The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヤップのやり方、昔のやり方、ヤップの格好 : ミクロネシア・ヤップ社会における「伝統」概念の分析
Author(s)	則竹, 賢
Citation	年報人間科学. 2003, 24-1, p. 87-105
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5853
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヤップのやり方、昔のやり方、ヤップの格好

――ミクロネシア・ヤップ社会における「伝統」概念の分析 (1) ――

則竹　賢

〈要旨〉

ミクロネシア・ヤップ社会には、「伝統」に相当する概念として、ヤレン・ユ・ワアブ、ヤレン・ニ・カクロム、ヤアン・ユ・ワアブの三種類の概念を見いだすことができる。本稿は、これら三種類の「伝統」概念の解読と分析を通じて、オセアニアの伝統をめぐるこれまでの議論を批判的に検討し、「伝統」研究の新たな方向性を提示することを目的としている。

ヤレン・ユ・ワアブすなわち「ヤップのやり方」は、他地域との共時的比較を通じて客体化される概念である。一方、ヤレン・ニ・カクロムすなわち「過去のやり方」は、現在との通時的比較を通じて客体化される概念である。これら二つの概念はともに「ヤレン」すなわち「やり方」の語を含み、社会関係と密接に関係している。これに対して、ヤアン・ユ・ワアブすなわち「ヤップの格好」は単に外見のみを問題とした概念であり、ヤレンすなわち社会関係とは関係がない。

これまでの議論は、政治的な文化表象としての伝統概念のみを対象としていたため、地域社会の日常生活における「伝統」概念は見逃されてきた。地域社会の歴史的動態や経験を解読するためにも、本稿で試みたような地域社会の「伝統」概念の解読は、積極的に行われる必要がある。

キーワード

ヤップ社会、伝統、「伝統」、ヤレン、ヤアン

一　はじめに

本稿の目的は、ミクロネシア・ヤップ社会における「伝統」概念の解読と分析を通じて、これまで行われてきた伝統をめぐる諸議論を批判的に検討し、新たな「伝統」研究の方向性を提示することである。

かつて人類学の研究対象は、欧米の近代社会とは異なる非欧米の伝統社会であるとされてきた。しかしポストモダン人類学は、かつての人類学が自明視してきた伝統社会と近代社会の区別が、「自己」と「他者」の差異の本質化・絶対化を特徴とする西洋的なオリエンタリズム的思考に基づいていることを明るみに出し、これを厳しく批判した[クリフォード／マーカス編 一九九六; Fabian 1983; 清水 一九九二; cf. サイード 一九九二]。

一方、人類学が主な研究対象としていた地域では、国家指導者や民族運動家らの間で、国家や民族のアイデンティティの象徴としての伝統が盛んに語られるようになった。人類学は当初、これらの語りにおける伝統は近代国民国家の政治言説であり、西洋的なオリエンタリズム的思考に基づいていると指摘した。こうした伝統は「創られた伝統」と呼ばれ、日常生活で営まれる「本来の伝統」とは区別された[ホブズボウム／レンジャー編 一九九三; Keesing 1989; Keesing and Tonkinson (eds.) 1982]。しかし、これらの地域における「創られた伝統」に人類学と同様の認識論的批判を向けることに対して、現地人エリートの側から「政治的に正しくない」という批判がなされた[Trask 1991; トラスク 二〇〇二]。こうした流れを受けて、その後の議論は、地域社会の伝統が西洋との「もつれ合い」の結果生じたとしてその異種混淆性を指摘し、伝統と近代の二分法的枠組を脱構築するとともに、伝統を語る人々の「主体性」を評価しようとする方向へと展開するに至った[Jolly 1992a; Jolly and Thomas (eds.) 1992; Lindstrom and White (eds.) 1994; 太田 一九九八; Thomas 1991, 1992; White 1997; White and Lindstrom (eds.) 1993]。

しかしたびたび指摘されているように[川崎 二〇〇二; 前川 一九九七; 則竹 二〇〇〇; 小田 一九九七; 白川 二〇〇一a、二〇〇一b; 吉岡 二〇〇〇a、二〇〇〇b]、これらの議論では、分析対象が植民地／ポスト植民地状況下における政治的言説に限定されていたため、伝統の言説を生み出す「主体」もまた国民国家や民族運動を率いる現地人エリートたちに限られてきた。「国民国家」や「民族」といった概念が近代の産物である以上、それらを背負って立つエリートたちの言説には、必然的に西洋的な伝統概念や近代概念が反映されることになる(2)。ところがこれらの議論では、人々が日常生活において生み出す「伝統」認識や「近代」認識の詳細な検討をすることなく、現地人エリートによる伝統の語りをそのまま地域社会の「伝統」の語りへと短絡させてしまう。その結果、地域社会における「伝統」概念ないし「近代」概念は、西洋社会における伝統概念ないし近代概念へと回収されることになる。こうした議論に留まる限り、地域

社会の「伝統」認識それ自体の独自性や多様性は見逃され続ける。そこから脱却するためにはまず、国家や民族運動を指導する現地人エリートの言説だけではなく、現地人エリートではない人々の言説や実践にも注目していく必要がある。

こうした問題意識のもと、本稿では、地域社会の「伝統」概念の積極的な解読を試みる。筆者が継続的に調査を行っているヤップ島はミクロネシア連邦ヤップ州の主島であり、二〇〇〇年現在の人口は七三九一人である（図1）。ヤップ社会においては、「伝統」ないし「文化」に相当する概念として、ヤレン・ユ・ワアブ、ヤレン・ニ・カクロム、ヤアン・ユ・ワアブという三種類の異なった概念を見出すことができる。本稿では、これら三種類の「伝統」概念のあり方を解読し分析する。その上で、これまでの議論における以上のような傾向を批判的に検討し、「伝統」研究を行うための新たな展望を開くことを目指す。

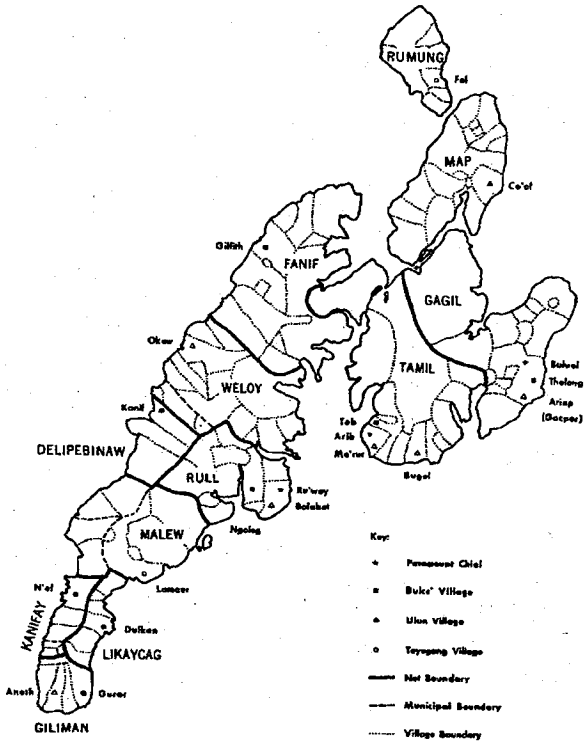

図1　ヤップ島 [Lingernfelter 1975: 135]

