ISSN 1348-4192 ・ 第 19 号 ・ 2020 年 3 月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

Yu Ai ・・・

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 19 号

2020 年 3 月

目　次

論　文

Approaches to Agency of Muslim Women in a Secular Society: A Case Study of Migrant Muslim Women in Tohoku, Japan

・・・・・・・・・・・Yu Ai　1

研究ノート

森林ボランティアにおける参加者の動機に関する特徴と組織の持続

・・・・・・・・・・・・・・石井　花織　22

消えるタトゥーを装うー現代身体装飾の文化人類学的考察

・・・・・・・・・・・・・・・・松嶋　冴衣　44

海外における日本人コミュニティの人類学的研究―マレーシアの日本語教室ママノテを事例に

・・・・・・・・・・・・・・・沢村　未紀　66

Approaches to Agency of Muslim Women in a Secular Society: A Case Study of Migrant Muslim Women in Tohoku, Japan

Yu Ai

1. Introduction

This paper seeks to explore the complex experience and individuality of foreign Muslim women in Sendai and how agency is created. It focuses specifically on how they as Muslim women in a non-Muslim society self-translate the meaning of "Halal" and how they negotiate with their surroundings.

This article is based on the ethnographic fieldwork I conducted in Sendai, Japan since April 2018. First, I introduce the role local Muslim associations play in their daily life. Then, I examine the difficulties Muslim women face and what changes they make in their religious practices in order to live among non-Muslims. Finally, I discuss how they acquired their agency in this process.

As the population of foreigners in Japan increased, research on them has increased in Japan as well. In addition to the studies on the increasing foreign population in local regions and the resulting conflict with local residents, many researches have also been done on the formation of identities and ethnic communities (Hirota 2006). In particular, research has been conducted on labor issues, human rights, child education, suffrage, symbiosis/integration issues which all relate to Japanese socio-economic and institutional problems (Kajita, Tanno and Higuchi 2005). However, most of those researches have only been done in big communities such as Nikkei and Korean residents with a large population. Studies on other foreign groups like Muslim community still remain scarce (Okai, Ishikawa 2011).

On the other hand, research on foreign students tend to be very general. Such research usually focuses on Chinese students, the biggest group of international students in Japan (Tang 2004). Muslims and vegetarian students who have special needs are grouped, if mentioned at all, as "other international

students," and are not studied in depth (Nakano, Okunishi and Tnaka 2015).

Research on Muslims in Japan gradually began in the 1990s. Sakurai (2003) conducted the first comprehensive study of a Muslim "community" in 2003. Many community studies followed. Tanada and Okai (2015) outlines the current state of Islam in Japan by doing research on the mosques and Muslim community in Japan and by studying religious practices and other social activities held in a mosque. In recent years, studies focusing on Muslim international students have begun too (see Nakano, Okunishi and Tnaka 2015).

On the other hand, Kudo (2008) studied converted Japanese Muslim women who married Pakistani Muslims, but the research target was limited. Further, despite the fact that women are required to conduct religious practices differently from men, Muslim studies in Japan are still biased toward men. The issue of how Muslim women practice their religions in non-Muslim countries and how they negotiate with others has received little attention. Yet, if we are to understand the whole picture of Muslims in Japan, we must not ignore Muslim women.

This study is based on anthropological fieldwork conducted in the city of Sendai, Japan. During the process, I was able to carry out participant observation on the daily life of Muslim women. My key informants include Shahida from Saudi Arabia, Imani from Algeria, Maddah, Amal from Indonesia and Rahmah from Morocco. Their age ranges between 20s and 30s; all of them were born and grew up in their home countries and stayed there until entering university; all of them are graduate students at Tohoku University. Their Japanese ability is somewhere between beginner and intermediate level, and all of the courses they take at Tohoku University are taught in English. Besides conducting semi-structured interviews with them and observing them in various situations since April 2018, I also joined Islamic holiday activities and went to Islamic events with them. I joined in activities as both "guest" and "helper" and took pictures and made videos while preparing for and during the event.

Theoretically, the article integrates feminist standpoint theory with recent theories of agency and subjectivity. In this article I analyze their living in

Sendai, a non-Muslim society, and examine how the intersections of Islam, gender and community regulation are experienced, how agency is acquired in such intersections, and how the local conditions both enable and constrain their activities.

2. Ethnographic Background

According to the Japanese Ministry of Justice (2019a), the foreign residents numbered more than 2,600,000 at the end of 2018. But because no census is taken on religion in Japan, we can only guess the number of Muslims from the data on nationalities. Adding up the numbers of foreigners from majority Muslim nations, Komura (2019) estimates that by the end of 2018, the number of foreign Muslims in Japan was around 120,000 ~ 130,000, or only about 0.5% of all foreigners. According to the distribution of foreign residents in Japan (2019b), around 60% of the whole foreign residents live in the metropolitan areas around Tokyo, Nagoya, and Osaka. By contrast, only 60,120, or 2% of the total number of foreigners in Japan live in the Tohoku region. Miyagi, the most populated and urban prefecture in Tohoku region, has the largest foreigner population in the region, but the number is only 21,614 or 0.8% of the national total, of which more than half live in the capital city Sendai.

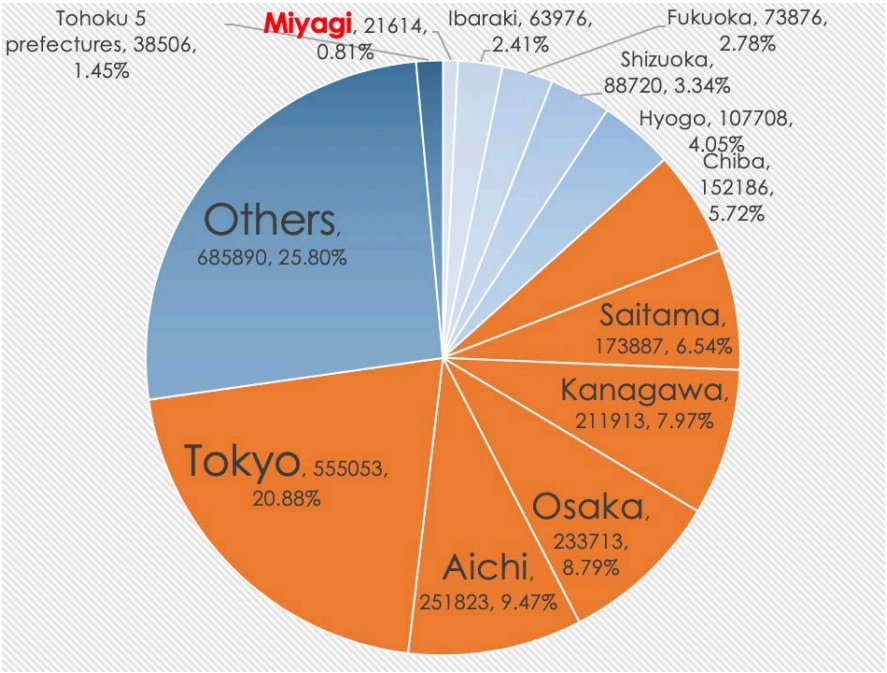

Figure 1: Composition of Foreign Residents

According to the national data (Sendai city 2019), the majority of foreigners living in Sendai are from China, South Korea, Vietnam, and other East Asian countries, which together account for about 70% of the total. People from countries such as Indonesia, Bangladesh, Pakistan, Egypt, where the majority of the people are Muslims, together numbers 758. I assume this number is roughly the same as that of Muslims in Sendai. They account for 6% of the whole foreigner population in Sendai. Of these 758 people, 252 are women and 506 are men. In other words, there are twice as many men as women. It is clear that Muslims as a whole are a minority in Sendai, and Muslim women in particular are a minority within the minority. Looking across Japan, except for Tokyo, Osaka, Aichi and other big urban areas, Muslims are an ultra-minority also in most parts of Japan. Therefore, Muslims living outside of big cities should not be ignored. Sendai then is a good research site to study “scattered Muslims” in Japan.

3. Theoretical Framework

(1) Agency

Defined as "the free exercise of self-willed behaviour" (Mack 2005), agency hinges on the question of whether individuals can freely and autonomously initiate action, or whether the things they do are in some sense determined by the ways in which their identity has been constructed (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 2007: 6). Agency is particularly important in post-colonial theory and thus became a key concern for emancipatory politics, in anti-racist, feminist and anti-colonialist movements (Bilge 2010: 12). Among feminist scholars, asserting and denouncing women's lack of agency was politically foundational, and some believe that veiled women are either forced to wear a veil or develop a false consciousness (Bilge 2010: 14). This way of thinking simultaneously associates the veil with political Islam, ultimately turning veiled women from unconscious agents into dangerous agents of Islam qua diasporic political force threatening Western Weltanschauung (Bilge 2010: 14). Ideological rallying cry of "saving" oppressed women from their patriarchal culture/religion and male kin has been rising, but it also became a powerful tool for justifying U.S military intervention in the Middle East (Abu-Lughod 2013).

The 'turn to agency' emerges in response to this problematic reliance on false consciousness (Bracke 2008:62). Those scholars fervently engaged with the concept to make visible agentic capacities of formerly non-agentic non-subjects, and underline their ability to resist/subvert Western hegemony (Bilge 2010: 18). According to Bilge (2010), these approaches tend to locate veiled women's agency in resistance, whether against Western imperialism, global capitalism, commodification of women's bodies or post-9/11 Islamophobia. In that respect, Avishai (2008), distinguishes four conceptualizations of agency used to describe women who participate in gender-traditional religions, which are resistance, empowerment, instrumental, and her own conceptualization of "doing religion." Burke (2012) extend Avishai's discussion and place her "doing religion" approach under a broader category of compliant agency, discussing the advantages and

limitation of the four approaches. On the other hand, Mahmood (2011 [2005]) studies the piety movement in Cairo and suggests that in order to understand the Islamic female forms of moral subjectivity and embodied spiritual interiority, we must move beyond Western Imperialist notions of liberatory emancipation and the deterministic binaries of resistance/subordination by which Muslim female subjectivity and agency are so often judged (Mirza 2013). Under post-structuralist critiques, the humanist account of agency started to lose some of its authority within feminist theory in the 1990s (Bilge 2010: 13). Following Mahmood's argument, to understand Muslim women's agency, we must see it in a broader social environment.

As Bartkowski and Read (2003) points out, Muslim women exhibit a remarkable degree of agency in crafting religious identities. And these women's religious identities are forged through the creative application of their specific faith commitments and cultural tools to meet the particular demands of their life circumstances. Qualifying veiling as a micropractice, Harkness (2018) argues that the act of veiling, is significant because they enable women to exercise agency within the confines of clothing that is intended to regulate and control behavior. Adachi (2016).studied Muslim women in the British education system and argues that "education, or school, is a space where the values of Western Europe and Islam meet and clashes with each other. It is, however, also a place where those women acquire the agency to manage their own lives and realize their dreams while resisting social prejudice and community regulations" It indicates that being in a foreign teaching system played a significant role in the process of acquiring agency of Muslim women.

However, unlike the situation in the UK or Muslim majority countries, in Japan, especially in a city like Sendai, Muslim women remain an ultra-minority both in school and society. How Muslim women in Japan differ from European counterparts where the size of Muslim population and the living conditions are so different from Japan?

To answer this question, I present the stories of several foreign Muslim women's lives in Sendai to illuminate how they actually cope with movement

across cultures and languages and how they work out their own ways of life out of their encounters with different cultures.

4. Associations that support lives of Muslim in Sendai

(1) ICCS (Sendai Mosque)

There is only one mosque in the area of Sendai, Muslim usually refer to it as Sendai mosque or Sendai masjid. Its operator is the Sendai Islamic Cultural Center (ICCS), which was established in 1985. Long after ICCS was established, ICCS rented rooms in buildings or apartments to provide prayer rooms and set up Arabic courses (Nishikawa, Ai 2020). With the increase in the Muslim population and their religious activities, call for a mosque grew. To meet the demand, the Sendai Mosque was built in 2007, with donations from international Muslim students, Japanese converted Muslim and oversea Muslim (Tanada, Okai 2015). The Sendai mosque is located in Hachiman and can accommodate up to about 200 people. It is the first Mosque in the Tohoku region and the home and office of the Islamic Cultural Center of Sendai aka ICCS. As written on the homepage, ICCS was built in order to strengthen relationships among Muslims and help them to maintain their Muslim identity, as well as to promote Islamic culture to non-Muslims in Sendai. Activities including Friday prayers, Quran classes, and the Ramadan Iftar party are conducted there.

(2) TUMCA

Tohoku University Muslim Cultural Association (TUMCA) is a student organization formed by the Muslim students in the university. Founded in April 2006, it aims to show the true face of Islamic culture through several activities that enable Japanese people to get first-hand interaction with Islamic culture (TUMCA 2020).

In addition to organizations like ICCS and TUMCA, whose participants are from different countries, there are also nationality-based organizations. For example, there are the “Sendai Indonesia Muslim Family” (Keluarga Muslim Indonesia di Sendai) organized by Muslims from Indonesia and the “Tohoku

Family" (Keluarga Tohoku) mainly composed of technical interns who come from Indonesia. The two organizations hold both religious and nonreligious activities like Islamic study classes and farewell party for interns who leave Japan (Nishikawa, Ai 2020).

Even though the members and activities of the ICCS, TUMCA and nationality-based organizations vary, there is a huge overlap. As religion-based organizations, they not only play an important role in connecting Muslims and severing as places for religious practices in a non-Muslim society, but also meet the needs of individual group members and play a role in enriching their lives especially in providing opportunities for communication between Muslims and local Japanese. Moreover, as the network hub that connects various organizations and individuals in a non-Muslim society, Sendai mosque plays an important role.

(3) Halal groceries store and Halal restaurant

There are two types of stores that sell Halal food in Sendai, the first kind is grocery stores run by foreign Muslims, and the other is supermarkets or stores selling imported products. As far as I am aware of, as of February 2020, there are only two Halal grocery stores run by foreign Muslims in Sendai.

Halal products are placed in various sections of supermarkets and stores, as they do not have an independent Halal products section as do grocery stores run by Muslims. It is not unusual for Muslims to travel far to buy Halal products. However, since it is difficult for one Muslim to grasp the Halal information all over Sendai, message like "Halal XX is sold at that store" is shared between Muslims. In addition to Halal grocery stores, supermarkets and stores, some Muslim students occasionally buy Halal-certified groceries at online shops.

By contrast, there are 9 restaurants in Sendai that offer Halal-certified meals according to "the Guide for Muslim in Sendai" of which 8 are Indian restaurants and the one is Arabic. In addition, there are a number of restaurants that do not have Halal certification but serve dishes that follow the mainstream definition of Halal. Since these restaurants are not specially set up for Muslims, the menu often includes non-Halal dishes. In other words, there are few places

where some Muslims can choose to eat safely.

5. Findings

Islam governs not only religion in a narrow sense but also the whole social life. The daily life of a Muslim is heavily influenced by the words of Allah and the prophets. In this part I present findings on eating and clothing to illustrate the daily lives of Muslim women living in Sendai.

(1) Iftar party

Fasting during the month of Ramadan is one of the five pillars of Islam. During Ramadan, the predawn meal is referred to as suhur, and iftar is the evening meal with which Muslims end their daily Ramadan fast at sunset, usually at the time of the call to prayer for the evening Maghrib prayer. Ramadan, in Muslim belief, is a blessed, holy month which constitutes a special period of piety that involves much more than just fasting (Schielke 2009: 526).

During the month of Ramadan, Iftar parties are held every Sunday by ICCS. In 2019, Ramadan begun on May 5 and ended on June 3 in the solar calendar, with a total of four parties. Each iftar party can be divided into three parts, in sequential order, iftar, Maghrib prayer, and dinner. As for iftar and dinner, the expense was paid with the donation from Muslims, and every week's cooking duty is assumed by people from different Muslim countries. The parties in 2019 were to be held in turn by Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Arab Africa and Japan. The first three parties were held in Kitayama civic center and the last one at Sendai mosque. This party is not only for providing iftar to fasting Muslims, but also for offering a chance for non-Muslims to experience Islamic culture.

As one of the few Arab people in Sendai, Shahida voluntarily applied for cooking duty in the fourth "Arab, African and Japanese" party. But since not many Arab and African people were in Sendai, not enough people singed up by a week before the party. After receiving a message that "Everyone is OK, it doesn't matter whether she/he is a Muslim or not," I also joined the cooking team. In the end, it turned out there were seven voluntary cooks including me, and all of the

cooks were female. The seven people were divided into two groups, and we respectively rented the kitchens at the 1st and the 2nd International House, which are dormitories for international students at Tohoku University. The first team was mainly in charge of Iftar, rice, and salad, and the second team chicken and eggplants.

At International House 2, where I was, there were several Muslim men in the public space who seemed to be in their 20s and 30s. But besides helping with heavy items and putting the food into boxes, most of the time they were just chatting with other people, using their phones, or playing with children. Seeing this Shahida said, “They (men) think it’s women’s job to cook, but in fact they are only being lazy.” “It’s impossible for me to do the cooking alone after I get married.” Shahida’s statement shows that even though her behavior was in line with the expectations on the role of housework that some men have, but she does not fully agree with it. In other words, Muslim men and Muslim women may have different gender perspective.



Figure 2: Volunteers preparing food

Despite the fact that most of the participators being Muslims living in Sendai, the languages they speak, the cultures they held and the religious schools

they followed are not all the same. However, the prayer room was not divided by religious sect, but by men and women, which is a practice that most Muslims follow. The party venue was divided into two parts, one for men and one for women. In the women's room, it was observed that many of the participants came with other Muslim friends. Also many women came with their children.

Since Muslim prayers take place at the time determined by the position of the sun in the sky, fasting time varies greatly depending on where the individual is. During Ramadan, religious authorities usually begin by actually seeing the sun set and then end fasting after the darkness of the sky is confirmed, but prayer time can also be calculated by formula, and one can easily get the timetable just by searching online. ICCS also has published Maghreb's prayer time during the month of Ramadan on its homepage before it started. However, even though Shahida and Imani heard the call for fast breaking and saw some people started eating around them, Shahida doubted "the time is only predication, things might be different in reality." Having waited for about five minutes then she made the judgement that "the sun has completely fallen" and began eating.

The Iftar Party held by ICCS not only provided iftar and offered a place to conduct religious practices but also served as a place for Muslim women to interact and build relationships with each other and strengthen the Muslim identity. However, some Muslims don't just follow the words they are told but also make their own judgement.

