

ニューギニア高地のインボング族 第4回

村とイエブ

—社会の構造と歴史の枠組—

しお た みつ き
塩 田 光 喜

- I 村——インボング族はいかにして社会を空間に埋めこむのか？
- II イエブ——時間の秩序としての歴史はいかに産出されるのか？

I 村——インボング族はいかにして社会を空間に埋めこむのか？

われわれは前稿においてインボング族の居地の生態環境について見た^(注1)。ここではまず、そうして把握されたインボング生態空間のうえに、人間とその社会がどのように展開しているのかを見ることにしよう。

人間と空間の交わりが人の目に最も明確な形をとって現われるのは家屋においてであり、インボング族は何よりもまず、家において空間にしっかりと結びつけられている。ここでは、私が以前に書いたインボング族の家についての印象から入っていこう^(注2)。

「ニューギニア高地は急な傾斜面を除けば、人の生活する平地やゆるやかな傾斜をもつ丘陵地には一面の草原が広がる。その中を、時に家々を結ぶ踏み分け道に沿って、あるいは畑や持ち分の土地の境界を示して、高い木の列が走っているのが、そこだけ濃い緑の線となって目に映る。その木の列が厚味を帯びて雑多な樹木で膨れだすと、それはその中に家屋が建っているしるしである。

屋敷地には雑多な木や草が植わっており、その中にはいると虫の音の高さとともに、わずかすく外に広が

る草原とは別天地の深い森の中にある心地がする。しかし、これらの木や草は、すべて屋敷の持ち主が植えた有用樹や栽培植物であって、針葉樹でたき木や柱材になるカリペの高木(casuarina)からはじまり、バナナの木、気根がたこ足のよう地面から立ち上がるパングナスの木、金を得るために育てているコーヒーの木、その間にタロ芋、サトウキビ、ショウガ、カボチャ等が屋敷地をくまなく埋めつくしている。鬱蒼として見えるのは、カリペの高木が作り出す印象であるが、こうして外から隔てられた特別の景観は、社会的にも家族の外の者には隔壁をなしている。近い親戚や近所の子供達を除けば、大人が用もなく人の屋敷地へはいることは憚られる。とりわけ、夜がそうであって、人の屋敷地へはいる時は、家への小道の前に立って声をあげて訪問を告げたりする。夜、屋敷地に黙ってはいる者は泥棒ないしは敵襲と見られることを覚悟しなければならない。

この屋敷林に囲まれて建つ家は、7尺×4尺ほどの長方形で、柱は普通カリペの木を切り倒し、樹皮をはいだもの、壁はアング(クナイグラス)といって草原に生える茅のような草の茎をたたいて、それを編みあげたござで囲い、屋根もアングを刈ってきて茅葺きにふいていく。

柱と柱はつるを縄として結わえあわせる。炉のある中央の居間を左右から二部屋ずつ都合四つの寝室がはさむ。居間は三和土のこともあるが、寝室は壁を張ったのと同じござを張って床とする。また、居間は炉の煙を逃がすために屋根に吹き抜けているが、寝室はござで天井をつくる。

白人到来前には家の丈は低く屋根の頂きで地面から2尺ほどで、炉から出る煙はくぐもる代わりにその分だけ熱もよく保った。

居間の上を仰ぐと、アングが炉の煙をあびてすすで黒光りしている。窓はなく、光がはいってくるのは戸口だけである。寝室は昼間も暗く、雨が降っていな

れば、午後遅くなるまでは、家人達は外へ出払ってどの家もひっそりと戸が締まっている。夜は炬の火が明りとなり、炬を開んで一家は夕食を共にし、うわさ話やおとぎ話にうち興じる。

夜の9時ごろ、火を落として床に就くと、がさごと鼠が動き始める。というより縦横に駆けめぐる。麻袋に入っているサツマイモが狙いであろうか。寝室には夫婦と小さな子供達がともに寝、大きくなった子供達は別の部屋に、そして夫婦の近親がいればまた一室に寝る。現在とはかく、かつては夫婦の営みは家の中でなされることはなかった。夫婦は昼間、畑の端など戸外で交わったのである。子供達は畑の中に入ることを許されていなかったが、交わりはさっさとすまされなければならなかったといわれる。

女は妊娠すると、穢れを忌んで出産小屋へ移り住んだ。月のものが訪れた時もまたこの小屋へはいった。今ではなくなって見ることはできない。

白人到来以後の急激な変化の流れの中に失われたものも多い。精霊の家と呼ばれ先祖の遺骨を祀った家は禁圧によって失われた。また、かつて戦さが日常であった時代は、村の成人男子は皆、夜は男の家と呼ばれる大きな家へ集まり、そこで交代で不寝番をしていた。白人たちは戦いを禁圧し、平和をもたらすと同時に、集落のつくり方も指図し、夫婦共住を促した。今では男の家は集会・討議の場として、かつてに比べ小さくなって残っている。逆に各家族の家の丈は高くなり、ブタ小屋は家族の住む住居から切り離された。

かなりの現金収入が手にはいる者は、町の人間たちの住まいに倣って、製材所から買って来た材木で柱と壁を造り、床は地上から数十センチから1メートルの高床にしてこれも板で張り、屋根はトタンで葺いている。これが新しいモダンなスタイルの家である。ひどく金がかかるため、村に1、2軒といったところだが。

精霊の家に代わって、今は教会が大きなスペースを占めている。

地方の有力政治家は2階建の家を建て、丘の上になつその家の屋根は太陽を反射して近隣の村人たちに威容を誇示している。

家とその変遷は、社会の相貌を反映して、さらに一層進んでいくのである。」 (一部加筆修正)

このように白人到来以降30年のインボング文明史は家のあり方にもさまざまな変遷をもたらしたが、なかでも住居の散在を通して、村の遠心的傾

向が促進された。家族の自律性が強まったのである。すでに述べたように、インボング族の農耕活動は、各家族がほとんど最初から最後まで個々に行ない、家族を越えた協同作業や相互調整の必要はわずかである。そして各家族はその消費する食料のほとんどを自分たちの畑でまかなうことができる。このことが家族の社会的独立性の高さの物質的基盤となっている。他の家族の屋敷地に黙って入ることを泥棒ないしは襲撃と見るのは社会的独立性の高さの端的な表現である。

屋敷地はそれ自体、高度に完結し、閉ざされたひとつの世界なのである。幼児たちは親と一緒に限りほとんどこの屋敷地の外へ出ることはない。それは屋敷地の外へ、社会的意識の発達していない幼児が出ることは危険だからである。屋敷地の外には現実、幻想とりまぜてさまざまな危険が満ちている。とりわけ、月がなく夜目のきかない折は、大人の男でも家の外へ出ることを恐れる。

