

祝 福 か ら 邪 悪 へ

北西部マダガスカルにおけるツィーニの
概念を通して見た〈土地の主〉像の変容*

深 澤 秀 夫

From Blessing to Wickedness:

A Consideration on the Changing Notion of "Master of Land"
Which Especially Concerns "Tsiny" in Northwestern Madagascar

FUKAZAWA, Hideo

Abstract

"Tsiny" is the popular image of evil spirits which harm one's wealth or his health among the Tsimihety people of Northwestern Madagascar. "Tsiny" is thought to dwell in an ant hill or a tree around which is twisted by ivy plants or a hole where a big snake such a madagascar boa stays. No one dares to enter into these lands or plots so that "tsiny" spirit may become angry and punish him, because its character is very wicked.

However, a comparative study which concerns ethnographic data on malagasy peoples shows us that "tsiny" was not evil and wicked spirits but only a "master of land" which had controlled ambiguous power over men and women who lived there, that is to say "tsiny" gave them both blessing and calamity. So at the first stage of the changing notion, "master of land" does mean only this ambiguous spiritual power of land. And at the second stage, the notion and the image of "master of land" begins to be transformed. That does mean not only an ambiguous spiritual power but also a man who had constructed a village and had cultivated land. This founding man showed to his descendants his physical power/success and his magical power/ability to ally himself with the spiritual power as "master of land". And at the final stage, a founding man and his dead descendants who are categorized as ancestors begin to dominate the notion of blessing over men and land, but on the other hand the spiritual

* 本稿は、1993年5月29日、弘前大学で開催された日本アフリカ学会第30回学術大会の席上に於ける発表「土地の霊の〈邪悪さ〉と祖先の祝福—マダガスカルにおける〈土地の主〉像の変容—」を基に、起草したものである。

power of land begins to be alienated from blessing, and it begins to be forced its way into wicked and harmful spiritual identity.

Those diachronical processes reveal us a profound malagasy notion of "master of land" which contains double-image of man and spiritual existence, and ambiguous power of blessing and cursing. Accordingly, this notion is a key to understand malagasy people's society and their ritual behaviour.

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 序論：土地を離れる土地の霊 2. ランパン・バーリ：土地の豊饒と祖先の祝福 3. ツィーニ：邪悪で恐ろしい土地の霊と祝福を授ける良き自然の霊 <ol style="list-style-type: none"> 3-1. 1938年の Mattei による記述 3-2. 1985年の Tongasolo による記述 3-3. Befandriana 地方の農村におけるツィーニ 3-4. ツィミヘティ族以外にみられるツィーニについての記述 | <ol style="list-style-type: none"> 4. ファハシーヴィ：〈土地の主〉としての人間・〈土地の主〉としての霊 <ol style="list-style-type: none"> 4-1. 蜂蜜の採取 4-2. 猪の狩猟 4-3. トゥングア・フトットラア：焼畑における播種前の儀礼 4-4. ファナマミアナ・ヴァーリ：焼畑における収穫前の儀礼 4-5. 灌漑水路の開鑿 4-6. 村の建立 4-7. 村における牛の供犠 5. 結論：〈土地の主〉の観念の二重性と力の両義性 |
|--|--|

1. 序論：土地を離れる土地の霊

「あたしゃね、このところ〈赤いもの〉(mena raha)の夢をよく見るんだ。〈赤いもの〉たあツィーニ (tsiñy) のことさ。〈赤いもの〉の夢をよく見るのは、身体の中のトルンバ (tromba) が外に出たがっていることの証しだとひとが言うからね、今トルンバを行なわなきゃいけないと思うんだよ」

—北西部の州都マハザンガ (Mahajanga) の町に10年以上居住する30代のツィミヘティ族 (Tsimihety) 女性の語り—

不妊と時には生命をも危ぶむ異常出血に悩まされ続け、病院と薬局も時間とお金の浪費しかもたらさなかつたと感じ、現在またことさら身体の不調を覚える女性の個人史とトルンバと呼ばれる憑霊—治療信仰 (cf. Estrade 1985, Lambek 1981) との出会い、それもトル

ンバ信仰発祥の地とされる北部サカラヴァ族 (Sakalava) 地方のブイナ (Boina) 王国群の王都のひとつであると共に北西部最大の町における出会いの語りとしてあるならば、ここに凡百の中の一事例以上のものを見出すことは難しいであろう。しかしながら、土地をめぐる呪的・霊的所有者という「土地の主」(cf. 馬淵 1974) の観念の問題として捉える時、この語りは語られた1993年という現在を強く際立たせるのである。

この語りの何処が現在なのか？ それはこうである。上記の女性の言葉の中に出てくる〈赤いもの〉とはその女性の説明によれば、マダガスカル語で一般にメナラーナ (menarana), ツィミヘティ族方言でメナビツク (menapitsoko) と呼ばれる蛇を指しており、したがってこれは、「赤いもの」mena raha とメナラーナ mena rana とを対照したごく簡単

な婉曲表現である。ちなみに、メナラーナは学名 *Leioheterodon madagascariensis*、マダガスカル全土とりわけ西部の乾燥林帯でごく普通に見られる体長 1.5 m-2 m の主として昼行性の無毒の蛇であり、蛙・ねずみ・小鳥・鳥の卵などを常食としている (Preston-Mafham 1991: 105-107)。そして、夢見の中で、メナラーナとツィーニとトルンバとの結びつきが語られたわけであるが、ツィミヘティ族本来の土地の農村部に住む人びとにとって、三者それぞれは既知の存在であるにしても、メナラーナはツィーニと結びつくべきであり、メナラーナもツィーニもトルンバと結びつく性質のものではない。そもそも、トルンバとして人に憑依する霊の素姓は農村部に於いてさえ、サカラヴァ族の王と王族、東に隣接するベツィミサラカ族 (Betsimisaraka) の首長、19世紀前半にこの地に侵入し70年以上にわたってツィミヘティ族を支配したメリナ族 (Merina) の王や王族と行政官、それに同じツィミヘティ族でも自己の祖先ではない人物と種々雑多であるものの、それらは全て死んだ人間の霊である点は共通している。これに対し、ツィーニは後で述べるように、〈もの〉(raha) と総称される点ではトルンバと同一であるにせよ、人間の霊とは何らの係わりももたない、土地の霊である。また、トルンバという脈絡を離れても、ツィーニは人間を「襲い」(mahagoda)¹⁾ 時にこれを「病いに至らしめる」(mankarary) 存在ではあっても、人間に「憑依する」(mitsangana)²⁾ とは考えられてはいない。それゆえ、ツィーニとトルンバとが結びつけられあるいは相互置換的存在として語られはじめたこと、これはすぐれて現在なのである。

この現在の成り立ちを、マダガスカルにおける憑霊信仰総体の問題としてではなく、ツィーニに凝縮され表現された「土地の主」の観念の側から見るならば、土地を媒体として結晶しえた霊的力の観念が、その媒体をぬきにひとつの独立した霊的実体として浮遊しはじめたこと、言い換えれば、「土地を離れる土地の霊」と捉えることができよう。ツィーニが人間を襲うのは正に人間の側がツィーニが居るとされる土地空間の中に侵入するという確たる契機があればこそであるのに対し、自己の祖先以外の死者の霊の憑依であるという性格の点においてトルンバは個々人の生活史とは全く係わりをもたない平面において一方的に人間に介入してくる不条理こそが特徴である。土地から引き離された言わば括弧つきの土地の霊がそれでも尚土地の霊として存在し続けることができるかどうか、これは将来を待たねばならない事柄であるが、土地の霊が土地を離れつつあること、ここに表出される現在とは、土地と人間との係わりをめぐる呪的また霊的観念の一連の変容の過程の線上にこそ位置づけられるべき問題である。

