意味生成の贈与論

－パプアニューギニア・ルイジアード群島サイサイ地域の贈与儀礼についての人類学的研究－

２０２０年３月

北九州市立大学大学院社会システム研究科

博士（学術）学位請求論文

門馬　一平

意味生成の贈与論

–パプアニューギニア・ルイジアード群島サイサイ地域の贈与儀礼についての人類学的研究–

門馬一平

要旨

本研究は、社会・文化人類学における贈与交換論の中でも、贈与が意味生成を担う側面に注目し、その過程を明らかにするものである。従来の贈与交換論では、主に事物のやり取りとそれに伴う社会関係に研究の焦点をあてていた。そこでは、感情や経験は社会関係やその構造によって説明されるべきものだった。行為の後では、観察によって得られた規則や結果、意味を構造的に分析することでその説明が可能となるが、その時点ですでに「贈与しなかった可能性」が排除されている。そのため、行為の結果が行為の原因として設定され説明がトートロジーになる。そこで、本稿では行為としての贈与の結果が、１つの「意味」として認識される前に生じていると考えられる思惑や意図を、分析の対象とする。そして、そのような思惑や意図を想起するという実践が、ある行為を贈与として認識することにつながり、意味生成に至ることを明らかにする。

本稿では、パプアニューギニア・ルイジアード群島サイサイ地域における財貨の贈与儀礼を事例として取り上げる。サイサイ地域では、個人の死を起点とした、様々な贈与儀礼が執りおこなわれている。そこには様々な細かい規則があり、サイサイ地域の人々にとっても複雑な贈与儀礼の制度をすべて理解するのは難しいとされている。こうした贈与儀礼であっても、氏族間、個人間における互酬性によって、それが意味を生成する過程を説明することが可能である。しかし、互酬性のみで体系がこのような複雑さを持つと考える必然性はない。そこで、本稿ではこの贈与儀礼の体系を民族誌的に記述するとともに、参与観察で得られた事例をもとに、贈与する人々の意図や思惑に迫っていく。意味が確定する前の、推定されるような意図や思惑を

研究の対象とすることで、意味生成における互酬性以外の要因も明らかにすることができる。

まず本稿では、第一章で贈与における意味生成についての先行研究を取り上げ、規則を超えるような地点において意味が生成されることを確認する。そのうえで、第二章、第三章ではサイサイ地域の交易と贈与儀礼を体系的に記述する。そのなかで、サイサイ地域の交易ネットワーク全体が島嶼環境によって裏付けされていること、またサイサイ地域の贈与儀礼が個人や社会関係、共同体を構築していくシステムであることを確認する。

第四章では実際の事例を取り上げ、贈与儀礼や財貨の動きを具体的にみる。事例では人々が予期することで贈与儀礼が連鎖し、財貨が大規模に集積する。本稿ではそれを彼らの基本的な戦術として捉える。このような予期は、第二章、第三章でみたような環境や制度を認識することで得ることができる。また同時に、予期はこれらのシステムを構築し継続させるものでもある。このことから、サイサイ地域の贈与儀礼が、自己生成するシステムであることが再度確認される。その際に見逃せないのが、人々が制度を道具的に使うという側面である。すなわち、人々が制度を道具として対象化し、連鎖を予期し、それを戦術的に使って互酬関係にアクセスすることで、制度そのものが生成されていると考えることができる。

しかし、制度が適用されるときの文脈を考慮しない、道具的な説明のみでは、どの問題にでもどの制度でも適用できる「なんでもあり」の状態となってしまう。また、先に述べたように贈与儀礼が互酬関係を調整するためだけにおこなわれていると考える必然性もない。そこで、次の第五章では、贈与によって意味が対象化される前の「アクチュアル」な側面に注目した。本稿では、行為の意味が認識された後の「リアリティ」としての現実に対して、その認識前の段階を「アクチュアリティ」として分析する。事例では、ある長老の死によって様々な事物の意味がアクチュアルな状態になり、それを人々が贈与儀礼によって丁寧に意味付けていく過程がみられる。さ

らに、こうした意味付けの基盤にある人々の関係を本稿では「単独性」と呼ぶ。サイサイ地域では、この単独性の関係に添う形で贈与儀礼を適用することで、アクチュアルな状態の事物の意味にリアリティを与えている。

ここまでの章を踏まえたうえで、第六章では当事者たちのさらに細かな思惑や意図を記述していく。二章から五章までに述べた、地域のシステム、基本的な戦術、そして単独性の関係を前提とすることで、なぜその贈与がそこでおこなわれたのかを理解することができる。すなわち、行為が意味として認識される過程を、贈与が意味生成に至る過程において理解することができる。事例では、当事者たちが互いの思惑や意図を推察し合い、それゆえに意味の「奪い合い」のような事態が起きていることが確認される。このような過程から、意味が「奪い合い」が起きるような１つの資源でもあることが指摘できる。

以上のことから、サイサイ地域の贈与儀礼が、環境やシステムを前提に、制度を道具的に使ったり、単独性のつながりを示すことで意味を生成するものであること、またその過程で意図や思惑が互いに推察され、意味を奪い合うような競覇的な贈与となることが明らかになった。特にここで重要となるのは、行為の意味がアクチュアルな時点に遡って、意図や思惑を相互に想起することである。「意味する」ということは意図や思惑を想起する１つの実践である。本稿では、そのような実践を生きる過程で贈与が意味生成に至るものであると結論づける。

A Theory of Meaning Generation throughGifting

：Anthropological Study on Gift-Giving Rituals in the Saisai region of the Louisiade Archipelago, Papua New Guinea

Ippei Momma

Abstract

This study focuses on the aspect of meaning generation of gift-giving in the theory of gift-exchange in social and cultural anthropology, and clarifies the process. Previous studies regarding theory of gift exchange have been mainly focusing on the exchange of things and the social relationships which occur along with the act. According to these theories, emotions and experiences can be explained by social relationships and their structure. By structurally analyzing the rules, results and meaning obtained through observation after the act of giving or exchange, it becomes possible to explain them, but at that point, the “possibility of not having given” has been eliminated. Therefore, the result of the action is set up by the cause of the action and the explanation becomes a tautology. Therefore, in this thesis, we analyze the thoughts and intentions that are thought to arise before the result of the act of gifting is recognized as a single “meaning”. We will show that the practice of bringing to mind such thoughts and intentions leads to the recognition of a certain act as a gift-giving and thence to the generation of meaning.

In this thesis, we take up the ritual gifting of goods in the Saisai region of the Louisiade Archipelago in Papua New Guinea as an example. In the Saisai region, various gift-giving rituals are performed upon the death of individuals. There are various intricate rules, and it is considered difficult even for the people of the Saisai region themselves to understand all the complex gift-

giving rituals systems. Even in such gift-giving rituals, the process by which meaning is generated can be explained by reciprocity between clan and individuals. However, it is not necessarily true that reciprocity alone is the reason for such complexity in the systems.

Therefore, in this thesis, we describe this system of gift-giving rituals in an ethnographic manner, and approach the intentions and thoughts of the gift-givers based on the cases from participatory observations. By studying presumed intentions and thoughts before the meaning is determined, factors other than reciprocity in meaning generation can be demonstrated.

Chapter 1 will revew previous research on meaning generation in gift-giving and confirm that meaning is generated at a point at which rules are exceeded. Chapters 2 and 3 will systematically describe local trade and gift-giving rituals in the Saisai region.

We will confirm that the entire trading network in the Saisai region is underpinned by the island environment, and that gift-giving rituals in the Saisai region are a system for constructing individual and social relationship and communities.

Chapter 4 will examine actual cases and give a concrete look at gift-giving rituals and the movement of goods. In these cases, a chain of gift-giving rituals is brought by people's expectations, and goods are accumulated on a large scale. In this article, we take this as their basic tactic. Such expectations can be formed by an awareness of environment and system as seen in chapters 2 and 3. At the same time, these expectations are what construct and sustain these systems. From this, we can reconfirm that gift-giving ritual in the Saisai region is a self-generating system. On that occasion,

it cannot be overlooked that people use institutions instrumentally. In other words, it can be considered that the institutions itself is generated by objectifying the institutions as a tool, expecting a chain, and using it tactically to access reciprocal relationships.

Nevertheless, mere instrumental explanation, which does not consider the context at the time of regulations being applied would create a condition so called "everything is possible" that can be applied to any problems or institutions. Moreover, as mentioned above, there is no necessity to think that the gift-giving ritual is performed solely to regulate the reciprocal relationship. Therefore, in chapter 5, we will focus on the "actual" aspect before the meaning has been objectified by gifting. In this thesis, we analyze the pre-recognition stage as "actuality" against the "reality" which comes after the recognition of meanings of act. In the case of this research, the process can be observed in which various meanings of things become actual condition due to one elder's death and as a result, people scrupulously attach meanings to the death by the gift-giving rituals. Further, in this thesis, we call the human relationships which form the base of this meaning endowment "singularity". In the Saisai region, the gift-giving rituals are applied in conformity with this singularity relationship, giving reality to the meaning of things in an actual state.

Following on from the chapters thus far, chapter 6 describes in more detail the thoughts and intentions of the parties involved. By presupposing communal systems, basic tactics and singularities, we can comprehend the reasons why that the gift-giving ritual is carried out there. That is, the process in which an action is recognized as a meaning can be understood in

the process in which a gift-giving attains meaning generation. In one case, it can be seen that the parties inferred each other's thoughts and intentions, and a situation in which they were agonistic for meaning arose. From this processes, it can be pointed out that the meaning is also a resource that people desire through "agonistic giving".

As stated above, based on the regional environment in the Saisai region, the whole picture of the system which constructs communities became clear. By taking the system into account, it became apparent that meanings are generated when people objectify the institutions of rituals like objects and use them as means. Also, it became apparent that meanings are generated by expressing the connections of singularity in rituals. Moreover, in the process of gift rituals, it became clear that presuming others' intentions and thoughts become agonistic gift-giving while competing for meanings. Especially, what is important here is to go back before the meanings of actions are recognized and determined and then presume others' intentions and thoughts. To be conscious of meanings is a practice which infer others' intentions and thoughts from their actions. Therefore, it leads to conclusion that meanings are generated in the process of inferring intentions of gift-giving while being conscious of meanings of gift-giving.

目次

はじめに　（P1）

第一章 贈与と意味の先行研究（P7）

1 モースとレヴィ=ストロース（P8）

1.1 モースの贈与論

1.2 レヴィ=ストロースによるモース批判

1.3 モースとレヴィ=ストロースの違い

1.4 互酬性概念の再検討

2 構造主義にとっての贈与（P15）

2.1レヴィ=ストロースの贈与交換論への批判

2.2 ゼロ記号としてのマナ論

2.3 リーチの「力」の概念

2.4 構造主義の限界

3 贈与を駆動するもの（P24）

3.1 負い目

3.2 聖なるもの

3.3 想像的なもの

3.4 意図と意味

4 定義と分類（P37）

4.1 贈与・交換・分配

4.2 行為者による一般化

4.3 分類

5 意味生成の現場（P43）

5.1 象徴化、規則化、記号化の道筋

5.2 逸脱と主体性

5.3 意味と制度の関係

5.4 贈与のアクチュアリティ

6 小括（P55）

第二章　調査地概要（P59）

1 調査概要（P59）

1.1 カロタウ村での調査

1.2 調査期間中の出来事

2 マッシム（P62）

2.1 パプアニューギニアの中のマッシム

2.2 マッシム地方における先行研究

3 ルイジアード群島（P66）

3.1 ルイジアード群島概要

3.2 ルイジアード群島の言語

3.3 ルイジアード群島の交通

3.4 贈与儀礼に用いられる物

3.4.1 財貨

3.4.2 ブタ

3.4.3 食糧

3.4.4 日用品

3.5 特産品と交易

3.5.1　パナエティ島、西カルヴァドス諸島

3.5.2 ミシマ島

3.5.3 スデスト島

3.5.4 サイサイ地域

3.5.5 交易品の流れ

3.6 交易の実態について

4 主な滞在先（P82）

4.1 サイベイ

4.2 カロタウ村

第三章　システム（**P84**）
1 贈与の理由（**P86**）
1.1 死に伴う土地の移譲
1.2 タウ–ナトゥ関係
1.3 父方氏族への支払い
1.4 母方氏族への支払い
1.5 ガボブ
2 贈与儀礼の種類と流れ（**P97**）
2.1 参加者の分類
2.2 パマリ
2.3 ハナヤロギ前日まで（**P101**）
2.3.1 死から埋葬まで
2.3.2 計画と準備
2.3.3 黒化粧をする
2.3.4 禁忌
2.3.5 パパワヤエ
2.3.6 ムリ
2.4 贈与儀式ハナヤロギ（**P104**）
2.4.1 食事の準備
2.4.2 ガネポポシェ
2.4.3 ココナツを砕く
2.4.4 ハガブェシパンゴドゲ
2.4.5 主賓の食事を調理
2.4.6 魚獲り
2.4.7 ヘパシンパド
2.4.8 バウィ
2.4.9 パタデ
2.4.10 ヤオファ
2.4.11 ヤラゲイ
2.4.12 ビエベ
2.4.13 ヒウオシトン
2.5 ハナヤロギ後（**P110**）
2.5.1 黒化粧を落とす
2.5.2 パパウェアレ・シパヒナワイ
2.5.3 ウェココウオ
2.5.4 パマリラシェ
2.5.5 ニボトンパシェ
2.6 贈与儀式モニ（**P111**）
2.6.1 ムリ
2.6.2 ノヘラシェラシェ
2.6.3 パマリラシェとニメラシェ
2.6.4 イパハントハヤオ
2.6.5 ウウォレガボブ
2.6.6 バウィとパタデ
2.6.7 ホルホルトゥヘとバゴトゥハナヘヤイ
2.6.8 贈与品の準備
2.6.9 ヤオファ
2.6.10 トピリサイ
2.6.11トピリサイのガボブからの解放
2.6.12 財貨を数え、追加する
2.6.13 ウェタンタンとビエベ
2.6.14 トゥワネウバガウェタヘ
2.6.15 ドゥンドゥワンとヘタガラケ
2.6.16 ハガブトゥワネ・シバオトゥワネ
2.6.17 イセレ
2.7 贈与儀式ロベック （**P118**）
2.7.1 儀礼当日まで
2.7.2 ケウォ
2.7.3 ナボトントン
2.7.4 墓石をおく

3 考察　システム **（P120）**

3.1 実存構築のシステム

3.2 社会関係構築のシステム

3.3 共同体再構築のシステム

3.4 贈与儀礼の構造化

3.5 時間軸と空間軸

3.6 小括

第四章　基本的な戦術（**P131**）
1 分析の観点（**P132**）
1.1 規則性と期待
1.2 連鎖
2 事例1 パナバーリ村のパマリ（**P134**）
2.1 事例概要
2.2 事前の状況
2.3 社会的な距離について
2.4 7月25日のパマリ
2.5 7月26日のパマリ
2.6 期待されていること
2.7 贈与の連鎖
2.8 予期と意図
2.9 戦術
3 事例2 フヌベ村のハナヤロギ（**P149**）
3.1 事例概要
3.2 事前の状況
3.3 2月10日～2月16日
3.4 期待されていること
3.5 予期と意図
3.6 戦術
4 事例3 ジュネット村のハナヤロギ（**P155**）
4.1 事例概要
4.2 事前の状況
4.3 7月20日
4.4 7月21日
4.5 7月22日
4.6 贈与の連鎖
4.7 期待されていること
4.8 ガボブの位置付け
4.9 予期と意図
4.10 戦術
5 事例4 ジュネット村の2つのモニ（**P174**）
5.1 事例の概要
5.2 事前の状況
5.3 1月16日
5.4 1月17日
5.5 1月18日
5.6 期待されていること
5.7 贈与の連鎖
5.8 予期と意図
5.9 戦術
6 事例5 ワニム島でのモニ（**P180**）
6.1 事例の概要と事前の状況
6.2 8月15日
6.3 期待されていること
6.4 贈与の連鎖
6.5 予期と意図
6.6 戦術
7 事例6 グラス村のモニ（**P184**）
7.1 事例の概要と事前の状況
7.2 7月3日
7.3 補足
8 事例7 モニについてのカロタウ村での交渉（**P187**）
8.1 事例の概要と事前の状況
8.2 交渉
8.3 補足
9 考察（**P188**）
9.1 予期と連鎖
9.2 予期と制度
9.3 互酬性
9.4 制度の道具性
9.5 意図と思惑

第五章 単独性とアクチュアリティ（**P196**）
1 ショーティの人となり（**P196**）
1.1 ショーティの一生
1.2 ショーティの性格
1.2.1 臆病なふりをする
1.2.2 ヨットを受け入れる
1.2.3 普段のショーティ
1.3 ショーティの人となりのまとめ
2 ショーティのハナヤロギ（**P200**）
2.1 訃報から再会まで（**P200**）
2.1.1 筆者とショーティの関係とそれへの親族たちの反応について
2.1.2 禁忌とガボブについて
2.1.3 石貨の扱いについて
2.2 ショーティの臨終時についての人々の語り（**P204**）
2.2.1 タリウの語り
2.2.2 ゴナの語り
2.2.3 バラの語り
2.2.4 語りによる共有
2.3 ハナヤロギ前日までの贈与儀礼（**P208**）
2.3.1 スタンバイのニマネイパヤウェ
2.3.2 タリウの妻のニマネイパヤウェ
2.3.3 ボニーのパマリ
2.3.4 ヘワオ氏族からの贈与（ムリ）
2.3.5 筆者のニマネイパヤウェ
補足：ブルの涙について
補足： 贈与先の変更について
補足： トボトボの名前について
2.4 ハナヤロギ当日（**P216**）
2.4.1 バウィについて
2.4.2 それぞれのパマリについて
2.4.3 ルイによるヤラゲイ
2.4.4 禁忌の解除とロンギーの感情
2.4.5 ジミーのミエロへの贈与
2.4.6 パマリにおける感情と場の雰囲気について
2.5 ハナヤロギ後の儀礼（**P225**）
2.5.1 2つのパマリについて
2.5.2 黒化粧を落とす
2.5.3 ニボトンパシシェと土地の贈与
2.6 ロンギーの禁忌解除～喪明けまで（**P229**）
2.6.1 ロンギーの禁忌の解除
2.6.2 バイロンのパマリ
2.6.3 ショーティの持ち物の返却
2.6.4 タリウからブネへの贈与「ヒノネユプァテ」
3 その他2017～2018年に聞いたショーティのガボブ（**P233**）
3.1 小さな儀礼 （**P233**）
3.1.1 トパックへのパマリ
3.1.2 ケンの「サス」
3.1.3 ゴナの髭
3.1.4 バー村の家の柱
3.2 ブタのガボブ（**P237**）
3.2.1 ブタの「アルナイ」
3.2.2 ブタの「マボ」
3.3 土地のアクチュアリティ（**P238**）
3.3.1 カロタウ村に住む理由
3.3.2 パナワレのココナツ
3.3.3 土地と記憶

4 考察（**P240**）

4.1 パマリでガボブを解消すること

4.2 モノのガボブ

4.3 身体のガボブ

4.4 行為の語り

4.5 演出の効果

4.6 意味生成の現場

4.7 存在のアクチュアリティ

4.8 単独性のつながり

第六章 関係の資源化（**P249**）
1 モニの前日まで（**P249**）
1.1 ムリの開始
1.1.1 マヌスのムリ
1.1.2 トレーナーの話
1.1.3 ムリの開始について
1.1.4 バナナの分配について
1.1.5 ブタの獲得について
1.2 貨客船が来る
1.3 ムリとポウェタギック
1.3.1 ポウェタギック
1.3.2 トピリサイの支援
1.4 最後のムリ
1.4.1 ムリとブタの数
2 モニ当日（**P256**）
2.1 子ども2人のモニ（**P256**）
2.1.1 四男ゴナの妻のパマリ
2.1.2 ダイアナの指のパマリ
2.1.3 次男レイの息子ジョテムのヒノネユプァテ
2.1.4 三男バカディの娘と、トレーナーの孫のモニ
2.1.5 3つのパマリについて
2.1.6 ダイアナの指のガボブについて
2.1.7 2つのモニについて
2.2 ショーティのモニ（**P259**）
2.2.1 ヤガウとライルのパタデ
2.2.2 主賓オデレの要求と演説
2.2.3 バギー「アンカップ」
2.2.4 五男バネのヤラゲイ
3 モニの後（**P265**）
3.1 ハガブトゥワネ
3.1.1 ブルへの評価
3.2 イセレ（着飾る）とオデレの噂
3.2.1 オデレの噂
4 考察（**P268**）
4.1 モノの価値と変化
4.2 労いから贈与へ
4.3 記憶から贈与へ
4.4 贈与の調整と意味の制御
4.5 連鎖と爆発
（三つのパマリと二つのモニ）
4.6 交渉（オデレの戦術、ブルの戦術）
4.7 関係の資源化

第七章 考察（**P287**）

1 構造と社会的なもの（**P287**）

1.1 体系の中のゼロ記号

1.2 構造の自己言及性

1.3 忘れられた他者

1.4 贈与論がひらく視野

1.5 社会的なもの

1.6 意志の先行性

1.7 意図

2 単独性のつながりと、存在のアクチュアリティ（**P302**）

2.1 象徴のアクチュアリティ

2.2 記憶のアクチュアリティ

2.3 紐帯のアクチュアリティ

3 意味生成の現場を生きる（**P309**）

4 贈与のある世界で生きること（**P310**）

第八章 結論（**P314**）

謝辞（**P316**）

参考文献リスト（**P317**）

図（**P324**）

表（**P341**）

資料（**P346**）

はじめに

1 ブゥナガムの畑にて

2014年10月31日、パプアニューギニア・パナティーナ島のブゥナガム（Bwanagam）という場所の畑に、多くの人々が集まった。ヤムの種芋を植えるためだ。筆者とカロタウ村の人々は、この日のために山を切り開き、火を入れ、種を植えやすいように区画の整備をしてきた。村から離れた畑まで食糧を持ち込み、泊まり込みで準備をした。来年には長老の亡くなった義姉のために大きな贈与儀礼をしなければならない。

村人たちの呼びかけもあって畑には大勢の人が集まり、種植えは短時間で終わった。ところが、畑にはまだ種芋の植え終わっていない空いている場所がたくさんあった。種芋の数が足りなかったのだ。充分な数用意したはずだった種芋が、なぜか足りない。翌日になって別の畑に置いてあった種芋を運び、なんとか村人たちだけで残りの場所を植え終わったのだった。

筆者はこの些細な出来事を、畑の面積を小さく見積もりすぎ、用意すべき種芋の量を見誤ったのだと理解した。ところが、村人たちは真剣に議論を始めた。そして、種芋の分配を取り仕切っていた長老の妻は次のように結論づけた。「昨日、自分は畑に来たために教会の礼拝[1]に行けなかった。それをみた自分の祖先や、死んだ姉の魂が怒って、種を盗みに来たのだ」と。そしてそれを受けて、村人の1人が、「彼ら（の魂）を防ぐために、畑の真ん中で火を焚いて、煙を出す呪術を用い、彼らから見えないようにするべきだった」と言った。

文化人類学者や社会人類学者にとってこの手の話は聞き慣れたことかもしれない。ある出来事を説明づけるのが困難な時、「彼ら」は自分たちの体系を用いてそれを説明し、物語る。霊魂や呪術といったものは、私たちにとっての科学に代わる診断と処方のひとつの方法である。しかし、決して霊魂や呪術は出来事の説明原理としてのみあるのではない。種芋はもちろん、畑を区切る木材も、火も煙も、そしてまだ何もないように見えるその畑の上の空間も、その世界では、多くの事物が「意味して」いた。それは全く観念的ではなく、むしろ実践的に意味していた。けれど、それは従来の「意味している」という事態からなんとも離れているように思える。

毎年行なっている植え付け作業なのに、なぜその年は種芋の数が足りない事態が起こったのか、実際のところは筆者にもよくわからない。しかし、「先祖や姉の霊に盗まれた」という解釈からは、死んでなおその人々が彼らの認識に影響を与えていることがわかる。足りない種芋と、何も植えられていない畑の空間。そこはただ「何もない」、「無」の空間ではない。そ

こは種芋が植えられるべき場所であった。そして植えられるべき種芋は単に「無い」のではなく、「盗まれた」ゆえに無かった。「無いモノ」にすら死者の霊をそこにみてしまうような世界を彼らは生きている。そしてそれが「盗まれて無い」のは、彼らが、「無い」ことに死者の意図を読み取っているからだと思われる。

「盗まれた」という解釈は意図を持った他者なしには成り立たない。様々な事物は「誰か」が「何かをした」ことによって存在している。「意味する」ということは、その事物を介して自分と他者とのつながりを発見することである。したがって、「意味する」ということは単に世界の全体を意味の枠で区切っていくような行為ではない。ましてや、何かの事物を記号としてみて、概念の箱にそのイメージを閉じ込めることではない。意味することはつながりを発見する1つの実践的な行為なのである。

つながりがあるということは、そこに影響を与えることもできるということである。種芋が足りないのは、死者の霊が盗んだからであり、それは自分が礼拝に行ったり、畑の真ん中で火を焚くことで防ぐことができる。彼らには選択肢があった。そして、そのような選択肢の前に立っていたことを、事物に死者の意図を読み込むことによって想起する。霊魂や他者は事物を通して自分とつながりを持っていて、その存在を主張してくる。そのような他者の意図を事物に読み込んだうえで何かを選択する。「意味する」ことは、選択することと地続きであり、その意味でも実践的なのである。

事物に他者とのつながりを発見し、他者の意図を読み込むこと。この論文の目的は、意味がそうした実践によって生成されるものであることを明らかにすることである。ここでは意味することは、自分と関係のない誰かにとっての事態ではないし、また観念的な事態でもない。意味を別の何かに委ねたり、何かに還元したりするのではなく、事物を介して自分と他者をつなげる実践として「意味する」ということを考えたい。

この論文では、「意味する」ということを考えるにあたって、社会・文化人類学の中で議論されて来た贈与論を参照することから始める。贈与をこの分野の中で最初に論じたのはマルセル・モースであるが、モース以降の贈与交換論は必ずしも「意味する」ということについて論じてきたわけではない。むしろ、贈与を記号論的に捉え、その意味を理論の中で消費する方が主流だったのではないかと思われる。しかし、贈与はより作為的で「意味する」という実践を人々が生きていることをより表現するような行為であると筆者には感じられる。そして、上で述べたような「盗まれた種芋」もその延長線上にあるのではないだろうか。本論では、贈与

が意図を想起し、意味生成に至ることを考察していきたいのだが、その前にもう1つ、筆者が経験した些細な贈与の事例を紹介しておきたい。

2 釜ヶ崎にて

2016年11月、筆者は午前中に京都でおこなわれた研究会に出席した後、大阪市住之江区にある大阪南港へと向かっていた。北九州市へ帰るフェリーの出発まではまだ時間があったので、指導教官から立ち寄ることを勧められた、労働者の街西成区釜ヶ崎へ行くことにした。

バックパックを背負ってひととおり釜ヶ崎をみてまわった筆者は、フェリーの中で食べる弁当を購入することにした。三角公園を2周して、小柄な「おっちゃん」がワゴンの台にのせて売っていた弁当に目がとまった。並んでいたのは200円の弁当と350円の弁当。違うのはお菜の数。迷った挙句に、200円の弁当を買った。すると、おっちゃんは「兄ちゃん、頑張りな」と言って、弁当を差し出し、筆者の手を握った。少し驚いて手を開くと、50円玉が筆者の手のなかにあった。ありがとうございます、とお礼を言ってフェリー乗り場へと急いだ。

寒空の三角公園の外側で、おっちゃんが筆者に伝えたかったことは何だろうか。手のなかの50円は今もその意味を筆者に問いかけている。それを直接ここに書くと、社会的な紐帯とか絆とか、もしくは共感とか優しさとか、そんな陳腐な言葉になってしまいそうである。しかし、おっちゃんが筆者に伝えたかったのはそもそもそんなメッセージですらないのかもしれない。言葉にできないからおっちゃんは贈与という行為で示した。その贈与は、筆者の中で意味を発し続ける。その意味は、もはやおっちゃんの意図を超えている。けれど、そのように自分の意図を超えて効果を発揮するような意味が、贈与に込められているのだとしたらどうだろうか。

あれから数年経ったが、売買の世界から贈与の世界へと引きずり込まれたその瞬間を、筆者は思い出し続けている。記憶の中に刻まれた50円は、おっちゃんの言葉を語り続けている。それはあたかも「忘れるなよ、俺はここにいるからな」とでも言っているかのようなのである。そのような「おっちゃんの語り」は、筆者の勝手な思い込みによるものに過ぎない。けれどおっちゃんは、彼自身も言葉にできない「何か」を筆者に意識して欲しかったのだ。もちろん、おっちゃんがそんな効果を狙っていたかどうかはわからない。わからないが、そのように意味してしまう世界を生きていることを、筆者は痛感している。

おっちゃんは、売買の文脈から贈与の文脈へいとも軽々と跳躍してしまう。それはあたかも高層ビルの鉄骨の足場を飛び越える鳶職のようでもある。研究者が恐る恐る渡る足場を、おっちゃんは軽々と歩き、そしてジャンプする。その跳躍が、いつも成功するような世界をおっちゃんは生きている。その世界では、売買や贈与が成立する跳躍の瞬間を忘れることなくみつめる。そして、50円の贈与は、跳躍のない世界から跳躍のある世界へと筆者を跳ばしたのである。その瞬間から、筆者は意味する贈与として、決断を迫る贈与として、そしてその瞬間を忘却しない贈与としてのみ、贈与を考えるようになった。贈与とはそのような態度変更を迫るものである。そのためこの論文は、贈与論において忘れられた瞬間を想起し、さらに意味するという実践を生きることを贈与論の中に導入することをもうひとつの目的とする。

3 本論文の構成

本稿では贈与が意図を想起し、意味の生成に至る過程を記述していく。そのために、第一章ではモースとレヴィ=ストロースの違いを確認する。レヴィ=ストロースが贈与を駆動する力を構造の内部に求めているのに対し、モースはよりホーリスティックに贈与を捉え、贈与を駆動する力を他者に求めている。ここには、贈与を体系的にみていくか、行為の場面に遡って贈与をみていくかという、分析する観点の違いがみられる。そこで、レヴィ=ストロースの「ゼロ記号としてのマナ」論を意味生成の場として論じる小田亮の議論を参照する。「ゼロ記号」のような体系的な規則としては捉えにくい部分では、行為の場面に遡って経験的な記述が必要になってくる。そしてこの経験的な記述を、「単独性」や「アクチャリティ」といった概念を用いてみていくことで、体系的でない部分も捉えることができると考える。しかし、単独性やアクチュアリティが意味生成の場にあるとしても、それを事例の分析にどのように用いるのかについては、特に先行研究がない。そこで、こうした概念を行為の分析に用いるために、霊長類学や生態人類学の知見を参照する。この分野では、規則や体系の成立、生成を進化論的に議論している。日常的に言葉を使うことのない霊長類の研究では、規則を適用しているか否かを判断するのが困難であるため、行為の事例を集め、詳細にその分析をおこなう。ここで、「逸脱」「予期」「期待」といった概念を用いて規則の成立を考察していることを確認し、以降、これらの概念を使って事例を分析していく。

第二章では、調査地の概要を記述する。本稿の主な調査地であるパプアニューギニア・ルイジアード群島サイサイ地域は堡礁で囲まれた穏やかな海の中にある。そのため、カヌーによ

る島間の交易が盛んである。こうした島嶼環境を前提に、第三章以降で述べていくような贈与儀礼が発展したのだと考えられる。

第三章では、事例の前提となる贈与儀礼の規則を記述する。ここでは、サイサイ地域の規則を体系的に記述することを試みる。体系化することで、体系化できない部分を明確にすることができる。そのような体系化できない部分が、構造の中の「ゼロ記号」であり、意味生成の場であると考える。その上で、どのように個人や共同体、社会関係が構築されているのかをみていく。

第四章では、第三章で記述したような制度を前提に、実際の事例の中でどのように贈与がおこなわれるのかをみる。そして、贈与がこの地域でどのような戦術において用いられているのかを確認する。それぞれの贈与を戦術として解釈していくことで、そこにどのような予期や逸脱、意図があったのかを分析することができる。第四章の事例では、制度を前提とすることによってそれを道具として使う、「制度の道具性」がみられる。ただし、制度の道具性を強調しすぎると、どんな時にどんな贈与も可能な「なんでもあり」な状態になってしまう。実際の贈与の事例は「なんでもあり」というよりは、慎重に贈与の文脈が選びとられているように思われる。

そこで、第五章では贈与をおこなう文脈が成立していく過程をみていく。そのために、ある長老の死によって引き起こされた贈与儀礼を時系列で記述していく。サイサイ地域では、死によって様々な事物の意味がアクチュアルな状態になり、それを贈与儀礼で丁寧に意味付けていく。そうして、アクチュアリティがリアリティを得ていく過程で贈与がおこなわれている。その基盤には関係の単独的な性質が関係していると考えられる。単独性の関係を基盤に、アクチュアリティがリアリティを得ることによって意味が生成される。

第六章ではこの贈与の意味生成としての効果によって、「意味の奪い合い」ともいえるような事態が発生していることをみる。第六章は、第五章で取り上げた事例の2年後の展開である。第五章でアクチュアルだった意味は、贈与がおこなわれることで共同体の中で共有された意味となりつつある。しかし、意味が確定されつつあるがゆえに、その「意味」を求めて様々な政治的交渉がおこなわれていることを確認する。

第七章では、ここまでの章を踏まえた上で全体の考察をおこなう。贈与は制度を前提に戦術的におこなわれることで、予期される。そしてそのような戦術は複数の思惑を想起させる。こうして様々な意図を、ある贈与にみることが、贈与を交換ではないものとして成立させるこ

とを可能にしている。一方で、贈与儀礼という場に贈与が設定されることで、意味の奪い合いがおこる。そこでは過剰な配慮がおこなわれ、競覇的な贈与となる。ただし、このような配慮は、意図を想起する者にとってのみ有効なものである。贈与のある世界で生きるということは、意図を想起し、意味するという実践を生きていくものであることを考察する。その上で、第八章で結論を述べる。

1カロタウ村の人々は、カトリック教徒である。この地域にキリスト教が入ったのは、19世紀から20世紀にかけてだと思われる。なお、教会は村からカヌーで15分ほどの小さな島にある。

第一章 贈与と意味の先行研究

本章では、これまでの人類学における贈与交換の議論の中で取り上げられることの多かったモースとレヴィ=ストロースの対立をみていき、両者の違いを整理する。贈与には、いわゆる規則の束としての「文化」によって捉えられるような規則性とともに、それだけでは捉えきれない特異性が混在する。レヴィ=ストロースの、「ゼロ記号としてのマナ」論ではこの特異性さえも体系のなかに位置付けることができる。本稿では、贈与の体系を記述するとともに、この体系に収まらない部分についても記述していく。しかし、単なる「ゼロ記号」として記述するだけでは、贈与を駆動する力を説明できない。そこで、まずは何を書いたら贈与を駆動する「力」を説明したことになるのかについての理論を構築する。その際、贈与、交換、売買、純粋贈与、分配などの言葉に注目し、それらの言葉が行為の意味をどのように捉えているかによって分類できることを示す。そのなかでも、過剰な意味の生み出しや、意味のズレを意図的に引き起こすような行為が贈与的な行為にあることを示したうえで、なぜ人がそのような行為をするのかについて考察する。

これらのことを踏まえ、第二章、第三章では制度を体系的に記述する。ここでは、レヴィ=ストロースが構造分析をおこなったように、サイサイ地域の制度を体系的に記述することでその構造を見出す。そのうえで、制度や体系として記述できない部分を明らかにする。そして、第四章以降の事例では、この制度や体系として記述しきれなかった部分に意図や思惑が表現されていると考え、そこに分析の焦点をあてる。

意図や思惑は、様々な文脈を前提にすることで想起することができる。制度はその文脈の1つだと考えられる。しかし、贈与において前提とされるのは制度だけではないだろう。互酬性を始め、様々な感情、歴史的な文脈も含まれていると考えられる。このような様々な文脈は、潜在的に存在すると考えられる。本章では、このような潜在的な文脈を捉える方法として「アクチュアリティ」と「単独性」という概念を導入する。潜在的な文脈は単独性の関係を基盤として発生し、共同体のなかで共有されていないという意味で「アクチュアル」な状態にある。この単独性の関係を基盤としたアクチュアリティが贈与儀礼のなかで共同体によって共有され、リアリティを得ていく過程で、意味が生成されると考える。第五章、第六章では、この「アクチュアリティ」と「単独性」という概念を使って分析を進める。

1 モースとレヴィ=ストロース

1.1 モースの贈与論

贈与（交換）とそこに潜む互酬性が「未開社会」を形づくっているという議論は、多くの研究者から批判を浴びながらも、人文社会科学のなかで生き続けている。「贈与」や「交換」「分配」といった話題を扱う際に「互酬性」をめぐる議論は避けて通れないだろう。「贈り物をすると何らかの形で返礼があるという互酬的なやり取りが、共同体や文化、社会を成立させる要因になっている」というこのストーリーは素朴でわかりやすく、それなりに私たちを納得させる。このような贈り物や互酬的なやり取りが日本のメディアで取り上げられれば、「地域の絆」「相互扶助」「助け合い」といった美しい言葉でその行為を飾り付けるかもしれない。貨幣経済の浸透した社会においては、このような互酬的行為は古くて新しい交換として現れる。そのような観点で、最初に贈与について論じたのがフランスの社会学者マルセル・モースだった［モース 2014 62-63］。

モースがこのような視点を持っていたことについては、文化人類学者の佐久間寛が編著「マルセルモースの世界」の中で述べている。それによると、モースが試みたのは単なる近代的な経済観への批判ではなく、社会がすべて経済に還元されるような考え方そのものである。近代西欧の生産者も、生産物や労働力を単に貨幣と交換しているのではなく、「古代人」と同様に自己自身の生命を贈与していると感じている。その「贈与に対する補償」がなされるべきであり、企業や組合による社会福祉制度などは人々の道徳的な変化の兆しで、それは古代の理念への回帰＝進歩である。佐久間はこのようなモースの観点についてまとめたうえで、「贈与論」の終章「倫理に関する結論」部分でそうした贈与の理念への回帰＝進歩をさらに推進しようとする彼の呼びかけが、社会主義における「生産性」の問題を解決するためになされている点を指摘している［佐久間 2011 203-207］。

また、モース研究会のメンバーでレヴィ=ストロースについての著書も多い文化人類学者の渡辺公三は、第一次、第二次両大戦間の独仏の緊張がモースにとって他人事ではない状況で「贈与論」が書かれていると述べている。そして、「贈与論」と同時期にモースが「ボルシェヴィズムの社会学的評価」というソ連共産党の歴史的唯物論を批評する論文を書き、日刊誌

「人民のもの」でフランス・フランの減価問題についての時事的コラムを寄せていることなどを挙げつつ、「『贈与論』には象徴的体系としての経済という視点が含まれていると同時に、こうした現実問題への対決も内包されているのだ。」と指摘している［渡辺 2018 248-249］。

このように、モースは自身の属する社会の問題解決への希望を贈与の理念に見出している。モースにとって「贈与論」は現実の問題を解決していく実践とともにあったのであり、だからこそ終章は「倫理に関する結論」という題名で始まる。彼はその時代の社会全体が、未来社会をどのようなものにするのかという「決断」の前に立たされていたことを意識していたのである。「贈与論」はモースの生きた時代背景とともにあり、彼は贈与の体系的な理解だけではなく、現実の実践に適用する可能性の1つとして贈与を考察している。この実践的な視点は本稿でも重要と考え、第七章ではこうした側面について考察していく。しかし、さしあたって本節ではその後の議論につなげるために彼の「贈与論」における指摘をみていき、その展開をおう。

モースは「贈与論」第四章「結論」の冒頭部分で、そこまでデータとして記述してきたアルカイックな社会にみられたものと同じ雰囲気が、「私たちの倫理」「私たちの生活」の中にあることを指摘する。そして「何もかもが売り買いという観点だけで分類されるまでにはまだなっていないわけで、これは幸いである。」と述べている。そして、反対贈与、すなわち「お返し」は人間にとって「基底的な他者支配への志向」であるとし、それは「社会的存在としての人間の基底であると同時に、動物的存在・心理的存在としての人間の基底」でもあるとしている。［モース 2014 393-395］。

つまりモースは、社会的存在としての人間の基底に「お返しすること」すなわち互酬性を据えていることがわかる。モースは、「贈与論」において2つの重要な問いを立てている。

> 遅れた社会、もしくはアルカイックな社会においては、法規範と利得の追求にかかわるどのような規則があって、贈り物を受け取るとお返しをする義務が生じるのだろうか。贈与される物にはどのような力があって、受け手はそれに対してお返しをするよう仕向けられるのだろうか。

［モース 2014 61］

ここでモースは、贈与への返礼は義務であり、その規則はどのようなものであるか、そして、その義務は何を根拠として駆動するのかを問うている。この問いから出発し、彼はいくつもの民族誌を参照しつつ、そこで取り上げ上げられている言説や歌を参考に「与えること、受け取ること、お返しをすること」［モース 2014 101 230-258］という贈与の３つの規則を見出す。そして、マオリ族の「ハウ」という概念を例に挙げ、このような義務は、人格を付与されたモノの霊によって引き起こされているとした［モース 2014 89-100］。

モースにとって、贈与は義務であり、そこには規則がある。しかし、彼は贈与の規則を体系として捉えるだけでなく、ハウのような概念に規則を駆動させる力を見出すなど、規則が実行されるその瞬間にも注目している。このように、モースの指摘は多方面に渡る。文化人類学者の岸上伸啓は編著『贈与論再考（2016）』において、モースの贈与論から9つの贈与に関する命題を抽出し、整理している。以下、岸上が抽出した命題を表現を整えた上で掲載する。

命題1　贈与は与えること、受け取ること、お返しをすることという三つの義務から成り立つ

命題2　贈与は、結果として（贈与）交換であり、それはアルカイックな社会の基本原理である

命題3　モノの給付とその反対給付は、モノの霊（力能）が引き起こす

命題4　ポトラッチやクラは、「全体的な社会的現象」に含まれる[2]

命題5　与え手は買い手に対して優位な立場に立つ

命題6　貰い手は負い目感情を持つ

命題7　施しはそれを受け取る人を傷つける

命題8　贈与することの動機は、「喜び」である

命題9　譲渡されてはならないモノが存在する

［岸上 2016 16-17］

命題の1、2は贈与が互酬的になされていることの指摘である。命題2、4は贈与が社会を形づくっていることの指摘である。命題3、9は贈与に用いられるモノの呪物性についての指摘である。命題5〜8は贈与に関わる人々の感情に関する指摘である。こうしてみていくと、モースの贈与論が規則だけでなく、いかに人間の内面的な側面に焦点をあてているかがわかる。岸上はこの点に関し、「負い目」に関する社会哲学者の今村仁司（2000）と社会人類学者の小田亮（1994）の研究、感情や贈与の動機に関する進化生態学者の小田亮（2011）の研究、ハンターが獲物を他者に与え共同体に貢献することに喜びを感じる岸上自身の研究を紹介したうえで、「モノや食物のやり取りの実態を理解し、解明するためには、構造的な理解に留まるだけでなく、当事者の感情も考慮に入れる必要がある点を強調しておきたい」と述べている［岸上 2016 23-26］。

1.2 レヴィ=ストロースによるモース批判

岸上の見解からも、贈与について論じていくためには、モースが重視した動機や感情といった人間の内面に関するその後の研究をみていく必要があることがわかる。しかし実際には、モースが「贈与論」を発表した後に人類学のなかで贈与の主題となっていったのは命題1、2の互酬に関する規則についての議論である。そして、その先鞭をつけたのはレヴィ=ストロースであろう。レヴィ=ストロースは、モースの論文集「社会学と人類学（1973）」の序文でこのように述べている。

> 社会的なものは、はじめて、個々に独立した自足的な領域に属する逸話的事実、好奇的事実、道徳的記述や該博な比較研究の素材たることをやめて一つのシステムとなったのであり、このシステムの部分相互間の連携や均衡や連帯性の発見におもむくことができるようになった［レヴィ=ストロース 1973 25］。

このようにレヴィ=ストロースは、民族誌の比較によって贈与の義務といった一般法則を見出すモースの方法を評価する。しかし、モースによる「ハウ」や「マナ」の概念の分析を批判し、次のように指摘している。

交換は、与える義務に始まり、受け取る義務およびお返しの義務により、情緒的・神秘的な絆の助けをまって構成される複合的機構体系ではない。それは象徴的思惟に対して、かつまた象徴的思惟によって直接与えられる一つの綜合であって、これは他のすべてのコミュニケーション形態におけると同じく交換においても、事物を対話の要素として自己と他者との関係の元に同時的に知覚し、かつまた本来的に自己から他者へ移転すべきものとして知覚するという交換に固有の矛盾を超克するのである［レヴィ=ストロース 1973 38］。

3つの義務に、「ハウ」や「マナ」といった概念を加えることでようやく1つの交換をなすことができる「贈与論」は、システマチックな構造を予感させはするものの、レヴィ=ストロースにとっては経験的記述と構造の分析が入り混じった中途半端なものだったのかもしれない。彼は、贈与交換を「情緒的・神秘的な絆」によって説明する代わりに、これをコミュニケーションとして捉え、象徴的思惟によって説明しようとした。すなわち、人と人とのコミュニケーションにおいて見出される「規則が織りなす体系」として捉えようとしたのである。そして、この体系を作り出すような人間の性質に規則の規則であるところの「構造」を見出そうとした。

1.3 モースとレヴィ=ストロースの違い

モースとレヴィ=ストロースのこうした違いは、贈与と交換の関係をどのように考えるかにも表れている。すなわち、モースが行為として贈与とそれに伴う交換を捉えそれぞれを分けて考える一方、レヴィ=ストロースは関係を規定するものとして交換を捉え、贈与をその類型として考えている。「贈与論」のあとがきにおいて訳者の森山は、給付に対する対価を正当に要求できるかどうかに贈与と交換の違いがあると述べた上で、「モースは（モース自身がこのことに自覚的であったかどうかは別として）〈括弧内は原文ママ〉、贈与が交換に転化し、交換が贈与に転化するその場面に眼を凝らしているように見える」と述べている［森山 2014 479］。本章1.1でも取り上げたが、モースは、反対贈与、すなわち「お返し」は人間にとって

「基底的な他者支配への志向」であるとし、それは「社会的存在としての人間の基底であると同時に、動物的存在・心理的存在としての人間の基底」でもあるとしているのだった。モースは、共同体的な交換をあくまでも「贈与と反対贈与」に分割している。その上で、贈与がお返しを生む点にこそ、人間の社会性が現れていると考えているといえる。

一方で、レヴィ=ストロースは贈与を交換と分割せずに考える。レヴィ=ストロースも売買と贈与（交換）が違うことは意識していた。しかしそれは、贈与（交換）というシステムが意味する「社会的な紐帯」といったものと、売買というシステムが意味する「経済的な利益」に違いがあることを指摘しているにすぎない。こうした違いがあることを前提として、レヴィ=ストロースはむしろ、そうしたシステム同士の共通点、つまり「相互的であること」に目を向けたのだった。そして、次のように述べる。

> 生物学的関係を、対立関係の体系として思考する人間の側の能力が〈中略〉自然状態から文化状態への移行を規定するとすれば、つまり、まさしくこうした対立の組から生ずる直接の結果が交換で、その交換の反映がイトコの二分法であるのなら、〈中略〉次のことは受け入れなくてならないだろう。明確なかたちで現れるにせよ、不明瞭なかたちで現れるにせよ、双数性、交互性、対立、対称性は説明されるべき現象であるより、心的・社会的現実の基礎的で直接的な所与であり、いかなる説明を試みるにせよ、それらのうちにこそ説明の出発点を認めるべきなのである。［レヴィ=ストロース 2000 270］

こうして、レヴィ=ストロースはシステムが共通する理由を、生物学的関係から体系を導き出す人間の能力によって説明し、それを構造として導き出す。そのような能力は、「所与」のものであり、説明するべきものではないのである。そして、次のように述べる。

> 交換が購買の一様態であるどころか、逆に購買に交換の一様態を見なくてはならない［レヴィ=ストロース 2000 272］

つまり、人間が生物学的関係から体系として導き出したのは、交換であったということである。そして、その交換行為が多様性をもち、アルカイックな社会での女性の贈与（交換）や、近代的な売買がそうしたシステムの１つとして生まれた、というストーリーをレヴィ=ストロースは主張しているのである。2つの氏族の間で時間を経て女性を交換する限定交換においては、贈与は時間の認識を媒介として交換となる。3つ以上の氏族の間で、同時に女性を贈与する一般交換においては、贈与は体系の広がりの豊かさから婚資などの利益を得る投機的な交換となる［レヴィ=ストロース 2000 456］。そして、売買は価値という観念を媒介として交換となる。このように、それぞれは交換という基本的な行為または観念から派生した「ヴァリアント（異文）」として捉えることができる。よって、贈与（交換）も、売買も、交換の一様態にすぎないということをレヴィ=ストロースは主張している。

このように、贈与と交換の関係についての捉え方は、両者で異なる。それは、社会の成り立ちをどのように考えるかという違いにもつながる。モースは、贈与が交換となる過程における力としての互酬性が、人間の社会を形成するとみている。一方でレヴィ=ストロースは、まず「自然の対称性」から交換を導き出す能力が所与のものとして存在し、その後、婚姻の交換が互酬性によって始まったと考えている。すなわち、レヴィ=ストロースは互酬性よりも、この交換を導き出す能力の方に人間が社会を形成する力を見ているのである。

1.4 互酬性概念の再検討

互酬性を贈与や交換にどう関連づけているかを考えると、2人の立場の違いはよりいっそう明確になる。文化人類学者の伊藤幹治は、著書「贈与交換の人類学」の中で互酬性概念の再検討をおこなっている。マリノフスキやモース以降の互酬性概念をめぐる議論を整理し、「互酬性を原理としてとらえるか、あるいは、互酬性を規範としてとらえるか、という二つの議論に集約することができよう。」と述べている。そして、それぞれの概念について「互酬性の原理は、贈与と返済を当事者間の社会的行動ととらえ、その背後に潜在すると予測される原動力に視点をすえた概念、これに対して、互酬性の規範は、贈与と返済を当事者間の社会関係ととらえ、その関係の背後にひそむ道徳的規範に視点をすえた概念、ということができよう。」と述べている。また、「互酬性は、一方では交換という行動を包み込みながら、他方では、交換そ

のもののあり方を総体として制御する関係概念となる」と述べて、互酬性と交換は違う概念であることを示した上で、互酬性は交換の基礎概念であり、その逆ではないことを強調している［伊藤 1995 21-38］。

社会的行動の背後の原動力としての互酬性にせよ、道徳的規範としての互酬性にせよ、行動と社会関係の背後に「互酬性」を設定した伊藤の議論は、この概念をうまく捉えていると思われる。そこで本稿では彼の議論を継承し、互酬性という概念が「互酬性の原理」として捉えられているか、「互酬性の規範」として捉えられているかを意識しながら論を進めていく。

本章1.1で取り上げた岸上が抽出した命題からもわかるように、モースは、贈与の義務などの道徳的規範について述べる一方で、感情や感覚など、行為の原理にもより強く目を向けている。レヴィ=ストロースが批判したのはまさにその点であった。レヴィ=ストロースは、社会生成の出発点としてインセストタブー、すなわち「禁止の規則」を考えた。そして、規則に従うことから、行為としての交換が現れたと捉えている。そうすると、互酬性はそれを統御する規範ということになる。つまり、レヴィ=ストロースは互酬性を規範として考え、その規範がどのように体系を形作るかに注目したと言える。モースの「贈与論」でも、互酬性は贈与の3つの義務として記述されており、やはり規範として互酬性を考えている。しかし、民族誌の中でも行為に伴う動機や感情の記述を繰り返し取り上げるモースは、規範としてのみ互酬性を考えていたわけではない。冒頭でも取り上げたとおり、モースの問いは、「返礼を義務づける法的経済的規則は何であるか。贈られた物に潜むどんな力が、受け取った人にその返礼をさせるのか」であった。このように返礼に焦点をあてるのは、行為の原理としての互酬性がどう互酬性の規範へと転換されていくのか、その瞬間を見極めるためであろう。そのように考えると、モースは、贈与を規範と行為として二元論的に考え、一方でレヴィ=ストロースはそれらを交換の規範の構造に一元化したといえる。

2 構造主義にとっての贈与

2.1レヴィ=ストロースの贈与交換論への批判

レヴィ=ストロースは、贈与を交換の一部としてみる（例えば［レヴィ=ストロース　1973 30］）。そして、事例の経験的事象の裏に働く無意識の構造を見出す。経験的事象を記号に置

き換え構造を抽出するという作業は、文化の枠を超えた普遍性を見いだすことを可能にした。一方で、贈与を抽象化することによって構造を見出すということは、贈与を交換の一般システムの類型に還元するということである。このように、贈与をシステムに還元してしまうことに対して、当然いくつかの批判が起こっている。文化人類学者の中沢新一は、マリノフスキの「西太平洋の遠洋航海者」訳本のあとがきにおいて、クラ交易のように互酬的交換によって成り立つ社会を構造主義的に還元することを批判して次のように述べている。

> しかし、このような「構造主義的」な還元論は間違っている、と私は思う。贈与と物々交換の間は、システム論に還元不可能な質的差異が存在している。私たちは贈与的または互酬的な交換がおこなわれるとき（それは現代生活のまっただ中でも、しばしばおこなわれている）、商品交換（モノの売買）がおこなわれるときとは違う関係性が、当事者間に発生しているのを、はっきりと感じ取ることができる。外側から観察していると感知できない違いが、それらの交換を内側から体験してみた人間には、はっきりとわかるのだ。
>
> このとき感じられる違いは、質的で実存的なものである。［中沢 2012 242］

中沢の述べるとおり、「贈与的または互酬的な交換」と「商品交換」は明らかに異なった経験として私たちに現れる。むろん、レヴィ=ストロースも、贈与の「交換」と「商品交換」が違うことについては言及している。

> これはつまり、我々の社会でなされる商取り引きとは違い、交換は目に見える成果をもたらすのではないということだ。あて込まれている利潤は、金銭的利益のような直接的利益でも、消費価値のような交換される事物それ自体に結びついた利潤でもない。いやむしろ、我々の社会慣習に従うからそう見えるのである。実際、我々の言う「商品　commodité」は、未開の思考にとっては、その所有者や売り手の実利になるものとはまったく別のものを含む。財は経済的実利品 commodité économiqueであるだけでなく、それとは別次元の現実性をもったもの、すなわち威力、権力、共感、

身分、情動などの媒体であり道具なのである。［レヴィ=ストロース　2000　139-140］

このように、レヴィ=ストロースは売買による交換行為と、贈与による交換行為が違うことには十分注意を払っていたといえる。しかし彼は、モースの提起した問題を社会科学の俎上にのせるために戦略的に構造へと還元していく。それは同時に、当事者の主観や動機などの経験的な説明を排除していくことを意味する。たとえ商品が「経済的実利品」であり、交換財が「威力、権力、共感、身分、情動の媒体」であったとしても、そのような違いはすべて構造的に還元することができる。贈与や交換は、文化の体系によって異なる意味を配分された「ヴァリアント」にすぎない。

ある行為の意味は、それをみる者がどの体系によって考えるかで全く異なるものとなる。例えば、AとBの間で、相互の物のやり取りがあったとする。そのときまず、AがBにxのモノを渡し、その後BがAにyのモノを渡した。この場合、AとBはxとyを売買（もしくは物々交換）したのか、それともまずAがxを贈りBはそれの返礼としてyを贈ったのか（贈与交換）、xとyは全く別の文脈で関係なく渡されたのか。

それを調べるためには、前後の出来事などそれ以外の情報を調査する必要がでてくる。つまり、このような「行為の意味」は、その行為を含めたより大きな体系（文脈）のなかに位置付けなければ確定することができない。当然だが、売買と贈与（交換）は違う。しかしその違いは、その2つのシステムを俯瞰できようなより大きな体系のなかに位置付けたときに初めて理解することができる。

E.リーチなど、その後の構造主義において、構造主義的還元をするとは、行為者の感情や動機を除外して考える、もしくはそれも構造のなかに組み込んでしまうということであり、中沢が述べるように「質的で実存的な」違いがみえなくなる。感情や動機は、除外して構造分析することもできるし、それらを含んだうえで構造に還元していくこともできる。感情や動機は、新たな規範や規則、意味、価値によって説明され、また説明するものとして構造分析によって翻訳されていく。

2.2 ゼロ記号としてのマナ論

レヴィ=ストロース自身は、贈与や交換を駆動する力を構造そのものに求めている。文芸批評家の柄谷行人によれば、インセスト・タブー、禁止の規則はその「論理的要請」として現れる［柄谷 1994 353］。そのため、レヴィ=ストロースはモースの「ハウ」や「マナ」論についても、「主観的錯覚」として批判したうえで、言語学的分析によって捉え直している。

> しかし、いつでもどこででも、この型の概念は、いわば代数の記号のようなもので、それ自身は意味をもたずそれだけにまたどんな意味でも構わずに受け入れることができるので、意味的に不特定な価値を表象する。そして、その唯一の機能は、意味するもの（le signifiant）と意味されるもの(le signifie)の間のずれを埋めること、あるいは、より正確にいえば、意味するものと意味されるものとのあいだの不全の関係が、あれこれの状況や場面あるいはこれらの観念の表明の際に、それ以前の補足の関係を破棄して確立されるのだという事実を表徴することである。
>
> 〈中略〉
>
> 意味するものと意味されるものとの間には、神の理解力をもってしてのみ解消しうるような種類の不均衡があり、その結果、意味されるものに対比して意味するものの過剰が存在し、この過剰は意味されるもの次第できまることになる。それゆえ、人間は、世界を理解するための努力のなかで、常に余分の意味を処分している（人間はこれを象徴的思惟の法則に従って事物のあいだに配分するのであり、この法則の研究は民族学者と言語学者の仕事に属する）。
>
> 〈中略〉
>
> つまりマナは、内容のない形式、もしくはより正確には純粋の象徴であって、それゆえにいかなる象徴的内容をも帯びることができるのではなかろうか。すべての宇宙論がつくりあげる象徴の体系のなかで、これは単にゼロの象徴的価値を示すものでしかなかろう。つまり、意味されたものがすでに帯びている内容を補充する象徴的内容の必要性を明示しながら、しかしまた、それがなお処分を留保されている部分をなしていて音

韻学者のいわゆるグループ語をすでになしてはいないことを条件としつつ、一つの何らかの価値たりうる標識がそれであろう。［レヴィ=ストロース 1973 36-42］

この、レヴィ=ストロースのいわゆる「ゼロ記号としてのマナ論」は、経験的事象（原住民の論理）が説明した「交換を駆動する力」について、彼が解説する唯一のものである。「ハウ」のような体系のなかに位置付けることが困難なものは、すべて「ゼロ記号」によって説明されてしまう。レヴィ=ストロースは、論理的に矛盾するような説明の難しいものを、まだ意味されるものが割りあてられてない状態として考えている。すると、ゼロ記号は体系と現実の齟齬を埋めるものであり、あらゆるものを説明していこうとする構造内部の力によって設定されたものだということになる。つまり、ゼロ記号は体系のなかの矛盾を説明するための「説明原理」である。

しかし、「ハウ」や「マナ」は本当に単なる説明原理なのだろうか。「ハウ」や「マナ」は具体的な何かを意味しているが、単にその「意味されるもの」がレヴィ=ストロース自身に認識できないだけではないだろうか。そう考えると、ここでは「ゼロ記号」という考え方それ自体が、レヴィ=ストロース自身が体系的にハウを論理的に説明できないために用意した説明原理なのではないかと思えてくる。ここには、構造主義の自己言及的な性質が現れているのだが、それについては後で述べたい。

「構造人類学のフィールド」「レヴィ=ストロース入門」などの著書をもつ文化人類学者の小田亮は、レヴィ=ストロースの「ゼロ記号としてのマナ」論を、象徴的秩序のなかの「意味生成の場」として捉えている。小田はまず、インセスト・タブーが主体生成をおこなう過程を、精神医学者の木村敏の、主体としての自己とは「差異を生み出す差異化の構造」であるという説明に重ね合わせる。レヴィ=ストロースも木村も、その差異化による主体形成には、アプリオリな根拠などはどこにもないことを示唆しており、この無根拠性から、インセスト・自家消費・詩的言語（それぞれ、レヴィ=ストロースのいう女性、財、言葉の交換に対置される：筆者註）などのカオスが生じるという。そして、以下のように結論づける。

> 決定不能（無根拠：筆者註）であるゆえに、決定はつねにすでになされ、主体が生成されるのである。この実践での決定可能性こそ、意味生成（シニフィアンス）と権力の場であり、レヴィ=ストロースがマナを見出す場である。［小田 2011 142］

ここでいう「無根拠性」とは、現実における主体形成は常に「形成しつつある」という動的な状態にあるが、それを主体として認識するためには恣意的に区切ったうえで静態として扱わなければならず、そこにどうしても論理的な飛躍が生じてしまうことを指している。そして、インセスト・自家消費・詩的言語は想像され構築された外部の自然にあるものとされてしまう。

自己や主体は、そもそも決定不能である。「自分とは何か」「（ある）共同体とは何か」は、例えば、他者あるいは他の共同体との差異によって根拠づけられるが、それを根拠づける主体はアプリオリなものではない。つまり、共同体（我々）は共同体として最初から存在しているのではなく、他の共同体（彼ら）との比較によってしか共同体となりえない、ということである。これはそのまま、「自分」という存在を、他者との比較（自分は他の誰かではない）によってしか位置付けられないことと同じである。つまり、「共同体」や「自己」にそのようなまとまりがもともとあるのではなく、それ自体は無根拠である。インセストや自家消費、詩的言語も、同じで、それぞれ女性、財、言葉の交換の後で振り返って見出された無根拠なものにすぎないと、小田は述べているのである。

しかし、実践の場では常に決定づけ、根拠づけなければ自己や主体は形成されないのである。常に自己と他者の差異を見出し続けることが、自己の観念を生んでいる。こうして常に根拠づけるための「論理的要請」が生み出すものが、マナ型の諸概念である。

> レヴィ=ストロースは、交換には、他のすべてのコミュニケーションと同様に、ある矛盾が内在しているという。すなわち、事物を、対話＝交換の構成要素として自己と他者の関係のもとに知覚する一方、他方では自己と他者の片方から他方へと移転すべきものとして言わば移動の相のもとに知覚するという矛盾が、交換やコミュニケーションに

は内在している。交換＝コミュニケーションとは、そのような矛盾をその度に超克する全体的行為でありシステムである。

〈中略〉

レヴィ=ストロースによれば、「贈与の霊」といった観念は、そのような不整合＝ずれを埋める観念である。すなわち、関係の総体からなる無時間的なシステムの全体性を維持しながら、時間の推移においてまだ確定されない事物の価値＝意味の「穴」を埋めるために、何も意味しない（ということは何でも代入できる）ような、代数のxのような空虚な概念＝記号がその穴に当てられるという。

［小田 1994 76-77構造人類学のフィールド］

交換＝コミュニケーションでやり取りされる価値や意味は、それが自己と他者の間でなされるためにどうしても「ズレ」が残る。しかし、体系として捉えるためにはそのズレを埋めなければならない。小田によると、そのズレを埋めるのが、贈与の霊である。

小田はこのようなマナ論の解釈によって、レヴィ=ストロースの「構造」の概念が他の構造主義者によるものと異なることを指摘している。そして、「それ（レヴィ=ストロースの構造・筆者註）は、相互交換という《交通》を個々の象徴的秩序に強制する、ラングでありかつパロールであるような「構造」なのである」とする［小田　2011　148］。象徴的秩序の体系は、まだ意味していないものを象徴的秩序のなかで捉え直す為に、「贈与の霊」といった観念を生み出した。つまり、「贈与の霊」とは、象徴的秩序の体系において現実の行為を捉えるための便宜的な観念である。このような解釈では、親族体系のなかでのインセストタブーと同じく、「贈与の霊」を象徴的秩序が「論理的要請」として生み出したものとしてみている。つまり小田は、象徴的秩序が自己補完的であろうとするその「性質」に構造を駆動する力をみている。

このような考え方には、先に述べた構造主義の自己言及性の矛盾がつきまとう。すなわち、このような性質を見つけたレヴィ=ストロース自身（もしくは小田自身）は、自己補完的ではないのか、ということである。彼らもまた自己補完的だとしたら、「象徴的体系の自己補完的性質」とは、社会人類学者が自分で分析した結果見出された自身の「自己補完的な性質」

を他の文化に投影したにすぎないことになる。つまり、レヴィ=ストロースが見出した構造とは、自身の理論に内在する構造であり、「科学」や「理論」が自己補完的であることを自己分析したものだともいえる。

しかし、近代であれ、未開社会であれ、誰もが共同体の体系に包摂されている。そのため、誰もが自身の共同体的な説明や考えから逃れることはできない。「文化を書く」といった本で提示され、その後繰り返されてきた文化相対主義的な主張は、それぞれの文化の体系を比較するレヴィ=ストロースにとってはむしろ自明なことであったと思われる。だから、彼が体系と体系の比較によって見出した象徴的統合をおこなう構造とは、自分自身にも当然見出されるべきものだ。そして、この普遍的で共通の基盤を想定することなしに、論理的に他の文化を理解することはできない。それが彼自身の性質を投影したものだったとしても、その想定なしにコミュニケーションは成り立たないのだし、そのような指摘自体が構造主義的な言説だということができる。いわば、彼の「構造主義」は文化相対主義的な主張をそのなかにあらかじめ囲い込んでいる。

小田の議論に戻ると、レヴィ=ストロースは「マナに類する型の諸概念を『普遍的な思考形式』として」みている。それを要請するのは「象徴的秩序そのものにある不適合性」である。象徴的秩序は、ある特定の状況や場面において不適合が生じることがある。意味するものと意味されるものは現実の場面において常に一致しているわけではない。それは、象徴的秩序の特徴が無時間性・不連続性にあるのに対して、認識は人間の中で漸進的にしかなされない連続性を特徴とするからだ［小田　2011　146-147］。このように、小田とレヴィ=ストロースは静的な象徴的秩序と現実の差異を、構造が自己補完的な性質によって埋めていくところに、交換やコミュニケーションを駆動する力をみている。

2.3 リーチの「力」の概念

一方、リーチもまた構造における「力」の側面を強調している。彼は、「システムを実際に動かしている行為者にとっては、その同じ構造は、権利と義務から成り立っているというように感じられている」と述べ、そのような債務の感覚が、役割を付与された「社会的人格」（person）の間で生じるという。そして、役割の違いによって「ポテンシャル」の差があり、

その違いによって「力（power）が流れる」と工学の言葉で説明している［リーチ 1991 196-212］。

つまり、リーチにとって贈与を駆動する「力」はそれぞれの、役割の違いから生じるものである。ただし、その役割は構造のなかですでに所与のものとして与えられている。贈与や交換の違いは、役割を付与する体系の違いだと考えることができる。

また彼は別のところで、レヴィ=ストロースが女性と物品を等価交換として扱っていることを批判している。実際には、女性と物品の「交換」は不等価である。女性が生み出すものは贈与される物品よりずっと価値が高いと思われ、それゆえに２つの共同体の間で地位の差が生じる。レヴィ=ストロースは、結果としてこのような地位が生まれることを述べているが、リーチは「婚姻体系に関する限り、集団Aと集団Bの地位関係はその場における所与の要素と考えねばならない。婚姻はそれらの関係を『表現する』多くの可能な方法の一つにすぎない」と述べる［リーチ 1974 170-177］。

レヴィ=ストロースが交換の体系と現実の差異が贈与交換に転じていくと考える一方、リーチは先に地位関係があり、それによって贈与交換が駆動すると考えているのである。ある1つの論理を見つけて、そこから派生して演繹的にその後の行為を説明していくのか、条件を先に設定し、それによって行為を説明していくのかによって、このような考え方の違いが生まれる。

リーチの考え方は、なぜそのような地位の差が生じたのかを説明しない。しかし、彼はそのことに自覚的であり、「私としては、『起源』にそれほど大きな関心を抱いていない」と述べている。そして、社会人類学は社会システムの動態ではなく静態の研究であるとする［リーチ 1991 290-294］。こうして、彼は社会人類学をより確実に科学的な議論の場にしようとしたのである。

2.4 構造主義の限界

構成する構造、生成変化する構造だとしても、それらは客体として事後的に分析されたシステムであることに変わりはない。筆者はこのような記述や分析のあり方を否定したいのではない。実際、本稿でも次章からは文化的規則や規範の記述をし、その分析をしなければならな

い。しかし、本稿が交換ではないものとして贈与を扱う論文である以上、内的な感情や意図を無視することはできない。

本稿では、贈与儀礼の制度や規範をみていくと同時に、内的な感情や意図を無視せずに記述していく。同時に、感情や意図を構造によって説明するのではなく、構造そのものを生成する1つの要因としてみる。また、この後に述べていくが、構造の「外部」や「他者」についても、構造を生成するものとして扱う。「外部」や「他者」を重視するのは、贈与が持つアスペクトが、構造分析にとどまらないからである。構造の動きやそれに内在（もしくは外在）する力、意味生成の側面などについて述べるときに贈与が言及されることが多いのは、構造分析が把握する限界の地点に贈与が位置しているではないだろうか。

そこで次節では、「負い目」や「聖なるもの」など贈与を駆動する力に関わる研究をみていく。このような研究は、直接的に、また経験的に贈与を把握するものではない。しかし、贈与が理論的な研究においてどのような位置にあるかを明らかにすることで、翻って贈与の特徴を明確にすることができると考える。

3 贈与を駆動するもの

3.1 負い目

前述した伊藤は「互酬性の規範」「互酬性の原理」の2つに、互酬性がどのように記述されるかを分類していた。行為を体系によって捉える構造分析においては、互酬性がどのような規範になって表現されるのかを分析することによって、その原理に至ろうとする。

前節で登場した小田は、行為としての交換を、負い目を持続させる「贈与交換」、負い目を無限にする「再分配」、負い目を曖昧にする「分配」、負い目を払拭する「市場交換」という4つのタイプに分類した。そして、それぞれの関係をチャートで示した「交換の四角形」を提唱している。このようなやり方は、それぞれの社会における交換のあり方の分析から、そこに内在する規範を取り出す、「互酬性の規範」に焦点をあてたものであるといえる。しかし小田は、社会関係として交換を取り上げるだけではなく、「負い目」について言及するなかで行動原理としての互酬性にも触れている。

贈与において生じた関係は、負い目の刻印によって記憶され持続する関係となる。交換によって生じる持続的な絆を、構造人類学では「互酬性」と呼んでいるが、交換による互酬性こそ、人間社会を社会たらしめるものなのである。

［小田 1994 65］

事物のやり取りにおいて、負い目が記憶され、それによって持続的な互酬関係が築かれる。それが、人間社会を作るというストーリーは、人類学のなかでモース以来変化していないと言える。小田はここで構造人類学の立場から「交換」を考えようとしており、「負い目」の出現形態によって、交換を４つのタイプに分け、その組み合わさり方によって、社会の形態を説明していく。そのため、この「負い目」がどのようなものであるかについてはあまり考察していない。

「負い目」について詳細な検討を加えているのは、哲学者の今村である。今村は、レヴィ=ストロースによるモース批判を検討したうえで、レヴィ=ストロースのような交換のアスペクトでは想像、感情、表象といった、行為の側面が消失してしまうと批判している。そして、「交換と贈与の基本的差異は、結局のところ、聖なるものの存在と不在に帰着する。交換は『もの』の移転の結果に視線を設定するが、贈与は『もの』の移転にあくまでつきまとう感情や表象の移転に視線を設定する。」と述べている［今村 2000 153-160］。

伊藤の言葉を使えば、移転の結果に注目する交換は「互酬性の規範」に視点を設定することであり、感情や表象の移転そのものに注目する贈与は「互酬性の原理」に視点を設定することになる。今村は、レヴィ=ストロースが社会を「互酬性の規範＝交換」に一元化してしまうことを批判しているといえる。確かに、贈与において移転の結果に注目すると、それはすべて交換になってしまう。ただし、実際の行為としての交換においても「モノ」の移転につきまとう感情や表象の移転に視線を設定することは可能である。少なくとも対面的な市場においては感情や表象の移転はむしろ不可欠ですらあると考えられる。

それでは、実際の行為の場面における、贈与と交換の違いはどのように考えられるだろうか。前半の今村の指摘は、レヴィ=ストロースが移転の結果にとらわれ、贈与のアスペクトを

無視したことを指摘しているにすぎない。では、「聖なるものの存在と不在」についてはどうだろうか。

3.2 聖なるもの

今村は「純粋贈与」について考察するなかで、贈与の自発性について指摘している。普通の慣例として贈与は自発的で自由な行為とみなされている。しかし「純粋贈与」のようなものを考えるとき、たとえ自発的な贈与であっても、贈与行為としてそれを自覚してしまうと必ず見返りを意識してしまうため、その瞬間に純粋贈与ではなくなる。そのため、「純粋贈与」のようなものは現実にはありえない。そこで今村は、「なぜ人は自発的な、返礼を期待しない無償贈与をするのだと感じ、行動するのだろうか」と問い、その原因を「存在論的な負い目感情」に見出している［今村2000　112-122］。今村は、遺稿となった「社会性の哲学」で、存在論的な負い目感情について次のように述べている。

> 負い目を返す義務感情は人間的実存のなかに組み込まれている。「誰」とか「何」とかいえない、そのような「x」に向けて人はいわば「無意識的に」負い目を返す義務を感じとり、自己贈与のふるまいを起こす。特定の時、特別の時に、自己贈与するのではなくて、生きていることがそのまま負い目の返しであり、実存が負う責めを返す義務の行為でもある。人間的実存はそれ自身がその表現であるところの根源分割を「与える働き」として感じ、自己を与えられたものとして感じるからこそ、つまり存在感情のなかで自己の所与性を受け止めるからこそ、負い目を感じると同時に負い目を返すのである。そのように人間は構成されている。日常的にいえば、人格的・神格的な贈与者なき贈与があり、返す人格的相手がないままに負い目を返すことが、人間的に存在することである。自己贈与が向かう相手は事実的には存在しない。人は語りえないものに向けて語りえないままに自己贈与する。［今村 2007 79］

今村はこのように、根源分割を「与える働き」として感じること、それが「存在論的な負い目感情」であり、贈与につながるという、存在から贈与への転換について論じる。「存在論

的な負い目感情」を人々は「聖なるもの」の媒介によって自覚する。そして、「聖なるもの」については「人間でないもの、人間を超えるものはなんと呼ばれてもいい。自然だろうと、神々であろうと、超自然的精霊であろうと、先祖や死者の霊であろうと、唯一の全能者であろうと、名前は何であっても構わない。」と述べる［今村 2000 145］。贈与はそのような外部を媒介することで可能となる。さらに今村は、貨幣や資本や、国家にも「聖なるもの」が含まれていることを述べたうえで、「それが社会関係の秩序と制度を構成する絶対条件である」と主張する。

今村が「聖なるもの」に言及し、それが社会を構築するうえで不可欠なことを指摘したのは、注目に値する。しかし、聖なる「x」に対し「無意識的」に負い目を感じるという点に、レヴィ=ストロースと共通した困難を感じる。結局、贈与の霊はゼロのような象徴記号にすぎないのではないだろうかと。しかし、象徴記号を空虚なものとして扱ってしまうレヴィ=ストロースに比べると、そこに「負い目感情」を設定し、それを存在の構造につなげていく今村の方が説得力がある。

この聖なる「x」をレヴィ=ストロースや小田の述べる「代数x」と重ねて読むこともできる。そして小田の述べるようにそれは普遍的であり、まだ確定されていない事物の価値＝意味の「穴」を埋めるためのゼロ記号である。また、まだ確定されていないがゆえに、今村の述べるように「x」は語りえないと考えることができる。

しかし、両者は全く反対の方向へ向かっているように思われる。小田の解釈するレヴィ=ストロースは、構築された外部から「x」を象徴的秩序の内部に取り込もうとする構造の働きが、贈与を駆動すると考えている。一方で今村は、「x」への「負い目感情」が贈与を駆動すると考えている。そして、その「負い目感情」は、「投入者なき」投入からくるものだという。今村は、外部を構築されたものではなく、徹底的に認識できない他者としての外部としてみている。つまり、この他者としての外部を負い目感情によって感覚し、想像することが、贈与を駆動すると考えているのである。この、主体や象徴的秩序を前提としなくても、どうしても感じてしまうという点を強調するがゆえに、今村は「感じとる」という経験的な言葉を何度も使っている。

まとめると、小田が「x」を象徴的秩序のなかに取り込もうとする論理的な動きが贈与の霊をうみだしていると考えているのに対し、今村は「x」による「与える働き」を感じとることが負い目感情としての贈与の霊として経験され、贈与を駆動していると捉えている。

贈与が社会をつくるものだと考えると、レヴィ=ストロースと小田は、人間は論理的に社会を生成していると考えているのに対し、今村は「与えられている」という感情が社会を生成していると考えているのである。

「負い目」とは、感情の1つであると考えられる。だとすると、「互酬性の規範」は負い目感情から生じる規範であり、「互酬性の原理」は負い目そのものだと考えられる。では、贈与は「規範」と「負い目」によって説明することができるのだろうか。

今村のように贈与に「聖なるもの」が含まれることを指摘したところで、結局「聖なるもの」との間で交換しているに過ぎないと考えることもできる。供儀や供物は、神や自然と人間の間での「交換」であり、贈り物の霊も、単に人間だけではなく「聖なるもの」にも返し、「交換」を成立させただけなのではないだろうか。そう考えると、「聖なるもの」の存在を指摘したところで、交換との違いはまたしてもみえなくなる。与えられたモノをまた次へと与えるといった構造は、結局はレヴィ=ストロースの述べる一般交換のようなものではないだろうか。今村はまた、「人と人との関係（相互行為または交易）は、必ず、神々と人間の関係によって媒介される。〈中略〉ここでいう社会関係または相互行為は、特定の秩序と中心をもつように制度化された関係を想定している。」と述べ、貨幣や資本や、国家にも「聖なるもの」が含まれていることを指摘している［今村　2000　144］。このような媒介によって、負い目感情は制度化されてしまうのである。また、今村は、人間と人間の相互行為としての贈与の前に、「人間でないもの」である外部との関係（供儀）の先行性を主張している［今村　2000　142-150］。

しかし、やはりそのような考え方は転倒しているのではないだろうか。人間は、具体的な誰かとの関係を念頭にまず贈与したのではないだろうか。上述したように、行為の起点を意図のような個の内面に求めるのは困難であるが、かといってそれを人間の外部に求めたところでその困難が解決するようには思えないのだ。言葉のコミュニケーションが、具体的な「誰か」や「何か」との間で始まったのではなく、神々との会話から始まったと考えるのはどこか転倒

しているように思われる。贈与がコミュニケーションだとすれば、それと同じく、神々との贈与が先にあったというのは滑稽に感じてしまう。そうではなく、人と人との贈与を真似て、神々との贈与関係を作ったのではないだろうか。

今村が「聖なるもの」に注目したのは、モースの「ハウ」に関する記述の中に原初の所有と法の理念をみてとったからである。人格と物が分離されていない「人格的所有」においては、贈られた物は来歴や人格を示す。

> これらの物は、家族（集団）の人格的所有であり、家族の霊的な生命が注ぎ込まれているし、それは究極的には家族の先祖の霊を体現する「聖なるもの」である。これらの貴重財は精霊に起源をもっており、その限りで超自然的である。さらに貴重財を収納する容器または箱すらも、個性と人格をもっていて、「語る」能力をもっている。物が個性的人格をもつのだから、当然にも名前をもつし、人間と同じく性格をもっている。
>
> こうしたことは、呪術と神話による事物の物語化であるが、物にまつわる言説（物語）こそが、それをもつ家族や個人の社会的ランクと富を示している。集団の「聖なる」起源は所有物の一切に移転されている。たとえば、食事も、食べられる物も、食事の道具も、すべてが一体であり、それぞれが霊的であり、霊または魂をもっている。明らかに神話的で想像的な思考が働いているのだが、事物と行為を霊的に思考することで、いっさいを人格的所有にし、譲ることができないものという意味を付与するのである。［今村 2000 211-212］

贈与はあらゆる個人的で共同体的な感情や、感覚を含みうる。そして事物そのものが「語る」ような想像をするときは、確かに神話的な思考が働いているが、だからといってその事物が「聖なるもの」とは限らないだろう。「聖なるもの」かどうかはともかく、この「想像的な思考」が含まれることで「人格的所有」となる。想像的な思考が人格的所有を生み出し、それが贈与となる。だとすればその根源は「負い目」のみではありえない。贈与の前提となる想像的な思考は、様々な感情や感覚を想起しうるからだ。問題は、そのような個人的かつ共同体的

な感情や感覚をどのように人々は見出し、そしてそれをどのように贈与によって表現するのかということである。

3.3 想像的なもの

モーリス・ゴドリエは、著書「贈与の謎」の中で、レヴィ=ストロースのマナ論について批判している。彼はレヴィ=ストロースが主張した無意識の構造を認めつつも、事象や行為の説明には、「精神の無意識的構造の作用以上の何か余分なものが必要である［ゴドリエ　2000 36］」という。また、ジャック・ラカンが精神分析において「想像界」「象徴界」「現実界」の3つの次元を設定したうえで、象徴の想像への優位性を主張したことを念頭に、以下のように書いている。

> 人類の社会生活、その社会的現実を構成するために結合された三つの次元の三つの機能（想像界、象徴界、《現実》界）の存在を否定することが問題なのではない。象徴的なものが想像的なものより優位だと措定するか、あるいはその逆だと仮定するか、どちらが現実により適切な表象を構成できるかを知ることが問題なのだ。われわれの目には、反対の視座を採用すべきだと思われる。というのもまず、人々がお互いの間の関係、そしていくつかの社会が存在しつづけてきた時代や社会を区別する、いわゆる自然との関係を人々が想像する仕方には色々あるからである。だが想像的なものは、単に観念的にしか存在していないのだから、社会的なものに変身することも、《具体的な社会》を造りだすこともできない。それは関係を表象し、相互に対応させ、伝達させる制度、そしてむろん象徴の中で形式と内容をもった具体的な関係に具現化されねばならない。社会関係の中で《具体化》されることで想像的なものは社会的現実の一部となるのである。［ゴドリエ 2000 40-41］

共同体に包摂される前に、人々は自然との関係を色々と想像していた。共同体が閉じる過程にはそれぞれの歴史があったのである。つまり、各共同体にはそれぞれ歴史が先行している。だからこそ、たとえ無意識の構造があったとしても、その表現系はそれぞれの共同体に

よって異なっている。想像は構造を持った象徴を介在させることで具現化されるが、想像は象徴に先行しているというわけだ。しかし、想像は象徴に媒介されなければ具体的な社会を作り出すことはない。だとすれば、想像を象徴に媒介させる何らかの意図が働いているはずである。ゴドリエは書いていないが、彼は想像と同時に「意図」の先行性も主張しているのだ。

この記述の後、「贈与の謎」ではさらに、アネット・ワイナーを引用しながら、「譲渡不能性」についての議論に移る。モースもすでに述べていたことだが、与えられたモノには所有者の人格が現存している。より正確に述べるならば、与えられたモノには所有者の人格のイメージ（想像）を感じ取ることができる。そして、そのような人格のイメージは譲渡不能なモノである。交換が交換として成立する前に、人類はまずこの人格のイメージを受け取っているはずである。そうでなければ、交換において前提とされる価値をイメージすることができない。よって、譲渡不能なモノの存在は、象徴的交換とは別の次元があることを示唆している。ゴドリエは、こうした社会の象徴界と想像界の二重性について、以下のように述べている。

> 人間社会はその存在を二つの源泉、一方では交換、契約、他方では非契約、継承という二つの源泉にもっている。社会はこの二つの脚で活動し、どちらも必須であり、一方なくして他方もないこの二つの土台に立脚しつづけていいる。だから常に人間社会の中には、契約から逃れるモノ、譲渡できず、相互性の彼方に位置するものが存在している。親族であれ、政治においてであれ、人間活動の一切の中には、それを構成するものとして、交換に先立ち、交換が深く根を下ろしている何か、交換が変質させると同時に保存し、存続させると同時に更新させる何かあるモノが常に存在する。この時間的先在性と論理的先行性は、社会の中で生きる（他の社会性動物のように）だけでなく、生きるために社会をつくりだす存在としての人間の独自な存在様式を根源とする永続運動の諸契機としてだけ存在するのだが。［ゴドリエ 2000 53］

ゴドリエの功績は、「贈与の霊」や「聖なるもの」といった超自然的なものによって想像界を説明するのではなく、「非契約、継承」といった人間自身の行為により想像界を説明したところである。人間の社会は、レヴィ=ストロースが述べるようなタブーによる無意識的な自

然/文化の分割だけではなく、人間自身の意識的な「非契約、継承」すべきものにも寄っている。「譲渡不能なモノ」の存在は、象徴界では表現されえなかった、忘れられた「意図」である。交換と契約からなる象徴界、非契約と継承からなる想像界、この2つから社会は成り立つ。ゴドリエの主張を贈与論に沿って解釈し直すと次のようになる。

モノは、わけもなく単独で移動しない。レヴィ=ストロースが主張するように社会を交換に一元化することはできない。一方で、モノが勝手に動くかのような、モースの想像的世界の言葉を使った説明を、そのまま受ける入れることもできない。社会は意識（想像界）を媒介として象徴化される。「与えるために保持する、与えうるために保持する」という公式において、贈与されない聖物の存在を根底に、贈与には意図が介在されることが示唆される。贈与には人々の意図が介在しているが、意図は個人の人格以上のもの（ゴドリエ曰く、「個人や集団の社会的アイデンティティの源泉としての一定の全体的論理」）を表現する。つまり、贈与には構造に変換可能な象徴的なものと、構造を動かす想像的なもの（意図）があり、贈与という行為においてそれは不可分であるということだ。

「与えるために保持する、与えうるために保持する」という公式を前提とすると、贈与は人々の葛藤のなかでの選択の結果、つまり忘れられた意図の表現と取ることができる。一方で、この意図は無意識の構造に方向付けられてもいる。贈与は無意識の構造と、それぞれの意図に内在する矛盾を統合する1つの創造的行為の形態である。

本稿で論じていきたいのは、贈与におけるこの葛藤のなかでの選択の過程である。行為の結果から記述していく人文・社会科学においては、この過程についての記述は忘れられがちである。そして、行為の結果から規則を導き出し、それを行為の原因に据えてしまうため、説明がトートロジカルになってしまう。

それを避けるため、本稿ではまず調査地の人々が贈与において直面している状況をより詳しくみていく。そのためには、彼らが認識していると思われる既存の制度や慣習について記述していかなければならない。贈与の選択は、それらの認識を前提として意図的におこなわれるからである。

象徴的秩序の体系は、この人々が直面している状況を捉えるのに有効であると考えられる。文化を規則の束として事前に書いておくことで、その世界観を擬似的にであっても構築す

ることができる。そして、その世界観を前提とすることで「想像的なもの」をよりクリアに意識することができる。それは、枠を見つけ、はめることによって、枠からはみでるものを見るようなやり方である。そこで見えるのは、「聖なるもの」かもしれないし、「負い目」や「人格」かもしれないし、「意図」かもしれない。

本稿の第四章以降では、制度や慣習を踏まえて表現されるものに焦点をあてていく。当然であるが、人間は規則通りに行為をするわけではないし、かといって支離滅裂に行為するわけでもない。重要なことは、制度とされているようにみえる部分や、慣習的な部分を記述することで、前提となる世界観を明確にすることである。そのために、事前の第三章では儀礼の中で「規則」として把握できるような側面を逐一記録しておく。第四章以降はそれを前提に、贈与と同時に贈与されなかったもの、制度や慣習として把握できない部分の記述を試みる。ただし、制度や慣習を超えるものとはルール違反や、既存のルールとして把握されていないような新しい方法に限らない。たとえ慣習通りに贈与したように見える事例でも、その行為は「贈与しない可能性」も含めておこなわれたものである。そこには制度や慣習に従うことによって表現されつつも、象徴的秩序の体系そのものには含まれないものがある。それが、ゴドリエが述べるところの「想像的なもの」に含まれる「意図」だと本稿では考える。

3.4 意図と意味

ある行為を交換ではなく贈与として考えるのは、この「忘れられた意図」を想起するためである。与えられたモノに私たちはもとの所有者の人格をイメージすることができる。これを、本稿の「はじめに」で述べた釜ヶ崎の「おっちゃんの50円」と重ねて考えることができる。50円におっちゃんの意図を過剰に読み込んでしまう筆者は、その贈与に何か「意味」があったかのように考えている。相手の意図を読み込んだことによって、ある行為を贈与と捉え、それによって自分の考えや行為に影響（意味）がでている。

ここで、語用論の基礎を作り上げたといわれる言語哲学者のポール・グライスの理論を参考に、意図と意味の関係についてまとめておく。グライスは「発話によって意味する」ということについて次のように定義している。

「Uはxを発話することで何ごとかを意味した」が真であるのは、ある受け手Aに関して、Uが次のことを意図しながらxを発話した場合であり、その場合にかぎられる。

（1）Aが特定の反応rを示すこと

（2）AがUは（1）を意図していると思う（認識する）こと

（3）Aが（2）の実現を踏まえて（1）を実現すること

［グライス 1998 139］

この「発話すること」を「与えること」におきかえ、「与えることによって意味する」ということについて考えることができる。例えば、おっちゃんが50円の贈与によって、筆者を釜ヶ崎に再訪させることを意図していたとしよう。その場合、「（1）筆者が釜ヶ崎を再訪すること（反応r）を、（2）筆者はおっちゃんが意図していると思って、（3）釜ヶ崎を再訪する」ということを意図して、おっちゃんが50円を筆者に与えたときに、「おっちゃんが50円を与えることで何かを意味した」と考えることができる。

このような過程で、贈与によって意味が生成されるとすれば、ここで（2）の「筆者はおっちゃんが意図していると思う」ということをおっちゃんが意図する（望む）ということが、重要になる。

認知科学者のペーテル・ヤーデンフォシュは、グライスの意味の理論を紹介しつつ、言語によるコミュニケーションが、入れ子になった内面世界を前提としていることを指摘している。彼によると、自分自身の内面世界の表象である「自己意識」を持っているときにのみ、「Uが何かを意図しているとAが信じることをUが望んでいる」という三次意図を形成することができる［ヤーデンフォシュ 2005 240-243］。さらにヤーデンフォシュは、相手の気持ちを推察することで自分の行動を決定するいわゆる「心の理論」を6つの段階に分類しており、そのなかでも「自己意識」を最も高度なものとしている。そこには、「自分自身が信じると欲することについて考えることができること」や将来の欲求を表象できる「予期計画」の能力が含まれるという［ヤーデンフォシュ 2005 135-137］。

このような、高度なレベルでの「心の理論」をもつことが、人類の言語や制度を含めた複雑な社会システムの形成に影響していると考えられる。「意味する」ということがグライスの

述べるような、相手の意図を踏まえていることを前提とした行為であるならば、そこにも「自己覚知」や「他者認知」といった人類が社会性を進化させるなかで獲得した能力が大きく関わっていると考えられる。

ソロモン諸島のイルカ歯貨について研究している人類学者の竹川大介は、人間の社会性の進化論的起源について論じたうえで、「原初の貨幣は、こうした人間の相互行為の認知に添うように形づくられ、さらにそれを強化する働きを持っていたとは考えられないだろうか」と述べる。そして、贈与に用いられるような「原始貨幣」が言語と同じように外在化された記憶表象となっていることを指摘している［竹川 2007 210-217］。

これらのことから、「ゼロ記号としてのマナ」「負い目」「聖なるもの」「想像的なもの」といった言葉で捉えられてきた贈与を駆動する力を、高度な「心の理論」を背景に発達したものだと考えることができる。事物に意味を読み込むことは、そこに他者の意図を見出すということでもある。そして、贈与という行為は「交換」や「分配」といったモノの移動に関する概念のなかでも、そこに他者の意図を読み込むというところにより焦点をあてたものだと考えられる。この点については、次節で述べていく。その前に、以上のことを踏まえたうえでの本稿における「贈与による意味生成」についての考え方を述べておきたい。

上で述べた釜ヶ崎のおっちゃんの例では、筆者はおっちゃんの意図を「筆者が釜ヶ崎を再訪すること」だと解釈した。しかし、このような「筆者の考えるおっちゃんの意図」は「おっちゃんの考えるおっちゃんの意図」とは違うと思われる。この例では、初めて訪れた釜ヶ崎で、200円という安値の弁当に驚き、さらに50円が返ってきたことでさらに強く筆者の記憶に印象付けられたのが発端となっている。そもそも釜ヶ崎ではこのようなことは毎日のようにおこなわれており、珍しいことではないかもしれない。さらに、200円の弁当もまた、どこかから横流しされたような、ほとんど無料に近いものだったかもしれない。そして、おっちゃんはバックパックを担いで歩き回っていた筆者をみて、単なる気まぐれで「なんとなく」50円を「サービス」したのかもしれない。その場合、おっちゃんの意図と筆者の考えるおっちゃんの意図はすれ違っている。それでも、おっちゃんが50円を筆者に与えたことには「意味があった」とグライスが述べたような意味でいうことができるだろうか。

本稿では、それでもやはり意味があったと考える。ただし、ここでの「意味」は筆者にとっての「意味」に限られている。筆者はおっちゃんの50円の贈与におっちゃんの意図を感じており、だからこそそれを「贈与」と捉えている。たとえおっちゃんにその意図がなかったとしても、筆者がそこに意図を感じている以上は、その贈与には意味がある。しかし、その意味は誰かと共有されたものではなく、まだ筆者自身にとっての意味でしかないということである。

もし、筆者が実際に釜ヶ崎を再訪し、おっちゃんにこの過去の経緯を話し、「筆者が釜ヶ崎を再訪すること」という意図を受け取ってしまったことを述べたとする。その場合に、おっちゃんが「そんなつもりはなかった」と言ったとしても、「筆者が釜ヶ崎を再訪すること」という意図を筆者がおっちゃんから受け取ったことがおっちゃんと共有されれば、その「50円の贈与」が（少なくとも筆者にとって）意味を生じさせるものであったこともまた「共有された」と言っていいだろう。つまり、実際に釜ヶ崎を再訪し、おっちゃんとそのことについて確認することで、贈与の意味は共有されたものとなる。この場合、グライスの意味の条件である「（2）AがUは（1）を意図していると思う（認識する）こと」は、おっちゃんにとっては筆者の再訪と説明によって、時間を溯ってクリアされる。おっちゃんの気まぐれな贈与が、「筆者にとっては意図的で意味のある贈与だった」ということが、おっちゃん自身にも理解されたとき、その贈与が「少なくとも筆者にとっては意味のあるものだった」という意味が共有されるのである。

与え手と受け手において、どちらかが贈与の意図を感じていれば、感じているその人にとってその贈与には意味がある。最初から相互に意図が共有されていれば、その贈与には共有された意味がある。相互の感じる意図が異なる場合は、何らかの行為によって相互の確認がおこなわれるまで、その贈与はそれぞれにとっての意味のみを生成する。確認がおこなわれ、相互にとっての意味が共有されたときには、遡ってその行為の意図もまた共有される。

以降、本稿では「贈与による意味生成」をこのような考え方をもとに記述していく。

4 定義と分類　（図1：価値と関係による分類）

以上、構造主義における贈与の位置付けから、贈与を駆動するものについての先行研究を概観した。また、意味生成には人類が社会性を進化させるなかで獲得した能力が大きく関わっていることを確認した。そのうえで、本稿における贈与による意味生成の考え方を述べた。

本節では、ここで、第二章以降の議論のために贈与の定義とその他のモノの委譲に関する概念の整理をしておきたい。その際、ここまでの議論を継承したうえで、行為の結果に焦点をあてるのではなく、その行為が何を志向しているのかに焦点をあてる。すなわち、「あたかも〜かのように振る舞う」という時の、「〜」によって行為を分類する。心のような個の内面に行為の起点を設定することは困難なため、あらゆる行為に関する分類は、結果から遡って説明するしかない。しかし、ここまで述べてきたように、結果の視点からは贈与とそれ以外の行為を分類することができない。そこで、行為の前に焦点をあてるために、「〜かのように」という但し書きをつけるのである。ただし、このような「前」は後から設定したものであることを忘れてはいけない。

4.1 贈与・交換・分配

ここまでみてきたように、交換と贈与の違いについてはすでに多くの指摘がある。概ねそこでは、「聖なるもの」「社会的なもの」「感情」「人格」などがやり取りされるモノに含まれるかどうかといった、贈与の本質的な部分に言及することで、交換と類別しようとしている。

本論では、そうした贈与の本質的な部分での交換との違いを否定するつもりはない。しかし、少なくとも経験的には「聖なるもの」を含まないような贈り物だってあるし、交換だからといって物に「人格」が含まれないとも限らない。小さい頃に友達と遊びでシールやカードやおもちゃを交換した経験のある人はわかると思うが、その物を「誰と」交換したのかよく覚えているものだ。交換した物をみれば、交換した相手を思い出すこともある。そこで、もう少し広い視野でモノの移動について考えるために、ここで「分配（シェアリング）」と呼ばれる行為を考えてみる。

バヌアツ共和国の人口15人の離島で調査をおこなった木下は、食物分配の動機としての「楽しさ」を強調している。そのなかで、事例としてヤムイモや獲物の分配をするときに、分配する者がその現場を「見られてはならない」というゆるやかな慣習があることを指摘している。木下によると、「ヤムイモは人に乞われたら必ずあげなければならず、かつあげるときには相手に見られたり、気づかれたりしないように地面に置いていかなければならない。」また、「獲物を分配する事例も同様で、分配する魚は直接手渡さず、こっそりと吊るしておくことがよしとされていた。」という。分配の場からハンターが完全に姿を消すことで、威信や権力関係の発生を防ぐばかりか、分配の楽しさを強調させる効果があることを木下は指摘している［木下 2012 99-101］。

この分配の事例は、モノに人格が付与されるといった贈与の性格と対比することができる。分配では、分配されるモノからできるだけ人格をそぎ落とすことに労力が割かれている。木下は、このような島でも、それぞれのモノにはっきりと個人の所有が意識されていることを強調したうえで、「所有者が決まっているモノには、来歴があり出来事が付随している。来歴と出来事は分配を経る度に加算され流通し、共同体全体に共有される。〈中略〉「私」や「あなた」に潜在的に欲望があるとわかっているからこそ、あえて分け合うという行為が、あなたと関係を作りたいという意味を帯びる。」と述べている［木下 2012 105-106］。来歴や出来事は所有者の人格を示すものでもあるが、分配の行為の現場において分配する者はそれをわざと誇示しない。このような小さな共同体では、モノの来歴を隠すことは困難である。しかし、「人格を隠そうとしている」という意図が「こっそりと吊るす」という行為に表現されているといえる。つまり、この分配では人格を隠そうとする行為によって、「威信や権力といった意味の発生を防ぎたい」という意図がモノと同時に流通しているのである。木下は他にも、饗宴における分配では、結果として分配される食物の量がそれぞれ異なることを述べたうえで、「人びとが分配に求めるのは、結果として他者と同じ量を受け取ることではなく、その過程で他者と同じ量に分け合うということである。各世帯の構成は当然それぞれ異なっている。〈中略〉もともとそろっていない条件を、分配に参加する際に一度同じ条件に仮定する。つまり、参加者は分配に参加する前に、対等な状態となる。」と指摘している［木下 2012 109］。