(2) Dining

As mentioned above, most Japanese are ignorant of Muslim dietary rules, and the number of restaurants that can offer Halal food in Sendai is small. Says Shahida, "it happens more than once when I go to a restaurant and ask the chief, 'Is this Halal?', and no one could understand me." She then have to ask the question differently: "is there any meat or alcohol in this dish?" Some restaurant staff may know that "Muslims don't eat pork and don't drink alcohol," but not serving these things is not enough. Muslims who follow rather strict dining rules need to pay special attention when going to restaurants. To address this situation, as described above, TUMCA issued the Halal Card. Several ingredients and

seasonings that Muslims should pay attention to at the restaurant are written in Japanese on Halal card.



Figure 3: Halal card

Users of this card may show it to restaurant staff if they cannot communicate in Japanese or if the staff does not understand what Halal means. As the card says, the staff has to pay attention not only to meat but also to seasonings. because such materials as vinegar, soy sauce, “mirin” or sweet Japanese rice wine, may contain alcohol and animal by-products. In addition, it is desirable that special cooking utensils and dishes are used to avoid contamination. Most of my informants first try to judge by themselves and if they can’t tell whether the food is Halal or not, they ask the cook, but sometimes the cook also cannot tell. Then again, they may call up a customer center. But even though they try hard to avoid these things, many told me that they mistakenly ate non-Halal food without knowing it.

However, the interpretation of Halal in food are different between different sects, not all Muslims have the same idea of the specific content of Halal. The judgment differs among individuals and it also depend on their attitude

towards Islam and the degree of their devotion to Islam (Komura 2019: 188). In addition, individual's attitude towards Halal is not static, but dynamic. People's definition of Halal and the practice they conduct change as the environment changes. In Rahmah's case, she only went to eat in Halal restaurant when she first came to Japan but then stopped doing so as she lost 5 kilograms in one month. Now she casually eats beef and chicken and only avoid pork. It is OK to consume meat for her as she relies on the interpretation that some Islamic scholars claim "it's permitted to consume meat if one is driven by necessity" and believes the situation she was facing meet this condition.

Another case is Imani's. Her attitude about Halal has changed from "it's OK to add alcohol during cooking, since it will evaporate" to "it's safe to eat 'shari' or sushi rice with vinegar." Alcohol doesn't evaporate from shari. But now she thinks it is OK. In other words, it no longer matters to her if alcohol is still there, because eating sushi does not make her drunk. And it is getting drunk that is prohibited by her faith. Rahmah agrees with Imani on this.

Two years after coming to Japan, Shahida began to doubt her assessment of alcohol and Halal. Shahida's mother once told her, "Even if a drop of liquor falls into a water bottle, it is no longer Halal." Shahida has been following this rule quite strictly and refusing to use any seasonings that contained alcohol. She never pointed this out to other Muslims who followed rather relaxed rules even though their habit was wrong by her standard. However, seeing most of the people around her doing so, Shahida started to doubt: "I remember the story my mother told me, but a lot of people said that it was OK to add a little alcohol during cooking as it will be gone with high temperature. I do not know who is correct." And finally Shahida decided to ask Islamic scholars to get a clear answer after going back to Saudi Arabia.

Because the number of restaurants that can offer Halal meal is small, most of the time Muslim women often buy groceries at Halal groceries stores and prepare their own meals by themselves to avoid eating non-Halal food without knowing it.

The way of dealing with Halal is diverse in reality, and it is often

entrusted to the education received by Muslims and the way they are raised in families (Tanada 2015: 59). But the criteria are not immutable in most cases. Through finding alternative interpretations of sacred texts, Muslim women try to reduce frictions with the alien practices of a non-Muslim society.

(3) Clothing

Clothing also identifies religious groups. The word hijab means "to cover" in Arabic, and although the attire is synonymous with Muslim women, its origins predate Islam (Zahedi 2008). Three Quran verses are often quoted to demonstrate that women should wear a headscarf (Bartkowski and Read, 2003). Although Hijab practices differ across nations, cultures, tribes, religious sects, families, generational cohorts, and other groups (Zwick and Chelariu 2006), as a symbolic object, the hijab is subject to multiple interpretations (Williamson 2014).

Madaah and Amal, who both come from Indonesia, wear the veil in almost the same way. The veil covers most of the chest in a triangular shape and usually they use a needle to hold it in place. Similarly, Shahida and her sisters wear the veil in the same way and their style is different from the Indonesians. They wrap the veil around the face then just leave the sagging cloth on their chest. Algerian Imani's style, again, is different from others. The veil covers only a little below the neck. Even though all of them know many ways to wear veils, they have their own preference, and sometimes you can tell where they come from just by looking at their veils. Furthermore, they not only wear their veils differently, but also change the color of veil according to the color of their clothes; a beige veil if they are wearing white clothes, a red veil if they are wearing brown clothes, etc. Besides that, all of them individualized their veils to some degree by putting accessories on the veil, which includes not only hairpin head chains but also sunglasses. But some of them repeatedly told me that wearing a veil attracts stares from Japanese passersby and keeps some Japanese away from them.

Japan, however, offers new opportunities to Muslim women as well. When Shahida was in Saudi Arabia, she went out usually wearing a burka, which completely covers her body from the top to the bottom. She did so because her father preferred that and she also felt comfortable that way. But since she came

to Japan, Shahida has stopped wearing burka and instead wears common clothes within the limits of the mainstream Islamic law. Walking on the street in Sendai and seeing girl wearing a veil, Shahida would smile at them. Sometimes passing male Muslims would also say "Salam" to her. When Shahida came to Japan for the first time, an Egyptian girl came to talk to her just because she saw her wearing a veil, which meant to the girl that Shahida was a Muslim. Shahida thus made her first friend in Japan. Such an incidence is unlikely in Muslim-majority societies. Because there are so few of them, a natural affinity exists between Muslim women.

Rahmah chose a rather direct way. She wears veil in her home country Morocco to respect the culture, but does not wear it abroad and claims there is no direct connection between veiling and devoutness, as the following quote illustrates:

> “I'm not wearing veil because I'm overseas. Doing so allows me to avoid racism and to integrate myself more easily into a non-Muslim society. (…) Another reason is that I think that one need to be pious enough and a great person to wear veil and I might consider wearing it when I think that I am religiously mature enough.”

Rahmah’s narrative shows that Muslim identity means a lot to her, and she sees veil as a symbol of devoutness to Allah. But still, she is postponing wearing it. This dilemma fits into a context where two values clash with each other. Since not wearing a veil is a more accepted practice in Japan and people know little about Islam in Sendai, Rahmah found wearing a veil interfering with her daily life, and she choose to take it off. By doing so people didn't know she was a Muslim until she told them and she feels more at ease to integrate into Japanese society this way. The fatwa claiming “Muslim women can take off their hijab if it becomes a reason of harassment” also helps Rahmah justify her behavior.

Rather than an either-or phenomenon, hijab micropractices are

multifarious and range on a continuum that engenders considerable flexibility (Harkness 2018: 84). As a clear and well-known symbol of Muslim women, the veil as a proof of their Islamic faith gains even greater significance among Muslim community in non-Islamic societies, Muslim women see the veil as a symbol of "the same kind." In non-Muslim society, the veil generates affinity between the Muslims especially when the population is small. Which give opportunities to recognize "the same kind" easily among Muslims but at the same time also easily recognized as "foreign" to Japanese.

6. Discussion

I argue Muslim women in Sendai acquire their agency at the crossroads of religion, gender and community regulation in the context of being in a non-Muslim society. And they show their agency in various aspects of their lives not only when they face ignorance and resistance. Furthermore, their conducts are not like the resistance against Western imperialism, global capitalism, commodification of women's bodies or post-9/11 Islamophobia that most of the studies on agency indicate (Bilge 2010). The difficulties Muslim women need to deal with and the resistance they face in Sendai are not such macro issues but rather micro ones.

(1) Religion

Despite being in a non-Muslim society, faith and religious practices are important markers of Muslim women's agency. In light of the continuing rarity of Muslim-friendly facilities and Muslim population, Muslims usually find it difficult to live in Japan in a "Halal" way. Although associations that support lives of Muslim in Sendai have been trying to provide opportunities for Muslim and Japanese to communicate, the result seems rather limited and the extent of the communication also relies heavily on personal judgment. To deal with the conflicts caused by religious doctrine and the secular context, some choose to loosen the rules of clothing and by relaxing the limits of Halal to adapt to life in Japanese society. It provides opportunities for Muslim women to exercise their

agency through the process of choosing, which sometimes is stretched within the religious limitation.

(2) Gender

Gender and Islam are closely combined as Islam is one of a gender-traditional religions (Burke 2012). Based on gender, Muslim women are required to conduct religious practice differently from men. Veiling is a good example, being in Sendai, Muslim women clearly distinguish themselves from people in the host society by wearing a veil, which sometimes attracts unnecessary attention and causes other inconveniences to their daily lives. Therefore, some chose to change the religious practices they practiced in their home countries, Rahmah reinterprets the mainstream Islamic teaching to justify her choice she makes so that she can more easily integrate into a non-Muslim society. In Shahida's case, it can be seen that some Muslim women do not share the gender norms that some men have, or gender norms Muslim women believe that Muslim men have. It also illustrates that one's motivation is not necessarily in line with the ideology.

(3) Community Regulation

Muslim women acquire agency through the process of all kinds of negotiation in non-Muslim city Sendai, but their actions are also structurally constrained by their gender socialization and by patriarchal processes. The conception of Halal that Shahida has been conditioned by her mother, and her dress code is also constricted by what her father told her. Their ideas of beauty may also be constrained not only by doctrinal teaching but also by mainstream Islamic beauty standards in which their family or their community believes. So are the choices about dining and other behavior. But sometimes Muslim women also express ideas that more or less contradict their community regulation, which is also a sign that Muslim women find some room to exercise their agency.

7. Conclusion

This article has explored how Muslim women negotiate with their

surroundings in a non-Muslim society in their dealing with daily dining and clothing. Many women in this study aspire to earn college degrees and build careers, but maintaining a Muslim identity seems equally important to them. Being a Muslim woman itself is neither empowered or victimized, liberated or subordinated but the environment that they are and different choice they make affect them. Religion and gendered practices isolate Muslim individuals from Japanese to some extent, but at the same time they enhance their Muslim identity and strengthens the tie among Muslim community. As the situation in Japan is very different from that of the western nations, the discourse over Muslim in western countries may not apply to the Muslim women in Japan. Even though prejudice against Muslims also exists in Japan but it is far weaker than so-called Islamophobia in the West. Nevertheless, it is these micro-dimension resistance in a non-Muslim society that assist Muslim woman to get agency, and it is clear that there are more than one way that one can exercise its agency. My findings about Muslim women's agency in Sendai may be similar to the "resistance agency" found by Avishai (2008) and Burke (2013) in some respects. However, the political and social environment of Sendai is different and it seems to empower Muslim women in a different way too. But we should always aware not to take for granted the meaning of agency as one that is fixed or universal. This article hopefully showed a unique context in which Muslim women acquire and exercise their agency.

References

Abu-Lughod, Lila

2013 *Do Muslim Women need Saving?* Cambridge: Harvard University Press.

Adachi, Satoshi／安達智史

2016「イースト・ロンドンの女性ムスリムの教育意識―家族・主体性・信仰」『白山人類学』(19): 33-56。

Avishai, Orit

2008 "'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency." *Gender and Society* 22: 409–433.

Bartkowskil, John P. and Read, Jen'nan Ghazal

2003 "Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States." *Qualitative Sociology* 26(1): 71-92.

Bilge, Sirma

2010 "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women." *Journal of Intercultural Studies* 31: 9-28.

Bracke, Sarah.

2008 "Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of A Post-Secular' Conjuncture." *Theory, Culture & Society* 25(6): 51-67.

Burke, Kelsy C.

2012 "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: *A Review of Four Approaches." Sociology Compass* 6(2): 122–133.

Butler, Judith.

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.

Davies, Bronwyn

1991 "The Concept of Agency: A Feminist Poststructuralist Analysis." Social Analysis 30: 42–53.

Essers, Caroline and Benschop, Yvonne

2009 "Muslim Businesswomen doing Boundary Work: The Negotiation of Islam, Gender and Ethnicity within Entrepreneurial Contexts." *Human Relations,* 62(3): 403–423

Harkness, Geoff.

2019 "Hijab Micropractices: The Strategic and Situational Use of Clothing by Qatari Women." *Sociological Forum.* 34(1): 71-90.

Hirota, Yasuo／広田康生

2006 『先端都市社会学の地平』東京: ハーベスト社。

Ministry of Justice／法務省

2019a 「都道府県別　在留資格別　在留外国人（総数）」 <https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00250012&tstat=000001018034&cycle=1&year=20180&month=24101212&tclass1=000001060399&stat_infid=000031832815>（2019 年 12 月 10 日閲覧）。

2019b 「都道府県別　国籍・地域別　在留外国人」 <https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00250012&tstat=000001018034&cycle=1&year=20180&month=24101212&tclass1=000001060399&stat_infid=000031832814&result_back=1&cycle_facet=tclass1%3Acycle>（2019 年 12 月 10 日閲覧）。

Komura, Akiko／小村明子

2019 『日本のイスラーム 歴史・宗教・文化を読み解く』東京: 朝日新聞出版。

Kudo, Masako／工藤正子

2008 『越境の人類学―在日パキスタン人ムスリム移民の妻たち』、東京: 東京大学出版会。

Mack, Phyllis.

2003 “Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth-Century Quakerism.” *Signs* 29(1): 149-77.

Mahmood, Saba.

2011[2005] *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

Mirza, Heidi Safia.

2013 "'A Second Skin': Embodied Intersectionality, Transnationalism and Narratives of Identity and Belonging among Muslim Women in Britain." *Women's Studies International Forum*, 36: 5-15.

Nishikawa, Kei／西川慧・Ai, Yu／艾煜

2020 「宮城県に住むムスリムたち」『東北文化研究室紀要』61:67-81。

Kajita, Takamichi／梶田孝道・Tanno, Kiyoto／丹野清人・Higuchi, Naoto／樋口直人

2005 『顔の見えない定住化日系ブラジル人と国家・市場・移民ネットワーク』、愛知:名古屋大学出版。

Okai, Hirohumi／岡井弘文・Ishikawa, Motoki／石川基樹

2011 「地域住民におけるムスリム・イスラーム に対する意識・態度の規定要因—岐阜市調査の事例より—」イスラーム地域研究ジャーナル。

Sakurai, Keiko／桜井啓子

2003 『日本のムスリム社会』東京: 筑摩書房。

Schielke, Samuli.

2009 "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 24-40.

Sendai City／仙台市

2019 「2-9. 国籍・地域別外国人住民人口」<https://www.city.sendai.jp/chosatoke/shise/toke/tokesho/h30-01/02.html>（2019 年 12 月 10 日閲覧）。

Tanada, Hirofumi／店田廣文

2015 『日本のモスクー滞在ムスリムの社会的活動』東京: 山川出版社。

Tanada, Hirofumi／店田廣文・Okai, Hirohumi／岡井宏文

2015 「日本のイスラーム—ムスリム・コミュニティの現状と課題—」『宗教時報』119: 1-22。

Tohoku University Muslim Cultural Associations

2020「Halal Food Guidebook for International Students in Tohoku University」<https://sup.bureau.tohoku.ac.jp/tips/images/HalalGuide_en.pdf#search='Tohoku+University+Muslim+Cultural+Association'>（2020 年 2 月 10 日閲覧）

Tang, Yumei／湯玉梅

2004「在日中国人留学生の異文化適応過程に関する研究 ： 対人行動上の困難の観点から」『国際文化研究紀要』(10): 293-327。

研究ノート

森林ボランティアにおける参加者の動機に関する特徴と組織の持続

石井　花織

1. はじめに

本稿の目的は、宮城県仙台市の森林管理市民団体を事例に、活動に参加する都市住民の動機の認識と組織の沿革に関する調査から、参加者の特徴ならびに活動がどのように持続していくのかを明らかにすることである。

現在日本では、木材資源の国際価格競争力の低下や、里山が持つ供給サービス機能の利用が化石燃料や化学肥料にとって代わられたことなどにより、結果として森林の管理不足が問題とされている(林野庁 2018: ff.14 など)。この「問題」は、国土の 7 割近くを占め、さらにその約 7 割が民有林である森林地帯の管理が、もはや所有者のみでは立ち行かなっていること、片や土砂崩れや生物多様性の減少、二酸化炭素吸収量の低下といったかたちで都市住民を含む広い範囲に影響を及ぼしていることを意味している。

このことに関する社会的背景として、人と自然、とりわけ都市住民と自然との直接のつながりが途切れてきたことが指摘されている(鬼頭 1996)。また生態学的な見地からも、人が自然に立ち入らなくなったことで生じる環境問題(アンダーユース)に焦点が当てられている。環境省による「生物多様性国家戦略」では、開発や外来種による危機に並ぶ「第 2 の危機」として「自然に対する働きかけの縮小による危機」が挙げられており、「地域住民以外の多様な主体の連帯による保全活用の仕組みづくりを進めていく必要」があると述べられている(環境省 2012: 29-30)。また環境社会学分野では、「人と自然のインタラクション」の特集が組まれ、人と自然の関係を再構築することの必要性や、事例に基づく多様な関係性が論じられた(足立 2017 など)。

本稿で取り上げる森林ボランティアは、林業を生業としない(していなかった)都市住民による森林管理実践であり、都市住民と自然との「断絶」が生じた近代以降、

新しく始まった人と自然のインタラクションのあり方のひとつだといえる。例として環境社会学者の松村正治は、森林ボランティアなどの里山保全活動にはしばしば生態学の専門知識から順応的管理を根付かせようとする政治的力(「生態学的ポリティクス」)がはたらくことを批判しながらも、活動が生態学的指標のみで評価できない、参加者の生活の質の向上といった豊かな人-自然関係を生みだすものとして位置づけている(松村 2007)。

先行研究に基づくと、森林ボランティアは時代と組織の成立経緯に即して、①官製ボランティア、②政策批判・抵抗する市民運動型ボランティア、③地方自治体による市民参加型森林管理政策に協力的なボランティアの 3 つにおおまかに区分することができる。官製ボランティアとは、明治・大正期に始まった「愛林運動」やその流れを汲んだ戦後の「国土緑化運動」であり、現在でも国土緑化推進機構が行う「全国植樹祭」として継承されている。これらの活動は中央官庁や林業関係団体が、国民に緑化思想を浸透させることを目的としたものであることから「動員型」のボランティアと位置づけられている(佐藤 2003: 32-38; 山本 2003: 24-25)。1970 年代ころになると、原生林伐採や除草剤散布といった政策に対する批判や抵抗を行う自然保護の市民運動が広がりを見せ、「草刈り十字軍」に代表される自律的・実践的な活動を行う団体が登場する(山本 2003: 25, 2014: 9)。官製ボランティアとは一線を画すそれらボトムアップの市民運動型ボランティアは、今日の森林ボランティアの原点として評価されている(山本 2003: 25)。市民が自律的に行う森林ボランティアの勢いが最も活発だったのは 1990 年代ころであり(松村 2018: 53)、同時期には地方自治体が一般市民をボランティアとして募集し、活動を支援する取り組みが始められる(佐藤 2003: 47)。これらの活動はトップダウンの性質を持つものの、植樹祭という緑化思想の浸透を主目的としたイベントが中心の取り組みである官製ボランティアとは誕生した文脈が異なるために、政策協力型のボランティアとして別に分類する。

