives, like inflections, are observed to be fairly regular irrespective of whether the verbs are dynamic

9) This is one of the surface realizations of the habitual morpheme (see Kari (1995b) for a discussion on the underlying and surface forms of extensional suffixes in Degema).

or stative. These observations lead to the conclusion that *change in lexical meaning or part of speech* and *semantic regularity* are not very useful in distinguishing between inflection and derivation in Degema. The utility of the closure criterion in distinguishing between inflection and derivation in Degema cannot be determined, as I pointed out in 2.5, since there are no synchronic inflectional suffixes in Degema. However, if the notion of infection were broadened to include clitics that have inflectional properties, the closure criterion will apply though not absolutely.

### Acknowledgements

Many thanks are due to my dissertation supervisor, Shigeki Kaji, and Bernard Comrie, Haruko Sakaedani, Toshiro Kamiya, and Yuko Abe for their help at various times. I also wish to thank the anonymous reviewer for his invaluable comments.

### References

- Bright, W. (ed.) 1992. *International encyclopaedia of linguistics* 1. Oxford: Oxford University Press.
- Denny, P. and C.A. Creider. 1986. The semantics of noun classes in Proto-Bantu. In Colette Craig (ed.), *Noun classes and categorization* (Typological Studies in Language 7), pp.217-240. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Elugbe, B.O. 1976. Noun class vestiges in Degema. *Afrika und Übersee*, 59, 3, pp.224-233.
- . 1984. Morphology of the gerund in Degema and its reconstruction in Proto-Edoid. *Studies in African Linguistics*, 15, pp.77-89.
- Kari, E.E. 1995a. *The structure of the Degema verb*. M.A. thesis, University of Port Harcourt, Port Harcourt.
- . 1995b. Extensional suffixes in Degema. *Afrikanistische Arbeitspapiere*, 44, pp.149-168.
- . 1997. *Degema*. Languages of the World/Materials 180. München-Newcastle: Lincom Europa.
- . 2002a. *The source of Degema clitics*. Languages of the World 25. München: Lincom Europa.
- . 2002b. On endoclitics: Some facts from Degema. *Journal of Asian and African Studies*, 63, pp.37-53.
- . forthcoming a. Distinguishing between clitics and affixes in Degema. *African Study Monographs*.
- . forthcoming b. *Clitics in Degema: A meeting point of phonology, morphology, and syntax*. Ph.D. Dissertation, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo.
- Kiango, J.G. 2000. *Bantu lexicography: A critical survey of the principles and process of constructing dictionary entries*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- Lyons, J. 1968. *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ndimele, O.M. 1999. *A first course on morphology and syntax*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publishing Co.
- Stump, G.T. 2001. Inflection. In A. Spencer and A.M. Zwicky (eds.), *The handbook of morphology*, pp.13-43. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

## Reflexive Marking and Related Functions in Akan

OSAM, Kweku E.

University of Ghana

Akan has a morphological means of marking reflexive constructions. Apart from the use of the marker in coding direct reflexive, there are other functional features of the marker. There are verbs classified into body care action verbs, nontranslational motion verbs and attitudinal verbs. These semantic categories of verbs employ the form used in reflexive marking in the syntactic constructions they occur in. It is shown that the marker in question is derived from the Akan word for 'body,' confirming the already established fact that body part nouns are frequently used in African languages as sources for the reflexive marker.

1. Introduction
2. Reflexive Marking
  - 2.1 Direct Reflexive Marking
  - 2.2 Body Care Actions
  - 2.3 Nontranslational Motion
  - 2.4 Attitudinal States
3. Historical Source
4. Conclusion

### 1. Introduction

The study of reflexives is one area of syntax-semantics analysis that has been given attention in virtually all theories of grammar. Since the cross-linguistic and theoretical literature on reflexive is so widespread and diverse, I am not going to attempt to provide even the minimum overview in this paper. This paper has a very straight forward goal: to examine the structure in Akan that can be appropriately classified as reflexive and to discuss the other functions of the form that permits us to identify structures as such. By implication, therefore, the paper is restricted to morphological reflexivity, with no attempt at examining lexical reflexivity. In terms of framework, this paper is functionally biased, as the references underpinning the study will make clear.

Regarding studies in Akan, not much has been done in the area of reflexivization. Two of such studies, though, are Saah (1989) and Carden (1987). These studies adopt the Government and Binding principles to analyze reflexive constructions in Akan. Of

course, there is also Christaller's (1875) descriptive overview of Akan reflexives. Keeping the functional orientation of the paper in mind, it would be seen that the approach adopted here tilts more to the semantics of reflexives than to the constraints on the syntax of Akan reflexives.

Faltz (1985, pp.3–4) offers the following parametric description of what he calls “an archityypical reflexive context.”

...given any language, we can isolate a class of simple clauses expressing a two-argument predication, the arguments being a human agent or experiencer on the one hand and a patient on the other. Such clauses will consist of a verb, denoting the predicate, two noun phrases, referring to the arguments, and any tense-aspect, modal, agreement, or other grammatical material required by the syntax. ... Now, if the language has a grammatical device which specifically indicates that the agent/experiencer and the patient in such clauses are in fact the same referent, then that grammatical device will be called the primary reflexive strategy of that language. (1985, pp.3–4).

Lichtenberk (1985, p.26) defines it as a situation in which “a participant stands in some relation to himself/herself/itself rather than to any other”. Kemmer (1993), proceeding from a predominantly semantic perspective, describes the reflexive as when “a referential entity is involved in an event in which it is predicated in relation to itself.” (1993, p.43) Givon (1990, p.628) also says that in terms of a syntactic definition, a reflexive is a structure in which “the subject is coreferent with the object, and thus acts upon itself.” Thus, the notion of coreferentiality is very central to the phenomenon of reflexivization. This should be kept in mind as we move into the discussion of the reflexive form in Akan.

## 2. Reflexive Marking

One parameter that can be used in the typological classification of languages is the system of reflexive marking. While some languages have only one form, there are languages that have more than one form. (Kemmer 1993; Frajzyngier 2000) Akan is a one-form language. As the discussion below will make clear, this single form is used for what has been described as the “direct reflexive” (Kemmer 1993; Walterciet 2000) as well as other functions.

### 2.1. Direct Reflexive Marking

In Akan, the reflexive is morphologically marked through a combination of a possessive pronoun (POSS) and the morpheme *ho* ‘self’ (POSS + *ho*). Sentences (1a) and (1b) illustrate reflexivization in Akan.

- 1a. Kofi    ku-u              no              ho  
       Kofi    kill-COMPL 3SG POSS self  
       Kofi killed himself.
- b. Ama    e-pira              no              ho  
       Ama    PERF-hurt 3POSS self  
       Ama has hurt herself.

When the two participants in an event or action have the same referent, the POSS + *ho* construction will be used. As has been pointed (Faltz 1985, Givon 1990, Kemmer 1993), the crucial parameter in reflexivization is coreference. According to Kemmer (1993, pp.43-44), “coreference is an entirely semantic notion, defined in terms of participants rather than linguistic expressions such as pronouns. Coreference ... means that two participants in a single event frame designate the same entity in the described situation.” When a language has the linguistic resources to mark this coreferentiality, it is said to have reflexive marking. (Kemmer 1993, p.44)

The sentences in (1) illustrate the use of the reflexive marking in Akan. Syntactically, the reflexive form occupies the direct object position with the antecedent in the subject position. As pointed out in Saah (1989), the syntactic restriction that has been referred to as the “clausemate condition” applies to Akan. This means that in Akan the scope of reflexivity is limited to the clause; that is, the reflexive marker and its antecedent must occur within the same clause.

Semantically, the agent responsible for the action is also the same as the entity that is the target of the action—the theme. In other words, the two semantic roles of agent and theme are integrated in the same entity. Kemmer uses the labels Initiator and Endpoint in place of agent-theme (or agent-patient). The characterization of the reflexive given above represents what Kemmer calls the direct reflexive. This is the prototypical reflexive.

Typically, the verbs which permit the direct reflexive construction are those that would normally allow two NP arguments (2a and 2b) that are not coreferential.

- 2a. Kofi    e-ku              Yaw  
       Kofi    PERF-kill   Yaw  
       Kofi has killed Yaw.
- b. Ama    e-pira              Araba  
       Ama    PERF-hurt   Araba  
       Ama has hurt Araba.

## 2.2. Body Care Actions

Besides the direct reflexive, the POSS + *ho* construction is used in other situations. One of these is what Kemmer (1993) calls “grooming or body care actions.” These are

actions related to the cosmetic preparation, broadly construed, of the body like washing, dressing. In Akan, the following words referring to grooming actions are used with *POSS + ho*: *twutwww* ‘wash’ (with sponge/wash cloth), *siesie* ‘dress’, *pepa* ‘wipe’ (as after a shower), *sera* ‘smear, apply oil to the skin’, *twerew* ‘scratch’. These can be used in sentences as in (3).

- 3a. Kofi siesie-e                no                ho  
Kofi dress-COMPL 3SG POSS self  
Kofi dressed.
- b. Ama sera-a                no                ho  
Ama smear-COMPL 3SG POSS self  
Ama smeared oil on her body.
- c. Araba pepa-a                no                ho  
Araba wipe-COMPL 3SG POSS self  
Araba wiped herself (after showering).

Such verbs have been described as coding “actions carried out by an individual on him or herself.” (Kemmer 1993, p.16) There are some languages which mark such actions separately from the reflexive. In Kemmer’s study, she states, based on her cross-linguistic data, that such actions “represent situation type that is very frequently, if not universally, middle-marked in languages with middle markers.” (Kemmer 1993, p.55) For this reason, she calls these “body action middles.”

As can be seen from the examples in (3), Akan marks these actions the same way as proper reflexives. This puts Akan in the category of languages which use the same form to mark reflexives as well as middle events, what Kemmer calls the “one form languages.” (see also Frajzyngier 2000, p.128)

The sentences in (3) do not represent the prototypical reflexive construction because when these actions are carried out by one person on another, the same coding mechanism, (*POSS + ho*), is used, as illustrated in (4).

- 4a. Kofi siesie-e                Ebo no                ho  
Kofi dress-COMPL Ebo 3SG POSS self  
Kofi dressed up Ebo.
- b. Ama sera-a                Esi no                ho  
Ama smear-COMPL Esi 3SG POSS self  
Ama smeared oil on Esi.

- c. Araba pepa-a            Aba no            ho  
     Araba wipe-COMPL Aba 3SG POSS self  
     Araba wiped Aba (after giving her a bath).

When the NPs Ebo (4a), Esi (4b), and Aba (4c) are removed, leaving the *POSS + ho* forms in the postverbal position, we will be left with the same sentences as in (3). This creates ambiguities regarding the referents of the possessive pronouns. In other words, the referents of those pronouns could be the entities in subject position or some entities who may have been mentioned in the discourse context.

The argument that (3a-c) are not true reflexives comes out stronger if the theme NPs are plural, as shown in (5) and (6). In (5a) and (5b), the post-verbal NPs are plural. Consequently, the possessive pronouns that combine with the reflexive marker *ho* are also in the plural. Obviously, there is no coreferentiality relationship between the agent and theme NPs even though the reflexive coding is used, implying that the *POSS + ho* coding strategy used here does not encode true reflexivity.

- 5a. Kofi siesie-e            Ebo na Akosua hon            ho  
     Kofi dress-COMPL Ebo and Akosua 3PLU POSS self  
     Kofi dressed up Ebo and Akosua.
- b. Ama sera-a            Esi na Ato hon            ho  
     Ama smear-COMPL Esi and Ato 3PLU POSS self  
     Ama smeared oil on Esi and Ato.
- 6a. Kofi siesie-e            hon            ho  
     Kofi dress-COMPL 3PLU POSS self  
     Kofi dressed them up.
- b. Ama sera-a            hon            ho  
     Ama smear-COMPL 3PLU POSS self  
     Ama smeared oil on them.

### 2.3. Nontranslational Motion

Another situation in which the *POSS + ho* is used is in relation to what Kemmer calls “nontranslational motion.” Nontranslational motion involves verbs “which denote actions of motor manipulation of the body or a body part without any particular change of location of the body.” (Kemmer 1988, p.56) In Akan, these include *dan* ‘turn’, *twa* ‘turn’, *twe* ‘pull’. When combined with *POSS + ho* we have sentences such as in (7).

- 7a. O-twa        no        ho  
       3SG-turn    3SG POSS self  
       He turns (him/herself).
- b. o-dan        no        ho  
       3SG-turn    3SG POSS self  
       S/he turn (her/himself).

Though these are body movements, there is no trajectory, meaning that the body does not travel along a path from one location to another. For example, the action conveyed by (7a) involves changing the orientation of the body without a pathway. Kemmer describes such actions as follows:

Verbs in this class may be characterized as actions denoting change in configuration of the body or part of the body. These actions are manipulations of the physical shape of the body... The body functions as the endpoint of an action initiated by the volitional aspect of the person carrying out the action. (1993, pp.67-68)

Even though, generally, these verbs do not involve a travel along a path, it should be pointed out that for a verb like *twe* as exemplified in (8), there could be a limited trajectory.

- 8a. Ama    twe-e                no        ho  
       Ama withdraw-COMPL 3SG POSS self  
       Ama pulled herself/Ama withdrew.

This sentence reports a situation where Ama must have been standing in the way of another person. To make the other person's path unencumbered, Ama needed to move aside. The degree of movement, however, does not have to involve an extended path. For this reason, this verb can be maintained as a nontranslation one.

Nontranslational actions are semantically in the same category as the body grooming actions and contrast with the true reflexive in the same way. These actions are such that the body takes part in the process and does so "specifically as part of the self." This means that in the nontranslational actions, there is no conceptual separation between the Initiator and the Endpoint of the action because the action encompasses the body as an active participant.

Syntactically, in constructions involving nontranslation verbs, there has to be a coreferential relation between the subject of the clause and the reflexive marker.

- 9a. Ekua    twe-e                no        ho  
       Ekua pull-COMPL 3SG POSS self  
       Ekua pulled herself/Esi withdrew.

- b. Ekua twe-e abofra no  
Ekua pull-COMPL child DEF  
Ekua pulled the child/ \*Ekua withdrew the child.

The semantics of *twe* ‘pull’ primarily involves an agent who acts on a theme which is separate from the agent. However, when the agent and the theme refer to the same entity, then it has reflexive meaning.

The parameter of coreferentiality demanded by the nontranslational verbs sets them apart from the body care verbs. In examples (4) and (5) I showed that where body care verbs are concerned, there is no coreferential restriction on the reflexive marker and the subject of the sentence.

#### 2.4. Attitudinal States

The *POSS + ho* is also used in what I call Attitudinal actions, but referred to as Emotional middle by Kemmer. The verbs occurring in this category are limited; they include *nu ho* ‘repent’, *kyere ho* ‘be haughty’, *bu ho* ‘respect’, as illustrated in (10).

- 10a. Banyin no nu-u no ho  
man the repent-COMPL 3SG POSS self  
The man repented.
- b. Banyin no kyere no ho  
man the show 3SG POSS self  
The man is haughty.

*Since these attitudinal actions are essentially mental, it means that the states they denote are located in the same individual. There is no conceptual separation between the Initiator and the Endpoint. Like the body grooming and nontranslational actions, the attitudinal actions are less transitive than the regular reflexive.*

*In terms of diachronic development, the use of POSS + ho in a number of situations can be explained in terms of the process of co-lexicalisation. In other words, the combination POSS + ho has become part of some lexical items. In addition to the examples such as *twa ho* ‘turn (around)’, *twe ho* ‘pull (withdraw)’, and *dan ho* ‘turn (around)’ given so far, I can also cite the combination *dwen ho* ‘think about.’ This co-lexicalised verb contrasts with the root form *dwen* ‘think.’ The former is used with two NP arguments whereas the latter is used with only one NP argument as shown in (11). This demonstrates a situation of valence change. Whereas the root verb is a one place predicate, in combination with POSS + ho, the valence of the verb is increased to two.*

11a. Kofi re-dwen

Kofi PROG-think

Kofi is thinking.

b. \*Kofi re-dwen Ama

Kofi PROG-think

Kofi is thinking about Ama.

c. Kofi re-dwen Ama no ho

Kofi PROG-think Ama 3SG POSS self

Kofi is thinking about Ama.

12a. Kofi re-dwen no ho

Kofi PROG-think 3SG POSS self

Kofi is thinking about himself.

b. Kofi re-dwen mo ho

Kofi PROG-think 1SG POSS self

Kofi is thinking about me.

The use of *ho*, therefore, is a case of grammaticalization where a lexical item has come to be used as a grammatical item, in this case to mark reflexivization. Of course, as pointed out, some of the verbs that take *ho* do not have a reflexive meaning. For this second class of verbs, *ho* has been extended to be part of existing lexical items in a process of co-lexicalisation.

### 3. Historical Source

Within the framework of grammaticalization, a number of studies, adopting a cross-linguistic typological perspective, have examined the source and development of reflexive markers. Studies such as Kemmer (1993), Heine (2000), and Schladt (2000) have approached the issue with fairly good emphasis on the sources of reflexive markers in African languages. A notable finding from these studies, as clearly articulated by Schladt (2000, p.110), is that "In Africa, body parts are almost exclusively the source of reflexive markers." Indeed, body parts as sources of reflexive markers appear to be an areal property of African languages.

The case of the source of the reflexive marker in Akan follows this areal body part dominance. As the discussion and examples in the main body of this paper have hinted, the reflexive form in Akan, *ho*, derives from the word for body. As pointed out by Christaller (1933, p.77, originally 1881), *ho* refers to "the human frame; the whole body; the whole person." In Akan, if someone wanted to express the fact that they have bodily

pains, they would say:

- 13a. Me            ho-nam        yε    me            yaw  
       1SG POSS    body-flesh    be    1 SG OBJ    pain  
       I have bodily pains.

Similarly, if you wanted to know how someone was feeling, you would ask:

- 13b. Wo            ho        te      den?  
       2SG POSS    body    be    how  
       How is your body?/How are you?

So obviously that the source of the reflexive form is situated in the noun ‘body’ is not in doubt. A more interesting dimension, however, is the path of development of this noun form into a grammatical marker. From its meaning as a noun, the form *ho* ‘body’, has developed to become a reflexive marker. In its use as a reflexive marker, it maintains the possessive form that goes with it as a noun. This has been amply demonstrated in the earlier discussion. Its use to mark reflexivity has been extended into uses that are modelled on the direct reflexive but which do not mark reflexive meaning. This is what we saw in the discussion of the body care actions, nontranslational motion and the attitudinal states.

An examination of the historical source of the reflexive in Akan leads us into a discovery that has a supporting implication for an aspect of the theory of grammaticalization. As explained earlier, *ho* ‘body’ has developed from a noun into the reflexive marker, a grammatical form. At the same time, it has developed into a postposition which refers to the outer form or outside of something. This meaning comes through in the following example:

- 14a. Abofra    no        no            ho        a-yε        fi  
       child      DEF      3SG POSS    body    PERF-be    dirty  
       The child’s body is dirty/The child is dirty.

- b. Adaka    no        no            ho        a-yε        fi  
       box        DEF      3SG POSS    body    PERF-be    dirty  
       The box (its outside) is dirty.

- c. Adaka    no        no            mu        a-yε        fi  
       box        DEF      3SG POSS    inside    PERF-be    dirty  
       The inside of the box is dirty.

As a postposition, *ho* contrasts with a postposition like *mu* ‘inside.’ This is evident

when we compare (14b) and (14c).

Among linguists involved in the study of grammaticalization, it has been argued that the process of grammaticalization involves chains:

Recent studies in grammaticalization suggest that the development of grammatical categories is the result of an interaction between cognitive and pragmatic operations, and that this development may lead to the rise of continuous linguistic structures which have been referred to as grammatical chains. (Heine 1992, p.335)

Within the concept of grammatical chains, it has also been recognized that in addition to lexical items developing into grammatical items along a single cline, there are cases where the development of grammatical forms from lexical sources takes place “along two or possibly more different clines.” (Hopper and Traugott 1993, p.112) The term polygrammaticalization, introduced by Craig (1991), has been adopted to characterize this phenomenon. Craig (1991, p.486) defines polygrammaticalization as “a multiplicity of grammaticalization chains that may originate in one particular lexical morpheme.” Heine (1992, p.354) explains that polygrammaticalization is when “one and the same morpheme is the source of more than one chain.”

Craig (1991) provides an extensive discussion of a case of polygrammaticalization in Rama, a language spoken on the Atlantic coast of Nicaragua. In Rama, the verb *bang* ‘go’ is identified as being the source of relational preverbs in the argument-marking domain and at the same time contributing grammatical forms in the aspect/modality domain. (Craig 1991, pp.480–488)

Heine also shows that in Ewe, a language that stretches from the south-eastern border of Ghana into Togo, the auxiliary *le* ‘be at’ instantiates polygrammaticalization:

On the one hand, it has given rise to a multipurpose preposition whose main function is to introduce adjuncts or oblique cases roles... On the other hand, the auxiliary *le* has been employed in periphrastic locative constructions which have developed into verbal aspect categories... and has assumed the function of a present progressive and a present ingressive aspect marker... (Heine 1992, pp.354–355)

The case of *ho* in Akan is an example of the process of polygrammaticalization. As the evidence shows, *ho* ‘body’ originally a noun (and still so, reflecting the Hopperian principle of divergence (Hopper 1991)), has developed reflexive and postpositional meanings.

#### 4. Conclusion

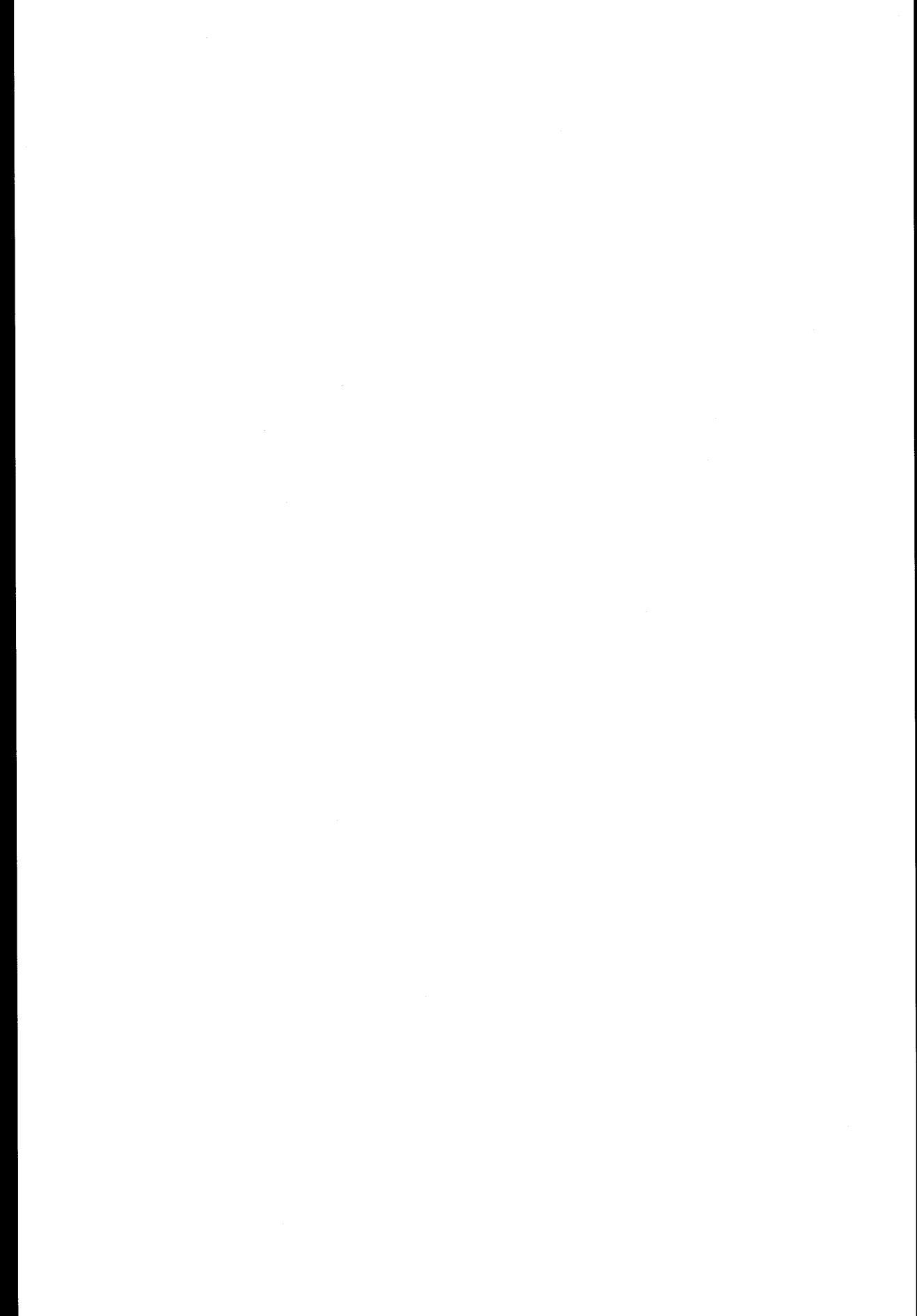
In this paper, I have examined the nature of the morphological form that marks reflexives in Akan. As laid out in the paper, Akan uses the possessive pronoun and the form *ho* (*POSS* + *ho*) to mark reflexives; that is, the constructions in which the initiator and

the endpoint of an action are embodied in the same participant. In syntactico-semantic terms, the reflexive requires coreferentiality between the subject and the direct object of the sentence. It has also been shown that as has been established for many languages, the form used to mark reflexives in Akan, is used to mark situations that are not strictly reflexive. This is why in Kemmer's terms, it is important to make a distinction between verbs that code direct reflexives and others that code non-direct reflexives as such body care action verbs, nontranslational motion verbs and attitudinal verbs.

The paper also explored the historical source of the form used to mark reflexives in Akan. The discussion in Section 3 of the paper confirms what has been established about African languages: that body part items are frequently employed in marking reflexivity. Furthermore, it has been shown that the noun *ho* 'body' which has developed grammatical function as a reflexive marker, has, at the same time, also developed a postpositional meaning. This information provides justification for the study of grammaticalization phenomena as a legitimate area of linguistic inquiry.

## References

- Carden, G. 1987. Reflexive parameters in Twi (Akan). MS.
- Christaller, J. 1875. *A Grammar of the Asante and Fante Language called Twi*. Basel: Basel Evangelical Missionary Society.
- Christaller, J.G. 1933. *A dictionary of the Asante and Fante language called Twi* (originally 1881). Basel: Basel Evangelical Society.
- Craig, C.G. 1991. "Ways to go in Rama." In E.C. Traugott, & B. Heine (ed.), *Approaches to grammaticalization* (Vol. 1, pp.455-492). Amsterdam: John Benjamins.
- Faltz, L.M. 1985. *Reflexivization: A study in universal syntax*. New York: Garland.
- Frajzyngier, Z. 2000. "Domains of point of view and coreferentiality: System interaction approach to the study of reflexives." In Z. Frajzyngier & T. Curl (eds.), *Reflexives: Forms and functions*, pp.125-152. Amsterdam: John Benjamins.
- Givón, T. 1990. *Syntax - a functional-typological introduction* (Vol. 2). Amsterdam: John Benjamins.
- Heine, B. 1992. "Grammaticalization chains." *Studies in Language*, 16(2), pp.335-368.
- . 2000. Polysemy involving reflexive and reciprocal markers in African languages. In Z. Frajzyngier & T. Curl (eds.), *Reciprocals: Forms and functions*, pp.1-29. Amsterdam: John Benjamins.
- Hopper, P. 1991. On some principles of grammaticalization. In E.C. Traugott, & B. Heine (eds.), *Approaches to grammaticalization* (Vol. 1, pp.17-35). Amsterdam: John Benjamins.
- Hopper, P., & Traugott, E.C. 1993. *Grammaticalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemmer, S. 1993. *The middle voice*. [Typological Studies in Language 23]. Amsterdam: John Benjamins.
- Lichtenberk, F. 1985. "Multiple uses of reciprocal constructions." *Australian Journal of Linguistics*, 5, pp.15-28.
- Saah, K. 1989. "Reflexivization in Akan." *Journal of West African Languages*, 19(2), pp.15-28.
- Schladt, M. 2000. "The typology and grammaticalization of reflexives." In Z. Frajzyngier & T. Curl (eds.), *Reflexives: Forms and functions*, pp.103-124. Amsterdam: John Benjamins.
- Walterteit, R. 2000. "What it means to deceive yourself: The semantic relation of French reflexive verbs and their corresponding transitive verbs." In Z. Frajzyngier & T. Curl (eds.), *Reflexives: Forms and functions*, pp.257-278. Amsterdam: John Benjamins.



## マルタ語の動詞語幹母音再建

長 渡 陽 一

(東京外国語大学大学院)

### Reconstructing of Maltese Verbal Stem-Vowel

NAGATO, Yoichi

Graduate School of Tokyo University of Foreign Language

The verbal stem-vowel patterns of modern Maltese are excessive in comparison with Arabic dialects: 6 Past patterns and 8 Present patterns.

Past      CaCaC, CaCeC, CeCaC, CeCeC, CiCeC, CoCoC

Present    ya-CCaC, ya-CCeC, ye-CCaC, ye-CCeC, yo-CCoC  
            yi-CCaC, yi-CCeC, yi-CCoC

Thus far Cohen and others have tried to organize the patterns of Maltese according to the consonant features of Classical Arabic, but have not achieved a comprehensive reconstruction. On the basis of phonemicization of /e/, it becomes possible to arrange the verbal stem-vowel pattern of proto-Maltese simply. In this paper the stem-vowel patterns are reconstructed to 3 Past patterns and 3 Present patterns.

Past      \*CaCaC    \*CiCiC    \*CuCuC

Present    \*yi-CCaC    \*yi-CCiC    \*yi-CCuC

Guttural assimilation in the environment of /o/ in verbal present stem-vowel also becomes clear. In researching the prefix /yo-/ , it also becomes clear that Coronal consonants (/t d s z f j/) block guttural assimilation.

Some problems for consonants emerge more clearly on the basis of a reanalysis of verbal stems: the issue of the disappearance of the emphatic feature of coronal consonants and the issue of representing /a/ instead of /e/ adjoining non-emphatic, non-guttural consonants.

As a result of observing the trace left on vowels (/a/ vs. /e/, /i/ vs. /e/), it becomes clear that the emphatic feature of dental consonants disappeared first in C<sub>1</sub>, next /e/ phonemicized and finally the emphatic feature disappeared in C<sub>2</sub> and C<sub>3</sub>.

**Keywords:** gutturals, emphatics, phonemicization of *e*, personal prefix of present, assimilation

キーワード：喉音，強勢音，*e*の音素化，現在人称接頭辞，同化

1. はじめに	4.3. 現在語幹の再建
1.1. 本稿の目的	4.4. 現在形の人称接頭辞
1.2. マルタ語	4.5. 人称接頭辞 <i>yo-</i>
1.3. 第1型動詞の語幹母音とは	4.6. 再建結果のまとめ
2. 先行研究	5. 問題
3. 喉音・強勢音と母音 <i>e</i>	5.1. <i>o</i> の喉音特徴
3.1. 祖語の子音	5.2. $C_1$ の強勢特徴の消失
3.2. 喉音・強勢音と母音交替	5.3. $C_1 \cdot C_2 \neq G \cdot E$ で $CaCaC$ のもの
4. 動詞の再建	6. むすび
4.1. マルタ語の動詞語幹の型	(付表) マルタ語動詞リスト
4.2. 過去語幹母音の再建	

## 1. はじめに

### 1.1. 本稿の目的

マルタ語は現代アラビア語方言の一つであるが、動詞の最も基本的な形である第1型動詞の語幹母音パターンが過去形6パターン、現在形8パターンあり、他のアラビア語方言に比べて複雑、多様である。例えばアラビア語シリア方言では過去形2パターン、現在形3パターン、古典アラビア語は過去形3パターン、現在形3パターンである。

マルタ語においてこのパターンを多く複雑にしているのは、母音音素 /e/ の存在である。本稿はこの *e* を、*\*a* や *\*i* に再建することによって、過去形3パターン、現在形3パターンに整理する。

また語幹母音を再建する作業を通して、母音 *o* が喉音特徴をもっていること、第1語根 ( $C_1$ ) が早くに強勢特徴を消失していたことを明らかにする。

### 1.2. マルタ語

マルタ語は、チュニジアとシチリアの間、地中海上のマルタ共和国で使われている。9世紀後半にチュニジアのアグラブ朝が征服したのがマルタ島のアラビア語化の最初であるらしい (Versteegh 1997, p.209)。その直前のこととは分からぬが、紀元前にはカルタゴの植民地としてフェニキア語の一種であるポエニ語が話されていた。その後ローマ帝国になりおそらくラテン語化されたのではないだろうか。したがって基層言語としてフェニキア語が考えられるかどうかは議論の余地がある。14世紀頃にキリスト教化され、宗教語、文化語は古典アラビア語に代わってラテン語やイタリア語になった。このためマルタ語にはイタリア語、シチリア語からの借用が著しい。19世紀に入って大英帝国の一部になり英語が公用語になったが、マルタ語の教育も進められた。1933年の独立でマルタ語が公用語になり、ラテン文字による正書法をもった。マルタ語は、正書法をもった唯一のアラビア語方言である。

マルタ語は、このようにヨーロッパ語からの影響が強く、形態やシンタクスの面でいくつかの改変も認められるが、語彙、動詞の形態変化などで基本的にはアラビア語の特徴を保っているアラビア語の一方言である。しかし本稿では慣例に従って「マルタ語」といい、マルタ方言とはいわない。

またマルタ島は小さな島であるが、都市方言と村落方言に分けられる。本稿では都市方言を

基盤にしたマルタ語標準語を扱う。扱う際に正書法を重視した。正書法は1934年に制定したものであるが、当時の標準語すでに子音音価を失っていた /ɸ/ (正書法で gh) や /h/ (正書法で h) を保持しているからである。

### 1.3. 第1型動詞の語幹母音とは

アラビア語の動詞は、3つの子音を「語根」としてその間に母音を配列し、ときに接頭辞をつけることで構成される。その最も基本的な形が第1型動詞 (*CvCvC*型) である。これ以外に、語根第2子音を重複させるものが第2型 (*CaCCaC*型)，そこにさらに接頭辞 *t* をつける第5型 (*tCaCCaC*型)，という具合に動詞の形が、古典では一般的に使われるもので10型ある。これらの型に配置される母音は、第1型以外では型に含まれて全体として決まっているのに対し、第1型は語彙によって異なる。この第1型動詞に配置される母音を「語幹母音」と呼び、本稿で観察していく。

ここで今、*CvCvC*と示したのは、「過去形」<sup>1)</sup>の能動3人称単数男性（彼は～した）であるが、これが動詞活用において最も基本になる形である。これを「過去語幹」として接尾辞を付けて人称変化させる。本稿ではこの形を単に「過去形」と呼ぶことにする。

アラビア語の動詞形態は過去形の他にもう1つ、「現在形」<sup>2)</sup>がある。第1型動詞の現在形は *CCvC* を「現在語幹」として、これに接頭辞や接尾辞を付けて人称変化させる。本稿では3人称単数男性形の *yi-* をつけた形（彼は～する）で示す。

また本稿で扱うのはいわゆる強動詞<sup>3)</sup>のみである。語根は3子音からなるが、この3つの中に *w*, *y* が含まれているもの（弱動詞という。過去形が *Ca:C*, *CieC*, *CvCa:* となる）、語根第2, 第3子音が同じもの（重子音動詞という。過去形が *CaCC* となる）は語彙的でない要因が語幹母音を決定するので扱わない。それ以外の動詞が強動詞 (*CvCvC*) である。

以下で、過去形は *C<sub>1</sub>v<sub>1</sub>C<sub>2</sub>v<sub>2</sub>C<sub>3</sub>* とする。すなわち語根第1子音 = *C<sub>1</sub>*, 第2子音 = *C<sub>2</sub>*, 第3子音 = *C<sub>3</sub>*, 過去語幹母音の1つ目の母音 = *v<sub>1</sub>*, 2つ目の母音 = *v<sub>2</sub>*。現在語幹は -*C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>vC<sub>3</sub>* とする。

## 2. 先行研究

Cohen 1970 が、マルタ語の第1型動詞語幹母音に触れている。Cohen 1970 (p.144) は、次の表2-1のように、マルタ語の過去語幹母音は古典アラビア語の語根子音の特徴によって語幹母音が交替した結果として説明している。

- 
- 1) 本稿では「過去形」とするが、「完了形」とすることも多い。ここでは形態のみを議論し、時制かアスペクトかなどは議論しない。
  - 2) 註1と同じように「未完了形」とすることも多い。
  - 3) 本稿は池田 1976 で使われる用語をそのまま使う。池田の用語はヨーロッパのアラビア語研究で使われる用語を日本語訳したものである。強動詞、弱動詞は Holes 他、英語ではそれぞれ、strong verb, weak verb という。重子音動詞は Holes は ‘C<sub>2</sub>=C<sub>3</sub>’ としている。

表 2-1 古典アラビア語とマルタ語の語幹母音対照

	古典アラビア語	マルタ語	$G^4)$ =喉音, E=強勢音
(1)	$CaCaC-$	$CiCeC$	環境によって
(2)		$CeCaC$	$C_3$ が G
(3)		$CaCaC$	$C_2$ が G・E
(4)			あるいは、 $C_1$ と $C_3$ が G・E
(5)		$CaCeC$	$C_1$ が E
(6)		$CeCeC$	$C_2$ が h
(7)	$CaCiG-$	$CeCeC$	$C_1$ か $C_2$ が G
(8)	$CaCuC-$	$CoCoC$	

Cohen 1970 p.144

Cohen が喉音・強勢音（次節で簡単に説明する）に注目しているのは正しい。しかし、必ずしもこの表の通りに対応していない。例えば、マルタ語の  $CeCeC$  との対応の条件を「 $C_2$  が h の時」としているが、 $C_2$  が h でないものも多く含まれる。また古典アラビア語の  $CaCuC-$  はマルタ語の  $CoCoC$  に対応するとしているが、例外が多い。そのため、本稿では古典アラビア語との比較ではなく、マルタ語内で内的再建を試みる。

また Cohen は現在形には触れていないが、本稿では現在形も見ていく。

### 3. 喉音・強勢音と母音 e

#### 3.1. 祖語の子音

祖語における、喉音・強勢音による母音の交替が以下で問題になる。マルタ語の祖語をここでは、長渡 2002 で検証した 4 方言（マルタ語、エジプト方言、シリア方言、モロッコ方言）の祖語と同じと考える。祖語の子音を表 3-1 に示す。

表 3-1 祖語の子音

唇音		歯茎音		硬口蓋音	軟口蓋音	喉音		
		非強勢音	強勢音			口蓋垂	咽頭	声門
閉鎖音	<i>b</i>	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>t̄</i>	<i>d̄</i>	<i>k</i>	<i>q</i>	<i>?̄</i>
摩擦音	<i>f</i>	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>s̄</i>	<i>z̄</i>	<i>ʃ</i>	<i>χ</i>	<i>š̄</i>
破擦音						<i>j</i>	<i>ħ</i>	<i>ʃ̄</i>
鼻音	<i>m</i>		<i>n</i>					
流音		<i>r l</i>		<i>(r̄)</i>				
接近音	<i>w</i>				<i>y</i>			

*j* : [dʒ], 正書法の *ġ*      *y* : [j], 正書法の *j*

#### 3.1.1. 喉音

喉音は、口蓋垂音、咽頭音、声門音をまとめた音類として使う。マルタ語ではこのうち、*ħ*

4) 「G」は喉音。原文では「H」で、「ħ, ſ, χ, q」としている。本稿では以降でも喉音を Guttural の G で表すこととする。また「E」は強勢音 Emphatique。

とχが&に融合し、&と&は&に融合し、?は完全に消失してqが?になっている。hと&は子音音価を失った。これらは現行正書法（1934年）では「h h gh q」と書かれる。対応は表3-2のようになっている。

表3-2 喉音の、祖語とマルタ語の対応

祖語	*χ *h	*h	*& *?	*q
正書法	h	h	gh	q
マルタ語音素	/h/	/h/	/?/	/q/
現在の発音	[h] <sup>5)</sup>	ø	ø	[?]

なお本稿の、マルタ語の表記はそれぞれ& h & qとした。これは、qがいつ[q]から[?]になったかは分からぬが、より古い時点の音韻が反映されていると考えられるためであり、現在の発音や音素とズレがある。

### 3.1.2. 強勢音

強勢音はアラビア語に広く見られる音で、咽頭化音とか、口蓋垂化音（中野1998）といわれる。祖語では歯茎音のt d s (r)に強勢と非強勢のペアがあったが、マルタ語では両者が融合している。本稿では、これらマルタ語の歯茎音が祖語において強勢音だったか非強勢音であったかの判断は、古典アラビア語を参考にした。このうち強勢音rはいくつかの方言にはあるが古典アラビア語ではなく、音素として認められるかどうかは議論があるが、このいずれにしてもマルタ語では隣接する母音が\*e>a, \*i>eになっていることが多い。本稿では\*r \*rの別によって結果が異なることがなかったので全て\*rとした<sup>6)</sup>。

表3-3 非強勢音と強勢音の、祖語とマルタ語の対応

祖語	*t *t̪	*d *d̪	*s *ʃ	*r (*r̪)
正書法	t	d	s	r
マルタ語	/t/	/d/	/s/	/r/
現在の発音	[t]	[d]	[s]	[r]

### 3.2. 喉音・強勢音と母音交替

上の喉音・強勢音との関わりで、母音が交替する。

祖語の母音は/a/ /i/ /u/の3母音体系であったが、マルタ語で喉音・強勢音に隣接する/i/はeに発音され、また喉音・強勢音に隣接していない/a/の実際の発音はイマーラ<sup>7)</sup>現象によって

5) 高階1992では/h/を[h]とし、/h/を[ø~h]としている。しかし、[h]が消失しているから、h:hを対立させる必要はなくなりており、また咽頭音[?]がなくなった以上、その対応する無声音[h]が存在するとするのは難しいだろう。Borg & Azzopardi-alexander 1997では、正書法上のhの音素を/h/としている。またマルタ語入門書 *Begining Maltese* (1997年, Lydia Sciriha著, Radju ta'l-Università and Malta University Publishers Ltd.) の音声テープでも[h]と発音している。

6) 本稿で扱わなかったC<sub>3</sub>=yの動詞には、jera (<\*jara) 走る, jara (<\*jara) 起こる、というrとrの対立のあるものがある。

7) アラビア語のいくつかの方言で特にa:がe:のように発音される。これをイマーラ ('imāla=傾き) という。Versteegh 2001, p.42など参照。

*e*になっていた。マルタ語ではこれらの*e*が音素化し（長渡 2002），その結果，第1型動詞の語幹が多様になったのである。第1型動詞には長母音は出てこないのでここでは短母音だけを表3-4に示す。

表3-4 マルタ語と祖語の短母音音素

祖語	祖語表層形・現代語				左以外
	語末開音節	語末閉音節	喉音・強勢音に隣接		
短母音	*a	a	e	a	e
	*i	i	e	e	i
	*u	u	o	o	o

ただし，*u*と*o*は異音である。

この表から，マルタ語における*e*の祖形は次のようにして再建できる。

・喉音・強勢音に隣接していない*e*は祖語で\*a。

・喉音・強勢音に隣接している*e*は祖語で\*i。

・語末閉音節で，喉音・強勢音に隣接していないときは，\*aの可能性も\*iの可能性もある。

例えば，*sema* ‘sky’ は古典アラビア語で *sama*?であり *s*は非強勢音なので祖形は \**sama* と考えられ，*sedq* ‘sincerity’ は古典アラビア語で *sidq* であり *s*が強勢音なので祖形は \**sidq* と考えられる。

#### 4. 動詞の再建

##### 4.1. マルタ語の動詞語幹の型

まず，Vanhove 1993 (p.18) の表を参照して，第1型動詞の全パターンを表4-1に示す（順序は Aquilina 1965 で挙げられている順序で示したが，これは再建される形を考慮しての順序である）。過去形に6パターン，現在形に8パターンあり，これはアラビア語の方言としては多いことは上で述べた。また過去／現在の組み合わせが (a) から (p) まで17通りある。

表4-1 マルタ語の動詞パターン

過去形 <sup>8)</sup>	現在形	過去形	現在形
(a)	<i>ya-CCaC</i>	<i>CeCeC</i>	<i>ye-CCeC</i>
(b)	<i>yi-CCaC</i>	<i>yi-CCeC</i>	
(c)	<i>yi-CCoC</i>	<i>CiCeC</i>	<i>yi-CCeC</i>
(d)	<i>yo-CCoC</i>	<i>(n)</i>	<i>yi-CCoC</i>
(e)	<i>ya-CCeC</i>	<i>(o)</i>	<i>yi-CCoC</i>
(f)	<i>yo-CCoC</i>	<i>CoCoC</i>	<i>yo-CCoC</i>
(g)	<i>ye-CCaC</i>		
(h)	<i>yi-CCaC</i>		
(i)	<i>yi-CCoC</i>		
(j)	<i>yo-CCoC</i>		

8) 過去形は原文では conjugation suffixale，現在形は conjugation préfixale。過去形は接尾辞によって人称変化を表わし，現在形は接頭辞によるためにこのような命名をしている。

#### 4.2. 過去語幹母音の再建

過去語幹の初めにまず、過去語幹  $Cv_1Cv_2C$  の 2 つの母音は同じ母音であったこと ( $v_1 = v_2$ ) を確認したい。古典アラビア語では過去語幹母音の  $v_1$  は必ず  $a$  であり、語幹母音というと  $v_2$  のことを指す ( $CaCaC$ ,  $CaCiC$ ,  $CaCuC$  の 3 パターンになる)。これが例えればエジプト方言においては、 $Cv_1Cv_2C$  の  $v_1$  は常に  $v_2$  に同化し (Holes 1995, p.103), シリア方言などにおいても同様である。古典アラビア語と比較すると次のようになる。

	'write'	'be happy'	'become cheap'
エジプト方言	<i>katab</i>	<i>firih</i>	<i>ruxus</i> (あるいは <i>rixis</i> )
古典アラビア語	<i>katab</i> <sup>9)</sup>	<i>farih-</i>	<i>raxus-</i>

そこで、マルタ語においても、 $v_1 = v_2$  であったと考える。したがって  $v_1$  か  $v_2$  のどちらかが決まれば、もう一方も同じ母音として決定する。そこで過去語幹は表 4-2 のように再建できる。 $v_1$  も  $v_2$  も  $e$  である (k) と (l) が問題となるが、喉音に隣接している  $e$  は  $*i$  と再建できるから (3.1.3 参照),  $v_1$  が  $*i$  と再建できる。

表 4-2 過去語幹母音の再建

	過去形		再建形
(a)-(d)	<i>CaCaC</i>		<i>*CaCaC</i>
(e)-(f)	<i>CaCeC</i>	$v_1$ が $a$ なので $v_2$ も $*a$	"
(g)-(j)	<i>CeCaC</i>	$v_2$ が $a$ なので $v_1$ も $*a$	"
(k)	<i>CeCeC</i>	$C_1$ が喉音なので $v_1$ は $*i$ , よって $v_2$ も $*i$	<i>*CiCiC</i>
(l)	<i>CeCeC</i>	$C_2$ が喉音なので $v_1$ と $v_2$ は $*i$	"
(m)-(n)	<i>CiCeC</i>	$v_1$ が $i$ なので $v_2$ も $*i$	"
(o)-(p)	<i>CoCoC</i>	( $u$ と $o$ は異音)	<i>*CuCuC</i>

Cohen (表 2-1 参照) と異なる部分は、 $CeCeC$  と  $CiCeC$  を  $*CiCiC$  に再建したことである。また Cohen は  $h$  を喉音と別にしているが、本稿では喉音に入れている。

しかし、このように再建はできたが、具体的な動詞を見ると  $v_1$  に関して問題が 2 つ残る。1 つは、表 4-3 に示すように (b) (c) (d) の中に、 $C_1$  も  $C_2$  も喉音・強勢音でないのに  $v_1$  が  $a$  のものがある ( $CaCaC$ ;  $C_1$ ,  $C_2$  も  $\neq G, E$ ) という問題である。

9) 古典アラビア語での実現形は、3 人称単数形語尾  $-a$  について、*kataba* となる。以下、同様。

表 4-3  $C_1$  が喉音・強勢音でないのに  $v_1$  が  $a$ 

	No.	アラビア語 語根	子音			マルタ語 過去形
			$C_1$	$C_2$	$C_3$	
(b)	20	$ʃbʃ$			G	<i>sabaʃ</i>
	25	$jmʃ$			G	<i>jamaʃ</i>
	30	$smʃ$			G	<i>samaʃ</i>
(c)	36	<i>jbr</i>				<i>jabar</i>
(d)	48	<i>mʃt</i>			E	<i>mafat</i>

これについては、5.3で議論するが、本稿では明確な答えは出なかった。

もう一つは、これとは逆に (h) (i) で、 $C_1$  が強勢音であるのに  $v_1$  が  $e$  ( $< *a$ ) のものがあるという問題である。

表 4-4  $CeCaC$  ( $C_1 = E$ )

	No.	アラビア語 語根	子音			マルタ語 過去形
			$C_1$	$C_2$	$C_3$	
(h)	84	$ʃdq$	E		G	<i>sedaq</i>
	87	$t!q$	E		G	<i>telaq</i>
	88	$t!ʃ$	E		G	<i>telaħ</i>
(i)	91	$t!bχ$	E		G	<i>tebaħ</i>

これは、 $e$  の音素化よりも先に  $C_1$  の強勢特徴が消失したためと考えられる。 $C_1$  の強勢特徴の消失については 5.2 で詳しく述べることにして、ここでは  $*CaCaC$  を再建するにとどめておく。

#### 4.3. 現在語幹の再建

接頭辞を除いた現在語幹は、 $-CCaC$ ,  $-CCeC$ ,  $-CCoC$  の 3 つがある。この内  $-CCaC$  の祖形は  $*-CCaC$  で、 $-CCoC$  の祖形は  $*-CCuC$  ( $o$  は  $u$  の異音なので) と再建できる。残る  $-CCeC$  ((e) (k) (l) (m)) の祖形が  $*-CCaC$  か  $*-CCiC$  のどちらであるかを考えなければならない (表 4-5 の網掛けの行)。

この内 (i) の動詞は  $C_2$  が喉音なのでそれに隣接する語幹母音は  $*i$  であったと決定できる。喉音・強勢音に隣接していないときは語末の閉音節では  $*a$  も  $*i$  も  $e$  になるので、(e) (k) (m) は  $*-CCaC$  も  $*-CCiC$  もありうる (3.1.3 参照)。これは、人称接頭辞を見ることで再建ができる。

表 4-5 現在語幹母音とその再建形

	マルタ語	語根子音	語根再建形
(a)	<i>ya-CCaC</i>		-CCaC
(b)	<i>yi-CCaC</i>		-CCaC
(c)	<i>yi-CCoC</i>		-CCuC
(d)	<i>yo-CCoC</i>		-CCuC
(e)	<i>ya-CCeC</i>	G--	- ?
(f)	<i>yo-CCoC</i>		-CCuC
(g)	<i>ye-CCaC</i>		-CCaC
(h)	<i>yi-CCaC</i>		-CCaC
(i)	<i>yi-CCoC</i>		-CCuC
(j)	<i>yo-CCoC</i>		-CCuC
(k)	<i>ye-CCeC</i>	G--	- ?
(l)	<i>yi-CCeC</i>	-G-	-CCiC
(m)	<i>yi-CCeC</i>	---	- ?
(n)	<i>yi-CCoC</i>		-CCuC
(o)	<i>yi-CCoC</i>		-CCuC
(p)	<i>yo-CCoC</i>		-CCuC

## 4.4. 現在形の人称接頭辞

語幹母音が *e* である (e) (k) (l) (m) の人称接頭辞はそれぞれ *ya-*, *ye-*, *yi-*, *yi-* である。

表 4-6 人称接頭辞と  $C_I$  (語幹母音が *e*)

	人称接頭辞	現在語幹	$C_I$
(e)	<i>ya-</i>	-CCeC	G
(k)	<i>ye-</i>	-CCeC	G
(l)	<i>yi-</i>	-CCeC	
(m)		-CCeC	

ここで現在語幹の  $C_I$  に注目してみると、*ya-* と *ye-* は  $C_I$  が喉音で、*yi-* は  $C_I$  が喉音でない。接頭辞の基底形は \**yi-* で、 $C_I$  が喉音の時に *ya-* ないし *ye-* になると言うことができそうだ。人称接頭辞は他のアラビア語方言でも基底形が \**yi-* である。そして  $C_I$  が喉音のときに *ya-* と *ye-* の 2通りが生じるのは、語幹母音が違うものだったからとは考えられないだろうか。すなわち、 $C_I$  が喉音の場合、その喉音を介して *yi-* が語幹母音 \**a* によって *ya-* になり、語幹母音 \**i* によって *ye-* になるのではないか。

$$(e) *yi-GCaC \rightarrow ya-GCeC$$

$$(k) *yi-GCiC \rightarrow ye-GCeC$$

このことは、語幹が -CCaC のものにも言える。

表 4-7 人称接頭辞と  $C_1$  (語幹母音が  $a$ )

	人称接頭辞	現在語幹	$C_1$
(a)	$ya-$	$CCaC$	$G$
(g)	$ye-$	$CCaC$	
(b)	$yi-$	$CCaC$	
(h)		$CCaC$	

表 4-7 で、(g) は、*ye-rsaq* ‘approach’ の 1 例でだけあり、本稿では最終的に説明ができないかったので例外としておく。そうすると、語幹母音が  $e$  のものと同様の説明がなりたつ。すなわち  $C_1$  が喉音であるので、 $yi-$  が語幹母音  $a$  に同化して  $ya-$  になった。

(a) \* $yi-GCaC \rightarrow ya-GCaC$  (- $CCaC$  なのは  $C_2$  か  $C_3$  どちらかが喉音・強勢音だから)  
これで、接頭辞が  $ya-$  である (e) と、 $ye-$  である (k) が再建できた。

(m) は本稿では最終的に語幹母音を再建することができないが、\* $yi-CCaC$  か \* $yi-CCiC$  のどちらかである。これについては稿を改めて議論することにする。

#### 4.5. 人称接頭辞 $yo-$

さて、人称接頭辞にはあと一つ  $yo-$  がある。 $yo-$  が現れるのは語幹が - $CCoC$  のものなので、 $yi-CCoC$  と  $yo-CCoC$  を一覧してみる（表 4-8）。

人称接頭辞が  $ya-$  や  $ye-$  のものは  $C_1$  が喉音だけであったが、人称接頭辞が  $yo-$  のものには  $C_1$  が喉音でないものも含まれている。逆に  $yi-$  であるものは  $C_1$  が  $t d s z f j$ , すなわち  $n, r, l$  を除く舌音 (Coronal) である（本稿では語根子音に  $y$  を含む動詞は扱っていない）。そして  $C_1$  がそれ以外の子音 ( $b f m n r l k h \Omega q$ ) のときに  $yo-$  であり、これには喉音も含まれる。

4.4 で  $yi-$  が語幹母音に同化して  $ya-, ye-$  になるのは、 $C_1$  の喉音を介していることを示したが、 $yi-$  が語幹母音  $o$  に同化して  $yo-$  になるのは、 $C_1$  が舌音でない場合である。つまり語幹母音  $o$  の影響を舌音がブロックしていると考えられる。マルタ語で母音  $o$  (/u/) はこのように特殊な振る舞いをするが、この特徴については 5.1 で改めて述べることにする。

ところで人称接頭辞  $yi-$  は、 $C_1$  が強勢音であっても  $ye-$  になることがない。これも  $C_1$  が強勢音で  $CeCaC$  のものと同じように、 $C_1$  の強勢特徴消失によると考えられるが、これは下で述べる (5.2)。

