HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	パラオ社会とキリスト教
Author(s)	紺屋, あかり
Citation	境界研究, 5, 131-151
Issue Date	2015-03-04
DOI	https://doi.org/10.14943/jbr.5.131
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/61166
Type	departmental bulletin paper
File Information	05Konya.pdf, 本文



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

『境界研究』No. 5(2015) pp. 131-151

パラオ社会とキリスト教

紺屋 あかり

はじめに

現在パラオでは人口のおよそ90%がキリスト教を信仰している[(1)]。パラオは19世紀から100年にわたり、スペイン(1891-1899)、ドイツ(1899-1914)、日本(1914-1945)、アメリカ(1945-1994)と四カ国の植民地となった。パラオのキリスト教化とは、この度重なる植民地経験に伴ってすすめられた。しかしパラオの人びとは、キリスト教を受容する一方で固有のシャーマニズム[(2)]をめぐる実践にも深く携わってきた。

日本における神仏習合をはじめ宗教多元主義 (religious pluralism)[(3)] などにみる複数の宗教の共存は、古くからもそして近代化以降にも世界各地で顕著にみられる現象である。そのため、異なる宗派・宗教の共存について検討することは多様な「信仰」[(4)]の在り方を露見させるだけでなく、当該地域を知る上でも重要な手がかりともなる。なぜならば、多元的宗教の状況が生み出されていった経緯を辿ることで地域社会の動態の一側面が捉えられ、また類似した社会背景を有する他地域との比較検討を可能にするからである。さらには、植民地経験に伴う外来文化の包摂の過程を知るうえでも有効的な視座となるだろう[(5)]。

(1) 2005年の統計によれば信仰状況の内訳は、パラオの人口19,907人(うち、パラオ国籍所有者は14,438人)に対して、カトリック教徒が9,800人、プロテスタント派が4,600人、SDA信者が1,000人、モデクゲイ(パラオの新宗教の名称。詳細は本文中に後述する)教徒が1,700名とされる。石川栄吉、越智道雄、小林泉、百々佑利子『オセアニアを知る事典』平凡社、1990年、431頁。

(2) 本稿ではシャーマニズムを、超自然的存在(霊、死霊、神霊など)と交信するシャーマンらを通じて体系化される宗教的実践の総称とする。佐々木宏幹は、シャーマニズムは少なくとも次の五つに分類されるとしている。①脱魂型、②精霊統御者型、③霊魂型・憑霊型、④予言型・霊感型、⑤見者型。佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1984年。パラオのシャーマニズムをめぐっては、主に③〜⑤の型が見られる。青柳真智子『モデクゲイ ミクロネシア・パラオの新宗教』新泉社、1985年。

(3) イギリスの宗教哲学者で神学者のジョン・ヒックによって提唱された概念。様々な宗教が一つの社会に存在していることについて、互いの存在を認めようとする見方。ジョン・ヒック著、間瀬啓允訳『宗教多元主義:宗教理解のパラダイム変換』法藏館、1990年。

(4) 「信仰」をめぐる人類学的研究の陥りがちな問題点として、浜本満は、他者の内面の心的状況に直接アクセスすることは言うまでもなく不可能であるとした上で、「人々が語っていることや行っていることの相互の関係を記述するという実に明確な作業を行っていたはずなのに、人の心の中の記述などというなにやら得体の知れない作業をやっていたことになってしまっていて、そこには奇妙なずれが生じている」と指摘している。浜本満「他者の信念を記述すること:人類学における一つの疑似問題とその解消試案」『九州大学大学院教育学研究紀要』9号、2006年、53–70頁。

(5) シンクレティズム(Syncretism)とは、従来、異質な宗教文化の接触や混交を指す語として認識されてきたが、近年においては、シンクレティズムの定義をめぐっては宗教学や人類学の分野において様々な批判的議論がある。日本語では「習合現象」と訳される。外川晶彦「シンクレティズム再考論:南アジアの聖者信仰

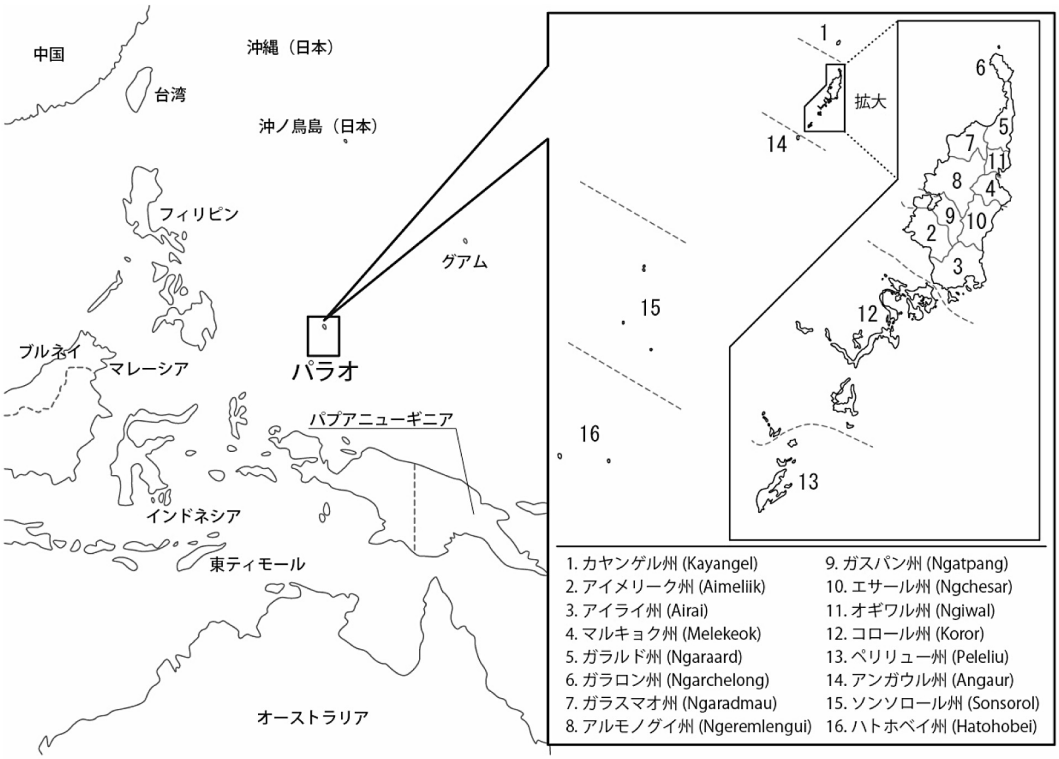


図１　パラオの全図と行政区分

出典：青柳真智子『モデクゲイ ミクロネシア・パラオの新宗教』新泉社、1985年、21頁より一部改変。

そこで本稿では、パラオにおけるキリスト教の受容の経緯と、現在のパラオ社会に生きる人びとのキリスト教信仰の状況について検討する。本稿の目的は、パラオ社会におけるキリスト教化について通時的な視座で検討し、多元的宗教の状況について理解するための一助とすることである。なお本稿で取り扱う事例は2008年6月～2009年3月、2012年4月～11月の間に実施した伝統的儀礼や政治集会などの参与観察と、バベルダオブ島アイメリーク州における悉皆調査(全72戸、五村落)に基づいたものである。

１．入れ替わる他者と「アメリカ化」

はじめにパラオの歴史的背景を辿る。ここでは、各国による植民地政策と独立に向けて

におけるヒンドゥー教とイスラーム」『宗教研究』80巻1号、2006年、25、39頁。外川晶彦は、「異質な文化の接触を『シンクレティズム』や『宗教的多元性』と説明することは、そこに潜む宗教的な本質をめぐる競合や対立の契機を見えにくくしてしまうことになる。しかし逆に、そのような対立や競合を隠蔽する言説としての『シンクレティズム』に注目することは、人々の宗教性への自覚やその背後で作用する政治的な意図を明らかにする上で、優れた方法になっているのである」と指摘し、異なる宗教の接触に関する文化・社会的状況を検討する上での重要な視座を示している。同上、38頁。

