

先住民と侵入者——祭司と首長の原初的対立

Chiefs of Invaders vs. Indigenous “Priests of land” in the Precolonial Africa

中林 伸浩

元桐蔭横浜大学スポーツ健康政策学部
(金沢大学名誉教授)

(2017年3月18日 受理)

1972年筆者が初めてアフリカ調査に入った場所はウガンダで、ナイル川、ビクトリア湖、キョーガ湖に囲まれたブソガ地方の北部だった。ウガンダは植民地以後70年はたっていて、すでに独立もしていた。バナナ林に囲まれた草葺の丸い家といったアフリカの風景以外は、表面的にごく普通の現代的農村だったので、一週間もたない時期、たまたま出席したすぐ近くの葬式で、異様ないでたちの男女10人ほどの集団の風変わりな儀礼に出会い、一驚した。かれらは伝統的な樹皮布を身にまとい、奇妙な音楽を演奏し、憑依する者もいた。ひととおり儀礼が終わると、筆者のところに寄ってきた女性メンバーたちは、かなり攻撃的な態度で小銭を要求した(女性たちというよりは、その霊が要求したのだ)。

かれらはアバスエジ(abaswezi, 単数は omu-swezi) とよばれる祭司・霊媒集団で、かれらの治病儀礼であり、またイニシエーションでもある犠牲をとまなう儀礼は、その後いくつも見た。かれらの信じる霊はオムサンブワ(単数 omusambwa) という。名目的ではあれ、すでに殆どの村人がクリスチャンであるこの場所で、かれらは例外的に頑固な

「異教徒」だった。当然、筆者は大いなる関心をもって調査し、考察したのであるが(中林1977)、ひとつ謎として残ったのは、一体アバスエジとは何者かといつかれらの由来だった。というのは、ブソガを含む東アフリカの大湖水地方にはあちこちにこのような霊媒カルトがあり、それはブソガの北西に位置するブニョロにかけて存在したというバチュエジ(bachwezi)に由来すると一般に想定されている。ここではそれらをまとめて、前例もあるので、「チュエジ複合」と呼びたい。ブニョロにおいては、現在まで数百年続いているビト王家というのがあがるが、バチュエジはそのひとつ前の「王朝」で、ビトの侵入者が来たとき、ビト系に王権を譲って、自主的に湖に姿を消した神秘的な人びととされている。

大湖水地方は19世紀末に西洋人がやってくるまで、全く文字の記録がなかった(ここがイスラムが早くから入った西アフリカとちがう)。バチュエジの神話的伝承の解釈は人類学者、歴史学者によってすでに多く行われているが、それは神話伝承の解釈の常として、実際の歴史の反映だというものから、後代の

創作だというものまで様々である。したがって筆者の以下の議論も屋上屋を重ねるおそれもあるが、要点はこうなる。アバスエジの特徴のひとつは、一般村民に対して霊的権威によって威圧的な態度をとるが、実はそうした態度は、政治的支配者である王や首長に対しても及ぶのである。今のブソガにおいても、伝統的な王（実際は複数の「文化首長」）がいて、伝統的儀礼の祭司であるアバスエジと交流するところを筆者も見ただが、かれらは首長に対して敬意をもって接しはするが、決して従属的ではない。逆に首長が霊的問題に関わったときは、一般人と同様にアバスエジの霊的権威に従うのだ。このことは伝統的な首長権（または王権）と儀礼的権威が、対立的であったり、一致していなかったことをうかがわせる。