なぜか？ 土地の霊の観念が変容を生じたことは、通時的に視れば、これが最初ではない。最初ではないどころか、土地の豊饒性からの疎外に始まる土地の霊の「やせ細り」の過程は、恐らく、土地の霊の土地そのものからの分離をもって、最終の段階を迎えつつあるからである。そして、これらの観念の変遷、すなわち〈土地の主〉像の変容、を現代のマダガスカルの民族の慣習の中に読みとり跡付けること、これが本稿の主題である。

1) mahagoda は、goda を語根とし、「からかう、あざける、冗談を言う」を意味する (Faridanonana 1977: 36)。例えば、墓地で幽霊 (lolo) がそこを通りかかった人間に声をかけたり姿を現わしたりすることは、全て mahagoda oloña「人間を襲う」と表現される。

2) mitsangana とは本来、人間が「立つ」ことを意味する自動詞である。憑霊は、ラハ・アツェンガナ (raha atsangana)、すなわち「立たれたもの」と表現される。

2. ランバン・バーリ： 土地の豊饒と祖先の祝福

土地の豊饒をめぐるツイミヘティ族の人びとの観念のあり様をよく明示する慣行として、祖先に対する新米の奉獻儀礼—ランバン・バーリ (lambam-bary)—をとりあげてみよう。

ランバーナ (lambana) は食事の際に食器等を置くために床の上に延べられる籐を、ヴァーリ (vary) は稲もしくは米や飯を意味するが、なぜ儀礼がこのような名称で呼ばれるのかは、明らかではない。儀礼は、稲の刈り取りが終わり脱穀が始まるまでの間、凡そ6月頃に行なわれる。儀礼の過程そのものは簡素であり、収穫されたばかりの稲から取った新米を炊きあげた飯と塩を入れずに煮た³⁾ニワトリの肉の二つを、水田の近くの石やラフィヤ椰子の葉柄でできた台の上に置いて祖先に捧げ、その後それらの飯と肉を集まった人びとが食べて終了する。

このランバン・バーリにおいて留意すべきことは、次の点である。

- a. ツイミヘティ族は、焼畑における陸稲耕作も行なっているが、ランバン・バーリは水田における水稲耕作の収穫についてのみ行なわれる。
- b. 同じ水田でも、耕作者自身が開いた水田、人から買った水田、人から借りた水田では、ランバン・バーリは行なわれない。儀礼の対象となるのは、相続水田 (tanim'bary lova) に限られている。

- c. たとえ相続水田を所有しているとしても、〈他所者〉(vahiny) は、ランバン・バーリを行なわない。これを行なうのは、相続水田を持つ〈土地の主〉(tompon'tany) の人間だけである。
- d. 飯と肉の奉獻の対象となるのは、自己が所有する水田を開いたとされる祖先およびそれを代々相続してきた祖先達である。

ツイミヘティ族は、最初にその土地に定住し森を伐り開いて村を構え、灌漑水路を掘って水田を拓き、死して後その土地の墓に埋葬された男性を、その土地や村の〈開祖〉(lehan'omby, lohandriaña)⁴⁾と呼ぶ。さらに、稲作も牛牧も行わず山や森で採取狩猟などを行なって暮らす人びとがいたとしても、たとえそれらの人びとの姿形が人間 (olombeloña) のそれであれ、これを〈獣〉(biby) と呼ぶことから、〈開祖〉はまた、その土地その村の小さな文化英雄にはかならない。この〈開祖〉およびその兄弟姉妹の全ての子孫に対し、男女を問わず〈土地の主〉(tompon'tany) の称号が付与される⁵⁾。言わば〈開祖〉の共系子孫 cognatic descendants にあたる人びとはひとしく、〈開祖〉自身も埋葬されている祖先の墓 (ampasan-drazana, vavohotro) に葬られる権利をもち、その土地における供儀 (jôro) や祈願 (tsikafara) をとおして神 (zanahary) や祖先 (razana) からの祝福を受けることができる。また、〈開祖〉の男系子孫 agnatic descendants の長老男性たちは、〈供儀を司るもの〉(ampijôro) または

3) 神や祖先に捧げる肉の煮こみに塩を加えないことは、ランバン・バーリだけではなくツイミヘティ族の儀礼に共通する習慣 (fomba) である。明らかに塩を媒体として、神や祖先の食べ物/人間の食べ物との対立と差異が形成されているが、ツイミヘティ族自身は、昔は人間の食べ物にも塩は入っていなかったと語り、これを伝統/現代の対立と捉えている。

4) lehan'omby は「牛の通り道」を、lohandriaña は「貴族の頭」を意味し、lohan'ombi-be 「大きな牛の頭」と称することもある。

5) 筆者は Mahajanga 州 Befandriana 県を主たる調査地としているのに対し、Mandritsara 県を主たる調査地域としたアメリカの文化人類学者 P.J. Wilson は、同じカテゴリーの人びとに対する名称として〈土地の子孫〉(zafin'tany) を挙げている (Wilson 1992: 40-42)。筆者の調査地でも、〈土地の子孫〉の名称が通用しないわけではないが、〈土地の主〉の名称を汎用している。

〈供儀の〉杖を握るもの〉(ampitan-kobay)⁶⁾と呼ばれ、その土地や村で行なわれるさまざまな供儀や祈願を司り、神や祖先と子孫の生者との媒介、すなわち、〈土地の主〉の人びとのなかの司祭役を果たすこととなる。この〈開祖〉との間でいかなる親族関係をもたず、その土地や村に居住する人びと、女性や男性の婚入者・それら婚入者の連れ子・ムラ(fokon'olona)⁷⁾の認めた寄寓者、これらの人びとは何年あるいは何世代そこで生活をしようとも、〈土地の主〉に対するときは常に〈他所者〉(vahiny)として位置づけられる。〈他所者〉の人びとは、その土地の墓に埋葬される権利をもたず、男性はその土地で神や祖先に対し供儀や祈願を行うことは許されない。〈他所者〉の人びとが神や祖先の祝福を必要とする際は、その土地の〈土地の主〉の男性に仲介を依頼するかさもなくば自らが〈土地の主〉である土地に帰らなければならない。それゆえ、〈土地の主〉の人びとは、墓と供儀のための石台(toñy, lokambato)⁸⁾が置かれ神と祖先と交流しうる呪的・霊的空間、すな

わち〈祖先の土地〉(tanindrazana)の内部において、いかなる〈他所者〉に対しても霊的・祭祀的に優越しているのである。

したがって、ランバン・バーリの儀礼をめぐる祝福の構図は、明快である。〈開祖〉が自然の森を切り開いて水田をつくりその土地に「文化」を印し、死して墓に埋葬されることによって〈祖先の土地〉という名の均質な呪的・霊的空間を創りあげたのに対し、一方個々の水田の開拓者もまたその規模こそ劣れ正にその開いた水田の大きさだけの「文化」を土地に印したのであり、〈土地の主〉であるならば水田のある土地の墓に埋葬されることによって祖先となり、自己の開いた水田の稲の実りの祝福を、自己の子孫であると共に水田の正統な相続者たちに与え続けるのである⁹⁾。「水田を開く」(mamaky tanim-bary)という行為は、労働力の投下という生産—経済行為であるばかりではなく、ツィミヘティ族の人びとにとっては〈森で〉(anati-ala)の言葉に集約される人間の世界に非ざる空間¹⁰⁾を人間の世界へと組みこんでゆくすぐれて文