II　ヤレン

ヤレン（*yalen*）とは、「決まり」「やり方」「関係」などと訳しうる名詞であり、日常生活においてきわめて普通に使用される語である。食事の作り方やバスケットの編み方などの技術。道を歩くときは男を前にして一列で歩く、村の中で大声を出さないといったルールやマナー。踊りの手順や冠婚葬祭の手続きなどの儀礼の方法。親族や家、あるいは村の関係といった社会関係。これらの全てが、ヤレンという語によって示される。

ヤップの人々は、「あの人とその人のヤレンはどうか」とよく尋ねる。この質問に対しては通常「あの人達はキョウダイ（*walag*）だ」「あの人はその人のチチ（*chitamangin*）だ」「ハハ（*chitiningin*）だ」「コドモ（*fak*）だ」「オット（*figirngin*）だ」「ツマ（*le'engin*）だ」あるいは「友人（*fagar*）だ」「知らない（*dag nang*）」などの答えが返ってくる。こうした質問は、基本的には親族関係に関する質問だと見なされるのである。ヤップの関係名称はクロウ型に傾斜している［Labby

1976; Lingenfelter 1975; 牛島 一九八七]。そのため、二人の詳しい系譜的位置関係を知るにはさらに質問をする必要がある。その後でようやく、「あの人の父とその人の父は実の兄弟(*ngayal*)だ。だから二人はキョウダイだ」などの答えが返ってくるのである[3]。

人と人のヤレンについて語ることは、同時に人と家あるいは家と家のヤレンについて語ることでもある。家(*tabinaw*)は、家屋の土台であるダイフ(*dayii*)と、それに付随する土地や田畑や海域などから構成される。理念上、家の成員(*girdi e tabinaw*)は父を家長とする父系的各大家族からなる。新たに生まれた子には家の祖先の名が付けられる。祖先の名前を与えられることによって、子は家の祖先や土地や田畑や海域にヤレンがあることが示される。名前それ自体が、人と家との間のヤレンを示す符号となっているのである。

ヤップでは夫方居住が一般的である。男は結婚後も家に留まるが、女は結婚後、夫の家の成員となる。しかし彼女の名が実家の祖先の名である以上、婚出後も実家とのヤレンを失うことはない。実家に残っている兄弟に新しく子供が生まれたとき、その子供に名付けを行うのは彼女であり、実家の土地を監督し祖霊祭祀[4]を行うのも彼女とその女系子孫(*mafen*)である。家で交換儀礼(*mitmit*)が開かれる際には、夫側(*ban e pumo'on*)は魚や貝貨などの男性財、妻側(*ban e pin*)はタロイモやヤムイモ、石貨などの女性財を出す[5]。婚出女性は、実家で交換儀礼がある場合、実家の兄弟を加勢するために男性財を供出する。逆に婚家で儀礼がある場合、彼女は実家に女性財を要請する。このように、女性の婚出を契機として、家と家との間にヤレンが形成されていく。

家と家のヤレンは、婚姻関係以外によっても構築される。ヤップでは、首長(*pilung*)のタイトル(*lungun*)は家、より正確にいえばダイフに付随しており、通常は家長である父がそのタイトルを継承する[6]。村には複数の首長がいて、それぞれ村に対して独自の責任(*suwon*)を負っている。首長家は他村の首長家との間にヤレンがある。そのヤレンは、同盟関係であったり協力関係であったり主従関係であったりする。こうした首長家間のヤレンが、村と村のヤレンの基盤となっているのである。

ヤップの全ての村は九種類の位階(*thal*)のいずれかに属している(表1)。上位五種類は首長村(*pilung*)、下位四種類は隷属村(*pimilingay*)と呼ばれ、隷属村の土地と人々は首長村の管理下にある。各村々は十の管区(municipality, *nug* or *falak*)[7]に分けられており、最長老(*pilibishir ko nam*)のいるルル(Rull)、トミル(Tomil)、ガギル(Gagil)の三管区が、

表1　村の位階と同盟

	首長同盟(*ban ni pilung*)	若者同盟(*ban ni pagal*)
首長村(*pilung*)	ブルチェ(*bulchee*) マセバン(*mathban*)	ウルン(*ulun*) タセバン(*tathban*)
	ドウォルチグ(*daworchig*)	
隷属村(*pimilingay*)	ミリンガイ・ニ・アロウ(*milingay ni arow*) ミリンガイ(*milingay*) ヤググ(*yagug*) ミリンガイ・ニ・カーン(*milingay ni kan*)	

他の管区を統括する立場にある（図1）。また各村々は、管区の所属とは無関係な二つの対立する同盟（*ech*）のいずれかに属している。ルルとトミルは「首長同盟（*ban ni pilung*）」を統括し、ガギルは「若者同盟（*ban ni pagal*）」を統括している[8]。

ヤレンは、日常的にも儀礼的にも随時再確認される。家の成員は、家長および家長の姉妹やその女系子孫への敬意（*sirow*）と労働奉仕（*magar*）を通じて、家の土地に対するヤレンを確保する。隷属村の人々は「子供と同じ」（*tabrogon e fak*）と言われ、首長村に対する敬意と労働奉仕の見返りとして隷属村の土地の使用を許されている。交換儀礼は、家と家あるいは村と村のヤレンによって規定されている。先にも述べた通り、家で交換儀礼が開かれる際には夫側と妻側からそれぞれ男性財と女性財が供出されるが、その時には、夫の姉妹たちや妻の兄弟たちがそれぞれの側を加勢する。村の交換儀礼も同様に、ある村からは男性財が、ある村からは女性財がそれぞれ出される[9]。

ヤレンが随時再確認を必要とするということは、ヤレンは常に流動する可能性を秘めているということを意味する。制裁は、人と土地とのヤレンを改変する一つの契機である。家の成員は、父や父の姉妹たちに対する敬意と労働奉仕が不十分だと見なされると、名前を剥奪されて家から追われる。家から追われると、祖先や家に対する「ヤレンがない」（*darriy yalen*）と見なされ、家の土地を使用できなくなる。通常、家は父―息子間で継承されるが、家長に対する敬意と労働奉仕が十分であると見なされれば、娘や他の家の成員でも家の土地や海域などを相続することができる。また隷属村の人々も、首長村の人々への敬意と労働奉仕を怠ると土地から追放される。

争いもヤレンの再編成を促す重要な要因である。親族間の争いはしばしば人と人との「ヤレンが切れる」（*ke thab yalen*）原因となる。ヤレンが切れたことは、敬意や労働奉仕の喪失、交換儀礼への不参加といった形で顕在化する。また首長間ないし村間の戦争は、村と村のヤレンを大規模に変動させてきた。かつては、戦争の勝敗により村の位階や同盟の所属が変更された。それに伴い、村間のヤレンも変更された。ドイツ時代に戦争が禁止されて以降、村間のヤレンはほぼ固定された。しかし、かつての戦争の物語は、人々に村間のヤレンの流動性を喚起させる契機となっているのである。