一般に古代社会は、王などの最高権力者が、同時に共同体の神に仕える最高祭司を兼ねる形とか、あるいは神なる王、つまり神聖王の形など、いわゆる「神権政治」とか「祭政一致」が想定されている。実際アフリカでも、前者では南部アフリカで名をはせたロベドゥ人における雨師女王があり、後者ではフレーザーの著作が有名にしたナイル河沿いのシルック人の神聖王がいた。しかしアフリカの王には、祭司王でもなければ、神聖王でもない者もいた。実際、ブソガの西隣りのブガンダ王国の王は、何度もブソガを侵略した歴史のある強力な地位であったが、それには霊的な神聖性がなかったことが分かっている。テバンデケという名の歴史上の王にいたっては、霊媒集団と正面衝突をした。自分の子どもたちが病で死ぬという事態に、霊媒に儀礼を依頼したのだが、かれらが過大な報酬を要求したのに怒り、かれらの多くを処刑し、その社祠を破壊した。しかし結果は王の敗北だった。かれは気が違い、それから逃れるために、自ら霊媒になってしまった (Kiwauka 1971:56-7)。

筆者が以下で推定しようとしているのは次のようなことである。ブソガで何世紀か前に首長権（または王権 bwami）が伝播してきたとき、当時の先住民のなかから、その先住性を根拠に対抗して生まれた祭司・霊媒たちがアバスエジだった、そしてこうした祭司と首長の対立、あるいは「祭政の不一致」は、大湖水地方のチュエジ複合一般にあてはまるだろうということである。しかしこれを証明するには、いくつか困難がある。まず何世紀も前の首長と祭司たちの葛藤を伝承などで確かめることは不可能である。筆者が頼りにするのは、現在における祭司たちの活動のありかたから、その葛藤を想像するだけである。

ブソガに限っていうと、もうひとつ大きな問題がある。D.H. コーエンというブソガの歴史研究者に『ブソガの歴史伝承……ムカマとキントゥ』(Cohen, 1972) という著書がある。今ではキントゥもムカマもアバスエジたちが憑依し、儀礼をおこなう精霊の名前で、つまり先に述べたオムサンブワ霊にすぎないのだが、コーエンはあつめた伝承によって、このふたつをブソガの首長たちの始祖として、実在の人物として扱っているのだ。これを素直に受け取れば、アバスエジは首長の祖先を神格化した精霊をまつる、首長側の祭司群ということになってしまう。これは筆者の意見とはかなりずれる。コーエンは大湖水地方の伝承による歴史の権威であり、ブソガで1966年ごろ行った300人にのぼるインタビューと質問表を駆使して、この書を著わした。したがって、彼の資料にまで遡って彼の議論をくつがえすというのは、歴史学者でもない筆者には無理である。

とはいえ、神話上の神格を歴史上の人物に比定するのは、少なくともバチュエジについて、今では旗色が悪い。アイリス・バーガーは、ビト王家がバチュエジの霊的権威を利用して、それを神話的始祖にした以外の証拠はまったくないという (Berger 1981:52)。チュエジ系の諸王国についても、たとえばC.

リグリーはブガンダの初期の王たちは17、8世紀の王宮内の合議によって始祖たちとして作り上げられた、という。そして、ブニョロ王国だけでなく、ルワンダ王国でも、ブルンディ王国でも、当時の王権の周囲が霊的権威を利用して始祖とした、と総括している(Wrigley 1983:41)。またJ-P. クレティアンは、ブガンダのキントゥ（ブソガと同系の神格）について、次のような解釈をしている。この王国の始祖については、隣接するブニョロ王国の正統性をかけて、これまでも歴史家が多く議論してきた。それは端的に、その始祖がブニョロの王が差し向けたというキメラという王か、そうでないか、という民族的誇りの問題になる。クレティアンは、ブニョロからの王権伝播の時期に、キメラを王として受け入れたブガンダ側の主流氏族グループと、その連合からはずれた傍流氏族グループがあったとする。その後、王国の実体が固まった段階で、その両グループのあいだに融和が生まれ、当時の大きな儀礼の対象だったキントゥ霊を、いわば始祖として加上し、ブガンダ王国の独自性をも表明したのだ、という(Chretien 2003:113)。