の経緯について概要を述べる。

スペインは1885年ローマ法王レオ十三世の裁定によって、カロリン諸島の所有権が認められたことを受けてミクロネシアを植民地とした。ポナペとヤップに政庁を設置し、前者は東カロリンを後者は西カロリンを管轄下に置いた。しかし、スペインはマリアナ諸島と比べてカロリン諸島にはそれほど関心を示さなかった(6)。そのため、後者に位置するパラオではカプチン派の布教活動以外は当該地域への積極的な介入はみられなかった(7)。本格的な植民地政策が導入されたのはドイツ植民地期以降で、ドイツは「科学的植民地主義」の名のもと鉱物資源の開発、椰子植林、コプラ産業、地方行政制度などがすすめられた(8)。

第一次世界大戦後には、1919年に日本が南洋群島を統治することが国際的に承認されたことを受けて、1922年にパラオのコロールに南洋庁が設置され、国際連盟下の委任統治領としての施政が始まった(9)。南洋庁の設立後には「文化的同化政策」がとられ、パラオの人びとは公学校で日本語教育を受け、日本人のもたらした経済開発(商店経営、マグロ漁、鉱山労働など)をめぐる賃金労働へ従事するようになった。1935年には日本人移住者数がパラオ人人口を大きく上回る51,861人にまで達した(10)。

第二次世界大戦直後はアメリカの軍政が敷かれた。当初は「理解ある放任の時代」と呼ばれ積極的な政策はみられなかったが、1947年にミクロネシアの大部分が国連の太平洋諸島信託統治領に入ったことでアメリカはミクロネシアを軍事利用することに高い関心を示すようになった(11)。その後、アメリカは教育や福祉に力を入れる「動物園政策(zoo theory)」を取った。しかし、国際連合の信託統治領査察団によって、産業開発への援助の必要性などを指摘されたことを受けて、民主化を促進する「アメリカ化」をスローガンに掲げるようになった。アメリカは、ミクロネシアに潤沢な資金援助を行うことで市場経済を浸透させ「アメリカ化」への抵抗力を押さえようとした。しかし、軍事利用への関心の高まりに抵抗するかたちで立ち上がったミクロネシア独立への動きを止める事はできなかった(12)。

ミクロネシアの中で、最も独立に遅れをとったのがパラオであった。パラオは1961年か

(6) 青柳『モデクゲイ ミクロネシア・パラオの新宗教』、72頁。

(7) Francis Hezel, *The Catholic Church in Micronesia: Historical Essay on the Catholic Church in the Caroline-Marshall Islands* (Chicago: Loyola University Press, 1990), pp. 191–210.

(8) ドイツはアフリカにおける植民地政策の失敗を受け、「科学的植民地主義(Wissenschaftlicher Kolonialismus)」の名のもとに社会改良や経済開発を実施していた。飯高伸五「旧南洋群島パラオにおける日本統治経験の歴史人類学的研究」東京都立大学博士学位申請論文、2009年、31頁。

(9) 今泉裕美子「日本の軍政期南洋群島統治(1914–22)」『国際関係学研究』17号別冊、1990年、7-8頁；飯高伸五「南洋庁下の民族学的研究の展開：嘱託研究と南洋群島文化協会を中心に」山路勝彦編『日本の人類学：植民地主義、異文化研究、学術調査の歴史』関西学院大学出版会、2011年、176頁。

(10) 飯高「旧南洋群島パラオにおける日本統治経験」、34頁。

(11) 三田貴「パラオ：自由連合協定をめぐる対立と社会不安」丹羽典生、石森大知編『現代オセアニアの＜紛争＞脱植民地期以降のフィールドから』昭和堂、2013年、180–181頁。

(12) ミクロネシア島嶼国の独立の先駆けとなったのが、1965年に設置された政治地位交渉の前段階の動きとしてのミクロネシア議会であった。

ら独立へ向けたアメリカとの交渉を開始した。しかし、パラオ自治政府による憲法草案に掲げられた非核宣言[13]をめぐるアメリカとの協議や、二極化する国内論争の長期化を受けて、独立には30年ほどの時間を要し、1994年1月1日にようやく独立を達成した[14]。第二次世界大戦後に生まれた11の信託統治領が次々と独立していく一方で、パラオは唯一残った世界最後の信託統治領だった。パラオによる非核宣言は、「核兵器の領土内持ち込みに四分の三以上の住民の投票が必要」から過去七回の国民投票の末、最終的には「核導入には50％以上の賛成が必要」へと改訂された[15]。こうして非核宣言を一部改変したことと引き換えに、パラオはアメリカとの間で自由連合協定（コンパクト条約）を締結した[16]。最終的には一部改正されたが、このパラオによる非核宣言は世界のモデルとなる憲法として注目された[17]。四カ国からの植民地経験を経た後、人口二万人弱という小さな島嶼国としてスタートをきったパラオの自律する姿は、世界に少なからず衝撃を与えたのである。

2．オセアニアにおけるキリスト教の受容

オセアニアでは、16世紀スペイン人カトリック宣教師たちによるグアム島での布教活動に始まった。しかしながら組織的、本格的な布教活動は大航海時代を経て西欧諸国による植民地獲得競争が激化する18世紀末のタヒチで、ロンドン伝道教会（London Missionary Society）[18]によってはじめられた。オセアニアにおけるキリスト教の受容をめぐっては、元来中央政権をもたないオセアニアにおいて布教活動がスムーズに行われたことや、外部からの力や外来王に対する信仰が強く見られたなどといわれ[19]、西欧文化の優位性に捉われる傾向にあった[20]。しかし実際には、キリスト教の受容をめぐるさまざまな葛藤が各地でみられた。

ポリネシアとメラネシアにおいてはフィジーのトゥカ運動（1885年〜）をはじめ、初期の

(13) パラオ共和国憲法第13条「一般規定」第6項、「戦争で使用するための核兵器・化学兵器・生物兵器、原子力発電所、およびそこから排出される廃棄物などの有害物質は、住民投票で四分の三以上の明確な承認がない限り、パラオ領内で使用、実験、貯蔵、処分をしてはならない」。三田「パラオ：自由連合協定をめぐる対立」、184頁。

(14) 三田は、パラオにおける独立期のコンフリクトとして、「大きく言えば、自由連合協定とパラオ共和国憲法の非核条項が矛盾することに起因する人びとの対立からひき起こされたものであった」と述べている。同上、183頁。

(15) 仲地清「パラオ共和国の独立への過程」『名桜大学紀要』2号、1996年、4頁。

(16) アメリカから15年間で総額六億三千万ドルを上回る多額の経済援助を受けることとなる。2009年9月31日には、一旦終結したコンパクト条約が、再び延長され（2010年9月3日に両国政府間で合意、調印）、今後15年間の資金援助が見込まれている。

(17) 仲地「パラオ共和国の独立への過程」、4頁。

(18) 1975年、ロンドンで設立されたプロテスタントの一教派で、後援者は会衆派教会。海外の非キリスト教徒に福音をもたらすことを目的として設立された。

(19) サーリンズ・マーシャル著、山本真鳥訳『歴史の島々』法政大学出版局、1993年。

(20) 石井眞夫「南部メラネシアにおけるキリスト教信仰と受容形態の変容」『三重大学人文学部文化学科研究紀要』15号、1998年、1頁。

宗教運動と呼ばれたニューギニアのトケリウ運動(1893年〜)、バイゴナ運動(1912年〜)、タロ運動(1919年〜)、ヴァイララ運動(1919年〜)などが立ち上がった[21]。その後、1960年代に勃発したメラネシアを中心にみられたカーゴ・カルト(積荷信仰)[22]へと展開していった。宗教運動が立ち上がった当時、研究者らはそれらを千年王国運動のひとつとして捉え、土着宗教のカルト化や新宗教の出現と理解して非合理な信仰として扱った。しかしその後の脱構造化やポストコロニアル批判の過程で、次第に「奇妙な信仰」としてではなく、西欧に対抗しようとする土着主義運動の流れに生じた社会的葛藤して改めて解釈しなおされた。そして、カーゴ・カルトは白人からのイメージの逸脱によって白人の支配を転覆する可能性を秘めた営為として読み替えられていった[23]。近年では、メラネシアの一部の地域では、キリスト教が政治的・実利的な理由から受容されており、人びとが能動的にキリスト教を取り込んでいったとする見方などもみられる[24]。

