

妖術観念の持続と暴力の再生産：ケニアコーストにおける植民地行政の遺産

第二部

はじめに

第一部で紹介したように、2006年にクワレ・ディストリクト（当時の）で起こった二つの抗妖術運動はいずれも行政と衝突することによって頓挫した。それぞれの運動を率いていた二人の施術師、カロロとマンガレの評判は、しかし、それを契機に逆にますます高まり、2007年9月の時点ではさらに広い地域で、彼らの施術はひっぱりだこの状態だった。その意味では運動は終わったというよりは、より静かに着実に広がりつつあるといった方がよいのかもしれない。もっともそれらは、もはや地域ぐるみではなく特定の個人からの個別の依頼を受けての施術であった。地域から妖術使いを一人残らず狩り出すという熱狂はもはや見られなかった。

行政が彼らの運動と対立することになったという点に関して、日本にいるわれわれが覚えるかもしれない一種の自明性には用心してかからねばならない。このような運動が行政によって取り締まられるのは、とりわけそれらが社会的騒乱を引き起こしている以上、至極当たり前の成り行きに見えるだろう。近代的・合理的な行政機構が、無知な民衆による迷信じみた実践と、それが引き起こした社会的混乱に立ち向かっているという構図である。しかし、地域から妖術を一掃するなどという荒唐無稽なこうした運動にそもそもの許可を発行したのも同じ行政機構だったのである。行政が、こうした妖術観念がらみの実践に対してとってきた態度そのものが、合理的近代／非合理的迷信といった単純な図式には収まりきれないものを示唆している。許可を出したり、禁止してみたりというこの一貫性のなさは、何かの徴候なのではなかろうか。

もう一つの問題は、この二つの運動のいずれにおいても確認された、政治権力内部での二極分裂とも見える現象である。大衆の敵としてたちあられる行政と司法に対して、妖術使い狩りを是認するそれ自体政府の一員である政治家たちの存在をどのように理解すればよいのだろうか。

これらの問いを考えるためには、いったん植民地時代に戻って、地方行政のシステムの中で妖術問題がどのように現れ、どのように処理されてきたかを見ておく必要があると思われる。

I 妖術法 of 精神

1-1 はじめに

植民地政府が妖術問題をどのように眺めていたのかは、1925年に制定された妖術法（Witchcraft Act）のなかに見てとれるのかもしれない（Government of Kenya, 1981）。イギリスの植民地統治下にあった東アフリカで、ほぼ同じこの時期に妖術についての法が定められたという事実そのものが、30年にわたる植民地支配の後で、妖術信仰の問題が

いに、単に放置しておいても消え去るだろう未開の迷信として片付けるわけにはいかない植民地統治上の問題として認知されるに至ったことを物語っている。本節では妖術法の条文を検討することを通じて、植民地行政が妖術問題をどのようにとらえており、人々自身の問題理解との間にどのような関係が生じていたのかを示したい。

1-2 統治上の問題としての妖術問題

現在の我々の多くにとってそうであるように、植民地政府にとってはそもそも妖術など、つまり神秘的な仕方でも人を攻撃したり害を与えたりするような術など、客観的には存在しえないものだった。植民地行政が当初より一貫して、妖術信仰をキリスト教化と文明化の進展によって消え去るべき迷信であり、住民の「未開性」「後進性」を表わすものだとみなしていたとしても、驚くにはあたらない。ニーハウスはこの態度を次のように要約している。「植民地主義の文明化の使命は、どのような妖術信仰とも、妖術に関係する実践とも一切妥協するつもりはなかった。これらは忌まわしく、根拠のない、異教の悪魔的ですからある迷信だとみなされ、「未開人」の生活に深く溶け込んでおり、西洋文明化と教育とキリスト教の普及によってのみ消滅するものとされていた。」(Niehaus 2001:186) ケニアについてもブラントリーによると「ほとんどの場合、妖術に対するイギリス人の態度は植民地期全体を通じて、極端に冷淡なものであった」(Brantley 1979:118)。妖術を信じている人々についてそのことで同情する余地などまるでないというのが彼らの態度であった。

とはいうもののケニア海岸部では1910年代にはすでに、妖術信仰はもはや「未開性」を意味する単なる記号、「文明化」プロジェクトの結果消去されるだろう過去の徴というにはとどまらず、しばしば当の「文明化」そのものに対する障害、植民地の経済的・政治的発展の足をひっぱり妨げるものとして立ちはだかり始めていた。より正確に言えば、植民地統治において彼らが経験するさまざまな困難や、失敗、思い通りに進まない経済発展を、植民地行政はしばしば妖術信仰のせいにして始めていたのである(註1)。

ブラントリーによると、白人入植者による個人農園経営が中心のケニア高地部とは異なり、企業体による大規模なプランテーションを開発計画の中心にすえていた海岸部では、その立ち上げに苦しんでいた。その大きな原因の一つが労働力確保の問題であった。モンバサの港湾労働の需要もあって海岸地方の労働力不足は深刻であった。植民地総督が「いまだ利用されていない労働力の保護領最大の源」と呼びさえし(Brantley 1981:75) 当てにしていた後背地のミジケンダ住民の賃労働者化は、行政側からのさまざまな働きかけにもかかわらず、ことごとく失敗していた(Brantley 1981:66-70)。お決まりの海岸部住民の「怠惰さ」をはじめとして、さまざまな原因が求められた。1912年にコーストプロヴィンスのコミッショナーに就任したホブリー(アマチュア人類学者でもあった)は、それを伝統的な長老の権威が低下し、若者をコントロールできなくなったためと分析し、解決策は長老評議会の権力を復活させることだと訴えた(Brantley 1981:77)。文明化のプロジェクトにおいて生じた問題の解決策を、土着の制度に求めるという逆説は、植民地主義というプロ

ジェクトそのものに内在した逆説であった。フィールズによると植民地体制は力のみによって大規模な支配をおこない治安を維持するような人的・資金的余裕はなかったが、同時に、権威の正統性をうちたてるための文化的基盤を被支配者たちと共有してもいなかった。こうした状況では秩序は、土地の住民の考え方や行動手順をひっくり返さないようにする、という形でしか維持できなかった。その結果逆説的にも、土着の権威の維持、土着の制度の補強、土着の文化の保存が文明化の使命を達成するための条件となっていたのである (Fields 1982:569)。実際、ケニアでも資金においても人的資源においても余裕のない植民地行政にとって、現地の制度や慣習の有効利用は常にひとつの誘惑であった。

こうした、あの手この手で人々を賃労働に誘おう、あるいは引きずり出そうという一連の策が効を奏さないなかで、その原因のひとつとして妖術問題がいつしか浮上してきていた (註2)。厳しさを増す労働力問題の解決を狙った1913年のホブリー自身による後背地巡回ツアーの目的が、「施術師たちの呪薬の力よりイギリスの力の方が強力であると信じさせることで、長老たちから妖術に対する恐れをとりのぞく」(Brantley 1981:83) ことであり、それによって植民地行政への協力、とりわけ労働力の提供を促進させるというものであったことが、それを物語っている。ホブリーの考えでは本来植民地行政に協力的であるはずだった—ホブリーは伝統的な権威の活用が植民地行政の鍵だという彼の持論をまだ捨ててはいない—が、期待に反して行政の要求に応えてくれないのは、彼らが妖術を恐れているせいにはほかならなかった。

妖術信仰は、単に労働力問題の背後にあるとされたばかりではなく、しばしば植民地行政の不成功一般の原因としてももちだされた。1913年にミジケンダの—グループであるギリアマ人の間に広がった植民地政府に対する表立った非協力、「ギリアマ反乱」として知られることになる武力衝突へと道を開いたこの非協力の呼びかけがなされた際に、植民地行政はその首謀者とされた女性を「妖術使い」と罵っている (行政官アーサー・チャンピオンの1913年10月報告書。Brantley 1981:85より)。行政官たちには、ギリアマ人の行政への非協力は、植民地行政に協力すると妖術の攻撃を受けると人々が脅されていた結果であるという確信があったように見える (Brantley 1981:87)。

妖術は根拠のない迷信である、にもかかわらず、それに対する恐怖が行政の足を引っ張っている。この認識は植民地期を通じて繰り返し表明されることになる。「イギリス人の行政官たちは、ときとして自分たちに行政上の成功が得られない主たる原因は妖術であると感じていた。しかし同時に、彼らはこの妖術に対する広範かつ浸透した恐怖心になんらかの事実上の根拠があるとは認めたくなかった。(Kenya National Archives DC/MAL/2/1:Administration 1924)」(Brantley 1979:119)

わざわざ言うまでもないことかもしれないが、こうした行政上の困難や失敗の真の原因は別のところにあった。たとえば後背地のミジケンダの人々が、白人のもとでの賃労働に従事しようとしなかったのは、ブラントリーによると、単に19世紀末からこの時期にかけてミジケンダ社会がその農業上の成功から空前の繁栄期にあり、農地の拡大を続けていたの

がその理由であった。他の地域では人々を賃労働者化する上で絶大の効果を発揮した人頭税も、ここでは効果がなかった。ミジケンダの人々はそれを易々と支払うことができたからである。植民地行政の介入――若者労働の徴用、高い税金、ヤシ酒交易の禁止等――はミジケンダ住民の経済的プロジェクトにとっては妨害以外の何ものでもなかった (Brantley 1981:Chap. 3, also 71-75, 81-83)。人々は自分たちの経済の拡大に手一杯で、とても若者労働をイギリス人たちのために割いてやる余裕などなかったのである。一方、ウィリスによると、実際にはミジケンダの人々は賃労働にまったく従事しなかったわけではなかった。モンバサを中心に拡大しつつある経済は、若者たちに後背地の長老の権威の下で暮らすのとは別のオプションを用意したのであり、それを選択する若者も当然いたのである。彼らは労働者になった。ただし白人のもとでの雇用形態ではなく、現地人 (アラブ・スワヒリを含む) のパトロン/クライアントの網の目をつうじての間接雇用形態において。そうしたネットワークは人々にとって異郷での生活のセキュリティを確保する手段でもあった。白人の下での雇用はそのようなセキュリティを提供してはいなかった。ウィリスによると、このような都市を中心としたネットワークの中で働く後背地の人々は、植民地行政の目にはミジケンダとしてではなくスワヒリ人として映っていた。かくして行政の目には、後背地のミジケンダは賃労働に出ようとしたがらない人々のままであった (Willis 1993:Chap. 3, Chap. 4)。いずれにせよ、後背地の住民が植民地行政が望む仕方で賃労働者化しなかったのは、単にそれよりも望ましいオプションがあったからというにすぎない。少なくとも妖術信仰は、その理由ではなかったのである。

もちろんこのことは、後背地の社会において妖術が問題ではなかったということの意味しない。それどころか、それは今日のミジケンダの人々のあいだにおいてと同様に、人々の社会生活のなかで、生死にかかわるセキュリティ上の大問題であったに違いない。後に見るように、妖術法の成立以降、とりわけ 1930 年代以降、行政に対して繰り返される、妖術の増加を訴え、それに対処するための施術師の施術の許可を求める住民の嘆願の数々がそれを物語っている。要するに、人々自身が自分たちの身におこる不幸や災いをもたらすエージェントとして妖術を問題にする仕方と、行政官たちが自分たちの行政の不成功をもたらす原因として妖術を問題とする仕方とのあいだに、奇妙なずれがあったということである。植民地行政は、人々が直面する妖術問題についてはまともにとりあおうとはせず、その一方で妖術とは無関係な事象の背後に妖術問題を見ていた。

行政にとって妖術そのものが存在せず、それが迷信であることには、依然として疑問の余地がなかった。しかしもはや妖術信仰は住民の後進性、未開性を単に示しているだけではない。後進性の「症候」は、今や後進性の「病因」として眺められている。この信仰の存在自体が、開発をさまたげ、後進的で未開な社会の状態を作り出す元凶とされ、それゆえ行政として取り組むべき課題となる。この転倒は、あまりにも自然にやすやすと起こっているために、それがいつ起こったのかを特定することができないほどである。植民地行政は、「存在しえないもの」の問題にとりくまねばならず、不条理を管理せねばならないことに

頭にきていた」(Brantley 1979:123)。この問題に対して法的に対処する手段とされたのが、1925年に制定された妖術法(Witchcraft Act)であった。

1-3 ケニア妖術法

ケニアにおける妖術法(Witchcraft Act(Chap.67, Laws of Kenya)、植民地時代にはWitchcraft Ordinanceと呼ばれていた)は、1925年に制定され、1962年にわずかな修正をおこなった後、今日に至るまで施行されている法律である。妖術信仰の取り締まりに初めて法的根拠を与えたもので(その全文を付録1に付す)、全体で11条からなる。2条から8条までは処罰の対象となる犯罪行為について規定したもの、9条、10条は違反者の処遇を巡る行政官の権限について述べたものとなっており、最後の第11条は殺人に関する付帯条項である(註3)。ここでとりわけ興味深いのは、処罰の対象となる人や行為について述べた条項である。

第2条では、「恐怖や不快を引き起こしたり、あるいは他人の精神、財産、身体に損害を引き起こすことができる呪医(witchdoctor)だと自称する者、あるいはそのような恐怖や不快や危害を引き起こす狙いで、妖術、邪術、魔法などのいかなるものであれ超自然的な力を行使できるふりをする者」(註4)に対して5年以下の懲役を定めている。第3条で処罰の対象とされるのは「いわゆる妖術や呪物の使用についての知識をもっていると称し、他人や家畜や財産に妖術をかけたり危害を加える仕方を、人に伝授する者、あるいは妖術に用いる物を提供する者」である。第4条は「いわゆる妖術の知識をもっているふりをし、恐怖や不快を引き起こし、あるいは他人の精神、身体あるいは財産に危害を引き起こす狙いで、そうした手段や手続きを、危害を加える意図をもって実際に使用し、あるいは使用を助け、あるいは実行にうつす者」を犯罪者と位置づける。

一連の言い回しは、明瞭かつ露骨に植民地行政の妖術観を表明している。つまり妖術など存在せず、また妖術使いも実在しない。いるのは、妖術使いのふりをし、そうした特殊な手段を知っているあるいは行使できるふりをし、そう自称するいかがわしい連中である。彼らこそ取り締まりの対象だ。

ビーティーは、ウガンダでの同様な妖術法が作り出した、行政と住民との間の「うまく働く誤解 working misunderstandings」について触れている。行政は、呪物を所持し妖術の能力がある「ふりをしている」ものを犯罪者と規定しているのであり、そうした能力をもつ妖術使いを犯罪者としているわけではないのだが(存在しない者を取り締まることはできない)、人々にとってはこの微妙な区別はまるで意味をなさない。植民地化以前にも妖術使いをチーフの法廷に告発するのが決まったやり方であったブニョロでは、植民地化以後も人々は「妖術使い」をチーフの法廷に引き渡し、彼はそこで「妖術使いのふりをする者」として裁かれた(Beattie 1963:49)。ケニアでも住民にとって、このような微妙な区別は意味をなさない。妖術法は、「妖術使い」を取り締まる法として理解される。その結果、妖術信仰を駆逐することを目指す植民地的プロジェクトにとっては皮肉な事態が生じてしま