以上のような説は筆者の議論にとってどういう意味をもつだろうか。これらの著者がいうように、キントゥが実在の王ではなく、儀礼の対象である霊的存在であり、その霊的権威を当時の王権を支える勢力が、王の始祖に祭り上げたというのなら、コーエンの『ムカマとキントゥ』もやはり疑ってかかる必要がある。筆者から見てもコーエンのやりかたは疑問が多い。ムカマを始祖だとする首長たち(ンゴビ氏族)がブニョロ方面から湖水(キョーガ湖)をわたって、北部のイインゴという場所に着いた、といっているのを筆者は知っているが、コーエンはブソガの東からムカマは来たというだけである。コーエンはまた、ムカマ儀礼をいまでも盛んにやっているアバスエジについて2、3行しか言及がない。そうした細かい話は別にして、先住民と

侵入者の対立の枠組みを、ブソガのアバスエジや大湖水地方のチュエジ系の儀礼に当てはめようというのが、筆者の目標である。その目で見ると、リグリーやクレティアンの神話ないし霊的権威の単純な「政治的利用」とはちがった、首長(王)と祭司・霊媒の対立が浮かんでくる。

最初に述べたように、筆者が見たアバスエジの社会的な地位と活動の実態が、この首長と祭司の原初的な対立の推測の根拠である。まず、アバスエジの精霊のあり方から想像される先住性あるいは土着性がある。アバスエジはその名がブニョロの「バチュエジ」とよく似ているにもかかわらず、その起源がブニョロだという話は聞いたことがなかった。逆に、アバスエジの先祖は、王族の「母方」だという伝承はあった(先住民の含意がある)。さらに「バチュエジ」というのは精霊の総称なのだが、ブソガの「アバスエジ」は祭司・霊媒の総称に変化して、精霊の総称ではなくなった。それはオムサンプワである。これは氏族の長老の管轄下にある祖先霊(オムジム)と対照的な、土地に結びついた諸霊である。その住みかは、特定の樹木、岩、川や湖などされ、それを自宅などの庭に呼び込むために小さな社祠(エイサボ)が立てられる。オムサンプワにはサブカテゴリーがある。まず一般住民にたたることで(父系的に伝承もされる)、アバスエジの祭司権を主張できるものである。男性の生殖能力や子どもの成長にとくに関わると考えられている。筆者が儀礼を見た、ルバーレとかムカマなどの神格的精霊がその例であるが、その数は多く、50ほど筆者は名を聞いた。その中にはブニョロ、ブガンダ、テソなどからの流入をしめす霊もある。次にンクニ(nkuni)とよばれる各氏族に所属する独自の精霊で、その氏族が最初に土着した場所の岩山などに結びついている。氏族の数だけあるから100は越える。特徴的なのは、時に応じてンクニを祀るのは氏族代表ではなく、その氏族にいるアバスエ

ジがその役を担うことだ。三つ目はアバスエジの「ムタラ」という地域に属している精霊で、精霊の名前がムタラ名に一致している。ブソガ中のムタラにいるわけだから、これも100以上はあるだろう。

このムタラという地域は、川や沼などの自然の境界で囲まれたひとかたまりの土地で、かつてはこれが政治的な諸首長国の下位の単位（いわば村）で、そこを治める下位首長をムタラ首長（いわば村長）といった。アバスエジはこれとパラレルな形で、彼ら自身の「ムタラ首長」を選んで、その地域の組織を作っている。この組織の特徴的なことは、政治的なムタラ首長がその領地の住民の争いを裁くのに似て、アバスエジはその「ムタラ首長」を中心に、その地域の住民のオムサンブワのたたりと考えられる病いの治癒儀礼を独占的に行うのである¹⁾。それはちょうど、政治的首長が住民を支配しているのと同様に、アバスエジたちは住民をオムサンブワを媒介にして支配しているようだった（中林1977:128-132）。

