

ドウルマ族における病気の体験 (2)

浜 本 満

福岡大学人文論叢
第16巻第3号 抜刷
昭和59年12月 発行

ドウルマ族における病気の体験 (2)

浜 本 満

d) 悪霊の病い (ukongo wa pepo)

悪霊の病いは、ドウルマの種々の病いのうちでも、いろいろな意味で最も目につく病いである。まず第一に病いのもととなる悪霊の数がきわめて多い。私が知り得た限りでも60種類以上の悪霊がいる。第二に、悪霊は病いのもっともありふれた原因の一つで、私が集めた病いの体験談のほとんどは、何らかの形で悪霊とかかわるものであった。第三に、悪霊の病いの治療は最も「公開性」に富んでいる。治療のための儀礼は多分に娯楽的な要素を含んでおり、それには近隣の人々がこぞって参加する。

pepo という語は、悪霊全体についての総称であり、個々の悪霊が念頭におかれているときには、nyama という語が用いられる。例えば、「一体何の悪霊がとりついているのか」という問は、“nyama wani yekuyugaye” であるといった具合である。nyama (複数形も nyama) はドウルマ語では「動物」一般を意味する言葉であり、このことは、悪霊とブッシュとの結びつきを暗示するものでもある。

悪霊は憑依霊の一種であり、特定の人間をえらんでとりつき、さまざまな要求を課す。病気は、このように悪霊にえらばれたことを伝えるために送られた、悪霊からのサインとして解釈される。ドウルマ語には悪霊が「とりついている」という表現に正確に対応する言い方はない。悪霊が病人を「捕えている (Ku-gb'ira)」、 「困惑させる (Kuyuga)」「喰らう (Kurya)」といった表現が用いられる。また病人は悪霊に「惚れられている (Kutsunukp'a)」

ともいわれる。捕えている (Kugb'ira) と困惑させる (Kuyuga) はけっして悪霊の活動に固有の用語ではない。妖術や祖霊についても同じ言い方がされることがある。

このように正確に対応する言葉はないが、これらの悪霊を憑依霊の一種と考えることにはさしあたって無理はないと思われる。

悪霊はその活動の点で 2 種類のものにわかれる。「肉体を喰らう悪霊 (nyama aryao mwiri)」と「子供を喰らう悪霊 (nyama aryaye mwana)」である。悪霊がなんらかの要求をもって「とりついている」といえるのは前者の場合で、後者の場合は、悪霊はたんに子供の ch'ivuri (靈魂) を奪うことによって子供を病気にする。当然治療法も異っており、後者の場合は奪われた ch'ivuri を探し出し、子供にもどしてやることが中心となる。もっとも、この場合も、子供の ch'ivuri を奪ったのがその母親にとりついている悪霊であったりすると話は複雑になる。

悪霊には多種多様なものがあり、きわめて雑多なカテゴリーを構成している。そのいくつかを紹介しておこう。

まず第一に mwana mulungu (mulungu 「神」の子) あるいは単に mulungu と呼ばれるものがある。mwana mulungu は上の方 (ko dzulu) に住んでおり、あらゆる悪霊のうち第一のものであるといわれる。後にみるように、悪霊の病いの治療儀礼は、いかなる場合も必ず mwana mulungu の歌から始めねばならない。mwana mulungu は女性である。先に述べた、雨を支配する mulungu との関係は不明である。

laika は水辺や川の深みに住んでいるとされ、他の悪霊がほとんどその実際の姿を人にみせないのに対し、その姿を人に見られることもある。それは片目、片足のおそろしい姿をしており、その顔を正面から見たものはその場で死んでしまうという。正面から見なければ死ぬことはないが、いずれにせよ病気になる。しかし laika を見たことは、けっして他人には話してはな

らない。もし話すと、その人は話しおわらぬうちに、意識を失ない地面にたおれてしまう。そうなるとただちに、治療儀礼を開かねばならない。バハカンダのある女性の呪医は、若い頃 laika を見たことを家人に告げようとしたため、こうした経験をもった。治療により意識はもどったが、その後2カ月間も口がきけなかったという。この事件がきっかけとなって、彼女は悪霊の呪医になった。

この laika と同様な特性をもっているものに ch'itsimbakazi と ch'iliku がある。人によっては ch'itsimbakazi と laika は同じものだともいうが、laika が男性であるのに対し、ch'itsimbakazi は女性であるとされている。意味は不明であるが、「祖霊の妻 (mch'etu wa koma)」だと言われ、shera の別名をもつ ch'iliku も、その特徴の点で laika と区別がつきがたい。

laika はまた、暑い昼下がり、ブッシュを吹きぬける旋風 (ch'ikukuzi) と結びついており、この風にあたると病気になるといわれている。laika はしばしば、水辺にやってくる子供の靈魂 (ch'ivuri) を奪うこともある。

人前に姿をあらわす悪霊には、もう一つ gojama と呼ばれているものが知られている。それは一つ目の半人半獣で、長い尾をもった姿であられる。ブッシュで薪ひろいなどをしていると、どこからか自分の名を呼ぶものがある。返事をすると、「ちょっとそこで待っていてくれ。タバコがほしい」などと言うので待っていると、捕えられて食べられてしまうという。したがってブッシュで聞き覚えのない呼声を聞いたらすぐに逃げかえらねばならない。gojama はすでに述べた悪霊と比べると、比較的マイナーな悪霊だといわれている。

jine (複 majine) と呼ばれる一群の悪霊は、回教徒たちからやってきたといわれ、jine mwanga, jine tsimba, jine baramalinda など、その数も多い。事実、jine という名じたい、回教における jinn (霊魔) に由

来するものと思われる。きわめて強力な悪霊で、重病をひきおこすものとして怖れられている。その治療は回教徒の呪医によってなされねばならない。ドウルマ族の多くは回教徒ではないため *jine* の治療に他部族（とくに隣接するディゴ族）の呪医を訪れることも稀れではない。Kの体験談に登場しているのも、こうした *jine* の一種である。*jine* の多くは男性であるが *jine mwanga* は両性具有の悪霊である。

上にあげた悪霊は、*gojama* を別にすると、いずれも悪霊のなかでもとりわけ重要だと言われているもので、それは各々の悪霊が結びついている色にもあらわれている。*mwana mulungu* は「黒」、*laika*, *ch'itsimbakazi* は「白」、*jine* は「赤」である。この3色は、悪霊の病いに関する治療儀礼のなかにみられる色のシンボリズムにおいて中心的な役割を演じている。「赤」については、そのときどきでの色によって表わされているものが、*jine* 以外にも、*masai* とか *mpemba* といった具合に必ずしも一定していないが、「白」と「黒」に関しては、こうしたことはおこらない。つまり、*mwana mulungu*（あるいは *mulungu*）や *laika* といった悪霊は、ある意味であらゆる悪霊の病いに関係しているというわけである。