う。一方で妖術は迷信であり妖術使いなど実在しないと言いながら、法を作つてまで妖術使いを取り締まろうとするという自己撞着に陥っているかのように見えてしまうのである。厄介なのは、まさに「呪医 (witchdoctor)」つまり施術師一般が取締りの対象に含まれているという点である。実際にはミジケンダの住民自身は、ここで述べられているような神秘的能力を行使するエージェントには二種類あると考えている。一つが、人々に危害を加える妖術使い (mutsai) であり、もう一つが、妖術使いに対抗し、妖術使いの攻撃から人々を救うためにおなじ神秘的能力を行使する施術師 (muganga) である。人々にとって前者は悪、後者は善だ。個別的なケースでは両者の判別が困難であるとしても、両者は概念的には正反対の存在である。しかし妖術法は、住民のこうした区別にはまったく無頓着である。行政にとっては妖術法は、「妖術使い」をではなく「妖術信仰」を取り締まりコントロールしようとした法なのであるから、これは当然のことである。仮に住民にとっては正義のエージェントであるとしても、行政にとってはこうした施術師（「呪医 witchdoctor」）こそ、神秘的な能力があるふりをし、実際に人々のあいだに妖術信仰をまきちらしている元凶だということになる。妖術信仰を取り締まるのか／妖術使いをとりしまるのかの微妙な区別が住民にとって意味をなさないとなれば、この法が、妖術使いを取り締まることを標榜しながら、実際には妖術使いとの戦いにおいて人々の唯一の対抗手段である施術師を取り締まるという奇妙な法に見えてしまうのは避けられない。

妖術法の第5条が、「妖術...の行使に通常用いられている呪物やその他の物品」を正当な理由なく所持していることを処罰の対象としていることが、それに輪をかける。こうした呪物の類を所持しているのは、現実問題としてはほとんどの場合施術師（「呪医」）たちなのであるから、この条文は、事実上施術師たちを直接ターゲットとしたものになってしまう。おまけにミジケンダのあいだでは、妖術の治療には、妖術使いが妖術をかけるのに用いたのと同じ呪薬、呪物を用いるとされているので（だからこそ施術師は妖術使いとして告発される危険をつねにかかえているのだ）、施術師たちはまさに「妖術...の行使に通常用いられている呪物やその他の物品」を所持していることになる（註5）。

第6条は、行政を通じずに、人々が従来おこなっていたようなやり方で誰かを妖術使いだと告発することを禁じている。告発された「妖術使い」は裁かれることなく、告発をおこなった側が処罰の対象となる。もちろん行政を通じて告発することは可能であるとされている。しかし行政を通じてこの法のもとで告発が可能であるのは、第2条から第5条で定められているような人物に対してである。つまり神秘的な能力をもつと自称する施術師や、妖術使いのふりをする者、妖術に用いる呪薬や道具を所持している者、等々。しかし、人々にとって妖術使いとは誰にも知られないように攻撃を加える者であり、妖術使いだということのような目に見える証拠は原則的に得られないと考えられているところでは、これは事実上、最も脅威の大きい妖術使いたちを告発することを不可能にしてしまう。この法で告発できるのは、自分から妖術使いであると自称する愚か者や、こうした呪薬や道具をもっていることが知られている施術師たちだけである。証拠もなく告発すると、今度は告発し

た方が罪に問われる。

ミジケンダでは、妖術使いはその正体を通常の方法では特定することができない。災いの背後にいるはずの妖術使いの正体は占いによってしか知りえず、告発された者が本当に妖術使いであったかどうかは最終的なさまざまな試罪法（毒の試罪法や、赤熱した斧の試罪法など）でしか確認できない。妖術法の第7条では、こうした「非自然的な手段の使用によって」妖術使いの名前を明らかにする行為がまさに処罰の対象となっている。妖術法は、人々から妖術使いに対処する方法を取り上げ、従来の方で告発することを不可能にした上に、さらに妖術使いの正体を確認する方法まで人々から奪ってしまったことになる。

第8条では、人々自身の妖術をめぐるこうした慣行に対して、見て見ぬふりをし、これらの違反を白人の行政官（ディストリクト・コミッショナー）に報告しなかった現地人チーフが処罰の対象として規定されている。

妖術法が、妖術信仰の維持・拡散させるような人物を罰し、妖術信仰に基づいた人々の実践を取り締まることによって、妖術信仰そのものをコントロールしようとしたものであることは明らかである。行政にとっては、妖術使いも妖術も実在しない。こうした迷信に対する信仰の存続そのものが対処すべき問題であり、それに対する法的手段がこの法だったのである。しかし人々の目にこの法がどのように映るかは、明白である。妖術使いを野放しにし、彼らを保護する（第9条のなかには妖術使いの疑いのある人物を他の定められた地域に移すディストリクト・コミッショナーの権限についてのべているが、これは人々の目には、妖術使いを人々から匿っているように映りうる）一方で、妖術に対処する人々自身の従来の方法――施術師による治療施術、占い、占いに基づく告発手続き、毒の試罪法など――をすべて人々の手から奪ってしまい、人々に妖術使いを告発することすら原理的に禁止してしまった法律でしかないだろう。まさに、妖術を取り締まるという名目のもとで、実際には妖術使いたちの味方をする法律、つまり妖術法ならぬ妖術使い保護法として映ることが避けられなかったのである。

ケニア人法律学者のムトゥンギは、妖術法における実在しないとするものを取り締まらねばならないことに起因する、この法における妖術定義の曖昧さを指摘する一方で、現実に妖術がらみで生じた殺人事件が法廷でどのように扱われたかについて多くの判例を分析している。当然のことであるが、妖術使いが妖術によって殺人罪に問われているケースはそこには見られない。自分を妖術の犠牲者と考えた者が妖術使いと疑われた人物を殺害したケースが中心になる。そこでも、被告に正当防衛が認められたケースはなく、信仰を理由とした減刑もほとんど見られない（一例のみ、裸で屋敷に忍び込んだところを発見された犠牲者に対する殺人では、犠牲者の行為は妖術信仰のもとでは自制心を失うほどの怒りを引き起こすに十分であったと認定され、被告は減刑をうけている）。ムトゥンギによると、妖術に関する現行の法制度には、共同体が危険とみなす行為ではなく、妖術信仰そのものを危険とみなすバイアスがある。人々の目には「正しい」行為（人々の敵である妖術使いを殺すこと）を犯罪として罰するという形で、共同体の正義感覚に反したものになってし

まっているというのである (Mutungi 1977:59) (註6)。

もちろん一般の住民がこうした法律の条文に精通していたと考える理由はないが、この妖術法の「精神」はこの法に基づいた妖術に対する行政の扱いのなかに間違いようなく見てとられたことだろう。アシュフォースが南アフリカの事例に基づいて述べているように「妖術弾圧法は、それらが後の植民地時代に導入されると、アフリカのあらゆるところで同じような形で――『罪のない人々の生活を犠牲にする殺人者ども』を保護するものとして――外来のヨーロッパ権力によるアフリカに対する一般的な攻撃の一環として、眺められた」(Ashforth 2005:255) のである。

妖術告発の当事者たちに、自分が管轄する地域から遠く離れた地域に住む占い師を諮問するよう勧めることによって、法の要求と人々の要求の狭間に抜け道を見出したカグルのチーフたちの例が示しているように (Beidelman 1963:70)、妖術法は現実には効力をあまりもたなかったといえるかもしれない。ニーハウスは南アの事例について、妖術法の制定は妖術問題に対する現実的な効果よりは、「近代化に対する国家のイデオロギー的コミットメントを象徴的に表明したものとしての重要性が優越していた」(Niehaus 2001:189) とすら断定している。しかし妖術法が、妖術に対する人々の以前からの対処をおおびらに実行することを抑制し困難にしたことは確かであり、その結果、アシュフォースが述べているように「植民地行政官の目が届かないところで活動する伝統的なリーダーたちを中心にした、霊的治安維持にかかわる法的・政治的活動についてのアフリカ人自身のパラレルな領域を生成」させることになった (Ashforth 2005:254) とはいえるかもしれない。そこでの活動がときに過度に活性化し、行政の目に留まらざるをえなくなる都度、行政はあらためて妖術問題に直面することになる。

妖術をめぐって、その存在を認めない行政と人々とは、もとより対立関係に立たざるをえない。しかし妖術法はこの対立を、単に妖術の存在を認めないものとそれを信じる者の対立から、さらに相互不信に彩られた対立へと変えてしまったと言えるだろう。妖術使いを取り締まる法律そのものによってその実在を事実上認めておきながら、口では妖術は実在しない迷信に過ぎないと嘯き、おまけに妖術使いよりもむしろそれに対抗する行為の方を処罰することに熱心な行政が、人々に信用をもって眺められる可能性は無に近い。一方、行政は、妖術問題がいつこうに解消しないことに苛立ち、迷信にとりつかれた住民に対する軽蔑の念を強める一方で、自分たちの権威がおよばない「パラレルな領域」の存在に薄々気づき、それに不信の目を向ける。ブラントリーが述べているように、植民地行政への非協力やギリアマの反乱に見られるような植民地支配に対する明白に政治的・経済的な反抗行為であったものの本質を「妖術問題」だと誤認していた植民地行政は、今度は逆に、実際に妖術に対する日々の暮らしの中での懸念から人々がおこなっている活動の背後に、自分たちの権威に対する政治的な反抗を見てとってしまう。皮肉な転倒である (Brantley 1979:123)。

II. 植民地行政と妖術：さらなる捩れ

2-1. 植民地における地域行政 (Provincial Administration)

行政と地域住民の対立を考える上で、忘れてはならないのは、植民地の政治システムそのものが、そもそも領土とその住民に対する管理、地域開発、および治安維持に特化した、警察力と一体化した中央集権的行政装置を核にしたものであったという点である。

その後の植民地時代を通じて存続する政府の基本的な構造が固まったのは、外務省から植民地省へ管轄が移された 1905 年頃である (Bennett 1963:22)。1907 年、総督 (governor) のもとに、官僚たちをメンバーとする行政評議会 (Executive Council) と官僚に加えて総督によって指名された白人入植者の参加を許した立法評議会 (Legislative Council) とが発足した。

植民地期のケニアの政治史を、立法評議会への代表権をめぐる政治的運動を中心に記述したベネットのような著作は、ケニアの多くの歴史書とその物語の軸を共有している。植民地におけるさまざまな人口グループとりわけ大多数を占めるアフリカ人口がいかに関与的な発言権を獲得していくかという軸である。当初立法評議会のメンバーのほとんどは行政官僚であった。総督の任命によらず選挙によって自分たちの代表を評議会に送りたい白人入植者たちの運動、ついでインド系住民とアラブ系住民による同様な運動は、第一次世界大戦後に実を結び、1924 年には立法評議会は選挙によって選出された 11 人のヨーロッパ人、5 人のインド人、1 人のアラブ人をそのメンバーにもつことになった。アフリカ人一名がはじめて立法評議会のメンバーとなった (任命による) のはその 20 年も後、1944 年になってのことである。1952 年には立法評議会のメンバーは総勢 54 名となり、民間人の数 (28 名: 選挙によって選ばれた 14 名のヨーロッパ人、選挙によって選ばれた 6 名のインド人、2 名のアラブ人、そして 6 名のアフリカ人) が官僚の数 (26 名) を若干上回っている。この時点でもアフリカ人メンバーは全員が総督の任命によるもので、選挙によってアフリカ人が自らの代表を立法評議会に送ったのはようやく 1957 年になってからであった。ここでこうした詳細に言及したのは、植民地期におけるケニアにおける代表権を巡る政治が占める副次的な位置に注意を促すためである。立法評議会ですらそのメンバーのかなりの部分は官僚に占められていた。ケニアにおける政治の中心は、総督を頂点に置いた中央集権的な地域行政システムであり、立法議会は長い期間にわたって総督の諮問機関という副次的な役割にとどまっていたのである。

植民地は複数のプロヴィンスに分かれ、各プロヴィンスはさらにディストリクトに分けられていた。各プロヴィンスのコミッショナー、ディストリクトのコミッショナーは総督に直接任命され、その指示に従う官僚であった。ディストリクトはさらにいくつかの下位単位に区分され、その末端の単位では現地人のヘッドマン (チーフ) がコミッショナーによって任命された (註 7)。この地域行政 (Provincial Administration) のシステムは植民地権力の最大の支配管理装置であったが、それは時代とともにますます強化されていった。その支配的な立場は、警察権がそこに属しているという事実にもよく表れている。(Gertzel

1970:23)。各地域のコミッショナーにはほとんどの公的な集会の開催に関する認可権が与えられ、法と秩序を乱すと考えられた人物に対する逮捕権が与えられていた。現地人のチーフ（ヘッドマン）にも「チーフの権威法」によって同様な権限が与えられ、植民地行政の地域におけるエージェントとして強大な権力を行使することができた。

この地域行政システムには、法と秩序の維持にとどまらず、地域の開発を推進するエージェントという役割もあった。「アフリカ事情」に精通したコミッショナーたちは中央政府に対して大きな影響力を持ち続けた。ゲルツェルがいうように、「独立以前には地域行政システムには、権力と、権威と影響力がそなわっていたと言える。それは開発に向けての大衆に対する支配、調整、動員という3つの機能を果たしていた。これらを行行使する点で、それは行政的機能において総督の手足となっていたのである。」(Gertzel 1970:26) 50年代に入って、中央政府において省庁制が確立していくなかでも、地方行政のシステムは、その独自の位置を保持した。それは「ケニアに育ちつつあった代表制政府のシステムとは、真の意味において独立のシステムであり、総督と彼に帰属する官僚たちは、政府のその部分をいつでも迂回してしまいうことができた。彼らの権威がそれらとは独立のものだったからである。」(Gertzel 1970:28)

中央政治において、この地域行政システムが代表制システムと省庁制よりも優越していたとするなら、地方においてはなおさらそうであった。1924年に布告（Native Authority Ordinance）により、ディストリクトあるいはその下位区分に置かれた地方原住民評議会（Local Native Council、のちに District Native Council）は、ディストリクト・コミッショナー、アシスタント・ディストリクト・コミッショナー、現地人ヘッドマン（チーフ）、およびプロヴィンシャル・コミッショナーによって任命されたアフリカ人から構成され、ある種の立法措置も含む地域の問題について意思決定をおこなうとされていた。現実には地域行政システムは「それらを支配の道具と見ていた。評議会は政府の決定を人々に伝えるための機関であることが意図されていた。またそこから、植民地政府に従順な教育を受けたアフリカ人指導者が育つことも期待されていた。」(Akivaga et. al., 1985:10) 1937年には、アフリカ人メンバーは選挙によって選出されるようになったが、ディストリクト・コミッショナーは「望ましくない」とみなした評議員を自由に解職させることができた (Akivaga et. al., 1985:20)。それは住民が自由に自分たちの見解を表明し、行政に異議申し立てをする場というには程遠いものであった。

住民たちにとっては、自分たちを、もっぱら管理し開発のために動員し支配する対象としてしかとらえていない、この地域行政システムという巨大で強力な中央集権的行政装置こそが、植民地支配の現実であった。彼らの植民地支配経験とは、まさにこの地域行政システムについての経験であった。それは住民にとっては徹頭徹尾外来的なシステムであったが、その外来性は妖術をめぐるとりわけ際立つことになった。

2-2. 妖術法以後の地域行政と妖術

植民地の管理機構が必然的に作り出す住民と行政担当者との間のギャップは、妖術法の制定と施行がつくりだした妖術問題をめぐる相互不信によって、さらに広がることになる。後進的な地域住民を、もっぱら開発し管理し文明化すべき対象として眺める行政にとって、すでに述べたように、妖術信仰は住民の後進性の徴であると同時に、文明化のプロジェクスの足を引っ張る障害でもあった。行政にとって妖術信仰がもつ後進性の意味作用が、住民自身に大きな自治を与えない口実として機能するほど大きいものでありえたことは、南アフリカの事例を見ればよくわかる。アフリカ人に参政権を禁じたヘルツォグは、いわゆる文明化されたと言われる原住民にとってすら、その文明は上っ面のもので自治などとても無理な話だという持論の持ち主であったが、その根拠はアフリカ人のあいだに根強く見られる妖術信仰だったのである (Ashforth 2005:305-306)。一方、ケニア海岸部の行政は、1920年代にはますます歴然としてきた海岸部の開発の遅れという問題に直面せねばならなかった。1914年のギリアマの反乱とそれに続く懲罰作戦は後背地を荒廃させ、ミジケンダの発展しつつあった農業経済に大きな打撃を加えた。1916年の旱魃が追い討ちをかけた。経済発展の中心に据えられていたプランテーション開発も、もはやヨーロッパの企業体にとって投資にみあう魅力を失っていた。海岸部後背地の経済的発展は大きく躓いていたのである (Brantley 1981:Chap. 8)。ブラントリーが指摘しているように開発の失敗を、人々の妖術信仰のせいにする見方は行政官たちの間ですでに一般的であったが (Brantley 1979:119)、こうした八方塞の状況の中で、開発の実を挙げねばならない行政官たちにとって、それはますます現実味を帯びてゆく。妖術信仰は、行政が住民に対して抱く軽蔑と苛立ちの重心に位置を占めることになる。

