

筑波大学博士（国際政治経済学）

学位請求論文

階層秩序の維持と創出に

関する人類学的研究

—ミクロネシア連邦ポーンペイ社会に  
おける首長制の事例から—

河野 正治

2016年度

# 目次

目次 .....	ii
図表等目次 .....	vii
初出一覧 .....	x
凡例 .....	xi
<b>第1章 序論</b> .....	1
1. 本論文の対象と目的 .....	1
2. 理論的背景 .....	3
(1) 構造機能主義的な類型論 .....	3
(2) 首長の神聖性と脱神秘化 .....	7
(3) 国家のなかの首長 .....	10
(4) 首長位と首長自身 .....	13
(5) 言語人類学的研究 .....	14
3. 本論文の視座 .....	17
(1) 相互行為秩序におけるフレームの脆弱性 .....	17
(2) 相互行為のフレームにおける「括弧入れ」と「あふれ出し」 .....	19
(3) 位階称号にもとづく相互行為と多様な人物評価 .....	24
4. ポーンペイ社会における首長制の先行研究 .....	25
5. 本論文の構成と資料 .....	27
(1) 論文の構成 .....	28
(2) 資料と調査方法 .....	29
<b>第2章 歴史のなかの首長制と位階称号</b> .....	31
1. ミクロネシア連邦ポーンペイ社会の概況 .....	31
2. 口頭伝承にみる首長制の価値の源泉 .....	35
(1) 諸外国からの統治以前における首長と住民の関係 .....	35
(2) 首長制の源流 .....	38
3. キリスト教の受容と首長制の展開 .....	42
(1) キリスト教受容にみる価値の調停 .....	43
(2) カトリック教徒とプロテスタント教徒の党派形成 .....	44
(3) キリスト教の党派と最高首長位の継承 .....	45

4. 土地改革を通じた首長制の変容.....	47
(1) ドイツ政庁による土地改革と首長制の展開.....	47
(2) ドイツ政庁による土地改革と母系親族集団の変容.....	49
(3) 日本統治時代の首長制と土地制度.....	50
5. アメリカ信託統治時代における首長制の変容.....	51
(1) 議会制民主主義と首長制.....	51
(2) 新興エリートの台頭と首長制.....	53
(3) 儀礼財の変容.....	55
(4) 最高首長位の継承.....	57
(5) 序列化を強める位階称号.....	59
6. ポスト植民地国家のなかの首長制.....	61
(1) 「慣習の側」と「政府の側」.....	61
(2) 「慣習の側」の内部と外部.....	63
<b>第3章 村首長を「助ける」— 親族間の協働における伝統的権威の揺れ動き</b> .....	66
1. 村首長の権威をめぐる2つの語り.....	66
2. 世帯内における村首長の権威.....	69
(1) 村首長の世帯.....	69
(2) 世帯内における地位.....	70
(3) 世帯内における地位の学習.....	71
(4) 世帯内における村首長の扱い.....	72
3. 世帯間の協働と村首長の権威.....	73
4. ブタを買わされた村首長の一家.....	78
5. 供出しても、顔は出さない.....	82
6. 状況に置かれた伝統的権威.....	83
<b>第4章 「村の祭宴」を通じた集団の差異化と住民のつながり</b> .....	88
1. 村という集団をめぐるつながりと差異化.....	88
2. 境界の不鮮明な村—集団と帰属意識のズレ.....	89
3. 村首長を頂点とした階層的な集団—称号にもとづく村.....	91
4. 再分配の規模によって格づけされる集団—「強い」村.....	95
5. 再び閉じられた集団—「私たち」の村.....	99
6. 財源としての集団—「給料日」になった「村の祭宴」.....	102
7. 出来事のなかの村—再分配を通じて生まれる集団のフレーム.....	104

<b>第5章 最高首長に対する儀礼的貢納の時間性</b> .....	108
1. 「慣習」の暦と儀礼的貢納の時期との乖離.....	108
(1) 調査当時のウー首長国 .....	109
(2) クリアンの矛盾した語り.....	110
(3) 本章の枠組み：時間の集合表象をめぐる人類学的研究から .....	111
2. 儀礼的貢納と土地制度 .....	113
3. 儀礼的貢納が区切る季節性 .....	114
(1) 祭宴におけるヤムイモの使用.....	114
(2) 貢納物の儀礼的価値 .....	118
4. 儀礼的貢納の時宜とヤムイモの名誉.....	118
(1) 儀礼的貢納の実施時期 .....	118
(2) ヤムイモの名誉と偶発的な葬式.....	120
(3) 儀礼的貢納の不規則性と最高首長の「お考え」 .....	122
5. 調整される暦—最高首長の「お考え」をめぐる.....	123
(1) 現金収入源としての「礼の祭宴」 .....	123
(2) 元牧師としての最高首長.....	127
(3) 操作されるタイミング .....	128
6. 儀礼的貢納の時間性からみる最高首長の権威.....	128
(1) 儀礼的貢納の時間性—「慣習」の暦と複数の活動.....	128
(2) 最高首長の権威と儀礼的貢納.....	129
<b>第6章 最高首長への不満と「名誉の賭け」</b> .....	132
1. 最高首長に対する住民の不満 .....	132
(1) 「礼の祭宴」から「お金の祭宴」へ.....	132
(2) 祭宴時の再分配に対する不満.....	134
2. 「新しい慣習」の葬式 .....	139
3. 再分配を通じた名誉の可視化 .....	143
(1) 再分配の中心としての最高首長.....	143
(2) 相対的な名誉を可視化する受領物.....	145
(3) 「名誉の賭け」への没入.....	148
<b>第7章 多様な名誉を可視化する一称号の呼び上げという技法</b> .....	150
1. 位階称号の語用論 .....	150
2. 単線的序列の強化と第二次再分配の衰退.....	151

3. 「名誉」から「名誉を認める」へ.....	152
(1) 規格化されない「名誉を認める」行為.....	152
(2) 名詞から他動詞への転換.....	154
4. 親族レベルの祭宴における呼び上げの技法—配慮や祝福の可視化.....	156
(1) 祭宴の主役と「名誉の賭け」.....	156
(2) ポーンペイの「慣習」ではない「私の慣習」.....	160
5. 呼び上げの技法を通じた「慣習の側」と「政府の側」の架橋.....	162
(1) 政治家や選挙候補者に開かれた「慣習の側」.....	163
(2) 首長や高位称号保持者に開かれた「政府の側」.....	166
6. 多様な名誉を可視化する.....	171
(1) 「名誉の賭け」における呼び上げの技法.....	171
(2) 「慣習の側」と「政府の側」の区別とつながり.....	173
<b>第8章 礼節のポリティクス—複数の敬意表現と秩序形成.....</b>	<b>175</b>
1. ポスト植民地期における外部者との政治的出会い.....	175
2. 異文化接触における歓待と面目=行為.....	176
(1) 伝統的指導者と歓待.....	176
(2) 緊張を孕んだ歓待空間.....	177
(3) 歓待と面目=行為.....	179
3. 近隣島嶼地域の伝統的指導者に「名誉を認める」技法.....	180
(1) 太平洋諸島伝統的指導者評議会.....	180
(2) 「主客」の特定—「あたかも」最高首長のように.....	182
(3) 敬意表現 1—座席の配置.....	183
(4) 敬意表現 2—カヴァの給仕.....	185
(5) 敬意表現 3—儀礼財の再分配.....	186
(6) 敬意表現 4—花冠の授受による混乱.....	190
(7) 複数の敬意表現の関係性.....	191
4. 外国人に「名誉を認める」技法.....	193
5. 外部者との政治的な出会いにみる「礼節のポリティクス」.....	195
<b>第9章 結論.....</b>	<b>197</b>
1. 首長制の実践を支える対面的相互行為のフレーム.....	197
2. ポスト植民地期ポーンペイ社会における首長制と近代国家体制の関係.....	203
3. 本論文の示唆—権威と名誉に対する単一の見方を超えて.....	207

謝辭.....	209
注.....	211
引用文献.....	222

## 図表等目次

### [図]

図 1-1	祭宴堂における席次の概念図.....	15
図 1-2	潜在的にありうる諸要素の関係性.....	22
図 1-3	対面的相互行為における諸要素の「括弧入れ」.....	22
図 1-4	対面的相互行為における諸要素の「あふれ出し」.....	23
図 1-5	フレームの変容を通じた相互行為秩序の再構成.....	23
図 2-1	ミクロネシアにおけるポーンペイ島の位置.....	31
図 2-2	ポーンペイ島における 5 つの首長国=行政区.....	33
図 2-3	ウー首長国内の主要な地名.....	45
図 3-1	ポーンペイ島におけるセンベーンの位置.....	67
図 3-2	登場人物の親族関係.....	68
図 3-3	「あちらの家族」と「こちらの家族」の概略図.....	78
図 5-1	「慣習」の暦にもとづく初物献上と「礼の祭宴」.....	115
図 7-1	センベーンの祭宴における登場人物の系譜関係.....	157
図 7-2	就任式における着席の位置.....	167
図 8-1	歓迎式典における座席の配置.....	184

### [表]

表 2-1	最高首長系統と副最高首長系統における上位 12 の称号.....	37
表 2-2	ウー首長国の最高首長と出自集団.....	58
表 2-3	ウー首長国の称号.....	60
表 2-4	「政府の側」と「慣習の側」における社会的地位.....	64
表 3-1	ポーンペイ語における食物の敬語表現.....	74
表 3-2	センベーンにおける世帯別の生計と財産.....	77
表 3-3	ヤコブが 1 年間に処分・獲得したブタの頭数と用途.....	81
表 4-1	E 村の祭宴における豚肉の再分配の順序.....	94
表 4-2	それぞれの「村の祭宴」における再分配の規模.....	96
表 4-3	それぞれの「村の祭宴」における特典的な再分配.....	99
表 5-1	ウー首長国における儀礼的貢納の実施時期.....	119
表 5-2	「礼の祭宴」の実施時期.....	120

表 5-3	ウー首長国の「礼の祭宴」における貢納物の内容.....	126
表 6-1	ウー首長国の葬式 2 日目における最高首長への再分配.....	136
表 6-2	従来の葬式と「新しい慣習」の葬式における再分配の比較.....	148
表 7-1	ベニートの孫の誕生日の祭宴における豚肉の再分配の順序.....	158
表 7-2	クリスマスの祭宴における豚肉の再分配の順序.....	161
表 7-3	チャモロイ村の祭宴におけるカヴァの再分配の順序.....	165
表 8-1	ミクロネシアにおける伝統的指導者会議.....	181
表 8-2	ミクロネシア地域の代表団.....	183
表 8-3	式典におけるカヴァの給仕の順序.....	186
表 8-4	式典におけるカヴァの再分配の順序.....	188
表 8-5	式典におけるココヤシ葉製大型バスケットの再分配の順序.....	189

## [写真]

写真 1-1	祭宴堂において椅子に座る最高首長と副最高首長.....	16
写真 2-1	ナン・マドール遺跡における首長墓の周壁.....	40
写真 2-2	お盆、ボウル、プラスチック製容器.....	56
写真 2-3	ココヤシ葉製バスケットとココヤシ葉製大型バスケット.....	57
写真 3-1	「ひとつのまとまり」として葬式に参加する人々.....	76
写真 4-1	ベニートのノートに記載された称号と保持者のリスト.....	90
写真 4-2	調理済みの食事の再分配における差異化.....	93
写真 4-3	ココヤシ葉製バスケットに包まれた豚肉とパン果.....	95
写真 4-4	E 村の祭宴で展示されたヤムイモ.....	97
写真 4-5	F 村の祭宴で展示された立派なヤムイモ.....	98
写真 5-1	ヤムイモの初物献上.....	108
写真 5-2	「ケーイ」.....	116
写真 5-3	「パース」.....	116
写真 5-4	ココヤシ葉製バスケットに包まれたヤムイモ.....	117
写真 5-5	「クチョール」.....	117
写真 5-6	首長国の称号確認式における現金貢納の場面.....	125
写真 5-7	大量の商品や農作物やブタであふれた「ベイクニ」.....	127
写真 6-1	「お召し上がり物」でいっぱいになったトラック.....	135
写真 6-2	1 頭分の豚肉を最高首長のトラックに運ぶ男性たち.....	137
写真 6-3	「お召し上がり物」のカヴァを絞る男性.....	137
写真 6-4	売り物になった「お召し上がり物」のカヴァ.....	138



写真 6-5	脚部の豚肉とパン果 .....	140
写真 6-6	米を配り歩く女性たち .....	142
写真 6-7	小さく切り分けられた豚肉.....	142
写真 6-8	祭宴堂の奥間に座る「高位者」たち.....	146
写真 7-1	ポーンペイ社会における選挙候補者のポスター.....	163
写真 7-2	スーツと花冠で着飾った新行政区長と新区議会議員.....	166
写真 7-3	マイクで就任式を進行する司会.....	168
写真 7-4	就任演説を行なう新行政区長.....	169
写真 8-1	太平洋伝統的指導者評議会に参加した各地の首長や代表.....	181
写真 8-2	仮の祭宴堂の奥間に着座するヤップの首長とマーシャルの首長.....	185

**[参考資料]**

資料 7-1	新行政区長の演説における敬意を伴う言及.....	170
--------	--------------------------	-----

## 初出一覧

- 第3章：「状況に置かれた伝統的権威—ミクロネシア連邦ポーンペイの首長制にみるフレームの緊張」『文化人類学』80(2): 150-171、2015年（大幅に加筆修正）。
- 第6章：「首長への不満と再分配の魅力—現代ポーンペイにおける最高首長の権威の相対化」『日本オセアニア学会 NEWS LETTER』101: 11-21、2011年（大幅に加筆修正）。
- 第7章：「多様な「名誉」を可視化する—現代ミクロネシア・ポーンペイの首長制にみる「位階秩序」の実演と創造」『文化人類学研究』17: 66-90、2016年（大幅に加筆修正）。
- 第8章：Open Hospitality towards Other Traditional Leaders: Receiving Guests under Chiefly Authority in Pohnpei, Micronesia. *People and Culture in Oceania* 31: 25-49, 2016（大幅に加筆修正）。
- ：「礼節のポリティックス—現代ミクロネシア・ポーンペイの政治秩序形成における敬意表現の役割」『太平洋諸島研究』4: 19-38、2016年（大幅に加筆修正）。

## 凡例

### (1) 現地語表記について

今日のポーンペイ語は、一般にアルファベットを用いて表記される。使用される記号は、a、e、i、o、oa、u、h、k、l、m、mw、n、ng、p、pw、r、s、d、t、w の 20 種類である。論文中のポーンペイ語は、固有名詞のほかは全て斜体で表記した。その表記の多くについては、言語学者とポーンペイ人が共同編纂した辞書[Rehg and Sohl 1979]を利用した。この辞書は、英語とポーンペイ語の 2 言語で書かれている。この辞書に記載されていなかった若干の語彙の表記については、カトリック司祭であったポーンペイ人のパウリーノ・カンテーロの監修のもとに渡壁三男が編纂し自費出版した辞書[渡壁編 1983]を利用した。この辞書は、英語・ポーンペイ語・日本語の 3 言語で書かれている。

固有名詞にあっても、とりわけ称号の表記については、上記の辞書に記載されていない称号も多数確認されたので、不足を補うためにグレン・ピーターセンの民族誌[Petersen 1982a]を参考にした。上記の辞書や民族誌に記載がないものも散見されたため、それらに関しては筆者の調査資料を参考にした。

### (2) 補足説明の記号

事例の提示や文献の引用に際しては、[] や () を使用した。[] については、主語や動詞などを筆者が補足するために用いた。() については、文中の語彙を、筆者が補足説明するために使用した。

# 第1章 序論

## 1. 本論文の対象と目的

本論文の目的は、太平洋諸島のミクロネシア連邦（the Federated States of Micronesia）・ポーンペイ（Pohnpei）社会における首長制にもとづく秩序の組織化を検討することを通して、現代的な社会条件において階層秩序がいかに存立しているのかを明らかにすることである。筆者はこの目的を達成するために、ポーンペイ社会において最高首長（paramount chief）と下位の首長がそれぞれ保持する首長位称号や、それらの首長が住民に与える位階称号（ranked title）に注目する。本論文ではとりわけ、現代的な社会条件のなかで首長制の秩序が組織される過程において、住民たちが持つ称号の位階（地位）が、現代ポーンペイ社会における日常的な人物評価といかに関係するのかという点を中心に事例を提示する。そして、首長の権威や称号保持者の名誉がいかに可視化されるのか、首長を取り巻く関係性がどのように築かれているのかといった点を検討することによって、階層秩序がいかに存立しているのかを考察する。

マックス・ウェーバー（Max Weber）の比較政治論によると、首長や王を中心に据える社会秩序の成立は、伝統にもとづく日常的信念によって伝統的権威（traditional authority）が正当性を付与されることで住民の服従が促された帰結であるとみなされる。ウェーバーは、伝統的権威をカリスマ的権威と同じく過渡的な支配の様式とみなし、社会の合理化が進むにつれて合法的権威としての官僚制に置換されると主張した [ウェーバー 2012]。しかし、ウェーバーの定式に反し、20世紀後半に植民地統治から独立し近代国家の体裁を整えてきた太平洋諸島の一部の地域では、首長制に代表される伝統的権威が合法的権威に追いやられることなく存続する [Lindstrom and White 1997: 3]。現代太平洋諸島の諸国家は、伝統的権威という異質な原理や制度をいかに包摂するのかという点に課題を抱えている [須藤 2008: 1]。

現代世界における首長制の存続やそれにもとづく階層秩序の存立という事象自体は、ウェーバーによる近代化のグランドセオリーが通用しなくなっていることを示している。現代的な社会条件において首長制にもとづく階層秩序が存立するという事態をいかに理解すればよいのであろうか。本論文では、筆者が行なった25ヶ月間にわたる民族誌的な調査研究にもとづいて、現代的な社会的条件のなかで首長制と位階称号にもとづく階層秩序がいかに維持され、いかに創り出されているのかを明らかにする。

本論文で取り上げるポーンペイ社会において、階層秩序を特徴づける要素は、ポー

ンペイ語でマル (*mwar*) と呼ばれる位階称号である。ポーンペイ社会で生活を営む成人の大半は位階称号を保持しており、それは当該社会における地位やアイデンティティの証である。称号の位階は「名誉」(*wahu*) という在地の概念によって理解される。通例、高位の称号を持つ人物であればあるほど、その人物には名誉があるとされる。位階称号は、ポーンペイ島に5つある最高首長位のナーンマルキ (*Nahnmwarki*) を頂点として階層的に構成されている。このように階層化された政体 (*polity*) は、人類学や考古学の既往研究において首長制 (*chieftainship*) ないし首長国 (*chiefdom*) と呼ばれてきた。

清水昭俊によると「称号間の上下を表現するのが『名誉』の価値」[清水 1995: 44] である。英語版のポーンペイ語辞書によれば、*wahu* は、*honor* (名誉) とも訳されるが、*respect* (敬意) とも訳され、両方のニュアンスを含んだ言葉であることがわかる [Rehg and Sohl 1979: 118]。住民たちが称号の位階を意識しながら互いにコミュニケーションをすることから、ポーンペイ社会は称号の名誉にもとづく階層秩序が発達している地域とされてきた。

名誉にかかわる在地の概念に注目する人類学的な議論は主に地中海地域を中心に展開された [Peristiany ed. 1966; Gilmore ed. 1987 など]。とはいえ、太平洋諸島研究においても、マルセス・モース (*Marcel Mauss*) が「ポリネシアで強い影響力をもち、メラネシアでも恒常的に見ることのできる名誉」[モース 2014: 222] と述べたように、名誉は現地社会の人間行動を読み解く上で早くから注目された在地の概念であった。

名誉の概念を核にするポーンペイ社会の文化的特徴は、太平洋諸島研究の概説書にも次のような表現で記されている。

ポーンペイ社会を貫く基本的な価値は名誉である。ポーンペイ語は、日本語、ジャワ語などとならんで発達した敬語で知られている。また、人と人の出会いにおける食事その他の待遇作法が、やはり精緻に発達していた。これら形式的行動の諸体系はいずれも敬意の表現を共通のテーマとしている [清水 1987: 225]。

さらに、清水は、ポーンペイ社会における人と人との出会いが位階称号にもとづく名誉の価値に貫かれていることを示唆する [清水 1985a]。住民同士の出会いにおいて対面相手の名誉を褒め称える作法は、出会いや訪問の目的にかかわらず、互いの称号間の優劣に左右されるという。つまり、住民たちが集まる場において、対面相手の名誉を表現する作法は、主人か客人であるかにかかわらず、その場において位階称号順位の最も高い者を中心に構成されるのである。

清水は、ポーンペイ社会における首長制を名誉という在地の概念を中心に論じつつも、首長制の現実の姿については、以下のように注意深く述べる。

首長制の慣習という規範的なかつ理念的な体系（中略）がそのまま首長制の現実の姿なのではない。この現実を見るには、ポーンペイ人のあいだの社会生活、政治的出来事にまで視野を広げる必要がある。（中略）慣習の体系がいかにか政治的出来事の進行に関与しているかを観察することによって、理念の体系である慣習の現実性が判断されることになる [清水 1995: 52]。

本論文はこのような清水の指摘を受けて、名誉の概念を核とする首長制の規範的・理念的な体系が現実の社会生活において遂行される過程に焦点を置き、首長制にもとづく階層秩序がいかにか具体的な出来事や行為のなかで組織されているのかを検討する。この課題は勿論のこと、1986年にミクロネシア連邦の一部として独立しポスト植民地期を迎えたという時代状況に即して考察される必要がある。

現代ポーンペイ社会における階層秩序に特徴的な要素として、筆者はフィールドワークの過程において、位階称号以外にも住民たちが互いを評価しあう指標が幾つもあることを発見した。様々な人物評価の要素に満ちあふれた現代ポーンペイ社会において、住民たちが位階称号を保持し、首長制とともに生きるということは、いかなることであるのか。本論文で展開される民族誌的記述は、フィールドワークでの発見にもとづく筆者のこうした問題意識に貫かれている。

## 2. 理論的背景

本節では、先行研究の検討を通して、現代ポーンペイ社会における首長制の存続とそれにもとづく階層秩序の存立に対する人類学的アプローチの可能性について検討する。具体的には、太平洋諸島の人類学的研究において盛んに取り上げられてきた首長制について、構造機能主義的な類型論、首長の神聖性と脱神秘化、国家のなかの首長、言語人類学的研究といった研究群を検討する。

### (1) 構造機能主義的な類型論

首長や王といった伝統的指導者 (traditional leader) の権威や地位をめぐる人類学的研究はまず、マイヤー・フォーテス (Meyer Fortes) とエドワード・エヴァンズ=プリッチャード (Edward Evans-Pritchard) が編纂した政治人類学の古典によって構造機能主義的な枠組みを与えられた。彼らは、社会構造のなかに「位置」(position) を占める個人 [ラドクリフ=ブラウン 1975: 17] という構造機能主義的な前提のもと、役職 (office) という用語で王や首長の位置を理解した。そして、彼らは「王側が民衆を単一の政治社会に結束させる道徳的、法的規範の中心となっている限り、王もまた神秘的諸価値の焦点に位置し続ける」[フォーテス・エヴァンズ=プリッチャード 1972: 41]

と述べ、首長や王の位置を、社会という全体に対する中心であるとみなした。

太平洋諸島に関して 1950 年代以降に行なわれた初期の首長制研究は、このような構造機能主義的前提を共有しつつも、そこに新進化主義的な関心を接続させようとする努力に基礎づけられていた。そのような構造機能主義と新進化主義の総合とは、在地の首長に関するブロニスワフ・マリノフスキー (Bronislaw Malinowski) やレイモンド・ファース (Raymond Firth) などによる民族誌記述を基礎としつつ、政治的リーダーシップのあり方や政治組織の形成という社会構造上の特質にもとづいて、各社会の統合形態に類型を設定し、政治的発展の段階を明らかにしようとする試みであった [Marcus 1989: 181]。こうした新進化論的な類型化において、たとえばエルマン・サーヴィス (Elman Service) が、バンド (band)、部族 (tribe)、首長国 (chiefdom)、国家 (state) という 4 類型を設定したように [サーヴィス 1979]、首長国は統合形態の理念型のひとつとして設定されていた。

なかでも、当時の新進化主義人類学を牽引していたマーシャル・サーリンズ (Marshall Sahlins) は、政治組織の発展段階と太平洋諸島の地域区分を重ね合わせるなかで、メラネシア (Melanesia) の競争的で平等主義的な部族社会と、ポリネシア (Polynesia) の中央集権化された首長制社会を区別した [サーリンズ 1976]。サーリンズによると、後者は首長を中心かつ頂点とする階層性に社会構造上の特徴を持ち、政体 (polity) のスケールや社会構造の点で前者よりも進んでいるとされた。そのような首長制社会の統合は、再分配 (redistribution) という交換活動によって補完される<sup>(1)</sup>。

サーリンズは社会統合と再分配の関係をカール・ポランニー (Karl Polanyi) の定式によって補強し、「[構造] 機能 [主義] 的な再分配理論」 [サーリンズ 1984: 228] として提示した。それは、「物財の流れと社会関係とは、相互に関連しあっている」 [サーリンズ 1984: 224] という観点から再分配を捉えるものであった。サーリンズは、物財の再分配が共同体 (community) とその活動を物質的な意味で維持するのみならず、首長との「親交や従属の儀礼として」 [サーリンズ 1984: 228]、首長を中心かつ頂点とする共同体の統合を支えたと論じた。この再分配理論において、サーリンズは、(1) 互酬が対称的組織に規定され、交換が市場システムに規定されるのに対して、再分配の統合形態が中心性 (centricity) という制度的な配置を前提にするというポランニーの定式 [ポランニー 2003: 374-375] と、(2) 経済活動が社会統合に寄与するという構造機能主義的な理解、という 2 点に依拠している。

サーリンズによると、メラネシアの社会統合とポリネシアの社会統合を分かつ決定的な要素は、リーダーシップである。サーリンズはメラネシアに特徴的なリーダーシップをビッグ・マン (big man)、ポリネシアのそれを首長 (chief) と呼ぶ。

ポリネシアの首長たちは、自分たちの位置 (position) を社会の中につくり出すの

ではなく、社会的な位置に任命されるのであった。(中略) 比較の点で重要なことは、メラネシアの場合には、命令を下す資質が人間の中に存在せねばならず、忠実な追従者をひきつけるために個人的に証明されねばならなかったが、ポリネシアでは、この資質が社会的に役職 (office) と位階 (rank) に帰せられていたことである。ポリネシアでは、高い位階と役職にある人々は、まさにそのことよってリーダーであり、同じ理由で、下層の人たちはリーダーシップの資質を自動的に欠いていた—なぜかと問わないのが彼らの資質であった [サーリンズ 1976: 199、強調は原文のまま、原文に沿って用語の訳出を一部変更]。

サーリンズによると、物財の互酬的な取引や弁舌における個人的な技能の発揮を通じて、徐々に追従者 (follower) を獲得し、党派 (faction) を形成することによって影響力を獲得するメラネシアのビッグ・マンに対して、ポリネシアの首長は、出自や系譜をもとに生得的に与えられる位階と役職によって身分を保障される。このようにサーリンズは、ビッグ・マンの地位を「獲得」(achievement) の観点から、首長の地位を「生得」(ascription) の観点から捉えていた。

サーリンズはこうした類型化のなかで、位階や政治的支配に関する人類学的な見方を示していた。

我々は、あまりにも長い間、位階や統治の問題を社会全体の背景からよりも、関与している個人の観点からみるのに慣れてきたといえるだろう。(中略) 未開社会における政治形態の領域に足を踏み入れてみれば、もっと実りの多い考え方が示されてくる。それは、政治発展が勝ちとるものは、個人に対してよりも社会に対してずっと決定的な付けをまわしてくるし、同様に、欠陥も人間の欠陥ではなくて構造の欠陥だという考え方である [サーリンズ 1976: 210]。

このように、サーリンズのモデルは、地域に特有のリーダーシップのあり方を示すのみならず、リーダーシップや政治的支配を個人ではなく、社会に帰する問題として提示するという意義も持ち合わせていたと言える。

サーリンズによる類型化は、民族誌的な証拠と理論的な関心を総合したことによって、太平洋諸島における政治形態の比較研究にとって重要な参照点になった。その後は、このモデルの妥当性をめぐって、民族誌的な調査研究にもとづく検証作業がブラウン・ダグラス (Brown Douglas) や吉岡政徳といった研究者によって行なわれた。ダグラスは、サーリンズのモデルにおけるポリネシアとメラネシアというラベルが、フィジー (Fiji) やニューカレドニア (New Caledonia) などの社会を単なる例外として斥けてしまうという点を問題視した。さらに彼女は、ビッグ・マン社会においても出



自や系譜がリーダーシップの構成要件になっていることや、首長制社会でも競争や能力がリーダーシップを補完することを指摘した [Douglas 1979]。そのうえで、ダグラスは、獲得と生得を対抗させるのではなく、両者のダイナミックな相互作用としてリーダーシップを捉えるモデルを提唱した。

また、吉岡は、サモア (Samoa) 社会におけるフォノ (*fono*) と呼ばれる集会の場面で政治的意思決定を規定する要素が役職ではなく、雄弁や説得力などの獲得的要素であると指摘し、既存の類型論に対する反証として挙げた。さらに、ミクロネシアのヤップ (Yap) 社会においては最高位の村落の首長位が戦争の功績によって獲得され、最高位の村落の首長がその他の村落の序列を変更できると述べ、類型論が掲げる想定とは大きく異なると述べた。吉岡はこれらの社会に見られる称号や集団の序列が流動的であることを指摘し、「序列の存在が首長制社会を特徴づけているわけでもない」 [吉岡 1993: 191] と論じた。

このように、ダグラスや吉岡の民族誌的研究は、サーリンズの示した生得的なリーダーシップとしての首長という見方に対して、リーダーシップの獲得的側面と階層性の流動的側面をつけ加えた。それによって、首長制社会を動的に理解するための道が開かれたと言える。

こうした類型論においてサーリンズが取り上げなかったミクロネシアの政体は、ポリネシアと同様に首長制と呼ばれる傾向にあった。だが、サーリンズのモデルにおいて「ポリネシア」や「メラネシア」という地理的な区分がそのまま社会構造上の差異に当てはめられたのは異なり、ミクロネシアという地域は単一の類型によって把握することが困難であった。なぜなら、この地域は内的な文化的統一性を欠くため、相互にかなりの差異が見受けられたからである。

清水はその点を踏まえながらも、平等的な要素が強く見られるパラオ (Palau) 社会と集権的な要素が強く見られるコスラエ (Kosrae) 社会を両極として比較の基準点を設定することによって、ミクロネシアの首長制をさらに2つの形態に分類した。すなわち、「同等者中の第一人者」的首長制と集中的首長制である。前者は分節的な社会構成を取り、分節集団間における平等性と分節集団内における階層性による複合的な構成をもつ。それに対して、後者は、最高首長 (*paramount chief*) という「絶対」的権威に基礎を置いた階層的な社会構成を取り、首長の権威を正当化する宗教的かつ世俗的イデオロギーによって支えられている<sup>(2)</sup>。

本論文の対象であるポーンペイ社会の首長制は集中的首長制に分類される。清水によると、ポーンペイ社会における最高首長の権威は、最高首長が住民と神々を媒介するという宗教的イデオロギーに加えて、首長と住民の非対称的な表敬行為を自然化する名誉と威信の世俗的イデオロギーに支えられているという [清水 1989: 126-132]。ポーンペイ社会を研究対象とする人類学者のグレン・ピーターセン (Glenn Petersen)

と中山和芳は、位階称号の獲得をめぐる競争的で平等的な側面を論じており [Petersen 1982a; 中山 1986]、ミクロネシアにおいても類型論的なモデルは民族誌的な調査研究から修正される可能性があったと言える。

これらの類型論的な枠組みは、このように民族誌的研究によって反証され度々修正を迫られてきた。また、類型論的な作業自体の意味を問う研究が栗田博之によって行なわれた。栗田は、ニューギニアのビッグ・マンに関する諸々の議論を取り上げて、リーダーシップに関する類型論的な議論が「個人の力の差が何に由来するのかを説明せよという問い」を通じて、その社会のリーダーシップに特徴的な領域を規定するという還元論に陥ってしまうと批判した [栗田 1995: 146]。

とはいえ、類型論的な研究が、社会を分析する基準を示し、民族誌的な比較研究を可能にしてきたことも確かである。そのような社会構造の比較における有力な理論的枠組みとして、リーダーシップの類型論は首長制研究においてしばらくの間、一定の地位を保ち続けたのである。

筆者は、これらの研究には幾つかの有用な主張が含まれていたと考えている。それは第一に、首長の地位や権威を個人の能力ではなく社会的な次元に求めるというサーリンズの指摘である。この指摘は、リーダーシップの問題をその他の関係性をも含めた全体論的な視野のなかで考えるという、人類学的に固有な方法論を示すものであった。第二に、称号や集団の序列を流動的なものと捉える吉岡の指摘をはじめとして、首長制を流動的に捉える視座がこの時期に既に確立していたことは興味深い。なかでも、首長の地位を生得にも獲得にも還元せず両者の相互作用として捉えるというダグラスの指摘は、称号の位階の問題を現代的な人物評価との関わりをなかで捉えるという本論文にとって重要なものである。

## (2) 首長の神聖性と脱神秘化

他方、アーサー・ホカート (Arthur Hocart) を先駆けとして、社会構造に重点を置く類型論からは軽視されてきた意味論的な次元に着目する研究の流れもあった。すなわち、首長という役職を保持する人物がいかんして人々を超越する力を獲得するのかという研究関心である。

ホカートはフィジー社会での調査研究資料を基礎にして東南アジアやインドなどの事例と比較総合し、王＝神という等式的な命題を提示した [ホカート 2012]。ホカートは、神聖王権 (divine kingship) という構造の一形態としてフィジーの首長制を論じ、首長の神聖性に関する研究の端緒を開いたのである。このような首長制の意味論的側面への注目、新進化主義的な類型論とは異なる研究関心を見出した後のサーリンズによって発展させられた。

まず、経済人類学者としてのサーリンズは、首長制を支える再分配という経済過程

(住民が首長という社会の中心に物質的に貢献し、首長から貢献が配り直されるという経済過程)が、なぜいかにして成立するのかを論じた。サーリンズは、こうした再分配を互酬性 (reciprocity) の概念で捉えた。サーリンズは、惜しみなく与える援助としての一般的な互酬性 (generalized reciprocity)、損失なしに物財を得ようとする否定的互酬性 (negative reciprocity)、中間形態である均衡的互酬性 (balanced reciprocity) という 3 類型を示したが、首長と住民のあいだで行われる再分配は一般的互酬性として説明できる [サーリンズ 1984: 230-236]。そして、住民から首長へと流れる財に比して、首長から住民に流れる財が「気前の良さ」(generosity) では相殺できないほど物質的に少ないという点に触れ、位階秩序を支えるイデオロギーがその非等価性を隠蔽すると述べた [サーリンズ 1984: 155-157] <sup>(3)</sup>。

この点を深めた小田亮は、再分配という非等価交換の成立要件として、贈与交換とは異なり、首長や王から流れる財が、受け取り手にとって返済不可能な「負い目」(あるいは「恩」)として知覚されることを指摘している。小田によると、首長や王からなされる生命や生産手段という最初の贈与が成員にとって返済不可能な無限の負い目として刻印されるために、再分配という非等価交換が成立するのだという [小田 1994: 89-90]。さらに、「互酬性概念に象徴のレベルの導入の観点を加えられる余地」[前川 1984: 175] という前川啓治の指摘を踏まえると、住民たちが高い象徴的価値をもつ儀礼財を首長に贈ることで威信を獲得し、首長が儀礼財を一手に集めることで象徴的価値を一時的に独占し、それを住民たちに配り直すことによって名誉を高めるという、名誉と威信のエコノミーを読み解くこともできる。

経済人類学者としてのサーリンズは、このような首長制のイデオロギー的側面や象徴的側面に触れながらも、説明を一般的互酬性の枠組みに還元してしまっていた。しかし、首長制のイデオロギー的側面を十全に理解するためには、物財の交換のような社会的行為だけではなく、神話や儀礼的テキストにおける意味分析が必要であった [Marcus 1989: 182-183]。そのような首長制の意味論的な次元の研究は、構造主義的な歴史人類学者としてのサーリンズによって洗練された。

1967年から1969年にかけてのフランス滞在中に構造主義的な技法を身につけたサーリンズは、歴史的なテキストの意味分析を行なった。サーリンズは、ロイ・ワグナー (Roy Wagner) の議論にもとづき、構造 (structure) と出来事 (event) の弁証法的総合という視点から歴史的テキストを分析し、首長の神聖性についても論じた [サーリンズ 1993]。サーリンズが理論的に依拠するワグナーは、人類学者の側と同様に、人類学者の研究対象となる人々の側にも創造性を認め、文化を慣習 (convention) と非慣習 (nonconvention) との関連から創出 (invention) されるものと捉え直した [ワグナー 2000]。サーリンズは、ワグナーのいう慣習と非慣習の関係を歴史過程における構造と出来事の関係として把握したのである。前川によると、ワグナーのいう非慣習は

社会の内部と外部の双方に由来し、「非慣習が外部からもたらされた場合の創出を扱っているのがサーリンズの立場」[前川 2004: 110、強調は原文のまま]である。

サーリンズは、フィジー社会やポリネシア地域の系譜伝承や起源説や首長就任式のなかに首長を外来起源とする神話が見られることに注目し、首長が神聖な力を獲得する過程を明らかにした。土着の文化との連続性を持たない外来者による王位篡奪という出来事は、土着の文化的図式に取りこまれることによって馴化される。すなわち、外来起源の首長は、まず社会より強い超越的な存在として外部から出現した後、社会内部において土着の神として再生する。首長は社会の内部と外部を媒介することによって、神聖な力を獲得するのである [サーリンズ 1993: 99-134]。

サーリンズの構造主義的な歴史研究は、首長の神聖性にかかわる論点を議論の俎上に載せたと言える。さらに、サーリンズは 18 世紀のハワイにおけるキャプテン・クックの神格化の事例をもとに、世界システムを背景にする出来事と構造の弁証法的な過程も論じた [サーリンズ 1993: 135-202]。トーマスや宮崎広和が批判的に論じるように、サーリンズの歴史人類学的な研究は、植民地期以降の歴史過程における段階ごとの差異や地域ごとの統治のあり方の多様性を考察するための事例を扱っておらず、西洋と土着の初期接触の事例に限定されている [Thomas 1989a; 宮崎 1994]。しかし、前川は、植民地統治下における強力な文化・社会的諸制度の選択の余地のない導入が現地社会の反応と読み替えを通じて編入されると述べ、初期接触の事例以降の植民地状況においてもサーリンズの議論が重要であることを指摘する [前川 1997: 633-634]。実際に、則竹賢がポーンペイ社会とヤップ社会の歴史過程を事例に、植民地統治政策に対する地域社会の独自の文化的反応とそれに伴う社会変容を論じたように、サーリンズによる歴史人類学の有用性は初期接触以降の事例においても示されている [則竹 2000]。

サーリンズの研究は、太平洋諸島の諸社会における首長制の変容を歴史人類学として展開する道を開いた。ジョージ・マーカス (George Marcus) は、太平洋諸島における首長制の人類学的研究に関する研究動向を整理した論考の中で、このような歴史人類学的な首長制研究の意義を認めた。マーカスはその指摘と同時に、すでに様々な相互作用の歴史的な積み重ねを経た後の同時代的な状況を直接観察する民族誌的研究も等しく重要であると論じた。

マーカスは、19 世紀と 20 世紀の太平洋諸島における急速な文化変容が首長制の神聖な側面を形骸化してきたことに触れ、首長制の脱神秘化 (demystification) という同時代的状況をいかに捉えるのかという点について提起する。マーカスによると、同時代的な社会状況における首長制の研究は「首長の神秘化された性格や首長の威信に過度に依存する」ことをやめ、首長の権威が脱神秘化されていることを認める必要がある。だが、太平洋諸島の諸社会に生きる住民たちが「それでもなお一貫して首長に従

い、首長の地位を分かち合い、首長の編成する儀礼において膨大な供出義務を引き受ける」という現実を目を向けると、首長の神聖な側面が完全に消失したとは言えない [Marcus 1989: 196]。同時代的な社会状況における首長制に関する民族誌的研究を進めるうえで、このような首長制の脱神秘化と首長の神聖性のいわば残存とが同時に進行する状況を微細に捉えることが求められているのである。

### (3) 国家のなかの首長

1980年代には人類学における表象の危機 (crisis of representation) が生じたことにより、それまでの人類学者の基本的な認識であった、異文化を静的で閉じた1つのまとまりとして客観的かつ全体的に表象可能であるという民族誌的リアリズムが、本質主義 (essentialism) であるとして批判された。そのような批判を経て、太平洋諸島における1990年代以降の首長制研究では主に、首長制に可変性や流動性を認める2つの潮流が展開した。第一の研究群は、首長制をポスト植民地期の政治経済的な関係性に開かれたものとして捉え、「国家のなかの首長」という枠組みから研究を進めるというポスト植民地研究であった。それに対して、第二の研究群は、儀礼などの場で展開する対面的相互行為に焦点を当て、首長制にもとづく階層秩序がいかに構築されるのかを研究するという対面的相互行為論であった。

第一の研究群は、対象社会を空間的かつ時間的に開かれたものと捉え、歴史的な政治経済過程のなかに位置づけるという立場から [マーカス・フィッシャー 1989]、本節の第1項で取り上げた構造機能主義的な類型論を再検討し、類型論が暗黙の前提としていた「民族学的な」(ethnological) 前提をラディカルに批判した。なかでも、ニコラス・トーマス (Nicholas Thomas) は、階層性に特徴づけられるポリネシアに対して、ポリネシア的な特徴の欠如したメラネシアという対比自体に、単線的な発展の図式からメラネシアをポリネシアよりも劣ったものとみなす人種主義的な価値判断が含まれており、それがこの地域をまなざす西洋人の視線によって歴史的に構築されてきたのだと断じた [Thomas 1989b]。

ラモン・リンドストローム (Lamont Lindstrom) とジェフリー・ホワイト (Geoffrey White) は、「首長」(chief) という用語自体が人類学者と在地の制度との「歴史のもつれあい」(historical entanglement) の構築物であると指摘した。彼らによれば、首長という地位は、西洋との接触以前から残存する過去の遺制などではない。首長とはむしろ、在地のリーダーを定義するために西洋人が用いたラベルであり、植民地統治の過程で定位された役職であり、在地のリーダーが植民地的な言説を流用しながら自ら宣言する称号であったという [Lindstrom and White 1997: 5-9]。

ポスト植民地人類学による首長制研究は、従来の研究を批判したうえで、近代と伝統、西洋と土着といった旧来の二分法を避けることで本質論を回避した。そして、西

洋近代的な統治体制と在地の伝統的政体との歴史をもつれあいの産物として、同時代的な首長のあり方、あるいはその役職の根拠である「伝統」概念を捉え直す方向へ推移したのである [Thomas 1989b; Lindstorm and White 1997; 柄木田 2000; 須藤 2008 など]。

春日直樹はこのようなポスト植民地人類学にもとづく首長制研究の課題を端的に述べる。

植民地時代以後の首長制は、独立近代国家に首長制概念がいかに接合され得るかという問題を提起する。世界システムやインター・ステイト・システムに包摂されながらあたらしい諸問題を抱え込んだこれらの新国家は、首長制を再編し活性化させることによって、こうした諸問題の乗り越えをはかる [春日 2002: 109]。

国民国家の形成過程や植民地統治のなかで、首長制は衰退することなく、その重要性を増してきた。トンガ社会やサモア社会などで首長制が依然として維持されているというだけではなく、これまで首長がいなかった社会においても首長位称号を自ら宣言するリーダーが現れるようになってきた [Lindstrom and White 1997: 10] <sup>(4)</sup>。

リンドストロームとホワイトは、現代太平洋諸島の諸社会における首長制や首長自身のあり方が「ローカルな政治文化とナショナルな政治文化とグローバルな政治文化の交差点 (intersection) に立っている」 [Lindstrom and White 1997: 3] と述べる。リンドストロームとホワイトが指摘するように、今や太平洋諸島の諸社会における政治環境は、「大統領や首相、国会議員、ローカルな法廷裁判官などによって新しく構成されるにもかかわらず、多くの地域は『慣習的首長』(custom chief) によって支配され続けている」 [Lindstrom and White 1997: 2] という状態である。

今日の太平洋諸島の諸社会において、住民たちは首長という役職の意義や首長の政治実践の正当性 (legitimacy) について議論し、そのような議論を通して首長という位置は新たな正当性を獲得する <sup>(5)</sup>。リンドストロームとホワイトはこうした事例を踏まえ、「首長の新たな意義や、首長を取り巻く議論や非合意は、今日の太平洋を循環するアイデンティティと権力の諸言説の衝突から発生する」 [Lindstrom and White 1997: 3] と主張する。

他方、太平洋諸島における植民地の多くが 20 世紀後半に独立を果たしたものの、国家統合が政治的にも経済的にも不完全であることから、首長の位置は必ずしも安定していない。たとえば、須藤健一が近年のトンガ社会やヤップ社会の事例をもとに報告しているように、政治的・経済的に脆弱な国家体制のなかで、特権的な利益の独占をめぐる首長や貴族への批判が表出する事態が見られるなど、首長の位置の不安定さを示す出来事も頻発している。太平洋諸島の諸国家はこうした同時代的な社会条件下

において、伝統的権威という異質な原理や制度を包摂しつつ、いかに社会秩序を保つのかという点に課題を抱えている [須藤 2008]。さらに、小林誠がツバル・ナヌメア社会の事例をもとに論じるように、首長制に関する正統な「伝統」を住民自身が探求しようと試みるなど、首長が立脚すべき「伝統」も確固たるものとは限らない [小林 2012]。

「国家のなかの首長」を焦点にする研究戦略は、太平洋諸島において存続する首長制を閉じた社会に還元せず、政治経済的な関係性のなかに関かれたものとして描き出すことに成功したと言える。しかし、「国家のなかの首長」の研究は、土着文化の象徴である首長がポスト植民地国家のなかに関かれたものという政治的課題をめぐる諸言説の分析に終始しており、同時代における首長制にかかわる具体的な実践や出来事は検討されていない。丹羽典生はこのような傾向を捉え、太平洋諸島の政治人類学的な研究において「政治制度の比較に紙幅が割かれてきた一方で、眼前で生起している政治諸問題について看過される傾向があった」[丹羽 2016: 8]と指摘する。

さらに、「国家のなかの首長」という戦略は、首長の位置を政治的関係の力学のなかで客体化され、操作され、正当化されるものとしてのみ捉えるため、政治的存在としての首長という見方以外の、首長の社会的に多様なあり方を理解する途をあらかじめ閉ざしてしまっている [cf. 宮崎 1999: 198-201]。その結果として、「国家のなかの首長」という戦略は、首長が政治家や官僚も含む住民たちとのあいだで、どのような社会関係を築き、いかなるやり取りを交わし、どのような儀礼や集まりに参加し、いかに影響力を保つのかという社会的な次元を十分に議論することができていない [cf. 吉岡 2005: 207]。したがって、「国家のなかの首長」の研究を継承・発展させるためには、ポスト植民地国家における政治力学には還元されない、首長の社会的に多様なあり方を視野に入れたうえで、同時代的状況に置かれた首長制を個別的な関係性や出来事の次元から再検討することが必要である。

また、「国家のなかの首長」とは別の観点から首長制を外部に関かれたものとして論じた研究として、サモア社会の首長制に関する山本真鳥の論考がある。山本によると、20世紀後半以降のサモア社会では都市化や海外移民増加の流れのなかで、近代的職業に従事して村落に現金をもたらす出稼ぎ者が急増した。出稼ぎ者を輩出する在地の親族集団 (*‘āiga*) においては、親族集団内の首長位称号保持者 (*matai*) が、都市や海外で出稼ぎをする同親族集団の成員に対して首長位称号の分割を行ない、伝統的な威信を与える。在地の首長位称号保持者は、そうした称号分割を通じて現金収入を保障してくれる出稼ぎ者を自らの親族集団につなぎとめ、缶詰や塩漬け肉といった現代的に貴重な財を現金購入することによって、首長制に不可欠な儀礼交換を成り立たせている [山本 1989]。こうして山本が示すように、首長制が同時代における現金経済の展開と不可分なことも考慮に入れる必要がある。

以上より、「国家のなかの首長」という研究戦略にもとづく第一の研究群は、概して2つの課題を抱える。第一に、首長制にかかわる実践と出来事を国民国家や現金経済の展開という政治経済的な条件のなかで捉えることである。第二に、そのうえで具体的な実践と出来事の次元において首長と住民たちがどのような関係性を築き、いかに振る舞い、いかにやり取りを重ね、結果としてどのような影響力を保持するのかを微細に検討することである。

#### (4) 首長位と首長自身

第一の研究群の瑕疵を認め、ポスト植民地国家における首長の位置づけをめぐる言説に必ずしも還元されない首長制のあり方を検討するためには、社会的な位置づけにもとづく首長の捉えられ方とそうではない首長の捉えられ方という、2つの異なる首長の捉えられ方を想定する必要がある。そのうえで、マーカスの議論が参考になる。

マーカスは、王権の二重性をめぐる議論<sup>(6)</sup>を意識しながら1980年代までの首長制研究を整理し、太平洋諸島の住民から見た首長には2つの側面があると述べた。すなわち、首長位の役職に附随する神聖性ゆえに人々から切り離される側面（不変の首長位）と、時に人々の模範であると評価される生身の人間として人々と連続性を持つ側面（可変的な首長自身）である。マーカスの図式において、前者はホカートやサーリンズが注目した首長の神聖な力のいわば「残存」であり、後者は同時代的な政治経済的条件にも関係する世俗的な側面である。マーカスは、首長という人物がこのように両義的であり、現代社会のなかでその両義性がいかに状況に応じて交渉されているのかを捉えなくてはならないと論じる。これは本節の第1項で論じた、生得的なリーダーシップと獲得的なリーダーシップの相互作用を捉えるというダグラスのリーダーシップ論 [Douglas 1979] が、同時代的な政治経済的条件の下で形を変えて現れたものであるとも考えられる。

しかし、マーカスの議論において世俗的に評価される首長自身に対置される首長位は、「国家のなかの首長」の研究が示すように、神聖性の残存という側面だけでは還元されない。むしろ、首長位は政治的関係の力学のなかで客体化され、操作されることによっては、社会的に正当な位置づけを与えられることにも留意する必要がある。そのうえで、マーカスが述べるように、首長位と首長自身という首長の両義性がいかに状況に応じて交渉されるのかを民族誌的に微細な視点から検討する必要がある。

状況に応じて首長の両義性がいかに交渉されるのかを検討するために、首長と相対する個々の行為者の性質を考える。まず、首長位にもとづいて首長を捉える行為者以外に、住民に対する首長自身の態度や振る舞いや言動から首長を捉える行為者を想定する必要がある。したがって、1980年代の民族誌批評で論じられた多声性 (polyphony) の問題、すなわち民族誌を構成する複数の声への配慮 [クリフォード 2003] や、一枚



岩的な「文化」に抗して個別的な視点や経験を持つ行為者の多様性 [Abu-Lughod 1991; 遠藤 2002] を重視した記述と議論を展開する必要がある。さらに、同一の行為者が状況に応じて首長に対する態度を変える [Watson-Gegeo and Feinberg 1996: 35] という事態にも注目する必要がある。

これらの議論を踏まえれば、ポスト植民地国家における首長の社会的・政治的な位置づけばかりに着目するのではなく、個々の行為者が首長とどのような関係を築いているのか、その関係性のなかで首長に対する態度やまなざしがいかに変化するのかという点にも目を向けなければならないことがわかる。

さらに、本論文では、首長位にある人物のみならず、位階称号の保持者に対する住民の態度やまなざしの変化にも注目する。ニコ・ベズニエ (Niko Besnier) は現代トンガを例にあげ、伝統的政体の論理にもとづく貴族と平民の区分が社会編成の根幹を成し、社会的差異の多くが位階に関する語彙で表現される一方で、人や物や貨幣や思想がトランスナショナルに行き来する現状において、「位階がもはや物質的豊かさの唯一の決定要因や、ある人間の自意識、抱負、欲望の唯一の決定要因ではなくなった可能性」 [ベズニエ 2011: 57] を指摘する。こうしたベズニエの指摘を踏まえると、現代太平洋諸社会における称号保持者は、同時代的な社会条件においては、称号に加え、称号以外の様々な指標によって評価される。したがって、現代太平洋諸社会における位階称号保持者には、位階称号にもとづく人物像と生身の人間として様々に評価される人物像という両義的な側面がある。このような検討を踏まえると、現代太平洋諸島における階層秩序の存立を捉えるうえで、首長や位階称号保持者が持つ両義性に目を向け、それがいかに交渉されるのかを検討する必要があると言える。

##### (5) 言語人類学的研究

他方において、首長や称号保持者に対する住民の見方や階層秩序が状況に応じていかに構築されるかを微細な視点から考察する第二の研究群が、太平洋諸島の諸社会を対象とした言語人類学 (linguistic anthropology) の中から登場した。言語人類学的研究は、対面的相互行為において、首長を含む様々な立場の行為者に対していかに言語的・非言語的な記号が用いられるのかを検討することを通して、社会秩序の成り立ちを解明する。こうした研究は、言語の使用を社会的行為として捉えるという語用論的転回を基礎として成り立っている。すなわち、ある言語表現がそれ自体で「何を意味するのか」を問う意味論 (semantics) から、ある言語表現を使用することが一体「何をしているのか」を問う語用論 (pragmatics) への転換である。

太平洋諸島の諸社会を対象にする言語人類学的研究を主導するアレサンドロ・デュランティ (Alessandro Duranti) は、彼自身の研究方法を「民族語用論」(ethnopragsmatics) と呼ぶ。デュランティは、サモアの儀礼実践が、発話だけにとどまらず、複数の記号

資源が様々に使用されることを通して成立していることに着目した。彼は、そのような多層的な記号表現のもとで、微細な変異を含みながら階層性や位階が作られる過程<sup>(7)</sup>を描いた [Duranti 1994]。

さらに、エリザベス・キーティング (Elizabeth Keating) は、デュランティの民族語用論を踏まえつつ、社会組織を対面的相互行為から理解するというアーヴィング・ゴッフマン (Erving Goffman) の議論やエスノメソドロジー (ethnomethodology) の立場を踏襲した。そして、彼女は、首長制にもとづくローカルな権力関係を固定的なものではなく、儀礼実践の行為者たちによる記号使用を通じた「権力の共有」(power sharing) と捉えた [Keating 1998a]。

キーティングはこの観点から、ポーンペイ社会で行なわれる祭宴の場で展開される対面的相互行為において、階層性がいかに作られるのかを検討した。具体的に述べると、祭宴の会場であるナース (naks) と呼ばれる祭宴堂には、中央の地面を囲むようにコの字型の高床があり、階層性の空間的な表現に用いられる。祭宴堂の高床上では最高首長が奥間に座るのをはじめとして、位階ごとに席次が定められている。高床に座らない相対的に低位の位階保持者は、椅子の代わりになる適当な物を探して中央の地面に座るか、祭宴堂の外で働く (図 1-1)。位階序列が席次を通して平面上に表現されるのに対して、最高首長やそれに準ずる者は折り畳み式の椅子に座り、垂直上に首長の権威を表現する (写真 1-1)。

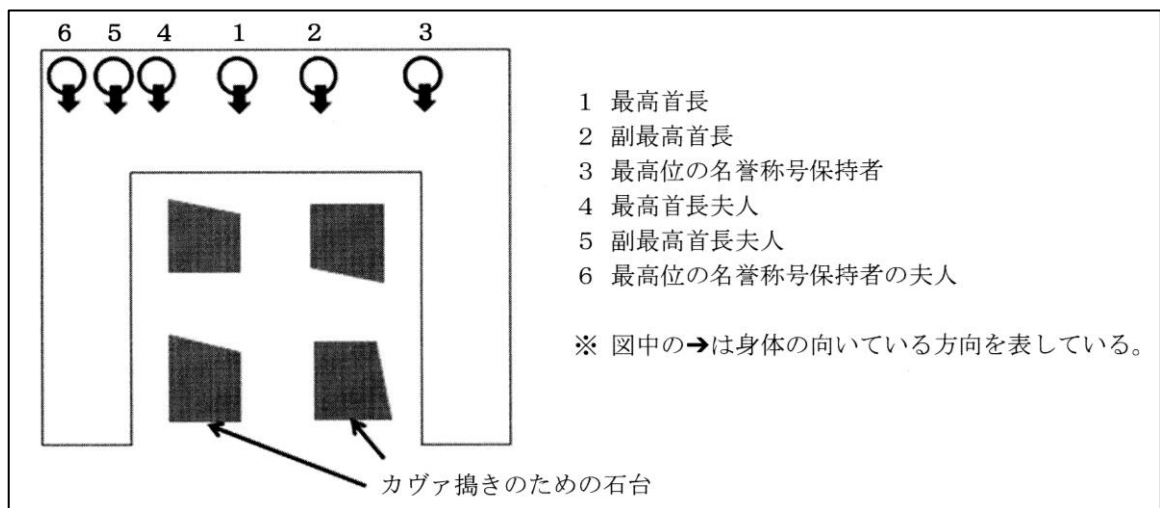


図 1-1 祭宴堂における席次の概念図

出所：現地調査をもとに筆者作成



写真 1-1 祭宴堂において椅子に座る最高首長と副最高首長

出所：2009年11月7日筆者撮影

また、食物などの再分配の場面では、称号の位階が高ければ高いほど価値の高い物が再分配される。カヴァ (*sakau*)<sup>(8)</sup> を飲む場面では、称号の位階ごとに決められた順番でココヤシ殻に入ったカヴァの杯が差し出される。さらに、身体をかがめるなどの動作など、対面的な相互行為においても身体を用いた階層性の表現がなされる。また、演説を含む言語表現のなかで、称号高位者に対して敬語 (*meing*) が用いられる [Keating 2000]。

このように、祭宴での対面的相互行為における階層性の表現は、空間の使い方、身体 of の使い方、食物の再分配の仕方、敬語の使用といった、互いに対抗し矛盾する複数のやり方から構成される。キーティングは、祭宴での対面的相互行為において各々に役割が異なる行為者がこれら複数の階層性の表現を組み合わせる効果として、首長の権威や位階称号保持者間の階層性が構築されることを論じた [Keating 2000]。さらに、彼女は、称号の位階にもとづく名誉も、階層性に関する知覚を形成する一連の実践を通して構築されると主張した [Keating 1998b]。

このように、第二の研究群である言語人類学的研究は、首長制を背景とした階層秩序が具体的な儀礼実践のなかでいかに構築されるのかを明らかにした。しかしながら、その反面、これらの研究は、儀礼実践のなかで構築される階層秩序が同時代的な社会

条件といかに連関しているのかという点を明らかにしてこなかった。

### 3. 本論文の視座

#### (1) 相互行為秩序におけるフレームの脆弱性

筆者はこれらの先行研究を踏まえ、ポスト植民地期の社会条件下において首長制にもとづく階層秩序がいかに存立しているのかという問いを考察するに際して、第二の研究群が部分的に依拠するゴッフマンの対面的相互行為論が、外部世界に対する相互行為秩序の脆弱性 (vulnerability) [Goffman 1981: 68] という論点を内包していることに注目する。第二の研究群が扱ってきた相互行為秩序が、外部世界とのつながりに対して脆弱性を持つという論点にこそ、首長制を外部に開かれたものとして考察する第一の研究群との結節点がある。

相互行為秩序の脆弱性という論点は、フレーム (frame) という概念をめぐるゴッフマンの議論において重要な役割を果たすものである。フレームとは、グレゴリー・ベイトソン (Gregory Bateson) によって概念化され、その後ゴッフマンに援用された概念である。ベイトソンは、人間や動物のコミュニケーションの心理的過程には抽象度の異なる複数の次元があると想定する。たとえば2匹の子ザルの咬みつきあいというコミュニケーションには、2つの心理的過程がある。まず無意識的な一次過程において、咬みつきは、直接的には闘いのメッセージを伝えると同時に、そのメッセージとは矛盾するメッセージ、すなわち闘いを否定する「これは遊びだ」というメタ・メッセージを伝える。次に、意識的な二次過程において、「闘い」と「遊び」は区別される。咬みつきという「遊び」はこうした一次過程と二次過程の特異な組み合わせから成り立つ [ベイトソン 2000: 260-269]。

ベイトソンは、絵の額縁 (frame) が絵を囲い込むように、他のメッセージから「これは遊びだ」というメタ・メッセージを囲い込もうとする心理の働きに注目し、それをフレームという概念で捉える。心理的な概念であるフレームは二次過程において、メタ・メッセージ (これは遊びだ) を際立たせる一方で、メッセージ (闘い) への知覚を抑制しようとする。ベイトソンにとって、心理的なフレームは、「ある論理階梯のものを別の論理階梯のものから括り取る」 [ベイトソン 2000: 272] ように働くものであり、「〈図〉を浮き立たせて知覚させるうえで〈地〉自体も枠づけられなくてはならないという、心的過程における必要の現われ」 [ベイトソン 2000: 271、傍点は原文のまま] なのである。

他方、ベイトソンは、二次過程においてメッセージとメタ・メッセージが区別されない事例にも触れている。アンダマン島の停戦儀礼においては、双方が相手を自由に攻撃する儀式を経た後に正式な停戦が訪れる。ところが、この儀礼攻撃が本当の攻撃だと受け取られ、再び激しい戦争に陥ることもあるという。ベイトソンはこうした事

例から、「現在の状況を『遊び』または『儀式』として枠づけるフレームのもろさ」[ベイトソン 2000: 292] を理論的に孕むものとして、フレーム概念を定位した。

フレーム概念を心理的な概念として位置づけたベイトソンとは異なり、ゴッフマンは、出来事と認識の組織化にかかわるものとしてフレーム概念を位置づけた [Goffman 1981: 64]。そして、ゴッフマンはフレーム概念を軸にした状況定義論を展開した。社会学者の中河伸俊は、ゴッフマンのフレーム概念について以下のように述べる。

フレームは、人が、自分が「いま・ここ」で経験する活動や出来事を組織だった形で理解するにあたって依拠するいわゆる“頭の中”の認知的なスキーマ(図式)であるだけでなく、同時に、人びとがコミュニケーション(およびメタコミュニケーション)的な道具立てを使って、協同の活動を組織化する際に実際に使われる相互行為的な“状況の定義”でもある [中河 2015: 131-132、強調は原文のまま]。

ゴッフマンのいう状況とは、「すでに存在する(あるいはこれから存在することになる)集まりの空間的環境の全体を指す」[ゴッフマン 1980: 20] ものである。異なる視点や関心を持つ当事者は、彼らの居合わせる状況のなかで何が進行しているのかについて同一の理解を得ることで、はじめて相互行為が可能となる。こうした状況理解こそ、彼が「状況の定義」と呼ぶものである。

ゴッフマンによると、状況の定義とは、当事者が創造するものではなく、当事者自身が、その場で進行している活動(activity)をどのように把握するべきかを理解し、その理解に従って相互行為することを指す [Goffman 1974: 2]。フレームとは、活動の周りで進行しているはずの出来事群から活動自体を囲い込むことで理解を達成しようとする認識上の区別である。ゴッフマンは、こうしたフレームの作成が時間的・空間的な「括弧入れ」(bracketing)を伴うと指摘する。つまり、フレームの作成過程において、活動の周りで進行しているはずの出来事群は時間的・空間的に括弧に入れられ、当事者に経験される「内部」(活動)と当事者に経験されない「外部」(出来事群)は区別されることになる [Goffman 1974: 251-254; cf. 木村 2007]。

他方、ベイトソンのフレーム概念と同様に、ゴッフマンのフレーム概念も脆弱性を孕むものである [Goffman 1981: 68]。そのため、当事者による活動の理解は、括弧入れにより排除したはずの「外部」から完全に切り離すことができず、フレームに緊張が生じる余地がある [Goffman 1974: 247-257]。ゴッフマンによると、対面的相互行為における現実認識の一致は、フレームに生じる緊張がいかに管理され、当事者の理解における活動と出来事群の境界がいかに維持されるのかにかかっている。同じくフレーム概念における脆弱性に注目したミッシェル・カロン (Michel Callon) は、対面的相互行為の当事者に共有されるフレームは「外部世界をいわば括弧に入れるが、外部

世界との全てのつながりを実際には廃棄しない」[Callon 1998: 249] と指摘する。

ゴッフマンは、このようにフレームが脆弱性を認め、フレームに緊張が生じる可能性や、その結果として相互行為秩序が再構成され、フレームが変容する可能性を指摘した。ゴッフマンが想定するフレームの変容のあり方は、主に「転調」(keying) と「偽装」(fabrication) という 2 種類のものに区別される。ゴッフマンは、相互行為の当事者たちに同一の理解を共有させている特定の規約のまとまりを調性 (key) と呼ぶが、相互行為の過程において特定の調性から他の調性へと理解のあり方が移行していく過程を転調と呼ぶ [Goffman 1974: 44]。たとえば、ベイトソンが事例として挙げた、儀礼攻撃が本当の攻撃になってしまうような場合を指す。また、偽装とは、相互行為における一部の当事者が「ここで進行していることについて誤った信念を抱かせるために活動を操作する」[Goffman 1974: 83] ように、相互行為を再構成することを指す。たとえば、誕生日などに際したサプライズ・パーティーにおいて、主役を驚かすために、周りの者が気づかれないようなやり取りを行う場合を指す。

ゴッフマンは対面的相互行為を支えるフレームの脆弱性に注目し、フレーム内部にどのような変容が生じるのかを転調と偽装という概念で捉えた。しかし、ゴッフマンは、相互行為を支えるフレームにおける内部と外部の連続性を想定しながらも、相互行為の外部をいかに捉えるのかという点については考察を深めなかった。これに対して、本論文ではフレームにおける内部と外部がいかに連関するのかを検討することによって、首長制にもとづく相互行為の秩序がいかにポスト植民地期の社会条件と関係しているのかを考察する。

## (2) 相互行為のフレームにおける「括弧入れ」と「あふれ出し」

筆者は、第一の研究群と第二の研究群を架橋するために、フレーム内部の変容に関心を集中させたゴッフマンの対面的相互行為論に対して、アクター・ネットワーク理論 (Actor-Network Theory) の立場から、フレームの内部と外部がいかに関係するのかを捉える動態分析モデルを確立したカロンの議論に注目する。カロンは、ブルーノ・ラトゥール (Bruno Latour) やジョン・ロー (John Law) とともに、アクター・ネットワーク理論を推進してきた人物である。

アクター・ネットワーク理論は、事実や知識を自明な真理として認めず、人間のみならず様々なモノを含む諸要素 (アクター) から構成されるハイブリッドな関係性 (ネットワーク) の動態として、事実や知識が生み出されることを主張するものである。カロンは、フランスのセント・ブリオーク湾におけるホタテ貝の養殖事業を事例に、諸要素の関係性が構築される過程を説明する [Callon 1986]。カロンが提示する事例において、セント・ブリオーク湾のホタテ貝養殖を改善しようと試みる研究者たちは、日本の養殖技術を移転するプロジェクトを構想し、ホタテ貝、漁師、科学者という 3



つの異なる要素をその構想に必要なものとして定義づける。カロンは、これらの研究者たちによる交渉と調整を通して、各々の要素が既存の関係性を離れて、彼らのプロジェクトに関心づけられ、各々の要素が果たす役割を調整することを通して、プロジェクトを成功に導く関係性に諸要素が動員されるという過程を提示した。

このように諸要素に関心を抱かせ、諸要素を動員することによって関係性を構築する過程は、アクター・ネットワーク理論において「翻訳」(translation) [Callon 1986: ; ラトゥール 1999: 187] という概念で説明される。ラトゥールは、このような翻訳の連鎖を通して諸要素の関係性が安定し、「多数の要素がひとつのものとして作動するようにさせられた」[ラトゥール 1999: 227] 状態になることを、「ブラックボックス化」と呼ぶ。逆に、翻訳が失敗することで諸要素の関係性が不安定になることもある [Callon 1986: 219-221]。

こうしたアクター・ネットワーク理論の方法論的な原則は、「諸要素 (アクター) を追う」ことである [足立 2001: 10]。但し、実際のフィールドワークにおいて、すべての諸要素の動きを同時に追うことは不可能である。足立明はこのように、すべての諸要素を追うことが不可能であるとしたうえで、アクター・ネットワーク理論の具体的な事例研究について、カロンによるフレーム概念の援用を取り上げて以下のように述べる。

具体的な研究ではどうしても何らかの状況設定やアクターの役割に制限を加えて、議論の場を設定する必要がでてくる。例えば、アクターとアクターが、その他のアクターと一定独立して関係しあう場を設定するために、「フレーム」という概念を導入することもある [足立 2001: 10-11]。

カロンは、アクター・ネットワーク理論が「翻訳」と「ブラックボックス化」という用語で記述・分析してきた諸要素の関係性の動態を、経済的な相互行為という限定された場において研究した [Callon 1998]。このように、具体的な事例研究の場を固定するという研究上の戦略は、個々の設定からはみ出す諸要素について不完全な理解を導くものというよりはむしろ、異質で雑多な諸要素が関係しあう複雑な現実を見るための「発見装置」(heuristic device) [Candea 2007: 179] であるとも言える。

カロン自身は、諸要素の関係性という視点を埋め込んだ相互行為論を、経済学における「経済的外部性」(economic externality) という概念に関する具体的な事例の再検討を通して提示した。経済外部性とは、ある経済活動が直接取引を介さずに他の経済主体の活動にもたらす影響 (たとえば企業による公害が周辺住民に与える被害や、企業による技術開発が社会に与える恩恵) のことである。このような経済的外部性を考慮しない場合、たとえば公害の責任を企業が引き受けない場合、公害という要素は、

その企業も含めた経済主体間で行われる経済活動に関する経済的利益の計算から除外される。カロンは、このような経済主体間における相互行為をゴッフマンのモデルで捉え、経済主体間の相互行為が経済的外部性を「括弧入れ」することによって、互いの利益を計算可能にするフレームを作成していると指摘する[Callon 1998; 中川 2006]。これは、フレーム内部（における諸要素の関係性）が安定している結果、円滑な計算が進められているという点において、アクター・ネットワーク理論における「ブラックボックス」の過程に相当すると考えられる。

しかし、たとえば住民の健康被害の解消という要請に応じて、公害という要素を考慮する必要が生じると、それまでの計算は通用しなくなる。カロンはこうした事態を「括弧入れ」してははずの要素（経済的外部性）がフレーム内部（経済活動における共通理解としての利益計算のフレーム）に「あふれ出す」(overflow)と表現する。カロンによれば、このような「あふれ出し」は、様々な装置によって同定・測定され、計算可能性を与えられることによって、経済主体間の相互行為におけるフレーム内部に組み込まれる[Callon 1998; cf. 中川 2006]。これは、無関係な要素を関心づけ、関係性に動員するという点において、アクター・ネットワーク理論における「翻訳」の過程に相当すると考えられる。

カロンはこのようにして、アクター・ネットワーク理論が想定する「翻訳」と「ブラックボックス化」を、相互行為を支えるフレームにおける「あふれ出し」と「括弧入れ」と捉えた。そして、フレームにおける内部と外部がいかに関係するのかを、諸要素の関係性という次元で記述・分析する動態分析モデルを確立したのである。

カロンのモデルがいかに関係論を描き直したのかについて整理すると、以下の4つの図(図1-2~図1-5)から説明できる。(1) 社会生活において、個々の行為者は様々な人やモノから成る諸要素と潜在的に結びつく可能性を持つ(図1-2)。(2) 個別的な状況において対面的相互行為を支えるフレームが、周りで進行している出来事群を無関係なものとして「括弧入れ」し、相互行為においてフレーム内部の諸要素を際立たせる。そうした「括弧入れ」を通して、フレーム内部において諸要素の関係性が安定した秩序を形成し、相互行為が成立する(図1-3)。(3) フレームの脆弱性ゆえに「括弧入れ」していたはずの要素が「あふれ出し」、内部と外部の境界が不安定化することによって、フレームが緊張する(図1-4)。(4) 具体的な装置や行為を通じて「あふれ出し」た要素をフレーム内部に取り込むことによって、新たな相互行為秩序のフレームが再作成される(図1-5)。逆に、アクター・ネットワーク理論において翻訳の失敗が想定されるように、「あふれ出し」の取り込みに失敗して、フレームが緊張し、相互行為が成り立たなくなることもある。

以上のように、カロンの動態分析モデルに従うなら、対面的相互行為秩序は、「括弧入れ」と「あふれ出し」という2つの過程の交渉として記述・分析できるのである。



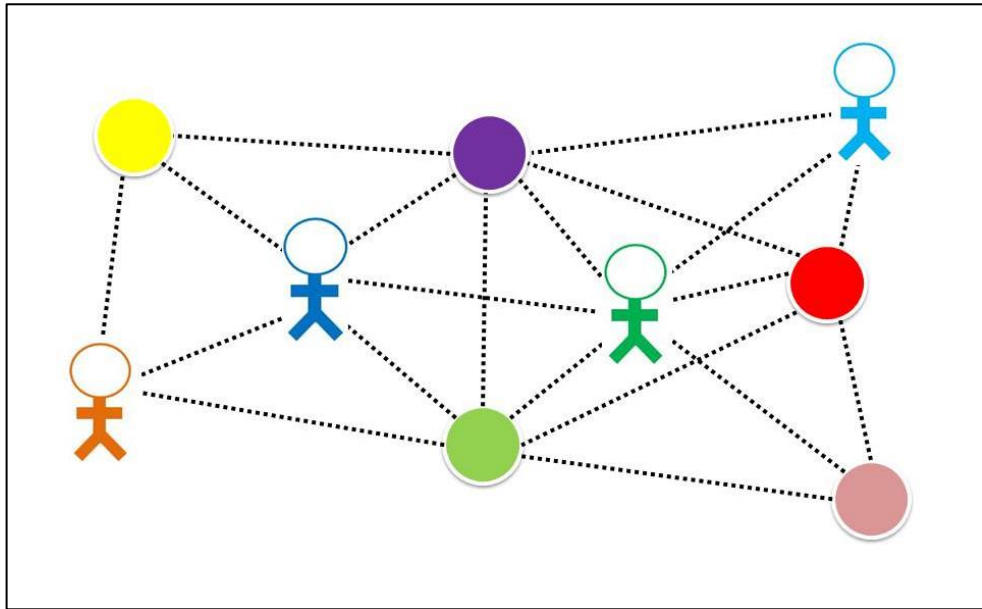


図 1-2 潜在的にありうる諸要素の関係性

出所：筆者作成

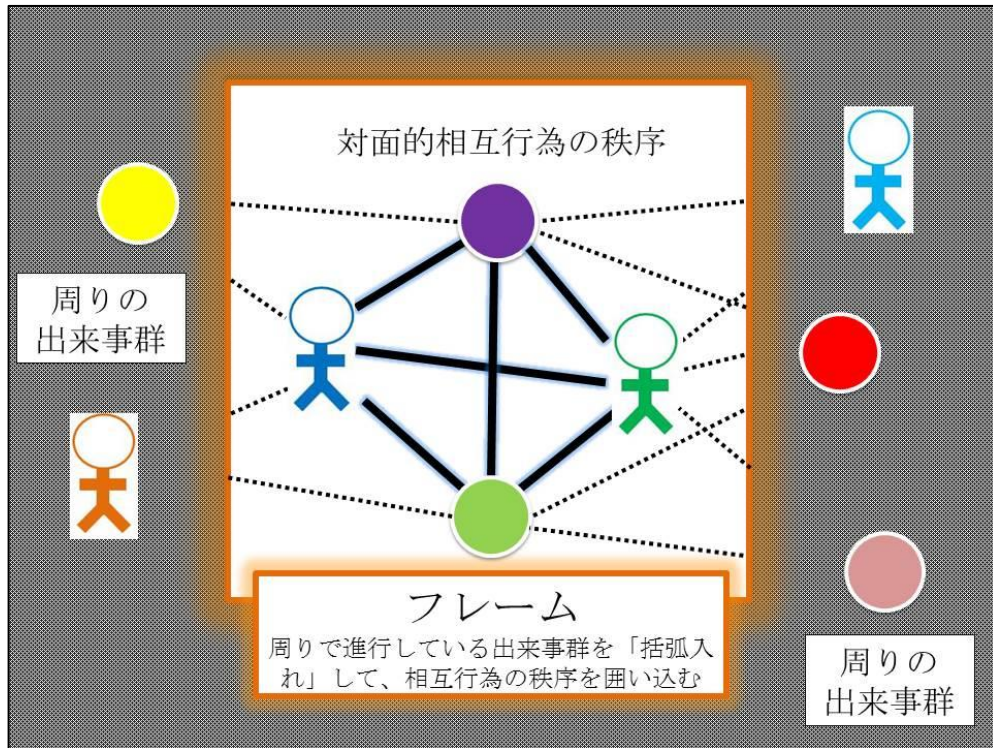


図 1-3 対面的相互行為における諸要素の「括弧入れ」

出所：筆者作成

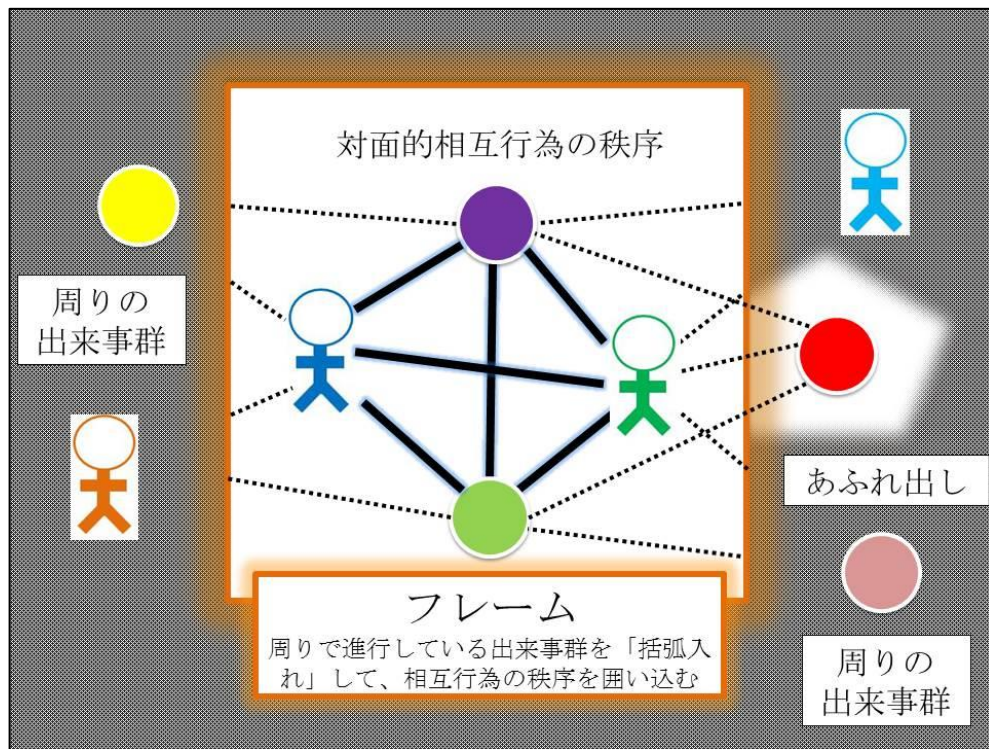


図 1-4 対面的相互行為における諸要素の「あふれ出し」

出所：筆者作成

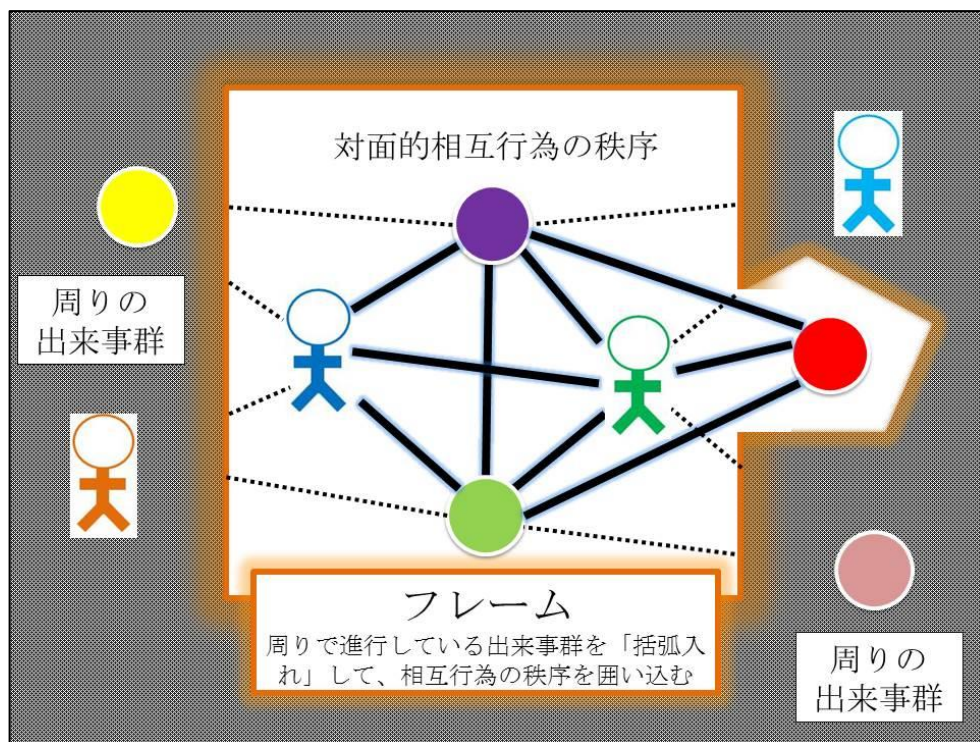


図 1-5 フレームの変容を通じた相互行為秩序の再構成

出所：筆者作成



### (3) 位階称号にもとづく相互行為と多様な人物評価

モーリス・ブロック (Maurice Bloch) は、伝統的権威を支える儀礼的コミュニケーションについて、それが文化の他の側面に比べて相対的に変わりにくく、「少なくとも短期間にはたやすく修正されえない」[ブロック 1989: 406] と述べる。本論文では、こうした「変わらなさ」に関して、伝統的権威に対して不変的な価値の源泉を想定するような本質主義的な仮定を取るのではなく、首長制にもとづく対面的相互行為における内部と外部の連続性を想定したうえで、首長制にもとづく階層秩序がいかに存立しているのかを問う。