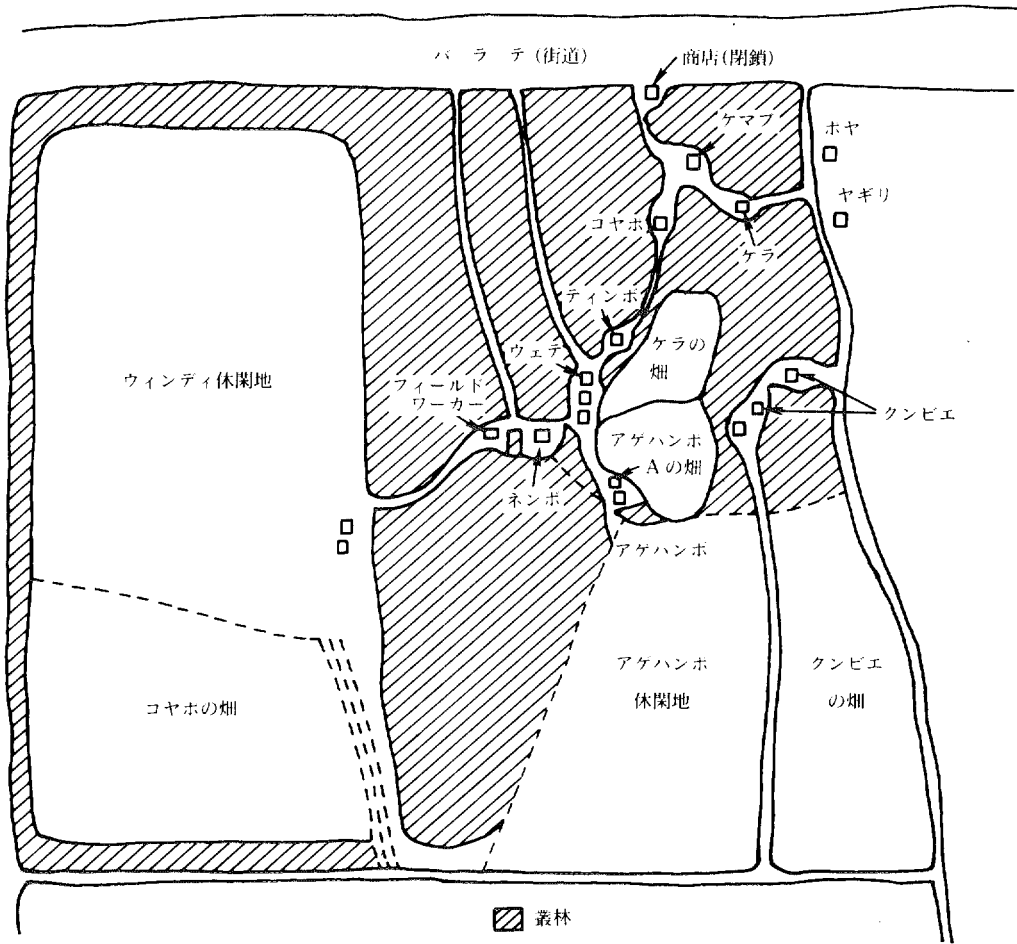
屋敷地の内側での安心と屋敷地の外での危険は著しい対照を成す。そして、屋敷地を共にする家族のプライバシーと秘密は外に対して強く保たれる。他の家族の中で何が起こったのか、他の家族が何をどれだけ持っているのかを正確に知ることは難しい。それは屋敷林による視線の遮断によって空間的にも保障される。家族は社会的にも、空間的にも外に対して閉じられた小世界を成しているのである。

逆に言えば、お互いの家が視線の中にはいるような家族同士はよほど近く親密な関係にあるのである。

第1図は私が共にすごした家族の屋敷地とその周辺の屋敷地の配置である。

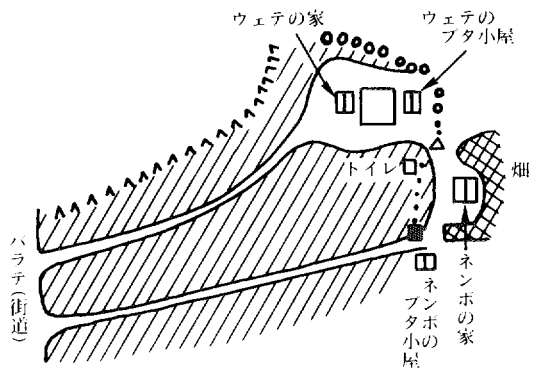
この一画はすべて道路(公道、パラテ)からは木立ちで遮蔽され、道路から家へは屋敷地の中を通

第1図 アンベガの住居配置



(出所) 筆者作成。

第2図 屋敷地とその境界



△ カリヘ ○ バナナ ● タロ芋
 ■ ネガ(マルタハンダナス) △ タンゲット
 (出所) 筆者作成。

る細道(私道)によって通じている。お互いの境界はカリペの木やバナナ、タロ芋などの植え込み、そして道によって注意深く画されている(第2図参照)。土地の境界は異なる家族の間のもめ事の種となりやすいからである。

もともとこの一画はAの家の主人であったかつてのアンブル村の最有力者(故人)の土地であったが、彼は男子がなく、そのため自らの土地を近しい者たちを招いて与えていったのである。この一画はアンベガと呼ばれ、アンブル村はいく

うのも、10数年前までこの村はクムンゲという名で呼ばれていたのである。そして、このクムンゲという名もまた、この村のひとつの字の名からとられていたのである。なぜこの村はひとつの字から別の字の名へと名を変えたのだろうか。その答は村の空間的構成原理と密接に結びついているのである。

第3図は、アンブプル全村の略図である。すでに述べたように、村は字から成り、ひとつの字はそれぞれ何らかの関係で近しい間柄にある家族同士が互いに一定の距離をとりながらも近接して家を構えている。

村のほとんど全ての土地はどこかの家族のものであって、村には、村の誰に対しても開かれている空間は2種類しかない。

そのうちのひとつは道路（公道）であって、これは誰もが自由に通行できる空間である。一般に、各家はこの公道に直接、面することはなく、そこから細道（私道）をひいて、自らの家をこうした公開された空間から隔離する。字の中の近しい関係にある家同士もこうした細道によって繋がれている。

つまり、道には、内密性を前提とする細道（私道）と開放性を前提とする道路（公道）との2種があり、内密性を前提とする私道を通る者は、他家族の私的領域を侵すに足る正当な関係をその家族に対して持たねばならないのである。それは家族が備えている独特の親密さを分かち与えられるということであり、それゆえ逆に、それまで私道を通して往来していた家族同士でも、土地争いなどのめ事がもつれると、両家を繋いでいる道の真中に木や作物を植えて閉ざしてしまうことがありうるのである。

それとは逆に、お互いの間に特殊な家族関係を

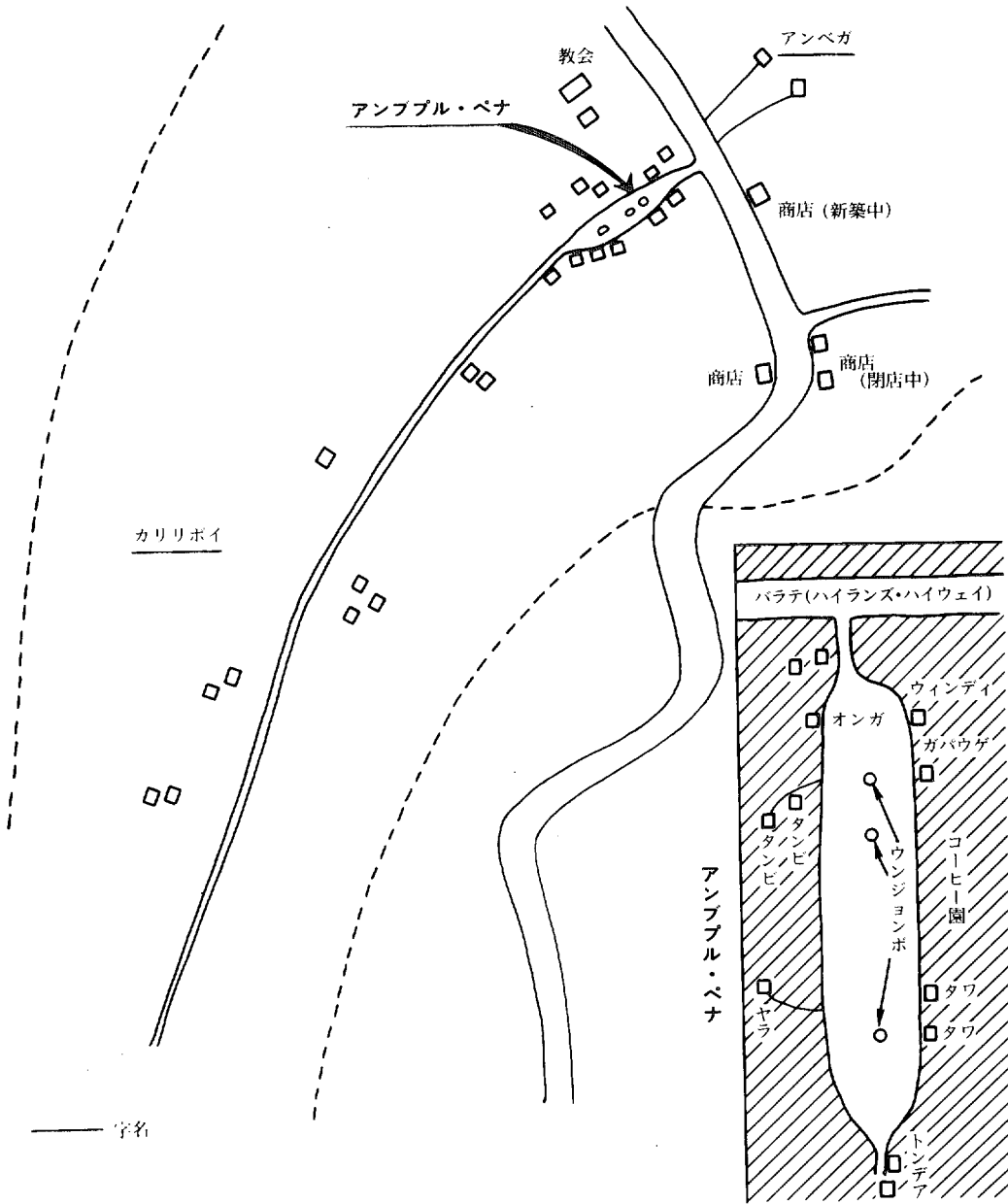
必要とせず、村人が村人であるというだけの資格で自由にその上を歩いてもよいのは村全体に属する公道のみであり、これこそ、家族ではなく、村という高次の社会単位を空間的に表象する部分なのである。これによって、村は各家族の分立と特定家族間の私的な通交を超えて、自らに固有の社会関係の枠組を創り出すことが可能となっているのである。

