

身体実践と社会階層 —18, 19世紀タヒチの他者認識—

Bodily Practice and Social Stratification: Recognition of the Others in
Tahiti in the 18th and 19th Centuries

桑 原 牧 子

Makiko KUWAHARA

1. 序論

本稿は、タヒチ島の人々が18世紀末から19世紀初めにかけて島を訪れた西欧人船長や水夫たちをいかに認識していたかを考察する。この時期、社会階層の最高位にあった首長は、クックやブーガンヴィルなどの船長、のちには、貿易船の船長やキリスト教宣教師と協力関係を結び、自らの政治権力を拡大した。なかでも、首長の一人でしかなかったポマレー世が他の首長を征してポマレ王朝を成立させたのには西欧人船長や宣教師との関係が果たした役割は大きい。タヒチ首長が西欧人船長と上位階層の横のつながりを持つことによって、タヒチ社会の下位階層への支配や管理を強化した。さらには、タヒチのキリスト教化とフランスの占有領土化の過程において、首長は西欧人宣教師や植民地官僚との社会階層のつながりを通していったんは政治権力を拡張させたが、最終的にはその政治的権威は失墜した。

初期の西欧人とポリネシア人の接触と交流は首長と船長の間に限ったことではなかった。島を訪れた西欧人とタヒチ人の間には社会的文化的背景において相違が大きかったなかで、社会階層、および、船内組織の序列は互いが認めることのできる類似点であり、その階層

制度を拠り所にして船長と首長、または、水夫と平民の関係の構築が進んだ。

本稿では、そのようなタヒチ人と西欧人の接触と階層ごとの関係の構築を、18世紀末から19世紀初めのタブ制度の文化的、宗教的意味とその変容を辿りながら検証する。マーシャル・サーリンズは*Historical Metaphors and Mythical Realities* (Sahlins 1981) の中で、ハワイのカブ制度（ハワイにおけるタブ制度）が西欧人との交流を通していかに変化したかを論じた。カブによって支配されていたカテゴリー間（首長と平民、男性と女性）の関係は、西欧人探検家と商人という新しいカテゴリーの導入で変化した。首長は西欧の物資を平民に対して禁忌を課し独占することによって階層差を強化した。その間、平民女性は西欧人水夫と性交渉を持つことによってカブを犯し、それがジェンダー間にあったカブ禁忌の崩壊を招いた。結果として、構造と文化的意味（この場合はカブの意味）が変容した。サーリンズは次のように記す。「単に、男性と女性、首長と平民といった既存の関係が変更しただけではない。そのような関係の関係が変更したのだ。構造が変更したのだ」（1981: 53）。

本稿で論じるタヒチ社会のタブ制度の変容

はサーリンズの論じるハワイのカプ制度の変容とほぼ一致する。しかし、本稿では、サーリンズのポスト構造主義的視点からではなく、タヒチ人首長と平民、西欧人船長と水夫の個々人の身体実践に着目してタブ制度の変容を考察する。タブ制度はポリネシアの世界観に基づく行動規範であった。行動規範であるがために、身体、特に皮膚に制約がかけられた。タヒチ社会において、皮膚には身体の表層としての機能以上に象徴的意味が込められ、あたかも世界、また、社会関係そのものであるかのように扱われた。また、その皮膚を手入れし、加工を加えることによって、タヒチ社会の人々は自らの世界観と社会関係を維持した。

本稿では、はじめに、18世紀以前のタヒチの世界観と社会制度の概要を述べ、タヒチ社会のハビトゥスであった「包む行為」を明らかにする。次に、西欧人接触期初期の船長と首長、水夫と平民の関係を個別に分析しながら、西欧との接触によりタヒチ社会が変容する中で、タヒチのタブ制度にみられるハビトゥスがいかに変容したかを考察する。

2. 首長制度とアリオイの階層制度

はじめに、タヒチ社会のハビトゥスを伝統的タヒチの社会階層に照らしながら検証していく。西欧人到来の影響を受ける以前のタヒチの首長制度は、世界観と密接に結びついていた。そこでは、世界はポ (*po*) とアオ (*ao*) の二層構造で成り立つと信じられていた。ポは神の領域であり、夜や闇を意味し、アオは人間の領域であり、昼や光を意味した。神からもたらされる超自然的な力、マナ (*mana*) を持つ人は、禁忌が課せられた状態を意味する、タブ (*tapu*) と呼ばれていた。タブではない人はノア (*noa*) と呼ばれ、世俗的な状態であることを意味した。タブである人はノ

アである人にとって、接触や同席などを避けなければならない存在であった。タブ・ノアの認識は人間のみならず、モノや場所にも適応した。

伝統的タヒチ社会は世襲制階層社会であり、首長であるアリオイ (*ari'i*)、地主であるラアティラ (*ra'atira*)、平民であるマナフネ (*manahune*) の階層で構成されていた。タヒチ社会成立の初期段階では双系出自を取る親族集団があるところで首長が高めの社会的地位にあったのが、時代を経るなか首長階層の人たちが近親婚を重ねて地主と平民との差異化を進め、より強い権力を行使するようになった。平民たちの帰属は祭祀場マラエ (*marae*) を指標に、首長の称号によって定められていた。土地配分を行っていたのも首長であった。平民は首長に貢物を献上し、首長は家族や家来たちが必要とする分以外は地主と平民に再配分した。

首長、地主、平民の三階層間のタブ関係は相対的であった。三階層の中では、神に最も近いとされる首長が高いマナの保持者と考えられていた。首長は地主と平民に対してタブであり、地主と平民は首長に対してノアであった²⁾。モリソンは、首長はとりわけ平民女性に対してタブであり、もし首長が女性の家に入ったり、触れたりしたら、家主である女性はそれ以降、その家で食事を取ることが不可能になり、彼女の為に家を新築しなければならなかった (Morrison 1935: 168)。首長は歩行中に誤って躓くと地面が神聖化してしまう恐れがあったことから、家来に肩車をされて移動した。

首長の食事は厳格にタブ規制がかけられていた。指に付着するタブが食べ物を通して体内に入るのを恐れ、首長は食べ物を自らの指で掴んで口へ運ぶことが禁じられた。クックは次のように観察する。

この日、首長と思われる現地人の一人が数日前と同様に我々と夕食を取ったが、普段は女性が幾人か必ず同席して彼の口に食べ物を入っていたのが、その日はそれを行う者が誰もいなかった。食事を手伝って貰っている間、彼は椅子に銅像のように座り、一度も口に食べ物を入れてみようとはせず、使いの者の一人が彼に食べさせない限り、明らかに晩餐は彼が食べることなく終わってしまったと考えられる。(Beaglehole 1967: i: 86)

ジェンダーにおいては、通常、男性がタブで女性がノアと考えられていた。しかし、ジェンダー間のタブ・ノアは状況ごとに変化し、女性がタブになる時もあった。とりわけ生理、妊娠、出産といった生殖に結びついた状態にある女性はタブになった。女性は男性と比べてタブの制約をより厳格に受けた。多くの西欧人観察者が、タヒチ人の男女が別々に食事をとる光景を目撃していたが、そのなかで、クックは次のように記す。

男女が共に食事をすることは一般的ではない。女達はほとんど皆無と言えるほど男達と食事をすることがなく、女達だけで食べる。あまりに当たり前の習慣について、理由を聞き出すことは難しく、ましてや社会で好んで行われている習慣であり、女達に関わるものならなおさらである。(Beaglehole 1967: i: 123)