たしかに、カロンの動態分析モデルは、フレーム外部から「あふれ出す」諸要素をいかにフレーム内部に「括弧入れ」するのかを捉えることができる点において、首長制にもとづく対面的相互行為を内部と外部の連続性のなかで説明できる。だが、ベイトソンによるフレームの定義に立ち返るなら、メッセージ(外部に排除すべき諸要素)を括弧に入れようとする働きと、メタ・メッセージ(フレームの内部)を際立たせる働きは別々に考える必要がある。

カロンの分析した市場取引において、フレームの働きによって維持され続けるメタ・メッセージは、あくまで計算可能性であった。つまり、外部からあふれ出す諸要素を測定可能にし、新たに計算可能にするという条件を作り続けよ、というメタ・メッセージであった。

したがって、カロンの動態分析がフレームの内部を計算の問題に還元したのとは異なり、首長制にもとづく階層秩序を支えるフレームの内部(メタ・メッセージ)を検討するためには、首長や称号保持者の振る舞いや態度に対する当事者の見方や態度に着目する必要がある。

当事者の見方や態度を議論に組み込むうえで、深田淳太郎の議論が参考になる。深田は、パプア・ニューギニアのトーライ社会における葬式の事例をもとに、貝貨タブに対する多様な意味解釈(死者への弔意、故人の生前の功績、親族集団との良好な関係の表示、売買の媒体)のなかから、特定の意味が前景化する過程を示した[深田 2009]。深田によると、タブの使用実践やその周囲を取り巻く無数の要素が相互につながったり区切られたりすることを通して、コンテキストが生成されると同時に、コンテキストに応じた実効的な意味が可視化される。深田の議論におけるコンテキストは、貝貨タブをめぐる多様な意味解釈から特定の意味解釈を囲い込むという点において、本論文でいうフレームの作成に等しい。

但し、貝貨に対する意味解釈に焦点を当てる深田に対して、位階称号にもとづく対面的相互行為を主に扱う本論文では、首長や位階称号保持者に対する意味解釈、すなわち人物評価に注目することになる。したがって、位階称号にもとづく厳格なやり取

りが成立しているという状況も、相互行為の当事者たちを位階称号という要素と結びつけるフレームの働きによって、位階称号以外の多様な人物評価を「括弧入れ」された結果だと考える必要がある。

ポスト植民地期ポーンペイ社会に特徴的な人物評価の要素として、位階称号以外に、政治家や官僚や公務員としての経歴があげられる。これらの経歴を保持する人物は、仮に高位称号を手にしていなくても、社会的に尊敬される立場にある。イヴ・ピンスカー (Eve Pinsker) は、ポーンペイ住民に共有される人物評価や判断の図式が、親族関係や地縁的つながりにもとづく村落の次元、最高首長 (paramount chief) が関与する次元、国家や州政府に関わる次元、国際的な事柄にかかわる次元といった、コミュニティのスケールごとに異なると指摘する [Pinsker 1997: 172-182]。さらに、村落の次元においても、称号にもとづく名誉が階層秩序構築の決定的な要素でありながら、実際の人物評価には年齢や性別、系譜、農作業における勤勉さ [清水 1992: 140] といった雑多な要素もかかわっている。

したがって、現代ポーンペイ社会には、国家のなかの様々な次元ごとに異なる人物評価や、日常生活における人物評価といった多様な人物評価がある。このような多様な人物評価のうち、無関係な人物評価を「括弧入れ」し、その場にふさわしい人物評価を際立たせる動きとして、フレームの働きを想定できる。本論文では、こうした多様な人物評価にかかわる住民の表現や在地のカテゴリーをすくい上げることによって、階層秩序を支えるフレームの変容を具体的に記述する。

以上より、本論文では、諸要素の関係性という視点を埋め込んだフレーム概念、およびそれに付随する「括弧入れ」と「あふれ出し」という概念を用いて、首長制にもとづく対面的相互行為が、(首長制の外部にあるとみなされうる) ポスト植民地期ポーンペイ社会における政治経済的条件にもとづく諸要素と関係しながら、いかに成立・変容するのかを記述・分析する。中川理はカロンの一連の研究を評価するなかで、「どのような細部の積み重なりによって (中略) 強固に見える現実が作られているのかを記述することは、同時にどの細部を動かせば変化が起こるのかを明らかにすることである」 [中川 2011: 83] と指摘する。本論文は、首長の権威や位階称号の名誉、称号保持者間の序列にかかわるフレームの変容に焦点を当て、具体的な出来事と行為のなかで階層秩序が少しずつかたちを変えながら維持・創出される過程を分析する。

#### 4. ポーンペイ社会における首長制の先行研究

本節では、ポーンペイ社会における首長制に関する人類学的研究を本論文の課題に沿って検討する。まず、第一の研究群である「国家のなかの首長」という主題に関して、ミクロネシア地域では、アメリカ統治期に早くも議会制民主主義が導入されたために、ミクロネシア連邦として独立する 1986 年よりも以前から「土着の政治制度とし

ての首長制とアメリカ時代に導入された民主主義との間で揺れ動くミクロネシア人の両義的な政治意識」[飯高 2002: 203-204] が研究対象にされた。

ポーンペイ社会に関する研究では、ドイツ統治期に土地という物質的基盤に関する権限を失い、アメリカ統治期には民主主義に適応できなかった最高首長の下で、なぜいかにして首長制という政治制度が存続するのかという課題が検討された。あるいは、やや関心は異なるが、アメリカ統治期において伝統的エリートとしての最高首長と新興エリートとしての政治家がいかに関係するのかという問いも検討された。則竹が論じたように、いずれの問いに対する人類学的研究も、諸外国からの統治政策に対する現地社会の反応という視点から社会変容を読み解くものであった [則竹 2000]。

清水は、諸外国からの統治過程において政治経済的な実権を失った首長制が、名誉の体系として存続したと論じた [清水 1995: 53]。清水や中山和芳など、複数の論者は、このように相対的に自律して存続する首長制の領域が現地社会によって客体化されていることを指摘する [清水 1992; 中山 1986; 則竹 2000]。つまり、現地社会は、名誉の価値に支えられる祭宴と称号にもとづく「土地の側」(*pali en sahpw*) や「ポーンペイの側」(*pali en Pohnpei*) として首長制を客体化し、議会や役所の政治から構成される「役所の側」(*pali en ohpis*) や「外国の側」(*pali en wai*) を首長制の外部に置く。諸外国からの統治以降におけるポーンペイ社会の変容は、現地社会がそのようなカテゴリーの区別を通して諸外国からの政策に対応する過程として研究されたのである。なお、筆者の調査時点では、前者を「慣習の側」(*pali en tiahk*)、後者を「政府の側」(*pali en government*) とする区別が一般的であった。

ジョン・フィッシャー (John Fischer) や中山は、2つの「側」の分離に注目したうえで、最高首長と新興エリートの交換関係に焦点を当てた。彼らによると、最高首長は、「役所の側」や「外国の側」で活躍し富裕層になる政治家や公務員が自身を脅かす存在であると認識し、高位の首長国を彼らに与えることで影響力を確保しようと試みた。逆に、政治家たちは称号欲しさに競って、最高首長に貢納をした。こうした互酬的な交換を通して両者の関係は維持されたという [Fischer 1974; 中山 1986]。ピーターセンは、最高首長の下位にあたる村首長に焦点を当て、村落レベルのより微細な次元において、村の位階称号をめぐる葛藤や駆け引きのなかで村が分裂する過程を民族誌的に描く。ピーターセンはその記述によって、土地の支配という物質的な基盤を失ったなかでも、首長制は葛藤や駆け引きも含めた動的な関係性を通して存続し続けると論じた [Petersen 1982a]。また、キムバリー・キーレン (Kimberlee Kihleng) は、住民同士の交換関係において女性が果たす役割を論じた [Kihleng 1996]。

中山は民族史学のアプローチにもとづき、首長制がいかに諸外国との関係のなかで変容してきたのかを、西洋人との接触初期におけるキリスト教の受容 [中山 1985]、スペイン統治期におけるキリスト教をめぐる党派争い [中山 1988]、日本統治時代に

における日本人の進出と現地社会の反応 [中山 1994b]、アメリカ統治時代における新興エリートと伝統エリートの相克 [中山 1986] に分けて、全時代的な歴史研究をした。則竹は、ポーンペイ社会における植民地政策に対する現地の反応という視点から社会変容のあり方を歴史人類学的に研究し、ヤップ社会と比較することによって、同一の植民地政策に対しても文化的反応の差異によって社会変容の仕方が異なることを明らかにした [則竹 2000]。

ミクロネシア連邦独立以降は、連邦政府や国際関係を視野に入れた研究が行われ、そのなかで同じポーンペイ州に属する離島民の存在とポーンペイ社会の首長制との関係も注目された [中山 1994a]。また、ミクロネシア連邦の憲法のなかに首長制がいかに位置づけられるのかという問いに関する研究も進められ、清水やピーターセンは、住民投票の結果として連邦レベルの政治行政のなかに首長制が組み込まれなかった点に触れ、連邦政府や政治家を首長制の外部に位置づけておきたい住民の意思の表れであると論じた [清水 1993; Petersen 1997]。なかでも、ピンスカーは、ミクロネシア連邦の全州において、離島との関係も含めて、伝統的指導者にかかわる諸言説を分析した。そして、伝統的指導者や政治家などの評価にかかわる複数の言説共同体 (community of discourse) の存在を指摘し、とりわけ連邦や州で活躍する選挙で選ばれた政治家や官僚において互いを評価するやり方が、ローカルな社会生活におけるそれとは異なっていると論じた [Pinsker 1997]。

他方、対面的相互行為に注目する第二の研究群の古典的な研究として、清水は、位階称号にもとづく対面的相互行為に関する意味分析を行い、ホスト・ゲスト関係も含めた相互行為のあり方が、位階称号によって条件づけられることを指摘した [清水 1985a]。近年では、語用論的アプローチに依拠した言語人類学的研究がキーティングによって行われ、祭宴における称号にもとづく相互行為が様々な言語的・非言語的な記号の使用という側面から捉え返されている [Keating 1998a, 1998b, 2000]。

本論文の第2章ではまず、こうしたポーンペイ社会における首長制研究の蓄積をもとに、諸外国からの統治政策に対する現地社会の反応を通じた社会変容という視点から歴史的背景を描く。そのうえで、続く民族誌部分では、ポスト植民地期ポーンペイにおける首長制にもとづく階層秩序の存立という第一の研究群の問題系を、対面的相互行為の次元という第二の研究群のアプローチから検討する。本論文はその記述と分析を通して、現地社会が首長制を客体化し、近代政体や諸外国の影響を外部に位置づけるという、先行研究におけるポスト植民地期ポーンペイ社会のイメージを再考する。

## 5. 本論文の構成と資料

本節では、本論文の構成及び論文全体の記述の基礎となっている資料の性質を示す。

## (1) 論文の構成

本論文は、序論と結論を含めて、全 9 章から構成される。本章では論文全体の目的や問題の所在、分析の方向性を示した。第 2 章では、ポスト植民地期ポーンペイ社会において首長制を取り巻く環境が、どのような歴史的展開のなかで生じたのかを素描する。とりわけ、およそ 2 世紀にわたる諸外国からの影響（キリスト教の伝来や諸外国からの統治といった諸経験）に対して、ポーンペイ住民たちがいかなる反応を示したのかという観点から、現在に至るまでの首長制の歴史過程を論じる。

続く第 3 章から第 8 章までの部分は、民族誌のパートである。第 3 章から第 5 章までの部分では、親族レベル（第 3 章）、村レベル（第 4 章）、首長国レベル（第 5 章）に分け、首長への協力や貢納という、首長制の存立基盤にかかわる相互行為を検討する。住民たちが首長に協力や貢納を行なう時に、どのような要素がいか「あふれ出し」うるのか、いかに「括弧入れ」の機制がいか「働くのか」を検討する。第 6 章と第 7 章では、位階称号にもとづく相互行為に対して住民たちがどのような価値を置くのかを検討したうえで、様々なコンテキストにおける相互行為のなかで、位階称号の名誉にかかわる「括弧入れ」と「あふれ出し」がいか「展開するのか」を記述・分析する。

第 3 章では、村首長（最高首長よりも下位の村レベルの首長）が祭宴や葬式に参加するうえで不可欠となる、親族による物財の供出という協働に焦点を当てる。この章では、親族間の協働という相互行為の局面において、村首長を務める人物の権威を相互行為の当事者たちがいか「経験しているのか」について考察する。

第 4 章では、村首長を中心かつ頂点とする村のあり方を検討する。村という集団は日常生活において、そのまとまりを観察することが難しい。この章では、1 年に 1 度催される「村の祭宴」(*kamadipw en kousapw*) における相互行為の過程で、各々に立場の異なる当事者たちがどのようにして村に関与し、村を境界づけ、村を意味づけていたのかという点に焦点を当て、村という集団の理解にかかわるフレームがいか「構成されているのか」を明らかにする。

第 5 章では、最高首長への義務として初物献上や「礼の祭宴」などの儀礼的貢納が毎年のように慣例的に実践されていることに注目する。これらの儀礼的貢納の実施は「慣習」(*tiahk*) の暦に従って行われていると住民から説明されるが、実際には、「慣習」の暦に定められている時期よりもかなり早い時期に行なわれている。この章では、「慣習」の暦と実際の貢納時期との乖離に着目し、交換のタイミングがいか「調整されているのか」を民族誌的な記述をもとに検討する。その作業をとおして、現代ポーンペイ社会における首長制の実践的活動にとって、儀礼的貢納におけるタイミングの不規則性がいかなる含意を持っているのか、そしてポスト植民地期ポーンペイ社会における最高首長の権威にかかわる相互行為のフレームがいか「作られているのか」を明らかにする。

第6章では、主として1970年代以降の民族誌的な報告のなかで散見される、最高首長への不満という事象に注目する。そして、ウー首長国の住民たちが、最高首長への不満と、最高首長への敬意の集中を指向する「慣習」とのはざまに葛藤しながらも、なぜ住民たちが首長制にもとづく相互行為を選好するのかを明らかにする。その際、最高首長を義務的に招待しなければならない葬式2日目において、遺族がどのような対応をしているのかという点に焦点を当てる。

第7章では、位階称号とその順位に価値を置く住民の姿に反して、諸々の祭宴において、しばしば正確な順位を反映しない形で称号の呼び上げがなされるという矛盾に焦点を当てる。この章では、位階称号にもとづく対面的相互行為における称号の呼び上げという技法の役割に焦点を当て、称号の名誉にかかわる相互行為のフレームがいかに調整されているのかを明らかにする。

第8章では、隣接する島嶼地域や遠い外国からの要人との政治的な出会いの場を検討する。この章では、ミクロネシア全域から伝統的指導者や要人が参加した式典や、資金援助への感謝を示すために米国大使を招いて開かれた行事といった事例を取り上げ、それらの参加者に対する歓待実践のなかで対面的相互秩序がいかに形成されるのかという点について分析する。

第9章では、ここまでの議論をもとに、ポスト植民地期ポーンペイ社会において首長制にもとづく階層秩序がいかに維持・創出されているのかを考察し、結論として提示する。

## (2) 資料と調査方法

最後に、本論文で扱うデータの性質について言及しておく。本論文の記述は、2009年から2012年までの延べ25か月にわたるフィールドワークを通して収集した情報や観察記録が下敷きになっている。主な調査対象地域は、ウー(U)首長国のなかに位置するアワク(Awak)という地域である。本論文の登場人物は全て仮名である。

筆者は、2009年2月と3月の約3週間の予備的な調査の過程で、現地に滞在する日本人女性からの紹介もあり、エルチャー(48歳)という男性の世帯に滞在した。エルチャーと彼の妻は日本語が話せたため、その女性が紹介してくれたのだった。約2週間と短い滞在であったが、エルチャーは私が首長制と位階称号の現在の姿に関心を寄せていることを知ると、隣の世帯に住むベニート(59歳、男性)を紹介してくれた。ベニートはエルチャーの兄であり、アワクポウエ(Awak Powe)という村の首長であった。筆者はベニートと話し、本調査の際には彼の世帯に滞在することを約束した。

一度帰国した後、筆者はミクロネシア連邦から調査ビザを取得し、2009年5月から2010年2月までの約9か月にわたって、ベニートの世帯に住み込み、修士論文執筆のためのフィールドワークを行った。さらに、修士論文の執筆後、2011年7月から2012



年2月と2012年4月から2012年12月までの約15か月にわたって調査を行なった。2012年8月から11月までの約3ヶ月間は、首長一家の成員とは異なるパースペクティブを獲得するために、ベニートの許しを得て、ベニートの弟のヤコブ(54歳、男性)の世帯に滞在した。

2011年8月、筆者はベニートから、アワクポウエ村の称号であるクロウ・ウェニック(*Kirou Wenik*)を受けとった。また、同年には、ベニートの弟のピウス(58歳、男性)の妻の親戚の多くが属するチャモロイ(*Tamworohi*)村の首長からも、クロウ・ウェニック・ポーン・センペーン(*Kirou Wenik Pohn Sehnehn*)という称号を与えられた。いずれの機会にも、筆者は称号授与の返礼として現金を中心とした贈与を村首長にした。実際に自分が称号を獲得したことで、住民たちの日常的・儀礼的な実践のなかで称号保持者がどのように扱われるのかについて、肌感覚を持って学習することができた。また、見知らぬ相手や土地に行ったとき、称号を保持していることによって、受け容れてもらえるということも少なからずあった。

ベニートらの世帯に滞在するあいだ、筆者は世帯の家族に連れられて、彼らの親戚を訪問し、あるいは諸々の祭宴やカヴァ・バーといった場所で、アワク地域をはじめとして様々な人間と接する機会をもった。滞在してしばらくすると、筆者は、同伴者を必要としなくなり、単独で行動することも増え、何軒もの世帯を訪問し、人々の集まりに混ざり、祭宴にも参加した。筆者はこれらの機会を生かして、観察や聞き取りを行ない、民族誌的なデータを集めた。訪問の機会や、祭宴への参加は、データ収集のみならず、筆者の人間関係にも大きく影響した。とりわけ、毎週日曜日午前中のカトリック教会での礼拝や、居候先の親戚か否かを問わずに参加した葬式や祭宴は、ウー首長国の人々とのラポールを深める機会を、筆者に与えてくれた。

筆者は祭宴や葬式に参加するとき、パンやドーナツ、ケース入りの缶ジュース、時に魚を買って持参するよう心掛けた。逆に、祭宴のなかで、筆者にも豚肉や魚や食事が与えられた。本論文における祭宴の観察記録は、何かしらの物を持参し、筆者自身も物を受け取る対象になりうるような位置から観察し記録したものである。また、祭宴に参加した際にはデジタルカメラで映像を撮影し、その映像記録は、祭宴の事例を記述するうえで役立った。

本論文は、観察のみならず、聞き取りにも多くのデータを依存している。聞き取りは、最初の半年ほどは日本語や英語で行なうこともあったが、その後はポーンペイ語を用いて行った。特に初期の調査は、ポーンペイ語の学習を伴いながらの調査であったため、本論文に登場する語りや発話のなかには、何度も聞き返して記録したものもある。次第にポーンペイ語が上達してくると、形式的な聞き取り以外にも、日常的な会話のなかで零れ落ちる情報や感情からデータを得るようになった。

本論文の記述は、こうしたフィールドワークから得られた資料をもとに構成される。

## 第2章 歴史のなかの首長制と位階称号

### 1. ミクロネシア連邦ポーンペイ社会の概況

ポーンペイ島は、ミクロネシアの東カロリン諸島に属し、北緯7度、東経158度の位置にある火山島である。ポーンペイ島にはミクロネシア連邦の首都パリキール (Palikir) が置かれ、離島の島々とともに同国のポーンペイ州 (Pohnpei state) に属する。ミクロネシア連邦には、ポーンペイ州に加えて、チューク州 (Chuuk state)、コスラエ州 (Kosrae state)、ヤップ州 (Yap state) の4つの州がある。ミクロネシア連邦は、パラオ共和国 (The Republic of Palau)、マーシャル諸島共和国 (The Republic of Marshall Islands)、キリバス共和国 (Republic of Kiribati)、ナウル共和国 (Republic of Nauru)、アメリカ合衆国自治領 (Commonwealth) の北マリアナ諸島 (Northern Mariana Islands)、アメリカ合衆国領のグアム (Guam) に隣接する (図2-1)。

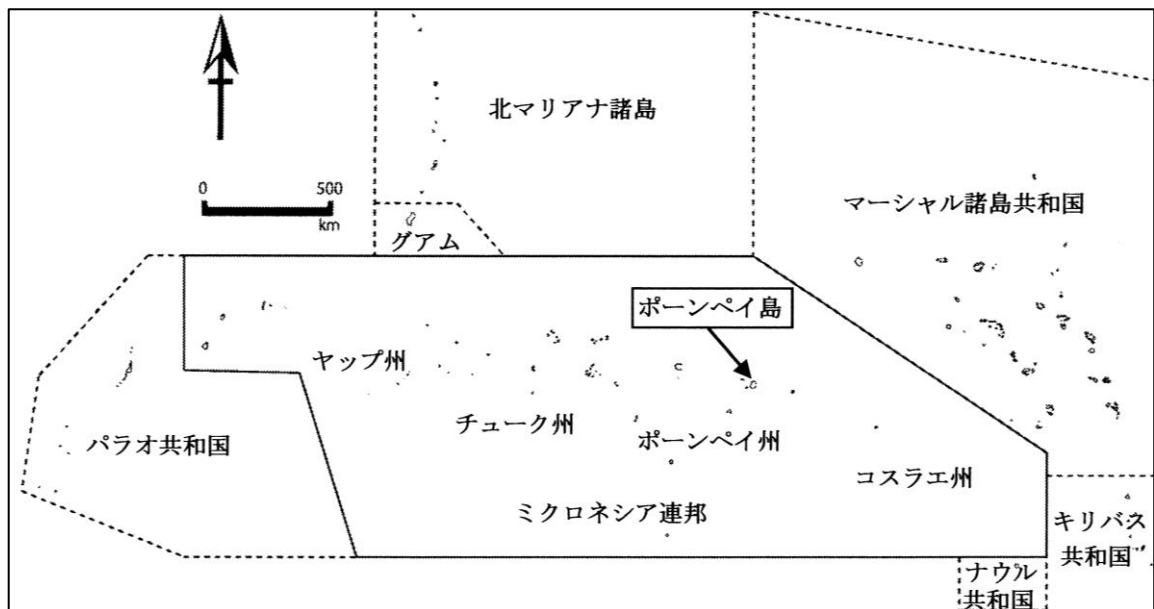


図2-1 ミクロネシアにおけるポーンペイ島の位置

出所：河合利光の著作 [河合 2001: 10] をもとに筆者作成

ポーンペイ島の面積は 344km<sup>2</sup> であり、最大標高は 772m である。熱帯海洋性気候であり、日中の年平均気温は摂氏 27 度前後である。1 年の季節は貿易風の風向きによって雨期 (4 月～11 月) と乾期 (12 月～3 月) に分かれるが、年間を通して雨の降る日は 300 日を超え、世界有数の多雨地帯として知られる。年間降雨量は約 4,800ml にまで達し、40 以上の河川が流れる [Balick, Lorence, Ling and Law 2009: 6-7]。島全体に熱

帯雨林が生い茂り、沿岸部はマングローブ林で覆われている。

ミクロネシア連邦には州の下位単位として、行政区 (*municipality*) がある。ポーンペイ島には、ポーンペイ州に属す 11 の行政区のうち、マタラニーム (*Madolenihmw*)、ウー (*U*)、キチー (*Kitti*)、ネッチ (*Nett*)、ソケース (*Sokehs*)、コロニア・タウン (*Kolonia Town*、以下コロニア) という 6 つの行政区がある。各行政区には民主主義的な選挙で選ばれた行政区長 (*chief minister*) がいる。残り 5 つの行政区はポーンペイ島の離島にある。なお、コロニアはポーンペイ州の州都である。ミクロネシア連邦の首都パリキールはソケース行政区内にある。

以下の記述では首長制の政体に言及するが、便宜的に、ポーンペイ語のウェイ (*wehi*) を首長国、コウシャップ (*kousapw*) を村と訳出して記述する。首長国とは、「首長国の主」(*kaun en wehi*) である最高首長のナーンマルキと、「首長国の助役」(*sounsawas en wehi*) である副最高首長のナーニケン (*Nahnken*) を頂点に編成される政体である。清水によると、このような首長国の政体は、双分的・二重首長制組織として理解される [清水 1989: 130]。村は首長国の下位集団であり、村首長 (*soumas en kousapw*) と副村首長 (*peleindahl*) を頂点に構成される政体である。2012 年当時のポーンペイ島には、5 つの首長国と 154 の村があった。

ここで行政区と首長国の関係について概観する。コロニアとネッチを除く行政区には、名前と地理的な境界を共にする首長国が重なっている。たとえば、ウー行政区とウー首長国は地理的な境界を共有する。ネッチ首長国はコロニア行政区とネッチ行政区を包含する (図 2-2)。これらの首長国は行政区と地理的な境界を共にするが、政治的には分離されている。つまり、行政区長は最高首長と一致せず、行政区と首長国は政治的に切り離されている。つまり、ウー行政区とウー首長国は地理的に同一であるが、政治的に重なり合うことはない。それより下位の行政単位はない。

2010 年の人口調査資料によると、ポーンペイ島の総人口は 34,789 人である [Division of Statistics, FSM Office of Statistics, Budget, Overseas Development Assistance and Compact Management 2012: 8]。ミクロネシア連邦における公用語は英語であるが、ポーンペイ住民は現地語のポーンペイ語で日常会話を行なう。ポーンペイ住民の大半はキリスト教徒である。2000 年の人口調査資料によると、ポーンペイ住民の約 56% はローマ・カトリック教会、約 34% はプロテスタントのユナイテッド・チャーチ・オブ・クライスト教会 (*United Church of Christ*: 会衆派)、約 1% はセブンスデー・アドヴェンティスト派教会 (*Seventh Day Adventist*)、約 2% はプロテスタントのバプティスト派教会 (*Baptist*)、約 1.5% は末日聖徒イエス・キリスト教会 (*Latter Day Saints*: モルモン教会)、約 5.6% がその他の宗教に属している。その他の宗教には、プロテスタントのアッセンブリーズ・オブ・ゴッド教会 (*Assemblies of God*、ペンテコステ派) などが含まれる [Division of Statistics, Department of Economic Affairs 2002: 54, 315]。

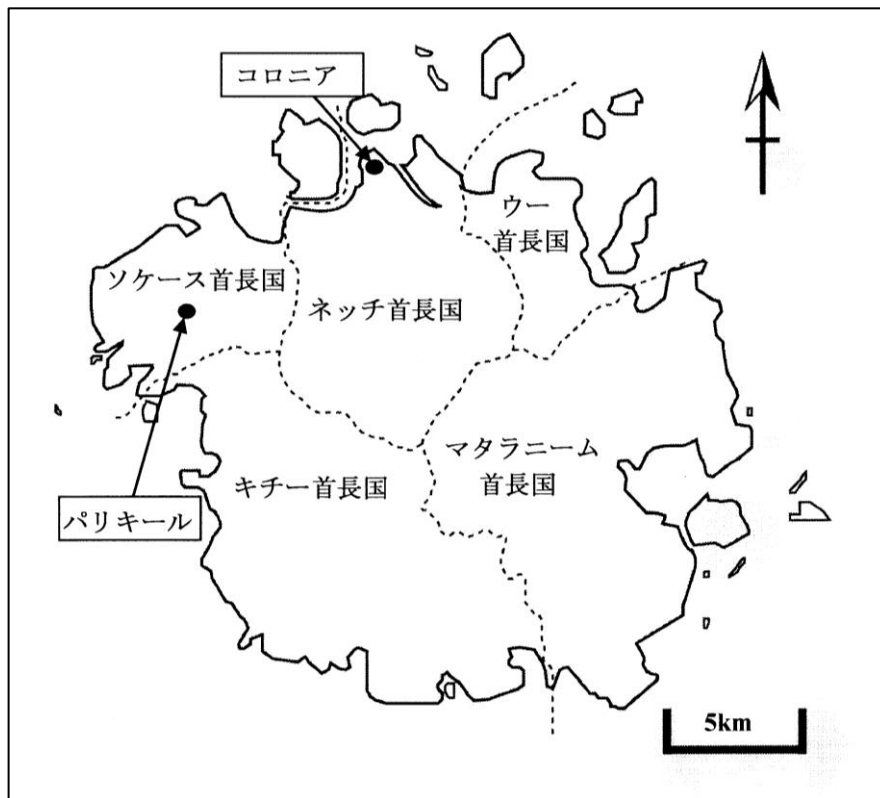


図 2-2 ポーンペイ島における 5 つの首長国=行政区

出所：リーゼンバーグの報告書 [Riesenberg 1968: 9] をもとに筆者作成

2000 年の人口調査資料にもとづく、学生や主婦や定年退職者を除く 15 歳以上の労働人口のうち、約 46.6%の住民が市場での売買も含む農耕や漁業活動に従事する。さらに、約 28.7%が民間の賃金労働者、約 21.8%が公務員、約 1.8%がアメリカ合衆国などの外国政府からの雇用者、約 1.0%が自営業や家内労働者である [Division of Statistics, Department of Economic Affairs 2002: 19, 72]。民間の賃金労働には外国人向けのホテルやレストラン、小規模商店などが含まれる。公務員の給与は、アメリカ合衆国とミクロネシア連邦のあいだで 1986 年に締結された自由連合協定 (Compact of Free Association) にもとづく財政援助によって保障されている。なお、自国の通貨を持たないミクロネシア連邦ではアメリカドルが通貨である。

連邦政府機関や行政機関、教育機関、そして観光客などの外国人を主な対象にするホテルやレストランは、ミクロネシア連邦の首都パリキールとポーンペイ州の州都コロニアを中心とする島の北部に集中している。そのため、コロニア行政区では労働人口のうち民間の賃金労働者が約 49.7%、公務員が約 34.5%、島北部のその他の行政区(ネッチ、ソケース、ウー)では民間の賃金労働者が約 31.9%、公務員が約 23.1%というように、島北部においては相対的に賃金労働や公務員の割合が高い [Division of Statistics, Department of Economic Affairs 2002: 19, 72]。

ミクロネシア連邦の学校制度は、アメリカ合衆国の 8・4 制をモデルにしている。満 6 歳以上の子どもに対する義務教育を実施する初等学校 (elementary school) は 8 年制、その後に進学する高等学校 (high school) は 4 年制である。ポーンペイ島の公立高校は、コロニアにあるポーンペイ島中央高等学校 (Pohnpei Island Central High School) の 1 校のみである。初等学校と高等学校にはキリスト教系の私立校もある。高等教育機関としては、ミクロネシア短期大学 (College of Micronesia) の本校と分校がある。ポーンペイ島中央高等学校とミクロネシア短期大学には食堂があり、ポーンペイ住民が雇用されている。

医療機関としては、ポーンペイ州立病院 (Pohnpei State Hospital) とフィリピン人の経営するジェネシス病院 (Genesis Hospital) がある。但し、医療技術が低いため、重病の場合には治療のためにグアムやフィリピンに患者が搬送される。

島内の主な交通手段は自動車による移動であり、乗り合いのタクシーもある。1990 年代にはポーンペイ島を 1 周する道路が完成し、島内各地への移動が容易になった。

現代のポーンペイ社会は、諸外国との接触のなかで歴史的に形成された。過去 2 世紀の歴史において、グアムとキリバスを除くミクロネシア地域の島々は、キリスト教の伝来後、スペイン (1885-1899 年)、ドイツ (1899-1914 年)、日本 (1914-1945 年)、アメリカ合衆国 (1945-1986 年: パラオは 1994 年) という 4 カ国からの統治を受けた。このうち、スペインとドイツによる植民地統治とは異なり、日本の統治は国際連盟の委任統治領 (League of Nations mandate)、アメリカ合衆国の統治は国際連合の太平洋諸島信託統治領 (The United Nations Trust Territory of the Pacific Islands) という形式であった。ミクロネシア地域は東アジアと東南アジアの窓口であるという地政学的条件を有するため、アメリカ合衆国は今でも政治・軍事的に重要な拠点とみなしており、ミクロネシア諸国家の独立後も自由連合協定にもとづく財政援助を通して関係を築いている。日本も、戦前と戦中に統治国であったという歴史的関係から、政府開発援助 (Official Development Assistance: ODA) を中心に密接な関係を図っている。

ポーンペイ島はこうした諸外国による統治を経て 1986 年にミクロネシア連邦の一部として独立した。諸外国による統治過程における政治経済的条件の変化は住民の社会生活のみならず、首長制の存立にも大きく影響した。本章の以下の記述では、諸外国の統治下において首長制がいかに変容したのか、その帰結として独立後のポーンペイ社会において首長制がどのような位置を占めているのかについて、文献資料の検討をもとに明らかにする。

但し、ポーンペイの首長制がキリスト教の伝来や諸外国による統治以前の歴史過程のなかでも変遷してきたことに留意する必要がある。さらに、サーリンズやトーマスの歴史人類学 [サーリンズ 1993; Thomas 1989a] が論じるように、諸外国による統治の影響はつねに一方向的ではなく、現地社会の側の主体的な反応と共に歴史を創るも

のである。そのため、本章の歴史記述において筆者は、則竹や中山などのポーンペイ社会に関する先行研究と同様に〔則竹 2000; 中山 1986 など〕、諸外国の統治という外的な要因を考慮しつつも同時に、ポーンペイ住民の側の実践や歴史観といった内的な要因を踏まえた記述を行なう。

## 2. 口頭伝承にみる首長制の価値の源泉

本節においてはまず、諸外国からの統治以前における首長制の政体を概略する。そのうえで、民族史学 (ethno-history) 的な研究成果に依拠しつつ、ポーンペイ住民の歴史観における首長制の源流を紐解き、首長制を支える価値の源泉を明らかにする。

文字によって書かれた歴史に比べれば、口頭伝承は過去に遡るほど、正確な史実から乖離する傾向にある。しかし、口頭伝承の意義は、正確な史実というよりは、その社会にある程度共有されている歴史観、すなわち現在の人々がどのように自社会の過去を認識しているのかを明るみに出すことである。したがって、首長制にかかわる口頭伝承は、ポーンペイ住民が首長制をどのような起源にもとづくものと捉えているのか、首長制を支える価値を他のいかなる価値との関係性から把握しているのか、現在の出来事をどのような過去の積み重ねの上にあるものと捉えているのかを理解するうえで有用である。

なお、以下の記述では、母系親族集団に言及をするが、過去の民族誌〔Petersen 1982a など〕に倣って便宜上、ポーンペイ語のソウ (*sou*) を母系クラン、ケイム (*keimw*) を母系サブクラン、ケイネック (*keinek*) を母系リネージとする。

### (1) 諸外国からの統治以前における首長と住民の関係

口頭伝承を検討する前に、ポーンペイ社会における首長制の政治体系を概説する。清水によると、少なくとも 19 世紀における西洋人との接触時点では、現在と同様に、最高首長と副最高首長を頂点とする 5 つの首長国が成立していたという〔清水 1987: 224〕。この項では、西洋人との接触以前のポーンペイ社会の政治体系を説明する。

当時のポーンペイ社会において、最高首長は首長国全ての土地を所有し、その土地を村という単位で首長国内の有力者と彼の母系クランに分封した。清水によれば、本論文において村と訳出したコウシャップ (*kousapw*) の字義通りの意味は、「土地 (*sahpw*) に居住する (*kousoan*)」である〔清水 1985a: 197〕。土地を分封された有力者は同クラン内の幾つかの母系リネージへと土地を分封し、母系リネージが集团的に土地を貸借する形で住民は土地の用益権を得た。各リネージが使用する土地は、区画 (*paliensapw*) と呼ばれた〔須藤 1989a: 157-161〕。

住民たちは土地の分封に対する返礼として、最高首長に対して食物の貢納や戦争への貢献などの協力をした〔中山 1986: 63〕。祭宴においても、食用のイヌ (*kidi*)<sup>(1)</sup>、

ヤムイモ (*kehp*)、カヴァなどの大量の食物を貢納した。ヤムイモの欠乏期には、パン果 (*mahi*) が貢納された。とくにパン果やヤムイモの初物献上 (*nohpwei*) は、最高首長を介して在来の至高の神 (*enihlap*) へと捧げられ、その年の収穫への感謝と翌年の豊饒の保証を示すものとされた [清水 1989: 131]。

他方、最高首長は、住民たちに首長国称号 (*mwar en wehi*) を授与した。首長国称号は、「(祭宴において人々を) 見下ろす者の側」(*pali en soupeidi*) と呼ばれる最高首長系統と、「ナーニケン側」(*pali en Nahken*) と呼ばれる副最高首長系統に分かれる。前者は「高貴な男たち」(*oloiso*)、後者は「高貴な子どもたち」(*seriiso*) とも呼ばれる。両系統における各称号は、最高首長から首長国の男性成員に与えられる。男性成員の妻は、夫の称号に準じて定められた称号を保持する。たとえば、ナーンペイ (*Nahnpei*) の称号を持つ男性の妻は、ナーンパイペイ (*Nahnpeiwei*) の称号を保持する。

首長国称号は各々の系統内において単線的に配列されている。そのため、称号の順位は、称号保持者に「名誉」を感じさせる [清水 1995: 45]。理念的には、両系統の上位 12 の称号がとりわけ重要である。表 2-1 は、筆者が調査したウー首長国の上位 12 の称号を示したものである。上位 12 の称号がどのように配列されているのか、上位 12 の称号にどのような称号が含まれるのかについては、首長国ごとに異なる。

表 2-1 において最高首長系統の最上位にあるサーンゴロとは、最高首長が保持する称号である。それぞれの最高首長はナーンマルキとは別に、首長国ごとに異なる称号を保持する。系統が異なる場合には称号の順位によって序列が判断され、称号の順位が等しい場合には最高首長系統が副最高首長系統に優先する。表 2-1 を例にすると、ワサーイ (*Wasahi*) はイソ・ナーニケン (*Iso Nahken*) よりも低位であるが、イソ・ナーライム (*Iso Nahlaimw*) より高位である。

上位 12 位の首長国称号を保持する者は、政治的に重要な役割を果たす「(人々を) 見下ろす者」(*soupeidi*) であり、残りの成員である「平民」(*aramas*) とは区別される。ここでいう平民の字義どおりの意味は「人間」である [Riesenberg 1968: 8; 中山 1986: 60; 清水 1999: 417]。

最高首長系統の称号は、特定の母系クランの男性成員のみが保持する<sup>(2)</sup>。副最高首長系統の称号は、残りすべての母系クランの男性成員が保持する。ポーンペイ社会には 18 の母系クランがある。母系クランは各々に固有の名前を持ち、クラン間に序列はない [Riesenberg 1968: 6; Petersen 1982a: 20; cf. Hanlon 1988: 211]。各クランにはトーテム信仰がある<sup>(3)</sup>。母系クランは外婚単位であり、クラン内婚は規範的に許されていない。

表 2-1 最高首長系統と副最高首長系統における上位 12 の称号

(2012 年時点のウー首長国)

順位	最高首長系統	副最高首長系統
1	サーンゴロ ( <i>Sahngoro</i> )	イソ・ナーニケン ( <i>Iso Nahnken</i> )
2	ワサーイ ( <i>Wasahi</i> )	イソ・ナーライム ( <i>Iso Nahlaimw</i> )
3	タオク ( <i>Dauk</i> )	ナーンサウ・ルルン ( <i>Nahnsahu Ririn</i> )
4	ノース ( <i>Noahs</i> )	ナーナパス ( <i>Nahnapas</i> )
5	ナーナワ ( <i>Nahnawa</i> )	ナーマタウン・イティート ( <i>Nahmadaun Idehd</i> )
6	ナーンペイ ( <i>Nahnpei</i> )	ソウウェル・ラパラップ ( <i>Souwel Lapalap</i> )
7	ナーンクロウン・ポーン・タケ ( <i>Nahn Kiroun Pohn Dake</i> )	レペン・ルルン ( <i>Lepen Ririn</i> )
8	ナーリック・ラパラップ ( <i>Nahlik Lapalap</i> )	クロウン・エン・ウー ( <i>Kiroun en U</i> )
9	ナーニード・ラパラップ ( <i>Nahnid Lapalap</i> )	オウ・ルルン ( <i>Ou Ririn</i> )
10	ルンプイ・ラパラップ ( <i>Lomwpwei Lapalap</i> )	ソウマタウ ( <i>Soumadau</i> )
11	ナーンクロウン ( <i>Nahnkiroun</i> )	カニキ・ルルン ( <i>Kaniki Ririn</i> )
12	サウデル ( <i>Saudel</i> )	ナーン・ポーンペイ ( <i>Nahn Pohnpei</i> )

出所：現地調査をもとに筆者作成

最高首長系統の称号を保持する男性は、その男性とは異なる母系クランに属する女性と結婚する。彼らのあいだに生まれた息子はその母親と同じクランであり、副最高首長系統の称号を保持することになる。筆者が聞き取りで得た情報によると、副最高首長に就任する者の条件とは、「貴族の血」(*intah soupeidi*)が流れていること、すなわち最高首長系統の第 1 位から第 4 位までの称号保持者を父親に持つことである。最高首長と副最高首長はしばしば血縁関係にあり、実の父親と息子であることもあったという。逆に、副最高首長系統の称号を持つ男性は、最高首長系統の称号保持者を抱える母系クランの女性と結婚することを奨励される。そのあいだに生まれた息子は最高首長系統の称号を得る資格を手にし、最高首長に昇進する可能性を持つ [中山 1985: 859]。最高首長には、母系クラン内で最も系譜的序列が高い男性が就任するのが望ましいとされる [清水 1989: 136]。

首長国称号の継承には系譜的な側面が考慮されるとはいえ、祭宴での貢献や軍事的な手柄といった獲得的側面が重視される。個々の称号授与は最高首長と副最高首長が



その都度決定する [Riesenberg 1968: 34]。称号保持者の死亡や、最高首長による称号の剥奪によって空位が生じると、最高首長による称号の授与を通して下位の者が昇進する。この意味では最高首長と副最高首長も世襲ではなく、彼らの死後はそれぞれの系統内の称号保持者が首長の位置に昇進する。

その他の首長国称号には、「お召し上がり物の称号」 (*mwar koanoat*) あるいは「司祭の側 (*pali en samworo*)」と総称される名誉称号や、夫を亡くした未亡人の女性に与えられる寡婦称号 (*lengileng en liohdi*) がある。名誉称号はもともと祭祀における宗教的職能や儀礼的責任にもとづいて司祭が保持する称号であったが、現在ではそのような性格は失われている [Mauricio 1993: 64; Riesenberg 1968: 43]。現在の名誉称号は出自や系譜とは全く無関係に、最高首長が住民の貢献や能力といった獲得的側面を考慮して与えるものである。

整理すると、首長国称号は4種類である。(1) 最高首長の系統の称号、(2) 副最高首長の系統の称号、(3) 名誉称号、(4) 寡婦称号の系統である。最高首長から土地や称号を授与された者はその見返りとして、初物献上や儀礼財の供出など、首長国への貢献を求められる。首長国への貢献は「仕事」 (*doadoahk*) ないし「義務」 (*pwukoa*) である。これらの貢献を怠る者や、最高首長に無礼を働く者は、土地や称号を剥奪されることもある [Riesenberg 1968: 53-55]。

首長国の下位単位である村にも、ほぼ類似の称号体系がある。村首長 (*soumas en kousapw*) は最高首長から任命される。村首長は首長国の場合と同様に、村への貢献度に応じて村称号 (*mwar en kousapw*) を住民に与える。村称号は、村首長系統と副村首長系統に分かれる。村首長系統の称号は、特定の母系クランの男性成員に限定される。その他のクランの男性成員は、すべて副村首長系統である。各系統内において村称号は単線的な順位を持つ。筆者のインフォーマントの男性 (69歳) によれば、それぞれの系統における上位7つの称号は、「(祭宴において) 呼び上げられる称号」 (*mwar en pwekipwek*) として、その他の村称号とは区別される。この2つの系統に加えて、出自クランとは無関係に村首長から与えられる名誉称号と寡婦称号がある。

## (2) 首長制の源流

上記のように、ポーンペイ社会における首長制の政体は位階序列的に構成されている。だが、首長制と位階序列がいかに価値づけられているのかについては、形式的な制度の検討のみからは明らかにならない。本項では、清水と民族史学者のデヴィッド・ハンロン (David Hanlon) が収集した口頭伝承をもとに、ポーンペイの歴史観において首長制の源流がいかに捉えられているのかを検討する。そうした歴史観の検討により、最高首長と副最高首長の役職と権威の源泉が何に由来し、位階序列がいかなる価値に支えられているのかを明らかにする。

清水によれば、ポーンペイ社会の歴史は、住民が認識する歴史において4つの時代に分かれる。考古学者による年代測定も踏まえると<sup>(4)</sup>、BC1000年頃からAD500年頃までの「人間の時代」(*mwehin aramas*)、500年頃から1500年頃までの「シャウテレウル王の時代」(*mwehin Saudeleur*)、1500年頃から1830年頃までの「ナンマルキの時代」(*mwehin Nahnmwarki*)、1830年頃から現代までの外国人の時代(*mwehin mehn wai*)である[清水 1990: 535]。ハンロンも清水と同様の時代区分を指摘するが、最初の時代を「建造の時代」(*mwehin kawa*)としている[Hanlon 1988: 8]。清水とハンロンのいずれも、これらの時代の画期は、近隣諸島民や白人などの外来者の到来によって特徴づけられると述べる。

「人間の時代」または「建造の時代」は、16人の男女を乗せたカヌーがポーンペイ島に到来するところから始まる[Hanlon 1988: 4-8; 清水 1990: 538-544]。彼らはまず岩と土で土地を築いた。彼らは大きくなった土地に「石積みの祭祀場」(*pei*)という名を与え、その土地の「上」(*pohn*)にある全てのものを「ポーンペイ」(*pohnpei*)と名づけた。そして、ポーンペイ人の祖先は、次々に来訪する外来者の助けを借りつつ、豊かな植生に囲まれた家屋での生活を実現したという。

その後は、異なる出自と起源を持つ外来者がポーンペイ社会に受け入れられ、ポーンペイ社会における母系親族集団の始祖となることによって、母系親族集団にもとづく社会の基礎が作られたという[Hanlon 1988: 7]。しかし、口頭伝承によると、「人間の時代」の末期には、人口増加のなかで住民の多様化が進むにつれて争いが生じ、住民たちを統括する指導者とそれにもとづく社会秩序が必要とされた。続く2つの時代は、外来起源の強力な指導者—「外来王」[Hanlon 1988: 9]—によって社会秩序が確立した時代として提示される[Hanlon 1988: 8-9]。

「シャウテレウル王の時代」[Hanlon 1988: 9-21; 清水 1990: 545-548]には、オロシーパ(Ohlosihpa)とオロソーパ(Ohlosohpa)という名前の2人の兄弟がカチャウ・ペイティ(*Katau Peidi*)という西方の島から来島した。2人の兄弟は、他の住民と神々の助力のもとに、ナン・マドール(*Nan Madol*)という石造りの巨大な建造物(写真2-1参照)を築き始めた。現在では遺跡になっているナン・マドールは、海上に浮かぶ大小約95の人工島から構成される<sup>(5)</sup>。人工島はそれぞれに固有の名前や伝承をもち、各島の間には水路が張り巡らされている。これらの人工島にはおもに玄武岩で築かれた幾つもの巨石建造物がある。



写真 2-1 ナン・マドール遺跡における首長墓の周壁

出所：2012年2月25日関根久雄氏撮影

2人の兄弟はナン・マドールの建造過程で権勢を拡大した。彼らは全島を統一する王朝を築き、ナン・マドールを居城とし、政治的かつ宗教的な統一の中心とした。オロシーパの死後、オロソーパがシャウテレウルという王位称号を保持し、最初の王として君臨した。シャウテレウルの王位継承者は、ティプラップ (*Dipwilap*)・クランの成員に限定された。シャウテレウル王朝は、土地の分割において統一以前の在来勢力を認め、それぞれの地域を治める首長に称号を与えることによって新たな統治体制に組み入れた [Hanlon 1988: 13]。

シャウテレウル王朝は、パン果とヤムイモの初物献上をはじめとして、農耕の季節ごとに定められた食物貢納を住民たちに対して義務づけた。王朝への貢納が完了すると、住民から地方の首長に対して類似の貢納が行なわれた。王朝は、食物貢納の基礎となる土地に対する支配を重視し、土地の支配を象徴的に再認する祭宴を実施した。ナン・マドールでは、そのような祭宴を執り行う司祭に対して王朝から与えられた称号をはじめとして、職能と責任を伴う称号の体系が発達した。司祭がナン・マドールの祭祀場イティート (*Idehd*) で毎年執り行う「土地の大祭」 (*Pwung en Sapw*) は、シャウテレウル王朝からナン・サモール (*Nahn Samwohl*) という海ウナギに対してウミガメ (*wehi*) を儀式的に貢納するものであった。この儀式を通じて、シャウテレウル王は、シャウテレウル王が崇拝する神とポーンペイ住民との関係を媒介した [Hanlon 1988: 14-15; 清水 1990: 550]。

しかし、強欲なシャウテレウル王による専制支配のもとで、住民たちは不満を募ら

せ、シャウテレウル王朝が崇拝する神と、住民が崇拝する雷神ナーン・サブエ (*Nahn Sapwe*) との関係に亀裂が生じた。ポーンペイ島を逃げ出したナーン・サブエは、現在のコスラエ島と推測される東方のカチャウ・ペイタック (*Katau Peidak*) で年長の女性と結合し、イショケレケル (*Isohkelekel*) が生まれた。イショケレケルは 333 人の従者を連れてポーンペイ島に上陸し、ポーンペイ住民と関係性を築きつつ、武力でシャウテレウル王朝を打倒した。イショケレケルはナーンマルキの称号を名乗り、現在のマタラニーム首長国にあたる地域の最高首長になった。第 3 の時代である「ナーンマルキの時代」が始まったのである [Hanlon 1988: 15-21; 清水 1990: 554-555]。

イショケレケルは、シャウテレウル王朝時代の祭祀体系と称号体系を借用した。だが、彼はナン・マドールにおける王朝政治ではなく、より住民と距離の近い政治を指向した。彼は首長層以外の住民も参加可能な形に祭宴を整備し、称号体系も新たに整備した。さらに、外来の女性ではなく、ポーンペイ女性を妻に娶った。しかし、雷神ナーン・サブエから生まれたイショケレケルは神聖性を帯びており、最高首長と住民の距離は縮まらなかった [Hanlon 1988: 21-23]。以後の最高首長も、イショケレケルの出自集団であるティプンパーンメイ (*Dipwinpahnmei*) ・クランから輩出されたため、同様に神聖性を帯びていた。

最高首長と住民の距離は、副最高首長の誕生によって埋められた。イショケレケルとポーンペイ人女性のあいだに生まれたナーンレペニエン (*Nahnlepenien*) は、様々な慣習に違反して禁忌を侵した。だが、イショケレケルは彼を気に入ってナーニケンの称号を与え、マタラニーム首長国の副最高首長が誕生し、副最高首長を最上位とする称号の系統も創られた。ナーンレペニエンと同様の自由はその後の副最高首長にも認められた。ナーンレペニエンが神聖なイショケレケルとポーンペイ人女性とのあいだの子どもであるという理由で、最高首長と住民のあいだに結びつきが作られた [Hanlon 1988: 23-24]。

こうして最高首長と副最高首長を頂点とする政体がマタラニーム首長国に生まれた。但し、マタラニーム首長国がその領土を越えて拡大することはなかった。その後には島内各地の有力者に統一された他地域の首長国は、マタラニーム首長国の政体を模倣した。ウー首長国とキチー首長国はナーンマルキを最高首長とする政体を構成した。他方、ソケース首長国とネッチ首長国が成立したが、これらの首長国の最高首長はナーンマルキを名乗らなかった。代わりに、ソケース首長国の最高首長はワサーイ (*Wasahi*) という称号を、ネッチ首長国の最高首長はレペンネッチ (*Lepen Nett*) という称号を名乗った。こうして、西洋人との接触が始まる「外国人の時代」の到来までには、現在に続く 5 つの首長国が成立するに至ったという [Hanlon 1988: 29-30]。

以上のように、首長制に関する口頭伝承は、外来起源の支配者がポーンペイ島の土地や住民といかに関係を築いたのかを伝える歴史的物語として、西洋人との接触以前

の歴史を描く。こうした口頭伝承は、個々人によって知識の差はかなりあるが、たとえばイショケレケルの物語などは誰もが知るような話であり、その他の物語に関する程度共有されているものである。

口頭伝承において、初代最高首長のイショケレケルは、シャウテレウル王朝の圧政から住民を解放した英雄であると同時に、在来の神に出自を持つことで住民を超越する存在であった。こうした口頭伝承の論理に従うと、中山が指摘するように、最高首長位の継承者は「イショケレケルの後継者であることによって、すべての権威と〔神〕聖性の源泉であった」〔中山 1985: 859〕と言える。

また、シャウテレウル王朝は農作物の貢納を制度的に義務づけたが、王朝による土地の支配は、祭祀の実施を通じて王が神と住民を象徴的に媒介することによって正当化された。口頭伝承において、外来起源の支配者と住民との歴史的関係は、支配者が神と住民の媒介者としての位置を十全に獲得できるか否かによって左右されるものとして提示される。つまり、少なくとも口頭伝承では、最高首長と副最高首長による土地を通じた統治は、彼らが神聖な出自を持つという条件のみならず、彼らが住民と良好な関係を構築するという条件を満たすことによって達成されると考えられている。

さらに、位階称号の体系の成立は島全域を統一したシャウテレウル王朝の時代に遡り、イショケレケルを初代最高首長とする政体はそれに倣って新たに称号体系を確立した。ポーンペイ人の民族考古学者ルフィーノ・マウリシオ (Rufino Mauricio) は、「ソウ」(*sou*) を接頭辞とする称号が「ナーン」(*nahn*) を接頭辞とする称号よりも古い起源を持つと指摘する。「ソウ」称号を含む古い称号群は、現在の名誉称号や村首長が保持する称号に多く見られる〔Mauricio 1993: 64, 132〕。ソール・リーゼンバーグ (Saul Riesenberg) によると、それらの古い称号のなかには、シャウテレウル王朝時代の有力者や司祭が保持していたとされる由緒ある称号がある。他方で、「ナーン」を接頭辞とする称号はイショケレケル以降の最高首長の時代に作られた称号とされる〔Riesenberg 1968: 43〕。このように、現在の位階称号には、どのような立場の人物によってその称号が保持されていたのか、どのような政体によってその称号が制定されたのかといった過去が潜在している。

### 3. キリスト教の受容と首長制の展開

以下の4つの節では、西洋人との接触以後のポーンペイ社会における首長制の変容を検討する。本節では、キリスト教受容と首長制との関係を歴史的に描く。キリスト教的な価値体系と首長制にもとづく価値体系という2つの異なる価値体系がいかに接触したのか、その接触をポーンペイ社会がどのようなものとして受け入れたのかを明らかにする。

### (1) キリスト教受容にみる価値の調停

19世紀前半になると西洋人が来島するようになった。これら初期の西洋人は、西洋の物財をもたらしただけでなく、キリスト教の布教を行なった。最初にポーンペイ島を訪れた宣教師は、フランス人のカトリック神父であった。だが、1837年末から1838年半ばにかけての約7ヶ月間の布教活動は実を結ばなかった [中山 1985: 881-882; Hezel 1970: 220-221]。1840年から1850年にかけて、ポーンペイ島は捕鯨船の寄港地として栄え、ピーク時には年間40隻が寄港した [中山 1985: 874]。

カトリックによる初期の布教の失敗から15年後の1852年、アメリカ合衆国のボストンに本部を持つプロテスタントの海外伝道団組織アメリカン・ボード (ABC FM: American Board of Commission for Foreign Missions) により派遣された宣教師団が活発に布教活動を開始した。アメリカン・ボードは海外への福音伝道を目的として結成されたものである。プロテスタントによる布教は成功し、1860年代から1885年のスペイン統治開始までの期間に大半の住民の改宗が進んだ。最高首長たちは当初、カヴァの飲用や一夫多妻制などの首長制にもとづく慣習 (*tiahk*) に否定的なキリスト教と敵対傾向にあった。だが、プロテスタントに改宗する最高首長が現れると、信徒は首長制を否定する必要がなくなり、キリスト教と首長制の共存が可能になった [中山 1985: 883-902]。カトリックの布教はスペイン統治期まで再開されなかった。

キリスト教の受容が進んだ背景には、まず宣教師が住民に優れた西洋製品をもたらした点、1854年の天然痘の流行とそれによる人口減少のなかで、宣教師による治療や対応を契機として宣教師の力量と誠実さに対する住民からの信頼が確立された点がある。さらに、宣教師が現地語のポーンペイ語を学習し、表記法を確立したことにより読本や聖書の話などが現地語で印刷された点も見逃せない [中山 1985: 887-889]。

中山による民族史的な研究によると、宣教師の側は首長制の慣習に否定的であったが、統治者である最高首長や有力者を味方につけることを重要視しており、首長制自体を否定的に捉えているわけではなかった。住民の側でも、プロテスタント教会における牧師 (*wahnpoaron*)、伝道師 (*sounpadahk*)、役員 (*sounkouwa*) という位階制を、首長制の位階序列と類似したものとみなし、牧師の上に最高首長を置くことによって教会制度と首長制を接合することができた [中山 1985: 903-904]。

宣教師の側は、キリスト教の神を真の神としていたが、ポーンペイの伝統的宗教を否定的に捉えていたわけではなかった。他方、住民の側では、ポーンペイの神々を捉えるのと同じ枠組みでキリスト教の神を解釈し、キリスト教の神が在来の神に代わって最高首長を見守るという理解が登場した。さらに、キリスト教の神が英語の God からの借用語であるコーチ (*Koht*) として受け入れられた一方で、ポーンペイの在来の神々は聖書に記されている悪霊とみなされることで、聖書によって公認された存在となった。このようにして、キリスト教の神は至上の存在としてポーンペイの在来の神々

と共存することが可能になった [中山 1985: 906-907]。在来の枠組みと聖書の双方において在来の神々とキリスト教の神が共存したことにより、ポーンペイ住民は在来の神を信仰する枠組みを捨てることにはならなかった。筆者の調査時点では聖書の悪霊と在来の神々を結びつける語りは聞かれなかったが、在来の神と住民を媒介するという最高首長の象徴的な位置づけはその後も保たれ続けた。

## (2) カトリック教徒とプロテスタント教徒の党派形成

19 世紀後半、太平洋諸島の島々は西洋列強による植民地分割の波に晒されていた。1885 年には、ミクロネシアの島々の領有をめぐるスペインとドイツの対立をローマ法王が仲裁し、カロリン諸島がスペイン領に、マーシャル諸島がドイツ領になった。スペインは 1886 年にカロリン諸島をフィリピン総督の支配下に置き、1887 年にはポーンペイ島に政庁を設置して統治を開始した [松島 2007: 15-16]。スペイン政庁は、ポーンペイ住民からメセニエン (*Mesenieng*) と呼ばれていたコロニアに建設された。

スペイン政庁は当時の 5 人の最高首長を村長に任命し、毎月 20 ペソの俸給を与えた。とはいえ、スペイン政庁は、最高首長の既存の権利をそのまま認め、首長制にもとづく社会制度を改革することはなかった。そのため、各首長国の政体に変化はなかった。また、スペイン政庁は経済開発を意図していなかった [中山 1988: 117, 125, 130]。

スペイン時代には、カプチン修道会によるカトリックの布教が行なわれた。スペイン政庁はカトリック教会に財政援助を与え、教会周辺に守備隊を駐在させて宣教師の安全を計った。他方、アメリカン・ボードによる布教の成果として、スペイン統治の開始直前には、最高首長も含む住民の大半はプロテスタント教徒であった。そのため、スペイン政庁はカトリックの布教を推進しながらも、プロテスタント勢力を十分に考慮しなければならなかった [中山 1988: 130-131]。

カトリックの布教が進められるなかで、プロテスタント教会を背景に新興勢力となりつつあったポーンペイ住民やアメリカ人宣教師への対抗から、スペイン政庁やカトリック教会に接近する最高首長や住民が出現した。また、努力と献身を介した献金や食物と労働力を教徒に求めるプロテスタント教会に対して、そのような努力や献身を求めないカトリック教会に魅力を感じて改宗した住民もいた。逆に、カトリックの布教やコロニア建設を強引に進めようとしたスペイン政庁に対して反感を持ち、より一層プロテスタントに傾倒する最高首長や住民も現れた。さらに、首長位に就くための系譜的な条件を持たない住民にとって、プロテスタント教会の位階制は、島内における影響力拡大のための手段を提供していた [中山 1988: 118-126, 128-129]。

カトリック教会の布教がプロテスタント教会との対抗のなかで進むと、島の南部に勢力を持つプロテスタントに対して、島の北部に勢力を持つカトリックという 2 つの党派が形成された [中山 1988: 126]。

### (3) キリスト教の党派と最高首長位の継承

以下では、カトリック教徒とプロテスタント教徒の対立が首長制にいかなる影響を及ぼしたのかについて、筆者の調査対象地であるウー首長国の事例のもとに明らかにする。ウー首長国は島の北東に位置し、アワク、ナヌー (*Nan Uh*)、サラタック (*Saladak*)、チャカイユ (*Takaieu*)、デーペック (*Dehpehk*)、マントペイティ (*Mwnad Peidi*)、マントペイタック (*Mwand Peidak*) という地域に分かれる (図 2-3)。

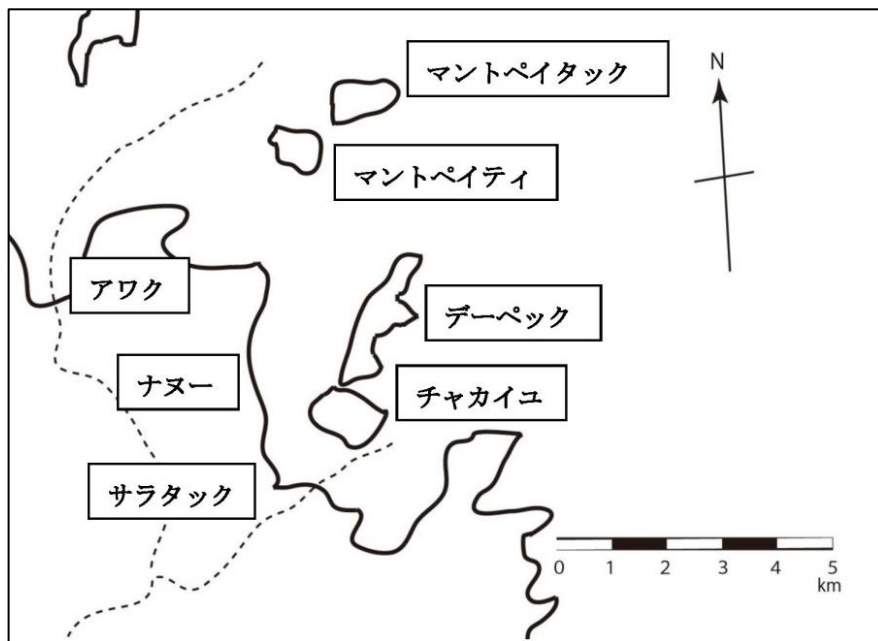


図 2-3 ウー首長国内の主要な地名

出所：リーゼンバーグの報告書 [Riesenberg 1968: 9] をもとに筆者作成

ウー首長国において、最高首長系統の称号を得る資格にあるクランは、ラシアラップ (*Lasiatap*)・クランである。筆者の聞き取りによると、西洋人との接触以前において、ウー首長国の最高首長の役職は、ラシアラップ・クランの成員のなかでも、ナヌーに拠点を置くソンペイコン (*Sounpeikon*)・サブクランの出身者によって独占されていた。加えて、彼らは最高首長系統の高位称号も母系リネージ内で独占していたという。

他方、同時期におけるウー首長国北部のアワク地域は、ウー首長国から自律性を保つ首長国であり、当時はマタル (*Madar*) という名前であった。ピーターセンによれば、当時のマタル首長国における最高首長位称号のソウリック (*Soulik*) も同じくラシアラップ・クランに継承資格があったが、ソンペイコン・サブクランではなく、ソウリップエンチアーク (*Soulipwentiahk*)・サブクランの出身者が独占していた [Petersen



1982a: 27-28]。ソウリップエンチアーク・サブ克蘭は、もともとはキチー首長国に起源を持つ親族集団であった。ある時、このソウリップエンチアーク・サブ克蘭はキチー首長国から追放され、ウー首長国のチャカイユ村の首長の助けを得て、ウー首長国の最高首長から現在のアワクにあたる領土を譲り受けた。その当時、マタル首長国とウー首長国は互いに自律的な関係にあり、マタル首長国はウー首長国の最高首長に対して初物献上を含む食物貢納を一切行なっていなかった。

1885年にスペイン統治が始まると、ウー首長国とマタル首長国はキリスト教布教に伴う党派争いに巻き込まれ、両陣営は対立することになる。この対立のなかで、島の南部（ウー首長国、マタラニーム首長国、キチー首長国）のプロテスタントに対して、島の北部（マタル首長国、ネッチ首長国、ソケース首長国）のカトリックという2つの大きな党派が形成された [中山 1988: 126]。

ウー首長国の最高首長と彼の属するソンペイコン・サブ克蘭はウー首長国の大半の住民とは異なり、カトリック教徒であった。1898年には、マタル首長国とソンペイコン・サブ克蘭から成るカトリック勢力は、プロテスタント教徒である残りのウー首長国の住民たちとの間で戦争に突入した。カトリック側にはネッチ首長国とソケース首長国の住民が、プロテスタント側にはマタラニーム首長国とキチー首長国の住民がそれぞれ加勢した。戦争開始当初はスペイン軍艦の支援を受けたカトリックが優勢であった。だが、同時期に勃発した米西戦争の過程でフィリピンにおいてスペイン海軍がアメリカ極東艦隊に敗北すると、カトリック勢力の後ろ盾であったスペイン軍が弱体化し、プロテスタントが優勢になった [中山 1988: 126-127; Petersen 1982a: 29]。

結果的にプロテスタント側が勝利すると、ウー首長国の最高首長は退位させられ、ウー首長国の沖合のマント島出身のソンバセート・サブ克蘭の出自を引く者が最高首長になった [中山 1988: 127]。マント島は今でこそ無人島であるが、当時はプロテスタント教会の活動の中心地であった。筆者の聞き取りによると、この戦争の結果により、プロテスタント教徒のソンバセート・サブ克蘭とカトリック教徒のソンペイコン・サブ克蘭の間では、交互に最高首長を輩出するという約束 (*inou*) が結ばれた。この約束は1950年代に最高首長であったペドロ（在位：1953～1960年）の時代まで長らく遵守された。

この時以来、ソンペイコン・サブ克蘭と交互で最高首長を輩出することになったソンバセート・サブ克蘭は、4つのリネージを持つ。マントペイタック・リネージ、マントペイティ・リネージ、サラターク・リネージ、チャカイユ・リネージである。これらの名前は表2-3の地名に対応し、それぞれのリネージの出自を示していると考えられる。このうち、マントペイタック・リネージがその後の最高首長を輩出した。

そのため、マント島にはウー首長国の高位称号保持者たちを葬るための共同墓地があり、その他の住民を葬るための墓地とは区別されていた。私の聞き取りによれば、

少なくともペドロが最高首長であった時代までは共同墓地に高位称号保持者たちが埋葬されていた。現在では共同墓地は使われておらず、最高首長を含む高位称号保持者が死亡した場合にも、遺体は屋敷地内に埋葬される。

このように、キリスト教の受容は、首長制にもとづく価値との調停という問題のみならず、首長国同士の同盟と対立にかかわる党派形成を促した。その帰結として、ウー首長国では母系クランにもとづく系譜的要因に加え、キリスト教の党派形成を背景としたサブクランの対立が首長位継承の条件を左右したのである。

#### 4. 土地改革を通じた首長制の変容

19世紀以前のポーンペイ社会では、最高首長が首長国内のすべての土地を所有しており、土地の分封を介して住民を支配していた。本節においては、諸外国による統治下における土地制度の改革を通じて首長制がどのように変容したのかを明らかにする。

##### (1) ドイツ政庁による土地改革と首長制の展開

1898年、米西戦争が終わると、アメリカとスペインはパリで講和条約を結んだ。そしてアメリカはグアムを獲得し、グアムを除くミクロネシアの島々（マリアナ諸島、カロリン諸島、マーシャル諸島）はドイツに売却された。ドイツのニューギニア総督はミクロネシアを管轄下に置き、ポーンペイ島、ヤップ島、ヤルート島にそれぞれ知事を配置した [松島 2007: 17]。

カトリック布教を除いて社会改革を指向しなかったスペイン政庁とは異なり、ドイツ政庁は経済開発を指向した。ドイツ政庁の重要な目標はコプラ増産であり、ドイツ政庁は成年に達した住民に毎月10本のココヤシを植えるよう命じた。だが、ココヤシ増産計画は失敗に終わり、ドイツ政庁はポーンペイの土地制度にプランテーション経営を妨げる要因があると考えた。ドイツ政庁は、最高首長に対する住民の食物貢納を撤廃する案をはじめとして、最高首長による土地の支配を制限するための土地改革案を立て始めた。さらに、経済開発を進めるための道路工事のために住民に年間15日間の強制労働を義務づけた [中山 1986: 64; 松島 2007: 18]。

ポーンペイ住民はこうしたドイツ政庁のやり方に不満を抱いていた。だが、土地改革の恩恵を受けるプロテスタントの住民指導者の影響により、南部地域の住民はドイツ政庁の土地改革案を受け入れた。他方、カトリック勢力であったソケース首長国の住民はプロテスタントの南部住民への対抗意識もあって、土地改革案に反対し孤立を深めていった。1910年、ソケース首長国の住民は反乱を起こし、ドイツ人知事と官吏を殺害し、ドイツ政庁の建物を焼き払った。この「ソケースの反乱」に対して、ドイツ政府はニューギニアの先住民部隊も含む約1000人の兵士を派遣し、抵抗運動を鎮圧した。結果として、ソケース首長国は壊滅した。さらに、ドイツ軍の圧倒的な軍事力

によって反乱が鎮圧されたことで、ポーンペイ住民は植民地政府の權威を受け入れざるをえなかった [中山 1986: 64; 中山 1991: 640; 松島 2007: 18]。

ドイツ政庁は「ソケースの反乱」を鎮圧した後、1911年に土地改革を断行し、最高首長の持つ土地権を否定した。翌年の1912年には、全島を109の村に分け、さらに909の筆に分割し、各筆の土地を占有する住民に土地私有権を認めた。そして、土地占有者の名前を記した証書である地券を発行した [矢内原 1935: 233]。ここでいう筆とは、ポーンペイ語の「区画」(*peliansapw*)に相当する。

土地改革の具体的内容は、土地改革時に発行された地券の裏面に全文11条から成る法律条項の記載があり、ドイツ語とポーンペイ語の双方で書かれた。これらの条文は植民政策学者の矢内原忠雄によって日本語に翻訳されている。矢内原の訳出によると、第1条には「本証券は永続的所有権を確保する」 [矢内原 1935: 234、漢字は常用漢字で表記] と書かれ、この条文によって最高首長ではなく土地占有者に所有権があることが明文化された。

地券に記載された条項は、最高首長の土地権を否定する一方で、最高首長に対する住民の義務についても定めていた。最高首長がドイツ政庁に対して全ての土地を移譲する代わりに、各村の義務として、最高首長に対して年に1回の「礼の祭宴」(*kamadipw en wahu*)を催し、ヤムイモとブタを貢納することが定められた。地券の裏面に記載された条文の第7条には次のような規定がある。

ナンマルキに対して敬意を表すべきカマチップ [祭宴] において、年1回カウシヤップ [村] がヤム芋1荷を提供すべし。但しカウシヤップを構成するバリエーションヤップ [区画] は一括してこれを提供するにあらずして、各個別々に持ち寄ることを要す。カマチップに使用さるべき飲食物は参集者平等にこれを持参すべし。ナンマルキはカウシヤップを若干の集団に分割し、各集団毎に上記カマチップを催さしむることを得。有称号者は年1回上記カマチップに自己所有の豚を1頭ずつ提供することを要す。上以外のカマチップについては、参集並に物品の提供共各人の任意とす [矢内原 1935: 239-240、[]内は筆者による補足、漢字は常用漢字で表記]。

現在のポーンペイ住民は「礼の祭宴」を古くから続く「慣習」の一部であると認識する。そして、「礼の祭宴」はパン果とヤムイモの初物献上のサイクルのなかで実施され、そのサイクルにおけるクライマックスと捉えられている。村の単位でも、村首長に1年に1度の敬意を示す「村の祭宴」(*kamadipw en kousapw*)が行なわれている。だが、実際には「礼の祭宴」の歴史は浅く、ドイツ土地改革の際に1年に1度最高首長に対して家畜や農作物を貢納する義務が成文化されたことによって始まったものであ

る [Petersen 1982a: 35]。但し、「礼の祭宴」の制度化は、最高首長に対する食物貢納の回数を制限する処遇でもあった。

最高首長が土地権を失ったことに対する更なる代償として、ドイツ政庁は改めて最高首長に行政的な位置づけを与え、住民から徴収した人頭税のなかから最高首長に年俸を支給した [中山 1986: 65]。このように最高首長が行政機構に組み込まれていくなか、ネッチ首長国とソケース首長国は、ドイツ統治時代の末期に行政の指導の下、最高首長の称号をナーンマルキに改めたという [Riesenberg 1968: 20]。他方、住民の側では、最高首長が行政の末端に取り込まれたことにより、植民地政策を首長制の枠組みに沿って受容することが可能になった [則竹 2000: 177]。