この公道が、村を単なる家族の集合体ではなく、家族とは異なる次元で成立している社会集団にするひとつの軸（空間的装置）であるとすれば、もうひとつの柱がペナと呼ばれる広場なのである。

公道が村の誰もが自由に「通行できる空間」であるとすれば、ペナは村の誰もが自由に「集まってこられる空間」である(第4図参照)。ペナは楕円形の空地であり、その長軸上にウンジョンボ（ウンジョ=木；インボ=人々、真の）と呼ばれる木が植えられている。そして、ペナに面して何軒かの家が建っているが、そのうちの1軒はガパウゲ（ガパ=父、家長；ウゲ=家）^(注3)と呼ばれ、これは村で唯一、誰もが（女は除く）自由に入っていける家である。

村の大人たちはペナにおもむいて雑談や村の行事や問題をめぐる集会を行ない、若者や子供たちはサッカーやバスケットボールをして遊ぶ。そして、村全体の儀式はここで執り行なわれ、祭りの踊りはペナを周回しながらくり広げられる。村の男たちは働いている時間が短く、また病気の時以外、日中家にこもることもまれなので、しょっちゅうペナへ行っては雑談をしたり、集会をしたりしている。村というものがその空間的実体をもつとするなら、まさにペナこそそれなのである。閑暇と集会と会話のくり広げられる広場であるペナは古代ギリシアのアゴラや古代ローマのフォーラ

第4図 アンブプル村



(出所) 筆者作成。

ムを想わせる。閉ざされた家族の領域である屋敷地を背後に残し、ペナにおいて男たちは「村人」として、公民として、互いに向かい合うのである。

そして、村人たちの共同性はそのにおける会話として顕現する。話すこと、はインボング族の社会生活において決定的重要性を持っている。人前

でよりよく話せる者でなければ社会的リーダーシップはとれない。レトリックは高度に発達し、話しの「包装」は話の「中味」と同様に重く見られる。あるいは、話は「中身」と「包装」がセットになって初めて人を捉えることができる。そこでは論理的必然性よりも人間の心理的必然性に訴えかける説得力が問われるのである。インボン族は一般に雄弁家であり、一度話し始めると、何時間に及ぶことも稀ではない。が、それと同時に弁論に対する鋭い批評家でもあり、人前で弁論を行なう時は、必ず何らかの挑戦があることを覚悟しなければならない。

1982年の総選挙で若い候補者が村々を回って選挙演説をしていた時、ある村で「わが党が政権につけば、魚のかん詰めを安くしてみせる」と公約した。すかさず、聴衆の中のひとりの老人が「ほう、お前の党がかん詰め工場を持っているとは知らなかった」と切り込むと、候補者はすぐさま切り返すことができず、しどろもどろになってしまった。これは取り返しのつかない失点となった。うわさは村々を駆け巡り、候補者の後見役をしていた有力者は遊説隊を去り、候補者は惨敗を喫したのである。

人前で、言葉を当意即妙に操る能力はインボン族の政治において必須の能力であり、それを欠くと見なされた者は即座に見放されるのである。このように、常に、鋭い批評にさらされるペナにおいて弁論を行なう時、人々はピピリを感じる。ピピリとは恥と恐れを同時に表わす言葉で、おそらくピピーディリ（覆いを取られた）に発するものである。村全体に向かって「開かれた」空間であるペナは、同時に村全体に「さらされた」空間でもあるのである。たとえば、少年たちは、屋敷地の区画内では臆することなくしゃべれるが、ペ

ナに出ると二言三言くらいしかしゃべれなくなる（ただし、気安い友達に向かって話しかける時は少し大胆になれる）。ペナに出るということは、家族と家という覆いをとられ人前にさらされることだからである。

ペナという空間において、人は恥に対してさらされているだけではない。恐れに対してもさらされているのである。1979年、アンプル村を突風が襲い、2人の有力者が（そして彼らだけが）それぞれ別の場所で倒木に打ち倒されそうになった。それはどう考えても倒れそうにない木だったと言われる。呪術的攻撃を受けていると感じた1人の有力者は、それまでペナに面して建てていた家を棄て、ペナから少し奥まった所に新たに建て直したという^(注4)。人前にさらされやすいということは、呪術的攻撃にさらされやすいということの意味するのである。

第4図と第1、2図を較べればわかるように、ほとんどの家は「開かれた」空間（公道やペナ）から私道をひいて奥まった所に家を建てているのに対し、ペナに面した家は「開かれた」空間に直接面しているという点で特異である。こうしてペナに面して建っている家は、その家の家長（ガバ）が村の政治的競争から一步も退かないという意味を表示しているのである。それは人々から一目おかれ、注目をあび、名声と威信の獲得に至る道でもあるが、同時に、競争相手や宿敵の嫉妬と攻撃の標的となることをも意味する。それゆえに一層、ペナに面して家を建てた男の並々ならぬ意思が人々に際だって印象づけられるのだが、「開かれた」空間とは、そのように正負いずれの側面においても「さらされた」場所なのである。

そもそも、ペナとはインボン語で「外、外側」を意味し、トゥグ（内、内側）とともに概念的

な対を形づくっている。そして、ペナ／トゥグの概念対は、別の文脈においては、「家の外」(戸外)と「家の内」(屋内)の対照を表示する。すなわち、村の全ての人間に向かって開かれ、村という固有な社会単位の空間的実体として村を統合する装置であるペナは、村人の意識においては「外なる空間」なのである。すなわち、インボング族には、村の共同性とは彼らにとって「外なるもの」として思い描かれているのである。

このことはさらに、人間の身体表象にも繋がっていく。人間の体は「カンギ」と呼ばれるがこれは同時に皮膚のことでもある。神話上の人物は皮膚を脱ぎかえることによって別の体に変身する。われわれが体の主なる構成要素を肉として表象する(肉体)のに対し、彼らは体を皮膚によって把握するのである。このような自己把握はいかなる根拠にもとづいているのか。