男性は女性が調理した食事を取ることができるが、その逆は許されなかった。禁忌は食べ物のみならず、調理器具や食器にも及んだ。男性は女性が触れた調理器具には触ることができなかった²⁾。

さらに、女性は宗教儀礼からも除外されて

いた。神への供物に触れること、捧げものになること、宗教儀礼に参加すること、男性のマラエに入ること、格闘技などの宗教儀式に付随する出し物に参加することが禁じられた。

女性は汚れた、劣等な性と捉えられていたとする、古典的人類学的見解に対して、1980年代のポリネシアのジェンダー研究では疑義が唱えられ、多くの研究者によってそれに代わる女性＝禁忌説が提案された (Hanson 1982; Gunson 1987; Thomas 1990)。例えば、ハンソンは、メラネシアとポリネシアのジェンダー研究を支配してきた「女性＝汚れ」の考え方は間違いであるとし、女性は汚れているから危険なのではなく、神聖であるから社会の他の成員にとって危険な存在となると説明する³⁾ (Hanson 1982)。女性の身体の「穴」、特に子宮はアオの世俗的領域とポの神聖なる領域を繋げる役割を持つとする。男性のマナは子宮を経由し、ポに吸引されることから、女性は男性にとっては破壊的な力を持つ存在と考えられた (Hanson 1982; Thomas 1990; Driessen 1991; Gell 1993)。

タヒチ人の視点からみると、男性はタブ、女性はノアといった日常生活で実践されていたタブ規制は、宗教は男性の仕事、食事の用意は女性の仕事という性別役割分担を可能にし、その根拠も提供した⁴⁾。しかし、生殖に関わる状態では例外的に女性はタブになり、男性やそれ以外の状態の女性達にとって危険な存在となったのである。

次に、世代間のタブ・ノア関係を考察してみよう。未成年、特に乳幼児は、成人に対してタブであった。エリスは、「子供は食べられるようになるるとすぐに籠を与えられ、自分の食べ物を親の食べ物から離して置く」と観察する (Ellis 1969: 260)。とりわけ女性は厳しいタブ規制を強いられた。ガンソンは次のように記す。

タヒチの家庭では、母親のみが娘の食べ物を集めることができ、この仕事は昼過ぎにならないと始めることが出来ない。タヒチで宣教師をしていたジェームス・エルダー牧師は女子を育てることは母親の生命を脅かすことにもなると言った。それは、母親に「言葉に出来ないほど」の重荷を課すからである。(Gunson 1964: 58)

母子共に強いタブ状態にあるとして社会の他の成員から隔離されるのと同様に、互いに離されて別々の家に住むように定められた。母親のみが子供に食事を用意し与えることが出来たが、母親は子供の食べ物を口にすることが出来なかった。

子供は規制が取れるまで母親と食事をすることが出来る。母親は子供の食べ物を食べることが出来ず、触ることも出来ず、子供の食事は母親の立った入り口からは運び入れることが出来ず、男女別々に食べなくてはならず、移動する時は別々のカヌーに乗らなくてはならない。(Morrison 1935: 208)

乳幼児に関わるタブについても、ポ・アオに基づくコスモロジカルな解釈が可能である。幼児はタアロア神(Taaroa)の排泄物と共に神の世界(ポ)から、この世(アオ)に排出されたと信じられており、それを理由に幼児はタブであると考えられた。子供の脱神聖化は、成長過程の節々においてアモア(amoa)という通過儀礼を通して行われた。誕生から成人になるまで、女性は七回、男性は六回のアモア儀礼を行った(Oliver 1974: 437)。

初めのアモアは子供の誕生後直ちに行われた。へその緒が切り取られ、母子は社会の他

の成員から隔離されて一時的に建てられた小屋ファレ・ファ(fare-hua)に入れられた。母親は食べ物に触れること、自らの指を使って食べることを禁じられ、誰かに手助けしてもらい食事を取った。母親は乳児の初めのアモアが修了するまでの期間、タブ状態であった。幼児は第二のアモアによって父親と叔父からの隔離、第三のアモアによって母親と叔母からの隔離から解かれた。第四のアモアによって父親と叔父の小屋に入ることで、第五のアモアによって母親と叔母の小屋に入ることが許された。男子はタイオ関係(後述)を成立させることによってもう一つアモアを完了し、女子は結婚時にさらに二つのアモアを行った。

タブのために母親を含む社会の成員から隔離された子供は、アモア儀礼を踏むことによってタブ状態を段階的に解かれ、社会の他の成員との接触が可能になり共に暮らせるようになった。脱神聖化儀礼としてのアモアを踏むごとに、男女共に、社会においての広範で複雑な人間関係に組み込まれていった。

子供は神により近い存在であったことから首長位を継いだ。兄弟姉妹間では長子が高いマナ保持者とみなされ、首長の地位を継承した。子供の父親、もしくは、母親の政治権力は子どもが実権を取れる年齢になるまで事実上は残されたが、公式には親は首長位から失脚させられた。首長位の継承は必ずしも男性に限らず、ポマレ王朝のポマレ四世のように女性が継ぐこともあった⁵⁾。首長位を継いだ女性は男性の首長と同様に扱われ、振る舞うように求められ、マフ(mahu)と呼ばれる、男性として生まれたが女性の役割を担う召使いを側に置いた(Gunson 1964: 58-59&1987: 145)。

タブ制度は単なるポリネシアの世界観を基盤とした宗教的禁忌ではなかった。階層の違

いによって定められたマナの強さは、タヒチ社会の政治組織を形作った。経済面においても、タブ制度は生業、家事、宗教儀礼などでのジェンダーや階層ごとの役割を分担し、土地、家屋、食物、道具などの所有者を定めた。マナ所有の不平等さは、社会階層、ジェンダー、世代間にもとめられた差異に反映した。

階層は宗教集団アリオイ (Arioi) にも見出すことができた。アリオイはソサエティ諸島のライアテア島で発生し、タヒチ島のみならず、ハワイ諸島やマルケサス諸島においても類似する集団の活動が記録されている。この時期、タヒチを訪れた西欧人はアリオイを多様なイメージでもって説明しており実像を把握するのが難しいが⁶⁾、おおよその活動は次の通りである。

アリオイはオロ神を信仰する信者の集団であり、演劇、舞踏、演説、運動競技を滞在先の住民に披露しながら、島から島へと巡業を行っていた。アリオイは滞在先では家を与えられ、豚、パンの実、タバ (*tapa*, 樹皮布) などの贈り物を献上され、丁重に扱われていた。団員は子供を作ることを禁じられていた。したがって、首長とは異なり、アリオイは世襲制ではなかった。特定の社会階層や性別などが入団条件として問われることはなく、上位団員からの推薦を得ることができれば入団は可能であった。

アリオイは集団内で八つの階層に分かれていた。それぞれの階層は、衣装とタタウ (*tatau*, イレズミ) で識別されていた。ヘンリーの記録した八つの階層は次の通りである (Henry 1928: 234-235)⁷⁾。

1. アヴァエ・パライ (Avae Parai, 「塗りたくられた足」)、または、アリオイ・マロウラ (Arioi Maro 'Ura, 「赤い腰巻の道化師」) : 足から臀部にかけて全