III　ヤレン・ユ・ワアブとヤレン・ニ・カクロム

1　ヤレン・ユ・ワアブ

ヤレン・ユ・ワアブ（*yalen yu Wa'ab*）は「ヤップの人のヤレン」という意味である。「ワアブ」すなわち「ヤップ」という語が含まれているということは、ヤレン・ユ・ワアブは、ヤップと他の社会との差異や比較が暗黙のうちに含意されていることを意味する。すなわちヤレン・ユ・ワアブは、ヤップの離島（*Ngek*）、ベラウ（*Balaw*）、チューク（*Chuug*）、ポーンペイ（*Ponpey*）、グアム（*Chamoro*）、フィリピン（*Menile*）、ニューギニア（*Moros*）、アメリカ（*Meriken*）、日本（*Sapan*）、あるいは白人（*ngabchay*）[10]さらには教会（*gulasia*）それぞ

れのヤレンとの共時的比較を通じて現れる概念なのである。

ヤレン・ユ・ワアブの概念的特徴は、例えば葬儀に対する人々の語りの中に現れる。今日のヤップでは、葬儀は以下の手順で行われる。人が死ぬと、死者の親族や友人、職場の同僚など、死者と何らかのヤレンを認識している人々は皆、葬儀に駆けつける。参列者が親族の場合、死者とのヤレンに応じて男性材である魚か女性材であるイモを出す。魚の代わりに缶詰、イモの代わりに米を出すこともある。葬儀は数日間に及ぶため、参列者の中には朝から晩まで葬儀場にいたり、泊まり込む者も少なくない。したがってこれらの食料は、主に参列者への食事として振舞われる。しかし参列者が出す食料の量は、参列者のために調理される量よりも多い。そのため残った食料は、死者の姉妹やマフェンをはじめとする近親によって分配される。また参列者は、ヤレンに関係なくいくらかの現金も出す。現金は、死者の生前に費やした入院代、棺代、あるいはその他葬儀の準備に必要な現金の援助(*ayuw*)として、死者の家族が受け取る。

葬儀期間中、遺体の周囲には女性や子供が寄り添う。彼女たちは棺のそばで泣き歌(*dulolo*)を歌いながら、故人の死を悼む。一方、遺体が安置されている場所から少し離れた所には男性が集まる。彼らは決して遺体の周りには近づかない。男性の集まる場所では、参列者が持ってきた様々な品物や現金の集計や管理が行われる。埋葬の当日には、カトリック神父あるいはプロテスタント牧師がやってきて、キリスト教式の葬儀が行われる。会場と墓地とでそれぞれミサが開かれ、神父あるいは牧師は神に祈りを捧げる。墓地でのミサの終了後、家族や近親は棺を埋葬し、葬儀は終了する。

こうした現在の葬儀のあり方について、人々は次のように説明する。女性が遺体のそばで泣き歌を歌ったり、男性が遺体から離れた所で待機するのはヤップのヤレンであるが、親戚や友人が食料や現金を持って葬儀に参列したり、参列者に食事を振る舞ったりするのはヤップのヤレンではなくベラウのヤレンである。ヤップのヤレンでは、葬儀にはごく近しい親族しか参列せず、食料も自分たちが食べる分しか用意しない。埋葬の際も、ヤップのヤレンでは棺を使わずに遺体をそのまま埋める。神父や牧師によるミサもヤップのヤレンではなく、教会のヤレンである。そもそも、キリスト教自体がヤップのヤレンではない。

このように、ヤレン・ユ・ワアブは、ある具体的な場面で何らかの差異を認識した結果として、他地域のヤレンと同時に客体化[11]される共時的概念である。しかし注意しなければいけないのは、ヤレン・ユ・ワアブは日常生活に先立って体系的・全体的に認識されているわけではない、という点である。葬儀に関する人々の語りも、あくまで「葬儀」という文脈、より正しくは「葬儀について語る」という文脈に埋め込まれている。この文脈においては、他の文脈では顕在化する差異、例えば豚の料理の仕方(ヤップのヤレンでは塩茹で、ポーンペイのヤレンでは石蒸し)とか、婚姻後の居住のあり方(ヤップのヤレンでは夫方居住、離島のヤレンでは妻方居住[12])といった差異は、全く問題にならない。ヤレン・ユ・ワアブは、日常生活における個々の具体的な文脈に埋め込まれており、それを越

えたところで体系化・全体化されることはないのである。

2　ヤレン・ニ・カクロム

ヤレン・ニ・カクロム（*yalen ni kakrom*）は「昔のやり方」を意味する。この語は、ヤレン・ニ・ベエチ（*yalen ni be'ech*）すなわち「新しいやり方」と対を成す概念である。日常的には、ヤレン・ニ・カクロムとヤレン・ユ・ワアブが指示する対象はほぼ等しい。しかし、ヤレン・ユ・ワアブが他社会との共時的比較に基づく概念であるのに対して、ヤレン・ニ・カクロムおよびヤレン・ニ・ベエチは、ヤップ社会それ自体の過去と現在の通時的比較に基づく概念である。

過去と現在の違いについて、ヤップの人々はおよそ次のように語る。かつては首長が政治を行っていたが、現在では政府や議会が政治を行うようになった[13]。首長は次第に責任を果たさなくなり、人々も首長の言うことを聞かなくなった。そのため現在では村のまとまりがなくなり、村の行事を行うのが難しくなった。かつては頻繁に行われていた交換儀礼が現在ではできなくなり、村と村、家と家のヤレンが忘れ去られてしまった。現金収入を得ることができるようになり、店で食料を入手することが多くなった。次第に田畑や海に行かなくなり、そのために土地や海の境界がわからなくなった。人の土地を勝手に使う者が増え、土地争いが激増した。キリスト教信仰が普及し、ヤップの神々や霊への信仰が公然と行われることはなくなった[14]。

以上のように述べつつ、ヤップの人々は「昔はヤップのヤレンだけだったが、今は色々なヤレンが混ざっている」「今ではヤップのヤレンは弱くなってしまった」「現在は何のヤレンもない」などと語る。こうした語りは、過去と現在に対するヤップの人々の認識に関する特徴をよく示している。それは「過去においてはヤレン・ユ・ワアブは完全な形を持ち、その生活は秩序立っていた。しかし現在ではヤレン・ユ・ワアブは衰退し忘却されつつある一方で、他社会のヤレンが次第に浸透し、その生活は無秩序になっている」という認識である。

ヤレン・ニ・カクロムはヤレン・ユ・ワアブの完全な姿であるとされ、過去はヤレン・ユ・ワアブのみに基づく秩序だった世界としてイメージされる。葬儀の語りにおいても、昔は全てヤップのヤレンに基づいて行われていた、と説明される。しかし具体的にどのように行われていたかの詳細については、今日ではわずかな年寄がかろうじて知るのみであり、ほとんどの人は断片的にしか知らないのが現状である。それにもかかわらず、ヤレン・ニ・カクロムの「完全性」や「秩序性」が損なわれることはない。