以上のように、ポーンペイ社会における首長制は、ドイツ政庁による土地改革を通じて土地という物質的な基盤を失い、最高首長の権限は縮小されることになった。他方、ドイツ政庁は最高首長を行政機構に組み込んで統制しようとした。首長制は植民地統治下において正当な位置づけを与えられたことによって、土地権を失った後も維持されたのである。

## (2) ドイツ政庁による土地改革と母系親族集団の変容

ドイツによる土地改革は、ポーンペイの母系親族集団のあり方にも大きな変化をもたらした。

少なくとも 20 世紀初頭まで、母系リネージは、最高首長が所有する土地の一部に対して用益権を認められ、妻方居住を原則とした居住と土地保有の単位であった [Petersen 1982b: 131; 杉浦 1944: 291; cf. 須藤 1989b: 44] <sup>(6)</sup>。とはいえ、清水によると、母系的な出自を持つ成員、その男性成員の子ども (*ipwipw*)、その子ども (男女) の子ども (*wahn mwahng*)、さらに、その子ども (男女) の子ども (*elin mwahng*) が文脈に応じて二次的成員として活動に動員されることがあった。その場合にも、ポーンペイ住民は、リネージ、すなわちケイネックの語をこの集団に当てた。清水は、ポーンペイのリネージにおける母系優位の双系的特徴に対し、「母系中軸の両系的複系」[清水 1985b: 21] と名づけている。清水のいう複系とは、複数の出自集団が優位さを伴って複合している形式である <sup>(7)</sup>。

ところが、このような母系優位の性格を持つリネージは、ドイツによる土地改革によって大きな影響を受けた。まず、母系リネージではなく、個々の土地占有者が地券の登記人とされることによって、集団ではなく個人に単一の土地所有権が認められることになった。とはいえ、当時のポーンペイ住民は、地券の登記人を排他的な土地所有権としてではなく、土地の保有や使用に携わる親族の代表という従来の枠組みで解釈したために、大きな混乱は起きなかった [清水 1999: 416]。

他方において、地券の裏面の条文のうち第2条には「所有権者死亡したる時は、各土地は一人の相続権ある男系の親族が包括的に之を継承する」[矢内原 1935: 234、漢字は常用漢字で表記]と記載され、男系相続が推奨された。さらに、男系相続のなかでも父親から息子への相続を最優先とすることも明記された。その結果、婚姻後における夫方居住の傾向が強まり、母系リネージは土地保有の単位としての機能を失っていった。但し、土地改革以前のポーンペイ社会においても、高位称号保持者を中心として夫方居住や父系的な土地相続が一部行われており、土地の使用は柔軟であった[須藤 1989a: 159-160]。そのため、ポーンペイ住民は土地改革をそれほど抵抗なく受容し実践することができた。

### (3) 日本統治時代の首長制と土地制度

1914年に第一次世界大戦が始まると、日本は日英同盟を根拠に参戦した。日本海軍はドイツ領であったミクロネシアの島々を占領し、臨時南洋群島防備隊を置いて軍政を敷いた。1918年には臨時南洋群島防備隊のなかに民政部が置かれ、民政が始まった。戦後のベルサイユ講和条約では新たな植民地支配を認めないことが諸国間で合意され、1920年には国際連盟による委任統治領制度が生まれた[松島 2007: 34-35]。

日本はミクロネシアの島々を委任統治領として統治し、1933年の国際連盟脱退以後も太平洋戦争の終戦まで統治を続けた。日本統治時代を通じて、これらの島々は南洋群島と総称された。1922年には南洋庁が設置された。サイパン、パラオ、ヤップ、トラック（現チューク）、ポナペ（現ポーンペイ）、ヤルートという6つの支庁が設けられ、本庁はパラオとされた。

南洋群島では経済発展に力が注がれた。現地住民の労働力に頼ったドイツ統治時代とは異なり、日本統治時代における経済開発の担い手は日本企業や日本人移民であった。南洋群島の経済活動に従事する日本人は増加の一途を辿り、ポーンペイ島では、1939年に日本人がポーンペイ住民の人口を上回った[中山 1994b: 90-95]。

日本人移住者が増加して経済発展が進むと、ポーンペイ住民の現金収入の機会も増加した。貨幣として日本円が使用された。商品生産として、コブラや象牙ヤシ果肉やオオハマボウ繊維の生産が重要であった。また、日本人移住者は、パン果やヤムイモ、タロイモ、バナナなどの農作物をポーンペイ住民から購入した。ポーンペイ住民のなかには、巡警（島民警官）や助教員として雇用される者もいた。ポーンペイ住民は、獲得した現金を用いて、イワシやサケの缶詰、塩や砂糖などの調味料、台所商品といった消費財を購入していた。しかし、ポーンペイ住民同士の関係において経済格差はほとんど見られなかった。そのため、日本統治時代における現金経済の浸透は首長制を脅かすほどの社会変化を引き起こすことはなかった[中山 1986: 68, 1994b: 96-100]。

土地政策に目を向けると、日本による委任統治時代には、ポーンペイ島の全ての土

地が南洋庁に移譲された。南洋庁は日本人入植者の土地利用に重点を置き、ポーンペイ人に対しては基本的にドイツ政庁による土地政策を踏襲した。但し、南洋庁は男系相続を規範としつつも、父親から娘への土地相続や養子への土地相続を認めるなど、母系出自にもとづく「慣習」的な土地相続に対して寛容な態度を取った〔中山 1989: 209〕。

他方、南洋庁はドイツ統治期以上に、土地に対する最高首長の権限を制限しようとした。たとえば土地の売買に関して最高首長の同意が不要とされ、最高首長が有していた労役徴発権や処罰権も廃止された〔中山 1994b: 96〕。さらに、南洋庁は、「慣習」にもとづく祭宴の実施を経済発展の障害とみなし、「礼の祭宴」を廃止しようとする試みのなかで、祭宴の主催には日本人警察官の許可を義務づけた〔Fischer 1974: 169〕。

しかし、日本統治時代には、ポーンペイ語の首長国は日本語で村、ポーンペイ語の村は日本語で字と呼ばれ、それぞれ行政上の位置づけを与えられた。1922年には『島民村吏規定』が制定され、行政上の村（ポーンペイの首長国）に総村長と村長が置かれた。原則として総村長には最高首長が、村長には副最高首長が任命された<sup>(8)</sup>。総村長には月額 35 円以内、村長には 20 円以内という報酬も支払われた〔中山 1994b: 96〕。こうして、南洋庁はドイツ政庁と同様に、土地に関する最高首長の権限を制限しつつも、最高首長と副最高首長に対して行政機構における位置づけを与えた。その結果として首長制は維持されたのである。

## 5. アメリカ信託統治時代における首長制の変容

ミクロネシアの島々を戦場とした太平洋戦争の結果、アメリカ合衆国は日本に勝利した。戦勝国のアメリカ合衆国は占領直後からミクロネシアの統治戦略を練り、1946年にはトルーマン大統領が「戦略地区」信託統治領という方針を宣言した。この案が国際連合の安全保障理事会で承認されると、1947年からミクロネシアの島々は「国際連合信託統治領太平洋諸島」としてアメリカ合衆国の統治下に置かれた。

本節では、アメリカ統治期における社会変容が首長制にどのような影響を与えたのかを検討する。

### (1) 議会制民主主義と首長制

アメリカ合衆国は、太平洋戦争を通じてミクロネシア地域の軍事的重要性を再認識した。そのような認識からアメリカ合衆国は、マーシャル諸島の核実験場をはじめとする軍事拠点を建設した。

アメリカ合衆国は占領直後から軍政を敷き、財産設備の復旧、教育・医療・福祉の改善、自治社会の確立に努めた。占領当初、アメリカ合衆国政府の統治方針は、住民が自らの政府を運営できるように奨励・支援すること、現地の伝統と慣習に配慮した

指令を発することであった。住民を統治するうえで有用な情報を得るために、人類学者、言語学者、地理学者、社会学者などから構成される CIMA (Coordinated Investigation of Micronesia Anthropology) が、イエール大学のジョージ・マードック (George Murdock) を中心に組織された。これらの人類学総合調査を通じて、マードックは 39 人の太平洋諸島研究者を養成したと言われている。他方において、アメリカ合衆国は、安全保障上の理由からミクロネシア地域におけるアメリカ人以外の入域を禁止する隔離政策を実施した。住民は公務員以外に雇用の機会はなく、援助物資と農漁業に依存する生活を強いられた。こうした隔離政策は、一般に「動物園政策」(zoo policy) と呼ばれている [中山 1987: 455; 須藤 2000: 336-340; 松島 2007: 102-106]。

アメリカ合衆国による信託統治領の統治は、高等弁務官を頂点に構成された。アメリカ合衆国政府は日本統治時代の支庁を受け継ぎ、マリアナ、パラオ、ヤップ、トラック (現チューク)、ポナペ (現ポーンペイ)、マーシャルという 6 つの地区 (district) を設置した。さらに、地方行政は行政区 (municipality) に分割して、行政長官 (Chief Magistrate) と行政区議会 (Municipal Council) を設けて統治した。並行して設置された裁判制度とともに、行政・立法・司法の三権分立の形式が整えられた [清水 1981: 341; 須藤 2000: 337]。ポーンペイ地区では、1948 年に首長国が行政機構に組み込まれ、日本時代の「村」からアメリカ行政下の「行政区」へと名称が変更された。

1952 年、首長制に配慮する形で議会制民主主義がポーンペイ社会に導入され、二院制のポナペ島議会 (The Ponape Island Congress) が設置された。ポナペ島議会は、選挙にもとづく衆議院 (The People's House) と、最高首長や副最高首長、それに準ずる高位者が自動的に選ばれる貴族院 (The Noble's House) から構成された。初期のポナペ島議会では貴族院の活躍が目立ち、1952 年の議会で両院を通過した決議案の多くが貴族院で提案されていた。ところが、英語の使用や多数決による意思決定、議会での討論に不慣れた首長たちは、議会政治に対する熱意を失い、ポナペ島議会を欠席するようになった [中山 1986: 68-72]。

1958 年、ポナペ島議会は、ポーンペイ島本島だけではなく、他の離島の代表をも含めた、ポナペ地区議会 (The Ponape District Congress) へと改組された。同年、機能不全に陥った貴族院は廃止され、公選議員のみから成る一院制になった。結果として、議会に関する知識や英語力を背景に選挙で勝利した議員によってポナペ地区議会は構成されるようになり、最高首長や副最高首長は全島にまたがる政治の舞台から遠ざかった [中山 1986: 69-70]。ポナペ島議会は 1963 年にはポナペ地区議会 (The Ponape District Legislature) へと改称された。

他方、初期の行政区では、行政長官に最高首長が任命され、副最高首長が補佐役とされた。その後、各行政区において憲章 (charter) が制定されると、行政長官は公選とされ、公選議員から成る行政区議会も設置された。当初は行政長官に最高首長や高

位称号保持者が選出されていたが、次第に、称号の位階によらず、行政能力に長けた者が選出されるようになった [中山 1986: 68-72]。他方、アメリカ合衆国政府は、最高首長の権限を制限した日本統治時代とは異なり、最高首長の権限に関心を寄せておらず、祭宴の実施を始めとする「慣習」に対して介入しなかった。そのため、「礼の祭宴」をはじめとする「慣習」的な祭宴が復興した [Fischer 1974: 169-170, 174-175]。

中山や清水によると、ポーンペイ住民は、このような議会制民主主義の導入に対して、首長国＝行政区の政治を「伝統的な事柄（祭宴や称号のシステム）と非伝統的な事柄（税金や法律の公布など）の二つに区別し」 [中山 1994a: 101]、前者を最高首長が、後者を行政長官が担当するものと解釈した。そのうえで、彼らは前者の政治を「ポーンペイの側」 (*pali en Pohnpei*) や「土地の側」 (*pali en sahpw*)、後者の政治を「外国の側」 (*pali en wai*) や「役所の側」 (*pali en ohpis*) と呼ぶ [中山 1994a: 101; 清水 1992: 135-158]。

最高首長はドイツ統治期以降に土地権を失ったばかりではなく、アメリカ統治期には議会制民主主義への関与も限定されることになった。ポーンペイ住民は、最高首長の関与しない議会政治や信託統治政府を首長制の枠組みで解釈することができなかつたため、「外国の側」や「役所の側」として首長制の外部に位置づけた。首長制は位階称号の授受と祭宴の実施において持続した [清水 1995: 53]。こうして、議会制民主主義と首長制という2つの異なる政治制度が併存するようになった。

## (2) 新興エリートの台頭と首長制

1960年代初頭には、世界的な植民地独立運動の気運が高まるなか、国際連合の調査団がアメリカ政府のミクロネシア政策を批判するなど、国際世論が信託統治に対して厳しい目を向けるようになった。それでも、アメリカ合衆国は東西冷戦における軍事戦略上の重要性からミクロネシアの島々を手放したくなかつたため、ジョン・F・ケネディ (John F. Kennedy) 政権の下で政策の転換を図った。アメリカ合衆国政府は、それまでの「動物園政策」を転換し、多額の資金を投じてミクロネシアの島々の経済水準を高める方向に舵を切ったのである [中山 1987: 456-457; 松島 2007: 115]。

1963年には、ケネディ大統領の要請により、ハーバード大学のアンソニー・ソロモン (Anthony Solomon) 教授を団長とするミクロネシア調査団が派遣された。調査団は、援助金の増額、平和部隊 (Peace Corps) の派遣、外国投資の促進、アメリカ合衆国への住民の招待を通じた親米観の育成、アメリカ式の教育機会の拡充、自治政府の設立などを政府に求める「ソロモン報告書」を提出した [松島 2007: 115-116]。

アメリカ合衆国による信託統治領に対するそれまでの財政支出は、1960年の680万ドルが最高であった。ところが、「ソロモン報告書」の提言以降、1963年には1,500万ドル、1970年には4,810万ドル、1976年には8,000万ドルにまで増額した [中山 1986:



72]。予算が年々増大するなか、行政機能の強化や公共事業の拡充が図られ、役人や医師や平和部隊の隊員が続々と派遣された。1970年代に投入された1,500人の平和部隊の隊員は、教育をはじめとして、医療、土木、漁業、民芸品、ビジネス、新聞発行なども指導した〔須藤 2000: 340〕。

さらに、政府や行政の要職を現地住民に移譲する政策が進行し、多数の現地住民が信託統治政府の官僚に採用された。1965年には、信託統治領全体を統括する立法府として、ミクロネシア議会（The Congress of Micronesia）が設置された。ミクロネシア議会は、6地区の人口比例で選出される21名の議員から成る下院と、各地区が平等に2名ずつ選出する上院との二院制であった〔須藤 2000: 341-342〕。

大量の平和部隊の派遣とともに、初等学校と高等学校の建設も進み、アメリカ式の学校教育が浸透した。1970年には224の初等学校、27の中等教育学校・高等学校、2つの短期大学が新設ないし整備された。各学校では平和部隊のみならず、現地住民も教職員や給食夫に雇用された。さらに、高等学校や短期大学の卒業生が政府機関に就業したため、1975年の公務員の数は12,000人にまで達した。ミクロネシアの基幹産業が政府雇用であると揶揄されたほどであった〔須藤 2000: 341〕。

アメリカ統治時代以降のポーンペイ社会では、アメリカドルが通貨であった。「ソロモン報告書」以来の経済政策の影響下において、ポーンペイ社会では、公務員や政治家といった政府雇用の住民が多く現金収入を得る機会に恵まれた一方、その機会を持たない住民にとって現金の獲得は困難であった。たとえば公立学校の教師の月収が200～250ドルであり、公務員の中にはそれを凌ぐ収入を得る者がいたのに対して、コブラや他の換金作物の生産で生計を得る世帯の月収は50ドルに過ぎなかった。現金経済の下で経済格差が生まれなかった日本統治時代とは異なり、アメリカ統治時代には、政府雇用の新興エリートとその他の住民のあいだに経済格差が生じたのである〔中山 1986: 73-74〕。

他方、最高首長はドイツ時代と日本時代にこそ島民官吏に任命されることで給与を受けたが、アメリカ統治期には伝統的政体における地位は考慮されず、政府からの経済保障を得ることができなかった〔中山 1986: 78〕。議会政治から遠ざかった最高首長は、独自に収入を得る方法を模索する必要があった。それに反して、政治家や公務員のなかには最高首長を上回る財力を手にする者が現れた。こうした新興エリートの経済力は首長制を脅かしうる要因であった。

最高首長は対応策として、新興エリートを自分たちの影響下に置くため、シャウテレウル王朝時代に遡るとされる古い首長国称号を復活させたり、新しい首長国称号を創出したりするなどの操作をして、新興エリートに高位の首長国称号を与えた。また、最高首長は、キリスト教の聖職者にも首長国称号を与えた。他方、新興エリートやキリスト教の聖職者も首長国称号を求めて、積極的に祭宴に関与した〔Fischer 1974; 54

中山 1986]。

最高首長による称号授与の結果、名誉称号をはじめとした首長国称号を獲得する者が激増した。たとえばキチー首長国では、伝統的に 3 つの名誉称号しか存在しなかったが、ポール・ダーククイスト (Paul Dahlquist) が 1971 年に作成したリストには 94 の名誉称号が記載されている [Dahlquist 1974: 188-189]。

政府機関や議会政治は「外国の側」や「役所の側」として首長制の外部に位置づけられた。そのため、新興エリートが信託統治政府のシステムのなかで地位を上昇させていったとしても、その地位は首長制にもとづいて表現されるものではなかった。むしろ労働の場を離れた日常生活において、社会的な承認は、最高首長や村首長から住民に授与される位階称号を通じて達成されていた [中山 1986: 77]。

位階称号は祭宴の場のみならず、日常的な諸場面での呼びかけに用いられ、敬語や礼節の作法の指標にもなる。成人男性は位階称号を保持することによって、その称号に見合う敬意を示され、社会的な尊敬を認められた感覚を得る。とりわけ最高首長から与えられる首長国称号は、ほとんどの成人男性が保持する村称号よりも高い価値を持つ。したがって、新興エリートにとって、高位の首長国称号を獲得することは、経済的成功の証を得ることにとどまらず、民主主義的な政治システムにおける成功を位階称号という媒体を通じて確認し、社会的な承認を勝ち得ることであった。このようにして、新興エリートは最高首長から称号を受け取り、祭宴に物財を投じることで、首長制を支えたのである。

### (3) 儀礼財の変容

最高首長による称号授与に対する新興エリートによる祭宴での貢献という互酬的な交換関係が強まってくると、祭宴における物財の性質にも変化が現れた。ブタ、カヴァ、ヤムイモという儀礼的に価値の高い物財に加えて、商店で購入した食料や日用品、布地、高級輸入品、さらには現金などを最高首長に貢納する住民が現れた [中山 1986: 78; 清水 1981: 340]。ジョン・フィッシャー (John Fischer) が報告した事例では、祭宴の参加者が「お金の木」(何百枚もの 1 ドル札を括りつけた木の枝) を高位称号保持者に贈呈したという [Fischer 1974: 171]。逆に、カヴァやブタ、ヤムイモは貨幣価値に換算されるようになり、最高首長のなかには、祭宴で献上されたカヴァやヤムイモなどを市場で売却する者も現れた。このようにして最高首長や高位称号保持者が経済的利益を得ると、住民のなかには、最高首長や高位称号保持者が祭宴や称号を「ビジネス」(*pisnis*) にしているという不満を漏らす者も現れた [中山 1994a: 102]

そのように住民が不満を持つ一方で、商品や現金は儀礼財として認められるようになっていった。ウー首長国では今から 4 代前の最高首長 (在位 1960-1991 年) の治世のときに現金を祭宴で用いることが認められ、祭宴において農作物や家畜の代わりに

現金を使用することが許されるようになった。現金がヤムイモの代わりになる理由について、ウー首長国の副最高首長は筆者のインタビューに対し、「あの時以来、お金は大事な物となった。農作物を助けるからだ。年寄りはいつまでも農作業ができるほど元気じゃない」と語っていた。

こうした流れを経た現在の祭宴では、おおよそ以下の物が儀礼財として扱われる。

- ・農作物：カヴァ、ヤムイモ、パン果
- ・家畜：ブタ、イヌ
- ・海産物：魚 (*mwahmw*)、ウミガメ、瓶詰めにされたナマコ
- 調理済みの食事：お盆 (*opwong*)、ボウル (*peisin*)、プラスチック容器入り弁当
- ・商品の詰め合わせ：ボウル、ココヤシ葉製バスケット (*kiam*)、ココヤシ葉製大型バスケット (*kiamoro*)
- ・現金

このうち、農作物と家畜、海産物は、男性が祭宴に持参する物である。とりわけ、カヴァとヤムイモとブタの3点は、祭宴における儀礼的価値が高い。ブタは男性が石焼き (*uhmw*) にした後、切り分けられて、主に男性の手によって参加者に再分配される。他方、調理済みの食事は、女性が主に煮炊き (*ainpwoat*) によって調理したり、商店で購入した物 (インスタントラーメン、菓子、砂糖、缶ジュースなど) を詰め込み、祭宴に持ち込むものである。調理済みの食事には食事の入っている器にもとづく序列があり、お盆、ボウル、プラスチック製容器の順に価値が高い (写真 2-2)。これは昼食や夕食として、主に女性の手によって祭宴の参加者に配られる。また、男女を問わず、高位の首長や称号保持者に対して商品や現金を献上する者もいる。高位の首長に献上される物財の場合、ココヤシ葉製バスケットによる包装を通じて敬意が表現される。さらに多くの敬意を示そうとする場合には、ココヤシ葉製大型バスケットが用いられる (写真 2-3)。



写真 2-2 お盆、ボウル、プラスチック製容器

出所：2011年10月10日筆者撮影（左）、2009年7月29日筆者撮影（中央）、2011年9月30日筆者撮影（右）



写真 2-3 ココヤシ葉製バスケットとココヤシ葉製大型バスケット

出所：2009年6月20日筆者撮影（左）、2010年2月11日筆者撮影（右）

アメリカ統治時代以降、物財は自動車やトラックによって会場に運ばれるようになった〔中山 1987: 459〕。祭宴や葬式が開催されると、会場の周辺には自動車やトラックが溢れる。祭宴の参加者は、労力や出費を惜しまず物財を用意する。祭宴当日になると、男性たちは数人がかりでヤムイモやカヴァを掘り出し、担いで運ぶためにブタの足を木の枝に固定する。他方、女性たちは朝から煮炊きを始め、祭宴のための食事の調理をする。調理済みの食物は、アメリカ統治時代に祭宴における儀礼財となり、そのことによって祭宴における女性の役割が増加したという〔cf. Kihleng 1996〕。手の空いている者は、コロニアのスーパーマーケットや小規模商店で商品を買集め、詰め合わせのセットを用意する。農作物や家畜の少ない家族は、市場などでカヴァや魚を購入する。現代ポーンペイの祭宴において現金や商品や自動車は不可欠である。

#### (4) 最高首長位の継承

ウー首長国の最高首長位継承については、プロテスタント教徒のソンバセート・サブ克蘭とカトリック教徒のソンペイコン・サブ克蘭が交互に最高首長を輩出するという、スペイン統治期の戦争以来の「約束」が守られ続けていた。そして1950年代には、ソンバセート・サブ克蘭のマントペイタック・リネージに出自を持つペドロが最高首長になった。

しかし、ペドロの死後、1960年頃にウー首長国では最高首長位をめぐる対立が発生する。「約束」に従えば、次代の最高首長はソンペイコン・サブ克蘭から選出されるはずであり、最高首長国系統・第3位のタオク（*Dauk*）の称号を保持していたポールが最高首長の座に就くと思われていた。だが、当時の最高首長系統・第2位のワサー

イ (*Wasahi*) の称号を保持していたパウルスは、自身より位階の低いポールが最高首長に就任することを拒んだ。

結果として、ポールとパウルスは互いに譲らず、両者が共に最高首長への就任を宣言し、1年間にわたってウー首長国には最高首長が2人乱立する事態が発生した。この争いは最終的に法廷に持ち込まれ、住民投票 (*usuhs*) による紛争解決が試みられた。投票の結果、プロテスタント教徒でソンバセート・サブクランのパウルスが勝利した。

パウルスはこの後30年間、最高首長の座にあった。最高首長位の継承に関して2つのサブクラン間の「約束」は反故にされた (表2-2参照)。最高首長系統・第2位の称号保持者が昇進するという形で、パウルス以後の最高首長は決定されてきた。

表2-2 ウー首長国の最高首長と出自集団

名前	在位 (年)	クラン	サブクラン	リネージ
ペドロ	1953-1960	ラシアラップ	ソンバセート	マントペイタック
パウルス	1960-1991	ラシアラップ	ソンバセート	マントペイティ
トウェイン	1991-1993	ラシアラップ	ソンバセート	マントペイティ
アレックス	1993-1995	ラシアラップ	ソンバセート	サラタック
エルマス	1995-1999	ラシアラップ	ソンバセート	マントペイティ
メルソール	1999-現在	ラシアラップ	ソンバセート	マントペイティ

出所：現地調査をもとに筆者作成

ドイツ政庁による土地改革以降に夫方居住・男系相続が浸透していった結果として、母系親族集団 (クラン、サブクラン、リネージ) は、徐々に日常的な生活単位 (集住や土地所有) の単位として機能しなくなり、全島にわたって離散するようになった [Petersen 1982a]。実際に筆者も、調査期間中に、これらの母系親族集団が団体的な活動を行っている様子を観察することはなかった。

他方で、母系クランは日常生活では役割を果たさずとも、首長位の継承や称号の獲得に関して重要な役割を果たしている。現在も最高首長や村首長になれるのは、特定の母系クランに出自を持つ男性だけである。現在では婚姻規制が徹底されているとは言いが、母系クランにもとづく外婚規則は現在も住民に意識されている。表2-2を見ると、パウルス以後の最高首長位の継承において、ラシアラップ・クランによる最高首長位継承が遵守されていることがわかる。表2-2を見る限りは、ソンバセート・サブクランが最高首長位を独占しているようにも見えるが、住民の語りによると、最高首長位の継承にかかわるのはサブクランではなく、クランであるという。

最高首長位の継承には特定の母系クラン (ウー首長国の場合はラシアラップ・クラ

ン) 出身であることに加え、最高首長系統内の称号の順位を昇進させ、第 2 位まで登り詰めることが必要であるとされる。次項では、こうした称号系統内の昇進について検討する。

### (5) 序列化を強める位階称号

ウー首長国では 1960 年から 1991 年までの長期にわたって、パウルスが最高首長を務めた。パウルスの統治時代にウー首長国の名誉称号となった称号に、レペン・マル (*Lepen Moar*) という称号がある。この称号はポウト (*Pwoud*) という由緒ある称号とともに、かつてのマタル首長国の最高首長が保持していた称号である。

マタル首長国はアメリカ統治以前の 1920 年代に、アワク首長国と名称を変えた。さらに、アワク首長国の最高首長がウー首長国の副最高首長の姉妹と結婚したことを契機にして、ウー首長国内のアワク村へと降格した [Petersen 1982a: 27-35]。マタル首長国時代の最高首長位称号であったソウリックは、首長国から村に位置づけが変わった後も、そのまま引き継がれた。アワク村は 1990 年代までに 6 つの村へ徐々に分裂したが、各々の村の首長位称号はソウリックのままであった。

ピーターセンによると、当時のアワク村の最高首長が保持していたレペン・マルの称号は、村首長が保持するには不適切なほどに偉大な称号であったため、しばらくはアワク地域のカトリック教会の司祭に与えられた。だが、パウルスは、自身の影響力拡大のために、レペン・マルの称号をアワク地域の司祭から取り去り、ウー首長国の名誉称号にした [Petersen 1982a: 26]。

パウルスが最高首長の時代に、ウー首長国の名誉称号の性格は大きく変わった。まず、パウルスが他の首長国の最高首長と同様に、新興エリートなどに首長国称号を授与した結果、出自に関係なく与えられる名誉称号がとくに急増した。ある年長の男性 (69 歳) が記憶するところによれば、1950 年頃のウー首長国には、名誉称号は、オウン・ナレ (*Oun Oare*)、ソウウェデ (*Souwede*)、ソウルコ (*Sourukoa*)、レペン・セッド (*Lepen Sed*) の 4 つの称号しかなかった。だが、その後の最高首長の時代に名誉称号の数は飛躍的に増加し、2009 年の筆者の調査では 41 の名誉称号が確認された。

筆者のインフォーマントの男性によると、パウルスは、もともと明確な序列がない名誉称号も最高首長系統の称号と副最高首長系統の称号と同様に、単線的な序列を伴う系統 (*lain*) へと変更した。そして、名誉称号系統の最上位に、アワク地域から奪い去ったレペン・マルの称号を置いた (表 2-3)。称号保持者は系統内の順位を上げるごとに、最高首長から新しい称号を授与され、称号確認式を通して最高首長へと貢献を行なわなければならない。したがって、名誉称号の一群が 1 つの系統になることによって、称号確認式が開催される機会は増え、最高首長への貢献の回数も増えたことになる。そのため、名誉称号が 1 つの系統になったという事態は、称号の「ビジネス」



化の流れによって生じたものと考えられる。このように、名誉称号は、単線的な序列を伴う系統として整理されたことで、本来首長国において特別な能力を有する者（かつての宗教的な司祭など）や特別な貢献をした者に与えられるものから、最高首長への定期的な貢献による昇進を通して獲得されるものへと変わったのである。

表 2-3 ウー首長国の称号（各系統上位 5 位まで）

順位	最高首長系統	副最高首長系統	名誉称号系統
1	サーンゴロ ( <i>Sahngoro</i> )	イソ・ナーニケン ( <i>Iso Nahnken</i> )	レペン・マル ( <i>Lepen Moar</i> )
2	ワサーイ ( <i>Wasahi</i> )	イソ・ナーライム ( <i>Iso Nahlaimw</i> )	ソウマカ・メセンチャカイ ( <i>Soumaka Mesentakai</i> )
3	タオク ( <i>Dauk</i> )	ナーンサウ・ルルン ( <i>Nahnsahu Ririn</i> )	オウン・ナレ ( <i>Oun Oare</i> )
4	ノース ( <i>Noahs</i> )	ナーナパス ( <i>Nahnapas</i> )	ナンペイ・メセンチャカイ ( <i>Nahnpei Mesentakai</i> )
5	ナーナワ ( <i>Nahnawa</i> )	ナーマタウン・イティート ( <i>Nahmadaun Idehd</i> )	ソウウェデ ( <i>Souwede</i> )

出所：現地調査をもとに筆者作成

最高首長系統と副最高首長系統は、もともと単線的な序列を成していたが、首長国称号の増加によって位階の昇進という競争的な側面が強まった。首長国称号の増加によって個々の称号に付随する位階の価値が低下すると不満を述べる住民もいた。だが、最高首長から与えられる首長国称号は、村称号とは異なり、成人男性の全てが保持できるものではなく、依然として価値は高いものであった。そのため、個々の住民にとっては、与えられる首長国称号がどの順位であるのかという以上に、そもそも首長国称号を保持できるかどうかという問題が切実であった [Fischer 1974: 173]。

他方、村という単位も、ドイツ政庁による土地改革の結果、土地保有という物質的な裏付けを失った。その後、最高首長の場合と同様に、村首長は住民との関係を維持するために、村称号を住民に与えるようになった。ところが、この時代には人口増加が進み、高位の村称号に対する入手可能性が低まったことにより、高位の称号を求め住民の不満が高まった。保持するかしないかが焦点になっていた首長国称号とは異なり、成人男性のほとんどが保持する村称号の場合、彼らが保持する村称号の順位に住民の関心が寄せられていた。低位の村称号に満足できない住民たちは祭宴などの村の活動から離反し、村が分裂する事態にまでなった。あるいは、新たに村を設立し、数少ない高位の村称号をより多くの住民に対して入手可能にするという住民の動きもあった [Petersen 1982a]。

このような首長国と村の両方における称号の授与をめぐる駆け引きや葛藤を通して、住民たちは、社会生活を送るうえで位階称号が重要な要素であることを実感するよう

になった [Petersen 1982a: 22-23]。そして、住民たちは、称号の位階に対してより関心を寄せるようになったのである。

## 6. ポスト植民地国家のなかの首長制

### (1) 「慣習の側」と「政府の側」

1960年代、国際連合総会で決議された民族自決のスローガンの下、アジアやアフリカでは植民地からの独立の動きが進んでいた。ミクロネシアの島々もその波を受けつつあり、1963年のケネディ大統領の時代に提出された「ソロモン報告書」には、信託統治終了後の政治的地位の決定に住民の意思を反映させることが盛り込まれていた。1965年に設立されたミクロネシア議会はこの方針を受け継ぎ、1967年には「将来の政治的地位委員会」を設置し、アメリカ合衆国に政体交渉の早期開始を要求した [須藤 2000: 340, 342; 中山 1987: 460]。

1969年7月、ベトナム戦争（1964年～1975年）が泥沼化するなか、アメリカ合衆国のニクソン大統領は「ニクソン・ドクトリン」と呼ばれるアジア戦略の転換構想を発表し、ベトナム戦争後の中枢基地をミクロネシアに置く考えを示した。同年の10月から、アメリカ合衆国政府とミクロネシア議会の代表は、政体交渉を本格的に開始した。

政体交渉の場では、アメリカ側がミクロネシアの島々を恒久的な「自治領」(Commonwealth) とすることを主張したのに対して、ミクロネシア側は「自由連合」(Free Association) 案を主張した。自由連合案とは、ミクロネシアの住民が主権と民族自決権をもとに独自の憲法を制定し、期限付きでアメリカ合衆国との自由連合を締結するというものであった。

このように将来の政体をめぐる交渉が開始されると、ミクロネシア議会はミクロネシア連邦制定委員会を結成し、憲法素案の作成に取り掛かった。1975年には憲法草案が議会で採択されたが、そのなかにはミクロネシアの島々の首長をめぐる規定が「伝統的指導者」(traditional leader) という用語で謳われた。

すべての正当な名誉と尊敬は、ひきつづきミクロネシアの伝統的指導者に与えられるべきである。さらに、ミクロネシア連邦議会は、ミクロネシアの伝統的指導者の職務を減ずること、および正当に彼らに帰されるべき名誉と尊敬を否定すること、これらのことをいかなる意味においても意図していない [林 1990: 78]。

首長の地位の憲法上の保護自体は、アメリカ統治において「動物園政策」以来一貫して掲げられてきた「伝統の尊重」を踏襲したものである [清水 1993: 17]。

アメリカ合衆国政府はミクロネシア議会が自ら案出した自由連合案に驚き戸惑った。



だが、軍事拠点としてミクロネシアを押さえないアメリカ合衆国は、軍事計画とそれに伴う巨額の基地使用料を示すことによって、基地利用計画に含まれる三地区（マリアナ地区、マーシャル地区、パラオ地区）と残りの三地区（ポナペ（現在のポーンペイ）地区、トラック（現在のチューク）地区、ヤップ地区）の分断を画策した。結果として、1975年には早々と北マリアナ諸島が自治領の道を選び、その他の地区の足並みも乱れた。そして、1978年に行なわれた憲法草案の是非をめぐる住民投票の結果により、パラオとマーシャルはミクロネシア連邦に参加せずに独自の国家を建設する道を選んだ [須藤 2000: 343-344; 中山 1987: 460-462]。

こうして、ポーンペイ地区、チューク地区、ヤップ地区、（ポーンペイ地区から分離した）コスラエ地区という4地区は、ミクロネシア連邦としての国家樹立を目指した。ミクロネシア連邦は1979年5月に憲法を施行し、自治政府を成立させた。そして、1986年秋には、アメリカ合衆国と自由連合協定を調停し、ミクロネシア連邦として独立した。ミクロネシア連邦の統治機構は、正・副大統領を擁する行政部、一院制のミクロネシア連邦議会（Congress of FSM）を置く立法部、最高裁判所を中心とする司法部から構成される。

1979年に施行されたミクロネシア連邦憲法の第5条の第1節と第2節には、伝統的指導者の保護が明文化された。さらに、第3節は「連邦議会が必要と認めるとき、首長を有する州の場合はその首長、および首長を有しない州の場合には選挙によって選ばれた代表によって構成される首長会議（Chamber of Chiefs）を設置することができる」と規定した [須藤 2008: 143]。

憲法規定の見直しを目的とした1990年の憲法制定会議では、この第3節にもとづいて首長会議を設置する、という憲法改正案が審議された。ミクロネシア憲法制定会議では最終的に憲法改正案が通過したものの、その後の1991年に行なわれた住民投票によって連邦レベルの首長会議の設置は否定された。ポーンペイ州では、首長会議に対する住民の賛成票は、必要な3分の2どころか過半数にも達しなかった [清水 1993: 18]。清水のインフォーマントの老人たちによると、民主主義の枠内で首長制を議論すること自体が最高首長や副最高首長に対する権威の侵害であるという。また、ピーターセンは、住民による首長会議の否定は、最高首長による権力乱用を防ぐために、政治の外部に首長制を位置づけ続けておきたいという、住民の意思の表れであると主張した [Petersen 1997]。

ポーンペイ社会も含めて、現在のミクロネシア連邦を構成する島々は、同一の統治政策にもとづく統治過程を経験したにもかかわらず、それに対するローカルな反応は多様であった [飯高 2002: 207; 則竹 2000]。そのため、州政府における首長制の位置づけも州ごとに異なる。たとえばコスラエ州では住民により首長制が廃止され、ヤップ州では州憲法によって首長会議が規定され、首長制が州政府の一端を担っている。

それに対して、ポーンペイ州では、ミクロネシア連邦としての独立後も、首長制を行政機構の外部に置き続けた。ポーンペイ州では、1983年から1984年にかけての州憲法制定会議において、ポーンペイ本島における最高首長などの伝統的指導者に一定の政治的権力を与えるという案が提出されたが、最終的には否決された〔須藤 2008: 144〕。さらに、アメリカ統治期に最高首長が議会政治から離れて以来、1986年の独立以後のポーンペイ社会においても首長国と行政区は分離されて続けている。このように、ポーンペイ住民は、連邦政府の次元だけではなく、州政府や行政区の次元でも首長制を政治機関の外部に置き続けていると言える<sup>(9)</sup>。

ポーンペイ住民は、アメリカ統治期と同様に、首長制と政府機関を区別する。住民たちはしばしば、この2つの領域に加えて、キリスト教会の活動領域を入れた3つの公的領域を語る。すなわち、住民たちは、現代ポーンペイ社会における公的な活動領域を「慣習の側」(*pali en tiahk*)、「政府の側」(*pali en government*)、「教会の側」(*pali en sarawi*)という3つの領域から構成されるものとして理解する。

## (2) 「慣習の側」の内部と外部

ミクロネシア連邦は、行政・立法・司法の三権分立から成る独立国家として歩みを始めたが、経済的自立は困難であった。そのため、自由連合協定にもとづくアメリカ合衆国からの経済援助や、それに支えられる官僚機構、あるいは海外移民からの送金に依存しているのが現状である。

独立時にアメリカ合衆国との間で結ばれた自由連合協定によって、アメリカ合衆国へのビザなしでの渡航がミクロネシア連邦の住民に認められた。その結果、渡米するポーンペイ島民は増加した。彼らはアメリカ合衆国本土での賃金労働を重ねて富を蓄積するが、ポーンペイ島に帰郷するケースは少ない〔清水 2004〕。彼らからポーンペイ島に住む親族へ海外送金が行なわれることもある。

他方、ポーンペイ島に目を転じると、住民たちは、公務員や商店等での賃金労働、農作物や海産物の売買などを通じて現金を獲得している。獲得した現金は、米、缶詰、石鹸など、主に海外から輸入された食料や日用品を購入するために用いられ、学校教育や医療などの公的なサービスを受けるためにも支払われる。さらに、銀行からの貸付を受け、自動車の購入費や、家屋や祭宴堂の建築費の支払いがなされる。最高首長や村首長でさえも法的に収入の機会を保障されているわけではなく、日用品や食料品の購入のために現金を必要とする。

ポーンペイ社会では、アメリカ統治期以来、政治家が富裕層にとどまり続けている。ミクロネシア連邦の大統領、ミクロネシア連邦議会議員、ポーンペイ州知事、ポーンペイ州議会議員、コロニア町長、行政区長、行政区議会議員、判事、裁判官などの役職に就く者である。彼らは「政府の側」で活躍する人々である。表2-4に示すように、

「慣習の側」における社会的地位（位階）が首長国と村のレベルに分かれるのに対して、「政府の側」における社会的地位（肩書き）は連邦と州と行政区の3つのレベルに分かれる。行政区と首長国は対応関係にある。今日のポーンペイ社会において、「政府の側」で活躍する人々は、他の住民から政治的・経済的な能力を認められており、首長位や伝統的称号に拠らずとも社会的に尊敬されている。同様に役所仕事に勤める公務員も比較的裕福であり尊敬の対象になっている。ちなみに、彼らの給与は、自由連合協定にもとづくアメリカ合衆国からの援助によって保障されている。

表 2-4 「政府の側」と「慣習の側」における社会的地位

	「政府の側」	「慣習の側」
連邦レベル	大統領 連邦議会議員 最高裁判所長官	
州レベル	ポーンペイ州知事 ポーンペイ州議会議員 州裁判所長官	
行政区／首長国	コロニア町長 行政区長 行政区議会議員	最高首長 副最高首長 首長国称号保持者
村		村首長 村称号保持者

出所：現地調査をもとに筆者作成

他方、カトリックの神父と助祭、プロテスタントの牧師といったキリスト教の聖職者は、毎週日曜日の礼拝や葬式の祈りといった「教会の側」での活動を通じて、社会的尊敬を集める立場にある。2012年12月時点において、カトリック教会には、4人の白人神父を除いて、1名のポーンペイ人神父 (*padire*) と 27名の助祭 (*dihken*) がいた。プロテスタント教会の牧師と伝道師 (*sounpadahk*) の総数は、ポーンペイ島全体で 282人であった。牧師と伝道師の下には、執事 (*sounkohwa*) の役職がある。

祭宴の実施や称号授与といった「慣習の側」の活動に勤しむ住民たちは位階称号を保持し、とくに高位であればあるほど他の住民たちから敬意に満ちた視線を向けられる。葬式や種々の祭宴は頻繁に開催され、親族や知人が主催者の場合には参加することが期待されている。葬式や祭宴に参加するために、賃金労働の仕事を休暇にする住民も少なくない。

このように、ポスト植民地期ポーンペイ社会には互いに独立した3つの活動領域があり、それぞれの領域において社会的に尊敬される人物の存在が確認される。しかし、各々の「側」に属する人物に目を向けると、同一人物が異なる「側」において尊敬される人物であることは珍しくない。つまり、高位称号保持者が政治家であることや、

キリスト教聖職者が首長国の名誉称号を保持していること、政府の要職に就いている者がキリスト教聖職者であることは、往々にして見られる。

とくにアメリカ統治期以来、首長国称号は位階の昇進という競争的側面を強め、「政府の側」や「教会の側」で活躍をする住民も称号を求めて「慣習の側」での物質的な貢献を強めた。それにより、最高首長は彼らに高位の首長国称号を与え、同一人物が各々の「側」を横断して有力者になる道が築かれてきた。

さらに、「政府の側」における行事の開催に際して、高位称号保持者でもある政府の要職者が最高首長や副最高首長を招待することもある。また、「教会の側」における教会行事に際しては、首長や高位称号保持者に祭宴と同様に物財の供出が期待され、教会活動を支える寄付金に至っては政治家や公務員による多額の献金が無視できない。逆に、「慣習の側」の活動である祭宴や葬式では、経済力のある政治家や公務員に過剰な物質的な貢献が求められる。祭宴の一場面である昼食の場面ではキリスト教聖職者による祈りが行なわれ、葬式の会場では故人の屋敷の屋内でキリスト教聖職者による祈りが捧げられる。

このように、ポスト植民地期ポーンペイ社会では、「政府の側」や「教会の側」を首長制の外部に置くという理念的な区別がありながらも、個々の行為者の関係構築においては「側」を横断した対面的相互行為が展開する。以降の6つの章では、こうした理念と実践の矛盾に着目し、具体的な諸場面における相互行為のフレームがいかに変容・成立するのかを民族誌的に記述・分析する。

### 第3章 村首長を「助ける」

#### —親族間の協働における伝統的権威の揺れ動き—

##### 1. 村首長の権威をめぐる2つの語り

本章では、村首長の権威が発揮される場面の1つである親族間の協働を取り上げ、村首長に対する住民の見方やまなざしが親族レベルの物質的なやり取りのなかでいかに作られるのかを検討する。本章の狙いは、村首長の役職に就く人物の権威にかかわるフレームがどのような諸要素の関係性を通じて生み出されるのかを、親族レベルの相互行為の次元に焦点を当てて明らかにすることである。

まずポーンペイの親族にかかわる用語について簡潔に説明する。ポーンペイ語において家族に当たる言葉は、「ペネイネイ」(*peneinei*)である。英語版のポーンペイ語辞書には、訳語として家族 (*family*) や親戚 (*relative*) が当てられる [Rehg and Sohl 1979: 77]。但し、実際には多義的に使用され、指し示す人々の範囲は文脈により異なる。

1世帯の家族は、「小さなペネイネイ」(*peneinei tikitik*) と呼ばれる。「家長」(*kaun en ihmw*) とその妻およびその息子夫婦と未婚の娘を基本とする世帯である。夫方居住が優勢なので、これらの世帯から既婚の娘は婚出するのが一般的である。これに加えて、ポーンペイ社会には養取慣行 (*pwek seri*) があり、養子を受け入れる世帯もある<sup>(1)</sup>。養子は、養親によって養親の実子と同様に養育される [須藤 1977: 252-253; Fischer 1970: 298]。

ドイツ政庁による土地改革において住民たちによる土地所有の単位として規定された「区画」(*paliensapw*) は、アメリカ統治時代における人口増加も相俟って、分割相続される傾向が高まってきた。1970年代から1980年代の土地審査委員会 (*Land Commission*) による土地所有権の再登録時には、こうした傾向を反映して、土地相続を長男に限定しない均分相続制が施行された [清水 1999: 415]。現代の居住状況として、各世帯の周辺には家長の父親から土地を分割相続した家長の兄弟姉妹が同様に世帯として居住する傾向にある。隣接する世帯間において、食物の贈与や物財の貸借、建築の手伝いなどの相互扶助的な活動が行われる。

より広い親族のカテゴリーは、「大きなペネイネイ」(*peneinei laud*) である。すなわち、母方のみならず父方も含む親戚である。ピーターセンの民族誌に登場する1979年の記録では、本質的に同じだったはずの「大きなペネイネイ」と母系リネージが分裂してしまったことを嘆く男性の姿が描かれている [Petersen 1982a: 67]。このように、「大きなペネイネイ」が示す親族の範囲は、ドイツ政庁による土地改革を経て母系親

族集団が形骸化するなかで歴史的に変化してきたものと考えられる。「大きなペネイネイ」にあたる親族は、日常的なやり取りがさしてなくとも、親族として意識されており、葬式の弔問などには訪れるのが常である。

以下では、センバーン (*Senpehn*: 仮名)<sup>(2)</sup> というポーンペイ島の北端に位置する「区画」で展開される親族間の協働を主な事例として提示する (図 3-1)。本章に登場する人物の親族関係は図 3-2 のとおりである。

前章・第 5 節で触れたように、1920 年代にウー首長国内の 1 つの村へと降格したアワク村は、1990 年代までにアワクポウエ村を本流とする 6 つの村に分裂した。センバーンに居住するベニートという男性は、アワクポウエ村の村首長である。ベニートは、30 年間も村首長を務め続けている人物であり、1980 年頃に当時の最高首長パウルスからアワクポウエ村の首長位称号を授与された。ベニートは英語でのコミュニケーションや読み書きにも事欠かない言語能力を持っていたこともあって、州政府に雇用され、長らく警察官として働いていた。ベニートは警察官を早期退職した後、一時は日本の建設会社が主導する道路工事の現場で働いていた。筆者の調査当時には既にリタイアしており、社会保障による年金で収入を得ていた。

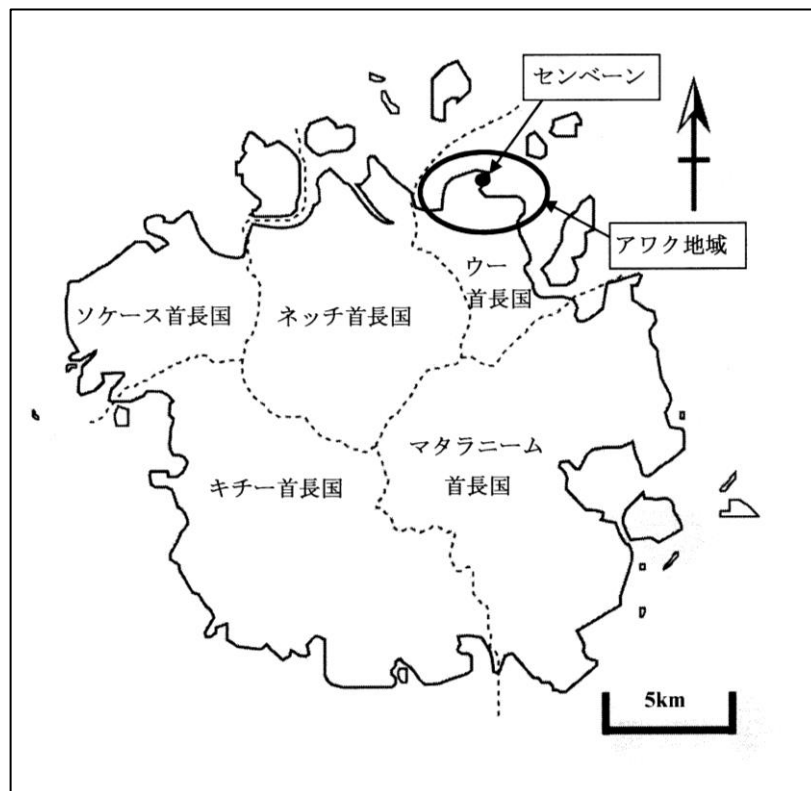


図 3-1 ポーンペイ島におけるセンバーンの位置

出所：リーゼンバーグの報告書 [Riesenberg 1968: 9] をもとに筆者作成

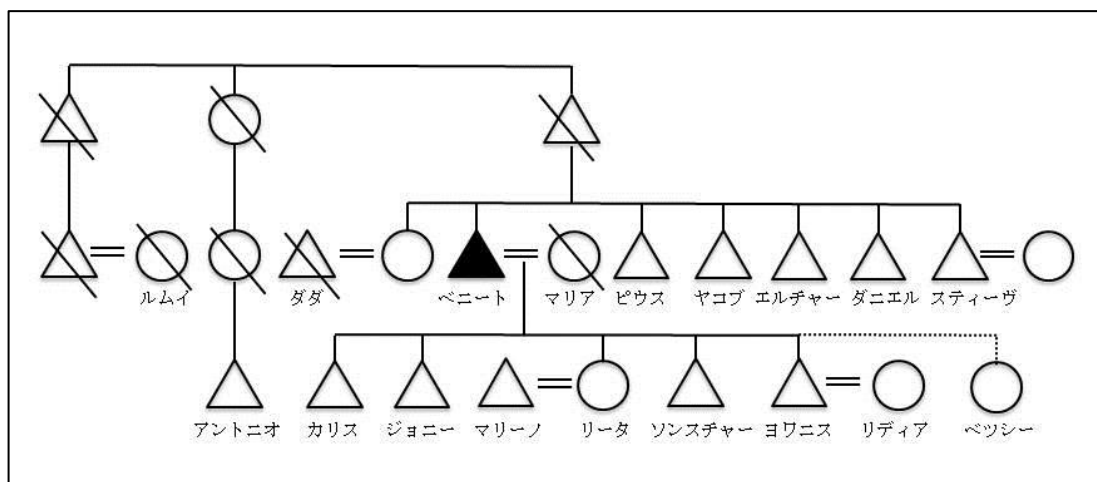


図 3-2 登場人物の親族関係 (2011 年 12 月当時)

出所：現地調査をもとに筆者作成

ベニートの世帯は 12 人で構成される。筆者がポーンペイを最初に訪れた 2009 年頃、ベニートには妻のマリア（56 歳女性）がいたが、同年の 7 月 27 日に病死した。その後、ベニートが再婚したのは、2012 年 11 月のことだった。

ベニートは、センペーンで暮らす住民のうち最年長の男性である。彼を含めた 6 人の兄弟は、1980 年代に死亡した父親の土地を分割して所有する<sup>(3)</sup>。2011 年当時のセンペーンには、妻の土地に居住するスティーフ（ベニートの弟）の一家を除き、ベニートと 4 人の弟、そしてマリーノ（ベニートの娘の夫）が各々に世帯を構え、6 世帯、計 44 人が居住していた。彼らは、他の場所に住む人々から「センペーンの人々」(*mehn Senpehn*) と呼ばれる。

ベニートのもとに滞在していた筆者は、行く先々で周囲の住民から彼の様子や動向について尋ねられ、彼に対する住民の態度や見解を知ることとなった。ベニートはアワクポウエ村の首長であり、少なくとも彼の周囲の「親族の長」(*kaun en peneinei*) であったが、彼の権威をめぐる 2 つの異なる見解があった。ひとつは、ベニートを「尊敬している」(*wahuniki*) という声である。ベニートが尊敬されている様子は、敬語や挨拶を交えた、センペーンの人々の日常的なコミュニケーションからも窺えた。そのような尊敬は度々なされる贈与や協力というかたちでも観察され、物財を提供してベニートを「助ける (*sawas*) べきだ」という語りを聞くこともよくあった。筆者はこれらの声から、村首長かつ親族の長としてのベニートの権威が根強く保たれていることを実感した。筆者はこの章の事例も含め、首長の権威にかかわるフレームの働きを記述・分析するうえで、たとえばベニートに対する親族の発言のなかで登場する「尊敬する」や「助ける (べき)」といった言葉のように、首長位にあたる人物の権威にかかわる周囲の人物の言葉遣いに着目する。

他方、もうひとつの声として、筆者はベニートを「ケチ」(*lehk*)や「不誠実」(*mwersuwed*)などと非難する噂や陰口を聞き、ベニートが権威を保っているという一面的な理解に疑問を持った。ベニート自身でさえも「昔、村首長は強かった。村首長がカヴァを掘り出すように言ったら、村人は何も言わずにカヴァを掘り出したものだ。(でも)今は難しい」と筆者に漏らしたことがある。

このようにベニートの権威をめぐる語りは2つの異なる方向をもち、彼の地位に伴う権威が保持されているとも、その権威が失墜しているとも断定できない、両義的な状況がみられる。

同じく、かつてのアワク首長国から分裂したポーンアワク (*Pohn Awak*) 村の首長クリアンは、彼の屋敷に定期的に近隣に住む親族が集まるなど交流が盛んであり、少なくとも筆者の知る限りでは、クリアンに対する不満や陰口はほとんど聞かれなかった。しかし、そのようなポーンアワク村であっても、2011年9月には「村の祭宴」をめぐる意見の対立からクリアンの弟がクリアンに対して不満を持ち、村称号を返還するという事件が起きていた。このように、村首長ごとに非難や陰口の程度や範囲は異なるにせよ、親族レベルのやり取りにおける村首長の権威の両義性は往々にみられるものである。

ドイツ政庁による土地改革を通して土地保有という物質的な基盤を失った村では、村首長は村称号の授与によって住民に対する自身の権威を確立してきた。しかし、20世紀を通して、アワク地区の村々では人口増加や親族間の対立を背景として、村首長に対する住民の離反が度々生じ、村々の分裂を促してきた [Petersen 1982a]。このように物質的な裏づけを持たない村は社会集団として不安定であったため、村首長は称号授与を通して権威を確立しながらも、住民の不満や離反によって権威を侵害されるリスクをつねに抱えてきた。ベニートやクリアンにおける村首長の両義性(村首長として敬意の対象になりながらも、時に不満や陰口の対象となる)は、単に彼らの個人的な問題に帰される問題ではなく、土地という物質的な基盤を喪失した後の村の統治の歴史において醸成されてきたと言える。

本章では、個々の行為者の立場や関係性や視点に着目しながら、親族レベルの具体的なやり取りにおいて、村首長としてのベニートの権威がどのように構成されているのかを明らかにする。親族間の協働は、祭宴や葬式などの儀礼的プロセスの一部であるために村首長の権威が強く現れる場面の1つである一方、物財の供出を伴うために、現代ポーンペイに特有の政治的・経済的な条件と密接にかかわる。

## 2. 世帯内における村首長の権威

### (1) 村首長の世帯

ベニートの子どもは、カリス (38歳、男性)、ジョニー (37歳、男性)、リータ (35



歳、女性)、ソンスチャー (33 歳、男性)、ヨワニス (31 歳、男性)、ベツシー (21 歳、女性) の 6 人であった。ベツシーはベニートの養子である。

これらの子どもたちのうち、現在までベニートの世帯から離れていないのは、ヨワニスだけである。ヨワニスは妻と 3 人の子どもとともにこの世帯で暮らしている。ソンスチャーは日本の宮城県の石巻に 10 年以上も出稼ぎに行っていたが、マリアの死を契機に帰郷した。その後、コスラエ州出身の女性と結婚し、彼女が前夫とのあいだにもらった 3 人の子どもとともにベニートの世帯で暮らすようになった。

他方、カリスはアメリカ合衆国のカンザスシティに移住し、そこで賃金労働をし、妻と子どもたちと長く暮らしている。2010 年にはカリスの勧めでベツシーも渡米し、現在ではカリスと共に生活する。ジョニーは、妻の土地があるソケース首長国内に屋敷を構えて住む。リータはマリーノ (43 歳、男性) と結婚したが、婚出せずに、マリーノとともに長らくベニートの世帯にとどまり続けていた。2010 年、マリーノはベニートから土地の一部の使用を許され、独立した家屋を建てた。その後、2012 年にはリータと 4 人の子どもを連れて、アワク地域内にある自らの土地に転居した。頻繁に行き来のあったベニートの世帯とマリーノの世帯は、2010 年まで同じ家屋で暮らしていたこともあり、周囲からひとつの世帯とみなされることもあった。周囲の世帯の成員も、日常的に互いの家屋を訪問し合い、日常的に会話を交わし、情報を交換していた。

## (2) 世帯内における地位

世帯内の成員間の関係は、対等ではない。世帯を束ねるリーダーは、「家長」(*kaun en peneinei*) である。家長になるのは、最年長世代の男性である。また、家長の妻は、世帯内で「2 番目」(*keriau*) の位置を占めるとされる。次は、その息子や娘である。兄弟や姉妹の関係は、性別に関係なく、年長者が年少者に優先するとされる。

ベニートの世帯における地位をめぐる 1 つの事例をあげる。2009 年 7 月 13 日にマリアがポーンペイ州立病院に入院した。筆者は彼女の見舞いに行くため、マリーノが運転する車の助手席に座り、会話をした。彼は「たぶんケディンリック (*Kedinlik*) (マリアの称号) は死ぬだろう。もうすぐリータが [世帯内における] ナンバー 2 になる。私はナンバー 3 だ」と言った。

当時、マリーノは、アワクポウエ村の副村首長系統の第 16 位の称号であるナーリック (*Nahlik*) を保持していた。一方のヨワニスは、同じ副村首長系統の第 16 位であるコウス (*Kous*) の称号を持っていた。リータの称号は、夫の称号に準じたナーリキエイ (*Nahlikiei*) であった。称号の順位という観点からすれば、第 20 位のマリーノの妻であるリータよりも、第 16 位のヨワニスの方が上位となる。そこで筆者は、「ヨワニスの方が [リータの夫であるマリーノより] 位階の高い称号を保持しているから、ナンバー 2 じゃないのか」と尋ねた。それに対するマリーノの回答は、「称号? リータが

[ヨワニスよりも] 年上 (*laud*) だ」であった。

マリーノは、筆者に「リータは最初に生まれた娘だから、ソウリック (ベニートのこと) からとても大事にされている」と語ったことがある。世帯においては、称号の順位よりも系譜的な序列が優先される<sup>(4)</sup>。

だが、世帯における生活は、称号と無関係というわけではない。呼びかけに称号が用いられるためである<sup>(5)</sup>。父親や母親の場合、その接頭辞に、「パパ」(*pahpa*) や「ノーノ」(*nohno*) が用いられることもある。たとえば、マリーノは、その4人の子どもたちから「パパ・ナーリック」(*pahpa Nahlik*) と呼ばれる<sup>(6)</sup>。祖父 (*pahpa kahlap*) や祖母 (*nohno kahlap*) に対しても同様に、「パパ」や「ノーノ」を冠した呼びかけが用いられる。ベニートは「パパ・ソウリック」(*pahpa Soulik*)、マリアは「ノーノ・ケディンリック」(*nohno Kedinlik*) と、孫たちから呼ばれていた。称号が省略され、「ソウリック」や「(ナー) リック」という呼びかけが行われることもある。

### (3) 世帯内における地位の学習

こうした世帯内の地位に関する感覚は、幼い子どもが成長する過程で、世帯内におけるしつけ (*apwalih seri*) を通して徐々に覚えていくものである。あるインフォーマントの男性 (69歳、男性) によれば、子どもが3歳か4歳になると、父親は息子に対して、母親は娘に対して、相手の地位にふさわしい行動規範を教え始める。世帯内のしつけにおいて重視されるのは、地位に対する感覚を身につけさせることに加え、「男性の義務」(*pwukoa en ohl*) と「女性の義務」(*pwukoa en lih*) を教えることである。子どもは、性的分業の義務をしつけられるなかで、そうした行動規範を学ぶ。

しつけにおいて、子どもは従順であることが求められる。もし子どもが言うことを聞かなければ、その子どもの父親や母親、兄や姉は、体罰 (*kamakam*) をすることができる。それは、幼少時に限らず、成人していようとも、結婚していようとも同様である。体罰は、木の棒を使って、尻を叩くことが一般的である。その他の体罰として、ベニートの世帯において観察したのは、怒り狂ったリータが妹のベツシーの髪を引っ張り、木の棒で肩や腕を叩く姿や、ヨワニスが息子 (当時8歳) や娘 (当時6歳) の頭を素手で殴りつける姿であった。

子どもによる行動規範の学習は言葉による説明以上に、実際の作業の中で学んでいくという側面が強く、子どもは両親の姿を見て行動規範を身につけるといえる。そのため、もし父親や母親が人々の地位に対して適切な行動をとることができなければ、その子どもも適切な行動を取れないという。

このように、両親や年上の子どもからの時に体罰を伴うしつけを通して、子どもは世帯内における地位を意識するとともに、相手の地位にふさわしい行動規範を学習するようになる。

#### (4) 世帯内における村首長の扱い

ここまでの記述では、ベニートの世帯内における地位の認識とその学習について概観してきた。ここでは、ベニートがどのように世帯内で扱われているのかという点を検討する。

それはまず、食事の作法にみることができる。ポーンペイにおいて日常生活における調理は、「女性の仕事」(*doadoahk en lih*)とされる<sup>(7)</sup>。女性は、まず家長の食事を取り分ける。2009年における筆者の観察において、ベニートの世帯では、ヨワニスの妻のリディア、ベツシー、マリーノ<sup>(8)</sup>が調理の担当だった。彼女らは、まずベニートの食事を取り分けた。大抵の食事は、米飯に加えて、肉や魚、缶詰などのおかず1品というスタイルであった。ベニートの食事には、皿(あるいはお椀)が2つ用意され、片方に米飯、片方におかずが盛られた。残りの者は、幾つかのグループになり、幾つかの皿を共有する形で食事をした。たとえば、夫妻とその子どもが皿を共有するという形式や、子ども同士で皿を共有するという形式である。

日常的な嗜好としてカヴァを飲む機会に際しても、飲む順番をめぐる行動規範がみられた。屋敷に隣接する祭宴堂において、男たちがカヴァの根を搗き、飲料となる樹液を抽出する場合もあった。また、カヴァの飲料が入った瓶をアワク地区内で購入してくる場合もあった。日常的なカヴァ飲みはリラックスした雰囲気の中で行われる。座る場所は、特に決められていなかったが、カヴァを搗く石台を囲むように座り、あるいは円を描くような形で座り、男性同士、女性同士が隣合わせになることが多かった。この際、誰か1人が給仕役となり、ココヤシ殻容器(*ngarangar*)やガラス製のコップを使ってカヴァを回し飲む。最も重要であるとされる「1杯目」(*pwehl*)のカヴァは、必ずベニートに与えられた。左腕を下にして、右腕を差し出す伝統的な受け渡し方法<sup>(9)</sup>で、カヴァの飲料が提供された。

世帯内の地位をめぐる行動規範は、このような形式的な作法だけではなく、経済的な行為とも関係する。食料の購入をめぐる事例を取り上げる。ヨワニスは、自分の給料で米を買うことがあまりなかった。ヨワニスは、センベーンにある外国人向けのホテル<sup>(10)</sup>作業員として働き、時給にして1.75ドルの収入があった。だが彼は、貰った給料を、瓶入りのカヴァや洋酒、タバコなどの嗜好品に費やしてしまうのであった。ベニートの世帯は、40ポンド(約18.14kg)の米を1週間で消費してしまう。それは、州都コロニアのスーパーマーケットで買うと、20~25ドルになる。リータは、毎週のように米を購入していた。リータとマリーノは「誰が米を買っていると思っているんだ」とか、「ソウリック(ベニート)が米を食べられなくてもいいのか」という不満が度々聞かれた。マリーノは、ある時、「ヨワニスは、ソウリックを助けない(*sohte sawas*)。リータばかりがソウリックを助けている。ソンスチャーは、良かった。ソンスチャー

は日本 [の石巻] にいるとき、たくさんのお金<sup>(11)</sup> を送って、ソウリックを助けたからだ」と話した。

ベニートは、米飯を好み、パン果やバナナでは満足しない。マリーノやリータにとって、ベニートが好物の米飯を食べられないことは問題であった。彼らの発言では、家長のベニートを [金銭的に] 「助け」 (*sawas*) なければならないということが強調された。そのため、金銭的援助をしないヨワニスは、低い評価を受けている。他方、多額の海外送金を通じて家長に金銭的援助を行ったソンスチャーは、高い評価を受けていた。

1 つの世帯において家長を助けるのは、家長の子どもだけではない。筆者がベニートの世帯に受け入れられて間もなく、マリーノはアメリカに移住する計画を筆者に打ち明けた。その計画は、2009年8月に妻と4人の子どもとともに渡米し、すでに移住している彼の妹のもとに居住し、職を得て働くというものだった。彼は6月の段階で既に航空券を入手しており、アメリカでの新生活に向けて希望を持っていた。それから2ヵ月経った8月上旬、筆者はマリーノに、いつアメリカに行くのかと尋ねた。するとマリーノは、渡米を辞めたことを筆者に話した。その理由の1つは、7月下旬にマリアが亡くなったことである。マリアの死によって、ベニートの世話をする者がいなくなると彼は言う。「私は、私の妻とソウリックを助ける」 (*ngehi sawaski ahi pwoud oh Soulik*) と彼は言った。

語りにもとづく限り、マリーノは妻と家長を「助ける」ために渡米を断念した。ここでいう「助ける」という行為は、ソンスチャーとヨワニスの事例でみたような、食料の調達も含めたサービスを指す。

マリーノがベニートを経済的に「助ける」理由として、彼の妻リータがベニートの娘であるということが考えられる。だが、マリーノが世帯内の序列を気にかけていたことに留意すると、マリーノは、ベニートが世帯内における第1位の人物であるがゆえに、誰がベニートの世話をするのかという点を気にかけていたとも言えるのである。

### 3. 世帯間の協働と村首長の権威

次に、世帯間の関係性のなかで互いの地位がどのように認識されているのかを見ていこう。センベーンの家長はみなアワクポウエ村の村称号を保持している。彼らはラシアラップ・クラン、ソウリップエンチアーク・サブクランの出自である。ベニートの弟たちは、ベニートから村の首長系統の称号を与えられていた<sup>(12)</sup>。各々の順位も高く、次男ピウスは3位、三男ヤコブは6位、四男エルチャーは7位、五男ダニエルは12位、六男スティーヴは8位である。

ベニート一家の成員は彼らの家長が村首長であることを自慢にしていた。アワクポウエ村のソウリックという称号の歴史は長く、19世紀以前のマタル首長国時代には最

高首長の称号であった。ベニート一家の成員は、アワクポウエ村のソウリックが由緒ある起源を持つ格別な称号であり、さらに最高首長としてのソウリックの正統な後継であって、他の5つの村の村首長よりも高位であることを強調する。彼らはソウリックという称号について自慢することを通して、自らの家長が村首長として突出しているという偉大さを確認していた。

他方、村首長としてのベニートを他の世帯の人々が確認する契機には、祭宴の場のみならず、祭宴後における村首長から物財の分配がある。ベニートは祭宴に参加し、村首長の称号によって物財を分配されると、彼の弟たちがたとえ祭宴に参加していなくても、それらの物財を弟たちへとさらに分配する。たとえば2012年6月22日、ある村人からベニートに対してヤムイモの初物献上がなされ、ベニートはヤムイモを獲得した。ベニートは、小さなヤムイモを切り分ければさらに小さくなってしまうという彼の一家の成員の心配をよそに、ヤムイモを丁寧に切り分け、弟たちの世帯に分配した。このようにベニートはできる限りにおいて、村首長の称号ゆえに与えられる恩恵を独占せずに、弟たちの世帯に気前よく分配する姿勢を見せていた。

ポーンペイ語では、首長国と村の双方において首長位称号の保持者が所有する食物や食事に対して、敬意対象ごとの特別な敬語表現を設けている。最高首長への献上物は「お召し上がり物」(*koanoat*)、最高首長夫人への献上物は「お召し上がり物」(*pwenieu*)、副最高首長や村首長への献上物は「お食事」(*sahk*)と表現される(表3-1)。これらの首長の献上物からの分け前も、同様のカテゴリーによって理解され、「お召し上がりからの分け前」(*kepin koanoat*)や「お食事からの分け前」(*kepin sahk*)と表現される。キーティングはこれらのカテゴリーについて、首長の食物が神聖性を帯びているので、これらの献上物からの分け前も「神聖な食物や聖なる権力の分け前として考えることができる」[Keating 1998a: 117]と解釈している。

表 3-1 ポーンペイ語における食物の敬語表現

本論文の表記	ポーンペイ語	敬意対象
お召し上がり物	<i>koanoat</i>	最高首長 名誉称号系統・第1位の称号保持者
	<i>pwenieu</i>	最高首長夫人、 名誉称号系統・第1位の称号保持者の妻
お食事	<i>sahk</i>	副最高首長、副最高首長夫人 村首長
食事(丁寧形)	<i>tungoal</i>	一般的な表現
食べ物	<i>mwenge</i>	一般的な表現

出所：現地調査をもとに筆者作成

村首長による物財の分け与えは、村首長が祭宴で獲得した物財をさらに分配する場合であれ、カヴァ飲みのカップであれ、「お食事からの分け前」(*kepin sahk*)として他の食物表現のカテゴリーから区別され、その差異化は実感を伴う。たとえば2012年9月1日、ある村の「村の祭宴」において、ベニートは村首長として物財の分配に預かり、豚肉の物財などを世帯に持ち帰った。当時、ヤコブのもとに住んでいた筆者が同様に祭宴で物財の分配に預かり豚肉を持ち帰るのを見たベニート一家は、筆者の豚肉だけで十分と判断し、ヤコブに豚肉を分配しなかった。これを知ったヤコブは「俺の豚肉はこれ(筆者の豚肉)じゃない。ソウリック(ベニート)から来るんだ。小さくたって構わない」と不満を口にした。祭宴後にベニートから分け与えられる物財は、当事者にとって単なる物以上の価値を帯びる。

日常的にもベニートは気前のよさを示す。カヴァが手に入れば周囲の世帯を招待してカヴァ飲みを行い、そうでない時にも現金収入があれば1瓶(700ml)につき5ドルもする既製のカヴァを何瓶も購入しては、センベーンの人々に振る舞う。だが、ベニート一家は、既製のカヴァの瓶の購入に現金を費やし過ぎるため、現金を貯蓄しておらず、米や缶詰などの購入費に困ることもあった。加えて、ヨワニスやソンスチャーといった息子たちが農作業を怠るために一家の所有する農作物も少なく、祭宴において供出物を用意できないことも頻繁にあった。ベニートは浪費癖があると思われ、ヨワニスやソンスチャーはベニートの弟たちの世帯から「怠け者」(*pohnkahke*)と陰口を叩かれていた。

ところが、一度センベーンの外に出れば、ベニートは村首長として、種々の祭宴に参加しなければならない。村人が死亡すれば葬式に参加する義務があり、首長国内で催される数々の祭宴に加え、教会や学校の行事にも招待されることがある。こうして参加した祭宴において、村首長の称号を持つ人物は村首長としての扱いを受ける。それは、敬語や挨拶のみならず、花冠の授受やカヴァの給仕、高位称号保持者を奥間に位置づける祭宴堂における席次、物財の再分配などを伴い、村首長にふさわしい「名誉」の称賛として顕在化する。

他方、祭宴への参加は必然的に物質的条件を伴う。村首長などの「高位者」(*lapalap*)<sup>(13)</sup>には、多くの供出が期待されているからである。高位称号を保持するある男性(46歳)は、「何も持参せずに[再分配で多くの]物財をもらえば、不誠実(*mwersuwed*)だ。それくらいなら参加しないほうがいい」と言う。祭宴の場に村首長の称号を持つ人物が村首長として参加するためには、村首長といえども、その経済的条件にかかわらず、物質的な供出が求められる。これを可能にするのが、物財の供出による世帯間の協力である。

彼らが協働する場面とは、センベーン的外部で行われる種々の祭宴に参加する時で

ある。個々の祭宴には、各人が個別に参加するのではなく、互いに物を持ち寄り、1つの集団を成して参加するのが通例である（写真3-1）。この場合、個々人の供出の多寡に関係なく、高位者または親族の長が集団全体の供出を代表する。「センベーンの人々」も例外ではなく、「ひとつのまとまり」(ehupene) となって祭宴に参加し、その協働の成果をベニートが代表して供出する。



写真3-1 「ひとつのまとまり」として葬式に参加する人々

出所：2009年7月27日筆者撮影

世帯を超えた公的な期待として、村首長のために物財を供出して祭宴に同行し、村首長を「助ける」ことが親族に求められる。葬式などに際して、センベーンの人々やベニートの兄弟姉妹は、ベニートのもとに集まり、協力しながら供出物を用意し、「ひとつのまとまり」となって会場へと向かう。他の世帯の家長らが賃金労働に出ている際には、その早めの帰宅を待ってから会場へと向かう。とりわけ葬式では、「ひとつのまとまり」としての参加が望ましく、「ひとつのまとまり」を作れないことは親族としての団結がないことを意味してしまう。

経済的な理由からも、ベニートは弟たちに頼る必要があった。表3-2に示すように、弟たちには財力がある一方で、ベニート一家にはカヴァも自動車もない。儀礼的価値の高いカヴァは、ポーンペイ島の他の場所よりも降雨量の少ないセンベーンでは育ち

にくい。さらに、外国人経営のホテルに土地をリースしているため、作付け可能な土地は狭い。そのため、センベーン外の妻の所有する土地でカヴァを豊富に栽培するエルチャーやスティーヴの協力は不可欠であった。

表 3-2 センベーンにおける世帯別の生計と財産 (2011年12月時点)

家長	人数	職業/収入源	推定月収 (米ドル)	自動車	カヴァ	ブタ
ベニート (61歳)	12	社会保障による収入 (家長) 貨物船船員 (息子) ホテル従業員 (息子)	400 280+残業代 400	なし	屋敷地に数本	2頭
ピウス (58歳)	7	ホテル食堂の料理人 (家長) ホテル従業員 (娘の夫) 大使館警備員 (息子)	800 440 480	なし	なし	1頭
ヤコブ (53歳)	6	短大食堂の料理人 (家長) タクシー運転手 (息子) ホテル従業員 (娘)	800 — 400	3台	屋敷地に数本	12頭 (繁殖に成功)
エルチャー (51歳)	5	大使館職員 (家長) 小学校教員 (娘)	1400 600	1台	妻の土地で栽培	2頭
ダニエル (48歳)	8	貨物船船員 (家長)	700+残業代	1台	なし	5頭前後 (安価な離島調達)
スティーヴ (43歳)	7	カヴァの売買 (家長) 通信会社社員 (家長の妻)	— 500以上	2台	妻の土地で栽培 (カヴァ持ちで有名)	3~4頭
マリーノ (43歳)	6	清掃員 (家長)	640	1台	なし	0頭

出所：現地調査をもとに筆者作成

ベニートへの協力は、センベーンにおける居住や土地所有とも関連がある。次男ピウス、四男エルチャー、ベニートの娘の夫マリーノの3世帯は、ベニートの土地に居住し、ベニート一家との行き来も頻繁にあり、物財の供出でベニートをよく「助け」ていた。

だが、ヤコブやダニエルの世帯はエルチャーとは異なり、つねに惜しみなく協力をするわけではなかった。センベーンの全ての人物がベニートを一様に「助ける」とは限らない。エルチャーは、ヤコブやダニエルの世帯が協力しないことへの批判を込めて、彼らを「あちらの家族」(*peneinei palio*)、ベニートの土地に住む4つの世帯(ベニート、エルチャー、マリーノ、ピウスの世帯)を「こちらの家族」(*peneinei palie*)と呼んでいた(図3-3)。他方、ヤコブやダニエルは、農作業における努力もせず浪費癖もあるベニート一家に不満を持ち、惜しみなく協力することに疑問を感じていた。加えて、ヤコブは、村首長が優先的に物財を受け取る「慣習」にも懐疑的であった。

エルチャーの表現を便宜的に用いると、ベニートを「助ける」度合いには差があり、「こちらの家族」がつねに協力を惜しまないのに対し、「あちらの家族」はベニートを「助け」ない時もある。