- 6) 祖先や神に対して呼びかける際に、〈土地の主〉の男性は、そこらへんの樹の枝であれあるいは草の茎であれ、必ず〈杖〉(kobay)を手に、供儀獣もしくは土地を差し押さえる。
- 7) 行政村(fokon'tany)との連絡役にあたる公選された村長(sefo)一人を有し、18歳以上の村の全居住者から構成される集会(voria)を意志決定の場とする民の側からのムラが、「人びとの集まり」を意味するフクスルナ(fokon'olona)と呼ばれる。それぞれのフクスルナは近隣のフクスルナとの間で境界を取り決めた領域(faritany)をもち、この領域内への〈他所者〉の定住および未耕作地の分与は、フクスルナが裁決する。
- 8) 神と祖先に対する供儀や祈願を行なう特定の場所に設けられた石台のうち、村落内にあるものをtoñy、村落外にあるものをlokambatoと呼び(cf. Faridanonana 1977: 65, 111)、〈祖先の土地〉には必ずいずれかひとつもしくはその双方がある。北西部サカラヴァ族のトゥンギについて Feeley-Harnik は「穏やかな、平和なを意味する平民または王族の祖先たちを記録しておくために建てられたり植えられた樹であり、〈土地の主〉もしくは〈他所者〉として離れて暮らす土地に人びとを結びつけている」と説明している(Feeley-Harnik 1991: 594)。
- 9) それゆえ、自分で開いたり第三者から購入した水田は自己の一存で売却できるのに対し、祖先から相続した水田については、同じ祖先からの水田の全相続者の同意がなければ、売却は許されない。なぜなら、正統に相続した水田であってもその真の所有者は、相続人ではなく、水田を開いた祖先自身だからである。
- 10) a. 森と川は、カラヌル(kalanoro)と呼ばれる通常は目に見ることのできない髪の高い小人の活動領域である。b. 森の中を夜間あちらこちらに現れる発光体を、〈幽霊の火〉(motron-dolo)と呼び、人びとは恐れる。c. 人間によって飼育されている動物(biby tariminy)に対する野生動物は、〈森の動物〉(biby anati-ala)と呼ばれる。d. 〈森の人間〉(oloña anati-ala)とは家屋をもたずに採取狩猟を行なう野蛮人、もしくは森でキャンプをはる牛泥棒や米泥棒のアウトローを意味する。

化的な行為にはかならない。

このように、現在のツィミヘティ族の〈土地の主〉の観念は、〈開祖〉を頂点に祖先—子孫の関係を軸として再生産されてゆく入れ子型の祝福の構造だけから成っているように見える。では、祖先と化した〈土地の主〉の陰で、〈土地の霊〉は何処へ行ったのか？

その答えを、先のランバン・パーリにおける飯とニワトリ肉の供え方が暗示している。すなわち、これらの供物は、台の上と葉に盛られた地面の上とに必ず二分されて置かれるのである。なぜ、二分されねばならないのか？この問いに対するツィミヘティ族自身の答えは、「それが習慣 (fomba) だから」の一言のみである。しかしながら、台の上の供物が明らかに祖先の取り分であるとするならば、地面の上の供物は誰の取り分なのか？

ランバン・パーリ、この簡素な儀礼が、ツィミヘティ族の錯綜した〈土地の主〉の観念のあり方の現在を語っている。

3. ツィーニ：邪悪で恐ろしい土地の霊と祝福を受ける良き自然の霊

ツィミヘティ族の人びとの中に、祖先とは結びついていない土地そのものの霊的あるいは呪的な力の実体化した表象を探るとするならば、1章ですでに述べたツィーニ (tsiñy) の観念へと立ち戻らなければならないであろう。ここでツィーニとは何かを、ツィーニはこれまでどのように記述されてきたのかとの視点から、ツィミヘティ族についての民族誌のうちに探ることから始めたい。

3-1. 1938年の Mattei による記述

Mattei の報告には、「土地の神霊」divinités du lieu についての記述と tsigny もしくは

tsiñy の名称をはっきりと挙げそれについて記述している箇所とが見出される。

前者の「土地の神霊」は、家屋について一般的な説明を加わえている項目において使用されている。それによれば、ツィミヘティ族の人びとは家屋を建てる際には、占い師 (môasy) の助言に従って、良い土地を選定する。仮に、その場所が良い土地ではない場合でも、特定の色のニワトリ・蜂蜜・酒を祖先および「土地の神霊」に捧げることによって、そこは良い土地となる (Mattei 1938: 139)。

現在のツィミヘティ族の人びとの間では、もはやこの儀礼そのものは、見られない。家屋の建築にかかわる儀礼は、家が完成した際に任意に執り行なわれる〈祝いごと〉(tsaboraha)¹¹⁾ だけである。そもそもこのツェブラーハは、新築のみならず結婚式・割礼・快気・遠方よりの帰郷・試験の合格など、さまざまな機会に主催者の喜びの心を人びととの間で分かち合うために行なわれるものであり、その場で乞われるものも主として〈祖先の土地〉における祖先の祝福である。また、Mattei の記した「土地の神霊」がはたして何であったのかも詳らかではないが、祖先と「土地の神霊」に対する供物のうち、特定の色のニワトリはすでに述べた現在ツィミヘティ族の間におけるランバン・パーリのそれと同じであり、蜂蜜と酒は後に述べるツィーニに対する供え物と同じである。

一方、ツィーニについての具体的記述は、信仰と儀礼の項および禁忌の項の中でなされている。tsigny または tsiñy と呼ばれる男性／女性の精霊 esprits は、森であればからまりあった鳶やドゥ (do) と称される大蛇に、平地であれば蟻塚に宿っている。ツィーニはその悪意をもって知られており、常にねたみ深く自己の棲む場所を見張っているため、そ

11) tsaboraha とは、tsabo「する、行なう」、raha「もの、こと」、すなわち「ことを行なう」「ものを行なう」が直訳の意味であり (Faridanonana 1977: 114)、〈喜び〉(falifaly, ravoravo) と表現される心の状態こそがこの〈祝い〉を行なうことの動機でありまた理由とされるため、特定の機会に常にツェブラーハが行なわれるわけではない。

の場に入入した人間はツィーニに襲われることになる。そのことを防ぐため、一部の占い師たち (moasy) は、ツィーニに積極的に呼びかけ、ツィーニとの間で〈血キョーダイ関係〉 (fatidra)¹²⁾ を結んだ上で、その悪しき力を無化し、その土地の耕作を可能とする呪薬、〈ツィーニを去らせるクスリ〉 (ody fanalantsiny) を作製する (Mattei 1938: 160, 172)。

ツィーニをめぐる現代ツィミヘティ族の人びとの観念とはほぼ同じ内容の事柄が、ここに記述されている。けれども、荒ぶるツィーニを呪的に馴化する能力および役割を与えられているのが、〈土地の主〉の司祭たちではなく占い師たちである点は、十分な注目に値する。なぜならば、〈祖先の土地〉という呪的・霊的空間の内部における土地の豊饒と平安の保証は、〈土地の主〉の人びとの専管事項のはずであったからである。

3-2. 1985年の Tongasolo による記述

その民族誌の「日常におけるツィミヘティ族祖先からの信仰」の章のなかで、ツィーニに対し独立の項が設けられ、2頁にわたり詳細な説明が展開されている。

ツィーニは、もしそれが怒ると、人を死に至らしめたり、財産に損害を与えたり、幸福の邪魔をしたりする力を持っていると信じられているため、日常的に人びとによって恐れられている。

ツィーニは、次のような場所や土地に棲んでいる。

- a. 谷間や平地の藪のおい茂っている所

- b. 蔦のからまっている樹や場所
- c. 蟻塚のある場所

これらはツィーニが好んで棲む場所や土地であり、逆にそのようなもののある場所や土地は、そこにツィーニがいることを証している。ツィーニが何であるかについて、ツィミヘティ族の人びと自身明快な説明を与えているわけではないが、ツィーニとは、善きことや望ましきこととは全く無関係に常に悪しきことのみを行なう〈力〉 (hery) ないしは〈精霊〉 (ian-draha)¹³⁾ であることを信じている点では、一致している。人間の側がツィーニに触れなければ何事もないものの、もし一寸でもツィーニに触れようものなら、たいへんに罅猛であり、たとえ不注意であったにせよ、生命に係わるような災い (loza) を引き起こしかねない。そのため；

