みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

The Aged who “do not Know the Tradition”: The Present Situation of the Aged on Aneityum Island, Vanuatu, and a Critique of Social Constructionism

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 福井, 栄二郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003945

国立民族学博物館研究報告32(4): 579-628 (2008)

「伝統を知らない」老人たち
――ヴァヌアツ・アネイチュム島における老人の現在と社会構築主義批判――

福　井　栄二郎*

The Aged who “do not Know the Tradition”: The Present Situation of the Aged on Aneityum Island, Vanuatu, and a Critique of Social Constructionism

Eijiro Fukui

本稿は老年人類学の新たな可能性を提示する。これまでにも老年人類学という分野は存在したが，そこでは常に老人を「伝統」という枠組みからしか捉えてこなかった。しかし現在，どの地域でも近代化が進み，老人のライフスタイルは多様となっている。こうした状況下で老人がどのように社会的ポジションを得ているのかを考察する必要がある。

その老年人類学における新たな視点として，本稿ではジェンダー論の議論を援用しつつ，社会構築主義――つまり「老人」というカテゴリーやそこに付随する社会的な規範は社会的，言説的，歴史的に構築されているという考え方――の再考を行いたい。社会構築主義では，ある概念やカテゴリーは，パフォーマティヴィティを破綻させることで変化するという前提が存在している。この前提は本当に妥当なのだろうか。

こうした問題を踏まえて，筆者が調査を行ってきたヴァヌアツ・アネイチュム島の事例を考察する。アネイチュムには，他の多くの地域と同様，「老人は伝統を知っている」という社会通念や規範がある。しかしその一方で，人生の大部分をアネイチュム以外の地域で過ごし，それゆえ「伝統を知らない」と考えられている老人たちも存在している。また概していえば，彼らを含め，多くの老人はそれほどアネイチュムの伝統に詳しいわけではない。つまり，老人としてのパフォーマティヴィティは破綻しているともいえる。だが彼らは若者たちに敬されており，それを支えているのは，歳を重ねているという事実だけである。つまり「歳を取る」という宿命的な行為ゆえ，「老人」は確固としたリアリティとして存在しているのだと主張する。

*日本学術振興会特別研究員，国立民族学博物館外来研究員

Key Words：the aged, anthropology of aging, tradition, social constructionism, Vanuatu
キーワード：老人，老年人類学，伝統，社会構築主義，ヴァヌアツ

In this paper, I present a new perspective on the anthropology of aging. Studies on the anthropology of aging usually view the aged only from the perspective of “tradition”. However, the lifestyle of the aged is now becoming more diverse with the influence of rapid modernization. I discuss how these aged people maintain their social positions in a society which has undergone drastic modernization.

To present the new perspective, I rethink social constructionism,and claim that “the aged” as a category and the social role of the aged are social, discoursive or historical constructions. Social constructionism has the theoretical assumption that a given concept or category may be changed if “performativity” breaks down. We need to examine the validity of this assumption in detail.

The idea that the aged should know their own tradition is commonly shared among the people on Aneityum Island, Southern Vanuatu. However, some people are recognized as having little knowledge of tradition because they have spent most of their lives outside Aneityum society. Generally speaking, many of the aged have little knowledge of their tradition, that is to say the performativity of the aged has already been compromised. However young people hold them in great esteem. The only reason for this is just that they are older. I point out that the reality of the aged firmly exists because “growing old” is inevitable.

はじめに

1　問題の所在

1.1　人類学における老人研究

1.2　社会構築主義

2　ヴァヌアツ・アネイチュム島の老人

2.1　アネイチュムの老人カテゴリー

2.2　老人の居住パターンと日常生活

2.3　老人の権威

3 「伝統を知らない」老人

3.1　カストムの弱さと歴史的経験

3.2 「伝統を知らない」老人とは誰か

3.3 「知らない」ということと知識の真正性

3.4　「伝統を知らない」老人への処遇

4　考察

4.1　社会的ポジション

4.2 「伝統を知らない」老人とエリート

4.3　パフォーマティヴィティの破綻

4.4　宿命的な行為

4.5　老人のリアリティ

むすび

はじめに[1)]

「老い」が社会問題であったのは，何も昨今に始まったことではない。古代ローマの哲学者キケローの著した『老年について』は老政治家大カトーが，ふたりの若者に老いと死について滔々と説くという物語である。現代の私たちは，彼らの対話を通して当時の「老い」について窺い知ることができる。例えば大カトーは，「老いが惨めなものと思われる理由」として，「公の活動を遠ざけるから」「肉体を弱くするから」「ほとんどすべての快楽を奪い去るから」「死から遠く離れていないから」という 4 点を挙げる。大カトーは，結局，こうした考えは誤謬に過ぎないとふたりの若者を諭すのであるが，しかし裏を返せば，キケローがこれを執筆した当時，老いというものは，「惨め」で「公の活動を遠ざけ」「肉体が弱く」「快楽から遠ざかり」「死から離れていない」ものとして人口に膾炙していたということができる。そして何より，キケローが老いについての書物を著したということは，当時から老いは論じるに値する「社会問題」だったと考えることもできるだろう。

翻って現在，日本のマスメディアを通して老人に関する記事を目にしない日はない。平均寿命（男性 78.53 歳，女性 85.49 歳，平成 17 年）は相変わらず世界一で（内閣府 2006: 11），65 歳以上を高齢者とするならば，日本の老齢人口は約 2500 万人，つまり 5 人に 1 人は高齢者ということになる。たしかに寿命が延びたことの背景には，医療技術の進歩や社会福祉制度の整備があり，それはこの国が諸外国に誇れることのひとつかもしれない。だがそれに伴い，老人医療費が本人負担分も含めて 11 兆 6523 億円に達し，国民医療費全体の 36.9% に及ぶともなると（厚生統計協会 2006: 26, 124–125），もはや諸手を挙げて喜んでばかりはいられない。こうした超高齢社会に猛進する日本の実情が，「社会問題」として日々の紙面や書架を賑わしているのである。

こうした現状と相俟って，日本でも 1980 年代以降，医学，経済学，政治学，社会学などの諸分野で老人研究が盛んになり，議論が重ねられている。しかし，それらの諸研究で描き出される「老人」像は，非常に暗いものであった。当時の老人研究を安川は次のように概観している。

> エイジング，つまり年をとることは，「弱者」＝「障害者」になることと同じであり，「年金」や「ヘルスケア」などにみられるように，「国家」に構造的に依存する者となることであり，人口のグレー化（少子高齢化：福井注）はこうした人たちが急増するということである。経済学者たちはこうみなして，福祉国家の危機を主張したのである。1980 年代いら

い，医学における老年学（Gerontology, Medical Science）の進展とあいまって，病気にかかり障害をもつ高齢者の状況が明らかにされはじめる。高齢者の慢性病や心身の健康障害の問題が広く知られるようになり，それとともに，こうした病気や障害とむすびつけた高齢者像が肥大化されポピュラーになった。エイジングは，慢性病になることであり，障害を持ち車椅子にのることであり，「寝たきり」になって介護をうけることだというイメージが，広く人々の意識に定着したのである。（安川 2002: 13）

同様に栗原は，市場経済の観点から「老人」像を分析する。栗原によれば「生産力ナショナリズム」，つまり「ナショナルな生産力が増して，開発が進めば進むほど，物も心も豊かになり，国民は幸福になるという考え方」（栗原 1997: 50）を押し進めれば，老人は「無用性・非生産者・古さ・退行・停滞・頑迷さ・暗さ」（栗原 1997: 51）という観点からのみで語られてしまうという。そしてこうしたネガティヴな「老人」像が普及するにつれて，「老人だから…」という理由だけで，悪口や嫌悪を示される，仕事を与えられない，社会進出の機会を奪われる，暴力を振るわれる，総じていえば何かしらの不利益を蒙るということが起こりうる。こうした高齢者差別を一般に「エイジズム」という（パルモア 2002）。たしかに日本の現状に鑑みると，老人は「病人」「障害者」などと同様，社会的周縁部に位置づけられていることは否めないだろう。「隠退」「離脱」といえば聞こえがよいが，実質的には「排除」されているのかもしれない。

では人類学が対象とする比較的小さな社会において，老人の社会的な地位や処遇，生き方はどうなっているのだろうか。本稿は，筆者が継続的に調査を行っているヴァヌアツ共和国アネイチュム（Aneityum）島の事例を手がかりに，こうした老人に関する問題を検討する[2)]。そのためにはまず老人研究における問題の所在を明らかにしなければならない。

1　問題の所在

1.1　人類学における老人研究

片多やキースが指摘するように，人類学者の情報源は老人であることが多い（片多 1981: 45; Keith 1979: 1）。たとえ人類学者がサルベージを意図せずとも，若者たちの知らない伝統的な知識は貴重なものである。しかし，こうした老人たちが教授してくれる情報とは別に，人類学において老人そのものが対象となることはそれほどなく（Clark 1967），老年学（gerontology）といえば，主に医学，看護学，社会学，心理学での研究領域であった。アメリカではシモンズの研究（Simmons 1945）以降，「老年

人類学（Anthropology of Aging）」という分野が確立され，多少の議論の蓄積があるものの，その多くは，例えばシモンズ自身が HRAF を用いていることからもわかるように，老人の定義や共通した現象を問う通文化的な比較研究であった（例えば Amoss and Harrell (eds.) 1981; Kertzer and Keith (eds.) 1984; Sokolovsky (ed.) 1997 など）。

たしかにこうした比較研究は，一定の成果をあげたのかもしれない。例えば，老人は精神的，肉体的衰弱に比例して，社会の表舞台から退く，あるいは退くべきだと社会に期待されているという，一般に「離脱理論（disengagement theory）」と呼ばれる考え方がある（Cumming and Henry 1961）。しかし人類学的な比較研究は，この離脱理論を真っ向から否定してきた。なぜなら，人類学が対象とする多くの社会では，老人にもそれなりの役割や地位がきちんと用意されており，決して社会の表舞台から隠退するわけではないからである。

アフリカの年齢階梯制社会などは，そうした老人の役割に対する豊富な事例を提供してきた。ハマーは，エチオピア・シダモ社会の老人の地位を次のように描写している。「男は中年を過ぎて長生きすればするほど，その地位は上昇する。意思決定の際にみなが従うのは，いつも長老集団のなかで最年長者の意見である。さらに儀礼の際にみなから求められて，いけにえの喉を切り，そこから流れ出る血をみなに降り注いで祝福の言葉を発するのは，通常，出席者の最年長の者である。こうした慣行の背後には，人は歳を取れば取るほど知恵が増大し，その儀礼的行為はより効果的になるという明確な前提があるからである」（Hamer 1972: 18）。ここには人類学が扱う社会の，ある意味では典型的な姿が描かれている。それは，老人は伝統的な知識を豊富に持ち，宗教的な職能に長けているという前提である。こうした記述は枚挙に暇がないし，先のシモンズの研究にも，この傾向をすでに垣間見ることができる。「老人たちは，公式の宗教的，儀礼的役割のなかで，自らの権力を行使する機会を多分に有している。彼らは，神殿，寺社，聖物の守護者として，聖職者として，あるいは祈祷，供犠，祝日，年中行事，歴史的祭典，重要で危険な事業のイニシエーションなどと結びついた儀礼実践の指導者として務めている。彼らはまた，誕生，思春期，結婚，死といったライフサイクルの重要な段階と結びついた儀式においても，傑出した役割を果たしてきた」（Simmons 1945: 164）。

たしかに理念として，こうした老人の宗教的役割，あるいはそこでの伝統的知識の有用性は，各々の社会に存在しているのだろう。だが現在，おそらくどの社会にも，それまで存在しなかったような西洋近代流の価値観や制度や物品が流入しており（以下，本稿ではこの過程を「近代化」と呼ぶことにする），人類学者も避けては通れな

い現実となっている。では，こうした近代化のなかで，老人の地位や彼らの持つ知識の有用性はどのように変化したのだろうか。だが，こうした問いを立てたときに，新たな問題が浮上する。つまり各社会で近代化の浸透具合や進行過程に偏差がある以上，これまでのような近代性を排除し，「老人とは何か」を問うてきた比較研究のように，共通の「ものさし」を用意することが非常に困難な状況になっているのである。ゆえに広範な比較研究よりも，近代化の過程を考慮に入れつつ，個別社会のなかで老いの意味について深く考察する必要に迫られているのだといえる。

では，具体的に，近代化の進行とともに，老人の地位や処遇はどのように変化したのか。まず一般的に考えられるのは，多くの社会では近代化が進行するにつれ，宗教的，儀礼的な活動自体が減少し，老人たちが持っていた知識や知恵が登場する場面がなくなってしまい，彼らの地位は低下するというものである（Cowgill 1972）。ファン＝アースデイルは，インドネシア領イリアンジャヤに暮らすアスマットと呼ばれる人々の事例を報告している。伝統的に彼らは狩猟採集民で，かつては首狩りや食人の慣行もあったとされるが，そうしたことも含め，彼らの宗教的，政治的リーダーだったのが，現地語でテスマイピッツ（*tesmaypits*）と呼ばれるカリスマ性を持った老人たちであった。だが本格的に西洋文化と接触した 1950 年代以降，彼らの文化は急激な変化に見舞われる。例えばインドネシア政府やキリスト教によって，彼らの宗教的世界観は否定され，首狩りや食人は禁止された。多くの宗教的実践が禁圧されるなか，老人の地位は急激に衰えていくことになる。また学校でインドネシア語の読み書きを習得した若者たちが，公務員として職を得たり，政府の役職に就くにつれ，老人たちの政治的なリーダーシップも役に立たないものになったのである（Van Arsdale 1981）。

しかし一方で，老人の地位は近代化の過程で画一的に低下するのではないという議論もある。ウィルソンは，タンザニアのニャキュサと呼ばれる集団では，かつてイギリスの植民地行政府が長老制を保護したために，以前よりも老人の地位が上がったのだと報告しているし（Wilson 1977），またフォナーは，換金作物の栽培が行われるようになると土地の価値が上昇し，それに比して土地を管理している老人たちの地位も上がるのではないかと論じている（Foner 1984: 202）。

たしかに地域や社会によって，老人の地位が向上するところもあれば，その逆のところもあるのだろう。しかしここで疑問が生じる。はたして老人の地位は，近代化の後，画一的に向上したり失墜するものなのだろうか。つまり「この社会の老人は…」と描写してしまったとたんに，一枚岩的なステレオタイプの議論になってしまうので

ある。実際，私たちはフィールドで，さまざまな価値観やライフスタイルをもった老人に出会う。そしてその多様な価値観どうしが日常生活のなかでぶつかりあっていることを何となく知っている。だがそれが記述や分析に現れることはほとんどない。

さらにいえば，その老人のステレオタイプは，いつも土地制度や宗教や儀礼といった，いわゆる「伝統」と称されるものの観点からしか論じられていない。近代化のなかで，アスマット社会のように伝統的宗教観が否定されれば老人の地位は下がり，ニャキュサ社会のように土地の価値が上がれば，それに比して老人の地位も上がるというのだが，これら老人の地位を探るうえでキータームでもあった「土着の宗教」「土地」「首長制」といったものは，すべて「伝統」的な事象だということができる。換言すれば，人類学者はいつも，この「伝統」という枠組みからしか老人を眺めてこなかったことの証左であるし，老人は伝統的な世界にしか居場所を得られないという思い込みの裏返しだと考えることもできる。

では，はたして老人の生きる場というのは，本当に「伝統」のなかだけなのだろうか。そう考えたときに，原の報告する，北米先住民ヘヤー・インディアンの老人の事例は興味深い。かつて狩猟採集だけを行っていた時代，食糧が少ない冬には，身体の不自由な老人は，家族と離れてキャンプ地に残り，自ら死を選ぶ者もいたという。しかし 1940 年代後半から，カナダの社会保障制度が先住民にも適用され，彼らにも年金が支給されるようになった（原 1989: 186–188）。つまり老人は，移動の際の「足手まとい」から，家族を支える「現金収入源」へと変化したのである。この事例の注目すべき点は，老人が決して「伝統」のなかだけで評価されているのではないということである。老人自身が望んだことかどうかは別として，現金経済という「近代」的な枠組みのなかで，老人は新たな評価を得ているのである。ただ，この原の事例からでさえ，「近代」の枠組みのなかで老人自身がどのように生きているのか，あるいは居場所を見つけているのかは明らかにされていない。単純な比較研究が困難を極める現在，こうした問題を念頭に置きながら，今を生きる老人の姿，「伝統」以外の世界に生きる老人の姿を，近代化との関連のなかで探らなければいけないのである。