表 4-8 現在語幹母音が *o* の動詞の接頭辞  
*yi-* のもの *yo-* のもの

	No.	現在形	$C_I$		No.	現在形	$C_I$
(c)	34	<i>yi-drob</i>	E	(d)	40	<i>yo-qfod</i>	G
	35	<i>yi-dhol</i>			41	<i>yo-qros</i>	G
	36	<i>yi-jbor</i>			42	<i>yo-bfod</i>	
	37	<i>yi-sbor</i>	E		43	<i>yo-brof</i>	
	38	<i>yi-shon</i>			44	<i>yo-brom</i>	
	39	<i>yi-tlob</i>	E		45	<i>yo-hnoq</i>	G
(i)	89	<i>yi-dboh</i>		(j)	46	<i>yo-krob</i>	
	90	<i>yi-sboq</i>			47	<i>yo-lqot</i>	
	91	<i>yi-tboh</i>	E		48	<i>yo-mfot</i>	
	92	<i>yi-zbof</i>			49	<i>yo-mfod</i>	
	93	<i>yi-zloq</i>			50	<i>yo-nfos</i>	
(n)	136	<i>yi-skot</i>		(p)	51	<i>yo-rqod</i>	
	137	<i>yi-tnos</i>			52	<i>yo-rbot</i>	
(o)	138	<i>yi-frob</i>		(j)	94	<i>yo-bzoq</i>	
	139	<i>yi-sfob</i>	E		95	<i>yo-ftoq</i>	
	140	<i>yi-sfol</i>			96	<i>yo-nfoh</i>	
					97	<i>yo-nfq</i>	
				(p)	141	<i>yo-ʃjob</i>	G
					142	<i>yo-ʃkos</i>	G
					143	<i>yo-ʃlob</i>	G
					144	<i>yo-frof</i>	
					145	<i>yo-ʃrok</i>	G
					146	<i>yo-ʃdos</i>	G
					147	<i>yo-hlom</i>	G
					148	<i>yo-ktor</i>	
					149	<i>yo-qrob</i>	G
					150	<i>yo-rhos</i>	

#### 4.6. 再建結果のまとめ

これでマルタ語の第1型動詞のパターンを、過去形3パターン、現在形3パターンに再建でき、他のアラビア語諸方言とほぼ同数になった。またパターンの組み合わせは表4-9のようになる。過去形 *CiCiC* については、(m) の現在語幹が *-CCiC* だとすると、過去／現在の組み合わせが5組であるが、*-CCaC* だとすると6組である。

表 4-9 祖語の過去-現在語幹パターン

	現在					
過去	<i>yi-CCaC</i>			<i>yi-CCiC</i>		<i>yi-CCuC</i>
<i>CaCaC</i>	(a) (b) (e) (g) (h)			×		(c) (d) (f) (i) (j)
<i>CiCiC</i>	(m) ?			(k) (l) (m) ?		(n)
<i>CuCuC</i>	×			×		(o) (p)

また現在形の人称接頭辞は全て *yi-* に再建でき、次の条件で *ya-*, *ye-*, *yo-* が現れた。

現在語幹母音  $v = a$ ,  $C_1$  が喉音のとき  $*yi->ya-$

$v = i$ ,  $C_1$  が喉音のとき  $*yi->ye-$

$v = o$ ,  $C_1$  が舌音でないとき  $*yi->yo-$  (ただし舌音: *t d s z f j*)

## 5. 問題

マルタ語の第 1 型動詞を再建する中で明らかになった問題について以下で考える。

### 5.1. *o* の喉音特徴

4.5 で、母音 *o* が他の母音と異なる振る舞いをすることを見た。この *o* の特徴について考えてみる。舌音がその同化をブロックするという点が、Shahin 1997 で言う「口蓋垂化」と似ている。

Shahin は、パレスチナ方言において単語内で、強勢音が低母音・非喉音<sup>10)</sup>を口蓋垂化させ、この口蓋垂化をブロックするのは /ʃ/ /yy/ であると述べている。

マルタ語の *o* とパレスチナ方言の強勢音は、諸々の条件は違うが、その同化を *f* がブロックしていることは類似している。ただしマルタ語の *o* は *f* だけでなくその他の舌音によってもブロックされている。また確かに *o* は奥舌が口蓋垂に接近している。したがって *o* は口蓋垂音、もっと広くは喉音の特徴を持っていると言つていいだろう。この喉音特徴によって現在形の人称接頭辞の母音が同化するのである。

*a* や *i* にはこのような特徴はない。また *a:* はイマーラ現象 (p.2, 註 7 参照) によって [ie], さらには、おそらく間もなく [i:] になる、あるいはなっている。このようにマルタ語で *o* は、

表 5-1 語内の口蓋垂化 (Shahin 1997, p.217 (3))

1 引き金	強勢音
2 口蓋垂化されるもの	低母音, 非喉音
3 " されないもの	非低母音
4 ブロック	/ʃ/ /yy/
5 調音動作	舌後部引き込み (口蓋垂化)
6 音響的	F2 下降

10) ここで喉音としたものは Shahin 1997 では postvelar, 本稿での喉音に当たる。

*a* や *i* と別の振る舞いをしている。

他の方言、例えばシリア方言では *i* と *u* は、\_C # 以外の環境で *a* に融合するなどの共通特徴を持っており、*i u* と *a* に分類できる。このように同じ 3 母音体系ではあっても、マルタ語と、シリア方言ではその性質に違いがある。3 母音をマルタでは *i a* と *u* の前後に、シリアでは *i u* と *a* の高低に分類できる。

表 5-2 祖語とシリア方言の母音体系

マルタ語	前母音	後母音	シリア方言
	<i>i</i>	<i>u</i>	高母音 <i>i</i> <i>u</i>
	<i>a</i>		低母音 <i>a</i>

### 5.2. *C<sub>1</sub>* の強勢特徴の消失

強勢音も、喉音と同様に *e* を *a* に交替させるが、過去形において *C<sub>1</sub>* が強勢音であっても *CeCaC* のものがあり (4.2)、また接頭辞の *yi-* を *ye-* にしない。

表 5-3 *C<sub>1</sub>* が強勢音の動詞

	No.	アラビア語 語根	子音			現代マルタ語	
			<i>C<sub>1</sub></i>	<i>C<sub>2</sub></i>	<i>C<sub>3</sub></i>	過去形	現在形
(h)	84	<i>sdaq</i>	E			<i>sedaq</i>	<i>yi-sdaq</i>
	87	<i>tlaq</i>	E		G	<i>telaq</i>	<i>yi-tlaq</i>
	88	<i>tlaʃ</i>	E		G	<i>telaʃ</i>	<i>yi-tlaʃ</i>
(i)	91	<i>tbaħ</i>	E		G	<i>tebaħ</i>	<i>yi-tbaħ</i>

長渡 2002 で、*isfar* < \**asfar* ‘yellow’、*tifel* < \**tifl* ‘child’ の例から「第 1 子音 *s*, *t*, *d* の強勢特徴が早くに消失した」可能性を指摘した。同様に動詞も、*C<sub>1</sub>* においては *t*, *s*, *d* が早くに強勢特徴が消失していたのではないだろうか。

ところで、表 5-4 を見れば、*v<sub>2</sub>* が *a* であるから、*C<sub>2</sub>* や *C<sub>3</sub>* の位置では強勢特徴を保持していたことが確かめられる。

表 5-4  $C_2, C_3$  が強勢音の動詞

	No.	アラビア語 語根	子音			現代マルタ語	
			$C_1$	$C_2$	$C_3$	過去形	現在形
(a)	1	$qbd$	G		E	<i>qabad</i>	<i>ya-qbad</i>
	4	$qsm$	G	E		<i>qasam</i>	<i>ya-qsam</i>
	5	$qts$	G	E	G	<i>qataṣ</i>	<i>ya-qtaṣ</i>
	6	$fsr$	G	E		<i>fasar</i>	<i>ya-fsar</i>
	9	$hdr$	G	E		<i>hadar</i>	<i>ya-hdar</i>
	15	$χbt$	G		E	<i>habat</i>	<i>ya-hbat</i>
	17	$χtf$	G	E		<i>hataf</i>	<i>ya-htaf</i>
(d)	41	$qrs$	G		E	<i>qaras</i>	<i>yo-qros</i>
	48	$mst$			E	<i>masat</i>	<i>yo-msot</i>
	52	$rbt$			E	<i>rabat</i>	<i>yo-rbot</i>

したがって強勢音は、 $C_1$ においては、 $e$ の音素化よりも前に強勢を失ったが、 $C_2 \cdot C_3$ においては $e$ の音素化の後で強勢特徴を失ったと考えることができる。

- (1)  $C_1$  の強勢音が強勢特徴を失う。
- (2)  $e$  が音素化する。
- (3)  $C_2 \cdot C_3$  の強勢音が強勢特徴を失う。

$C_1$  が強勢音を失っていたとするとき、次の表 5-5 の No. 21 *dahak* や No. 31 *tahan* の  $v_1$  が *a* であるのは  $C_1$  の強勢音によるのではなく、 $C_2$  の喉音によるものだと考えられる。

表 5-5  $C_1$  が強勢音の動詞

	No.	アラビア語 語根	子音			現代マルタ語	
			$C_1$	$C_2$	$C_3$	過去形	現在形
(b)	21	$dhk$	E	G		<i>dahak</i>	<i>yi-dhak</i>
	31	$t hn$	E	G		<i>tahan</i>	<i>yi-than</i>
	32	$ðlm$	E			<i>dalam</i>	<i>yi-dlam</i>
(c)	34	$drb$	E			<i>darab</i>	<i>yi-drob</i>
	37	$s br$	E			<i>sabar</i>	<i>yi-sbor</i>
	39	$t lb$	E			<i>talab</i>	<i>yi-tlob</i>

となると、*dalam* 以下、*darab*、*sabar*、*talab* はなぜ  $v_1$  が *a* なのだろうか。これ以外にも、4.2 で、 $C_1$  が喉音・強勢音でないのに  $v_1$  が *a* であるものを指摘しておいた。これについて次に議論する。

### 5.3. $C_1 \cdot C_2 \neq G \cdot E$ で *CaCaC* のもの

$C_1$  には強勢特徴がなくなっていることはすでに述べた。これも含めて、 $C_1$  も  $C_2$  も喉音・強勢音でないのに  $v_1$  が *a* であるものが 8 つある（表 5-6）。

表 5-6  $C_1 C_2$  が喉音・強勢音でなく  $v_1$  が  $a$  の動詞

	No.	アラビア語 語根	$C_1$	子音 $C_2$	$C_3$	現代マルタ語 過去形	現代マルタ語 現在形
(b)	20	<i>ʃbə</i>	E		G	<i>sabaʃ</i>	<i>yi-sbaʃ</i>
	25	<i>jmaʃ</i>			G	<i>jamaʃ</i>	<i>yi-jmaʃ</i>
	30	<i>smaʃ</i>			G	<i>samaʃ</i>	<i>yi-smaʃ</i>
	32	<i>ðlm</i>				<i>dalam</i>	<i>yi-dlam</i>
(c)	36	<i>jbr</i>	E			<i>jabar</i>	<i>yi-jbor</i>
	37	<i>ʒbr</i>				<i>sabar</i>	<i>yi-sbor</i>
	39	<i>tlb</i>				<i>talab</i>	<i>yi-tlob</i>
(d)	48	<i>mʃt</i>			E	<i>masat</i>	<i>yo-mʃot</i>

これらについては、(b) と、(c) (d) を分けて論じる。

まず (b) の 4 つは現在語幹母音が  $a$  のものである。この内 *dalam* 以外は  $C_3$  が喉音であり、 $v_1$  はその喉音の影響と考えるしかない。しかし (h) も全て  $C_3$  が喉音であるが  $CeCaC$  なので、これでは解決しない。(b) の 4 つの動詞には唇音 *b*, *m* が含まれていることを指摘しておく。唇音も  $o$  と同様、奥舌が口蓋垂に接近する。ただし (h)  $CeCaC$  にも唇音を含む動詞も相当数あり、また、*sebah* ‘resemble’ のように、No. 20 *sabaʃ* と同じ条件で  $v_1$  が  $e$  のものがあるので、最終的な結論としては、喉音と唇音の両方を含む動詞に散発的にこのような例が生じたとしておくことにする。ただし *dalam* は解決できないが、他の方言でも *dalam* のように *l* も強勢音であることと関係があるだろう。なお、*samaʃ* は *semaʃ* という自由変異がある。

次に (c) (d) は現在語幹母音が  $o$  のものである。これらは喉音を含んでいないので、(b) と同じ説明はできない。5.1で、 $o$  が喉音特徴を持っていることを述べたが、これが作用していると見る。すなわち、現在語幹母音の  $o$  が現在語幹全体を喉音化し、そこで喉音化された 3 語根が過去形にも反映されたとするのである。

*yo-mʃot > \*-mʃot > 語根 mʃt > masat*

現在形における変化が過去形に反映されるのはあり得ることである。たとえば次の例は現在形を通してでなければ説明ができない。

祖語 現在形		マルタ語 現在形	マルタ語 過去形
- <i>ksal</i>	→ *- <i>χsal</i>	→ - <i>ħsel</i>	→ <i>ħasel</i> 'wash'
- <i>kɔib</i>	→ *- <i>gðib</i>	→ - <i>gdeb</i>	→ <i>gideb</i> 'lie'
- <i>kdim</i>	→ *- <i>gdim</i>	→ - <i>gdem</i>	→ <i>gidem</i> 'bite'

\**Kasal* の *K* と *s* は過去形においては隣接していないから、現在形において *K* が無声化したと考えられる。*Kasal*～*χsal* の自由変異はシリアにも見られる (Grotfeld 1965 卷末 glossar, p. 156)。エジプトでも /yi<sup>h</sup>sal/ は [yiχsal] と発音される。この変化が過去形に反映されたのである。

しかしこの場合も、(i) に同じ条件のものが相当数あり、散発的に生じたとしておくしかない。

## 6. むすび

アラビア語の方言としては多すぎる、マルタ語の第1型動詞の語幹母音（過去6パターン、現在8パターン）を、喉音や祖語における強勢音と $e$ との関係によって、過去3パターン、現在3パターンに整理、再建した。また $ya-$ ,  $ye-$ ,  $yo-$ ,  $yi-$ の4つの現在形人称接頭辞も $yi-$ に再建した。

次に、人称接頭辞 $yo-$ を見る中で、母音 $o$ の喉音特徴を示し、これによる同化を舌音( $t d s z f j$ )がブロックしていることも明らかにした。このようにマルタ語では $o$ は $a$ ,  $i$ と異なる振る舞いをし、高／低ではなく、前 $a$   $i$ ／後 $o$ という母音体系であることを指摘した。

また舌音の強勢特徴は、 $C_1$ において先に消失し、次に $e$ が音素化した後に $C_2 \cdot C_3$ において消失したことが分かった。

$C_1$ や $C_2$ と関係なく過去形の $v_1$ が $a$ になっているものがあった。この原因ははっきりと解明できなかったが、 $C_3$ の喉音、あるいは現在語幹母音 $o$ によるものであり、それが現れる条件として唇音が語根に含まれる場合を考えられるとしておいた。ただしこれでは例外が多く、最終的には散発的なものとするしかなかった。

## 参考文献

- Aquilina, Joseph 1965. *Maltese: A Complete Course for Beginners*. Illinois: NTC Publishing Group.
- Al-Ani, Salman H. 1970. *Arabic Phonology: An Acoustical and Physiological Investigation*. The Hague, Paris: Mouton.
- Borg, Albert & Marie Azzopardi-alexander 1997. *Maltese*. London & New York: Routledge.
- Cardona, Tony 1997. *Introduzzjoni għal-Lingwistika Maltija*. Malta: Mireva.
- Cohen, David 1970a. ‘Le système phonologique du Maltais: Aspects synchroniques et diachroniques’. *Études de Linguistique Sémitique et Arabe*. pp.126–149. The Hague & Paris: Mouton.
- González, F. Javier Brage 1988. *Estudios sobre el Vocalismo en los Dialectos Árabes*. Madrid: Instituto Hispano - Árabe de Cultura.
- Grotzfeld, Heinz 1965. *Syrisch - arabisch Grammatik: Dialekt von Damaskus*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1980. ‘Das syrisch - palästinensische Arabisch’, *Handbuch der arabischen Dialekte*, pp. 174–190. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Holes, Clive 1995. *Modern Arabic: Structures, Functions and Varieties*. London & New York: Longman.
- Jakobson, Roman 1957. ‘Mufaxxama - the ‘Emphatic’ Phonemes in Arabic’, in Erik C. Fudge (ed.) *Phonology*, 1973. pp.159–171. Baltimore: Penguin Books.
- Schabert, Peter 1976. *Laut- und Formenlehre des Maltesischen anhand zweier Mundarten* (=Erlanger Studien, 16). Erlangen: Palm & Enke.
- 1980. ‘Text aus Malta’, *Handbuch der arabischen Dialekte*, pp.286–291. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Schembri, Ludovik 1997. *Vokabularju: Malti - Ingliz - Taljan*. Malta: Colour Image.
- Shahin, Kimary N. 1997. ‘Acoustics of Pharyngealization vs. Uvularization Harmony’. in *Perspectives on Arabic Linguistics X*. ed. by Mushira Eid & R.R. Ratcliffe. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Singer, Hans-Rudolf 1980. ‘Das Westarabische oder Maghribinische’, *Handbuch der arabischen Dialekte*, pp.248–265. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Vanhove, Martine 1993. *La langue maltaise*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Versteegh, Kees 1997, 2001. *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Woidich, Manfred 1980. ‘Das Ägyptisch-Arabische’, *Handbuch der arabischen Dialekte*, pp.207–229. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

## 日本語文献

池田 修 1976, 『アラビア語入門』岩波書店。

- 高階美行 1992, 「アラビア語のピジン・クレオール」『言語学大辞典 第1巻 世界言語編(上)』三省堂。
- 1992, 「マルタ語」『言語学大辞典 第4巻 世界言語編(下-2)』三省堂。
- 中野暁雄 1992, 「アラビア語諸方言」『言語学大辞典 世界言語編』三省堂。
- 1998, 「アフロ・アジア語の音声・音韻—子音音素論」『音声研究』第2巻第3号, 日本音声学会。
- 長渡陽一 2002, 「マルタ語の音韻再建」『アジア・アフリカ文法研究』30号, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- 松田伊作 1992, 「アラビア語」『言語学大辞典』三省堂。
- ヤコブソン, ローマン 1957, 「Mufaxxama—アラビア語における「強化」音素」(米重文樹訳 1996), 『構造的音韻論』pp.265-278, 岩波書店。

(付表) マルタ語動詞リスト

	パターン 過去 現在	現代マルタ語		古典アラビア語語根	子音			マルタ語gloss	古典アラビア語 gloss
		No.	過去形 現在形		<i>C<sub>1</sub></i>	<i>C<sub>2</sub></i>	<i>C<sub>3</sub></i>		
(a)	<i>CaCaC</i>	1	<i>qabad</i> <i>ya-qbad</i>	<i>qbd</i>	G		E	hold	grasp
		2	<i>qalaʃ</i> <i>ya-qlaʃ</i>	<i>qlʃ</i>	G		G	gain	pull out
		3	<i>amar</i> <i>ya-mar</i>	<i>?mr</i>	G			order	order
		4	<i>qasam</i> <i>ya-qsam</i>	<i>qsm</i>	G	E		cleave, break	break, shatter
		5	<i>qataʃ</i> <i>ya-qtaʃ</i>	<i>qtʃ</i>	G	E	G	cut	cut
		6	<i>ʕasar</i> <i>ya-ʕsar</i>	<i>ʕsr</i>	G	E		squeeze	squeeze
		7	<i>ʕazaq</i> <i>ya-ʕzaq</i>	<i>ʕzq</i>	G		G	dig	hoe, dig up
		8	<i>ʕalaq</i> <i>ya-ʕlaq</i>	<i>ʕlq</i>	G		G	shut	close, shut
		9	<i>ħadar</i> <i>ya-ħdar</i>	<i>ħdr</i>	G	E		be present	be present
		10	<i>ħagar</i> <i>ya-ħgar</i>	<i>ħqr</i>	G	G		vex	despise
		11	<i>ħaraq</i> <i>ya-ħraq</i>	<i>ħrq</i>	G		G	burn	burn
		12	<i>ħarab</i> <i>ya-ħrab</i>	<i>ħrb</i>	G			escape	flee, escape
		13	<i>rafaʃ</i> <i>ya-rafaʃ</i>	<i>rʃ</i>			G	raise	lift
		14	<i>rajaʃ</i> <i>ya-rajaʃ</i>	<i>ṛʃ</i>			G	return	return
		15	<i>ħabat</i> <i>ya-ħbat</i>	<i>ħbt</i>	G		E	beat, strike	beat, strike
		16	<i>ħalaq</i> <i>ya-ħlaq</i>	<i>ħlq</i>	G		G	create	create
		17	<i>ħataf</i> <i>ya-ħtaf</i>	<i>ħtf</i>	G	E		snatch	snatch
(b)	<i>yiCCaC</i>	18	<i>bagaʃ</i> <i>yi-bgaʃ</i>	<i>bqy</i>		G		remain	remain
		19	<i>baʃat</i> <i>yi-baʃat</i>	<i>bʃθ</i>		G		send	send
		20	<i>ʃabaʃ</i> <i>yi-ʃbaʃ</i>	<i>ʃbʃ</i>			G	satiate	satisfy
		21	<i>dahak</i> <i>yi-dħak</i>	<i>dħk</i>	E	G		laugh	laugh
		22	<i>fadal</i> <i>yi-dfal</i>	<i>fdl</i>		E		remain	remain
		23	<i>fasad</i> <i>yi-fsad</i>	<i>fṣd</i>		E		phlebotomize	phlebotomize
		24	<i>fatar</i> <i>yi-ftar</i>	<i>ftr</i>		E		take breakfast	have breakfast
		25	<i>jamaʃ</i> <i>yi-jmaʃ</i>	<i>jmʃ</i>			G	gather	gather
		26	<i>laʃab</i> <i>yi-ləʃab</i>	<i>lʃb</i>		G		play	play
		27	<i>laħaq</i> <i>yi-laħaq</i>	<i>ħaq</i>		G	G	reach	catch up
		28	<i>marad</i> <i>yi-mrad</i>	<i>mrd</i>			G	be sick	be sick
		29	<i>sahar</i> <i>yi-shar</i>	<i>shr</i>		G		wake	pass the night awake
		30	<i>samaʃ</i> <i>yi-smaʃ</i>	<i>sṁʃ</i>			G	hear	hear
		31	<i>tħan</i> <i>yi-ħan</i>	<i>tħn</i>	E	G		grind	grind
		32	<i>dalam</i> <i>yi-dlam</i>	<i>ðlm</i>	E			get dark	be dark
		33	<i>zaraʃ</i> <i>yi-zraʃ</i>	<i>zrʃ</i>			G	sow	sow
(c)	<i>yiCCoC</i>	34	<i>darab</i> <i>yi-drob</i>	<i>drb</i>	E			strike, hit	beat, strike
		35	<i>dahal</i> <i>yi-dhol</i>	<i>dħl</i>		G		enter	enter
		36	<i>jabar</i> <i>yi-jbor</i>					gather	
		37	<i>sabar</i> <i>yi-sbor</i>	<i>sbr</i>	E			bear with patience	be patient
		38	<i>sahan</i> <i>yi-shon</i>	<i>sħn</i>		G		get warm	be warm
		39	<i>talab</i> <i>yi-tlob</i>	<i>tħb</i>	E			pray, request	request
(d)	<i>yoCCoC</i>	40	<i>qaʃad</i> <i>yo-qʃod</i>	<i>qʃd</i>	G	G		stand, stay	sit down
		41	<i>qaras</i> <i>yo-qros</i>	<i>qṛs</i>	G		E	pinch	pinch
		42	<i>baʃad</i> <i>yo-baʃod</i>	<i>bʃd</i>	G			hate	be distant
		43	<i>baraf</i> <i>yo-brof</i>					scrape	
		44	<i>baram</i> <i>yo-brom</i>	<i>brm</i>				twist	twist
		45	<i>ħanaq</i> <i>yo-hnoq</i>	<i>ħnq</i>	G		G	strangle	strangle
		46	<i>karab</i> <i>yo-krob</i>	<i>krb</i>				sigh, groan	oppress
		47	<i>lagat</i> <i>yo-lqot</i>	<i>lqt</i>		G	E	hit	pick up
		48	<i>masaf</i> <i>yo-msaf</i>	<i>mʃt</i>			E	comb	comb

			49	<i>maṣad</i>	<i>yo-mṣod</i>	<i>mdx</i>		G	E	chew	chew
			50	<i>naṣas</i>	<i>yo-nṣos</i>	<i>nṣs</i>		G		doze	be sleepy
			51	<i>raqad</i>	<i>yo-rqod</i>	<i>rqd</i>		G		sleep	sleep
			52	<i>rabat</i>	<i>yo-rbot</i>	<i>rbt</i>		E	tie	tie, bind	
(e)	<i>CaCcC</i>	<i>yaCCeC</i>	53	<i>qabel</i>	<i>ya-qbel</i>	<i>qbl</i>	G			agree	accept
			54	<i>qafel</i>	<i>ya-qfel</i>	<i>qfl</i>	G			lock	shut, close
			55	<i>qaleb</i>	<i>ya-qleb</i>	<i>qlb</i>	G			overturn	turn around
			56	<i>ṣalef</i>	<i>ya-ṣlef</i>	<i>ṣlf</i>	G			feed	feed
			57	<i>ṣamel</i>	<i>ya-ṣmel</i>	<i>ṣml</i>	G			do	do
			58	<i>ṣaleb</i>	<i>ya-ṣleb</i>	<i>ṣlb</i>	G			subdue	subdue
			59	<i>hasel</i>	<i>ya-hsel</i>	<i>ḥsl</i>	G			wash	wash
			60	<i>ṣazel</i>	<i>ya-ṣzel</i>	<i>ṣzl</i>	G			separate	separate
			61	<i>hafer</i>	<i>ya-hfer</i>	<i>ḥfr</i>	G			forgive	forgive
			62	<i>haleb</i>	<i>ya-hleb</i>	<i>ḥlb</i>	G			milk	milk
			63	<i>halef</i>	<i>ya-hlef</i>	<i>ḥlf</i>	G			swear	swear
			64	<i>hamel</i>	<i>ya-hmel</i>	<i>ḥml</i>	G			bring	carry
			65	<i>haseb</i>	<i>ya-hseb</i>	<i>ḥsb</i>	G			think	regard
			66	<i>gabesz</i>	<i>ya-gbez</i>	<i>gfz</i>	G			jump	jump
			67	<i>hadem</i>	<i>ya-hadem</i>	<i>χdm</i>	G			work	serve
			68	<i>hazenz</i>	<i>ya-hzen</i>	<i>χzn</i>	G			store	store
(f)		<i>yoCCoC</i>	69	<i>qatel</i>	<i>yo-qtol</i>	<i>qtl</i>	G			kill	kill
			70	<i>harej</i>	<i>yo-hroj</i>	<i>Xṛj</i>	G			go out	go out
(g)	<i>CeCcC</i>	<i>yeCCaC</i>	71	<i>resaq</i>	<i>ye-rsaq</i>			G		approach	
(h)		<i>yiCCaC</i>	72	<i>belaṣ</i>	<i>yi-blaṣ</i>	<i>blṣ</i>		G		swallow	swallow
			73	<i>felah</i>	<i>yi-flah</i>	<i>flh</i>		G		be strong	till, split
			74	<i>ferah</i>	<i>yi-frah</i>	<i>frh</i>		G		rejoice	be glad
			75	<i>feṭah</i>	<i>yi-feṭah</i>	<i>fṭh</i>		G		open	open
			76	<i>jerah</i>	<i>yi-jrah</i>	<i>jrh</i>		G		wound	wound
			77	<i>kesah</i>	<i>yi-ksah</i>			G		grow cold	
			78	<i>lemaṣ</i>	<i>yi-lmaṣ</i>	<i>lmṣ</i>		G		shine	shine
			79	<i>lemaḥ</i>	<i>yi-lmaḥ</i>	<i>lmḥ</i>		G		catch sight	glance
			80	<i>mesah</i>	<i>yi-msah</i>	<i>mṣh</i>		G		wipe	wipe
			81	<i>rebah</i>	<i>yi-rbah</i>	<i>rbh</i>		G		win	gain, win
			82	<i>rezah</i>	<i>yi-rzah</i>	<i>rzh</i>		G		be benumbed	collapse
			83	<i>sebah</i>	<i>yi-sbah</i>	<i>sbh</i>	E	G		dawn	saba:h: morning
			84	<i>sedaq</i>	<i>yi-sdaq</i>	<i>sdq</i>	E	G		render just	tell the truth
			85	<i>selah</i>	<i>yi-slah</i>	<i>slḥ</i>		G		skin	skin
			86	<i>seraq</i>	<i>yi-sraq</i>	<i>srq</i>		G		steal	steal
			87	<i>telaq</i>	<i>yi-tlaq</i>	<i>tlq</i>	E	G		leave off	IV: release
			88	<i>telaṣ</i>	<i>yi-tlaṣ</i>	<i>tlṣ</i>	E	G		go up	rise
(i)		<i>yiCCoC</i>	89	<i>debaḥ</i>	<i>yi-dbaḥ</i>	<i>ḍbh</i>		G		slaughter	slaughter
			90	<i>sebaq</i>	<i>yi-sbaq</i>	<i>sbq</i>		G		precede	precede
			91	<i>tebaḥ</i>	<i>yi-tebaḥ</i>	<i>tbḥ</i>	E	G		cook	cook
			92	<i>zebaṣ</i>	<i>yi-zbaṣ</i>	<i>zbṣ</i>	E	G		paint	dye
			93	<i>zelaq</i>	<i>yi-zlaq</i>	<i>zlaq</i>		G		slide, slip	slip
(j)		<i>yoCCoC</i>	94	<i>bezaq</i>	<i>yo-bzq</i>	<i>bzq</i>		G		spit	spit = <i>bṣq</i>
			95	<i>fetaq</i>	<i>yo-ftaq</i>	<i>ftq</i>		G		unstitch	unstitch
			96	<i>nefaḥ</i>	<i>yo-nfaḥ</i>	<i>nfaḥ</i>		G		blow	blow
			97	<i>nefaq</i>	<i>yo-nfq</i>	<i>nfq</i>		G		spend	be spent
(k)	<i>CeCcC</i>	<i>yeCCeC</i>	98	<i>Sereq</i>	<i>ye-Sreq</i>	<i>Brq</i>	G	G		sink	sink
			99	<i>hebel</i>	<i>ye-hbel</i>	<i>Xbl</i>	G			become confused	confuse

			100	<i>heles</i>	<i>ye-hles</i>	<i>χls</i>	G	E	save, free	be free
			101	<i>herek</i>	<i>ye-herk</i>	<i>hrk</i>	G		rise early	V: move
			102	<i>hemer</i>	<i>ye-hmer</i>	<i>χmr</i>	G		ferment	ferment
			103	<i>hebez</i>	<i>ye-hbez</i>		G		go backward	
			104	<i>hejem</i>	<i>ye-hjem</i>	<i>hjm</i>	G		devoure	attack
			105	<i>hemez</i>	<i>ye-hmez</i>	<i>hmz</i>	G		pin	prick
			106	<i>herez</i>	<i>ye-hrez</i>	<i>hrs</i>	G		beat	crush
(I)	<i>yiCCeC</i>		107	<i>se'el</i>	<i>yi-s'el</i>	<i>f'ɿ</i>	G		kindle	kindle
			108	<i>sehed</i>	<i>yi-shed</i>	<i>ʃd</i>	G		testify	testify
			109	<i>seher</i>	<i>yi-s'hər</i>	<i>ʃr</i>	G		cry aloud	make famous
			110	<i>sehem</i>	<i>yi-s'hem</i>	<i>ʃm</i>	G		understand	understand
			111	<i>deher</i>	<i>yi-dher</i>	<i>ðr</i>	E G		appear	appear
(m)	<i>CiCeC</i>		112	<i>gidem</i>	<i>yi-gdem</i>	<i>kdm</i>			bite	bite
			113	<i>bidel</i>	<i>yi-bdel</i>	<i>bdl</i>			change	replace
			114	<i>bired</i>	<i>yi-bred</i>	<i>brd</i>			become cool	become cool
			115	<i>difen</i>	<i>yi-dfen</i>	<i>dfn</i>			bury	bury
			116	<i>dilek</i>	<i>yi-dlek</i>	<i>dk</i>			rub with oil	rub
			117	<i>fires</i>	<i>yi-fres</i>	<i>f'sf</i>			spread	spread
			118	<i>fired</i>	<i>yi-fred</i>	<i>frd</i>			separate	be alone
			119	<i>fired</i>	<i>yi-fred</i>	<i>frz</i>			separate	separate
			120	<i>jibed</i>	<i>yi-jbed</i>	<i>jōb</i>			draw, pull	pull
			121	<i>giref</i>	<i>yi-gref</i>				scratch	< graffiare
			122	<i>kiber</i>	<i>yi-kber</i>	<i>kbr</i>			grow	become big
			123	<i>kisef</i>	<i>yi-kfef</i>	<i>kff</i>			uncover	uncover
			124	<i>gideb</i>	<i>yi-gdeb</i>	<i>kōb</i>			lie	lie
			125	<i>kines</i>	<i>yi-knes</i>	<i>kns</i>			sweep	sweep
			126	<i>kiser</i>	<i>yi-kser</i>	<i>ksr</i>			break	break
			127	<i>kiteb</i>	<i>yi-kteb</i>	<i>ktb</i>			write	write
			128	<i>libes</i>	<i>yi-lbes</i>	<i>lbs</i>			dress	wear
	<i>yiCCoC</i>		129	<i>nisef</i>	<i>yi-nfef</i>	<i>nff</i>			become dry	dry
			130	<i>nidem</i>	<i>yi-ndem</i>	<i>ndm</i>			repent	repent
			131	<i>nizel</i>	<i>yi-nzel</i>	<i>nzl</i>			descent	descent
			132	<i>rikeb</i>	<i>yi-rkeb</i>	<i>rkb</i>			ride	ride
			133	<i>siker</i>	<i>yi-sker</i>	<i>skr</i>			get drunk	be drunk
			134	<i>silef</i>	<i>yi-slef</i>	<i>slf</i>			lend	II: lend
			135	<i>tilef</i>	<i>yi-tlef</i>	<i>tlf</i>			lose	be damaged
(n)			136	<i>siket</i>	<i>yi-skot</i>	<i>skt</i>			be silent	be silent
			137	<i>tines</i>	<i>yi-tnos</i>				groan	
(o)	<i>CoCoC</i>		138	<i>forob</i>	<i>yi-frob</i>	<i>frb</i>			drink	drink
			139	<i>so'ob</i>	<i>yi-s'ob</i>	<i>s'b</i>	E G		repent	be embarrassing
			140	<i>so'ol</i>	<i>yi-s'ol</i>	<i>s'l</i>	G		cough	cough
(p)	<i>yoCCoC</i>		141	<i>ſobj</i>	<i>yo-ſjob</i>	<i>ſjb</i>	G		give pleasure	wonder
			142	<i>ſokos</i>	<i>yo-ſkos</i>	<i>ſks</i>	G		decay	invert
			143	<i>ſolob</i>	<i>yo-ſlob</i>		G		grow thin	
			144	<i>foroſ</i>	<i>yo-froſ</i>	<i>frb</i>		G	ebb	be empty
			145	<i>ſorok</i>	<i>yo-ſrok</i>	<i>ſrk</i>	G		rub	rub
			146	<i>ſodos</i>	<i>yo-ſdos</i>	<i>ſts</i>	G E		dive	dip
			147	<i>holom</i>	<i>yo-hlom</i>	<i>hlm</i>	G		dream	dream
			148	<i>kotor</i>	<i>yo-ktor</i>	<i>kθr</i>			increase	be much
			149	<i>qorob</i>	<i>yo-qrob</i>	<i>qr̥b</i>	G		approach	be near
			150	<i>rohos</i>	<i>yo-rhos</i>	<i>rχs</i>	G E		become cheap	be cheap

## 黎朝前期紅河デルタにおける屯田所政策

八 尾 隆 生  
(広島大学)

### The State Farm System in the Red River Delta in the First Half of the Le Dynasty Vietnam

YAO, Takao  
Hiroshima University

Historically in Vietnam, a large-scale embankment system was established in the Red River Delta from the Tran dynasty as a state project.

Running alongside the national projects, small-scale reclamations were also promoted. The royal families and some high-ranking aristocrats forced slaves and peasants to construct small-size banks and reclaimed new rice fields (Manor).

These landowners were swept aside by Ho Quy Ly who usurped the Tran dynasty and the Ming government that dominated North Vietnam at the beginning of the 15th century. Accordingly, it is said that this type of land ownership had little influence on society in the Le period.

But after the battle for independence, the Le government prompted land reclamation using the same reclaiming technique. In 1481, King Le Thanh Tong established 30 state farms ("Don dien so" in Vietnamese) in the Red River delta.

Ph. Nguyen Duc Nghinh pointed out that most of these locations, which were along big rivers, took the same names as villages or cantons ("tong" in Vietnamese, groups of villages). According to his analysis, they would have been relatively small, and he emphasized their supplying function for the army.

Ph. Yumio SAKURAI also has been researching the history of reclamation in the Red River Delta. According to his theory, most farms would have been located in areas that had a long history of reclamation and already had not much land for new cultivation. So in terms of the size of state farms, I agree with Dr. Nghinh. In this paper I would like to add a little perspective on the farm functions.

The sources of labor, I shall divide them into 2 types: Guardsmen of the Five Chief Commissions and villagers around farms.

Farms were concentrated around the capital (Hanoi now), Nam Sach area (the junction of major rivers), and along the strategic line (Langson - Bacninh - Hanoi - Ninhbinh). But State farms didn't have any military power of their own, but had a

**Keywords:** The Le dynasty, King Le Thanh Tong, state farm, The Red River delta, Five Chief Military Commissions

**キーワード :**黎朝, 黎聖宗, 屯田所, 紅河デルタ, 五軍都督府

supply function. In these cases, the main source of labor was the army. For example, in and around the capital, there were the Palace Guards and 6 guards units belonging to the Central Chief Commission. Soldiers were local peasants enlisted by the government. So it may safely be said that they fed themselves.

On the other hand, there were also many farms outside these areas. In such cases, villagers living nearby were the main source of labor. Besides establishing farms, the Le government recommended peasants to reclaim new land, but suspected that most new land would be unrecorded, and changed into private land at the same time. In the early Le period, private land was exempt from taxation, so there was no merit for the state finances. In addition, some high-ranking counselors still managed manors and often illegally occupied nearby land.

State Farms had appeared to feed the army, protect public land, and maintain the land redistribution system (Quan dien).

### はじめに

- 一　屯田所政策とは
- 二　屯田所の位置比定

### はじめに

ヴェトナムの近世小農社会の始まりを15世紀とする論文〔八尾 2001a〕を筆者は昨年発表した。しかし講座論文という性格上、個別の問題に関しては細かい言及は出来なかった。当時の土地をめぐる問題に関しては、後述するように開拓形式が大きく3つに分けられること、それが均田制度と密接な関係にあったことを指摘するに止まっており、開拓の実状にせまるものではなかった。

桜井由躬雄が一連の「紅河デルタ開拓史研究」〔桜井 1979; 1980a; 1980b; 1989; 1992〕で扱ってきた時代は陳朝期（14世紀）で止まっている。氏の文学博士論文〔1987〕の分析対象であった黎朝期の田土政策史研究とデルタ開拓史研究が、15世紀以降どう整合性を持つのかは不明のままである。ただ、その陳朝期の開拓の状況分析から、黎朝期以前に主要な河川の堤防網はほぼ完成して輪中化が済み、

### 三　屯田所設立の目的

- 結びにかえて

氏がしばしば論じられてきたデルタ開拓の「工学的適用」段階は、この時期までに一応完成され、それと相まって、村落制度（社制度）の再編と均田制度の創設があったと推定できよう<sup>1)</sup>。

これに対し、桃木至朗〔2001〕は、桜井の研究に依拠して、陳朝期に、氾濫原の輪中化や沿海部の干拓などの開発（田庄経営）が陳朝王族を中心として行われ、奴隸を含む隸属民も多く使用されたことを指摘する。更に陳朝期の土地寄進碑文や墓誌の分析によって、中小規模土地所有者の存在が徐々に増え、そして彼らの力が拡大したために、隸属民を利用した大経営は、陳氏王族の衰退、胡氏の政権奪取によって名目化が進み、小農経営が一般化したこと等を指摘し、その他の要素（例えば「民族意識の萌芽」など）を合わせて、14世紀が「ベトナム史の分水嶺」であったとする。

近世社会の開始の理解に関して1世紀の差

1) 桜井 1987, 序章が説くように、今まで続く村落形成の始原についてヴェトナム人史家と外国人研究者の理解には食い違いが大きい。しかし、陳朝末から黎朝期にかけて大きな社会変化のことに関しては理解が一致している。

があるわけだが、この1世紀の間にあったこと、すなわち、陳末の家奴の反乱の頻発、胡氏の性急な改革と失敗、明による支配と抵抗戦争による国土の荒廃等を考えれば、14世紀に出来ていたものが一旦破壊され、黎王朝の成立がその再建を促したと理解すれば矛盾はなかろう<sup>2)</sup>。黎朝初期は人口・耕地とも回復期に当たり、聖宗期にはすでに土地は再び重要な資源となっていたのである。その為に均田制度が実施されたのである。

では均田制の目的に関し、黎初の各帝はどのような認識を持っていたのだろうか。

初代皇帝太祖は、「独立の為に戦った者が立錐の土地ももてず、徒手游足の者が土地を占拠している」(『大越史記全書』(以下『全書』) 10 順天2年春正月22日の条) という国初の事態に憂慮の言を残している。

黎初は土地の荒廃、陳・胡朝王族の没落、明に協力した「偽官」のページによって多くの土地の所有関係に変化が生まれ、多くの土地を黎朝は無主の地として確保したとされるが、その一方で混乱を利用して土地の占奪に成功する者もいた。また大量の兵士をデルタから故郷へと帰農させる必要があった。このため、太祖による順天均田制は実施された形跡があるものの、太祖が在位6年で没したため、その実効性に関しては疑問が多い。

後代の諸帝も田土問題には真剣に取り組み、3代仁宗時代には刑律に田産章14条(現行の『黎朝刑律』巻3 始増田産章凡14条がこれにあたるとされている)が追加され(『全書』11 大和8年11月一末の条)，土地をめぐる問題に法的根拠を提供している。こうした延長上に聖宗期の「開拓」政策は理解する必要

がある。開拓のタイプについては、既述のごとく、大きく分けて、(1)一般農民主導型のもの、(2)国家の機関がおこなうもの、(3)功臣など特定の有力者が主導するものの3つがあるが、(1)については筆者は既に安興県の事例につき小論〔八尾 1995〕を発表している。また(3)については別稿にて論述するものとし、本稿では(2)の、均田制度と前後して正式決定した屯田所制度につき、その立地の分布を分析することにより、その「開拓」の目的や実状にせまりたい。

## 一 屯田所政策とは

屯田政策は漢代以降、中国でも混乱期によく実施されるが、ベトナムで実施の確認が出来るのは15世紀以降の聖宗期である。『全書』12 光順3年(1462)夏4月—5月の条によると、太祖時代からの老臣黃清が、直言を求められたのに対し、「屯田を置き、以て邊儲を実たす」べきことを述べ、聖宗によって採択されたとある。そして約10年後に屯田所設置の詔が発せられる。『全書』13 洪徳12年(1471)5月22日-6月20日の条には

立屯田所。詔曰、屯田之置、所以尽農力広邦儲。其令各處屯田、定為上中下三等。

とあり、正式に屯田所が発足の運びとなる。その屯田所名一覧表が、聖宗の文集『天南餘暇集』(以下『餘暇集』)「官制典礼」の項にあり、太僕寺<sup>3)</sup>属下に30の屯田所が、清華太僕寺<sup>4)</sup>に5、乂安太僕寺に4、順化太僕寺に3の屯田所の名前が挙がっている<sup>5)</sup>。

実は、この時代の屯田所制度に関して、こ

- 2) 明支配時代の人口(『安南志原』3による)は異常に小さな数値を示しており、それを山本 1950, pp.607-609は明の支配力の弱さと理解しているが、実際に多くの人口が失われたこと、或いはデルタから四方へ逃亡した人々が多かったことも事実であろう。
- 3) 太僕寺は典牧のことなどを扱う中央機関で、長官の卿は清華太僕寺卿、乂安太僕寺卿、順化太僕寺卿とともに正五品であった。各屯田所には所使(従八品)及び副使(正九品)が各一名置かれた。
- 4) 本論稿では北部デルタ以外の屯田所についてはとくに言及しない。
- 5) 『欽定越史通鑑綱目』(以下、『綱目』) 23 洪徳12年(1471)5月の条の註と、『官制典礼』2にも同様の屯田所一覧がある。

れ以外のまとめた史料は、日本はもちろんベトナム本国にも存在しない<sup>6)</sup>。そのような史料状況の中で、この屯田所に関して唯一とも言える専論を残しているのがグエン・ドゥック・ギン Nguyen Đức Nghinh [1986a] [1986b] である。

氏が第一論文 [1986a] でまず明らかにしたのは各屯田所の位置である。氏は黎末の村落名一覧書（ただし編纂されたのは阮朝にはいってから）である『各鎮総社名備覧』（以下『備覧』）を用い、『餘暇集』に載る所名をもつ「○○所」を探し、次に「○○所」は載っていないが「○○社（或いは「村」）」とあるものに（「所」が時代を経て「社」に変化したのではないかという考えのもとに）同定した。これにより、氏は北部デルタに15世紀当時30箇所あった屯田所の内29の位置に当たりをつけている。次に、第二論文 [1986b] では屯田所の規模、散在性、労働力源などについていくつかの村の田簿をもとに述べる。ただし残念なことにこの第二論文は依拠する史料が18世紀以降に集中しており、15世紀の屯田研究に直接貢献できるものとは言い難い。

他の研究者の研究に若干ふれると、まずファン・フイ・レ Phan Huy Lê [1959, pp.60-63] はあまり軍事目的には言及せず、北部の「屯田所」の多くが社名を、中北部が県や府の名を所名にしている点に触れ、その開拓の規模の差を指摘する。北部の所の規模が小さいとする点ではギンとおなじである。最後にギンと並ぶ著名な社会経済史家であるチュオントン・ヒウ・クイン Trương Hữu Quýnh [1982, pp.244-246] は屯田所に所属している田地の分散性を指摘し、かつ官吏への分給のないことから、公田状態の維持の原則を後代まで守ろうとしていたことに注目する。

二では上記のギンの研究過程、特に位置比定を紹介し、合わせて筆者の若干の知見を加えたい。

## 二 屯田所の位置比定

まずギンの研究に従い、各屯田所の位置比定を整理する。表1はギンの使用した『備覧』に基づくが、氏があまり利用していない『同慶御覧地輿誌』<sup>7)</sup>も参照のために加えておく。表1の○囲み番号（筆者が便宜的につけたもので、『餘暇集』やギンの行論の順には従っていない）は地図のそれに対応する。ただし、番号⑧は筆者自身の比定である。また以下の行論のため、桜井氏によるデルタの地形区分図も掲載する（地図2）。

以下では、まずはこの各屯田所の立地条件や歴史的前提を先学の研究に従いながら列挙していきたい。なお、以下の地名表記では、漢文史料に出てくる地名は漢字、地図上に出てくる地名には欧字<sup>8)</sup>、現在の地名にはカタカナを使用する。ただし必要に応じて現代ヴェトナム語文字 (Chữ Quốc ngữ) を付記する。

### (ア-1) 京師周辺 西部方面

京師（ハノイ）周辺は紅河デルタでも特に開発の古い地域の一つであるが、王朝時代の初期から、チャンパの戦争捕虜を強制移住させた地区もある。その西部のソンタイ Sơn Tây 地区も古くからの歴史をもち、陳朝時代にはそうした労働力をもとにした王族の田庄經營があった可能性がある [Quýnh 1982, p.157]。更に抗明戦最末期にこの地も激戦地となって荒廃し、その復興が急がれていた。また二代皇帝太宗の時代から京師の拡張工事がおこなわれており [八尾 1996, pp.150-151]、屯田

6) ただ唯一の例外ともいえるのが、ハノイ師範大学所蔵の『洪徳田簿』(図書記号: HN.166) で、ギン 1986a, p.30 及び1986b, 注6 によると清華にあった屯田所に関する記載があるとのことである。ただし、2002年7月に師範大を訪れ、閲覧を申請したが、所在不明のことである。

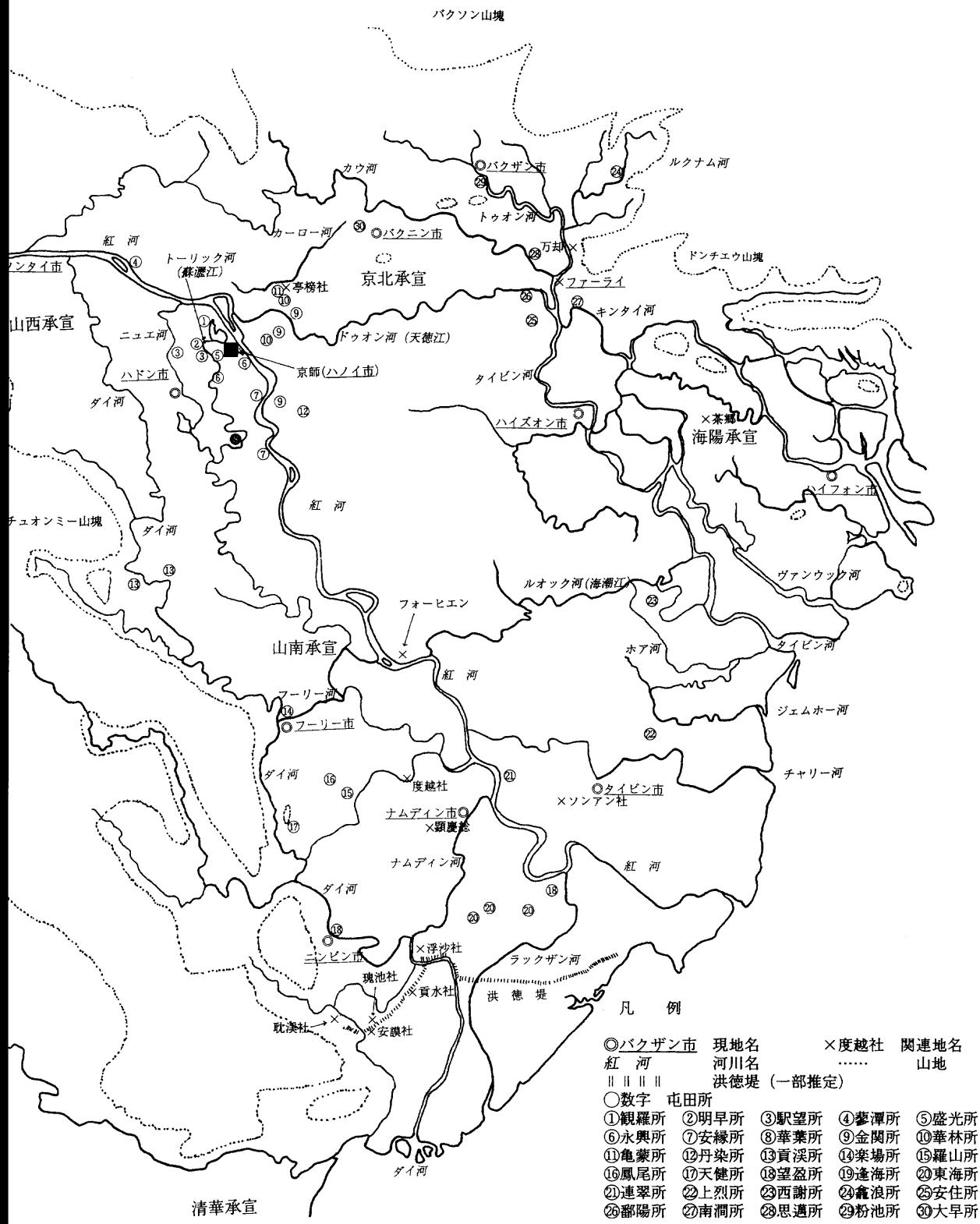
7) 阮朝中期（19世紀後半）の地誌。各省毎にその社名までを列挙する。

8) 筆者所蔵の五万分の一及び十万分の一の地図にはクオックグー記号のないものがあるので便宜的にこうした区別法を採用した。

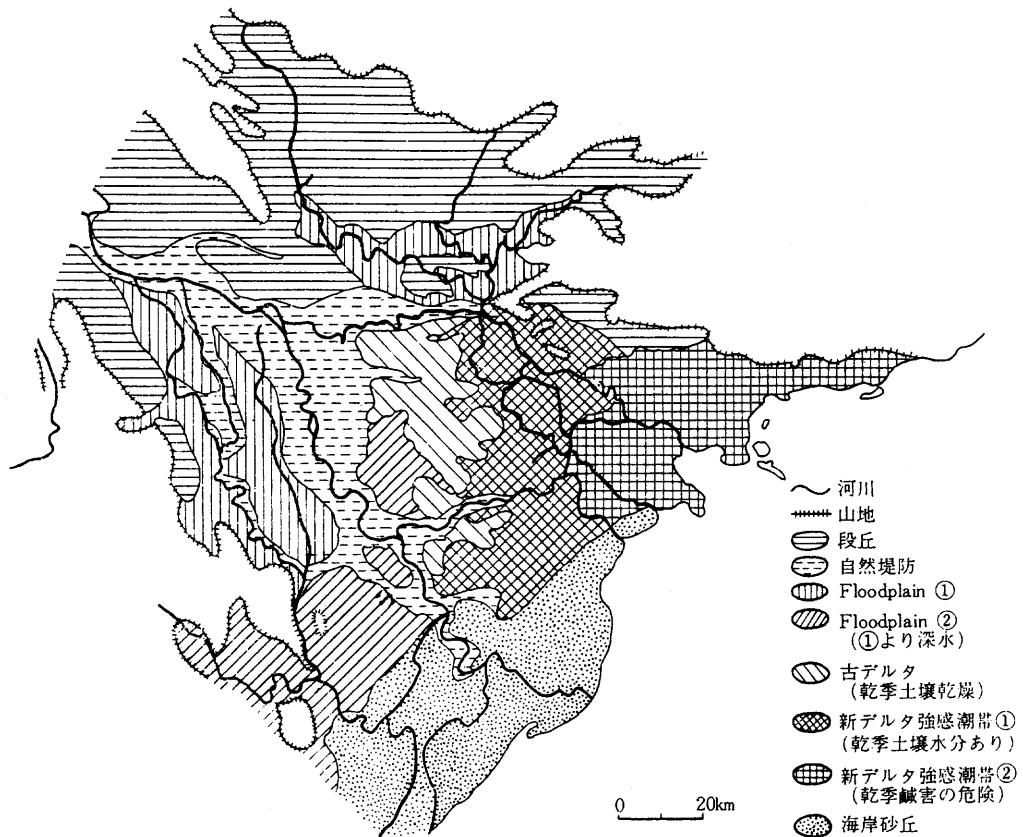
表1 屯田所一覧

番号	屯田所名	史料	承宣、省	府	県	総	屯田所に関連する村落
①	觀羅	備覽	山西	国威府	慈廉県	富家総	觀羅社、觀羅所
		地輿誌	河内省		慈廉県	富家総	觀羅社、觀羅所
②	明早	備覽	山西	国威府	慈廉県	明杲総	明杲社、明杲所
		地輿誌	河内省		慈廉県	明早総	明早社、明早所
③	駅望	備覽	山西	国威府	慈廉県	駅望総	駅望社、駅望所
		地輿誌	河内省		慈廉県	駅望総	駅望社、駅望所
④	蓼潭	備覽	山西	永祥府	安朗県	夏雷総	蕪池社
		地輿誌	山西省		安朗県	夏雷総	蓼池所
⑤	盛光	備覽	京師	懷安府	永順県	下総	原文紙裂
		地輿誌	河内		永順県	下総	盛珖砦
⑥	永興	備覽	山南上	常信府	青池県	永興鄧総	永興鄧社、永興鄧中村
		地輿誌	河内省		青池県	永興鄧総	永興鄧社
⑥	永興	備覽	山南上	常信府	青池県	青池総	永興所
		地輿誌	河内省		青池県	青池総	永綏社
⑦	安縁	備覽	山南上	常信府	青池県	青池総	安縁社、安縁所上村、下村
		地輿誌	河内省		青池県	青池総	安縁社、安縁所上村、下村
⑧	華葉	備覽	山南上	常信府	青池県	寧舍総	花葉社
		地輿誌	河内省		青池県	寧舍総	芳葉社
⑨	金閔	備覽	京北	順安府	嘉林県	嘉市総	金閔所
		地輿誌	北寧省		嘉林県	嘉瑞総	金閔所
⑨	金閔	備覽	京北	順安府	嘉林県	東嶮総	金閔社
		地輿誌	北寧省		嘉林県	東畜総	金閔社
⑩	華林	備覽	京北	順安府	嘉林県	嘉市総	花林所
		地輿誌	北寧省		嘉林県	嘉瑞総	長林所
⑩	華林	備覽	京北	慈山府	東岸県	会阜総	花林社
		地輿誌	北寧省		東岸県	会阜総	榆林社、名林社
⑪	亀蒙	備覽	京北	慈山府	東岸県	安常総	亀蒙所
		地輿誌	北寧省		東岸県	安常総	亀蒙社
⑫	丹染	備覽	京北	順安府	文江県	奉公総	丹染社、丹染所
		地輿誌	北寧省		文江県	奉公総	丹染社、丹染所
⑬	貢渓	備覽	山南上	応天府	彰徳県	渤川総	貢渓社、貢渓所
		地輿誌	河内省		彰徳県	渤川総	貢渓社、貢渓所
⑭	貢渓	備覽	山南上	応天府	懷安県	太堂総	貢渓所
		地輿誌	河内省		懷安県	太堂総	総内に所無し
⑮	楽場	備覽	山南上	里仁府	金榜県	扶淡総	楽場社
		地輿誌	河内省		金榜県	扶淡総	楽場所
⑯	羅山	備覽	山南上	里仁府	平陸県	蒲舎総	羅山所
		地輿誌	河内省		平陸県	蒲舎総	羅山所