こういった重要な悪霊に加えて、何十という種々雑多な悪霊が存在する。すでに神の病いの項で触れた、木のうろや洞穴に住むとされる *muzuka* もその一つである。犬 (*diya*) の悪霊 *mdoe* のように、特定の動物に結びついた悪霊もいるし、*ch'irui*, *ch'iropherophe*, *dzuni bomu* のように鳥の悪霊もいる。*ch'irui* は予兆の鳥 *nyuni* の悪霊であるし、*dzuni bomu* は、二つの頭をもつ両性具有の悪霊で、鶏の悪霊である。*murisa* のように一種の職名 (*murisa*: 牧童) が悪霊となっているものもあれば、*fyulamoyo* のように、妖術の種類のひとつがそのまま悪霊になっているものもある。*Sandzua* という悪霊は太陽 (*dzua*) であるし、*much'irima* は、山 (*ch'irima*) の悪霊である。正体不明の悪霊も数多い。

こうしたなかでも、最も目立ったカテゴリーを構成しているのは、周辺民族・部族の名がそのまま悪霊となっているものである。mwarabu はアラブ人で、rohani, mwalimu sudiani, mwalimu kuruwani もアラブ人の悪霊である。他に、mpemba(ペンバ族), musambala(サンバラ族), mudigo(ディゴ族), mugiryama(ギリヤマ族), mkauma(カウマ族) masai(マサイ族), kp'aphi(農耕マサイ), mkamba(カバン族), munandi(ナンディ), nyamwezi(ニャムウェジ族), mwakonde(マコンデ), msomali(ソマリ人)といった具合に、上げてゆくときりがない。ドウルマ族自身 muduruma という悪霊となって登場している。ヨーロッパ人ですら例外ではなく、mzungu(白人)という悪霊の形で姿をあらわす。これには mzungu wa keya と mzungu mumiani の2つがあり、前者は銃をもった白人の兵隊で、後者は、町にいる白人で、ドウルマの人々をつかまえては「工場」に連れてゆき、血をぬきとってその血を輸出しているのだという。こうした白人の悪霊の存在や、先に述べた回教の jine などは、ドウルマの悪霊の世界がけって閉じた体系などではなく、新しい要素をとりこみつつ増殖していることを示しているものだといえよう。

部族名をもつ悪霊の名の由来などを質問した際に、ときおり、死者の靈魂(ch'ivuri)が悪霊になることがある、といった説明がなされることがあるが、一般には、こうした死者の靈魂としての死霊と悪霊の結びつきはきわめて希薄である。これはすでに紹介した悪霊たちのきわめて雑多なリストからも当然類推できることである。ドウルマ族は、悪霊の正体や、悪霊と祖霊(koma)や雨を支配する神(mulungu)などとの関係について、一般化して考えたりすることはほとんどない。悪霊はたんに悪霊であって(nyama ni nyama tu.),彼らが知る限りつねに、すでに悪霊として彼らとともにあったのである。

しかしながら、個々の悪霊をとると、それらはきわめて具体的なイメージ

によってとりかこまれている。一つ一つの悪霊は、それと結びついた歌をいくつかもっている。歌の内容はごく単純なものであるが、悪霊についてのきわめて断片的なイメージを与える。例えば、masai について

bara katsunge ngombe, masai wee

(牛追いに慣れるがいい。汝マサイよ)

を何度もくりかえす歌がある。mzungu wa keya (ケヤの白人) については次のように歌われる。

Funga safari Funga safari (繰返し)

Shauli ya bwana. Shauli ya bwana

Shauli ya keya

(旅の仕度をせよ。旅の仕度をせよ。

旦那の勝手、旦那の勝手

ケヤの勝手)

こうした歌に加えて、個々の悪霊は、種々の事物を呪具 (ch'iryangona) としてもっている。2～3例をあげよう。

masai: 赤い布, 赤い(褐色の)山羊

赤い鶏

mzungu wa keya: 上着とズボン, 背のう,

銃(木をけずって作った模型)

muduruma: (男) urinda と呼ばれる白い布

((女) hando, ch'ituku とよばれる腰のみの), 腕輪, 皮

ベルト

mudigo: 紺色の布, つえ

さらに個々の悪霊には、その悪霊固有の食物 (karamu) がある。

masai: 牛の血, 牛乳

mzungu wa keya: タマゴ (ナイフとスプ
ーンで食べる)

muduruma: 野草 (mtsunga)

以上、部族名の悪霊を例にとったが、いずれもその名に対応した人々の生活様式の特徴をとりあげたものであることがわかる。こうした部族名をもつ悪霊においては、ドウルマ族が周辺的に接触をもっている諸部族の姿が、いくぶんカリカチュアライズされた形で描き出されているのである。同様なことは他の悪霊一般についてもいえるかもしれない。個々の悪霊すべてについて、その歌、呪具 (ch'iryangona)、食物 (karamu) の一欄表を提供できるだけの資料はまだ集まっていないが、私が知り得た限り、特定の色柄の布、特定の植物などとの結びつきが多く、部族名の悪霊の場合と異なり、こうした事物に対する十分な知識なしには、即座にそのイメージは把握しがたい。個々の悪霊と結びついた歌、呪具、食物などは、いずれも悪霊の病いの治療において重要な役割を演じている。

悪霊の病いの治療にあたるのは悪霊の呪医 (muganga wa pepo) と呼ばれる呪医たちである。悪霊の呪医は、妖術の呪医と異なり、誰でもが望みさえすれば自由になれるものではない。自らも悪霊にとりつかれることによって悪霊の病いにかかり回復した者だけが、悪霊の呪医になることができる。実際、mwana mulungu や laika といった強力な悪霊にとりつかれた患者、数多くの悪霊に同時にとりつかれた患者などにとっては、彼ら自身呪医になることがその治療過程の不可欠の要素となっている場合が多い。悪霊のなかには、とりわけ強力な悪霊たちの場合ほとんど常に、病人が呪医になることを病気をなおす条件として要求するものがあるのである。こうした重い悪霊の病いにかかったものは、本人の好むと好まざるにかかわらず、悪霊の呪医の道を歩むことになる。