おそらく1925年の妖術法の施行は、こうした状況の解決によりは、激化に貢献したにちがいない。それは住民から、妖術の問題に対処する彼らの従来の対処法をすべて奪った。もちろんすでに述べたように、人々は行政の目の届かないところで、従来のやり方で問題を処理しつづけただろう。アシュフォースの言う「パラレル領域」の生成である。しかしそこには、行政の権威に対する政治的反抗として解釈される (Brantley 1979:123) 危険がともなう。行政の監視をかいくぐってなされるそれが、かつてのように妖術使いに対する本当に十分な対処とみなされたかどうかは疑わしい。問題に明確にけりをつける有効な対抗策がないまま、人々にとっての妖術問題は累積していっただろう。

妖術法は、妖術に関する問題はすべてディストリクト・コミッショナーが扱うと定めている。すでに見たように、それは自分たちを苦しめる妖術使いを告発出来る場を人々に提供してはいなかった。まれにコミッショナーのもとに届く告発は、たとえば、1944年3月31日付けのディゴ人のチーフ (Mudir) 宛のクワレ・ディストリクトのコミッショナーの手紙に見られるように、差し戻されてしまうのがおちだったであろう (註8)。

「妖術や呪文を用いて他人の精神や身体、財産に危害を加えるいかなる人物も、1925年の妖術法の第四条によって罪に問うことができます。長老たちは、告発されたその女性によって実際に妖術が用いられたことを証明せねばなりません。またその妖術が実際に相手の

女性を病気にしたことが証明できない限り、単に彼女が病気になったという事実だけでは不十分です。」この点について、いかなる証明が可能であるとのコミッショナーが考えていたかは謎である。

このありさまでは妖術告発をコミッショナーのもとで行おうと考える者など、出てきそうにはない。しかし、行政に（そして行政だけに）妖術問題を引き受ける権限があると宣言している妖術法のメッセージには誤解の余地はなかった。おそらく人々はそれに対して、告発という形ではなく、妖術の蔓延と妖術使いの増加についての苦情を行政に訴えるというやり方で応答したのだろう。これは単なる推測ではない。後述するように、40年代に入って抗妖術運動に対して許可を与えることが常態化した時期には、コミッショナーに対する抗妖術運動の許可の願いに、しばしば妖術の増加に対する訴えが伴っていることから、それはわかる。行政官たちは、地域の住民からの妖術の蔓延に対する苦情に繰り返し（ヘッドマンやチーフの口を通して）悩まされたにちがいない。

妖術法によって、妖術問題を自分たちで処理する力をそがれてしまったことが、おそらく人々が妖術が増加したと感じた背景にある。そして、自分たちで妖術に対処するすべが禁じられているからこそ、それは行政に対する苦情の訴えとして行政の耳に届く。しかし行政にとってはそれは、行政の側の文明化の努力にもかかわらず、まさに人々が妖術信仰から一向に脱却しそうにないことの、ますます明らかな印となる。迷信に囚われた後進的な人々、そしてそれに足をひっぱられ、十分な成果を挙げるのが妨げられている行政という図式が、妖術法の施行によってかえって強化され、執拗に自らを反復することになる。おそらくこれが40年代にこの地方の植民地行政によって公認された抗妖術運動が登場する背景であった。

2-3. 行政公認の抗妖術運動

その慣行が正確にいつ誰によって始められたのかはわからない。私が確認したその慣行の証拠の最も古いものは1936年11月12日付けのクワレのコミッショナーからキツイのコミッショナーへの手紙であるが、そのやり取りの内容は、こうしたことがすでに以前からおこなわれていたことを推測させる。ドウルマのムッカテングという名の施術師に対する後者からの問い合わせ（こちらの手紙は公文書館の資料の中には見出せない）に対する返答で、ムッカテングがドウルマでは高名な「原住民の誓約 native oath」（註9）の施術師で、旅費が出るなら彼をキツイに派遣してよい、という内容になっている。1940年にはおなじ施術師についての別のやりとりがあり、こちらも彼を「最近、妖術に精通した人々—主として女性たち—を除霊 exorsise」する目的で派遣してほしいとの別のディストリクトからの要請とそれを認める返答である。

1940年代の末以降になると、ディストリクトの境界を越えての施術師の派遣に関するこうした手紙のやりとり（抗妖術運動として有名なツァウエ・コンデやカブエレらに関するものも含め）は相当数に上る。1948年3月27日付けののキリフィのコミッショナーからク

ワレのコミッショナー宛の次の手紙は、おそらく後者からのある施術師についての問い合わせに応じて、その施術師のキリフィでの活動の様子を報告したもので、コミッショナーの年次報告にも現れず、同一ディストリクト内での活動であるため派遣要請の手紙のやりとりの形でも残っていない、行政公認の抗妖術運動の実態を垣間見させてくれる。

「...このディストリクトでのある施術師 (muganga) の活動についてはさまざまな噂が流れておりますので、おそらく貴殿はこの真相をお知りになりたいことと存じます。S 氏 (ディヴィジョンの行政官) はもともとは、かの地で行われているこまごまとした妖術 (petty witchcraft) の増加に終止符をうちたいとの地域住民たちからの要請に応じて、この者に施術を行う許可を与えました。当初、彼の施術は一見うまくいっているようでありました。しかし後になって、地域全体が恐怖とおびえで騒然となっているとの苦情がよせられました。というのはこの愚かな老人は、彼の姿を見たものは即座に死んでしまうなどと吹聴してまわったからであります。

かくして地域が再び落ち着きを取り戻すまで、彼は自分の村に戻っているよう命じられた次第です。6ヶ月後に、彼がもう一度施術を再開する許可を与えられる可能性はあります。もし貴殿がクワレでの彼の活動をお望みであるというのであれば、彼が当ディストリクトを離れる許可を与えることに、私は反対する理由はございません。」

1949年8月30日付けの、クワレのコミッショナーからキリフィのコミッショナーに宛てた紹介状も、ディストリクト間の施術師のやりとりが常態化していたことをよく物語っている。

「施術師 (muganga) ムランダ・ワンジェについて。この書状を携行するムテレ・ワ・コンボは、表記の施術師 (muganga) を探し出し、彼にクワレに来てくれるよう説得する使命でそちらに派遣した者です。ご存知のように、今日妖術 (uchawi) の問題は深刻であります。この者にたいして必要な便宜をはかっていると幸いです。」

いずれの手紙においても英文に混じって、施術師や妖術を意味するスワヒリ語がそのまま用いられていることが、イギリス人行政官たちにとってこれらの話題が日常化していたことをよく物語っている。こうした施術は 1960 年ごろまでには「浄化儀礼 cleansing ceremony」という呼び名で語られることが一般的になっていた (e.g. 1960年5月25日付けのクワレのコミッショナーからキリフィのコミッショナー宛の手紙)。

2-4. 抗妖術運動公認の論理

こうした慣行は、すでに施行されている妖術法との関係で眺めると、驚くべきことである。なぜなら、それは妖術使いが存在することをおおっぴらに認め (前提とし)、それに対抗することを表立った目的とした施術に、こともあろうに行政が公的認可を与えているものに他ならないからだ。もちろん行政官たちは許可すべき施術の種類を注意深く限定していた。40年代に名を馳せたツァウェ・コンデや50年代に活躍した彼の息子カブエレ・ワンジェの施術は、道の分かれ目ごとにムバレ (mbale) と呼ばれる呪 (薬) 物を埋設すること

からなっていた。その施術が施された地域でもし妖術使いが妖術をかけようとする、その場で死んでしまうと考えられていた。全身が膨満し、ありとあらゆる開口部から血を流して死ぬというのが、その症状であった。その地域での妖術使いの活動がこうして封じられた (ku-fungbwa) わけである (浜本 1991)。本論考の第一部でAタイプと名づけた抗妖術運動の典型であるが、植民地行政はこのタイプの施術を、妖術使いの探索と名指しを含み妖術法と露骨に抵触するBタイプの抗妖術運動に比べて、穏健な施術とみなし、それのみを認めるという形で許可を与えたのである (Ciekawy 1992:96)。もちろん厳密に言えば、これとて妖術法に反しているには違いなかった。行政官たちが後にこの種の施術を婉曲的に「妖術浄化 witchcraft cleansing」とか「浄化儀礼 cleansing ceremony」と呼び習わしたのは示唆的である。自分たちが許可したこの種の施術を、妖術信仰の内部にあるというよりも、まるで共同体から妖術信仰そのものを除去する一種の公衆衛生の実践とみなしたがっていたかのようである。

イギリス人行政官たちにとっては、少なくともいささか後ろめたかったはずのこの許可は、単に「妖術を何らかの形でコントロールして欲しいという人々の要求を満たす」(Ciekawy 1992:96) べくなされた妥協にすぎなかったのだろうか。行政官たちが許可を出すにいたる理由について述べた文書を私はまだ見出すにはいたっていないが、前節で概観した諸事情を背景にすると、そこにはもう一つのありうべき筋書きが見えてくる。

20年代以降、海岸地方の経済発展の遅れは誰の目にも明らかであった。行政官にとって、開発の実効をあげることに、いわば彼らのキャリアがかかっていたのであり、彼らの努力にもかかわらず、もし経済発展が思うようにもたらされない場合、それを自分以外の何かの責任にできればそれに越したことはなかった。後進的な海岸部の住民の文化的慣行、なかでも妖術信仰はすでにそうした仕方でのその役目を果たしていた。妖術に対する迷信的な恐れと怯えが、人々が行政に協力し、農耕や牧畜の進んだやり方を積極的に取り入れることを妨げているのだというのである。もちろんこれはけっして単なる責任転嫁ではなく、行政官にとってはまさに現実問題であった。彼らは妖術信仰が彼らのプロジェクトの足を引っ張っていると真剣に考えてもいたのである。

他方、妖術法が人々が日々直面している妖術問題をコントロールする手段をすべて表立っては禁じてしまったせいで、人々にとっての妖術問題は、それを扱う権限の唯一の持ち主である行政に、妖術の増加についての苦情というかたちでもちこまれることになる。人々のこうした振る舞いは、妖術に対する迷信を根本的にとりのぞくことの難しさを、したがって人々の度し難い「後進性」を、行政に思い知らせたに違いない。妖術信仰をコントロールするための法律が、人々をますます妖術信仰に深くしばりつけられた存在に見せてしまうという逆説が生じている。開発が急務であるのに、その妨げになる人々の迷信はあまりにも根深い。状況がこんなふうに見えるなかで、行政官たちがむしろ対症療法的な方策に魅力を感じたとしても不思議はない。人々の妖術信仰、迷信的信念を逆手にとって、開発の妨げになっている、人々の妖術に対する迷信的な恐れだけを取り除くことができるの

ではないだろうか。妖術信仰そのものを消し去ることは不可能であるかもしれない。しかし、地域から妖術使いが一掃された、あるいは地域の妖術活動が封じられたと人々が信じたなら、人々の妖術に対する恐れは消えるのではないだろうか。これが最初に思いつかれたとき、それは行政をとりまく厄介な問題を解決する、すばらしい妙手に見えたにちがいない。

行政がこのような起死回生の「妙手」をひねり出したのは、なにもこれが初めてのことでなかった。海岸地方がイギリスの保護領となった 1895 年、植民地行政が最初に直面したトラブルがムバルク・ビン・ラシドに率いられたアラブの一派による反乱だった。その鎮圧にてこずったのは、反乱者たちが後背地のミジケンダの人々（ギリアマ人）の支援を受け、そこに匿われていたせいだと考えられていた。当時のコミッショナー、ハーディングは、ギリアマ人をイギリスの味方につけるため、ギリアマ人の呪術的迷信を利用するという「妙手」を思いついた。当時の宣教師の不正確な報告にもとづいて、ギリアマ人たちのあいだに呪薬をもちいて政治的結束を固める呪術的誓約の儀式があると知ったハーディングは、その呪薬を人々の水源に投げ入れ、その水を飲んだ人々全員にイギリス側につくよう誓約させるという儀礼をやったのけたのである。実はこれは完全な誤解であり、ギリアマ人にはそうした政治的結束のための誓約の儀礼などなかったし、問題の呪薬もそのような目的のものではなかった。ブラントリーによると、その頃にはギリアマ人たちはイギリスの軍勢力を目の当たりにし情勢を的確に理解しており、反乱者たちを見限る用意がすでにできていたのであるが、行政官たちはそれをこの妙手がみごとに効を奏した結果だと考えた。皮肉なことにこの出来事は、ギリアマ人たちに自分たちの呪薬の思いもよらぬ革新的な使用の実例を提示したのであり、その約 20 年後、ギリアマ人たちが植民地行政に反旗を翻した際に、このハーディングがおこなった誓約の儀礼を自ら実施して植民地行政への非協力を誓ったのである (Brantley 1979:119, 1981:46-48)。イギリス人たちはギリアマの「未開の風習」をたくみに模倣したつもりであったが、実はイギリス人のその行為がギリアマ人が模倣すべきお手本となった。まさに植民地の合わせ鏡 (Taussig 1987:127-135, 1993:63, 79-80) である。

それはまた、文明化のプロジェクトにおいて生じた問題の解決策を土着の制度に求めるといふ、植民地主義というプロジェクトそのものに内在したすでに触れた逆説の一例である。そもそもイギリスの間接統治政策そのものがその代表例でもあるのだが、こうした逆説は、つねに妙手の形をとって出現する。そしておそらく 1930 年代に、住民の妖術信仰を逆手にとって、住民から開発の障害である妖術に対する恐れをとりのぞこうという奇策も、同じようにして出現したのではないだろうか。

こうした妙手は、対象となる人々との間の植民地的隔たりの中でのみ、妙手たりうる (註 10)。度し難い迷信に囚われた植民地的主体に対する軽蔑と、そうした迷信を自分たちはとっくに超越しているという距離感と自信が、相手の迷信を自分たちの目的のために道具的に利用できるという傲慢な思い込みを、一種の妙手に見せかける。自分たちの植民地経

営の失敗によって余儀なくされた――おまけにそれらの失敗を管理される対象である人々のせいにしてしまったうえでの――苦し紛れの一手を気の利いた名案に見せかけてしまうのである。抗妖術施術をおこなう施術師についてのやり取りの中で、行政官たちが交わす軽口が、そうした植民地的距離をよく物語っている。たとえばツァウエ・コンデ派遣依頼に関するキリフィのコミッショナーからクワレのディストリクト・オフィサーへの 1948 年 11 月 2 日付けの手紙は次のような軽い調子で締めくくられている。「ツァウエ・コンデは当ディストリクトであまりにもたくさん『デート』の約束をとりつけてしまっているようです。別の地方に呼ばれることで、彼が自分の重要さについて思い上がってくれても困ります。それに、名前は忘れてしまいましたが、貴殿の管轄のダヴァヤにも同じくらい有名な呪医 (mganga) がいると思うのですが。」また氏名不詳の施術師を「浄化儀礼」のために招聘する件での 1960 年 5 月の手紙のやり取りの中ではキリフィとクワレのそれぞれのコミッショナーは、当の施術師を「花形役者 our star performer」と面白半分呼びあっている。「呪医に関する 1960 年 5 月 25 日付けのお手紙たしかに拝受いたしました。我々が花形役者にも通知しております。」妙手はすでに常套手段となり、さらには人々の度重なる要望をなだめる最後の切り札として繰り出されるルーチンになってしまっているようにすら感じられる。行政は、自分たちがこうした迷信に心ならずも加担してしまうことを、地域の発展という目的で正当化する一方で、自分たちがそうした迷信そのものからは超越していることを、こうした諧謔的な姿勢のなかに示そうとしていたとは言えないだろうか。