域に施された黒いタタウ。

2. ハロテア (Harotea, 「薄い印」) : 横腹の脇の下から前に向かっての線条文様。
3. タプトゥ, もしくは, ハアプトゥ (Taputu or Haaputu, 「積み重ね」) : 背骨の下から背中中央に至るまで、横腹に向かって上向きに放射する様々な曲線や直線⁸⁾。
4. オイトレ (Oitore, 「未完成」) : 指関節と腰に小さな印, 腕と肩にはっきりした印。
5. フア (Hua, 「小さい」) は両肩に二, 三の小さな印を持っていた。
6. アトロ (Atoro, 「縞」) : 脇腹に小さな縞模様。
7. オヘ・マラ (Ohe-mara, 「季節の竹」) : 足首に円。
8. タラ・トゥトゥ (Tara-tutu, 「尖った棘」) : 膝の窪みに小さな印。

最高階層のアヴァエ・パライは権力を持ち、アリオイの指揮をとった⁹⁾。また、上記以外に、ヘンリーはパパ・テア (*papa-tea*, 「模様のないからだ」) と呼ばれる、タタウを施していない男達がいたことを次の様に記す。

彼らはいかなる規則に捕らわれることもなかったが、通常の規則を遵守し、首長の上演を助け、利益を分配する為に地区から地区へと渡り歩いた。望めば、家で暮らしても非難されることはなかった。(Henry 1928: 237)

タタウの模様はアリオイである証しとしてだけではなく、その美しさから賞賛された。それは、同じデザインがアリオイに属さない人々のタタウにもみられることから分かる。羽根の腰巻き、花飾り、ボディ・ペインティ

ングといった他の身体装飾と同様に、アリオイのタタウは自らをタヒチ社会の他の成員から差異化し、人間世界であるアオからも隔離した。特殊な容姿は、上位階層の特権を周りの人々に提示した。

巡業の滞在先での丁寧なもてなされ方が示す通り、アリオイはタヒチ社会において少数派の宗教集団として忌み嫌われ、排除されていたのではなく、マナを司る者たちの集団とみなされ、むしろ尊敬されていた。それは、アリオイの象徴と活動が戦争、農業、生殖といったタヒチの人々の営みの重要な側面と結び付いていたからである¹⁰⁾。

アリオイが信仰した神オロは戦争の神として知られ、武器はアリオイの象徴であった¹¹⁾。さらに、オロを形取った「神像」は、武器と同じ木材で作られた。この木製の神像は、通常は縄を巻かれ、赤と黄の羽根で飾られていたことから、オロマロウラ（‘Oro-marō-‘ura, 「赤い腰巻の戦士」）とオロマロテア（‘Oro-marō-tea, 「黄色の腰巻の戦士」）（Henry 1928: 121）と呼ばれた。当時のタヒチ社会では、土地と政治権力をめぐって戦争が絶えなかった。戦争での勝利は豊かな土地と覇権の獲得を約束したが、敗北は捕虜や人身供儀となることを意味した。政治的、経済的覇権をめぐっての戦争の激化は、戦争の神であり、殺戮の神としてのオロ信仰を拡大させた。

殺戮の神としてのオロは敵の殺戮では満足せず、生け贄にすべき信仰者を求めた。人身供儀は日照りの時の雨乞い目的にタアロアに捧げられたのが始まりであったが（Henry 1928: 196）、多くの生け贄を必要とするオロ信仰が18世紀に広まり始めて以来、しだいに、マラエの建設、後継者の成人式、就任式等の宗教的儀式において頻繁に行われるようになった。男性のみが生け贄になり、女性はノアであるために生け贄には不適當と見なさ

れた¹²⁾。オロの二人の兄弟オロテフェファ（Orotefefā）とオウレテファ（Ouretefā）が自分自身を生け贄にしたとするアリオイの神話¹³⁾を引用しながら、ジェルは、アリオイもこの兄弟と同様に自分自身をオロに捧げる役割を担ったと説明する（Gell 1993: 150-158）。

アリオイのパフォーマンスとタタウの施された身体は神への供物であった。タヒチ人はアリオイに贈り物を捧げたが、それは見返りとして農作物の豊作を求めてであった。アリオイは、生産物の交換において神々と人間の仲介役を担ったのである。

さらに、特筆すべきアリオイの慣習として嬰兒殺しがあった。実のところ、嬰兒殺しはアリオイ特有の行為ではなく、タヒチ社会の他の成員によっても行われていたのだが、アリオイには自分の血を引く子どもが生まれた瞬間に息を止める義務があった。嬰兒殺しには幾つかの理由が挙げられる。まず、子供がタブであるために母親に多くの労働を強いるためである。子育てに関わるタブの制約は、特に女子の場合、食事の準備と補助が出来る唯一の人間である母親の仕事を増やした。もう一つの理由は、育児は母親の身体美を損なうと信じられていたためである。パーフォーマーであったアリオイ女性は若さと美しさに対する執着が強く、年を重ねてもそれらを保とうとした¹⁴⁾。嬰兒殺しの他の理由として、ブライは人口調整を挙げる（Bligh 1792: 79）。島という土地と資源が限られた環境において、過剰な人口増加が起こるとそれに見合う食糧確保は必ずしも可能ではないことから、社会の大きな問題となりえた。

戦争や嬰兒殺しによって人間の死を引き起こすアリオイは、動植物にとっては豊穡と繁殖の象徴に変わる。それは、アリオイは定期的に行われる豊穡の儀式（初物の儀式、繁殖の季節の儀式）で重要な役割を演じたからで

ある。膨大な食料と根菜、敷物、布、パンの実、バナナ、ココナッツ、豚、犬、鶏等の供物が準備され、アリオイに捧げられた (Moerenhout 1837: 260)。アリオイは様々なパフォーマンスを演じることによって、アリオイ団員ではないタヒチ人に供物への返礼をした。この交換はアリオイとアリオイ以外の人々の間で行われたが、神と人間との交換であることを意味した。人間の死は、動植物の繁殖に矛盾しなかった。むしろ、戦争が頻繁に起こり、食料確保のための土地が限られていたタヒチ社会では、生殖と豊穡は、人の命を犠牲にする戦争や嬰兒殺しを犯しても獲得されるべきものであった。

アリオイの優遇された地位や戦争、天然資源確保における重要な役割にも関わらず、最高階層アヴァエ・パライになった首長以外は政治への直接的な関与はなかった。しかし、アリオイは主流社会から隔離された宗教団体でも、オロ信仰を主題とした演劇やダンスのみを演じる劇団でもなかった¹⁵⁾。パフォーマンスの中で、アリオイは赤い羽根の腰巻きを着てアライを模倣した。アヴァエ・パライの衣装は桑の木の樹皮で出来ており、首長の羽根の腰巻きに似せて赤と黄に染められていた。舞台上使われた衣装も首長の衣装を模倣したものであった (Henry 1928: 234)。

優遇された地位と首長の模倣にも関わらず、アリオイは首長の政治的権威を侵害しなかった。それは、アリオイは神と人間の仲介者としての位置づけでしかなかったことに他ならない。アリオイは政治、戦争、農業、漁業において効果を発揮するマナを運ぶことはあっても、実際にそのマナを使うのは首長であった。首長が生まれた時から保持するマナに加えて、さらなるマナの取得を求めたのには、血統による優位性だけでは自らの特権的地位を確保するには十分ではなかったことによる。

ニューブリイは、「首長は高貴な生まれであると同時に、能力を発揮出来なくてはならなかった」と指摘する (Davies 1961: xxxiv)。首長の権力は「戦争での成果、豊かな収穫と地元の食料資源の有効な活用、もしくは、他の首長の家系との戦略結婚」 (Davies 1961: xxxiii-xxxiv) などによって取得できた。首長は戦争に勝つため、神から収穫物の繁殖と豊潤を獲得するためにマナを求めた。さらに、アリオイの持つ人間の死と動植物の豊潤の象徴は、首長の権力の提示に有効であった。

