

重奏する「物語」実践による関係修復の可能性  
ーバヌアツ共和国エロマンガ島の事例を中心とした  
RJ に関する人類学研究ー

2018 年 3 月

北九州市立大学大学院 社会システム研究科

2012D10001

大津留香織

## 重奏する「物語」実践による 関係修復の可能性

### ーバヌアツ共和国エロマンガ島の事例を中心とした RJ に関する人類学研究ー

大津留香織

#### 日本語要旨

犯罪や取り返しのつかない害が発生したとき、納得や満足をもたらす解決とはどのようなものなのだろうか。あるいは争いによって関係が破綻した当事者たちは、どのようにして関係性を修復するのだろうか。本論文では、このような葛藤解決の問題を明らかにするため、相互理解に不可欠な「認識的共感」と「物語」研究、そして人類学研究をもとに、葛藤の「物語」実践が関係性を修復する可能性について明らかにする。

1970 年代に登場した刑事司法分野における Restorative Justice (RJ) 研究は、従来の応報的な国家刑事司法制度の枠組みから離れ、被害者と加害者、そして共同体が修復されることを狙いとしている。修復の対象として最も重要かつ困難なものとして、関係修復があげられるが、これは人間の内面を扱ったものであり、相互理解と納得によってもたらされる。しかし直接の対面や感情的な配慮が、必ずしも関係修復をもたらすとは限らず、むしろより応報的な取り決めがなされることや、さらなる人権侵害の危惧もある。また法の枠組みの外で当事者が直接話し合うことが「和解」や「癒し」を安易にもたらすかのような言説は被害当事者たちからも非難される。ここで明らかにしなければならない問題は、直接の対面や協議によって何がもたらされるのかである。

上記の背景から、本研究は 2010 年から 2015 年にかけて南太平洋メラネシア地域にある島嶼国であるバヌアツ共和国で得たデータをもとに、地域共同体が主体となって取り組む葛藤解決手段がどのように展開するかを分析した。

ひとつめの事例は、バヌアツ南部のエロマンガ島における、親族間の土地紛争についての和解の儀式である。当該地域の葛藤解決では、話し合いの場にチーフと呼ばれる村の世話役が立ち会うことになっており、基本的にチーフたちの話し合いを経た取り決め、人々は従うことになる。この和解の儀式の事例では、チーフたちの演説などによって家族の絆や調和の回復に注目した「物語」が語られたが、同時に、非公式には和解がもたらしうる損得に注目した「物語」が語られていた。そして予定されている互酬的なやりとりを逸脱することによって、相互の「認識的共感」を確かめるという人々の創意と工夫も見られた。人々は相互理解によってそれぞれの認識を統一させるのではなく、むしろ共同体のメンバーの多様な解釈からなる「物語」の存在を前提としているのだ。

ふたつめの事例は、世代を超えた殺人の和解とそれに関連する伝統的権威についての紛争の事例である。エロマンガ島の北部の住民を中心メンバーとする文化保存機関 ECA は 170 年前の宣教師殺害について和解の儀式をした。しかし和解によって生み出された「物語」は、事情をよく知らない部外者に向けられたものであった。一方で ECA は自他共に認める公式の文化の権威であるが、彼らは島民全体から認められている訳ではなく、例えば南部の J1 は、家族由来の文化を勝手に使用したことについて ECA を訴えている。J1 の訴えは棄却されたものの、彼は文化の無断使用について謝罪される儀式を自ら開催し、ECA とは異なる文脈の「物語」を発信した。この事例では、「物語」が書き手の意図と読み手の解釈から成り立つ双方向的なものであることが明らかになる。

最後の事例はバヌアツ共和国の首都における交通事故の和解の調停である。ここでは参加者たちがそれぞれ異なる法の枠組みに立脚しており、互いのニーズがうまく折り合わなかった。そこで、文脈の「ずら

し」や「みなし」に基づく「物語」を創作するのであるが、後々には評価が分かれる「物語」となってしまふ。ここで作られたのは虚構の一種ではあるが、相互の意図の観点から「虚偽」とは明確に異なるため、これを「仮構」と呼ぶことにする。この「仮構」によって人々は当初納得を得たが、「物語」のメンテナンスに付き合い続けなかったため、「物語の共同体」が喪失し、それぞれ別々の「物語」が作られていた。

以上の事例に見られる人々の取り組みを、本稿では「物語」実践と呼ぶ。事例からわかるように、共同体は特別な協議や日常生活における話し合いによって葛藤解決を含む「物語」を作り、その「物語」の続きとしての「現実」を生きていくことになる。この共同体による「物語」作りと「現実」の繰り返しは、「物語」実践である。さらに「物語」は完全に統一されるのではなく、関係性に従っていくつもの「物語」が出現する。このような複数の「物語」実践を理解し合うことが、持続的な納得と関係修復を導くのだ。そして人々は「認識的共感」を確認するために、むしろ枠組みを意図的に逸脱し利用する場合がある。そういう意味で「物語」実践は、法的枠組みの重視とは異なる関係性重視の取り組みである。関係修復と持続的な納得に必要なのは、既存の枠組みの遵守ではなく、いくつもの重なり合う「物語」実践と、「物語」実践に付き合い続けてくれる共同体である。

# Symphonic “story” Practice Enables Relationship Repair:

## Anthropological case study in Vanuatu for Restorative Justice

Kaori Otsuru

### Abstract

When crime and irreparable harm occur, how do people resolve these satisfactorily? Moreover, how do those whose relationships failed due to fighting restore them? The present study bases the study of “cognitive empathy” and “Narrative” studies essential for mutual understanding, and concludes relationship restoration will be brought by the practice of “story”.

The Restorative Justice (RJ) research in the criminal justice field that appeared in the 1970s aimed at restoring the state of victims, offenders, and communities separately from the traditional, national, or criminal justice system framework. Relationship restoration is one of the most important and difficult subjects for such restoration because it deals with mental aspects of human beings associated with the interaction of understanding and consent. However, face-to-face contact or emotional consideration do not necessarily repair relationships, and this approach has been criticized for its pessimistic stance and potential to infringe on human rights. The proposal is condemned also by victims, that is as if the parties' direct discussions outside the framework of the law will easily bring about "reconciliation" and "healing". The issue here is to clarify what advantages are provided by face-to-face contact or mediation.

Based on this background, this research analyzes data obtained in the Republic of Vanuatu, an island country in the South Pacific region of Melanesia, during 2010–2015, regarding how conflict resolution is achieved by regional communities.

The first case is about a ceremony on relatives of reconciliation of land disputes on Erromango Island, southern Vanuatu. In mediations and resolution on Erromango Island, village facilitators, called chiefs are summoned, and the arrangement achieved through that chief's discussions is basically followed. In the official place of this settlement, a “story” focusing on family bonds and restoration of harmony is told. In addition, a “story” focusing on the interests related to reconciliation is told informally. Here, people also make confirm interactive “recognition of empathy” by deviation of reciprocal exchange, not compliance in their framework of law.. People do not unify each “story” by mutual understanding but rather assume the existence of diverse interpretations by members of the community.

The second case is about a conflict about over generations of homicide reconciliation and the conflict of the authority of traditional culture related to the former. The Erromango Culture Association in the origin of the northern part of Erromango, reconciled the missionary killing of 170 years ago, and made a "story" of connecting the apology of killing and present development of their island.

However, this “story” created by the settlement is directed to outsiders who do not know the circumstances of this island well, and is easy context to accept for them. Although ECA is the official culture authority, not all islanders receive this “story”. For example, J1 is living in the south, he appealed ECA is using his family-derived culture without permission. Although J1's appeal was dismissed, he held a ceremony to apologize for the unauthorized use of his culture and disseminated a “story” in a different context from ECA.



Here it turns out that the “story” is interactive, consisted by the intention of the writers of "story" and interpretation of the readers of it.

The last case is the mediation of the settlement of a traffic accident in the capital of the Republic of Vanuatu. In here, each “reality” of the participants is based on different legal frameworks, so each other's needs had not match. Therefore, they were satisfied by creating a “story” with the “shift” or “deemed” of the context, but later the evaluation of the “story” divided. What was made here is a kind of fiction, but from the viewpoint of mutual intention, it is clearly different from something “false,” so we call it “kako” (temporary.). Through this “kako”, people initially consented, but the “story community” was lost in the 4 years. Therefore, the “story” have been out of maintenance and their consent was not persistent.

People’s efforts in these cases are called “story” practice in this paper. As you can see from these cases, the community creates a “story” including for conflict resolution through special consultations and discussions in everyday life, and live their “reality” as a continuation of that “story.” The creation of a “story” and the repetition of “reality” by this community is a “story” practice. Furthermore, the “story” is not completely unified, and several “stories” appear depending to the relationship. Understanding such multiple “story” practices can lead to sustained conviction and relationship restoration. Moreover, to confirm “cognitive empathy,” people sometimes even intentionally deviate frameworks at times. In this sense, the “story” practice is an approach that emphasizes relationships different from the emphasis on the legal framework. What is necessary for relationship restoration and sustainable consent is not compliance with the existing framework but rather many overlapping “story” practices and communities that maintain relationships with “story” practices.

## 目次

はじめに .....	1
第1章 問題の所在と調査概要 .....	4
1.1 論文の構成 .....	4
1.2 地域概要と研究手法 .....	8
1.2.1 参与観察調査とコンフリクト研究 .....	8
1.2.2 地域概要 .....	9
1.3 紛争解決手法概要 .....	12
1.3.1 ナカマル/シマンロウ .....	13
1.3.2 贈与財 .....	14
1.3.3 相場 .....	19
1.3.4 チーフと道 .....	20
1.3.5 紛争とチーフ .....	24
第2章 関係修復と人類学 .....	26
2.1 Restorative Justice .....	26
2.1.1 近代司法の限界 .....	27
2.1.2 RJ モデル .....	29
2.2 RJ の哲学：応報的性質と修復的性質 .....	31
2.2.1 RJ の誕生と文化的文脈：ニルス・クリスティの指摘 .....	33
2.2.2 ブレイスウェイトの伝統的手法に関する議論 .....	33
2.3 RJ と異文化の法 .....	34
2.3.1 RJ が射程に入れる文化相対主義と普遍性の模索 .....	35
2.3.2 問題点か可能性か .....	38
2.4 RJ における普遍性 .....	39
2.4.1 法と文化の文化相対主義 .....	40
2.4.2 RJ と「共感」 .....	42
2.5 まとめ .....	46
第3章 「物語」としてのコンフリクト .....	48
3.1 近代司法裁判制度の「物語」 .....	49
3.1.1 ナラティブ・アプローチ .....	50
3.1.2 裁判制度のストーリー .....	51
3.1.3 裁判官のストーリー .....	53
3.2 「虚偽」や「幻想」の問題 .....	55
3.2.1 大規模損害の RJ .....	56
3.2.2 政治に関わる紛争の語り .....	57
3.2.3 公害克服プロセスの「幻想」 .....	58
3.3 感情ではなく「現実」 .....	62
3.3.1 対立相手の「現実」 .....	62

3.3.1 現実はいかにして可能か.....	64
<b>3.4 真実ではなく「物語」 .....</b>	<b>65</b>
3.4.1 解釈を経た「事実」 .....	65
3.4.2 相対的な「真実」 .....	66
<b>3.5 「物語」としての他者理解.....</b>	<b>68</b>
3.5.1 解釈人類学と「物語」理解.....	68
3.5.2 他者理解と共感.....	70
<b>3.6 まとめ.....</b>	<b>71</b>
<b>第4章 土地紛争和解の協議.....</b>	<b>72</b>
<b>4.1 協議.....</b>	<b>73</b>
4.1.1 協議前日（1月5日） .....	74
4.1.2 協議1日目（1月6日） .....	76
4.1.3 会食.....	81
<b>4.2 協議2日目（1月7日） .....</b>	<b>81</b>
4.2.1 D3 たちとD2の和解の儀式.....	81
4.2.2 D3 たちとfP家の和解の儀式.....	82
4.2.3 チーフたちへの感謝の儀式.....	83
<b>4.3 協議3日目（1月8日） .....</b>	<b>84</b>
<b>4.4 分析と考察.....</b>	<b>85</b>
4.4.1 分析1：いくつかの物語.....	86
4.4.2 分析2：共同体の互酬と共感.....	87
4.4.3 小括.....	88
<b>第5章 疫病の「物語」と共同体 .....</b>	<b>91</b>
<b>5.1 疫病と植民地.....</b>	<b>91</b>
5.1.1 ビャクダンの島の人口激減.....	92
5.1.2 人口激減と損失.....	94
<b>5.2 ジョン・ウィリアムズ宣教師の死と和解.....</b>	<b>95</b>
5.2.1 なぜ和解の儀式か.....	96
5.2.2 和解の儀式の評価.....	97
<b>5.3 カストムの代表者：Erromango Cultural Association（ECA） .....</b>	<b>98</b>
5.3.1 出版活動.....	99
5.3.2 カストム・ダンス・フェスティバル、ワークショップ .....	99
5.3.3 南部との軋轢.....	99
<b>5.4 南部で語られる病気.....</b>	<b>100</b>
5.4.1 人口激減.....	100
5.4.2 病気.....	101
5.4.3 カヴァ .....	102
5.4.4 fJ 家族が語るカストム.....	102
<b>5.5 カストム保持者たちの葛藤—ECA と fJ 家の衝突.....</b>	<b>103</b>

5.5.1 第1回目シマンロウ .....	104
5.5.2 カustomの権威者の争い .....	105
5.5.3 fJ 家と J3 の謝罪の儀式 .....	106
<b>5.6 分析 .....</b>	<b>108</b>
5.6.1 受け入れられる「物語」作り .....	110
5.6.2 「幻想」の「物語」 .....	111
5.6.3 「物語」の操作と共同体の規模 .....	112
5.6.4 小括 .....	114
<b>第6章 交通事故の「物語」 .....</b>	<b>117</b>
<b>6.1 事故当日の状況 .....</b>	<b>118</b>
6.1.1 不自然な点とカustom .....	119
6.1.2 死亡の原因としての呪術 .....	119
6.1.3 C から見た協議 .....	120
<b>6.2 和解の協議 .....</b>	<b>120</b>
6.2.1 協議の前段階 .....	121
6.2.2 協議：1 回目 .....	122
6.2.3 協議：2 回目 .....	122
6.2.4 協議：3 回目 .....	123
6.2.5 協議：4 回目 .....	124
6.2.6 「物語」の変化 .....	125
<b>6.3 分析と考察 .....</b>	<b>126</b>
6.3.1 物語と正しさの重複と読み合い .....	127
6.3.1 責任の所在と「物語」の変化 .....	129
6.3.2 考察：「仮構」の「物語」 .....	131
<b>第7章 考察 .....</b>	<b>133</b>
<b>7.1 関係修復と「物語」 .....</b>	<b>134</b>
7.1.1 「物語」の性質 .....	134
7.1.2 「物語」と共同体 .....	138
<b>7.2 「物語」の実践 .....</b>	<b>140</b>
7.2.1 法の枠組みと「物語」実践 .....	143
7.2.2 創発する「幻想」 .....	146
<b>おわりに .....</b>	<b>149</b>
<b>謝辞 .....</b>	<b>154</b>
<b>注釈 .....</b>	<b>155</b>
<b>参考文献 .....</b>	<b>161</b>

## 図表目次

図 1.1：バヌアツ共和国周辺地図（GOOGLE MAP をもとに作成） .....	10
図 1.2：エロマンガ島地図.....	11
図 1.3：エロマンガ島のナカマル .....	14
図 1.4：ラプラプを作る女性 .....	17
図 3.1：「物語」用語関係図.....	68
図 4.1：土地紛争とチーフの道 .....	72
図 4.2：土地紛争家系図.....	73
図 4.3：協議の様子 .....	77
図 4.4：支払われたマットやアイランド・ドレス.....	83
図 4.5：演説するチーフ .....	84
図 4.6：土地紛争贈与関係.....	87
図 5.1：バックダンの島の人口減の推定（HISTORIBLONG YUMILONG VANUATU 2005 をもとに作成） .....	92
図 5.2：ワークショップで作った木布 .....	94
図 5.3：洞窟に遺されたロックアート .....	95
図 5.4：首都の土産店でアートを売る F.J 家.....	103
図 5.5：謝罪の儀式参加者家系図 .....	107
図 6.1：交通事故関係図.....	117
図 6.2：和解における複数の「物語」 .....	129
図 7.1：「物語」実践モデル図 .....	143
図 7.2：法多元主義の境界.....	144
図 7.3：多元的な「物語」の共同体 .....	145

## 参考文献と注釈

- ・参考文献については文中に「著者名 出版年号：関連ページ数」と表記した。
- ・文章を伴う注釈は巻末に記した。
- ・言語表記について、バヌアツ共和国の公用語である英語とビスラマ語は立体、エロマンガ語は斜体で表した。

## はじめに

喧嘩や暴力、争いによって関係性が損なわれた当事者同士は、どのように関係性を修復するのだろうか。そのような損なわれた関係性を修復することは、そもそも可能なのだろうか。これは誰かとの葛藤が起こった場合に、自分は一体何を求めるのか、そしてどのようにしたら求めるものを実現できるのかという問いかけでもある。そしておそらく多くの葛藤は、単なる金銭の支払いだけでは納得できない。取り返しのつかない事件は現実には起こっており、一生をかけて謝罪しても、償いが実現できるとは限らないし、満足がもたらされないこともあるだろう。しかし紛争相手の存在を認め、納得にいたることは果たしてないのだろうか。もしそのような場合があるとしたら、どのようにして可能になるのだろうか。この問題意識を元に、本研究は法に関する人類学研究の先行研究を横断し、バヌアツ共和国における葛藤解決の実践を「共感」と「物語」という視点から分析する。人間が葛藤について協議することが、一体何をもたらすのだろうか。

論文の前半では、修復と「共感」、そして「物語」について整理した。刑と罰とを合理的に判断しようとする近代司法制度の反省として誕生した、修復的司法とも訳される Restorative Justice（以下 RJ）研究は、話し合いを中心とした和解プログラムの展開や促進といった実践を含む研究分野である。RJ は「共感」や「共同体」を重視する視点を法学分野にもたらししており、これは法学研究から誕生した分野としては画期的である。一方で「応報的でなく修復的な取り組みの方がなぜよいのか、果たしてそれは成果をあげるのか」という問題は、人間の修復的な普遍性を明らかにしなければならない。おそらく人間には、応報を求める性質と、修復を求める性質があり、その解明には近代司法制度の理念的研究のみならず、人類学的なフィールド・データを用いた研究が必要となってくる。

「共感」は一般的に使用される言葉であり多様に使われるうえ、ごく感情的な言葉であるというイメージをもたれることがあるが、そもそもは心理学関連の用語であり、分野によっていくつもの意味を持つ。本稿では、葛藤解決の関係修復には相互理解が必要である、という観点から、「共感」についてイメージされがちな感情的な同期という側面ではなく、立場の異なる相手の考えを読み取り認識するために必要となる「認知的共感」に注目する。直接対面の協議等によって、「認知的共感」が働くことが、相互理解の鍵となる。

葛藤に際した人々のニーズは、一般的に、感情的か論理的かといった対立軸から生じると判断されがちである。しかし誰かがあるニーズを語るとしても、それがその人の本当のニーズとは限らないし、そのニーズの根拠を「感情にある」などと第三者が評価することはむしろ混乱をもたらす。ここではニーズが生まれる根拠を、それぞれの「現実」、それを相互に展開する様式を「物語」とし、その「物語」がどのようにすり合わされ、人々の納得をもたらすのかに注目したい。語ることは葛藤を生起するものであるが、同時に「解決」に導くものでもある。和解研究において、協議における当事者の「物語」は大きなテーマである。さらに、葛藤の発生から解決に関わる一連の出来事を「物語」とすることは、人間が物事を「物語」として捉えることに由来するが、そうすることで、葛藤解決のための協議後の満足や納得も考慮の範囲に入れることができる。「物語」は可変的なものであり、現在が「物語」の結末となるため、書き換えられ続けるものである。これは、それぞれにとって「真実」がある、という現象の説明にもなる。

このような問題を背景として、論文の後半では、以上の「共感」能力と、それによって可能となる「現実」の相互理解、その結果作られる「物語」について、バヌアツ共和国におけるコンフリクトに関するデータをもとに、「物語」についての分析と考察をおこなった。

ひとつめの事例は、バヌアツ南部のエロマンガ島における、親族間の土地紛争についての和解の儀式的事例である。エロマンガ島の葛藤解決では、話し合いの場にチーフと呼ばれる村の世話役を呼び、会食をし、協議をする。葛藤の解決方法は、基本的には、チーフたちの話し合いによって得られる取り決めに従うことになるが、多くは気持ちの表明としての贈与の儀式がおこなわれる。事例における和解では、公式の場では演説などによって家族の絆や調和の回復に注目した「物語」が語られた。同時に、非公式には和解に関わる利益に注目した「物語」が語られていた。そしてここでは枠組みとしての互酬的なやりとりの逸脱によって、相互の認識的「共感」を確かめるという人々の創意と工夫も見られた。人々は相互理解によってそれぞれの「物語」を統一させるのではなく、むしろ共同体のメンバーの多様な解釈の存在を前提としている。

ふたつめの事例は、世代を超えた殺人の和解とそれに関連する伝統的権威についての紛争と「物語」の事例である。エロマンガ島の北部の住民を中心メンバーとする文化保存機関 ECA は、代表的な活動として 170 年前の宣教師殺害の和解をおこなった。しかし和解によって生み出された「物語」は、事情をよく知らない部外者に向けられたものであり、それは部外者にとって受け取りやすい「物語」になっている。ECA は自他共に認める公式の文化の権威であるが、彼らは島民全体から認められている訳ではない。たとえば南部の J1 は、家族由来の文化を勝手に使用したことについて ECA を訴えたが、公式の場では棄却されてしまった。そこで J1 は、文化の無断使用について謝罪される儀式を自ら開催し、ECA とは異なる文脈の「物語」を展開した。ここでは「物語」の性質について、書き手が読み手の解釈にさらされることを前提として書き、読み手も書き手の意図を前提としながら「物語」を読むという様相が明らかになる。

最後の事例はバヌアツ共和国の首都における交通事故の和解の調停である。調停の参加者すべてが異文化に属している点で、この事例は他とは異なる。ここでは参加者たちの「現実」がそれぞれ異なる法の枠組みに立脚しており、それぞれのニーズは、他方の枠組みの中で不都合なものであった。そこで、文脈の「ずらし」や「みなし」に基づく「物語」を創作するのであるが、後々には後悔が残る結果となってしまう。ここで作られたのは虚構の一種ではあるが、相互の意図の観点から「虚偽」とは明確に異なるため、これを「仮構」と呼ぶことにする。この「仮構」によって人々は当初納得を得たが、「物語」のメンテナンスに付き合い続けることができなかったため、「物語の共同体」が喪失したのであった。このような葛藤の解決方法は、その後も付き合い続ける共同体のものであり、グローバル化が進む都市部で実行するにはミスマッチだったのである。共同体もまた葛藤に付き合い続けることで、その時々々のニーズを読み合いながら、「物語」を書き換え続けることで、持続的な満足が期待できる。

本稿における「物語」のような要素は、主観を重視し客観性が欠如しているものとされ、当事者協議や RJ と同様の批判を導くだろう。コンフリクトの解決当初の「物語」に納得したとしても、後々に後悔しないとは限らない。専門家か非専門家かにかかわらず、当事者のみに「物語」作りを任せることは、語りの中の虚偽を見抜けなかったり、事実と乖離した「幻想」が発生したりするかもしれない。さらには、専門家ではない当事者たちの取り決めは、社会構造上の不平等な「物語」を下敷きにしてしまう危険性もあるし、そのような構造がさらに強化されることもありうる。

しかし、他者理解を可能にする認識的な「共感」能力や「心の理論」といった認識能力が人間に備わっていること自体は、理想でも美化でもない。読み読まれる「物語」作りは、すべての葛藤の現場で展開されるはずである。完全でないにしても、「共感」能力によって「虚偽」を見抜き「幻想」を防ぎ、一方で解釈を変更しそれぞれが納得する方針を探ることは、不思議でもなんでもなく、実際にありうることなのだ。

このような「物語」のあり方は、いわゆる追求されるべき「真実」とは大きく異なる。そのため、人や状況によって意味づけが変わってしまうような「物語」ではなく、揺るがない「真実」を求めるべきと考

えるかもしれない。もちろん、真実は追求されるべきであるし、その姿勢は保たれるべきである。ところが、近代司法制度を信頼し、「真実」を追求する場であることを求める法の専門家ではない人々こそが、実際の日常においてこのような共同体と「物語」のあり方を前提とし、柔軟に対応しているように思う。本稿にあるような、相手の立場や「現実」を認識したうえでなされる「物語」作りのプロセスへの参加、そしてその「物語」の書き換えに付き合い続けるという「物語」実践によって、人々は衝突する既存の枠組みの正しさから解放され、納得と落とし所を見つけることができる。人々は揺るぎない「真実」を求めながらも、交錯する互いの「現実」とそこから織りなされる、いくつもの「物語」の重なり合いの中を生きており、衝突や納得を繰り返しながら、好きな人と笑いあい、嫌いな人と折り合いをつけて、暮らしているのだ。

これまで従来の法的枠組みの議論の中においては、「共感」の能力を前提とした共同体の営みである「物語」実践が、単なる虚構のようなものとして取り扱われ、共同体や伝統といった要素を取り除く試みや、客観的・科学的評価の導入などが強調されてきた。しかしながら、本稿にあるような納得のプロセスである「物語」実践の研究は、共感能力を備えた人間がどのような世界を生きているのか、そして人間にとっての共同体とはどのようなものなのかを考え直すことであり、既存の枠組みのあり方や「正しさ」を明らかにしようとする法的枠組みの研究とは結果的に一線を画することになった。それによってコンフリクトを個人対個人の責任の問題としてではなく、その先も付き合い続ける他者同士、すなわち共同体の問題として捉えることの重要性も改めて示すことになった。人々が葛藤の「物語」実践に、どのように取り組むのか、バヌアツ共和国の事例から検討する。



## 第1章 問題の所在と調査概要

本章では、本稿全体の構成を説明し、調査概要と地域概要を示す。コンフリクト（葛藤・紛争）とその解決を研究するにあたって、法学分野において RJ（Restorative Justice）という新しい動きがある。RJ は、70 年代に北米で始まった運動である。従来の「害（harm）」に適切な「害」をかえそうとする司法を「応報的(Retorivute)」であるとし、その代替として「修復的 (Restrative)」な正義実現の取り組みを提案する。RJ が従来の代替的紛争処理（Alternative Dispute Resolution）と異なる点は、何よりも共同体を含む当事者たちの関係修復を視野に入れている所にある。このような共同体を含めた関係修復の視点は、先進国で生まれた思想というのではなく、世界各地にある伝統的な司法システムをアイデアとして取り入れている。実際に法規制として成立したものとして、ニュージーランドのマオリの伝統的司法を反映した家族集団会議などが挙げられている [藤本 2004、高橋 2006 など]。RJ は伝統主義を拡大しようとするのではない。近代司法の人々も含めて葛藤に対する個々人と共同体の作用を明らかにすることをそもそもの狙いに含めており、そのための材料として伝統社会の司法システムを参照することを提示したに過ぎないのだ。その狙いは、それまで主流の法学分野でほとんど照射されて来なかった、近代司法以前と近代司法以外の社会システムを相対的に検討することを手段とし、その中から普遍的な要素を探す試みにある。RJ 研究者のブレイスウェイトは、すべての文化には応報的な性質と修復的な性質がある [ブレイスウェイト 2008 : 16-17] と主張する。

一方で、専門家を抜きにした地域や共同体が、独自に何らかの損害を修復することについては、共同体の中で発生する合意の強要や人権侵害の発生が指摘されている。これは同時に代替的紛争処理においても古典的な問題であり、RJ 研究のひとつの指針として、このような危険性があるとしても、人々の修復的な性質を根拠として、RJ 哲学に基づいた葛藤解決手段をとった方がよい場合がある、ということを示すためには、まず共同体でおこなわれる司法がどのようなものであるのかを明らかにしなければならず、これは法学研究の主流で扱うデータでは手に負えない研究課題である。

人類学研究では、長きにわたって西洋諸国以外の地域において、それぞれの文化や共同体の取り決めや法のあり方を研究してきた。そこからは、西洋で生まれた、いわゆる近代司法制度とその哲学が、決して人類共通の普遍的なものではないこと、人々が各地域に暮らしながら、それぞれの文化的文脈に沿った法体系を形成しており、その中にある正しさを生きていることがわかってきた。RJ 研究における、共同体を含む「修復的な性質」も普遍的である、という命題を明らかにするためには、人類の普遍性を求める人類学研究を用いた研究が必要となる。

### 1.1 論文の構成

本章は、論文第2章では、RJ と人類学の関係を整理し、コンフリクト後の関係修復に際して、どのような「物語」が構築されるのか、また「物語」はどのような性質を持つのかを整理する。

人類学では、長らく異文化の法に関する分野を研究して来た。ここであえて「法に関する」分野と記するのは、「法」というカテゴリーのあり方そのものが西洋文化に根ざしているからである。異文化の生活に見られるもののうち、ひとつの独立した現象を「法の研究対象」として切り取ることは困難であり、日常生活を含む包括的な調査が必要となる。また、文化によって人間関係の葛藤が「病気」や「呪術」として認識されていたり、またその生活環境と密接に関わっており生態学的に分析しなければならなかったりする。

異文化の法の比較研究においては、近代司法の「裁判」に相当するような儀式がとりあげられ、その法的決定や契約内容が興味の対象となるが、そのような裁判儀式自体よりも、その他の共同体の内部の営みの方が意思決定やひとりひとりの満足にとって重要である場合は、少なくないかもしれない。RJ の文化的要素の議論においては、客観的調査を経ない伝統的あるいは共同体における司法では、一体何が起こったのかという「真実」を明らかにすることが困難である、という指摘がある。「真実」は、正しさを明らかにする上で、必要不可欠なものであり、どの地域や文化においても、ないがしろにされはしない。それぞれの文化で異なるのは、むしろ「何を「真実」とするか」であり、それぞれの「真実」は、他文化から見れば多分に相対的で、構築的に映る場合がある。「真実」の構築性については、科学的客観性を重視する近代司法制度も例外ではない。このような、近代司法観を含めた各文化の筋立てによって作られる、個人や共同体の語りに注目し、そこからわかる人々の「現実」と、それによって導かれる正義を伴う「真実」、さらに「虚偽」や「幻想」を含む、「物語」について整理する。おそらく、この近代司法制度が作る「物語」が、被害者を含めた先進国の当事者たちにとってもはや許容できないものとなり、そうして生まれた試みが RJ であろう。では、近代司法制度を採用しない共同体では、そもそも関係を修復するのか、もしするとしたら、そこではどのような「物語」が語られ、どのような解決が図られるのだろうか。

第3章には調査概要を記す。上記の、関係修復と共同体の「物語」の関係を明らかにするため、筆者は太平洋メラネシア地域に位置するバヌアツ共和国に滞在し、フィールドワーク調査をおこなった。バヌアツ共和国は、人口約23万人の80以上の有人島からなる島嶼国で、伝統的な統治手法であるチーフ制度と国家制度が併存する国である。一方で近代インフラの整った首都のあるエファテ島以外の離島では、中央集権的な国家司法制度の影響力は少なく、地域共同体が主体となってコンフリクトの解決に当たっている。

第4章では、バヌアツ共和国南部に位置するエロマンガ島における、土地紛争の事例を取りあげている。他の事例との比較でいえば、この事例は同じ文化的文脈を生きる人々同士の和解であった。このような親族同士の和解の儀式でもやはり、いくつもの「物語」が語られることになる。このことは、たとえ同じ文化の対立がない人々同士の間でさえ、認識や解釈が完全に一致するようなことはないという、当然のことを思い起こさせる。当事者を含めて共同体の人々は複数の「物語」を認識している。そして人は「物語」を作ると同時に、相手の「物語」を自分の「物語」に取り込んだり、あるいは他者の「物語」を否定する要素を自らの「物語」に加えたりして、出来事の顛末と評価を絶えず書き直すことになる。

このように「物語」にある相手の悲しみや苦しみ、そして妥当性や正義を共有できるのは、人が他者の考えを自分のこととして認識できる「共感」能力が備わっているからである。「共感」能力によって、自分と相手がどのくらい同じかを知ると同時に、母親にとっての「真実」、父親にとっての「真実」、自分の子どもにとっての「真実」、恋人、友人、それぞれの「物語」が異なるということを、私たちは当然のように知っている。そのような複数の「物語」が、たったひとつしかないように思われた自分の「物語」の正しさを、揺りうごかすことがあるのだ。伝統文化において、あるいは仲介者や第三者の介入によって納得がもたらされる時、そこには複数の正しさがあり、それぞれの「物語」における正しさは互いに作用し合っている。そしてこの事例にあるように、その複数の正しさ（＝正義）の存在を認知し、持続的な納得をもたらす「物語」作りに付き合ってくれる人々がいる。それこそが葛藤解決における共同体が果たす役割のひとつといえる。

第5章では、歴史認識を中心としたエロマンガ島の和解と「真実」模索の問題を取りあげている。1839年にエロマンガ島において宣教師が殺された事件について、2009年に和解の儀式が執りおこなわれた。それは島の北部に拠点を持つ文化復興組織の主導によるもので、本人たちも述べるように、感情的な起伏を伴い修復的な和解とみなせるものであった。この和解の儀式によって、人口激減の原因となった呪いを

払拭し、「エロマンガ島が将来発展する」という「物語」が作られた。しかしこれはいわば、事情をよく知らない部外者向けの「物語」であり、島の内部では人口激減に関するいくつかの「物語」がある。さらに、伝統文化に関するより政治的な「物語」の展開とその争いが見られる。

この事例からは、読まれることを前提として作られる「物語」の性質が明らかになる。人は他者の「物語」を認知し、自分の「物語」を書き換えることになるのだが、同時に人々は他者がそのような「物語」作りをおこなうと認識している。よって、どのような「物語」が、他者の「物語」に影響を与えるかを考慮したうえで、「物語」を展開することもできる。すなわち人々は大なり小なり、他者の「物語」に影響を与えることを前提として「物語」を展開することになる。人は「共感」能力を前提として、他者の認知を入れ子構造状に理解する能力を持っており、このような認知のあり方は「心の理論」と呼ばれる。「心の理論」に従えば、人は他者から「物語」がどのように受け取られるかを考慮しながら、受け入れられやすい「物語」を作ることが可能である。

歴史的な経緯を鑑みると、島民らが殺人の罪を謝罪し、親族が受け入れたこの謝罪は数世代前のことであり、そういう意味で直接の紛争の当事者たちは不在であった。すなわちこの儀式に関して最も深刻な当事者たちは、すでに死んでいるのである。植民地化の歴史を鑑み、かつての疫病が島の資源を狙ってきたヨーロッパ地域の人々がもたらしたものであることを考えると、謝罪すべきはむしろヨーロッパ側の方ではないか、という疑問がわく。この問題をクリアするために、人口激減を引き起こした疫病や奴隷狩りと宣教師の殺害とは関係がないとし、「かつての疫病が宣教師殺害による呪術である（と考える島民たちの心理状況があり、それを解消する）ため、和解の儀式によって呪術を解消（したということに）し、将来エロマンガ島が発展する」という説明をすることもできる。つまり、謝罪の儀式自体は島民が望んだことであり、島民の納得のためになされたことなのだ。ところが一方ではこの「物語」に収斂できない島南部の人々の語りの存在があり、宣教師の和解の「物語」はそれを無視する形で構成されている。この島民の総意ではない当該和解の「物語」には、やはり虚構性があることを否定できない。このようなことは、大規模な殺人事件や公害事件など、当事者の一方が欠如したり、当事者やステークホルダーが多すぎたりする場合に起こりがちな現象であり、このような条件における修復アプローチでの「物語」作りには限界がある。関係修復の観点からいえば、遠い国に住む宣教師の子孫との歴史的な和解であり交流であろうが、南部の人々の歴史認識を締め出す結果になっており、それをエロマンガ島民共通の「物語」として広めることは、後々の南部の人々にとって（ともすればこの「物語」を作った北部の人々自身にとっても）、より不公平な結果をもたらす危惧がある。

第6章では、首都における交通死亡事故の和解の協議で、調停者と加害者と被害者の父親の3人が参加し、バヌアツにおける賠償金の相場の4分の1の支払いで和解成立とした事例をとりあげた。賠償金の額の低さは、この事故が単なる交通事故ではなく、呪術によって引き起こされた、と被害者遺族が考えていたことが影響している。それぞれの文化的背景が異なるこの協議では、司法の「相場」から見ればある種の不公平さを温存している。一方で、調停者は調停の進行について、多元的な「正しさ」を考慮している。

この事例に限らず、伝統文化と近代司法制度との法多元的国家に暮らすバヌアツの人々は、それぞれの組織や共同体で展開されている「物語」から発生する矛盾する要請によって、板挟みの状態にあるといえる。協議では、それぞれの「物語」が要求する正しさに反しない範囲で、賠償金の名目の変更といった「みなし」がおこなわれ、満場一致の和解成立へといたった。これはすなわちこの協議参加者の中で「仮構」の「物語」が作られたのだといえる。この「物語」を導いた調停者は、「これから先家族や友人として付き合う」という関係性の継続を提案し承諾された。それは、当時の彼らの相互理解の困難さを見越し、長い時間をかけて「本当の理解」や「物語の共有」の機会を担保しようとしたのだが、これは今の所はたされ

ていない。村落共同体においては、このような「仮構」が関係修復のためにうまく機能するかもしれないが、この事例からは、このような「物語」の継続やメンテナンスは都市部では困難であるということがわかる。

長い時間の後に、互いに確認のしようのない彼らがそれぞれ異なる「物語」を持ってしまうことは、不自然ではなく、無理のないことかもしれない。しかしそこには陰湿な雰囲気はなく、もし再び接点が生まれたとしたら、彼らは良好な関係性から（少なくとも加害者と被害者、というレッテルを通して互いを認めるのでなく）付き合いをはじめることができ、さらにはかつての事件がきっかけとなって現在この素晴らしい状況になった、という「物語」に作り直される可能性は十分にある。ある意味この事例は、ものと人の移動が激しいグローバル化社会において、異文化の担い手同士の都市部における葛藤解決のモデルケースといえるかもしれない。

第7章では、以上の事例をもとに、人間関係の修復のために作られる「物語」と、それを展開する空間としての共同体について考察する。この「真実」とは一歩距離をおいた表現である「物語」とは、私たちの認知の枠組みの産物として、自分たちを取り巻く出来事を、意味あるものへと解釈し、それを他者へと言葉で伝える形式に整えられているものの総体である。結論からいえば、人と人が関係修復を達成するためには、ある視点からでは互酬的なやりとりしか伴わない事実関係とその対応を、「共感」的な関係性へと発展させる「物語」が必要不可欠である。同時に、そのような「物語」を展開するためには、その後もその出来事に付き合い続ける複数の人々からなる共同体が必要となる。共同体が大規模になると、そもそも分岐の可能性に開かれている「物語」は、当事者たちの持つ「物語」の修復性を傷つけてしまうという危険性がある。当事者が曖昧かつ極端に多くなったり、長い時間を経て語られたりすると、その場では修復的であった「物語」も、当事者たちの認識とは大きくかけ離れた「物語」＝「幻想」へと変化してしまうかもしれない。このことは、近代司法制度の理論に比べて「共感」的な要素を重視する RJ プログラムが、そもそも小さな共同体において真価を発揮することを示している。

「共感」を重視する RJ が、主観を共有しやすい人々同士でより有効に修復の効果を発揮し、あるいは働いてしまうことによってある種の公平性を侵害してしまうというのは、研究者の中では半ば自明のこととして考えられている。たとえば親は自分の子どもの言い分を、他者の発言よりもたやすく信じてしまうかもしれないし、男女、出身地、境遇といった背景の共通性がもたらす先入観が、「共感」の度合いを変えてしまうかもしれない。「共感」で問題なのは、「共感」する者にとってこのような偏向を自覚することが困難である点であり、さらに「共感」で不利益を被る者にとっては、「共感」者の内面に関する事柄であるため、客観的に「彼（彼女）が偏って共感している」（だからその判断は妥当だ/妥当でない）ということを実証できない点にある。このことは、マイノリティにとっては不利に働く要素であり、社会的マジョリティに承認された不平等といった、構造的な問題を強化してしまうことにつながる。

それでも、語りの場面には、当事者や共同体を含めた人々の心情の吐露、それらによってもたらされる出来事の暴力性の提示、理解、そしてそれまで持っていた各々の「物語」の更新がもたらされる。間接的に伝え聞きの「物語」を得るのと、たとえ関係修復に到らなくとも、上記のような「わからなさ」を含めた「物語」作りの経験を共にした上で合意や破綻の「物語」を自分で作るのとでは、大きな違いがある。両者のような、対面で得た情報かそうでないかが私たち人間にとって大きく異なるのは、私たち人間が進化の過程で経験してきた環境が、小さな共同体に囲まれたものであるからかもしれない。RJ は国家組織に属する人間たちにとって、古くて新しい分野であると言われて久しいが、その意味を関係修復と人類学の分野から考えてみたい。

## 1.2 地域概要と研究手法

ここでは調査方法と、事例の舞台となったバヌアツ共和国の首都ポートビラ（エファテ島）および南部エロマンガ島における地域概要について概説し、エロマンガ島の葛藤解決に関わる用語について説明する。

筆者は、2010年の7月から10月の約3ヶ月、2012年の9月から11月の約3ヶ月、2014年の2月から4月の約2ヶ月、さらに2014年の10月から2015年の3月までの約5ヶ月、計13ヶ月バヌアツ共和国に滞在した。そのうち、南部のエロマンガ島での滞在は約8ヶ月、それ以外は首都に滞在した。インタビューと参与観察によってデータを収集した。

### 1.2.1 参与観察調査とコンフリクト研究

異文化のコンフリクト研究で困難な点を挙げるとすれば、ひとつは調査対象が自分や自分と親しい人々のコンフリクトをいつでも誰にでも話せるわけではないということ、もうひとつは、そのような対象者の心情を察すると、調査者が尋ねづらくなるということが思い浮かぶ。これはつまり、当事者からコンフリクトについての話を直接聞くことが困難であることを示している。これは、整えられた情報としての公訴事実や判例を参照するのとは大きく異なる点である。異文化の法や伝統的な司法制度の研究では、判例のような情報が作られたり、保存されたりするのは稀である。まずもってコンフリクトに関するデータが書式に整えられて記録されているということが珍しく、バヌアツ共和国のような発展途上国では、オーラル・ヒストリー（口承伝承）が情報伝達のほとんどを占めている。

筆者はエロマンガ島で調査をするにあたって、島の子どものひとりとしてホスト・ファミリーに受け入れてもらい、滞在した。異文化の調査者にとって、火を起こしたり川で洗濯をしたり、彼らにとっては当たり前前の生活自体が容易ではなかったが、調査対象と同じ体験をするということは、調査対象の語りの本質（本稿でいう「現実」）を拾い上げるためには必要なことであった。第1章で示したように、ある文化や地域や集団が持つ法や正義に関するエッセンスを読み取るためには、言葉に表現されたままを受け取るのでは十分ではない。日常生活のリズムや、社会関係と人間関係を把握しなければならないし、さらに、インタビューやフィールドワークでは調査者自身と調査対象の関係性が、内容に影響を与えている可能性もあるため、気を配る必要がある。さらに、インタビューに同席する他者の存在、直前に発生したイベント、周りの状況やその時のタイミングなど、その時と場所によっても話す内容は変化することも考慮しなければならない。

調査対象の人々の一員となって、活動に参加しながら調査をおこなう「参与観察」というこの手法は、整えられた書式では拾い上げることができない現象を目の当たりにする。調査内容であるコンフリクトについては、筆者がコンフリクトの当事者となっているわけではないが、村のすべての人々が直接の当事者になっている訳ではないので、和解の儀式に参加した間接的な当事者としてその現場を直接体験し、結果的にその場でしか見聞きできないデータを得ることができたと考える。

本調査が収集を目指したのは、コンフリクトに関する人々の語りであった。滞在中には、近代司法では暴行、傷害、盗み、殺人に当たる情報を耳にすることはできたが、その詳細を共同体の人々から直接聞かなければならないことは、大変な負担であった。マリノウスキーのトロブリアンド諸島での調査によれば、人々は現象（どうしたか）と一般道徳（どうすべきか）と、さらに自分ならどうするか（個別の道徳）が区別せずに語る [マリノウスキー 1984]。エロマンガ島でもそれは共通していた。調査者は、誰がいつどこで何をしたのか、何を考え、どのように行動し、結局どのような結果になったのかという、詳細な内容が知りたかった。しかしこのようなことは、よくよく考えてみれば、真に信頼でき、仲のよい相手に対

してさえ、必ずしもつまびらかにするようなことではなく、話しづらいトピックそのものであった。

同時に、共同体の中でこのようなことをむやみに知りたがるような人間は、通常嫌われることになる。参与観察の肝は、調査者が権威ある調査者としてではなく、共同体の中で対等、あるいは下っ端として存在することにもある。参与観察者は時間をかけて「お客さん」から「家族」や「友人」といった、その土地の文脈に埋め込まれた存在になろうと努力する。ところが家族や友人になってからも、言いづらいことを聞く、ということが容易になるわけではなく、むしろ関係性の網目にとらわれていない「お客さん」の方が、案外聞きやすいということもありうる。

紛争当事者に直接インタビューすることの気後れについては、RJ 研究者のハワード・ゼアも語っている。彼は、強盗傷害について刑務所にいた加害者に話を聞きに行けはしても、被害者に連絡さえ取らなかったことについて述べており [ゼア 2003]、どんな手を使ってでも話を聞くべきだったかもしれない、と後悔している。しかしこと被害者については、コンタクトをとることさえはばかれるのは当然である。当時の辛い記憶を蒸し返すのはもちろんのこと、これからどう暮らしていくのかといった話題を被害者に直接向けることについて、抵抗感がない方が不自然であろう。被害者には答える義務はないし、調査者には答えさせる権威も強制力もない。そんな質問をすること自体が、相手に申し訳ないと感じてしまう。もちろん被害者は誰かにこのことを話したい可能性もあるのだが、このことを話せる相手として選んでもらうためには、相応の積み重ねと絶妙なタイミングが必要であることは想像にかたくない。科学的な営みと、人間関係上の機微とに、うまく折り合いをつけることの悩みは、事例のデータを取る上で必然的につきまとうものであった。

本論文の事例の収集について、コンフリクトについては言いにくいことも言いやすくなるよう、対象とふたりきりの時に聞いた情報がほとんどであるが、その場合には事実関係を他の人にも確認した。複数人がいる場所で異議が起らなかった話は信憑性が高いと判断したが、表情や会話の流れなど気になる場合には他の何人かに確認した。コンフリクトへの影響を極力避けるため、事実関係とは別に誰かとの関係性の変化をもたらすと筆者が判断したコメントは、他者に言いふらさないように配慮した。

コンフリクトというテーマの都合上、本調査によっていくつかのコンフリクトを広く公表することが、調査対象の生活にどう影響するかを考慮すべきだという立場から、本稿ではコンフリクトに関する調査対象者を匿名とし、記号で表している。本稿にもあるように、共同体内部のコンフリクトとその解決が生み出す意味は「物語」となり、儀式や裁決で区切りをつけた後も続いていき、関係性に影響を与え続けるからである。重要なインタビュアーや、コンフリクトと関係がないと判断した者は実名にしてある。

### 1.2.2 地域概要

コンフリクトの解決方法について、第2章で述べるように地域の伝統や慣習に基づくものは、全世界的に見ると特殊なものではない。それどころか、国家法について十分認識している都市部の人々でさえ、国家法に頼るよりも、慣習法その他のやり方に信頼を置くことがしばしばあることに気づかされる。本稿で取り扱うバヌアツ共和国も、そのような、国家司法と慣習法が並存している国家である。人々は、国家法規を最終手段として考えながらも、生活上のほとんどの葛藤解決を、共同体を主体とする慣習法によって処理している。

バヌアツ共和国 (The Republic of Vanuatu,)

バヌアツ共和国は、南太平洋メラネシア地域に浮かぶ島嶼国である [図 1.1: バヌアツ共和国周辺地図 (google map をもとに作成)]。人口は 23 万 4023 人で、そのうち約 5 万人が首都ポートビラに集中して

いる [Vanuatu National Statistic Office 2009]。約 80 の有人島のなかに 100 以上の言語があり、文化的に多様な国家である。公用語は元植民地政府の影響により、英語とフランス語、そして太平洋地域におけるピジンイングリッシュであるビスラマ語である。バヌアツ国内に祖先の土地を持つニ・バヌアツ（「バヌアツの人」という意味）のほとんどは、共通語であるビスラマ語を用い、それに加えてコミュニティや家族のなかではそれぞれの出身島の言語を用いる。1980 年にイギリスとフランスの共同統治から独立した。輸出物は主にコブラ、カヴァ、牛肉などである。近年は観光業がさかんで、2016 年の海外からの訪問者は 9 万 5117 人であり [Vanuatu National Statistic Office 2017]、この小さな島嶼国を訪れる人の数は、国民人口の半分近くに達する。通貨はバツ (vt) で、交換レートは 1 バツあたり約 0.9~0.7 円である (2014 年)。

バヌアツ共和国は、民主主義国家による統治と、村落単位の世俗権力であるチーフによる統治が併存する国である。独立以前はニューヘブリディーズ諸島と呼ばれ、当時はフランスとイギリスの共同統治によって主に北部はフランス、南部はイギリスに支配地域が分かれていた。中心地である首都のポートビラには、各植民地政府のインフラがふたつずつあり、それぞれ迅速な連携が取れず、しばしば事務作業に混乱が生じたほどであった。このふたつの政府のインフラは、それぞれふたつの刑務所や学校の言語選択制度に名残がある。ただし当時でも裁判所だけはふたつ作ることができず、中立を保つためにスペイン国籍の裁判長を採用していた [MacClancy 2002]。

このようなヨーロッパ由来の共同統治や近代統治とは別に、土着の統治制度として挙げられるのが、バヌアツ共和国のチーフ制度である。チーフ制度は、メラネシア地域におけるビッグマン制度のひとつとされることもあるが、単純に比べることはできない [吉岡 1993]。独立政府は、議会に対して伝統文化「カスタム」に基づいてアドバイスをするチーフ機関「マルバツマウリ (Malvatumauri)」を設立している。さらに各地域の伝統文化を尊重することがバヌアツ共和国憲法にも定められており、司法を含めた近代政治制度と伝統文化の歩み寄りがある。



図 1.1 : バヌアツ共和国周辺地図 (google map をもとに作成)

## エロマンガ島

エロマンガ島は、首都ポートビラがあるエファテ島から南方 400 キロ移動した海上に浮かぶ島である (図 1.2 : エロマンガ島地図)。島の面積は 891.9 km<sup>2</sup> で、約 1900 人が自給自足の生活を営んでいる。主な生業は農業と漁業、そして林業である。林業についてはビャクダン (学名: *santalum austrocaledonicum*) の木の栽培・輸出が盛んで、島民にとって重要な現金収入となっている。ビャクダンは高価な香木として用いられ、香水やお香、アロマ・オイルといった商品へ変わる。ビャクダンのオイルはとても高価なものである、という認識は、エロマンガ島内部にも浸透している。首都に拠点を持つビャクダンの会社のバイヤーとして、仕事を請け負っている若者もいるし、わざわざ海外からバイヤーが買い付けにやってくる、という話もある。同時にこのような話は、本来ならばもっと高い値段で売れるはずであるが、海外の人々や大企業が儲けているだけで、エロマンガ島民は損をしている、という文脈で語られることもある。島内ではほとんど利用のすべがない樹木が、海外では莫大な利益を生んでいる (はずである)、という認識は、グローバル化社会における構造的な不平等を背景としたエロマンガ島民の不満と呼応しており、ことあるごとに人々の話題にのぼる。



図 1.2 : エロマンガ島地図

ビャクダンを契機とする葛藤は、現代的なものだけでなく歴史的にもみられる。かつてエロマンガ島には広大なビャクダンの森が広がっていたが、18 世紀から 20 世紀にかけて貿易商人たちが島を訪れ、ビャ



クダンを刈りつくしてしまったといわれている。現在はバヌアツ共和国の森林局が協力し、ビャクダンの育て方や植え方、道具についてアドバイスし、栽培を推奨している。各家の敷地内では、ネットを張り巡らせた木製のテーブルでビャクダンの苗を植えている風景が見られる。また集落の周辺には若いビャクダンの林を見かけることができる。島ではビャクダンは樹齢 12 年から 15 年以上で商品にすることができると言われ、すぐに現金収入につながるわけではない。

また、島にはかつて 7 つの言語があったといわれるが、疫病や奴隷狩りによる人口激減により、現在は実質ひとつの言語のみが残っている [Crowley 2000]。ひとつの意味について何通りも言い回しがあるということがたびたびあり、その理由はいくつかの消えてしまった言語が混ざっているから、と島民たちは説明する。たとえば英語で「nameheck」とは「同名」という意味であるが、これに当たる単語は「avnin」と「tavti」の二通りがある。伝統的な名前が共通することはよくあり、名前が同じ相手には、名前ではなく「アブニン (avnin)」や「タブティ (tavti)」と声をかけることになる。たとえば筆者は、伝統的な名前として「ナンペン (nampen)」をもらったが、同じ名前の女性はたくさんおり、彼女たちに出会うと「ナンペン」と呼ぶのではなく、「アブニン! (avnin)」や「タブティ! (tavti)」と呼ばれ、私が島言葉をわからない時には「ネームセック!」と声をかけられた。また、島の多くの言葉がすでにピスラマ語と混同されている。

### 1.3 紛争解決手法概要

以下では、エロマンガ島島民自身が「紛争 (faet)」とし、その「協議 (miting, toktok/simanlou)」そして「和解 (rekonsen)」と関連づけて説明していた事柄を取りあげ、コンフリクトと関連する用語を整理し、説明する。

ここで注意しておきたいのは、以下の項目やその説明を、エロマンガ島のコンフリクトに関する伝統的なものである、として紹介することによって生じる、カスタムの真正性の問題である。そもそもカスタムの真正性については多くの議論や研究がある。地元の人々が「これはカスタムである」と考え、語る項目について「本当に昔からそうであったのか」、という「事実」に関しては、疑問がないわけではない。特に、エロマンガ島は後述するように、疫病による大規模な人口激減を経験しており、文化の伝承について大きな断絶が起きていると考えられる。彼らは 3、4 世代前の人々の名前や生活さえ簡単には遡れなくなっており、このことは伝統文化である「カスタム」の大きな喪失でもある。

このような文化喪失を経験しながらも、エロマンガ島の人々は、自分たちの伝統文化であるカスタムが未だに強く残っていると語る。彼らにとってのカスタムは、新しいものとしての西洋文化との対立概念であると同時に、儀式や様式そのもの、さらには、昔から現在までを貫く「正しさ」を含む哲学や思想でもある。ただし、かつての生活が実際にどうであったのか、参照すべき材料が著しく乏しい場合もある。エロマンガ島では、チーフについての説明、道についての説明、人々がカスタムと考えることについての説明が様々にあり、しかも時にそれらは矛盾したり、そもそも集落の多くの人々が知らなかったりすることもある。調査の当初は、エロマンガ島にはカスタムがまったく残っていないかもしれない、と思ったものであった。もちろん、個人や個別の家族によってカスタムだと認識されつつ、調査者に隠されたものもあっただろう。すなわち、何がカスタムかは多数決で決まるようなものではないし、しかし誰かが正解を知っているようなものでもない。同時に、人々の意識の中で特別カスタムだと認識されず語られないながらも、慣習や規範として重んじられていることは確かにある。そして、カスタムや昔話を参照しなければならぬ争いが起こったときには、人々は話し合いの場で、どういうものをカスタムとするのか、というこ

とを必然的に話し合い、場合によっては創作しなければならない状況に置かれることになる。

エロマンガ島から南方に位置するアネイチウム島は、エロマンガ島と同じ理由で人口激減と文化の断絶を経験している。アネイチウム島の調査者である福井は、カスタムの名前がどの土地に帰属するかを示す「テネグ」が、伝統的で変化しないものとされながらも、島民たちによって検証され、変化していくことを明らかにしている。福井によれば、「彼らの説明にはいくつもの違ったヴァージョンがあって、どれが「事実」なのか、現在となつては判別ができない」のであるが、そのような場合、「重要なことであれば、人々は「伝統会議」で話し合い、どれが「本当」の過去なのかを決定するし、瑣末なことであれば、そのまま多様なヴァージョンを包含したままとなる」。このような対応の仕方は、エロマンガ島でも同様である。エロマンガ島の人々は、どのようなものがカスタムなのか、本当のカスタムはどれか、ということの決定に慎重である。また、衝突する内容を聞いた場合でも、表立って異議を唱えたり、修正したりはせず、その結果、カスタムについていくつもの説明が存在することになる。だいたいにおいてカスタムは、誰かを傷つけたり、共同体を分裂させたりしてまで、決定しなければならないわけではない。そうすると村や島でカスタムの決定と承認が必要なのは、たいてい争いが起こったときとなる。そしてカスタムが決まると、話し合う以前から、遡及的にそのようなカスタムであったことになる。

このような場合、村落共同体の中で決まるカスタムは、たとえば歴史学者が明らかにしようとするような「事実」とは、異なるものかもしれない。このことについて福井は、「事実」かどうかとは別として、そこでカスタムであるとされるものが、「島民が現在の社会を円滑に運用するために再構成された、参照点としての過去」となり、それが「事実かどうか」よりも、現在の島民たちにとって「「かつての姿」を「本当 (atoh)」のものだと考え、自らのカスタムの真正性を計る際の基準として、実際に機能させている」ことが重要であるとする。「換言すれば、カスタムの真正性とは彼らの歴史認識のなかでしか理解できないものなのである。」[福井 2005 : 70]。ここで扱うエロマンガ島の事例もまた、上記の福井の指摘と同様に、エロマンガ島のカスタムの実践の中で用いられ、語られているものである。

### 1.3.1 ナカマル/シマンロウ

ナカマル (nakamal) はビスラマ語で、村における中心的な話し合いの場、建物という意味である。ナカマルはエロマンガ島の Sye 語ではシマンロウ (*simanlou*) に当たり、重要な話し合い自体も意味する。一般的にナカマルはチーフの持ち物であり、そのチーフの家の台所として使われるが、公共的な性質を持っており、村における会議の場として優先的に用いられる。具体的には、日頃の煮炊きと食事の場、結婚式や葬式のメイン会場、母親たちのバザーの会場、紛争解決の話し合いの場などとして用いられる。間取りはおおよそ長方形だが、厳密には入り口 (壁のない辺) が広く、奥にいくほど狭くなっている。ナカマルと呼ばれるかキッチンと呼ばれるかの区別は明確ではないが、村の世話をよくするチーフはその集落で最も大きなナカマルを持っていることが一般的である。同じ煮炊きをする場所でも、入り口側に壁があったりするものは、ナカマルと認識されることは少ない (図 1.3 : エロマンガ島のナカマル)。また、バヌアツ北部ではナカマルの正面に広がる「ナサラ (nasara)」と呼ばれる広場を、ナカマルと同じく公的あるいは神聖な場所として捉えることがあるが、エロマンガ島には基本的にナサラはない。おおよそ 8 年ほど使える、とされており、古くなったら倒壊しないうちに新しいナカマルを作らなければならない。



図 1.3：エロマンガ島のナカマル

ナカマルでは、性別によって座る場所に配慮する。のが一般的で、男性が奥に、女性が入り口側に座るようになっている。ナカマルの奥には、座ったり寝ころんだりするための高床式のベッドが備え付けられており、そこに女性が場所をとることは滅多にない。大人の女性は、入り口近くのマットや椅子に座る。また、男性が入って来たら女性は座っていた椅子から降りてマットに座りなおすなどする。そのように男性を尊重することが、エロマンガ島の女性のたしなみとして考えられている。

一般的に、集落における公的な話し合いや決まりの知らせは、すべてナカマルでおこなわれる。紛争解決の協議や賠償内容といった取り決めも、チーフのいるナカマルでおこなわれることになる。チーフと呼ばれる人物が不在の中、共同体の決まりが作られることはまずない。

### 1.3.2 贈与財

ここでは、エロマンガ島南部における伝統的な贈与の品々を項目ごとに説明する。以下の品々の受け渡しによって紛争解決の賠償がなされる。以下の賠償の品々を、エロマンガ島民自身は「伝統的な貨幣 (kastom mani)」と紹介するが、人類学研究における伝統的な贈与交換のための特別な財貨というよりは、特定の行事や儀式のために贈与品として用いられる品々であり、賠償だけでなく婚資の支払いや日常的な贈り物のためにも用いられる。ただし、彼らは島でおこなうような「取り返しのつかないことを、お金とは異なるものを贈与することで、関係性をもとに戻す」という慣習に則ったやり方が、国家（彼らの呼び方でいえば「白人のやりかた」）とは異なる自分たちのやり方（伝統的なもの＝カスタム）であると考えている。つまり「伝統的な貨幣」という呼び方は、表現の問題だけでなく、自分たちの伝統的な価値をやりとりする媒体と考えていることに由来する。

上記に加え、以下のものが賠償の品として真に伝統的かどうかについて、つまり「カスタムの真正性」については議論がある [吉岡 2005]。たとえばエロマンガ島民自身が伝統の根拠として「昔からあるからこれはカスタムだよ」と語ったとしても、以下の品々が、単純に昔から用いられているかどうかは疑いの余地が十分にある。後述するが、エロマンガ島では 19 世紀後半から 20 世紀初頭にかけて急激な人口減少が起き、深刻な伝統文化の消失が起こった。たとえばエロマンガ島の伝統貨幣としては、直径 30 セン

チ前後の輪状に加工された石と、30センチほどの長さのまっすぐに加工された棒状の石の二種類の研磨した石がかつて用いられていたことが知られている [Naupa 他 2011] が、現在ではまったく用いられていない。ときに畑の中などから発掘されるそれは、エロマンガ島南部においては婚資で用いられていたと住民に認識されているが、その使い方などは知られておらず、家の中のオブジェとされるにとどまっている。

#### ・ブタ (pig/nempeahi)

ウシに取って代わられつつあるものの、伝統的な贈与財として筆頭にあがる。賠償の場合には、すでに内臓を取られ処理されたものが出されることが多い。ウシにもいえることだが、儀式の場で殺したりはせず、下処理を終えたものがだされる。たいてい下処理を終えてから儀式が始まるので、ウシやブタの支払いが伴う儀式が早朝に始まることは少ない。儀式の後に全部かその一部が供食され、あまった分が受け取るべき人物たちに分配され、持ち帰られる。普通、現金でやり取りされることはないが、ブタ一頭の相場は、1万バツ前後とされる。

#### ・ウシ (kau/ kau)

ウシはヨーロッパから持ち込まれた比較的新しい家畜であるが、今や島の生活に欠かせない品物である。その背景にはエロマンガ島におけるセブン・デイズ・アドバンティスト (SDA) <sup>1)</sup>の拡大も関係している。バヌアツには、北はカトリック、南はプロテスタントの宗派が偏在している一方で、エホバや SDA といった新興宗派も進出してきている [吉岡 2005 など参照]。SDA のメンバーによれば、ブタは汚れた動物のリストに加えられており、そのため彼らは伝統的な儀式であってもブタを食べることができない。このことから、共食の参加者に SDA のメンバーがいるときには、ブタに加えて、あるいはブタの代替品としてウシが提供される。SDA のメンバーが主催する儀式には、ブタはメインの食物として提供されない。

ブタと同じく、ウシは儀式には下処理を終えた状態で贈与される。それぞれのウシの大きさには違いがあるものの、一頭そのままが提供されることはなく、胴と脚が解体されて、脚一本の単位で支払われる。胴や頭が支払いで用いられることはなく、脚が4本そろっていれば「一頭」と数えられることもある。脚以外の部分は、解体作業に加わった家族や村で消費される。

ウシを用いるのが好まれる理由のひとつとして、供給が比較的安定していることがあげられる。詳細な調査はしていないが、今やエロマンガ島南部では、ブタよりもウシのほうが家畜としての頭数が多いと思われる。ブタは各家庭で柵を作って餌を与えて育てるが、1世帯1頭、あるいは育てていない世帯も珍しくない。ウシに関しては、一般的に大人ひとりが1頭以上を所有していると思われる。持ち主は所有するウシ1頭1頭をきちんと把握しており、村や複数の集落が共同でフェンスを引いた広い草原の範囲を好きに歩かせて管理する。フェンスを壊して逃げ出すこともあるが、たいていは誰かに気づかれ、もといた場所へ返されるので、数が減ることは滅多にない。ブタは餌やりに手間がかかるが、ウシは勝手に移動して草を食べるので、育てるのが楽であるといわれる<sup>2)</sup>。また、ウシは1頭でブタより肉が多いので、たくさん肉を提供できる点が好まれることもある。

単純な共食の場面では、家畜のブタと野生のブタとは区別されておらず、むしろ狩猟で得られる野生ブタが提供されることの方が多い。そういう意味でブタは供給が不安定であるが、ウシはどこに何頭いるかが明確であり、ときに金銭で取引でき、供給が安定した交換財であるといえる。必要なときには売買で早急に手に入れることができるため、より儀式に用いられやすくなっている。また、SDA の家族からブタを提供してもらうことはほとんどないので、ブタ入手のための生活上のチャンネルは必然的に少なくなっている。SDA の家族がほしがる儀式の肉はウシだけだが、親族からウシばかりを提供してもらうことも

容易ではなく、結果的に SDA の家族たちが金銭でウシを買うということが頻繁に起こっている。ウシの相場は一頭 1〜3 万バツとされる。しかし 3 万バツはめったにない高値で、それ以上値段があがることはまずないという。これは大きさに関係しており、子牛であればたいてい 1 万、体が大きければ価格があがっていく。また、島の外からの商人の買い付けであれば、値段はさらにあがる。

#### ・ニワトリ (faul/netwo)

それぞれの家ではニワトリを放し飼いにしている。これらのニワトリの入手法としては、野生のヒナを捕まえてくることもあれば、家畜のニワトリが産んだ卵からかえったものを育てることもある。儀式に用いられる場合、ニワトリはたいてい生きたまま縛られてこられ、細いロープで脚や羽を縛られて動けないようにしてある。相場は一羽 1000〜2000 バツ。

#### ・マット (mat/nemah)

島におけるマットの素材にはいくつか種類があるが、儀式において用いられるマットはタコノキ科の植物 (pandanas) (学名: *Pandanus boninensis*) の葉から作られている。葉を 3、4 センチほどで裂いたものを交互に編んで正方形の模様をつくるものもあるし、葉を 5 ミリほどに裂いたものを編んだ細かい目のものもある。目の粗いマットのほうが、作るのがより早く簡単である。目の細かいマットは、編み方を工夫して柄を作ることができる。一般的に、目の粗いものが実用的に用いられ、目の細かいものは実用のマットに比べて小さく、日常生活で目にすることはあまりない。どんなマットも用途は基本的に同じであるが、目の細かいマットの方がより儀式向きである。実用的なマットの広さは 1〜2 平方メートルであり、何枚か用いて床に敷き詰めたり、外に敷いて座ったりものを置いたりするために用いられる。店で購入された輸入の着色料によって、赤や緑に着色された葉が編まれる場合もある。相場は一枚 1000 バツ前後である。

#### ・布 (kaliko/ nemah)

布は輸入されたもので、綿や化学繊維からなる。薄手で模様がプリントされており、2 メートル以上のものが用いられる。これらの布は、さらに短く切られて分配され、裁縫されて洋服に作り替えられたり、家の壁に張られて風よけにされたり、食器をふく布になったりと、生活の必要な場面で用いられる。他にも、よい状態のもののなかにはそのまましま込まれ、次の支払いの機会を待つことになるものもある。後述する第 4 章の土地紛争の賠償の事例では、儀式の朝に、母親たちが家のなかでダンスとして利用している大きなキャリアケースから、輸入雑貨店で見かけることのできるたくさんの布をひとつひとつ取り出していた。母親たちは布の柄や状態をチェックし、どれを支払いに利用するかを相談していた。島における布の値段の相場は不明だが、首都では 1 メートル 500 バツ前後である。島の商店で売られる場合には、首都における値段よりも高くなる。T シャツ (tset) 1 枚は布 1 枚としてカウントされる。布も T シャツも、どちらも基本的に新品が用いられる。ただし、支払いの際に、ひとつひとつ布や T シャツが広げられて状態や大きさを調べられたりするようなことはなく、布なら畳まれた状態で用いられる。

化学繊維の布は日常雑貨としても贈与財としても新しいものである。エロマンガ島ではかつて木布 (tapa) が日常生活で用いられており、伝統貨幣としても用いられていた可能性があるが、文化断絶によって作り方が伝承されず、用いられなくなった。この他にも、現在は使われていないが、かつては賠償の品として石鹼を用いていたこともあった。それは問題をきれい (klin) にしたという意味をもち、石鹼で落ちる「汚れ」と人間関係上の問題を重ね合わせて、汚れとしての問題が「きれいになった＝終わった」ことを象徴したという。これ以外にも、比較的短期間のうちに使われ、あるいはすでに使われなくなったものがあるかもしれない。



#### ・食物

ヤムイモ (*non*) は、賠償に用いられる食物であると言われるが、調査者の滞在中は農閑期であるためか、儀式の支払いのときに見かけることはなかった。ただ、遠方からの訪問者などには、ビニール袋に入れた少量のヤムを贈り物として手渡す場面が見られた。

筆者の滞在中に儀式で直接見ることができたのは、調理用のバナナ (たとえば *wosila*) が賠償の品として利用される場面であった。年中収穫できる、手軽に生で食べるような品種 (たとえば *vetnum*) ではなく、ひとつ 10~20 センチほどの堅い青い実が、房と茎についた状態で持ち寄られる。厳密な個数は数えられず、10~20 個ほど茎についたままの状態を、ひとつとして数えられる。儀式の後の供宴では、それを用いてラブラブ (すりつぶしたイモやバナナを、加熱して固めるプディング状の食べ物) が作られ、参加者たちに振舞われた (図 1.4: ラブラブを作る女性)。



図 1.4: ラブラブを作る女性

#### ・現金 (*vatu, mani*)

近代貨幣であるバツのみで支払いが済まされることはないが、現金は必ず用いられる品物のひとつである。必要な品物が用意できなかった場合、現在では比較的容易にその不足を補うために用いることができる。現金については金額の多寡のみならず、賠償の品としての象徴的な役割ももっている。たとえば細かすぎる硬貨は儀式の支払いには向かず、ある程度大きな額の札や硬貨を用意するほうが好まれる。ある和解の儀式を控えた午後、インフォーマントのひとりが「100 バツを持っていないか」と筆者を訪ねてきた。手には 10 バツ硬貨が 10 枚握られていて、交換してほしいという。あいにくその時は 100 バツ硬貨をも

っておらず、200 バツ紙幣ならあるという「そちらのほうがいい」と喜んで持って行ってしまった。あとで彼の妻がやってきて、100 バツを追加して渡された。

賠償の品について全般的にいえることだが、額という基準がある一方で、やはり、ある一定の基準を満たした品物の「山」を用意することが期待されているように思える。5000 バツを6枚(3万バツ)用意されるよりも、肉、マット、布、食べ物、現金を2万バツ分用意し、多種の品物の山を作るほうが、好まれるのである。一方で、小銭を積むよりも同額の紙幣を揃えることが期待されている。つまり、額や品質に気を配ると同時に、「見た目」にも気が配られているのだ。また多種多様な物品の支払いが好まれるのは、多くの人々から援助してもらった(この和解について多くの人が認めている)証拠になるという社会性と、受け取った側もその場ですぐ食べたり使ったり分配したりできる、という利便性を備えているからだと思われる。

#### ・アイランド・ドレス (aelandres)

後述する土地紛争の事例(4章)において、アイランド・ドレスは布のひとつとしてカウントされたが、これが支払いの品物として用いられたのを見たのはその和解の儀式のみであった。支払った家族側は、相手にふたりの娘をすでに嫁がせており、このアイランド・ドレスが、自分の娘たちのことであると演説した。この演説を受けて受け取り側は、自分たちが相手と家族であったこと、その最長老が自分たちの義理の父親であったことを思い出した、と演説した。アイランド・ドレスを支払った家族たちは、この土地紛争について謝罪をする側だったが、f.D 家側が交換婚 (swap) についてお返しに女性を返す責任を果たしていない、つまり負債があることと、同時に互酬性では説明しきれない家族としての関係性を、賠償の品物によって思い出させたのである。

背景を鑑みれば、アイランド・ドレスとは以下の項目にある賠償の品としての「少女」の意味を持つ。ここで注目したいのは、このアイランド・ドレスのように賠償に用いられる品は、ある程度柔軟なものであるということである。それは品目にもいえるし、額にも当てはまることである。見積もりはあるものの、当初の想定を厳密に守らなければならないような性質のものではなく、むしろアイランド・ドレスのような予定不調和なものでも、「家族であったことを思い出させる」といった性質のものであれば、受け入れられる余地があるということである。

#### ・少女 (gel/ kel)

「少女」を意味する「kel」は、ビスラマ語の「gel」に通じ、さらにその語源は英語における「girl」であると考えられる。エロマンガ島では「*nangkel* (私の可愛い女の子)」というように島言葉として使われている。少女は、島におけるもっとも重い賠償の品であるとされる。現在ではおこなわれていないが、エロマンガ島の慣習においては、殺人が起こった場合に、加害者側の家族の中から少女が選ばれ、被害者側の家族へと贈与される。贈与された少女は被害者側の家族の中の誰かと結婚し、子どもを生む。その子どもが、亡くなった人物の代わりとなり、土地や財産を受け継ぐ、と言われる。この手法は「教会がきたから」すでに用いられていないと説明される。現に筆者が当事者から聞いた話で、近隣の島であるフツナ島でも、少年を仲直りの証として贈与する事例があったさい、のちに警察が介入し、贈与した少年をもとの家族にかえさせるということが起きている。このような土着のやりかたが、人権保護の観点から国際的には認められていない、という考えは、エロマンガ島でも共有されている。後述するが、2009 年におこなわれたジョン・ウィリアムズの子孫との和解の儀式では、少女の贈与が和解の象徴としておこなわれた。このことについて、ウィリアムズの子孫たちは理解できなかったとされ、単なる象徴として贈与するまねだけし、少女は島に帰った [Mayre 2012]。

このような賠償の方法は、現在の島民にとっては非現実的かもしれないが、少女を贈るということ自体に、人々は馴染みがないわけではない。かつては賠償以外にも贈与の慣行として、他の地域を訪ね歩くときに、世話になる相手方に贈与することを前提に、女性を連れていくことがあったという。たとえばウノラ村の創設者のひとりであるコイ (coi) の父親が、南部から彼の母親の親族をたずねて北部へ旅立った昔話では、女性の交換が起こっている。コイの父親は、彼の親族の中から女性を連れて北部へいった。彼が世話になった北部の親族のもとを旅立つときに、連れ的女性をその親族に贈与した。旅人を迎えた北部の親族は、訪問してくれたことへの感謝として、家族の中から少女をひとり、コイに贈与した。話を聞く限りでは、この一連の応答は女性の「交換」ではなく、それぞれ独立した贈与行為である。世話になった感謝と、親愛の気持ちとして、自発的に双方から女性が贈られるのであって、「交換」の約束があるわけではないのだ。これは自発的な贈与であるが、ただし女性を贈与し返さないことについては、表立ってでないにせよ非難が起こる。お返しをすることは強制ではないものの、島の慣習ではマナーとして捉えられている。このとき北部から贈与された少女の名前はボルパル (polpal) といい、南部へと連れられ、コイと結婚して、現在のウノラ村を開拓した。