一方ミクロネシアでは、ポリネシアやメラネシアにみた大規模な宗教的社会運動が観察されず、キリスト教受容をめぐっては首長制との関係に議論の主軸が置かれた。例えばポンペイとコスラエは、ミクロネシアの中でも類似点の多い地域でありながらキリスト教の受容形態をめぐって異なる態度をみせた[25]。それは、伝統的な神とキリストとを調和させるのか、あるいは片方を断絶させるのかといった両極的な受容形態であった。こうした状況を引き起こした原理としては植民地国が及ぼした影響だけでなく、地域社会に根付いた価値体系に基づいた内発的な活力が大きく影響していたことが指摘されている[26]。このように、ポリネシアやメラネシアにみた集合的な宗教的社会運動の流れとは対照的に、ミクロネシアにおいてはキリスト教受容形態をめぐる地域的差異ないしは個別性が顕著に現れ

(21) ピーター・ワースレイによると、カーゴ・カルト以前の一連の宗教運動を二分して捉えている。ひとつは作物の豊穣、病気の治療、祖先祭祀を中心としたタロ運動がそれまでのトゥカ運動、トケリウ運動、バイゴナ運動までにみた「伝統的」な運動で、二つ目が千年王国運動へと移行したプロセスに起こった運動である。その中でも最も学術的関心を集めて注目された運動がヴァイララ狂信で、ヴァイララから東のケウルまでの海岸一帯を被いつくすほどの勢力をもち、ヨーロッパ人にかなりの警戒心を起こした運動であった。同上、100頁。また、詳細に記録されていないが、以上に挙げられる運動以外にもいくつかの運動が各地で立ち上がっていたことが推測されている。ピーター・ワースレイ著、吉田正紀訳『千年王国と未開社会』紀伊国屋書店、1981年、97–99頁、124頁。

(22) カーゴ・カルト(Cargo cult、積荷運動)とは1960年代から今日にいたるまで、主としてニューギニアおよびメラネシアの各地で起こった植民地社会における宗教的社会運動である。各地にカリスマ的予言者が現れ、人々は予言者の言葉に従い白人がカーゴを運んできた状況を模倣することでカーゴ(積荷)を待望した。カーゴの獲得を至上の目標とする信仰である点において、カーゴ・カルトは千年王国運動の一種とみなすことができる。丹羽典生「脱『伝統』運動の成立と展開:フィジー諸島共和国におけるイラミ・フィジーアン・コーポレイションを事例として」『アジア・アフリカ言語文化研究』69号、2005年、205頁;石森秀三「カーゴ・カルト」石川ほか監修『オセアニアを知る事典』(前注1参照)、85頁。

(23) 春日直樹『<遅れ>の思考:ポスト近代を生きる』東京大学出版会、2007年、61頁。

(24) 石井「南部メラネシアにおけるキリスト教信仰」、13頁。

(25) 中山和芳「首長制とキリスト教:ミクロネシアポンペイ島とコシャエ島の事例」『国立民族学博物館報告』16巻3号、1992年、633–680頁。

(26) 同上、675頁。

たのである。

近年の研究においても、オセアニアの島嶼国におけるキリスト教会の社会・政治的役割に関する検討が引き継がれている。たとえば、ソロモン諸島で勃発した紛争をめぐる社会的秩序の回復にキリスト教会がいかに参与してきたのかについて分析する研究がある(27)。そこでは、キリスト教会に対して過度に公共宗教としての期待を寄せるのではないにしても、たしかにポストコンフリクト期の教会活動は公私二元論を超え、公共領域で影響力を発揮してきたと指摘されている。つまり、今日のオセアニアにおいてキリスト教会とは、ローカルとガバナンスの間の中間的領域に位置づけられる社会的・政治的役割を担っているのである。さらには、オセアニアに暮らす華人社会のエスニシティについてキリスト教団体を通じて検討する研究もみられる(28)。これらの研究は、現在のオセアニア社会におけるキリスト教会、ないしはキリスト教団体を基盤とする社会的つながりの複層性を明示している。

3．パラオにおけるキリスト教の受容

次に、植民地経験以前からパラオが有してきた固有のシャーマニズムについて述べ、そのうえで植民地時代から独立までにみたパラオの宗教空間の変容の経緯を辿る。

パラオにはカリスマや宗教的リーダーは存在しない。パラオに存在する幾多の神(29)は、神々と交信する力を持つシャーマン(神職者)らを通じて人びとのつながりを形成してきた(図２を参照)(30)。死霊や祖霊などと交信する神職をめぐるさまざまな知識や術は、同じ出自集団に属する近親者間で、かつ長期間にわたり寝食を共にした者へと厳粛な継承形態に基づいて受け継がれるものであった。また神職者は、まじないや霊魂の懇依などの宗教的実践だけでなく、村落社会において政治的意思決定の場で一定の発言権を有してきた。村落社会において、伝統的称号を有した政治の担い手と神職者のどちらか一方が独占的に

(27) 石森大知「グローバル化する『公共宗教』の行方：ソロモン諸島における協会活動とガバナンス構築」柄木田康之、須藤健一編『オセアニアと公共圏 フィールドワークからみた重層性』昭和堂、2012年、223–239頁。

(28) 市川哲「華人のエスニシティと宗教：オーストラリアにおけるパプアニューギニア出身華人のキリスト教団体」『宗教と社会』11号、2005年、3–24頁。

(29) パラオの人びとは、超自然的存在として三種(死霊：*delep*、祖霊：*bladek*、神：*chelid*)を区別している。

(30) パラオの人々による宇宙観は、死後の世界である「テレアブル(*teleablei*)」の空間的配置とも密接に関係している。土方によるパラオ人の宇宙観に関する説明は次の通りである。「天は鍋を伏せたようになっている。その下に星がありその下に月があり、その下に太陽があり、その下に雲がある。陸、島の周囲は海がとりまいている。陸は海の底に深く根をおろしておりそれが地下界に続いている。天と地界(島、陸、人間界)との中空に上界がある。この上界とは、それぞれその下なる地界とそっくり同じものと考えられる。つまり、近界なるコロールの上には、上界なるコロールがあり、地界アンガウルの上なる中空に、上界アンガウルがあるという具合である。(中略)鍋を伏せたような天と、どこまでも広がっている海とのぶつかるところ、空の果は天の根もとであり、水平線である。天の外がどのようになっているか、天を切り取った海はその先でどのようになっているか、地下界はどこで、どのように終わっているかは不問に付されている。」土方久功「パラオ島民の自然観」『南洋群島』7巻7号、1941年、20–22頁。

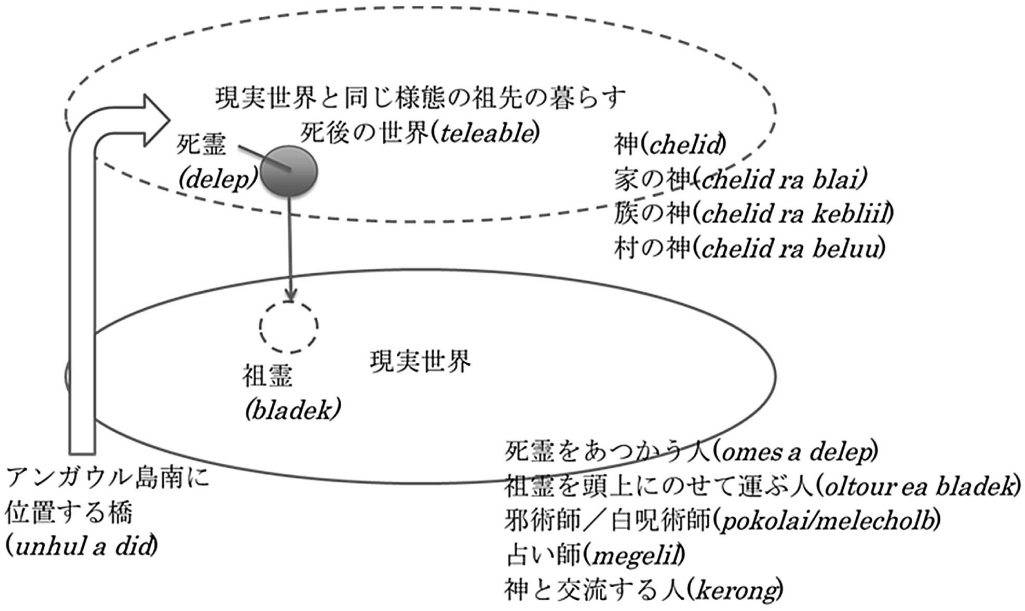


図２　パラオ人による祖先や神とのつながり

出典：青柳真智子『モデクゲイ ミクロネシア・パラオの新宗教』新泉社、1985年、37–61頁、及び聞き取り調査をもとに筆者作成。

村落政治を担うことはなく、両者は均等な力関係にあった[31]。つまりパラオにおける固有のシャーマニズムの体系とは、村落社会に根づいた秩序に基づいて維持されてきたものであった。