⑯	鳳尾	備覧	山南上	応天府	青廉県	美舍総	鳳尾社□□, 鳳尾社武舎村, 鳳尾所寧富村, 鳳尾所三村
		地輿誌	河内省		青廉県	美舍総	鳳尾社, 鳳尾社二村, 鳳尾所寧富村, 鳳尾所寧舎村
⑰	天健	備覧	山南上	応天府	青廉県	枚桟総	天健社, 天健所
		地輿誌	河内省		青廉県	枚桟総	大健社, 大健所
⑱	望瀛	備覧	山南下	義興府	望盈県	逢川総	望瀛社
		地輿誌	南定省		豊盈県	逢川総	望瀛社
⑲	望瀛	備覧	山南下	義興府	望盈県	上桐総	望瀛社上村, 所中村, 下村
		地輿誌	南定省		豊盈県	上桐総	望瀛所上村, 中村
⑳	蓬海	備覧	清化	長安府	安慶県	連海総	連海社
		地輿誌	寧平省		安慶県	蓬海総	
㉑	東海	備覧	山南	天長府	南真県	沙籠総	東落社, 東落所上同村
		地輿誌	南定省		南真県	沙籠総	東落社, 西落社
㉒	東海	備覧	山南	天長府	南真県	金牢総	東落所下同村
		地輿誌	南定省		真寧県	玉犖総	東樂所下同村
㉓	連翠	備覧	山南下	建昌府	舒池県	無碍総	湧澤所
		地輿誌	南定省		舒池県	無碍総	湧澤社
㉔	上烈	備覧	山南下	太平府	東閔県	上列総	上列社, 上列所
		地輿誌	南定省		東閔県	上烈総	原文又ヶ
㉕	西謝	備覧	海陽	下洪府	四岐県	北謝総	北謝社, 中謝社, 西謝所上同村, 下同村
		地輿誌	海陽省		永保県	北謝総	北謝社, 中謝社, 内謝社
㉖	西謝	備覧	海陽	下洪府	四岐県	東謝総	東謝社, 南謝社
		地輿誌	海陽省		永保県	東謝総	東謝社, 南謝社
㉗	龜浪	備覧	京北	諒江府	鳳眼県	荏躰総	龜浪社
		地輿誌	北寧省		鳳眼県		県内に該当総無し
㉘	安住	備覧	海陽	南策府	青林県	安住総	安住社
		地輿誌	海陽省		青林県	安住総	安住社
㉙	鄱陽	備覧	京北	順安府	嘉定県	萬斯総	鄱陽社, 鄱陽所
		地輿誌	北寧省		嘉平県	萬斯総	鄱陽所
㉚	南澗	備覧	海陽	南策府	至靈県	古知総	南澗社
		地輿誌	海陽省		至靈県	古知総	南澗社
㉛	思邁	備覧	京北	諒江府	安勇県	思邁総	思邁社
		地輿誌	北寧省		安勇県	思邁総	思邁社
㉕	粉池	備覧	京北	諒江府	安勇県	福層総	粉池社, 粉池所
		地輿誌	北寧省		安勇県	福層総	粉池社所, 粉池所
㉖	大早	備覧	京北	慈山府	安豐県	針溪総	大早所下同村, 中同村, 上同村
		地輿誌	北寧省		安豐県	針溪総	大早社上同村



地図1 屯田所の比定位置



地図2 紅河デルタの地型区分

[桜井 1980a: 図12] より

所の設置もそうした事業の延長上にあったのかもしれない。開発の歴史自体は古いが、雲南に発して狭く短い中流域を直流してきた紅河がしばしば洪水をおこし、無数の湖沼を残している。

①観羅所 Quán La Sở 京師（現ハノイ）の西北部、西湖の西岸に接して Quan La So と Quan La が見られる。『餘暇集』「官制典礼」太僕寺の項によれば、この付近には屯田所以外にも典牧所、養蚕所も設置され、米だけではなく、京師向けの物資生産地であった。

②明早所 **Minh Tao Sở** 筆者の所有する  
50,000万分の1及び100,000分の1の地図で  
は Minh Tao (或いは明果 Minh Cao) の地

名を見いだせないが、『同慶御覽地輿誌図』<sup>9)</sup>上巻の67頁の山西省慈廉県の図には、ハノイとソンタイ市を結ぶ幹線(国道11号線)がトーリック河(蘇瀝江)を渡る地点から北の西岸に明早所と明早社の名がみえる。

③駅望所 **Dịch Vọng Sở** 同じく国道11号線上の、ハノイとニュエ Nhuệ 河（銳江）東岸の間に、ハノイの方から Dich Vong, Dich Vong Trung, Dich Vong Hau, Dich Vong So の地名が見える。①から③は紅河南岸の自然堤防上にあるが、③の西のダイ **Đáy** 河付近にも Yen So, Dac So 社など、もともと「所」であったとおもわれる地名がいくつかみられる。

9) 『同慶御覽地輿誌』(東洋文庫蔵)の付地図。東洋文庫から1943年に影印発行された。全2冊。

④蓼潭所 **Lục (Liễu) Đàm Sô** 山西省安朗県夏雷総に蓼池社がある。これは黎世宗の避諱（潭を池に）の為であり、1805年の地簿にも蓼池所が同総に属していたとある [Nghinh 1986a, p.33]。ここは紅河の北岸の自然堤防上の村落であるが、南に大きな浮沙洲をひかえる。

⑤盛光所 **Thịnh Quang Sô** 現ハノイ市内域 (Nội thành Hà Nội) の、トーリック河の東岸に接する。Ngô Vi Liễnの *Danh mục Các Làng xã Bắc Kỳ*<sup>10)</sup> (454頁)によれば、同所は Hà Đông 県 Hoàn Long 県 Yên Hả 総内に存在した。ハノイと西南のハドン市を結ぶ国道6号線のすぐ西にある。現在ガートゥーソー (Ngã Tư Sô) という道路交差点が6号線上に存在するが、その名「所 (Sô)」の四つ角 (Ngã Tư) は屯田「所」から出た可能性が高い。

#### (ア—2) 京師周辺 南部方面

周知のごとく、陳朝宗室の有力者は本拠地を紅河デルタ海岸地方に構え、京師付近でも田地の経営を行っていた。その故地の多くは陳朝末期の混乱で所有主を失ったり、明の手に落ちた。その土地が黎朝成立時に収公され、その管理下に置かれたこととなった。

⑥永興所 **Vĩnh Hưng Sô** 『備覧』には3つの永興社がある。ギン [1986a, p.33] は『餘暇集』『天下版図』の青池県の項に「三所ある」とあることから、その三所のうちの一つが⑦の安縁屯田所、一つが西扶烈桑蚕所、残る一つが永興所であろうとする。『地輿誌』では永綏 (Vĩnh Tuy) 社と名が変わる。Vĩnh Tuy は京師のすぐ南の紅河西岸の堤防上に位置するほか、そのすぐ南にも飛び地がみられるが、ともに紅河西岸の自然堤防上にある。また永興所が属する青池県には現国道1号線の西側にも別に永興鄧総があり、その中におそらくもとは屯田所の一部であった可能性の

ある永興鄧社、永興鄧中村がトーリック江沿いに存在する。

⑦安縁所 **Yên Duyên Sô** ⑥の南約6キロの、やはり紅河西岸の自然堤防上に Yen Duyen、そのすぐ西南に Yen Duyen So Thuong が位置する。さらにそこから南南東9キロのやはり紅河西側堤防沿いに Yen Duyen So Ha の名が見える。

⑧華葉所 **Hoa Diệp Sô** ギンが最も比定に確信が持てなかった所である。氏はこれを『備覧』山南下鎮南真県芳邸総奕葉社に比定する [1986a, p.33]。筆者も確たる根拠があるわけではないが、『備覧』青池県寧舎総にある花葉社 (『地輿誌』では芳葉社) がこれではないかと考える。同社は現ヴァンディエン鉄道駅から国道1号線を南に5キロ下ったところにある。同時にトーリック河の屈曲部に位置している。

桜井 [1980, pp.606-609] は、この地域の10世紀段階での村落分布を検証しているが、この三つの屯田推定地点が紅河の自然堤防及びトーリック江のつくる微高地にあることから、すべて古い開拓の歴史をもっていると考えられる。

#### (ア—3) 京師周辺 東部・東北部方面

明との戦いが最終局面に入った段階、即ち明軍が立てこもる東閻城 (ハノイ) を包囲した際、黎利 (後の黎太祖) は紅河をはさんだ対岸の嘉林 Gia Lâm の菩提堂を本陣とした。ここにも陳朝宗室の采邑や、土地寄進を受けた寺院が多かった。この地も自然堤防上にあり、紅河とドゥオソーン Đuống 河 (天徳江、北江) のオーバーパンクした水がつくりだした沼や湖が多数存在する。こうしたところを都の防衛上の意味も含めて開拓した可能性が高い。しかも、複数の所が嘉林県と、ドゥオソーン河をはさんだ北岸の東岸県に集中している。農地開拓と同時に、ギンが指摘する (後述)

10) 20世紀初頭の地理書。1999年にユネスコの出版補助金により、ハノイで再刊された。

京師—バクニン—ランソンの最短ルートを防衛する意味をも有していたと考えられる。

⑨金閏所 **Kim Quan Sô** ハノイ市内からチュオンズオン橋を越えてザラム県に入ってすぐの現在の国道1号線上に Kim Quan So があり、すぐ西に Kim Quan 社が有るほか、東北のドゥオン河を越えたところにも Kim Quan Dong の地名が残る。また南約10キロの細江県の紅河東岸自然堤防地にも別に Kim Quan が存在する。

⑩華林所 **Hoa Lâm Sô** 『備覧』には華林所とあるが、『地輿誌』では長林（Trường Lâm）所と名が変わる。Truong Lam はザラム県内の⑨のすぐ西に存在する。また、ドゥオン河南岸にはこの所に關係あると考えられる「名林所」という所名が『備覧』に見られる。

⑪亀蒙所 **Quy Mông Sô** 東岸県内で1号線上にある。桜井が指摘する李朝の本拠地古法（亭榜）の西南2キロ、⑨の Kim Quan Dong とほぼ同じ地点に存在する。この付近には前述の紅河の氾濫水による三日月湖、小堤、及び低い残丘が混在し農業開発地としては好適な場所であった〔桜井 1980a, pp.603-605〕。

⑫丹染所 **Đan Nhiêm Sô** ⑨の細江県所属の Kim Quan 社の南東3キロの紅河東岸堤内の自然堤防上に存在する。

#### (イ) 山南中流域

いづれも西部氾濫原の中に位置する。桜井〔1989〕が説く紅河西岸輪中の完成により、田地開拓が可能になったと考えられる。

⑬貢渓所 **Cống Khê Sô** 現フーリー Phù Lý 市の西北約21キロの、ダイ河が屈曲する南岸の自然堤防上に位置する。またそこから10キロほど東の懷安県にも『備覧』には「貢渓社」がある。ここはすぐ西のチュオンミー山脈に

くい込んでいく沢の入り口にあたる。開国功臣の一人裴国興の本拠地でもある。

⑭楽場所 **Lạc Trường Sô** フーリー市は国道1号線、21号線、ダイ河、フーリー河の交差する要地である。楽場所はそのフーリー市から河をはさんだすぐ北の、フーリー河堤の堤外地にある。ギン〔1986a, p.32〕は『備覧』には既に楽場社しかないものの、金榜県における官屯田の存在を記す景興年間の后神碑記<sup>11)</sup>から、楽場社を楽場所に同定している。

⑮羅山所 **La Sơn Sô** フーリー市と現ナムディン Nam Định 市を結ぶ21号線の中間にビンルック（平陸、Bình Lục）県の県治が存在するが、羅山社はその真南6キロのところに位置する。

⑯鳳尾所 **Phượng Vỹ Sô** ⑮の西3キロに位置する。⑮⑯のあるナムディン輪中地域（フーリー市、ナムディン市、ニンビン市を結ぶ三角形に相当）は大凹地（中央部の海拔はわずか0.6メートル）を形成しており、その中の微高地に無秩序に小村落が散在している。グールーはこのタイプの村落を県名（青廉）からタインリエム Thanh Liem 型と名付けた〔Gourou 1936, pp.243-244〕。桜井〔1980b, pp.306-307〕は同じナムディン輪中の中にありこのタイプに属する顕慶総を、李朝時代の応豊行宮に比定している。

⑰天健所 **Thiên Kiên Sô** 天健は『地輿誌』の段階では大健 **Đại Kiện** となっている。⑮⑯同様、ナムディン輪中内にあるが、Dai Kien はフーリー市の真南12キロほどの、ダイ河より東にある残丘のふもとに位置する。この天健山には陳太宗期に行在所が置かれ、陳末のチャンパ軍の北上の際には軍民を徵發して銅錢が隠匿された（『全書』8 廃帝昌符3年（1379）9月の条）。明支配時代にも『安南志原』山川の条の添健山の項に

添健山、即地觀山、在里仁府。峰巒綿

11) ベトナム社会人文科学研究所所属漢喃研究院拓本記号：N.3681。1999年12月にこの碑文を探しに同地まで赴いたが、原碑は発見できなかった。なお拓本には「…本県（=金榜県）有官屯田在鄧舍・田舎・樂場等社所…」とある。

亘甚遠。内有地百余傾，四面如壁峭立，攀磴可至。昔陳嘗於此作宮室，立倉一廠，以備非常。

とあって、軍事上の拠点であったことがわかり、<sup>15)16)</sup>とは設立の経緯が違うと考えられる。

#### (ウ) ニンビン省内

現ニンビン省は北部が西氾濫原、南部が海岸砂丘列地区に分類される。ここで問題なのは所謂「洪徳堤」の存在である。

ピエール・グルーの地図[Gourou 1936, pp.38]で知られる堤防線（洪徳堤）に関しては、これまで『欽定越史通鑑綱目』20 光順8年9月「颶風海水溢」の条の註及び『大南一統志』寧平省の「堤堰」の項にわずかに言及がある他は、ほとんど史料が存在しないと思われてきた。同時代史料としては、工事に携わった役人の名前と堤防の位置や長さを記した同じタイプの複数の碑文の拓本（仏極東学院による採録）が漢喃研究院に残されている<sup>12)</sup>。ところが、ベトナム本国の学界では現地史料の収集が進み、15世紀の開村伝承を有する村落がこの堤防線にそって列状に存在していること、この堤防が現ナムディン省海岸地方まで延びていたことが明らかとなつた。[Nguyễn Hải Kế 1985; Phan Đại Doãn & Vũ Văn Quân 1999]<sup>13)</sup>。

**⑧望盈所 Vọng Doanh Sở** 黎初から望盈県が存在する。『備覧』には所名がなく、県名と社名が存在する。望盈県逢川総に所属の望盈社が存在するほか、同県の上桐総にも同

名の社が存在し、その中に上桐村、所下村がある[Nghinh 1986a, p.33]。Vong Doanhはニンビン市の北3キロ、ダイ河の東岸に位置し、砂丘列地区に入っている。更に『地輿誌』では南定省真寧県神路総にも望盈所下同村が存在する。これは逢川総に所属の望盈社から東に32キロのところにあり、その間に<sup>14)</sup>の東落（東海）所をはさむ<sup>14)</sup>。

**⑨逢海所 Bồng Hải Sở** 安慶県に逢海社が存在する。Bong Haiの名は筆者所有の地図には見られないが、注13にある貢水社と当時のダイ河河口を結んだ洪徳堤の付近に『地輿誌』の蓬海総（『備覧』の連海総）が広がる。ここらあたりが当時の開拓最前線と思われる。

#### (エ) ナムディン省南部・タイピン省内

桜井氏の地形区分[1980a, p.620]（地図2）でいうところの「海岸砂丘」地帯に位置する。海岸線にはほぼ並行に数列の砂丘列が存在し、その高みに村落がのる。農業以外の要素を度外視すれば、その開拓はその最奥部の砂丘列から開始されたことになる。

**⑩東海所 Đông Hải Sở ギン**[1986a, p.33]はこの所の比定に関し、正確性はかなり低いと断わりながらも、『備覧』の山南下鎮南真県沙籠総東落所上同村、金牢総東落所下同村、その中間にある沛陽総特所村をこれに比定している。ところが、『綱目』23 洪徳12年5月「置屯田」の条の註には『餘暇集』からの引用として屯田所の一覧があり、それには「東洛」とある。よってギンの比定（東海=

12) この4つの碑文は、安慶県安謨社（現ニンビン省）に2基（拓本記号：N.9524, N.9525）、同県耽溪社に1基（拓本番号：N.6275）、義興府浮沙社（現ナムディン省）に1基（拓本記号：N.20161）あったはずなのだが、1997年の調査では四基とも実物を確認できなかった。これらはいずれも山南承宣に属する府県官が軍の力などを借りて洪徳3年12月に作堤作業を完成させたことを記しているが、山南承宣承司とその隸下の府県官に出された「山沢海岸等の土地で開墾できそうなところがあれば、築堤作業をせよ」という勅諭（『全書』12 洪徳2年11月の条）に従ったものと考えられる。

13) 筆者も1997年の調査で、現イエンミーの中心から東南の貢水社、鹹水村に、後世の史料ではあるが、15世紀の開村をつたえるものが多く存在することを確認した。例えば「安謨社山川人物碑誌」（嗣徳年間建立、堤防の具体的な位置の解説を行っている。拓本記号N.9527）では、阮金銘が貢水社の開村者とされるが、その末裔が今も現存し、家譜も存在する。

14) 厳密に言えば望瀛はニンビン市付近にあるもののナムディン省内にある。

東落) はほぼ正しいと考えられる。沙籠総東落所上同村は現ナムディン市の東南20キロほどの、ナムディン河東岸のかなり奥の砂丘列上の Dong Lac Thuong Dong にあたる。その同じ砂丘列上の東1キロのところに Dong Lac が存在する。また、東南東約10キロの地点にも Dong Lac So Ha の地名が見える。これもより海岸に近い別の砂丘列上にある。

㉑連翠所 **Lién Thúy Sở** ギン [1986a, p. 33] は、『餘暇集』「天下版図」の舒池県の項目に「所」が一つあることに注目し、県内に存在する永盛8年(1712)建立の福勝寺后仏塔碑記に「本總湧澤所下村の某」とある<sup>15)</sup>ことから、ここを連翠所に比定している。同県は現ナムディン市から東に向かい、フェリーで紅河を渡ってすぐのタイビン省西北端に位置する。この所もタイビン輪中の最奥部の砂丘列上にある〔桜井 1980a, pp.625-626〕が、この時期既に開拓線は少なくともタイビン市の西方まで延びていた〔桜井 1979, pp.8-10〕。

㉒上烈所 **Thượng Liệt Sở** 現タイビン Thái Bình 市から東北に直線で12キロのところに Thuong Liet は存在する。ジェムホー河とチャリー河に挟まれた砂丘列区域のやはり最奥部に近い砂丘列にのっている。

㉓西謝所 **Tây Tạ Sở** 西謝の名は見えないが、西謝所に關係すると思われる Bac Ta, Dong Ta, Nam Ta, Trung Ta, Noi Ta などは現ハイフォン直轄市外郭県内に位置し、海潮江(ルオック河、バンブー運河)より南に広がる。しかし『備覧』段階では、これらは江より北に広がる四岐県の飛び地であり、阮朝時代に永保県に所属替えとなった。ルオック河、タイビン河、及びホア河に囲まれた平坦な低地に北謝総、東謝総は存在し、各村落は無秩序に位置している。グルー [1936, pp.243-244, 248] はこのタイプの村落を、同タイプの典型的な村落が多い金城県にちな

んでキムタイン Kim Thanh 型村落とする。桜井 [1980a, pp.628-629] は10世紀の土豪の一人范令公の拠点茶郷をこの金城県に比定している。

#### (才) 南策周辺

この付近は行政区画の面では京北承宣と海陽承宣に分かれるが、乾季に海水が遡上してくる感潮帯の北限に当たる。また雨季にはカウ Cầu 河とルクナム Lục Nam 河が合流し、現在でもさながら湖のごとき冠水状態を呈する〔桜井 1992, pp.32-34〕。これを作堤作業によって一部開拓に着手し、田庄を経営したのが陳朝宗室である。

㉔龕浪所 **Khám Lãng Sở** ハバック省(現在ではバクニン省—筆者注)ルクガン県、パックルン社に相当する〔Nghinh 1986a, p.33〕。桜井 [1992, pp.32-34] は東にドンチエウ Đông Triều 山塊、西にルクナム河をひかえた砂州上にある不完全輪中村落として、万安・薬山社を紹介し、これを「沿河田庄」の一例とする。㉔はルクナム河をさかのぼり、両側から山塊が迫ってくる位置にある。ここも山地を背にした「沿河田庄」式の開拓が可能であったのだろうか。ただし、ここにも陳朝時代に物資集積庫があったらしく、陳末のチャンバ軍の北上の際、㉗の天健山同様に銅錢が隠匿された<sup>16)</sup>。そうした機能もこの所は引き継いだのであろう。

㉕安住所 **An Trú Sở** ハバック省(現在ではバクニン省—筆者注)ザルオン県アンティン社に相当する〔Nghinh 1986a, p.33〕。タイビン河の西側にあり、当時はタイビン河東岸の青林県に属していた。ここもキムタイン型に属する地域である。

㉖鄱陽所 **Phòn (Bài) Dương Sở** 現ファライの南西にあり、ラピッド運河の南岸自然堤防の最東端に位置する。

15) 拓本は漢喃院にはない。1999年12月に実物を現地で確認した。福勝寺(通称は Chùa Hội)は現在、Thôn Hội, xã Song Lãng, huyện Vũ Thư, tỉnh Thái Bình にある。

16) 『全書』8 廃帝昌符3年(1379)9月の条には「可浪龕」という地名で出てくる。

㉗南澗所 **Nam Gián Sở** ㉗の逆側、ファーライの東南 3 キロ、キンタイ河の屈曲部の北岸に位置する。㉗、㉗はハノイからザラム、ファーライ経由でハイフォン市方面にゆく国道 5 号線付近にある。桜井 [1992, pp.36-38] は、㉗のすぐ西南隣にある靈江社<sup>17)</sup>に陳仁惠王の屋敷が設定されていたことから、そこが田庄であった可能性を指摘する。とすれば、㉗も元は田庄であったか、それと同様の開拓がされた可能性が高い。

㉘思邁所 **Tư Mai Sở** ギン [1986a, p.33] は『餘暇集』天下版図の安勇県の項目に「二つの所あり」とあることから、一つを㉘思邁所、もう一つを㉘粉池所にあてている。Tu Mai はファーライの北西 7 キロ、カウ河が東から南へと流れを変える屈曲部の東岸堤防上に位置し、対岸に浮沙地が見える。

㉙粉池所 **Phán Trì Sở** バクザン市の南、カウ河の屈曲地点の南岸に位置する。すぐ南にニャンビエン（岩駒）山を控え、「沿河田庄」式の開拓が可能な場所であろう。最近バクザン市に近いランザン県で発見された16世紀前半の進士甲海の父親の墓誌に、彼の長子汎（海の兄）が粉池屯田所使であったことが記されており、屯田所の実在が確認された<sup>18)</sup>。

#### (力) バクニン周辺

ハノイと南策地方に挟まれ、中国との陸路最短ルート上に位置する。地形区分では北部氾濫原にあたり、堤防完成によりようやく二期作の可能になったところであるが、一方で残丘周辺の高みは、紀元前にさかのぼる古い歴史を有する地域でもある。

㉚大早所 **Dại Tảo Sở** 現バクニン市の北北西 2 キロのところ、丘陵とカーロー一河の残した沼沢が複雑に交錯する高みに位置する。

### 三 屯田所設立の目的

本稿でめざしたのは屯田所政策が、聖宗諸政策の中でどのような目的を持ち、実態がどのようなものであったかを検討することにあった。

まず二でみたギン [1986a, pp.35-37] の指摘するデルタ内屯田所分布に関する全体的特徴につき言及しておく。氏の挙げる特徴とは (a) 承宣別で見ると海陽、山西の比率が低いこと、(b) 京師付近に所が集中していること、(c) 京師を起点として東北方面及び南部方面に列条に所が位置していること (d) 南策付近にも集中がみられること、である。

(a) に関しては、「南策付近」と二の（才）で筆者がくくった地域が海陽と京北に行政区画の面で分かれているのがその一因である。しかし確かに東部新デルタの下流域には所の分布は見られない。

(b) に関しては二の（ア）が対応する。京師の四方を囲むように所は位置している。

(c) に関しては京師東側、東北側の複数の所、㉚大早所、㉘粉池所が京師—ランザンルート上に位置し、京師南側の複数の所から主としてダイ河沿いに所が点在してニンビンに至っている。

(d) に関しても既述（オ）に見られるように、交通の要衝ファーライを中心に所が点在している。

以上のことからギンは、農業開拓の面と同時に軍事的な意味を屯田所設置に求めている。しかし、逆にさほど軍事的意味をあまり持たないようなところにも所（ナムディン輪中央部や沿岸部）があることから、所ごとに二つの意味のもつ比重も異なり、それに従って労働力の構成も異なると考える必要が

17) 同社はキンタイ河とタイビン河の分岐点の東北部分に出来た合流点の、砂州の完全輪中による囲い込み地である三角形の北の底辺の東端に位置している。

18) 同碑文に関する最初の報告はチャン・ヴァン・ラン Trần Văn Lạng とグエン・ヴァン・フォン Nguyễn Văn Phong 1999 によるものであり、それに基づき1999年12月、筆者はバッカザン省ランザン県ズィンチー社に赴き、実物を読む機会を得た。また、ラム・ザン Lâm Giang 2001 によって原文及びベトナム語訳が公開されている。

あろう。

何度も述べるが、15世紀段階で所の内実を知る史料は皆無に近い。しかし、労働力源として可能性があるのは、(i) 不自由民、戦争捕虜、(ii) 囚人、(iii) 自願の一般民、(iv) 近在の村落から差役として徵發された一般民、(v) 軍兵である。

(i) に関しては、李陳朝期にはチャンパや西方の勢力との戦闘で得た捕虜をデルタ各地に移住させたということがしばしば紹介されている。黎朝前期にもチャンパとの交戦は続き、聖宗期の光順10年から洪徳元年にかけての親征では多くの捕囚を得たことが知られる。『全書』12 洪徳3年9月—冬10月の条及び冬10月—11月の条によると、これらの捕囚は私的な奴隸とすることが禁じられ、屯田所を管轄する太僕寺がその管理にあたったらしい。既述のごとく「屯田所開設の詔」が出されるのはそれより10年ほど後の洪徳12年であるが、それに先行して屯田所のいくつかが既に成立していたことは、『全書』13 洪徳8年冬10月初6日の「定考試隊長例」で、戸部が考試を行って屯田所その他の機関の欠員を補充せよという文言があることから明らかである。よってこうしたチャンパ捕囚が少なくとも初期の屯田所の労働力の一部とされていた可能性は否定できない。しかし多くの先学がすでに記しているように、黎朝時代には奴隸制度はその奴隸の供給源が戦争捕虜であれ罪人であれ、非常に限られたものであって衰退の一途をたどっており、屯田所制度が15世紀以降も続行されていたこと〔Nghinh 1986b〕を勘案すると、その占める比率は時代を経るにつれ減少していったと思われる。

(ii) に関しては、黎朝時代の罪刑に「徒刑」があり、最も重い者は男の場合、「徒種田兵」とされることにギン〔1986b, p.51〕も注目したが、『歴朝憲章類誌』刑律誌<sup>19)</sup>を調べた結果、「徒種田兵」とされる条文がわ

ずかであることから、これも屯田所での労働力の主体にはなりえないとする。

(iii) の場合は後述するように、屯田所の開拓形式をとらず、これも構成要素としては比率は低い。残ったのは(iv) 差役民と(v) 軍兵である。

既述の如くギンは軍事的役割を指摘しているが、それは前線形成より後衛、及び補給基地としての役割を想定してのものである。ただし実際の戦闘部隊は、当時の五都督府制度下の都督府、軍事的要地に置かれた都督府に属する衛と、その更に下の「所」（屯田所ではない）あって、屯田所そのものが軍事力を持っていたわけではない。規程では1衛の兵の定員は1万2千人であった（『餘暇集』「官制典礼」五府都督の項）が、輪番制であって常にこれだけ駐留していたわけではない。しかし、中国の場合では、もともとは平時には農耕を行い、有事には戦闘をするというのが基本であったが、やがては兵の中に戦闘（及びその訓練演習）を行う者と耕作を専らにする者とに分かれていった。ベトナムの場合もおそらく同様で、これら衛所の兵に供給する糧秣の源の一つとして屯田所があり、軍事的要地の付近にある屯田所はこうした軍兵を大きな労働力源としたと考えられる。ただ、残念なことに、黎朝時代の各衛所はおろか、13あった承宣の治所すらも黎朝時代の史料からはわからない。わかっているのは京師が現ハノイの地にあったことだけである。ただ阮朝期の地誌である『大南一統志』から、海陽の治所が至靈県（『同書』海陽、城池の条）にあったこと、山南は、最初河港として有名な興安のフォーヒエン（憲舗）にあったが、黎末（景興2（1741）年）に山南が山南上と山南下に分離したとき、現在のフーリー市付近に山南上の治所が置かれていたらしいことがわかるのみである。また衛所は屯田所と違い、雅名（「震威衛」など）を用いてい

19) 氏が何故オリジナルな『黎朝刑律（国朝刑律）』の方を用いなかったかは不明である。またギン1986a, p.30は『餘暇集』「條律」に「徒屯田兵」とみえる条文を二つ紹介している。

るので名前から位置を想定することは不可能である。

京師ハノイ周辺に特にこれだけ屯田所が集中していることは前稿〔八尾 1989b〕で筆者が考察した五軍都督府制度によって説明できる。

聖宗期の各承宣には複数の衛所が置かれ、それを都指揮使司（都司）が統括し、それが京師にある5つの都督府（東西南北中）に所属する。ただし京師をとりまく4つの承宣（海陽、京北、山西、山南を指し、「四鎮」と通称される）には都司は置かれず、都督府に直属していた。そして各軍府に直属する衛軍と、近衛軍である禁軍を「内軍」と称し、それ以外を「外軍」と分けていた。問題になるのは中軍の場合で、四鎮の24衛（4承宣×6衛）が京師を除くデルタ全体に置かれた一方で、わずか2県からなる京師（中都府）に中軍都督府に直属する6衛と禁軍が置かれたはずになる（表2参照）。その兵を養うために、或いはその労働力を平時に利用するために、かく多くの屯田所が設立されたと考える。

海陽の場合はそれより程度が低いが、同様

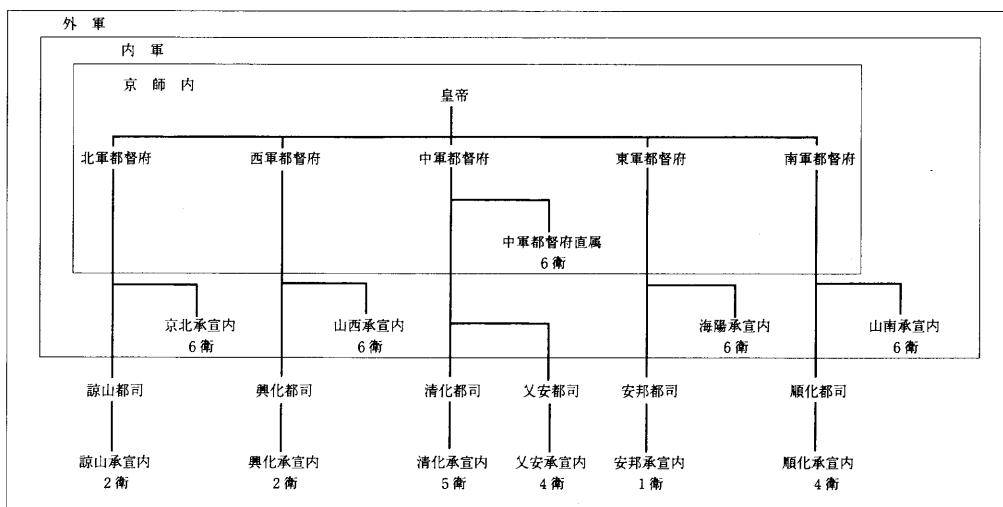
の事が言えよう。治所である至靈県は当時の主要な交通路であった河川が集中する地点にある。またその他の孤立してはいるが軍事的に重要な地点にある屯田所では、一般の民の田地拡大よりも、兵士用の土地の確保が優先され、その労働力に多く依存していたのではないかろうか。

これに対してさしたる軍事拠点、交通路の要衝とも思われない所のほうはどうなのだろうか。

二では各屯田所の位置比定と、甚だ粗雑な環境、歴史説明を行ったが、明らかなのは、そのほとんどが桜井の指摘する、15世紀以前に存在した村落と同様の環境を有していることである。紅河、ドゥオン河及びダイ河の自然堤防、トーリック河の沿河微高地（①～⑫）、氾濫原や低地にある残丘、微高地、既に海岸開拓線から遠くなつた砂丘列（⑬連翠、⑭上烈）に立脚したもの等みなそうである。仮に開拓が主要な目的であつてそれが大規模なものであったとしたならば、何故にそこに屯田所が設けられなければならなかつたのか。

表1を見ると、A所がA社に変わってい

表2 五軍都督府制度下の統属関係（洪徳2年以前）



（禁軍および奉直軍（これについては全く史料が無い）に所属する太原都司（3衛）と宣光都司（4衛）は省略）

った例はあるが、同じ総内に A 社と A 所が共存する例も非常に多い。一方、黎朝初期の地理書には、社名までを掲載する地誌は存在せず、社が先にあったのか、所が先に設立されたのかはわからない。よって A 社の周辺の未墾地・荒蕪地を A 所とし、成熟するに従って周辺の社に分属させていったのか、あるいは A 所と設定された比較的広い地域から、一定の人口と耕地が成熟した段階で A 社として分離させたのか、並存状態のままであったかはっきりしないのである<sup>20)</sup>。実際いづれの例もあったであろう。しかし、桜井の分析手法に従うならば、古い開拓の歴史を持つ地域ほど村落が古くから存在し、「社」という単位が、規模はどうあれ陳朝期から存在していたことを考えれば、そこには社が先にあった場合の方が多かったと考えられる<sup>21)</sup>。所に所属する田地が散在していることも、すでに耕地化された土地の狭間を開拓していったことにその原因があると考えられる。屯田所の意図は、開拓という立場から見た場合、爆発的に外延に向かうのではなく、大河川に設置された堤防網を利用して、村落間の隙間を埋めるという「精緻化」にむかっていたのである。また、屯田という手続きを踏まなくとも、民による近隣の荒蕪地の開拓はおそらく進んでいたと考えられる。それは均田制度の根幹に密接に関わってくる問題だからである。

桜井〔1987、第1章〕が詳述した如く、洪徳均田例では、社を土地・人口調査、及び公田土分給の単位としており、田土を班給される丁の年令、身分などによってその持ち分を決め、その持ち分の総数で社内の田土の総面積を割り、各丁はその数値に持ち分を乗じた面積の田を授給されるのが大原則であった。

ゆえに、社内の田地面積が増えて丁数や各丁の持ち分に変化がなければ、各人の受け取る田地面積の絶対量は増加することになる。逆に言えば同じ持ち分を持っていても、違う社に戸籍をもつ者の間に班給田土の絶対量に差が生じることになる。近隣の社の田土を給することもあったが、それはあくまで例外的なものとされた。ために国家は田地拡大をしばしば法令を出して推奨している。しかし、労力と成果が見合わなければ計画は頓挫し、うまくいけば今度は民による隠田と、有力者（勢家と呼ばれる）による占奪のおそれがともなう。

まず隠田の方だが、政権側が民の開拓を奨励する一方で、15世紀には屯田という形式によらない新村開拓事例が多く残されている。いくつか例を挙げる。

まず筆者が前稿〔1995〕で紹介した安興の例では、太宗時に懷德府寿昌県に居住していた武氏三兄弟が官の許可を得て新開拓地を求め、安邦の安興県ハナム島北部の開拓をはじめ、洪徳期にようやく社の設立となる。その間、ある程度田地が成熟するまでは課税は行われず、しかも社の設定の時に社や田地の面積と境界線、人丁数を確定し、課税額を定める際に膨大な労力と時間を要している。それほど私人による田土隠匿或いは地方官の不正行為を恐れたのであろう。

次にナムディン輪中内の平陸県内度越寨は、黎朝開国功臣である陳榴・陳爛父子の一支派により開拓されたとする史料が存在する<sup>22)</sup>。

最後に規模としては例外ともいえるニンビンの開拓について言及しよう。

洪徳堤が洪徳3年（1472）に築かれたとする碑文が点在することはすでに言及した。そ

20) ギン 1986b, p.55 も同様の苦惱を吐露している。

21) 更に憶測を加えると、そもそも屯田所の実態は何であるのか。長官の所使、副使の官位が低いことを考えると、村落を意味するものではなく、特定の社に付設された人為的な出先機関で、その周辺の未墾地・荒蕪地を「所」所属の土地としていた可能性すらあるのではないか。

22) 1996年12月に訪問の際、ムラの神祠に陳榴・陳爛の二人宛の勅封があることを確認した。また清化藍山に今も住む陳榴一族の本宗には家譜や19世紀の碑文が存在し、各支派の居住地に関する記述がある。この碑文に関しては近く公開予定である。

してそれと前後して、民による新村設立が行われる。ゾアン氏とクアン氏の集めた現地史料に依れば、瑰池（当時は瑰潭）社の開拓は洪徳元年（1470）8月から開始された。この開拓の初期には89人が参加しており、そのすべての人物の名前と原貫地が記されているという。そしてそのうち36人の貫地は望瀛県であった〔Phan Đại Doān & Vũ Văn Quān 1999, pp.18-20〕。しかし両氏はこうした新村設立と屯田所制度の関係について言及を行っていない。望瀛県内に望瀛所がある一方でどうしてその県を離れて新村建設に参加するのか。その理由については両氏の分析からある程度のことが想定できる。つまり、この瑰池も4年後の洪徳5年には社として認定を受け、7年には928畝の田地があると地方官に報告されたが、上級機関への報告額は720畝だけで、残りの208畝は地方官と民によって隠匿された。また報告分の720畝もその半分が非課税の私田とされて開拓者の手にわたり、均田制度の対象となる公田となったのはわずか360畝であった。社近隣の小規模開拓にも同様の不正がまかりとおっていたことは想像に難くなく、『黎朝刑律』田産章ではその状況を反映して、公田の侵奪を厳に禁止している。

次に、有力者による土地占奪についてであるが、陳朝期に王族を中心として行われた田庄経営は黎朝では例外的存在とされる。しかし、例外的とされながらも黎朝功臣は功績に応じてその田庄を賜与され、経営を行っていた（ただし賜与された田地がすべて田庄タイプというわけではない）。そして近隣の村落

との間に摩擦を起こすことも間々あった。例えば『全書』11 太宗紹平4年11月—丙午の条は、開国功臣の一人で大臣であった黎囂が、（おそらく田地造成のため）小河川を勝手にせき止めて、民が不便を蒙っているという状態を記録している。

また『清化永禄県風土志』<sup>23)</sup>「人物」の太尉崇国公（=黎寿域）の條には

又相伝、代□時、凡所浮獲占人、公皆奉命、分立庄所、使降衆散行、墾開屯田、開其道路、公私便之。以此生民団聚、生業日日益衆。如今之觀捕・觀□等庄、多武姓是也。其庄皆有廟祠、奉祀至今不絕焉。

とあり、開国功臣の一人で清化出身の黎寿域が、占人、つまりチャンパの人間（多くは捕囚であろう）を集め、清化永禄県に分立された庄・所に分散居住せしめ開墾させたことがわかる。これは紅河デルタの例ではないが、田庄経営はもちろん、屯田所にまで有力者の力が延びていたことを示している。

「勢家」にたいする牽制は県官レベルではとても不可能であり、国家サイドでその防止に努める必要があった<sup>24)</sup>。これらの問題を解決する方策の一つとして、屯田所政策は一定の効力を有していたと言えよう<sup>25)</sup>。田地の大層かつ片寄った開拓ではなく、しかも私人（それが一般民であれ有力者によるものであれ）による土地占奪に歯止めをかけ、公田制維持に寄与させること、そして合わせて軍事制度の一端を担わせることが屯田所制度の目的であったと理解すべきであろう<sup>26)</sup>。

23) 漢喃研究院蔵 VHv.1371, 但し A.690 の古い番号が有る。嘉隆15（1816）年に作成され、維新五年（1912）に奉写されたという。

24) 当時の官制では県の長官である知県は從七品、勢家は『黎朝刑律』盜賊章の割注に依れば二品以上の者を指すとあり、序列に格段の差が存在する。

25) ギン 1986a, p.33 も紹介する漢喃研究院所蔵の『南定省真寧府神路縦望瀛社地簿』を阮朝嘉隆4年に作成、上申したのは山南下処義興府望瀛県望瀛所下村の郷目らであり、その報告では公私田土が184畝8高3尺3寸で、その内公田が151畝5高5尺5寸とするが、私田に関する記載は無い。また各田地の四至の記述に私田は一度も現れない。報告を信じる限り100パーセント公田土であったとみられる。

26) ただし、ニンビンの例に関しては、ゾアン・クアン両氏の集めた筆者未見の史料等をもとに再考察する必要があると考える。

### 結びにかえて

15世紀の屯田所政策は、少なくとも紅河デルタでは大規模開拓が目的ではなかったことは何度も述べた通りである。となれば、こうした小規模開拓の進展はデルタが飽和状態になりつつあった証拠とも言えよう。それを聖宗没後以降の大混乱の予兆とみるのはうがちすぎであろうか。

しかし、蒸し返しになるが、軍事的要地や幹線路上の屯田所の位置選定はともかくとして、それ以外の屯田所はいかなる優先順位に基づいて設定されたのであろう。デルタを概観すれば屯田所の候補地は至る所にあるはずなのに。デルタ下流域の海岸線の開拓最前線に多くの屯田所が置かれても決しておかしくないだけの技術は既にあったはずである。

全く状況証拠でしかないが、所の選定にあたって上記の農業的、軍事的理由の他にやはり政権の中枢を担う人物の意向が働いていたと考えるべきであろう。例えば⑬貢渓は功臣裴国興の本拠地であり、⑭連翠（湧澤）のすぐ東方の都奇社（現ソンアン社）にはこれも

功臣で、聖宗擁立にも貢献した丁列の一支派が居住し<sup>27)</sup>、聖宗は実はここで生まれたという俗説さえ残っている [Mai Hồng 1998, pp. 191-193]。更に筆者の前稿 [八尾 1989a] をもとにすると、県レベルで見た場合、屯田所のある県と、科挙合格者を多数だした県とは強い相関関係にあるのである<sup>28)</sup>。単に環境条件だけではこの30もの所の存在理由を説明することは不可能であり、政治的人脈や宗族関係等も所設定の要因に含めざるを得ない。

本稿は、筆者がこの数年事例研究ばかりにウエートをかけていた事に対する反省の意味もこめて執筆したのであるが、結局は現地史料に基づく精緻な研究と組み合わせない限り、上記に繰り広げてきた推論は本当に単なる推論に終わってしまうことを再確認するということとなった。皮肉の極みである。

### [追記]

本稿は1996年度（後期）松下国際財団研究助成費による研究成果最終報告書（1999年提出）を元に、大幅な改定を加えたものである。

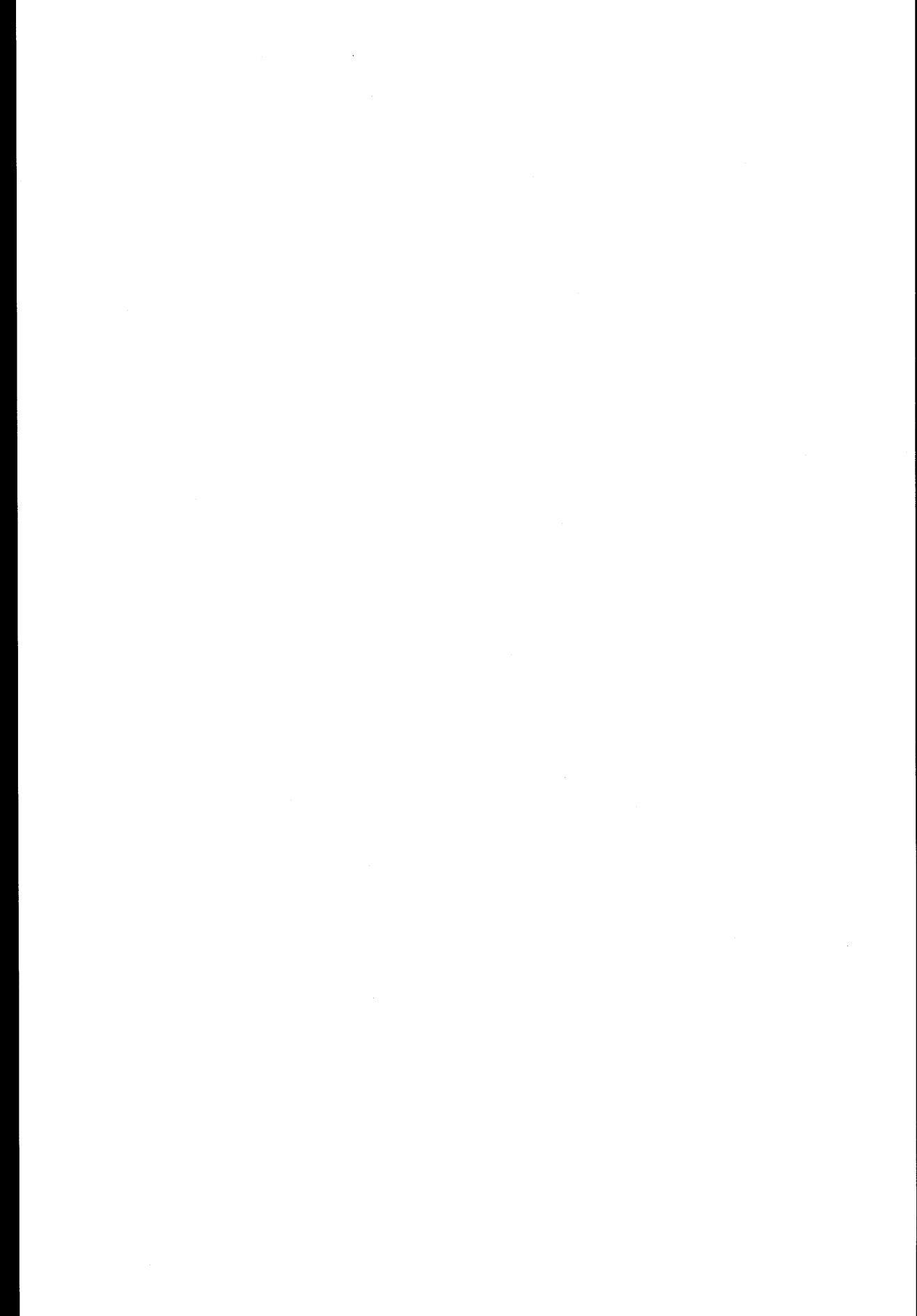
### 参考文献

- Gourou, Pierre. 1936. *Les paysants du delta tonkinois -Étude de géographie humaine-*. Paris.
- Lâm Giang. 2001. Về tám Bia hộp tại Núi Cốc xã Dĩnh Trì, huyện Lang Giang, tỉnh Bắc Giang. *Tạp chí Hán Nôm* 46.
- Mai Hồng. 1998. Những tư liệu về dòng họ Đinh trên đất Thái Bình có liên quan tới việc lên ngôi vua của Lê Thánh Tông. in: Viện Nghiên cứu Hán Nôm (ed.), *Thông báo Hán Nôm học năm 1997*. Nxb. KHXH.
- 桃木至朗 1982 「陳朝期ベトナムの政治体制に関する基礎的研究」『東洋史研究』41(1).
- 2001 「ベトナム史の確立」『岩波講座 東南アジア史』2. 岩波書店.
- Nguyễn Đức Nghinh. 1986a. Đị tìm dấu vết sô đòn diền ở Đàng ngoài (thế kỷ 15-18). *Nghiên Cứu Lịch Sử (NCLS)* 228.
- . 1986b. Những Sô đòn diền thời Lê ở Đàng ngoài (thế kỷ 15-18). *NCLS* 230.
- Nguyễn Hải Kế. 1985. Đề Hồng Đức và công cuộc khẩn hoang vùng Biển Nam sông Hồng thời Lê sơ. *NCLS* 224.
- Phan Đại Doãn & Vũ Văn Quân. 1999. Quá trình khai hoang lập làng Cói Trì (Yên Mô - Ninh Bình) dưới thời Lê Thánh Tông. *NCLS* 307.
- Phan Huy Lê. 1959. *Ché dộ Ruộng đất và Kinh tế Nông nghiệp thời Lê sơ (Thế kỷ XV)*. Nhà xuất bản Văn Sứ Địa.
- 桜井由躬雄 1979 「稚田問題の整理—古代紅河デルタ開拓試論—」『東南アジア研究』17(1).
- 1980a 「10世紀紅河デルタ開拓試論」『東南アジア研究』17(4).

27) 後世のものではあるが、丁氏三兄弟（丁礼、丁蒲、丁列）の事蹟を記した碑文が現存する。八尾 2001b, pp.19-20 参照。

28) 陳朝時代の田庄を経営する陳朝宗室・貴族と、その庇護を受けた文人官僚との関係を彷彿させる。詳しくは桃木 1982を参照。

- 1980b 「李朝期（1010-1225）紅河デルタ開拓試論—デルタ開拓における農学的適応の終末—」『東南アジア研究』18(2).
- 1987 『ベトナム村落の形成—村落共有田＝コンディエン制の史的展開—』創文社.
- 1989 「陳朝期紅河デルタ開拓試論 1—西汎濫原の開拓—」『東南アジア研究』27(3).
- 1992 「陳朝期ベトナムにおける紅河デルタの開拓—新デルタ感潮帯の開拓—」石井米雄, 辛島昇, 和田久徳編著『東南アジア世界の歴史的位相』東京大学出版会.
- Trần Văn Lạng, Nguyễn Văn Phong. 1999. Phát hiện sách đá ở mộ thân phụ Trạng nguyên Giáp Hải. in: Viện Nghiên cứu Hán Nôm (ed.), Thông báo Hán Nôm học năm 1998. Nxb. KHXH.
- Trương Hữu Quýnh. 1982. Ché dộ Ruộng đất ở Việt Nam: Thời kỳ XI - XVIII. tập I. Nxb. KHXH.
- 山本達郎 1950 『安南史研究 I—元明両朝の安南征略—』山川出版社.
- 八尾隆生 1989a 「ヴェトナム黎朝初期の南策勢力」『史林』72(1).
- 1989b 「ヴェトナム黎朝聖宗期の軍事体制」『南方文化』16.
- 1995 「黎朝聖宗期の新開拓地を巡る中央政権と地方行政—安興碑文の分析—」『東南アジア研究』33(2).
- 2001a 「山の民と平野の民の形成史—一五世紀のベトナム—」『岩波講座 東南アジア史』3. 岩波書店.
- 2001b 「黎朝碑文集 II—黎朝開国功臣閔連碑文（1）—」『広島東洋史学報』6.



## 国家・教会・人々

——タンザニアにおける信仰覚醒運動の展開——

小泉 真理  
(秀明大学)**Nation, Church and People:  
A Development of the Christian Revival Movement in Tanzania**KOIZUMI, Mari  
Shumei University

Christianity was introduced into Africa more than a hundred years ago. It has become an important aspect of religion in Africa today. Conversion to Christianity for many Africans has meant a simple means for a better living, far from the real objective of internalization of a new faith. This resulted in low-level morality among many Christians including the clergy and the laity. Subsequently, the Christian revival movement discussing the real purpose of following Christianity started in East Africa in the early 20<sup>th</sup> century through the influence of European churchmen and spread gradually into the neighboring countries. In the 1990s, the movement expanded drastically in Tanzania, and arrived even in the very corner of the southern highlands where I conducted my research. The focal concerns of Christian revivalists are salvation from sickness, economic hardship and witchcraft that have been caused by critical socio-economic conditions. They are only worried about personal problems, but dare not criticize the church or the state for their social and economic difficulties. In recent years, Pentecostalism, which attributes social hardship to the influence of the 'devil' and emphasizes the miraculous power of Jesus Christ, has affected the movement. These days, many revivalists have adapted to a similar practice to the Pentecostal group-healing through exorcism, maintaining that people's problems are caused by the devil. Consequently, the revival movement has attracted more people than ever.

The 1990's was a time during which political transformation took shape in Tanzania. Religious conflict between Islam and Christianity occurred in various parts of the country while the political situation became ever more critical. These events prompted us to examine the latest rise of the revival movement in the context of political changes in Tanzania. A political scientist, Patrick Chabal criticizes the

---

**Keywords:** African Christianity, revival movement, Tanzania, church history, nation building

キーワード：アフリカのキリスト教，タンザニア，信仰覚醒運動，キリスト教史，国家形成

analysis for overemphasizing “high politics,” that is the politics of the state and of the main political actors. He emphasizes the importance of examining “low politics,” that is the politics of a “civil society” [Chabal 1992, p.82]. Later, he points out even the problem of a dichotomy between a “bureaucratic strong state” and “organized civil society” in a political analysis, by saying that it does not reflect the realities in the African continent [Chabal 1999, p.17]. He presents an insight into a historically fragile state and a heterogeneously incoherent “civil society,” between which a complex interrelationship exists in practice [Chabal 1999, pp.147 – 154]. A cultural anthropologist, Shunya Hino also attributes the complexity of African society to the discord between uncompromising citizens and the state of Tanzania. [Hino 1993 & 1995]. In these regards, the anthropological and historical study of the Christian revival movement can explore dynamically intertwining spheres of high and low politics in the task of nation building.