ところで女性や女兒を「贈与の品」としてここに挙げることに疑問がないわけではない。というのも、島の文脈をよくわからないアウトサイダーが「島の人々が女性を贈与の品として扱う」と「翻訳」してしまうことは、島の人々の「現実」感覚とは切り離されたものとして捉えられてしまう危険性があるからだ。もちろん、常に女性の意思が尊重されるとは限らないのだが、女性を結婚させるということは、すなわち相手方も男性を渡していることと同義であること、さらにそれが親族の見守る集落内や集落間でおこなわれることを考えると、人格を無視して貨幣のように女性をやり取りすることとは大きく隔たったものであるという点に注意が必要である。

さらに言えば、ここでは部外者たちの「翻訳」が、島の人々の説明や考え方に影響を与えているということもありうる。調査者がエロマンガ島に最初に滞在した2012年に、カスタムに詳しいとされる家族から、殺人の賠償として子どもを被害者家族へ贈る、という話を聞いた。そのときには、性別は問わず、年齢も問わず、ただ子どもをもうけることのできる年齢であればよいとのことであった。ところが、2014年に再び尋ねた際には「女性でなければならない」とされた。「以前にはどちらでもよいといっていたはずだけど」と問いただしても「いや、女の子だけだよ」と、まるで昔からそうであったかのように説明された。

筆者が当初このエロマンガ島の賠償方法に納得していたのは、上述のように、近隣のフツナ島においても同様の制度が確認されていたからであった。2014年にフツナ島のあるチーフにインタビューしたところ、彼は近隣のタナ島のある集落との殺人の和解に際し、男の子を渡していた。これもまた、子ども同士が結婚することに主眼が置かれていたやりとりであったが、人権を配慮したバヌアツ警察からの注意で、男の子が返されたとのことであった。フツナ島もタナ島もエロマンガ島と隣接する島であり、両者と同じ制度であったとしても不思議はないのだが、2012年から2014年の間に、エロマンガ島の南部において昔話に変更された可能性がある。この理由については、北部との交流の中で昔話に変更したり、あるいは女性を贈与の品と位置付ける人類学的な情報を参照したりする中で「カスタムでは女性を渡すのが正しい」とされていった可能性もある。

### 1.3.3 相場

島における婚資の相場は、金額でいうと最低8万バツであり、ふつうそれ以上が支払われる。男性の支払い能力によっても値段が変わる。ただし、現金のみで支払いをする場合、値段があがると表現される。



これは、上記にあげたもので支払いをする場合には、支払うべき総額が下がることを意味する。たとえば婚資の支払いでは、金額的にはウシを一頭払えば十分だという。ウシの相場は1〜3万バツなので、貨幣価値と比べれば相場の3分の1程度しか支払いをしていないことになる。もちろん実際にはウシ一種類のみが支払われることはなく、上記にあげたいくつかのものも支払われることになる。しかしそれでも、婚資の相場金額と伝統的貨幣の合計金額は釣り合わない。

伝統貨幣と近代貨幣とは、もちろんシンプルに対応・変換できるものではない。たとえばウシを2万バツの現金を支払って手に入れる場合でも、2万バツとマット20枚は同じ価値とはならない。ウシとマットを交換する場合には、支払うべきマットはより少なくてすむ。厳密な枚数はわからないが、10枚前後となるといわれた。また、相手との親族関係や親密度によっても値が異なってくるだろう。

### 1.3.4 チーフと道

バヌアツ国内の多種多様な文化のうち、多くの土地に共通するのが「チーフ」と呼ばれるビッグマン制における男性実力者の存在である。サーリンズによると、ポリネシアの一部を含めたメラネシア地域では、ビッグマンという伝統的指導者を中心とした秩序維持がなされていた。ビッグマンの伝統的権威はあくまで個人的な力であり、世襲や就任制ではなく、人びとを魅了する行為の結果ビッグマンとして認識されると示し、権威の根拠はあくまで個人、組織、社会との「互酬的關係」にあるとする。バヌアツ共和国におけるチーフ制度は、ビッグマンの制度のうちのひとつであり、行政的性格の強い村社会の代表者という位置付けである (Sahlins 1970)。

バヌアツ研究者の吉岡は、ビッグマン制度と首長制度のそれぞれの典型的な事例を分類学的に把握することについて、サーリンズの分類上ではそれぞれが断絶したもののように捉えられていることを批判している [吉岡 1993]。分類学の欠陥として、それぞれの典型的な事例研究から漏れる例外的あるいは中間的な事例を分類に当てはめて説明すると、実状と異なる認識へと導いてしまうことが起こりうる。吉岡は、バヌアツ北部のペンテコスト島ラガ地域における調査から、富を集め操作するビッグマンや偉大な戦士としてのグレートマンとの違いと連続性を示し、チーフ制度は中央集権的な首長制度のひとつと説明されるが厳密には異なり、中心をもたない社会のリーダーとして位置づけている [吉岡 1993: 191-193]。このことはエロマンガ島でも例外ではない。エロマンガ島島民の口述からは、チーフの権威が偉大であり、本来ならば集落の人々を意のままに操る、とチーフの権力の強さが語られることがよくある。そしてそう答える人々は、実際にそのように考えているのである。チーフの命令に従うことは道徳にかなっており、それが集落の人々のあるべき姿である。しかしこのことは、命令を出すチーフもまた道徳にかなう適切な命令をすることが前提となっている。ところが実際の集落では特定のチーフたちに権力や富が集中したりすることはなく、むしろ人々は、チーフを含めたそれぞれの人物の行為や判断について、情報収集したり話し合いをおこなったりと、納得するためにごく地道で民主的なプロセスを踏む。チーフの取り決めであっても、不満があれば公の場で意見を述べる。そこには、人の意見を押しさえつけ、富を管理しようとする強いリーダーの姿はない。むしろ他者の意見を聞かないチーフは、チーフとしての素質を満たしていないと判断されるだろう。

植民地化を経てその形態が変化したものの、バヌアツのチーフたちは現在でも地域のもめごとを話し合ったり、政府からの通達を住民に伝えたり、新しく法を作り資源管理をしたりといった機能を果たしている。検察官として5年間バヌアツで過ごしたフォルシスは、バヌアツ国内のあらゆる地方および都市コミュニティにおける圧倒的大多数の紛争が、チーフを中心とするカスタム・システムによって管理されており、そのうち8割から9割の結論は、妥当なものであったと指摘している。チーフは公の場所で関係者を

含めた会議を開き、責任を割り当て、カスタムにおける支払いを通して償いが実現される (Forsyth 2007: 164-165)。チーフの役割とその重要性はバヌアツ政府も認識しており、1976 年の共同統治時代に、国会に対してカスタムについてのアドバイスをするために「The National Council of Chiefs」が組織された。後に名称を「マルバツマウリ (Malvatumauri)」と改め、1980 年の独立に際し、憲法においてカスタムの守護者として公認された (Linghtner=Naupa 2005)。マルバツマウリは、現在バヌアツ国内全体のチーフを (表面上) 階層的に管理している。このマルバツマウリに属するチーフたちはそれぞれ島の代表である一方で、その役割は島外部との折衝が主であり、島に滞在し集落を世話するチーフたちとは性格が異なる場合がある。つまりマルバツマウリに参加するチーフは、島の土地に根付く伝統的な性格よりは、政治家に近い場合があり、島のチーフ制度の文脈とは異なるものと考えられている場合があり、エロマンガ島も例外ではない。

エロマンガ島には、ひとつの集落にひとりのチーフ (jif/natmonuc) がいるのが基本である、と説明されるが、実際にはひとつの村にひとりからふたりほどのチーフがおり、ひとつのリネージにひとりのチーフ、と考える方が正しい。島においては、チーフは権力者である、大統領である、と冗談を言われることもあるが、実際には共同体の世話役であり、前述したような中央集権的な性格はほばない。チーフは世襲制であると説明され、「チーフの血筋」がチーフとしての正当性を持つ、といったように、生得的な面がたびたび強調される。

チーフの称号の相続については、チーフの実子かどうかと同時に、どのような名前を受け継いでいるかといったことが重視される。エロマンガ島の人々は通常いくつかの名前を持つことになり、教会がつけるイングリッシュ・ネームと、島の伝統的な名前から選ぶカスタム・ネームの、少なくともふたつを持っている。イングリッシュ・ネームは基本的に自由につけることができる。教会がつけるため、改宗することで新しい教会が新しいイングリッシュ・ネームをつけることもある。一方カスタム・ネームは土地の継承に関わっており、慎重につけられる。南北や地域に由来する名前があり、かつては名前で出身地がわかるようになっていたが、現在は混ざっているとされ、特に、南部の名前が今や島全体で使われていると言われている。カスタム・ネームは新しく創作するようなものではなく、よって同じ名前を持つことは珍しくない。特に女兒は同じ名前をつけられる傾向にある。「あなたはララ？トコトコ？ウンドゥオン？」と聞くと、大抵の女兒はどれかに当てはまる。

男性のカスタム・ネームは、女性に比べるとバリエーション豊かで、なるべく同じ名前は避けるようになる。というのも、男性のカスタム・ネームは土地の相続と関連があるためだ。男性は基本的に、カスタム・ネームと紐付けされた名前の土地を受け継ぐことになる。一方、「女性は別の土地にゆく鳥のようなものである」と言われており、女性のカスタム・ネームと土地とは関係がなく、相続もしない。

実子の中でも、兄弟の中で誰が父親や祖父と同じ名前であるかで、土地とチーフの称号の相続に大きな意味を持つ。基本的には、チーフである父親や祖父と同じ名前を持っているものが、チーフの地位と土地を受け継ぐことになる。そういう意味で、チーフとは広大な土地を所有し、世話するもののことであり、カスタム・ネームと土地とチーフは、強い関わりを持つ。このことから「本来土地はすべてチーフのものであり、現在は小さなチーフや父親たちに預けているに過ぎないのだ」と語るチーフもいるが、それは拡大解釈であると否定する人もいる。

正式なカスタム・ネームは尊重され、大事なものである、他者が気安く呼ぶものではない。カスタム・ネームが混ざったあだ名で呼ばれることはあっても、正式なカスタム・ネームで呼んでいいのは大抵子どもに対してだけで、相手を大人扱いしたり気を使ったりする場合は、イングリッシュ・ネームで呼ばれることになる。チーフや父親たちは、自分の正式なカスタム・ネームをむやみに明かさず、また村の人々は

カスタム・ネームでチーフを呼ぶことはまずない。パパ・ジョン、ダディ・ジョンというように、家族の中の役割を付け加えることもある。チーフなら「チーフ・ジョン (jif John)」といった呼び方になり、正式な場所では「チーフ・ジョン・ナリワク (jif John Narliwac)」といった呼び方になる。ただし正式な場面でさえ、正式なカスタム・ネームで呼ぶとは限らない。

島には苗字の概念がなく、苗字が必要なときには、リネージや世帯主、つまり多くは父親のイングリッシュ・ネームを末尾に記すことになる。イングリッシュ・ネームは生まれてからすぐにつけることができるが、カスタム・ネームは数年しても決まらないこともある。カスタム・ネームをつけた後に、子どもが泣きやまないことがあれば「この名前が嫌なのだ (ふさわしくないのだ)」と判断され、付け直されることもある。土地は与えられると同時に、子どもが選ぶ取るものでもあるのだ。もちろん、名前がシステムチックな拘束力を持つとは限らず、むしろ筆者の印象では例外が多い。チーフとしてふさわしい性格かどうか、カスタムを知っているかどうか、実際にチーフとしてやっていけるのかどうかという、共同体の評価の方が、より重視されていると思われる。チーフは共同体から認められたものであり、認められなければチーフではいられない。候補者のチーフの資質が横並びであれば、チーフと同じ名前を持つ人物が優先され、よりふさわしい人物がいるか、チーフの名前を持つ人物がチーフにふさわしくないと判断されれば、条件としての名前の優先度は低くなると考えられる。

反面、誰もが何らかの形でチーフたちと親戚関係にあるため、誰もがどこかのチーフとして集落を世話する可能性はある。また「本来なら私の家の方が正式なチーフの家系なのだ」と語る人々もいる。さらに親戚関係のないところからチーフとして適切な人物を呼ぶという話もあり、人々は「血筋」を重視しながらも、状況に合わせてある程度柔軟に共同体の要請に対応していると考えられる。エロマンガ島は過去に文化の消失を経験しているという事情から、チーフの選出の儀式が失われたり、キリスト教といった新しい文化要素を取り入れたりして、チーフの選出方法が大きく「更新」されている可能性もある。たとえばチーフの「血」を重視する正当性については、聖書が引き合いに出されることもあり、カスタムと聖書との接近が見て取れる。

エロマンガ島のチーフたちは、たびたび道 (*helniwi*) に例えられる。チーフとは道に立つ者のことであり、道は各地域や各村をつなぐものである。この場合のチーフの道というのは、エロマンガ島全体をつなぐ物理的な道というよりは、各共同体をつなぐ正式な手順といったほうが正しいと思われる。たとえばある集落 A が分岐点となって、集落 B と集落 C へ行くふたつの道があるとしたら、A から B へはチーフ・ジョン、A から C へはチーフ・ディヴィッドがメッセージを送る正式な役目を負っている、というふうに認識されている。しかしこれは尋ねてみると、人によってさまざまに異なる場合があり、すべての共同体のメンバーが同一の認識を持っているわけではないことがわかる。たとえばチーフでない人物でも、B 集落と強い関わりを持つ場合には、パイプ役として期待されていることがある。また名目上のチーフの道と、実際の共同体への影響力は異なる場合が十分に考えられる。チーフとその道の「正しさ」は、前もって保証されているというよりは、後付けで評価されるものであり、象徴であると同時に具体的なものである。

人々は、どのチーフが折衝役として正しいかというよりは、チーフの性格や人脈も含めて、どういう状況をどのように利用すべきかを具体的に考えている。この「道」をもとにしてチーフを呼んだり送り出したりするというより、実際には各村の有力者であるチーフたちをそれぞれの村民が親族関係のなかでよく理解しており、そのつながりの中からだれかを呼ぶという手順を取っているように思える。チーフの道としての「利用の仕方」は、最初から決められているようなものではなく、そのときどきの付き合いの濃さや親密度によって判断が左右されるのである。また、病気のため首都に滞在しているチーフの代理として別の人物がチーフの役目を果たしていたり、跡目争いのときなどはチーフの地位が明確ではなく不在だ

ったり、逆に複数のチーフがいたりする場合もあり、チーフの役目そのものも状況に合わせて柔軟なものである。おそらく村民は、固定された役割に従うというよりは、そのときどきで最もふさわしい者や手段を文脈にそって選び、問題解決に臨むといった姿勢をとっている。そして大筋でチーフに選ばれるのが、経験と人脈を豊富に持つことによって、村を適切に世話できそうな人物であるのかもしれない。調査では、どのチーフがどの村落への正式な（あるいは実地的な）結びつきを担うのかを調査することまではできなかった。また場面が変わると、チーフは土地から動かず、メッセンジャーはチーフの兵隊たちだ、といった別の説明も聞かれ、チーフ、土地、道、兵隊たちについての説明は一様ではない。

また、島中を歩き回るのはチーフだけではない。エロマンガ島において、歩く (*avan/navan*) ことは生活することと切り離せない。特に男性は、青少年期から島中を歩きはじめ、親戚や友人の家を渡り歩きながら遠出をする。体力のつく幼少期から青年期にかけて、男子も女子も積極的に遠出をする。他地域とのつながりを持つ大人に従うことは、未知の共同体に対する正統な客人となることができる機会である。ただ、女兒は子どもを産める年齢になると、むやみに出歩くことは身の安全から避けるように言われ、行儀のよいことではないとされる。たとえば、近年は学校などで「女の子が歩きまわる」ことにより、父親のいない子どもを妊娠することが問題とされていた。女性は結婚式や葬式など重要なセレモニーでは集団のひとりとして出歩くが、男性のようにひとりふたりで島を横断する、などということはめったにしない。男性なら、訪問先でカヴァを飲み、情報を交換し、地域を超えて親交を深める。

旅や遠出は、出かける者のみならず受け入れる方にとっても日常的なものである。ナカマルでは常に食べ物を用意されており、特定の場所においてあるものの以外は、誰でも自由に手にしてよいことになっている。遠くからやってきた親戚や知り合いが村にたどり着き、どこかのナカマルで休憩しているときには、わざわざ食べ物を一皿運んで持っていくこともある。

この、誰でもナカマルの食べ物を食べてよいとするカスタムは、ナカマルのオープンさと島民の懐の広さを意味すると説明されるが、基本的に訪問者は、ナカマルの所有者の親戚たちである。ある 60 代の男性は「自分は知らない家のナカマルに入ってご飯を食べたり泊まったりしない。必ず親戚の家に世話になる。(その代わり) 島のいろんなところで子どもをたくさん作ったから、いろんなところに家族がいる(だから尋ねて行ける)」という。エロマンガ島の人々は「この島は旅人 (*visita*) に対してとても寛容である」と語るが、いざ自分が客人の立場になると、親交のない村にひとりで尋ねたり、親しくない人のナカマルに勝手に入ったりすることはせず、青年たちでさえも、自由気ままに食べ物をねだるわけではない。ナカマルでの食べ物のマナーとして、屋根の骨組みのうち、一番下の梁に置いたりぶら下げたりしてあるものは、自由に食べてよい、ひとつ上の梁のものは許可が必要、それ以上うえのものは許されない、とされるが、たとえ一番下の梁のものでも、まったく知らない人物が急にやってきて食べることは想定されていないのである。このことは、島で顔をあわせる人々のほとんどが親族関係の間柄であることにも理由がある。背景も何も知らない、本当の意味の「旅人」が島に来ることはほとんどないし、そのような人物が空港のある村以外の場所にやって来るときには、情報が先回りしてやってきており、すでに「皆の知るひと」になってしまっている。親族かにかかわらずナカマルへ招かれ丁重に扱われることは、立派な大人としての成人男性の証である。青少年期から大人になるまでに、島を歩き回って広く綿密な人間関係を築くことは、エロマンガ島の成人男性としての社会的地位につながるという。いい。

もちろん、人間関係の築き方は歩き回るだけではない。上記のように、結婚したり子どもを作ったりして社会的なネットワークを作ることもある。個人的な相性や近くの村など環境的な要因から付き合いに偏りも生じる。傾向として、遠ければ遠い地域ほど、つながりは薄くなる。これらの複雑な要素が絡み合っ

くする」、つまり結婚によって他のリネージと強固な家族関係を形成することは、意図的になされる。

### 1.35 紛争とチーフ

エロマンガ島の紛争解決において、調停者の役割を果たすのはチーフである。自分の村で紛争が起こった場合には、チーフが調停者となり当事者たちを集め、ナカマルで協議の時間をもつ。チーフ自身が紛争の当事者であったり、その村のチーフが紛争を解決できなかったりする場合は、より遠方のチーフを呼ぶことになる。話し合いは、当事者で解決できなければ家族で、家族でだめならば村で、村でだめなら地域で、地域でだめならば島全体で、というように、範囲を拡大していくとされる。話し合いの範囲の拡大とは、すなわち遠方のチーフを調停者として招聘するという意味である。つまり難しい問題であればあるほど、遠方の、そしてたくさんのチーフが問題解決のために招かれ、話し合いに参加することになる。一方で、地域や島で解決できない問題になると、さらに地域を広げて国家機関としての裁判制度の利用へいたるかという、一概にはいえない。確かに、島内の範囲で解決できない場合には国家司法制度の利用へいたることもあるかもしれないが、厳密には紛争発生時点で国家司法の利用は可能であり、エロマンガ島民もそのことをよく知っている。つまり、紛争解決の困難さと解決に必要な地域的広がりとは比例する傾向にあるのだが、その連続性の中に国家司法裁判は含まれていないのである。そういう意味で、エロマンガ島の人々は、国家の司法と共同体の司法のふたつのやり方が並存する世界に生きている。

この場合、ある意味では、国家司法裁判の方がより簡単に開始することができる。村や地域のチーフ会議を開く際の強制力もないため、それらをいつ誰が開くか、人を集める用意はできているかなど、範囲が大きくなればなるほど開催は容易ではなくなる。国家司法は弁護士に電話をかけて費用を捻出すれば議論をはじめることができる（ただし特に土地紛争の判決には時間がかかると言われる）。島民の感覚からすれば、国家司法はエロマンガ島全体の会議の次のステージ、というように連続性を持っているものではなく、島内の協議の流れと隣り合わせの、別の文脈を持つ制度である。一方で「裁判もできる」、「裁判の方が良かったのでは」ということがことあるごとに人々の口に上るが、そのほとんどが冗談の範囲内か、あるいはすでに特定の紛争がチーフ協議に乗せられた後に言われるので、このことはむしろ島民が国家司法をほとんど利用しないことを思わせる。

ところで、なぜ解決が困難なときに遠方のチーフを招くのかと島民に尋ねると「遠くのチーフは公平（fair）な決定ができる」からだ、という答えが返ってくる。これは「身近なチーフは身近な問題について公平な決定ができない」ということの裏返しでもある。ウノラのチーフのひとりである 30 代のノモキナ（*Nomokina*）は「問題が深刻である場合や、チーフが当事者の場合には、問題を村のなかだけで扱えなくなる。なぜならチーフが片方のどちらかに肩入れしてしまう。だから、中立に物事を考えることができるチーフを呼ぶことになる」と語る。村で起こった紛争は、たいてい村中の家族を巻き込む問題であることが多く、家族のひとりであるチーフも例外ではない。これは、チーフ自身が当事者である紛争について、あるチーフが調停者として公平な働きを期待できるかできないかという資質の問題というよりは、一方の親族関係を持つチーフを調停役として立たせることに、紛争の相手方が納得しない、ということでもある。この点について厳密にいうならば、遠方のチーフたちもまた例外なく何かしらの親族関係にあり、一概に公平であると評価することはできない。村を訪れたチーフは、親族の家でもてなされることになるし、そこで紛争の経緯を聞き、何かしらの形でその親族の主張を知ることになる。そのようなもてなしを受け、相手側の主張ばかりを汲むチーフについては、協議で異議が申し立てられることもある。人間としての間違いをチーフも犯すことを前提としており、そうならないよう自らを律しながら周りからも公平であるよう期待されるチーフたちを、たくさん集めてより正しい道を探ろうとするのが、エロマンガ島のチーフ協

議である。制度上はチーフたちの合議制と呼べるし、島民たちも「チーフが大きな政治的パワーを持つ」というように語るが、実際にはチーフらはお互いを知り合った親族たちと直接的に結びついている。公的にも私的にも、どのチーフが何をいったのかは誰もが知るところであり、独断的な振る舞いはチーフであろうが（むしろチーフだからこそ）許されない。チーフはこの社会性を十分に理解しており、人の話を聞き、道徳的に振る舞おうとする。

また、紛争解決の場に限らずチーフの振る舞いは公平 (fair) であることが理想とされている。たとえばポンツツのチーフである 30 代後半のナリン (Naling) は「チーフとは木のようなものだ、ふたつのエリアの中間に立たなければならない」という。しばしば樹木は土地の境界線として目印にされることがあり、ふたつの地域の中間に立つという意味で、中立的な立場をとるチーフに例えられる。人間と一緒に暮らすうえでは、ふたつ以上のチームが何かしらの形で争うことが前提となっており、そのような分裂の危機に際したときに、チーフは中立な態度を取るべきであると考えられているのである。またウノラのチーフである 40 代のナヴァンハック (Navanhac) は「チーフとは木のようなものだ、ナイフで傷つけられてもじっと我慢しなければならない」という。中立的立場ということは、ある意味どちらの側にも立つことを否定することになるため、ときにチーフが貢献しているはずの当事者たちから批判されたり反発を受けたりする。片方を静止しようとする、もう片方の味方をしている、敵対している、と思われたりする。チーフたちは村の世話をする特権的な立場にあるが、しかし親族関係の網の目にしっかりと組み込まれているのだ。近しい親族内からは家族を守ることを期待され、一方それ以外の人々からは親族を最優先しないことを期待されている。このバランスを崩すとチーフは批判されることになるのだ。

実際に、チーフは紛争解決のために方々へ呼ばれたり相談を受けたりするのだが「でしゃばっている」と陰口を言われたり、どちらかに不利なことを発言して反発されることもあった。調停は対立をチーフたちの紛争解決の調停者としての役割に直接的な物質的利益はほとんどなく、上記のリスクを考えるとこのような役割を担わないほうがよいのではないか、という気もしてくる。ノモキナは、「チーフはボランティアだ」という。ここでいう「ボランティア」は、「嫌な仕事を無料でやる」という意味である。たとえば協議の最後には、必ず集まってくれたチーフたちに感謝の演説がなされ、お土産が配られるが、一人当たりの取り分は結局「小さなマット 1 枚」などであり、それなら同じ時間をかけてマットを編んだ方が物質的な利益は大きいかもしれない。このことについて、エロマンガ島の集落では互いの家計簿は筒抜けなので、チーフたちが調停の役割によって物質的に得をしないことは誰もが承知している。しかしチーフたちは、得より損の方が多い、と思っても、ひとたび相談を受ければ畑仕事を休んで、村のことを家族に任せ、遠路はるばる出かけ、話し合いをし、カヴァを飲んで、小さなお土産と紛争の物語を持って帰ってくる。チーフとは、利益を他者に分け与え、自らの利益よりも共同体の利益を優先する存在であり、だからこそ尊重され、調停者として発言力を持つのである。チーフとして振る舞えることは誇りであり、調停に呼ばれることも名誉なことであるが、それが名誉であるのは象徴的な意味ではなく、実質的に人々に貢献するからであるという点は重要である。チーフたちは頼られるのが嬉しく、葛藤の場面で人々に貢献したいがために、葛藤解決の協議に赴く。

あるいはエロマンガ島のような、島中に親族を持ち近しい繋がりを持つ地域において、どのような紛争や葛藤が起こるというのだろうか、と考えるかもしれない。新年を祝う祭りや各行事や儀式では、人々が家族や地域のつながりを確認し、喜び合う情景を目の当たりにできる。しかし、近しいからこそ生まれる葛藤もあるし、家族として期待しているものがあるからこそ、期待が裏切られたと感じたときに生じる問題もある。以下の章では、エロマンガ島南部における村落の紛争解決の事例から、エロマンガ島のコンフリクトの解決・処理がどのようなものであるか分析する。

## 第2章 関係修復と人類学

ここでは、関係修復の可能性を模索するために、新しい正義論のひとつである Restorative Justice（以下 RJ）に関する法学研究と人類学研究を取りあげ、整理する。

RJ 研究は、刑事司法研究における研究分野のひとつであり、犯罪に対応する従来の近代司法制度が「応報」に特化しているという反省から、「修復」的な価値や手法に焦点を当てている。RJ が修復する対象は、損害を受けた被害者のみならず、加害者と共同体も含まれている。専門家が提供する既存の法の枠組みの決定に従うのではなく、当事者を中心とする共同体関係者たちが参加し、金銭的損害や身体的損害の修復方法を検討し、関係性を修復することを目指すことを提唱している。犯罪や紛争の当事者同士が直接話し合うことを含めた RJ プログラムは共同体の新しい試みとして注目されており、RJ の思想や研究成果を背景に、犯罪の当事者たちの直接的協議や和解の実践を試みる NPO 活動や、国家制度導入の議論が活発化しており、近年では RJ の国家制度導入の模索に関する議論がはじまっている。

同時に、RJ については多くの批判もあり、たとえば当事者のみで協議することによって起こる合意の矯正や人権侵害の危険性は重大である。たとえば RJ の思想や手段が、伝統的な社会に見られる儀式や手法と親和性があることから、伝統的な社会の修復的な価値を再評価する動きがあるが、伝統的な社会では近代司法制度理論では禁止される暴力的な儀式なども存在する。伝統的手法の危険性に配慮して、RJ 研究では伝統的価値から距離を置こうとする動きも見られる。

本稿では RJ について、ニルス・クリスティおよびジョン・ブレイスウェイトらの初期の RJ に関する議論を整理し、それらにかかわる文化的要素に対する批判を概観し、整理する。これらの初期 RJ が示す議論からは、修復と応報の問題点は、伝統か近代かという対立軸ではなく、専門家か素人かというものであるということが明らかになる。同時に、RJ 研究のみならず実際の犯罪や葛藤の現場では、修復的か応報的か、伝統的か近代的か、法の専門家か非専門家か、といういくつかの対立軸が混同して語られている。それぞれの対立軸の双方の枠組みに、修復と応報の両方が存在するために、議論が不明確になるのだ。

これらの議論から、関係修復について明らかにしなければならないより根本的な問題とは、これまで既存の法の枠組みの中であまり重視されてこなかった人間の内面である。ここでは人間の内面的営みのなかでも「共感」がどのように作用するか、そしてそれを解明するための人類学的データの検討の必要性を改めてとりあげたい。

### 2.1 Restorative Justice

グローバリゼーションが世界を席卷するここ数十年で、ローカル・コミュニティと「民主主義」や「自由主義」といった新しい価値観の出会いが、紛争解決手段に新たな変化をもたらしている。社会的背景が異なる他者同士の問題解決を模索する正義論においては、もはや「正義とは何か」というあるべき理想を定義していく作業ではなく、「より妥当なものは何か」という、現実的な現象への具体的な対処が、必要とされているといえるだろう。そういう意味では、「正しさ」とは人類にとってあらかじめ決定されている理想や究極の到達点のようなものではなく、関係者たちにとってより妥当なものを決定していくプロセス自体に備わっているのかもしれない。

刑事司法にかかわる社会問題を乗り越える試みのひとつとして、現在世界中で展開されている RJ は、近代国家における既存の権力体系から解放された葛藤解決方法を主張している。この刑事司法分野から始

まった新しい正義論は、「犯罪」というあらかじめ定められた構成要件に当てはまる「行為」ではなく、具体的に起こった「害 (harm)」を対象に、(国家ではない) 当事者たちの「害」や「関係性」が「修復」されなければならないという視点に立っている。RJ の R は Restorative=修復や回復、J は Justice=司法や正義を意味し、日本では「修復的司法」や「修復的正義」などと訳されるが、ここでは用語の混乱を避けるため RJ と記す<sup>3</sup>。RJ の原理的な理念については多々説明があるものの、RJ とは何かを理解するためには、まず伝統的な刑事司法がどのようなものであるか、そしてどのような問題を含んでいるのかを把握しなければならない。

### 2.1.1 近代司法の限界

そもそも RJ は刑事司法改革に関するジャンルとして生まれた研究領域であり、運動である。1970 年代から北米の研究者を中心にすすめられた RJ 運動、並びに RJ 研究は、90 年代にはすでに刑事司法分野における重要な分野になっており、現在では刑事司法の将来的な展望について議論する際には必要不可欠な議題となっている。具体的な活動として、直接の謝罪や当事者同士の和解協議、償いとしてのボランティア活動といったものがあげられる。また、RJ の観点からの教育や学校運営、福祉サークルの展開、職場における修復的ワークショップ、そして真実和解委員会への影響など、RJ の視点は刑事司法だけでなく、心理学、教育学、社会福祉、また国際紛争といった分野にまで、徐々にひろがっている。RJ は刑事司法における司法改革にとどまらず、自由や民主主義、そして共同体の基礎概念に影響を与え [ブレイスウェイト 2008: 3]、また研究のみならず家庭や学校運営といった領域へ、そして国際紛争や大規模犯罪処理といった実践領域へと大きく拡大しており<sup>4</sup>、個人研究者が RJ 運動の全容をつかむことはもはや不可能であること、そして RJ の範囲を刑事司法改革に限定しようとする見方は、すでに RJ 研究の主流ではないことを指摘している [Johnston 2011]。この新しい正義論は、ニュージーランドの家族集団会議など現在世界の司法制度ですでに大きな影響を与えているのだが [Morris 2002、前野 2005 など]、その根本的な始まりは、近代的、西洋文化的な刑事司法制度の批判検討である。RJ は現状の近代法システムでは解決できない問題を解決するための多くの試みの中のひとつであり、現在でもそれは RJ の重要な側面である。

たとえば、近代刑事司法の問題のひとつとして、刑事政策や犯罪学の立場からは、被害者なき犯罪（気晴らしによる覚せい剤の服用等）や、社会構造に起因する犯罪（セーフティネットの欠陥がもたらす致命的な貧困など）を解決する手段として、禁錮刑を中心とする現行刑法に何の効果があるのか、誰のためにその刑罰が与えられるのかという疑問 [ブレイスウェイト 2008 など]、が挙げられる。また刑事司法が生み出す、犯罪加害者に対する世間からのステレオタイプな思い込みや誤解に基づく不利益もある。

さらに事件のもう一方の当事者である被害者たちは、刑事司法の場ではまったくの部外者にされてしまうことに不満を募らせていた。刑事司法において、被害者は基本的に証人としての立ち位置でしかなく、厳罰化運動などの外側からの参加しか許されない。被害者は事件の当事者であるにもかかわらず、証人喚問に呼ばれたりしても、その心情や要望が加害者の今後の扱いに反映されることはほとんどなかった。少なくとも、理念上は反映させるべきでないとされていた。かつて日本の傍聴席には遺影を持ち込めず、布をかけて隠さなければならなかったし、少年法に関わる調査資料は、被害者にさえ公開されなかった。これらは個別に変化する被害者感情によって、刑罰の内容が左右されてはならないという人権的配慮や司法の公平性の観点からの要請であった。

司法システム内のすべての行為には、基本的に合理的説明が付与されることになる。しかしながら、上述のような状況からは、一体刑法は、誰の、何のためにあるのかという疑問が沸き起こる。実際に事件で被害を受けた者を、加害したものの処遇に関わらせないこと、および事件を起こす前と起こした後の、加



害者を取り巻く社会的状況を考慮しないことは、公平性や人権保護の観点からの要請だとしても、果たして刑事司法の機能として妥当なのだろうか。貧困を理由に盗みを働いた加害者に禁錮刑を科し、長時間閉じ込めて道徳的な教えを説き続けるような処置が、次の事件を抑制できると考えることは難しいのではないだろうか。もちろん、道徳の教えが功を奏し遵法性を高めたとしても、個人の置かれた貧困状況が変わらないままで、あるいは刑を受けたことによって、さらに孤立した状況に置かれてしまうこと、そしてそれが当事者たちや社会にどのような影響を与えるのかを、刑事システムは考慮すべきではないのだろうか。そして市民社会は、そのようなことを望むのだろうか。

RJの古典的著作を著したといわれる法学者のハワード・ゼアは、応報的な古典的刑事司法は、犯罪の抑制と犯罪者の更正という刑法自体が持つ目的に対して失敗していると述べる〔ゼア 2003〕。この、重い刑には重い罰、害には害を与えるという哲学に基づく司法を、彼は「応報的な司法」と呼び、刑法が持つ目的を達成するためには、別の視点から問題に取り組まなくてはならないと主張する。ゼアは犯罪への見方をレンズにたとえ、行為に対する反応として加害者に害を与え返すことにピントを当てたものを「応報レンズ」、行為によって生じた害を、加害者・被害者に関係なく修復しようとするものにピントを当てたものを「修復レンズ」と呼び、この「応報」の代わりになる視点が「修復」であり、修復的な手法のほうが、刑事司法の本来の目的を達成できると主張する〔ゼア 2003：187〕。

RJが一体何を修復するのか、については議論があるが、ここではオーストラリアのRJ研究者ブレイスウェイト〔2008〕の、被害者の修復に関する見解を示そう。彼によれば、犯罪の発生において被害者たちは、物理的な損害のみならず心理的な苦痛、すなわち辱めや能力の剥奪を経験する。犯罪の発生によって、被害者は自らを責めたり、恐怖で家から出られなくなったり、あるいは加害者を辱めようと負の連鎖に陥ったりする。これらの内面に関わることは、近代的刑事司法制度では犯罪の結果としてはほとんど考慮されてこなかった。しかしこれらを無視することは市民を不自由な状態に放置することであるとし、犯罪の結果としての被害者の苦痛や無力感の回復は重要であるとブレイスウェイトは主張する〔ブレイスウェイト 2003：11〕。彼は犯罪被害者の修復として、1.財産的損害の弁償、2.身体的障害の治療、3.安全感の回復、4.人間としての尊厳の回復、5.自信回復の感覚、6.熟議民主主義の回復、7.正義が実現されたという感情を基礎とした調和の回復、8.社会的支援の回復の8つを掲げ〔ブレイスウェイト 2008：11-13〕、これらが文化的に共有されている修復的価値であるとしている〔ブレイスウェイト 2008：17〕。ひとえに、最初の二つが被害者への物理的修復、3～5が被害者の内面に関わり、6～8が被害者と共同体に関わる修復であろう。ブレイスウェイトは加害者については、被害者よりも狭い範囲ではあるものの、同じく尊厳や安全や自信を喪失している状態と考えられ、そのような回復を可能にするよう制度化していかなければならないとする。それを適切にするのは、共同体による真剣な民主的議論であり、加害者の恥といった感情を共同体が適切に受け止めることによって、問題を乗り越えられるとする〔ブレイスウェイト 2008：15〕。

このRJ的視点に立てば、被疑者・被告人の権利保護と被害者・市民の権利が対立するという捉え方は退けられ、従来の勝ち負けに固執した「ゼロ・サム・モデル」ではなく、双方に利益のある「ウィン・ウィン・モデル」が導かれることになる〔ブレイスウェイト 2008：83〕。具体的には、加害者被害者に加え、それぞれを支援する親や友人、学校の教師、職場の同僚などが同席のもと話し合いを開くことや、賠償金の支払いやボランティア活動の実施などによって加害者に責任を取らせることなども重視される。このような対処を取るには、類型化された行為に焦点を当てるのではなく、個々人の性格や出来事背景など、ひとつひとつの具体的なケースの分析が重要になってくる。また、被害者にとっては被害の賠償や加害者からの謝罪を通して、尊厳の回復や、不安の解消などがもたらされることが期待されている。そして

このような責任の気づきや尊厳の回復のために、家族や友人といった当事者を含めた共同体の関与が必要とされている点は、RJ が従来の裁判外紛争解決と決定的に異なる点である。この場合の共同体とは、父親や母親をはじめ、友人や教師など、加害者および被害者の助けになってくれるような人物のことである。そのような人々に見守られながら、実際に何が起こり、何が損なわれ、その修復のためにそれぞれが何を求めているかを話し合う。

もちろん実際に起こるすべての犯罪が RJ によって解決されるとは限らず、方法としてお互いを理解しあえるような話し合いのみが想定されているわけでもない。また修復よりも厳罰化を望む被害者は少なくない [岡村 2002]。そして協議や調停が実現したとしても、すべてが平和裏になされ、四方平等な決定が下されるとも限らない。犯罪の内容にもよるし、話し合いのやり方も考慮されなければならない。何よりも、「どうやったら RJ になるのか」という手続的問題の提起の前に、「どのようなものが RJ なのか」が議論されなければならない。

RJ アプローチが持つ効果や結果については、懐疑的な意見や批判的な意見が多々挙げられている。たとえば、実際の重大事件を考えると被害者と加害者が常にわかりあえるとは限らず、常に調和がもたらされるかのような考え方は非現実的であることや、被害者の二次被害や更なる脆弱化、家庭内暴力に関わる被害の深化などが挙げられる [川出・金 2012]。基本的には RJ の利点と限界の両方が認められており、そのような限界を踏まえたうえで、既存の制度にどのように取り入れるかが中心的な課題となりつつある。

## 2.1.2 RJ モデル

RJ とは実際にどのようなものなのかについての説明は、容易ではない。RJ に関しては、共通点を拾い上げた抽象的な説明よりも、具体的な事例に当たらなければイメージが湧かないため、RJ のイメージを共有するためにブレイスウェイトの「ふたりのサム」の例をあげる。ブレイスウェイトは、ひとつの刑事事件を処理するふたつのプロセス、つまり従来の近代司法に従った場合と、RJ に基づく協議に参加した場合とを比較することで、RJ 協議で何が起こるかを示している。ひとりのサムは、国家司法手続きに乗せられ、規定の年数を刑務所で過ごし、出てくるというもの、もうひとりは、RJ プログラムに乗せられ、これまで作ってきた人間関係を見直し、家族と友人に助けられながら被害者への謝罪と賠償を実現するというものだ。このサムは、事件以降、軽微な犯罪を再び起こした以外は家族との関係を継続し、平穏な社会生活を送っており、被害者の方は加害者について、その人間関係を含めて知ることによって恐怖を払拭し、賠償を実現できる、といった内容だ。これは現実にあった事例ではないが、ブレイスウェイトがそれまで見てきた RJ 協議で起こったことを総合した例であるとする [ブレイスウェイト 2008 : 7-10]。

RJ は学問上、法学、社会学、教育学、犯罪学、心理学、宗教学といった多岐にわたる分野にまたがる総合的な理念であって、どのようなものを明示することは、実はたやすいことではない。たとえば RJ の父と評されるハワード・ゼアは、「RJ とはどのようなものか」ではなく、「RJ とはどのようなものでないか」を示すことで、より包括的な RJ を示そうとする。彼によれば RJ は、ゆるしや和解、再犯の減少を主眼に置くようなものではなく、調停そのものではなく、特定のプログラムではなく、地図ではなくコンパスのようなもので、「軽微」犯罪や初犯者を対象としたものが主ではなく、新しいもの・あるいは北米の開発ではない、万能薬でも、法的制度の代替物でもなく、そして、必ずしも報復の反対ではない [Zehr 2003 : 6-11]。ゼアのこの文章は、RJ を明らかにするというよりは、RJ に関する誤解や批判への応答を狙いとしているといえるだろう。和解や再犯の防止を「効果」として挙げると、それらが「目的」の制度やプログラムであると捉えられてしまうが、ゼアはこれを否定する。RJ は、ものの見方、コンパス、物事を見直すレンズのようなものであり、理論や処方箋そのものではない。なので「こうすれば RJ になる」「RJ

を導入すればこういうことが起こるはずだ」「これを改善するために RJ を導入するべきである」という説明の仕方をするのが困難なのである。RJ においては主観的な要素を含む人々の満足や納得が大切であるが、どのような状況で、どのようなタイミングで達成されるのかを予測すること、さらにその効果が達成されたことを証明することも困難である。ここでは RJ の定義ではなく、RJ 協議の代表的な 2 つのモデルを紹介する。

・最大化モデル (Maximalist Model) : 「犯罪によって生じた害を修復することによって司法の実現を志向する一切の活動」 [Bazemore and Walgrave 1999]

・純粋モデル (Purist Model) : 「当該犯罪に関係する全ての当事者が一堂に会し、犯罪の影響とその将来へのかかわりをいかに取り扱うかを集団的に解決するプロセス」 [Marshall 1996]

これら 2 つのモデルの対比として、(1) 最大化モデルは害の修復そのものに、純粋モデルはコミュニケーションのプロセスに力点をおくこと (つまり結果と過程)、(2) 最大化モデルは当事者に対し強制的あるいは消極的な法的決定も許容するが、純粋モデルは参加者に主体性や能動性を求めること (つまり参加者同士の関係性)、(3) 最大化モデルは当事者の不在も含めた「間接的關係」を許容するが、純粋モデルは「対面的關係」を重んじること (国家社会という大きな (非対面的な) 枠組みでの実施を考えているかどうか) といった違いが挙げられる [細井 2006 : 40-41]。

最大化モデルは、RJ の近代司法の代替的手段としての側面を重視しており、「一切の活動」は近代司法の枠に縛られない、市民生活上の協議や慣習も含まれることになる。たとえば職務上の義務でないにもかかわらず、弁護士が加害者へ謝罪を促したり、検事が被害者を励ましたりするといったこと、犯罪に関する非公式の謝罪や賠償、メールでのやり取りや、間接的な配慮といった広範に渡る活動が、当事者たちの何らかの修復につながったのなら、最大モデル的には、それもまた RJ であると評価できる。たとえば家庭裁判所の裁判官である井上康弘は、90 年代に起こった少年審判において被害者と加害者が出会うように取りはからい直接謝罪の場を設けたことにより、被害者からゆるしの手紙を受け取り少年と母親が泣き出した、という事例などを取りあげる。彼は加害者と被害者の接触を防ごうとした警察官の業務形態を批判し、直接謝罪をさせることの必要性と、それがもたらす修復の可能性を説いている [井上 2006 : 176-185]。最大化モデルからすれば、このような裁判官の振る舞いは RJ の範疇に入る。

一方で、純粋モデルとしてはこのような裁判官の行為自体は、RJ そのものではなく、RJ が実現する前準備に過ぎないとされるかもしれない。RJ として決定的なのは、加害者と被害者が出会ったこと自体のほうである。さらに両者の違いが結果を伴うかどうかにあるとするなら、被害者から「ゆるす」という手紙が来ない場合には、最大化モデルとしては何らかの修復的な結果が伴っていない以上 RJ ではなくなり、一方で純粋モデルとしては、結果が伴わずとも、当事者たちが出会い、犯罪についての話し合いのプロセスを経たこと自体に意義がある、と考えることができる。

純粋モデルは最大化モデルと異なり、コミュニティの参加について、より狭く、具体的な条件が備わっている。ときにプロセス志向と評価されるこのモデルの「犯罪の関係者が一同に集まる」という部分は、モデルとしては積極的な記述であり、協議の条件を大きく制限する部分である。この特徴から、純粋モデルはあまりにも幅が狭すぎ、妥当ではない、とする意見もある (たとえば高橋 2003 他)。RJ 研究者の細井も、最大化モデルと純粋モデルが目指すと思われる結果を比較し、純粋モデルでは「修復」が目的になっていない点を指摘し、「修復」が達成されることを条件とするかどうか両者の違いであると示し、最大化モデルが適切であると主張する [細井 2006]。ただし最大化モデルが強制的に修復を実現しようと

することさえも許容してしまう点や、当事者の人間関係性を無視した国家主導のままである点を、RJ 協議として考えるには本末転倒であるとする意見もある [林 2005]。

ここで、両モデルの議論において、論者たちがモデルと定義を混同しているように見受けられることを指摘したい。定義とは、条件に当てはまるものと当てはまらないものを区別するものであるのに対し、モデルとは近寄るべき中心ともなる型や理想を示すものである。「純粋モデル」のいう「全ての関係者を一堂に集める」などということは、そもそも実現が非常に困難である点からも、そのような形態の協議の実施が最低条件として考えられているわけではないだろう。国家社会のような大きな共同体の枠でなくとも、被害者がトラウマを抱えて外出できない場合や、障害を抱えて寝ているといった事情は十分考えられるし、たとえば殺されてしまった者は最も重要な当事者そのものであるが、「真実」とその望みを伝える会議と取り決めのプロセスにはもちろん参加できない。よってここでいう「モデル」の意義は、目指すべき理想を示すことにあり、どちらともつかないグレーな部分があることをあらかじめ想定している。そういう意味では、「最大化モデル」において「一切の活動」とされている部分などは、定義や外枠を意識したものであり、モデルではないという指摘もできる。RJ は定義を提示することが困難であるし、踏まえるべき手続きを示すことで形骸化し、むしろ達成できる修復をも阻害してしまう危険性もある。だからこそ、純粋モデルのような目標姿勢としての形でしか示せないのだろう。

Justice の訳語とも関係するが、RJ を刑事司法分野に限定するのか、より大きな正義論的枠組みに関する理念として捉えるのかでは、考察の行方も異なってくる。ジョンストンは、修復司法運動は、単に刑事手続きの大改革および量刑の政策や実務での大改革に甘んじるだけではなく、今日の社会における刑事司法機構全体の基調となっている前提の枠組みを根本的に変革することこそが、より大きな目的であり、修復司法という見出しで追求される複雑多岐にわたる前提、概念、価値を批判的に検証することが必要であると主張する [ジョンストン 2006]。もっとも純粋な (Purist)、と原題で表記された純粋モデルが、全ての当事者を一同に集めることを目指すべきであると指摘する点は、国家司法理論や他のモデルとは一線を画するものである。そして、この「当事者たちすべてが直接に対面する」という純粋モデルの注文こそが、二次被害や合意の強制を起こしうるために批判される部分でもある。被害者と加害者が直接言葉を交わし、意見が食い違うことによって、さらに被害者が傷つくことも考えられる。被害者は再び顔をあわせ覚えられてしまうことで、復讐されるのではないかと恐れを抱くこともある。一方で、近代司法制度では不可能だった「真実」の解明や、国家司法では実現不可能な修復が、可能になるかもしれない。つまり、当事者が直接に出会うことには、可能性も危険性もある。

純粋モデルが提案する状況は、ゼア等初期 RJ 推進者たちがおこなった、古典的な量刑サークル (犯罪の賠償を中心として協議する形式) が採用するモデルであり、さらにそこから世界中の多くの NPO のモデルとして広がっている。さらにこのようなモデルは、共同体を含めた伝統的葛藤解決の手法によく見られる条件でもある。これが、RJ は北米で生まれたものではないという所以である。そこで RJ 研究にあたっては、伝統的なものを含めた人間社会全体における、修復に関連する共通点を見つけなければならないわけだが、すなわち純粋モデルは、犯罪に関連のあるすべての人物を直接対面させることが、人類全体にとって最も望ましいと (ひとまず) 提案しているのである。直接の対面は、伝統社会であろうが近代社会であろうが、修復に必要なのだ。では一体、直接の対面は、何を実現しうるのだろうか。

## 2.2 RJ の哲学：応報的性質と修復的性質

前節の司法と共同体の問題と関連して、以下では RJ と伝統文化の議論を整理する。初期 RJ 運動家とし

て名高いニルス・クリスティとジョン・ブレイスウェイトらの初期RJ研究に見られる、RJ議論における文化的側面を見ていく。特に文化と伝統に関する問題を抽出したのは、RJが人類にとってまったく新しい試みであり文化とは無関係であるという誤解、あるいはRJが伝統復活主義と結びついているとする誤解によって、RJ研究がもつ人類の普遍性探求の可能性が断たれてしまうことを危惧するためでもある。RJ研究は、先進的な法の学問領域として認識されていると同時に、伝統や文化に関する議論もまた核心的な部分を占めているが、任意の伝統的社会に残る法形式を推奨したり、復活させたりすることを狙いとしているのではない。この点について、修復的な司法と伝統的な司法を同列に扱うと混乱をきたす。そして伝統的な司法にみられる暴力性を根拠に、伝統的な司法全体をRJの議論から排除しようとするのも誤りである。RJ研究の偉業は、むしろ法学研究上のメインストリームから排除すべきとされてきた伝統的な制度が持つ価値を見直し、そこに近代司法制度が持たない「修復」の重要性を発見し、学ぼうとするところにある。そこからさらに進んで、「伝統的」と一括りにせず、個別の地域や文化を学び、そこにある修復的あるいは応報的な側面を検討することによって「人類の修復的性質」を明らかにするということ〔ブレイスウェイト 2008〕は、法学研究から提案された数少ない人類の普遍特性に関するものであり、その研究上の価値はより注目されるべきである。

通常近代法の訴訟形態は、訴えの内容によって民事訴訟と刑事訴訟に分けられる。さらに刑事裁判における当事者とは、基本的には被告人（加害者）と原告（国家）のことである。ひとたび刑法に該当する行為（犯罪）が発生すれば、その事件と直接には無関係の専門家たちが処理手続を担い、法的に重要な事柄の選別まで特定の者にしか扱えないことになる。これは今日の日本も例外ではない。この点についてニルス・クリスティは、高度産業社会において、紛争が専門家に盗まれ、共同体の再結合の機会を奪っている」と指摘した〔Christie 1977〕。それは異文化の法にヒントを得て、市民社会の改革を志向するという、いわば法学分野からの文化としての法に関する文化相対主義的な指摘であった。

ここで注意したいのは、RJが（ある意味）伝統的な西洋近代司法における刑事司法制度を中心的な刷新対象としている一方で、そこに関係する人々、すなわち当事者や法の専門家自体は、共同体を必要とする向社会的な人間であるという点である。後述するように、法の専門家は現に起きたことをすでに設定された問題に当てはめることを仕事としており、近代司法理論に納得しやすいかもしれない。一方で、素人はその論理に馴染みがなく理解しづらいのみならず、問題設定と紛争の処理方法が、期待するものと異なり困惑するのである。どこの国家においても、近代司法理論における個人的責任や因果関係の考え方は特殊であり、その理解と運用のために、法律家たちは相当の教育と訓練を受けなければならない。このことは、近代司法理論は、他の教育を受けなければならない分野と同じ程度には、人間にとって特殊なものであり、それを下支えする近代司法理論や、その中心的な現場である裁判制度もまた特殊な現場であることを示している。

法の専門家もまた本来は向社会的な人間であるということについては、彼らもまた自分の家族のことであれば責任を共同体単位で考えることもあるだろうし、あるいは自分が被害者になると裁判制度が採用する紛争処理方法で満足できないかもしれない、と予想できる。法の専門家たちもまた、完璧に主観的側面を排除できないからこそ、主張にバリエーションが生まれ、判決に揺らぎが生まれるのである。さらに、理論を知る専門家たちで構成される裁判という現場でもまた、無意識から生まれる情動に基づく判断がなされることもある。そして問題は、近代司法裁判の現場ではそのような視点が欠けているという点にある。

本稿において、RJと対比される「近代司法理論」とは、そのような、人間や人間の営みと切り離された部分を持つひとつの司法システムのことである。それが完全に人間に合わないというわけでも、無用だと言いたいのではない。RJ研究にとっては、現行の近代司法理論を修正するための足がかりとして、批判と

いう手法は免れないため、検証対象としているに過ぎない。

後述するが、ここではヨーロッパ由来の法の専門家と他文化の担い手とが、生物学的には同じ人間であり地続きの存在であるという観点を前提としている。この観点からは、文化や時代を超越して、ひとつの生物としてより適した、つまりより普遍的な正義ないし制度があるのではないか、というアイデアが生まれる。以下では、その疑問に対する解答のために、RJ を文化的側面から研究することの重要性を示す。

## 2.2.1 RJ の誕生と文化的文脈：ニルス・クリスティの指摘

『社会の財産としての紛争』という論文の筆者であるニルス・クリスティはRJ 推進者のひとりである。クリスティによると、ノルウェーでは少年による犯罪が起こった場合、加害少年はソーシャルワーカーに囲まれ、だれとも知らない人間達から進退を決定される。一方被害者は、自分の事件から完全に閉め出されて、加害者を知る機会がないまま、怒りと屈辱を抱えて法廷から追い出される。もっとも最大の損失を被るのは共同体であり、規範を明らかにする機会や国家法の持続的な検討の機会を失うことになる。「法律家は事件においてなにが重要であるかについて同じ意見が形成されるように訓練されており、「それはつまり何が重要であるかと考えるのかを、当事者自身に決定させないように訓練されているということなのだ」と指摘する。そして実際に、高度産業社会においてはどんな出来事が「犯罪」か、犯罪の何が重要か、解決とは何のことか、どう解決するかが国家と専門家によって決定されており、その議論に出来事の本当の当事者が出る幕はない [クリスティ 2003 : 632]。

当該論文の序文は専門知識の放棄の勧めと、出身地ノルウェーから遠く離れた、アフリカのタンザニアの話題からはじまる。彼はタンザニアにおいて、一組の夫婦を囲んだ住民たちが、あれこれ離婚問題について言い合いながら、政府の専門家がオブザーバー的に見守っている情景を描く。そして政府からやってきた専門家たちよりも、明らかに共同体のメンバーのほうが、問題の所在と解決方法を理解していること、紛争は明らかに国家と個人ではなく共同体に属するものであること、そして法専門家がここで共同体から横取りしている最も重い価値は、共同体の再結束の機会であると指摘する。そして、同等の立場の人々による法廷、すなわち市民社会における市民による素人の法廷を展開することを提案する [クリスティ 2003 : 644]。論文中に RJ という用語は一切出てこないが、彼の西洋近代司法制度についての不備の指摘とオルタナティブな司法手続きの提案は、まさに RJ の哲学に基づいているといえるだろう。

## 2.2.2 ブレイスウェイトの伝統的手法に関する議論

上記の論文においてクリスティが提示したのは、世界中で採用されている禁固刑を中心的な刑罰とした司法システムの不自然さであると集約できる。人間は、犯罪と損害を引き起こした責任や反省を、常に個人単位で考えるわけではない。そして場合によっては、共同体にとって葛藤解決そのものが共同体結束のための財産と呼べるくらい、人間が社会的な生き物である、という視点は、確かに法解釈学の中では新しい指摘である。では、どのような刑罰を含む司法システムが、人間にとって自然であるというのだろうか。

法学者のジョン・ブレイスウェイトは「修復的司法は、世界中の人々にとって、かつ、人類のほとんどの歴史を通じて、刑事司法の最も有力なモデルであった」と主張する。世界の各地、各時代を通じて、修復的アプローチが見られるという。当然ながらヨーロッパ以外の地域では、各地域の事情に沿った紛争解決システムが発達しているのであり、独立国家に属する地域でもまた、いまだにそのような手法は活用されているのである。さらに「私は、いまだかつて、修復的な伝統に深く根ざしていない文化を見たことがない。応報的な伝統に基づかない文化もまた、見たことがない」としたうえで、「21 世紀の世界において、応報的な伝統よりも、修復的な伝統の方が、より価値のある資源となる」と主張し [ブレイスウェイト

2008：16]、文化的多様性の道を追求する目的で、世界各地で消滅しかかっている伝統的な紛争解決の手法を明らかにし、保存することを提案する [ブレイスウェイト 2008：17]。

彼は同時に、いくつかの文献から、既存の刑事法が自明でないことも指摘している。たとえば歴史学においては、西洋地域の法は、中世のゲルマン人の国家社会成立により、特定の違反行為（殺人、強盗など）が国家への反逆として、主に罰金を徴収するために設定されるようになり、民事法と刑事法の峻別がおこなわれることとなった。これが時代を経て変化し、刑事法における構成要件に該当する行為が犯罪として取りあげられ、国家と加害者とが対立するかたちで議論するようになったという [ブレイスウェイト 2008：3]。これからわかることは、少なくとも西洋地域と同じ社会構造が出現しない地域では、民事刑事の峻別がそもそもないということ、刑事法と民事法という区別のある西洋司法が地域的なものであるということである。前野によると、近代司法を当たり前のように受け入れている社会では、同じ不法行為が刑法的、民法的といった別個の件として処理されることについて、刑事法学者の間ではごく最近までほとんど疑問をもたれることはなかったし、また、現在でも大勢はその考えを維持している [前野 2005：16]。ところが、西洋諸国の哲学にルーツを持つ近代国家法になじみのない地域では、いまだに紛争は当事者とその共同体で取り扱うものであり、国家や当局に強制的に当事者（加害者）が連行されたり、専門家のみが紛争を取り扱ったりすることは、誰にでもすぐに飲み込めるような（つまり普遍的な）ことではない。そして近代司法理論に慣れ親しんだ先進国の住民が考えている以上に、殺人や窃盗（刑事）とその損害を賠償すること（民事）を別のものと考えないほうが、先進国における法の素人を含めて全世界的には多数派かもしれないのである。

以上のように、RJ とは文化的文脈を抜きにして語ることはできないものであることがわかる。RJ の出発点は、現行の国家司法権力がなかったらという想定が切り口となっており、非西洋文化の儀式は、そのモデルとして登場することになる。こうして RJ は、根本的に近代国家法とは異なる葛藤解決手段を見つけようとする試みのひとつとして、異文化あるいは伝統的手法に研究の焦点を当てるようになった。

ブレイスウェイトの RJ 研究のひとつの側面は、クリスティが提起した人類の普遍性の可能性について、RJ を用いて追求することを表明したものとなっている。彼は、RJ の価値の証拠として人類学的見地を持ち出し、人類の「修復的な普遍性」の存在を説いた。

日本やイスラム文化の事例を紹介しながら提案される「再統合的恥づけ理論」<sup>5</sup>について、内容そのものよりも興味深いのは、日本の学校における（日本人にとって）些細な出来事が選ばれ、事例として列挙されることである。このことから、海外研究者にとって、高度産業社会であるはずの日本もまた国家司法システムの慣行から日常生活にいたるまで、異文化的な興味深い研究対象であるということがわかる。

## 2.3 RJ と異文化の法

以上のように、RJ 研究は新たな紛争解決方法を模索するにあたって、異文化あるいは非近代的慣習からモデルを模索してきたが、このことについての問題点も多く指摘されている。ここでは、RJ 的価値と人権保護の価値との衝突によって明らかになる制度上の問題点について、ジョー・グディとゲリー・ジョンストンの指摘をみていく。

被害者学の専門家であるジョー・グディは、RJ が刑事司法を被害者中心のパラダイムへと転換できるのか慎重に考察している。グディはクリスティの提言を「理想主義的であるが…（中略）…やはり「革新的な空想」の伝統の流れをもつ現代刑事裁判への刺激的な批判ではある」とし、「（クリスティの）考え方が 1970 年代から実践及び学問領域でも発展の大きなうねりとなり、その結果修復的司法の運動を押し進

めた」と評価している。同時に「アフリカのコミュニティ司法の例を引いたクリスティは他の学者と同様…（中略）…文化人類学の調査の悪しき伝統の中にみられるある種のロマン主義に陥ったことに関して罪がある」と批判する。その内容は、先住民社会の司法においてさえ避け難い力の不均衡が存在することの軽視である。そして今でも RJ の要素を備える「先住民」や「土着民」の実践の理想化が見られると批判する。グディは、この「理想化は、現行刑事司法を本質的に「悪」とみなし、その対局にあるものとして、修復的司法を狭く解釈しようとするところから生じるのである」と指摘する〔グディ 2011〕。

また、法学者のゲリー・ジョンストンは、オーストラリア先住民の伝統的な調停方法を例にとり、古き時代の慣習の形式を復活させることについて懐疑的な意見を示している。伝統的社会の慣習法について、形式的な側面を重視するとしたらある種当然予想しうる問題であるが、まず「拠り所とするマクロ共同体の利用について、都市部ではまったく状況が異なるからうまくいかない」という条件の問題、「国家法と慣習法の緊張関係や価値観のすれ違い」という問題、そして「部外者に受け入れられない象徴的回復方式について、受け入れるのが困難な場合どうすればいいのか」という問題を提示している。ここで注目すべきは最後の問題である。オーストラリア原住民ナバホ族は、調停方法として、遠く離れた場所から被害者が槍を、加害者の腿めがけて投げるといふ儀式をおこなうが、この点についてジョンストンは、この、通常傷害罪ともなる象徴的な回復方法の価値が部外者に認められない場合、あるいはその価値を他の人々も認めることが多い場合でさえも、恥を感じることや表すことに重点が置かれる象徴的回復のニーズを「実際にどのような形で具現化するのか」ということは、保証の限りではない」と評価する〔ジョンストン 2006: 68〕。つまり、「皆の前で、槍で身体の特定の部分を突かせる」や「一発殴って終わらせる」といったような解決方法がもたらす価値が、「傷害罪」というコストよりも大きいということを、誰も保証できないのである。このことから、相容れない文化を持つ人々同士が RJ 的解決を図ることの困難が予想される。RJ を取り入れることと、伝統文化を「復活」することを結びつけ、それが近代司法に従うよりも大きな問題をもたらすかもしれない、という危惧の典型であると言えるだろう。

### 2.3.1 RJ が射程に入れる文化相対主義と普遍性の模索

クリスティは確かに、旧弊に抑圧される人々について触れてはいないが、当該論文が、伝統的な制度を復活させよう、とする意図がないことは疑いがない。そこではクリスティ自身がタンザニアの法廷についてすばらしいとほめるどころか、評価さえ与られていないということ、タンザニアの手法を取り入れるべきだとか、これを用いれば刑事司法の問題が解決するなどとも主張されていない。また、西洋地域から遠く離れたタンザニア農村部の法廷の記述は、彼の論文の全体の構成から比べるとわずかであり、多くの記述が割かれ、中心的に述べられているのは、西洋における市民社会が抱える問題点と可能性の指摘である。それはスカンジナビアの法廷、イギリスの法廷、フランスの法廷といった、「高度産業化社会」の司法システムについてである。つまり、この論文におけるタンザニア農村部の記述の役割は、高度産業化社会において自明とされ、専門家も一般市民も疑問を持つことのできない社会秩序の在り方、つまり国家の強制力なしに保たれる秩序の存在が、絵空事ではないということを理解し、想像してもらうための一例にすぎない。そしてそれまで自明であったこの事柄こそが、ここで指摘されている RJ における中心的課題なのである。

クリスティは、国家法がなく特別な権力をもった専門家がない状況を共有するために、アフリカのタンザニアの農村部社会の状況を想像するよう、冒頭で紹介したにすぎない。高度産業化社会に生まれ暮らす多くの人々にとって、法律の専門家が紛争へ介入しない社会を想像することは、容易ではない。伝統的かどうかに限らず、多くの共同体システムは多かれ少なかれ何かしらの問題を抱えており、完璧な共同体



統治は存在しない。そしてその意味でなら、近代司法もまたその誕生以来同じ批判に晒されている。

ところが、上記のような文化的に相対的な視点と異なるのが、たとえば社会進化的な視点である。グデイがいうように、先住民社会には、力の不均衡や人権侵害といった間違いがある、という指摘は正当だろう。しかし、それを修正する形で発展してきたのが、近代司法制度であり、よって近代司法制度のほうがより普遍的である（あるいは優れている）、という考え方は、社会進化主義に繋がる。確かに伝統社会において、力の不均衡や人権侵害といった問題があること自体は間違いのないのだが、すでに述べたように、それは近代司法社会においても同様の問題である。問題を抱えた世界中の伝統的社会制度が、より問題の少ない西洋文化を様式基盤とする近代的制度へと発展していく、という直線的な成長モデルは必然ではないどころか不自然であり、実際にはありえない。ヨーロッパ文化圏でさえ、それぞれの地域によって違いが認められるのだから。このような、いわゆる「未開社会」の問題を修正する形で司法制度が発達してきたという、おそらく未だに広く持たれている非西洋社会に対するイメージについては、先に述べたように、ヨーロッパ地域においてさえ、国家法システムが土着の慣習法を修正するかたちでできたものでないことを考えれば、論理的に間違いであることがわかる。日本においても、現在に続く憲法を備えた近代司法を導入したのは、明治維新に際して近代国家成立の条件として継受した経緯があり、「未開な」地方の村々の寄り合いに問題があり、社会を維持できなくなったからではなかった<sup>6</sup>。

法に関わる心理学研究者である藤岡は、形式にこだわるのではなく関係性と状況にかなった道德判断を重視する側面を持つ RJ と、かつては計測外としてまともに扱われなかった西洋文化的背景における女兒の道德発達論における、関係対応型の問題解決思考に親和性があるとした。かつてヨーロッパにおける道德発達レベルの調査では、権威づけされた問題設定とその解決に、どの程度合致しているかによって道德的な成績が定められる傾向にあり、全体的に男児の方が成績がよく、道德的に発達しているとされてきた。男児は設定された道德上の問題をよく理解しており、自らの答えに論理的な理由をつけることができる傾向にあった。一方、女兒は、問題設定や設問を超えた状況的・関係修復的な答えを出そうとしてしまい、それは設問を理解していないとされ成績が悪かった。しかし、たとえば貧困のために妻の薬を盗んだ夫の行為に対し、愛するものの命か社会秩序か、という二択に縛られて答えることよりも、設問を超えて、盗みを働くことは妻も悲しむのだから、夫は薬屋と話し合って分割で払うとか、支援者を募るなどすべきだったと答えることの方が、道德的に未発達であると簡単に判断はできない。つまり、設定された「解決」の中から論理的に正当性を補強するのではなく、実際の「解決」に向けて、状況的で柔軟な答えを模索しようとするのが、それまで評価されてこなかった新しい視点なのである。同じように、盗みを犯した夫に対し、執行猶予をつけるかどうか、という問いに法律と判例と論理に照らし合わせた罰を下す作業よりも、家族を養えるだけの仕事を探し分割して賠償させることの方を後回しにするべきである、とは思えないし、むしろ後者の方が、当事者のみならず地域社会にとって必要とされる「解決」かもしれないのである。さらに藤岡は、結論としての道德判断ではなく関係性の中での道德判断を重視する点が「日本の草の根レベルでの葛藤解決」と類似点があることから、日本の法文化の上に「法律的な欧米流の「司法制度」が、一般市民にはあまり馴染みの乏しい、できればかかわりたくないお上のものとして、明治以降乗った」に過ぎないことを示唆している [藤岡 2005 : 221-222]。日本の市井の道德感覚と、RJ と、かつて西洋文化で軽んじられた女兒の道德調査に示される、関係や状況を考慮した対応的な道德が、共通しているという指摘は興味深い。日本では、市民が持つ関係状況的な正しさと、そのような市民感覚とは乖離した司法制度の正しさが併存しているのかもしれない。

世界中の旧植民地であった多くの地域においても、原住民の慣習法が「進化」あるいは「進歩」して近代法へと発展したのではなく、植民地政策を経て、近代国家として独立する際に継受した、という経緯が

ある。いうまでもなく、継受した法が無用のもので役に立たないといっているのではない。ここで指摘しているのは、ヨーロッパ以外の地域における伝統的あるいは地域的葛藤解決方法に問題があり、それを修正する役割として人権思想や近代司法が登場した、と考えることには限界があり、さらにその理由をもって RJ を批判することは妥当ではない、と指摘したいのである。同時にそのような理由をもって RJ が文化的な議論から独立したまったく新しい取り組みであるというような認識もまた、見当違いである。つまり RJ が指摘しているのは、伝統か近代かではなく、まさしく修復的か応報的か、が重要であり、伝統的司法制度の中には修復的でも応報的でもある部分がある一方で、近代司法制度がより応報的な性質を強く持っている、という点である。その背景の中で、伝統的司法制度の中の修復的な性質を学ぶことを提案しているのである。この点については、ある集団のうち、特に関係修復を目指す場合には、制度や行為のうち何が修復的か応報的かをアウトサイダーの人々が容易に区別はできないことから、結局は異文化を包括的に調べる必要があるのだ。

繰り返すが、結局クリスティはタンザニアの農村部社会を理想化したのではなく、他の分野において異文化を扱う研究同様に、文化やシステムを相対的にみることで、自分たちの文化、ひいては司法システムの自明性を疑うことを促している。つまりクリスティは原住民の法を参考にすることを主張しているのではなく、犯罪について裁判所や警察が介入しないといった法的な多様性を、ありえないと思いこんでいるヨーロッパ地域の市民に向けて、同等な立場の市民で構成される、ごく当事者主義的な「素人を指向する法廷」を提案し、「社会の一般的な価値に沿って対応する」ことを勧めているのである。

いいかえれば、クリスティの論文は、当事者同士、さらに共同体のメンバー同士の対面関係が持つ可能性について納得してもらうために、西洋社会の専門家たちが発達させてきた司法制度というものが、今や西洋社会の内実に沿っていないこと、専門家以外の市民が巻き込まれると、場合によっては望まれない結果になる制度であるかもしれないことを、相対主義的な観点から顧みるよう促しているにすぎない。この論文には、現行の刑事司法政策を修正するための学問的価値はあれど、伝統と近代の対立が描かれているわけでもなければ、現行の制度を悪としているわけでもないのである。

反面、この主張の背景には明らかに人類の普遍性に対する期待がある。つまり、犯罪といった苦痛を伴う出来事に遭遇した場合には、ヒトなら誰でも、当事者と地域社会が自分たちで解決することがありうるし、そのようなことが現に実行されているという立証を含めた主張でもある。だれしも、ものを盗まれたら怒るし、嘘をつくことは不道德的であると考え、誰かが誰かを殺したら平静ではいられなくなる。事件を起こした者が知り合いであるなら、それを単なる災難として見過ごして共に暮らしていくことは難しい。そうなると地域社会のメンバーが集まり、議論を交わし、解決に取り組もうとする。解決しよう、と考えていなくても、結局そのように行動してしまうことも含まれる。隣人や家族、そして自分も含めて、共同体の構成員が事件を乗り越え、葛藤を終わらせようと志向して行動してしまう。その紛争の処理方法には、和解、賠償、制裁、隔離、忘却、逃避、あきらめなどが含まれるかもしれない。非専門家が解決を試みる過程で、新たな葛藤が生まれたり、より解決が困難になったり、望ましくない結果をもたらすこともありうる。しかしそのような、当然予想できる葛藤解決の試みにまつわるリスクを負うことになるうとも、人類が持つ向社会的な普遍性を前提としつつ、非専門家の当事者たちが自ら葛藤解決に取り組んだ方が、見ず知らずの専門家が独占して扱うよりも、市民社会はよりよくなるのではないかとクリスティは巨視的な視点から提案しているにすぎないのである。この点について可能性があるとすれば、RJ が世界に残るローカルな制度を悪意なく抑制してしまうことであったとしても、すでに消えかかっている伝統的手法を復活させることでは断じてないだろう<sup>7</sup>。

たとえば各地域で長きにわたっておこなわれてきた伝統的制度を RJ として制度化し、その過程で国家

的意向に沿って人権侵害にあたる部分が削除されたり、改変されたものの使用を義務付けたりするなら、将来的にその地域の紛争処理方法の多様性は失われることになるだろう。これが何を意味するかというと、RJ は普遍の名を冠して生活世界にまで浸食する、やわらかな新種の法規制となってしまう危険性ははらむということである。これは新しい問題ではなく、植民地の歴史が始まってから今日にいたるまで、世界中で起きている社会構造的な問題である。RJ 研究に際して人類学的研究を援用しようとするブレイスウェイトが、文化的多様性を研究することによって人類の普遍性を探り、実践されている修復的司法の伝統を保存することを表明する（ただし昔あったものを復活するとは言っていない）[ブレイスウェイト 2008: 17] 一方で、RJ アプローチの発掘と実施が、修復とは何か、もっとも優先されるべきものは何かを国家と専門家が設定し、日常生活の振る舞いまでも強制することにつながってしまうかもしれない。つまり司法や RJ の専門家によって修復的とみなされない場合には、正義を実現する方法の多様性を、結果的に RJ の実践が消滅させることになってしまう危険性がある。そして異文化のみならず、個別具体性を重視する RJ 研究にとっては、同文化におけるケースに対しても同じことがいえる。RJ 研究の分析が、教室内的の友情や親子の愛情、職場の同僚への振る舞いを規定し、場合によっては仲間内で問題ないとされていた行為も、暴力的や不適切という理由で、禁止されてしまうかもしれないのである。つまり、RJ は近代か伝統かという対立軸とは別に、市民生活上の個別性と国家権力の都合のどちらを優先させるかという対立軸の問題もはらんでいる。

もちろん、歴史的に被害者が放置され、マイノリティが抑圧されてきたという問題は依然として残っており、伝統と目される社会においてそういうものが温存されてきたという背景から、グディが伝統社会のやり方とされるものを支持できないのは理解できる。近代司法はそのような問題群を解決するような発展を目指してきたことは十分理解・賛同できるし、少なくとも 200 年前よりは、子どもや女性、労働者や被差別民の権利は尊重されており、近代司法の理論も現場も洗練されてきたはずである。しかしおそらくクリスティをはじめとする研究者たちがしがたかったのは、西欧社会で生まれた司法制度のみならず、人類全体の道徳や正義の話であったはずだ。ここでいう伝統社会とは、国家制度を前提とした民刑分離のキリスト教的男性中心社会に限らず、人類誕生から数十万年かけて、世界各地で培われてきたバリエーション豊かな文化のことを言っているのである。

### 2.3.2 問題点か可能性か

ジョンストンは、RJ の重要な問題点として、人権保護と伝統社会の手法との衝突、矛盾を想定している。しかしながら、普遍特性を視野にいった RJ 研究の可能性というのは、外見的・手法的な作法に縛られないはずだ。たとえば加害者に向かって被害者が遠くから槍を投げる制度が発達した地域があるとして、その地域の人々は槍のデザインや細かい作法を発達させるかもしれないが、RJ 研究はそれらの表層的な決まりが、国家法と折り合いが付くか付かないかに注目しないはずであるし、表層的な部分が折り合わないという点をもって、すべてを捨て去ることもしないはずである<sup>8</sup>。この場合、その決まりの中にある、人類の誰もが持ちうる要素のなかに、修復的なものが認められるかどうか、RJ 研究における焦点となるだろう。被害者はなぜ槍を投げるのか、加害者はなぜ槍を受けるのか、共同体はなぜふたりにそのような機会を与えるのか。そのような儀式がなぜ続けられ、なぜ共同体が存続しているのか。そして儀式そのものではなく、儀式の実行によって起こる人々の情動や行動はどのようなもので、それが人類全体にとって受け入れがたいものなのか、納得できるものなのかを、文化のバリエーションの中から明らかにし、考察することが、人類の普遍性の模索につながる。加害者がもっとも反省し、被害者の損害がもっとも修復できる方法として、死刑や禁固刑という手法をとらない伝統社会があり、そしてほかの地域と同じように社