- a. ツィーニのいる場所は、たとえそこがどんなに肥沃な土地であれ、そこであえて農耕を行なう人間はいない。仮にツィーニが居ることを知らないで、ある土地で農作業を行なってしまった場合でも、そのことがわかった時点ですぐに耕作を中止する。
- b. 災いのふりかかるとを恐れ、蔦のからまる樹や藪を、あえて伐る人間はいない。
- c. 同じように、蟻塚をあえてこわしたり或いは蟻塚に鋤を入れようとする人間もない。もし耕作地内に蟻塚があった場合には、蟻塚とその周囲の土地を、立入禁止としてしまう。

12) マダガスカル各民族の間で広く行なわれている擬制的親族関係の確立方法である。一般にファティドゥラを結ぶ当事者たちは、それぞれの身体の一部を傷つけ、そこから流れ出た血を、何らかの方法で互いにすすることになる。親族と同様な相互扶助の義務および当事者同士と互いのキョーダイとの性的関係と婚姻の禁止が、新に課せられる (Firaketanany Fiteny sy ny Zavatra Malagasy 1937-1973)。しかしながら、人間である占い師と霊であるツィーニとの間で、どのようにしてファティドゥラが結ばれるのか、Mattei の論文には記されていない。

13) ian-draha は、イアーナ (iaña) とラハ (raha) の二語の複合語であり、イアーナは「魂」・「靈魂」を、ラハは第一義的には「もの」の意であるが、靈魂・幽霊・トルンバ・カラヌールなど「人間に非ざる」〈もの〉を広く指示する単語であり、それゆえ、仮に〈精霊〉と訳出した (cf. Faridanonana 1977: 41, 90)。

「ツィーニとのいさかいは決して終わりはしない」(adin-tsiny tsy mba mety vita)との言葉に示されるように、これらの禁忌 (fady) を破った人間には、必ずやひどい災いが訪れるとされる。ツィーニの棲む場所の近くを耕やしたりあるいは耕作したい人間は、ツィーニを怒らすことをたいへんに心配し、牛・ニワトリ・貨幣・蜂蜜などを供え、そのお許しを乞うている。

以上より、灌漑水路を最初に掘ったり、新しい耕作地を開いたり、村を創設したりする時は、必ずトルンバ降霊者 (mpanao tromba) や占い師 (mpimoasy) の許へ行き、事の前にその場所にツィーニがいるのかいないのか、いる時はそれらの仕事をして構わないのかそれともいけないのかを尋ねなければならない (Tongasolo 1985: 176-177)。

Tongasolo は、ツィミヘティ族の人びと自身の口から自分達の〈祖先の習慣〉(fomban-drazana), すなわち「伝統」が最もよく守られている地方と語られるスフィア川 (Sofia) 上流の Antsakabary 地区で長年布教に携わる神父であるため、そのツィーニについての記述は一番網羅的でまた微にわたっている。そこから引き出されるツィーニの霊的特質は、次のようにまとめられる。

- a. 自然の中にある特定の指標が、ツィーニの存在を示すとともに、ツィーニは常にある空間内において人間の活動に先行して存在する。
- b. ツィーニの持つ霊的力は、人間の生命および幸・不幸をも左右しうるものである。
- c. ツィーニの性格は怒りっぽく邪悪ではあるが、その力は人間の側の作用に対応して発せられるものであり、人間の行動とは全く無関係に働く不条理なものではない。
- d. ツィーニは特定の土地と密接な結びつきを持つにもかかわらず、ツィーニの存在を感知しその対処方法を授けるの

は、〈土地の主〉の司祭たちではなく、占い師やトルンバ降霊者である。

3-3. Befandriana 地方の農村におけるツィーニ

筆者自身の調査地においても、ツィーニをめぐる語りを展開されており、それを Mattei および Tongasolo の記述と対照させながら、記してみよう。

- a. ツィーニの居場所は、蟻塚・蔦のからまる樹・メナピーツクやマダガスカル・ボア (dô) の棲む土のうろ (lavaka) とされるが、とりわけ後者のような大蛇の棲むうろとの観念が顕著である。そればかりではなく、大蛇の棲むうろ = ツィーニの領域というよりも、メナピーツクやボアなどの蛇そのものにツィーニが「宿っている」(mipetraka) との観念も語られ、大蛇とツィーニとの関係の語りにはあいまいな部分が少なくない。
- b. ツィーニが〈もの〉(raha) である点は等しく認識されている一方、ツィーニの姿形についての具体的な言及はなく、「目には見えない」との語りが一般的である。
- c. ツィーニは「怒りっぽく」(masiaka) その上「意地悪」(ratsy fañahy) であるため触れてはならない存在であるが、調査地においてある個人の病気や死がツィーニに求められた具体例そのものはない。
- d. Mattei および Tongasolo の記述と筆者の調査資料との一番大きな違いは、ツィーニをめぐる霊的力と人間との係わりの点にある。前者によれば、ツィーニは人間に祝福をもたらすことはなく、災いしかもたらさない悪しき存在ではあるが、その領域に人間が踏みこまない限りは安全であり、また供物によってその怒りを宥めるために人間の側か

らツィーニとの間に関係をもつこともある。これに対し、調査地において、人間の側がツィーニに供物を捧げることによって一定の関係をもつことは、〈邪術〉(mosavy, voriky)と見なされている。すなわち、〈呪物〉(aôdy)を用いた〈邪術〉と共によく知られた〈邪術〉のテクニクのひとつが、先に述べた大蛇の棲む土のうろに蜂蜜や酒を供え、ツィーニに対し特定の人間に死や病気をも含む災いをおよぼすことを願うという方法なのである。ここでは、ツィーニは自らの宿る土地という空間の侵犯に怒ってその霊的力を発動するのではなく、ツィーニのもつ「邪悪な」性格が、〈邪術〉のもつ「邪悪な」動機と目的とに呼応するがゆえに人間がこれを利用した結果、その霊的力を行使するのである。ツィーニはもはや、その本来の土地の内部に籠もっていてさえ、存在そのものが〈邪悪〉(ratsy, tsy manjary)以外の何ものでもない。

3-4. ツィミヘティ族以外にみられるツィーニについての記述

3-4-1. ベツィミサラカ族 (Betsimisaraka)

ツィミヘティ族の東に隣接する民族であると共にツィミヘティ族の祖先の起源伝承の地¹⁴⁾に居住するベツィミサラカ族の民族誌には、次のような記述が見られる。

ラハ・アミン・ターニ (raha amin-tany): 土地の(神秘的な)もの。土地の精霊。大地

の神、大地の神聖性。地下の霊 (Lahady 1979: 266)。

トゥンブン・ターニ (tompon-tany): 土地の主。地下の霊。ラハ・アミン・ターニを参照 (*op. cit.* 267)。

これに対しツィーニの単語そのものについて同じ著者は、「森の精霊」génies des forêts, esprits forestiers との訳語を充てるとともにジューニ (jiny) と置換的に用いられると述べている (*op. cit.*, 219, 229)。さらに、ツィーニはベツィミサラカ族固有の霊観念ではなく、トルンバ憑依の流行とともに入ってきたサカラヴァ族からの霊のひとつであると説明されている。ツィーニの特徴は、樹々・岩・水に宿り、それに憑依された人間は他のトルンバと異なり豚肉を食べてもよいことである (*op. cit.*, 259-263)。

ベツィミサラカ族にあっては、ツィーニは土地そのものの結びつきおよびその怒りやすく邪悪な性格を失い、それによって強烈な霊的力をも欠如させてしまっている。しかしながら、ツィーニは依然として自然の中にある特定の指標によってその存在を証されること、またベツィミサラカ族にもツィーニとは名ざされないものの「土地の霊」の観念がはっきりと存在すること、この二点は注目されてよい。

3-4-2. サカラヴァ族 (Sakalava)

ツィミヘティ族の西に隣接する民族であると共に、ベツィミサラカ族同様ツィミヘティ族の形成に与かったサカラヴァ族¹⁵⁾にも、

14) ツィミヘティ族の起源伝承は、その祖先ないしは祖先集団が、St. Marie島の対岸から Antogil湾にかけてのおよそ東海岸からやって来たことを語っている点では一致している (Mattei 1938: 131-134; Wilson 1992: 15-20)。したがって、言語的また文化的にツィミヘティ族は、ベツィミサラカ族と共通する部分が少なくない。