2-5. 新たなリアリティ

しかしこうした軽い調子のなかで、これらの行政官たちは、妖術信仰そのものをとりぞくという自分たちの文明化のプロジェクトとは裏腹に、自分たちが妖術信仰をますます強固にしてしまうような新たな、しかもきわめてインパクトの大きい制度を創出してしまったのだという事実に対して、あまりにも無自覚であるように見える。この妙手によって、あきらかに彼らは地域ぐるみの抗妖術運動という全く新しい制度を作り出してしまった(註 11)。

妖術使いに対抗するための施術が、誰にでも随時おこなえるところではそれが地域ぐるみの運動の形をとらねばならない理由はどこにもない。というよりも、むしろ特定の他者からの嫉妬に由来する妖術は、個々人の、あるいは個々の屋敷の個別の不幸に関係しているので、隣人に知られないように個別に対処すべき事柄であり、また常にそうだったのである。植民地行政と妖術法によりこうした活動が恒常的に禁止され、そしてまるで気まぐれのように「浄化儀礼」がときおり許可されるというまさにその事実が、それを地域ぐるみの運動にしたのである。与えられたこのわずかな機会を逃すわけには行かない。妖術問題を抱える人々が、こぞってその機会に相乗りしたのは当然のことである。

さらに植民地行政が、この種の「浄化儀礼」の実施に課したさまざまな行政的手続きや制約が、それをますます共同体的な行事にした。チカウィが述べているように、施術師に対

する施術の許可はディストリクト・コミッショナーによって与えられたが、個々のロケーションでの実施にはそのロケーションのヘッドマン（チーフ）が発行する許可がさらに必要であった。また施術にかかる費用は、ロケーションの住民が募金して調達すべきものとされていた（註）。そしてこれにもまたヘッドマン（チーフ）の許可が必要だった（Ciekawy 1992:96）。こうした行政的手順や、地域を挙げての募金という住民に対する動員により、運動はますます共同体的な事業の相貌を持つことになった。

従来、それぞれの不幸に見舞われた屋敷や個人によって個別に対処されていた妖術問題に地域ぐるみで取り組むという経験は、おそらく人々に妖術問題に対する新しい経験を提供したに違いない。少なくともそこに含まれたに違いない集団的な熱狂は、一度経験してしまうと、繰り返しそれを味わうことを人々が自ら求めるようになったとしても、不思議はなかつたろう。同時に、個々の屋敷と個人にとっての個別的な敵であった妖術使いが、共同体の敵としてイメージされる契機もそこには含まれていた。

つまり植民地行政は、人々の妖術信仰に新たな次元と、強烈な経験的基盤、そして結果として新たなリアリティをむしろ付け加えてしまったのである。

この地域ぐるみの抗妖術運動を許可したことによって、妖術問題に関して、人々が植民地行政を自分たちの味方だと考えるようになったわけではないことに注意したい。両者の間には相変わらず相互不信が横たわっていた。特定の施術師にお墨付きを与えることで、事実上妖術とそれに対抗する神秘的能力を認めておきながら、行政はあいかわらず口では、妖術など迷信で妖術使いなど存在しないと嘯いていた。少なくとも人々の目にはそう映った。妖術法はあいかわらず人々に妖術に対処する活動を禁じていたし、むしろ妖術使いを保護しているようにすら見えた。人々はチーフを通して度重なる苦情と抗妖術の要請をおこなっているのに、コミッショナーはいつも許可を出し渋っていた。しかし人々は、ケニア独立に至るまでの30年間の経験を通じて、妖術問題を巡って行政とのあいだに一つの接点を見出していたと思われる。植民地行政は従来から繰り返し「妖術が発展の敵である」と語ってはいなかつただろうか。個々人の繁栄や発展（それが子供の数であれ、家畜であれ、収穫であれ）に対する妬みから、犠牲者を破滅させようとする妖術使いの従来のイメージと、抗妖術運動の経験のなかで徐々に形成されてきた共同体の敵としての妖術使いのイメージが重なるとき、そこに出現するのはまさに人々全体の進歩・発展の敵としての妖術使いというイメージではないだろうか。「発展」は、後に見るように、独立後のケニアにおいて妖術問題が語られる際に、人々と行政の両者の語りの接点となった。たとえ、そこで行政の語りの真意が「妖術信仰」が発展の妨げであるということであり、人々が言うように「妖術使い」が発展を妨げているというものではなかつたとしても、人々にとってそのような違いはあまりにも微妙であった。

III. 独立ケニアにおける地域行政と妖術

3-1. はじめに

1963年のケニア独立が決定された1960年のランカスター制憲会議以降、ケニアは独立へ向けての動きを加速していく。興味深いことに、このころからコミッショナーのあいだで、妖術問題に対する態度変化の兆しが見えてくる。1960年10月18日付けのキリフィのコミッショナーあての手紙で、クワレのコミッショナー、P.G. ピアソンは「私は今回の申請については承認しないつもりでおります。今後とも当ディストリクトへの呪医の招聘は抑えたいと考えているのです。」と述べている。また1962年8月17日付けのクワレのコミッショナー、M.S. フレッチャーから管轄下のチーフに宛てての申請却下の手紙はその理由を次のように述べている。「呪医 (witchdoctor) を奨励するのは政府の政策ではありません。またチーフを含む公僕が呪医たちの活動に便宜を図るのは、賢明ではありません。それゆえ、貴殿も今後は人々を呪医のところへ差し向けたりすることのないよう願います。」少数のケースから確定的な結論を出すわけにはいかないが、あたかも、管轄地域を文明化し経済発展させねばならないという重荷をおろし、独立後のアフリカ人に引継ぎさえすればよくなった植民地行政官たちは、妖術に対する当初の非妥協的な態度に立ち返ったかのようにはすら見える。おそらく独立は、海岸地方の妖術問題について、行政が仕切りなおしをおこなう絶好の機会であったのかもしれない。独立によって、この地方の妖術問題がどのような変貌をとげたのか、あるいはどのような事情がさらに付け加わったのか。植民地期の分析と同様に、地域住民と地方行政の関係に注目しつつ、独立後の妖術問題について考えてみたい。

3-2. 独立後の地方行政機構

独立後のケニアの国家機構において驚くべき点の一つは、植民地時代と基本的には同じ地域行政のシステムが採用されたという点であろう。それはアフリカ人を地域ごとに分けて管理すべき対象とみなした、植民地的治安維持と開発のシステム以外の何ものでもないもので、植民地からの独立という観念が連想させるアフリカ人によるアフリカ人のための国家――そんなものはどこでも完全に実現したためしはなかったのだが――というイメージとは、あまりにもかけ離れている。

実のところ、独立を直前にひかえた1962年の制憲会議では、独立後のケニアの政治体制としては、名目的国家元首にイギリス女王を頂き、首相が政府の長を務める代表制民主主義と地方分権を核とした「権力分散への強い志向性をもった体制」(津田 2004:131)が採用されていた。それによると「複数政党制だったことに加え、①下院の他に各県(ディストリクト)から一名ずつ選出された議員からなる上院を置くこと、②国土を6つのリージョン(Region)に分割し、それぞれに立法、行政(土地問題・治安維持の管轄を含む)、財政に関する執行権を付与すること」(ibid.)がもりこまれ、二院制と一種の連邦制に近い体制が取り入れられていた。地方自治という点でも、植民地時代の地方原住民評議会(Local Native Council、1946年以降はアフリカ人ディストリクト評議会 African District Council)は地域から選出されたメンバーからなる地区評議会(County Council)となり、

独自の税収とともにその権限・責任も大幅に強化されるはずだった。

しかし独立後、初代首相に就任したケニヤッタは、対立政党の議員に移籍を呼びかけ、事実上の一党化に成功すると、矢継ぎ早に憲法改正を行った。独立一周年記念日に行われた第一次憲法改正では、首相制を廃止し大統領制に移行するとともに、リージョンに徴税、治安維持等の権利を与えていた条項を削除した。翌年には連邦制そのものが廃止され、植民地時代の地域行政システムが大統領府の管轄下に完全復活することになった。それはケニヤッタにとって、独立によって手放すにはあまりにもおしい、中央権力による強力な効率的な管理と支配のための装置であった。国の隅々にまで伸びた自らの手足として、それは後々まで反対勢力の政治活動に制約を加え妨害するための重要な手段を、時の大統領に提供し続けた (Human Rights Watch 2002:4-9)。1966年には上院も廃止され、ケニアは大統領に大きな権限が集中した中央集権的国家に急速に変化していった (Human Rights Watch 2002:132-135, Okoth-Ogendo 1972:19-21)。

オディアンボ・ムバイによると、自由民主的な価値の侵食をもたらす一連の国家指導層による変革は、次の四つにまとめることができるという。「第一に、政府の他の管掌から行政執行部門への権力の移転をもたらす憲法改正。第二に、政党政治の弱体化。第三に、行政による地方自治からの権力の篡奪。第四に、政府職員のアフリカ人化にさいしての部族主義的・身びいき的アプローチ」(Odhiambo-Mbai 2003:59)。プロヴィンス・コミッショナー、ディストリクト・コミッショナー、ディストリクト・オフィサー (ディヴィジョン・オフィサー)、チーフ、サブ・チーフ (アシスタント・チーフ) からなる地域行政のシステムは、植民地時代と同様に自らの警察力を備え、大統領府直轄の国民管理・治安維持のための強力な組織として復活し、それとともに地方自治は再び大きくその権限を制限されることになった。これらの行政官は、すべて政府からの任命によるもので、それぞれの地域において中央政府の代表として、地区評議会に出席し、評議会でのあらゆる議決に対して拒否権を発することができた (Stamp 1986:27)。独立にともなうアフリカ人化の方針で、こうしたポジションはアフリカ人によって占められていったが、地域住民の中から任命されるチーフ、アシスタント・チーフは別とすると、上級の職はほぼケニア中央高地部、ヴィクトリア湖岸地方など他地域の出身者に占められることになった (註12)。海岸部における独立後の地域行政システムは、地域住民にとっては植民地期と同様の一種の「外部性」を帯び続け、外部からの支配管理として経験され続けることになる。

このように独立の後も、地方行政においては植民地時代の管理と秩序維持の体制がそのまま存続することになるのであるが、なにからなにまでが同じというわけではなかった。地域住民によって選出された代議士の存在は、地域の政治空間に重要な新しい要素を付け加えた。オユギが指摘しているように、地域選出の代議士 (省庁の大臣ですら) と地域行政の官僚との関係は「一種の相互敵対関係であった。... 地域行政の官吏たちは相変わらず地方政治に介入し、露骨に支配政党 KANU の側に立ち、あるいはそのスポークスマンとして振る舞いすらした。これは多党制の再導入以前も以後も同様である (註13)。『原住民』の

政治活動を制限するため植民地時代に成立した一連の法を盾に、地域行政は相変わらず政治集会を開く許可を拒む権限をもっていた。そして許可を出した後でさえも、『治安上の理由』という以上の理由を与えることなしに、それらをしばしばキャンセルした。式典に際して大統領のスピーチを代読し、公安による警備を指揮しチェックするのは彼らであり、またそうした集会で誰に発言を許すかを定めるのも彼らであった。…（彼らは）結果として、政治家たちに対しては慇懃無礼な態度で接する傾向にあり、政治家たちはそうした取り扱いをつねに不快に感じた。」(Oyugi 1997) しかし同時に、国政に参加するこれらの政治家たちに対して、地方行政の官吏たちは、「植民地時代とは異なり、積極的に政治的なつながりを作ろうとする傾向にもあった」(Ciekawy 1992:98)。両者は、相互不信のなかで協調を模索しあう、曖昧で不安定な関係であったといえよう。

3-3. 独立後の地域行政と妖術信仰

独立ケニアのこうした他地域出身のアフリカ人行政官たちは、海岸部の経済的発展の遅滞の深刻さについて、そしてその責任が人々が抱く妖術信仰にあるという点で、植民地行政官たちと認識を共有していた。チカウィが要約しているように「この植民地主義的な視点から、ケニア人の行政官たちはミジケンダをイデオロギー的後進性に満ちた人々として眺めた。進歩と発展そして近代化をめぐる行政官たちの語りは、教育と新しいテクノロジー、よりよい農耕手法、そして妖術信仰の終焉の重要性を強調していた。」(Ciekawy 1992:117) ブラントリーも同様に、「権威の側での妖術に関する暗黙の想定はいくつかは、…独立前のケニアの権威が抱いていた見解の変形したものであった」と述べて、両者の継承関係を強調している (Brantley 1979:124)。

独立ケニアのアフリカ人行政官たちが自国の国民でもある地域住民にたいして、植民地時代のイギリス人行政官たちとおなじ見方で眺めていたというのは、一見すると奇妙に思えるかもしれない。もちろんその理由の一端は、これら行政官たちの多くが西洋風の教育を受けた知的エリートであり、多くはキリスト教徒であり、彼ら自身西洋化していたからということであるかもしれない。しかしこの植民地的視点は、管理・治安維持・開発の対象として地域住民をとらえる、植民地的地域行政システムそのものが胚胎する想像力の産物であると考えられることも可能であろう。それが彼らを、地域住民に対して植民地的な関係に立たせ、植民地的まなざしで地域住民をながめることを不可避なものにしていたのだと。人々が、独立ケニアというものを、一種の外部性を帯びた地域行政システムについての経験として経験していたとすれば、行政官のほうでも同様だったのである。

しかし独立後のケニア人行政官たちと植民地時代の行政官たちとの間には、妖術問題に関して、一つの大きな違いがある。独立後の1960年代の新たなケニア人行政官たちの中には、40年代から50年代のこの地方の植民地行政官を特徴付けていた、妖術問題に対する日和見主義的、あるいは便宜主義的な姿勢がもはや見られないという点である。彼らは、独立を前にした植民地行政官の態度に再び見られたような種類の、より妥協のない形での妖術

信仰の根絶をめざしていた。セイドマンの次のような語りは、彼らの心情をより正確に代弁するものとして受け取られたに違いない。

「今や自分たちの国を自ら治め、ヨーロッパ文化の最高水準に匹敵する教育を受けたアフリカ人は、前科学的な水準の知識や行動を受け入れることはしないだろうし、またできないだろう。なぜなら彼らは近代的な産業化された社会を築かねばならないのであり、妖術やそれに類するものに対する信仰は許容し得ないからだ。」(Seidman 1965:46 quoted in Mutungi 1977:17)

独立直後の短命に終わったリージョン政府時代のある出来事—それについてドゥルマの人々が記憶にとどめていないため、わずかに残された書簡類から推し量るしかないのだが—が彼らの姿勢をよく示している。1964年7月20日付けでクワレ選出の4人の地区評議員 County Councilors たちがムアブジという名の施術師に「浄化儀礼」を施行させる旨提言している。キリフィのある地区からも住民による彼の施術の要望が寄せられており、その要望が法に照らしてどうであるかを、その地区のリージョン政府下級行政官 (assistant Regional Government Agent 名前から判断してギリアマ人) が上司のイギリス人行政官あてに問い合わせた手紙も残っている。8月13日には、ムアブジの施術に立ち会ったムサンブエニ (クワレのディオゴ人地域) のリージョン政府下級行政官が上司宛に送った、施術について否定的な内容の手紙がある。「私は、その施術にどこか恥ずべき点があるとわかりましたので、それをお知らせするとともに、貴方の助力をいただきたいと思えます。」そして同年11月16日クワレのリージョン政府上級行政官名で、全ディヴィジョン行政官に対するムアブジの施術を禁止する旨の通達が出されている。それは禁止の理由として二つの点を上げている。