パラオにおけるキリスト教の布教は、19世紀初期のスペインの植民地期にカプチン派によってはじめられた。次いで、ドイツ植民地期にはカトリック宣教師によって布教がすすめられた。当時は教会やカトリック系の学校が設置されたが、スペイン、ドイツ共に植民地期間が短かったこともあり一部の信者を獲得するに留まっていた。

しかし、布教活動の始動によってもたらされた精神文化のゆらぎは度重なる植民地政策への抵抗とも絡み合って新宗教の創設という形で露見していく。それがモデクゲイ（*Modekngei*）[32]の創設であった。モデクゲイは日本委任統治領下に入って間もない1915年に立ち上がったカトリックとパラオのシャーマニズムとが融合した新宗教である[33]。創設を始動したのはタマダットという予言者で、彼はドイツ植民地時代にカトリック教会学校でドイツ語と聖書を学んでいた。そのため、モデクゲイにみられたカトリック的要素はタ

(31) Johann Kubary, *The Religion of the Palauans (A Translation of Kubary's "Die Religion der Palauer" in A. Bastian ed., Allerlei aus Volks-und Menschenkunde (Berlin, 1888), I, 1–69)* (Woodstock: Micronesian Seminar, Woodstock College, 1969), p. 114.

(32) モデクゲイとは「一緒になること」ないしは「最終的には共同すること」を意味するパラオ語。

(33) 青柳『モデクゲイ』（前注2参照）、124頁。

マダットの知識や経験に基づいたものであったと推測される。しかし、モデクゲイの教典から神学やカトリックの教義を見出すことは大変に難しいと考えられている。それは、モデクゲイにみられるカトリック的な要素が教会の設置や祈りの実践などといった形式的なものであり、教えの中心にあったのはパラオの神々を崇めるものであったからである(34)。

創設時のモデクゲイの勢いは強く、パラオ人自身も当時のモデクゲイについて「彼ら自身にそうした自覚があったか否かは別として、モデクゲイは単に宗教としてだけでなく一種の社会運動として位置づけられるものであった」と分析している(35)。そうしたモデクゲイの持つ社会的勢力を抑圧しようと、1917年頃日本警察はタマダットらモデクゲイの中心的リーダーの身柄を拘束し、コロールの刑務所に入れた。二度目の取り締まりでは、パラオの最南端に位置するアンガウル島へ流刑され拘留は三年に及んだ(36)。第二次世界大戦後にモデクゲイの調査を実施したユーシームは(1946年に調査を実施)、当時のパラオの人びとによる宗教的価値観について、「今日活動している最もダイナミックな社会勢力のひとつは彼らをひとつにするということで知られている土着主義的宗教運動である。900人以上が日本人によって非合法化され、リーダーたちは禁固刑に処せられた。戦時中モデクゲイは多数の信者を有していた。今日では多くの者がカトリックやプロテスタント教会に公的には属している。しかし同時にモデクゲイの礼拝にも参加している」(37)と報告しており、固有のシャーマニズムを基礎とする新宗教モデクゲイと、植民地経験に伴って受容されたカトリックとの間で揺れ動いていた人びとのようすが記録されている。

ドイツ人宣教師のもたらしたカトリックに改宗しなかった人びとにとってモデクゲイは、パラオの神々を形骸化しないという点において精神的な拠り所となっていった(38)。しかしモデクゲイは、一時的にはキリスト教化への抑止力ともなりうる可能性を秘めながらも、日本軍によるリーダーの拘留によって活動が抑圧されたことによって次第に勢力を弱めていく。そしてその後のアメリカ信託統治領期を迎えるにあたって、土着主義運動の火種は慌ただしくかき消されることになる。

アメリカ信託統治領期には、各地での教会の設置や宣教師の布教活動によって多くの人びとがキリスト教へと改宗していった。しかし他方で、パラオの人びとは日常的な生活実践として儀礼、占い、薬草治療、パラオの神が宿ると言われる固有通貨の継承、守り神といわれる特定の魚の禁忌、黒魔術／白魔術などといったシャーマニズムの実践にもかかわり続けた。そして、それらはモデクゲイ信者によってのみ実践されるのではなく、キリス

(34) 同上、124頁、133頁、257頁。
(35) Tellei, Patrick, “MODEKNGEI: What Is It, Can It Survive? View of a Non-Modekngei Palauan” A term paper presented for the graduate seminar course PIR 690 at the University of Hawai’i at Mānōa, 1988［Spring Semester］, p. 12.
(36) 青柳『モデクゲイ』（前注2参照）、204頁。
(37) J. Useem, *Report on Palau* (Washington D.C.: Pacific Science Board, 1949).
(38) 青柳『モグデゲイ』、261頁。

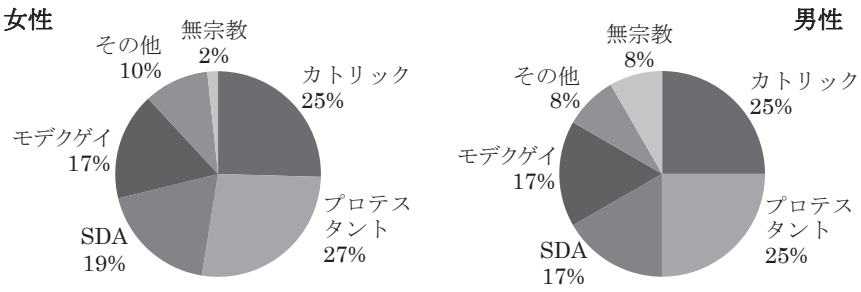


図３ 現在のアイメリーク州における信仰状況
(n=72, householder/F=80, M=102)

出典：2012年の筆者調べによる。

ト教徒も参与する営みとして維持されてきた。つまりパラオでは、固有の神を形骸化することでキリスト教を受容するといった新旧の神を入れ替える受容形態ではなく、両者を共存させるという方法がとられてきたのである。

結果的にはドイツ、アメリカ植民地における宣教師による布教活動が、パラオにおけるキリスト教受容の受け皿をつくったと言える。そしてそれらキリスト教化への流れに後押しされるように、独立前後にはパラオの人びとによる積極的な布教活動もすすめられた。とくにアメリカ信託統治領期には、パラオのいわゆるエリート層をはじめとする多くの人が就労や就学を機にアメリカ本土やハワイ、グアム、サイパンなどへ渡った。そして彼らが諸外国でキリスト教に改宗し、帰国した後にパラオ国内での布教活動の中心者となることもあった。例えばプロテスタント系のセブンズデー・アドバンチスト教会(SDA: Seventh-day Adventist)が近年信者数を伸ばしているのは、パラオの人びとによる積極的な布教活動のひとつの成功例としてあげられる[39]。また独立後には、近隣諸国からの外国人労働者の受け入れに伴い、フィリピン、韓国などのキリスト教会・キリスト教団体らがパラオに教会を構えるようになった。このように今日のパラオにおいては、複数のキリスト教諸派が共存している状況が生み出されている。

４．現代パラオ社会にみる多元的宗教の実践

ここまで述べてきたように、一口にキリスト教化といっても現代のパラオ社会においてはカトリック、プロテスタント、SDA、モデクゲイといった四つの異なる宗派・宗教が混在した異種混淆とした宗教空間が生成されていることが分かる。また、各派に属しながらもシャーマニズムの実践を通じてパラオの神とのつながりを維持しているのである。それらの状態をひとまとまりにしてキリスト教化と呼ぶのは、いささか説明不足であるだろ

(39) パラオにおけるSDAの布教は日本時代後期にフィリピン人によって実施され、当時少数の信者を獲得していたと言われるが、信者数が増大したのは独立前後のことである。青柳『モデクゲイ』、92頁。