1.2　社会構築主義

そのように問いを立てたときに，近年の人文・社会科学のなかで主流を占めつつある，社会構築主義（social structionism）という考え方は示唆に富む。これまでにも多様な議論を展開してきたし，実際，社会学などで高齢者の問題を論じる際にも，この思潮が大きく影響を及ぼしている。たしかに社会構築主義といっても，論者によって

そのスタンスはさまざまだが（Burr 1995; 中河 2001; 千田 2001 など），ここでは赤川の述べるように「ある現象が，物理・化学的あるいは生物学的に構成されているというより，社会的，文化的，歴史的，言説的に構築される」（赤川 2006: 107–108）としておこう。オリエンタリズム批判以降，反本質主義，反実在論の議論をひと通り経験した人類学において，構築主義は親和性の高い分析概念だといえる。

そして人類学以上に，この考え方が最もインパクトを持って現れた分野に，ジェンダー論，セクシュアリティ論，フェミニズムがある。これらの分野では，性差を生物学的な性（セックス）からではなく，社会的性（ジェンダー）という概念を導入することで，いかにそれが社会的な構築物であるかを暴き出したし，また近年では，そうした「自然な」セックスさえも，決して「文化的」ジェンダーに先行するのではなく，むしろジェンダーのまなざしのなかで構築されるのだと，よりその構築性に重点を置くようになった。

一連の分野において果敢に議論を重ねてきたジュディス・バトラーは言う。「セックスの自然な事実のように見えているものは，じつはそれとはべつの政治的，社会的な利害に寄与するために，さまざまな科学的言説によって言説上，作り上げられたものに過ぎないのではないか。セックスの不変性に疑問を投げかけるとすれば，おそらく，「セックス」と呼ばれるこの構築物こそ，ジェンダーと同様に，社会的に構築されたものである。実際おそらくセックスは，つねにすでにジェンダーなのだ」（バトラー 1999: 28–29）。

こうして本質としてのセックスは解体し，社会的構築物としてのジェンダーが前面に押し出される。もちろんジェンダーといっても，その含意するところは幅広いのだが，ここではひとまず「○○は××すべきである」という性規範に限定して考えておきたい。つまり「女は家事をすべきである」「男ならばバリバリ働いて当然である」，あるいは人類学の文献にたびたび見られるような「女はカヌー小屋に入ってはいけない」といった類の社会規範である。ひとりの人間はこの社会から要請された規範に合わせるかたちで「社会化」あるいは「主体化」される。つまりある社会に「女」として生まれた人間は，家事に勤しんだり，カヌー小屋に近づかないことで，より「女」になるのである[3)]。この行為遂行性（パフォーマティヴィティ）を通して人は主体化されていくというのがバトラーのジェンダー論の骨子であり，逆に，パフォーマティヴィティとは主体が構築されていくプロセスなのだと換言することもできる。また彼女の想定した主体とは，行為実践の反復のなかで常に差異を生み出すようなものでもあり，この異本こそが構造を変革させる原動力となっている。もはや近代哲学が想定

していた自立した「主体」でもなく，フーコーやラカンが導き出した構造に従属する「主体」でもないその行為体は，エージェンシーと名づけられることになる。

こうした議論を受け，現在の人類学の初学者向けテクストにも，ジェンダーに関して次のような記載がある。「例えば，小学校に入る時に，本当は黒のランドセルが欲しかったのに，女の子なのだから赤やピンクのものを選ぶべきだ，と両親に説得された人はいないだろうか。あるいは，黒のランドセルを選んでから，周りの友だちを見て何か変だな，と疎外感を覚えた人もいるかもしれない。黒は男の子に，赤やピンクは女の子にふさわしい色だという意識には，すでにわたしたちのもつジェンダー観が反映されているのである」（松尾 2007: 174）。バトラーに即していえば，ある人間は「赤のランドセルを背負う」という行為を通じて「女」として主体化されていくのである。ただ，この構築される主体，エージェンシーは，自らの自由な意志で「赤のランドセル」を選んだのではないということを強調しておかなくてはいけない。フーコーがいうような「権力」がそこには働き，さまざまな言説が彼女に「赤いランドセルを背負う」ように仕向けるのである。

このように社会構築論は，あらゆる現象──「男／女」といったカテゴリー，そこに付随される社会的な役割，あるいは彼ら／彼女らが持つアイデンティティ──を脱構築した。たしかに，こうしたカテゴリーや社会的役割，アイデンティティが強迫的，抑圧的に働く人々（例えば同性愛者や障害者）にとって，一連の脱構築の作業はある種の解放理論になっているのかもしれない。バトラーも発話行為やパフォーマティヴィティのなかに必然的に介入してくるズレに着目し，カテゴリーやアイデンティティを攪乱しようと目論む（バトラー 2004）。

だがよくよく考えてみると，ジェンダーやエスニシティなどは，社会的，文化的，歴史的にしか構築されようがないのであるから，もはや「構築物である」と指摘するだけでは，ただの同語反復に過ぎない（Hacking 1998）。中河の指摘するように「「Xは構築物だ」といういい方は，ある研究領域で構築主義的なプログラムを立ち上げる段階では一定の意義があるかもしれないが，その先へ進むには，それを梃子にして協同的な経験的探求の営みを展開することができるような独自のパズルが必要」（中河 2001: 8）となる。では「その先」とは何か。本稿で考察を行いたいのは，あらゆる現象やカテゴリーが「構築されたもの」であるにもかかわらず，それがありありとしたリアリティを持っていることである。

この点を考えるに当たって示唆的なのは，フェミニズムの黎明期を回顧した上野の次のような言明である。「「ジェンダー」という用語は，性差を「生物学的宿命」から

引き離すために，不可欠な概念装置としての働きをした。もし「性差」が，社会的，文化的，歴史的に作られたものであるなら，それは「宿命」とは違って，変えることができる」（上野 1995: 1）。つまり，生物学的な性差（セックス）は「宿命」であり変えることはできないが，社会的に構築された性差（ジェンダー）は，変えることができるというものである。もちろん，性差がすべて生物学的な本質として決定されていると考えられていた時代に，「ジェンダーは可変的である」と謳うことは，それなりのインパクトと意義があったに違いない。ただ，構築主義的な知見が人文・社会科学の優勢を占める現在，それほど単純な二項対立は議論に耐えられない。例えば赤川は次のように述懐する。「私（赤川）自身，修士論文を書き上げる頃までは，ジェンダーやセクシュアリティの可変性というテーゼを信奉していた。しかしその甘い考えは，とある同性愛者解放運動の人たちと議論したときに，あっさり打ち砕かれた。彼らは，「同性愛は生まれつきのものであり，変えられない」という本質主義的な言説を，声高に語るのだ。彼らの前では，「性差や性的指向は社会的に作られたものであり，変えることができる」という構築主義的な論法は，まったく通用しなかった」（赤川 2006: 173）。あるいはこうも述べる。「「本質は不変で，構成されたものは可変」という仮定は，厳しすぎる。実際には，変化しがたいのは「自然」ではなく「文化」であるという議論すら成り立ち得る。たとえば近年話題となる性同一性障害の事例では，「自然」（＝セックス）を改変してまでも，自己の性自認（＝「文化」＝ジェンダー）が優先される。ここに，「自然」以上に「文化」は改変しにくいという逆理を見出すことも可能だろう」（赤川 2006: 57）。

「セックス」と「ジェンダー」のどちらが可変的かという議論には立ち入らないとしても，もちろんすべての概念が構築されたものであるという考え方は理解できる。そしてその考えを押し進めれば，バトラーのように「セックスさえもジェンダーに規定されている」と，より構築性に重点を置いた見解になるのもわかる。ただそうなると，どうしても代価として水に流してしまうものがある。それが人々のリアリティである。この赤川の例でいえば，自分は生まれたときから同性にしか恋愛ができないと考えるリアリティであり，身体は男なのに，自分はどうしても女でしかありえないと考えるリアリティである。そして彼らにとってこれらは「不変」で，上野の言葉でいえば「宿命」として立ち現れる。逆にいえば，徹底した社会構築主義とは，その社会に生きる人々のリアリティを捨象することでしか成立できないものの見方なのである[4)]。

バトラーをはじめ構築主義的立場を取る者の多くは，「構造」と「主体（エージェ

ンシー）」の関係を相互的なものと捉えている。つまり「構造」が「主体」を形成し，同時に「主体」が「構造」を形成するのである。そこでもしパフォーマティヴィティを社会的な要請に応える発話，あるいは行為だと考えるならば，上述した「〜らしさ」の実践と言い換えてもいいだろう。具体的にいえば「家事をする」という行為，「カヌー小屋に入らない」という（禁止）行為，「赤いランドセルを背負う」という行為である。またパフォーマティヴィティが（失敗や間違いやズレを含みつつも）基本的にエージェンシーを形成し，アイデンティティを作り上げ，構造をより強固なものにしているのであれば，逆に考えれば，このパフォーマティヴィティを破綻，無効化させることは，アイデンティティや構造を攪乱させる，いわば究極のズレだということもできる。「ジェンダー・フリー」の実践などは，この「行為が構造を形成する」という命題，あるいはコインの裏側である「行為を破綻させることが構造を変革させる」という命題に基づいていることはいうまでもない。

そしてこの構造の変革可能性は，実はパフォーマティヴィティという概念自体にすでに内包されているものでもある。先ほどの松尾の言明を思い出してみよう。ある人間の前には「赤のランドセル」と「黒のランドセル」が提示されるのである。繰り返すが，多くの「女」は，社会的規範や多くの権力によって「赤いランドセルを背負う」ように仕向けられている。だがそれでも，彼女の前には「黒（や他の色）のランドセル」が，選択可能であった（かもしれない）オプションとして仮想されているのである。その「黒のランドセルを背負う」という行為を選択可能性として想定することが，そしてそうしたオプションを再帰的に想起できる主体を構築することが，構造を変革させる──つまり「宿命」とは違う──「希望」となっているのである。

老人研究もこの社会構築主義，とくにジェンダー論やフェミニズムの動向に刺激を受けるかたちで，その「老人性」を解体してきた。第二波フェミニズムの立役者のひとりであるベティ・フリーダンは次のように述べる。「私には，現代の偉大な社会変革運動となった女性解放運動に参加し，その歩みを一貫して見守ってきたという自負がある。この経験をさらに展開してゆけば，私の提唱したことは今世紀（20 世紀）最後の大きな社会変革運動となって，「老いの神話」をこえて「老いの実り」へと発展してゆくことはまちがいない。この二つの社会変革運動は完全に類似しているとはいえないが，本質的に互いに呼応しあうものである」（フリーダン 1998: 85–86，括弧内は筆者による）。「老いの神話」という言葉に如実に表れているように，「老い」やそれに付随する弱さや頑迷さといったイメージあるいは「老人らしさ」は，決して所与のものではなく，社会のなかで構築されてきたものに過ぎないという主張がそこに

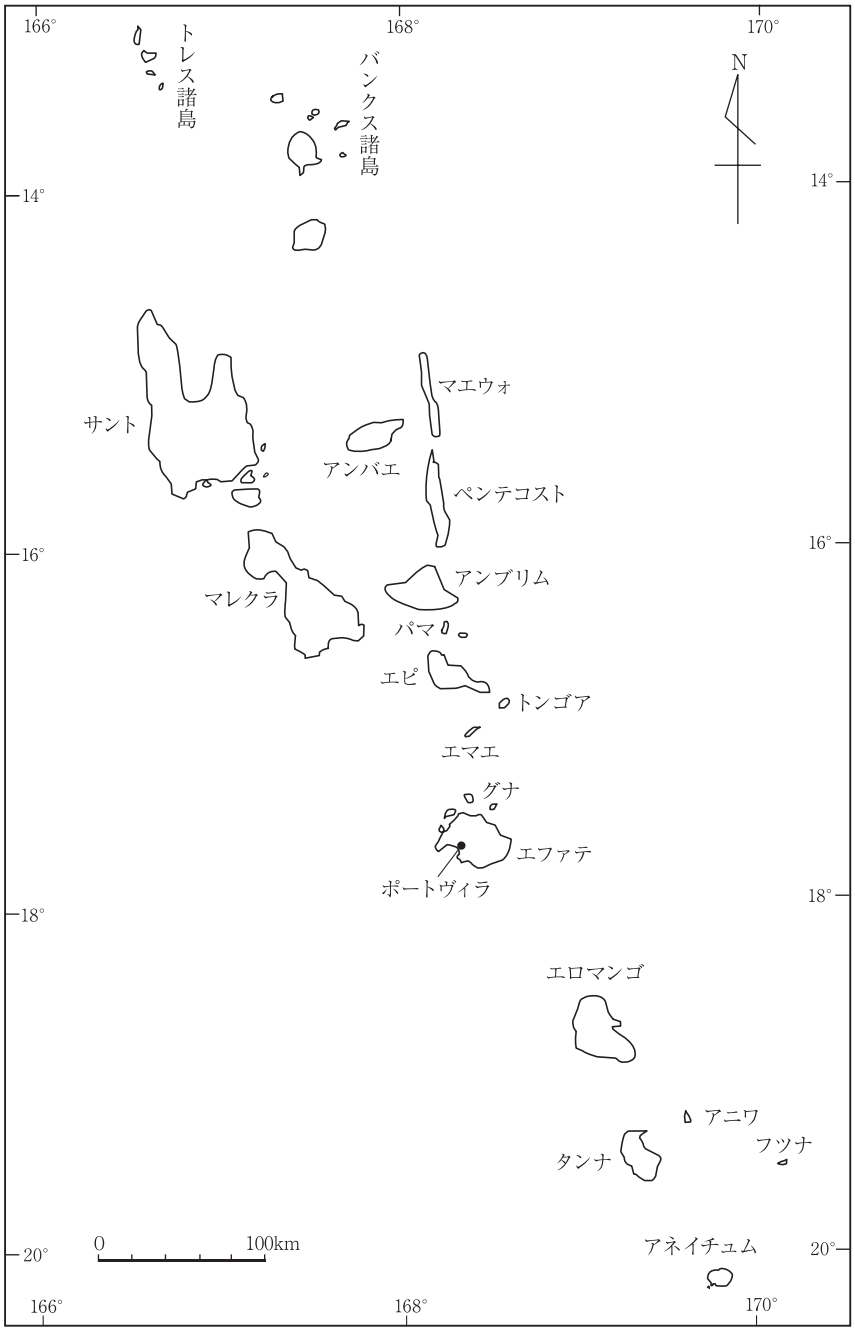
はあり，そこから彼女らは「エイジズム」の問題に取り組むことになる。もちろん一連の研究の方向性に異議はないのだが，ここで問題にしたいのは，この構築主義的な老人研究も，上述した構築主義的ジェンダー論が内包していた前提をそのまま継承しているという点である。つまり「老人らしさ」の構築性を暴き，それを払拭すれば，社会における老人の周縁性は回復され，その構造的弱者としての地位は是正されるというのである。この前提は果たして妥当なのだろうか。次章以降，ヴァヌアツ・アネイチュム島の事例を用いて，この「老人らしさ」の実践とリアリティの問題を扱ってみたいと思う。