他者の視線に映る体の相は皮膚である。すなわち、外からの視線にとって体とは皮膚のことである。すなわち、人間が自らの身体を他者によって見られるという相において捉える限り、皮膚と体は同一となる。インボング語において、体が皮膚と等置される根拠があるとすればまさにこの点においてである。そして、人間が彼自身の自己を構成するものとするもうひとつの要素、魂、においてこの視線の契機がさらに深く介入してくるのである。

生きた人間の魂は「ミニ」と言うが、それは同時に「影」や水面などの反射面に写った自らの鏡像を意味する。すなわち、魂は、人間が自らの視線において捉える自らの像に類するものとして表象されているのである。そして、死んだ人間の魂「クロ」は実体を欠いた映像として生者の前に現われる。ここでも、死者の人格は視線に映る映像

として思い描かれているのである。

このように、インボング族の身体的自己表象は他者の視線によって、インボング族の霊魂的自己表象は自らの視線によって捉えられたところに成立し、肉体が消滅した後も、視線に映る映像としての人格は持続していく。すなわち、インボング族の人格概念は常に視線の対象として規定されていくのである。

このように自己を、自己に向けられる視線によって把握することが、人々に自らの言葉と立居振舞いが他人の目にどう映るかを、常に注意深く意識しながら行動させることになる。自らの言葉と行動を自らの意識(別言すれば他者の視線をもって自らを見ること)の統御の下にしっかりとにおいて、他者の視線の前に自らの姿と行動を呈示しうる男こそインボング族にとって傑出した人間なのである。

そして、そのような視線に対し最大限に開かれている空間がペナなのである。

その意味でペナは一種の舞台であり、人々はそこに上がる演者である。

人は自らの姿と振舞いが他者の視線をはね返すだけの強さと輝かしさを持つという自信のある時にもみこの空間に立つ。そうしたハレの時には、人々は体に油を塗って太陽の光に反射させて、自らの体の輝きをいやが上にも人目に映るようにさせるのである。

そうでない時には、逆に、人の視線から自らを遮断しなければならない。

舞台があれば、その背後には舞台裏がある(すなわち屋敷地が)。そのような舞台裏では、「人の見ている前で物を与えない」と言われる。誰か第三者の面前で贈り物をもらうと、もらい手はその第三者にいくばくかを分けねばならないという負担

を感じ、与え手はその第三者に余分にいくばくかを与えねばならないと感じるからである。さもなければ、第三者は2人のことをこきおろして回るだろう。

いやがうえにも人目に映るように、人前で気前よく「与える」ことに意味があるペナにおける贈り物の授受と違って、物を「分け与えたくない」時、自らの手元に保持しておきたい時は、他者の視線からその物を遮らねばならない。物が他者の視線に捉えられると、見た者の思いが立つ（期待感が生ずる）からである。

視線は人間の「思い、考え」（コノブ）の投射である。賢明な人間は「目が立っている」（モンゴ、アンギモ）。こうした人間は強い「思い、考え」を持ち、あらゆる徴候を注意深く見てとり、危険なしるしが見えると警戒するよう味方に告げる。警告を受けた者たちは危険を加えようとしている（と名指された）張本人に対し警戒を怠らないが、それを決して口に出すことはない。人々はただ自分の目を使い、敵がやってくるとその一挙手一投足にじっと目を注ぐ。思っているだけ、見ているだけで、外見は普通どおりつきあう^(注5)。

こうして、外見上は平穏な日常の光景が過ぎていく。しかし、その外観の下では別の事態が進行しているのである。表面上の社会関係のやりとりの中で、人々は別の何かを読みとろうとして視線をめぐらせ、読みとらせまいとして視線を遮断しようとする。表面のでき事の下で流れる別の事態、それこそがインボン族にとって真の社会的現実なのである。

このような現実に対応して、言葉には普通の言葉とは別に「屈折した言葉」という表現様式がある。

1988年、1人の老人が他所の村を訪ねて放った

次の言葉はその一例である。

A：「わしがトンドマンガ村を通りかかった時、村の上には2つの小さな雲がかかっていた。たぶん、雲は下を流れるカウゲル川から湧いてきたのだろう。わしがトンドマンガにいる間に、雲は昼までに消えるだろうと思っていたが、ひとつはマラプグ村へ行き、もうひとつの雲は風がトナ村へ運んでいったのだ」。

表面上の意味は明らかである。しかし、老人はわざわざ雲の話をしに他所の村まで何キロメートルもの山道を歩いて行ったのではない。表面上の意味の下に流れている真のメッセージ、それが彼が告げなかった事柄なのである。

そして、彼の訪問を受けた側の老人は答えた。

B：「お前が言っている雲の話はわしらについて言えば全く潔白だ。わしらには何も話すことはない。だから正確に何がどうだと指摘してくれ」^(注6)。

訪問した老人は、実は自分の村に対してこっそり仕かけられた毒殺の陰謀について語っていたのである。通常、毒は、毒殺しようとする人間が標的に向けて間に何人かの人間を介して一服盛るものと考えられている。そうすれば足はつかないし、人々（特に毒殺の標的になるような有力者たち）は常に毒殺の脅威に対して警戒を怠らないから、剣は標的とされた人間が信じて疑わない人物、すなわちブルータスによって振るわれねばならないからだ。

すなわち、雲はおそらく老人Aの村を標的にリリースされてきた毒を指している。カウゲル川から湧いた雲とは、カウゲル川沿いの村（そのひとつが老人の訪ねて行った村である）を出所とする毒を意味する。老人Aは、その毒がトンドマンガ村の誰かの手に渡り、そこから二手に別れてマラプグ村とトナ村へ運ばれていったことを突きとめたのである。

そうしたメッセージを読みとって老人Bは「自分たちは潔白だ。証拠があるなら示せ」と言い返したのである。

言葉ひとつ間違えば戦いになってしまうようなデリケートな話題を論じる時、インボン族の有力者たちはこのような比喩的表現を用いる。こうした比喩的表現技術はインボン語では高度に発達し、それを習得した者のみが政治的リーダーとなりうる。なぜなら、家と家、集団と集団、村と村の間の外交関係は、常にこのような比喩的表現を使ってやりとりされるからである。この種の表現に習熟していない者はインボン社会の水面下で何が進行しているのかを察知することができないが、それはきわめて危険なことである。水面下で秘かに進行している事態とは上例のように、大抵、秘密裏の攻撃にまつわるものだからである。こうした表現に習熟していない者をリーダーとすることはその集団を致命的な危機にさらすということに他ならない。そうした不適当なリーダーをいただいた集団は滅亡に向かう以外ないと考えられている。ここでも表面のでき事の下に流れる真の社会的現実とは集団間の隠密の闘争である。

このような比喩的表現は、多くの場合、かつて起こったといわれる歴史的出来事にまつわる伝承を暗黙の下敷きとして語られる。表面上語られている事柄をさまざまな歴史的伝承にあてていって、文脈としてぴったり重なったならば、それが相手が語ろうとしている話の主題なのだ。それゆえ、比喩的表現に習熟するためにはインボン族の歴史的な事件について詳細な知識を持つことが前提として要求される。それは、新約聖書においてキリストの言葉が旧約聖書のさまざまな歴史的叙述を文脈として高度に比喩的な形で発せられるのと似ている。この平行性がインボン族のキリスト教受

容に大きな役割を果たすと同時に、彼らが自文化内にキリスト教を導入するに際してインボン文化に適合的な独特のキリスト教を生み出すことになったと思われる。たとえば、救世主は「人の生命を危難から救助してくれる男」を意味するテパ・リリ・イエムと訳されるが、この語は歴史的伝承と比喩的表現に通暁し、味方の生命を敵の秘密の攻撃から救う知恵あるリーダー像を想起させる。そして、この場合秘密の攻撃を仕掛けてくるのは悪魔(サタン)である。キリスト教はこうして、秘密の攻撃を仕掛けるサタンとその攻撃を読みとり味方(信徒)の生命を救うキリストとの絶えざる闘争として読み取られることによってインボン文化の中に生命を得たのである。