会秩序を保っているのだとしたら、どうしてそれが実現しているのだろうか。RJ 研究が人類全体の普遍特性を考慮に入れた場合に考察しなければならないのは、そういったことである。

ここで、文化相対主義的な視点の重要性を今一度考えてみる必要がある。前述したように、ジョンストンはオーストラリア原住民の伝統的な儀式を拒否したいと述べるが、それは、彼が加害者の立場にいる場合であろうか、それとも、被害者であろうか。RJ 研究者の彼がよく知るように、彼が慣れ親しんだはずの近代司法もまた、冤罪や見逃しが指摘され、再犯の防止に限界があるのに、彼はなぜ「近代司法制度で裁かれるのが嫌だ」とは思わないのだろうか。ここでジョンストンが象徴してしまっているのは、どうしても拭い去れない文化についての不均衡である。どうして、ヨーロッパ由来の文化に慣れ親しんだジョンストンがオーストラリアの原住民の法を否定できて、オーストラリア原住民は、ヨーロッパ由来の司法制度を我慢しなくてはならないのだろうか。このような問いかけ方は、対立を煽るように聞こえてしまうかもしれないが、ここで言いたいのは、オーストラリア原住民のみならず、いくつかの法制度が併存していることは当然と考える人々はいて、むしろどれかひとつを絶対のものであると考えている人々は、世界では少数派かもしれないということである。

結局、ジョンストンはオーストラリア原住民の暮らしを理解していないし、判断を信頼していないだけではないのかという誹りを免れないことになる。近代司法を批判する論文が世界中の先進国で出版され改善が要求され続けるなかで、それでも「近代司法制度の方が好ましい」という印象をジョンストンがもつのは、単純に近代司法制度に慣れ親しみ信頼している一方で、「他のやりかたになじみがない」だけといえるかもしれない。このようなジョンストンの近代司法への志向のあり方は、世界の各地域の原住民が慣習を志向するのと変わらないかもしれないのである。ひとりひとりの法の専門家もまた、「ローカルな資質」から逃れられない。ただし司法専門家たちは、他の法に優先して実行力行使の権力を持つ近代司法の専門知識を持つという点で、伝統文化の担い手たちよりも特権的である。よって、近代司法を知りながら市民の生活世界にまで踏み込もうとする RJ 論者こそ、伝統文化を否定するのではなく、ローカルな人々が持つ「正しさ」について、より配慮しなければならない立場にいるのである。

## 2.4 RJ における普遍性

上記のようにクリスティとブレイスウェイトの議論からは、RJ が文化相対主義を誕生の契機とし、さらに人類の普遍性の模索を視野にしているということが明らかになる。これはある法や理念の枠の中で追及される理論や普遍性ではなく、人間とはどのようなものか、という説明ともなる普遍性である。では RJ が射程にいれる普遍性とはどのようなものなのだろうか。

人類が持つ普遍性とはすなわち、文化や時代を超えて人類の全体に共通する要素やスキームのことであり、これを明らかにすることは容易ではない。人間はものを食べ、火を使い、会話し、家族をつくるといった共通点があり、それらの事例収集と分析によって、人類共通の普遍的な性質を明らかにしようとする。人類学という学問の歴史上、文化的普遍性の多くは、西洋文化とその他の地域の文化との比較によって明らかになってきたといえる。果たしてブレイスウェイトがいうような、葛藤解決における修復的な性質もまた、人類全体に共通する性質のひとつなのだろうか。ここでは、人類学の文化相対主義について概観し、それらの学問手法上の重要性和、人類の社会的行動に関する、進化心理学研究における人類の普遍性を求める試みについて述べる。

#### 2.4.1 法と文化の文化相対主義

ダーウィンが生物進化論をあらわすその以前に、すでに社会学や人類学からは、西洋社会文明が未開社会から発達したものという進歩主義に根差した説が発表されていた〔黒田 1984:3〕。これは「文化や社会が発展の段階によって区分されるとともに、同時に、同質かつ単一の連続線のうゑに配列されることを意味する」〔黒田 1984:4〕ものであった。つまり世界中の各文化は、もっとも進歩したものとしての西洋文化と比較して、何が欠落し、どの段階にあるかを評価されることになった。しかしながら、すべての時代や地域において、文化がひとつの方向性に向かって、つまり西洋文化を到達点とする文化様式へと発展していくという、この進歩主義的な文化進化論は、世界に数限りなくある文化のバリエーションを説明できない。

低く単純な文明をもつ未開社会から、高く複雑な文明をもつ西欧社会を包括する普遍的なスキームをつくり、全人類の起源を明らかにしようとする社会進化主義は、理論的・実証的な問題が明らかになり、20世紀初頭には受け入れられなくなっていった〔田中 1984:42-43〕。この進化主義を反証するかたちで、文化伝翻論や機能主義人類学などが展開されたが、これ以降は、直接に異文化を観察する研究手法が、人類学において主流になっていく。20世紀初頭に登場したマリノウスキーは、それまでの人類学者が宣教師や航海士の日記や記録といった伝聞に頼っていたことを批判し、学者自らの観察によって一次資料を得るようになった初期の人類学者である。マリノウスキーの研究以降、研究者が直接に地域に赴き観察するフィールドワークやエスノグラフィーの手法と成果によって、多様な文化の存在と実態が明らかになり、人間社会に関する単一な到達点や共通点を安易に設定することはできなくなった。

ドナルド・E・ブラウンによると、人類の普遍性、すなわち全人類に共通する要素やスキームを明らかにする研究は、上記のような安易に普遍性を設定することの反省によって、実質的にタブー視されてきた〔ブラウン 2002:10〕。しかしさまざまな人間集団にあてはまる一般的（普遍的）な事柄は、存在すると彼は断言する〔ブラウン 2002:1〕。「だれもが、「彼ら」は「われわれ」と違っているということを聞くのが好きなので、人類学者はそうした違いを並べ立てる」けれど、「人類学者と彼らの研究する人々—そしてさらには民族誌の読者—は、膨大な数の解釈上の原則を共有」しており、「われわれと研究対象の人々との間の違いが実際にはあまり大きくないからこそ、人類学は調査をいつものごとく行える」〔ブラウン 2002:8〕。もし異文化のもの同士に根っから共通点がないとすれば、人類学者が調査に出かけ、何かを比較検討し、異文化について語ることさえ、そもそも不可能であるはずだが、そのような地域や人々は、今の所発見されていない。人類学に課せられた仕事は膨大で、必然的に他分野の研究成果が必要となってくるのだが、とりわけブラウンは、生物学と進化心理学が、人間の普遍特性の多くを理解するための鍵になると主張する。特に、ブラウンにとっては進化心理学が最も大きな価値を持ち、「人間の心を形作った過程—ダーウィンの淘汰—の理論を理解することは、人間であることの条件を解明するために最も包括的な理論的枠組みとなる」〔ブラウン 2002:10〕と説く。「人間の条件」や「営み」、「本性」といった広範な問題をあつかう上で、あらゆる時代、地域、民族、時には動物との間での比較と探求〔ブラウン 2002:285〕が、人間の内面的な本質を明らかにする可能性を持っている。

そしてそれは、法の研究分野においても同様で、人類に共通する道徳や規範、正義に類するものは、私たちの予想を超えた形であれ、きっとある。しかし、それを安易に設定することが、大きな間違いと実質的な被害をもたらしてきた。そのような歴史的な反省を経たという点で、人類学研究者たちは普遍性の模索を担いながらも、それを設定することには最も慎重な研究分野であるといえるかもしれない。

異文化を直接観察する手法を確立したマリノウスキーは、法の研究に関して、従来「未開な」人々は個性のないロボットのように、法に従順に従っていると考えられていたところ、トロブリアン諸島の人々

は、その文化の社会関係のなかで互恵的な関係性を持ち、そのなかで法による強制力をもとに社会秩序を形作っていることを明らかにした。つまり、人々は自動的に法に従っているのではなく、法は強制力なりを持って人々の行動を変化させているのであり、場合によっては予期せぬ結果も招きうるのである。禁酒法があるからといって「この地域の人々は酒を飲まない」ことにはならず、返って違法な行為や取引を増加させてしまうことになることもある。また、統治を成功させたいならば、その規範の形式や内容ではなくて、その規範があることによって、個人がそれをどう受け取り实际的に行動するのか、という「規範の作用」を明らかにしなければならない〔マリノウスキー 1984:170〕。他にも、ラドクリフ・ブラウンによる「サンクション（社会的制裁）」の発見など、異文化の法と社会システムに関して「未開な住民」という認識から、社会関係を持つ個別の人物へと法主体が変化していった〔北溝 2004:172-175〕。すなわち、それまで「未開」な人々は自分の考えを持つ主体的な存在ではないとされてきたが、人類学者たちの調査によって、異文化の人々には西洋の人々が主体として持つような彼らなりの考えがあり、それに対応した法がある、という（現在では当たり前の）発見をしてきた。このような異文化に対する態度についての倫理的な対応の実践は、言うほどには容易ではない。文化や地域のみならず、人種、マイノリティや特定の共同体に対する先入観、不公平な態度、そこから生まれる不平等な制度は完全になくなってはおらず、むしろ強まっていると考える向きもあるだろう。

法についてもうひとつ問題であるのは、異文化の生活の中から独立した「法研究対象」を切り取るということが、本来困難なことである。自文化中心主義の制御は、人類学全体のみならず調査者ひとりひとりにとっても大きな課題である。ところが「法」というカテゴリそのものが西洋文化に根ざしており、北溝によれば、「法」の定義がどうやっても西洋の文化と切り離せず、60年代ごろには「法」ではなく「紛争」自体を対象とする研究へと移行し、さらに「紛争処理」と「紛争過程」研究へと別れ移行していった〔北溝 2004:176-180〕。ルールとプロセスの分離の理解から、法と文化研究は多様な分野へと広がりを見せたが、なかでも多元的法体制論（Ligal Pluralism）（法多元主義ともいう）は、人類学がフィールドとして赴く旧植民地において、旧宗主国との関係性と、植民地化によってもたらされた変化を考える上で重要である。

多元的法体制論とは、どのような社会も複数の法体系を内包しているとみる理論的な立場のことであり〔北溝 2004:182-183〕本稿も例外ではない。ここから現在では、国家法と慣習法といった要素の組み合わせからその地域の法の性質を明らかにしようとする研究〔千葉 1999〕や、実際的な問題に対応するにあたって要請される脱中心主義的なオルタナティブ・ジャスティス（代替的司法）研究〔石田 2012〕が派生してきた。法人類学者の石田はオルタナティブ・ジャスティスの重要なアクターとして、修復的司法を展開するキリスト教メノー派が認識されている理由は、布教ではなく「それぞれの地域に固有の文化や考え方を重視したオルタナティブ・ジャスティス思想の発信現場に〈合流〉し、かつて周辺化されてきた小さな声に耳を傾けている」活動をおこなっている点にあるとして、距離を取りつつも RJ を評価している〔石田 2011〕。RJ もまた、法学分野から派生した代替的な法であり、カウンター・カルチャーとしての機能を持つ点では、オルタナティブ・ジャスティスの一種であるとも考えることもできるが、RJ 研究者や推進者の中には RJ を国家法規として一元化することを目指す者がいるという点では、「法」に関する両者のパラダイムは、実際には大きく異なるだろう。一方、本稿でとりあげた呪術を原因とすることで加害者の責任を減じたバヌアツの事例（第5章）は、多元的法体制的ではあれど、論者によっては RJ の事例とは認められないかもしれず、その点でいえば、この本稿で扱う事例は、オルタナティブ・ジャスティスに親和性がある。本稿は、そのようなパラダイムの違いを認識しつつ、異文化の葛藤解決に見られる関係修復の側面について人類の共通点を探ろうとする立場である。

## 2.4.2 RJ と「共感」

ここで RJ 研究において重要なテーマである「共感」の概念を、脳科学と進化心理学の研究をもとに整理したい。RJ は、情緒や感情に重きをおくと考えられており、同時にそれが客観的な判断を減じると考えられている。協議に際して敵対するもの同士に「共感」が生まれるという言葉は、ある種の押し付けとして受け取られ、批判されても仕方がない。RJ 研究の分野において、「感情的回復」という言葉がある一方で「共感」という言葉がほとんど見られないのは、このようなことを考慮してのものかもしれない。

たとえば RJ 研究者の宿谷は欧米の RJ 研究に関する著述を多く出しているが、その中でも Arrigo の RJ 実践にある被害者陳述に関する議論を「とくに奇妙な点」として取り上げている。Arrigo は、人間に他者の情動的な体験を理解する能力としての「共感」能力があるとし、それを同情といった感情的な動きとは区別している。そのうえで、被害者意見陳述によって被害者が意見を直接表明することを修復的实践として評価すると同時に、裁判官や陪審員たちが被害者に同情してしまうことを批判検討しているが、宿谷はこのことについて、「被害者は、公的な場で、自分の声が、共感を持って受け入れられたという経験によって癒されうる」という「共感」の心理的な作用に注目しつつも、それが復讐心と結びついたものである可能性、さらに裁判官や陪審員の加害者への敵対心を強化するという「もっとも根深い」悪しき影響があることを指摘する [宿谷 2008 : 174-178]。

宿谷は「最大化モデル」が害の修復を重視するため、被害者のニーズを充足できるのならば修復的实践と呼ぶことも可能かもしれないが、以上の理由からそれは困難であるとし、被害者意見陳述を RJ として認めることはできないと Arrigo の意見を退けている [宿谷 2008 : 176-177]。この点について、むしろ筆者は、Arrigo が依拠しているのはプロセスを重視する「純粹モデル」であるように思う。そのうえで明らかにしなければならないのは、想像上の危惧を並べて批判することよりも、被害者と加害者と参加者たちが直接対峙することの意義と、そこで人々が働かせる「共感」能力が、どのようなものであるのか、ということが重要であるように思う。直接対面では「ヒステリックな言葉遣い、加害者を責める激しい動作」などがあるのでは、という心配は尽きない [宿谷 2008 : 189] が、では実際にそのようなことが起こった場合に共同体はどのように対応するのか、ということが考慮されるべきである。情緒的なものとは区別した「共感」能力によって、被害者と加害者、そして共同体には、現にどのようなことが起こりうるのだろうか。

他者の心がわかる、わからないといった内面についての議論は、法学研究が最も苦手とする議論のひとつであろう。「共感」が働くという保証がない、通じ合いが必ずあるとは言えない、というような批判から、「共感」を法の要素から退けようとする姿勢は当然予想できる。一方「共感」能力は、人間が持つ認知能力のひとつとして、現在科学的に存在を確認されているものである。上記の Arrigo の「共感」の議論について、宿谷はその効果を「心理的な癒し」に帰結しているが、「共感」には同情といった感情的な一致のみではなく、感情を伴わない他者の認識の理解のことでもある。おそらく Arrigo の「共感」の議論は、後者についてのものが含まれており、それは他者理解のための能力である。被害者に対する認識的な「共感」が相互理解を深める一方で、前者の感情的な「共感」が後者を減じてしまうので、常に批判的に検討するべきであるというのが Arrigo の議論であろう。本稿では混乱を避けるため、後者の認知的な「共感」をメインに取り扱う。

「共感」は、社会的なタームであると同時に、個人的な、さらに生物学的なタームでもある。社会学系の研究者が、人間の普遍性の根拠を生物学に求めることには、異論が起こるかもしれない。たとえば犯罪の原因に関連する遺伝的な特徴が発見されたとしても、それを公表したり法制度に取り込んだりすることは、人権的配慮から困難である。つまり、人類に共通する道徳に関して何かが明らかになったところで、

それを政策決定や司法判断の根拠の材料にするといった「行為のレベル」で活用することは、容易ではない。かつて人相や遺伝的要因に犯罪や逸脱行為の原因を求め、それらの研究が差別意識の強化と優生学の支持へとつながったことは、歴史上多くの凄惨な事件を生んできたし、根強い差別は現代社会においても無関係な問題ではない。このようなかつての差別的先入観を前提とした誤りを排した上で、私たちは社会行動に関連する人類の生物学上の、より確かな普遍性を参照する必要がある。もちろん普遍性が明らかになったうえでも、なおそれに対応する法制度を作ることは困難である。しかし、生物学的普遍性を社会制度に反映させることが困難であること自体は、人類に何らかの普遍特性があることを否定することにはならない。特に、人間の意識にのぼらないような、情動的な反応や根源的な道德規範があること自体を否定するものではない。

たとえば脳科学者の金井 [2013] は、脳と道德の関係性について、脳科学や心理学によって明らかにしようとする。これまで、理性の源として考えられてきた脳は、むしろ感性としての倫理や道德の源であるということが明らかになってきた。たとえば、オキシトシンという脳内物質の吸収によって、他者への信頼が高まるということが知られている。オキシトシンは抱擁やマッサージなどの身体的接触によって分泌されることが明らかになっており、関係が円滑になる効果がある [金井 2013: 46]。その反面、だまされやすくなったり、帰属意識の向上と同時に排他的になったりする可能性もあり、ネガティブな面も指摘されている [金井 2013: 49]。

また、生物行動学者のフランス・ドゥ・ヴァールは、踏み込んで、ボノボとチンパンジーがそれぞれ葛藤に直面した場合の解決方法を、それぞれ和解と暴力に偏っていることを明らかにした上で、500 万年から 700 万年前に枝分かれして進化してきた私たち人間にも、そのふたつの道を選ぶ素養がある、とする [ドゥ・ヴァール 2014]。つまり交渉して和解するという行動は、人間が進化の過程で獲得したものかもしれない。専門家たちが悲観的になっても、また一般的に人間がどんなに暴力的かと思われていても、葛藤が生じた際に、こんなにも話し合おうとする動物は地球上どこを探しても他にないだろう。このような傾向は、従来考えられているように理性や熟慮から生まれるのかということではなく、「明らかに、私たちは本能に従って瞬間的に道德上の判断をすることが多い」 [ドゥ・ヴァール 2010: 19] のであり、さらに道德判断について人間の論理が優越するという見方には欠陥があると指摘する。そのうえで情動に根差す道德という見方をともなうアプローチから、人間の道德規範を明らかにしようとする。たとえば、彼は人間の気分が伝染したり、あくびが伝染したり、夫婦が年とともに似てきたりすることについて言及し、社会的な生活を断たれることが死刑に次いで厳しい刑罰であるくらいに、私たちの身体は社会的なものであるという [ドゥ・ヴァール 2010: 19-21]。

ドゥ・ヴァールは、類人猿の道德や利他行動を明らかにする研究のなかで、オマキザルの実験を紹介している。実験からは、オマキザルが他者の欲求がわかることや、物々交換の概念がわかること、そして利他行動をおこなう可能性があることが明らかになる。具体的には、オマキザルが手ぶらの仲間に、食べ物を渡す傾向があり（他者の欲求がわかる）、ピーナッツをかかげると実験者にほうきを持ってきてくれる（物々交換の概念がわかる）、そして自分には同じだけの見返りがもらえる場合、自分だけもらえるものと、自分と相棒がもらえる場合とでは、どんな条件下でもふたりともがリングをもらえる選択を選び続ける傾向にある（利他行動をする可能性がある）ことが観察できる [ドゥ・ヴァール 2010: 162]。他にも、チンパンジーが自分の行動によってパートナーが食べ物を得られるような複雑な行動をみせることから、これらの個人的な見返りや報酬、あるいは罰則の強制力がない状態での行動の理由は、少なくともカントがいうような、義務や見返りに縛られた判断からなるものではないだろうと主張する [ドゥ・ヴァール 2010: 168]。



これらの議論から、ドゥ・ヴァールは人類の道德性が、少なくともふたつ以上の相反する根源の柱に支えられていると主張する。それは「互酬（公平）（reciprocity）」と「共感（empathy）」である。誰もが物質的、機会的に平等であるべきだという情動が「互酬」と強い関わりを持つならば、見返りもないのに誰かの辛さを取り除きたいという衝動は「共感」に属するといえるだろう。

ドゥ・ヴァールが道德の基礎のひとつとして捉えるよう提案する「共感（empathy）」は、他者の感情や認識を自分の心的状態や経験と照らし合わせて理解できる能力であり、人間に備わっているものである。他者が何を考えているかを、自己に照らし合わせて理解できる能力ともいえる。「共感」の定義は多々あるが、分野を超えた大枠としての「共感」の定義として、「認知的共感」と「情動的共感」があり、前者は意識的に制御可能な他者の状況やプロセスを理解すること、後者は身体的反応を伴いながら情動を無意識に同期することを指す[長谷川 2015:414-415]。普段私たちは、そのどちらか、あるいは両方の「共感」が作動し、集団の中を生きている。

前者は、相手との一体感がなくとも相手の視点から物事を考えることができることを指し、後者は、あくびや感情の起伏といった制御できない身体心情の一致を含む。相手の事情を知ることによって感情的な同調がもたらされることもあるし、どんなに事情を知っても感情的な一致をとまなわれないこともある。たとえばプレゼントを選ぶ際に、相手の喜ぶ様子を想像して思わず自分も楽しくなるのが「情動的共感」、同時に相手の喜ぶものを選びながら、自分はピンクが好きではないが相手が喜ぶことを知っているから選ぶために必要なのが「認知的共感」である。この両方の認知能力があるからこそ、私たちは自分とは異なる他者が、本当に喜ぶものを考慮できる。

「共感」という言葉は日常的に使われ、「同情・同調」（sympathy）といった感情と同じものとして捉えられやすいが、それらは別のレベルの感情表出や情動であり、かつ複合的なもので、ここでいう「共感」とは異なる。「同情」や「同調」に対するネガティブなイメージの是非はおいておき、ここではそれらのさらにもととなる「共感」能力について、他者の心の中を想定し、その想定に反応する形で行動を起こすという原理を理解したい。この「共感」能力があって、人間は集団的な協力を可能にし、後述するように、ときには裏切りにも利用される。ただしこの「共感」能力によって初めて、他者にとって必要な「ケア」が可能になる。そして「他者が何を考えているか」の精度は、家族や友人など普段から付き合っている人々に対して高い傾向にあり、異文化などよく知らない匿名の相手に対しては低い傾向にある。夫婦間で「あれ」とか「おい」とかで話を通じるのは、相手の想定する振る舞い、世界観、こちらのことを相手がどう解釈するかを正確に解釈できるからだ。発達が未熟だったり、お互いの背景をよく知らなかったりする場合には、「共感」の精度が低く、失敗が多いかもしれない。

さらに「共感」は、常にケアや和解、関係修復といった、お互いに都合のよい行動を導くとは限らない。同調を伴わない認知的共感のみであれば、相手を騙し自分の利益を得ることができる。また共感には、相手がポジティブな状態のときにポジティブになる「正の共感」、相手がネガティブなときに自分もネガティブになる「負の共感」といった、相手の心的状態と同期する「共感」のほか、状況や相手との関係性によっては相手がポジティブになったときにネガティブになったり、相手がネガティブなときにポジティブ（シャーデンフロイデ）になったりもする[神前・渡辺 2015]。たとえば相手の不幸を喜ぶこと（シャーデンフロイデ）は、苦しむべき相手が苦しむことが正しい（嬉しい）と考える、ということであり、罰を促進する心情と結びついていると考えられる。相手の心がわかるからこそ、相手の嫌がることを企図できるのである。相手との関係性や気分、状況によって、喚起される共感の種類は変わってくるため、このように共感を法や取り決めに採用することが、制度に不安定さをもたらすことは想像にかたくない。

RJ の実践においては、被害者加害者双方の家族や友人といった、当事者と長い関係性を持つ者を調停

の場を集めることが重要視される。それはすなわち、RJに基づく協議とは、親族や友人という「共感」が生まれやすいメンバーによって開かれるということでもある。それぞれの事情を考慮せずに、目には目、腕には腕、命には命で贖うといった客観的に判断できる公平性のみに基づく同害報復の判断は、「互酬性・公平性」に立脚する正しさが主であるといっているだろうか。つまり、互酬的な価値観のみを追求するのならば、「共感」は不要どころか、判断を邪魔することになる。もちろん、公平性を根拠とする規律は「目には命」というような最良や差別によって生じる過度な報復を、抑制する働きを持つ点は重要である。人は事情を知っている方に肩入れしがちで、それがもたらす不公平に自ら気付くことは難しい。特に、特権的な人々の「共感」に重大な判断が影響されてしまうことは、近代司法制度が克服しようとしてきた古典的な問題である。しかしそれも最良や差別を抑制するためであって、相手の立場を考慮する「共感」に立脚する「正しさ」を、まったく無視することは、別の問題を引き起こすことになる。

さらに「共感」能力から派生する状況として、他者が何を考えているかを無意識に考慮し、さらに他者に自分がどう思われているかを考慮することになる。このような、他者の心を入れ子構造として捉える認識のあり方を説明するのが、心理学分野における「心の理論 (Theory of mind)」である。「心の理論」とは、ある行動を理解したり予測したりする方法として、自分自身や他者に特定の精神状態（たとえば、信念、欲求、意図など）を帰属させる能力を意味する[ターガー＝フラスバーク、バロン＝コーエン、コーエン 1997:3]。心理学者の鈴木は、他者が何をわかっていないかをわかることを必要とする誤信念課題や、コーエンらの研究を取りあげつつ、他者を単なる物体とは異なる「心を持つ存在」として理解する能力を人間が有すると説明する[鈴木 2002:84]。「心の理論」とそれがもたらす作用は、私たちが普段あまりに無意識に取り組んでいるために、見逃されがちである。たとえば認識的共感によって、相手の内面を考慮して嘘を教えることができるが、同時に相手からも内面を推測されており、嘘がバレることになる。嘘がバレた時に、周囲の人々から自分がどのように思われるのかを考慮することにもできる。そういう互いや集団の心を入れ子を考慮して、結局嘘を言わないのが自分のためになる、という判断を下すことに繋がる。ただし、人間が考慮できる入れ子構造には限界があり、意識的に考慮しても6段階が限界ではないか、とする意見もある[ダンバー 2011]。

以上のような「共感」能力によって、人間には他者を自分と同様に（しかし自分とは別の）心（内面世界）を持った存在として捉えることができ、さらに「心の理論」によって、お互いが、他者の内面世界を理解した、ということを他者から理解されることになる。すなわち人間の他者理解は、「共感」能力によって他者の認識を一方通行に理解するのみならず、他者の認識を理解した自らの認識までも他者に理解されてしまう、という何重かの入れ子構造を持ち、相互的な理解を得ることになる。また鏡写しのように、他者の目を通して自分自身を見るためにも、認識的「共感」能力が用いられることになる。このことは、自分を含めた集団にとって、何が必要とされるかを明らかにする上で重要である。相手の状況の理解を理解し、自分のニーズを理解し、理解され、未来の状況を考えたうえで、自分や相手を含めた集団が納得できる結論に到達するためには、「同情」といった感情的な同期だけでなく、また「同調」といった相手の要求にただ従うのみならず、相手や自分を含めて今もっとも必要なものは何か、真に解決すべき問題は何か、という複合的・状況的な問いを追求しなければならず、その際には「共感」による相互理解が必要不可欠だ。

上記のような「認識的共感」能力は、意識的にコントロールできることもあれば、自分の意思と無関係に働く、すなわち情動的なものでもある。その認知のプロセスを経た後に、あるいはそのプロセスの過程で、人々は理性や感情に関する説明をつけていくことになる。近代司法理論における法的決定は、基本的に理性に見合うことをよりどころとして正当化されるが、その「合理性」までもが、人間の枠組みを踏ま

えた形で見れば、意思ではコントロールできない情動から生まれうるものであるという点は、改めて考慮されるべきである。

## 2.5 まとめ

ブレイスウェイトら初期 RJ 研究者が提唱する、葛藤解決における「人類の修復的な性質」の存在は、法廷を徹底的なゼロサム・ゲームのように考えてしまいがちな人々にとって、刺激的なアイデアであったのだろう。現在では、その「修復的な性質」が人類全体に共通する普遍特性なのかという点よりも、RJ プログラムの実践や法制度化に大きな関心が寄せられている。

人類の普遍特性とは、人類全体に共通する枠組みや要素のことであり、これを明らかにすることは容易ではない。人類学では、他の研究部分野に比べて比較的長らく人類の普遍性に関する議論がなされてきた。異文化の人々を描き出すエスノグラフィーは、成果であると同時に手法そのものであり、研究者は研究対象が何であれ、研究者自身の文化や地域を離れて文化相対的な視点をもつことを求められつつ、普遍性を模索することを求められる。

上記の視点からすれば、初期 RJ 研究の成果のひとつであるタンザニアの農村社会の事例を引用したクリスティの論文が、伝統を理想化したロマン主義にすぎないというグディの批判は妥当ではない。それは、近代国家と法専門家の強制力なしに保たれたひとつの秩序の事例にすぎず、美德に彩られた理想的な幻影どころか、親切、慰め、気まぐれ、嫉妬、恥など、私たちが普段の生活のなかで感じることができような、一見些細な、しかし誰しもが欠かせない要素を指し示しているかもしれない。

この問題を視野にいれたとき、ブレイスウェイトが主張する「異文化から学ぶ」ことでより重要なことは、研究上の方法論として、文化のバリエーションから人類の修復的な普遍特性を明らかにできることにある。近代司法裁判を含めそれぞれの地域にそれぞれの葛藤解決方法があるということを、反省を込めて司法研究のなかで明らかなものとしようとしたことに、ブレイスウェイトらによる初期 RJ 研究成果の価値がある。RJ 研究は法学分野から誕生したものの、今や分野の範囲を超えて、伝統的あるいは地域的手法と近代司法制度との比較から地域性や普遍性を明らかにし、人類の普遍特性を模索する研究でもあるのだ。

人類の普遍的な性質として、理性や合理性のみではなく、感情的な回復といった近代司法制度理論の枠の中ではなく、価値に注目したこと自体は、RJ 研究をはじめ、法や社会に関する研究の中で大きな転換であったと言える。同時に、人間の内面的側面を考慮することについての批判は当然なされることになる。このことについて、「感情」的側面として捉えられがちな「共感」には、他者がどう考えているかを理解する、という感情とは切り離された「認知的共感」があることを忘れてはならない。

このような「共感」能力の存在は、人間の主張やニーズの根拠を、理性と感情という二項対立では扱えないこと、むしろ対立にこだわることによってもたらされる混乱を明らかにする。たとえば当事者たちは対立相手が主張することを「感情的なものに過ぎない」と認識するのではなく、自らの思い込みを排して、まず相手が何を語っているのかを真摯に聞かなければ関係修復は成り立たない。すなわち純粋モデルは人間の「共感」能力を前提として、直接対面の語りと受け取りが実現する相互理解のプロセスを重視しているのだろう。どれだけ奪ったかという損得や互酬的な価値、そして行為そのもののみでなく、あの時相手はそのことをわかったか、自分はどのように考えていたのか、どのようなつもりだったのかという「共感」能力を前提としてわかる真相も、当事者や当事者に寄り添う人々には重要である。

近代司法制度の専門家や研究者たちが、近代司法制度というルールの中内で正解を求め、抽象的な論理をゲームのように組み立てること、それ自体に意味がないといっているのではない。それはそれで、実際

に必要な仕事である。しかし、RJ の哲学の領域を研究対象とするのであれば、「事例の具体性」が重要であることについてより深く考えるべきであるし、21 世紀の現代において具体的に関係修復を実践している当事者たちの「現実」を、無視しないように敏感であるべきだ。

### 第3章 「物語」としてのコンフリクト

前章では、コンフリクト後の関係修復に関わる想定において、初期 RJ と人類学の研究成果を概観し、RJ の議論における「伝統か近代か」、そして「法の専門家か非専門家か」といった対立軸の存在と混同を示した。いわば、当事者主義的葛藤解決の評価が分かれるのは、これらの対立軸が複雑に連動し、論者たちの主義や立場によって左右されるからであろう。本章ではさらに、コンフリクトの対立の場における、「理性か感情か」という対立軸を取りはらい、人々のニーズが生まれる根拠を「現実」と捉える。そして、葛藤解決の場で追求される「事実」や「真実」を、「物語」という言葉に置き換え、各用語の概念を整理する。

判決や契約内容といった、話し合いの結果としての取り決めは、当事者たちの行動を決定し、他のケースにおいて参照されるという点では多くの人々にも影響するため、確かに重要である。そして適切な取り決めに到達するためには、感情や情緒といった曖昧な要素を可能な限り排し、一般的・普遍的に通用する「真実」や「事実」を追求する必要がある。しかし関係修復においては、取り決めと同時に、話し合いの場でどのようなことを語ったかということ自体が引き起こす感情の起伏（そしてそこからわかる無神経さ、など相手の内面に関する推測）もまた、納得を左右する要素となる。つまり、取り決めとしての「答え」そのものが重要であると同時に、「答え」に達するまでのプロセスもまた、重要なのである。さらには、協議のプロセスを終えて「答え」が出た時点で、人々の納得や感情が固定されるわけではない。つまり、取り決め自体はターニングポイントにすぎず、取り決めのプロセスに参加すること自体、そしてその後どのように時間を過ごすかが、人々の納得や関係修復にとって重要な点となってくる。すなわちここで問題となるのは、ターニングポイントを含めた、人々の人生における納得や満足である。もちろん、協議や裁判は人生の中で重要なイベントであり、その後の人生を左右するからこそ、人々は「答え」を慎重に模索する。

そして、従来の近代司法制度がターニングポイントとなった場合には、関係修復がもたらされづらい、というのが、RJ が提起した問題であった。人々はコンフリクトを抱えたとき、それぞれに意味づけをし「物語」を形成する。それを披露し合うことで、人々の「物語」は変わっていくのだが、近代司法制度が前提とする枠組みと、そこから提供される「物語」は、関係修復をむしろ大きくするかもしれない。この問題は、臨床心理学分野のナラティブ・アプローチに共通することであり、専門家が自らの理論を優先して、当事者の「物語」を既存の枠組みに当てはめて読み取り、再構築し、当事者の「現実」を抑圧してしまうことで、満足を引き出せない制度になってしまっているといえる。

同時に、このように作られる「物語」の内容は、それを作るプロセスに参加する当事者たちにとっては「真実」である一方で、当事者以外の多くの人々にとっては、納得できない「誤謬」や「幻想」であることもありうる。すなわち、当事者たちのみにとって納得できる「物語」が作られる危険性と、そのようなものを莫大な損害や命といった取り返しのつかない葛藤を処理する際に、重要な要素として考えてよいのかということも、当然問題になってくる。まさしくそうした主観的な要素の重視と、客観的な判断の欠如が、RJ アプローチの問題として批判されてきた点である。「物語」は確かに主観的な要素からなり、人間の認知能力には限界があり、他者を理解するためには、それぞれ解釈するしかない。ただし、人間の「共感」能力を前提とする場合、「物語」に見られる主観的な要素は、互いに解釈される関係にある。互いの解釈を披露し、間違いを取り除くことによって、はじめて相互理解が可能になる。ここで明らかにしなければならないのは、そのような「共感」能力を持つ人々の集合である共同体が、どのように「物語」を扱う

のかということであろう。

### 3.1 近代司法裁判制度の「物語」

近年 RJ 研究を代表して、司法の世界ではそれまでの客観的な要素のみならず、主観的な要素、特に被害者をはじめとする「感情的」な納得や満足も追求することについての関心が高まっている<sup>10</sup>。司法サービスが個人個人に対するケアの概念をより重視することの必要性も指摘されており、司法の場面における、特に被害者側の心理学的配慮は重要である。一方で、感情的な要素とは、つまり主観的な要素であり、それを司法決定に取り入れる可能性については前述してきたように批判がある。そしてそれは当事者主義的な RJ に対しても当てはまる。

葛藤解決や和解研究の分野では、伝統や修復とは別に、ナラティブやストーリーといった、当事者たちの「語り」に注目した研究が近年取りあげられている。当事者たちに寄り添い、感情的な解決も含む和解を目指す場合には、当事者ひとりひとりの心情やニーズを知るうえで、本人が語る内容は極めて重要なものとなってくる。このような当事者の語りと合意の研究は、民事司法に属するものと考えられているが、起こった「害」に注目しそれを修復する解決や合意ということに注目すれば、民事と刑事の区別を超えるものとなる。

法社会学者の和田仁考は、医療事故の和解における事例を取りあげ、各当事者の持つ事件のナラティブ（語り）を、交渉を構成する重要なものとしてクローズアップし、検討している。和田は「紛争過程とは、実は相手方との「対話の場の物語」が新たに能動的に構築されつつ、自己内部の物語と接合されていく過程に他ならない」とし、被害者の「語りえない想い」を物語の書き換えの手がかりとしながら、当事者達の膠着した物語に揺らぎや変容をもたらすことを狙いとして、メディエーター（調停者）の役割を検討している〔和田 2010 : 42〕。

「物語」が交錯する交渉のプロセスにおいて、当事者たちの思いはどのようなものか、それを引き出せる調停者の役割はどのようなものか、そうしたなかで人々がどのように合意を形成していくかは、まさに和解や合意形成に関する重要な研究である。当事者たちがお互いの前で見せた態度や、「どのように語ったか」ということ自体もまた「だから説明を果たした」「だから無神経だ」といったように、受取手によって新しい「物語」に書き加えられることになる。そのため、誤解を防ぎ議論を円滑に運ぶ役割としての調停者の心構えや準備、そして教育に関する議論が必要とされてくる。

一方で、客観的論拠を欠くことで引き起こされる歴史的な事情を鑑みると、「物語」という曖昧な概念を許容するのではなく、やはり近代司法制度による客観的な評価を背景とする絶対的な「事実」や「真実」を追求するべきである、とする批判もあるだろう。しかし近代司法制度による徹底した調査によって、絶対的真実が追求されるかということ、そうであると言い切ることはできない。以下にあるように、法廷で扱われる「事実」には限界があり、そこで明らかにされる「真実」もまた相対的なものである。裁判制度、特に法廷内において取り扱われる「事実」とは、「公訴事実」のことであり、これはあくまで原告が訴えた問題に関わる現象のみを指し、議論の焦点としての「事実」に過ぎない。裁判所はこの「公訴事実」についてのみを問題として取り扱うのであって、これを超えて新しい「事実」を模索したり、「真実」を追求したりせず、ある種の筋書きに乗せているに過ぎないという点においては、近代司法制度の制度もまた、ある種の筋書きに従って「物語」を作るシステムとして扱うことが可能である。

### 3.1.1 ナラティブ・アプローチ

和解の世界が注目するナラティブ・アプローチは、そもそも臨床心理学における理論である。「ナラティブ」には、「語り」（行為）と「物語」（産物）の両方の意味が含まれている。心理学者の野口は、人間にとっての言葉の重要性を背景に、「怨恨」「男女のもつれ」「金目当て」といった「物語」が、人間の「現実」を組織化し、ある意味で制約し、世界を作っていくことから、臨床の現場においてはカウンセラー自身の「科学的説明」に固執するのではなく、患者の「物語的説明」（ナラティブ）に耳を傾けることが、病気に関連する問題の究明と解消に必要であると説く [野口 2002 : 16-27]。

ナラティブ研究においては、患者が自己の「物語」を知ることやそれを他者が受け入れることの重要性が明らかになっているが、ここで法の問題と共通して重要であるのは、専門家と患者の権力格差と、ドミナント（支配的）・ストーリー [同上 : 80-83] の存在である。

まず権力の問題について、病気の原因を究明しなければならないという目的の中で患者の優位に立つ心理学の専門家たちは、患者の説明の中から自身が必要と判断する情報とそうでないものを選別し、結果的に「現実」の患者とはまったく異なる患者像をカルテに記入することになる [同上 : 60-65]。そのような情報に立脚した治療方法が、患者の状態改善に効果的であるかどうかが大きな問題となってくるが、このことは、法の専門家が裁判制度の筋書きに従って重要な「事実」と依頼人の要求を選別するプロセスと結果、さらに、ドミナント・ストーリーを退け、オルタナティブ・ストーリーがもたらす可能性を重視する点に親和性がある。

法社会学者の和田仁考は、司法の権力性の領域の問題と、当事者同士の正当性をめぐる問題について、ナラティブ・アプローチが有効である [和田 2009 : 203-204] とする観点から、日本の司法における「法と正義と権力の物語」の構造の特徴について指摘している。日本の司法の現場には、当事者の実情を知らないほうが公正な判断ができるという、目隠しをした「正義の女神ミーテス」に象徴される「西洋の物語」と、個人の实情をよく知ったほうが正しく対応できるとするアジアやアフリカの村落におけるような「日本的物語」という、文化的土壌に根ざすふたつの「物語」のギャップ、そして各文化で一般的に共有されていると考えられている「一般的物語」と、「その時その場」の各事例に対応してミクロな変化を積み重ねた末に構築された「専門的物語」という専門家と一般人の違いに根ざすギャップ、という二重のギャップを抱えている。ここでいう「一般的」とは「非専門的」という意味であり、これは第2章のクリスティの指摘する専門家と非専門家の区別と同様のものであろう。

西洋の司法制度を移植した日本司法制度は、こうして司法「物語」にゆらぎを内包することになるのだが、法専門家と法の現場において語られ、生成される「物語」の基本構造（ドミナント・ストーリー）をなすものは、「西洋出自の法と正義の物語であるといってよい」 [和田 2009 : 206-210]。いわば日本の司法の現場における支配的な「物語」は、「西洋出自の法と正義」をメインに「現場の専門家の物語」がブレンドされたものであり、一般社会における「物語」とは大きな乖離がある。そのような構造の中、紛争の当事者である一般市民が構築していた「法と正義をめぐる物語」は、訴訟や告発によって法の現場と接触することで、司法の現場における「物語」の優位性によって抑圧 [同上 : 225] され、再構築されることになる。

それぞれの物語は、紛争状態に入ったとたん、それぞれの個別の利益や私的な価値の問題を超えて、法と正義により支持されたものとして書き換えられる… (中略) …それゆえ、当事者間の物語の齟齬は、法と正義の物語と接合されることで、埋め合わさるどころか、よりその射程を広げつつ、対立を大きくしていく場合が多い… (中略) …いう

までもなく、この法専門家の「現場の法と正義の物語」は、いずれの当事者が描く「あるべき法と正義の物語」とも異なり、それゆえ対立的な関係となる」[同上：214]。

このことは、「多くの場合、訴訟に来るようなケースは、当事者間に「事実」をめぐる認識のギャップが生じ、どちらかが虚偽を語っているというよりは、異なる「現実」がそこで提示されているのだと見る方が実態に近い」[同上：213]にもかかわらず、たとえば「謝罪してほしい」あるいは「真相を知りたい」といった、個別の価値ある要望を叶えることを狙いとして訴えを起こした場合でも、法専門家によって「原告は100万円を要求する（ような人物である）」、「被告はそれを拒否する（つまり悪いと思っていない）」といった物語に書き換えられてしまい、そのような「物語」の存在と応酬が、当事者たちのニーズを叶えるどころか、対立を深める作用を果たしている、ということを指摘している。

臨床心理のナラティブ・アプローチにおいては、「ドミナント・ストーリー」に固執するのではなく、専門家が「無知の姿勢」を取りながら（すなわち対等な存在として）、患者の「物語」を聴くこと、さらには、共に新しい「物語」を作ることが目指される。野口は、物語を展開する場としての複数のメンバーからなる「物語の共同体」を作することを提案している[野口 2002：178-181]。和田もまた、司法におけるナラティブ・アプローチの実践として、弁護士が被害者に向き合い、抑圧的ではなく、当事者双方の「物語」と司法の「物語」を調整していくこと、そして司法過程それ自体が「優越する位置から別様の法の物語に依拠して裁断する過程ではなく」、誠意や謝罪も考慮した、当事者たちが向き合う機会の場として位置付けられることを提案している[和田 2009：224-225]。

### 3.1.2 裁判制度のストーリー

裁判所が当事者たちの法と正義に関する「真実」を究明する場ではなく、特定の「物語」を押し付ける場になってしまっており、司法専門家によって対立はむしろ大きくなる、という上記の和田の指摘は、裁判を中核とする近代司法制度が、「真実」の究明をせず、当事者たちの関係修復に役立たないどころか、むしろ邪魔してしまう、という指摘でもある。

法学者の北村隆憲は、「物語」の形式(類型)に焦点を当てた法社会学的な研究から、日本の司法制度における「物語」と「真実」との関連について、より詳細に検討している。これまでのナラティブ研究をもとに、法現象と法の適用をトラブルとその解決の「物語」として人間が捉えることと合わせて、北村は近代司法の法廷における展開を「物語」そのものであると指摘する。ただし、法廷のプロセスと判決を含む顛末を「物語」と表現することは、批判が予想されるだろう。というのも「普遍的ルールの客観的事実への厳格な適用を理念とする近代法(学)の常識のもとでは、物語やストーリーなど情緒を喚起し人を楽しませる「主観的」エレメントと目されるものは……法(学)とまったく無関係か対極にあるものとされることになり」[北村 2004：60]、一般的にも主流の学說的にも、近代司法制度は情緒や主観に関する要素を排除し、公正な判断を目指すべきであるとみなされているからである。しかし、一方で「裁判における当事者主義の対審構造自体が、「唯一の客観的真実」を追求する形式としてそもそもふさわしくないし、陪審制をとる米国のような法システムにおいては、双方の弁護士から陪審員に語られるのは敵対し合う人々が展開する物語の矛盾と衝突であるということはわかりやすい事態でもある」[北村 2004：62]と考えることができる。

一方、和田によれば、このような裁判制度における「真実」の相対性について反対するのは、法の現場で働く専門家たちよりも、むしろ司法の現場とほとんど接触しないが故に裁判を「公正な紛争解決の場」として信頼する一般の人々である[和田 2009：211]。弁護士たちが法の素人であるクライアントから真



実解明の期待を持たれる一方で、エンターテインメントとして作成されたドラマとは異なり、実際の法廷裁判において、劇的な「真実」の解明や追求がおこなわれ、明らかになることは、実際にはほとんど起こらない<sup>11</sup>。これは、警察や弁護士の捜査によって確かな「事実」が明らかにならない、ということではなく、法廷で提出が許される「公訴事実」あるいは価値付けを含む重要事項（謝罪文の提出など）が、法律と裁判所が決定しているものに過ぎない、という点が問題なのである。

刑事裁判における裁判官、検察官、弁護人の仕事とは、裁判所が重要と認定する「事実」のリストに当てはまるものを明らかにし、それを既存の法のコンテキストに当てはめ、それぞれの主張が正しいかどうかを処理していくことが大部分となる。もし、裁判において容疑者が犯人でないとわかったとしても、真犯人の解明は別の手続きでおこなわれる。それら専門家たちが活躍する領域で語られる「事実」には、訓練を受けなければわからない「筋立て」もかなりあり、法の現場で取り扱われる「事実」が〈構築的〉であること（言い換えれば、ある筋立てに従った「物語」を作っているにすぎないということ）について、法専門家たちはむしろ自覚的であることを、北村は次のように示す。

法の世界とは、「真実」についての〈構築主義〉がより意識的に議論されうる場所であるはずだが、面白いことに、法実務の世界で、「事実」「真実」の存在自体について必ずしも深刻に議論されるわけではない。その理由は、裁判上「真実」の問題が、例えば、民事訴訟において、争いのない主要事実と反する事実認定を禁ずる弁論主義、刑事訴訟において、犯罪の証明がないときには無罪を言い渡す無罪推定の原則、あるいは、「合理的な疑い」を超える証明といった法内部にビルトインされたルールや原則によって当面の解決が図られ、「真実」というものの存在それ自体の問題に固執する必要がないよう制度化されている部分がある [北村 2004 : 65]

たとえばより戦略的な見方でいえば、むやみに自分にとっての「事実」を明るみにすることが、本人にとって不利な結果を導くことや、特に「意図」といった内面に関わり、客観的な真偽の判断が困難なことについて証明する必要がないことなどが、あらかじめ法制度に組み込まれており、そのような制度的かつ構築的な「事実」を許容する法制度は、被害者と加害者の関係性の修復や悪化に影響を与えているのである。

客観的な「事実」に対する態度でさえ上記のような状態であるため、価値付けを含む「真実」の認定ともなると、裁判所はますます判断ができなくなる。「謝罪の手紙を送ったこと」は情状酌量の材料として考慮されるが「その手紙で被害者はどういう気持ちであったのか？」ということは、判断が困難なゆえに、もはや考えなくとも構わないような制度になってしまっているのである<sup>12</sup>。たとえば加害者にとって、社会道徳的には自分の悪事を包み隠さず打ち明けることが是とされる一方で、その行動は法手続き的には不利な状況に立たされる材料となる。もちろん、社会道徳的には是とされることが司法上価値として認められることもあるが、それは確定された効果ではない。確定されているのは、条文に書かれていることのみであって、条文外の裁判官との心の通じ合いは、不確定な要素である。

このような、法廷での特殊な「物語」からなる実際の司法手続きは、一般市民にとっては戸惑いに満ちたものになる。たとえば法廷で黙秘や偽証がなされた場合、近代司法理論上は問題のない行為であるが、そのような「嘘」を非道徳的な振る舞いとする社会においては、このような特殊な「物語」の筋を採用する司法手続きが、関係修復の機会を奪うかもしれないのである。たとえば日本では、自分や親族の失態を過度に表現し、より重い罰を望むことが謙虚で誠意ある態度とされ好意的に受け取られる場合がある一方で、法手続き的には自らの失態を過小に表現することが戦略的に要請される。また犯罪的な出来事につい

て謝罪をする場合は、心理的に繊細で長期的な対応を求められると予想されるし、そう考えるのは特別なことでないが、法手続き的には期限が設けられており、これは容易に動かせるものではない。弁護士や福祉関係者が、期限内の謝罪や示談を加害者側に要請し、それに従って謝罪の手紙が被害者に送られることが「点数稼ぎ」にしか見えないと判断されることもある〔藤井 2007：220〕。一方では、公害や企業犯罪を訴える被害者たちを、別の角度からの道徳性を重んじる世論が冷ややかに捉え、批判の手紙を送りつけたりすることもあるだろう。

自分の悪事を正直に打ち明けるというような社会道徳にかなった行為と、法手続きが要請する戦略が食い違うことは古典的な問題でありながら、実際の法制度においては、長らく放置されてきたといっている。非専門家による紛争解決方法を模索する RJ 研究がにわかに広まったのは、いわば、国家司法が用意する葛藤の「物語」が市民生活において通用していなかった一方で、法が市民の社会生活に与える影響を増大させていき、社会システムとしての限界を迎えたからだとも考えることもできる。特殊な筋立てを持つ近代司法論理に基づく法廷が特殊なのは、展開する「物語」そのものが一般の感覚と乖離しているということ、そして一般的な「物語」を考慮しながらも、自らの筋から離れた「物語」の存在をないものとしなければいけないとされることであろう。

### 3.1.3 裁判官のストーリー

「真実」追求に関して、法解釈学では伝統という要素はその追求姿勢を欠く要素であると考えられている。旧弊による不当な圧力や間違いによって生じる、差別や迷信の存在、そしてそれらによる「事実」と「無実」の選別の困難さは、近代司法制度理論では許容できない部分として捉えられることは想像にかたくない。旧来の社会的な弊害を乗り越え、人権の保障を強化することは、被害者や加害者、市民のニーズに対応し、社会に貢献することは間違いない。社会参加している市民には多様な背景があるので、明快な因果関係からなる理論が最大公約数として利用できる。特定の条件で発達してきた、複雑な要素の集合体である伝統は、法制度のあらゆる場面で軋轢を生むだろう。

一方で、理論と実際、つまり司法制度の論理と現場が異なるということについての原因は、文化や伝統のみに帰することはできない。第2章で示したように、法学分野でありながら伝統文化に注目する RJ 研究でさえ、「伝統」や「素人」といった要素を混在して理解している場合が多く、分析にすれ違いが生じる。裁判の現場でも上記に挙げたような変数によって想定どおりには物事が進行せず、だからこそ現場の人々は頭を悩ませる。つまり場合によっては、上記のような変数によって、すべての事例を同じように処理できてはいないということについての批判もなされるのである。近代司法法規は、特に人間ひとりひとりの事情やそれぞれの組み合わせを扱うことが少ない。ところがたとえば社会背景や養育背景、反省しているのかどうかという個人の内面は完全に捨て去られるどころか、裁判の現場では判決を実際に左右し、そのため裁判は身の上話や背景が語られることになる。そしてそれぞれの事情の評価は、どう表現したり伝えたりするか、それを受け取る人々がどのような心的状態にあるのかでも変わってくる。ここでは裁判の結果の納得を左右する変数のひとつとして、裁判官という個人に注目したい。

裁判官は通常、裁判結果を不公平にしてはならないということから、個性を持つ個人としての心情の表現を極力抑えることが求められ、法廷における裁判官の一人称には「裁判所は」という言葉が使われる。このことから、裁判官が個人の相互理解によって結論を作り出す対等な存在ではなく、特別な地位から法的決定を下す存在であると認識している（させようとしている）ことが見受けられる。つまり裁判官は、法のアクター（主体）として判決を下すが、同時にアクターとしての個別的性質を抑えることを要求される役割でもある。少なくとも日本の裁判官の性質は、このようなねじれの性質を持っており、このことは

先述したように、日本の近代裁判所の「物語」の複数性から生じるものであろう。このねじれた性質については、以下の RJ 研究の記述が参考になる。法学者の細井・西村・高橋は『修復的正義の今日明日』の序章において、

欧米の (RJ) 研究者の中 (ヘイリー、ゼア等) には、日本の現状に対して、われわれの見方とは異なり、日本の刑事司法システムの中に RJ の考え方が要所、要所に入り込んでいて、応報的路線と修復的路線の 2 本立てになっていると考える者がいる。自白、示談、改悛の状、懲罰処分、起訴猶予、執行猶予などがよい例だという。日本の検察官幹部でこの見解に賛成するものもいて、RJ の観点から見て我が国の制度で十分であり、あえて外国の制度を導入することに消極的であるように見受けられる」〔細井・西村・高橋 2010〕。

と紹介している。3 人が疑問を投げかけるように、確かにひとつの国家司法における刑罰の相場が全体的に低いことと、犯罪率の低下を簡単に結びつけることはできない。すなわち西洋の研究者からすれば、日本の裁判所が西洋ベースの体面を保持しながらも、全体的には修復的な性質を持っていると評価できるのである。対して、日本の RJ 専門家たちには、そのようには映らず、積極的に RJ を導入しなければならないとしている。

このように評価が別れる中で、判決を出す「裁判官」は、実際にはどのように振る舞うのであろうか。日本の RJ 研究者は、日本における文化的な特徴が修復的であるということ、さらにそれに影響された裁判制度もまた西洋諸国とは異なり修復的であるという指摘を受け入れていないが、日本の裁判制度がいくつかの「物語」としての筋書きを併存させているという指摘と合わせて考えてみると、日本の裁判制度のアクターが、いくつかの価値観に立脚していることは想像にかたくない。裁判官はその職務上、自らの主観的要素を排し、感情を抑え、公平性を維持しなければならない身でありながら、ひとりの人間でもある。つまり、そのような職業的役割を演じながらも、内心では異なる正しさに従いたいと葛藤していることもありうるのだ。

裁判制度における公平性への配慮は、日本において裁判官の個人的な性質をないものとする職業倫理をも育てたろう。日本の司法制度においては、旧来裁判官は個人としての活動が認められず、司法とは無関係の趣味の社会人サークルなどにも所属できなかった。司法改革が本格化したところ、1999 年に設立された「日本裁判官ネットワーク」(<http://www.j-j-n.com>) は、現在でも日本で唯一 (自称) の、現職の裁判官による、司法についての意見発信を主な活動とする団体である<sup>13</sup>。

日本裁判官ネットワークのホームページには、氏名を明らかにしたエッセイから、匿名での司法改革に関する雑感、さらに少年法と厳罰化に関する多少踏み込んだ意見まで、法に関する幅広いテーマの文章が掲載されている。正式なメンバーたちは現職であるが、サポートメンバーには元裁判官もあり、彼らがかつて出した (つまり今だから語れる) 有名な判決に関する当時の心情に関するエッセイもある。それら多様な文章からは、裁判官たちの司法観や政治的立ち位置というよりは、裁判官という役職を背負う人々にも、ひとりの人間としてそれぞれ個別の背景や心情があるのだ、という当たり前の、しかし司法の現場を一步離れた場所ではあまり語られない姿が見えてくる<sup>14</sup>。

法解釈学の学術書には裁判官の個性について記す文章がほとんどない。基本的に裁判では、裁判官の個性が表れないようにすることが原則であり、多くの裁判記録からは裁判官の個性などは分からないものだ。むしろ量刑の差などから個性があらわになるような裁判官は、公平性に問題があるとして批判されることになるだろう。裁判官の個性というものが、司法理論の文脈で「ないもの」として扱われるなかで、実際

に影響を受ける法の素人の市民は、ひとりの人間としての裁判官が出した判断として判決を解釈し、そこに近代司法特有のねじれが生じる。裁判官はそもそもひとりの人間であるが、法の現場では人間性をないものとして（抑えて）判決を出さねばならず、しかし非専門家はその判決を、ある人間が出したものとして解釈し、その判決を評価する。そのような判決が、司法と市民のすれ違いを生むのは当然かもしれない。

上記の日本裁判官ネットワークのホームページには、数回分の例会報告が記録されているが、そこに呼ばれた著作者の中に長嶺超輝がいる。長嶺の著書である『裁判官の爆笑お言葉集』（2007）は、法解釈学的な論理的指摘とは異なる。出版当時ベストセラーになり続編も出た<sup>15</sup>本書は、法の非専門家（といっても長嶺は元法律家志望）が裁判所の傍聴席から聞いた、裁判官の役職を超えた個人としての言葉を集めたものである<sup>16</sup>。

長嶺は司法というものの仕組みを、公平な答えを出すために「要件」に適っているかどうかオンとオフで考える二項対立の組み合わせであると噛み砕いて説明する。そして、そのような司法を「デジタル」とした上で、法の領域を超えて詩や名言を用いた人の心に直接響く言葉や、裁判官の感情からなる思わず出た言葉を「アナログの表情」とし、このような裁判官個人の言葉を提示することで「法律という道具を使って、「人が人を裁く」ということがどういうことなのか、民主主義国家における裁判とはどうあるべきか」ということに思いを馳せてほしいという〔長嶺 2007：8-10〕。たとえば裁判官たちの言葉は「もうやったらあかんで。がんばりや」〔同上：130〕や、「君たちは何の役にも立たない産業廃棄物以下じゃないか」〔同上：52〕といった、厳しい叱責や励ましまで様々である。また何度か同じ名前を見ると、その裁判官個人の性格を察することにもつながり、裁判官もひとりの人間であり、様々な考えを持っているということを知ることができる<sup>17</sup>。

長嶺を招いた2007年の例会報告では、このような裁判官の人間身を汲み取った本書がとても好意的に受け入れられている。たとえばC裁判官は、かつて自分のコメントがメディアに取りあげられたことで「なるべく傍聴人がいたら喋らないようにしようと、訓戒<sup>18</sup>は絶対にしないようにしようと」思うこともあったが、本書に取りあげられたことで訓戒に対する気持ちと姿勢が変化すると報告した。このような裁判官からの賛同、そして売り上げから推測される一般からの支持は、訓戒といった裁判官の個人的な発言について、これまでこのような切り口での解釈が一般に向けてされなかったことを意味している。

さらに報告会では、裁判官が最後まで執行猶予にしようかどうか迷った、ということを経験し「弁解」してしまい、ならば執行猶予をつければよかったのに、と被告人が騒いだことがあり、被告人の立場としては、そのような弁解はするべきでなかった、という反省も指摘された。これらのことから、裁判官の訓戒をはじめとした個人的な言葉は、良くも悪くも、当事者たちの納得を左右することになるということ、そして、近代司法裁判制度の仕組み自体は、そのことをほとんど考慮できていないということを示している。

### 3.2 「虚偽」や「幻想」の問題

当事者主義的な観点から、人々の主観的な語りを重視することは人々の納得に必要である。同時に、客観的な評価を伴う「事実」をないがしろにしているわけではない。ここで、それぞれの「物語」にある間違いや嘘を、どのように見抜くのか、それらが入っている可能性のある「物語」を、意思決定の根拠とすることは、後々の不満をもたらさないのか、という危惧は当然予想できる。

「これは間違いではないか」という内省は、個人のなかでも絶えずおこなわれることであり、内外からのこれらの指摘を乗り越えたものこそが「真実」と呼ばれるものであろう。人は無意識に自らの身内の肩

を持ち、利益のある取引相手を信頼する傾向にあるものだ。そのような誤解や妄想を含む誤った理解を、ここでは「誤謬 (falsfood)」と呼ぶことにしたい。素人法廷や伝統司法が批判されるのは、このような「誤謬」や幻想を振り払えずに、共同体が非合理的な結論を下してしまうことが危惧されているからでもある。もちろん、相手を攻撃する自分自身もまた別の幻想の中にいることも考えられる。つまりはそれぞれの「物語」のうち、「誤謬」が含まれているのはお互いさまであり、「物語」を展開し合うことは、それらの「誤謬」を明らかにするための作業でもある。

しかしながら、コンフリクトの当事者が多い場合は、いくつもの異なる「物語」が存在するということである。たとえば、戦争責任や戦争後の事後処理、人種隔離政策や公害事件といった、加害や被害が空間的に大規模な場合には、被害や加害の実態そのものを明らかにすることも困難である。このようなコンフリクトによってそれぞれの当事者たちが作り出す「物語」は、その当事者の多さや空間的隔絶、そして時間経過によって、「物語」を展開し合っ間違いを指摘し合い、共通の「物語」を作り直し共有することも困難である。他者からすれば事実無根であるとしても、自分以外にも多くの人々がそれを信じている、ということ自体がそれぞれの「現実」を強固にし「物語」の信憑性を高めるため、集団的な「誤謬」はなかなか振りほどくことが難しい。このように、集団に特定の「誤謬」が共通している「物語」、ある人々が持つ「物語」とかけ離れているような「物語」を、本稿では「幻想」と呼ぶ。

### 3.2.1 大規模損害の RJ

被害者遺族は、法廷を中心とする近代司法裁判において、被害者本人が事件にあったときどのような状態だったのか、明らかになることを期待する。被害者のみならず、もちろん加害者にとっても、何が起こり、何が起こらなかったかが明らかにされることは重要で、実際にやってもいないことを加害者の仕業とされることは不利益になるし不公平である。「真実」が明らかにされ、多くの人々に共有されることは、紛争当事者たちの根源的な望みでもある。

しかし大規模な犯罪や損害の場合には、「事実」の存否や責任の所在を明らかにすることが困難な場合がある。現在、世界各地で展開されている真実和解委員会 (Truth Reconciliation Commity) は、大規模な人権侵害やホロコーストといった、通常の司法手続きでは解決が困難な問題を解決するために結成された国家的・国際的な組織である。南アフリカ共和国の真実和解委員会、ペルーの真実和解委員会、ルワンダのガチャチャや NPO の和解の取り組みといった国際紛争と和解の実践は、現地の伝統的制度を参照しつつも、そのシステム自体はやはり新しい取り組みである。南アフリカにおいては、委員会の中心となったデズモンド・ツツ大司教は有名で、南アフリカにおける真実追求の主要制度ともなったが、他にも正義を追求するグループなどもおり [阿部 2007: 188]、やはりひとつの国家プロジェクトとして、同様の背景を持ったメンバーばかりである地域コミュニティとは事情が異なる。

国内外の紛争や戦争で起こる悲惨な出来事を乗り越えて、再び（あるいは新しく）関係性を築くことは容易ではない。上記にあげた真実和解委員会の取り組みは、その主体や規範はそれぞれの事例で様々である。南アフリカ共和国の事例では「真実」の探求による新たな共通の歴史の共有の貢献を評価する一方で、同様に経済や社会的効果まで踏み込まず、真実和解委員会のみですべての問題を解決することは不可能であり、補完する政策等を必要とするなどの指摘が寄せられている [宿谷 2007]。大規模な戦争犯罪や紛争などは、それ自体が大事件であるとともに、その「和解」をはじめとする紛争処理も難しい。加害者と被害者、裁くものと裁かれるものの境も曖昧になり、既存の法律に従うことが国民の損益につながる場合もあり、むしろ従来の近代司法システムが有用でないという判断から、代替として伝統的システムという選択肢を選ぶという実的な要請もありうる。

上記の活動に共通するもので注目したいのは、RJ 的視点が背景にあり、平和的解決が目指されていることである。上記のような深刻な大規模紛争においては、各地域に根付いた葛藤解決方法を用いることに加えて、直接的な対話とそれによって「真実」の解明をすることによって、よりよい解決がもたらされるはずだ、という視点がある。国家運営のレベルとは別に、紛争の解決や和解において困難なのは「事実」と「真実」の追求である。大規模な事件に限らないが、事件に居合わせたのが被害者と加害者のみであった場合、死んでしまった者はその苦しみを訴え、誰かの罪を告発することはできない。もし事実関係が分かったとしても、その意図、思惑といった内面のことは、生き残った当事者全員で検討しても、わからないこともある。ここでは、大規模な紛争では、どのような「物語」が作られる傾向にあり、そして人々はそれぞれの「物語」をどう扱い、そしてどのような問題があるのかを見ていく。

### 3.2.2 政治に関わる紛争の語り

「死人に口なし」という言葉がある。亡くなった人々しか「事実」を知らず、第三者には本当のことが分からないという意味である。死んでしまった者はその苦しみを訴えたり、誰かの罪を告発したりすることはできない。だから自分の利益のためには、自分に不利な「物語」を展開させないようにするだろうし、そのような「物語」を反論で覆すことが難しそうな場合には、「物語」を展開する人々がいなくなってしまう方がいい、と考えるかもしれない。

しかし、当事者が死んではいないし、いつでも口を開くにもかかわらず、その真偽を明らかにすることが第三者には困難な場合もある。実体験をしたからといって、それを「物語」としてうまく展開できるとは限らないし、提出された「物語」を誰も納得しないという事態もありうる。訴えとしての「物語」は、他者に受け入れてもらえなければ何の意味もなさない。精緻な「事実」の科学的な証明がときに無意味であること、「事実」の証明自体がひとつの価値を自ずから引き出す訳ではない、ということは、このような「事実」や歴史認識の争いと「真実」追求の困難さから見て取れる。

また地域を超えた大虐殺や、国を相手取った集団訴訟などで「幻想」が生じる原因は、単純に当事者が多く、事態のひとつひとつの真偽を評価することがままならないからという場合もある。具体的な法令がない場合や、あるいは加害責任が統治権力と結びついていたり、統治権力にとって紛争解決を急がれたりする場合は、さらに事態が複雑になる。そのような意図が、過去の加害の規模を正確に把握したり、事実関係を正確に確認したりすることをさらに困難にさせるのだ。もちろん仲裁や裁定の参加者は少数となるだろうが、それが国家的関心ごととなった場合には、共同体構成員たちの評価に晒されることになる。認定された「事実」関係への評価は、加害者あるいは被害者に対する攻撃にもなりうるし、それが法的決定を左右することにもつながりうる。もちろんだが、それによって後々の歴史的評価もまた左右されることになる。

たとえば、1945 年の広島・長崎の原爆投下に関わる言説について、社会学者の井上泰浩は、アメリカ、イギリス、フランス、ロシア、ドイツ、中国、韓国、アラブという 6 か国 1 地域の新聞記事を検証し、広島・長崎の原爆投下が世界からどのように考えられているかを把握しようとした<sup>19</sup>。分析からは、各国主要紙にみられる評価としての原爆投下を「正しい」か「まちがい」とするかが、各国の国際関係上の態度を反映していることがわかった。核開発をおこない、原爆を投下したアメリカは「正しい」と評価する傾向にあるし、反アメリカの立場であるヨーロッパ諸国は「まちがい」とする傾向にある。さらなる言説の分析から、原爆投下をどのように表記するかについて、中国・韓国のみが「天罰」と表記し、アメリカが神の「救済」と記し、原爆投下を正当化する傾向にあるという指摘は見逃せない。原爆投下の判断は井上の調査当時においてたった 60 年前であり、生存している当事者たちも未だ存命している。原爆投下がごく政治的な判

断であったと、多くの資料が物語っているにもかかわらず、その目的や因果関係が神聖化され、異なる文脈の「物語」が派生しているのである。一方で英仏独の新聞紙は原爆投下を「大量虐殺・ホロコースト」と表現し、厳しく批判する傾向にある。他方では「正しい目的」ではあるものの「疑問ある行為」だといわざるをえないとする言説もあるが、このような言説はともすれば「しかたない」という現状を肯定する評価になりがちでもある。以上のことから、いわば、原爆をめぐるそれぞれの思惑には、評価とこれからの計画が反映されていると言えるだろう。これについて井上は、日本の「真実」に基づく統一的な広報活動のなさが原因であるとする [井上 2016]。

同じように、歴史的事実の言説が政治的に利用され、時代によって評価が異なるものとして、植民地時代に起こった南アメリカでのインディオの大量虐殺が挙げられる。大航海時代スペイン人の聖職者ラス・カサスは、南アメリカ地域におけるスペイン人たちの暴虐を、1552年に出版した『インディアスの破壊についての簡潔な報告』（以下『報告』）で告発している [カサス 2013（改訂版）]。これによると、大航海時代にスペイン人たちがしたことは「かつて人が見たことも、本で読んだこともなければ、話に聞いたこともない残虐きわまりない手口を新しく次々と考え出して、ひたすらインディオを斬りきざみ、殺害し、苦しめ、拷問し、破壊へと追いやること」 [カサス 2013：30] であったという。

ラス・カサスは、新大陸における原住民たちを従順な「羊」、そしてキリスト教をもたらず側であるはずの征服者たちを野蛮な「悪魔」として表現した。そして本報告書をスペイン人征服者たちのおこないを改める目的で法王に提出、告発したのである。本報告書によってスペイン人の制服先でのおこないを知らしめることになり、同時にスペインの「黒い歴史」として、時代を超えて他国が利用することになった。つまり報告書は、スペインを攻撃するための格好の材料となってしまったために、スペインでは歴史書としての価値評価が分かれ、何度か発禁にもなっている。翻訳者の柴田は、この書物の性質として「忘れてはならないのは…その激しい告発の内容以上に、人道主義精神にもとづいて書き記された苦渋に満ちた抵抗の書であるということ…大航海時代の幕開けからわずか半世紀後、ただひたすら虐げられた人々の人権を守る目的で書き綴られた稀有な歴史文書なのである」ということ [カサス 2013：314] とし、出来事の実態や表現のあり方が議論されることがある一方で、大航海時代当時には「野蛮な未開人」として考えられがちであったインディオの生命と人権を保護しようとした『報告』の、人道的な意図を評価している。いわば、内容のみならず、かの時代にこのような書物が出たこと、それ自体にも価値を認めることができる。柴田のいう通り、『報告』は当時としては珍しい人権保護という普遍的な価値を示しているし、そのこと自体を否定するスペイン人も少ないだろう。そして、だからこそ、その普遍的価値を犯してしまった罪を突きつけることになってしまい、スペイン人の愛国的アイデンティティを刺激してしまう。『報告』は、時代と地域によって政治的に評価が分かれてしまうのである。

### 3.2.3 公害克服プロセスの「幻想」

上記のような、悲惨な出来事の加害と被害、その語りについて起こる議論や問題は、原爆投下や植民地政策のみならず世界中のどの地域、どの時代にも見られるものだ。このような単発・単独の犯罪とは異なる特徴を持ち、それゆえに既存の法規に則って処理することが困難な事件は、国家のような大きな共同体では、たいてい経験されたものであるかもしれない。たとえば日本においては、高度経済成長期に起こった公害問題があてはまるだろう。

このような既存の取り決めの枠を超えた解決なり和解なりを必要とした事例として、日本の公害を挙げることができる。「公害」は企業活動が市民に被害を及ぼすことであるが、各ケースの原因も被害実態も、そして対応も様々である。たとえば水俣病研究に携わってきた及川英二郎は、北九州市と水俣病患者の現

在の取り組みを比較している。

水俣病は、日本の公害が引き起こした最も有名な病気のひとつである。熊本県水俣市において、日本チッソ株式会社が不知火湾に工業廃水を流していたところ、不知火湾の魚介類を食する漁業者世帯を中心として奇病・奇形が相次ぎ、これを水俣病と呼んだ。発生当初、工業廃水の可能性が指摘されながらも、数年の間は工場との関係が否定され続け、日本各所における公害の認知と呼応した形で原因追求がなされ、裁判が起こり、賠償の対象とされた。

一方、水俣病に比べれば、北九州市の公害と、それが引き起こす喘息については、全国的に無名である。福岡県の北端に位置する北九州市は 1901 年の官営八幡製鉄所の設立から工業地域としてのスタートを切り、それ以来日本の重要工業地域のひとつとして機能してきた。高度経済成長期には、約 1000 本の工場の煙突から排ガスを出し、「七色の空/海」と呼ばれる公害のまちであった。日本で初めて結成された戸畑区の婦人会（結成当時は戸畑市）が調査を重ね、訴訟を起こさずに行政と企業とに改善を求め、約半世紀かけて環境改善がなされていった。この一連の流れについて北九州市は、たとえば市発行の環境教育の副読本等においては「市民」「行政」「企業」の三者が協力し、「公害を克服したまち」「環境都市北九州」となったとして国内外にアピールしている。かつて煤煙が電線につららを作っていた工業都市北九州は、今や環境未来都市として、環境の大切さと改善方法を世界へと発信する側に立っている。

この成功例と評価される北九州市の取り組みと比べ、熊本県水俣市が発行する副読本から読み取れる水俣病克服の成果は、華々しいものではない。しかし、北九州市の栄光を強調する説明は事実無根でないが、説明がなされていない部分が多くあるのも「事実」だ。たとえば、「市民」である婦人会を教育した「行政」に当たるのは、市全体や部署全体ではなく、合併以前の戸畑市の教育課に就職した担当者の林栄代であった。彼は後に社会派の著述家として「林えいだい」のペンネームで活躍するのだが、北九州市の公害改善について林の功績は大きく、林を含めて小さなチームで婦人会の活動を指導・支援していた。この北九州の公害運動を皮切りに、林は朝鮮人強制連行や炭鉱の労働問題など、戦中を含めた日本がやってきた理不尽さ、繁栄の裏にある影の部分を描き、写真家・著述家として活躍することになる。しかし、彼の名前を市の説明で聞くことはない。北九州市 HP 内の「環境行政のあゆみ」には、

市民・企業・行政は、ある面では対立しながらも、公害問題を解決していくという共通の課題に向けて、それぞれの役割分担のもとに一体になって対策に取り組む、「世界の環境首都」づくりの基本理念及び方向性を定めた「グランド・デザイン」を策定しました。ここに、すべての人と共に生きていける、「真の豊かさ」にあふれるまちを育み、未来の世代に引き継いでいくための土台が固まり、その実践へ向け始動しました（「環境行政のあゆみ」<http://www.city.kitakyushu.lg.jp/files/000024770.pdf>）

と、克服から国際協力を経た未来への提言まで、すっきりとまとめられている。

市の説明において、ざっくりと「市民」と「行政」と当事者たちを区分し、さらにそれぞれの集団が「ある面では対立しながらも」としていることには注意が必要である。まるで、それぞれのグループが別々の利益を持っていて、組織としてそれぞれひとつになっているように見受けられるが、問題の焦点は公害の反対か受容かである。林の「青空がほしい」運動をはじめとして、当時市としては長らく教育課や婦人会がおこなう公害調査を静観していた<sup>20</sup>。婦人会を含めて公害運動をする人物に対して、少なくとも市全体が応援しているわけではなかったし、さらには市民も一体となっている訳ではなかった。公害調査に用いる専門の調査用紙を買いにいった婦人会女性が、文房具屋の店主に断られ、調査用紙を売ってもらえなかったというエピソードもある〔神崎智子 2017:161〕。いわば、公害の実態を調査するという「事実」は、