The Christian revival movement, as I mentioned, is characterized by an introspective presence. Their members hardly took any political action against either the church or the state. A question arises here as to how such an apparently apolitical movement can be discussed in political terms. Is it possible to consider this superficially apolitical movement as a form of resistance? Anthropological literature has revealed that the forms of resistance are various and multi-layered. In the hegemonic process of social transformation, such as colonization and modernization, some people still continue to follow a traditional system without being captured by the government system [Hyden 1980, p.18], others have conveniently used the government system for personal benefit. [Matsuda 1999, p.195]. These studies have pointed out that such popular actions, which do not represent direct resistance, have often caused a political impact on the government.

Therefore, although the Christian revival movement in Tanzania is not characterized by a political action, it can influence the government’s ruling system, which functions as a public power. In fact, the revival movement in 1990’s affected the policies of both the church and the state. As the Tanzanian government regards the Christian revival movement and Pentecostal Christian activities as latent political opposition, it has strengthened its control over social organizations, especially religious organizations. On the other hand, as it lost followers to the revival movement, the Evangelical Lutheran Church of Tanzania at first criticized the way in which revivalists interpreted the Bible. However, they later changed their policy by letting the Bahamoyo Declaration and Morogoro agreement embrace the movement.

With the aim of understanding the recent expansion of the Christian revival movement in the political context of Tanzania, this article examines the historical development of the structures of the state and the church and elucidates a revivalist’s perspective toward social realities. Furthermore, in the course of examining the political influence of the revival movement, the article analyzes how the actions taken by ordinary citizens contribute to a political impact on the state and the church of Tanzania.

- I はじめに—政治的文脈にみる信仰覚醒運動
- II タンザニアにおけるキリスト教宣教史
- III 宣教と植民地主義
- IV 独立後の国家形成におけるキリスト教会

- の役割
- V 体制に向けられたキリスト教徒の眼差し
- VI 同調姿勢から体制批判へ変わるキリスト教会
- VII おわりに

### I はじめに—政治的文脈にみる信仰覚醒運動

東アフリカのタンザニアでは、1980年代末からキリスト教徒による信仰覚醒運動が急速に拡大している。この運動は、集会やフェローシップと呼ばれる勉強会を通して、人々にキリスト教徒としての道徳的生活を呼びかけるものである。信仰覚醒運動家たちは、「罪の告白」や「罪の浄化」を訴え、「真のキリスト教徒」として生まれ変わるために密通、嘘、怠慢そして呪術と決別し、キリスト教徒としての道徳性を追求すべきであると主張している。筆者の調査地、タンザニア南西部のマケテ県では、こうした信仰覚醒運動が1990年代初頭より次第に拡がり、その勢いは1997年から1999年に頂点に達した。1990年代は、タンザニアで独立以降続いている一党制が多党制に転換した時期であり、またイスラム教徒とキリスト教徒のトラブルやキリスト教会内部の争いが表面化した時代であった。

キリスト教は植民地化とともにアフリカ社会に浸透し、イスラム教と並び現代のアフリカ宗教を構成する重要な要素となった。その結果、キリスト教とイスラム教の対立が政治問題化した地域も少なくないが、幸いにして、タンザニアではそうした問題が表面化することは近年までほとんどなかった。なぜなら、後に述べるようにタンザニア政府は、独立後の国家建設構想において宗教組織の参加を重視し、彼らと協調関係を築こうと努力してきたからである。しかし、1990年代にはいり、

そのタンザニアにおいても宗教が社会的、政治的問題を引き起こす要因となり、宗教と政治の関わりについての議論が国内で高まった。そうした状況の中で、信仰覚醒運動はあくまでも個人の内省を重視した活動を展開し続けたのである。

ところで、アフリカでは様々な宗教運動がこれまで出現し、それらは植民地時代および独立後の文化的、社会的混乱に対するアフリカ人の反応としてしばしば議論されてきた。中でも、多くの研究が独立教会の成立とその活動に強い関心を寄せ、植民地期から独立期へ移行していく社会変容の中でのその発生を新しい共同体の創造や植民地主義への抵抗として議論してきた<sup>1)</sup>。アフリカ各地で独立教会が発展した一方で、既存教会内部でもキリスト教徒による信仰覚醒運動、カリスマティック運動、ホーリースピリット運動といった宗教運動が発生した。それらは、既存教会を変え、また独立教会を発展させる要因となつた。アフリカにおける宗教運動研究の分析を行ったランジャーは、こうした既存教会内部の運動についての研究が、独立教会に比べると非常に少ないと指摘している（Ranger 1986, p.33）。アフリカ社会にキリスト教が及ぼした社会的影響を理解するためには、この領域に光を当てる必要がある。東アフリカで発展した信仰覚醒運動については、運動の発祥の地といわれるウガンダを始めとした幾つかの地域で研究が行われている<sup>2)</sup>。これらの研究は、1920年代末から40年代に東アフリカ

1) Peel 1968, Welbourn, F.B. & B.A. Ogot 1966, MacGaffey 1983, Comaroff 1985, Hoehler-Fatton 1996.  
2) Welbourn 1961, Ward 1999 (Uganda); Mambo 1973 (Kenya); Sundkler 1980 (Tanzania).

で広く展開した運動を、植民地期における人々の精神的、社会的葛藤に照らしながら分析し、運動の形態と特徴を説明するものである。タンザニアの近代史を研究するアイリフは、当時の信仰覚醒運動を植民地期の危機的状況の中で発生した平等主義的運動であると論じ、宣教教会と初期の改宗者に対する批判が運動の中心にあったという社会的分析を行っている (Iiffe 1979, pp.356-365)。冒頭で述べたとおり、信仰覚醒運動は現在でも東アフリカ各地に存在し、特にタンザニアでは近年急速に拡大している。植民地独立後のタンザニアで広がる現代の信仰覚醒運動にはどのような社会文化的意味があるのであろうか。近年の信仰覚醒運動について、幾つかの研究<sup>3)</sup>がなされているが、それらの研究の中で信仰覚醒運動が近代国家という枠組みの中で論じられるではなく、現代タンザニア社会に与える運動の社会的、政治的影響は明らかにされていない。そこで、本稿では、信仰覚醒運動という私的領域における内省運動がタンザニアの社会的転換期に呼応するように拡大していくことに注目し、現代の信仰覚醒運動の社会的意味を国家形成という政治的文脈の中で考察してみたい。

本論に入る前に、本稿における分析の視点を述べておきたい。アフリカ社会の政治を研究してきたシャバルは、国家構造、国家機構、権力の構図といった「高位の政治」へのこれまでの学問的偏重を指摘し、国家に対置される「市民社会」に関する政治的分析が少ないことを指摘している。彼は、植民地時代後のアフリカが暴力、混乱、不正などに象徴される状況にあることをふまえて、国家に捕捉されない「市民社会」における政治性、つまり「低位の政治」を研究することが必要であると述べている (Chabal 1992, pp.93-95, 1999, pp.147-154)。彼は、国家が国民の期待を満たすことができなくなった時、言い換えれば

「國家の指導力が低下」した時に、國家の主導権に対抗する勢力が「市民社会」の中から出現するという状況が植民地後のアフリカ諸国に発生していると論じている (Chabal 1992, p.226)。タンザニアのスワヒリ社会を長年調査してきた日野は、庶民という国家体制の末端から国民社会をみることを重視してきた。彼は、タンザニア政府は独立後に植民地時代から引継いできた国家基盤の脆弱性を是正しようとして、スワヒリ語を地域共通文化とみなしこそ文化の基盤に置いたと分析している (日野 1993, p.82)。その他様々な政策がタンザニアでは施されたが、1970年代以降多くの問題が噴出し、結局、政府の国家建設構想は行き詰った。こうした状況を目撃してきた日野は、人々が日常生活において柔軟に対応し自らの道を追求したことを報告している (日野 1995, p.491)。シャバルの視点と日野の報告を合わせ考えると、1990年代にタンザニアで急激に拡大した信仰覚醒運動は、政治的転換期をむかえた国内事情の中で、弱い国家基盤のもとで政策に苦慮する支配的体制とその末端を生きる民衆の闘争合いが生んだ現象であると理解できるのではないかと思う。

これまで、アフリカにおける宗教運動の多くは、キンバング運動やブウィティ運動にみるような植民地主義または近代主義を顕在化している体制への抵抗として論じられてきた。言い換えれば、宗教運動に関する研究は民衆による主体的で意識的な公権力への働きかけの表れとしてしばしば分析されてきたのである。こうした議論は、ポストモダン時代の文化人類学について論じてきた小田の言葉を借りれば、植民地主義や近代主義といった「近代の知と権力に否応なく搾取された」民衆の、つまり支配権力の一部となっている民衆の抵抗という構図を示すものである (小田 1996, p.123)。確かに、植民地支配や近代化

3) Rostedt 1982, Mlahagwa 1999.

の歴史的プロセスを通して、人々は支配的権力の認識構造の中に取り込まれ、その中で生きているといえる。しかし、彼らの支配文化に抗する形は、必ずしも常に意識的で明確なものではなく、多元的で曖昧な場合もある。現実の生活の中では、人々は近代化政策に捕捉されることなく状況に応じて伝統的システムを継続し（Hyden 1980, p.18），また支配的システムを受容しつつも、生き易いようにそれを変質させているのである（松田 1999, p.195）。つまり、人々の視線は、常に国家に象徴される支配的システムに対して向けられているわけではなく、むしろ個人的な日常の中に向いているのである。そして、彼らのそうした日常レベルでの行動が、社会的「ノイズ<sup>4)</sup>」となって支配的システムに影響を与える可能性もある。

ここで取り上げるタンザニアの現代の信仰覚醒運動は、冒頭で述べたように、民衆が公権力へ意識的に働きかけるという明確な意図をもつものではない。それは、現実にある日常的問題に対処する方法として、信仰を見直そうという私的な試みとしての様相を呈している。しかし、そこにも支配権力へ何がしかのインパクトを与える要因が含まれていると考えられる。そこで、本稿は、その可能性を探りつつ、現代のタンザニアの宗教運動が国家形成のプロセスの中でどのように大衆の力として発展し、国家に社会的、政治的影響を及ぼしてきたかを考察する。以下、タンザニアにおけるキリスト教会の歴史を述べたうえで、独立後の国家形成とキリスト教の役割を明らかにし、1990年代に拡大した信仰覚醒運動において民衆が国家や教会に向けた視線を

政治的文脈の中で検討する。

## II タンザニアにおけるキリスト教宣教史

タンザニアは1890年から1918年までドイツによって植民地化され、その後第一次世界大戦の結果を受けて、1920年からイギリスに間接統治された歴史をもつ。他のアフリカ諸地域と同様に、タンザニアでも植民地期にキリスト教宣教教会の布教活動が活発になった。独立後、宣教教会は独立教会として次々に生まれ変わり、タンザニア人によって運営されるようになっていった。1980年には、キリスト教徒の数がタンザニアの総人口の44パーセントに達し、イスラム教信者と土着宗教信者がそれぞれ32.5パーセントと20パーセントを占めた<sup>5)</sup>。現在、ローマ・カトリック教会が最も多くの信徒をもち、次いでプロテスタントの福音ルーテル教会が多くの信徒を集めている。以下、タンザニアにおける宣教史の概要を3期に区分して述べる。

第一期は、ドイツ植民地時代前に行われた宣教活動を指し、キリスト教が到来した時期である。タンザニアにおける最古のキリスト教宣教の歴史は、ポルトガルの宣教会が東アフリカ沿岸部に建てた16世紀のカトリック教会にさかのぼる。しかし、それらの教会は、ポルトガルの衰退とともに、17世紀末に壊滅した。その後、再び宣教会がタンザニアで活動を本格的に始めたのは1860年代の初頭であった。1864年にアフリカ合同宣教会（UMCA<sup>6)</sup>）がザンジバルに教会を建て、またカトリックの聖霊会（Fathers of the Holy Ghost）が1868年にバガモヨに居留地を建設した<sup>7)</sup>。そして、

- 4) この「ノイズ」とは、体制への有害性を意味している。それは、ストレートな政治スローガンやその実践とは異なる日常レベルにみられる組織されることのない抵抗の形に認められるものである（cf. 松田 1999 & Scott 1985）。
- 5) 『世界キリスト教百科事典』, p.532に記載されている1980年の統計データを参照。
- 6) UMCA (Universities' Mission to Central Africa) は、探検家であったロンドン伝道教会の宣教師リビングストンの提案によって設立された宣教会である。アフリカの奴隸貿易の状況を見たりビングストンはキリスト教への改宗と貿易振興によりアフリカ人奴隸を救おうとした。
- 7) ザンジバルは1895年までは英國の保護国となった。一方タンザニア本土の北部海岸に位置するバガモヨは、1890年からドイツによって統治された。

1878年にはカトリック宣教会「白衣の神父」(White Fathers) が北西部のタボラ地域で活動を開始したのである。19世紀の東アフリカ沿岸はイスラム教国家オマーンの影響を受け、ザンジバルは奴隸貿易の拠点として栄えていた。よって、この時期にタンザニアに進出した宣教会は、キリスト教化による奴隸解放を目的として掲げていたのである (Anderson 1977, pp.13-16, Iliffe 1979, p.85)。

第二期は、ドイツ植民地主義のもとで、キリスト教化がタンザニア各地に拡大した時期を指す。1886年に東アフリカの分割を決めるアングロ・ジャーマン条約がイギリスとドイツの間で結ばれると、タンザニア本土はドイツの間接統治下に入った。一方、ザンジバルは条約後も暫く独立統治を続けたが、後にイギリスの保護国となった。ドイツがタンザニア本土を統治し始めると、ドイツ系宣教会の活動が目立つようになっていった。ドイツの宣教会は、この時期にブレーメンで大陸宣教会議を開き、宣教会と植民地主義との関係について議論を行った。その会議において、彼らは、ドイツ・ナショナリズムの探究のためではなく、文化相対主義のもとで植民地化される人々の言語や習慣を尊重しながらキリスト教化を進めていくという態度を確認した (Wright 1971, p.1)。その結果、彼らは帝国主義的ナショナリズムの道具となることなく、植民地政府に距離をとりながら未宣教地域での布教活動を行ったのである (Wright 1971, pp.7-8)。こうしたドイツ系宣教会の敬虔主義的態度は、逸早く植民地を建設していたイギリス帝国主義を非難したものであり、また奴隸解放というプロパガンダの仮面をかぶり植民地政府と一体となって西洋文化を押し付けるキリスト教化は「別の形のアフリカ人の奴隸化」であるとする彼らの考えを示すものであった (Wright 1971, pp.7-8)。1891年に

は、モラビアン宣教会とルーテル派ベルリン宣教会がタンザニアの南西部のニャサ湖周辺で、92年にはルーテル派ライプチッヒ宣教会が北東部のアルーシャ周辺でそれぞれ活動を開始した。そして北西部のビクトリア湖地域では、1903年にセブンスデー・アドベンチスト、1908年にはアフリカ内陸教会が宣教活動を始めた。この時期に、それまで海岸部と内陸の一地域に限られていた宣教活動が全国的な規模で展開するようになっていったのである。

第三期は、タンザニアが公式にイギリスの統治下に入った1920年代から、後に独立へと進んでいった1960年代を指し、新しい宣教会が次々にタンザニアにやってきた時期である<sup>8)</sup>。この時期に活動を開始したペンテコステ派宣教会は、既存の宣教会に大きな影響を与えた。従来、カトリック系宣教会とプロテスタン系宣教会は布教地域をそれぞれ定めて活動していた。そして、後発の宣教会は、彼らの隙間をぬうようにして新しい土地で活動を行い、お互いが競合しないように配慮していたのである。ところが、1940年に活動を開始したペンテコステ派は、既に他宗派によって布教が行われていた地域で活動を行った。その結果、テリトリーを荒らされる形となつた宣教会はペンテコステ派を特異な存在として敵視した。後に述べるように、宣教会はイギリス植民地時代に宗派間の相互関係を深めるために統一的組織を形成するようになるが、ペンテコステ派宣教会がその一員になることはなかった。

このようにタンザニアにおける宣教会の歴史は、ヨーロッパ帝国主義の歴史と重なりながら進んだのである。そして、現代のキリスト教会はそれぞの宣教の足跡の上に生成し、宣教開始地域を中心に大きな社会勢力となっている。

8) 例えば、救世主軍は1933年、長老教会が1950年にタンザニアにおいて活動を開始し、バプテスト教会やアフリカ内陸教会がこの時期に宣教師を派遣している。

### III 宣教と植民地主義

タンザニアにおける宣教会の活動は第二期以降に躍進的に拡大し、キリスト教化が国内各地で急速に進んでいった。この時期に主導的立場にあったドイツ系宣教会は、先のブレーメン大会議での決議に従い、「民族（Volk）のキリスト教化」つまり「民族」ごとの布教という方針をたてた。彼らの活動の目的はキリスト教の土着化であった。彼らは、アフリカ文化とキリスト教文化の融合が、キリスト教の土着化には必要であると考えていた。そこで、活動地域により布教の具体的手法は異なっていたが、基本的には土着的慣習をキリスト教的範疇に即した形に変容させることで、彼らはアフリカ社会でのキリスト教の定着を図ろうとしたのであった。例えば、タンザニア北部のチャガ社会で活動したルーテル派宣教師グルーノ・ガットマンは、土着文化を根絶するのではなく、聖書のメッセージを新たな文化項目として加えることで、キリスト教への改宗を穏やかに促そうとした。彼は土地のクラン構造や年齢組を利用して教会組織を設立することや、土着の儀礼をキリスト教の儀礼として生まれ変わらせることを試みた<sup>9)</sup>。また、タンザニア南部のマサシ社会で活動した宣教師は、イニシエーションを全面的に禁止する代りに、その内容や方法をキリスト教の教義にそって部分的に変えることで継続を認めた<sup>10)</sup>。その一方で、宣教師によって破壊された土着文化があったことも事実である。プロテスタント派の教会では、飲酒や婚資がキリスト教の道徳に反するものであるとして禁止されるケースがみられた。筆者の調査地でも、ルーテル派の宣教師は酒作りに欠かせない竹をすべて焼き払い、飲酒および飲酒を伴う祖先崇拜儀礼を全面的に禁止

した。

キリスト教の土着化を進めるうえで、布教言語の選択は特に重要な問題であった。宣教師たちはアフリカ社会でキリスト教の浸透を実現するためには、民族語の活用が不可欠であると考えていた。ところがドイツ植民地政府は、スワヒリ語の使用を宣教会に求めたのであった。これに対して、当初、宣教会は海岸部で拡大するイスラム勢力とスワヒリ語の関係を憂慮して政府の意向を撥ね付けた（Wright 1971, p.110）。しかしながら、植民地支配が次第に内陸部へと及び、海岸部で雇用されたスワヒリ語を話す役人や労働者たちが内陸部の宣教地に押し寄せてくるようになると、宣教会はスワヒリ語をリンガフランカとして認めざるを得なくなったのである（Wright 1971, p.114）。ルーテル派などのプロテスタント系教会は、1905年にはスワヒリ語を第一言語として認めた（Ludwig 1999, p.21）。その後、スワヒリ語の聖書や讃美歌集が急速に普及していった。現在でも広く使われている讃美歌集 *Tumwimbi Bwana*<sup>11)</sup>には、国内の様々な民族集団の音調やリズムを取り入れた歌が紹介されている。この歌集の存在は、宣教会がキリスト教の土着化を進めるために、現地の言語、慣習、社会構造に関する研究を積極的に行ったことを示すものである。こうした宣教師たちによる地域文化研究は、植民地期に民族集団が明確化されていくプロセスの一翼を担ったのである。

更に、宣教会はアフリカ人の改宗を促進するためには、西洋的教育の普及が必要であり、野蛮な異教徒に神の啓示を伝える道は科学的で合理的な知識の浸透であると考えたのであった。彼らは、次々に学校を建設し、読み書きだけでなく、大工や裁縫の技術を人々に教えた。学校には若者たちが多く集まつた。彼

9) グットマンの宣教については、J.C. Winter 1979 や E.Jaeschke 1985 を参照。

10) このような土着文化の変容は、宣教師により女子割礼の方法が変えられたキンガ社会の例にもみられる。

11) この讃美歌集は、1968年に最初に Vega Press から発行され、その後再版されている。

らの主な通学動機は、通学に対する報奨金の獲得や技術の習得といった実利的なものであった (Iliffe 1979, p.224)。加えて、西洋教育の目新しさも、彼らの動機の一つであった。聖書の文字を読んで理解できる能力や、宣教会や政府の役所で働くことを可能にする技術の習得は、人々の関心を惹きつけたのである。1925年には、イギリス植民地政府と宣教会の間で教育に関する会議が開かれ、両者のパートナーシップが確認された。しかしながら、先のドイツ植民地時代と同様に、宣教会と政府は学校教育における使用言語およびカリキュラム内容に関して異なった見解をもっていた。例えば、政府は初等教育でスワヒリ語や英語を使用することを重視し、教育レベルの向上を目指していた。一方、宣教会は初等教育では民族言語を使用して宗教や道徳を教え、生徒の人間的成長を促すべきであると主張していた。宣教会は、政府の学校教育の目的は生徒個人の人間的成長よりむしろ国家の社会経済的発展にあると観ていたのである (Omari 1976, p.43)。よって、両者の間に信頼関係を築くのは容易なことではなかった。

宣教会は、教育と並んで医療活動をアフリカ人の心の鍵を開ける手段として考えていた。西洋医療の普及は、特にアフリカ人の病気概念の基礎にある呪術や妖術を否定するために重要とされた。彼らは宣教各地に小規模な診療所を開設し、現地人を医療助手として教育して活動の裾野を広げていった。当初、丸薬などはトカゲの卵と解釈されて土に埋められたり、また手術への恐怖から治療を行えなかったりと、彼らの活動は困難をきわめた。しかしながら、ペストやインフルエンザなどの流行病に対する西洋薬の効力が次第に明らかになると、診療所は人々で溢れるようにな

っていった。植民地政府も診療所や病院を開設したが、彼らの努力は内陸部の辺境地にまで活動拠点をもつ宣教会には及ばなかった (Anderson 1977, p.87)。政府は教会が運営するハンセン病施設に補助金を出すなどして、教会の医療活動にかなり依存していた<sup>12)</sup>。

このように、ドイツ系宣教会は植民地主義と時には対立しながらも、植民地の医療と教育において重要な役割を担い、政府と一定の協力関係を結んでいたのであった。こうした政府とキリスト教会の親近関係は、次第にキリスト教徒とイスラム教徒の間に教育と医療の機会の不均衡を生んだ。タンザニアの独立運動を推進したタンガニーカ・アフリカ人民族同盟 (TANU) の設立には、かねてよりキリスト教偏重の植民地政策に不満を抱いていたイスラム教徒が多数関わっていた (Omari 1984, p.12)。そのため、当初、宣教会は TANU を反植民地主義と反西欧帝国主義を唱えるものであると批判した。例えば、カトリック宣教会の教会は TANU のメンバーが聖餐式へ参加することを拒み、ルーテル派の教会は、信徒たちに政治参加を自粛するように説いた (Westerlund 1980, p.108, Ludwig 1999, p.31)。しかしながら、独立運動の気運が全国に浸透し、1958年から1959年に行われた選挙において多数の TANU 候補者が当選すると、宣教会は従来の態度を変えて独立運動を支持する立場をとった (Taylor 1957)。結局、独立後に生まれた新政府の12の閣僚ポストのうち、6つをキリスト教徒が占めることになった<sup>13)</sup>。当時のキリスト教徒の数はタンザニア全人口の約20パーセントにすぎなかったことを考えると、こうした閣内人事は、イスラム教徒の期待に反して、独立後もキリスト教徒による政治的優越が続いた

- 12) タンザニア国立公文書館 (Tanzania National Archives, Dar es Salaam) 保管文章, Iringa Province Annual Report (1931) を参照。
- 13) ローズ・ハウス図書館 (Rhodes House Library, Oxford) 保管の公文書, Memoranda for L.B. Greaves, May 1961 (資料番号 MSS Afr s 1604) にある The Political Situation in Tanganyika, May 1961 (筆者不明) を参照。

ことを示していた。

## N 独立後の国家形成におけるキリスト教会の役割

### 1 アフリカ的社会主义による国家建設の試み

タンザニア独立の父といわれるジュリアス・ニエレレは、アフリカ的社会主义に基づく国家の建設を進めた。彼が説いたアフリカ的社会主义とは、スワヒリ語で「家庭的な連体感」を意味するウジャマー（*Ujamaa*）を冠して、ウジャマー社会主義とも言われるものであった。彼は、これまでのような西洋文化の受けうりではなく、アフリカの伝統を尊重した農村に基盤を置く平等主義的国家の建設を目指として努力した。

ニエレレとキリスト教会の結びつきは強い。彼は、1922年に北西部のビクトリア湖周辺の小さな民族集団に生まれ、青年期に敬虔なローマ・カトリック教徒となった。彼は教会による学校教育のおかげで、ウガンダのマケレレ大学で学ぶ機会を得た。後に、彼はカトリック系セカンダリースクールのイギリス人校長の支援を得て、エジンバラ大学へ留学し、帰国後は教員として働いた。その傍ら、ニエレレはタンガニーカ・アフリカ人民族同盟（TANU）の議長を務めていた。彼は独立運動推進のために数回アメリカに行き、タンザニアの独立を国際世論に訴えた。1957年に予定された彼の2度目の渡米には、イギリス植民地政府からクレームがついたが、アメリカのカトリック教会の支援でそれが実現したということがあった（Ludwig 1999, p.32）。

ニエレレは1962年12月の独立記念祭において、宗教と民族のボーダレス化を強調し、ウジャマー・イデオロギーに基づく国家統一と政教分離政策を明確に打ち出した。その演説の中で、彼はキリスト教徒とイスラム教徒間、

および民族集団間にみられる教育格差について触れ、その改善に時間をかけて取り組むことを強調した。この声明は、国内のキリスト教とイスラム教の対立が国家建設の障害となることへの彼の危惧を示すものであった。この点は、彼の演説スタイルをみても明らかである。彼の記念すべき演説は、「全能の神（*Mwenyezi Mungu*）の力と人々の協力によって誠実に仕事を遂行していきます」という言葉で始まり、「タンザニア共和国の大統領として、国民のために恐れることなく公正に責任と任務を果たしていくことを、全能の神の前に誓います」という言葉で終わっていた（Nyerere 1967, pp.176-187）。この「全能の神（*Mwenyezi Mungu*）」という表現は、キリスト教とイスラム教の神を包括する神の存在を意味し、宗教の違いを超越した神の下に彼と国民があることを示すものであった。こうしたニエレレの演説内容やスタイルは、宗教的対立を回避し、宗教間の協力を模索しようとする彼の姿勢を反映していたといえる。

独立記念演説の後、ニエレレは様々な機会において宗教と政治の分離を訴え、政治の世俗性を強調した<sup>14)</sup>。しかしながら、彼の就任演説が象徴するように、政治の世俗化と神聖化は表裏一体であった。そうした状況は、下記のような国歌や議会開始の際に唱えられる祈りにも表象されている。

#### (1) 神はアフリカを祝福する

神はそのリーダーたちを祝福する  
知恵と和合と平和はアフリカと  
その人々を護る盾となる  
アフリカに祝福を

アフリカに祝福を  
アフリカの子供たちに祝福を

#### (2) 神はタンザニアを祝福する

すばらしい永遠の自由と和合をその息子と娘に

14) ニエレレは、演説集 *Freedom and Unity* (Nyerere 1967, p.2) や1973年12月14日の *Daily News* において、TANU は宗教をもたず、神託を求めるものではないと明言している。

タンザニアとその人々に神の祝福を  
 タンザニアに祝福を  
 タンザニアに祝福を  
 タンザニアの子供たちに祝福を  
 (国歌「アフリカに神の祝福を」<sup>15)</sup>)

全能の神、慈悲深い卓越した存在、全ての生き物の王、天空と地上の創造主よ。私たちは、タンザニア共和国があなたの永遠なる導きとご加護のもとにあることを謹んでお願ひいたします。私たちがお互いに協調し助け合っていきますように、私たちの愛すべきタンザニアが平和な国でありますようにお守りください。私たちを悪徳から解放し、惡意をもつ敵からお守りください。私たちの大統領に健康と知恵をお与えください。彼が、良き協力者をえて、タンザニア共和国の利益と繁栄のために正義と和合をもって国を治めることを祈ります。アーメン。

(「議会開始の祈り」<sup>16)</sup>)

ニエレレの国家構想は、キリスト教徒とイスラム教徒そして一部の土着宗教信徒が容認できる範囲において、宗教を区別することなく取り込み国家統一を図ろうとするものであった。ニエレレは、社会主義は人間のために存在するものであり、宗教的信仰はその人間に欠かせないものであるので、彼の社会主義的国造りでは人々の宗教的心情を重視すると主張した (Nyerere 1968, p.13)<sup>17)</sup>。その上、彼は、ウジャマー国家建設の目的は平等の実現であり、同じ目的の下に存在している宗教団体は、差別や貧困から人々を解放するための国造りに当然貢献すべきであるという姿勢を示した (Nyerere 1968, pp.12-13, 1973, pp.214-

215)。特に、ラテンアメリカの「解放の神学」に影響を受けていたニエレレは<sup>18)</sup>、カトリック教会に対して、人間の平等と尊厳を保障するタンザニア社会の発展に積極的に寄与すべきであると説き、更に彼らに他宗教との協調性を促したのであった (Nyerere 1973, pp.219-224)。このように、ニエレレは、多民族、他宗教国家であるタンザニアの融合と調和のために宗教を重要なファクターとして位置付け、彼の国家建設構想において宗教組織を政治目的で利用しようとしたと考えられる。アフリカ社会では宗教は個人の日常生活を司る原動力として、また民族集団を維持していくための原理として幅広く機能してきた。よって、アフリカ的国づくりという観点からみて、こうしたニエレレの試みはアフリカの現実に即したものであったといえる。

## 2 キリスト教会の構造化と協力体制の強化

独立後、政府は “Take Your Part” というスローガンを掲げた。このスローガンは、国家は一つの家族であり、国民はその家族の一員として共に働き、喜びを分かち助け合うというアフリカ的家族觀に基づく平等主義を象徴するものであった。新しい国造りの中で、アフリカ的平等主義を実現する場としてウジャマー村が全国に建設され、公立学校や病院が整備されていった。政府は、宗教組織にタンザニア社会を構成する一員としてウジャマー村建設に積極的に参加するよう要請し、両者の協調関係を強調した。しかしその一方で、彼らは宗教組織の政治的行動および発言を抑制したのである。例えば、この頃の教会は、宣教会から離れ独立教会として独自の道を歩みだしていた。政府は民族名を冠した独

- 15) 公表されている英訳の国歌および賛美歌集 *Mwimbieni Bwana* (ELCT 1988, pp.225-226) に掲載されているスワヒリ語の国歌を筆者が和訳したものである。
- 16) これは、*Church and State in Tanzania* (Ludwig 1999, p.56) にある引用文を筆者が和訳したものである。
- 17) ニエレレのアフリカ的社会主義が宗教の自由を認め、その存在を重視した点は、マルクス的社会主義と大きく異なる点である (cf. Kalem' Imana 1986, p.155-156)。
- 18) 「解放の神学」がニエレレのウジャマー・イデオロギーに与えた影響については、ユスフの論文 (Yusuf 1990, p.125) に述べられている。

立教会に対して名称変更を強要し、教会が民族主義により政治化することを抑えようとした。また、エホバの証人など政府批判を行った宗教集団は、社会の混乱を招くという理由で国内での活動を禁止された (cf. Swantz 1965)。こうした国家権力の下で取られた社会主義政策は、白人宣教師や西欧的教育を受けたアフリカ人の教会リーダーたちを困惑させた。彼らは、タンザニアが世俗性を強調する社会主义により次第に共産化し、最終的に宗教を否定する全体主義的支配国家に移行していくことを危惧したのであった (Omari 1976, p.19, Westerlund 1980, p.112)。

教会が新しい政府に対する態度を決めかねているとき、政府系英字新聞 *Nationalists* は、人間の物質的、身体的要求は宗教的、精神的要求から切り離されるものではなく、宗教上のリーダーは人間の物質的側面を管理する行政を援助すべきであるという社説を掲載して、政府が考える教会の立場と役割を明確に示した<sup>19)</sup>。また、次第に教会内部でも自己批判の気運が高まり、教会による広大な土地所有や白人優勢の教会人事の問題及び新体制における教会の役割が議論されていった。その結果、教会は組織を見直して再編し、ウジャマー国家の建設に積極的に協力していく方針をとるようになっていった。

タンザニア最大のプロテスタント教会であるルーテル教会の組織の見直し再編は、司教制導入により行われた。そもそも司教制は、カトリック教会の特徴の一つであり、ルーテル教会では見られないものであった。ところが、そのルーテル教会で司教制に関する議論が1950年代中ごろから始まったのである。北部のチャガ社会や南北部のハヤ社会では、教会のリーダーたちがカトリック教会の優勢を憂慮し、彼らに対抗するためにはルーテル教会も司教制を導入し、組織の強化を図るべきであると主張し始めた (Sundkler 1980, p.154)。

議論の末、司教は教会のスピリチュアル・リーダーであり、既存の監督長や官長とは区別される重要な存在であると認められ、司教制の導入が決定された。1964年には最初の司教が任命され、*Askofu* というスワヒリ語がその名称に使用された。人々は、それにしばしば *Baba* という言葉を付け加えて、司教を *Baba Askofu* と呼んでいる。*Baba* という言葉は一般的に父親 (Father) を意味し、またカトリック教会の神父 (Father) に準じる名称でもある。加えて、彼らが用いる *Baba* という言葉には、拠大家族として認識される部族集団の長、つまりチーフという意味が強く含まれている。キリスト教信徒たちは、司教まるでチーフに代わる存在であるかのように扱い、彼に畏敬の念を抱いているのである。チーフは独立後のタンザニア社会において政治的地位を失ったが、人々はその部族構造に重ね合わせてみることで司教を受け入れたのである。司教制導入に伴い、ルーテル教会は全国に分散していた教会を統合して司教区を作り、タンザニア福音ルーテル教会を設立し、明確なヒエラルキー構造の下に中央集権化された教会組織を確立した。そして、司教制は、後のアフリカ人牧師の積極的な採用とともに、タンザニアにおける教会組織の強化とその定着を促したのであった。

ところで、タンザニアのカトリック教会とプロテスタント系諸教会は植民地政府の要請で、タンザニア・カトリック司教協議会 (TEC) とタンザニア・キリスト教協議会 (CCT) という統一組織をそれぞれ作った。一方イスラム教団は、独立後の1968年にタンザニア・ムスリム最高協議会 (BAKWATA) を設立した。これらの宗教団体の統一組織は政府との交渉口として重要な役割を担っていた (Iliffe 1979, p.546)。TEC と CCT は、各教会の意見を統一して政府に効率的に働きかけ、また政府からの要請を速やかに教会に伝

19) *Nationalists* (1965年8月20日) の掲載記事 “Turn a Deaf Ear” を参照。

えた。例えば、タンザニア政府は、新しい病院や学校を各地に建設し、また既存の施設の規模を拡大して、平等かつ充実した医療と教育サービスを国民に提供する政策を打ち出した。しかし、その実現には独立時に既に全医療機関の61.53%と全教育機関の71.15%を有していた教会の協力が不可欠であった(Omari 1976, p.23)。そこで、彼らはTECとCCTを通してミッション系病院に補助金を支給し、また病院治療に対する課税撤廃を実施して、彼らの協力を仰いだのであった(Schulpen 1975, p.116)。その一方で、政府は宗教や人種によって区別化されていた教育システムを統一し、そしてミッション系学校を含む全ての教員の任命と学生の入学を自らの手で管理しようとした。こうした政府の試みは、医療や教育の現場においてしばしばトラブルを生んだが、政府とTECそしてCCTが協議する場をもつことで協調関係が保たれた。そして、TECやCCTはキリスト教徒を統率する組織として確立していく<sup>20)</sup>。

このように、独立後、政府と教会は時には対立しながらも、ウジャマー・イデオロギーの下で新しい国家建設のために協力体制を順調に確立していくと分析される。この両者の相補的で調和的な関係は、宗教は政治の根幹に存在するものであり、政府と教会は人間の平等を実現するために協力し合うというウジャマー社会主義に支えられていた。そして、それは、政府と教会の考え方、つまり世俗的秩序は教法上の秩序の下にあり、教法上の秩序が保たれた世の中は永遠であるという考えによって保たれていた(cf. Kalem' Imana 1986, p.222)。ところが、次章で述べるように、ウジャマー主義的国家構想が頓挫して社会の秩序が乱れ始めると、それまでの政府と教会の関係は揺らぎだした。そして、教会が超越的

宗教理念によって国家という世俗的存在を批判する状況が生まれていった。

## V 体制に向けられたキリスト教徒の眼差し

### 1 行き詰まるアフリカ的社会主义

1970年代以降、人々に大きな期待と夢を抱かせたニエレレの国家建設構想は困難に直面した。アフリカ的社会主义の実現とその成功は、学校、病院、水道などの生活環境を備えたウジャマー村を中心に近代的農業を発展させていくことにあると考えられていた。しかし、伝統的な地縁に基づいた社会関係と在来の農業技術を重視する人々は、ウジャマー村への移住の必要性を認めなかった(Hyden 1980, pp.113-119)。その結果、近代国家建設のためのウジャマー村政策は一向に進まなかった。ついに政府は、それまでの説得による自主的移住にかえて強制的移住を実施した。ところが、移住先では土壌や農法および人間関係の変化により、多くの人々は平年並みの農業生産高を得ることができなかった。1972年以降、度重なる旱魃のためにタンザニア国内の食料事情は悪化し、食料の輸入量が増加した。更に、1973年の第一次オイルショックと1979年の第二次オイルショックは、当時石油の供給を全て輸入に頼っていたタンザニアに多額の外貨を要する事態をもたらした。その結果、国内産業の発展は困難になり、タンザニア経済は行き詰まっていた。そして、1982年にアフリカ的社会主义の基盤であったウジャマー村政策は放棄された。

ところで、ウジャマー村政策が強化された1974年に、政府はTEC、CCTおよびBAKWATAと合同会議を開き、彼らに政策への全面的協力を呼びかけた<sup>21)</sup>。教会側の出席者は、教会はタンザニアの貧しい人々の生活水準の向上

- 20) BAKWATAと政府の親和的関係も築かれていた。しかし、イスラム教徒とBAKWATAとの間で緊張関係が継続的に存在していた(cf. Yusuf 1990, pp.179-190)。この点はキリスト教徒の場合とは異なる。
- 21) TECのタボラ古文書館保管の公文書、Minutes of the 25<sup>th</sup> Plenary Meeting(資料番号230.005)を参考。

に努め、国家の開発事業を担うものであるという態度を明確に打ち出した。この会議の後、TEC と CCT はそれぞれ開発局を設立し、成人教育と病院建設およびウジャマー村内のインフラ整備に積極的に関わる体制を整えた。特に、CCT は国家建設のリーダーとなり、改革の力になることを誓った<sup>22)</sup>。そして、彼らはアフリカ的社会主义に基づいた社会発展と経済的自立を実現するために、欧米のパートナー教会からの資金援助の受け入れを一時中止することさえ議論し始めた。はげしい議論の末に、資金援助の受け入れは継続されることになった。彼らの結論は、教会は世界的なキリスト教の普及という目的で活動しているのであり、そのための援助は欧米のキリスト教徒とタンザニア国民の間の「ギブ-アンド-テイク」の関係のもとに発生している、よって援助の受け入れはタンザニアの西欧諸国への一方的な依存を意味するものではない、というものであった (Ludwig 1999, p.152)。こうした教会内部での葛藤は、独立後の新たな時代において、教会がキリスト教という全世界的普遍主義とアフリカ的社会主义という二つの価値体系の間で、自己の正当化を図ろうとしていたことを示していた。更にそれは、教会が海外からの財政的援助なしに教育・医療等の開発事業を担うことが出来ないという現実とアフリカ化のための独立独行という建国理念の摺合を行わなければならなかった状況を示していたといえる。

## 2 挫折の中での救済の模索

1970年代末から1980年代初頭かけて、タンザニアの村や都市では、十分な食料が供給されず、石鹼などの生活必需品が不足する事態が発生していた。ウジャマー村へ強制移住させられた人々は、新しい生活環境の中で大きな困難と不安に見舞われていた。教会は、学校教育や医療面での社会サービスの充実を図

りつつ、精神面でも困窮する人々を支える役割を担っていた。多くの信徒を抱えていたタンザニア福音ルーテル教会は、かつてドイツ系宣教会によってもたらされた教義と儀礼の伝統を重んじ、真摯に祈り静かに神の救済を待つ道を人々に説きつけた。また、カトリック教会も教会儀礼を厳粛に行うことで神の救済が人々にもたらされると考えていた。しかし、日々の生活に困窮していた人々が求めていた「救い」とは、直接的な神の救済であり、神の存在を確信することであった。既存教会はこうした人々の要求に答えることができなかつたのである。その上、教会関係者による援助物資の流用や資金の乱用といった問題が表出し、教会は人々の信頼を失っていった。

教会への不信感と不満感が高まる中で、キリスト教徒の心を掴んでいたのが、ペンテコステ派諸教会に代表される独立系キリスト教会と信仰覚醒運動であった。このことは、1980年代から1990年代にかけて新しい宗教組織の登録がタンザニア国内で急速に増加していった推移をみても明らかである（表1）。彼らは受動的な信仰ではなく、能動的な信仰を人々に説いた。それは、神の救いを静かに待つのではなく、信徒一人一人が必死になって神に語りかけることで、神の救いを獲得するという姿勢であった。

現在タンザニアには複数のペンテコステ派教会が存在している。その主なものに、ホーリネス宣教団から1949年に独立したペンテコステ・アセンブリズ・オブ・ゴッドと1932年以降にスウェーデン自由宣教団が各地で始めたペンテコステ教会がある。これらのペンテコステ派教会は、1970年代以降に急激に信徒数を増やし、最近ではおよそ50万人に達して、主要教会を脅かすほどの勢力になっている。この70年代に始まったペンテコステ派教会の拡大は、1959年に創設されたバイブルスク

22) CCT 発行の *Rural Vocational Education* を参照。

表1：タンザニアにおける宗教組織の登録状況（1980-1999）\*

年度	キリスト教系独立教会と 信仰覚醒運動組織	イスラム団体
1999	2	
1998	21 (-7)	5 (-1)
1997	69 (-12)	9
1996	5 (-1)	4
1995	110 (-9)	11
1994	39 (-4)	5 (-1)
1993	26 (-4)	6
1992	50 (-10)	12 (-2)
1991	34 (-7)	6 (-1)
1990	35 (-9)	5 (-3)
1989	9 (-6)	—
1988	12 (-8)	8 (-5)
1987	31 (-13)	4 (-1)
1986	18 (-9)	7 (-7)
1985	10 (-6)	6 (-5)
1984	19 (-10)	3 (-3)
1983	12 (-6)	3 (-2)
1982	6 (-5)	1 (-1)
1981	6 (-1)	2 (-2)
1980	4 (-3)	1 (-1)

( ) 内は申請が拒否された件数

\*本データーは、筆者が1999年9月に内務省登録局で登録記録を集計したものである。

ルがこの時期に多数の伝道師を輩出し始めたことと、彼らの教会組織が整備されたことになったと考えられる。ペンテコステ派教会は、カトリック教会や既存のプロテスタント派諸教会とは異なり、ウジャマー村の外に取り残された人々や村の中で不満を抱いていた既存教会の信徒たちに対して精力的に布教活動を展開した。彼らが強調したことは、「聖霊による洗礼」と「神の贈り物」といわれるもの

であった。「神の贈り物」とは、聖書に記述されている神聖な能力で、聖霊の洗礼を受けた者が授かることのできる「宣教する力」、「ヒーリングの力」、「異言を唱える力」を指していた。ペンテコステ派は、「聖霊による洗礼」を受けて聖なる力を授かることが、キリストの愛を最も近くに感じながら幸福に生きる道であると人々に説いたのであった（Walter 1997, p.331）。

一方、タンザニアにおける信仰覚醒運動は、1930年代にウガンダのアングリカン教会の信徒によってタンザニア北西部のブコバに伝えられたことから始まった。当時のブコバには社会不安、飢餓、性病が蔓延していた。信仰覚醒運動家たちは、ブコバにおける危機的状況は人々がこれまでキリスト教の教えに背き、罪を犯してきたことにあると説明して、キリスト教的道徳を重んじた生き方を主張した。彼らはフェローシップと呼ばれる信徒集団を造り、そこで「Bwana Asifiwe」（「神に栄光を」）という挨拶語や Ndugu（兄弟）、Dada（姉妹）といった呼び名を互いに使ってメンバー間の連帯感を高め、人間は宗派、職業的地位、収入、性別の違いに関わりなく神の前では平等であることを強調した（Sundkler 1980, pp.122-123）。信仰覚醒運動のメンバーたちは集会を開いて自らの過ちを告白し、罪深い人生を改めた者、つまり Balokole（救済された人々）になることをめざしたのである。1930年代に始まったタンザニアの信仰覚醒運動は70年代に入りスウェーデンやアメリカのペンテコステ＝カリスマ運動の影響を受けて変化を遂げた。「Uwata」、「New Life Crusade」、「Big November Crusade Ministries」といった信仰覚醒運動組織が催す近年の集会では、カトリック教会やプロテスタント派諸教会の儀礼の中ではほとんど見られないペンテコステ的な異言を伴う激しい祈りや熱狂的な説教が行われる。集会に参加した人々は、神に大声で祈り、ときには涙をながしながら感情を顕にし、身近にいる神を体感しようと試みる。加えて、

近年の信仰覚醒運動には、1930年代の運動には無かった病気治しや悪魔払いといったペンテコステ的行為が見られる。

筆者の調査では、次のようなペンテコステ派教会に対する証言がルーテル教徒から度々得られた。

ルーテル教会内では、イエスの存在を近くに感じることができない。近くに彼を感じられてこそ、なんとか辛い日々を生き抜いていけるというのだ。ルーテル教会と違い、ペンテコステ教会に集まる人々は神の力を受けて、唄い踊り、神とともに在ることの喜びを顕にしている。彼らは病気に苦しんでいる者がいればそこに行き、病を直す。妖術に苦しんでいるものがいれば、それをとり払う努力をする。ペンテコステの教会に行けば、私もイエスの近くに行けると実感できる<sup>23)</sup>。

彼らのこうした言葉は、神の体験と実践的救済を強調するペンテコステ派教会が多くのルーテル教徒にとって魅力的なものであることを表している。そしてそれは、ペンテコステ的要素を融合した最近の信仰覚醒運動が、つまり原理主義的色彩を強めた信仰覚醒運動が、先行きのみえない日常的困難の中で救いを求めているキリスト教徒をこれまで以上に惹きつけている理由を説明している。

### 3 1990年代の信仰覚醒運動

ここで、最近の信仰覚醒運動をタンザニア北西部マケテ県の事例を用いて説明し、キリスト教徒にとっての運動の意味について考察してみたい。

1997年、7日間にわたる「New Life Crusade」主催の信仰覚醒運動集会がマケテ県で開かれ、毎日200人ほどの人々が集まった。人々は朝8時から12時半までグループに分かれて勉強会を開き、午後2時半から1時間ほど歌と踊

りを楽しんだ後、説教者による話を夕方6時半まで聞いた。そして人々は夕食後に再び会場に集まり、10時ごろまで祈り続けた。こうした一連の行為が連日繰り返された。勉強会では、運動主催者である*Balokole*がリーダーとなり、「信仰覚醒運動の意味」、「夫婦愛」、「キリスト的結婚」、「密通」、「飲酒」などのテーマについて参加者と議論した。例えば、リーダーが聖書の一節を用いながら「密通」は悪魔の誘惑に負けることであると説明すると、参加者が「では、悪魔に誘惑されないようにするためにどうすればよいのか」と尋ねた。するとリーダーは、次のような4つの答えを彼に与えた。

- 1) 新約聖書のテモテ2を見よ。そこには、キリスト教徒は皆不義から身を引くべきであるとある。よって、不義から必死で逃げよ
- 2) 神に祈れ
- 3) 神のための仕事、たとえば信仰覚醒運動の仕事をせよ
- 4) 体を使った仕事をせよ。それによって、身を保つ糧を得ることができ、また重労働により体はつかれ、肉欲は消える

信仰覚醒運動は、こうした勉強会を通じて信仰と実生活の間でキリスト教徒が抱える問題に対して明確な解答を与えた。更に、集会の説教では、社会に蔓延する「エイズ」、「家庭内暴力」、「経済苦」などの問題が取り上げられて、キリスト教徒としてのあり方が説かれた。*Balokole*たちは、「もし、あなた達が信仰に目覚めなければ、教会そしてこの世は滅びてしまう」と人々に訴えた。また集会では、説教の最中に恒例の祈祷が行われた。一人の男が説教者の前に歩み出て、背中が痛くて曲がらず、鍼を握れないと訴えた。説教者がその男に向かって「困難よ消え去れ！」と大声で祈ると、彼は突然背中を曲げて痛みがなく

23) 1992年3月5日、マケテ県タンダラ村で行ったセンサー・イロモ氏とのインタビューより。

なったと言い出した。また、気分が最近優れないという女が、説教者の祈りの最中に地面に倒れ込み、暴れ始めた。説教者は何人もの男たちに抑えこまれた彼女に向かって力強く祈り続けた。するとそのうちに、彼女は静かになり正気を取り戻した。説教者は、彼女の災いは彼女に宿っていた悪魔によるものであり、彼の祈りがその悪魔を追い出したのだと説明した。このように、信仰覚醒運動の集会はキリスト教徒として生きる指針を人々に示し、さらに神を信じることで得られる直接的救済を人々に体験させる場となっていたのである。

ところで、こうした集会に関わる信仰覚醒運動の説教者の多くは、牧師や司祭といった教会組織のリーダーではない。彼らは伝道師や一般信徒といった組織の底辺にいる人々である。彼らに運動への参加の動機を訊ねてみた。

#### 説教者 A

教会は宗派による違いを主張し、一人でも多くの信徒を獲得することに必死である。一方、信仰覚醒運動は宗派を超えてキリスト教徒が共に活動し、信仰について語り合うものである。私はかつて薬剤師として会社で働いていたが、神の啓示があり、生き方を変えた。今はイエスに救われる人々を増やすための伝道が自分の仕事である。私は伝道活動を通して、生きる道を見失った人々のところに達し、彼らを救いたい。

#### 説教者 B

キリスト教は人々のものであり、教会や牧師のものではない。聖霊は頭に降りてくるのではなく、心に降りてくるのである。それは神学校で学んだ牧師だけではなく、すべての一般信徒が経験できるものである。牧師とは名ばかりで、罪深い者も多くいる。今日の教会は人々とイエスの関係をつなぐという使命を果たして

いない。教会は死んでいる。我々は自らの力で再び生き返らなければならない。私は人々が自分と同じように神に近づくための手助けをしたい。

#### 説教者 C

私はこれまで伝道師として、教会から支払われるわずかな報酬で仕事をしてきた。私は貧しくとも喜びにみちた日々を過ごしてきた。ところが、最近教会は経済危機を理由に伝道師の数を削減し始めた。これまで怠慢に過ごしてきた牧師たちは生き延び、人々のなかで苦労してきた自分たちは行き場を失うのである。教会は退職金を支払うというが、これまで半年以上にわたる給料不払いを幾度も起こしてきた教会をどうやって信用しろというのか。今だに多くの人々は呪術に関わり、様々な「罪」をおかしている。こうした状況は教会のこれまでの怠慢が招いてきたことである。私は、教会から独立した信仰覚醒運動に身を投じることで、これからも自由に布教活動を続けていきたい。

これらの証言から、教会や牧師に対する不满が信徒たちに高まっていることがわかる。しかし、説教者たちが信仰覚醒運動の集会において教会や牧師に対して非難行動を起こそうと訴えることはない。ここに述べた3例は、現代の信仰覚醒運動が教会という体制からの信徒の自立と自助力を追求するものであることを示唆している。つまり、彼らが社会的問題解決のために向けている矛先は信徒個人であり、政府や教会という権威体ではないのである。彼らは、教会内部の腐敗や布教活動に対して信徒の中で拡がる不満を代弁しつつ、教会へ依存する信仰からの脱却を人々に訴えているのである。

教会はこうした信徒たちの動向に対して批判的立場をとってきた。カトリック教会では、信仰覚醒運動の影響を受け、教会の意に反して悪魔払いやヒーリングを行う神父が出現し、

多くの信徒が彼の周りに集まった<sup>24)</sup>。こうした動きに対して、教会はヒーリング等の神秘的行為は教会主権者が認めた者だけが実践できるものであり、彼や一般信者たちにその資格はないと非難した。教会はその神父を免職し、彼の仲間たちに会の解散を命じた<sup>25)</sup>。そして、こうした信徒の暴走の原因は聖書に関する誤解にあると考えた教会は、従来の聖書を改訂することを決めた<sup>26)</sup>。改訂版には、注釈、相互参照、章ごとの序論、年表、用語説明がこれまで以上に詳細に記載された。教会は聖書の内容を明確にすることで信徒たちの聖書の解釈を統制し、彼らの逸脱行為を防ごうとしたのである。

カトリック教会と同様に、タンザニア福音ルーテル教会でも聖書解釈の問題について様々な取り組みが行われてきた。タンザニア南部の司教区は、信仰覚醒運動を否定し教会関連施設での運動集会を禁止した。また運動を率先する信徒にたいしては、牧師を送り、運動批判を行った。近年になり、司教区は宗教事情に関する解説書『Walizungumzia Hayo Yote Yaliyotukia (キリスト教の現状についての話)』を発行し、牧師に配布した。その解説書には、信仰覚醒運動組織や独立教会の歴史、教義、特徴などが簡潔に記され、彼らが頻繁に取り上げる「洗礼」や「罪」や「結婚」などの観念についての説明が載せられていた。この解説書を作成した目的は、信徒にたいする「正しい」指導の徹底にあった。つまり、タンザニア福音ルーテル教会も教義を一般信徒に改めて教えることで、彼らの信仰覚醒運動への暴走に歯止めをかけようとしたのである。

信仰覚醒運動に対する態度を運動参加者と教会の間で比較してみると、教会への期待を裏切られて失望した信徒と権力・権威を強調する教会の姿がみえてくる。これは、現代タンザニアのキリスト教会と一般信徒の関係を明確に表すものである。宣教師たちが初めて筆者の調査地キンガ社会にやってきたとき、人々は祖先崇拜を中心とした土着信仰に生きていた。そこでは、呪術者 *Nsungwa* や祭司 *Unteketsi* という宗教的職能者が重要な役割を果たしていた。彼らは人と神または祖靈の仲介者として呪術を使い、人々の生活すべて、例えば病気、収穫、天候を左右していると考えられていた。加えて彼らは、神のメッセンジャーとして民族集団のリーダーたちのアドバイザーを務め、まつりごとにおいても重要な役割を果たしていたのである。人々は、神と唯一関わりをもつことのできる彼らに畏敬の念を抱いていた (Koizumi 1995, pp.119-129)。ところが、南部にやってきた宣教師たちは、土着の宗教観と異なる視点で神と人間の関係を説き、悪魔からの解放を人々に訴えた。彼らは、キリスト教では人は呪術者などの中間的行為者を介することなしに神と直接結びつき、信仰は個人と神の関係性の中にあると説明した。あるキンガ人伝道師は次のような事を言っている。