すなわち、キリスト教のバイブル自体が、インボン族の世界観を下敷きとして二重写しにして、その比喩的表現として受けとられたのである。それを可能にしたのはインボン族が、キリスト教を産み出したヘブライの世界観と共有する歴史主義にある。

それでは、インボン族の歴史主義とはいかなるものか、われわれは旧約聖書創世紀にあたるインボン族の歴史の起点から見ていこう。

(注1) 塩田光喜「ニューギニア高地のインボン族3 生態環境、物質文化、分業体系」(『アジア経済』第30巻第9号 1989年9月)46~66ページ。

(注2) 塩田光喜「ニューギニア高地の家」(堀井健三・大岩川嫩編『「すまい」と「くらし」——第三世界の住居問題——』アジア経済研究所 1989年 258~263ページ、より抜萃。

(注3) 各家の家長たちが集まって村全体の公事を議する家で、村人の1人(必ずしもリーダーとは限らない)の所有であるが、家の所有者が寝る寝室の隣に集会の部屋がある。

(注4) サイモン・アベからの聞き書き。

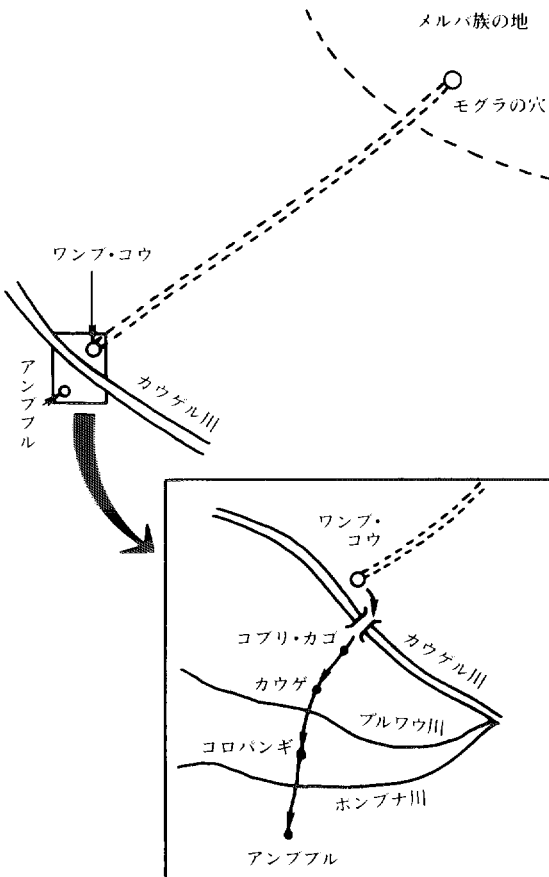
(注5) キンジャロ・アベからの聞き書き。

(注6) フィリップ・ケレマからの聞き書き。

II イエブ——時間の秩序としての歴史はいかに産出されるのか？

- (1-1) 1人の風采のあがらぬ小男がメルパ族のアレという村に住んでいた。
- (1-2) 男は〈クゲ・ナウリガイ〉という集団の一員で、名をクゲ・パンバイといった。
- (1-3) ある時、パンバイのブタが別の男の畑に入って、作物を食い荒らした。
- (1-4) 男はそれを見つけ、パンバイのブタを殺

第5図 クゲ・パンバイの移動経路



(出所) 筆者作成。

そうとした。

- (1-5) パンバイはブタを連れて男の追跡から逃げ出した。
- (1-6) パンバイはモグラ (ゴパ・ムル) の通る地下の穴へ逃げこんだ (第5図)。
- (1-7) 穴の中を逃れていき、やがてふと上を見ると星のようなものが目に映った。
- (1-8) それを頼りに上の方へ登っていくと地面に出て、そこには夜の闇がおりていた。
- (1-9) やがて闇になれて夜目がきくようになり、どこだろうと思って目をこらした。
- (1-10) そして、闇の中から外へ出てみると、そこはカウゲル川の崖にそびえ立つ白い絶壁だった。
- (1-11) 絶壁はワンプ・コウと呼ばれ、パンバイは絶壁にうがたれた洞穴の中へ出ていたのだった。
- (1-12) 洞穴の中には、誰かが火をたいた跡があった。
- (1-13) (洞穴の奥には獣の肉が半分残っていた。残りは犬が食ってしまっていたのだ)。
- (1-14) パンバイは火を起こそうとコンブラのつたをくべると大きくはぜる音がした。
- (1-15) パンバイがびっくりすると目の前に食べ残しの獣の姿が見えた。
- (1-16) パンバイは獣がてつきり生きていると思って、逃げだそうとしてあわてて立ち上がると洞穴の天井にしたたか頭を打ちつけ血が流れた。
- (1-17) 朝が訪れた。雨が降っていた。
- (1-18) 洞穴から外を見ると、今、アンブフル村のある所に一条の煙が立ち昇っていた。
- (1-19) それを見てパンバイは外へ出ると、カウゲル川のつた橋を渡ってコブリ・カゴという所

に着いた。

- (1-20) そこからさらに進んでカウゲ(カフレンゲともいう)村に来ると、そこでアガイ(ワンボ・アガイ)という名の老人と出会った。
- (1-21) 老人がどこから来たのかと問うので、
〈クゲ・ナウリガイ〉の者だと答えると、老人は一緒に住もうじゃないかと言った。
- (1-22) パンバイがお前は何者だと尋ねると老人は〈メルパアガイ〉と答える。
- (1-23) その名を聞いて、メルパアガイとクゲ・パンバイじゃ連らねて呼ぶときれいじゃないな、とパンバイは思った。
- (1-24) そこでパンバイは、ウィル族の住む土地へ行くのだと言ってカウゲを発った。
- (1-25) やがてプルウ川を越えるとコロパンギ村に入った。
- (1-26) パンバイはそこで1人の男に出会った。
男の名はイペペ・キリポガイといった。
- (1-27) この名もうまく合わない。
- (1-28) そこでウィル族の地へ行くのだと言って、さらに進んでいった。
- (1-29) 今度はポンブナ川を越えて、アンブプルにやって来た。
- (1-30) そこは一面のススキの原(アング・ポイエ)であった。
- (1-31) アンブプルにはこれもまた風采のあがらぬ1人の小男がいた。
- (1-32) 男はメスブタを飼い、ウンジョオガイという木を植えていた。
- (1-33) オガイの木の根元にはモロピエという種類のサツマイモ(ガイ・モロピエ)の葉が繁り木の上にはキノコ(ノンダ・クンドウイ)がたくさん生えていた。
- (1-34) 小男は木の枝を集めて火を起こしてい

た。

- (1-35) そこへパンバイがやって来た。
- (1-36) 小男はどうしてここへ来たのだと尋ねた。
- (1-37) パンバイはウィル族の地へ行きたいのだと答え、お前の名は何というのかと尋ね返した。
- (1-38) アンブ・テリリだ、と小男は答え、お前の名は、ときく。
- (1-39) 俺はクゲ・パンバイだ、と答えると、
- (1-40) 相手の小男は「お前はクゲ・パンバイ、俺はアンブ・テリリ。よし、昼はクレレ、ナレレ、夜はアパ、ガパと呼び合おう。俺たちの名は好一対を成している。お前はもうどこへも行くな。ここで一緒に住もう。俺たちは〈クリガイ〉〈ナウリガイ〉と呼ばれるだろう」と言った。
- (1-41) パンバイも同じように唱和した。
- (1-42) そこで、アンブ・テリリはブタをつなぎ、サトウキビを取ってきて一緒に食べると、その晩は2人して眠った。
- (1-43) その当時、アンブ・テリリは雌ブタだけしか持っていなかった。
- (1-44) パンバイが連れてきたのは雄ブタ(コンギ・カリエボ; 非去勢ブタ)だった。
- (1-45) そこで2人は互いのブタをかけ合わせ、やがてたくさんの仔ブタが生まれた。
- (1-46) アンブ・テリリはパンバイに何頭かの仔ブタを支払い、パンバイも今やたくさんのブタを持つようになった(以下、話者によって2つの語りのバージョンがあり、それをバージョン1、バージョン2として示す)。
- バージョン 1
- (1-47') 一方が、赤ブタを屠ろうと言った。