高位首長が亡くなった場合、葬儀が終わって数年後に追善儀礼（*mitmit ko yam*）を行うのがヤレンである。この儀礼には首長家とヤレンのある首長が参加し、男性材と女性材の大規模な交換が行われる。また、死者の村とヤレンのある村からは踊りが出される。追善儀礼は一九七〇年代頃までは行われていたようであるが［牛島　一九八七］、今日では全く行われていない。その理由についてある首長に尋ねたところ、彼は「ヤレンがわからなくなっているからできない。

もしやっても間違いがあったら大変なことになる」と説明した。追善儀礼に招くべき首長を招かないということは、両首長家のヤレンを切ることを意味する。ヤレンがわからないまま追善儀礼を開けば、知らず知らずのうちにヤレンを切ってしまう可能性がある。そうした事態を避けるために、追善儀礼を開かないのである。非常に逆説的ではあるが、儀礼を開かないことで、昔からのヤレンの正しさが「維持」されるのである。ヤレン・ニ・カクロムは具体性を持った全体ではない。むしろ、「忘却されたヤレン」として語られることで、逆にその「全体性」「完全性」「秩序性」が浮かび上がるのである[15]。

一方現在は、複数のヤレンが混在する世界として語られる。ヤレンの混在は、さまざまな新しいヤレンがヤップにもたらされ、昔のヤレンが衰退することによって生じた、とされている。この点は、葬儀に関する語りにも端的に表れている。ヤレン・ニ・ベエチが次第に生活に浸透し、ヤレン・ニ・カクロムが次第に生活から消え、忘れられていく。しかしだからといって、生活の全てがヤレン・ニ・ベエチに取って代わられたわけではない。そもそも、ヤレン・ニ・ベエチは一つの秩序だった全体ではない。それは他社会のヤレン、すなわちヤレン・ユ・バラウやヤレン・ユ・チャモロやヤレン・ユ・ンガブチャイなどの混合体あるいは総称でしかないのである。したがって現状では、いずれのヤレンも中途半端であり、一つの秩序立ったヤレンは存在しないことになる。複数のヤレンがまとまりなく混在する状態、それがヤップの人々の認識する現状なのである。

ヤレン・ユ・ワアブとヤレン・ニ・カクロムについてまとめよう。ヤレン・ユ・ワアブは他社会のヤレンとの対比に基づいて構築される共時的概念であるのに対し、ヤレン・ニ・カクロムはヤレン・ニ・ベエチとの対比に基づいて構築される通時的概念である。ヤレン・ユ・ワアブは日常生活の場面場面でそのつど客体化されるというその性質上、全体像として語られることはない。これに対してヤレン・ニ・カクロムは、複数のヤレンが混在する現状の中で、新しいヤレンすなわちヤレン・ニ・ベエチとの対比を通じて客体化される。ヤレン・ニ・カクロムはヤレン・ユ・ワアブの完全な姿、一つの秩序として語られるが、その「全体性」はあくまで「忘却されたヤレン」としてほのめかされるのみである。

Ⅳ　ヤアン・ユ・ワアブ

ヤレン・ユ・ワアブもヤレン・ニ・カクロムもともに「ヤレン」の語を含み、意味的にもヤレンと関係の深い概念である。これに対し、「ヤアン・ユ・ワアブ」(*ya'an yu Wa'ab*)は「ヤレン」の語を含まない。「ヤアン」とは「格好」「姿形」を意味する名詞である。したがってヤアン・ユ・ワアブは「ヤップの人の格好」という意味になる。またンガ・ワアブ(*nga Wa'ab*)すなわち「ヤップ(の格好)をする／になる」も、ヤアン・ユ・ワアブの同義語として使われる。

ヤアン・ユ・ワアブの概念的特徴がよく示されるのは、毎年三月一日を挟んで開かれる、ヤップ・デー・フェスティバル(以下ヤッ

プデー）の時である[16]。ヤップデーは、「ヤップ州民の伝統の確認と表現」を目的とする政府主催の祭典である。祭典には各管区の住民や小学校の児童らによる伝統的な踊り（*churu*）が披露され、踊りの合間には、女児によるバスケット編みやお手玉、あるいは男児による銛投げ、大人の男たちによる石貨運びのデモンストレーションなどが行われる。また、農芸コンテスト、伝統と環境保護に関する作文コンテスト、伝統的建築物コンテスト、手工芸品コンテストなどの受賞者も、ヤップデーの会場で発表される。ヤップデーは過去数年間、トミル管区とガギル管区にまたがる沿岸警備隊基地跡で開催されてきたが、当地で州立運動競技場建設工事が始まった（二〇〇一年六月に完成）のに伴い、二〇〇〇年から二〇〇二年にかけてはトミル管区集会場で開催された。

政府は毎年、人々に対してヤップの伝統的衣装、すなわち男性は褌（*thuw*）、女性は腰蓑（*ong*）を着用して会場入りするよう、新聞やラジオなどを通じて呼びかけている。ヤップデーはヤップの伝統を尊重する場だからというのがその理由である。しかし人々の多くは、ヤップデーの際に着用する衣装はヤアン・ユ・ワアブすなわち「ヤップの格好」ではあってもヤレン・ユ・ワアブすなわち「ヤップのやり方」ではないと見ている。なぜヤレン・ユ・ワアブではなくヤアン・ユ・ワアブなのかについて、ある首長は「ヤアン・ユ・ワアブだと単に褌腰蓑を着けるだけでいい。しかしヤレン・ユ・ワアブだと、褌腰蓑の他に、一人前の男は座布団（*pochonguw*）を脇に挟んで男用のバスケットを持ち、若者は若者用のバスケットを持ち、女や隷属村の人々は女用のバスケットを持たなくてはならない」と説明した。ヤップの伝統的服装には、社会的地位による違いが存在する。ヤップのヤレンに基づく服装を強調することは、単なる服装に留まらず、村や家のヤレンをヤップデーに持ち込むことになるのである。しかし実際には、ヤップデーにおいては、ヤレンに基づく服装の違いはディスプレイとして展示されるのみであり、人々の着用している伝統的衣装がヤレンを反映しているかどうかまでが問題にされることはない。

ヤップデーの開会式では、政府要人が演説を通じて「ヤレン・ユ・ワアブ」の重要性を主張する。しかし、ヤップデーにヤレンを持ち込むことは、政府によっても、また一般の人々によっても望まれてはいない。

ヤップデーを実際に企画・運営するのは、政府各局からの代表など[17]によって構成されるヤップデー委員会である。二〇〇一年のヤップデー委員会の会議において、委員会がヤップデーをヤレン・ユ・ワアブではなくヤアン・ユ・ワアブの場であると考えていることを如実に示す議論があった。この年のヤップデーでは当初、全小学校が踊りに参加し、小学生児童による入場行進を行う予定にしていた。小学生にヤップの格好をさせ、踊りをさせることで、ヤップ人としてのアイデンティティを強化しようとするのがその理由であった。ところが小学校側の対応の遅れから、この計画は実施が見送られ、参加可能な小学校だけが踊りを出すことになった。教育省から参加しているヤップデー委員の一人は、会場は首長同盟を統括す