顔の見える共同体において、モノの人格をそぎ落とすことはほぼ不可能である。モノの人格は、そのモノに関わった相手と自分との差異を意識させるものでもある。分配された食べ物は誰かの獲（採）ったモノであり、自分の獲（採）ったモノではない。よって、自分で獲（採）った食べ物とは当然関わり方が異なる。自分と相手のその食べ物に対する位置関係によって差異が生まれる。そうした差異を前提としつつも、その差異を無かったと仮定することによって、分配は「あなた」と「私」が「同じ」であるという、共同体内の関係性を再確認しているといえる。

一方で贈与は、モノに人格を付与することに主眼が置かれている。その時贈られるモノが他の時と「同じ」であっては個人の人格を表現することができないのだ。だから、贈与ではその特異性が強調される。共同体ではあらゆるモノが人格を帯びており、強調されずとも人々はある程度の来歴を知っている。しかし、そのような場においても「差異＝人格を強調している」とすることそのものが人々に差異を意識させ、関係性を生み出す契機となる。

「人格」というと対象となる行為が限定されてしまうように思われるが、これを本章3.6でみた「意味生成」としてとらえることができる。モノに人格を感じ取るのは、そのモノに「誰かのモノ」という意味を感じるということでもある。それは、「私が保持するモノ」というときの私の意図でもある。贈与志向の行為は、この意図を増幅させる。一方で分配は、この意図を減退させることに主眼をおいている。つまり、できるだけ人格を誇示しない、意味を発生させないような表現形態の行為は分配である。

このように考えたとき、翻って交換はどのように定義できるだろうか。交換においてモノの価値はアプリオリなものではない。少なくとも物々交換においては、自分の持っているモノと相手の持っているモノが交換可能であるかどうかは、交換してみなければわからない。交換して初めて、自分のモノと相手のモノが同じ価値であることが、交換という合意によって後から設定されるのである。価値とは意味の一形態であると考えられる。すなわち、交換とは当事者同士の「意味の一致」を志向する行為だと考えることができる。

贈与や分配による意味の顕示や隠蔽は、それが誰かと共同でなされるのであればそれはそれで1つの「意味の一致」を志向しているともいえる。食物分配によって「同じ」を確認するのであれば、それを「意味の一致」と捉えることができる。分配を受け取ることは、「同じ」

であることを承認することであり、それは食物と「同じ」の交換でもある。また、過去や未来に渡るいつかの時点で収支の合う互酬的な交換と捉えることもできる。しかしこの「同じ」は普段ほとんど意識されないものである。特に意識せず「同じ釜の飯を食っていた者」が、後から振り返って「同じ」であったことが確認されたにすぎない。あまりに「同じ」であることを強調すると、むしろ違いがあることが際立ってしまうため（なぜそこまで確認しないといけないのか？etc）、意識しない程度に「同じ」であることが重要である。過度な確認は「水くさい」し「無粋」なのである。逆に、社会的距離が遠いのであれば、意識的に「同じ」を確認することもあるだろう。この場合は、明示的に平等に分配することで、「同じ」を意識させることになる。いずれにせよ、最終的には「同じ」であることを確認することに行為の焦点があるのであり、一致は結果的なものである。

贈与はその逆で、「違う」を確認するが、それを意識することに行為の焦点がある。贈与を受け取った時点で、それは「違う」を承認する交換としても成立するが、やはりそれは結果的な視点である。贈与は違いを意識する行為であるがゆえに、返礼の期待も強くなり、交換を強く予想してしまうのだが、その焦点は違いを強調することにある。

4.2 行為者による一般化

意味の減退、増加、一致という軸で行為を考えるならば、互酬性の原理で規則的に捉えられたものが全て交換と捉えられるのも当然である。規則とは、規則を参照するそれぞれにとってその意味が一致していることが前提にあり、ある規則から皆がある程度同じ事態を想定するからこそ規則として成立する。象徴的秩序の体系を想定するということは、それを捉える視点に立ったときに、ある1つの行為が体系の他の部分の行為と「同じ」であると想定することである。それぞれの行為は、同じ規則的な「交換」であるということだ。

もし、象徴的秩序の体系が交換によるもので、贈与がそれを超えるものを表現しているとするならば、体系的に描ききれるものは交換であり、そこで描ききれないものを含むのは贈与と考えることができる。これは、実際の行為がそうであるというよりも、体系的にそれを書くならば交換と捉えており、体系的でない部分まで書くなら贈与と捉えているという、書く側の

意識の問題である。それは、伊藤の述べる「互酬の規範」を分析の対象とするか、「互酬の原理」を分析の対象とするかといった違いと同じである［伊藤 1995 21-38］。

しかし、それをそのまま行為者自身の意図の分析に使用することもできる。実際の行為に即していうならば、それが本質的に「交換」であるか「贈与」であるかは一旦保留し、行為者が秩序の体系を志向するならばそれは交換的な行為であり、逆に秩序をから外れることを志向するならばそれは贈与的な行為である。

ある行為を一般化するのは、研究者だけの特権ではない。行為者も、研究者と同じようにその行為が「交換」として受け取られるか、「贈与」として受け取られるかに対して敏感である。だからこそ、行為の表現形態によって自分が何を志向しているのかを示す。しかし、一般化するからこそ、「そうしていることにする」ことによって、また別の目的を実現しようとすることもある。

行為を分類することの難しさはここにある。「贈与」「交換」「分配」のそれぞれの行為に共通する部分を取り出し、一般化して分類したとしても、一般化されていることを前提に新たに別の狙いを設定することも多々あるからだ。例えば、ある儀礼を観察者が「贈与」として設定したとしても、「贈与」とされている儀礼を使って「交換」をおこなうようなことが、頻繁に起こるのである。

こうした概念の検討については、ある行為がその概念の範疇にあるかどうか、ということよりも、その行為がその概念を志向しているかどうかをまず考えるべきである。ひとつの行為には様々な意識的、無意識的な動機が絡み合っており、それをいくつかの物差しのみで測るのは困難である。しかし、行為が本質的に贈与であるか、交換であるか、分配であるのか、といった不毛な議論をするよりも、その行為が個人として、共同体として、社会として何を志向しているのかを考える方が行為を理解するのに有益であると本稿では考える。

4.3 分類

以上の議論を踏まえたうえで、今度は規則との関係からの分類を試みる。先に意味を減退するか、増加するか、一致するかで分配、贈与、交換を分類してみたが、そのような操作がどうしたら可能かを考えてみたい。

意味の増加、すなわち意味生成は、現実と規則のギャップにあると考えることができる。レヴィ=ストロースはハウやマナのような「ゼロ記号」は、意味するものと意味されるものの間のズレを埋めるためにあると述べていた。実際の贈与の行為はゼロ記号としての「ハウ」に先立つのであるから、すなわち意味するものであるひとつの「記号」と意味されるものである「現実」の差異が意味を生成すると捉えることができる。つまり、既存の意味の規則を参照したうえで、そこから差異を志向するような行為は意味を増加させる「贈与」だと捉えることができる。そこには、互いが規則を参照したうえでおこなう普段の行為は意味が一致しているという前提がある。

一方で、交換は意味を一致させるのであるから、既存の意味規則を参照したうえで、その規則に一致させる必要がある。実際にはこの一致は見せかけであるが、一致しているかのように振る舞うことが重要である。

分配では、意味を減退させるのであったが、その前提は当事者たちのモノに対する位置が異なることである。その状態から、どのように「同じ」を生み出すかが問題となっている。すなわち、差異のある状態から、いかに規則による一致を生み出すかが問われている。「同じ」を生み出すことで、差異が解消される。

売買においては、モノと人格は分離され、譲渡可能性は増している。モノの価値（＝意味）は、価格によって数量的に設定される。ただしこの価値は、売買が成立した後で遡って設定される。意味（＝価値）は行為の後で用意されるが、やり取りが繰り返されることで、その意味はあらかじめ用意されているかのような錯覚を起こす。すなわち、価格が前もって実体的に存在するかのように振る舞う。

このように、売買はやり取りが繰り返されることで、前もって価値を対象化する。対象化することで、売買の現場に先立って、価格を仮に設定することができる。対象化するということは、すなわち記号化するということである。そのような視点では意味を生成することは減じられる。すべての事態を価格によって一元的に説明しようとしてしまうため、意味は吸収されてしまうからだ。

ただ、現実の行為においては、売買が成功しない場面は多々ある。そのような売れるか売れないか、といった場面に立たされていたことは、行為の後では忘れ去られてしまう。その忘

却に研究者が便乗し、本来社会的である交換や売買においてもその事実を無視する必要はないだろう。

少々大雑把にではあるが、モノの移動に関する概念の分類を試みた。以降、本論ではこれらの定義を前提に、交換ではなく贈与を軸に論を進めていく。特に、三章では調査地の贈与を体系的にみていく。そのなかで、体系におさまらない部分や、規則との差異の部分に焦点をあて、分析を加える。人々が規則を参照しつつもそこから「意図的」に差異を生み出すことで、様々なコンテキストが生まれ、贈与が複雑化していることがみえてくる。ただし、そのような意図を想起することは、贈与が生み出す効果として仮に予期されたものである。意図を行為の後から無限に相手に設定させるような贈与において、意味生成は機能するのである。

5 意味生成の現場

ここまで、贈与を既存の規則の参照とその差異の認識によって受け手が意図を感じ、意味が生成されると捉えてきた。規則の参照は、ある事物に意味を読み取った後にもたらされる事態であると考えられるが、そもそも意味はどのように付与されるのだろうか。意味が生成されるその現場を捉えてみたい。

5.1 象徴化、規則化、記号化の道筋

霊長類学や生態人類学では、制度の成立について進化論的に考察している。人類学者の北村光二は制度の生成について、「禁止の規則」に従うことと「儀礼の規則」に従うことという2つのルートを主張している。

「禁止の規則」に従う道筋は、インセストタブーのように禁止によって平和的な共存状態を作り出し、それが社会的な交換を生み出す制度となるというものである。北村によると、レヴィ=ストロースは禁止が交換自体を生み出すと考えたが、チンパンジーの社会では「女性の集団間の移動」がごく普通の現象である。あたかも「禁止の規則」に従っているように見え、平和な共存状態がある一方で、「集団間の連帯」は想定不可能な事態だという。つまり、少なくとも「女性の集団間の移動」に関しては、初期の人類の社会においても規則に従わずにおこなっていた可能性があるということである。そしてそのような事態を後から認識して、それを

贈与交換として「でっちあげた」と考えることができる。初期の人類は贈与交換的な行為として「女性の集団間の移動」を認識したのちに、集団間の連帯へと意識的に応用したのかもしれない。

さらに北村は、「禁止の規則」に従う道筋として、チンパンジーの食物分配も検討している。チンパンジー属の食物分配では、ある個体が食物を把持している状態で別の個体がそれを獲得しようと相手に要求しながら、相手がそれを拒否しても対抗せず、辛抱強く相手の自発的な対応を待つことによって、敵対的な行為接続が回避されるという。つまり、相手が把持する食物に相手の「所有物」という意味を読み取っていることを示している可能性がある。それにも関わらず、チンパンジー属の食物分配は消極的であり、人間社会における「積極的な分与」とは異なっているという。そしてこの違いは、「そこでの具体的な相互の関係づけとは独立に成立する意味の読み取りと、そのときの相互行為システムの内部においてしか顕在化しない意味の読み取りという区別」に由来しているという。

> 「積極的な分与」の実質とは、相手に与えられたものは別の人物の所有物であったという意味がその後も参照され続けることによって、それに続く相互行為システムがより複合的なものとして展開される可能性がもたらされるという点にこそあると考えられるのである。［北村 2013 253］

つまり、人間の場合はその場での相手との関係とは独立に、ある財にはその所有がすでに意味付けられ、継続しているその意味を前提に行為を選択することによって、贈与や分配が積極的におこなわれるということである。女性の集団間の移動も、その行為を対象化し意味を持続的に読み取ることができなければ、集団間の連帯を生み出すものとしてその行為を積極的に活用することができないのである。

贈与されるモノや行為に含まれる「聖なるもの」や「人格」の存在は、あるモノに対する意味の持続がもたらしたものだと考えることができる。同じく、ゴドリエやワイナーが指摘していた、「与えつつ保持する」という贈与の性格もこの意味の持続に由来しなければ成立しない事態である。ただしこのような贈与では、互いの意味の読み取りが交差している。すなわ

ち、贈る側がモノに読み取る意味は「相手の欲しいモノ」であり、贈られる側にとってそれは「相手の所有するモノ」である。そして、その意味が相互の関係づけと独立に成立するということは、贈る側にとっては「他人の欲しいモノ」というモノの意味が行為に先立って読み取られるということであり、また贈られる側にとっては「相手の所有するモノ」というモノの意味が行為の後も参照され続けるということである。つまり贈与の前提は当事者の双方が、あるモノに対して、「他者の視点を起点とした意味」を行為の前後において持続的に読み取っているという事態である。ところで、前節の贈与の分類から考えるなら、当事者双方の意味の読み取りを前景化させるような、つまりそのモノの固有の意味（＝差異）をより際立たせるような事物の移動を贈与と考えるのであった。そのため、贈与が贈与としておこなわれる時点では、互いの意味の読み取りを予期したうえで、意味そのものを操作の対象にしなければならない。分配と贈与の区別が存在する時点では、意味が持続的に参照されかつ操作されるほどにはっきりと対象化される必要があるということである。

次に、北村によると「儀礼の規則」に従う道筋とは、ある問題に対処しようとするときに、相手と共有できる手持ちの方法、すなわち慣習的に適切であると考えられている方法を遂行することで、期待される結果を実現しようとすることを指している。これは、人間の挨拶にあたるものを想定しており、北村はその比較対象として、チンパンジーの「対角毛づくろい」を挙げている。「対角毛づくろい」は、定型化した「同じ行為」をそれぞれが自発的に選択し接続することでその場にある問題に共同に対処しているかのようにみえる。しかし、対角毛づくろいをおこなう個体の組み合わせには濃淡があり、その組み合わせはそれまでの当事者間の関係を反映しているという。つまり、規則を参照しているというよりは、個体同士の過去の経験や関係を参照しているということだ。北村によると、儀礼の規則が実現することとは、ある行為が「期待される結果を実現するうえで適切なものという意味がいつでも読み取り可能になっている事態」であり、それによって「対処法が、その後の行為接続に先立ってある具体的なものとして与えられるようになる」という［北村 2013 240-263］。

ここでも、北村は意味の持続や一般性が人類の制度を成立させるものとして重要になっていることを指摘しているといえる。そして、この意味の持続や一般性を実現するものとして、言語による名づけを挙げている。「禁止の規則」では対象となる「モノ」の意味を慣習的では

なく独立に読み取れるときに制度となるのであり、そのように意味を表示できるものが「言語」である。「儀礼の規則」では、ある問題とその対処法の関係が、適切であるという意味が行為に先立っていつでも読み取り可能になっていなければならず、やはりそのような意味を表示できるのは、言語による行為の名づけなのである。

北村は法制度のような社会秩序の生成・維持に焦点があるものを「禁止の規則」がもたらしたものであると考え、文化制度のような生活慣習に関わる現実理解や行動の意味付けを指定することに焦点があるものを「儀礼の規則」がもたらしたものであると考えている。禁止の規則と儀礼の規則という分類は、社会関係に即して考えると、それぞれ「関係性の構築」と「関係性の確認」だと考えることができる。「禁止の規則」ではあるモノの共有された適切な意味に基づき、行為によって相手との関係を構築する。一方で「儀礼の規則」では、ある問題に対する適切だとされている対処法に相手と共同で取り組むことで、関係性を確認する。

北村の主張から、ある状況やモノから意味を持続的に読み取る力が、人類の制度生成の基本的な基盤だということがわかる。贈与が関係性の確認と構築の両面に対して効果があることは、過去の贈与交換論が明らかにしていることだろう。しかし、先に述べたように贈与においては、持続的な意味の読み取りそのものを、どう操作するのかを考えなければならない。

例えば食物分配では、食物が分配されるべきものであるという「適切な意味の読み取り」を人類がある時点でできるようになったとき、行為のうえでも行為者の意識のうえでも「食物分配」が起こると考えることができる。ところが、あるモノの意味の読み取りにおいて、例えば財が贈与すべきものであるという「適切な意味の読み取り」を人類ができるようになったとしても、それが意味の持続的な読み取りに基づきモノが一方向に流れるという事態は食物分配のそれとほとんど変わらない。もしくはそれが、その後の行為に続く「交換」であると考えることができる。

前節で分類したように、贈与であると意識されるためには、その行為が規則との差異を生み出すものでなければならない。また、そのような差異を生み出す意図を、仮にであっても設定（＝想起）しなければならない。交換の視野では、そのような意図は生まれない。生まれないというよりも、意識的に捨象してしまうといった方がいいかもしれない。どうすれば意味を生み出し、際立たせ、持続させることができるのか、という視点に立ったとき、または誰かが

そのような操作をおこなっていると想定したとき、初めて、贈与は対象化することが可能になる。

そのような「操作する者」の想定は、事物の意味を持続的に読み取ったあとに可能になると考えられるのであるが、北村は持続的な読み取りを、言語による名づけによるものと考えていた。他の事物と差異化し、また意味を持続させるという意味において、「名づけ」もひとつの贈与的な行為だと考えることもできる。つまり、「名づけ」のような言語的な行為が存在する時点では、贈与がおこなわれる基盤も整っている事になるのである。

しかし、それを「名づける」という行為として想定してしまうと、その背後にすでに成立している言語という制度があると考えることになってしまう。北村の議論は、安定的な制度として成立する条件を考察しているのであり、そこに言語が関与していることは間違いないだろう。ただし、「名づけ」として表現しているということは、事物の意味を名づけさせるような瞬間が言語に先立ってあったということでもある。つまり、まだ制度としては安定していないが、「名づけ＝贈与」の瞬間をもたらすほど意味している状態が、言語に先立って存在したということである。

5.2 逸脱と主体性

霊長類の分配から人類進化の研究をしている黒田は、言語も制度の1つといえることから、言語を制度成立の要件にすると、制度が制度によって成立するというトートロジーになってしまい、制度の成立や起源に踏み込めなくなることを指摘している［黒田　2013　391］。そこで、言語を他者の「期待」に置き換えることで、言語を要件としない規則や制度の定義を試みている［黒田 1999 288］。その定義は具体的には以下のようなものである。

規則：ある集団の成員すべてが、自己および他の成員が従うことを期待する事柄のそれぞれ

規範：ある集団の成員すべてが、自己および他の成員がある事柄に従うことを期待すること

制度：持続的社会集団の規則

［黒田 1999 288］［黒田 2013 392］

黒田は、この定義について「一般には規則を個が内面化したものを規範と呼ぶが、ここでは規範を、規則を生成する態度として捉えている」と述べている。そして、「規則を生成する態度は、自己あるいは他者が制約されていることに気づいた事柄を一般に及ぼして考えてしまう、自己と他者の同一視の性癖ともいえる」と述べる。

人間の場合、一般的であるからといって、それがそのまま誰もが従うべきと考えられる規則となるわけではないだろう。そうでなければ、一般的であることと規則の違いがなくなってしまう。しかし、「誰もがそうしていること」に気づいたときに、それが「誰もがそうすべきこと」へと飛躍するのは想像に難くない。個々人や状況によって「そうすべきこと」が変わるのは前提だとしても、そのような性癖が人間にあるのも事実だろう。

では、「誰もがそうしていること」と、「誰もがそうすべきこと」はどのように分けることができるだろうか。黒田は、「期待」という言葉を使うことによって、逸脱もありうるようなより広い範囲で規則を定義している。逸脱もありうるなかで、規則を履行することで、そこに主体性が見出される。そして、主体的に規則に従っていることが確認されるなかで、従っている「われわれ」が共同体として認識される。そのため、規則の逸脱は嫌悪や反感といった否定的な反応を引き起こし、懲罰に至ることもあると黒田は指摘している［黒田 2009 289］。そのうえで、次のように述べる。

> 〈われわれ〉意識と規則との関係は微妙である。仮に集団のメンバーがある規則を逸脱しても、〈われわれ〉という自己投影が強ければ、その逸脱は新たな規則として認知されるかもしれない。ここでは、〈われわれ〉意識と規則を生成する態度はある弾力性をもっていることだけを指摘しておこう。［黒田 2009 289-290］

氏族やリネージ、家族などの様々なレベルで共同体をつくる人間社会では、自己投影の強さに多くの段階が考えられる。さらに、自他認知が進んでいるが故に、個々人の性格や状況によっても自己投影の度合いは変わる。そのため、規則として認識するかどうか、また、逸脱に

対してどう反応するのか、そこにはより大きな幅があると考えられる。しかし、規則の適用やそこからの逸脱の可能性から、共同体の範囲や、相手の主体性といった内面の確認がおこなわれていることは同じだろう。

黒田は、制度には期待に背く逸脱がありうること、それはつまり個体に選択肢があるということであり、それが個体が主体的に制度に従っている＝自由意志がある証拠となることを指摘する。言語の使用を想定できないチンパンジー属の場合、規則的な行為のみで制度に従っているということはできず、他の選択肢がありうることで、主体的に従っているということができるのだ。また、集団を秩序＝制度が守られている状態とみれば、同じことがチンパンジー属の集団形成についてもいえる。ニホンザルがほぼ一緒に行動し、群から離れることがそのまま群との分裂となることと比べ、チンパンジーは群れから離れ、単独や気の合った仲間と過ごすことが多いにも関わらず群が維持される。黒田は、こうした意味でチンパンジー属が自立性や主体性とともに「単独性」を持つと指摘している［黒田 2009 261］。

ここから、ある事物を制度に組み込み、制度を生成するためには、その事物がその制度に組み込まれない可能性＝選択肢が必要なことがわかる。つまり、制度に従うか従わないかという選択肢の存在が制度そのものの存在条件になっている。例えば、空気を吸うことが制度だとは普通は（「宇宙空間において酸素マスクを外すことによる自殺の禁止」といった制度を想定しない限り）考えないのである。

繰り返しになるが、贈与を交換の規則や制度によって考えるということは、この可能性を予め排除して考えるということである。しかし、交換でないものといしての贈与には必ず「贈与しない可能性」「返礼しない可能性」、すなわち選択肢があり、逸脱が意識されているはずである。黒田は分配時の「惜しみ」という感情にその選択肢＝主体性をみていた。

ゴドリエは「与えつつ保持する」という公式において保持すべきものの存在を示していた。それは「与えるべき」でありつつ「保持すべき」でもあるという2つの矛盾する意図が贈与に存在していたということでもある。「ハウ」や「マナ」を「霊性」や「人格」として捉えるならば、その存在は「保持すべきもの」の残滓ともいえる。つまり、それはその贈与に主体性や意図があったことを示唆している。しかし、このことは贈与を完全な等価交換としてみる視野からは忘れ去られてしまう。なぜなら、それは無意識の構造を体現するものでしかないか

らだ。贈与を意味生成や意味の増幅として考えてみるのは、こうした視野を確保するためでもある。

贈与を贈与として提示するということは、制度＝交換に組み込まれない可能性を明示することでもある。その主体性や単独性が、翻って制度の存在を意識させ、また制度を再生成する。意味の持続は、主体性や単独性によってその意味が確認され修正され続けることで実現するといえる。言語に先立って、強く意味している状態とは、「そうしない可能性」がまだ残っているなかで「そうする」という行為によって生み出される。そして、贈与は「そうしない可能性」を強く想起させるような「やり方」を対象化し操作可能にした行為なのである。

黒田は、逸脱＝半規則/非規則と、規則はセットであるが、さらにそれに「気づく」という規則の外部に立つことで規則が成り立つことも指摘している。逸脱が逸脱として意識されるためには、自己の客観視や、自他を同一視できる間主観性が必要である。それによって「私たちはこうしている（私たちはこうしない）」と気づくことができる。このような「気づき」は、行為を対象化するということ同じである。つまり、気づくことで規則を適用したり適用しなかったりといった操作が可能となるのである。このような気づきをもたらす契機として、黒田は規則の開始、逸脱、中断といった、規則の外部の存在が条件となる行為を挙げている。そして、そのなかでも逸脱が規則の選択可能性をより強く浮かび上がらせるものであることを指摘している［黒田 2013 400-401］。

5.3 意味と制度の関係

さて、北村と黒田の記述から、意味の持続性と制度の関係について見てきた。これらの記述から、行為としての贈与は主体性や単独性を明示することで、制度としての交換を持続させるものと考えることができる。行為としての贈与がそのまま制度になるということは贈与が儀礼化されるということだと考えられる。儀礼化された贈与においては、「贈与する以外はしない」のであり、このような儀礼の特質を黒田は、「開け放たれた逸脱の地平」と表現している。［黒田 2013 401］。贈与儀礼は日常生活を構造化するための仕組みであり、逆に非日常的な大規模な贈与を構造に組み込む仕組みともいえる。

主体性や単独性の明示による制度の活性化は、集団を持続させるとともに、集団が参照すべき意味を活性化することにもつながる。つまり、集団の中でそれぞれが持続的に同じ意味を読み取ることと、個の主体性や単独性を明示することは、行為においては表裏一体である。私たちは、共有された適切な意味の読み取りに基づいて行為すると同時に、主体的にも行為するからだ。しかし、完全に行為が記号化されてしまったり、逆に完全に自由な行為はもはや意味しないだろう。例えば、挨拶やお礼のような言葉は形式化されており、もはや字義的な言葉の意味は参照されない。形式化された挨拶は、形式に則って適切に使用すること自体に意味があるのであり、儀礼の規則と同じく、自分たちは同じことをするのだと確認しているに過ぎない。一方で、全く自由な言葉の使用は支離滅裂であり、やはり意味しない。ただし、どんなに形式化された挨拶であっても、その形式と全く同じ状況はありえないし、どんなに支離滅裂であっても、それが発せられた以上は、私たちはそこから意味を汲み取ろうとする。だから、完全に意味しない言葉などはないのであるが、こうしたことは本章4節で取り上げた完全に同価値のものを交換することや、純粋贈与とパラレルに考えることができる。完全にバーターの交換などありえないし、純粋贈与もやはりありえない。ただし、そのように仮定して行為をおこなうことはできるのである。

以上のようなことは、言葉の意味においては当然のことであり、改めて指摘するような問題ではないかもしれない。ただ、モノや状況が意味することは自明ではない。あらかじめどのようなものが意味するのか制度的に決まっているわけではないし、かといって全く個の自由によって意味が決定されるわけでもないのである。

記号化するとはそうした意味の完全な規則的運用を想定することであるが、そのような想定は現実における意味の運用の不規則性と矛盾しない。むしろ、現実の意味の運用の不規則性が、記号的な意味（＝完全な規則的運用）への志向を生み出し、記号は運用される中で現実の不規則な部分を受け入れるしかない。レヴィ=ストロースの「ゼロ記号としてのマナ論」は、そうした現実の制度そのものの不完全性を記号に還元された構造によって捉える（可視化する）ための1つの方法と考えることができる。そして贈与は意味の記号化への志向を踏まえたうえで現実の不規則性を現前させる行為であり、その儀礼化は定期的に現実の不規則性を受け入れることで、意味そのものを活性化させ、制度を存続させるのである。

5.4 贈与のアクチュアリティ

贈与を駆動するものについての研究では、「負い目」や「聖なるもの」、「人格」、「社会的なもの」、「譲渡不能なモノ」などが構造の中で贈与を駆動するものとして捉えられていた。そうした贈与を駆動するものは、規範や規則として構造の中に位置付けることが困難である。構造分析が認識された後の論理の体系を扱うのに対し、贈与を駆動するものはその認識の前である意味生成の地点に位置しているからだ。その時点では、まだ贈与はおこなわれない可能性も含めた「アクチュアル」な状態にある。贈与論に「忘れられた他者」を導入するためには、贈与の決断の前、すなわちアクチュアルな状態まで遡らなければならない。

贈与は規範や制度として一般化されたものとして扱うこともできるが、本稿ではそのような方法を取らない。むしろ、あくまで個にとっての現象的で経験的な感覚そのものを、直接扱う。どんなに制度的な贈与でも、間主観性を前提に生きる私たちは、それを個の視点から扱うことができる。そもそも人類学はそのような単独的な個の視点に自らの存在価値を見出してきたはずである。

前述した社会人類学者の小田は、哲学者の内山節が述べる「日本人がキツネに騙されなくなった理由」を精神医学者の木村敏が述べる「アクチュアリティ」によって説明している［内山 2007］［小田2017 web］。いわゆる「迷信」と呼ばれるようなことは、どのように(how)それが起こったかを説明するものではなく、なぜ(why)それが「他ならぬその人」に起こったのかを説明するものである。科学のような一般的な法則ではそれを説明することができない。科学が説明する一般法則による現実が「リアリティ」だとすれば、一般化できない単独的な現実が「アクチュアリティ」である［小田2017 web］。

贈与研究では、このような一般化できない現実、すなわちアクチュアリティに焦点があてられなければならないと考える。前節でみたように、小田は「贈与の霊」のような観念が構造における意味生成の地点にあることを述べていた。よって、実践における贈与は意味の増幅を志向すると考えられる。意味の増幅を志向するには、意味の一般性からのズレ（差異）に行為

の焦点があたっていなければならない。一般性からのズレた部分とは、すなわち「アクチュアル」な部分である。そこで、このアクチュアリティがどのようなものか、アクチュアリティという概念を精神分析に持ち込んだ木村の記述をみていく。

木村は、「現実」を、認識された後の現実としての「リアリティ」と、生きて活動して続けている現実としての「アクチュアリティ」に分けて、以下のように述べている。

> われわれが生きて活動し続けている現実は、この三人称的・現在完了的なリアリティの成立を待つことなく、たえず現在進行形で動き変化している（エルヴィン・シュトラウスはこのことを《われわれは現在形で生き、完了形で理解する》と表現した）。この現在形ないし現在進行形で変化し続けている生の現実を、「活動の現場」を意味するアクチュアリティという語で名づけておこう。（リアリティがラテン語で「物」を意味するresの語に由来して事物的・対象的な実在を意味するのに対して、アクチュアリティの語源はラテン語で行為・活動を意味するactioである。）
>
> 通常の生活場面でわれわれが無反省に捉えている「現実」は、リアリティであると同時にアクチュアリティである。［木村 2005 56-57］

アクチュアリティが活動の現場であるならば、認識され一般化された時点でそのアクチュアリティは更新されてしまう。しかし、認識の時点より前の時点ですでにアクチュアリティが存在していたこと、あるいは存在していることを指摘することはできる。むしろ、私たちは世界の全てのものを認識しているわけではないし、そのほとんどのものはアクチュアルな次元でとどまっている。これは、知覚しているが認識していないような状態だと考えればよい。私たちは、視野に入っているもの全てに注意を払っているわけではないが、注意を払っているもの以外も「見て」いる。認識されリアリティを持った物事はそれについて言及することで他の人と共有できる。しかし、アクチュアリティは厳密には他の人と共有することができない。木村はそのことを「私のこの本」によって説明している。

私が今ここで手にしている一冊の本が、他に何千部もある「同じ」本のどの一冊とも交換することができないという個別性は、そのような個数的同一性だけでなく、それとは違った意味もおびている。〈中略〉私のこの本の個別性は、私の歴史的な存在と切り離せない関係がある。つまりそれはリアルな個別性ではなく、いわばアクチュアルな個別性である。客観的・公共的・三人称的な個別性ではなく主観的・私的・一人称的な個別性である。［木村 2005 111］

ただし、このアクチュアルな個別性は、共有されるような一般性の想定を前提としなければ成り立たないような個別性でもある。本稿では、このアクチュアルな個別性を「単独性」として記述していく。このような意味での「単独性」はもともとは前述の柄谷が指摘したものでもある。［柄谷 1994 10-22］。

他にも木村は、リアリティとアクチュアリティ　の違いについて、日本語の「アル（リアリティ）」「イル（アクチュアリティ）」によって説明している。

「アル」が「ものごとの出現・存在」についての「認識」によって限定されるのに対して、「イル」はウチを設立してそこに居場所を設定する能動的な行為を言い表している。［木村 2000 73］

自己の単独性としての性質から、私たちは自分が「イル」ことを常に実感している。それは、つまりは能動的に自分を再設定し続けることである。ところが、木村によると分裂病（原文ママ）の患者の中には、自己の経験をアクチュアリティとしてではなく、リアリティとして意識する強い傾向をもつ人がいるといい、症例をあげている。例えば、ある男性は一流大学に入学したものの、その成功は必然ではなく偶然としてしか捉えられず、やがてその「成功」が罪を意味するようになり、単位を取らずに自然退学してしまう。彼にとって、成功したのは「たまたま」自分であったのであり、その自分は他人と取り替え可能なはずのものである。それが自分の成功として必然性をもつことは彼にとって「罪」であり、だからその必然性を消そ

うとする。それは、在籍しつつも単位を取らないことによって大学に「イル」ことを「アル」へと変更し、自然退学することによって「アル」そのものを消去することにまで及ぶ。

自分が他人ではなく自分であるということは、本来的には偶然に過ぎない。しかし、自己がアクチュアリティを持つことによって、人は自分が必然的に自分であることを疑わずに生きることができる。コミュニケーションは自分が「イル」というアクチュアリティを、記号や象徴のリアリティによって、「アル」と認識させることで正確に伝達できるようにする手段である。交換では、リアリティとアクチュアリティの差異をないものと仮定することからコミュニケーションを始めるのに対し、むしろ贈与は記号や象徴を過剰に用い、差異そのものを現前させることで、コミュニケーションを実現しようとする。贈与は周到に準備され、飾り付けられる。コトは秘密裏にすすめられ、相手に驚きをもたらす。この過剰なリアリティは、「イル」ことを肥大化させてしまう。そもそも「イル」ことはこのような差異によってしか表現できないのである。つまり、交換は「イル」を「アル」として隠蔽することに表現の焦点があるのに対し、贈与では「イル」と「アル」の矛盾を顕わにすることによって「イル」の存在を示すことに表現の焦点がある。意味はその差異から生まれる。

一般性を仮定するという交換において、そこでやり取りされるモノは記号（＝価値）でなければならない。贈与がモノの記号性よりも象徴性を重視するのは、象徴がそのような差異、単独性を喚起するからだ。記号と象徴は観察者の立場からはほとんど同じものであると考えられるが、それは交換と贈与が同じであると考えることとパラレルである。記号が一般性の仮定を志向するのに対し、贈与は単独性の顕現を志向する。だから、象徴は空虚であってはならない。在籍しつつも単位を取らないという行為は、記号的に大学に籍を置きつつも、「いない」ことで自身を空虚な記号に変換する。こうして贈与を瞬時に交換へと変えることで、アクチュアルな負い目を払拭するのである。

6 小括

以上、モースとレヴィ=ストロースの「贈与交換論」の違いを経験や感情の記述の有無などからみてきた。そのうえで、マナやハウが意味生成に関するという小田の議論に依拠しつつ、それが「想像的なもの」であることを確認した。また、贈与における「聖なるもの」が社会を

生成するという今村の議論を確認した。そして、ゴドリエの記述を取り上げ、贈与に「想像的なもの」を介在させるような意図が働いていることを指摘した。そして、グライスの「意味する」ということが相手の意図を推察することから成立するものであるという議論から、贈与もそのような過程を経ていると考えた。そのうえで、人類が社会性を進化させるなかで発達させた認知能力がその基盤にあることを確認した。

さらに、意味や規則との関係から贈与、交換、分配の区分を検討した。そのうえで、「意味している」という事態を言語以外で説明するために、霊長類も含めて制度について考察している北村や黒田の記述を参照した。そこでは、意味の持続的な読み取りが人類に「制度」の導入を促したことや、期待とその逸脱を意識するような行為から、制度に従っていることを言語によらずに確認する可能性があることが示唆された。

最後に、逸脱を意識するような「意味している」事態を、「想像的なもの」「社会的なもの」「聖なるもの」といったアクチュアリティに関する議論と接続することで、それまでの贈与論における北村や黒田の議論の位置付けを確認しておきたい。

ゴドリエが「社会の中で生きるだけでなく、生きるために社会をつくりだす存在」として述べるのは、そこにどうしても意図や意志を介在させざるをえないからである。贈与の視点は、そのような意図や意志を設定することを強いる。そこで、たとえ仮構だとしても意図の仮定を促すような行為として贈与を位置づけることができるのではないかと考える。

言語の使用を人間と同じような形で確認することのできない霊長類など、人間以外の生物の研究においては、もともと意図や意志を確認することが困難である。そのような前提のもとで、北村や黒田の議論では、食物や行為への意味の読み取りとその持続性、双方への期待やそれに対する逸脱といったことを、できるだけ言語や意図によらずに記述しようとしていた。行為の絶対的な起点としての意図や、言語による対象化のない段階の行為は、認識される前のアクチュアルな状態にある。つまり、彼らの議論はアクチュアリティがリアリティを得る過程を人類の進化の中で捉えようとするものだと言える。そこで得られた制度化、すなわちアクチュアリティがリアリティに至ることの条件が、意味の持続や、逸脱による意識化である。

チンパンジーの、食物や行為への意味の読み取りは、まだ持続的でなくその場の関係に依存した、アクチュアル状態にある。このような、はっきりとした意味の定まっていないような

行為は、人間社会の中にもあふれている。少なくとも行為の時点では意味が定まっていないことの方が多いだろう。贈与では、この不確定性を意識的に活用することで、ある特定の定められた意味に還元せず、意味の増大を志向する。一方で、そのような意味が持続するのでなければ、意図の設定に至らない。既存の規則を超えてモノのやり取りがなされたとしても、取るに足らない事物であってはすぐに忘れられてしまうだろう。だからこそ、贈与は少しでも多くなされ、また少しでも余計に飾り付けられ、その差異を強調しなければならない。こうして、たくさんの人の注目を集め記憶に残った贈与は、意味を強く認識させ、意図の設定に至るのである。

このような観点から、以降の章で扱う事例では、この差異の強調がどのようにしておこなわれるのかについて分析していく。また、強調した差異をどう相手に意識させるか、ということも贈与の争点となってくる。それは、意味を奪い合うような事態ともいえる。

意味の奪い合いは、具体的には儀礼の空間でおこなわれている。贈与儀礼のような非日常的な空間は黒田の言葉に直せば「開け放たれた逸脱の地平」にあるといえる。そこでは、アクチュアルな状態にあった様々な事物の意味が、仰々しく装飾され言語化され集団全員の注目の下で贈与されることによって、リアリティを得る。集団公認の意味を獲得することで、贈与儀礼は集団の持続に寄与することになる。同時に、贈与の意図は想起され、設定される。

以上、アクチュアリティがリアリティを獲得する過程を、北村や黒田の制度化の議論に即してみてきた。これらのことを前提に、以降の章では筆者が調査したパプアニューギニアのサイサイ地域における実際の事例をみていく。二章で調査地の概要と先行研究を概観したうえで、三章ではまず、前提となる贈与儀礼の規則を記述する。調査地の儀礼の規則は改変され続けており、規則の適応も状況に応じるため、このような規則は一時的なものであり、また筆者が理解できた範囲のものであるという意味で極めて部分的でもある。しかし、現時点で判明している規則を体系的に記述することで、以降の事例の前提となる文脈を理解することができる。また、体系化することで、体系化できない部分を明確にすることができる。そのような体系化できない部分が、構造の中のゼロ記号であり、意味生成の地点と考える。

第四章ではすでに制度として定型化されている贈与をみていく。これは、三章で記述した体系を事例の中で確認していくような作業となる。また、こうした体系を前提とした基本的な

贈与の戦術をみていく。しかし、当然事例では体系に収まりきらない部分が出てくる。分析はその体系に収まらない部分に焦点をあてていく。特に、当事者たちの語りの中には複数の動機が贈与の理由として含まれており、本稿ではこの動機の複数性からアクチュアリティをみる。

第五章では、それまでに記述してきた贈与の体系を前提としつつ、アクチュアリティの発生現場そのものを捉えることを試みる。そのため、あるインフォーマントの死から起こった贈与儀礼を時系列で語りとともに記述していく。アクチュアリティの発生からそれがリアリティとして意味を得るまでの過程を連続して捉えることで、意味生成の現場全体を俯瞰してみたい。そして第六章ではさらに、その個人の死が意味付けられていく過程で様々な思惑のなかで意味の奪いが起こっていることを確認する。本稿ではそうした視点に立った時に意図を想起すると考える。

---

[2] 岸上は、「命題4は、ポトラッチやクラは、『全体的な社会現象』であるという指摘である。それらは、宗教的な制度であるとともに、法的、倫理的、社会的、経済的な制度でもあると主張している。また、全体的給付の体系であるとも表現している。［岸上 2016 12］」と書いている。森山の訳文では、「契約にかかわる法的な体制」と「経済的な給付のシステム」を含めて「『全体的な』社会的現象」としている。またポトラッチやクラのような諸制度を示すものは、「全体的給付の体系」としている［森山 2014 59 70］。つまり、ポトラッチやクラなどの具体的な制度は「全体的給付の体系」であり、それらは「『全体的な』社会的現象」に含まれるということになる。なお、原文では「全体的な」社会的現象が“phénomènes sociaux « totaux »” ［Mauss 1923-1924 32］全体的給付の体系が“système des prestations totales”［同 37］

第二章 調査地概要

第二章では、本稿の調査地となったパプアニューギニア独立国のルイジアード群島についての概要を記述する。第三章では、ルイジアード群島内のサイサイ地域でおこなわれている贈与儀礼を体系的に書くが、儀礼に用いられている贈与品はこの交易で手に入れたものが多い。また、贈与品だけでなく、贈与儀礼に参加する人々もこの交易のなかで形成された人間関係によって集まってきている。ルイジアード群島の島嶼環境を背景に、贈与儀礼の体系が形づくられていると考えられる。

本章ではルイジアード群島内で交易に関わっている島々と、そこで交易されている物品について説明していく。これらの交易と贈与儀礼の関係については第三章でまとめて考察する。

なお、本章以降、研究者や地域外の人物を除き、その節で初出の人物名の後には氏族名を表す〔G〕などの記号をつけ、記号と氏族名の対応は表（表1：氏族名対応表）に記しておく。人物名称には基本的に村人たちが普段から使っている通称（あだ名など）を用いる。必要に応じて本名も使用するが、調査時に名前掲載の許可を得ている。

また、現地の言葉や地名についてはカタカナで表記する。これらの言葉は基本的にすべて用語集（資料1：サイサイ地域の用語集）にまとめておく。これらの言葉の英語表記は用語集に掲載し、本文では省略する。

1 調査概要

1.1 カロタウ村での調査

筆者は2011年の12月に、ルイジアード群島内にあるカロタウ村で調査を始めた。その後2〜3ヶ月の滞在を繰り返し、2018年1月までに7回カロタウ村を訪れている。計1年と1ヶ月滞在し、聞き取りと参与観察をおこなった。詳細な調査期間については表（表2：調査期間）に示しておく。なお、聞き取り調査は英語で始め、徐々にこの地域の言葉であるサイサイ語にシフトしている。

カロタウ村には最長老のショーティ〔G〕とその妻ロンギー〔w〕、2人の息子たち5人がそれぞれ所帯をもち、生活している。なお、「ショーティ」「ロンギー」という名は村人たちにつけられた「あだ名」で、長老のショーティが妻のロンギーに比べて背が低いことに由来し

ている。サイサイ地域では普段から本名ではなく、あだ名で互いを呼び合う習慣がある。先に述べたように、本稿では村人たちが普段使うこのあだ名を人物名称として用いる。

カロタウ村にはその他に、ショーティの三男の妻の家族、ショーティの四男の妻の姉妹の家族、ショーティの養子の息子の家族、ショーティの母方イトコが住んでいる。合計49人、うち未成年が29人である。

筆者は初め、ショーティの客人（交易パートナー）としてこの村に迎えられた。ショーティの家で寝食をともにしており、2回目の調査の時にはすでに村の内外の人々から「ショーティの養子」としてみられていた。ただし、交易を1つの「生きがい」としていたショーティは、筆者を「交易パートナー」として扱う姿勢を崩さなかった。これは、彼が筆者を養子として認めなかったということではなく、筆者への配慮と親密さを示すための方法だったと思われる。

この地域で交易パートナーを迎えるということは、寝る場所と食事を提供し、周辺の村を連れて挨拶してまわり、帰る時には贈り物を渡して送り出すということを意味する。そして、第5章3.1.2でも述べるが、このような交易関係は共同体と共同体の間ではなく、個人と個人の間で結ばれる。この個人同士の関係を彼らは重視しており、ある村の自分の交易パートナーが死去すると、その村に立ち入らなくなることもあるほど、この関係は優先される。自分の子どもや養子とは違う形の、重要な関係性なのである。そして、交易パートナーをより多く、またより遠くの場所に持っているということは彼らの威信や名誉に関わる。

ショーティは2016年3月に亡くなったが、亡くなる数週間前に筆者と電話で話している。その時、自らの死期を悟ったショーティが「自分が死んだらカロタウ村に来てはいけない。もうお前の面倒をみる者はいないのだから」と語った。これも、ショーティが最後まで筆者をあくまで交易パートナーとして考えていたことを示している。

しかし、筆者はことあるごとにショーティの息子として村に迎え入れて欲しいということを主張しており、そのことはショーティよりも先に彼以外のカロタウ村の人や、サイサイ地域に住む人々に受け入れられていった。そのため、ショーティ以外の人はカロタウ村の外で筆者を見ると「パパとママが村で待ってるから早く帰りな」と冗談めかして言うこともしばしばあった。

ショーティの死後は、彼の養子の1人で筆者にカロタウ村を紹介したトレーナー〔M〕という人物が、筆者が「ショーティの息子」であることを主張し、筆者が喪主の1人として葬送儀礼に参加できるよう日程を調整している。また、ショーティの四男のゴナ〔W〕がショーティの「遺言」として、筆者が氏族の土地の一部を受け継ぐように言ったと述べている。ショーティが本当に「遺言」としてそのようなことを言ったのかはわからないが、5章2.5.3の事例では、少なくともその「遺言」がカロタウ村とショーティの氏族の人々に受け入れられていることがわかる。

まとめると、筆者はショーティの生前、彼の交易パートナーかつ、息子としてカロタウ村で調査をおこなった。また、彼の死後は「ショーティの息子」として振る舞い、葬送儀礼にも息子としての立場で参加している。

なお、筆者はショーティの死後も、調査期間中は彼の家で生活をしている。本稿のルイジアード群島に関する記述は、主にショーティとカロタウ村の人々と生活するなかで得られたものである。

1.2 調査期間中の出来事

ショーティの死の他に調査期間中にあった出来事として、ミリンベイ州の州都アロタウで開催された「Malinowski's Legacy」と題した研究会を挙げておく。これは、トロブリアント諸島でのマリノフスキの人類学的調査開始後100周年を記念するもので、2015年8月に開催され、筆者も発表者として参加した。研究会には、トロブリアント諸島の出身者や、マリノフスキが詳細に記述した「クラ交易」に現在も関わる人が多く参加していた。筆者はルイジアード群島での交易の実態を、ショーティと筆者が遭遇した交易での困難を事例に発表した［Momma 2015 9］。その際、交易における思惑を考察したが、「クラ交易」に参加する人々がショーティの困難と思惑に対して、共感を示していたことが印象的だった。クラ交易とルイジアード群島の交易は違うものとされており、種類も規模も異なるが、交易にのぞむ人々が直面している状況はよく似ているのかもしれない。

次節では、このクラ交易がおこなわれている「マッシム（Massim）」と総称される島々の先行研究の一部を紹介する。

2 マッシム

2.1 パプアニューギニアの中のマッシム（図2：パプアニューギニアと周辺国の地図）

調査地のあるルイジアード群島（Louisiade Archipelago）は、パプアニューギニア独立国（Independent State of Papua New Guinea）のミリンベイ州（Milnbay province）サマライムルア県（Samarai-Murua District）に属している。パプアニューギニアは南緯14度、東経141度から160度の太平洋西南端の島嶼国で、オーストラリアの北方、インドネシアの東方に位置し、首都はポートモレスビーである。国土の総面積は463,000平方キロメートル［辻原 2011］。現在の人口は約706万人である［Census Papua New Guinea 2011］。人口の44%はプロテスタント、22%はカトリックを信仰している［辻原　2011］。パプアニューギニアでは約700以上の異なった言語が使用されており、公用語は英語、ピジン英語、モトゥ語がある［高殿　1988］。銅をはじめ金、銀、石油、木材といった天然資源に恵まれており、南太平洋随一を誇るコプラとヤシ油の産出国でもある［石川　2000］。なお、都市部以外に住む多くの国民は基本的に自給自足で生活している。

パプアニューギニアの東端に位置するミリンベイ州の人口は約21万人である［Census Papua New Guinea　2011］。ミリンベイ州の東部には、「マッシム（Massim）」と総称される大小の島々が散らばっている。人類学者のブロニスワフ・マリノフスキは、このマッシムの北部に位置するトロブリアンド諸島を1915年～1918年の間に調査し、そこでおこなわれていたクラ交易について詳細な民族誌を書き、1922年に「Argonauts of the Western Pacific（邦題：西太平洋の遠洋航海者）」として発表した。以来、様々な人類学者がこの地を訪れ、マッシムで多様におこなわれる贈与や交換行為を研究の対象にしてきた。そうした研究をもとに、マリノフスキが記述したクラ交易について再検討する会議が1978年にケンブリッジ大学で開催され、その成果は「The Kula」という論文集として出版されている。その「The Kula」において、マッシムは地理的に5つの地域に分けられている［J.Leach E,Leach 1983］。本稿で扱うルイジアード群島は、このなかで南東マッシムにあたり、パプアニューギニア全体の最東端に位置している。

2.2 マッシム地方における先行研究

マリノフスキによる調査以降、マッシム地方は世界中の人類学者から熱い視線を浴びることとなった。そのなかでも、財貨を用いたクラ交易は、贈与論や貨幣論といった立場から様々に研究されている。この節では、マッシム人の交易と贈与についてこれまでおこなわれた研究の一部を簡単に紹介しておく。

まず初めに、先述したマリノフスキがトロブリアント諸島で調査したクラ（Kula）交易についての記述を挙げる［マリノフスキ　2010］。クラ交易には、トロブリアンド諸島、ムルワ島、ダントルカストー諸島、ミシマ島、イーストエンド諸島など、ミリンベイ州の東側に位置する島嶼地域のほとんどが参加している。トロブリアンド諸島は、本稿の調査地があるルイジアード群島からは北西に約370キロメートル離れた場所に位置している。以下、彼の著作からクラ交易の形態とその特徴を要約する。

クラ交易では諸島内の島々の間を、貴重財であるソウラヴァ、あるいはヴァイグア、バギーと呼ばれる赤いウミギクガイの首飾りが時計回りに、ムワリと呼ばれる白い貝の腕輪が反時計回りに贈られている。マリノフスキによると、このクラ交易をおこなうのは貴族階級のものだけで、すべての人が参加するわけではない。クラ交易をおこなう人は、隣の島に自分の交易パートナーをもち、その人との間で貴重財を贈るやり取りをしている。交易パートナーとの贈与の関係は、当事者の死後も親族に受け継がれる。

マリノフスキはここで、クラ交易が生活の必要に迫られていないこと、人々は財を一定期間保有することに喜びを感じること、その財の価値が「他の相手に与える」という流通自体と流通の性格に由来していると述べている。また、クラ交易とギムワリと呼ばれる物々交換は厳密に分けられていること、クラ交易が商業的なものと儀式的なものの中間に位置していることなどを指摘している［マリノフスキ 2010 128-144 405-412］。

モースは『贈与論』で、マリノフスキのクラ交易の事例を、サモアやニュージーランドのマオリ族にみられる贈与儀礼や北米北西海岸のインディアンのポトラッチとともに取り上げ、贈与交換を社会活動の基本原理と位置付け、全体的給付の体系を形づくっていると指摘した。全体的給付の体系を支えるのは、返済する義務、与える義務、受ける義務の3つである［モース 2014 230-258］。モースのいう全体的給付の体系とは、贈り手と受け取り手の間に互酬性

が成立することであり、そのため贈与には等価交換の期待があることを意味する。贈与の受け手は、負債の念を解消するために、また反対贈与をおこなうのである。現地調査をおこなったマリノフスキは、クラ交易について、メラネシア地域に特徴的な贈与行為として分析したが、モースは他地域の文化的贈与行為と比較し共通点を挙げることで、共同体における伝統的な贈与行為の普遍性として分析しているといえる。

トロブリアント諸島でソウラヴァと呼ばれる赤いウミギクガイの首飾りは、本稿の調査地であるルイジアード群島で製作されている、バギーと呼ばれる財貨とほぼ同じものである。このタイプの首飾りはルイジアード群島の他、いくつかの地域でも製作されている。本稿では、このバギーと呼ばれる財貨と、トボトボと呼ばれる石斧型の財貨を用いた贈与儀礼を主として取り上げる。なお、トボトボはトロブリアント諸島では「ベク（beku）」と呼ばれており、マリノフスキの記述にも登場する［マリノフスキ 2010 332他］。

ルイジアード群島内の交易は、マリノフスキが報告したクラ交易とは地域、種類ともに異なる交易である。後に述べるが、ルイジアード群島では財貨は葬儀や、土地の所有、カヌーの支払いなどに使用され、生活と交易が密接に関わっている。しかし、財貨は限られた場面で使用されており、近代的な貨幣とは性格の異なるものである。財貨そのものへの執着については、クラ交易において指摘されているようなことはない。クラ交易においてみられたような「財の所有を自慢すること」よりも、ルイジアード群島でみられる贈与儀礼では、贈与する財貨の数や質が競われている。しかし、他の人に与えるべきとされていることや、物々交換とは区別されていることについては、クラ交易との類似性が指摘できる。

マリノフスキやモースの後、1970年代に数人の人類学者がマッシム人の交易に関する広域調査をおこない、その内容と性質についての修正が加えられた［Leach＆Leach　1983］。そこでは、マリノフスキが報告したトロブリアンド諸島のクラ交易がマッシム人による交易のなかでは特殊なもので、むしろトロブリアンド諸島の外では他のタイプの交易がより頻繁におこなわれていること、クラ交易で使用された財貨が、家の建築への支払いや土地の売買、婚資の支払いなど、生活に関わることにも利用されていたこと、ほぼすべての財貨が手工芸品であり、それらの価値が労働量を体現していることなどが指摘された［Leach＆Leach 1983］。

ルイジアード群島においても、2人の人類学者が調査をおこなっている。サブラ島におけるバタグリアの調査によると、生存に必要な日用品の交易は「恥ずかしいこと」であり、その汚名をそそぐために人々は財貨の交易をおこなっているという［Battaglia 1983 458］。そして、贈与儀礼が頻繁におこなわれ、島々が交易ネットワークによってつながるのは、生存の厳しい島嶼環境において生活するためであると結論づけている［Battaglia 1983 464］。

確かに、現在もサブラ島の人びとは食糧を目的として交易に赴いている。しかし、実際の交易と贈与儀礼は生活のためのものをはるかに超えて複雑になっていると筆者は感じた。また、サブラ島以外の島の人々は、自分の島において、ほぼ自給自足の生活をおくっており、食物の獲得を交易に頼る必要はないが、それでも交易し、贈与儀礼をおこなう。「生存の厳しい島嶼環境」は、諸島間の分業と交易を促すきっかけとなったかもしれない。しかし、交易がより積極的におこなわれ、複雑なネットワークを形成するのは、また別の要因があると考えられる。

もう1人の人類学者レポウスキーはスデスト島における調査から、すべての成人は生活に必要なこととして、贈与儀礼や、婚資、土地、家、カヌー、紛争解決などのためにこれらの財貨を得なければならなかったと主張する［Lepowsky 1983 500-501］。そして、ルイジアード群島は以前より高い生活水準にあるが、未だに精巧な交易ネットワークによって保険をかけていると指摘している［Lepowsky 1983 500］。

ここでいう保険とは、災害時における相互扶助のようなものと考えられる。生活を円滑にする上で、財貨は人々の生活に不可欠なものである。ただし、先ほど述べたように人々はより積極的に財貨の交易をおこなっており、相互扶助や生活の必要に関わらないような交易もみられる。

本稿は、バタグリアやレポウスキーの調査以降の贈与儀礼の実態をフォローするものでもある。ただし、バタグリアはサブラ島、レポウスキーはスデスト島で調査をおこなっている。本稿で扱う事例はパナウィーナ島やパナティーナ島のもので、両島はサブラ島とスデスト島の間に位置している。儀礼のやり方や、言語はサブラ島、スデスト島と似通っているが、人々はそれぞれの「やり方」と言語を区別している。また、環境的にはサブラ島が石灰岩でできた細長い小さな島で土壌も痩せているのに対し、スデスト島はルイジアード群島で最も面積の大き

な火山島で、土壌は肥えている。パナウィーナ島やパナティーナ島も火山島の一部であるが、スデスト島ほどの広さはない。このような環境の違いのためか、サブラ島の人々は盛んに交易をおこない、その目的が食糧にも及ぶ一方、焼畑農耕によってほとんど自給できるスデスト島の人々はほとんど交易をおこなわない。スデスト島ではセーリングカヌーなど航海用のカヌーすら持ってない場合が多い。パナウィーナ島やパナティーナ島も焼畑農耕によって自給可能であるが、頻繁に交易に出ている。しかし、その目的は食糧よりも財貨の獲得の比重が高い。

このようなそれぞれの島の特性の違いから、バタグリアやレポウスキーの研究と本稿によって、詳細な島ごとの違いを比較研究することができる。ただし、本稿で取り上げるような贈与儀礼の複雑さは、バタグリアやレポウスキーの記述にはみられない。それが調査時期や場所の違いによるものなのか、研究の観点の違いによるものなのかはわからないが、贈与儀礼がルイジアード群島で以前よりも頻繁におこなわれるようになったという声は調査において度々聞いている。

以上、マッシム地方における研究を概観してきた。マリノフスキの調査以降、マッシム地方には多数の人類学者が複数の島に訪れている。しかし、マッシム地方全体の地域研究を比較するものは『The Kula』以降特におこなわれていない。今後、それ以降の研究をまとめ地域ごとの違いを比較する必要があるだろう。本章では、バタグリアやレポウスキーの報告は必要に応じて参照していくが、地域比較に焦点を当てるわけではない。本稿の調査地であるサイサイ地域に住む人からすれば、サブラ島やスデスト島といった場所は周辺に位置する。サイサイ地域の周辺の島々がどのように捉えられているのかを含めて、調査地の概要を記述するものである。

3 ルイジアード群島

3.1 ルイジアード群島概要（図3：ルイジアード群島の地図）

ルイジアード群島は、ニューギニア本島から東に約200キロメートルの場所に位置し、東西250キロメートル、南北130キロメートルに渡り堡礁（バリアリーフ）と島が点在している。主な島は東からパナエティ島、ミシマ島、パナティーナ島、スデスト島、ロッセル島で、ミシマ島以外は堡礁によって囲まれている。堡礁の内側には穏やかな礁湖が広がり、島民たちは島々

にまたがる村をセーリングカヌーを使って頻繁に移動している。行政区はパナエティ島とミシマ島からコワナック島を「ルイジアード地方行政区（Louisiade Rural Local Level Government）」、パナウィーナ島からロッセル島をイェレアンバ地方行政区（Yaleyemba Rural Local Level Government）」とする2つに分かれており、人口はそれぞれ21,952人、12,186人である［census 2011］。

群島内には10～500人規模の村が点在しており、それぞれの環境的要素にあわせて生業をおこなっている。主な生業は焼畑で、主食はヤムイモ（*Dioscorea spp.*）、タロイモ（*Colocasia spp.*）、サツイマイモ（*Ipomoea batatas*）、キャッサバ（*Manihot esculenta*）、バナナ（*Musa spp.*）などである。焼畑の合間にサゴヤシ（*Metroxylon sagu*）のデンプン抽出や、漁撈活動もおこなっている。また、ブタ（*Sus scrofa domesticus*）の飼育も盛んである。

こうした食糧は交易品としてやり取りされ、贈与儀礼において分配される。なお、群島内に商店は数えるほどしかなく、交易でやり取りされる物を除けば、住民はほぼ自給自足の生活をおくっているといえる。

3.2 ルイジアード群島の言語（図4：ルイジアード群島の言語地図）

ルイジアード群島の中にはミシマ語、サイサイ語、スデスト語、イェレ語の4つの言語グループがあり、そのうちロッセル島で使われているイェレ（Yale）語のみイェレ・西ニューブリテン語族に属し、他の3つはオーストロネシア語族に属している［Bill Callister、私信］。ロッセル島は密度の高い堡礁に囲まれており、カヌーでの行き来が困難なため、ルイジアード群島の他の島の住民との接触は少なかったと考えられる。一方、その他の島々は以前からセーリングカヌーで頻繁に移動を繰り返している。同じオーストロネシア語族に属するとはいえ、それぞれの言語を使用して意思疎通するのは難しく、ミシマ語を共通語として使用している。そのためミシマ語の話者はそれ以外の言語を使用することができないが、サイサイ語、スデスト語の話者はミシマ語を使うことができる。他地域との交易の際も、ミシマ語が選択される頻度が高い。言語的な違いに応じて、慣習や宗教などの文化的な違いも大きくなっており、贈与儀礼の手順もそれに準じて違いがある。本稿はサイサイ語を使用して

いるサイサイ地域（ギギラ島からニモア島まで）でおこなわれている「サガエ」と呼ばれる贈与儀礼に焦点をあてる。

3.3 ルイジアード群島の交通

ルイジアード群島の住民にとって最も身近な交通手段は全長2メートルから5メートル程度の小さなカヌーである。カヌーも地域や用途によって、いくつかの種類がある。例えば、サイサイ地域ではシングルアウトリガーのついた3〜5人乗りのカヌーが最も一般的で、「ケケウォ」と呼ばれている（図5：ケケウォの写真）。こういったカヌーは主に森で伐採した木材や、浜に流れ着いたロープなどを使ってそれぞれの村で自作されている。さらに小さなマストと帆をつけることもある。他にも、アウトリガーとカヌー本体の間の甲板にあたる部位がより狭いタイプのものや、アウトリガーがついていないタイプのものもある。住民は日常的にこのカヌーを使い、農作業や漁撈活動に出かける。同じ島内であっても、荷物を運ぶためにカヌーを使うことがよくある。

ルイジアード群島では、FRP製のエンジン付きボートもよく使われている。ただし、島ではガソリンが不足しており、もっぱらエンジンを使わず櫂を使って漕いで進んでいる。ガソリンがあれば、遠くの漁場まで行き漁をおこない、遠方の島へ交易や買い物に行くこともある。カヌーよりも早く目的地に到着できるため、現金収入がある人はエンジン付きボートを使いたがる。

最後に、この地域の重要な乗り物として、セーリングカヌーを挙げる。これは、ケケウォを大きくしたような形で、全長4メートルから10メートル程、船体に必ず大きなマストと帆がつき、舳先には波除け板が付く。小型のものでも5人は乗ることができ、大型のものであれば20人程度乗ることもある（図6：セーリングカヌーの写真）。これらの帆の付いた大きなカヌーは一般に「ワゲ」もしくは「ワガ」とよばれている。3〜5家族で1艘程度保有している。イェレ島以外のルイジアード群島の住民はこのカヌーを用いて航海をおこなっており、遠方の村と交易する際には不可欠な乗り物である。

セーリングカヌー「ワゲ」には古いタイプの「ルワルワル」と呼ばれるものと、新しいタイプの「サイラウ」と呼ばれるものの2タイプがある。筆者の調査地であるサイサイ地域で

は、以前は古いタイプのルワルワルを使用していたというが、1950年頃から現在の新しいタイプのサイラウが普及したという。両者は波除け板の形や、帆の形に違いがあり、サイラウのほうが少人数で操船できる。なおルワルワルは現在は使われていない。サイサイ地域では現存しているルワルワルがなかったので、サイサイ地域の人に模型を作ってもらった。その写真を掲載しておく（図7：ルワルワルの模型の写真）。

セーリングカヌーは、ルイジアード群島では、パナエティ島とモトリナ島、ブルカ島のみで作られている。そのため、他の島の人々はこれらの島の住民から交易によってセーリングカヌーを手に入れることになる。ただし、アウトリガーの取り替えなどの修理は、自らおこなう地域もある。小さなカヌーであるケケウォと同じく、木材などの材料は自分たちで島の森から伐採してくる。ルワルワルの帆はパンダナス（*Pandanus.sp*）の葉を編んだものを使っていたが、サイラウの帆はビニールシートや、使用済みになったヨットの帆布などを繋ぎ合わせて作っている。ロープや塗料もかつては島にある植物素材から作っていたが、現在は浜に流れ着いたナイロン製のロープや、店で買えるペンキを使っている。

セーリングカヌーは主に遠隔地との交易に使われており、出航して村から出ていることのほうが多い。交易の他にも、他の島でおこなわれる大きな贈与儀礼への参加や、傷病人の搬送、学校への送迎など、様々な場面における人の移動に使われている。また、漁撈のためにセーリングカヌーで漁場まで出かけ、1週間近く帰ってこないこともある。

以上、ルイジアード群島内の主な交通手段について述べた。なお、ミリンベイ州の州都アロタウからルイジアード群島へ向かうには、貨客船か飛行機のどちらかを利用する。貨客船は週に2～3便、群島内の各地域に、飛行機は週4便が州都アロタウからミシマ島のバガオヤに就航している。バガオヤには空港と病院、高等学校、複数の商店、市場などがあり、多くの貨客船はここに立ち寄ってから次の目的地へ向かう。また、他の貨客船やエンジン付きボートに乗り換え、各島へと向かうこともできる。ただし、各島へ行く貨客船は定期運行しているわけではないので、移動は状況依存的になる。アロタウからルイジアード群島までの船賃は片道約100キナ（3500円～4500円程度）で、教師や医者、公務員など現金収入がある人以外は、日常的に利用できる金額ではない。また、セーリングカヌーでニューギニア本島へ向かうことも時期によっては可能であるが、特別な用事がない限り行くことはない。このように、ルイジ

アード群島とミリンベイ州の他の地域は数百キロメートル離れているため、往来の手段と頻度は限られている。よって、ルイジアード群島と他地域の交易も限られている。ただし、本島により近い西部カルヴァドス諸島の西端に位置するブルカ（Brooker）島や、貨客船の往来も多いミシマ島、パナエティ島はその限りではない。彼らは、ルイジアード群島より北に150キロメートルほどの場所に位置するウッドラーク島などとも定期的な交易関係がある。本章では、ミリンベイ州内の他地域とルイジアード群島の交易ではなく、より頻繁におこなわれている群島内の交易について記述する。

3.4 贈与儀礼に用いられる物

交易でもっぱらやり取りされているのは、贈与儀礼に用いられる財貨やブタ、それに服や皿などの日用品である。これらの物品を儀礼における使用方法によって、財貨、ブタ、食糧、日用品の4種類に分けることができる。以下、項目ごとに記述していく。

3.4.1 財貨

生活用品としての機能がなく、主に贈与儀礼において用いられる品を「財貨」として記述する。財貨にはトボトボと呼ばれる石貨と、バギーと呼ばれる貝貨があり、それぞれ異なる価値基準によってさらに細かく分類されている。文化的に価値が付与されており、そういった意味でよく「私たちのお金（マネー）だ」と説明される。また、近代貨幣もトボトボやバギーとともに贈与儀礼で用いられている。

トボトボやバギーのような、特定の地域において限られた目的に使用される貨幣を近代貨幣と対比させて「原始貨幣」や「特定目的貨幣」と呼ぶことがある［古川　2018　47-56］［Dalton　1965　44-65］。今後、トボトボやバギーを原始貨幣や特定目的貨幣としてみて、貨幣の機能や起源などについて考察する必要があるかもしれない。本稿では、贈与の側面に注目するため、「財貨」という言葉を使ってトボトボとバギーをまとめて記述する。それぞれの貨幣としての役割についてはいずれ別稿で考察したい。以下ではこれらの財貨の概要を述べるにとどめる。

・トボトボ（図8：トボトボの写真）

トボトボは溶結凝灰岩を研磨してできる石斧型の石貨である。多くは鉄色や勝色、紺青色をしており、そのなかに帯状の灰色の線がある。よく研磨されており、表面には艶がある。サブラ島で調査した人類学者のバタグリアは、トボトボはもともとサゴヤシ澱粉の抽出に使う石斧だったと考えられ、サゴヤシのない西部カルヴァドス諸島ではあまり用途がなく、サゴヤシのある東部カルヴァドス諸島では使用価値のあるものだったと記述している［Battaglia 1983 452］。このように元々は地域によって価値が異なっていたと考えられるが、現在のサイサイ地域ではどこでもほぼ同じように贈与儀礼においてみることができる。また贈与儀礼は頻繁に催されるので、一世帯に3〜5個は常備するのが望ましいとされる。

トボトボの価値は1つずつ違っており、その薄さ、長さ、大きさ、ツヤなど斧としての形状が価値の指標となる。より薄く、大きく、ツヤのあるものが価値が高いとされている。また種類も多数あり、細かく分類されている（表3：トボトボの種類）。なお、トボトボを現金と交換することは普段はないが、交渉すれば長さ15〜20センチメートルのトボトボを10〜20キナほどで交換することができる。

トボトボはルイジアード群島では製作されていない。ヘセサイ地域の人々にトボトボの生産地をきいても、「わからない」と答える。彼らはトボトボを使用しているが、生産地について知る者はほとんどいない。人類学者のレポウスキーとバタグリアによると、トボトボは、ニューギニア本土や、本土近くのノーマンビー島、ウッドラーク島などが原産だという［Battaglia 1990 Lepowsky 1993］。またレポウスキーは、スデスト島では、トボトボは海の中の貝のように勝手にできるもので、人間によって作られたものではないと信じられている、と述べている［Lepowsky 1983 486］。

本章1.2でも述べたように、マリノフスキもこの石斧型の財貨の存在を指摘しており、「ウッドラーク島で切り出され、キリウィナ島で研磨される」としている［マリノフスキ 2010 332］。しかし、マリノフスキの記述では石貨の儀礼での重要性はあまり強調されていない。現在のトロブリアンド諸島出身者に聞いても、存在は知っていてもその使用は一般的で

はないようだ。他の地域の出身者に至っては、そのような財貨があること、そしてそれがルイジアード群島で大量に流通していることを知る人さえ稀である。

筆者は、2014年にこのトボトボを探してウッドラーク島の石斧の生産地とされている地域に行ったことがあるが、現在の石の切り出しや生産は確認できなかった。過去に他島との交易に用いるため、多くの石を切り出していたことを住民は述べていたが、それがトボトボのような財貨のためであったかはよくわからない。その地域では、トボトボとは形状の違う、サゴヤシの削り出しなどに使われる日常的な機能をもった石斧の存在は確認できた。ミリンベイ州本島南部のスワオ地域で研磨されていたという情報もあり、近くまで行ったこともあるが、やはり生産の現場を確認することはできなかった。過去に研磨している現場を見たことがある者も確認できなかった。しかし、スワオの中心地域では過去に研磨していたということを人づてで知っていた人は数名いた。また、この地域では大きさは小さいがトボトボとよく似た石斧が確認できた（図2：パプアニューギニアと周辺国の地図）。

これらのことから、石の切り出しと研磨、そして財貨としての流通を含めて、ミリンベイ州の全体に関わる大きな交易ネットワークが過去にあったと考えられる。そして、理由はわからないが、トボトボはルイジアード群島とおそらくトロブリアンド諸島に集積した。それがルイジアード群島では現在でも財貨として多用されていると考えることができる。なお、現在新たなトボトボを製作しているという情報は得られていない。

・バギー（図9：バギーの写真）

貝貨バギーも、トボトボと同じく贈与儀礼やセーリングカヌーの支払いに用いられている。バギーは赤いビーズのつながった長いネックレスの形をしている。この赤いビーズの材料はウミギクガイ（*Spondylus barbatus*）の殻である。ウミギクガイの殻は白からオレンジ、赤、濃赤、など環境によって様々である。赤くないネックレスも製作されるが、一般的により赤い色の殻のビーズでできたネックレスが好まれる。バギーの価値はこのビーズの赤さと大きさ、そしてネックレスの長さで決まる。ビーズの径が大きく、より濃い赤色で、ネックレス全体の長さがより長いものが、価値が高いとされている。なかには長さが2メートルを超えるネックレスもある。バギーにも種類が多数ある（表4：バギーの種類）。

バギーは、ルイジアード群島の中では、カルヴァドス諸島、スデスト島、イェレ島で製作されている。バギーの製作技術は第二次世界大戦後にイェレ島から伝わったとレポウスキーは指摘している［Lepowsky　1983　453］。材料であるウミギクガイは珊瑚礁に生息し、カルヴァドス諸島よりもスデスト島の周り、スデスト島よりもイェレ島の周りに多く分布しているという。製作方法は、まず素潜りで水深5メートル程にある貝を採集し、肉を取り出し、乾燥させた上で砕き、殻の端の赤い部分を取り出す。次にそれを直径約1センチメートルの円盤状に切り取り、砥石で磨き、紐を通してさらに磨く。最後に、バショウ科の植物の黒い種子をネックレスの中央と端に取り付け、さらに真珠貝の殻などで装飾し完成する。このバショウ科の種子はグルグルと呼ばれている。2メートルのサイズのバギーを作るには、貝の採集から始めると、早くても2ヶ月は要する。

バギーから派生して作られているサマクポというネックレスがある。これは、バギーを作る際に必ず出る、余った小さなウミギクガイのかけらを使って作られる日常用のネックレスである。バギーをそのまま小さくしたような形をしており、作り方もバギーと同じである。長さは30〜50センチほどで、州都では1つ50〜200キナほどで売買されている。ルイジアード群島外の人との売買や、お土産としてよく用いられている。

・トボトボとバギーの関係について

地域によるが、基本的にバギー1本はトボトボ1個と比べて価値が高いとされている。サイサイ地域での調査のなかで「長さ1メートルほどのバギーがトボトボ10個分」と説明されることもあった。ただし、そもそもトボトボとバギーを交換することがほとんどないので、調査者の質問に答えるための「例」としてそのような説明がなされたと考えられる。また、先に述べたようにバギーやトボトボは物によってそれぞれ長さや大きさ、薄さが違い、それによって価値も変わってくる。そのため、やはり「1メートルのバギーがトボトボ10個」という説明は交換のレートというよりも、2種類の財貨の違いについて説明するものであると考えられる。

バギーがトボトボよりも価値が高いとされる理由を「バギーは人間が働いて作ったものだが、トボトボは自然にあるものだからだ」と説明する人もいる。実際には、石貨のトボトボも加工された物であり、かつ交易を経て群島外からもたらされた物であるため、相当に労力が使

われている。この説明を字義通りに受け取ることはできないが、彼ら自身が製作するバギーへの思い入れを示すものではある。

なお、トボトボより価値が高いとされているバギーであるが、人々が交易に奔走するのは基本的に、トボトボのためであることが多い。価値の低いとされている小さなトボトボが贈与儀礼で使用しやすいのに対し、価値の高いバギーは気軽には提供できない。バギーについては、儀礼の主催者が1〜3本を主賓のために用意する程度であるが、トボトボは一回の儀礼で5〜100個ほどを集めなければならない。また、日常用のネックレスである「サマクポ」が贈与儀礼で用いられることはほとんどない。最も儀礼で多く用いられるのは石貨トボトボであり、最も足りないのもトボトボである。だとすれば、儀礼に用いるトボトボの数を減らして、バギーの数を増やせば良いのではないかとも思うのであるが、そうはなっていない。

考えられるのは、バギーとトボトボで表現する、もしくは象徴する価値が、違う種類のものなのではないかということである。近代貨幣とは違って、トボトボとバギーは贈与儀礼のなかでのみ使われる。そのため、ある種類の価値については表現できるが、それ以外の価値については表現できないということがありうる。

バギーが焼畑や漁撈、建築などの合間を縫って村の生活のなかで作られる物であるのに対し、トボトボは航海と交易によって得られる物である。つまり、バギーの贈与は日々の生活のなかで、贈与する相手のために使われた時間を示唆している。一方トボトボは、贈与する相手のために航海ができること、交易する相手が存在することを示している。生活の力を象徴するのがバギーであり、交易の力を象徴するのがトボトボだと考えることができる。

また、石貨トボトボと貝貨バギーを総称して「トボトボ」と呼ぶことがある。サイサイ地域で「トボトボのために航海している」「たくさんのトボトボが与えられた」というときの「トボトボ」にはバギーの意味も含められていることもある。そのため、厳密には航海でバギーを得ることもあるのだが、主に交易でやり取りされるのはトボトボであるということである。

3.4.2 ブタ

ブタは、集落の中で育てられている。ブタの価値はその大きさで決まるため、集落では頻繁に餌をやり、ブタを成長させる。餌にはココヤシの果実や残飯が使われている。基本的に集

落の中で放し飼いにされているが、臭いが発生するため柵を作って囲うこともある。逆に、放し飼いにされているブタが入ってこないよう、人間の居住区を柵で囲うこともある。まれに、ブタが集落外に逃げることがあり、その場合は追いかけて捕まえることになる。大きな島になると、野生化したブタも多くいる。なお、野生化したブタを贈与儀礼において使用することはない。また、野生のブタの価値は集落内で飼われているものより低いとされている。ブタも、財貨と同じく贈与儀礼では重視されている。儀礼ではブタは檳榔樹の実や、布で飾り付けられ、生きたまま担架に乗せられて運ばれる。

3.4.3 食糧

日常用の食糧は基本的に自給しているが、贈与儀礼では訪問客を接待するために普段の10倍近くの食糧が必要になる。そのため、食糧の交易をおこなうこともある。檳榔樹の実、野生のブタ、サゴヤシのデンプン、ココヤシの実などは産地があり、頻繁にやり取りされる。また主食である各種のイモやバナナはどの地域でも生産できるが、交易にもよく使われている。食糧の少ない地域の人が、他の物と食糧を交換することもある。しかし、多くの場合は何かと交換するのではなく「手土産」として持たされる。これらの食糧を蓄えておき、贈与儀礼の訪問客の接待に使う。

他に、贈与儀礼の主賓となる相手（第三章1.2）のための特別な食糧（第三章2.6.8）も用意される。そこでは大きなバナナの房やヤムイモ、サゴデンプン、米などが贈与されるが、これらの食糧も交易で手に入れることがある。

3.4.4 日用品

・土器

土器は、粘土を固めて円錐型にして野焼きしたもので、煮炊きに使われる。サイサイ語では「フゥイエ」と呼ばれている。

土器は普段の調理でも使われているが、現在では商店で購入できるアルミ鍋に取って代わりつつある。アルミ鍋やフライパンは長持ちするので、あればそちらを使うが、なければ土器

を使う。ただし、儀礼では、主賓に贈与する食べ物を調理する際は、ほぼ必ず土器を使用している。その時は、アルミ鍋があっても土器で調理している。

土器は主に西カルヴァドス諸島のブルカ島で製作されている（図10：ルイジアード群島の交易地図）。サイサイ地域や、スデスト島の人々は、交易によって西カルヴァドス諸島まで行って手に入れることになる。食糧との交換がおこなわれることもあるようだが、もっぱら西カルヴァドス諸島へ財貨の交易に向かった際などに、お土産のような形で一緒に持ち帰る。財貨やブタなどと交換されることはほとんどないが、贈与儀礼においては必ず用意される。

・バスケット、マット

バスケットやマットも、交易に使われることがある。バスケットやマットは、パンダナスやココヤシなど、各種のヤシの葉でできており、その材料や形態に地域性がある。しかし、ルイジアード群島のほとんどの地域で製作されており、希少性の高い物ではない。各集落で日常的に使うために製作されているが、贈与するために作ることもある。食糧などと交換することはあまりみられない。これらのバスケットやマットも、贈与儀礼では頻繁に用いられる。

・生活雑貨

商店で手に入る衣服や食器などの生活雑貨も交易に用いられる。生活雑貨が比較的安く手に入る、ミシマ島やミシマ島近隣の島では、これらの品を交易に使うことがある。儀礼では、ナイフやフォーク、皿、布などが主に贈与に使われている。

3.5 特産品と交易（図10：ルイジアード群島の交易地図）

ルイジアード群島には、その環境に応じて、それぞれの地域ごとに異なる特産品がある。サイサイ地域では、こうした特産品を、セーリングカヌーを用いた交易で集めてくることで贈与儀礼を催す。この贈与儀礼には、葬送儀礼や年忌法要のような死者を偲んでおこなうためのもの、カヌーや土地のやり取りのためにおこなうものなどがある。多くの贈与儀礼は財貨の贈与と共食を含み、人口50人ほどの村でも年に2～3回程度催す。贈与儀礼には前述した財貨やブタ、食糧、日用品、それに現金などが用いられる。これらの物を各地から集

め儀礼にそろえることが交易の主な目的である。贈与儀礼のなかでも、もっとも頻繁におこなわれる葬送に関連する儀礼については三章以降で詳述していく。

その前に、まずは地域の特色と特産品を列挙し、その後これらの品々が群島内をどのように流通しているかを概観する。なお、ロッセル島については、セーリングカヌーでの上陸は困難で、他の島との日常的な交易はおこなわれていない。

3.5.1 パナエティ島、西カルヴァドス諸島

パナエティ島では、セーリングカヌーの造船が盛んにおこなわれている。カヌー本体に使用する木は他の島には多くなく、他の島で造船する場合もパナエティ島から木を運んで使用している。なお、パナエティ島以外ではブルカ島、モトリナ島といった比較的近くの島で造船がおこなわれている。造船は共同体でおこなわれており、作業工程によっては造船を取り仕切っている人がブタを屠畜し作業に来た人々にふるまう。そのため、パナエティ島や西カルヴァドス諸島では常にブタを必要としており、たびたびサイサイ地域やスデスト島にブタを求めて交易に来ている。また、西カルヴァドス諸島には小さな島が多く、栽培できる植物が限られているため、サゴデンプンやヤムイモといった大きな島でしか得られない農作物を求めて交易に行くこともある。

パナエティ島は地理的にニューギニア本島に近く、また商店も多い。貨客船やセーリングカヌーで州都まで行く人もおり、商店で扱っている米や小麦といった食糧や、食器、衣服などの日用雑貨が手に入りやすい。

西カルヴァドス諸島の西端に位置するブルカ島では土器の製作がおこなわれており、この地方へ行くと必ず土器を目にすることができる。サイサイ地域や、スデスト島の人々は、こうした日用品や土器、そしてセーリングカヌーを求めてこの地方へ交易に来る。

3.5.2 ミシマ島

ミシマ島は、ルイジアード群島の中で唯一サンゴ礁が島の周囲に発達していない島である。島の周囲は崖になっており、外洋性の波が直接島にうちよせる。波が高いため、他の島に比べるとカヌーを使った交易がそれほど盛んではない。島の規模が大きく、土壌が豊かで

あることも他の島へ行く必要性がそれほどない理由であると考えられる。島には金鉱があり、20世紀初頭から他国の資本が入って採掘している。道路が整備され、商店、空港、行政機関が集まっている。ルイジアード群島の人々のなかにはミシマ島まで食物や魚を運び、売買して現金を稼ぎ、商店で買い物をして持ち帰る人もいる。

3.5.3 スデスト島

スデスト島は群島の南東に位置し、ルイジアード群島最大の面積をもつ島である。ミシマ島と同じく豊かな土壌があり、他の島へ交易に出る必要がないためセーリングカヌーを持つ人も少ない。しかし近年はセーリングカヌーを保有し、交易に出る人が増えているといわれている。スデスト島は農作物が豊富で、ブタが多く飼育されている。また、環礁に囲まれており、海の資源も豊富である。こうした環境から、ルイジアード群島で最も豊かな島として語られることが多い。しかし、交通手段がほとんどなく、セーリングカヌーやエンジンボートを持つ人もあまりいない。商店は行政機関のある島の西端のタグラという場所にあるのみで、服や食器などの日用品が手に入りにくい。

なお、スデスト島でも石斧型の財貨トボトボを多くの人が保有しており、サイサイ地域と同じように贈与儀礼で使用している。

3.5.4 サイサイ地域

サイサイ地域は、西カルヴァドス諸島とスデスト島の間に位置し、交易の中継点になっている。土壌は貧困ではないが、それぞれの島はスデスト島やミシマ島ほど大きくはなく、ヤムイモやサゴヤシは自給自足が可能な程度に生産している。スデスト島と同じく多くの人が石斧型の石貨トボトボを保有している。また、ネックレス型の貝貨バギーの製作は主にこの地域でおこなわれている。

バギーは、財貨として地域内の贈与儀礼で使用されるが、マッシム地方の各地でも貴重財として流通している。そのため、主な生産地であるサイサイ地域とロッセル島で製作されたこれらのバギーは、西カルヴァドス諸島やパナエティ島の人々を介して他の地域にも供給される。

サイサイ地域ではルイジアード群島の北西側の島（西カルヴァドス諸島、パナエティ島、ミシマ島）からセーリングカヌーや土器、生活雑貨を手に入れ、逆にブタや農産物、ネックレス型の財貨であるバギーを供給している。南東側にあるスデスト島からは農産物やブタを手に入れ、財貨バギーや生活雑貨を供給している。

トボトボはセーリングカヌーの売買のために西カルヴァドス諸島やパナエティ島へ渡すこともあるが、それらの地域では儀礼に使うことがなく人々は収集に熱心ではないため、別の交易の際にすぐにサイサイ地域へ戻されてしまう。サイサイ地域の人はスデスト島の人と違い他島との交易に積極的で、かつ贈与儀礼があるため、他の島よりもトボトボの収集に熱心である。

3.5.5 交易品の流れ

以上、4つの地域にわけて地域ごとの特徴と特産品をみてきた。これらを概観すると、以下のようになる。

食糧：大きな島から小さな島へ供給。

ブタ：スデスト島から北西の島々へ供給。

セーリングカヌー：パナエティ島、西カルヴァドス諸島からルイジアード群島内の各地へ供給

日用品：パナエティ島、ミシマ島から南東の島々へ供給

土器：ブルカ島からルイジアード群島内の各地へ供給

トボトボ：サイサイ地域とスデスト島内を循環。

バギー：サイサイ地域で生産され、ルイジアード群島内で循環。一部はパナエティ島や西カルヴァドス諸島からマッシム地方の各地へ。

以上の交易品の大まかな流れを図（図10：ルイジアード群島の交易地図）に示しておく。基本的に多くある場所から少ない場所へとものが動いており、地域と地域の間での交易品の流れはそれぞれのものの相対的な多さによって決まってくるといえる。ただし、財貨に

ついては基本的に必要な地域内で循環している。特に石斧型の財貨トボトボについては、必要でない地域にそれらがあっても、すぐに必要な地域へと回収されてその循環に戻されてしまう。

これらはあくまでも交易を俯瞰的にみたときの流れであって、実際には小さな島から大きな島へと食糧が動くこともあれば、ブタや日用品が南東から北西の島々へと動くこともある。交易の場において、彼らはその時「あるもの」を提供している。例えば、皿が2枚あれば1枚提供するであろうし、食糧に余りがあればそれを提供する。基本的には余剰なモノを提供することで成り立っていると考えられる。そのため、特産となるよう多く生産されているモノを出すことが多い。ただし、何が余剰となるのか、またどこまでが余剰の範囲となるのかは、人や状況によって多少変わってくる。交易に来た側が贈与儀礼に必要な足りないものを指定する場合もある。必ずしもこの図の流れのとおりにモノが動くわけではないが、大まかにみればこのような流れがあるということである。

3.6 交易の実態について

交易品のやり取りはすべて贈与的におこなわれている。儀礼の準備のために他の島の交易相手の所へ行くと、相手がその時用意できるものを、ほとんどの場合対価なしで得ることができる。反対に、相手が自分の村へ来たときには何か贈るものを用意しなければならない。このようなことが可能なのは、この交易が日々の生活のためではなく、年に数回の贈与儀式のためにおこなわれているからだと考えられる。人々はある程度余剰のあるモノを交易している。ただし、その場で必要でなくても今後必要になる可能性が高く、また余分に生産したものにもそれなりの労働力がかかっているという意味では、そうした贈与品も「タダであげる」だけでは当然ないだろう。相手を選び、また相手によってその種類や数を変えるといった、贈与による操作の対象となるということであり、互酬性の原理も作用していると考えられる。

同時にこの交易は、贈与儀礼のように準備しておこなわれるものではない。そのため、場当たり的にそこにあるモノが贈られたり、その時余っている農産物が贈られたりもする。このような性格から、ほとんど余り物の分配に近いようなやり取りにもみえる。しかし人々

は、誰と何をやり取りをするかについて気にしており、また誰から何をもらったのかが度々話題に上ることからも、やはり互酬的な贈与の側面が強いと考えられる。なお、贈られる側は、儀礼に必要な物を求めて、それが得られる可能性の高い島を選んで出向いている。

この交易が共同体と共同体の間でなされるものではなく、個人と個人の間でなされていることについても指摘しておく。彼らはそれぞれ自分の交易パートナーを複数もち、お互いに行き来する。それぞれの交易パートナーを点と線で結ぶと、この交易がネットワーク状にひろがるものであることがわかる。この交易ネットワークを駆使して、人々は贈与儀礼に必要なものを集めてくるのである。

このように、贈与儀礼のために必要があって戦略的に交易をおこなっているのであるが、実際の航海は天気にもよるがゆったりとした旅が続く。そして、到着すると交易相手からもてなしを受け、数日をおしゃべりや散歩などをして過ごす。交易は贈与儀礼のためにおこなっていることになっているのだが、その行程全体がピクニックのようでもあり、ただ航海するために交易しているかのようでもある。交易自体がこうした複数の動機を含みうる、彼らにとって何度も行きたくなるような魅力的な行為だということを指摘しておく。

なお、交易に出る時期は農作業の少ない12月～3月頃が多い。また、交易にばかり出て農作業をあまりおこなわないことが非難の対象となることもある。こうしたことからも、交易には余暇の過ごし方のような側面があるといえる。そこに贈与儀礼という積極的な意味が加わることで、交易がより盛んにおこなわれ続ける要因になったと考えられる。

交易の実態については、筆者の修士論文『旅してトボトボ』の中で贈与儀礼との関係と合わせて考察している［門馬 2013］。

4 主な滞在先

4.1 サイベイ（図11：カロタウ村近隣の地図）

筆者が滞在したのは、サイサイ地域のほぼ中央に位置するサイベイと呼ばれる地域の南東部にある、カロタウ村である。サイベイは、西カルヴァドス諸島とスデスト島の交易の中継点となっている。ルイジアード群島ではほとんどの集落が、セーリングカヌーで交易をおこなうが、東西を行き来するときは必ずパナティーナ島とワニム島との間の海峡を通り、パナティーナ島の南側の海岸沿いの航路を使う。そのため、多くのカヌーがサイベイやワニム島に立ち寄る。サイベイ一帯の住民も西カルヴァドス諸島やスデスト島によく交易に出ている。このように、サイベイは交易の中継点となっており、また積極的に交易に出る人々が住む地域である。

サイベイの中心的な村は教会のあるヘセサイ村で、ヘヴァイシ島の北東部にある。干潮時には、ヘヴァイシ島とパナティーナ島は徒歩で行き来することができる。ヘヴァイシ島を取り囲む湾に他の村が点在しており、「サイベイ」という名前は、ヘセサイ村とこの湾に由来している。本稿では、東端のフヌベ村から西端のヘババガガヤ村までを「サイベイ」として記述していく。

フヌベ村からヘババガガヤ村までは約3キロメートルの距離があり、この地域にはヘセサイ村、カロタウ村、フヌベ村、ヘババガガヤ村の他に、マンラハオ村、ヘーカンパン村がある。また、学校がマンラハオ村と、サイベイの北隣に位置するホブク村にある[3]。サイベイ内の村の場所については図11に示す。

4.2 カロタウ村

カロタウ村はパナウィナオ島の北端に位置し、教会のあるヘセサイ村へは徒歩で30分程、カヌーで15分程の場所に位置する（図11：カロタウ村近隣の地図）。干潮時にはパナティーナ島と地続きとなるが、潮が満ちると島と島の間には小さな海峡ができる。満潮時にはカヌーやエンジン付きボートでマングローブの間を通り、島の東側へ抜けることができる。そのため、ヘセサイ地域内外の多くの人が、移動の中継地としてカロタウ村に立ち寄る。

本章の最初に述べたカロタウ村の最長老ショーティは、もともとヘセサイ村に住んでいたが、1973年に父とともにヘーカンパン村へ移住した。父の死後、2006年に息子たちとともに

今度はカロタウに村を作り移住した。ショーティとカロタウ村の人々は本稿の調査において主要なインフォーマントとなっている。

以上、調査地概要と調査概要について述べてきた。第3章では、サイサイ地域の贈与儀礼を体系的に記述していく。本章で記述したルイジアード群島の島嶼的環境と、次章で記述する贈与儀礼を組み合わせることで、サイサイ地域における「個人」や「社会関係」、「共同体」が再構築されることを、構造的に明らかにする。

---

[3] パプアニューギニアの教育制度は、エレメンタリースクール3年（日本における幼稚園年長〜小学校2年生）、プライマリースクール6年（同小学校3年生〜中学校2年生）、ハイスクール4年（同中学校3年生〜高校3年生）、大学4年となっている。マンラハオ村にあるのはエレメンタリースクール、ホブク村にあるのはプライマリースクールである。

第三章 システム

第二章でみたように、研究者によるサイサイ地域の贈与儀礼に関する体系的な記述や先行研究はない。ルイジアード群島のスデスト島で調査したレポウスキーと、サブラ島で調査したバタグリアの記述も、時期や場所が違うためにサイサイ地域の贈与儀礼としては不充分であったり、現在の贈与儀礼の実態と食い違う。

そこで、まずはサイサイ地域の贈与儀礼を、親族構造を含めて民族誌として体系的に記述していく。本章ではあえて意図や思惑を書かずに、贈与儀礼の仕組みを自己生成する「システム」として述べていく。構造的な視点を保つことで、構造で書ききれない部分をより明確にすることができる。本稿では、そのような構造化の困難な部分において、意図や思惑が表現されていると考えるが、その意図や思惑については四章以降で記述していく。

第七章1.5で述べるが、柄谷はレヴィ=ストロースが文化（内部）/自然（外部）という分割によって「社会的なもの」を隠蔽してしまうことを指摘している。レヴィ=ストロースはこの分割をインセストの禁止によって説明する。柄谷は、レヴィ=ストロースがインセストの禁止を歴史的な問題や「根源的」なものとして、心理学的に捉えたのではなく、「構造」を可能にする「論理的要請」としてみたとしている［柄谷 1994 353］。

本章ではこのようなレヴィ=ストロースと柄谷の見方にしたがって、贈与儀礼が存在する理由を、母系社会において父方居住婚であることの論理的な帰結として捉える。この親族構造では、世代を経るごとに土地の相続をめぐって必ず贈与儀礼が必要になる。まずは意図や思惑を記述せず、制度的な側面に絞って体系を描くことで、その仕組みを明らかにする。

初めに、個人と親族、姻族、そして土地がどうつながっているのかを図とともに説明していく。そのなかで、贈与儀礼がこのシステムを成り立たせるための論理的要請として出現することを確認する。次に、贈与儀礼の内容をみていく。内容について、実際に儀礼に参加することで得られた情報もあるが、聞き取りのみで得られた情報もある。できるだけ細かくすべての儀礼の規則を記述することを試みたが、儀礼はこれらの内容に収まるものではない。

そもそも、主なインフォーマントとなったカロタウ村のショーティ〔G〕からは、「もし贈与儀礼の内容をすべて書くならばそのノート（筆者が持参したA5のメモ帳）が何冊あっても足りない」と言われていた。このような贈与儀礼の複雑さや、複雑だと認識する人々の言説

も、サイサイ地域の贈与儀礼の特徴だと考えられる。むろん、調査者が次々と質問することで、それに答える形で内容が追加されていったということも考えられる。しかし、贈与儀礼の調査の際に、財貨の流れを追い、それらが移譲される理由を逐一理解するだけでも苦労するものであった。また複雑さのため、サイサイ地域では若者には贈与儀礼を滞りなく取り仕切ることが難しいとされている。そのため、儀礼を取り仕切るのは「ガマラック」と呼ばれる壮年期以降の男性や、その村の有力者とされている人物が多い。このような人物は、既存の贈与儀礼に、さらにルールを付け加えたり、ルールを崩したりすることもある。これにより、贈与儀礼を体系的に記述することはかなり困難になっている。本稿ではそのようなルールの付け加えや崩しによって、意味が生成されていると考える。しかし、まずは調査によって得られた贈与儀礼の細則をすべて記述していく。個人と親族、姻族、土地と、贈与儀礼の関係は、こうした細則の前提となってくる。

これらの記述により、第二章で見た地域環境と、これから述べる親族体系、贈与儀礼を1つの大きなシステムとして理解することができる。これはいわば将棋のルールをすべて記述することでその仕組みを理解しようとするようなものである。しかし、実際にはこうしたシステムは前提であり、個々人はその前提のもとで様々な動機によって行為する。それは、将棋にはルールだけでなく戦術があるようなものである。それらの戦術は全く個々にゆだねられているのではなく、定石があり、相手との駆け引きもある。こうした戦術については、第四章、第六章で扱う。ここでは戦術の前提となるルールを記述し、その体系のなかの贈与儀礼の位置付けを分析する。そして、贈与儀礼が社会的存在としての個人や、社会関係、共同体を再構築していくシステムの中心にあることを考察する。

なお本章以降、贈与を伴う儀礼一般を、「贈与儀礼」として記述する。そのなかでも、葬送に関するもので、かつ島の内外から100人以上の訪問客を迎えて饗宴とともにおこなう大きな贈与儀礼である「ハナヤロギ」「モニ」「ロベック」の3つを「贈与儀式」として記述する。本章ではこれら3つの贈与儀式についてその仕組みや手順を記述していく。

1 贈与の理由

サイサイ地域において贈与儀礼のきっかけとなるのは、人の死に伴う土地の移譲と、「タウ−ナトゥ」と呼ばれる関係、様々な人間関係から生じた負債、そして「ガボブ」と呼ばれる概念である。「ガボブ」とは、日本で言うところのケガレのような概念で、これも贈与儀礼をおこなう大きな目的の1つとなっている。

また、セーリングカヌーの支払いも贈与儀礼としておこなわれる。調査ではその他に、結婚にまつわる贈与儀礼や季節行事にまつわる贈与儀礼についても聞いたが、確認できなかった。一方で「結婚すると（葬送に関する）贈与儀礼に参加する機会が増えるので大変だ」といったことはよく聞かれた。実際、葬送に関する儀礼のなかで、婚姻関係や土地問題、他にさまざまな葛藤の解決が考慮されていた。彼らは葬送に関する贈与儀礼を使って、他の問題にも対処しているようである。

そもそも葬送の際になぜ贈与儀礼が必要になるのかというと、そこには土地の移譲と故人の生前の負債が大きく関わっている。そこでまず本節では、死者がでたときの土地の移譲から記述していく。

1.1 死に伴う土地の移譲

母系社会のサイサイ地域において生まれた子どもは、母方氏族に属する。また婚姻後も氏族が変わることはない。母と子は同じ氏族になるが、核家族のなかでは父親のみが別氏族に属することになる。一方で、婚姻後の居住形態は夫方居住婚が多く、女性は結婚すると夫の土地で夫の氏族とともに暮らす。図（図12左：死に伴う土地の移譲）で解説すると、ego（B2）の父（A2）と父のキョウダイ（A3、A4）はA氏族に属するが、ego（B2）とegoのキョウダイ（B3）とその母の（B1）はB氏族に属する。核家族のなかでは、父A2以外は全員B氏族となる。そして、A2の姉妹であるA4は、結婚とともに別の村へと移住する。つまり、女性は婚姻時に夫方へ移り住む一方で、男性は産まれた土地に残る。