土着信仰では、私たちは祖先の名前を辿ることによって偉大なる神に到達すると考えてきた。よって、*Nsungwa* や *Unteketsi* は神に捧げる祈りのなかで、祖先という梯子を上るように父の名、祖父の名、曾祖父の名を順番に唱えていく。しかし、一体何人の祖先の名をあげればその梯子

- 24) この集団は、「Wanamaombi」と呼ばれ、ンクウェラ神父の下で「Marian Faith Healing Ministry」という組織を作っていた。「Marian Faith Healing Ministry」の結成は、カトリック教会内部の原理主義的行動であり (cf. Comoro & Sivalon 1999)，近年のペンテコステ化する信仰覚醒運動の影響を受けて発展した動きであると理解できる。
- 25) TEC 事務局作成による1999年5月28日付け文書 “A Warning Against ‘Religious Fundamentalism’ in the Catholic Church in Tanzania” を参照。
- 26) 1999年8月18日にダレサラームのTEC事務所で行った司祭局事務局長 Teobald Kyambo 神父とのインタビューより。

の一番上にいる神に到達できるのである。彼らとて、全ての祖先の名を言うことはできない。キリスト教は、そうした我々の問題を解いてくれた。私と神は祖先を辿ることなしに、直接的に結ばれているである<sup>27)</sup>。

布教活動の結果、こうしたキリスト教的宗教観が現代キンガ社会に広く浸透し始めている。これまで教会は、自らの使命はキリストの言葉を広めることで、伝統的な宗教的職能者のように神に通じて神の力をもたらすことではないと人々に説明してきた。ところが、前述の教会史にみるように、実際には教会は政治的組織として機能し、人々の実生活および信仰生活に大きな影響を及ぼしてきたのである（図1）。牧師たちは教会運営において実権を握っていただけでなく、教義という名のもとに人々と神の関わり方に権威を振い関与してきたのである。信仰覚醒運動の拡大に異議を唱えた教会が、信徒の信仰を統制しようと聖書を改訂し、宗教事情に関する手引き書を作成したことは、そのことを端的に表している。

信仰覚醒運動集会で説教者が行う「病氣治し」や「悪魔払い」は伝統的な呪術者の行為に類似している。しかし、説教者は呪術者のように神に選ばれ、神の使いとなった特別な人間ではない。また、彼は牧師や神父のように特別な教育を受けて資格を得た者でもない。つまり、一般信徒たちにとって、説教者は信仰の深さゆえに神の力を授かった彼らより少しだけ神に近いところにいる彼らと同じ人間なのである。よって、信仰覚醒運動の説教者は、全ての人間が到達可能な尊い存在として、信徒たちの目標になっていると考察できる。

聖霊の顯現や奇跡を強調する信仰覚醒運動が1990年代に全国的規模でキリスト教徒の間に拡がっていった背景に、アフリカ社会を被う深刻な経済危機や社会的混乱があったこと

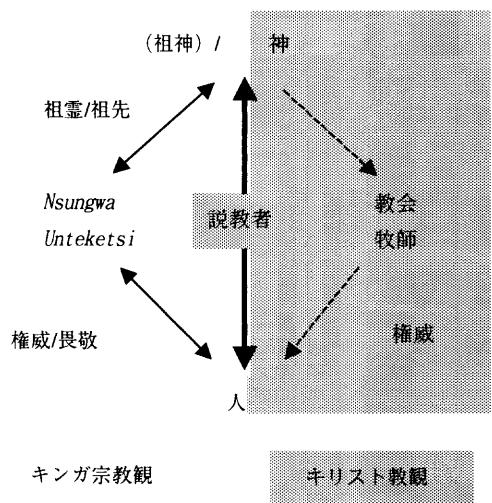


図1：宗教観にみる神と人の関係

は確かである。生活苦にあえぎ不安を募らせていた人々に、信仰覚醒運動は彼らの不幸の原因を悪魔という存在で説明し、パンテコステ的要素を取り入れた「悪魔払い」や「神の直接的救済」という具体的な問題解決策を提供した (cf. Marshall 1993, Meyer 1995)。信徒たちは、その運動の中で神の前の平等性と神と人間の直接的関係を追求し、これまでの既存教会のあり方に批判的視線を投げかけたのである。

## VI 同調姿勢から体制批判へ変わるキリスト教会

信仰覚醒運動が各地で拡大し始めた頃、タンザニアの政治状況に大きな変化が現われていた。ニエレレ大統領は1985年に辞職し、代りにイスラム教徒であるアリ・ハッサン・ムイニが二代目として就任した。彼のもとで、アフリカ的社会主義の根幹をなしてきた一党制政治に対する見直し論が起こり、1992年には多党制による民主主義路線が正式に打ち出された。多党制導入の前後に新たな政党が多

27) 1997年6月16日にタンダラ村で行った伝道師Josephati Nujeとのインタビューより。

数結成され、その中にはイスラム教徒中心のものや信仰覚醒運動の元リーダーによるキリスト教徒中心のものが含まれていた。独立以来、政教分離を主張し一党制を支えてきた革命党とは対照的に、これらの新政党は宗教との結びつきを否定することはなかった。多党制における初めての総選挙が1995年に実施されることが明らかになると、新政党は革命党および体制を激しく批判した。そこで、タンザニア政府は市民組織に対する登録制度を強化した。その結果、これらの新しい政治組織は内務省登録局の厳しい審査のもとで登録されなければならなかった。政府は、特に政治組織と宗教組織の登録には慎重であった。一部のペンテコステ派教会と信仰覚醒運動組織については、申請書類が度々差し戻され、登録は著しく遅れた。その背景には、彼らとの問題を抱えていた CCT が政府へ強く働きかけたという経緯があった (Ludwig 1999, p.8)。こうした政府と CCT の親近関係は、新しい宗教団体と新政党の結びつきを助長した。信仰覚醒運動から独立教会を設立したムティキラ牧師は多党制が導入される直前に支配政党の政策を厳しく批判した<sup>28)</sup>。また、2000年に実施された第二回目の総選挙の折りには、このムティキラ牧師とペンテコステ系最大の独立教会創始者であるカコベ牧師がそれぞれ新政党への支持を公言し、政治への積極的な参加姿勢を示した。このように、多党制への移行に際し、ペンテコステ派教会や信仰覚醒運動組織に関わる新しい宗教団体は新政党との結びつきを強める傾向にあった。

こうしたキリスト教徒の動きに対し、イスラム教徒は、同胞であるムイニ大統領への政治的期待を高めていった (cf. Rasmussen 1993)。そして、1989年にイスラム教徒のマ

リマが文部大臣に就任すると、教育の平等化を求める彼らの声は益々強くなったのである。そもそもタンザニアの学校教育はキリスト教宣教会のバイブルスクールを原点としていたことから、政府系小学校でも西洋式（キリスト教式）制服の着用が義務づけられ、また宗教の違いにかかわらず、キリスト教の祈りが学校で実施されてきた。マリマは、イスラム教徒の中学校進学率の低さについて触れ、キリスト教徒偏重の学校教育を見直すことで、イスラム教徒の子供たちが上級学校へいけるよう便宜を計るべきであると主張した。1990年代初頭の新聞や雑誌には、イスラム教徒による学校教育に関する投書や記事<sup>29)</sup>が多くみられ、彼らの不満が多党制の導入前後に高まったことがわかる。

既に指摘したとおり、キリスト教徒とイスラム教徒の平和的共存はニエレレが追求したタンザニア国家の理想形であった。それは彼の時代にはある程度達成されていたといえる。例えば、ウジャマー村建設において、キリスト教徒とイスラム教徒がそれぞれの教会や寺院の建設に協力し合い、お互いの立場を尊重しながら共に一つの国家を築こうとしていたことが報告されている (cf. Sicard 1978, p.66)。しかし、ムイニの大統領就任以降、イスラム教の拠点であるザンジバルが本土からの独立を主張するようになるなど、イスラム教とキリスト教の対立が次第に表面化していった。1993年には首都ダレサラームで、イスラム教原理主義者によるキリスト教徒の豚肉屋襲撃事件が3件起き、その後、各地でキリスト教徒とイスラム教徒が衝突する事件が発生した。後の警察の調査で、タンザニア・ムスリム最高協議会 (BAKWATA) から分離したタンザニア・コーラン読会評議会 (BALUKTA)

28) *Daily News* (1993年1月28日) の掲載記事 “Mtikila, four others charged with sedition” と *Weekly Mail* (1993年5月31日～6月6日) の掲載記事 “Who is this man Mtikila?” を参照。

29) *Business Times* (1992年9月11日, pp.8-9) の “Sheikh Yahya shortsighted over plight of Muslims” と *Arabia* (1985年4(43)号, p.30) の “Terror responses to fundamentalism fears” が掲載例として挙げられる。

が、キリスト教徒襲撃事件およびその他の暴動に深く関与していたことが明らかになり、そのリーダーが逮捕され、BALUKTA の公認登録は抹消された<sup>30)</sup>。タンザニアのイスラム教徒は現在でも内部で稳健派と強硬派に分裂しており、政府との協調関係を主張するBAKWATA はイスラム教徒の志を統制することに奔走している状況にある。宗教的対立が悪化することを懸念した政府は、教会や寺院の外で演説および集会を無許可で行うことを禁止し、他の宗教を中傷するような言論の取り締まりを強化した。同時に、政府は、それまでプロテスタント派諸教会の統一組織であるCCT に属さずに活動をしてきたペンテコステ系教会に対して、タンザニア・ペンテコステ評議会(Pentecostal Council of Tanzania)の設立を1993年に認めた。このPCT の設立は、ペンテコステ系諸教会を政府の監督下に置くための施策であった。加えて、信仰覚醒運動についても、政府はその組織の登録を認め、運動に対する彼らの指導力を高めようとした<sup>31)</sup>。タンザニア政府は、市民生活の中で拡がる宗教的争いに警察権力で対処しながら、社会的混乱を招きうる宗教活動に対しては組織の登録制度を用いて監視体制を強化し、更にTEC、CCT、PCT そしてBAKWATA といった宗教組織と協力関係を維持することで、社会の安定を図ろうとしたのである。

イスラム教勢力の影響が顕著になった1990年初頭、キリスト教会と政府の関係を揺るが

す大きな事件がタンザニア福音ルーテル教会の北部司教区で発生した。北部司教区はキリマンジャロ山麓に住むチャガ人とメルー山麓に住むメルー人から構成されていた。司教区の人口の約2割を占めるメルー人は、在職のチャガ人司教がキリマンジャロ地域のインフラを優先的に整え、また教育および教会運営においても彼らの権利をないがしろにしている、という不満をもっていた。政界人となつたがりを持つカアヤ（元第一党CCMの地区リーダーであったメルー人）が司教区の評議会メンバーに就任すると、彼を中心にメルー山司教区の独立運動が始まった。カアヤは副大統領となつたがりを利用して、1990年12月に政府からメルー山司教区（Mount Meru Diocese）設立の承認を取りつけた。ところが、この司教区の登録は翌年の2月に手続き上の不備のために取り消された。その取り消しに不満を抱いたメルー人信徒が3月に大暴動を起こした（Omari 1999, pp.201-202）。こうした事態に対して、教会は新たにメルー司教区（Meru Diocese）の設立を決定した。北部司教区の問題を解決しようとした政府は、1992年7月にメルー山司教区を正式に登録するとともに、メルー山司教区を再び登録したのであった<sup>32)</sup>。その結果、教会本部がメルー山司教区を承認しないまま、同地域に2つの司教区が存在することになったのである。メルー山司教区とメルー山司教区間の争いは激化し、政府軍による介入を余儀なくさせた。そ

30) 革命党系新聞 *Uhuru* (1993年4月29日) の掲載記事 “Balukta yafutwa” を参照。

31) 内務省の団体登録記録によると、Big November Ministries は1991年に、UWATA は1997年に登録され、New Life Crusade は1999年時点で再申請中であった。また年ごとのキリスト教系独立教会と信仰覚醒運動組織の登録状況（表1）をみると、新規登録件数は1990年以降に急速に増加し、1995年の件数は88年の約9倍、90年の約3倍であった。宗教組織の増加を深刻に受け止めた政府は登録審査を厳しくし、ついに1999年には宗教組織による登録申請の受け付けを差し止めた（1999年9月の内務省登録局担当官とのインタビュー調査より）。

32) メルー山司教区の再登録に関して、バロインは、政府がメルー山司教区を1992年6月29日に承認した後で7月26日に正式に登録したと記述している（Barooin 1996, p.543）。一方オマリの論文は、メルー山司教区はメルー山教会（Mount Meru Church）として1992年7月26日に新たに登録されたと述べている。筆者は、1992年7月以降の新聞が「メルー山司教区」という名称を継続的に使用していることから、ここではバロインの主張をとった。参照した新聞記事は、*Daily News* (1992年7月10日) 掲載の “Mount Meru saga takes new twist” と *Mwananchi* (1992年9月28日-10月4日) 掲載の “Makanisa ya nje yalaumu Serikali” である。

の様子は連日新聞やラジオで大きく取り上げられ、タンザニア国民の注目を集めた。一年以上つづいた争いにムレマ内務大臣が最終的に介入し、タンザニア福音ルーテル教会の主張を認めた。そして、メルー山司教区の登録は1993年に再び取り消されたのである<sup>33)</sup>。

ところで、このメルー事件は北部地域における部族主義の文脈、つまり地域に歴史的に存在するチャガ人対メルー人という部族間の対立構造の中で理解され易い。しかし、この事件では部族主義より、寧ろ教会と一般信徒の関係性が注目されるべきである。実は、この事件に関わる全ての暴動はメルー人信徒がメルー地域にある教会を攻撃するという形をとっていた。つまり、メルー人はチャガ地域の教会を攻撃しなかった。また、メルー人信徒の80パーセント以上はメルー山司教区を支持していたが、ほとんどのメルー人牧師はメルー山司教区を支持していたのである。これらのことから、本質的にこの事件は、メルー地域で社会サービスがないがしろにされ、チャガ人のように経済的発展を享受できなかったメルー人信徒が、教会および聖職者に対して起こした反乱であると理解されるのである（Baroin 1996, p.542, Omari 1999, p.207）。司教区内に経済的、社会的格差を生んだ背景に教会内部に存在する部族主義があったことは否定できない。しかしながら、この事件の重要な点は、それまで不動であった教会の権威に対して信者が挑戦し、教会と信徒の関係に生じていた揺らぎを教会内外に示したことである。このメルー事件において信者が教会に向けた批判的視線は、信仰覚醒運動における人々の視線と同種のものであった。メルー事件と信仰覚醒運動の間に直接的関係、つまり

信仰覚醒運動組織の事件への関与は認められないが、運動の影響を受けたメルー人がこの事件に関わっていたことは十分に考えられる。

この北部司教区で発生したメルー事件は、時間の経過とともに教会と政府に政治的な意味をもたらした。まず、政府が事件において分離派の主張を一時的にでも認めたことは、教会の政府への不信感を高めた<sup>34)</sup>。そして、事件は司教および若手牧師たちの間に、教会は政府に対して独自の意見を主張していくべきであるという新たな姿勢を生んでいったのである<sup>35)</sup>。1994年3月、タンザニア福音ルーテル教会は、宣教史上最古の場所であるバガモヨにおいて全国会議を開催し、「バガモヨ宣言」を出して新しい教会の展望を示した。その中で、教会は政府に供奉してきた自らの過去を反省し、監督者として国民のために責任ある行動を独自にとっていくことを表明した<sup>36)</sup>。事件後、イスラム教勢力の台頭とも重なり、教会はキリスト教徒の団結の重要性を認識し、それまで対立してきた信仰覚醒運動やペンテコステ派教会とも協調関係を築いていく姿勢を示し始めた。「バガモヨ宣言」を出したタンザニア福音ルーテル教会は、1997年にモロゴロで会議を開き信仰覚醒運動を支持していく方針を正式に打ち出した。彼らは、その会議で近年の信仰覚醒運動の特徴となっている「告白」、「救済の祈り」、「ヒーリング」をルーテル派福音主義の根本概念に同調するものであると肯定し、聖書の言葉に従い人々を正しく神に導く牧師や伝道師たちの存在を改めて強調した<sup>37)</sup>。教会は信仰覚醒運動をこのように受容することで、信徒たちの教会不信を払拭しようとしたと考察できる。この会議の内容は後に教会誌に大きく掲載され、教

33) Daily News (1993年5月13日) の掲載記事 “Police nabs 18 in fresh Meru case” を参照。

34) タンザニア福音ルーテル教会の1992年10月22日付け声明文を参照。

35) Business Times (1993年3月7日) の掲載記事 “Stop religious polemics, Catholic Church asks Government” を参照。

36) タンザニア福音ルーテル教会がバガモヨ宣言をまとめた小冊子 *Tamko la Bagamoyo* (1994) を参照。

37) タンザニア福音ルーテル教会誌 *Uhuru na Amini* の掲載記事 “Wachungaji wakutana Morogoro” (1997年1／2号, pp.4-5) を参照。

会の信仰覚醒運動に対する新しい方針が広くキリスト教徒たちの知るところとなった。このモロゴロでの会議の決定をうけて、より多くの信徒や牧師たちが良きキリスト教徒の証として信仰覚醒運動に積極的に参加するようになっていったのである。

## VII おわりに

本稿は、1990年代に拡大したキリスト教の信仰覚醒運動に注目し、その社会的意味をタンザニアのキリスト教史の中で考察してきた。アンソニー・ウォレスは、社会が技術的、科学的発展を遂げた近代において、世界各地で様々な形の復興運動(Revitalization Movements)が発生したことに注目して、その理論化を試みている。彼は、復興運動は社会変化の中で既存の文化システムと社会的現実の間に裂け目が生じていることを知った人間の心理的帰結であり、そこでは文化の再編成と転換が発生し、既存社会への批判とユートピア的な社会の構築が探求されると論じている(Wallace 1967, pp.450-451)。彼は、政治や経済状況の変化により文化が人の欲求を満たせなくなると、人は既存の文化を壊し始め、社会はカオス状態になると述べている。そしてそのカオス状態の中から復興運動が新しい満足のいく文化を構築するために発生すると説明している。アフリカ各地で展開している信仰覚醒運動はそうした復興運動の一つである。彼の説を用いれば、信仰覚醒運動はアフリカにおけるキリスト教化の段階的帰結であることができる。つまり、キリスト教への改宗が過渡期から安定期に入ると、キリスト教の価値観や規範および生活スタイルがアフリカ社会で受容され始め、その一方で、経済的、政治的発展に伴って高まる世俗的欲求が改宗者の宗教的生活を困難にする状況が生まれた。その結果、キリスト教の理想と現実のギャップを意識し始めた人々が、理想的な社会を求めて、改宗の意味やキリスト教徒としての生

き方を問い合わせ直そうとして信仰覚醒運動を起こしたという説明が可能である。

既に述べたように、タンザニアで最初の信仰覚醒運動は、キリスト教化開始から30年以上が経過し、二世代目のキリスト教徒が誕生した1930年代に発生した。当時の信徒たちは、キリスト教徒としての理想的な生き方と、病気や貧困に苦しみ土着宗教と深く関わっている自らの生活の実態との間で葛藤していた。そして1990年代の信仰覚醒運動の拡大には、こうした信仰上の葛藤に加え、これまで教会が政府との協調関係を重視し世俗的領域における役割に力を注いだ結果、信徒たちに生じた教会に対する失望感と不安感がより大きく寄与していた。植民地独立後、国家建設が頓挫して国家や教会に対する不安と不満を抱いたキリスト教徒は日常の諸問題を解決する方法を必死で模索した。つまり、ワレスがいうような信仰覚醒運動が生まれる混沌とした状況がタンザニア社会で再び高まっていたのである。彼らは信仰覚醒運動において個人的な神との関係を確立することで自らの問題を解決しようとした。そのような彼らの視線の先にあるものは、自己の具体的な救済であり、国家や教会を批判することではなかった。この点で、内省的なタンザニアの信仰覚醒運動は政治的動態として理解されにくい。しかし、本稿は、その信仰覚醒運動をタンザニア国家建設という社会的プロセスの中に位置付けることで、運動の社会的、政治的意味についての一考察を試みたのである。その結果、政治的転換期を迎えたタンザニアにおいて、信仰覚醒運動の拡大が国家や教会の脅威となり、政治的対応を彼らに促していくことが明らかになってきた。独立後のタンザニアにおけるキリスト教徒たちの心理的帰結として発生した信仰覚醒運動は、メルー事件のように人々が国家や教会に直接「挑む」形をとるものではないが、人々が教会から「離れる」という形をとることで体制に抗する一つの社会勢力となり、国家の形づくりに関わっ

てきたのだといえる。

## 参考文献

- Anderson, William. 1977. *The Church in East Africa, 1840-1974*. Dodoma: Central Tanganyika Press.
- Baroin, Catherine. 1996. "Religious Conflict in 1990-1993 among the Rwa: Secession in a Lutheran Diocese in Northern Tanzania." *African Affairs*, 95(381), pp.528-554.
- Chabal, Patrick. 1992. *Power in Africa: An Essay in Political Interpretation*. New York: St. Martin's Press.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Cultural and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comoro, Christopher & John Sivalon. 1999. "The Marian Faith Healing Ministry: An African Expression of Popular Catholicism in Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.275-295.
- Evangelical Lutheran Church, Tanzania. 1988. *Mwimbieni Bwana*. Sweden: Svenska Tryckcentralen AB.
- . 1994. *Tamko la Bagamoyo*. Arusha: Idala ya Miradi na Maendeleo, KKKT.
- 日野舜也 1993 「アフリカの庶民にとって国家とはなにか—タンザニアの事例から」小田英郎編『アフリカ—その政治と文化（小田英郎教授還暦記念論文集刊行会編）』pp.77-101, 慶應通信。
- 1995 「ウジジの27—東アフリカ内陸スワヒリ都市の社会変化』『アジア・アフリカ言語文化研究』48-49, pp.455-493。
- Hoehler-Fatton, Cynthia. 1996. *Women of Fire and Spirit: History, Faith and Gender in Roho Religion in Western Kenya*. Oxford: Oxford University Press.
- Hyden, Goran. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania*. Berkeley: University of California Press.
- Iiffe, John. 1979. *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeschke, E. 1985. *Bruno Gutmann: His life, his Thoughts and his Work*. Erlangen: Verlan der Ev.-Luth. Mission.
- Kalem' Imana, J. Bitangisake. 1986. *Christianity and Socialism in Tanzania*. Ph.D. dissertation, Drew University.
- Koizumi, Mari. 1995. *Meaning of Conversion: Politics, Cosmology, and Moral Discourse Among the Kinga of South-Western Tanzania*. Ph.D. dissertation, Yale University.
- Ludwig, Frieder. 1999. *Church and State in Tanzania: Aspects of a Changing Relationship, 1961-1994*. Leiden: Brill.
- MacGaffey, Wyatt. 1983. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mambo George. 1973. "The Revival Fellowship (Brethren) in Kenya." *Kenya Churches Handbook* (David B. Barrett, ed.), pp.215-23, Kisumu: Evangel Publishing House.
- Marshall, Ruth. 1992. "Power in the name of Jesus": Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria 'Revisited'." *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa* (T. Ranger and O. Vaughan, eds.), pp.125-54, Basingstoke: Macmillan.
- 松田素二 1999 『抵抗する都市』東京：岩波書店。
- Meyer, Birgit. 1992. "Delivered From The Power of Darkness: Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana." *Africa*, 65(2), pp.236-253.
- Mlahagwa, Josiah R. 1999. "Contending for the Faith: Spiritual Revival & the Fellowship Church in Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.296-306.
- Nyerere, J.K. 1967. *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches 1952-1965*. London: Oxford University Press.
- . 1968. *Freedom and Socialism: A Selection from Writings and Speeches 1965-1967*. London: Oxford University Press.
- . 1973. *Freedom and Development: A Selection from Writings and Speeches 1968-1973*. London: Oxford University Press.
- 小田 亮 1996 「ポストモダン人類学の代価—ブリコルールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21(4), pp.807-875。
- Omari, C.K. 1976. *Essays On Church and Society in Tanzania*. Tanzania: ELCT.
- . 1984. "Christian-Muslim Relations in Tanzania: the Socio-Political Dimension." *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa*, 2/2, pp.1-22.
- . 1999. "The Making of an Independent Church: The Case of the African Missionary Evangelical Church among the Meru of Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.275-295.

- Peel, J.D.Y. 1968. *Aladura: A Religious Movement Among the Yourba*. London: Oxford University Press.
- Ranger, T.O. 1986. "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa." *African Studies Review*, 29(2), pp.1-69.
- Rasmussen, L. 1993. *Christian-Muslim Relations in Africa—The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared*. London: I.B. Tauris.
- Rostedt, M. 1982. "The Revival Movement in East Africa." *African Theological Journal*, 11(1), pp.63-84.
- Schulpen, T.W. 1975. *Integration of Church and Government Medical Services in Tanzania-Effect at District Level*. Nairobi: African Medical and Research Foundation.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: The Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sicard, S. von. 1978. "Christian and Muslim in East Africa." *African Theological Journal*, 7(2), pp.53-67.
- Spear Thomas and Isaria N. Kimambo. 1999. *East African Expressions of Christianity*. Oxford: James Currey.
- Sundkler, Bengt. 1980. *Bara Bukoba: Church and Community in Tanzania*. London: C. Hurst & Co.
- Swantz, L.W. 1965. "Church, Mission and State Relations in Pre and Post Independent Tanzania (1955-1964)." (Maxwell Graduate School of Citizenship and Public Affairs, Occasional Paper No 19).
- Taylor, J.V. 1957. *Christianity and Politics in Africa*. London: Penguin.
- Wallace, Anthony F.C. 1967. "Revitalization Movement in Development." *The Challenge of Development* (R.J. Ward, ed.), pp.448-454. Chicago: Aldine Publishing Co.
- Walter, J. Hallenweger. 1997. *Pentecostals*. London: SCM Press.
- Ward, Kevin. 1999. "Tukutendereza Yesu: The Balokole Revival in Uganda." *From Mission to Church: A Handbook of Christianity in East Africa* (Zablon Nthamburi, ed.), pp.113-144, Nairobi: Uzima.
- Welbourn, F.B. 1961. *East African Rebels: A Study of Some Independent Churches*. London: SCM Press.
- Welbourn, F.B. and B.A. Ogot. 1966. *A Place to Feel at Home: A Study of Two Independent Churches in Western Kenya*. London: Oxford University Press.
- Westerlund, David. 1980. *Ujamaa and Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania* (Stockholm Studies in Comparative Religion 18). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Winter, J.C. 1979. *Bruno Gutmann, 1876-1966: a German approach to Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright, Marcia. 1971. *German Missions in Tanganyika 1891-1941: Lutherans and Moravians in The Southern Highlands*. Oxford: Clarendon Press.
- Yusuf, Imtiyaz. 1990. *Islam and African socialism: A study of the interactions between Islam and Ujamaa socialism in Tanzania*. Ph.D. dissertation, Temple University.

## ナイジェリアの宗教と政治 —2000年シャリーア紛争が語るもの—

戸田 真紀子  
(天理大学)

### Religion and Politics in Nigeria: The Real Cause of the Sharia Conflict in 2000

TODA, Makiko  
Tenri University

Nigeria is an oil-producing country and the big regional power in West Africa. Since the vast area of northern Nigeria used to belong to the Sokoto Caliphate, most people in the North are Muslims. In late February 2000, in Kaduna city, a major city in northern Nigeria, there erupted a major clash between Muslims (majority) and Christians (minority) over the issue of whether the Islamic law, Sharia, should be introduced to the Kaduna State or not. In retaliation for the Muslim massacre of Christians in Kaduna, Christians killed Muslims in cities of the South. More than 800 people were reported to be killed within 10 days.

What brought about this violence? Is the religious cause at the center of all this? I don't think so. Many factors that have really caused the incident had little to do with the religious faith. It is easy to see that behind all this violence are people's frustration induced by poverty and unemployment and the selfish political game played by the Nigerian elite. This article will show that the Sharia conflict in February 2000 was not essentially a religious conflict.

I はじめに	1 サニ知事の策略
II ナイジェリア概説	2 北部の既得権益層の不満
1 ナイジェリアのエスノ・リージョナリズム	3 イスラム勢力の影響
2 ナイジェリアの「宗教紛争」の歴史	4 貧困にあえぐ草の根の人々
III 2000年2月シャリーア紛争の原因	5 まとめ
	IV おわりに

---

**Keywords:** ethnic community, religion, democratization, poverty, conflicts  
キーワード：民族，宗教，民主化，貧困，紛争

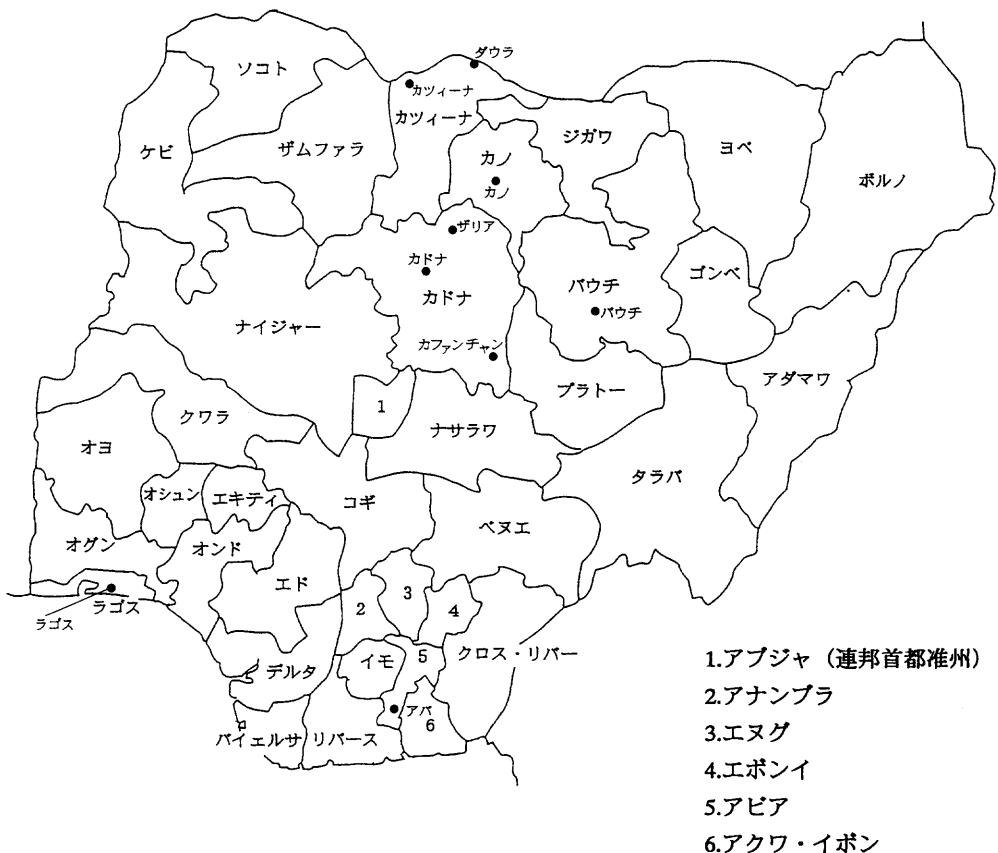
I はじめに

人は何故戦うのか。この問い合わせに対する答えは、古代から数多く出され、人類学者も社会学者も政治学者もそれぞれの研究方法を駆使しながら、また NGO も詳細なインタビューをまとめながら、この問題に取り組んできた。この論文では、草の根の人々が何故戦うかではなく、何故戦わされるかという問題を、政治学の立場から解き明かしてみたい。

世界の全ての人々が平和を望んでいるわけではない。国連の会議の場でも明らかのように、紛争地帯への武器流入が紛争の継続に拍車をかけている。武器を製造する軍需産業、それを売る「死の商人」たちの暗躍はどの紛争でも目に余るほどである。彼らにとっては

居住地から離れたところで起る紛争ほど有難いものはないだろう。また、ホロヴィッツの指摘を待つまでもなく、紛争当事者である集団の指導者自身も、紛争の継続によって「政治的もしくは物質的に」利益を得る場合が多いのである。(Horowitz, 1985, pp.564-565, 573-574)。特に、後者の構図は、これから取り上げるナイジェリアのシャリーア紛争にもあてはまるだろう。

2000年2月21日、ナイジェリア北部の都市カドナで、数百人が死亡する暴動が起った(地図1参照)。シャリーア紛争と呼ばれる事件のはじまりである。数千人が家を失い、損害額は数十億ナイラにのぼった。虐殺の加害者と被害者が、イスラム教徒対キリスト教徒(南部出身のイボ人商人)という構図になっ



地図1 ナイジェリア39州と本文中の主要都市

表1 シャリーアに反して罰せられた人々

年	名前	職業	州	罪	刑罰
2001	Maniru Abdullahi	言及なし	ザムファラ	ムスリム女性客をバイクの後ろに乗せて運んだ	鞭打ち126回
2001	Jafaru Isa	言及なし	カツィーナ	ムスリム女性客をバイクの後ろに乗せて運んだ	鞭打ち126回
2001	Sule Sale	言及なし	カツィーナ	たばこを3包み盗んだ	鞭打ち80回
2000	Yakub	言及なし	ナイジャー	義母と姦通	切断
2001	Bariya Maguzu	言及なし	ザムファラ	密通	鞭打ち180回
2001	Livinus Obi	イボ人商人	カノ	飲酒	鞭打ち100回
2001	Muhammed Fauzi (58歳)	言及なし	カノ	12歳少年との同性愛	鞭打ち100回、罰金5000ナaira、禁固2年
2000	Isa	言及なし	ザムファラ	密通	愛人の前で鞭打ち100回
2000	Bashiru Sule	商人	ザムファラ	飲酒	鞭打ち80回
2000	Aliu	言及なし	ザムファラ	妻への暴力	鞭打ち100回
2000	Yunusa Musa	牧夫	ナイジャー	義母と姦通	切断
2001	Ibrahim Magazu	10代母	ザムファラ	密通	鞭打ち100回
2001	Sule Abdullahi	牧夫	カツィーナ	ろば9頭盗む	切断
2001	Umaru Aliyu	言及なし	ソコト	羊を盗む	切断
2001	Isyaku Sani Ingawa	牧夫	カツィーナ	ろばを盗む	切断
2000	Sani Jibiya	イマム	ザムファラ	飲酒	鞭打ち80回
2000	Samaila Dan Gawo	イマム	ザムファラ	飲酒	鞭打ち80回
2000	A.A. Sani	イマム	ザムファラ	飲酒	鞭打ち80回
2001	Abubakar Aliyu	言及なし	ソコト	狂女と密通	鞭打ち100回、禁固1年
2001	Ambaya Nahuche	言及なし	ザムファラ	ギャンブル	鞭打ち15回
2001	Sani Chanya	言及なし	ザムファラ	ギャンブル	鞭打ち15回
2000	Baba Karegita	牧夫	ザムファラ	窃盗	切断
2000	Lawali Inchitara	牧夫	ザムファラ	窃盗	切断
2001	Muhammed Jabi Shuni	ソコト州 NOA <sup>1)</sup> 理事	ソコト	窃盗	鞭打ち40回、罰金7000ナaira、禁固1ヶ月
2001	Bello Ahmed	言及なし	ソコト	飲酒	鞭打ち80回
2001	Isa Abdullahi	ソコト州 NOA会計係	ソコト	窃盗	鞭打ち40回、罰金7000ナaira、禁固18ヶ月
2000	Bello Jangedi	牧夫	ザムファラ	牛を盗む	切断
2001	Ahmed Binji	言及なし	ソコト	飲酒	鞭打ち80回
2001	Lawali Gummi	牧夫	ザムファラ	牛を盗む	鞭打ち80回
2001	Sani Muhammed a.k.a. Dan' Ashana	牧夫	ソコト	動物の屠体を盗んで食料品店に売った	鞭打ち24回、禁固1年

出典：Newswatch, September 17, 2001

1) パラスティタルである国家指導局（National Orientation Agency）のこと。

たため、この「宗教対立」は南部諸都市に波及し、報復と称して、アバでは450人が虐殺された（標的は、イスラム教徒のハウサ人）。カドナの暴動の生存者は、夫を失い、妻を失い、親を失った状況で、血のりのついた記憶に今も苦しんでいるという。破壊された家屋、商店、教会、モスクの大部分が1年近くたつのに、いまだ再建されていないという。ここで忘れてはならないのが、イスラム教徒であろうとキリスト教徒であろうと、互いに殺しあった人々は貧困層であったということである。退役軍人も伝統的支配者も貴族も、集団の指導者たちは、「宗教」のために武器をとることはなかった（*Tempo*, Nov. 1, 2001. Africa News Online.）。

この事件は、直接的にはイスラム法であるシャリーアを刑法典としてカドナ州（25%以上がキリスト教徒）に導入するか否かで、反対派のキリスト教徒デモ隊が賛成派のイスラム教徒と衝突してはじまった抗争である。イスラム教徒にとってシャリーアは生活の一部であり、当然守るべきルールである。しかし、キリスト教徒には、シャリーアに関する知識がなく、何をすれば罰せられるのか（手足の交差切断、石打ちなどの刑まである。表1参照）予測できない。また、アルコール販売の禁止等、キリスト教徒ビジネスマンの商売にも影響が出る。シャリーアをイスラム教徒の結婚・離婚や相続といった民事に限ってきた独立以来の伝統を否定した上、細かく法の内容を明示しない（法の目的の一つである「予測可能性」が否定されている）という現在のやり方では、シャリーアの全面導入（民事・刑事の両面で）にキリスト教徒が反対するのは当然であろう。しかし、それだけで、短期間にこれだけの大きな犠牲を生むことがあるだろうか。

民族が異なるだけで、宗教が異なるだけで、人々が互いに殺しあうことはないということをこれから示したいと思う。ナイジェリアのノーベル賞作家ウォレニショインカが述べた

ように、シャリーア問題は宗教ではなく、政治の問題であるというのが筆者の仮説である。今回の暴動の背景には、明確な政治的意図が見られる。ナイジェリアでは、1983年12月31日のクーデター以来15年間続いた軍政が終わり、1999年5月より第四共和制がスタートした。オバサンジョ新政権は、大統領（南部出身／キリスト教徒）と副大統領（北部出身／イスラム教徒）とで、宗教と地域のバランスをとろうとしており、大統領選挙においては長くナイジェリア統治の実権を握ってきた北部の主流派の支持を得ていたが、次第に北部エリート層のオバサンジョに対する反応が変わってきた。現政権下で進む前軍事政権関係者の犯罪追及、軍人の大量解雇、その他ビジネスの世界を含む北部の既得権益の侵害に対して、北部の主流派は巻き返しをはかっている。

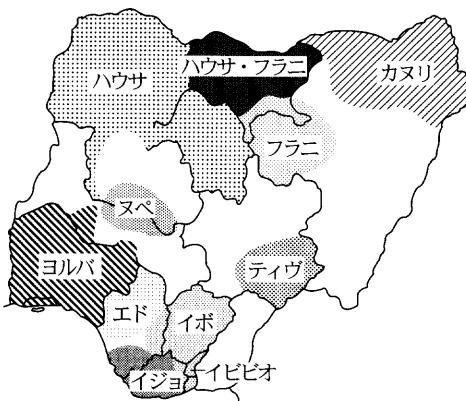
一見、「宗教対立（イスラム教徒対キリスト教徒）」にみえる2000年2月のシャリーア紛争の背景には、様々な政治的・経済的・社会的要因が渦巻いている。特に、民主化によって既得権益を失ったグループに注目しながら、本稿では、宗教紛争とされる2000年2月のシャリーア紛争の原因を明らかにしていきたい。

## II ナイジェリア概説

### 1 ナイジェリアのエスノ・リージョナリズム

2000年の事件に入る前に、ナイジェリアの民族・宗教が地域対立とからみあってきた歴史を概観しよう。ナイジェリアは旧イギリス領で、1960年に独立した。人口は現在1億人を超える、OPEC第6位の産油国（クウェートとはほぼ同量）である。名実共に、西アフリカの地域大国であるが、現在、世銀の最貧国リストに名を列ね、世界で最も腐敗した国と呼ばれている。

この国には、大小あわせて300を超える民



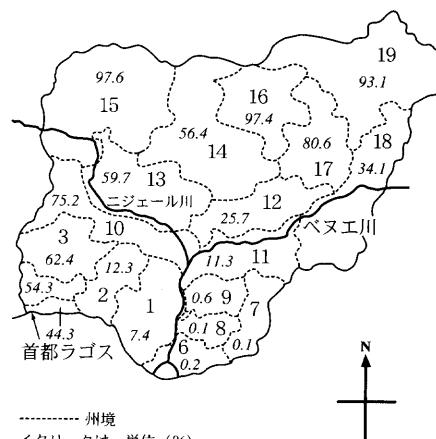
地図2 ナイジェリア民族分布

表2 ナイジェリアの民族構成

支配地域	民族	%
北部	ハウサ・フラン	28.1
	カヌリ	4.2
	ティヴ	2.5
	ヌベ	1.1
西部	ヨルバ	16.6
	エド	1.5
東部	イボ	17.9
	イビビオ・エフィク	2.7
	イジョ	1.1

出典：J. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism*. University of California Press. 1958. p.15より作成。

族がいる<sup>2)</sup>。そのうち、ハウサ人、フラン人、カヌリ人、ヌベ人、ティヴ人（以上、北部）、ヨルバ人、エド人（以上、南西部）、イボ人、イビビオ-エフィク人、イジョ人（以上、南東部）の十大民族が全人口（推定1億2000万人）の約8割を占めている。そして、それぞれの地域を支配しているハウサ人、ヨルバ人、イボ人の三大民族で、人口の6割を越している（地図2、表2参照）。宗教面では、北部はイスラムが優勢であり、南部はキリスト教が優勢である。第二共和制時代の調査である



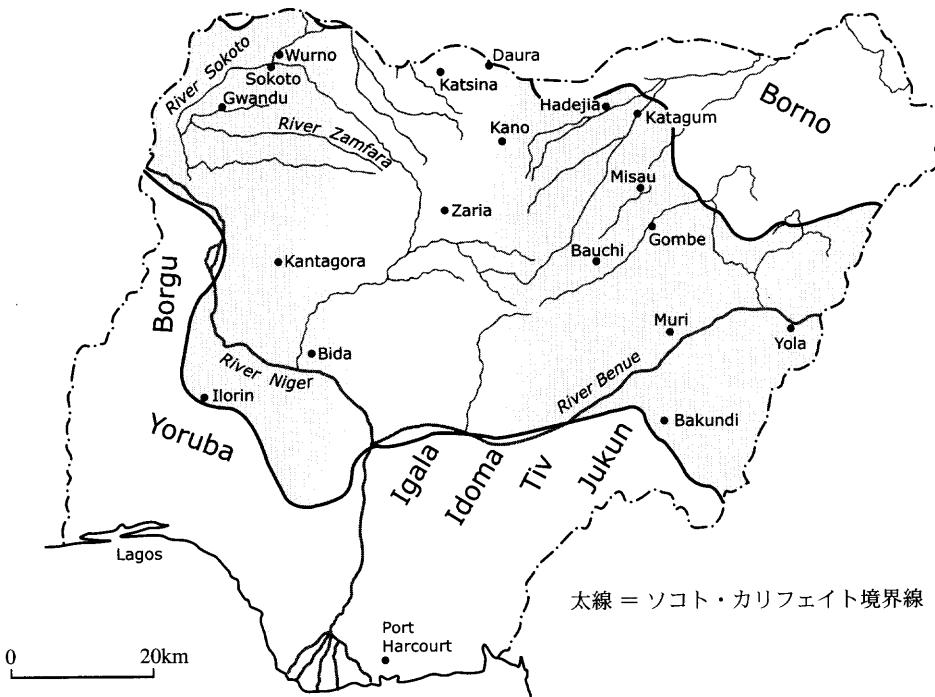
地図3 各州におけるイスラム教徒の割合 (第二共和制)

出典：H. Bienen, *Political Conflict and Economic Change in Nigeria*. Frank Cass, 1985, p.171より作成。

が、地図3に各州におけるイスラム教徒の割合を示した。ナイジェリア全体では、イスラム教徒50%，キリスト教徒40%，伝統宗教10%といわれている。

ナイジェリアの北部では、1804年、フルベ人のイスラム導師ウスマン・ダン・フォディオが聖戦（ジハード）を開始し、イスラム王朝たるソコト・カリファイトが建国された（地図4参照）。そして、ウスマンより白旗を受けられた地方の聖戦指揮の将軍たちは、エミールとして、首長国（emirate）の創始者となった。イギリスが植民地経営の相手として選んだのがこのエミールたちであった。イギリスは北部征服に際し、協力的であったエミールに対してその地位を保障し、すでに確立されていた司法制度や管理制度もそのまま

2) 植民地時代には約250といわれていたが、374民族という調査がある。  
Otite (1999), p.18.



地図4 ナイジェリア領域内におけるソコト・カリフェイトの位置

出典: J. Paden, *Ahmadu Bello. Sardauna of Sokoto*  
Hodder and Stoughton. 1986. p.38

機能させることを認めた。また、この地の支配的宗教であるイスラムに対しても不干渉を約束した。そして、キリスト教ミッションの活動は厳しく制限された。これによって北部の「伝統」はさらに強化されたのである。

これに対して、南部では、キリスト教ミッションの活動もさかんで、はやくからヨーロッパ文化、キリスト教との接触があった。ミッションは学校を設立し、西欧的な教育を施していく。西欧化の傾向は、典型的な無頭制社会であり国家の経験をもたないイボ人<sup>3)</sup>に顕著であった。イボ人は（西欧的意味での）教育レベルも高くなり、植民地政府の官吏の口などを求めて北部にまで入り込んだイボ人と「西欧的教育」を受けていない北部人との間で職業上の競合も起こった。さらに、南部

の急激な西欧化の結果、経済力でも、南部が北部に勝るようになった。

ナイジェリア北部のエリートは、シャリーアに通じ、アラビア語も堪能であった。シャリーアに基づいて裁判を行なう間接統治方式の下では、このような人材も必要であった。しかし、近代化の是非はともかくとして、保守的な北部と「西欧化」された南部との格差は開く一方であった。独立後に顕著となった北部と南部の相互不信の一因がこの「西欧化」の格差であり、特に北部のエリートは「西欧化」された南部による「支配」を極度に恐れていたのである。

北部と南部の対立構造と共に、もう一つ特記すべき地域がある。ミドル・ベルトとよばれる中央部の地域である。第一共和制下で北

3) 植民地時代及びそれ以前のイボ人の王国についての文化人類学者の調査・議論については、Dike (1991) を参照。

部州に組み込まれたミドル・ベルトは、非イスラム地域であり、ハウサ語圏でもない。150以上の少数民族が居住しており、民族的にも宗教的にも北部を支配するハウサ人とは異なるわけだが、自治政府時代から“One North, One People”というスローガンの下に、ミドル・ベルトの独自性を訴える運動は認められてこなかった。例えば、この地域で有力なティヴ人は長年にわたってミドル・ベルト国家の樹立を声高に主張し、統一ミドル・ベルト会議（UMBC）という政党をおしたてていた。しかし、当時の北部州（及び連邦）の与党である北部人民会議（NPC）の指導者たちは、ティヴ人は政治的には北部人であるという判断の下に彼らを弾圧した。独立後まもなく起こったティヴ人の反乱を鎮圧するため、1966年の軍事クーデターまで軍隊を駐屯させ、この間のティヴ人の犠牲者は3000人になるという。

ゴウォン政権時代からナイジェリアの州の数は増加はじめ、これまで大民族に支配されてきた中規模民族、さらには少数民族が、自分たちの土地（homeland）への権利意識をさらに強め、もともとの住民と移住民であるハウサ人（フラニ人）との土地争いが近年特に激しさを増している。

独立後40年経ったが、ナイジェリアの歴史の大部分は、軍事政権の統治下にあった（表3参照）。さらに、歴代政府の長は、文民政権、軍事政権を問わず、ほとんど北部出身者が占めてきた。軍隊でも、北部出身者が権力を握っていた。第四共和制がはじまるまで、北部出身者が権力の中核を独占し、利権にもっとも近いところにいることができた。汚職と腐敗の真只中にいたといっても過言ではないだろう。

では、最後に、今回のシャリーア紛争発生の伏線となったアバチャ軍事政権の足跡をたどっておこう。1993年11月、アバチャ将軍はクーデターにより、ナイジェリア元首となつた。アバチャは、上院、下院、州議会、政党

表3 ナイジェリア略年表

1804年	フルベ人イスラーム導師ウスマン・ダン・フォディオが聖戦（ジhardt）開始 ナイジェリア北部にソコト帝国成立（1804～1903）
1900年	北部ナイジェリア保護領、南部ナイジェリア保護領、ラゴス植民地成立
1903年	イギリス、ナイジェリア北部のイスラーム勢力の武力制圧完了
1906年	ラゴス植民地と南部ナイジェリア保護領が統一
1914年	南北ナイジェリア保護領統一
1939年	南部州が西部州と東部州に分割
1957年	西部州・東部州自治獲得
1959年	北部州自治獲得、連邦選挙
1960年	独立
1963年	第一共和制
1964年	総選挙危機
1965年	西部州、選挙後危機
1966年	1月、第一次クーデター、イロンシ政権成立。5月、連邦制を解消、中央集権化 7月、第二次クーデター、ゴウォン軍事政権成立（8月）。連邦制復活
1967年	5月、ゴウォン政権12州制導入。 東部州が連邦離脱、「ビアフラ共和国」として独立宣言（この間、イボ人虐殺が続く） 7月、ビアフラ戦争勃発
1970年	1月、ビアフラ軍降伏、内戦終結
1975年	クーデター、ムハマド軍事政権
1976年	ムハマド元首暗殺、オバサンジョ将軍政権継承
1979年	民政復帰、シャガリ政権成立（第二共和制）
1983年	クーデター、ブハリ軍事政権成立
1985年	クーデター、ババンギダ軍事政権成立
1987年	構造調整計画実施
1993年	6月、大統領選挙無効（アビオラ候補勝利）。 11月、暫定政権を倒し、アバチャ軍事政権成立
1995年	クーデター未遂として、約80人の将校が処刑
1998年	アバチャ（6月）、アビオラ（7月）死去
1999年	民政復帰、オバサンジョ政権成立（第四共和制）
2000年	シャリーア紛争

(筆者作成)

といった全ての民主的装置を廃止した。また、前軍事政権のトップであったババンギダ将軍に忠誠を誓っていた将校を追放した。1994年6月、一年前の大統領選挙での勝利を主張するアビオラ候補（南西部出身、ヨルバ人）は不正に逮捕され獄中の人となった。抗議のストライキを文字通り制圧したアバチャは、民主活動家を拘留し弾圧を強めていく。10月、連邦高等裁判所は、アビオラの拘留が違法であるという判決を出したが、アバチャ政権はこれを無視した。

1995年3月、クーデター未遂事件（実は作り話）に関わったとして、多くの将校が処刑され、追放された。オバサンジョ元国家元首（第四共和制現大統領であるオバサンジョは、76年から79年まで軍事政権の長であり、第二共和制への民政移管を成功させた）と彼の片腕であったヤラドゥアも逮捕され、裁判もなしに、獄中に置かれた。民主活動家の逮捕も続いた。のちに、軍事法廷は、オバサンジョに25年の刑、ヤラドゥアと他の13人の将校に死刑判決を出した。国際社会からの抗議により、死刑判決は減刑されたが、11月になって、今度は、オゴニランドにおける石油メジャー・シェルによる環境破壊に抗議していた人権活動家ケン・サロ・ウィワが、嘆願を求める国際世論にもかかわらず、無実の罪で処刑され、ナイジェリアは、英連邦で資格停止処分となるなど、国際社会から制裁をうけた。

民主主義にも人権にも配慮しないアバチャの最後はあっけなかった。1998年6月、アバチャは急逝した。その後、アバチャ・ファミリーの不正蓄財の内容<sup>4)</sup>が明らかになっていく。また、獄中で死亡したヤラドゥアが実は

アバチャの命令で殺害されていたことも明らかになった。

1999年の民政移管後、オバサンジョ政権下で、軍事政権時代の不正がつぎつぎに明らかになっていく。これまで利権を握ってきた北部出身者とくに北西部出身者は、利権を失い、さらに、犯罪者として追及されるという事態に直面することになった。2000年2月のシャリーア紛争はこのような既得権益をめぐる政治対立の中で起こったのである。

## 2 ナイジェリアの「宗教紛争」の歴史

独立後のナイジェリアにおいて、宗教が紛争の種にされるのは、今に始まることではない。また一口に「宗教紛争」といっても、「宗教間紛争」と「同一宗教内紛争<sup>5)</sup>」とに分かれるが、ここでは、宗教間紛争（キリスト教対イスラム教）に注目して、第二共和制以降のナイジェリアで「宗教」が原因とされた紛争の歴史をみていこう。

まずは、国レベルの憲法を巡る「宗教」対立をみていく。ナイジェリアでは、第二共和制憲法策定時にも、第三共和制憲法策定時にも、シャリーア紛争が起こっている。いずれも、イスラム教徒側が、憲法の規程として連邦レベルのシャリーア控訴裁判所を要求したことを見た対立である。イスラム教徒側は、世俗の裁判所はキリスト教の価値観をイスラム教徒に押しつけるものであり、これは宗教の自由の侵害であると主張し、他方、キリスト教側は、政教分離の原則と宗教の自由を盾に、イスラム教徒の要求に猛反発した。この対立は、制憲議会で、イスラム教徒議員とキリスト教徒議員の大論戦に発展し、結局、当

4) 80億から100億米ドルといわれている。Newswatch, July 24, 2000, p.24.

オバサンジョはそのうち、アバチャの海外預金28億ドルの返還要求をしている（うち18億ドルはイギリスの銀行）が、銀行側の反応はよくない。New African, January, 2001, p.21.