るトミル管区なのだから首長同盟の村の子供が行進をすればいいと、村のヤレンを持ち出して弁解した。すると他の委員たちは、村のヤレンに従うことが目的だったのではない、子どもたちにヤップの格好をさせることが目的だったはずだ、と厳しく反論したのである[18]。

一般の人々も、ヤップデーはヤアン・ユ・ワアブではあってもヤレン・ユ・ワアブではないと見ており、またそうあることを望んでいる。トミル管区集会場で開かれた二〇〇〇年から二〇〇二年のヤップデーの前には、「政府の土地ですなら行ってもいいけど、村の土地ですなら行かない」という発言がたびたび聞かれた。人々の間では、村の土地はヤレンが支配する空間であるのに対し、政府の土地はヤレンが及ばない空間であると捉えられている。そのため、村の土地が会場となった場合、会場となった村とヤレンのない村の人は、会場には行き辛いのである。ある人は、「ヤップデーでヤップのヤレンを重視したら、村の関係や家の関係が全面に出てきて、祭典どころではなくなってしまう」と端的に指摘している。皮肉なことに、ヤップデーでヤレンが強調されれば、「ヤップ州民の伝統の確認と表現」を目的とするヤップデーそのものが成り立たなくなってしまうのである。

そもそも州政府自身、ヤップのヤレンに則してヤップデーを企画・運営することは不可能である。政府それ自体がヤップのヤレンではないと見なされているからである。いくら政府の中で首長が一定の権限を有するとはいえ[19]、政府がヤップのヤレンに直接介入することはない[20]。あるヤップデー委員は筆者に対し、「ヤップデーをヤップのヤレンでするのなら、政府でなく各管区が運営すべきだ」と述べた。政府は、ヤップデーを服装や踊りなどの「ヤップの格好」で飾ることはできても、「ヤップのやり方」で行うことはできないし、またそうする根拠も持たないのである。

以上のように、ヤアン・ユ・ワアブという概念は、言葉の上でも意味の上でも、ヤレンとは切り離された概念である。ヤップのヤレンに基づいていようがいまいが、外見がヤップ風でありさえすれば、それはすなわちヤアン・ユ・ワアブなのである。

V　伝統をめぐる議論の再検討

これまで、ヤレン・ユ・ワアブ、ヤレン・ニ・カクロム、ヤアン・ユ・ワアブという、ヤップ社会における三種類の「伝統」概念について記述してきた。ヤレン・ユ・ワアブは、他地域のヤレンとの差異に基づいてそのつど客体化される、全体化されない共時的概念である。ヤレン・ニ・カクロムは、各地域のヤレンがまとまりなく混在する現状において、新たなヤレンすなわちヤレン・ニ・ベエチとの対比を通じて「忘却されたヤレン（・ユ・ワアブ）」として逆説的に秩序化・全体化される通時的概念である。ヤアン・ユ・ワアブは、ヤレンとは無関係に成立する外見上の概念である。以下では、こうしたヤップ社会における「伝統」概念のあり方を念頭に置きつつ、近年展開されている議論を再検討する。

1　人類学の政治性批判

伝統の創造論の立場に立つキージングは、「創られた伝統」と「本来の伝統」の認識論的区別に基づきつつ、アイデンティティの象徴として語られる文化表象は近代国民国家の政治的イデオロギーに過ぎない、と指摘した[Keesing 1989]。これに対してトラスクは、こうした指摘は西洋の側に属する人類学者による学問的植民地主義である、と述べて人類学の政治性を批判し、このような認識論的区別を西洋の側が押しつけることは「政治的に正しくない」と主張した[Trask 1991]。確かに、文化表象の政治的イデオロギー性が西洋人である Keesing によって暴かれることは、自らハワイ先住民を名乗り、ハワイ先住民運動を指導するトラスクには容認し難いであろう。

しかしトラスクの政治性批判はそれ自体、政治的な危うさを孕んでいる。トラスクは、「創られた伝統」と「本来の伝統」の区別が西洋の側からの押しつけであり、学問的植民地主義だと批判する[Trask 1991: 159; トラスク二〇〇二: 四二―四九]。しかし上で見てきたように、ヤップ社会では、ヤップデーにおいて示される文化表象はヤアン・ユ・ワアブであり、ヤップ社会の日常生活において立ち現れるヤレン・ユ・ワアブとは明らかに区別されている。ヤップデーにおいて示されたヤアン・ユ・ワアブとヤレン・ユ・ワアブの区別は、研究者によって指摘されてきた「創られた伝統」と「本来の伝統」の区別と極めて類似している。ここにおいて、トラスクの議論の限界が露呈される。確かにトラスクをはじめとする現地人エリートは、西洋社会との関係においては「弱者」であるが、地域社会の人々との関係においては「強者」である。したがって、現地人エリートが「創られた伝統」と「本来の伝統」の区別が西洋からの押しつけであると主張すれば、地域社会の「創られた伝統」と「本来の伝統」に相当する区別も否定されることになりかねない。トラスクの議論は、伝統の創造論が犯していると自らが非難した「政治的に正しくない」行為を、自分自身の手で犯してしまう危険性を孕んでいるのである。

「政治的正しさ」は、社会的に抑圧されている先住民の現状を打破し、先住民のアイデンティティを確立し権利を拡大していく運動を支える思想として、先住民運動家や彼／彼女らに共感する人々に支持されてきた。筆者は、先住民の権利獲得には大いに賛同する。しかし同時に、彼／彼女らの語る「民族」「アイデンティティ」「権利」さらには「文化」「伝統」という概念自体が、近代国民国家という枠組を前提とした政治的イデオロギーであるという点を見逃すこともできない。これらの概念の自明性に無自覚である限り、こうした運動も結局、近代国民国家という政治的枠組に囚われ続けることになるばかりか、その拡大・普遍化を促進する一つの契機となってしまうからである。先住民運動を待ち受けるこのような袋小路を打開するためにも、国民国家の枠組を前提とした概念の自明性を常に問い続けることが必要なのである[和田 一九九六: 二一〇]。ところが「政治的正しさ」という思想は、これらの概念の自明性を問い直す作業そのものを「政治的に正しくない」と否定してしまう。「政治的正しさ」に基づく議論は結局、西洋的枠組のさらなる拡大・普遍

化と地域社会の枠組のさらなる周辺化に荷担し、人類学も含めた西洋的枠組を相対化し問い直す可能性を自ら閉ざしてしまうことになるのである。

2　文化の客体化論

西洋的概念や枠組の普遍性を強化してしまうという人類学の政治性批判の問題点は、伝統の創造論の後に展開した文化の客体化論も持ち合わせている［Jolly 1992a; Jolly and Thomas (eds.) 1992; 太田一九九八; Thomas 1991, 1992］。これらの議論では、伝統の創造論が設けた「創られた伝統」と「本来の伝統」の区別が、文明と未開、意識と無意識、歴史社会と歴史なき社会といったオリエンタリズム的二分法に基づいており、後者に地域社会の本質を見出すことになるとして否定された。それに代わって文化の客体化論においては、伝統とは全て意識化された文化表象であり、西洋社会と地域社会との「もつれ合い」の過程の中で対抗的に客体化されると捉えられた。同時に、「もつれ合い」の過程で伝統を生成していく人々の「主体性」が積極的に評価された。