「現金であれ物納であれ、多くの不法な募金が横行しており、それが税収減をもたらしています。そのせいでクワレの地区評議会 County Council はその基本的な公共サービスの削減を余儀なくされました。もし人々がお金がないという理由から、自らの地区評議会を支援できないのだとすれば、彼らが呪医に対して金銭を寄付することはけっして正当化できません。呪医は人々を搾取しているだけなのです... 貧困と無知に対して戦うことこそ、ケニア政府の政策です。呪医に彼らの仕事を許すと、人々はますます貧しくなり、彼らの無知もますます根を下ろすのです。」こう述べたうえで、通達は妖術法にのっとった問題の処理を全行政官に求めている (ADM. 15/14/90)。これはおそらく、行政が抗妖術運動について一定の結論を下した、独立後最初のケースであったと思われる。紆余曲折のすえ最終的に抗妖術施術は、禁止という方向で決着がついたことがよくわかる資料である。

ブラントリーは、妖術問題についての独立後の行政官たちの姿勢を4点に要約している (Brantley 1979:124)。

(1) 行政は単に妖術をコントロールする (対症療法的に) のではなく、信仰そのものの根絶を目指すべきである。

(2) 当の人々自身も (そうした信仰から利益をえている呪医たちを別とすれば)、そのよ

うな信仰からの解放を求めている。

(3) 呪医たちは、自らの利害から、妖術に対する恐れを持続させようとしている。

(4) 海岸部後背地の人々の経済的遅滞と彼らの妖術信仰は結びついている。

これは 1925 年の妖術法の問題への回帰以外のなにもでもないだろう。1968 年にコーストプロヴィンスのコミッショナーは（後に述べる抗妖術の施術師カジウエが引き起こした騒動の渦中にはあるが）呪医を非難する演説を行っている。「呪医 (witchdoctors) らは、その人生において何一つとして価値のあることを成し遂げることのない輩であり、彼らには、とっとと足を洗って、キリスト教なり他の宗教なりに改宗してしまうことをお勧めしたい。そうすれば彼らの精力をもっと生産的なことに利用できようというものだ。」(East African Standard(Nairobi) 22 April 1968)

彼らの心性は、手っ取り早く人々の妖術に対する恐れを取り除き、経済発展の実をとろうとした 40 年代以降の植民地行政官たちの日和見的な態度の対極にある。ケニアの独立は、30 年近く続いた抗妖術施術の便宜主義的な利用の慣行の後で、妖術問題に対して仕切り直しを可能にする、そんな機会を作り出していたとはいえる。たとえそれが非妥協的な植民地的まなざしと同種のものからきたものであったにしても。

IV. カジウエをめぐる二通の手紙

4-1. カジウエの抗妖術運動

2006 年のドゥルマ地域におけるカロロとマンガレーの二つの抗妖術運動の盛り上がりは、そうした仕切り直しが結局は不発に終わったことを教えてくれている。海岸地方でディストリクトを超えて大規模に展開した独立後最初の抗妖術運動であったカジウエの運動が、一つの分岐点になっていたと思われる。

地域住民にとっての妖術問題について言えば、それはケニアの独立によって大きく変化するような問題ではなかった。隣人のあいだに何食わぬ顔をして潜んでいる妖術使いと、彼による危害は、あいかわらず人々にとって安全上の恒常的な脅威であった。妖術法は、あいかわらず人々が従来のやり方で自ら問題を処理することは表立っては禁止していた。そして 50 年代の施術師カブエレによる強力な抗妖術施術も、さらにその後にドゥルマ地域で展開したツァーハによる施術も、ともにすでにその効き目を失っていた。ある人は、彼らが埋設した呪薬は地中で腐ってしまったのだといい、ある人は、彼らは妖術使いたちからひそかに賄賂を受け取って彼らに呪薬の効力をキャンセルする薬を与えたのだという。いずれにせよこうした抗妖術施術の賞味期限が意外に短いことは、人々にとっての経験的事実であった（浜本 1991）。かくして妖術問題は再び累積し、人々は植民地時代からなじみのできたその根本的な解決策、つまり地域ぐるみでの抗妖術施術の施行を待ち望んでいたに違いなかった。カジウエ（本名ツマ・ワシエ）という一人の若い 20 代半ばの施術師の名声が高まったのはそんなタイミングだった。

カジウエの名声を一気に高めた事件は、彼が行方不明になっていた子供を洞窟の中から助

け出したとされる一件である。ドゥルマの人々が言うには、子供は妖術使いの老人によって後に殺害されるために洞窟の中に隠されていた。カジウエが子供の所在を突き止め、洞窟の中に入ると洞窟の岩の扉が閉じた。しかしカジウエは、まるでアリババよろしく呪文を唱えて岩の扉を開くと、妖術使いと対決して相手を屈服させたという。ほぼ同様なエピソードの異版をチカウィも報告している (Ciekawy 1992:109) (註14)。またドゥルマの人々によると、カジウエはその施術を海の底の精霊の国に滞在中に学んだとされている。その後もカジウエはしばしば海の底を訪問したらしい。あるときある人が海辺で湯気を立てているご飯の入ったお椀を右手にもって立っているカジウエに出会った。カジウエが言うには、いまちょうど海の底でご飯を料理してもらって、もって帰ってきたところだ。海の底から持ち帰ったご飯が湯気を立てているなんて、なんと不思議なことだろう (ドゥルマの語りではここで大げさに感心して見せることになっている)。またカジウエはケニヤッタの不興を買って投獄されたことがあるが、その術をつかって夜間にひそかに抜け出し、公邸の奥で厳重に警護されているケニヤッタの寝室に現れ、彼の陰毛を剃ってしまった(ここは笑うところである)。目覚めてケニヤッタは驚き、カジウエの力に恐れ入って、以後彼からいろいろアドバイスを求めることにした。

こうした無数の神話的なエピソードに取り巻かれた、いかにもいかがわしい施術師なのであるが、すくなくとも地域の人々にとっては、妖術使いを見つけ出し、彼らと恐れることなく対決し屈服させる優れた能力をもった施術師の待望の出現であった。そして植民地時代の慣例にしたがって、彼による抗妖術の施術をもとめる訴えが、行政にたいしてなされたのである。

カジウエの運動、およびそのキリフィ・ディストリクトでの展開については、独立後の国家レベル、地域レベルの政治状況との関係で詳細な分析がすでになされているが (Brantley 1979, Ciekawy 1992, 1997, 1998, Parkin 1968)、それらをここで詳細に紹介することはしない。ここでは、隣接するクワレ・ディストリクトにおけるその受容をめぐる、独立直後の地域行政官の妖術問題に対する非妥協的な態度が、いかにして抗妖術運動を便宜主義的に容認する植民地時代の慣行へと後退を余儀なくされたかを検討したい。クワレにおけるカジウエの抗妖術運動の許可をめぐる、クワレのコミッショナーとクワレ選出の代議員の間で交わされた書簡 (原文は付録2) が残っており、そこからどのような正当化がこの許可の背後で働いたかを推し量ることが可能である。またこの手紙のやり取りを通じて、抗妖術運動、および妖術信仰そのものを再生産するべく作用した、独立後の特殊な政治空間の配置についても考えてみたい。

4-2. カジウエの施術をめぐるコミッショナーの回答

最初の手紙は、1966年8月8日付けのクワレのコミッショナーより、クワレ選出の代議士ロバート・マタノ (マゼラ出身のドゥルマ人)宛ての手紙である。本文は番号が振られた6つの段落からなっており、第一段落では7月25日にマタノの口利きでやってきた長老た

ちによるカジウェ招聘の嘆願について、検討を約束したことが述べられている。続いて手紙はその結論と、そこに至る理由について簡潔にかつ断固とした口調で述べている。

「慎重に本ディストリクトにおける妖術慣行の問題について調査いたしました。残念ながら、このことは妖術法に反することであり、私はそれを許可するわけには参らないと言わざるをえません。私はあらゆる点で協力する用意がございますが、妖術慣行に関してはその限りではございません。

このディストリクトの住民に対して、貧困と、無知と病気に対して戦うことこそがケニア政府の政策であることをはっきりさせる必要があります。それゆえ、私に関する限り、そして独立ケニアの政府職員として、私はこの地区での妖術の実践を許すつもりはございません。なぜなら、そのことによって人びとはさらに何年にも渡って無知で、貧困なままにとどまることになるからです。その結果、人びとは近年急速に発展しつつあるケニアの他の地方の住民に遅れずにいることが極めて困難になるでしょう。

私の見るところ、妖術は無知と迷信に基づいています。それゆえ、この問題からの唯一の出口は、地域住民が妖術の疑いのある人物たちを、おそれることなく法廷に訴え出ることができるようにすると同時に、教育をよりいっそう重視することだと思われま。これこそ、国会議員、評議員がすべての集会においてこの問題で政府を支持すべき点であると強調したいと思ひます。

妖術に関するこの問題は、国会においても取り上げられ。却下されたことがあると存じます。それゆえ、なぜこの問題をディストリクトレベルでもう一度論議せねばならないのか、その理由が私にはわかりかねます。

私は66年8月12日にキリボレ・ロケーションのムニエンゼーニでバラザ（住民集会）を開く予定であり、そこでは妖術慣行は、私がディストリクト発展計画との関係で、特に取りあげて話したい多くの事柄の一つであります。どうかこの手紙の内容を1966年7月25日に私に会いにこられた代表団の面々にお伝えいただくとともに、彼らに、すべてのケニア国民がいかなる場所いかなる時においても、いっさい恐怖のもとで暮らすということがないよう政府が全力を尽くしていることはたしかだとお伝え願ひます。」

独立ケニアの行政官としての自負と責任感にあふれた手紙である。ここに表明されているのは、紛れもなく独立直後の行政官に特有の、妖術に対する非妥協的な態度である。妖術信仰の存在は、地域の発展を阻害する。それは教育を通じて根絶すべき迷信であり、そのためにも妖術法に厳格にのっとして処理せねばならない。妖術信仰の蔓延に責任がある、そうした神秘的な能力や知識があると自称する人物たちを裁きの場に引き出し、取り締まることこそが必要だ。彼はカジウェの施術を許可しないという彼の決断を「この地区での妖術の実践を許すつもり」がない、という言葉で表明している。妖術法の本質では抗妖術の施術も妖術信仰の実践であり、つまり「妖術の実践」以外のなにものでもないのである。

4-3. クワレ選出代議士マタノによる反論

この手紙の一週間後、8月15日付けで、今度はロバート・マタノからこのコミッショナーあてに長文の反論が届く。8月12日のバラザでコミッショナーも、「私の民族」が妖術の問題について抱いている感情の根深さにすでに気がついたに違いないとことわったうえで、マタノはこの問題についての彼の見解をはっきりさせておきたいと述べる。第二段落では、彼は、隣接するキリフィ・ディストリクトでカジウエの活動が認可された件に触れ、ディストリクトによって法の適用に差異があるのはおかしいと指摘し、そのうえでコミッショナーの手紙の個々の論点について、彼自身の見解を展開していく。

「第三パラグラフには、私は全面的に同意いたします。政府の政策は、我々が無知と貧困と病気に対して戦っているのだということを水晶のごとき透明さではっきりと示しています。不幸にして、無知は単に知識の欠如に限りません。より広い意味では、無知は人間のあらゆる基本的な恐怖心――それが現実のものであるにせよ、虚偽のものであるにせよ――を指す言葉でもあります。こうした恐怖心の一つが迷信です。妖術は主として恐怖と迷信とに根ざしており、それは恐怖心の除去によって取り除くことができ、根本的な信仰をより高度な理念によって置き換えることができます。教育のみでは恐怖を取り除くことはできません。私が訪問した西アフリカで、私は大卒の公務員たちや、政府の閣僚たちでさえ、ジュジュ崇拝者に相談をもちかけているのを見ました。英国では、かつては妖術使いや魔術師たちの正体を暴き、火あぶりの刑に処すことがおこなわれていたと歴史は述べております。すべて歴史的事実であります。他人の心に恐怖を引き起こし、心理的行動や反応を引き起こす方法や実践を用いる邪悪な人々がいることを認めない限り、我々はいくら発展について説いても、何の成果もあげることはいけません。人間の身体は、単に物理的な刺激に対して反応するだけではありません。それは心理学的に奇妙な反応をします。このこともまた科学的な事実であります。私は、一人のキリスト教徒として、そして教育により妖術を無視し軽蔑することを学んだものとして、妖術など信じておりません。しかし私は、私や貴方のような人間とは根本的に異なった人々を相手にしているのです。我々は恐れを抱いている人々を相手にしているものであり、この恐怖を取り除くための方法や手段を見つけなければならないのです。」

マタノは無知と貧困と病気に対して戦うという政府の理念に同意した上で、無知とは単なる知識の欠如ではなく「恐怖心」の存在であるとし、それを除去することが重要だと述べる。これは植民地時代の行政官たちが、一種の対症療法として抗妖術施術という「妙手」を正当化した際に用いたのとまったく同じロジックである。ここで注目に値するのは、マタノは自らを教育を受けたキリスト教徒として、「妖術など信じない」コミッショナーと同じ種類の間人であると位置づけていることである。そして地域住民を「私や貴方のような人間とは根本的に異なった人々」と位置づけている。自らが所属するエスニックグループに対するこの距離は、植民地時代の行政官の対症療法的施策を妙手にみせかけていた植民地的距離感覚と共通するものである。

にもかかわらず、この同じパラグラフにおいてすら、マタノはこの距離を保ち続けること

に成功していないという点に注目せねばならない。「他人の心に恐怖を引き起こし、心理的行動や反応引き起こす方法や実践を用いる邪悪な人々」として語られているのが何者であるのかについて、おそらくマタノとコミッショナーとの理解は微妙にずれている。妖術法で取締りの対象となっているのはまさにこうした人物たちであるので、マタノがここでその存在を認めよと強く述べているのは不思議な感じを与える。妖術法では、そこには「妖術使いのふりをする者」とともに、妖術使いに対抗できると称する施術師たちも同じ穴の貉として含まれていた。マタノの発言における「他人の心に恐怖を引き起こす」邪悪な人々には、おそらく施術師は含まれていない。彼のこの発言は、妖術使いが実際にいることを認めよ—その術の効き目が「心理学的」なものであるにしても—という意味でしか解釈できない。さもないとそれがなぜ反論となっているのかがわからなくなる。ここでは同じミジケンダに属する人間としてマタノは、妖術使いと施術師とのカテゴリーカルな区別を前提に語っている。そうした区別を共有していないコミッショナーとはすでに認識がずれているのである。

次のパラグラフではマタノは、妖術そのものの実在を前提としているかのような語りにもますます入り込んでいくことになる。

「私はあなたが私の論点を誤解していると確信しています。さもなければあなたは『私はこのディストリクトにおいて妖術の実践を許すわけには行かない』とはおっしゃらなかったでしょう。私はあなたに妖術を許可してほしいと頼んだことなど一度もありません。事実、私はこのディストリクトから妖術をとりのぞく手助けをするために私の民族の代表団をあなたに送ったのです。二つのことは別物です。人びとは地域における妖術にうんざりしています。彼らは妖術使いを同定することができると称する一人の男に会い、彼がそれを隣で実行しているの見て強い印象をうけ、これこそが自分たちのトラブルに対する答えだと考えたのです。彼らがしたことは、独立ケニアの行政官僚としての貴方に、ディストリクトから妖術をとりのぞくために自分たちに協力してほしいと要求することでした。それができないというのなら、行政は、単に口先だけでなく、妖術を根絶するプログラムを導入すべきです。もしこれがなされないなら、一般の教育を受けていない民衆は、貴方や政府が妖術使いたちと親密な結びつきをもっており、今や妖術使いたちを庇護していると、妖術使いたちの正体がさらされることを望んでいないのだと、考えるでしょう。げんにこれこそ、人びとが今言い始めていることだと思います。彼らは、私自身についてすら、貴方やすべてのチーフたち同様に妖術使いたちから賄賂を受け取って、彼らの正体がばれないようにしているとまで言っているのです。我々が何を言うのも自由ではありますが、彼らの目には我々は、妖術を抑えるどころか、促進しているかのように見えるのです。」