この状況で、例えば父であるA2が20〜30歳代などのまだ若いうちに死去するとB1、B2、B3はA氏族の土地に住む理由がなくなり、母であるB1の実家など別の村に移り住むことになる。この段階ではB2やB3はまだ幼く、土地を手に入れるだけの儀礼をおこなうことが難し

い。また、家族の人数が少なければ、母であるB1の実家に移り住むことは難しくないので、このような選択がありうる。他には、B1がA2のキョウダイであるA3などA氏族の誰かと結婚するという選択肢が取られることもある。

A2（父）が長生きであった図12右の場合、B2（ego）とB3、B4（キョウダイ）はそれぞれ結婚し、A氏族の村で子育てをする。A2（父）が生きていることでB1（母）とB2（ego）、B3、B4、そしてその妻と子ども（A2の孫）であるC氏族やD氏族は、A氏族の村に住み続けることができる。そうすると、第1世代のA2にとっては、多数の別の氏族が自分の土地に住んでいることになる。

このような状況下で、A2が死去する。すると、A2の子孫たち（B氏族、C氏族、D氏族）は全員その土地に住む理由がなくなることになる。しかし、このようにすでにB2やB3が結婚しそれぞれ世帯をA氏族の村で形成している場合、移住は現実的な選択肢ではなくなる。核家族を解体し、B、C、Dそれぞれの氏族の土地に移り住むのは困難である。この事態を解決するためには、彼らが住んでいるA氏族の土地の所有を、B氏族の土地へと名義を変える必要がある。村がB氏族の所有となれば、C氏族もD氏族もその村に住み続けることができる。A氏族からB氏族へと土地の所有を移すために、結果的に必要になるのが贈与儀礼である。これが、贈与儀礼がサイサイ地域の親族システムを成立させる「論理的要請」となる理由である。母系社会で夫方居住婚をおこなう結果として、子は父の土地に住み続けるために贈与儀礼が「論理的に」必要となる。そのため、婚姻は相手の氏族（ここではB氏族）から妻を招き入れるどころか、将来その氏族に自身の土地（ここではA氏族の土地）を明け渡すことすら意味する。

B2（ego）のキョウダイの数が少なければ、B氏族らは自分たちの氏族が所有する土地や、C1やD1などそれぞれの配偶者の実家に移り住むこともあり得る。しかし、第2世代であるB2（ego）のキョウダイが多いということは、すなわち働き盛りの若手から壮年期の人間が多いということでもある。よって、土地の所有を変えるのに相応な規模の贈与儀礼を開くだけの経済的余裕ができるので、移住という選択肢を選ばずに済むのである。

この結婚と子育て、そして死に伴う土地の所有の移譲が、これから記述していくことの原則となる。この仕組みを、結婚による氏族間の同盟のためと考えることもできるし、家族同士が、ある1つの場所で住み続けるための工夫と考えることもできる。どちらにせよ、所帯をも

ち同じ場所で共同で子育てを続けるためには、氏族間で何らかのやり取りが必要であるということである。

なお、亡くなったのがB1など女性である場合はこのような問題が起こらない。B1の子どもであるB2とそのキョウダイや妻、子どもたちは贈与儀礼をおこなわなくても引き続きA2（父）の土地に住み続けることができる。父が長生きすると、B2たちは何もしなくてもその土地で世帯を形成し、子育てをすることができる。このことを指して、サイサイ地域では「母よりも先に父が死ぬと子どもたちは大変だ」などと言うこともある。

このように、父が死ぬとその子どもたちが贈与儀礼をおこなわなければならなくなるのは、母系社会で父方居住婚であることの結果である。この見方では、贈与儀礼は土地を所有する氏族を変えるためにおこなわれていることになる。しかし、人が死んだ際に贈与儀礼がおこなわれる理由はそれだけではない。もう1つ、贈与儀礼をおこなう重要な理由として「故人の負債を返済する」というものがある。この負債の主なものは、故人が生前に「タウ–ナトゥ」という関係のなかで負ってきたものである。次節で説明していく。

1.2 タウ–ナトゥ関係

サイサイ地域では、自分（ego）の父の弟（父方オジ）や妹（父方オバ）の1人を「タウ」と呼ぶ。これは、父を意味する「タマウ」からきた言葉である。その逆に、自分（ego）の兄の子ども（甥、姪）を「ナトゥ」と呼ぶ（図13左：タウとナトゥの関係）。これは子どもを意味する「ナトゥ」から来た言葉である。つまり、オジオバと、甥、姪の間で互いに「タウ（父）」「ナトゥ（子）」と呼び合う関係を築いている。なお、男女関係なくタウ、ナトゥのどちらになることもできる。

最初に誰が誰のタウとなるかを決めるのは、ナトゥの本来の父である。父は自身のキョウダイに不公平のないように、これまでの互酬関係を鑑みつつ、子のタウを決める。そして、タウはナトゥと生涯に渡って互酬関係を続ける。特に、タウはことあるごとにナトゥの支援をしなければならない。例えば、ナトゥが贈与儀礼に参加したりすると、タウもその儀礼に財貨や食糧を持って参加し、ナトゥの贈与を手助けしなければならない。また、ナトゥが自ら儀礼に必要な財貨や物品を求めてタウのところへ訪れることもある。

父が、自身のキョウダイのなかの誰が子どものタウとなるのかを決めるのであるが、最終的には父が決めたとおりにならないこともままある。誰がタウとなるのかは、その後の実際のやり取りに大きく依存する。この、タウとなっていく過程で、様々な贈与儀礼がおこなわれる。それを以下紹介しておく（図14：タウとナトゥのやり取り）。

タウは「ソワソワ」という大きなバギーを作り、ナトゥに贈与する。このソワソワは、鎖のようなものだと説明され、タウとナトゥの関係を強固にすると考えられている。ソワソワを贈られたナトゥは、水を飲むという原意の「パムンブアイ」と呼ばれる贈与儀礼をおこない、5個程度のトボトボを返す。数年後タウは、驚かすという原意の「ビゲパイック」という贈与儀礼をおこない、「ビゲビゲ」と名づけられた大きなトボトボを贈与する。これに対してもナトゥは「パムンブアイ」で返礼をする。そして、タウはナトゥの後見人となり、事あるごとにナトゥの手助けをする。ナトゥは何かあるごとにタウに援助を請う。この援助とは、具体的にはトボトボやバギーなどの財貨である場合が多い。また本章2.6.10で説明するが、贈与儀礼モニにおいても、参加したナトゥをタウは援助する。

タウとナトゥの間のやり取りは他にも「ヒノネユプァテ」「ヘピトゥカン」「ボボカポハナヘパスウォイ」などがある。

ヒノネユプァテとは、「実を打つ」の意味でナトゥが生前にタウにおこなう贈与である。ヒノネユプァテをおこなうことで、前もってタウへの借りを返済することができる。

ヘピトゥカンは、ナトゥが何らかの傷を負ったときにタウがトボトボを1つナトゥに与えるものである。これは傷の手当をするようなものだと語られる。また、ヘピトゥカンによって「ナトゥの傷はタウに保持される」などと表現される。これは、タウがナトゥの傷を肩代わりするようにイメージして表現されたものだと考えられる。そして、タウは贈与儀礼をおこない、ナトゥの傷を完治させる。ナトゥはその返礼の儀礼をおこなう。

ボボカポハナヘパスウォイではナトゥからタウへブタが贈与される。タウはナトゥにその返礼として財貨を贈与する。この贈与をパパスウォという。その後、ナトゥが贈与儀礼をおこない、以前贈ったブタに相当するだけの財貨を「ブタの肉（ボボハナガベ）」として贈与する。この財貨には、ブタを解体するときの行為の名前がそれぞれにつけられる。

これらのタウ–ナトゥに関する贈与儀礼を繰り返すなかで、誰が自分のタウであるのかが徐々に決まっていく。自分が死ぬと、葬送に関する贈与儀式である「ハナヤロギ」と「モニ」で自分のタウに対して贈与がおこなわれ、生前の自分の借りがすべて返済される（以上図14）。

父が決めた自分のタウは1人しかいないが、このときに上記の互酬関係を複数の人と築いていると、ナトゥが死んだときにおこなわれる葬送に関する贈与儀礼で誰が贈与を受け取るタウなのかが問題となってくる。さらに、父の決めたタウはナトゥよりも歳上である場合が多いので、ナトゥよりも先にタウが死ぬこともよくある。その場合、タウは同じ氏族内で継承される。そのため、タウの子どもが多いと同じ氏族のなかで誰がそのタウを継承するのかも問題となってくる。繰り返すが、母系社会なので子は母と同じ氏族に属する（図13右：タウとナトゥの関係）。よって、女性のタウが死んだ場合はその子どもにタウが継承される。タウが男性の場合はその男性の姉妹の子どもにタウが継承される。自分の父方の交叉イトコは、自分のオジオバが死んだのちにタウになりうるということである。その逆に、自分の母方交叉イトコは、自分の母が死んだのちにナトゥになりうる。

つまり、まずはオジオバと甥、姪の間で「タウ–ナトゥ」関係を築き、その後タウとなったオジオバが死ぬと、ナトゥの父方交叉イトコがタウとなる。この段階では、イトコ同士で「タウ（父）」「ナトゥ（子）」とお互いに呼び合う関係を築くことになる（図13）。

ナトゥにとっては常にタウは1人しかいない。しかし、自分のタウが死ぬと、次にタウとなりうるのはタウの子どもや姉妹の子どもなので、タウとなる可能性のある人物は複数いることになる。タウの死後、それらのタウとなりうる複数の父方交叉イトコのなかからナトゥは1人のタウを選ぶ。ただし、選ぶといってもどこかの段階でタウをはっきりと指名するわけではない。上で述べたような贈与儀礼を積み重ね、互酬関係を続けるなかで、徐々に誰がタウなのかが決まっていく。タウからすると、自分がナトゥだと思った相手を支援し続けることで、実際のタウとして認められようとする。

こうして、ナトゥは常にタウの庇護を受けて育ち、その関係はナトゥが年老いて父方のオジやオバが死去しても、タウが次の世代に引き継がれることによって継続される。そしてナトゥが死ぬと、タウはナトゥの埋葬を担う。このようにして、ナトゥの誕生から埋葬までを、

タウは継続して支援し続けることができる。ナトゥは生涯に渡って、タウの庇護を受ける。この支援には贈与儀礼に関することから生活に関することまで、あらゆることが含まれる。そこには病気の治療や教育費の支出なども含まれる。

タウがナトゥを支援するのは、おそらくサイサイ地域の人々が自身の生の一部を父方に依存していることを強く意識しているためだと思われる。父方のオジオバが自分のタウとなる理由について、筆者の主なインフォーマントとなったショーティ〔G〕は「幼少期にオジやオバが甥や姪の面倒をみたからだ」と説明する。これは、サイサイ地域は父方居住婚であるため、村のなかには自分の父方のオジオバが住んでおり、子ども時分のナトゥは自身の親と同時に、必然的にこのオジオバからも育てられることを指している。

さらに、彼らはナトゥの身体はタウのものでもあると考えている。この後述べていくが、ナトゥが死ぬとその親族はタウへの贈与儀礼をおこなう。これは、上で述べてきたようなタウのナトゥに対する支援を清算するためのものである。しかし、ここで清算されるのはタウ–ナトゥ関係のなかで築かれた財貨の負債にとどまらず、ナトゥが生を受けたことそのものに及ぶ。このことは、彼らが葬送に関する贈与儀礼を「プックマイサネ（精子への返済）」と呼ぶことにも象徴されている。ナトゥが産まれたのは、血縁上の本来の父から精子を受け取ったことによるのであり、その返済が父のキョウダイやその子どもであるタウに対してなされなければならない。そして同時に、タウがおこなうナトゥの埋葬に対する支払いもおこなわれなければならない。

つまり、ナトゥは父によって生を受け、タウによって育てられ、タウによって埋葬される。いわばその身体と生涯はタウによって所有されている。ナトゥは、自分の身体と命を父やタウから借り受けて生きている。そのため、生まれたことに対する支払いも、死んだことに対する支払いも、タウに対してなされなければならない。

彼らが、その身体や生がタウによって所有されていると考えていることは、病気やケガで四肢の一部を切断したときにその支払いをタウに対してすることからもわかる。例えば、ナトゥが回復可能な病気になったとき、その病気の治療をしなければならないのはタウである。この「治療」には一般的な意味での治療だけでなく、財貨の贈与も含まれる。タウはナトゥの健康に責任を負っている。ところが、ナトゥが四肢の一部を切断するなど、回復不可能な状態

になったときには、ナトゥの側がタウに対して贈与儀礼をおこなう。ナトゥが死んだときは、ナトゥの親族はその生を贈与儀礼によってタウへと「返す」。そして四肢の一部を切断した際にもナトゥは贈与儀礼によってその身体の一部をタウへと「返す」のである。

タウの視点でこれらのことをみると、彼は産まれたときからナトゥの世話をし、財貨を贈り、贈与儀礼で支援することで、生涯を通してこの「タウ–ナトゥ」関係をより確かなものにしていく。関係を深めると同時にタウはナトゥへの「貸し」を貯めていく。その貯まった「貸し」は、自分が死んでも自分の子どもや甥、姪に引き継がれる。

これは、タウが自分の子孫のためにナトゥへの貸しを増やしているとも言える。貯まった貸しは、ナトゥの死後に「ハナヤロギ」や「モニ」といった贈与儀礼でナトゥの親族によってまとめてタウに返済される。自分が死んでもナトゥへの貸しは、自分の子どもや甥、姪に相続される。ナトゥへの貸しは自分の子孫への遺産のようなものでもある。タウは、ナトゥの支援を続けることで、世代を超えてタウ自身の子孫に富を渡すことができる。

誰がタウであるのかが完全に確定するのは、ナトゥの死後におこなわれる「ハナヤロギ」や「モニ」といった葬送に関する贈与儀礼においてである。タウはこれらの贈与儀礼で主賓となる。ここで、故人（ナトゥ）の母方オジ、もしくは子どもたちが贈与儀礼の主催者となり、生前の故人（ナトゥ）のタウへの借りをすべて返済する。このとき最終的に誰が故人のタウ（＝儀礼の主賓）であったのかを審判するのは、故人の母方の親族たちである。故人が若ければ故人の母方のオジ、老いていれば故人のキョウダイや故人の姉妹の子ども（甥や姪）がそれを決める。なお、最初のタウである故人の父方のオジやオバは当然ナトゥよりも先に死ぬことが多いが、先に述べたようにタウはこのオジオバの子どもへと継承される。繰り返しになるが、タウとナトゥの関係は最初から確定的なものではない。父は産まれた自分の子どもにタウを割り振っていくが、その関係が確定されるのは、子どもであるナトゥの死後に親族によってすべての返済がタウにされる瞬間である。タウがタウであることを承認するのは、ナトゥの親族なのである。このように、「タウ–ナトゥ」関係は個人同士の互酬関係を深めていくと同時に、氏族間の信頼関係を深めていく。そして、死後の贈与儀礼で、親族によってタウとナトゥの間での生前の互酬関係が整理されることで、タウとナトゥの関係が決定的となる。

ところが、このナトゥの親族による「誰が故人（ナトゥ）のタウか」の判断が間違うことや、さらにタウ–ナトゥ間の互酬関係の贈与儀礼での整理がうまくいかないことがよくある。すると、タウとなった氏族の人々のなかから不満がでる。

他にも、最初にナトゥの配分をおこなう父親が、キョウダイとは別の誰かと子どもの「ナトゥ」を交換することもある。そのため、タウがナトゥの血縁上のオジやオバでないこともある。世代を経ると、この交換があったことが忘れられ、混乱を生むこともある。こうした混乱を解きほぐし、不満がでないように贈与儀礼をおこなうことが、主催者の役目となる。そこで、このような過去の経緯を知っていて、調停経験の豊富な長老のような人が、故人の氏族のなかでこれを担うことになる。

このように、葬送のための贈与儀礼は、故人のタウ–ナトゥ関係から生じた負債を過不足なく清算する目的がある。さらに前節で述べたように、土地の所有を次の世代に移すという目的もある。この他にも、贈与儀礼では生前の故人の人間関係から生じたさまざまな負債を清算していく。以下、人間関係から生じる負債の清算を父方と母方に分けて記述し、さらに贈与のきっかけとなっている「ガボブ」と呼ばれる概念についても記述していく。

1.3 父方氏族への支払い

前節で述べたように、タウがナトゥを支援し、ナトゥの身体の所有者であったことを象徴して、贈与儀礼は「プックマイサネ（精子への返済）」という言葉で呼ばれる。母系社会で夫方居住婚であることで、結果的に子どもたちは父母と同時に父のキョウダイにも育てられる。父のキョウダイからすると、自分のキョウダイの子どもの子育ても担うのである。子どもたちは母の氏族に属しながら父の氏族のなかで育つため、日常的に父の氏族の世話を受けていることになる。ナトゥの親族はその返済のための贈与儀礼をタウに対してしなければならない。

この主賓への支払いをおこなうのは本来、故人（ナトゥ）の母方氏族である。そのなかでも、故人のキョウダイや母方のオジオバ、母方の平行イトコがおこなうのが基本である。ところが、故人が男性でありしかも長生きしていた場合、母方のオジオバやキョウダイは死んでいたり別々に住んでいる場合がほとんどである。前節の図12（右）で確認したように、A2（父）は、自分の土地に別氏族であるB1（母）や、子どものB2（ego）の家族を住まわせてお

り、年を経るごとに彼と同じ氏族で同じ村に住み共同生活をする人の割合は少なくなる。そのため、A2のような長生きした人物が死去した場合、A2の母方氏族がおこなうべき贈与儀礼のサポートを全面的に担うのは、故人と一緒に住んでいた妻とその子どもたち、すなわちB氏族となる。彼らが、生前の父の互酬関係を贈与儀礼において過不足なく清算することができれば、A氏族は、A2が住んでいた土地をB氏族に譲ることになるのである。この清算（贈与儀礼）は、B2の祖父であるE1が配分したことによって生まれたA2の互酬関係を、孫であるB2たちが整理しているようなものである。この贈与が滞りなく、また充分におこなわれることで、徐々に土地の所有が次の世代（B氏族）へと移っていく。

このようにして故人の父方氏族への負債は、故人の母方氏族、もしくは故人の子どもたちによって支払われる。

1.4 母方氏族への支払い

村の中で死者がでると、その死者の父方氏族だけでなく、母方氏族へも贈与儀礼がおこなわれる。これは、サイサイ地域においてそれぞれの個人は母方氏族に属しており、子どものときから母方氏族の支援を受けて育ってきたことからくるものである。少々離れて住んでいたとしても、子どもは男女ともに事あるごとに母方のオジやオバ、母方オバの子ども（母方平行イトコ）といった母方氏族を頼る。このときのいわば「対価」が、死んだときに母方氏族へと支払われる。

のちの節で詳しく述べるが、死後すぐにおこなわれる贈与儀式「ハナヤロギ」では、父方氏族への贈与儀礼よりも、母方氏族への贈与儀礼の数が多い。このハナヤロギでの贈与儀礼を原資に、死の1～5年後におこなわれる「モニ」という贈与儀式で死者のタウへの贈与がおこなわれる。

死の直後、故人の配偶者の氏族は多くの贈与儀礼を故人の氏族に対しておこなう。例えば、妻が死去すると夫側の氏族は妻側の氏族へ贈与儀礼をおこなう。逆に夫が死去すると、夫妻の子どもを含めて妻側の氏族は夫側の氏族に対して贈与儀礼をおこなう。妻とその子どもの氏族から夫側の氏族への贈与儀礼は、本章1.1で述べたとおり、最終的な土地の氏族間での移

譲がその背景にあるが、表向きには儀礼を開催する理由はそうなっていない。それは、禁忌を解消するためだと理由付けられている。

死によって禁忌を課されるのは、「トウェラム」と呼ばれる故人の姻族たちである。トウェラムとは主に、故人の配偶者の氏族と、故人のキョウダイの配偶者の氏族を指す。さらに、故人の子どもの配偶者の氏族もトウェラムとなる。このトウェラムたちが、それぞれ禁忌を解くために故人の母方氏族に複数の贈与儀礼をおこなうため、財貨が一時的に故人の母方氏族に集まる。最終的にはその財貨を用いて、母方氏族は故人の父方氏族への贈与儀礼をおこなう。つまり、形式的には故人の母方氏族が故人の父方氏族に対して贈与儀礼をおこなうが、実態としてはその贈与に用いられるものは故人の姻族たちが用意するのである。さらに、このトウェラムは自分たちの手持ちの財貨だけで儀礼をおこなうことはほとんどなく、彼ら自身の姻族（故人の姻族の姻族）やその交易相手から財貨を調達してくる。このように、親族体系をもとにした互酬的関係が築かれており、それに伴ってさらに周辺の人々との間で贈与がおこなわれている。

さらに、死によって禁忌を課されるのはトウェラムたちだけでなく、他の島に住む故人の交易パートナーなど、血縁や婚姻とは関係なく懇意にしていた者も含まれる。彼らもまた、故人の母方氏族へと贈与儀礼をおこなう。いわば、生前の故人との付き合いのなかで、故人に対して義理を感じているような人は、故人の母方氏族へと贈与儀礼をおこなうのである。

つまり、故人の「貸し」や故人が生前に築いた人間関係から生じた「義理」は贈与儀礼となって故人の母方氏族に返ってくる。故人が「借り」や「義理」を持つ人が故人の母方氏族や故人の子どもに認知されている場合は、その逆に彼らが贈与儀礼をおこなう側となる。その場合は、最初に主な禁忌を解消する贈与儀式「ハナヤロギ」の後にそれらの贈与儀礼をおこなう。

こうして、故人の貸し借りや義理は母方氏族を中心に清算されていく。

1.5 ガボブ

贈与儀礼をおこなうもう1つの大きな理由となっているのが「ガボブ」である。ガボブとは、日本語の「ケガレ」に該当するような概念だと考えられる。ガボブがついている物は処分

できなくなったり、ガボブがあることで何かの行為を禁止させるような「禁忌」が設けられたりする（図15：ガボブとパマリの説明）。

例えば遺体のあった場所や故人の家、物にはガボブがあるとされる。ガボブのある場所では叫んだり遊んだりすることが禁じられる。また、故人が普段使っていたカバンなどの道具にガボブがつくと、それらの物は処分することができなくなる。さらに、親しい人が死去した際には自分の手やヒゲやグラススカートにガボブが発生するといわれている。すると、ヒゲを剃ることができなくなり、またグラススカートを履き続けなければならない。こうしたガボブのある事物に対して、小さな贈与儀礼をおこなうことで禁忌を解除したり、物を処分したり、ヒゲを剃ったりすることができるようになる。ガボブに対しておこなうこの小さな贈与儀礼を「パマリ」という。「ケガレ」であるガボブに対して、パマリはいわば「ミソギ」のような役割を果たす。パマリの手順についてはこの後の節で説明していく。

ガボブは、「記憶のようなものだ」と説明する人もいる。ガボブの残っている場所や物には、故人の記憶が埋め込まれている。亡くなった人の記憶はそこかしこにあり、サイサイ地域ではどの村で聞いてもガボブがあるために残されている物や、禁忌について確認することができる。物や体の一部に付き（あるいは「憑き」）、記憶された故人のガボブは、生きている人の行動を制限する。

贈与儀礼パマリの開催は、このガボブの存在が引き金となっている。つまり、サイサイ地域では、ガボブが贈与を引き出しているといえる。ただし、必ずしもガボブがきっかけとなっていないパマリもある。何か別の目的や理由があって贈与儀礼をおこなうときの説明原理として、贈与儀礼の主催者によってガボブが設定される場合がある。この場合、ガボブは必要に応じて後付け的に用意される。そのため、故人の死去した日から数年後、数十年後にガボブが設定されることもある。また、ある故人に対して1人の人が複数のガボブを持つ場合が多い。同じ人が数年に渡り何度もパマリをおこなうこともある。

さらに故人のガボブは、故人と生前に関係のあった人々がそれぞれに持っている。故人のガボブを持つ人の数は、その故人と生前に付き合いがあった人の数におおよそ比例する。村から出たことのないような子どもであればガボブを持つ人の数は少なく、付き合いの多い大人で

あれば多くなる。村の長老や、島外で多くの交易関係築いてきた人が死ぬと、ガボブを持つ人の数はさらに多くなり、それに対応して贈与儀礼パマリの数も増える。

ガボブと贈与の関係については、第四章と第五章で事例をみながらさらに考察を加える。次節では、贈与儀礼の手順についてみていく。

2 贈与儀礼の種類と流れ

ここから、贈与儀礼の種類について述べていく。儀礼のなかでも葬送に関するものは、サイサイ地域で特によく見られるものである。最も一般的で、規模の小さい儀礼は「パマリ」と呼ばれている。さらに、死後2週間から1年ほどの間におこなわれる「ハナヤロギ」、死後1〜5年ほどの間におこなわれる「モニ」、5〜15年ほどの間におこなわれる「ロベック」がある（図16：贈与儀礼の順番と期間）。サイサイ地域ではこれらの饗宴を伴う葬送儀礼を総称して「サガエ」と呼んでいる。贈与儀礼にどのような人が参加するか述べたのち、パマリから順に記述していく。

2.1 参加者の分類　（図17：贈与儀礼のネットワーク）（図18：贈与儀礼の親族構造）

ハナヤロギ、モニ、ロベックなどの贈与儀式に参加する人々は、故人との関係性によって分類されている。

基本的に主催者となるのは、故人の母方氏族である。そのなかでも、故人のキョウダイ、母方のオジオバ、故人が女性であればその子どもなど、おおよそ故人と3親等以内の比較的近い親族が主催者となる。また、本章1.1、1.3で述べたように、故人が男性である場合、彼の妻や子どもが主催を肩代わりすることがある。また、故人の家族内に贈与儀式の主催者となれる人がいない場合、同じ氏族のなかの有力者が主催を肩代わりすることもある。サイサイ地域ではこれら贈与儀式の主催者たちを「トサガエ」と呼ぶ。本稿では、このトサガエを「主催者」として記述していく。

贈与儀式の主賓となるのは、故人の父方氏族の1人で、本章1.2で述べた「タウ」にあたる人物である。贈与儀式ではタウのことを「トハンサガエ」と呼ぶ。本稿ではトハンサガエを「主賓」として記述していく。

母方氏族のなかには贈与儀礼パマリや贈与儀式ハナヤロギで贈与を受ける対象となる人々がいる。また、彼らは贈与儀式モニでは主催者と協力して主賓へ贈与する財貨を用意する。贈与儀式ではこの母方氏族の人々を「トントヌワゲ」と呼ぶ。故人と比較的深い関係を築いてきた母方氏族の人々が、このトントヌワゲに相当する。トントヌワゲには、贈与儀式の主催者となった人も含まれる。本稿では「故人の母方氏族」として記述していく。

主催者を支援するのは主に、故人の配偶者の氏族と主催者の配偶者の氏族たちである。この人々は「トウェラム」と呼ばれている。彼らは、故人の死後に様々な禁忌を守り、喪に服し、また贈与儀式の主催者を物資や財貨の調達といった形で支援する。トウェラムとなる姻族は故人の配偶者の氏族だけではない。例えば、故人の子どもの配偶者の氏族、故人の母方のオジオバの配偶者の氏族もトウェラムである。さらに、故人がまだ幼く、配偶者がいない場合、故人の父がトウェラムとして振る舞う事もある。また、トウェラムには贈与儀式の主催者となった人も含まれる。本稿では、「姻族」として記述していく。

他に主催者を支援する人として、故人や主催者の交易パートナーがいる。彼らは「ブワァブワァリ」と呼ばれており、贈与儀式に参加する際には必ずトボトボやバギーなどの財貨を持参する。彼らは贈与儀式の訪問客でもあり、主催者は彼らの寝食の世話をしなければならない。本稿では「交易パートナー」として記述していく。

最後に、ただ贈与儀礼をみるだけの観客（トハヤオ）がいる。トハヤオは主に、子どもや若者である。主催者は、彼らの寝食の世話もする。本稿では「観客」として記述していく。

贈与儀礼の参加者は、概ね「主催者」「主賓」「母方氏族」「姻族」「交易パートナー」「観客」の6つに区分できる。ただし先に述べたように、主催者に関しては故人と近い関係にあった母方氏族の一部と姻族の一部が担っている。また、主賓と観客以外はそれぞれ贈与儀礼の支援者にもなりうる。本稿で「支援者」と書くときは、この主賓と観客以外のどれかの区分に相当する人物を指している。以降本章では、これらの単語を使ってハナヤロギとモニの流れを説明していく。

2.2 パマリ

本章1.5で述べたように、パマリはガボブを解消する贈与儀礼である（図15：ガボブとパマリの説明）。故人と生前に親しくしていた交易パートナーや姻族から、故人の母方氏族に対して贈与がおこなわれる。開催時期などは特に決まっていないが、ある故人のパマリは死後随時おこなわれる。そのため、死の数十年後にパマリがおこなわれることもある。ただし、日常生活に支障をきたすようなガボブに関しては、贈与儀式「ハナヤロギ」が終わるまでにパマリで解消する。

また、パマリは先に述べたようにサイサイ地域で最も一般的で、よくみられる贈与儀礼である。贈与儀礼は、規模の大きいものも小さいものも基本的な手順はこのパマリと重なる。そこで、先にこのパマリの手順を説明し、その後、人の死から順を追って贈与儀礼の記述をする。

パマリで贈与されるのは5～20個程の石貨トボトボと1～3本の貝貨バギー、鍋1～3杯の食べ物（調理済み）とバスケット1～3杯の食糧（生のヤムイモ、バナナなど）、バスケット1～3杯の生活雑貨、10キナ～100キナ程度（日本円で350円から3500円程）の現金である。以下、儀礼の流れを書く。

1:贈与する食糧が調理される

2:主催者と、その親族、姻族、交易パートナーなど主催者を支援する人が集まる

3:主催者が石貨トボトボを並べていく

4:支援者が石貨トボトボを追加する

5:主催者もしくは支援者が、さらに貝貨バギーを用意している場合は、トボトボの上にバギーをおく

6:主催者と支援者が、食糧と生活用品、現金を持ち寄る

7:儀礼の主賓となる人をよび、贈与する

8:参加者全員で食事

基本的にはこのような順序で贈与儀礼がおこなわれる。この順序は、次節で記述するハナヤロギやモニなど規模の大きな儀礼でも変わらない。ただし、ハナヤロギやモニでは、バウィと呼ばれる事前の贈与が主賓から主催者に対しておこなわれる。バウィの贈与もガボブを解消するものでもあるので、パマリの一種だと考えられるが、これについては後に詳しく記述する。また、規模の大きなパマリでは、このバウィに相当するものを用意することがある。その場合は、バウィに相当するものがガボブを解消し、パマリはその返礼の形をとる。こうしたパマリの具体的なやり取りについては、四章以降の事例で記述する。

なお、いくつかの定型化されたガボブもあり、それに応じたパマリには、それぞれ固有の名称がつけられている。例として3つのパマリを紹介しておく。

・ニマネイパヤウェ（手をきれいにするの意）

故人の関係者、特に先述した姻族たち（トウェラム）の手には故人のガボブがやどる。このような手に付着するガボブを「ニマネムイネ」という。「ニマネイパヤウェ」はこの「ニマネムイネ」を「洗い落とす」ためのパマリである。ガボブを持つ人は、このパマリをおこなうことで、ガボブを解消することができる。パマリは、ガボブを持つ人から故人の母方氏族に対しておこなわれる。

ニマネイパヤウェは、埋葬直後から贈与儀式ハナヤロギ後の、まだ多くの人が村に滞在している期間にそれぞれの人の都合に合わせて、必要に応じて開催される。例えば、ある姻族が自身がガボブをもっていると考えていたり、過去の互酬関係から贈与儀礼の必要性を感じれば、開催する。ハナヤロギで多くの人が集まっていれば、10回を超えるニマネイパヤウェが数日の間でおこなわれることもあるが、小さなハナヤロギでは1回もおこなわれないこともある。

・バシコリコリ（ヒゲを剃るの意）

バシコリコリは男性のヒゲについたガボブを解消するためのパマリである。サイサイ地域では、故人の「思い出」のために男性はヒゲを剃らずにおくという習慣がある。ヒゲにガボブ

のある人が故人の母方氏族へこのパマリをすることで、ガボブが解消され、ヒゲを剃ることができるようになる。

・ヤミハナヘテン（グラススカートを切るの意）

ヤミハナヘテンは女性のグラススカートについたガボブを解消するためのパマリである。故人に弔意を表すため、姻族の女性は目が粗く長いグラススカートを履き続ける。これも故人の母方氏族に対してパマリをすることで「グラススカートを短く切ることができるようになる」と言われる。なお、グラススカートは儀礼後に新調する。

2.3 ハナヤロギ前日まで

2.3.1 死から埋葬まで

村内で死者がでると伝令役の人（子どもであることが多い）が、サイサイ語で「ボカルカル」という名前の植物の葉を村中の人に配ってまわる。この葉が配られると、人々は誰かが亡くなったことを知る。その日と、その次の日は死者の横たわる家に、女性たちが次々と訪れる。そして、挽歌を歌うような形で儀礼的に泣く[4]。贈与儀礼の主催者となる人は、訪れた女性たちを記録する。この記録をもとに、後に贈与儀式モニのなかで豚肉が分配される。この豚肉の分配を「ウェタンタン」という。ウェタンタンについては本章2.6.13で記述する。

その後、神父や教会関係者が弔いをおこない、埋葬となる。埋葬は遺体が腐敗する前におこなう。埋葬の際、故人の「タウ」（ハナヤロギの主賓となる）が代表となり、棺桶を作り、墓穴を掘り、死者に死化粧をほどこす。

この際、ガボブが発生する。このガボブは、贈与儀礼のなかで「バウィ」と呼ばれるタウから母方氏族への贈与によって解消される。バウィについては本章2.4.8で説明する。

2.3.2 計画と準備

埋葬後、村で会議がおこなわれ、主催者は贈与儀式ハナヤロギの準備を始める。ハナヤロギは人の死後2週間〜1年ほどの間におこなわれる葬送のための贈与儀礼で、日本における葬儀と同じような位置づけである。

本章2.1で分類した参加者のなかで、主催者以外はすべてハナヤロギの客となる。そのため、主催者はこの客たちにハナヤロギへ来るよう招待しなければならない。招待するのと同時に、主催者はセーリングカヌーで他の島へ交易に向かい、贈与儀式に必要なものを集めてくる。贈与儀式に必要なものとは、財貨であるバギーやトボトボ、現金、ブタ、土器、衣類や食器などの日用品、食糧である。また、数年後におこなわれる贈与儀式モニに向けて、大きな畑を耕し、食糧の準備を始める。

最初の贈与儀式「ハナヤロギ」の準備は2週間ほどで済ませる場合がほとんどだが、他の儀礼との兼ね合わせなどで、死去してから一年後になることもある。準備ができると、贈与儀礼の1週間ほど前におこなう航海「セメヤヨ」に出て、儀礼の正確な期日を伝えてまわる。

なお、ハナヤロギやモニなどの贈与儀式には大勢の人々が集まる。他の島に住み交通手段の少ない人や、儀礼の準備に携わる必要のある親族は、儀礼の一ヶ月前から村に滞在することもある。こうして、儀礼の日が近づくにつれて徐々に村に人が集まってくる。当日は近くの村に住む人も次々とやってきて、故人によっては村に普段の10倍近くの人が集まる。先述した交易パートナーなど、遠くから来た訪問者たちには、到着後すぐに食事がふるまわれ、歓待される。ある程度の人数が集まると、本章2.2で述べた「ニマネイパヤウェ」などのパマリがいくつもおこなわれる。

2.3.3 黒化粧をする

女性の姻族たちは遺体の埋葬後、すぐに黒化粧をする。黒化粧は、水分を多く含んだ草の茎を炭にし、それをつぶして肌が露出している部分に塗りつける。黒化粧に加えて、太めに葉を割いた長いグラススカートを身に着ける。

姻族の男性も儀礼の当日や前日に黒化粧をする。女性は男性よりも早く黒化粧するので、黒化粧のまま生活する時間が長い。なお、黒化粧を落とすことができるのは、ハナヤロギが終わった後である（本章2.5.1）。故人の妻の場合は、贈与儀式ハナヤロギの後も、1ヶ月以上の長期間を黒化粧のまま過ごすこともある。

2.3.4 禁忌

ここで、死からハナヤロギまでの間に発生する禁忌を列挙しておく。これらはそれぞれ、何らかのガボブがあることによって禁忌となる。最終的に贈与儀礼パマリによってそれらのガボブが解消されることで、これらの禁忌も解除される。ガボブが解消されるとは、いわば「喪明け」のような状態になることである。また、禁忌によってはハナヤロギのなかの特定の儀礼で解除されるものもある。それぞれの禁忌に対応するパマリや儀礼については、カッコ内に記しておく。これらの儀礼の詳細は、節のなかで記述していく。

・村で遊んだり大声を出したりしてはいけない（パパワヤエ）

・男性はカヌーの上に立ってはならない（パパワヤエ）

・女性はバスケットを頭の上にのせてはならない（パパワヤエ）

・村で魚介類を食べてはならない（魚獲りの儀礼）

・故人が住んでいた家で調理をしてはいけない（ココナツを砕く儀礼）

・故人の妻は家からできるだけ出ない（ハガブェシパンゴドゲ）

・故人が住んでいた家のドアの1つがガボブのために封鎖される（ガネポポシェ）

・故人の妻は故人の母方氏族以外の人からは何も受け取ってはならない

（パパウェアレ・シパヒナワイ）

・故人の妻は村から出ることができない（パパウェアレ・シパヒナワイ）

・故人の妻はカヌーに乗ることができない（パパウェアレ・シパヒナワイ）

・故人の妻は畑へ行ってはならない（パパウェアレ・シパヒナワイ）

以上の禁忌は、基本的にハナヤロギの期間に解除されなければならない。しかし、ハナヤロギでまとめて解除できなければ、ある1つのガボブと禁忌のために別のパマリを催すこともある。

2.3.5 パパワヤエ

埋葬後、最初におこなわれるのは生活に支障をきたすようなガボブを解消するためのパマリである。特に、パパワヤエと呼ばれるパマリは優先的におこなわれることが多い。これは村の地面（土地）にあるガボブを解消するためのものである。パパワヤエを最初におこなうのは、地面にガボブがある状態では、村で大声をだすことも遊ぶこともできないためである。人口の半分近くを子どもがしめるこの地域では、最も早く解消すべきガボブだと考えられている。

2.3.6 ムリ

これは主催者の姻族や故人の姻族から、故人の母方氏族に対しておこなわれる贈与である。大方の場合、氏族内の主な家族が協力して1つのムリの贈与品を準備する。小さな贈与儀礼では1つのムリもないこともあるが、ハナヤロギやモニなどの贈与儀式では3〜5程の氏族がムリをおこなうこともある。ムリには数頭のブタが準備される。ブタは飾り付けられ、かつぎ棒や担架で男性に担がれる。このとき先頭の男性がホラガイ（*Charonia tritonis*）やトウカムリガイ（*Cassis cornuta*）を使って音を出しながら歩く。女性たちはその後ろからヤムなどの食糧が入ったバスケットや、日用品をそれぞれ手に持ち、列になって歩く。これらの品々は、すべて一旦故人の母方氏族へと贈与される。その後、主催者によってハナヤロギ当日に使われる。

この地域で、一般的な贈与（gift）の訳語をきくと「ムリ」であるという答えが返ってくることが多い。実際には、姻族たちが、ハナヤロギやモニの前に主催者に対しておこなう支援としての側面が強い。ムリは大きな贈与儀式をおこなうためには欠かせないもので、これによって儀礼当日に分配する食糧や、贈与される物品が準備される。

2.4 贈与儀式ハナヤロギ（図19：ハナヤロギでの財貨の流れ）

贈与儀式ハナヤロギは人が死去して2週間〜1年ほどの間におこなわれる葬送のための贈与儀礼で、日本における葬儀と同じような位置づけである。死者のでた村は禁忌が課されること

によって日常生活をおくることが難しくなる。ハナヤロギでガボブを解消し、禁忌を解くことで村は日常生活に戻る。以下、ハナヤロギの一日の手順を記述していく。

2.4.1 食事の準備

明朝のまだ暗い時間に、若者たちがココナツを削り始める。訪問者への食事を調理するのに大量のココナツミルクが必要になるためである。並行して女性たちは鍋で調理を開始する。鍋で調理されるのは主に、ヤムイモ、タロイモ、サツマイモ、カボチャ、バナナ、米、小麦粉、サゴデンプンである。また、ブタが解体され、大鍋でその肉を煮る。

2.4.2 ガネポポシェ

ハナヤロギの当日、最初におこなわれる儀礼がこのガネポポシェである。ガネポポシェとは「ドアを刺す」の意味である。故人の母方氏族から1名が選ばれ石貨トボトボを1つ持ち、閉ざされていた故人の家のドアを刺すようなそぶりをする。それによって、そのドアのガボブが解消され、出入りができるようになる。使用されたトボトボは、主催者に渡される。

このとき母方氏族から選ばれるのは、故人と生前から親しくしていた人物や、財貨のやり取りが頻繁にあった人物である場合が多い。ガネポポシェに選ばれた人物は、ハナヤロギのメインの贈与儀礼のなかで必ず主催者から贈与を受ける。

2.4.3 ココナツを砕く

ガネポポシェの後、サイサイ語で「ノへ」と呼ばれる直径1メートルほどの木皿が故人の住んでいた家の中に入れられ、その中にココナツを砕き入れる。作業は故人の母方氏族以外の人々がおこなうことになっており、ほとんどの人が儀礼的に数回砕くのみである。残りは若者がおこなう。

死者のでた家の中では、調理をしてはならないことになっている。この儀礼によって、この家で調理ができるようになる。

2.4.4 ハガブェシパンゴドゲ

ガネポポシェが終わり、ココナツを砕く作業が一段落すると、寡婦がガネポポシェのおこなわれたドアから、故人の母方氏族の1人に付き添われて出てくる。このとき、演技であってもそうでなくても、寡婦は泣くことになっている。付き添う母方氏族は、トボトボを1つ主催者に渡す。外に出ると波打ち際まで歩いていき、主賓に贈るための食糧を洗う。それと同時に、調理も始まる。

2.4.5 主賓の食事を調理

それが終わると、ブタ、ヤムイモ、サゴなどの調理を開始する。特にブタの料理は主賓用、姻族用、客人用とに分けておく。主賓用、姻族用のブタは女性が禁忌をまもったことや、その他儀礼的な行為の対価として用意され、喪中の家の軒下に吊るされる。姻族や主賓の食べ物は他の人間が食べることは禁止されている。そのようなことをすると「耳が聞こえなくなる」と言われている。

2.4.6 魚獲り

調理と平行して若者たちは潜水漁をおこない、魚を獲ってくる。なお、ハナヤロギの原義はハナ＝食べる、ヤロギ＝魚、という意味である。この魚を獲ってくる儀礼がハナヤロギの名前の由来となっている。若者たちが魚を持って戻ってくるときには、「バイバイヨー（持ってきた）、リモティオヨー（魚）」とかけ声をかける。なお、死者がでてからこの儀礼が済み、喪が明けるまでは、村で魚を食べることは禁じられている。しかし、現在では喪が明ける前に魚を食べることもある。

2.4.7 ヘパシンパド

ヘパシンパドは、親族の涙をとめるためにトボトボを贈与することである。ガボブを解消するための贈与ではない。儀礼というほど何か決まった動作があるわけではないが、泣きくれている親族にトボトボを渡し「泣くのはもうやめてくれ、充分だ」ということを伝えるものである。ガネポポシェから、主賓へのメインの贈与儀礼までの間におこなわれることが多い。へ

パシンパドは、ハナヤロギで必ずおこなうとは限らないが、親族の悲しむ状況を参加者が見かねてそれぞれの判断で贈与する。どれほど一般的におこなうものかはわからないが、筆者はこれまで一度しか見たことがない。

2.4.8 バウィ

故人のタウである主賓はハナヤロギのメインの贈与儀礼の前に、主催者になっている故人の母方氏族に対して、「バウィ」と呼ばれる贈与儀礼をしなければならない。バウィで支払う財貨は5つと決まっており、以下のように意味付けされている。1つの財貨に1つの意味があり、それぞれ「棺を作る（ワガハムハム）」、「墓を掘る（ヘリワゲハナヘエネ）」、「マットをたたむ（マシレビビエベ）」、「死化粧をする（セヤクフンフン）」、「ガボブを解消する（ガボブハナヘラケ）」と決められている（表5：バウィの種類）。ガボブハナヘラケは、こまごましたすべてのガボブに対するもので、他はすべて埋葬に関わる行為で発生したガボブに対するものである。

バウィは本章1.2で示したタウ–ナトゥ関係から生じた贈与儀礼である。先に述べたように、タウはナトゥが生まれてから死ぬまで、その生に対して責任を負っている。そのため、タウはナトゥの埋葬をおこなう。埋葬によってタウに生じたガボブを解消するのが、バウィである。

ハナヤロギのなかに限ってみれば、バウィはその後の主賓への贈与を引き出すきっかけでもある。主賓への贈与はバウィの返礼の形をとっている。この反対贈与は、バウィで贈与された財貨が考慮される。バウィで質のいい財貨が贈与されると、主賓に贈与される財貨は質、量ともに多くなる。

このように、バウィをおこなうことは、タウによるナトゥの生への責任が果たされたこと、タウのガボブが解消されたことを表現しており、同時にその後の主賓への贈与儀礼のきっかけともなっている。

なお、贈与される財貨バギーには「バギーの足」と呼ばれる飾りを付ける。そして音を鳴らしながら騒々しく歩いて主催者のもとへ行き、贈与する。また、贈与儀礼パマリでも簡略化

されたバウィがおこなわれるときがある。その際は、トボトボ1つだけがパマリの事前に贈与される。

2.4.9 パタデ

バウィで運び込まれた財貨は、ハナヤロギに集まってきた人々によって交換される。ただし、バウィに用いられたそれぞれの財貨と同じ価値、同じサイズのものでなければならない。次々と財貨を持つ人々が主催者の家を訪れ、バウィで用いられた財貨と、自分の持つトボトボやバギーを比較する。この交換作業のことを「パタデ」という。このとき、計られているのは縦横のサイズである。サイズがほぼ同じ財貨があると、それを交換する。この作業は30分程度で終わることもあれば、2時間近くおこなっていることもある。交換した財貨は、メインの贈与儀礼で再び主賓へと返される。

このような作業が必要になるのは、バウィで主賓によって贈与された財貨を、そのまま主賓への贈与に用いることができないからである。「返却」と「贈与」は異なる。同じものをそのまま返すと「返却」になってしまう。それを避けるために、バウィで用いられた財貨をまず同等品と交換する。交換した財貨を、メインの贈与儀礼で用いる。こうして、主催者はメインの儀礼で主賓に贈与する財貨を増やすことができる。

2.4.10 ヤオファ（図20：ヤオファから贈与までの流れ）

パタデが終わると、家の中に主催者と故人の母方氏族、姻族、交易パートナーなどが集まり、贈与する財貨の準備が始まる。マットを敷き、その上に石貨トボトボを並べる。大方の場合、主催者が初めにトボトボを並べ始め、それに親族や姻族、交易パートナーが続く。最後に並べられたトボトボの上に貝貨バギーをおく。この一連の財貨を並べる作業のことを「ヤオファ」という。財貨が揃うと、次に食べ物と日用品、現金を用意する。募金や投げ銭のように、集まった人それぞれが皿に紙幣やコインを追加していく。集まった人や人数によるが、全部で10キナ（350円～450円程）から100キナ程度の現金が集まる。すべての贈与品を用意し終わったところで、受け手を呼ぶ。

ハナヤロギの主賓は故人の「タウ（父方オジなど）」だが、それ以外にも故人の母方氏族の代表者数人が贈与を受ける。母方氏族の代表者とは、ガネポポシェやハガブェシパンゴドゲなどガボブに由来する禁忌の解除をおこなった人である。また、その他にも大抵はいくつかのガボブがあり、それぞれのガボブごとに母方氏族の代表者が選ばれる。代表者の数は、母方氏族のなかで故人と縁が深かった世帯の数による。縁の深い世帯それぞれに贈与がおこなわれる。

2.4.11 ヤラゲイ

次々に母方氏族への贈与がおこなわれ、最後に主賓であるタウに対する贈与がおこなわれる。このとき用意された財貨に不満がある場合、主賓は主催者に対して抗議の演説をすることができる。この抗議は、「ヤラゲイ（怒る）」と言われており、実際に怒った演技をすることが多い。演技だけではなく「少ない財貨に対して怒る」という行為が形式的に認められており、ヤラゲイがなされればそれを合図に主催者は財貨を追加する。このとき主催者側も、主賓に対して反論をしながら財貨の追加をおこなう。

2.4.12 ビエベ

主な贈与儀礼がすべて終わると、最後に調理されていた食べ物の分配が始まる。世帯の代表の女性たちが鍋を持って輪になって座り、その鍋に調理された食べ物を入れていく。この分配は出席した世帯全体に対しておこなわれ、最終的には儀礼に参加した全員が食べ物を受け取る。また、このときに解体され調理されたブタも一緒に配られる。

2.4.13 ヒウオシトン

ハナヤロギの夜には必ず火が焚かれ、「モニ」や「ロベック」などのその後の贈与儀式の予定を立てるための会議がおこなわれる。これをヒウオシトンといい「彼らは火の周りに座る」の意味である。参加者は次々に立って演説し、自分の意見を述べていく。ハナヤロギ当日におこなうのはここまでである。

2.5 ハナヤロギ後

贈与儀式が終わると、その後1週間ほどかけて徐々に村に滞在する人は減っていく。しかし、残りの品物を使って再びパマリがおこなわれる。こうして、大きな贈与儀礼の前後3日間ほどは小さな贈与儀礼が頻発する。また、儀礼のために集まった財貨を求めて、過去の貸しを回収しようとする人、別の儀礼のために借りようとする人など、本来の儀礼の参加者以外の人が次々と訪れる。また、この期間に以下で述べるような喪明けの儀礼がおこなわれる。

2.5.1 黒化粧を落とす

儀礼が終わったのち、姻族たちは故人の母方氏族から体を洗ってもらう。実際には洗うそぶりをしてもらうだけである。これにより、黒化粧を落とすことができるようになる。

2.5.2 パパウェアレ・シパヒナワイ

故人の配偶者が女性である場合、故人の母方氏族とともに他の村、他の島の家々を訪ねてまわる。これをそれぞれ「パパウェアレ」「シパヒナワイ」という。パパウェアレは「歩きだす」、シパヒナワイは「航海に出発する」の意味である。他の村を訪ねると、その先々で日用品（服や食器、土器など）をもらう。石貨トボトボをもらうこともある。これが済むと、村から外出できるようになる。また、彼女は故人の母方氏族とともに畑へ行きヤムイモの収穫もする。この儀礼により母方氏族の許可を得ずとも、通常どおり畑に出入りできるようになる。故人の配偶者が男性の場合はこの儀礼はおこなわない。

こうして故人の配偶者に課された禁忌を解除したことに対して、パマリがおこなわれる。その際、故人の母方氏族によってバウィにあたる財貨が用意され、故人の配偶者や子どもに贈与される。この財貨の贈与によって故人の配偶者に禁忌を課していたガボブが解消されたことになる。その後、その返礼として故人の配偶者や故人の子どもから、故人の母方氏族に対して贈与がおこなわれる。

2.5.3 ウェココウオ

ウェココウオとは、主催者から主賓以外の故人の父方氏族や、故人の交易パートナーへのパマリである。すなわち、主賓以外の慣習上は贈与されるべきでない人物に贈与する必要が生じたとき、ハナヤロギの後日に別の機会を設ける。故人と過去に財貨のやり取りがあったり、故人と縁の深かった人物に対して贈与をおこなう。普通のパマリと同じで、財貨と日用品などが贈与される。

2.5.4 パマリラシェ

パマリラシェは、パマリの返礼として用意されるものである。例えば、典型的な死後のパマリである「ニマネイパヤウェ」では、故人の姻族や贈与儀礼の主催者の姻族から、故人の母方氏族へと贈与される。パマリラシェはその返礼となる。

2.5.5 ニボトンパシェ

ニボトンパシェはハナヤロギから数日後に、ハナヤロギがおこなわれた村の人に加え、主催者とより親しい間柄の人物だけでおこなう、直会のような饗宴である。「ニボトンパシェ」は「どんなに小さな炭も拾う」という意味の言葉である。ここでは財貨の贈与はなく、客とのなる人物もいない。自分たちのためだけに食糧を用意し、小さな饗宴を開く。

2.6 贈与儀式モニ（図21：モニでの財貨の流れ）

モニは、ハナヤロギの1～5年後におこなわれる贈与儀式で、日本でいえば年忌法要にあたるものである。儀礼で贈与されるサゴデンプンのプディングである「モニ」が語源となっている。この儀式はハナヤロギと違い故人の死後、時間が経ってからおこなわれるため、入念に準備される。開催する季節はヤムイモの収穫期に合わせて7～9月におこなわれることが多く、この時期はサイサイ地域の各地でモニが頻繁におこなわれる。関係者への周知や、必要な物品の収集などの、儀式当日までの準備や流れはハナヤロギと同じである。ただし、参加人数や贈与される物品の数はハナヤロギよりも大きな規模になる。主催者、そして主賓である「タウ」ともに、ハナヤロギと同じ人物で、主賓による主催者への贈与「バウィ」も同じ形をとる。ただ

し、ハナヤロギの際におこなわれた、故人と関係の深い母方氏族や友人への贈与はおこなわれない。モニでは主賓への贈与が主な目的となる。

ハナヤロギからモニの間に主賓が死んだ場合は、本章1.2で述べたようにキョウダイなど同じ氏族の誰かが「タウ」となり、主賓を引き継ぐ。基本的にモニの主賓は、ハナヤロギと同じく「タウ」なのだが、誰が正式なタウとなるのかについて、ハナヤロギと異なり疑義が出されることがある。例えば、故人が生前にタウとして頼っていた人物と、故人の父が決めたタウが異なっていることもある。こうした場合、可能であればモニを2回おこなう。このような、父が決めたタウとは別のタウのためおこなう贈与儀礼を「フネフネマイサネ」という。これは「蛇行の支払い」という意味で、モニと同じ規模で贈与儀礼をおこなわなければならない。

以下、モニでおこなわれる儀礼の流れを記述していく。計画から準備までの過程は、期間が長いことを除けばハナヤロギと変わらない。また、ハナヤロギと同じく、贈与儀礼の1か月から3日前に、主催者の姻族、故人の姻族たちは黒化粧をし、喪に服す。

以下では、姻族による贈与である「ムリ」から記述していく。

2.6.1 ムリ

ハナヤロギと同じく、各姻族から故人の母方氏族への贈与である。一旦故人の母方氏族に贈与された後、主催者によって贈与儀式で使用される。ハナヤロギと比べて、モニのときのムリの方が贈与される物品やブタの数が多い。また、ムリをおこなう姻族の数もハナヤロギと比べると2倍程度増える。そのため、モニの1週間ほど前からムリが始まり、モニ当日まで続く。

2.6.2 ノヘラシェラシェ

モニに際してのムリでは、大きな木皿「ノヘ」に盛り付けられたヤムイモが姻族から故人の母方氏族へ贈与される。この盛り付けられた複数のヤムイモを、それぞれ同じ大きさのヤムイモと交換し、返礼としてムリをした姻族に贈り返す。ヤムイモの交換はムリをおこなったのとは別の姻族や、主催者、故人の母方氏族がおこなう。

この「ノヘラシェラシェ」はハナヤロギではみられない。モニのムリでは、贈与されるモノがハナヤロギよりも多い。しかし、贈与される主催者側はハナヤロギより準備する期間が取

れるため、その返礼を用意することができる。ノヘラシェラシェは、ムリで姻族によって贈与されたヤムイモに対する主催者の返礼の形をとっている。

2.6.3 パマリラシェとニメラシェ

小さな贈与儀礼であるパマリも、ハナヤロギと同様にメインの贈与儀礼であるモニが近づくにつれて増えていく。ハナヤロギの時期は主催者が故人の母方氏族へとパマリをおこなっていたが、モニではその返礼の贈与儀礼である「パマリラシェ」が、故人の母方氏族からモニの主催者へとおこなわれる。このパマリラシェのなかでも特に、手のガボブに対するパマリである「ニマネイパヤウェ」への返礼を「ニメラシェ」という。モニの準備期間、主催者はこのニメラシェが返ってくることを期待している。「パマリラシェ」された財貨を集めることで、モニのメインの贈与儀礼では主賓である「タウ」へと大規模な贈与をおこなうことができる。

2.6.4 イパハントハヤオ

モニの前日には、たくさんの訪問客が村に来ている。この訪問客をもてなすのが「イパハントハヤオ」である。「訪問客を食べさせる」という意味である。このためだけに1日を使う。訪問客の数に合わせて、ブタを屠畜し、食べ物を用意する。ハナヤロギでも儀式当日は訪問客をもてなすが、「イパハントハヤオ」として1日を設定することはない。

2.6.5 ウウォレガボブ

ウウォレガボブとは、モニの前夜におこなう呪術のようなものである。この呪術をおこなうことで、トボトボの数を増やすことができるという。主催者は、部屋の中に隠れてパンダナスで作られたマットの上に石貨トボトボを並べる。一番端のトボトボの下には、「ヘゴンゴン」と呼ばれる小さなトボトボをおく。このヘゴンゴンは「子どものトボトボ」といわれ、夜に泣いて父と母のトボトボを呼ぶのだと説明される。こうして一度、主催者が持っているトボトボとバギーを並べてマットで隠し、そのまま一晩寝かせる。儀礼の日の早朝にもう一度並べ直し、石貨トボトボをマットの上に並べるヤオファの儀礼に備えるのだという。このウウォレガボブの方法は秘密とされており、方法を知っている人と知らない人がいる。そのため、必ず

おこなわれるものではない。また、ウウォレガボブはスデスト島からきた「呪術」だといわれている。

調査では筆者は外部からきたということで、その所作を見せてもらったが、呪文の唱え方などの詳細はよくわからなかった。

2.6.6 バウィとパタデ

ハナヤロギと同じく、モニもまずは主賓によるバウィの贈与から始まる。大抵の場合はトボトボ4個と、バギー1本で、その意味付けもハナヤロギと同じ形式をとる。また、それらの財貨を支援者たちが同じサイズの財貨と交換（パタデ）するのも、ハナヤロギと同じである。

2.6.7 ホルホルトゥヘとバゴドゥハナヘヤイ

この2つの贈与儀礼は、バウィと同じく主賓から主催者に対しておこなわれる。

バゴドゥハナヘヤイは、「荒波の中をいく」の意味で、主催者が主賓のために航海して儀礼を準備したことへの返礼だとされている。

ホルホルトゥヘは「タウ」から「ナトゥ」への最後の支払いだとされている。バウィのように、貝貨バギーと石貨トボトボを持って騒々しく贈与する。ナトゥからタウへの最後の支払いであるモニのメイン贈与儀礼の直前におこなわれる。ホルホルトゥヘは故人であるナトゥが「ビッグマン（パプアニューギニアで、有力者といった意味で使われるピジン英語）」であった場合にのみ与えられる贈与とされており、普段のモニではあまり見かけない。

2.6.8 贈与品の準備

モニで準備される主賓への贈与品をここで列挙しておく。財貨はここに含めず、後で記述する。

・プンダオ　調理済みヤム

・スルワラテ　生のヤム

・ブェブァエ　サゴデンプンの石焼

・モニ　サゴデンプンのプディング

・バシエ　生のバナナ

・ライス　調理済みの米

・ゴゴマオ　日用品

これらが、贈与儀式モニにおいて基本的に用意しなければならないとされている贈与品である。プンダオ、モニ、ライスは土器で調理されることが多い。ブェブァエはサゴデンプンをココナツミルクと混ぜ、大きなパンケーキのような形で石焼にしたものである。スルワラテは、生のヤムが土器の中に積まれて盛り付けられ、葉で包まれる。バナナは房についた状態で置かれ、ゴゴマオはバスケットいっぱいに入れられたものが3〜5つほど用意される。これらの食糧はすべて、儀礼の当日に調理され、盛り付けられる。用意された贈与品は、ヤオファ（次節参照）のおこなわれる家の前の地面にすべて並べられる。

それぞれの品にはガベと呼ばれる石貨トボトボが用意される。ガベの原意は「肉」である。例えば、プンダオには「プンダオハナガベ」、スルワラテには「スルワラテハナガベ」、モニには「モニハナガベ」として、それぞれトボトボが用意される。

2.6.9 ヤオファ

贈与品の準備とほぼ同時進行で、財貨の準備が始まる。ハナヤロギと同じく、家の中でパンダナスのマットを敷き、その上に石貨トボトボを並べていく。まず、役割が決められている石貨から、「プンダオハナガベ」、「スルワラテハナガベ」、と1つずつ声に出して確認しながら並べていく。油性ペンでそれぞれの財貨の役割を書き込むこともある。その後、特に役割の決められていないトボトボも並べていく。トボトボを並べ終わると、その上に貝貨バギーを置く。最終的に、ハナヤロギのときの2〜５倍程度のトボトボとバギーが並ぶことになる。

2.6.10 トピリサイ（図22：モニの儀礼のなかで円座になるトピリサイの写真）

ヤオファが終わると、姻族のなかから選ばれた者たちが贈与品の周りに輪になって座り始める。このとき選ばれた姻族のことを「トピリサイ」という。トピリサイが座り始めた時点

で、儀礼を見にきた大勢の人々が集まり始める。以降、すべての行為はこの観客の前で進められる。

故人の配偶者とトピリサイたちは、それぞれのタウや、同じ氏族の誰かから贈与品とともに飾り付けられる。彼らの背中には布がかけられ、石貨トボトボが立てかけられる。また頭に皿かバスケットを被り、現金で飾り付けられる。このトボトボや現金も、トピリサイのタウや、同じ氏族の誰かによって準備されたものである。主催者はすべてのトピリサイの背中にトボトボが用意されているかを気にかける。もしトボトボなどの準備がされていないトピリサイがいた場合、主催者はそのトピリサイの背中にトボトボをおく。ヤオファで準備されたトボトボやバギーも次々と家の中から持ち出され、中央の贈与品の「ガベ」になったり、トピリサイの背中に追加される。

故人の配偶者はこのとき、男性の場合も女性の場合も特別に飾り付けられる。身体は真っ黒に炭で黒化粧され、その上をパンダナスのグラスケットや肩掛けでおおう。そしてたくさんの布や現金で飾り付けられた上で、トボトボが背中に立てかけられ、バギーが首から下げられる。このバギーは「バギーの足」と呼ばれる音の鳴る飾りを末端に取り付けられたうえで、ヤオファされた場所から騒々しく音を立てながら降りてくる。バギーで飾り付けられるのは、故人の配偶者のみである場合が多いが、財貨に余裕がある場合は他のトピリサイにもバギーが飾られることがある。

2.6.11 トピリサイのガボブからの解放

すべての贈与品が準備され、トピリサイの飾り付けが終わると、主賓が呼ばれる。主賓のために用意された席には贈与されるトボトボが1つおかれ、主賓はそのトボトボを受け取って座る。主賓の親族はトピリサイに飾り付けられたすべての品を回収し、一箇所に集める。最後に故人の配偶者に取り付けられた財を回収するが、そのとき主賓はバギーを1本支払う。このバギーは故人の配偶者が受け取る。トピリサイたちは、黒化粧をして座っているときにはガボブがある状態とされており、立ち上がることができない。主賓がトピリサイからすべての贈与品を集めることで、トピリサイたちは自身の故人へのガボブから解消され、自由に動けるようになる。

2.6.12 財貨を数え、追加する

集められた財貨は、群衆の前で数え上げられる。一旦数え終わると、それに対して主賓は演説をする。このとき、さらに財貨を要求することができる。この演説は、ハナヤロギと同じくヤラゲイ（怒る演技）と呼ばれている。ヤラゲイがあると、主催者はヤオファがおこなわれていた家からさらに財貨を持ち出す。ヤラゲイをされなくても、自主的に財貨を追加することもある。こうして、ヤラゲイが終わるまで追加の贈与を続けたのち、主賓とその親族は贈与された品物をすべて持って村内の別の場所に移動する。

2.6.13 ウェタンタンとビエベ

主賓への贈与が終わると、解体されたブタの分配が始まる。この調理されていないブタの分配を「ウェタンタン」という。この分配は、故人が死去した日に泣きに訪れた女性たちに対しておこなわれる。この女性たちはノートなどで全員記録されており、その女性がいる世帯ごとに解体されたブタが分配される。このとき屠畜されるブタは故人の親族（故人の母方の家族）が用意したものであるが、主催者となった故人の子どもや、故人の姻族の親しかった人から故人の親族へ贈与されたものである場合もある。

さらに、それとは別に豚肉のスープと調理された食べ物が用意される。これはハナヤロギと同じで、参加したすべての世帯ごとに配られる。この分配をハナヤロギと同じく「ビエベ」という。

2.6.14 トゥワネウバガウェタヘ

モニの贈与儀礼が終わると、故人の父方氏族が姻族たちの髭を剃り、ココナツオイルを塗る。これも、実際におこなうのではなく、そのようなふりをしてもらうだけである。これによって、黒化粧を落として髭を剃り、オイルなどを肌に塗って化粧することができるようになる。

2.6.15 ドゥンドゥワンとヘタガラケ

ドゥンドゥワンはタウである主賓の氏族たちが、一晩中歌い続けることである。彼らはギターなどを持ち寄り輪になって座り、賛美歌などを歌い続ける。女性たちは踊り続ける。夜が明けると、村人たちがベビーパウダーを彼らにかけてまわる。さらに、服や皿など日用品から資材まで、村の中にある贈ることができそうな物品を次々と渡していく。この贈与は30分ほど続く。そして最後に、主催者はバギーかトボトボを1つと食べ物を主賓の親族に贈与する。この儀礼を「ヘタガラケ」という。これを合図に、主賓の親族たちはドゥンドゥワンをやめることができる。

2.6.16 ハガブトゥワネ・シバオトゥワネ

これは、故人の配偶者が、おこなっていた禁忌を解くための財貨の贈与儀礼（パマリの1種）である。前述のヤミハナヘテン（グラスケットを短くする儀礼）やバシコリコリ（髭を剃る儀礼）などのパマリと同じように進められる。しかし、これらよりは規模が大きいため、主賓側が先にバウィ（本章2.4.8、2.6.6）のような財貨を用意し、その財貨への返礼の形をとる。

2.6.17 イセレ

一連の儀礼がすべて終わったのち、モニのためにひと月ほど前から喪に服していた故人の姻族たちは着飾ることができるようになる。人によっては死からモニまでの長期間、華美な服装を避ける人もいる。着飾るときには、主賓の氏族が立ち会う。女性も男性も顔に石灰と炭で模様を描き化粧をする。また、白い洋服や、短く色のついたグラスケットなどを着る。さらに、バギーや花を身につける。

2.7 贈与儀式ロベック

ロベックは、ハナヤロギから5〜10年ほど経ってからおこなわれる。モニよりもさらに規模の大きなサガエであり、開催の季節や儀礼当日までの流れはモニと同じである。これまでのハナヤロギやモニと違い財貨のやり取りはあまりおこなわないが、数十頭〜百頭に及ぶ大量の

ブタが屠畜される。ロベックの主催者は故人の子どもで、ここでは故人の母方氏族が主賓となる。ロベックはサイサイ地域で最大規模の贈与儀式であるが、ハナヤロギやモニと違い故人の死後必ずおこなうわけではない。ロベックを開催する、開催できるということは、その主催者、または故人が有力者（ビッグマン）であることを意味している。

ロベックの開催はまれであり、筆者はまだロベックに参加する機会に恵まれていない。そのため本稿では、聞き取りで得られた儀礼の概要を記述するにとどめる。

2.7.1 当日まで

ロベックではモニよりも多くの人々を集める。そのため、事前の交易や焼畑耕作を入念におこない、必要な贈与品を準備する。また前述の、モニと同じように訪問者たちをもてなす「イパハントハヤオ」を儀礼の前日におこなう。

2.7.2 ケウォ

主催者たちは数年かけてロベックのためにブタを育てる。このブタのための贈与儀礼「ケウォ」がおこなわれる。ケウォの原義は「ブタの背骨」である。普通のパマリと同じく、財貨と食べ物、日用品が故人の母方氏族へと贈られる。

2.7.3 ナボトントン

ナボトントンはロベックの別名で、原義は「カバンを焼く」である。ハナヤロギ以降、故人が生前に使っていたカバンは、檳榔樹の実をしがむための道具と一緒に親族が保管する。ロベックの際、このカバンと道具をともに焼却する。

故人が生前に身に付けていたもの、使用していたものには、本章1.5で述べたとおり、「ガボブ」があり、処分することができない。これらのカバンや道具は、生活のなかで最も使用するものであり、それに伴いガボブも強く残ることになる。ロベックはこの最後まで残ったガボブを解消するものである。こうした物品は、故人のガボブの存在を最後まで象徴するものでもあるということである。

2.7.4 墓石をおく

この地域では土葬が一般的だが、土葬の後数年間は墓の周りに花を植えたり、簡素な屋根を作る。ロベックが終わると、墓石や十字架を設置する。「セメント」とも呼ばれる。これはキリスト教が伝わってから広まった習慣である。

3 考察　システム

以上、親族体系と土地の関係、タウとナトゥ、ガボブとパマリ、ハナヤロギ、モニ、ロベックまで、通してこの地域の儀礼を体系的に説明してきた。これに、第二章の先行研究と地域概要と合わせることで、サイサイ地域の交易と儀礼をシステムとして描くことができる。本節では、個人と共同体、婚姻と儀礼、儀礼と交易といった項目に分けて、システムが再構築される過程を分析していく。

3.1 実存構築のシステム

まず、このような地域共同体では珍しいことではないが、個人のそれぞれが両親の氏族関係のなかに深く埋め込まれていることを指摘しておく。それは、産まれる前、妊娠が明らかになった時点から始まる。妊娠が明らかになったときには、その赤子がいずれ死んだときに誰が贈与を受けるのかが、既に予期されている。つまり妊娠は、赤子の父方母方双方のオジ、オバたちへの将来における贈与を示唆している。文字どおり、子は宝だということになる。それを象徴するのが「精子の返済（プックマイサネ）」という言葉である。夫は妻方の氏族に精子という形で既に贈与していたことになる。そのため返済の贈与を用意するのは、妻方（母方）氏族となる（ただし、その贈与を支援するのは故人の姻族、すなわち故人のキョウダイの妻方氏族や、故人の子どもの妻方氏族たちである。結局それには故人の父方氏族が含まれることが多い）。その返済先は、父親本人ではなく、その弟や妹の中から選ばれるのであった。弟や妹が選ばれる理由となっているのが、幼い頃に父の兄弟姉妹のもとで育てられることである。父の氏族のなかで育てられることは、母系社会でありながら夫方居住婚であることの必然である。よって、互酬的な論理では、子どもは常に父方氏族への「負い目」を感じ続けることになる。

しかし、子どもたちにとっては父方氏族に「育てられている」ことはほとんど意識されていない。これは、父方氏族にとっても子どもたちにとっても「そうすること」が日常化されているためである。「タウ–ナトゥ」関係は、1つの制度である。それが制度であることによって共同で子育てする慣習を強化するが、同時にそのことを意識下へと潜勢化してしまう。タウは実際の父ではない、「父のようなもの」である。父母から育てられることは「当然」であり、それをわざわざ意識する必要はない。しかし、父の氏族から育てられることは、意識すべきことでもある。また、タウ–ナトゥ関係は父のように振る舞う父でない父方氏族の第三者を想定することともいえる。

タウ–ナトゥ関係が制度であり意識下へと潜勢している以上、子どもにとってタウから支援を受けるのは当然のことである。それは、成人しても変わらない。しかし、その制度を使って父方氏族の1人を「タウ」と呼ぶその瞬間、制度の存在が想起される。こうして、自分が父方氏族に当然のように育てられていることを、ナトゥは再認識する。母系社会のなかで夫方居住婚であることの日常は、制度によって強化され潜勢化すると同時に、制度によって意味付けられ、認識可能となる。タウ–ナトゥ関係が制度であることは、個人が共同体のなかで日常的に生きることを「当たり前」としつつも「当たり前」のなかに埋没させないための1つの仕組みなのである。

夫方居住婚であることによって「当たり前」を「当たり前」のままにできないことは他にもある。それが、土地の相続の問題である。本章1.1でも述べたように、第一世代である父の氏族の土地に、第二世代の妻子たちや、第三世代の孫たちが同時に住んでいる。老年期には、村に住むほとんどの人が妻方や、息子の妻方の氏族ということになる。そういった事態もサイサイ地域では「当たり前」であるが、氏族が違う以上、そのままやり過ごすことはできない。そこで、第一世代の父の死後、第二世代は相続のために、贈与儀礼を準備するのである。しかし、このハナヤロギやモニといった贈与儀礼は同時に父の負債を返済するものでもあった。父の「タウ」や、母方氏族への負債（負債といっても、「所縁が深い」といった程度の意味であるが）を、子どもたちが肩代わりして返済することによって、土地を受け継ぐ。つまり、一連の贈与儀礼は、死者の一生を総決算するものであると同時に、死者の遺した土地やモノを相続

するためのものでもある。個人単位の負債関係と、氏族単位の土地所有における負債という、構造的に必ず現れる2つの負債を、一気に解消するのが、これらの贈与儀礼なのである。

第一章で指摘しておいたが、贈与における「負い目」を実存的に捉え、詳細に分析したのは哲学者の今村であった。今村は次のように述べており、それはこのタウ–ナトゥ制度のなかで負い目を感じ続けることや、人生が死後に総決算されることとパラレルに読むことができる。

> 生きていること、生命をもっていること、つまりは現実存在はそれ自体で負い目なのである。人間は現世のなかに到来した瞬間から「負い目的に、負い目として、ある」。負債の完済が死であった。してみると人間は生まれたときからその存在を負い目として預けられる。生誕と死の間の人生は猶予の期間である。生命は預かりものであり、自分のものでないものを預かっている。それが、負債であり、いずれはすべてを返さなくてはならない。そして毎日少しずつ返していく。人生は将来の、いまだ到来しない死を預かって生きることである。死は生の構造である。
> ［今村 2000 121］

サイサイ地域では、負債はそれを負った本人の手で返されるものではない。本人は返すどころか、生きている間はさらに負債を増やし続ける。むしろ、タウから負債を増やし続けることで（そして時々返すことによって）、自分が負い目を感じながら生きていることを表現する。それが、「ソワソワ」というタウからナトゥへの贈与儀礼や、その返礼としての贈与儀礼である「パムンブアイ」である。

そして、総決算は本人の死後に親族によってなされる。もちろん死ぬだけでは負債を完済することができない。サイサイ地域の人々は（その他の人類と同じく）「死」をそのままにしておけないということでもある。今村は「負債の完済による存在の完成は死ぬことにひとしい［今村　同上］」と述べているが、社会的存在（＝実存）を完成させるのは死そのものではない。贈与儀礼によって共同体全体で負債を完済させる。サイサイ地域では、人間はただ身体的

に死ぬだけでなく、贈与儀礼のなかで負債を完済し、もう一度社会的な死をむかえることで、存在として完成するのである。

3.2 社会関係構築のシステム

贈与儀礼ハナヤロギは、ガボブを解消する贈与儀礼「パマリ」の集合体のようなものである。母方氏族への贈与は「パマリ」と同じ形でおこなわれる。すなわち、ある「ガボブ」を解消するために贈与される。それは、故人が生前に母方氏族のなかで築いてきた関係性を表現する。主賓である「タウ」への贈与はパマリと違い、故人のタウへの負債からくる。贈与儀式モニでは、このタウへの贈与が前面にでてくる。タウへの贈与のきっかけとなるのは、「バウィ」であった。バウィは、タウが死者を墓に埋葬したことのガボブを解消するものでもある。そして、それはタウによって儀礼の主催者（なかでも、母方の親族）へ支払われる。

儀礼のなかでは、主催者による主賓への贈与はこのバウィの返礼の形をとる。それはタウである主賓に、これまでのナトゥの負債を返していることでもある。この負債は、埋葬のガボブを解消するバウィで贈られた財貨の質によって、価値づけされる。負債が多いということは、それだけタウとナトゥ間のやり取りが活発であり、相互の関係が深かったということである。バウィの質は埋葬におけるタウのナトゥへの思いを表現している。そのバウィの質を基準に、主催者の主賓への贈与の質が変わるということである。

ただし、繰り返すが基本的には主賓への贈与はそれまでタウとナトゥが築いてきた関係性による。その関係性は、「バウィ」によって再表明され、主賓への贈与で白日の下になる。母方氏族への贈与もそれと同じく、故人との過去の関係性によって決まってくる。故人は、母方氏族のそれぞれと、生きている間に互酬関係を築いている。その関係性は、ハナヤロギで主催者が母方氏族のそれぞれに贈与することで確定する。では、母方氏族への贈与と、タウへの贈与はどう違うのであろうか。

母方氏族への贈与は、生前の故人と、贈与される本人との関係が反映される。それを決めるのは、儀礼の主催者である。それは、故人にとっては自分が生きている間に自ら選び取った関係性である。しかし選ばれた者は、数いる母方氏族のなかで偶然、自分が故人と関係をもっていたにすぎない。それにも関わらず、故人とその本人が関係をもったことに、周囲は両者の

主体性をそこにみる。そして、それを贈与によって表現しているといえる。ハナヤロギでの母方氏族への贈与は、故人が生きている間に自ら作った氏族内の互酬関係を、共同体全体で承認するものである。

一方でタウとの関係は、本来は本人たちに依存しない。父と母の婚姻と産まれた順番によって自動的に誰が自分のタウでありうるかは決まり、さらに父が子のタウを配分してしまう。しかし、本人にとっては、自分は偶然に父と母の子として産まれ、父方居住婚であったために父のキョウダイに育てられただけのことである。その偶然を、タウ–ナトゥの関係は必然に変えてしまう。その必然性は、父がキョウダイに自分の子どもをナトゥとしてあてがうことからきている。

自分のタウに頼るときは、父によるこのタウの配分を参照する。タウ–ナトゥの本人たちは一世代前の、父とそのキョウダイの関係を自分たちの関係に映し見る。そうして築かれた関係は、ナトゥの死後に贈与儀礼で共同体によって正式なものとして認定されるが、そのときも本人たちの一世代前の関係が参照されている。そこでは、世代を超えて関係の必然性が確認されているといえる。タウへの贈与は、故人の世代を遡り、縦の関係性を確認するものである。

とはいえ、こうした違いは非常に些細なものでもある。母系社会である以上、父の氏族を参照する際に一世代遡るのは当然であり、本人からすると父方にしろ母方にしろ遡って規定されていることに変わりはない。母方氏族への贈与も、数ある横のつながりから本人たちによって選び取られたものとはいえ、「母方氏族」であることは一世代前から規定されている。また、本章1.2で述べたように、タウへの贈与についても、父が決めるだけでなく、本人たちが一生の間にどのような関係性を築いてきたかによるのであり、その関係を確認するのはその後の世代である。そこにはやはり故人の主体性があり、状況による変更もある。

全体として、これらの贈与儀礼は、血縁という縦軸を参照することで、一生のなかで同時代的な横軸での関係性を強化する仕組みだということができる。これを図（図23：母方氏族と父方氏族を参照して関係を構築する）の中の縦軸と横軸で説明することができる。母方氏族への贈与は、故人が生きていたときに自ら築いた同時代の人々との関係そのものである。母方氏族への贈与の数が多いということは、故人の母方氏族との関係性の多さを示している。一方、縦軸を遡って規定されるタウへの贈与は、前の世代に彼がその一生を負っていたことを示

している。主賓への贈与儀礼は、父方氏族との関係を顧りみながら故人がタウ−ナトゥ関係を築いてきたことを表現している。故人は、常にこの縦軸と横軸の中心にいる。贈与儀礼はこの図のような、縦軸の血縁関係と、横軸の交友関係、交易関係を一覧する認識を人々に提供するものであり、またこれらの関係性をすべて清算するシステムともいえる。

3.3 共同体再構築のシステム

死によって起こる一連の贈与儀礼は、負い目や関係性を増やし続ける日常ではなく、それを完済する非日常として現れる。ここまで述べてきたように、この非日常は精密に制度化されてもいる。非日常としての贈与儀礼は様々な概念や制度で統制されているかのようである。こうした制度を、贈与儀礼を非日常として位置づけるための「仕組み」と考えることができる。サイサイ地域の日常は制度化された贈与儀礼と比べると、制度的ではない。都市生活と比べると、日常生活のなかで「決まり事」を守らなければいけないような場面はあまりない。規則的な部分があるとしても、それは生活をしていくために必要な大工仕事や調理、農耕、漁撈などの生業活動であり、制度というよりも自然のなかで生きる知恵である。この日常を制度によって中断させると、非日常としての贈与儀礼の空間が現れる。非日常は、制度によって贈与儀礼としてサイサイ地域の生活のなかに組み込まれている。

日常生活全体を俯瞰したときに、非日常的な贈与儀礼が現れる。贈与儀礼は制度に統制され、予期されたとおりに進行していく。しかし、そのなかで財貨は異質の動きをする。様々な決められた事柄のなかで、財貨はその数も質も「ヤオファ」でマットの上に並べられるまで誰もその数を確定できない。ハナヤロギやモニにおいても、細かく制度化され準備されるにも関わらず、主催者の呼びかけに応じた姻族や交易パートナーなどの支援者に依存するため、贈与される財貨は確定することができないのである。

そのため、死者を葬送する厳かな儀礼のなかで、財貨を提出して並べるヤオファから、贈与品を次々と集め最終的に贈与するまでの間は、非常に騒々しくなる。この騒々しい間を「ビジネスタイムだ」と表現する村人もいるほどである。

もう一度まとめると、制度化されていない日常のなかで、極めて制度化された非日常な空間が現れるのが贈与儀礼の日である。それは、日常を中断し、死を意味付け、共同体のなかで

生きていることを再確認させ、そして共同体を再構築する。同時に、制度化された贈与儀礼のなかで制度的でない財貨の集積と拡散は、贈与儀礼全体をその偶然性によって活性化させる。親族体系の論理的要請として出現する贈与儀礼は、本章の最初で述べたように体系のなかのゼロ記号であり、意味生成の現場である。その意味生成の現場は、極めて制度化されているが、意味付けの本質を担う贈与される財貨の集積と拡散は偶然のなかにある。

財貨の集積は、主催者たちの準備と故人の交友関係と出自の、それぞれの帰結であるという意味で、ある程度は予期されている。しかし、そのうちのどれが、具体的な財貨の集積に繋がるかはわからないという意味では、やはり偶然のなかにある。財貨の集積が確定事項であれば、それはすなわち承認され確定された人間関係がすでにあるということであり、贈与儀礼をおこなう意味もなくなる。そのため、共同体を再構築する意味生成の場には、必ずこの偶然性がある。故人と贈与儀礼の参加者たちの関係性が確定していないためにそこには偶然性があり、だからこそ財貨の贈与という誰の目にも見える形でそれを確認する必要がある。

3.4 贈与儀礼の構造化（図17：贈与儀礼のネットワーク）

このように、視野を変えると異なった体系が現れ、それらの体系のそれぞれに意味生成を担う部分があることを確認できる。では、意味生成の現場である贈与儀礼をここから分析していく。まずは、儀礼のなかでの財貨の流れをもう少し詳しくみていく。

・ハナヤロギ（図19：ハナヤロギでの財貨の流れ）

まず、バウィを持ってくるのは、主賓である。このバウィは、主催者の姻族や交易パートナーによって計測され、同価の財貨と交換される。これを「パタデ」というのであった（本章2.4.9、2.6.6）。交換されたことによって、主催者はこの交換した財貨を主賓へと贈与することができるようになる。次に、主催者がマットの上に財貨を並べる「ヤオファ」を始めると、姻族、交易パートナーたちは集まってきて、そこに財貨を提供する。このとき、観客たちも集まってくる。提供された財貨を合わせて、まずは故人の母方氏族に贈与する。母方氏族数人への贈与が終わると、今度は主賓への贈与が始まる。同じように主催者はヤオファを始めるが、このときパタデで交換された財貨も並べていく。そこに、姻族や交易パートナーは財貨を足し

ていく。財貨の数が適当になったら、主賓に贈与される。このとき、ヤラゲイ（怒る演技をすること）によって贈与される財貨の数を増やすことができる。

ハナヤロギが終わると、翌日には贈与された主賓や、故人の母方氏族のもとに過去の貸しを回収したい人々が集まってくる。また、主賓や故人の母方氏族が、おこなうつもりでまだおこなえていない小さな贈与儀礼パマリを連続して開催することもある。こうして、財貨は一時的に集まったのち、すぐに拡散していく。

・モニ（図21：モニでの財貨の流れ）

モニでも、儀礼はバウィの贈与からそれを交換するパタデまではハナヤロギと同じように進む。交換が済んで、財貨を並べるヤオファが始まると、今度はハナヤロギよりもずっと多くの財貨が家の中で並べられる。ここで財貨の数が増えるのは、ハナヤロギで贈与された故人の母方氏族たちが贈与する側にまわるからである。並べ終わると、贈与される物品の周囲に姻族たちが座り始める。この贈与品の周囲に座る姻族たちを「トピリサイ」というのだった（本章2.6.10）。座り終わると、トピリサイの背中に家の中でヤオファされていた財貨が持ち出され、立てかけられる。また、贈与品にも、「ガベ（肉の意味、本章2.6.8）」として財貨が添えられる。ハナヤロギと同じく、ヤラゲイによって財貨の数が調整されたのち、主賓にすべての贈与品が渡される。

モニが終わると、ハナヤロギと同じく主賓のもとに過去の貸しを回収したい人が集まってきたり、連続してパマリが開催されたりする。そして、やはり一気に集められた財貨はすぐに拡散していく。

以上、贈与儀礼での財貨の流れを図示して説明した。この贈与儀礼による財貨の動きを、ネットワーク状にして示したのが図17である（図17：贈与儀礼のネットワーク）。これは、財貨の流通によるネットワークの横の広がりを示している。この横のネットワークをたどって、財貨は集まってくる。そして一気に贈与されたのち、またこのネットワークをたどって拡散していく。このように財貨が集まってくる道筋を構造化できる。

財貨の量や質は、それぞれの関係性や状況に依存する。この関係性や状況は実際に贈与儀礼が開催されるまでは（正確には、ヤオファによって衆目の前に財貨がさらされるまでは）よくわからない。それは、そもそも関係性のようなアクチュアルなものを、数えられるリアルなモノによって表現することが困難だからだ。第七章で取り上げる深川やワグナーは、不可視の領域にあるものを「地盤」と捉えているのだが、このような財貨の集積の不確定性や偶然性もそのように捉えることができるだろう［深川 2017 292-293］。

深川が述べている「人格の拡大（第七章2.1）」や、ここでの大規模な贈与儀礼はこの不可視領域を活用しなければ実現できない。もし、あらかじめ決められただけの財貨を贈与するのであれば、それはもはや規定された交換である。不可視な領域、アクチュアルな関係性を使うことで、贈与は贈与として表現される。贈与の表現には幅があるため、それぞれの儀礼の独自性がでるし、場合によっては儀礼の規模が大きくなる。そのため、財貨の質や量までは制度化することができないのである。

3.5 時間軸と空間軸（図17：贈与儀礼のネットワーク）（図18：贈与儀礼の親族構造）

さて、図18は贈与儀礼に出てくる人々の関係性を、親族構造のなかで捉えたものである。図17は贈与儀礼に出てくる人々の関係性をネットワーク的に捉えたものである。図18を時間軸の構造、図17を空間軸の構造とみることができる。図18は血縁関係のなかで、過去と未来を行き来する時間軸の構造である。構造が認知され、「動く」のは、贈与儀礼という非日常の場においてである。贈与儀礼のなかで財貨が集まるのは、図17のネットワーク、すなわち空間構造においてである。贈与儀礼が意識されたときに初めて、このネットワークが活性化し、財貨が集まってくる。その財貨が衆目の前に並べられる瞬間は、贈与儀礼のなかの意味生成の現場である。贈与儀礼は、日常と非日常を区切り、時間軸の構造のなかで死を意味付ける。儀礼という制度において制度化されていない部分である財貨の集積は、空間軸の構造のなかで死を意味付ける。

さらにこの構造は、第二章で述べたルイジアード群島全体のネットワーク的島嶼環境に及んでいる。この環境のなかで交易を駆動するのは、時間軸、空間軸において築かれた人々の社会関係であり、その結節点として贈与儀礼がある。

3.6 小括

以上、本章ではサイサイ地域の贈与儀礼を体系的に捉えてきた。サイサイ地域では母系社会夫方居住婚であることの帰結として、土地の相続の際に贈与儀礼が必要となる。また、タウ–ナトゥ関係によって一世代をまたいで姻族同士が社会的紐帯で結ばれることになる。この2つを前提として、葬送儀礼である「ハナヤロギ」やその数年後におこなわれる「モニ」では様々な規則が生み出されていた。本章ではその規則を細かく記述してきた。こうした規則は何度も付け足され積み上がった結果出来上がったものであると考えられる。また、現在でも省略されたり付け加えられたりして、変更されつつある規則でもある。そのため、ここで記述した規則も一部であり、また変更の起こりうるものであるが、それでもこの地域での贈与儀礼に対する考え方を大まかに表現していると考えられる。その柱となるのは、母系社会夫方居住婚であること、姻族同士がタウ–ナトゥ関係を築くことである。そして、その考え方をもとに、世代を遡って関係を認知することで、より広範囲に渡って社会関係を保つことを可能にしている。

このシステムを理解することで、この後の章で述べていく事例での、それぞれの戦略、戦術の理解にもつながる。そのために、できるだけ丁寧に儀礼の規則を記述してきたのだが、このシステムの体系的記述から得られるさしあたっての結論を述べておきたい。

本章3.1から3.3に渡って、3つの観点からサイサイ地域の文化をシステムとして分析してきた。3.1では、この地域で個人がタウ–ナトゥの関係をもち、その関係をもとに共同体が個人の実存を構築していく過程を、負債を返すことで存在を完成させるという今村の論を参照することで解釈を試みた。その上で、この地域の特徴として、共同体が個人の負債を肩代わりすることで、個人の実存を完成させていることを指摘した。3.2では、父方氏族への贈与が時間軸を遡って縦の社会関係を承認しており、母方氏族への贈与は同時代での氏族内の横の社会関係を承認していることをみた。そして、贈与儀礼はこうした関係性を回収するものであり、またその関係性の認識を促すものとして機能していることを指摘した。3.3では、共同体が再構築される仕組みをみた。日常生活のアスペクトでは、贈与儀礼は非日常として現れ、制度のアスペクトでは財貨の集積は偶然性の高いものとして現れる。贈与儀礼や、財貨の集積はそれぞれ構造のなかの意味生成の現場であることを確認した。3.4では贈与儀礼での財貨の動きをネットワークによって構造化することを試みた。そのうえで、3.5でこのネットワーク状の図17を空

間軸の構造として捉え、また3.1や3.2でみた親族構造の図18を時間軸の構造として捉えた。そして、それらが認知され駆動するのが贈与儀礼という意味生成の現場であるとした。

こうした仕組みそのものが、サイサイ地域の共同体のシステムのなかに組み込まれていると考えることができる。もう一度、それを時間軸と空間軸、そして地域環境のなかでプロットする。時間軸のなかで、贈与儀礼は個の存在（実存）を生み出す。空間軸のなかで、財貨の集積は社会関係を生み出す。地域環境のなかの日常生活で、儀礼の空間という非日常は共同体を再構築する。まとめると、贈与儀礼という意味生成の現場において、個人や社会関係、共同体が構築され、サイサイ地域全体が1つのシステムとして駆動していることが確認できる。

全体として、これらの分析は動いている構造をある時間軸で切り取ったものにすぎない。しかし、切り取ったものであっても、その分析によって体系のなかの意味生成の現場を見いだすことができる。こうした側面に注目するのは、このような体系やネットワークが構築され、歴史的であることに留意するためである。そして、そのような部分がアクチュアルで、交換ではなく贈与的であるのは、生成され動くものとして社会や文化の構造をみるからである。

このようなアクチュアルな部分があるのは、現実が認識されたリアリティだけではなく、認識される前のアクチュアリティからも構成されているためと考えられる。第五章では、このアクチュアリティがどのように生まれているのかについて考察していく。その前に、ここまで述べてきたサイサイ地域のシステムが、実際にどのように運用され、またそれがどのような戦略、戦術を生むものであるのかについて、第四章でみていく。

---

[4] このように挽歌を歌うような形で儀礼的に泣く習慣は、沖縄やミクロネシアなど、東アジアからオセアニアにかけて広くみられる［酒井 2005 123-142］［須藤 1989 248-249］。ルイジアード群島における死の直後の女性たちの振る舞いについては、サブラ島で調査をおこなったバタグリアや、スデスト島で調査をおこなったレポウスキーの記述に詳しい［Lepowsky 1993 222-233］［Battaglia 1990 160-161］。

第四章 基本的な戦術

第二章、第三章では贈与儀礼の構造を民族誌的に記述した。そして考察において、贈与儀礼の非日常性、財貨の集積の偶然性が挙げられることを指摘しておいた。本章では、このような贈与儀礼を人々がどのように構築していくのか、事例をおってみていく。

実際の贈与儀礼の事例を検討する中で、まずは人々の期待として記述可能な部分を述べる。そのうえで、サイサイ地域の人々が贈与儀礼を連鎖させたり、複数の贈与の文脈を活用していることを確認する。こうした贈与儀礼の「やり方」を、本章では彼らの「基本的な戦術」として捉える。それは、囲碁や将棋における定石をみていくのと同じようなものである。定石は、規則やルールではない。囲碁や将棋では、定石を意識しつつも、全くそれと同じ通りにゲームを進めることは少ない。それと同じく、事例でも「連鎖」は意識されているが、何か統一された計画があるわけではない。儀礼の連鎖は期待され目指されているが、多くの人の思惑が交錯するときには偶然性をはらみ、財貨の動きを予期することが困難になる。

分析では、事例で語られている贈与の理由から、個々の人物が実現しようとしている事態を推察する。彼らが財貨の動きを予期し、規範や文脈を意識したうえで、どのような思惑で贈与儀礼をおこなうのかに焦点をあてる。そのうえで、それぞれの思惑が一致したり外れたりすることを確認し、それによってどのような意味が生成されているのか、またそこに規範や互酬性がどのように関わっているのかを考察する。

事例では、贈与の理由として第三章で記述した「ガボブ」が何度も取り上げられる。ガボブそのものはサイサイ地域の概念であるが、そこには特定の事物に意味を読み込む人類の特性があらわれていると考えられる。本章では贈与儀礼のために構築されたものという視点からガボブを捉え、分析をおこなう。

なお、パマリやハナヤロギ、モニの流れは全て三章で述べたとおりなので、ここではそれぞれのパマリの内容と、その後の人々の行動をまず時系列で記述し、その後分析にうつる。また、それぞれの贈与儀礼のやり取りの内容は表6に記載しておく（表6：第四章贈与儀礼一覧）。

1 分析の観点

1.1 規則性と期待

パプアニューギニアにはいわゆる近代国家としての「法律」が存在するが、それと同時に地域ごとの様々な慣習法が存在する。これらの制度は明文化されていないことが多く、また明文化の困難なものも多い［馬場 2019 99-116］。サイサイ地域もその例にもれず、様々な慣習や規則があるが成文化されていない。第三章では制度的な事柄を記述し、贈与儀礼が実存や社会関係、共同体を再構築する意味生成の現場でもあることを考察した。

しかし、生成的な視点で制度を分析するためには、明文化されている制度や、すでに言明されている規則について述べるだけでは不十分である。第一章、第三章で述べたとおり、記述され言明されるような、認識されている規則をもとに、その規則の変更や新たな規則の設定をおこなうことが考えられるからである。また、たとえ認識されている規則をその通りに履行したとしても、その規則の履行に必ずしも同じ意味が付与されるとも限らない。

そのため、規則とともにどのような状況でその規則が適用され、どうそれらが変更されたり新たに設定されたりするのかといったことを考える必要がある。そこで実際の事例を、前後の状況をふまえてみていくのだが、先に述べたようにサイサイ地域の制度は明文化されておらず、どの規則がどの範囲で共有されているかを確定するのは困難である。むしろ、繰り返し贈与儀礼をおこなう彼らの行為からは、どこまでが共有すべき規則なのかを実際の儀礼において確認し合っているとも考えられる。

このような、「誰もが守るべき規則」として適用されるかどうか、確認しなければわからない「規則」は、先に述べたように囲碁や将棋における定石と似ている。規則的ではあるが、それがただ規則に従うことによって履行されているのではなく、思惑を含む個々人の「戦術」によって履行されていることが事例においてはしばしばみられる。囲碁や将棋と違って所与のルールのない現実の事例では、どこまでが事前に「誰もが守るべき規則」として期待されており、どこからが個々人の思惑による戦術なのかを事前に確定できないのである。

第一章の5節で述べた通り、霊長類学や生態人類学の分野では制度をその生成から論じていた。そのなかで黒田は、言語によらず期待によって制度や規則の定義を試みていた［黒田 1999　288］。そこで本章では、規範や慣習を前提に、人々にどのようなことが期待されてい

るのか、それぞれの事例で分析する。それを踏まえたうえで、個々人の戦術とそこにみられる意図と思惑に焦点をあてていく。

ここで気をつけなければならないのは、意図や思惑は分析において事例を解釈したときに派生する「解釈によってつくれたもの」だということである。人々の選択を後から解釈してつくられたものが「意図」である。そして、サイサイ地域の人々もまた次々と出来事を解釈し、そこに様々な意図を見出し、未来を予期する。このことにも注意しつつ、事例を分析していく。

1.2 連鎖

まずは、それぞれの思惑が実現し、連鎖が成功している事例からみていく。そもそも、贈与儀礼がおこなわれている時点で、それぞれの思惑はある程度実現していると考えられる。思惑の背景には規範や文脈を踏まえたそれぞれの予期があるが、この予期が外れることもある。多くの予期が外れると贈与儀礼そのものをおこなうことが難しくなる。しかし、贈与儀礼がおこなわれていても予期があたり、思惑が実現していることが明確な事例と、そうでない事例がある。まずは明確に思惑が実現している事例から取り上げることで、基本的にどのような戦術がこの地域でとられているのかをみていく。

事例では、予期が実現することで、より多くの贈与が連鎖している様子が確認できる。贈与の「連鎖」とは、ある贈与儀礼で使われた財貨を、その直後の贈与儀礼に用いることを指す。本章では、この連鎖がサイサイ地域の贈与儀礼の基本的な戦術であることをみていく。

事例1では、小さな贈与儀礼であるパマリを連鎖させていることを確認し、さらにそれが数ヶ月後の大きな贈与儀式を見越していることを明らかにする。また、事例3では連鎖を複数のルートで起こすことで、数日間の間に規模の大きな贈与儀式を複数実現していることを確認する。

その後、事例4では贈与儀礼がおこなわれつつも、予期が失敗している部分があることをみる。ここでは予期の失敗により連鎖が止まり、贈与の規模が縮小している。さらに、事例5では連鎖ではなく、現金や商品で贈与儀式を開催していることをみる。しかし、事例5のような「やり方」は自分たちのやり方とは違うと批判的に捉えられる。これらの事例から、連鎖を起

こすことが、失敗の可能性がありつつもよく用いられる「基本的な戦術」だということを明らかにする。

連鎖においては、次の贈与に財貨を使うために、直接関係のない儀礼を引き合いに出すこともしばしばみられる。このような方法が存在するのは、贈与儀礼を制度として対象化し、それを道具的に他の問題に適用するためだと考えられる。サイサイ地域では、しばしば贈与儀礼のことを果実（ヒノネ hinone）と形容する。まるで、贈与儀礼が出来事ではなく1つのモノであるかのように扱われる。そして、それがモノであるがゆえに本来儀礼がおこなわれる文脈とは違う文脈のなかで贈与儀礼をおこなうことが可能になる。そこで、贈与の連鎖はあまり起こっていないが、この贈与儀礼の道具性がより明確に表現されている事例として、事例6事例7を取り上げる。