- (1-48') もう1人は、モロピエ(サツマイモの一種)の葉を取りに行った。この葉は塩であえて食べるとおいしいのだ。
- (1-49') そして、彼がモロピエのつるをひっぱると根っ子のイモがつるについて出てきた。この時、初めてサツマイモの葉だけでなくイモを食べられることがわかったのだ。
- (1-50') また、たき木にするため、オガイの木の枝を切ろうとすると、いつもはキノコをつけていないのに、この時だけはつけていた。
- (1-51') ことのめでたさに、2人はそこでまた「俺たちは一緒に住まなきゃならない」と唱和し、夜は互いにアパ、カパ、昼はクレレ、ナレレと呼び合った。
- (1-52') そして2人は妻をめとり、子供たちをつくった。

バージョン 2

- (1-47'') たくさんのブタを得て豊かになったクゲ・パンバイはもて始め、やがて1人の女を連れて歩くようになり、女はパンバイの子供をみごもった。
- (1-48'') そこへテレリがやってきて、パンバイとテレリ2人して鳥を射て、石蒸しにした。
- (1-49'') 2人はそれを塩とモロピエの葉であえようとしてテレリの妻にモロピエの葉を取ってくるように言った。
- (1-50'') 女はモロピエのつるをひっぱったがなかなか引き抜けない。やっとのことで引き抜くと根茎も一緒に土から出てきた。それが彼らがモロピエ種のサツマイモを見た初めだった。
- (1-51'') また、オガイの木を見上げるとキノコがはえている。
- (1-52'') 女はサツマイモとキノコを持って帰っ

た。

- (1-53'') テレリとパンバイはそれを見て喜び「俺たちは分かれてはならない。俺たちは死ぬまで一緒にすごさなきゃならない」と唱和して、夜はアパ、カパ、昼はクレレ、ナレレと呼び合った。

アンブル村はこのようにして始まったと村人たちは言い、周りの村々の者たち(注1)もそれを認める。ここに掲げたのは老人たちによって語られた最も詳密な語りで、多くの者(特に若者たち)は豊かなディテールについては知識を持たない。しかし、クゲ・パンバイがメルパの地からやってきて名前合わせを行なっていった結果、アンブ・テレリと住むようになり、そこからアンブル村が始まったのだという話の骨格はほとんど全ての村人が共有するところである。

クゲ・パンバイから父子関係の連鎖を経て生まれてきた(と自分たちを思いなしている)者たちは自分たちをナウリガイと呼び、アンブ・テレリから生まれてきた(と考えている)者たちはクリガイと称する。こうした集団(社会人類学においては父系クランと呼ばれる)はインボング族においてはイエプ(イエ: 男, プ: 植物などの亜種)と称され、インボング語においてはイエプ集団全体が1人の男であるかのように三人称単数の動詞を伴う(われわれは、個人名から区別するため、各イエプの名を<クリガイ>、<ナウリガイ>といったように<>で囲んで示すことにしよう)。

村は通常、1個のイエプか、2個のイエプの対と等置される。アンブル村なら<クリガイ><ナウリガイ>であり、イミ村なら<モンガイ>であり、ポネモンゴ村なら<イプグマイ><ヌンプヌンプ>といったように。

アンブル村の場合、<クリガイ><ナウリガ

イ>とペアをなして呼ばれ、このペアがアンブル村の本来の主であると自分たちも思い、周りの者たちも認めている。さらに、この起源伝承からアンブルの本来の主は<クリガイ>だと言う者もある。いずれにせよ起源伝承は人間集団としてのイエブと空間的領域としての村の結合の由来を説明することに最も大きな意義が付与され、物語を常に「なぜ(あるいは、どのようにして)あるイエブがその村に居着くことになったのか」という問いに導かれて進行してゆく。アンブル村の始まりについてのこの伝承はさまざまな神話的モチーフを含みこんでいるが、人々が興味を持ちこの伝承から答えを得たいと望むのは、先祖がどのようにして、現在の村となった空間に居着くようになったのかという経緯である。そしてアンブル村の場合、その答えはクゲ・パンバイの移動行と名前合わせによってもたらされる。つまりくり返し現われる名前合わせ(1-22, 23, 26, 27, 38, 39, 40参照)がアンブル村という空間に<クリガイ><ナウリガイ>という人間集団が結びつく根拠を与えるのである。それゆえに、伝承の細部に無知な者でも、クゲ・パンバイの道程と名前合わせによる定着という骨格を見失うことがないのである。

この問いと答えの固有な構造は<クリガイ>の歴史についての別の伝承の中にも現われてくる。

まだ、クゲ・パンバイがやってくる前のことだという。

雨が降っていた。小雨が。

<クリガイ>の者は皆、家の中にいた。

ヒクイドリが川縁から出てきたので<クリガイ>の者たちは追いかけて捕まえ、さて石蒸しにして食べようとしたがたき木がない。

<クリガイ>の1人、トンデュウィという名の男の畑に1本の木(ウンジョ・コロブ)が立っていた。

トンデュウィは<クリガイ>の仲間に、木を切って

石を焼くのに使っていたが、ヒクイドリが蒸せたなら、肉は食っても胃(ナンガ・オゴ)は俺に取っておいてくれよ、と言った。

<クリガイ>の男たちはその木を切って石を焼いてヒクイドリを蒸し、食った後で胃袋を食ってしまったことに気がついた。そこで、首の部分(タバ・ノミ)をトンデュウィに残した。

トンデュウィは帰ってくるとそれを見て「誰が首の部分を残せと言った? 俺は胃袋を食いたと言ったのだ」と言って怒った。

そして家に武器を取りに行き、<クリガイ>の内部に戦いが始まった。

<クリガイ>の者たちはやがてトンデュウィを射殺し、なおも2派に分かれてあい戦った。

戦いは続き、ある晩のこと、人々が寝ていると「トンデュウィ」という声がある。

トンデュウィを殺した<クリガイ>の者たちは驚き恐れ、恐慌に陥ってアンブルを逃がれマピング村へたどりついた。

やがてマピングでもある夜「トンデュウィ」と呼ぶ声がある。

そこでまた幾人かは逃げ出してガゴの地へ移っていった。

だが、そこでもやはり、夜「トンデュウィ」と呼ぶ声がある。

そこでガゴに逃げてきた<クリガイ>のうち何人かは再び逃げ出し、ついにはインボング族の地を越えて、メンディ族のワボレガの地まで逃げていった。

そこではもう「トンデュウィ」と呼ぶ声はせず、ようやく<クリガイ>の逃亡は終わった。

こうして、アンブルに残った者たちは<アンブル・クリガイ>となり、マピングに居着いた者は<マピング・クリガイ>と呼ばれるようになり、ガゴに残った者は<ガゴ・クリガイ>となり、そしてメンディ族のワボレガにたどりついてようやく「トンデュウィ」と呼ぶ声から逃れた者たちが<メンディ・クリガイ>となったのである。