現在は上記 3 つのタイプの森林ボランティア活動が混在・共存しているといえる。①官製ボランティアは前述のように天皇皇后が参加する全国植樹祭のようなイベントとして引き継がれており、厳密にはボランティアではなくなっている。70 年代に誕生した②市民運動型ボランティアの活動は、2000 年代ころになると③市民と行政との協働・協力が進展する一方で、勢いが弱まっていき、参加者の高齢化・メンバ

一の固定化によって活動を継続できない団体も増加していく(松村 2018: 53)。そして 2010 年代以降には、仕事として地域活性化や農業への新規参入に取り組むような、ボランティアではない新しいかたちの森林への働きかけを目指す民間の動きが強まってきたという(松村 2018)。

本稿で報告する事例は、仙台市が森林ボランティアの育成・啓発を目的に主催する講座に集まった市民らが、修了後に自主的に立ち上げた組織である。その後も現在に至るまで市と一定の協同関係にあり、③自治体の政策協力型のボランティア団体に位置づけられる。後に詳しく述べるが、参加する市民らは市民運動型団体のような強い政治的主張による原動力を持ち合わせているわけではなく、またメンバーに賃金を支払われることもない。森林ボランティアにおける草の根運動的な勢いが停滞をみせ、一方で雇用を生み出す動きがみられるなか、市場経済的観点からみると不合理にもとれる現在の森林ボランティアの担い手とはどのような人びとで、活動はどのように持続可能となっているのだろうか。

本研究は、「仙台市森林アドバイザーの会」の事例における参加者らの意思と自治体の思惑との協調とズレ、また参加者の動機に関する調査から、森林ボランティア活動の創出・持続の基盤となるものを明らかにすることを目的とし、今後の市民活動の持続や発展に何らかの貢献をもたらすことを志向するものである。

2. 分析の視角

今日的な森林ボランティアには誰がどのような動機のもとに参加し、活動はどのように持続可能となるのか、という本稿の問いに基づいて事例を分析するための準備として、ここではまず日本社会における「ボランティア」を取り巻く言説と活動の実態について検討していきたい。

ボランティア的なものをめぐって、明治期から現在までのボランティアを取り巻く言説の変化とそれを生みだした構造的要因を、文献およびインタビューから分析した仁平典宏によれば、現在その言葉は「終焉」を迎えているという(仁平 2011)。日本でボランティアという言葉が、「奉仕」などの戦前的言説と区別するために政治的・革新的意味合いをもって使われ始めた 1960 年代から、性別役割分業と日本型経済に支えられてきた生活保障システム崩壊に対する補完要員だと位置づけられた

1980 年代、そして「NPO」や「有償ボランティア」に代表される経営的な言葉が誕生しだした現在に至るまで、当事者は「ボランティア」に対する批判や冷笑などの否定的評価に抗うようにして活動の呼称を繰り返し変化させており、現代において「ボランティア」は意味論的終焉を迎えているというのである。里山保全活動においても、松村が述べているように、草の根運動的な無償の行為から地域の雇用・経済価値創出を伴う動きへという動きが強まりつつあるといい(松村 2018)、「ボランティア」言説だけでなく活動形態そのものが行き詰まっているかのようにもみえる。

一方で、実態としてのボランティア、すなわち自発的・公益的・無報酬の活動は、ボランティアという日常語の使用の有無にかかわらず、現在でも日本社会に深く根付いているといえる。リン・ナカノは地域コミュニティの日常実践の中に、父母会や PTA 活動、町内会に代表される数多のボランティア活動を見出した。それらは国家のイデオロギーに組み込まれたもの、メインストリームの価値観に身を投じたもの、という側面を持ちながらも、他方で家と職場という近代日本での生活を占める二大拠点の外部にあるものとして、例えば「男は外でかせぐ、女は家で家族のケアをする」という従来の価値観に対する批判的立場を表明する活動だともいえるのだ(Nakano 2005: 166-167)。ナカノの分析は、言説のうえではもはや使い古されたかに見える「ボランティア」を、行為者による自己表現や問題提起としての存在と見て取ることで、今日においても日本社会の中に存続していることを示唆している。

ここからは、ボランティアが人びとの多様な活動を表すのに重要な概念であること、無償の愛としてのボランティア/合理的・経営的な仕事という二項対立ではなく、ボランティア活動における経営的側面等にも着眼し、その実態を明らかにすることの意義を見出すことができるといえるだろう。以下ではこれまでの研究において、人びとがボランティアに参加するということや、その動機がどのように説明されてきたのかを確認したうえで、本研究の対象である森林ボランティアの特徴について検討したい。

(1) ボランティアと贈与

ボランティア活動とはどのようなもので、なぜ人びとはそれに参加するのか。これを問うことの意味は、マルセル・モースを源流に発展してきた贈与の概念と結びつけられるボランティアが、今日の社会で支配的な市場交換の観点からすると、不

合理・不可解な側面を持つ事象だというところにある [1]。市場経済における交換では、利潤を最大化しようとする主体どうしが、計算可能な価値を持つとされるモノやサービスを厳密な取り決めに従ってやり取りする。それに対してボランティア行為は、金銭に換算可能な対価を求めて行われるのではなく、自発的に行われる贈与的な活動であるとされる。

少しスケールが大きな話になるが、贈与することの究極的な動機は「与える喜び」であり(モース 2014: 406-407)、人類に普遍的に備わっている欲求だと考えられている。贈与によって得られる感謝や尊敬の念が、利他行動や倫理的行動の原動力となっていることは、近年進化生物学者らによっても明らかにされつつあり(ミラー 2002; 小田 2011)、それを受けヒトとは「与える(与えることができる)動物」だという人間観も提唱されている(岸上 2016: 30)。

ボランティアに話を戻すと、これまでの研究では「与える」相手として、子供や高齢者、患者、被災者などの具体的な人(ひと)が存在した。そこでつくり出される人間関係は、交換における匿名かつその場限りの関係とは異なり、主体同士の人格が介在する多元的なものであり、先行研究ではそこに焦点があてるものが主流であった。例えば、贈与の受け手と与えての不均衡な関係性を扱った研究として東日本大震災の災害ボランティアの事例研究が挙げることができる。デビッド・スレイターは、自身が震災後に被災地でガレキ撤去の支援活動を行った体験をもとに、返礼を全く期待していないボランティアによる行為でも、受け手である被災者にとってお返しできないことは精神的苦痛を引き起こしてしまう、という事例を報告している(スレイター 2013)。同様に、内尾太一は、支援を受けた被災者側がボランティア参加者に支援物資の「お裾分け」を行うという事例を報告し、その行為によって被災者が贈与行為によってもたらされる非対称な関係性を解消しようとしていたと分析している(内尾 2013)。

これらの事例に対して本研究が対象とする森林ボランティアは、具体的な相手

[1] この点について仁平は、ボランティア活動は「偽善」や「動員」として批判的評価を受けることは免れないとし（仁平 2011：13)、人びとはその否定的イメージを覆し自分たちの活動の正当性を示すために、自己効用の言説（ボランティアの「対価」として有益な経験を受け取っていることを表明するもの）を用いたり、名称を「NPO」や「有償ボランティア」といった経営的な言葉に置き換えることで、活動を近代社会の価値観に合致させるような戦略をとってきたという（仁平 2011：20-21)。

の人間が存在しないという点に特徴がある。すなわち、支援が必要な他者に対する「与える喜び」を原動力とした利他的行動、という従来のボランティアに対する見方のみでは、森林ボランティアの実態の分析にとって不十分であるといえる。さらに「1. はじめに」で述べたように、自治体の政策に協力する形で発生した本事例は、政治的に動機づけられた運動型のボランティアとも一線を画す。そこで本稿では、ボランティア参加者の動機の認識に着眼し、なぜ贈与の相手がいなくとも森林ボランティアが成り立っているのかを検討することで参加者の特徴を明らかにしたい。

(2) マイナー・サブシステンス論と森林ボランティア

前節では、これまでのボランティア研究における分析理論として贈与論を取りあげ、森林ボランティアでは活動・支援の受け手が明確でないことを示した。それに対し、人びとが誰の/何のための活動だととらえ、それがかれらの動機にどのように関わっているのかという説明が必要であるといえる。さらにここでは、森林ボランティアという比較的新しい事象における都市住民と自然との関係性がどのようなものであり、人びとがそこから何を得ているのか検討するための分析視角について取り上げる。

これまで生態人類学や環境社会学では、人為介入を全否定しない環境保全の在り方の議論や、ヒトを生態系に組み込んだ民族誌を記述するなど、さまざまなアプローチによって人と自然の多元的な関係性を見出してきた [2]。その中に経済的重要度が低いにもかかわらず、人びとをひきつける生業活動を指す概念がある。人類学者の松井健は、「集団にとって最重要とされている生業活動の陰にありながら、それでもなお脈々と受け継がれてきている副次的ですらないような経済的意味しか与えられていない生業活動」(松井 1998: 248)を「マイナー・サブシステンス」と名付けた。そのうえで、タバコ農家にとっての野菜作りや農耕民がときどき行う素潜り漁といった事例から、マイナー・サブシステンスがなぜ熱心に受け継がれているのかを明らかにした。遊びの要素に加え、時間的空間的に限られた環境で技能を習熟させ、身体全体を使い、季節に応じて変化する自然と直接的に関わるといった体験が、人

[2] 例として、環境社会学分野からは宮内泰介の論集（2009，2013）、文化人類学からはダナ・ハラウェイ（2013）などに代表されるマルチ・スピーシーズ人類学の試みを挙げたい。あるいは環境人文学者のウルズラ・K・ハイザの論考（2017）のような、人文学の視点から人新世概念を再考する分野でも、人間中心主義を乗り越え、動植物や微生物といった多様な種からなるコミュニティを記述することが期待されている。

びとをマイナー・サブシステンスに惹きつけてきたのである(松井 1998: 267)。民俗学者の菅豊もまた、新潟県の伝統的サケ漁の事例を分析し、人びとが現在でもそれを続ける理由として、現地の人びとどうし、また人とサケどうしの駆け引きからもたらされる楽しさが大きな意味を持っていることを報告している(菅 1998)。

マイナー・サブシステンス論は、ともすれば非合理的ともとれる自然との付き合い方における人びとの情熱を見出し、活動の中心に経済的合理性を置くのではなく、活動そのものが持つ魅力が人びとを動機づけていることや、そこでの多元的な人-自然関係や広義の働き方について説明することを可能にしたものだといえる。近代以降に誕生した森林ボランティアは、松井や菅の報告に見られるような「伝統的」な生業では決してない。一方で経済的利益を得る手段でもなければレジャーでもない自然との関わり方、作業のフィールドという限られた空間での作業歴に応じた断続的な関わり方である点において、類似性のあるマイナー・サブシステンス概念を援用することが、活動の動機を説明する上で有効であると考えられる。本稿ではマイナー・サブシステンス論の考え方をヒントに、森林ボランティアという活動について、人びとが何に惹きつけられているのかに着目したい。

本稿で対象とする協力型の森林ボランティアに関して、国がやるべき仕事に代わる「安価な労働力」として動員的側面を批判することはたやすいが、ここでは人びとの動機や実践を活動における参与観察をもとに記述・検討することで、ボランティアが現代社会においてどのようなかたちの人-自然の関係を作り出しているのかを分析することも重視したい。

3. 「仙台市森林アドバイザーの会」の沿革と活動

(1) 調査団体の概要と成り立ち

ボランティア参加者の動機や協同の実態に着目するには、現場の人びとの生の声を質的に調査することが求められる。そこで本研究では、筆者がボランティア組織の活動日に実際に参加し、参与観察ならびにインタビューするという調査方法をとった。本稿で調査対象とする森林ボランティアの任意団体「仙台市森林アドバイザーの会」は、宮城県仙台市によって「緑の保全、創出又は普及に関する活動」を行う非営利団体として、「緑の活動団体」に認定されている 24 団体のひとつである。

筆者は 2016 年の 6 月に、後述する仙台市のイベントのひとつである市民育樹祭[3]に参加し、市民に対する手鎌の使い方の指導的役割を担っていた「仙台市森林アドバイザーの会」に出会った。調査は 2016 年の 6 月から 2017 年の 11 月にかけて断続的に実施され、それ以前の出来事に関しては、設立当初から所属する会員への聞き取りを行った。2004 年に約 30 名の市民によって結成され、現在では 90 名以上が所属している。会員らの間で単に「会」と呼ばれるこの組織は、調査時点の平均年齢が 64 歳と、全国の団体の傾向と同様に高年齢化している[4]。

「アドバイザー」という一風変わった名称は、仙台市が主催する森林管理への市民参加促進を目的とした市民向け講座「仙台市森林アドバイザー養成講座」(以下「講座」)に由来する。仙台市農林土木課では林野庁の方針である「国民参加の森林づくり運動」や多くの自治体が取り組む市民参加支援の流れを受け、「みんなの森づくり事業」の一環として、1998 年に宮城県で始まっていた「宮城県森林インストラクター養成講座」をモデルケースに 2003 年から「講座」を開講した。現在「みんなの森づくり事業」では、「講座」のほかに 6 月開催のシイタケの森下刈りボランティア、年 4 回の夏休み親子木工教室、10 月開催の市民育樹祭の計 4 種類がある[5]。

受講生は、年度初めに市内各戸に配布される「市政だより」や市のホームページを通じて、市内在住の 18 歳以上が、20 名を上限として募集される。「講座」は「市民が行う森林ボランティア活動を担う人材を養成する[6]」ことを目的に、年間通して 11 回開催され、初回に趣旨説明と保険加入がなされ、その後は月一回程度、森林の多面的機能や国内の林業を取り巻く環境、現場でのリスク管理などに関する座学や、里山・針葉樹の人工林両方でのチェーンソーや刈り払い機実習、シイタケ栽培によ

[3] 東日本大震災以降調査地ではシイタケ生産に用いる県内産の楢木に放射性物質が認められたため熊本県など県外産の物を用いていた。育樹祭では 20〜30 年後に県内産の楢木として使えるようにクヌギの苗木を育てており、当日は市民による坪刈り(チェーンソーでは傷つけてしまう恐れがある苗木周辺の雑草を手鎌で刈ること)が行われる。会の人びとは坪刈りの指導や安全管理のほかチェーンソーによる刈り払いや、育樹祭以外の管理作業を担当する。

[4] 全国の森林ボランティア団体に対する調査を行った NPO 法人森づくりフォーラムによると、60 代以上を主な参加者と回答した団体は 1,325 団体中約 66%にあたる 873 団体である(NPO 法人森づくりフォーラム 2019: 4)。

[5] 2016 年 6 月 18 日仙台市農林土木課長への聞き取り。

[6] 仙台市「仙台市森林アドバイザー養成講座」募集要項より。参加申込者は応募用紙に申し込みの動機を記入する必要がある。

る里山活用の現場見学が行われる。これらの座学や実習では、森林組合職員や生態学の専門家、消防署職員らが講師として指導する。

「仙台市森林アドバイザーの会」(以下「会」)は「講座」の初年度と次年度の修了生 30 名が自主的に立ち上げたものである。現在「講座」の 10 回目と最終回の 11 回目には、「会」の代表メンバーが赴き、それぞれ活動内容の紹介と会員の募集を行うことがプログラムに組み込まれている。このことにより一定数の会員の補充が行われる仕組みになっており、近年では毎年 10 名前後の市民が新規入会する傾向にある。

(2) 調査団体の活動

「会」が設立された当初、活動は自然観察が中心で、それに加え年に 2、3 回、仙台市の「みんなの森づくり事業」のサポートを行っていた。前述の親子木工教室や市民育樹祭の際に、参加する市民の「アドバイザー」として鎌の使い方や地域の植生、工作などの指導を行う役割が期待されていたのである。そのような状況にあって「会」の内部からは、活動への物足りなさ、すなわち自分たちが「講座」あるいは独学で学んできたような知識・技術を活かし、「荒廃した森林」を管理したいと望む声があがるようになった。

> 今でも自然観察はやってるけどね。当時はそればっかりだったから、それが山や会のために、何のためになるのかってもどかしくて仕方なくてね[7]。

そこで「会」が発足して 3 年目の 2006 年には、森林管理に重点をおくという方針転換を決め、機材購入のための助成金の申請や、個人の山主や市に対する活動場所の募集を行った。実績も資金もない状態で助成団体の反応は厳しく、当時の会員らはブログや会報を用いた情報発信、活動目的の言語化や整備ガイドラインの作成を行った。結果、2007 年に宮城県と民間団体から合わせて 76 万円の助成金を手に入れ、チェーンソーなどの機械を購入することができた。

結成当初から組織の記録を取りまとめている A 氏によると、活動場所の斡旋を希望する「会」に対して仙台市農林土木課ははじめ前向きではなかったという。「間伐

[7] 2017 年 7 月 20 日 A 氏への聞き取り。続く方針転換時経緯や自治体とのやり取りは A 氏が保存していた書面による記録に基づく。

や下刈り等の手入れが行き届かない森林は仙台市有林には存在しない、私有林に目を向けたらどうか」という見解の市に対して、会員らはボランティア団体と山主とのコーディネートを行っている福島県の事例を引き合いに出したり、活動の公共性を強調したりすることで支援を求めた。結局 2008 年に、「講座」を開講していた農林土木課ではなく、会員の知り合いである別の課の職員から、かつて市内の公立高校の奨学金資金源として利用され、その後放置されていた 3.7 ヘクタールのスギ人工林(通称「一高山」、現在市の保存緑地に指定)の整備を許可され、森林ボランティア団体としての活動がはじまった。一高山は「整備が必要な市有林は存在しない」との返答があったのと裏腹に、1969 年に植栽した後放置され、モヤシ状になったスギがあちこちで倒れ、光の入らない林床では植生が単純化し、乗用車や家電も含む大量の不法投棄がある森林だった。ここには、会員の希望する活動と市が会に望む役割との間にズレがあったと考えられる。その後 2008 年 11 月から 2010 年 3 月にかけての計 29 回、のべ 234 名の参加者によって倒木の切り出しや間伐、ゴミの回収などの作業が行われ、整備が行き届いた一高山は、現在では経過観察としての植生調査や新入会員のチェーンソー研修などが行われている。