5) 1980年のMaitatsine派暴動がその一例である。Maitatsineとは「人を呪う者」という意味で、自らを予言者としてコーランやムハンマドの教えに挑戦したモハメド・マルワの呼び名である。1980年12月に、カノで、このマルワが率いる暴動がおこり、マルワ自身を含む500人以上が死亡した。暴動のきっかけは、当時のカノ州知事が、ホームレスの信仰者用にマルワが建てた不法占拠の建物の撤去と、不法所持の武器の回収を命じたことである（Albert, 1999, pp.285-286）。

時の軍事政権トップ（前者オバサンジョ、後者ババンギダ）の介入で、決着が図られた。従前通り、必要な州には、州シャリーア控訴裁判所の設置を認め、イスラム私法上の民事訴訟についての管轄権をもつものとしたのである。

1979年はイラン革命の年であり、この時期、ナイジェリア（特に北部）でも、イスラム復興運動集団が台頭してきた（例えば、Yan Izara）。これに対して、1980年代初頭から、ボーン・アゲイン・キリスト教も台頭してきた。1982年10月、北部のカノで、モスクの近くにキリスト教の大聖堂を建てる計画に反対して暴動が起こり、近くのサボン・ガリ（キリスト教徒の多い南部出身者の支配地域）に飛び火し、教会、商店、ホテル、バー、売春宿が破壊された。一見すると、異なる宗教信仰者同士の対立に見える。しかし、ボーン・アゲイン・キリスト教の台頭までは、少なくとも、カノでは、イスラム教徒とキリスト教徒との抗争はなく（Albert, 1999, p.289）、両宗教が共存してきたという指摘は重要である。

1986年には、ババンギダ軍事政権が、イスラム諸国会議機構（OIC）の正式メンバーになること（それまではオブザーバー）を秘密裏に決定した<sup>6)</sup>ことが発覚し、これまでイスラム教徒とキリスト教徒が平和に共存してきた地域でも、教会、モスクの破壊が続いた。アルハジ・アブバカル・グミのようなイスラム指導者は、全ナイジェリアのイスラム化のために、聖戦（ジハード）を訴えた。カノ、ザリア南部、カファンチャンなど多くの都市で衝突が起こり、家族全員、時には村全体が、安全な土地へ移動していった（Dare, 1997, p.30）。

さらには、1987年3月に、カドナ州カファンチャンの大学内での一部のキリスト教徒とイスラム教徒の対立が、町全体に拡大し、数日で、カドナ、ザリア、カンキア、ダウラ、フンタ、カツィーナなど、北部諸都市に飛び火していった。軍隊が鎮圧したが、19人死亡、数千人負傷、5つのモスクと152の教会、数えきれないほどのバー、売春宿が破壊された。1988年にはカクリでDuoform暴動など、カファンチャンの暴動の後も、宗教暴動が、教育施設、マーケット、町、村で繰り返された（Williams 1997, pp.44-45）。この時期（1987-89年）は、前述したように、新しい第三共和制憲法で、シャリーアをどう扱うか議論されている時期であり、一部のイスラム組織が強硬に、シャリーア規定を条文化すべしと主張していた。

1990年、クーデター未遂が起こり、ミドル・ベルト（旧北部州の非イスラム地域）出身の首謀者が連邦からの北部の離脱を要求したため、キリスト教徒によるクーデターと看做され、イスラム教徒の多い北部諸州からの反発を招いた。

1991年、4-5月、カツィーナ、ハウチで暴動。10月には、カノで、大規模な暴動が起こった。連邦政府が、南アフリカのイスラム指導者へのビザ発給を拒否し、他方でドイツ出身のペンテコステ派大衆伝道者であるラインハルト・ポンケにクルーセイドを許可したことにより、イスラム教徒が抗議。サボン・ガリで車、商店、教会などを破壊し、これにキリスト教徒が報復し、死者の数が把握できない程の惨事となった。多くの住民が南部に脱出し、この移動は1993年まで続いた<sup>7)</sup>。

1992年、マーケットの移転を巡り、カドナ

6) 理由の一つとして、アラブ銀行から無利息のローンを得る期待が指摘されている。Dare (1997) p.30。

7) Williams (1997) pp.45-46を参照。

カノの暴動の原因について、イスラム指導者のビザ問題を指摘する Williams に対し、落合雄彦 (1999, p.29) は、「イスラームを悪魔の宗教として位置づけ、それとの靈的な対決姿勢を鮮明にしてきたポンケのクルーセイドとその神学的姿勢の、いわば必然的帰結であったともいえよう」と指摘している。

ボーン・アゲイン・キリスト教についてもこの落合論文が詳しい。

州ザンゴン・カタフで暴動が起こった。1月30日、地方政府は、かなり以前から計画が作られていたマーケットの移転実施を決定したが、旧マーケットのあるハウサ人社会にそれがきちんと伝わらなかった。2月6日、移転先の新マーケットで、ハウサ人が暴行。5月15日にも暴動が起り、この時は、ザリアやカドナ市をはじめ、州内の他の地域まで広がり、多数の人命が失われた。

「宗教」の名の下に、多くの貴い人命が奪われ、最貧困グループ・ナイジェリアの貴重な富が失われている。ただし、これら一連の宗教暴動を信仰に関わるものとして理解してはならない。例えば、ウィリアムスは、1000人が殺害された1991年のバウチでの暴動に関して、選挙で、キリスト教徒が地方議会議長になったこととの関連を指摘している。他の地方選挙が予定されていたので、北部のイスラム教徒の政治家達は、改選数を上回るキリスト教徒候補者が選挙で勝利することを懸念し、選挙の前にキリスト教徒をこの地域から追い出すために暴動を計画したのだという。

実際、人々は、逃げ出していった（Williams 1997, p.46）。

400人が死亡したザンゴン・カタフでの暴動についても、失業中の若者の不満を利用した北部エリート、特に退役軍人の役割が指摘されている（Akinteye, Wuye and Ashafa 1999, p.234）。もともとは、この地域はカタフ人の居住地域で、17世紀にハウサ人商人（イスラム教徒）が住みつくようになった。後、イギリスに武力制圧され、間接統治政策の下、イスラム教徒の支配地域に組み込まれた。これへの抵抗もあり、カタフ人はキリスト教徒となった。長い政治的対立の時代は省略するが、1989年にザンゴン・カタフは地方政府地域に分離昇格し、1990年、カタフ人が地方政府議長となった。これに対して、今まで少数派住民ながら、多数派住民であるカタフ人を支配してきたハウサ・フラニ人の反発は容易に理解できよう。マーケットの移転は、カタフ

人にとっては、自分たちの土地（共同体）の権利を取り戻すことであり、ハウサ人にとっては、既得権益の略奪と映った。この暴動では、今まで通りの支配を続けようとするハウサ・フラニエリートの政治的意図が指摘されている。実際、退役軍人（陸軍司令官）が逮捕され、一旦は死刑判決を受けながら、結局、減刑され、1995年には釈放されている（Williams 1997, p.46）。

「宗教紛争」というレッテルを貼られた事件をここまでみてきたが、これらの対立・暴動を振り返ると、宗教の違いが原因でというよりは、一部の政治エリート（軍人を含む）と宗教指導者の利益のために紛争が起こったといっても過言ではないだろう。共同体レベルではキリスト教徒とイスラム教徒が共存してきた歴史があるので、人々が対立する原因を作り、対立を煽ることにより、政治エリートは、国民の目を経済問題からそらせ、失政・汚職の追及から逃れ、既得権益を守ろうと、（一部の）宗教指導者は自らの指導力の維持を狙ったのである。

### III 2000年2月シャリーア紛争の原因

一つ覚えておかなければならないことは、ナイジェリアでは、軍政下より民主化後のはうが、エスニック紛争が増加していることである。国際社会は、こぞって、ナイジェリアに民主化を要求してきたが、民主化がナイジェリアの人々に何をもたらしたのかは再検討の必要がある。もちろん民主主義の価値を疑うものではない。しかし、民主化導入と並行して、民主化によって既得権益を奪われた集団の不満を吸収する装置が必要だった。

さて、本章では、2000年2月シャリーア紛争の原因を4点とりあげる。これから主張したいことは、2000年2月のシャリーア紛争が高度に政治的なものであったということである。

## 1 サニ知事の策略

2000年2月のシャリーア紛争の直接の引き金は、カドナ州にシャリーアを導入するか否かで、賛成派と反対派が衝突したことである。2001年6月現在、北部では10の州がシャリーアを導入している（最終的には北部諸州全てが導入）が、スタート地点は、ザムファラ州であった。98%がイスラム教徒であるザムファラ州では、サニ知事が1999年10月にシャリーアを導入した（10月8日署名、10月27日公布、翌年1月27日施行）。男女別学、輸送用バイクの男女二人乗り禁止などを定め、施行後、飲酒、妻への暴力、婚前交渉、バイクの後ろに女性客を乗せたことなどで、処罰が行われた。サニ知事は、イスラム教徒以外には影響はないと説得を繰り返したが、非イスラム教徒の脱出（=銀行預金の流出）が続いた、実際には、男女別学等、イスラム教徒以外にも影響がある規制ができたのだが、サニ知事は、これは「良い影響」だから問題ないと批判を一蹴している。CAN（Christian Association of Nigeria）などキリスト教団体からの非難も続いた。不安は的中し、サニ知事による法案署名後、2つの教会が放火された。

ザムファラ州でのシャリーア導入でイスラム教徒の「鏡」となったサニ知事の人気は高まり、北部の他の州でも、シャリーア導入要求が過熱した。最終的には、どの州の知事も、サニ知事に同調したわけであるが、導入に際して明確なプログラムがあったわけではないし、民選知事として、民衆の支持を得るためにシャリーア導入を決めたと考えた方が、的確かもしれない。例えば、カノ州のクアンクアソ知事にも早くからシャリーア導入の圧力がかかっていた。しかし、彼はなかなか同意しなかった。サボン・ガリというキリスト教徒の多い南部出身者の支配地域を抱えるカノ州知事としては、躊躇して当然であろう。た

だ、知事としての手腕も評価されているクアンクアソ知事としては、シャリーア導入拒否が選挙民に伝われば人気が下がり、これまでの業績が無になってしまうという悩みがあった。

一方、サニ知事は、知事就任から2年経っても、評価できる業績がない状態である。ザムファラ州の主要野党PDP（オバサンジョ大統領の政党）の幹事長へのインタビューで、水の供給、病院や小学校の建設といったインフラの整備を州政府が怠っているという指摘がなされている<sup>8)</sup>。1999年10月にザムファラ州で、シャリーア導入支持の数万人規模のデモが行われているが、これも、信仰者としての意識の高まりよりも、犯罪・汚職の増加に対するフラストレーションの表れではないかという観察もある。

そもそも、独立後の北部州首相であったアフマド・ベロ時代から、北部では、イスラム教徒とキリスト教徒との共存がはかられてきた。シャリーア導入を巡る紛争は今に始まったことではない。問題は、何故サニ知事がこの寛容の伝統を破ってまで、シャリーアをザムファラ州に導入したかということである。一つの答えとして、知事としての手腕が期待できないサニ知事にとって、シャリーア導入が、選挙民の支持を勝ち取り再選を果たすための道具ではなかったかということが挙げられる。

別な答えも考えられる。先に、アバチャ独裁政権について触れたが、サニ知事は、「アバチャの侍者」と呼ばれた人物である。アバチャ・ファミリーから財政支援を受けたAPP（All People's Partyであるが、Abacha People's Partyと皮肉られている）から立候補している。これに対して、サニ知事の地元のライバルは、オバサンジョの国防アドバイザーになっている。また、アブバカル副大統領は、獄中でアバチャの命により殺害された

8) The Weekly Trust (Kaduna), Interview June 1, 2001. Africa News Online.

ヤラドゥア（オバサンジョ軍事政権の No. 2）の後継者である。

アバチャ一派の捜査が進み、アバチャの息子とアバチャ側近の保安長官らが殺人罪で1999年10月に起訴され裁判を受けている最中、北部でシャリーハ紛争の火種をまき散らしたということで、サニ知事の一連の行動は、この裁判を止めさせるためのオバサンジョへの圧力ではないかともささやかれた。

## 2 北部の既得権益層の不満

また、別な答えもある。サニ知事の支援者として、有力な退役軍人がいる。退役軍人を含む北部の既得権益層はオバサンジョ政権に対して多大な不満をもっている。オバサンジョ政権が、北西部支配からの脱却とビジネスの自由競争を進めているからである。独立以来、ナイジェリアの国家元首のほとんどを北部出身者が占める中、オバサンジョ大統領は、キリスト教徒で南西部出身のヨルバ人である。南部と北部のバランスを取るために、北部アダマワ州出身のスンナ派イスラム教徒であるアブバカルが副大統領に指名された。このような地域バランスへの配慮にもかかわらず、北部の若手エリートは、オバサンジョ政権を南部寄りとして、反発している。これには、自分たちが今まで享受してきた既得権益が失われていくという危機感がある。

第四共和制に移行するまでは、たとえば、北部のビジネスマンは、何もしなくても、向こうから契約がやってきた。それが、オバサンジョが大統領になってからは、ビジネスは自由競争となり、北部のビジネスマンは南部のビジネスマンと同じ条件で契約をとる努力をしないといけなくなった。無論、利益は減

っただろう。ビジネスに限らず、全ての分野で、オバサンジョ政権は、北西部支配からの脱却を目指しているといわれている。大統領選挙ではオバサンジョを支援した北部の主流派にとっては、大きな誤算だったに違いない。

このような状況の中で、北部の政界では世代間の温度差も見えてきている。ビアフラ戦争など、過去の南北対立の歴史を体験している北部の古い政治家たちは、シャリーハ問題を国の分裂要因として懸念している<sup>9)</sup>が、軍政によって自分たちが台頭できたと考えている北部の若い政治家たちは、シャリーハを南部支配に対抗する政治的・文化的手段として考えている。さらに、ソコトの王族に属するシャガリ（第二共和制大統領）やブハリ（元軍事政権首班）のような影響力の大きい人物が、シャリーハ法案を潰すために開催された2000年2月末の州知事会議の内容を否定しているのも、宗教的忠誠心によるものというより、北部の権益の侵害（ブハリは自身の汚職の追及）が背後にあると理解される。この解釈は、大統領報道官の発言から、大統領自身も支持していると推察される。

北部の退役軍人の動きにも注目しなくてはならない。先に述べたように、カドゥナの暴動の際には、退役軍人が、暴徒の輸送に関わったとして、逮捕されている。軍事政権下では、利権のおこぼれに預かってきた軍人<sup>10)</sup>が、そのチャンスを奪われ、さらには、大量解雇されたということで、北部の軍部関係者がもつ不満は大きい。今回の紛争を軍政復活の口実に使おうとしているという批判が政府高官の口から出ていた。現在、退役軍人（1999年6月に引退させられた者を含む）は、2003年選挙を睨んで、政治活動を開始している。彼

9) 例え、Northern Elders Forum のメンバーである Alhaji Mohammed Abdulrahman は、「知事がシャリーハで政治ゲームをしている」と述べている。

10) 例え、1996-98年までオグン州の行政官だった Sam Ewang (空軍大佐) は、在任中、25台の車を盗み、州の財産を不当処理した。720万ナaira を着服してラゴスに住宅を購入したことでも明らかになっている。

等の政治への執着がこれからもみてとれるだろう<sup>11)</sup>。

それでは、以下、1999年5月の民政復帰からザムファラ州シャリーア導入までのオバサンジョ政権への不満をナイジェリアの出版物<sup>12)</sup>から拾ってみたい。

(a) 退役軍人の不満（1999年6月報道）

オバサンジョ政権は、6月、1985年から99年にかけて行政官（軍行政官、知事、閣僚等）であった93人の軍人<sup>13)</sup>を引退させ、軍への文民統制を確保しようとした。

(b) オバサンジョの諸改革に対する抵抗（1999年7月報道）

オバサンジョ政権は、PTF（石油トラスト基金）の改革、特別アドバイザーの指名など新しい方針を打ち出していたが、これに対する批判が噴出していた。

(c) 民族主義過激派の横行（1999年8月～現在まで報道）

ヨルバ人ナショナリズムを掲げるOPC（O'odua People's Congress）のメンバーによる組織的殺りく・暴行は、現在でも続いている。ターゲットは、南西部に住むハウサ人など他民族であり、オバサンジョ政権の対応の遅さに、北部側は態度を硬化させている。ただし、ラゴス州知事は退役軍人のしわざという発言をしている。また、ハウサ人によるヨルバ人への報復攻撃も北部で起こっている。

(d) 「連邦としての性格」条項への無配慮（1999年7月・9月報道）

1999年憲法第171条第5項は、「連邦としての性格（federal character）」への配

慮を求めている。federal character 委員会のガイドラインでは、各州（ゾーン）から閣僚や大使を平等に選ぶこととなっていたし、与党PDPも閣僚ポストを重要性にあわせてA～Dのカテゴリーに分けて、全ての6つの地勢ゾーン（北東、北中、北西、南東、南南、南西）が平等に取り扱われることを要求していた。オバサンジョはこれを無視した。その他、保安責任者も南西部出身者で固められ、南西部支配がささやかれた。

閣僚ポストの配分に関して、ザムファラ州、カドナ州は冷遇されたといつても良いだろう。時間は経つが、2000年9月18-19日に開かれたフォーラムで、北部のオバサンジョに対する不満がはっきりと示されている。つまり、北部は大統領選挙においてオバサンジョを支持したにもかかわらず、国家保安機関、公務員、パラスティタルにおいて北部人の絶えまない退職、解雇、閑職化が進み、採用においても差別されている。これは、federal character 政策に違反しているというのである。また、北部指導者（大統領経験者）がオバサンジョに助言をしようと zwar しても、耳を傾けようとしているという発言さえ出るほどである<sup>14)</sup>。

### 3 イスラム勢力の影響

イスラム教徒の全てがシャリーアの全面導入に賛成しているわけではない。カノ州サボン・ガリ（キリスト教徒の多い南部出身者の支配地域）でのイスラム教徒と非イスラム教

11) *Newswatch*, June 11, 2001. pp.46-56.

12) 同様の記事は、他の新聞・雑誌にも掲載されているが、統一性をとるために、*Newswatch*の記事に限定した。

13) 陸軍／少将10人、准将15人、大佐20人、中佐8人、  
海軍／少将4人、准将6人、大佐10人、  
空軍／少将2人、准将6人、大佐6人、中佐2人、  
その他4名

*Newswatch*, June 28, 1999. p.10.

14) *Newswatch*, December 4, 2000. pp.17-18.

徒との関係について、イスラム法の教授が主宰する委員会は、アルコールの販売など商業利益に関わるものについては、譲歩が必要であると結論付けている。宗教指導者の中にも、世俗国家からの財政支援を得るために、寛容を説く稳健派もいる。もちろん、シャリーアは憲法より上位の法であると主張したり、ナイジェリアをイスラム共和国にする構想を持ったりする指導者もいるわけだが、宗教指導者は決して一枚岩ではない。急進派もしくはイスラム復興主義者でも、意見の相違があり、現時点のシャリーア全面導入に賛成する組織と、イランと密接な関係を持つシーア派指導者（S. I. ザクザキ）のように、世俗国家の中でのシャリーア導入に反対し、ナイジェリア・イスラム共和国の樹立を目指す者もいる。

海外のイスラム組織との関係も見過ごせない。今回ナイジェリアの様々な宗派が、リビア、スーダン、サウジアラビア、その他のイスラム諸国に飛び、資金援助と教義上の助言を請うたという。パレスティナ、シリア、そのほか、イスラム諸国会議機構やイスラム復興運動が盛んな国々との関係も見落としてはならない。シャリーアの全面導入に絡んで、これらの国々から、かなりの資金援助が期待できるという指摘もある。

#### 4 貧困にあえぐ草の根の人々

最後に、ナイジェリアの経済状況を見ていく。2002年1月のアフガニスタン復興会議で来日したカルザイ議長が「人々に職を与えるれば治安はよくなる」と発言したように、経済状況、もっと具体的には国民の所得、富の分配の問題が、国の治安維持・暴動の回避につながることは明らかであろう。

ナイジェリアは、1987年に構造調整計画を受け入れている。しかし、経済状況は改善ど

ころか、悪化の一途である。産油国でありながら、世界銀行の2000年の報告書では、世界第12位の最貧国にまで、落ちていった。表4は、貧困層の割合の増加をあらわしている。1980年には28.1%だった貧困層は、1996年には65.6%にまで、増加している。さらに、2002年2月には、少なくとも8000万人が貧困に直面しているという報告がなされた<sup>15)</sup>。ここ20年間で、雪だるま式に貧困層が増加しているのである。

悪化する経済を少しでも良くしていくのが、連邦政府、地方政府の役割のはずだ。しかし、ナイジェリアの場合、民政であれ、軍政であれ、連邦政府であれ、地方政府であれ、政治の中核にいた者の多くが、民衆の生活を省みず、日々、蓄財に励んでいた。特に、1983年のクーデターから1999年の民政移管まで続いた軍政時代に軍人が経験したことは、いかにして公金を私物化するかであった。この傾向は、独裁者アバチャ政権（1993-98年）時代に最悪の事態を迎えた。実際、アバチャ一派が実権を失った後、横領した莫大な公金の所在が次々と明らかになっていった。預金先のイスの銀行に対しても、ナイジェリア政府は、国庫への返還を求めている。公金横領は連邦レベルだけではなかった。州の行政を託された軍人達も、民政移管を前に、州政府の金庫を空っぽにして去っていった<sup>16)</sup>。

上層部の腐敗が正されないまま、失業者（特に若者）が町にあふれ、インフレで食料品の値段は上がる一方（表5、6参照）という生活が、何年も続いていれば、不満をもった民衆（特に失業中の若者）が暴力行為に走るのも理解できよう。それが、宗教という大義名分を与えられれば、暴力の度合いがますますエスカレートするだろう。

15) 世界銀行ナイジェリア担当者の発言。Daily Trust (Abuja), February 12, 2002. Africa News Online.

16) Newswatch, July 5, 1999. pp.8-17.

17) 数値は、通常、対前年同月比で表す。

18) Newswatch レポーターによる調査。Newswatch, May 28, 2001. p.34.

表4 貧困層の割合

年	貧困層の割合 (%)	推定人口 (万人)	貧困層の人口 (万人)
1980	28.1	6500	1770
1985	46.3	7500	3470
1992	42.7	9150	3920
1996	65.6	10230	6710

出典：Newswatch, August 7, 2000

表5 インフレ率の推移 (%、1991-2001年)<sup>17)</sup>

1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	
1月	5.9	15	46.2	57.7	59.1	69.7	26.8	8.1	10.4	5.2	8.6
2月	4.8	16.6	48.8	58	60	66.5	24.4	7.7	10.9	3.9	10.3
3月	4.3	18.7	50.3	57.4	63.5	63	22.4	7	11.6	2.7	11.9
4月	4.4	21.3	51.6	56.8	66.5	58.3	21	6.5	11.9	1.8	13.9
5月	4.8	23.6	53.6	55.1	70.3	53.5	19.2	6.3	12.2	1.1	15.7
6月	5.9	26.8	54.3	53.5	74.2	48.7	17.5	6.4	12.1	0.9	16.6
7月	6.7	30.4	54.5	52.6	77.1	44.7	15.6	6.6	11.6	1.2	17.7
8月	7.7	33.7	54.7	52.8	78.2	41	13.6	7.3	10.6	2.2	18.1
9月	8.7	37	55	53.2	78.5	37.4	11.6	8.2	9.8	3.3	18.4
10月	10	39.8	55.6	54	77.6	34.7	9.9	9	8.8	4.5	
11月	11.3	42.6	56.2	55.3	75.5	32.2	8.7	9.8	7.6	5.8	
12月	13	44.5	57.2	57	72.8	29.3	8.5	10	6.6	6.9	

出典：Monthly Inflation Rate (1991-2001), Federal Office of Statistics

表6 食料品価格の推移（ラゴス、アブジャ、ウムアヒア、ハウチ、アクレ、カノのマーケット調査から平均値作成）（価格はナイラ）<sup>18)</sup>

品名	単位	1999年	2000年	2001年
ガリ	Bag	1000	1500	3000
	Tin	160	200	480
米	Bag	2200	2600	3200
	Tin	500	650	800
豆類	Bag	4600	5500	7100
	Tin	500	650	800
ヤム	5 Big Tubers	450	650	1200
	5 Medium Tubers	350	550	800
	5 Small Tubers	150	300	600
とうもろこし	Bag	800	1200	3000
	Tin	90	120	300
パーム油	20-litre Keg	800	1000	1600
ミルク	Tin	30	40	60
砂糖	Packet	40	45	60

出典：Newswatch, May 28, 2001

## 5 まとめ

2000年シャリーア紛争の原因は、少し重なるが、以下のようにまとめられるだろう。

- 1) 貧困、失業、社会不安、政治の腐敗・汚職に対する民衆の不満
- 2) 北部の既得権益層の不満
- 3) 退役軍人の不満
- 4) アバチャ一派の巻き返し
- 5) 海外のイスラム勢力の介入<sup>19)</sup>
- 6) 憲法解釈の曖昧さ<sup>20)</sup>

もし、この分析が正しければ、2000年シャリーア紛争は制度上、政策上の問題があったから起きたものであって、不可避ではなかったということがいえる。つまり、制度を整えておきさえすれば、10日で800人以上が死亡するような事態は回避できたのである。では、どこに問題があったのだろうか。

- (a) 現状変革の手段としてシャリーア導入しか選択肢が与えられなかつた民衆

III-4で述べたように、産油国ナイジェリアにおける民衆の生活は、年々悪化している<sup>21)</sup>。物価は高騰し、失業は増え、国民の半数以上が貧困層という状況である。警察はあてにならず、治安は悪化し、民族ナショナリズムを掲げる集団（特に若者）の過激な行動が目にあまる。政府といえば、世界で最も腐

敗した国というレッテルが貼られており<sup>22)</sup>、口先ばかりで、国民の生活のことなど考えていない。民衆の不満が頂点に達しているのに、現状変革のための他の選択肢を連邦政府は国民に提示できなかった。北部の民衆がシャリーア導入に明るい未来の希望を託しても、不思議はない。

- (b) 民主化により複数政党制を導入しても、有権者に候補者を見る目がない。

残念だが、選挙に勝つために大衆動員を行い、エスニック・カードを持ち出す政治家が後をたたない。そして民衆の側も熱狂的にそれに応えている。ナイジェリアの新聞には、政治家が失業中の若者に金を渡し、政争の道具にして暴動を起こさせているとの報道もある<sup>23)</sup>。こういう状況に陥っている理由は、上記(a)の生活状況の悪化ということもあるが、教育の問題も大きいのではないだろうか。1994年の統計で、ナイジェリアの成人識字率は55.6%，初・中・高等レベルの合計就学率は50%である。石油・天然ガス等の資源に恵まれ、他国の紛争に派兵するだけの軍事力を持ち、アフリカの地域大国を自負する国としては低すぎないだろうか。

教育制度の不備の責任は、ナイジェリアの教育予算が少ないとする点で、やはり連邦政府にある。ユネスコは第三世界の国々の教育予算を全体の26%にすることを推奨している

19) 既に述べたが、スーダン、サウジアラビア、パレスティナ、シリアなどのアラブ諸国が、ナイジェリアへのシャリーア導入を支援している。

*Newswatch*, November 1, 1999. p.25.

20) 本文中で少し触れたが、「連邦政府の費用で州にシャリーア裁判所をつくる」ことに対して、「世俗国家を定めた1999年憲法違反（第10条国教の禁止。但し、シャリーア控訴裁判所は憲法に規定があるため可能）」とする違憲派と、「憲法は聖書とコーランの下位にある」「憲法第6条第4項は裁判所設立の権限を州議会に与えている」とする合憲派との対立がある。

21) 国連開発計画の1997年報告書によれば、ナイジェリアのHPI順位は、途上国78国中、54位である。HPIとは、人間貧困指数のこと、40歳未満で死亡すると見られる人の割合、読み書きできない成人の割合、全体的な経済資源の充当（社会医療サービスや安全な水を利用できない人の割合と、5歳未満の低体重児の割合を指標として判断）を変数として使用している。

ちなみに、サハラ以南アフリカの最高はジンバブエの17位。ボツワナが29位、ケニアは32位、ガーナが43位、ルワンダ48位、タンザニア50位となっている（UNDP 1997）。

22) *New African*, January 2001. p.21.

23) *Weekly Trust*. Aug. 6, 2000. Africa News Online.

が、ナイジェリアの2001年予算のうち、教育予算はたったの7%である<sup>24)</sup>。ちなみに、一人当たりの実質GDPではナイジェリアの半分程であるウガンダでは、16.7%（2000年教育予算）であった。

(c) シャリーア導入について憲法論議を可能なものにしてしまった憲法制定者の責任

1999年憲法草案をつくる時点で、シャリーア導入問題が紛争の種になることは、過去の経緯からして十分予想できることであった。シャリーア適用は私法分野に限るなど、条文を明確にし、解釈論争が極力起こらないような配慮をすべきだったのではないだろうか。

(d) 地域バランスへの無配慮

既に述べたが、1999年憲法の精神（federal character）に従わず、オバサンジョは、閣僚等の任命にあたって、地域バランスへの配慮をしなかった。このfederal characterを守るべしという命題は、ビアフラ戦争を経た第二共和制憲法にも明記された、多民族共存を実現するためのナイジェリアの知恵である。何故、これに配慮できなかったのか。

たしかに、これまで、多くのポストが北部出身者によって占められており、それは変革すべきである。しかし、例えば、現在の軍の指導者は、北部出身ではなく、ミドルベルト出身者であるため、軍の実権を奪われたとして、北部の指導者の怒りをかったという見方もあるように、相手が納得しないままに改革を進めていくのは、リスクが大きすぎはしないだろうか。

以上のことからも、2000年シャリーア紛争は、制度を整えていれば防げた暴動であることがわかるだろう。では、このような紛争が二度と起らないようにするには、どのような措置・制度が必要だろうか。短期的には、真相の究明と犯罪者の処罰である。家を破壊し、店を奪い、妊婦の腹を割き、少女をレイ

ブし、罪もない人々を打ち首にした実行犯と扇動者が今も自由の身でいられるようでは、第二、第三のカドナが続き（現実に、2000年5月に再びカドナ、2001年も7～8月がバウチ、9月が後述するジョスと暴動は連鎖している）、紛争に歯止めをかけることができない。そして、長期的には、紛争を起こさない「価値観」「原則」「制度」の確立が必要であろう。他地域の事例であるが、東欧の民族問題が民族紛争に至らなかった理由についての分析が有用である。東欧各国が抱える少数民族の比率が低いことはその大きな要因であるが、六鹿は、「民族問題の解決にむけた価値観、原則、制度が冷戦後の欧米国際社会に定着しつつある点」を強調している<sup>25)</sup>。

ここで六鹿のいう「価値観」とは、「OSCE（欧州安全保障協力機構）が人権、少数民族の権利、その他の民主主義諸原則の侵犯を、加盟国すべての安全にとっての脅威であるとの認識を打ちだした」ことにより、こういった問題が、国内管轄事項ではなく、OSCE加盟国全ての関心事項である（つまり内政干渉できる）との基本的認識が共有されていることをいう。「原則」に関しては、「領土保全と少数民族の権利の保護が一対の原則として確立しつつ」あり、「制度」としては、「欧州審議会、OSCE、EU、NATOなどの諸機構が相互補完的な分業体制を形成して、予防外交を展開」している。「欧州審議会やOSCEの民主制度・人権事務所（ODIHR）は民主化に力を入れ、同じくOSCEの少数民族問題高等弁務官（HCMN）や常駐使節は、民族問題にかかわる現地調査や紛争当事者間の調停にあたってきた。そして、強制力の欠如に由来するOSCEの活動の限界を補い、予防外交の成果を高める働きをしてきたのが、いわゆる『EU・NATO拡大効果』なるものである。」

ナイジェリアでも、「人権、少数民族の権

24) *Newswatch*, May 28, 2001. p.36.

25) 六鹿茂夫（2000）を参照。

利、その他の民主主義諸原則の侵犯」を許さない価値観が共有されれば、宗教や民族が冠につく紛争が少しは減るのではないだろうか。もちろん、そのためには、国民に「衣食足りて」という状況をつくることが先決である。もちろん、欧州の制度をアフリカにそのまま持ってくるには、人的にいっても経済的にいっても、かなり無理がある。しかし、紛争に苦しむ国は、ナイジェリアだけではない。広くアフリカ大陸でその解決策を模索することは重要であるし、それはすでに始まっているようだ<sup>26)</sup>。

#### IV おわりに

カドナの暴動から1年半が過ぎた2001年9月7日～13日、プラトー州の州都ジョス（キリスト教徒が多数派。おおまかにいって土着の人々がキリスト教徒で、数世代にわたって住んでいる移住民がイスラム教徒）で、1000人を越す死者を出す「宗教」暴動が起こった。それまではナイジェリアでは珍しいほどキリスト教徒とイスラム教徒が平和に共存してきた都市に何が起こったのだろうか。既に、国際人権NGO（Human Rights Watch）からも現地調査に基づく報告書（Jos: A City Torn Apart）が出ている事件であるから、ここで詳細は述べないが、ルワンダの虐殺を彷彿させるような組織的な破壊・殺りくが行われている。また、10代20代のストリート・ボーイが動員されている。ナイジェリアのこれまでの「宗教」暴動と同様、このジョスでも、宗教というより、政治的経済的理由（誰が支配するか）で暴動が起こっているのである。さらに、カドナの時と同じく、暴動の兆候があったにもかかわらず、暴動前も暴動の最中も、

連邦政府は何の手も出なかった。

世界中で起こっている民族・宗教紛争の中で、純粹に民族・宗教アイデンティティのために戦っているものはどれほどあるだろう<sup>27)</sup>。インドネシアのマルク諸島の例でも、イスラム教徒とキリスト教徒の報復合戦の陰に、軍部の関与が取りざたされている。この論文でとりあげた2000年2月のシャリーア紛争についても、同様のことが言えるのである。

これまで述べてきたように、2000年2月シャリーア紛争の背景には、急死した独裁者アバチャの側近グループの抵抗、軍政復活の目論み、北部の既得権益の保護（特に退役軍人の動きに注目）といった点が指摘できる。1999年5月に就任したオバサンジョ政権下で、政治と軍事の両面での北西部支配からの脱却とビジネスの自由競争が進んでいる。かつてオバサンジョが軍事政権のトップであったときと同じように今回もうまく操縦できるだろうと信じて、大統領選挙ではオバサンジョ候補を支持していた北西部の主流派も、ときが進むにつれ、選挙前の思惑とは違う方向に事態が進んでいることに気が付いたようである。北部支配の軍事政権の庇護を受けてきた北部のビジネスマンも、いまや南部のビジネスマンとの競争を余儀なくされている。大量解雇された退役軍人がすんなり利権をあきらめるとは考えられない。事実、カドナでは、武装したイスラム教徒の若者を帶同していたとして退役軍人が逮捕されている。単なるイスラム教徒とキリスト教徒との宗教的対立ではなく、国家を誰が支配するかという政治の根幹に関わるエリート同士の対立に民衆が動員されたのである。

最後に、民主化の問題に触れておきたい。2000年2月シャリーア紛争は、ナイジェリア

26) 1999年11月8-9月にエチオピアで開催された「紛争解決と和解に関するアフリカの諸原則についての全アフリカ会議」では、アフリカ諸民族の慣習法が戦争法規をもち、人々も戦時の倫理を尊重してきたことが紹介されている。

27) アフリカ研究では、例えば戸田（2000）が、民族紛争、特に、組織化されたジェノサイドの原因を、国家の私物化と国家の崩壊に求めている。

の民政移管と大きく関係している。1990年代に爆発的な勢いで広がったアフリカの民主化には、国際金融機関や欧米ドナー諸国からの圧力が大きな役割を果たした。しかし、彼らは、民主主義の導入部分、つまり、複数政党制の下で選挙が行われればそれでよしとしてきたように見える。現在のアフリカで問題となっているのは、いかにして民主主義を定着させるかということである。しかし、実際には、貧しい国は総選挙にかかる費用さえ前で調達できず、援助に頼って選挙を行っている<sup>28)</sup>。民主主義が機能するための教育、貧困からの脱却といった問題にまで政府はとても手が回らないというのが現実である。西側諸国は、そこまで考えての民主化要求だったのだろうか。

政治学で民主化を論じるとき、先行する制度の有無がしばしば論じられる。つまり、民主化が成功する要件として、法の支配、市民社会、アカウンタビリティといった制度が民

主化以前に存在することが不可欠だというのである。もちろんこの考え方がある、西欧中心主義であることは否めないが、民主主義をダルのポリアーキー（Dahl, 1971）の定義で理解する研究者が多い現在、他地域にの事例も参考にしながら、民主主義の定着に必要な諸制度について、アフリカ研究者も、もっと踏み込んだ議論をする必要があるだろう。

現在ナイジェリアでは、次の選挙を睨んで、元軍事政権首班であったブハリがイスラム教徒はイスラム教徒候補に投票せよと呼び掛けたり、自民族から大統領を出そうとする動きが活発になってきている。多民族国家で複数政党制による選挙を行えば、ナイジェリアに限らず、民族や宗教を前面に出して選挙民の支持を得ようとする政治家が出てくることは、当然予想できる。このエリートの動きを死者を伴う抗争に発展させないためには、どのような制度が必要なのか。民主化を要求する国際社会の側も答えを用意すべき課題である。

## 参考文献

- Akinteye, A., Wuye J. M. and Ashafa M. N. 1999. "Zangon Kataf Crisis: A Case Study." *Community Conflicts in Nigeria: Management, Resolution and Transformation.* (Onigu Otite and Isaac Olawale Albert, eds.), pp.222-246. Spectrum Books Limited.
- Albert, Isaac Olawale. 1999. "Ethnic and Religious Conflicts in Kano." *Community Conflicts in Nigeria: Management, Resolution and Transformation.* (Onigu Otite and Isaac Olawale Albert, eds.), pp.274-309. Spectrum Books Limited.
- Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchy: participation and opposition.* New Haven: Yale University Press. (高畠通敏・前田修訳『ポリアーキー』三一書房, 1981年)
- Dare, Leo. 1997. "Political Instability and Displacement in Nigeria." *Displacement and The Politics of Violence in Nigeria,* (Lovejoy, P.E. and Williams, P.A.T., eds.), pp.22-32. Leiden: Brill.
- Dike, P. Chike. 1991. "The Igbo in Colonial Anthropology." *The Image of Igbo.* (A.E. Afigbo, ed.), pp.105-119. Lagos, Nigeria: Vista Books Limited.
- Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict.* University of California Press.
- Human Rights Watch. 2001. Jos: A City Torn Apart. (<http://www.hrw.org/reports/2001/nigeria/>)
- Mushi, Samuel S. and Mukandala, Rwekaza S. (eds.), 1997. *Multiparty Democracy in Transition: Tanzania's 1995 General Elections.* Mkuki na Nyota Publ.
- 落合雄彦 1999 「ベンテコステ＝カリスマ運動とアフリカのネオ・パトリモニアル国家」『国際政治』121, pp.12-32, 日本国際政治学会。
- Otite, Onigu. 1999. "On Conflicts, Their Resolution, Transformation, and Management." *Community Conflicts in Nigeria: Management, Resolution and Transformation.* (Onigu Otite and Isaac Olawale Albert, eds.), pp.1-33. Spectrum Books Limited.

28) タンザニア大統領選挙では、その費用の大半を海外援助に依存していた。

Samuel S. Mushi and Rwekaza S. Mukandala, eds. (1997) を参照。

- 六鹿茂夫 2000 「旧ソ連・東欧の民族紛争」吉川元・加藤普章編『マイノリティの国際政治学』pp.75-93, 有信堂高文社。
- 戸田真紀子 2000 「アフリカ民族紛争の理論化」『国際政治』第123号。
- UNDP. 1997. *Human Development Report 1997*. (邦題『貧困と人間開発』)
- Williams, P.A.T. 1997. "Religion, Violence and Displacement in Nigeria" *Displacement and The Politics of Violence in Nigeria*. (Lovejoy and Williams, eds.), pp.33-49. Leiden: Brill.

『文化人類学辞典』弘文堂

Final Report for All-Africa Conference on African Principles of Conflict Resolution and Reconciliation, November 8-12, 1999, United Nations Conference Centre, Addis Ababa, Ethiopia.

Monthly Inflation Rate (1991-2001). Federal Office of Statistics.

(<http://www.nigeriabusinessinfo.com/nigeria-inflationrates.htm>)

*New African*

*Newswatch*

Africa News Online (<http://allafrica.com>)

## Conversational Roles and Social Functions of Code-Switching among Igbo Bilinguals

OKOLO, Bertram A.

University of Benin

Code-switching, a linguistic phenomenon whereby bilinguals switch elements belonging to two or more distinct languages, or two styles of one language in conversational exchanges, is common among the Igbo of Nigeria. In this study, we attempt to see how social roles, societal norms and setting interact in code-switching exchanges. Bearing in mind that particular language/style choice is intended to achieve particular goals and functions, or enact particular social roles, we assume that information gleaned from real-life conversational samples may provide clues as to the strategic use of code-switching by bilinguals.

1. Background
2. Code-Switching and Bilingualism
3. Data
4. Discussion
5. Negative Attitudes Towards Code-Switching
6. Conclusion

### 1. Background

The Igbo, a closely knit ethnic group, with a population of over fifteen million speakers of Igbo which comprises more than five dialects and several sub-dialects, rank next to the Hausa and the Yoruba as one of the major ethnic groups in Nigeria. The Igbo language is the primary language of communication in four States (Anambra, Abia, Ebonyi and Imo), but appreciable number of speakers spill over into other States (such as Delta, Edo, Benue, Cross-River, Rivers and Akwa Ibom).

Virtually all residents within the major Igbo enclave, which covers an area of about 15,800 square miles, are speakers of the Igbo language. The Language is acquired in the homes and also in the sphere of domestic friendship and cultural relations. As a result, it has acquired the flavour of these locally based relationships. As elsewhere in Nigeria, where local independence and distinctness are highly valued, the language enjoys great prestige.

Probably the earliest contact of the Igbo with the Western Europe started at about the

---

**Keywords:** Nigeria, Igbo, code-switching, bilingualism, social role

middle of fifteenth century when the Portuguese bumped into the West African coast in search of raw materials and slaves. From the beginning of the seventeenth century onwards, European visitors (especially the British) ventured inland, and the missionaries seized the opportunity to sell their wares. By 1900, Onitsha, the largest business town in Igbo land, had become, not only a religious and educational centre, but also a base for British entrenchment in Igbo territory.

The colonization of Nigeria brought with it the English language. English was the language of British colonial administration, and consequently became an acceptable choice as Nigeria's official language (in face of numerous ethnic languages) when independence came in 1960. Today, it enjoys an enviable status at both local and national levels. Apart from being the medium of instruction in schools from first grade onwards, there are usually many advantages associated with proficiency in English. As an academic utility, English is the language of position and therefore of power. Its link with colonialism adds to its authoritative connotations. Being the language of administration, and the press (and to a certain extent, the media), it has also become an instrument of national unity. Also, apart from signalling socio-economic status, it is often the transactional language (alongside Pidgin) for use in multi-ethnic situations, particularly of commerce. Thus, the part played by the English language in everyday life of Nigerians is of central importance. The ability to speak (and write) English competently is of primary concern, not only to individuals, but also to the government which has intensified English language literacy campaigns. This is why most Nigerians are bilinguals (in a loose sense): in English and at least in one local language.

With the increasing awareness of the need to develop the local languages, formal education in Igbo-speaking areas is now carried on in Igbo and English. Furthermore, the Federal government's legislation makes it mandatory for 'three major' languages (Hausa, Igbo and Yoruba) to be taught even in areas where they are not spoken. The laws of the four major states where Igbo is spoken sanction the use of Igbo and English as official languages. Therefore, the languages in general use among the Igbo, in descending frequency, are Igbo, English and Pidgin. Allowing for individual fluency, the educated Igbo can communicate satisfactorily in Igbo, English and Pidgin, and these languages form what Gumperz (1964) refers to as their 'linguistic repertoire' – the totality of linguistic resources which the speakers may employ in their everyday social, cultural, political and economic transactions. In their daily discourses, they select from these as situation demands.

## 2. Code-Switching and Bilingualism

For the purposes of this study, we shall adopt Di Pietro's (1977, p.3) definition of code-switching as "the use of more than one language by communicants in the execution of speech act". In doing so, we are not claiming any comprehensiveness because code-switching can be approached from many theoretical viewpoints (cf. Weinreich 1953,

Gumperz 1982).

In code-switching, bilinguals switch elements belonging to two or more distinct languages, or two styles of one language in conversational exchanges. The switched material could be anything from one word to several words inserted at various points by participants in course of an interaction.

The term ‘bilingualism’ is not new in linguistic and socio-linguistic literatures. Spolsky (1976) states that “a bilingual person is popularly believed to be someone who can function with equal skill in two or more languages” (p.165). Going by this definition, one wonders whether there are, in fact, balanced bilinguals. The fact that a person can use two languages does not mean that he can use them equally well or that he uses them equally often. Therefore, we can best regard bilingualism as a relative trait or as Gaarder (1969) prefers, “a theoretical construct” since there are actually very few speakers who are completely bilingual in line with the above definition. It is either that one is more proficient in one language than the other, or that there is a ‘division of labour’ (Kachru 1983) between the languages such that certain functions are relegated to one language and other functions to the other.

However, for the purposes of this study, we shall assume that speakers who can use two languages fairly well are bilinguals. It should be noted, however, that there are cases where bilingual speakers are literate in neither language and others where speakers are literate in either or both (Lewis 1972). We shall concern ourselves with bilinguals who can speak both languages that are in contact. We shall also agree with Hymes (1972, p.60) that “all languages are in some way unsatisfactory to their speakers: every language is an instrument shaped by its history and patterns of use, such that for a given speaker and setting, it can do some things well, some clumsily and others not intelligently at all”. As a result, speakers who have access to two languages can interchangeably use them as situation demands.

Lambert (1977) identifies two types of bilinguals. Coordinate bilinguals are supposed to have learnt the two distinct languages separately, and consequently, store distinct semantic referents of the two languages from which they draw as occasion arises. Compound bilinguals, on the other hand, learn the two languages about the same time and use them interchangeably in the same situations to express the same semantic realities. In other words, they do not store separate semantic referents of the two languages (Cormack 1977, Ahukanna 1990). Although Keller (1979, p.284) believes that a compound bilingual “is a person whose code-switching is beyond conscious or voluntary control”, or as Ahukanna (1990, p.178) puts it, “a person who switches language constantly without external motivation”, we don’t share this view. It is true that code-switching can go unnoticed by the speakers themselves, but most of the time, speakers deliberately shift from one language to another in order to achieve some desired goal or effect. The intentional shifting of languages for strategic purposes in conversations is my major concern here.

Considering the circumstances and contexts in which Igbo and English are acquired and used in Nigeria, one may not be wrong in referring to most Igbo speakers of English as

coordinate bilinguals. However, since the use of any of the languages in conversational exchanges does not necessarily signal different setting or situation, and the fact that interactions in which both languages are code-switched remain a unitary whole as vocabularies from them interact in expressing the same semantic intent, Igbo bilinguals also qualify as compound bilinguals. Because nothing prevents bilinguals from carrying on conversations wholly in either of the languages (code-switched materials most of the time have their equivalents in the other language), we are inclined to believe that Igbo-English bilinguals exhibit characteristics of both coordinate and compound types.

Igbo-English bilinguals fall into three major groups: the 'fairly stable bilinguals' comprising the educated and literate population, the 'aspiring bilinguals' made up of users who have acquired a smattering of English in the primary schools, comprising the artisans, traders, drivers, and so on, and the 'chance bilinguals' who are only competent in the local language and have never had a formal education, but are forced by social and economic pressures to pick up English words and phrases through association with the educated. Members of this last group not only mispronounce the picked-up words and phrases, but also use them out of context. Here, we shall limit our discussions to interactions involving 'fairly stable bilinguals'.

This study is an attempt to identify conversational roles and social functions of code-switching among Igbo bilinguals. Social and psychological factors that underlie code-switching as well as situations that generate personal language choices open to bilinguals have not been given adequate attention. We realize that it might be too ambitious to generalize on why bilinguals code-switch, but bearing in mind that a particular language/style choice is intended to achieve particular goals and functions, or enact particular social roles, we assume that information gleaned from real-life interactional samples may provide clues as to how participants' social roles interact with conversational norms in determining the functions of code-switching.

### 3. Data

Conversational excerpts used in this study make up two probability samples, one drawn from urban areas and the other from rural areas of Igbo communities. These samples represent different educational and professional backgrounds as well as socio-economic statuses of participants. Tape-recorded and reconstructed conversational samples of indeterminate number of Igbo-English bilinguals, collected over the years, were used. Collection was done either in formal or informal settings (such as 'gossips' in offices, recontacting of friends, family/village meetings, problematic encounter resolutions, etc.). Particular settings allowed the use of concealed pocket tape-recorder while in others faithful reconstruction and transcription of exchanges became the only option. In some of the samples I was a participant and in others I merely eavesdropped. In general, the assumption is that spontaneous speech utterances provide the most objective insight into the code-switching attitudes and possible intentions of bilinguals who engage in it.

#### 4. Discussion

Informal interactions among Igbo-English bilinguals most frequently involve mixtures of lexical items from the two languages, intruded into the language of utterance at any point without any signal as exemplified below:

Speaker 1: Oke mmiri ozuzu a na-ewe m iwe. *O digo too much.*

(These frequent heavy rains annoy me. It has become too much.)

Speaker 2: Nke na-ewe m iwe bụ nke ụzọ ụtụtụ, *especially the day m ji enwe 8 o'clock class.*  
(The one that annoys me is the early morning one, especially on the days I have 8 o'clock classes).

Speaker 3: O bụ oge ya ruru.

(It is time for it).

Speaker 1: *Test a ọ sị na a ga-enwe na 322 a-support ọ kwa m ya.*  
Ike *test agwugo m.*

(This test he said we shall have in 322 I don't support it. I am tired of tests).

Speaker 2: O kwa ọ sị na nke a bụ nke ikpe azụ?  
(I think he said that this is the last one?).

Speaker 3: O-ọ ihe o kwuru.

(That was what he said).

This sample was tape-recorded in my office, (Okolo 1987). Three Igbo native speakers, all undergraduates in the University of Benin, were involved. I had invited them to my office for a special assignment. I left the tape-recorder on without their knowledge before I left the office to collect some materials. The above represents part of their conversation in my absence.

The italicized words and phrases are English inserted into Igbo conversation. Since the participants are all Igbo, nothing prevents them from carrying on the conversation entirely in Igbo because the inserted words and phrases have their equivalents in Igbo which should be readily available to any fluent speaker (only the numeral 322 may pose some problem to some speakers). Yet some of the interactants still chose to code-switch, and in spite of topic-changes characteristic of such interactions, an even flow of conversation is maintained as if only one linguistic variety is involved.

In relation to the sample, one can invoke the assumption that college students code-switch because English, being the medium of instruction, is more readily accessible and cannot be completely avoided in conversations within such social and academic settings. Furthermore, we can assume that the other participants will code-switch in response to the first speaker's pattern who, through his contribution, will define the social setting into which the interaction falls. In other words, if the first speaker's code-switching is meaningful only in reference to the other participants in the interaction, the other participants will reciprocate as an acceptance of the social definition within which the

interaction falls as provided by the first speaker. Because a speaker's contribution provides a feedback to the other participants, it has to be taken into account in explaining reasons for code-switching.

However, as could be observed in the above sample, Speaker 3, who took the next turn, did not code-switch in his contribution. We can simply infer that Speaker 3 did not accept the first speaker's definition of social setting, hence the non-reciprocity of his code choice. That this may be the case is further strengthened by his insistence on utterance code in his next contribution when a new topic was introduced.

On the other hand, we find that Speaker 2 code-switched in his first contribution, probably because he accepted the first speaker's definition of the social setting and therefore reciprocated accordingly. But in his next contribution when a new topic was introduced, he did not code-switch. A possible explanation for this inconsistency could be that Speaker 2 initially accepted the first speaker's definition but later rejected it in favour of Speaker 3's definition. It is likely that Speaker 3 used 'identity relationship' (existing relationships between participants) in enacting the conversational setting. Since relationships (which could be defined in terms of occupation, familiarity, ethnic group, status, etc.) could affect conversational register, it becomes reasonable to suspect that this setting influenced Speaker 3's maintenance of utterance language code, and Speaker 2 perceiving it as a better alternative, reverted to its use. It is therefore possible that incidences of code-switching could be reduced in interactions involving participants who share particular identity relationships. This is particularly true of conversations among family members.

In any conversation, participants assume particular roles (selected from several possible others), depending on the direction and topic of conversation, and the statuses of the other participants vis-a-vis theirs. For example, the status of a teacher can generate such roles as information-giver, advisor, disciplinarian, assessor, and so on. Whichever role is selected necessarily determines the language choice appropriate, not only to the statuses of the interactants, but also conforms to the societal norms that apply within the context of the exchange. Therefore, the status of a partner and the existing societal norms governing verbal behaviour all contribute in determining a participant's code choice that is commensurate with a particular role.

The following example is a segment of an exchange between a postal worker in my village and myself. I had sent a Christmas card to my uncle about two weeks before Christmas. When I got home on the 23rd of December, my uncle had not received the card. I confronted the postal worker (a high school graduate) on the issue, and the following exchange took place (B stands for my name):

- B: Dianyi, kedu ihe mere na *card* m zipuru n'izu ụka  
 abuo gara aga erutebeghi?  
 (Regulator, why is it that the card I sent two  
 weeks ago has not arrived)

Postal Worker: Anyi nwere problem na *mail delivery* these days.

Ọ karigo *one week now* anyị anatabeghi *mails*.  
Enwegenyi m ike ikowa *what is wrong*.  
(We have a problem in mail delivery these days.  
For over a week now, we have not received any mails.  
I can't explain what is wrong).

Here, as in the previous example, words and phrases from two distinct languages are merged in an interaction. On my own part, I intentionally tried to avoid mixtures from both languages, but was, however, forced to intrude *card* which is an acceptable loan. On the other hand, the postal worker used more English words and phrases in his explanation even when the equivalents of the code-switched items are available in Igbo.

One can advance possible explanations for my partner's code-switches. First, there is the possibility that we disagreed over the social setting within which the interaction fell. The postal worker probably preferred 'status setting' to my 'identity setting'. As the initiator of the exchange, I had expected that my partner would have accepted my setting definition by continuing with the same code choice, but he didn't. If this goal was to project his ego and academic status, then his code choice was appropriate. Being fully aware of my educational standing, he may have felt that throwing in English words and phrases may enhance my estimation of him. Secondly, his role as information-provider may have contributed to his code choice as most information-givers use language in ways that reflect their positions. The postal worker apparently capitalized on this role to demonstrate knowledgeability of the goings-on in his vocation. Code-switching in this instance could be seen as a status symbol and an ego-projection device.

That this might be the case is reinforced by the fact that when another partner, who had no formal education, joined us, the postal worker almost did not code-switch. As I was standing with him, imagining what the problems of the postal service were, an elderly man (whom we shall refer to here as T) walked up to us. The following is a faithful reconstruction of the verbal exchange that took place:

- T: Gi ka m chọlụ ihu (pointing at the postal worker).  
M chọrọ izigara nwa m leta dì mkpa. Kedu ihe a ga-eme o wee nweta ya ososo?  
(It is you I want to see (pointing at the postal worker).  
I want to send an important letter to my son.  
What is to be done so that he gets it quickly?).
- Postal Worker: I ga-eji *express* posu ya. Kama ọgaghị abụ taa.  
Ọ-o ihe mụ na dökịta na-akpa. Nza ofu izu ụka ha ebutebeghi leta. M nalụ gi ya, ọ ga-adị n'ebe a mgbe ha butere leta ha eburu ya pụwa.  
Ya bụ, bịa echi ka anyị mara na ha ga-abịa.  
(You should post it by express. But it will

not be today. That is what I was discussing with doctor. For one week now, they have not brought letters. If I take it from you, it will lie here until they bring in letters and pick it up. So, come tomorrow so that we know whether they will come).

In this exchange, apart from the use of established loan-words (e.g. *leta* 'letter' *posu* 'post' and *dokita* 'doctor'), the only English word used by the postal worker is *express*. Even in this case, he does not have any other alternative since no Igbo word or phrase can accurately translate 'express mail delivery'. It should be noted that even at the points where he code-switched in his interaction with me, he substituted equivalent Igbo words and phrases in communicating with T. For example, he used *one week now* and *mail* while interacting with me, but changed them to *ofu izu uka* 'one week' and *leta* 'letter' in talking to T. This further shows that switching from one linguistic variety to another is not necessarily as a result of lack of equivalent terms in the other variety, but most often, a deliberate strategy employed by users to achieve a particular social objective.

From the above, we make the following observations. First, ego or status projection affects code choice among bilinguals irrespective of existing relationships between them. Secondly, interactants are conscious of their partner's 'bilingual' status as it is this realization that produces code-switching arousal and determines the extent to which one can code-switch without creating conversational problems. Finally, a participant's role in an interaction places him/her in a vantage position to select a code choice commensurate with the assumed role, social setting and societal norms.

In spite of my belief in the strategic use of code-switching, we are ready to admit that not all instances of code-switching are for verbal maneuvering. The use of an element from another language may be totally unintentional, especially when communicants are sharing experiences. Since identity and topic of discussion are capable of reducing social distance in a given setting, code-switching in such situations might contribute in making the interaction more relaxing. In the following sample, a friend of mine was narrating his miraculous escape from armed robbers, and Igbo words and phrases were freely used in an English conversation:

- A: Do you know *na mu anwusigo* last night?  
that I almost died
- B: What happened?
- A: These armed robbers attacked me on my way from home.  
Remember I told you *na m ga-eje ulo* last week-end.  
(that I will go home)  
I had all sorts of things to take care of at home,  
so, *enweghi m ike i-take off* on time.  
(I could not)

In fact, *arapulụ m* home at about 7.15 p.m.