強力な悪霊にとりつかれることによって呪医となった者は、こんどは自ら

にとりついている悪霊の助けをかりて、何がしかの報酬とひきかえに他の人々の悪霊の病いを治療する能力を手に入れる。しかしこうした治療行為においても悪霊の呪医は能動的な行為者としてというよりも自分にとりついている悪霊の意にしたがって治療行為を行なっているにすぎない。ある男性の呪医は数年におよんで慢性的な病いに苦しんでいるが、これは彼があるとき、一人の貧しい女性を無償で治療したため彼にとりついている悪霊の怒りをかかったからだと言ふ。悪霊の呪医には自らにとりついている悪霊によってひきおこされた自分の病いを治す力はない。彼は他の呪医の治療をうけ最近ようやく快方に向かっていたが、またしても近親者の一人を無償で治療したために病状が悪化した。かくして彼は再び他の呪医の助けを求めることとなったというわけである。別の悪霊の呪医によると、彼が呪医として活動しているのは自分にとりついている悪霊を喜ばすためであるという。先の呪医は無償で治療を行うという悪霊の気にそまぬことをやって悪霊を喜ばしそこねたために再び病気となったわけである。別の言い方をすれば、悪霊の呪医は、自らが再び病気とならないために他人に対する治療行為を行っているのである。悪霊の呪医は対症療法的な *dawa* の処方を別とすれば悪霊の病いと毒蛇による咬傷の治療のみを行ないその他の病いを治療する力はない。

悪霊の病いであると診断された者がまず訪れるのは、こうした悪霊の呪医 (*muganga wa pepo*) である。患者がすでに何度か悪霊の病いにかかった経験がある患者の場合、すでに彼または彼女にとりついたことのある悪霊が今度も病気をひきおこしているという可能性が高い。そのような場合、呪医は *ngata* と呼ばれる呪符を与え問題の悪霊に結びついた特定の植物を成分として含んだ薬液 (*vu*: さまざまな植物の葉など水にひたしたもの) を患者にふりかけ、左手を患者の頭において呪文をとえ悪霊に対して、しかじかの日に *Kayamba* と呼ばれる治療儀礼をひらいて悪霊の要求をきくといったことを約束する。これだけで病気は快方に向かうと考えられている。

もちろんこの約束が守られなければ悪霊は再び患者をおそい、ときには殺してしまうことさえあると信じられている。

しかし以前に悪霊の病いにかかった経験のない者や、悪霊の病いかどうか疑わしい場合、すでに悪霊の病いにかかったことはあっても以前の悪霊が今回の病いに同様に責任があるかどうか疑わしい場合、特定の悪霊に対する約束によって病気が軽快しない場合などには、呪医や人々は後述する治療儀礼 Kayamba の短縮版 (Kayamba ra ngudungudu) をひらき、どの悪霊が実際に患者を悩ませているのかを確認する。しかるのちに、しかじかの日に正式な Kayamba を開催することを悪霊に対して約束するのである。あるいは症状が急激で病人が意識を失なったりしているような場合、占いにかけないままにこの短縮版が急拠ひらかれることもある。

正式な Kayamba は数日の後にひらかれることもあれば、相当な期間をおいてひらかれることもある。「トウモロコシが実ったら開く」という形での約束がふつうであるが、未婚の女性の場合、正式な Kayamba は彼女が結婚するまで延ばされることも多い。Kayamba は、いずれにせよかなりの出費を人々に要求するため、その実施時間にあたって人々はかなり慎重にならざるをえない。かくしてトウモロコシが実り、食料に余裕ができてくると人々は延ばし延ばしにしていた悪霊に対する約束を一せいにはたそうとして、各地で頻々と Kayamba が開かれることになる。私が調査していたごく狭い地域でも、この時期になると、多い週で週4回も Kayamba に参加するほどであった。

治療儀礼 Kayamba は、正式なものも短縮版も参加者の人数といった規模の問題を別とすれば、その構造はほとんど変わらないといってもよい。Kayamba が開かれる場所は phabuli と呼ばれ、通常患者の小屋の前庭か、屋敷の長老の小屋の前の広場 (rome) である。小規模の Kayamba の場合、小屋の中で屋敷の人々だけを集めて開かれることもある。患者は

muwele と呼ばれ、頭からすっぽり布をかぶって phabuli の真中に両足をなげだして座っている。患者がかぶっている布の中では香木 (ubani) がもやされ、悪霊の呪医が患者にむかって腰をおろす。患者と呪医を中心にして、Kayamba と呼ばれる打楽器(この楽器の名からこの儀礼の名がでている)を手にした歌い手 (angui) がとり囲み、そのまわりを他の参加者や見物人がとりまく。Kayamba の歌いては、主として独身の青年男子 (barubaru) からなる専門の集団 (Kakundi) に所属している。こうした集団は、他の純粹に娯楽的なものも含むさまざまな舞踊集団とともに、各地の若者たちの間に組織されている。Kayamba の歌い手たちは、自らは Kayamba を一種の楽しみのお機嫌、あるいはちょっとしたこづかい稼ぎと考えている。彼らは何十とある悪霊の歌をマスターしていなければならない。何十という悪霊の一つ一つが自らの歌をもっており、各々の歌は異なるリズムによる Kayamba の伴奏をとまなう。

Kayamba 儀礼は、呪医による悪霊に対する長い呼びかけから始まる。次の呼びかけは典型的なものである。

さあ、すべての悪霊よ (こうした呼びかけにおいて、悪霊はしばしば mufalume (王)、mutumia (長老) などの語で呼ばれる)、一人ずつやってきて要求を述べてください。私はあなたがたに一人ずつやってきてほしい。一度にいっしょにこないでください。一人、一人やってきて要求を伝えてほしいのです。私はあなたがた悪霊がこの病人を去り、彼が今日にでも回復することを望んでいます。この病気をここに置きざりにしてほしい。悪霊よ、やって来て踊りなさい。きいてください。(これにつづいて病人の症状が具体的に述べられる。つづいて各症状ごとに悪霊への呼びかけが行なわれる。例えば、)彼を咳で苦しめているもの、来てその要求をつたえてください…

(つづいて、種々の植物をひたした薬液 vuo が示される)

さあ、私は vuo を手に入れました。だからすべての悪霊よ、来て踊り、その要求を伝えて下さい。私は Kayamba を打たせましょう。すべての悪霊よ、来なさい。(呪医は vuo をとりあげ、一つ一つの葉をつまみあげては、それに向って呪文をとなえる。例えば、「私は mulungu に来てほしい」といった具合に、悪霊の名を次々にあげてゆく。最後に、Kayamba の歌い手と呪医が唱和する) すべての悪霊よ、足のつま先にいたるまでやって来なさい。