ここで、かつて（北部）ブソガで起きたと筆者が考える、原初的な政治上の変動について要約したい。1) ブニョロから首長（複数）をもった移住民（ンゴビ）が、北部から侵入した。2) 先住民の諸氏族は、その首長の支配を受け入れたが、先住性にもとづく霊媒たちの霊的権威は残った。3) 霊媒たちはブニョロのバチュエジにならって「アバスエジ」とよばれ、土着の諸精霊を糾合し、つかさどる地域的な祭司集団になっていった。4) 首長たちは、アバスエジの霊のひとつ、ムカマを借用して、ブニョロから来た自分たちの始祖であるという神話をつくったが、その儀礼までは乗っ取れなかった（過程は後述する）。現在、11ある（文化）首長国のうち、ンゴビ系の首長国は5つあるが、その首長の植民地以前の系譜はだいたい6～7世代あるので、18世紀の出来事と考えるが、植民地

時代以前のアフリカでは、こうした祭祀権と首長権の分離、対立ということは珍しいことではない。

まず頭に浮かぶのは、西アフリカに多くその例がみられる、「大地の主」あるいは「土地の祭司」などと呼ばれる祭司の存在である。M. フォーテス（Fortes 1945）によるタレンシ人の場合はこうである。かれが1930年代に調査したとき、現ガーナの北部に住む彼らの社会は先住民のタリス系の諸氏族と、モスオールという名の首長に率いられて侵入してきたという伝承をもつナモオ系の氏族が共存していた。モスオールの侵入は比較的穏やかな形だったらしく、先住民たちは彼の赤い帽子（イスラム的風習の影響）に恐れをなし、土地の一部を明け渡したのだという。もともとこの二つの民族系統は言語・文化が似ていたので、それ以後共存をして「タレンシ」と呼ばれる人びとの集団を形成した。フォーテスによれば、かれらの社会的統合の特徴は平等主義的な氏族制であるが、そこにナモオ系にはモスオールの子孫にあたる首長と、タリス系のテンダアナと称する「大地の主」がいて、それらの儀礼的な行為によって、この二つの系統は結びついていた。

この二種類の首長はそれぞれの氏族の祖先の祭祀に関与するのだが、興味深いのはフォーテスが master of the Earth（大地の主）と訳したテンダアナによる大地の祭祀の方である。この場合の「大地」（テング teng）というのは原語でも一般的な「土地」とは別の語で、土地の神秘的な側面を指すという。テンダアナは「大地の社祀」を、その責任地域内のヤブや水たまり、岩あるいは木などに複数もっていて、時に応じて犠牲を行う。タレンシ人は大地に対して畏敬の念を持っている。土地は耕地であり、牧草、獲物、魚の得られるところだから、「大地が死ぬときは、人びとは飢える」という。また「大地は、その上に人が住んでいなければ大地ではない」とも

いい、集落の意味も持っている。集落はまた、タリス系の先祖が開拓して以来の土地であるから、そのテンダアナ（複数）のみが大地にたいして儀礼を捧げることが認められていた。重要な点は、ナモオ系も大地に対する畏怖感を抱いていて、タリス系のテンダアナに大地の儀礼は、自分たちの土地を含めて全てを任せた。ここからフォーテスは、ナモオの首長とタリスのテンダアナの両者を、タレンシ氏族社会の「統合システム」だととらえた (*ibid*:182)。これはいかにも静態的な社会構造論だということで、これまでも批判がある。実際、フォーテスの記述には先住民と侵入者のあいだにある亀裂を認めた部分がある。「この両者の対立で自分が一番困ったのは、自分が最初にナモオ系に接触したことで、タリス系がなかなか自分を受け入れてくれなかったことだ」という。またナモオ系は裏でタリス系の秘儀的な儀礼を嘲ったり、表立っては「もし白人がここに来なかったら、お前たち（タリス）と戦っていた」と言っていた (*ibid*:27-8)。