う。現代のパラオ社会におけるキリスト教化の状況を理解するためには、キリスト教諸教派間関係やキリスト教とモデクゲイとの関係がどのように捉えられるのか、あるいは人びとがいかに伝統的な宗教領域と関わっているのかについて検討する必要がある。そこで第4章と第5章では、事例に基づいてそれらの課題にアプローチしていきたい。第4章では、現代パラオ社会における公的な場と私的な領域における祈りの実践を観察する。そして第5章では、キリスト教を信仰する人びとがパラオの神とどのような関わりをもつのかについて経験に基づく語りから検討する。

4.1 公的な場における宗教実践

まずは2012年4月24日コロール州の国際会議場で開かれた、第19回パラオ女性会議の開会式における祈りの場面を例にあげる。パラオ女性会議とは、パラオの慣習とそれに関わる女性の生活を考え直すことを目的として1994年の独立以降毎年開催されてきたものである[(40)]。会議を運営するのはパラオを代表する女首長二名(コロール州の最高位称号、ビルン・*Bilung*の保持者と、マルキョク州の最高位称号、エビル・ルクライ・*Ebil Reklai*の保持者)、政府関係者(上院議員や文科省職員)、学識者などの女性たちである。女性会議は多くの人びとが注目する国内でも重要な会議のひとつとして認識されている。また、会議の模様はローカルテレビで放映されるだけでなく新聞やラジオでもしばしば取り上げられるため[(41)]、男性も含めて全てのひとに開かれた公共性を帯びた政治的集会である。開会式には男性首長や大統領などの姿もみられた。

表1にみるように、開会式は賛美歌(SDA教会)、祈り(カトリック教会)、国歌斉唱(SDA教会)、詠唱(モデクゲイ信者、カトリック教徒)、開会の言葉(カトリック教会)といった流れで進行している[(42)]。ここでは、特定の宗派が独占的に宗教実践を担うようすはみられなかった。

開会式で実践された詠唱とは、口承伝承をかいつまんで節をつけて詠むパラオ固有の語りの一形態である。元来声の文化と政治を運営してきたパラオの人びとにとって詠唱とは、歴史を語り継ぎ神話を現実社会に再帰させるうえで重要な実践として認識されている。また詠唱は、図2でいうテレアブルから降ろしてくる「神の声」であるといわれ、パラオの精神文化を表象する実践でもある。例えばマルキョク州の女性[(43)]が詠唱した内容は、

(40) 安井眞奈美「パラオの女性:母系社会の慣習を生きる」綾部恒雄編『女の民族誌2:欧・米・中東・アフリカ・オセアニア』弘文堂、1997年、243頁。

(41) 安井真奈美「『シュウカン』をめぐる言説:第三回ベラウ女性会議より」『日本オセアニア学会NEWS LETTER』55/56号、1996年、29頁。なお、「ベラウ(*Belau*)」とはパラオの呼称のこと。

(42) 括弧内は、祈りや詠唱の担い手の属するキリスト教諸派・信仰する宗教を示している。

(43) 詠唱の担い手は80代女性で、贈答慣行や伝統的儀礼を取り仕切るローカルの立役者として人々に広く知られた人物である。また優れた詠唱家としてだけでなく、伝統的知識の通暁者としても評価されている。女性は、コロールの女首長によって詠唱を事前に指名されていた。

表1　第19回パラオ女性会議開会式

8：30〜	開会の挨拶	コロール州の女首長
	賛美歌	SDA コーラス団
	祈り（説教）	カトリック教会副牧師
	国歌斉唱	SDA 教会
	詠唱(44)	アイメリーク州の女性（モデクゲイ信者）
	詠唱	マルキョク州の女性（カトリック教徒）
	演説	大統領
	挨拶	マルキョク州の男首長
	挨拶	OEK(45)八期上院議員
	ピアノ演奏	SDA 小学校女生徒
	パラオの踊り	コロール州少女グループ(46)
〜11:00	閉会の言葉	カトリック教会副牧師

出典：筆者作成。

パラオの創設神話のひとつであるミラドという名の女神に関連するものだった(47)。

(44) 詠唱されたのはエソルス（*chesols*: 集会のことば）と呼ばれるもので、単調な節に歌詞をのせた独唱型のものである。所作をふくまない詠唱だけで構成される、最も詠唱頻度の高い詠唱のジャンルである。なお、モデクゲイのための祈りは、ケセケス（*kesekes*: 子守唄）と呼ばれるエソルスとは異なるジャンルの詠唱で、モデクゲイ教会で秘密裏に行われる。そのため、このような公の場においてそれらが実践されることはない。モデクゲイ信者の祈りは、創設者らによる教典をケセケスに定められた既存の旋律にのせたもので、モデクゲイがケセケスをモデクゲイの祈りとするようになってから、それまでの子守唄としての認識から、モデクゲイのための詠唱へと位置づけ直されていった。

(45) OEK (*Olbiil era Kelulau*) とは、直訳すると囁き決定される場、すなわち「囁き政治」と呼ばれるパラオの立法機関である（パラオ政府は、立法、行政、司法の三権分立で構成される）。伝統的村落政治の場で、伝統的称号保持者で村落政治の担い手らが、メッセンジャーを使ってひそひそ声で協議していたスタイルからとって、このように名付けられた。パラオ協議会(Palau Council of Chief)とパラオ議会(Palau Congress)が合併して総説された。パラオは独立以降、米国をモデルとした任期四年の大統領制をとっており、議会は二院制（下院16名、上院13名、任期四年）をとっている。パラオ国憲法では各州の主村で第一位の称号を保持する男性チーフに対して、OEKにおける一定の発言権が認められている。遠藤央「パラオの政治学1947−1994：「合意の政治」の終焉」、須藤健一編『オセアニアの国家統合と国民文化（JCAS連携研究成果論集2）』京都大学地域研究統合情報センター、2000年、11–34頁。

(46) パラオには各州に若年層、中年層、高年層と男女それぞれに組織された年齢グループがある。伝統的踊りを披露したのはコロール州の子供たちのグループであった。成人までの少女30名弱が踊りを披露した。

(47) パラオの創設神話については以下の文献に詳しい。土方久功『パラオの神話伝説』三一書房、1985年、3–8頁；Richard Parmentier, *The Sacred Remains: Myth, History, and Policy in Belau* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 137–154.

パラオ語

1. *Orib el dil yang, ke ngara bab el mera iou, bem tmuuch el me kiei, e mongukes er kemam ai kel beluu ra uodel iiang.*
2. *Ngkmo beluu ra uodel, e seusch el kot el ngalk me Melekeok nigerung, ma Ngerkeai a ongedei, e Oreor a buil e rumkang rai chet iiang.*
3. *Babeldaob Yoldaob a, telelad er Airai el teuang lodam ma da bora omeus er lak oluut ra bedesid, me doika nguu cheroid, iiang.*
4. *Meng ungil beluu Oreor, e rolel au udoud ma chedesuel a ungil, olbiil er a kelulau e mora bai ra Meketii, ya rokui a ngara ngii, e Ibedul a ngara ngii el doudeul renguul ra belual el di blekal iiang.*

日本語(詠唱者への聞き取りから筆者が編訳) (48)

1. オリブ(ミラド神話にでてくる大女神の別称)という女が、天と下界を行ったり来たりして、そしてついにこちらにやってきて暮らした。そして私たちの昔の村について話をはじめた。
2. オリブが云うには、アルモノグイという名の村が一番大きな子供で、次にマルキョク、その次はガラケアイ(アイメリーク州の主村)で、一番小さな子供がコロールだった。
3. バベルダオブとヨオルダオブ(語彙としては北と南を意味するがここでは四人の子供を指す)たちはアイライ(バベルダオブ島最南端に位置する州の名前)にやってきて座った。そして一緒に漕ごう、すると遠くまで行く事ができるといった。
4. コロールはよいところだ。道もいいしお金もたくさんある。囁き(政治会議の意)をするメケティのバイ(集会所の名前)もある。すべてがそこにある。そしてアイバドール(コロールの首長の称号名)がそこにいる。心配する心はどこにもなく、繁栄だけがある。