このような贈与儀礼の道具性も意識しつつ、以降それぞれの事例でどのように連鎖が起き、またはそれが失敗しているのかを確認する。そしてそこにどのような意図が働いていたと考えられるか、分析していく。

なお、贈与の連鎖は同じ氏族やリネージ、姻族との間で起こすことが多い。そこで、連鎖が起こっていることを意識するためにここでは各節の初めに出てきた名前にはすべて氏族名の記号を〔　〕内に表記しておく。

2 事例1 パナバーリ村のパマリ（2015年7月25日～7月26日）（表6：事例1）

2.1 事例概要

ここでは、贈与儀礼パマリの事例をみる。パマリは、単体でとりおこなわれることは少なく、他の贈与儀礼に伴って連鎖的に実施されることが多い。パマリ1つを開催するのにも、人を集めて財貨を用意し、食事を準備する必要があり、手間がかかる。そのため、大きな儀礼をその他のパマリと同時におこなうことで手間を省いている。この事例でも、複数のパマリが土地の支払いに合わせておこなわれている。また、この事例では事前に計画された贈与儀礼だけでなく、「予期」されていたといえるような贈与儀礼もおこなわれた。連鎖と予期、さらにそこから想起される意図に焦点をあてて分析する。

2.2 事前の状況 （図24：パナバーリ村のパマリ親族図）

パナウィーナ島のパナバーリ村で土地の支払いがおこなわれることになった。この土地は、カロタウ村に住む長老ショーティ〔G〕の属するグワオ氏族が所有している。今回は、ショーティの母方の交叉イトコのトレーナー〔M〕がこの土地の支払いをグワオ氏族に対しておこなう。なお、ショーティはトレーナーの養育者でもある。トレーナーは普段、行政機関のあるタグラ村に住んで教育省の仕事をしているが、退職後にパナバーリ村に戻ることを計画している。今回は財貨の準備ができていなかったため、ブタの支払いのみをおこなうことになった。またこれに伴い、いくつかのパマリが同時におこなわれた。

この事例の前年には、ショーティの妻の姉ジェマ〔w〕が死去し、そのための贈与儀式「ハナヤロギ」がおこなわれている。また、この事例の翌々月には、ジェマのための次の贈与儀式「モニ」が計画されていた。このジェマのモニの主賓となる「タウ」はトレーナーとそのキョウダイであり、またジェマのハナヤロギを主催したのはショーティであった。モニを主催するのもショーティである。前年におこなわれたジェマのハナヤロギでは、主賓から主催者への贈与である「バウィ（三章2.4.8）」がなされなかったそうだ。主賓にあたるトレーナーは、公務員としての仕事が忙しく、財貨が用意できなかった。しかし、次の贈与儀式であるジェマの「モニ」が迫っており、トレーナーはそれまでに贈与儀式ハナヤロギの「バウィ」を支払う必要があった。本事例は、こうした状況を前提に、土地の支払いのための饗宴がおこなわれている。

2.3 社会的な距離について

今回の土地の支払いで主賓となったショーティ〔G〕にとって、パナバーリ村は母の実家である。母系社会で相続も母方でなされるため、彼はパナウィーナ島の土地を所有している。トレーナー〔M〕たちキョウダイは、ショーティにとって母方交叉イトコにあたるが、氏族が異なるため、今回土地を移譲するための支払いが必要になった。なお、トレーナーはショーティの母方交叉イトコにあたるため、系譜上ショーティはトレーナーのタウになりうるが、タウは別の人物である。

今回の贈与儀礼に参加しているのはグワオ氏族であるショーティと、パナバーリ村に住むマネルブ氏族の人々である。さらに、ジェマ〔w〕の贈与儀式モニが迫っているため、ウィヘ氏族の人々も参加している。ジェマはショーティの妻ロンギー〔w〕の姉であり、また、このジェマの「タウ」はトレーナーたちキョウダイである。

このように、今回の事例では、主にグワオ、ウィヘ、マネルブの3つの氏族が登場する。グワオ氏族のショーティとマネルブ氏族のトレーナーたちキョウダイは、住んでいる島は違っても、頻繁に行き来があり、彼らの間では幼い頃から交流があったと思われる。また、ショーティとトレーナーはイトコ同士ではあるが10〜20歳程度の年齢差がある。そのため、ショーティはトレーナーを養育し、学校に行く資金も援助している。ショーティが年老いて、あまり外出できなくなった近年では、トレーナーは頻繁にショーティを訪ね、逆に現金や物資を提供している。このように、トレーナーとショーティは親子のような関係性にある。

一方で、ジェマのキョウダイであるウィヘ氏族の人々は直接トレーナーたちとの親密な関係があったわけではない。トレーナーたちとジェマが「タウ–ナトゥ」の関係にあたるのだが、ジェマが州都のアロタウで暮らしていたため、直接のやりとりが少なかったのだと思われる。しかし、ショーティとロンギーが結婚したため、その関係を媒介とすることで、この3つの氏族が集まっている。

まとめると、マネルブ氏族とグワオ氏族は、彼らの親の代からの付き合いがあり、社会的距離が近い。ウィヘ氏族は姻戚関係にあるグワオ氏族とは社会的距離が近いが、それに比べるとマネルブ氏族とは社会的距離が遠い。そうした状況のなかで、ショーティとトレーナは親子のような関係にあり、氏族が違うが他の人々より親密な関係にあったということである。

2.4 7月25日のパマリ

10時ごろ、カヌーやボートに乗って参加者がパナバーリ村に集まってくる。朝食がふるまわれた後、今回支払われる2頭のブタの屠畜が始まり、同時にパマリも始まった。パマリは、それぞれの主催者の家でおこなわれた。

①モアナによるパマリ

パナバーリ村に住むモアナ〔A〕の母〔a〕は死去して久しい。しかし、今年は農作物が多く採れたので、モアナは母の「タウ」である父方イトコのシルベスタ〔M〕に対して、パマリをおこなうという。なお、シルベスタはトレーナー〔M〕の兄である。このような、母のタウに対しておこなうパマリを「ティナネヒノネ」という。「母の果実」という意味である。モアナはシルベスタにトボトボ4個を贈与した。

②メケレによるパマリ

メケレ〔M〕とトレーナー〔M〕は兄弟で、メケレが長男、トレーナーが末弟である。メケレの母はすでに死去しているが、彼女が住んでいた家の柱は残されたままであった。このガボブを取り除き、柱を抜くためにメケレはトレーナーにパマリをする。メケレはトレーナーにトボトボ17個とバギー1本を贈与した。トレーナーは後日、メケレに対してお返しにパマリをおこなうそうだ。彼らによると、母乳は最初に吸った長男のもので、末っ子は長男のものである母乳を吸ったことへの支払いをしなければならない。そのため、このパマリは母の乳を末子のトレーナーが吸ったことの支払いをメケレに対してするためのものになる予定だという。このパマリを「ティネウイスス」という。「母の乳」という意味である。

③バレによるパマリ

ショーティの妻の姉であるジェマ〔w〕が死去した。バレ〔W〕の妻〔m〕はジェマの遺体に触れたため、彼女の手を清めるためのパマリ「ニマネイパヤウェ」をおこなう。バレとジェマは同氏族であり、バレの妻は姻族にあたるため、開催されたパマリである。バレはジェマの弟ルイにトボトボ6個を贈与した。

パマリが終わり、調理されたブタとヤムイモが分配された後、参加者は17時すぎに帰っていった。この饗宴の主賓であるショーティ〔G〕をセーリングカヌーで連れてきた彼の息子たちも、自分の村へと帰っていった。筆者がショーティに、息子と一緒に帰らないのかと尋ねると、彼はこのままパナバーリ村に一泊するという。明日も何か儀礼があるのか、と筆者が尋ねると、ショーティは「私にはわからない。ただ、彼らが泊まらないかと持ちかけてきたので、

私に何か贈り物をするつもりかもしれない」と筆者に小声で伝えた。より詳しくショーティの予想を確かめたかった筆者がもう一度「明日何かあるかもしれないのか」と聞くと、ショーティは少しおどけた調子で「私にはわからない」とだけ答えた。

夜になりたき火の周りで、次の饗宴のための会議が始まった。贈与儀式モニの開催時期について話し合っている。22時ごろまで続いたが、結局結論は出なかったようだ。

2.5 7月26日のパマリ

午前中、教会の会議がおこなわれた。その際ショーティ〔G〕とトレーナー〔M〕が、自分たちが当事者となる、ジェマ〔w〕の贈与儀式モニについて演説していた。トレーナーはこのモニの主賓（＝ジェマのタウ）にあたり、ショーティは主催者となる。トレーナーは自身の仕事の都合から、ジェマのモニの日程を7月末から9月の半ばに変更すると述べた。

④トレーナーによるバウィの支払い

13時すぎ、ショーティ〔G〕がトレーナー〔M〕たちに呼ばれた。ここで、トレーナーはショーティにトボトボ5個を贈与した。このトボトボは、昨年おこなわれたジェマ〔w〕のハナヤロギの際に渡すべきものであったという。ショーティは妻のロンギー〔w〕とともにこのハナヤロギを主催しており、トレーナーはその際の主賓である。公務員をしているトレーナーは忙しく、このハナヤロギで主催者に対して贈るべき財貨バウィを用意できなかったのだそうだ。そこで、昨日のパマリで手に入ったトボトボを使い、バウィを支払った。このバウィには「バゴドゥハナヘヤイ」という、主催者が贈与儀礼のために苦労して航海したことへのお礼の贈与も含まれていたそうだ。つまり、通常のバウィに加えて、バゴドゥハナヘヤイがあったということになる。ショーティは上機嫌でこのバゴドゥハナヘヤイの説明を筆者にしていた。バウィの支払いを受けた後、ショーティはボートでカロタウ村へと帰った。

2.6 期待されていること

まず、実施された贈与儀礼パマリを、もともと予定されていたような、計画性の高いと考えられるものから並べると次のようになる。括弧内の丸数字は事例に出てきたパマリの通し番号である。

1、メケレによるパマリ（②）

2、モアナによるパマリ（①）

3、バレによるパマリ（③）、トレーナーによるバウィの支払い（④）

②のメケレ〔M〕による、家の柱を抜くためのパマリは、パナバーリ村に来た時にはすでに予定として筆者に伝えられていたものである。また、このパマリがこの日もっとも財貨も人も集まった、メインの儀礼ともいえるものだった。そのため、事前に周知され、予定されていたものだと考えられる。

次に、①モアナ〔A〕によるパマリ「ティナネヒノネ」であるが、このパマリは予定としては周知されていなかった。しかし、このパマリ①でシルベスタに贈与された財貨は、パマリ②で多く使用されている。パマリ②をおこなうことの準備としてパマリ①がおこなわれていることから、これも事前に期待された贈与儀礼だと考えられる。モアナもシルベスタもパナバーリ村に住んでおり、事前の相談はしやすかったのではないかと思われる。

最後に、③バレ〔W〕によるパマリ「ニマネイパヤウェ」と、④トレーナー〔M〕によるバウィの支払いであるが、これはジェマ〔w〕の死に関するものである。そのため、贈与儀式モニの前におこなう必要があった。しかし、どちらも事前に知らされておらず、予定されたものではなかった。おそらく、②のメケレによるパマリで集まった財貨をみて、充分な財貨があると判断され、開催に至ったのだと考えられる。

以上、この日におこなうことが高く期待されているパマリを順に並べた。次に、予定されていたかどうかに関わらず、内容として優先度の高いパマリから順に並べると、次のようになる。

1、トレーナーによるバウィの支払い（④）

2、バレによるパマリ（③）

3、メケレによるパマリ（②）

4、モアナによるパマリ（①）

④は、ジェマのハナヤロギで贈与するはずだったものが遅れているのであり、優先度は高い。また、「バウィ」という贈与儀礼はハナヤロギでおこなわれないことはほぼない。よってより強く期待され、規則だと言ってもいいものである。③もまた、ジェマの贈与儀式モニの期日が近づいている以上、優先度は高くなる。

一方、②の家の柱のためのパマリや、①の「ティナネヒノネ」は、この地域では広く知られた贈与の慣習であり、それぞれおこなうだけの文脈や理由は存在するのだが、期日の決まった迫られているようなものではない。よって、わざわざこの日に前もってこれらの儀礼を予定したのは、別の目的があったと考えられる。

最後に、財貨の贈与はなかったが、土地の支払いについても補足しておく。これは、トレーナーたちキョウダイから、ショーティに対して調理されたブタが振る舞われたのだが、財貨の量が充分ではないということで、財貨の贈与はおこなわれなかった。準備できなかったのであれば、先延ばしにすることも考えられるし、すぐにブタだけでも支払わなければならないような状況ともいえない。特に、ショーティとトレーナの関係を考えると土地の支払いはそれなりに留保されてしかるべきだと思われる。パナバーリ村に住む以上、いずれ必ず支払わなければならないという意味でこの支払いはほとんど義務なのであるが、やはり喫緊の課題ではない。

このように、それぞれの儀礼は規則に沿っておこなわれている。しかし、それが「いつ」「どのようにして」おこなわれるべきかは、儀礼によって幅がある。この、幅が多い部分にそれぞれの思惑が働く余地があると考えられる。思惑がどこに働いているのか、2.10節で分析する。

2.7 贈与の連鎖

次に、それぞれの贈与が連鎖していることを確認する。

モアナ〔A〕によるパマリ①は、彼の母〔A〕がシルベスタ〔M〕と「ナトゥ–タウ（三章1.2）」の関係にあったことから生じている。しかし、ここで重要なのは、そのタイミングと贈与先である。贈与を受けたシルベスタは、トレーナー〔M〕の兄にあたり、メケレ〔M〕とともにこの後のトレーナーへのパマリ②を準備している。よって、トレーナーへの贈与儀礼の直前に、シルベスタに対しておこなわれたこのパマリ①は、用いた財貨をこの後のパマリ②に使うことが予期されたうえで催されている。そして、パマリ①を主催したモアナはその理由に母のタウへの支払いを持ち出している。実際にモアナの母とシルベスタの間でどれほどの関係があったのかを知ることは今となってはできない。まして、過去におこなわれた儀礼での支払いが充分であったのかどうかをつきとめるのは困難である。しかし、別のパマリのためであったとしても、「ティナネヒノネ」としてパマリを開くだけの関係性が自分の母とシルベスタにあったとモアナが捉えていることは確かである。モアナはメケレたちキョウダイが催すパマリのために、この母とシルベスタの関係性を使って贈与をおこなった。

次に、メケレによるパマリ②である。「死者のでた家の柱にガボブがある」というのはサイサイ地域ではよく聞かれることである。大抵の場合、家屋が取り壊された後も、柱だけは残され放置されている。この柱が、その家にその人が住んでいたことを示す最後の印でもあるので、この記憶＝ガボブを贈与によって取り除かなければ、柱を取り外すこともできないのである。今回は、この柱のガボブのための贈与儀礼がキョウダイ間でおこなわれている。

②をおこなう名目は以上のようになっているが、この贈与は翌日の、ショーティ〔G〕へのバウィ（④）、さらには数ヶ月後のジェマ〔w〕のモニを見越してもいる。トレーナーの得たトボトボは、おそらく次の日のショーティへのバウィに使われている。ショーティへのバウィがいつから予期されていたのかは定かでないが、②のパマリで贈与された財貨の数や質を見てトレーナーが判断した可能性はある。

また、ショーティに贈与された財貨はジェマのモニでトレーナーに戻ってくることはほぼ間違いのないことである（ジェマのモニを主催するのは、ショーティであるので）。つまり、メケレからトレーナーへの贈与は、トレーナからショーティへの贈与を予期しておこなわれて

おり、ショーティからトレーナーに対しておこなわれるジェマのモニで使われる財貨の数を増やすこともまた、予期されている。

バレ〔W〕によるパマリもほぼ同じ理由でおこなわれたものである。ルイ〔W〕はジェマの弟であり、ジェマの姻族にあたるバレの妻〔m〕にはガボブがある。これは、ルイに対する贈与をおこなう理由としては充分に一般的である。しかしこの時期におこなわれたのは、やはりその後のジェマのモニを見越しており、ルイに贈与された財貨はトレーナーへと戻ってくる可能性が高いためである。

このように、モアナのパマリ①はメケレのパマリ②を、メケレのパマリ②はショーティへのバウィ④を、ショーティへのバウィ④とルイへのパマリ③はジェマのモニを見越しており、それぞれ財貨が集められ、贈与され、さらに戻ってくることが予期されている。前節で述べたとおり、これらのパマリはメケレからトレーナーへの②のパマリ以外、事前に予定されていたものではない。贈与される財貨の数は状況によって変わるため、事前にそうした細かなパマリの開催をすべて確定することは難しい。もし、人がもっと集まり、財貨に余裕がでれば、さらなる別の贈与儀礼がおこなわれた可能性もある。また、何らかの事情で人が集まらなければ、いくつかの儀礼は先送りされた可能性もある。他に開催される可能性のある贈与儀礼がどれほどあったのか、また開催された贈与儀礼が先送りされる可能性がどれほどあったのかは、それがおこなわれていない以上わからない。しかし、贈与儀礼がおこなわれた後では、それらがそれぞれ予期され、それによって連鎖が起こっていることが確認できる。

以上、贈与儀礼が連鎖していることを確認した。これらの連鎖が偶然でないのであれば、それぞれの儀礼の主催者による「その儀礼をおこなうかどうか」という選択によってこの連鎖がうみだされたことになる。このような考え方は、いくつかの贈与儀礼をおこなう可能性が潜在的に存在するという前提に基づく。そして、それらのいくつかの可能性のなかからベストなタイミングを選んで、人々は今回の贈与儀礼をおこなったのであり、その他の贈与儀礼についてはおこなわないことを選択したということである。いくつかのおこなう可能性のある贈与儀礼のなかから、ある贈与儀礼を選んだのだと考えれば、その選択に私たちは何かの意図を読み取ることができる。つまり、連鎖は人々によって意図的に引き起こされている。

贈与儀礼の連鎖には、その後の贈与儀式「モニ」でよりたくさんの財貨を集めることなど機能的なねらいがあると考えられる。ただ、贈与儀礼を開催することのねらいは、連鎖だけではない。財貨が使い回されている以上、あらゆる贈与儀礼は次の贈与儀礼のためだと考えることもできるが、結局贈与そのものがなぜおこなわれなければならないのかを説明することができない。そこで、連鎖以外の意図が明確に示されていると考えられる④のトレーナーのショーティへのバウィの贈与儀礼について次に分析する。

2.8 予期と意図

③のパマリの後、ショーティ〔G〕は一泊することを提案され、その時点で自身への贈与が予想されることを筆者に述べている。しかし、この贈与が実際にどれほど前からショーティによって予期されていたのかは定かではない。

事実としては、ジェマ〔w〕のハナヤロギの際にショーティに支払われる予定だったバウィが支払われておらず、その状況下で「土地の支払い」のためにショーティがトレーナー〔M〕から呼び出されている。

土地の支払いのためのブタ2頭の屠畜と調理は実際におこなわれたが、これはショーティを呼び出すための口実だったのかもしれない。ショーティの側でも、土地の支払いに呼び出された時点で、すでに自分へのバウィの支払いを予期していたことも充分考えられる。そして、メケレ〔M〕からトレーナーへのパマリで一定数の財貨が集められた時点で、ショーティはバウィの支払いを強く期待する。

その後、泊まることを勧められたショーティは、次の日にバウィが贈与されることを確信していたと考えられる。そのため、息子たちが村に戻るにも関わらずショーティは1人でパナバーリ村に残った。ショーティはこのとき、筆者に自身の予期を述べた。しかし、その後の筆者の質問には、しらを切ったのか「わからない」と答えている。

儀礼の開催が明示されていない以上、「何もない」もしくは「何があるかわからない」のが建前である。儀礼を予期できたとしても、その予期が儀礼を開催するであろう相手に伝わってしまえばそれは贈与を期待していること、または贈与を要求していることになってしまう。贈与儀礼を要求することは、場合によっては強欲な人だという不名誉な印象を相手に与えかね

ない。また、多すぎる贈与は嫉妬を生む。それが贈与された側によって要求されたものだとすればなおさらである。それを避けるために、筆者に小声で自身の予期を伝え、それ以上は述べなかったのだという解釈ができる。このように、ショーティが「わからない」と言ったことの意図は、嫉妬の回避によって説明できる。

しかし、バウィをおこなうことは1つの規則であり、期待されてしかるべきことである。特に今回の場合、ハナヤロギの際におこなうべきだったバウィの贈与が遅れているのであり、ショーティが要求したとしても、それほど非難を受けるとは思われない。ところが、ショーティはそのような要求をしていない。ショーティが「私にはわからない」と言った時のおどけたような態度は、筆者には嫉妬を避けるといったネガティブなものには感じられなかった。むしろ、ショーティはトレーナーたちがいわば「サプライズ」としてバウィを用意したことを尊重して、このような態度をとったと考えることができる。ここには、第一章で指摘しておいた「心の理論」がショーティの選択に大きく関わっている。

トレーナーたちが翌日に贈与儀礼があることを明示しないのは、「規則を履行することの義務感」から贈与をおこなうのではなく、ショーティを喜ばせるための贈与であることを示すためだという解釈ができる。例えば、誕生日の祝いが期待を裏切る形（＝サプライズ）でなされるのは、それが決まった日に決まったことをおこなう義務感によるものではなく、「あなたを喜ばせたい」という意図を示すためであろう。トレーナーたちの「サプライズ」もそれと同じ「あなたを喜ばせたい」という意図からくると考えられる。そして、もしショーティがこの「サプライズ」として贈与をおこなう意図を、一泊することの提案から読み取ったのであれば、トレーナーたちの意図を尊重する形で、筆者の質問に「わからない」と述べたことになる。ここでは、ショーティとトレーナーの間で、はっきりと言明することのないコミュケーションが成り立っている。

トレーナーはショーティに贈与儀礼の開催を明示しないことで「あなたを喜ばせたい」という意図を示そうとしている。ここには、ショーティが儀礼の開催とトレーナーの意図を察知するだろうという期待がある。その期待がないのであれば、単に「明日バウィの贈与をするから今日は一泊して欲しい」と述べれば済む。しかし、トレーナーはショーティが自分の意図を察知することを踏まえて、「一泊しないか」という提案だけをしている。そして、その最低限

の提案だけで、ショーティが自分の意図を汲むことを望んでいる。トレーナの抑制された提案によって、その言葉のもともとの意味には含まれていない、彼の「サプライズ」の意図がうかがえるのである。

「一泊しないか」という言葉の字義通りの意味を受け取るだけでは、なぜショーティが一泊しなければならないのかまではわからない。普通は贈与儀礼が終わると自分の村に帰るのであり、実際ショーティの息子たちは前日に村へと帰っている。理由を述べずに一泊の提案のみをするのは、そこにサプライズの意図があるからである。そしてショーティが「サプライズ」の意図を汲んだうえで、一泊して贈与を受け、そして喜ぶことで、「サプライズ＝あなたを喜ばせたい」という意味がその贈与儀礼に生まれる。「サプライズ」を察知したとしても、もしショーティがそれを明言してしまえば「サプライズ」の意味は失われ、残るのは義務としてのバウィの贈与だけである。トレーナーの意図を踏まえて、ショーティがそれを尊重する形で贈与を受けることで「サプライズ」という意味は生成されている。ここでは、相手の意図を読み取ったうえで自分の行為を決定するという「心の理論」があることで意味が生成されていることが確認できる。

このように、バウィの支払いはほとんど予期されていたが、それが明言されないことによって、贈与を用意した側の意図がここで流通している。では、それに加えて贈与された「バゴドゥハナヘヤイ」についてはどうだろうか。これは、通常のバウィに加える形で贈与されており、用意しないのが普通である。そのため、ショーティはそれが特別に贈与されたことを強調し、上機嫌で筆者にバゴドゥハナヘヤイについての説明をした。つまり、ショーティは、バゴドゥハナヘヤイの贈与までは予期していなかったのだろう。トレーナーによるバゴドゥハナヘヤイの贈与は、予期された「サプライズ」のなかで、それが本当にサプライズであることを強調するための最後の仕掛けだったと考えられる。このようにして、規則であり義務であるバウィの贈与が、複数の仕掛けによって幾度もサプライズとして強調されることによって、潜在的であった「あなたを喜ばせたい」という意図が互いに共有される。

贈与儀式ハナヤロギでのバウィの贈与には、主催者からの反対贈与を引き出すことや、主賓が故人を埋葬したことに関する「ガボブ」を解消する、といった意味付けがある。しかし、

この事例におけるバウィの贈与には、そのような意味付けにはない、新たな意味が付与されている。

2.9 戦術

ここではまず、贈る側であるトレーナー〔M〕たちマネルブ氏族の思惑と、受け取る側となったショーティ〔G〕やルイ〔W〕などのグワオ氏族、ウィヘ氏族の思惑を分けて考察する。そして、それぞれに贈与儀礼の連鎖を起こすことが「戦術」といえるだけの利点があることを明らかにする。

まず、マネルブ氏族の思惑について述べる。ここで見られた贈与儀礼は、前年におこなわれたジェマ〔w〕のハナヤロギと、この後におこなわれるモニを意識して開催されている。ハナヤロギで完了できなかった贈与をおこない、またモニでおこなう贈与を準備しているといえる。より大きな贈与儀礼のはざまに設けられた贈与の機会が、今回の事例である。この機会を設けたのはトレーナー〔M〕やメケレ〔M〕らキョウダイであり、グワオ氏族への土地の支払いが人々を集める主な理由となっている。そのため、グワオ氏族の長老であるショーティ〔G〕を招待している。先に述べたように、ショーティはジェマのモニで主催者となる人物で、彼がトレーナーへの贈与儀礼を取り仕切る。よって、モニの主催者となるショーティへの贈与は、最終的にトレーナーたちキョウダイに返ってくる。土地の支払いとモニのための事前の贈与という2つの目的をまとめて達成したうえで、最終的にモニで財貨が戻ってくるため、この時点で贈与の機会を設けるのはトレーナーたちキョウダイにとって好都合なのである。

ただし、「土地の支払い」について少し補足しておかなければならない。トレーナーたちはパナバーリ村に幼少期から住んでいるが、それ以前からこの村に住んでいたのがショーティの母方氏族だった。しかし、世代を経るとともにトレーナーたちキョウダイの親族が増え、住人の氏族構成が変わっていった。それに伴い、トレーナーたちはショーティの属するグワオ氏族から土地に住む許可を得なければならない。

サイサイ地域に限らず、メラネシアでの土地所有者の継承は、氏族ごとになされることが多い［石川　1969　56-81］。そして、ある氏族が他の土地に移住しても、過去に居住していたことが物語などによって確認される限り、その氏族は土地の所有者としての権利を持ち続け

る。近年の研究でも、近代化によって変化しつつもメラネシアではそのような考え方が現在も強い影響力を持っていることが報告されている［竹川　2002　159-193］［里見　2017　31-33］。

そのため、ここでの土地の支払いも通常の意味での売買による所有権の移譲とは異なる[5]。それは、ある支払いによって移譲が完了するというよりは、長年住む中で、それまでに住んでいた氏族たちと折り合いをつけるといったようなものである。そこに住む人々は事あるごとにそれまで住んでいた氏族への支援や贈与儀礼をおこなう。そのようにしていわゆる良い人間関係、氏族関係を続けていれば、住み続けることができる、というような制度なのである。

このように長年かけてお互いの氏族が関係を結ぶことによって土地の支払いをしていくため、本章2.7で述べたとおりこの「土地の支払い」はこのときの喫緊の課題ではない。そのため、このやり方によって贈与儀礼の機会を設ける必然性はないが、「土地の支払い」という機会の設け方には、3つの利点がある。

第一に、先に述べたようにモニの準備と土地の支払いの2つの目的をまとめて済ますことができ、労力や食料、屠殺されるブタを節約することができる。

第二に、「土地の支払い」という理由づけにより、贈与儀礼パマリやバウィの贈与とあまり関係のない人を呼び寄せ、広く氏族内の協力を得ることができる。それにより、複数の贈与儀礼を連鎖的に開催することができ、また贈与する財貨の数も増やすことができる。

第三に、優先順位の低いと思われる土地の支払いを名目にすることで、優先順位の低い儀礼と高い儀礼の両方を確実におこなうことができる。ここにも彼らの思惑が働いている。優先順位の低い儀礼をそれだけでおこなおうとすると、優先順位が低いがゆえに、人が集まりにくい可能性がある。しかし、数ヶ月後に迫った贈与儀式モニの前であるこのタイミングでこれらの贈与儀礼をおこなうと、後のモニをめあてに儀礼に協力する人が必ずあらわれる。そして、優先順位の高い①や②のパマリは、後に控えるモニの期日が決まっている以上、協力する人が多くいるはずで、事前に計画しなくても開催できる可能性が高い。逆に、優先順位の低い儀礼はその主催者によって参加者に予定が周知されていなければ開催すること自体が難しくなってしまう。優先順位の低い儀礼を名目として予定しておくことで、確実に開催できると同時に、そこで使われた財貨を使って贈与儀礼を連鎖し、優先順位の高い儀礼もまた確実に開催でき

る。このように、両方を確実に開催するための思惑がここで働いていることが、2.7節でみた儀礼への期待の順位と内容の優先順位の相違から推察できる。

次に、今回最後に贈与儀礼を受ける側となったショーティ〔G〕やルイ〔W〕にどのような思惑があるか述べておく。

今回の贈与儀礼を確実に開催し、またそこで用いられる財貨の数が増えると、彼らはそれを使ってジェマの贈与儀式モニの際に贈与する財貨を増やすことができる。ジェマの贈与儀式を財貨の不足なくおこなうことは、彼らにとって名誉や威信につながる重要なことである。

ジェマのモニで使用される財貨は、最終的に主賓であるトレーナーたちキョウダイに戻される。ところが、それだけでは終わらない。土地の支払いでは財貨が足りずブタしか支払われていなかったため、さらにモニの後にショーティからトレーナーへと支払われた財貨を使って、ショーティへと土地の支払いのための財貨の連鎖的な贈与がおこなわれる可能性があるのである。

このようにみていくと、土地の支払いと贈与儀礼を同時におこなうことを持ちかけたのは、この日最後に贈与を受けたショーティだったのではないかと推測したくなる。筆者はそれをショーティに直接たずねてはいない。そのようにたずねたとしてもまともに答えてはくれない可能性が高いし、またその推測があたっていると彼が答えたところで、やはりそれが真相だと断定するのは難しい。逆にトレーナーたちキョウダイの誰かがそのような方向でショーティを誘った可能性もある。いずれにせよ、なんらかの言明の有無に関わらず、ショーティとトレーナーたちとの間で思惑の一致があったことが、後から一連の贈与儀礼を振り返るとわかる。そして誰が画策したのかはともかく、トレーナーのキョウダイたち、ショーティとその姻族であるウィヘ氏族、そしてこの日の儀礼に集まった人々が、それぞれ納得して儀礼に参加するだけの利点があったためにこの一致が成立したのだということが、結果的に推察することができるのである。

これらの思惑から、彼らがある目的を果たすために他の理由を持ち出す、もしくは他の理由を付け加えてその贈与儀礼をおこなうことの必然性を増すといった方法を用いて連鎖を起こそうとしていることがわかる。ただし、このような戦術を「誰が仕切っているのか」と考えるのは困難である。第一章で述べたとおり、ある行為の原因を誰か1人の意図によって説明する

ことはできない。しかし、それぞれの選択の結果から解釈をおこない、彼らの意図を仮定することはできる。その意図は、互いの思惑の一致を予期し、贈与がおこなわれた後に互いに想起されたものであるが、それを頼りに彼らは社会的な紐帯を強くすることができる。すなわち、「このように贈与儀礼が成功したのは、それだけ相手のことをよく知っており、深い関係性がお互いにあったのだ」と、贈与儀礼の後で考えることができる。

ここでは、贈与儀礼を主催する側、それを受ける側のそれぞれにとって、贈与儀礼を連鎖させることが戦術といえるだけの利点があり、彼らがそれを意図的に進めていることが明らかになった。次の事例2では、贈与儀礼の主賓や主催者ではなく、それを支援する人々の視点から贈与儀礼をみていく。

3 事例2 フヌベ村のハナヤロギ（2012年2月10日～2月17日）（表6：事例2）

3.1 事例概要（図25：フヌベ村のハナヤロギ親族図）

次に2012年2月にカロタウ村近くにあるフヌベ村で開催されたハナヤロギの事例を、故人の死亡した日からハナヤロギ当日までみていく。儀礼を支援する立場にあるカロタウ村の人々を中心に、彼らが具体的にどのような行動をしているのか時系列で確認する。

なお、この儀礼も前節で登場したショーティ〔G〕が主なインフォーマントとなっている。彼の妹ミエロ〔g〕は、このハナヤロギの主催者であるマッスル〔A〕と結婚しており、ショーティはここでは主催者の姻族にあたるため、儀礼の支援をおこなっている。そこで本事例では、贈与儀礼の支援者としての視点を分析する。支援者としての立場でハナヤロギがどう生活に関わってくるのかを示すため、訃報を受けて人々が交易に出るところから記述を始める。

また、3.1から3.3までの事例内容については筆者の修士論文から引用し、表現を整えて掲載する ［門馬 2014 30-32］。

3.2 事前の状況

故人となったジョセフ〔A〕は年齢が30代くらいの男性である。地域では保安官という役職を任されており、一定の知名度はあったようだ。しかし、特別に名の知れた人物だというわけではなく、贈与儀礼の規模も高齢の死者のケースよりも大きくはなかった。

3.3 2月10日～2月16日

・2月10日

フヌベ村の近くに住む若者が亡くなった。大きな病院のあるミシマ島まで搬送したが、間に合わなかった。死因は不明であるが、大量出血だったとのことである。フヌベ村では、昨年から死者が多くでており、カロタウ村の人々は、呪術のせいだと噂している。死者はショーティの妹の夫マッスルの甥にあたる、ジョセフ〔M〕である。贈与儀式ハナヤロギが開催されることになり、カロタウ村の人々はあわただしそうにしている。

・2月12日

カロタウ村に住むショーティの息子〔W〕がフヌベ村へ行き、墓穴を掘る。

・2月13日

ヘーカンパン村の人々がカロタウ村のセーリングカヌーを借りに来る。主催者を支援するための財貨がなければハナヤロギに参加することができないため、彼らはカヌーを借りてニガホ村、ジュネット村、スデスト島などをまわり、石貨トボトボを集めてくるつもりだ。カロタウ村に住むショーティの母方平行イトコのトヌ〔G〕も彼らと一緒に行った。

・2月16日

セーリングカヌーとともにトヌ〔G〕が帰ってくる。パナティーナ島のジュネット村、スデスト島のイデン村をまわってきたという。ジュネット村ではブタ2頭、トボトボ2個をもらい、イデン村では何ももらえなかったそうだ。ヘーカンパン村の人々はまたセーリングカヌーに

乗って彼らの親戚がたくさんいる、パナウィーナ島のボマロウ村へトボトボを求めて向かった。

・2月17日

フヌベ村でおこなわれるハナヤロギに参加する。このハナヤロギの主賓（トハンサガエ）は、故人のタウのジャスティン〔X〕である。主催者（トサガエ）は故人の母方のオジのマッスル〔A〕である。今回、主賓のジャスティンはハナヤロギの初めに、主催者へ前もって支払うバウィとしてトボトボ4個とバギー1本を用意した。

故人の母方氏族としてパマリを受け取ったのは主催者のマッスルと故人の母の妹のトゥリシア〔a〕、故人の妹ティマ〔a〕であった。前章でも述べたように、この贈与儀礼を支援するのは、主催者氏族の姻族や、交易パートナーである。儀礼では、マッスルにトボトボ5個と現金25キナ、ティマにトボトボ8個と17キナ、トゥリシアにトボトボ7個と15キナがそれぞれ贈与された。

最後に、主賓であるジャスティンにトボトボ10個と17キナが贈与され、ハナヤロギは終了した。ショーティは、主催者側であるマッスルと、故人の母方氏族であるティマ、トゥリシアの儀礼で、それぞれにトボトボを1個ずつ支援していた。ショーティは、故人の住んでいた家の土地を貸しているので、自分の主催者に対する財貨の支援は少なくて良いのだと筆者に説明した。その後、ブタと食糧が分配され、それを持って人々は村に戻った。

今回主賓のジャスティンは「バウィ」でバギーを1本支払っていたが、主催者のマッスルからジャスティンに対してバギーは贈与されなかった。そのため、「マッスルは数年後におこなうモニの際にはさらにたくさんのトボトボやバギーをジャスティンに贈与しなければならないだろう」とショーティは語っていた。

3.4 期待されていること

死者がでたのちすぐに、カロタウ村や近隣の村人たちは財貨などを求めて出航している。贈与儀礼を開催したり支援するためには、食糧やブタ、財貨が必ず必要であり、彼らはそれを求めて交易している。これは、ほとんど習慣的なことであり、サイサイ地域の人々にとって

「人の死＝航海に出る」ということでもある。特に、故人の姻族や近隣の村人は、死後すぐに交易に出ることが強く期待されている。こうして、それぞれの他の地域の親戚や交易パートナーからの支援を受ける。

彼らはあてもなく交易に出ているわけではない。その人の死に対して、儀礼の支援をする理由のある交易相手を選ぶことで、財貨を得る可能性を高めている。つまり、交易相手からの支援を予期して行き先を考えている。このような交易は、自分が儀礼で支援に使うことのできる財貨を増やすと同時に、交易相手を増やしたりその紐帯を強化したりするきっかけにもなっており、彼らにとっても利点がある。死はある意味、交易をする「チャンス」にもなっている。セーリングカヌーで他の地域や島へ行き支援を受けることもまた1つの「戦術」といえるだろう。

この交易により、財貨は死者のでた村に一時的に集まる。さらに集まった財貨は故人の母方氏族たちに贈与され、最終的には主賓へも贈与される。この時、多くの人が主催者を支援すると、当然贈与される財貨の数も増える。財貨の数が多いことは主催者とその親族、姻族の威信につながる。姻族たちは主催者から儀礼への協力を期待されており、そうしたある種の「義理」を果たすことも交易の目的の1つとなっている。

視点をそれぞれの贈与や支援に移すと、そこに相場を想定する意識が働いていることがうかがえる。ショーティの「土地を貸しているから支援するトボトボは少なくていい」とか「バギーの穴埋めのために主催者はモニの際に贈与する財貨を増やさなければいけない」といった言葉は、贈与の相場を意識して述べられたものだと考えられる。こうした相場を意識し、それぞれの状況に合わせて財貨の量を調節することも、また期待されていることである。

3.5 予期と意図

このように、交易をすること、適切な量の財貨を支援することはそれぞれ支援者に期待されておりまた予期されてもいる。そこに思惑、意図はどのように介入しうるだろうか。

まず、故人と親しい姻族や親族などが交易に出ることは、ほとんど慣習的である。そこに意図が働く余地はあまりない。ただ、より故人と社会的距離の遠い人であれば、交易に出るか出ないか、という選択ができる。また、先に述べたとおり交易に出ることは1つのチャンスで

もある。繰り返し複数の村へ向けて出航する彼らの行為からは、人の死を口実に、交易関係を増やしたり紐帯を強化したりする思惑が垣間みえる。

次に、財貨の支援についてはどうだろうか。本事例では財貨の数が意図的に操作されていることや、また操作する可能性についてショーティ〔G〕が言及している。先に取り上げた「土地を貸しているから支援するトボトボは少なくていい」という言葉は、ただ規則通りに支援するというのではなく、「相場」を踏まえたうえで、その調整を表明するものである。

ショーティは相場より少ない数の財貨を支援しているが、土地の貸与を差し引けば、それは相場の範囲内だと述べている。そして、自分が土地の貸与分を差し引いて贈与することを相手は理解するであろうということを、ショーティは予期しているのである。この予期が妥当であったかどうかについては、マッスル〔A〕ら主催者に確認していない以上わからないのであるが、ショーティが相場を意識したうえでそこから財貨の数を減らすという調整をおこなっていることがわかる。

同時に、「バギーの穴埋めのために主催者は（贈与儀式の）モニの際に贈与する財貨を増やさなければいけない」という言葉も、贈与儀礼における規則や相場を意識したうえで、未来を予期したものと考えることができる。今回の主賓への贈与が相場から少しだけ低いことを主催者が理解していることを前提に、相場に従って、将来の贈与を主催者が調整する（増やす）ことをショーティは期待し、また予期しているのである。

相場があるからこそ、そこからの差によって自分の意図を示すことができる。また、多すぎる贈与や少なすぎる贈与は、その「差」の部分に受け手は何らかの意図を読み込む。しかし、ショーティの言動はその差によって何かの意図を示すというよりも、理解される範囲内で贈与をおこなうことで、ここでも自分の「義理」を果たしたことを主張しているように思われる。

この事例では、ショーティは主催者の姻族にあたる。姻族は主催者を支援する立場にある。自身が主催するのではないので、最終的に主賓に贈与される財貨の量に責任をもつ必要もない。姻族にとって重要なことは、例え少ない財貨の支援しかおこなっていなかったとしても、足を運んでその儀礼に参加するということである。ショーティは実際にそうして最低限の支援をしている。それによって妹の夫（主催者）に義理立てしているのである。つまり「役割

を果たしたと主催者に思われる範囲で支援ができればそれで良い」とショーティが考え、財貨の数を調整したのだと思われる。

そのため、ここには特に何か思惑があるようには思われないのだが、強いていうなれば「義理を果たす」という意図はあったと考えることができる。

3.6 戦術

この事例では、死者がでるとそれに伴って交易が活性化していること、その交易によって財貨が集まることを確認した。この交易がチャンスとして捉えられることもあることから、死に伴う交易が慣習であると同時に、意図を伴う1つの戦術であると考えることができる。

さらに、それぞれの贈与の視点からは、そこで相場を意識した細かな贈与の調整がおこなわれていることが確認できた。このような細かな調整は、そこに思惑があるというよりも、自分の役割を果たすことに重きを置いている。そのため、「戦術」というよりも「規範をまもる」といったことに近いかもしれない。

「習慣」や「規範」をまもること自体も、それはそれで利点がある。1つは、「口実がたつ」ということで、セーリングカヌーによる交易をチャンスと捉えることは、習慣的な行為を戦術へと変えている。主催者に「義理立てする」ことも、ともかく参加しておけば「義理堅い人」だという印象を他の人に抱かせるかもしれないし、また自分が主催者となった時に互酬的に支援してもらえる可能性もある。

こうした贈与儀礼における「やり方」は、サイサイ地域の人々にとって儀礼を実現するための基本的な手続きでもある。また年に何度も贈与儀礼をおこなう彼らにとっては習慣的な事柄であり、あえて「戦術」と述べて意図的な行為として扱う必要はないかもしれない。しかし、支援する側の人にとっても、交易に出ることや、主催者への義理立てをすること自体は、それなりに利点や理由があるということである。

また、この基本的なやり方を抑えておかなければ、財貨の集積もその後の個々人の思惑も実現することができない。そのため、贈与儀礼に際してどのように交易に出て物品を集めてくるのか、また相場を含めて「習慣」や「規範」がどの程度まもられているのかを確認した。

4 事例3　ジュネット村のハナヤロギ（2015年7月20日～7月22日）（表6：事例3）

4.1 事例概要

この事例では、より大規模に贈与が連鎖する様子をみていく。そこでは事例1と同じように、小さな贈与儀礼「パマリ」が連鎖のために持ち出されている。また、より多くの人が集まり、それぞれの思惑を働かせ、自己の判断で贈与儀礼をおこなうがゆえに、個々人が贈与儀式全体をみわたすことが困難になっている。そこで、連鎖の実態を確認したうえで、それぞれのパマリが最終的にどのようにハナヤロギのような大きな贈与儀式での財貨の集積につながっていくのかを分析する。

4.2 事前の状況

2015年に入って、パナティーナ島のジュネット村で3人の人が亡くなったので、まとめて3つのハナヤロギをおこなうことになった。人々はセーリングカヌーで交易に出てハナヤロギに必要なものを用意し、大方の準備が整ったため7月21日に儀礼を開催することとなった。筆者は7月20日にカロタウ村の人とともにジュネット村に到着し、儀礼に参加した。

ジュネット村は平地が広がっており、家が建ち並び、サイサイ地域の中でも人口の多い村である。そのため人が集まりやすく、儀礼の頻度も高い。亡くなった3人のうちの1人マグレット〔w〕はこの村で有力な氏族の女性で、関係者が多数集まっていた。筆者が滞在した3日間はハナヤロギだけでなく、たくさんのパマリが次々とおこなわれていた。この事例では、こうしたたくさんのパマリをその内容とともにおっていく。パマリによって徐々に財貨が集まり、一気にハナヤロギで贈与され、その後次々とパマリで拡散されていく様子が示される。さらに、それらの贈与の動機となっている「ガボブ（三章1.5）」についてもみていく。

以下、前日におこなわれたパマリから、時間をおって記述していく。なお、現金、食糧、日用雑貨の贈与はどの事例もそれほど差がないため、②以降では記述を省略し、主な贈与品である財貨のみを記述する。

4.3 7月20日

朝9時ごろ、次々と参加者がエンジン付きボートやセーリングカヌーでジュネット村に集まってくる。すでに儀礼のための食事の調理が始まっている。他の村からきた人々には食事がふるまわれ、みなおしゃべりなどをしてすごしている。15時ごろ、パマリが始まった。パマリは、それぞれの主催者の家でおこなわれた。この日におこなわれたパマリの内容を以下で述べていく。

①：サム〔G〕は彼の娘の子ども（孫）が死去したときに、そのことを悼んで髭を剃ることをやめた。以降、10年ほど彼は髭を剃っていないという。その髭にガボブが発生した。サムはパマリを催し息子のボノ〔W〕にトボトボ10個とバギー1本、現金30キナ程度、食糧、日用雑貨を贈与し、ガボブを取り除いた。本来はボノの妻が贈与の受け手であるが、ここでは夫のボノが贈与を受け取り、次の②の儀礼で財貨を使用している。

②：マーク〔G〕はボノの「タウ」である。ボノの父サム〔G〕は、ボノ〔W〕からマークへ贈与させるべきパマリを、間違って他の人に贈与してしまった。そのためにガボブが発生した。マークはそれ以来ボノの家にあがっていなかった。この日のパマリでボノはマークへトボトボ6個とバギー1本を贈与し、マークは初めてボノの家にあがった。

③：マークの母〔g〕が病気になりオーストラリアまで行って腕を切除することになった。その時まだ幼かったマーク〔G〕は、コンレッドの母〔m〕に預けられていた。それによってガボブが発生した。マークはコンレッド〔M〕にトボトボ12個とバギー1本を贈与し、ガボブを取り除いた。この時、マークの母〔g〕はコンレッドに向けて「私は子どものもとを離れた。彼女が子どもにココナツを与え、サゴを与えた。本当にありがとう。」といった趣旨の演説をした。コンレッドは涙を流しながら、トボトボを受け取った。

④：③と同じ理由で、エイドリアン〔M〕の母がマーク〔G〕の幼いころの世話をしていたことで発生したガボブ。マークはエイドリアンにトボトボ10個とバギー1本を贈与した。

他にもいくつかパマリが行われていたようだが、あたりが暗くなってきたため、来客者たちはそれぞれの親戚や知人の家で就寝した。

4.4 7月21日

朝から儀礼に使う食事の調理が始まっている。昨日よりも来客者は増えている。11時ごろ最初のパマリが始まった。

⑤：シパーク〔M〕はバプティシュ〔G〕の父〔M〕と同じ「ドン」というニックネームだった。年上の同じ名前の人に触れるのはよくないとされており、シパークはドンが死ぬまで触れなかった。その期間が長期間に渡ったため、ガボブが発生した。シパークはバプティシュにトボトボ7個を贈与した。なお、シパークはこのあとの記述する「ドンのハナヤロギ」の主催者である。

⑥：ラッキ〔W〕の兄、ブライアンの死去に対して、彼の持ち物であったカヌーにガボブが発生した。ラッキは同氏族のキリアム〔W〕にトボトボ6個を贈与し、ガボブを取り除いた。

⑦：ボシ〔G〕はトーマス〔M〕の父の家を造った。トーマスの父が死去したため、以前ボシは彼の家を取り壊した。その際、ボシはトーマスにトボトボ1個を贈与していた。今回はその反対贈与としてトーマスはボシにパマリを贈り、トボトボ7個を贈与した。

13時頃、この日最初のハナヤロギが始まった。この儀礼の最中も別の場所で他のパマリがおこなわれているようであった。

・シャメンのハナヤロギ

亡くなったシャメン〔g〕は子どもだったので、父のエイドリアン〔M〕がハナヤロギを主催した。贈与の受け手は、受けた順に、シャメンと同氏族で仲の良かったオト〔G〕、シャメンの母方の平行イトコであるサム〔G〕、そして主賓（トハンサガエ）はエイドリアンと同氏族のギルベット〔M〕であった。オトはトボトボ6個、サムはトボトボ7個、ギルベットはトボトボ6個をそれぞれ贈与された。

ハナヤロギの対象となっている故人が子どもだったため、参加者は後におこなわれた2つの儀礼に比べると少なくなった。これは、子どもの場合社会関係がまだ少なく、その子どもを知っている人も少ないためである。儀礼後に食事が振る舞われたのち、人々は解散した。

まもなく、メインの2つのハナヤロギ用の調理が済み、人々は儀礼のある家に集まってきた。14時過ぎ、次のハナヤロギが始まった。

・マグレットのハナヤロギ

このハナヤロギは、キリアム〔W〕が主催者となった。キリアムはマグレット〔w〕の息子である。贈与の受け手はマグレットの甥のパイウス〔W〕、マグレットの姉妹のミシェル〔w〕、マグレットのオジの養子ハンドリー〔W〕、マグレットが病気になったときに看病したリモナ〔w〕とレジナ〔w〕、マグレットのオジのルイ〔W〕、そして主賓のリオ〔M〕である。パイウスがトボトボ9個、ミシェルがトボトボ8個、ハンドリーがトボトボ7個、リモナとレジナがトボトボ8個、ルイがトボトボ7個、リオがトボトボ9個とバギー1本をそれぞれ受け取った。

・ドンのハナヤロギ

このハナヤロギはドン〔M〕の息子のバプティシュ〔G〕が主催者となった。贈与の受け手は、受けた順にドンの甥のヤンゴ〔M〕、ドンの姉妹ノラ〔m〕、ドンと同氏族のイギ〔M〕、ドンの甥のシパーク〔M〕である。ヤンゴがトボトボ9個、ノラがトボトボ6個、イギがトボトボ10個、シパークがトボトボ7個を受け取った。最後に、主賓であるジェリ〔A〕がトボトボ10個を受け取った。しかし、ジェリはトボトボの数が少ないことへの不満を演技的に怒る「ヤラゲイ（三章2.4.11）」で表現した。これに対し、主催者氏族は同じようにヤラゲイで応え、トボトボを2個追加し、ジェリへ贈与されたトボトボの数は12個となった。このとき主催者側のグワオ氏族の人々は「お前は父を助けたことがあるのか、彼はいつも一人だった。お前はハナヤロギにだけきて財貨を持っていく」といった趣旨のことヤラゲイで述べていた。そして、それに対し主賓は「私たちは財貨のためにだけに来たのではない。この財貨はすぐにこの村に

戻ってくるだろう。道はまだここにある」という趣旨の応えを返していた。トボトボが追加されたのち、お互いに握手して礼を言い合っていた。

三章でも述べたとおり、贈与儀式のハナヤロギやモニでは、主賓が贈与を受ける際にヤラゲイという形で不満を言ってもいいことになっている。それに対して主催者は怒りの演技とともに財貨を追加する。贈与された財貨の数が少ないと感じた主賓はヤラゲイによってさらに財貨を要求することができるのである。

このハナヤロギは、故人の息子であるバプティシュが主催者となったが、彼が父の氏族から土地を受け取るわけではないそうだ。そのため、バプティシュではなく「ドンと同氏族の人がハナヤロギをおこなうべきではないか」という不満が村の人から聞こえた。

2つのハナヤロギが済み、すぐに少し離れた別の家まで移動した。ここですぐに別のパマリがおこなわれるという。17時過ぎ、この日の最後のパマリが始まった。

⑧：マグレット〔w〕は夫のコフ〔M〕が亡くなって以来、ずっと布のスカートを穿かなかった。その代わり、喪に服すためにグラススカートを死ぬまで穿き続けた。しかし夫の親族であるマネルブ氏族は彼女が死ぬまでモニをおこなわなかった。そのため、ガボブが残った。夫の氏族の代表としてバプテ〔M〕がトボトボ6個をマグレットと同氏族のハンドリー〔W〕に贈与した。

⑨：⑧のパマリを受け、マグレットの氏族は即座にバプテ〔M〕に対して反対贈与した。ここでは、トボトボ12個とバギー1本がハンドリー〔W〕とキリアム〔W〕からバプテに贈与された。このパマリに参加したウィヘ氏族の長老ルイ〔W〕は「これは終わりではない。コフのモニをするならば、さらに多くの財貨を私たちは援助するだろう」とバプテに伝えた。

18時ごろにハナヤロギは全て終わった。その後、暗くなってからたき火の周りで主な村人たちを集めた会議がおこなわれた。この会議では贈与儀式モニの計画について話し合われた（ヒウオシトン三章2.4.13）。会議は23時すぎまで続き、その結果1年後の2015年の10月から11月までの間に、これまでおこなわれていないジュネット村の故人10人のための贈与儀式モニがおこなわれることになった。

会議がおこなわれている間も、財貨のやりとりがあったようである。筆者とともにカロタウ村から来た、ショーティの次男レイ〔W〕はこの間にウィヘ氏族の中でも「ガマタル」というリネージの人々から、翌日にパマリを受けるよう言われたそうだ。そのため、レイは事前にトボトボ1個を「バウィ（三章2.4.8）」としてガマタルの人に渡した。そしてレイは翌日にパマリを受けた。

会議が解散して、25時をまわってもレイと何人かの人々はその後の贈与儀礼の計画についてガマタルの人々と何か話していたようだったが、詳細は不明である。

4.5 7月22日

5時半頃にはすでに人々が起きて今回のハナヤロギについて話している。レイ〔W〕はすでに村の中心部へと向かっていた。7時ごろには筆者も村の中心部へ向かった。すると、前日に話していたガマタルの人々からレイへのパマリはすでに終わっていた。

⑩：ウィヘ氏族のリネージ「ガマタル」に属する人たちの父（個人名不明）は、カロタウ村に住む、同じくウィヘ氏族のロンギー〔w〕の「タウ」であった。しかし、このガマタルの父が死んでからは関係が疎遠になっていた。そこで、この関係を再開するためにパマリをおこなった。ガマタルからロンギーの息子であるレイ〔W〕にトボトボ5個が贈与された。

レイ〔W〕は、ジュネット村のハナヤロギに参加し、すでにいくつかのパマリでトボトボを使っている。彼にこれまでに使ったトボトボについて聞いた。彼によると、マグレットのハナヤロギでミシェルに、⑨のパマリでバプテに、ハナヤロギ後にガマタルの人に言われてパマリのバウィに、それぞれ1つずつ使ったようだ。つまり、3個のトボトボを使い、結果的に5個のトボトボを持ち帰ることになった。

この後もパマリはおこなわれていたようであったが、筆者とカロタウ村の人々はカヌーで村へと戻っていった。

4.6 贈与の連鎖

以上、ジュネット村の贈与儀礼ハナヤロギをその前後のパマリも含めて記述してきた。それぞれのパマリに前提となる経緯があり、そこに含まれる複数の意図をこの事例の記述から推察するのは困難であると思われる。それは、筆者だけでなく、サイサイ地域の人々にとっても同じである。ここですでに述べたように、ジュネット村は人口が多い。そのためハナヤロギとパマリの数も必然的に多くなる。ジュネット村のパマリの数ついては、カロタウ村の人たちからも「ジュネット村で儀礼に参加すると、あちこちでパマリがあって混乱する」と聞いた。少なくともサイサイ地域の中ではパマリの数が多い場所と認識されているといえる。よって、必然的に連鎖できるパマリも多くなり、ほぼ毎回の贈与儀礼が連鎖していた。これは、パナバーリ村と同じ現象であるが、ジュネット村の場合はパマリの数も人の数も多いため、3日間のあいだに次々と贈与の連鎖が起こっている。以下、具体的にどう贈与が連鎖しているのかみていく。

ジュネット村の血縁関係や人間関係を筆者が熟知しているわけではないので、贈与の連鎖や財貨の使い回しがどこでおこなわれているかを全て把握することはできない。そこで、まずは前後の関係から連鎖が起こっているといえそうなもののみ、挙げていく。

まず、20日におこなわれた①～④のパマリであるが、ここではサム〔G〕からボノ〔W〕へ（①）、ボノからマーク〔G〕へ（②）、マークからコンレッド〔M〕とエイドリアン〔M〕へ（③④）と連鎖が起きている（①→②→③④）。ここには、サムとマークそしてエイドリアンの協力関係があると考えられる。グワオ氏族であるサムは、息子のボノを通して同じグワオ氏族のマークに贈与している。そして、マークはマネルブ氏族のコンレッドとエイドリアンに贈与する。これによって、サムのガボブ、ボノのガボブ、マークのガボブをいっぺんに解消している。そもそも、ボノはサムの息子であり、サムとマークは同じ氏族で同じ村に住んでいる。よって、これらの儀礼を連鎖させることは造作もないことのはずである。また、3つの儀礼が数時間の間に手際よくおこなわれたことからも、やはり事前に相談し、準備していたと思われる。ここでの連鎖は意図的なものだといっていいだろう。

また、関係者は同じ村に住んでおり、これらのパマリを開催することはいつでも可能なはずである。しかし、わざわざこの日にまとめておこなったのは、翌日のハナヤロギに向けてすでに多く集まっている訪問者たちから財貨を集めるという思惑があってのことだと思われる。

③④のコンレッドとエイドリアンへのパマリで使われた財貨は翌日の、シャメン〔g〕のハナヤロギで使われたはずである。結局、これらの財貨はマネルブ氏族からグワオ氏族へと戻ってきている。さらに、シャメンの「タウ」はマネルブ氏族のギルベット〔M〕であった。つまり、これら①〜④のパマリとシャメンのハナヤロギのなかで、サムの息子のボノ〔W〕を除いて、すべてグワオ氏族とマネルブ氏族の間で財貨がやり取りされている。

⑤〜⑦のパマリはそれぞれ別の人物、氏族によっておこなわれている。しかし、すべてその後のハナヤロギのためにおこなわれた儀礼だと考えられる。⑤で贈与を受けているバプティシュ〔G〕はこのあと、ドン〔M〕のハナヤロギの主催者となっている。そして、ドンのハナヤロギでパマリの受け手となっているのは、シパーク〔M〕である。個人レベルでみても、シパーク→バプティシュへトボトボ7個、バプティシュからシパークへトボトボ7個と、財貨が戻ってきていることがわかる。ハナヤロギで贈与を受ける人物は、少なくとも前日には決まっていると思われる。そのため、この日のハナヤロギで財貨が戻ってくることを見越して、⑤のシパークからバプティシュへのパマリがおこなわれたのだと考えられる。

⑥のラッキ〔W〕からキリアム〔W〕への贈与も同じで、キリアムはマグレットのハナヤロギを主催している。ラッキがマグレットのハナヤロギで贈与された面々とどのような関係があったのかはわからない。しかし、同じ村に住み同じウィヘ氏族であることから、ハナヤロギで贈与されたウィヘ氏族の誰かの親族だった可能性はある。

⑦のトーマス〔M〕からボシ〔G〕へのパマリは、ドン〔M〕のハナヤロギと連鎖している可能性がある。ボシはグワオ氏族であり、バプティシュ〔G〕の主催するハナヤロギを援助する必要がある。そして、トーマスはドンのハナヤロギでパマリの受け手にはなっていないが、ドンと同じマネルブ氏族なので親族がパマリを受け取っていることが考えられる。

以上、①〜⑦までのパマリは、それぞれ3つのハナヤロギと連鎖している。連鎖をそれぞれのハナヤロギごとにA〜Cの項目に分けてまとめると以下のようになる。

A：①（〔G〕から〔W〕）→②（〔W〕から〔G〕）→③④（〔G〕から〔M〕）
→シャメンのハナヤロギ（〔M〕から〔G〕〔M〕）

B：⑤⑦（〔M〕から〔G〕）→ドンのハナヤロギ（〔G〕から〔M〕と〔A〕）

C：⑥（〔W〕から〔W〕）→マグレットのハナヤロギ（〔W〕から〔W〕と〔M〕）

さらに、ハナヤロギとハナヤロギも連鎖している。シャメンのハナヤロギはグワオ氏族〔G〕の2人に贈与されており、その財貨はドンのハナヤロギでのグワオ氏族〔G〕からマネルブ氏族〔M〕への贈与に使われている。ここから、シャメンのハナヤロギを含めたA全体がが、ドンのハナヤロギと連鎖していることがわかる。そのため、Aはドンのハナヤロギの準備のためにおこなわれていたと考えることができる。これらの連鎖の中で、どれだけ同じ財貨が使い回されたのか、そしてその財貨が最終的に誰の手に入ったのかはよくわからない。それぞれがパマリを受け取った後も、その財貨を求めて親族や交易相手が訪れるし、そもそも多くの人がカバンに入れて見えない状態で運ぶ財貨の行方を追うことは困難である。

なお、⑧⑨⑩のパマリは、ハナヤロギの結果を受けて、そこで得た財貨によっておこなわれたものだと考えられる。⑧⑨はマネルブとウィヘ氏族間のやりとりであり、⑩はウィヘ氏族内でのやりとりである。

このように、贈与儀礼パマリとその後のハナヤロギでの贈与は連鎖している。また、シャメンのハナヤロギはより大きなドンのハナヤロギのためにおこなわれている。そして、氏族内の細かな人間関係や親族関係までは筆者にはわからないが、4つほどの氏族の中で財貨が次々と円環していることが確認できる。大きなハナヤロギでそれらの財貨は贈与され、その後にはまた小さなパマリが連発する。こうして、人々がこの日のために持ち寄った財貨は、連発するパマリによって儀礼の主催者に集められ、ハナヤロギで一気に贈与され、まとまった形で人々の目にさらされる。贈与された数人の元に集まった財貨は、再び小さなパマリによって次々と贈与され、散らばっていく。

贈与を連鎖的にみていくと、ひとつひとつの贈与は単独で個別的におこなわれているのではなく、常に前の贈与を前提としつつ、次の贈与の布石となっているということがわかる。「贈与の連鎖」という視点でみると、贈与は次の贈与のためにこそおこなわれているといえるのである。これは、現象としてそうなっているということであるが、人々の動機として捉えることもできる。つまり、彼らは次の贈与儀礼のために贈与儀礼をおこなっている。これは、彼らが贈与儀礼を手段として道具的に捉えているために起こる現象だと考えられる。少なくとも、パマリの主催者と受け手がその後のハナヤロギに財貨を使うことを意図していなければ、これらの連鎖は成り立たない。

ただし、すべての贈与について誰かが把握しているわけではないことを注記しておく。筆者は何人かの主要な人物に「いつ、何のパマリがおこなわれるのか」と聞いてまわっている。しかし、その答えは人によって違い、この日おこなわれたすべてのパマリについて明言した人はいなかった。筆者が確認できたパマリだけでも、その開催をすべて知っていた人物はいないのであるから、それ以外のパマリまで事前にすべて知っている人はおそらくいない。よって、それぞれのパマリは主催者と受け手によって、その前後のパマリやハナヤロギへつなげることが意図されているが、すべての連鎖を意図しているわけではないと考えられる。つまり、それぞれ自分がおこなう儀礼とその前後の儀礼をつなげるだけで、最終的に大きなハナヤロギを実現している。ハナヤロギ後に起こった⑧⑨⑩のパマリについても、ハナヤロギ前に明言していた人はいない。よって、これらのパマリもすべて最初から計画していた人はおらず、ハナヤロギで集まった財貨をみて後から計画していると考えられる。

協力によって連鎖されたパマリと、その連鎖によって財貨が一気に集まるハナヤロギ、そして集まった財貨を使ったその後のパマリ。すべてが終わった後では、この流れを俯瞰することができるが、最初からそれらすべてが計画されていたわけではなく、その場の個々の判断で状況は変わったはずである。

それぞれが前後のパマリやハナヤロギと自分がおこなう儀礼をつなげることで「連鎖」は成り立っている。それぞれの儀礼の連鎖の背景には、意図を持った個々人の思惑がある。すなわち、ハナヤロギのためにパマリを開催したり、ハナヤロギを使って別のパマリを開催することで、それぞれの目的を遂行しようとしている。

別の何か（例えば連鎖）のためにパマリをおこなっているという視点で事例をみると、このような個々人の思惑が見出される。そして、パマリをおこなう理由として儀礼を主催する人が説明するのは、本章4.8節でみていく「ガボブ」である。ところが、実際の連鎖の過程を考えると、ガボブはパマリをおこなう理由や目的というよりも、連鎖を実現させるための手段として儀礼を開催する人に用いられているともいえる。「パマリ」という「手段」によって「ガボブを解消すること」が「目的」であったはずのものが、「パマリをおこなうこと」が「目的」となり「ガボブ」がそれをおこなうための「手段」として持ち出されている。つまり、「手段」と「目的」が入れ替わっている。そして、ガボブが連鎖のための手段となることで、①～④⑥⑦といった、ハナヤロギとは直接関係のないパマリがここで開催されている。手段と目的が入れ替わることで、本来関係のない文脈の贈与が組み合わされ、連鎖が起こっている。

こうした組み合わせが可能なのは、「トボトボ」や「バギー」といった、儀礼で使う財貨が共通しているからである。同じ種類の財貨を使うからこそ、ハナヤロギとは直接関係のないようなパマリも開催することができる。さらに、このジュネット村の事例のように多くの身近な人がパマリをおこなう場合、財貨そのものが汎用性をもつ可能性がある。「儀礼に使うから」という特定の目的ではなく、「多くの人が使うから」という理由で、他の様々な機会での贈与や支払いのために財貨が流通し始めれば、財貨は近代貨幣と近いような形で使われだすかもしれない。

第二章3.4.1節で述べたとおり、トボトボやバギーはそれぞれ日々の生活の力や交易の力を象徴しており、呪物性をもつ「原始貨幣」ともいえる。ソロモン諸島でイルカ歯貨の研究をおこなっている人類学者の竹川大介は、原始貨幣の起源を人類が進化の過程で獲得した他者認知によって説明しようと試みている。そして、原始貨幣から近代貨幣にいたる貨幣の離床（disembeded）について、「近代貨幣がこれほど普及したのは、文化的な文脈に関係なく、不特定多数の匿名の相手と交換できるからである。価値が説明される対象であったはずの貨幣は、いつのまにか価値を説明するための指標となってしまった」と述べている［竹川　2007 189-227］。

トボトボやバギーが現在の時点では贈与儀礼でしか用いられてないのは、それぞれの象徴する価値が限られており、それが贈与儀礼の文脈と結びついているためだと考えられる。この

あと本章7節でみていく事例ではこの贈与儀礼そのものをまったく違う文脈の贈与に用いている。そこでは家の建築の支払いの際に、財貨を贈与する口実として過去の人物の「死」を持ち出している。それによって、本来儀礼にしか用いることのできない財貨で「建築費を支払っている」ような状況が生まれている。それでも、「死」が財貨の贈与の理由として持ち出されており、財貨はまだ儀礼の文脈と切り離されていない。

しかし、もしこのようなまったく違う文脈で贈与儀礼をおこなうことが多く繰り返されるようになれば、そこで儀礼そのものを必要とせず、財貨だけをさまざまな機会に支払うようになることもありえる。そうであれば本事例のような、連鎖のために別のパマリが持ち出すことは、貨幣の離床が起こるきっかけとなる可能性がある。贈与儀礼の「連鎖」という彼らの戦術は、原始貨幣から近代貨幣への貨幣の離床を説明している可能性があり、それ自体興味深い。しかし、本稿では贈与による意味生成に焦点をあてていくため、貨幣の離床についてはいずれ稿を改めて考察したい。

4.7 期待されていること

まず、全体として最も期待されているのは、3つのハナヤロギをつつがなくおこなうことである。3つのハナヤロギは事前にサイサイ地域全体で周知されていたものである。また、ハナヤロギは葬送儀礼でもあり、開催されなければ多くの「ガボブ」がそのままにされるため、優先度も高い。ジュネット村での一連のパマリはどれも、この3つのハナヤロギから派生しておこなわれていると考えられる。

ハナヤロギの前日におこなわれた①から④のパマリもまた、それぞれのパマリの主催者たちによって計画された儀礼だったと思われる。それらのパマリについては事前に告知されていたわけではないが、筆者がジュネット村に到着した時にはすでにそれぞれの儀礼のための調理が始まっており、その後4つのパマリが間髪入れずにおこなわれていることからも、やはり計画があったと考えられる。

⑤⑥⑦のパマリは、準備段階から筆者が観察していたわけではないので、それがどれほど予定されていたものかはわからない。しかし、4.6節で述べたように、ハナヤロギへの布石と

しておこなわれたと考えることができ、少なくともパマリの主催者と受け手には予期されていたと考えられる。

⑧⑨⑩のパマリは、すべてのハナヤロギが終わったあとにおこなわれている。そのため、それぞれハナヤロギの結果を踏まえて催されたと考えられる。⑧⑨に関してはマグレット〔w〕の夫コフ〔M〕が死んだ時のガボブが、贈与儀式モニによって解消されていなかったことに端を発している。夫婦の2人ともが死んでしまっているため、両氏族はできるだけ早くパマリをおこないたかったはずである。つまり、⑧⑨のパマリも計画はされていないが、それなりに期待されていたと言える。

⑩に関しては、ショーティの次男レイ〔W〕が儀礼前日にガマタルの人々〔W〕にトボトボを1つ渡していることから、この時何らかの相談がなされていたと考えられる。また、その日の夜と次の日の早朝に彼はガマタルの人々と話し合っている。これらのことから、ハナヤロギの前にはこの贈与は特に予定されておらず、ハナヤロギ後のこの時点になって計画されたと考えられる。

まとめると、①〜⑦の計画、または予期されたパマリによって財貨を準備し、3つの事前に周知したハナヤロギで財貨を集積させてそれぞれ贈与し、その財貨を使って、⑧⑨⑩のようなもともとの計画にはないがいづれおこなうことが期待されていたパマリをおこなっている。

4.8 ガボブの位置付け

1つ1つの儀礼が前後の儀礼を意識して開催されたものであり、またお互いの関係性を確認し別の贈与を目的とするものであるすると、それぞれの儀礼で明言されている「ガボブ」は贈与儀礼にとって余分な説明である。贈与儀礼は過不足なくおこなわれさえすればよいのであって、「次の儀礼を催すため」「関係性を維持するため」といった理由だけでも問題はないように思える。そこでこの節では、贈与儀礼の中でガボブをどのように位置付けることができるか、説明を試みる。なお、ここでは贈与儀礼のための説明原理としてガボブを捉える。感覚として生じるような本質的なものとしてガボブを捉え、どのようにしてそれが発生するのかについての分析は第五章でおこなう。

①のパマリでは、サムの髭にガボブがあり、これを取り除くために贈与がおこなわれている。サムの髭にガボブがあることは、ジュネット村の人にとっては周知の事実である。この地域で髭を伸ばすことは多くの場合、ガボブがあることを表明しているに等しい。サムは孫のためにわざわざ髭を剃らなかったのであり、その髭には死んだ孫への記憶が埋め込まれている。孫の記憶はガボブとして髭に実体化されることで、贈与によって解消できるようになる。これは、いわゆる禁忌として捉えることができる。禁忌が守られることによって、その禁忌は認識され、「儀礼をおこなうべきもの」として扱われるようになる。つまり、禁忌は儀礼をおこなうための文脈を創り出す仕掛けである。

ガボブが行為によって認識されるものだと捉えると、それが本当に「あるのかどうか」という問いは脇に置かれる。「禁忌を守る」という目に見える行為によってそれは後付け的に「あるとされる」。ガボブとは、禁忌を守るという行為によって後から生まれた「実体」である。こうして禁忌の文脈を利用することで、贈与はその説得力を増す。このように捉えた時は、まず贈与するということが大前提としてあり、その贈与を文脈の中で意味付けるための説明原理がガボブということになる。

②のパマリでもガボブが同じように使われていることが確認できる。マークがボノの家に上がらなかったのは、タウを間違えられたことへの怒りが発端となっているが、この禁忌を守ることはこの日にパマリをおこなうための布石でもある。⑤⑥のガボブも②と同じように説明できる。

⑧⑨のパマリはマネルブ氏族が贈与儀式モニを長期間おこなわなかったためにそれが禁忌＝ガボブとなっている。これも、贈与することが前提であり、その理由づけとして「モニをおこなわなかったこと」を禁忌として再解釈し、贈与の文脈としていると捉えることができる。⑩のパマリも長期間やりとりのなかったこと自体が、ガボブとして再解釈されていると考えられる。

このように、ガボブは贈与儀礼を開催する理由を説明する。「次の儀礼を催すため」「関係性を維持するため」といった理由はトートロジカルであるため、儀礼を開催する説得力を増すために別の文脈が必要とされているのである。そして、予定されていたハナヤロギとは関係のないガボブが、その場の状況に合わせて接続されてパマリが連鎖することで、ハナヤロギと

いう贈与儀式の文脈の中で機能するようになる。このような接続によって、本来の機能とは別の機能をパマリのような小さな贈与儀礼にも持たせることができるようになる。

ここでは、ガボブを贈与をおこなうことの説明原理として捉えている。そのような捉え方は、贈与儀礼を開催するためにどんな出来事もガボブとして設定できる「なんでもあり」な状態にしてしまう。実際には、ガボブを発生させる様々な理由からは、「なんでもあり」というよりも、「これを解消しなければならない」ということを強く主張しているように感じられる。そうだとすると、贈与のためにガボブを設定したというよりは、やはり解消すべき、もしくは解消したいガボブがまずあり、それを連鎖させることで大きな贈与儀礼に利用したと考えられる。ただし、ここではその利用の思惑や連鎖の戦術に注目するために、説明原理としての視点からこのガボブを捉えておくということである。

4.9 予期と意図

①②⑤⑥⑧のパマリでは、主催者にそれぞれ規範が意識されている。

①はサムの髭を剃るパマリ「バシコリコリ」である。サムの髭にガボブあり、彼が禁忌を守って髭を剃らなかったことがここで意識されている。ただし、このタイミングになったのは、その後の贈与儀礼を連鎖させるためだと考えられる。それと同じく、⑤⑥のパマリもガボブがあることによって禁忌を守っていることが意識されている。②はナトゥからタウへ返されるべき贈与が返されず別の人へ渡ってしまったことがきっかけとなっている。ここでは規範が意識されており、「間違った贈与関係」を「あるべき贈与関係」へと修正しているといえる。⑧のパマリも、贈与儀式モニを長年開催しなかったことが発端となっている。モニをおこなうことは1つのルールであり、ここでも規範が意識されている。

③④⑤⑦のパマリでは、「対価」や「返礼」など互酬性に関わることが主催するそれぞれの人に意識されている。

③④は、コンレッドの母〔m〕にマーク〔G〕が小さい頃に世話になったことが発端となっており、これは子どもの世話をすることの返礼と考えることができる。また、⑦は家を建てたことへの返礼と考えることができる。ただし、これらのパマリはあくまで返礼であって、対価ではない。「世話をしたこと」や「家を建てたこと」が一度のパマリによってすべて返済され

るとは到底思えない。パマリにかかる労力はそれらに比べるとずっと少ない。マークの母が演説をし、コンレッドが涙を流したことからも、対価や返済よりも、むしろ「自分たちの間にこのような関係があった」という記憶として意識されたはずだ。彼らは慣習に従って、「してもらったこと」に対して贈与儀礼で応答した。しかし、それは「対価」ではなく「関係性の再確認」を意図したものである。つまり、慣習的なやり取りを使って、相互の関係性の確認（＝互いの記憶の確認）をしていると考えられる。そして、その確認によってこれからもやり取りを続けること、そのような関係性を維持することが、相互に予期されることになる。

⑨のパマリも同じことが見て取れる。マグレットの氏族〔W,w〕と、その夫の氏族の間のやり取りは、彼らが夫婦関係にあったことを確認させるものである。そして「これは終わりではない」というルイ〔W〕の言葉は、やり取りを続けることの宣言になっている。⑩のパマリも、「ガマタルの父」とロンギー〔w〕のつながりを想起するきっかけとなっており、父の死後も関係を継続することを表明している。

ドン〔M〕のハナヤロギでは「ヤラゲイ」によって主賓から財貨の数に不満がだされている。これは、ドンの父とその親族〔A,a〕が「生前にドンの世話をしたこと」の対価として示された財貨への不満である。つまり、ここで要求しているのは生前の関係性に見合った適正な数の財貨である。「タウ–ナトゥ関係（三章1.2）」のルールに沿って、適正な支払いをおこなうことを求めている。

これに対してマネルブ氏族とグワオ氏族の人々は演説のような形で反論し、財貨を追加している。贈与する側の「お前が父を助けたことがあるのか、彼はいつも1人だった。お前はハナヤロギにだけ来て財貨を持っていく」という主張には、父との関係が少なかったことへの不満があらわれている。つまり、贈与の前提となる「タウ–ナトゥ関係」が適正な形でなかったことを主張しているのである。それに対する主賓側の「この財貨はすぐにこの村に戻ってくるだろう。道はまだここにある」という応答は、関係がこれで終わりではないことを主張している。

以上で挙げたような、規範に従うことへの期待や、また従うことへの主張が、財貨そのものを目的としてなされているというよりも、過去の関係を財貨によって説明しようとしていることに注意したい。それぞれの贈与の理由は実質的な支払いを主張するものではない。むしろ

過去の互酬関係を踏まえていることを確認するものである。この確認作業が、双方納得のいく形でおこなわれることで、その後の互酬関係を続けていくことができる。

「ヤラゲイ」のような演説によってこうした互酬関係の確認をおこなうことも、規範に従うことが贈与の目的ではないことを裏付けている。その演説のなかで演技的に振る舞うということは、共有された約束事に従う、ということでもある。演技の開始によって、その場の人々はメタ的な空間からそのやり取りを見ることになる。ここで表現される不満や怒りには、「この場合はこういう感情がでてもおかしくない」という、互いの間で共有されていてしかるべき約束事を確認する意図がある。つまり、確認の意図が事前に含意されており、その含意された意図はそれが演技的であることによって表現可能になるのである。

こうして、演技空間の中で双方が過去の互酬関係を確認し、それを調整することで、不満を回収しつつ、その後の関係を非敵対的に維持することができる。そこでは、やはり財貨そのものは目的から退いている。これは、メインのハナヤロギだけでなくそれぞれのパマリにおいても同じであり、規範は確認し、調整すべきこととして捉えられている。ただハナヤロギと違ってそれぞれのパマリは比較的社会的距離が近いなかでおこなわれており、演技的空間がなくとも、敵対的にならずに確認や調整をすることが可能だったということである。

このように、演技的であったにせよそうでないにせよ、彼らは規範を意識している。そして規範を意識しつつ贈与される財貨の数を調整することで、関係性の確認と維持、強化といったことが実現されている。

さらに、全体としてパマリはハナヤロギを実現するためにそれぞれ予期されていたと考えられる。規範と過去の互酬関係から、儀礼の当事者たちはその開催を期待していたはずである。そして、期待されていたからこそ、充分な財貨と人間が集まった時に贈与儀礼がおこなわれた。ただし、ここでみてきた贈与儀礼はすべて実際に開催されたものである。後で振り返った時には、それぞれ予期されていたことがわかるが、予期され期待されつつもおこなわれなかった贈与儀礼もあったはずである。これについては事前、または事後の聞き取りや人々の噂から推測するしかないが、筆者のジュネット村での滞在期間にそれを調査するのは困難であった。しかし、直前に決められたと思われる⑩のようなパマリもあることから、可能性はあった

が結局開催されなかった儀礼もあったと思われる。そして、どの儀礼を開催し、どの儀礼を開催しないのか、人々はそれぞれに選択していたと考えられる。

すべての儀礼が実現したわけではないのであれば、ある程度の不満が残ることもありうるだろう。また、贈与儀礼が開催されたものの、そのおこない方や財貨の数に不満が残ることもあるだろう。ドンのハナヤロギでは、バプティシュ〔G〕ではなく「ドンと同氏族の人〔M,m〕がハナヤロギをおこなうべきではないか」という不満があがっていた。贈与儀礼が終わった段階でも、そうした不満が残ることがあるのである。しかし、儀礼が開催され贈与は受理されているので、その贈与は許容されたことになっている。ある程度の不満が残ったとしても、全体として規範や財貨の相場、互酬関係を大きく逸脱したものでなければ、それは許容されうるということである。また、そのような不満は今後の贈与儀礼によって回収される可能性もある。その可能性も含めたうえで、今回の贈与儀礼については共同体全体として許容可能であり、だからこそ儀礼が開催され贈与は受理されたと考えられる。

4.10 戦術

本章1節のパナバーリ村の事例と同じく、本事例でも贈与の連鎖が起きている。それが、基本的な戦術、やり方として認知されていることがここでの連鎖の数からわかるが、同時にそれらすべてが1つの計画や誰かの思惑で制御されるようなものでもないことが確認できる。それぞれの人物が行なっていることは前後の儀礼間で財貨を移動させるということであり、それらの財貨が最終的にどこへ渡ったのかまでは誰も知らない。局所的には協力関係が見られるのであるが、全てを統括するような計画があるわけではない。それにも関わらず、最後に財貨はメインのハナヤロギに必要なだけ集まってきている。これは、ハナヤロギを開催するという全体に共有された目標だけがあって、それぞれが必要な連鎖を起こすために既存の別の贈与の文脈を使ったり新しい文脈を設定することで、最終的に必要な財貨の集積を実現していると考えられる。

さらに、ガボブの設定は儀礼の説明原理となり、その贈与の説得力を増す。贈与の説得力を増すことは、その儀礼を支援する人たちに支援を求める理由づけとなる。こうして、適切な時期に適切な人々が集まり、適切な理由づけがなされることでそれぞれの贈与儀礼が実現す

る。その「適切さ」は規範や過去の互酬関係を参照し、未来の関係性を予期することによって保たれている。

そして、贈与儀礼の開催や贈与される財貨の数も規範を参照したり、過去のやり取りを確認することで調整し、それによって適切さを担保していた。この調整は儀礼の場で財貨を並べる「ヤオファ」やその後の「ヤラゲイ」によっておこなわれている。最終的な適切さについての合意は贈与儀礼の場で実際に財貨を贈り、そしてそれを受贈することで形成される。ただし、本章4.9でみたように、個々人の納得には幅がある。そのため不満が残ることもあるが、大きな逸脱がなければ次の贈与儀礼などに不満は持ち越される。これは、すべての不満を回収し尽くすことよりも、その場で合意を形成し、儀礼を成功させることに重点を置いているためだと考えられる。そして、そのような不満は別の贈与儀礼に持ち越されたり、その不満によってまた新たな贈与儀礼を開催することも考えられる。②のような以前の儀礼の間違いから発生したパマリは、こうした不満から生まれた贈与儀礼だろう。そうであるならば、贈与儀礼においてある程度の不満を回収せずに意図的に残すことも考えられる。つまり、許容可能な範囲で逸脱しておき、不満を残すことでその後の新たな贈与儀礼の可能性を残しておくことも連鎖のための方法として主催者に採用されうる。

ジュネット村の贈与儀礼で採用されている戦術、そしてその戦術を成功させるための方法をまとめる。いくつかの贈与儀礼を同日に開催し、それらを連鎖させることは1つの戦術である。そしてそのためにガボブなどの必要な理由づけを用意することは連鎖のための技術的な方法である。適切な理由づけによってそれぞれのパマリやハナヤロギを支援するべき人々が多く集まることで、必要な財貨は数日の間に集積していく。

また、「ヤオファ」や「ヤラゲイ」の中での調整を経たうえで適切な量の財貨を儀礼で贈与することもまた連鎖を実現させるための1つの方法と捉えることができる。これによって、それぞれが納得のいく形での贈与が実現し、その後も非敵対的な関係を維持することができる。許容可能な範囲での逸脱によって多少の不満を残すことも、その後の贈与儀礼につながるという意味で連鎖につながる。

ここまで、パマリ、ハナヤロギと、三章で記述した順番に則して贈与儀礼の事例をみてきた。ここから、さらに2つのモニの事例をみていく。ここでも実際のモニの流れと、そこでみ

られる贈与の連鎖に焦点をあてていく。贈与儀礼モニでは、さらに大規模に財貨を集める必要がある。しかし、財貨の集積が個々人の思惑によって実現している以上、より多く財貨を集めるということは、不確定要素もより多くなるということである。そのため、モニでは連鎖の失敗とも言えるような事例がみられる。

5 事例4 ジュネット村の2つのモニ（2018年1月16日～18日）（表6：事例4）

5.1 事例の概要（図26：ジュネット村のモニ親族図）

ジュネット村で2つの贈与儀礼が同時に開催されることになった。ピータールイ〔G〕（2014年死去）という若い男性と、ショーティ〔G〕の母方オジであるブルの妻ジョエン〔m〕（2011年死去）のモニだという。ピータールイのモニの主催者は同じグワオ氏族のマーク〔G〕、ジョエンのモニの主催者は彼女の子どもたち〔M,m〕である。実は、ジョエンの贈与儀式モニは2016年にすでに終了しているのだが、このモニの主賓となったのはスティーブン〔X〕というジョエンの父方交叉イトコ（タウ）であった。しかし、ジョエンの父方平行イトコのサイド〔X〕から不満がでたという。ジュネット村の人に聞いたところによると、ジョエンの本当の「タウ」はカラ〔X〕という人物だったそうだ。カラはすでに亡くなったが、その息子のサイドはスデスト島の北側の村に住んでいた。一方、カラの甥（姉妹の子）のスティーブンはスデスト島の南側の村に住んでいた。ジョエンはいつもサイドの村を訪れ彼を頼っていたが、あまりスティーブンの方へは行かなかったそうだ。母系なので、血縁的にはスティーブンがジョエンのモニの主賓で問題ないのだが、ジョエンが実際に頼ったのはカラの息子であるサイドだった。そこでジョエンの息子たちは話し合って、2度目のモニを開催することにした。このように、ナトゥがタウとは別の人物（ここではサイド）を頼った時におこなな2度目のモニをおこなうことを、「フネフネマイサネ（蛇行の支払い）」という（三章2.6）。

5.2 事前の状況

半月ほど前からジュネット村、ニモア島、サブラ島、カロタウ村で別の贈与儀式モニが連続しておこなわれていた。再度ジュネット村で今回の2つの儀礼がおこなわれるということで、人々は贈与する財貨が足りないと嘆いていた。しかし、カロタウ村での贈与儀式モニは、

ブルの甥であるショーティのためのものであり、オジであるブルはショーティの子どもたちからいくつかの贈与儀礼を受け取ることができる。そこで受け取った財貨を使いまわそうとブルとその子どもたちは考え、今回のモニの開催に踏み切ったのだと思われる。

筆者はカロタウ村の人々とともに贈与儀式モニの前日に到着した。到着した日から事例の記述を始める。

5.3 1月16日

12時35分、セーリングカヌーでジュネット村の隣にあるムイェサ村に着く。16日が来客のもてなしである「イパハントハヤオ（三章2.6.4）」で、翌日が贈与儀式モニと聞く。今回のモニを主催するのは、ブル〔G〕とジョエンの子どもたち〔M,m〕である。彼らは、多くの財貨を手にするための呪術「ウウォレガボブ（三章2.6.5）」をスデスト島のレフオ村から来たマトン〔X〕という人物にを頼んだようだ。ヤオファで財貨を並べる時に使うパンダナスのマットに呪文を唱えたのち、「ヘゴンゴン」と呼ばれる小さなトボトボを置いた。そして、その上に大きなトボトボを2個おき、さらに14個のトボトボを並べていった。ヘゴンゴンを除いて計16個のトボトボが並べられた時点で、それらをマットでカバーした。マトンは、本当はこのような村の中心で呪術をおこなうべきではなく、村はずれの静かな場所でおこなうべきだという。入念に準備できるときは、1週間も前からそこにトボトボを保管し続けるそうだ。

ウウォレガボブがひと段落つくと、イパハントハヤオの食事が振舞われた。ブルの子どもたちと、マトンは明日の朝4時にまたウウォレガボブを再開するという。そこで、一旦ブルの家のあるムイェサ村に戻り、就寝した。

5.4 1月17日

朝4時にジュネット村へ行くと、ジョエンの息子のフランシス〔M〕が暗闇の中で誰かから3個のトボトボと1本のバギーを受け取っていた。マトン〔X〕は前日にマットの中に並べた財貨にそれらを加えて、並べ直している。新しく財貨が入るたびに並べ直しているようだ。

暗いうちにいつの間にか「バウィ」が終わったようで、明るくなるとバウィの財貨を交換する「パタデ」が始まった。今回のバウィには「イヤロワ」というロッセル島から来たといわ

れる、色や形が通常のトボトボと微妙に異なるトボトボが使われていた。マトンによると、イヤロワは似たトボトボを持つ人が少ないので、同等品を用意できずパタデによる交換が難しいそうだ。そのため、イヤロワをバウィに使うと儀礼の主催者は交換ができずそのまま主賓に返すことになるという。だから、バウィにはイヤロワを使うべきではないと主張していた。これは、バウィはパタデで交換され財貨が入れ替わることでもらったものを返すのではない「贈与品」として扱うことができるが、パタデできない財貨は「贈与品」としてではなくただ単に返却することになるためだと考えられる。実際、今回の儀礼のなかではイヤロワは贈与品とは別に返却されていた。主賓がイヤロワを使った理由は定かではないが、トボトボを確実に得たかったのか、もしくは手持ちの財貨がそれしかなかったのかもしれない。

朝10時ごろ、死んだジョエンのナトゥ（母方交叉イトコ）であったシシリア〔x〕が、タウへの贈与儀礼「パムンブアイ（三章1.2）」をおこなった。シシリアは、泣きながらバギーとトボトボを持ち運び、ジョエンの息子のパナ〔M〕に手渡した。シシリアは「他のモニの後なので質の悪い財貨しか残っておらず、申し訳ない」という趣旨のことを演説していた。

演説が終わり、ジョエンの息子たちやマトン〔X〕は、パマリの反対贈与（ニメラシェ　三章2.6.3）を待っていたが、結局おこなわれなかった。マトンは、「ウウォレガボブが完遂できない」と、少し不満そうだ。その後、パタデと財貨の並べ替えが家の中で繰り返された。ジョエンの息子フランシス〔M〕は並べられた財貨をみて「カロタウ村のモニの前に開催されたニモア島でのモニにショーティの息子たち〔W〕が参加していれば、もっと財貨が集まったのに」と、ショーティの息子たちへの不満を述べていた。

16時40分、ようやく贈与される食べ物の調理が終わり、物品が陳列され始めた。まずは、ピータールイ〔X〕のモニから始めるようだ。故人や主催者の姻族である「トピリサイ」も輪になって座る。財貨を並べるヤオファも同時に始まった。贈与品のガベ（肉）としての財貨がヤオファされた中から運び出され、立てかけられた。結局、ガベとしてトボトボが7個立てかけられる。トピリサイは6人で、それぞれに1つまたは2つの財貨が添えられた。主賓の氏族が贈与品を集め、この時点でトボトボ18個とバギー3本が並べられた。その後、怒った演技をする演説「ヤラゲイ」がおこなわれ、トボトボ5個が追加された。主賓に贈与される過程でさら

に財貨は追加されたようで、結局ピータールイのモニは、トボトボ26個とバギー4本が贈与された。

それが終わってすぐ、ジョエン〔m〕のモニも開始された。財貨を並べるヤオファののち、贈与品とともに29人のトピリサイが座る。家のなかで並べられた財貨が持ち出され、贈与品とトピリサイに立てかけられる。この時点で、トボトボ40個とバギー2本が並べられた。その後ヤラゲイがおこなわれ、財貨が追加された。最終的にジョエンの「フネフネマイサネ」ではトボトボ45個とバギー5本が主賓に贈与された。

財貨の贈与が終わると、調理されたブタの分配が始まった（ウェタンタン　三章2.6.13）。食事が振る舞われたのち、あたりが暗くなって来ると今度は主賓の氏族たちが外で輪になって歌い始めた。「ドゥンドゥワン（三章2.6.15）」である。彼らは一晩中寝ずに歌い続ける。

5.5 1月18日

朝6時ごろにジュネット村へ行くと、ドゥンドゥワンはまだ続いており、人々は歌い続けていた。8時過ぎに、村の人々が日用品や服、銛や大工道具など様々なものを歌っている人々に贈与し始めた。中にはふざけて犬を贈ろうとする人もいる。歓声や笑いが起き、およそ30分ほどこの贈与が続いた。最後に主催者の1人のフランシス〔M〕が、主賓のサイド〔X〕にバギー1つと、土器で調理された食べ物を贈与し、ドゥンドゥワンは終了した。この最後の財貨の贈与を「ヘタガラケ（三章3.3.14）」という。本来はトボトボでおこなうそうだが、今回は主賓の要望によりバギーとなった。

その後も、このモニから連鎖した贈与儀礼がおこなわれていたようであったが、人々は徐々に解散し、自分の村へと帰っていった。

5.6 期待されていること

ここでもっとも期待されているのは、贈与儀式のモニやフネフネマイサネで大規模に財貨を集積させることである。しかし、この贈与儀式は半月前にすでに1度贈与儀式がおこなわれていたことや、ナトゥからタウへの2度目（2人目）の支払いであったことから、充分な財貨集

積させることが難しいということも共同体の中で予想されていたはずである。そのため、主催者はウウォレガボブといった呪術に頼ることも試みている。

それでも、贈与儀式をおこない、それぞれの贈与を完了することはジュネット村の内外である程度期待されており、だからこそそれなりに人が集まり、また数は少ないがパマリも開催されている。

5.7 贈与の連鎖

事例3のハナヤロギと比べ、この時のモニは贈与の連鎖があまり起こっていない。前節で述べたように、直前に他の贈与儀式がすでに開催され、人々が保有する財貨の数が減っていたためだと考えられる。それでも、事前にいくつかのパマリはおこなわれた。シシリア〔x〕による「パムンブアイ」もその1つである。また概要で述べたように、彼らはカロタウ村で手に入れた財貨を使いまわそうと考えていた。さらに、「カロタウ村のモニの前に開催されたニモア島でのモニにショーティの息子たち〔W〕が参加していれば、もっと財貨が集まったのに」という不満をフランシス〔M〕は述べていた。これは、ニモア島で開催された贈与儀式モニにショーティの息子たちが参加すれば、そのお返しとしてニモア島のショーティの関係者らがカロタウ村の贈与儀式に参加することになり、カロタウ村で贈与される財貨の数が増え、そこから今回のフネフネマイサネに使いまわすことのできる財貨も増えると考えて述べた不満である。彼らは贈与儀礼の前後数日だけでなく、数週間という長い期間において贈与儀礼を連鎖させることを意識しているといえる。しかし、贈与儀礼への参加や財貨の援助は、個人が判断するため、様々な要因で連鎖は止まりうる。全ての連鎖がうまくいけば、大きな贈与儀礼を起こすことができるが、当てが外れることもよくある。

5.8 予期と意図

フネフネマイサネの主賓となったサイド〔X〕は過去の関係性から、この贈与儀礼を要求している。ジョエン〔m〕が実際にタウのように頼ったのは自分であり、スティーブン〔X〕ではない。サイドはジョエンを支援したことの返済として贈与儀礼を求めた部分もあるのかもしれないが、それにとどまるものではないだろう。返済を求めるだけなら、サイドはスティーブ

ンを経由して財貨を受け取ることも可能である。しかし、彼は形式的にも実際にも、ジョエンの息子たちから贈与儀礼を受け取りたかったのであろう。ここには互酬関係をより強固にしたいと考えるサイドの意図があらわれている。ジョエンの息子たちは、それに応えて、モニを一度おこなったにも関わらず「フネフネマイサネ」として開催することを決めている。そして、結果的に彼らは「血縁上のタウ」であるスティーブンと、「実質のタウ」であるサイドの両方に贈与儀礼をおこなった。ここでは制度と現実の齟齬から、それを調整するための方法として新たに贈与儀礼が設定されている。このように、制度を参照したうえでそれを現実に合わせて実行することで、互いの現実への認識を確認しているのだと考えられる。そしてサイドの不満が回収されることによって、その後のサイドとジョエンの息子たちとの互酬関係が続くことが予期される。

また、この事例では連鎖を予期しつつも、それが失敗し、思うように財貨を集められないこともあることが明らかになった。「ウウォレガボブを完遂できない」というマトン〔X〕の不満や、ショーティの息子たち〔W〕へのフランシス〔M〕の不満からは、彼らがこうした連鎖を戦術として用いつつも、その思惑が外れて「連鎖が失敗した」と捉えていることがわかる。

5.9 戦術

この事例で用いられた戦術とそれを実現する方法についてみていく。

まず、2つの贈与儀式が同時に開催されているのは、事例1や事例3と同じくより多くの人を効率的に集め、儀礼の連鎖を起こしやすくするためだと思われる。ここでもやはり、贈与儀礼の連鎖は戦術として主催者たちに採用されている。また、同時に彼らのショーティの息子たち〔W〕への不満からは、数週間というより長い期間でも贈与儀礼を連鎖させることを考えていることがわかる。しかし、長い期間を使ってより多くの財貨を集めようとすると不確定要素も増えるため、思惑が外れることもある。ただし、いくつかの思惑が外れてもその場で相手（ここではサイド〔X〕）を納得させることができればよいのであるから、確実に集めることのできる財貨の数を見越して、開催に踏み切ったのだと思われる。「ドゥンドゥワン」と「ヘタガ

ラケ」といったさらなる贈与の仕掛けをここで使っているのは、少ない財貨に少しでも上乗せして贈与することで、相手への誠意を示そうとしたのかもしれない。

また、フネフネマイサネは制度上のタウ–ナトゥ関係と現実の齟齬から、現実に合わせるように要求された結果発生した贈与儀礼である。ここでサイド〔X〕は制度を参照しつつも、現実の互酬関係に合わせて贈与儀礼を要求している。ここでは、過去にスティーブンへの贈与儀式モニの開催という、規則通りの贈与がまずおこなわれ、そこからフネフネマイサネが派生した形になっている。つまり、制度の実行から現実との齟齬が生まれ、それを解決するために別の贈与儀礼が開催されている。

それとは逆に、まず解決したい課題が先にあって、そのために履行されていなかった制度を持ち出すケースがある。その結果、数十年前の親族の死が現実の課題を解決するために援用されることもある。こうした事例については7節、8節でみていく。その前に、例外的な事例として、贈与儀礼の連鎖を使わずにモニを開催する事例をみていく。

儀礼の連鎖は贈与儀式を開催する一般的な方法であるが、規範ではない。方法が1つではないということは、選択の余地があるということであり、そこに思惑の働く余地もある。連鎖が失敗することもあること、そして連鎖によらない贈与儀式開催の方法が存在することから、贈与儀礼の連鎖を利用して財貨を集積させることが規範ではなく、意図による操作の対象となりうる「基本的な戦術」であることがより明確になる。