コミッショナーが「妖術の実践を許すわけにはいかない」というのに対して、マタノは自分は「妖術を許可してほしい」と頼んだ覚えはない、むしろ妖術をとりのぞく施術の許可を求めたのだと反論している。繰り返しになるが妖術法の本質（したがってコミッショナーの議論）においては、妖術「信仰」という迷信の内部の実践が「妖術の実践」である。

妖術使い（のふりをする者）と、薬や術を知っていると称する妖術に対抗する施術師たちのあいだには区別はない。しかしマタノは、この両者を区別しないわけにはいかない。つまり彼にはこの両者が区別されないような可能性自体が考えられない。彼にはコミッショナーが非常に基本的な事実を誤解しているようにしかみえないのである。

さらにマタノは、妖術使いを駆逐する施術に許可を与えないというのなら、政府の力で妖術を根絶してみよ、と迫るのだが、妖術法の世界においては、妖術使いのふりをする者、妖術が使えるかのようなふりをする行為は実在するが、本物の妖術使いも妖術ももちろん実在しない。実在しないものについては、それを根絶することなどできはしない。それを強く求めている点で、マタノは妖術信仰の語り口の中にいる。

それはたとえば言えば、霊の存在など信じておらず、また霊についての信仰が有害であると考えており、「それゆえ、悪霊を追い出すなどと称するお祓いなどの誤った施術はすべきではない」と主張している人に対して、霊の存在を信じている人が「お祓いをしてはいけないというのなら、じゃあ、お前のやり方で悪霊を追い出してくれ」と食い下がっているようなものである。両者の語りは完全にすれ違ってしまっている。一方でマタノが、自分は妖術など信じない知識人であり、コミッショナーと同じ種類の人間だと自覚しているだけに、いっそう始末に悪い。

しかし、パラグラフの最後には、この問題をめぐってのマタノの本当の危惧が顔を覗かせている。抗妖術施術に許可を出さない場合、自分たちがむしろ妖術使いを保護し、妖術を促進しているとみなされてしまうという危険である。まさに妖術法の導入によって人々が植民地行政に対して向けた嫌疑そのものである。カジウエの件でも、おそらくマタノの耳にはすでにそうした非難が届いている。住民の選挙による投票で選出されたマタノにとって、これは彼の政治生命にかかわる由々しき事態であった。

マタノとコミッショナーの語りのズレがいかに大きいかは、次のパラグラフにも容赦なく示されている。

「貴方の第四段落は全体の議論と矛盾しています。貴方は『この問題からの唯一の出口は、地域住民が妖術の疑いのある人物たちを、おそれることなく法廷に訴え出ることができるようにする（こと）...』とおっしゃいます。これこそまさに人びとがやりたいと欲していることです。これこそ、キリフィでなされつつあることです。キリフィでは妖術使い狩り（witch hunter）は、単に妖術使いたちの正体を明らかにしたばかりか、彼らが用いた道具や彼らの薬を暴露することによっても、多大な成功を収めています。また当人たち自身、人びとに実際に妖術をかけたことを認めているのです。これらはすべて公衆の面前での告白でした。これは貴方がおっしゃろうとしていたことではないでしょうか。もしそうなら、人びとにはまさにそうする用意があるのです。しかしながら、もし貴方が、人びとは噂に基づいた疑いから妖術使いたちを同定すべきだというおつもりなら、我々はいへん危うい基盤の上にことをすすめているのだということになるでしょう。ある種の疑いは、嫉妬や憎しみに基づいているかもしれないのです。もし我々が、世界には、過去の預言者のよ

うに神を通じてであれ、今日の占い師のように悪魔を通じてであれ、常人を超えた能力を持つ人びとがいると信じるならば、あるいは、火の上を歩いたり、ガラスや釘を飲み込んだりしても傷つかないヨガの達人たちのように、強い性格と集中力を持っていてさまざまな軌跡をなしうる人々がいると信じるならば、妖術使いを見分け、彼の正体を同定する人びとがいるということも受け入れねばなりません。これは単なる理論ではありません。それはキリフィにおいて、実際になされ、またなされつつあるのです。貴方が時間を割いて、それがおこるのを実際にごらんになれば、問題全体に違った見方をなさるようになるでしょう。」

「妖術の疑いのある人物」についての妖術法側での理解と、住民側での理解がここでも齟齬をきたしている。コミッショナーは、妖術信仰を蔓延させるのに責任がある者たち—妖術使い（のふりをする者）と施術師をともに含む—を法廷に訴えでよと述べているのに対して、マタノにとっては、妖術の疑いのある人物とは、妖術使いだと疑われている人物だけを指す。妖術信仰をとりしまるという法側の観点と、妖術が実在するという前提に立つ妖術使いをとりしまるという住民側の観点とが、一貫して混同されてしまっている。ここではマタノは、単に妖術使いを実在する存在として語っているだけでなく、それを同定する神秘的な能力についてもその実在について肯定的に語っている。コミッショナーとは異なり、マタノにとっては妖術信仰が根拠のない恐れに基づく迷信であるのか、実在する妖術使いの行使する本物の妖術によって引き起こされている、根拠ある恐れであるのかの境目は限りなく薄い。

続く最後のパラグラフでは、彼は国会における妖術問題の議論に触れ、海岸地方の特殊性に配慮をうながし、かつ再度、キリフィでは許可された以上、クワレでも許可されるべきだと論じる。最後のパラグラフでは、彼はすでにディストリクト・コミッショナーの上司であるプロヴィンシャル・コミッショナーとは口頭で話がついている旨をほのめかし、クワレでの許可を求めている。そして最後に、再び地区選出議員としての自らの立場をはっきりさせることによって手紙を締めくくっている。

「私の身上が示しておりますように、海岸地方においても、またここナイロビにおいても、私はつねに政府の官僚には協力しております。なぜならそれは我々の政府であり、政府は成功せねばならないからです。しかしながら、政府の官僚たちが民衆の代表という私の個人的な立場にとって妨げとなるような仕方で振舞っていると判明した際には、私は民衆の側にたった主張を最大限明確に強くうちだすことこそが私の義務であると感じます。私がいたしましたのはこれであり、その点は正しく汲んでいただけるものと存じます。」

肝心の「妖術」という言葉で何を意味するのかの曖昧さのせいで、コミッショナーとマタノの議論の論点は完全なすれ違いを示している。にもかかわらず、マタノが行政に伝えたメッセージそのものはきわめて明快である。彼は、植民地時代に抗妖術施術が許可された際の正当化に使われたロジックを正確にコミッショナーに伝えた。仮に妖術信仰の根絶が目的であるにしても、そこに含まれる妖術使いと彼らが行使する妖術に対する「恐怖」を

とりのぞくことが、重要でかつ必要だというのである。そしてたしかに地域から妖術使いが一扫されたと人々が信じるとすれば、そうした恐怖も消え去るだろう。もしかしたら、二つの手紙における議論のすれ違いは、コミッショナーにかえって問題の難しさを痛感させたかもしれない。キリスト教徒で高い教育を受け、妖術は信じないと言っている人物が、土地の人々を自分とは異なる種類の人々と見下しつつ、にもかかわらず、彼らと同じ語り口で問題を語るのを見ると、お手上げの気分になったかもしれない。しかし、そうであればこそいっそう、この手紙で提示されていた対症療法的施策、人々の迷信的な恐怖心のみを取り除くことが、魅力的に見えはしなかつただろうか。

さらにマタノは、独立ケニアにおける地方政治の状況の特殊性をコミッショナーに明確な形で提示している。植民地時代と違って、地域行政は地域住民との間に、選挙で選出されたマタノや地区評議員のような政治家が存在しているという事実である。官僚とこれら政治家のあいだに協力関係がなければならぬ。政治家の方では政府の発展についての基本政策の点で官僚に協力する用意はできている。官僚の方でも、政治家の立場に配慮して譲歩すべきなのである。このメッセージはコミッショナーに政治的な領域での問題の複雑さを思い知らせた可能性がある。代表制政治と、それをバイパスするような大統領直轄の権力装置としての地域行政、この二つのそれぞれのエージェントの間に必然的に生じる敵対と、その中で地域の問題をめぐって模索せねばならない協力。マタノの最後の段落のこのメッセージは、受け取りよう次第では、一種の恫喝でもありえた。

コミッショナーがマタノからのこの反論の手紙に実際に何を読み取り、それについてどう考え、どんな判断を下したのかはわからない。コミッショナーからの再度の返信は残っていない。しかし彼がカジウエの施術をその後許可したことはたしかである。同年の10月までにはクワレのいくつかのロケーションでカジウエによる抗妖術施術（妖術使い探索）が実施されているからである。

しかしながらカジウエの抗妖術運動は、隣接するキリフィ・ディストリクトでと同様、すぐに行政の手に余るものであることが判明する。10月4日には、キナンゴのアシスタント・チーフからクワレのコミッショナー宛てに、カジウエの暴挙についての苦情が寄せられている。

「カジウエは無作法です。彼は自分が私よりも力があると感じていました。私は彼に付き従いながら、ときに癩癩をおさえねばなりませんでした。彼はしばしば、自分はチーフを罷免する力があるなどと豪語し、チーフにむかって露骨に無礼な口の利き方をし、とりわけチーフが違法に金をあつめ、それをクワレの警察に渡しているなどと語って群集を扇動しました。」

行政は、カジウエの施術に許可を与えたものの、カジウエの暴走をコントロールすることには手を焼いた。結局、行政は再び妖術信仰に対する態度を硬化させる。1967年2月には、前任者に代わってクワレ・ディストリクトに赴任した新しいコミッショナーは、チーフ全員に「法案をよく読んで正しく理解するように」との目的で、妖術法のスワヒリ語訳

(ADM. 15/14/146) を配布した。地域行政は、前年に出した許可を深く後悔し、再度妖術法の精神への回帰を目指したのである。もちろん、その後も周期的に繰り返されたクワレにおける抗妖術運動の歴史は、その後も行政が繰り返し妥協をせざるをえなかったという事実を雄弁に物語っている。

4-4. 地域選出代議士という位置

独立当初の海岸地方のケニア人行政官たちは、海岸地方の妖術問題について、妖術法の精神に立脚した妥協の余地のない姿勢を示していた。それは先に述べたムアブジの抗妖術運動—おそらくクワレ・ディストリクトでの独立後最初の抗妖術運動の試み—において、最終的にその断固とした姿勢を貫きえたかのように見える。選挙によって選ばれた地区評議会のメンバーによる許可を、行政は最終的に撤回させ、ムアブジの抗妖術運動を禁止したからである。地区選出の代議士の介入という要素が、仮になかったとしたら、この行政の姿勢がどこまで貫徹できたか、妖術問題に関するこの仕切りなおしを通じて、海岸地方の妖術信仰にどのような変化をもたらしたか、こうした「もしも」の問いは、歴史においては当然意味のない問いであろう。発展問題と妖術を結びつけて語る語り口が、植民地時代と共有され続けている限り、対症療法的施策はつねに一つの誘惑であったろうし、結局は仕切りなおしは一時的なもので、妖術信仰の持続になんの影響も与えることができなかつたということもありうる。しかし現実には、行政の断固たる姿勢は、地域選出代議士の介入によって、早々に妥協を余儀なくされたのである。

マタノの立場に見えるように、地域選出の代議士は（そして同様に地域選出の地区評議員は）、植民地時代からそのまま引き継ぐことになった、地域住民にとっては外在的な地域行政システムと、その地域行政が単に管理し開発すべき対象としてながめている地域住民とのあいだの大きな割れ目のなかに、微妙なポジションに立っている。二つの言語、二つの語り口でシームレスに語るようなポジションと言ってもよい。中央政治の舞台上で政治家として活動しながら、彼はエリート行政官と同じ立ち位置にたつて、自分たちとは「根本的に異なった」地域住民の後進性について、近代的な語り口で語るができる。しかし、同時に彼は、妖術問題を現実として生きる地域住民の語り口で、妖術について語り考えてもいる。一方で妖術信仰を否定しながら、他方で妖術について語り論じるときには、妖術を信じている人の語り口で語るのである。彼らの介入が、独立によって変化した行政官の態度のせいで曲がり角に差し掛かっていたかもしれない、地域ぐるみの抗妖術運動を後押ししてしまう。

独立後のケニアの政治体制の中で、彼の占めるポジションそのものが両義的である点に注意しよう。地域選出代議士としての彼の地位は地域住民の支持に依存する。すべては次回の選挙で人々が彼に投票してくれるかどうかにかかっている。しかし同時に彼は行政システムに対しても協力的な関係を持ち続けなければならない。行政システムはその強大な実際の権力によって、彼の政治活動をスムーズにも障害だらけのものにも変えてしまいうる

からである。

妖術問題は、こうしたポジションにとっては最も厄介な問題領域を作っている。植民地時代に、地域ぐるみの抗妖術運動のうねりは始動してしまった。妖術使い根絶をめざす人々の欲求は、集会的な形をとってくりかえし行政の前に現出し、外在的な地域行政システムと地域住民の間のギャップを露呈させる。そのギャップのなかに危うい足場を持つ地域選出代議士は、この人々の欲求を背負って、それを行政にとって意味のある進歩と開発の語彙に翻訳することによって、この問題に対してときとしてきわめて非妥協的な態度を示す行政から、許可をもぎとってくる必要がある。さらに、こうした運動がときにたどる暴走に際しても、地域住民の信任を保ちたければ、地域住民の側に立ってみせる以外の選択肢はあまりない。しかし同時に、行政との曖昧で不安定な関係を保つためには、近代の語彙によって地域住民の後進性についての同意の目配せを行政との間で交わしつつ、問題の沈静化にむけて協働せねばならない。

しかしまさに彼らのこの特殊なポジションとそこでの活動が、妖術問題領域の持続と再生産に貢献しているのである。妖術についての行政の語りと、妖術信仰を生きる人々の語りとは、妖術の語りにおけるバイリンガルである彼らを介することによって、直接対話関係に入り、すり合わされる機会をかえって失う。行政は、人々にとっての妖術問題の現実性についての理解を深めることなく、妖術についての近代主義的な語りの中に安住することができる。人々も妖術問題を自分たちの語り口で語り続け、その語り口の外部に超えだす契機を失ってしまう。それぞれが、分離した言説空間をいわば形成してしまうのである。カジウエの抗妖術施術をめぐる、マタノとコミッショナーのそれぞれの立場の関係は、第一部で見たように、その40年後のカロロとマンガーレの抗妖術運動のなかでも、忠実に再現されている。独立後のケニアの政治制度の中に働く上記の力学が、こうした抗妖術運動の反復の背景にあって働き続けていたことを強く示唆する事実である。近年ケニアの政治日程にあがっている憲法の改正では、大統領に過度に集中したさまざまな権限を縮小・分散することが目指され、大統領府直轄の地域行政システムの撤廃が求められている（津田2006:143-146）。もしこれが完全に実現すれば、それは植民地時代以降ケニアの権力システムに生じる最大の変化であることになるだろう。それによって仮に、妖術の語りの内と外のコミュニケーションの障壁が開かれるとき、いかなる変化がそこに生じるのか、現時点では何も予想できない。