15) 形成史をたどれば、現在のツィミヘティ族の母体は、17世紀末から18世紀にかけ、東海岸から内陸部に進出して来た集団と西海岸から内陸部に進出して来たサカラヴァ族の一部との混交に求められる (Mattei 1938: 131-134; Wilson 1992: 15-20)。現在も、ツィミヘティ族の居住する内陸地方は西海岸地方とのみ幹線道路で結ばれているため、サカラヴァ族との接触の機会が多く、中にはサカラヴァ族の王国のひとつに自ら包摂されているツィミヘティ族起源の集団も存在する (Feeley-Harnik 1976: 131)。

ツィーニについての記述が認められる。

北西部の Nosi-be 島を中心とする一帯のサカラヴァ族の言語調査を行なった Thomas-Fattier は、その著作の語彙集の中で、ツィーニ：「精霊」*esprit*、「超自然的存在」との語義を与えている (Thomas-Fattier 1982: 361)。

北西部 Analalava 地方のサカラヴァ族についての豊富な調査経験に基く Feeley-Harnik の大部の民族誌 *A Green Estate* の中でもごくわずかではあるものの、ツィーニ (*tsigny*) の名称で触れられている。それによれば、ツィーニは「森の精霊」*a forest spirit* であり、サカラヴァ族の王族の祖先達と同じように、人に憑依したが、その際には憑依された人間の村の中に特別の場所を設けることを要求する。その特別の場所が、ツィーニなどの宿る樹や土地のある〈聖なる地〉(*tany masina*) であり、それらの場所は、汚されないようにと柵で囲われている。あるいはツィーニが、子供をのぞむ人たちなどのための「願かけ場所」として、樹を植えることを求めることもある (Feeley-Harnik 1991: 160, 184)。

ここにはもう、ツィミヘティ族の人びとの間で等しく恐怖の対象とされる「怒っぽく」「邪悪な」ツィーニの姿はない。それどころか、祭祀られたツィーニは、不妊の人びとに対し「生命」をも与えるのである。ツィミヘティ族における人間の側からしたツィーニとの関係は、ツィーニを宥めるか、ツィーニを去らせるか、ツィーニを利用して〈邪術〉を行なうかの何れかであり、ツィーニから「祝福」が与えられるという考えほど縁遠いものはない。ツィミヘティ族にもルカンバトウヤトウギと呼ばれる〈願かけ〉(*tsikafara*) を行なう樹の根もとに石台の置かれた場所があるが、そこにおいて願かけ人に対し「願の成就」というかたちでの祝福を与えるのは、神 (*zanahary*) もしくはその土地の祖先 (*razana*) であり、ツィーニではありえない。

3-4-3. 北西部 Ambanja 地方

本来はサカラヴァ族の土地であったもののプランテーションによる商品作物栽培の発達のためツィミヘティ族をはじめとするマダガスカル各地からの出稼ぎ者や移住者も数多く居住する北西部 Ambanja 地方で、憑依現象についての調査を行なった Sharp の著作の中にも、憑依霊のひとつとしてツィーニが挙げられている。

Sharp は、ツィーニを、「自然の精霊」*nature spirits* と捉え、ツィーニはある特定の聖なるタマリンドの樹や特定の岩などの場所に宿ると記述している。そのようなツィーニが宿るとされる場所には、柵がめぐらされ、柱や枝に供えられた白い布が巻かれているため、すぐそれと識別される。ツィーニに憑依されている人は、このようなツィーニが宿る場所の、「番人」もしくは「守護人」役を果たし、それらのツィーニに供物を自ら進んで献じた人は、「番人」の許可を得なければならない。

トルンバに比べ、ツィーニの憑依は Ambanja 地方ではあまり広まっていはいないが、トルンバと共に、「有益で」「良い」(*tsara*) 憑依であり、ンザリニーツィ (*njarinintsy*) ・マスアントック (*masoantoko*) ・ビル (*bilo*) ・シャイ=トゥアン (*shay-tuan*) などの「邪悪で」「危険な」(*ratsy*) 憑依とは、一線を画されている (Sharp 1993: 134-139)。

Feeley-Harnik とほぼ同じ内容のツィーニについての、記述である。「森の精霊」*a forest spirit* と「自然の精霊」*nature spirits* とでは語義および単数/複数に違いが認められるが、ツィミヘティ方言などに於いて〈森で〉(*anati-ala*) という単語は2章でも述べたように、目に見える森の空間を指すと同時にそれはまた村や耕地などの人間の文化-社会的空間と対比される「自然」の空間の意としても用いられること、マダガスカル語には名詞そのものに単数/複数の区別がないこと、この二点からすれば何ら相互排斥的な対立を成し

ているわけではない。むしろ、人間に憑依するものの、それは人間を悩ませるためにするのではなく、正にツィーニが自らと自らが選定した人間との間の持続的な関係の証しとして行なうこと、そしてツィーニの存在を憑依として受け容れる人間、ツィーニの霊的力に帰依する人間には、さまざまな願い事の成就として祝福を与えること、そこにはまたひとつの確固としたツィーニをめぐる観念のあり様が示されている。

では、ツィミヘティ族の人びとの間で流布している邪悪できつい霊的性格をもち人間にとって何ひとつ良きことは与えず恐れられているツィーニとサカラヴァ族を中心とする西部海岸地方の人びとの間で流布している人間の求めに応じ病気の平癒や不妊の治癒のかたちで生命までも祝福を授ける良き霊的性格をもち崇拝の対象とされているツィーニとでは、同一の名称のもとで全く異なる観念が語られているのであろうか、それとも確かに同一の名称のもとで同じ観念が語られていたものが異なる観念へと歩みはじめたものなのだろうか？ この問いをめぐる答えは現在のところ、東南部の山岳地帯に居住する焼畑耕作民、一般にタナラ族 (Tanala) すなわち「森の人びと」と総称される人びと、とりわけイクング (Ikongo) と呼ばれる南部地方について、4年以上にわたる豊富かつ綿密な調査資料を基に書かれた Beaujard の二冊の大部な著作の中に、見出される。

4. ファハシーヴィ：〈土地の主〉としての人間・〈土地の主〉としての霊

このタナラ族イクング地方の人びとの間でもツィミヘティ族の人びとと全く同じ、〈土地の主〉 (tompon-tany) の名称が用いられている。しかしながら、それが〈他所者〉 (vahiny) との対比において使用される点の共通性を別とすれば、〈土地の主〉はイクング地方の人びとの文化・社会的脈絡における

意味を強く担っている。なぜなら、〈土地の主〉の一語が、人間と霊との双方を指示し、前者は王国形成と王国構成の脈絡において、後者は儀礼の脈絡において表出されるからである。

17世紀なかば、西の高原地帯からイクング地方の山岳森林地帯へとザフィランブ (Zafilambo)、〈猪の子孫〉の意、を名のる集団が侵入してきた。ザフィランブ集団はイクング地方に先住していたさまざまな集団を支配・統合し、自らが頂点に立つ貴族層を成すサンダラアナンタナ王国 (Sandranantana) を打ちたてた。この歴史的出来事を境に、ザフィランブ集団侵入以前にこの土地に居住していたさまざまな集団とその子孫たちを集散的に〈土地の主〉と呼び、大地に対する天からの出自を物語るとは言えザフィランブ集団でさえこの脈絡では〈他所者〉の集団のひとつに過ぎない。この天からの〈他所者〉たる王と貴族、〈土地の主〉たる平民集団との対比および相補的關係は、王国レベルにおける供儀の場面における、牛の咽を切る執刀権をもつ王またはその代理人の貴族と神と祖先に対する祈りの言葉を唱える権利をもつ〈土地の主〉の首長との役割の分担に鮮かに示されている。これが、第一の、人間としての〈土地の主〉である (cf. 深澤 1993: 216-221)。