場合によっては工場を批判し追い出したがっていると解釈されてしまい、市民からも反発を買うのである。当時でさえも、婦人会の公害調査でさえ共産党や社会党系の運動と結び付けられ、反発されがちであり、すんなりと理解を得られることではなかった。このような背景の中で、それでも北九州の婦人会の取り組みが多く支持を得たのは、神崎は地縁で結ばれた母親たちが「家族の健康」を第一にした取り組みという点がフォーカスされたこと、さらに損害賠償請求を意図しなかったという点が、婦人会の活動が地域の納得を得られた原因ではないか、と分析する〔神崎 2007：164〕。いわば、「金銭的利益ではなく母親たちが子どもを大切に思う心」という、世間に承認された筋書きが受け入れられ、公害払拭にこぎつけたといえるだろう。

環境改善の歴史の重要なタームとして北九州市が説明に取り入れていないのは、具体的な担当者の活躍だけではない。及川〔2016〕は、北九州市が「正史」としての「市民、企業、行政」の一体性をアピールする一方で、他の何よりも当事者として公害と関係がある、被害を受けた市民の声や存在が聞かれないこと、市のアピールの中からは消し去られていることを、残酷な〈北九州型ファンタジー〉と呼ぶ。北九州市のこの取り組みは、行政の成功例として名高く、高度経済成長における負の遺産、市民運動の取り組み、普遍的な自然環境への配慮、産業社会の取り組みと国際貢献という典型的なシナリオを採用する。

それは、過去を美化・封印・忘却し、前進することを急ぐ衝動と不可分であり、戦争責任や植民地支配責任を論ずる場面では、すでにお馴染みの神話である。ただし…私は決してファンタジーや神話を無用だと言っているのではない。むしろ、現状を改善するための現実的な行動は、常に何らかのファンタジーや神話を必要とする。ただし、ファンタジーは人為的に構築され選択される。重要なことは…いかなるファンタジーを提起するかであろう…少なくとも私は〈北九州型ファンタジー〉を危険で残酷なものだと感じている〔及川 2016：86〕。

このような状況のなかで、市の取り組みや評価に対し、たとえば被害当事者である喘息児やアレルギー患者の存在は、環境問題を克服したはずの北九州の評判を落とす「ノイズ」として機能するだろう。北九州市は訴訟を起こされなかったため、工場の排ガスが引き起こす喘息といった公害の代表として北九州市の名前を呼ばれることを避けることができた。

一方水俣市では訴訟がすでに歴史的現象になりつつある現在においてもなお、「水俣病」名称変更の抵抗、労働要求運動、国際交流、胎児性・小児性水俣病患者たちの取り組みなど、被害者を含めた当事者たちの取り組みが続いている。たとえば水俣病を患っていない水俣市民、あるいは患っていても「水俣病」であることを知られたくない市民など、様々な立場の「市民」がいるなかで、自らの出身地である水俣市を公害のまちと認識されること、病気のまちと認識されるようなイメージを払拭したい人々ももちろんいる。水俣病患者でさえ、みな同じ意見を持つわけではない。しかしだからこそ議論が必要とされ、否定しようのない被害者たちの存在を念頭におかなくてはならない。水俣病患者たちの一種「ノイズ」ともとれる存在主張のたような活動は、患者たちの人生そのものでもある。このことについて及川は「規律化を促す権力は、人と人とのつながりを断ち、管理されたつながりを演出する。それが恐れるのは…人と人との不測のつながりである…〈北九州型ファンタジー〉がここで「成功例」とされるとすれば、それはこの不測のつながりを断ち、想定内の「一体性」を演出する限りにおいてである」〔及川 2016：99〕と及川は指摘する。「地域社会の一体性とは、この場合、患者を隔離して成り立つ閉鎖的で画一的な規律社会の謂いにほかならない」〔及川 2016：101〕。

北九州市の在り方は、北九州市に暮らす人々自身が決定していくことであり、もちろん行政や企業に押

し付けられた「物語」ばかりがあるのではない。市政のなかで、北九州市でかつて起こった公害を、すでに過ぎ去ったものと考え、そしてたくさんのぜんそく患者たちを工場とは切り離れた存在として考えていくことを、北九州市民もまた望んだという側面があるのだろう。〈ファンタジー〉という言い回しが、現実とまったく乖離しているという意味で言い過ぎだとしても、北九州市が広めようとする視点は、北九州市の未来にとって輝かしいひとつの「成功譚」ではある。健康な人のみならず、喘息に悩む人々でさえ、そのような素晴らしい「物語」を持つ北九州市の一市民であることを望むかもしれないのである。

しかしそれはやはり数あるうちの、しかも採用された「事実」の偏りによって構成された「物語」であって、だれもが認める「物語」というわけではない。〈ファンタジー〉を利用して、自分たちの利益を創出することを、「たくましい」と評価することもできるが、時を経て、被害者を置き去りにしたままの〈北九州型ファンタジー〉を「真実」であると北九州市民が考えたとき、そこに生じるのは公害克服の「誇り」ではなく、反省とは程遠い「奢り」であり、再び同じようなことが起こる危険性が生じる。

水俣においても、「水俣病」が想起するイメージから解放されることを意図して、市や病気の名前の変更を求める運動があったが、こちらは頓挫している。現在も「一体化」や「画一化」に抵抗する患者たちの存在と地域づくりのとりくみは続いており、これは北九州市の戦略とは異なるものである。被害者である患者たちにとって、画一化や一体化は自らの存在の否定を意味するし、何より彼ら当事者が持つ「真実」からすれば、そのような画一化は「幻想」として映るだろう。

このように、特定の紛争における「真実」の解明は個人間紛争でさえ困難であるが、公害のような当事者が大多数の紛争では、なおのこと困難となることがわかる。ここにおいて究極的な問題とは、科学的な因果関係（もし病気があるとして何が原因か）の解明よりは、むしろ未来のビジョン（工場が存続するのと病気が解消するのとはどちらが好ましいか）を、多様な背景を持つ人々との間で統合することが困難であるということにあるだろう。市民ひとりひとりの多様なビジョンは尊重されるべきである一方で、共同体としてひとつの決定を下さねばならないという状況は少なくない。

このような状況で見られる「共同体の分裂」は、当事者にとっては大変なストレスであるが、逆にいえばそのストレスは、お互いが共同体として一体性を持つことの期待でもある。「あんな奴は同じ村のものじゃない」など口で何と言おうと、共同体としての一体感がそもそもなければ、怒りを覚えることもないのである。

ここで、ひとつの紛争について、近代国家のような大人数が参加する共同体の中では、その「真実」が大きく異なる可能性がある、ということが出来る。たとえば公害では、病気の人と病気でない人、そして加害企業に勤める人と勤めてない人の、事実関係や評価は異なるであろう。北九州市の場合は婦人会が活躍したように、職業、学歴、性差、年代など多様な属性が複雑に混ざり合い、ひとつの「真実」を多数が持つことの困難さが予想できる。

語りにおける「幻想」性について困難なのは、それを「幻想である」と否定することはできても、その「幻想」を振りほどくこと自体は容易ではなく、さらに自らもまた相手からすればある種の「幻想」の中にいるのである。さらに言えば、「幻想」を解消することが、どのような価値をもたらすのか、平穏を覆し、問題を蒸し返すことまでして求める「真実」の「物語」は、そうまでして価値があるのか、という問題は、当事者たちにとって重要である。北九州市の例でいえば、公害を克服したこと自体は「事実」であり、市民にとっては公害を放っておくことよりもよほど好ましい結果になった、という価値は認める場合に、関連する「物語」の「幻想」性を指摘することによって、そこにある価値までも否定していると評価されかねない。つまり、「公害が払拭されないままであればよかったというのか」、と意図や文脈をずらして解釈されてしまう。このことは誤解と混乱が起こる種であり、「幻想」を振りほどく道がさらに遠くな

るかもしれない。また他者の「物語」を「幻想」と判断する根拠としての、自分自身の「物語」もまた、「幻想」のひとつであるかもしれないため、自分の「物語」を簡単に押し付けることもできない。

### 3.3 感情ではなく「現実」

ここではまとめとして、コンフリクトに関する語り、ナラティブ、ストーリーといった言葉を「物語」に統一する。そして「物語」に関連する「現実」や「真実」を、どのように考えるかを提示する。

ある事件がどのように起こったか、その事件で何が重要か、相手がどんな人間か、相手の何が間違いか、自分の何が間違いか、みんなはどう思っているか、本当に大切なことは何か、自分がやったこと、発言したことが生活や仕事にどう影響するか、今どう思っているか、人からどう思われるのか、何をして欲しいのか、これからどうしたいのか、すべてが終わった今、あの出来事をどう考えたらいいのか…。紛争や葛藤に直面したとき、実に様々な語りを展開されることになる。関係修復に関わるコンフリクトは、人が何かを「語る」ことから始まるといっていい。この「語る」ことによる問題提起がなければ、問題が問題として露呈することもないし、あるいは解決の糸口をつかむこともできない。

まずコンフリクトによって出現する上記のような語りのうち、ここでいう「物語」は、「事実」の解釈によって生まれた「現実」(たとえば個人的体験)と、それに立脚する「真実」(正しい処置を導く価値付け)を含むものの総称か、それぞれの断片である。「物語」ることによって初めてその「物語」が共有されたり、さらに検討を加えて新たな「物語」が作られたりし、人々は最も適切な帰結を模索することになる。「物語」は、そのような解釈が、特に言語を中心としたコミュニケーションによって他者に露呈し、その解釈を他者が受け取り、共有、あるいは分有<sup>21</sup>できる状態のものといえる。ある意味「物語」は、誰かが胸の内に持っている確固たる証言や真相究明の材料ではなく、引き出され、露呈し、他者の解釈に影響を与えうる形になることで、初めて「物語」たりえる。「物語」は、私たち自身と共同体を、取り決めの納得へと導くのだが、これをここでは「真実」と呼び、量刑判断や納得をもたらすために必要とされるものとする。上記の意味では、近代司法制度の論理において認められる「真実」もまた構築的な「物語」と呼ぶ。もちろん、「物語」の中には間違いや思い込みが含まれている場合もあり、それらを「誤謬」や「幻想」とする。後述するが、公害、戦争といった大規模な紛争に特有のいくつかの「物語」は、時間や場所を隔てて伝えられると、ある種の「幻想」として現れる(第5章)。

衝撃を受けるような個別体験の「物語」は、個人が持つ「現実」に立脚している。「事実」の解釈に含まれた意味がたとえ客観的に証明不可能であったとしても(「あいつのせいで俺の人生はめっちゃくちゃだ」、「死んだあの子ども悲しんでいるよ」)、無下に否定することは納得への道を隔てることになる。これは、大勢の解釈と少数の解釈が食い違う場合に、大勢から指摘されるような場合であるが、当事者がそのような解釈を持つこと自体は重大なこととして受け止めなければならないと考えることもできる。そのような心的状況の変化・混乱もまた葛藤の要素なのであるから、関係修復を狙いとする場では、他者の「現実」を尊重するべきである。

#### 3.3.1 対立相手の「現実」

ここで焦点を当てたいひとつの問題は、相手の立場や事情を考慮する際に、その理解すべき内容を「感情」と名付けることである。RJや和解研究では、もとより「感情」を含む主観的な要素に、改めて注目すべきである、という姿勢をとっている。法研究からは、客観的な価値だけでなく個人が持つ「情緒」へ

対応するニーズが取りあげられてきた、と評価され、この「情」に関するカテゴリの中にはもちろん「共感」も含まれている。そしてそのような主観的な要素を組み込み、客観的な価値を欠如させることへの批判へ繋がっている。

では、当事者たちは果たして、感情からくる要求を認めてほしいのだろうか。もちろん感情よりも理性が劣っているわけではないし、近代司法制度が当事者たちの感情を置き去りにしてきた、という反省がオルタナティブな意見から出るのは妥当である。しかし果たして当事者たちは、そもそも感情的な領域に類することばかりを、主張しているのだろうか。

日本において 100 件以上の犯罪被害者遺族を取材してきたジャーナリストの藤井は『殺される側の論理』（2006）を著した。そこには被害者たちがおかれた過酷な境遇、死刑や厳罰の切実な状況がつつられている。各人の失ったものの大きさ、その境遇の実際の辛さは計り知れない一方で、藤井は被害者やその遺族のものの見方や考え方を、マスコミが長い間扱ってこなかったこと、どこか嫌厭するように積極的に伝えてこなかったことを疑問に思い、さらに「叫び」や「悲痛な訴え」といったエモーショナルな表現で被害者側が形容され、まるで「冷静でないニュアンスで語られることが多い」ことを指摘する〔藤井 2006：210〕。「処罰は死刑にしてください。気持ち的には死刑でも足りません。多少傷があっても（父を）返してほしいのです。殺しても帰ってこないのですから、最低死刑にしてください」〔藤井 2006：76〕という遺族の言葉からは、とにかく復讐を望む怒りの感情というよりは、乗り越えられない損害をもとに戻せないならば、せめて死刑にして相手に同じ損害を与えるのが「せめてもの正しさ」という、公平性の観点からの論理が垣間見える。

一方ドキュメンタリー作家の森達也は取材に 3 年をかけた著書『死刑』（2008）で、藤井の「被害者の論理」に関する主張を念頭に置きながらも、死刑存置を支持するための理論や言説を覆すデータは、現状ではほぼ出そろっており、そのうち死刑制度の重要な争点と思われる「死刑は社会防衛には役立たない」とこと、「冤罪と誤判の問題は、リスクとして見逃すにはあまりにも重大」〔森 2008：241〕ということが、すでに先人たちによって何十年も議論され結論されているにもかかわらず、このことが明るみにされたとしてもおそらく死刑存置の主張の大部分が変わるわけではないと予想し、「つまり死刑に論理的な整合性がないことは、存置を主張する人々にとってはどうやら何ら実効性を持たない」と結論づける〔森 2008：242〕。被害者は、完全に感情的なわけではないが、論理を至上のものとしているわけではない。であるからこそ、死刑が存置される理由は、「理論」ではなくやはり「情緒」にあるのではないかと考えはじめる。ここでいう「情緒」とは、メディアの情報を鵜呑みにして、被害者や加害者に非難の手紙を送りつけるような人々が持つ「表層的な情緒」とは異なり、森は両者を明確に区別する。後者は主語がなく、匿名で、主体が隠され述語が暴走しがちであると森は指摘する〔森 2008：298〕。当事者の語りにある「情緒」は、もっとも深く事件と付き合い考え続けた末に起こるものであるということと、当事者であることそのものから生じる重みがある。

森は取材を経て、被害者や加害者の生活環境や心情を知っている以上、もはや各事件と無関係とはいえなくなっていた。匿名の人物ではなく、当事者たちを認知し、当事者たちに認知された森は取材の末に、出会った加害者たちを救いたいと思ってしまい、そう生まれついている、という心情に到達したことを自覚する。これを森は、論理ではないが「情緒とも少し違う」と述べ、あえて言葉にすれば「それは本能であり摂理でもある」〔森 2008〕と述べる。

藤井と森、ふたりのジャーナリストが作中で展開している表層的でない「情緒」は、それまで前提とされていた、論理的・感情的という区別では対応できないこと、むしろそのようなカテゴリ自体が、問題を深刻化していることを明らかにしている。コンフリクトに無関係な第三者の人々が、当事者たちの要求を

「(単なる)感情に基づくもの」と解釈してしまいがちである、ということから、藤井は「被害者の論理」を知るべきだ、と指摘する。ここで、争いとは無関係な第三者から見た当事者たちや、法的に敵対する相手のみならず、法の専門家たちでさえ、寄り添うべき依頼人たちをステレオタイプに捉えてしまうことは、重要である。被害者を取材してきた藤井は、「殺された側」ではない者たちが、物言えぬ死者を一方的に解釈する場合、無意識に自分の都合のよいように解釈していると指摘する〔藤井 2007:277-278〕。全国被害者支援団体を設立した岡村弁護士も、35年間も弁護士として犯罪被害者たちと接していながら、被害当事者になってはじめて、それまで被害者のことをまったくわかっていなかったのだと思いいたっている〔東 2008:71〕。死刑反対を要求する被害者遺族団体を取材した田鎖は、むしろ当事者たちの語りを無視し、ときに抑え込んできたのはお互いの当事者同士ではなく、それを取り巻く専門家たち、そしてそれを他人事として捉える第三者たちかもしれないと指摘する〔田鎖 2010〕。このことから、ナラティブ・アプローチにおける専門家と患者の関係性の問題が、司法の現場でも共通していることがわかる。法の専門家は依頼人の語りそのものよりも、自分の持っている理論の説明を信じており、依頼人の語りを取捨選択し、理論の筋書きに当てはめて、それぞれの「現実」とまったく乖離した依頼人像を作り出してしまうのである。

他者を理解するために知るべき内容を、情緒や論理と呼ぶことは、むしろ理解を遠ざけてしまう。よって、関係修復のために知るべき、感情、情緒、論理、摂理を含む情報を、ここでは相手の「現実」と呼ぶことにしたい。要求の異なる、あるいは対立する当事者たちは、感情的かどうか論理的かどうかではなく、それぞれが持つ「現実」が異なる、と考える(言及する)方が、議論の進展にとってより有益である。そして問題は、それぞれの立場の「現実」から生起する正義やニーズが衝突する場合に、どのように解決を目指し、関係を修復するのかということなのだ。

### 3.3.1 現実はいかにして可能か

人それぞれの「現実」、そして文化的に共有された「現実」感が多様であることは、人類学が時間をかけて明らかにしてきたことである。つまり、立場や経験によって「現実」が異なることはもちろん、地域や文化によっても、世界観とそれに立脚する正しさが変わってくる。

「現実」の内容が多様である反面、人がどのようなことに「現実」を感じるかは、ある程度共通しているかもしれない。人類学者の藤原は、現代ロシアにおいて呪術が信じられていく現象から、人が何に「リアリティ」を感じ、信じていくかを考察している〔藤原 2010〕。呪術はもちろん現代ロシアにおいて信じられていない方が一般的であり、事例に出てくる人々も当初は呪術をあざ笑っていたような人々である。しかしそのような個人の信念と社会の常識を超えて、住民や研究者たちが呪術を「現実」と認識し、信じるにいたったプロセスを示している。藤原は子どもの病気のような、重大かつ通常では解決困難な問題の「解決」体験と、その偶然の(と藤原は判断する)体験の繰り返し、人々を呪術のコスモロジーに導く、と指摘する。これはさらに、疑似科学的な説明、さらにロシアのポスト社会主義社会において、信用に足らない無神論が呪術を批判することさえも、呪術の「リアリティ」を補強することになる。さらにその知識情報が「在野の呪術実践者」、「実用目的のマスメディア情報」、「学術目的のマスメディア情報」の三者によって「循環」することは、呪術の「リアリティ」の構築に大きな役割を果たしていると指摘する〔藤原 2010:249-253〕。

藤原のこの図式は呪術のみならず、人間が認知する因果関係<sup>22</sup>と「現実」の構築関係に当てはまる。これは呪術のみならず、たとえば健康食品、マイナスイオン家電、美容化粧品、育毛・発毛剤といった、一般的に科学的根拠があると信じられている物事の「効果」を信じる「現実」性を構築する図式でもある。

そしてこのような、因果関係と「現実」の構築関係は、科学的証明においても同様なのである。反復可能性と否定の減少という体験によって、人々は現象の法則に「現実」を感じ、学術理論を構築する。理論は、物理世界の法則をシンプルに説明するものであり、法則とは、条件に従って「これから」を予測するための因果関係の説明である。それが循環することで何度も確かめられ、否定されない限りは、人はその説明を真なるものとする世界の中で生きることになる。よってここで重要なのは、呪術と科学がどう違うか、どの「現実」が真正なのかではなく、人間がある物事を「現実」であるとする仕組みそのものは、呪術に関しても科学に関しても共通するものがある、という点である。

本稿における「現実 (Reality)」は、感情、情緒、論理、摂理を含めた、人間の認知によって得られた「事実」に関する情報から構築される体験を含めたものである。私たちは、「事実」から大きくかけはなれると「現実」と感じづらくなるものであるが、私たちが「事実」と感じる事柄もまた、私たちの認知の限界のなかで再構築された、純然たる「事実」とは異なるものである。私たちの「現実」もまた、それぞれが拾い上げた「事実」に立脚しながら、私たちの文化上の価値付けや個別の事情によって左右される因果関係構築プロセスを経て立ち現れる。このような「事実」や「現実」の相対的な見方の提示は、確かなものの不在を意図しているのではない。それぞれが確かであると考えている「現実」や「物語」のみではなく、オルタナティブなものがあるかもしれない、という倫理的な姿勢の土台を提示することを狙いとしている。

### 3.4 真実ではなく「物語」

「事実」と「真実」は近いものであり、時に同一視される言葉であるが、ここではこの二つを厳密に区別する。コンフリクトにおいて語られる重要な事象は、人々の「現実」から立ち現れる。いったい何があったのか（事実の認定）から、どうすればよいのか（量刑）をつなぐのは、そこに一貫する正しさであり、ギアツによればそのような存在と当為が一致したものが「正義」となる。そのような「正義」を含む人々の「物語」は、文化的・地域的な価値観から影響を受けており、それらのことから、それが誰から見ても絶対的に正しい真理のようなものではなく、むしろ構築的なものであると考えることができる。各地の物語はもちろんのこと、法の現場でさえ、「物語」の筋書きといえる文脈があり、すなわち私達がコンフリクトの現場で日々作り出しているのは、絶対的な「真実」ではなく構築的な「真実」である。それは、過去と未来を「正しさ」でつなぐ「物語」であり、可変的なものである。

もちろん「真実」は「事実」に立脚するべきであると考えられるし、それゆえ人々は「事実」の把握や実態解明に努力するが、同時に「事実」の語り自体は、前述したように人間の認知や「現実」からの書き換えの影響を受けており、ほとんどがオリジナルの状態ではない。よってそのような「事実」から生まれる「真実」は、やはり純然とした自明の産物とは距離を置いたものである。このような視点から、すべての人々が持つ「真実」は絶対的ではなく、いわば相対的「真実」とも呼べるものである。

#### 3.4.1 解釈を経た「事実」

すべての価値観から解放された「事実 (fact)」は、人間の認知を超えて生じる無数の現象であり、人間はそのすべてを把握することはできない。人間が「事実」として把握しているものは、実は任意に重要だと考える事柄を選び出したものであり、すでに私たちの脳や身体によって解釈が済んでおり、オリジナルの状態ではないのだ。脳科学者のガザニカによれば、人間の脳には解釈する機能（インタープリター）が備わっており、それは理性による営みではなく、衝動的なもの、情動の範囲の営みで、人間は物事から

意味を見つけ、理由を見つけるために、解釈せずにはいられない動物である [ガザニカ 2010]。つまり一般的には「解釈」は理性の働きによると考えられているが、それはむしろ情動的になされるものであるという指摘である。場合によっては、道徳的判断といった価値付けに関わることで、情動的・反射的になされる点も指摘されている [ガザニカ 2010、ドゥ・ヴァール 2010]。私たちは、意識するより先に物事に優先順位をつけ、意味づけをした上で、その自らの解釈が織りなす世界の意味を生きているのである。

ここで注意したいのは、議論において何を重要な「事実」として採用し、何を「真実」とするか、そして何を「誤謬」や「幻想」とするかについては、あくまでその判断を可能とする、別の視点によるということである。ここで想定される視点とは、現実世界における人間ひとりひとりに基づくものであり、「物語」の外側にある特権的な存在や、宗教や法の既存の枠組みにおいて承認される「神」や専門家といった存在、あるいはナラティブ・アプローチという学術理論を優先する科学者といった、あらかじめ優位性が設定されているような立場ではなく、また当事者たちの視点に縛られない、100年後に登場する歴史学者といった視点でもない。ここでいう関係修復を目指す人々の視点や認識とは、目の前の人々が真偽を明らかにする議論のなかで、互いの心の内を考慮しながら、確かな「事実」や「真実」を探そうという、対等で当事者主義的、応答的な関係性におけるものである。議論において、重要な「事実」を選別し、多くの人々が納得する「真実」を明らかにするのは、実際には大変な困難であり、意見の衝突に際し、人々は全てを明らかにする特権的な視点を切望する。場合によっては、ある権威によって、何が「事実」で何が「真実」かを言い渡してもらえた方が、諦めがつきやすい、ということもあるだろう。近代司法制度において、人員と時間と科学的な操作を駆使しても、冤罪が完全になくならないことから、「事実」追求の困難さがわかる。

一方で「神」の目が存在しないからといって、どのような社会であっても「事実」や「真実」の価値が減じられることはない。証明であろうが和解であろうが、「事実」と「真実」はときにもっとも重要なものとして位置づけられる。どのようなすぐれた推測も、誤った「事実」を前提にしていたと認識された時点で修正を余儀なくされるし、確かな知見を得るためには、偽りない「事実」の解明が不可欠であるからだ。

この議論については、客観的認識論からの主観的認識論への批判を参照することができる。人間が自らの認識の枠組みの限界の中でしか世界を認識できないこと、すべてが主観的なものに過ぎないということは、所詮確かにわかることは何もなく、「真実」や「事実」の解明に到達できない、という不可知論に陥ることになる。しかしながら、人間の認知に限界があるとしても、この世界の物理法則を含めて、何ひとつ明らかにしていない、と考えることは悲観的すぎ、実際に科学的成果が可能としてきたことを考慮するとおそらく適切ではない。同時に客観的認識論を真に受けて、現在明らかになっているとされることを即座に「真実」であると思い込むこともたくさんの問題を生んできた。人間の認知能力に限界があること、コントロールできない領域があることもまた科学的な「事実」だ。確かな「事実」や「真実」を掴むためには、人間の認知の限界をも考慮した上で、批判的な姿勢から、真摯な姿勢で追求し続けなければならない。

### 3.4.2 相対的な「真実」

以上の「事実」を解釈して成り立つ「現実」、そしてそこから導かれる「真実」は、あらゆる主観とは個別の神や特別な立ち位置から発見できる、絶対的な真理ではなく、団体や個人が上記の「現実」から構築した、相対的な真正性をもつ説明のことである<sup>23</sup>。つまり「真実」は、立場が異なることによって異なる様相を呈する。「真実」は「事実」の発見によって常に変更され、さらに解釈によって常に意味付けが変わりうる。よって本稿では、このような構築的な「真実」のことを、「物語」と呼ぶことにする。

また、「真実」が求められる場合とは、隠された状態である「真実」を明らかにしたり、より確かな「真実」を追求したりすることが求められている場合である。そしてそもそも「真実」が必要とされるのは、その「真実」を材料として、コンフリクトの処理の妥当性を導いたりするためである。すなわち、未来の行動を決定するために、「真実」が求められるのである。グアテマラにおける紛争について、真実究明委員会が記した『グアテマラ 虐殺の記憶—真実と和解を求めて』[歴史的記憶の回復プロジェクト 2000]は、和解や断罪の議論よりもまず、「真実」(truth)の究明を目的としてまとめられた報告書である。南アフリカやルワンダにおける真実和解委員会も、処遇の行方よりもまずもって「事実」や「真実」が明らかになることが第一の目的とされる。このような場では、新しい「事実」が常に求められ続け、「真実」は暫定的なものとして書き換えられ続けることになる。

上述したように、抽象的かつ価値付けとしての領域が色濃い「真実」の内容は、その後の行動の決定とセットになっているという点を見逃してはならない。後述するように、人類学者クリフォード・ギアツのいう、ザイン(存在)が明らかになればゾレン(当為)が導かれる(と人々は考える)という視点に当てはめれば、文化的文脈と個別の「現実」から構成される「ザイン」は、ここでいう「現実」と「真実」のことであり、それを明らかにすることによって、これからの行動が導かれる。たとえば、ある女がパン屋に対し、非難されるべき「盗み」という行為をなした(「現実」)のであれば、私たちは、適切な処罰を与えるべきである(「相対的真実」)。しかしながら、そこに「女性が飢えていた子どもを放置できなかった(つまり無理のない行為であった)」という新たな「現実」が加われば、女性の立場からの「相対的真実」の内容が変わりうる(すなわち、重い処罰にしない)。逆にパン屋の立場からすれば、そのような「現実」が明らかになったとしても、やはり重い処罰が変わる余地はない、と考えるかもしれない。「かなり悪かった=厳しい罰を与える」と「そんなに悪くなかった=軽い罰を与える」とではセットであり、だからこそコンフリクトの現場で人々は「真実」の解明に努めるのである。

文学者の千野によれば、人間とは「物語を作る動物」[千野 2017]である。信じられないような重大な出来事に直面すると、私たちは「なぜそのようなことが起こったか」という因果関係の問いを持つ。この場合切実に求められるのは、「事実」の時系列を伴う科学的な因果関係(HOW=私の娘はどうやって死んだか)ではなく、人生の意味や宗教観を含めた因果関係(WHY=私の娘がなぜ死ななければならなかったのか)<sup>24</sup>のことである[千野 2017]。この点について近代司法の理論は、加害者の行為と責任に注視し、責任を明らかにし、その因果関係を量刑と結びつける「物語」しか提供しない。一方多くの伝統的司法は、全体的な意味づけを加えようとする。そしてこの文脈においてRJが司法プロセスで問題とされるのは、後者のような証明しようのない因果関係が、前者の因果関係の領域を犯す危険性があるからだ。

人生の意味、相手の意図といった確かめようのないことを含めた事由は、しかしそれぞれの当事者たちが持つ「物語」のなかでは、確かに何かへと意味付けられる。そしてRJや和解研究が提案しているのは、そのような当事者たちが個別に孤独に「物語」を作るのではなく、それぞれの来歴をよく知り合う人々が、それぞれの「物語」を展開して互いの理解を深め、感情や論理を含むそれぞれの「現実」を共通のものにしたり、新しい「現実」にいたることだと言えるだろう。

以上の議論から、求められ続ける相対的な「真実」はむしろ、「真実」と呼ぶことで混乱を招くことになる。本稿ではひとまず、この人々が求める正しさを含む語りを、「物語」と呼ぶことにする。ナラティブ研究と法学研究、そして和解研究を総合すると、「事実」と「現実」、そして「物語」の関係性について、以下のようなイメージを持つことができる。私たちは、自らの解釈によって「事実」を拾い上げる。そこから「現実」を作り出す人間は、それを語り合い共有することによって新しい「物語」を作る。多くの人々の「現実」を反映した「物語」は人々に納得をもたらし、関係を修復する可能性へと繋がる(図 3.1:「物



語」用語関係図)。

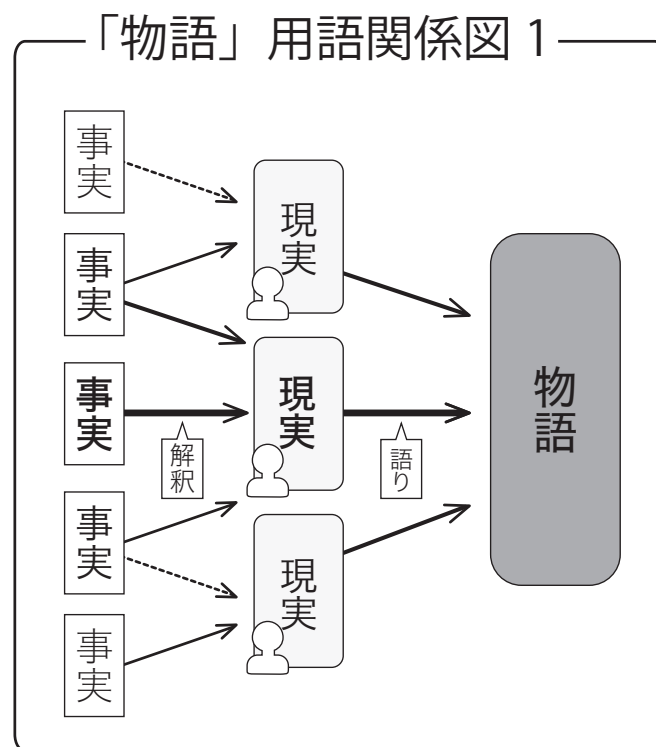


図 3.1 : 「物語」用語関係図

### 3.5 「物語」としての他者理解

これまで確認したコンフリクトにおける「物語」の議論は、決して非西洋世界のみの現象でもないし、国家司法において当てはまらないわけではない。そして「物語」作りは主観のみに根ざすものでもなければ、感情で説明されるものでもない。葛藤解決における因果関係のあり方、「事実」と正しさの関連付けとその評価、解釈と形式に従った「事実」とは離れたものとしての説明は、近代司法裁判の現場において議論されることがらであるが、これらもまた解釈に沿った「物語」の一形態である。では、どういう「物語」によって、強制ではなく納得がもたらされたり、落とし所が見つかったりするのだろうか。それはすなわち、人々がどのような和解ならば「押し付け」と感じず、どのようなやり方なら修復し得ないものを「修復できた」とみなすのかという問題である。納得し得ない状況を乗り越えるができるのは、他者の介入と修復的な「物語」であるという和解研究を基にした予想のもと、上記のような国家司法の「物語」と異なる共同体の「物語」にはどのようなものがあり、そしてそれがどのように作られるのかを明らかにする必要がある。

これまでの構築的な「真実」と「物語」の議論を踏まえて、人類学者クリフォード・ギアツの議論を振り返り、葛藤における「物語」と関係修復の研究を、法人類学の議論の中に位置付ける。これによって RJ と人類学研究とが合流し、本研究を、既存の枠組みを重視しない関係修復の研究として位置付ける。

#### 3.5.1 解釈人類学と「物語」理解

葛藤やその解決の「物語」の存在は、それぞれの人々の解釈に基づいており、一連の「事実」の意味づ

けが異なるということを示している。課罰ではなく真実の追求を目的とする真実和解委員会の取り組みはもとより、重大な事件事故において、人々は「一体何が起こったのか」を知りたがる。しかし同じ「事実」を前にしたとしても、その重み付けや関連付けが異なってくる。人間のコンフリクトとその「真実」の問題を考えるにあたって、「法律」や「絶対的真実」にこだわるのではなく、「事実」を「解釈」して生じる「現実」とそこから作られる「物語」という表現を採用することの妥当性について、最後に人類学者クリフォード・ギアツの「ザインとゾレン」の分離と合一の議論を見ていこう。

ギアツによれば、「ザイン/ゾレン（存在/当為）」の連関のちがいが、近代司法制度とその他の正義実現の制度との大きな特徴として横たわっており、西洋哲学をベースとする近代司法制度においては「事実（存在）」と「正しさ（当為）」は、別のものとして扱われる。「～である（存在）」ということと「～べきである（当為）」とは、直接には無関係なものとして捉えられ、科学主義の名の下に膨大な「事実」が調べられる一方で、その「事実」を規範と結びつけるのには文化的文脈に即した作業が必要とされる〔ギアーツ 1999：294-300〕。西洋では、「仮に～なら、--である」という抑制的な前提が使われるが、世俗的には「～なら、--である」といった具合に、「事実」と正しさが不可分のものとして捉えられる場合がある。ギアーツは、イスラムの「ハック」とインドの「ダールマ」、マレイの「アダット」の3つの概念を取りあげ、「それらの法体系と、それらの法感覚のうちに体现された「真実」を探ろうとする〔ギアーツ 1999：316〕。それぞれ、「真実」や「正しさ」といった概念が含まれる言葉であるが、概略としては、それぞれの正しさが「ハック」では人格に、「ダールマ」には社会的地位に、「アダット」は共同体に宿っている。それぞれの特徴も「宿っている」というこの日本語も、現地の人々からすれば的外れな言葉かもしれない。ギアーツがこれらを例として出した主な意図は、それぞれを他の言語で説明し尽くすことは不可能である、ということを示す点にある。

上記を前提としてギアーツは、異文化「理解」とはあくまでも研究者による「解釈」であり、異文化の法研究とは、結局のところ異文化の法を「翻訳」する作業であると指摘した。すなわち、法に限らずある文化の概念は、異文化の言葉で完全に言い表されることはできない。上記の3つの概念はそれぞれ「事実」と「正しさ」が不分離であることを指摘しており、それぞれの概念は、それぞれの文化の言葉でしか正確に表すことはできないのである。すなわち、不可分であるそれぞれの文化の「ザイン/ゾレン」、そしてそこに含まれる「正義」は、異なる文化の言語では語りきることができないのである。

存在と当為が同様である、という感覚は、私たちの中にある「村会意識」に照らし合わせてみることで、理解できるとギアーツはいう〔ギアーツ 1999：313〕。同じ行為（犯罪）が起きても、それが初犯か再犯か、子どもか大人か、女性か男性か、政治家か無職かといった、その事件そのものとは関係のない事柄によって、そこにある正しさは変化する。そしてその文脈は、人間に共通のものと、文化や教育に左右されるものがある。

たとえば筆者の母親の村会意識を例にあげよう。何かの重大事件があったとき、テレビ報道や新聞によって筆者の母親は事件の加害者や被害者の「人となり」や「性格」に関心を向ける。日本のメディアも、そういった背景、すなわち、普段からどんな素行であるか、SNSやラインのメッセージを追いかけて報道しようとする。まるでその素行こそが、隠された「事実」であり、「真実」を導くともいうようだ。裁判においては、事件関係者の普段の素行が明らかになったからといって判決が左右するとは限らないのだが、筆者の母親を含めた視聴者の感覚では、明らかにするべき「事実」の中に容疑者の「人となり」が含まれており、それを明らかにすれば、その人がやったか（事実認定）や、重い罪にするべきか（量刑）までも、明らかになるという期待があるのだろう。

これは日本社会の報道と筆者の母親から見た「事実」と「正しさ」の側面を簡単に説明したもので、「人

となり」が日本の法文化的に有効なタームであるかどうかには、もちろん詳細な検討が必要である。ここで指摘したいのは、「事実」は正しさと密接に関わっているが、その出来事が正しさと不可分の「事実」であるかどうかは、私たちの「解釈」にかかっており、その連関の様子はその文化における正しさの法体系と法感覚、さらには個人個人の状況や個性に裏打ちされているということである。上記の日本の例でいえば、「人となり」が明らかになれば、これからどうすればよいかという「真実」を導くこととなり、すなわち処遇も明らかになるという期待がある。その「現実」感を、その文化の意味を生きていないものは、完全に理解できるわけではない。ただし、同じ文化を生きる者であっても、同じように「解釈」するとは限らない。「解釈」を左右するこれらの複合的な要素を、完全に区別することは難しいからである。さらに言えば上記の文章は、筆者が自らの母親を他者に理解してもらうために、母親の「現実」を、自らの「現実」に当てはめて解釈し、説明しているに過ぎない。これはギアツ流に言えば、ひとつのコスモロジーを生きる者（私）が、読者と筆者、そして母親との共通点を探りながら、母親の「法的なるもの」を含めた世界観（コスモロジー）を「翻訳」しているに過ぎない。

### 3.5.2 他者理解と共感

異文化のコスモロジーをどのように解釈し、翻訳するかについては、兼ねてより広く知られるギアツの相対主義的態度としての、異文化の完全理解の否定の議論に繋がる。翻訳者の青木はその解説において、相対主義の正しさは、他民族や他時代を自分のことのように適切に理解することができないとするところにあり、誤りは真に理解できないと考えることにある、我々は他のことを理解するのと同じ程度に異文化を理解できる、というギアツの言葉を抜き出し、それを現代思想の最先端に携わろうとする者の「心得」[ギアツ 1999: 418]と評した。確かに、その対象を研究者に設定してみると、一種謙虚で、たゆまぬ研究に取り組む姿勢を鼓舞する描写として読むことができる。それは異文化研究に携わる者の倫理的態度ともいえるだろう。

しかしギアツのこの指摘は、おそらく研究者へのそれに止まらない。これは、文化を解釈する研究者の態度であると同時に、研究者やギアツの研究対象の人々を含む、人間全体の認知のあり方と考えることもできる。続くギアツの文章は「おせっかいな解説の背後から見のではなく、それを通して見ることによって、それは可能になる」[ギアツ 1999: 419]である。私たちは、誰かの翻訳（解釈）を通して、他者を理解する。そしてそのことは、異文化や法に関わらず、私たちが普段他者を理解する（解釈する）作業と本質的に変わらない。先述した「共感」能力や「心の理論」によって、私たち人間は自分で世界を解釈しつつ、他者の解釈を通して世界を理解しているのである。

ギアツの解釈人類学に基づく法の多元性の解明は、相手の視点・解釈・法則世界から物事を捉えることにある。上記の「研究者の姿勢」と呼ばれるものの見方は、単なる研究姿勢のみならず、人間の他者に対する認知の方法でもある。異文化の個別の人々と直接に知り合い、時間を共有したギアツが、自分の目の前にいる人々の文化を研究する作業に自覚的であった一方で、自分の担う西洋文化が、目の前の人々からどのように解釈されているのかについて、無頓着であったとは思えない。ギアツは、人間個体の認識から描写し、そのような認識があるという外側からも描写しようとする。それはたとえば、研究者が異文化を捉えようとするプロセスのみならず、発展途上国の人々が、西洋文化を捉えようとするプロセスの中にも、見出されるべきものである。

すなわちここでいう「解釈」は、相手の意図や認知を自らに照らし合わせて理解する「共感」能力が可能にするものである。ギアツの議論からは、それぞれの制度や規範の「枠組み」を、異文化の人々は「共感」能力を基に解釈し、他へ「翻訳」することになる。言語自体が自文化の枠組みから生じるものである

ため、翻訳の際には、異文化の枠組みと自文化の枠組みとを照らし合わせ、差異と同義を明らかにしようとする。そういう意味では、翻訳とは、ある枠組みを、別の枠組みで再構成した新しい成果物でもある。

### 3.6 まとめ

ギアツの異文化理解における外側からの描写が「解釈」であるが、それを「真実」の存否の問題に当てはめてしまうと、不可知論に陥ってしまう。そうではなくて、ギアツが描写しようとしたのは人間の認識のあり方である。人間は他者の「現実」を、本人にとって妥当な認識で「解釈」し、その解釈から「翻訳」を生み出すことで、他者へと伝える新たな「物語」を作成する生き物である。このことは異文化かどうかにかかわらず、他者理解には欠かせないプロセスなのである。さらに「心の理論」によって、「物語」は一方通行的な表明にとどまらず、互いの解釈をさらに解釈しあい、その結果として様々な視点からの正しさを含む「物語」が出現することになる。

本稿における「物語」という言葉が、主観的かつ感情的な意味合いを持つことを否定するわけではない。しかしここで必要なのは、自分の信じる「真実」もまた構築的なものに過ぎないかもしれない、という自らの「物語」を見つめ直す姿勢であり、「物語」という言葉は、他者の語りを「虚構にすぎない」と見下すためのタームではない。ナラティブ・アプローチの見地、そして関係修復の狙いから言えば、特権的な専門家や、社会構造的に支持されている権威者が、予断を持って人々の「物語」を精査するのではなく、それぞれの「物語」が、それぞれ「真実」かもしれない、という姿勢を持たなければ、互いの理解や納得への到達は難しい。

同時に、「物語」の「誤謬」を放置することで、それが当事者の枠を超えた集団的な「幻想」となり、大きな問題へと発展するかもしれない危険性は無視できない。「物語」には「誤謬」や「虚偽」が含まれる可能性があり、そのような間違っただけものが集団的に認知され、「幻想」が生まれる危険性もある。可変的な「物語」にはそのような危険性が必然的に伴うが、しかし「誤謬」や「虚偽」と確かなものをより分けていくためにも、互いの「物語」を展開し、「現実」を相互に理解する必要がある。これは結局、マジョリティの「現実」がマイノリティの「現実」に優先し、ドミナント・ストーリーが支配するという、近代司法制度が打破しようとしてきた古典的な問題とも重なる。

同時に、ここでいう「物語」の展開は、一方通行的なものではない。人々が納得する「物語」は、多くの人々に開かれ、多面的な正しさを内包するものである。共感能力を持つ人間同士であれば互いの「物語」の意図を解釈し合うことになり、当事者以外の第三者からの「物語」によって、必然的に「誤謬」や「虚偽」を洗い出すことになる。人間の解釈の能力には限界があるが、それを拠り所にして初めて人々は他者を理解できる。そして、「共感」能力を持つ多くの人々の参加によって、解釈は立体的なものとなり、初めてより確かなものへと到達する道が開ける。

このような「物語」の性質の中で、「物語」を展開する場としての共同体は、「物語」をどのように扱うのだろうか。たとえばエロマンガ島では、解決困難なコンフリクトの協議のために、遠方のチーフを呼び、意見を求める。共同体の協議においてどのような「物語」が交錯するのか、バヌアツ共和国の事例を見ていく。

## 第4章 土地紛争和解の協議

この章では協議への参加と、聞き取りをもとに、当該紛争と解決の内容を再構成して分析する。2015年の1月6～8日にかけて、f.D 家の中の、D2 と D3 たちの間で8年間争われた土地紛争を「解決」するための話し合いがおこなわれた。この紛争には、他に f.S と f.P というふたつの家族が関わっている。f.S 家は、f.D 家も暮らす q 地域全体を世話するチーフの家系であり、チーフである S1 の息子 S2 も当事者のひとりであった。もうひとつの f.P 家は他の集落から離れた島の西海岸に暮らす家族で、家長である P1 の息子 P2 が直接の当事者である。この、3 つの家族が関わる和解の協議と儀式に参加するために、エロマンガ島の i 集落から h 集落までにわたる、島南部にある各地域のチーフたちが集まった。

6 日には7時間かけて協議が、7 日には半日かけて4つの賠償と贈与の儀礼が、8 日には再び半日かけて家族内の話し合いがおこなわれた。さらにその後、D2 と D3 たちが土地を踏査し、土地所有の確認と分配がおこなわれることになった。今回 f.D 家族たちが和解したのは、エロマンガ島南西部の q 地域と呼ばれる地域の東側から、島南部突端の岬までのあいだの広大な土地の所有権、そして所有権の根拠となるチーフの称号についてであった。問題の土地のおよその位置と、南部の集落から集合したチーフたちの移動を（図 4.1：土地紛争とチーフの道）に記した。

本事例のやりとりからは、各集落の人々の親族関係を基盤とした、細やかな関係性が背景にあることがわかる。人々は和解と賠償に先立つ互いの互酬的な関係の内実と、そしてそれが長期にわたってこれからも続いていくことをよくよく考慮しながらも、公式の和解の「物語」においては、むしろ互酬性ではなく相互理解としての「共感」を確かめ合うために工夫を凝らす。もちろん互酬的な関係性は共同体の中での大きな関心事であり、おろそかにはされない。しかし儀式に諾々と従うのではなく、共感的な相互理解の確認の契機として互酬性や儀式が利用されている点も見逃してはならない。人々は、このような互酬や共感を基にして、いくつもの「物語」を作りつつ、出来事や賠償としての贈与について、多様な価値づけを可能としているのかもしれない。

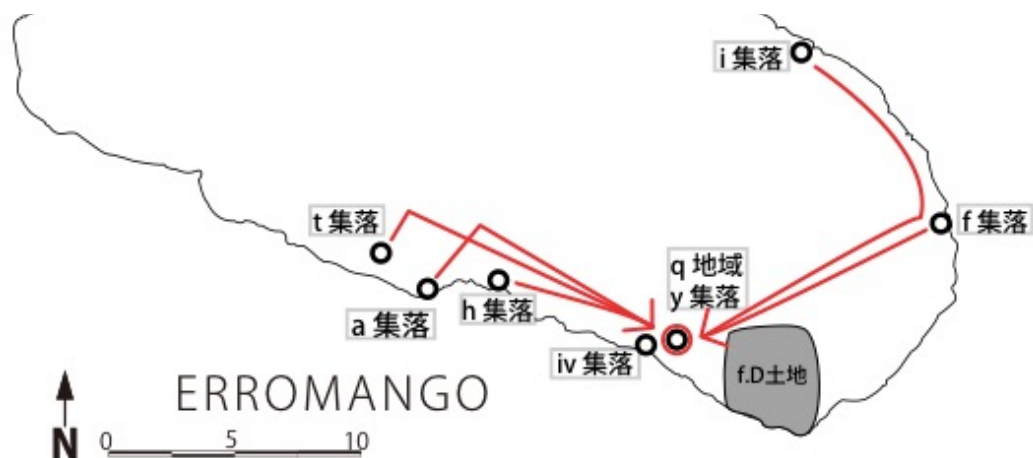


図 4.1：土地紛争とチーフの道

## 4.1 協議

この土地紛争の和解に関する協議に参加するために、筆者はiv 集落に3泊4日滞在した。協議の前日の5日には、すでに関係者たちは近隣集落に集合、滞在しており、周囲は連日賑やかであった。ここで注目したいのは、この協議を数日ともに過ごす人々が、解決の決着点として公平性（互酬性）を考慮しながらも、終始関係性を確認しあい、「共感」によって違いの認識を共有している点である。以下、協議をめぐる数日間の様子を細かく見ていく。この紛争については、筆者が和解の協議に参加し参加者たちから話を聞いたが、協議で話し合われた内容に関しては、主に記録係を担ったジャック・ニルカイ（Jack Nilkai）へのインタビューに拠っている。

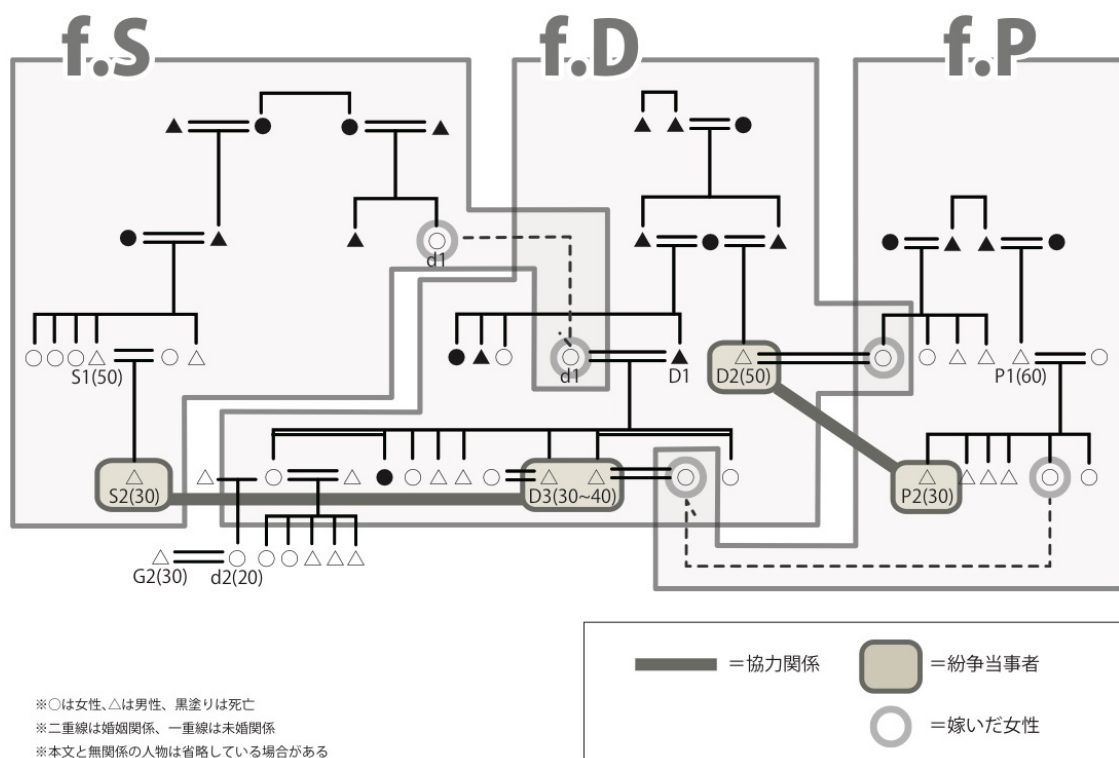


図 4.2：土地紛争家系図

この紛争には、3つの親族グループが関わっており、それぞれのグループは人類学でいうところのリネージである。この複雑な土地紛争の「解決」に関わった人々を家系図にまとめた（図 4.2：土地紛争家系図）。それぞれ、ファミリーごとのグループとして、f.D、f.P、f.S とした。具体的には、f.D の内部で D2 と D3 が、それに引き続いて D2 たちと f.P の P2 が協力して D3 たちと争い、さらに D3 が f.S の S2 と協力した、とされた。D2 と争った甥はふたりいるが、本章ではまとめて D3 と記す。

ふつう、チーフの嫡男がチーフの称号と土地を相続するものであるが、この事例で特殊なのは、叔父である D2 の名前と、甥である D3 たちのひとりの名前が同じであったこと、そして甥たちは首都を拠点として仕事をしており、係争地の世話はほとんどすべて D2 がやっていたことである。名前と土地の所有とが結びついており、所有権と占有権が分離して考えられることがあまりないことから、祖父の代から考え

ると嫡男である D2 も、十分にチーフ継承の資格があり、土地を所有してもおかしくはない。兄でありチーフである D1 が、首都にいる間、実質的に D2 がいわばチーフ代理として、土地を利用・占有しそこにいる親族たちを世話していることが、チーフ継承権と土地の所有権を不明にさせていたのである。今回の土地紛争は、近しい親族というだけでなく、同じ名前を持つもの同士 (nemsek/avmin/tavti) で争っていたことにもなる<sup>25</sup>。ただし、今回の話し合いで確かめられたことのひとつとして、D2 が所有権を主張しているのではなく、D3 たちの失礼な態度に憤っていたに過ぎないことが確認される。この紛争は、土地に関する紛争ではあるが、所有権自体の争いではないのである。いわば、このようなすれ違いの重なりが、事態を大きくしてしまったと考えることもできるだろう。

#### 4.1.1 協議前日 (1月5日)

D2 の土地紛争の話し合いに呼ばれた各地のチーフたちは、徒歩やボートで q 地域に集まった。最も東に位置する i 集落からは徒歩で約 5~7 時間、ボートで 1~2 時間かかる。最も西に位置する p 集落からも同じくらいかかる。中には、話し合いのために前の週から滞在しているチーフもいた。

q 地域から比較的近い場所に位置する h 集落からは、ふたりの男性が話し合いに参加することになっていた。h 集落のチーフの直接の弟 G1 と、そのいとこ兄弟である。どちらも h 集落の正式なチーフではないが、書記を務めるチーフ格とみなされている。

そして何より G1 の妻は、当事者の D2 の大姪であり、D3 たちの姪である。つまり G1 にとっては、妻の叔父たちの土地紛争であり、決して他人事ではない。エロマンガ島では土地と家督の相続権は男性にあるが、女性親族たちにも土地の使用が許されており、相続のもめごとは決して無関係ではない。彼らは土地の使用権について、「土地はフライパンのようなものだ」と語る。「フライパンの持ち主は兄弟たちだが、姉妹たち、そして姉妹たちの子どもたちは、フライパンを借りて料理をすることができるのと同じように、その土地で狩をし、ビャクダンを植えることができる。つまり土地を借りて、利益を得ることができる。」この土地利用の作法について、たとえばビャクダンは誰もが育てている商品作物であるが、栽培に適した土地が限られている。人々は栽培に適した土地を持っている親族なりに土地を利用することを頼んでおり、自分以外の土地にビャクダンを植えているのだが、しばしばその見返りを請求するかしないかで争いが生まれることもある。しかしどのような場合も、使用者は持ち主にお願いをし、お礼をし、尊重することが大前提となる。

チーフたちのほか、f.D 家たちが一同に q 地域に集まった。普段は i 集落や首都などに滞在していたものたちも、何年かぶりにやってきて、顔を合わせたのである。紛争当事者である f.D 家も例外ではなかった。姉妹の子どもたちは、今や別の地域で一人前と認められ、あるいはチーフとして村の世話をしているものもいるが、姉妹筋には土地の所有の権限がないので、話し合いに口をはさむことはせず、ただ見守ることになる。

q 地域はいくつかの集落が一本道に連なって構成された地域である。集落の間には、畑や牧場が点在しており、それぞれの集落の間の移動時間は数分から数十分、q 地域すべてを横断するだけで数時間かかる。当日の話し合いは、q 地域の中心地である y 集落のチーフのナカマルでおこなわれることになっていた。叔父である D2 の住居があるのは q 地域の東端にある集落、首都に住居がある甥の D3 たちが寝泊まりしたのは、中ほどにある iv 集落である。iv 集落は y 集落の隣の集落で、徒歩 15 分程度の場所にある。着いてからずっと、女たちは料理を作りながら、久しぶりに再会した家族たちと話をしていた。iv 集落は y 集落への通り道であり、東側に向かうために通りかかる人々はひとり残さず挨拶をし、立ち止まって話をしていく。新たに通りかかった人は、そこにいる人々全員と握手をして回る。



高齢の d1 は iv 集落の主であり、その夫は、紛争当事者である D2 の異父兄、そして D3 たちの父親である D1 である。D1 はすでに亡くなっており、そのため d1 は近い親族と久しぶりに会ったときに、D1 の死についてともに悲しみの涙を流すことになる。エロマンガ島では、人がなくなった場合、その人物に最も近い女性が集落のなかで選ばれ、死を悼む人々が、彼女を目指してやってきて、共に泣き崩れる慣習がある。それは自分自身が悲しむというよりは、自分が悲しんでいるということを他者へ発信するものでもある。涙を流さない場合も多いし、泣き終わったら一息ついて、普通の調子で思い出話をはじめたりもする。

d1 は G2 の妻 d2 の祖母である。d2 は D1 が死ぬ前からずっと d1 に会っていなかった。d2 は話し合いの前日の夕方に、h 集落から iv 集落にたどり着いたとき、集落に足を踏み入れた瞬間に泣き声をあげ、マットに座っている d1 に走り寄り、彼女の膝もとに泣き崩れた。この場合、D1 が亡くなったのは随分前だが、d1 と d2 は D1 が亡くなってから初めて出会ったので、改めて泣く、と語られる。このことから共に泣くという慣習は、悲しみそのものために泣くことよりは、死の悲しみを他者と共有すること、互いが悲しんでいるということを確認めることに軸が置かれた、文化的に慣習化されたものだということがわかる。d1 は孫娘である d2 の背中に手を置き、身体を折り曲げて一緒に泣いた。iv 集落は小さな集落で、d1 と彼女の息子たちの 2 世帯しか暮らしていない。建物も、住居用ふたつ、建築中がひとつ、台所ひとつしかない<sup>26</sup>。筆者も含めて、そのような小さな空間に集まった、D3 たちとその家族たちは顔を下げて、しばらく彼女たちの泣き声を聞いていた。その後も女性がふたり訪れ、d1 と泣いていた。

その日の夜に、y 集落のチーフである S1 が、iv 集落にやってきた。S1 が持つ名前は南西の山の上の地方「ウンパン」(t 集落以北) 出身の男性の名前であり、彼の祖先が山の上から来たことを表している。彼は、祖先がウンパンでありながら、偉大なチーフのひとりとして q 地域の広大な土地と集落を世話しているのだ。S1 は 60 代前後ですでに村のなかでは老齢だが、徒歩 3~4 時間かかる h 集落までたびたび足を運んでいる。特に、協議の先々週からのクリスマスおよび新年のお祭り (bonani) の前後には、S1 が h 集落へやってきて、村の男性たちと集まり臨時的集会を開いていた。珍しい客が遠くからやってきた場合には、それがチーフでなくとも村人がナカマルに集まり、くつろいで世間話をするがよくある。新年祭の前に S1 が h 集落にやってきたときには、村の男性たちがほとんど全員集まり、改まって座り、q 地域での土地紛争について話していた。

そもそも島において何らかの日付を決定するにあたって、そのとおりに始まるということはなかなかないことである。ずいぶん前から決まっていると、日にちはその前後で変わり続け、実際の日取りがいつまでも決まらないことはよくある。反対に直前に決まれば、急な分だけ、決まっていた日に実行することもまた難しい。このようなことが起こるのは、たくさんの人々が集まるのが交通の不便な島では難しいという理由に加えて、重要なチーフや当事者が(確かめようはないが、おそらく故意に) 欠席するからである。それは話し合われる内容が、誰かの利益や不利益に関わることであるほど頻繁に起こる。人を集めるための強制力のほとんどないこの社会において、自由な主体である大人たちを一同に集めることは簡単なことではない。基本的に、それぞれの地域のチーフたちはお互いに尊重されるべき対等な間柄である。前述したように、エロマンガ島のチーフ制度には、島の「道」にたとえられたネットワークがあり、それぞれのチーフがどこのチーフとつながるのか、という緩やかな約束がある。大きな道に立つチーフが、小さな道に立つチーフよりも偉大だ、という語りもある。しかしながら、基本的には大きなチーフが小さいチーフをないがしろにしたり、命令ひとつで小さなチーフを動かしたりというようなことはなく、小さいチーフに何かをしてもらう際にも、交渉をつくして合意を取りつけ、それでも最終的な判断は小さいチーフに任されている。もちろん、それを履行しなかった場合の、小さいチーフへの非難はありうるが、それは



チーフでない大人への非難と特別に変わるようなものではないと思われる。すなわちチーフたちが集まるかどうか、そもそも話し合いをはじめられるかどうかは、各人の交渉や説得によるのであり、いわば彼らの信頼関係にかかっているのだといってよい。集まってくれたチーフへのお礼の品は、食べ物やマットといった、通常どこの地域でも手に入るものであり、それらの利益を目的に人が集まるとは考えにくい。そして上記のようなことを十分理解していながらも、「解決」のためには一同に集まって話し合うことが必要だと考えられており、人々は強制ではなく自主的に集合するのである。

S1 は、話し合いの場で喧嘩しないように、といった注意事項を伝えにやってきたという。このような話し合いの場では、殴り合いの喧嘩が起らないとも限らない。筆者が話し合いを終えて h 集落に帰ってきたときには、喧嘩したか、激しく言い合いをしたか、と何人かにたずねられた。チーフだけでなく人々は話し合いの秩序が保たれることに気を配るし、当事者たちもそのような失態を起こしたくない。人が亡くなったとき以外で、エロマンガ島では公共の場で感情をあらわにすることはめったにない。もし協議中に怒りを爆発させれば、協議の後に謝罪することになるだろう。本事例では起こらなかったが、実際に別の話し合いでは、協議の進行に不満をもった当事者が憤り、ナカマルを飛び出して話し合いが中断したこともあったし、その日の終わりには、感情的な態度を取ってしまったことを謝罪する場面もあった。

#### 4.1.2 協議1日目（1月6日）

朝早くから始まると言われていたものの、午前 10 時を過ぎても話し合いは始まらなかった。協議の開始はより多くのチーフたちが着いてからだ、と説明される。h 集落からはだれが来るのか未だに明確には決まっていないようだった。u 集落でも別の土地紛争の話し合いがあり、そちらの日にちが変われば、別のチーフがこちらに来る、などいろいろな言説が飛び交う。協議の開催について強制力はないのだ。話し合いの開始を知らせるホラ貝が続けて 2 回鳴り、父親たちは一足先に y 集落へ出立し、中心にあるチーフ S1 のナカマルでおしゃべりしながら、話し合いが始まるのを待っていた。女たちもおしゃべりしながら食事の準備をする。

y 集落は iv 集落に比べて集落の規模が大きく、q 地域の中心地である。しかし当日は、普段集落に住む何倍もの数の人々が集まっていた。クリスマスから新年の祭りにかけて、首都や学校から帰省した人々によって、どこの村も一時的に人口が増える。特にこの日は、i 集落と h 集落のチーフたちが集まり、地方に散らばっていた f.D の家族たちが集まっており、人々はナカマルからあふれていた。人々は木陰や家の脇で座り込んで挨拶し語り合っている。

この話し合いが新年になされることは、決して偶然ではない。協議の内容が大切であればあるほど、人々は話し合いに多くの立会人を必要とする。また各地域におけるチーフのような重要人物の立会人が多ければ多いほど、話し合われた内容は人々にとって重要となる。議題の利益に直接関係がないとされても、集まった人々は証人であると考えられている。

チーフ S1 のナカマルは新年の祭りの時のままなのか、あるいは飾りなおしたのか、入口の屋根にカバーシェードが接続されており、デコレートされていた。そこに男性たちが詰めかけて中に座り、周りには女性たちがマットを敷いたり草に座ったりして聞いていた。実際には中にいるチーフたちの低い話し声はあまり聞こえず、女たちは少し聞いたら別のナカマルに移動しておしゃべりしたり、食事の準備にいたりしていた（図 4.3：協議の様子）。

ミーティングは午前 11 時ごろからはじまり、約 7 時間後に終わった。最初に 30 分ほど議題を確認して、5 分休憩し、議論に入った。この日は 4 つの議題について、ほとんど休みなく話し続けた。昼食は 14 時頃に用意されたが、食べる人はまばらであった。



図 4.3：協議の様子

この日の議題は、「チーフの称号 (Jifly title. *Npau unam, Nau Avan*)」、「土地紛争 (*Nmap nompun uswo*)」のほか、「問題を起こした男の問題 (*Nompur Norra Masing Nehok*)」、そしてチーフ S1 が提示した「養子の問題 (*ovon adoptsen*)」、その他、i 集落における不倫問題の話し合いの日取り、若者の結婚の催促などもあった。この日集まった f.D 家の人々にとってもっとも重要な議題が、2 番目の「土地紛争 (*Nmap nompun uswo*)」についてであり、これはさらに、「土地所有について (*Nompun nmap*)」、「土地のチーフの確認 (*Ovat monuk*)」、「財産 (*ovon property*)」の 4 つの議題に分かれる。

#### 「土地所有について (*Nompun nmap*)」

ことの始まりは 8 年前である。D3 たちは首都から電話をし、自分たちの父親 D1 が残した土地について、叔父の D2 にたずねた。このときは、土地を利用した商売についての話をしたという。f.D 家族の土地は大まかに 5 つに区切られ、それぞれ名前がある。エロマンガ島の概要で述べたように、個人の名前と土地の名前は関連づけられている。また、その土地に名前があるということは誰かに所有されるということでもあった。数年前に D2 の兄弟であり D3 たちの父親である D1 が亡くなり、D3 たちは島の土地に自分たちの土地がどれだけあるのか、という正確な情報を独自に知ることができなくなる。さらに、故郷の土地を長らく歩いて、D2 の家族たちに任せきりになっている土地について、D3 たちは所有権を明確にしたいと考えたようで、D3 たちは、いくつかの、どの土地を自分たちが使えるのかを知りたがった。ところが、現地にも長く暮らす D2 は「すぐにでも見せたい」といいながら、D3 たちが首都にいることを理由に、電話では教えなかった。この D2 の対応に D3 たちは口きかない言葉で D2 を罵り、この時から長い不和が始まったとされる。

ここでわかるのは、この事例は土地の所有権に関わる紛争であるのだが、所有権そのものを争っているわけではない、ということである。筆者からすれば、所有権の不明確な土地について、叔父と甥が争っている、と聞いており、当然のことなら両者がそれぞれ「この土地は自分のものである」と主張しているの

かと考えていたが、それはステレオタイプな認識であったのだ。もちろんこのことについてわざわざ発言されたのは、筆者のみがそう思っていたのではなく、対立状況や噂から、このことをはっきりとさせたいと、D2 が考えていたのであろう。D3 からすれば「叔父が正統性もないのに土地を欲しがっている」と考えたからこそ、口汚く罵ってしまったのだろうし、「そしてそれは間違いだ」という筋書きの語りを周囲に広めているはずである。叔父 D2 からすれば、「島に来なければ土地を見せるのは無理だ」といったに過ぎず、「土地を欲しがっている」と思われることは心外だったかもしれない。

このような、相手に対する配慮と認識の錯誤が、この紛争の発端だったと考えることもできる。「兄弟の土地を使いたいときには、まず頼まなければならない。私たちの土地を使うことはできるかと、必ずたずねなければならない」という土地の利用の作法を念頭に置くと、当然土地の利用を頼まれる方が所有者ということになるが、甥の D3 たちからすれば、土地をまったく世話していない後ろめたさを抱えながら連絡したにもかかわらず、土地の情報を隠されたり、利用を頼むよう促されたりしたと捉え、「相手が土地を自分のものにしようとしている」と思うことも仕方のないことかもしれない。もちろん D2 と D3 の不仲とその原因はこれだけではないかもしれないが、この協議では上記のことが確かめられたのであった。

当該紛争では、このすれ違いを含む不仲がさらに広がり、こじれてしまうことになる。この土地紛争の対立関係の一方で、島の西海岸に住む f.P 家の長老である P1 の息子 P2 が、D3 たちおよびチーフ S1 の息子 S2 とのあいだでひとりの女性を巡った不和を起こしたのである。この P2 と S2 たちの対立が、土地紛争 D2 と D3 たちとの対立と重なり、紛争をさらに複雑化させることになったのである。若者である S2 たちが D3 たちへ喧嘩をしかけ、D2 が P2 たちを支援したとされる。D2 が P2 たちに味方した理由は、話し合いでは明らかにされず、結局この話は打ち切りになった。この理由は、長い期間の間に多数の喧嘩や思惑が複雑化し、確たる原因を明らかにしたり絞り込んだりする作業ができなかったこと、そしてこの地域で最も偉大なチーフ S1 に配慮して、息子 S2 の女性関係を深く掘り下げるのをやめたのだらうと思われる。ニルカイも事情を知っている風であったが、言葉を濁し「日本でこういうことがあるかどうか分からないが…」と、女性を取り合った問題であると打ち明けてくれた。実際、S2 のことは土地紛争とはあまり関係がなく、D3 たちへ攻撃したのは P2 たちであったため、結局土地について争った D2 および D3 との間、そして喧嘩した D3 および S2 との間に賠償の儀礼をすることになっている。

#### 「土地のチーフの確認 (Ovat monuk)」

また当事者たちは、誰がチーフなのかをはっきりさせたかった。エロマンガ島のチーフ制度は階層式に考えられており、S1 はここ q 地域すべての大きなチーフだが、その地域の小さな集落には小さなチーフがいる。ニルカイによると、エロマンガでは、偉大なひとりのチーフが、すべての土地を所有することになっている。そしてその中に小さなチーフ達がいいて、自分の村を管理し、さらに村のなかの父親たちは自分の家族を管理することになる。S1 は q 地域の偉大なチーフである。一方 f.D 家のチーフは、首都にいるふたりの息子たちだ、ということがミーティングで明らかになった。彼らの父親 D1 がチーフであるため、彼のふたりの息子たちもそうなることとされた。チーフの役割でいうと、彼らは伝達係 (spoksmen) とされた。伝達係は、チーフが戦いにいけ、話しにいけ、お前はこの道を行けといえに従い、チーフの話を他へ伝える。首都にいる兄弟ふたりはチーフの家族であり、ふたりともがチーフの血統だとされた。彼らはチーフ・S1 のような、q 地域一体を世話する大きいチーフではなく、自分たちの地域を世話する小さいチーフだと確認された。

#### 「人々の財産 (ovon property)」について

最後に、彼らの土地にある財産について話し合われた。今回の話し合いをはじめるきっかけは、首都に

いる D3 たちが今年になって、ふたたび D2 に連絡をとったことである。彼らは、f.D 家族の土地に「第二のカオリ・リザーブ」を作ることを持ちかけた。「カオリ」は、アガチスの木のビスラマ語である<sup>27</sup>。

2014 年 12 月 17 日と 18 日、エロマンガ島南西部の u 集落において、「カオリ・リザーブ (KAURI RISERVE)」創設のセレモニーがおこなわれた。「カオリ・リザーブ」はアガチス (学名: Agathis) の保護区である。u 集落から東に約 1 時間歩いた先に、多数のアガチスが生えている場所を、保護区として指定したのである。もっとも大きなアガチスは、15 人が手をつないでやっと幹を囲めるほどであるとされる。エロマンガ島南部のアガチスについては、海外業者の手によって乱伐されたことがあり、大航海時代に乱伐されたビャクダンと並ぶ、「盗まれた貴重な資源」として島民に記憶されている。

未だ島内に残っている巨大なアガチスを観光資源として利用する話は、ここ 10 年ほどのあいだに持ちあがったものである。かつて海外資本の NPO 団体が、土地の所有者たちと協力して事業を興そうとしたが頓挫し、その後に国連の団体である「Food and Agriculture Organization」(以下 FAO) のバヌアツ支部が再び着手した。エロマンガ島の人々の多くは島の資源に着目し、現金収入のための島の資源を利用した開発に大きな興味を持っている。ところが木材の輸出や、貴重な鉱物を海外業者に発掘させる、というプロジェクトがもたらされるたびに土地紛争が起こり、業者が手を引いてしまう、という話をいくつか聞くことができる。観光開発についても、隣のタナ島からワークショップを招いたり、バンガローを建設したりするものの、ほとんどすべては個人個人の短期的な取り組みであり、長期的かつ実現可能なプロジェクトが実ったことはなかった。

エロマンガ島は観光業において、バヌアツ国内でも大きく遅れをとっている。バヌアツ共和国の外国人観光客に関する統計では、2014 年から 2015 年の観光シーズンを含む 10 ヶ月において、長距離観光客のうちの 40% がタナ島を訪れる一方、エロマンガ島を訪れるのは 1% であり、さらに短距離観光客では 0% となる。タナ島がバヌアツ共和国において最も観光資源が豊かな地域のひとつであることを差し引いても、最も隣接する島であるエロマンガ島に観光客がほとんど訪れない (New Zealand Tourism Research Institute 2016: 9-10) ことは、エロマンガ島民にとって複雑な心境であろう。タナ島への乗り継ぎの航空便が毎週 2 便エロマンガ島に立ち寄るにもかかわらずこのようなことになるのは、エロマンガ島の自然が認知されていないから、という事情だけではない。短期滞在者の多くは短期滞在者である場合が多く、日帰りや 1 泊のみの滞在ができないエロマンガ島は候補として外れるであろう。もちろん、小さな島では伝統文化と資源を守るために、意図的に観光客を入れない場所もある。エロマンガ島が観光客を欲しているにもかかわらず観光客獲得にいたっていない要因としては、エロマンガ島に滞在するための宿泊所がほとんどないこと、島内の移動が観光客には過酷であること、観光業のノウハウを持つ島民が少ないことなど、いくつかの理由が考えられる。同時に、上記のような理由を解決していけば、エロマンガ島にも観光客がやってきて、大きな利益を生むことになる、という期待もある。

このような状況の中、FAO は数年をかけて土地所有者および u 集落の住人たちと交渉し、保護区を設立した。彼らはエロマンガ島の貴重な生態系を含めたエコ・ツーリズムの展開を提唱し、その目玉として、「カオリ・リザーブ」を利用することになっている。17 日のエコ・ツーリズム開始のお披露目会では、政府職員、森林局職員といった関係者たちの演説、会食がおこなわれ、シャンパンで乾杯した。NPO 職員だけでなく、エロマンガ島の山奥に政府の高官がやってきたのには驚かされた。このような場合に、総理大臣が来るといったことが噂になることはあるが、実現したのを見たことはほとんどなかったし、島にやってきても空港がある集落まで、道中険しい山中の集落までやって来ることは、まずなかった。彼らのための豪華な食事、カスタム・ダンスの披露など、結婚式でも見ないようなもてなしであった。饗宴の後には保護区について詳細な説明がなされ、「カオリ・リザーブの歌」が流され、宣伝用の DVD が披露さ

れた。FAO はこの DVD を 1000 枚作り、世界中に宣伝すると発表した。世界中から観光客が来るのだ、と会場は終始熱気に満ちており、DVD はセレモニー会場で何度も繰り返し再生された。DVD には、アガチスを中心としたハッピーランド周辺の自然環境および伝統的な歌や踊りを含めたエコ・ツーリズムの説明、歌が収録されている。この DVD はチーフたちに配られ、各村で見られることとなった。調査者の滞在していた h 集落でも、セレモニーに参加しなかった人々が DVD を見るために、チーフの家を訪問していた。