パラオの地を誕生させたのがミラドと呼ばれる女神で、ミラドが生んだ子がアルモノグイ、マルキョク、アイメリーク、コロールの四つの村落(現在は州)であると語り継がれている。現在でも四つの村は高位州として一定のリーダーシップを担っており、元来中央政権を有してこなかったパラオでミラド神話とは、社会の秩序を保つ上で重要なエッセンスとなっている。ゆえに詠唱を通じて神話世界を表象することは、パラオの神とのつながりを保つといった宗教的意味合いだけでなく、固有の価値体系の形成という社会的意味合いをもつのである。

(48) 歌詞中の括弧内は筆者による補足説明。

表２　第18回パラオ独立記念日開会式

8:00〜	祈り	SDA 教会
	国歌斉唱	コロール小学校生徒
	詠唱	マルキョク州女性（カトリック教徒）
	開会の言葉	マルキョク州首長
	開会の言葉	コロール州首長
	開会式閉会の言葉	パラオ副大統領
	祝祷	SDA 教会

出典：筆者作成。

2012年9月29日にコロール州で開催された19回独立記念日の開会式においても、キリスト教牧師による祈りと詠唱の実践が観察された。女性会議とは異なり、独立記念の開会式においてはSDA教会が単独で祈りや祝祷を担っており、カトリックやプロテスタント派の教会らによる祈りは実施されなかった。

また、その他の事例においてもキリスト教会による祈りと詠唱の場面が観察された。例えば、2011年10月13日の文科省が開催した文化シンポジウム[(49)]の開会式(9時〜10時15分)では次のように宗教実践が実施された。

以上にあげた事例にみるように、現代のパラオ社会における公的な場での宗教実践とは、(1)牧師による祈り、(2)教会合唱団による賛美歌斉唱、(3)信仰する宗教に関わらず実践可能な詠唱、(4)牧師による祝祷の流れで実施される。しかし、どのキリスト教会が祈りや賛美歌斉唱を担うのかについては、開催者や参加者らによってその都度変化するよ

表３　文化シンポジウム開会式

9:00〜	祈り	パラオ人牧師（カトリック教会）
	国歌斉唱	SDA 教会
	詠唱	アイメリーク州女性（モデクゲイ信者）
	詠唱	コロール州女性（SDA 信者）
〜10:15	主催者の挨拶	第八代 OEK 副議長

出典：筆者作成。

(49) 2011年10月13-14日、コロール州のパレイシアホテルで開催された伝統的知識や伝統文化に関するシンポジウム“Traditional Knowledge and Expression of Culture (TKEC) Symposium”のこと。各州のチーフをはじめ、文科省大臣や政治家、国内外の研究者らが参集した。主催は文科省芸術文化局(Bureau of Arts & Culture, Palau Historic Preservation Office: *Obis er a Ibetel a Cherechar*)。

うであり、場に応じて臨機応変に設定されるものであった。また、いずれの場においても詠唱の実践が観察されていたことから、どの宗派を信仰するのかに関わらず、詠唱とはパラオ社会において欠かせない実践であることが分かった。

4.2 葬送儀礼における宗教実践

一方、親密な領域における宗教実践に人びとはどのように参与しているのだろうか。ここでは、SDA信者による葬送儀礼(ケメルディール・*kemeldiil*)の実施を例にあげて詳しく検討する(表5のNo.5)。

パラオの葬送儀礼は、故人を弔うための儀礼と親族間の贈答慣行という二つの機能を兼ね備えたものである。パラオでは、基本的には葬送儀礼に関わるすべての準備を親族者らが担う。食事の準備(母方)、贈与の支払いや収集(父方)、会場の設置(母方・父方)などが分担される。故人は既に妻と死別していたため、ハワイ在住の長女が中心となって葬送儀礼がとり行われた(他にも中心的な役割を担っていたのは、故人の長男の嫁、次女、三女であった)。葬送儀礼の開催地は、故人の母方の出自集団が所有する土地で、オドソンゲル(*odesongel*) [(50)] と呼ばれる出自集団の墓に隣接して建てられた故人の母方親族の家であ

表4　アイライ州での葬送儀礼

9:40	SDA の合唱団（音楽団）が会場に到着。会場に参加者が 50 名ほど。
10:00	賛美歌の演奏がはじまる。
10:20	SDA による賛美歌演奏 3 曲目。会場に参加者が 200 名ほど。
10:24	SDA による賛美歌演奏 4 曲目。会場に昼食（弁当）がトラックで運び込まれる。
10:28	贈与金額のアナウンスがはじまる[(51)]。
10:40	SDA による賛美歌演奏 7 曲目。SDA の牧師による説教。 アイライ州の長老女性集団が到着。
10:58	SDA による賛美歌演奏 8 曲目。

(50) オドソンゲルとは、出自集団ごとに所有する石でつまれた墓で、出自集団が帰属する土地に設置されているものである。母方・父方いずれのオドソンゲルに埋葬されるかでその後の族内での力関係が大きく変わる。ゆえに埋葬地の選択は、故人の意志だけでなく故人に近い親族者らにとっても重大な決定であり、埋葬地をめぐって協議されることも多い。また、パラオ社会の文脈においては祖先の眠る墓は神聖な場として認識される傾向が強く、儀礼会場を選出する際にオドソンゲルの有無が決定を大きく左右する。

(51) パラオでは、葬送儀礼や第一子誕生祝いなどの伝統的儀礼で実施される贈答慣行に際して、皆に聞こえるようにマイクを通して公に贈与金額がアナウンスされる。誰がいくら贈与したのかをその都度アナウンスして最終的な合計金額が告げられる。その他、ウドウド(*udoud*: 女財)やトルック(*toluk*: 男財)といった固有財の贈答に関しても同時にアナウンスされる。贈与の分配についてはその後の話し合いで決定されることが多いため、葬送儀礼の場でアナウンスされることは少ない。ウドウドとは、ビーズマネーとも呼ばれる石の通貨で女性が首飾りとして着用する場合もある。トルックとは、鼈甲で作られた皿で亀の形をしている。

11:09	SDA による賛美歌演奏 10 曲目。会場はほぼ満員になる（300 名ほど）。 会場に設置された贈与金収集場所に親族が贈与を持ち寄る。
11:12	SDA による賛美歌演奏 11 曲目。参加者に昼食が配られはじめる。
11:17	SDA による賛美歌演奏 13 曲目。
11:55	昼食が配られる。現時点での贈与額の集計がアナウンスされる。アナウンスでは近しい故人の父方親族女性の数人が各自 300 ドルを贈与したこと、トルック（*toluk*: 男財）が 17 個贈与されたことが伝えられる。
1:08	昼食後、日本の歌謡曲（曲名は不明だが、昭和初期に流行した歌謡と説明された）が屋外の会場で歌われる(52)。（楽器演奏はなし）
1:21	SDA による賛美歌演奏 17 曲目。贈与金のアナウンスが盛んになる。その間に、故人が継承していた伝統的称号の受け渡しの儀礼（ンゲイウル・ドゥイ・*ngeiul dui*）(53)が行われる。
1:33	最終贈与額の発表。母方 61,385 ドル。父方 3,965 ドル。合計 65,350 ドル。ほかトルック 146 個など。（贈与の分配については何もアナウンスされなかった）
1:40	故人の長男の嫁（かつ故人の母方親族にあたる）が、遺体安置場にいる女性たち（父方親族）に詠唱を促す。
2:44	詠唱。（遺体安置場にて、父方親族女性二名が各二曲、計四曲）
2:50	親族らと最後の対面、出棺。

出典：筆者作成。

った。会場は、遺体安置場(室内)と、参列者が集う場(屋外)の二つの空間で仕切られており、室内には故人と近しい20名ほどの親族女性(母方・父方ともに)が遺体を取り囲むようにして座っていた。屋外には300名弱の参列者がみられた(54)。

故人の母方親族は熱心なSDA教徒である。そのため、会場にも多くのSDA教会関係者らが詰めかけていた。ギターやキーボードなどによる楽器演奏も行われ、会場にはSDA教会の合唱団(音楽団)の演奏が鳴り響いていた。しかし、葬儀の会場が教会ではなく生家で

(52) 日本がパラオを委任統治していた頃の名残として、パラオの人びとによる日本歌謡への認知度は高い。ここに提示した儀礼だけでなく、各地の葬送儀礼においても故人が生前好んでいた日本歌謡を歌う場面がしばしば観察された。