この節では、タヒチの世界観と宗教の概要を示し、西欧接触期のタヒチ社会が複層的に階層化された社会であったことを明らかにした。タブ制度は階層、ジェンダー、年齢を差異化し、首長を低い階級の者から、男性を女性から、子供を成人から身体的に隔離する状況を設定した。アリオイは食料の豊潤と首長の特権的地位を確保するマナをポからアオに運ぶことによって、隔離され、優遇された地位を獲得した。つまり、伝統社会の階層制度とアリオイはいずれもマナを基盤としたタブ制度に支えられていたといえる。

3. タブ制度のハビトゥス

このような世界観に裏付けられたタブ制度は日常生活においていかなる行動規範を設けていたのであろうか。あるいは、いかなるハビトゥスを形成していたのであろうか。前述の通り、神に近い存在である程、高い階層になり、神から遠い者達から隔離された。神に最も近いとされる首長、生理中や出産前後など生殖に関わる状態にある女性と乳幼児がよりタブとみなされ、タブは接触や空気感染によって影響を及ぼすことから、これらの人々は他の人々との接触を避けられ隔離された。タブはタヒチ社会の階層、ジェンダー、年齢などにおける差異を定めて、互いの接触を制

約した。自分たちの世界がポとアオで成り立ち、社会関係はそれを基盤に成立することをタヒチの人々は「包む行為」を通して理解した(Gell 1993)。

包む行為、被せる行為は神話や宗教的儀式から日常生活のあらゆる状況に至るまでの様々な機会で見られた。例えば、神話では、最高神タアロアが卵の殻のようなものから出現し、この殻は地上の生物、無生物となったとし、殻は全ての物質と生物の源であり、人間も殻から生まれたことが謳い上げられている(Henry 1928: 339-340)。

また、宗教儀礼では、パイアトゥア(*pa'iatua*, 神の身体の殻、及び、神を包むものの交換)とよばれる儀礼があった。この儀礼では縄に巻かれていた神像が縄を解かれ、陽に晒され、中に詰められていた羽根は取り除かれた後に新しい羽根が詰め直され、縄を巻き直された(Moerenhout 1837: 258-259)。このように縄で神像を包み、剥ぐことによって人々はアオとポの境界を認識し、マナをポからアオへと移行させた。

日常生活では、神や神像のみならず人間の身体もタパで包まれた。普段着としてタパが巻かれて着用されたのに加えて、身体は様々な機会において包まれた。生まれたばかりの子供とそのへその緒は包まれ、死体は香油を万遍に塗られ包まれた。戦士は敵の攻撃から身を守るために、踊り手は美しくみせるために、身体に大量の布を巻いた。

布の他に身体を包む媒体として重要であったのが皮膚であった。皮膚はタパと同様に容易に巻いたり剥いだりすることは不可能であったが、代わりに、タヒチの人々は皮膚を頻繁に洗い、香油を塗り、タパで覆った。このような皮膚の手入れは強烈な日光から皮膚を守るためであったかもしれないが、これらが宗教儀礼の中で行われた場合、タブ制度に即し

た意味が込められた。

皮膚の手入れを通して人々は皮膚の重要性を理解し、タアロアの殻に込められたコスモロジカルな意味を再確認した。タパで身体を包むことによって、タブである人は自分が保持するマナの流出を防ぎ、ノアである人は他人のマナの影響から自分を守った。タブを構築する世界観と社会制度は、「包む行為」としてタヒチ人の身体実践の中で繰り返された。

一時的に皮膚を操作するのがタパを使っての包む行為であったとしたら、より長期的、あるいは、永続的な加工を皮膚に加えて、その人物を包まれた状態にしたのがタタウ(*tatau*, タヒチ語で「イレズミ」)であった。タタウは非可逆的な模様を皮膚に彫り込む身体装飾である。タタウの術後、染料の刻み込まれた皮膚は血と漿液に覆われ、二、三日すると捲れて模様の描かれた新しい皮膚が表れる。つまり、タタウが出来上がる過程において皮膚は剥がれ、そして、包まれた。タタウを施すことによって、タパで身体を包むのと同じように、人々はタブ制度がつくる差異により生じる対人関係上の不都合に対処した。特に成人儀礼において(脇の下や臀部に)彫られるタタウは、タブの強い状態にあった子供の身体を成人の身体へと変え、結婚し子供を持つことができる状態にした(Babazan 1993; Gell 1993; Kuwahara 2005)。

また、皮膚の色はその人物の社会的地位とそれに基づく生活環境を示した。クックは以下の様に記す。

彼らは様々な色をしており、低い階層の者は陽に長時間当たる必要から非常に濃い茶色であり、高い階層の者はほとんどの時間を家の中か日陰の下で過ごすことから西インド諸島の者達より茶色ではなく、女性数人はほとんど西欧人と同じくらい白かった。

(Beaglehole 1967: i: 123)

白い皮膚は包み覆われることで、つまり島の強い日差しから遮断することで出来上がることから、外で肉体労働をせずに日光を避けることが許される首長ら高い階層の特権を示した¹⁶⁾。

4. 首長と船長のタイオ

このようなタブ制度、世界観、包む行為に沿って構築された社会関係は、18世紀に西欧人が島を訪れ、島の人々が彼らと新しい関係を結んでいくことで変容した。彼らはタイオ (*taiō*) と呼ばれる友人関係を結んだ。タイオは西欧人との交流によって生まれたものではなかった。タヒチ社会に既存の慣習であり、親族関係にない者達の間で社会関係を築くための契約として、もしくは、成人儀礼の一部として取り交わされていた。タヒチの人々はタイオ関係にある友人へ土地の権利を受け渡し、また、生涯にわたって、必要とされた時に労働力と食料の援助を提供し合った。首長の中には新たに訪れた島や地区の人々とタイオを結び、そのつながりを利用してその地で覇権を握るものもいた。これは、島を訪れた西欧人との関係にも適応した。西欧人たちは地域に親族を持たぬ新参者であり、滞在中に必要な物資を供給するためにその地域の住人とタイオ関係を結ぶ必要があった。社会階層が縦の関係であるとすれば、タイオは階層を同じくするもの同士の横のつながりを形成した。

タイオの契約者たちは名前を交換した。名前を交換することによって、タイオを結んだ相手の親族の中でその人物と同じ義務と権利を獲得した。つまり、タイオ相手の父親の養子となり、その相手の妻を共用し、その姉妹や娘との性交渉が禁じられた (Morrison

1935: 237)。

シドニー・パーキンソンはフアヒネ島滞在中に、「名前を交換する慣習はこの島ではかなり広がっているようで、それは最大なる友情の印であった」(Parkinson 1773: 68)と記す。また、ジェイムス・キングはクックの第三回目の航海において次のような体験を語る。

我々は、名前を交換して我々と友達になるのを求める現地人に悩まされた。儀式においては、布を身体に巻かれて困らされた。授与した名前を手放すのは難しいことだったので、新来者は問題のある者の名前を受け取らないように気を付けなければならなかった。(Beaglehole 1967: iii: 1374)

名前にその人物のマナが込められ、名前交換を通して元の所有者からその名前を得た人にマナが移行した。名前交換は西欧人とのタイオにおいても行われた。クックは日誌に次のように記す。

アリイとその友達は、我々を友好的に暖かく迎えてくれた。私と再会できたことを非常に喜び、自分のことをクック、私をオレオと呼びたがり、実際にそうした。そして、彼は以前の航海で私と一緒にいたトゥピアと他の何人かの名前を挙げ、彼らについて尋ねた。(Beaglehole 1967: ii: 223)

タイオのもう一つの重要な特徴は包む行為であった。儀式の中でタイオ契約者たちは一枚のタバで包まれた。バンクーバーの航海に同行したメンジーズはタイオの儀式を次のように記録する。

ムーア (Moore) はボートン (Mr.