ナモオと同じ文化的系統の支配者をもって来たモシ人の王国（現ブルキナファソ内）の研究をしたスキナーも、大地社祠をもつ、テングソバという「大地の祭司」を描いている。この地位もまた先住民のニニシ系が先住性の主張（「土地の持ち主」）によって、独占した。この祭司は全モシの統合にきわめて重要だった、4週間もつづく豊穡の祭礼は、大地の女神をたたえ、大地の恵みを祈るものだったが、その大集会の政治的影響力を恐れたフランス植民地政府によって禁止されるほどだった。モシの支配者は、王の祖先の母が先住民のニニシ系だったという伝承とともに、この大地の儀礼を自分たちの王国のものとして取りこんだのは明らかだった。先住民の大地の祭司が王国の儀礼に重要な役割を果たしたのだが、タレンシに比べてその地位の独立性を失った (Skinner 1964:130-4)。

以上のタレンシ人とモシ人における大地の主（土地の祭司）をみると、先住民の大地の主が侵入者にたいして、土地の豊饒性あるいは降雨などエコロジーに関与する儀礼などの権限を主張して保持に成功したことが共通している。それは先住性や土地の開拓という事実もとづいているのだが、筆者はこれを、非識字的時代の先住民と侵入者というエスニックな（民族的な）葛藤という状況における、人による土地支配のイデオロギー生成の問題として考えてみたい。そうした葛藤状況のなかで、土地支配の観念に、互いに重なり合う階層化がおきたのである。タレンシについてみると、先住民のタリス系諸氏族が居住していた土地の一部に、ナモオ系の氏族が侵入してみずからの住地・耕作地にした。それぞれの氏族そして家族は住地において、それぞれの祖先を祀ることでその地の支配を明らかにした。土地支配のこの側面を「親族地」とよぶことにしよう。これに対して、先住民のタリス系のテンダアナによってのみ全域の土地の豊饒性が祀られるのであるが、この土地支配の側面を「大地」とよぶのが適当であろう。さらにモシ王国に目を転じると、一般住民の親族地とテングソバの関与する「大地」に対して、侵入者としての王・首長による領地に住む平民の支配という、もうひとつの土地に結びついた支配観念の階層がある。これは王とか首長という役職に付随した支配なので、その支配地をチルバーにならって「役職領地」と呼ぶことにする²⁾。

筆者は以前、非識字的社会の政治というのが儀礼と分かちがたく結びついている点で、識字的制度である「国家」と違うとした (中林 2014)。国家においては、「政府」と「宗教」が分離し、政治・儀礼の一体化が失われた。このことは、モシ王国のような集権的ではあるが、非識字的な政体では起きていないと考える。そうだとすると、王・首長のような政治的ポストと、大地の祭司のようなポストの分化は識字的な「政府」と「宗教」の分

化とどう違うというべきか。簡単にいえば、その分化は法令や経典といった文字によって整理され、しがって「脱脈絡化」された政治ではなく、政治と儀礼が深く結びついたままの土地支配の三層（役職領地と王権儀礼、親族地と祖先儀礼、大地とその霊的儀礼）に非識字的に脈絡化された特有の分化だということである。

この点は、モシ王国よりさらに集権化が進んだ、ナイジェリアのヨルバ人のオヨ王国においても認められる、と筆者は考える。ここでは、一種の三権分立によって権力が互いに牽制していた。第一は王権、第二は王の選出、退位の権限がある7人の諸侯の会議（オヨ・メシ）、そして第三に大地の儀礼祭司、オグボニがあった。彼の仕事は、秘密の知識を以って、王国における大地の霊の力をコントロールするための儀礼を主催するのだが、諸侯会議の専横（王の改廃）をチェックする役割ももっていた。そこで、王は宮廷の前庭に「王のオグボニ」とよばれる社祀をもち、王の即位や葬儀の儀礼に重用した（Morton-William 1960）。J.A. アタンダによれば、「王のオグボニ」が作られたのは、古オヨ王国が崩壊し、新オヨ王国が成立した19世紀半ばであり、それは周囲の別のヨルバ人王国の制度からの影響だったが、そのもととはやはり先住民自身の勢力維持だったという（Atanda 1973）。オヨ王国においては、大地の祭司の職が王国に制度にまったく取り込まれた形だが、モシ王国における「役職的領地」、生活する「親族地」、エコロジカルな「大地」、という土地をめぐる政治と儀礼の脈絡化の様相は同じだと想定する。