(53) ンゲイウル・ドゥイ(*ngeiul dui*)とは、亡くなった伝統的称号保持者の身体から称号を「抜き取り」次の称号保持者へ「受け渡す」ための宗教的儀礼である。遺体に向かって男性が語りかけながら、故人の身体から語り手の手に持たれた葉に称号を「うつす」。語りの際に聴衆者の笑いを誘う必要があり、故人への弔いを述べながらおどけた所作をみせる。なお、故人がもっていた称号はアイライ州第二位(母方)、アイメリーク州第四位(父方)であった。

(54) 家の前の広い敷地にテントが張られ、用意されたイスにかけて儀礼の進行を見守る。席は、出自集団や年齢集団ごとに分けられており、SDA教会関係者のためのテントも用意されていた。

ありかつ伝統的文脈にそって葬送儀礼が実施されていること、そして、賛美歌や祈りだけでなく詠唱(カトリック教徒の父方親族女性、プロテスタント教徒の父方親族女性)が実践されていることなどあらゆる側面から、伝統的な宗教実践が観察された。

このように公的な場と同様に親密な場においても、キリストの諸教派が生成する宗教領域と、あらゆる宗派・宗教の人が参与することのできる伝統的な宗教領域といった二種類の宗教実践がみられた。

表５の詠唱が実践されなかった事例について、理由は次の通りである。その場に詠唱に通暁する者が居合わせなかった(No.12、14、19)、パラオに移住したソンソロール出身者の葬送儀礼であった(No.16、18)。

表５ 葬送儀礼での宗教実践

No.	日時	州	村落・場所	祈りと賛美歌	詠唱の有無
1	2008 年 8 月 23 日	マルキョク	ゲラン	カトリック	有
2	8 月 24 日	コロール	マダライ	プロテスタント	有
3	8 月 28 日	オギワル	ンガラルーグア	プロテスタント	有
4	10 月 25 日	アルモノグイ	ガルマテンガラ	カトリック	有
5	11 月 2 日	アイライ	エイセイ	SDA	有
6	11 月 15 日	アルモノグイ	イミョン	プロテスタント	有
7	11 月 18 日	コロール	マダライ	カトリック	有
8	12 月 12 日	コロール	ガルベエッド	プロテスタント	有
9	12 月 22 日	ガラルド	ゲサン	プロテスタント	有
10	2009 年 1 月 8 日	コロール	マラカル島	カトリック	有
11	2 月 14 日	コロール	イディット	SDA	有
12	6 月 15 日	コロール	ミューンズ	SDA	無
13	6 月 23 日	エサール	ガラケサン	プロテスタント	有
14	7 月 26 日	ガスパン	マエベウベル	プロテスタント	無
15	8 月 25 日	マルキョク	ゲラン	カトリック	有
16	9 月 8 日	コロール	エアン	プロテスタント	無
17	9 月 21 日	コロール	トップサイド	SDA	有
18	9 月 22 日	コロール	エアン	プロテスタント	無
19	10 月 21 日	マルキョク	グルリヤン	プロテスタント	無

出典：筆者作成。

5．内なる境界の所在

第4章で述べたように、人びとはキリスト教を信仰しながらも伝統儀礼の遂行や伝統的宗教の実践に携わっている。このような異種混淆とした宗教空間において、人びとはいかにキリスト教信仰と向き合っているのだろうか。第5章では、個人の経験に基づく語りに着目し、現代パラオ社会におけるキリスト教信仰の状況について理解を深める。

5.1 薬草治療の実施

ひとつめの語りは、カトリック教徒によるシャーマンを介した薬草治療を受けた経験に関するものである。2012年11月17日、アイメリーク州イムール村落にて60代男性を対象にした聞き取り調査による。

> 語り①「ある日、身体に激痛が走った。はじめは疲れからくるものだろうとあまり気に留めていなかったが次第にその痛みは強まり、私の全身を蝕むようになった。ついには歩くこともままならなくなり、何度もコロールの病院に通った。しかし、医者はどうしても痛みの原因を突き詰めることができなかった。母や妻は、誰かにマジック（黒魔術の意）をかけられたのだろうと言った。そして、衰弱する私の身体を前にして嘆き悲しんだ。私はその時はじめて死を覚悟した。私はカトリック教徒で、キリストが私にとっての神なので、パラオの神の力を借りるわけにはいかなかった。だから薬草治療を拒み続けていた。でも私の身体はどんどん悪くなっていった。衰弱するわたしをみた家族から困窮されて、やむなくシャーマンが処方した薬草を飲んだ。しばらくすると私は回復した。しかし私はクリスチャンなのだ。あの生死をさまよい薬草治療を受けていた時も、私はずっとキリストと共にいた。」（聞き取りをもとに筆者が日本語に編訳）

パラオの社会的文脈において薬草治療を施すということは、治療を受ける者の生存責任を負うために、薬草治療を施す者と受ける者の双方にとって、かなりの緊張を伴う生死をかけた作業として認識されている[55]。そのため、基本的には同じ出自集団に帰属する親族間で実践されることが多い。他の出自集団に属する者への治療も場合によっては可能であるが、その際は薬草治療を通じて両者がより近い関係性になると見なされ、その後の互助関係がうまれる[56]。つまり薬草治療とは、その場限りの「薬草を処方し病を克服する」といった一時的な出来事ではなく、長期的な関係性を想定した通時的な実践として認識される。言い換えれば、仮に薬草治療を実施できる親族者があるにも関わらず薬草治療を拒んだとすると、出自集団内の互助関係を絶ったとも捉えかねない。語り手が「家族のために

(55) 薬草治療を実施する際は、病院での治療を一切中止しなければならない。薬草治療を施している間は、病院で医師が処方した薬や市販の薬などを飲むことも禁じられる。

(56) アイメリーク州イムール村落にて実施した、薬草治療に通暁する男女（40代、50代）への聞き取り調査による（2013年9月23日）。

薬草を飲んだ」と証言していることには、宗教的な背景だけでなく、こうした薬草治療をめぐる社会的背景も大きく関与しているのである。

語り①からは、男性がクリスチャンという自分の立場とシャーマンを介した薬草治療を進める家族との狭間で葛藤しているようすが伺える。薬草治療を受けている間も「キリストと共にいた」としながらも、パラオの神の存在に実在する対象として扱っていることは注目すべき点であるだろう。

5.2 固有財の継承

続いて、パラオの固有通貨であるウドウド(*udoud*)の継承をめぐる女性の語りを提示する。ウドウドにはパラオの神が宿るとされており、第一子の出産を機に母や祖母から継承するものである[57]。また、葬送儀礼で贈答される場合もある。基本的には故人が所有・管理して代々継承するものであるが、高貴なウドウドは一族や村を象徴する財として認識される。ウドウドを継承した女性は、ウドウドがこれまで誰からどのような歴史的経緯において継承されてきたのかといった、親族の系譜にまつわる秘伝の口承伝承に通暁することができる[58]。またウドウドは、親族間や村落社会においてもめ事があった際に謝罪として支払われることもあり、米ドルが流通した今日のパラオ社会においても生活基盤の維持に欠かせない財として認識されている。2012年11月14日、アイメリーク州ガラケアイ村落にて実施した、アイメリーク州出身で州政府職員40代女性への聞き取りから。語りに登場するウドウドは、アイメリーク州ガラケアイ村落に由来するものである[59]。語り手はカトリック教徒。

> 語り②「ガラケアイ村落で最も高い価値をもとウドウドは、ある時カヌーから海に落ちてなくなった。その後ウドウドの持ち主だった女が魚を食べていると、魚の腹から海に落としたウドウドが現れた。それからしばらくして、女の家は第二次世界大戦で空襲にあい、ウドウドは消えた。ウドウドは家と一緒に燃えてしまったと思われていた。しかし戦争が終わった数年後のある日、ウドウドの持ち主の女性が散歩していると背の高い草の先にウドウドが刺さっているのを見つけた。そのようにして、ウドウドは再び持ち主の女の手に戻ってきた。またしばらくするとウドウドが姿を消した。今度は誰かに盗まれたのではないかという噂が

(57) Karen Nero, *A Cherechar a Lokelii: Beads of History of Koror, Palau, 1783-1983* (PhD diss., University of California, 1987).