文化の客体化論は、西洋社会と地域社会の政治的な力関係に注目しつつ、地域社会の伝統を、支配者たる西洋社会がもたらす概念や枠組への対抗的概念であると見なす。しかし文化の客体化論は、こうした権力関係を過大視する傾向がある。吉岡は、文化の客体化論は、西洋社会のものの見方が地域社会のものの見方に反映するという前提、すなわち、西洋社会が持ち込む枠組が変われば地域社会の対応の仕方も変わるという前提に立っていると指摘している［吉岡二〇〇〇a: 一四六―一五〇; 吉岡二〇〇〇b: 八―一〇］。こうした前提は、西洋社会と地域社会の権力関係の過大視に起因するのである[21]。

以上のような前提のもとでは、文化の客体化論が積極的に評価する地域社会の人々の「主体性」も、結局は西洋社会に対する受動的反応でしかないことになる。こうして地域社会の伝統は、最終的には西洋社会へと還元される。その結果、文化の客体化論においては、地域社会の伝統の本質性は脱構築されたものの、西洋社会は地域社会の伝統を生み出す「もつれ合い」の必要因として普遍化されるとともに、地域社会の「主体性」とは裏腹に、西洋社会の揺るぎない権力性が立証され補強されることとなった。

文化の客体化論のこうした傾向は、分析対象が植民地／ポスト植民地状況下における政治的言説に限定されていることと関係している。植民地／ポスト植民地状況下においては、西洋社会と地域社会の権力関係は歴然としており、そこで生み出される伝統の表象、すなわち国家や民族のアイデンティティの象徴としての伝統は、まさに対抗的だからである。しかし伝統や文化の客体化は、西洋社会と地域社会との権力関係が働く場でのみ起こっているわけではない。上で明らかにしたとおり、ヤレン・ユ・ワアブという概念は、日常生活のさまざまな場面での実践を通じてそのつど客体化される概念であり、常に対抗的であるわけではない。また客体化の過程においても、西洋社会との力関係が常に問題にされているわけではない。

文化の客体化論が主張する対抗的客体化は、客体化のある特殊な側面に過ぎないのである(22)。ヤレン・ユ・ワアブのような概念を政治的な力関係に基づく対抗的言説に回収してしまうことは、政治的な力関係を取りまく日常生活で用いられる認識枠組を議論の射程から切り捨てることになるだけではなく、日常的な認識枠組の独自性を否定することにもなるのである。

3　カストム論

文化の客体化の議論では、伝統と近代、あるいは西洋社会と地域社会の本質的二分法の脱構築が試みられた。この試みをさらに洗練させたのが、現在のカストム論をリードしてきたリンドストロームとホワイトの議論である[Lindstrom and White (eds.) 1994; White 1997; White and Lindstrom (eds.) 1993]。カストム(*kastom*)とはメラネシア・ピジン語で「伝統」を意味する語であり、カストム論とは、メラネシア地域のカストムに関する一連の議論を指す。リンドストロームとホワイトは、初期のカストム論[Keesing and Tonkinson (eds.) 1982]において設定された区別、すなわち、国家統合のシンボルとしての「創られたカストム」と日常生活における「生きられるカストム」の区別を、文化の客体化論と同様の理由で批判する。しかしその一方で彼らは、植民地的状況下においても現地社会の文化的連続性を無視できるわけではなく、地域社会の人々は、既存の枠組に沿って西洋的要素を取り込みつつ「伝統」を創造してきたと指摘し、「もつれ合い」の過程を地域社会の側から解読する必要性を説く。その上で彼らは、伝統と近代は必ずしも二分法的ではなく互いに融合していると主張する。

リンドストロームとホワイトの議論は、地域社会の独自性に注意を促しているという点で評価できる。しかし彼らは、地域社会においてカストムとされている事象に西洋起源の要素を見いだしたり、あるいはその逆の事例を見いだすことで、カストムは伝統と近代の異種混淆的概念であると論じる。確かにピジン語は、植民地時代に英語とメラネシア諸語との融合によって誕生した言語である。したがって語源的には、カストムは異種混淆的であると言える。しかしメラネシアの人々自身は、カストムとされている事象を異種混淆的であるとは見ていない[吉岡 二〇〇〇a、石森二〇〇一]。リンドストロームとホワイトによる「異種混淆」性の指摘は、ポストモダン人類学が厳しく批判したはずの、伝統と近代という人類学者の分析枠組を前提にしなければ成し得ないのである[石森二〇〇一：二三一—二三二]。「伝統と近代の対立は、人類学者の記述あるいは理論装置の中にではなく……人びとの語りの中にふかく埋め込まれてある」[中川 一九九九：六四五]以上、伝統と近代という人類学者の理論装置を用いて地域社会の「伝統」認識の「異種混淆」性を指摘しても意味はない。むしろこれからの研究は、異種混淆的に見える状態の中で、地域社会の人々が何をどのようにして「伝統」と捉えているのかに注目すべきなのである。

ヤップ社会では、現在の生活のあり方は、様々なヤレンが無秩序に混ざり合った状態として捉えられている。ヤップ社会においては、

現状は異種混淆状態として捉えられているのである。こうした異種混淆状態の認識は、生活の場面場面でそのつどヤレン・ユ・ワアブや他社会のヤレンが客体化されることによってもたらされる。この時、他社会からもたらされたヤレンはヤレン・ニ・ベエチとしてヤレン・ユ・ワアブからは区別されるとともに、「創られた伝統」としてのヤアン・ユ・ワアブもまたヤレン・ユ・ワアブとは区別される。また一方で、現在の異種混淆状態の反対像として、ヤレン・ユ・ワアブの完全な姿であるヤレン・ニ・カクロムから成る秩序だった過去の生活がイメージされる。こうしたヤップ社会の「伝統」認識のあり方は、単にその「異種混淆」性を指摘しただけでは解読し得ないのである。

Ⅵ　おわりに

ポストモダン人類学批判以降に展開した様々な議論は、伝統の名のもとに記述されてきた様々な民族誌的事象が、実際は西洋近代との「もつれ合い」の中で新たに生まれてきたものであることを明らかにしてきた。その背後には、伝統と近代さらには「自己」と「他者」のオリエンタリズム的二分法があることが明るみに出され、人類学における旧来の伝統概念は解体された。しかしこうした学内の動きとは別に、国家リーダーや民族活動家によって、人類学において放逐されたはずの伝統がますます強調されている。また同時に、西洋的な伝統概念とは異なった、地域社会独自の「伝統」概念も盛んに語られている。生活世界の中で伝統の語りと「伝統」の語りが複雑に絡み合う状況は、現地人エリートによる伝統の語りのみに注目してきた従来の議論では、十分に捉えることはできなかった。

本稿では、西洋的な伝統概念と地域社会の「伝統」概念が、ヤップ社会においていかに語られているかを明らかにした。ヤップ社会においては、自社会と他社会の違いが、人々の間で日常的に意識されている。こうした日常生活の経験を通じて、人々に現在の生活は異種混交的で無秩序であるという認識が生じ、政治表象としての伝統と日常生活における「伝統」が区別される。さらに無秩序な現在の生活の反対像として、過去の純粋で秩序ある生活という像が生み出されるのである。