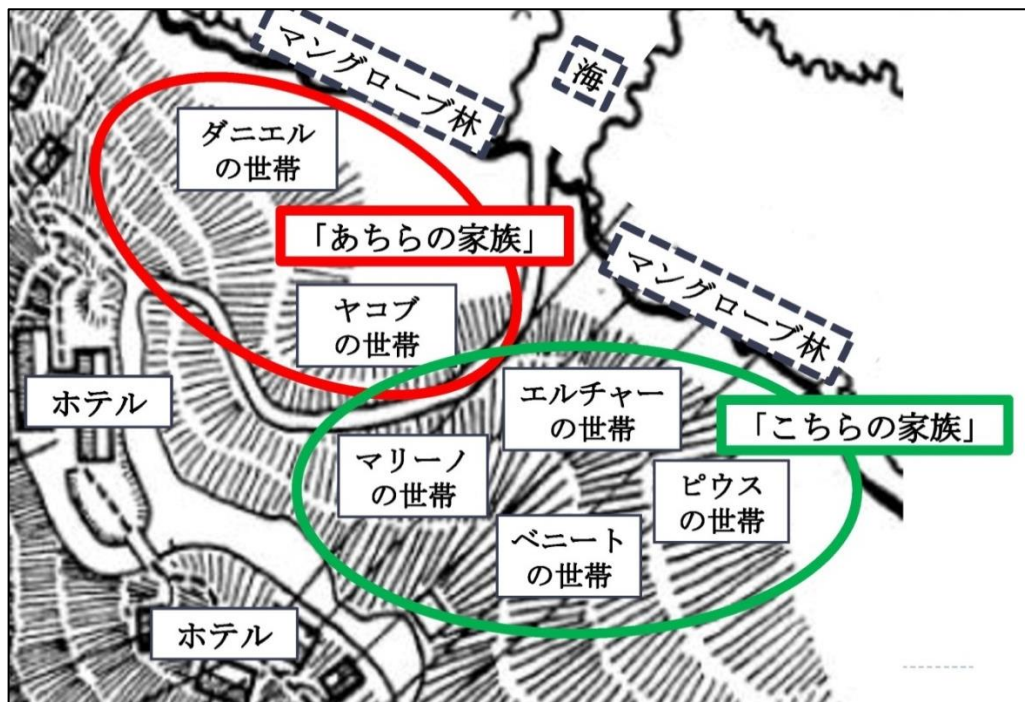


図 3-3 「あちらの家族」と「こちらの家族」の概略図

出所：センバーンに隣接するホテルの旧ホームページに掲載されていた周辺地図  
 (http://www.thevillagehotel.com/、2013年7月26日に閲覧) をもとに筆者作成

本章では、「周囲の親族は村首長を『助ける』べきだ」という公的な期待のもと、祭宴や葬式に向かう準備に際して、センバーンの人々が物財を供出してベニートのもとに集まり「ひとつのまとまり」を形成する場面を、村首長としてのベニートの権威が発揮される場面と捉える。そのうえで、「あちらの家族」にしばしば見られるような、ベニートを「助け」なくてもよいという判断が生じる過程を主に記述する。以下では、そのような過程に注目し、祭宴や葬式に際してベニートを「助ける」べきだという周囲の親族の認識を支えるフレームがいかに変わるのかを検討することによって、親族レベルの相互行為において村首長の権威をめぐる認識が揺れ動く様相を考察する。

#### 4. ブタを買わされた村首長の一家

本節では、「あちらの家族」のなかでも、「慣習」への疑問を理由に最も協力を怠りがちなヤコブの事例を取り上げる。以下は、ベニートらの姉の夫にあたるダダの死に際し、2011年12月8日に行われた葬式における親族間の協働の事例である。葬式の2ヶ月前の9月27日から12月22日まで、ベニートは、アメリカ本土のカンザスシティに住む長男を訪ねて渡米していた。ベニート不在の期間に、ベニートの息子や娘たちが彼の代わりに物財を投じて祭宴や行事に参加することはなく、ダダの葬式に至るまで親族間の協働は見られなかった。

葬式当日、ベニートの息子2人と次男ピウスには供出できるサイズのブタがなかった。そこで彼らは、三男ヤコブにブタの供出を依頼した。ところが、ヤコブは「ブタは高いんだ。タダではやれない。[1人] 50ドルずつ、[3人で] 150ドルだ。払えないんだったら、[五男の] ダニエルのところへ行け」と言い、無償の供出を拒んだ。結局、ベニートの息子とピウスは1人25ドルずつ計75ドルを支払い、ダニエルにブタを供出してもらった。

ヤコブは後日談のなかで「[ベニートの息子たちは] 75ドル払うことになった。それでも全然安いほうだ。本当だ。俺が[ブタを] 寄付して (*meilongkihda*)、あいつら (ベニート一家) が物財の再分配を受ける (*pwekipwek*) っていうのか」と不満を口にした。コロニアの市場における当時のブタの値段は1ポンドあたり2.5ドルであった。葬式に供出可能なブタの重さが少なくとも80ポンド(200ドル以上)であることを考えると、75ドルはたしかに安価であったのかもしれない。

だが、亡くなったダダはヤコブにとっても義理の兄であり、ヤコブにもブタを供出する義務があったはずである。それでも、ヤコブがベニート一家より大きな供出をすることを拒んだ背景には、供出と再分配をめぐる物質的不均衡がある。親族間の協働の成果は、その内訳がどのようであってもベニートが代表する。他方、祭宴や葬式における再分配は称号の順位にもとづいて行われるため、ベニートのような村首長は再分配を受けても、首長国称号を持たない他の世帯の家長が再分配を受ける可能性は低い。ヤコブはこのような物質的不均衡を理由に、「ポーンペイの慣習 (*tiahk en Pohnpei*) は良くない」と語る。

親族間の協働はキリスト教会の活動などでも見られる。アワク地域の住民の大半はカトリック教徒であり、セントジョセフ (St. Joseph) 教会に通っている。2011年8月28日、セントジョセフ教会の寄付金集めのため、資金調達 (*fundraising*) の集まりが開かれた。アワク地区の住民がほぼカトリック教徒であることから、この教会では以前より村を単位として教会運営を行っており、各村には「七人」 (*isimen*) と呼ばれる役員が1名ずついる<sup>(14)</sup>。「七人」の役職に就く者は各村を取りまとめ、既定の時期に寄付金を教会に納めなければならない。その最も簡単な方法が資金調達を開くことであり、景品を用意してチケットを売ることであった。アワクポウエ村における「七人」はエルチャーだった。エルチャーの指示のもと、村は5つのグループに分けられ、そのうちベニートを代表とするセンベーンの人々は、鶏肉、米袋、魚、缶ジュース、インスタントラーメン、参加者に振る舞うカヴァを供出する義務を負った。

ところが、「村」として供出するのだから協力すべきだというベニート一家の考えに反し、ヤコブ一家は、キリスト教の宗派 (*souleng*) が違うと言って供出しなかった。ヤコブ自身はカトリック信徒であるが、彼の妻と4人の子どもは、州都コロニアにあるプロテスタントのペンテコステ派教会のアッセンブリーズ・オブ・ゴッドの教会に

属する。特にヤコブの妻はアッセンブリーズ・オブ・ゴッドの熱心な信徒として知られており、週に何度もコロニアの教会に通って礼拝をするほどであった。ヤコブの妻はカトリック教会に否定的ではなく、しばしばヤコブに対して熱心に教会に行くように説いていた。だが、ヤコブの妻は信仰上の理由から、カヴァ飲みや祭宴を含むポーンペイの「慣習」には否定的であり、キリスト教会の活動が、首長制の「慣習」にもとづく「村」という単位で行われることに対して理解を示していなかった。

このようにヤコブが協力しない背景には、供出と再分配をめぐる物質的不均衡の問題に加え、彼の妻の宗教的信条という問題もあった。しかしながら、ヤコブは近親の葬式や村の祭宴に際して、「こちらの家族」とともにベニートを「助ける」ことも少なくない。とくに村の祭宴では、ヤコブが「こちらの家族」と団結してベニートに貢献する姿がみられる。

2012年8月4日、ベニートの屋敷地で、アワクポウエ村の「村の祭宴」が開催された。ヤコブは参加者のなかで最大サイズのブタとカヴァを供出した。彼は演説 (*kapahrek*) を行ない、「ソウリックのための祭宴 (*kamadipw ohng Soulik*) は1年に1回だけだ。今年がそれが今日だ」と述べ、村称号を持つ「村人」 (*tohn kousapw*) のひとりとして村首長への尊敬を表明した。この日、貨物船の仕事でポーンペイを離れていたダニエルを除き、「センベーンの人々」は各々に物財を供出した。ピウスはコロニアの市場で200ドルのブタを購入し、スティーヴやマリーノもカヴァを提供した。エルチャーはカヴァに加え、参加者のなかでも巨大なヤムイモを掘り出した。

筆者の観察と聞き取りの限りでは、「センベーンの人々」は毎年のように、称号を持つ「村人」として「村首長」のために物財を供出し、「村の祭宴」に貢献する。ヤコブもこの時ばかりは物質的不均衡への不満を口にせず、他の「センベーンの人々」と同じように、村首長への恩義を強調して協力的な態度を示す。とはいえ、ヤコブは「ポーンペイの慣習では、いつでもソウリック (ベニートの首長位称号) を意識 (*doke*) しなきゃいけない。俺にはそんなことはできない。1年に1回 [の「村の祭宴」] だけで十分だ」と述べる。ヤコブの事例からわかるのは、ベニートへの供出に際した親族の態度がつねに一貫しているわけではなく、その時々条件によって態度が変わることである。すなわち、ヤコブはベニートに対して、つねに首長位をもつ権威ある人物として見るわけでもなく、つねにベニートの権威を認めないというわけでもない。

「村の祭宴」では、毎年表明される村首長への尊敬に加えて、その年に応じた個別の意味を参加者が祭宴に付与することもある。たとえば上記の祭宴は、エルチャーの孫ジェイソンが同年1月に生まれてはじめての祭宴だった。エルチャーは自らが掘り出して供出したカヴァを指して、「ジェイソンが掘り出したカヴァだ」と自慢げに語った。エルチャーは、自身が掘り出したカヴァを「ジェイソンのカヴァ」と意味づけ

ることによって、この年の「村の祭宴」を「孫と参加する祭宴」と読み替えたのである。最もベニートに協力的なエルチャーであるが、この時はベニートへの尊敬だけでなく、自身の孫への愛着を示すためにも供出をした。

実のところ、ヤコブの供出も、この年に関しては村首長としてのベニートへの尊敬だけが動機ではない。この年の祭宴は例年と異なりセンベーンで開催されたが、供出されたブタは6頭、カヴァは17本、ヤムイモは17組にとどまった<sup>(15)</sup>。ヤコブは「センベーンで『村の祭宴』を催して、小さい祭宴だと恥ずかしい」と語り、この祭宴の規模と「センベーンの人々」の名誉を関連づける一方で、自らが最大のブタを供出したことを誇らしげに語った。表3-2はヤコブが2011年12月25日から2012年12月24日の1年間に、処分・獲得したブタの頭数と用途である。これを見ると、彼がブタを供出する範囲は、「センベーンの人々」やその姻族が大半を占め、それを超えた機会は村の祭宴だけである<sup>(16)</sup>。ヤコブは、主に親族の威信と関係する場面で彼にとって貴重な財であるブタを供出し、その他の場面ではヤムイモやパン果を供出していた。

表3-3 ヤコブが1年間に処分・獲得したブタの頭数と用途

	年	月	日	対象	用途	範囲
獲得 3頭	2012	9	16	弟から	譲渡	センベーン内部
	2012	9	—	他人から (170ドル)	購入	その他外部
	2012	11	5	兄の息子から	譲渡	センベーン内部
処分 13頭	2011	12	25	クリスマス	供出	センベーン内部
	2011	12	28	クリスマス	供出	姻族
	2012	1	23	誕生日 (息子)	屠殺	世帯内
	2012	4	11	誕生日 (妻)	屠殺	世帯内
	2012	7	15	2頭 (資金調達)	景品	その他外部
	2012	7	27	息子渡米	屠殺	センベーン内部
	2012	7	27	兄の息子 (400ドル)	売却	センベーン内部
	2012	8	4	村の祭宴	供出	アワクポウエ村
	2012	8	—	他人へ (200ドル)	売却	その他外部
	2012	9	23	誕生日 (筆者)	屠殺	世帯内
	2012	11	18	誕生日 (息子・娘)	屠殺	世帯内
2012	12	2	娘の婚出先	屠殺	姻族	

出所：現地調査をもとに筆者作成

ヤコブの例や「村の祭宴」の例から明らかになるのは、ベニートを「助ける」という活動が称号の恩義を背景に成立する場面が見られつつも、協力の有無や度合い、協力の意味づけは、参加者の個別的な関係性や利害関心に左右されるということである。

## 5. 供出しても、顔は出さない

続いて、ベニート一家に不満を持ちつつも協力を怠らないスティーヴの事例を取り上げる。ここでは、アワクポウエ村の寡婦称号を持つルムイという女性の死に際して行われた葬式において、いかに「センベーンの人々」が協働したかを示す。

死の十数日前から、当時 90 歳前後であったルムイの具合が悪いという話がアワク地域に広まっていた。同時期、ベニートの娘の夫であるマリーノは、彼の父親の属するポーンアワク村の首長から称号を授与された。その「授与確認式」(*kapasmwar*) は 2012 年 10 月 14 日に行われ、ベニート一家は 1 頭しかないブタを供出した。それを見た「あちらの家族」は、陰で不満を口に始めた。とくにヤコブは「1 頭もブタがなくなってしまうぞ。もし [アワクポウエ村の] 村人が死んだら [ベニート一家は] どうするんだ」と憤った。一般にポーンペイでは、称号授与式や他の祭宴よりも葬式における供出を重要視する。加えて、ルムイはアワクポウエ村の成員であり、彼女が死ぬとベニートには村首長の義務として葬式に参加する義務があった。また、ルムイの亡夫はベニートと父方第一平行イトコの関係にあり、ベニートには大規模な供出が期待されるはずであった。

そのため、彼女の死期が近づくなかで、ベニート一家が 1 頭限りのブタを葬式に備えて残しておかず、マリーノのためにブタを供出するベニート一家の姿勢に「あちらの家族」は懐疑的であった。ヤコブからの電話でそれを知ったスティーヴも、「[センベーンの人々を] 大切にしていない (*sohte katepe*)」と言って、ベニート一家に対して怒っていた。「あちらの家族」は、マリーノの称号確認式に対するベニート一家の協力は小規模な供出物で十分であり、ブタ 1 頭のような大規模な供出物はマリーノの親族 (マリーノの父親や弟) が用意すべきだと考えていた。こうした発想の背景には、現在のポーンペイでは夫方居住が規範であるため、そもそもマリーノが婚入するのではなく、マリーノの妻のリータが婚出すべきであったという彼らの考えがある。

ルムイが死亡したのはその 4 日後であった。ポーンペイの葬式は 4 日間行なわれる。その最終日の 10 月 21 日、スティーヴはカヴァを持ってきたが、ベニートらの待つセンベーンまで行かず、葬式の会場近くの道路で待っていた。そこにダニエル夫妻も合流した。その様子を見た次男ピウスは、「お前らはよくない。まずはソウリック (ベニート) のところに行って、それからソウリックと一緒に葬式に行くべきだ」と弟たちを叱った。しかし、ダニエル夫妻とスティーヴ夫妻は陰でピウスを笑った。そして、スティーヴの妻は「[ピウスは] 何も持ってきていないわ (*kahipw*)。[ピウスやベニートの息子たちは農作業もせず、供出のために商品を購入するわけでもなく] 座ってばかりなのに、私たちがカヴァを持っていくの」と言った。さらに彼女は「ソウリックがフィリピンに行く航空券を買ったのは私たちよ。なのに、まだお礼もしてもらっていないわ (*saik kalahngan*)。だから、私たちから [ベニートのところまで] 行くことなん

てできないわ」と強い口調で言った。

この航空券は、2年前の2010年12月にスティーヴ夫妻がベニートのために買ったものである。その年の11月、ベニートは自動車事故で足を負傷した。国内では手術が難しく、医者はフィリピンの病院を勧めた。1,000ドル近くになる渡航費をベニートは捻出できず、12月にスティーヴが代わりに航空券を買って付き添い、彼の身の回りの世話をした。

スティーヴは、カヴァの供出によって物質的にベニートを「助け」たが、センバーンの人々を「大切にしない」ベニートのもとに集まらなかった。その他にも、ベニートのもとに集まらない例がある。たとえば親族間の協働が「センバーンの人々」という範囲を超えると、ベニートを含む兄弟はアントニオ（55歳男性）のもとに集まることがある。彼はベニートらの父方オバの孫であり、かつてはマイクロネシア連邦議会の副議長（Vice Speaker）を務めた元政治家である。村や親族の活動において政治家が果たす役割は大きい。一例として、2012年6月になされたアワクポウエ村から最高首長への現金貢納において、合計435ドルのうち実に100ドルをアントニオが供出した。村や親族の活動はしばしばアントニオの財力なしに立ち行かず、供出や祭宴の日程と会場を彼の都合に合わせることも少なくない。他方、アントニオ自身は大規模な供出や演説をとおして活動に貢献し、ベニートを満足させてきた。

さて、ベニート一家は、スティーヴの協同をどのようにみなしていたのだろうか。ベニートの息子の妻リディアは、「スティーヴとダニエルの学費はソウリック（ベニート）が払ったの。なのに、彼らは金持ちになったら、ソウリックを忘れてみたい」と述べた。昔のセンバーンでは、祭宴堂（現在のピウスの居住地）と一続きになっていたベニートらの父親の家に兄弟がみな住んでいた。当時、警察官であったベニートだけが安定した現金収入を得ていたという。ベニートはスティーヴとダニエルがマイクロネシア短期大学に通った際、学費の一部を負担した。リディアは、ベニートが世帯員として弟の面倒を見た過去を語り、現在では弟たちが必ずしもベニートに協力しないことを嘆いた。

スティーヴの妻は、航空券代の支払いという過去の貸借関係を理由に、ベニートの前に顔を出さない自らの立場を正当化した。他方、ベニート一家のリディアは、過去における世帯員としての学費の支払いを理由に、弟たちがベニートに協力すべきという語りを正当化していた<sup>(17)</sup>。

## 6. 状況に置かれた伝統的権威

村首長かつ親族の長であるベニートは一見すると、ウェーバーの定義に倣って、伝統にもとづく日常的信念によって正当性を付与される存在としての伝統的権威〔ウェーバー 2012〕という位置づけを与えて差し支えないように思える。しかし、上記の事

例からは、親族間の協働において、村首長の称号や親族の長であるという立場によって、ベニートが必ずしも自動的に他の親族に対して権威を持つわけではないことがわかる。むしろ、ベニートが権威を発揮するか否か、そして親族間で協働が成立するか否かは、個別的な関係性や利害関心によって左右されていた。

以下では、親族間の協働においてベニートと他の親族との関係が推移した過程に焦点を当てる。そして、「(村首長を) 助ける」という表現など、ベニートに対する周囲の親族の態度やまなざしにかかわる幾つかの言葉遣いを手がかりに、村首長としてのベニートに対する周囲の親族の認識にかかわるフレームの変容を検討する。

まずは、センバーンにおいて親族間の協働が十分に成り立つ場面を検討する。この場面では、本章・第5節におけるピウスの発言に見られたように、物財の供出のみならず、ベニートのもとに集まること自体が望ましい。葬式や祭宴において、村首長の親族は村首長を中心にする「ひとつのまとまり」として団結し、首長位称号に見合う大規模な供出をすることがその他の参加者から期待されている。この際、世帯間の財力の差を背景にして、ベニートのために物財を供出することが他の世帯に求められる。ベニートへの協力として物財を供出することに対する周囲の親族の認識はしばしば、「(ベニートを) 助ける」という言葉によってフレームを設定される。

現代ポーンペイ社会の経済条件下において村首長以上に財力を持つ人々ヤコブのような公務員だけではなく、アントニオのような政治家経験者でさえ一は、祭宴の場において再分配を通して主に物財を受け取るのが村首長であるにもかかわらず、村首長より多くの物財を供出するよう求められる。だが、祭宴や葬式などにおいて親族による協力の一致がみられる場面では、このような供出の物質的不均衡という異種の要素は「括弧入れ」される。それによって、「ベニートは親族が率先して『助ける』べき権威ある人物である」という理解を導くフレームが設定されることになる。

しかし、スティーヴの妻やヤコブの不满からは、ベニートを「助ける」という行為とは矛盾する諸要素が「括弧」を外され、親族間の協働という相互行為のフレームに「あふれ出し」ていることがわかる。そうした要素の例として、本章・第4節におけるヤコブの憤りからわかるように、供出をめぐる物質的不均衡や、彼の妻の宗教的信条の問題がある。また、第5節でスティーヴの妻が言及した過去の貸借関係のように、世帯間の財力の差異を背景に日常的なプロセスのなかで築かれた負債の関係もある。財力の差異は政治家との関係において顕著であり、村や親族の活動はしばしば政治家なくして成立しえない。

このように、親族間の協働という相互行為のフレームに「あふれ出す」諸要素が状況ごとに異なるために、固定的な規範とは違い、協力の仕方は絶えず同じようには組織されない。第5節では、ピウスとスティーヴの妻の言い分の齟齬という形で、ベニートを「助ける」という選択をめぐる親族間の葛藤が表面化した。この時、スティー

ヴらは、物質的な側面に限定してベニートを「助け」、彼の前に顔を出さないままに葬式に参加した。

彼らの語りから明らかなように、ベニート一家が1頭しかないブタをセンベーンにおける世帯間協働以外の機会（称号確認式）に使ったという出来事の生起によって、未だ返礼されない航空券代という過去の貸借関係という要素、すなわちセンベーンの人々を「大切にしない」ベニートというイメージを導く要素が「括弧入れ」されずに「あふれ出し」たことから、「ベニートは親族が率先して『助ける』べき権威ある人物である」という理解にかかわるフレームが改変された。結果として、スティーヴらの「助ける」活動においてベニートの権威は一時的に低まり、物質的な供出をすれば十分であるという程度の「助ける」活動にとどまった。

それゆえ、惜しめない協力ではなく、「供出しても、顔は出さない」という、彼らの立場や視点に応じた協力が行われたと言える。このように、公的な期待にもとづいてベニートを「助ける」という活動はつねに一定の条件でなされるとは限らない。親族間の協働のフレームに「あふれ出す」要素次第では、センベーンの人々は、ベニートに権威を認める既存のフレームを見直し、ベニートを「助ける」に値するのかを問い直すこともある。したがって、親族間の協働において、ベニートに対するセンベーンの人々の態度や振る舞いは、ベニートを「助ける」／「助けない」という選択のあいだを揺れ動くことになる。

その一方、リディアの嘆きも同様に、過去における学費の支払いという負債の関係について触れていた。これも、スティーヴやダニエルの非協力という出来事の発生によって、現在における両者の財力の差異や、過去における金銭的な援助という要素が「あふれ出し」、ベニートの権威をめぐる既存のフレームを緊張させた結果であると言える。とはいえ、リディアの語りがベニートを「助ける」という行為を肯定し、ベニートの権威を一時的にでも回復させようとした点に着目する必要がある。

このように、ある種の要素が「括弧入れ」されずに「あふれ出し」、ベニートの権威をめぐるフレーム構築に影響を与えるという場合、その影響は正と負の両方の方向性を持ち、ベニートに対する協力を肯定することも、ベニートに対する協力を否定することもある。ベニートがある親族に対して善行をした過去（この場合であれば学費を払った過去）があれば、その親族はいつも以上にベニートを「助け」たくなるだろう。逆に、ベニートがその親族に対して悪行をした過去（この場合であればセンベーンにおける世帯間協働よりも義理の息子の称号確認式を優先した過去）があれば、その親族はベニートを「助ける」という行為を見直そうとするだろう。親族間の協働が物財の供出にかかわるため、様々な要素のなかでもとくに、当事者間における貸借関係などの日常的な負債の関係が、「ベニートは親族が『助ける』べき権威ある人物である」という理解を支えるフレームの緊張を強く左右すると考えられる。



これらの「助ける」という判断は正と負のいずれにしても、規則や信念とは異なり、ベニートと周囲の親族との関係構築のなかで生じたものである。ここから、村首長や親族の長などの役職を持つ人物に関しても、その人物の権威を高める方向性とそれを低める方向性はともに周囲の親族との相互行為のなかで導かれる可能性があると言える。

最後に、親族間の協働に対する個々人の意味づけは、必ずしもベニートとの関係性だけを焦点にするとは限らない。ヤコブに注目して考えよう。彼は自身の所有するブタを自慢にしているが、表3-2で示したようにブタを供出した機会は主に親族の活動に限定されていた。それに対し、ベニートを「助ける」という活動が親族の範囲を超える場合、ヤコブはブタではなく他の物財を供出した。ここにおいて、ヤコブは、自慢のブタを惜しみなく供出するという自らの行為の価値を、親族内で完結する分配を基準に捉えている。これに対して、1年に1度の「村の祭宴」では、ヤコブは積極的にブタを供出し、村首長としてのベニートに対する尊敬を表明する。

とはいえ、前者が親族というコンテクストに、後者が祭宴というコンテクストに対応するわけでは必ずしもない。2012年には「村の祭宴」がセンベーンで開催されたことから、ヤコブは「センベーンで村の祭宴を催して、小さい祭宴だと恥ずかしい」と語り、「村の祭宴」を親族の威信と関係づけた。同様に、ベニートに協力的なエルチャーは、この年の祭宴を孫が生まれて初めての祭宴と位置づけ、村首長としてのベニートへの恩義に加えて孫への愛着を示した。このような親族間の協働に対するヤコブやエルチャーの個別的な価値づけは、他の当事者との共通の現状認識としてのフレームを作るわけではない。むしろ、「センベーン」という開催地や、「孫の誕生」という出来事などの「外部」の要素が「あふれ出」し、ヤコブやエルチャーの個別的な価値づけを促すことによって、1年に1度の「村の祭宴」においてベニートに対する尊敬を示すという理解を導くはずのフレームを緊張させていることがわかる。このように、村首長に対して周囲の親族が協力や贈与をするという活動は、固定的で不変的な伝統的権威の効果に還元することはできず、実践を通じた諸要素間の関係性の変化とともに変わりうる。

こうした検討から、現代ポーンペイにおける村首長や親族の長の権威は、いわゆる伝統的権威が過去から持続した結果とも、伝統的権威が近代化によって衰退とした結果とも言えない。さらに、彼らが権威を十全に発揮できるか否かは、彼らの役職や地位によって自動的に規定されるわけではない。

本章の事例でみたように、村首長の周囲の親族は、物財を供出して村首長を「助ける」ことで「ひとつのまとまり」を形成して葬式や祭宴に参加するという規範に沿って行動することを期待される。しかし、親族間の協働の条件は、村首長や親族の長の役職や地位とは異質な諸要素（当事者間の財力の差異を背景とした諸関係）との動的な

結びつきと切り離しを通じて状況ごとに変化する。村首長や親族の長の周囲の親族は、互いの日常的な関係構築を通して状況ごとに変わる協働の条件のなかで、村首長を「助ける」という判断を再考し、「助ける」度合いや有無をその度ごとに修正する。この意味で、首長を取り巻く親族は、村首長を「助ける」という慣習的な規範に従うだけではなく、自己の行為を問い直すことのできる反省的な主体であると言える。その帰結として、親族レベルの相互行為における伝統的權威の存立にかかわるフレーム、すなわち村首長を「助ける」という周囲の親族の行為や判断を導くフレームは、必ずしも固定的な規範とはならず、周囲の親族の立場や利害や関係性に応じて状況ごとに現れるのである。

## 第4章 「村の祭宴」を通じた集団の差異化と住民のつながり

### 1. 村という集団をめぐるつながりと差異化

前章では、村首長を取り巻く親族という社会集団に注目し、首長制に不可欠な村首長への親族の協力が様々に組織される過程を事例にして、村首長の役職に就く人物の権威にかかわるフレームの変容について論じた。本章では、より規模の大きな社会集団として、村首長を中心かつ頂点とする村という社会集団に注目し、村レベルの首長制に特有な相互行為のフレームがいかにかに生み出されるのかについて論じる。

首長を中心かつ頂点とする社会集団は、サーリンズによる「[構造] 機能 [主義] 的な再分配理論」[サーリンズ 1984: 228] に典型的に見られる集団のイメージである。つまり、首長を中心とする共同体の統合が、再分配によって経済的かつ社会的に支えられているというイメージである。だが、序論でも言及したように、類型論が「民族的」な前提を疑われるのと同時に、村落のような人類学者の対象フィールドを閉じた均質な全体とみなすという、かつての構造機能主義的な想定は通用しなくなってきた。社会集団に関するこのような批判的考察は、共同体 (community) に関する人類学的研究のなかで盛んに取り上げられてきた。小田亮や田辺繁治が指摘するように、人々の日常実践を通じた諸関係は、一見、村落共同体のようなまとまりに閉じられているように見えながらも、その外部の様々な場とつながっている。それゆえ、人々のまとまりは、閉じた同質的なものではなく、異質な諸関係や偶発的な接触による微細な変動を孕みながら、歴史的かつ状況的に構成されていると考えられる [小田 2004; 田辺 2005]。

他方、ポストコロニアル人類学に対する批判的な考察のなかで吉岡や安成浩が述べるように、本質主義批判により構築性や異種混濁性が強調されるなかで見失われるものは、名もなき人々がその場その場で考える正し<sup>さ</sup>の感覚であり、研究者も含めた外部者による本質化ではなく、彼ら自身による差異化の実践である [吉岡 2005: 187-239; 吉岡 2016: 350-354; 安 2016] <sup>(1)</sup>。

こうした考察を踏まえれば、首長制を背景とした社会集団を外部に開かれたものとして考える必要がある一方で、首長を中心に構成される集団の成員が自らの帰属集団を差異化する契機にも着目しなければならないことがわかる。本章ではそのような住民自身による集団の差異化という契機に注目して、村首長を中心かつ頂点にする村がいかにか外部とつながり、住民たち自身がそのような村をどのような社会集団として認識するのかを検討する。本章の狙いは、村首長を中心かつ頂点とする集団性にかかわるフレームがどのような諸要素の関係性を通じて生み出されるのかを、村という社会

集団に対する住民の帰属意識に焦点を当てて明らかにすることである。

## 2. 境界の不鮮明な村—集団と帰属意識のズレ

ポーンペイ社会では、祭宴や葬式など様々な機会において、参加者が持参した物財を再分配する過程が見られる。筆者が滞在していた一家では、家長のベニートが村首長の役職に就いているため、1年に1度催される「村の祭宴」の際に行われる再分配は、とりわけ重要視される。この一家から見れば「村の祭宴」の主役は紛れもなくベニートである。「村の祭宴」は村人が自ら育てた大きなヤムイモやブタを競うようにして持ち寄ることによって、村首長であるベニートへの尊敬を示す機会である。集められた農作物や家畜は、祭宴の進行のなかで「[村首長の] お食事」へと変換され、その所有が村首長へと移転された後、再び「お食事からの分け前」として参加者の村人たちに配り直される。この再分配において、「村」は、村首長を中心かつ頂点として統合された社会集団として立ち現れるように見えるため、サーリンズの「[構造] 機能 [主義] 的な再分配理論」が繰り返されているかのようである [サーリンズ 1984: 228]。以下では、このような村をめぐる、住民たちがどのような差異化の実践をしているのかを検討する。

行政的な位置づけを持たないポーンペイの村は、地理的な境界すらやや曖昧である。たとえば、アワクポウエ村はアワク地域にある6つの村のうちの1つである。だが実際には、ベニートがアワクポウエ村の成員とみなす者の多くがアワク地域内に住む一方で、州都コロニアや別の行政区など、アワクポウエ村の地名とは関係のない遠い土地に住む者もいる。さらに、グアムやアメリカ本土で暮らすポーンペイ人のなかにも、ベニートがアワクポウエ村の成員とみなす者がいる。反対に、ベニート一家の屋敷から近い距離に住みながらも、別の村や別の首長国の成員を名乗る住民がいる。彼らの住居が地理的に散逸しているのみならず、1つの村として住民がまとまって活動する機会も1年に1度の「村の祭宴」以外にはほぼ見られない。

ピーターセンは、これらの村の境界が地理的な基礎を持つように見えるにもかかわらず、村という集団の輪郭が必ずしも居住や土地所有によって決定されるわけではないと述べる。ピーターセンはそのうえで、ポーンペイの「村とは何よりもまず、ひとりの[村] 首長のもとで協同する人々の集団である」[Petersen 1982a: 23]と指摘した。この観点からは、村人としての帰属を理解するうえで、村首長から村人に与えられる村称号に注目するのがよいと考えられる。個々の村称号は、「アワクポウエ村のオントル」(*Oundol en Awak Powe*)のように村の名前とセットであるため、住民の帰属を示すものである。

村首長や最高首長は一般に、紙やノートへの記載あるいは首長自身や近い親族の記憶力を通して、称号を管理する。前章で取り上げたアワクポウエ村の首長ベニートは、

1冊のファイルに挟まれた紙に、村称号をその保持者の名前とともに位階順に記載していた（写真4-1）。首長や高位称号保持称号のなかには、パーソナルコンピューターを用いて、称号とその保持者に関するデータを管理する者も少なからずいる。

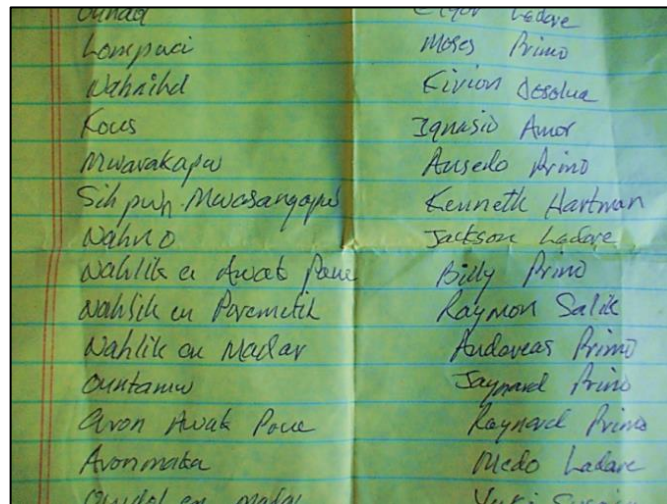


写真4-1 ベニートのノートに記載された称号と保持者のリスト

出所：2009年8月18日筆者撮影

注：左側に位階称号、右側にその保持者の名前が記載されている。

しかし、村首長の管理する称号のリストは、村の成員を把握するうえで不十分であった。たとえば、アワクポウエ村の高位称号を持つある男性は、ティプエンケーペイ村からも称号を授与されており、彼自身はティプエンケーペイ村の成員と自己認識していた。複数の村の称号を同時に保持するという事態は珍しいことではなく、ベニート自身も他村の称号保持者にアワクポウエ村の称号を与えることがあった<sup>(2)</sup>。

反対に、人数は少ないが、どの村の称号も保持していない者がいる。ベニート一家の屋敷地のそばには、かつてアワクポウエ村の称号を保持していたが、数年前にベニートから称号を剥奪されたという男性がその家族とともに住んでいた。ベニートは彼をアワクポウエ村の成員であるとは考えておらず、先の称号リストにも彼の名前はなかった。だが、その人物は自身のことをアワクポウエ村の成員であると述べていた。いずれの場合も、村への帰属をめぐる認識が村首長と住民との間で異なる。

村は行政的にも地理的にも確固たる境界を持たず、日常的な活動や集住の単位でもない。その条件下では、村首長が村人に与える称号こそが村の境界を徴づけているものと思われた。しかし、村首長と住民の間で認識が異なっていたように、個々の住民の帰属は、村首長による称号授与という1つの事実だけでは決定しえない。そのため、村首長が管理する称号リストを前提にした調査によっては、どこからどこまでが1つの村であるのかを正確には把握できない。ポーンペイの村には成員権を示すように見

える称号リストがありながらも、実際の成員権は一義的に確定できるものではなく、社会集団としての村の境界は不鮮明である。

このような今日の村における境界の不鮮明さは、成員権だけの問題ではなく、日常的な活動の問題でもある。ドイツによる土地改革以降に、幾つかの母系親族集団から構成されていた村が地理的なまとまりを失ったことを大きな要因として、現在では、村称号によって村人であることが示される一方で、村単位での住民の日常的な活動は滅多に見られなくなった。だが、住民たちはなお村というカテゴリーを用いて自分たちの帰属を語ろうとする。

日常的には滅多に見られない村という集団が明確に立ち現れる機会として主要なもの、1年に1度開かれる「村の祭宴」である。現在では、「村の祭宴」が村人同士が帰属とつながりを再認識する数少ない機会となっており、この機会を楽しみにする住民も少なくない。たとえば、2011年にベニートが長男を訪ねて渡米した際<sup>(3)</sup>、尊敬を示すべき首長が不在であることを理由として、この年のアワクポウエ村における「村の祭宴」は開催されなかった。これを残念がった一部の村人は、「村首長がいなくても『私たちの祭宴』(atail kamadipw)だから開催すべきだ」と筆者に語った。「村の祭宴」が開催されないことは、表明すべき首長への尊敬が示されないことを意味するだけでなく、それと同時に「私たち」と村人たちが表現するような帰属意識が満たされないことも意味する。

このように、現在において、1年に1度の「村の祭宴」は2つの側面を持つ。「村の祭宴」は村首長への尊敬の表明を目的としながらも、住民からは「私たち」の祭宴と呼ばれ、称号を通じた村への帰属を再認識する機会でもある。本章では、このような「村の祭宴」が開催される場面を、村首長を中心かつ頂点とする社会集団が顕在化する場面と捉える。以下では、そのような場面に着目し、村レベルの対面的相互行為において首長制にもとづく社会集団の性質が住民の帰属意識との関係において立ち現れる様相を検討する。その検討によって、村首長を中心かつ頂点とする村という社会集団に対する住民の帰属意識にかかわるフレームが「村の祭宴」という出来事を通じていかに生み出されるのかを考察する。

### 3. 村首長を頂点とした階層的な集団—称号にもとづく村

ここからは、2012年にアワク地域で開催された「村の祭宴」を事例として、個々の住民の村への帰属が具体的に展開した様子を描く。

第2章で触れたように、1920年代にマタル首長国はアワク村へと降格した。そのアワク村も、1990年代までには、アワクポウエ村を起点として、いずれもソウリックを首長位称号とする6つの村へ徐々に分裂した。ピーターセンによると、人口増加とともに数少ない高位の村称号をめぐる争いが生じたことがその原因にあるという

[Petersen 1982]。6つの村の各々は基本的に対等とされているが、その成立年代順に応じて、祭宴における物財の再分配の際などに参照される緩やかな格づけがある。本章の記述ではその格づけが重要な要素となるため、便宜上、以下のように成立年代の古い順にA村からF村とする。

A村：アワクポウエ村

B村：アワクパー (*Awak Pah*) 村

C村：ケピンアワク (*Kepin Awak*) 村

D村：アワク村

E村：ポーンアワク (*Pohn Awak*) 村

F村：ティプエンケーペイ村

2012年にはA村からF村の祭宴が互いに関係しあった相乗効果によって、アワク地域における「村の祭宴」は総体として、この年のウー首長国で最大規模のものとなった。同年の11月11日に行われたある祭宴において、ウー首長国の副最高首長が「今年のアワクは成功した」と演説したほどである。

「村の祭宴」において、物財の供出は、村称号にもとづく村人の「義務」(*pwokoa*)である。アワク地域のいずれの「村の祭宴」でも、村称号の順位が高ければ高いほど、より「大きな」(*lapala*)物財—住民によって立派に育てられたヤムイモやブタやカヴァーの供出が期待される。そして、首長への尊敬を示すために住民が持ち寄った物財は、村称号の順位に応じて参加者へと再分配される。

「村の祭宴」における物財の再分配は、他の祭宴とほぼ同様に<sup>(4)</sup>、次のような手続きを踏んで行われる。祭宴の参加者たちが、カヴァやヤムイモ等の農作物、ブタなどの家畜、調理済みの食事といった物財を持参して会場を訪れる。この際、参加者は各々の世帯や親族などを基礎にひとつのまとまりをつくり、列をなして物財を持ってくる。次に、祭宴の進行に従って、会場に持ち込まれた物財が祭宴堂のなかに運ばれ、参加者のうち最高位の称号保持者の前に並べられる<sup>(5)</sup>。そして最後に、分配役(*sounehne*)が受領者の称号を呼び上げる形式で、最高位者の前に集められた物財が再分配される。この際、物財はすべて最高位者の所有物とされ、最高位者からの分け前として残りの参加者に配り直される。

再分配に際した称号の呼び上げは、村人の地位と帰属をもっとも明示的に表す手続きである。称号には明確な順位があり、その順位に従って称号が呼び上げられるが、たとえば「チャモロイ村のコローム」(*Koaroahmw en Tamworohi*)という呼び上げのように、しばしば村の名前もセットにされる。さらに、称号の呼び上げられる順番が早ければ早いほど、「大きな」物ないしは価値の高いとされる物が分配される。村首長な

どの「高位者」への分配物はココヤシ葉製バスケット (*kiam*) で包装され、たとえば「[村首長の] お召し上がり物からの分け前」 (*kepin sahk*) という言葉を添えて呼び上げられる。そのため、物財を再分配する順番のみならず、再分配物のサイズや授与の形式によっても、居合わせた参加者の地位配列が可視化される。

写真 4-2 は、再分配を通じた地位の可視化の一例である。2011 年 10 月 1 日に行なわれたある祭宴において調理済みの食事が再分配されたときのものである。左は最高首長への再分配物、中央は高位称号保持者や村首長への再分配物、右 2 つはその他の参加者への再分配物であり、各々の位階に応じて再分配される食事の内容が変わっている。



写真 4-2 調理済みの食事の再分配における差異化

出所：2011 年 10 月 1 日筆者撮影

アワク地域の「村の祭宴」でも、農作物や家畜や食事の再分配において同様の光景が見られた。表 4-1 は、10 月 6 日に開催された E 村の祭宴における豚肉の再分配の順序と形式を最初の 25 名に限って示したものである。これを見るとまず、E 村の村首長が最も早く脚部の豚肉を受け取り、ココヤシ葉製バスケットで包装されていた。この祭宴にはアワク地域の他村の村首長も出席した。豚肉に加えカヴァ 1 本を受け取っている点については後述するが、村首長に限らず、他村からの参加者についても村称号の順位が再分配の基準とされた。

各村の位階称号のシステムは互いに等しい地位体系から成っている。たとえば、E 村の首長系統・第 2 位の称号と A 村の首長系統・第 2 位の称号は、同じ位階だとみなされる。同じ位階の称号の場合、開催村である E 村が最優先され、残りの村の順番は成立年代にもとづく格づけに従うかたちで再分配が行なわれた。村首長に続いて、副村首長、村首長夫人、副村首長夫人、首長系統・第 2 位の村称号の保持者、首長国称号の保持者、首長系統・第 3 位の村称号の保持者へと再分配が行なわれた。表 4-1 に示した最初の 25 名が豚肉を受け取った後も再分配は続き、位階の高いものから順に村称号が呼び上げられ、豚肉が再分配されていった。



表 4-1 E 村の祭宴における豚肉の再分配の順序（最初の 25 名）

再分配の順序	受領者の位階	帰属	受領物の内容
1	村首長	E村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉
2	村首長	A村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉 カヴァ1本
3	村首長	B村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉 カヴァ1本
4	村首長	C村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉 カヴァ1本
5	村首長	D村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉 カヴァ1本
6	村首長	F村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉 カヴァ1本
7	副村首長	E村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉
8	副村首長	B村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉
9	副村首長	C村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉
10	副村首長	他村	ココヤシ葉製バスケットに包まれた脚部の豚肉
11	副村首長	他村	パンノキの葉に包まれた脚部の豚肉
12	村首長夫人	E村	パンノキの葉に包まれた脚部の豚肉
13	村首長夫人	F村	パンノキの葉に包まれた脚部の豚肉
14	副村首長夫人	E村	パンノキの葉に包まれた脚部の豚肉
15	副村首長夫人	他村	パンノキの葉に包まれた脚部の豚肉
16	首長系統・第2位	E村	包装なしの脚部の豚肉
17	首長系統・第2位	C村	包装なしの脚部の豚肉
18	首長系統・第2位	D村	包装なしの脚部の豚肉
19	首長系統・第2位	F村	包装なしの脚部の豚肉
20	首長国称号の保持者	ウー首長国	包装なしの脚部の豚肉
21	首長国称号の保持者	ウー首長国	包装なしの脚部の豚肉
22	首長国称号の保持者	他の首長国	包装なしの脚部の豚肉
23	首長国称号の保持者	他の首長国	包装なしの脚部の豚肉
24	首長系統・第3位	C村	包装なしの脚部の豚肉
25	首長系統・第3位	B村	包装なしの脚部の豚肉

出所：現地調査をもとに筆者作成

この事例からは、首長国称号の保持者への分配を間に挟みつつも、ほぼ村称号の順位に則って再分配されたことが確認できる。つまり、村首長に始まり、称号の順位が高ければ高いほど、より早い順番で豚肉が分配される。他村の村称号は、その位階に応じて E 村の称号に準じて扱われた。さらに、受領物の内容を見ると、位階称号と再分配の順番に応じて、ココヤシ葉製バスケットによる包装、パンノキの葉による包装、包装なしといった、授与の形式の差異化がなされた。このような手続きは、称号の呼び上げと豚肉の包装の形式によって村称号の序列を可視化する（写真 4-3 参照）。



写真 4-3 ココヤシ葉製バスケットに包まれた豚肉とパン果

出所：2011年9月3日筆者撮影

その結果、少なくとも E 村は、村称号の順位が遵守された上記の再分配を通じて、村首長の管理する称号のリストと同様に、村首長を中心かつ頂点とする階層的な集団（以下、「称号にもとづく村」とする）として、かたちを現したと言える。

しかしながら、この祭宴が E 村の祭宴であるにもかかわらず、E 村以外の称号（他村の称号や首長国の称号）に対しても再分配されている点が、「称号にもとづく村」という閉じた集団を想定する観点から見た再分配を不完全にしている。さらに、E 村以外の他村の村首長への豚肉の再分配に際して、カヴァがつけ加えられている点もこの再分配の特殊な点である。E 村の称号を持たない「他村からの参加者」がいかに関「村の祭宴」に参加するのか、なぜ他村の村首長への豚肉の再分配にカヴァがつけ加えられたのか。これらの点に注目することにより、「村の祭宴」における物財の再分配を通じて現れる、「称号の村」とは異なる村のかたちについて記述する。

#### 4. 再分配の規模によって格づけされる集団—「強い」村

「村の祭宴」はどの村でも基本的には外部者に開かれており、他村の称号保持者や外国人なども自由に参加することができる。以下の事例では、「村の祭宴」において、住民たちがどのように自村を他村から差異化するのかという点に焦点を当てる。

2012 年 8 月、村首長の体調を理由に例年と比べてかなり早い時期<sup>(6)</sup>でありながらも、A 村と C 村が「村の祭宴」を催した。いずれの祭宴も、集められた家畜と農作物

の数とサイズからみると小規模な祭宴であった（表 4-2）。様相が変わる契機は D 村が催した大規模な祭宴にあった。D 村の称号保持者たちは協力して 66 組ものヤムイモ<sup>(7)</sup>を掘り出して展示し、祭宴の「大きさ」(*lapala*)<sup>(8)</sup>を示した。D 村の村首長は、アワク地域の他の 5 人の村首長を招待 (*luk*) した。再分配のために集められたヤムイモやカヴァやブタのサイズと数に加えて、招待された首長の人数も、その祭宴の「大きさ」を測る 1 つの基準である。数多くの農作物や家畜を集めるのに十分なほどに村称号の保持者たちを動員して「大きな」祭宴を催し、他の首長を招待することができる村は「強い」(*kehlail*) とみなされる。

表 4-2 それぞれの「村の祭宴」における再分配の規模

月日	村名	ヤムイモ	カヴァ	ブタ	現金	招待された首長の人数
8月4日	A村	17組	17本	6頭	なし	0人
8月25日	C村	なし	16本	なし	1,500米ドル (推定)	0人
9月1日	D村	66組	27本	10頭 (程度)	なし	6人
9月15日	B村	115組	53本	18頭	なし	5人
10月6日	E村	93組	48本	11頭	なし	5人
11月3日	F村	151組	71本	38頭	なし	7人

出所：現地調査をもとに筆者作成

D 村の祭宴以降に催された「村の祭宴」は、こうした村の「強さ」を競って展開した。まず D 村の祭宴において、レペニエン (*Lepenien*：副首長系統の第 2 位) の称号を持つシーモンは D 村を代表して演説をし、他村を嘲笑うような発言をした。シーモンは「A 村の祭宴は小さかった (*tikitik*)」という表現や、「D 村は A 村に糞をしてやった (*pakedi*)」という表現で、D 村のヤムイモの数が A 村よりも圧倒的に多かったことを誇った。そして、まだ「村の祭宴」を催していない村に対しては「[D 村の祭宴に] 便乗 (*iangahki*) すればよい」と挑発的に語った。

こうした挑発も相俟って、住民同士の対抗意識が刺激され、その他の「村の祭宴」でも、村の「強さ」を示す取り組みが行われた。写真 4-4 はその一例であり、E 村の祭宴において参加者たちが大きく見栄えのするヤムイモを展示した光景である。さらに、前節で紹介した E 村の祭宴において他村の村首長が参加していたのは、まさに村首長をはじめとする E 村の住民たちが自らの村の「強さ」を示すために、彼らを招待したゆえであった。





写真 4-4 E 村の祭宴で展示されたヤムイモ

出所：2012 年 10 月 6 日筆者撮影

B 村と F 村にとっては、村首長が前年に交替してからはじめての「村の祭宴」であり、村首長の威信が試される機会でもあった。D 村以降の「村の祭宴」では日程が最後になるにつれ、「大きい」祭宴が期待された。とくに B 村と F 村の祭宴では、集められたヤムイモが 100 組を超えるほどであった（表 4-2）。B 村の祭宴において A 村を代表して演説したアントニオは、D 村との対比において B 村の祭宴の「大きさ」を褒め称え、さらに D 村の祭宴よりも前年度における A 村の祭宴が「大き」かったと語った。

このような規模の大きい物財の再分配は、開催村の称号保持者では必ずしもない住民を動員することによって可能となっていた。たとえば F 村の祭宴において、最大サイズのヤムイモを持ってきたのは、ウー首長国とは異なる首長国に属する村の副村首長であり、彼は F 村の村首長と親族関係にあった。彼の持ってきたヤムイモをはじめとして、F 村には巨大で見栄えのするヤムイモが展示された（写真 4-5）。



写真 4-5 F 村の祭宴で展示された立派なヤムイモ

出所：2012 年 11 月 3 日筆者撮影

村首長と親族関係にある政治家も資金的に協力していた。さらに、招待された側も何も持たずに祭宴に臨むわけではなく、農作物や家畜を持参するため、結果的に村の「強さ」に貢献してしまう。F 村などの祭宴は、開催村の称号保持者という枠を越えた親族ネットワークを活用することによって、村の「強さ」を表現しえたのである。

対照的に、「強さ」を示せなかった A 村では、一時は入院するほどに体調を崩した村首長を慮って、「村の祭宴」が急遽決行された。そのため、一部の住民からは、「[A 村のための祭宴ではなく] ソウリック (A 村の首長) の親族のための祭宴だ」といった不満も聞かれ、他村どころか、A 村の称号保持者さえもそれほど動員できなかった。結果として、A 村の祭宴において、再分配されるヤムイモやブタの数は他村に比べて少ないものにとどまった。だが、いくら「小さい」祭宴とはいえ、再分配に足るほどの物財を集めるためには住民の動員が必要である。実は、A 村の祭宴がこの時期に催されたのには、もう 1 つの理由がある。7 月 26 日から 8 月 9 日まで、アメリカのカンザスシティで暮らすベニートの長男カリス (副村首長系統・第 10 位の称号を持つ) が妻子とともに、ベニート一家を訪ねて故郷に帰ってきていた<sup>9)</sup>。A 村の祭宴の日程を計画した元政治家のアントニオ (副首長系統・第 2 位の村称号を持つ) とエルチャー (首長系統・第 7 位の村称号を持つ) は、アメリカ本土で働くカリスの財力を祭宴に動員できることも当てににして、彼の滞在期間中である 8 月 4 日に「村の祭宴」を開く

ことを決めたのであった。

村の「強さ」を示す取り組みは、住民を動員して、立派な農作物や家畜を大量に集めることだけにとどまらなかった。彼らは、招待した首長たちに対する再分配に様々な特典をつけた(表4-3)。たとえばB村では3組ものヤムイモを村首長に再分配し、E村では前節で取り上げたように、豚肉の再分配時にカヴァを追加で再分配するなどの工夫がみられた。また、F村の祭宴では、「歓迎の徴」(*kohwou*)として、集められた物財のなかからヤムイモ1組、カヴァ1本、生きたブタ1頭がそれぞれの首長へと贈られた。このように、招待した村首長を再分配によっていかに歓待できるのかという点も、村の「強さ」をめぐる評判と関わっていた。

表4-3 それぞれの「村の祭宴」における特典的な再分配

月日	村名	特典的な再分配の内容
9月1日	D村	商品やバスケットの配布：村の女性から首長へ
9月15日	B村	ヤムイモ：首長に対してのみ3組ずつ再分配 商品やバスケットの配布：村の女性から首長へ
10月6日	E村	豚肉の再分配時に、首長に対してはカヴァ1本も追加で分配 商品やバスケットの配布：村の女性から首長へ 祭宴堂に吊るしてあった野菜：参加者の自由に
11月3日	F村	歓迎的な譲渡( <i>kohwou</i> )：ヤムイモ1組、カヴァ1本、生きたブタ1頭 商品やバスケットの配布：村の女性から首長へ

出所：現地調査をもとに筆者作成

以上のように、「村の祭宴」において集められる物財の数量や、それらの物財を配り直す方法は、村の「強さ」を示すものであった。このような「強さ」は、「称号にもとづく村」という理解に反して、開催村の称号保持者ではない住民も含め、より多くの参加者を動員し物財を集めることによって達成されていた。さらに、招待した首長の人数や、彼らへの歓待方法が村の「強さ」をめぐる評価にかかわっていた。このように、基本的には対等とされる村同士の関係性のなかにおいて、その年に固有の村の「強さ」は、物財の再分配を通じて作り出されていた。

とはいえ、「称号にもとづく村」に現れる村人と「村の祭宴」の参加者とが必ずしも一致しないことは、村の境界や住民の帰属をめぐる時に問題となる。次節では、そのような問題が露わにする村のかたちについて記述する。

## 5. 再び閉じられた集団—「私たち」の村

前節でみたように、村の「強さ」を示すうえで必ずしも「称号にもとづく村」に現れない参加者を積極的に動員する必要がある一方で、「村の祭宴」は、「私たち」と表現されるような、個々の住民の村への帰属を再認識する貴重な機会になっている。但

し、参加者のなかには複数の村首長から称号を得ている者もあり、村への帰属は必ずしも一義的に決まるものではない。このように、「村の祭宴」は「私たち」という帰属意識が満たされる場でありながらも、「村の祭宴」の参加者は他村の称号保持者も含む雑多な集団によって構成されており、潜在的な葛藤や対立の可能性がある。

たとえば、2011年のF村の祭宴では、A村とF村の称号を同時に保持する男性（本章・第2節で紹介した男性）が、「A村のカニキ（*Kaniki*）」ではなく「F村のクロウン・エン・マタル（*Kiroun en Madar*）」という呼び上げとともに物財を再分配された。その話を筆者から聞いて、ベニート一家の住人は憤っていた。このように、複数の村から称号を得ている住民が祭宴に参加する場合、特定の村の称号を用いて物財を配り直すという行為は、本来複数あるはずの彼らの帰属を1つのものとして提示し、時に村の帰属をめぐる対立や葛藤を生んでしまう。

物財の再分配をめぐる対立や葛藤は、参加者に複数の帰属がない場合にも生じうる。たとえばD村の祭宴において、C村を代表して演説をしたコスタンは「[せっかくD村の祭宴に] やって来たのに、笑っている者や、しかめっ面（*kounsup*）をしている者がいる。他村からの来訪を喜べないなら、祭宴の意味などない」と述べた。コスタンのいう「他村からの来訪を喜べない」者のひとりが、調理済みの食事の再分配の際に苛立ちを見せたD村の称号保持者のイキニオであった。この再分配ではD村の村首長や招待された村首長から順に称号が呼び上げられていったが、分配役が「A村のクロウン・エン・マタル（*Kiroun en Madar*: 副首長系統の第4位）、父親（*pahpa*）だから [優先的に再分配する]」と大声で言ってカミーロという男性に再分配をしたとき、イキニオは苛立ちを露わにした。カミーロは76歳という年長の男性であり、この祭宴の参加者の多くにとって「父親」一系譜的に上位にある男性親族を指す一であったため、その系譜上の地位に配慮して優先的に再分配がなされたのである。

これに対して、イキニオは「ここは村だ。『父親』などというものはない」と反論し、D村の村称号を尊重した再分配を求めた。イキニオは、D村首長系統の第3位のソウマタウ（*Soumadau*）という村称号の保持者よりもA村首長系統の第4位のカミーロの方が早く再分配を受けたことに苛立っていた。他村の称号保持者に優先的に再分配してしまうと、D村の称号保持者への再分配が相対的に遅れてしまう。イキニオが危惧していたことは、そのような再分配の遅れによって、1年に1度の「村の祭宴」にもかかわらず、D村の称号保持者が村称号の「名誉」に見合うだけの物財を再分配されないという事態であった。このように、称号を用いて物財を配り直すという行為は、位階にもとづく物財の受領の権利を意識させ、村という集団の境界をめぐる軋轢や葛藤を生むこともある。

別の事例を紹介しよう。2011年9月、新しい副村首長の就任をむかえたE村では、副村首長の称号であるクロウン（*Kiroun*）を取って、「クロウンの祭宴」（*kamadipw en*



*Kiroun*) が計画された。ちょうどその頃、ウー首長国の副最高首長がアワク地域の各村を訪問する予定があり、各村は副最高首長のために祭宴を催す必要があった。E 村の村首長であるクリアンは、2 度も祭宴を催し物財を供出させるのは E 村の称号保持者たちの負担になると判断した。クリアンはその判断のもとに、ウー首長国の副最高首長を「クロウンの祭宴」に招待し、祭宴を 1 度限りにとどめようとした。だが、それに対して、クリアンの弟のサピオは、この祭宴が「私たちの祭宴」であることを主張して反発した。サピオはこうした反発から、クリアンに E 村の村称号を返上し、結果として E 村の活動から離れてしまった。

なぜサピオは怒ったのか。副最高首長が祭宴に参加すると、最高首長と副最高首長を最優先にした物財の再分配が行なわれる。そのため、村首長と副村首長は彼ら自身のための村の祭宴にもかかわらず、これらの「高位者」の後にようやく物財を再分配されることになり、村首長はもはや再分配の中心ではなくなってしまう。これにより、その祭宴は副村首長への尊敬を意図する「クロウンの祭宴」という E 村主体の祭宴ではなく、副最高首長への接待をするための「首長国の祭宴」(*kamadipw en wehi*) になってしまう。せっかく住民たちが供出した物財もその多くを最高首長<sup>(10)</sup> や副最高首長、その他の「高位者」に再分配しなければならず、E 村の称号保持者に再分配される物財が相対的に少なくなってしまう。そのため、「私たち」の育てたヤムイモやブタを集め、再分配を通じて「私たち」に配り直すことによって「私たち」の村への帰属を再確認するという「村の祭宴」の意義の 1 つは損なわれてしまう。

サピオはこのように「私たちの祭宴」という祭宴の意義が失われてしまうことへの反発から、村称号を返上し、E 村への帰属をやめたのである。このように、最高首長や副最高首長などの首長国の「高位者」の参加は、再分配の単位を村から首長国へと変更し、祭宴がなされる場の意味づけをも変えてしまう。それは、物財の再分配を通して帰属を再確認するという住民の期待と対立することがあり、住民たちの帰属意識を揺さぶるものであった。

本章・第 5 節でみたように、「村の祭宴」における物財の再分配は、村の名前とセットになった村称号の使用という手続きを取ることによって、個々の住民の帰属を可視化するものであった。他方で、本節の 1 つ目の事例と 2 つ目の事例が示すように、「村の祭宴」では、開催村以外の村からも独自に村称号を得ている村人や、開催村の住民と個別的に関係を構築している他村の住民にも物財が再分配されていることがわかる。そのため、開催村の称号保持者以外の参加者に物財を配るという行為（ないしはその見通し）は、1 年に 1 度の「村の祭宴」の機会以外には顕在化することの少ない、「私たち」の村という住民の帰属意識を十分に満たしえないという危険を伴う。本節の 2 つ目の事例と 3 つ目の事例においてイキニオとサピオが主張した村とはまさに、こうした危険に直面するなかで発露した「私たち」の村であり、「村の祭宴」における雑多



な集団の中から開催村を差異化しようとする帰属意識の表出であった。とりわけ3つ目の事例では、物財の再分配に対する悲観的な見通しによって発露した「私たち」の村という帰属意識が、住民による村称号の返上を促し、E村の称号リスト自体を書き換え、「称号にもとづく村」の境界を作り直すという効果を生んだのである。

これらの「村の祭宴」では、物財を集める過程と配り直す過程において、「称号にもとづく村」とは異なる村の現れ—「強い」村と「私たちの」村—が見られた。それらの村の現れは、村首長の管理する称号リストと実際の「村の祭宴」の参加者とのギャップを軸に展開している。他方、再分配はそれ自体で物財の移動と占有を含む経済過程であるゆえ、村首長の立場からは何らかの経済的利益を喚起する。次節では、最後の事例として、再分配物の経済的利益をめぐって村という社会集団がいかに関わっているのかを記述する。

## 6. 財源としての集団—「給料日」になった「村の祭宴」

再び表4-2を見るなら(本章・第6節)、この年のアワク地域では、C村以外の全ての「村の祭宴」が家畜と農作物の再分配を基調としているのに対して、C村の祭宴においては「現金」(*sent*)の再分配が主要な手続きとなっていたことがわかる。ウー首長国において、祭宴における現金の使用は、今から4代前の最高首長であるパウルスPaulusの時代(在位1960-1991年)からである。この点に関して、ウー首長国の現在の副最高首長であるピーターは「現金は大事な物になった。農作物を助けるからだ。年寄りはいつまでも[農作業ができるほど]元気じゃない」と筆者に説明した。しかし、ある住民は「お金の祭宴(*kamadipw en sent*)は、物の祭宴よりも安く収まるのよ。だけど、現金の祭宴は良くないわ」と筆者に語った。「村の祭宴」では、現金よりも農作物と家畜を再分配する方が住民たちには好まれる傾向にあるという。

主に農作物と家畜を中心に物財が集められた他村の祭宴とは対照的に、C村の祭宴において主に現金が集められた理由は、この祭宴がA村の祭宴と同じく、他村や例年と比べてかなり早い時期<sup>(11)</sup>に実施されたことに関係する。実は当時、C村の村首長は体調が芳しくなく、検査入院のためにフィリピンに渡航する必要があった。渡航費用はおそらく往復で1,000ドル近い金額になったと推測されるが、C村では病気の村首長が渡航するために必要な現金を集める機会として、「村の祭宴」が利用された<sup>(12)</sup>。

この年のC村の祭宴ではあらかじめ、現金を集めることによって村首長を「助ける」よう、村首長自身やその親族からC村の称号保持者たちに伝えられていた。なかでもとくに、C村の村首長の弟たちは1人100ドルを持ってくるように指示されていたという。祭宴当日、現金は集められたが、村首長に献上されただけで配り直されることはなかった。さらにブタを持参する参加者もおらず、カヴァと調理済みの食事が再分配されるのみであった。前節の事例に登場したカミーロ(A村の称号を持つ年長の男

性)もこの祭宴に参加したが、彼はA村を代表して演説した際、この祭宴の再分配を非難した。カミーロは、石焼き後に小さく切り分けられた豚肉が参加者全員に配り直されることこそが「村の祭宴」の醍醐味だと話し、この祭宴に参加して豚肉を持ち帰れないことを嘆いた。カミーロのように物財の再分配を楽しみにする参加者はいたものの、このときのC村の祭宴はあくまでも村首長のために現金を集めるという意図のもとで進行した。

C村の祭宴において集められた現金は、村首長に対する1年1度の尊敬の表明でもなく、C村の「強さ」を誇示するものでもなく、「私たち」の帰属意識を再認識させるものでもなかった。むしろそれは、苦境に陥った村首長を参加者たちが「助け」たことの結果であった。この場合の村は、村首長やその親族にとって、村首長を頂点とする階層的な集団ではなく、緊急な支出のための財源確保の手段として活用されている。

「村の祭宴」が村首長のために活用されること自体はさほど珍しいことではない。たとえば、2011年におけるE村の事例がそのことを示している。E村の村首長のクリアンは村首長の称号以外にも、高位の首長国称号を保持している。2011年8月、クリアンは、彼よりも上位の首長国称号の保持者が亡くなったことによって、首長国の称号システム内での昇進を果たした。クリアンが新たに手にした首長国称号は、ナンクロウン・ボーン・タケ (*Nahnkiroun Pohn Dake*: 最高首長系統の第7位)であった。その称号確認式では、高位称号授与の見返りとして最高首長に献上するために、500ドルもの大金を集めなくてはならなかった。そのために、クリアンの親族は財源として「村の祭宴」を活用することに決め、9月2日にE村の祭宴を催した。この祭宴を通じて現金を集めたクリアンは、翌日の称号確認式で最高首長に500ドルを献上することができた。

これらの事例における村は、村首長にとって自らの支出のための財源として活用されていた。財源としての村の活用という発想は、村首長自身に限らず、その家族や親族にも顕著に見られる。たとえばA村の祭宴や称号授与式などの機会がある度に、現金が集められ参加者に配り直されるという過程の後で、ベニート一家の面々は、時に「[今日はベニートの]給料日 (*payday*)だ」と陰で言いつつ、ベニートの財布が潤うのを期待の目で見ている。彼らはたとえベニートと共に祭宴に参加していなくても、彼からその現金がさらに自らに分配されるのを心待ちにしていた。現金だけではない。彼らは、分配できるほどに「大きな」豚肉やカヴァをベニートが祭宴から持ち帰ることにも等しく期待を寄せていた。実際、ベニートの帰宅後、豚肉は一家のみならず近隣の世帯にも分配され、ベニート一家の屋敷地内では近隣の住民も交えたカヴァ飲みがなされるのが通例であった。

こうした祭宴後のさらなる分配について、清水は、祭宴の過程で行われる再分配と区別して、第二次再分配 (*secondary redistribution*) と呼ぶ [Shimizu 1987: 158]。第二

次再分配は、集める先と配り直す先が一致しないため、明確な中心と境界を持つ社会集団を前提とするサーリンズの再分配理論には合致しない<sup>(13)</sup>。ベニート一家の事例にみられるように、祭宴における物財の再分配の効果や期待は、第二次再分配を通じて、祭宴に参加しなかった者たちにまで波及するのである。

## 7. 出来事のなかの村—再分配を通じて生まれる集団のフレーム

本章では、アワク地域の「村の祭宴」における具体的な物財のやり取りを事例として、各々に立場の異なる住民たちがどのようにして村に関与し、いかに村を対象化し、境界づけ、意味づけているのかを明らかにしてきた。以下では、村という社会集団をめぐる境界づけや意味づけを手がかりに、「村の祭宴」において住民たちが物財のやり取りを介して相互行為をする過程のなかで、村首長を中心かつ頂点とする集団の性質にかかわる認識のフレームがいかに変わったのかを検討する。

ポーンペイの村は、各々の住民の貢献度に応じて村首長から村称号を与えられることによって成員権が配分される。そのため、村首長の管理するリストに示されるように、あらかじめ集団の輪郭が規定されているように見える。しかし、本章における民族誌的記述が示すように、毎年の「村の祭宴」では、物財を集めて配り直すという行為を通じて、その村の祭宴に誰がどのように動員されるのかが決まり、雑多な参加者のあいだで村の境界が交渉された。

本章ではとりわけ、こうした「村の祭宴」の過程において住民たちが「村」という社会集団を語る言葉遣いに焦点を当てて記述してきた。参加者たちは自らの帰属を示すために「村」という同じ言葉を用いるが、そこで用いられる「村」という言葉には参加者の立場と状況に応じて少しずつ異なる境界づけや意味づけがなされる。少なくとも本章の事例においては、称号にもとづく村、「強い」村、「私たち」の村、財源としての村という4つの集団性が「村の祭宴」における参加者間のやり取りのなかで表現された。以下では、これらの集団性にかかわるフレームがいかに変容したのかを、村という集団をめぐる住民たちによる表現に焦点を当てて検討する。

まずは、称号にもとづく村がいかにして「村の祭宴」の参加者たちに対して目に見えるかたちで提示されたのかを検討することによって、称号にもとづく村という認識を支えるフレームがいかに作られているのかを明らかにする。称号にもとづく村とは、物財の再分配という相互行為で、村の名前とセットになった村称号の呼び上げという儀礼的手続きを通じて明らかになる集団理解の表現である。この集団理解を支えるフレームは、個人のアイデンティティにかかわる認識（称号を呼ばれた個人がその村ではなく、同じく称号を得ている別の村に帰属意識があるかもしれないことや、逆に称号を呼ばれていない個人がその村に帰属意識を抱いているかもしれないこと）を「括弧入れ」することによって、「村首長を中心かつ頂点として構成される1つの閉じた階

層的な共同体」という集団理解を導くよう働く。このようなフレームにもとづいて行なわれる儀礼的手続きを通して、「村の祭宴」における各々の参加者は特定の村の成員として可視化されることになる。

次に、「強い」村が「村の祭宴」においてどのように提示されたのかを検討することによって、「強い」村を支えるフレームがいかにならされているのかを明らかにする。本章で示したアワク地域の「村の祭宴」の事例のように、住民たちが村という集団を対象化するためのフレームは、村同士の対抗という要素が住民たちによる他村から自村の差異化を促し、フレーム内部に「あふれ出す」ことによって変更される。その差異化において、住民たちは自らの帰属集団の競争力を示すために、再分配のために集められる農作物や家畜の数量やサイズ、さらには招待した首長の人数を村の競争力を測定するための材料とした。住民たちはそうした数量化の道具立てを通じて「個々の村は、農作物や家畜や招待者の数量によってその競争力を明らかにする」という理解を導くフレームを作り出していた。

実際の「強い」村は、主に親族関係を通して別の村の住民の手を介して大量の農作物や家畜を動員することによって実現される。そのため、村に対する住民の成員権や帰属意識を必ずしも踏まえた集団理解にはなっていない。したがって、「強い」村を支えるフレームは村同士の対抗にかかわる諸要素をフレーム内部に含みこむ一方で、個々の住民の成員権にかかわる要素や、さらには（称号にもとづく村を支えるフレームと同様に）村に対する個々の住民の帰属意識にかかわる要素を「括弧入れ」することで成立していると言える。

このフレームの変容の特徴は、第3章で論じた村首長の権威を支えるフレームが周囲の親族の立場や関係性にかかわる諸要素の「あふれ出し」に応じて少しずつ修正されながら変化するものであったこととは性質を異にする。すなわち、称号を基準に理解されるものから、物財の数量を基準に理解されるものへと、フレームの中身（内部）自体が全く違うものになっている点に特徴がある。その意味において、「強い」村を支えるフレームは、村同士の対抗意識という要素の「あふれ出し」によって既存のフレームが修正された結果というよりは、「あふれ出し」によって新たに生み出されたものと捉える方が適当である。

但し、本章の記述が同じ「村の祭宴」を対象にしていることから明らかなように、「強い」村を支えるフレームの登場によって称号にもとづく村を支えるフレームが消失したわけではなかった。むしろ、両者は「村の祭宴」という同じ出来事のなかで、複数の相互行為を支えるために相互補完的に用いられていた。後者のフレームは、前者のフレームを通して動員される雑多な参加者のなかから、各々の参加者の帰属（帰属意識とは必ずしも一致しない）を集団内の序列とともに可視化することに役立った。他方、前者のフレームは、物財や人物の動員の場面や演説の場面といった村同士の対

抗にかかわる諸要素が「あふれ出す」場面で用いられ、その場面では参加者の帰属や帰属意識は「括弧入れ」されていた。前者のフレームはこれらの場面において、集められた物財の数量や動員された首長の人数を通して、それぞれの村で開催された「村の祭宴」を序列化することによって、自村を他村から差異化することに役立った。

ここまでの検討から、「村の祭宴」の諸場面における相互行為のなかで用いられる2つのフレームは、個々の住民の帰属意識を「括弧入れ」するよう働いていたと言える。しかし、「強い」村を支えるフレームが個々の村の競争力にかかわる物財や人物の動員を促すよう作用する結果として、称号にもとづく村を支えるフレームによって理解される村人の構成は、実際にその場に居合わせる参加者の構成とのズレを余儀なくされる。そのズレにかかわる出来事（たとえば開催村以外の村に帰属する人物に対する物財の過剰な再分配）は、上記の2つのフレームが「括弧入れ」していた「個々の住民の帰属意識」にかかわる要素を住民たちに自覚させ、それらの要素を村の集団性にかかわるフレームの内部へと「あふれ出」させてしまう。その「あふれ出し」によって村をめぐる2つのフレームに緊張が生じた結果として、1年に1度の「村の祭宴」において村の成員としての権利とアイデンティティが一部の住民のあいだで意識化され、彼らのあいだで「私たち」の村という帰属意識が表出した。

だが、こうした帰属意識の表出は、「村の祭宴」における相互行為を可能にする参加者間の共通の現状認識としてのフレームの成立には至らなかった。それはむしろ既存の2つのフレームを緊張させ、集められた物財を位階称号に沿って配り直すという相互行為の秩序を乱すことによって、参加者間の葛藤や対立を導いたと言える。

第四の村、すなわち財源としての村を支えるフレームは、第3章で論じた親族の協働における村首長の権威と同様に、村首長を「助ける」という表現によって特徴づけられるものである。このフレームは、「村の祭宴」の価値に直接関係する「村同士の対抗」という要素が「あふれ出す」ことによって生じた「強い」村のフレームとは異なり、「村の祭宴」とは無関係な「村首長による物財や現金の必要性」という要素が「あふれ出」したことによって生まれたものである。このフレームは、「強い」村のフレームと同様に「村の祭宴」において集められる物財や現金の数量によって村という集団を把握するが、その数量を村首長の財源とみなす点で「強い」村のフレームとは異なる。このフレームは「村の祭宴」における物財や現金を村首長の財源と理解するが、村首長が私利私欲ではなく自身の健康や責任のために大規模な支出を余儀なくされているという点において、先行研究で言及されてきた「首長が祭宴でビジネスをしている」[Fischer 1974; 中山 1994a など] こととは異なる。

とはいえ、「村の祭宴」のすべての参加者が、財源としての村を支えるフレームを用いて行動するわけではない。財源としての村という集団理解を支えるフレームは、あらかじめ村首長やその親族から事情を伝えられた開催村の称号保持者に共有される現

状認識のフレームであり、「村の祭宴」の参加者に外部の人間がいるという事実を考慮に入れていない。そのため、財源としての村という集団理解のフレームはあらかじめ指示を伝えられていない外部からの参加者には共有されにくく、C村の祭宴でA村の称号保持者が祭宴のあり方を非難したように、外部との参加者とのやり取りのなかでフレームの緊張が生じるのである。

本章では、村首長を中心かつ頂点とする社会集団というべき村について、村の成員権に関して既に管理された知識を検討するのではなく、「村の祭宴」という出来事における諸実践のなかで住民たちと物財がともに移動するにつれて、村という社会集団を住民たちが認識するフレームがいかに変容するのかを描いた。行政組織にも日常的活動にも裏づけを持たない村という社会集団は、主に1年に1度の「村の祭宴」において顕在化する。村の顕在化は「村の祭宴」を特徴づける物財の再分配の過程のなかで実行されるがゆえに、称号の呼び上げを伴う物財の再分配および物財や人物の動員と不可分である。こうした再分配の過程において住民たちが自らの帰属にかかわる集団の価値や境界を理解するための相互行為のフレームは、村同士の対抗や村首長による財源の確保といった異質な諸要素の「あふれ出し」を通じて、村という集団をめぐる新たな境界づけや意味づけを導く相互行為のフレームを生じさせる。1年に1度の「村の祭宴」において、参加者は村という集団を前提とした相互行為をするが、村という集団理解にかかわるフレームが複数あるために、参加者同士の対立や葛藤も起こりうる。このような複数のフレームにもとづく多重的な集団性の現れは、「村の祭宴」という出来事を通じて個々の住民の帰属の可視化と村の価値づけとが同時に実行される過程の帰結として捉えられるのである。

## 第5章 最高首長に対する儀礼的貢納の時間性

### 1. 「慣習」の暦と儀礼的貢納の時期との乖離

第3章では親族レベルの相互行為の事例をもとに、第4章では村レベルの相互行為の事例をもとに、それぞれ村首長や彼を取り巻く関係性にかかわるフレームの変容に焦点を当ててきた。本章と次章では、最高首長を中心かつ頂点とする社会集団であるところの首長国に焦点を当て、最高首長の権威にかかわるフレームがいかにより作られるのかを検討する。

写真5-1は、アワクポウエ村から最高首長に対して行なわれたヤマイモの初物献上の際に、献上用に準備されたココヤシ葉製バスケットである。バスケットには、掘り出したばかりのヤマイモと、石焼きにしたパン果が包まれている。本章では、このように最高首長に対して毎年行なわれる初物献上 (*nohpwei*) と「礼の祭宴」(以下、両者を合わせて儀礼的貢納と呼ぶ) を取り上げる。



写真5-1 ヤマイモの初物献上

出所：2009年8月22日筆者撮影

本章では、季節ごとに行なわれる儀礼的貢納をめぐる最高首長と住民たちのやり取りの過程に焦点を合わせて、最高首長の権威にかかわるフレームがどのような諸要素の関係性から構成されているのかを明らかにする。