これに対し、ファハシーヴィ (fahasivy) の名で呼ばれる霊的存在もまた、同じ〈土地の主〉の称号を持っている。では、ファハシーヴィとはどのような霊的存在なのか？ しかしながら、この答えは、調査者の Beaujard 自身が1983年の著作の中では「森の精霊」les esprits de la forêt、「自然の精霊」les esprits de la nature と説明しながら (Beaujard 1983: 631)、1991年の著作では「土地の精霊」esprit de la terre, esprit du sol と複数を単数にした上で説明を変更したことひとつをとっても判る通り (Beaujard, 1991: 550)、一義的に与えられるものではない。とすれば、ファハシーヴィが、どのような場面で人間とどのような係わりを

もちまた関係を結ぶのかを見てゆく必要があるだろう。

4-1. 蜂蜜の採取

さまざまな森の産物の採取は男女双方の仕事であるが、蜂蜜の採取だけは男性の専業である。蜂蜜はごく一般的な食糧であると共に、神と祖先に捧げる蜂蜜酒、トゥアベ (toabe), をつくる原料としても用いられる。森で蜂蜜を見つけると、先ずそれを少し採りしょうが科の植物、ルングーズ (longozo), の葉をらっぱ状に丸めたものの中に入れて地面に置き、次に男性がファハシーヴィと呼ぶ;「<土地の主>たるファハシーヴィよ、私たちはここに蜂蜜を発見し、それを手に入れることができました ですから、私たちはあなたに蜂蜜を差し上げます どうかお食べ下さい」(Beaujard 1983: 507)。

4-2. 猪の狩猟

猪は別名<ファハシーヴィの牛>(aombin'ny fahasivy)とも呼ばれる。猪猟を行なうに際しては、ファハシーヴィの許しが必要である。猪が生け捕られたり仕留められたりすると、狩人もしくは狩人の長は先ず、毛を焼くための火をおこす。次に、肝臓を取り出し、その火の熾の上で焼いて、幾つかに切りわけける。焼いた肝臓をルングーズの葉の上に置き、狩の成功をファハシーヴィに対し感謝する(Beaujard 1983: 507, 1991: 396, 504)。

4-3. トゥングア・フトットラア：焼畑における播種前の儀礼

トゥングア・フトットラアのトゥングア (tongoa) は「山と積む」「余分に与える」、フトットラア (fototra) は「樹の根元」の意である。この儀礼は播種の直前に、ファハシーヴィに対しその年の畑での実りへの加護を求め、焼畑耕作地の内部で行なわれる。先ず、耕地内の地面に二本の竹筒が、長い方を東に短い方を西にして立てられる。西の短い方の竹筒

の近くにファハシーヴィの樹と呼ばれその樹がなければファハシーヴィはやって来ないと語られるサンバラーヒの樹 (sambalahy) の小枝が立てられ、その根元に石の板が置かれる。竹筒にラム酒か蜂蜜酒が注がれ、ルングーズの葉がらっぱ状に巻かれた中に生米が入れられ、サンバラーヒの小枝にひっかけられる。この二本の竹筒の意味については幾つかの説明があり、長い方の竹筒は、神 (Zanahary) もしくは<大きなファハシーヴィ> もしくは男性の祖先たちに向けたものであり、短い方の竹筒は、ファハシーヴィもしくは<小さなファハシーヴィ> もしくは女性の祖先たちに向けたものである。

御飯が炊きあがると、石の板の上にルングーズの葉が敷かれ、その上に御飯が置かれる。儀礼を執行する男性は東に向かってすわり、最初に神に対し今年の耕作への加護を求め、次にファハシーヴィを呼び「実りがよくなるかどうかはあなたたち次第です なぜなら、あなた達は<土地の主>だからです」と唱える。最後に、この儀礼に集まった人たち全員で炊いた御飯を、分かちあって食べる (Beaujard 1983: 513-514, 1991: 524-525)。

4-4. ファナマミアナ・ヴァーリ：焼畑における収穫前の儀礼

ファナマミアナ・ヴァーリ (fanamamiana vary) とは、「稲を甘くする」を意味し、この儀礼が終了するまでは、焼畑での収穫を行なってはならない。焼畑の稲が黄色く色づき始めると日を選び、この儀礼が畑で執り行なわれる。先ず、登熟した稲の中からまだ比較的若い穂が選ばれて、穂刈りされる。穂刈りされた稲は、その場で脱穀され、臼と杵とで精米される。三つの石でつくられた簡単な炉の上に金属板が置かれ、その上で焼き米、ラング (lango), がつくられる。掃き清められた地面の上に石の板が置かれ、脱穀された後の穂がのせられる。その上に糠がまかれ、ルングーズの葉に盛られた焼き米が最後に、石の

板に置かれる。儀礼を主催する男性がその前にしゃがみ、神 (Zanahary) とファハシーヴィを呼び、その年の実りに対する感謝を申し述べる；「この地上にありし物を造りし神よ、あなたは私たちの健康を見守ってくれた上、このあふれるばかりの実りをももたらしてくれました。私たちは、こうして健康であることの喜びを、あなたにお伝え申し上げたく、ここにお呼びした次第です〈土地の主〉たるファハシーヴィよ、あなたも私たちのつづが無きことを見守ってくれた上、この豊かな実りをももたらしてくれました」。この祈りが終わると、集まった人びとが、焼き米を分かちあって食べる (Beaujard 1983: 516-517, 1991: 376)。

「焼畑では、祖先を呼ばない」ことが伝統であったものの、近年ファナマミアナ・ヴァーリの儀礼も変化を生じ、一部では焼畑ではなく村内の家屋内で行なわれ、そこでは神やファハシーヴィと共に祖先も最後に呼ばれている (Beaujard 1983: 516-517)。

4-5. 灌漑水路の開鑿

灌漑水路を新に開鑿する際は、その水口にあたる部分の土地で、儀礼を行なう。まず、ルングーズの葉を採ってらっぱ状に丸め、サンバラヒの樹の小枝に結びつけ、枝を地面につき立てる。儀礼の主催者の男性が、丸めた葉の中にラム酒を注ぎ、東に向かって神と〈土地の主〉たるファハシーヴィに呼びかける。自分たちはあらかじめあなた方にこれから行なう作業について知らせたのだから、自分たちに何か悪いことをもたらさないようにと祈る。その後、その場に集まった人びとの間で、ラム酒を飲みまわす (Beaujard 1983: 522-523)。

4-6. 村の建立

村を建立するに際しての儀礼は、ザフィラソンプ集団出身の貴族の出席を必ず求めた上で、行なわれる。吉日が定められ、村が建立され

る場所の一画が切り払われる。二本の異なる長さの竹筒が切り出され、その地面につき立てられる。筒にラム酒が注がれ、一方飯炊きの準備が進められる。この時用いられる米は必ず焼畑で栽培された伝統的品種でなければならない、買った米や水田で新しく栽培されるようになった品種の米は不可である。二本の竹筒の西に置かれた石の板の上に、ルングーズの葉に盛られた飯が置かれる。ここで、石の板の西に立上った貴族の男性が、東に向かい、先ず神を呼び、家が増え、村が繁栄することを祈る。次にすわって、〈土地の主〉たるファハシーヴィを呼び、その怒りを招くことなく、その土地に無事定住できるようにと頼む。終わりに、その貴族の男性自身の一族の死者の霊に呼びかける。これが済むと今度は、〈土地の主〉の長老男性が、自らの祖先たちに呼びかけ、最後にその場に集まった人びとが御飯を分かちあって食べ、この儀礼を終了する (Beaujard 1983: 339)。

4-7. 村における牛の供儀

村で牛の供儀を行なう場合、リネージの長は、神 (zanahary)、祖先、〈土地の主〉たる土地の霊の順に呼びかけ、牛肉と御飯、それに人為的に加工された蜂蜜である蜂蜜酒を供える。これらの供え物は、北部タナラ族の間では、三つに分けられる。二つは台の上に置かれ、神と〈大ファハシーヴィ〉および祖先たちのための供物である。三番めの供物は土の上に置かれ、土地の霊、子孫を残さず死んだ人間、「奴隷」のためのものであると言われる (Beaujard 1991: 396)。