ヤップ社会では、共時的比較に基づく「伝統」と通時的比較に基づく「伝統」が区別されている。こうした事例は、これまでの人類学における伝統概念に代わる新たな分析概念を提供する。共時性と通時性という、ヤップ社会の「伝統」概念から抽出された二つの分析軸を用いることで、オセアニア諸社会の「伝統」概念を比較検討する可能性が開かれると考えられる。オセアニア諸社会の「伝統」認識の比較研究は、これらの社会の歴史的動態や経験をより広い視野から解読する際に重要となるが、それは今後の課題としたい(23)。

謝辞

本稿の議論に関係する調査は、二〇〇〇年一月～二〇〇二年四月に行われた。この調査は、一九九九～二〇〇〇年度大和銀行アジア・オセアニア

財団国際交流活動助成、ミクロネシア連邦歴史保護局ならびにヤップ州歴史保護局の調査許可によって可能となった。現地調査中は多くのヤップの人々の協力を得た。とりわけ、故ケンメド首長ご一家、ロフネク・フラワアスさんご一家、エルヴィラ・ティナグさんご一家は、筆者を家族同様に受け入れて下さった。ここに記して感謝申し上げる。

註

(1) 本稿では、伝統および近代の語に関して、地域社会の概念には鍵括弧を付けて表記する。

(2) ここで言う「現地人エリート」は、あくまで国民国家の文脈におけるカテゴリーである。したがって「現地人エリートの言説」もまた、国民国家の文脈における言説であることは言うまでもない。たとえ「現地人エリート」の発話であっても、それが国民国家の文脈を前提としていなければ、「現地人エリートの言説」とは言えない。

(3) 最近では、若い世代を中心に英語の関係名称を使うことも多い。なお、人のヤレンを本人に直接尋ねるのは極力避けられる。相手の死んだ祖先、とりわけ母方祖先に言及することは、プラル(*pulal*)ないしプエイ(*pu'ey*)と呼ばれ、侮蔑表現(*yaba*)になるからである。

(4) キリスト教の普及により、今日では祖霊祭祀は行われていない(註(14)も参照)。

(5) 以下で見るとおり、今日ではこれらの行事を正式の交換儀礼にしないことがほとんどであるが、夫側から出す物と妻側から出す財の区別は常に意識されている。なおヤップ語では「男性財」「女性財」にあたる語は見いだせないが、記述の便宜上、本稿ではこの語を使用する。

(6) 父が年齢的・世代的に若いとされた場合、親族関係者の年長者が首長位を継承したり、あるいは首長の代弁者(*matam*)に就任したりすることがある。

(7) 現在の管区(municipality or *falak*)は、かつての地理的まとまり(*mug*)をもとに、ドイツ時代に制定された。両者の範囲は概ね重なり合うが、若干のずれが見いだせる。

(8) かつてトミルは二つの同盟を調整する立場にあったが、若者同盟の勢力増大に伴い、首長同盟の側につくようになったという。

(9) 儀礼における村落関係の具体例については、[牛島 一九八七:二五六―二五八、二六一―二六二]を参照。

(10) *ngabchay*には日本人や韓国・朝鮮人、中国人なども含まれる。日本語の「白人」よりはやや広い概念である。

(11) 「客体化」(objectification)の語は、「客観化」「対象化」とも訳される。ワグナーはかつて、この語を用いて異文化理解や異文化比較について論じた[Wagner 1981]。彼は文化を構築主義的に捉えつつ、文化の客体化を、異文化との出会いによる自文化の日常的自明性の崩壊、すなわちカルチャーショックを契機として、自文化の自明性を括弧に括りながら異文化の構成要素を探り出し図式化する作業であるとした[Wagner 1981: Chap. 1]。Wagnerのこうした議論展開は、極めて現象学的である[cf. シュッツ 一九八〇]。ところで、文化の客体化論以降の議論(後述)は、たびたびワグナーの客体化概念を援用しつつ論を展開している。しかしそこでは、客体化のうち文化の構築・操作的側面が過度に強調されたために、客体化の持つもう一つの側面、すなわち自文化の日常的自明性への視座が放棄されてしまった。文化の客体化論以降の議論の問題点は、こうした客体化概念の一面的理解とも深い関連があ

ると考えられる。

(12) 正確には、妻方居住が行われているのはウォレアイ以東の島々であり、ヤップに近いユリシーとファイスでは夫方居住が行われている[牛島 一九八九]。しかし、ヤップの人々はしばしばこのように語る。

(13) ヤップ州には、ヤップ本島の首長からなるピルン会議(Council of *Pilung*)と、離島の首長からなるタモル会議(Council of *Tamol*)の二つの首長会議が設けられている。首長会議の成立過程において、当時の政治リーダーたちは、民主主義に基づく公選議会の対抗組織として、「ヤレン・ユ・ワアブ」に基づく首長会議の創設を主張していった[柄木田 二〇〇〇; Marksbury 1982; Meller 1969; 則竹 二〇〇〇]。しかし今日、人々の多くはピルン会議をヤレン・ユ・ワアブとは考えていない。

(14) しかし今日においても、ヤップの神々や霊、あるいは呪術(*machmach*)に関する語りは広く見られ、恐れられている。なかでもプロテスタント信者は、ヤップの神々や祖霊を「悪魔」と見なし、それらへの信仰や呪術を「悪魔崇拝」として忌み嫌っている。

(15) そもそも、個々の具体的なヤレンに島全体の合意があると考えるべきではない。具体的なヤレンは常に操作と議論の対象となるのである。ヤレンの操作的・論争的側面が最も顕在化する場面として土地紛争が挙げられるが、これについてはいずれ稿を改めて論じたい。

(16) ヤップデーについての詳細は、[則竹 n.d.]を参照。

(17) 法律では、ヤップデー委員会はピルン会議から二人、NGOであるヤップ女性協会(Yap Women's Association)から一人、州知事の任命による二人の計五人からなるとされている。しかし実際には、毎年十人程度が委員会のメンバーとして活動している。

(18) 伝統的衣装を身につけた子供たちによる行進は、翌二〇〇二年には行われた。

(19) 註(13)参照。

(20) ヤレンが問題になる訴訟に関しては、民事訴訟については首長や年長者らからなる管区裁判所で解決が図られる。また刑事訴訟については、首長と警察および司法当局との間で話し合いが持たれ、起訴するか不起訴にするかが決められる。

(21) かつて筆者は、植民地政策に対するヤップ社会とポーンペイ社会の対応の違いを分析し、両社会の対応の違いは、植民地政府の政策の違いよりもむしろ、両社会の土地制度と首長制の違いに起因することを指摘した[則竹 二〇〇〇]。この対応の違いには、首長会議創設をめぐって両社会の政治リーダーたちが行った、首長制の対抗的客体化のあり方の違いも含まれている。この指摘は、西洋社会と地域社会の権力関係を過大視する文化の客体化論に対する、一つの批判である。

(22) 註(11)参照。

(23) オセアニア諸社会の「伝統」概念の差異を、その語源と植民地経験の歴史から比較検討する試みは、これまでも若干行われている[Jolly 1992b; 白川 二〇〇一 a; 吉岡 二〇〇〇 a]。

文献

クリフォード、J／G・マーカス編 一九九六『文化を書く』春日直樹他訳、紀伊国屋書店。

Fabian, Johannes 1983 *Time and the Other: Anthropology Makes Its Objects*. New York: Colombia University Press.