### (1) 調査当時のウー首長国

ウー首長国は、ポーンペイ島の北東に位置する。2000年の国勢調査によれば、452世帯、2,685人が住み、そのうち男性は1,366人、女性は1,319人である。ウー首長国の北部にあたるアワク地区内には、カトリックのセントジョセフ教会がある。ウー首長国には、中部のチキレイソ (*Tikileiso*) 教会と南部のドロイソ (*Doloiso*) 教会という2つのプロテスタント教会がある。ウー首長国ではカトリック教会が2,008人(74.8%)、プロテスタント教会が638人(23.8%)の信徒を擁する [Division of Statistics, Department of Economic Affairs 2002: 1, 3, 5, 36, 54]。

筆者の調査当時(2009年～2012年)、ウー首長国の最高首長は、ラシアラップ・クランのメルソール(78歳男性)であった(ウー首長国における最高首長系統の出自クランについては、第2章・第3節参照)。彼は、前最高首長エルマスの父方オジであった。1999年11月にエルマスが亡くなった後、メルソールは最高首長に就任した。メルソールは、プロテスタントのユナイティッド・チャーチ・オブ・クライストの信徒であり、元牧師でもある。定年退職の以前は初等学校の校長を務めていた。

副最高首長は、ソソカワッド (*Sounkawad*)・クランのピーター(59歳男性)であった。ピーターは、1991年に41歳の若さで副最高首長に就任した。ピーターは、ユナイティッド・チャーチ・オブ・クライストの牧師であり、政府の要職にも就く人物である。最高首長と副最高首長は、ウー首長国の南部にあるナヌー (*Nan Uh*) と呼ばれる地域に別々に屋敷を構えている。

メルソールは彼の治世に特徴的な事業として、名誉称号をほかの首長国の成員にも与えることを企図した。この称号を「サンゴロ(ナンマルキ)・マルケス直々の称号」(*sapwellime en Sangoro Marquez lengileng*)という。マルケスはメルソールのラストネームである。なかでも、ルーク・ドル・エン・ウェニック (*Luhk Dol en Wenik*) とルーク・エン・サコン (*Luhk en Sakon*) という名誉称号は、ルーク (*Luhk*) という在来の神の名前にもとづいてメルソールが創った称号であり、ウー首長国の名誉称号系統の最高位者に匹敵する称号とみなされた。2009年11月時点の調査データによれば、これらの称号を保持する者は15名いた。最高首長系統の称号保持者は66名、副最高首長系統の称号保持者は63名、名誉称号系統の称号保持者は41名であった。

メルソールが最高首長に就任した当初、ウー首長国には26の村があった。だが、分裂や統合の結果として、筆者の調査時点である10年後には村の数は23になっていた<sup>(1)</sup>。ウー首長国の場合、村首長の称号はソウリック (*Soulik*) が多く、23の村首長のうち



12人がソウリックの称号を保持していた。ウー首長国では、村首長のあいだにも序列があり、最も古いとされるチャモローイ (*Tamworohi*) 村から順に村間の格づけがある。各村の首長の出自クランは最高首長と同じクランとは限らず、ラシアラップ・クランの首長は8名にとどまっている。

## (2) クリアンの矛盾した語り

山本によると、初物献上は、再分配のシステムにおいて財が中心に集まってくるプロセスの典型であり、多くの首長制ないし初期王制社会にみられる。初物献上はその字義どおりに、その年にはじめて収穫された農作物を神に捧げるという慣習であり、稲の場合には初穂儀礼と呼ばれる。日本の新嘗祭なども初物献上に相当する。山本はこうした初物献上に焦点をあてることによって、土地の所有者と収穫物の排他的関係とは異なる関係性、すなわち土地の収穫物に対する重層的な社会関係を明らかにできると指摘した [山本 2012: 135-139]

ポーンペイの初物献上に関する過去の民族誌も、土地の収穫物をめぐる社会関係の重層性を明らかにすることに貢献してきた。ピーターセンや清水の報告にもとづくと、土地の耕作者はその季節に初めて収穫された農作物を最高首長に献上し、この初物は最高首長を媒介して神へと贈られ、土地に対する最高首長の権威を再認するとともに、新しい季節の開始を告げるとされる [Petersen 2009: 196 ; 清水 1989: 131]。実際、筆者もほぼ同じ説明を住民から何度も聞いた。この意味において、「慣習」の暦に従って行われる初物献上は、農作物の成長と収穫に対する神の権威を明示し、神の代理人としての最高首長による土地の支配を具現化するものである。

ところが、前節にも登場したポーンアワク村の首長クリアンが筆者に向けた語りは、土地と人間についてのこうした関係性を筆者に再考させるものであった。クリアンは村首長であることに加え、かつては土地審査委員会の委員長を務めた人物である。彼は「慣習」に関する知識が豊富で、神話や伝承にも詳しい「郷土史家」(*soupoad*) と皆からみなされていた。2011年8月、クリアンは「あんたの村はまだ礼の祭宴をしてないのか。遅いなあ」と筆者に言った。しかし、筆者がそれまでの聞き取り調査で得た情報において、一連の初物献上儀礼が済まされた後にクライマックスとして盛大に行われる「礼の祭宴」の時期は、10月から12月のあいだとされており、決して遅れてはいない。何よりも、彼こそが筆者に初物献上と「礼の祭宴」を支える「慣習」の暦を教えてくれた人物であり、彼の教えと「遅い」という発言は筆者にとってひとつの矛盾であった。さらに、後述するように各村が毎年異なる時期に初物献上や「礼の祭宴」を行っていることも、フィールドワークの過程のなかで明らかになった。

農作物の成長と収穫のリズムにもとづく「慣習」の暦とは異なるリズムで儀礼的貢献が実施されているとすれば、最高首長の権威にかかわる儀礼的貢献の時間性のフレ

ームは、いかなる諸要素の関係性を通じて生み出されているのであろうか。最高首長に対する儀礼的貢納が「慣習」の暦に照らして不規則な間隔（interval）で行われているとすれば、それはどのような含意を持っているのだろうか。以下の民族誌的記述では、「慣習」の暦と儀礼的貢納の時期との乖離という事象に注目し、現代ポーンペイにおいて儀礼的貢納の実践がいかなる諸要素の関係性を通じて可能になっているのかを明らかにする。

本節においてはまず、時間の集合表象をめぐる人類学的研究を検討し、最高首長の権威と不可分な儀礼的貢納のタイミングを支えるフレームについて考えるための分析軸を設定する。

### (3) 本章の枠組み—時間の集合表象をめぐる人類学的研究から

儀礼的貢納の時間性は、第一に集合表象モデルで理解することができる。集合表象（collective representation）としての時間を論じたエミール・デュルケーム（Emile Durkheim）は、次のように述べる。

あらゆる事物を時間的に配列する欠きえない標準点は社会生活から借りてきたものである。日、週、月、年などの分割は公的儀礼、祝祭、祭儀の周期律に相応じている。暦（calendar）は集合的活動の規則性を確かにする働きを持つと同時に、そのリズムを表現するものである」[デュルケーム 1975: 32、英語版に従って訳出を一部変更]。

そのような理解からデュルケームは、暦（時間のカテゴリー）が時間の流れを分節化し、それは自然ではなく社会生活に起源を持つと主張した<sup>(2)</sup>。このモデルは地域ごとに異なる思考体系を想定する点において文化相対主義と軌を一にし、長らく影響力を保持した[Bloch 1989a: 3; Gell 1992: 14]。このモデルにおいて人類学者が提示してきた各地域の時間にかかわる集合表象（周期的な時間や円環的な時間）は概して、未来志向で直線的で数量的な時間という近代社会の集合表象とは対極にあるものと理解されてきた[真木 2003；西井 2011: 3-6]。デュルケーム的な集合表象のモデルにもとづけば、ポーンペイにおいて初物献上の基礎になる「慣習」の暦は、最高首長の所有する土地における重要な農作物（ポーンペイではヤムイモとパン果）の生産と収穫のサイクルにかかわる集合表象を反映していると考えられる<sup>(3)</sup>。

しかしながら、1980年頃からの人類学的な時間論の潮流は、行為者の経験する時間を集合表象だけに還元してしまう点を問題とし、このモデルが社会変化や近代化を説明できない点を批判した。モーリス・ブロックによると、儀礼や神話にもとづく地域固有の時間認知が集合表象モデルによって提示され、その周期性や循環性が指摘され

てきた一方で、生産活動に代表されるような実践的活動（*practical activity*）を組織化する時間の認知がある。そしてブロックは、前者が社会秩序の正当化に関係しているとしたうえで、前者が後者によって挑戦されることに社会変化の可能性があると述べた [Bloch 1989a]。

ブロック以後の人類学者が時間に対して持つ関心は、2つの時間の関係をいかに考えるかという点にある。アルフレッド・ジェル（*Alfred Gell*）の表現にもとづく「時間の人類学の真の問題は、抽象的に表現された時間と『生きられている』時間がどのように相互関連しているかを理解することである」[ジェル 1999: 26]。このように近年の議論では、時間意識がいかに集合的に表象されているのかという問いから、実践的活動のなかで時間がいかに経験されているのかという問いへの転換を強調する傾向がみられる [Munn 1992; Gell 1992; ジェル 1999; James and Mills 2005; 西井 2011 など]。

ブロックらの議論を受けて、ソロモン諸島・シンボ島の暦を調査したリック・バーマン（*Rickie Burman*）は、動きのない時間の集合表象モデルを批判し、近代化の過程を通じて住民による時間経過の解釈が変化することを議論に組み込むべきだと主張した。そして、暦を管理する有力者を中心とした伝統的秩序が現金経済・キリスト教会・グレゴリオ暦の導入を契機に再編成され、伝統的な暦に加えて、キリスト教の行事や政府主催の祭典が時間の流れを形づくっていることを明らかにした [Burman 1981]。バーマンが明らかにしたのは、上記のような伝統的な統治から近代統治への移行のなかで、人々が社会活動を組織化するために、実践的な時間のなかで暦を調整しているということであった。同様に、グレゴリオ暦とローカルな暦の関係を論じたケヴィン・バース（*Kevin Birth*）によると、印刷メディアの発達を伴うグレゴリオ暦のグローバルな普及は、ローカルな時間を均質化するのではなく、ローカルな暦とグレゴリオ暦のズレから生じる不均質性を表示するテンプレートをもたらす [Birth 2013]。

これらの研究から示唆されるように、社会変化や近代化の只中にあるポーンペイの儀礼的貢納の時間性（*temporality*）も、集合表象モデルにもとづく地域固有の単一の時間ではなく、グレゴリオ暦の導入と社会秩序の再編を背景にした実践的活動のなかでつくられるものと理解されなくてはならない。

加えて、本章で扱う儀礼的貢納のように、実践的活動が複数の行為者の交換活動から構成される場合、ピエール・ブルデュー（*Pierre Bourdieu*）のように、交換のタイミングを通して時間の間隔を戦略的に操作する行為者のモデル [ブルデュー 1988; Munn 1992: 107] を念頭に置く必要がある<sup>(4)</sup>。したがって本章では、行為者の戦略にかかわる潜在的な利益を考慮に入れて民族誌的な記述を展開する。

以下の記述では、現代的な社会関係のもとで首長制の実践的活動を組織するために、いかに行為者が暦を調整しているのかを検討する。本章では、そのような検討をもとに実践的活動の過程における儀礼的貢納の時間性を分析し、最高首長への儀礼的貢納

を支えるフレームがいかに生み出されているのかを明らかにする。

## 2. 儀礼的貢納と土地制度

農作物の成長とそれを収穫する住民との関係は、社会生活に一定のリズムをつくりだしている。1年の儀礼サイクルは、パン果とヤムイモの成長と収穫のリズムにもとづく。ポーンペイでは、パン果の季節である「ラク」(*rahk*)と、ヤムイモの季節である「イソル」(*isol*)が交互に訪れる。言葉の字義通りには、前者は物の豊かな状態を意味し、後者は物の欠乏した状態を意味する。その始まりは、それぞれ5月頃と9月頃である。前者は雨期に、後者は乾期にほぼ重なる。パン果については、その欠乏期においても、4つの季節が認識されており、その各々を「アディーセウ」(*adihseu*)、「ソウパル」(*soupar*)、「カチン・ゲン・アンガック」(*kating en angak*)、「ディリン・ラク」(*dilin rahk*)という<sup>(5)</sup>。こうした収穫期に合わせ、首長国と村の双方において、初物献上が実施される。初物を献上することは、男性の義務(*pwukoa*)であり、女性には許されていない。最初に、各村の首長がその村を代表して、最高首長にパン果やヤムイモの初物を献上する<sup>(6)</sup>。その後、村の次元において、各村の住民がその村の首長に初物を献上する。

他方、実際の農耕において住民たちは、グレゴリオ暦との結びつきのなかに参照点を持っている。たとえば1週間のサイクルにおいて、土曜日(*rahnkaonop*)は、字義通りに「準備の日」を意味し、農作業や石焼きをし、次の1週間の食事に備える日とされている。日曜日(*rahnsarawi*)は「聖なる日」を意味し、この日は、キリスト教的な意味でも安息日であり、農作業をしてはならないとされている。

第2章で見たように、こうした収穫の季節と慣習的な土地制度との関係は二度の土地改革によって再編された。1912年のドイツ土地改革によって、1年に1度ヤムイモとブタを最高首長に貢納することを義務づける「礼の祭宴」が始まった。そして村の次元でも1年に1度の「村の祭宴」が慣例化された。そして、「礼の祭宴」と「村の祭宴」は、パン果とヤムイモの初物献上のサイクルに組み込まれる形で実施されるようになった。

このように、首長制がドイツ土地改革以後に物質的な土台を失ったとはいえ、首長に対する儀礼的貢納は、初物献上に加えて「礼の祭宴」と「村の祭宴」を包含し、現在も実践されている。そして住民はこれらの実践を「慣習の側」にあるものと理解している。清水と対話した住民が1970年代に行った説明では、人々が最高首長に初物献上の形で礼(*wahu*)を尽くすことが次の収穫の保証になるとされ、そのような儀礼体系の中心が「礼の祭宴」であったという[清水 1999: 418]。

ポーンペイ住民は、最高首長に尊敬を示す「礼の祭宴」と村首長に尊敬を示す「村の祭宴」という2つの祭宴をまとめて、「薪の顔」(*meseng tuwi*)と呼ぶ。それは、こ

これらの特別な祭宴において、薪を燃やして大規模な石焼きを行い、首長に表敬するという意味を持つ。こうして、「礼の祭宴」と「村の祭宴」を組み込んだ初物献上のサイクルは、首長の土地権を欠いたまま「慣習の側」で持続させられてきた。

他方、現代ポーンペイ社会における公的領域は、住民たちにとって「慣習の側」だけに還元されるわけではなく、「政府の側」と「教会の側」からも構成されている。後者2つの領域はグレゴリオ暦にもとづきながら、政治家の就任式といった政府行事や、イースターやクリスマスといった教会行事の実施によって、時間の流れを形づくっている。先のバーマンの指摘に従うなら、儀礼的貢納の時間性を考えるうえで、これらの「側」の活動も視野に入れておく必要がある。さらに、ウー首長国において、筆者の調査当時の最高首長であったメルソールは、プロテスタント教会の元・牧師であり、調査当時も教会に対して強い影響力を有していた。副最高首長であったピーターは同じプロテスタントの現役の牧師であり、政府の要職に就いていた。このように最高首長と副最高首長は「慣習の側」だけではなく、他の「側」でも有力な地位にあった。それゆえ、彼らの活動は、これらの「側」の活動との関係のなかで捉えなくてはならないのである。

### 3. 儀礼的貢納が区切る季節性

#### (1) 祭宴におけるヤムイモの使用

次に、「礼の祭宴」を組み込んだ初物献上のサイクルについて述べる。パン果の初物献上は、5月頃に行われる「バチャメイ」(*patemei*)に続き、「ウムン・ルーウェン・メイ」(*umwen luwen mei*)に終わる6つの初物献上があり、それは発酵パン果(*mar*)の献上を含む。パン果には、滑らかな皮を持つ「メイヌエ」(*meinuwe*)と、荒い皮を持つ「メインサーレック」(*mein sahref*)がある。「パン果の季節」の終わりを告げる「ウムン・ルーウェン・メイ」には、「メインサーレック」が使用され、残り5つのパン果の初物献上には「メイヌエ」が使用される。この初物献上が終わると、それまでは禁止されていたパン果が日常的にも儀礼的にも使用可能となる。

「パン果の季節」が終わると「ヤムイモの季節」となる。9月頃に行われる「コチョケープ」(*kotekehp*)に始まり「ケイティソル」(*keitisol*)に終わる5つの初物献上があり、その儀礼サイクルの中に礼の祭宴も組み込まれている。つまり、「ケイティソル」を除く全てのヤムイモの初物献上が首長国と村の双方において実施された後に、はじめて「礼の祭宴」が行われる。ヤムイモには、9月から12月頃にかけての早い時期に収穫される種類の「白いヤムイモ」(*kehp pwetepwet*)と、翌年の1月以降に収穫される種類の「黒いヤムイモ」(*kehp toantoal*)がある<sup>(7)</sup>。ヤムイモの季節の終わりを告げる「ケイティソル」には「黒いヤムイモ」が使用され、残り4つのヤムイモの初物献上には「白いヤムイモ」が使用される。「礼の祭宴」に使用されるのも、「白いヤムイ

モ」である。そして、初物が献上されるまでのあいだ、村人はその日常的・儀礼的な消費を許されないとされている。

このように、最高首長と土地の豊饒性との結びつきを背景として、農作物の成長と収穫のリズムにもとづく儀礼的貢納の実践が、「慣習」の暦における季節の移行を際立たせている（図5-1）。

	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月	11月	12月
パン果の季節	←→ 欠乏期①		←→ 欠乏期②		←→ 欠乏期③		←→ 収穫期			←→ 欠乏期④		
パン果の初物献上					←→ 「パチャメイ」		←→ 「リーリ」		←→ 「ウムン・ルウェン・メイ」			
	他4種類											
ヤムイモの季節	←→			←→ 「黒いヤムイモ」収穫期						←→ 「白いヤムイモ」収穫期		
ヤムイモの初物献上と礼の祭宴					←→ 「ケイティソル」				←→ 「コチョコーブ」		←→ 「礼の祭宴」	
	他3種類											

図5-1 「慣習」の暦にもとづく初物献上と「礼の祭宴」

出所：現地調査をもとに筆者作成

とりわけ種々の祭宴に関して、木 (*tuhke*) を用いてヤムイモを展示することは、「礼の祭宴」を待って初めて可能となる。「礼の祭宴」以降、ヤムイモの使用を再び禁じる「ケイティソル」までの時期は、木を用いて「大きな」(*lapala*) ヤムイモを展示することが祭宴や葬式を成功させる要件となる。木を用いたヤムイモの展示の仕方は主に2種類あり、1本の木を用いて2人で担ぐものを「ケーイ」(*kehi*) と呼び(写真5-2)、幾つかの木を組み合わせる4人がかりで担ぐものを「パース」(*pahs*) と呼ぶ(写真5-3)。これに用いられる木は、概してオオハマボウ (*keleu*) の木である。逆に「礼の祭宴」以前の時期には、ココヤシ葉製バスケットのなかに入れてヤムイモを運ぶ(写真5-4)。あるいは、それほど「大きく」ないヤムイモの場合には、葉に包んで手で運ぶが、これを「クチョール」(*kutohr*) と呼ぶ(写真5-5)。



写真5-2 「ケーイ」(2人がかりで担がれるヤムイモ)

出所：2012年10月19日筆者撮影



写真5-3 「パース」(4人がかりで担がれるヤムイモ)

出所：2011年8月25日筆者撮影





写真5-4 ココヤシ葉製バスケットに包まれたヤマイモ

出所：2011年9月2日筆者撮影



写真5-5 「クチョール」(葉に包んで1人で運ぶヤマイモ)

出所：2012年10月19日筆者撮影



## (2) 貢納物の儀礼的価値

「礼の祭宴」以後は様々な祭宴でヤムイモが展示されるが、その数や大きさは祭宴自体の規模を図る指標となる。実際に、他の村の祭宴や他の祭宴と比べられることもあり、ある村の祭宴では、他の村の祭宴で展示されたヤムイモの少なさを嘲笑するような演説がなされた。このようにヤムイモの展示は村の名誉と関係する。一方、ヤムイモの展示は個々の村人の名誉にもつながる。「大きな」ヤムイモが祭宴で展示されることは「男」(ohl) であることの証明であり、集まった人々も「誰が大きなヤムイモを持ってきたんだ」ということをしきりに話題にする。それに加えて、祭宴で展示されたヤムイモは、最高首長を頂点とする称号の序列に従って「大きい」物から順に再分配される。そうすると、「パース」や「ケーイ」は最高首長に分配される可能性が高いが、ポーンペイの男たちは自分の育てたヤムイモが最高首長に分配されることに誇りを感じている。すなわち、ヤムイモの展示にかかわる個人的な名誉は、単にヤムイモの大きさだけではなく、祭宴における交換において現れる。

但し、20 世紀後半において商品や現金における祭宴の「ビジネス」化に伴い、「礼の祭宴」においても、貢納物を自己の収入として保持したい最高首長の願望と、最大限の再分配を求める人々の期待が衝突するという事例が報告されている [清水 1999: 419]。

このように、儀礼的貢納には儀礼的な消費の禁止と結びついた幾つかの段階があり、初物献上を行なうことによって、それぞれの貢納物の使用が可能となる。この諸段階と貢納物の価値は密接に結びついており、とくに「礼の祭宴」以後は、ヤムイモの展示が可能になり、1 年を通して最も規模の大きな祭宴が催される時期になる。

## 4. 儀礼的貢納の時宜とヤムイモの名誉

### (1) 儀礼的貢納の実施時期

本節では儀礼的貢納のタイミングと「慣習」の暦との乖離に着目し、なぜ「慣習」とは異なる時期に儀礼的貢納が行なわれるのかを民族誌的に検討する。

表 5-1 は、2009 年のウー首長国における儀礼的貢納の実施時期を記したものである。リーゼンバーグによると「パチャメイ」(パン果の初物献上の始まり) はリーゼンバーグによると 5 月上旬 [Riesenberg 1968]、ディアネ・ラゴネ (Diane Ragone) とビル・レイノール (Bill Raynor) によると 4 月 [Ragone and Raynor 2009]、筆者の聞き取りによると 5 月が適切な時期とされる。だが、表 5-1 に示したように、筆者が確認を取れた 23 村のうち、実に 9 村が一足早い 3 月に「パチャメイ」を行なっていた。

他方、「コチョコープ」(ヤムイモの初物献上の始まり) は、リーゼンバーグにおいても [Riesenberg 1968]、ケネス・レーグ (Kenneth Rehg) とタミアン・ソール (Damian

Sohl) においても [Rehg and Sohl 1979]、そして筆者自身の聞き取りにおいても、10月が通例とされた。レイノールらは8～9月を適切な時期としている [Raynor, Lorens and Phillip 2009]。だが、16村のうち7村が6月や7月に「コチョコケープ」を行っていた(8)。

表 5-1 ウー首長国における儀礼的貢納の実施時期 (2009 年)

村名	パン果の初物献上						ヤムイモの初物献上				「礼の祭宴」
	バチャメイ	トカバイイニ	リーリ	サカラップ	ソンマール (発酵パン果)	ウモン・ル ウエン・メイ	コチョコケープ	ウモン・ケー ブ・ボン	イティート	ウモン・ベリ エン・ケーブ	
アワクボウエ	7月23日	×	×	×	×	×	8月22日	×	×	×	11月3日
アワクパー	3月18日	×	×	×	×	×	7月4日	×	×	×	8月29日
ケビンアワク	3月13日	×	×	×	×	×	7月12日	×	×	×	7月11日
アワク	5月9日	7月4日	7月4日	7月4日	×	×	×	×	×	×	10月23日
ボーンアワク	5月8日	×	×	×	×	×	8月26日	8月26日	8月26日	8月26日	10月4日
ティプエンケーベ	5月12日	×	×	×	×	×	8月26日	×	×	×	12月6日
チャモローイ	3月12日	○	○	○	7月3日	○	7月3日	7月3日	7月3日	7月3日	10月3日
ティエン	3月7日	3月21日	3月21日	3月21日	6月29日	6月29日	6月29日	6月29日	6月29日	6月29日	6月29日
ボーンウー	4月3日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日	8月29日
ナンサローイ	5月23日	×	×	×	×	×	×	×	8月22日	8月22日	11月4日
パーラップ	5月14日	6月28日	6月28日	6月28日	6月29日	6月28日	6月29日	9月7日	9月7日	9月7日	9月7日
ソウナ	4月3日	×	×	×	×	×	×	8月22日	8月22日	8月22日	11月28日
メチップ	3月18日	7月28日	7月28日	×	○	7月28日	○	○	○	○	10月13日
サラタック	5月26日	5月30日	5月30日	5月30日	6月4日	6月4日	6月4日	6月13日	6月13日	6月13日	6月13日
ローイ	3月2日	5月30日	5月30日	5月30日	8月29日	5月30日	8月29日	8月11日	8月11日	8月11日	8月11日
ティアティ	5月8日	8月16日	8月16日	8月16日	8月11日	8月11日	8月11日	8月11日	8月11日	8月11日	12月?日
ナンコボルメン	3月10日	7月4日	7月4日	7月4日	7月4日	○	○	○	○	○	10月24日
デーベック	5月2日	×	×	×	×	×	×	×	×	×	10月27日
デーベックボウエ	3月14日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	7月22日	10月27日
デーベックパー	4月4日	8月29日	8月29日	8月29日	×	8月29日	8月29日	9月3日	9月3日	8月29日	10月31日
チャカイユ	5月23日	7月7日	7月7日	7月7日	×	7月7日	9月10日	×	×	×	10月?日
チャカイニヤップ	5月14日	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
マントペイタック	5月15日	×	×	×	×	×	9月5日	9月5日	9月5日	9月5日	10月9日
マントペイディ	3月7日	3月21日	3月21日	3月21日	6月13日	3月21日	6月13日	×	×	6月13日	6月13日

出所：このデータは、ウー首長国の最高首長夫人から提供された記録簿にもとづく。表中の○は、実施したが日付不明のものを、表中の×は実施していないものを示す。

また、「バチャメイ」と「コチョコケープ」以外の初物献上を省略する村も、少なからずあった。筆者の聞き取りによると、アワク地域は、かつて首長国であった時代の名残ゆえにバチャメイとコチョコケープ以外の初物献上をほとんど行わない。

「礼の祭宴」については、筆者の調査では10～12月、清水の調査ではクリスマス前後の時期 [清水 1999: 418]、レイノールらは9～11月 [Raynor, Lorens and Phillip 2009] が適切な時期とされている。ところが、現在のウー首長国における「礼の祭宴」は、必ずしもそのタイミングでは実施されない。表 5-2 は、2008～2009年と2011～2012年を対象に、「礼の祭宴」を行なった村の数を実施時期別に示したものである。

表 5-2 「礼の祭宴」の実施時期（2008・2009年、2011・2012年）

季節	「パン果の季節」					「白いヤムイモ」収穫期			
	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月	11月	12月
2008年	0	0	1村	9村	4村	3村	1村	0	0
2009年	0	0	3村	1村	3村	1村	10村	3村	2村
2011年	1村	0	3村	2村	3村	9村	4村	1村	0
2012年	0	0	13村	1村	0	0	0	0	0

出所：現地調査をもとに筆者作成

注：正確な日付がわかっているものだけを表に掲載している。

9～12月に「礼の祭宴」を行なった村の数が全体に占める割合を見ていこう。2008年は18村中4村、2009年は23村中16村、2011年は23村中14村、そして2012年に至っては0村である。不明な日付もあり、年によっても偏差はあるものの、初物献上同様に、「礼の祭宴」を早い時期に行う村が毎年見られる。特に目立つのは「パン果の季節」の只中であるはずの6月や7月に「礼の祭宴」を執り行っている村が少なくないことである。2011年には、「パン果の季節」よりも早い4月に「礼の祭宴」を行なっている村もある。特に2012年には、正確な日付がわかっていないものも含めると、筆者の聞き取りによれば23村中21村が6月以前に「礼の祭宴」を行ったという。

以上より、「慣習」の暦と儀礼的貢納の実施時期の乖離は、暦よりも早く貢納を行うという方向にあることが理解できる。次項以降では、初物献上が早い時期に行われる傾向にあるのはなぜかを読み解く。

## (2) ヤムイモの名誉と偶発的な葬式

なぜ初物献上を早い時期に行うのかという筆者の問いかけに対して、先述のベニートはその理由を葬式に求めた。ベニートは、村で葬式が催される前に「礼の祭宴」を済ませていないことは良くない、と述べる。

ポーンペイ社会では人が亡くなると、故人の遺族が葬式を主催する。葬式は通例4日間行われ、故人の屋敷地内で催される。遺体はまず故人の屋敷内に寝かされ、遺族やその親族の女性の弔問客が中心になって遺体を囲み、死者を悼む。女性はあらかじめタオルや手ぬぐいを持参して弔問し、遺体に対面すると顔をおさえて号泣する。他方、男性の弔問客らは遺体と対面した後、同じく屋敷地の中にある祭宴堂に身を移し、カヴァ飲みをはじめとした一連の儀礼的手続きを進める。祭宴堂における儀礼的手続きの進行は、遺族ではなく、故人の属する村が引き受ける。4日間の葬式のうち、1日目は通夜であり、2日目に埋葬儀礼（*mwurilik*）が実施される。1日目は通夜であり、弔問客は米や鶏肉などを持って葬式の会場を訪れ、遺族が弔問客に振る舞う食事をつ

くるための材料を提供する。故人を偲ぶやり取りの空間は 2 つに分かれ、屋敷の中では遺体を囲んで遺族や女性たちが聖歌を歌うなどして過ごす一方で、祭宴堂では男性たちを中心にカヴァ飲みが行われる。葬式 2 日目も埋葬の時が来るまでは空間が 2 つに分けられ、屋敷の中では女性や子どもたちが遺体を囲み続け、祭宴堂では儀礼的手続きが進められている。葬式 2 日目以降における祭宴堂では、第 3 章でも述べたように、弔問客がカヴァやブタを持参し、物財の再分配を中心とする儀礼的手続きが進められている。

とりわけ、遺体が埋葬される葬式 2 日目には、最高首長を「招待する」(*luk*) ことが「慣習」によって義務づけられており、大規模な祭宴が期待されている。しかし、その時点で「礼の祭宴」が行われていないと、木を用いて「大きな」ヤムイモを展示することができない。葬式において大規模な贈与を行なうことは、死者の名誉を高めることにつながる。リーゼンバーグの言葉を借りると、葬式時に集められたヤムイモは、故人が「生前になした功績」[Riesenberg 1968: 88] を示すものである。そのため、ヤムイモを展示できないことは、死者の名誉に関わる問題となる。ところが、村人の死は偶発的な出来事でもあり、あらかじめその時期を予測できない。それでは、「礼の祭宴」以前に死が発生する場合に、故人の名誉をめぐるこうした問題に村首長はどのように対応しているのだろうか。

冒頭の語りでクリアンによって「遅い」とされたアワクポウエ村では、2011 年 8 月頃から、首長のベニート自身も「礼の祭宴」をまだ実施していないことを気にかけていた。なぜなら、彼は、前年に自動車事故で怪我をした左足を診察するため、長男の住むアメリカ本土のカンザスシティへと向かう予定があったからである。渡航日は 9 月 27 日であった。ベニートが悩んでいる最中、9 月初旬にクララの死が突然に訪れた。彼女はこの村の成員で、ベニートとは父方交叉第一イトコの関係にあり、アントニオの母親にあたる。

**【事例 5-1】埋葬儀礼のなかの礼の祭宴**（日付：2011 年 9 月 5 日、参加者：500 名以上、貢納物：ブタ 27 頭、カヴァ 51 本、ヤムイモ、お盆セット）

この日、クララが住んでいた屋敷とそれに隣接する祭宴堂を会場として、埋葬儀礼が執り行われた。11 時過ぎから弔問客が集まり始めた。アントニオの妻はソケース首長国の前最高首長の娘であり、現最高首長と前最高首長は第一母方平行イトコの関係にある。そうした親族関係もあり、ウー首長国とソケース首長国の両方の最高首長と副最高首長をはじめとして、多くの弔問客が訪れた。

12 時 50 分、ウー首長国の副最高首長であるピーターがアワクポウエ村を代表して演説を行った。ピーターは、アワクポウエ村が今から「礼の祭宴」を行ない、「石焼きのお召し上がり物」(*umwen koanoat*) を献上すると述べた。この「石焼きのお召し上

がり物」は定型表現であり、最高の贈り物とされるブタ、カヴァ、ヤムイモの3組を指すが、貢納物が現金であってもこの表現が使われる。副最高首長の演説の後に、生きたブタ1頭とカヴァ1本とヤムイモ1組が分配役によってウー首長国の最高首長であるメルソールへと献上された。この後は通常の葬式進行となり、再分配を通して最高首長が生きたブタやカヴァ、ヤムイモを受領した。再分配を通じた受領物と「礼の祭宴」による貢納物を合わせて、メルソールは、この日だけでカヴァ2本、ブタ2頭、ヤムイモ2組を受け取った。

「慣習」の暦に照らせば、「礼の祭宴」の実施時期として、9月はむしろ早い時期であろう。しかし、「ヤムイモの季節」において「礼の祭宴」が村人の死以前に実施されていなかった場合、上記の事例のように、埋葬儀礼の最中に「礼の祭宴」として首長に対する献上がなされる。これによって、故人のためにヤムイモを展示することが可能になる。だが、ベニートがこうしたやり方を好まない理由は、弔問客が故人の名誉のために供出した貢納物が、故人と親族関係をもたない最高首長に対して過剰に贈与され、親族に対する再分配が不十分になるという見方ゆえである。他方において、最高首長にとっても「礼の祭宴」がこのようになされることは常に許容できるとは限らない。次項では、タイミングを逸した「礼の祭宴」の事例を見てみよう。

### (3) 儀礼的貢納の不規則性と最高首長の「お考え」

2011年10月24日、ソウナ(Souna)村のひとりの村人が亡くなった。だが、この時までにはソウナ村は「礼の祭宴」を行なっていなかった。ソウナ村の首長位称号リチン(Riting)を保持する男性は、当時のウー行政区長(chief minister)であった。そして、副首長位称号のソウリック(Soulik)を保持する男性はカトリックの助祭でもあった。

**【事例5-2】ソウナ村による礼の祭宴と最高首長の怒り** (日付：2011年10月25日、参加者：400人程度、貢納物：豚20頭、カヴァ31本、ヤムイモ、お盆セット22個)

12時半頃から弔問客が集まり始めた。最高首長のメルソールと副最高首長のピーターをはじめとする祭宴堂の列席者に、カヴァと簡単な食事が振る舞われた。13時40分頃、事例5-1と同じように、副最高首長のピーターがソウナ村を代表して、「礼の祭宴」の演説を行った。ピーターは、副最高首長ソウナ村が、現金、ブタ、カヴァ、ヤムイモを「石焼きのお召し上がり物」(umwen koanoat)として献上すること、今日のポーンペイにおいては現金が重要な貢納物であることを説いた。ピーターの演説が終わり、ソウナ村の副首長は、バナナの葉に包んだ現金600ドルを献上した。

すると、メルソールは「今日からずっとこれと同じやり方をするのか。こんなのは

望まない。こんな面倒なやり方は。埋葬儀礼は埋葬儀礼だ」と述べて怒りを露わにした。最高首長の「怒り」を見たピーターは「その通りでございます。土地に先立つあなた様 (*Mwohnsapw*)、お考えは正しいです」と述べ、メルソールの判断を肯定した。そして、ピーターは、ジャクソンとフレッドという 2 人の男性を呼び、謝罪儀礼 (*tohmw*) の用意をさせた。ジャクソンはオウルルン (*Ou Ririn* : 副最高首長系統第 9 位の称号)、フレッドはレペルルン (*Lepen Ririn* : 副最高首長系統第 7 位の称号) という高位称号を保持し、ともに「慣習」に精通していた。最高首長などの高位者が偶発的に怒った場合、その怒りは「慣習」にしたがい、カヴァによって鎮められなければならない。謝罪儀礼の最後に、ピーターは「もう二度と今日のようなお気持ちにはいたしません」と演説し、「礼の祭宴」の貢納物については人々に再分配しないことを告げた。結果的に、通常の再分配も合わせると、現金 600 ドル、カヴァ 2 本、ブタ 2 頭、ヤムイモ 2 組がメルソールの手に渡っていた。

この葬式では、副最高首長の演説をとおして、村人の死という出来事が生じる以前のタイミングで、「礼の祭宴」を行なうことが再認された。「礼の祭宴」を実施していない時期に村で死が生じた場合、アワクポウエ村やソウナ村の事例のように、埋葬儀礼の最中に緊急に「礼の祭宴」が実施される。その理由はベニートの説明にあったように、ヤムイモの展示によって死者の名誉を保つためであると考えられる。このように、「慣習」の暦と儀礼的貢納の時期が乖離する理由のひとつは、ヤムイモの展示にもとづく個人の名誉や村の名誉と関係するために、初物献上のクライマックスである「礼の祭宴」を早期に実施することが必要とされるからである。

しかしながら、この事例で最高首長の「怒り」によって埋葬儀礼中の「礼の祭宴」がふさわしくないとされたように、「礼の祭宴」や初物献上に「ふさわしい」タイミングは、現地で「お考え」(*kupwur*) と呼ばれる最高首長の意向によっても左右される。次節では、最高首長の「お考え」に焦点を当てて事例を見ていく。

## 5. 調整される暦—最高首長の「お考え」をめぐって

### (1) 現金収入源としての「礼の祭宴」

「礼の祭宴」が「慣習」の暦にもとづく説明よりも早い時期に行われるもうひとつの理由は、最高首長の「お考え」に求められる。そうした「お考え」を表明する場のひとつが「礼の集会」(*mihting en wahu*) である。「礼の集会」とは、1年に1度、首長国の各々の系統の上位 15 名の称号保持者に加え、首長国内のすべての村首長が最高首長の屋敷に集まり、首長国運営について話し合う場である。なお、これらの称号保持者と村首長たちを総称して「礼の集団」(*pwihn en wahu*) と呼ぶ。

### 【事例 5-3】 礼の集会の演説における暦の操作

2009 年 11 月 4 日、ウー首長国の「礼の集会」で、最高首長のメルソールは演説をした<sup>(9)</sup>。「礼の集会」とは、翌年の首長国運営に備えた話し合いの場である。最高首長は、カヴァ、サトウキビ、パイナップル、キャッサバ、ヤムイモなどの農作物を栽培する義務や、イヌやブタなどの家畜を繁殖させる義務を話した。さらに、農作物の栽培や家畜の繁殖を村人 (*tohn kousapw*) に指導するのは村首長の義務であることが確認された。

最高首長は演説を続け、2010 年 6 月に次年度の「礼の祭宴」を行うと告知し、各村の義務として 800 ドルを献上するよう説いた。さらに、最高首長に表敬しない村は、「恥知らず」(*sounamenek*) であると語気を強めた。質問が求められ、クリアンとベニートが質問を行った。彼らは共に村首長であるが、ほぼ同様のことを質問した。その趣旨は、ヤムイモを植える義務を話していながら、「ヤムイモの季節」ではなく、「パン果の季節」である 6 月に「礼の祭宴」を催すことへの疑問であった。最高首長は、驚いたようであったが、これに代わりに答えた最高首長夫人は 6 月に「礼の祭宴」を行なっている村があると述べた。結局、彼らの訴えは聞き入れられなかった。

この事例における「礼の集会」について、クリアンは後日、次のような表現で筆者に不満を語った。

「礼の祭宴」は、「パン果の季節」にやるものじゃない。6 月に「礼の祭宴」をしたら、初物献上がいつになるのか、「リーリ」がいつになるのか、「トカパーイニ」がいつになるのか、ヤムイモの初物献上がいつになるのか、人々にはわからない。「パチャメイ」の時期だけがわかっていて、それは 5 月だ。これは間違った「慣習」だ。「お金の無心」(*peki mwohni*) だ。「[最高首長の]お召し上がり物」(*koanoat*) もなくて、「礼の祭宴」ができるのか。「新しい慣習」(*tiahk kapw*) だ。変わってしまったのだ。

クリアンのいう「お召し上がり物」とは、最高首長に貢納されるヤムイモのことである。だが、現在の儀礼的貢納は農作物を中心に展開していない。最高首長が 800 ドルを懇請するような演説を行い、クリアンが「お金の無心だ」と述べたように、現在の「礼の祭宴」で貢納される物は「お召し上がり物」と表現されながらも、ヤムイモではなく、現金である。

アワクポウエ村の首長ベニートも、クリアンと同様に、「礼の祭宴」が「お金の無心」であるとの見方を示した。彼は、2012 年 6 月 16 日に最高首長に対する「コチョケープ」(ヤムイモの初物献上)を終えた後で、「昔は、こんな時期にヤムイモの『初物献

上』をしたら、ナンマルキはヤムイモをつき返しただろう。いまのナンマルキは「お金が好きだ」と言った。各村には、「礼の祭宴」を6月に実施すること、その貢納物は現金350ドルであることの2点が最高首長から事前に伝えられていた。アワクポウエ村の村人は、それから1週間のあいだに村レベルの初物献上を済ませ<sup>(10)</sup>、6月30日の「礼の祭宴」に臨んだ。結局、アワクポウエ村から最高首長への貢納額はアワク村への対抗意識から350ドルを上回る435ドルとなった。

「礼の祭宴」に対して供出義務があるとされたメンバーは、アワクポウエ村の全成員ではなく、村首長系統と副村首長系統のそれぞれの上位7位の称号にあたる「呼び上げられる称号」の保持者とされた。その内訳は、首長系統の称号では、首長ベニーが150ドル、彼の弟で第3位の男性が20ドル、第4～6位の男性がともに15ドルずつ、第7位と第8位が10ドルずつであった。副首長系統の称号では、連絡をうまく取れなかった副首長は1ドルも供出することはなかったが、元国会議員のアントニオ(副首長系統・第2位)が100ドル、第3位の男性が40ドル、第4位の男性が20ドル、第2位の人物の弟で第7位の男性が20ドルであった。名誉称号を持つ筆者も20ドルを供出した。

表5-3は2008年、2009年、2011年において各村が「礼の祭宴」において貢納した物の内容を示している。2008年には15,179ドル、2009年には14,488ドル、2011年には15,060ドルが「礼の祭宴」をとおして最高首長に貢納されていた。最高首長に対する貢納には、「礼の祭宴」のみならず、首長国称号の昇進にかかわる称号確認式においても現金が用いられる傾向にある(写真5-6)。



写真5-6 首長国の称号確認式における現金貢納の場面

出所：2011年9月3日筆者撮影



表 5-3 ウー首長国の「礼の祭宴」における貢納物の内容  
(2008年、2009年、2011年)

村名	2008年	2009年	2011年
アワクボウエ	1051ドル	700ドル	ヤムイモ・ブタ・カヴァ
アワクパー	820ドル	300ドル ヤムイモ・ブタ・カヴァ	600ドル
ケビンアワク	1060ドル	1100ドル	2000ドル
アワク	1050ドル	1230ドル	?
ボーンアワク	730ドル 調理した食事	630ドル	600ドル
ティプエンケーベイ	500ドル	500ドル	600ドル
チャモローイ	668ドル コーヒー	760ドル	715ドル
ティエン	600ドル 調理した食事	1000ドル	750ドル
ボーンウー	700ドル ヤムイモ	700ドル	750ドル
ナンサローイ	500ドル 調理した食事	700ドル	600ドル
パーラップ	1000ドル ブタ・パン果	300ドル ブタ・カヴァ・調理した食事	600ドル
ソウナ	600ドル 調理した食事	1025ドル	600ドル 農作物
メチップ	500ドル	500ドル	570ドル
サラタック	農作物	710ドル	600ドル
ローイ	637ドル ヤムイモ・ブタ・カヴァ	ヤムイモ・ブタ	1000ドル
ローイボウエ	実施せず		
ティアテイ (旧ローイパー)	650ドル 調理した食事	?	725ドル
ナンコボルメン	613ドル 調理した食事	1157ドル	600ドル
デーベック	550ドル 調理した食事	666ドル	農作物
デーベックボウエ	500ドル 調理した食事	1000ドル ヤムイモ	1040ドル
デーベックパー	500ドル ブタ・パン果	545ドル	600ドル
チャカイユ	545ドル	965ドル	1090ドル
チャカイニヤップ	500ドル ブタ・パン果	実施せず	
マントベイタック	50ドル 農作物	ヤムイモ・ブタ・カヴァ	農作物
マントペイディ	855ドル	農作物	1020ドル
金額合計	15,179ドル	14,488ドル	15,060ドル

出所：このデータは、ウー首長国の最高首長夫人に提供された記録簿にもとづく。

最高首長は「礼の祭宴」をとおして現金を獲得していた。しかし、最高首長が不適切な時期に現金を必要とするのは、なぜであろうか。次項では、最高首長による現金貢納の要求と「パン果の季節」というタイミングとがいかに関係しているのかを明らかにする。

## (2) 元牧師としての最高首長

「礼の祭宴」を早く行なうことは、ヤムイモの展示にも関わる。「礼の祭宴」から「ケイティソル」の時期までは木を用いた展示が可能になるからである。しかし、ウー首長国では2008年に「ケイティソル」が消滅したという。先述のクリアンは「プロテスタントがケイティソルを殺した」と嘆く。彼は、ヤムイモの展示は7月に行われるプロテスタントの行事の成否にかかわるため、教会行事の前に「ヤムイモの季節」の終わりが告げられてはならないと述べていた。

このプロテスタントの宗派は、会衆派教会の流れを組むユナイテッド・チャーチ・オブ・クライストである。19世紀以降におけるこの宗派の福音伝道を記念して毎年7月の2週目に開かれる「福音の周遊」(*pidek en rongamwahu*)は、現在のポーンペイでは「礼の祭宴」を凌ぐ最大規模の行事となっている。聖職者たちは各地域を順に訪れ、大量の食物と贈り物を用意し、祈り(*kaudek*)を捧げる<sup>(11)</sup>。

「福音の周遊」がウー首長国で催される際には、2つのプロテスタント教会(チキレイソ教会とドロイソ教会)が1年交替で担当する。2012年にはチキレイソ教会が主催した。7月13日当日、チキレイソ教会の役職者は5つの「ベイクニ」(*peikini*)を用意した(写真5-7)。



写真5-7 大量の商品や農作物やブタであふれた「ベイクニ」

出所：2012年7月13日筆者撮影

「ベイクニ」とは、組み合わせた木をココヤシの葉で覆った贈答用の台のことである。5つの「ベイクニ」を用意したのは、それぞれ4人の牧師と最高首長のメルソール自身であった。「ベイクニ」は大量のブタや農作物や商品で溢れており、その用意のために大量の資金を必要とする。最終的にこれらの5つの「ベイクニ」は、各首長国にひとつずつ再分配された。

### (3) 操作されるタイミング

「慣習の側」の時間における「パン果の季節」は、「教会の側」の時間における「福音の周遊」の時期でもあった。現金収入源としての「礼の祭宴」をパン果の時期に行なえば、最高首長かつ元・牧師のメルソールは、プロテスタントの行事における役目を成就させることができる。加えて、「礼の祭宴」を終えているためにヤムイモの展示も可能になり、より大規模な行事になることが期待できる<sup>(12)</sup>。そのため、メルソールは自身の最高首長という立場を利用して、元・牧師として「教会の側」の活動を成功させるため、「礼の集会」における演説をとおして儀礼的貢納のタイミングを操作したのである。

## 6. 儀礼的貢納の時間性からみる最高首長の権威

### (1) 儀礼的貢納の時間性—「慣習」の暦と複数の活動

本章では、「慣習」の暦があるにもかかわらず、最高首長に対する儀礼的貢納の実施時期が各村で毎年異なるという民族誌的事実を検討してきた。最初に、「礼の祭宴」以前にヤムイモの展示という儀礼的消費を禁じる「慣習」から、偶発的な村人の死を契機として、「礼の祭宴」が緊急に実施されなければならない事例を検討した。そして、儀礼的貢納物が潜在的にもつ物質的な利益ゆえに、教会の行事の時期が儀礼的貢納の時期を左右し、最高首長によって「慣習」の暦が操作されてしまうという事例を検討した。

ポーンペイの首長制に典型的な交換活動である儀礼的貢納の時期は、現金の流通や最高首長の「お考え」を媒介として、農作物の生産と収穫のリズム、「慣習」の暦、村人の死、「福音の周遊」、政治家の協力や海外からの送金の可否といった複数のタイミングがグレゴリオ暦の上で調整されることで決定されている。このように見ると、「慣習」の暦が農作物の生産と収穫のリズムに規定され、村人の死が生物体としてヒトの時間に規定され、「福音の周遊」がグレゴリオ暦にもとづく教会行事の実施に規定されるというように、異なる時間性をもつ複数のスケジュールや運動の重なりの上で儀礼的貢納の時期が調整されている。

但し、本章で示した複数の時間性の重なりは一時的なものである。たとえば筆者が長期調査から離れた後、メルソールが亡くなり、ウー首長国の最高首長には、プロテ

スタント教徒ではなく、カトリック教徒の男性が就任したという。そのため、彼の死後、「慣習の側」と「教会の側」の区別とつながりのありようは、筆者の調査当時とは異なるものにならざるを得ない。さらに、村人の死はそもそも不確実なタイミングで生じるものであり、儀礼的貢納の時期につねに影響を及ぼすわけではない。儀礼的貢納の時期を左右する活動やスケジュールはつねに同一ではなく、その時々によって異なる諸活動や諸スケジュールと初物献上サイクルが重なりあうなかで、儀礼的貢納の時期は調整されているのである。

儀礼的貢納の時間性は、農作物の生産と収穫のリズムに規定される単一の時間性、すなわち「慣習の側」の時間性からだけでは説明できない。この意味で、現代ポーンペイにおける儀礼的貢納は、土地の豊饒性への感謝という説明に還元できるものではない。むしろ、首長制の実践的活動としての儀礼的貢納は、公的領域における3つの「側」という理念上の区別とは対照的に、「教会の側」や「政府の側」における諸活動と連関して、現金や物財の流れを円滑にすることによって可能になっていたと言える。但し、最高首長の権威にかかわる儀礼的貢納は、3つの「側」にかかわる実践上の区別とつながりに還元されるわけではない。本論文の事例が示すように、儀礼的貢納の実践は、必ずしも最高首長や村首長への尊敬を第一の目的としない「慣習」的な儀礼実践（たとえば葬式に代表される、住民のライフサイクルにかかわる儀礼実践など）との微細な調整によっても成り立っている。

儀礼的貢納のタイミングと「慣習」の暦が乖離してしまうという事態は、グレゴリオ暦やそれにもとづく近代的な活動のスケジュールがローカルな時間を均質化し、首長制を支える「慣習」の暦が形骸化した結果ではない。むしろ、グレゴリオ暦に照らして不均質に見える儀礼的貢納のタイミングは、首長制の実践が「慣習」の暦に価値を置き続けながらも、それとは異なる複数の実践的活動の時間性と調整しあうなかで組織され続けていることを示しているのである。

## (2) 最高首長の権威と儀礼的貢納

本章における最後の考察として、儀礼的貢納の時間性に関する以上の分析を、最高首長の権威との関連において再検討する。

ドイツ行政による土地改革以後における最高首長と土地制度の関係について、清水は「土地の所有に関しては排他的な権利者であるが、土地の収穫に関しては最高首長の権威のもとにある」[清水 1999: 417]と述べる。初物献上や「礼の祭宴」を行なうタイミングが農作物の収穫サイクルにもとづく「慣習」の暦に基礎づけられていることからわかるように、最高首長への儀礼的貢納の実施は、ドイツ行政による土地改革以降に最高首長の第一次土地権が否定されて以降も、最高首長を土地の収穫にかかわる権威とみなすという前提によって維持されていると考えられる。

したがって、儀礼的貢納を最高首長と住民のあいだで行なわれる相互行為として捉えるなら、農作物の収穫サイクルに沿って行なわれる初物献上や「礼の祭宴」という相互行為は、最高首長の権威と農作物の収穫サイクルを不可分なものとなすフレームにもとづいて行なわれるはずである。

ところが、本論文でみたように、儀礼的貢納を実施するタイミングは、必ずしも農作物の収穫サイクルと一致せず、キリスト教会の活動や政治家の活動など「慣習の側」以外の諸活動に応じて毎年変わるものであった。初物献上や「礼の祭宴」という相互行為がいつ行われるべきなのかという点にかかわる当事者間の認識は、最高首長の権威と土地の収穫との結びつきを基調としながらも、土地の収穫とは無関係なタイミング（教会活動において現金が必要になるタイミング、政治家が「礼の祭宴」に必要な現金を拠出できるタイミング、首長国内で葬式が催されるタイミング）によって乱されている。異質な諸活動によるタイミングの攪乱が生じうることを考慮に入れると、儀礼的貢納が農作物の収穫サイクルに沿って行なわれるという事象は、最高首長の権威と土地の収穫との結びつきが今なお固く遵守されるというよりもむしろ、儀礼的貢納が他の社会的諸活動と関係しなかった結果であると考えられる。

これをフレーム概念にもとづいて整理すると、初物献上や「礼の祭宴」が農作物の収穫サイクルに沿って実施される場合、儀礼的貢納という相互行為を支えるフレームは、最高首長の権威が土地の収穫に基礎づけられるという理解を導く一方、「慣習の側」以外の最高首長や住民の諸活動にかかわる要素（キリスト教会の活動や葬式の実施）を「括弧入れ」することによって成り立っていると言える。他方、初物献上や「礼の祭宴」の実施時期が「慣習」の暦と一致しない場合は、「括弧入れ」してははずの諸要素（「慣習の側」とは異なる活動にかかわる諸要素）が、儀礼的貢納を支えるフレームの内部に「あふれ出し」ていると言える。この「あふれ出し」を契機として、儀礼的貢納に対する当事者の現状認識は、最高首長の権威と儀礼的貢納の結びつきを保ちつつも、その他の社会的諸活動との関係を踏まえたくて、必ずしも農作物の収穫サイクルに沿わないという判断へと修正される。すなわち、土地の収穫以外の要素も最高首長の権威と結びつけるフレームへと一時的な変容を遂げるのである。

最後に、儀礼的貢納のタイミングがプロテスタント教会の活動のタイミングに左右される事例に関して、最高首長のメルソールが儀礼的貢納のタイミングを操作したという点について考えたい。この事例において、儀礼的貢納を支えるフレームは、元・牧師としてプロテスタント教会の活動にも熱心なメルソール自身の演説を媒介として、プロテスタント教会の活動における現金の必要性という要素がフレーム内部に「あふれ出し」たことによって変容を遂げた。但し、ここでのフレーム変容において、メルソールは儀礼的貢納の時期を「福音の周遊」に近づけようとする意図を持っていたが、メルソールの演説のなかで2つの出来事の結びつきが語られることはなかった。そし

て、プロテスタント教会と最高首長の結びつきを嘆いたクリアン以外に、メルソールの意図を読み取った者がいたかどうかは定かではない。むしろ、この演説では、儀礼的貢納を支えるフレームが教会活動という要素を内包するよう変わったことを参加者に気づかせず、メルソールの意図するように儀礼的貢納のタイミングを変えることが図られていた。このように、ある行為者の介入が相互行為において他の行為者に異なる経験をさせるよう働いている点において、このフレーム変容はゴッフマンのいう偽装にあたりと考えられる。儀礼的貢納を支えるフレームの変容は、首長制とは異質な社会的諸実践にかかわる諸要素がいかに関係するかという点のみならず、最高首長がそのような関係づけに対していかに介入するのかという点によっても左右される。但し、最高首長による介入は自らの富を獲得しようという私利私欲というよりはむしろ、キリスト教会などの社会的活動に貢献するために必要な物財のやり繰りから生じる。

以上のように、首長国レベルの首長制の存立に不可欠な儀礼的貢納は、「慣習」の暦にもとづいてあたり前のように実施される機械的な実践ではない。むしろ、儀礼的貢納の実践は、それが物財の交換とかかわるがゆえに不可避免的に連関してしまう社会諸活動との矛盾を調整するために、最高首長と住民の相互行為を支えるフレームが状況ごとに再作成されることを通じて成立しているのである。

## 第6章 最高首長への不満と「名誉の賭け」

前章でみたように、ウー首長国の最高首長メルソールは、主にプロテスタント教会の活動を支えるために、「礼の祭宴」や称号確認式を通して現金の貢納を要求していた。祭宴の場を舞台に最高首長などが経済的利益を得るための行為は「ビジネス」であり、先行研究などで繰り返し指摘されてきた [Fischer 1974; 中山 1986 など]。このような「ビジネス」は、アメリカ信託統治期以降に最高首長を上回る現金収入を獲得する者が出現したことを契機に始まった。しかし、住民たちはこうした「ビジネス」を否定的に捉えながらも、首長制を背景とした一連の祭宴を取りやめることはない。

本章では、なぜ住民たちが依然として首長制の「慣習」に参加し続けるのかを考察する。そのために、住民たちが首長制にもとづく祭宴における対面的相互行為に特有なフレームのいかなる側面に価値を置いているのかを検討する。

### 1. 最高首長に対する住民の不满

#### (1) 「礼の祭宴」から「お金の祭宴」へ

調査当時の筆者は、ウー首長国内の様々な場所で、最高首長のメルソールに対する不満や陰口を聞いた。住民たちは陰で不満を言うとき、「ケチ」(*lehk*)という言葉や「食べ物の顔」(*meseng mwenge*)という言葉をよく使った。後者は、食い意地が張っているという意味であり、食物を分け与えずに独占する者を批判する際に用いられる。

メルソールに関する陰口の1つは、「礼の祭宴」に対する不満であった。2009年の後半、10月や11月頃になると、筆者は葬式の会場や教会の礼拝後の会話や雑談のなかで、『礼の祭宴』じゃなくて、『お金の祭宴』だ」というフレーズが度々使われるのを耳にした。この背景には、最高首長のメルソールが「礼の祭宴」を現金収入源として利用していたことへの不満がある。『礼の祭宴』じゃなくて、『お金の祭宴』だ」というフレーズの使用は、本来「礼の祭宴」は住民たちが最高首長に対して1年に1度の尊敬を示す場であったにもかかわらず、今や最高首長自身が住民たちに対して現金を要求する場になってしまったことを嘆くものであった。

最高首長に対する住民の不满は、最高首長が通常とは異なる儀礼的手続きをすることにも及んだ。たとえば第5章で記述したように、最高首長が「礼の祭宴」の実施時期を「慣習」の暦から意図的に乖離させるようにフレームを偽装しようとしたことに対して、クリアンとベニートという2人の村首長は疑いを持ち、最高首長が「パン果の季節」と「ヤムイモの季節」を区別していないことを問題視した。また、同じく第5章で触れた、葬式の最中に「礼の祭宴」を緊急に行なうというソウナ村の判断に対

して最高首長が「怒り」を表明したという事件に関しても、最高首長の「怒り」の表明に疑問を抱く住民がいた。たとえば、この事件に際して「謝罪儀礼」を遂行したジャクソンという男性は葬式後のカヴァ飲みで、「600 ドルでも十分ではないのか。一体いくら出せば十分なのか」と不平を述べていた。ジャクソンの推測によると、最高首長は、埋葬儀礼と抱き合わせた「礼の祭宴」の実施を住民たちに認めないことによって、緊急的に用意された現金貢納ではなく、十分に用意された現金貢納による「礼の祭宴」の実施をお屋敷 (*tenpas*) で待つことができるのだという。このようにウー首長国の最高首長が通常とは異なる行動を取ることに、最高首長による現金獲得の意図を読み取ろうとする住民は少なくなかった。

クリアンによれば、昔の最高首長は住民たちが貢納するのを待っているばかりで、「何ドル持って来い」などという要求はしなかった。最高首長による現金の無心があった時でさえ、その金額までが指定されることはなかったという。たとえば、パウルスがウー首長国の最高首長であった時代（在位 1960-1991 年）、パウルスは、マーシャル諸島を訪れるために住民たちに現金の無心をした。クリアンの父親はパウルスの求めに応じたが、7 ドルしか持って行かなかった。それに対して、パウルスはその金額の少なさに対して怒ることもなく、「本当にありがとうございました」(*kalahngan en komwi*) と述べたという。また、パウルスの養女であるノルマジーン (57 歳女性)<sup>(1)</sup> から 2010 年 1 月 22 日に筆者が聞いた話では、パウルスが最高首長の時代にも、「礼の祭宴」の際に現金が献上されることがあった。しかし、パウルスは、献上された現金を自分の物だけにせず、「礼の祭宴」の参加者に再分配したという。

ここで、他の首長国の最高首長に関する語りを比較材料として紹介する。アワク地域にはカトリックの修道院があり、島の住民たちと交流しながら 30 年以上も活動続ける日本人の修道女がいた。そのうちの 1 人がシスター・エリコと呼ばれる女性であった。2009 年 10 月 4 日、筆者は彼女と話をする機会を得た。話は最高首長のメルソールのことに及び、彼女は次のように語った。

「今のマタラニームのナンマルキ（最高首長）は、謙遜。[最高首長に就任以前の]ワサーイ (*Wasahi* : 最高首長国系統・第 2 位の称号) だった頃から謙遜。ある教会の集まりの時、人々は彼をナンマルキ扱いにしたのよ。でも、彼は、『いや、そうじゃない。私はナンマルキとして、ここには来ていない。今はあなたたちと同じ』と言ったから、みんなびっくりしちゃって。でも、ウーのナンマルキとソケースのナンマルキは、お金お金って言うのよ」

シスター・エリコの語りによれば、最高首長による現金の要求は、ウー首長国とソケース首長国だけにみられるものであり、マタラニーム首長国の最高首長などはむし



ろ、謙遜な態度を取っているという。ウー首長国の住人（59歳男性）の語りによると、この最高首長は、マタラニーム首長国の「礼の集会」において現金を要求するようなことはせず、「物」(*dipwisou*)を持ってくればよいと発言したという。ここでいう「物」とは、ヤムイモやカヴァといった農作物、ブタなどの家畜を指している。現金貢納よりも「物」の貢納が良いとされる理由は、前章でも述べたように、相互行為としての儀礼的貢納が基本的には、最高首長が土地の収穫に関する権威であるという理解を導くフレームにもとづくからである。

アメリカ信託統治時代以降、最高首長が祭宴を「ビジネス」にする傾向が顕著になってきた。しかし、実際に現金を要求するか否かは、個々の最高首長次第である。そのため、現金を要求する最高首長に対しては悪い評判が立ってしまう。

## (2) 祭宴時の再分配に対する不満

最高首長に対する住民の不満は、現金貢納に関係するものだけではなく、祭宴における再分配に関係するものもある。2009年11月28日、イーレンという男性の屋敷地で、祭宴堂の「新築祝いの祭宴」(*isimas*)が行われた。この祭宴はソウナ村から最高首長への「礼の祭宴」も兼ねていた。最高首長のメルソールは体調の問題で出席しなかったものの、副最高首長のピーターや最高首長夫人のマクラータなど、ウー首長国の高位称号保持者も多く集まった。その日の夕方、筆者がこの祭宴からベニートの世帯に帰ってくると、筆者の撮影した映像を見たいと、センバーンの若者や子どもが筆者の周りに集まってきた。筆者は幾つかの映像を彼らに見せていたが、大きなカヴァや、女性用の衣類などが包まれたココヤシ葉製大型バスケットが高位称号保持者に再分配される様子が画面に映し出された。ヤコブの娘であるナンシー（24歳女性）はその映像を見て、「私は、彼らのことが嫌い。彼らは、大きなカヴァと豚肉を持ち去ってしまうから」と言って憤慨していた。

その当時のナンシーは未婚の女性であり、称号を持っていなかった。彼女が漏らした不満は、最高首長や副最高首長などの高位称号保持者に対して、優先的に大量の物財が再分配されてしまうことに対するものであった。写真6-1は、最高首長が所有するトラックの荷台が、この祭宴における再分配を通じて獲得した3つのココヤシ葉製大型バスケットでいっぱいになっている場面である。祭宴の再分配において、最高首長をはじめとする高位称号保持者とその他の住民のあいだで、物質的不均衡は常にある。



写真 6-1 「お召し上がり物」でいっぱいになったトラック

出所：2009 年 11 月 28 日筆者撮影

このように最高首長をはじめとする高位者に対する不満があるにもかかわらず、なぜ住民たちが「慣習」にもとづく祭宴にこだわり続けるのかを検討するために、ここからの記述は、最高首長への不満がとりわけ顕著に現れる葬式 2 日目に焦点を当てる。葬式 2 日目には、第 5 章で述べたように、故人の遺族が「慣習」に従って最高首長を招待しなければならないという義務がある。だが、葬式 2 日目には、祭宴堂を舞台に行なわれる再分配によって、最高首長などの高位称号保持者が物質的な利益を得ることに対して、少なからず住民の反発が見られる。

ウー首長国における葬式の祭宴に限ると、次の 2 点が最高首長を評価する基準である。(1) 最高首長が祭宴に参加しない場合において、葬式の参加者に対してだけではなく、不在の最高首長に対しても物財が再分配されるかどうか、(2) 最高首長が祭宴に参加する場合において、最高首長夫人が祭宴に参加するかどうか、である。

第一に、調査当時のウー首長国では、葬式の 2 日目に招待した最高首長が参加しなかった場合でも、最高首長のメルソールに対して、立派なカヴァや豚肉の重要な部位（腹部）が献上され、メルソールの屋敷にまで運ばれた<sup>(2)</sup>。だが、筆者の聞き取りによれば、過去 6 代の最高首長のうち、不在時でもカヴァや豚肉が献上されたのは、トウェイン（在位 1991-1993 年）とメルソールだけであり（表 6-1）、必ずしも一般的ではなかったことがわかる。ここから、不在時でもカヴァや豚肉を献上するという行為は、歴史的に見て特殊であると言える。メルソールに関しては、腹部の豚肉ではなく、さらに大きな 1 頭分の豚肉の献上を受けることもある（写真 6-2）。先述のクリアン

（「慣習」に詳しいポーニアワク村の首長）によれば、これらの歴史的に特異な献上を受けるナンマルキは、「食べ物の顔」をしている。つまり、食い意地が張っているとみなされる。

第二に、住民の不満は、最高首長や副最高首長自身だけではなく、彼らの妻にも及ぶ。献上された物を消費する単位は、結局のところ世帯である。世帯としてみれば、最高首長の世帯は、最高首長に献上された物に加えて、その妻に献上された物も消費することができる。最高首長夫人は「お召し上がり物」(*pwenieu*)として、副最高首長夫人は「お食事」(*sahk*)として、量や種類の上で特別な物を献上される。そのため、葬式に妻を連れていくことは、最高首長や副最高首長にとって物質的な利益になる。しかし住民の視点からすれば、彼らの妻が積極的に葬式に出向き、特別な大きさや種類の再分配物を受け取ると、最高首長や副最高首長は「食べ物の顔」をしているとみなされる。そのためか、個々の最高首長や副最高首長によっては、彼らの妻が葬式に参加する頻度を意図的に抑えるようにしていたという。筆者の聞き取りによれば、妻を頻繁に葬式に連れてくる最高首長は、過去6代のうち半分の3人に過ぎず(表6-1)、その評価にも個人差があることがわかる。

表 6-1 ウー首長国の葬式 2 日目における最高首長への再分配

在位 (年)	名前	(1) 不在時における最高首長への再分配	(2) 最高首長夫人の参加頻度
1953~1960	ペドロ	最高首長は再分配の恩恵に預からない。	最高首長夫人が参加することは少ない
1960~1991	パウルス	最高首長は再分配の恩恵に預からない。	最高首長夫人が参加することは少ない
1991~1993	トウェイン	最高首長にも物財を再分配し、最高首長の屋敷に運ぶ	最高首長夫人も積極的に参加する。
1993~1995	アレックス	最高首長は再分配の恩恵に預からない。	最高首長夫人も積極的に参加する。
1995~1999	エルマス	最高首長は再分配の恩恵に預からない。	最高首長夫人が参加することは少ない
1999~現在	メルソール	最高首長にも物財を再分配し、最高首長の屋敷に運ぶ。	最高首長夫人も積極的に参加する。

出所：現地調査をもとに筆者作成



写真 6-2 1頭分の豚肉を最高首長のトラックに運ぶ男性たち

出所：2009年8月25日筆者撮影

さらに、献上された物をいかに使用するのかという点にも、最高首長や副最高首長に対する評価のポイントがある。メルソールには、プロテスタントの牧師であった背景もあり、日常的にカヴァ飲みをする習慣がない。そのため、彼はカヴァを「お召し上がり物」として葬式から持ち帰ったとしても、そのカヴァを飲むことはない。そこで、メルソールは「お召し上がり物」として受け取ったカヴァを売却してしまうのである。彼の息子たちは、そのカヴァを搗き、約700mlの容量の瓶に詰めて売り物にする（写真6-3、写真6-4）。それは、1瓶4ドルであり、1本のカヴァにつき約15本つくっている。近年カヴァの価格は上昇しており<sup>(3)</sup>、良いビジネスの1つである。



写真 6-3 「お召し上がり物」のカヴァを絞る男性

出所：2009年11月25日、最高首長の屋敷地内で筆者撮影



写真 6-4 売り物になった「お召し上がり物」のカヴァ

出所：2009年11月25日、最高首長の屋敷地内で筆者撮影

瓶に詰めた売り物のカヴァでいっぱいになったクーラーボックスがメルソールの屋敷の前に並ぶと、「[祭宴において献上された] お召し上がり物のカヴァだ」(*koanoat sakau*)と住民たちは揶揄する。こうしたメルソールのやり方について、日本人女性を母親に持つネッチ首長国のある住人(40歳代男性)は、日本語で「ウーのナンマルキは最悪。みんなが汗水垂らして作ったシャカオ(カヴァ)を売っちゃうんだから」と筆者に不満を漏らしたことがある。

再分配物の扱い方次第では、良い評価をされる最高首長もいる。ウー首長国のある住人(63歳男性)は、筆者に対して、メルソールのことを説明する際に、前最高首長のエルマス(在位1995-1999年)と対比させて語った。メルソールはエルマスの母方オジにあたる人物でもある。その住民は次のように述べた。

「このナンマルキ(最高首長)は良くない。なぜって、全て持って行ってしま  
うからだ。前のナンマルキは良かった。彼は分け与えてくれるから」

彼の説明によると、エルマスが最高首長の時代、エルマスは、祭宴で受け取った豚肉やカヴァを自らの屋敷に持ち帰ると、住民たちを集め、分け与えたり、共食をしたりしたという。ベニートは、警察官として働いていた時の上司でもあったエルマスの最高首長時代を評して、「親しみやすい」(*kadek*)と言った。エルマスは、祭宴で受領した物を人々と分かち合うことによって、良い評判を得ていた。

以上より、再分配における献上のされ方や受け取る物の量、再分配の消費の仕方は、最高首長一般の属性ではなく、あくまでも個々の最高首長の気前の良さを示し、住民



からの評価対象になる。再分配の仕方や受け取る物財の量や質は、時代や地域を通じて不変的で固定的というわけではなく、個々の最高首長によって変わりうる。そのため、祭宴における再分配は、最高首長がケチであるか、あるいは気前が良いかどうかを判断するひとつの指針になる。結局のところ、住民の不満の根底的な原因は、個々の最高首長による再分配物の独占やその消費のあり様にある。

## 2. 「新しい慣習」の葬式

最高首長による儀礼財の強欲な消費に対する不満は、基本的には陰で噂されるに過ぎないが、時に顕在化するまでに高まることがある。本節においては、最高首長に対する不満が顕在化した葬式の事例を提示し、葬式の主催者遺族がいかなる形で自分たちの不満を解消しようとしたのかを明らかにする。

事例の主役は、パウリーノ（86歳男性）である。また、パウリーノは日本統治時代における学校教育の経験により日本語が話せたため、筆者との会話は日本語で進められた。パウリーノは、アワクのカトリック教会であるセントジョセフ教会に隣接する屋敷地に住んでおり、1974年からカトリックの助祭を務めている人物である。当時のアワクでは、4人の助祭が教会活動に従事していた。ただ、数年前に病気になって以来、パウリーノは教会で説教をすることもなくなっていた。パウリーノは称号を保持していないが<sup>(4)</sup>、助祭であるという理由で人々から尊敬を受けていた。

パウリーノによると、ポーンペイの葬式では、通夜を除く3日間ずっと石焼きを続ける場合もあれば、1日や2日しか石焼きをしない場合もある。時には、4日を過ぎても、石焼きやカヴァ飲みが毎日のように続けられる。しかし、それは良くないと彼は言い、日本語で次のように続けた。

「ポナペ（ポーンペイの旧称）の習慣はよくない。埋めた後は、何やってるんだ。死んだ人は埋められて見れない。なのに、シャカオ（カヴァ）飲んで、ブタ殺して。よくない。ある人は何も持ってこないで、シャカオ飲んで、ブタ（豚肉）もらって帰る。ある人は、[葬式にヤムイモやブタを持っていった] 後で、[食べるものが] 何もなくなってしまふんだ」。

このように、パウリーノは「慣習」の通りに行われる葬式に不満を持っていた。彼の不満は、住民が祭宴に持っていく物と祭宴で受け取る物のあいだの物質的な不均衡から生じていた。

パウリーノの不満は、彼の娘の夫の葬式において顕在化した。故人となった男性はアメリカ人であった。彼の娘が住む屋敷は、パウリーノの屋敷から歩いて5分ほどの場所にあった。その男性が亡くなったのは、2009年10月26日であった。その日から

4日間、故人の屋敷地において葬式が催された。翌日の葬式2日目、遺族はパウリーノの主導により、「慣習」に反して、最高首長のメルソールを招待しなかった。パウリーノは彼自身の妻が亡くなった際の葬式2日目にも、やはり最高首長を招待していない。葬式は、パウリーノの主導で行われた。

「センベーンの人々」は、その死の事実を知らず、葬式2日目には行かなかった。遺族が最高首長を招待しなかったことや、故人がポーンペイ人ではなかったことによって、情報が伝わらなかったと推測される。少し遅れて葬式のことを知った筆者が葬式3日目に訪れたとき、パウリーノは日本語で前日の葬式の祭宴のことを話した。

「あんた、昨日来ればよかったのに。昨日のは、ポナペ（ポーンペイ）の習慣じゃないんだ。ナンマルキ（最高首長）を呼ばなかったんだ。たまにはこういうやり方もあるんだ」。

パウリーノによると、彼らが最高首長を意図的に招待しなかった葬式2日目には、故人の妻を親戚とみなす住民や、アワク地域の既知の住民たちが弔問に訪れた。弔問客の男性は、ブタやカヴァを持参した。「慣習」通りの祭宴であれば、その場の最高位者やそれに準じる位階称号を持った者に献上されるべき豚肉は、腹部や脚部（写真6-5）などの大きな塊に切り分けられるはずであった。



写真 6-5 脚部の豚肉とパン果

出所：2009年6月28日筆者撮影

註：写真にある脚部の豚肉の長さは60cm程度である。

しかし、パウリーノ主催の祭宴では、石焼きにされた全てのブタが、ハンドボール程度の大きさに均等なサイズに切り分けられ、ビニール袋に入れられて参加者に分配されたという。豚肉を分配する順番も称号の位階に関係なく、遺族の女性たちが参加者のもとを回り、一人一人に手渡したのだという。参加者が持ってきたカヴァは、再分配されず、全てが石台の上で搗かれ、祭宴の参加者によって夜遅くまでカヴァ飲みが行われたという。

筆者が訪れた葬式 3 日目には、ブタを持参しなくてもよいということが参加者に対して事前に伝えられており、豚肉の分配はもちろんのこと、石焼きも行われなかった。3 日目の開始は 14 時半と遅く、パウリーノの娘の義理の兄弟が遺族を代表して挨拶と礼拝をした後に、簡単な食事（ツナ入りのサンドイッチ、鶏肉・米飯・バナナ入りの弁当、粉末ジュース入りの飲料）が参加者に配られた。しばらくすると、カヴァが搗かれ、カヴァ飲みが行われた。最も高位の人物に与えられるべきカヴァの 1 杯目は、パウリーノに捧げられた。位階称号を保持していないパウリーノであったが、キリスト教の助祭かつ親族のなかで最年長の男性であったことから、この葬式の場で最も敬意を示されるべき対象であると認められたのである。このカヴァ飲みのなかで、ある参加者は、「[葬式の] 仕事が休みなのは良いことだ」と言い、石焼きがないことで、ブタの屠殺と解体、ブタやヤムイモの石焼きなどの仕事をしなくてもいいことを良いことと語っていた。

他方、石焼きをしないことを不満に思う住民もいた。ベニートはこの葬式の実態を知らなかったが、この葬式の情報をどこかで得てきた息子のヨワニスは、「もう石焼きはやってない」と言い、葬式 3 日目にしてブタの石焼きがもはや行われていないことを父親に告げた。石焼きが行われていないことを知ったベニートは、「あそこには何も無い。ひどいところだ」と言って、葬式 4 日目の参加を嫌がった。

最高首長を招待しない葬式は、ウー首長国のみで見られる実践ではない。たとえば、筆者も参加したキチー首長国のある葬式でも、遺族が最高首長を快く思っていなかったために、最高首長が招待されなかった。この事例における葬式は、パウリーノの事例とは異なり、キリスト教の聖職者のような社会的に地位の高い人物が主催したわけではなかった。

遺族の女性たちは、ビニール袋に入れた米を用意し、葬式の参加者たちに手渡して配って回った（写真 6-6）。主催者遺族たちは、石焼きにしたブタを祭宴堂に持ち込むことなく、全てナイフで小さな塊に切り分け、大きなボウルに入れた。特定の高位称号保持者を優先することなく、男性が豚肉を配って手渡した（写真 6-7）。





写真 6-6 米を配り歩く女性たち

出所：2010年1月13日筆者撮影



写真 6-7 小さく切り分けられた豚肉

出所：2010年1月13日筆者撮影

アワク地域随一の「慣習」の専門家であるクリアンは、最高首長を招待しない葬式を「新しい慣習」(*tiahk kapw*)であると認めたとうえで、次のように述べた。

「時には、ナンマルキ(最高首長)の招待を「拒絶」(*kahng*)する者もいる。「高位称号保持者」(*mwar lapalap*)が、「独り占めするような人間」(*lehk en aramas*)であるからだ。[つまり]大きなカヴァや大きな豚肉を持ち去ってしまうからだ。住民たちは[最高首長を招待しなかった理由の説明として]最高首長から位階称号をもらっていないと言う<sup>(5)</sup>。だが、位階称号は関係ない。首長国の住民は全員、最高首長のもとにある」。