一高山と、同時期に別の会員の知り合いから紹介された私有林一か所の整備をきっかけに、2009 年以降の活動場所は増えていった。現在では、複数箇所の市有・私有の里山や人工林の間伐や下刈り、東日本大震災で流された国有海岸林の再生プロジェクトに携わるなどして、年間 100 回程度の活動回数のうち、ほとんどが森林整備活動に充てられている。市とは現在でも「講座」や活動場所の斡旋を通じて協力し合っており、「講座」で基礎的な知識・技術を身に着けた新入会員を得ることもできている。一高山のように継続して管理をしている 20 か所程度の活動場所のうち、半数以上は市から提供されている土地だ。一方で参加者から懸念事項としてあがったのは、近年市からの斡旋に「公園」での作業が増えてきていることだ。「住宅地内の公園整備はボランティアの仕事なのか[8]」という疑問が聞かれたように、森林ボランティアが「安価な労働力の代替」となることを危惧する市民と自治体とのズレがここでも生じているように考えられる。

以上みてきたように、「会」は市との協力関係を手探りで進めてきた。ともに森林

[8] 2017 年 10 月 21 日 A 氏への聞き取り。同様の意見は複数の会員からも聞かれた。

管理への市民参加という目標を持ち、市は「講座」を通して会への入り口を提供する重要な機能を持ちながらも、当初は「参加」の仕方について両者の考え方は大きく異なっていた。自治体側は、その公的性格から、経験の乏しい市民が主体となって行う作業の導入に慎重で、あくまで市民向けイベントの補助的役割を期待していたのに対し、会の人びとはイベントや自然観察への参加だけでなく、自分たちのフィールドを持ち、森林管理を実践することを望んでいたのである。このズレは、会が市との協同の外側で独自に活動場所を調達して実績を積み、その結果市の信頼を得ることで解消されていった。現在においても、公園整備の仕事が増えていることに対する懸念のような新たなズレが存在しており、協力関係のあり方は今後も模索され続けていくだろう。

一方で、人びとがズレに直面することは、かれらが希望する組織の在り方を言語化・行動するのに重要な契機となっていたということもできる。ズレがあったからこそ、会の人びとにとって望ましい活動方針や、それに向かって努力すべきことが相対的に明らかになってきたのであり、会が自主性を保った組織として活動することが可能となったのである。

4. 人びとを活動に惹きつけるもの

前節では、「仙台市森林アドバイザーの会」の歴史を検討し、特に自治体との関係性に着目することで、両者の協力関係がボランティア組織の持続に機能している側面とズレが生じている側面を明らかにしてきた。ここでは、「会」の人びとの動機に関する語りや活動の自己効用に着目して、本事例における参加者の特徴を明らかにしていきたい。

(1) 参加者の動機と「荒れた」森林の認識

現在会には 90 名以上の市民が所属しており、調査時点の平均年齢は 64 歳で、多くが定年あるいは準定年を迎えている。各活動には少ない時で 3 から 5 名程度、多い時で 30 名程度の参加者がおり、活発に参加するメンバーの顔ぶれは固定化の傾向にある。調査期間中に聞き取りを行うことができたのは、主に 20 名程度の中心的メンバー(参加頻度が高く、組織の運営や技術指導、安全管理も担当する)である。

かれらはどのように森林管理についての問題意識を持つに至ったのだろうか。市

の講座あるいは会の活動に興味を持ったきっかけや動機についての語りを分類すると、環境保全に関するものと社会参画に関するものとに二分することができた。環境保全に関する動機に関して作業中に聞くことができたのは、かれらが少年期・青年期のころには当たり前のように燃料として薪を用いていたことのような、変化の経験に関するものである。その時期の森林の景観は、里山が燃料や刈敷の調達に使われていたことや、国産木材の利用量が現在よりも高かったことにより、里山・人工林ともに今日よりも整備が行き渡っている状況であったという。

> 会に入ったのは荒れた森林の管理方法を知りたかったから。子どものころは薪を取りに(山に)入ったりしていて、仕事してからも趣味で山行していたけど、ここ数年の山の荒廃ぶりには目をみはるものがあって[9]。

という、実体験としての森林景観の変化に危機感を覚えたという動機についての語り、あるいは、

> (伐倒した病気の木を見て)ああ、もったいない。昔はちゃんと手入れをして使っていたからナラ枯れもあまり起こらなかった。みんなが伐って薪に使ってね、でも萌芽更新っていって根元から生えてくるから大丈夫で。使わないとかえって病気になるの[10]。

という、作業中の里山についての変化に関する語りが聞かれた。60 歳以上の会員がほとんどであるかれらの世代とっては、1950 年代から 60 年代頃にかけて薪の調達などの経験から森林に親しみ、その時期の経験と現在の状況とを比較することで、森林の管理不足を身近な問題として実感することができるのである。またかれらが学生や勤め人であった時期に自然保護をはじめとした社会運動が活発で、報道等を通してそれらに触れてきたこととも無関係ではないだろう。

さらに参加者の年代の同質性からいうことができるのは、かれらが退職後の社会参画の機会として森林ボランティアを選択しているということであり、多くの参加

[9] 2017 年 10 月 21 日 R 氏への聞き取り。
[10] 2017 年 9 月 20 日 M 氏への聞き取り。

者が会を「定年後の居場所」「みんなこうして別の家を求めてきた」として語っていた。また活動の中で人びとが繰り返し筆者に語ったのは「役に立つ人でありたい」という言説であり、次の語りは筆者が参加者の U 氏に参加のきっかけを訪ねたことに対する返答である。

> だって今の時代は仕事辞めたらなんも役に立たないもの。昔は年長者が若い人にいろいろ教えることがあったでしょ。冠婚葬祭とか。でも今はネットですぐ調べられるからそんな役割はなくなってしまったの。年金もらってるからにはね、国とか社会の役に立たなくちゃ。私は森林インストラクターの資格も持っているけど、子どもたちにドングリが落ちている場所だけじゃなくて、どの木にどんなドングリがなるのか教えてあげられるんだ[11]。

ここからは、一度退職というかたちで社会とのネットワークが制限された人びとが、ボランティア活動を通じて、必要とされたい欲求、他者とのつながりを持つ欲求を満たそうとしていることがみてとれる。会の人びとにとっての贈与では、例えば災害ボランティアのような特定の人びとを相手とする活動とは異なり、「社会」や「子どもたち」といったより広く不特定の受け手が想定されているのだ。会の人びとはその「返礼」として、森林管理のその先にある社会的な威信や所属意識、アイデンティティを得ており、それらがかれらの動機を支えていると解釈することができる。その意味でかれらのボランティア活動は社会的な贈与の網の目に組み込まれているとも言え、このような形式の贈与はメディアやインターネットのはたらきによって間接的なつながりを見出しやすい現代社会だからこそ可能だともいえる。

では会の人びとの贈与は、どのような運営のもとに可能となっているのだろうか。会は法人化しておらず任意団体の形態をとっているのだが、この点について役員の一人である N 氏は以下のように語った。

> うちは法人化しない。NPO になると、我々は役員の給料のために働くようになる。趣味みたいなもので、みんなやりたくてやってるし、今はただの任意団体

[11] 2016 年 6 月 18 日 U 氏への聞き取り。

だから、みんなで集めたお金はプールしてこういうとき(飲み会)に使ったりできる。強制力もない。それが長く続いている秘訣かな[12]。

N 氏の発言からは、会ではボランティアという活動に、報酬や規約といった市場交換的要素が流入することで人びとの自発性が削がれてしまうため、法人化を避けるべきだと考えていることがわかる[13]。活動における金銭の授受は、年に一度の会費の徴収と活動日の交通費の支給以外はほとんど行われず、宴会費用などのかたちで参加者に還元するという工夫も行われていた。また厳しい強制力がないことについて、会の人びとは「ゆるやかな運営」や「柔軟な運営」といったことばで表現していた。各活動への参加は自由であり、多くの日程がチェーンソーや刈り払い機を使用する比較的高い技能と体力を用いる活動に当てられているものの、体力がない者あるいは植生への人為介入を好まない者でも参加しやすい自然観察会や登山、植生調査といった活動日も設けられている。また加入当初と比較して体力が衰え、近年では力仕事に参加できなくなってしまったメンバーは、活動の記録を写真やブログに載せる文章にまとめることで会の運営に貢献するなど、それぞれにあった参加の仕方が成り立っている。そして「ゆるやかな運営」が成り立つのは、主要メンバーを中心にかれらが互いの得意とする活動内容や自然保護への考え方、体力や日頃の忙しさを知っていることで、組織における自分の役割を認識しているからなのである。

人類学者の中沢新一は、今日の経済にみられる交換と贈与の関係性について、「交換の原理を基礎づけている(人格やコミュニケーションの)『否定性』や『分離性』によって、自発的な肯定力の動きが、阻まれてしまう」ことから、「人と人、人と自然の間にうまれる贈与的コミュニケーションは、そこに交換の原理が入り込んでくるやいなや、すぐさま流動が止まってしまう」(中沢 2003: 196)と述べている。本事例の運営もまた、厳格な規則や直接的な金銭の授受を極力持ち込まない工夫や、参加の仕方における多様性の容認という人格的関わりをもった贈与的活動であり、そのことが参加者自身にも組織の持続にとって重要であると考えられていた。

以上をまとめると、本事例では人びとが 1950 年代から 60 年代にかけて経験した

[12] 2017 年 7 月 20 日 N 氏への聞き取り。
[13] NPO の金銭がらみの不正に関するニュースや「人生経験」を元にそう考えるという。

里山利用や当時の景観の記憶を元に現在の森林の問題を認識することができ、さらに都市での勤労の後に定年退職を迎え、新たな社会参画の機会を求めていた 60 代半ば以降の市民が参入するというモデルを導き出せる。そして会の活動は、人びとに参加を強要することなく、また多様な活動のしかたを受け入れることで、それぞれの関心に応じて無理なく参加継続することを可能にしていた。

ところでこれまでの森林ボランティア研究では、本事例のように参加者が積極的に社会的意義を語ることをせず、むしろそのような言説を避けるような事例が報告されてきた。例として富井久義(2018)の研究では、1980 年代から 90 年代にかけて結成された組織の代表者の言葉を紹介しているが、そこでは活動者は「誰か/何かのために活動している」「社会に貢献している」といった表明や評価を疎み、社会との関係の中に活動を位置づけることを回避することで、自然との関わりから得られる楽しさを確保しているのだという。ここに、市民運動の流れをくむ組織と、本稿で取り上げた自治体の政策協力型組織との動機の違いを見て取ることができる。本事例においては、人びとは環境保全の文脈における問題意識や作業の楽しさもさることながら、社会への貢献を強調することで活動を退職後の自己実現や社会参画の機会として活用していた。

序論では市民の保全活動について、生態学的観点からの評価だけでなく、人-里山関係の多様性を尊重すべきだとする松村の主張(松村 2007)に触れた。本事例は、退職後の所属意識や承認欲求に関する動機に着眼し、活動がそれらを求める高年齢層の人びとにとって社会福祉的効果をもたらす可能性があること、またその効果は、森林の荒廃を過去との対比などから認識できる年代の人びとにとって、特に見出されうることを示したという意義がある。協力型組織の今後について、自治体や専門家側が市民の動機や関わり方の多様性について把握し、それに応じた情報提供や支援をする必要性があるということがいえるだろう。

(2) 都市住民のマイナー・サブシステンス

これまでは、本事例における参加者の活動の動機について検討し、人びとが森林保全という公共性だけでなく退職後の社会参画の機会を重視するということ、またかれらの活動が贈与的であることが、組織の運営や持続に機能していた点を明らかにした。しかしそれだけでは、活動の性質と人びとの関係性を記述するにとどまり、会員らが活動の中でどのような自然との関係性を作り出しているのか、それが人び

との動機にどのようにかかわっているのかを考察するには不十分である。そこでここではかれらの活動とそこから得られる「楽しさ」について検討したい。

最も頻度の高い活動のうちの一つである間伐の作業をみていきたい。間伐は特に人工林において必要な作業であり、木々の成長に伴って混雑した木を間引くことである。まず生育状況や病害虫の有無などから伐倒対象木を選定する。続いて風向きや地形、障害物の場所を考慮して伐倒方向を決める。その後、伐倒方向に「ウケクチ」、反対側に「オイクチ」と呼ばれる切込みをチェーンソーで作り、オイクチにクサビを槌で打ちこんで倒す、というのが基本の手順である。混雑した森林や沢などの障害物がある森林では特に伐倒方向を定めるのが難しく、場合によってはロープで牽引する。自然の中での作業には不確定要素が満ちており、常に危険も伴う[14]。

一連の作業には多くの経験と知識から培われる技能を必要とする。新参者による初めての伐倒に立ち会ったことがあるが、ベテランの手にかかればやすやすと倒されていたように見えた作業が、恐る恐るアクセルをふかしたためにチェーンソーの刃が木の重みによってはさまり、回転が止まってしまって苦戦していた。一方で高い技能を持つ者はしばしば「チェーンソーの天才」などと一目置かれ尊敬を得る。

> もちろん危なっかしい人もいるけどね、中には本当にうまい人たちもいる。そういう人の技術は本当に見入ってしまうなあ。H さんは本当にうまい。チェーンソーの天才で、あんな切り方もあるのかと思うよ。この前なんかはうんと太いナラが掛り木になったのをうまく一人で倒してしまった[15]。

彼らの話を聞いていると、会の活動のために自宅で筋力トレーニングに励んだり、企業が開催するチェーンソー教習で技術を磨いたりする者もいるという。また作業面だけでなく組織の運営面でも、個々の特技を生かすことや活動外での努力についてしばしば語られた。例えば、60 代 70 代になってからブログの運営方法や助成金申請書の書き方を学んだ者や、中には「元々そこまで森林に関心はなかったが、現

[14] 会には安全確認担当の会員が割り当てられ作業中見回って現場確認を行う。朝会では他団体の事故の例や野生動物の情報を共有し、終礼時には事故の有無について確認が行われる。
[15] 2017 年 7 月 20 日 K 氏への聞き取り。

役時代に身に着けた事務能力を発揮したいと思い加入した[16]」と語る者もいた。

一方で、作業中に聞かれる「楽しさ」に関係する語りは、自然との関わりについてのものが多い。以下は人工林での作業中、伐倒後に筆者にむけて語られた言葉である。

> 気持ちよかったでしょう。どーんと音がして。でも見るのとやるのと違うからあなたにもいつかやってみてほしいね。でも山に惚れると大変、抜け出せなっちゃう[17]。

このように木が地響きと共に、思った方向にうまく倒れた瞬間、それが最もエキサイティングだと語る参加者は多い。ほかにも、苗木の成長を助けるための下草刈りで作業後の土地からきれいさっぱり雑草が片付き「きれいになった」と感じるとき、昨年はせっかく植えた幼木の樹皮がシカの食害でやられてしまったから、今年は同じ場所に植樹するのに防護ネットを試してみよう、といった自然との駆け引き、植物の知識を学び季節ごとに異なる植物からリースの材料となるツルやキノコを自宅に持ち帰るときなど、随所で活動から得られる「楽しさ」や「遊び」の要素が語られる。そこでの人びとは、自らが国家に利用され、トップダウン式に与えられた仕事を受動的にこなす「動員」されたボランティアだとは思っていない。真面目に作業する傍らで、都市の仕事では得られなかった森林との関わりの中で熱心に遊びに興じているともいえるのだ。

さらにいえば、誰もが無条件に活動の楽しさを見出せるわけではない。はじめから作業に楽しさがあるのではなく、荒れた森林とそうでない森林との違いや、熟練者とそうでない人の技術の良し悪し、自身の上達の程度などを判別し、作業を楽しむことが可能な人びとによって遊びが認知されるのである。人びとが遊びを認知できるようになるプロセスについては紙面の都合上詳述できないが、先述の景観の記憶との対比や学習によって森林の現状に気がつけること、そこから派生して作業の意味がわかること、自然に対する働きかけとそのフィードバックの繰り返しから技術を身に着けていくことが挙げられる。

---

16 2017年10月21日I氏への聞き取り。
17 2017年4月19日Z氏への聞き取り。

これらの事例から読み取ることができるのは、森林ボランティアは社会との関係性において倫理的・公益的活動とされ、そのこと自体が参加者らの動機となっている一方で、身体知の獲得、コミュニティの中で自身の技術や特技が必要とされ尊敬を受けること、自然との駆け引きといった、人びとによって認知される「楽しさ」という、より自己効用的な側面もあるということだ。その側面があることで、明らかに人びとは森林に惹きつけられ、参加を継続していた。かれらの活動が「ボランティア」であり続ける限り、参加者は賃金や生活の糧とするほど十分な林産物を得ることはなく、仕事にはなりえない。片や活動の性質から完全な「遊び」とも言い切れない。ここからは、「楽しさ」や自然との身体を通した関わりに動機づけられ、「最重要とされている生業活動の陰にありながら、それでもなお脈々と受け継がれてきている副次的ですらないような経済的意味しか与えられていない生業活動」(松井 1998: 248)であるマイナー・サブシステンス的要素を見て取ることができる。参加者の高齢化といった活動を取り巻く現状の中いささか楽観的かもしれないが、今後も市民の生活の傍らで細々と、しかし確実に森林ボランティアが持続し、技術面のみならず自治体との交渉や組織の運営、作業の評価などに関するノウハウを蓄積・共有することで、今後都市住民にとってのマイナー・サブシステンスとして、多様な人-自然関係のひとつに位置づけられる可能性を秘めているといえるのではないだろうか。

5. 結語

本稿では自治体による市民参加の森林管理政策に呼応する形で結成されたボランティア組織について、仙台市の事例を取り上げ、既往のボランティア研究との比較における森林ボランティアの特殊性、参加者の動機と「楽しさ」や森林の管理不足の認識の関係性、組織の持続について検討してきた。

森林ボランティアは、震災ボランティアや地域ボランティアとは異なり、行為の明確な相手が不在の贈与であるという特徴があった。本事例では、人びとは直接の相手がいなくとも活動の先に「社会」や「子どもたち」とのつながりを想定しており、それらと間接的に関わり「役に立つ」ということが参加に大きな意味を持っていた。そのような保全的動機や社会参画の欲求だけでなく、会員どうしや自然との