2　ヴァヌアツ・アネイチュム島の老人

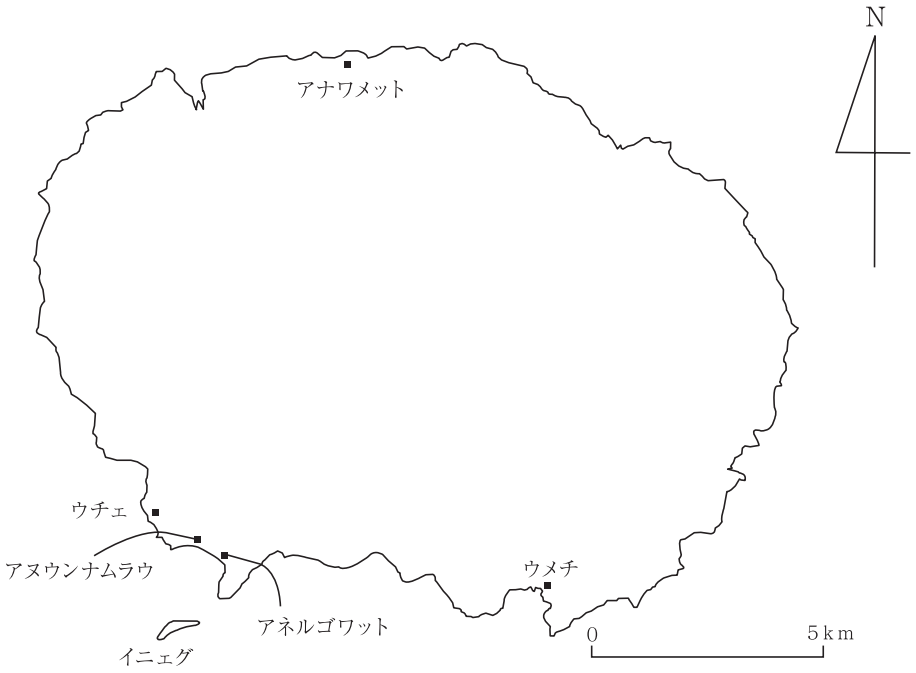
2.1　アネイチュムの老人カテゴリー

ヴァヌアツ共和国（地図 1）は南太平洋の島嶼国で，1999 年のセンサスによれば，186,678 人の人口を擁する（National Statistics Office 2000: 5）。筆者の調査したアネイチュム島は，このヴァヌアツの最南端に位置する島である（地図 2）。人口は約 850 人で，全島民がキリスト教徒であるが，宗派は多様であり，長老派教会（Presbyterian Church），SDA 教会（Seventh Day Adventist Church），カトリック教会の他，新興宗派の信者も若干存在する。言語はこの島独自のアネイチュム語が主に話されており，他島民と話すときには，ヴァヌアツの国語でもあるビスラマ語（Bislama）がリンガフランカとして用いられることになる[5)]。また生業はタロイモ，マニオク，ヤムイモなど，イモ類の自給自足的農業が主であるが，学費，衣服，日用雑貨，時折購入する米や缶詰類などのために多少の現金も流通している。

アネイチュムには年齢組や年齢階梯のような組織はないのだが，日本語でいう「若年」「壮年」あるいは「老人」のような，曖昧に区分されたカテゴリーが存在している。筆者が聞き取りを行ったところ，2 種類の分け方があることがわかった（表 1 参照）。ただし，右側の分け方（B）は一部の老人や伝統的な知識や語彙に詳しい者だけが知るものであり，これに言及した者も「昔はこういう言い方をした」とか「本来はこう呼ぶべきなんだ」という留保を付している。つまり，左側の分け方（A）は「現在用いられているカテゴリー」であり，（B）は「以前用いられていたと考えられるカテゴリー」だということができる。ただし，（B）にある「ナタマイン *natamañ*」「インタケタ *intaketha*」といった語彙は，それ自体がなくなったわけではなく，現在では一般に「ナタマイン」は「男性」，「インタケタ」は「女性」を指す語として用いられ



地図 1　ヴァヌアツ共和国



地図 2　アネイチュム島

ている（ただし，よりアネイチュムの現状を知るために，本稿では以下，（A）のカテゴリーに沿って論を進める）。

各々のカテゴリーの名称，役割，そこに含まれる大体の年齢は以下のようになる。

①インハラヴ *inhalav*。これは乳幼児，おおよそ 5 歳ぐらいまでの子どもを指す一方で，「子ども」一般を意味する語でもある。

②インハラヴ・タケラス *inhalav takeras*。これは 5，6 歳から 12，13 歳ぐらいまでの子どもを指す。聞き取りのなかで多かったのが，「小学校に通うくらいの子ども」という見解である。社会的な責任などはまだ生じず親の庇護下にあるが，畑仕事に同行したり，親の仕事を手伝ったりすることがある。

③インタケラス *intakeras*。これは 10 代中頃から 40 歳ぐらいまでを指す広いカテゴリーで，日本語でいう「青年」「若者」「中年」などに相当する。結婚して独立した家庭を持ち，子どもを産み育て，社会的な責任が生じてくる年代である。一方，言語学者リンチらが編じたアネイチュム語の辞書の「インタケラス」の項には「若者（16 ～ 20 歳すぎまで）」（Lynch and Tepahae 2001: 134）と記されている。たしかに日常の語彙として「インタケラス」と言ったときには，一般に「若者」が想起されることが

表 1　アネイチュムのライフサイクル・カテゴリー

若 ↓ 老

①	インハラヴ inhalav
②	インハラヴ・タケラス inhalav takeras
③	インタケラス intakeras
④	ニチガン・ナティミ nitjigan natimi
⑤	ノムラング nomrag
(⑥)	ネファティミ nefatimi

（A）

①	インハラヴ inhalav	
②	男	ナスワレップ・タケラス nadwalep takeras
	女	ナタヘイン・タケラス nataheñ takeras
③	インタケラス intakeras	
④	男	ナタマイン natamañ
	女	インタケタ intaketha
⑤	ノムラング nomrag	
(⑥)	ネファティミ nefatimi	

（B）

多いのも事実である。

④ニチガン・ナティミ *nitjigan natimi*。語義的に *nitjiga-* は，「〜のまん中」，*natimi* は「人」を指す。40 代から 50 代を指すので，いわゆる「壮年」期に当たる。公私においてリーダーシップが生じてくる時期である。公式の伝統会議（*intasalep*，後述）のメンバーとして組み込まれていくのもこの時期である。

⑤ノムラング *nomrang*。これが 50 代後半以降の，いわゆる「老人」に相当するカテゴリーである。若者のように，毎日畑仕事に赴かなくてよいとも考えられているが，実際には，結構頻繁に畑に通う者も少なくない。かつて，キリスト教が伝来する以前には，宗教的なリーダーとして活躍していたとも言われているが，現在では，そのような機会は見受けられない。ただ，豊富な知識ゆえに尊敬されるべきであるという考え方は現在でも生きている。

⑥ネファティミ *nefatimi*。これは何歳からというわけではないのであるが，寝たきりであるとか，食事がひとりで取れない人，身体に不自由が生じていて近親者の介護が必要である人，あるいは痴呆の症状が出ている人を指す[6]。ただし，リンチらの辞書をみると「ノムラング」には「老人（だがそれほど高齢ではない）」（Lynch and Tepahae 2001: 239），「ネファティミ」には「超高齢者（ノムラングより高齢）」（Lynch and Tepahae 2001: 201）とある。たしかに「過去のカテゴリー（B）」に言及した者の

表 2　アネイチュムにおける各カテゴリーの割合

		年齢	男性		女性	
1	インハラヴ	0 〜 5	63	14.7%	70	17.3%
2	インハラヴ・タケラス	6 〜 13	100	23.3%	97	24%
3	インタケラス	14 〜 40	188	43.8%	174	43.1%
4	ニチガン・ナティミ	41 〜 60	58	13.5%	44	10.9%
5	ノムラング	61 〜	20	4.7%	19	4.7%
			429	100%	404	100%

なかには，体調ではなく「75 歳ぐらいより上の老人である」と述べた者もいた。そして「当時は今と違って，なかなかそのぐらいの年齢まで生きることができなかったんだよ」という話も多く聞くことができた。つまり，過去には単に年齢だけで考えられていたものが，近年になり寿命が延びるに従って，年齢だけではなく，体調や矍鑠（かくしゃく）さが目安になったのかもしれない。

あるカテゴリーから次のカテゴリーへ移行する際，儀礼のような特別なイベントは行われないし，そもそもそこに明確な基準や条件なども存在していない。ただ，島民たちは年齢をカテゴリー分けのある程度の基準に据えているようである。つまり「なぜあなたは老人なのか？」という問いに対し，「私には孫がいるからだよ」や「私の頭は真っ白じゃないか」という回答よりも，「だって私はもう 65 歳なんだよ」という答えが返ってくることが多いのである[7)]。

次に，実際にアネイチュムにはどれぐらいの老人（*nomrang*）がいるのかを示してみたい（表 2）。2002 年に筆者が行った全戸調査では，当時，他島民や一時滞在者も含め，833 人（男性 429 人，女性 404 人）の人口を計ることができた。便宜的に，表 1 の（A）のカテゴリーをもとに，60 歳という年齢を老人の境界線とするならば，男性で 20 人（人口比 4.7%），女性で 19 人（同 4.7%）の老人がアネイチュムに居住していることになる。

2.2　老人の居住パターンと日常生活

もともとアネイチュムの人々は，自らの属する（基本的には父系の）親族集団（ネテグ *netec*）の土地に居住していたと考えられている（福井 2005a）。しかし 20 世紀中頃から，おそらく疫病による人口減少に起因して，沿岸部に村落を形成して集住するようになった。またヴァヌアツ独立の気運が高まる 1970 年代後半には，支持政党

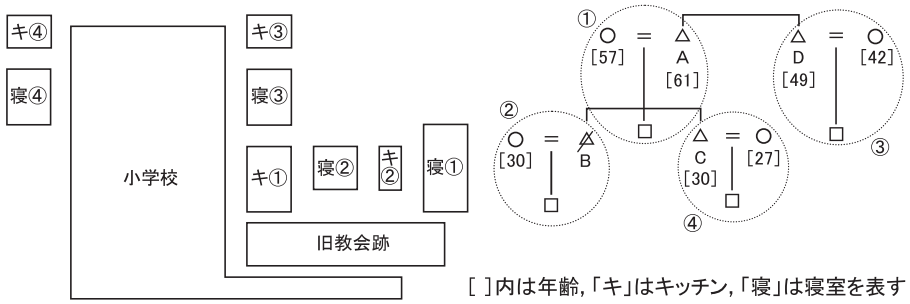


図 1　アネイチュムの居住パターンの一例①

の対立などによって，より小さな村落へと分岐し，人々は移住を繰り返していった。現在では，人々が「ヴィレッジ（vilej）」と呼ぶ「村落」が 3 ヶ所と，それよりも小規模の「集落」が数ヶ所点在している。どの場所にせよ，現在，人々が居住しているのは主に沿岸部であり，それも親族集団の枠を超え，利便性の高い村落や集落に居住することが多い。

村落内であっても結婚した息子は両親の近隣に住む傾向があり，夫方居住の規範も守られている。その居住パターンに関して，具体的な例を示してみよう（図 1，図 2）。アネイチュムでは一般的に，料理を作りそれを食するための家屋と，寝室用の家屋の二棟を各世帯（*natimeteg*）が有している。

図 1 は，実際の居住パターンの一例である。A が老人に相当するのであるが，独身の子どもたちは A と同居しており，また息子 C も結婚を機に近隣に小屋を建設し，妻，子どもたちと暮らしている。そして，まだ老境に達しているわけではないのだが，A の弟の D も妻，子どもたちと近隣に暮らしている。また，A の長男 B は 2000 年に亡くなったのだが，その寡婦と子どもは，現在も同じ場所に留まって生活している[8)]。

図 1 では 4 つの世帯が近隣に暮らしていることになる。各々，生計や生活は別なのであるが，日々，連絡を密に取り合っているので，互いにどういった行動を取っているのかは把握している。そして何か決定事項などがあると，A が中心となって取りまとめることになる。彼は現在 61 歳であるが，まだ遠方の畑仕事にも出られるし，現金を得られる仕事もしているので，子どもの扶養を受けているという状態ではない。

一方で，図 2 の女性 E は，寝食に不自由はないのだけれど，足腰の体力が若干衰えており，遠方の親族に会いに行ったり，畑仕事に出ることはほとんどない。日々の食事や身の回りの世話は，長男の F 夫婦が面倒をみており，つまり彼らに扶養されていると見なすことができる。だが，決して寝たきりの状態ではなく，矍鑠としてい

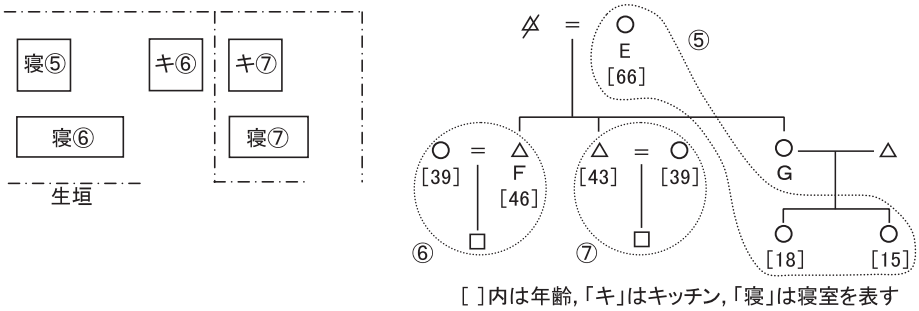


図 2　アネイチュムの居住パターンの一例②

るので，彼女は上述のカテゴリー「ネファティミ」だとは捉えられていない。

ここで注目したいのが，E がふたりの孫娘と同居していることである。この孫娘らは，E の娘 G が結婚前に産んだものであり，G が正式に結婚するにあたって E が引き取った[9]。アネイチュムでは，結婚前に生まれた子ども，浮気でできた子ども，あるいは未婚の男女の間にできた子どもなどは，総称して「路の子（*inhalav a nefalañ*）」と呼ばれる。「路の子」ができることは，それほど珍しいことではないし，子どもがそれを理由に差別されることもない。ただし，G の場合のように別の男性と正式に結婚するにあたって，それまでにできた「路の子」を誰が養育するのか，あるいは男児の場合は誰が土地を与えるのか，という問題が生じることがある。誰が養育しなければいけないという明確な規定はないが，この場合のように「路の子」の祖父母，とくに母方の祖父母が子どもの面倒をみるというケースが一般的でもある。

学費や洋服代など，経済的な支出は F（ふたりの「路の子」のオジにあたる）が捻出し，食事などは F の妻が作るのであるが，寝室は実子のものとは区別している。一方で，同棟で生活しているため，しつけや教育などは E が施すことが多い。こうした場合，ふたりの「路の子」は「F が面倒をみている（*amenjinañ*）」とも言われるが，同様に「E が面倒をみている」「E が世話をしている」と言われることもある。また「路の子」に限らず，乳幼児の世話を老人が行うこともよくみられる。こういうことから，乳幼児や幼い子どもの面倒をみることが，現在，老人に割り当てられた社会的な役割のひとつであると推測できる。

2.3　老人の権威

他のオセアニア地域と同様に，アネイチュムでも老人は敬されて（*ecen*）いる。一例を挙げれば，若者は年長者を個人名で呼ばないし，老人の前で騒いだりはしない。

また老人の前を横切るときには腰を屈めるなどの表敬行為を行い，家の中でも家長の発言力は強いものがある。こうした言動のほか，日常生活のいたるところで，老人や年長者を敬する行動，振る舞いが存在している。

例えばアネイチュムには「インタサレップ（*intasalep*）」と呼ばれる公の会議がある。会議には数名の中心メンバーがおり，会議全体を取り仕切っている。島で何か問題が起こると，当事者はこのメンバーに報告し，会議の開催を請求する。会議の中心メンバーは首長（*natimarid*）をリーダーとして構成されており，任期はなく，現メンバーが死亡したり引退したりすることで補充が行われる。補充は現メンバーの推薦によって選定され，その人の人望や素行，知識量も重要視されるが，若者が選ばれることは稀である。島の南西部アネルゴワット村周辺には，筆者の調査時 8 名の中心メンバーがいたが（全員男性），そのうち 5 人が 60 歳以上，つまり老人に該当する者で，2 人が 50 代，1 人が 40 代であった。

会議で話し合われるのは，伝統的な事象に関するものだけではなく，浮気や窃盗，子どもの養育，諍いなど多岐にわたる。ただ扱う問題によっては，多くの意見が必要になる場合がある。そうした際には，中心メンバーたちは前日までに非公開の会議を行い，重要な証言や意見を持っていそうな人物を特定し，彼らに当日の会議に参加するよう要請を出しておく。会議は基本的に公開で行われ，関心のある者は，性別年齢に関係なく誰でも参加できる。会議は中心メンバーが進行役となり，当事者から事件の経緯を聴取し，解決を図る。すでに犯人のわかっている窃盗などでは，罰金（ブタ，タロイモ，カヴァ[10]など）を払うなどして早急な解決が見込まれるが，一方で土地問題などは一朝一夕に解決することは稀で，何年にも及んだり，あるいは解決が図られないまま，うやむやになってしまうことも少なくない。

こうした概要からも推測できるが，この会議がアネイチュムにおける政治に関する最高機関だと位置づけられていることは注目に値する。つまり島の政治的判断を司っているのは，こうした会議の中心メンバーたる老人たちなのである。しかも公的な問題だけでなく，子ども（とくに「路の子」）の養育や，夫の暴力など私的な問題にまで介入している。