呪医の呼びかけがすむと、悪霊の歌がつぎつぎに歌われてゆく。囲りの見物人も自由に歌に加わることができる。女性たちは歌の節目ごとに jere-jere と呼ばれるかん高い叫びをあげる。

つねに mwana mulungu の歌から 始まるという一点を除いては歌われる歌の順序にはっきりとした規則性はなく、悪霊の呪医の指示に従って次々と歌われていく。悪霊毎に、異なった布、身につけるべき衣服などが決まっております。もしそれらが手近にあれば、その悪霊の歌が歌われるときには被っている布や衣服などを適当なものにとりかえねばならない。往々にして、こうした悪霊毎の布が手近かにあるという場合、それはその患者が以前にその悪霊にとりつかれたという事実を意味している。

Kayamba の進行につれて、患者には呪医によって用意されていた薬液(vuo) がしきりとふりかけられる。これには悪霊の出現をはやめる働きがあるという。

この間、患者は足をなげ出して座ったまままったく身動きせず、声もたえず呪医のなすがままになっている。歌が終わる毎に呪医は患者がかぶっている布をのぞきこんで患者の状態をチェックする。もし患者の息づかいが激しくなり、体が小刻みに震えていれば、それは悪霊がやって来たしるしである。こうした徴候がなければ、呪医は「何ともない(muzima: 文字どおりには「健善である」の意)」と報告し、人々に歌をつづけるよう促す。患者

に何らかの変化がみられると、呪医は歌い手たちに命じて同じ歌をなお一層のはげしさで演奏させる。やがて患者の動きは目に見えてはげしくなり、踊り出したり、意味不明のうなり声をたてたり、かん高い叫び声をあげたりしはじめる。こうした状態は Ku-golomokp'a と呼ばれるが、一たんこうした状態が認められると呪医はすみやかに歌い手たちを制止し悪霊との問答を開始する。患者が Ku-golomokp'a したときに歌われていた歌こそ、患者にとりついている悪霊の正体を示すものである。従って患者が Ku-golomokp'a するかどうか、どの悪霊の歌のときに Ku-golomokp'a するかは、参加者の重要な関心事である。人々は一曲終わるごとに患者の変化を注意深くみまもる。そして呪医が何の変化もないと報告するごとにあからさまな失望をあらわす。

おそらくここには患者が回復するよりの真剣な気づかいとは別に、一種のスペクタクルに対する期待も含まれている。たまたま居あわせただけの多くの見物人にとっては、ここでの一切は楽しい見世物の性格をもっており、これは公然と認められている。そもそも Kayamba の全過程は、けっして気まじめな厳肅さのなかで進行しているわけではない。人々は悪霊の声に真剣に耳を傾ける一方で、悪霊にとりつかれた患者の振舞いにおもしろいところがあれば大声で笑うし、冗談を言ひあう。Kayamba 儀礼はまた、そこに集ってくる多くの若者にとっては、適当な恋の相手を見つけて楽しい一夜をすごすという公認の機会でもあり、患者をとりまく輪の外では、歌にあきた人々のあいだでの世間話にまじってなにはばかることない口説きや楽しいな会話が進行している。Kayamba 儀礼は、患者に対する真剣な気づかいと、見世物的な娯楽の要素が奇妙にこじまじった雰囲気の中ですすんでゆく。患者にごく近い人々だけが集まっておこなわれる短縮版の Kayamba (Kayamba ra ngudungudu) においては、こうしたあからさまな娯楽の要素は希薄となるが、そこでも全員に共有された患者への気づかひにまぎって、

冗談めかした応答や哄笑に事欠くわけではない。

ともかく患者が Ku-golomokp'a すると、呪医は、患者の人格のなかに今や姿をあらわした悪霊に対して交渉を開始する。悪霊の発する音声はたいいていは理解不可能なうなり声であるが、masai の悪霊はマサイ族の言葉を、muzungu の悪霊は英語を、といった具合に、各々の悪霊はそれに固有の言葉話を話すと考えられている。呪医は悪霊に対して問いかけ、その正体を確認したうえで、自分にもわかる言葉でしゃべってくれるよう懇願する。mudigo (ディゴ族の悪霊) や mugiryama (ギリヤマ族の悪霊) のようにドウルマ族の知っている言葉の場合はそのままその言葉が用いられるが、その他の悪霊やアラブ人、白人の悪霊の場合、スワヒリ語で話すよう説得される。悪霊はこれに応ずるが、いついかなる時でも、アラビア語ふう、英語ふうの理解不可能な言葉にもどってしまいうる。呪医は根気よく、悪霊をコミュニケーション可能な言語につれもどさねばならない。

呪医はこうした辛抱強い努力を重ねて悪霊からその要求を聞き出してゆく。悪霊はその名にふさわしいさまざまな要求を行なう。特別な布や衣服、さまざまな悪霊に特有の食事、タバコその他の小物などである。すでに述べたようにこうした事物(ch'iryangona と呼ばれる)は悪霊毎にかなりステレオタイプ化されている。例えば masai は、牛の血や牛乳、マサイ族が身につけているような赤い布などを要求するし、mdoe は犬の生血を要求し、それを飲み頭からかぶることを欲する。しかし個々の儀礼のなかで、悪霊はまったく新奇な事物を要求することもある。こうした場合、呪医やまわりの人々は、その悪霊の性格を考えることによってそうした要求の意味を理解しようとする。悪霊の要求は正確に理解されねばならない。人々は、それがどんな色、形状、大きさであるか、どのような材料で作ればよいか、どこに行けばそれが手に入るか、それを手わたす正確な日時はいつか、といった細かい点まで悪霊に問いただす。こうした形で悪霊の要求を知り、それを

かなえることを約束した後に、悪霊から病気を止める約束をとりつけるという最も大切な交渉がはじまる。呪医は次のように悪霊に呼びかける。

何の異論もありません。あなたがしゃべったすべてのことを、私たちは理解しています。しかしもし私たちがあなたを適切にもてなすとすれば彼（患者）が快く感じるようにあなたに歩み去っていただきたいからです。もしあなたが悪霊であれば、回復させるでしょう。あなたは人々にあなたの物を探してもらいたがっています。話して下さい。もし、それが病気に関することなら、私たちに話して下さい。私は知らなかったのです。「私は（具体的な品物）が必要だ。今やおまえたちは私を認めた。私は病気をとりのぞこう。もしお前たちが約束をはたさないなら、私は彼をもう一度とらえ、二度と離すまい」こんなふうに話して下さい。そうすれば私は、私たちを驚かせたこの病気がとりのぞかれるように、これらの物をさがしてまいりましょう。