6 事例5 ワニム島でのモニ（2012年8月15日）（表6：事例5）

6.1 事例の概要と事前の状況

ワニム島で大規模なモニが催された。主催者は、サイサイ地域で唯一の商店を運営するヤガウ〔G〕である。このモニは2年前に亡くなったワニム島の女性エデワ〔g〕のためのもので、本来は彼女の兄弟であるショーテ〔G〕（ショーティではない）という人物が主催者となるべきものである。しかし、彼がモニに必要な贈与品や財貨を用意することができなかったので、代わりに同じ氏族のヤガウが主催者となった。主賓は、エデワのタウであるナッソン〔X〕という人物で、スデスト島に住んでいる。ヤガウは、貨客船を使って商売をしており、地域の有力者でもある。州知事ともつながりがあり、今回のモニは州知事の当選祝賀パーティをかねて

いた。そのためサイサイ地域の外からも200名ほどの参加者が集まった。筆者はこの儀礼にカロタウ村の長老ショーティ〔G〕とともに参加した。

6.2 8月15日

筆者たちが到着した時に、人々は談笑したりダーツで遊んだりテレビを見たりして暇をつぶしていた。すでに「バウィ」の贈与は終わったようで、今回はバギー2本、トボトボ5個が支払われたとショーティ〔G〕が教えてくれた。ヤガウ〔G〕の氏族が参加者に分配するための食事の調理を始めた。それが終わると、ヤガウはヤオファのために人々を家に集め、トボトボとバギーを並べ始めた。数は不明だが、相当数のトボトボ、バギーが集まっている。筆者とともにこのモニに参加したショーティは、カロタウ村を出発するときに小さいトボトボ1個を持ち出した。後で聞くと、「ヤガウが住んでいる土地は、もともと自分の土地だから支援するトボトボは少なくて良いのだ」と語っていた。ショーティはヤガウの家をのぞきに行き、ヤオファで並べられた財貨を眺めていたが、結局トボトボを提出することはなかった。集まったトボトボの数を見て、支援の必要はないと判断したようだ。

このモニでは祝賀パーティをかねていることもあり、ショーティのようにトボトボを支払わない人が他にも多くいた。モニに参加していたショーティの息子ゴナ〔W〕は「支払っている多くの人は米が欲しいからヤガウにトボトボを支援している」と語った。ヤガウはトボトボをくれた者に米を渡し、それ以上は何もせず、そして彼らもそれ以上の要求をヤガウにすることはないそうだ。ゴナは「彼らはトボトボを与えたことを米で忘れてしまう」と批判気味に語っていた。ショーティも「ワニム島の人々の習慣は私たちとは違う、普段この村を訪ねてももてなしの食事すら出ない」と語る。

その後、主催者による主賓への贈与儀礼が始まった。プンダオやスルワラテなど、モニで必ず用意する食べ物の贈与品がそろうと、人々が輪になって座り、ヤオファで並べられたトボトボとバギーが運ばれてきた。主賓の氏族がそれらを全て回収して集めたのち、主催者氏族の1人が財貨を大声で数え、儀礼は終了した（三章2.6.12）。主賓に贈与された財貨の数は、バギー5本、トボトボ39個、現金556キナであった。

ヤガウはまだたくさんのトボトボやバギーを持っており、主賓はさらに贈与を要求することもできたとショーティはいう。しかし、今回は多くの人がみていたこともあり、主賓は嫉妬を恐れてそれ以上の要求することはできなかったそうだ。残ったトボトボやバギーは主催者ヤガウの物となる。

最後にヤガウの親族たちが、食糧を分配した。今回はブタ16頭、ウミガメ20匹、牛1頭が分配された。州知事の当選祝賀パーティをかねていたこともあり、調理された料理の量はサイサイ地域ではまれにみる多さだった。食事の後も、ワニム島では夜通し歌や踊りをしてパーティを続けていた。

6.3 期待されていること

この事例では、州知事の当選祝賀パーティとともに贈与儀式モニが開催された。モニはパーティ開催にともなって、「ついでに」おこなわれたのだと考えられる。そのため、故人の知名度と関係なく、サイサイ地域の外からもたくさんの人が集まっている。

パーティの開催が主な名目なので、集まってきた人全員が贈与儀礼に参加し、財貨を支援する必要はない。また、主催者は、米や砂糖など店の商品とトボトボを交換していたので、自分の親族、姻族、交易パートナーから財貨を集めようとはしていなかった。そのため、本来の贈与儀式のように財貨の支援や儀礼の連鎖は期待されていなかった。

6.4 贈与の連鎖

主催者のヤガウ〔G〕は、州知事の当選祝賀パーティを利用して広く支援者を集めていた。しかし、ショーティの四男ゴナ〔W〕は、今回のようなモニのおこない方や、その場で関係が清算されるようなトボトボの集め方を、自分たちの感覚とは違うものだと批判している。これは、米との交換によって財貨を集めることが、彼にとっての贈与儀礼のモラルに反していることを意味する。現金や商品などを大量に使えば大規模な儀礼をおこなうことができる。しかし、それでは現金や商品を多く持つ商店の店主などが、より名誉を得るということになる。それは、交易やパマリの連鎖によって財貨の集積を起こすやり方とは違うものであり、そのこ

とを指してカロタウ村の人々は自分たちの贈与儀礼のやり方とは違うと指摘しているのである。

6.5 予期と意図

ここでも、事例2のフヌベ村のハナヤロギと同じくショーティは「自分の土地を貸しているから」といってトボトボを支払わないことを明言している。そして集まった財貨を見て、これ以上の財貨は必要ないと判断した。しかし、ショーティはこの時にトボトボを持参しており、最初から支援しないつもりではなかったと思われる。土地の貸与を理由にはしているが、むしろ他の人から多くの支援があったことや、四男ゴナが言及したような「贈与儀礼のやり方の違い」から自分のトボトボをこの儀礼に出さなくていい判断したと考えられる。また、多くの人が店の商品と財貨を交換するなかで、自分1人が単に支援する形で財貨を提供しても、支援の意図が主催者に伝わりにくいと考えたのかもしれない。ここでは、相手に意図の伝わらないような意味を生まない贈与を避けている。

6.6 戦術

主催者となったヤガウ〔G〕は貨客船と商店の運営をしており、普段は贈与儀式をおこなうことよりも商売に注力している。そのため、商品で財貨を集めるのが自分にとって効率のいいやり方だと考えたのだと思われる。また、州知事の当選祝賀パーティと贈与儀式モニを同日にしたことも彼の戦術だろう。それによって、労せず大勢の人を集めている。こうして、贈与儀礼の連鎖とは違う方法でモニを開催することに成功している。

このモニで事前の小さな贈与儀礼の連鎖が起きていないのは、カロタウ村の人々が述べるように「やり方」の違い、すなわち主催者によりとられている戦術の違いによると考えられる。この贈与儀式は州知事の当選祝賀パーティを兼ねているものであり、またその主催も店主のヤガウが代行していることから特殊な事例といえるが、商品を使って財貨を集積させるのも1つの戦術となりうることがわかる。このように、複数の戦術があるなかで、儀礼の主催者は自分や自分の村に合う戦術を選択している。

以上、贈与儀礼を連鎖させて財貨を集積させていた事例1事例3、連鎖が失敗している事例4、そして儀礼の連鎖によらず財貨を集積させる本事例をみてきた。これらのことから、贈与儀礼の連鎖がサイサイ地域の基本的な戦術となっていることがわかる。このような連鎖が可能なのは、贈与儀礼を1つのモノとして道具的に扱うことで、様々な贈与の文脈を意図的に接続することが可能になっているためだと考えられる。いくつもある贈与の文脈から特定の文脈を選択し、その選択によって財貨の流れる方向を制御しているのである。ある目的のためにその場での財貨の流れに適した贈与の文脈を選択するため、ときにはもともと周知されていた儀礼とは関係のない贈与儀礼が選択されることもある。最後に、それが顕著にあらわれている事例を2つ取り上げる。以降「期待されること」「贈与の連鎖」「予期と意図」「戦術」といった分析は省略し、それぞれ事例の補足のみ記述する。

7 事例6 グラス村のモニ（2015年7月3日）（表6：事例7）

7.1 事例の概要と事前の状況（図27：グラス村のモニ親族図）

グラス村の有力者、ゲベ〔M〕がモニを主催することになった。ゲベの末弟のルイ〔M〕はまだ子どもであった1967年に亡くなっており、今回は彼のための贈与儀式モニである。成人していない子どもの葬送儀礼はハナヤロギまでしかおこなわないことが多い。そのため、この子どものモニもずっとおこなわれなかった。主賓となるダラ〔W〕は、ゲベのタウにあたる人物である。ダラは若いときに大工仕事を学んでおり、まだ村には少ない釘やトタン屋根を使った近代的な家を、ゲベの母のために建てた。今回のモニは、ルイのモニと家の建築費の支払いを兼ねておこなうものだという。

7.2 7月3日

朝9時ごろに他の村の人々が集まってくる。今回のモニは臨時的におこなうもので、事前のパマリも1回しかないそうだ。

・ヤガウによるパマリ

ヤガウ〔G〕の妻のオジの「ブカタンカイ〔M〕」はゲベの甥である。そのためヤガウはパマリをブカタンカイのためにおこなった。何のガボブのためであるかなど、詳細は不明である。ヤガウは、ブカタンカイにトボトボ6個とバギー1本を贈与した。

・ルイのモニ

10時ごろ、主賓から主催者への財貨の贈与であるバウィがダラからゲベに渡された。ダラは、トボトボ4個とバギー1本をゲベに贈与した。実は、この時用意された4個のトボトボは、前日にダラがカロタウ村のショーティから調達したものである。ダラはバウィの用意ができなかったため、直前になってショーティに頼み込んでいた。このように、儀礼で使用される財貨はそれぞれの人が長年保有しているものではなく、儀礼の直前に誰かから借りたものが多い。

バウィの贈与が済み、モニのためにブタが屠畜され、食事の調理が始まった。12時ごろ、男性たちがゲベの家に集まりバウィで贈与された財貨のパタデ（三章2.6.6）を始めた。

13時ごろ、ゲベの家でヤオファがおこなわれ、儀礼の参加者から財貨が集められる。誰が財貨を提供したか、ゲベは息子にノートで記録させている。結局、ヤオファではトボトボ24個とバギー4本が集まった。外ではトピリサイたちが、贈与される品物を囲んで座っている。ヤオファで集められた家の中のトボトボを運びだし、順に座っている女性たちの背中に立てかけていく。また、プンダオやスルワラテなどの贈与品にも「ガベ」として1つずつトボトボが用意される（三章2.6.8）。トピリサイが座り、贈与品の陳列が全て終わった後、ダラは全ての品を受け取った。この時点で、財貨の数はトボトボ30個、バギー4本になっていた。その後、調理されたブタやヤムイモなどが分配され、16時ごろに人々は帰って行った。その直後にダラは、前日にバウィのために借りた4個のトボトボと同じ価値のトボトボをショーティに返していた。

7.3 補足

今回のモニは、48年前に亡くなった末弟のためにおこなわれている。しかし、この子どもの死はダラ〔W〕への贈与の口実に「引っ張り出された」というべきだろう。筆者は、ショーティから「モニと家の建築の支払いを兼ねている」という説明を受けたが、この贈与が家の建

築の対価として相応なのかどうかよくわからない。この贈与の表向きの理由はあくまでモニである。実際、形式は完全に一般的なモニの体裁を取っていた。このような形をとったのは、これらの贈与を建築の対価として直接明示しないためだと考えられる。対価ではなく、「お礼の気持ち」としてモニを用意したのだとすれば、それは建築という労働の精算を意味しない。

推測であるが、ゲベ〔M〕たちのタウにもあたるダラは、家を建てるにあたって、資材以外の請求をしていない。なぜならば、現金経済があまり普及していないルイジアード群島では、時給や労賃といった考え方で現金を支払うことがほとんどないからである。互いの焼畑耕作や建築、カヌーの造船を手伝うことはあっても、それぞれの仕事が生業になるほど分業化しているわけではないので、時給や労賃といった考え方で何かを支払う必要がないのだ。ただ、生業となるわけではないが、個々人に得意な仕事はあるので、相互に仕事を頼むことはよくある。そうした時には、基本的にはその仕事をしている間の衣食住を、頼んだ側が用意する。さらに、この事例ではタウはナトゥを助けるという、タウ–ナトゥ関係が働いている。

こうしたことから、ダラの仕事は本来対価を要求しないものであったはずだ。それに対して、ゲベは対価としての支払いをするのではない方法で、「お礼の気持ち」を表現する手段として弟のモニを採用した。ゲベは弟の死を口実とすることで、不可能だった建築への返礼を可能にしたのである。さらにこの返礼は、ゲベが死んだ後の贈与儀式モニにおいて、タウとなるダラへの支払いで考慮されるはずである。すなわち、将来のゲベのモニでの主賓への贈与を、今回の儀礼での贈与分だけ減らすことができる。

このように、本来の目的である家を建てることへのお礼のために、48年前の末弟の死に由来する贈与の文脈を利用している。既存の制度を道具的に扱うことで、家を建てることへのお礼が可能になる。そして、わざわざこのような接続をすることによって、対価ではないものとしての返礼を実現している。

本章4.6で述べたように、このように贈与儀礼を手段として用いることが、儀礼の連鎖の戦術のなかでもみられた。またそのようなもともとの儀礼の文脈からの乖離が「貨幣の離床」を促す可能性があることを指摘した。この事例ではまだ過去の死が口実として用いられており、そうすることで「対価」となることを意図的に避けている。しかし、もしダラによって建築という労働の支払いが「対価」として求められたら、儀礼を口実とする必要もなくなる。そうな

れば、トボトボやバギーは儀礼という特定の目的に用いられる特殊交換財ではなく、様々な支払いに用いられるような汎用性を持った「貨幣」となる可能性がある。

8 事例7 モニについてのカロタウ村での交渉（2017年12月27日）

8.1 事例の概要と事前の状況

ここでは、贈与儀礼にまつわる不満を解決するために、他の贈与儀礼を持ち出す事例を取り上げる。

カロタウ村に、スデスト島のイデン村からアンスルム〔X〕という人物が来た。アンスルムはロンギーのナトゥに当たるフィリップ〔X〕のキョウダイの子（甥）である。この時、アンスルムと一緒に同じイデン村のシミー〔G〕もカロタウ村に来ていた。シミーは、この時点ですでに亡くなっているショーティ〔G〕と、ずっと交易関係にあった人物である。ショーティの妻のロンギー〔w〕はこの少し前にシミーに、フィリップの贈与儀礼モニの受け取りについて相談していた。

8.2 交渉

アンスルム〔X〕は深刻な様子で黙っていた。シミー〔G〕はロンギー〔w〕に「ウリフ(あなたが話して)」と促し、ロンギーは少しためらったが一気に話し始めた。以下、ロンギーの主張とそれへのアンスルムの回答を、整理して掲載する。

・ロンギーの主張

フィリップ〔X〕はロンギーの母方オジ「タウバダ〔W〕」の息子だ。ロンギーの夫ショーティは、フィリップにバギーやトボトボをたくさん費やした。タウを決定づけるために財貨「ソワソワ」や「ビゲパイック」も与えた。しかし、その「ヒノネ（果実の意味。ここでは、贈与儀礼モニで得るはずだった財貨のこと）」をニモア島のオリーブ〔w〕という女性と、その息子たちが食べようとしている（この「食べる」は贈与を受けることのメタファー）。オリーブは以前に、ニモア島の別の人のヒノネもロンギーに与えると言っていたが、与えず自分が食べてしまった。ロンギーは、それに不満を持った。

・アンスルムの回答

フィリップのヒノネのことは忘れたほうがいい。その代わり、別の贈与儀礼を用意する。昔ワニにかまれて死んだ、フィリップの弟の儀礼がまだおこなわれていない。そのヒノネを食べればいい。

8.3 補足

フィリップ〔X〕の贈与儀式モニの受け手が、この時点ではまだはっきりと決まっていないことがわかる。少なくとも、ロンギー〔w〕にとっては、オリーブ〔w〕が受け手となることは耐え難いことであったようだ。通常モニの受け手は、故人のタウである。しかし、本人はすでに死去しているので、誰がタウとなるのかは、周囲の親族の判断によることになる。ナトゥが複数のイトコから援助を受けていた場合、誰がタウとして贈与儀式モニを受けるのかが問題となる。

これに対し、アンスルム〔X〕はフィリップの弟の死を持ち出すことで解決しようとしている。フィリップの弟は、小さい頃に亡くなっているので、ロンギー夫妻が「タウ」として援助していた相手ではない。しかし、アンスルムは忘れられていた彼の死を持ち出すことで、眠っていた贈与の文脈を掘り起こし、ロンギーの不満に応えようとしている。ここから、ナトゥが死んだ時点でもまだ贈与されるべきタウが確定していないことわかる。また、「フィリップの弟がナトゥでロンギーがタウであったこと」が過去に遡って再設定されていることがわかる。

ロンギーの不満に応えるために、アンスルムはロンギーやショーティとは特に交友のなかったフィリップの弟の死を持ち出している。ここでも死とそれにともなう贈与儀礼を1つのモノとして道具的に扱い、既存の問題解決に適用していることがわかる。

9 考察

9.1 予期と連鎖

以上、贈与儀礼が連鎖する事例、連鎖の失敗する事例、連鎖によらない事例などをみてきた。サイサイ地域では、こうした連鎖を起こすこと自体が、基本的な戦術として広く認知されている。認知され、多くの関係者が同じように連鎖を意図することで、贈与儀式はより大規模

となる。多くの連鎖を起こすことで大規模な贈与を引き起こしたのが、事例3のジュネット村のハナヤロギである。しかし、多くの人が関わり、それぞれが判断して贈与儀礼を開催しているために全ての儀礼を把握している人はいなかった。

また、贈与をするかしないかはその場での個々の判断に依存している。そのために連鎖が失敗することもある。この失敗は、ジュネット村のモニでみられた。こうして、贈与儀礼は予期されつつも偶然性をはらみ、まさに将棋や囲碁といったゲームのようなギャンブル的性質をもつ。この性質が、彼らを贈与に駆り立てる要因にもなっていると考えられる。

また、本章2.5の事例の、パナバーリ村でショーティが受けた贈与儀礼も、この予期によるものだった。ここではより確実なものとして贈与は予期されていた。そして、それは言葉によって明言しない阿吽の呼吸ともいえるコミュニケーションによって成り立っていた。この事例では、同時にショーティとトレーナーたちキョウダイの協力関係もみて取れた。このような協力は、本章4.3のジュネット村のハナヤロギの前日におこなわれた4つのパマリでもみられた。より確実に予期された連鎖ではこの協力関係を随所にみることができる。

予期と連鎖によらない方法で財貨を集める事例もあった。ワニム島の商店主が主催したモニでは、現金や商品によって財貨が集められていたが、「違うやり方」として批判されてもいた。

こうしたことから、贈与儀礼の連鎖は、サイサイ地域で財貨を集積させるための、認知された基本的な戦術だということができる。では、この連鎖を可能にする予期は、どのようにして得られるのだろうか。予期の訪れを準備するサイサイ地域の社会・文化的な条件はなんであろうか。

まず、予期のベースとして第三章で記述したシステムが挙げられるだろう。三章1節から3節で記述した親族構造、土地相続の問題、儀礼の大まかな流れは予期の前提となっている。そのうえで、これらのシステムを現実に運用するということは、具体的には誰が故人の父方氏族と母方氏族であり、そして誰が故人のタウなのかを把握するということである。

次に、故人の生前における贈与関係が、必要な財貨の数に関わってくる。より多くの財貨が必要だということは、故人にとって関わりのある母方氏族、父方氏族、姻族の数が多いということである。さらにそのなかで過去にどれだけのやり取りがなされたのか、貸借関係はどう

なっているのか、ということが問題になる。本章4.4のジュネット村のハナヤロギでみられた怒る演技「ヤラゲイ」での主張や、本章5節事例4のジュネット村のジョエンのモニでタウでない相手へ贈与すること、8節事例7でのロンギーの不満などから、実際の過去のやりとりが問題となっていることが確認できる。

これらのことから、おおよその必要な財貨の数が把握できる。そして、その財貨の数に合わせて、必要な準備の規模も変わってくる。つまり、故人が生前により多くの人と親交を持ち、それに伴いの多くの贈与関係をもつということは、それだけ多くの人が儀礼に参加し、財貨を持ってくるということである。そして、それならばホストとなる村は余計に入念に儀礼の間の訪問者の衣食住を提供する準備をしなければならないということを意味する。

さらに、主催者がどれほどの規模の事例を準備しているかを訪問者たちは察知しなければならない。もし、大きな規模の儀礼に少なすぎる財貨を持参すると、訪問者は恥をかくことになる。主催者の準備状況を、村外の人々は彼らの交易からうかがい知ることができる。大規模な贈与儀礼をするということは、それだけ大量の物資が必要であり、交易は欠かせない。また、大勢の人を集めるのであれば、やはりそれを知らせてまわるためにも航海は不可欠である。そして、主催者の交易の動向だけでなく、その親族や姻族の交易の動向からも同じようにその規模を予期することができる。

このように、故人の経歴と主催者たちの交易の動向から、人々はその贈与儀礼の時期と規模を大まかに予期することができる。これは支援する側、村外の人々による予期だが、儀礼の主催者が考えなければならないのは、集まった参加者から具体的にどのように財貨を集めるかということである。そこでは、主催者側が集まった人々の数や動向から、財貨が提供される道筋を考え、贈与儀礼の連鎖を画策しなければならない。彼らは集まった参加者が財貨を提供しやすいような儀礼を設定し、それをつなげる。そして、それぞれの儀礼の主催者が大きな贈与儀礼に向けて小さな贈与儀礼を連鎖させることで、最終的に財貨が集積する。ハナヤロギやモニといった最終的な財貨の集積地点が共有されている中で、それぞれの主催者が集まってきた人から判断して儀礼をおこなっている。簡単に言ってしまえば、共有された大まかな目標のために、それぞれが自主的に行動することで、最終的な目標を達成しているということである。

これは当たり前のようなことではあるのだが、サイサイ地域の中で育ってない人にとっては、統制のない中で突然、富の集積が目の前で起こるので、あたかも財貨が湧いて出てきたような不思議な感覚におちいる。しかし、サイサイ地域の人々にとっては、故人の経歴と主催者の動向と集まった人たちの動きから予期できる、当然の結果である。

9.2 予期と制度

では、制度はそこにどのように関係してくるだろうか。連鎖の戦術に大きく関与しているのは、人々の予期であった。その予期は、故人の経歴と主催者の交易の動向に依存している。ただし、故人の経歴と主催者の交易が、直接人々の予期に至るわけではない。サイサイ地域の外からきた人々にとって、故人の経歴も主催者の交易も、当然そのまま財貨の集積を意味するわけではない。そこには、やはり文化・社会的な変換装置が働いていると考えられるのである。それが、第三章で述べてきたような制度からなるシステムだということになる。つまり、サイサイ地域の人々は、このシステムを前提とした現状の分析から、予期をおこなっていると考えられる。

本稿では、サイサイ地域の贈与による社会システムを「偶然性が内包されたシステム」と捉えたうえで、三章ではそれを制度の側面から切り取り、四章ではそれを予期の側面から切り取ったということだが、このような方法そのものは社会や文化の研究において目新しいものではないだろう。問題は、この地域において制度は具体的にどのように予期によって干渉されうるのかということである。

予期の視点による分析は、異なる文脈の儀礼の接続が可能なことを示している。本章2節事例1のパナバーリ村でみられたトレーナーキョウダイによる「土地の支払い」と「次の儀礼の準備」という2つの目的設定からは、本来関係のない2つの制度が当人たちの思惑によって接続されていることがわかる。そして、その思惑に次の儀礼の主催者であるショーティも参加しており、協力関係を形成していた。また、本章のいくつもの事例でみられた、贈与の連鎖という戦術そのものも、本来の文脈に関係のない贈与を接続することで引き起こされている。さらに、ほとんど誰からも忘れられていた昔の子どもの死にともなう贈与儀礼の文脈掘り起こすことで、それを既存の互酬的な文脈につなげる、本章6節7節のような事例もみられた。

異なる儀礼や文脈が接続されるということは、ある儀礼を適用するか否かがここで選択されているということである。そのような選択を想起することは、儀礼がおこなわれない可能性もあったことを示唆している。つまり、ある特定の事態において儀礼の適用は自明なことではない。人文・社会科学では儀礼がおこなわれたあとからそれを分析するために、そのことは忘れられがちである。

現実のなかで制度は潜勢しており、それは無意識に適用され慣習化されていることもあれば、適用されていないこともある。このように考えると、贈与者たちがおこなっていることは贈与儀礼という制度が適用されるべき文脈の発見と、その後の儀礼の接続だということになる。この発見と接続は、システムを前提とした現状の分析による。すなわち、故人の経歴と交易の動向から、既存の制度という変換装置を用いてそれぞれの思惑を実現しようとしている。問題は、故人の様々な経歴や、当事者たちの様々な交易の動向のうち、どの文脈が実際に贈与につながり、儀礼が接続されるのかということである。

制度によって説明可能なのはここまでである。贈与が起こった後では、その文脈を制度によって説明することができる。しかし、なぜ他ならぬその文脈が贈与となったのかを制度そのものは説明しない。

9.3 互酬性

事例の分析では、互酬関係を操作することで社会的な紐帯を強めたり維持したりすることが、贈与儀礼によって期待されていることの1つとして示されている。本章の事例では、幾度も互酬性の原理による贈与の調整がおこなわれている。さらに、事例3事例4のジュネット村のハナヤロギやモニでみたように、過去の互酬関係が参照されることで、制度もその適用において絶えず修正されていた。修正されるだけではなく、この修正するという理由そのものが儀礼における交渉の材料として活用されていた。そして、財貨の詳細な調整によって、過去の互酬関係が説明されていた。

そうした互酬関係の確認によって、自分と相手との間の社会関係のあり方を共同体の成員全体に意識させることができる。すなわち、その共同体の中で期待される適切な社会関係の生成と確認は、過去の互酬関係を踏まえたうえでの、修正された制度の適用によって実現してい

る。過去の互酬関係の認知を踏まえた贈与儀礼が、互いの関係性を確認し、また関係を生成する。互酬関係が循環的に生成されていることがわかる。

9.4 制度の道具性

事例では互酬関係を調整するために、過去の死による贈与の文脈が掘り起こされることすらあった。それが事例6のグラス村でのモニの事例や、事例7のカロタウ村での交渉の事例である。ここでは、過去の贈与の文脈を掘り起こし、その互酬関係を再設定することで、その場の関係性が保たれていたのだが、同じことが、ガボブの設定にもいえる。ガボブは、贈与のために必要に迫られて設定される。この視点では、「禁忌を守る」ことはガボブを設定するための事前の準備ということになり、原因と結果が転倒している。

こうして、ガボブは互酬関係を構築する贈与の説明原理となる。ある問題（互酬関係の確認と生成）に対して既存の制度（贈与儀礼）を適用することで、その問題を解決する。その際、ガボブは贈与儀礼開催の理由を説明する機能がある。それによって、贈与儀礼を互酬関係を操作するための道具として対象化し、接続することができるようになる。

9.5 意図と思惑

贈与儀礼においては多様な思惑が働き、そのなかで様々な意図を相互に確認している。事例では、効率的に贈与をおこなうためにいくつかの儀礼を同時におこなったり、ガボブの設定によってその儀礼を開催する説得力を増したりしていた。また、贈与儀礼を連鎖させるなかで、それぞれの互酬関係を継続していくための調整がいくつもみられた。そうした基本的な戦術においては、それが戦術であるがゆえに様々な思惑が働いている。

戦術の背後には、それぞれの思惑や動機がある。その思惑や動機には嫉妬の回避といったネガティブなものだけでなく、「相手を喜ばせたい」「関係を継続したい」といったポジティブなもの、そしてよりうまく連鎖を引き起こしたいというパズルを解く楽しみのようなものも含まれる。

そうした思惑は、ただ「自分がそうしたい」というだけではなく、それを意図として相手に伝えることが重要になる。なぜなら、「嫉妬の回避」も「相手を喜ばせる」ことも、関係の

継続も、すべて相手にその意図が伝わることによって実現する思惑だからである。そして、相手が贈与にそのような意図を読み込むことを前提に、贈与儀礼はおこなわれている。事例1のようにサプライズとしての贈与儀礼をおこなうことや、事例3の⑨⑩のパマリやドン〔M〕のハナヤロギでみられたようにその後の関係の継続を見越して贈与儀礼をおこなうことからも、贈り先の相手がその贈与に意図を読み込むことが前提にあることがわかる。

そこには、相手が贈与に意図を読み込むこと、もしくは贈与に意図を発見することへのある種の信頼がある。その信頼が贈与儀礼を駆動していると考えられる。そして、相手に意図を読み込ませるための仕掛けが「サプライズ」であったり、規範を参照したうえでの「財貨の細かな調整」である。また、事例4の「フネフネマイサネ」として贈与儀礼をおこなうことや、事例6、事例7のように昔の文脈を引っ張り出してまで贈与儀礼をおこなおうとすることも、相手へのお礼の気持ちや、相手の不満への理解を示すための仕掛けと捉えることができる。そのような意図を伝えるための、彼らにとって最も有効な手持ちの手段が贈与なのではないだろうか。

「嫉妬を回避したい」「相手を喜ばせたい」「関係を継続したい」といった動機や意図が本章の贈与に込められているのは明らかである。このような意図が贈与によって表現されるのは、一章で述べたように差異を強調するという贈与の性格によるものだろう。差異に相手が意図を読み込むことを前提に事物のやり取りをおこなった結果、それが贈与の形となったのかもしれない。

贈与は差異によって与え手の人格を強調し、意図を伝えようとする。そして、それが儀礼という制度になることで、安定して様々な問題に適用することができるようになり、思惑による操作の対象となったと考えられる。

贈与において受け手がその意図を理解しなければ、与え手が思惑を実現させることは難しいだろう。そうであれば、今度はどのように彼らが贈与に相手の意図を読み込むのかについて考えてみなければならない。そうした意図の読み込みを前提に、贈与儀礼がおこなわれているからだ。次章では、意図や思惑を読み込む地点を見出し、それがアクチュアルな次元で起きていることを明らかにする。贈与儀礼はまったく自由に設定し開催できるものではないが、かと

いってまったく規則通りにおこなわれているわけでもない。相手が贈与に適切な意図を読み込むか否かが問題である。

ここまではサイサイ地域の贈与儀礼の「連鎖」を捉え、その連鎖に人々の思惑をみてきた。思惑の前提として、受け手による贈与への意図の読み込みがある。第六章では、この意図の読み込みを前提とした人々の思惑について、より詳しくみていく。その前に、次章ではこの「意図の読み込み」が人々の「単独性の関係」に由来することを明らかにする。そして、贈与儀礼がアクチュアルな人々の関係性にリアリティを付与し、意味を生成していることを確認する。

---

[5] 人類学が西洋的な土地所有の概念を相対化してきた経緯については、エチオピアで調査をおこなった人類学者の村松圭一郎が著書「所有と分配の人類学」のなかでまとめている［村松　2008　2-10］。その著書において村松は、所有のあり方をとらえる新たな枠組みを模索している。

第五章 単独性とアクチュアリティ

本章では、2016年にパナティーナ島のカロタウ村でおこなわれた1つの贈与儀式ハナヤロギに焦点をあてる。これまで何度も登場した著者のインフォーマントである、カロタウ村に住む、グワオ氏族の長老ショーティ（本名：Leonard Mataikola Manbokai）が2016年の3月に死去した。以降、ショーティのガボブに関する贈与儀礼が繰り返しおこなわれることとなる。本章では、これらの贈与を、対象（モノ）に死者の実存を感じることへの対処として生じたものとして考える。死者の実存とは、すなわち死者の記憶と考えられる。ただし、ガボブはただの記憶ではなく、アクチュアルに感覚可能なものでもある。モノに存在する死者の記憶のアクチュアリティを明らかにし、それが贈与の動機となっていることを明らかにするため、まずはショーティの紹介と、彼の人となりを示すエピソード、地域の人々の評価などを記述していく。なお1.1節は彼の養子Michael Kubwaが書いた「Euology of late Leonard Mataikola Manbokai（資料3）」を参考に、ショーティの一生を再構成した。

1 ショーティの人となり

1.1ショーティの一生

ショーティ〔G〕は第二次世界大戦の後にヘセサイ島のヘヴァイシ村で産まれた（正確な年代は不明）。彼の父、マンボーカイ〔H〕は、サイサイ地域のヘワオ氏族を代表する人物で、多くの土地を所有していた。彼の母はグワオ氏族で、パナウィーナ島のパナバーリ村から嫁いできた。

1955年にショーティはニモア島のカトリックスクールに入学し、1960年までの6年間通った。学校を卒業してから、ショーティは父やオジの交易についてまわる。父やオジが頻繁に航海に出て交易していたので、行く先々の村でショーティ自身の知り合いも増えた。その頃、ショーティは最初の養子を育て始める。

その後、1966年に彼の祖母の母方平行イトコを父に持つ、ウィヘ氏族のロンギー〔w〕と結婚する（図28：ショーティとロンギーの関係）。これは氏族間の取り決めによる結婚で、サイサイ地域では「カカワロル」と呼ばれている。なお、サイサイ地域ではこれが最後のカカワロルであったという。この結婚により、ショーティはグワオ氏族とウィヘ氏族の広大な土地を

管理することとなった。なお「ショーティ」というあだ名はこの結婚の後につけられたものである。ショーティが男性としては背が低かったのに比べ、ロンギーは背の高い女性である。その対比を面白がって、村の人々が親しみを込めて「ショーティ」「ロンギー」と彼らのことを呼ぶようになった。

1967年、ショーティは貿易会社のSteamships Trading Companyと取引を始め、当時の州都であったサマライ島で小さな商店を経営する。この商店の経営によって、彼は最初の養子タリウを高校に通わせる。他にも、地域の子どもたちの学費を支援している。そのうちの1人はミリンベイ州の教育省の教員養成官に、1人は大工に、1人はこの地域の保安官になっている。

1968年に長男オリバが産まれる。その後、1984年まで5人の息子と1人の娘をもうける。なお、娘は幼いときに亡くなった。現在、5人の息子たちは全員カロタウ村に住み、それぞれ結婚して所帯をもっている。2018年2月の時点でショーティの26人の孫が産まれている。

1970年、彼は数人の他の土地所有者と共に学校に土地を提供し、サイサイ地域で最初のプライマリースクール設立に尽力した。

1973年にヘヴァイシ村からヘーカンパン村に移住した。1996年にはオーストラリアなどから来るヨットがヘーカンパン村の前の湾内に停泊するようになる。ショーティは、ヨットで来る人々のもてなしをいつも最初におこなっていた。さらに、村人たちがヨットへの干渉をしすぎないよう、村内でのルールを定めた。そのため、サイサイ地域の湾で停泊しても安全なことがわかり、次々とヨットが来るようになった。カロタウ村には、ヨットで来た人々が残した「ビジターズノート」が今も大事に保管されている。

2005年から新しくカロタウ村を作り始め、2006年に移住している。その後、2016年3月に亡くなるまでそこで暮らし続けた。

1.2 ショーティの性格

次に、ショーティの性格を示すような逸話や、彼に対する村人の評価などがわかるような事例を取り上げる。これらのエピソードは、彼の生き方や性格は後で取り上げる彼の「ガボブ」に少なからず関係していると考えられる。

1.2.1 臆病なふりをする（2017年12月21日　カロタウ村での村人との会話から）

あるときショーティが新たな交易相手を求めてスデスト島のポメラ村を訪れた。ショーティはポメラの交易相手、ベンソン〔X〕の横で寝たが、2人とも互いの呪術を恐れ、寝ることができなかった。2人は、相手が起きたら気づくように、互いの頭を重ねて寝た。夜更けに猫が通りショーティは驚いて家の柱に登って、朝まで過ごした。スデストの人はそれを見て笑って、ショーティをからかった。しかし、それは人々を笑わせて緊張をほどき、トボトボを引き出すためのショーティの作戦だったとカロタウ村の村人は語る。

1.2.2 ヨットを受け入れる（2017年12月26日　カロタウ村での村人との会話から）

1996年ショーティはオーストラリアなどからヨットで来る人々と友達になり始めた。最初、ヨットはグラス村へ行ったが、夜の間にグラス村の人がヨットの中のものを盗んでしまった。そのため、グラス村には行かなくなり、ヘーカンパン村に来るようになった。ヘーカンパン村にヨットが来ると、必ずヨットに乗った人々はショーティを呼んだ。ショーティはどこにいてもヨットが来たことを聞くと、村へ戻って来た。また、ショーティはヘーカンパン村にヨットのためのルールを定めた。「ヨットが来たときには朝7時より前に、釣りに行ってはならない」というもので、早朝にヨットを訪問して彼らを起こさないためのものだった。そのため、ヨットで来る人々はショーティを好んだ。

1.2.3 普段のショーティ

筆者が村に滞在し始めた頃のショーティは、すでに体力がかなり落ち、少し歩くと肩で息をしていた。そのため1人で遠出することはできず、バギーの製作やカヌーの修理など、村の中でできる仕事をしていた。

本章1.1にあるように、ショーティは他の島との交易や、商店の経営をおこなうなど、積極的に村の外へ出て活動するのが好きな人物である。また、村の年長者でもあるショーティは主に村外の人との交渉ごとや、財貨を集め贈与儀礼を指揮する立場にもあった。しかし、財貨を集めるためには交易に出る必要があり、セーリングカヌーで交易に出るためには若者の手伝いが不可欠である。ショーティの息子たちは焼畑や家の修理、子育てなど、自身の生活が忙しい

ためにあまり村の外へ出る時間がなく、村外に出ることはショーティに比べると消極的であった。そのためショーティはいつも、どうやって交易に出て財貨を集めるのか、贈与儀礼にどうやって参加するのか、また開催するのか、ということに悩んでいた。つまり、交易や贈与儀礼を指揮するのは長老であるショーティの役目であったが、その実働は村の若者が担っていた。しかし自分の息子たちは生業に忙しく、あまり交易に協力的ではなかったということである。

筆者は滞在中、何度も「焼畑なんかはさっさと終わらせて船を出せばいいのに」「今度贈与儀礼があるのに、息子たちは全くそのことを考えていない」といったショーティの息子たちへのぼやきを聞いている。その度に息子たちは、苦笑いしていた。

こうした息子たちとの意見の違いは、年齢によるそれぞれの役割の違いが影響している。ショーティには若い頃からの交易相手や、義理立てすべき相手が多くおり、そうした相手もまたそれぞれに贈与儀礼を指揮する立場にある。それは年長者の方が、若い人よりも財貨を集め贈与儀礼に参加する理由や、贈与儀礼を開催する理由が多いということでもある。一方で、村での生活のための様々な仕事を担っている若者たちは、交易や贈与儀礼など生活にすぐに直結しないことには消極的であった。

ところが、ショーティが死ぬと状況は一変する。これまでショーティが義理立てしていたなかで相手が、そのまま彼の息子たちが義理立てすべき相手となったのである。また、息子たち自身で解消するべきガボブも出てくる。ショーティの死後に村へ行くと、息子たちはセーリングカヌーを増やし、毎週誰かがどこかの島へ航海に出ていた。もともと交易に積極的でなかった彼らが、贈与儀礼をするために何度も航海をしていたのである。そのきっかけとなったのはショーティの死とそのガボブの発生であったと考えられる。

1.3 ショーティの人となりのまとめ

以上、ショーティの性格を象徴する事例を挙げた。彼はカロタウ村の長老でありながら、威厳や威圧感といったものをあまり感じさせない人である。筆者が初めに出会ったときも、身なりや言動からは彼がこの地域の有力者であることがしばらくわからなかった。「ショーティは臆病で小心者なふりをしていて、人々を警戒させない。それが彼のやり方だった」「彼はビッグマンだったが、誰からも好かれていた」などと語るサイサイ地域の人は多い。またサイ

サイ地域の人々は、特に用がなくてもショーティの家をよく訪れていた。そして、オーストラリアの会社と取引をしたり、ヨットなどにも積極的に関わっていたことからも、地域の内外を問わず人と交流をもつことを好んでいたことがわかる。

まとめると、ショーティは地域の有力者でありながらも、威圧的ではなく、積極的に多くの人との交流をもとうとする人物であったということである。では、こうした人物であるショーティの死とそのガボブは、どのように村の人々の意識に現れているのだろうか。以降、2016年におこなわれたショーティのハナヤロギとその前後の事例でみていく。

2 ショーティのハナヤロギ （2016年4月13日～5月1日）

2.1訃報から再開まで

筆者は、ショーティの訃報を2016年の3月に日本で受け取った。ミリンベイ州の教育省で働いているショーティの養子のトレーナー〔M〕が電話で伝えてくれた。そのときに、贈与儀礼ハナヤロギへの参加の意志を問われたので、行くつもりであること、4月にならなければ渡航できないことを伝えた。トレーナーは「参加するなら、お前が来るまで私たちはハナヤロギを延期しようと思う。延期するように、村人と他の村の長老に相談する」と答えた。実際、ハナヤロギは2週間ほど延期されることになった。

筆者は、準備を整え、4月13日に村に着くことができた。以下、筆者の13日の到着から、一連の葬儀に関する儀礼が終わるまでを時系列で説明する。なお、この2節ではまず1日の流れを記述し、その後に事例の補足をしながら分析をおこなう。

4月13日

17時50分カロタウ村に着く。エンジン付きボートの上から電話をしていたので、カロタウ村の人々が岸で待っていた。彼らは少し暗い顔でこちらを見ていた。トレーナー〔M〕とショーティの次男レイ〔W〕が悲しげな顔をしている。挨拶をすると、数名が静かに答えた。波打ち際でボートから降り、トレーナーと握手をすると、トレーナーはそのままハグをして泣き出した。レイも泣いている。しばらくそのまま波打ち際でたたずんでいた。

落ち着いてから、昨年ショーティが筆者のために村人たちに呼びかけて建ててくれた新しい家にむかった。半年ほどの短い間ではあったが、ショーティと妻のロンギーはこの新しい家に住んでいた。ショーティの死から一か月以上経つが、未亡人であるロンギーはガボブのためにこの家からほとんど出ていないはずである。

たくさんの人がいたが、村はいつもより静かである。家のベランダに上がると、ショーティの四男のゴナ〔M〕が「こっちのメインのドアはガボブがあるから開けられない。そっちのドアから入りなさい」と、そっと教えてくれた。部屋に入ると、中央で数名の女性とショーティの妹ミエロ〔g〕がロンギー〔w〕と共に座っていた。ロンギーの顔と体に塗られた黒化粧と長いグラスケットがより痛々しさを感じさせる。筆者がロンギーのもとへ近寄ると、握手の前にロンギーは泣き崩れてしまった。しばらく3人で泣き続けた。他の村人のすすり泣きも聞こえる。ロンギーは「一平（筆者）が遠くの日本から私たちのために来た」と泣きながら唱えていた。

落ち着いてから、ここまで来る経緯などを話し、お土産の檳榔樹の実を渡そうとするとゴナが筆者の手を制して「そのビンロウをママに渡してはいけない。ミエロに渡しなさい」という。食事もビンロウも、ロンギーはショーティの母方氏族（グワオ氏族）から受け取らなければ食べてはいけない決まりとなっているためである。

19時頃、トレーナーの息子のボニー〔W〕の家に移って食事をとった。トレーナーはあらたまって「私たちファミリーはお前が日本から来てくれてとてもうれしい」と言い、ショーティが亡くなったときのことなどを話してくれた。ゴナにも伝えていたが、筆者は石貨トボトボを1つ持ってきたことをトレーナーにも伝えた。トレーナーは「それはいいことだ、後で部屋で見よう」と言った。その後、ロンギーがこもっている家に戻り、筆者のために用意された部屋で荷物を整理していると、トレーナー、長男オリバ、次男レイ、四男ゴナが部屋に来て筆者が持ってきたトボトボをどう使うか話し合い始めた。明日小さな贈与儀礼パマリをボニーがおこなうので、彼と合わせて筆者のパマリもおこない、ショーティのオジであるブル〔G〕に対して贈与することになった。

2.1.1 筆者とショーティの関係とそれへの親族たちの反応について

筆者と、ショーティや他の村人との関係について補足しておく。

2011年にカロタウ村で調査に入って以来、筆者はショーティの息子として扱われたいと主張し続けていた。しかし、第二章1.1で述べたとおり、ショーティは始めは筆者を「息子」として扱うことに消極的であった。むしろ、交易パートナーや友人として扱おうとしていた。彼にはヨットで来た西洋人たちとのつながりがあり、そのような人々の1人として筆者を受け入れようとした。また、外国の交易パートナーを持つことを彼は誇りに感じており、客人として筆者を扱うことが彼にとっての誠意であったとも考えられる。これは、島嶼間で交易するこの地域ならではの文化的背景によるものかもしれないが、何より彼の生き方や人間関係の作り方を特徴づけるものだといえる。しかし、筆者が度々息子として扱われたいと言い続けた結果、カロタウ村の人々よりも、サイサイ地域の他の村の人々が先に筆者をショーティの息子として認識するようになっていた。それに伴い、村の中でも徐々に息子として認められるようになった。筆者をショーティに紹介したトレーナーはショーティの養子であったが、他の島に住んでおり、筆者がショーティの息子として振る舞おうとしていたことをよく理解できる立場にあったといえる。そのため、筆者のハナヤロギへの参加の意志を確認し、儀礼の延期を主張してくれたのである。

その結果「離れた日本に住むショーティの息子が葬儀のために帰ってくる」「村人たちはそのために葬儀を2週間延期する」という出来事が成立した。そのため、筆者の「帰宅」は村人たちにとって、筆者とショーティとの関係の強さを想い起こさせた。再会の演出はより感情的なものとなった。そして「日本からの帰宅」は、筆者にショーティのガボブがあるということに説得力を与える出来事として、村の内外に伝えられたのである。さらにこの出来事は、ショーティの影響力を示すことにもなった。この1年後の調査で、ショーティは、外国人（筆者）がそのガボブを取り除きに来た唯一の人物としてカルヴァドス諸島の各地で語られていた。

2.1.2 禁忌とガボブについて

次にガボブとそれに伴う禁忌について補足しておく。

ここまでの記述で、すでに「故人の家のドア」「黒化粧」「寡婦への贈与」の3つの禁忌がでてきた。到着したばかりの筆者にもこれらの禁忌は適用される。彼らがいかにガボブに対して気を遣っているのかがわかる。また、ロンギー〔w〕の黒化粧の姿からは、彼女がいわゆる喪に服しているような状態であることが一目でわかる。こうした禁忌には、死とその弔いを表現する演出的な効果があるといえる。

2.1.3 石貨の扱いについて

筆者がロンギー〔w〕に檳榔樹の実を渡したのち、四男ゴナ〔W〕は「これでお前の手のガボブは解消された」と言った。彼は「贈り物をショーティの母方氏族（トントヌワゲ）にした」という事実をもって、手のガボブを解消するパマリ「ニマネイパヤウェ」をおこなったのと同じ効果があると述べたのである。これは、この時点で筆者が石貨トボトボを持っていないと思っていたゴナの気遣いでもある。しかし、筆者がトボトボを持ってきていることが判明し、手のガボブの解消は先送りされる。

ここから「パマリでガボブを解消する」という一連の流れが形式的なものであることがわかる。人によっては必ずしもガボブに対して石貨の贈与が必要なわけではない。あるガボブは贈与という形式で解消することができるが、その表現方法や贈与の内容には柔軟性があるということである。特に筆者のような外部の人間などの場合は、必ずしもトボトボやバギーを用意できるわけではない。しかし、ガボブを解消するような表現や「気持ち」をある行為にみて取ることができれば、それでガボブが「解消されたことにする」ということも可能だということである。この後の事例でさらに述べていくが、禁忌を解いていくのは様々な形式的（儀礼的）行為である。この形式的な行為のなかで、個々の内面は様々に表現される。ゴナは、筆者がおこなったトントヌワゲへの檳榔樹の実の贈与を、形式的にガボブを解消する方法にした。それは、サイサイ地域の人がガボブを解消するときと同じような意図を、筆者の贈与に読み込んだためでもある。

しかし、筆者のトボトボの所持が判明したことで、ガボブの再発生ともいえる状況が発生した。ここでガボブが遡って再設定されたのである。

ある人の行為を解釈して「ガボブがあった」と他の誰もが認めれば、そこにはガボブが実際にあったことになる。つまりガボブの存在は、他者によって行為の後から認定されることもある。そのため、筆者のトボトボの所持の判明は、結果的に筆者が「ガボブ」を強く意識していることを、村人たちに再解釈させることになった。それが後で事例として挙げる、ショーティの親族であるブルへの贈与儀礼「ニマネイパヤウェ」を計画することにつながったのである。

2.2 ショーティの臨終時についての人々の語り

トレーナー〔M〕の家での夕食後、何人かの村人と話をした。そのときもっぱら話題となったのはショーティの訃報を知ったときのそれぞれの状況だった。これらの語りは、筆者がそのような質問をしたのではなく、それぞれが筆者と会話するなかで自然と話題にのぼったものである。また、この日以降も何度も繰り返し同じ話が語られている。これらの話は、故人との関係を他者と共有する過程であると考えられる。

ここでは、特に饒舌に自身の状況について話した3人の事例を取り上げる。

2.2.1 タリウの語り（2016年4月13日）

タリウ〔G〕はショーティが最初に育てた養子で、ショーティの実子と養子を含めた全キョウダイのなかで最年長である。しかし、彼は23歳のときにルイジアード群島を出てから、30年間一度もカロタウ村へ帰ってこなかったそうだ。現在はオロ州の州都ポポンデッタの財務省に勤めている。ショーティはことあるごとに「あいつは一度も帰ってこない、愚かな息子だ」と愚痴を言っていた。それでも近年は、ショーティの孫がポポンデッタの学校へ行っており、連絡をとっていた。2014年にサイクロンと日照がミリンベイ州の大災害として大きく報道された際には、タリウは娘と息子に物資を持たせ、カロタウ村に派遣していた。そして、ショーティの亡くなる3週間前の2016年2月にタリウ自身も村に帰ってきた。

以下タリウの語りから再構成

ショーティは起き上がることも難しくなっていたが、長い間帰ってくることのなかったタリウに対して怒ってこう言った。

「ポポンデッタで偉くなってお前のお腹は相当に大きくなった。お前のお腹はペンシル、ノート、コンピュータでいっぱいだ。だからお前は戻って働かなければならない。村には3週間しか滞在してはいけない」

次の日からショーティはタリウが帰る日までのカウントを始めた。これにはタリウも閉口した。しかし、それからちょうど3週間後の3月16日にショーティは亡くなった。ショーティは自身の死期を知っていたのだ。

ショーティが亡くなった日、タリウはショーティのためにパンを買いに行こうとしていた。ルイジアード群島で唯一パンを販売しているミシマ島へ行くため、エンジン付きボートで出発する準備をしていた。ミシマ島はカロタウ村から60キロメートル以上離れており、ボートで3時間はかかる。ところが、出発しようとすると、いきなり風が吹き、海が荒れだした。タリウたちはエンジンをかけようとしたが、給油ポンプがうまく働かず、エンジンがかからない。いろいろな方法で7度ためしたが、結局うまくいかなかった。そのとき、訃報の知らせが入った。それと同時にエンジンがかかった。ショーティがエンジンを止めたのだと思う。

補足

ショーティの亡くなった時期と、彼のタリウへの滞在期間宣告の一致によって、タリウはショーティと自分との関係性の再定義を試みている。この一致によって前半のコミカルなショーティの怒りのエピソードは、タリウと彼とのつながりの強さを話を聞く者に想起させる。つまり、ショーティの「3週間しか滞在してはいけない」という禁止の語りは「（自分が生きている）3週間はここに滞在しなさい」という許可の語りへと意味が転換する。また、天気の変化やエンジンの不調もショーティとの関係性によって説明することで、タリウはショーティの自分への影響力の強さを表現しているといえる。

2.2.2ゴナの語り

ショーティの四男ゴナ〔W〕によると、タリウ〔G〕がエンジンと格闘していたそのとき、ショーティはタリウのことを呼んでいたという。ゴナはショーティが危篤の状態に陥ったとき、エンジンボートで彼をニモア島の病院に運び、一晩中看病をしていた。

以下、ゴナの語りから再構成（4月17日、21日）

3月16日の夜1時ごろ、ショーティは目を覚ました。ゴナはショーティにビスケットを与え、紅茶を入れようと台所に向かおうとした。すると、ショーティが「私は出発しようとしている」と言った。ゴナは意味がわからず「今は暗いから、明日の朝出発しよう」と言ったが、ショーティは彼を呼び止め、ベッドの横に座らせて「最後のアドバイス」を始めた。ゴナは筆者が写った写真（以前に筆者がラミネートしてショーティに贈ったもの）をうちわがわりにショーティをあおぎながら聞いていた。ショーティのアドバイスは4つあった。

「誰かと共に畑を作った場合は、必ずバナナとサツマイモを植えること。相手の食べ物を盗らなくてもいいように」「タリウはポポンデッタに戻ってカロタウ村の家族のために働き、現金を稼がなければならない」「現在使っている土地を使うこと。他の人の土地を使ってはならない。どの土地が誰の土地なのかを知ること」「一平（筆者）に土地を与えること。一平が来たら、彼のそばを離れてはいけない。彼は遠くから来たのだから」

ショーティは、以上のことを話しながら、静かに手をおろし、片目をつぶって、そして亡くなった。ゴナはショーティのあいていた片目をそっと手で閉じた。

補足

ゴナによると、こうしたショーティの「アドバイス」は息子たち全員がこれまでに何度も聞いており、特に新しい遺言ではないそうだ。しかし、危篤に際してショーティがこれらのことを繰り返し述べたというゴナの語りによってこれらの「アドバイス」はより強くカロタウ村の人々に意識されるようになったといえる。ゴナによると、このアドバイスはすでにカロタウ村の「法」になっているという。

ゴナの語りは、聞き手である筆者を含んだ村全体に、ショーティの死をどのように位置づけるかを意識したものになっている。写真をうちわ代わりにしたエピソードや片目を閉じたことなどの状況描写を入れることで、これらの「アドバイス」はより強く人々の記憶に刻まれると考えられる。

2.2.3 バラの語り（4月13日）

バラ〔M〕はショーティの三男バカディの妻のキョウダイである（図29：ショーティの息子とその配偶者）。本来なら他の村に住んでいてもおかしくないが、彼の父が早逝したため、ショーティは息子の妻の一家である彼らを村に受け入れていた。彼は30代半ばの働き盛りの青年であり、明るい性格から村のムードメーカー的な存在である。サイサイ地域全体でも、特に10代～20代の若者の人望が厚く、大人たちと若者との橋渡し的な役割を果たしている。しかし、カロタウ村では「住まわせてもらっている」状況があり、大きなイベントの際はあまり目立たないようにしている。また、彼は大抵の仕事を器用にこなすため、村では働き手として重宝されていた。

以下バラの語りから再構成

ショーティの訃報の際も、バラはゴナ〔W〕に頼まれて、ゴナの新居の床を作っていた。訃報を聞いた後も、彼と仲のいい隣村の若者ワラ〔H〕と共に家の床作りを続け、新居を大方完成させた。それは、多くの弔問客を村に受け入れるためでもあった。その後も彼らはカロタウ村の数少ない働き手として準備をし続けた。「ショーティの息子たちは悲しみであまり動けない状態だったから、自分が働かなければならないと思った。」「お前（筆者）が来るまでショーティの家にもほとんど上がらなかった。家に上がると悲しみで働けなくなってしまうから。」

補足

この語りを聞いた日の深夜も、バラは翌日からの儀礼の参加者であるシミー〔X〕を連れてくるため、シミーの住むスデスト島まで航海カヌーを走らせるなど、働き続けていた。

バラの語りもタリウと同じく、ショーティとの関係性を強く意識したものとなっている。バラは好奇心旺盛な性格で、地域外からの客が来ると積極的に交流していた。筆者とショーティの間に入ってショーティの言葉を解説することもよくあった。息子たちがあまり引き受けたがらない他島との交易にも、クルーとして船に乗り込むことが多かった。そうした行動は、ショーティの客人への対応や交易への積極性と重なるところが多い。そのため、バラにとってショーティは、世話になっている村の長老であるとともに、自身の師のような存在でもあった。

そうした関係性を前提にすると、バラの語りは自身の働きについての主張以上の意味を帯びてくる。裏方的な仕事をこなしながらも、共同体の中心ともいえるショーティの家から一定の距離を置く自身の状況を、ショーティへの感情によるものだと俯瞰し、自身の行為の意味付けをおこなっている。ここから、彼が村で働く動機となっているのが「ショーティへの悲しみ」であることがわかる。ショーティの死以降も、ショーティへの感情が、バラを働かせている。

2.2.4 語りによる共有

ここまで、村外に住むショーティの養子、村内に住むショーティの息子、親族ではないが村内に住む者の3人の語りを取り上げた。彼らの主張内容を、それぞれ「客観的な事実」として扱うことはできないかもしれない。彼らは経験的な事象を、自分と相手との社会的な関係付けに置き換えることで、自身にとってショーティとその死がどのように意識のなかで現れているのかを示していると考えられる。これらの語りによって、それぞれのショーティとの関係性は他者と共有可能になる。死に際した状況の語りは、話者にとっての故人との関係の「単独性」を他者と共有するための仕組みといえる。

2.3 ハナヤロギ前日までの贈与儀礼

4月14日

贈与儀式ハナヤロギの前日である4月14日には、小さな贈与儀礼であるパマリが4つおこなわれた。午前中に贈与品を準備し、実際の贈与は午後になった。最初のパマリは隣のハワ

ウィーネ村でおこなわれた。筆者がハワウィーネ村に行っている間にカロタウ村で1つパマリがあり、筆者がカロタウ村に戻ってからはさらに2つのパマリがあった。また、姻族からの贈与ムリもおこなわれた。そして、夕食後に村人全員がショーティの家の前のベランダに座って話し合い、翌日のプログラムの確認をした。

以下、この日におこなわれた4つの贈与儀礼パマリと1つのムリについて記述していく。贈与儀礼の流れは、特に記述しない限り三章で述べたものと同じである。

2.3.1 スタンバイのニマネイパヤウェ（ハワウィーネ村）

スタンバイ〔M〕はショーティの姪（妹の娘）フィロミナ〔g〕の夫である（図30：ショーティのハナヤロギでのタウ–ナトゥ関係）。姻族（トウェラム）の手にはガボブがあるといわれているので、スタンバイはパマリをおこなった。この「手を洗う」ためのパマリのことを「ニマネイパヤウェ」というのだった（三章2.2）。

ハワウィーネ村の、家の中でスタンバイの母方氏族や交易パートナーなど5人の男たちが座り、それぞれ1個ずつトボトボを出した。スタンバイは3個トボトボを出し、さらに現金が集められた。計トボトボ8個と17キナがフィロミナに贈与された。その後、パマリのために用意された食事を全員でとった。

補足

このパマリの主催者と主賓は夫婦であるため、夫側の氏族からショーティの氏族へと贈与がおこなわれていることになる。三章でみたように、夫婦は氏族と氏族の間をとりもち、相互の間での財貨の移動を可能にしている。ただし、形式としてはスタンバイからフィロミナへ贈与されたことになっているが、次の日のハナヤロギでスタンバイはこうして集められた財貨を使って主催者（トサガエ）であるショーティの息子たちを支援している。そのため、実際にはこのパマリはハナヤロギに使う財貨をスタンバイの関係者からスタンバイの元へと集めていることになる。

なお、贈与儀礼「ニマネイパヤウェ」は名前がついていることからわかるとおり、すでに定式化されたパマリである。サイサイ地域において、手にガボブがつくことは一般的な事柄で

ある。しかし、夫から妻への贈与という実質からすると、このパマリはハナヤロギの前にスタンバイのもとに財貨を集めるという機能的な意味合いが強く、ガボブは後付けだと考えることができる。ここでは、贈与儀礼は用具的に使われており、実質的には財貨を集める手続きであることがわかる。

2.3.2 タリウの妻のニマネイパヤウェ

筆者がハワウィーネ村に行っていた間、ショーティの養子タリウの妻〔x〕のパマリ（ニマネイパヤウェ）がおこなわれていた。ここでは、タリウの妻からショーティの次男レイ〔W〕、長男オリバ〔W〕に向けてバギー1本、トボトボ7個、現金40キナが贈与された。タリウの父ボフ〔W〕のガボブのためだという。

補足

タリウ〔G〕の亡くなった実父ボフは、ショーティの妻子と同じウィヘ氏族に属している。タリウは結婚してから1度もカロタウ村に戻らなかったため、当然妻に関連する儀礼は全くおこなわれていない。つまり、タリウの妻のガボブは一切解消されていないことになる。この事を利用してタリウの母方氏族たちがショーティの息子たちに対する贈与をおこなった。これにより、この儀礼はショーティの息子たちに財貨を集める機能を果たしている。タリウの妻が義父のガボブを取り除くという建前で、実質的にはショーティのハナヤロギの準備がおこなわれているのである。

また同時に、この儀礼によって、全くこの地域との縁がなかったタリウの妻にはタリウの実父に対するガボブがあったことになった。つまり、タリウの妻は今回、ただタリウに同行してカロタウ村に来たのではなく（実際は同行しただけなのだが）、建前上はタリウの実父に対するガボブがあるためにカロタウ村に来たと、説明されることになる。

この贈与儀礼は、タリウの妻を共同体の中に新しく組み入れることと、次の日のハナヤロギの主催者となるショーティの息子たちに財貨を集めることという、2つの機能を果たしている。ここでも、ガボブは手段として新たに設置されたにすぎず、その解消は主な目的とはなっていない。

2.3.3 ボニーのパマリ

筆者がカロタウ村に戻ってすぐ、トレーナーの息子ボニー〔W〕が主催するパマリが始まった。このパマリは筆者のニマネイパヤウェと共におこなう予定だったが、いつの間にか計画が変わっていた。

ボニーが開催したパマリは、ショーティが亡くなる前にボニーの家のベランダに座って演説をしたために発生したガボブを解消するためのものである。儀礼では7人からトボトボ7個が集められた。さらに、現金も123キナ集められた。このとき、ボニーの父である公務員のトレーナーが100キナ札を1枚出していた。さらに食器や土器、皿なども集められ、すべて合わせてショーティの姪のフィロミナ〔g〕に贈与された。

補足

トレーナーはショーティのことを心配し、息子のボニーをカロタウ村に住まわせている。それによってトレーナーはカロタウ村に拠点（宿泊場所）ができ、自身が仕事をしているスデスト島との行き来が簡単になる。また、カロタウ村に息子を住まわせることで、ショーティへの贈与の理由が立つ。つまり、息子ボニーの住む場所の確保、自身のカロタウへの拠点、養父ショーティへの義理立て、という3つの利点がある。こうした利点が今回のハナヤロギでも生かされており、このパマリもそうしたトレーナーの気遣いが根底にあるといえる。

ショーティがボニーのベランダに座って演説をしたとき、筆者もそこに居合わせていた。この場所でのショーティの演説を、筆者は映像に残していた。ショーティの演説は、この映像とともに人々の記憶に残ったと考えられる。そのため、ベランダにショーティのガボブが発生した。このように、たとえその場所にいた期間が短くても、人々の記憶に強く残ればそこにはガボブが発生する。この贈与儀礼はスタンバイ〔M〕やタリウ〔G〕の妻のパマリとは違い、ボニーの意識にあるショーティのガボブが主な要因となっている。もちろんこのボニーによるパマリも、次の日のハナヤロギの準備という側面がないわけではない。しかし、わざわざこのベランダにガボブがあることを特定していることから、ボニーがそのガボブを解消したいと思っていることがわかる。ボニーにとってこの場所は、ただのベランダではなく「ショーティ

が座ったベランダ」として存在しており、彼はショーティの実存をそこに感じていたはずである。

2.3.4 ヘワオ氏族からの贈与（ムリ）

ボニー〔W〕のパマリが終わって、16時ごろからショーティの四男ゴナ〔W〕と五男バネ〔W〕の妻たちの氏族（ヘワオ氏族）から贈与ムリがおこなわれた。なお、ゴナとバネは同じ家族の姉妹と結婚している（図29：ショーティの息子とその配偶者）。ムリでは姻族たちが列になってホラガイを吹き鳴らしながら、贈与するもの（主に食糧と日用品）を運んでくる。今回はブタ2頭と食糧や日用品がショーティの家のベランダに運び込まれ、ショーティの妹のミエロ〔g〕に贈与された。ヘワオ氏族の長老オデレ〔H〕が代表としてミエロに話しかけていた。筆者にはよく聞き取れなかったが、周囲の人によると「あなたの手にこれらのものを与えたい」といった内容のことを言ったそうだ。

補足

ムリは姻族からの贈与であり、ショーティの息子であるゴナとバネがヘワオ氏族の女性と結婚したためにおこなわれたものである。氏族的にみると、ショーティの妻子が属するウィヘ氏族を介して、ヘワオ氏族からショーティの母方であるグワオ氏族へと贈与がおこなわれていることになる。しかし、実際にはショーティの妹ミエロは今回のハナヤロギの采配を担い、ショーティの妻子はハナヤロギの主催者として実働の準備を担っており、彼らの両方を援助するために贈与がおこなわれている。

なお、ムリでは食糧とブタが主に贈与される。サイサイ地域では普段の食糧は、氏族ごとというよりは世帯や村ごとに協力して焼畑耕作をおこなうことで確保している。そのため、ここでは氏族同士のやり取りがあったというよりも、他の村に住むヘワオ氏族からのムリによって、カロタウ村のハナヤロギの手助けがおこなわれているのが実態である。他の村で贈与儀式がおこなわれる際には、姻戚関係によって同じようにカロタウ村からムリがおこなわれることになる。つまり、姻戚関係を利用して、互いの贈与儀式の際に互恵的に村の食糧を融通しあっているのである。このようにムリも、贈与儀式を開催するための機能的な側面が強い。

2.3.5 筆者のニマネイパヤウェ

ボニー〔W〕のパマリと一緒におこなう予定だった筆者のニマネイパヤウェがおこなわれた。このパマリは筆者が贈与儀礼を準備し、それをショーティの息子や交易相手が支援しておこなうという形がとられている。パマリを贈与する相手はショーティの母方オジのブル〔G〕である。

ボニーのパマリの前に、ショーティの長男オリバ〔W〕と次男レイ〔W〕が筆者のところへ来て、ボニーと一緒に儀礼をするという昨日の計画を変更しようと言いだした。そもそも、最初はボニー〔W〕と一緒にパマリをするつもりだったが、隣のヘーカンパン村の長老ブカ〔M〕が来て、レイと話したのちに計画を変更したようだ（図31：ロンギーのキョウダイとその子どもたちの関係）。この変更の提案はレイによると以下のような事情だという。

長老ブカのアドバイスにより、スデスト島に住むショーティの交易パートナーであるシミー〔X〕の到着を待つことになった。シミーは、必ず筆者を支援するためにトボトボを出してくれるはずだ。シミーを待っている間に、ボニーのパマリは先に済ませてしまう。また、シミーの到着を待つと同時に、筆者が州都アロタウから持ってきたトボトボを別のトボトボと交換しておきたい。筆者が持ってきたトボトボは思った以上に大きく、これは1年後の贈与儀礼モニのために大切にとっておくことにしたい。今日ブルに贈与した場合は、ショーティの母方氏族がそれを保持することになるが、モニでは主賓であるトハンサガエ（ここではオデレ）に財貨が渡る。

このモニで贈与品に添えるトボトボを「モニハナガベ」という（三章2.6.8）。ガベは肉（主菜）の意味で、モニで贈与するものにはすべてガベとしてのトボトボをつけなければならない。説明を終えてレイは、息子たちで保有していたトボトボの中から、筆者が持ってきたトボトボよりひと回り小さなトボトボを出し、今回はこれを使うという。「それでいいか、大丈夫か」とレイは筆者に確認した。

その話が終わって16時半ごろ、ショーティの母方オジであるブルへのパマリ「ニマネイパヤウェ」のために家の中へ入る。そこにはショーティの息子5人と、姪フィロミナの夫のスタ

ンバイ〔M〕がいた。トボトボを1個ずつ置いていると、シミーとトレーナー〔M〕が入ってきた。トボトボは筆者、ショーティの母方平行イトコのトヌ〔G〕、シミー、レイ、トレーナーが1つずつ出した。計トボトボ5個と30キナ、土器と日用品が集まった。20キナ札をトボトボとその柄の間にはさみ、一緒に持って「アクアレ・スウォク・ホタエゲ・アウホ（私は本当にあまり持っておらず、一つだけ持ってきた）」と言ってブルに渡しなさいと息子たちから言われた。準備が整うとブルが呼ばれて入ってきた。筆者が言われたとおりに語りトボトボを渡すと、ブルは筆者の肩を抱き、涙を流していた。その後、息子たちと歓談した。彼らによると、贈与した5個のトボトボは1年後の贈与儀礼モニの際には7〜10個ほどになって「パマリラシェ（三章2.5.4）」として反対贈与されるはずだという。そして、それをそのまま主賓（トハンサガエ）に贈与するつもりだそうだ。

後日、トボトボの用途の変更は誰が考えたのかと四男のゴナ〔W〕に聞くと、長男オリバと次男レイ、トヌが相談して決めたという。特にレイが主導したようだ。筆者に説明を終えたゴナは、「このトボトボは記念にとっておくのだ。一平（筆者）が外から持ってきたからこのトボトボの名前はIPPEIにする」と言って、いきなり油性マーカーで筆者が持ってきたトボトボに大きく「IPPEI」と書いた。

補足：ブルの涙について

長老ブカ〔M〕のアドバイスにより、ボニー〔W〕のパマリと分け、シミー〔X〕を待ち、贈与するトボトボの数を増やすことで筆者の贈与は儀礼パマリとして独立した。そして、息子たちに演出された筆者の言葉は、想像以上にブル〔G〕の心を動かした。筆者がショーティのハナヤロギのためにトボトボを用意してきたという事実が演出に飾られることで、ブルはショーティのガボブを筆者の心中に強く想起した。ブルが涙を流しているとき、彼は筆者にショーティの存在を感じていたと考えられる。

補足：贈与先の変更について

ハナヤロギやモニで主賓となるオデレ〔H〕は、本名「エイプロム」の発音がイッペイに似ていることから、筆者と同名の人「ロワレセ（英語のnameseckにあたる）」ということに

なっていた。メラネシア社会ではよくあることだが、同名の個人の間には、ある種の絆があると考えられている。筆者のトボトボの行き先の変更は、このことも加味していると考えられる。また、大きなトボトボは、近しい親族の間だけで保持するのでは、その価値が充分に生かされない。ハナヤロギよりも規模の大きな贈与儀礼であるモニにおいて大勢の前で別の氏族であるトハンサガエに対して贈与される方が、より周囲の人々にインパクトを与えることができる。こうした事情から、モニでの贈与がより適切と判断されたのであろう。このことから、トボトボの価値の効果が最大限となる適切な贈与場所と相手を、彼らが慎重に選び取ろうとしていることがわかる。

またブルの涙からもわかるように、ここでのトボトボの贈与は故人の存在を強く想起させるように工夫されている。この想起は、儀礼の規模や演出が適切だったからこそもたらされたものだろう。

ショーティの息子たちは、ブル〔G〕への筆者のパマリをボニー〔W〕のパマリから独立させ、さらに演出することで、筆者とショーティとの関係を適切に表現できると考えた。そしてまた筆者が持ち込んだトボトボを今回ではなくモニで贈与することも、それにより2人の関係をより適切に表現でき、効果的な贈与ができると考えたのである。

補足：トボトボの名前について

四男ゴナ〔W〕が突然油性ペンで名前を書いたことに筆者は驚いた。しかし、これもモニの際の演出を考えれば、納得できる。このトボトボは、その大きさや質以外に、「外国人である筆者がショーティのためにトボトボを他の地域から持ってきた」という事実が重要な価値を持っている。トボトボに、こうした事実を前提とした固有名を与えることで、価値は記憶によってより長く保持されるからである。トボトボはあくまでモノであり、それ自身はリアルなモノ、つまり代替可能で匿名的なモノでもある。一年後におこなわれるより大規模な贈与儀礼モニにおいて、トボトボの量はさらに増え、トボトボの固有性は失われてしまう。トボトボの用途変更についての、筆者の度重なる質問に対し、ゴナは筆者がトボトボの固有性が失われてしまうことを心配していると考えたのかもしれない。そこで名前をつけることで筆者の不安を

払拭しようとした。モニでの演出のためにせよ、筆者の不安を解消するためにせよ、そこにはトボトボに付加されている「筆者の記憶」が問題の焦点となっているのである。

2.4 ハナヤロギ当日

ハナヤロギの日は、朝からたくさんの人が来ていた。村の人々も早朝から忙しそうであった。ハナヤロギは様々な儀礼に彩られている。儀礼に演出されるなかで、人々は感情をあらわにする。以下、1日を時系列で記述したのち、贈与儀礼のなかでショーティの存在ががそれぞれの人にどのような影響をもたらしているのか、項目に分けて分析する。

4月15日

朝6時ごろ、すでに人々は儀礼の準備を始めている。7時半、再びショーティの息子（長男、次男）の妻たち〔h〕の氏族から贈与（ムリ）がおこなわれた。品物は昨日のムリとほぼ同じである。7時40分、故人の家のドアを開ける儀式「ガネポポシェ（ドアを刺すの意）」がおこなわれハナヤロギが始まった（三章2.4.2）。

ガネポポシェをおこなう人は故人の母方氏族から選ばれるが、ショーティは生前にピーエス〔G〕という人物を指名していた。彼がショーティの看病をよくしていたためだと、村の人から聞いた。ガネポポシェを担当した人物は、ハナヤロギのなかでパマリの受け手となり、のちに財貨を得ることになる。

ガネポポシェは、トボトボを扉に刺すようにしておこなう。そしてこの刺したトボトボは儀礼の主催者に贈与される。ここでは、未亡人のロンギー〔w〕とその息子たちに贈与されたことになる。そしてガネポポシェの後、直径1メートルほどの木の皿「ノヘ」が故人の家の中に入れられ、その中にココナツを砕き入れる。家の中ではショーティの死去以来一度も調理がおこなわれておらず、ここでその禁忌が解除されたことになる。作業は故人の氏族以外の人々がおこなうことになっており、ほとんどの人が数回砕くのみである。残りは若者がおこなう。

ガネポポシェの後、隣のヘセサイ村に住むロンギーの弟のルイ〔W〕と、その息子ライル〔S〕がやってきた。そしてロンギーと次男レイ〔W〕の前で、特にレイに対して何かを怒鳴っ

ていた。ルイ、レイ、ロンギーは目に涙をうかべている。贈与儀礼のときに怒ることを「ヤラゲイ」という。このときのヤラゲイについては、本章2.4.3節で記述する。

8時40分、未亡人となったロンギーが、出入りを禁じられていたドア（ガネポポシシェがおこなわれたドア）から泣きながら出て波打ち際まで行き、儀式に使う食糧を洗う。この儀礼には「ハガブェシパンゴドゲ」という名前がついており、泣く演技をすることになっている。なお、このときロンギーは実際に涙を流していた。ハガブェシパンゴドゲには、故人の母方の親族が付き添うことになっており、今回はショーティと同氏族で、隣村に住むメクラタ〔g〕が付き添った。メクラタは、このときトボトボを1つ支払い、後でパマリを受け取ることができる。この儀礼によって、故人の配偶者は誰かに呼ばれたときに振り返る、自分1人で家の外に出る、料理する、といったことが許されるようになる。

8時45分、家に戻ったロンギー、フィロミナ〔g〕、ミエロ〔g〕はずっと泣いていた。このとき、隣村のメクラタの弟のジミー〔G〕はミエロにトボトボを贈与していた。この泣いている人にトボトボを与える行為を「ヘパシンパド」という。トボトボを泣いている人に贈与することで、「泣くのはもうやめてくれ、充分だ」という意味がある。

9時05分、オデレが家にバウィを運んできて、ミエロとブルに贈与した。このバウィについては、この後本章2.4.1節で説明する。その後、料理が本格的に始まる。ブタが焼かれ、解体される。ブタは6頭屠畜された。このブタはショーティの息子の姻戚や、ジュネット村に住むブルの姻戚、そしてタリウ〔G〕によって提供されたものである。

14時、五男バネの家でパマリが始まる。1つのパマリをバネの家でおこない、次にショーティの家に移って6つのパマリが立て続けにおこなわれた。何人かのパマリの受け手は涙を流していたが、その横で次々とトボトボのやり取りがおこなわれていった。

16時半、贈与儀式のために集められた食糧と料理が分配された。この分配のことを「ビエベ」という（三章2.4.12）。ビエベでは女性がバスケットを持って輪になって座り、そのバスケットに順に食物を入れていく。ブタを煮たスープなども家族ごとの頭数で均等に分配される。分配を取り仕切る人はノートに儀式の参加者を全員記録し、正確に分配していく。なお、今回のハナヤロギには島内外から360人が集まっていた。カロタウ村にはセーリングカヌー14艘、カヌー8艘、エンジン付きボート5艘が係留されていた。

17時50分、ヒウオシトンが始まり、今後の贈与儀式の計画が議論された（三章2.4.13）。この議論は2時間ほど続いた。

2.4.1 バウィについて

故人の「タウ」である主賓（トハンサガエ）による「バウィ」は贈与するそれぞれの財貨に意味が割りあてられていた（三章2.4.8）。これらの意味から、死者を葬る作業に対して、彼らが強くガボブを感じていることがわかる。死者を葬った後も、この行為の記憶は死者の存在感とともに強く残る。それらの行為ひとつひとつに対して、財貨を支払う。バウィの支払いは、葬ることで強く残った死者のガボブを、ひとつひとつ丁寧に取り除くことである。

また、これは2章で示したタウ–ナトゥ関係の一部でもある。父方氏族のタウから社会的な生を受けたナトゥは、再びタウによって社会的に葬られるのである。タウは、ナトゥの社会的な存在に責任を負っている。

2.4.2 それぞれのパマリについて

このハナヤロギのなかでは、計7つのパマリがおこなわれている（表7：5章の贈与儀礼一覧）。第三章でも述べたとおり、氏族間レベルで贈与関係をみると、故人の妻方氏族（トウェラム）による故人の母方氏族（トントヌワゲ）への贈与は、故人が生前に彼らへと贈与したモノへの反対贈与として、互酬の形をとる。また、故人の父方氏族への贈与も反対贈与の形をとっている。このように、氏族レベルでの互酬関係が認められる。この氏族レベルでの互酬関係は結婚に基づく姻戚関係によって必然的に決まってくるが、その氏族のなかで誰が贈与の受け手となるか、ということが実際に贈与するときの問題になる。それが個人間レベルでの互酬関係で、表7の「受け手が選ばれた理由」の項目で記述してある。ここでは、それぞれの人物がショーティと過去にどのように関わったかが、その人がパマリの受け手となった決め手となっている。

なお、今回の主賓（トハンサガエ）はオデレ〔H〕であるが、彼はショーティの父方交叉イトコの息子である。実際にショーティの父マンボーカイ〔H〕がショーティのタウを振り分けたのは、オデレの祖母のディコリア〔h〕に対してであった（三章1.2）。オデレの母のグレ

レ〔h〕はディコリアからタウを受け継ぎ、そしてディコリアの子どもたちがまたタウを受け継いだ。そのため、オデレのキョウダイは全員、トハンサガエとして扱われていた。ただ、その代表となったのがオデレであったということである（図30：ショーティのハナヤロギでのタウ–ナトゥ関係）。

また、表7に記載したが、それぞれのパマリにはそうした互酬的な理由とは別にガボブが割りあてられている。このガボブもパマリ開催の理由となっている。パマリの開催は互酬性の原理によってのみ決まっているのではない。ガボブの存在と贈与する相手との互酬関係の、どちらが開催の決め手となっているかはそれぞれの贈与儀礼によるかもしれないが、少なくとも両方とも開催の理由となりうるのである。

つまり、パマリは3つの理由をもとに開催されていることになる。氏族間での互酬関係の維持、個人間での互酬関係の調整、ガボブの解消の3つである。これらは、それぞれ視点のレベルが異なっている。視点のレベルを変えれば、贈与の理由も異なる。

2.4.3 ルイによるヤラゲイ（図31：ロンギーのキョウダイとその子どもたちの関係）

後で聞くと、次男レイ〔W〕はルイ〔W〕によるヤラゲイはただの演技だけだ、と言っていた。四男のゴナ〔W〕にも聞くと、「ただの演技だ、しかし、アドバイスも含まれている」という。アドバイスは、「レイたちはルイの家に来て、私たちに助言を求めるべきだ」というものだそうだ。これに対し、ゴナは自分たちは年上であるルイに対して指図できないのだから、ルイが私たちの場所に来て助言すべきだったと反論していた。

ショーティの息子ではないバラ〔M〕にも意見を聞いてみた。バラは、「私たちは年下であり年上のルイを尊重しなければならないので批判はできない」と慎重に前置きをしたうえで以下のような意見を言った。

「ルイはレイに対してヤラゲイをした。そのヤラゲイはレイがルイのもとを訪れ、儀礼の相談をしなかったことに対してであった。そのことはある意味正しい。しかし、ガボブがあるのはカロタウであり、ルイはレイより年上の長老なので、彼がカロタウに来て相談を受けるべきだ。また、ルイはジェマ〔W〕のハナヤロギでのパマリを返していない。そのことにもカロ

タウの人々は不満をもっている。（以前、ジェマのサガエでルイはトボトボ13個をショーティたちから受け取っている）」

ロンギーの弟であるルイとカロタウの人々の関係性は微妙な緊張関係にある。筆者には細かい理由はわからないが、過去の互酬関係と、彼らが母方のオジ–オイという関係にあることも作用していると考えられる。ルイはキョウダイのなかでは末弟だが、ロンギーと共にウィヘ氏族のこの世代の生き残りであり、現在のウィヘ氏族の長老的な存在でもある。そのため、他地域での贈与儀礼では彼らは協力関係でもあるのだが、氏族内では、ロンギーの息子たちとルイとの間で権力的な対立構造や葛藤があるのかもしれない。

いずれにせよ、ルイのヤラゲイは儀礼のなかでの「演技」であったというのが建前であるが、同時にオジとオイの間の確執を多少なりとも表現するものだったといえる。

2.4.4 禁忌の解除とロンギーの感情

ショーティの死後、妻であるロンギー〔w〕が様々な禁忌を守ってきたことはこれまでにも述べた（三章2.3.4）。ハナヤロギでは、その禁忌が次々と儀礼によって解除されている。こうした禁忌の解除は、夫であるショーティの母方氏族の介在によっておこなわれ、その対価としてロンギーの氏族からパマリが贈与される。このように、儀礼は禁忌とその解除、それへの対価としての贈与、として理解することができる。

一方で、儀礼は「禁忌の解除」や「対価」といった機能的な意味だけで説明しきれない部分がある。ロンギーが泣きながら家を出てきて、海で食糧を洗うことは儀礼的で「決められたこと」でもある。このときにただ泣き真似をするのか、実際に涙を流して「演技」するのか、それとも本当に悲しくて泣くのか、それは人によるだろう。ただ、家から出る「ハガブェシパンゴドゲ」の前後に、ロンギーの感情がこの日の最高潮に達していたであろうことが、その表情や周囲の人々の気遣い方からわかる。このような感情の高まりは、その儀礼の「機能」や「効果」として捉えることができるのだろうか。確かに、ロンギーの感情の高まりは、周囲の人々に衝撃を与えたであろうし、それによってその後の贈与儀礼に変化を与えたかもしれない。また、グワオ氏族のミエロ〔g〕やブル〔G〕はロンギーのこの姿にウィヘ氏族との紐帯を再確認したかもしれない。しかし、当のロンギーは、氏族同士の紐帯のために感情が高まったので

はないだろう。また、儀礼そのものも、そのような機能や効果を見据えたうえでおこなっているのだろうか。やはり、ロンギーは機能や効果とは別の理由から感情が高まっていたというべきだろう。

ロンギーにとって、禁忌を守るということは、ショーティへの追悼を表現することでもある。彼女が禁忌を守ることを意識するとき、そこには当然ショーティへの追悼の思いが表現されているといえる。しかし、そのことをどのようにして確認すればいいのだろうか。

「追悼の思い」を周囲の人は感情を含めた彼女の行為によってしか確認できない。彼女の「禁忌を守る」という行為は、ショーティへの追悼を表現する文化的な手段である。周囲の人は、彼女が「禁忌を守る」という文化的文脈のなかで、なおも彼女が過剰にそれに従っていることをもって、「ロンギーはショーティを追悼する強い気持ちをもっている」と判断することができる。

ここで重要なことは、「ショーティへの強い気持ち」のような内的な過程の是非は本当は問題になっていないということだ。筆者を含め、周囲の人々はその行為にショーティへの強い気持ちを認めたが、それはその行為に文化的な文脈をあてはめ、後から判断したにすぎない。このような文化のなかにある意味規則を前提にロンギーの「強い気持ち」を認めるとき、ロンギーの「強い気持ち」に懐疑的になろうとすればいくらでも疑うことができる。それにもかかわらず、私たちは彼女の感情的な儀礼行為に後から意味付けし、原因を設定している。その過程で「強い思いがあったから」というような、私たちのよく知る原因と結果の関係に落とし込んでいる。

周囲の人々はロンギーの感情的な儀礼行為によって、「ショーティへのロンギーの強い思い」をそこにみる。感情的な儀礼行為によって周囲の人々は感動し、共感し、心動かされる。規則や儀礼のなかにおいてなお、そこにロンギーの主体性のようなものをみるのは彼女の禁忌への強いこだわりと、そしてこの儀礼におけるロンギーの必要以上の感情の発露からくるものである。禁忌や儀礼によって規則を設定することで、その規則を使って人々は思いを表現することができる。それが他者にも伝わるのは、規則に従いながらも、規則を超えて何かを表現するからである。では、筆者を含めた周囲の人がそのようにしてロンギーのなかにみた「ショーティへの強い思い」とはどのようなものであろうか。

ショーティの死は禁忌を介してロンギーの行為を変化させている。禁忌を守ることでショーティが生きていた日常からショーティが死んだ非日常へとロンギーの生活は変化する。生活の変化は、ショーティの死にある種のリアリティを与えるだろう。つまり、禁忌は「ショーティが死んだ世界」に移行したことをロンギーに強く実感させるのである。そして、禁忌の解除は「ショーティの死」との関わりの終わりを示す。ただし、禁忌は1つではなく、贈与儀礼モニまではいくつかの禁忌を守り続ける。ここでの儀礼は、まだ「ショーティの死」を強く意識させるものとなっている。その意識がロンギーを感情的にした。彼女にとって、1ヶ月という期間はショーティの死を悼むには短すぎるのである。

ここで、禁忌はショーティの一生に意味を与えている。ショーティはただ生きたのではなく、ロンギーの夫として生きたのであり、グワオ、ウィヘ、ヘワオそれぞれの氏族との関わりのなかで生きたことが禁忌と儀礼によって確認される。禁忌を守るなかで、ロンギーはショーティの生を再確認する。そして禁忌の解除は、「ショーティが生きていた世界」から「ショーティの死んだ世界」への移行を意味している。ロンギーや親族たちは「ショーティの死んだ後の世界」を新たに構築しなおさなければならない。禁忌の期間とは、意味の移行期間でもある。その期間はショーティの実存がまだアクチュアルな状態で村に存在しており、彼の生の意味は定まっていないのである。

2.4.5 ジミーのミエロへの贈与（図31：ロンギーのキョウダイとその子どもたちの関係）

同じことは、「ハガブェシパンゴドゲ」の後に、ミエロ〔g〕、フィロミナ〔g〕、ロンギー〔w〕が家の中で泣き続けるなか、ジミー〔G〕がおこなったトボトボの贈与「ヘパシンパド」にもみてとることができる。ショーティの妹であるミエロにとっても、兄の死による儀礼はロンギーと同じように深い悲しみを伴う。あまりにも泣き続けるミエロを見かねて、同じグワオ氏族であるジミーが慰める。その際にトボトボを用いたのである。

これはヘパシンパド（涙をとめる）という意味だとジミーから説明があったが、なぜトボトボが涙をとめることができるのだろうか。そもそも、ある人との別離に際しての悲しみは普遍的ではあるが一般的ではない。彼女は「ショーティの死」への別離を悲しんでいるのであって、別離一般を悲しんでいるわけではない。それに対して、慣習的にそうするからといって、

トボトボを贈与することでなぜ悲しみをとめることができるのだろうか。彼女の悲しみを一般的な価値を表象したトボトボを支払うことで解消するなど不可能である。なぜなら、それは彼女の悲しみを他の悲しみと同化させ、匿名性のなかに組み込んでしまうことになるからだ。それにも関わらず、ジミーはトボトボを贈与している。

ジミーは隣村に住んでおり、ショーティやミエロの家族とはよく共同作業をおこなうような、親しい間柄にある。そのジミーがミエロの悲しみを理解しなかったわけではないだろう。むしろ、ジミーにはミエロの悲しみが耐えられないほど理解できたと考えるべきである。ミエロの悲しみはロンギーと同じようにショーティとの別離からきており、彼女はショーティの存在を未だ強く感じていたはずである。

贈与とは、財貨を渡すとともに何かを保持する行為でもある。しかし、今回のような突発的な感情に対する贈与を、互酬的なバランスによって自分の何かを保持することと考えるのは難しいだろう。また、ゴドリエが主張するような、アイデンティティを守るとための贈与とも考えにくい。ここでジミーが保持したいものがあるとすれば、それはショーティの死に対するミエロの悲しみの感情である。ミエロの悲しみとしての感情の発露は、あまりに強い表現であったため、彼女にとっても危険なものとして周囲の眼に映る。それは、死への怨みとなったり、呪術的な行為を引き起こしかねない。それだけでなく、ミエロの悲しみが理解できるジミーにとっては、それは共有すべき感情でもある。その共有のための方法がトボトボの贈与だと考えることができる。ミエロだけのモノであった悲しみは、財貨の贈与によってジミーと共有可能な状態になる。悲しみの共有が、個人の悲しみを減らす。その共有はトボトボの贈与をサインに起こるのである。つまり、ジミーはミエロのショーティとの別離からくる悲しみを、「自分は共有できる」ということを贈与によって示していると考えられる。

「ヘパシンパド」によって贈与に使われるまで、そのトボトボは他のトボトボと何の変わりもない。しかし、ヘパシンパドに使うことで何の意味も持たないトボトボ（もっというと、トボトボはただの石である）は意味を運ぶことになる。同じように、ミエロの悲しみには名前がついていない。彼女の悲しみはまだアクチュアルな状態にあり前もって名づけられるような類のものではない。どんな言葉を使っても、アクチュアルに感じていることを前もって直接指し示すことはできないからだ。そこにトボトボを贈与するということは、その悲しみに名前を

与えることと同じように考えることができる。しかし、匿名的なトボトボは、一般的な価値をある程度表象するリアルな石でもある。リアルなトボトボは、ミエロの悲しみに対置されることで、その意味がアクチュアルになる。そして単独性をもち、本来共有不可能なアクチュアルな状態にあるはずのミエロの悲しみの感情は、トボトボによって共有可能性を示されることで、少しだけリアリティを得る。

トボトボは一般的な価値をある程度表象していると考えられるが、その価値に従って使用される理由はない。ここではトボトボを贈与することの機能は、ミエロの感情の共有可能性を示すことである。トボトボの価値や意味は、彼らにとってある価値や意味として定まったものではない。トボトボは、ただの石でありながら、それぞれに他の石とは違った光沢と滑らかさがある。また儀礼に使う一般的な石でありながら、それゆえに特異な意味をもちうる石でもあるのである。そのように価値が定まっていないという意味で、トボトボはリアリティと同時にアクチュアリティをもっている。ジミーの贈与は、このトボトボのアクチュアルな部分を活用して、ミエロの悲しみのアクチュアリティを共有するものだと考えることができる。

トボトボは説明されることのある財貨である。「このトボトボは〜のときのものだ」といったように、トボトボによって出来事は想起される。一方で、「あのときの儀礼はトボトボが◯個贈与された」といったようにトボトボによって説明することもある。ジミーの贈与はこの両義性を活用している。このような方法は、言葉の共有された意味だけでなく、本来の語彙にはないようなアクチュアルな意味を活用する詩人のやり方ともよく似ている。どちらも認識され共通に理解された意味を伝えるのではなく、まだアクチュアルな部分の意味をアクチュアルなままを伝えようとしている。

2.4.6 パマリにおける感情と場の雰囲気について

トボトボを並べることを「ヤオファ」というが、そのとき人々は荒々しく、興奮気味に次々とトボトボを並べる。その間にはよく「ムシェ」がおこなわれているという。ムシェとは、「盗み」のような意味らしく、自分のトボトボと誰かのトボトボを入れ替えることである。このような入れ替えがなぜ必要なのか、調査からはよく理解できなかったが、「ヤオファ」はそのようないわば駆け引きがおこなわれている場である。一方で、パマリはガボブを解消するもので

あり、その儀礼は悲しみを伴うものでもある。パマリの受け手となったデニス〔G〕や、主賓のオデレ〔H〕は、ショーティと生前に親しくしていたこともあり、涙を流していた。ヤオファにのぞむ人々と、その贈与の受け手となる人々の間には、ちょっとした感情の隔たりがある。これは、トボトボの支援と、ガボブの解消では行為者の視点に差があるためだと考えられる。

儀礼に参加している年長者は必ずヤオファでトボトボを並べる。彼らにとって、ここでトボトボを提出することはある種の義務でもある。同時に、どのトボトボをどのくらい出すのか、ヤオファのときにはその判断を迫られる。そして、どのくらいのトボトボがその場に集まるのか、ここで人々に注目される。財貨の数がどれほどのものになるのかは、故人の親族や姻族の権威を示すことにもなる。彼らは故人と贈与の受け手となる人の関係性に見合うだけの財貨を集めたいと考えている。また、名の知れた故人であるならば、それに見合うだけのパマリを用意すべきだとも考えている。また、主催者（トサガエ）や故人の母方氏族（トントヌワゲ）への義理立てという側面もある。一方で、財貨の数が限られている以上、どの儀礼でどれだけの財貨を支援するかを選ばなければならない。ヤオファでの財貨の支援はそれらのバランスを考えながらおこなっている。

しかし、ガボブの解消は、そうした互酬性によるバランスの論理とは異なる体系に属している。ガボブを贈与によって解消することで、ガボブが指し示す存在に意味を与えることができる。それはあやふやだったショーティとの関係性に意味を与え、固定することでもある。こうして、ショーティと贈与者との関係は、意味することでより強く意識される。この関係性を意識したことによって、何人かはパマリで涙を流したのである。

このように、財貨を集める際の互酬性を意識しながらより適切な贈与をおこなおうとする緊張感・高揚感と、ガボブの解消に伴う悲しみという、異なる事柄に端を発する感情がパマリのなかには並存している。

2.5 ハナヤロギ後の儀礼

4月16日（土）

この日も朝から調理が始まる。9時40分ごろ、アライダ村のピーター〔X〕のパマリが始まった。アライダ村はスデスト島にあり、カロタウ村からは50キロメートルほど離れている。

セーリングカヌーで1〜3日程度かかる場所である。ピーターはアライダ村の長老で、ショーティの父の代から懇意にしていた交易相手である。また、ショーティの親族や養子がピーターやその息子に嫁いでいる。このパマリは、ピーターが以前にニマネイパヤウェのためおこなったパマリの反対贈与（パマリラシェ）となっている。主催者となったショーティの息子たち〔W〕からトボトボ8個にさらにトボトボ1個を加えて贈与された。この追加のトボトボ1個はフィロミナ〔g〕がショーティの写真（筆者が持ってきたもの）とともに泣きながら渡した。このトボトボは「ケマテ」といい、これまでのパマリを清算するとともに、次のパマリにつなげる意味があるそうだ。ピーターは「お前たちの気持ちはわかった」と言った。この発言で、贈与儀式モニのときにピータがまたトボトボを持って援助に来るとショーティの息子たちは確信したそうだ。

12時20分、ジョウェル〔H〕とコビー〔H〕へのパマリがおこなわれた。2人はキョウダイで、近くのヘーカンパン村に住んでいるが、ショーティの世話をよくし、いろいろな物をくれたそうだ。特にジョウェルは、サゴデンプンを採取したときは、必ず1組のサゴ（約6kg）をショーティのために持ってきてくれていた。それで、ショーティはジョウェルにパマリをするように言い残した。次男のレイ〔W〕は、最初はハナヤロギの間にこのパマリをおこなおうとしたが、ショーティの妹のミエロ〔g〕がそれを止めた。トハンサガエ（主賓）はオデレ〔H〕であり、ショーティの父マンボーカイ〔H〕はその生前にショーティのサガエをディコリア〔h〕（オデレの祖母）に、ミエロのサガエをキタワ〔h〕（ディコリアの妹）に配分した（図30：ショーティのハナヤロギでのタウ–ナトゥ関係）。そのことを人々は知っているため、これ以上ジョウェル（キタワの孫）にパマリをおこなうと、嫉妬をいだく人がでてくる。そのため、ハナヤロギ終了後に「ウェココウオ」として、多くの人が見ないところでパマリをするように、とミエロは言ったそうだ。結局、ハナヤロギの翌日のこの段階にウェココウオがおこなわれ、トボトボ10個と37キナが贈与された。

それが終わって、15時ごろに四男ゴナ〔W〕、ショーティの母方イトコのトヌ〔G〕と共に小川へ体を洗いに行った。黒化粧をしていたゴナはショーティの母方氏族であるトヌから体に水をかけてもらわなければならない。筆者も同じく水をかけてもらった。母方氏族が水をかけることで、禁忌は解除される。

2.5.1 2つのパマリについて

この日のパマリは、どちらも互酬的な理由から決められたものである。それぞれ故人の母方氏族（トントヌワゲ）ではないため、ハナヤロギの日にパマリをおこなうことが回避されている。それぞれ互酬の事情は異なるが、いずれも生前のショーティと親交を深めていた。これらのパマリは、「パマリラシェ」と「ケマテ」「ウェココウオ」といった形式を参照して開催されたものである。この形式は名前がついていることからも、特殊な儀礼ではないことがわかる。「パマリラシェ」はパマリの反対贈与として用意される。しかし、すべてのパマリにパマリラシェがおこなわれているわけではない。ショーティの姪の夫スタンバイ〔M〕や筆者もパマリをおこなっているが、今回パマリラシェはおこなわれていない。筆者やスタンバイは近くに住み、普段からやり取りのある関係なので、後回しにされたと考えられる。また、筆者のパマリを支援したシミー〔X〕も、ピーター〔X〕と同じように今回のハナヤロギでの贈与儀礼全般で財貨を提出しているが、彼にも反対贈与はおこなわれていない。シミーへの贈与儀礼はおこなわないのか、ショーティの息子たちに聞いたところ、「シミーは私たちにより近いので次の機会でいい」と言っていた。過去の互酬関係や信頼関係を踏まえて、贈与儀礼がおこなわれていることがわかる。

ピーターへのパマリに関して、ケマテのトボトボを持ったフィロミナ〔g〕が泣きながら贈与したが、このときのフィロミナとピーターに、ショーティの死はどのように意識されていたのだろうか。ショーティとアライダ村の人々との交易は彼の父の代からおこなわれていたものである。しかし、ショーティの父が亡くなってから、ショーティは20年間アライダ村へ行くことはなかった。2011年ごろ、ショーティはピーターとの交易を再開する。そして、彼の養子がアライダ村に嫁ぐなど、やり取りは活発化していた。そういう状況のなかで、ショーティが死去した。ピーターへのパマリラシェのなかの「ケマテ」は、ショーティとのやり取りを清算するものである。ショーティの姪のフィロミナとピーターにとっては「ショーティとピーターが交易していたこと」は、ただ黙って消滅させることが不可能な事実なので、何らかの意味付けが必要だったと考えられる。