例えば，ある父親（45）が娘（19）のことに関して会議の開催を依頼したことがあった。内容は彼女の素行の悪さに関してである。つまり何度注意しても，親の目を盗んで夜中に出歩く。複数の男性との仲が噂される。家の手伝いをしない。服装も乱れる。もちろん両親だけでなく，母方オジなどの近親者も何度か注意をしたが一向に改善されない。そこで業を煮やした父親が会議に申し出たのであった。

そして素行の悪さはこの娘だけに留まらず，ちょうど若者たちの言動，服装，振る舞いなどがあちこちで問題になっているときでもあった。例えば都市部から戻ってきた若者が大型のラジカセを島に持ち込んで，毎夜，大音量で聴いていたり，別の若い男女が周囲の反対を振り切って，半ばかけおちのような感じで交際を続けていたり，若い男性数名が深夜のよろず屋に侵入し窃盗を働いたりと，若者を当事者とする問題が頻出していた時期だったのである。こうした背景もあり，中心メンバーは会議の開催を決定し，この娘だけでなく，彼女と夜中に出歩いていたと噂される若い男女数名を会議に招集した。そこで事の顛末を聴取し，夜中に出歩いていたことが確認されると，中心メンバーらは今後，夜中に出歩かないよう注意を促した。

また服装に関していえば，アネイチュムでは女性が足を見せることははしたないことだと考えられている。実際，その会議のときも彼女らは動きやすい短パンを穿いていたのであるが，それを見た中心メンバーのひとりが，「畑に行くならともかく，村のなかではきちんと足を隠すように」と注意を行った。ただしこの叱責は，その場にいた彼女らだけに向けられたものではなく，島の若い女性すべてに対しての勧告でもあった。こうした事例からもわかるように，この会議は年長者が若者たちの言動を正したり，倫理観を説教する，いわば「お灸をすえる」役割も果たしているのだと考えられる。

こうした年長者の権威というものは，生活のあらゆる場面で確認できるし，再生産されている。社会構築主義の文脈に即して述べるなら，若者は「大声を出さない」「個人名で呼ばない」「腰を屈めて通る」といった表敬行為を日々行うことで，また会議において「口答えをせず，年長者の意見に従う」という行為を繰り返すことで，彼らの権威を強固なものにしているのである。ただここで留意すべきなのは，表敬行為というのは，「老人」に対してのみ行うものではなく，「年長者」にすべからく行わなければいけないということである。つまり，20 歳の若者は，70 歳の「老人」に敬意を払わなくてはいけないが，同時に 40 歳の「年長者」の前を横切るときにも腰を屈めなくてはいけない。また 40 歳の者は 20 歳の者から個人名で呼ばれることはないが，同時に決して 70 歳の者を個人名で呼んではいけないのである。たしかにこうした表敬行為が累積した結果，誰にも敬意を払わなくてもいい最上位の世代が「老人」として構築されていくのだという考え方もできる。だが一方で「老人」だけが関連してくるパフォーマティヴィティも存在している。それが「伝統」に関するものである。

3 「伝統を知らない」老人

3.1 カストムの弱さと歴史的経験

アネイチュムで，なぜ老人が敬されるのかと問うと，伝統的な知識を豊富に有するからだという答えが一般的には返ってくる。つまり，先ほどみたシダモ社会やアスマット社会と同様の説明である。他方で，若者は伝統的知識を持っているとは考えられていないし，知らなくてもそれほど恥ずべきことではない。ということは，島民の認識に依拠するならば，「伝統的事象を知っている」あるいは「それを若者たちに教授する」という行為は，老人を老人たらしめるパフォーマティヴィティだと考えることができるだろう。

この伝統的な事象をビスラマ語で「カストム（kastom）」という。ただこの「カストム」という語が，英語の「custom」に由来するビスラマ語であることからもわかるように，「伝統」そのものを指すアネイチュム語はない[11]。そもそもこの言葉が一般化する契機となったのは，1970 年代後半より興隆したヴァヌアツの独立運動である。つまり現地人エリートたちが植民地から脱却し，ヴァヌアツという国家を新たに独立させようとしたときに，「西洋にはない，われわれ独自のもの」として「カストム」という概念を政治的なシンボルとして援用したのである（Larcom 1982; Lindstrom 1982）。そう考えると「カストム」という語や概念そのものが，すこぶる近代的で政治的で構築主義的であることがわかる。

ただその後，「カストム」という言葉は政治の場だけではなく巷間にも流布することになる。その場合，カストムは政治的なシンボルではなく，日々の生活実践を意味している。その内容は幅広く，例えばカヴァの作り方や家の建て方から，タロイモやマニオクといった食物，土地保有制度や親族間の互酬的関係，ひいては村落における生活そのものが「カストム」の範疇に内包される。つまり村落におけるカストムとは，西洋と接触する以前から自分たちが行ってきたと考えられている具体的な生活実践である。

そしてそれらは，人々の認識において，自分たちの言語集団に独自のものでもある。つまり「アネイチュムにはアネイチュム独自のカストムがあるし，別の島に行けば別のカストムがある」と考えられている。例えば，観光パンフレットに掲載されることの多い「ナゴル儀礼」（バンジージャンプの原型とされる）は，ペンテコスト島南部のカストムであり，他の地域では絶対に行われない。またカヴァはヴァヌアツ全土で

飲まれているが，地域によって作り方が異なる。ヴァヌアツ北中部ではカヴァの根を石や木の棒ですり潰すが，アネイチュムを含む南部では口内咀嚼する。また南部でもフツナ島などではカヴァを素手で持ってはならず木の棒で挟むのだが，アネイチュムにはそのような決まりごとはない。このように具体性に焦点を当てれば「アネイチュム島のカストム」「ペンテコスト島のカストム」「フツナ島のカストム」というのは存在するが，他方で国家全体を包括する「ヴァヌアツのカストム」というものは存在しない。だからエリートたちが政治的シンボルとして「カストム」を謳うことがあっても，実はそれは具体性のない空疎なものであることが多い。

またカストムの保持者という観点からすれば，一般的に女性は排除されている。後述するようにアネイチュムでも土地を保有できるのは男性だけであるし，公の会議においても女性はあまりカストムに関して発言することはない。ただ家族の歴史，歌や踊りの伝承などに関して，他の男性を凌ぐほど豊富な知識量を有する女性がいるのも事実である。男性たちは彼女らの知識を間違いとして排除することなく，一目置いている。

いずれにせよ，こうしたアネイチュムのカストムに詳しいのが老人だと島民たちは言う。だが，つぶさに観察してみると，この島の現状は島民自身のステレオタイプの語りほど単純ではない。実は，老人に対する語りを収集しているなかで，筆者の予想よりも多く出会ったのが，これとは正反対の語りであった。つまり「今の老人は伝統的なことを何も知らない」というものである。具体的に，典型的なものを一例だけ引いてみる。「アネイチュムはカストムが弱い島なんだ。だから老人もカストムを知らない。本当ならよく知っていなきゃいけないけど，何も知らない。俺たちも知らないけど，それは彼らが教えてくれなかったからだ」（30 代，男性）。この正反対の語りはまったく矛盾するものではない。つまり「老人は伝統的知識を豊富に持っているべきである」という理念や規範があるからこそ，逆に「今の老人は何も知らない」という語りが，反発や陰口のように若者たちの口の端に上ることになるのである。

一方で，実際にはカストムに精通しているのは老人だけではない。先ほど，「伝統会議」の中心メンバーのなかに 40 代の男性がひとりいると述べた。その男性 I 氏は，現在，アネイチュムのカストムに最も詳しいとされている者のひとりである。彼は幼少期に祖父に養育され，その祖父からカストムに関する教育を徹底的に受けた。小学校もきちんと通わなかったため，現在でも読み書きには明るくないが，彼のカストムに関する知識の量は，他に比肩できる者はいないとさえ考えられている。また現在，ヴァヌアツカルチュラルセンターの「フィールドワーカー」[12]でもある彼は，アネイ

チュム以外の場所で「アネイチュムのカストム」を語る島の代表でもあるし，結婚式や先の「伝統会議」の場で演説を行い，もっと若い世代にそれらを伝え聞かせる機会も多い。もちろん，彼の場合は特殊なケースに違いないが，それでも現在，アネイチュムのカストムは，老人だけが握っているわけではないことの証左にはなるだろう。そして他の島民が彼の知識に感嘆する際によく用いる形容が「老人でもないのに」とか「まだ若いのに」という言葉なのである。つまり「伝統を知っているのは老人である」という認識が人々のなかには存在している。

本稿ではこの「伝統を知らない」老人に焦点を当てて，老人の生き方の多様性を探ってみたいのだが，この問いを考察するには，「アネイチュムはカストムが弱い」と称されるようになった歴史的背景に着目しなければいけない。

詳細は別稿（福井 2005b, 2006a）で示したのでここでは概観のみにとどめるが，近代化というものを考えるうえで，アネイチュムというのは，メラネシアのなかでも少し特異な地域だったということができる。19 世紀の中頃，中国へ輸出するためのビャクダンやナマコを扱う商人や，あるいは捕鯨船が，この近辺の海を頻繁に往来していた（Shineberg 1967; Lawson 1995）。アネイチュム南西部には自然の良港があり，湾の入口にはイニェグ（*Iñec*）というサンゴ礁の小島が浮かんでいたため，西洋人たちはそこに薪水補給基地を建設し，常時，数名が常駐していた。ここで島民たちは，これまで見たこともなかった多種多様の工業製品を目にすることになるのだが，物々交換や性的搾取を除いて，島民と商人たちの接触，交渉は限られていた。

しかしその後，1848 年に長老派教会の宣教師ジョン・ゲディが宣教のため来島する。彼は，4 年後に来島した同じ長老派教会のジョン・イングリスとともに熱心な布教活動を行い，短期間（おそらく 10 年から 15 年ほど）の間に全島民を改宗させることに成功した[13)]。また 1853 年には改宗したアネイチュム島民が他島へと宣教に出向いており（Miller 1985: 157），アネイチュムはこの辺り一帯の宣教の拠点にもなった。

しかしこの宣教の成功は，それまでの土着の宗教，信仰，世界観などを徹底的に否定することによって可能になったのだともいえる。実際，宣教師の日誌や手紙などをひも解くと，寡婦殉死，戦争，祝宴，呪術などに禁圧をかける様子が散見できる（Murray 1874; Patterson 1882; Inglis 1887; Miller 1975）。この頃のアネイチュムにおける宣教活動を分析した考古学者スプリグスは，次のように論じている。「住民たちの大多数が改宗することは，重大な変化をもたらした。戦争，食人，重婚，寡婦殉死，一般人の水葬[14)]，カヴァ飲み，タバコの喫煙と同様，競合的な祝宴も禁止された。伝統的な宗教システムは大きく変容し，長老派主義（Presbyterianism）に取って代わら

表 3　アネイチュムの人口の推移　（単位：人）

年	人口	年	人口	年	人口	年	人口
1848	4000	1888	850	1901	476	1935	211
1852	3000	1890	760	1903	460	1936	193
1854	3800 〜 4000	1892	710	1905	435	1938	189
1865	2100	1894	678	1923	256	1939	187
1877	1289	1895	670	1924	272	1941	186
1880	1144	1896	600	1926	220	1945	192
1881	1100	1897	527	1930	197	1947	191
1883	1040 〜 1050	1898	517	1931	195	1949	192
1884	954	1899	477	1933	202	1957	244
1886	930	1900	482	1934	216	1967	313

（（McArthur 1974: 60–106; Buxton 1926: 442; Lynch 2000: 3）をもとに筆者作成）

れたのである」（Spriggs 1985: 36）。このように，キリスト教は「聖」「俗」の両面からアネイチュム社会の伝統的な社会構造に浸透していった。

また同時期，おそらく西洋人がもたらした様々な伝染病がこの地域を襲うことになる。例えばそれは麻疹，インフルエンザ，百日咳，（アネイチュムに影響はなかったが）天然痘などであり，ウィルスに対して耐性をもたない島民たちは次々と命を落としていった。ゲディが来島した当時 4000 人ほどいたと考えられる島の人口は急激に減少し，90 年後の 1940 年代には 200 人を割ることになる（表 3 参照）。

こういった一連の事象を彼らの経験した「近代」と呼ぶことができるなら，アネイチュムにおける「近代」とは，彼らの伝統的な社会構造や世界観のなかで解釈したり，そのなかに組み込んだり，あるいは咀嚼したりできるものではなくて，むしろそれらを大きく変容させるだけのインパクトがあったのだと推測することができる。そしてこうした歴史的経験に鑑みて，現在の島民たちは「カストムが弱くなった」と認識しているのである[15]。

3.2 「伝統を知らない」老人とは誰か

概していえば，たしかに若者よりも老人のほうが伝統的知識を豊富に有しているということもできる。だが老人のなかでもとくに「伝統を知らない」，つまり先ほど引用したような若者の陰口の対象になるような老人が存在する。例えば，島で土地問題が起これば，先述したように，公の会議が開かれて問題の解決が図られる。当事者は，

各々，公衆の前で，問題になっている土地と自分たちの祖先に関する歴史を披瀝することになるかもしれない。祖先から現在に至るまでの親族関係，各人の名前，移住の有無，開墾した畑の場所，そこで植えていた作物，土地の貸借関係など，本来，そういったトピックは人前で話すべきではないとも考えられているのであるが，こうした会議の場では，それらが延々と語られる。また直接の当事者でなくとも，何らかの関係者，部分的にでも何か知っていると思われる者には，会議に参加するよう前もって要請がかかることもある。そしてこのような土地などの伝統的な事象に関していえば，どうしても知識量の豊富な老人が発言する機会が多くなる。会議を取り仕切っている者は，当事者や周囲の者の意見を総合し，最終的な判断を下すことになる。

だが，こうした会議にあまり呼ばれない老人がいる。伝統的なことに関して「知らない」と考えられているためである。そして当の本人たちも「私は何も知らないから…」と口を閉ざすことが多い。具体的に「伝統を知らない」と考えられている老人の，簡単なライフヒストリーを以下に二例示したい。

M 氏の場合

1946 年 10 月，首都ポートヴィラ近郊のイリリキ島にあった病院（現在のヴィラ中央病院）で生まれる。父の仕事の関係でポートヴィラにいた。祖母がアネイチュム島民でなかったため，当時のチーフからいやがらせを受け，島に戻りづらくなっていたのだが，1955 年頃，そのチーフが亡くなるとアネイチュムに帰島。58 年（12 歳），フランスの学童誘致の船でタンナ島イサンゲルに渡る。これは，フランス行政府がイギリス政府に対抗して，仏語話者獲得のために近隣の島を巡り，児童を仏語系小学校に送り届けるものである。仏語系の小学校では，授業料，食費，住居費，制服など，まさに衣食住すべてが無料だった。学童誘致船がアネイチュムに来たのはこの年が最初で，以後，毎年来るようになったという。また，この年に彼と一緒にタンナの小学校に渡ったのは全部で 6 人だったという。彼の父親は，彼がタンナに渡ることに反対したが，彼の母親がポートヴィラで仏語の教育を受けていたため理解があり，結局，父親を説得して，タンナ島に渡ることができた。

1962 年頃，タンナのフランス系病院に付属していた看護学校に学ぶ。朝昼は授業で，夜は病院での実習だった。63 年（17 歳），看護師の資格を取得，ポートヴィラへ移って実習を受ける。また同年，マレクラ島の病院へ移り，正式に看護師として働きはじめる。その後 71 年にタンナ島のホワイトサンズの病院に戻ってくる。78 年（32 歳）にアネイチュムで結婚するが，基本的にタンナ島のイマキに居を構え，80 年の

ヴァヌアツ独立もそこで迎える。当時，タンナは政治的に最も混乱した時期にあり，また殺人事件も起こるなど情勢は不安定であった。彼は仏語話者であったためUCNH[16] を支持していたが（仏語話者で長老派信者というのは当時でも珍しい存在であった），近親者や友人がみな VP を支持していたため，大きな声で政治的な発言はできなかったという。