V. 結論：妖術と開発の語り口

植民地時代に、妖術問題を巡って、二つの想像力の閉域（あるいはコミュニケーションの閉域）が成立した。植民地行政官たちも、また当然のことながら地域住民とともに妖術を自分たちにとってきわめて現実的な「問題」として思い描き語っていたのだが、両者はほとんど接点を持たないほどずれた語りの世界をそれぞれ形成していた。行政は、人々がまさに生活の中で日々直面していると思っていた妖術問題を問題としては見ようとせず、逆

に、行政の失敗や開発の停滞といった妖術とは当初無縁であった不幸の背後に妖術問題を見ていた。この二つのコミュニケーションの閉域の切断は、管理支配する外部的エージェントと、管理支配される客体という植民地的関係がもたらし、再生産しつづけた切断であるが、この相互誤解（あるいは共通の語り口の欠如）のなかでの相互働きかけ（植民地状況ではしばしば一方的な働きかけに見えることもあるが）は、それぞれにとっての「問題」を単に激化させた。たとえば、行政が、妖術問題の解決のために施行した妖術法は、地域住民のあいだでの妖術問題を激化させ（既存の問題解決手段が奪われることによって）、地域住民が彼らにとっての妖術問題の激化を行政に訴えれば訴えるほど、ますます行政にとっての妖術問題（開発の足をひっぱる住民の迷信深さ）を激化させるという悪循環を加速させてしまった。

このますます激化していく二つの問題が、妖術の根絶—行政にとっては地域住民のあいだに存在する妖術信仰という迷信の根絶を意味し、地域住民にとっては妖術使いの根絶を意味していたのだが—という共通の目的の中でであったとき、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地的制度が始動した。それは植民地行政にとっては、住民の恐怖心の除去という対症療法的効果のためになされた、住民の根強い迷信に対する一種のしぶしぶなされた妥協であったが、地域住民にとっては彼らの妖術問題に新しい次元とリアリティを付け加えたものであった。ここでも再び、妖術問題解決のための行政の苦し紛れの施策は、住民にとっての妖術のリアリティを補強し、かくして行政にとっての妖術問題をより根深いものにする事になったのである。

植民地的関係のなかで生成した、この二つのコミュニケーションの閉域は、独立を機に新しい行政（それは結局は植民地時代の地域行政のシステムをそのまま再生したものであったのだが）が、自らにとっての他者である妖術信仰に直接対決しようとしたときに、接合される可能性がなかったわけではなかった。しかし独立後の政治システムが生み出した、新しい代表制の政治的エージェント（地区選出代議員）が、再びこの二つの閉域の間に割ってはいる。彼のバイリンガルの活動は、二つの閉域のカタストロフィックな対決を回避させるが、逆に、二つの閉域をそのまま温存し、地域ぐるみの抗妖術運動のサイクルの継続を保証することになってしまう。

しかし、この二つのコミュニケーションの閉域それ自体も、植民地期および独立後のケニアにおいて、自らを変化させつづけていた。行政側にとっての妖術問題は、あいかわらず地域住民を管理・開発する上での問題でしかなかった。しかし独立後のケニアにおいてマエンデレオ（maendeleo 進歩・発展・開発）が主要な政治的スローガンとなり、さらには「独立後のケニアにおいて展開した唯一の国民統合的イデオロギー」（Ciekawy 1992:116）となるにしたがって、それは問題としてますます大きなものとなった。地域住民にとっての妖術問題は、はるかに大きな変質をこうむってきた。すでに述べたように、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地的制度は、人々にとっての妖術問題—かつては問題を抱えた個々の屋敷が秘密裡に対処する問題であった—に、共同体的次元を付け加えた。妖術使

いは、個々人にとっての個別的な敵でありつづけてはいるが、同時に共同体の敵、人々すべての敵という性格を強くもつものになった。このことが、人々にとっての妖術問題に、行政にとっての妖術問題と、少なくとも言葉遣いの上ではまったく同じ次元を付け加えることになった。地域住民にとっても、妖術問題はまさに開発を妨げるものとして語られ始めることになる。チカウィの分析によると、80年代に入るとードゥルマではそのときにはカジウェは基本的に「過去の人」であったが一カジウェ本人が自らの活動をマスコミ等を通じて繰り返そうとした形で提示していたという。

「海岸地方の呪医ツマ・ワシェ・カジウェは、クワレ・ディストリクトにおける進歩を遅らせている妖術をとりのぞいてみせると誓った。…彼は自分は妖術に反対しており、『権威の方々との協力のもと、妖術を完全にとりのぞく作業にすぐにも取り掛かる』と述べた。彼の主張するところによると、ディアニ、やウクンダ、そしてティウィといったクワレの各ロケーションの小学生は、ケニアの他の地域に比べ、学業の進歩が見られないのだという。」(‘Kajiwe’s Witchcraft Promise,’ Nairobi Standard 9/1/82. cited in Ciekawy 1992:212)

住民自身が、自らのコミュニケーションの閉域においてもやがて、妖術問題を進歩や開発の言葉で語り始めるだろう。しかしそれは未だ、二つの閉域を接合してはいない。行政が以前同様「妖術（信仰）が開発を阻害している」という意味で語っているのに対して、住民の方ではそれは「妖術（使いと彼の行使する術）が開発を阻害している」ということを意味している。それは再び、妖術使いに新しい活動領域を想像的に追加することで、妖術に新たな政治・経済的リアリティを追加してしまっている。同じ言葉で語りながら、二つの閉域は相変わらずすれ違ったままである。

にもかかわらず、2006年のカロロとマンガレの抗妖術運動に見られたように、この語りのせいで、妖術使いとして疑われるターゲットに明らかな変化が生じている。地域全体が貧しく、子供たちの学業が振るわないなかで、経済的に、あるいは政治的に成功し、子息を大学にまで送ることができている少数の人々、彼らのなかには、妖術を使って地域全体の発展を犠牲にして自らの利得を得ようとしている者がいるに違いないのである。しかしこのことが引き起こす、運動と政治的・経済的上層部との対決は、こうした「進歩した＝発展した」地域の有力者たちと同盟を結びがちな地域行政システムとの対決を不可避にする。2006年の抗妖術運動の急激な盛り上がりとカストロフはいずれもそうした過程をたどった。

ドゥルマの人々の妖術信仰は、単なる伝統的な信仰、時代の変化にもかかわらず、教育と賃労働と経済構造の変化にもかかわらずしぶとく生き残っている頑固な過去の信仰などではない。それは植民地行政が妖術問題を発展の障害の原因だと考えたときに端を発し、妖術法の施行によって大きくその姿と内容を変え、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地行政によって生み出された制度を通じて新しいリアリティと共同性の次元を獲得し、独立後の特異な地域政治の空間によって永続性を保証された、時代にチューンをあわせつつ生成

してきた信仰と実践のシステムなのである。

註

(註1) もちろん住民の慣習のうちで、妖術信仰のみが植民地行政の足を引っ張り、発展を阻害していると考えられていたわけではない。たとえばドゥルマでは妖術信仰以上に発展の阻害要因と考えられていたのは、その相続制度であった。ドゥルマは父系出自集団ウクルメと母系出自集団ウクーチェの二重単系出自にもとづく親族組織を持ち、主な財産(動産)は母系のラインにそって、土地は父系的にそれぞれ相続されていた。1922年にクワレ・ディストリクトのコミッショナーとなったマーチャントは人類学のアマチュアでもあり、ドゥルマについてのタイプ打ちの民族誌的報告書を残している。ドゥルマの結婚制度、相続制度について詳細に記述され、そこでマーチャントはドゥルマの母系相続制度こそが発展を妨げる元凶であるという説を展開した。この報告書はその後歴代のコミッショナーに引き継がれていったものと思われ、母系相続を廃止する働きかけが継続的におこなわれた。そしてついに1957年、ドゥルマの若いリーダーたちは母系相続を廃止する決議を採択した。これは長老たちの反対で実行には移されなかったが、1960年代に入り、こうした若手のリーダーたちが白人のコミッショナーのもとで相続をめぐる父系相続を求める訴訟をおこし、それに勝訴することで、なし崩し的に母系相続の廃止が実現されていった。

(註2) なにゆえに、あるいは誰が最初に妖術信仰をそうした問題の原因の一つとして持ち出したのか、それがどのように行政官たちにとっての共有された語りになっていったのか、その具体的な経緯については不明である。古文書館に所蔵されている行政官どうしの手紙のやり取りや報告書のより緻密な検証によって明らかにできるかもしれないが、それは今後の課題である。

(註3) この付帯条項では、「妖術をもちいることによって、あるいは試罪法をおこなうという名目のもとで、またはその他任意の呪物の使用によって、故意に殺害をおこなった者」に対しては、妖術法の他の条文の規定にはよらず死刑が適用されると述べられている。ムトゥンギは、ここでは妖術に人を殺す力があるかのように書かれているという点に注意を促し、妖術法全体が矛盾だらけであると論じている (Mutungi 1977:3)。

(註4) 呪医 (witchdoctor) という呼称は植民地行政において、あるいはマスコミや一般の著作の中で広く用いられている用語であるが、witch という語の使用は、妖術使いと妖術に対抗する施術師を十把一絡げに、いかがわしい迷信の担い手と見る植民地行政の、あるいは西洋の植民地的想像力の図式をを前提とした用語と考えられるため、私自身は記述用語、あるいは分析用語としてこの言葉を用いることは極力避けることにしている。

(註5) 呪薬や呪物の所持を罰するこの規定が、妖術法のもとで法廷に「妖術使い／妖術使いのふりをする者」を告発する確実な方法を提供していることは用意に理解できるだろう。後述するカジウエの抗妖術運動（妖術使い狩り）は、その運動の重要な一部としてこうした証拠品の押収を含んでいた。この戦略は、独立後の法廷における物証主義の優位にあわせたものでもあった(Ciekawy 1992:161)。またカジウエのみに特徴的なやり方として、彼は捕らえた「妖術使い」を押収した証拠品とともに法廷に突き出していた。もちろん被疑者は、法廷では「妖術使い」としてではなく、こうした品物を所持していた廉で裁かれる、あるいはそうした品物によって「妖術使いのふりをした」廉で裁かれたわけである。第一部で述べたように、マンガレーがその治療に用いる瓢箪類を押収され、裁判で告発されたときの罪状も、この規定によるものだったと思われる。それに対して人々は、マンガレーが妖術使いではなく治療を行う施術師であると弁護した。

(註6) しかしムトゥンギ自身の、法律は妖術の存在を認める形で改訂されるべきだという主張には多くの危うさが伴う。妖術の存在を認めない法律が人々にとっての現実や正義観念とさまざまな齟齬をきたすこともたしかであるが、逆にカメルーンの例のように、妖術の実在を前提とした法システムも、短期的には妖術師殺害などの暴力を沈静化するとしても、同様に深刻な帰結をともなう(Geschire 1997:chap. 6, Niehaus 2001:195-199)。

(註7) ディストリクトはさらにロケーションに分かれ、各ロケーションには現地住民の中から任命されたチーフ(ヘッドマン)が置かれた。植民地の末期(とりわけナショナリズム運動が活発化した「非常事態」以降)には、より密な地域統制のためにディストリクトとロケーションのあいだにディヴィジョンが設けられ、ディヴィジョン・ヘッドクォータには白人のディストリクト・オフィサーが任命された。

(註8) 植民地行政官の手紙等の資料は、ナイロビの国立公文書館に所蔵された資料である。行政資料には作成時の分類番号が記されているが、手紙類には分類番号がなく、単に各ディストリクトごとに、類似テーマで集められた他の手紙類とともにテーマ別に一つのファイルに収められている。ここでは引用に当たって、行政書類の引用に際しては分類番号を記すが、手紙類については日付のみを記すことにする。

(註9) おそらくキラボ chirapho のことであろう。キラボとは盗難その他の悪事を防ぐ目的で仕掛けられる呪(薬)物で、妖術使いを判定する試罪法としても用いられるものもある。ここでは明らかに妖術問題が関係しているので、後者の意味であろう。

(註10) 同じ類の妙手を、イギリス人が果たしてフランス人やドイツ人相手に思いついたかどうかと考えてみればよい。

(註1 1) 1930年より前の資料に、抗妖術運動が出てきていないという事実は、それ自体では、決してそれが存在しなかったことの証明にはならないことはたしかである。また植民地化以前のミジケンダの妖術信仰についても詳しいことは知られていない。しかし植民地以降については、現地人の政治的反抗にかくも神経質であった植民地行政が、地域ぐるみのこうした運動を見落としてしまうとは考えがたい。また、今日ですら妥当する妖術の観念そのものが、原理的にこうした公の集合的運動となじまないところがあり、当初からこうした地域ぐるみの集合的運動がこの地方の妖術信仰の一部を構成していたと考えるには無理がある。したがってここでは報告の不在は、その制度の不在を意味すると考えても差し支えないだろう。

(註1 2) ニヨンゴが指摘しているように、ケニヤッタは政府機関の上級官僚に、キクユを中心とする内陸部の出身者を任命し、彼らは大統領に直接の忠誠をつくす官僚ブルジョワを形成していた(Nyong'o 1989:241) 地域行政の官吏に他地域出身者を任命する傾向については、早川が保健省の職員について述べているように「国家意識をもたせるため最初の赴任先はあえて出身地とは違う所がえられる」という見方もある。ドゥルマの人々の何人かは、なぜディストリクト・コミッショナーやオフィサーに海岸部出身者がいないのかという質問に、我々に対して同情を感じなくてよいようにだ、という穿った見方をする。相互の距離感の表明としては意味がある発言である。

(註1 3) KANUによる実質的一党制のもとでも、こうした地区選出の代議士に対して地域行政システムは抑圧的に機能していた。KANU内部には先鋭な路線対立があり、ケニヤッタは離党規制によってそれを押さえつけると同時に、彼の直轄化にある地域行政システムを用いて反対勢力の政治活動を妨害した。二代目モイ大統領の下での憲法改正でKANU一党制が制度的に実現した後は、大統領への権力の集中はあっさり進んだ(津田 2005)。地域行政システムの、反対勢力弾圧装置としての機能は、1997年に法制度改革が行われ、「チーフの権威法」や治安維持法が廃止・改正されるまで存続した。

(註1 4) Ciekawy の調査はカジウエの出身地方で行われたので、むしろそちらの方が元版といった方がよいかもしれない。

付録 1

ケニア法 第67章「妖術法」

CHAPTER 67 Laws OF KENYA

THE WITCHCRAFT ACT ARRANGEMENT OF SECTIONS

Section:

1-Short title.

2-Person pretending to exercise witchcraft, etc.

3-Witchdoctor supplying advice or article for witchcraft with intent to injure.

4-Persons using witch medicine with intent to injure.

5-Possession of charms an offence.

6-Charging persons with witchcraft.

7-Attempt to discover crime by witchcraft.

8-Chief permitting the practice of witchcraft.

9-District Commissioner may order person practising witchcraft to reside in specified place.

10-Deportation or restriction after conviction under this Act.

11-Act not to affect liability for wilful murder .

Cap. 67 Witchcraft

Rev. 1962

CHAPTER 67

Cap. 25 (1948)

THE WITCHCRAFT ACT

LoN 0 2/1964

LoN 8 604/1963

Commencement: 12th November, 1925

LoN 0 124/1964

An Act to consolidate and amend the law
relating to witchcraft

Short title.

1. This Act may be cited as the Witchcraft Act.

Person pretending
to exercise witch-
craft. etc.

2. Any person who holds himself out as a
witchdoctor able to cause fear, annoyance or
injury to another in mind, person or property
or who pretends to exercise any kind of super-
natural power, witchcraft, sorcery or enchant-
ment calculated to cause such fear, annoyance

or injury, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding five years.

Witchdoctor supplying advice or article for witchcraft with intent to injure.

3. Any person, professing a knowledge of so-called witchcraft or the use of charms, who advises any person applying to him how to bewitch or injure persons, animals or other property, or who supplies any person with any article purporting to be a means of witchcraft, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding ten years.