最高首長を排除する「新しい慣習」の葬式は、社会的に影響力を持つか否かにかかわらず、最高首長に不満を持っている住民によって主催される。「新しい慣習」の葬式は、再分配における受領の均等化を目指しており、位階称号の順位にもとづく再分配に見られる物質的な不均衡を解消する試みと言える。

とはいえ、「新しい慣習」の葬式において、参加者全員の社会的地位が対等だとされているわけでは必ずしもない。その証拠に、先の事例では、パウリーノにカヴァ飲み最初の1杯目が授けられ、彼がその場における相対的な最高位者であることが図らずも示されてしまっていた。このことから、「新しい慣習」の葬式の核心は、参加者間の関係が実際に対等であるか否かということにはなく、参加者の序列的な関係をできる限り可視化させないという点にあると考えられる。

### 3. 再分配を通じた名誉の可視化

しかしながら、「新しい」慣習の葬式は、果たして再分配に対する住民たちの不満を解消し、彼らを満足させることにつながっているのだろうか。実際には、「新しい慣習」にもとづく葬式は、あまり実施されない。筆者が2009年と2010年に参加した葬式23例のうち、「新しい慣習」の形式で行われたのは、上記の事例を含めて2例に過ぎず、その後の長期調査でも「新しい慣習」に遭遇することはなかった。住民たちは最高首長に不満を持っていても、受け取る物や仕事の負担をできる限り均等化しようとする。「新しい慣習」の葬式ではなく、受け取る物や仕事の負担に関して決して平等とは言えない従来通りの葬式を選択する。なぜ住民たちは、位階称号にもとづく再分配というやり方にこだわるのか。本節では、従来通りの葬式の再分配と「新しい慣習」の再分配を対比し、従来通りの葬式が選好される理由について考察する。

#### (1) 再分配の中心としての最高首長

葬式も含めた祭宴において、カヴァや豚肉などの再分配の場面では、位階の順に従

って「分配役」(*soun nehne*)や「司会」(*menindeh*)が称号の呼び上げを行ない、それに従って上位者から順に物財が再分配されることで、称号の単線的な序列が立ち現れる。とくに高位者の場合、たとえば「イソ・ナーニケンのお食事」(*sahk, Iso Nahnken*)のように、食物の敬語表現とあわせて称号が呼び上げられる。この際に分配役や司会を務めるのは、称号の順や再分配の仕方などに詳しい男性である。とくに首長国規模の祭宴では、最高首長や副最高首長などの高位者を父や祖父とする人物、すなわち「貴族の血」(*intah sohpeidi*)を引く者に限定される。

同時に、上位者にはより「大きな」(*lapala*)物が分配され、首長などの高位者への分配物はココヤシ製バスケットに詰められるなど、分配物の量や授与の形式において、視覚的にも序列が顕在化する。カヴァ飲みもこの再分配と同様の形式でおこなわれる。参加者の供したカヴァは最高位者の前で枝を落とされ、カヴァ飲みの用意が行なわれる。最初の4絞りは儀礼的に価値が高いとされているが、これも最高位者への献上物からの分け前として、称号の呼び上げに従って上位者から順にカヴァの杯を献上するという手続きを通して<sup>(6)</sup>再分配される[清水 1985a: 186-193; Shimizu 1987: 158-163]。清水は、このような称号の呼び上げを通じた授与こそ、「被授与者の『名誉』を可視化し、讃える行為にほかならない」[清水 1985a: 189-190]と述べている。さらに、清水は、このような祭宴を通じた名誉の体系の可視化と実現こそが、首長を中心かつ頂点とする中央集権的な社会統合に寄与する[Shimizu 1987]と論じる。

称号の順位は上位になればなるほど重視されるわけであり、逆に下位になればなるほど気に留められなくなっていく。そのため、実際には、参加者すべての称号を呼び上げることは稀であり、相対的に上位の称号が呼び上げられた後は、「配給」(*aikiu*)という形式で再分配がなされる。「配給」は日本統治時代に伝わった外来語であるが、ここでは小さく切り分けられた豚肉を幾人かの女性が配って歩くことを指す。したがって、称号の呼び上げという行為は、呼び上げられた称号の単線的な序列のみならず、称号を呼び上げられた者と呼び上げられなかった者の弁別をも生み出すものである。

カール・ポランニーによる経済過程の類型に従って、再分配の必要条件である中心性(*centricity*)という制度的配置[ポランニー 2003: 374]に着目すると、再分配の中心は紛れもなく最高首長である。このことは、最高首長に献上される物財が「お召し上がり物」と呼ばれるのに対して、他の多くの参加者が受け取る物財が「お召し上がり物からの分け前」と呼ばれるという言語的な区別からも明らかである。再分配を通じた名誉の可視化という点に注目すれば、この再分配は、最高首長に集められた名誉を「お召し上がり物からの分け前」という形で他の参加者へと再分配する過程であるとも言える。キーティングは、最高首長からの再分配が象徴的な意味も持つという点に言及し、「お召し上がり物からの分け前」が「(最高首長の保持する)神聖な食物や聖なる権力の分け前として考えられうる」[Keating 1998a: 117]と論じる。

したがって、祭宴における再分配を通して受け取る物財の価値は、位階称号の最高位者に集中する名誉に価値の源泉を持つと考えることができる。従来型の再分配において受領物が最高位者から分けられるものであるのに対して、「新しい慣習」の葬式では、物財を整理して配り直す過程において、複数の人間の手を介していることもあり、受領物が誰に由来するのかを決定するのは難しい。そのため、位階称号の最高位者が再分配の中心とはならず、受領物の価値の源泉は曖昧であると考えることができる。

以上の対比より、従来の葬式における受領物は、最高首長から分けられた物という点に価値を置いており、「新しい慣習」の葬式が目指そうとする再分配における受領物よりも高い価値を持つと言える。

## (2) 相対的な名誉を可視化する受領物

以下では、なぜ住民たちが位階称号の最高位者を中心とする再分配を選好しているのかを考えるために、ベニートの事例をもとに、再分配における受領物が住民たちによっていかに享受されているのかという点にまで踏み込んだ考察をする。

ここでは、ベニートの事例をもとに、再分配における受領物の価値について検討する。ベニートは、葬式をはじめとする祭宴に参加する度に、彼の保持する村首長位称号にみあった大きさのカヴァや豚肉を再分配された。ベニートの世帯の構成員は、豚肉を食べられることや、カヴァ飲みに参加できることを期待しながら、ベニートが祭宴から帰宅するのを待っていた。

ベニートが豚肉を持ち帰ると、それは世帯内で消費されるだけではなく、大きさによってはピウスやヤコブなど、彼の兄弟の世帯にも分配された。豚肉はご馳走であり、冷凍庫に貯蔵できるおかげで、豚肉の大きさにもよるが、少なくとも2日や3日の「おかず」(sali)<sup>(7)</sup>には事欠かなかった。ベニートがお盆を持ち帰れば、お盆に詰められた調理済みの食事や缶詰などをベニート一家の成員たちが共食する。また、ベニートがカヴァを持ち帰ると、その日のうちに、彼の屋敷内でカヴァ飲みが行われる。ベニートの世帯だけではなく、弟たちの世帯の成員たちもこのカヴァ飲みの機会を楽しみにしていた。ベニートが葬式や祭宴に向かうと、祭宴の場で集積される物財に対する入手可能性が想定され、ベニート一家や弟たちの世帯はそれを楽しみに待っている。

しかし、彼らはこうした楽しみをいつも享受できるわけではない。以下では、ベニートが再分配の恩恵に預からなかった事例を提示する。

2010年2月上旬、ロミオという60歳代の男性が亡くなったことを悼む葬式が行なわれていた。ロミオは、亡くなる直前までマリオという「高位者」(70歳代男性)の屋敷に居住していた。マリオは、ロミオの一番上の兄である。マリオは、ウー首長国の副最高首長系統の第2位であるナーライム(Nahlaimw)の称号を保持していた。但し、ロミオはマリオとともに育ったわけではなく、最高首長メルソールの父方のオバ

に養取されて育った。そのため、メルソールにとって、ロミオは父方第一交叉イトコであった。こうした関係から、ロミオは、生前長らくメルソールの屋敷に居住していた。彼がマリオの屋敷に移り住んだのは、病気を患ってからである。

このような親族関係を背景として、メルソールはロミオの葬式に積極的に参加し、ウー首長国の高位称号保持者たちも多く集まった。この葬式では、2日目のみならず、3日目と4日目にも最高首長に「お召し上がり物」が献上され、軽トラックでメルソールの屋敷に運ばれた。そのことから、人々は、「[最高首長の]「お召し上がり物」の仕事は大変だ」と噂した。

この葬式2日目であった2月9日には、最高首長のメルソールをはじめとして、メルソールの妻、副最高首長夫妻、最高首長位系統第2位のマリオ、高位の名誉称号保持者など、首長国の高位称号保持者が多く集まった。人々がまだ集まり始めた午前中の時間こそ、ベニートはその場の最高位者として遺族やその他の参加者から歓迎され、祭宴堂の奥間に席を与えられ、軽食などを振る舞われていた。

だが、正午を回り、最高首長や首長国の「高位者」が姿を現すと、ベニートはその場の最高位者ではなくなり、祭宴堂の奥間の空間をこれらの人物に譲ることになった（写真6-8）。そして、これらの高位者を中心に祭宴は進行した。結局、葬式の終盤になって遺族を中心とする参加者が持ってきたヤムイモや豚肉やカヴァなどが再分配されたとき、ベニートがこの日手にしたのは、小さなヤムイモ1つだけであった。葬式で再分配された豚肉は27頭分のブタに相当し、カヴァは29本あったが、彼には豚肉もカヴァも再分配されなかった。



写真6-8 祭宴堂の奥間に座る「高位者」たち

出所：2010年2月9日筆者撮影

葬式が終わり、夕方になってセンベーンの屋敷に帰宅したベニートは、そのヤムイモを差し出し、娘のリータにやや小さく低い声で「今日は（他に）何もない。これだけだ」（*rahnwet sohte mehkot. meh te*）と呟くように言った。持ち帰った物の少なさに、彼は肩を落としていたのであった。

ベニートの落胆は、彼の一家の期待を満たせなかったことを理由とするが、ご馳走を持って帰るといふ世帯の人びとの物質的な欲望を満たせなかったことだけに限らない。それでは、世帯の構成員の期待とはどのような期待であったのだろうか。

ベニートが受領物を持ち帰るか否かは、ベニート一家や弟の世帯に対して、祭宴におけるベニートの相対的な順位を可視化する。ベニート一家や、弟の世帯は、ご馳走の入手可能性だけではなく、彼が葬式や祭宴の場における相対的な高位者であるという可能性に期待しているのである。「慣習」に従った再分配は位階称号にもとづいて実施される。だが、ロミオの葬式の事例から明らかになったように、祭宴や葬式における参加者の構成によっては、ベニートのような村首長であっても、相対的に低位になったり、高位になったりする。つまり、ベニートは、葬式において彼が相対的な低位者であったことに落胆したのである。

もうひとつの事例を挙げよう。2011年11月20日、アテリーノ（60歳代男性）は彼の運転する車の中でやや不満げに筆者にこう述べた。

「ポーンペイ人は祭宴が大好きだ。でも、時々退屈に感じることもあるんだよ。だって、昨日は、[最高首長の] お召し上がり物からの分け前をもらえなかったんだから」。

彼は、ウー首長国の副最高首長ピーターの兄にあたる人物であり、ティエン (*Dien*) 村首長位称号ルウェン (*Luwen*) に加え、ウー首長国の高位称号セメタワン (*Semedawan*) を保持していた。高位の首長国称号と村首長位称号の両方を保持するアテリーノは、まさに「高位者」であった。この語りの前日には、他村の新首長に対する称号確認式が行われていた。その村は、村首長の称号を授与された見返りとして、最高首長に1,520ドルを献上した。この現金は位階称号にもとづいて再分配されたが、アテリーノの称号が呼び上げられることはなく、彼には現金が再分配されなかった。

アテリーノは、村首長であると同時に首長国の高位称号も保持しているにもかかわらず、この祭宴における再分配では彼の称号は呼び上げられず、「[最高首長の] お召し上がり物の分け前」が彼のもとに行き渡ることはなかった。アテリーノの事例やベニートの事例が示すのは、たとえ「高位者」であっても、その位階に見合うだけの名誉がつけねに可視化されるわけではないという事実である。



表 6-2 は、以上の点を踏まえ、従来の再分配と「新しい慣習」の再分配における受領物の価値を対比的に整理したものである。「新しい慣習」の葬式では、再分配の順序にも、受領物の大きさにも、受領者の称号が反映されない。そのため、低位称号の保持者や称号を持たない者も再分配を受ける機会を得た。対照的に、従来の「慣習」型の葬式における再分配では、低位者に物財が配られる可能性は低い。しかし、従来型の再分配において、受領物の質と量は、称号の位階の固定的な順位を反映するとは限らず、あくまでも祭宴における参加者の相対的な順位を視覚的に示す記号である。受領物が相対的な順位という価値を持つからこそ、その価値の源泉である最高首長の存在は葬式や祭宴を实践するうえで欠かせないのである。

表 6-2 従来の葬式と「新しい慣習」の葬式における再分配の比較

	従来の葬式	「新しい慣習」の葬式
祭宴の特徴	最高首長を招待する 位階称号にもとづく再分配	最高首長を招待しない 均等的な分配を目指す
高位称号保持者が受け取る物	豚の重要な部位（腹部、脚部） 1本の「大きな」カヴァ	小さく切られた豚肉 カヴァは再分配されない
低位称号保持者が受け取る物	豚肉を受け取る可能性が低い	豚肉を受け取る可能性がある
分配方法と受領者の名誉	位階称号の順位にもとづいて受領者の名誉を可視化	遺族による手渡しにより、位階称号の序列を不可視化
受領物の価値の源泉	再分配の中心としての、最高位者の称号保持者	最高位の称号保持者は、再分配の中心とはならない

出所：現地調査をもとに筆者作成

### (3) 「名誉の賭け」への没入

最後に、最高首長に対する不満が表面化するような状況にあって、なぜ最高首長が受領物の価値の源泉であり続けられるのかという疑問が残る。しかし、最高首長に対する住民の不満はそもそも、「現在の最高首長は良くないが、かつての最高首長は良かった」、あるいは「ウー首長国の最高首長は現金を要求するが、マタラニーム首長国の最高首長は寛容だ」というように、個々の最高首長の資質に対する不満であり、最高首長位一般を否定するものではない。他方、受領物の価値は、個々の最高首長というよりはむしろ、称号体系のなかの最高首長位称号の位置に由来するものである。

したがって、たとえ個々の最高首長を招待することに不満があったとしても、祭宴における物財の再分配は、最高首長位称号を頂点とする位階称号体系にもとづいているからこそ、再分配される物財が相対的な順位を可視化するという点に価値を置く。

ポーンペイ社会で催される種々の祭宴や葬式では、清水も指摘するように〔清水1985a〕、たとえば葬式において故人を悼んだり、新築祝いをするといった祭宴の当の目的にかかわらず、祭宴堂という空間を舞台に、その場の最高位者を頂点とする称号間の序列にもとづいて儀礼的手続きが遂行される。そのような意味で、首長制にもとづく祭宴における対面的相互行為を支えるフレームは、個々の祭宴の目的や特定のコンテキストを「括弧入れ」し、最高首長位称号を頂点とする称号体系にもとづく位階秩序の理解を導くよう働く。

しかし、祭宴や葬式への参加は、第3章でも述べたように、物財の供出や親族の協働がなければ財力の乏しい住民にとっては困難になる。さらに、第4章で扱った「村の祭宴」のみならず、葬式も含めたほぼすべての祭宴は、誰でも参加できる開かれたものである。したがって、どのような称号保持者が葬式や祭宴に参加するのかについて、あらかじめ予測することはできない。

それゆえ、祭宴における名誉の可視化は不確実な様相を呈し、各々の参加者にとっては「名誉の賭け」という状況への没入を促す。それは、住民個々人が祭宴や葬式に参加してはじめて自らの相対的な順位を実感するという状況である。住民個々人にとって祭宴における名誉が予測不可能であることによって、「名誉の賭け」という状況は醸成されているのである。このように「名誉の賭け」とは、祭宴ごとに異なる参加者の構成においてはじめて参加者の名誉が可視化されるという点において、祭宴における対面的相互行為に特有な状況である。単なる形式的な承認ではない、その場その場で生まれる価値を参加者に認めるからこそ、従来の再分配型の祭宴は住民にとって魅力的なものであり続けているのである。

次章では、祭宴や葬式の場において「名誉の賭け」という対面的相互行為の状況がいかにより維持・創出されているのかを、諸要素の「括弧入れ」と「あふれ出し」を通じたフレーム作成の過程に注目して明らかにする。



## 第7章 多様な名誉を可視化する

### — 称号の呼び上げという技法 —

#### 1. 位階称号の語用論

前章では、祭宴における位階称号にもとづく物財の再分配の過程で当事者が経験している状況が、不確実性を帯びた、いわば「名誉の賭け」という対面的相互行為であることを指摘した。位階称号にもとづく再分配において可視化される名誉は、単純に称号の位階を反映しているわけではなく、個々の祭宴ごとに異なる参加者の構成に応じて相対的に現れる名誉である。本章では、称号の呼び上げを通じた名誉の可視化に焦点を当てて、「名誉の賭け」という状況がいかに関係・創出されているのかを、対面的相互行為のフレームという観点から考察する。

称号の呼び上げは原則として位階の順に従ってなされるため、呼び上げられた称号はその位階にふさわしい名誉を感じさせると想定される。清水はこうした点に着目し、称号の位階順にもとづく名誉という単一の価値に沿って社会秩序が組織されるという、名誉の体系モデルを提示した<sup>(1)</sup>。これに対して、祭宴ごとに異なる「名誉の賭け」という状況を考察するためには、称号がいかに関係・創出されているのかという点に焦点を合わせた検討が必要である。本章では、特定のコンテキストや参加者の構成との関係において、称号の呼び上げがどのような効果を持っているのかを考察する。太平洋諸島の言語人類学が論じてきた「民族語用論」のように、称号の呼び上げを社会的な行為として論じるのである。そのためには、呼び上げられた称号が「何を意味しているのか」という意味論的な問いではなく、称号を呼び上げるという行為が「何をしているのか」という語用論的な問いへの転換を図る必要がある。

しかし、ポーンペイの祭宴における名誉の構築を言語人類学的に研究したキーティングの議論は、祭宴の参加者の演説にみられる敬語表現の分析に終始しており、位階称号の呼び上げがいかに関係・創出されているのかという点に着目した議論にはなっていない [Keating 1998b]。本章は、キーティングが注目しなかった称号の呼び上げという行為を取り上げることによって、祭宴における「名誉」の構築という彼女の議論に、称号の呼び上げが名誉の可視化に果たす役割という新たな論点をつけ加えるものである。但し、キーティングが述べるように、称号の呼び上げはあくまで祭宴における秩序を作り出す多彩な表現のひとつに過ぎない [Keating 1998a, 2000]。そのため、称号の呼び上げが「何をしているのか」という語用論的な問いを軸としながらも、祭宴におけるその他の儀礼的手続きも視野に入れて考察することが求められる。本章ではこうし

た問いを念頭において、個々の祭宴における称号の呼び上げを通じて参加者の名誉がいかにか可視化されているのかを民族誌的に検討し、「名誉の賭け」という状況が特定のコンテキストや参加者の構成といかなる関係にあるのかを明らかにする。

## 2. 単線的序列の強化と第二次再分配の衰退

個々の祭宴における具体的な検討に入る前に、本節では、物財の再分配を通じた名誉の可視化に、住民が価値を置くようになった歴史的な背景について説明する。

以下の語りは 2011 年 8 月 26 日にエズモンド（64 歳、男性）が筆者に話したものである。彼はマンドペイタック村の首長という立場に加えて、かつて最高首長であった祖父を持つという出自を背景として、ウー首長国のなかでも「慣習」に詳しい人物として知られていた。

「今日では、もし自分の称号を呼び上げられることがなかったら、人々はがっかりするだろう (*isinsuwed*)。昔は、村首長が（再分配を通じて物を）手に入れたら、十分だったのに」。

エズモンドによると、かつての祭宴における物財の再分配では、最高首長からノース (*Noahs*: 首長国の最高首長系統第 4 位の称号) までの首長国の称号が呼び上げられた後、称号の呼び上げを通じて各村首長へと物財が再分配された。村首長は、自らに再分配された豚肉やヤムイモを切り分け、それをさらに村人に分配する、という第二次再分配 [Shimizu 1987: 158] を行っていたという。それを見込んで、村首長が受ける分配の量は多く、たとえば豚肉の再分配であれば、丸々一頭分が村首長に分配されたという。親族の長 (*kaun en peneinei*) も同様に、自らの得た物を祭宴から持ち帰り、親族に分配したという。

アメリカ統治時代以降、首長国と村の双方において称号の数が増加し、呼び上げられるべき称号が増えた結果、村首長に再分配される物財の量は、村人に第二次再分配をするのには不十分なほどに少なくなった。さらに、20 世紀初頭のドイツ土地改革が土地の長男相続を促進して以降、母系親族集団を単位とした集住は徐々に見られなくなった。結果として、親族の長による第二次再分配の実施は物理的にも難しくなった。加えて、エズモンドによると、近年において住民たちは、切り分けられた豚肉やヤムイモを「小さい」(*tikitik*) と言って嫌うのだという。彼らは、たとえ物財を再分配される可能性が低いとしても、称号の呼び上げを通じて「大きい」物財を受け取るのが好きだという。こうした背景から、祭宴における第二次再分配を目にする機会は減少し、現在では、村首長や親族の長が称号の呼び上げを通じて受け取った物財を村人や親族に分けることなく、そのまま持ち帰ってしまうことも少なくない<sup>(2)</sup>。逆に、村人

の側では、親族の長や村首長の称号が呼ばれるかどうかではなく、村人自身の称号や、もしくは彼と個人的なつながりのある親族や知人の称号が呼ばれるかどうかに関心事となっていた。それは上記のエズモンドの発言にも表れている。こうして、称号の呼び上げを伴う再分配物の授与は、村や親族のような集団に属するものというよりも、むしろ個人に属する称号の「名誉」という色彩を強めていったのである。

したがって、称号の呼び上げを通じた名誉の可視化に価値が置かれるという状況は、第二次再分配やそれ以降の分配にまで至る贈与の連鎖が続かなくなった結果である。

### 3. 「名誉」から「名誉を認める」へ

個別に祭宴が催される具体的な現場に身を置くなれば、称号の呼び上げという行為が、個人に属する称号の「名誉」を可視化する以上のことをしていることに気づかされる。本節では、称号の呼び上げという行為が「名誉の賭け」という状況に対してどのような役割を果たすのかを民族誌的に描く。

#### (1) 規格化されない「名誉を認める」行為

筆者は先行研究の影響も受けつつ、フィールドワークの過程で位階称号に関する知識を習得していった。「慣習」に詳しいとされる男性のもとに通い、称号にかかわる権利と義務を学び、祭宴のなかで称号がいかに関わりつけられるかについて教えを受けた。また、ウー首長国の称号保持者のリストを記録した A4 版のノートを当時の最高首長夫人から見せてもらって書き写したり、村首長のもとを回って称号保持者のリストを確認した。さらに、新たに首長から称号を与えられる人物の名前を逐一記録し、称号保持者のリストを新たな称号授与の度ごとに更新した。

その結果として、筆者は称号とその保持者に関する知識を大半の住民よりも豊富に保持することになり、住民たちの「間違い」に気づくようになった。たとえば、祭宴における分配役や司会が称号の順位を曖昧に記憶したままで称号を呼び上げてしまうことがあり、しばしば首長の管理する位階称号のリストや順位とは矛盾する事態が生じていた。さらに、分配役が受領者の称号を知らない場合もあり、分配役が「あの男の称号は何だっけ」(*ia mwaren ohlo?*)と言って、受領者となる人物の称号を周りに尋ねるといった事例も見られた。あるいは、分配役が称号の代わりに受領者の名前を呼び上げることもあった。このように、称号の呼び上げは必ずしも位階称号の順位を正確に反映したものとはなっておらず、彼らの「間違い」に気づいた筆者はそれを修正したい欲望に駆られていた。筆者は祭宴の場で、称号の呼び間違いや称号の順位の取り違えを見つけ、時に参加者に伝えた。当時はそれを良いことと考えていた。

しかし実のところ、「間違い」をしていたのは、住民たちではなく、当の筆者であった。筆者は、単に首長らの管理する称号のリストを覚えていただけであって、称号の

呼び上げが「何をしているのか」を理解していなかったのである。事例 7-1 では、称号の呼び上げにおける正確な順番を再確認しようとする首長国の人々の努力が見られる。彼らの「間違い」を修正したいと考えていたのは、筆者だけではなかった。

### 【事例 7-1 呼び上げの順番を規格化しようとする試みの失敗】

2011 年 12 月 3 日、ウー首長国では、「礼の集団」（首長国の各々の系統の上位 15 名の称号保持者に加え、首長国内のすべての村首長）のうち出席できる者たちが最高首長の屋敷に参集し、「礼の集会」が開かれた。

この「礼の集会」の議題は 3 つあった。「礼の集団」を構成する成員の更新についての確認、ウー首長国主催の「品評会」(*impiokai*)<sup>(3)</sup> の開催に加え、祭宴において称号を呼び上げる順番について話し合われた。それは、曖昧になりつつあった村首長の順番をめぐって、首長国の第何位の称号保持者の次に村首長の称号が呼ばれるのかを正式に確定しようとする試みであった。

だが、「礼の集会」に参加者したジャクソンは、この議題自体に無理があると考えていた。この会議の 2 日後、ジャクソンは首長国運営に長年携わってきた経験にもとづいて、筆者に向けて次のような不満を語った。

「[位階称号の順序というのは] 話し合えることじゃない。なぜって、称号を呼び上げることは、[通信簿の成績が] 4 だった小学生にお菓子を 4 つあげることは違うからだ。たとえば、(中略) あなたの名誉を認める (*wahuniki*) とするなら、クロウ・ウェニック (*Kirou Wenik* : 筆者の保持する称号) が呼び上げられるだろう。そんなものだ」。

ジャクソンはこのように呼び上げの順序を規格化することへの不満を語り、その代わりに称号の呼び上げに際して「名誉を認める」ことの重要性を説いた。

上記のジャクソンの語りにおいて、通信簿の成績が 4 だったらお菓子を 4 つあげるという表現は、位階称号が上位であればあるほど、その人物により多くの物を再分配するという発想を含意している。振り返ってみれば、筆者自身がしていたのは、こうした通信簿的な発想から現地の実践の「間違い」を正そうとする行為であった。だが、ジャクソンはこのような通信簿的な発想を否定する。むしろ、ジャクソンの語りは、称号の呼び上げという実践が、必ずしも位階称号の順位を反映するものではなく、称号以外の様々な要素も考慮に含めて目の前の人物に「名誉を認める」という人々の行為に左右されることを示唆している。

実際のところ、ポーンペイにおいて人物に「名誉を認める」指標は、称号に限られない。称号にもとづく「名誉」の体系を強調してきた清水も、「称号こそが人の『名誉』

を示す最終的な規準とされる」[清水 1992: 140] と述べながら、人物の評価には年齢や性別、系譜、農作業における勤勉さといった様々な指標があることに触れている。また、諸外国の統治と独立を経た現在の社会状況では、政治家や公務員の地位や、キリスト教の役職者の地位など、称号とは異なる社会的地位の指標を持つ者がいる。加えて、ジャクソンの語りに見られるように当事者間の社会的距離も評価や尊敬の一定の指標であろう。

様々な人物評価に目を向けるジャクソンから見れば、称号のリストしか見ていない筆者の方が「間違い」ということになる。もちろん、分配役が単に順番を勘違いしたり、あるいは失念した場合もあるだろう。しかし、その場合でも、分配役が見ているのは、称号の一覧表ではなく、祭宴の場において彼の視界に入る個々の人物なのであり、誰がその場に参加しているのかということである。そのため、物財を再分配する相手を決めた後にその人物の称号を周囲に確認するという事態が起こる。称号以外の要素も含めて眼前の人物に「名誉を認める」行為を強調したジャクソンに対し、筆者は、称号の順位と厳密に対応する個人の「名誉」にこだわっていたのである。

## (2) 名詞から他動詞への転換

ブロックは、王権社会の位階秩序を考察した際に、英語の *honor* に、「名誉」という状態を表す名詞形と、「尊敬する」あるいは「名誉を認める」行為を表す他動詞形があることを指摘した [Bloch 1989b: 61-81]。彼は、英語における名誉のこうした二重性に着目し、マダガスカルメリナ王国において位階の名誉を指し示すハシナ (*hasina*) という現地の観念について、状態としての名詞 (ハシナ I) と行為としての他動詞 (ハシナ II) に区別した。ブロックはこの区別にもとづき、上位者が下位者からの贈与を通してハシナを受け取り、それが上位者によって下位者に贈与される際には神聖性を帯びたハシナと表象される、という王室儀礼の象徴表現 (*symbolism*) を考察した。そして、王権のイデオロギーが、儀礼的コミュニケーションを介して、ハシナ II (下位者から上位者への贈与) とハシナ I (神聖性にもとづく位階秩序) との結びつきを偽装し<sup>(4)</sup>、支配の現実を隠蔽することにより王権を再生産する<sup>(5)</sup>、という自らの儀礼論を提示している [Bloch 1989b: 61-81]。

この議論を踏まえて、ポーンペイにおける名詞の「名誉」と他動詞の「名誉を認める」の関係性について整理する。主に清水の提示する「名誉」の可視化という視点は、祭宴の過程のなかで、参加者からの贈与や表現が「名誉」という単一の価値にもとづく位階称号の表象へと変換され、首長制の位階秩序を正当化するという点で、ブロックの儀礼論とほぼ同一の構造をもつ。そのため、ブロックと同じく、象徴表現のなかで正当化されるべき所与の「名誉」を想定しており、位階と「名誉」の対応関係を疑わない。これに対して、「名誉を認める」を強調するジャクソンにとって、呼び上げら

れ可視化される称号の「名誉」とは、既存の称号の順位を単に反映するものではなく、目の前の相手との関係性に依じて変更されうるものである。つまり、ジャクソンのいう「名誉を認める」は、機会ごとに目的語を変える他動詞的な行為であるので、称号の呼び上げと称号の順位との一見矛盾した関係も説明できる<sup>(6)</sup>。他方において、称号を呼び上げる行為は、目的語を自由に変えるとはいえ、あくまで主語となる分配役や司会が特定のコンテキストに沿いながら、自らの視点や立場の範囲内でおこなう。

このように目的語を変える他動詞として考えると、称号の呼び上げという行為は何をしているのか。先述のマダガスカルハシナを行為（action）という観点から考え直したデヴィッド・グレーバー（David Graeber）は、儀礼言語についての知識を獲得していくなかで、ブロックのいうハシナⅠが多くの物を神秘化したという仮定を疑い始めた<sup>(7)</sup>。彼の聞き取り調査によると、ハシナは本来的に階層的な優越性の概念を伝えるものではない。むしろグレーバーの発見は、ハシナⅡのような人間の行為（たとえば下位者による上位者への贈与）によって、ハシナⅠがつねに創られ維持されることを人々が知っている、ということであった。この発見にもとづき、グレーバーは、位階の表象がハシナⅠという神聖な外観のもとに支配の現実を誤認させるイデオロギーとして作用するのではなく、人々の合意（agreement）を得るための価値創造的な行為によって生み出されると主張する [Graeber 2001: 229-261]。グレーバーは後のインタビューのなかで、以下のように、王権社会を例に自らの価値理論をわかりやすく述べている。

王というのは、単にみな王だと思ふ人のことなのです。それが王というものを政治制度にしています。つまり政治というのは、現実とは何かを主張することで、現実を創造しうる領域なのです [グレーバー 2009: 151]。

グレーバーにとっては、王という存在も、人々から切り離された超越的で不変の存在ではなく、人々自身が新たな現実の可能性を実現するために創造しうる存在なのである。すなわち、王や位階やハシナⅠとは、欲望され想像される制度や関係を実現するために、人々の行為を通じて創造・維持され続ける価値の媒体（medium of value）である。したがって、これらの媒体の価値はその媒体自体に内在しているわけではなく、実現すべき関係や制度についての合意が変わる度ごとに、ハシナⅡのような人々の行為を通して再創造されるものである<sup>(8)</sup>。

こうしたグレーバーの議論を踏まえるなら、「名誉を認める」行為としての称号の呼び上げは、称号に内在する「名誉」を可視化するものではない。むしろ、呼び上げの行為は、「名誉」の媒体を創造・維持する行為であり、称号は呼び上げられることではじめて受領者の「名誉」を可視化する媒体となると考えられる。その際、彼の議論に

従うなら、呼び上げの行為が「名誉」を創造・維持することによって、祭宴の参加者のあいだに何らかの合意が生まれ、新たな秩序が形成されるとも考えられる。しかし、ポーンペイの場合においては、称号を呼び上げる行為の主体は、祭宴の参加者たちではなく、あくまで分配役や司会である。したがって、参加者間の合意と呼び上げ主体との関係についても、検討しなければならない。

このように、称号の呼び上げを通じた「名誉」の可視化を他動詞的な行為とみなし、呼び上げられる称号を「名誉」の媒体と捉え直すなら、それは祭宴の参加者たちに対してどのような効果をもたらしているのだろうか。次節では、称号を呼び上げるといふ他動詞的な行為が実際のところ「何をしているのか」を、呼び上げを他動詞と捉える際に目的語となる人物の属性や、それらの人物の属性にかかわる個々の祭宴のコンテキストに焦点を合わせて明らかにする。

#### 4. 親族レベルの祭宴における呼び上げの技法—配慮や祝福の可視化

##### (1) 祭宴の主役と「名誉の賭け」

第3章で言及した「センベーンの人々」のあいだでは、センベーン外で催される祭宴や葬式のために世帯間の協働が行われるだけではなく、「センベーンの人々」が自分たちのために親族単位で様々な祭宴を催している。それはたとえば、村首長かつ親族の長であるベニートを主役とする祭宴（称号授与式、初物献上や「村の祭宴」など）のみならず、誕生日を祝う祭宴や旅立ちを祈念した祭宴、婚姻にかかわる祭宴、クリスマスの祭宴など、必ずしもベニートを主役としない祭宴も度々開かれている。

本節では、後者のように個別的な人物評価を含んだ祭宴を取り上げ、称号以外の様々な要素も考慮に入れた「名誉を認める」技法としての呼び上げがどのような役割を果たしているのかを論じる。事例7-2は、誕生日や旅立ちなど、センベーンにおける複数の個別的な人物評価が重なった祭宴における物財の再分配の事例である。

##### 【事例7-2 幼い3歳児よりも遅く呼ばれた首長の妹】

2012年7月27日、ベニートの屋敷において、ひとつの祭宴が開催された。同月にベニートの長男カリスは家族を連れて、アメリカのカンザスシティから一時的に帰郷していた。カリス一家はかつてポーンペイで暮らしていたが、カンザスシティに移住して久しい。彼らは鉄鋼業界で働くカリスをはじめとして、カンザスシティ周辺で賃金労働をして生計を立て、時にはベニート一家に海外送金をしていた。彼らにとって7月27日は特別な日であり、この日はカリスの娘のマリアが3歳の誕生日を迎えると同時に、ベニートの妻（カリスの母親）の命日であった<sup>9)</sup>。また、カリスの義理の息子（18歳、男性）が留学のためにグアムへと旅立つ前日でもあった（登場人物の系譜関係については図7-1を参照）。

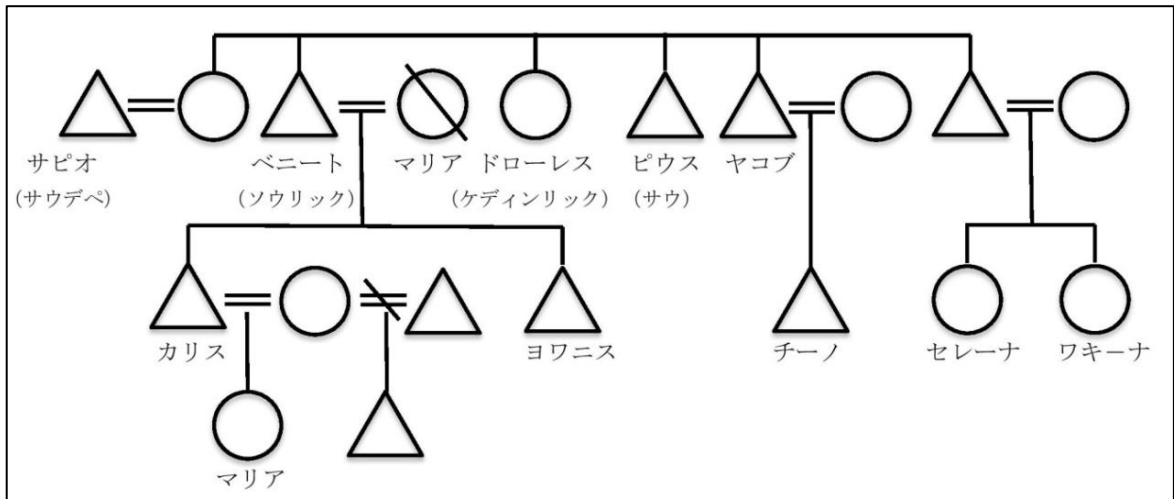


図 7-1 センペーンの祭宴における登場人物の系譜関係

出所：現地調査をもとに筆者作成

カリスは、ベニートの弟のヤコブから 400 ドルの価格で 2 頭のブタを購入し、そのブタを屠殺してマリアの誕生日を祝う祭宴を開いた。さらに、ヤコブも自らのブタを 1 頭屠殺した。ヤコブの息子で 20 歳のチーノがハワイへの労働移住を 4 日後に控えていたこともあって、ヤコブは誕生日の祭宴に便乗し、息子の旅立ちを祝おうとしたのであった。こうして 3 頭のブタを屠殺して祭宴が開かれたが、豚肉の再分配の際に行われた称号の呼び上げでは、その順序をめぐり、ちょっとした諍いが起こった。

18 時頃から始まった祭宴には、ベニートやヤコブの兄弟姉妹とその家族に加え、カリスの姻族やヤコブの姻族も含めて 50 名以上の参加者がいた。19 時を過ぎた頃、豚肉の分配がはじまった。このときはヤコブが分配役になった。ヤコブは親族レベルの祭宴への貢献には熱心であり（第 3 章・第 4 節参照）、親族内における再分配の順序もよく知っており、声も通ることから、センペーンで開かれる小規模な家族の祭宴では分配役を務めることも少なくなかった。

ヤコブが声を張り上げ、称号の呼び上げを伴う豚肉の再分配が始まった。その順番は表 7-1 に示す通りである。まず、ベニートの首長位称号であるソウリックが呼び上げられ、ココヤシ葉製バスケットで包装された豚肉がベニートに再分配された。次に、この祭宴のために駆けつけたベニートの妹の夫で、マタラニーム首長国の称号保持者である男性に対して、同様にココヤシ葉製バスケットで包装された豚肉が再分配された。続いて、ベニートの姉の夫かつアラクポウエ村の副首長である男性の息子がこの祭宴に参加していたため、その男性の副首長位称号クロウンが呼び上げられ、同じくココヤシ葉製バスケット入りの豚肉が再分配された。これらの物財が再分配された各世帯の家長は、いずれも高位称号（村首長位称号、首長国称号、副村首長位称号）の



保持者であるため、称号の名誉に沿った再分配が行われていたと言える。

それに対して、4番目以降の再分配は、位階称号の呼び上げとは少し異なるやり方で実践された。4番目の再分配に際して、ヤコブは、位階称号ではなく「チーノ」(Gino)という名前を呼び上げた。それは弱冠20歳の彼の息子の名前であった。ヤコブは、4日後にチーノがハワイへ移住することを激励するという意味を込めて、本来のチーノの称号であるリチン・アワクポウエ (*Riting Awak Powe*: 副村首長系統・第44位)の位階順よりもかなり早い順番で、それも称号を用いずに彼自身の名前を呼んだのである。さらに、ヤコブは5番目の再分配時に、位階称号を呼び上げるのではなく、「誕生日の者」(*ipwidio*)という言葉を読み上げた。ヤコブはこの時、アメリカから帰郷していた3歳の少女の誕生日を祝福するという祭宴の目的に沿って、本来再分配されることのない幼い少女に対して早めの順番での再分配を行ったのである。

表 7-1 ベニートの孫の誕生日の祭宴における豚肉の再分配の順序 (最初の6名)

順番	呼び上げ	受領者の地位または属性
1	ソウリックのお食事 ( <i>sahk Soulik</i> )	アワクポウエ村の首長
2	サウデペ ( <i>Saudepe</i> )	マタラニーム首長国の称号保持者 ベニートの姉の夫
3	アワクポウエ村のクローン ( <i>Kiroun Awak Powe</i> )	アワクポウエ村の副首長 ベニートの姉の夫
4	チーノ (Gino)	ハワイ移住を控えたヤコブの息子
5	誕生日の者 ( <i>ipwidio</i> )	3歳の誕生日を迎えたベニートの孫
6	ケディンリック・オノーレン ( <i>Kedinlik Onohleng</i> )	キチー首長国の称号保持者 ベニートの妹

出所：現地調査をもとに筆者作成

4番目と5番目の再分配において、ヤコブによる「チーノ」と「誕生日の者」という呼び上げは、再分配の順番にかかわる位階称号を用いないことによって、祭宴の主役であった若い青年と幼い少女に「名誉を認める」ことを可能にした。このように位階称号以外の言葉を用いた呼び上げは、他の種類の祭宴でも見られる。たとえば葬式では、位階称号ではなく「遺族」(*peneinei*)という言葉を読み上げることを通じて、葬式を主催する故人の遺族に対して、称号の位階に見合った量よりもはるかに多い食物が再分配されることがある。このような行為はとくに「慣習」として定められているわけではない。

あるいは、近親や親戚の集まりにおいてとくに、分配役が類別的な父親と母親を表す「パパ」や「ノーノ」の言葉を読み上げることによって、親族内の系譜上の位置を考慮した再分配が行われる場合がある。具体的には、父親・母親の世代は「年長者」

として子どもの世代に優越し、兄・姉も同じく「年長者」として弟・妹に優越する<sup>(10)</sup>。こうした長幼の序は「年長者は年少者を叩くことができる」という慣習的な表現でしばしば語られる<sup>(11)</sup>。この意味での「年長者」に関して、たとえば「ノーノ・クララ」という呼び上げを通じて、クララという年長女性の寡婦称号の位階に比して早く呼び上げられることがあった。

「誕生日」や「遺族」のような呼び上げ、あるいは祭宴の主役や相対的な年長者への優先的な呼び上げは、称号や役職などの地位にもとづく「名誉」を表すわけではなく、その機会に特有な気遣いや配慮や祝福を特定の参加者に伝えるという遂行的な行為であると考えられる。これらの機会に特有な人物評価さえも、最高位の称号保持者から順番に称号や役職名や属性を呼び上げるというやり方—「名誉を認める」というやり方—で実現されると言える。

このように、物財の再分配と呼び上げの技法を通して位階秩序を人々の目に見える形で可視化するという実践は、単に称号保持者に備わっている「名誉」を可視化するとは限らない。むしろ、称号の呼び上げという他動詞的な行為は、その目的語を称号以外の属性へとスライドさせることにより、称号の位階にもとづく「名誉」とは異なる人物評価—気遣いや配慮や祝福—を、あくまでも「名誉を認める」というやり方のなかで実現している。

しかし、称号の呼び上げという行為は、こうした多様な人物評価に際限なく開かれているわけではない。じつは事例7-2における再分配には続きがある。ヤコブが5番目の再分配時に「誕生日の者」と呼び上げたとき、「ケディンリックの称号を先に呼び上げなさい」という文句の声がベニートやその兄弟たちからヤコブに向けられ、呼び上げの順番に関するヤコブの判断は批判された。

ケディンリックとは、ベニートの妹のドロレス（60歳、女性）が保持する称号の短縮形である。彼女の夫はミクロネシア連邦の入国管理局の長官であり、ソウリック・オノーレン（*Soulik Onohleng*）という、キチー首長国の名誉称号を保持している。彼女は夫の称号に準ずるケディンリック・オノーレン（*Kedinlik Onohleng*）を保持する。センペーンの人々が近親や親戚でおこなう祭宴では大抵、ベニートの妹でもあるドロレスに対して、首長国称号の「名誉を認める」ことによって優先的に物財が再分配される傾向にある。ところが、この祭宴では、称号の順や長幼の序に比して、彼女の称号が呼び上げられる順番が遅かったために不和が生じたのである。

近親たちによる批判の声は、誕生日の祝福や旅立ちの激励といった、「名誉」以外の人物評価を優先させ過ぎてしまうと、位階称号の順位や長幼の序にもとづいてドロレスに「名誉を認める」ことができなくなってしまうという危惧から生じたと考えられる。さらに、呼び上げによって可視化される「名誉」やそれによって示される参加者間の序列の意義が薄れてしまい、当事者たちにとって重要な「名誉の賭け」という

状況自体を維持することが難しくなる可能性もあった。

第 6 章で述べたように、分配役や司会が称号を呼び上げて物財を再分配し、参加者が物財を受け取るという一連の相互行為は、祭宴の目的や特定のコンテクストを「括弧入れ」するように働くフレームにもとづく。その相互行為のなかで分配役や司会となる人物が果たす役割は、その場の最高位者を頂点とする参加者の位階称号を尊重し、彼の代理として再分配を差配することによって、個々の参加者にとって「名誉の賭け」への没入という状況をつくりだすことである。彼らは、最高位者を尊重しつつ、位階称号の序列にできるかぎり沿った再分配を行う責任を預けられている。分配役とは確かに、「名誉を認める」という他動詞の主語になる人物であるが、再分配に関わる事柄を自由に決定できる権限を持っているわけではなく、彼自身の意思で好き勝手に物財を再分配することはできない。参加者たちにとって不適切な再分配があれば、しばしば横やりが入ったり、非難の対象となることもあるため、首長などの高位者や周りの参加者の地位や属性に配慮しながら、慎重に物財を再分配しなくてはならない。そのため、分配役を任される人物には参加者の地位に関する一定程度の知識と注意力が要求される。

## (2) ポーンペイの「慣習」ではない「私の慣習」

本項では、分配役や司会が位階称号やその他の言葉呼び上げという他動詞的な行為が、多様な人物評価を実現するうえで、「名誉」の可視化とは異なる効果を生み出した事例を紹介する。ここでも事例 7-2 と同じくセンベーンが舞台であるが、彼らが 2011 年に催したクリスマスの祭宴の事例を取り上げる。

### 【事例 7-3 クリスマスの祭宴で「チェアマン」が見せた気前の良さ】

2011 年 11 月 28 日、ベニートの息子であるヨワニスが 32 歳の誕生日を迎えたその日に、ヤコブ主催のミーティングがベニートの屋敷地でおこなわれ<sup>(12)</sup>、カヴァ飲みをしながら「センベーンの人々」はクリスマスの計画を話し合った。ここでは、一組の夫婦と別の夫婦とが交換パートナーとなって互いにプレゼントを送り合う形式<sup>(13)</sup>で、クリスマスの祭宴が開かれることが決まり、くじ引きによって全部で 7 組のパートナーが誕生した。各パートナーの義務として、贈与しあうプレゼントの他に、ブタ 1 頭とカヴァ 1 本の供出が課された。このプレゼントとブタとカヴァのそれぞれについて、最も「大きな」ものを提供したパートナーに賞金が贈られるという、プレゼント競争の実施も決まった。また、彼ら全員の参加による決議の結果、ヤコブがクリスマスの「チェアマン」(serman)を務めることになった。当日が近づくにつれ、センベーンの住民はクリスマスプレゼントの用意を始めた。

当日、夕方になって全員が集まった。カヴァ飲みと共食が行われるなか、18 時 30

分頃から「チェアマン」を司会として、プレゼント競争の結果が公表され、数人の人物によって演説が行われるなど、祭宴は順調に進行していった。最後に、豚肉の再分配がおこなわれた。「チェアマン」のヤコブを分配役として、まずココヤシ葉製バスケットに入れられた豚肉がアワクポウエ村の首長であるベニートに献上され、続いてアワクポウエ村の副首長へ再分配された。その後、その場に参加していた成人たちの称号が位階順に呼ばれていった。

普段ならここで豚肉の再分配の手続きは終わるはずだが、ヤコブが彼独自の判断で、成人たちだけではなく、子どもたちに対しても豚肉を再分配した。その際、たとえば「ソウリックの長子」(*mesenih en Soulik*)、「サウの長子」(*mesenih en Sahu*) などの呼び上げによって、それぞれの家長の長子が順番に呼ばれ、豚肉が再分配されていった。さらに、「お腹のなかのセレーナの長子」(*mesenih en Serehna, mihmi nan kapehde*)、「お腹のなかのワキーナの長子」(*mesenih en Wakihna, mihmi nan kapehde*) という呼び上げによって、出生前の胎児が呼ばれた。その胎児の母親となるセレーナ (21 歳女性) やワキーナ (19 歳女性) が代わりに豚肉を受け取ったのである。最後に、ベニートの孫世代の子どもたちの名前も次々に呼ばれ、豚肉が再分配された。このようにして、出生前の胎児も含め、その場にいるまさに全員に対して豚肉が再分配されたのである (表 7-2)。

表 7-2 クリスマスの祭宴における豚肉の再分配の順序

順番	呼び上げ	受領者の地位または属性
1	ソウリックのお食事 ( <i>sahk Soulik</i> )	アワクポウエ村の首長
2	クロウンのお食事 ( <i>sahk Kiroun</i> )	アワクポウエ村の副首長
.....	.....	.....
25	ソウリックの長子 ( <i>mesenih en Soulik</i> )	ベニートの長子(実際には、彼の孫が受け取った)
26	サウの長子 ( <i>mesenih en Sahu</i> )	ベニートの弟の長子(実際には、彼の孫が受け取った)
.....	.....	.....
34	お腹のなかのセレーナの長子 ( <i>mesenih en Serehna, mihmi nan kapehde</i> )	胎児(セレーナの子)
35	お腹のなかのワキーナの長子 ( <i>mesenih en Wakihna, mihmi nan kapehde</i> )	胎児(ワキーナの子)

出所：現地調査をもとに筆者作成

ヤコブはよく、「ポーンペイの慣習」(*tiahk en Pohnpei*) に対し「私の慣習」(*nei tiahk*) と称して、子どもたちや出生前の胎児に至るまで、全ての人物を呼び上げ、再分配を行き渡らせる自らのやり方を誇らしく語っていた。ヤコブは、首長や高位者が優先的に物財を受け取り、住民たちの取り分が必ずしも保証されないことを理由に、「ポーン

ペイの慣習」に従った再分配に懐疑的であった。たとえば、クリスマスの1ヶ月ほど前に、ヤコブの弟のスティヴがウー首長国の最高首長から首長国称号を授かるという機会があった。しかし、彼は現金10ドルを出しただけで称号確認式に参加せず、「私の慣習は人々（*aramas*）に会いに行くことだ。ナンマルキ（最高首長）に会いに行くことじゃない」と筆者に不満そうに語った。彼の不満は、首長などの「高位者」が優位に立つ「ポーンペイの慣習」が孕む不平等にも及んだ。

第6章で述べたように、再分配において物財を参加者全員に配ろうとする試みは、通常、称号の呼び上げだけでは完結しない。それはしばしば、「配給」によって補完される。前者が「名誉を認め」参加者間の序列を分節化する行為であるのに対して、後者は、位階や人物評価に関係なく配ることによって受領の機会の均等化を目指そうとする行為と言える。

これに対して、ヤコブの実践は、差異を見いだし序列化する行為としての称号の呼び上げを徹底的に続けることを通して、呼び上げられる機会を全ての参加者に対して均等に与えることを指向していた。呼び上げの回を重ね、言及される目的語が増えれば増えるほど、目的語間に創り出される差異というよりも、むしろ目的語になりうる人物とそうではない人物との差異（呼び上げられる者と呼び上げられない者という区別）が際立ってくる。ヤコブによる「私の慣習」は、個別的な人物や機会に特有なものとして「名誉を認める」ことだけには還元できない。その営みは、呼び上げを通して前者の差異を見い出すことで階層性を生み出しつつ、呼び上げを過剰に続けることによって、（呼び上げの実践自体に必然的に伴われる）後者の差異を縮減し、平等性を同時に達成する可能性を示している。

## 5. 呼び上げの技法を通じた「慣習の側」と「政府の側」の架橋

アメリカ統治期以降のポーンペイ社会では、行政的な位置づけのない村のレベルのみならず、首長国のレベルに関しても、政府機関や行政機構の活動から成る「政府の側」は制度や認識のうえで「慣習の側」の外部に置かれている。住民たちは前者を「慣習の側」、後者を「政府の側」として区別しており、親族レベルを超えた種々の祭宴において「政府の側」に関わる制度や活動は無関係であるように思える。

しかし、最高首長以外の人物は政治家や公務員の職に就いている場合も少なくないし、最高首長は政治家や公務員などに高位の称号を与える傾向にある。そのため、最高首長をはじめとした高位称号保持者が出席する「慣習の側」の祭宴において、「政府の側」における要職者や選挙候補者などが参加し、演説などを行うことは少なくない。その反対に、政府の式典や行事において、最高首長から称号を授与されている政治家が最高首長や村首長、高位の称号保持者を招待することも稀ではない。以下では、このように「慣習の側」と「政府の側」が個々の参加者レベルで交差する祭宴や行事において、いかなる対面的相互行為

のフレームが作成されているのかを、前節までで論じた呼び上げの技法を手がかりとして論じる。

### (1) 政治家や選挙候補者に開かれた「慣習の側」

第4章で扱った、「村の祭宴」においても、政治家や選挙候補者といった個々のアクターを通じて「政府の側」の活動が祭宴の場に関係することがある。次の事例7-4は、2011年11月8日にウー行政区における議会選挙を控えた選挙候補者たちが選挙キャンペーンを展開する時期に行われた「村の祭宴」の事例である。ポーンペイ社会における選挙キャンペーンは、個人商店など住民たちが多く訪れる場所に選挙ポスターを貼ったり（写真7-1）、選挙人同士の公開の討論の場を特別に設けたり、ラジオ放送などで公約を伝えるという活動もあるが、それ以上に個々の有権者に対する直接的な訴えが重視される。たとえば、カヴァを持って村首長などの屋敷を訪問し、カヴァ飲みの中に当選後の政策にかかわる演説を行い、カヴァ飲みに集まった住民に自らの政治姿勢を伝えるということが行われる。さらに、10月や11月のように、「村の祭宴」が各地で行われる時期に選挙がある場合、候補者たちがカヴァやブタやヤムイモといった儀礼財を持参して、複数の「村の祭宴」に顔を出し、その場で自らの政策にかかわる選挙演説を行うことも珍しくない。



写真7-1 ポーンペイ社会における選挙候補者のポスター

出所：2011年9月29日筆者撮影

#### 【事例 7-4 候補者に「名誉を認める」】

2011年11月5日、ウー首長国では5つの村それぞれで「村の祭宴」が開かれた。筆者は、そのうちのひとつ、チャモロイ村の祭宴に参加した。13時頃には村首長と副村首長が姿を現し、席次やカヴァの杯の給仕など一連の敬意の表現がなされていった。この村には村称号以外に高位の首長国称号を保持する者もあり、なかには首長国の高位称号であるナーンサウ・ルルン (*Nahnsahu Ririn* : ウー首長国の副最高首長系統の第3位) を保持する高位者 (80歳代、男性) がいた。首長国称号の体系と村称号の体系は類似しているが、基本的には相互に独立しており、村称号の順位を首長国称号の順位に置き換えることはできない。そのため、通常、「村の祭宴」では首長国称号はほとんど用いられず、村称号を用いた儀礼的手続きがとられる傾向にあり、それによって村の称号にもとづく村人の序列が可視化される。実際、この祭宴でも村首長と副首長が最高位の座を占めた。

それに対し、カヴァ飲み場面では、副村首長よりも早く、首長国称号ナーンサウ・ルルンが呼び上げられ、その保持者の首長国称号に対して「名誉が認め」られた。このように、カヴァ飲みや食物等の再分配における称号の呼び上げは、敬意対象が限られているその他の「名誉」の表現<sup>(14)</sup> に比べて柔軟であり、「村の祭宴」では後景化される、高位の首長国称号の「名誉」を出現させたのである。

14時40分頃、11本のカヴァが男たちの手で祭宴堂に運び込まれ、ジャクソンと副首長による演説の後、それらのカヴァが再分配された。このときは先述のジャクソンが分配役となった。ジャクソンはチャモロイ村の祭宴のみならず、ウー首長国の数々の祭宴でも長年にわたり分配役を務めており、いわばベテランの分配役であった。このジャクソンという男性は、ウー首長国の最高首長系統の第2位まで登り詰めた高位者を父親に持つことから、「貴族の血」を引く者として首長国運営にも携わり、1970年代以来、ウー首長国で催される様々な祭宴で分配役を務めてきた経験がある。

さて、分配役のジャクソンが声を張り上げ、称号の呼び上げを伴うカヴァの再分配が始まった。再分配の順番は表7-3に示す通りである。最も大きなカヴァは形式的に神 (*enihlap*) に捧げられ、祭宴堂内の柱に括りつけられた。そしてまず、ジャクソンはチャモロイ村の首長位称号を呼び上げた。次にナーンサウ・ルルン、その後、副首長の順番で、ジャクソンは高位称号を呼び上げ、そして幾つかの村称号を続けて呼び上げた。その過程で、分配役ではない参加者がオウ・ルルン (*Oun Ririn* : ウー首長国の副最高首長系統の第9位) の称号を呼び上げ、この称号を保持する分配役のジャクソン自身にも1本のカヴァが再分配された。ジャクソンに対しても、先のナーンサウ・ルルンと同様に、称号の呼び上げによって首長国の高位者としての「名誉が認め」られたのである。

続いて、ジャクソンが「候補者」(candidate)と呼び上げ、3日後に迫った選挙の候補者たちに1本のカヴァが再分配されることになった。そのカヴァは候補者の1人であるウィリアムが手にした。残り3本のカヴァはその場のカヴァ飲みで使用された。

表7-3 チャモロイ村の祭宴におけるカヴァの再分配の順序

順番	呼び上げ	受領者の地位
1	大いなる神 ( <i>enihlap</i> )	至高神
2	ソウリックのお食事 ( <i>sahk Soulik</i> )	チャモロイ村の首長
3	ウー首長国のナーンサウ・ルルン ( <i>Nahnsahu Ririn U</i> )	副最高首長系統の第3位 (ウー首長国の称号)
4	チャモロイ村のクロウン ( <i>Kiroun Tamworohi</i> )	チャモロイ村の副首長
5	チャモロイ村のケディンリック ( <i>Kedinlik Tamworohi</i> )	チャモロイ村の首長の妻
6	チャモロイ村のコローム ( <i>Koaroamw en Tamworohi</i> )	首長系統の第2位 (チャモロイ村の称号)
7	ウー首長国のオウ・ルルン ( <i>Ou Ririn U</i> )	副最高首長系統の第9位 (ウー首長国の称号)
8	候補者 (Candidate)	ウー管区の選挙候補者

出所：現地調査をもとに筆者作成

この事例において注目すべきは、選挙の候補者たちへの再分配である。この祭宴の後半、16時頃には、7人の候補者がキャンペーンのための演説をした。たとえば、ウィリアム(60歳代、男性)はソウリック・エン・ウェイ (*Soulik en Wehi*) という称号を持ち、他の候補者もそれぞれに称号を持っていたが、カヴァの再分配の場面で彼らは「候補者」という肩書きで呼び上げられた。候補者は演説をしたことに加えて、それぞれにカヴァや食事などを供出して祭宴に参加していた。「高位者」ではないウィリアムの位階称号では通常、たった8本しかないカヴァを再分配されることはない。「候補者」という肩書きでの呼び上げは、まさに彼らの政治活動に「名誉を認める」行為にほかならない。

「候補者」のように、「政府の側」における肩書きを用いた呼び上げは決して珍しいことではない。たとえばポーンペイ州政府主催の式典では、州知事や州議会議員への言及や再分配に際して、彼らの保持する高位称号ではなく、「知事」(*kepina*)や「政治家」(*senator*)などの役職名が呼び上げに用いられることはよくある。さらに「教会の側」における肩書きが呼び上げられることもある。たとえば葬式において死者を弔うためにキリスト教役職者が遺族の屋敷で祈りを捧げるとき、同じ屋敷地内の祭宴堂で行われるカヴァの給仕や物財の再分配の場面では、役職者が保持する首長国や村の位階称号ではなく、「[カトリック教会の]助祭 (*dihken*)」や「[プロテスタント教会の]牧師 (*wahnporon*)」という役職名がよく用いられる。但し、呼び上げを分配役や司会が行う際、最高首長や村首長の「お考え」(*kupwur*)が差し挟まれることもある。

このように、「慣習の側」の活動と「政府の側」の活動と「教会の側」の活動という理念上の公的な区別があるにもかかわらず、実際には、「慣習の側」の出来事のなかに



も政治家や教会役職者の活動が関係することがある。そのような活動の重なりあい  
際しては、彼らの活動に「名誉を認め」なければならない局面があり、それは彼らの  
称号ではなく、役職名の呼び上げを通じて実現されるのである。それは、「政府の側」  
や「教会の側」の活動が祭宴の場にかかわる場合に、政治家などの職業名やキリスト  
教の役職名を呼び上げることによって、異なる「側」に属するはずの彼らの活動に対  
して「名誉を認める」という行為である。つまり、「慣習の側」の祭宴において位階称  
号のみならず、役職名を呼び上げるという行為は、一般的な認識の上では区別されて  
いるはずの「慣習の側」と「政府の側」ないし「教会の側」といった領域を一時的に  
でもつなぎあわせる役割を果たしているのである。

## (2) 首長や高位称号保持者に開かれた「政府の側」

次に、政治家が最高首長や村首長を招待した「政府の側」の行事を取り上げ、対面  
的相互行為のフレームがいかにか作成されていたのかを検討する。具体的には、2012年  
1月6日に行われたウー行政区の「区長」(chief minister)および「区議会議員」(councilman)  
の就任式を扱う。

この式典は、4年に1度の選挙を通して、新たに当選した行政区長と区議会議員の  
顔ぶれを印象づけるものであった。式典自体はウー行政区内のプロテスタント教会で  
行われ、ポーンペイ州知事やミクロネシア連邦議会議員に加え、ウー首長国の最高首  
長や副最高首長、村首長も招待された。その他にも、彼らの晴れ姿を祝福しようとす  
る沢山の現地住民が式典の場に参加した（写真7-2）。



写真7-2 スーツと花冠で着飾った新行政区長と新区議会議員

出所：2012年1月6日筆者撮影

【事例 7-5 着席と紹介を通した社会的地位の可視化】

主催者らは図 7-2 のように席次を決めた。新行政区長や新区議会議員が主役であり、教会で式典が催されたのだが、最高首長と副最高首長が出席する以上、主催者は祭宴と同様に最高首長や副最高首長に対して「名誉を認める」必要があり、「慣習の側」における位階秩序を無視しえなかった。そこで主催者は最高首長とその夫人を会場の一番奥に置かれた椅子に座るよう案内し、最高首長夫妻はその他の参加者を見渡すように座った。そして、副最高首長夫妻は最高首長の右手に中央に向かって座り、左手には連邦レベルや州レベルの政治家が並んだ。これは、祭宴堂において最高首長などの「高位者」がコの字型の高床の奥間に座り、一段高いところから他の参加者を「見下ろす」という儀礼的な席次を想起させるような着座の様式であった。このように「あたかも」祭宴堂であるかのような空間配置によって、「政府の側」の行事においても、「高位者」の「名誉を認める」ことが可能になった。そして、当の主役である新行政区長と新区議会議員の座席は、コの字に配置された机と長椅子に囲まれる中央に配置された。その他の参加者は、コの字から外れた手前の長椅子に座った。

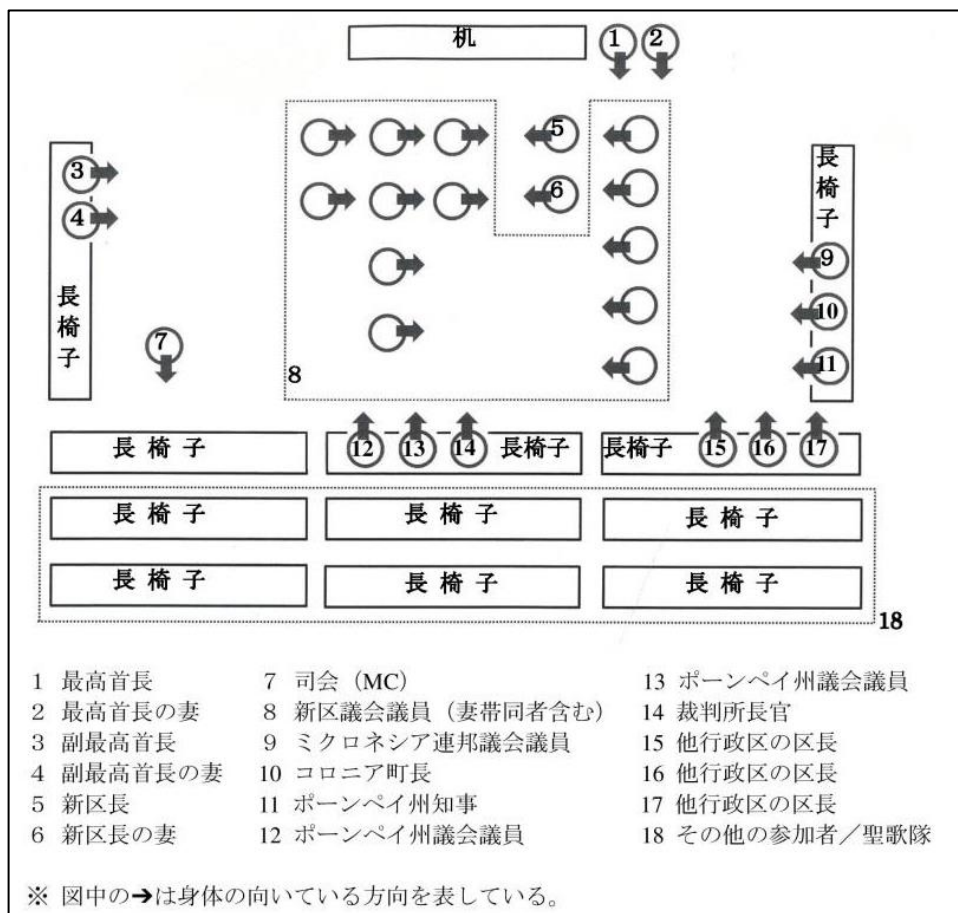


図 7-2 就任式における着席の位置

出所：現地調査をもとに筆者作成

最高首長や副最高首長、その他の参加者が揃うと、主催者側は新しい顔ぶれだけではなく、連邦レベルや州レベルも含めた政治家を入場時にマイクで紹介した。マイクでの紹介によって、主催者側はこの式典が「政府の側」の行事でもあるという印象を作り上げようとしていたのである。

式典の司会（写真7-3）は、入場してくる新行政区長や新区議会議員、その他の政治家を、彼らが保持する称号ではなく、名前と英語の職業名を用いて紹介した。それは、「ウー行政区選出のポーンペイ州議会議員、リーノ・アルチュイ先生（*wiliepen wehisohn U nan Pohnpei Legislator, The Honorable Lino Artui*）」のように、「役職名＋The Honorable＋名前」を呼び上げる形式であった。ローカルな社会生活では名前（*ahd*）ではなく称号での呼びかけによって住民の地位が確認されるが、政府の式典においては逆に肩書きが用いられることによって政治家の地位が強調されていた。



写真7-3 マイクで就任式を進行する司会

出所：2012年1月6日筆者撮影

これらの入場と着席の場面では、「政府の側」の式典において新行政区長や新議員を祝福するという行為だけではなく、最高首長や副最高首長の「名誉を認める」という



行為も同時に観察された。つまり、一方ではマイクでの紹介を通して、他方では祭宴堂に似た着席の仕方を通して、「政府の側」と「慣習の側」の双方における参加者の社会的地位が可視化されていたと言える。この後の新区長の演説もまた、双方の「側」に対する配慮に貫かれていた。

【事例 7-6 新行政区長による双方の「側」に配慮した演説】

新行政区長の演説は自らの施政方針というよりはむしろ、その場の様々な参加者に敬意を示す言及が中心であった（写真 7-4）。このような敬意を伴う言及が約 20 分にわたる演説のじつに 3 分の 1 を占めていた。資料 7-1 は、新行政区長の演説における参加者への言及の部分を取り出し、敬意対象を明示したものである。これを見ると、まず最高首長夫妻や副最高首長夫妻の称号への言及がなされ、次に連邦議会や州議会の政治家などの要職者の英語の職名やその変形<sup>(15)</sup>への言及があり、それからウー首長国の高位称号保持者に言及し、続いて行政区議会の政治家への言及がなされた。最後にウー行政区内の有権者に対して敬意が示され、区議会議長はようやく自らの施政方針を話し始めることになる。



写真 7-4 就任演説を行なう新行政区長

出所：2012 年 1 月 6 日筆者撮影

資料 7-1 新行政区長の演説における敬意を伴う言及

Kalahngan Mr. MC.	
Kepinga kalahngan en Samatail Koht me ketin kapikada Nanleng, Sampah oh Audepeh	
kan. Ei tungoal sakaradahn keipweni pahn kupwuren <u>Wasa Lapalap Sangoro,</u>	最高首長の称号
Wahu Lap pahn kupwuren <u>Iso Nahnken,</u> patohwan wahuniki <u>Likend,</u>	副最高首長の称号
<u>Nahnkeniei,</u> wahuniki <u>kepina,</u> <u>keriau en kepina en Ponnpei State,</u> wahuniki	最高首長夫人の称号
副最高首長の称号	ポーンペイ州知事
<u>wilapatail kan nan Congress FSM,</u> Welcome and Honor The Diplomatic Chore,	ポーンペイ副州知事
ミクロネシア連邦議会議員	外交員
wahuniki <u>wipiapatail kan nan Legislator en Pohnpei,</u> wahuniki <u>Wasahi, Oloiso koaros,</u>	最高首長系統の高位者
ポーンペイ州議会議員	
<u>Nahlaimw, Serihso koaros,</u> sapwelimw <u>lengileng Samworo koaros,</u> oh	副最高首長系統の高位者
副最高首長系統の高位者	名誉称号系統の高位者
<u>Soumas en Wehi wet koaros,</u> wahuniki mehlel <u>Lapalap teikan me iang pato</u> pahn	ウー首長国内の村首長
ウー首長国内の村首長	その他の高位者
kupwuren Sangoro pahn wet. Ei tungoal sakaradahn wahu oh kaping Doke	
Sapwelimen <u>Wehiso wet Chief Minister en aio,</u> iangahki <u>omwi tungoal tohn doadoahk</u>	ウー行政区の前区長
ウー行政区の前区長	ウー行政区の職員
koaros, Wahu Lap Doke sapwelimatail <u>Soun Kopwong</u> kan patohwanda poahson pen	裁判官
ketdi kesemwpwal en pahrwet. Ei tungoal sakaradahn wahu oh paia mwahu Doke	
<u>Speaker, Vice Speaker, Chairman en Standing Committee</u> kan towe kan koaros en	ウー行政区議会の議長
ウー行政区議会の議長	副議長
<u>U-Administrative Council en U-Administrative Council</u> kan towe kan koaros en	ウー行政区議会の常設委員会委員長
<u>pwihn en Kou Kosonned kewelipak en Wein U,</u> wahuniki iengei <u>Local Executive</u>	ウー行政区議会の議員
ウー行政区議会の議員	行政機構
koaros oh <u>Mayor en Kolonia Town.</u> Wahu pil Doke kaun en Mwomwodiso koaros oh	州都コロニアの市長
州都コロニアの市長	キリスト教会の聖職者
toweh kan koaros nan wehi wet. Ei tungoal wahu doke mehlel me pwulopwul koaros	
ウー行政区からのその他の参加者	ウー行政区内に居住する若者

nan wehiso wet. Ei tungoal sakaradahn wahu, oh rahn doke mehlel tohn usuhs koaros  
ウー行政区内の有権者  
nan wein U.