以上、タナラ族の人びとの間では、現在でもさまざまな儀礼の機会に〈土地の主〉たるファハシーヴィに対し呼びかけや祈りがなされ、供物が捧げられている。そのことは、ファハシーヴィが、蜂蜜・猪・陸稲といった土地の産物の豊饒およびその土地に定住し生活する人間の生命を左右する広大で豊かな力を

持つとの観念に裏づけられており、その力の大きさと豊かさはまた、ファハシーヴィが背景とする〈森〉に対する観念そのものである。すなわち、Beaujard の言葉によれば、「森、墓を取り巻きその昔は敵に覆われていた森、それはファハシーヴィやククランプ (kokolampo) といった〈土地の主〉たる土地の精霊 *esprits du sol* の世界である。それらの霊は、土地だけではなく、猪・蜂蜜・植物の「主」でもあり、その宿る土地に似て¹⁶⁾、長い髪の毛の黒い存在である。森はまた、動物の霊と鬼の住まう「異界」でもある。森には死者が住まうと同時に、人間がそこから山芋・生薬・建築資材・蜂蜜酒やラム酒や砂糖キビビールを造るのに欠かせない樹皮を手に入れる、生命の源たる野生の世界である」(Beaujard 1991: 26)。

しかしながら、〈土地の主〉たる土地の霊の力がその背景とする〈森〉に対する観念と同じように広大で豊かであることは、その力が人間にとって好ましい結果を生むようにもまた望ましくない結果を生むようにも作用する両義的な性質のものであること、具体的に述べれば、人間の健康を保ち人口を増加させ村を繁栄させる一方、一旦それが怒れば人間を病気にしあるいは死にも至らしめるものであることを、意味している (cf. Beaujard 1991: 88)。このような両義的で未分化な土地の霊の力のあり様を決定するのは、「怒っぽい」「邪悪」といった霊そのものの性格ではなく、土地の霊の領域の内部で人間が土地の霊としかるべき関係を確立した上で活動したかどうかのものっばら人間の側の問題である。したがって、タナラ族におけるファハシーヴィは、時として人間にマイナスの作用を及ぼすにしても、それは常に正当なる力と位置づけられているのである。

このように一見明快なタナラ族のファハシーヴィの観念の内部にも、大きな変化が生じつつある。

その第一は、ファハシーヴィが祖先およびその土地の最初の居住者の霊と混同され始めたことである。この混同は、村内でリネージ長の家の東に建てられている祖先祭祀のための供儀柱がファハシーヴィの樹とされるサンバラーヒからできて一方、焼畑における儀礼では祖先の飲み物とされる蜂蜜酒やラム酒が逆にファハシーヴィに対する供え物とされている点にもはっきりと表われている。この三者を結びつける等号とは、人格化されず単数でも複数でも呼びかけられるファハシーヴィ、墓だけを残し名前はおろか子孫さえ忘れ去られてしまったその土地の先住者たち、名前も個性も忘れられた昔の祖先たち、すなわち非個別性および没人格性である (Beaujard 1983: 296-297, 1991: 396-397)。

第二は、ククランプ (kokolampo) の霊の観念とファハシーヴィの霊の観念との混交である。ククランプとは、今日のタナラ族の人びとの間では一般に、森の不吉な霊 *un esprit maléfique de la forêt* を意味している。ククランプは、普通は目には見えないものの、牛や鳥などのような姿形にも変わることができる。翼の下に火を抱いた「火の鳥」の姿をして現れることが多いとも言われ、人びとはこの鳥の姿をしたククランプをたいへんに恐れている。このククランプが宿るとされる土地を耕作するに際しては、占い師兼治療師がそのククランプを去らせるかあるいは自分との間に紐を結ぶことを目的とする呪物〈ククランプのくすり〉(ody kokolampo) を作製する。ククランプは自然の精霊 *des esprits de la nature* たるファハシーヴィの人格化であるとも言われる一方、南西部のマハファーリ族

16) ささまざまな植物が生い茂る未開墾地を、*tany lava volo*、すなわち「髪の毛の長い土地」と呼び、「髪の毛が長い」とされるファハシーヴィやククランプの姿と重なり合う (Beaujard 1991: 26)。ここで述べられている「髪の毛が長くて色が黒く背が低い」とのファハシーヴィの姿は、ツィミヘティ族にあってはカラヌールに対する描写とたいへんに似ている。

(Mahafaly) やバラ族 (Bara) の人びとの間では現在でもなおクランプとは自然の精霊そのものである (Beaujard 1983: 385, 1991: 442-443, 552)。すなわち、ファハシーヴィが〈森〉のもつ象徴性の全てを背景とした両義的な力すなわち「自然の精霊」でありうるとするならば、クランプが背景とするのは〈森〉のもつ象徴性のなかの幽霊や鬼が行き交う「異界」としての部分であろう。それゆえ、クランプの力は、両義的なそれではなく、死や災いと言った人びとにより恐怖をもって迎えられる一義的な性質のものとならざるをえないのである。ファハシーヴィの力の内に包含されうるクランプがファハシーヴィの観念と混交しやすいことは当然であるにせよ、本来は異なるファハシーヴィとクランプとが結びつけて語られ始めた時、それは両義的であるべきファハシーヴィの力に対する観念そのものが変化を生じ始めたことの証しそのものに他ならない。

そろそろ、3章の終わりで投げかけたツィーニそのものの観念のあり方に対する問いへと戻るべき時であろう。

5. 結 論：〈土地の主〉の観念の 二重性と力の両義性

ここで、タナラ族についての儀礼に関する豊富な資料を念頭においた上で、ツィミヘティ族における儀礼のやり方の幾つかに注目してみよう。

まずは、供物の台の上と地面の上の二分のやり方の問題である。この二分法が採られるのは、先に述べた刈り上げ新米の奉獻儀礼であるランバン・バーリおよびラサ・ハリアンガ (rasa hariaña), 二つの機会においてのみである。ラサ・ハリアンガとは、「財産を

切る」を意味し、人の死後1~3年のうちにその死者の「取り分」として牛を供儀する儀礼であり、これを果たさないと死者は縁者の人間を病気にするとされる。場所は、ラサ・ハリアンガのみが行なわれる、村から離れかつその村の墓のある山や丘を望む丘の上である。死者に対する御飯と煮られた牛の肉の供物は、ラフィヤ椰子の葉柄を切って作られた台と地面の上とに、バナナの葉に盛られて二分される。これに対し、村内およびルカン・パトゥで行なわれる供儀に際しては、喉を切られた牛の鮮血が大地に流されたり器に集められてルカン・パトゥの石に注がれるものの、供物そのものが二分されることはない。言わば、ラサ・ハリアンガの儀礼の対象が、祖先の墓に正式に埋葬された死者であるにせよ個性および生者との親族関係を生々しく備えたまだ「祖先に定位されきれない」存在であるとすれば、村内およびルカン・パトゥで行なわれる儀礼の対象は、神と個人名を挙げられるものの祖父母に対する親族名称ダディラヒ (dadilahy) とダディ (dady) をもって一括して呼びかけられる集合的な祖先¹⁷⁾、「祖先に完全に定位された存在」である。

次は、供物の内容の問題である。どのような供物が捧げられるのかという点でも、上記でグループ分けされた儀礼の機会には、そのまま同じグループを構成する。供物が上下に二分されるランバン・バーリとラサ・ハリアンガにおいて供物とされるのは、御飯とニワトリの肉/牛の肉だけである。一方、村内とルカン・パトゥにおいて行なわれる供儀に際しては、御飯と肉に加わえラム酒もしくはトゥア・ドラアザナ (toa-drazana) が供物として不可欠である。トゥア・ドラアザナとは、タナラ族の蜂蜜酒とは異なり、生の蜂蜜を鍋や鉄板の上で煮つめて真黒にしそれに水を加わ