このように保護区の設立を祝う一方で、FAO はエコ・ツーリズムの展開については、その詳細を明確にしなかった。少なくとも式典開催の時点では、筆者が FAO の幹部にツアーオフィスの設置計画やツアー内容を尋ねたところ、答えは得られなかった。コミュニティにとってよりデリケートな問題である利益の分配方法も含めて不明確なままである。当然ながら、観光業として収入を得るにいたるかどうかについては慎重な意見も聞かれた。政府や森林局からのさらなる援助がなければ、事業の展開は不可能だとする意見も出た。そして実際には、島に長く滞在する者のうち観光業に精通した者はおらず、島の集落のみで事業を展開することは相当困難であり、さらなる援助は必要不可欠とされた。

しかしながら、バヌアツ政府と国連という強力な組織のバックアップのもと、地域コミュニティが一緒になって取り組んだこのような大規模な事業は、エロマンガの歴史上初めてのものであり、人々はその点を評価していた。カオリ・リザーブ設立のニュースは、エロマンガの歴史に残る一大事として、島中に広がったのである。

この「カオリ・リザーブ」のプロジェクトは、豊かな資源あふれる広大な土地の所有者たちにとっては他人ごとではない。エロマンガ島は手付かずの自然の宝庫であり、巨大なアガチスは FAO が訪れていない地域にも多く分布している。人々は、fD 家族の土地には、u 集落よりも大きなアガチスがある、と語り、今回の和解にあたって、D3 たちは D2 に、森林局を入れて、保護区を作り、保護区を世話するよう頼んだという。これを受けて D2 は、彼が喧嘩したことを覚えていること、そしてやはり D3 たちが首都に滞在して、fD の土地にいないことを指摘し、D3 たちは自ら土地を歩かなければならないと論じた。当該地域を保護区として、人々の出入、樹木の伐採、イノシシ狩り、川での魚獲を制限し、森林の世話をすることについては、D2 とその家族だけに任せるのは限界があり、それを可能にするプロジェクトを立ち上げるための森林局や NPO との交渉は、首都で働いている D3 たちの仕事であることを、D2 だけでなく誰もがよく理解している。もしプロジェクトを本当に立ち上げるのならば、土地の所有権を明らかにするのみならず、D2 と D3 は持続的に協力関係になければならない。D2 は、D3 たちの土地相続についての電話での会話における無作法に、まだ怒っていると語った。つまりは、この怒りが鎮まらなければ、和解はないし開発もありえないということであった。

ただ、D2 は未だに怒っていながらも、「息子たちよ、ふたたび一緒にいるために握手をしよう」と今回の協議において、和解を希望する旨を語った。D2 の姿勢は終始穏やかなもので、土地紛争を解決することについて前向きであった。この問題が解決することではじめて、fD 家族はともに森を歩き、土地を確かめ、第 2 のカオリ・リザーブを作る道が開かれることになった。

このような背景から、「q 地域にもカオリ・リザーブを作る」ということは D 家族だけにとどまらず、村中の関心ごとであった。人々は、料理やそれぞれの作業をしながら協議を見守ったが、そこでは「和解をすれば開発ができる」「息子達が商売をする」ということが話題になっていた。集落にいる人々はことさら口にはしないが、この事業の展開は D2 と D3 だけで実現できるものでもなく、同じ地域に暮らす村人たちの協力もまた不可欠なのだ。開発できる土地は、エロマンガ島の人々にとってさらなる大きな財をなす可能性を持つものであり、その所有権、さらに生み出された利益の分配もまた重大な関心ごとである。



集落の人々にとっても、新しい事業の立ち上げに関する紛争解決として、本事例は特別な位置にあったといえる。

#### 4.1.3 会食

話し合いが終わり、暗くなってから人々は会食した。朝からずっと、女たちはバナナをすりおろし、ラブラプの準備をしていた。牛を解体し、子どもたちは肉を勝手に焼いて食べている。ゆでバナナや、鶏のスープが分配された。ナカマルには人が入りきれないため、受け取った人々はそれぞれグループを作って食べた。夜にはナカマルでDVD鑑賞会が始まり、子どもたちはモニターに釘づけになっていた。大人たちは一緒にDVDを見たり、輪から外れて話をしたり、村に帰るものもいた。

帰り道、h集落のチーフとして参加したチーフのひとりは、マットを小脇に抱えていた。これは村からチーフたちへ渡されたおみやげであると言われたが、チーフへの公式の贈与は次の日におこなわれたため、この贈与は個人的なものであったのだろう。久しぶりに再開した親戚に対し、個人的に贈り物をするのはよくある。

この日のiv集落の台所は、牛の油のにおいて充滿していた。近くの村で牛が解体されると、その周辺の村へと肉が分配される。人々は牛肉をかじりながら、老人たちがミーティングで嘘をいった、という話題で持ちきりであった。書いて記録してあればいいのだけど、と彼らはいう。老人たちのいうそれぞれの物語がすべての人々に納得されなかった点について、ニルカイは、老人たちの話が嘘なのかどうなのかはわからない、と明言を避けた。オーラル・ヒストリーを主な情報源とする人々は、土地紛争に当たって昔のことをよく知る老人たちに当時の事情を尋ねる。残念ながらこの詳細を知ることではできなかったのだが、歴史の認識について老人たちが話したことと、D3たちが知っていることとで齟齬があったのだと思われる。この齟齬はそのまま保留され、互いに支払うべき品の取り決めがなされた。

## 4.2 協議2日目（1月7日）

前日にy集落村でおこなわれたミーティングの決定に従って、賠償の儀礼がおこなわれるため、人々は午前中いっぱいかけて賠償の品の準備をした。iv集落では朝から母親たちが、家のなかで筆筒代わりにしている箱や旅行用のスーツケースを開け、布やマットを用意していた。女たちはどの布がいいか、どのマットがいいかをひとつひとつ広げながら品定めし、準備していた。男たちは西隣の集落の間にある牧場で、牛を1頭絞め、解体して運んだ。また畑へ行って大ぶりのバナナを収穫し、それらの品物をy集落へ運んだ。

#### 4.2.1 D3たちとD2の和解の儀式

最初の儀礼はD3たちの家族と、D2の家族との贈与と和解である。最初の和解の儀式として、D3からD2への贈与がおこなわれ、次にD2からD3への贈与がおこなわれた。それぞれの贈与の内容を以下の表に示す。

表 4-1 : D3 と D2 の賠償の品

	肉	マット	布・Tシャツ	バナナ	現金
D3 (甥)	牛の足 1 本	6 枚	17 枚	6 房	4600vt
D2 (叔父)	鶏 2 羽	2 枚	6 枚	6 房	2850vt

双方の贈与の品が広場に置かれると、ニルカイが書記として内容を記録し、すべてが正式なものであると確認された。上記のリストを見比べたらわかるように、D3 たちの贈与額のほうが、D2 のものよりも多いことがわかる。

贈与の品物を記録した後、この儀式を見守ったチーフたちふたりがそれぞれスピーチをし、その後に D2 が短い演説をした。それは、甥である D3 たちに感謝をのべ、再び一緒になるために戻ってくることを求めるものだった。彼の眼には涙が浮かんでいた。D2 の後に S1 が、「調和 (unity)」について語り、離れ離れになっていた人々が再びコミュニティに戻ってくることにについて演説した。演説の後、ふたつの儀式で互いに贈与された内容が読み上げられた。

双方の関係者たちは歩み寄り、すれ違って、自分たちに支払われたものを触りにいった。相手が支払ったものを触ることで、受け取ったことになる。すべての演説で拍手が起こり、支払われた品に触ったことでも拍手が起こった。これは8年間続いた大きな紛争だったが、この儀式によってもう争いはないし、怒りもなく、問題は終わったと語られることになる。

すべての儀礼の品は、すべての儀礼が終わった後に、それぞれのグループ内で分配され、持ち帰られた。すべての儀礼の執行は、前日の議題を話し合った際にチーフたちが下した決定であったとされるが、チーフたちは贈与を命じその大枠を呈示するだけで、内容までは細かく決めない。チーフの代理である G1 に言わせれば、支払う内容はお互いの「気持ち (heart)」次第である。

#### 4.2.2 D3 たちと f.P 家の和解の儀式

次の儀礼は、D3 たちと R1 の家族との間でおこなわれた。P1 から D3 へは、次のものが送られた。贈与の内容が書記によって記録され、3 人の立会人がサインして確認した。

表 4-2 : D3 と f.P 家の賠償の品

	肉	マット	布・T シャツ	バナナ・芋	現金	ドレス
D3 (甥)	牛の足 1 本	3 枚	4 枚・2 枚	5 房	2900vt	-
f.P 家	牛の足 4 本	4 枚	9 枚・1 枚	5 房・1 本	5200vt	2 枚

P1 側の贈与は多少異色であったため、人々を驚かせた。彼らは牛一頭（足 4 本）という、考えられていたよりも多くの賠償の品を用意した。加えてさらに特徴的であったのは、アイランド・ドレスを 2 着持ち寄ったことであった。P1 は、このドレスは D2、D3 のそれぞれと結婚した f.P 家の娘たちふたりを象徴しており、自分たちはすでに娘をふたり渡している、と説明した。エロマンガ島では交換婚 (swap) がおこなわれ、妻をひとり迎えた家族側は、自分たちの家族から女性をひとり相手側へ贈り返さなければならないとされている。交換婚は強制ではなく、現在では島外での相手探しが増えたことなどによって少なくなっているが、基本的に島内で結婚した場合には、交換したのかどうかを尋ねられることになる。つまりこのアイランド・ドレスは、f.D 家と f.P 家の家族としてのつながりと、D2、D3 の両家族たちが P1 側に女性を贈り返していないことを思い起こさせることになった (図 4.4: 支払われたマットやアイランド・ドレス)。



図 4.4：支払われたマットやアイランド・ドレス

#### 4.2.3 チーフたちへの感謝の儀式

最後の儀式として、南部のいくつかの集落から、この問題を解決するために q 地域までやってきたチーフたちと、話し合いに貢献した人々へ、小さな感謝のセレモニーがおこなわれた。

表 4-3：チーフたちへお礼の品

	肉 (牛・鶏)	マット	布	バナナ	現金
集落	足 1 本・2 羽	-	4 枚	1 房	950vt

すべてのカスタム・セレモニーの後で、チーフである S1 が、セレモニーを受け入れてくれたことについて短く感謝を述べた (図 4.5：演説するチーフ)。彼によれば、かつてこのようなセレモニーがおこなわれたことはなかったという。前日のミーティングでこのようなセレモニーをおこなう決定をした理由のひとつは、青年たちがひとりの女性を巡って喧嘩をしたことに関連している。P2 が q 地域の女性を巡って、h 集落周辺で喧嘩をし、老人 P1 が、別の場所に息子 P2 をかくまったが、P2 がここにやってきたときに S2 たちと喧嘩をした。その関係は、この日セレモニーによって再び仕切り直されたため、S1 は、セレモニーを受け入れてくれたことに感謝を述べた。また、S1 は自分の息子が起こした女性をめぐる喧嘩を、人々が大事とせずにセレモニーを受け入れ、紛争のこじれをなくしてくれたことに感謝の意を示した。

チーフ S1 にとって今回の土地紛争は、自分の息子がこじれさせてしまったという背景があり、頭の痛い問題であったはずである。チーフとして責任のある自分の息子が紛争を大きくしてしまったにもかかわらず、人々がその点を追求せずに解決を受け入れてくれたのだった。S1 の後には i 集落のチーフが、協力と調和が再び戻ってくるに違いないと短くスピーチした。





図 4.5：演説するチーフ

また D2 が短いスピーチをした。それは、P1 の家族がやってきたことについて忘れないということであった。D2 は P1 に感謝をのべ、起こった問題について短く話をした。D2 は、f.P 家の長老 P1 が D2 の妻の従兄弟であるということを改めて思い出した、と宣言した。その後に数人のチーフが挨拶し、そのなかで、カスタムである「チーフの道」に沿って、村々に食べ物を渡すようにという最後のスピーチがなされ<sup>28</sup>儀式は終わった。

#### 4.3 協議 3 日目 (1 月 8 日)

iv 集落には朝から f.D たちが集まってきて、賑やかであった。朝を用意し終わってから、人々は周辺にある花を集め出し、作りかけの家を飾り付けていた。それは木材で作られた、3×5 メートルほどの高床式の住居で、西側の壁がなく開け放たれている。そこで再び土地についての話し合いがおこなわれた。

この日の話し合いは D2 と D3 と、十数人の関係者が集まった。チーフが挨拶し、老人 D2 が土地の昔話をした。D2 は話しながら、ときおり感極まって涙をみせた。途中、歴史をよく知る年配者などが呼ばれて、物語を補足した。話し合いの場所に選ばれた家は、華やかで居心地はいいが狭く、入口付近では人が次々と入れ替わっていた。壁の一面が開け放たれてはいるものの、日差しが強く、立ち見をするには限界がある。家からあふれてしまった比較的若い青年たちは、外でビー玉遊びに興じていた。女たちは話し合いにほとんど参加せず、昼食を作っていた。ライス、バナナ、シンボロバナナ、コーン、牛肉のスープを分けて、皿を順次運ぶ。男たちは食べながら協議を続けていた。奥に場所をとった D2 や D3 たちは動かず、どこかきこちなく同席し、静かに演説と昔話を聞いていた。

話し合いを終え、暗くならないうちに人々は帰っていった。D3 たちはこの日、老人 D2 の村に泊まりに出かけた。土地を確認するため、次の日に森と一緒に歩くつもりだという。これについては確認しながら土地を分け、それぞれの土地が誰のものかを決めるのだ、という人もいれば、土地の周りを歩くだけで、土地を分割するまではしない、という人もいる。日取りも含め、どうなるかはそのときどきで変わる。そういう意味では、紛争当事者である f.D たちにとって、まだ問題は終わっていない。むしろこれから、修復された関係を継続し、土地の取り扱い方を協議し、集落の人々との関係も回復していかなければならな

い。

前日に引き続き、朝食は牛肉であった。ひとたびセレモニーでウシやブタが供されると、しばらくは同じ肉を食べ続けることになる。その日の朝から、y 集落のミーティングに来ていた人々が、自分の村に帰るために iv 集落を通り、ひとりひとりと握手をし、挨拶をして立ち去っていく。エロマンガの人々が、別れに際してすぐに立ち去ることはなかなかない。自分の荷物を村の出口に置いたり、木にかけたりして、自分が今に立ち去るということを知らせながら、イスや草むらに座って会話を楽しんでいる。それが済むと、それぞれ徒歩や乗り合いのボートで自分の集落へ帰っていった。

これら一連の儀式や話し合いによって、この紛争と和解の協議は終わったとされたが、チーフたちがこの協議で配られた食べ物と「物語」をそれぞれの集落へ持ち帰ったことで、再び語られることになる。もちろんこんなにも遠くのチーフたちが集まった紛争の噂は、すでに遠くの集落で語られているのであるが、チーフの持ち帰る「物語」はカスタムの道を通った公式のものとして、情報としての優先順位が高いものだ。チーフの語りは、以上の「和解の儀式」というターニングポイントを含めた、新しい「物語」として展開されることになるのである。

この協議の後、もし遠くのチーフたちが解決できない紛争が起こったときには、今度は q 地域のチーフたちが、相手の地域の争いを手助けするために、道を歩いていくことになる。そこにはまた q 地域の人々の親族たちが待っており、チーフたちや紛争の関係者たちをもてなすことになる。チーフたちは島中を歩いて、親族たちの重要な取り決めの瞬間に立ち会うことになる。

#### 4.4 分析と考察

以上からわかるように、エロマンガ島南部の葛藤解決の流れを大まかに説明すると、関係者が集まり、直接の話し合いを経て、問題点とこれからどうすればよいかを明らかにし、贈与の儀式をおこない、会食することが中心となる。事例では、久しぶりに出会う人々が、再開と会食、そしてひとつとところで顔を見合わせることによって、記憶や新しい情報を共有していた。要所の演説では、家族の紐帯や共同体の調和が確認される。互酬性が満たされたり、カスタムとして贈与がなされたりすることはもちろん重要なことであるが、それだけで即座に人々が納得するのではなく、演説や会話によって、互いの「現実」を確かめ合うことが必要である。直接の対面を含む一連の協議と儀礼は、そのような機会を必然的に伴う。

この事例からは、ふたつの論点を導ける。ひとつは、枠組みに従った互酬的な価値と「共感」的な価値に基づくふたつの「物語」が展開されていること、そしてそのふたつの「物語」にあるそれぞれの価値が相反しており、公式的には互酬的な価値をないものとし、「共感」の価値を強調していることである。同時に、アイランド・ドレスといった過剰な贈与は互酬的な枠組みを意図的に逸脱しているが、そのような突発的なやりとりが「共感」の価値を確かめるものとして機能している。

この協議によって示された、賠償を中心とするやりとりを（図 4.6：土地紛争贈与関係）に示した。この図からわかるのは、彼らが持つ複雑な互酬関係の背景を持っており、それら複数のアクターとの関係性から様々な解釈を引き出すことによって、損害の責任関係を 1 対 1 に固定することを回避し、修復の困難な損害とその責任を、修復しえるものに解釈し直しているということである。すなわち、エロマンガ島の個人や親族、集落では、誰が誰にどのような恩があり、どのような世話になっているのかということについて、即座に割り切ることのできない複雑な互酬性の関係性があるのだが、それは、解決を難しくするどころか、そのような相互に絡み合ったチャンネルによって、納得の可能性が生まれるのである。この事例は、開始の当初から D2 が「土地を渡さないつもりではなく、失礼な態度に憤っている」としたこと、

財産争いや支払い不履行の紛争ではないが、もしそうであったとしても、なされることは変わらないだろう。互酬的な価値を返す人々は損なわれた気持ちを修復しなければならないし、認識的な通じ合いがない相手とは、同じ集落の中で暮らしていけなくなる。謝罪の気持ちとしての贈与自体で関係修復がなされるのではなく、それは修復されたことを確認する意味を持つ。

#### 4.4.1 分析1：いくつかの物語

この事例で取りあげた叔父と甥達の土地紛争の和解は、終始穏やかに話し合いが進み、三方が満足し、家族の協力によって開発の道が切り開かれた。これは、バヌアツの近代司法裁判に比べると、訴訟手続きに載せた後の解決が早く、さらにはそしてそれぞれに対する関係が修復され、新たな商売のプロジェクトへと進む道を開いた協議でもあった。

一方で、贈与の内容そのものに注目すると、それぞれの当事者達が、お互いに贈与しあう、という処置が取られている点、さらにその贈与内容は、あらかじめ設定されたものと比べると物量的に見合っていない点から、ここでいう賠償の品物の支払い (pei) とは彼らがたびたび説明するように、支払いで罪をゆるしてもらふ、という賠償の性質を持つものではなく、あくまで「sorry money」という謝罪の気持ちを表明するための、象徴的な贈与に過ぎない。つまりは、この事例ではむしろ損得や支払い内容ではなく、いわゆる「気持ち」を重視することになる。演説では、多くのチーフ達が調和の回復をことほぎ、共同体がひとつの家族として共に歩むこと、いわば公式では「調和のための物語」が採用され、演説でたびたび確認されている。ところが、三方が丸く収まったように見るこの協議の行方について、共同体の人々の実際の態度や評価はごく冷静である。そして村の人々から聞けるのは、調和や家族の絆といった話題やチーフ達の演説の繰り返しではなく、叔父と甥たちがこれから第2のカオリ・リザーブを作る、という「開発のための和解」という「物語」であった。これは声高に語られはされないものの、村の人々の大きな関心ごとである。今や広大な未開発の土地が、想像以上の大きな富をもたらす可能性を持つことを、島の人々は十分に理解している。話し合いの場でも、息子達から「カオリ・リザーブを作ろう」と持ちかけたとされ、協議の契機となったことがわかっている。にもかかわらず、公式の調和の「物語」ではその要素はほとんど省かれている。

もちろん他人が語る「和解の理由」としての「第2のカオリ・リザーブ」の企画は、もうけが出るという確たる証拠があるわけではない。「事業の展開」のために和解をするというよりは、そのような「事業の協力」が、長年のわだかまりを解消する単なるきっかけとして利用されている、つまり方便であると考えられることも可能である。

このことには、「この紛争が当事者たちだけのものではない」ということが示されている。母方の親族たちが、自分たちは慣習的に相続する義務はないと言いつつオブザーバーとして自主的に集まることから、興味関心の高さが伺える。非当事者である共同体のメンバーたちは、儀式の主催者たちの決め事を注意深く見守り、取り決めの行方や賠償の内容を詳細に把握しようとするのである。そういう意味では、当事者たちの紛争は、共同体の人々からの厳しい目に晒されているといえる。同時に、共同体の人々はみな何らかの親族関係を意識しつつも、基本的には自分が無関係であると身を引く謙虚さを持っている。強い関係もないのに紛争に関わりを持ちたがると不審がられるし、他に発言すべき人がいるにもかかわらず、その人を差し置いて口を出しすぎるとでしゃばりと笑われるだろう。結果的に共同体の人々は、ときに当事者に親身になり、ときに素知らぬふりをするといったように、二つの態度の間をいつたり来たりすることになる。共同体のメンバー自身もまた、当事者を含む共同体の目に晒されているのである。



際に人々は声をかけ、握手をし、あくまで親密な家族としてふるまい、そのことを演説でも確認し合い、共通の認識をしたと確認して、協議の幕を閉じる。

客観的で公平な判断ができると考えられている遠方のチーフたちもまた、当事者たちと無関係ではなく、むしろ一同に集まり、家族としてその場の人々と「物語」を共有しあうことになる。「遠くから歩いてきてくれたチーフ」は、客観的で公平な存在であると同時に、道を歩く献身と、遠方の親族に再開する楽しさを共有する者でもある。日本の裁判制度の判決の変数のひとつとして裁判官個人の「現実」を挙げたが(3.1.3)、それと同様に、チーフたち個人個人もまた、共同体の取り決めに左右する重要なアクターである。日本と異なるのは、エロマンガ島の集落では互いのチーフたちはどのような個性か、誰とどのような関係があるかを理解されており、チーフたちもまた、理解されていることを理解している、という点である。つまり、日本の裁判官たちが自分の家族たちの裁判をするようなもので、社会の網目の中に組み込まれた上で、発言しなければならないのである。もちろん互いについて知らないこともあるが、基本的にはこのような、「互いによくわかられた」チーフと共同体が、一緒になって取り決めになすのだ。

その上で、この数日間の和解の儀式の光景からは、やはり彼らのなかで単なるビジネス・ライクで互酬的なやりとりのみが展開されているとは思われない。チーフたちは儀式の展開に非常に気を使い、調和が戻ったことを何度も確認して喜ぶし、演説中、叔父のD2が感極まって涙を流したり、40代のD3たちがD2とぎこちなく同席したりする様子などを見ると、決してすべてが予定調和の出来事なのではなく、直接対面することによって、互いの「現実」を理解し合い、それによって自らの「物語」の変化がもたらされていることは、部外者である筆者の目からしても明らかである。

もちろん儀式では、支払う贈与の品について、それぞれ多く支払う方と少なく支払う方が定められており(表4-1:D3とD2の賠償の品、表4-2:D3とf.P家の賠償の品、表4-3:チーフたちへお礼の品)、人々は誰が何を支払ったか記録し、記憶している。贈与と宣言は集落の人々すべての関心ごとであり、それがおろそかにされることはない。

その上で印象的であったのが、f.P家が支払ったアイランド・ドレスである。長老のP1は、このやりとりの前に女性をふたりもf.D家へすでに嫁がせており、その交換婚が果たされていないと言い添えた。このことは、交換婚の互酬性までも持ち出して、自分の負債を帳消しにするか、過剰に支払おうとしており、ある意味互酬的な価値の重大性を表しているということができるかもしれない。しかしやはり、この贈与の内容も、少なくとも公式のスピーチにおいては、「家族であることを思い出した」という「共感」的な関係性確認の契機となっている。さらに賠償内容とのあまりに不釣り合いな点を考慮しても、P1の方もまた、娘たちを嫁がせたこと自体が、賠償を成り立たせると本気で考えているとは思っていないのである。踏み込んでいうならば、そのような不釣り合いな支払いを実施することが、公平性をもたらすと考えことは、物の道理がわかっていない人物だとみなされ、むしろ経験豊富な年配者は、そのように思われることを避けようとするはずである。ここではむしろ、お仕着せの互酬的なやりとりの実現に従うのではなく、謝罪を象徴する贈与の内容をわざと釣り合わなくすることで、儀式における認識の「共感」を確認する起爆剤として機能し、結果的に深い家族の関係性を確認する機能を果たしている。

#### 4.4.3 小括

この紛争解決には、解決を見守る共同体の人々の、ふたつの「物語」を聞くことができる。公式では調和と親族のつながりが強調され、一方非公式の場では、当事者たちが何を得たか、得たものでどのような富を築くか、という点が厳しく精査されることになる。そもそもこの和解は、カオリ・リザーブという観光事業の展開を見越し、協力して事業を起こそうという契機があった。ウィン・ウィンの関係を創出する

ためであると考えれば、そこにあるのは「赦し」や「癒し」である必要はなく、したたかさのみでも和解の説明は十分になりたつ。

一方このような状況のなかで、同時に人々の態度そのものは、互酬性のみでは説明ができない。ときに彼らの口語的説明は互酬的やりとりを中心とするものでありながら、再開に伴う「共に泣く慣習」や共食、ひとつところに寝泊まりし、長い時間を過ごすことそのものは、彼らの意識に登らないほど自然に協調的であり、相互理解を促進、つまりお互いの「物語」をよく理解し合う契機になっている。同時に、自分たちの持っている財産がどのような価値を持ち、どれだけの取り分があり、そして自分たちが互いにやってしまったことについて、何をしなければならないかについて、人々は注目し、そしてその互酬的な価値を実現しようとする。

いわばこのような「共感」と「互酬」の両方の正しさを考慮することではじめて、目の前の相手の情に流されず、共同体全員にとって必要なことは何かを考慮できるのかもしれない。ここで、チーフの役割を考えてみよう。遠方からやってくるチーフたちは、感情に流されない客観的で公平な判断を期待されているが、それぞれは各集落に何らかの形で親類を持っており、厳密には完全な公平を実現できるわけではないことは、誰もが理解している。むしろチーフたちは、ひとりひとりが完璧な存在なのではなく、それぞれが異なる立場や道理を持った者たちであることがむしろ前提とされており、そのなるべく多くの正しさの側面を照らし合わせることに、このような協議の意味があるのだろう。

ここでは誰か正しい人が持っている、たったひとつの正解を見つけるのではなく、多くの正しさの中から、もっとも正しいものを作っていく作業が、時間をかけておこなわれていると考えた方が正しい。多くの人々が持つ正しさは、伝統文化、社会環境、個人の欲求などに基づいている。そのなかでも、公的な聴衆に向けての演説においては、互酬性の重要性が公式の「物語」として登場することはほとんどなかった。関係修復においては「支払ったから一緒にいる」のではなく、「家族だから一緒にいる」あるいは、「いたいから一緒にいる」ということが強調されることになる。贈与は、人々から厳しく精査される一方で、公式では重要なものではないと位置付けられなければならないのである。

この関係修復のパラドックスについて、木下（2013）の論文が参考になる。彼女はバヌアツ共和国南部におけるフツナ島において、分配や贈与の際には、互酬性がわざと隠されることに注目した。これは、同じものを同じだけ支払う、という互酬性ではなく、明示されていないにもかかわらず心の通じ合いによって、欲したものを渡せる、という他者理解と「共感」が重要であるということを示している。このことは、あなたが欲したものをわかった、あなたが渡したくないのにくれたということがわかった、という何重もの心の読み合いとその理解が、「嬉しさ」や「楽しさ」として感じるということ、これこそが「共感」の道德基盤からくるものであるという。この主張の背景には、互酬的な価値が共感的な価値を減じるが故にことさら強調されはしないこと、一方共感的な価値には嬉しさを伴うが、その価値は明示された互酬性を満たそうとすることでは確かめられないという互酬性と共感の関係がある。本事例においては、互酬性を強調するのは関係修復にとって野暮なことであり、このように「共感」的なやりとりによってなされた和解とすることが、この後の人間関係を良好に保つために必要とされたのであろう。

できるだけ同じものを返すという互酬の実現はもちろん誰にとっても重要なことであるが、同時にここで関係修復を目指すとするならば、支払うように言われたから支払うといった、言われたことに従っただけの行為では、「共感」があるのか、つまり、相互理解がなされたかどうかは確かめることができない。本事例においては、P1 が牛やアイランド・ドレスの贈与をおこない、家族であったというストーリーが引き出された。このことは、互酬性を意図的に無視し、あるいはわからなくし、同時に「家族である」という「現実」における価値を強調することになる。つまり過剰な贈与をスパイスのように意図的に用いるこ



とによって、支払いに従っただけではなく、この場を契機に互いが何かを「わかった」「わかり合えた」ことを確かめることで、相互理解を達成したという「共感」的な関係をも確立しようとしているのである。

もちろんそのような「共感」関係は、互酬関係がいびつなままではなかなか成り立たない。むしろ互酬的な関係が成り立たないままで「共感」関係だけを強調するようなことは、ごまかしや後の大きな問題につながる。本事例では、S1の逸脱した贈与は、そこまで極端ではなく、さらにその贈与を実行するS1の方が過剰に負担しているからこそ、うまく機能しているのかもしれない。さらに普段から関わり合う共同体メンバーの中では、互酬的な関係が一對ではなく、複雑に絡み合う。関係図式（図4.6：土地紛争贈与関係）にあるように、共同体の複雑な「互酬」と「共感」関係の存在が、当事者たちの固定的な利害関係から距離を置かせ、乗り越えられない損害を修復する契機を提供している。その損害の修復は、ひとえに独断ではなく共同体の解釈次第、すなわち共同体が作る修復の「物語」次第であり、だからこそ、公式としての「物語」の中では、互酬性を過度に強調する代わりに、「共感」的な要素がクローズアップされる。さらには、その「物語」がその共同体を離れて語られることによって、修復的な条件を提供できるようになる。つまり、共同体は「物語」が展開する空間に例えることができ、「共同体」の場所や時間を超えて、その「物語」が当事者たちに与える影響をも考慮されていると考えることができるのである。

もちろん、「物語」の解釈は一樣ではない。公式と非公式の「物語」があるように、共同体のメンバーたちは、それぞれ異なる幾つもの「物語」を持っており、それらを同時に抱えている状態なのである。このことから、葛藤解決において想定されるように、ひとつの「真実」を突き詰めるとか、みんなが同じ解釈を認める、そしてそれによって仲直りが実現する、和解する、といったことが、実質的には起こりにくいことを示している。「物語」作りのプロセスに参加した当事者でさえ、たったひとつの「物語」のみを持つ、ということは非現実的である。むしろ、個人や団体の中で、いくつもの「物語」がまたがっていると考える方が实际的であり、人は文脈によって、その語り口を変えたり、解釈をずらしたりするのだろう。このように話し合いによってでも、人々の認識を統一できないことは、人間の認識の限界のひとつと取ることもできるかもしれない。しかし、共同体のメンバーたちが持つそういういくつもの「物語」の存在は、解決を邪魔したり共同体の分裂を促したりするどころか、正しさを固定せず、「物語」の振り返りを促し、各状況に見合った「物語」として、書き直され続け、新たな結束を作ることになる。またカスタムによってこのような「物語」が島中に展開されることで、島共同体内の道徳性が問い直されることになるだろうし、それによって後々の「現実」の正しさの再衝突を、乗り越える契機となりうる。

ある枠組みに囚われていてはどうしても是正できない問題も、別の関係性、別の文脈と融合し、解釈を多様にすることで乗り越える方法を模索できる。「物語」が融合してたったひとつの「真実」になるのではなく、いくつもの新しい「物語」ができ、場面や参加者によって融合や分離を繰り返しながら書き換えられ続ける。葛藤を修復に導く「共同体」とは、このような「物語」が展開する場であり、当事者たちの煩悶に付き合い続けてくれる人々のことであろう。

## 第5章 疫病の「物語」と共同体

本稿では、引き続きバヌアツ共和国エロマンガ島の事例として、170 年前の殺人の和解に関わる南北の齟齬について取りあげる。エロマンガ島は 19 世紀後半から 20 世紀初頭にかけて、疫病による人口の大激減を経験した。かねてよりこの疫病の理由として、1839 年に北部の島民がプロテスタント派の宣教師ジョン・ウィリアムズを殺害したことが原因だとする言説があった。現在ではエロマンガ島民のほぼ全員がキリスト教徒であり、この宣教師の殺害は間違ったことであったとされている。さらにこのことについて、宣教師をあやまって殺してしまったことにより、島は呪われ、発展できなくなったと、島の北部では言い伝えられる。

この殺害の呪いを払拭するために、2009 年に北部の住民を中心とするエロマンガ島民を加害者側、殺された宣教師の子孫たちを被害者側とし、和解の儀式を執りおこなった。この和解は、歴史的イベントとしてバヌアツ国内外で取りあげられ、有名である。この和解の動機は、北部の言い伝えを背景として、「北部の人々が「宣教師を殺したため、島が呪われ、発展できなくなった」と考えるため」であるとされ、「今回の謝罪によってその呪いが払拭され、島が発展すると考えられている」と紹介される。

一方で、このような「物語」に収斂できない語りが南部には存在し、島が衰退した理由については、宣教師と繋がらず歴史解釈に齟齬が見られる。北部の儀式は、被害者と加害者の双方が殺人に関わった人々の子孫たちであるが、当事者が不在であるということを除けば、平和裏に修復的かつ未来志向の「物語」が確認された、ごく修復的な特徴を持つイベントであったと評価できる。しかし南部に残る語りは、論理的に考えて北部の和解の「物語」を台無しにしてしまう。知ってか知らずか、北部の和解の「物語」は南部に残る語りを考慮していない。

ここで問題となるのは、この和解の「物語」が、島内の議論に止まらず対外的に公式なものとして公表されたことである。地域の個別な事情の違いについて知らないアウトサイダーにとって受け取りやすい「物語」の内容は、それを島民の総意、あるいは正式な合意と考えることは、遠い将来におけるエロマンガ島民自身の利益に反することになるかもしれない。組織の一部が全員を代表して大規模な紛争の合意をすることや、表面的な修復をしてしまう問題点については、長らく議論されてきたことである。戦争や公害の賠償の問題は、歴史解釈の論争を産み、歴史修正主義の危険をはらむ。

さらにこの和解運動と連動して、南部ではカスタムに則った別の「物語」が展開され、和解を利用した政治的な様相を呈している。この事例からは、読まれるために作られるという「物語」の性質と、「物語」を展開する共同体の限界、そして事情を知らない人々に向けられた「幻想」の「物語」の様相が明らかになる。

### 5.1 疫病と植民地

どのような事象であろうと、より適切な「真実」を得るためには、そこで構築される「物語」をきき、人々の「現実」を知らなければならない。本章では、バヌアツ共和国エロマンガ島においておこなわれた 170 年前の殺人事件の和解の儀礼、およびその和解で構築された「物語」に収斂できない南部における疫病の語りについてみていく。

大航海時代以来、家畜を起源とする病原菌が世界各地で流行し、多くの先住民が病気で命を落とした。ユーラシア大陸で生まれた天然痘、インフルエンザ、結核、麻疹、コレラ、百日咳といった致死率の高い



疫病が、海を超えて遠い地域へもたらされ、遺伝的に抗体を持たない地域の、いわゆる先住民たちの多くの命が失われた。

ジャレド・ダイヤモンドは、「すべての場面において、疫病の存在が西欧人にとって優位に働いたわけではない」とするものの、植民地における西欧支配、ひいては現在の世界の社会構造について、疫病が果たした役割は少なくないことを示唆する [ダイヤモンド 2000]。コロンブスがアメリカ大陸を発見した当時、先住民は2000万人いたと推測されるが、1400年代～1600年代の間に、疫病によって100万人にまで減少した。1520年～1618年には、メキシコにおいて天然痘が流行し、2000万の人口が160万人にまで減少した。大航海時代、世界的に致死率50%～100%の疫病が流行した。病原菌が植民地化を常に容易にしたとは限らないが、西欧諸国からもたらされた疫病によって、多くの集落が姿を消した [ダイヤモンド 2000]。ダイヤモンドの著書は、世界の貧富やヒエラルキーの原因が、個人の努力や自己責任、あるいは社会環境に求められる言説がある中で、生物学的、生態学的な要因があることを示すものであった。

### 5.1.1 ビャクダンの島の人口激減

太平洋メラネシア地域に位置するバヌアツ共和国もまた、世界的な疫病流行の被害地域のひとつとして位置づけることができる。特に南部に位置するアネイチウム島およびエロマンガ島では、資源を求めて多くのヨーロッパ人が渡来し、度重なる疫病の流行によって多くの島民が疫病の被害を受けている。

エロマンガ島から南方に位置するアネイチウム島では、いくつかの疫病の流行により、1820年～1920年にかけて3600人であった人口が200人にまで減少した [Linghtner=Naupa 2005]。一方1800年代のエロマンガ島の人口に関する詳細な資料はなく、上記記載のデータでは元々の人口は5000人に設定されているが、エロマンガの面積はアネイチウムの約6倍であり、さらに豊富な資源があることを考えると、エロマンガのほうがより多くの人口を有していたと考えられる。バヌアツ・アーカイブスに残っている記録によると、Reid.Iは18世紀中頃のエロマンガ島の人口が1万2000人であったと推定し、彼が1957年に結核病の調査をした196人が、人口の90%であると推定する [Reid: 出版年不詳]。[図 5.1: ビャクダンの島の人口減の推定]

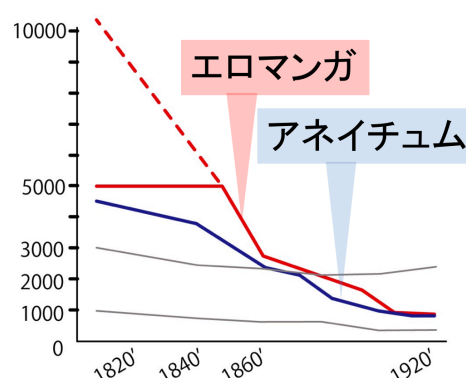


図 5.1: ビャクダンの島の人口減の推定 (Histori blong yumi long Vanuatu 2005 をもとに作成)

このふたつの島に、特にたくさんの西欧人が赴いた理由として、両島における豊富な自然資源、特に商品としてのビャクダンの木 (*sandal wood*) の存在を挙げることができる。エロマンガ島のヨーロッパ人との接触を年号にしてみると、以下ようになる [Mayre 他 2012]。

1774 年：ジェームズ・クック上陸

以降、北東部に航海士や商人が上陸

1825 年：ピーター・ディロンがビャクダンを求めて北西部に上陸

以降、北西部にヨーロッパ人が上陸

1839 年：ジョン・ウィリアムズ宣教師が北西部に上陸、殺害される

1857 年：ジョン・ゴルドン宣教師上陸、奴隷狩りに反対

1980 年：バヌアツ共和国独立

2009 年：ジョン・ウィリアムズの殺害の和解の儀式

1774 年にジェームズ・クックが東海岸に上陸し、ビャクダンを発見して以降、商人たちが島を訪れビャクダンを切り倒していった。1825 年にピーター・ディロンがやってきたときには、東側のビャクダンはとりつくされていたため、ディロンは西側に向かうことになり、そこで豊富な資源を見つける。こうしてディロンの西側探索以降、西側のビャクダンも伐採されることになった。エロマンガ島の海岸にはビャクダン輸出のための基地ができ、ビャクダンが取りつくされた後には奴隷狩りが頻発したとされている。ビャクダン商人や奴隷商人たちは、島の資源を外に持ち出す過程で島民たちと接触し、その過程で疫病が広まった。エロマンガ島民とヨーロッパ人とが接触した様子として、タバコといった嗜好品との交換による交流などが伝えられるが、もちろん平和的な接触ばかりではなかった。

エロマンガ島の南部の人々からは、独立前のヨーロッパ人との接触について、平和な交換の風景よりも島民の勇敢さを聞く機会の方が多かった。彼らは、自分たちの先祖がヤシの木に登って白人の船を見つけたり、洞窟に隠れたり、岸壁に列になって並び攻撃したりして、ヨーロッパ人と戦った、と語る。また「エロマンガ島は、他の島と違って、最後までヨーロッパ人に従わなかった」など、彼らが持っている先祖たちのイメージは、いかにも勇ましい戦士であり、ヨーロッパ文化（新規性）に対するカスタム（伝統）の一体化に抵抗する存在である。もちろん比較的広大なエロマンガ島では、それぞれの地域でヨーロッパ人への対応が異なっていただろうから、筆者が南部で伝え聞いたものだけがエロマンガ島の歓迎の態度ではなかったはずである。たとえばウノラという集落の、あるチーフのナカマルには、先祖から伝えられたという鉄製の斧が飾られているのだが、エロマンガ島では鉄製品を作れないことを考えてみると、エロマンガ島の南部でもヨーロッパとの交流や交換が皆無であったわけではないのだとわかる。他にも、自らの家系を「パラマウント・チーフ」（かつて植民地政府が統治を容易にするために創作した地位）と名乗る南部の家族もあり、短くない時間の中で、何かしらの形で接触があったことが推測される。ただ上記の表からもわかるように、ヨーロッパ人が多く滞在した島の北部は、名前は残っているもののそのほとんどすべてが消失している。それに比べ、エロマンガ島発見初期に基地が作られなかった南部では、より残った集落が多く、カスタムも強いと言われる。ヨーロッパ人との接触を拒むことになる戦いの記憶が強い地域の方が、より人口が残っているということは、ヨーロッパ人と疫病との関連を示唆している。

疫病の広がり方について、たとえば Reid によれば以下のような接触があった。

常にそうであるとは限らないものの、人口を減少させた物理的強制力がかつて働いたのかどうかについての証拠はある…（中略）…これらの病気は常に偶然もたらされたのではなかった。少なくともひとつの事件が記録されており、それによると乗組員のなかに麻疹患者がいる船に、原住民を誘惑しておびき出し、そうして村へ返したという。それはビャクダンの売却を望まない村人たちへの報復であった<sup>29</sup> [REID：出版年不詳]。

この記述はバヌアツ国立公文書館に残されているものだが、疫病流行の原因について、ヨーロッパ人の

ビアクダンへの深い関心は見逃せない。また、エロマンガ島における人口激減は疫病のみではなく、頻発した奴隷狩り、いわゆるブラック・バーディング<sup>30</sup>と呼ばれる奴隷狩りなども影響した。もちろんヨーロッパ人との戦いの中でも人口が減っただろうし、エロマンガ島民がヨーロッパ人を殺害したこともあっただろう。後述するが、島民同士の戦争もあったかもしれない。当時の人々の様々な営みが積み重なって絡み合い、ある程度時間をかけて人口が減少していったと考えられるのだが、その中でもヨーロッパ人の利益追及が引き起こした事態は、世界史の例に漏れず、エロマンガ島にとって小さなものではなかった。

### 5.1.2 人口激減と損失

疫病や奴隷狩りによって、前述したアネイチウム島のグラフからの推測では、エロマンガ島の人口は5.6%へ、Reid.I.の調査からは1.6%へと減少しており、実に100年という短い間に、約92~98%の伝統文化の担い手を失ったことになる。かつては7つあった言語のうち5つが消え、現在はUraとSye(Enyao)のふたつしか残っていないと言われる。Ura語は北部の言葉であるが、そちらも現在は数名の老人が使うだけであり、実質的にはひとつしか残っていない。



図 5.2：ワークショップで作った木布

また文化伝承についても他の島と事情が異なる。たとえばエロマンガ島では木布が使われていたが、いったんは完全に途絶えた。最近になって、観光業と文化復興運動によってごく一部の人がふたたび作るようになった。これらの復興作業は、オーストラリアやカナダといった博物館に展示されている、かつて島外に持ち出されたエロマンガ島発祥と伝えられるマットなどの美術品の絵柄を写真に撮って収集すること、さらにそれをワークショップによって島の女性たちに教えるというものである（図 5.2：ワークショップで作った木布）。文化復興運動が、外国で保存された自分たちの文化の再輸入であるという事態は、エロマンガ島のカスタムの消失の深刻さを思わせる。エロマンガ島では、たとえば島内の遠くの集落でワークショップを受けた若い女性が、カスタムの絵柄のマットの編み方を、年配の女性に教える光景が見られる。カスタムの消失については、バヌアツ国内すべてに該当するテーマではあるが、そこで想定されるカスタム伝達の方法は、その土地に伝わるカスタムをよく知る老人たちが、若者に教える、というものだ。

加えて、エロマンガ島では言語やマット、その他生活上の物資の製作方法まで失われていることを考えると、バヌアツの他の地域に比べて、疫病がもたらした島民の死と文化の喪失について、エロマンガ島はより大きな災難を被ったといっているだろう。

## 5.2 ジョン・ウィリアムズ宣教師の死と和解

エロマンガ島の南部の人々によると、彼らの祖先はヨーロッパ人と勇敢に戦ったという。エロマンガ島は海に面した高い崖が多く、そのような崖の岩肌には洞窟がある。そこにはかつてエロマンガ島の資源を狙ってやってきたヨーロッパ人たちと戦った先祖たちの遺跡がある。エロマンガ南部の洞窟には、ヨーロッパ人の船と思われるモチーフが、岩肌に刻んで描かれているのを見ることができる（図 5.3：洞窟に遺されたロックアート）。

ジェームズ・クックのエロマンガ島民殺害から始まって、ヨーロッパ人と島民の衝突は少なくなかった。エロマンガ島におけるキリスト教の宣教師のうち5人の死が伝えられており、特に宣教師ジョン・ウィリアムズの死は有名である。1839年にピーター・ディロンと同じく東側の海岸に着いたジョン・ウィリアムズは、海岸に上陸したと同時に島民によって殺害されてしまう。現在でもこの昔話はバヌアツにおいて有名であり、他島の人々も知っていることである。この殺人事件は、かつてのエロマンガ島の食人の習慣と組み合わせあって「ジョン・ウィリアムズは食べられてしまった」といわれることもあるが、実際には食べられてはおらず、埋葬されたとも伝えられる。ジョン・ウィリアムズが上陸して殺されたのはエロマンガ島北部であるが、イボタやウノラといった南部の人々も、ウィリアムズ殺害のことは知っている。彼の死は教会の歌にもなっており、むしろキリスト教普及の一助となっている。現在では彼の死は「間違ったこと」とされており、「昔の人は神を知らなかったから」、「商人たちと間違えたから」誤って殺してしまったのだ、と語られる。この「宣教師を殺したのは間違いだった」という考えは、キリスト教の影響もあって、現場である北部のみならず南部でも共通している。



図 5.3：洞窟に遺されたロックアート

彼の死については続きがあり、これこそが本章の本題である。2009年にキリスト教長老会派の提案により、ウィリアムズ宣教師が上陸し殺害された海岸において、ウィリアムズの子孫たちに対して、エロマ



ンガ島民たちからの謝罪と和解の儀式がおこなわれたのである。この 170 年の時間を超えた「和解」は、北部出身者を中心に構成されたエロマンガ文化復興協会、Erromango Cultural Association（以下 ECA）によって開催され、その一部始終は“*No longer captives of the past*”という本にまとめられた。編者の中には人類学者、エロマンガ島出身者も含まれている。この本は島中の世帯に配布され、賠償の儀式は島中に知られることになった。バヌアツではもちろんのこと、時代を超えたこの大々的なイベントは海外ニュースによっても取りあげられ、いわば世界中に知られるところとなった。

この和解の儀式の実施には、ジョン・ウィリアムズ殺害によって起こった「呪い」を解くためであるというエロマンガ島民の考えが背景にあるといわれる。「それはエロマンガ島の発展を妨げてきた呪いを清めるための平和構築（make peace）であった」という考えは、この儀式を開催した大きな要素のひとつである [Mayer 他 2013 : 49]。この「島の発展」と「殺害の呪い」と「和解による平和構築」というキーワードを繋げるのは、エロマンガ島における疫病の流行と、それに伴う人口の激減が、宣教師ジョン・ウィリアムズを殺した天罰や呪いにある（と島民たちが考えている）という背景にある。

### 5.2.1 なぜ和解の儀式か

筆者はこの和解の儀式には参加しておらず、これについては噂と ECA の代表者へのインタビュー、そして書籍によって知ることになった。これはプロテスタント長老会派からの打診によって、北部集落が和解を承諾し、2009 年に子孫たち 16 名がエロマンガ島へ集まり、和解の儀式を執りおこない、数日間滞在したというものである。170 年前の事件についての和解の実施は、まず推進力がないという点で困難な気がする。同時に被害者側にとってはすでに過ぎ去った出来事をわざわざ掘り返すということであるし、加害者側にとってはすでに過ぎ去った出来事について、責められてもいないのに、わざわざ罪を認めるということでもある。Mayer たちはこのような特別な和解の儀式が開催された最も大きな理由は、双方の単純な「好奇心」であったと当時の状況を述べる [Naupa 他 2011] 一方で、この儀式はプロテスタント会派の宗教活動の一部とみることにもできる。北部の集落以外でも参加したのはプロテスタント長老会派の人々であり、他の宗派の人々は基本的に不在、発案したのも教会であり、さらにこの儀式の開催によってエロマンガ島の長老会派教会が、バヌアツ国内でより重要な地位にあることを確認されたのは人々の知るところである。

和解の儀式開催の、もっとも根本的な原因は何だろうか。和解の儀式をまとめた“*No longer captives of the past*”では、「ウィリアムズの子孫を見たいと思ったし、過去の過ちを克服したかった」、「この歴史の呪いから解放されるために謝りたかった」といった理由が紹介され、一方では、「すでに回心することによって、償いはすんでいるはずだ」という意見もあった。チーフのひとり、和解の儀式が「エロマンガ島全体にとって重要なイベントである」と述べた [Mayer 他 2013 : 49] と語られている。

ここで紹介された理由を理解するためには、そもそも「人口激減は、宣教師殺害の呪いによって引き起こされた」という島の北部の言い伝えの存在を知る必要がある。北部の言い伝えとは、「宣教師殺害によって「呪い」が引き起こされ、「呪い」によって「人口激減」が起こった。そして、「人口激減」によって「島の発展」が成就しない」というものである。この和解の儀式は、この北部の言い伝えを下敷きにした上で、「宣教師殺害という過去の罪を洗い流して、エロマンガ島全体が発展していく」というイメージをもたらしイベントであり、これは島の外でも強く認識されている和解の「物語」である。ECA が発行した書籍では「1839 年のジョン・ウィリアムズ殺害から、罪の意識がエロマンガ島民の精神に作用し、この島がキリスト教宣教師の流血によって呪われ、この理由によって、バヌアツの他の島が経験してきた発展が、エロマンガ島を過ぎ去っていった」[Naupa 他 2011 : 98] と説明される。そこで、ジョン・ウィリ

アムズの子孫たち 16 人を集め、ウィリアムズ夫妻の墓の管理をしている Uswo-Natsugo クランから、カスタムに従って少女を贈与する（実際には贈与せず、同行してカナダへ旅行して島へ帰郷した）、和解の儀式をした[Naupa 他 2011:98]。エロマンガ島の発展が遅れることに関する多様な事象があるなかで、疫病、人口激減という一連の出来事の因果関係が、ジョン・ウィリアムズの殺害にまとめられているといえる。

ここで、ジョン・ウィリアムズの死だけでなく、殺害の呪いによって疫病が流行した（とエロマンガ島民が考えている）ということもまた島外の人々の知るところであり、有名な話である。この宣教師と病気の関連については、さまざまな逸話となって聞くことができる。たとえば「未開のエロマンガ島民が、ウィリアムズの靴を初めて見て、わけもわからずそんな汚いものを食べたから病気になったんだ」といった、エロマンガ島民へのからかいとして話にのぼることもある。この 2009 年の「神聖な和解の儀式」が、バヌアツで最も勢力の強い長老会派から認められ、さらに勲章授与までもたらしている[Naupa 他 2011:98] という点からは、そのようなエロマンガ島の不名誉な側面を塗り替える話題となったと考えられる。このことがそもそもの狙いではなく副作用に過ぎないとしても、エロマンガ島が発展に向かう「物語」の一部として、儀式がもたらした結果に取り込むことは可能である。

エロマンガ島についてのふたつの書物では、疫病がジョン・ウィリアムズの「呪い」によって引き起こされた、と直接の因果関係を記していないが、ECA の代表である北部出身の K はインタビューで、ジョン・ウィリアムズの死と疫病が因果関係にあることを当然のように語り、そして「エロマンガ島の人々がそのように考えている」と語る。疫病について K が父親から聞いた話では、彼女の父親が子どものころ、集落に子どもだけで数人残されたといい、彼女の親の世代が村々の生活を立て直した主な世代であったということだろう。すでにエロマンガ島には、疫病の時代を直接知るものはほとんどいないし、知っているとされる 70 代以上の人々が生きたのも疫病の収束期以降であり、集落の復興に尽力した世代である。現在の人口の 5 倍である 1 万人以上が集落を形成していた時代のことを知っている人はいないし、それが減っていく地獄のような日々を見た人も、すでに島にはいない。言い換えれば、この和解の儀式の（国家法上の）厳密な当事者は不在であり、すでに亡くなった人たちであるといえる。ではなぜ、この儀式が和解であると人々は考えるのだろうか。

## 5.2.2 和解の儀式の評価

BBC ニュースはこの和解の儀式を、エロマンガ島の歴史上重要なキリスト教的なイベントであると位置づけている[BBC NEWS HP 2009/12/7]。このニュースでは儀式の経緯に加えて、バヌアツの要人のコメントが紹介されている。儀式の実施を助けたバヌアツの国会議員であり人類学者でもあるラルフ・ルーゲンバヌは、これがエロマンガ島の人々にとって「とても重要である」と評価する。「過去ずっとエロマンガ島民は、ジョン・ウィリアムズを殺したことで罪の意識を持っていたし、あるいは島に呪いのようなものがあるかもしれないという「事実」に、コンプレックスを抱いていた」とする。これは「聖なる儀式」であり、「カニバリズムもまた、人々が考えるようなものではなく、神聖で儀式的な慣習であった」というコメントからは、異文化の非当事者たちが持ちがちな「野蛮な人々」という先入観をけん制する配慮が読み取れる。島民の心理状態を説明し翻訳することで、ヨーロッパの人々が受け入れがたい儀式が「未開なもの」ではなく、同じ人間がおこなう地続きのイベントであるとする説明でもあるのだろう。

一方で、植民地時代の西欧諸国の振舞いを鑑みて、エロマンガ島民のみが宣教師に謝罪するというのはバランスのとれた和解ではないのではないかという指摘もできる。実際にこの和解の儀式を実施するにあ

たつては「キリスト教回心によってすでに償いは終わっている」という島民の意見もあった [Mayer 他 2013 : 48]。ルーゲンバヌのコメントを深読みすれば、この儀式がヨーロッパ諸国とバヌアツ人の間で歴史的に構築されてきた不平等を放置しているものの、強制や勘違いのうへで実施されたもののように捉えられることを回避しようとしているものとしても受け取れる。ここで儀式の開催側が読み取ってほしいのは、あくまでこの儀式は「エロマンガ島民のほう望んで実施したもの」という前提である。

そこには、かつての殺人についての罪の意識と、それによる「呪い」の存在を気にする心理状態があり、それを払拭して島の発展につなげる、という細やかな「事実」の羅列から構成された「物語」がある。そしてビャクダンを狙いとする商人たちと間違えて殺された宣教師という背景から、「商人たちは悪く、宣教師たちはよい」という評価がなされ、宣教師（のみ）の殺害の賠償をしたことが肯定されている。

このキリスト教長老会派を中心とした和解の儀式にまつわる「物語」は、バヌアツ共和国ではほぼ公式化されているといってもいい。この儀式を記念して、ビャクダン商人の名前で呼ばれていたウィリアムズの殺害現場である集落の名前を、ディロンズ・ベイからウィリアムズ・ベイに変更した [Mayer 他 2013 : 76]。さらに「エロマンガ島だけでなくバヌアツ全体に大きなインパクトを与えたこの歴史的イベントは、バヌアツ共和国大統領イロル・アビル氏から、ウィリアムの家族たちへ勲章を授けることによって表された」 [Naupa 他 2011 : 98]。

バヌアツ国内外を巻き込んだ当時 170 年前のこの和解の儀式が、殺人の当事者たちが不在であるにせよ、子孫たちの手によって開催され、呪いの払拭から発展へ続く「物語」を背負う、歴史的なイベントとなったとされる [Mayer 他 2013 : 103-108] しかもそれは平和構築的で、修復的で、そして未来における発展をもたらす契機であり、この「物語」は物質的にも人間関係的にも修復的な価値を持つと評価できる。では RJ 研究の視点からは、このような和解をモデルとして賞賛するべきなのだろうか。あるいは当事者主義的には、こう問う方が適切かもしれない、あなたがエロマンガ島の住民である場合、このような和解の儀式を望むだろうか？あるいは、ウィリアムズの子孫の場合には、どうだろうか。

### 5.3 カストムの代表者：Erromango Cultural Association (ECA)

この和解の儀式を主催した ECA は、エロマンガ島の伝統文化のひとつの正統的な語り手として、主に以下 4 つの活動を通して国内外に情報を発信しており、エロマンガ島の中では特権的な存在であるといっている。

ECA は独立以前の 1972 年に結成され、1999 年から活動を本格化させた。組織の目的は、「エロマンガ島の伝統的な法規および規範を含めた文化を、それが存続することを確実にするために、記録すること・題材の学びを創出し、ワークショップを催すことで、エロマンガ島の文化を促進すること・エロマンガ島の文化と独自性を保存するために、エロマンガ島のコミュニティを守ること・エロマンガ島の文化を促進し、守るために、そのほかあらゆる活動を実行すること」である [Naupa 他 2011 : 7]。

ECA の代表者である K をはじめとして、ECA の中心メンバーは北西部のディロンズ・ベイ周辺出身者によって構成されている。彼らと K とは互いに親族関係にあり、また彼らはバヌアツと党員や国家機構に属するイギリス人（旧植民地支配国）との親族的つながりも持つ。小さな島の小さな共同体の中では、ともに暮らす人のほとんど全員が何らかの親族的つながりを持つが、文化復興運動を大規模に展開するために、十分な英語教育や、海外からの資金集めにアクセスできる境遇は、見過ごせない条件である。

### 5.3.1 出版活動

ECA の文化復興の功績のひとつである書物“*Nompi en Ovoteme Erromango*”[2011] は、ECA とバヌアツ国立博物館との共同制作である。エロマンガ島の文化を網羅的に紹介しており、島のすべての家族に配られた。紙面の約半分が写真や図に割かれており、見やすい構図である。執筆・編集したメンバー5人は全員エロマンガ島出身者であり、本文はビスラマ語、英語、フランス語の3つの公用語に加えて、島独自の言語エロマンガ語で書かれている。本書は当時、バヌアツ初の島の言葉による公的な出版物であった[Naupa 他 2011:6]。執筆陣のうち、国立博物館のフィールドワーカーのみが南部のウンポニエロギ周辺出身であるが、彼は情報提供者であり、厳密には執筆はしていないという。

また前述したように“*No longer captives of the past*”[2012] は、上記に挙げた2010年のジョン・ウィリアムズの賠償の儀式の一部始終を収めた本で、英語とフランス語が使用されている。エロマンガ島におけるキリスト教の歴史をレビューした作品である。ジョン・ウィリアムズが上陸したウィリアムズ・ベイは北西部であり、南部の人々に比べて、ECA メンバーにとっても馴染み深い場所であるといえる。ウィリアムズ・ベイを訪れたジョン・ウィリアムズの5世代後のジョン・ディヴィッド他を歓迎した。伝統衣装に身を包んだ男たちが、1839年にジョン・ウィリアムズが上陸し、殺される模様を演じ、ジョンの子孫たちに膝をついて謝罪し、賠償として少女を差し出した（という設定にして、少女をカナダへ旅行させ、後日島に返した）ことが、大判の写真付きで示されている。

### 5.3.2 カストム・ダンス・フェスティバル、ワークショップ

ECA と博物館の共同事業。首都ポートビラの国立博物館において、カストム・ダンスのフェスティバルを開催した。中心的な参加者は、北部および南部のチーフたちと、彼らの親族らである。ここでいう南部のチーフとは国立博物館フィールドワーカーの出身地のチーフである。

また、ECA は、オーストラリアやカナダの博物館に保存されるマットを参考にして、かつて日常的に使われていたマットの編み方や模様の作り方、そして木布の製作方法を教えるために、ワークショップの展開を頻繁におこなっている。木布は隣国のフィジーでも観光用に作られており、参考資料を手に入れることは難しくない。筆者がウノラに滞在しているときには、u 集落に嫁いだ20代の女性が、里帰りのついでに、ECA のワークショップで学んだマットの編み方を、ウノラの女性たちに教える場面があった。この女性は「先生」と冗談で呼ばれ、母親たちが作ったお昼をお礼としてもらっていた。「このおばあちゃんはマットを編んだことがないからおしえてくれるの」という言葉も聞かれ、ワークショップによって、若年者から年長者へと「カストム」が伝わる場面を目にすることができる。

### 5.3.3 南部との軋轢

いくつかの地質学的研究を除いて、エロマンガ島におけるフィールドワークの手法による研究はまだ数が少ない。上記までは、先行研究およびECAの活動から、エロマンガ島の疫病と文化について概観したが、ECAのメンバーは北部出身者が多いため、エロマンガ島の情報に関して、当然地理的な偏りが出てくる。

実は、ECAの活動についてすべての島民が納得しているわけではない。カストムと呼ばれる島の伝統文化は、島の部外者からすればひとくくりにしてしまえるものだが、島の内部の人々にとってはデリケートな問題である。歌やダンスだけでなく、伝統的イラストや籠の編み方、家族や島の創生神話など、多くのものがカストムに属し、それらは大抵、地域や家族で大切にされているものである。ECAが島中を歩いてカストムを訪ねて周り、それを他で紹介することについて、快く思わないものも少なくない。ECAが



ワークショップやフェスティバルで使用するダンスや歌は自分たちの祖父が開発したものであったとして、南部のある家族が訴えを起こしたこともあった。ECA が主催したイベントの話題は、南部のその家族にとってはタブーとなっており、このイベントの写真を所蔵していた参加者は、筆者に対し「写真を見せたことを（その家族に）いうなよ」と付け加えた。

## 5.4 南部で語られる病気

筆者はエロマンガ島の南部に滞在し、病気に関する聞き取り調査をおこなった結果、南部の人々は宣教師ジョン・ウィリアムズの死と、人口激減とを結びつけていないことがわかった。ジョン・ウィリアムズが北部で亡くなったこと、そして昔、たくさんの人々が病気にかかって死んでしまったことはよく知られているものの、ふたつを関連づける発言は得られなかった。南部の人々が語る人口激減の理由は完全に統一してはいないが、主に「ただの病気」という説と、「カヴァを使って島民が殺し合った」という説がある。また、たとえば南部に拠点を持つある家族たちは、自分たちの祖先こそが、カヴァの呪いを使って人々を殺したのだ、と主張する。

### 5.4.1 人口激減

島にはかつて隣のタナ島よりもたくさんの人口がいたのだ、ということは、南部では広く知られるところである。タナ島はエロマンガ島の南に位置する島で、天気の良い日には目視することができる。タナ島は開発が進んでおり、車が通れる道路、病院があり、エロマンガの人々にとっての地方都市である。こんなにも近いのに、タナ島に比べてなぜエロマンガ島は発展しないのだろう、というのは、しばしば出てくる問いかけである。

「かつてエロマンガ島はタナ島よりも人口が多かった、しかしあるとき、たくさんの人々が死んでしまった」というのは、多くの人々が知るところである。ただ病気が起こる以前の、人口がたくさんいた時代に島の生活がどのようなであったかという話は、ほとんど聞くことができない。今生きている老年者もまた、病気の様子を直接見てはいないか、物心がついたのが終息期以降であったと考えられる。南部で語られる終息期とそれ以降の復興の様子は、次のようなものだ。「1日に何人も人が死んだ。穴をひとつ掘って、そこに4,5人も放り込む。毎日死人が出るので、もうだれも悲しいと思わなかったし、涙も流さなかった」。

エロマンガにおける疫病は1940年代には収束していたと考えられる。たとえば、ウノラに暮らす、ウォレ (*wole*) という名の60代の女性は、彼女は少女のときに、南部のアンティオーク地方から家族と一緒にウノラへ渡ってきたという。アンティオークには人がおらず、カヌーに家畜や持ち物を積んで移動したという。ウノラには、ノモキナとモロウというふたつの家族がいた。しばらく彼らと共に暮らしたが、そろそろ自分たちの土地に帰るように言われたという。ウォレの家族が帰るときに、女の子をひとり置いていけと言われた。遠くに滞在するときに女性を連れていったり、遠くから帰ってくるときに女性を連れてきたりすることは、エロマンガ島ではカスタムだと言われることがある。ウォレの父親はウォレに、「もし嫌なら嫌と言って言い、一緒に帰ろう」といったが、ウォレはここに残るといい、家族たちを見送った。ウォレは暗くなるまで海で泣いていたという。ウォレはノモキナ (*nomokina*) のタブリ (*tabli*) と結婚し、5人の子どもを生んだ。

ノモキナは、そもそもウノラではなく、山の上のウンパン (*Umpan*) という地域から移動してきたという。その昔ウンパンの人々が島中を歩き、各土地でチーフになった、というのはよく聞かれる話である。ノモキナもそういったウンパン地域からやってきたひとりである。今は亡きノモキナのチーフ・タブリの

父親はふたり兄弟といわれるが、他の兄弟たちは病気で死んでしまったと言われている。父のノモキナは10人の子どもをもうけ、彼らは南部にちらばり、平均5人の子どもを生んでいる。

ウノラに住むもうひとつの家族がモロウ (*molou*) であり、ウノラは彼らの正当な土地であると言われている。モロウのチーフ、ディビッドの祖父であるコイ (*coi*) は、かつて自分の母親の故郷を求めて、親族の女性をひとり連れてディロンズ・ベイ周辺へと向かった。そこでしばらく滞在した後、連れていった女性とその土地の女性を交換し、ウノラに戻って結婚した。これが、ウノラの再生の「物語」である。

ディロンズ・ベイからウノラへ移動し、コイの妻となって10人の子どもを生んだボルパル (*Bolpal*) は、現在90歳前後と思われる。ボルパルはウォレのひと世代前であり、病気の終息期を経験した人物であろう。彼女はディロンズ・ベイ周辺で生まれたが、村には他に男の子ひとりしかおらず、ふたりで歩いているところを老人がやってきて、老人の村へ連れていったという。村には他にもいろいろな場所からやってきた子どもたちがあり、老人が集めたのだという。ボルパルが結婚できる年齢になって、コイにウノラへ連れて行かれた。ウノラには何があるのか、と尋ねると、コイは何もない、という。何もないわけではないだろう、というと、大きなナンバンガ (樹)、ブッシュ (森)、そしてイノシシがいる、と答えた。ウノラに着くと、本当に畑さえなくて、ボルパルは驚いた。ボルパルたちは何もないウノラを切り開き、畑を作り、ヤシの木を植え、牛を飼うための牧場を作った。現在の開けたウノラの集落を見ると、想像ができない昔話である。

#### 5.4.2 病気

人々がどのように死んでしまったのか、死んだときの様子はどうだったのか、ということに関して、南部の人々の話はほぼ共通している。しかし、なぜそんなにもたくさんの人々が死んでしまったのか、にはいくつか説がある。たとえば「単なる病気 (*jus sik*)」だという説がある。病気だと主張するアイリーンは、「汚れた水を飲んだからだ」と聞いている。血便が何日も止まらず、死んでしまったのだ」という。汚れた水が川に入って、それをたくさんの人が飲んだという。

しかしビスラマ語で「単なる (*jus*)」という言葉がつくのは、その背景に、「カスタムではカヴァが原因」だというもうひとつの文脈を考慮してのことである。たとえば筆者がウノラに住むジェームズに「昔エロマンガでたくさんの人が死んだっていうのは本当?」と尋ねると、彼は「そうなんだ、昔、たくさんの人がそれぞれの村をダメにした、こうやってカヴァを飲んで…」と説明してくれようとした。するとキッチンにいた妻のアイリーンが舌打ちをし、「いいや、かおり、あれは病気だったのよ」と横から訂正し、上記のような話をする。するとジェームズは「そうそう、病気だったんだ」と発言を翻してしまう。

子どもたちには、そもそも人口激減が起こったということをほとんど知られていない。病気と呪術も繋がらない。エロマンガ島の人口激減はバヌアツ共和国小学校の歴史教材に載っているのだが、島の学校教育では教科書をすべて教えるわけではないためかもしれない。ある少女に病気と呪術のことを尋ねると、「あなたは神を信じてないの?」と尋ねられた。呪術で人がたくさん死ぬということは、キリスト教では口にすると罪を犯されることであり、少女はキリスト教の優等生として、そういうことを聞いて回る筆者をたしなめたのであった。一方、エロマンガ島にルーツを持ちながらも、島ではなく首都で暮らす子どもたちは、疫病のことは知らなかったものの「ジョン・ウィリアムズが殺されて食べられた」という話を積極的に教えてくれた。「ジョンウィリアムズを食べた」という話にはいくつも説があるが、おそらくこちらの話の方が、バヌアツでは一般的に有名な「物語」である。

エロマンガ島のみならず、バヌアツにおける敬虔なキリスト教信者たちは、ブラック・マジックの存在自体をタブー視するのが一般的である [吉岡 2005]。エロマンガ島においては、カヴァで人を殺した、

という言説もまた封じ込まれた話題のひとつである。カヴァ説を否定するのは教会だけではない。学校の教科書には人口激減の理由として疫病のことが掲載されている。学校の教員は「カスタムではカヴァだっていうけど、あれは嘘だよ、このみんなはブッシュマン（未開人・田舎者）なんだな、本当は単なる病気なんだよ」と、教科書に書いてあることをおしえてくれる。

この教科書にあるような病気説を、キリスト教と同じく新しくもたらされたものである、と簡単に決めつけてしまうことはできない。ウンポニエロンギに住む 90 歳前後の老人は、昔たくさんの人が死んでしまったことについて「それは病気だ」と即座に答えた。本当に病気なのか、カヴァや葉っぱを使ったのではないかと尋ねたところ、「あれはただの病気だった。毒を入れたり人を殺したりするようになったのは、最近のことだ」という。このような言説は、「カスタム」が構築されたものにすぎない、ということを示しすひとつの例ともなる。病気の原因を人々がどう考えているかは、エロマンガ島の地域や世代では固定できないものであるかもしれない。上記の教科書を引き合いに出した教師もまた、「カヴァで恋がかなうおまじないがあるって本当？」と尋ねると、「ああそれはね、まずカヴァを飲んでから…」と、カヴァによるまじないを否定したその言葉に続けて、詳しくおまじないの内容をおしえてくれる。カスタムに属するものの正しさと教会の教えの正しさは、彼らの暮らしの中で併存できる価値観で、そのときの文脈によって変わってくる。

### 5.4.3 カヴァ

バヌアツ国内で広く飲まれる嗜好品だが、同時にエロマンガ島において、カヴァは呪術的に重要な飲み物である。カヴァを飲み、懲らしめたい村や人の名前をささやくと、カヴァの精霊が働く。「そうして、人々はお互いを駄目にした」、「エロマンガのカスタムは強く、北の地域とはちがう。ナカイマス(nakaimas)（バヌアツの呪術の総称）は、1 回にひとりしか殺せないが、エロマンガのカヴァは何人も殺せる、村ひとつ殺すことができる。」他にも「風の方向が違っていたら、そちら側（風下）の方が死んでしまう」などと説明される。なぜカヴァで他の村を殺したのだろう、という「けんかしたからだ」とか「その村の人口が多いのに嫉妬したのだ」といった答えが返ってくるが、そこに統一性は見いだせない。

### 5.4.4 fJ 家族が語るカスタム

カスタムをよく知る数少ない者として、エロマンガ島の南部の fJ 家族たちは有名である。彼らは「俺たちの祖先が、p 地域の人々をカヴァで殺したんだ」と自認する。彼らがこういう話をするときには、たいてい、昔いかにエロマンガのカスタムが強かったか、そして彼ら fJ 家族がカスタムの保持者として、どれだけ強いのか、ということをも自慢する文脈で用いられる。カヴァで人を殺せる、ということ、筆者が初めて聞いたのは fJ 家の人々からであった。島に着いた当初は、カヴァと病気の話をつなげていなかったため、そういう事件もあったのかもしれない、と軽い気持ちで聞いていた。しかし次第に彼らの話す呪術が、人口激減の理由として語られており、fJ 家を含めた南部の人々が、ジョン・ウィリアムズの死を、疫病とは結びつけていないということがわかってきた。

fJ 家の人々は、エロマンガ島の南端の岬である p 地域と呼ばれるところから、アンティオークまでの土地に住む人々を、彼らの先祖がカヴァの呪術で殺したのだという。そういう部族同士の殺し合いによって、隣のタナ島よりも多かった島の人口が減少し、現在のようになったという。なぜそのような殺し合いをしたのかと尋ねてもその答えは推論の域を出ず、他と同じく人口が多いことの嫉妬や、「昔の人は今の自分たちにはよくわからないことをするものだ」、「結局はわからない」といった答えが返ってくる。

fJ 家の中でも J1 は「カスタムの保持者 (kipa blo kastom)」を自称するほど、カスタムの詳しさに自信を持っている。彼らはウンパン（南西部）地域の t 集落を出自とする家族である。同時に、家族の多くが絵画やイラストを売って現金収入を得るアーティスト一家でもある。fJ 家はエロマンガ島に伝わるカスタム・パターンをアレンジして絵画や土産物に描く。他にも、今では完全に日常で使用されなくなった木布の製作を復活させ、土産物として販売しており（図 5.4：首都の土産店でアートを売る fJ 家）、fJ 家は、カスタムを利用して観光業で現金収入を得ている数少ない家族のうちのひとつである。さらに、島では少数派のキリスト教宗派 SDA でもある。J1 はカスタムについて、亡くなった祖父から聞いたという。fJ 家の中では、亡き祖父から続くチーフの称号 (jifli taetl) をだれが相続するかということについて争いがあり、デリケートな問題をいくつか抱えている。エロマンガ文化を代表する機関としての ECA が感知しないところで、エロマンガ文化の文脈が生きているのである。



図 5.4：首都の土産店でアートを売る fJ 家

## 5.5 カストム保持者たちの葛藤—ECA と fJ 家の衝突

ここでは、さらに引き続いて、北部を拠点とする ECA と南部 fJ 家とのエロマンガ島伝統文化の使用権についての争いと和解を報告する。2014 年に南部の fJ 家が、カスタムの無断使用について前述の文化継承機関 ECA を訴えたが、南部の家族は伝統文化を独り占めしようとしている、とむしろ非難される結果となった。後に南部の家族は、自分たちが一部の村人たちから「謝罪される」という和解と、自分たちの伝統文化を島中に「解放」する儀式を執りおこなった。この儀式によって、島中の人々のこれまでの伝統文化の使用が遡及的に許可されたことになり、この見返りを求めない許可によって南部の家族の気前の良さを認めることは、すなわち伝統文化の正当な継承者として認識するという「物語」を承認することと同義である。この事例で争われるのは即物的な利害ではなく「物語」の内容そのものであることに注目すると、この政治的な色合いを持つ「物語」のぶつかり合いからは、読む者の存在を想定して描かれる「物語」の性質がより明確になる。「物語」は、他者に共有してもらいたい場合、読者にどう受け入れられるかを考慮して作られるものであり、さらにどう採用されるかは読者次第である。大抵「物語」は多くの人々の精査を経る。つまりそれぞれによって新しい「物語」へと組み替えられるのである。

### 5.5.1 第1回目シマンロウ

fJ 家たちは、筆者が島にやってきた当初、コピーライトについて熱心に聞かせてくれたことがある。J1 によれば「生み出した人ではない別の人が、自分が作ったと嘘をつくこと」がコピーライトの侵害である。のちにこのことは、fJ 家が数年にわたって、北部出身者を中心とする ECA と、カスタムの著作権について争っていたことが背景にあったのだということがわかってくる。アーティスト集団である J1 らはコピーライトを主張し、いくつかのカスタムの項目について ECA に「作り方を盗まれた」と主張し、ECA のほうはそれを否定していた。つまり島の内部では、人口激減の過程で失われたカスタムの所有や使用の権利について、fJ 家と ECA の間で衝突が起こっていたのだった。