しかし、こうした約束をとりつけることはきわめて難しい。呪医は、理解不可能な叫び声をあげる悪霊をなだめ、あるいは荷しながら、約束をとりつけようとする。

もしあなたがこんな風に叫ぶのなら、あなたの勝手です。私は答を待っているのです。もし彼（患者）が明日にでもよくなるのでなければ、私たちはあなたが本当にその病気の主（mwene：所有者）であるかどうかわかりません。私は他の人（悪霊）をさがしてみましよう。

こうした根気のいる交渉の末、病気治癒の確約がとれることもあるが、結局はっきりした返事が得られぬままおわることもある。いずれにせよ、これで Kayamba 儀礼が終了するわけではない。他の悪霊がついている可能性がまだ残されている。実際、一つの悪霊に便乗して他の多くの悪霊がその欲求をつたえようとやってくるものだという事は、ドウルマ族にとっては衆知の事実である。かくして呪医の指図に従って再び歌が再開され、再び同じ

ような光景が繰り広げられることになる。正式な Kayamba 儀礼は、前日の夕刻に始まって次の日の夜まで続くことも稀ではない。短縮版でさえあげがた近くまで続くのがごく普通のことである。この間、何十という悪霊についての歌がつぎつぎに歌われ、患者は何度も Ku-golomokp'a する。一つや二つの悪霊しか憑いていないというのはかえって稀なケースで、こうした場合、人々は Kayamba 儀礼の結果にむしろ不満をもらし、ことによると病気は悪霊のせいではないかもしれないとすら考えるのである。

悪霊の中には、Kayamba が開かれて自分の存在が認められただけで満足する者もいれば、こと細かに要求を出し、短縮版のときに特に顕著であるが、自分のために再度 Kayamba 儀礼が開かれることを要求する者もいる。こうした雑多な悪霊の要求を確認し、どの悪霊がどの症状にどういう形で責任があったのかを明らかにし、各々の悪霊から病気治癒の約束をとりつけければ、Kayamba 儀礼は成功であったと考えられている。もしこうしたことがすべてうまくいきさえすれば、病人はすみやかに回復する、あるいは少なくとも病状は快方へ向かうと言われている。もし Kayamba 儀礼が成功したにもかかわらず病状に変化がみられない場合、悪霊以外のものにその原因が求められることになる。

すでに述べたように、正式の Kayamba 儀礼のなかには、相当期間たってから開かれるものもあり、こうした場合患者はすでに症状に関する限り全快していることも多いため、Kayamba 儀礼は、すでに事実の上では手に入れている病気からの回復を事後的に確認するものである場合もある。正式な Kayamba 儀礼に娯楽的な要素が顕著にみられるのも、こうした点に理由があるのかもしれない。しかし短縮版の Kayamba の場合、誰の目にも明らかな成功はなかなか得がたく、解決はしばしば後にのぼされる。

Kayamba 儀礼は、登場したすべての悪霊に対する呪医の呼びかけによって幕をとじる。一々の病状に対して責任のあると判明した悪霊の名を一つ

一つあげ、患者との間に長くつづいた「紛争」(maneno mahi) をわび、患者は今やすっかり疲れ降伏しているのだから「縛めを解いて」(Kufugula) くれるようにと悪霊に懇願するのである。このあと患者は呪医に両手をとられて立ち上がり、呪医に導かれるままに一種の屈伸運動のような動作をする。呪医は患者に呪符を与え、すべての儀礼は終了する。

Kayamba 儀礼をつうじてその要求がかなえられることによって、悪霊は病人からたち去る。しかしこれは、患者と悪霊の関係を完全に断ち切るという意味での悪霊払いではない。むしろ患者はこれ以後、悪霊に対して以前にもまして密接な関係にたつことになる。人々はこれを指して、彼(あるいは彼女)が悪霊を信じる(Kp'amini) ようになるのだと言う。Kp'amini という語は、スワヒリ語の Kwamini に対応する語で、「信ずる」という訳語を用いるのがふつうだが、単に「信ずる」という意味でなら、ほとんどすべての(キリスト教徒も含めて)ドウルマ族が悪霊の存在を固く「信じて」いる。こうした理由から、「信心する」という訳語の方が患者と悪霊の一生にわたる密接な関係を表現するのによりふさわしいものかもしれない。患者は、病気から回復した後も悪霊の気に入る振舞をすることが求められる。さもないと悪霊は再び患者にとりつき、より深刻な病気でなやませることになる。悪霊の気に入る振舞とは具体的には、それぞれの悪霊と結びついた布を折にふれて身にまとい、その悪霊にふさわしい持物を持ち、各々の悪霊と特に結びつきの強い食事をとるといったことである。例えば mzungu (白人) という悪霊にとりつかれたものは、ズボンをはき、コートを着、またスプーンを用いて卵を食べるといった習慣を身につける。mdoe (犬の悪霊) にとりつかれた人は、どこへ行くにも一匹の犬(mdoe の犬と呼ばれる)をつれ歩く。これと同じ理由から mulungu や laika にとりつかれた人々は、呪医となって治療行為に従事するわけである。同時に数多くの悪霊にとりつかれた人は、どの悪霊の気嫌もそこねないように、日によって衣装をか

えるといった調整を行なう必要がある。こうした意味で、悪霊の病いにかかった人の生活は、一生をつうじて悪霊の影響下におかれることになる。

悪霊とこうした関係に立ったからといって悪霊から何らかの恩恵をこうむったり、保護をあたえられたりするといったことは一般には信じられていない。呪医のなかには、こうした悪霊が夢の形で来るべき不幸を知らせたり、他の悪霊の攻撃をふせいでくれたりすると主張する者もあり、一人の呪医によると、すべての人間がこうした悪霊をもっているのだという。しかしほとんどの人はこうした主張には同意しない。むしろ、一回悪霊にとりつかれると、同じ悪霊がその後もくりかえし病気をひきおこすことはよく知られており、それどころか、一つの悪霊にとりつかれると、友が友を呼ぶように他の悪霊もやって来るのだとさえ言われている。彼らの言い方によると、「悪霊はそれを信じる (Kp'amini) 人につく」のである。