混乱も落ち着いた 1982 年（36 歳）に長老派教会のエルダー（elder）となり，89 年アネイチュムに帰島。その後，キリスト教をもっと深く学びたくなり，91 年（45 歳）から 93 年まで，家族を連れて，サント島南部のタルア神学校（Talua Theological College）に学ぶ。その後 93 年にアネイチュムに帰島して，教会の中心人物として暮らすが，99 年にそれまでいたアネイチュムの看護師（他島民）が他所へ移ってしまったため，彼に再び看護師としての要請がかかる。そこで 2000 年（54 歳）から 1 年間，ヴィラの中央病院で再び訓練を受け，アネイチュムに戻ってくる。現在でも看護師として昼夜を問わず，また怪我，病気，出産，割礼など病の種類を問わず活躍している。

N 氏の場合

1938 年 8 月，アネイチュム南西部のウチェ集落で生まれる。父親は沖縄の「ナガミネ」という姓を持つ日本人男性である。42 年に彼の父親はオーストラリアに移るが，彼と兄，妹，母親はアネイチュムに残る。1950 年（12 歳）からタンナ島の小学校に通い，1954 年（16 歳），エファテ島のオネスワ中学校へ進学する。現在でこそヴァヌアツを代表する進学校であるが，当時，開校（1953 年）したばかりの学校には何もなく，校舎を自分たちで建てるところから始めなくてはいけなかったという。58 年（20 歳）から 2 年間，サント島南部のタンゴア教職専門学校（Tangoa Teachers Training Institute）で教師になるための訓練を受ける。

60 年（22 歳）にアネイチュムに帰島し，小学校で教鞭を取る。同年，結婚。62 年より 2 年間，タンナ島の小学校（Petros District School）で教える。もともとこの学校の前任者は実兄だったのだが，彼がオーストラリアに留学するため，代役として教壇に立つことになったのである。

その後，1964 年（26 歳）から 4 年間，彼も西サモア，アピアのマルア神学校（Malua Theological College）で神学の勉強に励み，牧師（pastor）の資格を取得する。68 年に妻，サモアで生まれた長女とともにヴァヌアツに帰国して，3 年間，エファテ島北部で教会の仕事に就く。その後 70 年（32 歳）にタンナ島レナケルの教会に牧師として

移るが，そこで「ジョン・フルム運動」という宗教・社会運動を目にし，一時期，運動に携わったこともあった。72 年にアネイチュムに帰島して，教師と牧師という二足の草鞋を履きながら生活を送る。そして 76 年（38 歳）に渡豪，アデレードの教育大学で 1 年間学ぶ。翌年帰国し，タンナ島のレナケル小学校（Lenakel Primary School）の校長に就任する。80 年（42 歳）に学校を辞して，長老派教会の書記（clerk）に就任するため住まいをポートヴィラに移す。この職は教会のスポークスマン的な名誉職であり，同時期にヴァヌアツ中央銀行（Vanuatu Central Bank）の総裁（president）も務める[17]。この教会の役職には 7 年間在籍することになるが，その間，フィジー，トンガ，サモア，カナダ，オーストラリア，シンガポールと外国に渡航する機会を得る。87 年（49 歳），高血圧を患い，療養のため職を辞すが，翌 88 年からタフェア地方行政議会（TAFEA Local Government）[18]の事務官（secretary）に再び就任し，再びタンナ島イサンゲルへ居を移す。任期を終え，92 年よりアネイチュムに帰島すると，自宅横によろず屋を開店し，経営者としても活躍する。また 96 年から州議会の評議委員（council）を 2 期 8 年間務める。現在では政治活動からは身を引いているが，教会の牧師，あるいは店舗経営者として多忙な日々を送っている。

一般的な島民と比して，上記二例の老人に顕著な特徴がふたつある。まず，ふたりとも高学歴だということである。現在では中学校まで進学することはそれほど珍しいことではなくなったが[19]，当時，中学校以上の学校に通うことは特別なことであったという（学歴に関しては後述する）。またこれとも関連するが，ふたつ目の特徴として，その移動の多さが挙げられる。そもそも当時，小学校に通うには，アネイチュムを離れなくてはいけなかった。そして職を得てからも住む場所を転々としている。一例目の M 氏は病院勤務のためにヴァヌアツ国内で何度も居を移しているし，また二例目の N 氏は留学や仕事の関係で，ヴァヌアツ国内にとどまらず，海外生活も経験している。たしかに家族のうちの誰かが出稼ぎのために島を離れ，都市部に暮らすということは珍しくない。ただし，それはあくまでも短期間（数年間）の話であって，一生のなかで何十年も島を離れる，ましてや海外に留学するというのは特別の部類に属する。

また他にもこういう老人は存在する。W 氏（60 歳）は，フランス語系学校，カトリック系神学校へ通うために，人生の半分ほどを他島で過ごしたし，現在でもよろず屋を経営しており，その仕入れなどで首都とアネイチュムを頻繁に往来している。

また G 氏（63 歳）は，現在は引退しているが，若い頃は小学校の教師をしていた。

タンナ島，エファテ島に赴任し，教師を引退してからも，近親者とともに長年エファテ島で暮らしてきた。アネイチュムに帰島したのはここ数年のことである。

彼らも同様に「伝統会議」などで意見を求められる機会はほとんどないし，筆者のようなカストムについて訊き回っている者が訪れても，「私はよく知らないから」と発言を避けることが多い。

いずれにせよ，このように長い間アネイチュムを離れ，別の地で暮らしてきた老人たちが，一般に「伝統を知らない」老人と称されるのである。

3.3 「知らない」ということと知識の真正性

そう考えると，伝統的知識という観点から区分したときに，アネイチュムには 3 種類の老人が存在することになる。まず，少数ではあるが，「伝統をよく知っている」とされる，つまり先の「伝統会議」などでよく意見を求められるような老人が存在する。実際，彼らは他の誰もが知らないことを記憶しており，知識の量，質の点において，他の島民を上回っているということができる。第二に，島を長期間離れていた老人は「伝統を知らない」と称される。そして第三は，大部分の老人なのであるが，それほど島を離れることもなく人生の大部分をアネイチュムで送ってきたが，かといって他の者を伝統的知識の豊富さで圧倒できるわけでもない，いわば「普通の」老人である。

だがここでひとつの留保が必要となる。それは，本章 1 節で見たように，大きな社会変容を経験し，全体的な知識の正当性が失われている現在のアネイチュムで，何が「本当のカストム」なのかを確定することは困難であるということである（福井 2006a）。つまり「伝統を知らない」老人の知識と，「知っている」老人，あるいは「普通の」老人の知識のどれが「正しい」のかは，もはや島民にさえ判別がつかないことが多い。つまり極端な例でいうと，ある事柄に関して，それを覚えているのが島でひとりだった場合，それが「正しい」のか「間違っている」のかを確認する方法はない。要は，残りの島民がその人物の言明を信じるかどうかにかかっているのである。

ましてや「普通の」老人と「伝統を知らない」とされる老人の間に，明確な知識量の多寡があるのかというと，それは疑わしい。つまり両者の間にそれほどの差があるわけではなくて，むしろ「伝統を知っている」老人のほうが，例外的なのだと筆者は考えている。

一例を引こう。アネイチュムでは新生児が生まれた場合，親族集団（ネテグ *netec*）ごとに冠してもよい名前というものがあらかじめ決められている（福井 2005b）。例

表 4　親族集団の長が記憶していた男性個人名数

親族集団（ネテグ）	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
親族集団の長の年齢	61（M 氏）	69（N 氏）	60（W 氏）	71	66	65	84	82	71	62	65	73	66	69
親族集団の長が提示した男性個人名の数	21	18	17	9	18	13	18	18	15	21	8	16	27	20
アネイチュムを長期間離れていた経験	有	有	有	有	有	無	無	無	無	無	無	無	無	無

えば親族集団 A でつけてよい個人名が a，b，c…と決まっていたとすると，親族集団 A 以外の人間が，許可もなく a とか b といった個人名を持つことはできないし，自分の子どもにつけることもできない。とくに男性の個人名に関しては厳格であり，それはアネイチュムの土地保有のルールとして，各男性個人名が，自集団の保有する土地の一画と結びついていると考えられているからである。つまり，ある男性は a という名前を冠された時点で，理念上，親族集団 A の保有する土地のなかの a という個人名に対応した一筆の土地を与えられるわけである。換言すれば，男性個人名と土地は常にセットになっていると捉えることができるし，またアネイチュムの人々は，基本的にみな違う名前を有しているのだともいえる[20]。いずれにせよ，子どもが生まれた際，とくにそれが男児だと，周囲の者は特別注意深く命名することになる。間違って他の親族集団の個人名をつけてしまうと「個人名だけでなく土地も盗んだ」と非難されることになるからである。

筆者は聞き取り調査のなかで，各集団が命名してもよい個人名を尋ね回ったことがある。島民のなかでは，こういうものを記憶していることが，伝統的知識を知っているかどうかのひとつの目安になるのである。表 4 は，各親族集団の長（*nitijini netec*）が記憶していた男性個人名の数である[21]。先の M 氏に訊いたところ，彼の口からは 21 の男性個人名が出た。つまり彼の親族集団には 21 名分の男性個人名のストックがあることになる。また，N 氏は 18 の，W 氏は 17 の男性個人名を挙げた。

他方，ずっと島に島に暮らしてきた親族集団の長も，だいたい 10 ～ 20 の個人名を挙げている。もちろん彼らの挙げた個人名が，本当にその親族集団で名づけてもよい名前なのかについては議論の余地があり，島民のなかでもたびたび問題となる。ゆえにその「正しさ」は問わないとしても，知識の量だけでいえば，「知らない」とされる老人と他の老人の間に大きな差はないのだといえるだろう。

しかしそれでも，長期間島を離れていたという事実が，知識の真正性や信用を減殺

させることになるのである[22)]。ゆえに，伝統的知識の真正性を図る際には，実際の知識の量や質だけではなく，島にどれぐらい長期間暮らしていたのかも重要なポイントとなる。以前，学校教育とカストムを論じたときに書いたエピソードがあるが，島を離れるということの意味を探るうえで重要だと思われるので再掲する。

> 例えば，筆者の滞在中にこういうことがあった。ある男 A（30 代で，上述の A とは別人）は，結婚しているにもかかわらず，妻の実妹と関係を持った。召集されたインタサレップ（上述の伝統会議）の場で，A は謝罪するのではなく，「妻と別れて，その妹と結婚したい」と述べた。その場にいた近親親族たちはそれに激怒し，彼に殴りかかり，場は騒然となった。場は続行不可能で，一時，散会したのであるが，その道すがら，彼の近親親族のひとりが筆者に話しかけてきた。「A はまったく他人に対する配慮というものを知らない。中学に行っている間ずっと街にいたから，島のカストムを知らないんだ」（福井 2003: 24，括弧内は筆者による補足）。

たしかに浮気をしたり，他人に迷惑をかけることは「カストムを知らない」ことだとされ，非難を受けることになる。だが，島での生活のなかで，浮気はたびたび起こることでもあり，その「犯人」は高学歴者だけとは限らない。しかし，この例のように，高い学校教育を受けるために島を離れていた者は，まさにそのことが理由となり，「カストムを知らない」と謗りを受けることになるのである。

こうした事実から，次のことを仮定することができる。つまり，知識の量，質でいえばごく少数の「伝統を知っている」老人が傑出しており，伝統会議など，それらを披瀝する場では一目置かれることになる。他方，「普通の」老人と「伝統を知らない」老人の間に大差はない。しかし，その知識の真正性，信用度に関していえば，彼らはむしろ，島に長く暮らしてきたかどうかに拘泥する。つまり彼らの認識に沿って線引きをするならば，「知っている」老人と「普通の」老人が一括りにされ，その対立項として，長期間島を離れていた「知らない」老人が対置されることになるのである。言い換えれば，伝統を「知っている」とか「知らない」というのは，実は知識量の問題だけなのではなく，アネイチュムにどれだけ暮らしたかという期間の問題と，その知識に対する人々の信用に関する問題でもあるのだ。

3.4 「伝統を知らない」老人への処遇

先に，「老人は伝統的な知識を有しているゆえに尊敬に値する」というアネイチュム島民の認識を挙げた。では逆に「伝統を知らない老人」は冷遇されているのであろうか。結論からいえば，こうした「伝統を知らない」といわれる老人たちも，他の老人たちと同様，決して家庭や社会のなかで冷遇されているわけではない。まず世帯の

なかでは，子どもの教育，土地の使い方，現金の管理，子どもの結婚のアレンジメント，その他，日常の雑務まで，いろいろとリーダーシップをとって家族を統率しなくてはいけない。

あるいは，人によっては親族集団の長としての責任もそこに付与される。先述したM氏，N氏，W氏は，一般に「伝統を知らない」と考えられているが，一方で彼らは親族集団の長でもある。アネイチュムで個人名が土地との関連で重要な意味を持つことはすでに述べたとおりであるが，このような命名の際，父親が勝手に命名していいかというとそうではなく，必ず親族集団の長に意見を求めなくてはいけないとされる。とくに若い父親の場合だと，自分で命名するということはほとんどないといってよい。

彼らの親族集団内には，あるいは彼ら以上に豊富な知識を持っている者がいるかもしれない。例えば他の人物が「子どもにはこういう名前をつけたほうがいい」とか「こういった名前も，われわれの集団でつけられる名前だ」と，彼ら以上の知識で助言する場合もある。しかしそれでも，最終決定は親族集団の長に委ねられる。周囲の者も彼らの知識量とは無関係に，きちんと敬しているというのが現状である。

またこうした家族や親族集団という領域だけではなく，公の部分でも彼らは冷遇されているわけではない。その際，重要なのが，彼らが特殊な技術や能力を持っているということである。例えば先述のM氏は，島にひとりだけいる看護師である。病人への施薬，ケガの治療，出産といった業務だけでなく，無線での薬の手配や大病院への連絡も彼がひとりでこなしている。

論点が明確になるよう，ここでもうひとつ別の例を示してみよう。T氏（62歳）は島にひとりだけいる大工である。アネイチュムでは，男性は10代後半ぐらいになると，山から木材を伐採してきて，父親から教わりつつ，小屋を建てる練習をする。ゆえに一定年齢以上の男性であれば，自分の住む家屋ぐらいは各自で建てることができるのであるが，一方で，設計図を引き，飾り窓をつけ，セメントブロックを積み，トタンを幾重にも張るような，現地の言葉でいう「西洋風の建物（*ñiom itouga*）」を建てることができるのは，彼のほかにいない。そして彼もまた島を長く離れていた「伝統を知らない」老人のひとりである。学校はタンナ島の学校に通い，大工になるための職業訓練はソロモン諸島のホニアラに留学して受けたという。後にヴァヌアツに帰国してからも，首都のポートヴィラで土木関係の仕事に就き，大工としての腕を磨いた。アネイチュムに帰島したのは1984年であるが，その後も仕事の関係で，首都とアネイチュムを頻繁に往復している。

現在，島に建つ「西洋風の建物」，つまり教会，学校，施薬所などは，みな彼が建てたものである。2002 年，日本人医師の援助でマラリアのラボを建設しようという打診があった。島民たちは快諾し，セメントの粉も届き，いざ実際の建築作業にかかろうとする頃，彼に別の仕事が入り，島を離れなくてはいけなくなった。すると他に工程を引き継ぎできる者がいないので計画は頓挫し，結局，彼が帰島するまでの 2 年ほど作業は中断を余儀なくされたのである。

これまで例示した「伝統を知らない」とされる老人は，決して家庭内で冷遇されているわけでもなければ，社会的な周縁部に追いやられているわけでもない。他の老人たちと同様，若者からは敬意を払われ，公私を問わず権威を持っている。つまり島民自身の認識や言明を裏切るかたちになるのだが，老人の伝統的知識の豊富さと尊敬の度合いの間に相関関係はないということができる。つまり齢を重ねていれば，たとえ「伝統」を知っていようがいまいが，それだけで社会的な尊敬（*ecen*）に値するのであり，少なくとも「伝統を知らない」ことが理由で冷遇されることはない。たしかに「伝統を知らない」と陰口を叩かれることもあるが，若者が老人に向かって，直接そのことを糾弾するということはない。つまり，陰口の域に収まっているということは，老人が敬されている証左だと考えることもできるだろう。

4　考察

4.1　社会的ポジション

ヴァヌアツには「マン・プレス（man ples）」という概念が存在する（cf. 吉岡 1994; 白川 2002）。一般的には「同郷人・同胞・故郷」などを示すビスラマ語であり，「私はマン・アネイチュム（アネイチュム島民）である」というように，アイデンティティ表明の語り口にもなる。吉岡は都市生活者のアイデンティティに関して，次のように述べている。「都市で生まれた者は，各島へのアイデンティティを表明することでマン・プレス概念を形成する。しかし，それぞれの島で生まれた人々は，これらの者を自分の島の人間という枠の最も周縁部にしか位置させないといえる。つまり，マン・プレスという概念があくまでも自らの「良き村落」を典型として出来上がっており，都市生活者は，特定の島への帰属という自己認識を通してしか，しかも，お情け程度でしか村落の末端に座らせてもらえないということを示している」（吉岡 2002: 693）。