2014 年の 1 月に、エロマンガ島東のナルビンでシマンロウが開催された。シマンロウとは、エロマンガ島内のチーフたちの話し合いの場である。このような島全体規模のチーフ会議はかつてなく、大きな土地紛争など重要な問題を解決するために、政府およびマルバツマウリ（第 1 章参照）が主導となって組織された。実際、始まったばかりの企画は長続きする保証はなく、政府主導といっても組織が長続きし安定するまでは影響力は不明である。しかしながら、このシマンロウにはチーフを含め、首都で暮らすエロマンガ出身の有力者が集まった。政治家や弁護士、そしてカスタムの重要な証言者である博物館フィールドワーカーや、ECA のメンバーたちだ。

シマンロウでは、fJ 家出身の J1 が、南東部 i 集落のチーフと連盟で、ECA と博物館フィールドワーカー J3 を訴えたとされている。調査者の滞在中には、J1 たちから直接このシマンロウの話聞くことは、結局できなかった。シマンロウにおいて起こした訴えを退けられたことについては、J1 たちにとって多分にデリケートな出来事であった。よってシマンロウについては、fJ の親族と、ECA の代表 K のインタビューによって構成した。

チーフ M は、ECA が出版した "Nompi en Ovoteme Erromango" の冒頭に掲載している島の起源の昔話が、自らのリネージュに伝わる昔話で、これを無断で使用された、と報告した。ECA 側は、この話を聞き、担当箇所において使用したのは博物館フィールドワーカーである J3 であり、文章中には J3 の名前が記されているので、彼に個人的な責任があるとした。ECA によると、J3 は自らの担当箇所であることを認めたものの、自分が語った内容を別の人物が文字にただけなので、自分に責任はないとする主張をした。ECA は J3 個人に責任があると考えているが、全体的な解決方法としては、すでに書物は出版されてしまっており、何も打つ手はないため、結果的に放置していると ECA の代表 K は語った。

J1 の方の主張は、ECA や博物館フィールドワーカーが、fJ 家の祖父が作成した歌やダンスを無断で使用している、というものであった。さらには、現在エロマンガ島に残っている言語や、カスタム、木布、島のすべてのカスタムは、エロマンガ島南西部のウンパン地域、つまりはそのウンパン地域のもっとも大きなチーフである fJ 家のものであると主張した、とされている。fJ 家の主張のうち、前者については、歴史的に認められている「事実」である。かつてウンパンのチーフであった fJ 家の祖父は、精霊たちが夢の中で披露した歌とダンスを記憶し、続きを作り、島中のチーフを集めてシェアしたと伝えられている。このことは、ECA 側や K 個人、そして島の人々も認めるところであった。

ECA はこの fJ 家の主張に対して、歌や踊りはいまや島みんなのものであり、利益のために使っているのではないこと、ECA の活動は、子どもたちに伝えるために使用していることを理由に、使用し続けることを主張した。さらには、fJ 家の主張の後半に対して、ECA のみならず参加者のほとんどから反発を受け、fJ 家は主張を引き下げるようになった。ECA の代表の K は、このときの fJ 家の主張に対して「fJ 家の人々はバカげている」と評価し、「歌はみんなのカスタム」「このプロジェクトは子どもたちのためにやっている」と公共的な道徳を持ち出して、fJ 家のカスタムの独占に反対している。

以降、シマンロウのことについてfJ家は一切口を閉ざすことになる。筆者は2014年の10月にエロマンガ島を再訪しfJ家にホームステイしたが、シマンロウのことについて、特にfJ家が主張を展開したことについては、家族たちの口からは一切触れられなかった。こちらからシマンロウのことをそれとなく尋ねても、fJ家の者からはただ会議があった、ということが聞けるのみであった。fJ家以外の人々もまた、筆者がfJ家にお世話になっているからか、あるいはfJ家が自分たちをカスタムの保持者だと主張することは珍しいことではないからか、シマンロウのことを殊更に口にすることはなかった。

### 5.5.2 カスタムの権威者の争い

上記の争いは、エロマンガ島におけるカスタムの最も強い権威者はだれかという政治的な争いを反映している。本来は、カスタムとされるひとつひとつの事象が、どこの家の発祥のものかを判別することは、ほとんど不可能である。人口激減はもとより、ひとつひとつのカスタムにまつわるトピックが、人類学におけるいわゆるリネージやクラン単位で著作権をたどれるものか明確にできるものではない。どの家族の由来のものかが比較的明確なものとしては、各リネージに伝わる家族創成の昔話が挙げられる。実際、人口激減によってカスタムの多くは失われており、エロマンガ島民の多くは、呪術を中心とする「本当のカスタム」は知らない、と考える人々もいる。第1回のシマンロウにおいて、チーフの道が公式のカスタムと確認されたように、カスタムの「発見」は、島の政治に関わる事柄である。人類学者の福井によるとアネイチウムではカスタムをよく知っている老人と、島を長く不在にしたが故にカスタムに詳しくない老人がいるとされる[福井 2008]。しかしエロマンガ島ではそのような区別はなされず、カスタムに詳しい、あるいは知らないと自称されることもない。ところが、問題ではないから語られないというわけではなく、むしろエロマンガ島にカスタムはあるのかという問題、あったとして、誰が言っているのが本当のカスタムなのか、さらにそれをエロマンガ島のカスタムだ、とどうやって証明するのかは、センシティブな問題である。調査者がエロマンガ島を訪ねた当初は、カスタムに詳しい家族や老人の名前よりも、「カスタムを知りたいのなら博物館にいくといい」と言われていたものであった。その理由は、カスタムを知ること自体が島の権威と関連し、島民の誰かがカスタムと言い張るものに対し、外部の者が事情をよく知らないにもかかわらずお墨付きを与えて、権威化してしまったり、間違ったことがカスタムとして定着してしまったりすることを、恐れるからであろう。

たとえば、カスタムの知識を蓄えており内外にその存在を知られているECAは、本当はカスタムを深く知らない、ということは、エロマンガ島南部では共通して聞かれることである。南部の島民は、マットや木布の作り方をおしえてくれるワークショップに積極的に参加する「教えられる側」である一方で、ECAの調査に協力しインタビューを受けるなどカスタムを「教える側」でもある。また、南部のほうにカスタムがより強く残っている、というのは、南部の人々のみならずECAも認めているところで、病気でほぼ壊滅状態にあった北部の人々が、南部にカスタムを聞きにきて、それをセレモニーやワークショップで外国に見せにいたり、「向こうへおしえてやったカスタムを、こちら（南部）へ教えに」きたりするとされる。このような知識の収集と披露のあり方は、島民全員から受け入れられているわけではないのだ。一方で、ECA代表のKは、南部の人々が活動のために村を訪れたKたちに対し、あまり歓迎しないこと、さらに、Kたちがお金を儲けていると南部の人々が思っていると語り、「お金なんか儲けてないのに！」と不満に思っている。南部の集落の人々は、文化保存と拡散の役割を持つECAを、完全に歓迎しているわけではない。しかし一方で、カスタムに詳しいとされるfJ家の味方になるわけでもない。

fJ家は南部の共同体において、カスタムを深く知っていると考えられている。また、カスタムから富を得ているとも捉えられている。アーティストの彼らは、カスタム・パターンや木布といった、もはや生活

と無関係になってしまったものを観光業へ応用し、現金収入のために利用することができる。そのようなカスタムの技術について、島の人々は教えを乞うことはしない。カスタムの教えどころか、島内では食物や物資などでさえ、くれといったり、口頭で交換を持ちかけたりすることはまれである。エロマンガ島は平等思考の強い互惠社会であり、欲しいということは、口には出さずとも相手に伝わり、くれと言われる前に分けあうことが望ましいとされる。乞うた末にものごとをやりとりすることは、必然的に優劣を生み出す。平等志向が強く、地位の優劣に敏感であるエロマンガ島社会では、誰かが優位に立つことについて嫉妬するし、また優位に立ちたがっている、と思われることを避けようとする。そして、優位に立ちたがっている、と思われることを、人々が嫌っているということを、お互いにわかっている。

だからこそ、J1 がシマンロウにおいて要求したのは、カスタムの由来の認定であって、使用料を取ったりしたいわけではないということを、ここで確認しておきたい。チーフである J1 たちは、偉大であるからこそ独り占めをしてはならず、独り占めしようとした瞬間に、チーフとしての偉大さを失ってしまう。調査者個人としては、「fJ 家はカスタムをひとり占めしようとしている」と思われるような不用意なことを、J1 が発言するとは思えなかった。しかしカスタムの第一人者を自称する J1 たちの常日頃からの振る舞いが影響して、そのような「独り占めの物語」が形成されてしまったのであろうこともまた、想像にかたくなかった。同時に、fJ 家はその「独り占めの物語」を払拭したいということも容易に予想できる。

一方 ECA にとって、fJ 家がカスタムを独り占めしようとする意図を持っているという「物語」の展開は、カスタムの権威者として対立する fJ 家を不利な立場に立たせると同時に、相対的に ECA が島のために貢献していることを強調する機会の獲得につながるのだ。

### 5.5.3 fJ 家と J3 の謝罪の儀式

上記のようなやりとりがあった第 1 回目のシマンロウから約 10 ヶ月後、2014 年 11 月に、fJ 家は、母親たちが中心となって開催するマーケットのための建物の完成を祝うオープニング・セレモニーをおこなった。このマーケットは 2009 年から続く母親たちの集まりである。マーケット参加メンバーの母親たちが、父親たちに協力を要請して 1 年ほどかけて大きなマーケットの建物を作っていた。基本的な構造は、ナカマル（1 章参照）と同じであるが、一般的なナカマルよりもずっと広くて大きい。そのため、必要な資材が増え、建設の時間が長引いたのだった。マーケットの建物は、屋根が高く、長方形の筒型で、ドアのない開け放しの作りである。内部の中心には胸のあたりの高さのテーブルが作られており、そこに商品を置いて、小銭で商品をやりとりする。マーケットを開催する土地は fJ 家から提供されていた。この、近隣に住む母親たちが中心となっているマーケットは、SDA 宗派の fJ 家にとって数少ない集落間の活動であった。

前の週から、J1 は家族たちと協力して案内を配り、マーケットのセレモニーでスピーチしてくれる人々を集めていた。南部のウノラを中心とするチーフたちと、省庁関連の役職を持つ人々を呼び集め、さらにその家族たちが当日集まった。加えて fJ 家は島中にちらばっていた遠い親戚を収集し、当日集まった人々は子どもたちを含めて 200 人以上になった。この日のために fJ 家は牛を 2 頭提供し、午前中に大々的なオープニング・セレモニーをおこない、昼食を配った。

昼食が終わりかけたときに、にわかに fJ 家の人々がもうひとつの儀式の準備をはじめた。めったに見ることのない伝統衣装に身を包んで儀式をはじめたのは、J1 と元博物館フィールドワーカーである J3 であった。午後突然始まったこの儀式は、元博物館フィールドワーカーである J3 から、そのあたりのもっとも大きな u 集落のチーフからの、謝罪の儀式であった。謝罪の内容は、かつて祖先が使用を止めていた島のカスタムを、フィールドワーカーをはじめとした人々が無断で使用したということについての謝罪



であった。そしてこの謝罪と儀礼によって、そのカスタムを解放し、島民すべてに対して J1 がカスタムの使用をゆるす、というものであった。

これは、カスタム封印の歴史を引き合いに出している。かつてエロマンガ島では、キリスト教が伝来したときにカスタムの使用をやめた際に「すべてのカスタムを土に埋めた」と伝えられている。実際に土に穴を掘って、それまで使用していたものを埋めたこともあったのだろうが、それがどこに埋められているかなどは明らかにされない。今回の儀式でも、掘り返す作業などはしていない。つまりこれは比喩表現であって、「正式に」使用が再開されていないことが問題であるとされたのである。J3 は、「たとえるなら、本当ならドアから入らなければならないのに、今までは窓から入って、勝手に J1 のものを持ち出していたようなものであった、だから今回謝罪して、J1 がドアを開けてくれたのだ」と、J1 に対する無礼を集落を代表して謝罪した。この「物語」をそのまま受け取るならば、J3 らをゆるし、むしろこれから自由に使っていい、と宣言する J1 は、気前のよい尊敬すべきチーフである。

しかし、このカスタムを使用していたことについての謝罪は、急を要したわけでもなければ、被害側としての fJ 家が心情的に求めたわけでも、u 集落のチーフたちが後ろめたさから謝罪を求めたわけでもなかったことを、筆者は知っていた。というのも、この儀式に向かう道中に J1 の支持者らが、その日 J1 がチーフの称号を宣言する、これは島の政治に関わることだ、とおしえてくれたためである。この儀礼の開催は、J1 とフィールドワーカー J3 らによって企画されたものであり、本当に求められていることは謝罪自体ではなく「カスタムに関わる問題と島の歴史を、そのように解釈し直すこと」、そして「このような解釈の「物語」を、島中に宣言すること」であった。以下のように、J1 と J3、そして数人のローヘルニビ (lohelni) と呼ばれる関係者たちは、互いに妻や姪を介して親族関係にある。

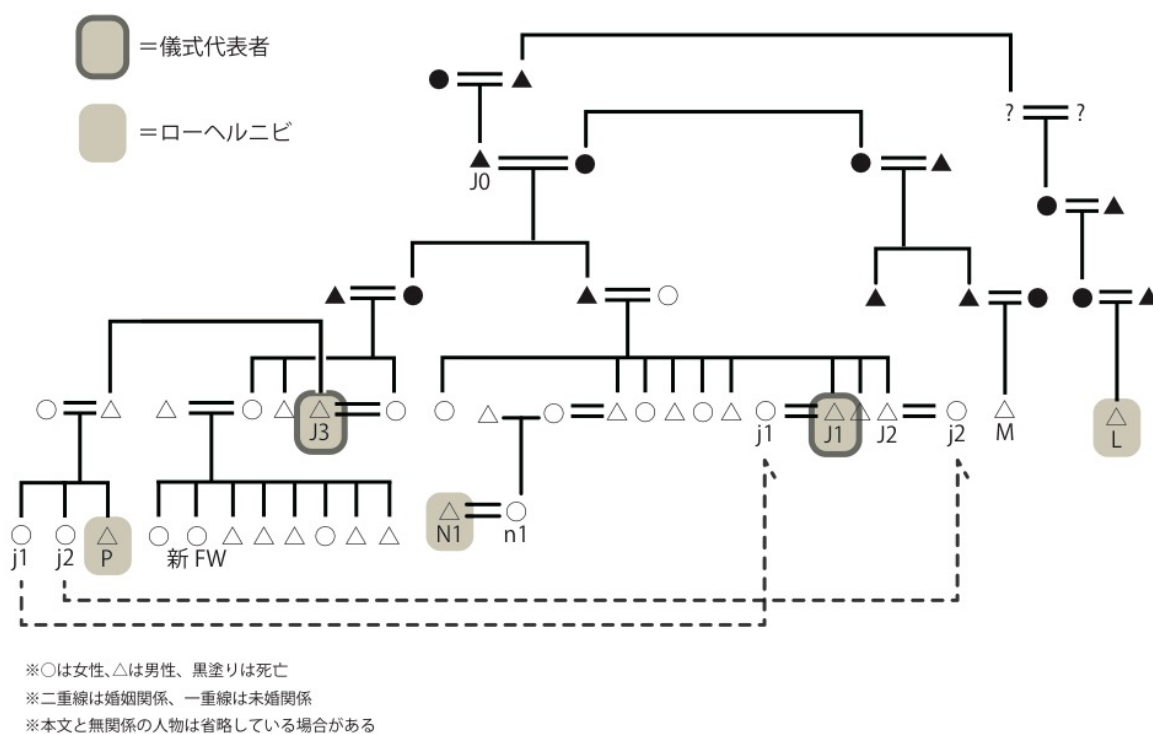


図 5.5：謝罪の儀式参加者家系図



儀式の様子は、以下のようなものである。まず、J3 が u 集落を代表して、賠償の品物を J1 に渡した。このことはすなわち、J3 と u 集落の人々が、J1 にカスタムの権利があることを逆説的に認めることになる。次に、J1 が支払われた賠償品にさらに品物を付け加え、それを 5 つに分けた。そしてそのうち 1 つは自分の家族へ、もう 4 つの品物の山を、それぞれ i 方面、u 方面、h 方面、q 方面といった島における主要な地域へと分け、使者に運ぶように命じた。この使者たちは、J1 たちがあらかじめ選んでいた、その方面の土地に関係のある者たちである。彼らの役職を、兵士という意味であるローヘルニビと呼び、「かつて埋められたカスタムの使用を、今この瞬間に J1 が許可した」というメッセージと共に、品物を各方面へ運ぶように命じたのであった。

この、J1 と J3 がローヘルニビを使役した情報の拡散は、2014 年 1 月にシマンロウで認定されたカスタムである「チーフの道」を応用したものである。つまり J1 がシマンロウで認められたカスタムにより詳しい情報を付け加えて実践できることを表しており、このことはシマンロウが認める文化保持機関である ECA よりも、カスタムの知識を持っていることを示すことになる。

この儀式に u 集落がなぜ「乗る」のかは明らかでないが、ひとつの理由を挙げることができる。その場にいる u 集落の人々は、この儀式によって「セレモニーにおいて新しいカスタム・ダンスを披露できる」と述べた。このセレモニーとは、次の週に控えていた新事業のことで、第 4 章でもすでに取りあげたカオリ・リザーブのセレモニーのことである。カオリ・リザーブとは、政府森林局、NPO 団体、u 集落が共同で展開する観光事業である。エロマンガ島に自生する巨大なアガチスをメインとした、バイオ・ダイヴァーシティ（生物多様性）をテーマとするエコ・ツーリズムを展開する予定であった。このような巨大な観光事業の展開は、島の歴史上初めてのことであり、南部における一大トピックであった。

次の週におこなわれたカオリ・リザーブの設立式（launch）では、男性たちが伝統衣装に身を包み、新しいカスタム・ダンスを政府の要人たちと NPO のメンバーに披露した。伝統衣装やバンダナには、fJ 家たちが中心となってカスタム・パターンで装飾を施すなど、fJ 家たちのアーティストとしての能力がぞんぶんに発揮されていた。fJ 家たちが協力することによって、カオリ・リザーブの発射式は大成功を収めたのである。確かに、南部の集落の人々はカスタムに関して fJ 家から多少教わっており、それらが fJ 家の知識であることも確かである。この儀式によって、他の家族ではできないカスタムの知識を示せたことは、J1 がカスタムの第一人者として、人々に説得材料を提示したことになる。J1 と J1 の支持者たちは、カスタム許可の儀式の後に、「来年はネブセン（エロマンガ島の伝統であるヤムイモの塔）を作って、J1 がチーフの称号を宣言する」ことを計画していると明かした。これは、J1 が長年夢見ていた「パラマウント・チーフ」への布石であると考えられる。

実際、今回の儀式を目撃した J1 の姪はしばらくの間興奮しており、普段の冷ややかな態度とはうってかわって、J1 のカスタムの詳しさを称賛していた。姪にとっては、自分の夫がその儀式の重要な一員のローヘルニビに選ばれたのだった。さらに、このカスタムで配られた牛の足を笑顔で担いで帰った。この衝撃のカスタムの体験自体が、分けられた小さなプレゼントとともにローヘルニビの手によって、島中に配られる。

## 5.6 分析

現在エロマンガ島の失われたカスタムの復興活動を中心におこなっているのが、ECA である。特に ECA がキリスト教長老会派と共に執りおこなった宣教師の和解の儀式は、宣教師殺害による天罰ともい

える呪いを取り払うためにおこなわれたものとしてバヌアツ内外で注目された。そこには、宣教師殺害の呪いを取り払い、エロマンガ島の発展につなげるという「物語」が展開される。キリスト教を重要なよりどころとしながら、エロマンガ島の発展を模索する島民たちのこの「物語」は、対外的に公式な「物語」として把握されている。

一方で、エロマンガ島の南部は宣教師殺害の「物語」とは親しみが無い。南部においては「宣教師殺害」と「疫病」と「人口激減」がリンクしておらず、それぞれのトピックは相互に繋がらない「物語」の中に散らばっている。中でも南部の人々が語る人口激減の主な理由は、島民同士が呪術を使用して殺し合ったから、という、いわば公式の「物語」とはまったく異なる認識がなされている。このことから、カスタムの公式機関として振る舞う ECA の展開する「物語」が、エロマンガ島全体を代表すると考えることが困難であることが示されている。この和解の「物語」のみならず、北部と南部とでは歴史的認識に違いがあり、本事例では北部と南部とで区別したが、より詳しい調査によっては、各地域によって、家族によって、個人によって、異なる「物語」が確認できるだろう。

少なくとも本事例では、ECA が公式化している宣教師殺害と人口激減の因果関係が、南部では確認できないことが明らかになった。南部では、いくつかの語りの分岐が見られるものの、主に「人口激減は島民同士の殺し合い」であり、その手段は「カヴァによる呪術」である。このような「宣教師の殺害」と「疫病」と「人口激減」が結びつかない南部の人々の認識は、バヌアツ国内外で認められているような「物語」には集約できない。そういう意味では和解の合意は、島民全員にとって「真実」の「物語」ではない。島民と子孫との間で、修復的な儀式がおこなわれた（儀式によって修復がもたらされた）ことが、もはや公式の「物語」として内外に認知されているが、一部の島民が島全体についての歴史認識を代表して語ってしまうことから、この「物語」の虚構性が明らかになる。

このような認識の齟齬の延長として「ECA のカスタムの権威」に真っ向から対立したのが、南部を拠点にする fJ 家の J1 である。J1 たちは、北部の ECA が活動として取り入れているワークショップやダンスフェスティバルで使用される伝統文化「カスタム」が、そもそも自分たちの家系のものであった、という主張を、島の最高会議であるシマンロウで訴えた。この主張は「J1 たちが「カスタム」を独り占めしようとしている」という「物語」として受け取られ、島の人々からは退けられることとなり、訴えは放置された。しかし、ある家系に伝わる昔話の所有権が尊重されるように、ある家系や個人が生み出したものについて、そこに属する人々に優先権があるというのはエロマンガ島では受け入れられやすい筋書きでもあり、それが否定されたわけではなかった。

シマンロウで反発を受けた J1 だったが、その後に謝罪の儀式を自ら開催し、ECA 側であったカスタムに詳しい J3 と u 集落から謝罪された。これによってカスタムの権利を逆説的に認められ、カスタムの保持者としての既成事実を作ったことになる。ECA が fJ 家由来のダンスや歌を使用し続ける現状は変わらないのであるが、J1 が現状を「許可している」という状態にすることで、カスタムに関する J1 の優位性を生み出そうとしているのだ。J1 は、シマンロウで確認されたばかりのチーフの道のカスタムをよく知っており、さらにそれ以上のカスタムを知っていること、そしてそれを実践することができる人物であることが、この儀式の参加者全員、特に南部の多くの有力者によって確認された。

もちろん、J1 の思惑は完璧に達成されているわけではない。もともと儀式には北部のディロンズ・ベイのチーフを呼んでいたのだが、そちらからはだれも参加者がいなかった。しかし不完全ではあるにせよ、J1 のカスタムを南部の有力者のほとんどが直接目にしたこの儀式が与える島全体へのインパクトは、小さいものではない。

日常的に島民らの言動や儀式には、「建前」と「本音」があり、ときに部外者は大きな間違いをしたり、

混乱することになる。ECA が島の外に展開する「物語」を、アウトサイダーが真に受けることはあっても、を事情に詳しい親族を含む島内へ向けられる場合には、より説得力のある「物語」でなければ通用しない。本事例の後半の儀式における、J1 に関する人々の認識をコントロールしようとする「物語」作りは、葛藤解決のニーズというよりは、むしろ政治的な活動であると考えた方が適切かもしれない。ECA のこれまでの文化保存の功績も、f,j 家のコピーライトの権利も、共同体の人々のカスタムへの注意深さと発展の希求も、すべて現に確認できることであり、そこから導き出されるそれぞれの主張も、荒唐無稽なわけではないのだ。それらの、間違っていないことを組み合わせて、第三者に受け入れられやすい「物語」を展開する様子は、過去に起こった損害を修復したいというよりは、自分たちを含む未来の状況を切り開こうとする、未来志向なものであるといってもいい。

この場合に「政治的である」ように見受けられるのは、それぞれの「物語」を読む（認識する）人々が不特定多数であること、その不特定多数の「物語」を動かすことが、間接的にそれぞれのメリットを方向づけるという点にある。自分にメリットをもたらす「物語」を広めるために、人々は片方の主張を隠したり、嘘ではないがある「事実」を誇張したりし、それが「歴史修正主義」に代表されるような、政治的な動きに親和性を見出せるのかもしれない。そしてそこに現れる、すべての当事者が納得できるわけでないような「物語」は、他の人々からすれば「虚偽」や「幻想」と捉えられるだろう。

#### 5.6.1 受け入れられる「物語」作り

まずここで確認しておきたいのは、宣教師殺害の和解の儀式を実施した ECA は、真に迫った緊急のニーズとして謝罪をしたわけではないということである。このことは、彼らののんびりとした日常と、宣教師の死とが、日常生活的には切り離されていたという事情、また南部ではそのような解釈がなされていないことから明らかである。宣教師の家族たちが、謝罪してほしいと長年にわたって要望を突きつけていたのでもない。宣教師殺害の和解に関しては、前章と同じように、人口激減についていくつかの「物語」の存在を確認できる。ひとつは「人口激減を過去の宣教師殺害に起因する呪術だと考えた島民が殺害を和解し呪術を解いた」とする「物語」で、これは国際社会で認められている「物語」としよう。そのほかはいくつもバリエーションがあるが、総合すると「人口激減はかつて島民たちが呪術で殺しあったから」という南部の「物語」である。

ここで、国際社会の「物語」について注意しなければならないのは、この宣教師殺害の和解の「物語」はもはや、エロマンガ島民たち自身が納得したり満足したりするために「事実」が解釈され作られたというよりは、むしろ、かつてあった人口激減の理由をどう考えているかを含めた創作を、島民ではない人たちに提示し発信する役割を持っているということである。もちろん「事実」がどのようなものであったかを構築することは和解の儀式のプロセスそのものの領域にあり、参加者たちの相互作用によるものであっただろう。しかしながら、この「物語」を他者に説明するときには、エロマンガ島民がそのように考えている、と見られることを含み済みで発信される。つまり和解の儀式の中心をになった人々は、和解の儀式の現場のみならず、和解の儀式を経た自分たちが国際社会からどのように見られるかを十分考慮した上で、このような「物語」を作り、語っている（語らざるを得ない）のである。もちろん、「物語」の展開は、語り手の意図と読み手の解釈という両輪によって成り立っており、語り手側の ECA の「物語」は、読み手側である世界中の人々による、様々な付け加えや欠損の解釈に晒されることになる。その結果として ECA の意図とは異なる方面へ結実する可能性も十分にあり、その見地からすれば、社会的な不平等が強化されるのではないか、というのがここに生まれる危惧である。

このことはまるで、前章で示された当事者たちを見守る共同体（他者）の視線を、当事者たち自身もま

た十分考慮あるいは内面化し、その反応として「他者に受け入れられる物語」を返していると考えこともできる。一方、エロマンガ島と宣教師殺害の和解とは、島共同体内部よりは、島共同体の外側からの視線や評価を優先している。本来ならば近代法理論でさえ考慮されない「血の繋がり」や「同郷」といった括りは、エロマンガ島民のみならず、ニュースを受け取る海外の人々のローカルな資質の中でも確かに生きており、エロマンガ島の人々もそれを十分に理解している。謝罪の演技に参加したひとりのエロマンガ島民と、かつて170年前に宣教師を殺したひとりの島民は、まったく別の人物であり、そして彼らの家族もそのことをよくわかっており、混同することは決してない。しかしそのふたりは、アウトサイダーから見て「エロマンガ島民」としてひとくくりにされ、同じ存在と認識される。むしろ、両者を同じ「エロマンガ島民」と認識するのは、島の人ではありえずアウトサイダーのみである。そのアウトサイダーの視点を、エロマンガ島民はよくよく理解しており、そのアウトサイダーたちに受け入れられる「物語」を、提供しているのである。この和解の儀式は、責任でつながれた共同体としての他者からの括りを前提としており、そうして発信される「物語」は、あくまで事情を知らない他者からどのように見られるか、を基準とすることで、初めて成立する。ECA たちは、このイベントと「発展の物語」を、エロマンガ島以外の人々が読むことによって、さらに活躍の場が広がることになることを十分理解している。もちろん、その「物語」に参加するエロマンガ島の人々が、発展の恩恵に浴することもありうる。これは結局、和解そのものが目的ではなく、和解の「物語」を発信することが目的の、キリスト教上の交流イベントであったと指摘することができる。

そのようなECAの活動に連動して、fJ たちの動きがあった。J1 にとっては、謝罪の儀式によって、すでにfJ 家由来のカストムを利用しているECA たちの振る舞いを変えることはできない。このカストムが実現するのは、島の人々がすでにやっているカストムの利用を「過ち」とし、そこに利用のゆるしを与えることで、逆説的にJ1 がカストムの保持者であるという文脈を作り出すことである。J1 は、かつてシマンロウで自らの訴えを否定されたが、そのシマンロウで「由緒正しい」と認められたカストムを利用し、さらに詳しい情報を付け加えて、実践した。このことは、自分のカストムの保持者としての力を、出席した南部の有力者たちに見せつけることになり、さらにこのことは、南部の有力者たちがJ1 のカストムの詳しさを認めるという「物語」を、南部の人々に展開させることになっただろう。

博物館のフィールドワーカーを退職したJ3 にとっては、この儀礼の実施によって、再びカストムに関連する地位につくことができる。そもそも、J1 はJ3 にとっての姪の夫であり、姻戚としての親族的なつながりもある。J3 が謝罪を代表したu 集落では、新しい観光事業が控えており、その展開を助けたことで、双方ともが島の一大事業であるカオリ・リザーブに大きく貢献する役割を開くことになったのである。

u 集落にとっては、新しい観光業を展開していくうえで、カストムの情報は必要不可欠である。また、そもそも歌や踊りがfJ 家の由来のものであったことも「事実」であり、fJ 家由来のカストムを、必要な場面に応じて使用してきたことも「事実」であった。そのことについて、カストムや知識の所有を尊重すべきという道理もある。そこでu 集落の落とし所として、これから先J1 やJ3 から円滑に情報を得て事業を成功させるために、謝罪という形を採用したとも考えられる。この儀式的次の週、u 集落の人々とJ1 が協力したカオリ・リザーブの開始式は、大成功を収めた。そして謝罪の儀式やリザーブ開始式の先も、u 集落の人々は観光業の展開のために政府やNPO から資金を中心とした援助を引き出し、カストムを用いた観光業の発展を達成しなければならないのである。

## 5.6.2 「幻想」の「物語」

ECA が展開した宣教師の殺害と和解の「物語」は、将来の島の発展がセットにされている。これは、環

境未来都市を標榜する北九州市の姿とも重なる。このような輝かしい（そしてわかりやすく他者から受け入れられやすい）進歩的な「物語」が作られるのは、特に発展途上の地域では珍しくないものかもしれない。しかし同時にそのような「物語」の存在が、事実関係や他の地域にあるバリエーション豊かな解釈の存在を圧迫してしまう危険性がある。ここでは南部のカヴァの呪いを非公式の「物語」と呼ぶが、このような、将来の発展に役立たず、事情を知らぬ第三者からの理解が困難な「物語」が語られづらくなり、切り捨てられてしまうのである。

南部の「物語」にいたっては、呪術をした当事者たちの意図は不明確である。ある意味、因果関係の操作なく、ありのままが伝えられているといえるのかもしれない。つまりかつて多くのビャクダン商人が島を訪れていた時代に、人々がなんらかの理由で大規模な戦争をしていたのかもしれないし、疫病が広まった原因も、ビャクダン商人が直接広めたのではなく、島民がなんらかの道具を商人たちから受け取り、それを利用した描写のみが、カヴァの呪術として残っているのかもしれない。現段階では確かに南部の「物語」は混沌としているが、このような語りから歴史的に新たな「事実」が発見できる可能性がないわけではない。そして公式の「物語」を採用することで、その可能性が減じるかもしれないのである。

さらに南部の人々は、その「物語」作りのプロセスに参加していないにもかかわらず、見ず知らずの子孫たちに謝罪したことで島が発展すると思っているエロマンガ島民、というような第三者からの眼差しを、予期せず受け取ることになる。ちょうど、水俣市民が水俣病にまつわる報道内容を前提とした眼差しを向けられたり、福島県民が原子力発電所問題でひとくりにされ、他者が持つ福島の報道内容によって自分たちの印象を左右させられたりするように。このことは「水俣病の水俣」として差別されてきた人々と同様に、個人個人の事情は無視されながら、「宣教師を殺したことを謝罪したエロマンガ島民」として、国際社会で捉えられることになるだろう。すなわち所属によってアウトサイダーからひとくりにされ、他者からの眼差しについて、前もって特定のイメージを持たれてしまうのである。

ここで、上記のようなイメージが、それまでの「宣教師を食べたエロマンガ島民」よりはマシであると島民が捉えることも確かにできる。つまり、この和解の儀式をおこなったことを「よいもの」として、暫時政治的に利用していくことは可能である。そういう意味で、しかし、実際に何が起こったのかを考慮すると、議論が尽くされていないのではないかと、という思いがぬぐいきれない。

及川〔2016〕は北九州の公害に関する葛藤に関する解決の「物語」について、その欺瞞性を指摘し、「幻想」とまで呼んだ。及川の指摘する〈北九州型ファンタジー〉は、高度経済成長期に排出した煤煙によって、喘息等の被害が出たが、行政と企業と市民が一体となって克服し、今や環境指定都市として環境問題の最前線をゆくという、北九州市の自己アピールで紹介される「物語」である。そこには、実際に被害にあった人々の声や姿はきれいに取り払われている。当該「物語」の構築プロセスに、重要な当事者の介入がなされていないと、第三者からみても明らかなほど、虚構に満ちているとしたら、それは「幻想」と判断されても仕方のないことかもしれない。

### 5.6.3 「物語」の操作と共同体の規模

カスタムの保持者を自称する J1 は、カオリ・リザーブの展開を契機として、親族である元博物館フィールドワーカー J3 と協力し、ECA とは異なる、もうひとつのカスタムの権威として存在感を示そうとした。それが南部における、J1 とフィールドワーカー J3 との和解の儀式である。これは、ECA の意思とは直接関係なく、ECA 側で働いていた J3 が謝罪する儀式をとりおこなったことによって、ECA が J1 からカスタムを借りているにすぎないということ、そして J1 が、島中にカスタムの使用を許可する、という儀式を執りおこなうことで、ECA をはじめとしたカスタムを使う人々が、J1 から使用の許可をもらって

いるという事後許可の「物語」を展開しようとしている。

この点について、その「物語」の展開が、いったい彼らの何の利害につながるのかを、明瞭に説明するのは容易ではない。J1 はカスタムを使う観光業を展開しているが、それは現在のままでも十分であるし、そもそも彼は、カスタムを使うことで使用料を取りたかったわけでもない。であるにもかかわらず、わざわざ牛を2頭もつぶし、200人をもてなして謝罪を受け、さらに贈り物を上乗せして、島中の人々を「ゆるす側」に立とうとした。このことは、シマンロウにおいてJ1が「カスタムを独占しようとしている」と非難されたことに対する対応であった可能性もある。チーフにふさわしい人物は、持っているものを分け与えなければならない。ここで、J1が相手を攻撃するのではなくて、謝罪を受ける側に回ることを意図したのは、彼らの「物語」の構築内容に大きな影響を与えている。

このJ1の「物語」に対抗するのは、ECAがシマンロウにおいてJ1に対していった内容であろう。すなわち「ECAはすでに島全体のものになったカスタムを使って、島や子どもたちのために活動している」という「物語」である。

このふたつの「物語」の内容は、それぞれが「自分以外のみんなのために、自分が苦勞し負担をする」という点で同じである。それぞれは、利益を得たいとか、損害を回避したいというよりは、共同体の人々に苦勞を理解してもらいたいのであって、カスタムの権威を手中に収めたい、という要望を直接的に持っているわけではない。むしろこの場合は、道徳的価値にかなうものがより強い権威を持つ、という前提があるように思われる。このJ1たちの和解の儀式的狙いは突き詰めれば、従来でいう「プライド」や「気持ちの問題」として片付けられてしまうようなことかもしれない。しかし、それこそが、J1たちが島の共同体でやっていくために必要とすることなのだと考えることもできる。その延長線上にあるニーズとして、「J1が島のためを思ってカスタムの使用を許可した」と共同体に解釈されることをJ1が望み、さらに「そのおかげで皆がカスタムを利用でき、そうして島が発展する」というECAとは異なる発展の「物語」化を試みているのである。

北部においてECAが開催した和解の儀式は、ごく修復的なものであると評価できる一方で、ある種のRJの限界を示している。それは、その場にいる人々の満足を引き出すということと引き換えに、より大きな枠組みの共同体のメンバーを置き去りにし、さらにある種の「物語」が承認されることで、社会構造的な問題を放置、あるいは強化してしまうという問題である。

このことは、当事者紛争処理が対話を中心とし、当事者たちの納得を引き出すことに中心的な狙いを置くと、客観的な視点が減ってしまう、という古典的な問題を指示している。北部における宣教師の子孫たちと島民との和解の儀式への違和感は、そのような問題をはらんでいる。疫病をもたらしたのはそもそもヨーロッパ人たちであり90%以上の島民が死においやられた中で、ひとりの宣教師が殺された。植民地主義の社会構造を引き継ぐ現代社会のなかで島民の子孫たちが宣教師側に謝罪する、ということは、社会構造上の不公平を放置しているといえるし、ともすればその「疫病」を宣教の道具として使用していた側面があるとすれば<sup>31</sup>、そのような「物語」の存在は、社会構造上の問題を強化する役割を担うかもしれないのである。

また、謝罪により呪いから解放されるという和解の儀式の経緯が世界中にニュースで伝えられる一方で、そのような「物語」に集約できない認識を持つ人々がいる。しかしその和解の儀式は、すでにエロマンガ島民の手を離れ、国内外を含めた非当事者たちによって評価され、画一化されてしまう。南部の人々にとっては、認識していない事柄で、謝罪したことになってしまうのである。すなわち、この北部の宣教師殺害の和解は、北部の一部の当事者たちのみにとっては十分に修復的で輝かしい「物語」となった和解であったが、南部を含めたエロマンガ島関係者すべての視点にさらされると、納得を勝ち取ることは困難であ

る。

ECA が北部の和解で宣教師の子孫たちと成立したのは「エロマンガ島民は宣教師子孫と神と和解し、呪いを解消し島が発展する」という内容であった。これは、確かにその場の当事者たちにとっては心地よい癒しをもたらす修復的な和解となったと報告される。ただし、これが彼ら和解当事者たちの枠を超えて、たとえば真の疫病被害の当事者である、すでに亡くなった島民たちがどのように考えるか、疫病をもたらした側のヨーロッパ人がいる社会状況とエロマンガ島の社会状況を比較すると、エロマンガ島民にとってこの儀式は不公平なものである。この「物語」ではマクロなレベルでの社会構造の変化は期待できないし、場合によっては不公平をさらに強化する危険性もある。しかし同時に、そう語られたところで大きな人権侵害が即座に起こるようなことでもない。そういう意味では、ECA と宣教師の子孫たちが構築した和解の「物語」は、内容が多少変更されたとしても当事者たちにあまり大きな影響を与えない。むしろ共同体の人々にとって、さしたる問題がないものであるが故に、その「物語」の構築や書き換えについて、共同体のメンバーたちは熱心ではないのである。このような「幻想」の「物語」について、人々が真実追求から距離をおいているのは、そもそも全ての人々が納得する「物語」を作ることの不可能さも前提となっている。私たちは「物語」が一人歩きすることを知っているし、受け取り手の解釈にある程度任されてしまう、ということも十分に理解している。その上で、不名誉な噂が流れないように気をつけたり、発言してもいないことを発言したと思われたりしないように、他者が語る「物語」の内容に気を配るのである。誤解があれば解きたいと思うし、自分の「現実」に見合う「物語」を、人々に持って欲しいと思うものだ。「物語」は可変的なものなので、後々に修正が必要とされることもあるだろうが、対象が不特定多数となると、もはやそのような努力には限界がある。すなわち、「物語」によってもたらされる納得と関係修復は、「物語」を展開できる組織の規模の大きさに関連して、限界があるといえる。

#### 5.6.4 小括

本事例の中心である ECA と J1 の中心的課題は、どのような「物語」を作るかということよりは、自分たちの展開したい「物語」をどのように他者に受け入れてもらうか、ということにある。

本事例で見られる「物語」の存在いかんによって、彼らの物質的利害関係が直接的に、そして大幅に変化するようなことはない。本章で彼らが争っているのは「物語」の内容そのものであり、自分たちが望む解釈を広く共同体が受け入れること自体を必要としているのである。ここで交渉において相手の言い分を聞く場合、その物語の妥当性や「真実」性が、当然問題となる。しかしある出来事を「事実」と認定しても、結局は別の文脈からの説明や解釈によって、それがどのような意味を持つかが、後々に変わることがある。「事実」はそれ自体が自明の意味を持つわけではないので、このことは当然といえば当然である。

共同体メンバーのひとりひとりの心を操作することができない以上、メンバーらがどのように「事実」を組み立てるか、すなわち「物語」を作るかは、彼ら自身に任されている。本来は人々の判断に任されているような問題を、規律などによってあらかじめ決定するといったことは、共同体の第三者の解釈をコントロールしたいという気持ちの現れであろうし、たとえば独裁政権は政治に関する他者の自由な解釈を許容できず、他者の解釈までもコントロールしようとする。この「他者からどう受け取られるか」という関心ごとは、それ自体が重要な意味を持っており、葛藤解決の困難さを増幅させている。

そもそも、このような「物語」の衝突や合流が起こるのは、比喩的にいえば、共感能力を持つ人々が他者の「物語」を「読める」からである。そしてこれはつまり、他者が自分の「物語」をどのように読むかを考慮して「物語」を作る、という意図の読み合いが展開されており、これは人間の認知能力である「心の理論」が可能にしている（第3章）。私たちは意識的あるいは情動的に、他者が何を考えているかを考

え、さらには、こちらが何を考えていると考えられているかを考える、という高次な意識水準をもっている。わたしたちは、相手のことがわかるばかりではなく、相手のことをわかっている自分のことを相手に理解されている、ということを知る。この事例でなくとも、相手が何を考えているかを想定した上で「物語」を作るし、場合によっては「想定した他者の「想定する自分」を変化させる」ことを狙って「物語」を作るようなことは、日常的に試みられていることである。

また第3章の「真実」と「物語」の関連の議論にもあるように、この能力によって互いがどういうルールでどういう部分を気にし、どういう部分を捨て去るかの文脈を人々はよくわかっており、相手が何を想定しているかを想定して、不利益を被らないよう、自分の利益が実現するよう、説明することになる。未熟であったり、共通の専門知識がなかったり、あるいは相手の情報をよく知らなければ、想定精度が大幅に落ちることになる。場合によってはその精度の低さが、敵とみなした相手を過度に凶暴であると考え「モンスター化」や、誤った事態の解釈を多数で共有した「幻想」に繋がってしまう。たとえばもしfJたちが「物語」を展開する相手が「白人」であったなら、本事例の後半であるような「物語」とは違った「物語」を展開するだろう。

事例でいうならば、南部の家族が持つ「物語」は、他の島民たちが持つ「物語」と異なるということ南部の家族たちはわかっている。そして自分たちの「物語」を島民たちにも持って欲しいのだが、シマンロウにおいてその訴えは退けられ、むしろ島民たちは「南部の家族たちがカスタムを独り占めしようとしている」という南部の家族にとっては不名誉な「物語」を持ってしまった。それを是正するために、自分たちの「物語」を再び声高に主張しても、島民たちの「物語」を強制的に変えることはできないことをfJの家族たちはわかっている。そこで、カスタムをそのまま誰もが使用しているという現状を変えないままに、南部のJ1たちがカスタムの使用を「ゆるした」と解釈し直す「物語」を提示したのである。実際にはこの南部の家族の新しい「物語」が島民たちに採用されるかどうかは別の話で、この「物語」を提示したこと自体が、また新たな「物語」が作られる契機となるだろう。

南部の家族が、自分たちの祖父がカスタム・ダンスを作ったことを島民たちに認めてもらいたい、さらには島民たちに自分たちが最も偉大なチーフの家系であることを認めてもらいたい、と思うことは、当初筆者にとっては不思議なことであった。パワーバランスを揺り動かしたいという気持ちも、名誉欲もわかる。しかし、金銭の欲求をするわけでもないし、ほとんど物質的な得がないにもかかわらず、わざわざ葛藤の現場に身を投じていくのはどういうわけなのだろう。特に、彼らは島の中では比較的裕福であるし、ほとんど不自由もなく、当該紛争に勝ったからといって、まったく新しい人生が始まる訳ではない。なぜ人間は、自分の解釈を自分だけで大切に温めるにとどまることができず、リスクを冒してまで、自分の「物語」を他者にも持って欲しいと思うのだろう。この疑問自体の答えは出ないが、そのために起こす南部の家族たちの行動は、無計画でも自由奔放でもない。それは、用意周到に練られ、読み手のことがどう捉えるかが重々考え抜かれた「物語」の披露であった。相手の「物語」をかえたいのならば、相手がどのような「物語」を持っているかを知らなくてはならない。というのは、相手の理解できる、受け入れられる文脈でなければ、荒唐無稽のでっち上げ、すなわち「幻想」の「物語」と読まれ、退けられてしまうからである。

本事例は転じて、人間関係の葛藤において、「自分たちの物語」と「想定する他者の物語」とを近づけたい、あるいは同じ「物語」を展開したい、というニーズがあることの表れである。しかしこのこと自体は特別なことではない。「思い知らせたい」という表現があることから、相手に自分の苦しみや悲しみの「物語」を受け入れさせることは、贈与の要望を受け入れさせること以上に重要である場合があるし、それこそ和田 [2012] のいう、「リアリティ」をわかってもらいたい、というニーズ」に当たるだろう。人



は「物語」を生きるが、共感能力を持ち、他者と共に生きようとする人間にとっては、他者の「物語」もまた必然的に、自らの「物語」の一部となる。人は他者の「物語」との違いを無視できず、そうであるからこそ他者との出会いによって「物語」は擦りあわされ、常に新しいものへと書き換えられ続けることになる。

本事例は、読み手を意識した「物語」作りの様相を呈した、特徴的な事例である。それぞれの「物語」は夢物語ではないし、妄想の押し付けでもない。エロマンガ島の人々にとって、共同体の人々へ「物語」を発信し、それによって新しい「物語」ができる、ということはリアルなことであり、その余地は十分にある。f.J 家族の思い通りにならずとも、必ず新しい状況へとシフトすることになる。共同体の人々もまた、J1 たちを無視できない共感を持ち、「物語」の変化に付き合ってくれるはずだからである。

一方で、ECA たちが「物語」を発信した相手は、匿名の、その後の細やかな意味づけの変化や確認といった「物語」作りに付き合い続けてはくれない人々である。そうであるからこそ、実際の状況とはかけ離れた「物語」でも通用することになる。

## 第6章 交通事故の「物語」

これまでバヌアツ共和国の南部に位置するエロマンガ島における事例を扱ってきたが、本章ではバヌアツ共和国の首都ポートビラにおける、交通事故の和解の事例を取りあげる。

2010年の6月、t島のチーフの家系であるAは、オーストラリア人加害者Bと、ニ・バヌアツであるm島出身の遺族Cとの和解の調停役を担当した。この和解はいわゆるADR（裁判外紛争処理）のひとつであり、取り決めの内容自体に国家法規が感知しないものである。しかし和解協議が成立した、という取り決め自体は、加害者Bと国家とを当事者とするバヌアツ国家司法の間に提出され、Bの減刑の判断材料とされる。このような被害者と加害者の関係性、そして国家と加害者の関係性が区別して考慮されている状態は、国家司法制度では珍しいことではない（図6.1：交通事故関係図）。加害者Bは、5月の末に7歳の少年を交通事故で死亡させ、遺族への賠償と和解を必要としていた。そこでAは少年の父親であるCを呼び、約1か月の間に4回の協議をおこなった。結果として、被害者遺族Cに12万5千バツ（相場の3～4分の1程度）の賠償金が支払われ、和解の書類が作成され、協議は終了した。Bは書類を裁判所に提出し、減刑され、オーストラリアへ帰国し（あるいは強制送還され）ている<sup>32</sup>。

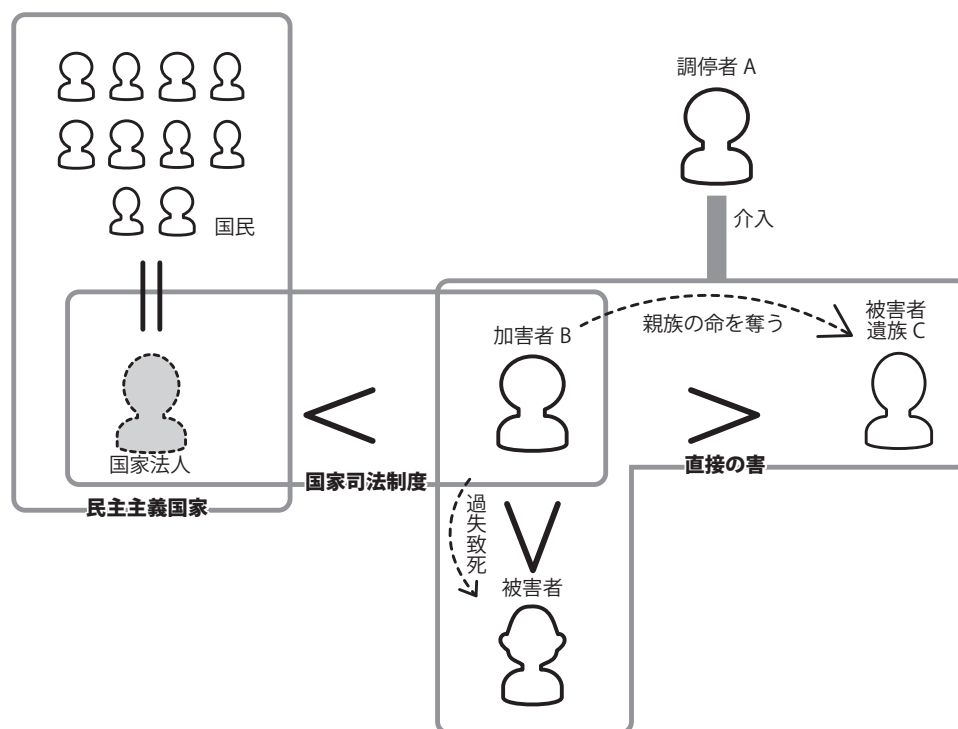


図 6.1：交通事故関係図

事件から4年後のインタビューでは、亡くなった少年の父親Cは、オーストラリア白人であるB<sup>33</sup>を恨んでいないという。協議終了直後の調停者Aは、協議中の和解によって、自分たち3人が友人になり家族同然になった、といった。所属する地域も経済状況も異なる3人が、どうやってこのような和解にいたったのだろうか。ここでは、2010年7月の和解が終わった次の週におこなったチーフAへのインタビュー

一と、2014年2月におこなった父親Cへのインタビューによって、協議の経緯を再構成する。すでに母国へ帰国してしまったBへは、インタビューを実施することができなかった。彼らは、家族同然であるとしながらも、連絡先を交換していなかったという。

この事例は、これまで紹介してきた事例といくつかの違いがある。交通事故死は強制的に国家司法のプロセス（刑事司法と民事司法、罰則の関連で行政法）に乗せられることになり、正統的な近代司法制度に関係する係争であること、さらにこの事例は、村落社会ではなくポートビラという地方都市で起こったものであり、調停者、加害者、被害者という各当事者のすべてが、それぞれ異なる文化に属するメンバーであるということだ。

本事例をRJ研究として分析するにあたって筆者が注目するのはこの当事者らの置かれた都市的環境と、ニ・バヌアツのローカルな感覚との複合的な事情が生み出す解決の様相である。ニ・バヌアツは親族で構成される集落という比較的小さな人間関係に親しみがあるが、この事例の当事者たちが置かれた地方都市部は、少数の親族以外は他人である。毎日たくさんの他人とすれ違い、目の前にいるのに知らんふりしなければ変に思われるような状況は、島ではまず起こらない。交通事故でも、司法手続きが始まる前に謝罪や賠償がおこなわれ、各種の手続きが終了すると二度と会わないことが一般的であるが、このように、コンフリクト後に再び当事者たちが出会わないという点は、エロマンガ島を始め多くの島集落の事情と対照的である。

本事例が通常の代替的紛争解決と異なるのは、「呪術」という特別な事情との関連を理由に、「カスタム」を用いた解決を図ったという点である。それまで匿名であった異なる文化を持つ当事者同士が、ある特定の文化的手法を用いることで、関係性を修復し納得するメカニズムとは、どのようなものだろうか。異文化を担う者のみで構成されるこの事例は、グローバル化社会であるからこそ起こりうる事例であり、関係修復の事例として分析する意義がある。

本事例では、協議のプロセスはもちろんのこと、事件から4年を経て、被害者と調停者がどのように和解を語るのか、そこにどのような変化があるのかに注目したい。4年という月日を経て、事件の当事者間でもはや忘れていたこともあれば、覚え間違いをしていることもある。オーラル・ヒストリーを生きるバヌアツの人々の解釈や価値づけを含む「物語」は、和解協議の後にそれぞれ違いが生じる。ここでは調停者と被害者遺族とで、どのような「物語」を生きているのかを分析し、バヌアツの都市部において共感に配慮した関係修復の協議がどのように展開したかについて考察する。

## 6.1 事故当日の状況

まず事件当日の状況について、被害者遺族Cとその妻（被害者の母親）からの「物語」を中心に紹介したい。

2010年の5月のある日の夜、7歳の少年Zがお祈りを終えて、教会の目の前の横幅が10メートル以上ある、大きな道路を渡ろうとしていた。少年の前方を、父親Cと9歳の兄が歩いていて、ふたりは幼いZがひとりで歩いているにも関わらず、後ろを振り返らなかった。そしてふたりが道を渡り終えようとしたとき、右手側がまぶしく光ったという。それが少年Zの最後だった。ここで、Zが車に轢かれて亡くなった、と表現できない理由は後述する。

Zが事故にあったとき、そこから50メートルも離れていない集落にある家でZの母親は休んでいた。彼女はその日具合が悪く、近所のスーパーマーケットへ子どもたちと買い物にいったが、その後の日曜礼拝は休むことにしたのだ。夫のCは生まれてから1日も教会での礼拝を欠かしたことがないと言われる

ほど敬虔なカトリック信者で、仕事から帰ってきて礼拝に行くのが彼の日課である。事故のあった日も、子どもたちを誘って教会にいった。Zは誘われたときには行きたがらなかったが、気づいたら家からいなくなっていたので、Cについていったのだろうと母親は思い、特別探すことはしなかった。

事故が起きてからしばらくすると近所の人が母親のもとにやってきて、あなたの末の子が車にぶつかって、病院に運ばれたと知らされた。母親はそのとき、小さいZが車にぶつかって、腕を骨折する程度の怪我をしたのだらうと思っただけだった。しかし病院で対面したときには、すでにZは息を引き取っていた。

### 6.1.1 不自然な点とカスタム

事故当初を思い返してみると、Cと妻にはわからないことだらけであったという。Cは事故のときには、白人男性Bが警察に連れて行かれるのを見たし、事故の後に呼ばれた警察署でも、警官は白人Bがこの事故を起こしたとし、Cも彼が自分の息子をはねたと証言し、警察が調書を作成した。しかし後々ふたりは、Zの死がとても不自然なことであると考え、これはただの事故ではないかもしれない、と思った。

おかしい点はいくつもあるが、たとえばZの様子とC自身の考えが挙げられる。どうして自分は、あんな小さな子が道路を渡っているのを、すっかり忘れてひとりだけ歩いていってしまったのか、今考えると大変なことであるのに、Cにはさっぱりわからなかった。小さなZは一度もあの道路を渡ったことがなかったのに、なぜあの日になって渡ることになったのか、後になって考えてみると、自分自身の考えであるにもかかわらず、Cにはまったく理解できなかった。

さらに、そもそもZは教会に誘ってもいつもは行きたがらなかったのに、その日は気づいたらついてきていた。いや、よく考えると、自分は教会へ向かうときにZが後ろをついて歩いて道を渡ったところを見てはいない。気づいたらZは教会にいたのだが、それならどうやってあの道路を渡ったというのか。さらに昼間スーパーマーケットにいったときも、Zの歩き方がおかしかった。何よりも、なぜ自分たちはこんなにたくさんのことに気づいていながら、それらを不自然だとおもわず、事故をみすみす起こしてしまったのか、Cたちは不思議に思ったと語る。

### 6.1.2 死亡の原因としての呪術

以上のような不可思議な点から、事故の次の日に、ふたりは靈感を持つCの妻の姪を訪ねる。彼女は、たとえば誰かの具合が悪いときに、何も説明を受けなくても悪いところを言い当てることができる能力を持っている占い師であった。彼女は夫婦と一緒に祈り、少年の死の原因はただの事故ではなく、不思議な一連の出来事も含めて、呪術であるとふたりにいった。

この呪術の仕組みは以下のものである。まず少年Zの振る舞いが不自然であったのは、実は少年は事故が起こるずっと前にすでに死んでいて、何かが少年の顔を借りて生活していたからであり、それはm島で現在でも見られる呪術のひとつである。Cらの振る舞いが不可解であるのも、呪術が夫婦らを混乱させ、そのときはそれが不自然だと気づかないようにしていたのだった。そう考えれば、事故当日の自分たちの行動も説明できる。つまり少年Zの死は、車を運転していた白人の責任ではなく、バヌアツで「カスタム」と呼ばれる呪術や伝統的な手法が原因かもしれないのである。

なぜCの家族がそのような呪術をかけられたのかというと、そのときCは出身地m島における土地紛争に関わっていた。m島は、バヌアツ国内でもカスタムが強いことで有名な場所だ。Cは土地を得ることについて、何らかの呪術をかけられたのかもしれないと疑った。呪術をかけたのは、係争中の相手側かもしれないし、わからない。

数日後には、島から親戚がやってきて、約1週間共にすごした。そういう親戚が集まる中で、CとCの家族たちはともに時間を過ごししながら、故郷の土地争いのこと、子どもの死について話し合いったという。家族だけでなく、近所や職場の友人とも話し合った。

### 6.1.3 Cから見た協議

すでに少年の葬式のころには、C夫婦は事故の加害者であるオーストラリア人Bからの連絡を受けていた。子どもの死について、和解をしたい、については父親Cだけを呼んで協議をしたいということであった(この協議のセッティングは、実は調停者Aの提案によるものであった)。Cは連絡をもらったものの、この事件を取り下げるよう警察に話すつもりだ、と説明したという(後述するが、AによればCはこのとき取り下げるとは説明していない)。Cが白人Bに対し責任を問わないことについて、当初は親戚や友人から反対を受けたという。しかしCは、息子の死が白人のせいでないかもしれないのに、そのまましておくのは不正になる、と親族に説明したと語る。「真実」を知っているのは神だけで、そして神はすべてを見ているからだ、とCは考えるからだという。

それでもCは協議のために、地元の大学を訪れた。そこは事故を起こしたオーストラリア人Bのオフィスで、彼はそこで法律を教える教授だった。この協議の調停を担当するのは、t島出身のビジネスマンであるAで、オーストラリア人BとCとの通訳と仲介をした。バヌアツ共和国の公用語はビスラマ語と英語とフランス語だが、使用されるのは主にビスラマ語であり、英語とフランス語で複雑な会話ができるのは高学歴の人々か、外国人と関わる仕事に従事している人々に限られる。Aは首都において外国人観光客にバヌアツの伝統文化を紹介する「カルチュラル・ビレッジ (caljural vilege)」を初めて展開したビジネスマンのひとりで、長い間観光業に従事していたため、英語とビスラマ語が堪能である。実はAは、t島出身のチーフのひとりなのだが、CはAのことを「チーフ」とは決して呼ばず、Bと仲のよい「ビジネスマン」だと思ったと語る。

協議において、AはCに、何がほしいのかをおしえてくれといった。Cは、「これは呪いが原因かもしれない、何が真実なのかわからない。だから、お金はいらない」と賠償の受け取りを断ったと語る。Cは呪術について説明したが、AとBは信じなかったという。彼らが「これは自分たちの気持ち (heart) だ」、というので、「小さな金額を受け取った、とても、小さな金額だった」と語った。

以上は、父親Cによる協議についての説明である。子どもの命が奪われたことについて、ここではカスタムとキリスト教の両方が説明原理として登場すること自体も非常に興味深い。バヌアツのキリスト教系宗教では、カスタムをキリスト教の聖なる力と対立する悪魔や偽のものとみなす場合と、存在を無視する場合があり、この場合は前者の考え方に近いと考えられる。Cの説明は表面上さっぱりとしたものであり、インタビューの場において感情的な起伏や悩みといったようなものは見受けられず、特に加害者に対する恨みなどはまったく感じなかった。後述するが、彼にとってはわずか4回出会っただけの調停者や加害者よりも、m島のルーツを共有する家族の存在の方が重要であるように見受けられた。今では、親族からひとりの女の子を養子に迎え、一緒に暮らしている(兄弟や近しい親族の間で養子縁組することは、バヌアツではよく見られる)と教えてくれた。

以下では、協議終了直後のAからの語りを中心に、協議の詳細なプロセスを追っていく。

## 6.2 和解の協議

2010年の6月に、Aは、同じ一族の娘から、オーストラリア人の法律家Bを助けてくれるように頼ま

れた。Bは子どもの父親Cに謝罪することを求めており、Aはそのための英語とビスラマ語の通訳と、話し合いの場の世話人をする事となった。

結果として、Aは約1カ月のうちに4回の協議をおこなうこととなり、調停者としての役割を果たす事となった。ここではまず、時系列に沿ってインタビューをまとめたが、特に和解の経緯について、AとCの記憶は食い違う。Cへのインタビューが事故発生から約4年後であり、C自身も「昔のことだから詳しいことは忘れたよ」と答えるのは無理のないことだが、大きく食い違う内容は「金銭の受け取りを拒否した時期」である。このことは和解金の受け取り自体と後々の当事者たちの「物語」に大きく影響するので、もう一度詳細に見ていく。

### 6.2.1 協議の前段階

事故を起こしたBは、バヌアツ共和国国内にある南太平洋大学（University of South Pacific）の法学部に所属する法律家である。Bは車で家へ向かっていた運転中に事故を起こし、子どもを殺してしまった。そこで、Aの知り合いの女性が、Bが助けを必要としているとAに教え、助けるように頼んだという。Aによれば、Bは自分が起こした事故のために毎日毎晩泣き明かしたそうである。BはAと出会う前にほか2人の人間に助けを求めたが、誰も彼を助けてくれず、知り合いの女性の伝手で、見ず知らずのAと出会う事になった。Aによればその女性は「私たちの部族（tribe）の村の娘」であるということから、ポートビラにあるt島コミュニティ集落の女性のひとりであると思われる。そしてそのt島のチーフのひとりとして、AはBの力になるため、Cとの話し合いの場として「協議（meeting）」を開くことにした。

Aは頼みを引き受けてからすぐに、子どもが死んだ現場に行き「調査」したところ、その子どもの死は交通事故によるものではなく、呪術によるものであるという可能性があることに気付いていた。バヌアツでは、人が亡くなったとき、何らかの呪術によるものではないか、と考えることが一般的である。当然、カスタムを知るチーフであるAもまた、呪術を疑い、調査をしたのであった。目撃者の中には「車が子どもに当たる前に子どもが倒れた」という者もいたし、現場の道には血がなく、まるで何日も前にすでに死んでいるように不自然であった。実は証言を含めた調査から、Aは子どもの死が呪術によるものであると考えていたのだと語った。

Aは「バヌアツには呪術があり、それは呪術師の仕業である」と語る。Aのみならず、バヌアツには未だに呪術師がおり、実際に人を殺していると考えられている。呪術師が特定できなくとも、人が亡くなったときには必ず、「ブラック・マジック」と呼ばれる呪術が疑われる。たとえば有名な呪術の中には、7日後に殺すことができるというものがある。呪術をかけられた被害者は、歩いたり話したりと、普段とおなじ顔をしているように見えても、7日後に死ぬというものである。これはCによる呪術の説明と同じで、またエロマンガでも同じ説明を聞いたことがあり、比較的ポピュラーな呪術であると思われる。

ところで、Bからのインタビューが叶わなかったのも、Bが内心どのように考えていたのかはわからないままであり、AやCから当時の様子を聞いたとしても、推測の域を出ない。ふたりから聞けるBのことはごくわずかであり、筆者の印象に過ぎないが、どちらにとっても、Bと親密な仲であったとは思えない。AとCのふたりともから「Bは法律家のはずであったのに、自分で問題を解決できなかった」という冗談が聞けたが、このことは、少なくともBにとっては単なる笑い話ではなかっただろう。バヌアツ最高裁判所裁判官のトレーニングコーディネーターMによると、バヌアツ共和国で犯罪が起きた場合には、警察はまず加害者の親か出身地のチーフを探し出し、刑罰が軽く問題がないようならば引き渡し、たいていの場合経過報告だけですませている。殺人といった重大犯罪や、チーフの手に負えないケースでのみ警察が介入し、処理することになっている。これは、バヌアツがチーフ制度を重んじることと、バヌアツ共和

国がまだ独立 30 年目（2010 年時）の比較的若い国家であることが影響しているだろう。しかしたとえば殺人罪であれば、ニ・バヌアツも外国人も同様に警察の強制的な介入があり、刑罰としては禁固 10 年だが、もし賠償と和解が成立すれば 1 年にまで短縮され、執行猶予がつくという。凶悪犯罪の場合、外国人であれば、国外退去もありえる。

そのような背景の中、オーストラリアからやってきた法律家が、和解という繊細な感覚を必要とする協議の場に、文化的背景を理解した支援者を必要とするのには想像にかたくない。前述したように、A によれば B がこの重大な和解の調停を見ず知らずの A へ頼んだのは、それまでにふたりのチーフから調停を断られたためであった。呪術が生きるバヌアツの文化的背景と各島の事情を多少なりとも理解しているチーフたちは、子どもを殺された m 島民（被害者側）から、B（加害者側）を擁護することで呪術を受けることを恐れたのであった。B にとっては進退がかかった重大な和解調停であったが、A にとっては呪われる危険をはらむという、別の意味で重大な和解の調停であった。なぜ B を助けたのかと尋ねると、A は「泣いていたし、かわいそうだったから」と述べた。

## 6.2.2 協議：1 回目

事故を起こしたとき、B は一晚留置所へ送られ、翌日裁判所に行き保釈され、法廷聴取を待つ身となったという。

A の呼びかけに、子どもの父親である C が話し合いに来たが、当初 C は呼びかけに対してすぐには答えなかった。事故後すぐに C に協議に来るように伝えたにも関わらず、C は 3 週間応答しなかったという。C が長い間返事をしなかったからか、それとも良心の呵責からか、B はすぐにでも子どもの家族へ謝罪に行きたがったが、A は「子どもの遺族やその支持者たちなど、たくさんの方がいるところへひとりで行くべきではない」と考えて B を押しとどめた。ただ相手がこちらに来るのを待つように B へアドバイスし、3 週間たって、ようやく C から協議に参加するという連絡がきた。

A は、「それはとても大変だった…とてもとても大変だ」と強調した。協議全体を通して「会話のときには、とても注意深く、決して難しい言葉を使わず、いつも穏やかで心地よい言葉を使った」、そして「優しく話しかけたし、いつも意味を明確にさせなければならないし、私（A）の言葉は正確でなければならない」という責任を負っていた。「考えてみてくれ、子どもが死んだんだ」という A の言葉の重みは、想像に余りある。これはすでに過ぎ去ってしまった歴史的な殺人とも、財産争いの土地紛争とも異なる。チーフである A は立場上、親族や被雇用者から頼られて相談に乗ることがよくあるし、調停をした経験は何度もあるが、今回の調停は事情がまったく異なる。参加メンバーたちは、そもそも集落の人々のような和解を目指して集まっているわけでもないし、文化的に背景が異なるもの同士である。どのような事態に転がってしまうか、A にとっては予想できなかったのだろう。

協議は A の家でおこなわれた。A は、B も C も動揺しており、すぐに詳しいことを話すべきではないと考え、1 回目は自己紹介のみをし、すぐに解散した。A は C に対し、自分が村のチーフであり、B を友達だと紹介した。そして A は C に、何を欲しているのか次回の協議でおしえてくれるよういった。C はこのとき、「この事件を警察から取り下げたい」といったが、最初はお互いを理解し、知ることが何よりも必要だと A は考えていたという。お互いを知った次の協議で自由に話そうと考え、その日は自己紹介と電話番号の交換だけで解散した。

## 6.2.3 協議：2 回目

2 回目の協議では、C の必要とするものが話し合われる予定であった。A によれば、B は問題を起こし

た本人であるから、むやみには話さないものだ、という。和解協議は、主に A と C が主役である。

A によると、C は「あなた (B) が何をくれようとも、私は受け取る」といったという。そして、「何が起こったのか、それは事故だったのか、そうでなかったのか、まったく確信がない」と述べ、「もし B が私に何を与えようとも、私は嬉しい」といったという。

この段階では確認し合っていないが、A も C も、子どもの死の原因を呪術だと考えている。C のこの言葉は呪術を考慮してのことだと、A にとっては十分に理解できた。また、このような場合であっても「いくらくれ」というようなことを、バヌアツの人々がはっきりと明示することは容易いことではないという事情もある。日本においてもまた同じような側面があるが、子どもの死を金銭と対比させて考えることは、全肯定されるものではない<sup>34</sup>。集落における解決方法しか知らない場合、入念な話し合いがもたれる。第 4 章で示したような、お互いが綿密な互酬関係にあり、さらに背景を即座に理解しあえる共感関係にある場合、当事者たちを自分自身の関係性に投影したときに、金銭の支払いを強調することについて非難が起こることは想像にかたくない。このような呪術の発生理由について、バヌアツでは嫉妬に対応する意味を持つ「チャールス (jalus)」(語源はジェラシー (jealousy) と思われる) にあると考える人もいる。非難する人たちが持つ確固たる理由はともかくとして、金銭の受け取り側である C が、誰かの「チャールス」を恐れるということも、この場面で額を提示しない理由として働いていたと考えられる。「チャールス」を理由に利益を配分したり、利益の受け取りを拒否したりということは、バヌアツではたびたびみられることである。そして太平洋一帯で嫉妬と呪術とは密接に結びついており、「チャールス」が超自然的な呪いを呼び起こす、というイメージをニ・バヌアツは持っている。

A は C の言葉を受けて、B に対し「もしお金等を用意したいなら、今すぐ用意するように」と指示した。A のこの言い方からもわかるように、協議の大部分が自由意志で成り立っていることに注目したい。金銭の支払いは必然ではない。「子どもの死の原因」と、「B の責任」はこの場合必ずしも対応しておらず、よって「B からの金銭の支払い」は、A さえも明確に指示できるものではないのである。呪術という認識は、A にとってすでに C から被害者側との共通側面であり、そうであるならなおさら、あくまで「B が支払いたいから支払う (に過ぎない)」という姿勢を前提としなければならない。このことは、協議の終盤になるにつれて明らかになる。

#### 6.24 協議：3回目

3 回目の協議で、B が賠償金を C へ支払った。バヌアツにおいてこのような場合の賠償談金額の相場は 50 万から 60 万バツほどであるが、本事例では約 4 分の 1 にあたる 12 万 5 千バツしか支払わなかったという。それがとても小さい額であったということは、A も C も認めるところである。C は、そのお金を受け取って B の用意した書類にサインをした。それは、賠償が成立した、と書かれた同意書であった。

A は C に「子どもの死が私たちを一同に連れてきた。私たちは今や家族だ。あなたがお金を受け取り、持っていったとしても、それは二度と B と会わないということを意味するのではない。一度お金を得たら、いつでもあなたは B と会うことができる。いつでも会える…、それがカスタムだ」と伝えた。子どもの死が結びつきをもたらし、もし B が望むなら C と会うことができ、C はお金を使えるし、そして C が必要なときに B に会うことができる、そういうものがカスタムであり、そして家族の関係は始まっており、3 人の親密な関係性をこれからも保つことを確認した。つまり先進国で一般的になされるように、加害者が用意したお金を受け取ったからといって、被害者と加害者、そして調停者の 3 人が、関係を断つ訳ではない。それどころか、いつでも 3 人は会うことができ、これからも親しい仲でいると、A は宣言したのだった。A も B も C も、お互いに出身地はバラバラであるが、しかし子どものおかげで B と C は出会



い、お金を得て、幸福になったと A は語った。そして 3 回目の協議が終わった。

しかしその日の夜に、A は C から「お金を使えない」という電話を受ける。C は 3 回目の協議でお金を得たが、子どもの死は、呪術師の仕業であるため、「事故で死んだのではない」とわかり、お金を使うのに罪悪を感じ、使わなかった。A は B に連絡し、C が「もうひとつの物語」を持っており、父親がお金を使えないこと、協議を望んでいることを知らせた。A は次の協議を設定し、7 月の最初の週におこなうことにした。

ここで注意したいのは、カスタムが必要とされたのは、B が頼んだからという理由だけではなく、呪術の存在があるからだ、A が考えている点である。

A いわく、C が事件を取り下げたのは、B が謝罪した最初の協議をした後であった。A によると、協議をカスタムによって解決したがったのは C であり、その理由は、C がなぜ息子 Z が死んだのかの理由に確信がもてなかったからだろうという。事故と呪術のふたつの可能性について、C は協議では他に知らせず、ひとり悩んでいたのである。

ところが、A は C に会おう当初から呪術の可能性を察知し、B のサポートを頼まれたすぐ後に事故現場に出かけ、事故を知る何人かの人びとに話を聞き、呪術であることを考慮していた。A は、C にとってここに来ることはとても大変なことであるにもかかわらず、C が協議に現れ、C が何も求めなかったこと、B が何を与えようとも、受け入れるといったこと、そしてお金を受け取ったものの、その後に子どもの死の原因は交通事故ではないから、賠償金を返還するといったことが、重要であると考えたと語った。A は協議の当初から子どもの死の理由が交通事故とは異なる可能性を知っていたため、B に対し、C の家族のところへ行っははいけない、父親は来るだろうから待てとアドバイスしたのだという。A は半ば呪術を確信していたが、当初は C には黙っておいたのであった。

黙っておいた理由はいくつかある。ひとつは、呪術が理由であったとしても、C がそのように考えていないのであれば、呪術が原因であると突きつける必要は感じなかったからで、それなら金銭のやり取りで済ませたほうが「B と C の関係はまだよい」と考えることもできるからだった。C が呪術を考慮していないとするなら、原因は呪術であると A が言い出すことは新たな問題を生む。支払いで済ますことができるのなら、3 人にとって最も簡単な解決となる。呪術が原因となると、裁判所では扱えない事例となるし、B の処遇も複雑になってしまう。

B はコートヒアリングを待つ身であったが、もし裁判を通したら、その事件を扱うには長い時間がかかると A はいう。A が B の都合のみを考慮しているように聞こえなくもないが、A はインタビューを通して、この協議の方法を望んだのが、B ではなく C であることを何度も強調していた。