一度悪霊にとりつかれた人がこのようにその後も悪霊にとりつかれやすくなるということはあるが、一般的に見て、悪霊にとりつかれやすい人とそうでない人を区別するはっきりとした傾向はみられない。女性の方が比較的とりつかれやすいと言う者もいるが、私の集めた数少ない事例ではこの傾向は検証できない。男たちのなかには悪霊はその要求を聞き入れないというはっきりした意志をもった者には最初からとりつこうとしない、それに対して女性は「弱い (Kaana nguvu)」ので悪霊の要求に屈しやすいのだ、と説明する者もある。だからといって、悪霊にとりつかれた男が意志の弱い人格欠損者だという風に考えられているわけではない。このように語る男たち自身、実際悪霊の病いにかかると悪霊の要求をのむしかないことを充分知っているのである。Kayamba に参加する 歌い手たちはしばしばその席上で悪霊にとりつかれてしまうことがあるとも言われている。とくに、呪医がふりまく薬液 (vuo) の雫がかかったりすると危険だという。しかしこうした一連の観察にもかかわらず、人々は、悪霊のふるまいが結局のところは予測不可能

であるという点で同意する。

悪霊の病いにかかった場合、病人の側にはそうした事態をひきおこすに十分な理由などないのが普通である。叢林や水辺での本人さえ気づかない偶然の出会い、悪霊の側からの理由のない一方的な働きかけがこうした病いをひきおこすに充分なのだ。人々は、悪霊が特定の個人に「惚れ (Ku-tsunuka)」彼を指さすことによって病気がおこるのだと言う。ある呪医はこれをラジオの放送にたとえ、ちょうどナイロビにある放送局から声だけが遠くはなれたラジオにおくられるように、悪霊の場合も本体はどこか遠くにいて、悪霊が気に入った個々人に声だけを送っているのだと語った。Kayamba 儀礼はちょうどラジオのスイッチを入れるようなものだということである。このたとえは、その場にいた人々をおおいに喜ばせたが、こうした解釈を楽しむ余地があるほどに、悪霊の本性やその振舞については人々自身よくわかっていないところが多いのである。こうした、悪霊の予側不可能なふるまいの前で、悪霊の病いにかかった人の人格的、道徳的資質や過失が問題にされることはまったくない。

悪霊の病いにかかった人は Kayamba 儀礼の席上でたしかに我々の目には奇妙なふるまいを示す。しかし悪霊の病いが一般に、精霊憑きの徴候として解釈されうるようなヒステリー的な発作やトランスからではなく、一見これといった異常な特徴のないごくふつうの病状からはじまるという事実は、この病いを何か特殊な精神的気質と結びつけたり、病人の心理的葛藤状況と結びつけたりする解釈も全面的には支持しないように思われる。

最後に、「悪霊の病い」において人々の病気体験がどのように組織されているかをふりかえて、この他のセクションとのバランスをやや欠いた紹介をしめくくろうと思う。

悪霊の病いにおいては、物語は特定の個人と特定の悪霊との間の二者間の関係を軸として展開する。悪霊は人間の身体的な症状に対してのみ責任を負

うので、悪霊の病いにおいては人々がこうむった種々の災難を溯及的に統一するような形で体験の組織化は行なわれぬ。患者がおかれた社会関係や道徳的資質もここでは捨象されている。こうした点で、悪霊の病いは、妖術使いの病いや祖霊の病いとはっきりした対照をなしている。

悪霊の病いは、偶然的な出会い、悪霊の側からの理由のない指名によっておこるので、病人には一切その責任は問われない。また悪霊の病いにおいては、個々の身体的症状が正確に把握され、各々に異なる悪霊が責任をもつという形で個別化、特定化されている。これらの点で、悪霊の病いは神の病いとも似た様相を示す。神の病いでは全く欠けていた物語性がはっきりとみとれるという点のみ両者は異っているのである。

ところで、悪霊の病いが提供する物語は、その構造においてすでにみた妖術使いの病いにみられる物語性とは異質なものであることがわかる。悪霊の病いでは、病気とその治療は実は物語の発端にすぎないという点である。患者は Kayamba 儀礼による治療の過程で開示された悪霊と一生にわたる関係に入ってゆくがこの関係こそが、この特定の事件ののちに患者が経験するかもしれないすべての身体的異常を先取りして統一するべきあいだの認識枠組を提供することになる。発端となった病気自体はまさにふってわいたように起ったもので、悪霊の存在が開示された後も、それ以上の意味をうけとることはない。しかし一たび悪霊の病いを経験した者は、それ以後、いつ病気が起ってもおかしくないという一種の期待のなかに身をおくことになる。病気は、いわば前もって意味を与えられることになり、悪霊との生涯にわたる関係こそがこうした先行する意味付けの文脈となっているのである。人は生涯、悪霊との親密な、しかし厭わしい交渉の物語の主人公として振舞いつづけるのだ。妖術使いの病いにおいては、病気とその治療は、特定の今現在の症状の経験に先立つあらゆる災禍が回顧的に統一される物語のなかの最後のエピソードとして組みこまれる。悪霊の病いにおいてはこの構成は逆転する。つま

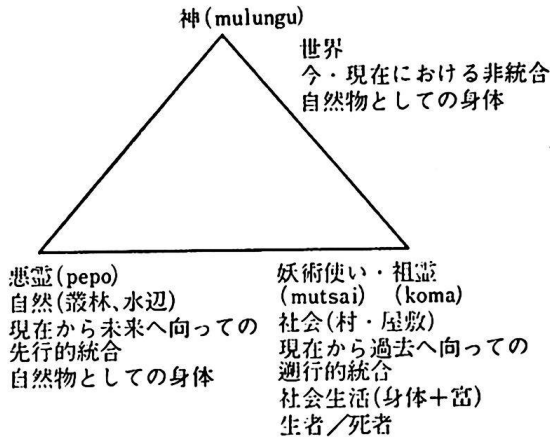
り、病気とその治療によって一切にけりがつく物語が一方にあるとすれば、病気とその治療によって始まる物語が他方にあるというわけである。

(4) ドゥルマ族の病因論 (まとめ)