ホブズボウム、E／T・レンジャー編 一九九三『創られた伝統』前川啓治他訳、紀伊国屋書店。
石森大知 二〇〇一「カストムとファッション―ソロモン諸島ヴァングヌ島における過去と現在をめぐる認識論的連関―」『民族学研究』六六―二：二二二―二三九。
Jolly, Margaret 1992a "Specters of Inauthenticity." *The Contemporary Pacific* 4-1: 49-72.
―― 1992b "Custom and Way of the Land: Past and Present in Vanuatu and Fiji." in *Oceania* 62-4 (Special Issue): 330-354.
Jolly, Margaret and Nicholas Thomas (eds.) 1992 *The Politics of Tradition in the Pacific. Oceania* 62-4 (Special Issue).
柄木田康之 二〇〇〇「ミクロネシア連邦ヤップ州の伝統的首長と政治統合」須藤健一編『オセアニアの国家統合と国民文化』JCAS連携研究成果報告二：三五―五九。
川崎一平 二〇〇一「生き方としてのカストム―現代パプアニューギニアカストム観―」『民族学研究』六六―二：一八四―二〇二。
Keesing, Roger M. 1989 "Creating the Past: Custom and Identity in the Comteporary Pacific." *The Contemporary Pacific* 1-1&2: 19-42.
Keesing, Roger M. and Robert Tonkinson (eds.) 1982 *Reinventing Traditional Culture: The Topics of Kastom in Island Melanesia. Mankind* (special issue) 13-4.
Labby, David 1976 *The Demystification of Yap.* Chicago: University of Chicago Press.
Lindstrom, Lamont and Geoffery M. White (eds.) 1994 *Culture, Kastom, Tradition: Developing Cultural Policy in Melanesia.* Suva: Institute of Pacific Studies, The University of South Pacific.
Lingenfelter, Sherwood G. 1975 *Yap: Political Leadership and Culture Change in an Island Society.* Honolulu: University Press of Hawaii.
前川啓治 1997「文化の構築―接合と操作」『民族学研究』六二―四：六一六―六四二。
Marksbury, Richard 1982 "Legislating Social Order: An Example from the Yap Islands." *Oceania* 53-1: 19-28.
Meller, Norman 1969 *The Congress of Micronesia: Development of the Legislative Process in the Trust Territory of the Pacific Islands.* Honolulu: University of Hawaii Press.
中川敏 一九九九「学校者と出稼ぎ者―エンデの遠近両用眼鏡―」『国立民族学博物館研究報告』二三―三：六三五―六五八。
則竹賢 二〇〇〇「植民地支配下におけるミクロネシア社会の変容―ポーンペイ島とヤップ島の事例より―」『民族学研究』六五―二：一六八―一八九。
―― n.d.「ミクロネシア・ヤップ社会における「伝統」の表象と実践―ヤップデーを事例として―」
小田亮 一九九七「ポストモダン人類学の代価―ブリコルールの戦術と生活の場の人類学―」『国立民族学博物館研究報告』二二―四：八〇七―八七五。
太田好信 一九九八『トランスポジションの思想―文化人類学の再創造―』世界思想社。
サイード、E 一九九三『オリエンタリズム』（上・下）今沢紀子訳、平凡社。
清水昭俊 一九九二「永遠の未開文化と周辺民族―近代西欧人類学史点描―」『国立民族学博物館研究報告』一七―三：四一七―四八八。
白川千尋 二〇〇一a「ナヴァカマティとしてのカストム―ヴァヌアツ・トンゴア島民におけるカストムの諸相―」『民族学研究』六六―二：二〇三―二二一。

――二〇〇一b『カストム・メレシン―オセアニア民間医療の人類学的研究』風響社。
シュッツ、A 一九八〇『現象学的社会学』森川眞規雄・浜日出夫訳、紀伊国屋書店。
Thomas, Nicholas 1991 *Entangled Objects: Exchange, Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
―― 1992 "The Inversion of Tradition." *American Ethnologist* 19-2: 213-232.
Trask, Haunani-Kay（トラスク、H―K）1991 "Natives and Anthropologists: The Colonialism Struggle." *The Contemporary Pacific* 3-1: 159-167.
――二〇〇二『大地にしがみつけ―ハワイ先住民女性の訴え』松原好次訳、春風社。
牛島巌 一九八七『ヤップ島の社会と交換』弘文堂。
――一九八九「中央・西カロリン群島における土地・血縁・称号」須藤健一・中山和芳編『オセアニア基層社会の多様性と変容―ミクロネシアとその周辺―』国立民族学博物館研究報告別冊六：一七七―二〇一。
和田仁孝 一九九六『法社会学の解体と再生―ポストモダンを超えて―』弘文堂。
Wagner, Roy 1981 [1975] *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
White, Geoffery 1997 "The Discourse of Chiefs: Notes on a Melanesian Society." *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Geoffery White and Lamont Lindstrom (eds.), pp.229-252. Stanford: Stanford University Press.
White, Geoffery and Lamont Lindstrom (eds.) 1993 *Custom Today*. *Anthropological Forum* (special issue) 6-4.
吉岡政徳 二〇〇〇a「カストムとカスタム―オセアニアにおける伝統概念研究の批判的考察―」須藤健一編『オセアニアの国家統合と国民文化』JCAS連携研究成果報告二：一四三―一八二。
――二〇〇〇b「歴史とかかわる人類学」吉岡政徳・林勲男編『オセアニア近代史の人類学的研究―接触と変貌、住民と国家―』国立民族学博物館研究報告別冊二一：三―三四。

The Way of Yap, The Way of the Past, The Style of Yap: The Analysis of the "Tradition" in Yap

NORITAKE Masaru

In Yap there are three concepts of "tradition," that is, *yalen yu Wa'ab, yalen ni kakrom* and *ya'an yu Wa'ab. Yalen yu Wa'ab,* or "the way of the people of Yap," is the concept objectified through comparison with the ways of other regions. *Yalen ni Kakrom,* or "the way of the past," is the concept objectified through comparison with the way of nowadays. These concepts include the word "*yalen*" meaning "the way" and connote social relationship based on family, sex and village. On the other hand, *ya'an yu Wa'ab* or "the style of the people of Yap" doesn't include the word *yalen* and has no connotation about social relationship.

Much of the previous research on tradition was focused almost exclusively on the problem of tradition as at the level of political discourses, thus overlooking the "tradition" talked and practiced in everyday life. To understand historical dynamics and experiences in Oceania, research and analysis of the concepts of "tradition" in everyday life should be done more positively.

Key Words
Yap, tradition, "tradition," *yalen, ya'an*