(I left)

B: Oh-no. You should have spent the night because one  
*adighị* safe in the day much more at night.  
(is not)

A: But I couldn't *maka* meeting *m ga-e* host in Benin  
(because of (the) (I will))

next day. So I was driving like crazy.

B: *I take-ili ajø* risk  
(You) (past-suffix) (bad)

A: *Ihe dika* two miles after Agbor town, *m wee* notice-e  
(Something like) (I then) (affix)  
people crossing the road in front of me. By the  
time *m ji wee* suspect-e *na ọ ga-abu ndị ori*, a log  
(I then) (affix) that it might be thieves  
of wood had been pushed across the road. The next  
thing *m huru bu* two men pointing their guns at me.  
(I saw was)

The language of the above conversation is English with Igbo words and phrases interspersed at different points in the exchange. Although the interaction remains a unitary whole in spite of the mixtures, there is really no apparent reason why the exchange wouldn't have been wholly in either language since the interactants are competent in both. However, as mentioned earlier, A, being the initiator of the exchange, made the utterance language choice and B reciprocated, which signifies acceptance of the initiator's setting definition.

One significant point brought out by the above example is that one linguistic variety is not restricted to a particular topic, setting, role, or function. The fact that English is the language of utterance in the sample does not imply that given a different set of conditions, Igbo could not have been used in conducting the interaction. This differs from diglossic situations where switching from one variety to another depends on the situation, and even when one variety follows another in a conversation, it is always possible to separate each variety structurally, and identify them in relation to their functions. In code-switching, the lexical items and morphological elements from the two languages are glued together in such a way that the syntactic and semantic relations become inseparable, as if they belong to one language variety.

Code-switching occurs in the expression of anger or aggression especially where power differential is pertinent. An interaction going on in one variety may be challenged by a contrary switch to another variety as an enactment of anger or aggression. In a superior-subordinate encounter, only the superior utilizes code-switching strategy since a reciprocal switch by the subordinate might be labelled as disrespectful, thus aggravating the situation.

Consider this exchange between a friend and his younger brother:

- F: Chinye m akwa ahụ m sị gi deere m.  
     (Give me the clothes I asked you to iron for me)
- B: Edebeghi m ya.  
     (I have not ironed it)
- F: *What do you mean na idebeghi ya?*  
     (that you have not ironed it?)  
*Since when ka m gwalu gi dee ya?*  
     (did I tell you to iron it?)  
*Come-on jee chinye m ya ososo. Silly.*
- B: Ka m je dee ya.  
     (Let me go and iron it)
- F: *I say chinye m ya!*  
     (give it to me!)
- B: (Walks away quietly).

Here, it seems that F's switch to English was not only generated by anger over the brother's non-compliance with his earlier instructions, but was also intended to assert his authority. Thus, an interaction which began in an identity setting now moved to a power setting. The change in setting made it difficult for the brother to respond in the same fashion as this would be regarded as an equal-status claim. In spite of the brother's attempt to redirect the interaction to the original setting as a reconciliatory or appeasement gesture, F kept it where it had moved, thereby signalling that it was authority, not identity, that was salient. The brother got the message and walked away quietly.

Another example of the use of code-switching to assert authority is evident in business settings. Although the roles of participants in business settings are different depending on the nature of the transaction, it is often the case that in buying and selling, the seller may sometimes shift to a subordinate role in an attempt to attract customers and increase sales. This role-shift in some cases, places the buyer in a position of authority. In the sample below, a customer, after the usual exchange of pleasantries, asked for the price of a kilogram of beef in Igbo, and pays for it. The attendant, rather than attend to the customer, continued to chat with other colleagues. This angered the customer and the following exchange ensued:

- Customer: Bia, igaghị ebenye m anụ m kwuru ụgwọ ya?  
     (Come, wouldn't you measure for me the beef I have paid for?)
- Attendant: Ana m abịa.  
     (I am coming)
- Customer: I na-abịa *when you are discussing.*  
     (You are coming)

Attendant: Asị m na m na-abịa.

(I say I am coming)

Customer: Do you think na m ga-alaru ebe a?

(that I will sleep here)

Please, I have more important things to do.

Attendant: Please, don't be annoyed (goes to measure the beef).

Here, as in the previous example, an interaction which started off in one setting ended up in another. Prior to the above segment, the participants' exchange of pleasantries in Igbo seem to demonstrate familiarity. However, signs of setting-derailment became noticeable in the customer's interrogative reprimand in a high tone. The attendant, whose role is to please rather than displease customers, responded in a way commensurate with this role stance. But the customer, still displeased with the attendant's behaviour, immediately changed to an authoritative or power setting by code-switching to another language variety. Although the attendant tried to negotiate a return to the initial setting definition, the customer stuck to the new definition. As expected, the attendant yielded to the new definition by reciprocating the code choice while at the same time maintaining his role through appeasement gestures. Thus, we find that transactional settings sometimes generate code-switching.

Among peers, code-switching features prominently in argumentative encounters. Even when such exchanges do not imply anger, participants employ code-switching strategy in making their line of reasoning more emphatic and convincing. Consider the following sample. The non-academic staff of Nigerian Universities went on strike over non-corresponding increase in their salaries as approved for academic staff by the government. Below is an encounter between a non-academic and an academic staff on the issue of salary disparity:

Academic: Ụnu sị na ụnu agaghị alụzi ọlu?

(Do you people say you will not work again?)

Non-Academic: What do you mean? Kedu ihe anyị ga-eji na-alụ?

(Why should we be working?)

Academic: Because ụnu ma na ọlu anyị na ụnu abughị otu.

(you know that our jobs are not the same).

Non-Academic: So ụnu dì mkpa karịa anyị?

(You are more important than us?)

Academic: Sure, and you know that!

Non-Academic: In what ways are you more important?

Ụnu che na egwu ka anyị na-egwu in the offices?

(Do you think that we all play)

I maghi na without us the University system will collapse?

(Don't you know that)

- Academic: Look at you. But it hasn't since *unu nq* na strike.  
(you went on)  
Q *büru* na anyi anoghị ya, it means na *unu ga-adị* jobless, and...  
(If we are not here) (that you people will be)

Non-Academic: It is a lie! Onye ga a-type exam question papers?  
(who will affix)  
Onye ga a-prepare salary *unu*? Onye...  
(who will affix) (your who...)

Academic: Chere, ka m gwa gi.  
(Wait, let me tell you)  
These things *j* na e-mention can be taken care of  
(you are (affix)  
ma government chqo.  
(if) (wants)

Non-Academic: How?

As is common in argumentative and self-justificatory encounters, question-asking and opinionated emphatic statements are common. As exemplified above, participants resort to code-switching in achieving these, thereby strengthening their stances. Since the overall aim is to gain an upper-hand in the issue under discussion, participants generally down-play the usual coincidence of language difference associated with social or status difference. Thus, topic of discussion and setting render social role, status and power differential irrelevant.

A common assumption is that bilinguals code-switch either to make up for lapse in memory, or for ease of exposition especially when an appropriate lexical item is unavailable in the utterance language, or even when available, cannot be economically used to express what is intended. In such a situation, code-switching becomes a necessity rather than an interactional strategy to achieve particular goals because the user has no choice but to make the switch. This is particularly the case in interactions involving specialised registers.

Although this assumption may be true especially where technological and professional jargons are involved, it is not always the case that the intrusion of lexical items from another language code in an interaction necessarily implies unavailability of appropriate or equivalent items in the utterance language. In the first place, languages can borrow most of these vocabularies and align them to fit into their phonological and structural patterns. Where this is the case, such borrowings should no longer be regarded as switched materials as they now become part of the borrowing language. Secondly, with the awareness of the need to develop our local languages, language experts have been engaged in metalanguage development of their various local languages. In consonance with these efforts, all that will be required of speakers is to update their vocabularies to accommodate the new items, thereby minimising excuses of unavailability.

### **5. Negative Attitudes Towards Code-Switching**

In line with the desired objective to institutionalize Igbo language, the Society for the Promotion of Igbo Language and Culture (SPILC), with the support of the governments of the four wholly Igbo States, over a decade ago, embarked on the production of Igbo metalanguage. With the success of this, coupled with other efforts whose aims are to undercut the dominance and popularity of English language, it is not surprising that code-switching is treated with contempt by ‘purists’ who consider such usage as an indirect way of hastening the demise of Igbo language.

A number of these negative attitudes are discussed by Ahukanna (1990). For example, Ogbonna (1985, p.5) considers code-switching among the Igbo as a “linguistic sabotage”; Nwadike (1981) regards it as an apathy of the Igbo towards their own mother tongue; Afigbo (1979) refers to Igbo-English code-switchers as people who recklessly abandon their indigenous culture for European culture; Gbanite (1975, p.4) laments that “a people can be dead culturally and linguistically when their language and cultural values are subordinated – Igbo language and culture fall under this category unfortunately”, while Obasi (1975, p.4) attributes the falling standard in education to code-switching among Igbo pupils.

All these imply that code-switchers are people who need to be helped rather than produced. But as stated by Haugen (1973, p.56), bilingualism “is not so much a problem as it is a solution. Bilinguals have problems: they are suspected of divided loyalties; they are sometimes labelled as mentally-handicapped, they find it hard often to keep their languages apart. But bilingualism is the only human and only hopeful way to deal with the situation created by the natural diversification of languages”.

Therefore, in spite of the above discouraging negative pronouncements, code-switching among the educated Igbo has persisted and is, in fact, becoming customary in their everyday interactions. It is, therefore, necessary to re-examine this interactional mode to determine the extent to which participants’ social roles and intended goal of users contribute to its increase among Igbo-English bilinguals.

### **6. Conclusion**

In this preliminary study, we have tried to identify the social roles and social functions of code-switching, a performance variety of language use among Igbo bilinguals. We assume that an interaction is primarily an ongoing negotiation between participants about the nature and form of the interaction, which, in most cases, are explicitly revealed by conversational cues – social roles and norms, setting, topic of discussion, perceived statuses of the interactants, and so on. Participants activate these cues and manipulate them in accordance with their notion of the nature and direction of the interaction for the achievement of particular functions and objectives. Code-switching, we observe, is a discourse strategy employed by bilinguals in achieving these functions and objectives.

Code-switching is also a response to social roles and behaviours in course of an interaction. To code-switch, therefore, is either to dissociate the interaction from a particular setting, or to attempt to negotiate a new definition of the interaction within a new setting. If this view is correct, we find that bilinguals code-switch to enact particular social roles and functions which may not be satisfactorily achieved in one language variety.

## REFERENCES

- Afigbo, A.E. 1979. "Towards Cultural Revival Among the Igbo-Speaking People". *Anu*, pp.1-13.
- Ahukanna, J.C.W. 1990. "Bilingualism and Code-Switching in Language Use in Nigeria: The Case of Igbo-Speaking Bilinguals". In E.N. Emenanjo (Ed.) *Multilingualism, Minority Language and Language Policy in Nigeria*. Agbor: Central Books Ltd., pp.175-185.
- Albert, M. and Obler, L. 1978. *The Bilingual Brain*. N.Y.: Academic Press.
- Cormaok, P. 1977. "Bilingual Linguistic Memory: The Independence - Interdependence Issue Revisited". In P. Hornbby (Ed.) *Bilingualism: Psychological, Social and Educational Implications*. N.Y. Academic Press. pp.57-66.
- Di Pietro, L.M. 1977. The Linguistic Interdependence of Bilinguals. In Pride. J.B. and J. Holmes (Eds.). *Sociolinguistics*, London: Penguin.
- Gaarder, B. 1969. "Bilingualism". In D. Walsh (Ed.) *A Handbook for Teachers of Spanish and Portuguese*. Boston: D.C. Heath, pp.47-61.
- Gbanite, T.O. 1975. "Promoting Igbo Language and Culture". *The Daily Star*, Wednesday, Oct. 8, p.4.
- Gumperz, J.J. 1964. "Linguistic and Social Interaction in Two Communities". In J.J. Gumperz and Dell Symes (Eds.) *The Ethnography of Communication*. Also in Special Issue of *American Anthropologist*, 66.
- . 1982. *Discourse Strategies*. C.U.P.
- Haugen, E. 1973. *The Curse of Babel Daedalus*, 102, pp.47-57.
- Hymes, D. 1972. "Models of the Interaction of Language and the Social Life". In J.J. Gumperz and D. Hymes (Eds.). *Directions in Sociolinguistics*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston. pp.35-71.
- Kachuru, B.B. 1983. *The Indianization of English: The English Language in India*. New Delhi: O.U.P.
- Keller, G. 1979. "The Literary Stratagems Available to the Bilingual Chicano Writer". In F. Jimenez (Ed). *The Identification and Analysis of Chicano Literature*. Ypsilanti: Bilingual Press. pp.262-316.
- Lambert, W.E. 1977. "Effects of Bilingualism on the Individual". In P.A. Hornby (Ed.). *Bilingualism: Psychological, Social and Educational Implications*. N.Y.: Academic Press, pp.15-27.
- Lewis, E.G. 1972. *Multilingualism in the Soviet Union: Language Policy and its Implications*. The Hague: Mouton.
- Mackey, W.F. 1967. *Bilingualism as a World Problem*. Montreal: Harvest House.
- . 1968. "The Description of Bilingualism". In J. Fishman (Ed.) *Readings in the Sociology of Language*. The Hague: Mouton. pp.51-70.
- Nwadike, J.U. 1981. *The Development of Written Igbo as a School Subject, 1966-1980: An Historical Approach*. Unpublished M.Ed Thesis, State University of New York at Buffalo, U.S.A.
- Obasi, I.K. 1975. "The Problems Facing Our Schools: *The Renaissance*, Tuesday, Sept. 4, p.4.
- Ogbonna, C.C. 1985. "Immortalizing Igbo Language". *Nigerian Statesman*, Tuesday, January 8, p.5.
- Okolo, B.A. 1987. "Topic Shading in an Unplanned Igbo Discourse", *Studies in African Linguistics*, 18, 2, pp.211-237.
- Spolsky, B. 1976. "Bilingualism". In R. Wardaugh and H.D. Brown (Eds.) *A Survey of Applied Linguistics*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp.164-181.
- Weinreich, U. 1953. *Languages in Contact*. N.Y.: Linguistic Circle.

## Negative Questions in Hindi: Negative Questions in Asian Languages 1

MATHUR, Ramesh  
UČIDA, Norihiko

The linguistic characteristic of using negative expressions and their responses differ from language to language. The socio-cultural susceptibilities of a human nexus are reflected in such exchanges, for example, Japanese people are most reluctant to reply “no” in consideration of the feelings of others. They seem to be more person-oriented than content-oriented.

Unaware of such socio-cultural differences, Japanese people sometimes use “yes” in English, where in response a “no” is expected and vice versa, when the question is a negative one. Interestingly, Indians use “yes” and “no”, when they converse in English, just like the Japanese.

We have investigated herein the usage of negative questions in Hindi on the basis of the inventory of negative questions in Japanese. This study enables us to share the following observations:

### 1. Occurrences of negative questions:

Japanese use negative question in five situations (“Original meaning” § 1, “Inverted question” (§ 3, § 4, § 5), “Nolition” (§ 7), “Hesitation” (§ 8, § 9, § 10, § 11) and “Unexpectedness” (§ 6). But Hindi speakers use them in “Original meaning”, “Inverted question” and “Nolition” only.

### 2. “Yes” or “No” response:

Negative questions in “Original meaning” are identical in Japanese, English and Hindi. Hindi speakers use both the Japanese and English ways to reply “yes/no” for negative questions under “Inverted questions” and “Nolition” with roughly the same frequency. The Japanese way of response in Hindi is softer and more considerate to the addressee, while the English way of response in Hindi is a direct expression of one’s feeling or preference.

1	Introduction	7	Nolition
2	Original Meaning	8	Hesitation
3	Inverted Question	9	Request
4	Tag-Question	10	Proposal/Invitation
5	Forcing Positive Answer	11	Enquiry
6	Unexpectedness	12	Conclusion

**Keywords:** Japanese, English, social linguistics, negative question, yes or no  
キーワード：日本語，英語，社会言語学，否定疑問，はい/いいえ

## 1 Introduction

We have adopted the method of studying the usage of Hindi negative questions on the basis of the inventory dealing with the functions of negative questions in Japanese, prepared by Učida as his teaching material. The selection of the Japanese data as the checking list for this was not only because of the availability of Japanese material, but also because the Japanese people, as far as we could ascertain, use negative questions in the most variety of situations.

With the above material we started our joint work. We have tried here to bring the grammar of negative questions, dormant in Hindi speakers' minds, into open consciousness after a thorough analysis of the material.

Our method of study has the following inbuilt limitations:

1. The examples/samples of Hindi are based on the idiolect of Mathur.<sup>1)</sup>
2. The checking list is based on the Učida's data of Japanese usages of negative questions, instead of all the languages of the world.

In checking the usage of Hindi negative questions we have been helped by the examples of Hindi negative questions and answers given on pages 60–64 of the article by Mizokami (1977). Interested readers may refer to the article to check the validity of our work.

We are going to check the usage of negative questions from the following points of view:

1. whether negative questions are used in other languages as the Japanese do in a particular context.
2. what is the response to the negative questions, especially in terms of "yes" or "no".

In the beginning, a list of words were drawn to make a short account of words denoting "yes" and "no" in Japanese and Hindi.

### **Japanese "yes" and words similar to it:**

はい *hai* is the most common, definite and formal type of "yes" group and it is morally binding as "yes" in English. However, all the words in this group are used as a signal that one is hearing the speakers words. It can be clearly distinguished by intonation whether はい *hai* "yes" is a word of confirmation/consent or just a word of response.

ええ *ee* is an informal variant of はい *hai*.

うん *un* is an informal and weak "yes".

### **Japanese "no" and words similar to it:**

いいえ *iie* is the most common, definite and formal type of "no" group. If a reply beginning with 「いいえ」 *iie* hurts a person it is avoided.

いや *iya* is an informal variant of いいえ *iie*.

ううん *uuN* is the most informal type of "no" group and a milder expression than いいえ *iie*.

---

1) Mathur was born and brought up in Uttar Pradesh and got M.A. in Hindi from Agra University and Ph.D. in Comparative Philology from Calcutta University in 1964.

“yes” and “no” can be used in most responses for a question in English, but in Japanese, one can do without “yes” or “no” in many cases. Especially, “no” is often avoided and words like すみません *sumimaseN* “sorry”, ごめんなさいね *gomeNnasaine*, “I am sorry.”, etc., are used instead.

While English “yes” and “no” are guided by the sentence type (affirmative or negative) of the answer, Japanese はい “yes” and いいえ “no” mean respectively “You are right” or “I agree with you” and “You are wrong” or “I do not agree with you”. Therefore, English “yes” and “no” don’t always agree with Japanese はい “yes” and いいえ “no” respectively.

#### **Non-yes/no response to a speech in Japanese**

When someone is speaking the person hearing it gives signals that he is listening. Examples of such words are given below:

はい *hai* “Yes Sir” (most formal response used when the speaker occupies a socially and situationally higher position)

うん *uN* “hum, hmm” (informal response to a speech used in conversation)

そう *sou* “Really?” (a response used when one receives a speaker’s message. In formal speech one must say: そうですか *soudesuka* “Is it so?”)

#### **Hindi acc<sup>h</sup>ā “yes” and words similar to it:**

हाँ, जी हाँ, जी “yes”

सचमुच़, बिल्कुल़ “you are right”

अच्छा, त्विक्क हाँ “OK”

जरूऱा, अवश्या, अवश्या ही “of course, certainly”

सायदाँ, समझावा हाँ “maybe”

#### **Hindi “no” and words similar to it:**

नहीं, नाँ “no”

बिल्कुल़ नहीं “not at all”

नामुमकिऩा, असमझावा “not possible”

#### **Hindi non-yes/no response to a speech in Hindi**

When someone is speaking the person hearing it gives signals that he is listening.

Examples of such words are given below:

अच्छा 1. “hmm” 2. “is it?, etc.”

जी “Yes Sir” (formal response for a speech used when the speaker is a highly respectful person and hierarchically superior)

हु, हाँ “Hum, Hmm” (informal response to a speech used in conversation)

#### **Brackets used**

[ ]: Japanese or Hindi translated into English word-for-word.

“ ”: English translation of a Japanese or Hindi sentence.

< >: optional.

[ ]: added by the authors.

#### **Terminology**

positive answer: answer which contains no negative marker.

negative answer: answer which contains a negative marker.

agreeing answer: answer which expresses that one agrees to the proposition put forward by the question.

disagreeing answer: answer which does not agree to the proposition put forward by the question.

nolition: the antonym of volition.

nolitive: the antonym of volitive.

rhetorical negative question: In the Western tradition a rhetorical negative question means “a strong affirmative in the form of a negative question.” This definition does not apply to Japanese, which has a wider semantic range of negative questions. We therefore redefine this word so that it acquires a global validity: – “an affirmative in the form of a negative question.” We have come across the following three kinds of rhetorical negative questions in our material:

inverted rhetorical negative question: = rhetorical negative question in the Western tradition (§ 3-5).

nolitional rhetorical negative question: negative question in which the negative marker expresses apprehension (§ 7).

hesitative rhetorical negative question: negative question in which the negative marker expresses hesitation in asking favor, inviting a person, etc. (§ 8-11).

## 2 Original Meaning

The original intent of negative questions is to ask if the idea of a negative question is correct or not, and the speaker expects a negative answer. This is found, as far as we know, in every language in the world and is the origin of all the negative questions.

*Is he not hungry?* (2.1)

If the above sentence is changed into a non-negative affirmative sentence we get the following one:

*He is not hungry.* (2.2)

In English if (2.2) is found correct the answer is preceded by “no” or one of its group as the answer has the negative marker “not” (negative answer).

*No, he is not hungry.* (2.3)

In Japanese if (2.2) is found correct the answer is preceded by “yes” or one of its group as the content of the sentence is correct (agreeing answer).

うん、彼はおなかがすいていない。 *uN, kareha onakaga suiteinai.* [Yes, he is not hungry.] (2.4)

In English if (2.2) is not found correct the answer is preceded by “yes” or one of its group:

*Yes, he is hungry.* (2.5)

In Japanese if (2.2) is not found correct the answer is preceded by “no” or one of its group as the content of the sentence is not correct (disagreeing answer).

いや、彼はおなかがすいている。 *iya, kareha onakaga suiteiru.* [No, he is hungry.]

(2.6)

In the “original meaning” English and Japanese show a sharp contrast. This causes misunderstanding also, when Japanese who are not well-versed in English speak English, as they import the Japanese habit into English.

One more reason causing misunderstanding in English is that in English the answer determines whether to use “yes” or “no”. Therefore, the questioner’s contention is not directly negated by a “no”. Consequentially, one has less hesitation in giving a negative answer than in Japanese. In Japanese the negative answer expresses one’s disagreement to the content of the question. The word “no” may thereby hurt the questioner. Japanese people seldom use いいえ *iie* “no” when it can hurt the questioner. This mindset is reflected in their English and results in ambiguity.

In this paragraph we check whether in Hindi, the use of “yes” or “no” is decided by the rule applied to English or by the rule applied to Japanese or by some other rule.

### Example 1

Questions and answers in Hindi in the same context are given immediately below the corresponding Japanese sentences:

The son went to a cinema. He came back with a sullen face. Mother asked him:

どうしたの、映画が面白くなかったの？<sup>2)</sup> *doushitano. eigaga omoširokunakattano?* “What is the matter [with you]? Was the picture not good?” (2.7)

*kyā huā? kyā pikcarā acc<sup>h</sup>ī nahī<sup>h</sup> t<sup>h</sup>ī?* (2.8)

Agreeing answers for this question in Japanese is given below:

うん、おもしろくなかった。*uN, omoširokunakatta.* [Yes, it was not good.] “No it was not good” (2.9)

In Hindi both negative (2.11) and agreeing (2.10) answers can occur for the same question:

*hā, acc<sup>h</sup>ī nahī<sup>h</sup> t<sup>h</sup>ī.* [Yes, it was not good.] (2.10)

*nahī<sup>h</sup>, acc<sup>h</sup>ī nahī<sup>h</sup> t<sup>h</sup>ī.* “No, it was not good.” (2.11)

(2.10) is an agreeing answer, the same response to the question as in Japanese (2.3), where “*hā*” shows agreement to the proposition that the cinema was not good. (2.11) is a negative answer, which shows the feeling of the speaker to the cinema directly and agrees with the English usage of “no.”

A disagreeing answer for the same question in Japanese is given below:

いや、おもしろかった。でも財布を無くしたの。*iya omoširokatta. demo saifuwo nakušitano.* [No, it was good, but I lost my purse.] “Yes, it was good, but I lost my purse.” (2.12)

In Hindi both positive (2.13) and disagreeing (2.14) answers can occur for the same question:

2) In contrast to negative questions denoting apprehension (§ 6) and those denoting hesitation (§ 7, 8, 9, 10) most of the questions do not end in the question marker *-ka* but in *-no*. It is not the purpose of this article to discuss the difference between negative questions ending in *-ka*, *-no* and *-noka*. Readers may refer to 野田晴美 (NODA Harumi 1997) to understand the difference between *-ka?* and *-no?*

⟨*hā*,⟩ *pikcarā tō acc<sup>h</sup>i t<sup>h</sup>i lēkinā mērā parsā k<sup>h</sup>ō gayā.* [Yes, the picture was good, but I lost my purse.] (2.13)

*nahī pikcarā tō acc<sup>h</sup>i t<sup>h</sup>i lēkinā mērā parsā k<sup>h</sup>ō gayā.* [No, the picture was good, but I lost my purse.] (2.14)

Even in Japanese a negative answer can occur for question (2.7) when the speaker directly expresses his disgust. It is not polite in Japanese to express one's feeling in this way.

To avoid a rough impression, one can use the prolonged いや *iya* in Japanese:  
いやー、おもしろくなかった。*iya... , omoširokunakatta.* "No... , it was not good"  
(2.15)

### Example 2

This example is a variation of Example 1 in which the speaker is almost confident of his guess and confirms it with the question.

The son went to a cinema. He came back with a sullen face. Mother asked him:  
どうしたの？ 映画がおもしろくなかったのだろう？ わかっていたよ。 *dousitano. eigaga omoširokunakattanodarou? wakatteitayo.* "What is the matter with you? The picture was not good, was it? I knew it." (2.16)

*kyā huā* ⟨*tum<sup>h</sup>ē*⟩? *kyā pikcarā acc<sup>h</sup>i nahī t<sup>h</sup>i?* *muj<sup>h</sup>ē mālūmā t<sup>h</sup>ā.* "What is the matter <with you>? The picture was not good, was it? I knew it." (2.17)

The response to these questions are the same as (2.9) in Japanese and (2.10,2.11) in Hindi.

## 3 Inverted Question

Inverted questions, as far as we know, are found in every language in the world. These are called "rhetorical question" in the Western tradition. We, however, use this word in this article in a wider sense, as there are a few more kinds of rhetorical questions other than those familiar to the Western linguistic area.

The inverted question is a question with a negative marker that does not mean negative, but expresses the speaker's strong expectation of getting a positive answer. This, as far as we know, is common to every language.

### Example 1

A mother asked her husband to give dinner to their son at about seven and went out. On her coming back home at eight her son told her, "I am hungry."

The mother, thinking that her husband had already given her son dinner, asked the son the following, expecting a positive answer:

ごはん食べなかった？ どうしておなかがすいているの？ *gohan tabenakatta? doušite onakaga suiteiruno?* "Have you not eaten food? Why are you hungry?" (with an accusing intonation) (3.1.)

Son: うん食べたよ、でも足りなかったの。 *uN, tabetayo, demo tarinakattano.* "Yes, I have, but it was not sufficient." (3.2)

Son: いや、まだなの *iya, madanano*. “No, I have not.” (3.3)

The fundamental negative question (§ 1) and the inverted negative question can be distinguished by intonation and other suprasegmental features and also by non-verbal expressions. If the addressee understands that the negative marker is just rhetorical the real meaning of the speaker's question is: “You have eaten dinner, haven't you?” The answer in Japanese is based on the real meaning in Japanese, i.e., the negative marker is treated as an expletive element.

Possible questions and answers in Hindi in the same situation are as given below:

*tumānē k<sup>h</sup>ānā nahi<sup>h</sup> k<sup>h</sup>āyā kyā? b<sup>h</sup>ūk<sup>h</sup>ā kyō<sup>h</sup> lagī hai?* “Have you not eaten food? Why are you hungry?” (3.4)

⟨*hā*,⟩ *k<sup>h</sup>āyā tō hai, lēkinā bahutā kamā t<sup>h</sup>ā.* “Yes, I have, but it was too little.” (3.5)

*nahī, nahī k<sup>h</sup>āyā.* “No, I have not.” (3.6)

Negative questions denoting hesitation and those denoting confirmation are clearly distinguished by suprasegmental features and non-verbal expressions.

#### 4 Tag-Question

The method of study adopted for this paper is to start with Japanese negative questions and check those of other languages. However, we cannot disregard “tag-questions” which appear in English in situations where an inverted question appears in other languages including Japanese. Therefore, we have added this section to check what kind of questions appear in Hindi.

You are not Mr. Mori, are you? (4.1)

You are Mr. Mori, aren't you? (4.2)

The tag-questions that come into the scope of our study would be those of the second type.

The meaning of sentence (4.2) depends on the intonation and other suprasegmental features. One can use the same sentence for confirmation of a known fact, confirmation for an almost doubtless fact, confirmation of one's supposition, etc.

#### Example

An airport employee was searching for Mr. Mori in Kansai Airport. She somehow recognized Mr. Mori. She asked him:

Sentence (4.2) can be translated into Japanese in the above given context as given below:

森さまではないのですか? *morisamadeha nainodesuka?* [Are you not Mr. . Mori?] (with the confirming intonation) “You are Mr. . Mori, aren't you?” (4.3)

森さまではいらっしゃいませんか? *morisamadeha irasšyaimaseNka?* [Are you <not> Mr. . Mori?] (with the confirming intonation) “You are Mr. . Mori, aren't you?” (4.4)

森さまですね? *morisamadesune?* “You are Mr. Mori, aren't you?” (4.5)

森さまですね、そうでしょう? *morisamadesune? soudešyou?* “You are Mr. Mori, aren't you?” (4.6)

森さまじゃあいらっしゃいませんか、そうでしょう？ *morisamadeha irasshyaimaseNka, soudeshou?* [Are you not Mr. . Mori, is it so?] (4.7)

Tag-questions are normally translated as (4.3) or (4.4). In the above-given situation the question with *-no* (4.3) is more common. (4.6) and (4.7) are word-by-word translation of tag-questions. These are natural Japanese sentences. But it is not the common way of translating tag-questions. そうでしょう *soudeshou?* is a heavier expression than English “aren’t you?” It could give the impression that unpleasant questions may follow after the addressee says “Yes, I am.”.

Sentence (4.2) will be translated into Hindi in the same context as given below:

*āpā mōrījī to nahī̄ hai?* “Are you not Mr. Mori?” (4.8)

*āpā mōrījī hai nā?* “You are Mr. mori, aren’t you?” (4.9)

Sentence (4.9) is just a simple sentence. *nā* of sentence (4.9) is synchronically a sentence-final particle, though it is possible that it was originally a negative marker. Sentence (4.9) is, semantically, the correct translation of a tag-question in English,

Questions with a tag like English tag-questions occur in Hindi also:

*āpā mōrījī hai, hai nā?* “You are Mr. mori, aren’t you?” (4.10)

*kalā āpā dillī gayē t̄hē, gayē t̄hē nā?* “You went to Delhi yesterday, didn’t you?” (4.11)

These sentences morphologically correspond to English tag-questions and they can be translated into English tag-questions. However, they give the impression that an accusation or unpleasant question may follow.

Possible answers for sentences (4.3), (4.4), (4.5), (4.6) and (4.7) in Japanese and (4.8), (4.9), (4.10) and (4.11) in Hindi are given below.

はい、そうです。 *hai soudesu.* [Yes, you are right.] “Yes, I am.” (4.12)

*hā, maī mōrī hū.* “Yes, I am Mori.” (4.12’)

いいえ、違います。 *īie, cīgaimasu.* [No, you are wrong.] “No, I am not.” (4.13)

*nahī̄, maī mōrī nahī̄ hū.* “No, I am not Mori.” (4.13’)

The way of responding, as far as “yes” and “no” are concerned, is the same as that for simple inverted questions in both languages.

## 5 Forcing Positive Answer

In some situations a speaker asks a question although he and the addressee both know the fact but just wanting to get the verbal acknowledgement of the known fact from the addressee.

### Example

A father, angry with his son’s behavior, asks the following question before scolding him:

Father: *おまえはわしの息子でないのか？ omaeha wašino musukode nainoka?* “Are you not my son?” (5.1)

In this question, the father demands a positive answer from his son.

Son: うん、そうだよ。 *un soudayo.* “Yes, I am ⟨your son⟩.” (5.2)

The following negative answer occurs only when the son wants to challenge his father: [challengingly]: いや違うよ。*iya, čigauyo.* “No, I am not [your son].” (5.3) Question and answers in a similar situation in Hindi are given below:

*tumā mērē bētē nahī hō kyā?* “Are you not my son?” (5.4)

*hā, hū* “Yes, [I] am.” (5.5)

[Angrily] *nahī, maī <āpākā bētā> nahī hū.* “No, I am not <your son>.” (5.6)

It is very difficult to distinguish negative questions for demanding positive answer from the negative question under § 2 by segmental phonemes only. They can however be easily distinguishable by suprasegmental features.

## 6 Unexpectedness

In Japanese a negative question with astonishment intonation is used to express unexpectedness.

### Example 1

Mr. Kato met with his old classmate Mr. Mori in the compound of Taj Mahal in India. He immediately recognized Mr. Mori and told him:

ああ、森さんじゃないの！ *aa, morisanjanaino!* [Oh, are you *not* Mr. Mori!] “My goodness, you are Mr. Mori, aren’t you!” (6.1)

Mr. Kato pronounced the above sentence neither with the confirmation intonation (§ 2) nor hesitation intonation (§ 7,8), but with the astonishment intonation. The above sentence with astonishment intonation denotes strong astonishment caused by an unexpected incident.

ああ、森さんだねー！ *aa, morisanndane!* “You are Mr. Mori, aren’t you?” (6.2)

In the above sentence, which does not contain any negative marker, astonishment is not expressed unless one pronounces the sentence with an actor-like skill in intonating.

The reason why the negative marker expresses astonishment can be explained by the following formula:

- |   |                                     |
|---|-------------------------------------|
| { | You are not Mr. Mori, right? (§ 2)  |
| { | You are Mr. Mori, aren’t you? (§ 3) |

Hindi does not resort to a negative marker to express astonishment. One of the following sentences will appear in Hindi under the above-given situation: In this situation the Japanese use a negative question.

*mōrārājī, āpā yahā?* “Morarji, what brought you here?” (6.3)

*mōrārājī, āpā yahā kahā?* “Morarji, what brought you here?” (6.4)

In sentence (6.1) Mr. Kato is not expecting answer so long as Mr. Kato’s speech is correctly understood. But if it was Mr. Kato’s mistake that he believed to have met with Mr. Mori the answers will be in Japanese and Hindi as given below respectively:

いや、わたし森ではありません。*iya, wataši mori deha arimaseN.* “No, I am not Mr. Mori.” (6.5)

*nahī, maī mōrī nahī hū.* “No, I am not Mori.” (6.6)

**Example 2**

Mr. Kato was digging the ground to transplant a tree. He noticed something yellow in the mud. After a while he suddenly shouted:

ああ、金貨じゃないか！ *aa, kin kaja naika!* “Oh my goodness, this is a gold coin!”  
(6.7)

In the same context one of the following sentences will occur in Hindi:

*arē, yahā tō sōnē kā sikkā hai!* “Oh my goodness, this is a gold coin!” (6.8)

In place of negative sentence and intonation in Japanese, astonishment is expressed in the above sentence by the interjection, the particle *tō* and intonation.

## 7 Nolition

It is found across languages that one uses a negative marker in the subordinate clause that denotes apprehension. For instance, in French *ne* (a negative marker) appears in the subordinate clause that expresses the content of apprehension:

*Je crains qu'il ne soit malade.* “I fear that he is ill.” (7.1)

The negative marker occurs also in Japanese as well as in Hindi in the above-given context:

**Example 1**

わたしは父が収賄事件に関係しているのではないかと恐れている。*watašiha čičiga šyuuwaijikeNni kaNkeišiteirunodehanaikato osoreteiru.* [I fear that my father may *not* be involved in the bribery case.] (7.1)

*mujhē ḥarā hai ki kahī mērē pitājī g̃hūsā ke māmālē sē sambandhitā na hō.* [I fear that my father may *not* be involved in the bribery case.] (7.1')

自分が胃がんにかかるているのではないかと恐れている。*jibuNga igaNni kakatteirunodehanaikato osoreteiru.* [I fear whether I do<n't> have stomach cancer.] “I am worried whether or not I have stomach cancer.” (7.2)

*mujhē ḥarā hai ki kahī mērē pēṭā mē kēnsarā na hō.* [I fear that I may *not* have stomach cancer.] “I am worried that I might have stomach cancer.” (7.2')

Such a negative marker is called an “expletive negative” in the traditional Western grammar. Such negatives occur in many other contexts than the above-given French sentence both in Western and Asian languages. Each of them reflects speaker's wish that something unwanted should not happen. The word “expletive” cruelly neglects people's wish to be or remain happy. Therefore, we use the word “nolition” instead of “expletive” as the section title.

A Negative marker also occurs for questions in Japanese and Hindi. Negative questions denoting fear or apprehension are given in the following examples:

**Example 2**

僕腎臓癌ではないかしら。*boku jiNzougaNdehanaikašira?* [I wonder whether I may *not* have kidney cancer.] (7.3)

*mujhē lagātā hai ki kahī gurādē mē kēnsarā na hō.* “I wonder whether [or] not I may *not*

have kidney cancer.” (7.4)

おまえ熱があるのでないかしら?。 *omae netsuga arunodenai kašira?* [I wonder whether you do *not* have fever?] (7.5)

*kahī tum<sup>h̄ē</sup> buk<sup>h̄ārā</sup> na hō.* [I wonder whether you do *not* have fever?] (7.6)

おまえ熱があるのでない? *omae netsuga arunode nai?* [Don't you have fever?] (7.7)

*tum<sup>h̄ē</sup> buk<sup>h̄ārā</sup> tō nahī hai?* [Don't you have fever?] (7.8)

彼は試験に落ちたのではないからうちは顔を見せない。*kareha šikeNni očitanodeha naikašira?* *tookamo maekara učini kaowo misenai.* “I hope he has not failed in the examination. He has not turned up for ten days.” (7.9)

*vahă parikṣā mē p<sup>h̄</sup>elă na hō gayā hō, dasă dină sē yahă āyā nahī.* (7.10)

Possible responses to sentence (7.7) in Japanese and Hindi are given below:

いや、大丈夫です *iya daijoubudesu.* “No, I am all right.” (7.11)

*nahī, maī t<sup>h̄</sup>īka hū.* “No, I am all right.” (7.11')

*nahī, nahī hai.* “No, I have no fever.” (7.12)

はい、昨日からちょっと熱があります。*hai, kinoukara čyotto netsuga arimasu.* “Yes, I have a little fever since yesterday.” (7.13)

*hā, kală sē t<sup>h̄</sup>ōṛā buk<sup>h̄ārā</sup> hai.* “Yes, I have had a little fever since yesterday.” (7.14)

Negative questions are also for expressing apprehension that one may have committed a mistake.

### Example 3

Rina, a housewife, prepared tea with milk and sugar for a visitor. She thought that she might have put in too much sugar. She asked her friend:

砂糖を入れすぎなかつた? *satouwo iresuginakatta?* [Haven't I put in too much sugar?] (7.14)

いや、ちょうどいいわ. *iya, choudoiiwa.* “No, its just the right amount.” (7.15)

はい、でも大丈夫。 *hai, demo daijoubu.* “Yes, but its OK.” (7.16)

Possible responses in Hindi in the same situation could be:

*cīnī kahī zyādā tō nahī hō gai?* [Havn't I put in perhaps too much sugar?] (7.17)

*nahī, ēkā damā t<sup>h̄</sup>īkā hai.* “No, its just the right amount.” (7.18)

*hā, lēkinā t<sup>h̄</sup>īkā hai.* “Yes, but its OK.” (7.19)

### Example 4

Mother collided with her little son. She asks her son with apprehension:

痛くなかった? *itakunakatta?* [Did it *not* hurt you?] (7.20)

son: いや、何ともない。 *iya, naNtomonai.* “No, its OK.” (7.21)

son: うん、でも大丈夫。 *uN, daijoubu.* “Yes, but its OK.” (7.22)

In the same situation following question and answer will occur in Hindi:

*cōṭā tō nahī lagī?* [Did it *not* hurt you?] (7.23)

*nahī, t<sup>h̄</sup>īkā hai.* “No, its OK.” (7.24)

*hā, lēkinā t<sup>h̄</sup>īkā hai.* “Yes, but its OK.” (7.25)

### Example 5

The following negative question is found in Rabindranath Tagore's Bengali story, *dākā ḡarā* "Post Office":

Amal: *āmākē b̄ulē jābē nā?* "You won't forget me?" (7.14)

Sudha: *nā, b̄ulābō nā.* "No, I'll not forget you." (7.15)

The negative marker in both Japanese and Hindi in the same circumstance:

僕を忘れない? *bokuwo wasurenai?* "You won't forget me?" (7.16)

はい、忘れません。 *hai, wasuremaseN.* [Yes, I won't forget you.] (7.17)

いえ、忘れません。 *ie, wasuremaseN.* "No I won't forget you." (7.18)

*muj̄ē b̄ulā tō nahī jāogī?* "You won't forget me?" (7.19)

*hā, nahī b̄ulūgī.* [Yes, I'll not forget you.] (7.20)

*nahī, nahī b̄ulūgī.* "No, I'll not forget you." (7.21)

In all these languages, the negative markers express the speakers' wish of not being forgotten by the girl.

Response to the question that she will not forget him can be preceded by both "yes" and "no". "yes" means "I will conform to your wish" and "no" means "I won't and cannot forget you". The latter shows a strong inclination of the girl towards Amal. It is because the addressee interprets sentence (7.16) as a request that the response with "yes" (7.17, 7.20) occurs.

## 8 Hesitation

When one asks a question in Japanese fearing that the answer will be negative one prefers a negative question because of hesitation or to avoid the embarrassment due to a negative answer.

### Example 1

Mr. Kato comes across a person on the road, resembling Mr. Mori, but being unsure Mr. Kato hesitatingly asks but he is not sure that the man is Mr. Mori. Mr. Kato hesitatingly asks him whether he is Mr. Mori. In such a situation in Japan, a negative sentence is usually used to avoid asking a question directly. If the possibility of the person being Mr. Mori seems to be very low Mr. Kato may add a word like "perhaps." Even if the possibility is high, "perhaps" could still be used in Japanese to avoid embarrassment.

もしかしたら、森さんじゃいらっしゃいませんでしようか? *mošikašitara, morisaNjā irašsyaimaseNka?* [Are [you] perhaps *not* Mr. Mori?] (8.1)

The answer to this question in Japanese is given to the corresponding non-negative question as the negative marker here is only rhetorical:

はい、そうです。 *hai soudesu* [Yes, it is so.] "Yes, I am." (8.2)

いいえ、違います。 *iečigaimasu.* [N, it is not so.] "No, I am not." (8.3)

Hindi does not use negative markers for expressing hesitation. The same question and answers are expressed in the following manner:

*sāyadā āpā śrī mōri hai?* "Are you perhaps Mr. Mori." (8.4)

*kyā āpā śrī mōrī hai?* “Are you Mr. Mori?” (8.5)

もしかしたら *mośikāśitara* “perhaps” corresponds to Hindi *sāyadā*. These words are optional. When Hindi does not use *sāyadā* the feeling of hesitation is expressed with intonation and other suprasegmental features.

⟨*ji*⟩ *hā*, *maī mōrī hū*. “Yes, I am Mori” (8.6)

⟨*ji*⟩ *nahī*, *maī mōrī nahī hū*. “No, I am not Mr. Mori” (8.6)

A negative question in Hindi would have an aggressive meaning (see 11.10) so that one should not use a negative question unless one wants to accuse or criticise Mr. Mori.

### Example 2

People hesitate much when they ask questions like the following. Japanese people prefer negative questions:

わたし女優になれない? *wataši joyuuni narenai?* [Can I *not* become an actress?]

(8.7)

One could ask:

わたし女優になれる? *wataši joyuuni nareru?* “Can I become an actress?” (8.8)

But such a question is too direct and creates embarrassment to the person addressed when he or she must give a negative answer. Such a direct question is possible only between close friends and mostly with a joking intonation. Japanese girls prefer:

わたし女優になれないかしら? *watashi joyuuni narenai kašira.* [I wonder whether I can *not* become an actress?] (8.9)

with the questions ending in *kašira* it is not clear whether it is addressed to herself or to the listener. Therefore, the question becomes more indirect and one can avoid embarrassment for the speaker as well as the listener.

The answers for questions (8.7) and (8.9) are the same as that to question (8.8) as the negative marker is only rhetorical. There are many ways of answering such questions. Some of possible answers are given below:

さあね、なれないとはかぎらないわよ。 *saane, narenaitohakagiranaiwayo.* “um, it is not impossible that you become an actress.” (8.10)

ばか、あなたが女優だって! *baka, anataga joyuudatte!* “Don’t be stupid. You, an actress?” (8.11)

The above question and answers could be rendered into Hindi without a negative marker as given below:

*kyā maī ab<sup>h</sup>inētrī banā sakātī hū?* “Can I become an actress?” (8.9')

*aisā kuc<sup>h</sup>ā nahī hai ki tumā nahī banā sakatī.* “It is not impossible that you become an actress.” (8.10')

*pāgalā hō kyā?* *tumā aurā ab<sup>h</sup>inētrī!* “Are you mad? You, an actress?” (8.11')

“Yes” and “no” hardly appear in such questions as those given above. To get answers with “yes” and “no” I would give the following question, where the teacher has the duty of answering the question about the professional prospect of the disciple:

先生、わたし女優になれないでしょうか? *sensei wataši joyuuni narenaidešyouka?* [Master, can I *not* become an actress?] (8.12)

うん、なれるとおもいます。 *uN, nareruto omoimasu.* “Yes, I think you can.” (8.13)  
 いやあ… , 難しいなあ。 *iyaa… , mutukašiināa.* “No … , you know, it is very difficult.” (8.14)

The above question and answers could be rendered into Hindi without a negative marker as given below:

*gurūjī, kyā maī ab<sup>h</sup>inētrī banā sakātī hū?* “Master, can I become an actress?” (8.12')  
*hā, tumā banā sakōgī.* “Yes, I think you can.” (8.13')  
 … *nahī… , muškilā hōgā.* “No, it will be difficult.” (8.14')

The Hindi does not use negative questions for expressing hesitation. It has the subjunctive mood as European languages do, which can be used to avoid embarrassment.

## 9 Request

When Japanese people ask for a favor they mostly use a negative sentence just like the English speakers who use the subjunctive mood to avoid a direct question. Non-negative questions can also be used for people close to oneself.

### Example

One day Yuji was in need of a fountain pen. He did not have one, so he asked his classmate to lend him one:

君、万年筆を貸してくれない？ *kimi, maNneNhitsuwo kašite kurenai?* [Can you not lend me your fountain pen?] “Could you please lend me your fountain pen?” (9.1)

うん、いいよ *uN, iiyo.* “Yes, I can.” (9.2)

いや… , もう捨ててしまったんだ, 壊れていたので。 *iya… , mou sutete shimattāNda. kowareteitanode.* “No… , I cannot because I have thrown it away as it was no more good.” (9.3)

In more polite answer people use the word “sorry” instead of “no… ” in Japanese.  
 すまないなあ、もう捨ててしまったんだ。 *sumanaināa, mou sutetešimattāNda. kowareteitanode.* “Sorry, I cannot as I have thrown it away as it was no more good.” (9.4)

As the above answers show the answers are directed to the positive questions corresponding to the negative questions as the negative markers are just rhetorical.

As we have stated in the previous paragraph, there is no hesitant negative in Hindi. Therefore, negative markers do not appear in Hindi in the same context.

*kyā tumā apānā fāun tēnāpēnā ud<sup>h</sup>ārā dē sakōgē?* “Can you please lend me your fountain pen?” (9.5)

*hā, dē sakūgā.* “Yes, I can.” (9.6)

… *nahī… , kyōki vahā pēnā tūtā gayā tā aurā maīnē p<sup>h</sup>ēkā diyā.* “No… , I cannot as I have thrown it away as it was no more good.” (9.7)

*māfā karānā, nahī dē sakūgā kyōki vahā pēnā bēkāra tā aurā maīnē p<sup>h</sup>ēkā diyā.* “Sorry, I cannot as I have thrown it away as it was no more good.” (9.8)

However, non-grammaticalized prototypes of such negative questions are found in many languages including Hindi. An example for such in Hindi is given below:

*āpā mujhākō dasā hazārā rupayē udharā nahī dē sakēgē nā? yadi dē sakatē tō acchā hōtā.* “I think you cannot lend me 10,000 rupees. It would be very nice if you could.” (9.9)

I have found such an expression in Japanese also. It was in the novel called “約束の冬” *Yakusokunohiyu*” serial number 368 published in the daily paper 『産経新聞』 *Sankei ShinbuN* 16.10.2001 the following sentence:

「このくらいの鯛を焼いてもらうなんて、できないですよね？」 *konokuraino taiwo yaitemoraunaNte, dekinadesuyone?* “You cannot roast such a [small] sea bream like this, can you?” (9.10)

The sea bream is a costly and auspicious fish. The speaker asks the owner of the restaurant whether he can get a very small roasted bream for her girl friend who is going to marry. She is just asking in a negative sentence, but actually she is asking for a favor indirectly. Sentence (9.1) has its origin in such a sentence.

## 10 Proposal/Invitation

When Japanese people wish to invite a person or propose something, they like to use a negative sentence to express their hesitation to avoid any discomfort to the guest or the parties addressed:

### Example for invitation

日曜日にうちへ夕食にいらっしゃいませんか？ *ničiyoubini učihe yuušyokuni iraššyaimaseNka?* [Wouldn't you come to our house for dinner next Sunday?] “Would you like to come to our house for dinner next Sunday?” (10.1)

はい、ありがとう。 *hai, arigatou.* “Yes, thanks./Yes, with pleasure.” (10.2)

すみません、日曜日は差し支えがあって。 *sumimaseN, ničiyoubiha sašitsukaega atte.* “Sorry, I am engaged on next Sunday.” (10.3)

There is no custom to invite people with negative sentences in Hindi. It would give the impression in Hindi that one does not like the person to accept the invitation. In the above-given situation Hindi speakers would express themselves as given below:

*kyā āpā agālē ravivārā śāmākō hamārē gharā khaneparā ā sakēgē?* “Could you come to our house for dinner next Sunday?” (10.4)

*hā/zarūrā, dhanyavādā.* “Yes/Of course, thank you.” (10.5) or

*hā/zarūra, xuśīsē.* “Yes/Of course, with pleasure.” (10.6)

*kħedā hai/māfā kijiyēgā, agālē ravivārākō māi vyasta hū.* “Excuse me, I am busy on next Sunday.” (10.7)

### Example for proposal

明日釣りに行きませんか？ *asu tsurini yukimaseNka?* [Shall we not go fishing tomorrow?] “Shall we go fishing tomorrow?” (10.8)

はい、いいですねえ。 *hai, iidesunee.* “Yes, it's a good idea.” (10.9)

すみません、明日は差し支えがあって。 *sumimaseN, asuha sašitsukaega atte.* “Sorry, I am busy tomorrow” (10.10)

*kyā kalā macħālī pakarānē calēgē?* “Shall we go fishing tomorrow?” (10.11)

*hā̄, k<sup>h</sup>usīsē.* “Yes, with pleasure.” (10.12)

*/k<sup>h</sup>ēdā hai/māfā kījyēgā, kalā māi vyastā hū/* “Excuse me, I am busy tomorrow.” (10.13)

As far as request and invitation are concerned, Japanese and Hindi show a sharp cultural contrast. For Japanese it is most important that one does not trouble the person addressed. Therefore, negative questions are preferred. They use negative questions even with the closest friends, though non-negative questions are also possible. In Hindi the love and earnestness are most important when inviting a person. Therefore, even invitations like the following are appreciated:

*tisū tārīxākō hamārē yahā̄ gr̄ha pravēśā hōgā. āpā zarūrā āiyē.* “We have a house-warming ceremony on the thirtieth. Please, do come.” (10.14)

*agālē ravivārā sāmākō āpā hamārē g<sup>h</sup>arā k<sup>h</sup>ānē parā āiyēnā.* “Please come to our house for dinner next Sunday evening.” (10.15)

To express hesitation when inviting a person Hindi speakers can use the subjunctive mood as in European languages:

*yadi āpā kr̄pā karākē hamārī sādī mē̄ ā pātē to acc<sup>h</sup>ā hōtā.* “It would be nice if you would be able to come to our marriage ceremony. (10.16)

When inviting a person who, due to social distance, cannot be expected to accept one's invitation one can use a negative sentence before sentence (10.16):

*āpā hamārī sādī mē̄ nahī̄ ā pāyēgē. lēkinā yadi āpā kr̄pā karākē ā pātē tō kitānā acc<sup>h</sup>ā hōtā.* “I think you would not be able to attend our marriage. But if you could how nice it would be!” (10.17)

## 11 Enquiry

Japanese people often use negative questions out of hesitation even when asking for information. The following conditions are factors for deciding whether to use a positive or a negative question:

1. if the possibility of getting a positive answer is not high.
2. if the question is not well-founded.
3. if one wishes to get a positive answer for one's own interest.

### Example 1

Mr. Kato is in search of a job. He must submit a non-objection letter from Mr. Mori, whom he does not know at all, along with his application letter. He does not understand why Mr. Mori should write the letter for him. However, he goes to his office and finds a door with Mori's nameplate attached. He opens the door and asks a man sitting at a desk.

森さんですか？ *morisan desuka?* “Are you Mr. Mori?” (direct question) (11.1)

森さんではありませんか？ *morisan deha arimaseNka?* [Are you *not* Mr. Mori?] (negative question) (11.2)

The man replies:

はい、そうです。 *hai sou desu.* “Yes, I am.” (immediate reaction, he may recognize

the person who asked the question within a moment) (11.3)

はい、森ですが。 *hai, moridesuga...* “Yes, I am Mori...” (... denotes the intonation appearing when the addressee has not identified the speaker yet.) (11.4)

いいえ、違います。 *iie, cigaimasu.* “No, I am not.” (11.5)

Sentence (11.2) consists of the same segmental phonemes as the negative question for confirmation (5.3). But Japanese people easily distinguish them by suprasegmental features and non-verbal expressions.

Question and answers in Hindi in a similar situation are given below:

*kyā āpā bahādurājī hai?* “Are you Mr. Bahadur?” (11.6)

*hā, maī bahādurā hū.* “Yes, I am Bahadur.” (11.7)

*hā, sahī hai.* [Yes, you are right.] (11.8)

*jī nahī, maī bahādurā nahī hū.* “No, I am not Bahadur.” (11.9)

Negative questions are not used in Hindi at all in this situation. If they occur at all they are used as affirmative rhetorical questions that mean, for example: “You are Mr. Mori, are’t you?” See § 3, § 4.