出所：新行政区長がこの日のために自ら用意した読み上げ原稿にもとづく。

注：赤い下線の部分は「慣習の側」に属する位階称号保持者への言及、青い下線の部分は「政府の側」に属する政治家や行政関係者への言及をそれぞれ示している。

資料 7-1 に見られるような、新行政区長による参加者の地位に対する配慮は、位階称号にもとづく「慣習の側」の地位表現か、英語の役職名にもとづく地位表現か、という二者択一のものとして遂行されていたわけではない。むしろ、新行政区長は位階称号にもとづく「慣習の側」への言及と、英語の役職名にもとづく「政府の側」への言及を交互に繰り返していた。位階称号と英語の役職名の双方を用いることによって、異なる「側」に属する地位への配慮が同時に行われていたのである。

## 6. 多様な名誉を可視化する

本章の最後に、位階称号の呼び上げという技法が「名誉の賭け」という状況の維持・創出に果たす役割について考察したうえで、対面的相互行為からみる「慣習の側」と「政府の側」の関係を論じる。

### (1) 「名誉の賭け」における呼び上げの技法

第 6 章で論じたように、祭宴堂における儀礼的手続きのなかで進められる対面的相互行為のフレームは、祭宴の目的や特定のコンテキストを「括弧入れ」することを通じて、参加者たちを「名誉の賭け」という状況に没入させるものであった。だが、本章の事例から明らかなように、とくに親族レベルの祭宴では、「括弧入れ」していたはずの祭宴の目的や主役にかかわる諸要素が、祭宴の現場に「あふれ出す」ことも少なくない。

このような状況において、呼び上げの技法は、あたかも目的語を自在に変える他動詞であるかのように、祭宴の場に「あふれ出す」目的やコンテキストに沿って祭宴の参加者に「名誉を認める」ことを通じてフレームの調整に対して大きな役割を果たしている。すなわち、分配役や司会は称号の呼び上げという技法を通じて、「名誉の賭け」という相互行為の状況を支えるフレームに介入し、個々の祭宴の場に「あふれ出す」多様な人物評価を織り込む形で再分配を遂行しているのである。

加えて、ヤコブによる「私の慣習」の事例が明らかにしたように、呼び上げを通じて人物評価をされる参加者の範囲とそのような人物評価を受けない参加者の範囲との

境界は、称号の呼び上げをどれくらい続けるのかどうかに応じて引き直されるものであった。すなわち、称号の呼び上げが第一の差異（「名誉を認める」行為がつくる階層的な差異）を作り続ける一方で、称号の呼び上げを過剰なまでに徹底的に続けていくことによって、その行為自体が不可避免的に作ってしまう第二の差異（呼び上げられた者と呼び上げられなかった者の差異）の感覚を縮減するという効果がみられた。このように、呼び上げの技法は、祭宴の場に「あふれ出す」個別的な配慮や祝福に対して「名誉を認める」ことによって相互行為のフレームを再作成するのみならず、呼び上げを続けるという行為自体がまさにフレームを変容させるのである。

但し、分配役が「あふれ出し」に過剰に対応したまま称号以外の言葉を用いた呼び上げを続けてしまうと、周囲の参加者から批判されてしまう。親族レベルの祭宴における分配役や司会は、あくまでも当の祭宴における最高位者の代理として、称号の位階にもとづく「名誉」を尊重する限りにおいて、呼び上げの技法を通じて祭宴の主役や相対的な年長者への配慮や祝福という個別的な人物評価を実現することを許されている。

このような呼び上げの実践は、親族レベルにおける個々の祭宴に特有のコンテキストや、祭宴ごとに異なる参加者の構成に合わせて「名誉を認める」ことによって、称号の位階にもとづく「名誉」の領域（首長制を背景とした位階秩序）と「名誉」以外の多様な人物評価の領域（個々の祭宴に特有の配慮や祝福）とを一時的につなぎ合わせる役割を果たしている。祭宴における司会や分配役は呼び上げという技法を通じて、後者の「あふれ出し」を含みこむ形でフレームを再作成し、称号の位階に還元されない、様々な人物評価にもとづく多様な「名誉」の可視化を実現しているのである。

親族レベルの祭宴における「あふれ出し」が主に個別的な配慮や祝福から構成されているのに対して、親族レベルを超えた祭宴における「あふれ出し」は個別的な配慮や祝福のみならず、「慣習の側」と「政府の側」と「教会の側」という公的な区別にもかかわる。「慣習の側」の活動としての祭宴における相互行為は、基本的には、最高首長を頂点とする位階称号の体系以外の諸要素を「括弧入れ」するフレームによって「名誉の賭け」という状況を醸成している。だが、たとえば事例7-4でみたように選挙キャンペーンのような政治活動が関係することによって、「括弧入れ」していたはずの政治家や選挙候補者の社会的名声という「政府の側」の要素が祭宴の場に「あふれ出し」てしまう。同様に、たとえば葬式においてキリスト教聖職者が故人のために祈ることによって、「括弧入れ」していたはずのキリスト教聖職者の宗教的権威という「教会の側」の要素が祭宴の場に「あふれ出す」。

分配役や司会は、このような「側」を横断する「あふれ出し」に際して、政治家や聖職者が保持している位階称号の代わりに、「政府の側」における政治家の職業名、「教会の側」の位階制に準ずる聖職者の役職名を呼び上げる。分配役や司会は、位階の称

号の代わりに、各々の「側」によって異なる地位の肩書きを呼び上げることによって、「慣習の側」とは異なる「側」に属する活動にまさしく「名誉を認める」。このような職業名や役職名の呼び上げは、称号体系とは異なる地位体系をもつ「政府の側」や「教会の側」における地位評価を「名誉の賭け」という状況に合わせて変換することによって、異なる「側」の活動という「あふれ出し」を祭宴における相互行為のフレーム内部に組み込み、「名誉の賭け」という相互行為の状況を再構成しているのである。

## (2) 「慣習の側」と「政府の側」の区別とつながり

ポスト植民地期ポーンペイ社会は、首長制と近代国家体制という2つの異なる政体の併存状況を「慣習の側」と「政府の側」という区別によって受け入れている。実際に、祭宴と称号授与を中心とする「慣習の側」の活動が住民の屋敷地内に属する祭宴堂という空間で行われるのに対して、議会討論や役所仕事を中心とする「政府の側」の活動は首都パリキールや州都コロニアや各行政区にある議会や役所で行われるため、両者の活動空間は基本的には交差しない。

しかし、アメリカ統治時代以降、政治家や官僚が祭宴を通じて首長に貢献し、首長が彼らに称号を与えるという交換関係が積み重ねられており、政治家や官僚である人物が「慣習の側」の活動である祭宴に参加することはさして珍しいことではない。「政府の側」の活動のなかでも、住民たちに開かれた式典や行事の機会には、最高首長や村首長などが招待されることも少なくない。したがって、「慣習の側」と「政府の側」という活動領域の区別がありながらも、住民たち個々人の活動は「側」を横断して展開する。

「慣習の側」の祭宴では位階称号にもとづく対面的相互行為が展開するが、「政府の側」における式典や行事では、新行政区長による演説や、司会による政治家の紹介に見られたように、英語の役職名や肩書きを用いて政治家や役人の地位が言及される。ミクロネシア連邦における伝統的指導者と近代国家体制の関係を論じたピンスカーは、ポスト植民地期のミクロネシア連邦において、政治家や官僚にふさわしい人物であるか否かは、英語を流暢に話し、少なくとも大学卒業以上の学歴を持ち、アメリカ的なコンテキストの扱いに長けているかどうかという点から評価される傾向にあると指摘する [Pinsker 1997: 180]。「政府の側」の式典や行事における対面的相互行為のフレームは、政治家や官僚の職を得るポーンペイ住民が普段は位階称号で呼ばれていたとしても、彼らの称号保持を一度「括弧入れ」し、政治家や官僚としての名声によって互いを評価するよう促す。彼らはそのような相互行為に没入するなかで、たとえば「英語の役職名+The Honorable+名前」などといった言及を通じて、ポスト植民地期のミクロネシア連邦における彼の社会的成功を示されるのである。

ところが、最高首長や副最高首長などの「高位者」が「政府の側」の式典や行事に



参加すると、式典や行事の主催者やスタッフは「高位者」の位階称号を考慮しなければならなくなり、「慣習の側」における位階称号という要素が「政府の側」の活動に「あふれ出し」てしまう。事例7-5に示した事例において、主催者たちは、机と長椅子をコの字型に配置することで、「あたかも」祭宴堂の儀礼的席次を想起させるかのような空間をつくり、コの字型の配置に一番奥に最高首長夫妻の座席を設けることによって、祭宴と同じように席次を通じて最高首長夫妻に「名誉を認め」たのである。加えて、事例7-6に示した事例では、新行政区長の演説における職業名と位階称号を交えた言及によって、政治家のみならず、最高首長をはじめとする「高位者」に「名誉を認める」ことが可能になっていた。

以上のように、各々の「側」の当事者たちは、「括弧入れ」していたはずの異なる「側」の活動や要素の「あふれ出し」に対して、「慣習の側」では呼び上げの技法、「政府の側」では「あたかも」の空間配置と演説での言及という違いはあるにせよ、儀礼的手続きを通して相互行為のフレームを再調整している。すなわち、ポーンペイ住民は儀礼的手続きを通して異なる「側」の「あふれ出し」を変換し、フレーム内部へと組み込むことによって、各々の「側」における名誉や名声をめぐる対面的相互行為の状況を再構成する。儀礼的手続きを通じた「あふれ出し」の変換は、「慣習の側」と「政府の側」という理念上の区別を参加者の構成や諸活動の目的に応じて再調整することを可能にする技法なのである。

## 第8章 礼節のポリティックス

### —複数の敬意表現と秩序形成—

#### 1. ポスト植民地期における外部者との政治的な出会い

ポスト植民地期の太平洋諸国家では、政治・経済的に脆弱な国家体制のなかで伝統的指導者の位置づけは決して安定しておらず、首長制のような異質な政治制度を包摂しつつ、いかに社会秩序を維持するのかという点が課題である [須藤 2008: 1-2]。この問いに対する1つの答えとして、筆者は第7章の最後で、「慣習の側」と「政府の側」が理念的に区別されることで受容されながらも、具体的な出来事において双方の「側」の関係が儀礼的手続きを通して調整されることを論じた。

国家としての政治・経済的な脆弱性という点を考慮に入れるなら、「慣習の側」と「政府の側」がいかに関係するのかという点以外にも考えなければならない、もうひとつの点がある。太平洋諸国家は政治・経済的に脆弱であるからこそ、近隣島嶼国との連携強化や、宗主国や先進諸国による経済援助も含め、諸外国や近隣地域といった外部とのつながりを構築する必要がある。

このような諸外国や近隣地域とのかかわりや、それらの地域から訪問する外部者へ対応は基本的には、ミクロネシア連邦政府やポーンペイ州政府といった「政府の側」の管轄である。たとえば、2012年6月9日、日本によるODA（政府開発援助）の成果としてポーンペイ国際空港の滑走路が延長されたことを記念し、日本政府関係者も搭乗した友好記念直行便が成田空港からポーンペイ国際空港へとはじめて就航した。このとき、日本政府関係者は、ミクロネシア連邦大統領やポーンペイ州知事、その他の政府関係者を交えた式典やパーティーによって歓迎されたが、そこにポーンペイの最高首長や副最高首長の姿はなかった。このように、「慣習の側」に属する最高首長や副最高首長という伝統的指導者の存在を肩越しに、外交関係は進められることも多い。

しかし、首長国の次元を越えたミクロネシア連邦のコンテキストにおいて、最高首長はポーンペイ社会のいわば象徴 (token) であり [Pinsker 1997: 173]、最高首長としての権威というよりもむしろ、ポーンペイ社会を代表する存在として式典などに招かれることがある。本章では、隣接する島嶼地域や外国からの外部者との政治的な出会いに際して最高首長が臨席した式典の事例を取り上げ、いかに対面的相互行為の状況が構成されたのかを検討する。それは、ポスト植民地期の首長制を「ローカルな政治文化とナショナルな政治文化とグローバルな政治文化の交差点」 [Lindstrom and White 1997: 3] に置かれたものとして捉え、対面的相互行為の現場から考えることにほかな

らない。

とくに本章の第3節では、マーシャル諸島やヤップ島などの近隣島嶼地域から訪れた伝統的指導者に対する歓迎式典の事例から、ポーンペイの主催者側が異なる地域の伝統的指導者にどのような対応をしたのかを論じる。本章ではこの事例を中心に検討するが、現在のポーンペイ社会をめぐる国際関係において、近隣島嶼地域との連携だけでなく、経済援助をはじめとする旧宗主国とのつながりも重要である。そこで第4節では、アメリカ合衆国による援助に対してネッチ首長国の副最高首長がどのように対応したのか、日本の援助関係者がポーンペイ住民によっていかに扱われたのかを検討する。

本章で取り上げる事例は、単なる外部者を扱うという事例ではなく、現代ポーンペイ社会を取り巻く国際関係の展開のなかで生じる政治的な出会いの事例である。ピーターセンは、ポーンペイ社会における儀礼的パフォーマンスが、ポーンペイ人による外部者の扱い方に関するメッセージを伝える、と指摘する [Petersen 1992]。ピーターセンの指摘を踏まえれば、他地域の伝統的指導者や外国人をめぐる儀礼的なパフォーマンスがいかなる政治的・社会的な含意を有しているのかという点も検討する必要がある。次節では、このような外部者の迎え入れに際したポーンペイ社会の対応を対面的相互行為の現場から考えるための理論的枠組みを検討する。

## 2. 異文化接触における歓待と面目=行為

### (1) 伝統的指導者と歓待

ポーンペイ社会においてホストがゲストを迎え入れるという歓待の基本的な作法は、首長制を背景にした「慣習」にもとづく論じられてきた [清水 1985a]。トム・セルウィン (Tom Selwyn) は、前章で筆者が言及したブロックの議論 [Bloch 1989b] にも触れながら、伝統的指導者と歓待の関係について名誉の交換という観点から次のように論じていた。

王と臣民の関係の場合のように、各々の歓待行為の核心には、ホストとゲストの名誉の交換がある。これは、ゲストが、歓待の提供される機会への招待に応答しながら、ホストの道徳的権威の受け入れを示していることを意味している [Selwyn 2000: 34]。

セルウィンによると、王権社会において王がホストである場合、ホストがゲストに対して歓待を供するだけでなく、逆方向の働きかけもあるという [Selwyn 2000: 34]。ゲストが歓待を受け入れるということが、まさにホストである王の権威を承認することを示しているのである。このように、王や首長がホストである時、ゲストの位置のみ

ならず、歓待の契機においてホストの権威がどのような形で現れるのかを考察しなければならぬ。

他方、清水は、ポーンペイ社会の歓待実践について首長の権威の承認という観点から論じている。但し、清水が論じたのは、ゲストの持つ位階称号次第でホスト・ゲスト関係が反転する可能性である。ある住民が筆者に対して「来てくれる人こそが大切だ」(*aramas kohdo me kesempwal*) と述べたように、ポーンペイ社会における人と人の出会いにおいて、ゲストに対する手厚いもてなしが強調される一方、ゲストの位階称号次第では、ホストとゲストの関係は反転しうる。つまり、全てのゲストがホストよりも低位である場合、ホスト自身がゲスト以上に「大切に」されるべき最高位者として承認されるのである。清水はこの最高位者のことを「主客」(*main guest*) と呼ぶが、次のような表現でこの状況を記している。

来客が主人側より地位の低い者であるならば、彼はここでも主客とはなりえない。来訪者のために催す大規模な行事が、来訪者をもてなす当の主人に献上されるという、外来者（人類学者）の目にも、当のポーンペイ人にとっても奇妙な事態である [清水 1985a: 192]。

「主客」である最高位者が他の参加者以上に「大切に」されることは、様々なやり方で示される。たとえば、最高位者は祭宴堂内の正面床の最も奥に座席を設けられる。それは他の参加者を「見下ろす」位置である。また、カヴァの給仕の際は、最初のひと搾り目のカヴァを注がれた杯が彼に献上される。このようにして、ホストがゲストを「大切に」するというよりはむしろ、ゲストが最高位者としてのホストの権威下にあることが、如実に示される。

セルウィンと清水の議論で重要な点は、外部からの来訪者への歓待にはホストとゲストによる名誉の交換があり、伝統的指導者の権威を構築する契機も含まれているという点にある。この点をポスト植民地期の太平洋社会における越境的な出会いにおいて考察するためには、各社会の伝統的指導者の地位がそれぞれ異なる文化的起源と地位体系に由来する、という点を念頭に置く必要がある。加えて、ピーターセンは、そうした島嶼間の越境的な出会いの場において、「首長は特定の出自集団の長とはみなされず、共同体や場所全体のリーダーとして語られ、そのように扱われる」[Petersen 2009: 155–156] と述べた。次項では、こうした異なる文化的背景をもつ他者との出会いという視点を深めるために、歓待の人類学を検討する。

## (2) 緊張を孕んだ歓待空間

異なる文化的背景をもつ他者との出会いにおいてホスト・ゲスト関係を所与としな

い立場は、主にジャック・デリダ (Jacques Derrida) の歓待論 [デリダ 1999] に影響を受けた、「歓待の人類学」に関する近年の理論的検討のなかで検討されている。とりわけ、カンデアとジオヴァニ・ダ・コル (Giovanni da Col) は、ジュリアン・ピット＝リヴァーズ (Julian Pitt-Rivers) による歓待論を再評価し、「歓待は両義性に基礎づけられる」 [Pitt-Rivers 1968: 25] という彼の指摘がデリダの歓待論に 30 年も先んじていたと指摘した [Candea and da Col 2012a: 5]。

ピット＝リヴァーズの議論とデリダの議論に共通する点は、ゲストが畏敬の対象でありながら、忌避の対象にも転換するという点に注目することによって、ゲストへの歓待とホストを支える秩序との緊張関係を取り上げた点にある<sup>(1)</sup>。歓待におけるこうした緊張関係は、難民や移民の受け入れをめぐる 1990 年代以降の欧州の政治問題を背景とした議論のなかで、難民や移民を受け入れるのか、それとも国家の秩序や主権を守るのか、という歓待のアポリアとして注目されたものである [Candea and da Col 2012b]。

デリダは、歓待の行為が、他者に対する絶対的な開放性を倫理的に要求する「無条件の歓待」に見えながら、実際には、ゲストの権利と義務を制限するような法と秩序を必要とする「条件付きの歓待」であると指摘する。そして、そうした歓待の条件が、ホストとゲストのあいだに敵意<sup>(2)</sup>を生じさせる危険をつねに伴うと論じた [デリダ 1999]。そのようなホストとゲストの緊張関係に関して、マリベス・エラブ (Maribeth Erb) はデリダに依拠して次のように述べる。

出合いの契機には、誰が「主」(master) であるのかをめぐる、ホストとゲストの権力闘争がある [Erb 2013: 309]。

エラブはこのようにホストとゲストの緊張関係を闘争とみなし、デリダの主張する「閾」(threshold) のイメージで捕まえている。デリダとエラブにとって、歓待の供される以前においてホスト・ゲスト関係は「非決定性」(undecidability) を帯びており [Erb 2013: 309]、歓待空間の秩序を賭けた闘争がそこにある。

ポスト植民地期のポーンペイ社会において、近隣島嶼の伝統的指導者や外国人というゲストは、たとえば欧州における難民や移民とは異なり、人道的・倫理的な要求として受け入れるべき存在ではない。近隣島嶼や諸外国からの外部者は、ポスト植民地期のミクロネシア連邦における政治・経済的な脆弱性を埋め合わせる必要から、政治的・経済的な要求として受け入れるべき存在である。ポスト植民地期のポーンペイ社会における外部者への歓待は目的と性格こそ違うが、ゲストへの開放性を要求する点において移民や難民の受け入れを題材に論じられてきた歓待の条件と共通しており、そこにホストを支える秩序との緊張関係を読み取ることは可能である。したがって、

本章で扱うポスト植民地期における外部者との政治的な出会いについても、ホスト・ゲスト関係が互いの地位の認識によって変わりうるというだけではなく、ポーンペイの最高首長の権威を支える秩序形成にとって他地域や外国の指導者が脅威となりうるという点をめぐる様々な緊張や駆け引きや調整があると仮定できるのである。

### (3) 歓待と面目=行為

以上の歓待論を踏まえて、ポスト植民地期のポーンペイ社会における外部者との政治的な出会いを対面的相互行為のフレームという観点から検討するために、ゴッフマンによって提唱された「面目」(face)の概念に注目する。ゴッフマンは英米一般に見られる相互行為秩序の成立要件として、相互行為の当事者同士の間で互いの「面目」への配慮がなされることの重要性を指摘する。ゴッフマンの「面目」とは、「ある特定の出会いのさい、ある人が打ち出した方針、その人が打ち出したものと他人たちが想定する方針にそって、その人が自分自身に要求する積極的な社会評価」[ゴッフマン 2002: 5]である。

ゴッフマンはこの概念を「面目=行為」(face-work)という考えへと発展させた。それが意味するのは、「自分がやっていることを面目と合致させるべく、その人がとるいろいろな行動」[ゴッフマン 2002: 12]である。換言すると、

[人々は] 面目をゆるがすことについてのまことにたくさんの関係性のなかになることになる。さまざまな偶然性のなかで他人たちとうまくやってゆくためには、人は、侮辱とのさまざまな関係性のそれぞれに対処して、面目を保ついろいろな種類の行為をしなければならない [ゴッフマン 2002: 15]。

それゆえ、ゴッフマンにとって、ホスト・ゲスト関係が緊張を孕む契機は、対面的相互行為において人の「面目」が脅かされることにある。相互行為の観点から見ると、異なる伝統的指導者や外国人の出会いにおいて歓待が成功するか否かは、彼らの権威や地位を損なわないよう彼らの「面目」がいかにかうまく管理されるかにかかっている。本章では、このような「面目」を支えるフレームの成立と変容を、本論文の一貫した指針である諸要素の「括弧入れ」と「あふれ出し」という視点から捉える。

ゴッフマンは、相互行為秩序のフレームを維持するために、対面的相互行為において相手の「面目」に配慮する対人行動を「敬意表現」(deference)と呼ぶ<sup>(3)</sup>。ペネロペ・ブラウン (Penelope Brown) とスティーヴン・レヴィンソン (Stephen Levinson) はこの敬意表現における言語の役割を考察し、本来的に相手の「面目」を侵害する可能性を持つものとして言語行為を捉えた<sup>(4)</sup>。彼らは、相手の「面目」を可能な限り侵害しないように、いかに言語が用いられるかを研究する語用論的研究を提唱し、ポライト

ネス (politeness) 理論を確立した [ブラウン・レヴィンソン 2011]。このような語用論的アプローチは、先に述べた異なる出自や体系の併存状況という、対人配慮にかかわる単一の規則や規範を想定できない場면을捉えるうえで有用である。

それらの研究に対して、序論で検討した言語人類学的研究は、言語使用のみならず、単なる言語表現にとどまらない記号表現の効果として、儀式的な対面状況における秩序の成り立ちを捉える見方をつけ加えてきた。とりわけキーティングは、ポーンペイの祭宴において階層的な秩序が成立する際に、互いに協同も対抗もする多様な記号資源が交渉し複合的に用いられる点を明らかにした [Keating 1998a; Keating 2000]。したがって、本章では、諸要素の関係性を調整する技法として敬意表現を捉え、複数の敬意表現の組み合わせがいかに関係要素を再構成しているのかという視点から相互行為秩序の形成を扱う。

最後に、このような複数の敬意表現のなかでもとくに、社会的・政治的な秩序を確立するカヴァの役割は、重要である。この点に関してピーターセンは、カヴァの給仕が二重の効果を持つことを強調した。それは、一方では位階と階層性のシステムを構築する効果、他方ではピーターセンが「カヴァ石の民主主義」(kava-stone democracy) と呼ぶ効果、つまり「あらゆる者を統治に参加させることのできる媒介」を創出する効果である [Petersen 1995: 53]。本章では、こうしたカヴァの二重の効果も念頭に置き、階層性の構築のみならず、ある種の「民主主義」の達成にも注目する。ポスト植民地期ポーンペイ社会における歓待実践と秩序形成の関係を理解するうえでも、これらの様々な敬意表現の手段がいかに関係要素を再構成しているのかを理解することが重要である。

### 3. 近隣島嶼地域の伝統的指導者に「名誉を認める」技法

#### (1) 太平洋諸島伝統的指導者評議会

19世紀末以降の時代における諸外国からの統治において、現在ではミクロネシア連邦として知られる島々ポーンペイ州、ヤップ州 (以下、ヤップ)、コスラエ州 (以下、コスラエ)、チューク州 (以下、チューク) 一は、パラオ共和国 (以下、パラオ)、マーシャル諸島共和国 (以下、マーシャル)、アメリカ自治領の北マリアナ諸島 (以下、北マリアナ) として現在知られる地域の島々と同一の統治過程を経験した。

これらの島々は同時期に同一の国々からの統治を受けたにもかかわらず、島ごとに独自の文化的反応を示したがゆえに、それぞれに異なる社会変容を被ってきた [則竹 2000; 飯高 2002]。互いに異なる島に暮らす住民たちは、諸外国から同時に統治された経験を部分的な理由として、島嶼間の文化的・社会的差異を認識している。そして、各々の住民は、彼ら自身のカテゴリーを用いて、他地域の政治的指導者を自らの政治的指導者から差異化する [Pinsker 1997: 174–177]。しかしながら、これらの島々は政治的・経済的に脆弱であり、文化的・社会的な差異があるにせよ、独立後の地理的・

政治的な境界を越えて互いに連携を強めなければならないことも確かである。

こうした連携を念頭に置いて設立された会議の1つが、1999年にパラオで創始されたミクロネシア伝統的指導者会議（The Conference of Micronesia Traditional Leaders：以下 CMTL）であった。この会議は、ミクロネシア地域で生じる様々な社会的・政治的な問題のうち、伝統的指導者（首長）に関わる問題を討議することを意図された。CPITLは、1999年から2010年までに計5回開催されたが、2010年にパラオで再び開かれた際に、太平洋諸島伝統的指導者評議会（The Council of Pacific Islands Traditional Leaders：以下 CPITL）という現在の名称に変え、再出発した。2012年11月20日には、CPITLの第1回サミットがポーンペイ島で開かれた（表8-1、写真8-2参照）。

表8-1 ミクロネシアにおける伝統的指導者会議

開催年	会議の名称	開催地
1999	第1回ミクロネシア伝統的指導者会議	パラオ
2002	第2回ミクロネシア伝統的指導者会議	ポーンペイ
2005	第3回ミクロネシア伝統的指導者会議	ヤップ
2008	第4回ミクロネシア伝統的指導者会議	マーシャル
2010	第5回ミクロネシア伝統的指導者会議	パラオ
2012	太平洋諸島伝統的指導者評議会・第1回サミット	ポーンペイ

出所：現地調査をもとに筆者作成



写真8-1 太平洋諸島伝統的指導者評議会に参加した各地の首長や代表

出所：2012年11月24日筆者撮影



このサミットのテーマは「我々太平洋諸島の土着の権利のために立ち上がり、我々の文化遺産、価値観、資源を保護しよう」というものであった。このテーマのもとに、サミットでは6つの議題についてセッションが開かれた。それは、(1) ミクロネシアにおける伝統的な価値観・原理・言語・文化の保護と保全、(2) 自然資源をめぐるミクロネシアの伝統的所有権と土着の権利、(3) 気候変動と環境、(4) 自由連合協定の永続性とミクロネシアの放射能問題、(5) アルコール・薬物・タバコの影響—若者・健康・文化・慣習、(6) 近代統治における伝統的リーダーシップの役割、であった。

このサミットには、ミクロネシア全域から伝統的指導者が招待された。その開催期間である2012年11月20日から24日までのあいだ、ポーンペイ側のサミット実行委員会が諸々のお膳立てをした。初日の20日、委員会は、コロニアにあるポーンペイ州庁舎において歓迎式典を開いた。この式典には、ポーンペイ社会から最高首長、最高首長夫人、副最高首長、副最高首長夫人も参列した。

## (2) 「主客」の特定—あたかも「最高首長」のように

サミットの2~3週間ほど前から、「ミクロネシアの『高位者』がこぞってやってくるぞ」という声が住民のあいだを駆け巡った。ミクロネシア全域から「高位者」を迎え入れるという事案が、ローカルな会話のなかでさえも、よく聞かれる話題のひとつになっていた。ほぼ同時に、ネッチ首長国の副最高首長を中心にサミット実行委員会が設立された。委員会自体は3つの部門で構成されていた。サミットの予算を担当する部門、太平洋諸島伝統的指導者評議会のプロトコルを検討する部門、歓迎式典と送別式典のプログラムを作成する部門である。

こうして、3つ目の部門が、ミクロネシア全域から来訪する伝統的指導者の歓待について責任を負うことになった。それらの部門は、すべての首長国から選出されたメンバーで構成された。各地の代表団のメンバーに関する情報を収集するために、彼らは参加国や参加地域の連絡担当者と電子Eメールの交換をした。参加したのは、パラオ、マーシャル、北マリアナに加えて、ミクロネシア連邦の3州（ヤップ、コスラエ、チューク）であった<sup>(5)</sup>。

なかでも彼らが丹念に調べたのは、代表団のなかに何人のカーラップ (*kahlap*) が含まれるのかということであった。カーラップという言葉は字義どおりには「身体」を意味するが、ポーンペイ社会における最高首長と同等に敬意を表すべきだとポーンペイ住民にみなされている人物のことも指す [cf. Keating 1998: 160]。彼らは、国別・地域別に代表団のリストをつくり、カーラップを特定するとともに、各々のゲストの地位も把握した。

その結果、彼らがカーラップとみなしたのは、パラオ、マーシャル、ヤップ、ポーンペイの4地域の首長のみであった。対照的に、北マリアナ、チューク、コスラエの

3 地域の代表団には政府レベルの高官が含まれていたにもかかわらず、カーラップはない、と委員会はみなした（表 8-2）。

表 8-2 ミクロネシア地域の代表団

地域	代表団の中心人物の地位	代表団の人数
パラオ	大首長(アイバドルとルクライ)	6
マーシャル	男性首長(イロージ)	10
	女性首長(レロージ)	
北マリアナ	コミュニティ・文化省の長官	2
ヤップ	首長(ピルン首長会議の議長)	1
チューク	ウェノ(チューク州都)の市長	2
コスラエ	教育省の役人(慣習の専門家)	15
ポーンペイ	最高首長(ソケース首長国)	2
	副最高首長(ネッチ首長国)	

出所：現地調査をもとに筆者作成

実際のところ、今日のチュークにも「伝統的首長」はいる。だが、ピンスカーが指摘するように、ポーンペイの住民は「ポーンペイ州の環礁の伝統的政治体系に加えてチュークの伝統的政治体系を『低い島民 (*mehn namwanamw*)』の体系として分節化する傾向にある。それら地域の首長は、ポーンペイの最高首長と同等ではない」[Pinsker 1997: 174]。それゆえ、ポーンペイ側の委員会は、チュークにはカーラップはないと判断したのである。

委員会による参加者の区別は、ミクロネシアの他地域の伝統的指導者を歓待するうえで重要な役割を果たした。委員会は、ポーンペイの最高首長を含むカーラップの地位を損なわないようにした。この目的に沿って、委員会は式典のプログラムの予算編成を検討した。また、そのうちの何人かは会場を下見した。さらに、彼らは、あらかじめ種類と量を定められた儀礼財を用意することを 3 つの首長国（マタラニーム、ウー、キチー）に求めた。そして残り 2 つの首長国（ネッチ、ソケース）は送別の式典を担当することになった<sup>(6)</sup>。

### (3) 敬意表現 1—座席の配置

2012 年 11 月 20 日午後 3 時、コロニアのポーンペイ州庁舎の建物の前の駐車スペースで、歓迎の式典が始まった。委員会は式典会場に祭宴堂を選ばなかった。その代わりに彼らは、駐車スペースに備えられたテントと建物の入口前にある階段の段差を利用して、祭宴堂のような座席の配置を作りだした。つまり、建物の入口前のスペースを祭宴堂の正面床に見立て、3 つのテントを側面床に見立てたのである。テントは、スタッフと招待客のために 1 張と、多くの見物人のために 2 張が割り当てられた。仮

の正面床にはカーラップの座席としてプラスチック製の椅子が配置された。

翌日に到着するパラオを除いて、全ての代表団がポーンペイに到着し、会場は代表団の訪れを待つばかりとなった。司会の男がマイクを使って、英語とポーンペイ語の両方で代表団のメンバーの名前と肩書きを呼び上げていった。それに続いて、アナウンスされた順番にメンバーが会場へと入っていった。彼らは、あらかじめ配置された座席に着いた（図 8-1）。仮の正面床には、ポーンペイ側によってミクロネシアの「高位者」たちが着座した。ポーンペイの最高首長・副最高首長・最高首長夫人・副最高首長夫人<sup>(7)</sup>、ヤップの首長、マーシャルの男性首長と女性首長である（写真 8-2 参照）。正面床の奥間に座る人物たちは他の参加者を「見下ろす」位置につくことになる。図 8-1 を見てみよう。1~7 の人物は女性であり、8~14 の人物は男性である。儀礼的なコンテキストにおいて、男性側の最高位にあたる人物は、最も中央に近い位置に座るウー首長国の最高首長（図 8-1 における人物 8）である。中央から逸れていくにしたがって儀礼的な地位は相対的に低くなっていくものの、8~14 の人物たちはほぼ対等とみなされている。女性の側でも同様に、ウー首長国の最高首長夫人（図 8-1 における人物 7）が最高位であり、中央から外れていくにつれて低位となるが、彼女らもまたほぼ対等とみなされている。

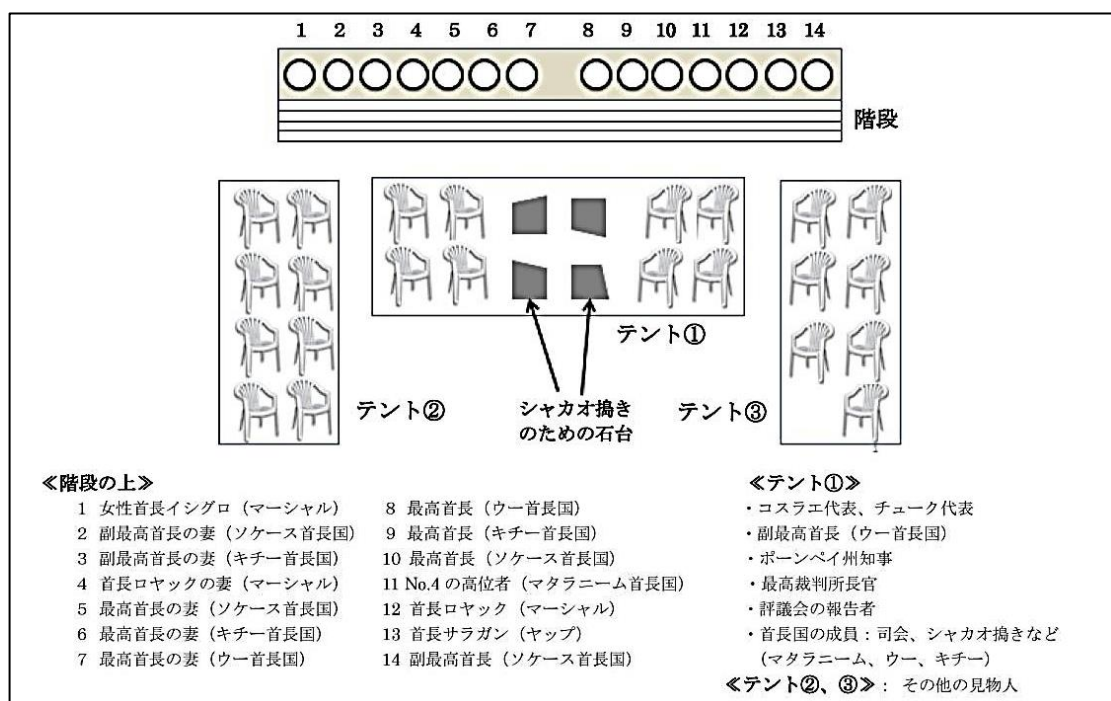


図 8-1 歓迎式典における座席の配置

出所：現地調査をもとに筆者作成



写真 8-2 仮の祭宴堂の奥間に着座するヤップの首長(右)とマーシャルの首長(左)

出所：2012年11月20日筆者撮影

だが、他の代表団（北マリアナ、チューク、コスラエ）のメンバーは正面床ではなく、テント1のなかに用意された椅子に着座するよう案内された。加えて、ポーンペイ州の知事や最高裁判所長官など、ポーンペイ州の政治家や高官もテント1に案内された。そしてその他の見物人にはテント2と3があてがわれた。こうした座席の席次は、この日の歓待のあり方に影響を及ぼしていた。

#### (4) 敬意表現 2—カヴァの給仕

マタラニーム、ウー、キチーの3つの首長国は、15本のカヴァを用意する責を負った。これらの首長国のメンバーは、カヴァを用意するにあたり、サミットの予算から補助金をもらっていた。何人かの男性スタッフがカヴァ飲みの準備を行った。大きな石台の上でカヴァの根を叩き潰し、オオハマボウの樹皮を用いてカヴァの根から液体を絞り取り、ココヤシ殻の杯にカヴァの液体を注ぐという作業である。

最初の4絞りのカヴァは、儀礼における慣例に従って、その場に居合わせた人物のうち最も敬意を示すべき者たちに捧げられる。この作法は首長国ごとに異なるスタイルで行われる。この日の式典では、ウー首長国の最高首長がその場における最高位者とみなされていたため、ウー首長国のスタイルが採用された。ウー首長国の給仕スタイルの場合、1絞り目は最高首長へ、2絞り目は副最高首長へ、3絞り目は最高首長夫人と副最高首長夫人へと、それぞれカヴァの杯が献上される。そして最後の4絞り目は最高首長へと「戻ってくる」。これによって最高首長の権威が確認される。

表8-3はこの日の式典におけるカヴァの給仕の順番を示したものである。1絞り目

の杯を手にした男性スタッフたちは、ポーンペイの最高首長、マーシャルの男性首長、ヤップの首長に同時にその杯を献上した。彼らはカーラップとみなされた人物たちであった。2 絞り目の杯は、ポーンペイの副最高首長たちに捧げられた。3 絞り目の杯は、ポーンペイの最高首長夫人、副最高首長夫人、マーシャルの女性首長に対して同時に献上された。4 杯目は、1 杯目と同様に、カーラップに献上された。

表 8-3 式典におけるカヴァの給仕の順序（最初の 4 絞り）

	受領者
1 絞り目	ポーンペイの最高首長 マーシャルの男性首長 ヤップの首長
2 絞り目	ポーンペイの副最高首長
3 絞り目	ポーンペイの最高首長夫人 ポーンペイの副最高首長夫人 マーシャルの女性首長
4 絞り目	ポーンペイの最高首長 マーシャルの男性首長 ヤップの首長

出所：現地調査をもとに筆者作成

こうした 4 絞りのカヴァの献上は、ポーンペイの最高首長の権威のみならず、ヤップの首長とマーシャルの男性首長の権威を参加者たちに対して視覚的に印象づけたと言える。他方、これらの貴重な杯の献上は、その他の地域の代表団のメンバーには行われなかった。この点において、この歓待の実践はカーラップを有する地域には開かれているが、同時にカーラップを有さない地域には閉じられたものであったと言える。

### (5) 敬意表現 3—儀礼財の再分配

この式典における儀礼財の再分配のために、委員会は 18,000 ドルの予算を組み、45 本のカヴァと、45 個のココヤシ葉製大型バスケットを用意した。後者には、石焼きにした 1 頭のブタが丸々入れられていた<sup>(8)</sup>。この準備にあたり、マタラニーム、ウー、キチーの 3 つの首長国がそれぞれ 15 本のカヴァと 15 個の大型バスケットを用意する責務を負った。

当日のカヴァの再分配の順番は表 8-4 に示したとおりであるが、以下の順番で再分配された。(1) ポーンペイ島とポーンペイ離島の最高首長、(2) ヤップの首長とマーシャルの男性首長、(3) ポーンペイの副最高首長、(4) 最高位の女性たち（ポーンペイの最高首長夫人、副最高首長夫人、マーシャルの女性首長）、(5) ポーンペイの行政組織、(6) マタラニーム、ウー、キチー首長国の「高位者」。

他方、ココヤシ葉製大型バスケットの再分配の順番は表 8-5 に示したとおりであり、

以下の順番で再分配された。(1) ポーンペイ島とポーンペイ離島の最高首長、(2) ポーンペイの副最高首長と最高首長夫人、(3) 式典に参加した代表団のうちカーラップを有する代表団、(4) カーラップを有さない代表団、(5) ポーンペイの行政機構、(6) ポーンペイの5つの首長国の参加者たち(舞踊集団なども含む)。

いずれの場合も、欠席した最高首長(マタラニーム首長国とネッチ首長国の最高首長、およびピングラップとサブアフィックという2つの離島の最高首長)を含めたポーンペイ州の全ての最高首長に対して、優先的に再分配がなされていた。その際、再分配における首長国同士の順番は、神話や伝承によって知られる成立時期の早さにもとづく首長国間の格づけを反映していた—マタラニーム、ウー、キチー、ソケース、ネッチの順である。また、カピングマランギ、ヌクオロ、モキルという3つの離島はポーンペイ州内にありながらも、それらが最高首長を擁さないという理由により、呼び上げによる言及や再分配の対象とはならなかった。

他方、カーラップのいないチュークとコスラエの代表団は、カヴァの再分配を受けなかったが、ココヤシ葉製大型バスケットの際には、マーシャルやヤップの直後に再分配を受けた。さらに、ココヤシ葉製大型バスケットの再分配は、行政機構や他の住民にも開かれていた。こうした微細な差異は見られるものの、概して式典のスタッフは、代表団ではなくカーラップを、最も敬意を示すべき重要なゲストとして扱った。

この再分配の実践において、特徴的な2つの点を指摘することができる。それは、ゲストがポーンペイの位階称号を保持しているかどうかにかかわらず、式典の主要な参加者たちに対する再分配を円滑におこなうことを可能にした点である。第一に、他地域の伝統的指導者への再分配の際、分配役となった司会の男性は、ポーンペイの称号ではなく、他地域の「伝統的」称号を呼び上げた。たとえば表8-5と表8-6にみられる「イロージ・ラブラプ」(*Iroiji Laplap*)や「レロージ・イシグロ」(*Leroiji Isiguro*)である。第二に、司会の男性は、ポーンペイの称号の代わりに、英語で表記される行政上の役職名や、公的な集団の組織名も用いた。たとえば、表8-4と表8-5にみられる「パラオの代表団」(*Delegation of Palau*)や「最高裁判所長官」(*Chief Justice*)という表現がそうである。このような表現をとおして、司会は、他地域の伝統的指導者や公的な集団をポーンペイの称号保持者と同じように扱った。他地域の称号を用いるという第一の点は、カーラップを有する地域とそれを有さない地域という新たな弁別を生み出すものでもあった。とはいえ、そのような表現によって、ポーンペイの称号を持たない「高位者」が複数参加する式典において、ポーンペイの称号体系に基礎づけられる儀礼財の再分配による歓待を円滑におこなうことが可能になっていたと言える。このようなやり方で、ポーンペイ側は、首長制と称号体系の論理を延長することによって、ポーンペイの最高首長の権威を保ちつつ、その権威下において他地域の伝統的指導者や代表団を効果的にもてなすことができたのである。

表 8-4 式典におけるカヴァの再分配の順序

順番	受領者の地位	受領者の帰属	呼び上げの表現
1	至高神	ポーンペイ島	大いなる神( <i>Enihlap</i> )
2	最高首長	マタラニーム首長国	イシパーウのお召し上がり物( <i>koanoat Isipahu</i> )
3	最高首長	ウー首長国	サーンゴロのお召し上がり物( <i>koanoat Sahngoro</i> )
4	最高首長	キチー首長国	ソウキセのお召し上がり物( <i>koanoat Soukise</i> )
5	最高首長	ソケース首長国	ナンプチャック・ピキニヤップのお召し上がり物 ( <i>koanoat Nanpwutak Pikeniap</i> )
6	最高首長	ネッチ首長国	ポウト・レペン・ネッチのお召し上がり物 ( <i>koanoat Pwoud Lepen Nett</i> )
7	最高首長	ピングラップ (離島)	トーカサのお召し上がり物( <i>koanoat Doakoasa</i> )
8	最高首長	サブアフィック (離島)	ペイウエイレンのお召し上がり物 ( <i>koanoat Peweileng</i> )
9	男性首長	マーシャル	イロージ・ラブラブ( <i>Iroiiji Laplap</i> )
10	首長	ヤップ	ヤップ州の首長( <i>Chief of State en Yap</i> )
11	副最高首長	ウー首長国	イソ・ナーニケン・ウーのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken U</i> )
12	副最高首長	ソケース首長国	イソ・ナーニケン・ソケースのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken Sokehs</i> )
13	副最高首長	ネッチ首長国	イソ・ナーニケン・ネッチのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken Nett</i> )
14	最高首長夫人	ウー首長国	リケンド・ウーのお召し上がり物 ( <i>pwenieu Likend U</i> )
15	最高首長夫人	キチー首長国	ナーナレック・キチーのお召し上がり物 ( <i>pwenieu Nahnalek Kitti</i> )
16	最高首長夫人	ソケース首長国	ナーナレック・ソケースのお召し上がり物 ( <i>pwenieu Nahnalek Sokehs</i> )
17	女性首長	マーシャル	レロージ・イシグロ( <i>Ieroiji Isiguro</i> )
18	副最高首長夫人 → 州知事へ贈与	ウー首長国 ポーンペイ州	ナーニケニエイ・ウーのお食事( <i>sahk Nahnkeniei U</i> )
19	副最高首長夫人	キチー首長国	ナーニケニエイ・キチーのお食事 ( <i>sahk Nahnkeniei Kitti</i> )
20	副最高首長夫人	ソケース首長国	ナーニケニエイ・ソケースのお食事 ( <i>sahk Nahnkeniei Sokehs</i> )
21	国家政府	ミクロネシア連邦	お召し上がり物からの分け前、国家政府 ( <i>kepin koanoat National Government</i> )
22	州政府	ポーンペイ州	お召し上がり物からの分け前、州政府 ( <i>kepin koanoat State Government</i> )
23	行政区政府	行政区	お召し上がり物からの分け前、ローカル政府 ( <i>kepin koanoat Local Government</i> )
24	最高首長系統第2位	キチー首長国	お召し上がり物からの分け前、ワサーイ・キチー ( <i>kepin koanoat Wasahi Kitti</i> )
25	副最高首長系統第2位	マタラニーム首長国	お召し上がり物からの分け前、ナーライム・マタ ラニーム( <i>kepin koanoat Nahlaimw Madolenihmw</i> )
26	最高首長系統第4位	マタラニーム首長国	お召し上がり物からの分け前、ノース・マタ ラニーム( <i>kepin koanoat Noahs Madolenihmw</i> )
27	最高首長系統第4位	ウー首長国	お召し上がり物からの分け前、ノース・ウー ( <i>kepin koanoat Noahs U</i> )
28	—	キチー首長国	ソウマタウのお食事( <i>sahk Soumadau</i> )
29	最高首長系統第3位	キチー首長国	お召し上がり物からの分け前、タオク・キチー ( <i>kepin koanoat Dauk Kitti</i> )

出所：現地調査をもとに筆者作成



表 8-5 式典におけるココヤシ葉製大型バスケットの再分配の順序

順番	受領者の地位	受領者の帰属	呼び上げの表現
1	最高首長	マタラニーム首長国	イシパーウのお召し上がり物( <i>koanoat Isipahu</i> )
2	最高首長	ウー首長国	サーングロのお召し上がり物( <i>koanoat Sahngoro</i> )
3	最高首長	キチー首長国	ソウキセのお召し上がり物( <i>koanoat Soukise</i> )
4	最高首長	ソケース首長国	ナンプチャック・ピキニヤップのお召し上がり物 ( <i>Koanoat Nanpwutak Pikeniap</i> )
5	最高首長	ネッチ首長国	ポウト・レペン・ネッチのお召し上がり物 ( <i>Koanoat Pwoud Lepen Nett</i> )
6	最高首長	ピングラップ (離島)	トーカサのお召し上がり物( <i>koanoat Doakoasa</i> )
7	最高首長	サブアフィック (離島)	ペイウエイレンのお召し上がり物( <i>koanoat Peweileng</i> )
8	副最高首長	ウー首長国	イソ・ナーニケン・ウーのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken U</i> )
9	副最高首長	ソケース首長国	イソ・ナーニケン・ソケースのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken Sokehs</i> )
10	副最高首長	ネッチ首長国	イソ・ナーニケン・ネッチのお食事 ( <i>sahk Iso Nahnken Nett</i> )
11	最高首長夫人	キチー首長国	ナーナレック・キチーのお召し上がり物 ( <i>pwenieu Nahnalek Kitti</i> )
12	男性首長	マーシャル	イロージ・ラブラブ・コタクとマーシャル代表团 ( <i>Irojji Laplap Kotak oh Delegation en Marshall</i> )
13	代表团		
14	首長とヤップ州	ヤップ	首長サーガンとヤップ州 ( <i>Chief Thagarn oh State of Yap</i> )
15	代表团	コスラエ	コスラエ代表团( <i>Delegation of Kusai</i> )
16	代表团	チューク	チューク州( <i>Ruk, State of Chuuk</i> )
17	代表团	パラオ	パラオ代表团( <i>Delegation of Palau</i> )
18	国家政府	ミクロネシア連邦	お召し上がり物からの分け前、国家政府 ( <i>kepin koanoat National Government</i> )
19	知事と行政部門	ポーンペイ州	州知事と行政部門( <i>kepina oh pali en Executive</i> )
20	議長と議会	ポーンペイ州	議長と議会の側( <i>Speaker oh pali en Koasoaned</i> )
21	裁判所長官と 最高裁判所	ポーンペイ州	最高裁判所長官と最高裁判所 ( <i>Chief Justice oh Mwaren Kopwong</i> )
22	会計監査人	ポーンペイ州	会計監査人( <i>Public Auditor</i> )
23	高位称号保持者	マタラニーム首長国	お召し上がり物からの分け前、ノースとマタラニーム首長国( <i>kepin Koanoat Noahs oh Wehi Madolenihmw</i> )
24	首長国の成員		
25	高位称号保持者	キチー首長国	お召し上がり物からの分け前、ソウマタウ、ワサーイ、 レペン・マル、キチー首長国( <i>kepin koanoat Soumadau,</i>
26	首長国の成員		<i>Wasahi, Kitti Lepen Moar oh wehi Kitti</i> )
27	高位称号保持者	ウー首長国	お召し上がり物からの分け前、ノースとウー首長国 ( <i>kepin koanoat Noahs oh wehi U</i> )
28	首長国の成員		
29	首長国の成員	ソケース首長国	ソケース首長国( <i>weni Sokehs</i> )
30	首長国の成員	ネッチ首長国	ネッチ首長国( <i>wehi Nett</i> )
31	伝統舞踊集団	マタラニーム首長国	舞踊集団( <i>pwihn en Kahlek</i> )
32	伝統舞踊集団	ウー首長国	
33	コロニアの住民	州都コロニア	コロニア・タウン( <i>Kolonia Town</i> )
34	治安部門	ポーンペイ州	治安部門( <i>Public Safety</i> )
35	—	—	—
36	サミット実行委員会	ポーンペイ州	小委員会( <i>kisin komidi</i> )
37	プロパンガスの従業員	ポーンペイ州	プロパンガス担当( <i>pwihn en Prop Gas</i> )
38	残りの若者	式典参加者	若者( <i>mahnakapw</i> )
39			

出所：現地調査をもとに筆者作成



#### (6) 敬意表現 4—花冠の授与における混乱

マタラニーム、ウー、キチーの3つの首長国の女性スタッフは、花冠に加え、30瓶のココヤシ油 (*leh*) を用意した。カヴァの再分配の後、女性スタッフたちは招待客のあいだを歩いて回り、花冠を載せ、ココヤシ油を塗布した。だがここで、想定外の事態が起こった。1人の女性スタッフがソケース首長国の最高首長夫人の頭の上に花冠を載せたとき、その最高首長夫人はそれを拒み、「遅い」(*pwand*) と叫んで怒りを露わにした。そして、彼女は夫である最高首長を連れて、式典の場を立ち去ってしまったのだ。

ソケースの最高首長はそれから4日後の送別式典における演説の際、この出来事について触れながら、次のようなことを述べた。それは、マタラニーム、ウー、キチーの3首長国が歓迎式典を担当し、ソケースとネッチの2首長国が送別式典を担当するという分担があったとはいえ、ソケースとネッチがマタラニーム、ウー、キチーよりも下にあるなんてことは一度たりともありえない、という趣旨であった。神話と伝承にもとづく首長国間の儀礼的な格付けがあるにもかかわらず、その格付けに従ってマタラニーム首長国の最高首長がポーンペイで最高位だという理解だけではなく、ソケース首長国の最高首長の演説にあったように、各首長国の最高首長同士は対等であるという理解も現地には見られる。少なくとも筆者の調査のなかでは、双方の語りは発話者の立場性を反映しており、前者の語りは概してマタラニーム首長国の住民から、後者の語りはそれ以外の首長国の住民から、それぞれ聞かれる傾向にあった。したがって、全ての最高首長をポーンペイにおける最高位の人物として扱うのか、マタラニームの最高首長だけを最高位の人物として扱うのかは、しばしば難しい問題となる。

ソケース首長国の最高首長夫人が式典で怒りを露わにした際にも、首長国間の序列をめぐる葛藤が見え隠れしていた。カヴァの3絞り目の際に最高首長夫人たちがほぼ同じタイミングで杯の給仕を受けたのとは対照的に、花冠の授与に際してはタイミングの差が生まれてしまったのだ。実際には、女性スタッフたちが一列になって花冠を順番に頭に載せていったために、ソケース首長国の最高首長夫人の順番がウー首長国やキチー首長国の最高首長夫人よりも目に見える形で遅くなってしまったという偶然的出来事ではないのであるが、その「遅れ」が地位の差異をめぐる感情を揺さぶったのである。

花冠の授与やカヴァの給仕といった地位を可視化する実践は、一方では高貴なゲストに対して好意的に敬意を示す歓待の実践である。だが同時に他方では、この事例が示すように、誰がどのような順番でそれを受け取るのか、すなわち歓待の空間において誰にどのくらい権威や名誉が認められるのか、という一時的な序列をめぐるマイクロ・ポリティックスを孕んでしまう。

他地域の伝統的指導者たちは、あたかも「最高首長」に準ずる者として扱うという

操作的な技法を介して、ポーンペイの最高首長の権威下においてゲストとして迎えられうる。しかし、地域を越えた歓待の現場では、各々の首長国ではなくポーンペイ全体がホスト側となるため、1人の最高首長のみならず、複数の最高首長が同時に参加する場面も必然的に生じる。外部者との政治的な出会いにおいてはポーンペイ側の首長も1人ではない。このような状況下においては、最高首長間の序列や首長国間の関係を同時に意識しなければならず、単線的にしか位階序列を可視化できない儀礼実践とのあいだで葛藤が生じるのである。

### (7) 複数の敬意表現の関係性

CPITLの歓迎式典では、少なくとも5つの敬意表現の儀礼的手続きが見られた。この式典には最高首長が出席したことから、ポーンペイの位階称号にもとづく対面的相互行為のフレームにもとづく敬意表現が指向された。この敬意表現を達成するうえで、ポーンペイの位階称号では評価できない他地域の伝統的指導者をどのように扱うのが最初の問題であった。つまり、他地域の伝統的指導者という異なる基準の地位が位階称号にもとづく相互行為のフレーム内部に「あふれ出し」たのである。この問題に対して、実行委員会は他地域の伝統的指導者をカーラップと同定することによって、他地域の伝統的指導者の地位を「あたかも」ポーンペイの最高首長に準ずる位階保持者へと変換し、ポーンペイの位階称号にもとづく相互行為のフレームに組み入れたのである。

このような変換にもとづく複数の敬意表現はいかに組み合わせられたのか。その答えは以下の3点に集約される。第1に、座席の配置、カヴァの給仕、カヴァの再分配という3つの手続きは、カーラップの地位が他の参加者の地位よりも優先することを示していた。加えて、座席の配置とカヴァの再分配はカーラップ同士のあいだの単線的な序列を可視化した。とりわけ、カヴァの再分配は、式典を欠席した最高首長（ポーンペイ島とポーンペイ離島の両方）を含むことによって、ポーンペイ州の伝統的首長が、ミクロネシア地域の他の場所の伝統的指導者よりも優先権を持つことを示した。

第2に、カヴァの給仕は、首長制の階層性を示すのみならず、居合わせた参加者のあいだに平等性の感覚を創出した [cf. Petersen, 1995]。実際のところ、この儀礼的手続きは、カーラップに対してのみカヴァを給仕することによって、他の参加者に対するカーラップの優越性を強く強調していた。同時に、ゲストのカーラップはポーンペイの最高首長とほぼ同等であることが示された。このようにして、カヴァの給仕は、ヤップとマーシャルの伝統的指導者に対する多大な尊敬をメッセージとして伝えた。階層性を露わにする手続きは、平等性の感覚を創出しようとする手続きと矛盾しているように思える。だが、筆者がここで強調したいのは、これら2つの手続き—座席の配置とカヴァの給仕—によってこそ、ポーンペイの最高首長とそれ以外の伝統的指導者

を別々に扱うことなく、両者に対して同時に敬意表現を示すことが可能になっていたという点にある。

第3に、伝統的指導者とは異なる参加者たちにも敬意表現は向けられた。ココヤシ葉製バスケットの再分配は、欠席した首長や他地域の代表団や政府の要人までも含んだ参加者たちのあいだに単線的な序列を顕在化させただけでなく、ポスト植民地期のミクロネシア地域において要人とみなされる人物が、ココヤシ葉製バスケットを受けとるうえでほぼ同等の権利を有していたことも確認させた。また、花冠の授与の偶然的な遅れがポーンペイの首長たちのあいだに階層性の感覚を呼び起こしたという一方で、この花冠を配るという手続きは、様々な参加者たちに機会の平等性という感覚を伝えることによって、ミクロネシア全域という地域的なコンテキストにおいて承認されるべき全ての参加者に対して「名誉を認める」ものであった。

ポーンペイのホストがこれら様々なゲストへの適切な敬意表現を行うことを可能にした彼らの歓待実践の特徴は、少なくとも2つある。ひとつ目は、現代ミクロネシア社会において異なる伝統的指導者との政治的な出会いに直面した際の、ポーンペイの歓待における儀礼的手続きの柔軟さにかかわることである。もうひとつは、参加者間の名誉と平等性について儀礼的手続きが伝える複雑なメッセージにかかわることである。後者は、ゲストである他地域の代表団へと敬意を示せば、ホストであるポーンペイの最高首長が敬意を示すのが困難である、ということである。

ポーンペイの儀礼的手続きの柔軟さという点に関して、会場となったポーンペイ州庁舎がより大きな近隣島嶼間関係にかかわる出来事の場合として選ばれたにもかかわらず、委員会のメンバーは「あたかも」コの字型の祭宴堂であるかのように、座席を配置することによって、位階称号にもとづく対面的相互行為の条件を作りだし、ポーンペイの最高首長を最高位者として扱った。加えて、祭宴のスタッフは、異なる伝統的指導者に最初の1絞りのカヴァを給仕したり、儀礼財を再分配するなど、彼らを「あたかも」ポーンペイの最高首長に準ずる者であるかのように扱った。祭宴におけるこれらの技法を通して、ほぼすべての参加者は、ポーンペイの最高首長の優位を再認した。このように、異なる地位や位階をもつ人物が参加する政治的な出会いの場において、ポーンペイの歓待は異なる伝統的指導者に開かれている。それは、ポーンペイ人が、彼らを「あたかも」ポーンペイ人の称号保持者であるかのように扱うことによって、最高首長の権威下に彼らを迎え入れることのできる範囲内のことである。換言すると、異なる伝統的指導者への開かれた歓待は、位階称号にもとづく対面的相互行為というポーンペイの祭宴の方式を延長することによって可能になったと言える。

敬意表現と平等性の問いに関して、ポーンペイのホストは、カーラップとその他の参加者という弁別にもとづく、少なくとも5つの手続きを演じてきた。すなわち、座席の配置、カヴァの給仕、カヴァの再分配、ココヤシ葉製バスケットの再分配、花冠

の授受である。これらの手続きは、ポーンペイ内外の多様な参加者のあいだに階層性と平等性をめぐる感情の機微を伝えていた。なかには互いに矛盾する手続きもあったが、むしろそれらが組み合わさることによって、様々な参加者たちの関係において階層性と平等性が同時に達成されていた。

ポーンペイの歓待実践のこうした柔軟さは、ポーンペイ外部の多様な参加者に対して適切な敬意表現を示すことに役立った。ところが同時に、首長の「面目」の保持は2つの点で困難であった。ひとつ目は、カーラップとしてのポーンペイの最高首長の地位が不安定であるということである。ポーンペイの最高首長が首長国の境界を越えて式典に参加し、さらには式典の委員会が他地域の伝統的指導者を同じくカーラップとみなしたために、式典には普段の祭宴よりもかなり多くのカーラップが出現した。結果として、ポーンペイ外部の異なる文化を持つ社会出身のカーラップへの配慮が過剰に「あふれ出す」結果として、式典におけるポーンペイの最高首長の地位は、自らの首長国におけるカーラップとしての至高の地位からは遠いものとなってしまったのである。

第2の点は、異なる伝統的指導者との政治的な出会いにおけるポーンペイの最高首長の権威にかかわる。式典において、最高首長夫人が偶然にも遅れて受け取った花冠は、ポーンペイの最高首長夫人の地位に関わる潜在的な序列を揺るがした。ポーンペイ住民は普段、首長国間の儀礼的な格づけを意識しない。なぜなら、全ての最高首長が同じ時間・同じ場所に会することは滅多にないからである。その意味で、位階称号にもとづく相互行為において、最高首長同士の格づけは「括弧入れ」されている。ところが、複数の最高首長が他地域の伝統的指導者とともに、州や連邦国家、もしくはミクロネシア地域というレベルで祭宴に出席するとき、歓待のスケールは、単一の首長国を基盤にしたものから、5つの首長国が合わさったものへと移行せざるを得ない。その移行によって、「括弧入れ」されていたはずの最高首長間の格付けという要素が「あふれ出し」、多数の首長がいるなかでの首長の地位と権威という問題が提起されることによって、相互行為のフレームは緊張する。それは、最高首長を彼ら自身の首長国における「最高」(paramount)の意味で扱うべきか、それともミクロネシア全域というコンテキストにおいてポーンペイ島全体の代表として扱うべきなのか、という二者択一の難題を突き付けるのである。このように、歓待におけるスケールの移行は、ゲストのみならずホストを扱うやり方に関しても、フレームの転換を迫るものであった。

#### 4. 外国人に「名誉を認める」技法

ポーンペイの最高首長に重ね合わせることでできた近隣島嶼社会の伝統的指導者とは異なり、首長位や称号による重ね合わせが容易にできない諸国家の要人を迎え入れるに際して、ポーンペイ住民はいかなる歓待をしているのだろうか。以下では、米国

大使や国際協力機構の職員の事例をもとに検討を行う。

最初に扱う事例は、2012年9月6日に米国大使を招いて開かれたネッチ初等学校の改築記念式である。学校の改築自体は、自由連合協定を背景とする米国からの経済援助によって可能となった。米国政府はこの学校の他に、ポーンペイ州で2つの初等学校、コスラエ州で2つの初等学校の改築に援助を行った。ミクロネシア連邦の通貨は米ドルであるが、これらの初等学校の改築費用として投じられた金額は、ポーンペイ州の3つの初等学校で600万ドル超、コスラエ州の2つの初等学校で670万ドルであった [Embassy of the United States Kolonia, Micronesia 2012]。この日に催された記念式は、初等学校の改築を祝福し米国の援助に感謝するための催しであった。

記念式は初等学校の校庭で行われ、ポーンペイ州知事やネッチ首長国の副最高首長による演説、米国大使やポーンペイ州知事夫人らの女性によるリボンカッティングなどを中心に進行した。それらが終わると、初等学校の構内にある祭宴堂において、米国大使やその他の参加者をもてなすための昼食とカヴァ飲み時間が設けられた。ネッチ首長国の最高首長は臨席せず、コの字型の祭宴堂の奥間の中央に用意された椅子には、同首長国の副最高首長が他の参加者を見渡すように座り、「(他の参加者を)見下ろす」位置を占めた。その他に「見下ろす」位置に座ったのは、ポーンペイ州知事<sup>(9)</sup>のほか、ネッチ首長国の高位称号保持者4名であった。米国大使の女性は、「見下ろす」位置ではなかったが、祭宴堂の奥間の一角に他のやや高位の女性と共に着座するよう案内された。

記念式に先立って、ネッチ首長国内の各村には1村につき1本のカヴァに加え、石焼きにしたブタなどを詰めたココヤシ葉製のバスケットを用意する義務が課された。同様に、参加者はそれぞれに、昼食を詰めたお盆を1家族につき1つ用意する義務を課された。このようにして集められたカヴァや昼食の再分配がもてなしの基調となった。

再分配のためにカヴァが祭宴堂に運び込まれると、ネッチ首長国の高位者が演説し、続いて同首長国の副最高首長が演説をした。副最高首長は演説のなかで米国大使への感謝を示し、飲料のカヴァが入ったココヤシ殻の杯を彼女に差し出した。彼女がその杯を受けとって自ら飲むという手続きを通して、副最高首長はネッチ首長国の名誉称号を彼女に与えたのであった。すると、高位の名誉称号をもらった米国大使は、副最高首長らと並んで他の参加者を「見下ろす」位置への移動を促され、その位置に座ることになった。さらに、カヴァの杯が献呈される際、米国大使は副最高首長夫人の次に杯を差し出された<sup>(10)</sup>。このように、ポーンペイ側のいわば代表としての副最高首長は称号授与を通じて、米国大使が「あたかも」ポーンペイの高位称号保持者であるかのように待遇したのであった。

他方、そうした高次の政治的コンテクスト以外の場に目を向けると、たとえば白人

や日本人が村人からの誘いによって祭宴の場に姿を現すとき、これらの外国人に対してポーンペイ住民が敬意表現を示すこともある。しかし、位階称号にもとづく祭宴の相互行為において、称号を持たない外国人に敬意表現をすることはできない。つまり、ここでも外国人という要素が祭宴の場に「あふれ出し」ており、祭宴の当事者たちはこの「あふれ出し」を相互行為のフレームに取り入れなければならない。そこでしばしば取られる方法が、外国人という属性を「あたかも」称号のように扱うことで「あふれ出し」を変換し、位階称号にもとづく敬意表現を外国人に対しても行うというものである。たとえば、ポーンペイで働く国際協力機構の職員などが村の祭宴に参加した場合、称号の代わりに、「日本人」(*mehn Sapahn*) や「日本の男」(*ohl en Sapahn*)、「日本の女」(*lih en Sapahn*) といった呼び上げを通じて食事や豚肉が再分配されるという例を、筆者は何度も目撃した。

その際、たとえ国際協力機構の職員などであっても、彼らが援助関係者であるという事実ではなく、むしろわざわざ村に来てくれたという訪問の事実に対する感謝と敬意に従った待遇を受けていた。経済援助というコンテキストでは、副最高首長が初等学校の改築の際に米国大使の功績に対して高位の名誉称号を授与したように、ポーンペイ住民が援助に対する感謝と敬意を示すために、儀礼的な敬意表現を用いることはある。だが、それは援助を讃えるような特別な機会になされる敬意表現であり、村の祭宴というコンテキストにおいては、「外国人」(*mehn wai*) や「日本人」がわざわざ訪問してくれたという事実に対して敬意表現がなされる。このように、近隣島嶼地域以外の外国人を迎え入れる際、ポーンペイ住民は、相手となる人物の地位や属性をその時々のコンテキストにふさわしい形で判断することによって、状況即応的な敬意表現を行っているのである。

## 5. 外部者との政治的な出会いにみる「礼節のポリティックス」

本章では、ポーンペイ人の主催者が外部者との政治的な出会いにおいて、最高首長や副最高首長のような「高位者」に「名誉を認め」ながら、いかに外部者に対して敬意表現を行っているのかという「礼節のポリティックス」を、主に3つのレベルに分けて検討してきた。

まず、近隣島嶼地域から訪問する伝統的指導者の迎え入れについて検討した。その結果として、筆者は、他地域の伝統的指導者を「あたかも」ポーンペイの最高首長であるかのように読み替える敬意表現と、最高首長を彼らの上に位置づける敬意表現とを組み合わせることによって、出自を異にする他地域の伝統的指導者の地位に配慮すると同時に、ポーンペイの最高首長の面目を保っていることを指摘した。ここでは、多数の伝統的指導者が併存するという特異な状況ゆえに、最高首長の権威が改めて問いに付され、対面的相互行為のフレームが緊張するという点も指摘した。

次に、近隣島嶼地域以外の外国人の迎え入れの例として、米国大使の事例と国際協力機構の職員である日本人の事例について扱った。ここで筆者は、ポーンペイ住民の側がその場での称号授与や、外国人を「あたかも」ポーンペイの称号保持者であるかのように扱うことを通して、コンテキストに応じた地位や属性の判断にもとづく敬意表現をしていると述べた。

これらの検討から明らかなように、政治的な出会いとしての行事や式典において、ポーンペイの最高首長やその他の「高位者」に「名誉を認め」なければならないために、位階称号にもとづく対面的相互行為のフレームに沿って敬意表現を行う。だが、その際に、ポーンペイの位階称号とは無関係な他地域の伝統的指導者や要人の地位に配慮しなければならないため、多様な来賓たちの職名や名前や属性という要素が相互行為のフレームに「あふれ出す」。ポーンペイ人の主催者や代表者は、多様な来賓たちの地位を「あたかも」称号であるかのように扱い、彼らをポーンペイの称号保持者や最高首長であるかのように扱うことによって、称号にもとづく迎え入れの論理を様々なレベルの政治的な出会いへと延長させる。ポーンペイ住民はこうした「あたかも」の実践によって、政治的な出会いの場における様々な来賓たちの不均質な地位の「あふれ出し」を変換し、ポーンペイの位階称号にもとづく相互行為のフレームのなかに位置づける。そのような位階称号にもとづく相互行為のフレームへの一時的な包摂を通じて、各々のコンテキストに応じた来賓たちの地位や属性への配慮は、最高首長を頂点とした秩序体系のなかで達成されていた。

「ローカルとナショナルとグローバルの交差点」にある現代太平洋諸島の政治的な出会いは、地位や属性において不均質な要人や伝統的指導者たちが接触する場である。とくに位階や名誉を重んじる伝統的政体を現代的政治体制のなかに温存させた幾つかの社会の場合、この政治的な出会いにおける対面的相互行為のフレームに緊張が生じないようにするには、来賓たちの多様性を軽んじてもならないし、伝統的指導者の地位を脅かしてもならない。

本章で見てきたように、ポーンペイ住民が行なっている「礼節のポリティックス」は「あたかも」最高首長や称号保持者に準ずる者に変換するという技法も含めた、複数の敬意表現を組み合わせることによって、来賓たちの多様性と伝統的指導者の地位の双方に配慮し、互いに異質な地位評価を一時的に共存させる技法であると言える。多数の伝統的指導者が共在するという状況は、対面的相互行為の秩序という面から見れば不安定であり、緊張のリスクを孕んでいる。そうした状況において、「礼節のポリティックス」は、互いに異なる秩序が不可避的に接触する政治的な出会いにおける緊張のリスクを彼らなりに緩和する営みであり、その点において、単一の権威や体系に回収されないポスト植民地期ポーンペイ社会の政治環境における秩序形成に一定の役割を果たしているのである。

## 第9章 結論

本論文の民族誌部分では、ポスト植民地期のポーンペイ社会において首長制にもとづく階層秩序がいかに関係・創出されるのかを、相互行為を支えるフレームの成立と変容に焦点を置いて記述・分析してきた。

本論文の理論的な位置づけと方向性を述べた第1章において、筆者は、ポスト植民地期における首長制の存立を政治言説に還元せず、首長が様々な行為者と関係を構築するなかで階層秩序が形成されるという社会的な次元から捉える必要を述べた。そのためには、ポスト植民地期国家における首長制の制度的な位置づけを政治経済的な関係性に関わったものとして捉える先行研究群と、首長制の階層秩序を首長と住民の対面的相互行為という微細な視点から検討する先行研究群を架橋しなければならないと論じた。筆者はその点を解消するために、諸要素の関係性という視点から対面的相互行為における「内部」と「外部」の境界がいかに関係するのかを捉える相互行為論を採用した。そして、具体的な出来事と行為のなかで首長制にもとづく階層秩序が少しずつかたちを変えながら維持・創出される過程を、諸要素の「括弧入れ」と「あふれ出し」という視点から記述・分析するという本論文の方向性を提示した。

本章では、対面的相互行為からポスト植民地期ポーンペイ社会における階層秩序の存立を捉える本研究の試みが既往研究に対して与える理論的貢献や示唆について論じる。

### 1. 首長制の実践を支える対面的相互行為のフレーム

本節では、対面的相互行為を支えるフレームに関して各章で検討した議論を総合し、ポスト植民地期ポーンペイ社会における階層秩序の維持・創出において対面的相互行為のフレームが果たす役割を論じる。

本論文の第2章では、ポスト植民地期ポーンペイ社会における首長制の制度的・認知的な位置づけについて、諸外国による植民地統治から独立以降に至る歴史過程に焦点を当て、近代国家体制の導入に対する現地社会の反応という観点から論じた。諸外国からの統治政策による社会変容として、とりわけドイツ政庁による土地改革（1912年）やアメリカ期の議会制民主主義の導入（1950年代）によって、最高首長は政治経済的にその権限を縮小され、議会政治や行政機構における位置づけも与えられなかった。こうした社会に大きな影響を及ぼす統治政策に対して、ポーンペイ住民たちは、首長を中心とする祭宴の実施と位階称号の授与から成る「土地の側」として首長制を客体化し、議会政治や法律の公布などから成る「外国の側」という政府機関や議会政



治を首長制の外部に位置づけ、2つの「側」にポーンペイの政治を区別することで対応した。ポスト植民地期の現在において、ポーンペイ住民は、現在では「慣習の側」と「政府の側」と呼ばれるようになった2つの「側」に、キリスト教会の活動領域である「教会の側」を加え、3つの「側」から構成されるものとして公的領域を語る。このような統治政策とそれに対する住民の解釈の結果として、ポスト植民地期ポーンペイ社会において、首長制は「慣習の側」に位置づけられて存続している。

続く民族誌の諸章のうち、第3章から第7章までは、制度的な位置づけと住民の解釈のうえで「慣習の側」において存続するものと理解される首長制が、主に祭宴の実施という個別的な出来事における相互行為のなかでいかに遂行されているのかを記述・分析した。

前半の3つの章では、村首長や最高首長に対する住民たちの貢納や協力という首長制の存立基盤の維持に不可欠な対面的相互行為を事例として取り上げた。そして、親族レベル、村レベル、首長国レベルという3つのレベルに分けて、各々のレベルの相互行為に特徴的なフレームのあり方を論じた。

第3章では、首長位を有する人物であっても法的に現金収入が保障されていないために、政治家や公務員などの職種に就く人物が首長より財力を持つという現代ポーンペイ社会の経済条件下において、首長が祭宴や葬式に参加するために不可欠な周囲の親族の協働がいかに行なわれているのかを、村首長かつ親族の長であるベニートの事例から論じた。親族間の協働という対面的相互行為は、当事者間の財力の差異を背景とした諸関係を「括弧入れ」し、伝統的権威としての村首長を「助ける」という周囲の親族の判断や行為を支えるフレームを設定することによって可能になる。しかし、親族間の協働が物財の供出という経済行為であるゆえに、とくに村首長と周囲の親族の日常的な負債の関係にかかわる出来事の生起によって、「括弧入れ」していたはずの諸関係が「あふれ出し」、村首長を「助ける」というフレームを緊張させる。その緊張を通じて、周囲の親族が村首長を「助ける」という判断を見直し、村首長を「助ける」度合いや有無を反省的に規定し直すことによって、親族レベルの対面的相互行為における伝統的権威の存立にかかわるフレームは、固定的な規範とならず、状況ごとに現れるのである。

第4章では、村という社会集団がドイツ行政による土地改革やアメリカ統治時代以降の行政システムの整備を通じて行政的・地理的な基盤を失ったという点に焦点を当て、村レベルにおける首長制が顕在化する機会としての「村の祭宴」の事例を検討した。そして、「村の祭宴」における物財のやり取りや人物の動員を通じて、各々に立場の異なる住民たちが村に関与し、村を境界づけ、村を意味づける過程を、相互行為のフレームという観点から分析した。「村の祭宴」における物財の再分配は、村という集団がいかなる社会集団であるのかを参加者の目に見えるかたちで可視化する効果を持

つ。「村の祭宴」における物財の再分配という対面的相互行為は、住民個々人の帰属意識を「括弧入れ」したうえで、村首長を頂点かつ中心とする閉じられた集団という理解を導くフレームに沿って行われる。だが、他村への対抗意識のなかで自村を価値づける必要性が物財の再分配という相互行為のフレーム内部に「あふれ出す」と、閉じられた集団という理解のままでは実現できない自村の差異化を達成するために、外部に開かれた住民や物財の動員の成果も含めて集団の価値を理解しようとするフレームが生じた。さらに、健康問題や貢納義務などを理由として村首長による物財や現金の必要性がフレーム内部に「あふれ出す」と、村首長やその親族にとって財源としての村という集団理解のフレームが生じた。但し、このように集団の理解が変わるなかで、「括弧入れ」していたはずの住民の帰属意識が「あふれ出し」、再分配における集団理解のフレームが緊張し、参加者間に対立や葛藤が生じることもある。このように、「村の祭宴」で行われる物財の再分配における相互行為は、これらの「あふれ出し」によって集団理解にかかわるフレームを変容させながら、村首長を頂点かつ中心とする村という集団の境界や集団としての価値を顕在化させている。

第5章では、首長国レベルの儀礼的活動のなかでも、最高首長を土地の収穫にかかわる権威とみなすフレームにもとづく相互行為として、初物献上と「礼の祭宴」という儀礼的貢納がいかに行われているのかを検討した。ドイツ行政による土地改革の結果として最高首長が第一次土地権を失った後も、儀礼的貢納という対面的相互行為は、最高首長が首長国内の土地における農作物の収穫にかかわる権威であるという理解を導くフレームにもとづいており、農作物の収穫にかかわる季節的なサイクルに沿って実施されるものと理解されている。この点において、儀礼的貢納のフレームは、主に諸外国による統治を通じて変化してきた社会的諸関係を「括弧入れ」している。しかし、儀礼的貢納の実施を農作物の収穫時期と結びつけるフレームは、キリスト教の活動や政治家の現金供出のタイミングなど、土地の収穫サイクルとは無関係な社会的諸活動のタイミングが「あふれ出す」ことによって攪乱される。儀礼的貢納はかつての第一次土地権の残滓ではなく、物財の交換を伴うがゆえに、他の社会的諸活動と関係してしまい、タイミングの調整を余儀なくされる。それゆえ、儀礼的貢納は、最高首長の権威と儀礼的貢納を結びつけるフレームの再作成を通じて、その他の社会的諸活動との矛盾を調整することにより実践されているのである。

続く第6章と第7章では、住民たちが祭宴における対面的相互行為のどのような側面に価値を置いているのかという点を中心に検討した。第6章では、儀礼的貢納を現金収入源と考え、私利私欲を肥やす最高首長に対して、住民たちが不満を抱くという民族誌的事実に着目した。こうした不満は、葬式に最高首長を招待しない「新しい慣習」という試みとして顕在化した。「新しい慣習」の葬式の主催者は、位階称号にもとづく従来型の再分配を回避し、集められた物財を均等に分け与えることを目指す分配

によって不平等を解消しようとする。だが、住民たちは「新しい慣習」の葬式よりも、従来の再分配型の祭宴を愛好する。最高首長に対する住民の不満自体はそもそも個々の最高首長の資質に向けられており、最高首長位一般を否定しない。そのため、祭宴における物財の再分配物は、個々の最高首長ではなく、称号体系のなかの最高首長位称号の位置に価値の源泉を持ち、祭宴の参加者たちの相対的な順位を可視化するという価値の媒体となる。さらに、再分配を通じた名誉の可視化は、参加者の構成があらかじめ予測できないために不確実性を帯びる。祭宴堂という空間における対面的相互行為のフレームは、当の祭宴の目的やコンテキストを「括弧入れ」し、「名誉の賭け」という、祭宴における相互行為特有の状況へと参加者を没入させるのである。

第7章における祭宴の実践にかかわる部分では、住民たちが「名誉の賭け」という相互行為の状況に価値を置く反面、個々の祭宴において実際に可視化される参加者の名誉と位階称号の序列がしばしば乖離するという民族誌的事実に注目した。住民の語りにもとづく、名誉を可視化する儀礼的手続きとしての称号の呼び上げは、「名誉を認める」という、目的語を伴う他動詞としてより良く理解される。称号の呼び上げを他動詞として考えると、その目的語が参加者の保持する位階称号のみならず、称号以外の役職や属性などにもスライドする。呼び上げの技法は目的語のスライドによって、祭宴の場における諸要素の「あふれ出し」に対応する。親族レベルの祭宴では、「括弧入れ」したはずの祭宴の主役や目的にかかわる諸要素が「あふれ出し」てしまうことに対して、呼び上げの技法を通じて祭宴の主役や目的に沿った人物評価を織り込む形で再分配が遂行される。親族レベルを超えた祭宴では、制度上・理念上は区別されていたはずの「政府の側」や「教会の側」の要素が祭宴の場に「あふれ出し」てしまうことがある。その際においても、呼び上げの技法は、「政府の側」や「教会の側」における地位評価を「名誉の賭け」という状況に合わせて変換し、相互行為のフレームを再作成しているのである。

これらの民族誌的記述が示すように、ポーンペイ社会において首長制を実際に動かしているのは、名誉という在地の概念を基礎とする規範的かつ理念的な「慣習」の体系というよりはむしろ、様々な場面において異なる儀礼的手続きを求められる住民間の相互行為である。第3章では、親族レベルの首長制において、物財の供出を伴う親族間の協働が成功しなければ、首長が祭宴に参加できないことを指摘した。さらに第4章では、村首長を擁する村という社会集団が、行政上の位置づけや確固たる地理的境界を持たず、日常的な活動の単位でもないために、「村の祭宴」における住民と物財の動員なくしては顕在化しないことを指摘した。このように、首長を中心に展開される祭宴の実施や、首長を擁する社会集団は、所与のものではなく、場面ごとに異なる儀礼的手続きを伴う対面的相互行為が成立してはじめて顕在化するものである。加えて、第6章で論じたように、祭宴における位階称号にもとづく物財の再分配が住民た

ちから選好される理由として、称号の位階にもとづく名誉の形式的な可視化ではなく、その場その場で住民や外部の参加者の名誉がはじめて可視化されるような「名誉の賭け」とも呼べる状況が作り続けられていることが重要であった。これらの事例から、祭宴の実施と称号の授与にもとづく「慣習の側」において首長制が存続しているという状態は所与ではなく、場面ごとに異なる複数の相互行為が積み重ねられることによって達成されていることが明らかになった。