Persons using witchmedine with intent to injure.

4. Any person who, of his pretended knowledge of so-called witchcraft, with intent to injure, uses or assists to use or causes to be put into operation such means or processes as may be calculated to cause fear, annoyance or injury in mind, person or property to any person shall be guilty of an offence and liable to the like punishment as in section 3 of this Act provided.

Possession of charms an offence.

5. Any person who is in possession of charm or other article usually used in the exercise of witchcraft, sorcery or enchantment for the purpose of causing fear, annoyance or injury to another in mind, person or property, and who fails to show reasonable cause why he should retain any such charm or other article in his possession, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding one year or to a fine not exceeding one thousand shillings, or to both such imprison-

ment and such fine, and the charm or other article shall be forfeited and destroyed or otherwise dealt with in such a way as the magistrate may direct.

Charging persons with witchcraft.

6. Any person who accuses or threatens to accuse any person with being a witch or with practising witchcraft shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding five years:

Provided that this section shall not apply to any person who makes an accusation to a District Commissioner, a police officer, a chief or any other person in authority.

Attempt to discover crime by witchcraft.

7. Any person who employs or solicits any other person to name or indicate by the use of any non-natural means any person as the perpetrator or any alleged crime or other act complained of shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding five years.

Chief permitting the practice of witchcraft.

8. Any chief who directly or indirectly permits, promotes, encourages or facilitates the practice of witchcraft or the doing of any act contrary to the provisions of this Act, or who knowing of the practice or pretended practice of witchcraft by any person does not forthwith report the same to a District Commissioner, shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding three years.

District Commissioner may order person practising witchcraft to reside in specified place.

Substituted by LN.
604/1964.

Deportation or restriction after con-

9. (I) When it is reported to a District Commissioner that a person is suspected of practising witchcraft, the District Commissioner, after due inquiry and having satisfied himself that the person so suspected is likely to cause property to any other persons, by means of pretended witchcraft, may for reasons to be recorded, order the person so suspected to reside in any locality within his district to be named by the District Commissioner, and alternatively or in addition to report at the office of the District Commissioner every seven days or at longer intervals until further orders.

2 (a) Any order issued under this section shall with the reasons therefore be forthwith reported by the District Commissioner issuing the same to the Provincial Commissioner of his Province.

(b) Every such report shall be accompanied by a record of the inquiry.

(c) The Provincial Commissioner shall have power to suspend, reverse or alter any such order, and shall report such order and the action taken thereon to the Minister who shall also have power to suspend reverse or alter any such order.

(3) Any person who without lawful excuse refuses or neglects to obey an order issued under this section shall be guilty of an offence and on conviction before a magistrate, not being the District Commissioner who made the order shall be liable to a fine not exceeding one hundred and fifty shillings or to imprisonment for a term not exceeding two months.

10. When a person has been convicted of any offence under this Act, in addition to

viction under this
Act. L.N. 124/1964.

Cap. 175.

awarding any other punishment the trial judge
or magistrate may recommend to the Minister
that such person be deported or restricted, and
thereafter the provisions of the Deportation
(Aliens) Act shall apply as if a certificate had
been given and a recommendation made under
paragraph (a) of section 5 of that Act, or, as the
case may be, the provisions of the Deportation
{Immigrant British Subjects) Act shall apply as
if a certificate had been given and a recom-
mendation made under paragraph (a) of section
3 or paragraph (a) of section 4, as the case may
be, of that Act.

Act not to affect
liability for wilful
murder.

11. Nothing in this Act shall affect the liabi-
lity to the death penalty of any person who by
the use of witchcraft or under a pretence of trial
by ordeal or of using any lot or charm commits
wilful murder.

付録 2

(1) クワレのコミッショナーより、マタノ宛ての手紙

document 119 adm. 15/14/119

The Hon. R. Matano, M.P.,
P. O. Box 30016,
Nairobi.

8th August, 1966

Dear Sir,

When you led the delegation of five people to my office on 25th July, 1966 and requested me for the witchdoctor to come into this District to identify witches, I promised that I was going to look into the matter and let you know very urgently.

2 I have very carefully looked into this matter of witchcraft practice in this

District, but I regret to say that this is contrary to the Witchcraft Act and I cannot allow it. I am prepared to co-operate in all ways possible, but not in so far as witchcraft practice is concerned.

3. It should be made quite clear to our people in this District that it is the Kenya Governemnt's policy to fight against poverty, ignorance and diseases. Therefore, as far as I am concerned, and as an Administrative Officer in the Independet Kenya, I will not allow witchcraft practice in this District, for it will cause the people to remain ignorant and poor for many years to come and it will be very difficult for them to keep up with other people in other parts of Kenya which is developing very fast.

4. As far as I have noticed witchcraft is based on ignorant and superstition. Therefore, the only way out of this trouble is by local people being prepared to take those whom they suspect of withccraft before the African Courts without fear and at the same time, more stress sould be put on education. This is where I wish to stress that Members of the Parliament, Advisory and County Councils should back-up the Administration in this matter at all their meetings.

5. I have gathered that this matter on witchcraft was raised in the Parliament, and it was turned down so I don't see any reason why it should be talked over at the District level again.

6. I shall be holding a Baraza at Mnyenzi in Kilibole Location on 12.8.66, and witchcraft practice will be one among many things that I will talk about with particular reference to District Development Plan. Please convey the contents of this letter to the Members of the delegation who came to see me on 25th July, 1966 and let them be rest assured that the Governemnt is doing its level best to see that no Kenyan lives under fear of any type at any time in any place at all.

I am looking forward to seeing you when you are in the District next time.
Yours faithfully,

C. Kisaka
District Commissioner, Kwale

(2) マタノより、クワレのコミッショナー宛ての返信

document 120 RSM/PERS/5

P.O. Box 30016,
Nairobi

15th August, 1966

The District Commissioner,
Kwale District,
P.O. Box 16000,
Kwale

Dear Sir,

1. Thank you for your letter dated 8th August, 1.966. I believe by the time this letter reaches you, you would have had the first experience of the depth of feeling my people have on the subject of witchcraft. However, I feel it right that I should clarify my position and put my views on the subject as clearly as I can.

2. In your second paragraph you said "I regret to say that this is contrary to the Witchcraft Act and I cannot allow it". I understand your cobntention. However, I faii to understand how officers in the administration reading and executing the same laws of the country can differ so much as to allow one thing in one district and refuse it in another district. The only way I can satisfy myself is either the law is vague and is liable to misinterpretation or it is not understood at all. I am still to be satisfied on this point. I do not believe that Kwale is ruled by a different set of laws from those that govern Kilifi which has allowed and licenced this witch hunter.

3. In the third paragraph I endorse it completely. The Government policy makes the point crystal clear that we are fighting ignorance, poverty and disease. Ignorance unfortunately is not only confined to lack (ママ) of knowledge, but in its wider sense it covers all the basic human fears, whether real or (ママ) false. One of these fears is superstition. Witchcraft is primarily based on fear and superstition, it can be removed by introducing lack (ママ) of fear, for base beliefs and be replaced by higher ideals, education alone does not remove fear. In West Africa where I visited I saw graduates, civil servants and even Ministers of Government consulting Juju worshippers. History tells us that in England witches and wizards used to be identified and burnt alive. All these are historical facts. Unless we admit that there are evil men that use methods and practises that inflict fear in others and create psychological action and reaction, we may be preaching development without achieving anything. Human body reacts not only by applying physical stimuli, but it reacts strangely psychologically, this again is a scientific fact. I do not believe in witchcraft as a Christian and man who has learnt to ignore and despise (ママ) witchcraft, but I am dealing with people completely different from people like me and you. We are dealing with people who are afraid and ways and means must be found to remove this fear.

4. I am sure you misunderstood my point, otherwise you would not say "I will not allow witchcraft practice in this District". I did not at any time ask you to allow witchcraft, in fact I brought a delegation of my people to help to get rid of witchcraft in the District. These two points are different. People are fed up with witchcraft in the area. They have seen a man who claims to be able to identify witches actually doing it next door, they were impressed and thought that that was the answer for their troubles. What they did was to request you as the Administrative officer in the Independent Kenya to co-operate with them and get rid of witchcraft in the District, failing

.../2

this then the administration should introduce a programme, not words, whereby witchcraft will be eliminated. If this is not done then the ordinary, uneducated people will consider you and the Government to have a close association with the witches and now you are covering them up, you do not want them to be indentified. This I am afraid is what people are saying now. They go as far as saying that myself together with you and all the chiefs have been bribed by the witches and wizards so that they may not be indentified. We may say anything we like but in their eyes we are promoting witchcraft rather than discouraging it.

5. Your paragraph 4 contradicts the whole argument. You say "the only way out of this trouble is by local people being prepared to take those they suspect of witchcraft before the African Court without fear ..". This is exactly what the people want to do. This is what is being done in Kilifi. It must be realised that the witch hunter in Kiiifi has scored several successes by not only indentifying the witchest but by uncovering their tools and their medicines. With his personality alone people have agreed that they did actually bewitched people. All these were public confessions. Is this not what you implied in your phrase? If it is, then the people are prepared to do it. However, if you meant that people should indentify witches by basing their suspicion on rumors, then I am afraid we are trading on very dangerous grounds, some suspicions(ママ) may be based on jealousy, or hate. If we believe that there are people in the world who have abilities beyond normal, whether through God as the prophets of the past or through devil as the present fortune tellers, or if we believe that there are some people with strong character and concentration and able to do miracles as the Yoga people of India who walk on fire and swallow glasses and nails, without harming themselves then we must accept that there are people who can tell a witch and indentify(ママ) him. This

is not a theory it has been done and it is being done in Kilifi. If you can spend your time and see this happening you may come with a different outlook on the whole affairs.

6. I agree that the matter of witchcraft was debated in Parliament and the Government turned it down. If this fact is observed then laws in Parliament are based on general principles. The fears that the Coast people have is different from the fears of other parts of Kenya. Parliament passes laws to be observed by the whole country but when the same laws are respected with reverence in Kwale and they are not observed in Kilifi, the laymen like myself is left bewildered on the merits and demerits of the law. The matter was raised on the District level because it is basically on the District level that officers come in touch with people. It is here that the application of the law is interpreted to the masses. It is of prime importance that uniformity in interpretation of the law is of paramount importance. Without observing the uniformity of the interpretation then we make our people lose confidence not only in the representatives of the people but in the Government.

7. I have tried to be as frank and as sincere as I can be. I have had long talks with the Provincial Commissioner on this subject and we have already come to some understanding. The "Mganga" is alleged to have contravened some Police regulations and as such he must appear before the court for the offences. The Provincial Commissioner however has given me a verbal assurance that if this Mganga is cleared of these offences he would come to Kwale for a limited period. As my record shows I always co-operate with the officers in Government

.../3

both at the Coast and here in Nairobi, because I believe it is our Government and it must succeed. However, when I find that the Government officers act in a way detrimental to my

personal stand as the representative of the people. I feel it is my duty to put the case of my people in the clearest and strongest terms possible. This I have done and I hope it will be taken in good faith.

yours faithfully,

R. S. Matano

Member for Kwale

cc: The provincial Commissioner,
Coast Province,
P. O. Box 2424,
Mombasa

参考文献

Akivaga, S.K., W. Kulundu-Bitonye, & M.W. Opi, 1985, *Local Authorities in Kenya*, Nairobi: Heinemann Kenya

Ashforth, A., 2005, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Beattie, J., 1963, 'Sorcery in Bunyoro', In Middleton J. & Winter H. eds., 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp.27-55

Bennett, G., 1963, *Kenya, A Political History: The Colonial Period*, London: Oxford University Press.

Beidelman, T. O., 1963, 'Witchcraft in Ukaguru', In Middleton J. & Winter H. eds., 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp.57-98

Brantley, C., 1979, 'Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control,'

Africa Vol.49(2): 112-133.

Brantley, C., 1981, *The Giriama and Colonial Resistance in Kenya, 1800-1920*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Ciekawy, D., 1992, *Witchcraft eradication as political process in Kilifi District, Kenya, 1955-1988*. Ph.D. dissertation, Columbia University.

Ciekawy, D., 1997, 'Policing Religious Practice in Contemporary Coastal Kenya,' *Political and Legal Anthropology Review*, Vol.20(1):62-72.

Ciekawy, D., 1998, 'Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya,' *African Studies Review*, Vol.41(3):119-141.

Fields, K. E., 1982, 'Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa: Culture and State in Marxist Theory', *Canadian Journal of African Studies* 16(3):567-593.

Gertz, C., 1970, *The Politics of Independent Kenya 1963-8*, Nairobi: East African Publishing House.

Geschire, P., 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville & London: University Press of Virginia.

Government of Kenya, 1981, *Laws of Kenya*. Nairobi: Government Printer.

浜本満, 1991, 「マジクトの噂：ドゥルマにおける反妖術運動」『九州人類学会報』 Vol.19 47-72

早川哲夫, 2000, 「ケニア農村地域における水の確保と地域住民の衛生」 *Journal of National Institute of Public Health*, Vol.49(3):251-258.

Human Rights Watch, 2002, 'Kenya's Unfinished Democracy: A Human Rights Agenda for the New Government,' *Human Rights Watch*, Vol.14(10A).

Mutungi, O. K., 1977, *The Legal Aspects of Witchcraft in East Africa: with particular reference to Kenya*, Nairobi: East African Literature Bureau.

Niehaus, I., 2001, 'Witchcraft in the new South Africa: From colonial superstition to postcolonial reality?' In Moore, H.L., & T. Sanders eds., 2001, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London & New York: Routledge, pp.184-205

Nyong'o, P.A., 1989, 'State and Society in Kenya: The Disintegration of the Nationalist Coalitions and the Rise of Presidential Authoritarianism 1963-78,' *African Affairs* vol.88(351):229-251.

Odhiambo-Mbai, C., 2003, 'The Rise and Fall of the Autocratic State in Kenya,' In Oyugi, W. O., P. Wanyande, & C. Odhiambo Mbai eds., 2003, *The Politics of Transition in Kenya: From KANU to NARC*, Nairobi: Heinrich Boll Foundation, pp.51-95.

Okoth-Ogendo, H.W.O., 1972, 'The Politics of Constitutional Change in Kenya since Independence, 1963-69,' *African Affairs*, Vol.71(282):9-34.

Oyugi, W. O., 1997, 'Politicians and the Civil Servants in Kenya,' Oyugi ed., 1997, *The Civil Service and the Politicians*, DPMF Bulletin Vol. IV, No. 2, DPMF Publications.
<http://www.dpmf.org/politicians-walter.html>

Parkin, D., 1968, 'Medicines and Men of Influence,' *Man(NS)* 3(3):424-439.

Seidman, R.B., 1965, 'Witch Murder and Mens Rea: A Problem of Society under Radical Social Change.,' *Modern Law Review*, 28:46.

Stamp, P., 1986, 'Local Government in Kenya: Ideology and Political Practice, 1895-74,' *African Studies Review*, Vol.29(4):17-41.

Taussig, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A study in terror and healing*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Taussig, M., 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of The Senses*, New York and London: Routledge.

津田みわ, 2004, 「ケニア的複数政党制——その軌跡と機能変化する法制度」津田みわ編『ア

フリカ諸国の「民主化」再考——共同研究会中間報告』アジア経済研究所：127-165

津田みわ, 2005, 「離党規制とケニアの複数政党制——変質する権威主義体制下の弾圧装置——」『アジア経済』第46巻11・12合併号, アジア経済研究所, pp. 39-70.

津田みわ, 2006, 「ケニア新憲法制定問題とキバキ政権——激化する権力抗争が生み出したもの——」佐藤章編『アフリカの「個人支配」再考』調査研究報告書 アジア経済研究所 第6章 pp. 141-156.

Willis, J., 1993, *Mombasa, The Swahili, and The Making of The Mijikenda*. Oxford: Clarendon Press.