タレンシ、モシ、ヨルバ・オヨ、というように並べてみると、大地の祭司の地位が政治組織上で順に顕著になるにしたがって、政治的権力への従属が深くなっていることが認められる。西アフリカでは他にもこのスケールに当てはまる多くの事例が見出される。コンコンバ人においては、タレンシ人におけるの

とよく似て、先住民が侵入者に大地の儀礼に関わるのを拒否した（Dawson, 2009:71-）。侵入者のゴンジャ人がつくった王国には、その各地の首長を補佐する先住民の「土地の主」がいるのは、モシ王国に似ている（Goody 1967:190）。

自生的な文化パターンとしての「大地の主」は必ずしも西アフリカに限らない。似たような首長と祭司の対立に到ったものに、南東アフリカのルアブラ王国（現ザンビア）の例がある。I. カニソンの調査によれば（Cunninson 1959）、ルンダ系の王が川と湖沼地帯のルアブラに侵入して領地にし、王国を作った18世紀ごろ、そこにはブイリレ系、シラ系といった先住民がいた。彼らは政治的には従属民になったが、彼らの氏族の「土地の主」たちは、相変わらず土地の豊饒儀礼をおこなうことができた。それだけでなく、土地の主は支配者の「配偶者」といわれたり、「王の穀倉」という地位をあたえられ、王国の儀礼に参加した。とくに伝統的な土地浄化の儀礼（死んだライオンの災厄）は重要だった。

ルアブラの土地の主は豊饒儀礼の対象が自らの祖先霊だったので、西アフリカの大地、あるいは大地の霊とは表現がやや異なるが、ほかに南東アフリカには、研究者に「地域的カルト」とよばれる、民族的境界をこえる広域の信者をあつめる土地つきの精霊の社祠が多くある（Werbner 1977）。ザンビアのトンガ人のところに、モンゼという名の精霊をまつる有名な社祠がある。これは19世紀にあらわれた「予言者」の霊を祀るもので、農作の災いに対処したが、特に降雨儀礼に長けていた。はじめはこの祭司には政治的な含意はなかったが、トンガ地域に最初はンデベレ王国、ロジ王国の勢力が侵入し、ついで英国の「南アフリカ会社」が支配しようとしたとき、トンガ人の代表として折衝し（課徴金の徴収など）、トンガ人のアイデンティティを守った（O'brien 1997:540）。重要なのはこの

間、モンゼ祭司は政治的首長になることがなかったことである。基本的に土着の先住民祭司として、政治的侵入者と住民の媒介をしたのだった。

ザンビア全体の地域的カルトを俯瞰したビンズバーゲンは次のような歴史的な推測をしている。ザンビアの先住諸民族は、16世紀以来、外部から王を戴いたいくつもの侵入者によって侵略された。ただそうした侵入者は、先住民の祭司が主催する地域カルトの権威に、すぐには勝てなかった。というのは、住民である農耕民、牛飼、漁民などは祭司がおこなう豊饒、豊漁の環境的儀礼に強く依存していたからだ。そこで王権がつくりあげていった対抗儀礼が、王墓に社祠を立て、王の先祖が雨神だったとするもの（ロジ王）や、王の超自然的能力の強調するもの（ルンダ王）などだった（Van Binsbergen 1981）。