*kyā āpā bahādurājī nahī hai?* “Are you not Mr. Bahadur?” (11.10)

The above sentence has quite a different meaning from that in Japanese, which is a polite question. It is an inverted negative question, which implies that the speaker wants to start accusing him if he is Mr. Bahadur. Sentence 11.10 can be translated into Japanese as follows:

あなたバハードゥルさんと違うんですか？ *anata bahādurusuNtočigauN desuka?* (Is it not right that you are Mr. Bahadur?) (11.11)

The polite way of indirectly asking in Hindi whether the person is Mr. Bahadur, instead of (11.6), is the following sentence:

*maī bahādurājī sē milānā cāhātā hū.* “I would like to see Mr Bahadur.” (11.12)

The same way of questioning is advisable in Japanese also:

森さんにお会いしたいのですが。 *morisaNni oaišitainodesuga.* “I would like to see Mr. Mori.” (11.13)

森さんはいらっしゃらないでしょうか？ *morisaNha irašyaranadaeš youka?* (Is Mr. Mori there?) (11.14)

## Example 2

The Japanese normally use negative questions when asking for information. A polite expression is used because the desired information is for the speaker’s benefit.

A Japanese student came to his teacher’s house as he urgently needed his teacher’s signet for his scholarship. His teacher’s wife opened the door. The student asked her with a negative question to express his hesitation:

先生いらっしゃいませんか？ *seNsei irašyaimaseNka?* [Is the teacher *not* at home?] “Is the teacher at home?” (11.15)

The teacher’s wife answered:

はい、おります。どうぞお入りください。 *hai, orimasu. douzo ohairikudasai.* “Yes he is. please come in.” (11.16)

すみません、外出中なんです...。 *sumimaseN, gaišyutsučyuunaNdesu.* “Sorry, he is not at home ...” (11.17)

いや、おりません。 *iya, orimaseN.* “No, he is not.” is impolite and used only when the wife is displeased with the student. In Japanese there are many words corresponding to “no” in English. One may use a soft variety of “no” with a prolonging intonation without offending the student.

いやあ...、外出中なんです。 *iyaa..., gaišyutsučyuunaNdesu.* “Ummm, he is not at home ...” (11.18)

Question and answers in Hindi in a similar situation are given below:

*kyā gurūjī g<sup>h</sup>arā parā hāī?* “Is the teacher at home?” (11.19)

*hāī hāī. amdarā āō.* “Yes, he is. Come in.” (11.20)

*k<sup>h</sup>ēdā hai ki vē g<sup>h</sup>arā parā nahī̄ hāī.* “Sorry, he is not at home ...” (11.21)

Just to share the disappointment of the student in advance, the wife uses the expression for regret *k<sup>h</sup>ēdā hai* “I am sorry” as in Japanese.

*nahī̄, nahī̄ hāī.* “No, he is not [at home.]” (11.22)

The above response can be used just to inform the reality. But by using different tone and intonation the wife can express her mental state, e.g., irritation, anger, dislike, etc. vis-a-vis the student.

The negative question below would be aggressive in Hindi. It occurs when the student has had already an appointment with the teacher, but he is informed that the teacher is not at home:

*kyā gurūjī g<sup>h</sup>arā parā nahī̄ hāī?* “Is the teacher not at home?” (11.23)

## 12 Conclusion

### 12.1 Context Where Negative Questions Occur

#### (1) Original meaning:

The original meaning is universal. It occurs also in Hindi.

#### (2) Inverted questions:

Inverted questions are universal. They occur also in Hindi. Hindi has all the varieties of them including tag-question (§ 4), questions forcing a reply (§ 5).

#### (3) Unexpectedness:

Expressions of this category are not questions, but they are a mixture of affirmative and interrogative sentences. Hindi does not attest this type of expression (§ 6).

#### (4) Nolition:

Nolition is universal. It occurs also in Hindi.

#### (5) Hesitation:

The whole group of “hesitation” (§ 8), “request” (§ 9), “proposal” (§ 10), “invitation” (§ 10) and “enquiry” (§ 11) are contextual variants of one and the same type of negative questions. The underlying psychology of the above categories is “hesitation”. Hesitation has found expression in the negative marker in the Japanese language, which cannot resort

to the grammatical system of subjunctive mood as is done in Indo-European languages. The negative in the negative questions in this group is a kind of periphrasis to avoid direct questions. It is quite natural that we have not found any of negative questions of the “hesitation group” in Hindi because Hindi, which belongs to the Indo-European language family, has the subjunctive for expressing hesitation as European languages do.

The negative questions expressing hesitation is one of a dangerous traps for Japanese when they express themselves in English, Hindi or any other foreign language. This trap is especially treacherous because even Japanese who are fluent speakers of a foreign language can easily fall into this trap. For instance I have heard the following English:

“Don’t you mind if I smoke?” (12.1)

What he intended to say was “Would you mind if I smoke”. Sentence 12.1 would be interpreted as an inverted question (traditionally called “rhetorical question”) by English speakers and was not what he intended to say.

## 12.2 Response to Negative Questions

As far as Hindi is concerned only original meaning, inverted questions and negative questions expressing nolition come into consideration.

### (1) Original meaning (§ 2):

In European languages the response is decided by the answer. If an answer is in affirmative it is preceded by “yes” or its group – positive answer. If the answer is a negative sentence it is preceded by “no” or its group – negative answer. In some languages, like German, French, etc., “doch” and “si” are used respectively instead of “yes”.

In Japanese when one expresses one’s approval to the proposition in the negative question of the original meaning the response is preceded by “yes” or its group – agreeing answer. If it is not approved it is preceded by “no” or its group – disagreeing answer.

In negative questions of the original meaning, therefore, where Japanese people say “yes” in Japanese, English speakers say “no” and where Japanese people say “no” English speakers say “yes”. Therefore, Japanese people who cannot speak English fluently often transfer Japanese system of response into English and cause misunderstandings. For example “Didn’t you see her?” – “Yes, I didn’t.”

Hindi speakers use both Japanese and Western systems. One would propose the hypothesis that the Hindi language has inherited the Western system and the Japanese system has been imported from Dravidian. However, we do not have enough material to support or refute this hypothesis because Dravidian languages also show a similar situation as Hindi.

It seems that adoption of positive/negative answer or agreeing/disagreeing answer reflects the social values of societies.

(i) In the Western society expression of one’s opinion is appreciated – the answer decides “yes or no.”

(ii.) In the Japanese society “harmony” is the most important value – the answer

should be for the questioner – “yes or no” is decided by the question.

(iii) Indian society occupies a place between the two.

(2) Inverted questions:

For inverted questions there are following formulas:

positive answer = agreeing answer

negative answer = disagreeing answer

Therefore, both Japanese and Hindi coincide with English.

(3) Nolition:

For nolitive questions there are following formulas:

positive answer = agreeing answer

negative answer = disagreeing answer

Therefore, both Japanese and Hindi coincide with English.

However, for the sentences like 7.16 “You won’t forget me?” one can respond with sentence 7.17 “Yes, I won’t forget you.” It is because sentence 7.16 is interpreted as a request.

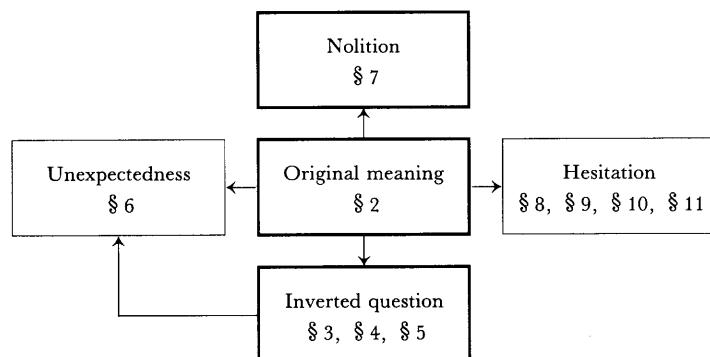
(4) Hesitation:

While the negative expressing hesitation is a highly developed system in Japanese, Hindi does not know this. Hence there is no answer to this type of question.

Učida plans to do the same research for other Asian languages like Arabic, Persian, Turkish, Chinese and other Indian languages also with a linguist whose mother tongue is one of the above languages and who has at least the basic knowledge of Japanese.

### 12.3 Chart

The system of negative questions in Hindi and Japanese can be summarized by the following chart. The items in thick frames denote those common to Hindi and Japanese and the items in thin frames are peculiar to Japanese.



### References

- Bhatia, Tej K.: *Negation in South Indian Languages*. Indian Institute of Languages, Patiala 1995, (ix) + 166pp.
- Noda Harumi 野田晴美 (1997): No(Da) no Kinou. 『「の (だ)」の機能』 *Functions of no(da)*. Nihongo Kenkyu Sousho 9. Frontier series. Kuroshio Shuppan, 273pp.
- Mizokami Tomio 溝上富夫 (1977): Hindiigo to Bengarugo no Gimon hyogen ni tsuite. 「ヒンディー語とベンガル語の疑問表現について」 “Interrogative sentences in Hindi and Bengali”. *Ajia Afurika Bunpo Kenkyu* 6. 『アジア・アフリカ文法研究 6』 Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), pp.45-64.



## 中嶋幹起教授 — 略年譜と研究業績

### Professor Motoki NAKAJIMA: A Record and a List of Academic Works

#### 略歴

1942（昭和17）年3月25日 三重県四日市市に生まれる。

#### 学歴

1961（昭和36）年3月 三重県立四日市高等学校卒業

1961（昭和36）年4月 東京外国语大学外国语学部中国科入学

1966（昭和41）年3月 東京外国语大学外国语学部中国科卒業

1966（昭和41）年4月 東京外国语大学大学院修士課程アジア第一言語専攻入学

1968（昭和43）年3月 東京外国语大学大学院修士課程アジア第一言語専攻修了

1995（平成7）年2月 博士（文学）の学位取得（東北大学）

#### 職歴

1969（昭和44）年7月1日 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所入所助手就任。

1980（昭和55）年1月1日 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所助教授昇任。

1992（平成4）年1月1日 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所教授昇任。

2002（平成14）年3月31日 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所辞職。

2002（平成14）年4月1日 大東文化大学外国语学部中国語学科教授就任。

2002（平成14）年5月29日 東京外国语大学名誉教授の称号を授与される。

#### 歴

・代表を務めたアジア・アフリカ言語文化研究所共同研究プロジェクト

「辞典編纂プロジェクト」（1987-1988）

「言語文化接触に関する研究」（1988-2002）

・アジア・アフリカ言語文化研究所の委員長及び主査

言語研修委員長（1992-1998）

国際交流委員長（1997-1999, 2001-2002）

文部省科学研究費国際学術総括班主査（1997-1999）

・東京外国语大学委員

東京外国语大学博士後期課程論叢編集委員長（1998-2002）

東京外国语大学史編纂委員（1995-2002）

・学外委員

1998（平成10）年4月 中国社会科学院西夏文化研究中心学術委員に任せられる。

・アジア・アフリカ言語文化研究所言語研修担当

「福建語」（1972.7-8）（王育徳教授の補佐として）

「廣東語」（1977.7-9）

「中原官話」（1987.7-8）（賀巍氏〔中国社会科学院語言研究所研究員〕とともに）

「福州語」（2001.7-9）

・海外派遣及び調査活動

「（アジア・アフリカ言語文化研究所）助手等の現地投入」（1973-1975, 滞在先：香

- 港中文大学, シンガポール, マレーシア)  
 「(文部省特定研究) 外国居留・移民と文化摩擦」(1978-1979, 調査地: 函館, 横浜, 神戸, 長崎, 五島)  
 「(文部省科学研究費海外調査) 研究課題: 東南アジア華人社会の芸能研究」(1979.8 / 1980.8, 派遣先: 香港, シンガポール, マレーシア, タイ)  
 「(日本学術振興会による長期研究者派遣) 研究課題: 漢藏諸語の言語地理学的調査と関連資料の機械処理」(1981.7-1982.4 派遣先: 中国社会科学院語言研究所)  
 「国際文化会館社会科学国際フェローシップ・プログラム(新渡戸フェローシップ)による派遣」(1983.11-1985.12, 派遣先: 北京大学)  
 「国外研究機関の学術情報収集の一環として, 中華人民共和国の研究機関で訪問調査」(中国) (1988.3-4 / 1989.3-4 / 1990.3-4 / 1991.3)  
 「中国周辺部における言語接触と社会文化変容—漢族文化と非漢族文化との相互関係」(中国) (1990.9-10 / 1991.9-10 / 1991.12 / 1992.12-1 / 1992.8)  
 「中国東北部少数民族語と北方漢語方言の言語調査」(中国) (1993.8-9)  
 「国際学術研究に関する総合調査研究」(中国) (1994.12-1995.1)  
 「東アジアにおける情報伝達と人間移動—南北の比較研究」(中国) (1994.9 / 1995.9 -10 / 1996.3 / 1996.10 / 1997.3)  
 「中国少数民族の言語・文字の研究とその電算機処理」(中国) (1997.8-10)  
 「東京外国语大学史編纂のための長崎唐通事の調査」(1998.6 / 1999.10)  
 「東アジア東南海域交渉史上の通詞の辞書・教本編纂による貢献に関する研究」(フランス) (2001.11)  
 「国際学術研究に関する総合調査研究」(ベトナム) (2002.3)

#### ・所属学会

- 東方学会(目録編纂委員・地区委員・理事)  
 日本言語学会  
 日本中国学会  
 日本中国語学会  
 中国文化学会  
 国語学会  
 長崎史談会

#### ・非常勤講師

- 国際学友会日本語学校 (昭和41年4月~昭和43年3月)  
 明治大学商学部 (昭和50年4月~昭和56年3月)  
 東京都立大学人文学部 (昭和52年4月~昭和53年3月)  
 日本大学法学部 (昭和53年4月~昭和56年3月)  
 埼玉大学教養学部及び大学院文化科学研究科 (昭和63年4月~平成5年3月)  
 神田外語大学外国語学部 (平成5年4月~平成6年3月)  
 国立民族学博物館 (平成5年4月~平成6年3月, 共同研究員)  
 東京外国语大学外国語学部 (平成6年4月~平成14年3月)  
 東京大学文学部 (平成8年4月~平成9年3月)  
 東京外国语大学大学院博士後期課程 (平成9年4月~平成14年3月)  
 富山大学人文学部 (昭和58年度集中講義)  
 岩手大学人文学部 (平成5年度集中講義)  
 山口大学人文学部 (平成6年度集中講義)  
 大東文化大学外国語学部 (平成10年度集中講義)  
 金沢大学人文学部 (平成11年度集中講義)  
 東北大学文学部 (平成12年度集中講義)  
 愛知県立大学外国語学部 (平成13年度集中講義)

## ・受賞

1986（昭和61）年8月 第11回金田一記念  
賞受賞（『吳語の研究—上海語を中心にして—』に対して）

1994（平成6）年11月 新村出賞受賞  
（『現代廣東語辞典』に対して）  
1998（平成10）年2月 四日市市制百周年  
記念「ふるさと文学賞」

## 論文・著書・講演

## 1970（昭和45）年

「福建語研究の近況」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第11号, 1970.12.

1972.8.

「香港粵語の音韻体系—主母音を中心にして」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第5号, 1972.8.

## 1971（昭和46）年

「(講演) 福建語の有と無について」中国語学会関東支部4月例会  
「文学作品にみる客家」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第12号, 1971.3.

「(昭和47年度実験的言語研修報告) 研修をふりかえって」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第17号, 1972.12.

「(所内研究会発表要旨) 福建のu・bəについて」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第13号, 1971.8.  
「实干精神」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第13号, 1971.8.  
「福建語における‘有’・‘無’の語法範疇について」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第4号, 1971.11.

「(所内研究会) Tone and Intonation in Chinese」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 1972.12.

## 1973（昭和48）年

「福建語におけるいくつかの音声的特徴」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第4号, 1971.11.  
「厦门と魯迅」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第14号, 1971.12.

「福建語の頭子音について」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第6号, 1973.9.

## 1972（昭和47）年

「文革後の辞典の修訂をみて」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第16号, 1972.8.

「(所内研究会発表要旨) Tone and Intonation in Chinese」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第18号, 1973.3.

## 1974（昭和49）年

「福建語の声調交替について」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第5号,

「(書評) Oi-kan Yue Hashimoto: Studies in Yue dialects 1: Phonology of Cantonese Cambridge University Press, 1972」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第7号, 1974.1.

## 1975（昭和50）年

「(所内研究会) 基礎語彙研究のなかから」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 1975.10.

「(書評) Chung-wen Shih: Injustice to Tou O —A Study and Translation (Cambridge University Press, 1972)」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第10号, 1975.11.

「【表紙の写真について】潮州人の舞芸」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第25号, 1975.11.

「《未開発言語・文化習得のための現地派遣》報告7 僕たちのさようなら」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第25号, 1975.11.

### 1976 (昭和51) 年

「(所内研究会発表要旨) 基礎語彙研究のなかから」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第26号, 1976.3.

『(アジア・アフリカ文法便覧 A321) Fukienese』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1976.

### 1977 (昭和52) 年

『閩語東山島方言基礎語彙集』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 1977.3.

『閩語東山島方言基礎語彙集 日本語索引』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 1977.3.

『(昭和52年度言語研修広東語テキスト) 粤語課本』(全4冊) 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 1977.5.

「(研究ノート) ふるさとのなまりをさぐる」『中国語』No.209 大修館 1977.6.

「書評: Yuen Ren Chao; Aspects of Chinese Socio-linguistics」『中国語』No.214, 1977.11.

「(講演) 漢語の声調交替による指示作用」中国語学研究会第7回大会(於大東文化大学) 1977.11.

「(昭和52年度言語研修報告1) 広東語研修について」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第31号, 1977.11.

### 1978 (昭和53) 年

「中国の語言学専門誌『中国語文』の復刊」大修館書店『中国語』No.222, 1978.7.  
「中国江南の旅」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第34号, pp.1~3, 1978.11.

“The preliminary Report on the Basic Vocabulary of the Tai Dialect of Kweilin” 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第16号, pp.146~162, 1978.12

(講演) 「閩諸方言の比較研究」中国語学研究会 第28回大会(於愛知学院大学) 1978.11.18.

### 1979 (昭和54) 年

『福建漢語方言基礎語彙集』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1979.3.

「(講演) 浙南吳語の音韻の特徴」中国語学会第29回大会 1979.11.

『日中友好青年中国研究者訪中記録』日中友好青年中国研究者訪中団 1979.12.

“Conversational Texts in Two Min Dialects” 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『アジア・アフリカ言語文化研究』第18号, 1979.12.

### 1980 (昭和55) 年

「中国少数民族をたずねて」『言語』第9巻, 第3号, 大修館書店, 1980.3.

『広東語基礎 1500語』大学書林, 1980.4.

「【表紙の写真について】ナシ族の僧侶」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第38号, 1980.3.

## 1981（昭和56）年

- 「解釈と鑑賞：呂叔湘“わが国の言語科学を前進させよう”」(1)～(3),『中国語』No.258～260, 大修館書店, 1981.7～9.
- 『広東語四週間』大学書林, 1981.8.
- 「(講演) 中国湖南方言調査報告」湖南学会研究発表会, 中国湖南省長沙市(10月20日), 1981.10.
- 「クリスタル・ローン・ワード」『東方』第19号, 東方書店
- 『アジア・アフリカ語の計数研究』No. 17, 「納西族图画文字《白蝙蝠取經記》研究(上冊)」(傅懋勣著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1981) 編集協力
- 『アジア・アフリカ語の計数研究』No. 18, 「傈僳族《創世記》研究」(徐琳・木玉璋共著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1981) 編集協力

## 1982（昭和57）年

- 「(講演) 関於漢語方言調査」中国福建省福州師範学院, 1982.1.
- 「(講演) 関於漢語方言調査」中国上海社会科学院, 1982.1.
- 「(講演) 関於漢語方言調査」中国福建省厦门大学, 1982.2.
- “Fukienese Folk Songs of Tungshan Island” Research on Chinese traditional entertainments in Southeast Asia Part I Hong Kong, The Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 1982.3.
- 『広東語 6000語』大学書林, 1982.4.
- 「中国南方の言語調査から帰って」『学術月報』Vol.35 No.4 通巻第443号, 日本学术振興会, 1982.7.
- 「閩北の春」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第45号, 1982.7.
- 「(講演) 湖南方言調査報告」中国語学会関東支部例会, 国学院大学, 1982.7.

「(講演) 湖南零陵話和廣西龍勝伶話—湘方言的一致性初探」第15回国際漢藏語言學會議, 中国 北京, 1982.8.

「第15回国際漢藏語言學會議」『東方』第24号, 東方書店, 1982.11.

「[研究の手引] 中国の方言を学ぶために」『中国語』No. 274, 大修館書店, 1982, 11.

「第15回国際漢藏語言學會議」『東方』第24号, 東方書店, 1982.11.

「上海の書店」『太陽』9月号, 平凡社, 1982.9.

『中国語 1500語』 大学書林, 1982.12.

「(講演) 海外学術調査コロキアム「地域研究と言語」 それぞれの地域における問題点「中国」」国立教育会館, 1982.12.

## 1983（昭和58）年

『吳語の研究—上海語を中心にして—』 不二出版, 1983.2

『浙南吳語基礎語彙集』東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1983.3.

「【表紙の写真について】ギリシャの神殿?」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第48号, 1983.7.

「借用語表記上の問題」『日本語の基本構造』三省堂, (講座 現代の言語1) 1983.8.

『広東語四週間 カセット・テープ』 大学書林, 1983.9.

## 1984（昭和59）年

「それぞれの地域における問題点—中国—」 文部省海外学術調査総括班編『海外学術調査コロキアム「地域研究と言語」記録(1982)』 1984.3.

「第Ⅲ章第1節 言語」, 「第Ⅲ章第4節 教育制度」(可児弘明編『もっと知りたい香港 付記マカオ』) 弘文堂, 1984.7. (のちに『香港読本』福武文庫, 1989.1. に収録)

「中国音韻学研修会レポート」『中国語』

No.295, 大修館書店 1984.8.

『アジア・アフリカ語の計数研究』No.23,  
「納西族图画文字《白蝙蝠取經記》研究  
(下冊)」(傅懋勣著, 東京外国語大学ア  
ジア・アフリカ言語文化研究所, 1984)  
編集協力

### 1985 (昭和60) 年

「(中国語学最新情報) 北京大学中文系」『中  
国語』No.303, 大修館書店, 1985.4.

「(講演) 日本国的漢語研究」中国甘粛省蘭  
州大学中文系 1985.4.29.

「(中国語学最新情報) 北京大学後期講義の  
開始」『中国語』No.304, 大修館書店,  
1985.5.

「(講演) 日本国的教育現状」中国山東省費  
県教育厅 1985.5.27.

「(中国語学最新情報) 早春の蘭州から」『中  
国語』No.305, 大修館書店, 1985.6.

「(中国語学最新情報) 甘肅方言調査の旅か  
ら」『中国語』No.306, 大修館書店,  
1985.7.

「(講演) 甘肅民勤音系簡介・日本漢語研究  
の情況」(講演) 漢語方言学会 第三届  
年会, 中国山西省忻州市 1985.7.6.

「(中国語学最新情報) 初夏の山東へ」『中  
国語』No.307, 大修館書店, 1985.8.

「(中国語学最新情報) 漢語方言学会開催さ  
れる」『中国語』No.308, 大修館書店,  
1985.9.

「(中国語学最新情報) 北京方言の研究」『中  
国語』No.309, 大修館書店, 1985.10.

「(中国語学最新情報) 北京方言の観察から」  
『中国語』No.310, 大修館書店, 1985.  
11.

「(中国語学最新情報) 北京の幼児のことば」  
『中国語』No.311, 大修館書店, 1985.  
12.

「(講演) 絲綢之路漢語方言調査報告」中国  
北京大学中文系研究報告会 1985.12.7.

### 1986 (昭和61) 年

「(中国語学最新情報) 雪と霧の中で」『中國  
語』No.312, 大修館書店, 1986.1.

「(中国語学最新情報) 方言地図の作製」『中  
國語』No.313, 大修館書店, 1986.2.

「(中国語学最新情報) 北京大学での講演か  
ら」『中国語』No.314, 大修館書店,  
1986.3.

「体験と観察のすすめ (85 中国を〈読む〉  
言語生活)」『中国語』No.315, 大修館  
書店, 1986.3.

『広東語分類語彙』大学書林, 1986.6.

「(香港) パートナーとしての認識」(特集  
日本研究の新しい波) IBM『無限大』  
No.71, 1986.8.

「【表紙の写真について】ラマ教の聖地, 塔  
爾(タール)寺にて」東京外国語大学ア  
ジア・アフリカ言語文化研究所『通信』  
第57号, 1986.8.

「(書評) 中国語の文法構造」『中国語』No.  
318, 大修館 1986.6

「(所内研究会) 河西回廊の漢語方言」東京  
外国語大学アジア・アフリカ言語文化研  
究所, 1986.6.

「甘肅方言調査の旅から」東京外国語大学ア  
ジア・アフリカ言語文化研究所『通信』  
第57号, 1986.8.

「受賞の言葉① 感謝のことば」(第11回金  
田一京助博士記念賞受賞によせて)『三  
省堂ぶっくれっと』No.65, 1986.10.

### 1987 (昭和62) 年

「(所内研究会発表要旨) 河西回廊の漢語方  
言」東京外国語大学アジア・アフリカ言  
語文化研究所『通信』第59号, 1987.3.

『湘方言調査報告 上冊』 アジア・アフリ  
カ言語文化叢書20, 東京外国語大学アジ  
ア・アフリカ言語文化研究所, 1987.3.

「(書評) 『文法のはなし』」No.327, 大修館  
書店, 1987.3.

「(翻訳) 専家漫筆 歩と惣」『中国語』No.

- 328, 大修館書店, 1987.4.
- 「(翻訳) 専家漫筆 駅」『中国語』No.329, 大修館書店, 1987.5.
- 『(昭和62年度言語研修中原官話テキスト) 中原官話課本』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1987.6.
- 「〈プロフィル〉賀巍 He Wei 教授」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 『通信』第60号, 1987.7.
- 『実用広東語会話』(カセット・テープ2本つき) 大学書林, 1987.9.
- 「中原官話研修報告」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第61号, 1987.11.
- 「吳語」『言語学大辞典 第1巻 世界言語編(上)』三省堂, 1987.7.
- 「(講演) 舟山土語初探」漢語方言学会第4回学術年次大会, (於中国浙江省舟山市) 1987.9.
- 『漢語方言文稿集』(賀巍著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1987) 編集協力
- 『渡江書十五音』(李榮序著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1987) 編集協力

### 1988 (昭和63) 年

- 「海南語」『言語学大辞典 第1巻 世界言語編(上)』三省堂, 1988.
- 「(講演) アジアの諸言語の類型」文部省・日本学術振興会後援, 第2回「大学と科学」公開シンポジウム (於プレス・センター・ホール) 1988.2.
- 「辺境における言語接触の一例」『東方』第85号, 東方書店, 1988.4.
- 「第二のチベット——漢族との接点から——」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第62号, 1988.3.
- 『文化 言語』『中国年鑑(1988年版)』大修館書店, 1988.5.
- 「アジアの諸言語の類型」第2回「大学と科

- 学」公開シンポジウム組織委員会編『アジア その多様なる世界』朝日出版社, 1988.7.
- 「(共同研究プロジェクト) 辞典編纂プロジェクト・中国語部会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第63号, 1988.8.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第64号, 1988.12.

### 1989 (平成元) 年

- 「香港の人々と暮らし一言語」『香港読本』日本ペンクラブ編, 福武書店, 1989.1.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第65号, 1989.3.
- 『言語文化接触に関する研究』No.1, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1989, 編集
- 「〈プロフィル〉侯精一教授」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第65号, 1989.3.
- 『山東方言基礎語彙集』東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1989.3.
- 「民族のこころ(78) 北京昨今」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第66号, 1989.7.
- 「上海語」『言語学大辞典 第2巻 世界言語編(中)』三省堂, 1989.
- 「蘇州語」『言語学大辞典 第2巻 世界言語編(中)』三省堂, 1989.
- 『晋語研究』(侯精一著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1989) 編集協力

### 1990 (平成2) 年

- 「〈プロフィル〉胡坦教授」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』

第68号, 1990.3.

「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第68号, 1990.3.

『言語文化接触に関する研究』No.2, 「晋語平遙方言分類語汇」(侯精一著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1990) 編集協力

『湘方言調査報告 下冊』 アジア・アフリカ言語文化叢書24, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1990.3.

【表紙の写真について】北京穆斯林大廈」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』70号, 1990.11.

「中国の汽車の旅」(調査こぼればなし 21) 文部省科学研究費・国際学術研究『海外学術調査ニュースレター』No.17, 国際学術研究総括班, 1990.12.

『八思巴字と蒙古語文献I; 研究文集』(照那斯图著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1990) 編集協力

### 1991(平成3)年

「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂プロジェクト」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第71号, 1991.3.

「〈プロフィル〉ジェリィ・ノーマン教授」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第72号, 1991.7.

“Recent development in Chinese Islamic studies (1): Survey of research institutions in Beijing, Lanzhou, and Quanzhou” (with Sato Tsugitaka) Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review No.1, The Centre for East Asian Cultural Studies, pp.157-179, 1991.

『言語文化接触の研究』No.3, 「エウンキ語基礎語彙集」(朝克著, 東京外国语大学

アジア・アフリカ言語文化研究所1991.

### 3) 監修

「(講演) 滿洲語の文書による小さな発見」 アジア・アフリカ言語文化研究所辞典編纂プロジェクト 中国音韻部会 1991.12.25.

『八思巴字和蒙古語文献II; 文献汇集』(照那斯图著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1990) 編集協力

### 1992(平成4)年

「閩語」『言語学大辞典 第3巻 世界言語編』三省堂, pp.613-619, 1992.1.

「閩南語」『言語学大辞典 第3巻 世界言語編』三省堂, pp.630-634, 1992.1.

「閩東語」『言語学大辞典 第3巻 世界言語編』三省堂, pp.627-630, 1992.1.

「閩中語」『言語学大辞典 第3巻 世界言語編』三省堂, 1992.1.

「閩北語」『言語学大辞典 第3巻 世界言語編』三省堂, pp.634-637, 1992.1.

「中国返還を前に控えた香港の教育事情『CAT』」第117号, pp.18-21, アルク社, 1992.1.

「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂プロジェクト (中国語音韻資料研究部会)」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第74号, 1992.3.

「〈プロフィル〉龔煌城教授」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第74号, 1992.3.

“Recent development in Chinese Islamic studies (2): Survey of Research institution in Xinjiang, Shanghai, and Ningxia” (with Sato Tsugitaka) Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review No.2, The Centre for East Asian Cultural Studies, 1992.

“Japanese Studies on Chinese Linguistics 1978-1983” (Asian Studies in Japan, 1973-1983, Part II-5) The Centre for East Asian

Cultural Studies, 1992.5.

「甘肅漢語方言的特點—關於夏河（拉卜楞）話的語言接觸—」『中央研究院歷史語言研究所會議論文集之二，中國境內語言暨語言學 第一輯 漢語方言』 中華民國中央研究院歷史語言研究所, 1992.5.

「(共同研究プロジェクト報告) 平成 3 年度 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第75号, 1992.7.

「(共同研究プロジェクト報告) 平成 4 年度 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第76号, 1992.11.

「(講演) 满語の猿和猴」北京満学国際シンポジウム 1992.8.  
『言語文化接触に関する研究』No.4, 「山東省莒县方言」(石明远著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1992) 編集

### 1993 (平成 5) 年

『言語文化接触の研究』No.5, 「シンポジウム 满洲語の言語学的・文献学的研究」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1993.3, 編集

「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員・共同研究員合同会議」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第77号, 1993.3.

「『電腦處理 御製增訂清文鑑』(第一分冊) 刊行に寄せて」, 中嶋幹起編『言語文化接触の研究』No.6 「(調査報告) 中国周辺部における言語接触と社会文化変容—漢族文化と非漢族文化との相互関係」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1993.3.

"Recent development in Chinese Islamic studies (3): Survey of research institutions in Yunnan (with Sato Tsugitaka)" Asian Research Trends: A Humanities and

Social Science Review No.3, The Centre for East Asian Cultural Studies, 1993.

「平成 4 年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No.24, 1993.3.

『電腦處理 御製増訂清文鑑』第一冊 アジア・アフリカ言語文化叢書28, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1993.3, 編集

「世界の女性語 满州語」『日本語学』第12卷第6号 明治書院, 1993.5.

「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂プロジェクト」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第78号, 1993.7.

「福建語」『世界のことば小事典 93』大修館書店, 1993.

「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第78号, 1993.7.

「(共同研究プロジェクト報告) 平成 5 年度 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第79号, 1993.11.

### 1994 (平成 6) 年

「アジア諸国の社会・教育・生活と文化 第3章 香港」『国際理解教育と教育実践』第1卷, エムティ出版, 1994.3.

「(学会・研究動向) 第26回国際シナ=チベット言語学会議」(藪司郎と共同執筆) 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第80号, 1994.3.

「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門・共同研究員合同会議」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第80号, 1994.3.

『電腦處理 御製増訂清文鑑』第二冊 アジ

- ア・アフリカ言語文化叢書30, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1994, 編集
- 「北京図書館蔵《清字解学士詩》の研究」  
『アジア・アフリカ言語文化研究』(30周年記念号, 46・47合併号) 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1994.3.
- 『現代廣東語辞典』大学書林, 1994.4.
- 「中国周辺部における言語接触と社会文化変容—漢族と非漢族文化との相互関係—」  
『学術月報』Vol.47 No.5 日本学術振興会, 1994.5.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂」  
東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第81号, 1994.7.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第81号, 1994.7.
- 「中国の満州語研究の近況—《満漢大辞典》の刊行によせて」『東方』161号, 1994.8.
- 「平成5年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No.27, 1994.9.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂・言語文化接触に関する研究合同プロジェクト」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第82号, 1994.11.
- 「《御製増訂清文鑑》電腦處理による研究に向けて」『満族史研究通信』4号, 1994.12.
- 1995(平成7)年
- 『電腦處理 御製増訂清文鑑』第三冊 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1995, 編集
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員・共同研究員合同会議」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第83号, 1995.3.
- 「コンピューターによる北京口語語彙の研究(資料編)」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／内山書店, 1995.
- 「満語的猿和猴」『満学研究』第二輯 北京社会科学院満学研究所, 1995.
- 「平成6年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No.29, 1995.3.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第84号, 1995.7.
- 「(海外学術研究体制調査のための派遣報告) 中国の学術研究体制調査報告」『(文部省科学研究費・国際学術研究) 海外学術調査ニュース・レター』No.30, 1995.9.
- 「(講演) 道元入宋時代の宗教と社会と文化—江蘇・浙江の言語について」駒沢大学禅研究所主催平成7年度第1回公開講演会, 1995.10.
- 「(講演) 中国北方方言の多様性—北京周辺の方言調査から」(京都産業大学国際言語科学研究所主催シンポジウム「標準語の形成と北京語」) 1995.11.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第85号, 1995.11.
- 「(講演) 中国の言語—西北方言を中心として」大東文化大学語学教育研究所主催公開研究会, 1995.11.
- 「中国の方言」佐藤喜代治他(編)『漢字百科大事典』pp.76-77, 1995.12.
- 「關於利用電腦分析《御製増訂清文鑑》的研究」Altai Hakpo (Journal of the Altaic Society of Korea) No.5, 1995.12.

## 1996（平成8）年

- 「(講演) 中国の諸言語」東北大学文学部研究高度化経費 1996.1.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員・共同研究員合同会議」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第86号, 1996.3.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 辞典編纂・言語文化接触に関する研究合同プロジェクト」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第86号, 1996.3.
- 「(道元入宋時代の宗教と社会と文化)」江蘇・浙江の言語について』『駒沢大学禅研究所年報』第7号, 1996.3.
- 「中国の言語—西北方言を中心として」大東文化大学語学教育研究所『大東語学教育論集』第4号, 1996.3.
- 「中国北方方言の多様性—北京周辺の方言調査から」京都産業大学『国際言語科学研究所報』第17巻第2号, 1996.3.
- 『コンピューターによる西夏文字の研究に向けて（1996年版）』（COE研究高度化推進経費による刊行）東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1996.3, 編集
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語研修専門委員会」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』1996.7.
- 「(世界の文字) 滿州文字」三省堂『ぶっくれっと』No.120, 1996.9.
- 「(講演) “Chineseness”は存在するか—言語から考える」中国社会文化学会1996年度大会（東京大学文学部）1996.9.
- 「〈プロフィル〉李範文教授」東京外国语大学 アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第88号, 1996.11.
- 「中国西北部—その多様なる世界—」東京外国语大学語学研究所1996年度公開講座「シルクロードの言語・民族・文化一ーステップ・アジアから朝鮮半島まで」（於東京外国语大学）1996.11.

「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接觸に関する研究」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第88号, 1996.11.

『電腦處理 御製增訂清文鑑』第四冊 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1996.12, 編集

『電腦處理 御製増訂清文鑑』第五冊 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1996, 編集

## 1997（平成9）年

「〈爺們兒〉考—北京口語の記述的研究から—」『東方学会創立五十周年記念, 東方学論集』, 1997.5.

「〈Chineseness〉は存在するか—言語から考える」中国社会文化学会『中国—社会と文化』第10号, 1997.6.

『電腦處理 西夏文《雜字》研究』（共編） 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1997.3.

「平成8年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No.35, 1997.3.

「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接觸に関する研究」東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第90号, 1997.7.

「いま、広東語をまなぶ」『中国語』No.450, 内山書店, 1997.7.

『言語文化接觸に関する研究』No.10 ; 「《三譚總解》の満文にあらわれた特殊語形の来源」（岸田文隆著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所, 1997） 編集

## 1998（平成10）年

「電腦處理西夏文《雜字》研究 序」中国『寧夏社会科学』1998年第1期（総第86

- 期) 1998.1.
- 「言葉は多様だ 一口に中国語とはいいうけれど」『アルク地球人ムック 世界の言葉をモノにするためのカタログ』アルク, 1998.2.
- 「満州語」(共著) 東京外国語大学語学研究所編『世界の言語ガイドブック (2) アジア・アフリカ地域』三省堂, 1998.3.
- 『電腦處理 西夏文字諸解対照表(稿)』(COE 研究高度化推進経費による刊行) 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1998, 共編著
- 『電腦處理 御製増訂清文鑑』第六冊 東京 外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1998, 編集
- 『電腦處理 御製増訂清文鑑』第七冊 東京 外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1998, 編集
- 「平成 9 年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No. 38, 1998.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第 92 号, 1998.3.
- (テレビ出演) 「(特別講義) 外国語への招待 中国の諸言語 (1) 漢語諸方言 (2) 少数民族の言語」放送大学学園, 1998.5.
- 1999 (平成11) 年**
- 『東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所 王育徳文庫目録』編集, アジア・アフリカ言語文化研究所, 1999.3.
- 『清代中国語・満州語辞典』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1999.
- 『電腦處理 御製増訂清文鑑』第八冊 東京 外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1999, 編集
- 『電腦處理 御製増訂清文鑑』第九冊 東京 外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 1999, 編集
- 「〈プロフィル〉史金波教授」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第 95 号, 1999.3.
- 「平成 6 年度科学研究費補助金《国際学術研究に関する総合調査研究》研究連絡会・報告〈東アジア〉」国際学術研究総括班『海外学術調査ニュースレター』No. 41, 1999.3.
- 「教育」『もっと知りたい香港』(第 2 版) 弘文堂 1999.5.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第 96 号, 1999.7.
- 「(講演) 東アジアの都市の人々のことばと文化: 唐通事の学んだ言語」京都産業大学国際言語科学研究所主催シンポジウム 1999.11.
- 「各論 中国語 唐通事の担った初期中国語教育—南京官話から北京官話へ」『東京外国語大学史』東京外国語大学, pp.855-912, 1999.11.
- 「各論 フランス語 序章」『東京外国語大学史』東京外国語大学, pp.553-563, 1999.11.
- 「(講演) アジア・アフリカの文字がわかる: 東アジアの未解決文字」アジア・アフリカ言語文化研究所, 1999.10.
- 2000 (平成12) 年**
- 「〈プロフィル〉チングルタイ (清格爾泰) 教授」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第 98 号, 2000.3.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接触に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第 98 号, 2000.3.
- 「(共同研究プロジェクト報告) 言語文化接

- 触に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第101号, 2001.3.
- 『電腦處理《文海宝韻》研究』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 2000, 共編著
- 『電腦處理 西夏文字字素分析』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 2000, 共編著
- 『電腦處理 西夏文字反切法分析』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 2000, 共編著
- 「唐通事の学んだ言語—『訳詞長短話』と『東京異詞相雜解』—」『京都産業大学国際言語科学研究所所報 第21巻』pp. 13-36, 2000.3.
- (テレビ出演)「東アジアの諸文字」エル・ネット「オープン・カレッジ」高等教育情報化推進協議会, 2000.2.
- 「(講演)世界史に長崎をはめ込んだ男：古賀十二郎」日蘭交流400周年記念シンポジウム, 長崎市教育委員会主催, 有楽町朝日ホール, 2000.9.
- 「(講演)長崎異国通事の伝えた福州語」日本中国学会（於東京大学）2000.10.
- 「(講演)東京外国語大学の先史時代」東京外語会（於銀座オフィス）2000.11.
- “Introduction to Qiang Phonology and Lexicon: Synchrony and Diachrony” (Evans, Jonathan Paul著, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 2000) 編集協力
- 2001 (平成13) 年**
- 「言語類型地理論を唱えた国際派言語学者橋本万太郎」『言語』別冊, 2001.2.
- 「長崎異国通事資料『東京異詞相集解』の言語について」梅田博之教授古稀記念論文集刊行委員会編『梅田博之教授古稀記念論文集』, (韓国) 太学社, pp.1131-1145, 2001.3.
- 「(講演)中国の言語と文字」渋谷区幡ヶ谷社会教育館主催 講座はたがや文化俱楽部「中国の現状」第10回, 2001.3.
- 「『文部省及諸向往復』について」『東京外国語大学史』(資料編1) pp.1074-1080, 2001.3.
- 「古賀十二郎の母校への短信」『長崎談叢』第90輯, 2001.5.
- 「(共同研究プロジェクト報告)言語文化接觸に関する研究」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第102号, 2001.7.
- 「(講演)東アジアの言語と文字」板橋区グリーン・カレッジ主催, 2001.9.
- 「(平成13年度言語研修報告)福州語研修報告」東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所『通信』第103号, 2001.11.
- 2002 (平成14) 年**
- 『海南島方言基礎語彙集』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版, 2002.
- 『契丹小字釈読問題』(清格爾泰著, 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所／不二出版 2002) 編集協力
- 「貴重書紹介—維新前後外国語図書」『東京外国语大学史』(資料編3) pp.427-428, 2002.3.
- 『華僑・華人事典』(共同執筆) 弘文堂 2002.6.
- 「(文部科学省特定研究)東アジア出版文化に関する総合的研究」(講演)「東京異詞相集解釈読問題」東京大学学士会館, 2002.8.27.



***Journal of Asian and African Studies***  
Published by the Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.

The Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, a national government research institution affiliated with the Tokyo University of Foreign Studies (TUFs), has worked to implement and stimulate research on the languages, linguistics, history, cultural anthropology and ethnology of Asia and Africa since its foundation in 1964. It was the first Inter-University Institution to be designated in the Humanities and social sciences in Japan, and has been engaged in the computerization of data in Asian and African languages and cultures since the 1970s. This area of speciality has been strengthened further by the establishment of the Information Resources Center in 1997, the main purpose of which is to process information resources pertaining to the languages and cultures of Asia and Africa.

The *Journal of Asian and African Studies* welcomes contributions in Japanese, English, French, German and Chinese that fall within the following three categories; Articles, Source Materials and Remarks, and Reviews. Articles should be based on original research, those devoted to new interpretations and new questions are particularly encouraged as are substantial review articles on particular areas of scholarship. For more details on our publishing requirements see Guidelines for Authors.

**Manuscript Review Procedure:** All articles, contributions received are sent to referees. Favorably evaluated submissions are generally published six to twelve months after the final manuscript has been received.

**Guidelines for Authors**

To submit a manuscript for consideration, send one copy to: The Editorial Committee, Journal of Asian and African Studies, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 3 chome, Asahi-cho, Fuchuu-shi, Tokyo, 183-8534, Japan. Articles are selected by peer review. Authors sending manuscripts to the journal should not simultaneously submit them to another journal, nor should manuscripts have been published elsewhere in substantially similar form or with substantially similar content.

Manuscripts must be either printed or typewritten, on standard A4 size paper, on one side only with wide margins all around. Double space everything, including block quotations, footnotes, Bibliography and figure captions. Those who write with computers or word processors are encouraged to send a disk version together with the manuscript (disk format is given below). Authors should clearly indicate on the first page of the manuscript to which category their submission is intended, by writing in red ink one of the following, Article, Source Materials and Remarks, or Reviews. For manuscripts indicated as Articles and Source Materials, contributors should supply a table of contents to go before the text. The title of the submission, author's name and institution of affiliation should be given only on a separate title page, and should not appear anywhere else.

**Footnotes:** Footnotes should be numbered consecutively throughout the manuscript, and printed or typewritten on separate sheets from the main text. They should be indicated by raised numbers in the text. Citations to publications should be placed in the footnotes as follows:

Taylor 1976, pp.189-190.

Full references should be given in a separate bibliography which follows the text. Entries should be made as shown below:

Taylor, Robert H. 1976. "Politics in Late Colonial Burma: The Case of U Saw." *Modern Asian Studies*, 10, pp.161-193.

**Abstracts:** Authors of manuscripts designated as Articles and Source Materials and Remarks must supply an abstract in English of not more than 500 words. All manuscripts, no matter to which category they belong or which language they are written (except Japanese), must include a list of five keywords in English.

**Tables and Figures:** Authors should indicate the sizes of tables and figures with clear instructions to show where they are to appear in the text. Captions for all tables and figures should also be provided.

**Special Scripts:** Any special linguistic or other scripts/signs should be listed on separate sheets.

**Reviews:** Full data of books or articles to be reviewed should be indicated in the following style:

Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Revised Edition). London: Verso, 1991, 224pp.

**Disk Format:** We only accept disks that contain plain text-files of the manuscript. The file should not contain any private/corporate defined characters. Characters that cannot be represented by the standardized character sets should be so marked, or simply left blank. Software-dependent file formats such as MS Word or TeX sources are not accepted. Disks should be in IBM 9 sector format (2HD 1.44MB [High Density], 2DD 720KB [Double Density]), or Macintosh Format (2HD 1.44MB, 2DD 800KB).

**Proofs:** Authors are requested to read the first proofs. Corrections should be limited to typographical errors only.

Any manuscript that does not conform to these guidelines may be rejected. As a rule, manuscripts submitted will not be returned to the authors. Also, the Editorial Committee reserves the right to reproduce and transmit by electronic and other means (e.g. on www pages) all contributions that are published in the *Journal of Asian and African Studies*. The *Journal of Asian and African Studies* (ISSN 0387-2807), is published twice a year in March and September by Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 3 chome, Asahi-cho, Fuchuu-shi, Tokyo, 183-8534, Japan.

**Back Issues:** Information about availability of back issues may be obtained from the Editorial Committee (address below).

Address changes, manuscripts for publication, inquiries, and all other communications should be sent to the following address:

The Editorial Committee, Journal of Asian and African Studies, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 3 chome, Asahi-cho, Fuchuu-shi, Tokyo, 183-8534, Japan

FACSIMILE: 81-42-330-5600. URL: <http://www.aa.tufs.ac.jp>

TELEPHONE: 81-42-330-5617 E-mail: [editcom@aa.tufs.ac.jp](mailto:editcom@aa.tufs.ac.jp)

## 執筆要領

1. 原稿には、「ジャーナル原稿」と朱書し、論文、資料・研究ノート、書評・紹介の区別をしるす。
  2. 原稿はプリントアウトしたものを正本とする。用紙はA4を用いる。  
日本語（中国語）の場合、手書きによる投稿も認める。その場合、横書き原稿用紙（20字×20行）を用いること。
  3. 投稿にあたっては、パソコンのフロッピーディスクを同封することが望ましい。  
\*ディスクを送る場合は、IBM 9 sector format の2HD 1.44 MB (High Density), 2DD 720 KB (Double Density) または Macintosh Format (2HD 1.44 MB, 2DD 800 KB) にし、ディスクのラベルに「IBM format」あるいは「Mac Format」と明記する。  
\*文書はテキストファイル (plain text file, ASCII file) を原則とし、MS Word やTeX ソースは認めない。
  4. 欧文の場合、タイプライターによる投稿も認める。その場合、ダブルスペースでタイプし、イタリック体の箇所には下線をほどこすこと。
  5. 表題、執筆者名及びその所属は、別紙に一枚にまとめる。その他の箇所には、執筆者名及び所属を記載しないこと。日本語及び中国語の原稿については、表題の下に欧文訳を必ず添えた上、執筆者名及びその所属を日（または中）欧両文で明記する。
  6. 写真、図表などにはキャプションを添え、希望の挿入場所、大きさを指定すること。
  7. 特殊字母・符号使用の原稿については、特殊字母・符号の一覧表を別に添えること。
  8. 日本語の論文、資料・研究ノートには、500語以内の外国语（英語、フランス語、ドイツ語、中国語）のレジュメを附して、同時提出すること。日本語以外の言語を用いた場合は、500語以内の英文レジュメを附すること。
  9. 日本語の論文、資料・研究ノートには、キーワード（日本語と英語それぞれ5語）を附して同時提出のこと。日本語以外（英語、フランス語、ドイツ語、中国語）の場合には、英語5語のキーワードを附すること。
  10. 論文、資料・研究ノートの場合、章、節などの目次を本文冒頭にするす。
  11. 注は通し番号にし、番号順にまとめて別冊にする。注の番号は一字分の肩にnの形で入れる。
  12. 他著作を引用・言及する場合、注には下の〔例〕のように著者名、年数、ページ数のみをしるす。  
〔例〕 Sapir 1925, pp. 40-41.  
今西 1972, p.25
- \*同一著者の著作物が1年に2点以上ある場合  
1975a, 1975bのようにa, bで区別する。
13. 文献名は稿末にまとめて参考文献の一覧をつける。その場合、著者の姓のアルファベット順に列記するか、または文献を言語別に分けてわかりやすく並べる。記載方法は、下記の〔例〕にしたがう。
- 〔例〕 単行本
- Bloomfield, Leonard. 1933. *Language*. New York: Henry Holt & Co.
- 〔例〕 雑誌
- 前嶋信次 1966 「テリアカ考—文化交流史上から見た一薬品の伝播について」『史学』38-4, pp.1-39
- Sapir, Edward. 1925. "Sound Pattern in Language." *Language*, 1, pp.37-51.
- 〔例〕 論文集掲載論文
- Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi, C.W. Arensberg and H.W. Pearson, eds.), pp.243-270, Chicago: The Free Press.
- 白鳥庫吉 1944 「拂菻問題の新解釈」『白鳥博士記念論文集（東洋学報29-3・4）』pp.407-500, 東洋協会学術調査部
- \*同一論文集中の論文を多数引用している場合、その論文集自体を単行本の扱いで見出しとして出し、各論文には次のような要領で論文集を示す方式を取ってもよい。
- Polanyi, Karl. 1957. "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi et al. eds.), pp.243-270.
14. 書評・紹介の場合は、本文冒頭に本、論文についてのデータをなるべく詳しく述べること。
- 〔例〕
- Joseph H. Greenberg: *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Random House Studies in Anthropology, AS8). New York: Random House, 1968, 212pp., US\$3.95.
- Muhammad 'Abd al-Qadil: *Ta'rikh al-Yaman al-Qadim* [古代イエメン史], Beirut: al-Mu'assasat al-'Arabiyya li'l-Dirasat wa'l-Nashr. 1973, 291pp., Lira 8.
- 西田龍雄 『緬甸館譯語の研究—ビルマ言語學序説』(華夷譯語研究叢書II) 京都松香堂 1972, 394pp. 6,000円
15. 校正は最低限、初校を著者校正とする。なお校正時の手直しは、誤植及び字句の修正にとどめること。

# JOURNAL OF ASIAN AND AFRICAN STUDIES

**No.64**

## CONTENTS

### **Articles**

Domestication of Outside and Genesis of Public Order: Some Notes on the Symbolic Universe of Chieftainship of the Hor of Southwestern Ethiopia .....	MIYAWAKI, Yukio .....	1
Disclose the Sorcerers: Difference and Unification in an Indonesian Marginality .....	OKUNO, Katsumi .....	37
The Space of Africanness: Using Gnawa Music in Morocco as Evidence of North African Slavery and Slave Culture .....	GOODMAN SINGH, David R. ....	75
On Formalization of Morphological Typology .....	MINEGISHI, Makoto .....	101
Inflection vs. Derivation in Degema .....	KARI, Ethelbert E. ....	129
Reflexive Marking and Related Functions in Akan .....	OSAM, Kweku E. ....	141
Reconstructing of Maltese Verbal Stem-Vowel .....	NAGATO, Yoichi .....	153
The State Farm System in the Red River Delta in the First Half of the Le Dynasty Vietnam .....	YAO, Takao .....	173
Nation, Church and People: A Development of the Christian Revival Movement in Tanzania .....	KOIZUMI, Mari .....	193
Religion and Politics in Nigeria: The Real Cause of the Sharia Conflict in 2000 .....	TODA, Makiko .....	217

### **Source Materials and Remarks**

Conversational Roles and Social Functions of Code-Switching among Igbo Bilinguals .....	OKOLO, Bertram A. ....	237
Negative Questions in Hindi: Negative Questions in Asian Languages 1 .....	MATHUR, Ramesh & UEDA, Norihiko .....	251

---

Professor Motoki NAKAJIMA: A Record and a List of Academic Works .....	273
--	-----

---

RESEARCH INSTITUTE FOR LANGUAGES  
AND CULTURES OF ASIA AND AFRICA (ILCAA)



## 投 稿 規 定

- 原稿の内容は、アジア・アフリカの言語文化研究に学術的に寄与しうるものとします。投稿にあたっては、論文、資料・研究ノート、書評・紹介の区別をしてください。但し、この区分についての最終的な判断は、当編集出版委員会の責任で行います。
- 投稿された原稿は、レフェリー制度を通じて審査の上、当編集出版委員会が最終的な採否の決定をします。また採否にかかわらず、原則として原稿（フロッピー、図表を含む）は返却しません。
- 投稿者の資格は、特に制限しません。
- 原稿の分量は制限しませんが、未発表のものに限りません。
- 使用言語は、日本語、英語、フランス語、ドイツ語、中国語のいずれかとします。
- 稿料の支払い、掲載料の徴収は行いません。なお、著者に抜刷を50部贈呈します。それ以外にも、あらかじめ注文があれば、実費で作成します。
- 締切日は、9月30日（3月31日発行）及び3月31日（9月30日発行）とします。
- 本誌に発表されたものを転載する場合は、あらかじめ当編集出版委員会にご一報の上、出版物を一部ご寄贈ください。
- 編集出版委員会は本誌に掲載された全ての原稿を電子化媒体によって複製、公開し、公衆に送信することができるものとします。
- 連絡先：東京外国语大学  
アジア・アフリカ言語文化研究所  
編集出版委員会  
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1  
電話：042-330-5617  
FAX：042-330-5610  
URL：[http://www\\_aa.tufs.ac.jp](http://www_aa.tufs.ac.jp)  
E-mail：[editcom@aa.tufs.ac.jp](mailto:editcom@aa.tufs.ac.jp)

## アジア・アフリカ言語文化研究 64号

2002年9月30日 印刷発行

発行者：東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所  
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1（電話 042-330-5600）

編集者：（編集出版委員会）  
内堀基光、小川一了、菊澤律子、C. ダニエルス（委員長）、  
陶安あんじ、新谷忠奈、高知尾仁（副委員長）、床呂郁哉、豊島  
正之、永原陽子、羽田亨一、星一泉、三尾裕子（五十音順）

印刷：中西印刷株式会社  
〒602-8048 京都市上京区下立売通小川東入

表紙の題字（津田尚子）