以上にその一端を素描してきたドゥルマ族の病因論を前にして、人はそれを意味の過剰とでも呼びたい誘惑にかられるかもしれない。同じ「病気」という現象をめぐるさまざまな解釈体系が競合しているかのようにみえる。いずれか一つで事足りるのではないかとも思われる。しかしこうした種々の解釈体系の背後に、一つの「病気」という現象—我々にとってのみ共通の尺度として機能する概念的構築物—を介在させてみることを思いとどまるならば、解釈させるべき対象とそれについての解釈という見せかけの二分法は消滅する。人々は、神 (mulungu) や悪霊 (pepo), 妖術使い (mutsai) や祖霊 (Koma) によって病気を解釈あるいは意味付けているのではない。それらの介入によってはじめて病気の体験はそれとして構成されることになるのである。占い師は、ちょうど我々にとっての医者病気を「解釈」しているのではないように、その診断において病気の解釈を与えているわけではない。病気の正体を開示しているだけである。

神や悪霊、妖術使いや祖霊は同一の経験をめぐって競合する解釈の体系というよりは、経験が相互補完的に構成される諸々の様式を示すものだといえる。この四者の関係は次のような図の助けを借りて示すことができるだろう。基本的な対立は、この四者の各々によって構成される病気経験の物語的構造のちがいを示している。祖霊、妖術使いの病いにおいては、経験は現在から過去へ向って逆行的に統合された物語の形に組織される。それに対し悪霊の病いは未来へ向って先行的に展開する物語を与える。神の病いにおいては人々は、今現在の症状を他との連関なしにそれ自体として受けとめるようにしむけられる。物語は生まれないことになる。

この四者は、さらに各々がむすびつく世界の領域区分によって補完的關係



にたつ。神は人々との直接の交渉を断たれた包括的な領域、天 (mulungu-ni: 字義どおりには mulungu の場所) と結びつく。祖霊は屋敷内に、妖術使いは日常的な接触の可能な村の生活圏内にむすびつく。これに対し悪霊は、ドウルマの人々が周辺的に接触をもつあらゆることから一周辺部族を含め一を表象し、その住処は人々の生活圏外の叢林や水辺であるとされる。祖霊や妖術使いの物語には、身体的な異常のみならず死や富の喪失、仕事の失敗といった人々がその社会生活の中で出会うあらゆる災禍が統合される。悪霊や神の場合には、身体的異常のみが含まれ、人々の社会関係は物語のコンテキストを提供しない。つまり、この四つの「病因論」は、因果関係の説明を求める人々の要求に答えるものだというよりは、従って「病因論」というよりは、物語としての経験の統合を可能にするべきあいの舞台装置あるいはシナリオなのである。考えてみれば因果関係それ自体も事象に物語の構造を与える手段の一つにすぎない。ドウルマ族の病気をめぐる諸観念を「病因論」に限定することは、ある意味で彼らの病気経験を、不当に貧弱化するものであり、あるいはそれも「誤った科学」によって混乱したものとして描き

出してしまう危険を犯すことにもなるのである。

4. 病気の物語・あるいは物語としての病気

(1) Kの体験談（つづき）

何人もの呪医の治療は失敗した。そこで私は、ウクンダ（モンバサ近郊の町）の近くに住む高名な呪医の占いをうけてみるように言われた。彼はひじょうに強力で、ある人が死ぬことになっているか生きのびるかを占う特別な力を持っているといわれていた。その呪医のところでは私の父は、「お前の息子はあまりにも長く患っていたために、もう力が残っていない。すぐに死ぬであろう」と告げられた。父は彼に私を治療するように頼んだが、呪医は無駄だといってとりあわなかった。それでも父は熱心に頼んだ。呪医はしぶしぶ800 シリング（約 16,000 円）の料金を支払うことを条件に治療に同意した。私は、自分が死ぬだろうと告げられているのを聞いて、父に「家に連れて帰ってくれ。自分は死ぬにきまっているのだから、無駄な金は使わないでくれ」と言った。しかし父は私をその呪医の家において帰った。私が回復すれば残りの全額を支払うと約束して200 シリングだけ支払っていった。

その呪医は全力をつくして私を治療しようとした。しかし私は一向に良くなるふうにみえなかった。ついある日彼は私に「お前にはもう呪薬はやらない。お前には回復の見込みがなく、これ以上呪薬を無駄にすることはできない」と言った。私は「薬をくれないのなら、私をここから帰してほしい」とたのんだ。私はほとんど歩けないほどだったのだが、そこを去る決心をした。夜明け近く、私が出発しようとしていると、隣の部屋で呪医が線香（udi）を前に呪文をとなえるのが聞こえた。「彼は今去ろうとしている。もし彼が本当は良くなっており、ただ料金を払いたくないので良くないふりをしているのなら、お前は村まで彼を追って行って彼を殺せ。しかしもし彼がほんとうに病気であるなら彼を生きのびさせよ」呪医は彼の悪霊（pepo）

のひとつに語りかけていたのだ。私はその朝早く徒歩で出発した。

歩いているうちに、一台のトラックが通りかかって止った。私に乗っていくように勧めたのだが、私はことわった。というのは私は殺されて血をぬかれるのが恐しかったのだ。その頃、モンバサにいる白人たちが人々を捕えて殺しその血をとっているという話が広まっていた。私はそのトラックの荷台には捕えられた人々がつまこまれているにちがいないと思った。そこで私はこのまま歩いて行こうと考え、途中でマタツ(小型トラックを改造して荷台に人が乗れるようにした民間の乗合い自動車)をとめ、キナンゴ行きバスが出るところまで乗っていった。私は3シリングしかもっていなかった。それをマタツに支払ったので、そこに着いたときには金が全然なかった。しかしバスの中に私の友人がおり、彼は私が病気で一文なしなのを見て、キナンゴまでのバス代をもってくれた。こうして私はキナンゴに帰りついた。

私の父は別の呪医に私をかけようとしたが、私はことわった。「お父さん。あなたは私のためにもうずい分支払っている。あなたは世界中の呪医をためすことはできない。もう残っているのは神に祈ることだけです。」父は言った。「お前がここにいる限り、私はお前をそんなままにほってはおけない。あらゆることをするつもりだ。」そこで私は村をこっそり出た。ほとんど歩けるような状態ではなかったのだが、どこかよそで死のうと思ったのだ。一枚の紙に名前と村を書いてポケットに入れておいた。こうすればもし私が途中で死んでも、それを見つけた人が私を村まで運んでくれるだろう。

私は歩いて歩いて、バハカンダ(シンバ山中腹の村)のaphu(母の兄弟)の村へ向った。バハカンダにつくとaphuの屋敷の手前にM(Kの友人)の父の家がある。そこで私はMの父に出会った。「ああK、どうしたんだ。ちょっと休んでいきなさい。」彼は私の状態をみて私が病気だと知った。私は彼にすべて話した。彼はそこで聖書を私の頭の上において祈ってくれた。私はずっと、ほとんど眠れない状態だった。ただ夜どおし椅子に腰か