回り道をしたがここで最初に返って、植民地以前の農耕民の社会における（牧畜民は土地利用の仕方が違う）、首長（侵入者）と祭司（先住民の大地儀礼）の対抗関係に三つのパターンを考えてみる。A）侵入者の首長（または王）の卓越した儀礼的能力を、先住民は従順に受け入れる。B）侵入者の首長が、先住民のもっていた儀礼能力を完全に奪取することに成功する。C）王側が先住民の儀礼と緊張関係にあるか、あるいは、王側が先住民の儀礼能力を王国の制度の一部にとりいれる。これまで述べてきたのはCのパターンであり、上記のロジ王やルンダ王もCパターンである（またはBに近い）。他方、Aとしては、北部ウガンダのアルール人首長の雨師としての権威が、マディ系やレンドウ系の先住民を容易に従属させた例などがあげられる（Southall 1970:203）。Bとしては、タンザニア北東部のシャンバア王国を作った侵入者は、先住民ヘア系の降雨呪術をとりあげ、自らの王権の基礎にした例があげられる（Feierman 1974:87-8）。つまり、AとBは「祭政一致」といえるが、チュエジ複合を含むCのパター

ンが、先住民と侵入者の力の中に一定の対抗的なバランスがあり、首長と祭司の対立があったということだ。

ただおなじCパターンといっても、チュエジ複合の場合は、降雨儀礼など環境的なものが少ない（比較的多雨だからか）。精霊による障りや憑依にかかわる儀礼が多く（つまり生育・生殖にかかわる治病儀礼）、「疫病の霊」（カウンプリ）とか「天然痘の霊」（ンダウラ）など疫病神そのものがある。また南東アフリカの霊媒カルトに比べて、霊媒の強い集合性に特徴があるかもしれない。ブソガからみてビクトリア湖の対岸といってよいスンプワ人とハ人の地域（タンザニア北西部）には、「秘密結社」的な結合をもったものである。その結社の名称もブスエジであり、そのメンバーはバスエジ、精霊はマスエジという。メンバー名称がブソガと同じというのもさることながら、結社性も似ている（ブスエジはより強く、アバスエジは弱い）。ブスエジを1950年ごろ調査したH. コリーによれば、当時この結社の地域における影響力は大きく、妊娠や出産で女性にかかわるだけでなく、土地の有力者や行政首長にもブスエジメンバーが多くいた。その理由は、公式以外の場でブスエジの助けが得られるからだという（Cory 1955:924-5）。またブスエジには、リャンゴンベという始祖が「西から」やってきて、人々を霊的に魅了したという伝承があった。このリャンゴンベという神格はビクトリア湖西部のチュエジ複合では重要な精霊で、ルワンダでは王家の始祖とされている。同じチュエジ霊が、一方で王家の始祖であり、他方で精霊カルトの始祖であるという構図は、ブソガでムカマが一方で首長の祖先であるといい、他方でアバスエジの主要な精霊であるというのと似ている。そこには神格の権威の奪い合いという過程がある。ブスエジの主張するリャンゴンベについても、まわりからは、その正体について、ルヒンダという英雄のただの召使だったという説が流されていて、そ

うした葛藤があることを伺わせるのである。

このルヒンダというのは、やはりビクトリア湖西部のンコーレ王国の始祖とされている男で、バチュエジの子孫の一人とされている。ところが、現地の歴史家 S. カルギレは、ルヒンダがチュエジ系だというのは、あきらかに王国が侵入者によってつくられた後で付加された神話的人物だという (Karugire 1971:137)。興味深いのは、ンコーレ以南のチュエジ複合地域は、ブソガに似て小さな首長国が 10 ほどあったのだが、上記のリャンゴンベヤルヒンダの例のように、政治的支配者とチュエジの神格の関係の伝承一般が、大いに錯綜していることだ。思うに、ビクトリア湖をはさむこの両地域は、チュエジ複合の両はじであり、首長権の伝播 (侵入者) と祭司・霊媒 (先住民) の葛藤が整理されずに残ったようだ。この両地域でのチュエジ諸霊の両義的で雑多な存在というのは恐らくそのせいなのである。筆者としてはそこに、「大地」のイデオロギー (先住性) に拠って立ったアバスエジなどのチュエジ系祭司・霊媒が生成した状況を想像している³⁾。