さらに、首長制が「政府の側」と「教会の側」を外部に置くというカテゴリー上の区別を通して「慣習の側」で存続していると理解されている以上、実践レベルにおける首長制の存立についても、諸場面ごとに異なる相互行為の積み重ねによって物理的に支えられるという側面だけではなく、具体的な出来事のなかで首長制をその他の社会的諸関係から差異化する概念的なカテゴリーに注目する必要がある。第5章で論じたように、最高首長に対する儀礼的貢納を支えるフレームは、「慣習の側」以外の社会的諸活動を「括弧入れ」することにより、最高首長を土地の収穫の権威とみなすという理解を導く。第7章で論じたように、種々の祭宴において祭宴堂で行われる対面的相互行為のフレームは、「政府の側」や「教会側」における肩書きや役職名を「括弧入れ」することによって、位階称号の体系にもとづく「名誉の賭け」という相互行為の状況に参加者を導く。これらの相互行為においてフレームが行う区別は、その他の「側」を「括弧入れ」することで「慣習の側」を存立させるという点において、「政府の側」や「教会の側」を「慣習の側」の外部に置く公的な区別とほぼ同様なものである。

それに対して、第3章で論じた親族間の協働では、「親族が『助ける』べき権威ある人物である」という理解を支えるフレームが、当事者間の財力の差異にもとづく関係性を「括弧入れ」し、周囲の親族が村首長に協力して物財を供出するという活動を促す。そのようなフレームの働きによって、現代ポーンペイ社会において必ずしも財力を持たない村首長がその役職にふさわしい物財を持参して祭宴に参加することが可能になっていた。第4章で論じた村レベルの首長制の顕在化においても、村が行政的な区分に該当しないことから、行政的な区分や機構は「村の祭宴」には無関係であり、相互行為のフレームによって改めて区別する余地がないほどに無関係であった。実際に、「村の祭宴」における相互行為において、首長制にもとづく集団性を脅かしうるものとして「括弧入れ」しなければならなかった要素は、行政的な区分や機構ではなく、個々の住民の帰属意識であった。さらに、第7章で論じた親族レベルの祭宴では、位階称号にもとづく相互行為のフレームが「括弧入れ」していたのは、政治経済的な要素ですらなく、誕生日の祝福や遺族への配慮といった個別的な人物評価であった。

このように、無関係な諸要素を「括弧入れ」し、首長制にふさわしい相互行為を生み出すフレームが具体的な諸場面でいかに働いているのかを見てみると、首長制の実践を存立可能にするために外部に置かれなければならない要素はつねに「政府の側」

や「教会の側」であるとは限らず、諸場面ごとに「括弧入れ」しておかなければならない要素が異なっていることがわかる。1つの政治体系としての首長制の存立が「慣習の側」と「政府の側」・「教会の側」という単一の 카테고리によって説明されるのに対して、対面的相互行為の積み重ねとしての首長制は、それぞれの場面ごとに異なる要素を「括弧入れ」しなければならない必要から、諸場面ごとに異なるフレームにもとづく相互行為が行われることによって成立している。それゆえに対面的相互行為を支えるフレームの働きによる概念上の区別には、「助ける」、「村」、「慣習」といったように諸場面ごとに異なる言葉が付随するのである。

最も注目すべき点は、「括弧入れ」されていたはずの諸要素が相互行為の場に「あふれ出す」ことである。第3章で論じた親族の協働の場面では、主に世帯間の財力の差を背景とした日常的な諸関係が「あふれ出す」ことを契機として、村首長を権威ある人物とみなすフレームが緊張した。第4章で紹介した事例では、村首長が最高首長から首長国称号を授与される見返りとしての多額の現金の必要性が「村の祭宴」の相互行為のフレームに「あふれ出し」ていた。第5章で論じた儀礼的貢納の場面では、物財や現金の流通を通して「慣習の側」以外の諸活動（キリスト教会の活動など）にかかわる要素が、土地の収穫に関わる最高首長の権威を支えるフレームの内部に「あふれ出す」傾向にある。これらの「あふれ出し」は、最高首長や村首長が法的に現金収入を保障されていないにもかかわらず、現金や物財の提供を伴う様々な活動に関与しなければならないという矛盾が現れたものであると言える。

さらに、第7章の事例では、政治家や選挙候補者の肩書き、あるいはキリスト教聖職者の役職名に伴う名声が位階称号の呼び上げという相互行為の場に「あふれ出し」ていた。こうした社会的地位にかかわる要素の「あふれ出し」は、祭宴における相互行為が位階称号体系にもとづいて行なわれるのに対して、ポスト植民地期ポーンペイ社会における名誉や名声にかかわる指標が、位階称号だけではなく、政府や行政で働く者の職業的地位や、キリスト教の位階制にもとづく宗教的地位といった複数の指標から構成されるという矛盾の表出である。ポスト植民地期の政治経済的条件下において位階称号にもとづく祭宴を実施することの矛盾や齟齬の「あふれ出し」は、祭宴の場における言語的・非言語的な記号表現の分析に終始し、祭宴の外部を見過ぎていたキーティングの言語人類学的研究 [Keating 1998a; 1998b; 2000] によっては明らかにしえない点であった。

最後に、本論文で提示した諸事例のなかには、第3章の事例のように「あふれ出し」によって対面的相互行為のフレームが緊張し、当事者間の不和や葛藤を引き起こした事例があった。他方で、とりわけ首長制が現代的な政治経済的条件下で存続しているという矛盾から生じる「あふれ出し」をフレーム内部に組み込むよう調整することによって、対面的相互行為のフレームを再作成するという住民たちの技法が垣間見られ

た。第 5 章では、儀礼的貢納に際して、他の社会的諸活動にかかわる要素が「あふれ出し」てしまった場合において、最高首長や当事者たちが、葬式の最中における「礼の祭宴」の緊急的な実施や、演説を通したタイミングの操作といった儀礼的手続きによる介入を通して「あふれ出し」をフレーム内部に組み込み、最高首長の権威と儀礼的貢納を結びつけるフレームを再作成している。さらに、第 7 章の事例では、称号の呼び上げという技法が、他動詞が目的語を変えるように呼び上げる称号や属性を変えることによって、政治家の名声や誕生日の祝福といった異質な要素を「名誉の賭け」に沿って変換することでフレーム内部に組み入れ、祭宴の目的やコンテキストにふさわしい人物評価を含む「名誉の賭け」という状況を再構成していた。このように、住民たちは異質な要素の「あふれ出し」を変換する技法として、演説や称号の呼び上げといった儀礼的手続きを運用し、各々の祭宴や活動における目的や構成にふさわしいかたちで首長制にもとづく相互行為を再調整しているのである。

以上のように、ポスト植民地期ポーンペイ社会における首長制を具体的な出来事と行為のなかに置き直すと、首長制は、制度的な位置づけと住民の用いるカテゴリーによって想定される「慣習の側」という自明の領域にあらかじめ存在しているとは言えなくなる。ポスト植民地期ポーンペイ社会における具体的な出来事と行為のなかで、首長制にもとづく階層秩序は、過去から続けられてきた慣習的な行動と文化的価値に規定されるのではない。階層秩序は、諸場面に特有な諸要素の「あふれ出し」とそれを相互行為に即して変換する技法によって、首長制を理解するフレームが状況ごとに変容し、そのフレーム（あるいはフレームの緊張）に従って首長と住民たちが行為を積み重ねる結果として維持・創出されるのである。

## 2. ポスト植民地期ポーンペイ社会における首長制と近代国家体制の関係

本節では、ポスト植民地期のポーンペイ社会において首長制の領域が近代国家体制の領域を外部に置くことで成立すると論じる先行研究に対して、対面的相互行為の次元から首長制と近代国家体制の関係を再考する。

第 1 章でも言及したように、アメリカ統治期に民主制が導入されたポーンペイ社会では、両者の関係が比較的早くから研究されてきた。そこでは、近代国家体制の建設を意図した統治政策に対して、ポーンペイ社会がいかに独自の反応を示し、どのような社会変容が生じたのかという点が主に検討されてきた。複数の研究者が指摘するように、ポーンペイ社会は、議会制民主主義の導入や行政機構の整備が進められていくことに対して、首長制にもとづく政治のあり方を「土地の側」や「ポーンペイの側」として客体化し、議会や役所の政治を「役所の側」や「外国の側」として首長制の外部に位置づけた [中山 1986; 中山 1994a; 清水 1992; 則竹 2000]。さらに、フィッシャーや中山が論じるように、最高首長は、「役所の側」や「外国の側」の新興エリート

に対して影響力を確保するために、彼らに高位の首長国称号を与えるという対応を取った [Fischer 1974; 中山 1986]。ミクロネシア連邦独立に際しては、連邦憲法のなかに首長制がいかん位置づけられるのかという点が研究の焦点になり、清水やピーターセンは、連邦レベルの首長会議が住民投票によって否定されたことが、近代国家体制を首長制の外部に位置づけておきたいという住民の意思の表れであると主張した [清水 1993; Petersen 1997]。

これらの先行研究は、ポーンペイ住民が首長制と近代国家体制を客体化したうえで、後者を前者の外部に位置づける点、経済的に優越する後者の指導者に対して最高首長が称号授与によって影響力を保つ点、という 2 つの点を主に指摘してきた。現在においては、前者と後者の活動領域はそれぞれ「慣習の側」と「政府の側」というカテゴリーで住民たちから理解されている。

ところが、第 2 章で論じたように、「慣習の側」と「政府の側」という理念的な区別がありながら、最高首長が富裕層の住民に高位称号を授与してきた結果として、「慣習の側」に政治家や官僚が、「政府の側」に高位称号保持者が、不可避的に参与してしまう。さらに、最高首長から称号を授与された政治家たちは、見返りとして物財を貢納するのみならず、「政府の側」の式典や行事に最高首長をはじめとする「高位者」を招待することがある。さらに、第 8 章で論じたように、ポーンペイ社会を代表する存在として、近隣島嶼社会や旧宗主国からの外部者との政治的な出会いの機会に、最高首長らが招待されることもある。

本論文の後半では、「慣習の側」と「政府の側」の活動領域の双方において、首長に加えて政治家や官僚や公務員、キリスト教聖職者、さらには外国の要人や離島出身者なども含む様々な行為者が共在するという点に着目し、対面的相互行為の秩序という観点から記述・分析を行ってきた。

第 7 章の後半では、「慣習の側」の活動に対して政治家や選挙候補者の参加が影響を与える場合と、「政府の側」の活動に対して最高首長の参加が影響を与える場合の双方について分析した。「慣習の側」では、祭宴堂を舞台にして位階称号にもとづく対面的相互行為が展開するが、政治家や選挙候補者の活動が祭宴の場に関係すると、「括弧入れ」していたはずの政治家や候補者の社会的名声という要素が祭宴の場に「あふれ出す」。祭宴における分配役や司会は、位階称号ではなく政治家や候補者の肩書きを呼び上げるといった技法を通じて、「あふれ出し」た名声という要素を位階称号の名誉に合わせて変換し、「名誉の賭け」という相互行為の状況を再構成する。これに対して、「政府の側」の式典や行事では、英語の役職名や肩書きを強調する相互行為が展開するが、最高首長などの「高位者」が式典に参加すると、位階称号という要素が「政府の側」の活動に「あふれ出し」てしまう。当事者たちは、その場にある物で「あたかも」祭宴堂であるかのような空間配置をつくり、「高位者」にふさわしい席次を用意すること

で「高位者」に「名誉を認める」。このように、各々の「側」の当事者たちは、「慣習の側」では呼び上げの技法、「政府の側」では「あたかも」の技法を通じて、「括弧入れ」していたはずの異なる「側」の要素の「あふれ出し」を変換することによって、名誉や名声をめぐる対面的相互行為の状況を再構成するのである。

第8章では、ポスト植民地期の国際関係下で必要を迫られる外部者との政治的な出会いにおいて、最高首長などの「高位者」が介在する場合に、対面的相互行為の秩序がいかに形成されるのかを検討した。外部者との政治的な出会いは「政府の側」の管轄であり、「慣習の側」を肩越しに外交関係が進められることも多い。とはいえ、ポスト植民地期ミクロネシアにおいてポーンペイ社会の象徴である最高首長は、様々な式典などに招待されることも少なくない。この章で扱った太平洋諸島伝統的指導者評議会に際した歓迎式典では、ポーンペイ人の主催者がポーンペイの最高首長に「名誉を認める」ために、位階称号にもとづく歓待の相互行為を用意した。彼らは、ヤップやマーシャルの首長の地位や権威という「あふれ出し」を「あたかも」ポーンペイの最高首長に準ずる者と読み替える技法を通して変換することによって、相互行為のフレームを再調整し、異なる伝統的指導者への歓待を可能にした。さらに、ポーンペイの最高首長を異なる伝統的指導者の上に位置づける敬意表現も含め、複数の敬意表現を組み合わせるという「礼節のポリティックス」によって、相互行為秩序の安定を図っていた。同様に、米国大使や日本の国際協力機構の職員に対する歓待の事例も検討したが、そこでも称号授与や呼び上げの技法を通じて「あたかも」ポーンペイの称号保持者のように外部者への敬意表現が行われていた。このような政治的出会いの場は、異質な秩序を背景にもつ多数の伝統的指導者や外国人が共在するという特異な状況ゆえに、ポーンペイの最高首長の権威が相対化され、相互行為のフレームが緊張する可能性も秘めている。ポーンペイ住民による「礼節のポリティックス」は、そのようなフレームの脆弱性を乗り越え、互いに異質な秩序を一時的に調和させる技法であると言える。

筆者は以上の記述・分析から、首長制が行政機構から区別されているのか、逆に首長制が行政機構のなかに組み込まれているのかといった制度的位置づけの次元や、それに対する現地社会による客体化の次元には還元できない関係性について示してきた。つまり、制度や現地の解釈によって位置づけられた首長制と近代国家体制の関係が、具体的な出来事のなかで遂行されるプロセスのなかで、個々の状況に応じて再調整される様相を明らかにしたのである。「慣習の側」と「政府の側」という区別は、個別的な諸実践において、「慣習の側」のなかで「政府の側」に属する政治家の名声や、外国の要人の存在に配慮しなければならない可能性や、その反対に「政府の側」のなかで首長や称号保持者に「名誉を認め」なければならない可能性を考慮していない。本論文の事例からは、そのような可能性に対して、当事者たちが「慣習の側」においては



呼び上げの技法、「政府の側」においては「あたかも」の技法を用いることによって、互いに「あふれ出す」名誉や名声を各々の「側」の相互行為秩序のなかに織り込んでいた。「慣習の側」と「政府の側」のそれぞれの相互行為を支えるフレームが互いに関係しながら変容することへの注目は、首長制と近代国家体制の関係性が状況ごとに変化することを明らかにするという点において、両者の関係性をより多様で複雑なものとして捉えることを可能にするのである。

最後に、本論文で行なってきた対面的相互行為の記述と分析は、ポスト植民地期の太平洋諸島の諸国家において「首長が担ってきた権威・権力と役割を、新しい国家の政治機構といかに接合ないし併存させるか」〔須藤 2008: 1〕という問いをめぐる政治制度分析を否定するものではない。ポスト植民地期の太平洋諸島の諸社会において、首長制は近代国家との関係において位置づけられなければならないし、そのなかで住民たち自身によって客体化されることも確かである。

太平洋諸島の他の社会に目を向けると、近代国家体制の導入に対する首長制の反応は多様であり、ヤップ社会のように近代国家体制のなかに首長制を組み込んだ社会や、トンガ社会のように王が国家元首になった社会もある。しかし、そのような社会においても首長制と近代国家体制の関係は必ずしも安定的なものではなく、たとえばトンガ社会やヤップ社会では、首長や貴族などの称号上位者が特権的な地位にありながらも、利益の独占などをめぐって激しい批判もされうる実態が伝えられている〔須藤 2008: 83-140〕。須藤によると、トンガ社会では、そのような状況下において首長や貴族に対する平民の不満が表出したことに対し、国王と政府は、トンガ憲法のなかで最も尊重される言論と表現の自由という原則を、王を頂点とする階層秩序の下に位置づけ直そうとしている〔須藤 2012〕。

本論文では、近代国家体制を首長制の外部に置く傾向が強いポーンペイ社会において、両者が領域として区別されながらも個々の住民や物財の次元ではつながるという矛盾に焦点を当てた。それに対して、首長制と近代国家体制の距離が近いとされるトンガ社会やヤップ社会においては、両者の距離が近いことが逆に政治的な不安定を導く矛盾となり、両者の関係を見直そうとする動きも様々に生じている。

このように、政治経済的な脆弱性を孕む太平洋諸島の諸国家では、ポーンペイ社会に限らず、首長制と近代国家体制の関係は必ずしも安定的なものではなく、制度的な位置づけが包摂できない矛盾や葛藤が表出しうる状態にある。両者の動態をめぐり様々な立場からどのような言説が展開するのかについて検証する必要はあるだろう。だが、本論文で見たように、首長制にもとづく階層秩序とは、政治言説のなかで客体化される一方で、社会関係の次元においては、ポスト植民地期を生きる様々な行為者による具体的な対面的相互行為の積み重ねである。その意味で、首長制と近代国家体制の複雑な関係は、様々な行為者の間で互いに関係性が絶えず調整され、階層秩序が

再構成される対面的相互行為の次元からも読み解かれなければならない。したがって、ポスト植民地期の太平洋諸社会における首長制と近代国家体制の関係をめぐる制度分析は、実践における両者の動的な関係性をフレームの変容という観点から説明できる対面的相互行為論によって補完されるべきなのである。

### 3. 本論文の示唆—権威と名誉に対する単一の見方を超えて

最後に本節では、以上の議論を受けて、ポスト植民地期ポーンペイ社会における階層秩序の存立を対面的相互行為のなかで捉えた本研究のアプローチが、ポーンペイ社会の事例研究を超えて、どのような示唆を有するのかという点について触れておく。

在地特有の地位体系にもとづく階層秩序の存立について、デュモンは、インドのカースト体系に関する検討を通して人類学的に理論化した。デュモンは、カーストや位階秩序にみられる在地特有の地位体系を社会階層 (social stratification) のような西洋由来の社会学的な概念と混同することの危うさを指摘した。そのうえで、彼は、在地特有の価値体系のなかで地位の問題を理解しなければならないことを強調し、「地位と権力の区別」を主張した [デュモン 2001]。本論文の第7章で扱ったブロックもこの区別に従って、マダガスカルにおける王権の位階秩序と政治経済を区別した。つまり、王権の位階秩序は在地の概念にもとづく地位の表象であり、支配層による被支配層の搾取とは区別される。ブロックはこの断絶に着目し、王権の象徴表現 (symbolism) がいかんして伝統的権威を支える秩序を永続的で周期的なものと誤認させることによって現実の支配を隠蔽するのか、を論じた [Bloch 1989b]。

このような地位と権力の区別は社会学的な概念を安易に用いず、在地の価値体系との関係から階層秩序を見るという視座を与えてくれた一方、在地の地位体系を単一の価値にもとづく不変的なものと捉える本質主義的な傾向に難点があった。それに対して、本論文は、脆弱性を孕んだフレームという概念を用いることによって、在地の地位体系の次元とポスト植民地期における社会的地位や経済格差の次元が完全に不連続ではなく、状況ごとに両者の関係が変わり、社会的地位に対する評価が新たに生まれる可能性を明らかにした。

本論文で展開した「対面的相互行為からみる階層秩序の存立」にかかわる記述・分析は、社会的地位や名誉・名声の問題を固定化された単一の価値にも、客体化された表象にも還元せず、対面的相互行為のなかで互いが互いを様々に評価する能動的な実践から生まれるものとして捉えることに役立つ。多文化主義について論じたチャールズ・テイラー (Charles Taylor) は、近代社会において、社会的な階層秩序にもとづく名誉にかかわる問題が、アイデンティティと承認 (recognition) という人間の尊厳にかかわる倫理的・政治的な問題に移行したと述べる [テイラー 1996]。本論文の後半で描いた、位階称号の呼び上げなどの儀礼的手続きを通して、異質な地位や配慮という

要素の「あふれ出し」を位階称号にもとづく敬意表現に即して変換するという技法は、その場の多様な参加者の存在に配慮したより善い判断を含むという点において、ポーペイ社会に特有な承認の技法であると考えられる。具体的な事例分析における有効性を検証する必要があるが、諸要素の関係性という視点を埋め込んだ対面的相互行為論は、個別的な対面状況のなかで、フレームの「あふれ出し」と「括弧入れ」を通して、いかに排除を包摂し、相互承認がいかに達成されるのかという課題への適用可能性に開かれている。

対面的相互行為からみる階層秩序の研究は、相互行為秩序の外部に「括弧入れ」されていたはずの個別的な差異や関係性と状況ごとに結びついたり切り離されたりする過程を捉えることによって、新たな人物評価の可能性を孕みながら動的に秩序が組織される様相を明らかにするのである。

## 謝辞

本論文は、筆者が筑波大学大学院人文社会科学研究科国際公共政策専攻の博士後期課程在学中に、同大学の関根久雄先生のご指導のもとで行った研究成果をまとめたものである。なお、本論文の内容に関する実地調査（2009～2012年に断続的に計25ヶ月間実施した長期調査および2016年3月に実施した短期調査）は、松下幸之助記念財団研究助成、筑波大学研究基盤支援プログラム、日本学術振興会特別研究員研究奨励費からの助成を受けて行った。

本論文の審査過程では、主査の関根久雄先生、副査の前川啓治先生、鈴木伸隆先生（以上、筑波大学）、柄木田康之先生（宇都宮大学）から様々なご指摘とご批判をいただいた。関根先生には、筆者が国際公共政策専攻に進学した博士後期課程から本格的なご指導をいただき、懇切丁寧なご指導と幾度とない励ましのお言葉によって、本論文の執筆過程および筆者の研究生活を支えていただいた。関根先生から受けた多大なご支援とご指導には、深く感謝している。前川先生と鈴木先生には、大学院ゼミを中心に日頃からご指導とご鞭撻をいただくのみならず、本論文の進捗状況や筆者の研究活動も気にかけていただき、様々なご助言やご示唆をいただいた。深くお礼申し上げたい。柄木田先生には、本論文の第5章に関する事例報告を日本オセアニア学会の関東地区例会で行った際にコメンテーターをお引き受けいただき、本研究の発展につながる有益なご助言をいただいた。筆者と同じミクロネシア連邦の研究者である柄木田先生からのご指摘やご批判は、筆者の研究活動にとって貴重なものであった。

本論文は第6章の内容をはじめ、筆者が筑波大学人文社会科学研究科の歴史・人類学専攻に提出した修士論文の研究成果を一部下敷きにしている。修士論文執筆時には、風間計博先生（京都大学）から辛抱強くご指導いただき、内山田康先生（筑波大学）からも様々なご助言とご批判をいただいた。お二人の先生には博士後期課程進学後も筆者の研究活動を気にかけていただき、改めてお礼を申し上げたい。また、同専攻の木村周平先生とグラント・ジュン・オオツキ先生には、大学院ゼミに参加させていただき、様々な知的刺激をいただくとともに、本論文の研究内容にもご助言をいただいた。あたたかく見守っていただいたことに感謝申し上げたい。

小田亮先生（首都大学東京）には、本論文の第1章と第3章に関する研究報告を日本文化人類学の次世代育成セミナーで行った際に、コメンテーターをお引き受けいただき、本論文の重要概念であるフレーム概念の有効性について大変有益なご指摘をいただいた。また、本論文の第7章と第8章に関する研究報告を太平洋諸島学会の研究大会で行った際には、遠藤央先生（京都文教大学）にコメンテーターをしていただき、

貴重なご意見をいただいた。本論文の第4章の研究内容は、国立民族学博物館共同研究会「再分配を通じた集団の生成に関する比較民族誌的研究—手続きと多層性に注目して」（2013～2016年、研究代表者：浜田明範）に参加させていただいて取り組んだ成果にもとづくものである。何度も参加させていただいた経済・政治経済人類学研究会では、本論文の第1章・第3章・第5章・第7章に関する研究報告を数回に分けて行い、それぞれの機会において貴重なご意見とご示唆をいただいた。研究会を通じて知り合った久保明教先生（一橋大学）には、本論文の第1章と第3章に関する研究報告を一橋大学の研究合宿で行う機会をいただき、その他の参加者からのコメント含めて有益なご助言とご批判をいただいた。そのほかにも日本文化人類学会の研究大会をはじめとした様々な学会や研究会の場において、多くのご意見とご批判と知的な刺激をいただくことができた。

筆者は長期の実地調査に際し、ミクロネシア連邦政府の歴史保存局（Historical Preservation Office）から調査許可をいただいた。調査許可の取得に際し、日系ポーンペイ人のユウゾウ・アキナガ氏に多大なご協力をしていただいたことには、大変感謝している。本調査では、筆者を受け入れてくださった家族をはじめとして、多くの住民のお世話になった。ポーンペイ住民たちには、ポーンペイ語を学ばせていただいただけでなく、筆者のしつこい調査や聞き取りにも嫌な顔をせずご対応をいただいた。さらに、何度も参加した祭宴では豚肉や食事を再分配され、調査の後半には位階称号をいただくなど、あたたかく筆者を迎え入れていただいた。実地調査を行ううえで、ポーンペイ社会の研究者として大先輩である清水昭俊先生（東京外国語大学）と片岡修先生（関西外国語大学）、ミクロネシア研究の先輩である飯高伸五先生（高知県立大学）と黒崎岳大先生（国際機関太平洋諸島センター）には、大変貴重なご助言をいただいた。

博士論文の執筆や大学院の研究活動にあたっては、大学院ゼミや筑波人類学研究会、私的な研究相談の場などを通じて、筑波大学で同時期に人類学を学んだ大学院生の方々や諸先輩方、さらには隣接分野を学ぶ大学院生から、様々なご助言や励ましをいただいた。筑波大学の人文学類に入学して人類学を学び始めてから今年で14年目になるが、周囲の仲間にも恵まれたことで研究を継続することができている。この感謝の気持ちは研究活動を続けるなかで互酬的なかたちでお返ししていきたいと思っている。

最後に、私事になるが、筆者の長年にわたる大学院での研究活動を辛抱強く見守ってくれた両親に心から感謝したい。

## 注

### 第1章

- (1) サーリンズはポリネシアの首長制における物財の再分配に関して、領地内の住民から集められた「権力の財源の再分配は、ポリネシア政治の最高の芸術」であり、「社会活動を(中略)政治的により強く規制することができた」[サーリンズ 1976: 202-203]と述べている。
- (2) 清水が集中的首長制に分類しているのは、ポーンペイ、チューク、中央カロリン、マーシャル、コスラエ、北部ギルバートである。一方、パラオとヤップは「同等者中の第一人者」的首長制に分類されている [清水 1989]。
- (3) 小田はさらに、負い目を払拭する市場交換、負い目を持続する贈与交換、負い目を曖昧化する分配 (sharing) を設定し、負い目を無限化する再分配とあわせて「交換の四角形」と名づけている。小田によれば、これらの交換の組み合わせで社会は成り立つという [小田 1994: 74-100]。
- (4) このような状況は太平洋諸島のみならず、アフリカにおいても見られる。たとえば、松本尚之は、ナイジェリアのイボ社会がかつて非集権的な社会であったにもかかわらず、20世紀初頭から中頃までに至るイギリス植民地政策のなかで「首長」と呼ばれる地位が生まれ定着していった過程について論じている [松本 2006; 松本 2008]。
- (5) リンドストロムとホワイトは、太平洋諸島やアフリカのポスト植民地国家における首長の位置づけを3つに分ける。それは、(1) 国家と在地の両方を代表する政治家としての首長、(2) 国家と在地を媒介する官僚としての首長、(3) 伝統に依拠して国家に抗する首長である [Lindstrom and White 1997]。
- (6) 王権の二重性の議論は、エルンスト・カントーロヴィチ (Ernst Kantorowicz) の『王の二つの身体』に影響を受けている [カントーロヴィチ 2003]。彼が検討したのは、王権の存続を理論的に可能にするために英国の法律家が導入した、王が2つの身体を持つという法的虚構である。これを踏まえた研究の関心は、生身の人間がいかにして超越性を持つのかを解明することにあつた [cf. 小田 1994: 123-148]。
- (7) 言語人類学的研究をはじめとして、階層性を可変的なプロセスとして捉えようとする関心が太平洋諸島研究の一部にある。たとえば、早い時期からそうした関心にもとづいて研究をしてきたクリスティナ・トーレン (Christina Toren) は発達心理学の手法を援用しながら、フィジーの首長制を事例として、階層性に関わる意

味論的なカテゴリーがいかに認知発達のなかで理解されるようになるのかを民族誌的に示した [Toren 1990]。

- (8) 太平洋諸島一般でカヴァと呼ばれるコショウ科の植物 (学名 : *Piper methysticum*) のことであり、ポーンペイ語でシャカオ (*sakau*) という。石で叩き潰すことによってカヴァの根から抽出される樹液は、太平洋諸島の多くの地域で飲料として使用されている。

## 第2章

- (1) 西洋人との接触以前には、ブタ (*pwihk*) ではなく、犬が祭宴で用いられていた。19世紀における西洋人との接触以降にブタがもたらされた。ブタは大きくて見栄えがするために、犬に代わる位置を占めるようになった [清水 1987: 209]。
- (2) 最高首長系統の資格を持つクランは首長国ごとに異なる。マタラニーム首長国ではトゥンパーンメイ・クラン、ウー首長国ではラシアラップ (*Lasialap*) ・クラン、キチー首長国ではトゥンメン (*Dipwinmen*)、ソケース首長国とネッチ首長国ではソンカウッド (*Sounkawad*) である [Riesenberg, 1968: 15]。
- (3) トーテム信仰について、たとえば、ラシアラップ (*Lasialap*) ・クランは、ウナギ (*kemisik*) に由来するという。そのため、私のインフォーマントであった何人かのラシアラップ・クランの成員は、ウナギを食べることを嫌がった。仮に食べてしまうと、病気になってしまうと彼らは言う。
- (4) 「人間の時代」の開始年代は、考古学者の印東道子の研究に依拠した。印東によると、ポーンペイ島を含む東部・中央マイクロネシアは、BC1000年頃に南方のソロモン諸島周辺から人々が移住したことによって、人間の居住が始まった [印東 2009: 57]。また、ここで示したシャウテレウル王朝期の開始と終焉の年代は、考古学者の片岡修の研究に依拠した [片岡 2009]。
- (5) ナン・マドール遺跡は2016年7月15日にユネスコの世界遺産に認定された。
- (6) ピーターセンは、聞き取り調査の成果をもとに、欧米人との接触時までには、クランもサブクランも団体集団としては機能しなくなっていたと推測している [Petersen 1982b: 131]。
- (7) 清水がポーンペイ島で実地調査を行った時期は、1970年代のことである。母系リネージが、20世紀のあいだに形式的に変化していたとしても、清水が聞き取りの手法を用いて系譜を復元していた [清水 1989: 131] ことを考慮すれば、男系相続・夫方居住の傾向が強まる以前の親族集団を再構成したと推測される。したがって、あくまで理念型であるにせよ、清水の指摘は、20世紀前半の母系リネージの特徴を捉えていると考えられる。同じ1970年代にポーンペイで調査を行ったピーターセンのインフォーマントは、母系リネージを「過去のローカルな集団」と

みなしていた [Petersen 1982b: 131]。

- (8) 行政上の首長にポーンペイの首長を任命するという原則はよく遵守されており、矢内原によると、1932年において5人の「総村長」のうち最高首長でなかった者は1人のみであった [矢内原 1935: 423-424]。
- (9) 例外として、キチー行政区では、首長制を行政区議会の中に組み込むことを行政区憲法のなかで規定し、議会の議席の一部を首長層に割り当てている [清水 1992: 146-147]。

### 第3章

- (1) ポーンペイの養取慣行では、養親のみならず、実親も養子に対して重要な権限を持つ。養子は、養母のクランの出自ではなく、実母のクランの出自にあるとみなされる。また、「養親は養子の養育に対して *initiative* を握っているが、実親も子供に関心をもっており、相続をさせることも許される」 [須藤 1977: 253] という。なお、フィッシャーによれば、養親との良好な関係を築くためには、養取の時期は、授乳開始直後が望ましいとされる [Fischer 1970: 299]。
- (2) ポーンペイでは、区画も含めて人間の住む様々な場所に地名がつけられている。トーマス・パンホルザー (Thomas Panholzer) とルフィーノ・マウリシオ (Rufino Mauricio) によれば、ポーンペイの地名はその名の由来となる歴史的な物語を反映する [Panholzer and Mauricio 2003]。
- (3) 彼らの兄弟姉妹は合わせて13人である。7人の姉妹は全員婚出し、そのうち2人は既に死亡していた。
- (4) 但し、ここでの記述には、リータの兄弟の視点が欠落していることを断わっておかなければならない。たとえば、ソンスチャーやヨワニスの視点からすれば、リータが世帯のナンバー2だとするマリーノの語りを直ちに承認することはできない。なぜなら、夫方居住が優勢な現在のポーンペイでリータが婚後も世帯に居住し続けることを、ヨワニスは快く思っていない。私は、リータのいないカヴァ飲み場で、ソンスチャーやヨワニスから、そのような愚痴を何度か聞いた。
- (5) 逆に、称号が用いられない場合もある。とりわけ女性に対しては、高位称号を保持していない限り、ほとんど称号で呼びかけられない。称号を用いない場合は、名前やニックネームで呼ばれることもあれば、「パパ」や「ノーノ」で呼ばれることもある。より親しみを込めた言い方として、父親を「イップ」(*ip*)、母親を「イン」(*in*) と呼ぶこともある。祖父や祖母には「イップ」や「イン」は用いられない。たとえば、ヨワニスは、3人の子どもたちから「パパ」、「イップ」あるいはニックネームで呼ばれていた。また、リータは、「ノーノ」、「イン」あるいは、名前で「リータ」と呼ばれていた。



- (6) 2009年8月29日の称号授与によって、マリーノは、アワクポウエ村のナーニード (*Nahnid*) の称号を得た。しかし、それに慣れない子どもたちは、ナーリックの称号で呼んでしまうこともあった。また、リータはナーニードよりもナーリックが語感が良いという個人的な好みゆえに、ナーリックという称号を使い続けていた。そのため、世帯内におけるマリーノへの呼びかけに際して、しばらくは、ナーニードとナーリックという2つの称号が使用されていた。
- (7) 食事の準備に関して、男性と女性の仕事は、明確に分けられている。ブタやヤムイモ等の石焼き (*uhmw*) 以外の調理は、女性の仕事とされる。他方、男性の仕事は、食料調達と石焼きである。しかし、近年では、女性が賃金労働を通じて稼いだ現金で買い物をすることや、女性が近海での漁撈をすることなどもあり、性的分業の区別は曖昧になりつつある。こうした例外もありつつ、食事の準備についての男女の区別は割に厳格である。ある住民の話によれば、男性が女性の仕事をするなら、男性は糞を食べているようなものであり、恥の極み (*kanamenek*) とされる。そうした発言の背景には、男性が上 (*powe*)、女性が下 (*pah*) という発想がある。
- (8) マリーノは、職に就いていた時期もあったが、失業中の時期もあり、妻のリータが働きに出ている間、料理や洗濯、子どもの世話をした。私の調査中も、彼は、そのような状態であった。彼は、女性の仕事をしていたことで、ベニートの妻のマリアなどから、最初は低い評価を受けていたという。しかし、彼の話によれば、それも続けていくうちに、良い評価に変わっていったのだという。
- (9) 物の受け渡しにも、表敬行為がなされるべきだと言われる。たとえば、子どもが父親や母親に物を渡すときには、上記のような伝統的な受け渡し方法を取らなければならない。しかし、実際によく筆者が見かけたのは、子どもが立ったままで、物を座っている親の前に差し出し、「取って」と言う様子であった。さらには、親から物のありかを尋ねられたとき、大抵の場合において、子どもは「知らない」と言って、それを探そうともしなかった。マリーノの話によれば、それは良くないという。
- (10) ホテルを経営していたのはアメリカ人の夫婦とその息子夫婦である。彼らは1972年に「センベーンの人々」と土地のリース契約を交わし、1980年頃から創業した。1991年にはアメリカ合衆国政府から第1回「エコツーリズム賞」を受賞するなど、名実ともにポーンペイの観光業のなかで最も有名なホテルであった。
- (11) 私がソンスチャー本人から聞いた話では、多いときには、1回で2,000ドル以上の大金を送金したという。ベニートの世帯には、DVDデッキやMDプレーヤーがあったが、それらを買ったのは自分だと、ソンスチャーは、筆者に自慢した。
- (12) アワクポウエ村の村称号には、首長系統の称号、副首長系統の称号、名誉称号

- という3つの種類があり、その総数は2012年12月の時点で84個であった。
- (13) 住民によって認識は異なるが、ここでいう「高位者」とは、首長国の各系統の上位15位までの称号保持者と村首長の両方を指し示すというのが大体の理解である。
  - (14) 「七人」は字義通りに7人の役職者がいることを表すのではない。セントジョセフ教会の「七人」は15人のメンバーから成る。
  - (15) 同年のアワク地域で最大規模の祭宴になったティプエンケーペイ (*Tipwenkehpei*) 村の祭宴において、ブタ31頭、カヴァ64本、ヤムイモ144組の供出があったのと比べると、この祭宴の小ささがわかる。
  - (16) たとえば葬式などは、首長国(2日目)や村(初日、3日目、4日目)を単位として実施されるために、親族の範囲を超えてしまう。
  - (17) リディアの夫やスティーヴは、その妻たちと異なり、ベニートと血縁関係にある。それゆえ、ベニートへの協力をめぐって、夫婦間で意見が食い違うこともあるだろう。但し、本章で提示した事例において、意見の食い違いはほとんど観察されなかった。

#### 第4章

- (1) 吉岡や安は、構築主義的な立場からの本質主義に対する批判のなかで問題視された真正性 (*authenticity*) と区別して、「ホンモノ性」という概念で、名もなき人々による差異化の実践を捉えている [吉岡 2005: 251-256; 吉岡 2016: 350-354; 安 2016]。
- (2) なかには、アワクポウエ村の首長やその親族の前ではアワクポウエ村の成員を名乗り、他村の住民に会えばその村の成員を名乗るような者さえもいた。複数の村の称号を持つようになるきっかけとして、最も多いのが親族関係を理由としたものである。たとえば母親の出身村から称号を与えられる者、妻の出身村から称号を与えられる者などである。
- (3) ベニートは前年に自動車事故で足を負傷しており、渡米の第一の目的はアメリカ本土の病院で足を検査することにあつた。
- (4) ポーンペイでは、「村の祭宴」や「礼の祭宴」以外にも、葬式や親族の集まり、誕生日の祝い、客人の歓待、キリスト教の行事など、人々の集まる様々な機会において、ほぼ同一の形式で再分配が実施される。
- (5) 最高首長や村首長の場合、たとえその場に参加していなくとも最高位者として扱われることがある。
- (6) 「村の祭宴」の実施時期は通例、10月から12月頃とされている。
- (7) ヤムイモの初物献上儀礼 (*nohpwei en kehpe*) に引き続いておこなわれる「礼の祭

- 宴」や「村の祭宴」では、大きく見栄えのよいヤマイモの展示が期待される。
- (8) 個々のヤマイモやブタの「大きさ」がそのサイズによって判断されるのに対して、祭宴の「大きさ」は物財の数量にかかわり、立派に育った農作物や家畜がどれくらい多く供出されたのかという点によって判断される。
  - (9) カリスがこの時期を選んだ理由のひとつは、彼の母親の命日と彼の娘の誕生日が重なる7月27日に、ブタの屠殺と共食を中心にした家族規模の祭宴を開くためであった。
  - (10) 首長国によっても方針が異なるが、ウー首長国内で催される「首長国の祭宴」では、最高首長はたとえその祭宴に出席していなくても、祭宴の場に集められた物財を再分配されることになっている。
  - (11) 「村の祭宴」の実施時期は通例、10月から12月頃とされている。
  - (12) 多額の現金を集める方法として、「村の祭宴」を利用する以外には、親族からの援助に頼るのが一般的である。それでも賄えきれない場合によく用いられるのは資金調達であり、住民は景品を用意しチケットを売ることによって現金を集める。
  - (13) 分配された物財を受領者がその他の人々に再び分配するという経済過程は狩猟採集民社会にもみられる。岸上はこれを「再・分配」と表現するが〔岸上 2003〕、岸上の表現に従えば、清水のいう第二次再分配は「再・再分配」となるだろう。

## 第5章

- (1) たとえばチャカイニヤップ (*Takainiap*) 村は、2010年初頭に消滅した。その理由としては、村の人口減少に加えて、村首長を務めていたクリオン (70歳代、男性) が老齢になり村人をまとめきれなくなったこと、それに伴って初物献上などの最高首長に対する義務を実施することが困難になったことがあげられる。
- (2) たとえばエドワード・エヴァンズ=プリッチャード (*Edward Evans-Pritchard*) は「季節の概念は、社会的な諸活動を決定する気候的な変化よりも、社会的諸活動そのものに基盤をもっている」〔エヴァンズ=プリッチャード 1978: 156〕と述べ、環境との関係を反映してくり返しの周期をもつ「生態学的な時間」をヌアー族の時間概念に見いだしている。彼によれば、ヌアー族の1年の「顕著なリズムは、村とキャンプ地のあいだの往復運動に見られ、それは雨季と乾季という気候的な二分に対するヌアー族の対処の仕方でもある」〔エヴァンズ=プリッチャード 1978: 155〕。他方、社会構造上の相互関係を反映した「構造的な時間」も見いだされ、過去の出来事の時期を理解する尺度とされた〔エヴァンズ=プリッチャード 1978: 153-172〕。
- (3) このような季節の分節化と農作物のサイクルとの象徴的な関係は、マリノフスキーによって先鞭をつけられた主題である〔Malinowski 1927〕。

- (4) 交換のタイミングに関わる行為者の戦略にブルデューが言及する時、贈与と返礼のあいだに遅れをつくりだすことによって、過去と未来の利益を隠蔽するという点が強調される。だが、ナンシー・マン (Nancy Munn) が指摘するように、実際には未来への認識を意図的に喚起するような交換活動の事例もあり、交換のタイミングに関わる行為者の戦略が必ずしも過去や未来 (その時点での利益) を隠すとは限らない [Munn 1992: 108]。
- (5) ポーンペイ人考古学者のマウリシオによると、かつてのパン果の季節には宗教的な儀礼が実施されていた。そこでは、太陰暦と関係して、天体の運動と地上の関係についての知識があったという。こうした知識にもとづき、当時の司祭は、パン果の季節に対応した時期に実施されるような儀式の予定を立てていた。しかし、そのような知識は、19 世紀中頃のキリスト教伝来以前に早くも廃れていた [Mauricio 1993: 117]。
- (6) パン果の初物献上は「天の実り」(*rekenleng*)、ヤムイモの初物献上は「土の実り」(*rekenpwel*)、今では行われていない魚の初物献上は「海の実り」(*rekensed*) とそれぞれ呼ばれている。
- (7) 民族植物学 (ethnobotany) の成果によると、ポーンペイにおけるヤムイモの現地語分類は 179 種類であると報告されている [Raynor, Lorens and Phillip 2009: 43]。より上位のカテゴリーが「白いヤムイモ」と「黒いヤムイモ」である。ウー首長国の住民 (46 歳男性) によると、「白いヤムイモ」は「黒いヤムイモ」よりも儀礼的価値が高い。「白いヤムイモ」を使用できる時期に「黒いヤムイモ」を使用することは良くないとされる。だが、最適な時期に「白いヤムイモ」を貢納し続けるためには、最低 30 種類のヤムイモを植えなければならないという。
- (8) ピーターセンは、1979 年 7 月 28 日にアワクポウエ村の住民が当時の村の首長に「コチョケープ」を実施した様子を記述している。彼は、この時に貢納されたヤムイモがかなり小さかったと指摘している [Petersen 1982a: 99]。
- (9) この日はちょうど、当時の最高首長が就任して 10 年にあたる日であった。
- (10) ヤムイモの初物献上が行なわれたといっても、この時は首長ベニートのもとに住民が一堂に会したわけではなく、村の住民がバラバラにヤムイモを持ってきた。
- (11) 2012 年 7 月の「福音の周遊」では、聖職者たちが、7 月 10 日にソケース首長国の教会、11 日にキチー首長国の教会、12 日にマタラニーム首長国の教会、13 日にウー首長国の教会、14・15 日に州都コロニアの教会という順番で訪問した。
- (12) 但し、2012 年 7 月 13 日の「福音の周遊」の際には、ヤムイモは展示されていなかった。それから 2 ヶ月後の 9 月 8 日、同じチキレイソ教会で行われたキリスト教の行事ではヤムイモの展示がなされた。

## 第6章

- (1) ノルマジーンは、ウー首長国の副最高首長ピーターの妻である。
- (2) 通常の葬式2日目における豚肉の再分配においては、豚肉の大きさだけでなく、部位が重視される。通例であれば、最高首長と副最高首長は腹部 (*kapehd*) の豚肉を受け取り、彼らの妻は脚部 (*peh*) の豚肉を受け取る。
- (3) 筆者の聞き取りによれば、2008年1瓶3ドルだったカヴァの価格は、2009年には4ドルに上昇し、2010年の初頭には一部で5ドルに値上がりした。
- (4) 詳しい経緯は不明であるが、パウリーノが称号を保持していない理由は、過去に称号を返還してしまったからである。称号を失うことはそれに伴う「名誉」を失うことでもあるため、称号を返還すること自体は珍しい。
- (5) 2000年の国勢調査によると、ウー首長国には1,366人の男性がいる [Division of Statistics, Department of Economic Affairs 2002: 3]。成人男性と既婚女性の大半が何らかの称号を保持しているとはいえ、首長国称号は稀少な価値がある。2009年時点において、ウー首長国の最高首長から称号をもらっている男性は、198人に過ぎない。
- (6) 最初の4絞りの分配は「初物献上」も意味する *nohpwei* という単語で表現される。なお、南部のキチー首長国に限っては重要とされるのは最初の5絞りである。
- (7) ポーンペイ語でいう「おかず」とは、動物の肉のことである。具体的には、豚や犬の肉、魚、缶詰などを指している。ベニートの世帯の人びとは、動物の肉がない食事は良くないと口癖のように言っていた。ベニートが祭宴から持ち帰る豚肉は、世帯の人びとの食事を満足させていた。

## 第7章

- (1) とくに清水は次のような言い方さえもして、ポーンペイにおける首長制の社会構造の根幹としての称号体系を強調している。「制度としての首長国は、そこに生きる具体的な諸個人によって構成されるのではなく、まずは数ある称号の体系として構成される。つまり、首長国を一つの社会構造として認識するには、具体的な諸個人ではなく、この称号群の体系を見ればよい。この称号の体系に諸個人が登用されて、生きた首長国を担うことになる」[清水 1995: 43-44] と述べているのである。
- (2) 先述した祭宴での「ビジネス」と同様、法的に収入を保障されていない首長や高位者は、称号の呼び上げを通じた授与を個人的な利益だと感じている。
- (3) 「品評会」という言葉は日本統治時代に伝えられ、現地のイベントを指す言葉として定着した。「品評会」では、参加者が賞品や賞金を懸けて、ヤムイモやバナナ、カヴァなどの農作物を持ち寄って展示し、その大きさや重さ、形状などによって

優劣が定められる。

- (4) たとえば王室の沐浴儀礼において、王は、砕かれていない銀貨の形態で下位者から位階の順にハシナⅡを受けとる。続いて、王が神聖な水に儀礼的に沐浴することにより、彼の受け取ったハシナⅡは自然的な力と連合し、生得的で連続的なものとして神秘化される。これにより、彼が人々に振りかける水は、祝福という幻想 (illusion) の外観を帯び、位階を基礎づけるハシナⅠとして表象される。この誤表象を成功させるのは、日常的コミュニケーションから区別される儀礼的コミュニケーションである [Bloch 1989b: 61-81]。
- (5) これらの考察に際して、ブロックは、ルイ・デュモン (Louis Dumont) の提唱する「権力と地位の区別」を前提としている [デュモン 2001]。これに従えば、マダガスカルメリナ王国の位階秩序は、ハシナにもとづく地位の表象であり、支配層による被支配層の搾取とは区別される。ブロックはこの断絶に着目し、いかに王権のイデオロギーが自然化されるのかを考察した。
- (6) 英語の honor が名詞と他動詞に区別されるということから議論を進めたが、その訳語として採用した「名誉を認める」は既に目的語を含んでしまっているので、目的語を取れない。だが、議論が煩雑になるのを避けるため、実際には〇〇や△△の名誉を認めるという形になるが、「名誉を認める」については、目的語を伴う他動詞とみなして議論を進める。
- (7) もっともグレーバーは、この論考を読んだという大学院生時代からブロックの議論にみられる奇妙な点に気づいていた。「論考全体の核心が、2つのハシナのつながりを偽装することにあるとしたら、なぜはじめからそれらが同じ名前と呼ばれるのか。それでは [偽装が] バレバレではないか」 [Graeber 2001: 234] という読後感を彼は持ったという。
- (8) グレーバーは、人々の行為による創造性を重視した彼の価値論を、「フェティッシュとは構築中の神である」というフェティシズム論にも拡張させている [Graeber 2001; Graeber 2005; cf. 石井 2014]。
- (9) 2009年7月27日、カリスの母親がポーンペイ州立病院で亡くなった。その知らせを受けたカリスは、同じ日にアメリカのカンザスシティで生まれた娘に、カリスの母親の名前と同じマリアという名を授けた。
- (10) 私はこの説明を聞くことが多かったが、別のヴァージョンの説明もあった。それは、兄・姉の子孫は、弟・妹の子孫に優越するというものであった。このような説明の違いは、時折、親族内の軋轢や葛藤を誘発する。
- (11) 同様の表現は、現在も聞かれるだけではなく、ピーターセンの民族誌にも見られる。パコ (仮名) という男性は「私こそが年長だ。私は (村首長を) 叩くことができる」と言った。パコの称号は首長よりも低位であったが、首長の母方の祖

- 母はパコの母親の妹であった。そのため、パコは世代的に首長に優先しており、首長よりも年長者 (*laud*) であった [Petersen 1982a: 59]。
- (12) このときベニートは、長男カリスのいるアメリカのカンザスシティを訪問しており、センベーンを不在にしていた。ベニートはクリスマスの直前、12月22日にポーンペイに帰国した。
- (13) クリスマスの祭宴の一環としてクリスマス交換がなされることは珍しくないが、その際、事前にくじ引きや話し合いなどを通してプレゼント (*kisakis*) を贈与する相手を決めておくのが一般的である。その方法には大きく分けて2つの形式がある。1つは「ベリアリ」 (*peliali*) と呼ばれるもので、贈与する相手と贈与される相手と同じであるパターンである。他方は「ポポキ」 (*popoki*) と呼ばれる物で、贈与する相手と贈与される相手が異なる組み合わせになるパターンである。
- (14) この祭宴においては、その他に「名誉を認める」行為として、花冠の授与、食事や飲料の提供、1年に1度の首長への感謝の表明としての現金貢納、演説における言及などがみられた。いずれも首長などの高位者にのみなされる「名誉を認める」行為である。
- (15) たとえば、州知事を表すポーンペイ語のケピナ (*kepina*) は、英語の *governor* が現地語に取り入れられたものである。

## 第8章

- (1) 小松和彦は、このようなゲストの両義性をめぐって「同じ社会でも時と場合に応じて、異人を歓待したり、排除したりしていたに違いない。(……)とすれば、それに引き続いてなされねばならないのは、それぞれの社会において異人はどう処遇されたかという問題の検討、つまり各論ではないだろうか」[小松 1995: 15]と述べる。こうした異人歓待論は現在でも事例分析に使われ続けている。たとえば、四国遍路における接待を研究した浅川泰宏は、来訪者の身なりや読経の様子から、接待者が正統な巡礼者や異端な乞食として来訪者を解釈／再解釈する過程を示した [浅川 2008]。
- (2) デリダはこうした敵意を孕む歓待を「敵意ある歓待」 (*hostipitality*) と呼ぶ。この造語は、エミール・バンヴェニスト (Emile Benveniste) の語源的な分析にもとづく。バンヴェニストは、歓待の基語である *hospes* が *hostis* と *pet* に分けられることを指摘している。前者が「敵」や「異人」を指示する一方で、後者は「主人」を意味する *pot* と置換可能である [Benveniste 1973]。デリダの *hostipitality* は、2つの用語の緊張関係にもとづきながら、〈他者〉に対する絶対的な開放性と排他的な至上権のあいだのアポリアを明らかにしようと狙う [デリダ 1999]。
- (3) ゴッフマンによると、対面状況において相手の「面目」に配慮する「敬意表現」

に加えて、自身の「面目」を作り上げる「品行」(demeanor)も重要であり、両者はしばしば重なり合うという [ゴッフマン 2002]。但し、ゴッフマンの「敬意表現」を受け継いだブラウンとレヴィンソンは「品行」の概念を継承していない [ブラウン・レヴィンソン 2011]。

- (4) ブラウンとレヴィンソンは、潜在的に相手の「面目」を侵害する可能性を孕んだ発話行為を「面目を脅かす行為」(Face Threatening Act: FTA)と呼ぶ [ブラウン・レヴィンソン 2011]。
- (5) 太平洋諸島伝統的指導者評議会は、メラネシアやポリネシアの国々も招待しようとした。だが、結局のところ、これらの地域からの参加はなかった。また、米領グアム、キリバス共和国、ナウル共和国もこのサミットを欠席した。
- (6) 加えて、委員会は5日間のサミット開催期間中、有名なレストランにおいて、代表団のために豪勢な昼食と夕食を用意した。
- (7) マタラニーム首長国の最高首長が欠席したため、同首長国の最高首長系統・第4位の称号ノース (Noahs) をもつ人物が最高首長の代役を務めた。
- (8) 予算の内訳は、1本のカヴァの準備費に150米ドルを、1頭の子豚の購入費に250米ドルをあてがうというものであった。
- (9) 当時の州知事は、マタラニーム行政区の住人である。彼はマタラニーム首長国の名誉称号であり、シャウテレウル王朝時代に由来する「ルーク・エン・レン・ゲイル」(Luhk en Leng Eir) を保持していた。
- (10) 最初の4杯のカヴァは特に重要とされるが、それらの杯を献上する順番は首長国ごとに異なる。ネッチ首長国の「慣習」では、最初の1杯目を最高首長と副最高首長が、2杯目を最高首長夫人と副最高首長夫人が、3杯目を最高首長系統の高位者と副最高首長系統の高位者が、4杯目は再び最高首長と副最高首長が杯を献上される [Riesenberg 1968: 108]。アメリカ合衆国大使はその称号ゆえに、2杯目のカヴァを副最高首長夫人の次に受け取った。



## 引用文献

Abu-Lughod, Lila

- 1991 Writing Against Culture. In Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.

足立明

- 2001 「開発の人類学—アクター・ネットワーク論の可能性」『社会人類学年報』27: 1-33。

安成浩

- 2016 「朝鮮族の移動と混淆する文化」白川千尋・石森大知・久保忠行編『多配列思考の人類学—差異と類似を読み解く』pp. 201-221、風響社。

浅川泰宏

- 2008 『巡礼の文化人類学的研究—四国遍路の接待文化』古今書院。

Balick, Michael, David Lorence, Dana Lee Ling and Wayne Law

- 2009 Plants and People of Pohnpei: An Overview. In Michael Balick (ed.), *Ethnobotany of Pohnpei: Plants, People, & Island Culture*, pp. 1-39. Honolulu: University of Hawai'i Press.

ベイトソン、グレゴリー

- 2000 『精神の生態学』佐藤良明訳、新思索社。(Gregory Bateson. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Chandler)

Benveniste, Émile

- 1973 Hospitality. In *Indo-European Language and Society*, pp. 71-83. Coral Gables: University of Miami Press.

Birth, Kevin

- 2013 Calendars: Representational Homogeneity and Heterogeneous Time. *Time & Society* 22(2): 216-236.

ベズニエ、ニコ

- 2011 「トンガにおけるモダニティ・コスモポリタニズム・中流階級の出現」小林誠・斉藤みほ・西谷真希子訳『社会人類学年報』37: 51-85、弘文堂。(Niko Besnier. 2009. Modernity, Cosmopolitanism, and the Emergence of Middle Classes in Tonga. *Contemporary Pacific* 21(2): 215-262)

ブロック、モーリス

- 1989 「イデオロギーの構築と歴史」(研究会発表原稿) 田辺繁治・林行夫訳、田辺繁治編『人類学的認識の冒険—イデオロギーとプラクティス』 pp. 387-408、同文館。

Bloch, Maurice

- 1989a (1977) The Past and the Present in the Present. In Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, pp. 1-18. London: Athlone Press.
- 1989b (1977) The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Madagascar. In Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, pp. 46-88. London: Athlone Press.

ブルデュー、ピエール

- 1988 『実践感覚 1』今村仁司・港道隆訳、みすず書房。(Pierre Bourdieu. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit)

ブラウン、ペネロピ、スティーヴン・レヴィンソン

- 2011 『ポライトネス—言語使用におけるある普遍現象』田中典子監訳、研究社。(Penelope Brown and Stephen Levinson. 1978. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press)

Burman, Rickie

- 1981 Time and Socioeconomic Change on Simbo, Solomon Islands. *Man*, new series 16(2): 251-267.

Callon, Michel

- 1986 Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay. In John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, pp. 196-233. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1998 An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externality revisited by Sociology. In Michel Callon (ed.), *The Laws of the Market*, pp. 244-269. Oxford: Blackwell.

Candea, Matei

- 2007 Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-Site. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, new series 13: 167-184.

Candea, Matei and Giovanni da Col

- 2012a The Return to Hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, new series 18(S1): 34-48.
- 2012b Preface. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, new series 18(S1): i-ii.

クリフォード、ジェイムズ

- 2003 『文化の窮状—二十世紀の民族誌、文学、芸術』太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星埜守之訳、人文書院。(James Clifford. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press)

Dahlquist, Paul

- 1974 Political Development at the Municipal Level: Kiti, Ponape. In Daniel Hughes and Sherwood Lingenfelter (eds.), *Political Development in Micronesia*, pp. 178-191. Columbus: Ohio State University Press.

デリダ、ジャック

- 1999 『歓待について—パリのゼミナールの記録』廣瀬浩司訳、産業図書 (Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle. 1997. *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.)。

Division of Statistics, Department of Economic Affairs

- 2002 *FSM National Detailed Tables: 2000 FSM Census of Population and Housing*. Palikir: Federated States of Micronesia.

Division of Statistics, FSM Office of Statistics, Budget, Overseas Development Assistance and Compact Management

- 2012 *Summary Analysis of Key Indicators from the FSM 2010 Census of Population and Housing*. Palikir: Federated States of Micronesia.

Douglas, Bronwen

- 1979 Rank, Power, Authority: A Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies. *Journal of Pacific History* 14: 2-27.

デュモン、ルイ

- 2001 『ホモ・ヒエラルキクス—カースト体系とその意味』田中雅一・渡辺公三訳、みすず書房。(Louis Dumont. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.)

Duranti, Alessandro

- 1994 *From Grammar to Politics: Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*. Berkeley: University of California Press.

デュルケーム、エミール

- 1975 『宗教生活の原初形態 (上)』古野清人訳、岩波書店。(Émile Durkheim. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan)

Embassy of the United States Kolonia, Micronesia

2012 Five New Elementary Schools Completed for a Total of 12.7 Million Dollars.  
<https://kolonia.usembassy.gov/2012-18.html> (2016年4月9日にアクセス)。

遠藤央

2002 『政治空間としてのパラオー島嶼の近代への社会人類学的アプローチ』世界思想社。

Erb, Maribeth

2013 Gifts from the Other Side: Threshold of Hospitality and Morality in an Eastern Indonesian Town. *Oceania* 83(3): 295-315.

エヴァンズ=プリチャード、エドワード

1978 『ヌア一族—ナイル系—民族の生業形態と政治制度の調査記録』向井元子訳、岩波書店。(Evans-Pritchard, Edward. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press)

Fischer, John

1970 Adoption on Ponape. In Vern Carroll (ed.), *Adoption in Eastern Oceania*, pp. 292-313. ASAO Monograph No.1. Honolulu: University of Hawai'i Press.

1974 The Role of the Traditional Chiefs on Ponape in American Period. In Daniel Hughes and Sherwood Lingenfelter (eds.), *Political Development in Micronesia*, pp. 167-177. Columbus: Ohio State University Press.

フォーテス、マイヤー、エドワード・エヴァンズ=プリッチャード

1972 「序論」大森元吉訳、フォーテス、エヴァンズ=プリッチャード編『アフリカの伝統的政治体系』pp. 19-43、みすず書房。(Meyer Fortes and Edward E. Evans-Pritchard (eds.). 1940. *African Political System*. London: Oxford University Press)

深田淳太郎

2009 「つながる実践と区切り出される意味—パプアニューギニア、トーライ社会の葬式における貝貨の使い方」『文化人類学』73(4): 535-559。

Gell, Alfred

1992 *The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.

ジェル、アルフレッド

1999 「時間と社会人類学」長野泰彦編『時間・ことば・認識』pp. 11-31、ひつじ書房。

Gilmore, David (ed.)

1987 *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, DC: American Anthropological Association.

ゴッフマン、アーヴィング

1980 『集まりの構造—新しい日常行動論を求めて』丸木恵祐・本名信行訳、誠信書房。(Erving Goffman. 1963. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Glencoe: Free Press)

2002 『儀礼としての相互行為—対面行動の社会学』浅野敏夫訳、法政大学出版局。(Erving Goffman. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-To-Face Behavior*. New York: Pantheon Books)。

Goffman, Erving

1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

1981 Reply to Denzin and Keller. *Contemporary Sociology* 10(1): 60-68.

グレーバー、デヴィッド

2009 『資本主義後の世界のために—新しいアナーキズムの視座』高祖岩三郎訳・構成、以文社。

Graeber, David

2001 *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

2005 Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes are Gods in the Process of Construction. *Anthropological Theory* 5(4): 407-438.

Hanlon, David

1988 *Upon a Stone Altar*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

林研三

1990 「母系制社会における慣習規範—ミクロネシア・ポーンペイ島の法社会学的考察」『札幌法学』1(1): 71-113。

Hezel, Francis

1970 Catholic Missions in the Caroline and Marshall Islands: A Survey of Historical Material. *Journal of Pacific History* 5: 213-227.

ホカート、アーサー

2012 『王権』橋本和也訳、岩波書店。(Arthur Hocart. 1927. *Kingship*. Oxford: Oxford University Press)

飯高伸五

2002 「ミクロネシア研究における『植民地状況下の政治意識』」『社会人類学年報』

28: 199-217、弘文堂。

印東道子

2009 「島嶼部への拡散と居住」吉岡政徳監修、遠藤央・印東道子・梅崎昌裕・中澤港・窪田幸子・風間計博編『オセアニア学』pp. 51-61、京都大学学術出版会。

石井美保

2014 「呪物の幻惑と眩惑」田中雅一編『越境するモノ』pp. 41-68、京都大学学術出版会。

James, Wendy and David Mills

2005 Introduction: From Representation to Action in the Flow of Time. In Wendy James and David Mills (eds.), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*, pp.1-15. Oxford: Berg.

カントーロヴィチ、エルンスト

2003 『王の二つの身体』(上・下) 小林公訳、筑摩書房。(Ernst H. Kantorowicz. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press)

柄木田康之

2000 「ミクロネシア連邦ヤップ州の伝統的首長と政治統合」須藤健一編『JCAS 連携研究成果報告 2 オセアニアの国家統合と国民文化』pp. 35-59、国立民族学博物館地域研究企画交流センター。

春日直樹

2002 「首長制の深淵」春日直樹編『オセアニア・ポストコロニアル』pp. 109-142、国際書院。

片岡修

2009 「考古学からみたポーンペイ島と他島との交易」吉岡政徳監修、遠藤央・印東道子・梅崎昌裕・中澤港・窪田幸子・風間計博編『オセアニア学』pp. 94-100、京都大学学術出版会。

河合利光

2001 『身体と形象—ミクロネシア伝承世界の民族誌的研究』風響社。

Keating, Elizabeth

1998a *Power Sharing: Language, Rank, Gender, and Social Space in Pohnpei, Micronesia*. Oxford: Oxford University Press.

1998b Honor and Stratification in Pohnpei, Micronesia. *American Ethnologist* 25(3): 399-411.

2000 Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space and the Body in Pohnpei, Micronesia. *American Anthropologist* 102(2):

303-320.

Kihleng, Kimberlee

1996 Women in Exchange: Negotiated Relations, Practice, and the Constitution of Female Power in Processes of Cultural Reproduction and Change in Pohnpei, Micronesia (Ph.D. diss., University of Hawai'i).

木村雅史

2007 「E・ゴフマンの相互行為分析の展開—『フレーム分析』における「括弧入れ」概念の意義」『社会学研究』81: 23-46。

栗田博之

1995 「戦争状態の平等社会—ニューギニア高地の秩序」清水昭俊編『洗練と粗野—社会を律する価値』pp. 132-149、東京大学出版会。

小林誠

2012 「伝統を知る方法—ツバル・ナヌメア島民による首長制と伝承をめぐる調査」『社会人類学年報』38: 57-79、弘文堂。

小松和彦

1995 『異人論—民俗社会の心性』筑摩書房。

ラトゥール、ブルーノ

1999 『科学が作られているとき—人類学的考察』川崎勝・高田紀代志訳、産業図書。(Bruno Latour. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press)

Lindstrom, Lamont and Geoffrey White

1997 Introduction: Chiefs Today. In Geoffrey White and Lamont Lindstrom (eds.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, pp. 1-18. Stanford: Stanford University Press.

前川啓治

1984 「互酬性再考—儀礼交換の視点から」『年報人間科学』5: 167-184。

1997 「文化の構築—接合と操作」『民族学研究』61(4): 616-642。

2004 『グローカリゼーションの人類学—国際文化・開発・移民』新曜社。

Malinowski, Bronislaw

1927 Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 57: 203-215.

真木悠介

2003 『時間の比較社会学』岩波書店。

Marcus, George

1989 Chieftainship. In Alan Howard and Robert Borofsky (eds.), *Development in*

*Polynesian Ethnology*, pp. 175-209. Honolulu: University of Hawai'i Press.

マーカス、ジョージ、マイケル・フィッシャー

- 1989 『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み』紀伊國屋書店。  
(George Marcus and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press)

松本尚之

- 2006 「植民地経験とチーフの土着化—非集権的なイボ社会の権威者をめぐって」  
『文化人類学』71(3): 368-390。  
2008 『アフリカの王を生み出す人々—ポスト植民地時代の「首長位の復活」と非集権制社会』明石書店。

松島泰勝

- 2007 『ミクロネシア—小さな島々の自立への挑戦』早稲田大学出版会。

Mauricio, Rufino

- 1993 Ideological Bases for Power and Leadership on Pohnpei, Micronesia: Perspective from Archaeology and Oral History (Ph.D. diss., University of Oregon).

モース、マルセル

- 2014 『贈与論』森山工訳、岩波書店。(Marcel Mauss. 1923-1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. L'année sociologique, nouvelle serie*, 1: 30-186.)

宮崎広和

- 1994 「オセアニア歴史人類学研究の最前線—サーリンズとトーマスの論争を中心として」『社会人類学年報』20: 193-208、弘文堂。  
1999 「政治の限界」春日直樹編『オセアニア・オリエンタリズム』pp. 179-203、世界思想社。

Munn, Nancy

- 1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21: 93-123.

中河伸俊

- 2015 「フレーム分析はどこまで実用的か」中河伸俊・渡辺克典編『触発するゴフマン—やりとりの秩序の社会学』pp. 130-147、新曜社。

中川理

- 2006 「経済人類学における「交換の枠組み」概念」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』32: 75-92。  
2011 「どうしてもありえる世界のための記述—プラグマティック社会学と批判について」春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』pp. 74-94、



世界思想社。

中山和芳

- 1985 「ポナペ島におけるキリスト教の受容をめぐる社会変化」『国立民族学博物館研究報告』9(4): 851-914。
- 1986 「ポナペ島社会における伝統的リーダーシップの変容の予備的考察」馬淵東一先生古稀記念論文集編集委員会編『社会人類学の諸問題』pp. 59-84、第一書房。
- 1987 「歴史時代のミクロネシア」石川栄吉編『オセアニア世界の伝統と変貌—民族の世界史 14』pp. 438-465、山川出版社。
- 1988 「Faction と反乱—スペイン統治下のポナペ社会」須藤健一・山下晋司・吉岡政徳編『社会人類学の可能性 1—歴史のなかの社会』pp. 114-136、弘文堂。
- 1989 「裁判記録からみたポナペ島の土地所有」『国立民族学博物館研究報告別冊』6: 203-228。
- 1991 「首長制とキリスト教—ミクロネシア、ポーンペイ島とコシャエ島の事例」『国立民族学博物館研究報告』16(3): 633-680。
- 1994a 「首長制からエスニック・グループへ—ミクロネシア連邦ポーンペイ島民のアイデンティティ」黒田悦子編『民族の出会いかたち』pp. 85-108、朝日新聞社。
- 1994b 「日本統治下のポナペ島」『社会人類学年報』20: 89-110、弘文堂。

西井凉子

- 2011 「時間の人類学—社会空間論の展開」西井凉子編『時間の人類学—情動・自然・社会空間』pp.1-36、世界思想社。

丹羽典生

- 2016 「イノセンスの終焉にて—オセアニアにおける〈紛争〉の比較民族誌的研究にむけて」丹羽典生編『〈紛争〉の比較民族誌—グローバル化におけるオセアニアの暴力・民族対立・政治的混乱』pp. 1-40、春風社。

則竹賢

- 2000 「植民地支配下におけるミクロネシア社会の変容—ポーンペイ島とヤップ島の事例より」『民族学研究』65(2): 168-189。

小田亮

- 1994 『構造人類学のフィールド』世界思想社。
- 2004 「共同体という概念の脱／再構築—序にかえて」『文化人類学』69(2): 236-246。

Panholzer, Thomas and Rufino Mauricio

- 2003 *Place Names of Pohnpei Island: Including And(Ant) and Pakin Atolls*. Honolulu: Bess Press.

Peristiany, Jean (ed.)

1966 *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Petersen, Glenn

1982a *One Man Cannot Rule a Thousand: Fission in Ponapean Chieftdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1982b Ponapean Matriliney: Production, Exchange, and the Ties that Bind. *American Ethnologist* 9(1): 129-144.

1992 Dancing Defiance: The Politics of Pohnpeian Dance Performances. *Pacific Studies* 15(4): 13-28.

1995 The Complexity of Power, the Subtlety of Kava. In Nancy Pollock (ed.). Special Issue: The Power of Kava. *Canberra Anthropologist* 18(1-2): 34-60.

1997 A Micronesian Chamber of Chiefs? In Geoffrey White and Lamont Lindstrom (eds.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, pp. 183-196. Stanford: Stanford University Press.

2009 *Traditional Micronesian Societies: Adaptation, Integration, and Political Organization*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Pinsker, Eve

1997 Traditional Leaders Today in the Federated States of Micronesia. In Geoffrey White and Lamont Lindstrom (eds.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, pp. 150-182. Stanford: Stanford University Press.

Pitt-Rivers, Julian

1968 The Stranger, the Guest, and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality. In Jean Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change*, pp. 13-30. Paris: Mouton.

ポランニー、カール

2003 「制度化された過程としての経済」石井溥訳『経済の文明史』pp. 361-413、筑摩書房。(Karl Polanyi. 1957. The Economy as Instituted Process. In Karl Polanyi, C. Arensberg and H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: Free Press)

ラドクリフ＝ブラウン、アルフレッド

1975 『未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳、新泉社。(Alfred Radcliffe-Brown. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West)

Ragone, Diane and Bill Raynor

2009 Breadfruit and Its Cultivation and Use on Pohnpei. In Michael Balick (ed.),

*Ethnobotany of Pohnpei: Plants, People & Island Culture*, pp. 63-88. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Raynor, Bill, Adelino Lorens and Jackson Phillip

2009 Yams and Their Traditional Cultivation on Pohnpei. In Michael Balick (ed.), *Ethnobotany of Pohnpei: Plants, People & Island Culture*, pp. 40-62. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Rehg, Kenneth and Damian Sohl

1979 *Ponapean-English Dictionary*. PALI Language Texts, Micronesia. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Riesenberg, Saul

1968 *The Native Polity of Ponape*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

サーリンズ、マーシャル

1976 「プアマン、リッチマン、ビッグマン、チーフ—メラネシアとポリネシアにおける政治組織の類型」山田隆治訳『進化と文化』pp. 181-221、新泉社。(Marshall Sahlins. 1963. Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 285-303)

1984 『石器時代の経済学』山内昶訳、法政大学出版局。(Marshall Sahlins. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton)

1993 『歴史の島々』山本真鳥訳、法政大学出版局。(Marshall Sahlins. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press)

Selwyn, Tom

2000 An Anthropology of Hospitality. In Conrad Lashley and Alison Morrison (eds.), *In Search of Hospitality*, pp. 18-37. Oxford: Butterworth-Heinemann.

サーヴィス、エルマン

1979 『未開の社会組織—進化論的考察』弘文堂。(Elman Service. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House)

清水昭俊

1981 「独立に逡巡するミクロネシアの内情—ポナペ島政治・経済の現況より」『民族学研究』46(3): 329-344。

1985a 「出会いと政治—東カロリン諸島ポーンペイ島における応接行為の意味分析」『文化人類学』1: 179-210。

1985b 「出自論の前線」『社会人類学年報』11: 1-34、弘文堂。

1987 「ミクロネシアの伝統文化」石川栄吉編『オセアニア世界の伝統と変貌—民族の世界史 14』pp. 203-228、山川出版社。

1989 「ミクロネシアの首長制」『国立民族学博物館研究報告別冊』6: 119-139。

- 1990 「ポーンペイの創世神話」阿部年晴・伊藤亜人・荻原眞子編『民族文化の世界（上）—儀礼と伝承の民族誌』 pp. 534-562、小学館。
- 1992 「ミクロネシア連邦における近代化と伝統」畑博行編『南太平洋諸国の法と社会』 pp. 133-150、有信堂高文社。
- 1993 「近代と国家と伝統」石川榮吉監修、清水昭俊・吉岡政徳編『オセアニア 3—近代に生きる』 pp. 3-19、東京大学出版会。
- 1995 「名誉のハイアラーキー—ポーンペイの首長制」清水昭俊編『洗練と粗野—社会を律する価値』 pp. 41-55、東京大学出版会。
- 1999 「慣習的土地制度の外延—ミクロネシアの比較事例から」杉島敬志編『土地所有の政治史—人類学的視点』 pp. 409-428、風響社。
- 2004 「カンザス市地域のポーンペイ人移民—移民コミュニティの形態と形成過程」清水昭俊編『太平洋島嶼部住民の移民経験』 pp. 181-222、一橋大学大学院社会学研究科社会人類学研究室。

Shimizu, Akitoshi

- 1987 Feasting as Socio-Political Process of Chieftainship on Ponape, Eastern Carolines. In Iwao Ushijima and Kenichi Sudo (eds.), *Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia*, pp. 129-176. Osaka: National Museum of Ethnology.

須藤健一

- 1977 「ミクロネシアの養取慣行—族制、土地所有、分配体系との関連で」『国立民族学博物館研究報告』 2(2): 245-281。
- 1989a 「ミクロネシアの土地所有と社会構造」『国立民族学博物館研究報告別冊』 6: 141-176。
- 1989b 「ミクロネシアの母系社会における父子関係」『国立民族学博物館研究報告別冊』 6: 33-51。
- 2000 「ミクロネシア史」山本真鳥編『オセアニア史』 pp. 314-349、山川出版社。
- 2008 『オセアニアの人類学—海外移住・民主化・伝統の政治』風響社。
- 2012 「トンガ王国の政治改革と君主制への固執」須藤健一編『グローカリゼーションとオセアニアの人類学』 pp. 155-181、風響社。

杉浦健一

- 1944 「南洋群島原住民の土地制度」『民族研究所紀要』 1: 169-350。

田辺繁治

- 2005 「コミュニティ再考—実践と統治の視点から」『社会人類学年報』 31:1-30、弘文堂。

テイラー、チャールズ

- 1996 「承認をめぐる政治」佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラル

ズム』 pp. 37-110、岩波書店 (Charles Taylor. 1994. Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Exchanging the Politics of Recognition*. pp. 25-75. Princeton: Princeton University Press)

Thomas, Nicholas

1989a Taking People Seriously: Cultural Autonomy and the Global System. *Critique of Anthropology* 9: 59-69.

1989b The Force of Ethnology: Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division. *Current Anthropology* 30: 27-41.

Toren, Christina

1990 *Making Sense of Hierarchy: Cognition as Social Process in Fiji*. London: Athlone Press.

ワグナー、ロイ

2000 『文化のインベンション』山崎美恵・谷口佳子訳、玉川大学出版部。(Roy Wagner. 1981. *The Invention of Culture*. Revised and Expanded Edition. Chicago: University of Chicago Press)

渡壁三男編

1983 『ミクロネシア連邦主島ポナペ島—ポナペ語入門』私家版。

Watson-Gegeo, Karen Ann and Richard Feinberg

1996 Introduction: Leadership and Change in the Western Pacific. In Richard Feinberg and Karen Ann Watson-Gegeo (eds.), *Leadership and Change in the Western Pacific: Essays Presented to Sir Raymond Firth on the Occasion of His Ninetieth Birthday*, pp. 1-55. London: Athlone Press.

ウェーバー、マックス

2012 『権力と支配』濱嶋朗訳、講談社。(Max Weber. 1947. *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik, III Abteilung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 3. Aufl.)

山本真鳥

1989 「都市化の中の首長システム—西サモアにおける首長称号保持者間の役割分化」『国立民族学博物館研究報告別冊』6: 301-329。

2012 「オセアニア世界の植民地化と土地制度」小谷汪之・山本真鳥・藤田進編『土地と人間—現代土地問題への歴史的接近』 pp.115-213、有志舎。

矢内原忠雄

1935 『南洋群島の研究』岩波書店。

吉岡政徳

1993 「ビッグマン制・階梯制・首長制」石川榮吉監修、須藤健一・秋道智彌・崎山理編『オセアニア2—伝統に生きる』 pp. 177-194、東京大学出版会。

- 2005 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』風響社。
- 2016 「フィールドからの声と人類学的議論—各論を受けて」白川千尋・石森大知・久保忠行編『多配列思考の人類学—差異と類似を読み解く』pp. 337-362、風響社。