先述したように，「伝統を知らない」とされる老人は，人生の多くをアネイチュム以外の場所で過ごしてきた人たちである。だが彼らのアイデンティティは村落部にあ

り，きちんとアネイチュム語を話し，基本的にもうアネイチュム以外の場所で生活するつもりはないと考えている。それらを踏まえると，彼らは，現地語を話せず，一度も島を訪れたことがないような都市生活者と，ずっと村落で暮らしていた者との中間に位置づけることができるだろう。

ではなぜ都市生活者が「お情け程度でしか村落の末端に座らせてもらえない」のかというと，概していえば，都市生活者は島のカストムを知らないからである。つまりこの点においては，都市生活者も「伝統を知らない」老人たちも同じである。だが，ここにはひとつの暗黙の前提がある。それは「カストム」という場から，都市生活者や「伝統を知らない」老人を語っているという点である。上述したように，彼らはカストムを「知らない」と称されることもある。そしてそれは，人々の語りの一面としては事実なのかもしれない。しかし，私たち人類学者がカストムという場からのみ，彼らを分析してもよいのだろうか。

実際に彼らは伝統的な知識には長けていないのかもしれないが，一方で特殊な技術や知識を有していることが多い。そのことを最大限に活用して，島ではかけがえのない存在となっている。たしかに彼らは，島で何十年も暮らしてきた他の老人たちとは異なり，少し特殊な人生を送ってきた。つまり高い学歴を持ち，教会の役職に就き，海外にも留学し，近代医療を学び，政治家となり，教師になり，商店を営んでいる。ここで着目すべきなのが，この彼らの持つ技術や知識の特殊性である。つまり学校教育，政党政治，近代医療，現金経済というものは，人々が一般に「白人のやり方（fasin blong waetman）」と称するものであり，人類学的な表現を用いれば「近代」の属性を有するものである。そしてこの「伝統」と「近代」の相克というのは，近年のオセアニア人類学が盛んに議論を重ねてきた主題でもある。

サイードの『オリエンタリズム』にみられるような本質主義批判の流れを汲んで，オセアニアの人類学でも 1980 年代以降，「伝統」というものは，実は近年になって創出されたのだという，いわゆる「カストム論」が興隆する。そしてそのなかで「伝統」と「近代」はどのような相関関係にあるのかという問題にも焦点が当たる[23)]。リンドストロームやホワイト，あるいはトーマスは，両者はシンクレティックに融合していると述べるのであるが（Thomas 1991, 1994, 1997; White and Lindstrom (eds.) 1993, 1997），他方，吉岡は，人々の認識において，両者は融合せずに並存しているのだと主張し（吉岡 2000a, 2000b），筆者自身も学校教育の事例を分析することで吉岡と同様の議論を展開したことがある（福井 2003）。こうした二分法のなかで，人々が具体的に考える「伝統」的なもの（カストム）といえば，儀礼，土地，親族関係，首長制，

カヴァ飲み，タロイモなどの食物，互酬的人間関係，アネイチュム語などの事象であり，他方，「近代」の側に属するのは学校教育，政党政治，現金経済，缶詰やインスタントラーメンなどの食物，英語やフランス語などである。

こうした対比は「都市生活／村落生活」という比較のなかで明確になる。つまり島での生活は，それ自体がカストムと認識されることも多い。だからこそ，島では各人が持つ伝統的知識の多寡が問題になるのである。だが一方で，島での暮らしはカストムだけで成立していないのも事実である。いくら村落はカストムが律する場だといっても，観光客が来れば英語で接するし[24]，病気になれば施療所に赴く。またほぼすべての子どもたちは小学校に通っているし，そもそもすべての島民がキリスト教徒であり，安息日には教会に足繁く通うのである。人々の認識のなかでこれらは，昔から受け継いできた自分たちのカストムではないと捉えられているが，日常生活において決して特殊なものでもない。そこではカストムとは違う，別のルールがある。つまり彼らの生活は「伝統」的なものと「近代」的なものに二分されていて，それらは融合しているわけではないのだが，かといって人々はどちらか一方のみを生きているのでもない[25]。両者はまさに並存していて，人々はそのどちらにも身を置くことができるのである。そして多くの老人が「伝統」の側に重心を置き，カストムを生活のよすがとしているのと同じように，まったく逆の老人もいる。これまで例示してきた「伝統を知らない」老人たちというのが，まさにその「近代」の側で活躍してきた人たちなのである。もちろん彼らも「近代」一辺倒の生活をしているわけではなく，島のカストムを尊重し，遵守している。ただ他の島民よりも「近代」的な事象に対して理解があり，生活するうえでの重心を「近代」の側に寄せているのである。彼ら自身，周囲の者がその「近代」を必要としていることも知っているし，自分にそれを提供できる知識や技量があることも十分に理解している。先の M 氏は，自分が看護師を続ける理由を次のように語る。「もちろん収入はほしい。今では島でも現金は必要だから。けど，仕事は（肉体的に）つらい。もう辞めたいと思うときもあるけど，辞めるとみんなが困るだろう。（もし実際に辞めると）他の島から誰か他の人（看護師）が来るかもしれないが，うまくやれない。人間関係とか，言葉の問題もある。この島の出身者が一番いい」。いずれにせよ，島の生活のなかにも「近代」の領域が存在するのであれば，そこに基盤を置く人々がいることを，私たちはきちんと認識しなくてはいけない。

4.2 「伝統を知らない」老人とエリート

「伝統を知らない」老人は，長期間アネイチュムを離れているがゆえに「伝統を知

らない」と称されるのだと先に述べた。この点に関して，上記のライフヒストリーからも読み取れるのだが，島を離れる契機は大きく分けてふたつある。ひとつは学業のためで，もうひとつは就業のためである[26)]。アネイチュムには 2004 年まで中学校がなく，また今の老人たちが子どもの頃には，小学校さえも存在しなかった。もし進学したければ，必然的に島を離れて，他島で寄宿生活を送らなければいけない。今の老人たちに話を聞くと，当時の親たちは今ほど教育に理解があるわけではなかったし，それほど学校に信頼を置いていたわけでもなかった。また小学校を途中でドロップアウトする子どもも珍しくなかったという。しかしひとつ明らかなのは，当時も現在も，高い学歴を有していれば，それだけ高賃金の職を得る機会が多いということである。学校では英語やフランス語を学ぶ[27)]。流暢な語学力があれば，当時だと植民地行政府関係の仕事があったし，現在では観光客相手の仕事もある。だがいずれにせよ，当時（あるいは現在も）高学歴を有し，俸給職に就くというのは，それほど一般的なことではなかった。

吉岡は「エリートとは，学校教育を徹底的に学んだ者であり，初等教育，中等教育で優秀な成績を収め，高等教育は海外に留学して修めるという経験をもつことも多い」（吉岡 2003: 366）と定義している。上述の N 氏の卒業したオネスワ中学やタンゴワ教職専門学校は，前者だとドナルド・カルポカス，後者だとフレッド・ティマカタといったヴァヌアツの歴代首相・大統領を輩出していることでも知られる，ヴァヌアツ屈指の有名校である。また T 氏は海外に留学経験があり，M 氏，W 氏も長じてから神学校に通っている。吉岡の定義に従えば，「伝統を知らない」老人たちを，当時数少なかった「エリート」と呼ぶことは可能なのかもしれない。

また吉岡は，ウォルター・リンギ（リニ）ヴァヌアツ初代首相をはじめ，独立当時の政治家の学歴やライフヒストリーを概観した後，彼らが「植民地人」としての自覚を持ち，独立運動へといたる過程を分析している（吉岡 2003: 366–373）。そして彼らが独立運動を勃興させるとき，その旗頭となったのが「カストム」であった。つまり植民地主義と対峙し，ナショナリズムを興隆させる際に，彼らエリートは，西洋には存在しないカストムというものを自分たちのアイデンティティのよすがとして声高に謳ったのである。

かつてアネイチュムは，こうした第一級のエリートをひとり輩出したことがある。第三代ヴァヌアツ大統領のジャン＝マリー・レイィェ（Jean-Marie Léyé，現在 74 歳）である。独立以前から，彼も国政の中心でカストム復興を謳ったひとりであった[28)]。だが彼は老境に入り政界を引退してからもアネイチュムには帰島せず，そのまま

ニューカレドニアで生活している。彼の息子たちは現在もアネイチュムで暮らしているが，連絡はほとんどないという。息子のひとりは「父はアネイチュム語もそれほど堪能ではなく，島に戻ってきても楽しくないのではないか」と推測する。だが彼に限らず，都市生活者は，第二世代，第三世代と世代を経るごとに都市への依存度が高くなるし，進学や就職へのアクセスのことを考えれば，エリートほど都市への志向性が強くなり，村落部への帰村帰島は少なくなる。

こうした事情に鑑みると，いわゆる国家エリートと「伝統を知らない」老人との差異が浮かび上がってくる。国家エリートたちは，吉岡の定義どおり，「近代」の領域で奮励してきた者である。その生き方は，代価として村落での生活に距離を置くことを意味しているのかもしれない。だが，彼らは事あるごとに「カストムの保護・発展」を口にした。それが本心なのか，政治的リップサービスなのか，あるいは政策上の策略だったのかは，ここでは問題ではない。重要なのは，彼らは実際には村落での生活をそれほど経験していなかったにもかかわらず，それでも近代政治の中心で常にカストムの重要性を訴えかけていたということである。

他方，「伝統を知らない」老人の多くも高等教育を受け，長く都市部での生活を経験してきた。だが老境に差し掛かってから，彼らはアネイチュムへと帰島する。インタビューのなかで，彼らの多くは「都市なんかに長く住みたくはない」「いつかはアネイチュムに帰ってきたいとずっと思っていた」と語る。まずその点が，生涯，都市生活者としての道を選ぶことの多い国家エリートとの違いだといえる。そしてもう一点大きな差異があるとすれば，それは，帰島した後も，彼らはカストムの重要性など説かなかったということである。3 章でも述べたとおり，国家エリートの謳うカストムと村落生活のなかで実践されているカストムとは，言葉こそ同じであれ，その内実はまったく似て非なるものである（cf. 吉岡 2000b）。実際，島に帰ると，彼らは「伝統を知らない」と称されることになる。彼らの居場所，少なくとも他の島民が彼らの存在意義を要請する場所は「伝統」のなかにはない。そういう意味において，「お情け程度でしか村落の末端に座らせてもらえない」のだ。だからこそ，学校教育，政党政治，キリスト教，近代医療，現金経済といった，村落生活のなかにおける「近代」の領域で，彼らは奮闘するのである。国政の中心で「伝統」を訴え続けた国家エリートと，島に戻って村の「近代」をリードし続ける「伝統を知らない」老人。一見すると同じような境遇なのだが，彼らの活躍する場というものを詳細に検討すると，その特徴と差異が明確になるだろう。

4.3　パフォーマティヴィティの破綻

これまで論じてきたのは，アネイチュムにおける「伝統を知らない」とされる老人であり，彼らの特徴，彼らを生んだ歴史的背景，人々の認識，日常生活における社会的な役割であった。これら一連の議論から明らかなのは，もはやアネイチュムではカストムを詳細に知らなくても生きていけるということであり，近代的な知識や技術を有している人は，それなりに一目置かれるということである。しかしまだ重要な問題が残されている。伝統的な知識も近代的な技術も持たないような「普通の」老人はどうなるのか。先にも述べたように，「普通の」老人と「伝統を知らない」老人の間にそれほどの知識量の差がないのであれば，大部分の「普通の」老人は，伝統的知識で一目置かれることもなければ，近代的技術を活かして他の島民の生活をサポートする機会もないということを意味している。

例えば，珍しいことなのではあるが，アネイチュムには結婚を機にタンナ島から移り住んだ男性（65 歳）がいる。彼は高学歴でもなく，近代的な知識や技術を持っているわけでもないが，だからといってアネイチュムのカストムに何か口出しができるかというとそうでもなく，そこからは完全に除外されている。彼などはどうなのだろうか。

たしかにこのタンナの男性の場合，彼自身がアネイチュムに土地を持っていないのだから[29)]，アネイチュムの土地問題などで会議が開かれたときに，意見を求められることはほとんど皆無である。そういった意味で，「伝統を知らない」老人の一番極端な例だといえるかもしれない[30)]。だが，息子だけでなく他の若者たちも，彼の前を横切るときには腰を屈める。また年少者は誰も彼のことを個人名で呼ばない。あるいは家族でささやかなパーティが催される際，演説を行うのはやはり彼なのである。つまり伝統的な議題が上る会議のような，特別な場での「排除」を除いて，彼にもひとしなみに敬意が払われているのだといえる。もちろん彼のような他島民という特殊な立場にいる老人だけではなく，アネイチュムの他の老人に対しても同様の表敬行動を観察することができる。また図 2 でも見たように，男性だけでなく女性の老人も，きちんと子どもたちが扶養している。加えていえば，老人が暴力を振るわれたり，ネグレクトされた例は，筆者の知るかぎり存在しない。再度いえば，たとえ「伝統」を知っていようがいまいが，アネイチュムでは老人であるというだけで社会的な尊敬（*ecen*）に値するのである。

これを社会構築主義の文脈で考えてみたい。1 章でも述べたとおり，社会構築主義，

とくにバトラーなどにみられるジェンダー論は，構造と主体（エージェンシー）の関係を相互的なものと捉えていた。つまり社会構造が主体を形成し，その主体は社会に要請された規範を遂行することによって，ズレを含みつつも構造を再構築する。そしてそれを媒介するのが権力であり，言説であった。

一方，「老人はこうあるべきだ」という社会的規範は，アネイチュムにも存在する。その最たるものが，先にも言及した「伝統的知識を知っているべきだ」というものである。「伝統を知っていること」が，いわば「老人らしさ」であり，島民の言明に依拠するなら，老人への尊敬はそこにかかっているといっても過言ではない。また人々の口の端に頻繁に上るのだから，まだその規範は生活のなかで流通しているといってもいいだろう。しかし，これまで何度も言及したように，その規範にきちんと答えられる老人はほとんどいない。「伝統を知らない」老人だけでなく，「普通の」老人さえ，それほど多くの知識を持っているわけではないのである。つまり，社会の要請に対してその通りの行為が遂行できておらず，老人のパフォーマティヴィティというものは，彼らが望むと望まざるとにかかわらず，とうに破綻しているのだといえる。

そしてもし「らしさ」の実践が破綻すれば，カテゴリーや構造も瓦解するというのが社会構築主義の前提であった。だがアネイチュムの場合，老人は齢を重ねているという事実それだけで尊敬に値するし，権力関係でいえば，これまでの老人研究の前提を裏切るかたちで，老人は若者を凌駕している。そしてこうした事実からひとつ確実にいえるのは，「老人」というものが，彼らにとって確固たるリアリティをもった実体として存在しているということである。例えば「タロイモ（*intal*）」や「黒色（*apeñ*）」や「新しい（*mat*）」という他の概念やカテゴリーが，それ以外の何物にも置き換えられない確固としたものであるのと同じように，「老人」は人々の生活のなかで独自の位置を占めているのである。つまり「老人」のカテゴリーやその構造的な地位は，社会構築主義が想定しているほどやわなものではないということでもある。たしかに諸々のカテゴリーや構造やそこに付与されるイメージは，社会的に構築されたゆえに再構築も可能である。だが「構築されている」ということが，そのまま「再構築しやすい」「解体しやすい」ということを意味するのではない。

ではなぜ「老人」というカテゴリーは確固たるリアリティを持っているのか。そして「老人」が「老人らしさ」の実践によって構築されたものでないならば，どのような行為によって構築されるのか。ここにきて私たちは，人々の認識，つまり「老人を老人たらしめているのはカストムに関する発話・行為である」という前提自体を再考しなければいけない。