【注】

- 1) 筆者の見たアバスエジの「首長制」は、さらに上級の「サザ首長」などもあり、植民地行政制度のコピーであるのは明らかである。ただ植民地以前も、儀礼参加の常連から消極的な者までをつつむ、地域的な、緩やか組織があったことは想像できる。
- 2) E.M. Chilver は、“Feudalism’ in the Interlacustrine Kingdoms” という論文の中で、東アフリカの諸王国の首長たちの土地領有は、自律的な体制と、王への個人的契約に支えられた西欧の「封建領土」とはちがいが、王から与えられた首長的役職に付随した office-land (役職領地) であるとする。cf. A.Richards (ed.) 1966, *East African Chiefs*, chap.XVI.
- 3) この論文では、プレコロニアルのブソガの「大地」にかかわる精霊の問題を述べてきたが、最近この問題がポストコロニアル的に再燃した。それはナイル川にあらたに作られたブジャガリ・ダムをめぐってであった。予定地の急流にあった中州はいくつかの精霊の住処であったが、なかでもブダガリというオムサンブワは河を司る水神として重要だった。それを祀っていたアバスエジは、水没することになる社祠地の移転に強く抵抗し、ウガンダ政府、電力会社、環境 NGO、ブソガ王国、外国資本をまきこむ複雑な事件になった。cf. T. Oestigaard, 2015, *Dammed Divinities — The Water Powers at Bujagali Falls, Uganda*, Nordiska Afrikainstitutet

【参考文献】

- Atanda, J.A. 1973, “The Yoruba Ogbani Cult: Did it exist in Old Oyo?”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol.VI, pp.365-72
- Berger, I., 1981, *Religion and Resistance--- East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Musee Royal de L’Afrique Central
- Chretien, J-P. 2003, *The Great Lakes in Africa — Two Thousand Years of History*, Zone Books
- Cohen, D.W., 1972, *The Historical Tradition of Busoga — Mukama and Kintu*, Clarendon Press
- Cory, H. 1955, “The Buswezi”, *American Anthropologist*, vol.57,
- Cunnison, I.G.,1959, *The Luapla Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester UP
- Dawson, A.C., 2009, *Shrines in Africa: History, Politics, and Society*, Univ. of Calgary Press
- Feierman, S., 1974, *The Shambaa Kingdom*, Wisconsin UP

- Fortes, M. 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford UP
- Goody, J. 1967, 'The over-kingdom of Gonja' in D.Forde (ed.) *West African Kingdoms in the 19th Century*, Oxford UP
- Karugire, S.R., 1971, *A History of the Kingdom of Nkore*, Clarendon Press
- Kiwanuka, S., 1971, *The Kings of Buganda*, East African Publishing House
- Morton-William, P. 1960, "The Yoruba Ogboni Cult in Oyo", *Africa*, vol.30 pp.362-74
- O'brien, Dan, 1997, "The Monze rain festival: the history of change in a religious cult in Zambia" *The International Journal of African Historical Studies*, vol.29, pp.519-42
- Skinner, E.P. 1964, *The Mossi of the Upper Volta*, Stanford UP
- Southall, A. 1970, *Alur Society*, Oxford UP
- Van Binsbergen, 1981, 'Explorations in the history and sociology of territorial cults in Zambia' in *Religious Change in Zambia*, chap.3, Kegan Paul
- Werbner, R.P (ed), 1977, *Regional Cult*, Academic Press
- Wrigley, C. 1983, *Kingship and State — The Buganda Dynasty*, Cambridge UP
- 中林伸浩、1977、「憑依の政治学……ブソガのアバスエジ」民族学研究 42-2、116-141 頁
- 中林伸浩、2014、「伝統的アフリカ文化と識字的国家」、桐蔭論叢 31、57-64 頁