関わりから享受できる「楽しさ」があることもまた、人びとが参加を継続させるうえで重要であった。ところで、森林の「荒廃」や活動の「楽しさ」は所与のものではなかった。人びとの経験や学習があってはじめて、景観や活動が意味を持つのである。とりわけ本事例においては、60 代半ば以降の世代が集中しているという年齢の同質性があり、かれらが森林景観の変化を経験したことが、森林の「荒廃」を身近な問題としてとらえるうえで肝要であった。ここからは、森林ボランティア組織の高齢化が指摘されているなか、記憶から問題を自ずと認識することのできない若年層に向けたアプローチが必要であることが示唆される。

組織が成り立ち、活動が持続するためには、協同の在り方の模索と参加の多様性を包摂した運営の仕方もまた鍵となっていた。市民参加の呼びかけからはじまる協力型組織の結成には自治体の存在が不可欠であるが、その後の協力関係では想定する作業場所や役割に関する認識のズレも生じる。しかしこのことは組織にとってマイナスに作用するだけではない。ズレに直面する都度、人びとが望ましい活動のあり方を明確にして課題の解消に取り組んでおり、政策協力型といえども市民側が主体性を発揮するきっかけとして機能していたのである。

まとめると、協力型の森林ボランティアは既に問題意識を持つ市民にとって活動の機会を与え、そこでは保全的意義だけでなく福祉的観点や自然知の伝承といった観点からの評価も含めて、豊かな人-自然関係を広げる可能性を持っていた。一方で本稿では十分に議論することができなかったが、ボランティアとその外側とのつながり、とりわけ農山村住民や若年層との関係ついては課題も残る。本稿で取り上げた都市の高齢者による問題意識や組織運営のノウハウを活動場所となる農山村の住民や次世代を担う若年層もふくめたネットワークで共有することで、活動にダイナミズムを生み出し、より多様な関係性を作り出すことができるのではないだろうか。

引用文献

足立重和

2017 「人と自然のインタラクション—動植物との共在から考える」『環境社会学研究』23: 6-19。

ハイザ、ウルズラ・K(森田系太郎 訳)

2017 「未来の種、未来の住み処—環境人文学序説」野田研一・山本洋平・森田系太郎 編著『環境人文学Ⅱ—他者としての自然』pp. 249-268、東京: 勉誠出版。

ハラウェイ、ダナ

2013 『伴侶種宣言:犬と人の「重要な他者性」』永野文香訳、東京: 以文社。

環境省

2012 『生物多様性国家戦略 2012-2020 —豊かな自然共生社会の実現に向けたロードマップ』 環境省ウェブサイト <http://www.env.go.jp/press/press.php?serial=15758>より、2020 年 2 月 28 日取得。

岸上伸啓

2016 「『贈与論』再考—人類社会における贈与、分配、再分配、交換」岸上伸啓編『贈与論再考—人間はなぜ他者に与えるのか』pp. 10-39、京都:臨川書店。

鬼頭秀一

1996 『自然保護を問いなおす』東京: 筑摩書房。

松井健

1998 「マイナー・サブシステンスの世界—民俗世界における労働・自然・身体」篠原徹編『現代民俗学の視点 1 民俗の技術』pp. 247-268、東京: 朝倉書店。

松村正治

2007「里山ボランティアにかかわる生態学的ポリティクスへの抗い方—身近な環境調査による市民デザインの可能性」『環境社会学研究』13:143-157。

2018「地域の自然とともに生きる社会づくりの当事者研究—都市近郊における里山ガバナンスの平成史」『環境社会学研究』24:38-57。

モース、マルセル

2014 『贈与論 他二篇』森山工訳、東京: 岩波書店。

ミラー、ジェフリー・F

2002 『恋人選びの心—性淘汰と人間性の進化』長谷川眞理子訳、東京: 岩波書店。

宮内泰介編

2009 『半栽培の環境社会学—これからの人と自然』京都: 昭和堂。

2013『なぜ環境保全はうまくいかないのか—現場から考える「順応的ガバナンス」の可能性』東京: 新泉社。

Nakano, L. Y.,

2005 *Community Volunteers in Japan: Everyday Stories of Social Change*, Milton: Routledge.

中沢新一

2003 『カイエ・ソバージュⅢ 愛と経済のロゴス』東京: 講談社。

仁平典宏

2011 『「ボランティア」の誕生と終焉—「贈与のパラドックス」の知識社会学』名古屋: 名古屋大学出版会。

NPO 法人森づくりフォーラム

2019『平成 30 年 森林づくり活動についての実態調査 (林野庁補助事業)』。NPO 法人森づくりフォーラムウェブサイト <https://www.moridukuri.jp/forumnews/190329.html>より、2020 年 2 月 28 日取得。

小田亮

2011 『利他学』東京: 新潮社。

林野庁

2018 『平成 29 年度 森林・林業白書』 林野庁ウェブサイト <https://www.rinya.maff.go.jp/j/kikaku/hakusyo/29hakusyo/zenbun.html>より、2020 年 2 月 29 日取得。

佐藤岳晴

2003 「森林ボランティアと支援政策—その現状と課題」山本信次編『森林ボランティア論』pp. 31-52、東京: 日本林業調査会。

菅豊

1998 「深い遊び—マイナー・サブシステンスの伝承論」篠原徹編『現代民俗学の視点 1 民俗の技術』pp. 217-246、東京: 朝倉書店。

スレイター、デビッド
2013　「ボランティア支援における倫理―贈り物と返礼の組み合わせ」森本麻衣子訳、トム・ギル、ブリギッテ・シテーガ、デビッド・スレイター編『東日本大震災の人類学 ―津波、原発事故と被災者たちの「その後」』pp.63-97、京都: 人文書院。
富井久義
2018「森林ボランティア活動における安全管理をめぐる議論のアリーナ―リスクの最小化と身体のコントロールを介して結ぶ自然との関係」『社会学ジャーナル』43:23-47。
内尾太一
2013 「東日本大震災の公共人類学事始 : 宮城県三陸地方における被災地支援の現場から」『文化人類学』78(1):99-110。
山本信次
2003 「森林ボランティアとは何か―どこからきて、どこに行くのか」山本信次編『森林ボランティア論』pp. 15-28、東京: 日本林業調査会。

消えるタトゥーを装う
―現代身体装飾の文化人類学的考察

松嶋　冴衣

1. はじめに

本研究の目的は、「消えるタトゥー」と呼ばれるフェイクタトゥーの実践を記述し、現代日本社会においてその装いがどのような意義を持つのかを考察することである。装いとは、社会に規定されたものとして人間が普遍的に行なう身体上の装飾であり、本研究で言及するイレズミやフェイクタトゥーはその一形態である。装いは個人の営みでありながら、社会によって規定されてもいる(エントウィスル 2005: 11)。装いに関して、現代の人類学は非西洋文化における「おしゃれ」や「衣服」の意味や実践、そして民族誌的な営みに焦点を当ててきた(エントウィスル 2005: 62)。

本研究では、装いを身体装飾や身体変工を含む概念として捉える。そして、これまで装いに関する議論の対象となってこなかったフェイクタトゥーに着目する。フェイクタトゥーはイレズミをはじめとする他の装いと比較してどのような特徴を持ち、フェイクタトゥーとはどのような装いであると言えるのか。そして、フェイクタトゥーは「偽物の」イレズミなのか。これらを明らかにしながら、イレズミが悪とされる日本社会において、それと似た見た目を持つ「消えるタトゥー」を装うことの意義と効果を検討していく。

2. 理論的背景

(1) 装いとはなにか

『広辞苑第七版』によると、日本語における「装い」の一般的な用法は「外見や身なりを(美しく)整えること」だとされている(新村 2018a; 2018b)が、学問領域において「装い」はどのように定義されてきたのだろうか。

例えば、西洋近代思想の論客たちによって、装いは人間特有の行為であるとされ

てきた(ゴルセンヌ 2017: 294)。西洋キリスト教的な観念に基づくと、裸体と衣服は対立関係に置かれ、それぞれが動物性と人間性を意味している(ゴルセンヌ 2017: 296)。つまり、装いは実に人間的な行為であり、人間としての普遍的行為なのである。ここでゴルセンヌが述べる「装い」とは、「人間を人工的かつ人為的なにものかによって身体を覆うこと」だ。被服心理学の分野では、衣服や「ファッション」、「おしゃれ」などと形容される身体の装飾が着用された状態のことが装いと捉えられる(小林 2017: iii-iv)。

被植民者の装いを対象に、アイデンティティの表出である服装が画一化される過程を考察したロスは、装い(dress)を「衣装だけでなく、髪形や刺青、身体装飾まで、外見全体を指す」ものと定義した(ロス 2016: 7-8)。また、美しさと快楽という視点から装いをめぐる人類学を切り開くことを目指した宮脇と風戸(2017)は、「装い」に視覚以外の観点を付け加える。彼女らはアイヒャーら(1995)のドレス観を参照しながら、布状の衣服のみならず、「人が文化・社会的規範に則って身体上に表現していることすべてをドレス」と捉え、身体装飾なども含めた装いとして定義した(宮脇・風戸 2017: 266)。

このように、「装い」という言葉は使用される文脈によって様々に意味を変える。本研究では、ロス(2016)と宮脇・風戸(2017)に従い、装いを「衣服、身体装飾、髪型、五感などを含んだ、身体上での表現」と定義する。

(2) 文化としての装い

文化としての装いとは、「装いの実践を文化的に捉える視点」を指す(宮脇 2017: 29)。ここでは、衣服の生産から着ることまでのすべての行為と、その背景にある社会的文脈と文化的理論が対象となる(宮脇 2017: 29)。なぜならば、服を着るという行為は社会的な文脈に埋め込まれており、特定の文化的な論理が絡み合うなかに成立し、装いの主体者自身を形成する営みでさえあるからだ(宮脇 2017: 30)。

「文化としての装い」という視点においては、「服を着る」という行為のみが「着る」ことのすべてを包括するわけではない。例えば西江(1980)は「着る」ことに関して、示唆的な論考を与える。彼は、「着る」ということに、身体付加行為や身体変工行為をも含めた(西江 1980: 163)。さらに、「着る」ことと「裸」についてはエントウィスル(2005)が詳しく述べる。すなわち、あらゆる文化では、身体に何かを付け加えたり、除去したり、飾ったりというような装いを施すことが求めら

れている。あるいは、「ヌードとは決して単なる裸ではなく、衣服についての同時代の慣習によって『装われたもの』なのである」(エントウィスル 2005: 12)とされたように、何も装わないということですら文化によって規制されているのだ。この意味で、「社会的裸」は存在しないと言えよう(宮脇 2017: 31)。同様のことはアイヒャーとサンバーグ(Eicher and Sumbarg)によっても定義される。アイヒャーとサンバーグはドレス(Dress)を視覚で関知するものだけでなく、身体への香り、味、感情という感覚の変革(body modifications)と、衣類、宝石、装身具などの補完(body supplements)をも含むとした(Eicher and Sumbarg 1995: 1)。以上をまとめると、装いを「人間行為や社会的関係性の中に埋め込まれた存在として見ること」(エントウィスル 2005: 16)こそが文化としての装いという視点である。

(3) 装いの分類

本研究では、他の装いと比較しながら装いとしてのフェイクタトゥーの特徴を明らかにする。そのために、比較の際に使用する指標として 2 つの分類を提示する。

1 つ目は、ジンメル(1998)による装いの分類である。彼は、装いを 3 つの形式に区分した。それは、(「未開」の)イレズミと、(西洋の)衣服と宝飾品である(Simmel 1998: 79-88)。

ジンメル(1998)によると、イレズミは個性的なもので、宝飾品はそれとは対照的に非個性的なものである。衣服は両者の中間にあり、新品の衣服は非個性的、着古された衣服は個性的なものとされる(Simmel 1998)。以下にこれをまとめる(衣服については着古された衣服と新品の衣服を分類した)。

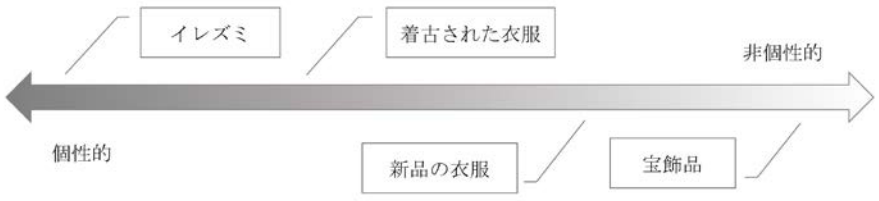

図 2-1: ジンメル(1998)による装いの 3 分類とそれぞれの個性の指標

出所: Simmel(1998)をもとに筆者作成

ここで言う「個性的」、「非個性的」というのは、いかに身体に付着しているかということ、そして持ち主をその個性に閉じ込めるかという点で区別される(Simmel 1998)。

イレズミは消えることがない。身体に付着しており、身体や肌から消え去ることができないという点で、イレズミは個性的なものである(Simmel 1998)。一方、宝飾品は身に着けられるが身体に属すことはない。さらに、取り外したり贈ったりすることが可能である。このイレズミとの対極性により、宝飾品は非個性的なものと言うことができる(Simmel 1998)。

衣服については身体に属すことなく着脱可能なため、その点では非個性的なものと言えるかもしれない。しかし、ジンメル(1998)は衣服について、持ち主の個性を閉じ込めるかどうかという点から論じる。新品の衣服は持ち主の身体を覆うのみで、持ち主の個性とはならない。この点で、新品の衣服は非個性的である(Simmel 1998)。反対に、着古された衣類は持ち主に「似合い過ぎる」、つまり持ち主の個性となる(Simmel 1998)。

すなわち、ジンメル(1998)が述べる「個性的」、「非個性的」とは、持ち主の個性がその装いによって規定されるか否かということに他ならない。イレズミと着古された衣服は「持ち主をその個性に閉じ込める」(ゴルセンヌ 2017: 299)。宝飾品と新品の衣服は「その持ち主の周りに非個性的な領域を作る」(ゴルセンヌ 2017: 299)。さらに、その領域は拡大し、他者が加わる余地にさえもなり得るのである(Simmel 1998)。

2 つ目が、雪村(2005)と風戸(2017)の身体装飾の分類である。風戸(2017)は、身体装飾について、その介入方法の違いによって身体装飾を「装身具」、「身体彩色(しんたいさいしき)」、「身体変工」の 3 つに分類した。風戸は身体彩色と身体変工の違いとして「可塑性と娯楽性」が強いか、「不可逆的で痛みをともなう」かということを挙げた(風戸 2017: 348)。さらに、身体装飾は「身体を直接加工する」、つまり「身体的」、アクセサリーや宝石などの「外的な装身具を用いる」、つまり「外部的」という 2 つの形態によって分類される(雪村 2005: 140)。だが、すべての身体装飾がこの分類の枠に収まるわけではないということに留意したい。

例えば、ピアスは耳につける装身具という点ではイヤリングと同様の用途で用い

られる(雪村 2005: 140)。だが、装着するために耳に穴を開けなければいけないという点では装身具と身体変工両方の性質を含んでいると言える(雪村 2005: 139)。このように、装身具、身体彩色、身体変工は重複した部分を持つこともある(風戸 2017: 348)。これらをまとめた表を示すと以下のようになる。

表 2-1: 身体装飾の分類とその形態・特性

	装身具	身体彩色	身体変工
装飾の形態	外部的	身体的	身体的
特性		可塑性 娯楽性	不可逆的 痛みを伴う

出所: 雪村(2005)と風戸(2017)をもとに筆者作成

第 6 章においては、これらの分類をもとにフェイクタトゥーを装いのなかに位置付け、フェイクタトゥーがどのような装いであるのかを考察するための手がかりとする。

3. 民族誌的背景

「日本人がタトゥーを彫っていたらこわいと思うけど、外国人が彫っていたらおしゃれだと思うな」「この間イレズミ彫ってる人見てさ、うわ、やっさん(やくざのこと)だーって思ったんだよね(笑)。でもイレズミ以外は『普通の』人だったよ」。これらは、筆者の友人たちがイレズミについて話したことである。Kuwahara(2005: 12)は、友人から「日本でイレズミを入れたら『普通の』男性とは結婚できないよ」と言われたという。

日本語で様々に書き表される「イレズミ」は、表し方それぞれで異なる意味を持っている。古来より習俗として行われてきたイレズミの意味は歴史的に変遷してきたが、明治時代の近代化政策の一環として用いられた「イレズミは野蛮である」と

いう言説や、昭和期の映画に見られるような「彫り物を背負ったやくざ」という強烈な印象が最終的には現代のイレズミの負のイメージを形作っている(山本 2016: 53)。よって、ひとたびイレズミについての話題が世間に出れば、その是非を問う論争がしばしば巻き起こる。そのような意味で、イレズミは日本社会におけるタブーであると言っても過言ではないだろう。その一方で、イレズミを取り巻く状況は少しずつではあるが変化している。若者がイレズミをファッションや自己表現の手段として用いるようになったことや、市民の国際的な交わりによるタトゥー文化との接触のなかでイレズミに関する規制が再検討されつつあることを鑑みると、今後のイレズミに対する日本人の印象は何らかのかたちで変わっていくことが見込まれるだろう。

これまで、日本のイレズミ研究に関しては、行為そのものの意味を問うものが盛んであった。そのなかでも特に多いのが、イレズミと個人の内面、すなわち「精神世界」との結びつきについての言及である。イレズミは往々にして自己変革の手段として捉えられる(斎藤 2005)。その際に重要視されるのがイレズミの痛みと彫り師との密接な関係性、そしてイレズミをあえて顕さないという美学(むしろ積極的に隠すこと)である(斎藤 2005; 山本 2016: 173)。従来の研究からは、イレズミを彫る目的やイレズミという行為の意味とイレズミを彫る痛み、彫り師と彫られる人との関係性、そしてイレズミを隠すことは複雑に関係しあっていることがわかった。その一方で、本研究が対象とするフェイクタトゥーの実践においては以上のような関係性は見られず、さらにそれぞれの事項も重要視されていなかった。では、フェイクタトゥーを実践する人々はどのような理由でフェイクタトゥーを装うのか、またフェイクタトゥーの施術の際になにが重要視されているのか。本研究ではこれらを明らかにしながら、フェイクタトゥーの意義について考察していく。

4. フェイクタトゥーとフェイクタトゥーサロン G

(1) フェイクタトゥー

一般的にフェイクタトゥーとはタトゥーシールと呼ばれる転写シールのことを指す(坪井 2002: 74-77)。しかし、筆者がフィールドワークを行なったフェイクタトゥーサロン G ではタトゥーシールは使用されておらず、専用の顔料やペーストを用い