Boughton)の意図した大量の贈り物をきっかりと四等分に分け、我々は大量の布で巻かれ (Vancouver, Broughton, Whidbey, Menzies), それぞれが贈り物を持ち、それらを若い王子の近くに敷かれた敷物の上に置いた。(Lamb 1984: 395)

このような正式なタイオの儀式は船長と首長の間においてのみ行われた。

タイオはタブ制度と同様にタヒチの世界観に組み込まれたが、両者の持つ象徴的意味には違いがあった。タブ制度が階層を差異化しマナの拡散を防いだのに対し、タイオは反対にこれらの差異を破壊しマナを拡散させた。つまり、タヒチの人々はマナの封じ込めと拡散の正反対の象徴的行為を同時に行っていた (Gell 1993: 176)。他の島や地区から来た外部者は通常その土地の人に対してタブではなかったが、タイオを通して相手と同程度のマナ保持者となり、社会の人間関係とそれに付随するタブ制度に組み込まれた。名前を交換することによって、そして、同じタバに包まれることによって、自己と他者の差異が取り払われ同一化した。

首長と船長の間タイオは政治戦略に基づいていた。自らの外交任務、位階と権力を意識していたからか、首長と船長どちらもタイオにおいて形式的な代表者としての役割を果たした。ブライ船長の指揮するバウンティ号がタヒチを出発する時、首長ティナ (ポマレー一世を指す) はイギリスで最高位のジョージ三世への贈り物を準備した。

幾日も、ティナはパレオ (*pareu*, 「布」のこと) を二枚、葬送用衣装であったのだが、用意するのに忙しく、それをキング・ジョージへの贈り物にしようとしていた。仕上がると、今朝、それを家の前に吊して公開し、

そのときに長い祈祷を捧げた。その要旨は英国の王がずっと自分の友達であり続け、自分のことを忘れないようにとの内容であった。(Bligh 1792: 138)

ポマレー一世はイギリスとジョージ三世について地理的にも文化的にも知識がなかったが、イギリスの「アライ (首長)」とタイオを結ぶことは、彼自身がジョージ三世と同等であることを意味した。遠くにいるが多大な権力を持つ「アライ」と自らを対等視することは、ポマレー一世自身の地位と権力を固めることにつながった。

ポマレに限らず、首長達は他の島や地区の首長との競合において自らの政治的地位と権力を獲得するために、積極的に西欧人船長とタイオを結んだ。西欧人の力は首長達の権威を侵害する脅威にはならず、反対に、それを後押しするために利用された。このようなタイオの政治戦略は次のポマレー一世とブライの間の会話にも表れている。

近くの他の島を訪れたいとの私の会話を理解したティナは、とても正直に、マタバイを離れない方がよいと告げた。「ここでは」と、彼は言う。「あなたが欲しい物は何でも与えられる。ここではみんながあなたの友達であり、キング・ジョージの友達だ。もしあなたが他の島へ行ったとしたら、島民に物を盗まれますよ。」(Bligh 1792: 73)

同様な政治的意図が、首長であるツ (Tu) とトウハ (Towha) からのクックへの願いにも読み取れる。

この二人の首長は、今日、私に船でティアラボ (Tiarabou, 現在のタヒチ島テアフポー地区) の者達と戦うのを援助するよ

う頼んだ。この時期は二つの王国は平和であったのだが、我々は、彼らがエイメオ (Eimeo, 現在のモーレア島) に対抗する援軍に同行するように頼まれた。この彼らの欲求に応えられないことを曖昧に伝える—おそらく理解してもらえたと思うが—答えをしておいた。(Beaglehole 1967: ii: 388)

タイオ関係の間での物資交換は、基本的にはタヒチ人と西欧人双方の物質的要求を満たした。タヒチ島の豚、鳥、魚、パンの木、椰子の実、タバコ、貝殻は、西欧の釘、金槌、銃、耳飾り、腕輪、赤い羽根と交換された。首長にとって伝統的なタイオが財と政治権力の蓄積を目的としていたのなら、その目的は西欧人とのタイオにおいても保たれた。

様々な交換品があるなかで、赤い羽根は神から首長のもとへマナを運ぶと考えられたことから、とりわけ首長に求められた交換品であった。先に述べた通り、赤い羽根はアリオイにも腰巻として着用されていた。羽根は生殖の力を保持するとも考えられていた。タヒチの神話では、タアロアには羽根があり、「彼が羽根を振り落とすと、羽根は大地の木となり、バナナの房となり、草木になった」(Henry 1928: 338)。さらに、羽根は神像の中に詰められ、マロ (*maro*)¹⁷⁾ と呼ばれる腰巻きにも使われた。その腰巻きは首長の家系だけに着用が許された。つまり、羽根の腰巻きは首長の象徴であり、神との強いつながりを示していたのである。

一回目の航海での経験から赤い羽根が首長達の間で価値あるものとして重宝されるのを知っていたクックは、二回目の航海の際に赤い羽根を島に持ち込み、首長達の贈り物とした。

このことが島で知れ渡ると、首長の男女は

いかなる努力をしても、我々の好意を勝ち取り価値ある宝石を手に入れようと、豚や島の産物を運んできた。通常は、それらの贈り物はタイオ (友情関係) のためであった、オラ (Oora, 赤い羽根) を交換物としたいことを常に我々に分からせるように気を使っていた。(Beaglehole 1967: ii: 382-383)

マスケット銃は首長達を惹きつけたもう一つの交換品であった。首長達の間では、この武器が戦争で非常に役立つマナを運ぶ物と理解されていた。前述の通り、当時のタヒチ社会では戦争が頻繁に勃発したことから、効果的な武器の所有は首長に勝利と覇権をもたらすものとして重宝された。例えば、ターンプルは「飛び道具以外は彼らに受け入れられる物はなかった。それは、他の物は全て無用のがらくたと思われていたからだ」(Turnbull 1813: 139)と指摘する。女性の首長であるイディア (Edeah, もしくは, 'Itia) は、ターンプルの差し出した「布、万華鏡、鋏、斧」に少しも興味を示さなかった (Turnbull 1813: 139)。彼女は「贈り物には見向きもせず、国のどの男と比べても劣らない程にしっかりと飛び道具を使えることを我々に示した」(Turnbull 1813: 139-140)。

つまり、マスケット銃と赤い羽根は、首長が西欧人とのタイオを結ぶ上で政治的に重要な交換品であった。西欧人船長のマナは政治的効力を含んだ赤い羽根とマスケット銃を通してタヒチ人首長に移行した。同様に、首長のマナは食べ物と衣服を通して船長に伝達された。政治的な権力と物質的富は、首長と船長のタブを二者の関係の中に封じ込め、他の首長からの接触を防ぐことによってさらなる蓄積を可能にした。タイオの包みの中で首長と船長の間で分散するマナは、財と政治的権

力と共にタイオ契約者にとっての特権であった。伝統社会のタブ制度とタイオに組み込まれた首長の政治的、経済的戦略は、西欧人船長との関係においてさらに積極的に実践されたといえる。