けてじっと起きていた。とても眠りたかったのだが、ほとんど眠ろうとするとき、きまって何かの声が私に「もし今眠ったらお前は死ぬだろう」とささやくのだ。だから、これが私の最期の日になるのかとおそれて、ベッドに横になることさえできなかった。それがどうしたことだろう。その晩、Mの父に祈ってもらったあとで、私は4時間近くも眠ることができたのだ。次の日、私は apfu の家に行った。apfu もまたクリスチャンで、ひきつづき私のために祈ってくれた。君も知っているように、イエス・キリストの名において悪霊を追い払うのだ。その晩も、前の晩にもましてよく眠った。もう眠ることがこわいとは感じなかった。こうして日がたつにつれ私はみるみる良くなっていった。そしてついにすっかり良くなった。

私は apfu の屋敷に一年近くとどまった。小屋と畑を与えられ、そこでトマトを作って近くの町で売り 700 シリングもかせいだ。私がキナンゴに戻ったとき、私はすっかり健康であった。誰もが私を見ておどろいた。皆、私がとうに死んだものと思っていたのである。

それ以来、私は敬虔なキリスト教徒になった。私は呪医はもう信用してはいない。なぜなら私には mburuga (占い) が嘘をつくという証拠があるからだ。ウクンダの呪医はペンバ族(イスラム教徒)の男で、真に偉大な呪医だとされているが、にもかかわらず予言に失敗した。彼は私が死ぬだろうといった。しかし私は今になってもこうして生きている。私は、主イエスのおかげでもう悪霊に悩まされることはない。

(2) 病気の物語

ドウルマの人々は自らの病気の経験について語ることを躊躇しない。いやむしろ彼らにとって病気はすぐれて語るに足る出来事なのである。そしてそこで語られるもの、それは病気についての物語に他ならない。キリスト教への改宗というどちらかと言えば非典型的な結末をもつKの体験談も、その結末を除けば、多くのドウルマの人々が語る彼らだけの物語と比べて特にきわ

だって特殊な物語だというわけではない。

人々の体験談が物語であるのは、もちろんそれが語られたものであるという事実によっている。体験は語られることによって物語となるというのは一種の同語反復に他ならない。しかし、すぐれて物語性をそなえた経験のみが真に語るに足るものとなるというのも同様に真なのである。しかし経験がそれ自体として物語性をもっている、「起承転結」の構造をもっていたり「序破急」の構造をもっていたり、その他何であれ物語として認めうるような構造をもっていたりするということが考えられるだろうか。いかなる経験もそれ自体としては単に断えまのない事象の流れにすぎないという見方も成り立つ。経験は、それを経験する我々によってそのようなものとして構築されない限り、物語性の構造を本来的にそなえたりしてはしないのである。このことを認めたうえで病気の経験が語るに足る物語性をもつことの意味を考えてみよう。

我々は当然のことであるが日常のいかなる些細な経験についても筋道をたてて語りうる。この事実は我々が日常の経験を大なり小なり物語性をそなえたものとして構築せざるを得ないという事実を反映している。それがいかに「語るに足りない」ものであろうとも、我々の日常は、規範や動機、法則性や因果律といった種々の装置によって構築されたちっぽけな物語によって満たされている。これら「語るに足りない」物語が我々の生活にとっていかに大切なものであるかは、もちろんどんなに強調してもしすぎではない。

この日常性が危機にさらされるときがある。これらちっぽけな物語がにわかに辻褄があわなくなったり、できあいの装置をもちいては経験の構造化が困難になったりするときである。新しい物語装置がこの混乱した経験を再統合するために要請される。病気の経験がそれとして成立するのはここである。

ドゥルマ族は身体上のトラブルをただちに病気（ukongo）としてとらえ

るわけではない。空腹ならば食べる，つかれていれば寝る，といったことがらと同列に，身体上のトラブルがあれば dawa（ただの薬）を食うという関係が認められている。こうした実用的な因果律によって彼らはこの語るに足りない経験をそれとして構築しているのである。しかし，食っても空腹を感じる，寝てもつかれがとれない，dawa を食ってもトラブルが解消しないといったことが続くと，それは以上のできあいの物語装置が失敗したことを意味する。彼らはこうして病気（ukongo）に直面する。この混乱した経験を再統合すべく発動するのが「病因論」として紹介してきた諸々の物語装置なのである。（第一節で詳しく述べたように実際はこれほど単純ではないが，ここでの議論にとってはこの単純化された絵で事足りる。）「病因論」は従来，技術的知識が「いかにして病気になるのか」の間に答えようとするのに対しそれは「何故に病気になるのか」という異質な問に対する答を提供するのだという形で論じられることが多い。しかしこの「何故に」の問は病人を主人公とする物語が成立するための要件の一つにすぎない。人々が求めているのは，原因の究明といった個別的な問題に対する答えではなく，当然それも含まれるところの物語による経験の再編成なのである。

こうした事情は，我々の社会における病気経験においてもほぼ同じであると思われる。もちろん我々は病気をドウルマ族とは若干異った形でとらえているし，病気の際に提出される説明も「特定病因論」として知られる「科学的因果関係」である。しかし経験にとっては，因果関係も，当の経験に構造を与える物語装置にすぎず，この意味では我々も病気に際して一つの物語を与えられていることになる。ただこの特定病因論の物語の中には，患者である「私」が登場しないのだ。この点で，この新しい病気の物語は，混乱した非日常的な経験にすぐれて物語性を求めようとする人々の欲求をたえず裏切りつつけていたとも言える。例えば，若干稷当性を欠く例かも知れないが，我々の社会で深刻な性病にかかったと判明した男は，特定の病原菌について

あれこれ考えるよりは、彼にこの病気をもたらした女性との関係についての物語を求めているはずである。しかしそこには出来合いのシナリオは存在していないのである。

私はこの論考でドウルマ族の病気経験をめぐって、私自身の経験から得た限られた資料をもとにそれがどのような物語性をもったものとして成立しているかを中心に語ってきた。それは彼らの「病気の物語」についての一つの物語を書くことでもあった。この私自身の物語がきわめてルースに組織された「語るに足らない」ものだとしても、私にとってこれから始まるであろう物語のなかに統合されるべき端緒ではあってほしいと思う。