て肌にタトゥーのようなペイントを施すという活動が行われていた。

本研究では、「消えるタトゥー」や「シェードタトゥー」、「テンポラリータトゥー」と呼ばれる、タトゥーのように見えるが一定期間で消える比較的安価なボディーアートの総称として、フェイクタトゥーという語を用いる。具体的には、スプレーを吹きかけてイレズミのようなデザインを描くフェイクペイント、水を用いてデザインを転写するタトゥーシール、染色作用のある植物のペーストを肌に乗せ、デザインを描くヘナペイントやジャグアペイントなどを指す。

(2) フェイクタトゥーサロン G

フェイクタトゥーサロン G は仙台市唯一のフェイクタトゥーサロンである。このサロンのオーナーである M さんは開業以前からフェイクタトゥーの施術を行っていた。しかし、客からの要望を受け、修業期間を経てタトゥー(洋彫り)の施術も行うようになった。また、フェイクタトゥーサロン G ではフェイクタトゥーとタトゥーのほかにもマタニティペイントやタトゥーやフェイクタトゥーの技術を身に着けるためのスクールも開講していた。

筆者は実際にジャグアペイントの施術を受けるにあたり、SNS を用いてオーナーに連絡を取った。サロン内は白を基調とした清潔感漂う明るい空間となっており、施術中は当り障りのない世間話を行う。オーナーの M さんが話した開業のきっかけのとおり、どうしても悪いイメージ、怖いイメージを抱きがちなタトゥーサロンであるが、フェイクタトゥーサロン G ははじめてタトゥーを入れたいと考えている人や女性でも気軽に予約でき、恐怖心や警戒心を抱きにくい店づくりが行われている。

①予約から来店まで

フェイクタトゥーサロン G は完全予約制のサロンである。当日空きがある場合は事前に連絡すれば飛び込みでの施術も受け入れてもらうことができる。

予約は LINE[1]、電話(携帯電話)、メール、ホームページの問い合わせフォームから行う。筆者はいつも LINE 上で予約をしていた。

フェイクタトゥーサロン G のホームページ上には予約者への注意事項が詳細に掲

[1] LINE とは「スマートフォンアプリを中心に無料でチャット（トーク）や通話を利用でき、ゲームや音楽など関連サービスも楽しめるコミュニケーションツール」である(アプリオ編集部 2018)。2016 年段階の利用者数は日本国内で 6,800 万人以上にも上る(アプリオ編集部 2018)。

載されている。予約者はこの注意事項に従って多少の準備が必要である。ホームページに記載されたヘナ・ジャグアペイントの注意事項について見ると、色素が沈着しやすいように施術部分の角質や体毛を除去しておくことや施術後は汗をかかないようにするということが特に強調されている。また、フェイクタトゥーでも本物のタトゥーと同様に温泉やプールなどに入れない可能性があるということも事前に告知されていた。

②来店から施術まで

定禅寺通り沿いに面する商業ビルの 4 階に位置するフェイクタトゥーサロン G への移動は階段か階段の奥にあるエレベーターを使用する。造花などが飾り付けてある紫色の扉を開けるとすでにスリッパが用意されており、「こんにちは」と声をかけるとフェイクタトゥーサロン G のオーナー、M さんが「お待ちしてました」と迎え入れてくれる。靴をシューズボックスにしまい、M さんの後について行く。入り口から見てすぐ左側の個室がフェイクタトゥーサロン G の店舗である。

個室に入ると入り口すぐのいすに座るように促されるので、ベッド脇の荷物かごに荷物をしまい、上着をハンガーに掛けていすに座る。初回の場合、この時に簡単なカウンセリング用紙と同意書が手渡され、回答する。カウンセリング用紙には生年月日、住所などの個人情報記入欄と、汗をかきやすいか、アレルギーはあるかなど施術やペイントの出来に関係する質問があった。同意書には染料に人工物は入っていないが、アレルギーがある人は施術を受けないことを推奨するということや、自己責任で施術を受けるということが書かれていた。

まず決めるのがペイントのサイズとデザイン、ペイントを入れる場所である。デザインは持ち込みが可能で、あるいはフェイクタトゥーサロン G に置いてあるデザインブックの中から選ぶこともできる。デザインブックはデザインが描かれた紙がクリアファイルでファイリングされたもので、花、文字、太陽、動物などテーマごとに分類されている。首を吊る少女と GAME OVER という文字の組み合わせ、近親相姦と思われる様子を描いたデザインなど、反社会的なモチーフも所々に見受けられた。

M さんがペイントの柄や場所を提案したり、アドバイスを与えたりすることもある。以下では 11 月 2 日の施術の様子を記述する。筆者が迷いながらデザインブックを見ていると、M さんが声をかけてくれた。

M「どうですか?」
筆「いやー、迷いますね」
M「ですよねー」
筆「フクロウとか可愛いなって」
M「あー、可愛いですよね」
筆「折り鶴も好きです!」
M「折り鶴は最近人気ですよ。今年はシンプルなデザインが流行ってるので」
筆「あ、そうなんだ。じゃあ折り鶴にしようかな…、折り鶴でお願いします」
M「了解です。そしたら手首なので、コインサイズくらいですね。1,800 円にります」
筆「はーい」
M「あと鶴の向きなんですけど、(手のひら側と肘の側)どっちを上(頭)にします?」
筆「手のひらの方上でお願いします」
M「はーい。あんまり上すぎると(袖から見えて)あれ(微妙)なので、少し下にやっていきますね」
筆「わ、(気を遣って頂いて)ありがとうございます」

このように、筆者は自分でデザインを決めることもあれば、M さんと相談し流行などを聞きながらデザインを決めることもあった。ここで注目したいのは、手首にペイントを施したいという筆者に対し、M さんは筆者が示した位置よりも少しだけ肘側、つまり長袖で隠れるような場所への施術を提案したことである。このことから、M さんはジャグアペイントが他人から見えやすい位置に施されていることで、筆者が何か不利益を被ると考えていることが分かる。

ジャグアペーストを皮膚に乗せる前に施術部分のピーリングを受ける。ピーリングとは専用のピーリング剤を用いて皮膚表面の古い角質を除去することである。先述した注意事項にもあったように、色素沈着を促すために施術部位の角質を除去しておく必要があるためにこの作業が行われる。

ジャグアペーストは長さ 5 センチ、直径 2 センチほどのボトルに入っている。これにニードルを取り付け、肌に乗せていくのだ。

M さんは黒い腰巻きエプロンと黒い布マスクを身につけ、綺麗なネイルアートが施された右手にペーストの入ったボトル、左手にティッシュと綿棒、爪楊枝を持ちながら器用にデザインを描いていく。痛みは全くないものの、粘度の高いペーストは冷たく、皮膚に新たに乗せられるたびにひやりとする。明るい洋楽が流れ、それまで和やかだった雰囲気も M さんの集中力のせいか少し緊張感を孕んでいるように感じられた。施術を受けているのは 10 分程度である。

「はい、終わりました」との声で、緊張がほどける。施術されたペーストを見ると、少しだけ盛り上がってぷっくりとしている。ベッドの脇に置かれている姿見でデザインを確認するように言われて覗くと、筆者の肌にはタトゥーが刻み込まれているようで、初めての施術の際には思わず「すごい!」と声を上げてしまった。M さんは筆者に確認を取り、サロンの Instagram[2]に載せるために施術部分の写真をスマートフォンで撮影した。

③アフターケア

初回の施術が終了すると、アフターケアについての注意が書かれた用紙を渡される。用紙には、ペーストを洗い流す方法やペイントを長持ちさせる方法などが書かれていた。

まず、ペイントを長持ちさせるためにはより長時間ペーストを皮膚に定着させておく必要がある。平均的には 6 時間ほどで色素沈着するが、できる限り長く定着させておくことが推奨された。ペーストを洗い流す際には石けんやボディーソープをつけ、ペーストのぬめりがなくなるまで優しく洗い落とす。この時に強くこすると色素沈着した角質が落ちてしまうので注意が必要だ。

沈着した色素が発色するのはペーストを落としてから約 12~24 時間後である。発色具合は施術部位やアフターケアの出来によって異なる。ペーストを落とし、発色した後の入浴は普段通り行ってよいが、ペイント部分を強くこするとその分消えるのが早くなってしまう。逆にヴァセリンやリップクリームをペイント部分に塗って入浴したことで 2 週間以上ペイントが持続したという事例もあるとのことだった。実際に筆者が施術した際も 20 日程度ペイントが持続したこともあった。

筆者は通常午前中に施術してもらうため、施術の 10~12 時間後の入浴の際にペー

[2] Instagram とは写真や動画を編集、加工し共有するスマートフォン向けアプリである。日本国内の利用者数は約 2,000 万人と言われる(株式会社アーティス 2018)。

ストを落としている。施術後に読むアフターケアの説明にはペーストが落ち、ぬめりがなくなるまで洗うように書かれているが、筆者はペーストの上から保護シートを貼っているため、シートと一緒に剥がれてしまう。ペーストが落ちた後の顕わになった施術部分には、デザインが薄く浮かび上がる。ジャグアペーストの紺色が着色しておらず不安を覚えるが、発色は 12~24 時間後だと説明を受けたことを思い出して胸をなで下ろすのである。

以上がフェイクタトゥーサロン G への来店、ジャグアペイントの施術、帰宅後のアフターケアという一連の流れである。この流れを経てジャグアペイントは翌日には発色し、10 日から 2 週間かけて徐々に薄くなり、消えていく。

5. フェイクタトゥーの 2 つの特徴

フィールドワークを通して明らかになったフェイクタトゥーの特徴は 2 つある。以下にそれを示し、その根拠となる事例を詳しく記述する。

(1) 「本物の」イレズミ同様の「リアルさ」

M さんによると、ジャグアペイントは「本物の」イレズミを入れたいが家族に反対されているなど、何らかの事情があって入れることができない人や、イレズミを入れてみたいが踏ん切りのつかない人、イレズミを入れる前に実際に入れたときのイメージを膨らませたい人などが使うことが多いという。

フェイクタトゥーにおける「イレズミらしさ」として、「ぼかし」という手法を例に挙げる。ぼかしとはイレズミにも用いられる手法で、デザインの輪郭と輪郭の間を色素で埋めたり、グラデーションをつけたりすることができる(山本 2016: 46)。塗り絵の色づけ作業に喩えると分かりやすいだろうか。ジャグアペイントではデザインの輪郭にペイントを乗せたあと、色やグラデーションを付けたい範囲に爪楊枝で薄くペーストを塗り広げていく。筆者は初回の施術の際、ぼかしを「本物っぽい仕上がりになる」として勧められたが、断っている。ここで、はじめてぼかしを入れた 11 月 2 日の施術中の会話を記述する。

M「今日はぼかしを入れちゃっても大丈夫ですか?」
筆「ぼかしをいれると本物のタトゥーっぽくなるんですよね」

M「そうですね!」

筆「じゃあお願いします」

M「はーい」

筆「(ジャグアペイントをする人で)ぼかしを入れる人って結構多いんですか?」

M「半々くらいですかね。本物っぽくしたいって言う人はぼかしを入れてますね」

このように、ぼかしにはジャグアペイントを本物のタトゥーのように見せる効果がある。M さんによると、フェイクタトゥーサロン G でジャグアペイントを施術する人の約半数がぼかしを入れる。つまり、ジャグアペイントを施す人々は、一定数ジャグアペイントを本物のタトゥーのように見せたいという願望を持っているのである。

また、客のこのような願望が顕れた事例として、ヘナペイントの廃止がある。ヘナは北アフリカ、西南アジア、インド、パキスタンなどで産生される植物で、古くから身体装飾、魔除け、治療などの目的で使われてきた(小野 2010: 28-29)。色素はオレンジや赤色で、何らかの人工物質を混ぜると黒色に近付く(小野 2010: 30)。

筆者は、フェイクタトゥーサロン G のメニューにヘナペイントがあったことを記憶していたため、試しにヘナペイントを予約した。しかし、ヘナペイントを廃止した旨が伝えられた。以前はやっていたが、現在は 2 か月に一度程度でしか予約が入らなくなったためだという。ヘナペーストは専用の粉末にレモン汁やコーヒーなどを入れて練って作り、数日寝かせなければならない。使用期限もあるため、数ヶ月に 1 回の予約のために材料を仕入れることはしないが、まだ以前予約を受けていた際の粉末が残っているので、複数人から同じタイミングでヘナペイントをやりたいと要望があれば受け付ける場合もあるそうだ。ここからは、客が単に「消えるタトゥー」としてフェイクタトゥーを選択しているのではなく、ジャグアペイントが抱える「本物の」イレズミらしさを好意的に捉えたうえで、あえてより「本物らしい」ペイントを選択しているのである。

しかし、客たちは以上のようなジャグアペイントの「本物らしさ」によって、「本物の」イレズミと同様の規制を受けることもある。例えば、フェイクタトゥーサロン G の来店前の注意書きにおいて、消えるタトゥーは本物のイレズミと同じ扱いに

なるため温泉やプールを利用する際に注意を促す項目があったり、イレズミのある人に加え、タトゥーシールのある人の入浴も拒否する温泉施設があったりした。また、フェイクタトゥーサロン G オーナーの M さんは施術前の筆者に対し、ジャグアペイントを衣服で隠れる場所に施すことを提案した。筆者はこの発言に関し、「イレズミのようなもの」を入れていることで筆者が不利益を被る可能性を考慮してのものであったと解釈している。このことから、フェイクタトゥーは「本物の」イレズミのように社会的に規制を受けること、そしてフェイクタトゥーに携わる人はそれを認識しているということがわかる。

(2)「本物の」イレズミとは対極的な「一過性」

筆者のフェイクタトゥーを見た周囲の反応は大きく 3 つに分けられた。この反応からは、フェイクタトゥーに関心がある、ないに関わらず、フェイクタトゥーの利点として捉えられる特徴が明らかになった。

まず、最も多かった反応が「え、それ本物!?」と筆者のジャグアペイントを本物か偽物か疑うものであった。この反応をした人々はもちろん筆者がジャグアペイントの施術をしたということを知らない。友人たちはひとしきり驚いた後、「本物じゃないでしょ」「あなたがそんなこと(イレズミを入れること)をするわけがない」「それ、タトゥーシール?」と筆者のペイントを偽物だと決めつけるか、「痛かった?」「急にどうしたの?」「何かあったの?」と本物のイレズミだと信じ、唖然とした顔で矢継ぎ早に質問を浴びせかけるのである。

次に多かったのが、ジャグアペイントを見るとその真偽を確かめる間もなく「やくざじゃん!」「冴衣ちゃん(筆者)が不良になった!」という反応をする人である。この反応からは、「イレズミ=やくざ」「イレズミ=悪」という考え方がかなり浸透していることが分かる。

そして、筆者がジャグアペイントをしていることを知っている人の多くは「可愛い!」、「私もやってみたいな」など、好意的な反応を示す。友人たちがこのように言うのは、筆者のペイントが消えるものだと知っているからである。彼ら彼女らは、このような発言をする前には必ずジャグアペイントが消えるということを筆者に確認する。つまり、「消える」イレズミだからこそ自分もやってみたいという気持ちになっているのだ。

さらに、この「消える」というフェイクタトゥーの特徴は、他の装いを比較した

とき、かなり独特なものである。

フェイクタトゥーはイレズミとだけ比較すると「一時的」、アクセサリーや衣服など他の身体装飾と比較すると「少しだけ持続期間が長い」身体装飾であると言える。イレズミとその他の身体装飾の両者とフェイクタトゥーを比較すると、「中期的な持続」という独自の性質が浮き彫りになる。すると、フェイクタトゥーの「一過性」という「本物の」イレズミとは対極にある性質という特徴には少々訂正を加える必要が出てくるだろう。身体装飾として独自の位置にあるフェイクタトゥーの「一過性」という性質は、単純に「一定期間で消える(一過性)」という意味だけでなく、「一定期間は消えない(一定期間の持続性)」という意味も併せ持った、いわば「過続性」なのである。

つまり、「一定期間で消える」というフェイクタトゥーの自由な特性は、裏を返せば「一定期間は消えない」という不自由さでもあるのだ。フェイクタトゥーは他の身体装飾と異なり、自分の意思では一定期間着脱できない不自由さをも持ち合わせている。

6. 考察

まず、第 5 章で示したフェイクタトゥーの特徴をもとに、フェイクタトゥーが従来研究されてきた装いのなかでどのように位置づけられるかを明らかにする。

ここで、第 2 章第 3 節で提示したジンメル(1998)の装いの分類と、雪村(2005)・風戸(2017)の身体装飾の分類とその形態・特性であるにフェイクタトゥーを対応させる。

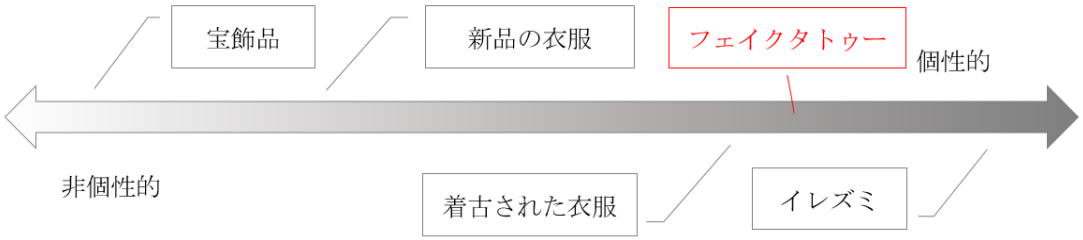

図 6-1: 装いの分類にフェイクタトゥーを対応させたもの

出所: 筆者作成

まずはジンメル(1998)による装いの分類である。彼が述べる「個性的」、「非個性的」とは、「着脱可能かどうか」、さらに「持ち主の個性がそれによって規定されるかどうか」という視点で決定されている。フェイクタトゥーはイレズミのような永久性は持ち合わせていないため、イレズミよりは個性的なものではない。しかし、2 週間程度は消えることがなく、その期間は持ち主の個性となり得る。着古された衣服は持ち主の個性を閉じ込めるが、その着脱はフェイクタトゥーよりも容易かつ自由だ。フェイクタトゥーの着脱は衣服の着脱と比較すると自由度は低い。このような点から、フェイクタトゥーはイレズミと着古された衣服の中間の特質を持つ装いであると言える。

次に、雪村(2005)と風戸(2017)の分類を見ていこう。

表 6-2: 身体装飾の分類と形態・特性にフェイクタトゥーを対応させたもの

	装身具	身体彩色	フェイクタトゥー	身体変工
装飾の形態	外部的	身体的	身体的	身体的
特性		可塑性 娯楽性	可塑性(一定期間の不可逆性) 身体変工(イレズミ)のような見た目	不可逆的 痛みを伴う