しかし、清算すると同時にこの贈与によって確保されたものがあるはずである。ピーターと交易関係にあったのは、ショーティであってカロタウ村の他の人ではない。ショーティが死

んだ以上、この交易関係は解消されるのが基本である。こうした考え方は、ルイジアード群島（及びマッシムの全域）の人々には一般的なもので、彼らは村と村で交易関係を結ぶのではなく、個人と個人で交易関係を結ぶ。だから、ある人物の死は、そのまま交易関係の消滅を意味するのである。ケマテで保持されたのは、このショーティがもっていた交易関係そのものである。この贈与で、ショーティの息子たちは新たにピーターとの交易を構築し直すことができる。これを受けてピーターは、「お前たちの気持ちはわかった」といい、息子たちは新たなやり取りを予感している。ショーティとの交易を終え、新たに息子たちとの交易を続けることがこの贈与によって示唆されたのである。

もう1つのパマリ、ジョウェル〔H〕へのウェココウオで意識されていたのは、どのようなことだろうか。ここでの説明はジョウェルが何度もサゴデンプンをショーティに渡したことへのお返しということになっている。しかし、これを単純にサゴデンプンの対価としてこの贈与をみることはできない。そもそも、何度サゴデンプンが贈られたのか誰も知らないし、それが今回贈与された財貨と同じ価値をもっているかどうかなどは比べようもないことである。サゴデンプンをジョウェルが渡したのは、ショーティを気遣う彼の気持ちの表現の1つでしかないだろう。彼はサゴデンプンを持ってくるという理由で、ショーティに会いに来ていたと考えられる。ここでは、サゴデンプンの贈与が、彼が何度もショーティに会いに来たことを象徴する出来事として語られている。そして、ここでもジョウェルのショーティへの行為は贈与によって意味付けられる。この贈与は、ジョウェルとショーティの関係を説明し、意味付けるものである。

2.5.2 黒化粧を落とす

この行為は、ロンギー〔w〕に課せられたガボブの解消と同じように、故人であるショーティへの配慮として捉えることができる。黒化粧は、ショーティが死んだ非日常の世界に生きていることを意識させる。その黒化粧を取るということは、非日常から日常へと戻ることを意味する。しかし、ショーティという故人に配慮して、同じ氏族であるトヌ〔G〕が了承したうえで日常へ戻ることを、彼に体を洗ってもらうことによって表現しているといえる。

4月17日（日）

この日はトボトボのやり取りはなく、ほとんどの葬儀の参加者が帰り、親しい身内のみになった。オデレの弟アニマ〔H〕が小さなブタ1頭を持参してきた。贈与儀式が終わった後に慰労の意味を込めて小さなパーティをおこなうという。このことを「ニボトンパシェ」といい、「小さな炭の欠片も拾う」という意味である。17時ごろ、食事（パーティ）が始まる。食後、それぞれ演説をした。筆者は、この演説のときに小さな土地をもらうことになった。

2.5.3ニボトンパシシェと土地の贈与

3日目には客たちも帰り、ようやく落ち着いた雰囲気となった。ニボトンパシェは気の知れた仲だけでおこなう打ち上げのようなものである。そのなかで、筆者はショーティの遺言どおり、小さな土地を受け取ることになった。さらに、ヘワオ氏族の長老コロンバ〔H〕が、予定地の隣の土地も与えると演説した。これは、筆者がトボトボを持参して、パマリをおこなったことに由来していると考えられる。

2.6 ロンギーの禁忌解除～喪明けまで（4月19日～5月1日）

4月19日（火）

この日、ロンギー〔w〕は喪明けのために周辺の村を歩いてまわって物をもらう儀礼「パパウェアレ」をおこなった。この前日には同じように船で別の島をまわる「シパヒナワイ」をおこなっている。「パパウェアレ」は村外への外出の解禁「シパヒナワイ」は村外への船出の解禁を意味している。それぞれの儀礼には、故人の母方氏族（トントヌワゲ）を含めた数名がついてまわる。この日は、ショーティの妹ミエロ〔g〕と他3名ほどが同行している。半日かけてマンラハオ、ヘセサイ、ヘーカンパンの各村をまわった。それぞれの村で、バスケット、服、食器、現金、トボトボなどをもらった。

ショーティの墓はヘーカンパン村にあるが、ロンギーはこの日まで一度も墓を訪れていない。そのため、ロンギーはショーティの墓を訪れた。ロンギーは墓に突っ伏してミエロと共に泣いていた。

その後、畑にも行った。農作業をすることも故人の配偶者は禁じられている。他の儀礼と同じく、トントヌワゲが農作業に一度付き添うことで解禁となる。次男レイの畑でミエロ、ロンギーは一緒にヤムを収穫した。このヤムは、ミエロに与えるという。

村に戻って、ミエロに主催者（トサガエ）であるショーティの息子たちからパマリがおこなわれた。このパマリは、船出（シパヒナワイ）、外出（パパウェアレ）、農作業、釣りの解禁のためのものである。それぞれの禁忌に分けてパマリをおこなうこともあるが、ミエロが「いちいち大変なので一緒にしていい」と言ったそうだ。トボトボ11個と現金120キナが贈与される。ロンギーとミエロは泣いていた。

その後、ロンギーの弟ルイの息子（ロンギーの甥）であるバイロン〔S〕にパマリがおこなわれた。バイロンはショーティが病に伏したときに、ショーティのためにベットの上に敷くマットを用意した。そのマットのためのパマリだそうだ。バイロンはその場でショーティの息子たちに「バウィ」の代わりにトボトボ1個を渡し、すぐにそのトボトボの交換（パタデ）がおこなわれ、パマリが始まった。主催者からバイロンへトボトボ8個と現金39キナが贈与された。

4月21日（木）

ミエロ〔g〕がヘーカンパン村へ帰宅する。ロンギー〔w〕がショーティの物（バスケット、ティーポット、服など）にトボトボ1個を添えてミエロに渡し、2人で泣いていた。息子たちも涙を浮かべている。ミエロは、カヌーで帰っていった。このとき渡された物のなかでも、ショーティのバスケットとその中に入っている檳榔樹の実を砕くための道具は数年から数十年後におこなわれるロベックのときまでミエロが保管するそうだ。

2.6.1 ロンギーの禁忌の解除

いくつもの禁忌を解除していくことから、ロンギー〔w〕の行動が強く制限されていたことがわかる。解除には、トントヌワゲであるミエロ〔g〕が付き添っている。これらのことは、故人への配慮として捉えることができる。また、制約の大きさ、儀礼の多さから故人の配偶者のガボブは特別な位置付けにあることがわかる。

ここでもロンギーは儀礼を丁寧に遂行することで、そのショーティへの思いを表現している。ショーティのガボブはまだ至る所に残っており、それらを1つずつ丁寧に解消していくことで、禁忌も徐々に解除される。そして、ガボブの解消にはトボトボが必要となる。ロンギーはミエロに贈与することで、このガボブを解消し、ショーティとの関係性を意味付ける。アクチュアルだったショーティとロンギーの関係性はこの贈与によってリアリティをもち、他者にも認識できるようになる。

2.6.2 バイロンのパマリ（図31：ロンギーのキョウダイとその子どもたちの関係）

このパマリは、ショーティが寝ていたマットがバイロン〔S〕のものだったために開催された。ショーティの寝ていたマットにはガボブがある。バイロンは、まずトボトボを支払うことでこのガボブに意味を与える。それによって、ショーティとバイロンの関係は周りから認知されたものとなる。ガボブは固定された意味に置き換わる。後に残るのは、ただのモノとなったマットと、贈与されたトボトボである。なおこのパマリでは、バイロンが先にトボトボを支払っているが、すぐにそれより多い財貨の反対贈与なされている。これは、ショーティの生前にバイロンが彼の世話をしたという互酬的な関係性を説明するためだと考えられる。マットはその象徴的な物である。

2.6.3 ショーティの持ち物の返却

ショーティの持ち物はすべて彼の妹であるミエロ〔g〕に返されている。ショーティはグワオ氏族の人間であり、ショーティのすべての持ち物はグワオ氏族が所有する。そのため、にここでショーティの持ち物が「返却」されているが、このときもトボトボがともに贈与された。

これも、まだこれらの物に残るショーティのガボブに意味を与えるためだろう。意味を与えられ、ガボブが消えることでこれらの物は使えるようになる。

返却された物のなかでも、より強くガボブを感じられるのが、ショーティがいつも身につけていたバスケット（カバン）と、檳榔樹の実を砕く道具である。強いガボブのために、すぐには処分できず、ロベックまで保管する。贈与儀礼ロベックは、別名「ナボトントン」といい、これはカバンを焼くという意味だ。このように名前がついていることからも、誰もが普段身につけるカバンは、よりガボブがつきやすいことがわかる。

5月1日（日）

この日は、日本に住む筆者とオロ州に住むタリウ〔G〕の送別会がおこなわれることになっていた。送別会に合わせて、タリウ〔G〕から彼のタウであるブネ〔W〕への贈与儀礼「ヒノネユプァテ」がおこなわれた。

昼頃から人が村に集まってくる。儀礼用の食事の準備も始まっている。タリウは自分のキョウダイたちとブネから受け取ったトボトボの確認をおこなっている。儀礼の準備が終わり、支援者たちも家に集まってきた。しかしなかなか儀礼を始めない。聞くと、グラス村からも儀礼の支援者が来るのでそれを待つことになったという。しばらくしてグラス村の年長の男性が遅れて来た。そして、それぞれトボトボを出し始めた。しかし、皆お互いの顔を見合わせながら、なかなかトボトボを出さない。すると、遅れて来たグラス村の男性が苛立った様子で「何をモタモタしてるんだ。トボトボの大きさを見比べたりしてないで、さっさとカバンの中にあるものを出して柄に取り付けろ」と言った。その後、トボトボ10個とバギー1本が並べられた。それらが贈与され、さらにタリウがトボトボ2個とバギー1本を直接ブネに渡した。結局計トボトボ12個とバギー2本が贈与された。

ヒノネユプァテが終わって、ブタ、トリ、ウミガメが調理されるのを待ち、皆で食事をする。食事後、演説会が始まり、タリウや筆者へサマクポ（小さなバギーのネックレス）がプレゼントされた。

2.6.4 タリウからブネへの贈与「ヒノネユプァテ」

ブネ〔W〕はタリウ〔G〕の「タウ」である。ブネはこの地域では有名な有力者で、過去に何度も大きな贈与儀礼をおこなっている。ショーティのハナヤロギの前に、タリウはブネから援助を受けた。このヒノネユプァテはハナヤロギの後に計画を始めたもので、ブネの援助へのお返しという形をとっている。タリウは今年に入るまでサイサイ地域に全く帰ってこなかった。そのため、これまで全くトボトボのやり取りをおこなっていない。しかし、地域の人々はブネがタリウの援助をしたのを見て、タリウのためにブネへの贈与儀礼をおこなうことにした。これによって、タリウの死後におこなわれる贈与儀式モニで、タウである主賓への贈与を減らすことができる。

ところが、タリウは現在オロ州に住んでいて、簡単に村に帰ってくることができない。そのため、トボトボのやり取りを今後もできるとは限らない。こうした背景が、集まった人々がトボトボの支援をためらう要因となっていると考えられる。つまり、ここでは出したトボトボが本当に返ってくるのか、それを出すだけの価値がこの儀礼にあるのか、といったことが人々の思惑の焦点になっていたと考えられる。

3 その他2017～2018年に聞いたショーティのガボブ

ショーティのモニの際にも、ガボブに関するエピソードをいくつか聞くことができたので、以下記述しておく。

3.1 小さな儀礼

3.1.1トパックへのパマリ（2018年1月13日）

ショーティの旧友でスデスト島のレフオ村から来たトパック〔X〕への贈与儀礼がおこなわれた。トボトボ5個がトパックに贈与された。

トパックとショーティはショーティの母方オジや父がレフオ村の人と交易を始めたときに知り合った。オジや父が亡くなったのち、やり取りが途絶えていたが、ニモア島の贈与儀礼で再会し、再び交易を始めた。交易を始めるにあたってトパックは、「サグ」という名前のついた大きなトボトボをショーティに贈与した。ショーティは自分の死期が近いことがわかったと

き、この「サグ」のお返しとしてパマリをするよう息子たちに伝えていた。このパマリは、ショーティとトパック2人が懇意にしていたボフ〔W〕（ロンギーのキョウダイ）の家の柱にあるガボブのためのものでもある。柱はボフが亡くなり彼の家が解体された1998年からずっと保存されていた。今回のパマリが終われば、この柱は焼却される。

補足

ボフ〔W〕の柱には彼のガボブがある。トパック〔X〕はショーティにトボトボを渡すことで、ボフの死のアクチュアリティに実体を与える。お返しにショーティはトパックへパマリをおこない、柱にあるガボブを取り除く。そしてその柱を廃棄する。こうして、彼らはボフとの関係を共有する。しかし、このやり取りの途中で、ショーティは病気になってしまった。ショーティは、ボフのガボブが取り除かれていないこと、トパックへのパマリが済んでいないことを心配し、息子たちに代わりにパマリをおこなうよう言い遺した。ショーティにとって、このパマリは言い遺してでもやらなければならないことだったのである。そうしなければ、ボフのガボブが柱に残ったことは説明されないままになってしまう。それは、トパックとショーティの関係を説明しないままにすることでもある。ショーティは、トパックとの関係が説明されないまま終わり、意味しないままになることを恐れたと考えられる。

3.1.2 ケンの「サス」（2018年1月）

モトリナ島のケン〔X〕はセーリングカヌーの船大工である。ショーティはケンからセーリングカヌーを買っていて、ショーティとケンはお互いの村を何度もカヌーで行き来していた。ケンはショーティのモニに参加するつもりだったが、亡くなった自分の妻の贈与儀礼が重なり来ることができなかった。モニの後、ケンはサイサイ地域の他の交易相手のところへ交易に来た。また、カロタウ村の近くまでカヌーで来たが、彼は村に上陸しなかった。カヌーのクルーたちがカロタウ村に来たが、彼はずっと船の中で待っていた。カロタウ村の人々は、ケンがカロタウ村に上陸しなかったことを噂して、財貨を用意しなければと言っている。

補足

このように、親しかった交易相手が亡くなったにもかかわらず、贈与儀礼に参加できなかった場合、亡くなった人がいた村に上陸しないことをこの地域では「サス」と呼ぶ。「サス」は怒りのような意味であると説明される。サスになった場合、故人の親族は財貨をこの交易相手に渡さなければならない。それが渡されるまで、彼は村に上陸しない。財貨が渡されると、彼は贈与儀礼をおこない、再びその村との交易を始める。これは、ピーター〔X〕へのパマリラシェで出てきた「ケマテ」と同じようなものだと考えられる。（本章2.5節）

ルイジアード群島では、特定の人との交易をおこなっても、村や島の共同体同士での交易をおこなうことはあまりない。ケンはショーティと個人的に付き合いがあったのであり、カロタウ村と付き合いがあったわけではない。ショーティが死んだにも関わらず、ケンがカロタウ村に入れば、ショーティがいなくてもカロタウ村と交易で来たことになる。サスを示すことは、故人との濃い付き合いが生前にあったこと表現している。ショーティが死んだ以上、ケンはなんの贈与もなくカロタウ村に上陸するわけにはいかないのである。息子たちが彼のために財貨を用意し贈与すれば、ケンとショーティが生前によい付き合いをしていたことを示すことができる。ここでの財貨は、ショーティとケンの関係を説明するものである。

3.1.3 ゴナの髭

ショーティの四男ゴナ〔W〕は髭をショーティのために剃らずに残している。また、筆者が彼にあげた髭剃りも使わずにとっている。贈与儀礼「バシコリコリ」をいつかおこなって、筆者の髭剃りで剃るつもりだ。筆者が他のキョウダイはなぜ同じように髭を残さないのかと問うと「他のキョウダイは髭を残さない。自分はショーティを看取ったため、悲しみが深い。だから髭を残した。他のキョウダイはショーティの最期を看ていない」と答えた。

補足

この受け答えから、ショーティの最期を看取ったかどうかが、ゴナ〔W〕のガボブに影響していることがわかる。看取ることは、ゴナにとって強く記憶に残り、またガボブを生むものでもあった。他のキョウダイに同じ質問をすると、「バシコリコリ」のための髭を残さないこ

とについて、ゴナの説明とは別の答えが返ってくるかもしれない。しかし、ゴナにとっては、ショーティを看取ったことが髭を残す大きな理由となっているということである。

死の瞬間は、なぜ記憶に残り、ガボブを生むのだろうか。死体ほど、故人が生きていた頃の姿を強く想起させるものはない。それは、リアルな人間の体が死んでも、彼自身の存在はアクチュアルに残る。それを「実存」と呼んでもいいだろう。いずれにせよ、ゴナはリアルでアクチュアルなショーティという存在から、身体の生のリアリティだけが消えるのをみた。

ゴナにとって、ショーティはその死の瞬間までリアルにもアクチュアルにも生きていた。しかし、突然リアルな死だけが訪れる。彼は、最もリアリティをもってショーティが死んだことを経験したのである。ショーティの死のリアリティ、つまりショーティの死体は、生きていた頃のアクチュアルなショーティの実存を強くイメージさせてしまう。こうして、ゴナはショーティのガボブが強く感じられるようになったと考えられる。髭を残すことは、アクチュアルなショーティの実存に意味を与え、認識可能にする手段である。つまり、髭を残す習慣は、ガボブにリアリティを与える文化的な装置として機能している。そして、そのガボブを贈与儀礼パマリによって解消するとき、最期を看取ったという彼と父との関係は、リアリティをもって贈与される者に認知される。

3.1.4 バー村の家の柱（2017年12月20日アライダ、バー村での聞き取りから）

ショーティがスデスト島のバー村で泊まったとき、大きな雷が鳴った。ショーティはそれに驚いて家の柱によじ登った。人々はショーティを見て笑った。バー村のショーティが泊まった家の家主アンジェラ〔x〕はそのことを覚えていて、その記憶のためにブタを育てる。ブタが育ったら、贈与儀礼ロベックのときに贈与する。ショーティの息子はそのブタのためにトボトボ1個とバギー1本を用意するつもりだ。

補足

この話は、アライダ村へ交易に行った際、隣のバー村に訪れたときにアンジェラ〔x〕の側から持ちかけられたものである。自ら持ちかけることからも、まだショーティのガボブが柱に残っていて、それを解消したいと彼女が考えていることがわかる。ブタが育ちきるまで、彼女

はこのブタに、ショーティの面影をみる。ブタが誰の目にも個体識別のできる大きさになったとき、周囲はそのブタがショーティと彼女の関係性のために育てられ続けていることを認知する。そして、彼女はそのブタを贈与し、息子たちから財貨を受け取る。ショーティと彼女との関係性は、息子との間で共有される。

3.2 ブタのガボブ

3.2.1 ブタの「アルナイ」（2018年四男ゴナの話から）

ゴナがビンロウをもらいにショーティの家に来たとき、筆者とショーティが家の中で話していた。筆者はサイサイ語の「イガン」と「タイネ」の意味をショーティに確認していた。ショーティに意味を聞いたのち、筆者はそれを日本語に翻訳して、イガンは「ある」でタイネは「ない」であることを説明した。ゴナは家の柱に寄りかかって聞いていた。そのことをゴナは覚えていて、ブタに「アルナイ」と名前をつけた。

3.2.2 ブタの「マボ」（12月26日五男バネ、養子のマリナとの話から

カロタウ村にいつもいる大きなブタは、五男バネ〔W〕が自分の息子バジェン〔H〕に与えたものだ。ブタの名前を「マボ」という。バジェンが産まれた後すぐ、バネ夫婦には双子が産まれた。そのためにバジェンはロンギー〔W〕とショーティに預けられることになった。ショーティは、バジェンに食事を与えるとき、必ず一緒にマボにも餌を与えた。ショーティが亡くなり、今は息子たちがマボを育てている。ロベックの儀式ではこのマボを屠畜し、トボトボをマボの背骨のために用意する。このトボトボのことを「ケウォ（三章2.7.2）」という。

補足

前者のブタ「アルナイ」は、2018年にショーティのモニで屠畜された。ブタは新品の布とビンロウなどで飾り付けられ、モニの前日にショーティのオジのブル〔G〕と妹のミエロ〔g〕に贈与された。ショーティの家に一晩寝かされたのち、ウェタンタン（女性が故人のために流した涙に対する儀礼）のためのブタとして屠畜され、分配された。後者のブタ「マボ」は現在もカロタウ村で大切に育てられている。

これらのブタに対しても、ショーティの記憶が付与されていることがわかる。村人たちは、これらのブタを見るたびに、筆者に言葉を教えるショーティや、バジェンに食事を与えるショーティを思い出す。それぞれのブタが大きく育ったとき、そのショーティの記憶は誰にも認知されるリアリティをもつようになる。そのとき、ブタは贈与され屠畜される。それとともにトボトボが贈与されることで、アクチュアルだったショーティとブタと息子たちの関係性はリアリティのある意味をもつ。

3.3 土地のアクチュアリティ

3.3.1 カロタウ村に住む理由（2017年12月 マンラハオ村の村人との会話から）

カロタウ村はもともとヘワオ氏族のものだった。しかし、夫である1人の男性と、その妻の2人のグワオ氏族の女性が住み着いた。夫が死んで、未亡人となった2人は7年間地面に触れず、ココナッツの殻を肘や足につけ、喪に服した。そのため、その土地はグワオ氏族のものとなった。その後、ロンギーの兄のツナハが支払いをしたので、ウィヘ氏族も一部所有している。「もし、ロンギーの息子たちがちゃんとショーティのモニとロベックをすれば、誰も文句を言わないだろう」と、カロタウの隣のマンラハオ村の人は述べていた。

3.3.2 パナワレのココナツ（2017年12月30日）

ショーティの贈与儀礼モニのため、パナウィーナ島のパナワレという場所にココナツを集めに行くことになった。そのとき、このパナワレの土地とショーティが深く関わっていることがわかった。以下、その日の出来事を時系列で記述する。

9時ごろ、ショーティの母方イトコのトヌ〔G〕、ショーティの長男オリバ〔W〕、五男バネ〔W〕、その子どもたち〔H〕と、儀礼に必要なココナツを集めるため、セーリングカヌーで出発する。10時10分にパナワレから近い、パナバーリ村に寄る。パナバーリ村でハイサという女性を乗せ、途中、ビユネ村の近くで船を停め、村の人にミリア〔M〕という男性がいるか尋ねている。いなかったようなので、村には上陸せず、パナワレへ向かう。11時5分、パナワレ到着。パナワレは遠浅になっているので、海の中を歩いて上陸する。上陸してすぐにココナツを集め始める。一時間ほどで必要なココナツは集め終わる。その後、満潮になるのを待

つ。待っているときに、ミリアが来た。ミリアはパナワレを管理しているそうだ。彼はしばらく小屋の裏で隠れて泣いていて、私たちに話しかけなかった。トヌはミリアに「こちらへ来て一緒に話そう」と促している。長男オリバと五男バネは、ココナツを置いて、ここを去ろうと言っている。ミリアに断らずにココナツを集めたので、彼が怒ったのだと思ったのである。しばらくして、ミリアは近くに来て、トヌと何か話して、問題は解決されたようだった。その後、ビンロウを取りに行き、潮が満ちるのを待って、ココナツを船まで運ぶ。16時45分、帰路につく。

後に、トヌにミリアが泣いていた事情を聞いた。また、ビデオに収めたそのときの様子を四男ゴナ〔W〕にみせ、内容を翻訳してもらった。以下、その内容を再構成する。

トヌとミリアの会話から（図32：ショーティとミリアの関係）

パナワレはもともとショーティの土地だった。ショーティの曽祖母ワイナバギ〔g〕の代に、この土地はグワオ氏族のものとなった。一方、ミリア〔M〕はショーティの母方オジのダミエン〔G〕の息子である。ショーティは父の贈与儀式をきちんとおこなったミリアに、土地の管理を任せた。ショーティが病気になったとき、ミリアはカロタウ村に来た。ショーティはミリアにこう話した。「パナワレはお前が管理しなさい。次私が来たときは、まず、お前に会うだろう。そして、お前は私にビンロウを与え、飲み物を与え、食糧を与えるだろう」ショーティの死後、ミリアはパナワレを閉鎖した。ショーティのモニで使うココナツを誰も取らないようにするためだ。しかし、今回の教会オープニングセレモニーのために、少しココナツを使った。それを申し訳なく思い、先にトヌやオリバとその話をしたかった。ところが、ミリアが留守だったために、私たちは直接パナワレに行ってココナツを集めてしまった。ミリアは、それで申し訳なく思い、またショーティの言葉を思い出し、泣いていた。トヌとオリバは、モニには充分なだけ集めたから大丈夫だ、と言って慰めた。トヌはミリアに先に会わなかったことについて、干潮が迫っていて時間がなく、1日も日程をずらせないから構わずココナツを取りに行ったのだ、と説明した。ミリアはそれを聞いて安心した。

3.3.3 土地と記憶

この2つの事例は、それぞれ土地の所有や移譲を説明するものである。前者は、なぜカロタウ村にグワオ氏族が住んでいるのかを説明する語りで、生前にショーティが何度も話していたものでもある。カロタウ村の土地はただの土地として存在するのではなく、そうして2人の女性が「そこに住みながらも7年間一度も地面に触れなかった」場所として記憶されて存在する。それは、カロタウ村の土地が、そのような記憶を喚起する場所であり、そのように「意味している」場所であるということだ。すでに2人の女性も亡くなり、ガボブも消えているが、意味は残っている。

後者の事例では、ショーティの言葉がミリアの記憶に強く残っていることがわかる。ミリアにとって、パナワレという場所はショーティの言葉とともに存在している。ショーティの息子たちが来たことで、土地に残るショーティの記憶がミリアにありありと蘇ったのだと考えられる。

こうした、その土地が何かの記憶を保管しているという事例は、サイサイ地域以外でもいくらでも見つけることができるだろう。ある場所には何かがアクチュアルに存在していることがある。それをリアリティをもって扱うために、私たちは所有や法といった概念を使う。サイサイ地域では、その場所と自分との間にあるアクチュアルな関係を、いかにリアリティをもって誰かに伝えるかが、所有の根拠となってくる。

土地は、ただ土地として存在するのではなく、誰かとの関係のなかでアクチュアルに存在する。ココナツの殻をつけた女性たちの記憶が、彼らをカロタウ村に住まわせる。ショーティの記憶は、ミリアにパナワレを管理させる。こうした誰かとの関係において、彼らは土地を所有しているのであり、それをリアリティをもって他の人に伝え、また贈与などによって表現することで、自分がその土地を「所有している」ことになると考えられる。

4 考察

4.1 パマリでガボブを解消すること

本章には様々なガボブが登場した。改めて、パマリでガボブを解消することについて考えてみたい。

まず、ガボブとは身体やモノにつくものであった。ショーティの死後、ガボブが付いていたのは、ベランダや家のドア、トイレ、背もたれなどである。こうした、彼が死の直前まで使っていたモノにガボブが付いている。また、彼のカバンやビンロウを砕く道具にも強くガボブが残っていた。三章1では、これをケガレなどの概念で説明した。ただし、ガボブのあるモノは忌避されているわけではない。ただ処分できないというだけで、任意の場所に放置されている。そうした点がケガレとは少し違うのではあるが、よく似ているのは、「物質としてのモノ」以外の「何か」をそこにみるということである。これは、モノのある種の呪物性を捉えるための概念であると考えられる。

4.2 モノのガボブ

モノのガボブを感じるとき、彼らがそこにみるのは、故人が生前にそのモノを使っていたという事実である。この事実を彼らはガボブとして感じる。それは、あたかもそのモノが彼らに語りかけているような事態である。この「物質としてのモノ」とは別に感じられる故人の記憶、それがガボブである。ガボブが記憶であれば、記憶を感じるようなモノにはどれもガボブがあることになる。しかし、そうはなっていない。

ハナヤロギでガボブがあるとされているのは、故人が直前まで使っていたモノであった。このモノは、すぐに処分できなかったモノたちである。家など、これからも使うという理由で処分できなかったり、ただ記憶がある、つまり思い出の品であるために処分できなかったモノである。こうしたモノは、処分できないことによって、ガボブがつく。または、単なる物質的なモノとして扱うことができず、人の行為を変えてしまうようなモノにしかガボブはつかないと述べることもできる。

そのため、ガボブを後から設定することもできる。例えば、髭のガボブや、手のガボブは、遺された人々がある行為を「故人への思い」を込めておこなった結果、設定される。これらは、先に行為を変えることによって（具体的には髭を剃らなかったり、贈与儀礼をおこなったりすること）ガボブをその行為の前に遡って設定する例である。

パマリでは、モノのガボブは主に母方氏族への贈与によって解消されていた。これは、そのモノと故人との関係が、母方氏族によって与えられたと考えるからである。ある人がそのモ

ノを所有し使うことを最初に認めるのは、彼の親族である。彼が生まれたときに最初に使う象徴的なモノとして母乳がある。四章2.4で取り上げたパマリは、この母乳を使ったことの支払いをキョウダイ間でおこなうものであった。つまり、ある人が使う最初のモノ（＝母乳）を彼の所有するモノとして認めるのは、その母（＝母方氏族）なのである。このことは、所有が母方氏族によってなされているのではないという点が重要で、実際に所有するのは本人である。

故人はそのモノを母方氏族と共に所有していたのでなく、母方氏族の承認のもと所有していた。前者では所有する主体は母方氏族という集団であるが、後者では所有する主体は氏族に承認された個人である。モノのガボブを母方氏族への贈与で解消するということは、この承認を再び得ることである。

「ショーティが使っていたモノ」は、彼の死によって、リアルな物質としての「モノ」だけが残る。しかし、物質としてのショーティが死んでいても、記憶としてのショーティの実存は、アクチュアルな状態でまだそのモノに残されている。財貨の贈与はこのショーティの実存にアクセスする。ただし、パマリでガボブを解消するというのは、この実存を丸ごと消去するということではない。そもそも、モノに残った記憶や実存が儀礼をおこなったからといって消えるとは思えない。ここで操作されているのは、実存や記憶というよりも、「故人の所有感」のようなものと考えられる。

生のリアリティが消えた「ショーティの所有感」に、新たに文化的なリアリティを与える仕組みが、ガボブとパマリである。「ショーティの所有感」にガボブとしての名前を与えることで、生きたショーティがいなくてもその所有感は他者に共有されることが可能となる。それは、一章6.1で北村が指摘していたように、あるモノとある人が離れた状態において、そのモノに持続的な意味を読み取るような方法である。そして、そのような他者に承認された意味にはリアリティ、すなわち「行為を変化させる可能性」がある。

ガボブが解消されることで、そのガボブのあったモノに対する人々の行為は変化する。具体的には、ガボブの解消されたモノは、処分したり、日常生活のなかで使用したりすることができるようになる。つまり、誰がその遺されたモノを使用（処分）するのかが、明確になるのである。

ガボブの解消を承認し、贈与儀礼パマリを受け取るのは、故人の母方親族である。つまり、母方氏族は、故人の遺したモノの所有の移動を承認し、また同時に故人とそのガボブを保持している者との関係も承認する。財貨の贈与は、モノの相続と関係の承認を同時に実現する文化的な仕組みである。

4.3 身体のガボブ

では次に、身体のガボブについてはどう考えたらいいだろうか。例えば、切断した手や足にはガボブ宿る。これは、身体とはその人にとって1つの道具であるということを示している。身体は単に物質的な身体であるだけでなく、その人が使っていた身体でもある。だから、道具としての手や足にはその人の実存がある。生きている間に、何らかの事故で物質としての手足が消滅しても、まだ手や足のアクチュアリティは残っている。それを手や足の「所有感」と言ってもいいかもしれない。

本人と身体が同時に存在している間は、ガボブは普通発生しない。しかし、身体が使えなくなったとき、そこには所有感としてのガボブが残る。儀礼においてこのガボブを解消するのは、その人が死んだときに埋葬をおこなう父方氏族である。つまり、身体もただ身体として存在するのではなく、誰かとの関係において存在していると考える。母方氏族から生まれた個人は、父が母に関係することによって生まれたのであり、生きている間その身体は父方氏族の名の下で本人によって一時的に使用されている。そして、死後の埋葬は父方氏族によっておこなわれる。同時に、父方氏族はバウィを母方氏族に贈与することで、埋葬の際に発生するガボブを解消する。つまり、父方氏族はバウィによって子どもの身体の処分（埋葬）ができるようになる。

このように考えると、身体のガボブが解消される仕組みは、モノのガボブが解消される仕組みと同じである。贈与者は、死によってアクチュアルになった本人と身体の関係にリアリティを与え、これを処分する。これが、パマリでガボブを解消することで実現している事態である。

4.4 行為の語り

では、本章のハナヤロギで見られた様々な語りや演出はこのパマリとガボブにどのような影響を及ぼしているだろうか。

本章では、まずショーティの一生や性格など、そのパーソナリティを示す記述を最初においた。それは、事例でみられる贈与儀礼が、彼の一生や性格と深く関わっていると考えられるからである。儀礼の主催者や主賓は、ショーティの「生き方」において彼と関係をもったのであり、その関係性に対する気持ちが儀礼では表現される。

人々が儀礼を感情的に彩るのは、感情や行為によってしか、ショーティへの気持ちを表現することができないからだ。ショーティという人間が、カロタウ村の人にとってどのように意識されていたのかは、タリウ〔G〕やゴナ〔W〕、バラ〔M〕の語りに垣間見ることができる。彼らの語りは、自身がショーティにもついわゆる愛情のようなものを表現しているといえるが、それは常に自身の行為を変えるものとして語られている。タリウにとって、ボートの出発を止めたのはショーティである。ゴナにとって、ショーティの遺言は村の「法」として作用する。バラにとって、自分を村で精力的に働かせるのは、ショーティである。こうした語りでは、常に自らの行為を変化させる存在としてショーティが描かれているのである。

語りがこのような構造をもつのは、例えば愛情のような感情や気持ちを、直接言葉で指し示すのが難しいからだ。彼らは、自らの行為を変化させるほど、ショーティの存在は重要であったと述べることで、その感情を表現しているといえる。

4.5 演出の効果

次に、それぞれの儀礼は様々なやり方で演出されていた。演出という言葉を使うのは、儀礼では実際に演技されることも多いからだ。埋葬の前に女性たちが遺体の前で泣くことや、寡婦が泣きながら家から出てくることなどは、儀礼化されており、演技として泣き真似をすることになっている。また、ヤラゲイも演技的に怒る、ということになっている。

四章ではこのヤラゲイによって、互酬関係の調整を非敵対的に行っていることを確認した。また、共有されるべき約束事を確認する意図もヤラゲイが演技的であることによって含意されていたことを指摘した。演技的に行為するとは、その感情や行為にカッコをつけるような

ことである。「この空間では、このように表現し、行為すべきだ」ということが、演技によって示される。儀礼の空間では、本当にそう思っているのであれ、思っていないのであれ、決められた行為をすることが重要となる。それによって、「私たちはこのような制度のもとで生きている」ということが再確認される。演技的に行為することで、感情は「共有されるべき約束事」としての側面の意味を帯びる。

しかし、どんなに規則に従って行為し、演技しても、人の行為の仕方には多様性があり、そこにはその人の個性がでるものである。本章の視点では、このような演出は、個性や固有性を発現させる仕組みと捉える。すると、ロンギー〔w〕の儀礼における感情の発露と、執拗なまでの儀礼の実施を、規則を使った内面の表現と考えることができる。

さらに贈与儀礼は、この発現する個性や固有性を使って新たな意味を生み出すことを目指している。贈与儀礼が贈与である所以は、この意味生成にあるのだが、それが規則を超えるところからくることは一章で確認した。贈与儀礼の空間では、必ずこの規則を超える部分が注目されている。規則をその行為にあてはめてみることで初めて、それを超える部分が認識可能となる。

演出とは、儀礼において規則を超えるものを意図的に生み出す方法である。黒化粧をし、涙を流して感情をあらわにするといった演出は、よりはっきりと演じる人の「気持ち」を表面に出す。それは、規則には回収できないその人の単独的な部分である。そして演出された行為は、アクチュアルで共有不可能な「気持ち」に認識可能なリアリティを与える。この演出によって、人々はその気持ちを共有することができる。実際の行為としての演技は人や場合によって様々な形となる。しかし、その演出のいくつかの方法は規則として用意されている。黒化粧はその方法の1つであるし、演技的に泣くこともその方法の1つである。そして、財貨の贈与もその方法の1つである。

4.6 意味生成の現場

この、規則を超える演出された行為において意味は生成される。その最もわかりやすい形が、ガボブである。ガボブの設定とは、モノや身体に他者をみることであり、そこに禁忌を設定することである。そうして設定された禁忌は、別の他者への贈与によって承認され、その関

係は贈与者によって保持される。つまりそれは、そのモノとのアクチュアルな関係に、他者の承認のもとでのリアリティを与える、「意味付け」である。

ボニー〔W〕や筆者がおこなったパマリは、ベランダという「モノ」や、手という身体にショーティとの関係を象徴させ、その関係を意味付ける。贈与の受け手は、その意味付けを承認する。ハナヤロギに出てきた様々なモノのガボブも同様に、主催者と故人の関係を象徴する。母方氏族や、父方氏族のタウは、その関係を贈与を受けることで承認する。ロンギー〔w〕がハナヤロギの後におこなった「パパウェアレ」や「シパヒナワイ」といった禁忌の解除も、贈与儀礼を伴い、ショーティの妹ミエロ〔g〕によって承認されている。さらに、ジミー〔G〕がミエロに与えた「ヘパシンパド」もやはり同じように解釈できる。ミエロの深いアクチュアルな悲しみに意味を与えると同時に、共有することをこの贈与では実現している。このように贈与は、まだアクチュアルな状態の「関係」や「感情」といった不可視なモノに意味を与えることで共有可能なリアルな状態にする、意味生成の機能があるのである。

4.7 存在のアクチュアリティ

ガボブは説明原理だと考えられる。そのため、通常の意味で見たり聞いたり感じたりすることができない。ガボブは、その人にとってしか感じることができないという意味でアクチュアルな次元に属している。しかし、その人であれば見たり聞いたりするのと同じレベルで感覚されイメージされるという意味で、リアルな次元にも開かれている。それは、一章で木村が「イル」と「アル」によって述べていたことでもある。基本的には、モノや身体はリアルかつアクチュアルに存在している。つまり、「アリ」つつ「イル」。人が死んだとき、リアルな身体がなくなったにも関わらず、アクチュアルな身体は「イル」という状況が生まれてしまう。この、「イル」が「アル」から独立した状態を概念として捉える言葉が、ガボブである。

モノに関していえば、ショーティの身体が「アル」状態でこのモノは「ショーティのモノ」としてリアリティをもって捉えることができる。しかし、身体がなくなり、ショーティからリアリティが消えたとき、「ショーティのモノ」の「ショーティの」の部分はアクチュアルな状態になる。この「ショーティの」の部分は記憶といえるが、記憶とはアクチュアルなものなのである。アクチュアルであるが、それは「イル」ことに変わりはない。贈与はこのモノに付着

したショーティの「イル」に作用する。つまり、贈与は存在のアクチュアルな部分にアクセスする方法である。

4.8 単独性のつながり

本章の最後に、個の単独性について指摘しておく。彼らが存在のアクチュアリティを重視しているために生じたものとして、本章3.1.2ケン〔X〕の「サス」や、本章3.3.2パナワレのココナツの事例がある。

補足で述べたように、ケンの「サス」は彼が交易をしている相手がカロタウ村という集団ではなく、ショーティという個人であるということから生じている。ケンにとってショーティは唯一無二の存在であり、カロタウ村の他の誰もそれを代行することはできない。交易を再開するには、もう一度関係を再構築するしかない。このような関係の個別性を、一章では柄谷に倣って「単独性」と呼んだ。サイサイ地域の交易はこうした単独性どうしのつながりによるものである。

パナワレの事例では土地を管理することが、他者との単独性のつながりにおいて、説明されていた。ミリア〔M〕が泣いていたのは、所有地を勝手に使用されたことによるのではなかった。息子たちの来訪は、ミリアにショーティの記憶を蘇らせ、その記憶が彼を感情的にしていた。この記憶がショーティとの単独性のつながりによるものだからこそ、彼はパナワレを管理する。彼とショーティがこのような単独性のつながりをもっていることを、ショーティの息子たちはミリアの感情の表出によってリアリティをもって理解するのである。

ガボブは、この単独性のつながりから否応なく生じる。土地は常にある人との単独性のつながりのなかにあり、だからこそ人が死んだ後もその場所にはどうしてもその人の記憶、実存が残ってしまう。それがガボブである。彼らにとって認識されているあらゆる事物は単独性のつながりのなかにあり、だからこそあらゆるモノにはガボブがつきうる。そして、その人とのつながりをより強く感じるような象徴的なモノにガボブは設定される。

単独性のつながりのなかで生じる故人とのアクチュアルな関係や記憶としてのガボブは意味付けられなければ、単になかったことになってしまう。贈与は儀礼として過剰に演出され、

感情に彩られることで、ガボブを意味付ける。この贈与の過剰性が、意味を生成し、関係を保持し、そしてまた新たな関係を際限なく作っていく。

次章では、この贈与が関係性そのものを際限なく作っていく、関係性の資源化の過程をみていく。

第六章 関係性の資源化

本章では、2018年1月に開催されたショーティのモニについてみていく。この事例のなかでは、労いのための贈与や、記憶に由来する贈与がでてくる。事例では様々な細かな調整がおこなわれている。こうした調整に基づいた贈与では、意味の増幅が調整されている。贈与の連鎖を起こしつつも、発生する意味を制御し、さらにそこにそれぞれの意図や思惑が絡む。それぞれの思惑を読み解きつつ、贈与が関係性そのものを資源化し、意味を生成していく過程を考察する。

1 モニの前日まで

1.1 ムリの開始 （2018年1月6日）

1.1.1 マヌスのムリ

12時52分、トレーナーの妻マヌス〔x〕の「ムリ」が始まった。トレーナー〔M〕はショーティ〔G〕の養子である。パナバーリ村に住むマネルブ氏族の人々が列になって贈与する品物を運んできた。大きなトボトボも用意されている。ブタは布などで飾り付けたうえで、担架に乗せられ、ロンギーの家のベランダに運び込まれる。ショーティの妹ミエロ〔g〕、妻ロンギー〔w〕、トレーナーの姉ベネディット〔m〕は声をあげて泣いていた。

夕方「ノヘラシェラシェ（三章2.6.2）」が始まった。女性たちが、ムリで運び込まれたヤムのサイズをみて、自分たちのヤムと交換していく。交換したヤムはマヌスへと返すそうだ。また、事前に調理しておいたコメとブェブァエ（サゴ澱粉で作ったケーキ）をマヌスに渡す。これはムリのお礼となる。それが終わって、ミエロは贈られたバナナが大量にあったので、それをみんなで分けてしまおうと言った。それに対し、ロンギーと息子たちはまだたくさんムリが来るはずだから、ミエロが持っておいていいと言って反対した。しかし、結局はその場にいた数家族で分けた。

1.1.2 トレーナーの話

筆者はこの時点でまだオロ州にいたタリウ〔G〕と、スマートフォンで連絡を取っていた。タリウは、儀礼に必要なブタを得るため、現金を送金しようとしていた。しかし、土曜に

入り銀行が閉じてしまったので、送金ができないと連絡をしてきた。夕食後、筆者はタリウの状況について相談しようと、送金について詳しいトレーナー〔M〕に話を聞きに行った。以下、トレーナーの話をまとめる。

ブタのためにガソリンを使うのはもうたくさんだ。時間はなく、すでにトハヤオ（客）は集まってきている。小さな村なのに、そんな何日も人々を養う体力はない。また、人々が泊まるスペースだって足りない。だから早く儀礼を終わらせよう。ブタは、村にいる人たちがなんとかすべきことで、街に住んでいるタリウが気にすることではない。砂糖と米を用意すればそれで充分だ。それでタリウの役目は完了だ。何人かの人がブタを食べられなくても気にしない。それにブタはすでにそれなりにある。ブタを探すためのガソリンにお金を払うぐらいなら主賓に渡す現金を増やすべきだ。二人も公務員として働いていながら現金が少ないと主賓が怒るだろう。

1.1.3 ムリの開始について

前章でも登場した教育省の公務員のトレーナー〔M〕は、ショーティの養子である。同じく公務員で養子であるタリウとともに、ショーティのハナヤロギ、モニの主催者となった。タリウ〔G〕は違う州に住んでいるため、あまりカロタウ村の状況はわからないが、トレーナーはスデスト島に住んでいるので、村の状況をつかむことができる。儀礼の実働を担っていたのは、ショーティの実の息子たちだが、全体の日程の計画やアナウンスは主にこのトレーナーがおこなっていた。公務員として働いていることもあり、時間の制約があるトレーナーはできるだけ早く贈与儀礼を済まそうと考えていた。そのため、先陣を切って妻のムリを開始したのである。なお、マヌス〔w〕は他州出身なので、このムリは主にトレーナーの実家、パナバーリ村の人々が用意したものである。

1.1.4 バナナの分配について

ここで贈与されたバナナについて一悶着あったのだが、ミエロ〔g〕はこれをすぐに分配してしまうことを提案した。ムリで贈与された品々は、最終的に儀礼に参加しに来た客人たちに

調理された状態で分配される。ところが、この時点ですでにたくさんの人がカロタウ村で寝食をしていた。それを心配したミエロは、すでにいる客のためにこれを調理してしまおうと提案したのである。一方で、客の滞在を見越していたロンギー〔w〕と息子たちは、まだムリは続くのだから、まずはミエロのところでこのバナナは使ってしまってよいと反論した。しかし、バナナがミエロとその客人たちですぐに消費できる量でもなかったため、結局は全て分配することになった。

1.1.5 ブタの獲得について

儀礼の日程は、すでに何度か延期され、当初の予定より半月以上過ぎていた。他の村の贈与儀礼が遅れたことや、必要な贈与品の調達に時間がかかったためである。しかし、ここにきて他の島の人々が続々と到着したことで、村では準備すべき食糧が急に増えつつあった。バナナや芋類にはまだ余裕があったが、商店でしか入手できない米や砂糖は枯渇しつつあった。こうした状況にあったのだが、息子たちを含め村の人たちが憂慮していたのは、ブタの数であった。これは、儀礼で充分な量のブタが参加者たちに供給され、また主賓に贈与されることが、彼らには重要だと考えられていたからである。ブタは、財貨と同じく貴重品として、贈与のひとつの指標となっている。

この前日にはセーリングカヌー3艘が交易でブタを得るために出帆していた。しかしトレーナー〔M〕は、これ以上日程を遅らせることはできないと、エンジンボートで彼らを呼び戻しに行った。こうした経緯もあったため、トレーナーはここでもブタはもう充分だと主張している。ブタを用意することは、養子であるタリウ〔G〕にとっても自身の義理を果たすためにすべきことであったが、トレーナーはそれを考慮して米や砂糖を準備すれば大丈夫だと言っているのである。

こうした主張をトレーナーが繰り返ししなければならないのは、サイサイ地域の贈与儀礼では大量のブタが必要だと考えられており、ここでも必要以上のブタが集められ屠殺される可能性が高いからだ。これが、大量の無駄につながるのではないかという主張は、外部から来た筆者にとっても妥当なものに思えた。しかし、村人にとっては現金よりもブタの方が贈与品と

してのランクが高いので、儀礼の日が差し迫っているにも関わらず人々はまだブタを獲得しようとしていた。

1.2 貨客船が来る 1月7日

貨客船が戻ってきた。村に10キロ×20袋の米と、筆者が街に住む友人に頼んだ1kg×12袋の砂糖が積み下ろされる。この貨客船は、皆が待ちわびていたものである。村で貯めた現金を使って一気に米を買い、それがこの貨客船で運ばれてきた。米は焼畑では手に入らないため、彼らにとっては「いい食べ物」とされている。そのため、儀礼でも必ず米が全員に用意される。この貨客船の到着以降、米の心配をする必要がなくなった。

ショーティの息子のオリバ〔W〕とイトコのトヌ〔G〕は貨客船に乗ってスデスト島のイデン村へと向かった。イデン村にすむショーティの旧友シミー〔X〕を呼ぶためだ。

バネ〔W〕はトハヤオ（客）たちの数を数え始めた。16時半、スデスト島に住むショーティの養子マリナの夫〔G〕の親族がブタ2頭をエンジンボートに積んでやってきた。早速彼らに食事が振舞われる。

1.3 ムリとポウェタギック （1月8日）

早朝、ショーティの息子たち（レイ、バネ、ゴナ）〔W〕が真剣な面持ちで道端で話していた。兄弟たちの頭を悩ませていたのは、ブタの贈与「ポウェタギック」に使うブタをどう手配するかについてである。

ポウェタギックとは、主催者が用意し「ムリ」をしてくれた姻族のためにブタを屠畜することである。さらにポウェトゥックというのもあり、これは主賓が主催者のために用意するブタである。ブタが充分にあれば、1つのムリにつき一頭のブタを屠畜する。

その場では結論がでていなかったが、結局自分たちでポウェタギックを用意することにしたようだ。10時半、息子の1人バカディ〔W〕がポウェタギック用のブタを屠畜し始めた。彼らによると「今回は、マヌス〔w〕、ルシアンの妻〔x〕、マリナの夫〔G〕のムリのためのポウェタギックを一頭のブタでおこなう。ショートカットだ」とのこと。

11時20分ルシアンの妻のムリが始まる。セーリングカヌーにブタを乗せ、法螺貝を鳴らしてやってきた。ルシアン〔W〕は隣のヘババガガヤ村に住むウィヘ氏族の男性である。ショーティの息子と同氏族なので、ルシアンの妻もここでは姻族（トウェラム）となり、ムリをおこなうことができる。品物がロンギー〔w〕の家に持ち込まれる。

12時ごろにショーティの養女マリナの夫のムリがおこなわれる。そして、12時20分ごろ、調理されたブタがポウェタギックとして振舞われた。

14時半、次男レイ、四男ゴナがエンジン付きボートでパナバーリ村へ出発した。目的は財貨とブタを得るためである。ゴナは、友人からトボトボとブタをその場でもらっていた。レイは、友人から明日パマリを受ける約束を取りつけていた。

21時ごろ、レイの家では、ドンス（ミシマ島出身で以前ショーティの家に居候した）の実母〔x〕が儀礼でトピリサイとして座ることについて議論されている。トピリサイが増えると、その分トボトボを出さなければならない。

ゴナの家では、隣村のジミ〔G〕とバラ〔M〕が明日の計画を話している。ジミはゴナからトボトボを借り、明日のサブラ島の贈与儀礼に行くという。サブラ島で、バウィのためにトボトボを提供し、利益を得るという計画である。また、彼らは翌日に迫ったイパハントハヤオ（客人のもてなしのためのパーティ）の仕切りと若者たちへの指示出しを誰がするかについても議論している。トボトボが足りないため、3人とも他の島へ行きたいようだ。ジミ〔G〕、バラ〔M〕はサブラへ。ゴナはタワルヤポナへ。結局、3人とも明日は外出することになったようだ。

1.3.1ポウェタギック

ポウェタギックをするかどうかは、その場のブタの数による。ムリに応えるだけのブタをすでに主催者が準備できていればおこなうことができる。どうやら前日にトレーナー〔M〕が長男オリバ〔W〕やタリウ〔G〕にブタの獲得を諦めるように促した結果、息子たちは頭を悩ませていたようだ。そこで、急遽近場のパナバーリ村で調達することを考えた。また、パナバーリ村で最低一頭はブタを調達できる見込みがあり、それでポウェタギックをおこなうことを決めたようだ。

1.3.2トピリサイの支援

ドンス〔X〕は、ミシマ島出身の20代の男性である。彼は、10代の時に島々を渡って旅をしていた。たまたまカロタウ村着き、ショーティは一年間彼の世話をした。その時の縁で、ミシマ島のドンスのいた村とは交流がある。ハナヤロギに来れなかったドンスは、モニには必ず参加すると言っており、今回その約束を果たしている。三男バカディ〔W〕がセーリングカヌーでドンスをミシマ島まで迎えに行き、彼の村で食糧をたくさんもらってきた。そして、その時ドンスの母も一緒にカヌーに乗ってきたのである。彼女は、自分の息子が世話になったのだからと、トピリサイとして座ることを望んだ。ただ、ミシマ島には石貨トボトボを使う習慣がなく、またサイサイ地域に彼女の姻族やタウがいるわけでもないので、財貨を用意する人がいない。しかし、それでは格好がつかないので、息子たちは誰がその財貨を用立てるかを話し合っていたのである。ここでの議論も結論がでていたわけではないようだった。決めるためというより、話すことで儀礼前に問題を共有しておいたのだと考えられる。誰がトピリサイとなり、それを誰が支援するのか、人々は気をつけている。

ゴナ〔W〕、ジミ〔G〕、バラ〔M〕の話し合いからは、儀礼当日が迫っているにもかかわらず、まだ人々はトボトボのために奔走していることがわかる。しかし、村での仕事もあり、彼らの葛藤が垣間みえる。

1.4 最後のムリ（1月9日）

早朝、ショーティの養子タリウ〔G〕の弟でキムタ島に住んでいるローレンス〔G〕が来ている。彼は、ミシマ島まで行き、銀行でタリウのお金を下ろし、1ドラム（200L）のガソリンを運んできた。どうやら、このガソリンでブタを獲得しに行くようだ。トレーナー〔M〕は「我々はまだブタのためにガソリンを費やそうとしている。全くストゥーピッド（愚か）だ」と、笑いながら嘆いている。

今日おこなわれる予定だったサブラ島の3つのモニは、トサガエの1人がニモア島の病院にいる娘の看病のため帰ってこなかったようで、1つしかおこなわれなかった。わざわざサブラ島に行ったジミ〔G〕は、儀礼が明日に延期になったことで、時間の無駄だったと嘆いている。

午後には四男ゴナの妻のティティ〔h〕と五男バネの妻のアンジ〔h〕のムリがおこなわれた。二人の妻は姉妹で、今回の主賓の姪でもある。そのため、このムリは主賓の親族たちによって準備された。

16時ごろ、客のための食糧の分配が始まった。集められた鍋に女性たちが次々と食糧を投げ込んで行く（シドゥヘと言う）。こうしていったんすべての食糧を集め、それを均等に配分し、それぞれの家で調理がおこなわれる。そして、客にふるまわれる。

16時40分、長男オリバの妻のシヴァライ〔h〕、次男レイの妻のシボ〔h〕のムリがおこなわれる。この2人も姉妹である。三男バカディ〔W〕とロンギー〔w〕の家へそれぞれブタが一頭ずつ運ばれた。半分はムリのため、もう半分はバカディの子どもモニのために使われるそうだ。このブタの贈り先は、シヴァライの弟ハンス〔H〕が直前に変更していた。

17時30分、今度はミエロ〔g〕とブル〔G〕が今いるブタをチェックしている。ムリで得たブタから一頭選び、トレーナーたちへお返しするそうだ。トレーナー（の妻マヌス〔w〕）がムリの先陣を切ったので、そのお礼だという。一方、トレーナーの息子ボニー〔W〕の家では、ブタが解体されていた。運んでくる途中で死んでしまったので、食べてしまうそうだ。

1.4.1 ムリとブタの数

この日で全てのムリが出揃った。ムリで贈与されたブタと物品はショーティの妹ミエロ〔g〕とオジのブル〔G〕が管理する。主催者となった息子たちは、彼らに許可を取りながらこれらの品物を采配して、贈与儀礼を運営していく。

ムリが出揃うとともに、ブタの頭数も明確になった。最後のムリでは、オリバの妻の弟ハンス〔H〕によって、ブタの贈与先が変更されている。これは、主催者の元に充分なブタがあることを確認した彼が、三男バカディ〔W〕の子どものモニを慮ったことによる。また、ムリによってブタの頭数に余裕がでたために、ミエロとブルはトレーナー〔M〕へのお礼としてブタを贈与することを決めている。

これらのことから、ブタの頭数にはある程度の余裕があったことがわかる。それにもかかわらず、この日も人々はブタのために奔走していた。そして結局はそのほとんどを儀礼で屠畜してしまうのだが、誰にどのブタを贈るのか、彼らは慎重に判断していた。

2 モニ当日

2.1 子ども2人のモニ（1月10日）

朝4時半、少年たちが儀礼用の料理に使うココナツを砕き始めている。石焼も始まっている。6時10分、兄弟たちが財貨のプランを話し合っている。

8時すぎ、若者たちがイパハントハヤオ（客たちをもてなす）のためのブタを捕まえ始めた。土器によるモニ（儀礼用のサゴプディング）の調理も始まった。

8時50分、四男ゴナ〔W〕と共に筆者も黒化粧をつける。すでに多くの姻族は黒化粧をしている。ゴナは長男オリバ〔W〕の家で、パマリの手順を話している。

10時20分、ゴナ、五男バネ〔W〕、筆者の主催による、ゴナの妻ティティ〔h〕のヤミハナヘテンが始まり、これに続けて計3つのパマリがおこなわれた。

2.1.1 四男ゴナの妻のパマリ「ヤミハナヘテン（三章2.2）」

長男オリバ〔W〕が、バウィにあたる事前の贈与としてトボトボ3個とバギー1本を持ってきた。ヤミハナヘテン、バシコリコリといった形式化されたパマリでは、事前の贈与をきちんとおこなうことが多い。バウィと同じく、この時用いられる財貨にもそれぞれ意味がある。

セヤクハナヘフン（黒化粧を落とす）トボトボ1個

ヤミハナヘテン（グラススカートを短く切るため）トボトボ1個

トゥワネハナヘパレロ（体にオイルを塗るため）トボトボ1個

マイサネ（支払い）バギー1本

この4つの財貨がゴナの妻ティティ〔h〕に贈与された。ゴナ〔W〕たちはそのトボトボをパタデ（交換）している。結局バギー1本とトボトボ1個がパタデされ、トボトボ1個は五男バネが保管し、残りの1個は長男オリバに返却した。そして、トボトボ6個とバギー1本が集められ、オリバに贈与された。

2.1.2 ダイアナの指のパマリ

ヤミハナヘテンを受けたオリバ〔W〕は娘のダイアナ〔h〕のパマリを三男バカディ〔W〕に対しておこなった。これは、2012年1月にダイアナがナイフで人差し指の第一関節から先を切ったことで発生したガボブを解消するためのパマリである。トボトボ6個とバギー1本がバカディに贈与された。

2.1.3 次男レイの息子ジョテムのヒノネユプァテ

次男レイ〔W〕が、息子のジョテム〔H〕のタウである三男バカディ〔W〕に、ヒノネユプァテをおこなった。トボトボ5個がバカディに贈与された。

立て続けにこれら3つのパマリがおこなわれたのち、今度は2つのモニが始まった。

2.1.4 三男バカディの娘と、トレーナーの孫のモニ

10時40分、五男バネ〔W〕の家でバカディの娘のリン〔m〕のモニのためのバウィを用意する。

11時、バカディ〔W〕の家にバウィを持っていく。

13時20分、すでにスルワラテ、ブェブァエ、プンダオ、モニが用意されている。

14時過ぎ、ヤオファ（トボトボをマットの上に並べる）が始まる。主に、バカディの妻のオジにあたるブカ〔M〕が中心となり、マネルブ氏族の人々がトボトボを準備している。

15時、トピリサイが座る。父のバカディはリンの「シブァオ（寡夫）」の代わりとして座った。トボトボが家の中から出され、贈与品とトピリサイに添えられた。ブカは「明日のショーティのモニに使うためだ」と演説した。

15時20分、すべてのトボトボが集められた。さらに、四男ゴナ〔W〕はバカディにバギー1本を渡し、バカディにつけられていた品々も回収され、バカディは解放された。最終的にトボトボ22個とバギー3本、現金174キナ（約5700円）が贈与された。バネとゴナはトボトボを持ち帰り、その後の計画を立てていた。

16時、トレーナーの息子ボニー〔W〕の家でモニが始まる。ヤオファからトピリサイの解放まで、リン〔m〕のモニと同じ流れである。トボトボ3個とバギー3本、現金230キナ（約7500円）が贈与された。

16時半、イパハントハヤオ（三章2.6.4）のための鍋が集められ、分配が始まった。鍋は123〜125個あり、そのうちの15個は予備だそうだ。セセラウィ（ブタのスープ）の分配も始まった。

18時20分、トントヌワゲ（死者の氏族）のためのブタ「アルナイ」が捕まえられ、ショーティのオジのブル〔G〕と妹ミエロ〔g〕に贈与された。ミエロは声をあげて泣いている。このブタはロンギー〔w〕の家で屠殺せずに一晩おかれる。

19時半、翌日のための会議とアナウンスがおこなわれた。

20時半、若者たちが集まって歌を歌い始めた。これは、モニを盛り上げるためのもので、彼らは一晩中歌い続けていた。

2.1.5 3つのパマリについて

これらのパマリは、もとから予定されていたものではない。ハナヤロギ時におこなわれたパマリの反対贈与（パマリラシェ）がないことを見かねた四男ゴナ〔W〕が、自分たちだけでパマリの連鎖を起こそうと、直前に計画したものである。ハナヤロギ時の反対贈与がないことについては、村内で度々不満があがっているが、これに関してはまとめて後述する。

自分たちだけでもパマリをおこなうのは、より広範な人々から財貨を集めることと、それを一箇所に集積させる必要があるからだ。ヤオファでは主に主催者氏族と姻族が財貨を提出する。トピリサイの支援は、その姻族やタウがおこなう。それらのモニの儀礼とは別にパマリをおこなうことで、それ以外の人も財貨の支援が可能になる。そして、モニの前にそれらの財貨を主催者の下に集めることができる。

2.1.6 ダイアナの指のガボブについて

ダイアナ〔h〕が人差し指の第一関節を切った2012年1月、実は筆者も村にいた。その時は応急処置をして、ニモア島の病院まで彼女をセーリングカヌーで送り届けた。それによって彼

女の指は短くなったのだが、ここにガボブが発生した。このようなことは他にもあり、例えば次男のレイ〔W〕はサッカーの試合で怪我した右足の傷が悪化し、その後州都の病院で太腿から先を切断している。この右足にもガボブが発生し、レイのタウに対してパマリをおこなっている。

ガボブはここでの切断した指や足のように、認識できないのに、存在するように感じられる事態において発生している。これを、身体から認識できるリアリティが消え、意識できるアクチュアリティだけが残ったと考えることができる。このアクチュアリティを処理するためにパマリはおこなわれている。

このような身体を損傷するような大怪我をした時にタウへの支払いをするのは、その人の身体がタウによって還されるべきと考えられているためである。死者の身体はその生において一時的に保有されていたにすぎない。ハナヤロギで母方氏族が、モニで父方氏族が主に贈与を受けるのは、死者の存在が最終的に父方と母方氏族それぞれに還されるべきだからである。

2.1.7 2つのモニについて

三男バカディの娘のリン〔m〕は流産で亡くなった。またトレーナーの孫のビクトリア〔m〕は産まれてすぐに亡くなった。こうした幼子の贈与儀礼はそうそうおこなわれない。それは、ガボブが人間同士の関係性によって発生するものであり、大人と比べると幼子の関係者は両親などに限られてしまうからだ。今回モニがおこなわれたのは、このモニ自体をその後のショーティのモニの布石とするためである。パマリの連鎖と同じくモニを連鎖させることで広範囲から財貨を集めることが可能となる。

2.2 ショーティのモニ（1月11日）

早朝、すでにモニのためのココナツが絞られ、調理が始まっている。

8時20分、主賓がバウィの用意を始める。

8時27分バウィがショーティのオジのブル〔G〕へ渡される。トボトボ4個とバギー1本が贈与される。

10時、ブタが屠畜される。

そのあと、主賓から「ホルホルトゥヘ」にトボトボ1個とバギー1本が支払われている。これは、タウからナトゥへの最後のペイメントで、特別な長老にのみ支払われるものである（三章2.6.7）。

10時30分　バウィのパタデが始まる。同時にブタの「アルナイ（五章3.2.1）」が焼かれ、解体が始まっている。

12時、調理はほぼ終了したが、パタデがまだ続いている。ワニム島のヤガウ〔G〕と、ロンギーの弟の息子ライル〔S〕がパタデできなかったトボトボを持っていった。ブルはそれを心配そうに見ている。

13時25分、ヤオファが始まった。14時すぎには40人ほどのトピリサイが輪になって座り始めた。筆者も一緒に座った。周囲の人々がトピリサイを財貨や現金、布で飾り付けていく。ガベのトボトボとバギーが騒々しく音を立てて家から降りてくる。そして最後に、寡婦のロンギー〔w〕にバギーがかけられた。それが終わり、全ての財が主賓氏族によってショーティのタウのオデレ〔H〕の下に集められ、トピリサイが解放された。最後にバギー1本が主賓から寡婦のロンギーに支払われ、彼女は解放された。

全ての贈与品が集められ、それらが大声で数え上げられた。その後さらにトボトボ数個とバギー数本が追加された。財貨の追加が終わったところで、大きな音がした。あとで聞いたところによると、五男バネ〔W〕が怒って壁を殴ったようだ。

オデレによる最後の演説がおこなわれたのち、もう一度財貨が数え直された。結局トボトボ63個、バギー8本、現金911キナとダペリ（ロッセル島の貝貨）が1つ贈与された。主賓氏族たちは贈与品を列になって運んでいった。

15時10分、四男ゴナ〔W〕と筆者は主賓のオデレににオイルをつけてもらい、髭を剃るふり（トゥワネウバガウェタヘ）をしてもらう。

15時50分、ホトゥウォイ（分配）が始まる。女性たちは調理された食べ物を持って、並んで座る。女性たちは用意されたバスケットや鍋に食べ物を投げ入れる。若者たちがそのバスケットを女性から受け取る。それを持って、決められた人や世帯へブタのセセラウィを持っていく。409人、50家族ほど、全員に配り終えるのに、1時間半ほどかかった。ホトゥウォイが終わると人々は次々と帰っていった。一方、ショーティの母方氏族であるトヌ〔G〕やミエロ

〔g〕、ブルは昨日贈与されたブタの「アルナイ」をウェタンタン（三章2.6.13）のために分けている。泣きに来た女性たちの名前がノートに書いてあり、それに従って分けていた。

夜中まで人々は今回の儀礼の結果や今後の儀礼について話していた。明日はハガブトゥワネというグラススカートを切り、寡婦のガボブを解消するための最後のパマリをフィリム〔g〕（ミエロの娘）にするつもりだそうだ。

今夜も若者たちは一晩中歌い続けるようだった。

2.2.1 ヤガウとライルのパタデ

ワニム島で商店を経営するヤガウ〔G〕、ヘセサイ村で協会の役員を務めるライル〔S〕は、ジュネット村に住むブル〔G〕とはちょっとした緊張関係にある。それは、ブルがショーティのオジでありながらジュネット村の代表的な長老であるためである。彼がジュネット村に住むことで、サイサイ地域の西側から東側へと財貨は流れていく。ワニム島やヘセサイ村で力をもつヤガウとライルはそれをあまりよくは思っていないのかもしれない。それで、ブルはパタデをせずにバウィを持っていこうとした彼らを心配に思ったのである。しかし、ブルが何か言う前に、ヤガウが先手を制して「大丈夫だ。心配しなくていいよ、ちゃんと持ってくるから」といたずらっぽく述べていた。彼らはヤオファで相応のトボトボを提出していた。

2.2.2 主賓オデレの要求と演説

トピリサイの解放後、オデレ〔H〕が、具体的にどのような要求をして、主催者がそれにどのように答えていったのか、もう少し詳しくみていく。

トピリサイと贈与品に添えられた財貨を見た人々は口々に「重いものばかりだ」と言っている。それらを集めようとしているオデレに、四男ゴナ〔W〕が「みんなが彼のトボトボは重いものばかりだと言っているよ」と呼びかける。するとオデレは「この場所みんなのトボトボだ」と述べた。これを受けて人々は盛り上がる。そして、トレーナー〔M〕が「あなたが先を歩いて、私はその後を歩くよ。（そして、落ちたトボトボを拾いながら歩く）」と冗談を言うと、笑いが起こった。

贈与品を集めたのち、すべての財貨が大声で数え上げられた。数え終わっても、オデレは黙ったまま座っている。その後いくつかのトボトボとバギーが贈与されるも、オデレはまだ黙っている。すると、長男オリバ〔W〕が1本のバギーを持ってきて、次のような会話がなされた。

長男オリバ：「ソワソワの対価だ。サイズは違うが」と言って、バギーを渡す。

主賓オデレ：「（バギーの名前は）なんだったか。・・・リニュウだ」

長男オリバ：「そのとおりだ」

主賓オデレ：「名前はちゃんと言ってくれ」

周囲から：「（ありすぎて）忘れちゃったよ」

主賓オデレ：「まだ、（以前贈与した）アンカップの名前を聞いてないよ」

主賓オデレ：「これは？名前は大事だ」

次男レイ：「名前はないよ。（単に）プレゼントだ」

主賓オリバ：「私のグリーという大きなトボトボをあなたたちは与えるべきだ。ショーティはポメラで使った。（間が空いて）それは、どれかね？これかね？」

周囲から：「今あそこで準備している」

主賓オデレ：「（心配しなくても）たった1つだけだよ」

家の中から、バギー1本とトボトボ1個が運ばれてくる。五男バネは、そのトボトボを投げつけるようにオデレに与えた。

主賓オデレ：「ありがとう」

四男ゴナ：「これで終わりだ」

主賓オデレ：「ああ、終わりだ。ありがとう」

大きな音がした。家に戻ったバネが壁を殴っている。

長男オリバ：「バネ、もういい、充分だ」

オデレが立ち上がって演説を始める。

主賓オデレ：「ショーティの父は、ショーティを連れて、森に入り、山に登り、ヤムを植え、サゴを砕き、相当な労力を支払った。このモニでそれらはすべて（私たちの氏族に）完済された。本当にありがとう」

主賓オデレ：「このトボトボはすべて、この場所みんなのトボトボだ。なあみんな。あなたが求めてくれば、私はこれを与えるだろう。あなたはそれを儀礼に使えばいい」

もう一度、財貨が数え上げられる。カウントが終わったところで、次男レイが家から降りてきた。

次男レイ：「全ては使われた。もうこれだけしかないがもらってくれ。現金300キナくらいだ。全員、もう使ってしまったのだ。もう果実はない。使ってなかったらあなたは2000から3000キナを目にしていたはずだったのだが」

主賓オデレ：「そんなふうに言わなくていいよ。多すぎる。本当にありがとう」

主賓オデレ：「私たちのトボトボだ。あなたたちが来たら私は与えるだろう。儀礼があったら気にせず私は与えるよ。あなたが誰かを助けるために使いなさい。当然だ」

ここでまた笑いと歓声が起こった。その後、主賓氏族は贈与品を全て回収し、列になって運んでいった。

オデレが最後に要求した「グリー」というトボトボについての詳細はわからない。しかし「アンカップ」というバギーについては、筆者が丁度やり取りの現場にいたこともありその詳細を聞いている。以下、バギー「アンカップ」について述べておく。

2.2.3 バギー「アンカップ」

2012年、息子の妻の兄であるアンジェロ〔H〕が主催したヘババガガヤ村でのサガエのため、ショーティはスデスト島のシミー〔X〕を介して、パナエティ島出身のボフ〔W〕からブタを借りた。そして、そのブタをアンジェロとその弟のディスコ〔X〕に渡した。そのあと、ボフがブタの支払いを求めてきたとき、ディスコのところへ行くようにと言った。ディスコのところへボフが行くと、彼はすでにプァタ〔X〕というボフの兄弟に200キナを渡し、またバギー1本をボフと同氏族の別の男性に渡していた。そのため「もう支払いは済んだ」と言われ

た。ボフは、ブタが返済されることを見込んでパナエティ島からカヌーを買っていた。しかも、そのカヌーはすでに別のスデスト島の人に売ってしまっていた。

パナエティ島の人が来て、そのカヌーの支払いを求めたので、ボフはその支払いをするために2014年11月8日にカロタウ村にやってきた。ボフは、同氏族の他の男性がブタの支払いを受け取ったようだが、受け取るべきは自分で、まだ支払いを受けていないと主張した。そこでショーティは彼のためにバギーを一つ別に作ることにした。彼がいなくなってから筆者が「それではあなたが損するのではないか」と尋ねるとショーティは「そうしないと警察に逮捕されるかもしれないからね」といった。ショーティの息子たちはそれを聞いて苦笑していた。

この時作ったバギーの名前がアンカップ（英語のhandcuffs＝手錠）である。このバギーの半分をショーティが、もう半分をオデレが作った。その支払いを、今回バネがおこなったのである。

2.2.4 五男バネのヤラゲイ

アンカップを投げ捨てるようにオデレ〔H〕に支払った後、バネは壁を殴っている。オデレはトピリサイが全員解放され、贈与品が集められてもすぐには演説をせず、黙ったままだった。それはつまり、彼がまだこれらの贈与に満足していないことを示している。そしていくつかの財貨が追加され、長男オリバ〔W〕がソワソワの対価としてのバギーを持ってきたときに初めてバギーの名前を口にし、その後バギー「アンカップ」とトボトボ「グリー」を要求している。この相次ぐ要求にバネは怒りをあらわにし、バギーをオデレに投げつけた上で、壁を殴ったのである。長男オリバはそれをを見かねて「（これ以上の怒りは）もう充分だ」と制止する。これらのやり取りは以上のように解釈することができる。

ところが、後で怒ったバネ本人にその真意を聞くと、違った解釈がみえてくる。本人に話を聞いたところによると、実際には怒ったのではなく「あれはヤラゲイ（演技）で、オデレにもヤラゲイ（怒る演技）をして欲しかった」という。ヤラゲイを引き出すことで贈与するトボトボの数を増やそうと考えたらしい。このときバネがヤラゲイの対象としたのは「バゴドゥハナヘヤイ」が支払われなかったことである。これは今回の贈与儀礼のために主催者が苦労して航海したことに対して支払われるべきものである。このヤラゲイに対して、主賓のオデレはそ

の反論をするはずで、それは「〜の時の〜がまだ支払われていない」とか「ショーティの父は、私ではなくショーティの世話ばかりした」とか、そういったものになるはずである。それを受けて、主催者はさらに財貨を贈与しなければならない。

バネが壁を叩いた直後、長男オリバは「もういい、充分だ」と彼をなだめたため、結局このヤラゲイは実現しなかった。バネがヤラゲイを引き出そうとしたことから、財貨にはまだ余裕があったことがうかがえる。同時に、オリバがそれを引き止めたのは、これ以上贈与すると、主賓の負担になるという判断だったと考えられる。

オデレが多くのヤラゲイをできないことについて、筆者はモニが始まる前に別の村で話を聞いていた。ヘーカンパン村の長老コロンバ〔H〕によると、以前ショーティの父マンボーカイ〔H〕がすでにショーティのためにヒノネユプァテ（三章1.2）をおこなっていたという。そのヒノネユプァテでショーティの父は、オデレの祖母ディコリア〔h〕に、クスクス（ニューギニアに生息する有袋類の動物）、ブタ、そしてトボトボを充分に贈与した。コロンバは「私が証人だ。私はそのことをよく覚えている。だから、オデレはヤラゲイできないだろう」と述べていた。

今回のモニにはこのコロンバも出席している。この時点で、どこまでの人がその経緯を知っていたかはわからないが、過去の経緯からオデレがヤラゲイできないこと、これ以上の贈与がオデレへの過剰な負担になることをオリバは察して、バネを引き止めたのだと考えられる。

つまり、バネの「怒り」は演じられたものであり、主賓を責めることによって、さらに追加の贈与をおこなう理由を得るためのものであったということなのである。そして、その贈与がむしろ主賓への負担になると考えたオリバが「（これ以上の贈与は）もう充分だ」と制止したのである。

3 モニの後

3.1 ハガブトゥワネ（1月12日）

朝、三男バカディの家で、バカディ〔W〕、彼の妻のオジにあたるブカ〔M〕、主賓オデレの弟のスタンバイ〔M〕と話す。彼らによると、すでにショーティの妹ミエロ〔g〕は贈与

儀礼ハガブトゥワネの予定を変えたという。パマリの受け手がフィロミナ〔g〕からブル〔G〕に変更になったそうだ。ブルが直接要求したわけではないようだが、誰かに不満を言ったのだという。それを聞いたミエロが怒り、贈与先を変更してしまったという。ブカたちは、ブルが筆者のニマネイパヤウェ、パナバーリ村でのパマリ、そして、今回のハガブトゥワネも得ようとしており「相当に欲張りだ」と話している。話しているうちに、別の村から来ていた客の数人が帰っていった。ブカによると、彼らはパマリの行き先がフィロミナでなく、ブルだと知って、トボトボを出したくないので帰ってしまったそうだ。ブルに渡すとトボトボはサイベイ（ホブク村からヘババガガヤ村までをさす）の外に出てしまう。「（贈与先が）フィロミナであればトボトボはサイベイの中にとどまるから、みんなはトボトボを使うのに」とブカは説明してくれた。

10時50分、ブルが息子たちとバウィを用意している。

13時40分、ロンギーの家で贈与儀礼ハガブトゥワネが始まる。トボトボ7個が贈与されたのち、さらにガラスの皿とコップにトボトボ2個が添えられてブルに渡された。このプレートとカップは、オデレの弟のアニマ〔H〕がショーティに贈ったものだそうだ。アニマとロンギー〔w〕は、プレートとカップを前にショーティを偲んで泣いていた。トボトボ9個とバギー2本を渡したのち、ブルはしばらく黙っていた。そして、レイがパタデできなかったバウィの入ったバスケットを渡すと「アゴ（ありがとう）」と言った。バウィのうち、バギー1本とトボトボ2個はすでにパタデされていたので、このバスケットには残りのトボトボ3個が入っていた。つまり、トボトボ12個とバギー2本がブルに贈与されたことになる。

16時30分、今度は三男バカディの家で、バカディのガボブを取り除くシブヴォトゥワネがある。このときもヤオファがあり、そのあとバカディが座って彼を贈与品で飾り付けたのち、贈与をおこなった。トボトボ8個とバギー2本がブカに贈与された。若者たちは今夜も歌っている。

3.1.1 ブルへの評価

ブルへの評価は、筆者が訪れた2016年4月のハナヤロギから2018年1月のモニまでの一年半の間に様変わりした。2016年のハナヤロギの際にはこうした不満は特に聞かれなかった。

しかし、ヤガウ〔G〕やライル〔S〕と同じように、ブル〔G〕とカロタウ周辺の人々との間には、もともとちょっとした緊張関係があったと考えられる。そこに、ショーティの死といくつかの贈与儀礼が重なったことで、この緊張が高まっているといえる。ブルの方でもショーティの息子たちとの緊張関係は意識されているようで、ブルの息子たちは、ショーティの息子がニモア島の贈与儀礼に参加しなかったことの不満を語っていた（四章5.4）。

ブカたちがブルへの不満を話していた他に、四男ゴナ〔W〕はハガブトゥワネでのブルの振る舞いを批判していた。彼は「ブルは、バウィの入ったバスケットが渡されるまで黙っていた。渡されて初めて、ありがとうと言った。あまりに欲張りだ」と述べていた。贈与儀礼のなかでは、このような細かな作法によって、交渉がなされている。関係が破綻しないレベルで緊張を高めつつ贈与を要求するのも、交渉における1つの技術だと考えられる。

ブルの振る舞いとそれへの評価については、もう少し議論が必要だと思われるので、後の節でさらに分析を加える。

3.2 イセレ（着飾る）とオデレの噂（1月14日）

早朝から、ロンギー〔w〕や、次男レイ〔W〕、五男バネ〔W〕がモニの主賓となったオデレ〔H〕について話している。それによると、オデレがロンギーの「ハガブトゥワネ」の一部としてトボトボ5個を要求したそうだ。

午後、主賓の氏族がイセレ（着飾ること）してくれるという。ロンギーなど女性たちがオデレの妹のアン〔h〕に化粧をしてもらい、短いグラススカート、バギー、花などを身につけ着飾っている。筆者も化粧をしてもらい、一緒に写真を撮った。

3.2.1 オデレの噂

オデレ〔H〕が11日に贈与を受け取って、自宅に戻るまでの間に、トボトボ17個がすでに彼の知らない間になくなっていたそうだ。「彼の親族が彼に断らずに取ったのではないか」と前日にブカ〔M〕たちが話していた。そのためかはわからないが、オデレはまた財貨を要求しているという。

オデレの財貨がなくなっていたことについて、四男ゴナ〔W〕は「オデレは演説で、儀礼に必要な人は誰でもトボトボを持っていっていいと言ったのだから、仕方のないことだ」と言う。またレイたちは「60個以上の財貨を今回のモニで受け取り、さらにショーティの父は彼らに20～40個ほどのトボトボを贈与したはずなのに、オデレはさらにまだ要求している。強欲すぎる」と話している。五男バネ〔W〕は「彼はバゴドゥハナヘヤイをくれなかったのだから、私たちはこれ以上彼に与えることはできない」と、笑って述べていた。

実際に彼が再び財貨を要求したかどうかは噂にすぎず、実態はよくわからない。ただ、長老コロンバ〔H〕の言葉が過去のヒノネユプァテに言及していたこと、モニで長男オリバ〔W〕がバネの挑発を止めたこと、そして実際にオデレがヤラゲイをおこなわなかったことから、オデレが本気でさらなる贈与を求めているとは考えにくい。

むしろこうした噂によって彼らは、モニの成果や、これ以上の贈与の可能性があるのかを村人同士で確認し合っていると考えることができる。

4 考察

4.1 モノの価値と変化

事例からは、人々のブタや財貨に対する価値観がうかがえる。公務員として働くトレーナー〔M〕が自虐的に「ストゥーピッド（愚か）」と述べているように、彼らがブタをめぐって奔走する様子からは、ブタが食糧としての必要性を大きく超えて価値づけられていることがわかる。それはもはや石斧としての機能のないトボトボや、マッシム地方全体で貴重品とされているバギーも同じである。

こうした貴重品がその機能性や実用性を超えて交易されていることは、すでにマリノフスキがクラ交易について述べるなかで指摘している［マリノフスキ 2010 90,128］。つまりマリノフスキの時代のトロブリアンド島民と共通する貴重品への価値観を、少なくともサイサイ地域では現在でも持っているということである。

同時に、商店で手に入る日用品や、現金も贈与されていることから、その内容は徐々に変わってきていると考えられる。特に、公務員として働き、現金経済により依存しているトレーナーにとってはブタの贈与はもはや愚かにも思えるのである。

ところがすでにみてきたように、サイサイ地域ではこれらの貴重品の必要性は失われていない。むしろ、聞き取りでは「以前よりも贈与儀礼は多くなった」「昔は本当にビッグマンしか贈与儀礼はできなかったが、今は若い人もやる」といった声も聞くことができた。

人が生きて死ぬ以上、ガボブの発生は避けられない。それは、三章3.1で述べたように、個人を氏族関係や、生まれ育った環境から切り離して考えることが不可能だからである。サイサイ地域では個人は他者やモノと不可分であり、個人そのものも、その生において一時的に占有されていたにすぎない。その状況が続くなかで人口が増え、またセーリングカヌーやエンジン付きボートなどの交通手段も増えている。つまり、人口の増加とともに交通手段も発展し、個人がよりたくさんの交易相手と関係を持てるようになったなかで、ガボブも増え、それに伴って贈与儀礼も増えていると考えられるのである。

4.2 労いから贈与へ

まず、労いとしておこなわれている贈与の存在が指摘できる。事例のなかで結局はおこなわれていないものもあるが、以下列挙しておく。

ポウェタギック（ブタ：主催者→姻族）

ポウェトゥック（ブタ：主賓→主催者）

ムリへのお礼（食糧、ブタ：主催者→姻族）

ホルホルトゥへ（財貨：タウ→ナトゥ）

バゴドゥハナヘヤイ（財貨：主賓→主催者）

これらの贈与は名目上「労い」つまり労力をかけてムリや儀礼を準備したことのお礼となっている。これを、ムリや儀礼への反対贈与と考えることもできる。しかし、対価というほど均衡のとれた反対贈与となっているわけではない。また、ブタや食糧は調理された状態で提供されるので、やはり贈与儀礼のために骨を折ったことへの労いと考えるべきである。

バゴドゥハナヘヤイは主催者が航海して儀礼を準備したことの労いであるが、事例では五男バネがその後の贈与を引き出す口実として採用している。

ホルホルトゥヘは、死者であるナトゥが生前に様々な交易をしたことへの労いである。ずっとナトゥの援助をしてきたタウからの最後の贈与でもある。「父」としてのタウがこれ以上交易をしなくてもよいことを「子」であるナトゥに示していると考えられる。

これらの他にも、サイサイ地域ではカヌー作りや家の建築、畑仕事など、様々な共同作業において、ブタや食事が提供される。労いとしての共食や贈与は日々の生活のなかで頻繁にあり、贈与の理由としても採用されやすいものといえる。ではこれらの労いではどのような力が働き、贈与が駆動されるのだろうか。

まず、労力を使うことで生産されたり獲得されたりするものは、労いのブタや食事より質的にも量的にも価値が高い。そのため、先ほども述べたようにこれは対価ではなく、互酬性の原理による均衡作用と考えることは難しい。むしろこれは「ムリをすること」「航海をすること」「共同作業をすること」といった行為そのものに参加したことに対して贈与されていると考えるべきである。つまり、何かに参加することは、それだけで意味を生む1つの贈与である。

「参加すること」と「参加によって生み出されるもの」は違うものである。「参加によって生み出されるもの」への対価は、同じ「参加によって生み出されるもの」でしか均衡させることができない。つまり、相手のムリや共同作業への対価を支払うには、同じく相手にムリを贈り、共同作業をおこなうしかない。しかし「参加すること」に対してとりあえずの謝意を示すことはできる。それが労いである。

労いは、相手が起こした行為に対する応答であるという意味で、互酬性の原理が働いている。しかし、それが食事やブタや財貨の贈与といった形態をとるのは、ただ単に応答すればなんでもよいというわけではないからである。そこでは応答すると同時に参加への「謝意」、つまり気持ちが流通しなければならない。第一章でみたように、贈与ではモノだけでなくモノと一緒に気持ちが流通する。この贈与の特質を使って「参加すること」への謝意を伝えているのである。そのため「労い」は必然的に贈与の形態を取らざるをえない。

4.3 記憶から贈与へ

五章と同じく、記憶が贈与となる場面がここでもいくつかみられる。

まず、2.1.1ヤミハナヘテン、2.1.2ダイアナの指のパマリでは、これまでみてきたパマリと同じく、記憶がアクチュアルに感じられることがガボブとなり、それを解消するために贈与がおこなわれている。ゴナの妻〔H〕のグラススカートは、ショーティを偲ぶために彼女が1年間穿き続けたものである。そのグラススカートにはゴナの妻にとってショーティの記憶が刻まれており、それを解消するには、贈与が必要なのである。ダイアナ〔h〕の指には失われてなお、指の感覚としてのアクチュアリティが残されている。それを「指の記憶」と考えることができる。この指はダイアナの指であるが、同時にダイアナのタウの指として存在した。そのため、タウである三男バカディにこの指のガボブを解消するパマリがおこなわれなければならないのである。

なぜ記憶が贈与となるのかについては、五章でも考察した。しかしここで確認のためにもう一度触れておく。記憶とは記録ではない。記録が認識できるリアリティとして存在するのに対し、記憶は意識はされても認識不能なアクチュアリティとして存在する。自分の指の記憶や、自分のショーティの記憶は、その人にとってしか意識することのできない単独的なものである。流通させたいのは、この単独的な記憶そのものであり、財貨ではない。財貨は、この記憶を流通させる媒体でしかない。記憶のような単独的なものは、交換や売買によって表現することが困難である。一方で贈与は、その過剰性や贈与そのものの単独性によって、つまり「他の贈与と同じではない」ということを表現することによって、記憶を流通させることができるのである。

このように贈与はその性質としてそもそも単独性をもつが、贈与そのものが儀礼化するということは、それが形式化してしまうということでもある。形式化されたものが単独性を示すことができるのかは疑問だが、相手に贈与としての意図が伝わればいいのだから、形式的でも問題はないとも考えられる。そもそも記憶は単独的であるため、相手がその贈与によって意識する「その人の記憶」と本来的に同じではありえない。しかし、実際には「その人の記憶を示している」というサインが読み取れればいいのであるから、むしろ「贈与」であることがわかりやすく形式化されていた方が記憶を流通させるのに都合がいいのである。

今回のヤミハナヘテンや、ダイアナの指のパマリも、こうした形式化にのっとったものである。サイサイ地域では、グラススカートの記憶も、身体の記憶も、それがガボブを生むよう

な、贈与によって対処するべきものであることがすでに自明となっている。そのため、その贈与も形式化されている。

こうした形式化は、前もってその贈与の存在を意識することを可能にする。つまり、その贈与を計画的におこなったり、戦術的に使ったりすることができるようになる。これを贈与の資源化と捉えることができるが、それについては後の節で指摘する。

ブタや財貨に名前がつけられていることも、贈与に記憶が関係していることを示すものである。五章3.2.1に登場したブタのアルナイはこのモニで主賓へと贈与されていた。「アルナイ」という名前は筆者とショーティの会話から四男ゴナ〔W〕がつけたものである。ショーティは「アルナイ」の名前を認識した上で、このブタに餌を与え育てた。このショーティが手をかけたことの記憶がブタの「アルナイ」という名前には埋め込まれている。この名前は、ブタの固有性、単独性を示すものであり、ショーティの記憶を示すものでもある。そのため、やはりこの記憶も、贈与によって示される必要がある。

主賓オデレ〔H〕が財貨の名前の重要性を強調していたことも、ここで指摘しておく。バギー「アンカップ」はその名前を聞いただけでショーティの交易関係の記憶を呼び覚ますものである。筆者自身も、2014年にシミーがボフを連れてきて以来、この瞬間までその存在を忘れていたが、アンカップの名前を聞いて過去のやり取りを思い出した。それは、カロタウ村の人にとっても同じだと考えられる。アンカップの半分を準備したオデレは、返済をその名前を口にすることによって要求したのである。

名前は記憶を呼び覚まし、記憶は贈与を引き起こす。特に、ここでの名前はその名前の意味とは一見無関係なモノに対してつけられている。こうした「新しくつけられた名前」は、その名前のついたその種類のモノは1つしかないという意味で、当然単独性がある。「アルナイ」はそもそも日本語の「有る、無い」であり、本来の意味とは関係なく、たまたま村にいたブタの名前として採用したにすぎない。しかし、そのブタは筆者がきてショーティと会話したことに由来して名前がつけられた、単独的なブタである。バギー「アンカップ」も「そのバギーを支払わなければ警察に捕まる」ということから連想して「手錠」の英語「handcuffs」からつけられている。しかし、やはり元々のバギーと手錠の意味には何の関係もない。それは「新

しくつけられた名前」であり、そのバギーは「アンカップ」という名前をもつ単独的なバギーなのである。

ところで、一口に記憶といっても様々な記憶がある。あらゆる記憶に対して贈与をしていたのではキリがないだろう。なぜその記憶が贈与に用いられるのか、ここで考えておきたい。

まず、贈与をできる人が記憶にこじつけて贈与していると考えることができる。贈与できるだけの財貨や物がまずあり、理由として記憶を採用しているという場合である。この場合、結局は「贈与するために贈与している」ということになる。贈与をおこなうことが大前提で、記憶がそのために引っ張り出されるという事例は、四章5,6節でもみた。このような場合もあるだろうが、やはりその場合にも、なぜ「その記憶」が採用されたのかを考えなければならないだろう。

たとえ贈与のために引っ張り出された記憶であっても、それがその贈与に採用されるだけの「説得力のある記憶」でなければならない。例えば、グラススカートのガボブなどは、すでに形式化されており、そこには贈与の文脈があるものとしての説得力がある。四章5,6節のように引っ張り出された子どもの死は、その子どもが親族体系において「贈与したい相手のナトゥにあたる」ということであり、やはりそこにはすでに贈与の文脈がある。このように、これまでに形式化されている贈与を参照したうえで、これらの過去の出来事と類似性のあるものには贈与の文脈が存在すると考えてよいだろう。しかしこれもまた「これまでそうしてきたから同じようにそうするのだ」ということである。

最後に「他者との共有可能性」という観点から考えてみる。たとえ形式化されていなくても、その贈与が説得力をもつ場合はある。例えば、ガボブが発生するものは様々あり、形式化されているものもたくさんある。しかし、五章でみてきたような「ショーティのトイレ」や「ベッド」などは形式化されていない。形式化されていなくても、それはショーティが死の直前まで使っていたという事実が多くの人に共有されていたということから、そこにガボブがあると考えることができるのである。その事物が、ある二者の関係を象徴するということが、第三者にとっていつでも共有可能である場合、そこには贈与に用いられるだけの説得力がある。それはつまり、その出来事に「他者との共有可能性」があるということでもある。

ガボブの他にも、形式化されていない贈与はある。サイサイ地域の場合、あらゆる事物が贈与によって表現されるので、形式化されていない贈与を見つける方が困難である。しかし、過度の形式化は贈与としての意味を失いかねないので、常に新しい贈与の方法が模索されている。

ショーティは過去にカヌーの支払いの後もカヌーの製作者と関係をもち続け、さらに贈与をおこなったことがある。それは、カヌーの支払いが終わったのちに、もう一度贈与儀礼をおこない、さらに製作者側から反対贈与があるというものである。このようなやり方をカロタウ村の人々は「ショーティの始めた新しい方法」として認識していた。実際には、これまでの贈与儀礼の構造とよく似ているのだが「カヌーの支払いの後にもこのやり取りができる」という点が新しかったのである。それは、新しい方法ではあったが、これまでの方法ともよく似ていたので、他の人にとっても贈与されるべきこととして説得力があった。つまり「他者との共有可能性」があったのである。

このように様々な記憶のなかでも「他者との共有可能性」のある記憶が、贈与に採用される。このことを、名前をつけることと並べて考えることができる。名前そのものは、ある事物を示すためのものであるが、名づけることによってある事物の意味が他者と共有可能になると、その事物は贈与に用いることができるようになる。「アンカップ」や「アルナイ」と名づけることによって、こうしたモノはある出来事を指し示す個別性や単独性をもつ。出来事を指し示すがゆえに、名前はその出来事を象徴すると思われる「他者との共有可能性」をもつものでなければならない。ただし、当然であるがその名前は過去にすでに共有されていたものであってはならない。この名づけるという行為そのものが、事物の個別性や単独性を他者と共有可能にするのである。そして、この単独性が贈与でやり取りされる。ガボブを設定したり、名前をつけたりすることは、共有不可能なはずの単独的な記憶を、贈与によって共有可能にするための「仕組み」だといえる。

4.4 贈与の調整と意味の制御

ポウェタギックに用いるブタ、ムリでのブタの贈与先の変更、ムリへのお礼としてのブタなど、常に人々はブタの数と贈与先に常に気を配っていた。これにより刻一刻と変化する状況に

合わせて、贈与の采配がおこなわれていた。また、誰が誰のトピリサイの支援をするのかを決めるのも、気配りによる贈与の采配の1つだろう。さらに、長男オリバ〔W〕によるヤラゲイの制止も、主催者オデレ〔H〕への気配りといえる。贈与儀礼では、こうした細かな調整がなされている。こうした調整は、ブタや財貨の過度な偏りを防いでいる。最終的な主賓への贈与では、贈与品の大きな偏りが生まれるにもかかわらず、このような調整がおこなわれることをどう考えたらいいだろうか。

細かな贈与の調整からは、そもそも贈与が大きな力をもつことを、彼らが充分に意識していることがうかがえる。たとえ1頭のブタ、1つの財貨であっても、偏りは意味を生む。モノの偏在は力となり、権力の発生につながる。こうした贈与の力を意識しているからこそ、主賓への大規模な贈与は意味をもちうる。

逆に、このような細かな調整がおこなわれる場面では、贈与による意味が過剰に発生しないよう、注意している。ポウェタギックは、3つのムリへのお礼として、まとめておこなわれた。対象となった3つのムリは、スデスト島やパナウィーナ島など、カロタウ村からは少し離れた地域で用意されたものである。一方、その次の日におこなわれたショーティの息子たちの妻の氏族からのムリはカロタウ村の近隣で用意されたものである。離れた地域から来た人々のムリを、礼節をもって迎えるためにこれらのポウェタギックは用意されたともいえる。遠くからムリに来ることはそれだけ労力がかかるのであり、そこにはその労力をかけただけの意味が発生する。だから、それに答えるためにポウェタッギックは用意されている。一方で、普段から付き合いのある人々のムリにいちいちブタを屠畜して答えるのは、無用な意味を発生させることにつながる。つまり、相手の関係性に合わせて贈与が調整されているのである。

トピリサイの支援も、適切な贈与を意識してなされている。そもそも「トピリサイとして座る」ということ自体が、誰にでも可能なわけではない。トピリサイとして座るということは、それだけ死者との関係があったということであり、また死者へのガボブをもつということでもある。その代表が姻族（トウェラム三章1.4）なのであるが、実際にトピリサイとして座るのは姻族だけではない。今回筆者もトピリサイとなっているし、ドンスの母〔x〕も同じである。筆者とドンスの母は、ショーティとの関係が周囲に認知されており、トピリサイとなるだけの文脈がそこにあった。つまり、適切な関係性が二者の間に認められれば、誰でもトピリ

サイとなることができるのである。ただし、トピリサイが座ると、誰かがそれを支援して財貨や現金、日用品を添えなければならない。この時の添える物品は適切な量でなければならない。つまり、その関係性に見合うだけの財貨が添えられなければならないのである。ここでも、財貨が多すぎたり少なすぎたりすると、それ自体が余計な意味を生んでしまう。筆者やドンスの母〔x〕は、他の姻族たちと同じ程度の財貨が添えられた。一方、寡婦であるロンギー〔w〕には、トボトボと共にバギーも添えられ、他の人よりも多くの贈与品が集められていた。それはロンギーが他の姻族よりもショーティと深い関係（夫婦関係）にあったからである。今まであった関係性を鑑み、それを認知できる形にするために財貨は用いられている。それはトピリサイと死者の間でアクチュアルに存在していた関係性に、リアリティを与える行為でもある。だから、この財貨はその関係性を表現するのに丁度いい量でなければならない。

長男オリバによる五男バネ〔W〕のヤラゲイの制止も、生前のやり取りを鑑みたうえで、贈与される財貨の「丁度良さ」を目指した結果と考えることができる。多すぎる贈与は主賓に過剰な負担をかけてしまう。それは、新たな権力関係、意味を発生させることにつながってしまう。

このように、贈与は意味を発生させるがゆえに、それは制御されなければならない。ただたくさんの意味の発生を目指すだけではない。それは「適切な意味の発生」でなければならないのである。

4.5 連鎖（三つのパマリと二つのモニ）

こうした細かな調整がおこなわれることを前提とした上で、最終的には大規模な贈与儀礼を引き起こさなければならない。それは、ショーティの人生がその贈与に比例して大規模であったことを示すためでもある。そして、その人生が彼の父方氏族に由来するがゆえに、タウに儀礼は贈与されなければならない。この大規模な贈与儀礼を引き起こす仕組みが、贈与の連鎖である。これについては、四章でも記述したが、本章でももう一度考察を加える。

まず、そもそもこの儀礼を開催するにあたって、主催者や支援者はそれぞれに贈与品を準備するために交易に出ている。その交易で、財貨は交易パートナーから贈与される。贈与品がある程度そろい、儀礼の日が近づくと、姻族からのムリがある。これによって、贈与儀礼に用