## 6.25 協議：4 回目

3 回で解決したと思っていた A だが、C の電話によって、4 回目の協議を開くこととなる。

C はお金をテーブルの上に置き、そして自分にはお金を使うことができず、まだお金を持っているべきか否か、B におしえてもらいたいといった。前回の協議での話し合いの内容、つまり 3 人が今やもう家族や友達であることについてもう一度話したうえで、A は「あなた (C) は始まりから、つまりあなたが最初の協議に来てから、正直者だった。2 回目の協議でも、正直だった。3 回目、あなたはまだ正直だった。4 回目、封筒を見てみる。封筒にはまだ封がしてあり、開けられていない。あなたは正直者だから、決して封筒を開けないのだ」と、A が何かを誤魔化そうとしたりせず、正直者であることを強調した。

A は C に子どもの死の真の原因である呪術のことについて自分からは教えなかったが、C が自ら呪術が原因であると明かし、しかもこの場合受け取るのが正当ではないはずのお金に一切手をつけておらず、

その証拠に封を切っていないことを見て、C が終始正直者であることに、本当に感銘を受けたと語った。「彼は紳士だ、子どもの父親、彼はとても正直だ。わたしはとても多くの事件を扱ってきたが、このようにとても正直な者を見たことがない。」と A は語った。

そして A も B も、C にそのお金を返さなくてよいと言い、むしろ C が正直者だから、そのお金をもって帰るようにといった。そしてそれは子ども死のためのお金ではなく、C と B の、関係を保つためのものとなる、と A がいうと、B と C は喜んだという。A いわく「当初私たちが封筒（お金）を渡したのは子どもが原因だった。しかし今、それは子どものためではない。子どもの死は終わっており、その事件は終わっている。あなたは正直者だから、お金を持って帰り、使いなさい」。A は、このお金は子どもを殺したことについてのお金ではなく、3 人の関係性を保つため、そして C が正直者であるから C が使ってよいお金なのだとすることにしたと、前日の内容に加えて、C が正直者であることを付け加え、3 人が友だちであり、今や家族である、と宣言した。「だから父親 C は幸福になり、法律家 B も幸福だった。4 回の協議の後、全員が幸福になった。」その後も、父親 C とは街で会ったら挨拶をする（関係である）と語っていた。現在 B はオーストラリアに帰ってしまったが、3 人はいつでも連絡を取れる仲であると言い、A は、この「解決」をとてもうまくいったと満足している様子であった。さらに A は、カスタムではこのような出来事の後には、両者の子どもたちが結婚する、と述べた。

#### 6.2.6 「物語」の変化

和解の協議から 4 年後の 2014 年、ふたたびこのことについて A に尋ねると、A は顔を曇らせ、「B は金銭のことしか考えていない男だ (Hemilia man blong mani)」と、4 年前ならまず言わなかったであろうことを語ったので、筆者は驚いた。というのも、4 年前に B の様子を尋ねたときには、B が毎日泣いていて、謝りたがっていた、あいつはいいやつだった、と A は何度も言い、人柄の良さを強調して庇っていたからである。客観的にみて B の責任はどうしても免れないことを A はよく理解しており、しかし決して B を責めるようなことは言わなかった。B はオーストラリアに帰国してから 1 度も C に連絡をせず、A からの電話もつながらない。協議のときに使用していたバヌアツ共和国での電話番号は、B がオーストラリアに帰国してからは使えなくなったのかもしれない。A は「ふつう、何かあったときには挨拶するし、プレゼントなどを贈るものだ、それなのに…」と、不満を語る。その一方で、A もまた、C に対して実は連絡を入れておらず、3 人は 4 年間互いに付き合いを持たなかったのであるが。

C は A とは異なり、B に対しては「いい人だったよ」とだけ評価し、あまり興味を持たない様子である。その代わり C は、A をチーフとは呼ばず「ビジネスマン」と呼び、A と B の両者はとても親しい友達同士であり、相場よりもずっと少ない賠償金をふたりが決め、そして A の呪術に関する細やかな配慮とは裏腹に、呪術の存在を AB ふたりともが信じなかったのだ、と語った。C は故郷の土地紛争のことで忙しく、息子の死については家族たち、そして首都の家の隣人たちと長い間話し合ったと述べ、A の協議については強い印象を持っていない様子である。

協議について、何回開いたか、何を話したかなどの C の記憶は曖昧であった。特に、C は当初から呪術の可能性をふたりに示し、賠償金の受け取りを拒否した、という証言は、2010 年の協議の直後に聞いた A の話とは異なる内容であった。賠償金としては C が受け取れない封筒を A が「C が正直者であるから、ということにした」ことについては、まったく身に覚えがない様子であった。C は「子どもの死の原因は明確ではないが、呪術であったのならば、白人 B から賠償金をもらうことは不正となる」と繰り返し、「しかし A と B が「気持ちだから」というので受け取ったのだ」と語る。協議の 3 回目に話し合った後に電話をしなかったか、と尋ねると C は驚き、後ろめたい様子もなく、昔のことだから覚えてないよ、と笑っ

た。

白人に報復したいと思わなかったのか、と尋ねると、もちろん思った、あらゆることを考えた、と C と C の妻はいう。続けて、しかし神にはすべての不正がわかるから、と B を責めるよりも神に背くことの回避、すなわちキリスト教の信仰を優先したことを繰り返し語った。

### 6.3 分析と考察

この章の事例全体の出来事をまとめると以下ようになる。オーストラリア人の B が車を運転していたところ、子どもを過って殺してしまった。知り合いから B を助けるよう頼まれた A は、すぐに事故現場を調べ、子どもの死が車の事故によるものではなく、呪術が原因である可能性があるかと判断していた。そして子どもの家族に謝罪に行こうとする B を押しとどめ、協議をコントロールしやすいように、父親 C に連絡して C 独りが話し合いに応じるのを待った。C には子どもの死が呪術によるという「真実」は話さないでいたが、B が C へ賠償金の支払いを済ませた後に C から子どもの死の原因が呪術である可能性を明かされた。A はこの C がいう、公式の司法では扱えない呪術という理由のために再び協議を開き、「賠償金」の名目を「C が正直者であることと 3 人が出会った記念」という喜ばしいものと「みなし」、12 万 5 千バツを C に受け取らせた。そうすることによって、金銭の受け取りが不正となることのないようにしたのである。この点について、ここにいる関係者すべて（おそらく B も）が、この名目変更が厳密には虚構である、ということを知っており、さらに 3 人は家族のような関係になり、幸福に協議を終えたと喜び合った。

交通事故の和解について、ジャレド・ダイヤモンドは、著書『昨日までの世界 文明の源流と人類の未来』の中で、パプアニューギニアにおける事例を紹介している [ダイヤモンド 2013 : 134-205]。そこには、敵対する部族の子どもを交通事故で殺してしまったときに、両者が形式に則って葬式を執りおこない、報復を回避して平和裏に紛争を処理した、という事例である。被害者側の部族との連絡役を務めた加害者側の上司は、葬式の現場を以下のように描写した。

「それはもう辛かったです。あの場で話すことは… (中略) …もし自分の息子がこのような事故に遭って亡くなってしまったら、その悲しみたるやいかほどのものか… (中略) …みなさまのお悲しみは、私の想像を絶するにあまりあるものに違いありません。ですから、私が持参いたしました食料やお金などは、まったく些細なもので、ほんとうに、お亡くなりになったお子様のお命に比べれば、それこそ取るに足らないものです、ともいいました」 [ダイヤモンド 2013 : 142]。

それに対し亡くなった子どもの父親は、涙に暮れながら「忌問に訪れたわれわれに謝意を述べ、それに続けて、彼の仲間たちが問題を起こすことはない、といってくれました。そして… (中略) …『あの子が亡くなってしまって、みんなとても寂しくてたまりません』と言いました」 [ダイヤモンド 2013 : 142-143] という。

このような、伝統社会でしばしば見られる報復の応酬の回避について、暴力的な報復とその連鎖の危険性よりも、実際にはむしろ罰則の緩さについても触れるべきである。著者のダイヤモンドは、そのような加害者同席の儀式で共に涙を流しながらの会食を、子どもの死の数日後に行えることに驚き、さらにそれを先進国で想像することは難しいと述べる。ここでさらに興味深いのは、「儀式が終わるころには、何度

も握手が交わされた…（中略）…とギデオンがそうだったので、私は、ハグをしあったりする人はいたのか、たとえば、あなたはビリーのお父さんと泣きながら肩を寄せ合ったりしたのか」と尋ねたところ、ギデオンは否定し、決まった形式の儀式だったし、「なんといっても公式の場ですから」[ダイヤモンド 2013：143]とだけ答えたという点である。ここでは西欧文化出身のダイヤモンドが持つ「和解」のイメージと、パプアニューギニアの部族の人々のリアルな現場での淡々とした調子とのギャップが浮かびあがる。

この事例においてダイヤモンドは、ニューギニアのような伝統社会では「これから先の人生においてもかわりを持ち続ける人間同士」であるため、賠償方法は以前の「なんの関係も持たない関係」に戻することを主眼におくと分析する。彼によれば、英語で「賠償（compensation）」と呼ばれる何らかの支払い、以前の人間関係を再確立するための象徴的な存在にすぎず、この点は本稿の他の事例でも同様である。また、死亡した少年の父親が加害者側に求めていることは、自分の心の大きな痛みと悲しみ、子どもを突然失ってしまったことの無念さや喪失感といったものを認めてもらうことであったという [ダイヤモンド 2013：150-151]。ここで、伝統社会でも対立する部族間でさえ平和裏に紛争を解決することがある一方で、ダイヤモンドは先進国の司法制度のうち、当事者同士が話し合うはずの民事司法さえ「心からの謝罪」を求めず、「相互の感情面での亀裂や対立の解消、友好関係の回復、あるいは、相互の感情面での通じ合いの促進」といったことが目的とされず、修復的でないことを指摘する [ダイヤモンド 2013：175]。

人間関係の葛藤への対処について、マレーシアでは、呪術に関わるより一層複雑なシステムが報告されている。ここには、人々の「病氣」を人間関係に起因させ、「呪術」を用いて「治療」する大ボモという呪医の存在がある。すなわち「病氣を社会化して、コミュニティの問題として対処するのがボモの治療法である」[板垣 2003：16]。ボモは、人間の実際の「病氣」を、基本的に想像上の「呪術」を根拠とし、その「呪術」の根拠となりそうな現象（愛と憎悪の問題）を解消するように策を講じる。ここでは「呪術」は攻撃ではなく、「交渉」の道具となっており、報復や暴力の抑制装置となっているのである [板垣 2003：17-18]。マレーシアにおけるこの「呪術」は、今回の事例にも重なる部分がある。安易な比較はできないが、バヌアツ共和国もまた、チーフを世話係とする身分的には水平な社会であり、ここで父親に向けられた「嫉妬」によって呼び起こされた「呪術」は、交渉の道具として被害者遺族 C に水平化を図るよう影響を与えているのである。このようにして、子どもの死について考えるべきことは B だけではなく、故郷の人間関係も含めて様々に広がっているのである。ここで、B の責任を追及し金銭を取ることは、C の「現実」からすれば助けにならないどころか、呪術によって要請されている水平化とは逆の行為であり、より重大な事態を引き起こすことへ繋がるかもしれないのだ。

本事例ではこのような背景を踏まえつつ、調停者 A がそれらの文脈を考慮した上で、あえて「賠償金の名目変更」という方便や建前を用いている。そのような「物語」の要素を、本稿では「仮構」と呼びたい。そのような虚構ともとれる「仮構」の「物語」を採用してまでも、協議を終わらせ、その後の関係性を継続しようと提案したことが、どのような意図を含むのか分析していく。

### 6.3.1 物語と正しさの重複と読み合い

本事例がダイヤモンドの取りあげる事例と異なる点は、和解協議の参加者たちがみな異なる文化の出身であり、それぞれの文化的文脈を（第 3 章のギアツの議論からすれば）完全に理解することが困難であることだ。全体の所感として、この事例において和解協議の参加者たちが「わかりあった」と評価することは困難である。少なくとも、彼らが互いをわかりあえた末に和解し、問題を解決した、と評価する者は少ないだろう。

ただしここでは様々な立場からの正しさが考慮されている。国家司法の正しさ、カスタムの正しさ、その場における状況的な正しさといったものをそのときどきでコントロールし、うまく当事者三方（国家司法も入れれば四方）が丸く収まるようにという配慮がある。関係モデル図を書き直すとなると、下図（図6.2：和解における複数の「物語」）のようになる。このモデル図によれば、枠で囲んだ組織や共同体の中にそれぞれ合意された「物語」や「仮構」があり、人々は重なったいくつもの「物語」を、それぞれの共同体の中で生きているのである。ABC3人の協議によって作り出された新しい共同体では、「このお金は賠償金ではなく、Cが正直でありさらに自分たちが出会った記念のお金」、「私たちは家族や友人として暮らしていく」という一種の虚構を含む「物語」がある。一方、国家司法制度という枠の中には、加害者Bと国家との関係で通用する「物語」がある。さらに、故郷の土地紛争に関わる共同体の中では、呪術を「現実」とする「物語」がある。お互いの「物語」の視点に立てば、それぞれに正当性や虚構性を見出すことができるだろうし、翻って自分たちの「物語」もまた、他からどのようにみなされるかを考慮することもできる。そのような幾重にも重なり合う意味の世界を、彼らは生きているのである。

その中でも、下図で「新しい共同体」とした関係性の三者による「家族や友人となる」という取り決めについて考えたい。これは決して強制ではなかった。和解する代わりに家族になれ、と命令したわけではないし、むしろそのような強制や交換条件の提示は、彼らのその場の連帯を壊すことにもなっただろう。4章の事例にもあるように、交換条件の提示といった互酬的な価値の強調は、共感的な価値を減じる場合がある。Aはそういう文脈をよく理解しており、協議の様子を聞いていても当時の共感的な雰囲気を用意に壊してしまうようなことはしなかっただろう。この協議における「取り決めのようなもの」は、決して契約ではなく、強制力はないに等しく、その約束を守らないことについて、その「物語」を共有した3人以上は感知しないことになる。このようなAの提案した約束は、基本的に彼が慣れ親しんだ村落コミュニティにおいて用いてきた、経験に基づく秩序の回復方法である。Aによれば、このような多義的な正しさに関連する紛争を收拾しなくてはならないような取り決めにたくさんの人々が参加すると、皆が勝手なことを言い出す。いわば、「物語」に收拾がつかなくなる、ともいえる。国家刑事司法制度の要請を鑑みると、長い時間をかけられないため、建前や方便を含む形で事態を収集しなければならなかったともいえる。「物語」の取り決めが建前や方便を含むものであるならば、たくさんの人々が中途半端に参加するような形式の協議は、後々に混乱を生むだろう。Aがコントロールしやすくするために3人に限定した、というのはこのような、いくつもの方面からの要請がある場合に、なるべく問題を起こさないようにするために採用された方便が、さらなる問題を生まないように配慮してのことであっただろう。

このような「物語」作りのプロセスに参加する人々を少なくすることは、同時に約束の不履行を注意するような持続的な効果を減じてしまう。約束を破ったからといって、Bにはほとんど何の制裁も伴わないし、「そういうことを意味していたとは思わなかった」と、認識的共感を反故にして、知らんふりも可能となる。Bの関わる生活の範囲では、Bの交通事故に関する「物語」を持っている人がいないので、知らんふりすることが、誰かの「物語」に影響を与えて、Bの評価が書き換わってしまうことがない。よって、Aの共感への配慮とは裏腹に、相互理解が進まず、家族や友人のような関係性、すなわち和解の際に生まれた共同体は、持続しなかったのである。

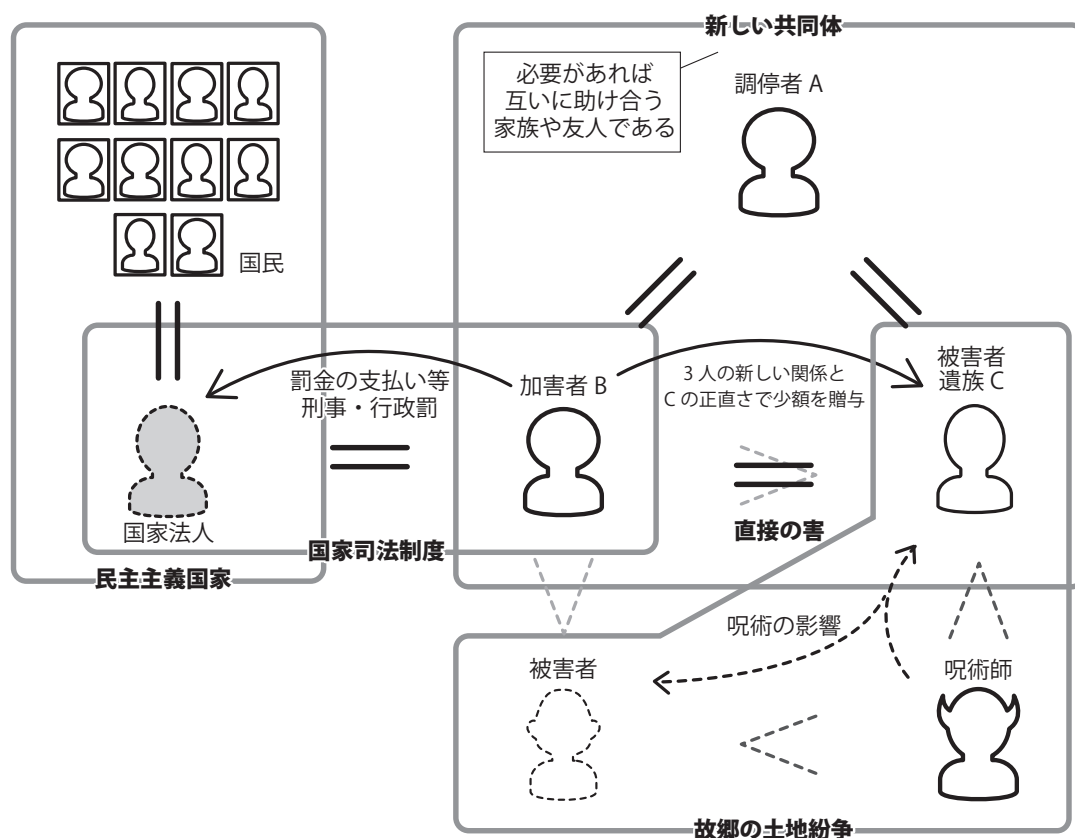


図 6.2：和解における複数の「物語」

### 6.3.1 責任の所在と「物語」の変化

ここで確認しておきたいのは、Cは「白人が悪いに違いない」あるいは「呪術に違いない」などとは決して発言せず、因果関係を保留していることである。AやCは、呪術の可能性を示しただけであって、Bの責任ではない、と明示しているわけではないのだ。事故の原因に確信がないのは、AもC夫婦も同じである。彼らは常に、事故がどうかかわからない、ただの事故ではないかもしれない、と慎重に語る。確かなことなど何も提示されていない。Cに言わせれば、まさに「神だけが知っている」ことなのである。Cに、「その白人を殺したいと思わなかったのか？」と質問したところ、C夫婦は、「当然思った、いろんなこと、あらゆることを考えた」と語った。

このことについて、子どもの死の原因が呪術である、とする可能性が出現していたとしても、「この事件の責任は呪術師の方にある」＝「白人にはない」と責任の切り替えがおこなわれているわけではないことがわかる。バヌアツの呪術の理解が困難なところであるが、呪術をかけたものが明確でないばかりか、チャールスによる場合にはかけられた方が悪いとされたりもし、その場合には「損害」と「責任」を一致させて考慮することが困難なのである<sup>35</sup>。

長い月日を経たCの敬虔な語りとは裏腹に、Aの和解直後の記録との比較からは、金銭の受取りか、神への偽りの無さかについて、Cの判断に揺らぎがあることがわかる。和解が終わったばかりのAからのインタビューでは、Cは一度賠償金を受け取って帰り、しかしその夜の夜に泣きながらAに「このお金を使えない」と電話をしてきた。これは確かに賠償金の返還を表現しているのだが、Aによれば明確に言葉にして「返す」とCが主張したわけではない。Cは賠償金を受け取るかどうか迷っていたのだ。そして

それは、そのままで十分にCが正直で敬虔であることがわかるエピソードである。ところが、4年後のCの記憶によれば、Cは最初から白人Bの責任ではないと考え、即座に警察に事件を取り下げに行き、そして賠償金も最初から拒否したという。Cは、一度お金を受け取ったことも、その後にAに電話をしたことについても記憶が曖昧であり、協議の詳細もあまり覚えていないといい、亡くなった子どもの名前も忘れていた。Cは「4年前のことだからね」という。全体的な概要として、Cの記憶による和解協議に臨むC自身の姿からは、Cが和解当初から強い判断力と敬虔な態度をもつクリスチャンであった、という一貫した筋書きが読み取れる。

AとCとの「物語」が異なることは、特に驚くことでも、非難すべきことでもない。すべての「事実」と「真実」が間違いなく抽出されるわけでもないし、調査者の調査が不十分であっただけという可能性も否定できない。ただCがこのような「物語」を選んだということは、子どもが亡くなったという重大な取り返しのつかない事件が起こったのに、どのように人々が協議に納得し、満足して生きていくかを考えるうえで、大切な材料である。「物語」は、何の法則もなく行き当たりばったり構築されるわけではない。これはまぎれもなく、「虚偽」でも忘却でも勘違いでもなく、Cらが生きる上で、必要があつて選んだ「物語」である。筆者は拙稿[大津留2012]で、2010年のAからのインタビューを詳しく取りあげ、その分析を通してAの立場およびBとCに対する配慮を明らかにし、話し合いを通じてAが最終的にどのようなものを実現しようとしているのかを示そうとした。部外者からは、Bが圧倒的に「得をしている」かのように見える協議の開催にあたって、Aはむしろ当事者全員が満足するような結果を目指していたが、特にCに対しては細心の注意を払っていた。この協議において最も大切なことは事故か呪術かを定め、責任を明らかにすることではなかった。Aによれば、白人のやり方ではなくカスタムで解決することを要望していたのはCであった。この点について近代刑事司法制度では、犯罪の責任と処遇を明確にしなければならない。しかし責任を明らかにすることは、Cにとってほとんど助けにならないと考えたのだろうし、それには筆者も同感であった。Aは、BからのCへの補償をCに受け取らせ、Bの助けになり、Cも喜ぶという、当事者すべてが満足のいく結果を導いたことに大いに喜んでいたので。

Aは、このような関係性になった以上、Bはクリスマスや何やらで、何かあるごとに挨拶や贈り物をするはずだ、と話す。それは決してむやみな催促ではなく、島の村落共同体すなわち家族であれば、当然期待されるやりとりである。ところが、そのようなことをBは4年間一切おこなわず、音信不通で過ごしている。

そうして4年後には様子が変わってしまった。Aからは不満が出たし、CはAとBのふたりを友達だと、ましてや家族だとは考えていないようで、BだけでなくAにも、あまりよい印象は持っていない様子である。Cの方では、常に身の回りにいる自分の家族や隣人の方が、たった4回で終わらせた和解の協議よりも重要であったようで、協議のことは印象でしか覚えていないところが多くあった。特に、この和解の成立には、Aが「呪術」についてあらかじめ深い知識と関心を持ち、さらにCへの配慮とBの必要の両方を満たすために、賠償金の名目を変更するなどした機転や労力について、Aの認識とは大きく異なる部分である。

この「物語」の変化について、現在を「物語」の終わりとするナラティブ研究の考え方をもとに、整理し直してみたい。協議終了後すぐの「物語」は「子どもがなくなるという悲惨な事件をきっかけに出会った3人は、敬虔で正直なCによってBの責任でないかもしれないことが明らかとなり、BからはCが正直であるがゆえ、そして3人の新たな関係性のお祝いとしてお金が送られ、3人は家族として友人として付き合っていくことになった」というものであった。しかし、4年後のAの「物語」は「Bはケチな人物で、賠償金を少なく支払ってゆるしてもらったにもかかわらず、約束を無視して逃げてしまった。」とい



う物語に書き換えられてしまった。Cの「物語」は次のようなものだ。Cは子どもの死が呪術であるという可能性を考えていたところ、BとBの友人であるビジネスマンAとの3人で協議するよう呼ばれた。そこでは、Cは当初から呪術であるかもしれないと明かし、賠償金はいらないと断ったが、気持ちだからととても小さな金額を支払われたのであった。Aが、このようなすばらしい協議の後には両者が結婚する、といったほど満足していた「解決」は、時を経て冷え切ったものになっている。このようになってしまったのは、和解終了から現在までBがまったく連絡をとらないことが、ひとつの大きな要因であろう。

しかしこのことは、ダイヤモンドのいう「無関係な関係」に「戻った」とも評価できる。彼らはそもそも一つ所に暮らす集団のメンバー同士ではなく、これまで無関係だった者たちが再び無関係に戻った、いくなればもとの生活に戻ったに過ぎないのかもしれない。あるいは関係修復について、持続的な納得がもたらされたのではないにしても、近代司法制度がそのひと時の修復の演出さえ用意することができない、というダイヤモンドの指摘によれば、和解の瞬間を乗り越えるために、便宜的な解釈を用いて、見事にその時の葛藤を乗り越え、満場一致の結論を出したのだと評価することもできる。

### 6.3.2 考察：「仮構」の「物語」

この和解が実現したこととは、三者が家族として友人として付き合いずとも問題がなく、そもそもの「他人」という関係に戻ったということである、と評価することもできる。彼らが協議で創造した新しい関係性は、そのときだけに必要とされたその場限りのものであって、彼らの生活上、特にCの生活上不必要になったために、そこにこだわる必要もなかった、と考えることもできる。

ここでこの協議が、それぞれにどのような影響をもたらしたかを振り返っておきたい。Aが用意した「家族として一緒に暮らす」という「物語」は、確かに実現すればいいものであるが、実際には簡単なことではない。加害者と被害者が出会い続けることが、相当な苦勞になることも「事実」であるし、ニ・バナアツの事情を知らない「白人」と一緒に居続けることが、むしろCたちの負担になる可能性があることは、バナアツの日常生活上十分予想できることだ。それでもAが関係性の継続と断絶の両方の可能性を開いておいたことは、様々な「物語」を作る機会を担保することになる。その狙いは物質的なやりとりよりもむしろ、人々を縛ることなく、自由意思に任せながら、当事者たちが納得する道を模索するというところにあるだろう。息子を失ったCに対してでさえそれがゆるされるのは、Cが故郷の家族たちとのネットワークを持っていること、そのコミュニティの中にいるCは、メンバーたちから放って置かれることを、Aも十分に理解しているからである。そういう意味では、当事者のニ・バナアツたちがおかれている環境は、被害者がマスコミの取材攻撃や、隣人の放置によって孤独にさいなまれるような日本とは事情が大きく異なる。

客観的な視点からすればBのしたことに対して求められた責任の軽さ、他の事件との公平性が保たれているかどうかについて疑問を持つ者もいるだろうし、筆者もそのひとりである。第5章や6章にあるように、このような和解の「物語」が頻発し慣習化することで、ニ・バナアツと白人との社会構造上の格差が放置されたり、より大きくなったりする危険性はある。RJがもたらす不公平な社会構造の強化と同じような弊害が、このようなミクロレベルの事例の蓄積によって発生・放置されるかもしれない。ただ、このような客観的な批判が多く予想される「物語」は、Aが問題を小さくするために、わざと参加者を少なく限定した結果であり、逆に、そのくらいしなければならぬほど、この和解は複雑でセンシティブな問題であった。そういう意味で、この事例はダブルバインド状態にあると言える。白人とニ・バナアツの社会構造を考慮するなら、賠償金の相場を白人であるBに有利な額に変更するべきではないし取り決めた約束にBを従わせるべきだが、Cの状況を考えると、少ない人数で納得できる「物語」を模索する必要がある

る。このようなダブルバインドは、彼らだけの努力によって、しかも短時間で解消できるようなできるものではない。その上で、Aが提案したのが様々な「みなし」を伴う、一種の虚構ともいえる「物語」であろう。

本事例の「物語」には、多くの「みなし」がある。まず「Cが受け取るのは賠償金ではなく3人の関係性のためのお金」と「みなした」こと、「3人が家族であり友人である」と「みなした」こと、他にも特殊な意味づけとして、「Cがお金をもらうに値するほどの正直者である」と「みなした」ことも含むことができる。

このような重要なのは、Bにとっては近代司法制度の「物語」「故郷の土地紛争」の文脈である。「新しい共同体」でできた「Cは賠償金を受け取っておらず、もらったのも少しの3人の関係性のためのお金」という「物語」が影響していることであり、それは「Cは子どもの死によって土地だけでなくお金まで得た」という「物語」よりも、Cにとってよい影響を与えるだろう、というAの配慮がある。この「物語」の筋書きはいくつもの「物語」のせめぎ合いを回避し、その場の満足を引き出している。しかし一方で、その取り決め自体がもたらす満足は、長続きするようなものではない。むしろ、その時には無理のある取り決めではあるが、本人たちの相互理解の時間をかせぐために必要な建前や方便であり、本当の相互理解や関係修復は、長い付き合いを継続するなかで実現できるものであろう。このような建前や方便を含む語りは、意図的に相手を騙そうとする「虚偽」とは異なるため、ここでは「仮構」と呼びたい。

本事例のような、損害を受けた方が互酬的な不利益を被る「仮構」の「物語」は、加害者が責任を回避することになり、倫理的な観点から簡単に肯定できるものではないかもしれない。しかし本事例の「仮構」の「物語」を否定することで、たとえばCが呪術の存在を知りつつ金銭を要求し、相場通りに受け取っていたとする「物語」にすることが、現状のCを再び別の葛藤に投げ出すことになりはすれども、Cを葛藤から救うことにはならない点を鑑みると、Aの「仮構」の「物語」は、ひとまずの満足を引き出し、その後新たな問題をもたらしてはいないという点で評価されるべきであろう。

そして、付き合いが続けば、Cの道徳的名誉と満足のみならず、やはり当時Aが想定したような、もっと望ましい「物語」が生まれた可能性は十分にあった。Aはそのような、もっとよい未来に続く「物語」を作る可能性を開いてはいたが、問題なのは、子どもを亡くし賠償金を4分の1程度で納得してくれたCの負担や、申し出を断られ続けるなかで得られたAからの無償の助けといった、オーストラリア人でも理解可能な恩義について、Bが和解実現の後に音信不通になってしまったことである。そのようなBのおこないは、AやCからの不道徳のそしりをまぬかれないだろう。

本事例の「仮構」を含む「物語」は続かなかった。ただしこの和解は、AとCの人生の中の、ひとつのターニングポイントとなり、現在の「物語」を構成する一部となっている。特にCにとっては、忘れつつあるBとの関係よりも、故郷の土地紛争の関係の方がずっと大きく重要な出来事としての「物語」を生きている。それぞれの「物語」は共有・分有されず、もはや「仮構」を含む「物語」に付き合うメンバーが重ならない今、協議によって作られた「共同体」は、もはやなくなってしまった。ただもちろん、これから先、Bから何らかの接触があるなどし、新たに「物語」が書き換えられる可能性は十分にある。4年前に交わしたひとまずの和解は、新たな「物語」の始まりを可能にしている。

## 第7章 考察

本稿ではこれまで、RJ 研究における関係修復の可能性を出発点として、バヌアツ共和国の事例を分析してきた。当事者を含む共同体の和解の事例からは、人々は確かな「事実」や「真実」を求めながらも、それぞれの事情によって、「事実」そのものとはひとつ距離を置いた人々の解釈と「現実」、そしてそこから発露し共有・分有されるいくつかの葛藤の「物語」の存在が確認できた。

エロマンガ島では、解決困難なコンフリクトの協議のために、遠方のチーフを呼び意見を求める。集落の人々はチーフが大きな権力を持つと言葉で説明する一方で、自らも含めた村人たちがチーフたちの思い通りにならないことを前提として考えているように振る舞う。チーフは完璧ではなく、それぞれに生活があり、商売をし、欲もあり、知らないこともあり、そして独自の正しさをもっている。それは共同体のメンバー全員が同意できるものだったり、できないものだったりもする。エロマンガ島の葛藤解決方法とは、チーフという「社会的な役割」が公平な判断をもたらすというより、それぞれの村を世話する責任と経験を持つ尊敬できる多様な人物たちが集まって意見を交わし、問題を多様な解釈に開いたうえで、納得をさぐることを可能にするシステムであるといえるだろう。協議において社会的役割そのものや枠組みが共同体の取り決めを方向づけるというよりは、チーフや参加者たちがそれぞれ「異なる視点における解釈」をもたらし、枠組みを超えた納得をもたらす新しい「物語」を共に作っているのである。

各事例では、これからの関係性が続いていくことを前提として、それぞれの当事者や協議参加メンバーの関係性上の多様な納得を引き出すための「物語」が作られてきた。関係性が続かないことで、破綻した修復もあった。つまり取り決めの内容だけでなく、「物語」作りのプロセスに参加することだけではなく、「物語」が状況によって書き換え続けられること、そのような「物語」の書き換えに付き合い続けることが、関係修復と持続的な納得に重要であった。状況によって変わる関係性を、良好なものであるようにメンテナンスし続けるということ、すなわち「物語」を必要に応じて納得できるものに書き換え続けることこそが、関係修復の現場で起こっていることであった。

そもそも、「物語」が関係修復の重要なタームとして機能するのは、人間に「共感能力」があることと関係する。ここでいう葛藤の「物語」は、読み読まれるということが前提とされている。「物語」は一方通行の表明ではなく、書き手と読み手とが交互に入れ替わりながら、納得をもたらす「物語」を模索し、「物語」実践に取り組んでいく。そしてそのようなプロセスを、被害者対加害者と言う閉塞的な関係性の中に押し付けるのではなく、当事者と未来に渡って付き合い続ける人々も担うからこそ、持続的な納得がもたらされるのである。そういう意味では、「物語」は一方的に展開されるようなものではなく、共同体に属するものである。当事者のみでなく、共同体の人々が多様な解釈を可能にし、「物語」を書き換え続け、関係性をメンテナンスし続けるという「物語」実践を可能にしている。この「物語」実践については、人類学者である保莉実のラディカル・オーラル・ヒストリーの議論における、史実主義から外れたローカルな人々の語りの扱われ方との親和性を示す。そして、専門家が「物語」を「真実」か「幻想」かを区別することではなく、他者の「物語」を真摯に読むことが必要とされる研究姿勢である。関係修復は法的枠組みを参照すると同時に、法的枠組みをずらしたり、壊したりする「物語」実践によって可能になる。

同時に私たちは、修復アプローチもまた、大規模な社会においてはむしろ問題を起す危険性があることを理解できる。国民国家において主権や世論を持ちながらも「物語」の実践に参加しないが故に、「虚偽」や「幻想」の「物語」を市民が持ってしまう。その意味で、直接対面の「物語」実践には必然的に限界が付きまとう。

## 7.1 関係修復と「物語」

近代司法制度が作り出す「物語」が人々の本当のニーズを満たさず、ときにより大きな困難をもたらすのは、近代司法制度が命や時間を奪うことを含む重大な決定を制限時間内にしなければならないこと、それに伴って、「物語」を重視する共同体のように決定を長期間留保し、繰り返す行為の中から新しい解釈を共同体で生み出すという「物語」の実践をできないからかもしれない。近代司法制度においては、RJ 研究でいう「支援者」たち、すなわち本稿のような共同体のメンバーが決定的に少なく、納得の持続性が乏しい。何より「物語」が修復的か応報的かを議論する以前に、固定化した枠組み（正しさ）を崩して、新しい見地や解釈を提供するということが許されず、新しい解釈を提供した後の不安定な納得の継続に付き合い続けてくれる、本稿でいう「物語の共同体」が存在・持続しにくい。

ここで RJ を始め、本稿で扱ってきた事例と近代司法制度とが決定的に異なるのは、共同体の存在である。どうして私たちは、事例のような協議を必要とし、「物語」を聞いたり認めたり、新しい「物語」を一緒に作ってくれる共同体を必要とするのだろうか。どうして金銭のやり取りのみで、気が済まないのだろうか。私たちは事件の損害だけでなく、明らかに、自分と他者の「物語」の衝突、解釈の違いやせめぎ合い、それが共同体に認められるかどうかについても葛藤している。

本稿では、感情的要素としてではなく認知の能力としての「共感」と、それによって作られる「物語」を切り口に、事例を分析してきた。修復的アプローチでは合意形成のプロセスにおいて、「一体あのとき何が起こり、これから何をすべきか」を、国家司法ではなく当事者たちが話し合うことを必要としている。それぞれの「物語」に食い違いや衝突が生じているのは、葛藤の事例に共通することである。ここで明らかにしなければならないのは、民事裁判か刑事裁判に関わらず、専門家の用意した筋書きから離れた人々を中心とする対面の協議において、一体何が起こるのか、である。ここではそれを明らかにするために、葛藤の「物語」の性質と、それが共同体で展開されることの意義を明らかにする。

### 7.1.1 「物語」の性質

RJ や和解の研究では、これまで人間の内面に関する要素を考慮しようとしてきた。法社会学者の和田 [2012] は、紛争における各人の「現実」を、共感によって理解し合うことによって、和解の可能性が開かれるとするが、彼は歩み寄り姿勢をとるに当たって、哲学者フロムがいうところの「愛」が必要であるとし、「当事者たちが愛によってリアリティを共感することが和解につながる」[和田 2012] とする。また、哲学者であり RJ 研究者の小松原織香は、哲学者デリダの「悪」についての議論をもとに、「赦し得ない悪」は現実的・実質的には存在しないと、「物語を作り、赦し得ない罪も赦せる」と示唆している [小松原 2012]。これらの研究では、人間の心的状況に注視することの重要性を指摘することになるのだが、「愛」や「赦し」といった言葉が特に客観的に証明が難しい感情的な側面として捉えられてしまうことは、当事者主義的司法を危惧する声に繋がってきた。非専門家の法廷が批判される理由として、客観的なチェック機能がないこと、それによって「誤謬」や「幻想」が発生する危険性が考えられる。ここで問題となるのは、ある相対的な「現実」を生み出すこと自体ではなくて、近代司法制度の「物語」の真正性もまた相対的であるにも関わらず、近代司法制度の「物語」が他の「物語」を抑圧し、優先的に書き換えてしまい、場合によっては対立を大きくしてしまうことであった。関係修復を目的とする場合、対立を大きくせず、むしろ納得をもたらす「物語」とその実践が求められる。

一方で、事例における話し合いの過程では、意図的な文脈のずらしや、それぞれの「現実」からくる意味づけを変えてしまう行為が見られた。それはある種の虚構であるが、単なる間違いとしての「誤謬」や、

あるいは他者を騙す目的でなされる「虚偽」とも異なるものであった。第4章では、エロマンガ島の生活の文脈をよくわかっているはずの老人が、過剰に支払いをし、それを強調していた。人々はそれを受けて、その贈与の内容を、互酬的なやり取りではなく共感を確かめる文脈へと回収していった。すなわち、互酬的な文脈や制度をわざと外れることで、互いの心のうちや関係性の理解を含めた、認識的な共感を確認する契機を生み出していた。第6章の交通事故の事例では、Bとの相互理解は達成されず、Cの呪術について語りつくされたとは言えないまま、賠償金の名目を変更したり、親密な関係性である、ということにしたりして、協議を終えてしまった。このことについて、ほとんどすべての発展途上国では、法的に多様な実情があり、バヌアツ共和国でも例外ではない。首都の交通事故の事例では、当事者たちの呪術を重要な要素として含む「物語」と、国家司法制度の「物語」がひとつの「物語」として収斂することはできない状況であった。当事者である異文化の者同士が、互いの文化を相互に理解し合うためには、国家司法制度が要求する期限よりもずっと長い時間がかかる。そこで協議に参加した人々は、互いを騙す意図ではなく、参加者すべてが、この協議における「真実」が相対的である、とわかりながら「物語」を作った。それは、互いの「現実」をわからせることに固執することで、むしろ問題が発生することの理解、そしてひとまずの取り決めをすることで、現在の状況を抜け出し、結論を保留することを意味している。それを本稿では「仮構」と呼んだ。

これが「虚偽」や「幻想」と区別されるべきであるのは、そこに、相手を騙そうとする意図がないからである。この「真実」と距離を置いた「仮構の物語」は、参加者たち全員がそれを建前や方便だと理解しており、その「物語」をメタな視点から俯瞰した上で、「問題がない」と判断し、このような「真実にいった」ということにしよう」という入れ子構造を持つ構築的な「物語」に過ぎない。このような場合には、その「物語」の提出先である国家司法制度に対しては、「私たちは賠償金を支払い和解をしました」という「物語」が提出されることになる。すなわち、本音と建前があり、近代国家制度内のアクターたちは彼らの本音に薄々気づいてはいるものの、この建前の「物語」を、「真実」という建前で受け取る。そうでなければ、自分たちの仕事が立ち行かなくなるからである。ここでみられたのは、それぞれの当事者たちが、直接の対面を経て、互いのわからなさをわかっており、当該協議の困難さを理解し、そのような「仮構の物語」に落とし所を見つけた、という、実際的な取り決めである。

このようなことが可能であるのは、人間に共感能力をベースとする「心の理論」が発達しているからである。この「仮構」の「物語」の表面的な内容を、「物語」作りのプロセスに参加していない第三者が真に受けて、「公平性が成り立っていない」、「加害者の罪が軽すぎる」と評価するのは早計であり、場合によっては当事者たちの納得を減じるという点で有害ですらある。それこそ、このような「物語」にいった理由を知るためには、当事者たちの「現実」をも十分に理解する必要がある。もちろん本稿で検討したような「仮構」は、話し合いの参加メンバーが極端に少ないため、少数のメンバーが抜けることで簡単に「仮構」の裏に込められた「メタな物語」の存在を確認できなくなったり、「仮構の物語」に込められた未来の約束の達成ができなくなったりする。そういう意味では、「仮構」がもたらす納得はもろく、そこに込められた価値を実現するために工夫が必要となってくる。

一方第5章では特に政治的な動きのなかで、「誤謬」と「虚偽」が入り混じり、いくつもの「幻想」を導く「物語」の性質があらわになった。「虚偽」は、意図的に相手を騙し、ある人々が考える「真実」の存在をわかりながらも、それとは異なる「真実」を、その相手にとっては「絶対的真実」と考えさせようとする狙いを持つ。もちろん、自分のことをよく見せようと、つい偏った説明になるというように、後ろめたさはあるが悪気のない「虚偽」もあるだろう。そういう意味では、「虚偽」には程度があり、問題のあるものとないものに区別することもできる。ただし「仮構」には相手を騙す意図はなく、しかもそれは他の

協議参加者たちからの共通認識によって成り立つものである。このような「みなし」は、実際には多くの「物語」に見られるものであり、すべてが「絶対的真実」というような「物語」は、実際のコンフリクトの解決の場ではなかなか見られない。むしろ、法多元性社会におけるいくつもの法と「物語」は、それぞれ互いの「みなし」なしには成り立たず、そこで暮らす人々は、他者の「現実」の世界を尊重した上で、各人の「物語」が破綻しないように配慮しているのだ。

文脈のずらしによる共感の確認や「仮構」は、異なる「物語」を持つ人々同士が共に暮らしていくためには、なくてはならない「物語」のあり方である。むしろ当事者同士の取り決めでは、既存のフレームから解放されているが故に、可変的で、多様な意味づけが許される。その場合、「真実」の解明や相互の「現実」の理解をあきらめるためではなく、その時その状況で、最善の取り決めや、意味づけを含む「物語」が作られるのだ。納得はお仕着せではなく、自発的に作られるからこそ意義がある。

RJ 運動家たちはこの点について、もっとも望ましい結論を先取りして紹介してしまったのかもしれない。つまり、RJ 協議がもたらすイメージは、ケアの概念をよくよく考慮しているメンバーたちが集まり、「同情」や「同調」によって妥協するようなものであった。しかし実際の関係修復の協議で起こるのは、「共感」能力を持つ人々が、互いに異なる状況であることを対面によって詳細に知り、その違いに衝撃を受けることを経て、「現実」が違うことを理解し合えた、という体験を通じ、互いの未来へ互いがどう影響していくかを考えることだろう。そこにあるのは、「共感」や「和解」につきものの、まるでその場の人々が、「同じ共同体として同じ暖かい色に変わるようなイメージ」ではなく、むしろ「自分が思っていた色とは、相手の色が異なっていたことの発見」である。

この点について、具体的なケースの参照を重要とする RJ 研究者たちもまた、当事者や和解をステレオタイプに捉えてしまう危険性はある。たとえば日本における犯罪にまつわる「物語」は、協議どころか、個々人が抱く個別の「物語」でさえ読まれないのが一般的であるが、それはメディアに取りあげられないという意味ではなく、被害者団体の悲痛な訴えにあるように、近代司法制度の現場でさえ、被害者の「物語」は往々にして無視されてきたということである。そしてリベラルな陣営が配慮する一方で、加害者の「物語」もまた、重要視されてはこなかった。加害者の声は代理人に解釈されて加工され、法廷戦略に関係のあることしか語ることが許されない。「物語」が聞かれないことの不満は往々にして、被害側と加害側とのお互いの攻撃として展開されると捉えられがちだが、むしろその物語を無視し、ときに抑え込んできたのはお互いの当事者同士ではなく、それを取り巻く専門家たち、そしてそれを他人事として捉える第三者たちかもしれない [田鎖 2010]、という指摘は深刻である。

和田 [2012] が、当事者たちはそれぞれの「リアリティ」（現実）を理解されることを望むといい、ナラティブ研究が専門家に「無知の姿勢」を求めるように、人々は自らの「現実」をまったく無視されるような状況や「物語」に、納得することできない。自ら作った「物語」についても、自らのみが納得するために語られるのではなく、他の人々もまた納得しなければ、関係修復はもたらされない。葛藤解決の話し合いを経た和解や納得とは、その場で作られた「物語」が、他者に読まれることを覚悟し、そしてそれを背負って生きていくことを受け入れるということでもある。そこで作られた「物語」を他者に読まれることを受け入れていないということは、納得したことにならない。

すなわち、ただ既存の枠組みに沿った「正しさ」を再現することや、被害者のニーズをごく個人的な感情の問題として位置づけ、心理的なケアを施すことによって当事者たちのニーズを満たしたと考えてしまうことは、不正自体の解消や、その判断にいたるまでのプロセスに潜む問題解決の機会を見逃してしまうかもしれない。「物語」のすり合わせは個人的な気持ちの整理と同時に、社会正義の確認と実現の試みでもある。関係修復において求められる「物語」は、たとえ「誤謬」や「虚偽」によって完全な一致ができ

ないとしても、個人ではなく集団に属するものである。

多くの RJ 運動は、取り決めやプロセスに人間の主観的なニーズを反映させようとする。同時に、主観的な側面を「他者に分かれる」ということにも重点が置かれており、たとえば犯罪の被害者と加害者が直接の話し合いをおこなう VOM という手法が多いことから、そのことが明らかである。VOM とは、被害者 (Victim) 加害者 (Offender) 協議 (Mediation) のことで、第三者が間に立って、犯罪の被害者と加害者とが事件について語り合うことで、被害者が加害者から直接欲していた情報を知り、伝えること、加害者が謝罪を表明し、加害の責任を負う機会を得ることを目的におこなわれる協議である [藤岡 2005]。RJ が注目されるのは「各人が主観的な「真実」を大切に持っている」(たとえば、被害者がこんなに悲しんでいる) ということ自体も重大な「事実」のひとつとして考慮されるべき、という訴えからであろう。経験や心情をシェアし、不正義を知らせたいというニーズは、人類が集団生活をともにし、生きるうえで必要であったのかもしれない。

向井 [2012] は、当事者がいなくなることによって消えていく厄災の「事実」や経験が、どのように伝えられるかを危惧する一方で、出会って「物語」を伝えるということ自体の意味を考察する。聞き手は通常、悲劇の再現やモデル・ストーリーの補完を期待しているにすぎず、ともすれば話し手の方も、インタビューの過程で共に「物語」を作っていくというアクティブ・インタビューの性質上、個人の経験の語りモデル・ストーリーに吸収されてしまうという事態さえ起こりうる。それが繰り返されると、語りは聞き手の日常を脅かすことのない一過性のものになってしまう。そうではなく、直接語りを聞くということは、聞き手による「共感」を受け付けられないものになるかもしれないが、語り手の「沈黙」に代表されるような、語りえないほどの経験が存在し、そしてそれが、聞き手の想像をはるかに超えるものであるということに衝撃を受けること、そこに意義がある [向井 2012]。

向井の指摘は、RJ 協議にもいえることである。当事者たちの応答的なプロセスが何を目指し、何を意図するのか。対面の協議が、参加者たちに何をもちたのか、もちたされるべきものとは何か。たとえば RJ 運動家は、修復という結論に向けて、共感的対応、恥付けといったプロセスを紹介する。和田 (2012) は、愛によって「共感」が生まれ、「共感」によって同感が生まれ、同じリアリティを持つことになるという。しかし、対面したからといって、それらが達成される保証があるわけではなく、その不安定さにこそ、RJ は司法における実施を阻まれ、ときには RJ 推進者さえも躊躇する。

しかしながら、向井の指摘を当てはめるならば、対面が少なからずもつ意義とは、相手の状況が自分の想像をはるかに超えるものである、という認識と、それによる衝撃がもちたされること自体である。それはいわば、自分が相手と、どのくらい異なる状況の人間であったかを明確にする作業といえるだろう。これは、被害者も加害者も、そしてその支援者たちにとっても同様にもちたされる意義である。

たとえば加害者から被害者への言葉として、「あなたの大きな悲しみを、私は完全にはわかっていない」という言葉と、「あなたの大きな悲しみを、もう私は十分に理解できている」という言葉について、前者は認識の隔絶を示しているにもかかわらず、後者がより適切であるとは言い切れない。それどころか、被害の程度にもよるが、たとえば同じような被害経験がない加害者本人が、後者のようなことを発言するのは、白々しいと思われてしまうだろう。本当に多大な、被害当事者でさえもその被害の大きさに戸惑い嘆いているような被害を、加害者が「わかる」と断じてしまうのは早計であるし、まったく同じ状況を被ったのでもない限り、「わかられてたまるか」という反応が返ってくることも予想できる。

この場合もちたされるのは、「その被害の大きさ、無念さが、計り知れないものなのだ」ということ、いわば「わかってないことがわかった」という新たな発見を、加害者のみならず、被害者の支援者を含め、当事者らを取り巻く人々が得ることに意義があり、このような、葛藤をめぐるそれぞれの人々が持つ認識



を、新しいステージへ変化させることが、当事者参加の RJ 協議が約束できること、そして目指すべきことであろう。

もちろん和解や情動的な「共感」がもたらされること自体を否定する理由はない。むしろ、認識的な「共感」と情動的な「共感」は明確に区別できるものではない。しかしもし感情的に共感がもたらされるとしても、互いの色が異なるのだという衝撃は、強制であってはならず、自ずからもたらされるからこそ意義がある。心身が未熟な場合には、他者が持つ「物語」がもたらす衝撃を、受け止めきれずに反発することもあるかもしれない。その自己変革とでもいうべき衝撃をいかに受け止め、相手の立場になって思いたる相手のニーズに、どう応えようとするか、そしてその実現を共同体がどのように導いていくかが問題となる。

### 7.1.2 「物語」と共同体

人の命を奪ったら、人から命を奪われる、というように、人の命を奪ったことを互酬的なやりとりで処理しようとするならば、単純で抗いがたい公平性の正しさによって、加害者たちは死刑や身体刑を免れる道理はない。これまでとこれからの関係性を考慮せず、ただ何かを奪った、という要素のみが取りあげられれば、その互酬性を満たすことに注視するしかなくなる。

しかしこのような、個人対個人というコンフリクトの考え方は、そもそも人類にとって自然ではない。RJ 研究や事例で見てきたように、人間社会においては、あるコンフリクトが突如として現れることはなく、そしてその関係者は家族や友人をはじめとした共同体のメンバーとして捉える方が自然である。近代司法制度における法的問いが、「乙が甲のものを奪った場合」という匿名の個人同士の紛争を抽象的に考えることを前提とするにもかかわらず、人類はむしろ、「自分の息子が叔父のビャクダンを盗んだ」という具体的かつ関係者の背景をよくよく知るような紛争の解決に取り組んできたのだ。このような場合には、出来事から読み取れる互酬性のみに注視することは不自然であるし、ときには不道德なものとして映るだろう。息子を他人として扱うことはできないし、自分たちを取り巻き、コンフリクトの解決に参加する共同体の人々同士もまた、互いに背景を知るもの同士なのである。

ここで「物語」づくりが、加害と被害を二者のみに関連する事柄であると考えすることは、関係修復の不実現どころか被害者を窮地に陥れることにつながる<sup>36</sup>。本来ならばその主語はシステムではなく、そのシステムを支持する私たち自身であるべきかもしれない。本稿における「物語」の説明は、メタな視点からのものであるが、葛藤の現場における個人的な問題は、そのシステムがどのような「物語」を作るかというよりは、あなたがどのような行為をし、振る舞い、語り、どのような「物語」を、どのような人々と作るのか、ということである。またあなたが被害者の友人や家族であるとき、あなたの家族や友人が加害者になったとき、そして加害者や被害者の支持者たちが、あなたの家族や友人であるときに、どちらのシステムを選びたいか、もし自分が不幸にも被害者や加害者、その共同体のメンバーになってしまったら、どちらで生きていきたいか、そして自分の家族や友人に、どちらのシステムで生きていてもらいたいのか、というのが、私たち人類にとってはより实际的で、考えるべき問題なのである。このような場合のより正確な問いは「加害者が被害者にどう賠償するべきか」という他人事のような問いかけではなく、「自分を含めた共同体は、葛藤を解決するために何をするのか」である。

RJ 研究において共同体は主語として用いられることが多いが、RJ の協議や取り決めに、どのような個人が参加するのかはひとつの問題である。そもそも共同体とは地理的・生業的な条件のもと、目的に関係なく共に暮らす人々の集団のことである。地縁や血縁で結ばれた、家族や郷里の友人といった人々が考えられるだろう。対して、現代社会では会社や学校といったある目的を持つ組織に所属することの方が一般

的で、前述のような共同体はごく小規模であるか、人によってはどの共同体にも属していないと考えている場合もある。特に都市部における犯罪者は、そもそも社会的に孤立していることが考えられ、回復すべき関係性を持っていないかもしれない。それまで互いに非対面的であった人々が、事件をきっかけに直接対面し、純粹モデルのような体験をすることが、既存の法手続きや強制的取り決めに従うよりも納得をもたらすのかは、重要な点である。RJ 研究においては、目指すべきであるのは修復的な司法制度ではなく、「共同体の復活」あるいは「共同体の創造」なのではないか、という議論がなされてきた。統計的には、資本主義政策が急進化した国家では、どんなに RJ プログラムが促進されても、禁固刑が減るどころか増えており、むしろ RJ プログラムが効果を発揮したのは福祉国家においてだからである [William R. Wood 2015]。

ここで人間は、非対面的ではあるが地域共同体や国家共同体ではあり、回復すべき関係性があることを「想定」できるとする意見に注目したい。政治学者のベネディクト・アンダーソンは古典的な著書『幻想の共同体』において、ナショナリズムがどのように生成されるかを示し、国家のような共同体は、一般的に思われているほど普遍的ではないし、自明ではないことを指摘した [アンダーソン 2007] が、このことは私たちが国家という把握できないほど広い範囲の空間と多数の匿名の人々を、自分と同じ所属であると「みなす」ことができることを示している。しかし条件によっては、幻想の共同体では部内者であった人々を、容易に「敵」とみなすこともできる。たとえば貧困、意見の対立、あるいは単なるマジョリティというだけで、共同体の結束はなかったことにされてしまうことを考えれば、犯罪者などは簡単に「敵」と見なされる。すなわち「共同体」というものは、決して自明のものではないのだ。家族、恋人同士、学校のクラス、スポーツチーム、その応援団、地域、あるいは国家まで共同体とされることもあるが、仲間意識としての「共同体である」と「共同体でない」の線引きは、「俺たち」と「あいつら」という集団内の人々の線引きを意識した瞬間に現れるものでもある。つまり自分たちが共同体かどうかと同時に「相手にとっての自分の所属共同体」が、必然的に意識されることになる。この場合の「相手」は具体的な存在でなくてもよいが、「(友人たちとは違う)「恋人」と見られる自分たち」、「(社会人ではない)「北九州市立大学生」の自分たち」さらにはより抽象的に「(東京都民でなく)「沖縄」出身である自分」、「(白人でなく)「黒人」の自分」という、他者の眼差しを通して(想定して)、初めて自分がある共同体に所属していることを発見することもある。

RJ 協議において協議に招聘されるメンバーたちのほとんどは、このような共同体の定義からすれば、集まった当初は互いにせいぜい「支援者」程度である<sup>37</sup>。都市部における地域共同体は希薄であり、直接話せる近隣の人々よりも、SNS で繋がった遠方の人々の方がずっと親密でお互いの情報を知っているという状況は、それほど珍しいものではないだろう。ブレイスウェイトはそのような状況を十分理解しつつ、RJ 協議においては、問題の渦中にいる被害者や加害者の周りに、「世話のための共同体 (the community of care)」を創設できる、とする [ブレイスウェイト 2008: 20]。たとえばそれは、友人や家族にとどまらず、クラスメート、サークルや部活のコーチ、親しかった職場の同僚といった、かつて支援してくれたつながりのある人々のことであり、このように修復を狙いとした組織をその場で作ることが、意図的になされる必要がある。果たしてすでに共同体を喪失した都市部において、そのようなものを作ることができるのだろうか、という問いについて、ブレイスウェイトは経験上、このような人々は当事者にとって数少ない信頼できる人物であることを説明し、「加害者(被害者)のために話し合いに同席してほしい」と声をかけると、不思議と、大抵皆が喜んで集まってくれるものだ、と多少楽観的だ [ブレイスウェイト 2008]。

この点について確かに、私たちは不思議と、誰かから悩みの相談を受けること自体を、悪いことであるとは考えない。コンフリクト自体についてのネガティブさとは別に、他者のコンフリクトがどのような内

容か、私たち自身がそのコンフリクトにどう関わるかについて私たちは、大きな興味を持つ。さらにコンフリクトに苦しむ人々に対して純粋に貢献したい、とさえ思うことがあるのは、私たちに向社会的な性質が備わっているからであろう。そして葛藤についての話し合いの経緯を経て、困難な状況のために互いを解釈し理解し合い、あるひとつの到達点にいたった、という経験の共有は、「他とは違う私たち」という線引きを生じうる。そういう意味で、協議において関係性が修復されるというよりは、そこで作られる「物語」が、参加者たちの関係性を再編成し、新しい関係性が生まれる。つまり、共同体が集まって RJ 協議をするのではなく、関係修復の「物語」が、「物語の共同体」を作るのである。たとえば別れ話でさえ、そこにはひとつの「物語」の共有があり、その「物語」でふたりは繋がっている。

「物語」とそれが生まれるもととなる「現実」は、自分ひとりだけの世界ではない。そこには、自分の判断や価値観を承認する人々が必要であり、いわば「現実」は自分ひとりだけでなく他者とともに作るものでもある。そういう意味で、「現実」が基となる「物語」やそこに含まれる「正しさ」は、そこにいる人間の関係性によって綿密に織り成された意味の世界から生じるのであって、没交渉的な二者間の「証言」のようなものではない。関係修復のためには、そのような「物語」の意味や「現実」をともに生きてくれる共同体が必要である。

## 7.2 「物語」の実践

不確かな「事実」や現実からなる相対的な「真実」を発信すること自体について、懐疑的な意見もあるだろう。なぜそのようなものに、私たちは耳を傾けなければならないのだろうか。相対的な「真実」を共有することで納得にいたるのは、そもそもごまかしや虚構と呼べるものではないのだろうか。もちろん協議に参加する人々は、当初から「虚偽」や「幻想」だと思いながら「物語」を構築するわけではない。人々は自他の「誤謬」を考慮しながら、自らの持つ「現実」と照らし合わせ、「真実」を模索する。それはもちろん自明の内容ではなく、ときには広範囲かつ何世代にも渡って、語り継ぎ探求していかなければならないものかもしれない。それは同時に多くの人々に精査されており、簡単に「虚構」として捨て去られるものではなくなっているはずである。

人類学者の慶田は水俣病の患者たちの聞き書きに取り組みながらも、自分が患者たちの何を「わかった」だろうかと自問するなかで、「わかっていない」かもしれないけれど、それは発信し続けなければならず、それこそが人類学者の仕事であると述べる [慶田 2004]。彼はこのような人類学者の仕事と似た仕事のひとつとして、水俣病関連の文学として頻繁に取りあげられる石牟礼のほか、村上春樹の『アウダーグラウンド』(1997)を取りあげる。当該書は、1995年のオウム真理教によるサリン散布の被害者たちを村上春樹が取材し、インタビューを再構成したドキュメンタリー小説で、これこそまさに人類学者の仕事である、と慶田は評価する。当時のメディアが、麻原をはじめとした「加害者」たちがどのような存在かに(場合によっては野次馬的に)注目するなかで、サリン事件の被害者たちから直接聞く言葉は、人々が「加害者」のみならず「被害者」をもまたひとくくりにし、ステレオタイプなイメージに落とし込んでいたことに気づかせる。被害者のみならず、水俣病の公害事件における多くの立場の関係者を描いた石牟礼の仕事と同様に、当事者の中にある立体的な世界観を、作家たちが社会に示したことに意義がある。もちろん客観的な評価が不必要だと言っているのではない。しかし、ひとりの当事者の中にもまた、複雑で拾いきれない「現実」が山ほどある。人は急に加害者や被害者として出現するのではなく、それぞれの人生において、加害や被害、それに対する支援者として振る舞った時間があるにすぎないのだ。繰り返すようにこのような視点を見逃してしまうことは、研究者も例外ではない。コンフリクトの当事者たちに向かっ

て、「互いを敵だと思ふな」という研究者こそが、ドミナント・ストーリーとしての理論や、被害者と加害者といったステレオタイプなカテゴリを通して、個別のケースを処理してしまう。研究者の役割は、そのような様々な当事者たちの「現実」を拾い上げ、発信することでもある。

上記の慶田の論文と同じ年に、人類学者であり歴史学者でもあった保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー』（2004）を出版した。そこで保莉はアボリジニのグリーンジ・カントリーに住む人々の、場所を倫理に組む込む世界観と歴史観を取りあげ紹介するのみならず、アボリジニの歴史をひとつの「真実」の歴史と評価し、史実主義的な歴史観を批判している。彼は、史実を無視して作られる話を「歴史」とするわけにはいかないという史実主義者に対し「彼ら（アボリジニのグリーンジの人々）の歴史実践が、近代の学術的歴史学の実証性・史実性の要請に応えていないからといって、それを「なんでもあり」と即断してしまうのはあまりにも乱暴だ」と指摘する。地域・文化に見られる歴史実践は、ひとりひとりが勝手気儘にやっているようなものでもない。彼は歴史研究者たちこそがそういうものを拾い上げて、人類がどのように歴史を考えるかを明らかにすることが重要なのではないかと指摘する。先進国の市民が語るおしゃべりの中の歴史解釈も、グリーンジの人々がやる歴史実践も、歴史学者たちの研究も、歴史実践としては変わらない。歴史学者たちは、人々がどのように歴史をメンテナンスするのかを、史実で判断することを留保して、まずは耳を傾けるべきだ、という。

もちろん史実や「事実」（実際に何が起こったか）は重要であるが、歴史のストーリーは自明のものではなく、誰かの解釈によるものでもある。このような構築的な歴史観も認められつつある一方で、厳密な史実主義によって事実と虚構をより分ける作業に、研究者たちは取り組むことになる。保莉は歴史学者たちが原住民の神話的な経験を「彼らは……と信じている」と、尊重するジェスチャーを取りながらも「しかし私は信じていない」と巧妙に排除する「尊重の政治学」に「敏感でありたい」と表明する。どちらかが正しく、どちらかが排除されるべきというわけではなく、「ギャップごしのコミュニケーションは可能」〔保莉 2004〕なはずである。

つまり、「あなたは本当にあったできごとだと思っているのかもしれないが、それは実は神話なのです。でもまあ、僕としては神話としてそれを尊重しますよ」ということではなくて、「あなたの経験を深く共有することはできないかもしれないけれども、それがあなたの真摯な経験であるということは分かります。だから、あなたの歴史経験と私の歴史理解とのあいだの接続可能性や共奏可能性（注：筆者傍線）について一緒に考えていきましょう」ということはできるんじゃないか〔保莉 2004：26-27〕。

保莉のいう「尊重の政治学」は、そのまま「国家司法の被害者に対する態度」に当てはまる。当局は被害を受けたものを被害者、害を与えたものを加害者（容疑者）と分類し、司法判断に関わらないものを排除していく。多元主義的な歴史観を批判する史実主義者たちは、共同体による司法の実践を不明確なものと断定し、自分たちが認める以外の「現実」を排除しようとする近代司法理論主義者に重なる。「事実」を無視するべきといているのではなく、手続きの遵守が不必要だといっているのでもない。ただ、人によって「現実」が異なり、いくつもの正しさや「真実」があるということ自体、すなわち「物語」の「実践」とその価値を、認めなければならない。

そして保莉のいう「共奏可能性」の模索を担う場が、RJ 研究では共同体にあたる。保莉の言葉を借りれば、たとえば被害者に対して「あなたの被害経験を深く共有することはできないかもしれないけれども、それがあなたの真摯な経験であるということは分かります。だから、あなたの被害経験と私の理解とのあいだの接続可能性や共奏可能性について一緒に考えていきましょう」と考える人々の集まりのことである。

それは加害者や、その他の関係者にとっても同様である。それは、決して新たに発見された存在ではない。あなたが事件に巻き込まれたとき、あなたの家族、友人にあたる人々が、あなたに寄り添い、助けてくれたらう。あなたもまた、別のときには寄り添う立場になったらう。つまり修復的アプローチは、決して新しい役割の創作を提案しているわけではない。葛藤が起こったとき、当事者たちに「共奏」する人々がいるはずであり、葛藤解決にはそのような人々が必要なのだ。それは保莉がグリーンジの人々と歴史を共に実践したように、被害者や加害者たちと「物語」を共に作り、語り、変容に付き合い続ける人々、すなわち「物語」の実践を共にする人々のことである。

これまで見てきたエロマンガ島の直接の協議は、「出会うことの衝撃」を意図的に作り出すものであった。エロマンガ島民もまた、チーフであるから、父親であるから、女であるから、といった、社会的役割によって属性を付与されており、場面を超えてその属性が人々を縛る。家族同士というのは様々なことが許される間柄であると同時に、強い観念に互いに縛られる間柄である。それが公平性を減じる危険性があるため、近代司法理論では個人を社会的役割で見ることを弱めるべきであるとされる。ところがエロマンガ島の事例から見えてくるのは、人々が地域の文脈に根ざす社会的役割を互いに付与しあいながらも、しかし共感可能な人間同士として、協議を中心とした場で触れ合い、確認し合っていることである。直接の対面が無理でも、別の親族を介して、チーフを介して、食事の場を介して、互いが互いの生活を持つ別の存在であることを出発点に、互いに何がどう異なり、相手がなぜそのような行動にいたったのかを見ることが出来る。そして、相手のことがやはり理解できず、我慢ならなかったとしても、その相手のことを理解する別の人の「現実」を理解し、折り合いをつけることができる。父親のことを理解できなくとも、父親を信頼する母親の立場を考えると、父親と共に生きることも悪いことではない、といった具合に。そういう意味で、複雑な互酬的關係のあり方と、創意工夫によって共感可能性を模索できるエロマンガ島の協議は、チーフや遠縁の家族といった人々に互いの「現実」がさらされることによって、多様な理解のチャンネルに開かれているのである。

以上、「物語」の性質と、物語の複数性、そして共同体の議論からは、以下のような新しいモデル図を導くことができる（図 7.1：「物語」実践モデル図）。これは「物語」の性質と扱われ方、そして持続可能な納得の体系を考慮しているという点で、それまで考えられていた和解や関係修復とは大きく異なる。

この関係図では、たったひとつの「真実」としての「物語」ではなく、互いの関係を考慮しながら、幾つも物語が並存している状態になっている。このことについては、前述したように人類学者の保莉の「ギャップごしのコミュニケーションは可能」であり、互いの経験の間にある「接続可能性」や「共奏可能性」について一緒に考える〔保莉 2004：26-27〕ことが、共に生きていくために必要である。あるいは私たちは、このようなことを日常的に実践しているかもしれない。誰かにとっての正しさが、他の人の正しさに沿わなくても、それを受け止め、時間を過ごしていくことは、十分にありうることだ。そして保莉のいう「共奏の模索」を共に担うのが、RJ 研究では共同体にあたる。修復のプロセスとは、その中で模索される「物語」を共同体の人々が共に作るプロセス、そして状況に合わせて「物語」を書き換えるプロセスであり、その書き換え続ける「物語」の意味に共に付き合い続けることが、「物語」実践である。

いくつもの「物語」が隔絶したり重複したりするイメージからは、人間相互の理解の限界を思わせるが、むしろ相互の違いを認めることなしに、お互いの違いを乗り越える契機はもたらされない。相互理解のためには、互いの「物語」はもちろん、ときには第三者が持つ「物語」をも聞く必要がある。互いの「物語」のわからなさをわかりながら、あるいは「物語」が共有されてないことを回収した新たな「物語」を共同体で（統一せずとも）共有しながら、当事者たちはともに生きていく状況があり得る。

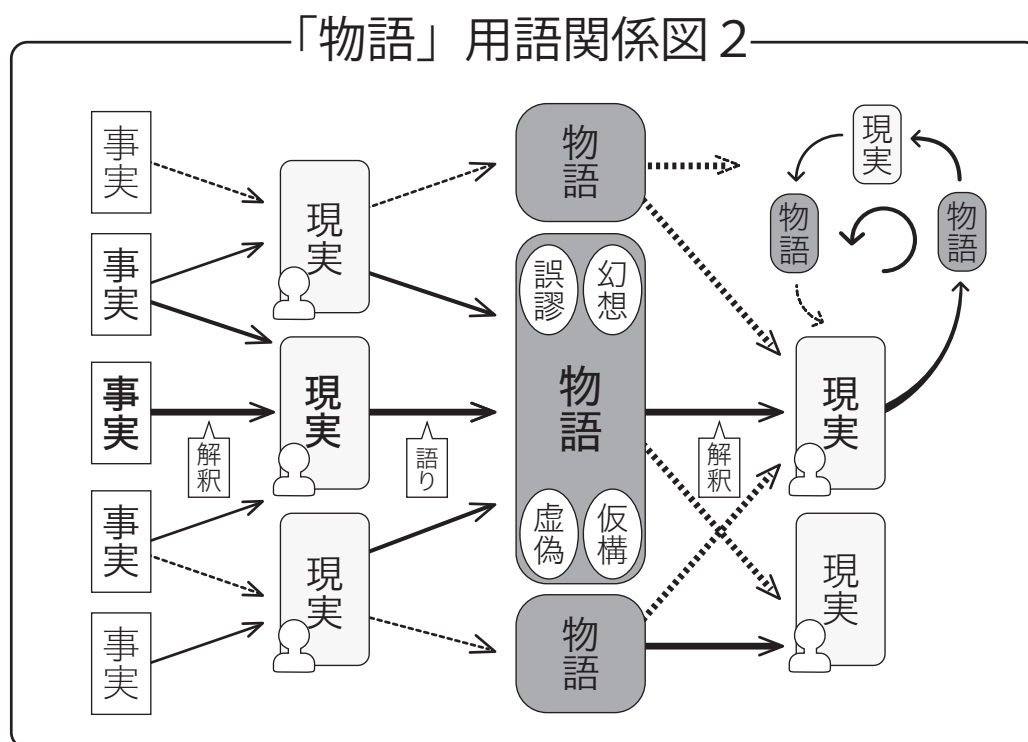


図 7.1 : 「物語」実践モデル図

### 7.2.1 法の枠組みと「物語」実践

ここまでの「物語」の複数性は、複数の「正しさ」の基準が重なる、あるいは衝突するという意味では、法多元主義の議論と重なるものであるが、ここでは法的多元性の研究との違いを明らかにしておきたい。事例でみてきたように、規模の比較的小さい共同体内ですらいくつもの「物語」があり、それらが統一されることはほとんどない。むしろ人々はそのような「物語」の多元性を前提としつつ、暮らしている。では法的多元性と「物語」の多元性とは、どのような違いがあるのだろうか。法人類学者の千葉は、法の多元性の研究問題を、以下のように複数の法体制の対立あるいは選択に見出している。

法として守っていい基準が三つあるいは二つ以上あるわけですから、当然そこで選択の問題が起こります。この選択は、多元制が社会的に公認されたものである以上、当然個人の権利として自由です。選択では当然いい方を選択します。それはいいのですが、今度は、選択されないで拒否された方の権威、社会的権威あるいはその法元である政治的権威からすると、自分の法を排除した反逆者になります。多元制のもとでは、しばしば受範者にとってはそのような利益あるいは喜びと、他方ではそのゆえに受ける圧迫あるいは排除という相反する問題が実は盛んに起こってきております [千葉 1999 : 30]。

このような法の枠組みの衝突に関して、人類学者の高野さやかは、インドネシアの「フクム」と呼ばれる国家法領域と「アダット」と呼ばれる慣習法領域に属する訴訟の現状を調査した [高野 2015]。この国家法規と慣習法との領域争いやそのバランスに関する研究は、千葉のいう「多元的法体制とは大別しま

すと、圈内諸法、国家法、それから超国家法のいわば「三重構造」の相互の絡まり合い」[千葉 1999 : 30]という問題を明らかにするひとつの解明といえる。高野はフクムとアダットとの両方を生きる人々の現状を調査し、以下のような新しい見地を紹介する。

法人類学が、法をめぐる問題において国家法と慣習法を領域としてとらえ、両者がつねにひとつの境界線を挟んで争っているように議論してきたといえるのではないだろうか。本書の法人類学の蓄積に対する貢献は、この「不断に引きなおされる境界線」という視点にたつことで、法が様々な人々の集合としての社会の中で、どのように生み出され、運用され、また利用されているのか、についての研究を前進させることだと考える[高野 2015 : 186]。

つまり高野は、法人類学が取り組んできた国家法と慣習法のバランスの問題を、1か0かという「どちらか」の争いではなく、そのときどきで「不断に引きなおされる境界線」をめぐる問題であると指摘する。これは実際の法の運用実態のより適切な説明の提示としてはもちろん、法がどのように変化するか、生み出されるか、という問題をより明確にする回答でもある。いくつかの法がどのように存在し、せめぎ合い、どのように変化するかという千葉と高野の取り組むこのような法人類学上の問題は、RJ 研究でももちろん意識として共有されている。伝統的慣習法的手法かどうかは別の話として、RJ が従来の近代的刑事司法制度と根本的な哲学を異にする制度である以上、両者をどう制度的に棲み分けるか、またそれぞれの哲学が法的決定にどう影響するかは重要な問題である(図 7.2 : 法多元主義の境界)。具体的には RJ を国家司法制度としてそもそも導入するのか、刑事司法上のどの段階で導入するのか、RJ における決定と国家法上の決定との折り合いをどのようにつけるのかといった問題があげられ、これらは今や RJ 研究の主要な議論となっている。

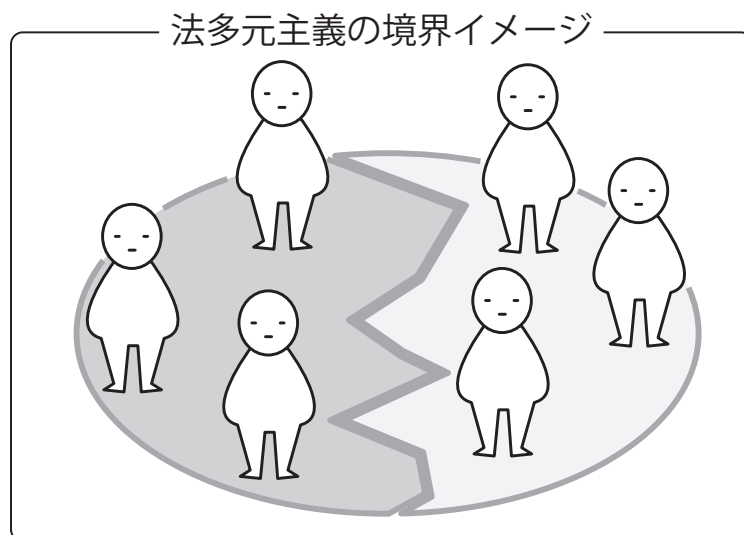


図 7.2 : 法多元主義の境界

一方で、古典的な RJ 研究ではそのような枠組み同士の衝突というよりは、専門家と非専門家の違いに注目していた。それはすなわち、ある枠組みに正義を見出す専門家と、枠組みから自由な非専門家との違いを強調することになる。つまり RJ のオリジナリティは、人間存在から必要とされる修復の実現を模索するという点、そのような修復を必要とし、さらに実現しようとする性質を人間が持つ、という視点にあ