4.4　宿命的な行為

そもそもバトラーの行為遂行性（パフォーマティヴィティ）の概念は，オースティンの議論に触発されたものである。オースティンによれば，行為遂行性とは発話それ自体が何らかの行為を内包しているということであり，さらにいえば「その文を口に出して言うことは，当の行為を実際に行なうことにほかならないのである」（オースティン 1978: 11，傍点は訳者）。つまり「結婚することを誓います」は，何らかの事実を記述しているのではなく，「結婚することを誓います」と発話することが第一義的に「誓うこと」ことなのである。この行為遂行性の本性を究極的に押し進めれば，「誓う」行為とは，他のどの発話・行為に置き換えられるものでもなく，「誓います」と発話する以外にないのである。

このオースティンの文脈に沿って，老人を老人たらしめている行為とは何かを考えてみたい。換言すれば，その行為を実践すること以外で老人になれない行為とは何なのかである。島民は「カストムに関する知識を持つこと」だと言う。だが伝統的知識を持たない老人は多くいる。逆にいえば，彼らは伝統的知識を持たずして，老人に「なった」のである。また女性はどうか。先述したように，彼女らのなかには，豊富な知識量を持ち尊敬を集める者もいるが，一般的には，女性はカストム保有者ではないと考えられている。だが彼女らも「老人」である。あるいは 3 章の冒頭で述べた，40 代でカストムに精通している I 氏はどうか。彼は誰よりもカストムに詳しいが，つまり「カストムに関する知識を持つ」というパフォーマティヴィティを遂行できているが，それでも決して「老人」ではない。

そう考えると，老人になるための行為遂行性とは，「歳（*inmeseise*）を取ること」以外にないことがわかる。先述したとおり，実際，アネイチュムの人々にとって，「老人（*nomrang*）」とはだいたい 60 歳を超える人間のことであった。だが，例えば「赤のランドセルを背負った者が女である」や「15 ～ 34 歳で就労・就学をしていない者がニートである」という言明と比べれば，この「歳を取った者が老人である」という言明は，同語反復的で，そしてそれ自体が老人の定義でもあるようにしか響かない。「女」や「ニート」と同様，「老人」も社会的に構築されたカテゴリーであるにもかかわらず，である。おそらくそこにはふたつの関連した理由があると筆者は考えている。

まずひとつは「歳を取る」ということが，「走る」とか「誓う」，あるいは「ランドセルを背負う」や「就労・就学をしない」と同じような「行為」として考えられてこ

なかったからだろう。だが日本語の「歳を取る」同様，アネイチュム語の「古くなる，歳を取る，老いる（*omrag*）」は動詞であり，行為を表している。もうひとつの理由は，その「老いる」という行為が自発的なものではなく，はじめから選択可能性が排除されていることである。

1 章で論じたように，「赤のランドセルを背負う」という行為こそが「女」を構築するパフォーマティヴィティなのだと社会構築主義者が批判する裏には，「黒（や他の色）のランドセルを背負ったかもしれない」という選択可能性が常に想定されていた。また「就労・就学しない」の裏には「就労・就学する」という行為が選択できるオプションとして用意されているのだろう。しかし，「歳を取る」ことは決して自発的な行為ではないし，またその裏にオプションは存在しない。「歳を取らない」という行為は実現不可能であり，冒頭で述べた上野の言葉を用いるならば，それは「宿命」である。つまり，彼女の想定していた「セックス」と同様，齢を重ね老いることは可視的で，不変の「宿命」なのである。

バトラーらの構築主義の議論において，ジェンダーなどのカテゴリーやそこに付随する社会的規範は，パフォーマティヴィティを繰り返すなかで構築されていったのだと考えられている。つまり，幼いときに「赤いランドセルを背負って（背負わされて）」，「赤い服を着て（着せられて）」，「赤い靴を履いた（履かされた）」から，「女＝赤」というジェンダー観が強固なものとして存在しているのだし，自分はその「鋳型」に嵌め込まれるようにして「女」になったのだというわけである。自分の過去を振り返ると，他の色のランドセルや服や靴があったかもしれないのに，あるいはもっと別の道を選べたかもしれないのに，社会的な言説や権力によって，その道を「選択させられてきた」のである。そしてこの「あったかもしれない他の選択肢」こそが，構築主義を政治的言説として敷衍するときの，いわば「希望」となっている。

そう考えると，セクシュアリティやジェンダーが社会的に構築されたものであるということは，換言すれば，数多の選択肢，分水嶺を通過するなかで「選び取ったもの」，あるいは権力によって「選び取らされたもの」だということができる。ここで思い出してみたいのが，冒頭の赤川の引用に出てきた同性愛者，性同一性障害者の語り――自分は同性にしか恋愛ができない，あるいは身体は男なのに自分は女としか思えないという語り――である。彼ら／彼女らは，多くの人間は同性と性交渉を持てたかもしれないのに，社会的な言説や権力によってヘテロの「鋳型」に嵌められたのだという，社会構築主義的な思考を知っている。にもかかわらず，本質主義的な語りを行う。それはなぜか。推論の域を出ないことを承知でいうと，それは彼ら／彼女らの

理解が不十分だからなのではなく，自分自身の人生を振り返って，「あったかもしれない他の選択肢」が見当たらないからではないだろうか。つまり「赤か黒か」という分岐点，分水嶺のようなものがないからこそ，彼ら／彼女らはそれを「宿命」と感じているのではないか。多くの人間にとって，ジェンダーやセクシュアリティが，数多の分岐点や分水嶺を通過することで構築されてきたのに対して，彼ら／彼女らのそれは，ずっと「一本道」だったと考えることはできないだろうか[31)]。

もちろん筆者はここで素朴な本質主義を主張しているのではない。彼ら／彼女らのジェンダーやセクシュアリティも本質主義的なものではなく，社会構築主義者の主張するように，行為（パフォーマティヴィティ）を反復することによって構築されてきたのだろう。だが，行為とは自ら選択できる（できたかもしれない）ものだけではなく，不可避で宿命的なものも存在する。つまり，これまで想定されてきたように，行為が常に「あったかもしれないもうひとつの行為」とセットであるとは限らない。そのことを念頭に置くならば，彼ら／彼女らのジェンダーやセクシュアリティを構築したパフォーマティヴィティとは，（少なくとも彼ら／彼女らにとっては）不可避で宿命的なものだったと考えることは可能であろう。

そして同様に，「歳を取る」という行為も，この「あったかもしれない他の選択肢」が存在しない行為である。アネイチュムの場合，「老人はカストムに精通しているべき」という認識は島民のなかにあるが，実際の発話や行為にそれが現れることは稀であり，その老人としてのパフォーマティヴィティが実践できていない。にもかかわらず，社会構築主義が想定したように「老人」のカテゴリーは攪乱されることも破綻することもなく，存在し続けているのである。そう考えると，老人というカテゴリーは，「老人らしさ」の実践によって構築されるのではなくて，「歳を取る」という選択不可能な宿命的行為の実践によって構築されているのではないかというのが，本稿の結論である。

人々のリアリティを捨象するとき，解放思想であった社会構築主義でさえ，ある種の人々にとっては抑圧や暴力と映ることがある。もしそうであるならば，私たちは社会構築主義を受け入れた上で，それでも人々のリアリティから社会科学的な概念を彫琢する道を模索しなければならない。そして宿命的行為によって構築された概念やカテゴリーは，「らしさ」の実践によって構築されたカテゴリーと違い，その非選択性ゆえに簡単に変えられるものではないというところから，改めて再考する必要があるのではないだろうか。

4.5　老人のリアリティ

筆者がなぜ老人のリアリティに拘るのかというと，現代日本の老人観も社会構築主義的な思潮のもとに変革が求められているからである。例えば平成 9 年度の『高齢白書』では，「老化しているかどうかは年齢で決まる」「高齢者のほとんどは健康を害している」「高齢者は非生産的である」というような「老人神話」を打破するような試みが必要であるとすでに謳われている。つまり老人イメージ，あるいは老人らしさの「ネガ」から「ポジ」への転換である。もちろん老人の「ネガ」イメージを払拭することは重要であると筆者自身も考える。だがここで注意しておきたいのは，冒頭にも述べたように，もともと老人の「ネガ」像が「生産的な健常者」の反転像をもとに形成されたということである。つまりその「ネガ」の反転像というのは，結局のところ「反転の反転」，すなわち「生産的な健常者」がひとつの老人モデルになっているのである。実際，書架を賑わす「老人問題」を著した書籍のなかには，健康であり，経済活動に積極的に従事することが，これからの老人にも求められていくのだという論調をしばしば目にする。あるいは誰の世話にもならず，最後までひとりで生き，死んでいく姿が理想として語られるものもある。だが，それはつまるところ，「老人以前」の状態をそのまま維持しなくてはいけないということであり，「老人以前」を──いわば「黒のランドセル」のように──あたかも選択可能なオプションとして提示することでもある。しかし，そのように考えていくと，「老人」はライフコースのなかで独自の位置や意味を失い，その内実は「老人以前」の延長という空疎なカテゴリーとなってしまう。実際，上述のジェンダー論の文脈でバトラーは「男／女」という二分化されたカテゴリーそのものを攪乱し，無効化しようとさえ試みる。社会構築主義は「○○は社会的，歴史的に構築されたものである」と宣言することで，そのカテゴリー自体を揺さぶり，破綻させようという狙いが少なからずあるのかもしれない。しかし老人や老人らしさというものが，「老人以前」と同様，「生産的で健康な」あるいは「自立した主体的な」観点からしか──つまり「黒いランドセル」のような選択可能な理想的オプションからしか──眺められないのだとしたら，そこには大きな危険が潜んでいるだろう。すなわち「生産的で健康な」老人だけが，私たちの帰着点だということは，寝たきりや痴呆を伴った老人，生きていくのに他人のケアを必要とする老人はアブノーマルな彼岸の「他者」だということになるのである（天田 2003）。そうして「老い衰えた老人」はもはや「老人」ですらなく，「病理」「異常」というアブノーマルなものとして断絶の向こう側へと囲い込んでしまう危険性があるのである。

たしかに「老人」というカテゴリーや，それに付随する「老人らしさ」というのは，社会的に，言説的に，歴史的に構築されたものである。しかし，その「老人らしさ」を「老人以前」に迎合するかたちで否定し，「老人」カテゴリーそのものを攪乱する現在の動向は，あたかも「老人など存在しない」と宣言しているのと同義である。だが，「生産的で健康な」老人だけではなく，「老い衰えた」老人も，実は明日の私たちの姿かもしれないということに想像力を働かせるならば，重要なのは「老人」というカテゴリーを空疎なものにすることなのではなくて，むしろ「老人」をありありとしたリアリティとして認識し，そして選択不可能な「宿命」として受け入れた上で，そこにどれだけの意味を付与することができるかなのだろう[32)]。そう考えれば，アネイチュムにおいて「老人」が確固たるリアリティをもって存在しているという事実から私たちが学ぶべき点は決して少なくない。

むすび

本稿の冒頭で，老年人類学における前提を批判した。それは常に老人を「伝統」という枠組みからしか捉えてこなかったというものである。だがもはやどの地域でも近代化が進み，人々のライフスタイルは多様となっており，老人も「伝統」のなかにのみ生きているわけではない。つまり新たに老年人類学の議論を展開させるには，「伝統」的な老人の単純な比較研究ではなく，新たな観点が必要となる。そこで本稿では，人類学でも親和性の高い（そのわりに批判・検討されることの少ない）社会構築主義を取り上げた。そこでは，ある概念やカテゴリーは，「らしさ」の実践としてのパフォーマティヴィティを破綻させることで変化するという前提が存在している。だが「老人」というものを考えてみたときに，この前提が本当に妥当なのかどうかを検討する必要があった。

こうした問題を踏まえとき，ヴァヌアツ・アネイチュム島の「伝統を知らない」とされる老人の事例は示唆に富む。彼らは，長期間アネイチュム島を離れ，それゆえ「伝統を知らない」と考えられている老人たちである。彼らが時として「伝統を知らない」と陰口を言われるということは，その背景には「老人は伝統を知っている」という社会通念や規範があるということでもある。だが彼らを含め，実際には，島の伝統に詳しく，人々から一目置かれるような老人はほとんどいない。つまり「老人らしさ」としてのパフォーマティヴィはほとんど遂行されていないのである。しかし一方で，老人の社会的地位やカテゴリーは確固たるリアリティをもって存在している。そ

れは「らしさ」の実践することで構築されているのではなく，「歳を取る」という宿命的なパフォーマティヴィティとして実践されるがゆえのリアリティだと結論づけた。

また「伝統を知らない」と称される老人たちの多くは，「伝統（カストム）」ではなく，「近代」の領域で活躍しているのだと指摘した。それは，これまでの議論のように，近代化という現象が画一的に老人の地位を上げた，あるいは下げたという単純な図式なのではなく，老人の地位そのものが多様化したということを意味している。つまり生き方とかあり方を多様化させたことこそが近代化の影響だといえる。そして二元的な世界観，吉岡の言葉を借りれば「バイカルチュラルな世界」（吉岡 1994）ゆえに，彼らには社会的な場が与えられており，そこにメラネシア的な世界観がうまく反映されているということもできるだろう。

だが，この「近代化によって，老人の生き方が多様化した」という結論は，ある意味では当たり前のことなのかもしれない。しかしそれでも人類学における老人研究では，その当たり前のことが認識されていないのが現状であり，老人は「伝統」のなかに幽閉され続けている。今後，この「老人＝伝統」という誤ったステレオタイプから脱却することが，新たな人類学的老人研究の第一歩となるだろう。この点は，これからの老年人類学の展望を見据えて，また筆者自身への自戒の意味も込めて，本稿を擱筆するにあたり，再度，強調しておきたい。

謝　　辞

本稿を執筆するにあたり，神戸大学の吉岡政德先生には，拙稿を草稿段階から読んでいただき，貴重なコメントを賜った。ポートヴィラ在住の國和雅子さんには，第 3 章で挙げたライフヒストリーの確認をしていただいた。筆者のアネイチュム滞在時には，島のみなさまに生活のあらゆる面でお世話になった。また本誌の 3 人の査読者からも有益なご批判，ご指摘を数多く頂戴した。そのすべてが本稿に反映されているわけではないが，至らない点は今後の課題とさせていただきたい。

2006 年 8 月～ 9 月に行った現地調査は，日本学術振興会の科学研究費補助金（特別研究員奨励費）で可能となった。末筆ながら記して感謝の意を表したい。

注

1）　本稿は（福井 2007a）と内容が一部重複している。
2）　アネイチュム島での現地調査は 2000 年から断続的に，通算 22 ヶ月間行ってきた。そのうち高齢者に関する調査は，2006 年 2 月～ 3 月，8 月～ 9 月に行った。調査は人類学的な参与

観察とインタヴューで，アネイチュム語とビスラマ語を用いた。なお，本稿で用いる年齢などは，執筆した 2007 年当時のものである。

3） 注意しておきたいのは，バトラーは「女になる」以前の「透明」な人間を想定していない。むしろ，生まれたときから既に「女」としてジェンダー化，ヘゲモニー化されていると論じている。それが構造に要請されるかたちで，より強固な「女」として形成されていくのである。

4） 中河は，本文で引用した同じ論文のなかで次のように述べている。「客観的事実と主観，存在（実在）と観念（認識・知識），実態と言説，表象されるものと表象，クレイムの対象とクレイム申し立て…。この種の二分法は，社会学の言語の中で今なお幅を利かせている。…（中略）…構築主義者や現象学者，ポストモダニストのある者は，この種の二分法の乗り越えを，ただ単にその前半分を消去する，という形で行おうとした。…（中略）…しかし，これは，不毛なアプローチだと思う。この二分法の乗り越えは，その一方を消すことではなく，そうした理論的区分に振り回されず，人びとの具体的な実践を経験的に見る，という方向で行われるべきなのである」（中河 2001: 20–21）。筆者自身もこの立場を強く支持する。

5） 本稿において，英語は普通のアルファベット表記（gender など），ビスラマ語はアルファベット表記に下線を付し（kastom など），アネイチュム語はイタリック表記にした（*nomrang* など）。

6） ちなみに痴呆のことをアネイチュム語では「ハラウスムチ *halavdumuj*」というのであるが，字義的には「子どもに還る」という意味である。

7） もちろん，孫の有無，肉体の変化，体力の衰えなどが指標になることもあり，多くの指標が複合的に用いられるのであるが（cf. Glascock and Feinman 1981），ある程度普遍的な老人性というものを考えてみた場合に，やはり絶対的な年齢を基準に考える者が多いようである。この点に関しては 4 章で詳しく考察する。