出所: 筆者作成

ここでは、身体彩色と身体変工の間にフェイクタトゥーを位置づける。フェイクタトゥーは外的な装身具を用いた身体装飾ではないため、装飾の形態は身体的である。特性については可塑性があるとしながらも、一定期間の不可逆性も抱えている。また、身体変工のように痛みは伴わないが、完全な娯楽として消費されているわけでもない。イレズミの代用としてフェイクタトゥーを用いる人にとって、フェイクタトゥーは「本物の」イレズミとなる可能性をはらんでいる。そのため、筆者は身体彩色と身体変工の中間にフェイクタトゥーを置いた。

次に、この 2 通りの分類を組み合わせ、より細かい装いの分類を提示したい。ジンメル(1998)と雪村(2005)、風戸(2017)の分類にそれぞれフェイクタトゥーを対応させたものをまとめ、装いにおけるフェイクタトゥーの位置づけとしたものが下の

図である。



	装身具 宝飾品	新品の 衣服	着古された 衣服	身体彩色	フェイクタトゥー	身体変工
装飾の形態	外部的	外部的	外部的	身体的	身体的	身体的
特性	可塑性 娯楽性	可塑性 娯楽性	可塑性 娯楽性	可塑性 娯楽性	可塑性 娯楽性 一定期間の不可逆性 身体変工(イレズミ)のような見た目	不可逆的 痛みを伴う

図 6-2: 装いにおけるフェイクタトゥーの位置づけ

出所: 筆者作成

フェイクタトゥーは、装身具(宝飾品)と身体変工をそれぞれの極に設定した場合、装いのなかで比較的身体変工に近いものとして言える。また、風戸(2017)は身体装飾を装身具、身体彩色、身体変工の 3 つに分類したが、フェイクタトゥーはそのどれにも当てはまらない独自の立場をとる。あるいは、雪村(2005: 139)がピアスをピアッシングという身体変工と装身具とで構成されている、身体装飾の二つの領域にまたがるものであると述べたように、フェイクタトゥーにも同様のことが言えるかもしれない。

例えば、フェイクタトゥーの施術方法は身体彩色と言っても差し支えないだろう。しかし、施術後(一定期間は)消えないことや、見た目が身体変工に分類されるイレズミと類似していることを考えると、フェイクタトゥーは身体彩色と身体変工両方の特質を持ち合わせた身体装飾でもある。また、これはイレズミに関しても同様に言える。すなわち、身体に傷をつけ、永続的に図柄を身体に彫り入れるという点で、イレズミは身体変工である。一方で、皮膚に染料をのせるという場面のみを切り取ると、それは身体彩色と表現できはしないか。

筆者は、フェイクタトゥーとイレズミに身体変工と身体彩色両方の側面を見出し

たとき、「フェイクタトゥーはイレズミなのか」という問いに対して１つの回答を与えることができると考える。

イレズミは、その永続性や痛みという身体変工の面がデメリットとして強調される場合が多く、単純な装飾として用いるにはハードルが高い。対して、イレズミがファッションやおしゃれという文脈で語られるとき、注目されるのはデザイン、つまり身体彩色的な側面だ。雪村(2005)を参考に身体変工/(純粋な装飾としての)身体彩色、現代日本社会におけるイレズミの肯定的側面/否定的側面を軸にしたフレームに当てはめると下のようになる。

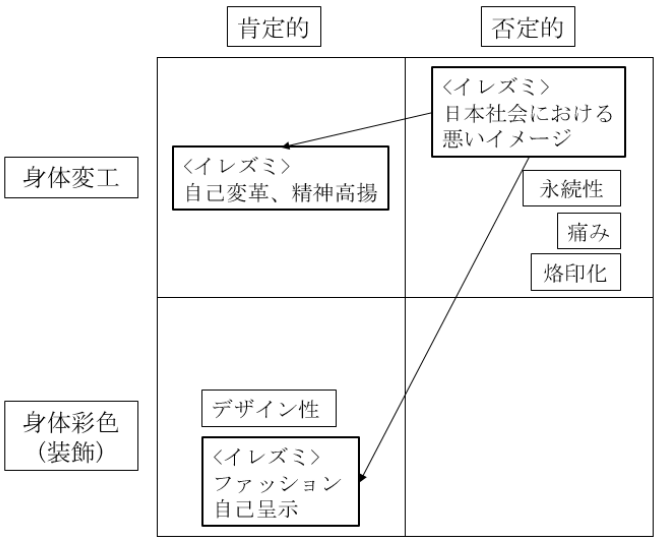

図 6-3: イレズミの肯定的側面と否定的側面の分布

出所: 筆者作成

一方で、フェイクタトゥーのイレズミのような見た目は、ステレオタイプ的な考え方によって否定的なイメージを持たれる要因となるが、その一時性や痛みのなさはフェイクタトゥーをおしゃれとして気軽に使用する際に利点とされる。

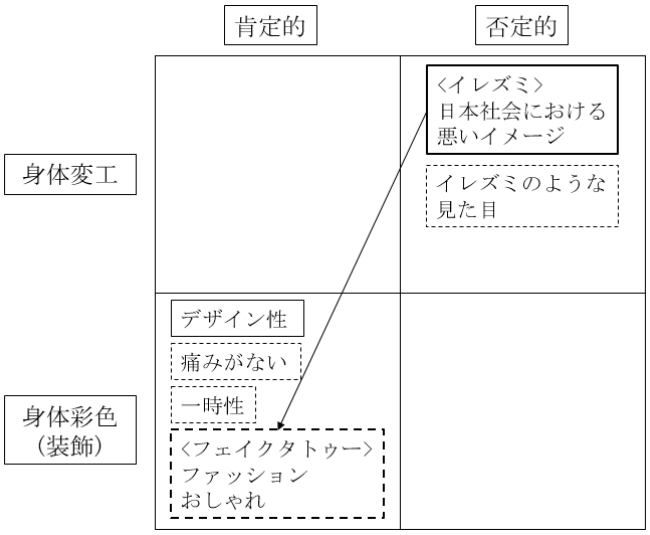

図 6-4: フェイクタトゥーの肯定的側面と否定的側面の分布

出所: 筆者作成

つまり、イレズミ(という身体変工)としての外観を保ちつつ、肯定的側面として利用されるのは彩色という純粋な装飾の極に配置される性質なのだ。図 6-3 と図 6-4 からは、フェイクタトゥーがイレズミの装飾面を補強しうる可能性が見込める。これらからフェイクタトゥーとイレズミの関係性を導き出し、筆者は「フェイクタトゥーは装飾性が強調されたイレズミである」と考える。つまり、フェイクタトゥーの「フェイク」はイレズミの身体変工的側面に係っており、フェイクタトゥーは「偽物のイレズミ」ではなく「『身体変工ではない』イレズミ」なのである。ここにおいて、筆者は「フェイクタトゥー」ではなく、イレズミの代替品、つまり「オルタナティヴタトゥー」としての可能性を提示する。

現在のイレズミを取り巻く状況は刻一刻と変化している。筆者はここで、「『身体変工ではない』イレズミ」としてのフェイクタトゥーが効果を発揮すると考える。

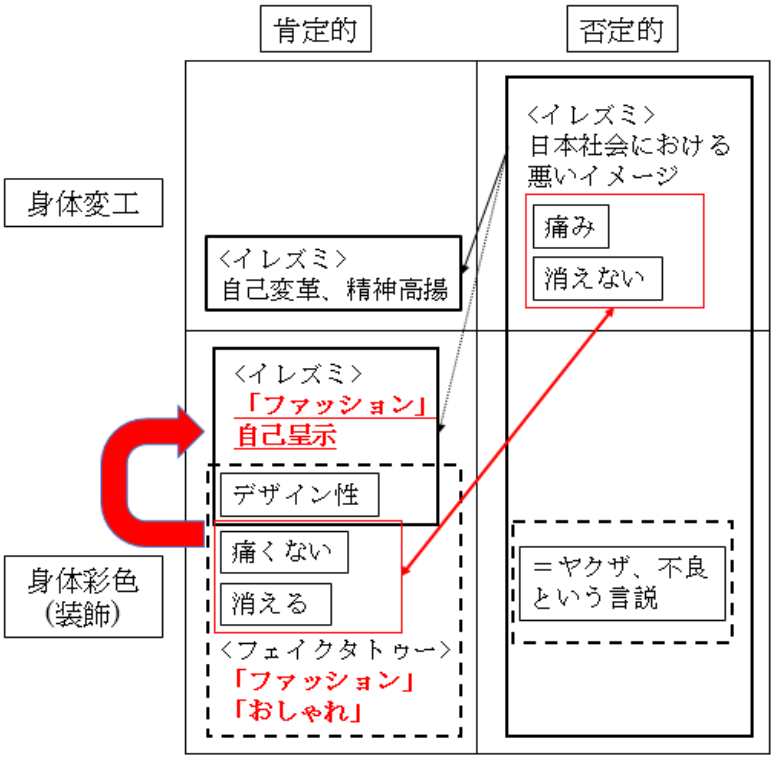

図 6-5: 「『身体変工ではない』イレズミ」が果たす効果

出所: 筆者作成

これまでイレズミにマイナスのイメージを与えてきた、施術の際の痛みや消えないという不可逆性は、フェイクタトゥーというイレズミの代替物によって打ち消される。そして、フェイクタトゥーは「イレズミ」の装飾的側面を強調し、そのさらなる受容を助けるものとなり得るのではないだろうか。

本論を通して明らかになったのは、フェイクタトゥーの実践者たちは、それぞれの目的に合わせ、フェイクタトゥーの利点を戦略的に抽出し、数ある装いのなかからフェイクタトゥーを選択し装うということである。これらの選択は本物のイレズミを入れているかの様なリアルさと、フェイクタトゥー独特の一時性というフェイクタトゥーの表裏一体的な特徴によって成り立っている。つまり、フェイクタトゥーの一定期間で消えるという性質は、日本におけるイレズミへの社会的規制の範囲の中で、「イレズミのようなもの」を装うことに免罪符を与えているのだ。ここにおいて、筆者は、フェイクタトゥーの意義を「イレズミという特定の身体装飾が忌避

される現代日本社会」における装いの規範を超えることであると考える。さらに、「『身体変工』ではないイレズミ」としてのフェイクタトゥーが注目されることによって、そのデザインや装いとしての側面に注目が集まることが期待できるだろう。そして、フェイクタトゥーへの関心や肯定的な考え方が、装いとしてのイレズミの魅力に目を向けさせるものになる可能性を提示する。

7. おわりに

ここまで、フェイクタトゥーの実践の様子を記述し、フェイクタトゥーの特徴と意義、そしてその効果について検討してきた。本研究では、フェイクタトゥーを装うという選択に密接に関わるフェイクタトゥーの特徴を示すことができた。その目的は多様ではあるが、フェイクタトゥーを装う人々は、イレズミさながらの見た目でありながらイレズミとは異なる「消える」という特性を利点として捉え、フェイクタトゥーを採用する。つまり、フェイクタトゥーは依然としてイレズミに対する悪評が強く残る日本社会における装いの規制を乗り越え、自由に装いを選択することを可能にしているのだ。

加えて、この 2 つの特徴によって、フェイクタトゥーとはどのような装いであるのか考察した。筆者は、フェイクタトゥーは他のどの装いとも異なる独自の装いであり、身体彩色的側面と身体変工的側面に区別できるとした。さらに、この区別をイレズミに関しても適応することで、フェイクタトゥーが「偽物の」イレズミではなく、イレズミの装飾(身体彩色)的側面を代用する「オルタナティヴタトゥー」と捉えられるだろう。このようなフェイクタトゥーの普及により、イレズミの装飾面の魅力、延いてはイレズミそのものの魅力が見直され、その受容の促進が期待される。これこそがまさに、現代日本社会におけるフェイクタトゥーの効果なのである。

引用文献

アプリオ編集部

2018　「LINE とはどんなサービスか」<https://appllio.com/what-is-line>より、

2018 年 12 月 8 日取得。

Eicher, B. and Sumberg, B. , ed.

1995 *Dress and Ethnicity: Change across Space and Time*, Oxford: Berg.

エントウィスル、ジョアン

2005 『ファッションと身体』鈴木信雄訳、東京: 日本経済評論社。

ゴルセンヌ、トマ

2017 「装いの系譜学ー記号学的モデルとしての紋章から有機的モデルとしての織物まで」筧菜奈子訳『現代思想三月臨時増刊号』45(4): 294-316。

風戸真理

2017 「<特集論文 2>身体装飾をめぐる子ども・大人・社会の交渉」『コンタクト・ゾーン=Contact zone』9(2017): 347-366。

株式会社アーティス

2018 「今さら聞けない大人気“Instagram”の魅力」<https://www.asobou.co.jp/blog/life/instagram>より、2018 年 12 月 9 日取得。

小林茂雄

2017 「はしがき」小林茂雄・藤田雅夫編『装いの心理と行動ー被服心理学へのいざない』pp.iii-iv、東京: アイ・ケイコーポレーション。

Kuwahara, Makiko

2005 *Tattoo: An Anthropology*, New York: Berg.

宮脇千絵

2017 『装いの民族誌ー中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』東京: 風響社。

宮脇千絵・風戸真理

2017 「序ー装いの人類学に向けてー審美性への着目から」『コンタクト・ゾーン=Contact zone』9(2017): 264-278。

西江雅之

1980 「裸になれないサル」多田道太郎編『着るー装いの生態学』pp.160-181、東京: 平凡社。

小野友道

2010　『いれずみの文化誌』東京: 河出書房新社。

ロス、ロバート

2016　『洋服を着る近代－帝国の思惑と民族の選択』平田雅博訳、東京: 法政大学出版局。

斎藤卓志

2005　『刺青墨譜　なぜ刺青と生きるか』神奈川: 春風社。

Simmel, Georg

1998　*La parure et autres essais*, Paris: de la Maison des sciences de l'homme.

新村出

2018a　「よそおい」『広辞苑第七版』pp.3032、東京: 岩波書店。

2018b　「よそお・う」『広辞苑第七版』pp.3032、東京: 岩波書店。

坪井正和

2002　「フェイクタトゥー」『化粧文化』42: 74-77。

山本芳美

2016　『イレズミと日本人』東京: 平凡社。

雪村まゆみ

2005　「現代日本におけるピアスの普及家庭－新聞および雑誌記事のフレーム分析」『奈良女子大学社会学論集』12: 139-157。

海外における日本人コミュニティの人類学的研究
―マレーシアの日本語教室ママノテを事例に

沢村　未紀

1. はじめに

海外に住む日本人は、135 万人を越え、その総数は増加傾向にある(外務省 2018)。在外邦人[1]の約 6 割が一時的に海外で暮らす長期滞在者[2]であり、民間企業関係者がその約半数を占めている[3](外務省 2018)。このことから、日本人の海外への移住は、グローバル化に伴う企業の海外移転に依拠しているということがわかる。コーエン(1977)は、企業の海外展開によって外国へ移住することになった人々をエクスパトリエイトと呼び、彼らを異国の地に居ながらも、母国と同じ生活様式を維持し、ホスト社会とは隔離した同国出身者のみで形成されるコミュニティ、「環境のバブル(Environmental Bubble)」の中で暮らす人々であると考察した。先行研究(Cohen 1977; 町村 1999; ベン-アリ 2003; グレーベ 2003; 北原 2006; Fechter 2007; 藤田 2008; 水上 2018)によって、海外で暮らす日本人も上述のコミュニティで暮らしていると明らかにされている。

一方で、海外で暮らす日本人は企業による派遣だけではなく、結婚などのライフステージの変化によって海外で暮らすようになった人々もいる。自分の出身国コミュニティとは一定の距離を置き、配偶者や子どもによるコミュニティに属している人もいるのである。しかし、海外で暮らす日本人はエクスパトリエイトであるとして画一的にそのコミュニティの研究が行われており、エクスパトリエイト・コミュニティの周縁に暮らす人々はその陰に隠され、不可視化されてきた。

そこで、本研究では日本人コミュニティの周縁に暮らす母親たちの海外での子育

[1] 旅行等短期滞在者を除き、海外に 3 か月以上住んでいる日本国籍を有する者のこと(外務省 2018)。
[2] 3 か月以上の海外在留者のうち、海外での生活は一時的なもので、いずれは日本に帰国する予定の者を指す(外務省 2018)。
[3] 企業に勤める本人とその同居家族も含まれる(外務省 2018)。

て、言語実践、文化継承、将来設計に焦点を当てることによって、従来のエクスパトリエイト論を再考し、移動を常態とする人々の生き方を明らかにしていきたい。

2. 移民・移住者をめぐる議論

近年国境を越えて移動し、母国以外で生活をする人々が増えている。移民と一言で表しても、彼らが母国を離れることになった事情やホスト社会での社会的地位も大きく違う。ここでは、本研究の中心となる概念であるエクスパトリエイトを中心に、エクスパトリエイト、ソジョナー、異郷人、マージナル・マン、ディアスポラ、コスモポリタンを比較し、整理する。

エクスパトリエイトは母国を離れ、一時的に海外に暮らす人々のことである(Cohen 1977: 6; 水上 2008: 80)。彼らは従来語られてきた移民とは異なり、出身国や勤務先企業の後ろ盾によって特権的地位を持った人々である(Cohen 1977; グレーベ 2003; ベン-アリ 2003; 北原 2006)。ホスト社会から自ら孤立し、同国出身者のみに開かれた排他的なコミュニティを作り上げている(Cohen 1977; グレーベ 2003; ベン-アリ 2003; 北原 2006; 水上 2018)。このコミュニティは、異境の地に暮らす彼らにとって母国を模倣した安心で快適な「環境のバブル」であり、母国で得られたものと同様のサービスや教育を享受することができる(Cohen 1977: 77)。エクスパトリエイトは経済的にも社会的にも恵まれているので、コミュニティ内の制度や設備をより母国と近い充足したものにすることができる(Cohen 1977: 44-45; ベン-アリ 2003: 198)。これが、エクスパトリエイトのホスト社会との接触・交流の少なさを助長し、ホスト社会における自国の再生産を促しているのである(Cohen 1977: 80-81)。

また、ソジョナーはホスト国に一定期間滞在し、いずれ母国に帰る人のことを指しており(Siu 1952: 37)、特権的地位を持っているエクスパトリエイトはソジョナーの一形態であると言える(水上 1995)。異郷人、ソジョナー、エクスパトリエイト、ディアスポラは、ホスト社会に同化する意志を持たず、母国への帰国の意志を持った人々である(Cohen 1977; 水上 1995: 133; 戴 1999; コーエン 2001)。一方で、ホスト社会へ同化の意志はあるのだが、彼ら/彼女らの異質性によってホスト社会に受け入れられない人々はマージナル・マンという(Park 1928)。コスモポリタンは、