以上が首長と船長のタイオにみる政治的・経済的側面であるが、次に、タイオの身体実践、いわばハビトゥスの変容を考察してみよう。西欧人は島の食料や燃料、タヒチ人は西欧の物資の獲得のためにタイオを結んだが、接触当初は、上記の通り、名前交換や包む行為など、タヒチ人同士が行う形式に沿って行われていた。しかし、西欧人との接触と交流が進む中でタイオの持つ意味も形式も変化した。

首長は高位の象徴である赤や黄の羽根の帯を着用し、家来に背負われて移動し、彼の前で島の人々は上半身裸になったことから、西欧人船長は首長を明らかに他の民衆と異なる高い社会階層として認識した。

それでは、首長はどのように船長を船の中での序列において最高位の人間として理解したのであるだろうか。接触当初、タヒチ人首長が西欧人に注目したのは、彼らが大きな船で来たことや物資を沢山持っていたことは勿論のこと、異なる身体性を持っていたことにもよる。特に彼らの皮膚はタヒチ人の皮膚と大きく異なっていた。

皮膚の白さは先に述べたように、西欧人との接触以前から社会階層の高さを示し、美しいものとして捉えられていたが、船長の皮膚の色に出会うことで特権的なものとして強調された。海上の強い日差しを受ながら仕事に従事する水夫と比べて、船長の皮膚は白かったからである。しかし、タヒチ人は西欧人の白い皮膚を賞賛したのではなく、病気とみなしていたとの見解もある。エリスは次のように述べる。「彼らは決して青白い西欧人の顔色を自分たちのものと比べて美しいとは考え

なかった。彼らは、西欧人の肌の白さは病気の症状と考えて哀れんだ。おそらく、彼らが感染した、皮膚を白く変えたらい病を思い出させたからであろう」(Ellis 1967: ii: 18-19)。

らい病はオオヴィ・アリエ (*o'ovi arii*) と呼ばれ、「アリエ (首長)」という形容詞がついていた。ビーグルホールは「それはアリエのなかでタブを侵した者が穢るから」と説明する (Beaglehole 1962: i: 373)。

西欧人船長の皮膚は首長と同様に白かったとしても、成人儀礼の中で施されて、アリオイの階層を示していたタタウは船長の身体には彫られていなかった。ロバートソンは、女性首長が船長の身体にタタウが彫られていないことを発見して驚いていたことを記す (Robertson 1973: 108)。ルソンは「ソサエティ諸島の住人はこの種の装飾を大変好み」(Lesson 1839: 380)、「タヒチ人は我々に彼らのタタウを賞賛するよう強制した」(Lesson 1839: 322) と記す。バンクスは、タヒチ人が白い皮膚を好むのはタタウのデザインが映えるからだと言及できる (Beaglehole 1962: ii: 332-333)。

それでは、白く、タタウのない船長は、タブ規制やタイオのもとで首長といかに関係を築いていったのであろう。バウンティ号のブライ船長がタイオの儀式を受けた際、一人の男がブライに一匹の豚とバナナの木の葉を3度にわたって運び、こう告げた。「一つはイギリスの神に、次はジョージ王に、最後は私に」(Bligh 1792: 110)。この男はブライをタヒチ社会と同様な階層／階級を持つ社会から来た者として認識した。ブライはタヒチ人の宗教的儀式の一つであるヘイバ (*heiva*) の中で行われた包む行為を次のように記録する。

キャプテン・クックの写真が運ばれてきて私の横に置かれた。祭司が話を止めると、絵は一切れの白い布で包まれ、私ももう一切れの布で包まれた。そして、祭司はまた少しの間、話を続け、老人が私の足下にココナッツの葉を伸ばしたものを一枚置いた。同様のことがティナ (Tinah) にも繰り返され、もう一枚が絵の下に置かれた。(Bligh 1792: 96)

宗教儀礼のなかで、ブライはクックの絵(それにはキャプテン・クックのマナが込められていたと信じられていた)とティナと共に一枚の布で包まれた。ブライとクックとティナは世俗的世界から隔離され、自らの身体にマナを蓄積しタブとなり、共に一枚の布の下に広がる神の領域であるポの中に位置づけられた。クックとティナのマナの強さは均等化し、彼らは同一化した。

船長のマナは彼の皮膚にタタウが彫られていないことによって効果的に拡散した。それはタブではない人間にとっては危険であったが、タイオを結び、タブの強度が同等である首長との間では無害であった。船長は首長との関係を構築することに成功したが、平民との間には階層に基づく境界が引かれた。タタウのない未成年者が成人との接近が禁じられていたのと同様に、皮膚にタタウのない船長はタブであることを理由に平民との接触を禁じられた。平民に対する船長と首長の特権的地位はタイオ関係を通して構築され強調された。つまり、船長は首長とは同一化した、それは同時に他の社会階層の人々との差異化を図ることであり、タヒチの階層社会がその成立の基盤とするタブ・ノアの二項対立は溶解するどころか逆に強化した。

しかし、船長が首長と同等に位置づけられ、タブとみなされていたとしても、実際、船長

達はタブ規則には従わず、島の平民からも首長と同様には扱われなかった。例えば、船長達は女性が同席するところで自分の手を使って食事を取り、女性の食べ物を汚した。モリソンは、クックの航海に同行した植物学者バンクス(彼は船長ではなかったが)が「それ [Mahee, 一種のパン] が作られる過程を見てみたい、壺の中身を見てみたいとの要求を持ったがために、女達の所有物の多くを汚すことになった。その壺がもう使いものにならなくなっただけではなく、その場所にも彼女達は居られなくなった」(Morrison 1935: 215)と記す。

船長は肩車で運ばれることもなく、平民は彼らの前で服を脱ぐこともなかった。このような、船長、(及び、他の西欧人たち)によるタブ規則の違反は、次第に、タヒチ人達自身による規則の違反もまねき、タブ制度の崩壊につながった。

5. 平民と水夫のタイオ

それでは、タヒチ人平民と西欧人水夫の間のタイオにみるタブ制度のハビトゥスはいかに変化したのであろうか。水夫と平民との関係は女性との性的関係を抜きには語れない。西欧人の到来を知ると、平民男性は妻や娘たちを西欧の船に連れていき、女性たちは水夫たちに明らかな性的誘惑をした。ドルフィン号のヘンリー・イボットは、「男達はこの種の交流に意義を唱えるどころか、女達を連れて、まるでイギリス人の血を求めているかのように、熱心に我々に女達を勧めるのであった」(Robertson 1973:65)と記す。多くの水夫は島滞在中に現地妻を持った(Parkinson 1773: 25)。妻と暮らすために船から逃げ出し、島への残留を試みる者もいた(Beaglehole 1967: iii: 1075)。当時、タヒチの女性首長は男性船長とタイオを結んだが、

水夫と平民女性の関係は純粹な意味でのタイオ関係ではなかった。デニングは、水夫のタイオは「彼らが寝ていた女性の男と結ぶタイオがほとんどであった」(Denning 1992: 191)と指摘する。

このような平民女性と水夫の関係はタブ制度に混乱をもたらした。水夫は女性の家に入り、神像を冒瀆し、食べ物に触れてそれを汚した。ロバートソンは、「私は彼らのうちの一人を引っ張ってきて、神像に近づけたが、触ってみるよう説得することは出来なかった。そこで、私は大きな刀を使って神像を押してみても、彼らがどうするか試してみたが、彼らは後ろを向いて歩き去った」(Robertson 1973:85-86)と記録する。また、バンクスは、「我々が彼女らの家を訪問すると、特別に親しい関係にある女達は自分たちの食べ物を食べないかと我々に勧めることがよくあった。我々は、しばしば同じバスケットから食べ物を食べ、同じカップから飲み物を飲んだ」(Beaglehole 1962:i: 348)と記す。