る。そこから導き出される RJ 哲学の本質とは、ある「法」や「伝統」、「文化」といった「既存の枠組みにある正しさに合致するかどうか」ではない。もちろん RJ はその出自からして、強力な枠組みの代表としての近代司法制度の枠組みを無視することができないが、RJ 研究の方向性として、近代刑事司法制度の枠組みに収斂しようとすることは、本末転倒であると言わざるを得ない。

ここで省みるべきは、既存の枠組みに関する研究は、異文化研究や法的多元性の研究、そしてオルタナティブ・ジャスティスなどによってもなされており、何が RJ のオリジナリティなのかという点である。すでに議論したように、RJ は文化や法的枠組みといった制度の研究ではないはずだ。人間の修復的性質は、既存の枠組みの研究や比較のみでは明らかにできない。枠組みとはすなわち、人々が「物語」の下敷きにする、ドミナント・ストーリーであるが、むしろ「物語」実践は、既存の枠組みをずらしたり、新しく作り出すというミクロな創意工夫を契機としている。

もちろん既存の枠組みや、それが提供する決定自体は重要であるし、その研究にも大きな意義がある。ことに、近代に関わらず権威付けされた公式の司法制度が強い強制力をもって、その司法理論の文脈から外れた「物語」や正義を暴力的に排除してしまうような場合には、法的決定の境界線を慎重に引きなおし続ける研究、法的決定に見られるパワーバランスの研究は大きな意義を持つ。一方で、日常生活において人は、ひとつの法的な文脈のみに生きているのではなく、ひとつの文脈のなかで慣習法と国家司法のバランスをとってその時々での法的決定を選んでいくような生き方をしているのではないということも、見逃してはならない。このことは、近代国家制度が誕生する以前の人間が、葛藤をどのように処理してきたかを考慮する上で、すなわち人類の修復的な性質を解明するための問いにとって重要である。

ここで提案したいコンフリクトの「物語」実践の多元性のイメージは、人々が日常世界において、慣習法と国家司法と呼ばれる文脈に限らず、幾つもの「物語」の文脈に身を置いている、というものである（図 7.3：多元的な「物語」の共同体）。文脈が似通っていようと、共通するところがあるろうとも、それぞれの存在や認識が異なるという驚きは、むしろよく知っている人々の間でこそもたらされるのである。「物語」は関係性の数だけあり、厳密にはその場その場の関係性によっても文脈が変化し、文脈によって人々の「現実」も変化する。もちろん「物語」同士は交錯し、お互いに影響を与え合う。関係修復のための「物語」実践の研究にとって法的決定自体がもっとも重要なものとならないのは、それがひとつの通過点に過ぎず、その後も共に暮らしていかななくてはならないからである。

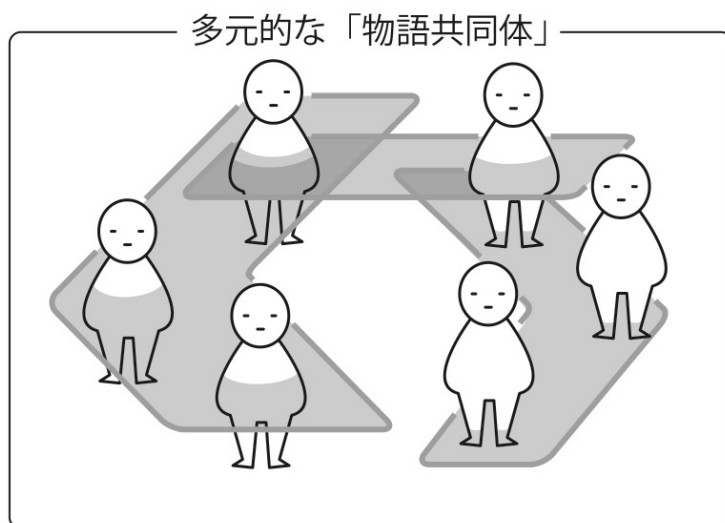


図 7.3：多元的な「物語」の共同体

人は自らの主張行為とその内容が共同体のメンバーにどのように捉えられるか、またもたらされる法的決定が自分と共同体のメンバーの関係性にどのような影響を与えるかを考慮する。場合によっては「不合理な決定」さえも「利用」して、のちの関係性がよくなるように配慮する。喧嘩両成敗といった一見不合理な決定は、それ自体よりもそのコンフリクト処理の未来への影響に重きを置いた「物語」の実践と評価することもできる。そして、協議による取り決めがいかに不合理に思えようとも、当事者たちが納得しているのならば、彼らがそう取り決めざるを得なかった何らかの「現実」があるかもしれないということに、まずは配慮する必要がある。後者のような場合に優先されたのは、「正しさ」というよりも「納得」であろうし、それは取り決めがなされた瞬間に固定されるような性質のものではなく、その後の状況の変化に合わせて、可変的なものである。反対に、いかに完璧で合理的であると専門家が考えようとも、当事者たちの関係性を無視した取り決めは、当事者たちの「現実」から生じる納得とは距離をおいているかもしれないということを考慮する必要がある。

ここで、RJ 研究における混乱を指摘することができる。当事者同士の話し合いを含む RJ プログラムの実践を目の当たりにしたとき、考えていたよりもずっと实际的であることに研究者たちは驚き、深い興味を覚える [たとえば藤原 2005]。しかし事例から離れて RJ 実践を論理的かつ抽象的に想定し、何らかの枠組みの研究として捉えようとする、決して拭いさりようのない危険性が指摘されることになる。すなわち、RJ を枠組みの研究として捉えると、理論的な袋小路に陥ってしまう。

もちろん、人は皆何らかの枠組みを生きており、すなわちナラティブ研究でいうドミナント・ストーリーや、法的多元性研究でいう慣習法や規範を下敷きにして「現実」を作り出し、「物語」を実践することになる。そのような場合には確かに、関係修復を達成するためにそれぞれの法的枠組みを研究することが必要になる。しかし同時に、枠組みは参照されはするものの、折り合いや納得をもたらす際には、その衝突していた既存の枠組みの部分が必ず変化することになる。人々の納得は、より強く正しい枠組みの存在からではなく、共感能力を駆使した相互理解と、自らの持つ枠組みから解放される「物語」実践からもたらされる。法的枠組みの研究とは別に、個々人や共同体の認知と関係修復に注目した場合、ひとりの人間やある共同体には複数の正しさや、そこに修練できないニーズを発見することになる。そして人々が、それぞれの「現実」を相互に認識し、判断に折り合いをつけ、むしろ枠組みを意図的にずらしたり、利用したりする「物語」実践で納得へいたる姿を発見できる。納得から実現する関係修復を明らかにするためには、前者のような法的枠組みの研究と、具体的な当事者たちの「物語」実践の研究が必要となる。

## 7.2.2 創発する「幻想」

クリスティ (2003) は、現在のテロリズム対国際社会の争いが作り出している深刻な状況を受けて、テロリストにも RJ を実施することを提案している。争いの当事者たちが直接出会うことが、互いの「モンスター化」(つまり攻撃へと導く「幻想」) を振り払う契機となる、という主張は、「物語」実践からすれば妥当である。そして「物語」実践の本質からすれば、そこで求められる対応は各国の代表者がテレビの前で握手するような間接的な対応では不十分となる。テロリスト、誘拐事件の被害者たち、テロに感化されて後方支援している人々、アメリカの基地でテロリストの顔も知らずにドローン兵器のボタンを押す人々、あるいはイラク戦争参加に同意した当時の日本の政府要人、現場に滞在した自衛隊関係者、そしてその家族など、関係するすべての人々ができるだけ「物語」作りのプロセスに参加するべきである。そしてそれによって関係修復を目指すならば、お仕着せの形式に則ってよしとするのではなく、互いがどのように違うかということを発見し、共感能力による相互理解を経たうえで、参加者たちに納得をもたらすようなプロセスでなければならない。すなわち、今までに起こった大規模な悲慘さを隠さず否定せずに、互いの「現

実」から乖離しない「物語」構築のプロセスと持続的な納得と修復を狙いとする「物語」実践の必要性は、公害問題、慰安婦問題、原発事故など、日本にとっても例外ではない。

交通事故の事例で調停者が配慮したように、国家のような大規模な共同体で作る「物語」は、別の共同体に読まれることを想定して作られることになる。ここで危惧されることは、大規模なコンフリクトの場合には、「物語」作りのプロセスに参加していない第三者の間で「物語」が一人歩きして「幻想」を産み、当事者たちの持続的な納得や修復を妨げるかもしれないということである。

直接の対面や「共感」を重視する「物語」実践には、このような危惧がつきまとう。進化人類学者のロビン・ダンバーによれば、脳の新皮質の大きさと集団サイズとは比例関係にある。地球上、身体に対して脳の割合がもっとも大きな人間は、自然状態においてもっとも大きな共同体の形成を可能にしているが、それでもその規模は、統計上では平均 150 人程度である [ダンバー 2011: 22]。これは自然界の中では十分に大きな集団サイズであり、もちろんそれ以上の共同体を作れることを否定するわけではない。しかしたとえば小規模の家族世帯にいる場合には互いの背景や考えを、意識せずとも把握することができる一方で、200 人以上の集団になると、互いの背景を考慮するのが困難になってくる。そしてこの研究は、人間の共同体の維持、秩序の維持の仕方が、個人の意思や選択と関係のない要素、たとえば共同体のサイズによって左右されるという可能性を示している。すなわち本稿でいう「共感」能力を重視した「物語」実践を可能にする共同体サイズの限界を、示しているかもしれない。

人類の多くにとって、脳を含めた人間の身体は、国家という大きな枠組みよりも、おそらく未だに小さな村落共同体により適応的である。もちろん、人間は自分自身を、国家のような巨大な共同体の一員であると考えてことができる。そして私たちの脳をはじめとした身体は、「共感」能力を持ち、いくつもの入れ子構造のような、高次元意識水準を理解できる。しかしそのような「共感」と「心の理論」によって可能になる相互理解の精度は、おそらく国家のような大規模な共同体にまで、うまく対処するにはできていない。国家を家族関係に例えたり、大規模社会における葛藤の内容を、小規模社会における葛藤の内容に例えたりしなければ、うまく把握することができないことも、そのことを物語っている。

音楽家である伊東は、オウム真理教のメンバーたちが重大犯罪を犯す集団になっていたことについて、『さよなら、サイレント・ネイビー』（2006）というノンフィクション小説を書いている。オウム真理教のメンバーたちの教育には、マインドコントロールや洗脳が用いられていたことが有名であるが、認知を狂わされているオウム真理教のメンバーたちからすれば、ミクロ的な自らの行動ひとつひとつは無理のないことのように映る。ところがオウムの活動全体として見たときには、通常では信じられないような事態が起こってしまっていた。このような状態を伊東は、「局所最適・全体崩壊」と表現し、いわばオウムのメンバー個人の小さな歪みを内包した活動が積み重なった結果、地下鉄サリン事件のような大規模な惨事が「創発」してしまったと分析している。ここでは、メンバーたちへのマインドコントロールと洗脳という、悪意ある認知の操作が大きな要因となっているのだが、このような事態の「創発」はオウムのみならず、ルワンダの民族虐殺や戦時中の日本の玉砕攻撃などにも共通すると伊東は指摘する [伊東 2007]。このような「創発」の危険は、本稿でいう「物語」実践と無関係ではない。サイレント・ネイビー（沈黙する海軍）のような振る舞いが、ある文化のある共同体の中では、潔く、尊敬される態度であるとしても、共同体メンバーひとりひとりの意図しないところで、その態度が事件の真相や因果関係を不透明にし、再び同じことが引き起こされる（創発する）危険性を孕むことになる。「物語」実践でいえば、「物語」の共同体の中では妥当な「仮構」や「誤謬」、あるいは見抜けなかった悪意ある「虚偽」が一人歩きして集団的な「現実」に影響し、「幻想」となり、多くの人々の被害へと「創発」するかもしれない。このような事態は、インターネットメディアによって情報が氾濫する現代でこそ、引き起こされやすい脅威である。この

脅威を防ぐためには、私たちの身体と認知に見合った「物語の共同体」を作るための制度を、多少不自然であったとしても、作らなければならないかもしれない。

上記のような脅威が新しいことだとすれば、事例で見えてきたような小さな共同体における人間関係こそが、人間にとっての「コンフリクト」の中核であるのかもしれない。金銭の支払いといった、公平性のみが問題となるようなコンフリクトでは、人間は真に頭を悩ませたりはしない。背景を知るもの同士の共感をめぐる悩みこそが、人間にとっての主要なコンフリクトなのだ。一方で人間が匿名であった相手とまで認識的共感を働かせ、相互理解を望む、あるいは望まないまでも可能であると考えること自体は、軽んじられるべきではない。そのような人間の共感能力を前提とした共同体の「物語」の共有によって、その後に付き合うつもりのない相手と相互理解が深まり、関係性が創出されることも十分ありうる。木下[2012]のいうように、私たちは「相手が自分の気持ちをわかってくれた」とわかることで、純粋な嬉しさを感じるようにできているのである。あのとき、具体的な何かが変わったり解決したりしたわけではなかったが、確かに互いの何かが通じ合った、という相互主観的な認知の存在は、私たちにその「物語」を知らない人々とは異なる、という共同体意識を生む。そしてその共同体意識とそこで展開される「物語」を読み合うことが、修復の可能性へと導くことになる。

## おわりに

本稿では、相反する利害や異なる背景を持つ人間同士が、どのように関係を修復するのかを明らかにするため、法の非専門家の関係修復を研究すべきであるという立場から、多様な文化におけるフィールド調査をおこなった。ナラティブ・アプローチによれば、コンフリクトの「物語」の結末は「現在の状態」である。現在の状態がよければ「物語」はよい物語になるし、反対に悪い状態であれば、ひどい「物語」になる。ただし「物語」の良し悪しは、個人の思い込みや、単なる気まぐれによるようなものではない。「物語」をともに上書きするたくさんの人々の評価にも晒されており、その点で「物語」実践とは、「物語」を共有する共同体の営みである。そして関係が修復された「物語」とは、一步先の未来が実現されるべき正しいこととして語られている状態だろう。すなわち、「今はひどい状態だけど、仕事を見つけて賠償を支払う」や、交通事故の事例にあるように「悲惨な理由で出会った3人が、家族になる、友人になる」といった内容である。その一步未来の実現を信じて、よい「物語」の実現を待つことができることこそが、納得が実現している状態なのだ。そしてそのような納得を持続させるために、「物語」を実践し続けなくてはならない。RJが、未来志向とされる所以はここにある。修復の達成とは、未来の出来事なのである。

最後に、このような「物語」実践と、都市部の匿名共同体における関係を確認して、稿を閉じたい。というのも、RJという哲学が生まれ、修復の必要性が説かれたのは、いうまでもなくバヌアツ共和国のような共同体が機能する社会においてではなく、暴力を排除しようと試みているはずの、都市社会においてだからである。これまで法学研究のメインストリームにおいては、伝統的な共同体の司法における判断は、曖昧かつ主観的であるとされ退けられてきた。伝統的でなくとも、法の専門家でない素人に共通する主観的な事実認定と量刑判断は、重大な人権侵害を引き起こすという危惧からRJは批判されてきた。しかし近代司法裁判によって生まれる「物語」に従うこととバヌアツの事例で見られた「物語」実践とは、大きく異なり、しかもそれらがもたらす納得やその後の経過は、近代司法理論が想定するものとは、おそらくかけ離れたものであろう。保莉[2004]のいう史実主義者や近代司法裁判が想定するように、ローカルで生じるそれぞれの「物語」は何の脈絡もなく発生する荒唐無稽なものではない。それは関係者たちが互いに話し合い、影響を与えあって完成し、そしてこれから先も変容していくものである。あるいは両者で異なるのは、異なる「物語」によって反発が生じたときに、再び「物語」を確認し、作り直す機会があるかどうかという「物語の扱い方」かもしれない。

たとえば交通事故における事例では、「関係性をメンテナンスする」ためとでもいうような、関係性の持続自体を取り決めていた。私たちは互いの「物語」が変わりうることを十分にわかっている。一方で「だから、相手の気（物語）が変わらないうちに早く姿を消してしまおう」と思うか「だから、長い時間をかけて互いの理解を深めていこう」と思うかでは、未来における「物語」の行方は変わってしまう。エロマンガ島の子どもを贈与するカスタムも、t島のチーフの取り決めも、現在の納得のみならず未来の満足や発展の仕掛けが組み込まれたシステムなのである。

ここで、人の命が奪われるという悲惨な出来事について、応報的刑罰の手法とエロマンガ島の伝統的手法とを比較してみよう。応報的刑罰が提示するのは、「人を殺したら、命を奪われる」というものである。ひとりだったら、ふたりだったら、という判例や慣例による相場はあるが、基本的な原理は同じである。一方エロマンガ島では、「人をひとり殺したら、(子どもを生むことで)ひとり返す」というものだ。こちらあまりにシンプルであり、もちろん応報的な意味付けをすることも可能である。ふたつの説明はどちらも互酬的な正しさを持っている。ただし、ここでいう「奪う」と「返す」の主語は、「共同体」や「シス

テム」である。一方のシステムは奪い、一方のシステムは返そうとする。あるいは、一方は「奪った物語」しか提供せず、もう一方は「返そうとした物語」も提供する。これらの「物語」が、人々の「現実」に影響し、人々の持続的な修復に影響を及ぼす。

しかし、エロマンガ島のシステムにあるような仕掛けは、その先ずっと一緒に暮らす、という前提があって、初めて功を奏するものかもしれない。あるいは自分の「物語」を共有する可能性がない相手や「共感」が不可能な相手は、同じ手法をとる必要性を感じにくい。かつて、白人を鬼と呼んだり、客人を神として扱ったりしたように、私たちは、共同体として相互理解ができない相手を特殊な性質や身分におくことで、共同体のメンバーとは異なる扱いをしていた。逆に死刑のような手段を取る場合、つまり相手の未来や「物語」を意識的に無視する場合、相手を理解不能なものとして位置付けずにいられない。損害を受けた相手に対し、認識的な共感が可能な一方で、「賠償金をできるだけ多く搾り取ってやる」、というような攻撃姿勢は、同じ共同体のメンバーとは思っていないから可能となる。相手に共通点を見つけたり共感したりしてしまっただけでは、それぞれが持つ「物語」は無視できず、滅多な対応を取れなくなる。「あんなやつは友達（家族、恋人、日本人）じゃない」という発言は、その共同体の括りとしての相手の「物語」を無視するという宣言であると同時に、気づきを促すサインであり、場合によっては「自分の「物語」をわかってくれると思っていたのに」という期待を裏切られたことの表明であろう。

このような内面の葛藤や感情を要素としてもつ個別の「物語」という主観的な要素の多くは、重要でないとし、近代司法理論と現場の中では選り分けられ、退けられる。しかし科学的客観性を重視する国家近代司法が、「真実」の追求に関して権力的に承認された「手続き」以上の努力をしないように制度化されることは、「真実」を遠ざけるどころか、結果的にそれぞれの当事者たちの納得をもたらず、関係修復をより困難にしている。だからこそ、近代司法制度の先端地域において RJ が登場したのであろう。

他者と自分が考える「真実」が「物語」に過ぎない、と一歩距離を置いて捉えることは、私たちがこの世界の何かを「わかる」というよりは「解釈」しているに過ぎない、ということが前提となっている。このことは、人類学者ギアツの「異文化の法の研究者がしているのは、解釈にすぎない」、そして「誰かのお節介な説明を通してではなく、異文化の人々の目線を通して物事を見る」ことが、異文化の理解に重要であるという観点と重なる。これは言い換えれば「目の前の人々の目線を通して世界を解釈する」ということであり、異文化に限らず人間の他者理解にも共通するものである。向井〔2012〕が水俣病患者をはじめとした災害の当事者に出会い、語りを直接聞くことを重視するのと同じ問題意識がここにはある。このような他者理解については、ギアツの解釈人類学の成果と、それを補強する「心の理論」によって、より明確な説明を加えることができる。人間の他者認知はいわば「入れ子構造」の理解の図式を形成する。このような認知の枠組みから、出来事の個人的な経験から生じる「現実」が形成され、さらに他者に読まれることを前提とした「物語」が作られる。「物語」の妥当性を精査するのは、自分が想定する他者に過ぎず、もちろん実際にその「物語」が納得をもたらす保証はない。他者の「物語」とあまりに乖離していれば、妄想であると非難されることになるだろう。たとえば妄想や思い込みと捉えられるのを防ぐため、戦略的には証拠を揃えるまで明らかにしないが、そのような戦略が可能になるのも「心の理論」を持つ人間ならではである。そのような解釈と意図の読み合いの中、自分にとっての実際の他者と仮想の他者との食い違いが明らかになるとき、「物語」は交錯し、さらに変化していくことになる。そのような「物語」の書き換えを、人間はせずにはいられないのであり、そのような新たな「物語」が、また人々の「現実」に影響を与えていくことになる。

大きな規模の社会で特に問題となるのは、複数の「物語」が食い違った場合である。目の前にいない人々から批判されるということが、メディアの発達、グローバル化社会の拡大およびインターネットの普及に

よって頻繁に起こるようになった。場合によっては、「虚偽」を意図的に発信することで他者の「現実」を操作することは、匿名社会ではより容易である。自分たちの行動を、アウトサイダーは奇異なものと解釈するだろう、と理解しているローカルの共同体メンバーが、アウトサイダーにも解釈しやすいような「物語」を用意するということは、ほとんど推奨されてさえいる。村落開発、国際交流といった、異文化間の取り組みでは、必ずといっていいほど「嘘ではないが「真実」でない物語」が用いられる。それは、権威と資本を持つ人々から受け入れられやすい「物語」であり、そのような物語が再生産されることが、再び人々の「現実」へと影響をおよぼす。エロマンガ島における宣教師殺害の謝罪と和解でも、国際社会とキリスト教社会が理解できる「物語」が発信され、そのほかの理解と整理が困難な「物語」は置き去りにされている。もちろん、BBC ニュースを見ただけの世界中の人々や、エロマンガ島の人々が生涯一度も出会わないようなキリスト教プロテスタントの人々は、共同体ではない。そういう意味では、アウトサイダーに理解できる「物語」を供給することで共同体が利益を得、共同体の中でだけ「真実」の「物語」を共有できていればそれでよい、とする戦略もあるだろう。公表しなければ、「幻想」であるという指摘を免れることができる。

ネット社会のみならず、現代の都市部のような、隣人でさえ名前を知り会わず、親族でさえ年に何回も会わないかもしれないような世界中にある大規模な匿名社会においては、出会ったばかりの人を共同体のメンバーと考えることは非合理的である。つまり都市部における犯罪の当事者たちは、その事件を契機に出会い、そのあと再会することがないような、通りすがりの相手である。そのような希薄な関係性しかない社会のなかで、加害者にわかってもらいたいこと、被害者にわかってもらいたいこと、「真実」とは何か。そういうことを誰かに相談すると、しばしば、そのようなことは考えなくてよい、賠償金をどれだけ取れるかに尽きる、と明快な答えが返ってくることがある。このような「割り切り」の傾向は都市部に長く住む人ほど強い傾向にある。しかしおそらく、他者のことなら即座にそう返せる彼らの多くもまた、自らが当事者になれば、わかってもらいたい・もらえないということで悩むことになるだろうし、加害者になった場合はもちろん、都市部における多くの犯罪被害者のように、孤独に苛まれることになるかもしれない。誰からも自分の「物語」を承認も否認もしてもらえず、新しい「物語」をともに作る他者がいなければ、自らの「物語」のみで生きていくしかない。このことを、「考えても仕方がないこと」と割り切ることが賢く、絶望してしまうことがエラーであるとするならば、互酬性と公平性を主軸の正義として採用する近代司法制度は、十分に納得をもたらすはずである。そこで重要とされるのは相互認識と当事者の納得ではなく、責任と量刑の適切な相場に関する「物語」である。そこでは信頼への期待や感情的回復、相互理解と感情の通じ合いによる喜びといった要素は、主観的で評価が困難であるとして重視されないことになる。このような解釈について、おそらく人々は両極端な解釈に陥りがちである。すなわちまったく背景を知らない相手が、何を重視しどのように解釈するかを考慮するときには、もっぱら支払いの多寡や遅延、そして細かい事情を切り落とした損得勘定を考慮しているか、あるいはプライドや嫉妬といった感情的な根拠で動いていると、とっさに解釈してしまう。この思い込みは、直接話を聞くことで大きく変化することになる。長年連れ添っている相手でさえ理解できないことがあるのだから、よく知らない人物であるならなおのこと、直接話を聞いてみなければ、相手の「現実」はなかなか理解できないはずだ。

都市部を中心とする舞台で、匿名の個人同士の紛争を前提としている場合、RJ プログラムが人権侵害の危険性を孕むという理由で批判されるのは当然である。匿名のものの同士のうえ、その後は再び出会う義務もないのに、その場限りの取り決めが後々に作り出す不公平に対処できないという危惧は当然であり、その場のしのぎの納得に過ぎないという批判が出るかもしれない。交通事故の事例でも、加害者と被害者の公平性は、やはり数年後に問題になっている。このことは、たとえば「被害者は騙されただけでは」とい



う部外者からの「物語」となって、被害者の満足を損なうことにも繋がるだろう。しかし、そのように不完全な話し合いでも、「物語」を作るプロセスに参加した人々の中では、何かしら新しい「現実」が現れるのである。現在展開されている RJ プログラムの多くがひとまず成功を収めるように見えるのは、有り体にいえば、それがかつてない取り組みであること、さらに何かしら理解と関係性を別のステージへ移行させる、という意味で、近代司法制度よりも「まし」だからだ。そういう意味では、確かに RJ 分野はオルタナティブ・ジャスティスのひとつとして、現在最も実行力のある取り組みであろう。しかし RJ が枠組み形成よりも修復実現を重視するのであれば、むしろ国家制度に RJ を組み込まないという選択肢を考慮する必要がある。というのも、修復と共感とは既存の枠組みを意図的にずらしたり壊したりすることで確かめられ、強められるものだからである。枠組みを履行することは陳腐さにつながり、納得を減じてしまう。つまり現在バスアツ共和国をはじめとして発展途上国がしているように、私生活の納得と国家司法の取り決めを別のものとして取り扱う方が、成功を収めるかもしれないのである。それはおそらく、今まで（あるいは未だに）日本や先進国もやっている棲み分けの方法である。

しかし、都市部において共同体が喪失している場合には、このような非公式な法的自治とでもいえるような変革を実現することは、現実的に不可能だ。互いの「物語」を真摯に聞き、新しい「物語」を作れるといったような間柄は、クラスのいじめやブラック企業のような、閉鎖的な環境における無言の圧力がはびこる組織では不可能である。ただし、あらかじめ存在する共同体が「物語」を作るのではなく、葛藤の「物語」が関係創造をも実現する。すなわち関係修復を目指す場合には、RJ の制度化よりも、「物語」作りの手法研究よりも、共同体づくりが求められる。プロセスの中では、「物語」実践と共同体形成とは同義であり、互いに互いを高め合う関係にある。「物語」を心置き無く展開できる関係性を普段から持っていることは、「物語」実践を促進し、同時に「物語」実践は共同体の形成を促す。共感がもたらす納得と、共同体の出現とは両輪の関係にある。

しかし、没交渉なやりとりを基本とする近代司法理論の枠組みは、共同体の創造を提供しない。これこそが、専門家が紛争を盗んだ、とされる理由である。葛藤を契機とした共感的な「物語」実践は、共同体を形成する。しかし近代司法理論の枠組みの実践は、共感を抑え納得の機会を減らし、そして共同体の分裂や喪失を放置する、というスパイラルに陥ることになる。国家司法がどのように人道的であろうとも、その枠組み自体は、納得をもたらすためのものではなく、私たちは枠組みをターニングポイントとして利用し、自らの「物語」を創作し、実践していかなければ納得を得られない。

もちろん、「物語」の書き直しがどのような関係者の範囲で可能かは、注意される必要がある。現代はこれまでになく広大に、そして瞬時に情報を拡散することができる時代である。「物語の共同体」は、自分たち以外の共同体のメンバーに対して狭量になる可能性がある。噂やちょっとした事実誤認、嘘は、対面の共同体であれば、誰の「現実」にも即していないことが簡単にわかる。しかし、互いの「現実」を確かめ合う機会の少ない大規模な匿名社会においては、「幻想」が簡単に醸成される。また、エロマンガ島の事例にあるように、特定の「幻想」の発生を意図した「虚偽」の発信も簡単になされてしまう。

思いがけない大規模な損害を生む「幻想」は、伝統社会における客観的なチェック機能の不在によって起こるといえるよりは、むしろ新しい情報拡散の道具によって生まれる、新しい脅威である。悪質な虚偽、マインドコントロール、洗脳といった、人間の認知のあり方を利用した情報の発信は新しい脅威であり、私たちはそれに対応する「物語」作りの新しいシステムを模索しなければならない。多少不自然であっても、指導者たちが直接対面して協議する、出来事の関係者たちが一同に介す機会を作る、といったような取り組みが、そして人々が「物語の共同体」になれるような仕組みが、必要なかもしれない。

RJ 的取り組みとして、紛争後に生活再建の実践が盛んなのは、それが害を修復するから、というより

は、共同体を作るからであろう。被害自体の回復、感情的癒し、そして生活再建は、それぞれ密接に関連している。新しい脅威とその修復に関しては、多少不自然であっても、国家やNPOの介入によって共同体形成の選択肢を選ぶ必要性が出てくるだろう。

「物語」実践は法的枠組みの実践ではなく、枠組みがないなかで人々が「共感」を指針としながら、ともに新しい未来を作り出そうとする試みである。それぞれの「物語」が何らかの枠組みを参照し下敷にすることがあるという点、そして新しい「物語」が何らかの枠組みを創造するという点で、「物語」実践は法的研究と無関係ではない。しかし「物語」実践そのものは、むしろ自分の持つ既存の枠組みから離れた、自ら疑ったりすることから始まる。関係修復のみならず、葛藤解決の実態を明らかにするためには、法的枠組みの研究のみならず「物語」実践がどのようになされたかを、明らかにしなければならない。そこでできる「物語」とは、異なる「現実」に立脚した語り手の意図、そして読み手の解釈が入れ子構造的に重なり合い、さらにそのような語り手と読み手を交代し合いながら、織りなされるものである。この実践は、どのような時代や地域でも、そしてどのような制度の元でもなされるはずである。人々が互いの意味世界を読み合い、さながら「物語」実践が重奏するように存在することが、納得を導き、人々の共存を可能とする。このような、意味が織りなす「物語」世界を、私たちは「現実」として生きているのだ。

## 謝辞

この論文を書こうと決めてから、上梓するまでに、たくさんの変化がありました。学業でも生活でも、たくさんの人々から助けていただきました。

バヌアツ共和国では、多くの方に助けていただきました。島を訪ねるごとに子どもたちは大きくなっていき、自分が彼らのために何ができるだろうか、と考えずには入られませんでした。そして昨年、バヌアツ共和国で最もお世話になったチーフ、ジョンソン・カワが亡くなりました。恩返し之机を逸してしまったことは、悔やんでも悔やみ切れません。この論文で明らかにしたことをバヌアツの人々の利益へ繋げることが、これからの目標です。

エロマンガ島のジョナリン、パスカル、エラ、エレナ、ジュディ、マタン、キャロル、バリン、そして島のたくさんの偉大なチーフたちと、そのチーフたちを支えている母親たち、そして島の物語をつなぎ、未来を生きていく子どもたち。調査では、書き切れないほどたくさんの方々からお世話になりました。頼りないホワイト・マンの私を、家族として迎えてくれ、助けてくれて、本当にありがとうございました。

論文を書き上げるに当たって、北九州市立大学ゼミの人類学メンバーの方々からは、幾度となくゼミに付き合っただき、有意義なコメントをいただきました。原稿のチェックや考察に関する議論など、本当にお世話になりました。個人名を割愛させていただきますが、本当にありがとうございました。みなさんのコメントや励ましがなければ、論文を完成させることはきっとできませんでした。

また有意義で鋭い指摘とコメントをくださった査読の先生方に、感謝申し上げます。そして誰よりも、恩師である竹川大介先生からは、学業私生活を問わず、人生と生き方をおしえてもらったと思います。本当にありがとうございました。

最後に、いつまでも不安定な立場の私を支えてくれ、応援してくれた友人たち、姉弟と義兄と義妹、いつも遊んでくれた目の離せない甥と姪、そして父と母へ。長い間に渡って心配をかけていますが、見放さず、支えてくれて感謝しています。本当にありがとう。

大津留香織

## 注釈

<sup>1</sup> キリスト教の聖書を經典として用いるが、カトリックやプロテスタントといった旧来のキリスト教宗派と対立している。真の休日は6日目（つまり土曜日）であるという教義を持つ。このことによって、村にSDAとプロテスタントが同居している場合には、SDAの教徒たちは金曜日の晩御飯から祝日を迎え、土曜日の朝に着飾って教会にゆく。そしてプロテスタントの教徒が教会に行く日曜日には、SDAの家族たちは汚れてもよい格好で畑仕事をしに行くのである。宗教は個人の自由ということを島の人々も認めるが、しかし実際には小さな衝突がある。たとえばひとつの世帯の中でまったく異なる宗教活動をするのはほとんど不可能であり、この場合には夫婦どちらかがどちらかに習うことになる。

<sup>2</sup> この点について、人類学者の竹川は、ウシ一頭を育成するためのカロリー換算から考慮すると、島でウシを育てることは効率が悪いと分析している〔竹川大介研究室記事「悲劇の島エロマンガ島」(<http://www.apa-apa.net/kok/news/kok198.htm>)〕。この点については、島ではいまだに人口が少なく、土地が十分に余っているからこそ、ウシを飼育することが可能となっているのだろう。

<sup>3</sup> 日本のRJ研究においては、訳語の違いによって、「修復的正義」や「修復正義」、「修復的司法」、「恢復的司法」など、RJ分野の訳語名称にばらつきがある。特に、Justiceは、研究対象によって正義か司法かが別れるところである。研究者の中には、修復的正義という言葉には「胡散臭さがある」という評価があるためとし、「正義」の使用を避ける向きもある〔高橋2007〕。「正義に「胡散臭い」というイメージがある」という評価が実際にあるかどうかは別として、このことを気にする理由は、おそらく研究者自身にRJ運動を広げたいという狙いがあり、「正義」という言葉がマイナスイメージを与えるのでは、と気を配っているからであろう。英語の場合、Justiceが特に刑事司法制度のことをいう場合は、“Criminal Justice system”といったように、後にシステムをつけることで区別できることもあり、justiceが単独の場合には哲学概念の正義として扱うことを妨げない。

<sup>4</sup> RJとグローバル・ジャスティスの関係について網羅的に記してあるものとして、〔石戸充・宿谷晃弘・増田隆 2012〕参照。

<sup>5</sup> 「再統合的恥づけ理論」とは、法の逸脱者が共同体へ再統合されるために、自身のおこないを恥じる過程を経るということである。これは、科罰的な意図ではなく、信頼する人々の前で恥をかくことによって責任を自覚させ、関係修復を可能にすることを意図することが前提となっている。しかし恥をかけば再統合されるわけでもなく、恥のかかせ方によっては過度に応酬的な場合もあり、この理論が有効かどうかについては議論がある。確かに若者たちは、恥をかくということを含めて地域社会におこないを見守られつつ大人としての自覚を獲得していくのかもしれないが、このように恥を「利用」することが、常に平和裏におこなわれるとは限らない。「恥」が、若者からの過度な反発を招かず、さらに他者から政治利用がなされず、若者たちの排除に繋がらない、とは限らないのである。筆者の個人的意見としては、恥は自発的に発生する副産物のようなものであり、そこには信頼関係がなければならない。よって都市社会において恥をかかせること自体に注目することは、危険の方が大きいのではないかと考えている。この理論は内容の重要さとは別に、私たちの経験則を法規則へと変換することの困難さを示している。詳しくは〔ブレイスウェイト2008『修復的司法の世界』〕参照。

<sup>6</sup> 宮本常一（1984）などには、明治新政府による新しい法律が地方の村へもたらした混乱、さらに新政府以降も変わらない村の秩序のあり方が描かれている。

<sup>7</sup> RJが世界中の司法文化に及ぼす変化への危機は、グローバル化社会にあつては小さな問題ではなく、それどころかグローバル化社会における問題そのものであるかもしれない。相容れない異文化の伝統的手法に対するジョンストンの指摘から、刑罰に際して私的な復讐を含むような人権侵害的な解決方法は、制度として導入するべきではないし、RJとして扱うのも適切でないという意見もあるだろう。そこで、国家法規の枠内でRJを制度化すれば、この問題が解決するという見方もある。極端な人権侵害を伴う内容は排除し、国家法規や人権保護の観点と相容れる修復的な部分だけを残そうとするのである。ここで、ジョンストンが提起する問題の、手法上の問題よりもずっと根深い問題があらわになる。特に、近代司法に慣れ親しんだ者が、原住民の痛みを伴う葛藤解決手段を拒否したい場合に問題となるのは、人権保護という名の下に結局は近代法規の枠内で非近代的手法が拒否されるということを意味する。オーストラリア原住民の例でいえば、当事者双方と共同体関係者の全員が儀式を了解していたとしても、人権保護の観点から、当局は上記の儀式を中止させ、継続を禁止することで、結

果的に当事者たちがもっとも修復される機会を奪うかもしれないのである。これには、禁止の明示でなくとも、世論等の非公式な非難から生じる圧力による自粛も含む。つまり近代法規と折り合わない教義や慣習について、RJ 研究や RJ 運動は対応できない、すなわち適切に取り扱うことができないということであり、どんなに修復的であると当事者たちが考えていても、最終的には提案する解決方法が当局の人間を説得できるかどうかにかかってしまう。たとえば第 6 章の事例では、事故の原因が呪術によるものであるとされたのだが、この場合の賠償金は相場の 4 分の 1 程度であった。この示談の内容が複雑なのは、加害者であるオーストラリア男性が別の文化に所属しており、必ずしも呪術の世界で生きていないということである。なのに相場を下回る賠償金では、不公平であり、均衡が回復していない、RJ が想定するような話し合いによる理解に到達していないという批判を受けるかもしれない。実際、研究会における発表では、RJ 研究者からすら、この解決方法について理解を得ることは少なかった。つまり、加害者のみが金銭的に得をしたような取り決めをしたこの事例の、どこが RJ 的なかを理解することが困難であるし、この事例が RJ 研究の中で紹介される理由すら、理解してもらうことが困難であった。ときには、異文化の事例を取り扱っただけで、このような曖昧な伝統的観点に根ざした手法を推奨している伝統主義者として扱われることもあったかもしれない。しかし、どんなことをしても事故で亡くなった息子が帰ってこないのに、被害者の心情を差し置いて金銭面での相場にこだわることは、応報的な考え方と異ならない。まして、話し合いによって事故の原因が呪術でない遺族に「理解させよう」とすることは、被害者を修復するどころか、専門家の押し付けともなる。人権思想を反映した一律の取り決めや「相場」と、個別の修復的志向は、どちらが優先されるのか、十分に議論されなければならないし、ややもすると応報的な観点が頭から離れないということを、当事者のみならず研究者自身が心にとどめておかねばならない。

<sup>8</sup> もちろん、何らかの視覚的デザイン自体が儀式的執行に影響している場合もあるだろう。他にも、日本の法務省が長い間、死刑執行現場の公開を論理的な理由なく拒否してきたように、視覚的情報が周り回って関係者に影響を与える（与えると考えられている）ことは十分にありうる。

<sup>9</sup> このような同害報復の考え方において注目すべきなのは、互いの腕と腕、命と命に同一性が見られるとしたら、それらの価値を抽象的にすることによって可能となる点である。なぜなら、性別、年齢、経験、状況など、量的・質的にも腕や命の価値は、厳密には同等ではないはずだからである。身体刑罰のみならず、100 万円という同じ金額でさえ、個人によって本来その価値は異なるはずであるが、私たちの認知の枠組みは、そこに同一性を見出す。

<sup>10</sup> たとえば、和田（2004「感情」の横溢と法の変容」『法社会学 Vol. 2004 No. 60pp.1-13, 231）。

<sup>11</sup> 一般市民は、法廷を真実解明のアリーナであると考えており、そこで真実が明らかになり、真実が明らかになりさえすれば勝つ、といったイメージを強く持っていることが多い。ところが、実際には裁判所は「何が重要な事実」かということを職人的に決定しており、職業裁判官たちは正義の実現や真相の究明というよりは、「仕事」をしているのであって、そのような依頼人たちの期待は裏切られることになりがちである。オースティン・サラットは 40 件の離婚事件において、いかに弁護士が依頼人と「合意」の概念を構築していくかについて検討している。一般的に依頼人の多くは裁判所を「完全な闘争的な論争のアリーナと考え、論理的筋道に従って真実が吟味され、自分の正当性を公の場で認めてもらえるような場所だと考えており、そのため対立相手との合意交渉（和解）をすることに抵抗する。しかし実際の法執行の現場は、以下のような理由から、依頼人が期待するものではないことのほうが多く、一般的に弁護士は訴訟相手と和解することを勧める。すなわち「裁判官の感受性の欠如や不注意さを考慮に入れなければならないことを繰り返し示唆」したり、「裁判官には機微やほのめかしなんて通用しない」もので、「判決なんてひどくお粗末なものですよ」と職業裁判官の訴訟内容に対する無関心や配慮のなさを説明したり、「交渉が迅速さや費用、最終的な結果においても有利であることを力説」してまで、和解交渉を勧める。依頼人に合意交渉を勧めることは、しばしば弁護士にとって忠誠を疑われる危険を伴うのだが、弁護士が和解を強く勧める究極的な理由は、交渉過程の柔軟さや、時間やコストの節約にあるのではなく、むしろ訴訟よりも交渉による方が、「結果として多くを得ることが出来るだろう、という総合的な判断」にあると示唆する [サラット 1996: 196-199]。日本の訴訟においても、弁護士たちは依頼人からの真実追求の要望は理解する一方で、刑事・民事にかかわらず訴訟の場における「真実」に対する割り切った態度を提案している。参考として「判決において真実は必ず勝つか」（福井・稲田総合法律事務所 HP: <http://www.fukui-law.jp/consultation/one.html>: 2017 年 11 月 29 日最終閲覧）、「①弁護士日記より「裁判とはどういうものか？」（裁判は真実を見極めてくれるものではありません）」（美和勇夫法律事務所 HP: <http://www.miwa-lawoffice.jp/article/14789424.html>: 2017 年 11 月 29 日最終閲覧）。

<sup>12</sup> たとえば被害者遺族が法廷で切々と心情を語っても、裁判官からの質問は「加害者から謝罪はあったか？」ということのみで被害者を失望させることになる [藤井 2007: 122-123]。このような例はいくらでもあり、さらに被害者の法廷での語りは、参考人証言か意見陳述として語るかで扱われ方が変化するという手続き上の問題もあり、被害者が心から求める

---

「正しさ」と裁判所が扱える被害者の心情には決定的な齟齬があることがわかる。

<sup>13</sup> これは、研究会としての性質を帯び、学会や市民団体に近いものとして立ち上げられた、司法改革を志向した団体であり、司法に関する裁判官の意見を収録した書籍を数冊出版している。「とにかく裁判所部内に閉じこもりがちであった」旧来の裁判官から、「裁判官としての節度と控えめな姿勢は堅持しながらも、司法改革に関する意見の発表、関係機関等との意見交換、国際的裁判官団体との交流等、対外的な活動にも取り組んで」いくという、開放的な活動を展開することで参加メンバーである裁判官たち自身が学んでいくことに、主眼を置いている。

<sup>14</sup> このような活動をすることで「最高裁と対決するグループ」と位置付けられるかもしれない、とメンバーたちは認識しており、「そうではない」と表明している。このことは、それまで判決の方向性と人事を握る最高裁にとって、どのようなものが「裁判官の望ましい立場」であったかを推測させることにつながる。裁判官は従来のように一般的な人間とは異なる（だから公平な判断ができる）存在としての位置付けと、日本裁判官ネットワークの言及から推測されるような、一般の人々とあまり変わらない（つまり「共感」可能な）存在であるという位置付けが、基本的に矛盾するものであるとみなされている。

<sup>15</sup> 長嶺超輝 2010『裁判官の人情お言葉集』

<sup>16</sup> 近年の日本の新書版の傾向として、内容とそぐわない題名がつけられることがままあるのだが、本書はまさにその事例のひとつであり、ここには「爆笑」するような言葉や内容はほとんどない。それどころか掲載事件は強盗殺人、集団リンチ、幼児虐待など凄惨な事件であり、そのような人間の所業に、裁判官がひとりの人間としてかける言葉の興味深さが、本書の醍醐味であろう。

<sup>17</sup> あとがきで長嶺は執行猶予付きの有罪判決（つまり重罪でない）被告人に対する「罪は万死に値する」[同上：80]といった発言を取りあげ、このような量刑と発言のアンバランスさの理由を「心情的には重い刑を言い渡したいのに、量刑相場がそれを許さないという「板ばさみ」に逢ったとき、担当裁判官は被告人に向けて、一段と痛烈な避難のメッセージを浴びせるような印象を受けます。それによって量刑の軽さとのバランスを取ろうとしている」のではないかと読み取り[長嶺：81]、裁判官の無意識な振る舞いの傾向をも指摘している。

<sup>18</sup> 裁判官が法廷で語る個人的なコメント。判決には記載されない

<sup>19</sup> データに当たる報道内容は、各国の世論や考え方を収集したものではなく、むしろ各新聞社が各国内の人々へ発信する情報であるが、人々の価値観や歴史観が新聞報道に「偏向」として入り込むという「偏向理論」を前提としている。これによってヒロシマの理解や重要度を推し量る尺度として、分析は有効であるとしている[井上 2006：104]。

<sup>20</sup> 筆者の祖母は80代だが、21歳のときから戸畑市役所に勤めており、公務員時代の林えいだいの周辺を知っている数少ない人物のひとりである。彼女によれば、林は役所の中でもある程度有名人ではあったが、公害調査の支援や経過発表を見学に行くような行動は表立って止められはしなかったものの、基本的には市のためにならないからと、役所では遠巻きに見られていたという。さらに新聞に載り全国的に有名になった「青空がほしい」運動も、市の職員がおおっぴらに行けるような活動ではなかった、と当時を振り返る。公害におけるおなじみの問題として、市民個人個人はともかく、行政側が企業側に配慮するという姿勢の強さは、北九州市でも例外ではなかった。

<sup>21</sup> ここで、「同じものを共有している」ということを証明することは難しく、さらに言えば、おそらく同じ「現実」や「真実」を共有することは、事によるとあり得ないかもしれない。実際に起こっているのは、「同じ「物語（彼らにとっては「真実」）」を共有している」と思っている」ことに過ぎないのであって、ひとつの事件とその解決について数人から詳しく話を聞いてみると、食い違う部分が必ず出てくる。このことは、ジャン＝リュック・ナンシーの『無為の共同体』（2001）で言えば「分有」という言葉に当たるかもしれない。分有は、いくつかの部分だけを共有している、ということではなく「同じものを共有していると思っていること」に相当する。そして「同じ考えを持っていること（共有）」ではなく「同じことを考えていると思っていること（分有）」こそが、共同体であるために必要なのである。ナンシーの議論は、人が他者の認識を理解（解釈）する能力を持つという「心の理論」と、その応用である「人は向社会的な生物で、目の前の人々と考えを解釈し合い、互いの解釈を理解し合おうと試みながら生きている」という前提を、抽象的な設定で、1から作り出そうとしているために難解である。筆者のこの理解が正しければ、ナンシーが示そうとした共同体とは、本稿でいう「物語」を実践する人々のことである。同じ「物語」を生きている（実践している）と互いに認識することが、彼らを共同体たらしめている。

<sup>22</sup> 相関関係に過ぎなかったり誤った情報を参照していることも、ここでは因果関係と呼ぶ。

<sup>23</sup> 「相対的真実」は会計用語のひとつでもあり、ひとつの「事実」から異なる報告がなされることをいう。たとえば、2年に渡って200円の支払いを受ける場合に、売り上げを1年で200円と報告するか、1年ごとに100円支払うと想定し100円と報告するかを選ぶことができる。このことは、見方によって解釈が異なるという点において報告内容が異なってしまうが、その真実性は保たれていると評価されるということを意味する。この場合にも真実性が保たれていると評価されるのは、それぞれの視点からの解釈の表現、すなわち「みなし」が、制度上問題ないとされるからである。「絶対的」、「相対的」に関わらず「真実」とその問題の有無を検証する場合には、当人とは異なる他者の視点からの「正しさ」にさらされても、耐えられることが前提となっている。

<sup>24</sup> たとえば、2000年に通り魔に父親を殺害された大鞭さんが、母親と妹とで父親の遺体を確認しにいったときの様子があ  
る。銀色の鉄板に寝かされた大鞭さんの父親は数十箇所も切りつけられていた。「首やこめかみに、ぱっくりと開いた深い傷  
がたくさんありました…（中略）…父と対面した時間は1分もなかったです。刑事が2人いて、「これから調べますので触ら  
ないでください」「確認したら出てください」と言われました。母は立っていることができず、妹が支えていました。その時  
考えたことは「なぜ？」です。目の前にいる父は死んでいるわけです。せめて最期の一言、何ゆったんやろ、何が言いたか  
ったんやろ……と。それはいまだに私たちが思い続けていることです」〔藤井 2007：60〕。

<sup>25</sup> 叔父であるD2の伝統名は甥であるD3たちのひとりの名前と同じである。名前は土地に由来するため、同じ名前という  
ことは同じ地域の土地を所有するという意味でもある。そういう意味では、同じ土地の名前を持つもの同士は、土地の権利  
についてある種の緊張を生むことになる。同時に、同じ名前という共通点を持つ、親しくするべき間柄であるということでも  
ある。

<sup>26</sup> エロマンガ島の一般的な住居は、家族で使う寝所と、食事の場所を兼ねた台所という、ふたつの分離した家屋を備えたも  
のである。遠方の家族を迎えたり結婚したりして同居者が増えた場合には、台所を共用として用い、寝所だけを増設するこ  
ともある。

<sup>27</sup> エロマンガ語ではネンドゥ（*nendu*）であり男性の名前のひとつともなっているが、樹木の名前としての島言葉を知って  
いるものは少数派であり、「カオリ」が島言葉だと思っている人は多い。エロマンガ島の言葉が失われつつあるひとつの例で  
ある。

<sup>28</sup> 支払う品の内容について、相場の詳細をすべてが明らかになっているわけではないが、支払い額が厳密に定まってい  
ないことは確かである。支払い額を数字で提示したとしても、厳密な数字に沿って支払われるのではなく、ある程度前後  
するのが一般的である。エロマンガ島南部の儀礼における支払いの相場と実際の支払いの相違については、婚資の支払いに  
ついての言説が参考になる。エロマンガ島では結婚する際に、男性側から女性側へと婚資が贈られる。相場は最低8万vt  
で、男性の状況によって値段が変わるという。また支払いが紙幣のみの場合、支払うべき金額があがる。マット、布、鶏、  
豚、牛などを支払う場合には、金額が下がる。一方、牛1頭の金額の相場はおおよそ1万～2万vtで、3万vt以上にはま  
ずならない（ただし、島外への出荷や特別裕福な場合は別である）。しかし結婚資金の支払いにおいては、牛1頭を支払えば十  
分だとされる。つまり額面だけを見れば、牛1頭を支払えば5万vt節約できることになる。ところがこれも、実際には牛だ  
け支払うなどということは起こらず、上記にあるこまごまとした生活用品と、畑の食べ物が出されることになる。規定金額  
と実際に支払うものの額とは一致せず、もので支払う場合には総額が低くても構わなくなるが、その決まりに甘んじるこ  
となく、さらに上乗せして物品が支払われるものだ、という二重の決まりがあるように見受けられる。このことから、紙幣  
の価値と、長いあいだ儀礼の品として使われてきたものの価値が、簡単に換算することができないというよりは、慣習によ  
って換算額が決まっているとしても、そこにさらに換算が難しい物品を上乗せし、額についての予定調和を崩すような決ま  
りがなされているという印象を受ける。

<sup>29</sup> このReidの報告はすでに引用したダイヤモンドの論調と似ている。つまり、疫病の広まりについて、全てがヨーロッパ  
人の故意の犯行という訳ではないが、そうである証拠は皆無ではなく、そのうち明らかになっているのがビャクダンを狙っ  
たものたちの行動である、という控え目な指摘である。このような回りくどい言い回しの理由として考えられるのは、英語  
で書かれた当該論考が、読者として想定されるヨーロッパ人たちから「人間性が悪い」と捉えられ、起こった事態について  
明らかになっている事実まで退けられてしまうという危険（つまり、誇張や言い過ぎという指摘によって、事実の全てが凝  
われてしまうという事態）を避けようとするものだと考えれば納得がいく。

<sup>30</sup> ブラック・バーディングは、契約書を作成することから、当時は双方の合意に基づく労働契約である、として正当化され  
ていたが、ほぼ奴隷狩りと同義であり、事情を知る宣教師たちからも反対されていた。ちなみに、このブラック・バーディ



ングによってたくさんのエロマンガ島民が、オーストラリアのクイーンズランドのプランテーションへ連れ去られており、ECA 代表の K によれば、そこには現在まで続くエロマンガ島民のコミュニティがある。エロマンガ島で歴史的断絶が起き、連れ去られた人々の祖先や出身地は辿れなくなっているが、ECA はそのような人々との交流もしている。

<sup>31</sup> バヌアツの北部では、疫病が流行った際に、疫病を神の力として説明し信者を獲得しようとした宣教師の話が伝えられている [MacClancy 2002]。エロマンガ島に明確な記録はないが、宣教師たちの宣伝活動と疫病の説明が、まったくの無関係であったと考えることはできない。

<sup>32</sup> ちなみに交通事故死の場合、日本の刑法においては第 211 条「業務上過失致死傷等」の第 2 項が適用されるが、「自動車の運転上必要な注意を怠り、よって人を死傷させた者は、7 年以下の懲役もしくは禁錮又は百万円以下の罰金に処する。ただし、その障害が軽いときには、情状により、その刑を免除することができる」とある。すなわち条文をそのまま適用すると、交通事故で人を死なせた場合には刑務所へ 7 年間入るか、100 万円の罰金を支払わなければならない。日本においては、実際には重大な交通事故に限って刑事事件として扱う傾向があり、不起訴や起訴猶予、略式裁判などの実施により公判が開かれることはほとんどない。重大な事故でも、初犯で本人が反省している場合には刑が減免され、執行猶予（刑法 25 条）が適用されると、刑務所に入ること（実刑）はなくなる。重大事件の裁判の場合、信号無視や危険運転でなければ、おおよそ示談が成立しているかどうかで執行猶予か実刑かに分かれるという。ただし特に日本は刑罰が寛大であるといわれている（参考 URL : <http://rules.rjq.jp/jinshin.html>）、（参考 URL : <http://rules.rjq.jp/jinshin.html>）、（参考 URL : <http://www.asahi-net.or.jp/~zi3h-kwrz/keisibou.html>）。

<sup>33</sup> ニ・バヌアツの多くは、かつてバヌアツを植民地化していたイギリス人やフランス人といったヨーロッパ人のみならず、現在よく見かける中国人や日本人といったアジア人に対しても「白人（White Man）」と呼ぶ。理由として「自分たちよりも肌の色が白いから」と彼らはいう。インドや中東といった地域の人々の写真を見せると、ちょっとちがう白人という印象を受けるようだ。ここで B は、ヨーロッパ系子孫のオーストラリア人であり、ニーバヌアツにとっての「白人」の代表格とも言える存在である。

<sup>34</sup> 損害賠償請求についての日本人の反応としては、1977 年から 1983 年にかけての、いわゆる「隣人訴訟」が大きな転機となったであろう。これは子どもの事故死の責任を、預けた親と預かった隣人とはどちらに責任があるかについて争った事件である。当時メディアに大きく取りざたされ、両者に非難の手紙が殺到した。

<sup>35</sup> この点について、たとえば近代司法制度の文脈では、原因と責任が、さらに責任と賠償がそれぞれ強く結びついていることが、混乱を招く原因として考えられる。すなわち近代司法制度は「彼が殺した（原因）のなら彼に責任があり、その賠償をしなければならない」となるが、「彼が殺した（原因）けど、彼には責任がない。しかし損害は起こっている」という一種の厄災のような現象について明確な対応ができない。これはバヌアツ共和国のみの現象ではなく、「過失」や「命令」が引き起こすような、主体の責任が曖昧な損害について、どのように判断すればよいのか、どうすれば人々が納得するのか困難な点と共通する。このような背景からも、呪術の「物語」に現れる責任を近代司法制度の「物語」の責任と同列に考えることは困難となる。インタビューでは、C から詳細な「土地紛争の物語」を聞けなかったが、この事例においては、法的多元性の社会の中で、いくつもの物語が交錯し、変化していることを示すことで十分だと考える。調査の段階では、ふたつの「物語」は簡単に比較ができないし、C や妻にとってどちらかが真正というわけでもない。そしてもちろん、後々により納得する筋書きが採用されて、「物語」が書き換えられる可能性はある。

<sup>36</sup> 被害者等支援法によって、被害者の治療費に国民保険を適用するようという定めがある。これは、それまで被害者の治療費は加害者が負担するべきという社会的信念から、国民保険を適用せずに治療費を算出していた慣習があったところ、結局のところ病院が被害者に請求し被害者が困窮するという事態を受けてのことである。しかしながら現在でも、3 ヶ月以内の治療期間に限定しており、むしろ治療期間が 3 ヶ月以上の深刻な被害について保険適用が必要であるとする指摘もある [東 2012]。この被害者の治療費とその請求先の問題は、被害と加害の関係性を二者に限定することで生じる不条理の例である。病院にかかった因果関係として、怪我の責任は加害者にあるため、病院における治療費は加害者が負担するべきという病院の判断は妥当でないとはいえない。しかしながら病院の会計事務は怪我を負わせた加害者に請求をしにゆくわけではなく、治療を受けた被害者に支払いを求めるのである。手続的に被害者が損害賠償を起こして加害者から治療費を請求するという流れが想定されているのであろうが、損害賠償請求は時間がかかり、さらに加害者にはそもそも支払い能力がない場合が多い。そうして結局のところ病院は被害者に取り立てをおこない、被害者は身体的被害を受けた上に莫大な治療費によって経済的窮地に追い込まれるという事態を生むことになる。友人の交友関係の問題に巻き込まれて全身大火傷を負ったある被害者は、病院からの厳しい取り立てにあい、給料や財産を差し押さえられようとしていたが、方々の協力によって保険料を適用された。一方で治療に直接当たっていた看護師たちには治療費のことを話しておらず、彼らから「取り立てに

---

あっていたなんて知らなかった、ごめんね」と謝罪されたという〔東 2012〕。この不条理は、人間を被害者と加害者というアイコンで捉え、二者の間に問題とその責任を閉じ込めたうえで、その関係性の外で仕事をしようとするそれぞれの職業者によって生み出される。損害賠償という手続きがあることを前提として、その時点で支払い能力のない被害者へ取り立てをおこなうようなことは、手続き的には間違っていないのかもしれないが、修復とは程遠い。一方で直接見知った現場の看護師たちは、直接の利害関係者でもないのにその不条理をすぐに理解することができ、仕事にくれない範囲のケアを試みる。

<sup>37</sup> RJ 推進者のブレイスウェイトは、都市部における共同体の機能には懐疑的であるとコメントしている〔ブレイスウェイト 2008 : 18〕。

## 参考文献

Braithwaite, John

1998 "Restorative Justice" "The Handbook of Crime and Punishment" Michael Tony ed, U.S.A, Oxford University Press.

Basemore, G.: Walgrave L.

1999 "Restorative Juvenile Justice: In Search of Fundamentals and an Outline for Systemic Reform" " *Restorative Juvenile Justice: Repairing the Harm of Youth Crime*" Basemore, G. and Walgrave, L. eds."

Christie, Nils

1977 "Conflicts as Property" "The British Journal of Criminology vol, 17" pp.1-26.

Crowley, Terry

2000 "An Erromangan (Sye) dictionary" The Australian National University

2003 "A New Bislama Dictionary 2nd edition" University of South Pacific

Forsyth, Miranda

2007 "A Bird that Flies with Two Wings: the Kastom and State Justice Systems in Vanuatu" the degree of Doctor of Philosophy of the Australian National University

([http://cigj.anu.edu.au/cigj/link\\_documents/Publications/Forsyth\\_Bird\\_Flies.pdf](http://cigj.anu.edu.au/cigj/link_documents/Publications/Forsyth_Bird_Flies.pdf))

Haley, J.

1995 "Victim-Offender Mediation: Lessons from the Japanese Experience" "Mediation Quarterly, 12-3" pp.233-248

Johnstone, G.

2001 "Restorative justice : Ideas, values, debats"" willan publishing (ジョンストン、ゲリー 2008『修復司法の根本を問う』 西村春夫 (監訳) 成文堂)

2011 "Restorative justice : Ideas, values, debats Second edition" Toutledge

Linghtner, S: Naupa, A.

2005 "Histri Blong Yumi Long Vanuatu an educational resource" Vanuatu Cultural Center

MacClancy, Jeremy

2002 "To Kill a Bird with Two Stones" Vanuatu National Musium

Marshall, T.F.

1996 "The Evolution of Restorative justice in Britain" "European journal on Crime Policy and Research vol, 4" pp.21-43

Mayer, Carol E.: Naupa, A. Warri, Vanessa

2013 "No longer captives of the past" UBC Museum of Anthropology and Erromango Cultural Association.

Naupa, A.: Iyi, Levsau, N. edi

2011 "Nompï en Ovoteme Erromango" the Erromango Cultural Association.

Morris, Allison"

2002 "Restorative Justice in New Zealand" 『犯罪社会学研究第 27 号』 pp.27-35

Reid, I.

出版年不詳 "THE IMPACT OF MISSIONS ON THE PEOPLE OF THE NEW HEBRIDES". University of Papua and New Guinea. Vanuatu National Archives

William R. Wood

- 2015 "Why Restorative Justice will not reduce incarceration" " *The British Journal of Criminology* volume55 issue5"  
pp.883-900
- Zehr, H.: Gohar, A.  
2003 "THE LITTLE BOOK OF Restorative Justice" Good Books
- 東大作  
2012 『犯罪被害者の声が聞こえますか』 新潮文庫
- 阿部利洋  
2007 『紛争後社会と向き合うー南アフリカ真実和解委員会』 東京大学学術出版会
- 石田慎一郎  
2011 「呼応するオルタナティブーケニアにおける平和事業とメノナイトの合流ー」『オルタナティブ・ジャスティス』 大阪大学出版会 pp.230-251  
2012 「競合する／しないジャスティス どこにもありどこにもない」『競合するジャスティス ローカリティ・伝統・ジェンダー』 牟田和恵・平沢安政・石田真一郎（編） 大阪大学出版会 pp.367-385
- 石戸充・宿谷晃弘・増田隆  
2012 「国際正義の展開とその課題に関する覚書：国際刑事法および修復的正義の観点から」『東京学芸大学紀要.人文社会科学系.Ⅱ, 63』 pp.225-239
- 石原明子  
2015 「ルワンダジェノサイド後のコミュニティでの和解実践：NGO リーチ・ルワンダの活動から」『熊本大学社会文化研究 13』 熊本大学大学院社会文化科学研究科 pp.135-156
- 板垣明美  
2003 『癒しと呪いの人類学』 春風社
- 伊東乾  
2006 『さよなら、サイレント・ネイビー』 集英社
- 井上康弘  
2006 「少年審判と修復的司法ー審判の事例を中心にー」『修復的司法の総合的研究ー刑罰を超え新たな正義を求めてー』 細井洋子・西村春夫・檉村志郎・辰野文理（編） 風間書房 pp.176-188
- 井上泰浩  
2006 「世界は「広島」をどう報じたかー原爆投下 60 周年報道の国際比較検証」『広島国際研究 12』 pp.103-127
- 及川英二郎  
2016 「水俣病事件と地域社会：1973 年以後を見る視点」『東京学芸大学紀要.人文社会科学系Ⅱ67』 pp.81-104
- 大津留香織  
2012 『個人間紛争の当事者と調停者がつくる共同体はいかに文化的多元性をのりこえたかーバヌアツ共和国交通事故の事例から』 北九州市立大学社会システム研究科前期課程学位請求論文  
2015 「RJ 研究における文化的側面と人類の普遍性に関する考察初期 RJ 研究を手がかりとして」『北九州市立大学大学院紀要 28 号』 北九州市立大学大学院 pp.61-83
- 岡村勲  
2002 「修復よりも追求だ」『現代刑事法 No.33』 現代法律出版
- カサス、ラス  
2013 『インディアスの破壊についての簡潔な報告（改訂版）』 柴田秀藤（訳） 岩波文庫

ガザニガ、マイケル・S.

2010 『人間らしさとはなにか?—人間のユニークさを明かす科学の最前線』 柴田裕之（訳） インターシフト  
北溝太郎

2004 「異文化の中の法」『法と社会へのアプローチ』 日本評論社 pp.169-187  
金井良太

2013 『脳に刻まれたモラルの起源 人はなぜ善を求めるのか』 岩波書店  
神前裕・渡辺茂

2015 「げっ歯類の共感性」『心理学評論 58(3)』 pp.276-294  
川出敏裕・金光旭

2012 『刑事政策』 成文堂  
神崎智子

2017 「北九州の公害克服の歴史を動かした戸畑婦人会の活動」『《写真記録》これが公害だ』 新評論 pp.147-169  
ギアーツ、クリフォード

1999 『ローカル・ノレッジ 解釈人類学論集』 梶原景昭・小泉潤二・山下真司・山下淑美 岩波書店  
北九州市

2007 『小学校高学年用／みんなで守ろうきれいな地球』 北九州市  
北構太郎

2004 「異文化のなかの法」『法と社会へのアプローチ』 和田仁孝・太田勝造・阿部昌樹（編） 日本評論社  
pp.169-187

北村隆憲  
2004 「法の物語と紛争の語り」『法社会学 Vol. 2004 No. 60』 東海大学 pp.59-75,233

木下靖子  
2013 『食物分配における内発的動機を生み出す一致の感覚—バヌアツ共和国ツツナ島とメリック島における食物分配の事例から』 北九州市立大学社会システム研究科後期課程学位請求論文

グディ、ジョー  
2011 『これからの犯罪被害者学\_被害者中心的司法への険しい道』 西村春夫（監訳） 成文堂

クリスティー、ニルス  
2003 「テロリストにも修復的司法を試みよ」『法と政治 54 巻 1 号』 pp.173-192

黒田信一郎  
1984 「文化進化論」『文化人類学 15 の理論』 綾部恒雄（編） 中央公論社 pp.1-18

慶田勝彦  
2004 「水俣の民族誌的近代—「聞き取られた声」の行方—」『水俣の経験と記憶—問いかける水俣病—』 丸山定巳、田口宏昭、田中裕次、慶田勝彦（編） 熊本出版文化会館 pp.162-137

小松原織香  
2012 「赦しについての哲学的研究—修復的司法の視点から」『現代生命哲学研究 第 1 号』 pp.25-45

川出敏裕・金光旭  
2012 『刑事政策』 成文堂

サラット、オースティン  
1996 「和解における合意と権力」『紛争処理と合意—法と正義の新たなパラダイムを求めて』 棚瀬孝雄（編） ミネルヴァ書房

宿谷晃弘

2007 「修復的正義と真実和解委員会の理論的基礎」『比較法学(早大)41 巻1号』 pp.87-130

2008 「修復的正義における批判と実践--Arrigo の修復的正義論の検討」『比較法学 41 巻2号』 pp.163-200

鈴木貴之

2002 「「心の理論」とは何か」『科学哲学 35-2』 pp.83-94

ゼア、ハワード

2003 『修復的司法とは何か―応報から関係修復へ』 西村春男・細井洋子・高橋則夫（監訳） 新泉社

ダイヤモンド、ジャレド

2000 『銃・病原菌・鉄 上巻』 倉骨章（訳） 草思社

2000 『銃・病原菌・鉄 下巻』 倉骨章（訳） 草思社

2013 『昨日までの世界 上』 倉骨章（訳） 経済新聞社

田鎖麻衣子

2010 「アメリカ殺人被害者遺族の会を招請して」『自由と正義 vol.61No.9』 pp.25-30

高野さやか

2015 『ポスト・スハルト期インドネシアの法と社会』 三元社

高橋則夫

2003 『修復的司法の探究』 成文堂

田中真砂子

1984 「機能主義人類学」『文化人類学 15 の理論』 綾部恒雄（編） 中公新書 pp.37-58

ダンバー、ロビン

2011 『友達の数は何人?』 藤井留美（訳） インターシフト

千野帽子

2017 『人はなぜ物語を求めるのか』 筑摩書房

千葉正士

1999 「多元的法体制」『法社会科学ジャーナル 43』 pp.25-34

ドゥ・ヴァール、フランス

2010 『共感の時代へ 動物行動学が教えてくれること』 柴田裕之（訳）西田利貞（解説） 紀伊国屋書店

2014 『道徳性の起源 ポノボが教えてくれること』 柴田裕之（訳） 紀伊国屋書店

長嶺超輝

2007 『裁判官の爆笑お言葉集』 幻冬社新書

高橋貞彦

2006 「ニュージーランド」『修復的司法の総合的研究―刑罰を超え新たな正義を求めて―』 細井洋子・西村春夫・樫村志郎・辰野文理（編） 風間書房 pp.489-501

高橋則夫

2007 『対話による犯罪解決 修復的司法の展開』 成文堂

東大作

2008 『犯罪被害者の声が聞こえますか』 新潮文庫

長谷川寿一

2015 「共感性研究の意義と課題」『心理学評論 58(3)』 pp.411-420

林えいだい

- 2017 『《写真記録》これが公害だ』 新評論
- 原田正治、前川ヨウ
- 2004 『弟を殺した彼と、僕。』 ポプラ社
- 平田聡
- 2013 『仲間とかかわる心の進化 チンパンジーの社会的知性』 岩波書店
- 福井栄二郎
- 2005 『伝統文化の真正性と歴史認識 ―ヴァヌアツ・アネイチュム島におけるネテグと土地をめぐる』『文化人類学 70 巻 1 号』 pp.47-76
- 2008 「伝統を知らない老人たち―ヴァヌアツ・アネイチュム島における老人の現在と社会構築主義批判―」『国立民族学博物館研究報告 32』 pp.579-628
- 藤井誠二
- 2006 『殺された側の論理―犯罪被害者遺族が望む「罰」と「権利」』 講談社
- 藤岡淳子
- 2005 「被害者と加害者の対話による回復を求めて」『被害者と加害者の対話による回復を求めて 修復的司法における VOM を考える』 誠信書房 pp.218-227
- 藤原潤子
- 2010 『呪われたナターシャ 現代ロシアにおける呪術の民族誌』 人文書院
- 藤本哲也
- 2004 『諸外国の修復的司法（日本比較法研究所研究業書）』 中央大学出版部
- ブラウン、ドナルド E
- 2002 『ヒューマンユニヴァーサルズ―文化総裁主義から普遍性の認識へ』 鈴木光太郎、中村潔（訳） 新曜社
- ブレイスウェイト、ジョン
- 2008 『修復的司法の世界』 成文社
- ベネディクト、アンダーソン
- 2007 『定本想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』 白石隆・白石さや（訳） 書籍工房早山
- H・ターガー＝フラスバーク、S・バロン＝コーエン、D・コーエン
- 2007 『心の理論―自閉症の視点から（上）』 田原俊司（訳） 八千代出版
- 保苺実
- 2004 『ラディカル・オーラル・ヒストリー オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』 お茶の水書房
- 細井洋子
- 2006 「修復的司法の社会的理解」『修復的司法の総合的研究―刑罰を超え新たな正義を求めて―』 細井洋子・西村春夫・榎村志郎・辰野文理（編） 風間書房
- 前野育三
- 2000 「ニュージーランドの Family Group Conference とマオリの文化的伝統」『法と政治 51 巻 1 号』 pp.15-40
- 2002 「修復的司法 市民のイニシアティブによる司法を求めて」『犯罪社会学研究 第 27 号』 pp.11-26
- マリノウスキー、B
- 1984 『未開社会における慣習と犯罪 付文化論』 青山道夫（訳） 新泉社
- 宮本常一
- 1984 『忘れられた日本人』 岩波文庫
- 向井良人

- 2012 『記憶をめぐる行為と制度』 保健科学研究誌 pp.49-62  
森達也
- 2008 『死刑 人は人を殺せる。でも人は、人を救いたいとも思う』 朝日出版社  
吉岡政徳
- 1993 「ビッグマン制・階梯制・酋長制」『オセアニア2 伝統に生きる』 須藤健一、秋道智彌、崎山理（編） 東京大学出版会 pp.177-194
- 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  
歴史的記憶の回復プロジェクト（編）
- 2000 『グアテマラ虐殺の記憶—真実と和解を求めて』 飯島みどり、新川志保子、狐崎知己（訳） 岩波書店  
ロバーツ、サイモン
- 1982 『秩序と紛争 人類学的考察』 千葉正士（監訳） 西田書店  
和田安弘
- 2012 『紛争と共感のリアリティ』 大阪公立大学共同出版会  
和田仁孝
- 2009 「紛争をめぐるナラティブと権力性 司法へのナラティブ・アプローチ」『ナラティブ・アプローチ』 野口裕二（編） 勁草書房 pp.203-229
- 2010 「ナラティブの交錯としての紛争」『質的心理学フォーラム』 pp.37-45
- 参照ホームページ
- 井上泰浩 2016「世界の原爆理解と報道——救世主、天罰、無差別虐殺・戦争犯罪」  
([http://www.huffingtonpost.jp/yasuhiro-inoue/hiorshima-war\\_b\\_11360562.html](http://www.huffingtonpost.jp/yasuhiro-inoue/hiorshima-war_b_11360562.html))（最終閲覧 20171123）
- 北九州市「北九州市環境行政のあゆみ」  
(<http://www.city.kitakyushu.lg.jp/files/000024770.pdf>)（最終閲覧 20171123）
- 日本裁判官ネットワーク「日本裁判官ネットワークホームページ」  
(<http://www.j-j-n.com>)（最終閲覧 20171123）
- British Broad Casting "BBC NEWS"  
([http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/england/hampshire/8398126.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/hampshire/8398126.stm))（最終閲覧 20161107）
- New Zealand Tourism Reserch Institute 2016 "Vanuatu International Visitor Survey 2014-2015 Annual Report"  
([https://tourism.gov.vu/assets/docs/reports/IVS/VanuatuInternationalVisitorSurvey2014\\_2015AnnualReportNZTRI-Final.pdf](https://tourism.gov.vu/assets/docs/reports/IVS/VanuatuInternationalVisitorSurvey2014_2015AnnualReportNZTRI-Final.pdf))（最終閲覧 20180118）
- Vanuatu National Statistic Office
- 2009 "National Population and Housing Census"  
(<https://vnso.gov.vu/images/PublicDocuments/Census/2009/2009%20Census%20Analytical%20Report%20-%20Vol2.pdf>)（最終閲覧 20171123）
- 2016 "STATISTICS UPDATE: INTERNATIONAL ARRIVAL STATISTICS",  
(<https://vnso.gov.vu/index.php/component/advlisting/?view=download&fileId=4356>)（最終閲覧 20171123）