このように<クリガイ>の者たちを散り散りにした声の主は、実はトンデュウィという名の鳥(ケラ・トンデュウィ)で、その種名は鳴き声から付けられたものである。

ここでも人々の問いの焦点は「なぜ<クリガイ>がアンブル、マピング、ガゴ、メンディに

分かれて住んでいるのか」という点にあり、それはやはり人間たちの移動譚という物語として説明される。そして、その移動の全ての段階でひきがねとなるのは、殺された男の名と鳥の鳴き声の一致である。そしてそれ(トンデュウィ)がさらに動詞として「(他者のために) 打て、殺せ」^(注2) という意味を含むところからトンデュウィという鳴き声は「トンデュウィのために彼らを殺せ」という意味となり、人々が恐慌に陥って、逃げ出す原因を与えるのである。すなわち一種のかけこぼしである。

こうした問いと答えの構造は〈クリガイ〉〈ナウリガイ〉だけのものではない。たとえば、第1の伝承にも出てきたコロパンギ村の〈キリポガイ〉クランの始まりは次のように伝えられる。

ある時、老いた夫婦が飼っていたブタが見えなくなってしまった。

そのブタは仔を産もうとして森の中へ入っていったのだ。

老夫婦はブタを探しに行ったが見つからず、やむなく家へ帰ってきた。

その時、一羽の鳥(ケラ・オボ)が家の裏で鳴いた。

オポオボ キリポキリポ

コンギコンギ カンゴカンゴ

2人が家の外へ出ていくと、そこには2人の男の赤ん坊が、産まれたばかりの仔ブタと一緒にいた。

赤ん坊たちはブタから生まれたのだ。

赤ん坊の1人はオポガイ、もう1人はキリポガイと名付けられてコロパンギ村に住み、その子孫たちは〈オポガイ〉〈キリポガイ〉と称した^(注3)。

ここでもやはり問いの焦点はどうしてコロパンギ村に〈オポガイ〉〈キリポガイ〉が住みついたかという点にあるが、この場合は移住のモチーフは現われず、始祖の出生譚が語られる。そして、始祖の誕生を物語の中に導く鍵となるのが鳥(ケラ・オボ)の鳴き声である。トンデュウィ同様、

ケラ・オボもその鳴き声からそう呼ばれているのだが、その鳴き声に再び問いに対する答えが明かされる。オポオボ キリポキリポはひとつの対句を成し、この鳴き声から2人の赤ん坊の名前がとられる。ここでも人々を説得するのは並べて口にした時の口調のよさである。コンギコンギ カンゴカンゴはもう一対の対句であるが、これは「ブタブタ 子供子供」という意味である。こうして、物語の全体がこの口調のよい二対の対句の中に集約される。あるいは逆に、二対の対句から物語全体が紡ぎ出される。イエブと村の結合にまつわる神話はこうした構造を持っていることがわかる。

対句構造にはなっていないが、第2の説話においてはトンデュウィという言葉の中にやはり物語全体が集約され、それが人名であり鳥の名であり、しかも動詞の命令形であるという三重性によって話が展開される。

さらに第1の説話では再び主要登場人物の固有名ケゲ・パンバイとアンプ・テリが唱える二対の対句 クレレ ナレレ とアパ ガパ がケゲ・パンバイの全移動行を終着点に導く目的となっている。

これらの伝承はインボン語においては、おとぎ話(カンゲイ)のカテゴリーではなく実話(テマネ)のカテゴリーに属するものであり、インボン族の人々はそれらを実際に起こった出来事の叙述であると見なしている。それは何らかの歴史的事件を核として結晶化されたものかもしれないが、しかし時経て人々の口伝えと記憶を通して核の回りに分泌され附着していったものは、歴史的思惟というよりも神話的思惟と呼ぶべき精神の成分であった。

そして、実際に人々が伝承を思い起こす時よく

口をついて出てくるのが、クレレ ナレレ アパカパレであり、またオポオポ キリポキリポ コンギコンギ カンゴカンゴといった言葉（いわば集約詞とも呼ぶべきもの）である。こうした章句にひっぱり出されるようにして物語全体が呼び起こされる。それは、伊勢物語などの歌物語がひとつ（ないしは複数）の歌からひき出されてくる機制とよく似ている。そして、日本の和歌と同様に、インボン語にも固有のリズムがあり（それを把むことが語られている言葉を理解する鍵となる）、そのリズムの中にはめこまれた言葉は人々の記憶と感情に深く刻印されるという事情も似ている。実際、インボン語の歌（クナナ）はそうしたリズムパターンの上を流れるし、そこにもやはり対句の構造が見てとれるのである。

さらに、名辞の主要なものもこのような対によってまとめられる。

たとえばムグ・マイ（天・地）、イエ・アンボ（男・女）、コンギ・オア（ブタ・犬：2種の主要な飼育動物）、ゴパ・ケラ（獣・鳥：野生動物の対）、メ・ポー（タロイモ、サトウキビ：2種の主要作物）、アマ・アラ（母・父）、オリ・エナ（月・太陽）。

こうした対は対立しながら、その対立が有意味となるような意味上の平面を定めることによってインボン族の世界観の基本構図を定めている。

そして、多くのイエップもこうした対に結び合わされる。——〈クリガイ〉〈ナウリガイ〉、〈テギ〉〈カギ〉、〈エガイ〉〈マガイ〉、〈ペラガイ〉〈ペライエ〉、〈オポガイ〉〈キリポガイ〉、〈オガイ〉〈ウエリヤリ〉、〈モゴイ〉〈モゴギ〉等々。

ある村になぜあるイエップがいるのかを説き明かす伝承が人々の間に説得力をもって受け容れられるのは、言語が音韻の象限で整えられる際に働

く音合わせが、逆にその音によって表わされる意味空間に投げ返されるからであるように思われる。つまり、天と地が対峙しながらあいまって世界の基本的構図をつくるのがムグ・マイという音響の連鎖の上に反映されるように、〈クリガイ〉と〈ナウリガイ〉が音のうえで響きのよい対になるにはそれに対応した何らかの現実がなければならないはずだと考えられるのである。そしてその現実が伝承として語られる話の内容なのである。こうして、このような響きに根ざした音と意味の重なり合い（二重写し・三重写し）は根強く保存され、それによって、音と意味の重合を展開した伝承も強力に保存されるのである。

しかも重要なことは、こうして音が保存され、意味が保存され、伝承が保存されることによって、現実そのものも保存されるということである。

1950年代に始まる白人統治の結果、村々の戦争が鎮定され人々の往来の区域が広がった70年代、アンブプルの〈クリガイ〉の者たちはトンデュウィ伝承に出てきたメンディの〈クリガイ〉（メンディ語では〈クリゲー〉）の者たちと出会い、この伝承をつきあわせて互いが同祖であることを見出し、メンディ〈クリガイ〉の者たちをアンブプル村に戻ってくるよう招いたのである^(注4)。その招請に応じてメンディ〈クリガイ〉の何家族かは言葉も全く通じないインボン族の地に来住し、土地を与えられて今に至っているのである。こうした〈クリガイ〉側の動きを村の一方の主である〈ナウリガイ〉の者たちも承認せざるを得なかった。それが、いわば言葉も通じない見ず知らずの異民族に^(注5)同じ祖先伝承があったからという理由で土地を割いて与えるようなものであるにもかかわらず、トンデュウィの伝承

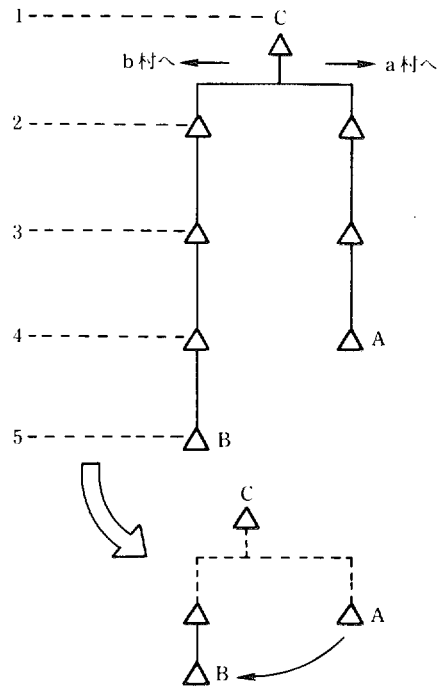
は、このように言語の障壁を超え、歴史的転変を超えて、ひとつの不変の現実を保存していたのである。そこには、太祖アブラハムの子孫であり旧約神話を共有する、という信念を根拠に、世界各地から参集して、イスラエル国家をつくったユダヤ教徒に通ずるものがあるように思われる。両者は共に、伝承された歴史が現実に対して優先権を主張し、それをもとに現実介入し、自らを貫徹させるために現実そのものを改変させる力を持つ、という点において、まさしく「歴史主義」の名に値する。