平民女性とタタウを持たぬ水夫との性交渉は、マナの影響を遮るといったタタウの役割を無効にした¹⁸⁾。首長と船長との間で結ばれたタイオがマナを蓄積させたのとは異なり、水夫と平民女性とのタイオはマナを拡散させた。マナの止めのない流れによって、コスモロジカルな二項対立にあったポとアオの間の境界が崩れた。

首長と船長との間の接触より密接な平民女性と水夫との身体接触はタブ制度の乱れを引き起こしたが、それは皮膚の異常として現れた。西欧人が持ち込んだ病気、例えば、天然痘、麻疹、百日ぜき、口頭炎、そして梅毒に対してタヒチの人々は免疫を持たず、それらは急激に島中に広がり、人口減少を招いた(Moerenhout 1837: 488-491)。これらの病気は人から人へと感染し、症状のほとんどが

皮膚に表れた。病気の症状は皮膚の異常として可視化され、誰が病気に罹っているかは一目瞭然であった。病気は空気感染や接触によって伝染すると理解されていたことから、病人は通常離れた小屋に隔離され、回復の可能性がない場合は即座に殺された(Ellis 1967: 281-282)。

タヒチ社会では病気はタブ規則や過ちを犯したことへの神からの懲罰として人々に理解されていた(Morrison 1935: 230; Ellis 1967: ii: 270)。神をなだめるために、家族は先祖のマラエに供物と羽根を供えた(Henry 1928: 289)。女性が水夫との性交渉で感染した性病もタブを犯したことに對する神からの懲罰として考えられた可能性が高い。これらの病気は、接触、あるいは、空気を伝わり感染する点においてタブと類似しており、タヒチ人女性の水夫との関係とタヒチ人女性の神との関係には共通する特徴があった。双方とも目に見えない感染物質が皮膚を通して伝達した。その伝達物は神と女性の関係においては「マナ」であり、水夫と女性の関係においては「病気」であり、どちらも他者との接触を禁じられ、変容した皮膚の状態は当事者である女性が社会関係を築く上での制約を課した。新しくタヒチに持ち込まれた病気はタブ制度やタヒチの世界観の象徴体系の中で、神の力の影響として理解された。結果的にはその病気によってタブ制度を支える世界観は再認識され、崩壊しかけたタブ制度におけるポとアオの間の境界は引き直された。

6. 結論

西欧人とタヒチ人の初期接触期では、タヒチ人は他者である西欧人を認識するにあたって、タブ制度に基づく二項対立、ポ：アオ、タブ：ノアに固執し続けた。船長は規則を守らずタブ制度に混乱をもたらしたものの、首

長に近い階層にある存在として位置づけられた。それは、船長が名前交換や包む儀式によって結ばれるタイオ関係によって首長と同化し、他の階層の人々と差異化したことによって可能になった。また、西欧人水夫は、平民女性との性交渉、及び、それを前提とした平民男性とのタイオのなかで認識された。

首長と船長、平民と水夫の接触・交流のなかでタブ規制が破られたことにより、次第にタブ制度は脆弱化した。しかし、階層、ジェンダー、年齢の差異に準じて相対的に定められていたタブ・ノアの中で、とりわけジェンダーに関わるタブ規制が持つ意味はタヒチ人平民女性と西欧人水夫の関係の中で継続し、さらには、崩壊しかけたタブ制度を再編成した。それは、西欧人が持ち込んだ病気が、コスモロジカルな枠組みの中でタブ規制の侵犯を原因とすると捉えられたことによる。しかし、タヒチ人と西欧人の関係において階層差を超えてタブ規制が破られたのには変わりがなく、この西欧との初期接触期において、タヒチ社会のタブ制度は混乱状態にあったといえる。

このような混乱を伴う変容の過程をサーリンズのポスト構造主義的に構造の変容と捉えるのではなく、個々の身体実践に着目することで、首長、船長、水夫、平民男性、平民女性それぞれのエージェンシーが錯綜する状態を描き出すことができる。タタウが少なく、皮膚の色の白い首長は、政治権力を求めて同類の皮膚を持つ船長と名前交換をし、互いの身体を一つの布に包んでタイオを結んだ。平民男性は西欧の物資欲しさから自らの妻や娘を水夫に差出し、平民女性もそれに抵抗することもなくタタウも彫られていない水夫と性交渉を持った。首長においても平民においても、西欧人との接触によってもたらされた大きな社会変化のなかで、タブ制度を継続させ

ようとする意志の介入はない。さらに、各プレイヤーのエージェンシーと必ずしも一致せず、それぞれの身体は接触・交流によってタタウが施されたり、病気になったりと変容した。この身体の変容と個々のエージェンシーの関係については、今後、別の機会に考察を試みたい。

注

- 1) 文献資料からは、地主と平民の間のタブ・ノア関係は明らかにできない。
- 2) モリソンによると、「男達は女達の食べ物を食べることが出来るが、与えられた食べ物以外のは決して触れてはならず、妻の家で食事を取るにせよ、彼女の料理器具には一切触ってはいけない。さもなければ、女は夫の触れた器具を使うことが出来なくなり、夫専用としなくてはならず、触ってしまった分だけ彼女には新しい一式を揃え与えなければならなくなる」(Morrison 1935: 208-209)。
- 3) 例えば、アモア儀式の否定論は、「女性の経血と出産時の女性性器の重要な役割から、神と人間両方に感染し、汚すとする」(Hanson 1982: 366)。その反面、肯定論は、「女性を経由した通路を持つ神の影響の過剰さは、精神を神の領域から人間の領域へと具体化する」(Hanson 1982: 375)。
- 4) ヘンリーは、「女性は神々を管理するにはあまりに神々に近すぎていたために、彼らの影響を受けやすいのに違いない」と説明する(Hanson 1982: 375)。
- 5) ガンソンは、長女は王位を継承することも放棄することもできたと主張する(Gunson 1987: 142)。
- 6) 例えば、タイヤーマンとベネットはアリオイを「ある種の大道芸人」(Montgomery 1832: i: 69)で「墮落した人種」(Montgomery 1832: i: 238)であるとし、ヘンリーは「コメディアン」(Henry 1928:230)とし、モエレンハウトは「オロの神秘」(Moerenhout 1837: 243)とした。さらに、初期西欧人観察者の多くはアリオイが性に奔放なことを強調する。
- 7) モエレンハウトの考察では、アリオイの階層は次の通りである。1. Avai-Parai (Avai Tatau);