いられる物品がほぼ揃うことになる。そして当日、まずは小さな贈与儀礼パマリがおこなわれる。本章で開催されたのは、①四男ゴナの妻ティティ〔h〕のヤミハナヘテン、②ダイアナ〔h〕の指のパマリ、③次男レイの息子ジョテム〔H〕のヒノネユプァテであった。そして、これらのパマリで集められた財貨は、④三男バカディの娘リン〔m〕のモニに使われる。つまり、①→②→④、③→④といった順番で贈与儀礼が連鎖されている。そして、④三男バカディの娘のモニも、⑥ショーティのモニの前座にすぎず、最終的には集められた財貨は⑥で贈与される（④→⑥）。⑤トレーナーの孫ビクトリア〔m〕のモニで集められた財貨も、同じく⑥ショーティのモニで贈与される。

これらは、予期された連鎖である。④と⑤のモニがショーティのモニの直前に開催されることについては、数ヶ月前から予定されていたことである。そのため、これらの贈与は人々によって入念に準備されていた。①②③のパマリは、ショーティの息子たちがモニの直前になって企画したものである。これについて四男ゴナ〔W〕は「本当はハナヤロギでのパマリのラシェ（お返し）があるはずなのに、誰もラシェしなかった」と不満を述べた上で「誰もラシェしなかったから、自分たちで連鎖を起こしたのだ」と解説していた。ハナヤロギでの主に母方氏族へのパマリに対する返礼が、ここでどれだけあったのかよくわからない。ハナヤロギで贈与を受けたショーティの母方氏族たちも当然このモニに出席しており、彼らはヤオファで財貨を並べることに参加したり、トピリサイの支援をするといった、何らかの形で財貨を提供しているはずである。しかし、息子たちがモニの直前まで「ラシェがあるはずだ」と考えていたのは確かであり、それがないとわかった時点で、自分たちで贈与の連鎖を起こすことにしたのである。

これらの連鎖によって集められた財貨の数は、最終的にヤオファによってその量が明らかになる。そのあと、トピリサイが座るとその人のタウや姻族など、彼を支援する人がさらに財貨を追加する。こうして、連鎖によって集められた財貨は、最終的にトピリサイとともに一気に集積され、目に見える形で提示され、贈与される。贈与された財貨は、次にそれを求める人々によってすぐに拡散していく。主賓オデレ〔H〕が自分の家に戻るまでの間にトボトボ17個がなくなっていたというのは、こうして拡散した結果である。

贈与の連鎖は、予期され、意図されている。贈与の計画や前後の贈与を参照した上で、人々は財貨を提出し、贈与儀礼が起こされる。ただし、予期され意図されていたとしても、その予期や意図が必ず相手に汲み取られるとは限らないし、実際に財貨を提出するかどうかはその人の状況に依存する。こうした不可視の領域が贈与儀礼に付きまとうことは、三章3.4でも説明した。パマリやモニが予期され意図されていたとしても、そこでの贈与の量を完全に統制することはできない。

4.6 交渉と戦術（オデレの戦術、ブルの戦術）

贈与儀礼は調整され連鎖されるだけでなく、交渉もされている。ここでは、モニでのショーティの息子たち〔W〕と主賓オデレ〔H〕のやり取りと、ショーティのオジのブル〔G〕と息子たちとの関係性から、その交渉と戦術についてみていく。

まず、そろった贈与品を見て、オデレはしばらく何も言わずに座っていた。この「何も言わない」という姿勢は、彼がこの贈与にまだ満足していないことを、主催者たちに知らせるためのものである。満足すれば、演説し謝意を表明するのが普通だからである。この態度を受けて、主催者は財貨を追加している。そして、長男オリバ〔W〕がバギー「リニュウ」の対価を持ってきたとき初めてその名前を聞き、きちんと財貨の名前を告げるよう促している。そして、過去にショーティとやり取りのあったバギー「アンカップ」やトボトボ「グリー」の名前を口にすることで、これらの財貨の対価を要求している。

主催者側も、モニでこうした要求がなされることを知っているので、最初から全ての財貨を提出するわけではない。むしろ、要求されるまで待っている。一方で主賓であるオデレは、すぐに要求したのでは手持ちのカードを早々に切ってしまうことになるので、最初はしばらく黙っていたのである。しかし、ただずっと黙って待っていれば、周囲から強欲な人だと思われかねないし、この交渉の場そのものが破綻しかねない。だから、頃合いを見計らって財貨の名前について追求した。こうして名前を述べることで、財貨はただ贈与されたのではなく、過去の贈与への対価として相応の贈与としておこなわれていることが周囲にアピールされることになる。これは、相手の贈与を引き出すと同時に、周囲にその贈与がおこなわれる理由を納得さ

せる戦術だと考えることができる。それに対して、五男バネ〔W〕は壁を殴って怒りを演じることで、オデレのヤラゲイを引き出そうとした。

もし、ここでオデレがヤラゲイしていれば、さらなる財貨の贈与がおこなわれただろう。しかしそのヤラゲイは、オデレがさらなる贈与の要求をしたことになり、主催者はその要求に応える形で贈与するということになる。このヤラゲイによって周囲は、やはりオデレが過剰に要求しているのだと判断する可能性もあった。過去のショーティの父〔H〕によるヒノネユプァテを知っている人が、このモニの場にいることも、そうした評判をオデレに与えかねない要因となっていた。そこで、新たな火種となることを嫌った長男オリバがバネを制止し、この交渉の場を打ち切ったと考えられる。

オデレは、最後の演説をおこなったのち「この場所みんなのトボトボだ」と財貨が自分だけに所有されるのではないことを強調している。これも、彼自身が鷹揚さを示すことで周囲の嫉妬を回避する方法だと考えられる。しかし、贈与儀礼がオデレの要求による過去のショーティの借りの対価を支払うことで終わり、また彼がそれらの財貨を人々に振る舞うことを強調したことは、息子たちにとっては望ましいことではない。実際にはオデレは過剰な贈与を受けていることは周囲に明らかであり、だからこそ彼は嫉妬を避けようと財貨を振る舞うことを約束している。しかし、一年半かけてこの贈与儀礼を準備してきた息子たちにとって、この儀礼は贈与として終わらせなければならない。つまり、主賓への贈与は彼らの父への思いを示すものであり、過去のやり取りと等価であってはならない。気持ちを流通させ彼らの力を示す贈与であるために、レイは財貨のやり取りが終わった後に現金を追加で贈与したのである。

オデレが「この場所みんなのトボトボだ」と述べたことには理由がある。このような発言を最初に促したのは、四男ゴナ〔W〕だった。彼が「みんなが彼のトボトボは重いものばかりだと言っているよ」と水を向けたことを受けて、オデレは「この場所みんなのトボトボだ」と応えた。もし、このオデレの受け答えが、ゴナにすでに予期されたものであったとしたらどうだろうか。実はゴナは、他の兄弟よりもオデレと近い関係にある。ゴナの妻の母であるアン〔h〕はオデレの妹であり、彼女は今回の贈与をオデレと一緒に受け取っている。アンは、ミシマ島出身の医師と結婚した。パプアニューギニアでは、離島の医師は頻繁に転勤し、出身地とは別の島の病院で働くことが多い。そのため、ヘセサイ村にある彼らの家は、ゴナ夫妻がし

ばらく管理していた。その隣に住んでいたのが兄のオデレである。五男バネの妻とゴナの妻は姉妹であるため、その母親も同一人物であるが、ゴナの方がオデレの近くに住んでいた。つまり、ゴナは他の兄弟よりも、オデレと近い関係にあったといえる。こうした背景のなかで、ゴナはオデレに嫉妬を避ける発言を促している。オデレの評判が落ちることは彼にとって望ましいことではない。同時に、彼自身も妻を通してオデレやその妹の支援を受けやすい立場にある。だから、オデレが嫉妬を避け、評判が落ちることを避けることは、彼自身にとっても自分の立場を維持することにつながるのである。

このように考えると、四男ゴナの呼びかけと、次男レイ〔W〕の最後の現金の贈与は全く逆の方向性をもつことになる。つまり、ゴナが贈与のおける力の発生をできるだけ避けようとしているのに対し、レイは少しでも贈与の意味を強調しようしている。ここには、兄弟の微妙な立場の違いによる力関係も作用しているのかもしれない。

今回のモニでは、ショーティのオジであるブルとショーティの息子たちとの力関係も贈与に作用していた。前にも述べたように、そもそもブルの立場は微妙である。ショーティの唯一のオジでありながら、ジュネット村に彼が住むことで、財貨はサイサイ地域の西側から東側へと流れてしまう。具体的には、ロンギー〔w〕の氏族の財貨が、ブルを通して彼の妻方氏族へと財貨が流れる。血縁的にはショーティの妹ミエロ〔g〕もロンギーの氏族から贈与を受けることは可能である。また、他にもショーティと同じグワオ氏族の人はワニム島（四章ででてきたヤガウなど）やパナウィーナ島（ショーティの母の出身地）にもいる。しかし、家族内での力関係は、年長でありまたオジでもあるブルの方が強く、ついで妹のミエロ〔g〕となる。オジであるブルは、ショーティの後ろ盾を担っていた。実際のところショーティがどれほどブルを頼ったのかはよくわからないが、少なくとも建前上はそういうことになっている。だから、妹の方が近くに住み、実質的にはつながりが深かったとしても、ショーティの贈与儀礼を采配する力は、ブルの方にある。つまり、贈与儀礼を具体的に準備し、ショーティの息子たちに指示を出すのはミエロなのであるが、誰に贈与するのかを決めるといった実権はブルがもっている。そしてこの2人の間で、ショーティの「死の果実（ヒノネ）」である贈与儀礼を巡る争いがあり、その争いはサイサイ地域の東側（ブル）と西側（ミエロ）の代理戦争ともなっているのである。

このような力関係がみられるのであるが、ではブルやミエロといった本人たちはどういった立場に置かれているのか、考えてみたい。ブルには何人かの息子がいるが、そのなかでも長男フランシス〔M〕はジュネット村の評議員（council：ここではジュネット村の村長にあたる）をしている。つまり彼の息子たちは人口の多いジュネット村でそれなりの力をもっており、贈与儀礼を開催したり支援したりすることもよくあるのだと考えられる。そして息子がまず頼りにするのが、父であるブルとなる。サイサイ地域では、子どもたちは母方氏族に属しながら、父方氏族の支援を受けて育つ。ブルの息子たちにとって、父であるブルとグワオ氏族は、一番最初に頼るべき相手となる。同じ村に住むブルは、常にこの息子たちの要求を聞き入れなければならない立場にあるのである。

このように息子たちとその周辺のジュネット村の人々からの圧力を日常的に受けているブルであるが、甥であるショーティとの関係は深かったと思われる。ショーティは、東側へ航海する時は必ず、ブルの家を訪ねていた。ブルにとってショーティは弟分のような存在でもあったはずである。そのショーティが死んだとき、その贈与儀礼を要求するのは当然といえる。問題となっているのは、その要求する儀礼の数である。

ブルが、後ろ盾としてショーティを手塩にかけたことを、贈与を要求する根拠とする一方、ショーティの姪であるフィロミナ〔g〕が贈与を要求する根拠とはなんであろうか。ミエロと娘のフィロミナはヘーカンパン村に住んでいる。母系社会であるこの地域において、実質的には彼女らがグワオ氏族の継承者となるので、やはりショーティの贈与儀礼を受け取る権利を持つ。しかしそれは、ブルとて同じことである。

ショーティはミエロにとって唯一の実の兄である。ことある贈与儀礼において彼女が兄を頼ってきたのは間違いない。例えばそれは、四章2のフヌベ村のハナヤロギなどがそうである。ミエロは地理的にカロタウ村の近くにあるヘーカンパン村に住み、彼らの父の墓の管理をしている。フィロミナは、マネルブ氏族の男性と結婚し、やはりヘーカンパン村に住んでいる。このミエロ、フィロミナ、ショーティの三人は、日常生活の様々なことをお互いに協力し合う立場にあったといえる。

つまり、ショーティは交易面でジュネット村に住むブルを頼りにしていた一方、生活面ではミエロとフィロミナと協力する関係にあった。その関係は、ショーティ、ミエロ、ブルの子

どもたちにも引き継がれている。日常生活でどこで焼畑をおこなうのか、どのサゴを切り倒すのか、といったことを、ショーティの子どもたちはミエロの子どもたちに相談し、協力する関係にあった。フィロミナたちがショーティの贈与儀礼の受け取りを主張しているのは、ショーティの生前彼と日常的な関係性をもっていたことが根拠となっている。その一方で、ブルの息子たちとはお互い交易で行き来し、贈与儀礼があればお互いに支援しあう関係にある。つまり、日常生活における協力関係と、交易における協力関係の、どちらがより贈与儀礼を受け取るにふさわしいのかが争われているといえる。

そもそも、ブルが贈与儀礼を受けたところで、それが本当に彼の子どもたちやジュネット村の人々にとって最終的な「利益」につながるのかはよくわからない。ブルが生きている間は、今回贈与された財貨はミエロやフィロミナに戻ることはない。しかし、彼が死ぬと同時に、ハナヤロギではその精算がなされる。母方氏族には贈与儀礼がなされなければならない。つまり、ブルの息子たちはミエロやフィロミナに財貨を贈らなければならない。その贈与儀礼では、過去にショーティの贈与儀礼から受け取った財貨も考慮されるはずなのである。それでもブルがここで贈与を要求する理由はなんだろうか。

第五章で筆者はブルに贈与儀礼「ニマネイパヤウェ」をおこなった。これは、筆者の手についたショーティのガボブを解消するための儀礼であった。このガボブの存在は、筆者の手が、ショーティが生きている期間、彼によって共有されていたことを示すものである。では、ブルに贈与儀礼をして、ショーティのガボブを解消するというのは、どういうことを指すのであろうか。そもそも、財貨が贈与されるときには、それと同時に別の何かが移動していなければならない。

人類学者のアネットワイナーや、ゴドリエは贈与は「保持しつつ贈与する」のでなくてはならないと述べていた［ゴドリエ　2000　36-53］。筆者やショーティの息子たちは財貨をショーティの母方氏族に贈与したが、それは同時に、何かを守るものでもあったはずである。三章1.1を思い出して欲しいのだが、父の死と同時に、その妻と子どもたちはその土地に住む根拠が問われることになる。そこで、贈与儀礼をすることで父の土地に住み続けることができ、相続が可能になるのであった。しかし、財貨が支払われるのは単純な空間としての土地のためだけではない。彼らが保持したかったのは「ショーティの土地」である。「ショーティの

土地」としての、その場所に住み続けることが重要だったといえる。ここでは、リアルな土地と同時に、アクチュアルなショーティとの関係そのものがやり取りされている。

そもそもカロタウ村はヘワオ氏族のものであった。五章4.3.1で述べたように、ヘワオ氏族、グワオ氏族、ウィヘ氏族の間で次々と使用されるカロタウ村は、誰かが住んでいるからといってその人の所有する土地として確定していたわけではなかった。ある人が生きている限り、その人とその土地と関係した過去の人との関係において、一時的に占有されていたにすぎない。そして、この関係をそのまま次の世代では引き継いでいる。つまり、土地とともに人との関係性そのものが、ある人の生において占有されている。だから、ハナヤロギにおいてショーティの息子たちが財貨を贈与することで手に入れたのは、カロタウ村というただの土地ではなく「ショーティのカロタウ村」という、死者との関係性を含むその空間全体である。これは、筆者のニマネイパヤウェも同じである。贈与儀礼パマリをすることで、筆者は「ショーティによって触れられた筆者の手」を自身のもとに保持したのである。では、贈与を受け取ったブルはどうなるのか。

ショーティのハナヤロギやモニで、妹や妻、息子たちがその贈与儀礼を準備し、贈与する側になったのに対し、オジのブルやタウであるオデレは、これらの贈与を受け取る側となっている。もしこの贈与儀礼がなされなければ、ショーティと他の氏族の人々との関係性は、単になかったことになる。筆者やドンスの母〔x〕が、血縁関係がないにも関わらず、彼らの贈与儀礼に組み込まれたのは、贈与儀礼がリアルな血縁関係よりも、アクチュアルな人間関係を重視するからである。母系社会であるサイサイ地域においては、父方氏族のタウとの交易関係が重視される。それは、母方が血縁関係というリアリティをもつのに対し、父方がその振る舞いにおいて父になりタウとなるというアクチュアリティに依存するからである。逆に子どもは、この父やタウの子どもとして振る舞うことで彼らの子どもとなっていく。

ブルが贈与を受け取るということは、アクチュアルな父と子どもの関係を、贈与儀礼のリアリティにおいて、母方氏族として認めるということである。それは、タウであるオデレも同じである。彼が贈与儀礼を受け取るということは、ショーティの子どもたちが、実際の関係においても子どもであったことをショーティの父の氏族として認めるということである。ブルと

オデレは、ショーティとその妻や子どもたちの関係性に対して責任を取ったということになる。

具体的にはそれは、贈与儀礼で財貨を受け取るということになるのだが、これは危険な行為でもある。周囲から嫉妬を受けるということは、彼らに取って最も恐るべきことであり、危険なことであるのは、他のオセアニア研究でも示されていることである。しかし、それ以上に、贈与を受け取るということは、ショーティの占有していたリアルなモノの占有をその子どもたちにも分け与えることを意味している。あまりに贈与を受け取ることは、何かを失うことである。ショーティのもっていたリアルな占有物に対する力を、ブルは失うことになる。それはすなわち、土地や家屋やショーティの持ち物である。つまり、贈与を受けるということは、嫉妬を受けやすい行為でありながら、自らはリアルなモノに対する力を失う、非常に危険な行為なのである。

であるならば、こうした危険な行為をブルが「引き受けた」のはショーティのモノを「あなたたちでしっかり管理しなさい」という彼のメッセージだったかもしれない。ただし、財貨をジュネット村で息子が開催する贈与儀礼に使う、という計画もそこには見え隠れするのではあるが。

このような解釈が、ショーティの息子たちにも共有されていたとすると、彼らがブルの批判をすることもまた違った意味を帯びてくる。ショーティのモノの占有を彼の妹や息子たちに任せるということは、それらのモノに対するブルの発言力は相対的に弱くなる。息子たちの批判は「ブルはもう少しこの発言力を保持してもいいのではないか」という意味を帯びることになる。しかし、ショーティのモノに対してブルが発言力を保持する場合、実質的にはジュネット村に住む彼が今後もカロタウ村への来訪を続けることになる。自分の歳を考え、ブルはこの申し出を断ったのかもしれない。

4.7 関係の資源化

以上、ショーティのモニにおいて、彼の死が贈与へと変換されていく過程をみてきた。

そのなかで、労いに贈与が用いられること、記憶が贈与に用いられることを指摘した。労いにおいては、贈与によって謝意が流通する。またパマリでは贈与によって単独的な記憶が共

有されていた。その後、贈与による過剰な意味の発生を防ぐための細かな調整がおこなわれていることを確認したうえで、彼らが意図的に贈与の連鎖と爆発を引き起こすことを指摘した。そして、この爆発的な贈与儀礼において、どのような交渉がおこなわれているのか、オデレ〔H〕、ブル〔G〕、息子たち〔W〕の意図や思惑を分析しながらみてきた。これらの考察を総合した上で、最後にこの贈与儀礼によって何が実現されているのかを、考えてみたい。

贈与の場では、贈与品というモノと同時に、モノと人とのアクチュアルな関係がやり取りされていた。土地や家、身体はリアリティのある「モノ」であるが、それと同時にショーティとの関係を介したアクチュアリティをもつ「モノ」でもある。このようなアクチュアリティは、他者に認識され承認されることでリアリティをもつことができる。つまり、他者に承認されることで初めて、そのモノへの実効力（リアリティ）を個人はもつことができる。しかし、土地や身体は個人のモノであるだけではない。ここでは、ショーティが死んだ後も「ショーティの」の部分を消すことなく「ショーティのモノ」を分けもつことが目指されている。財貨は、この「モノのアクチュアルな部分」をやり取りするためにある。アクチュアリティを保持するために、財貨は贈与される。

ショーティの死とともに、彼が持っていたモノとの力関係は変化する。つまり、アクチュアルな状態になる。ショーティとモノとの力関係を保持したまま共有する仕組みが、贈与儀礼である。ここには「ショーティのモノ」、それを得ようとする主催者、それを承認する主賓という三者の関係がある。交渉の場では「ショーティのモノ」をめぐって主催者と主賓がそれぞれの主張をぶつける。その交渉を媒介しているのが財貨である。このように考えると贈与儀礼という場でおこなわれているのは、死者とのアクチュアルな関係に対して、他者と交渉することでリアリティを与える、死者のモノの再資源化のプロセスだといえる。財貨はその再資源化の触媒となる。

しかし、ショーティが死んだときに「ショーティのモノ」をただフラットな状態としてみることは論理的には可能なはずである。つまり、ショーティが死んだ時点で彼のモノは燃やしてもいいし「ショーティの」という単独性をなかったことにしても構わないはずである。そうすれば、余計なやり取りをせずに、その後にそのモノと直接関係をもった人が新たな所有者となる。そうしないのは、ショーティが死んだ後も残された人が、遺されたモノに彼の存在をど

うしても感じてしまうからである。そして、このどうしても感じてしまう死者の実存を、そのままにせず、資源化したのが贈与儀礼であると考えることができる。死者の実存を、贈与によって表現すること。それは新たな贈与と交易の連鎖を生む。人々は死者の実存を贈与によって表現することで、新たな関係性を構築していく。つまり、モノではなく関係性に焦点をあてると、贈与儀礼は死者との関係性を使って、新たな関係性を築いていく、関係性そのものの資源化のプロセスとして浮かび上がってくるのである。

交渉の場では、モノと人との関係と、人と人との関係が同時にやり取りされている。しかもそのやり取りは、直接的な言明によるやり取りではなく、儀礼の場を介すことでしか表現されない。なぜなら「関係」とは直接的な言明によって確認することができるリアルなモノではなく、実質的な行為によってしか確認できないアクチュアルなモノだからである。財貨はアクチュアリティを示していることを、そのリアリティによって象徴する。「アクチュアルな関係を示すためのリアルな行為」、それを実現するのが、財貨を用いた贈与儀礼なのである。

第七章 考察と結論

1 構造と社会的なもの

贈与儀礼は、絶え間ない日常を切断する非日常としてあらわれる。第一章でも述べたように、贈与儀礼は構造の中に偶然性を組み入れる制度的な仕組みである。本稿でみてきた贈与儀礼は、人の死に端を発したものである。そこに多くの人が注目し集まり、儀礼を行なうことは、「違うやり方」であってもやはり同じように葬送儀礼を行なう私たちにとってもどこか馴染みのある類似性がある。こうした儀礼に集まる人々の感情を私たちは理解できる。財貨の贈与は、この感情を意味付ける、1つの方法である。

財貨は、普段は各々が保持しあまり人目に晒されることがないが、贈与儀礼ではこの財貨が一気に集積し衆目の下となる。そして集まった人々は、自分たちがその感情の意味を共有していることを知る。この感情の意味の共有において、共同体は再構築される。参加している人は、故人を介して贈与者と受贈者の関係を理解し、その理解をたくさんの人と共有していることを儀礼の集団の中で知るのである。贈与儀礼は、集団を作って行く文化的システムの核となっている。このシステムを動かすものは、規範や慣習を体系化して記述したあとに見いだすことができる。以下で論述していく。

1.1 体系の中のゼロ記号

贈与儀礼が日常の中の非日常である一方、レヴィ=ストロースの言葉を使えば「ガボブ」は制度化された非日常の中のゼロ記号（説明原理）ということになる。非日常である贈与儀礼の1日は日常生活と比べると極度に制度化されていた。これらの様々な制度は、記号に置き換えることで体系的に理解することができる。レヴィ=ストロースは、この体系を互酬性によるものとして捉えたのであるが、本稿で見てきた通り、互酬性は過去の個人間の関係を鑑みて調整する機構としてあらわれるにすぎない。第四章、第五章でもみたように、互酬性は単に配慮すべき事柄であり、贈与儀礼では贈与の受け手の承認を得ることが目指されていた。体系の中でまだ他者の承認を得ていないが「意味すべきもの」、それがゼロ記号としてのガボブである。モースが注目した「ハウ」や「マナ」は互酬性があるから憑いたものではなく、それが意味すべきだがまだ意味されていないがために見出されたものだということになる。このような理解

はレヴィ=ストロースに依拠しているが、彼はそれをゼロ記号として捉えるにとどめ、それ以上言及することはなかった。

1.2 構造の自己言及性

彼がそれ以上の言及をすることができなかったのは、やはりこのような構造主義的な分析に限界があるからだろう。観察する者自身が、既知のシステムとの比較において行為の意味を決定するのであれば、もしそれが全く知らないシステムのもと行われている場合はどうなるのか。つまり、俯瞰する者自身も何かの体系の中で考えているのだとしたら、その体系の制限を超えることができないのである。構造主義には、こうした自己言及的で再帰的な問題がつきまとう。

このような問題は、主に人類学者とインフォーマントの対立として現れる。例えば、サモアの「交換儀礼」の制度的な側面を構造分析した山本真鳥・山本泰共著「儀礼としての経済」には、この対立が明確に記されている［山本 山本 1996］。交換儀礼「ファアラベラベ」における財の流れや規則の詳細をしつこく聞き出す山本らをインフォーマントは不審に思い、日本の冠婚葬祭では同じようなことはないのかと問い質す。山本らが日本のお祝いや香典の話をすると、インフォーマントは我が意を得たりとばかりに、そのような儀礼でのやり取りはどこの国でも同じだと諭す。それに続けてインフォーマントが「愛情」や「真心」「人情」といったものの普遍性を前提に動機を説明しようとすることを想定した上で（実際に他のインフォーマントがそのように説明する箇所がある［山本 山本 1996 180-182］）、山本らはその説明に対する次のような自身の応答を書いている。以下、山本らが用意したインフォーマントへの反論を原文のまま記載する。

> 「貴方（インフォーマント：筆者註）たちの言うことはもっともだ。われわれは何も貴方たちの動機が利己的な打算などと言っているのではないし、結局自分のためだなどと言う功利的な解釈は見当違いの勘繰りに過ぎないさ。〈中略〉仮に収支が結果として同じだとしても、一時に大量の財を集めること自体大変だし、ファアラベラベの時に多くの財を確保できるようにと貴方たちは毎日辛抱を重ねている。こうした大きな犠牲

を払う貴方たちの愛情の深さ、これをしない人々の咎められるべき非情さ–これも全部認めよう。ただしファアラベラベを行うと言う条件の下においてね。ファアラベラベを行うからこそ、愛情というファアラベラベを行う理由が生じてくるのだからね。これこそが私たちがファアラベラベは制度であり、規範であるということの意味だ」

［山本 山本 1996 224-225］

理由はいつも行為の後から見出される。ファアラベラベを「行う」という実践過程そのものがファアラベラベの動機や意味を生み出し、また同時に制度や規範を再生産すると考える山本らは、構造が自ら差異化しつつ反復する仕組みを解明しようとしている。すなわち、ファアラベラベのシステム全体が自己生成していく過程を捉えようとしている。その上で、サモアの互酬経済が虚構の上に成り立っていることを暴く。その虚構の中にこそ、慣習という自然的態度があることを、山本は人間の普遍性として捉える。

このような構造の発見は、いくつかの交換儀礼を比較（翻訳）する中で幾何学的に析出されたものだ。山本らは、体系の中に身を置き、かつその体系独自の論理を保留することで構造を見ようとした。しかし、山本らが見出した体系そのものが、山本自身の度重なる質問によって構築したものではなかったのだろうか。つまり、山本ら自身がもともと持っていた構造を、単に翻訳したにすぎないのではないだろうか。もしそうだとすると、山本らは自身の作り出した構造を持つ「インフォーマント」から次のように言われることになるだろう。以下、インフォーマントが構造分析によって山本らを批判したことを筆者が想定して記述してみたものである。

「貴方たちの言うことはもっともだ。こうした体系とその翻訳に伴う構造の存在、行為によって生じる制度や規範、そうした体系の虚構性と、虚構性そのものの普遍性、これも全部認めよう。ただし、構造分析をするという条件の下においてね。構造分析を行うからこそ、構造が生じてくるのだからね。これこそが私たちが構造分析は制度であり、規範であるということの意味だ」

構造分析そのものが1つの制度だとしたらどうだろうか。構造分析をすることによって構造が見えるのであれば、構造そのものが虚構なのではないか。構造があると信じる人にとっては、構造分析は意味のあるものとなるが、そうでない人にとってはただの虚構である。レヴィ=ストロースの「親族の基本構造」の訳者である福井和美は、訳者あとがきにおいて、このことを批判的に述べている。

> 「自然」や「文化」同様、「構造」がなにがしかの用をなすためにつくりだされた「分析概念」あるいは「カテゴリー」であるかぎり、それは実在しないし、しなくてもいい。そこで問われるべきは、構造が「ある」か「ない」かでなく、誰が「構造」を欲しているか、である。イワシの頭もそれを欲する人にはタイの尾頭である。身も蓋もない話で申し訳ないが、「構造」はそれが「ある」と信じる人にはありがたくも「ある」ものだが、信じない人にはメザシの尻尾にすぎない。［福井 2000 823-824］

このように、構造分析は構造の普遍性を主張することによって（ただし主張しているのは分析過程の中にしかない普遍性であるが）再帰的に自己言及性をよびこんでしまう。こうした構造分析の特性についてはレヴィ=ストロースも意識しており、初めて「より深い実在」すなわち無意識の構造を分析したと彼が評する、モースの論文集への序文の中ですでに客観と主観の対立として述べている。そして彼は、自分の経験を客観化すること自体に存在する主体的経験に気づくことによって、「無意識の構造」を見ようとする。

自分も含めて客観化してしまうような主体を見てしまうことそのものが、「無限に対象化されていく膨大な全体」＝構造の中にいることを示しているということになる［レヴィ=ストロース 1973 18-24］。こうして、「そういうレヴィ=ストロースが体系の中にいるのではないか」と疑うような人にこそ、「あなたこそは構造主義者だ」と反論できるのである。

一方で、筆者は同じオセアニアでフィールドワークを行い、同じように儀礼の中の贈与交換を調査し、その制度や規範を分析した経験から、前述した山本らの主張を、構造主義の文脈とは違うところでよく理解することができる。制度や規範をしつこく問うことを相手から疎まれたり、ある行為をなぜそうするのかの理由を聞いてもその場しのぎ的な回答しか得られな

かったり、毎回違う回答だったりすることを筆者も経験している。そうしてなんとか調査した制度や規範にある1つの構造のようなものを見出した時の感動、これを丁寧に分析して書かなければならないという決意も理解することができる。筆者は、山本らを構造「主義」として対象化してしまうことがどうしてもできない。こうした感動や決意の理解の中に、対象を対象化しきれない「自分」に気づいた時、それを「客観化すること自体に存在する主体的経験」と同じように扱って良いのだろうか。

1.3 忘れられた他者

人間がある制約の中でしか世界を認識することができないという事実が自己言及性の矛盾を導くことについて、感情の進化を論じる人類学者の菅原和孝は、その矛盾が実践的な「運動」によってしか乗り超えられず、フィールドワークがそのような実践の1つであることを指摘している。そして以下のように述べる。

> 私は、自分が異性に惹きつけられたり、勃起したり、胸がどきどきする感覚の明瞭さを疑うことができない。たとえ野生チンパンジーの行動を観察したことはなくても、性皮を腫脹させた発情雌を、雄が目をぎらつかせてつけまわすといった記述を読むとき、こうした雄の欲望が私自身の性欲とまったく関連をもたないなどとは、どうしても思えない。そこに「類似」を見出すこともまた、私の経験の直接性なのである。
> ［菅原 2003 34］

記述を書く/読むこともまた、実践の1つである。そこで関連を見出すことそのものが「経験の直接性」からくる。何かを伝え、理解することは、そのような関連を見出す実践の中にしかない。ある文化の体系と、自身の経験を含めた他の体系を比較するという実践において、その類似を析出する。このようなやり方もまた、レヴィ=ストロースの構造分析に含まれるということもできる。しかし、彼にとって人類学は「主体をかぎりなく客観化していくという、個人にとってはこれほど実行しがたい手続きを経験的でしかも具体的なかたちで提供している」ことに基づいている。その上で、「主体はそれらの対象が自己のなかから生成したものである

こと、また、もっとも客観的になされたそれらの対象の分析といえども、対象を主観主義の中に再統合することになるのは間違いないことを（自己の努力の結果を無にする危険を冒してまで）けっして忘れるべきではないであろう」と述べるのである［レヴィ=ストロース 1973 21-24］。つまり彼にとっては、もっとも対象を客観化した状態においてなお、それが主観的であることを認めたとき、ようやく菅原の述べる「経験の直接性」に至ることができるのだ。それは、自己の中に「他者」を見つけるような作業である。

しかし、このような経験の直接性そのものの分析は、もはや規則と意味の関係を分析する構造「主義」とは質的に異なるのではないだろうか。この経験主義的な視点が、第一章で中沢が述べていた、贈与と物々交換の間の「システム論に還元不可能な質的差異」の問題を想起させる。贈与と交換の間の体系に還元できない差異。それはもはや、行為の意味の違いとして表現することができない。また、レヴィ=ストロースが述べるような「威力、権力、共感、身分、情動などの媒体であり道具」としての財を扱う贈与と、「経済的な実利品」としてのみ財を扱う交換との違いでもない。それは、インフォーマントと調査者の間の関係におけるコミュニケーションの態度のあり方、もっと言えばそれぞれの「生き方」に関する問題である。

山本らが記述したファアラベラベという交換儀礼には構造を持った制度や規範がある。その制度や規範があるからこそ、意味や解釈が生じてくる。意味や解釈は、制度や規範の構造分析で見出された構造に還元することができる。さらに山本らは、ファアラベラベを「行う」という実践過程そのものがファアラベラベの動機や意味を生み出していると主張する。単独性について論じていた柄谷もまた、マルクスを引用しながら「命がけの飛躍」という交換行為の後に規則が見出されることを述べている。しかし柄谷は、その「命がけの飛躍」を無視しない。彼はその行為が「命がけ」であったことを他者の導入によって示そうとする［柄谷 1992 46-69］。動機や意味、すなわち何かを行うことの価値は、いつも事後に後付け的に説明されたものだ。その説明は、既存の制度や規範といった「文化」を前提におこなわれる。だからこそ、おこなうことそのものが制度や規範を再生産する。しかし、行為の後にできた制度や規範は、行為の前とはすでに異なっている。そのため、行為そのものが制度や規範を作り、制度や規範は後から行為を説明する。では、行為の前にあったのはなんだろうか。柄谷は「命がけの

飛躍」に注目することでその「前」を想起した。一方で、山本らは制度や規範として行うことそのものの中に、「行為の前」を忘却してしまう。

構造分析の中では、インフォーマントという言葉を使うことによって「他者」は忘れ去られる。彼らはまるで最初から無視されているかのようだ。サモアの人々が「愛情」や「真心」「人情」などといった言葉（もちろんこれは山本らが翻訳した言葉だが、それは問題ではない）によってその行為や関係の質そのもの存在を主張しているにも関わらず、他者は無視される。実は、こうした言説があることそのものが、サモアの人々が贈与によって考え、常に「他者」の問題と直面していることの証左であると言える。筆者は、この忘却を批判したいのではなし、いわんや山本らの分析が間違っていると言いたいのでもない。そうではなく、むしろ山本らの正確な分析によって想起されたサモアの人々に、筆者は応答しなければならなくなったのである。

ファアラベラベに持ち寄った財は返ってこないこともあるし、そもそも大量の財を集めること自体大変である。それはつまり、「贈与しない可能性」もあったということである。「愛情」や「真心」「人情」といった言葉は、贈与する理由を説明しているのではなく、「贈与しない可能性」が存在していたことを示している。彼らは贈与するその瞬間まで、返さない（贈与を理解しない）他者や、贈与しなくてもよい内なる他者と対峙し、倫理的な選択を迫られていたはずである。その選択の「重み」を知った者にはもはやそれを無視することはできない。本章で注目したいのは、この「忘れられた他者」である。

忘れられた他者を想起することは、記述のあり方を根本的に変えてしまう。それは、他者が常に、それを想起する者に対して倫理的な問題をつきつけるからだ。「行為の前」に現れた他者は、「どうするのか」と問う。その時の決断を、もはやインフォーマントだけに帰すことはできない。なぜなら、フィールドワーカー（もしくは読み手）は、その決断に参与しているからだ。そこに参与していることを想起した以上、記述は主体的にならざるを得ない。

ある出来事を贈与として捉えるとき、もしくは贈与の時点における出来事を捉えるとき、もはやそれを構造に還元することはできない。構造変換の可能な体系が存在しない可能性を想起しなければならないからだ。だから、贈与と交換の差異は体系間の多様性などでは決してない。これは、「どのように研究するのか」という研究態度の差異であり、もっというと「どの

ように生きるか」、という「生き方」の問題でもある。交換の視点が「どうなっているか」を問うという意味で存在論的なのに対し、贈与の視点は「どうするのか」を問うという意味で倫理的である。

1.4 贈与論がひらく視野

そもそも、贈与の倫理的な側面を強調していたのもモースである。モースは「贈与論」の結論の章の一番最初の節のタイトルを「倫理に関する結論」としている。そして、最後の節もまた「一般社会学ならびに倫理上の結論」としているのである。最初の「倫理に関する結論」では、市場経済と対比させて贈与の行動原理を生活に取り入れることを主張している。

> 人類進化の端から端まで一貫して、英知の教えは一致している。これまでずっと行動原理であり続けてきたもの、そして、これからもずっとそうであり続けるであろうものが、あるのだ。わたしたちの生活原理としても、だからこの行動原理を取り入れようではないか。自分の外に出ること。つまり与えること。それもみずから進んでそうするとともに、義務としてそうすること。［モース 2014 412］

このモースの記述に、筆者はシステムの「外部」としての他者をみてしまう。「全体的社会的事象」という言葉には、そうしたシステムの外部としての他者が含まれているのではないだろうか。「一般社会学ならびに倫理上の結論」では、社会学の研究のあり方について次のように述べている。そして、全体的社会的事象を研究することの利点として、普遍的な事柄を扱うことができる点を述べた上で、「とりわけ大切なこと」として次のように述べている。

> この考求を通じて、社会的なものごとを、それがあるがままに、具体的に認識することことができるようになるのである。社会にあって補足されるのは、観念であったり規範であったりする以上に、人であり集団であり、人や集団のふるまいである。目に止まるのはそれらが動くさまであり、それはたとえば、力学にあって質量や系が目に止まったり、海にあってタコやイソギンチャクが目に止まるのと同じである。わたしたち

が目にするのはおびただしい人間たちなのだ。それがすなわち動的な力なのであり、そういう人間たちが自分たちの環境のなかを、そしてまた自分たちの感情のなかを、浮動しているのである。［モース 2014 442-443］

モースの視点は、構造の先にある。そこにいるのは「おびただしい人間たち」、すなわち他者である。そして、他者は自分たちの環境のなか、また自分たちの感情のなかで浮動している。制度や規範とともに、感情や観念、意図などの全体、すなわち全体的社会的事象をつかむことで、ようやくその先にいる現実的で具体的な他者を捉えることができるようになる。レヴィ=ストロースが果てしない対象化の末に他者に出会うのに対し、モースは集めた全体からもう一度、具体的な現実の他者をみようとしている。贈与論の結論最終節においてなお、モースの記述は具体的である。

人間たちは、ある奇妙な精神状態において互いに関係を取り結び合ってきた。それは、不安感と敵愾心とが肥大した精神状態であり、また、気前のよさが同じく肥大した精神状態である。〈中略〉完全にみずからを相手にゆだねるか、さもなければ完全に相手を拒絶するか、そのいずれかなのだ。〈中略〉このような精神状態においてこそ、人間たちは他者を拒むようなとりすました態度を捨て去ったのであり、与えること、そしてお返しをすることを、みずからに引き受けることができるようになったのである。［モース 2014 446-447］

不安感と敵愾心、そして気前よさが肥大した精神状態を「社会的なもの」と捉えてもいいだろう。他者とはこのような「社会的なもの」の中でこそ見える。モースは、この精神状態を無視しない。他者を拒む「とりすました態度」を捨て去り、与えること。それは、与えない可能性を含めた上で、なおかつ与えるという選択をしたということである。モースは多くの民族誌を読み込む中で、この選択の重みを経験的に把握したのである。経験的に把握したからこそ、彼はそこに他者を見て、決断を迫られた。それゆえ、結論は倫理的にならざるをえなかったのである。

1.5 社会的なもの

文芸批評家の柄谷は交換を、貨幣が発生する社会的交換と贈与による共同体内交換とに区別する。そして、レヴィ=ストロースが未開社会における贈与の交換関係と、市場経済における売買の交換関係を区別しつつも、贈与がそれを包摂する概念であると指摘していることを批判している。柄谷によると、贈与とそれに続く交換関係からは貨幣のような一般的等価形態は出現しようがなく、貨幣はあらかじめ贈与をおこなう各共同体を囲いこんでおり、「贈与の交換は、売買の交換と同様に、社会的な交換の一様態でしかない」と結論づける［柄谷　1994 346-364］。

柄谷の指摘は、レヴィ=ストロースは「共同体的な交換」を原初の交換としてみているが、むしろ「社会的な交換」の方が原初的なのではないか、というものである。つまり、女性の交換のような、極めて文化的で共同体的な交換を、よりプリミティヴな「社会的な交換」と混同しているという指摘だ。

レヴィ=ストロースの述べる贈与交換の共同体にしろ、近代的な売買にしろ、それは閉じたシステムである。柄谷は、「行為の意味を論理的に閉じたシステムの中で捉える」という意味において、レヴィ=ストロースの述べる贈与交換が売買の交換と同様であると述べているのだ。柄谷がこのように主張するのは、こうした考え方が、「社会的なもの」を隠蔽してしまうからだ。

> 一方で、レヴィ=ストロースは、インセストの禁止による規則体系の成立に、自然からの文化の自立をみとめている。たしかに、そのような規則体系は、「自然」に由来しない。しかし、この「文化」、つまり交通を排除する共同体の文化は、原始段階のものではない。この「文化」が対立するのは、「自然」ではなくて、実は「社会」なのである。どんな共同体もすでに社会的な交通のなかにあるからだ。だが、そのことは、文化（内部）/自然（外部）という分割のなかに隠蔽され忘れられる。
> ［柄谷 1994 353-354］

柄谷は著書、「探求I」「探求Ⅱ」の中でデカルトやウィトゲンシュタイン、マルクスをたよりに、レヴィ=ストロースが文化/自然という分割によって隠した、「社会的なもの」の存在を繰り返し主張している。「社会的なもの」とは贈与や交換の根源、一章で論じてきた「聖なるもの」や「人格」に類するものと考えられるが、最初のモースの問い「贈られた物に潜むどんな力が、受け取った人にその返礼をさせるのか」に戻れば、物に潜む「力」が問題になっている。では、このような「力」は果たして「自然」ではなく「社会」に属するのだろうか。柄谷も、レヴィ=ストロースが「共同体が社会的な空間の中にあることを忘れたことはなかった」と述べている。だとすると、レヴィ=ストロースの述べるような「構造」こそがこの「社会的なもの」にあたるのではないかとも考えられる。なぜなら、レヴィ=ストロースは贈与や交換を駆動する「力」を構造に求めているからである。

1.6 意志の先行性

自分自身も象徴的統合を行なっていると考える限りにおいて、レヴィ=ストロースは、共同体の論理を超越している。柄谷の言葉を借りれば、レヴィ=ストロースの構造は「超越論的」に「社会的なもの」の神秘に直面しているといえる。確かに、象徴的思惟を統合する構造は、「社会的なもの」であり、他者を理解しようとする人間の営みに埋め込まれている。つまり、人は他者が発する言葉や共同体の体系に注目し、それを自身の言葉や体系に置き換えて再解釈する。だが人は、いつも他者と自分の言葉の法則を比べて、それを理解するわけではない。同じように、別の共同体の体系を、自身の体系との比較によってのみ理解するわけではない。

体系と体系を比較して見出される構造とは規範の規則性に他ならない。つまり、レヴィ=ストロースは、規範そのものに規則的な性質をみることによって共同体の論理から抜け出そうとした。いわば、徹底して意識的に論理的であることによって、「無意識の論理＝構造」に到達しようとしたのである。それは確かに、柄谷のいうような「社会的な空間」を彼が意識していたということでもあるだろう。しかし、柄谷は全く違うアプローチで「社会的なもの」に迫ろうとする。例えば柄谷は、ウィトゲンシュタインを引用しながら、言葉を外国人に「教えること」から捉える。人間の言語には規則がある。しかし、私たちはその規則を使いながら話すのであって、規則に従って話すのではない。共通の規則を参照しつつも、私たちはその通りに話

すだけでなく、それを使って何かを表現しようとする。「言葉を教える」というのは、言葉の意味規則を伝えることではない。そもそも意味規則のようなものがあるということすら仮定でしかないからだ。柄谷は同じように、ゲームについても述べている。私たちは規則に従ってゲームをするだけではなく、遊びながらゲームを作ることだってある［柄谷 1992 31-45］。

言葉を教えることや、ゲームにおいて、規則よりも重要なのは、「意志」や「意図」である。外国人の言葉を理解しようとするとき、言葉そのものの意味よりも、まず相手が何をしようとしているのかを私たちは理解しようとする。それは表情や身振り手振りや雰囲気によって、相手が何を意図しているのかを、共有することである。「遊びながらゲームを作る」というのも、一緒に何かをするという共有された意志のもとで遊んでいるうちにゲームができ、ルールはゲームができた後で見出されたものだということである。この、いわゆる言語論的転回のあとで問題となってくるのは、「意志」や「意図」である。

そして、本稿ではこの意図を想起するという実践が、意味を生成すると考えた。

1.7 意図

しかし、ある行為が、どこまで意図されていたのかを特定するのは困難である。こうした困難は、贈与論の中においてもみることができる。人類学や社会学は、贈与が動くことを、自然やモノそのものの神秘に還元しようとしたり、人格に内在する社会性に還元することで説明しようとしてきた。しかし、どこかに行為の本質的な起点を設定しようとするようなやり方そのものが、「贈与しない可能性」のような選択肢（＝他者）の忘却を促しているのではないだろうか。

アクチュアリティについて論じていた木村は、和製英語である「タイミング」について述べる中で、合奏に参加する演奏者が、それぞれの主体的な意識や行為を放棄せずに、その主体性を間主観的な合奏全体の非人称的な流れに委ねていることを指摘している。それは「間主観的な主体性」とでもよべるもので、「非対象的に経験可能な匿名性」だという［木村　2000 159-164］。

木村によると、そもそも他者とは認識的に対象化可能な存在ではない。対象化され、認識された他者はもはや他者ではなく客体である。「間主観的な主体」はモノローグの中で見いだ

すことはできない。合奏は対象化された客体との相互作用ではなくて、「誰」と特定できないような非人称的で間主観的な主体の流れだという［木村 2000 165-176］。

タイミングを合わせることは人間だけの特権ではない。チンパンジーの社会や文化を研究する中村は、一章で北村が取り上げていた「対角毛づくろい」と呼ばれる行動を観察している。この対角毛づくろいは、2頭のチンパンジーがほとんど同時に片方の手をあげて組み、もう片方の手で互いに毛づくろいをするというものである。どちらにも依存せず、始まるようなこの行為はまさしく「タイミング」を合わせているものだと考えられる。中村によると、この行為は条件反射的なものではなく、相互に「予期」されており、それが「整合的に接続」した時にタイミングの一致がみられるという。また、逸脱も観察されることからそれが社会的「約束事」であることを指摘している［中村 2003 268-283］。

私たちの日常の挨拶や慣習的な行為は身体化されており、少なくとも意図的に制度に従っているといったようなものではない。それは意識的にタイミングを合わせているとでもいうような行為である。間主観的相互行為の後で、それを認識した時に始めて、制度に意図的に従っていたことが遡って設定される。制度にしろ意図にしろ構築されたものなのである。

哲学者の國分功一郎は、アレントを参照しながら意志と選択を区別している。それによると、選択が過去からの帰結としてあるのに対して、意志は過去から切断された絶対的な始まりであるという。そして、簡潔に次のように述べている。

> 望むと望まざるとにかかわらず、選択は不断に行われている。意志は後からやってきてその選択に取り憑く。［國分 2017 132］

選択とはタイミングのようなものだ。どちらかに依存することなく、かといってどちらともなく、認識の前にすでに選択している。意志や意図は認識と観察の後で構築される。人類学者のティム・インゴルドは次のように述べている。

> 意図を突き止めることはできないのだ。わたしたちが行なうことは、立案者として頭の中に構想をもった動作主によって行われるのではない。むしろ、注意と反応の終わ

りない過程の一部であり、ここまで見てきたように、あらゆる人間の生がそこに巻き込まれている。まさに「すでに」が常にわたしたちの背後にあるのと同様に、わたしたちが行きたいところまで可能な限り遡るなら、「未だない」は常にわたしたちの前方を、わたしたちの予期の地平を超えて逃れていくだろう。わたしたちがまさに自分自身の経験を、それ以前に行われていたことに負っているとき、かつ、それ以降にやってくるものがその経験を、少なくとも部分的には、わたしたちに負っているとき、わたしたちの行ないは何物にも属していない。つまり、わたしたち自身や、その他のものに属しているのではなく、歴史に–あるいはむしろ生に–属しているのである。

［インゴルド 2018 284-285］

あらゆる行為は、純粋に意図的だと考えることは当然できない。かといって、まったく偶然におこなわれたものでもないだろう。インゴルドの言葉を使えば、人間は注意を払って「待ち構えている」［インゴルド 2018 272］。さらに木村の言葉を使えば、それは「非対象的に経験可能な匿名性」の中にあるから、原因や起点を突き止めることができない。モノのアクチュアリティと同じく、行為の起点となる意図を対象化することはできない。相手の意図は自分の予期の地平を超えて、アクチュアルな領域にあるからだ。

それは贈与においても同じである。贈与の起点を人間の意識の中に求めようとすると、袋小路に陥ってしまう。かと言ってコード化の原理や神、聖なるものといった超越的なものに還元する必要もない。また「存在論的な負い目」のような経験不可能なものでもない。日常的に、いとも簡単に私たちは贈り、贈られる。タイミングを合わせようとして主体的に音を出す合奏と同じく、私たちは間主観的な主体性において選択し贈与する。

行為の起点で問題となっているのは、すなわち「外部」との関係である。これは、構造を動かす「力」や「意味生成」において問題になっていることと同じなのであるが、そこでは何か超越的なものが設定されがちである。

こうした問題について、前述した柄谷は無限と無限定の違いによって説明している。柄谷によると、無限はいつも有限の否定として捉えられてきた。有限の否定としての無限は、すなわち無限定であり、外部を措定することである。それは、交換によって事後的に設定されたゼ

ロ記号であり、無限定な異者である。無限定は人類学や社会学によってこれまで設定されてきた「外部」であり、象徴としての「王」であり、「スケープゴート」である。柄谷は次のように述べている。

> 内部/外部、中心/周辺の分割を無化してしまうような「無限」を、どこか超越的な所に求めてはならない。「無限」はいわば現実的なのだ。それは、いかなる自己の中心化も他者の超越化も許されないような場所での、他者との出会いなのである。
> ［柄谷 1994 342］

行為の起点を経験不可能な超越的なものに還元してはならない。超越的なものから始めるならば、閉じた体系の中で考えるのと同じである。異者は、無秩序やインセストとして体系の中から外部へと設定されるが、それは、行為の起点を無意識の構造やゼロ記号として捉えることと、論理的に同じ構造をしている。行為の起点への遡求は無限定で神秘的な外部を構築してしまう。しかし、他者と出会うのは構築された外部ではなく、現実的な無限の内部である。

贈与の起点も本来異者ではなく他者にあり、そうであるがゆえに贈与には意味生成の側面がある。先に述べたが、贈与の起点が他者と共にあるのは、その視点が「贈与しない可能性」や「返ってこない可能性」に浸されているからであり、そのような立場に参与することは、倫理的な決断を迫られることでもある。

異者への贈与はそのような決断を迫らない。寄進や供儀のような記号としての神への贈与はほとんど売買と同じである。人は神から来世の利益を買うのであり、信じる人にとって供儀を逡巡する理由はない。供儀の後で、「返ってこないかもしれない（無意味かもしれない）」と考えるのは馬鹿げている。選択肢は最初からないのである。

贈与の起点は他者を扱うがゆえにどこまでも現実的であり、それゆえその起点は無限ではあるが無限定ではない。それは、贈与の起点がリアルでもヴァーチャルでもなくアクチュアリティに依存しているからだ。交換が行為の起点を価値の一致に求めるのに対し、贈与は行為の起点を意図に求める。しかし、その意図は常にアクチュアルな状態にある。

実際に贈与の起点が意図的ではなく、選択の結果であったとしても、贈与はいつもどこか意図的であるかのようである。周到に準備され、隠された上で、一挙に衆目の下に晒される贈与品によって、私たちはどうしても相手の思惑をみてしまう。この意図的であるかのようで、また思惑によるかのような性質は、分配や交換といった他の概念にはみられない贈与の特徴ではないだろうか。それは、贈与と交換の差異をないものとして扱うアスペクトからはみることのできない特徴である。

ただし、この意図や思惑は、恣意的に設定できるようなものではない。第五章で指摘したように贈与に意図や思惑を見いだすことができるのは、存在のアクチュアリティを感じるような、単独性の関係を人やモノと持つときのみである。

2 単独性のつながりと、存在のアクチュアリティ

制度や感情によって彩られることでたくさんの人の注目を集める贈与儀礼の中でも、故人の単独性は特に考慮されていた。だからこそ、故人の家のドアは閉じられ、故人の持ち物は保存され、故人の記憶を持つ財貨の名前は重視される。このように故人の単独性が重視されるのは、故人の生前、彼らがこの単独性によって関係を築いてきたからである。彼らは、地域共同体や氏族が個々の背後にあることを理解しつつも、それだけでなく個人との間で単独性のつながりを持つ。だからこそ、交易相手の死とは、そのまま交易の断絶を意味するのである。交易を再開するためには、そのための贈与儀礼が必要とされる。

存在のアクチュアリティは、このような関係からのみ生じる。彼らは身体やモノに他者のアクチュアリティを感じる。これが、こうしたモノや身体が意志を持ち、何かを記憶しているかのような事態を実現する。しかし第一章でも述べたように、モースのようにモノが勝手に意志し、動くかのような主張をそのまま受け入れることはできない。身体やモノが他者のアクチュアリティを持つのは、私たちがそこに他者との過去の記憶をみるからである。単独性のつながりとは、身体を使って交易し、顔を合わせて会話し、感情を表出して交流する、圧倒的なリアリティに裏付けされたつながりである。そのような関係において私たちは誰かのアイデンティティや単独性、実存を感じる。この限りないリアリティを持った記憶が、ガボブである。

自身にとっては圧倒的なリアリティがありつつも、第三者から見ればそれは、共有不可能な記憶にすぎない。

ガボブは単独性の関係から生まれるため、当初は他の人にとっては共有不可能なものである。ガボブを名付け、共有不可能なものを共有可能性に対してひらく仕組みが贈与儀礼である。そして、他の人も儀礼などで明示されたことに対して、自らの経験に照らし合わせることでそのガボブは理解可能となる。

財貨の贈与は、故人との関係の単独性を表現し、保持する。受贈者はそれを承認する。贈与がその単独性を表現できるのは、それがただ慣習通りにおこなわれるのではなく、差異や人格を表現するからである。贈与は、過去の贈与とまったく同じではなく、それはいつも少し多かったり、少し大きかったり、過剰に飾り付けられたり、過剰に感情的であったりする。それは、その贈与が関係の単独性を表現するからだ。これまでの方法や相場を参照しつつも、それと同じであってはならない。それは、規則を参照しつつも、その規則を少しだけずらすような行為である。このズレに個の単独性が表現されている。個が無限な単独性を持つことを、贈与はその儀礼に組み込まなければならないのだ。そして、財貨の贈与や、感情の露出など行為を伴うリアリティを持った儀礼の中でその単独性が表現されることで、ガボブは共有可能となり、意味付けられ、保持され、承認される。

以上、ここまでアクチュアリティのあるガボブによって意味が生成される過程を論じてきた。ここからさらに、意味を生成するものとして、象徴、記憶、紐帯という3つに分類して意味生成の現場を捉えてみる。

2.1 象徴のアクチュアリティ

まず、財貨やブタ、名前が象徴としての機能を持つことから、意味生成を考える。贈与には、石貨トボトボや、財貨バギーといった財貨が用いられていた。

トボトボは薄く研磨された艶のある石斧型の石である。そこには、この石には石斧としての機能はもはやない。しかし、薄く研磨することには石斧としての「機能美」の部分を極端に特化させる効果がある。それによって機能は失われるが、その美しさは所有欲を刺激する財と

なる。機能によって説明できない美は、もはや言葉では簡単に意味付けすることのできない美である。ここに、トボトボの石斧としてではない存在感、アクチュアリティがある。

貝貨バギーには日常生活のための機能性は感じられない。それは最初から人の目を引くのに有効なモノであったと考えられる。バギーの最も価値ある部分は赤い貝殻のビーズの連なりの部分である。白や黒の貝殻があるなかで、この赤が選ばれたのは、人間がこの赤さに意味や美しさを見出したからだろう。彼らはこの赤をただ集めたり並べたりするだけでなく、その貝殻を砕き、研磨し、繋げるという方法によってその美しさをより際立たせることに成功した。そして、そこには多大な労力が注ぎ込まれている。人々はバギーに、ただの「美」だけではなく、製作者の苦労をみる。ここにただの首飾りとしてではないバギーの存在感、アクチュアリティがある。

贈与に用いられる財貨には、もともとの機能や美しさだけでは説明できない意味がある。そしてその価値の起源は、機能や美や労働といった単一の概念に絞ることができない。むしろ、価値の起源の複数性に贈与財としての特徴があるといえる。そしてこの複数性が、価値の数値化を困難にする。儀礼ではトボトボもバギーも、その薄さや長さ、大きさが測られていた。それは、こうした財貨にも相場があり、ランクがあるからである。しかし、価値の解釈が複数であることで、そこには評価不能なアクチュアリティがつきまとう。

ブタもこうした財貨の一種と考えることができる。子どもと同じように育てられ名付けられたブタは、その肥えた体によって過去の記憶を保存している。そこには、肉としての機能を超えた価値が共存しているのである。名付けることは、その価値の所在をより明確にする。

名前も、何かを識別し誰にでも共有可能な状態にするという、機能性を超えて用いられる。「アルナイ」という日本語の言葉と本来的には全く無関係なブタは、ショーティと筆者の記憶を象徴するために新たに名付けられた。そして、「アルナイ」という名前はただブタを指し示すだけでなく、この記憶も同時に指し示す。新しい名前には、まだ意味が共有されていないアクチュアルな部分がある。財貨とブタは、サイサイ地域では何かを象徴するものとして捉えられている。そして名前はそれらが歴史的であったことを示す。

象徴的なものを差異や単独性を喚起するアクチュアルなものとして扱うなら、それをもはや象徴という言葉で表現するべきではないかもしれない。イメージを統合し、表象するものと

しての象徴ではなく、イメージを喚起するものとしての「象徴」や「モノ」については、タイラーやストラザーンといったいくつかの先行研究を上げることができる。ジャン・デュヴィニョーは1977年の時点で既に、象徴のモノとしての性質に着目している。

> 象徴をもはや記号としてではなく、物として、つまりそれ固有の放射作用が多種多様な意味を生み出す物として扱うとすれば、どういうことになるであろうか？
> ［ジャン・デュヴィニョー 1983 61］

著書「無の贈与」の中で、彼は象徴という概念自体が修正を迫られることを予告している。デュヴィニョーはこの後、十字架や「石の崇拝」の多義性を分析していく。そして、モースの用いた「マナ」の概念についてもそれが単なる記号ではなくメラネシア人が示唆した「野生の事実」だということを指摘している。

> マナは、人間がマナの現れる場所や事物についていだく科学的、宗教的、技術的、ないしは魔術的イデオロギーから独立した物質（もしくは自然）に内在する、潜在的エネルギーを示唆している［ジャン・デュヴィニョー 1983 80］

喚起するモノは多種多様な意味を生み出す。「物質に内在する力」それは、モースがマナの観念に見出したものでもあった。デュヴィニョーは、こうした力を「理性」や「悟性」によって説明するのではなく、モノそのものから説明しようとしている。しかし、こうした力がモノに由来するのだとしても、それは、人間がモノに感覚的、感性的に見出したものでもある。このような、人間が見出した物質の記号化や対象化のできない部分はその物質の「アクチュアリティ」を示すと考えることができる。

ストラザーンはこうしたモノの持つ効果について、メラネシアの様々な事例を引用しながら説明している。その中では、パプアニューギニアのワントアトの人々の祭礼のダンスの中で用いられる盾やマッシム地方で用いられるカヌーの木や、首飾り、ニューギニア各地で用いられている笛が取り上げられている。そして、そうしたものを研究者たちが象徴として様々に意

味付けし、「アナロジーを制御」しようとしてきたのに対し、それらがどう機能しているのかについて次のように説明している。

> 木や笛と実際にかかわるメラネシア人が繰り返し語っているように思われるのは、私たちがその内側を見るか外側を見るかにかかわらず、像であれ、カヌーであれ、杭であれ何であれ、それらが人格に属すると同時に人格以上のものだということである。それらは、人が作りだす諸関係にとってなくてはならない拡張物であるという意味で「道具」なのだが、それだけでなく、肉体としての身体が、諸関係によって構成されているのと同じように、そうした道具によっても構成されていると理解されているのである。それらの関係（道具）は、身体に内在するものとして現れる。［ストラザーン　2015 198］

さらに喚起するモノのこうした効果についてストラザーンは、差異によって意味を見出すことがメラネシア人の「人間の行為の道徳的基盤」というジェームズ・ウィーナーの指摘を参照しつつ、それが意図され予期されたものであることを指摘している。このような差異を生み出す効果を持つ事物は、そのアクチュアリティが強力に感じられるものであるはずである。そして、そのようなモノを意図的に使うことで人格を拡張していくメラネシア人の力を「旅することなく移動してみせる器用さ」と表現している［ストラザーン 2015 280］。

ストラザーンは、意図と効果を強調するが、このような人格の拡張は簡単に制御可能なものとは思えない。デュヴィニョーが「野生の事実」と述べたように、マナやハウに言及するとき、人々はむしろ制御不可能な危険なものの存在を示唆しているようにも見える。そしてそのような力は人格を拡張するモノそのものに内在するアクチュアリティである。

人類学者の深川宏樹は、ストラザーンの論が、「それまでの社会人類学が、個人が埋め込まれた全体社会を描き出そうとしたのに対して、むしろ人格に埋め込まれた関係性へと記述の焦点がずら」されていることを評価した上で、彼女の記述からは個の感情が見えてこないことを指摘する。

つまり、個的人格から集合的人格まで含めた、ある種の個の激しい自己主張や強烈な要求、あるいはそこに賭けられたものが見えてこないのだ［深川 2016 8］。

そして、彼の事例であげたような「我が身を滅ぼす」ほどの激しい感情は、ストラザーンの「相手に対する効果の創出」という観点の記述では捉えられないという。ストラザーンが身体を手段とした人格の拡張に焦点を当てるのに対し、深川は、ある行為が「「我が身を滅ぼす」ほどの激しい感情」から来ており、それが「人格の拡大」をもたらす一方で、そのような身体への影響は、原因が不明瞭で不可視なものであり、特定の感情は唯一の原因ではないと指摘する。さらに、「人格は数多くの関係を内にもつため、そのうち、どの関係に置いて病にかかり死に至ったかを判断するのが困難」だともいう。深川はこのような不可視の領域をワグナーの「地盤（ground）」という言葉で捉え、「人格の拡大」はこの「地盤」を前提に起こるのだとする［深川 2016 18-20］。

「人格の拡大」は、過去の交換関係と感情という偶然性を含む不可視の領域を原因として起こる。そのため、それは決してストラザーンのいうような効果を目指してのみ起こったものではないのである。おそらくストラザーンの記述は、交換関係の連なりを記述することに焦点をあてており、個人の「動機」に焦点をあてたものではない。しかし、行為した個人の視点を明らかにすることは事例を理解する上で必要なことである。深川はまた、別稿で人類学者の松嶋健［松島 2014 13］とジェル［Gell 1998 11］を引用しながら、個別の局面で「問われている/懸かっている/賭けられている」ものを「伝記的な深み」において捉えることを主張し、分析の焦点にしている［深川 2017 292-293］。

象徴は記号ではない。その違いは、象徴が示す意味のアクチュアリティにあるといえる。そして、アクチュアルだからこそ、記憶のような個人的なものを喚起できるのだと考えられる。その個人的で個別な部分こそが、人々が象徴によって表現したいものではないだろうか。

2.2 記憶のアクチュアリティ

アクチュアリティが最も分かりやすい形態であらわれるのは、記憶だろう。ある人のある記憶は、その人にしか意識できないという意味で単独性を持つ。さらに、私たちはある現実の

場面を記憶の中で全く同じように再現することができないという意味で、そこにはアクチュアリティがある。ジャン・デュビニョーは、この記憶の「忘却」について以下のように言及している。

> もし、集団というものがその文化全体とその社会的再生産の諸条件とを石や土の中に固定化するとしたら、あるいはもし「集団が不活発な物質の受動性を模倣する」のだとしたら、それは真の問題が記憶の問題ではなくて、忘却の問題なのだということを意味するのではないだろうか？
> ［ジャン・デュビニョー 1983 79］

私たちは、ある場面を完全に記憶することはない。私たちの記憶は切り取られた記憶である。しかし、切り取られ、削られ、彫刻されることで初めて、ある場面は単独の記憶として、アクチュアルに存在することができる。記憶の単独性は忘却と表裏一体である。

このような記憶を共有可能にしたものを「記録」や「名付け」として考えることができる。記憶が情報の単独性を前提とするのに対し、記録は情報の共有可能性を前提としている。名付けること、書くこと、撮ることは記憶を共有可能な記録の状態にする方法であるが、贈与儀礼もこの方法の1つとして捉えることができる。

贈与儀礼における「ヤラゲイ」や演説は「感情とともにそう述べている」ということにすることによって、細かい情報の差異をいったん棚上げして多くの人の間で記憶を共有する方法と考えられる。人類学者の竹川は、儀礼では「多くの人びとが目撃したということをそれぞれの当事者が知っている」という点に、贈与の意味が生じると述べている。そして、贈与儀礼のによって原始貨幣が歴史であり記憶そのものとなることを指摘している［竹川　2007　210-212］。

ただし、誰にとっても共有可能な記録は個のアクチュアリティをどうしても減退させてしまう。記録とは、記号を集合させることで場面の再現にリアリティを与える方法であるが、記号を使うがゆえに個々のアクチュアリティ減じられてしまう。いわば、記憶がアナログな情報なのに対して記録はデジタルな情報である。「贈与交換」と同じように、「象徴記号」という

言葉は、このアクチュアリティとリアリティの差異をないものとして扱ってしまう。本稿でこの違いに注目するのは、この贈与や象徴のアクチュアルな側面こそが、意味を成り立たせていると考えるからである。

贈与儀礼は、アクチュアリティを失わせずに記憶にリアリティを与える方法である。そこで使われているのは記号ではなく、財貨やブタといった何かの記憶を象徴するモノだった。こうした象徴を過剰に用いることで、贈与儀礼はアクチュアリティを保ちつつ意味生成を可能にする。重要なことは、個々がその象徴的な事物に、それぞれ意図を読み込むことで、歴史や物語がなんども書き直されるということである。そうして、アクチュアリティとリアリティの間を揺れ動きながら、意味は生成されている。

2.3 紐帯のアクチュアリティ

社会的紐帯とは、そもそもアクチュアルな概念である。そこに物質としてのリアリティはない。しかし、私たちの社会は様々な方法で社会的紐帯にリアリティを与えている。このリアリティを保証するものが、身体を介したコミュニケーションであったり、血縁であったり、法や契約であったり、もしかしたら貨幣もそうかもしれない。そして、贈与儀礼もこの社会的紐帯のリアリティを保証するものの1つである。

先に述べたように、サイサイ地域では人と人の間の単独性の関係が重視される。単独性を重視するがゆえに、死は交易の終わりを意味する。しかし、同時に他に同じつながりが1つとして無いという意味で、それは強固なつながりでもある。そして、それが強固であるがゆえに、「手のガボブ」のように、自らの身体にも他者との紐帯を見出してしまう。贈与儀礼は、第三者の承認を経ることで、アクチュアルな社会的紐帯にリアリティを与える。

3 意味生成という戦略

以上のようなアクチュアリティを前提として、意味は生成される。第一章でも述べたように、贈与儀礼はその現場である。

そこでは、贈与儀礼の連鎖という、「贈与儀礼のための贈与儀礼」をおこなうような事態も起こっていた。そうしたテクニックを使って、彼らは様々な配慮を行なっていた。別の贈与

の労いや、客のもてなし、過去の互酬関係など、あらゆる些細なことまで配慮がなされる。こうした配慮は、贈与儀礼をつつがなく行なうためでもあるが、贈与儀礼の中では、ブタを1頭屠畜するなど、過剰とも言える配慮がなされていた。それは、もはや適切な配慮そのものを競うような事態である。

それと同じことが、贈与儀礼のクライマックス、財貨を贈与する段階でもおこなわれている。贈与儀礼は過剰な演出のもとにあった。儀礼の空間の中での演技的な怒り「ヤラゲイ」では、一瞬のやり取りの中に様々な思惑が飛び交い、交渉されていた。そこでは、互酬性の原理による贈与の調整がなされていた。ヤラゲイでは相手に、その要求が制度的に正当なものと捉えられるか、個人の「欲」によるものと捉えられるか、その違いは不可分である。儀礼の空間に仕切られる事で、このような演技的なやり取りは、社会の制度と個の現実のあわいを暴くのである。意味の奪い合いはこのあわいで起こっている。

儀礼の空間は多数の文脈を生む。「演技である」とすることによって、1つの発言は複数の解釈が可能になる。それは、ある行為を観るものに現象学的な理解を強制させるような方法である。第六章のモニでは、主賓と主催者間で様々な細かな交渉があり、まだ共有されてないアクチュアルな文脈の中からどれを選択するのか、双方は慎重に選択していた。

本稿では、こうした贈与儀礼で生まれる文脈を、行為者それぞれの複数の思惑から解釈してみた。そこで見出されたものには、政治的なやりとりや、地域的な権力争いがあった。しかし、それは他者への配慮を介した上での争いであり、この配慮のあり方そのものが交渉され、競われてもいた。このような「配慮の文脈」は、直接口にされたものではなく（口にできるものでもないが）、筆者の解釈にすぎない。しかし、第三章でみた文化的なシステムや、第四章でみたような基本的な戦術を前提に生きる彼らにとって、そのような解釈は突飛なものではない、彼らにとっても理解可能な文脈である。むしろ、このような理解可能な複数の文脈を生み出すことそのものが、贈与儀礼という意味生成の現場を生きる彼らの戦略の中にある。

4 贈与のある世界で生きること

文脈を生み出すことが1つの戦略だとすれば、なぜ、それは贈与によってなされるのだろうか。ここまで繰り返し述べてきた通り、贈与は制度や慣習をずらして何かを表現することで意

味を生成する。また、制度のような1つの体系を、そのような「生成の視点」で捉えることが、交換ではないものとして贈与を考えるということである。ある制度を制度として認識し対象化した時点でその操作が可能になり、そこでは自己言及性がすでに論理的に内包されている。生成は、制度の認識が生み出す論理的必然ということになる。これをモノのやりとりの文脈で考えるなら、制度を認識するとは、すなわち所有を認識するということだろう。所有の対象化によって、所有は操作しうる。そして、所有を操作するとは贈与や分配や交換のような方法でモノの移譲を行うということだ。その中でも、より意図的に所有を操作するのが贈与である。分配は慣習的で、意図を潜勢化させてしまう。交換はすでに一致した意味によって、意図を回収してしまう。「贈与交換」の研究者たちが、贈与の意味を様々に解釈することで、結局意図は互酬性による交換として回収されてしまうのである。だから、どうしても研究対象となる概念に「交換」という言葉を残さざるを得なくなる。しかし、この意味の解釈によって、交換ではない可能性、贈与の意図は忘れられてしまう。この忘れられた意図を想起するために、本稿では事例を交換ではなく贈与として捉えてきた。しかし、なぜ他ならぬ贈与が、意図を想起させ、新たな意味を生成するのだろうか。

本稿では、様々な贈与儀礼の意図を取り上げてきた。こうした意図は、実現するものもあれば、実現しないものもあった。そもそも、実現しているかどうかを確認することも困難な意図もあった。重要なことは、贈与が複数の意図のもとでなされているという事実である。これらの意図は、それぞれまだ意味していないアクチュアルな文脈である。贈与儀礼によってこうした意図は、共同体に共有される過程で意味としてのリアリティに変容する。

しかし、複数の意図の中からその中の1つの意図が共同体によって共有されるということは、贈与する者にとっては自分の行為が不確実性に晒されることを意味している。柄谷が注目した「命がけの跳躍」というマルクスの言葉は、社会的なやり取りが、こうした「賭け」であることを示すためのものである。贈与が1つの賭けであるとすると、それが意味生成を担うことも理解できる。新たに意味を付与するときには、その意味が実際に贈与者の意図のとおりの意味として通用するかどうかが最大の問題なのであり、そこには必ず跳躍がある。当然であるが、もし「制度」が「前もって決められたことをする」ことしか意味しないのであれば、跳躍はない。もし「交換」が「前もって決められた価値に従って互酬的にやり取りする」ことしか

意味しないのであれば、跳躍はない。それぞれは社会的な行為であり、本来跳躍が隠されているのだが、このことは普段の行為のなかで見えなくなってしまう。一方で、贈与はこの跳躍を常に明るみに出す動きである。それは、そのように意味をずらすことでしか、贈与を贈与として表現することができず、贈与は表現として体系の差異化を内包しているからだ。いわば贈与は、モノのやり取りを、あえて不確実性の中に投げることなのである。

意味の奪い合いは、こうした差異化と跳躍、それによる新たな意味の付与の過程で起きている。これが奪い合いとなるのは、それぞれの贈与の意味が不確実性の中にあっても、ある程度予期することが可能であるからである。事例で具体的に予期されていたのは、双方の配慮である。第六章では死者や主賓が過去に受けた贈与に言及するなどして、その時に行う贈与の「適切さ」が意識されていた。そして、こうした配慮そのものが過剰に行われ競われていた。主催者がどこまで配慮可能か、主賓はヤラゲイによって様々な過去の互酬関係を持ち出す。一方で、主催者は持ち出された互酬関係が適切かどうか判断し、主賓のそのような主張がどう評価されるべきかを共同体にうったえていく。このような配慮の競い合いが「過剰である」というのは、少なくとも普段の生活ではそこまで過剰な配慮をしないのが普通だからだ。贈与儀礼では、形式的にこの過剰な「配慮」が認められている。

配慮とはそもそも、意図を先回りすることである。相手がするだろうことや、相手が自分にしてほしいことを、前もって予期し、その予期を前提に行為する。当然、このような先回りは、予期が外れ、空回りすることもあるという意味で、危険な行為でもある。事例でみたような贈与儀礼では、普段は行わないような過剰な配慮が建前として主張されている。お礼のためにブタを潰すということは、日常生活ではしないのが普通なのである。第一章で、黒田が普段はおこなわないことのみをおこなう儀礼の空間を「開かれた逸脱の地平」と述べていることを指摘したが、贈与を儀礼化することで、サイサイ地域の人々は「過剰な配慮」を建前として競い合う空間を作り出したといえる。贈与儀礼の日だけに許された開かれた逸脱の空間で、人々は過剰な配慮を行い、意味を奪い合う。そのような戦いの中にあることで、贈与は競覇的になり、意味が生成されるのである。

ただし、サイサイ地域の人々が皆、このように過剰な配慮を競い、意味を奪い合うのではないことを最後に指摘しておきたい。贈与儀礼が差異を内包しそれにより財貨の贈与の現場が

不確実性に満ちていて、賭けの連続であり、また意味生成の現場であったとしても、そこに参与しない可能性だってある。

ある贈与行為が意味しない可能性に浸されているのと同様、贈与儀礼全体もまた意味しない可能性に浸されている。贈与儀礼に参与する者は、たとえ意識していなくても、参与しない可能性も含めた上で参与したのであり、そのような贈与の世界で生きることを選択している。その選択を前提に、私たちはその人が贈与儀礼に主体的に参与し、何かを「意図」していることを読み込む。そして、そのような贈与への意図の読み込みが意味を生成している。

第八章 結論

本稿では、贈与の先行研究を検討する中で、贈与と交換の違いを捉え直し、意味生成の現場としてレヴィ=ストロースが述べた「ゼロ記号としてのマナ論」に注目した。そして、単独性のつながりの中で生まれるアクチュアリティが意味生成を可能にする条件となっていることを確認し、贈与の特徴が意味生成にあるという仮説を立てた。その上で、制度の生成を考える北村や黒田の論に注目し、意味の持続や逸脱への意識が贈与による意味生成にも見られることを指摘した。意味の持続や逸脱への意識は、意図の設定を促す。ここから、贈与は、意図的であることを相手に意識させるような表現形態をとることで、意味を生成しているのではないかと考えた。

その上で、第二章、第三章では、贈与儀礼を頻繁に行なうサイサイ地域を交易環境、と文化的制度の両面から分析した。そして、母系社会で夫方居住婚であることの帰結として、贈与儀礼がこの地域全体の交易システムを駆動する核となっていることを確認した。また、贈与儀礼が日常の中に非日常を制度的に組み込む仕組みであることを指摘した。

第四章、第五章では具体的な事例を分析した。第四章では、贈与儀礼の連鎖を見ていく中で、基本的な戦術を記述した。そこでは、既存の制度を対象化し、互酬関係を操作することが見られた。しかし、このような道具的な制度の使用による説明のみでは、どのような事態に対して、なぜ贈与儀礼を適用することができるのかわからない。そこで第五章では、サイサイ地域の人々がどのような事態に対して贈与儀礼衣を行うのかを考えるため、1人のインフォーマントの死を中心に、その単独性とまだアクチュアルな状態の意味を考察した。そして、単独性のつながりとそこから生まれるアクチュアリティが贈与儀礼を行なう動機の1つとなっており、贈与儀礼によってアクチュアルな意味が共有されリアリティを得ることを指摘した。

第六章では、それまで記述してきたシステムや制度、戦術、単独性のつながりによるアクチュアリティの発生を前提とした上で、贈与儀礼の中で具体的に何が交渉されているのか、解釈を試みた。そこには配慮の競い合いがあり、それは社会関係を無限に資源化していく過程でもあった。そして贈与儀礼を、アクチュアルな関係を示すためのリアルな行為としてとらえた。

最後に第七章では、ここまでの考察をまとめて、アクチュアリティを分類した。その上で、意味生成の現場を生きることについて再度考察した。事例は、贈与の特徴が意味生成にあることを裏付けていたが、それにとどまるものではなかった。そこでは、複数の意味と文脈が生み出され交渉されており、意味生成の現場そのものが彼らの生きる戦略の中にあった。

本稿の「はじめに」で述べたように、本稿では贈与を「意味する実践」の中で捉えてきた。その実践は跳躍の連続であるが、無闇な跳躍ではない。贈与は慎重な選択のなかで跳ぶ。その跳躍において受け手は意図を持った与え手を想起する。贈与の表現には、常にこの意図を想起させることが内包されている。サイサイ地域の贈与儀礼は、複数の文脈を交渉し、意味を生成する現場である。だからこそ、そこに参与するものは贈与の意図を想起してしまう。そのような意図に晒された時、参与した者もまた、贈与するのか、しないのかの決断を迫られていることを知る。意図に気づいてしまった以上、それを無視することはできないのである。

以上、本稿ではサイサイ地域の贈与を構築されたシステムとしての側面から考察し、また同時に、そのシステムが単独性のつながりを基盤としており、自己生成するシステムであることを指摘した。そして、贈与を意味生成の現場とし、そこでは様々な文脈とその交渉がなされ、意図が想起されることも指摘した。さらにそれが儀礼という開かれた逸脱の地平に置かれることで、意味の奪い合いが競覇的に行われていた。そして、それは意図を想起しあうことで実現することを確認した。よって、本稿では贈与において相互の意図を推察し想起するなかで意味が生成されると結論づける。

謝辞

本稿を執筆するにあたって、たくさんの人にお世話になりました。この場をかりてお礼申し上げます。指導教官の竹川大介教授、人類学ゼミのみなさまには遅筆の筆者を叱咤激励していただき、またたくさんの助言をいただきました。忙しいなか副査を引き受けてくださり、貴重なコメントをくださった北村光二教授、稲月正教授にも感謝申し上げます。そして、パプアニューギニアでの調査においてたくさんのお願いを快く引き受けてくださったカロタウ村のみなさまに深く感謝します。

「贈与儀礼のことを書くなら、その小さなノートじゃとても足りないよ」

ショーティはどこか楽しそうに、子どもに諭すような言葉で語りかけてくる。その言葉に負けないようにと、筆者は彼を質問ぜめにした。ショーティはやれやれといった感じでまた語り出す。「贈与にはたくさんたくさん、カスタムがあるんだよ」

今も野帳をひらくたびに、ショーティの言葉が聞こえてくる。その言葉を頼りに、いく度も文章を書き直した。筆者はショーティの「意図」を汲むことができただろうか。この論文は「意味」のあるものとなっているだろうか。もし、そうでないならば、その原因はすべて筆者の力不足にある。サイサイ地域では今も次々と贈与で意味が生成されているのだから。ショーティが死んでから４年がたった。筆者は自分の体のなかで未だショーティの存在を感じ続けている。筆者はショーティの記憶とともに存在している。

筆者の友人であり、交易相手であり、師であり父でもあった、ショーティこと故レオナルド・マタイコラ・マンボーカイにお礼申し上げ、この論文を捧げます。

参考文献リスト

Battaglia,Debbora
1983 Syndromes of ceremonial exchange in the eastern Calvados: the view from Sabarl Island-The kula New perspectives on Massim Exchange
Jerry W.Leach and Edmund Leach(eds.), pp. 445-465. Cambridge University Press.

Dalton,G
1965 “Primitive Money.”
American Anthropologist（New Series）,67（1）pp.44-65.

Gell, Alfred
1998 Art and agency: An anthropological theory. Oxford: Clarendon Press.

Lepowsky,Maria
1983 Sudest Island and the Louisiade Archipelago in Massim Exchange-The kula New perspectives on Massim Exchange
Jerry W.Leach and Edmund Leach(eds.), pp. 445-465. Cambridge University Press.

Battaglia,Debbora
1990 On the Bones of the Serpent-Person,Memory,and Mortality in Sabarl Island Society The University of Chicago Press.

Lepowsky,Maria
1993 Fruit of the Motherland-Gender in an Egalitarian Society Columbia University Press.

Mauss,Marcel
1923-1924 « Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques »,Année Sociologique,N.S.,tome 1,p.30-186(in Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p.143-279)

Momma,Ippei
2015 The Interlacing Thoughts: A Study on Traditional Money Exchange in the Louisiade Islands-Malinowski’s Legacy Conference Programme Sergio Jarillo de la Torre(eds.),pp.9. The American Museum of Natural History"Malinowski's Legacy: One Hundred Years of Anthropology in the Milne Bay Province, Papua New Guinea”
https://www.amnh.org/research/anthropology/news-events/malinowski-s-100th-anniversary-conference（最終アクセス 2019 11月）

Papua New Guinea. National Statistical Office
2012 Papua New Guinea Census 2011: Preliminary Figure

インゴルド、ティム
2018 『ライフ・オブ・ラインズ』　筧菜奈子　島村幸忠　宇佐美達朗訳、フィルムアート社

ゴドリエ、モーリス
2000 『贈与の謎』 山内昶訳、法政大学出版局

デュヴィニョー、ジャン
1983『無の贈与』利光哲夫　塚原史　石田和男訳、東海大学出版会

マリノフスキ、ブロニスワフ
2010 『西太平洋の遠洋航海者』増田義郎訳、講談社

ストラザーン、マリリン
2015 『部分的なつながり』大杉高司　浜田明範　田口陽子　丹羽充　里見龍樹訳、水声社

グライス、ポール
1998 『論理と会話』清塚邦彦訳、勁草書房

モース、マルセル
2009 『贈与論』吉田禎吾　江川純一訳、筑摩書房
2014 『贈与論』森山工訳、岩波書店

リーチ、エドマンド
1974 『人類学再考』青木保　井上兼行訳、思索社
1991 『社会人類学案内』長島信弘訳、岩波書店

レヴィ=ストロース、クロード
1973 「マルセル・モース論文集への序文」、モース、マルセル『社会学と人類学Ⅰ』
有地享　伊藤昌司　山口俊夫共訳、弘文堂
2000 『親族の基本構造』福井和美訳、青弓社

石川　栄吉
1969 「メラネシアの村落構造：土地所有を中心に」、『史苑(THE JOURNAL OF HISTORICAL STUDIES』29(2):56-81

石川　栄吉・越智　道雄・小林　泉・百々　佑利子
2000 【新訂増補】オセアニアを知る事典、平凡社

伊藤　幹治
1995 贈与交換の人類学、筑摩書房

今村　仁司
2000 交易する人間、講談社
2007 社会性の哲学、岩波書店

内山　節
2007 日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか、講談社

上野　千鶴子
1996 「贈与交換と文化変容」、井上俊、上野千鶴子、大澤真幸、見田宗介、吉見俊哉（編）『贈与と市場の社会学』、岩波書店

小田　亮（まこと）
1994 構造人類学のフィールド、世界思想社
2000 レヴィ=ストロース入門、筑摩書房
2011 「禁忌と意味生成」、出口顯（編）『読解レヴィ=ストロース』、青弓社

2017 http://www.hyj-susume.com/entry/2017/02/01/120000（最終アクセス2019 11月）

小田　亮（りょう）
2011 利他学、新潮社

柄谷　行人
1992 探求I、講談社
1994 探求II、講談社

岸上　伸啓
2016 贈与論再考、臨川書店

北村　光二
2013 「制度以前と以後を繋ぐものと隔てるもの」、河合香吏（編）『制度』、京都大学学術出版会

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』 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

木村　敏
2000 偶然性の精神病理、岩波書店
2005 関係としての自己、みすず書房

黒田　末寿
1999 人類進化再考、以文社
2009 「集団的興奮と原始的戦争」、河合香吏（編）『制度』、京都大学学術出版会
2013 「制度の進化的基盤」、河合香吏（編）『制度』、京都大学学術出版会

國分　功一郎
2017 中動態の世界、医学書院

酒井　正子
2005 「沖縄諸島の〈葬送歌〉」、『川村学園女子大学研究紀要』16(2):123-142

佐久間　寛
2011 「交換、所有、生産–『贈与論』と同時代の経済思想」、モース研究会（著）『マルセル・モースの世界』、平凡社

菅原　和孝
2003 「感情の進化論」、西田正規　北村光二　山極寿一（編）『人間性の起源と進化』、昭和堂

須藤　健一
1989 「サタワル社会の人生儀礼：贈与・交換の象徴性」、松原正毅（編）『人類学とは何か 言語・儀礼・象徴・歴史』、日本放送出版協会

高殿　良博
1988 多言語国家パプアニューギニアの共通語 、『アジア研究所紀要』15:248-229

竹川　大介
2007 「外在化された記憶表象としての原始貨幣」、春日直樹（編）『貨幣と資源』、弘文堂

竹沢尚一郎
1996 「贈与・交換・権力」、井上俊、上野千鶴子、大澤真幸、見田宗介、吉見俊哉（編）『贈与と市場の社会学』、岩波書店

辻原　康夫
2011 【新版】早わかり世界の国ぐに、平凡社

中沢　新一
2012 野生の科学、講談社（初出：2010 「解説　クラと螺旋–新しい贈与経済のために」B・マリノフスキ『西太平洋の遠洋航海者』増田義郎訳、講談社）

中村　美知夫
2003 「同時に『する』毛づくろい」、西田正規　北村光二　山極寿一（編）『人間性の起源と進化』、昭和堂

馬場　淳
2019 「慣習法が息づく島：パプアニューギニア・ナウナ憲法の事例」、『和光大学現代人間学部紀要』12:99-116

深川　宏樹
2016 「身体に内在する社会性と『人格の拡大』」、『文化人類学』81(1):5-25
2017 「狂気に突き動かされる社会」、風間計博（編）、『交錯と共生の人類学』、ナカニシヤ出版

福井　和美
2000 「訳者あとがき」レヴィ=ストロース『親族の基本構造』福井和美訳、青弓社

古川　顕
2018 「原始貨幣と貨幣の起源」、『甲南経済学論集』59(1,2):47-118

松嶋　健
2014 プシコナウティカ–イタリア精神医療の人類学、世界思想社

松村　圭一郎
2008 所有と分配の人類学–エチオピア農村社会の土地と富をめぐる力学–、世界思想社

門馬　一平
2014 「交易という『生き方』–パプアニューギニア・ルイジアード群島における交易ネットワークの分析から–」　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

山崎　カヲル
1996 「贈与交換から商品交換へ」、井上俊、上野千鶴子、大澤真幸、見田宗介、吉見俊哉（編）『贈与と市場の社会学』、岩波書店

山本　泰　山本真鳥
1996 儀礼としての経済、弘文堂

渡辺　公三
2018 「Ⅱ 歴史・人類学　古典紹介◎マルセル・モース『贈与論』」、渡辺公三（著）『批判的人類学のために』、言叢社（初出 1994 『文化人類学の名著50』綾部恒雄編、平凡社）

図1：価値と関係による分類

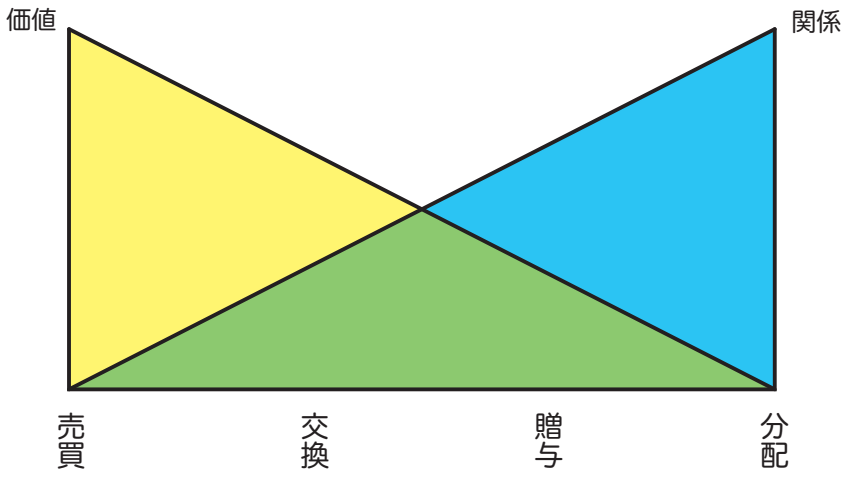
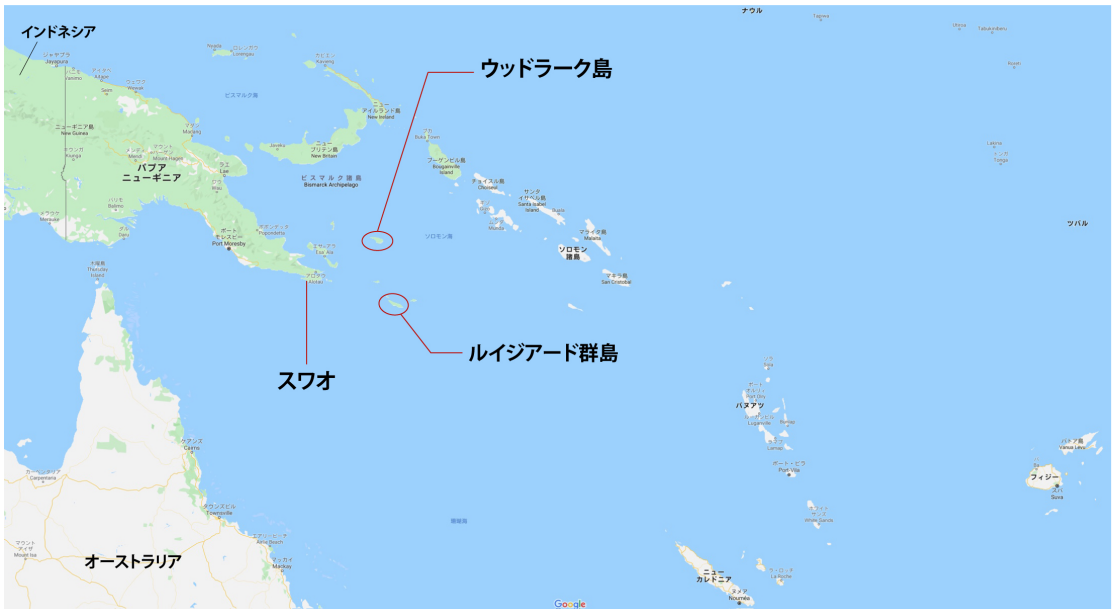


図2：パプアニューギニアと周辺国の地図



Googleマップより作成

図3：ルイジアード群島の地図

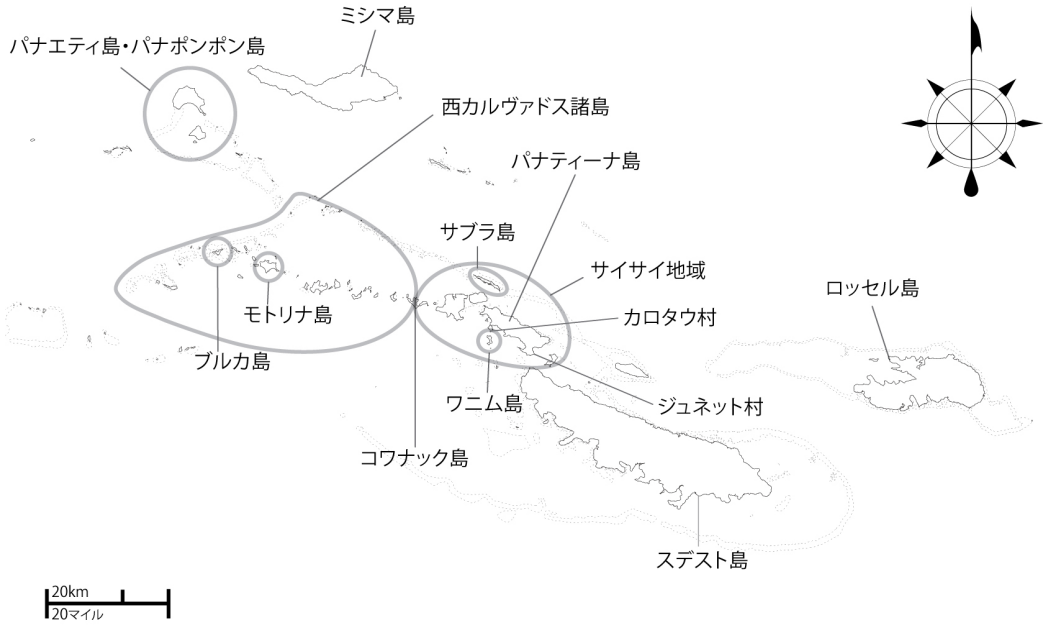


図4：ルイジアード群島の言語地図

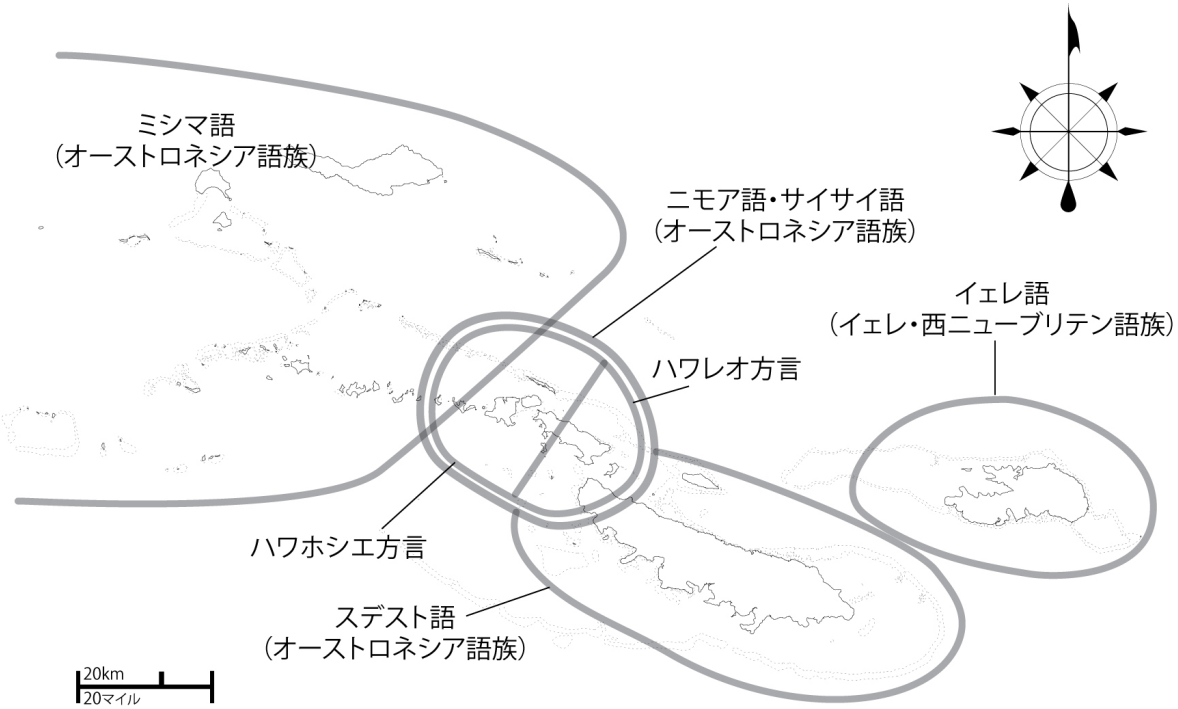


図5：ケケウォの写真

図6：セーリングカヌーの写真

図7：ルワルワルの模型の写真

図8：トボトボの写真

図9：バギーの写真

図10：ルイジアード群島の交易地図

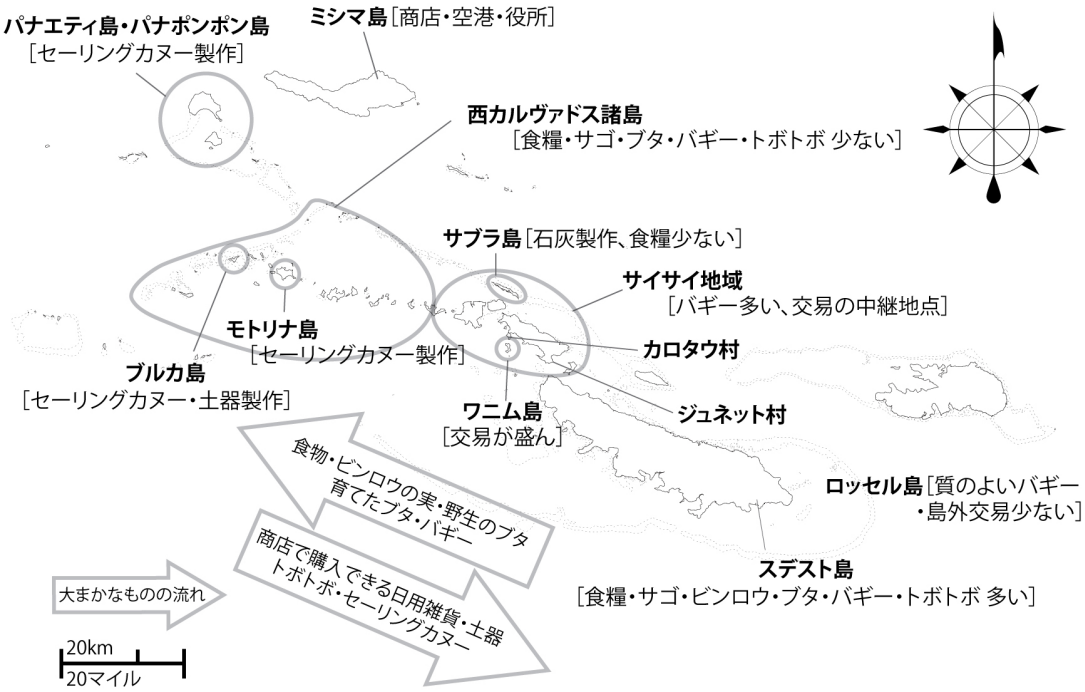


図11：カロタウ村近隣の地図

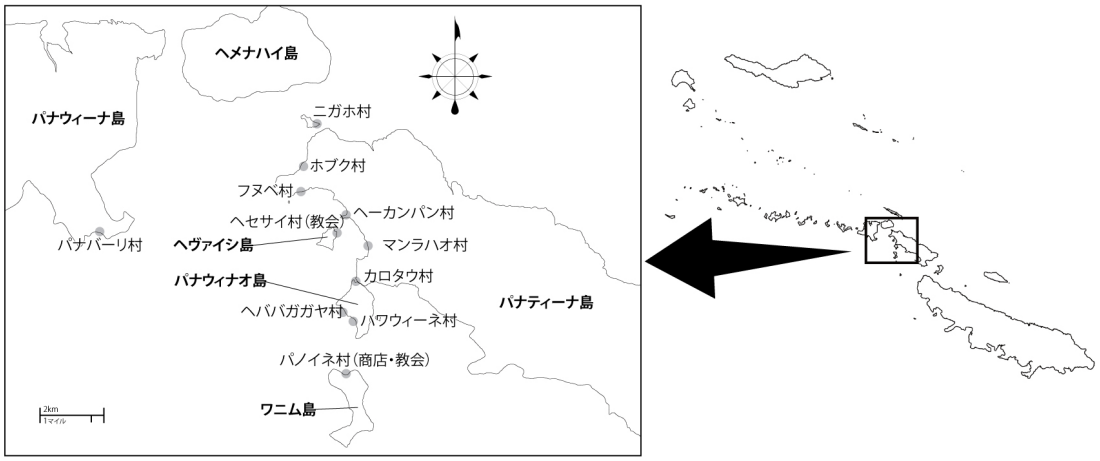
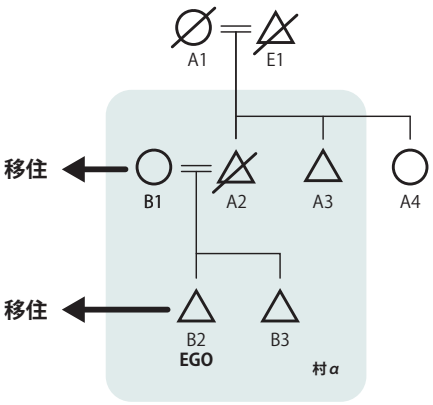