17) 祖先の一般名詞はラザナ (razana) であるが、供儀に際して「祖先よ」(ry razana) との呼びかけはなされず、常に「おじいさん」(dadilahy) と「おばあさん」(dady) という親族名称を用いた呼びかけがなされる。もちろん、この呼びかけの中には、+3世代以上の人びとも含まれている。

えた飲み物であり、日常生活の中では喉や胃腸のくすりとして飲用される。そして、ツィーニに〈邪術〉を願う際、ツィーニの最も好む物として供えられるのが、生の蜂蜜もしくはラム酒なのである。

現在のツィミヘティ族の儀礼の中で、ツィーニの占める位置は何処にもない。タナラ族のファハシーヴィのように、ツィーニが儀礼の中で呼ばれることも、ましてや供物を捧げる対象とされることもない。がしかし、名ざしこそされないものの供物の二分法はタナラ族のやり方と全く同じであり、祖先を対象とした中心的儀礼の中において人為的に変型させられるとは言え蜂蜜が不可欠とされる点もタナラ族におけるファハシーヴィと祖先との混交を髣髴とさせる。すなわち、ツィーニとはツィミヘティ族の人びとの間においても、タナラ族の人びとのファハシーヴィの観念と同じ、両義的な力を持った土地の霊＝土地の主として存在したのではないだろうか？ であるとするならば、サカラヴァ族の間に見られる生命をも含めた祝福を人間に授ける良き自然の霊としてのツィーニは、その両義的な力の一面が結晶した姿に他ならず、ツィミヘティ族の人びともその他の〈もの〉(raha)とは異なり生命をも奪う力を持つがゆえにツィーニを恐れることは、依然としてツィーニが保持している両義的な力のもう一面の存在を証していると言えよう。

では、なぜツィーニは本来の両義的な力を失い、社会の中心から排除され、土地のあちらこちらに棲まう〈邪悪な〉霊へと転化したのであろうか？ この問いに対しても、タナラ族の事例が大きな示唆を与えている。すなわち；

- a. 本来は焼畑など村外での儀礼では、神とファハシーヴィだけを呼び、祖先を呼ばなかったものが、次第に祖先を呼ぶようになってきている。それどころか、ファナマミアナ・ヴァーリなどのように、焼畑で行なわれていた儀礼が、

村内の屋内で行なわれるようになっていく。

- b. ファハシーヴィの観念そのものが、はるか昔の無名の先住者たちの霊や非個別化した祖先と混交し、相互置換的に語られるようになっていく。
- c. ファハシーヴィは、森の不吉な霊クランプとも混交して語られるようになっていく。

ファハシーヴィが祖先と結びついてゆく、それだけファハシーヴィはクランプとも結びつきを深めてゆく、このことは一見すると矛盾のようでもある。しかし、これこそがツィミヘティ族においては最終的に〈土地の主〉たる両義的な力をもったツィーニを邪悪な霊へと追いやった過程で生じたことなのではないだろうか。すなわち、その土地における実りや人間の生命をも含めた豊饒の祝福において祖先が中心的な位置を占めれば占めるほど、それに従って両義的であったはずの土地の霊の力は生命をも奪う負の極へと収束してゆくのである。そして、土地の豊饒の祝福に祖先を引き込んだのが、〈土地の主〉の観念の二重性である (cf. Raison-Jourde 1983: 24-26)。ツィミヘティ族において〈土地の主〉は人間のみに係わる観念であるのに対し、タナラ族において〈土地の主〉は土地の霊と人間双方に係わる観念である。恐らく、原初的な〈土地の主〉の観念とは、ある土地に定住した人間の側から見た、両義的な力を持ち時には荒ぶることもあるファハシーヴィやツィーニのような「土地の霊」そのものである。そして、その瞬間にこそ、〈土地の主〉の観念の二重性と変質が、内在している。すなわち、土地に宿るツィーニやクランプを呪的に排除するのが占い師兼治療師の役割であることに見られるように、ある土地に人間が定住するということは、取りも直さずこのような〈土地の主〉たる「土地の霊」との間で親和的な関係を確立することができること、そのためには人間の側に呪的な能力が用意されているこ

とを意味している。ある村の開祖は、物理的に村や水田を開くことに成功した人物であるばかりではなく、その地の「土地の霊」の負の力を抑えると同時に祝福を引き出すことに成功した呪術的能力をもった人間ということになる。とすれば、その開祖が死んで埋葬された時、両義的な力としての「土地の霊」が人びとに直接与える祝福と、開祖が「土地の霊」から引き出すことに成功し人びとに間接的に与える祝福とは容易に混同され、後者は祖先としての開祖が子孫に与える祝福の観念によってより強化される結果、〈土地の主〉の観念は、「土地の霊」から「土地の霊」と人間と

の関係に、最後にその土地の墓に埋葬された祖先と子孫との関係へと変容を繰り返してゆくのである。Beaujard 自身も言う；「土地の霊が大きな儀礼から姿を消し、単に不吉な霊にすぎなくなると共に、先住民の伝統は否定されてゆくのである」(Beaujard 1991: 545)。

〈土地の主〉の観念の「土地の霊」から祖先化への移行の速度は、焼畑耕作から水田稲作への移行の速度と密接に結びついているが、この問題は、中央高地のメリナ族 (Merina) における水田開発と先住民の排除・周縁化の事例と共に、改めて論じたい。

参 考 文 献

- Beaujard, Philippe. 1983. *Princes et Paysans: Les Tanala de l'Ikongo, Un Espace Social du Sud-Est de Madagascar*. Paris, L'Harmattan.
- . 1991. *Mythe et Société à Madagascar: Le Chasseur d'Oiseaux et la Princesse du Ciel*. Paris, L'Harmattan.
- Estrade, Jean-Marie. 1985. *Le Tromba: Un Culte de Possession à Madagascar*. Paris, L'Harmattan.
- Faridanonana. 1977. *Rantimbôlaña Diksonera Tsimihety*. Antananarivo, Akademia Malagasy
- . 1937-1973. *Firaketanany Fiteny sy ny Zavatra Malagasy*. Antananarivo, Imprimerie Industrielle.
- Feeley-Harnik, Gillian. 1976. *Sakalava Royal Work: A Study of Aesthetics in Labor and Government*. Ph. D. Thesis of New York University.
- . 1991. *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- 深澤秀夫. 1993. 「マダガスカルの〈土地の主〉と王権」『オセアニア 2 伝統に生きる』(須藤健一・秋道智彌, 編), pp. 209-223. 東京大学出版会
- Lahady, Pascal. 1979. *Le Culte Betsimisaraka et Son Système Symbolique*. Fianarantsoa, Librairie Ambozontany.
- Lambek, Michael. 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 馬淵東一. 1974. 「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権」『馬淵東一著作集第二卷』, pp. 201-244. 社会思想社
- Mattei, Louis. 1938. "Les Tsimihety". *Bulletin de l'Academie Malgache*, 21, pp. 131-195.
- Preston-Mafham, Ken. 1991. *Madagascar: A Natural History*. Oxford, Facts on File.
- Raison-Jourde, Françoise. 1983. "Introduction". *Les Souverains de Madagascar: L'Histoire Royale et Ses Résurgences Contemporaines* (F. Raison-Jourde ed.), pp. 7-68. Paris, Karthala.
- Sharp, Lesley A. 1993. *The Possessed and the Dispossessed: Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*. Berkeley, University of California Press.
- Thomas-Fattier, Dominique. 1982. *Le Dialecte Sakalava du Nord-Ouest de Madagascar*. Paris, SELAF.
- Tongasolo, Patrice. 1985. *Fomban-d Razana Tsimihety*. Fianarantsoa, Librairie Ambozontany.
- Wilson, Peter J. 1992. *Freedom by a Hair's Breadth: Tsimihety in Madagascar*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.