しかも、このような神話合わせは〈クリガイ〉だけに起こったのではなかった。白人統治によって往来が安全になった後、いくつものイエブプで行なわれたようである。たとえば、オポオポ・キリボキリボ伝承を持つ〈オポガイ〉もそのひとつであった。すでに何世代も前、コロパンギ村を駆逐され、おちのびていった〈オポガイ〉の子孫たちは、白人到来時には、インボング、メアミ、イーストカンビアの3つの異なった言語集団の中に散らばっていた。それがやはり白人統治の開始に伴って、インボング族の〈オポガイ〉の者たちがイーストカンビア族の〈オポガイ〉の村へ行き、神話合わせを行なって一致を見た結果、イーストカンビアに土地を与えられ、コーヒーを植え、インボングとカンビアの地の往復を始めたのである(注6)。

つまりイエブプの名と伝承は歴史的転変を乗り越えて生き、逆に歴史的転変の帰結である現状を自らの内容に従って変更させる力を持つのである。

その力がイエブプを時の転変のなかで生き延びさせることとなる。なぜなら戸籍簿などない無文字のインボング文化に生きるイエブプの構成員たちが同一の祖を持つ男系の子孫の集まりであると

第6図 系譜縮小メカニズム



(出所) 筆者作成。

信じているのは、彼らが共通の記憶を持つ限りにおいてのことではないからである。後に詳しく述べるように、インボング族の社会は転変が激しく、人は時によると戦争や不和のため一生のうちに何度も居住地を変えて転々としなければならない。そして多くの者は祖父までの名前しか知らず、それ以上の祖先の名と事績は失われてしまう。

そのなかで、イエブプの始祖はどこに住み、どこに移り、そして今に至ったかに関する伝承だけは、神話化作用を受けて人々の記憶の中で結晶することにより、変わらず残っていく。また、それが残るといふことのなかに、イエブプの永続性がかかっているのである。

このように空間的には散り散りになり互いの連携も失われてもなお、イエブプは名と伝承の力によって時の転変を越え自らのアイデンティティを

保持し続けたのである。そして、何世代か前に離散し、初めて会った2人の男たちは、あたかもそれまでの転変の時が消去されたかのように振舞う。たとえば、祖父、曾祖父の代に離散した2人の男、AとBが出会うと、AはBに向かって「カンゴ！」と呼びかける。その時、2人の間に介入する、第2、第3世代の分離の歴史は消失し、あたかも、2人は始祖Cから直接、繋がったオジーオイ同士であるかのように振舞うのである（第6図）。

このように、時間を無化し、あたかも時の転変が存在しないかのように、自らのアイデンティティを永続させる働き、そこに集団としてのイエブの最も根本的特性がある。

インボン族の社会生活においては、すべてが時の転変のなかにさらわれてゆく。

しかしそのなかでイエブと土地だけは時の転変を越えて不変である。そこで人々はその不変な要素を組み合わせ、逆に、時の転変そのものを把握するのである。つまり、Aというイエブはaという土地からbという土地へ移りそこでBというイエブと出会うが、やがてcという土地へ至った、という風に。そのことによって人々は世界を、時間的前後関係によって秩序づけていく、すなわち歴史化することができるのである。そして、始祖の起源・移住譚として常に現われるイエブのアイデンティティ伝承はまさしくそうした世界の時間的構造化、歴史化の祖型を成すのである。これが前節の終わりに触れたインボン族の世界観の根底に横たわる歴史主義なのである。この歴史主義は神話の起源伝承のみならず人々が自らの経験世界を整理する際にも貫通されるであろう。

それはちょうどわれわれが緯度と経度という枠組を用いて地球の各点を概念的に編成し、さらに

異なった経度の間を標準時という枠組によって関係づけることによって、地球全体をひとつの時空的統合体として表象していくのと似ている。

そして一方、歴史的整序化は同時に個人が属するイエブ集団を空間の中に定位することを可能とするのである。すなわち、イエブと村との結合と解離の織りなす歴史は、インボン族が現象世界を時空の秩序のもとに編成するための枠組を構成し、それを通して、お互い離れた村々は一つの世界尺度を共有するのである。インボン族の老人たちは、インボンの全ての村とイエブの結合関係を語っている。文字や地図といったグラフィックの中に世界を移し入れるという思想を欠くこの文化においては、それが世界をひとつの空間的統合体として描く唯一の方法なのである。

こうして、村とイエブという2種の社会的単位はインボン族にとって単なる社会集団ではなく、その結合と解離によって、人間が自らの生きている世界を時間と空間の枠組の中に統合された秩序として認識するための座標軸であったのである。それなしには、かつて、日常生活のほとんどの時間を孤立して送っていた数十の異なった村々がひとつの民族としてアイデンティティを維持することは不可能であったろう。

インボン族によれば、村(コンブ)はインボン族の各イエブの始祖たちがこの世に登場する以前、ギルウェ山の穴の中から出現し、すでにこの世にあった(コンブ・ウェンゲンドルム)。歴史時代以前のことである。インボン族の歴史時代はイエブの始祖たちによって神話的に始められ、ここに村とイエブとの結合(あるいはイエブによる村の占有)というインボン社会の骨格が形づくられる。そして、始祖とそれに続く祖先たちの

移動譚によってイエブと村の結合と解離が織りなすあみだ状のダイアグラムの上を人間的時間は進行していくのである。

これらイエブの歴史を表象するダイアグラムは相互に連結され得、ついにはインボング全体の歴史が1枚のタブローとして織りあわされる(第7図参照)。ここに、インボング族は周りの諸族から明確に己れを分かち1個の歴史的個体として、そのアイデンティティを獲得したのである。

われわれは次稿において、白人到来前から今日までの歴史を生き抜いてきた1人の老人の回想から、インボング族における人間的時間が紡ぎ出されていく様子をさらに精しく見ていくことになる。

それを通じて、白人到来前のインボング社会を、個人を捨象した抽象的構造としてではなく、個人によって生きられた現実として認識する道を探っていくこととしよう。

(注1) <クリガイ>トロイエ, <ナウリガイ>タンビ, <アベンダイ>テルムなどからの聞き書き。

(注2) インボング語においては、プロ(行く)などの基本動詞はブンドウロ(誰かのために行く)といった派生動詞を伴うものが多い。ティロ→ティンディロ(与える→誰かのために与える), トロ→トンドロ(打つ→誰かのために打つ), そしてトンデュウィはこのトンドロの命令形である。

(注3) <オポガイ>アベからの聞き書き。

(注4) 神話合わせはおそらく白人統治開始後もたらされたピジン・イングリッシュによってなされたと思われる。

(注5) Lederman, Rena, *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*, ケンブリッジ, Cambridge University Press, 1986年。

(注6) インボングの<オポガイ>の居地ゴゴプゲ村は寒冷地でコーヒーが生育しない。

(アジア経済研究所地域研究部)

「ニューギニア高地のインボング族」既掲載分一覧

第1回 「序」および「地理的背景と外延的定位」

第30巻第5号 1989年5月

第2回 ニューギニア高地における近代貨幣経済の導入

第30巻第6号 1989年6月

第3回 生態環境, 物質文化, 分業体系 第30巻第9号

1989年9月