8） 寡婦はそのまま夫の家に留まってもよいし，若い寡婦の場合は生家に戻ってもよいとされる。ただし，いずれにしても夫方居住の規範があるので，再婚する場合は新しい夫の家に移らなくてはいけない。アネイチュムにおける寡婦の歴史的過程と生活実践については（福井 2007b）を参照。

9） 現在，G はアネイチュムではなく，首都のポートヴィラに夫らと居住している。

10） カヴァ（*Piper methysticum*）はコショウ科の灌木。根部を咀嚼し絞った滲出液には鎮静効果があり，酩酊感が得られる。ポリネシアやメラネシアの一部では儀礼には欠かせないものであり，また男性たちの日々の楽しみとしても飲用されている。現在のアネイチュムでのカヴァ飲み慣行については（福井 2004）を参照。

11） *nedou*（やり方）という語があるが，「カストム」に一対一対応した語ではない。

12） ヴァヌアツカルチュラルセンターは，ヴァヌアツ国立の博物館で，国内のカストムの保護・発展に寄与している。フィールドワーカーとは，国内の多様なカストムを把握し，保存するためにカルチュラルセンターから委託された者のことで，基本的に島に 2 名（男女各一名）が据えられている。選出されるのは，その集団の成員のなかでカストムについて熟知していると考えられる人物である。

13） 例えば 1859 年 10 月にアネイチュムを短期訪問したロンドン伝道協会（London Missionary Society）のジョージ・ターナーは次のように書き記している。「アネイチュム全体の人口は 3513 人である。そのすべてがキリスト教徒だといってよいだろう」（Turner 1861: 476）。

14） 当時，チーフや政治的有力者を除いて，一般島民の遺体は海に投げ捨てられていたとされる（Miller 1975: 83–84）。

15） 付記すれば，「アネイチュムのカストムが弱い」というのは，アネイチュム島民だけの語りではなくて，他島民に認識されたものでもある。他方，「カストムが強い」とされるのは，例えば，タンナ島，ペンテコスト島，マレクラ島，アンブリム島などである。

16） ヴァヌアツは 1980 年まで「英仏共同統治領ニューヘブリデス」として植民地化されていた。1970 年代後半から独立の気運が高まると，ニューヘブリデス諸島民は，「プロテスタントで英語教育を受けた人」と「カトリックで仏語教育を受けた人」に大きく二分されることになる。そしてそれぞれが政党を樹立し，旧宗主国の思惑と交錯しつつ政治活動を行う。前者は独立を推進するヴァヌアアク党（Vanuaaku Pati，通称 VP）であり，後者は早期独立慎重派の穏健政党（Union Communautés des Nouvelles Hébrides，通称 UCNH）である。つまり「プロテスタント＝英語話者＝ VP 支持者」対「カトリック＝仏語話者＝ UCNH 支持者」という図式に分かれて対立していた。

17）今でも 5000 ヴァツ紙幣には彼のサインが入ったものがある。
18）TAFEA とはヴァヌアツ南部の 5 島（タンナ，アネイチュム，フツナ，エロマンゴ，アニワ）の頭文字を取ったアクロスティックである。
19）現在，6 年制の小学校にはほぼすべての子どもが入学するが，そこを卒業して中学校へ進学する者は約 3 割から 4 割である（福井 2001: 2）。ヴァヌアツの教育事情に関しては（Miles 1998; 福井 2003）なども参照。
20）先述のとおり，女性は基本的に土地を保有することができないと考えられているが，それは個人名と土地との結びつきがないためである。
21）ただし親族集団の長が 60 歳以下の場合，誰が親族集団の長か判断できない場合，親族集団の長個人の記憶かどうか判別できない場合は，表 4 から割愛した。
22）本稿で「伝統を知らない」と括弧を付して表記をしているのには，そうした背景がある。
23）カストム論に関する議論の詳細は（吉岡 2000a, 2000b; 白川 2001）を参照のこと。
24）アネイチュムには月に一度ほど，オーストラリアから大型観光クルーズ船がやってくる。そしてその観光客相手の商売は，大勢の島民が現金を得られる，島で唯一の機会といってよい。アネイチュムの観光の詳細は（福井 2006b）を参照。
25）筆者がここで「融合」というときに念頭に置いているのが，カリブのクレオールである。つまり土着の文化と西洋文化が邂逅し，その結果，そのどちらでもない「第三の文化」が生起するような現象を指して，本稿では「融合」と呼んでいる。
26）もちろん結婚を機に島を離れることも考えられるが，この場合，帰島することが前提とされていないので本稿では議論の対象としていない。
27）現在，ビスラマ語がヴァヌアツの国語に，英語と仏語が公用語に制定されている。また学校のなかでは基本的に現地語・ビスラマ語が禁止されており，英語・仏語が媒介言語となる。
28）彼の経歴，政治活動などは（Macdonald-Milne and Thomas (eds.) 1981: 34–38）に詳しい。
29）他方で，彼の息子は，母方の親族集団の個人名をつけることによって，彼の母の親族集団の土地の保有権を得ている。また彼自身も近親者の土地を借り受けるかたちで，日々の畑仕事をこなしている。
30）しかし，彼自身はアネイチュムに 30 年以上暮らしている。
31）この点が「戦略的本質主義」と大きく異なる点だと筆者は考えている。つまり「戦略的本質主義」を，構築主義を十分理解した上で，それでも政治的主張や権利獲得のために，あえて本質的・同質的な語り口をすることだとしたら，本文に出てきた彼ら／彼女らは，同様に構築主義を十分に理解した上で，それでも自身の経験と照らし合わせてみたときに，その構築性──私の言葉で言い換えると「行為の選択性」──が「共感」できないのではないかということである。この事例を提示した赤川自身もジェンダーの「非選択説」について言及しているが，他方で彼はそれを「戦略的本質主義」か「素朴に本質主義を信じる人」というように「本質主義」という用語で括ってしまっている（赤川 2006: 173–175）。
32）おそらくこうした主張は，上野や鷲田の視点に通底するものがある（上野 2005; 鷲田 2003）。

文　　献

赤川　学
　2006　『構築主義を再構築する』東京：勁草書房。
天田城介
　2003　『〈老い衰えゆくこと〉の社会学』東京：多賀出版。
Amoss, P. and S. Harrell (eds.)
　1981　*Other Ways of Growing Old: Anthropological Perspectives*. Stanford: Stanford University Press.
オースティン，J. L.
　1978　『言語と行為』坂本百大訳，東京：大修館書店。
Burr, V.
　1995　*An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.
バトラー，J.

1999 『ジェンダー・トラブル―フェミニズムとアイデンティティの攪乱』竹村和子訳，東京：青土社。
2004 『触発する言葉――言語・権力・行為体』竹村和子訳，東京：岩波書店。
Buxton, P. A.
1926 The Depopulation of the New Hebrides and Other Parts of Melanesia. *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene* 19, 420–454.
Clark, M. M.
1967 The Anthropology of Aging: A New Area for Studies of Culture and Personality. *The Gerontologist* 7: 55–64.
Cowgill, D. O.
1972 A Theory of Aging in Cross-Cultural Perspective. In D. O. Cowgill and L. D. Holmes (eds.) *Aging and Modernization*, pp. 1–13. New York: Appleton-Century-Crofts.
Cumming, E. and W. E. Henry
1961 *Growing Old: The Process of Disengagement*. New York: Basic Books.
Foner, N.
1984 Age and Social Change. In D. I. Kertzer and J. Keith (eds.) *Age and Anthropological Theory*, pp. 195–216. London: Cornell University Press.
フリーダン，B.
1998 「「老い」という神話」岡本祐三訳，R. バトラー・H. グリーソン編『プロダクティブ・エイジング――高齢者は未来を切り開く』pp. 85–104，東京：日本評論社。
福井栄二郎
2001 「ヴァヌアツにおける学校教育とカストム」『日本オセアニア学会 NEWSLETTER』70: 1–8。
2003 「学校教育とビスラマ語――ヴァヌアツにおけるピジン文化の認識論的考察」『国際文化学』8: 17–32。
2004 「しめやかな宴――ヴァヌアツのカヴァ飲み慣行」渡邊欣雄編『世界の宴会』pp. 194–202，東京：勉誠出版。
2005a 「村落の誕生――ヴァヌアツ・アネイチュム島村落の歴史的変遷」『文化人類学研究』6: 181–197。
2005b 「伝統文化の真正性と歴史認識――ヴァヌアツ・アネイチュム島におけるネテグと土地をめぐって」『文化人類学』70(1): 47–76。
2006a 『メラネシアにおける文化の真正性とその揺らぎ――ヴァヌアツ・アネイチュム社会の伝統に関する歴史人類学的研究』未刊行博士論文，神戸大学。
2006b 「観光における伝統文化の真正性――ヴァヌアツ・アネイチュム島の事例から」『日本オセアニア学会 NEWSLETTER』84: 1–16。
2007a 「エイジングと文化――老いはどのように捉えられているか？」池田光穂・奥野克巳編『医療人類学のレッスン――病いをめぐる文化を探る』pp. 199–218，東京：学陽書房。
2007b 「寡婦の誕生――ヴァヌアツ・アネイチュム女性の過去と現在，そしてキリスト教」椎野若菜編『やもめぐらし――寡婦の文化人類学』pp. 164–173，東京：明石出版。
Glascock, A. P. & S. L. Feinman
1981 Social Asset or Social Burden: Treatment of the Aged in Non-Industrial Scieties. In C. L. Fry and Contributors (eds.) *Dimensions: Aging, Culture, and Health*, pp. 13–31. New York: Praeger Publishers.
Hacking, I.
1998 On Being More Literal about Construction. In I. Velody and R. Williams (eds.) *The Politics of Constructionism*, pp. 49–68. London: SAGE.
Hamer, J.
1972 Aging in a Gerontocratic Society: The Sidamo of Southwest Ethiopia. In D. O. Cowgill and L. D. Holmes (eds.) *Aging and Modernization*, pp. 15–30. New York: Appleton-Century-Crofts.
原ひろ子
1989 『ヘヤー・インディアンとその世界』東京：平凡社。
Inglis, J.

1887　*In the New Hebrides: Reminiscences of Missionary Life and Work, especially on the Island of Aneityum, from 1850 to 1877*. London: Thomas Nelson and Sons.

片多　順
1981　『老人と文化──老年人類学入門』東京：垣内出版。

Keith, J.
1979　The Ethnography of Old Age: Introduction. *Anthropological Quarterly* 52(1): 1–6.

Kertzer, D. and J. Keith (eds.)
1984　*Age and Anthropological Theory*. Ithaca: Cornell University Press.

厚生統計協会
2006　『国民福祉の動向』東京：厚生統計協会。

栗原　彬
1997　「離脱の戦略」井上俊他編『岩波講座　現代社会学第 13 巻　成熟と老いの社会学』pp. 39–60，東京：岩波書店。

Larcom, J.
1982　The Invention of Conversion. *Mankind* 13(4): 330–337.

Lawson, B.
1995　*Collected Curios: Missionary Tales from the South Seas*. Montreal: McGill Queens University Press.

Lindstrom, L.
1982　Leftamap Kastom: The Political History of Tradition on Tanna, Vanuatu. *Mankind* 13(4): 316–329.

Lynch, J.
2000　*A Grammar of Anejom*. Canberra: Pacific Linguistics Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Lynch, J. and P. Tepahae
2001　*Anejom Dictionary/Diksonari blong Anejom/Nitasviitai a nijitas antas Anejom*. Canberra: Pacific Linguistics Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Macdonald-Milne, B. and P. Thomas (eds.)
1981　*Yumi Stanap: Leaders and Leadership in a New Nation*. Suva: University of the South Pacific.

松尾瑞穂
2007　「女性の身体──身体は所与のものか？」池田光穂・奥野克巳編『医療人類学のレッスン──病いをめぐる文化を探る』pp. 172–198，東京：学陽書房。

McArthur, N.
1974　*Population and Prehistory: The Late Phase on Aneityum*. Unpublished Ph.D. thesis. Australian National University.

Miles, W. F. S.
1998　*Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm: Identity and Development in Vanuatu*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Miller, R. S.
1975　*Misi Gete: John Geddie, Pioneer Missionary to the New Hebrides*. Launceton: Presbyterian Church of Tasmania.

Miller, J. G.
1985　*Live, Book 3: A History of Church Planting in Vanuatu*. Port Vila: The Presbyterian Church of Vanuatu.

Murray, A. W.
1874　*Wonders in the Western Isles: Being a Narrative of the Commencement and Progress of Mission Work in Western Polynesia*. London: Yates and Alexander.

内閣府
2006　『高齢社会白書（平成 18 年度版）』東京：ぎょうせい。

中河伸俊
2001　「Is Constructionism Here to Stay?」中河伸俊・北澤毅・土井隆義編『社会構築主義のスペクトラム──パースペクティヴの現在と可能性』pp. 3–24，京都：ナカニシヤ出

版。
National Statistics Office
2000 *The 1999 Vanuatu National Population and Housing Census*. Port Vila: National Statistics Office.
パルモア，アードマン B.
2002 『エイジズム──高齢者差別の実相と克服の展望』鈴木研一訳，東京：明石書店。
Patterson, G.
1882 *Missionary Life among the Cannibals: Being the Life of the Rev. John Geddie, with a History of the Nova Scotia Presbyterian Mission on That Group*. Toront: James Campbell & Son, James Bain & Son, and Hart.
千田有紀
2001 「構築主義の系譜学」上野千鶴子編『構築主義とは何か』pp. 1–41，東京：勁草書房。
Shineberg, D.
1967 *They Came for Sandalwood*. Melbourne: Melbourne University Press.
白川千尋
2001 『カストム・メレシン──オセアニア民間医療の人類学的研究』東京：風響社。
2002 「不在の名称──ヴァヌアツ・ポートヴィラにおける名乗りをめぐって」『社会人類学年報』28: 55–78。
Simmons, L.
1945 (1970) *The Role of the Aged in Primitive Society*. Hamden: Archon Books.
Sokolovsky, J. (ed.)
1997 *The Cultural Context of Aging: Worldwide Perspectives* (second edition). West Port: Bergin & Garvey.
Spriggs, M.
1985 A School in Every District: The Cultural Geography of Conversion on Aneityum, Southern Vanuatu. *The Journal of Pacific History* 20(1 & 2): 23–41.
Thomas, N.
1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
1994 *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
1997 *In Oceania: Visions, Artifacts, Histories*. Durham: Duke University Press.
Turner, G.
1861 *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels and Researches in the Islands of the Pacific*. London: John Snow.
上野千鶴子
1995 「差異の政治学」井上俊他編『岩波講座　現代社会学第 11 巻　ジェンダーの社会学』pp. 1–25，東京：岩波書店。
2005 『老いる準備──介護すること　されること』東京：学陽書房。
Van Arsdale, P. W.
1981 The Elderly Asmat of New Guinea. In P. T. Amoss and S. Harrell (eds.) *Other Ways of Growing Old: Anthropological Perspectives*, pp. 111–123. Stanford: Stanford University Press.
鷲田清一
2003 『老いの空白』東京：弘文堂。
White, G. and L. Lindstrom (eds.)
1993 *Custom Today. Anthropological Forum* (special issue) 6(4).
1997 *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford: Stanford University Press.
Wilson, M.
1977 *For Men and Elders*. London: International African Institute.
安川悦子
2002 「現代エイジング研究の課題と展望──文献解題を手がかりに」安川悦子・竹島伸生編『「高齢者神話」の打破──現代エイジング研究の射程』pp. 3–47，東京：御茶の水書房。

吉岡政德
1994 「〈場〉によって結びつく人々──ヴァヌアツにおける住民・民族・国民」関本照夫・船曳建夫編『国民文化が生れる時』pp. 211–237，東京：リブロポート。
2000a「歴史とかかわる人類学」『国立民族学博物館研究報告別冊』21: 3–34。
2000b「カストムとカスタム──オセアニアにおける伝統概念の批判的考察」須藤健一編『JCAS 連携研究成果報告 2　オセアニアの国家統合と国民文化』pp. 143–182，大阪：国立民族学博物館地域研究企画交流センター。
2002 「ピジン文化としてのカヴァ・バー──ヴァヌアツにおける都市文化を巡って」『国立民族学博物館研究報告』26(4): 663–705。
2003 「メラネシアにおけるナショナリズム──独立運動と分離運動」山本真鳥・須藤健一・吉田集而編『JCAS 連携研究成果報告 6　オセアニアの国家統合と地域主義』pp. 355–386，大阪：国立民族学博物館地域研究企画交流センター。