2. Outiore; 3. Narotea; 4. Noua; 5. Otoro; 6. Ohemara; 7. Poo Faarearea (「見習い」) (Moerenhout 1837: 247)。ヘンリーの第三の階層は、モエレンハウトのリストから脱落していた。この脱落は、第二の階層のHaroteaと第三の階層のTaputuは、どちらもスカートと肩掛けを身に付けていて衣服の相違であるように思われる。相違点は、Haroteaの衣服はティ (*ti*) の葉で作られていて、Taputu の衣服は生姜の葉で作られていた点である。モエレンハウトは最も低い階層を「見習い」と説明したが、彼らのタタウについては言及しなかった。
- 8) 戦争の神オロの信者として、第三の階層の骨模様のタタウは、男らしさと力を表していると考えられる。
- 9) ウォリスはタタウを入れることで黒くなった脚とアリオイの関係には気づかなかったようで、次のように記す。「同じ方法で格子模様イレズミをした脚の男達は少なく、彼らは最高階層で権力がある人物であったようだ」(Hawkesworth 1785: 314)。
- 10) タイヤーマンとベネットは、アリオイは「快樂を十二分満喫して生きていた。一般的に彼らは広大な平原に住んでいて、そこでは全ての神々が手をつなぎ、指を絡め、堅固な保護体制をとり、ぐるりと囲んで立っていた。そして、その円の中では歓喜の全てを表していた」と説明する (Montgomery: 1832: i: 184)。
- 11) アリオイの象徴は、地面に置かれた三角形を形取った三本の槍であった。「オロにとって、アリオイは、(Oro-i-te-te'a-moe) という特別なあだ名を付けられ、それは三本の槍で作られ、先が下を向いた三角形の象徴を表し、平和の神オロを象徴していた」(Handy 1930: 65)。
- 12) 例外として、黒魔術で殺された少女は、オロの娘、トイ・マタ (Toi-mata) に捧げられた (Henry 1928: 198)。
- 13) アリオイの神話は次の通りである。「タアロアの息子、オロは初めの人間、タアタの娘達の中から妻を選びたいと思った。彼は使者達を送り、十分に美しい少女を選ぶように命じ、使者達はそれに従った。オロは下界し、少女 (Vairaumati) と結婚し、彼女の住んでいたボラボラ (現在のボラボラ島) に留まった。オロは天国を懐かしんだ。オロを見つけるために送り出された弟達、オロテテファ (Orotetefa) とウルテテファ (Urutetefa) は天空を出発した。彼らはオロの住居をボラボラに発見した。
- 14) 「年取った首長によると、彼の父親が、これ (幼児殺し) は近代の慣習で、女達が若さと魅力的な美貌を保つ為にしたと説明していた」(Montgomery 1832: i: 143-144)。
- 15) 西欧人探検家の到来後は、西欧人も演劇に取り入れられた。クックは「演劇の内容を理解するのは不可能であったが、幾つかの場面は現代のことのようで幾度か私の名前が台詞にあがった」(Beaglehole 1967: ii: 209)。
- 16) 日差しを避けて暮らすことのできる特権的な立場から白い皮膚を得る者の他に先天的に皮膚の白い、アルビノの人々がいた。「肌は西欧人より白く、しかし、それは馬の鼻のような死人の白さで、彼らの目、睫毛、髪の毛、髭も白く、身体は多少の白い産毛に包まれていた。皮膚は所々に白い斑点があった」(Beaglehole 1967: i: 124)。
- 17) マロ・ウラ (*maro'ura*)、赤い羽根の腰巻きはライアテアで着用させられ、マロ・テア (*maro'tea*)、黄色の羽根はボラボラで着られた。二つのシステムの混合は、タヒチの腰巻きに使われた (Gunson 1964: 54-55)。
- 18) 後に、水夫たちはタトゥーを自らの身体に施した。例えば、フレッチャー・クリスチャンは胸に星のデザインを施し、臀部にもタトゥーをしていたと推測され、広範囲にわたってタトゥーをしていた (Dening 1992: 35)。ピーター・ヘイウッドは母宛に次のように記す。「私はタトゥーをしました。それは私自身の希望からではなく、彼ら (タヒチ人) の希望であり、それは彼らに協調するような習慣を少しでも会得しようとする私の不断の努力であり、痛みのひどい手術であったが、彼らの尊敬と友情を勝ち得ることができました」(Dening 1992: 36)。

参考文献

- Babadzan, Alain (1993), *Les dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Beaglehole, John Cawte ed. (1962), *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768-1771*. 2 vols. Sydney: Angus & Robertson.

- ed. (1967), *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery: The Voyage of the Resolution and Discovery 1776-1780*. III. 2 vols. Cambridge: University Press.
- Bligh, William (1792), *A Voyage to the South Sea, undertaken by command of His Majesty, for the purpose of conveying the bread-fruit tree to the West Indies, in His Majesty's Ship the Bounty, Commanded by Lieutenant William Bligh*. London.
- Davies, John (1961), *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*. (C. W. Newbury, ed.). Cambridge: The University Press of Cambridge.
- Dening, Greg (1992), *Mr. Bligh's Bad Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Driessen, Hank (1991), "From Ta'aroa to 'Oro: An Exploration of Themes in the Traditional Culture and History of the Leeward Society Islands." Ph. D. Thesis. The Australian National University.
- Ellis, William (1967), *Polynesian Researches*. 2 vols. London: Dawsons of Pall Mall.
- (1969), *Polynesian Researches: Polynesia*. Rutland: Charles E. Tuttle.
- Gell, Alfred (1993), *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gunson, Niel (1964), "Great Women and Friendship Contract Rites in Pre-Christian Tahiti." *Journal of the Polynesian Society*. 73: 53-69.
- (1987), "Sacred Women Chiefs and Female 'Headmen' in Polynesian History." *Journal of the Polynesian History*. 22: 139-172.
- Handy, E. S. Craighill (1930), *History and Culture in the Society Islands*. Honolulu; Bernice P. Bishop Museum Bulletin 79.
- Hanson, F. Allan (1982), "Female Pollution in Polynesia?" *Journal of the Polynesian Society*. 91: 335-381.
- Hawkesworth, John ed. (1785), *An Account of the Voyages undertaken by the Order of His Present Majesty for making Discoveries in the Southern Hemisphere. And Successively performed by Commodore Byron, Captain Wallis, Captain Carteret and Captain Cook, in the Dolphin, the Swallow, and the Endeavour: drawn up from the Journals which were kept by Several Commanders, and from the Papers of Sir Joseph Banks, Bart.* Vol. 1. London.
- Henry, Teuira (1928), *Ancient Tahiti*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48.
- Kuwahara, Makiko (2005), *Tattoo: Anthropology*. Oxford: Berg.
- Lamb W. Kaye ed. (1984), *George Vancouver: A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World 1791-1795*. Vol. 1. London: The Hakluyt Society.
- Lesson, René P. (1839), *Voyage autour de monde, entrepris par ordre du gouvernement, sur la corvette la Coquille*. Vol. 1. Paris: P. Pourrat Freres.
- Moerenhout, Jacques-Antoine (1837), *Travels to the Islands of the Pacific Ocean*. Lanham: University Press of America.
- Montgomery, James ed. (1832), *Journal of Voyages and Travels by the Rev. Daniel Tyerman and George Bennett, Esq.* 3 vols. Boston: Crocker and Brewster.
- Morrison, James (1935), *The Journal of James Morrison, Boatswain's Mate of the Bounty, Describing the Mutiny and Subsequent Misfortunes of the Mutineers, together with an Account of the Island of Tahiti*. (Owen Rutter, ed.). London: Golden Cockerel Press.
- Oliver, Douglas L (1974), *Ancient Tahitian Society*. 3 vols. Canberra: Australian National University Press.
- Parkinson, Sydney (1773), *A Journal of a Voyage to the South Seas, in his Majesty's Ship, the Endeavour*. London.
- Robertson, George (1973), *An Account of the Discovery of Tahiti: From the Journal of George Robertson, Master of H. M. S. Dolphin*. London: Folio Press.
- Sahlins, Marshall (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early*

- History of the Sandwich Islands Kingdom.*
Michigan: Ann Arbor.
- Thomas, Nicholas (1990), *Marquesan Societies.*
Oxford: Clarendon Press.
- Turnbull, John (1813), *A Voyage round the
World, in the Years 1800, 1801, 1802, 1803,
and 1804: in which the Author visited
Madeira, the Brazils, Cape of Good Hope, the
English Settlements of Botany Bay and
Norfolk Island, and the Principal Islands in
the Pacific Ocean.* London.