(58) パラオの口承伝承は、①特定の土地に由来する伝承話であること(詳細な土地、場所、家などの名前が含まれていること)、②語り手がその伝承話に由来する土地に生涯にわたって帰属していること、③伝承話に関連するエソルスが存在することの三点が揃ってはじめてその真正性が認められる(2011年9月3日コロール州にて実施した、パラオで長年オラールヒストリーの記録に携わってきた現上院議員への聞き取り(女性、マルキョク州出身から)。以上のことを踏まえて、本稿では口伝の歴史語りを「うたい語り継ぐ」の意を含む「口承伝承」と表記する。

(59) ウドウドにはそれぞれの固有名称が付けられている。ここでは、語り手が特定される可能性があるため、語りの中に出てくるウドウドの固有名称は明らかにしない。

たった。しかし、また二年後には持ち主のところに戻ってきた。ウドウドを盗んだ他州の女がそのウドウドを身につけているのを、ガラケアイのひとが偶然見つけたからである。そうして、盗んだ女からウドウドを取り戻す事ができた。ウドウドというのはそういうものだ。パラオの神がついているから、たとえどんなことが起こっても必ず持ち主のところに戻ってくる。でも最近はそんなウドウドをめぐるいざこざには関わりたくないといって、ウドウドを継承しようとしない女性も増えている。この村の若い女たちも『キリスト教徒だからパラオの神はもてない』といって、ウドウドを受け取ろうとしない」（聞き取りをもとに筆者が日本語に編訳）

ウドウドは、パラオ社会を生きる女性にとって社会的立場を表明するための重要な財である。なぜならば、ウドウドの継承を通じて個人と出自集団との強固な関係性が結ばれるからである。そのため、女性がウドウドを受け取らないと意思表明することは、親族や地域社会との関係性を希薄化させることを意味しているのである。つまり、キリスト教徒だからパラオの神を所有できないという若い女の「言い分」は、パラオの神の存在への宗教的抵抗としてだけではなく、ウドウドをめぐる争いや、親族・村落内における一定の責任から逃れようとする社会的抵抗も見え隠れしているのである。

5.3 キリスト教諸教派間の改宗

アイメリーク州で実施した全72世帯の世帯主を対象として（三世代同居の場合は世帯の主たる生計者を対象とする）信仰に関する聞き取りを行った結果、女性80名、男性102名のうち18名（女性8名、男性10名）の改宗経験者がみられた。18名のうち、モデクゲイ信者からキリスト教徒へ、あるいはキリスト教徒からモデクゲイ信者へといった異宗教間の改宗歴はみられず、いずれもキリスト教諸派間での改宗経験を有していた。ここでは神職者の祖母を持ち、カトリック→プロテスタント→SDAと改宗してきた男性（40代）の語りを提示する。2012年9月21日アイメリーク州ガラケアイ村落での聞き取りから。

語り③「私が小学生の時、祖母が目の病気にかかって失明した。それ以来私はずっと祖母と一緒にいた。祖母が噛む為のビンロウジ(60)をつくってやらなければならなかったし、祖母は家の前を誰が通ったか、マンゴーやココナツの木の育ち具合はどうかなどをしきりに聞いてくるので、それらに答えてやらなければならなかったからだ。ある日いつものように祖母と二人で家にいると、祖母の様子がおかしいことに気がついた。誰かと小さな声で話しているようだったがそこには祖母以外に誰もいなかった。体調が悪いのだと思って寝かせてやろうと祖母に近づいた。すると祖母は、これまでみせたことのないような赤黒い恐ろしい顔を

(60) ビンロウジ（檳榔子）は、太平洋・アジア地域などに生息するヤシ科の植物で、タバコの葉や石灰と一緒に噛む嗜好品である。パラオでは、キンマの葉と石灰（人によっては葉タバコ）を半分に割って種を取り除いた実に挟んで口に含み、唾液を吐き出しながら噛む。ビンロウジの実をキンマの葉と一緒に噛めば唾液は赤く染まる。また嗜好品としてだけでなく、呪いや占い儀礼の際にも用いられる。

して大きな声で叫び始めた。祖母の声ではないようだった。古いパラオ語が混じっていたので何を叫んでいるのかはほとんど分からなかった。しばらく怖がって動けずにいると、祖母は私に神様のビンロウジと私のビンロウジを作るように言った。そしてまた何やら小さな声で誰かと話をはじめて、ビンロウジを噛むといつもの祖母にもどった。その時にみた祖母の姿があまりにも怖かったので、それから何度祖母に言われても祖母の力を継ごうという気にはなれなかった。本当ならば祖母の一番近くにいた私がそれを継ぐべきだったのかもしれない。私は大人になってクリスチャンになった。でも、バイブルを読めば読むほどキリストの事が分からなくなってくる。だから私は様々な諸教派を点々として、色々と勉強している。今はSDAだけど、これから先どの教会に属するかは自分でも分からない」(聞き取りをもとに筆者が日本語に編訳)

男性は父方の祖母と生活を共にしていた。語り手の祖母は、アイメリーク州のイムール村落(母方)とガラケアイ村落(父方)の出身で、母方の出自集団が帰属する第四位の伝統的称号(*elui*と呼ばれる称号)を保持していた。語りから推測すれば、男性が指す神の力とは、神の声を代弁するケロン(*kerong*)と呼ばれるものであったと考えられる。

ここで注目したい点は、語り①でもみられたように、語り手の男性がパラオの神の存在を肯定しつつキリスト教を信仰していることである。しかし、語り①②と異なる点として、語り③においては「信仰」そのものをめぐる個人の葛藤がみられた。こうしたキリスト教諸教派間で改宗を繰り返す状況とは、伝統的宗教(シャーマニズム)とキリスト教との境界においてのみ捉えられるのではなく、ひいては「神」の存在そのものに対する問題提起とも捉えられる。さらに、アイメリーク州にみられた無宗教と回答した10名(女性2名、男性8名)のうち女性2名は、いずれも無神論者であると回答した。このように、一見すると「共存」しているかのような現在のパラオにみる多元的宗教空間において、個人の経験を通じては「信仰」をめぐるさまざまな葛藤が露見されるのである。

おわりに

ここまでパラオにみた19世紀以降のキリスト教受容の経緯と、現代パラオ社会におけるキリスト教化の状況について検討してきた。その結果、次の五点が明らかとなった。

(1)パラオにみられたキリスト教の受容形態とは、固有の神をキリストに置き換えたり形骸化したりするのではなく、新旧の神を共存させるものであった。

(2)現代のパラオ社会では、スペイン・ドイツ植民地期にもたらされたカトリック、日本植民地期に創設されたモデクゲイ(カトリックとパラオのシャーマニズムの融合)、アメリカ植民地期にもたらされたプロテスタント、独立前後に信者を拡大したSDAといった多元的宗教空間が生成されていた。しかし、シャーマニズムをめぐる伝統的宗教の実践についてはモデクゲイ信者のみが通暁するというわけではなく、キリスト教徒も実践するすべ

ての人に開かれたものであった。

(3)現代のパラオ社会における公共宗教については、公的な場における祈りの実践の検証から、特定のキリスト教諸教派に定められるものではないことが示唆された。

(4)公的／私的な場のいずれもにおいて、人びとがキリスト教諸教派による祈りの実践と、詠唱を通じたパラオ固有の神話世界の表象実践の両方に参与する姿がみられた。

(5)表向きには新旧の神は共存しているかにみえて、その実、個人の経験を通じては、固有のシャーマニズムとキリスト教信仰との境界をめぐるさまざまな葛藤がみられた。そしてそれらは、「信仰」をめぐる宗教的抵抗としてだけでなく、出自集団との関係性の維持や変容という社会的問題としても理解されるものであった。

本稿では論じ得なかったが、例えば、キリスト教団体の社会的役割や現代パラオの近代政治とキリスト教会の関係、あるいは今日におけるモデクゲイの社会的位置づけなどの分析課題が残されている。今後はそれらに取り組みつつ、パラオ社会におけるキリスト教化の状況について検討をすすめたい。

(付記)本稿で分析に用いたデータや聞き取り内容の一部は、独立行政法人日本学術振興会「頭脳循環を活性化する若手研究者海外派遣プログラム アジア・アフリカ地域を理解するためのトライアンギュレーションプロジェクト」(平成24年度、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)からご支援いただき実現した現地調査によるものです。ここに記して心より感謝申し上げます。