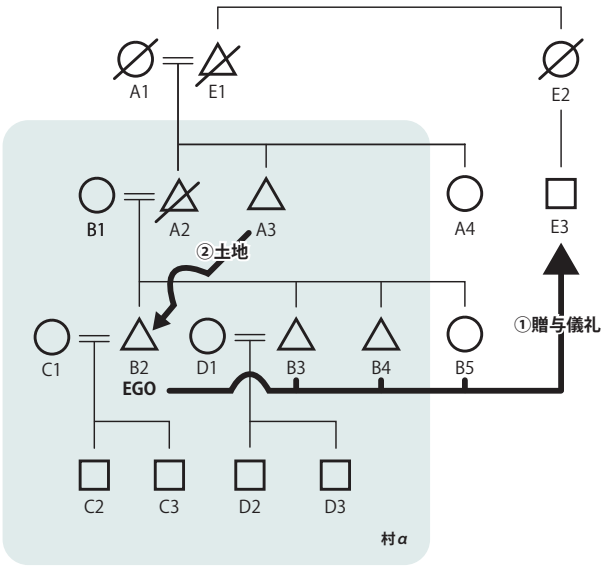
図12：死に伴う土地の移譲

■A2 が若いときに死去した場合



B 氏族は父 A2 が死ぬと村αを出ていく。

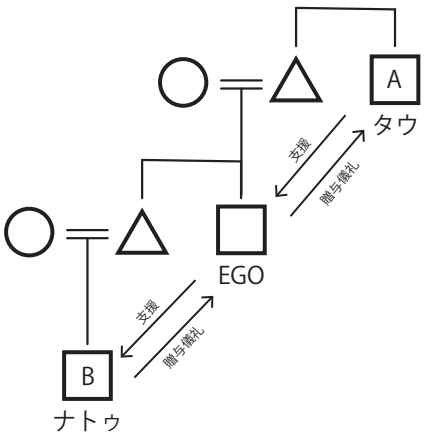
■A2 が老いてから死去した場合



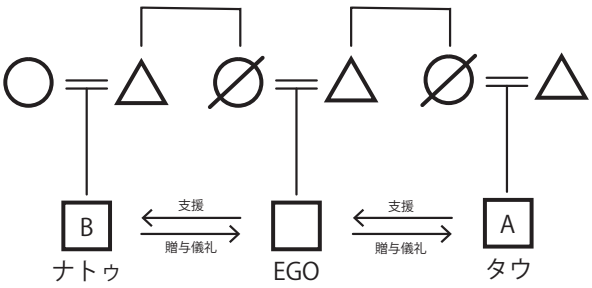
EGO が育ち、キョウダイがたくさんいる場合、
B 氏族は父 A2 のために、E 氏族へ贈与儀礼をおこなう。
→村αの土地所有が A 氏族から B 氏族に移る。

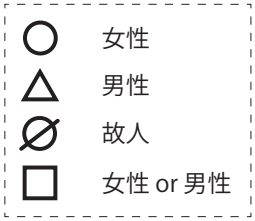
図13：タウとナトゥの関係

■世代の違うタウーナトゥ関係



■同世代のタウーナトゥ関係





※A にとって EGO はナトゥ、B にとって EGO はタウとなる

図14：タウとナトゥのやりとり

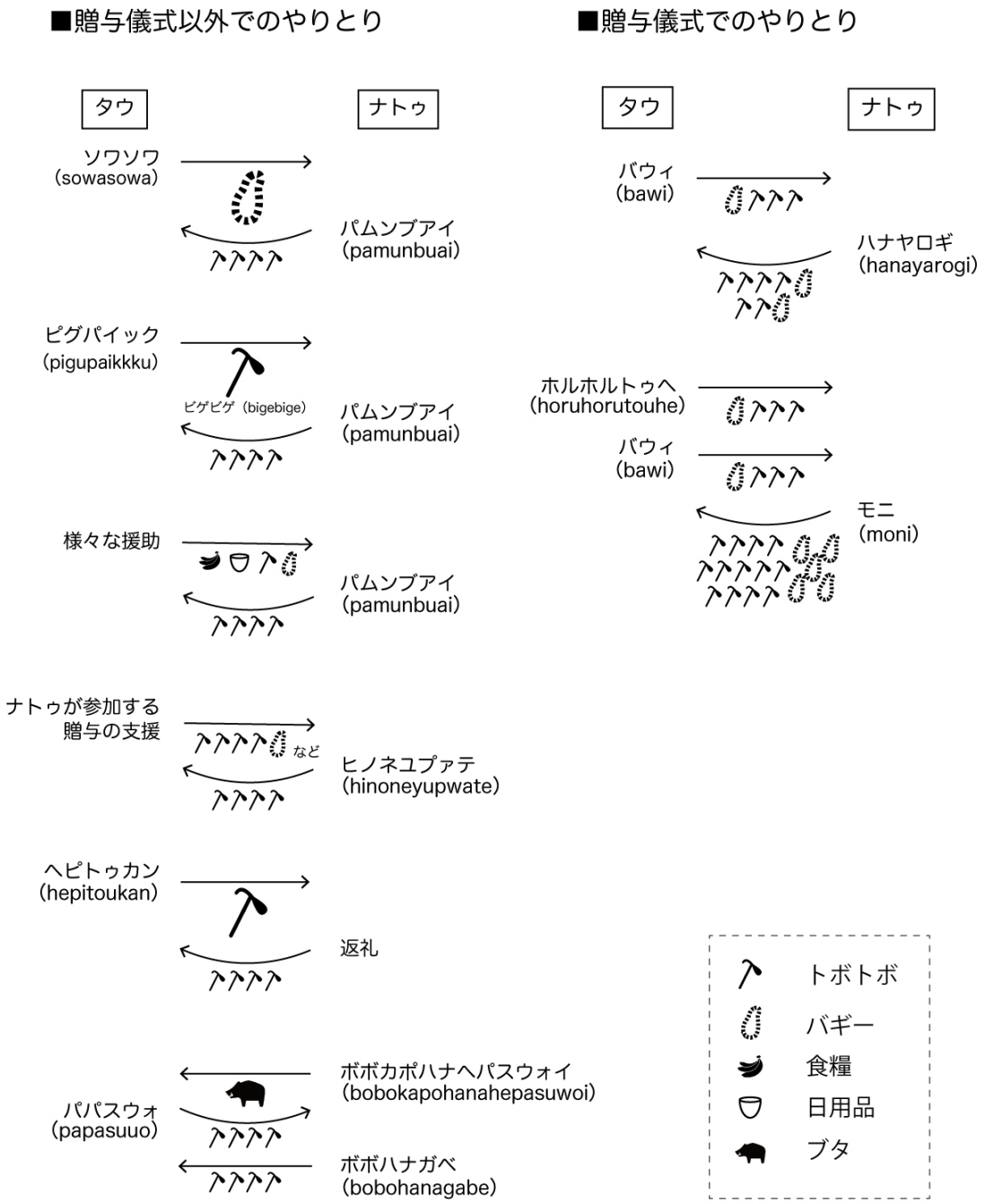
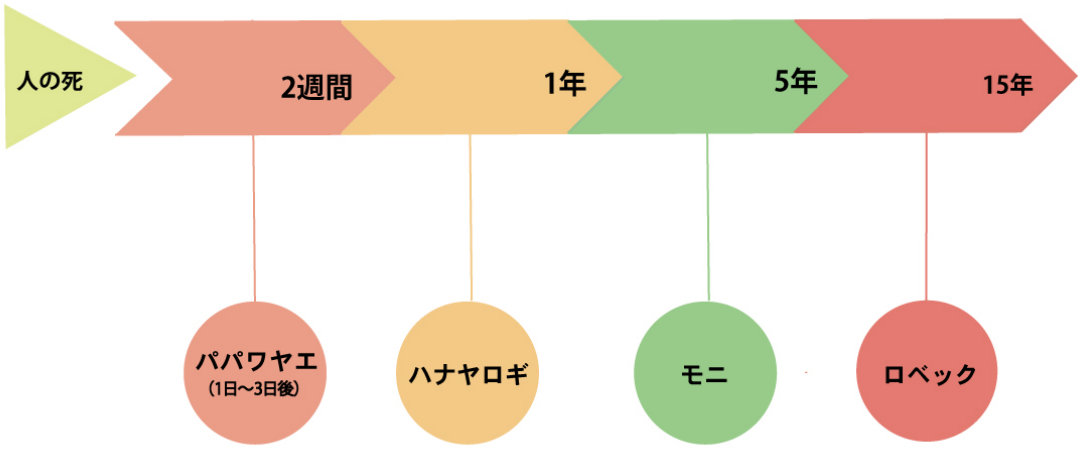


図15：ガボブとパマリの説明

図16：贈与儀礼の順番と開催期間



※パマリは必要に応じて
随時行われる

図17：贈与儀礼のネットワーク

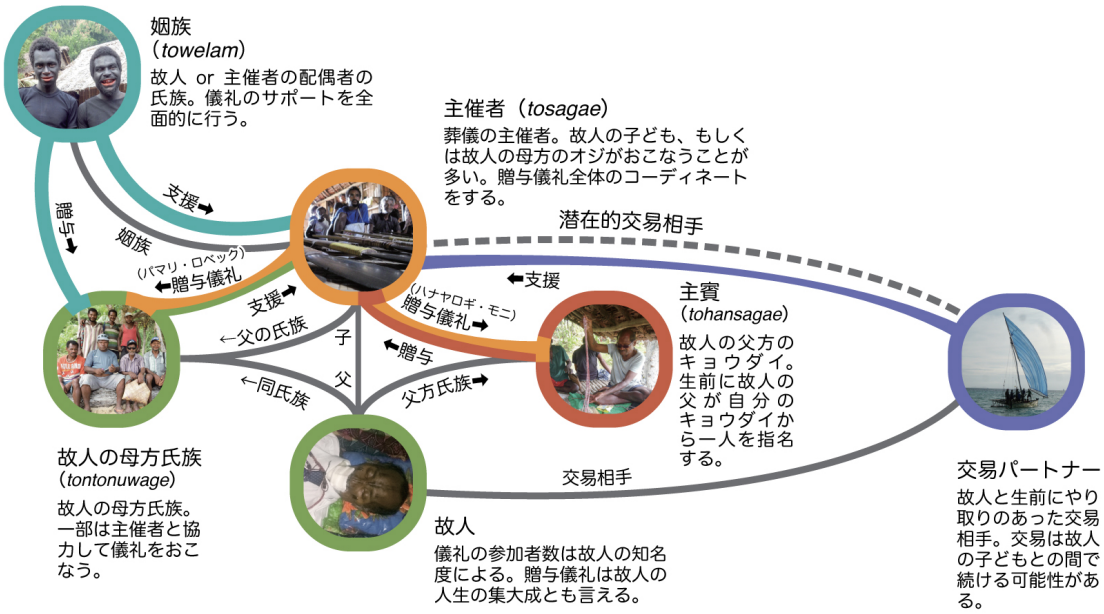


図18：贈与儀礼の親族構造

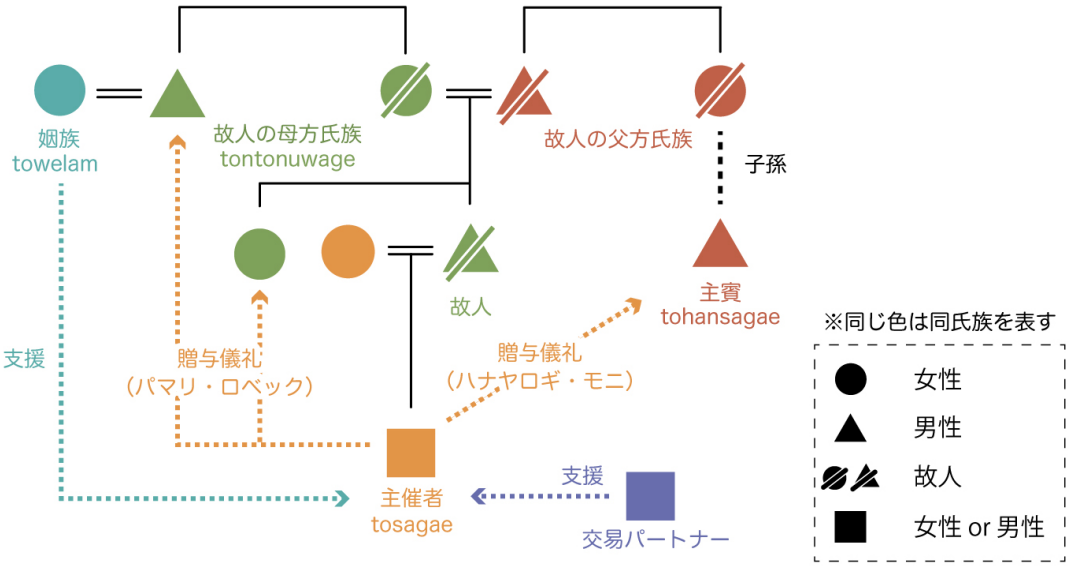


図19：ハナヤロギでの財貨の流れ

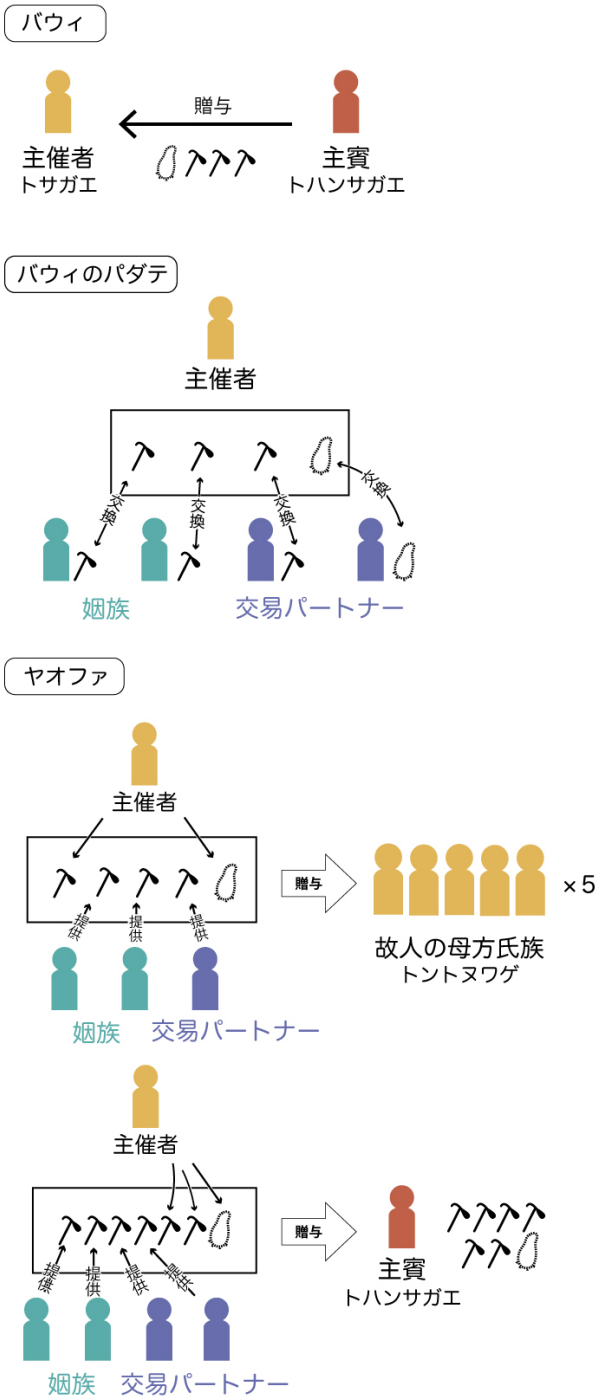


図20：ヤオファから贈与までの流れ

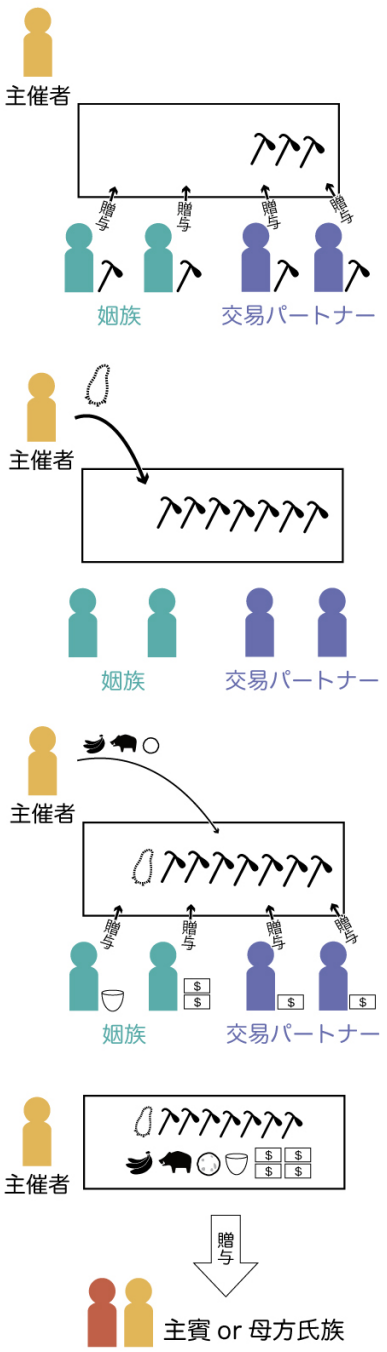


図21：モニでの財貨の流れ

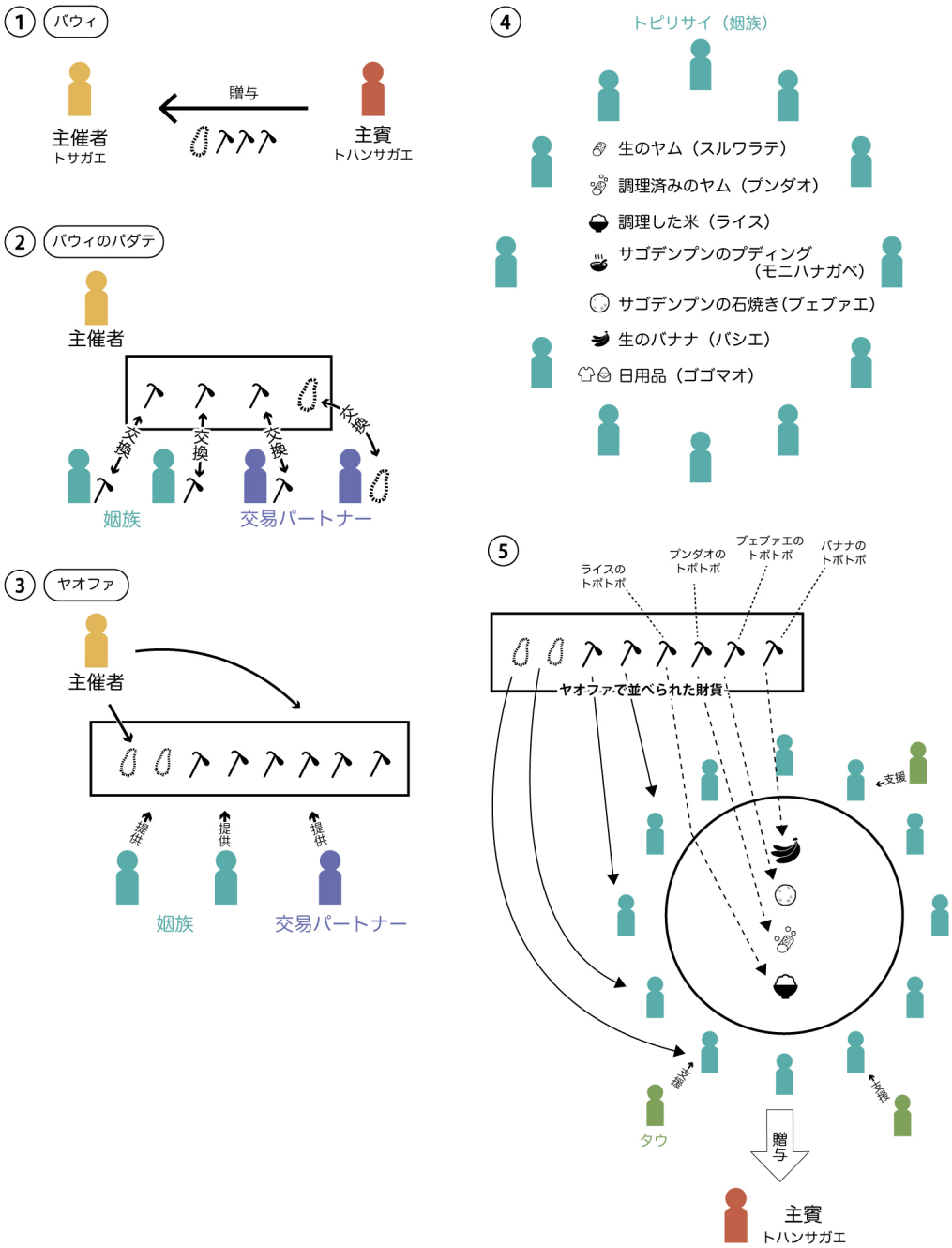


図22：モニの儀礼のなかで円座になるトピリサイの写真

図23：母方氏族と父方氏族を参照して関係を構築する

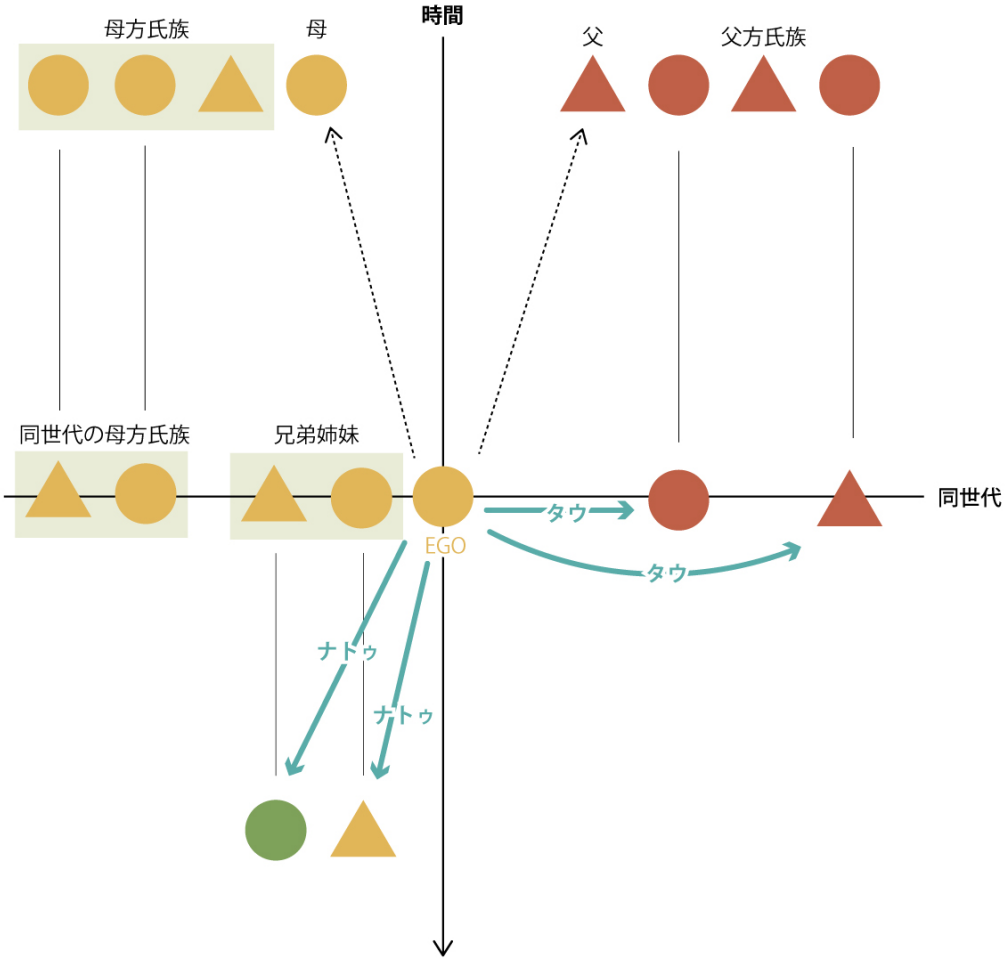


図24：パナバーリ村のパマリ親族図（事例1）

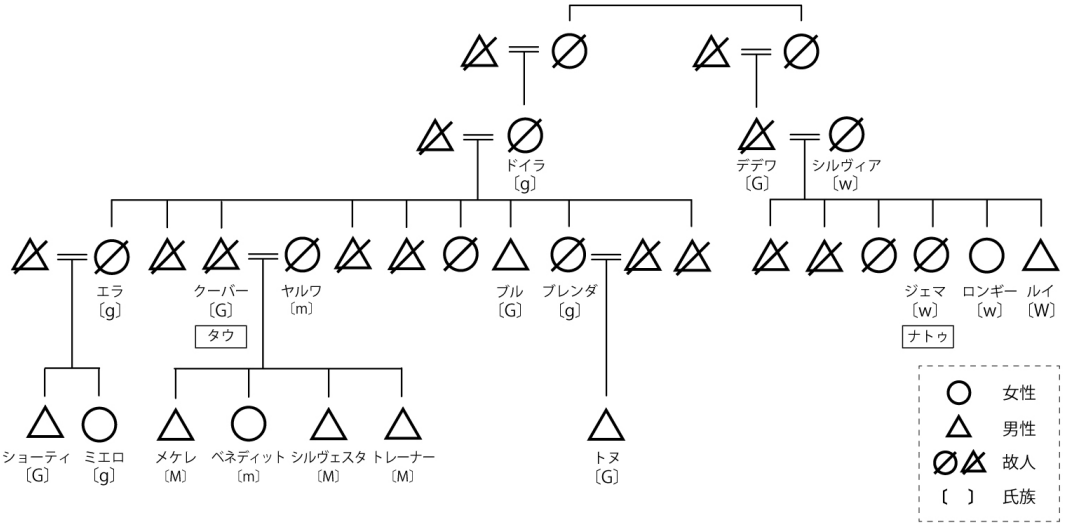


図25：フヌベ村のハナヤロギ親族図（事例2）

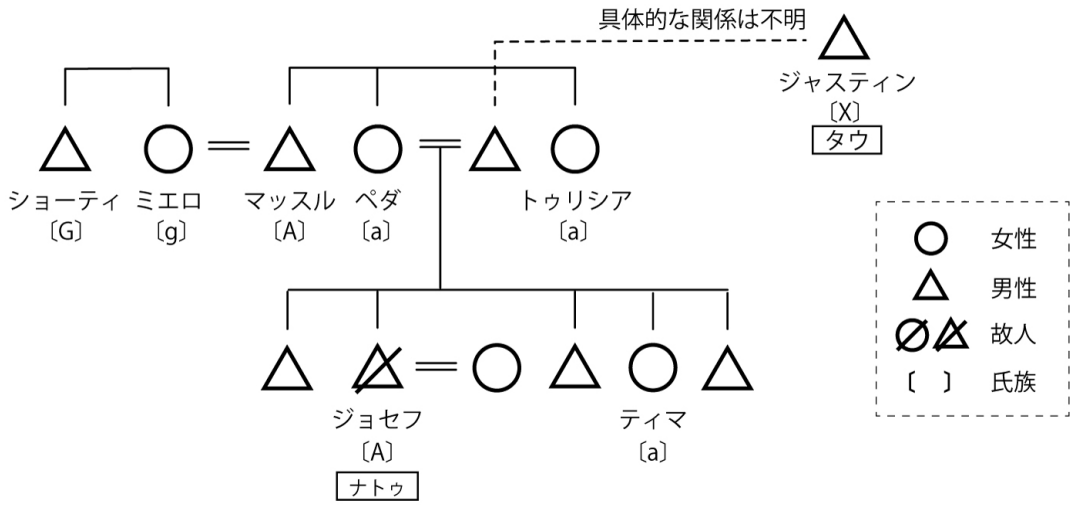


図26：ジュネット村のモニ親族図（事例4）

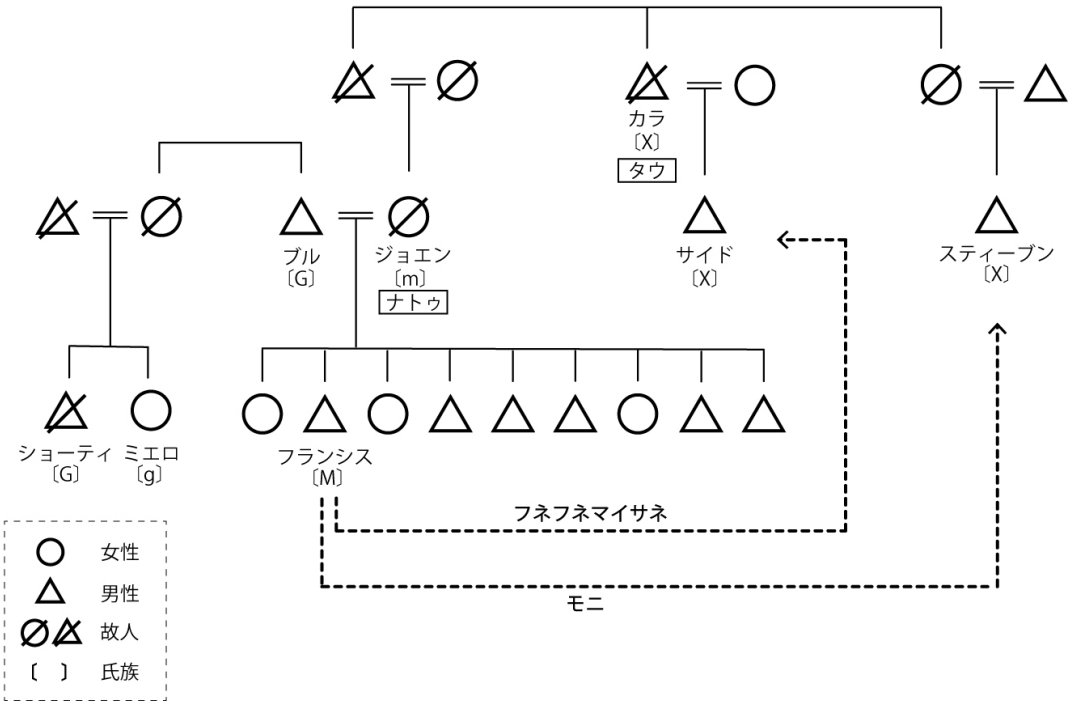


図27：グラス村のモニ親族図（事例6）

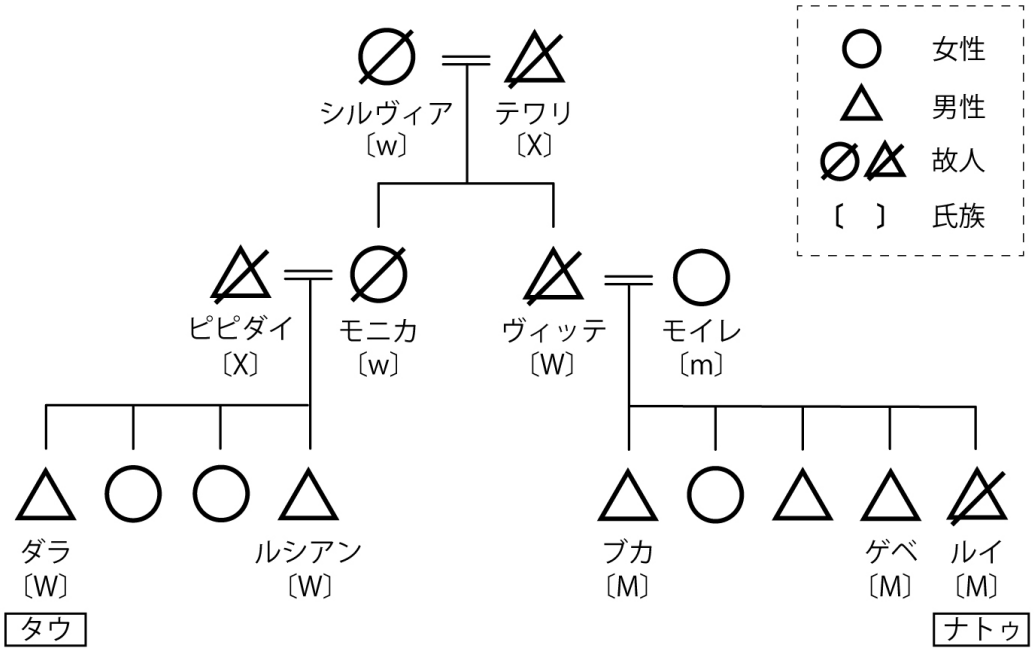


図28：ショーティとロンギーの関係

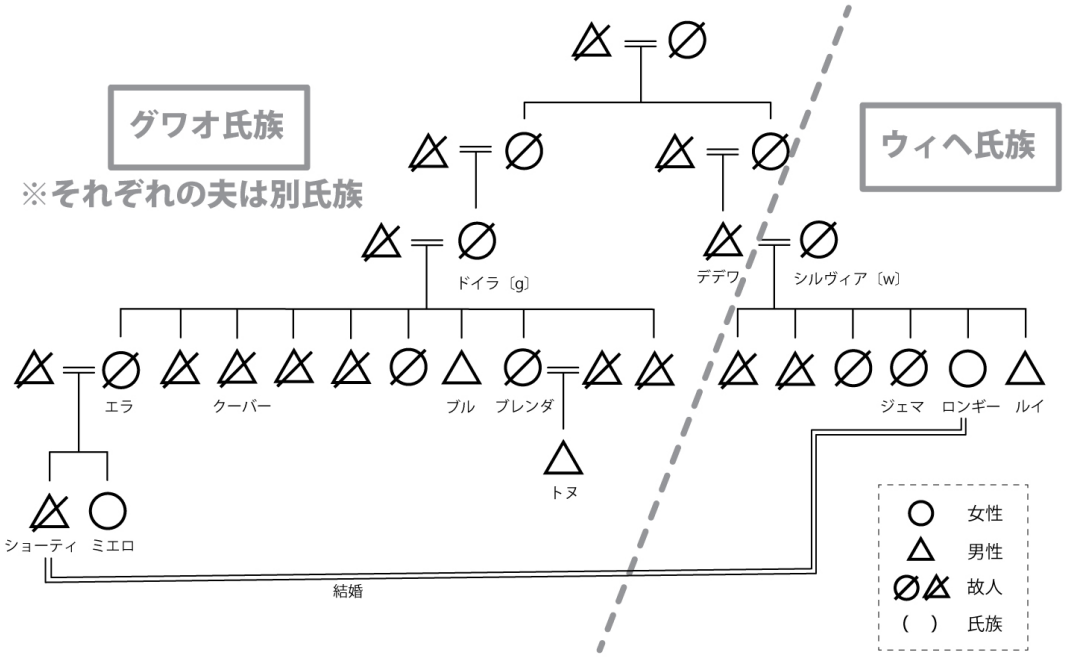


図29：ショーティの息子とその配偶者

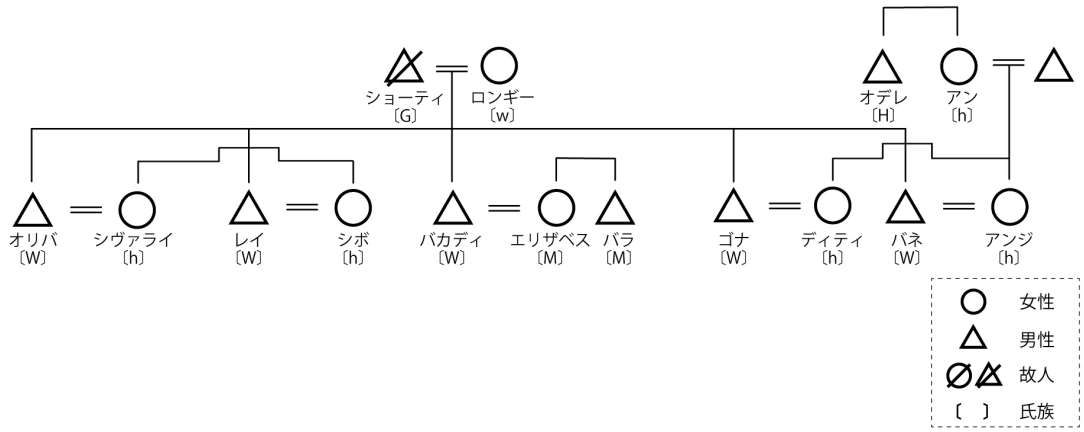


図30：ショーティのハナヤロギでのタウ–ナトゥ関係

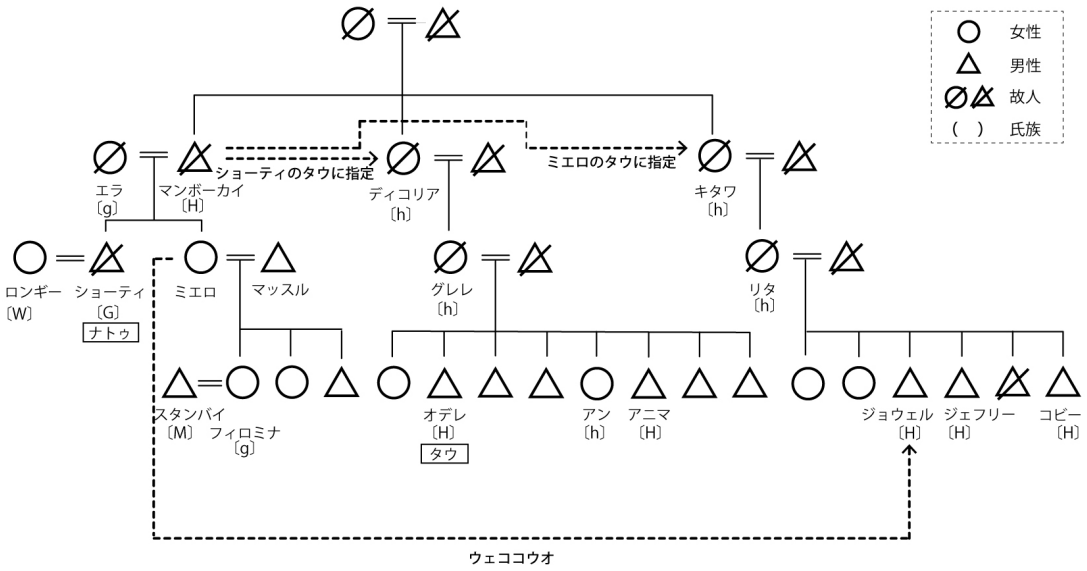


図31：ロンギーのキョウダイとその子どもたちの関係

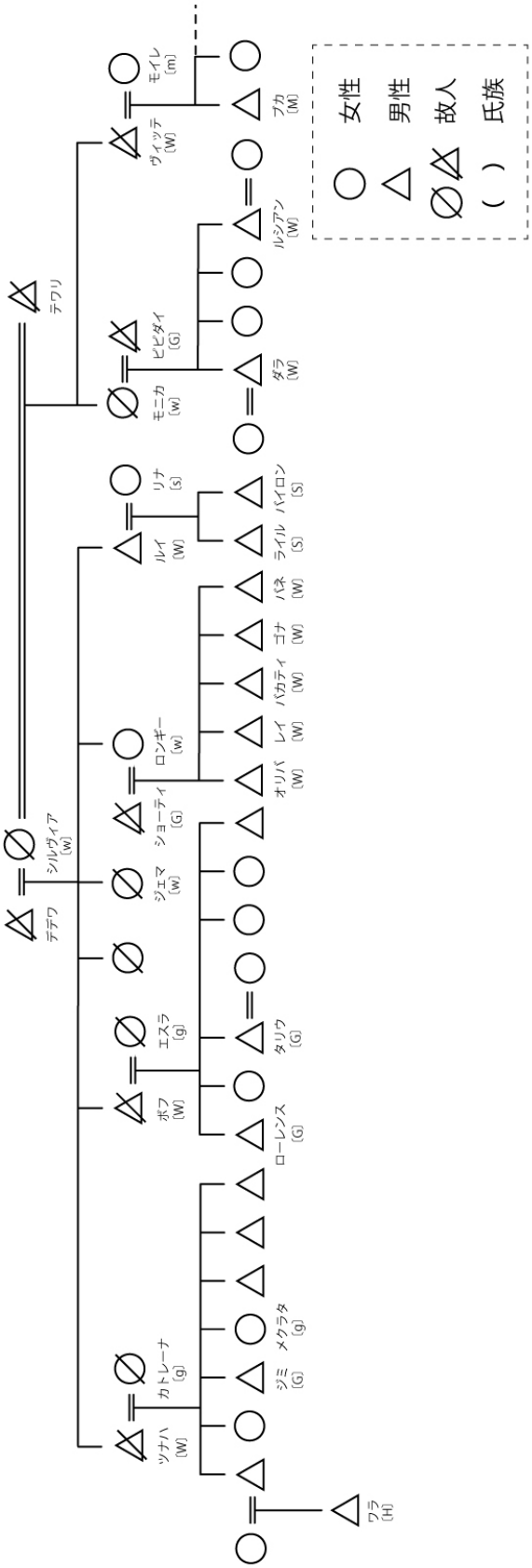


図32：ショーティとミリアの関係

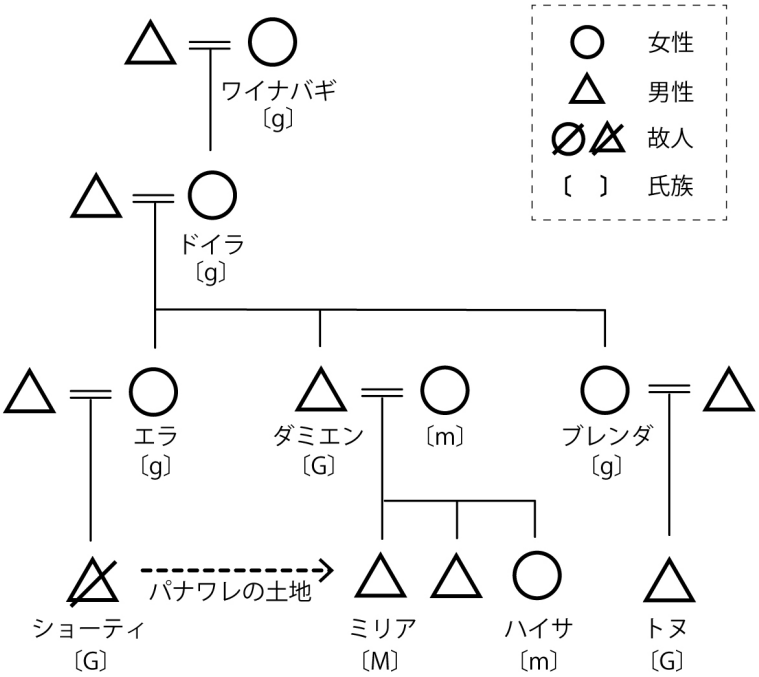


図33：ショーティの子どもと孫

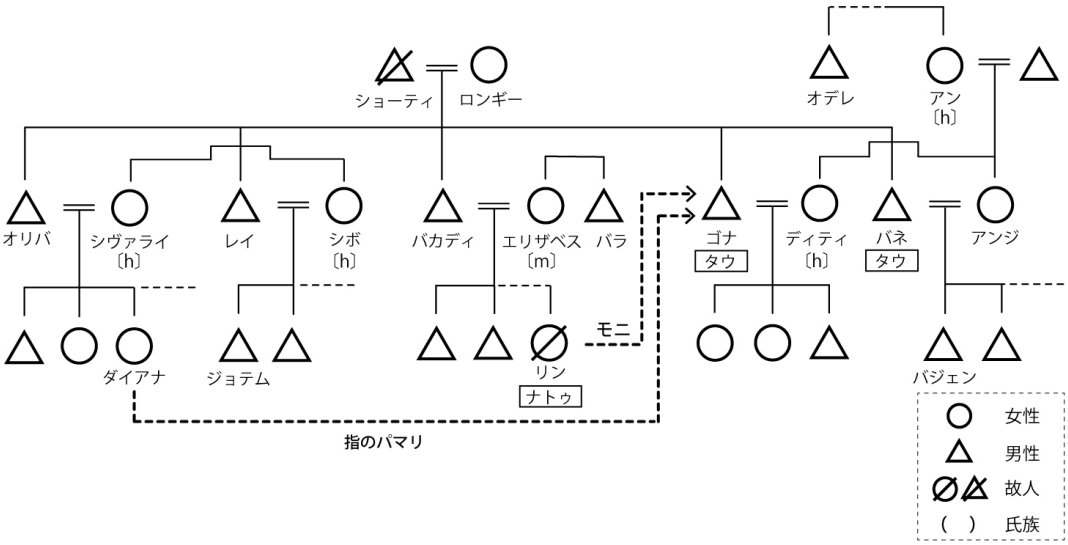


表1：氏族名対応表

氏族名	記号 (男性大文字,女性小文字)
グワオ	G,g
ウィヘ	W,w
マネルブ	M,m
マホ	A,a
ヘワオ	H,h
ウェショゲ	S,s
不明	X,x

表2：調査期間

第一次	2011年12月23日～2012年2月24日
第二次	2012年8月11日～9月23日
第三次	2014年10月4日～11月17日
第四次	2014年12月17日～2015年1月20日
第五次	2015年6月26日～8月15日
第六次	2016年4月13日～5月6日
第七次	2017年12月8日～2018年1月26日

表3：トボトボの種類

トボトボの種類	説明
サグ	大きい、長い トゴヌ５個分の価値
カカラウィ	薄い、大きい
リリラク	—
カサヴァイヴァイレタ	—
トゴヌ	小さい
カルワブ	—
スタンプ	切手が貼ってある
パプネ	—

表4：バギーの種類

バギーの名称	特徴
レアウォ	20～30個のトボトボの価値
トプトゥ	大きいバギー
ググウォ	細い、今はない
ヤルモイ	今はない
バグムルワ	ムルワからきたバギー
カウカウバギー	イエローバギー
バキドゥ	一番大きい、昔のタイプ

表5：バウィの種類

バウィの種類	説明
ガボブハナヘラケ	ガボブを解除する
ヘリワゲハナヘエネ	墓を掘る
セヤクフンフン	死化粧をする
マシレビビエベ	マットをたたむ
ワガハムハム	棺をつくる

	事例1　パナバーリ村のパマリ				事例2　フヌベ村のハナヤロギ				
儀礼の名前	パマリ①	パマリ②	パマリ③	パウィ④	パウィ	パマリ	パマリ	パマリ	パマリ
日付と時間	2015/07/25	2015/07/25	2015/07/25	2015/7/26 13時頃	2012/02/17	2012/02/17	2012/02/17	2012/02/17	2012/02/17
故人〔氏族〕 （年齢層・性別）	モアナの母〔a〕 （老人・女性）	メケレの母〔m〕 （老人・女性）	ジェマ〔w〕 （老人・女性）	ジェマ〔w〕 （老人・女性）	ジョセフ〔A〕 （成人・男性）				
与え手（氏族） （故人との関係）	モアナ〔A〕 （息子）	メケレ〔M〕 （息子）	パレ〔W〕 （同氏族）	トレーナー〔M〕	ジャスティン〔X〕 （父方氏族）	マッスル〔A〕 （母方のオジ）	マッスル〔A〕 （母方のオジ）	マッスル〔A〕 （母方のオジ）	マッスル〔A〕 （母方のオジ）
受け手（氏族） （故人との関係）	シルベスタ〔M〕 （父方イトコ・タウ）	トレーナー〔M〕 （息子）	ルイ〔W〕 （姉妹）	ショーティ〔G〕	マッスル〔A〕 （母方のオジ）	マッスル〔A〕 （母方のオジ）	ティマ〔a〕 （妹）	トゥリシア〔a〕 （母方のオバ）	ジャスティン 〔X〕 （父方氏族）
受け手が選ばれた理由	故人のタウだから	贈与儀式モニの準備のため	故人の母方氏族だから	ハナヤロギの主催者だから	ハナヤロギの主催者だから	故人の母方オジだから	故人の妹だから	故人の母方オバだから	故人のタウだから
ガボブの対象	×	メケレの母の家の柱	パレの妻の手	故人を埋葬したこと	故人を埋葬したこと	-	-	-	-
トボトボ	4	17	6	5	4	5	8	7	10
バギー	-	1	-	-	1	×	×	×	×
現金（キナ）	-	-	-	-	×	25	17	15	17
ブタ	×	×	×	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	×	○	×	×	×	○	○	○	○
食糧の有無	○	○	×	×	×	×	×	×	○
食事の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○

	事例3　ジュネット村のハナヤロギ前後のパマリ										
儀礼の名前	①のパマリ	②のパマリ	③のパマリ	④のパマリ	⑤のパマリ	⑥のパマリ	⑦のパマリ	⑧のパマリ	⑨のパマリ	⑩のパマリのためのパウィ	⑩のパマリ
日付と時間	2015/07/20	2015/07/20	2015/07/20	2015/07/20	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/22
故人〔氏族〕 （年齢層・性別）	サムの孫〔X〕 （子ども）	×	コンレッドの母 〔m〕 （老人・女性）	エイドリアンの母 〔m〕 （老人・女性）	ドン〔M〕 （老人・男性）	ブライアン 〔W〕 （成人・男性）	トーマスの父 （老人・男性）	コフ〔M〕 （老人・男性）	コフ〔M〕 （老人・男性）	ガマタルの父 （老人・男性）	ガマタルの父 （老人・男性）
与え手（氏族） （故人との関係）	サム〔G〕 （祖父）	ボノ〔W〕	マーク〔G〕 （養子）	マーク〔G〕 （養子）	シパーク〔M〕 （同じ名前）	ラッキ〔W〕 （弟）	トーマス〔M〕 （息子）	パプテ〔M〕 (-)	ハンドリー〔W〕 キリアム〔W〕 （母方氏族）	レイ〔W〕	ガマタルに属する人たち
受け手（氏族） （故人との関係）	ボノ〔W〕 （オジ）	マーク〔G〕	コンレッド〔M〕 （息子）	エイドリアン 〔M〕 （息子）	パプティシュ〔G〕 （息子）	キリアム〔W〕 （同氏族）	ボシ〔G〕	ハンドリー 〔W〕 （姻族）	パプテ〔M〕 （母方氏族）	ガマタルに属する人たち	レイ〔W〕
受け手が選ばれた理由	故人の母方オジだから	マークの怒り	故人の息子だから	故人の息子だから	ハナヤロギの主催者だから	-	トーマスの父の家を取り壊した際に、トボトボ1個を贈与した	ウィヘ氏族〔W〕の代表として	マネルブ氏族〔M〕の代表として	故人の子どもだから	関係を再開するため
ガボブの対象	サムの髭	ボノの家	マークが世話になったこと	マークが世話になったこと	名前が同じであること	ブライアンのカヌー	-	マグレットのグラススカート	マグレットのグラススカート	×	×
トボトボ	10	6	12	10	7	6	7	6	12	1	5
バギー	1	1	1	1	×	×	×	×	1	×	×
現金（キナ）	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
ブタ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	×	×
食糧の有無	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
食事の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	×	×

表6：第四章贈与儀礼一覧

	事例3 シャメンのハナヤロギ			事例3 マグレットのハナヤロギ						事例3 ドンのハナヤロギ				
儀礼の名前	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ	ハナヤロギ
日付と時間	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21	2015/07/21
故人〔氏族〕（年齢層・性別）	シャメン〔g〕（子ども・女性）			マグレット〔w〕（老人・女性）						ドン〔M〕（老人・男性）				
与え手〔氏族〕（故人との関係）	エイドリアン〔M〕（父）			キリアム〔W〕（息子）						パプティシュ〔G〕（息子）				
受け手〔氏族〕（故人との関係）	オト〔G〕（同氏族）	サム〔G〕（母方平行イトコ）	ギルベット〔M〕（父方のオジ）	パイウス〔W〕（オイ）	ミシェル〔w〕（姉妹）	ハンドリー〔W〕（オジの養子）	リモナ〔w〕レジナ〔w〕	ルイ〔W〕（オジ）	リオ〔M〕	ヤンゴ〔M〕（オイ）	ノラ〔m〕（姉妹）	イギ〔M〕（同氏族）	シパーク〔M〕（オイ）	ジェリ〔A〕（父方の交叉イトコ）
受け手が選ばれた理由	シャメンと同氏族で仲が良かった	故人の母方平行イトコだから	故人のタウだから	マグレットの埋葬を手伝った	故人の姉妹だから	故人の母方オジに育てられた	故人が病気になったとき、面倒をみた	故人と親交が深かった	故人のタウ	故人のオイだから	故人の姉妹だから	-	故人のオイだから	故人のタウ
ガボブの対象	-	-	故人を埋葬したこと	-	-	-	-	故人の家のドア	故人を埋葬したこと	-	-	-	-	故人を埋葬したこと
トボトボ	6	7	6	9	8	7	8	7	9	9	6	10	7	12
バギー	×	×	×	×	×	×	×	×	1	×	×	×	×	×
現金（キナ）	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
ブタ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
食糧の有無	×	×	○	×	×	×	×	×	○	×	×	×	×	○
食事の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

	事例4 ピータールイのモニ	事例4 ジョエンのモニ			事例5 ワニム島でのモニ		事例6 グラス村のモニ		
儀礼の名前	モニ	パマリ	モニ	ヘタガラケ	パウィ	モニ	パマリ	パウィ	モニ
日付と時間	2018/01/17	2018/01/18	2018/01/17	2018/01/18	2012/08/15	2012/08/15	2015/07/03	2015/7/3 10時	2015/7/3 13時
故人〔氏族〕（年齢層・性別）	ピータールイ〔G〕（成人・男性）	ジョエン〔m〕（老人・女性）			エデワ〔g〕（老人・女性）		-	ルイ（子ども・男性）	
与え手〔氏族〕（故人との関係）	マーク〔G〕（母方氏族）	シシリア〔x〕（母方交叉イトコ）	ジョエンの息子たち〔M〕		ナッソン〔X〕（父方氏族）	ヤガウ〔G〕（同氏族）	ヤガウ〔G〕	ダラ〔W〕（父方の交叉イトコ）	ゲベ〔M〕（兄）
受け手〔氏族〕（故人との関係）	ウィニシッモ〔X〕ヘルベル〔X〕（父方氏族）	パナ〔M〕（息子）	サイド〔X〕（父方平行イトコ）		ヤガウ〔G〕（同氏族）	ナッソン〔X〕（父方氏族）	ブカタンカイ〔M〕	ゲベ〔M〕（兄）	ダラ〔W〕（父方の交叉イトコ）
受け手が選ばれた理由	故人のタウだから	送り手のタウだから	ジョエンから実際に頼られていた		モニの主催者だから	故人のタウだから	-	モニの主催者だから	ゲベの母のために家をたてた
ガボブの対象	-	-	-	×	故人を埋葬したこと	-	-	故人を埋葬したこと	-
トボトボ	26	4	45	-	5	39	6	4	30
バギー	4	1	5	1	2	5	1	1	4
現金（キナ）	-	-	-	×	×	556	-	×	-
ブタ	×	×	×	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	○	×	○	○	×	×	×	×	×
食糧の有無	○	×	○	×	×	○	×	×	○
食事の有無	○	×	○	○	○	○	○	○	○

表7：第五章贈与儀礼一覧

	ショーティのハナヤロギ　前日					ショーティのハナヤロギ　当日						
儀礼の名前	パマリ（ニマネイパヤウェ）	パマリ（ニマネイパヤウェ）	パマリ	ムリ	パマリ（ニマネイパヤウェ）	ムリ	ガネポポシェ	ハガブェシパンゴトケ	ヘパンシンパド	パウィ	パマリ	パマリ
日付と時間	2016/04/14	2016/04/14	2016/04/14	2016/04/14 16:00	2016/04/14 16:30	2016/04/15 7:00	2016/04/15 7:40	2016/04/15 8:40	2016/04/15 8:45	2016/04/15 9:05	2016/04/15 14:00	2016/04/15 14:00
故人（氏族）（年齢層・性別）	ショーティ（G）（老人・男性）	ポフ（W）（老人・男性）	ショーティ（G）（老人・男性）			ショーティ（G）（老人・男性）						
与え手（氏族）（故人との関係）	スタンバイ（M）（姪の夫）	タリウの妻（x）（息子の妻）	ポニー（W）（孫）	ヘワオ氏族（四男と五男の姻族）	筆者（-）（息子）	ヘワオ氏族（長男と次男の姻族）	ピーエス（G）（同氏族）	メクラタ（G）（同氏族）	ジミー（G）（同氏族）	オデレ（H）（父方オバの孫）	ロンギー（妻）（w）とショーティの息子たち（W）	
受け手（氏族）（故人との関係）	フィロミナ（g）（姪）	レイ（W）フランク（W）（故人のオイ）	フィロミナ（g）（姪）	ミエロ（g）（妹）	ブル（G）（オジ）	ミエロ（g）（妹）	ロンギー（妻）（w）ショーティの息子たち（W）	ロンギー（w）（妻）	ミエロ（g）（妹）	ミエロ（g）（妹）ブル（G）（オジ）	ピーエス（G）（同氏族）	メクラタ（G）（同氏族）
受け手が選ばれた理由	故人のメイだから	故人のオイだから	故人のメイだから	故人の妹だから	故人の母方オジだから	故人の妹だから	生前によくショーティの看病をした	故人の死後に未亡人の世話をした	悲しんでいたから	故人のタウだから	生前に故人の世話をした	未亡人の世話をした
ガポブの対象	フィロミナの手	ポポンデッタの手	ポニーの家のベランダ	×	ブルの手	×	ショーティの家のドア	ロンギーの身体	ミエロの悲しみ	故人を埋葬したこと	ショーティの家のドア（を解放する）	未亡人（を解放する）
トポトポ	7	7	7	×	5	×	1	1	1		8	9
バギー	×	1	×	×	×	×	×	×	×		×	1
現金（キナ）	17	40	123	×	30	×	×	×	×	×	-	-
ブタ	×	×	×	2	×	2	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	×	×	○	○	○	○	×	×	×	×	○	○
食糧の有無	×	×	×	○	×	○	×	×	×	×	×	×
食事の有無	○	○	○	×	×	×	×	×	×	○	○	○
注記	スタンバイのもとに財貨を集めるためのパマリ	ショーティの息子たちに財貨を集めるためのパマリ。ロニーとその妻を共同体に組みいれるためでもある	ポニーの意識にあるショーティのガポブが要因となっている	互恵的な食料の融通				この儀礼によって、誰かに呼ばれた時に振り返る、自分一人で家の外に出る、料理するということが許される。	泣くのはもうやめてくれ、充分だ		ガネポポシェの反対贈与	

	ショーティのハナヤロギ　当日					ショーティのハナヤロギ　後日					ショーティのガポブ
儀礼の名前	パマリ	パマリ	パマリ	パマリ	パマリ	パマリラシェ	ウェココウオ	パマリ（パパウェアレのため）	パマリ	ヒノネユプァテ	パマリ
日付と時間	2016/04/15 14:00	2016/04/15 14:00	2016/04/15 14:00	2016/04/15 14:00	2016/04/15 14:00	2016/04/16 9:40	2016/04/16 0:20	2016/04/16	2016/04/16	2016/05/01	2018/01/13
故人（氏族）（年齢層・性別）	ショーティ（G）（老人・男性）					ショーティ（G）（老人・男性）				-	ショーティ（G）（老人・男性）
与え手（故人との関係）	ロンギー（妻）（w）とショーティの息子たち（W）					フィロミナ（g）（姪）	ロンギー（妻）（w）とショーティの息子たち（W）			プネ（W）（タリウのタウ）	ロンギー（妻）（w）とショーティの息子たち（W）
受け手（故人との関係）	レイモンド（G）（同氏族）	オレア（G）（同氏族）	デニス（G）（同氏族）	コパ（G）（同氏族）	ショーティの父方氏族	ピーター（X）（交易相手）	ジョウェル（H）コピー（H）（妹のタウ）	ミエロ（g）（妹）	バイロン（S）（妻のオイ）	タリウ（H）（養子）	トパック（X）（交易相手）
受け手が選ばれた理由	ショーティが生前懇意にしていた	ショーティの葬儀の準備のためにお金を用意した	ショーティが若い頃世話になった	ショーティが若い頃に一緒にビジネスをした	ショーティに精子を提供し、ショーティを養育した氏族	ショーティの交易相手だった	ショーティの世話をよくしていた	未亡人のパパウェアレに付き添った	ショーティのマットを提供した	与え手のタウだから	昔「サグ」という名前の大きなトポトポを贈与した
ガポブの対象	ショーティのトイレ	ショーティの背もたれ	ショーティが休憩したベランダ	ショーティのベッド	ショーティの父方イトコ	-	×	未亡人が禁忌を守ったこと	ショーティのマット	-	ポフの家の柱
トポトポ	8	9	8	9	9	9	10	11	8	11	5
バギー	×	1	×	×	1	×	×	×	×	2	×
現金（キナ）	-	-	-	-	-	-	37	120	39	-	-
ブタ	×	×	×	×	×	×	×	×	×	-	×
日用品の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	×	○
食糧の有無	×	×	×	×	○	×	×	×	×	×	×
食事の有無	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
注記						ニマネイパヤウェの為のパマリの反対贈与。贈与されたトポトポのうち一つは「ケマテ」といい、次のパマリにつなげる意味を持つ。					

表8：第六章贈与儀礼一覧

	モニの前日まで						モニ当日				
儀礼の名前	マヌスのムリ	ルシアンの妻のムリ	マリナの夫のムリ	ゴナの妻と パネの妻のムリ	オリパの妻のムリ	レイの妻のムリ	パウィ	パマリ （ヤミハナヘテン）	パマリ	ヒノネユプァテ	パウィ
日付と時間	2018/01/06 12:52	2018/01/08 11:20	2018/01/08 12:00	2018/01/09	2018/01/09 16:40	2018/01/09 16:40	2018/01/10	2018/01/10	2018/01/10	2018/01/10	2018/01/10 10:40
故人（年齢層・性別）	ショーティ〔G〕 （老人・男性）	ショーティ〔G〕 （老人・男性）		ショーティ〔G〕 （老人・男性）	リン〔m〕 （子ども・女性）	ショーティ〔G〕 （老人・男性）	ショーティ〔G〕 （老人・男性）		ダイアナの指〔h〕 （子ども・女性）	-	リン〔m〕 （子ども・女性）
与え手 （故人との関係）	マヌス〔w〕 （姻族）	ルシアンの妻〔w〕 （姻族）	マリナの夫〔G〕 （姻族）	ゴナの妻〔h〕 パネの妻〔h〕 （姻族）	オリパの妻〔h〕 （オバ）	レイの妻〔h〕 （姻族）	オリパ〔W〕 （長男）	ゴナの妻〔h〕 （姻族）	オリパ〔W〕（父）	ジョテム〔H〕	ゴナ〔W〕 （オジ）
受け手 （故人との関係）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	バカディ〔W〕 （父）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	ゴナの妻〔h〕 （姻族）	オリパ〔W〕 （長男）	バカディ〔W〕 （オジ）	バカディ〔W〕	ブカ〔M〕 （同氏族）
受け手が選ばれた理由	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから	故人の父だから	故人の母方氏族だから	故人の姻族だから	故人の息子だから	タウだから	タウだから	故人の母方氏族だから
ガボブの対象	×	×	×	×	×	×	故人を埋葬したこと	ゴナの妻のグラスケット	ダイアナの指	×	故人を埋葬したこと
トボトボ	1	-	-	-	-	-	3	6	6	5	4
バギー	-	-	-	-	-	-	1	1	1	-	1
現金（キナ）	×	×	×	×	×	×	-	-	-	-	-
ブタ	2	1	1	2	1	1	×	×	×	×	×
日用品の有無	○	○	○	○	○	○	×	×	×	×	×
食糧の有無	○	○	○	○	○	○	×	×	×	×	×
食事の有無	×	×	×	×	×	×	○	×	×	×	○
その他贈与されたモノ											
注記		ルシアンはショーティの姻族と同じ氏族なので、ルシアンの妻もショーティの姻族となる		ゴナの妻とパネの妻は姉妹であり、ブルの姪でもある	オリパの妻の弟がバカディの子供のモニを慮って、贈与先をロンギーから変更した。				ダイアナは生きているが、指だけが死んだ		

	モニ当日								モニの後		
儀礼の名前	モニ	パウィ	モニ	モニの準備	パウィ	ホルホルトゥヘ	マイサネ	モニ	パウィ	ハガブトゥワネ	シパオトゥワネ
日付と時間	2018/01/10 15:20	2018/01/10 16:00	2018/01/10 16:00	2018/01/10 18:20	2018/01/11 8:27	2018/01/11 10:00	2018/01/11 14:00	2018/01/11 0:00	2018/01/12 10:50	2018/01/12 13:40	2018/01/12 16:30
故人（年齢層・性別）	リン〔m〕 （子ども・女性）	ピクトリア （子ども・女性）		ショーティ〔G〕 （老人・男性）	ショーティ〔G〕 （老人・男性）				ショーティ〔G〕 （老人・男性）		
与え手 （故人との関係）	ブカ〔M〕 （同氏族）	スティーブン （オジ）	ポニー（父）	ショーティの息子たち 〔W〕	オデレ〔H〕 （父方オバの孫）	オデレ〔H〕 （父方オバの孫）	オデレ〔H〕 （父方オバの孫）	ショーティの息子たち〔W〕	ブル〔G〕 （母方オジ）	ロンギー〔w〕 （妻）	バカディ〔W〕 （三男）
受け手 （故人との関係）	ゴナ〔W〕 （オジ）	ポニー（父）	スティーブン （オジ）	ミエロ〔g〕（妹） ブル〔G〕（母方オジ）	ブル〔G〕 （母方オジ）	ブル〔G〕 （母方オジ）	ロンギー（妻）	オデレ〔H〕 （父方オバの孫）	ロンギー〔w〕 （妻）	ブル〔G〕 （母方オジ）	ブカ〔M〕
受け手が選ばれた理由	故人のタウだから	故人の父だから	故人のタウだから	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから	故人の妻だから	故人のタウだから	故人の妻だから	故人の母方氏族だから	故人の母方氏族だから
ガボブの対象	-	故人を埋葬したこと	-	-	故人を埋葬したこと	×	禁忌を守ったこと	-	-	禁忌を守ったこと	
トボトボ	22	4	3	×	4	1	×	64	3	12	8
バギー	3	1	3	×	1	1	1	8	1	2	2
現金（キナ）	174	-	230	×	×	×	×	911	-	-	-
ブタ	×	×	×	1	×	×	×	×	×	×	×
日用品の有無	○	○	○	×	×	×	×	○	×	○	×
食糧の有無	○	○	○	×	×	×	×	○	×	×	×
食事の有無	○	○	○	×	○	×	×	○	×	○	×
その他贈与されたモノ								ダベリ		プレートとカップ	
注記				豚の「アルナイ」の贈与			ロンギーを解放するための贈与			プレートとカップはオデレの弟がショーティに贈ったもの	

資料1：用語集（ア～コ）

用語	アルファベット表記	意味
【ア】		
アゴ	Ago	サイサイ語で「ありがとう」の意味。
アロタウ	Altau	ミリンベイ州の州都。
アライダ村	Alaida vil.	スデスト島にあり、カロタウ村からは150キロ程離れている。セーリングカヌーで行くと1－3日程度かかる。
イガン	igan	サイサイ語で「ある」の意味。
イセレ	isele	着飾るの意。女性も男性も顔に石灰と炭で模様を描き、化粧をする。また、明るい色の洋服や、短く色のついたグラスケットなどを着て、財貨バギーや花を身につける。
イデン村	Iden vil.	スデスト島の北西部にある村。
イパハントハヤオ	ipahamtohayao	贈与儀礼の前日に訪れるたくさんの訪問客をもてなすこと。サイサイ語の原義は「訪問客を食べさせる」。
イヤロワ	iyalowa	ロッセル島から来たとされる特殊なトボトボ。似た形のトボトボを持つ人が少ないので、パダテ（交換）が非常に難しいとされる。
ヴァイグア	veigun	クラ交易で用いられる首飾り
ウィヘ氏族〔W,w〕	Wihe	ロンギーやその息子たちの氏族。
ウウォレガボブ	uwolegabob	贈与儀礼モニの前夜におこなう呪術。スデスト島からきた伝わったと言われている。
ウェココウオ	wekokouo	贈与儀礼ハナヤロギ主催者から、主賓や母方氏族でない人に対して行なうパマリ。
ウェタンタン	wetantan	屠畜されたブタ（未調理）の分配。故人が死去した日に泣きに訪れた女性たちに対しておこなわれる。
ウッドラーク島	Woodlark Is.	ルイジアード群島より北に150キロメートルほどの場所に位置する。
ウリフ	ulihu	サイサイ語で「あなたが話して」の意味。
【カ】		
カカワロル	kakawaloru	氏族間の取り決めによる結婚（政略結婚）。
ガネポポシェ	ganepoposye	ハナヤロギ当日、最初に行われる儀礼。サイサイ語の原義は「ドアに刺す」。
ガベ	gabe	贈与儀礼に用いる贈与品に添えるトボトボ。サイサイ語の原義は「肉」。
ガボブ	gabob	日本語の「禁忌」に該当すると考えられるが、行為を禁止するだけでなく、物に付着する。「ケガレ」に似た概念ともいえる。パマリを行うことで解消したり、清浄化することができる。
ガボブハナヘラケ	gabobhanahelake	贈与儀礼ハナヤロギやモニで主賓が主催者へ贈与するバウィのひとつ。細々した全てのガボブを解消するためのもの。原義は「ガボブを解除する」。
ガマタル	gamatal	ウィヘ氏族の中のリネージのひとつ。
ガマラック	gamarak	長老、または贈与儀礼を取り仕切る壮年期以降の男性。有力者という意味もある。
カルヴァドス諸島	Calvados Chain	ルイジアード群島の中でも、西南に広がる島々。西端のパナヴァラヴァラ島（Panavaravara Is.）から東端のニモア島（Nimoa Is.）までを指す。
カロタウ村	Kalotau vil.	筆者の滞在した村で、本稿の主な調査地となった。パナウィナオ島の北端に位置し、協会のあるヘセサイ村へは徒歩で30分程、カヌーで15分程の場所に位置する。
ギギラ島	Gigila Is	東カルヴァドス諸島のコワナック島とパナウィーナ島の間にある島。
キアワキ	kiawaki	贈与儀式モニの別名。
ギムワリ	gimwali	トロブリアンド諸島での物々交換の呼び名。
クスクス	Cuscus	ニューギニア島に生息する有袋類の動物。
グラススカート	Glass skirt	パンダナスやココヤシの葉で作られる伝統的なスカート。ミリンベイ州の各地で見られる。元々は男女問わず身につけられていたが、現在では主に女性が身に着ける。
グワオ氏族〔G〕	Guwao	本稿の主なインフォーマントのひとりであるショーティが属する氏族。
グラス村	Glass vil.	ワニム島の北端に位置する村。事例5の贈与儀礼の開催地。
グルグル	gulugulu	バショウ科の種子。バギーの製作に使われる。
ケウォ	kewo	贈与儀礼ロベックのために育てたブタのために行う小さな贈与儀礼。サイサイ語の原義は「ブタの背骨」。
ケケウォ	kekewo	アウトリガーのついた、3～5人乗りの小さなカヌー。
ケマテ	kemate	これまでの交易関係をリセットし、交易を再開するための財貨の贈与。原義は「削除」。
ゴゴマオ	gogomao	贈与儀礼で贈与される物品の中で、衣服や食器などの日用雑貨を指す。
コプラ	copra	ココヤシの果実の胚乳を乾燥したもの。

資料1：用語集（サ～ト）

用語	アルファベット表記	意味
【サ】		
サイベイ	saibay	サイサイ地域の中でも、ヘセサイ村とその対岸に分布する村の総称。ヘババガガヤ村からフヌベ村までを指す。
サイラウ	sailau	新しいタイプのセーリングカヌー。以前のタイプのカヌー「ルワルワル」より少人数で操船できる。
サガエ	sagae	サイサイ地域（ギギラ村からニモア村まで）で行われている儀礼。ハナヤロギ、モニ、ロベックなど、饗宴を伴う葬送儀礼の総称。
サグ	sag	トボトボの一種。サイズの大きなものが多い。
サゴヤシ	Metroxylon sagu, Metroxylon rumphii	東南アジアやオセアニアの低湿地に自生するヤシ。澱粉を抽出し、料理などに使用される。主食とする地域もある。
サス	sas	親しかった交易相手が亡くなったにもかかわらず、贈与儀礼に参加できなかった場合、亡くなった人が住んでいた村に上陸しないこと。サイサイ語の原義は「怒り」。
サブラ島	Sabarl Is	サイサイ地域にある石灰岩質の細長い小さな島。島全体が石灰岩質のため、土壌が痩せている。この島の人々は食料を目的として交易に行くことがある。
サマクポ	samakupo	30～50センチほどの日常用のネックレス。バギーを作る際に必ず余る、小さなウミギクガイのかけらを使って作られる。バギーをそのまま小さくしたような形をしており、作り方もバギーと同じである。
サマライ島	Samarai Is	州都アロタウから南東40キロ程の場所に位置する小さな島。
サマライムルア県	Samarai-Murua District	ミリンベイ州東端の県。ルイジアード群島や、ウッドラーク島を含む。
シドゥヘ	si duhe	ビエベの際に集められた鍋に、女性たちが次々と食べ物を投げ込んでいくこと。
シブァオトゥワネ、ハガブトゥワネ	sibwaotuwane, hagab tuwane	故人の配偶者がガボブのために守っていた禁忌を解くための贈与儀礼。
シパヒナワイ	sipahinawai	儀礼ハナヤロギののち、故人の妻が故人の母方氏族とともに他の村、他の島の家々をカヌーで訪ねてまわること。サイサイ語の原義は「航海に出発する」。
シブァオ	sibwao	サイサイ語で寡夫の意味。
ジュネット村	Junet vil.	パナティーナ島の東端の村。平らな土地が多く、家が立ち並び、サイサイ地域の中でも比較的人口の多い村。
スデスト島	Sudest Is.	群島の南東に位置し、ルイジアード群島最大の面積を持つ島である。
スルワラテ	suluwalate	贈与儀礼モニ使われる贈与品。生のヤムを皿に盛り付けたもの。一緒にトボトボが贈与される。この時用意されるトボトボをスルワラテハナガベ（suluwalate hana gabe）という。
スワオ	Suao	ミリンベイ州のニューギニア本島南部にある地域名。
セメヤヨ	semeyayo	ハナヤロギやモニなどの贈与儀礼前の、最後の航海。
セヤクハナヘフン	seyakhanahehun	ヤミハナヘテンのバウィに当たる財貨のひとつ。サイサイ語の原義は「黒化粧を落とす」。
セヤクフンフン	seyakhunhun	ハナヤロギやモニでのバウィで用意される財貨のひとつ。サイサイ語の原義は「死化粧をする」。
ソワソワ	sowasowa	タウがナトゥヘ贈る大きなバギー。
【タ】		
タイネ	taine	サイサイ語で「ない」あるいは「No」の意味。
タウ	tau	自分の父方の叔父や叔母、イトコの1人をこう呼び、生涯にわたって交易関係を持つ。サイサイ語の原義は父（tamau）。
タグラ	Tagula	スデスト島の西端にある場所の名前。行政機関があり、スデスト島唯一の商店がある。
ダペリ	dapeli	ロッセル島の貝殻。財貨として用いられることがある。
ティナネヒノネ	tinanehinone	母のタウのために行なう贈与儀礼。サイサイ語の原義は「母の果実」。
ティネウイスス	tineuisusu	末弟が長兄に行なう贈与儀礼。サイサイ語の原義は「母の乳」。
トウェラム	towelam	ハナヤロギやモニで、死者の姻族、死者の兄弟姉妹の姻族、死者の子どもの姻族の総称。
トゥワネウバガウェタヘ	tuwaneubagawetahe	姻族たちは死者の父方氏族から髭を剃りココナッツオイルを塗ってもらうふりをしてもらう。これによって、黒化粧を落として髭を剃り、オイルなどを肌に塗って化粧することができるようになる。

資料１：用語集（ト～ハ）

用語	アルファベット表記	意味
トゥワネハナヘパレロ	tuwanehanahepalelo	ヤミハナヘテンのバウィに当たる財貨のひとつ。サイサイ語の原義は「体にオイルを塗る」。
ドゥンドゥワン	dunduwan	贈与儀式モニで主賓の親族たちが、一晩中歌い続けること。
トサガエ	tosagae	贈与儀礼における主催者。故人の子どもや、伯父などがなる。
トハヤオ	tohayao	儀礼を見る観客。主に地域の子どもや若者。
トハンサガエ	tohansagae	贈与儀礼における主賓。ハナヤロギやモニでは故人のタウが主賓となる。
トピリサイ	topilisai	贈与儀式モニで、ヤオファの後、姻族の中から選ばれた者たちが贈与品の周りに輪になって座る。この時選ばれた姻族のこと。
トボトボ	tobotobo	石斧型の財貨。トロブリアント諸島では「ベク」と呼ばれる。石貨トボトボと貝貨を総称して「トボトボ」と呼ぶこともある。
トロブリアンド諸島	Trobriand Is	ミリンベイ州の北東部にある島々。B.マリノフスキーを筆頭に、多くの人類学者がここで調査を行なった。
トントヌワゲ	tontonuwage	贈与儀礼ハナヤロギやモニにおける母方氏族の総称。
【ナ】		
ナトゥ	natu	兄弟の子どもや、母方交叉イトコのひとりをこう呼び、生涯にわたって交易関係を持つ。サイサイ語の原義は「子ども」。
ナボトントン	nabotonton	贈与儀式ロベックの別名。ロベックの項参照。
ニガホ村	Nigaho vil.	パナティーナ島とヘメナハイ島の間の小さな島にある村。
ニボトンパシェ	nibotonpasye	ハナヤロギやモニの数日後に身内だけで行う、打ち上げのようなパーティ。サイサイ語の原義は「どんなに小さな炭も拾う」。
ニマネイパヤウェ	nimaneipayawe	姻族の手にやどったガボブを解消するためのパマリ。サイサイ語の原義は「手をきれいにする」。
ニマネムイネ	nimanemuine	モノや身体に付着するガボブの総称。
ニメラシェ	nimelasye	パマリラシェのなかでも特に、ニマネイパヤウェへの反対贈与のことを指す。
ノヘ	nohe	儀礼に用いられる直径1mほどの木皿。
ノヘラシェラシェ	nohelasyelasye	トウェラムや主賓が用意した、ノヘに盛り付けたヤムイモの贈与を受け、主催者がそれと同じだけのヤムイモを木皿に盛り付けて返すこと。
ノーマンビー島	Normanby Is	ニューギニア本島付近に位置する島。
【ハ】		
バイバイヨ リモティオヨ	baibaiyo limotioyo	贈与儀礼ハナヤロギのために魚をとってきた若者たちがかける掛け声。サイサイ語の原義は「魚を持ってきた」。
バウィ	bawi	故人のタウである主賓からハナヤロギの前に死者の母方氏族に対して行われる財貨の贈与。
バガオヤ	Bwagaoia	ミシマ島にある街。空港と病院、役場、高等学校、複数の商店、市場がある。多くの貨客船はここに立ち寄ってから次の目的地に向かう。
ハガブェ	hagabwe	サイサイ語で「寡婦」の意味。
ハガブェシパンゴドゲ	hagabwesipangodoge	ガネポポシェが終わった後に行われる。ガネポポシェのおこなわれたドアから死者の母方氏族の一人に付き添われて出てくる。付き添う母方氏族は、トボトボを一つ主催者に渡す。外に出ると主賓に贈るための食糧を洗い、それと同時に共食に用いられる食べ物の調理が始まる。この時、トボトボが一つ主催者に渡される。
ハガブトゥワネ、シバオトゥワネ	hagabtuwane, sibao tuwane	故人の配偶者がガボブのために守っていた禁忌を解くための贈与儀礼。
バギー	bagi	赤いウミギクガイの首飾り型の財貨の総称。ルイジアード群島で製作され、贈与儀礼に用いられる。クラ交易でも用いられる。
バゴドゥハナヘヤイ	bagoduhanaheyai	主催者に対して主賓がおこなう財貨の贈与。主催者が苦労して航海して贈与儀礼を準備したことへのお礼だと言われている。原義は「荒波の中をいく」。
バシエ	basie	サイサイ語で「バナナ」の意味。
バシコリコリ	basikolikoli	男性のヒゲについたガボブを解消するパマリ。原義は「ヒゲを剃る」。
パタデ	patade	バウィに用いられたそれぞれの財貨を同じ価値、同じサイズのもので交換すること。
バティトゥイ	batitui	サイサイ語で「耳が聞こえなくなる」の意味。
パナウィナオ島	Panawinao Is.	カロタウ村のある小さな島。ヘヴァイシ島の南西に位置する。
パナウィーナ島	Panawina Is.	ギギラ島とヘメナハイ島の間にある島。パナバーリ村やボマロウ村がある。

資料1：用語集（ハ～ヘ）

用語	アルファベット表記	意味
パナエティ島	Panaeti Is	ミシマ島の南西に位置する島。セーリングカヌーが作られている数少ない島のひとつ。
パナティーナ島	Panatina Is.	ヘメナハイ島とニモア島の間に位置する島。ジュネット村やサイベイの村がある。
パナバーリ村	Panabali vil.	パナウィーナ島の北側にある村。
ハナヤロギ	hanayalogi	死後半年ほどの間に行われる最初の贈与儀式。
パナワレ	Panawale	パナウィーナ島の西側にある地名。
パパウェアレ	papaweale	贈与儀礼ハナヤロギの後、寡婦が死者の母方氏族とともに他の村の家々を訪ねて歩くこと。サイサイ語の原義は「歩き出す」意。
パパスウォ	papaswo	ボボカポハナヘパスウォイの返礼としてタウからナトゥへ財貨を贈与すること。
パパワヤエ	papawayae	ハンパヤワエ(hampayawae)とも呼ばれる。地面のガボブを解消するためのパマリで、埋葬後すぐに行なわれることが多い。
パマリ	pamali	サイサイ地域では最もよく見られる、規模の小さな贈与儀礼。ガボブを解消するために行なう。「ケガレ」であるガボブに対して「ミソギ」のような役割を果たす。
パマリラシェ	pamalirasye	パマリの反対贈与。典型的な死後のパマリである「ニマネイパヤウェ」は、主に姻族から死者の母方氏族へと贈与される。 パマリラシェはその反対贈与となる。
パムンブアイ	pamunbwai	ナトゥがタウに対して行なう贈与儀礼のひとつ。サイサイ語の原義は「水を飲む」。
ハワウィーネ村	Hawawine vil.	パナウィナオ島の南側にある村。
ハンパヤワエ	hampawayae	パパワヤエの別名。パパワヤエの項参照
ヒウオシトン	hiuositon	ハナヤロギやモニなど大きな贈与儀礼のあった夜に火を炊き、その周りに座ってその後の贈与儀礼の予定をたてるための会議を行うこと。サイサイ語の原義は「彼らは火の回りに座る」。
ビエベ（ホトゥウォイ）	biebe	贈与儀式で主賓への贈与が終わったのち、豚肉のスープと調理された食べ物が参加した全ての世帯に分配されること。
ビゲパイック	bigepaik	タウからナトゥへの贈与儀礼のひとつで、ビゲビゲ（bigebige）と名付けられた大きなトボトボを贈与する。サイサイ語の原義は「驚かす」。
ヒノネ	hinone	サイサイ語で「果実」の意味。贈与儀礼を指すこともある。
ヒノネユプァテ	hinoneyupwate	ナトゥが生前にタウに対して行なう贈与儀礼。サイサイ語の原義は「実を打つ」。
ピピウォネ	pipiwone	死者の母方氏族が食べ物をもって村を周り、ガボブを解消すること。これにより、トウェラムは手で食べ物に触れることができるようになる。
フゥイエ	huie	粘土を固めて円錐型にして野焼きした土器。西カルヴァドス諸島のブルカ島で製作されている。
ブェブァエ	bwebwae	サゴデンプンをココナツミルクと混ぜ、パンケーキ状にして石焼したもの。
プック–マイサネ	puk-maisane	タウがナトゥの死後に贈与儀礼を受け取ることを象徴的に説明した言葉。サイサイ語の原義は「精子への返済」。
フネフネ マイサネ	hunehunemaisane	父が決めたタウとは別の父方氏族のため行なう贈与儀礼。サイサイ語の原義は「蛇行の支払い」。
フヌベ村	Hunube vil.	サイベイの東端に位置する村。
ブルカ島	Brooker Is.	西カルヴァドス諸島の西端に位置する島。カルヴァドス諸島で唯一土器を生産している。
ブゥブゥリ	bwabwari	贈与儀礼にくる訪問者。
プンダオ	pundao	贈与儀礼モニで用いられる贈与品。調理済みのヤムを盛り付けたもの。一緒にトボトボが贈与される。この時用意されるトボトボをプンダオハナガベ（pundao hana gabe）という。
ヘヴァイシ島	Hevaisi Is.	パナティーナ島の西側にある小さな島。ヘセイサイ村がある。
ベク	bek	トロブリアンド諸島での石斧型の財貨の呼称。サイサイ地域では「トボトボ」と呼ばれる。
ヘゴンゴン	hegongon	小さなトボトボ。「子どものトボトボ」とも言われ、大きな「大人のトボトボ」を呼ぶと言われている。サイサイ語の原義は「泣いて呼ぶ」。
ヘセサイ村	Hsesai vil.	ヘヴァイシ（Hevaisi）島の北東部にある村。教会がある。
ヘタガラケ、ヘヨラケ	hetagalake, heyolake	ドゥンドゥワンの最後に、主催者がバギーかトボトボをひとつと、食べ物を主賓たちに贈与すること。
ヘパシンパド	hepasinpad	親族の涙をとめるためのトボトボ。「泣くのはもうやめてくれ、充分だ」という意味がある。

資料1：用語集（へ～リ）

用語	アルファベット表記	意味
ヘババガガヤ村	Hebabagagaya vil.	カロタウ村の北隣にある村。
ヘピトゥカン	hepitukan	ナトゥが何らかの傷を負ったときに、タウがトボトボをひとつナトゥに与える儀礼。
ヘリワゲハナヘエネ	heliwage hanaheene	バウィで贈与される財貨の中でも、埋葬に関わる行為で発生したガボブに対するもの。サイサイ語の原義は「墓を掘る」。
ヘーカンパン村	Hekampan vil.	ヘセサイ村の対岸にある村。
ヘワオ氏族〔H,h〕	Hewao	本稿の主なインフォーマントのひとりであるショーティの、父方氏族。
ポウェタギック	pwetagik	ブタの贈与。主催者が「ムリ」を行なった姻族のためにブタを屠畜すること。
ポウェトゥック	pwetuk	ブタの贈与。贈与儀礼で主賓が主催者のためにブタを屠畜すること。
ホトゥウォイ	hotuwoi	ビエベの別名。ビエベの項参照。贈与儀礼での食物分配。
ポトラッチ	potlatch	北米北西海岸のインディアンが行なう大規模な贈与儀礼。
ホブク村	Hobuk vil.	パナティーナ島西端に位置する村。パナティーナ島唯一のプライマリースクールがある。
ボボカポハナヘパスウォイ	bobokapohanahepaswoi	ナトゥからタウへのブタの贈与儀礼。
ボボハナガベ	bobohanagabe	ボボカポハナヘパスウォイで贈ったブタに相当するだけの財貨をナトゥがタウに贈与する儀礼。
ポポンデッタ	Popondetta	オロ州の州都。
ボマロウ村	Bomarou vil.	パナウィーナ島の東側にある村。
ホルホルトゥヘ	holholtuhe	タウからナトゥへの最後の贈与。贈与儀礼モニで贈与される。
【マ】		
マイサネ	maisane	ヤミハナヘテンでのバウィにあたる財貨のひとつ。サイサイ語の原義は「お礼・支払い」。
マシレビビエベ	masilebibiebe	バウィで贈与される財貨の中でも、死者が横たわるマットのガボブに対するもの。サイサイ語の原義は「マットをたたむ」。
マッシム	Massim	パプアニューギニアの東端に位置するミリンベイ州の、さら に東側に散らばる大小の島々の総称。
マネルブ氏族〔M,m〕	Manelubu	第四章で登場するトレーナーが属する氏族。
マンラハオ村	Manlahao vil.	カロタウ村の西隣の村。エレメンタリースクールがある。
ミシマ島	Misima Is.	ルイジアード群島の中で唯一サンゴ礁が島の周囲に発達していない島である。島の周囲は崖になっており、波も群島の他の島々と比べて大きい。
ムイェサ村	Muiesa vil.	ジュネット村の西隣の村。
ムシェ	musye	ヤオファで自分のトボトボと誰かのトボトボを入れ替えること。サイサイ語の原義は「盗み」。
ムリ	muli	贈与儀式の姻族たちから、主催者に対しておこなわれる贈与。多くの場合数頭のブタや食糧が贈与される。
ムワリ	mwali	クラ交易で用いられる白い貝の腕輪。
モニ（キアワキ）	moni, kiawaki	死の１～5年後に行われる死者の葬送儀礼で、主にタウへの贈与が行われる。サイサイ語の原義は「サゴデンプンのプディング」。
モニ	moni	贈与儀礼モニで用いられる贈与品。サゴデンプンのプディング。一緒にトボトボが贈与される。この時用意されるトボトボをモニハナガベ（moni hana gabe）という。
モトリナ島	Motrina Is.	西カルヴァドス諸島の島。セーリングカヌーが作られている数少ない島のひとつ。
【ヤ】		
ヤオファ	yaofa	パタデが終わると、家の中に主催者と故人の母方氏族、姻族、交易パートナーなどが集まり、贈与する財貨の準備が始まり、マットが敷かれトボトボを並べる。大方の場合、主催者、親族、姻族、交易パートナーの順番にトボトボを並べる。バギーを贈与する場合は最後にバギーに並べられたトボトボの上に置く。
ヤミハナヘテン	yamihanahetem	姻族の女性のグラスケットについたガボブを解消するためのパマリ。
ヤラゲイ	yalagei	贈与儀礼で用意された財貨に不満がある場合、主賓は主催者に対して怒った演技をして抗議の演説をすることができる。サイサイ語の原義は「怒る」。
【ラ】		
リニュウ	rinew	第六章2.2.2で主賓のオデレが主催者に返礼を求めた、ショーティへの貸しの財貨の名前。

資料1：用語集（ル～ワ）

用語	アルファベット表記	意味
ルイジアード群島	Louisiade Archipelago	ニューギニア本島から約200キロメートルの場所に位置し、東西250キロメートル、南北130キロメートルに渡り堡礁（バリアリーフ）と島が点在している。主な島は東からパナエティ島、ミシマ島、パナティーナ島、スデスト島、ロッセル島で、ミシマ島以外は堡礁によって囲まれている。
ルワルワル	luwaluwal	古いタイプのセーリングカヌー。現在は使われていない。帆にはパンダナスの葉を編んだものを使用していた。
レフオ村	Lehuo vil.	スデスト島の南側にある村。
ロッセル島	Rossel Is.	ルイジアード群島の東端にある島。密度の高い堡礁に囲まれている。
ロベック（ナボトントン）	robek, nabotonton	葬送のための最後の贈与儀式。死の5～10年後に行われる。別名の「ナボトントン」のサイサイ語の原義は「カバンを焼く」。
ロワレセ	lowarese	サイサイ語で「同名の人」の意味。英語のnameseckにあたる。
【ワ】		
ワガハムハム	wagahamham	バウィで贈与される財貨の中でも、棺を作ることのガボブに対するもの。サイサイ語の原義は「棺を作る」。
ワゲ、ワガ	wage, waga	大きなカヌーや船の総称。
ワニム島	Wanim Is.	パナウィナオ島の北側にある島。グラス村やパノイネ村がある。

資料2：登場人物一覧

名前	氏族
アニマ	H
アンジェラ	x
アンジェロ	H
アンスルム	X
イギ	M
ウィニッシモ	X
エイドリアン	M
エイドリアンの母	m
エデワ	g
オデレ	H
オト	G
オリーブ	w
オリバ	W
オリバの妻	h
オレア	G
カラ	X
キタワ	h
キリアム	W
ギルベット	M
ゲベ	M
ケン	X
ゴナ	W
ゴナの妻	h
コバ	G
コビー	H
コフ	M
コロンバ	H
コンレッド	M
コンレッドの母	m
サイド	X
サム	G
ジェマ	w
シシリア	x
シパーク	M
シミー	G
ジミー	G
ジャスティン	X
シャメン	g
ジュリ	A
ジョウェル	H
ジョエン	m
ショーティ	G
ジョセフ	A
ジョテム	H
シルベスタ	M
スタンバイ	M

名前	氏族
スティーブン	X
ダイアナ	h
タウバダ	W
ダミエン	G
ダラ	W
タリウ	G
タリウの妻	x
ディコリア	h
ディスコ	X
ティマ	a
デニス	G
トゥリシア	a
トーマス	M
トヌ	G
トパック	X
トレーナー	M
ドン	M
ドンス	X
ドンスの母	x
ナッソン	X
ノラ	m
パイウス	W
ハイサ	m
バイロン	S
バカディ	W
バジェン	H
バネ	W
バネの妻	h
バプテ	M
バプティシュ	G
バラ	M
バレ	W
バレの妻	m
ハンドリー	W
ピーエス	G
ピーター	X
ピータールイ	G
ビクトリア	m
プァタ	X
フィリップ	X
フィロミナ	g
ブカ	M
ブカタンカイ	M
ブネ	W
ブライアン	W
フランシス	M

名前	氏族
ブル	G
ペダ	a
ベネディット	m
ベネディット	m
ヘルベル	X
ベンソン	X
ボシ	G
ボニー	W
ボノ	W
ボフ	W
マーク	G
マークの母	g
マグレット	w
マッスル	A
マトン	X
マヌス	w
マリナ	w
マリナの夫	G
マンボーカイ	H
ミエロ	g
ミシェル	w
ミリア	M
メクラタ	g
メケレ	M
メケレの母	m
モアナ	A
モアナの母	a
ヤガウ	G
ヤンゴ	M
ライル	S
ラッキ	W
リオ	M
リモナ	w
リン	m
ルイ	W
ルシアン	W
ルシアンの妻	w
レイ	W
レイの妻	h
レイモンド	G
レジナ	w
ローレンス	G
ロンギー	w
ワイナバギ	g

Euology of late Leonard Mataikola Manbokai

Late Leonard Mataikola (Pidia) Manbokai was born at Hesesasi Village shortly after the war. He grew up as a young child in a family who's traditionally wealthy and was groomed to poses traditional values and disciplined to be acceptable by the tribe's rituals.

His father was late Malisa Hatayai from the TALPUNUWAN tribe and his mother was late Ela Kawedili from the GUWAU tribe.

Late Leonard Pidia Mambokai was enroled in Nimoa primary School in 1955 and left school in 1960 after completion of Gr.6.

His youth hood days involve himself to learning traditional values and culture that was to discipline him to be more matured in person.

As a young man he adopted a child, whom he named his namesake, Mataikola Taliu and became his responsibility until to his death.

Late Leaonard Mambokai was married to Marion Dedewa in 1966 during the Easter celebration. Leonard and Marion's marriage was done through customary recognition called "**kaukawaroru",** an agreement between both parties to secure the rights and ownership of customary land.

In 1967, Leonard was engaged with a business by running a small scale canteen that had an account with the Steamships Trading Company on Samarai Island and was very successful.

In 1970, Leonard was involved along with Robert Kubwa and other prominent land owners who assisted Fr. Albert Chawer built Hobuk Primary T School. He was a good and outstanding facilitator in the schools activities.

Apart from Leonard's brief history mentioned above, he is known to couple of us as a mentor and was able to sponsor us using whatever he was able to earn from his little business he was running that time which we are proud to mention. His help has paved way for those of us he sponsored to successfully complete our education and even to what we are today.

To make a mention a few, Mr. Michael Kubwa as Elementary Educator with Milne Bay Administration, Mr. Andrew Pipidai as Tradesmen Carpentry and a Contractor, Mr. Bede Sibe as District Treasurer with Department of Finance.

Late Leonard Mataikola (Pidia) Mambokai is survived by his beloved wife, Marion Dedewa and sons, Frank, Ray, Mathew Shubert, Nathanael and Maisel and 26 grand children.

Late Leonard Mambokai was awarded a medal, (WORLD's BIGGEST HEART), as a token of special honour from visiting yacht friends for being a great grandfather. He is also remembered as a great mentor for an overseas student studying Cultural History of peoples of the world in which he has assisted Epei Moma of Japan to successfully obtain his Masters in History.

For being so simple and yet with a great heart for all, WE SALUTE YOU and FAREWELL YOU TO REST IN PEACE.