特定の国に所属意識を持つのではなく、様々な文化に対し一定の距離を置いているコーエン(2001: 213)。また文化を客観的に眺め、自らの意志でその文化を受容したり、しなかったりする(リーペレス 2018)。そのため、彼らはどこの文化にも属していない「根無し草」な人々と呼ばれることもある(Vertovec and Cohen 2002: 4-5)。以上のことから、移民の概念はホスト社会への滞在目的、滞在動機、帰属意識とホスト社会がその移民に対して持っている偏見やステレオタイプによって変化するということがわかる。

また、移民の位置づけも彼らの滞在期間や母国への帰国意志で細かく変動する。ホスト国で暮らしている間に当初予定していた滞在期間が短くなることもあれば、長くなって永住する人もいる(水上 1995: 133)。彼らの位置づけは帰国の意志と帰国の具体的な予定によって、ソジョナー、パーマネント・ソジョナー、セトラーのいずれかに変化するのである(Uriely 1994)。特筆すべきなのは、帰国の目途が立っていないパーマネント・ソジョナーであっても、帰国の意志はあり、母国への執着心も持っているということである(Uriely 1994; 水上 1995)。

その一方で、現代の情報網と流通網の発達により、母国との繋がりを絶たずに異国の地に住み、同一エスニック内集団と距離を置きながら、ホスト社会と一定の関わりを持つ人も現れ始めている(水上 1995: 139)。ホスト社会の人々と交流を持つという点において彼らはコスモポリタンと類似しているが、はっきりとした自身の帰属意識、母国の存在があるためコスモポリタンとは異なった存在であると言える。

ここで、本章で取り扱った移民について整理する。図 2-1 は上述してきた移民の特徴を「同化の意志」、「滞在期間」を軸にしてそれぞれを分布させたものである。移民と呼ばれる人々の中でマージナル・マンのみがホスト国に対して強い同化の意志を持っているということがわかる。図 2-2 は、「ホスト国からの受容度」と「滞在期間」を軸にして分布させたものである。この図から、専門的な職業についている異郷人や、エクスパトリエイトはホスト国からの受容度は高いということが分かる。また、滞在期間の短い方がホスト国からの受容度が高くなっている。

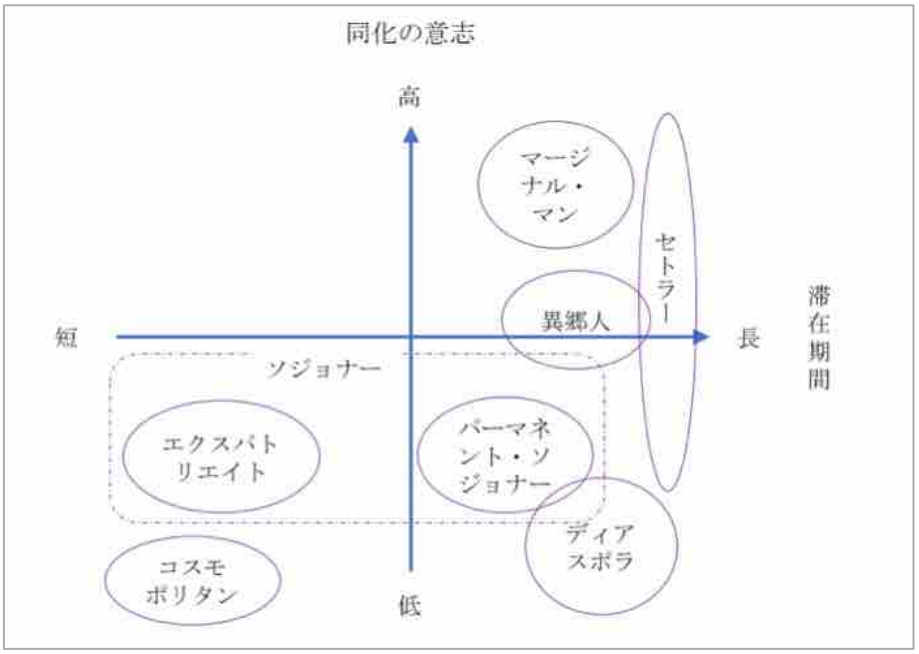

図 2-1:　移民の分布図(同化の意志－滞在期間)

出所: 筆者作成

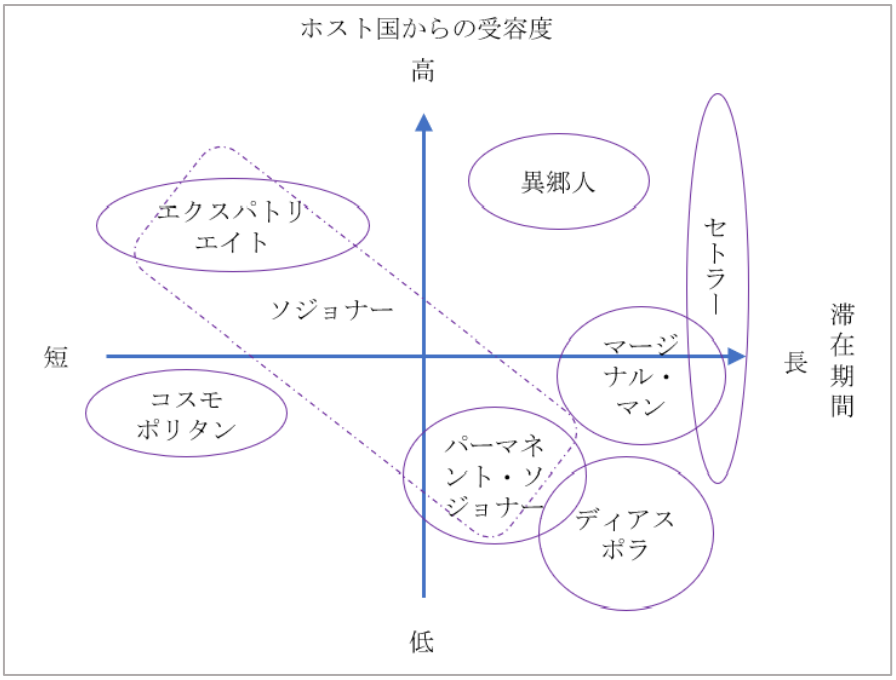

図 2-2: 移民の分布図(ホスト国からの受容度－滞在期間)

出所: 筆者作成

グローバル化が急速に進み、ヒト、モノ、情報の移動が盛んになるにつれ、移民と呼ばれる人々は更に多様化してきている。例えば、ホスト国への永住の意志もなく、母国への帰国の意志もないが、母国への愛着心を持っている人々もいる。彼らは、ソジョナーにも、マージナル・マンにも、コスモポリタンにも括ることができない人々である。そのような人々はどのような将来設計を持って外国で暮らしているのであろうか。次章では、筆者の調査対象先であるママノテが所在するマレーシアにおける日本人移民の歴史と現在の「日本人」コミュニティについて説明する。

3. 日本人のマレーシア進出とコミュニティ形成

海外に暮らす日本人の約半数が企業関係者であり(海外在留邦人数調査統計 2018)、日本人の海外移住と企業の海外進出は切っても切り離すことはできない。本章では、日本とマレーシアの関係史について詳しく述べ、現在マレーシアに暮らす日本人と彼らによって作られるコミュニティについて記述する。

日本のマレーシア進出は戦前・戦後の 2 段階に分けることができる。明治時代からマレーシアへの移住が始まり、鉄鉱石業で財を成した日本人であったが、第二次世界大戦勃発により引き上げることになった(明石 1994[1983]; 浅野 1986)。戦後の日本のマレーシア進出は、企業の海外展開に後押しされている(青木 1990; 森田 2000; 石戸 2006)。日本企業は、1985 年のプラザ合意以降の円高によって生産コストの安い海外への進出を余儀なくされた(森田 2000; 石戸 2006)。また、同時期にマレーシアでも海外企業誘致のための政策を多数行っており、マレーシアは日本企業にとって好条件の投資先であった(青木 1990; 森田 2000; 石戸 2006)。進出・誘致のプッシュープル要因が折よく重なり、多くの日本企業はマレーシアへ進出することになったのである。

日本企業のマレーシア進出に伴い、企業関係者やその家族からなる「日本人」コミュニティも形成されるようになった。エクスパトリエイトがマレーシアの日本人社会の中心を担うことになったのは、第二次世界大戦の影響により、戦前存在していた日系移民コミュニティが一度消滅していたためである(浅野 1986)。「日本人」コミュニティの中心的役割を担っているのは日本人会と日本人学校である。日本人会のクラブハウスには多様な設備・設備が備わっており、それ利用して様々な部・

サークル活動が開催されている(クアラルンプール日本人会 2018)。また、日本人学校は日本国籍を持つ児童・生徒にだけ開かれている海外に暮らす日本人子女のための教育機関である(クアラルンプール日本人学校 2019a)。通学する児童・生徒のほとんどが親の海外赴任に伴いマレーシアで暮らしている子どもたちであり、親の赴任期間が終了すると日本へ帰国する。そのため、教育内容も日本へ帰国した際に、スムーズに現地教育システムに戻れるように設計されているのである(クアラルンプール日本人会 2018)。

クアラルンプールに暮らす日本人は、先行研究(Cohen 1977; 町村 1999; ベン-アリ 2003; グレーベ 2003; 北原 2006; Fechter 2007; 藤田 2008; 水上 2018)で示されているように特定の地域に集住しており、市内には複数の日本人集住地区が存在する(図 3-1)。子どもがいる家庭は日本人学校へのアクセスの良さや治安の良さ、日本食材などが入手できるなど生活のしやすい環境が整っているモントキアラ、TTDI、サウジャナエリアを好み、そのエリアには多くの日本人が暮らしている(日本貿易振興機構 2019)。というのも、これらのエリアはセランゴール州の工場集積エリアからの距離が比較的近いからである(日本貿易振興機構 2019)。一方で、勤務先のオフィスがクアラルンプール中心部にオフィスのある日本人は KLCC やブキッ・ビンタンエリア住んでいる(日本貿易振興機構 2019)。また、日本人会のクラブハウスに近いミッドバレーエリアも人気である(日本貿易振興機構 2019)。モントキアラ、TTDI、バンサーにあるコンドミニアムは日本人学校の通学バスの停留所になっており(クアラルンプール日本人学校 2019b)、これらのエリアには多くの日本人、特に子どもを持つ日本人が多く暮らしていることがわかる。

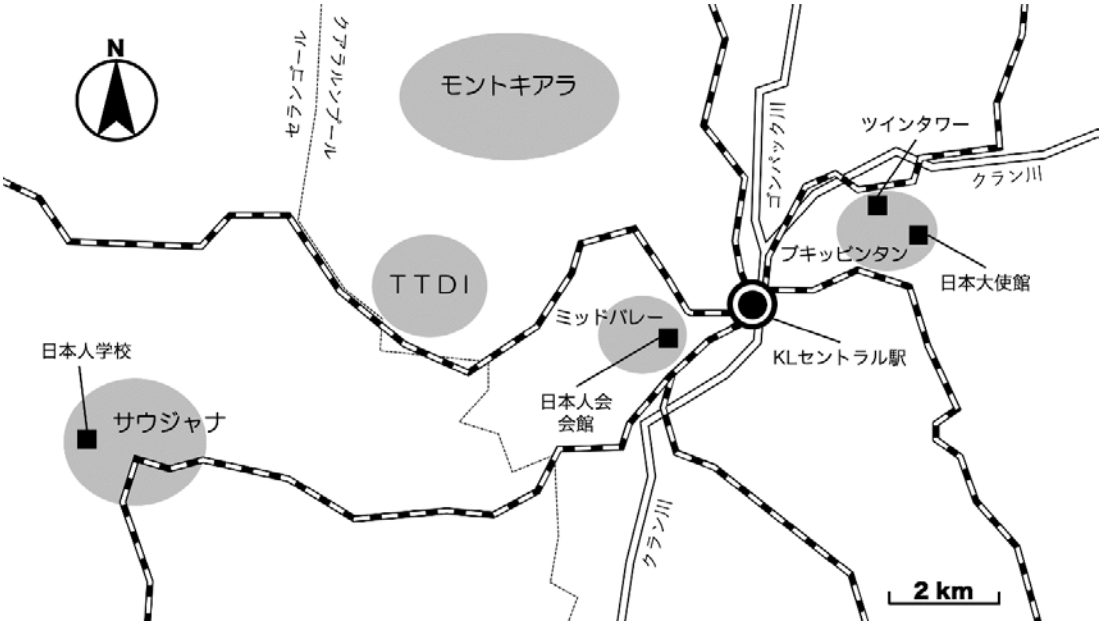

図 3-1: クアラルンプール周辺地図と日本人集住地区

出所: 根橋宙之氏作成

マレーシアの「日本人」コミュニティは日系企業の進出とともに発達してきており、企業関係者が中心となって形作られている典型的なエクスパトリエイト・コミュニティである。

4. 子ども日本語教室「ママノテ」

(1) 概要

上述してきたように、マレーシアに暮らす日本人のほとんどがエクスパトリエイトであり、既存のコミュニティの中で暮らしている。一方で、エクスパトリエイトから距離を置いて暮らす日本人も一定数いる。そのような人々は、「日本」や「日本人」と一切関わらずに暮らしているのであろうか。エクスパトリエイトではない人々の繋がりがあるのだろうか。彼らはどのようなコミュニティを築くのであろうか。以下では、エクスパトリエイト・コミュニティの周縁で暮らす日本人の母親たちによるコミュニティについて紹介する。

ママノテは、海外で暮らす日本人の母親が、自身の子どもに日本語を学ぶ場所と

日本語を使って遊ぶ友達を作ってあげたいという目的から発足された日本語教室である。クアラルンプールの高級住宅街モントキアラにある複合商業施設プラザダマスの一角にママノテの教室がある。2 歳以上の子どもを対象にした日本語教室で、ひらがな・カタカナの読み書きに加え、日本の文化についても学んでいる。授業時間は毎週土曜日 10 時からの 1 時間である。主催者であり、ママノテに通う児童の母親でもある A さんは、「一番は、息子に日本語で遊べる友達を作ってあげたくて。そういった思いを抱いているお母さんもいると思ったから」と発足のきっかけを振り返る。また、ママノテのサイトでは、教室設立のきっけと目的を以下のように記している。

> 「“母の偉大さ”とはこうして築かれるのかと考える一方で、自分にはそんな力は無いのではないかと感じ、苦しんだことを覚えています。でも、本当は誰もが初めての育児の時には、多かれ、少なかれ、同じような感覚を持ったりするんじゃないかと思います。他愛のないおしゃべりや、ちょっとした育児の疑問…。(疑問は不安につながったりしますし)。お母さん業を頑張っている時って、ほんの些細なことが、大きな助けになったりすると思うんですよね。特に、海外に来て、頼れる身内やご近所さんが身近にいないとなれば不安も大きくなります。そこで、私自身の経験からも、『こんな場所があったらちょっと助かるよね!』という場所を作ろうと決意しました」(MAMAnoTE 2018)。

このように、ママノテは子どもに日本語を教えるという目的だけではなく、ママノテに通う子どもの母親のための「おしゃべりの場」を提供し、似た境遇を持つ母親同士のコミュニティ支援も目指している。

ママノテに通う幼児・児童は、幼稚園や小学校で日本語以外の言語を使用するため日本語を使って遊ぶ機会が少ない子どもと、家でも日本語以外の言語を使用し、日本語を話す機会がない子どもである。補習授業校[4]では、児童が「再び日本国内の学校に編入した際にスムーズに適用できる」(文部科学省 2018)ことを目標としてシ

[4] 現地の学校やインターナショナルスクール等に通う子どもに対して週末や放課後に一部教科を日本語で行う教育施設（文部科学省 2018)。日本国内の学校に編入した際にスムーズに適応できるように基幹教科を日本語で教えている(文部科学省 2018)。

ラバスが作られ、それに沿った授業が行われる。それに対し、ママノテでは子どもたちが「楽しみながら日本語に触れ、五感を通して日本語を学」(MaManoTE 2018)ぶことを目的としているので、手遊び歌や読み聞かせ、工作などに多くの時間が充てられており、児童・生徒の日本語能力の維持・向上を最重要課題としている補習授業校やそれに準じた言語学校とは異なっているのである。

授業はマラヤ大学[5]に通う日本人留学生が受け持っている。A さんは大学生に「先生」をお願いしている理由として、「子どもたちにとって、若いお兄さん、お姉さんと一緒に遊べるのは楽しいだろうし」と述べており、大学生は日本語を教える先生という役割だけでなく、子どもの遊び相手という役割も担っている。

筆者が参与観察を行っていた時点で、ボランティアとして日本語を教えている日本人留学生は 6 人おり、2 人ずつシフト制で授業を執り行っていた。授業の教案は前日までに日本人留学生が作成し、ママノテの LINE グループ[6]で内容を共有する。授業内容は子どもたちの学習達成度、A さん、保護者、学生の意見によって柔軟に変更される。大まかな授業内容として、日本語を使って体を動かす、日本語を話す・聞く・書くという 4 つに分類されるアクティビティを行っている。

日本語を使って体を動かすアクティビティとして、あんたがたどこさ[7]、ひげじいさん[8]、お寺の和尚さん[9]などの童歌を行っていた。子どもたちが遊びながら日本語学習を始められるため、童歌は授業の最初に行われることが多かった。

童歌の次は、子どもたちに自分から日本語を話してもらうアクティビティが入っている。これは子どもたちが日本語を自分から話す機会がほとんどないため、導入されたものである。ここでの話題は様々なのだが、好きな色や好きな遊び、昨日は何をしたのかなどを先生が質問し、子どもが答えるようになっている。新しくママノテに参加することになった先生や子どもがいると、それぞれの自己紹介をすることにしている。

---

5 マレーシア・クアラルンプールにある国立大学。世界 80 か国以上の国から留学生を受け入れており、その数は全生徒数の 21%にも及ぶ。
6 スマートフォン・タブレットなどで使用できる SNS のひとつ。個人同士のチャットやグループでのチャットができる。
7 童歌の中の手毬唄の 1 つ。
8 手遊び歌の 1 つ。
9 手遊び歌の 1 つ。

日本語を聞くアクティビティとしては、絵本の読み聞かせやカルタ遊びが行われていた。絵本やカルタは A さんが日本に一時帰国した際に買ってきたものであり、日本の昔話が収録されている絵本や、日本の伝統的な遊びが描かれているカルタが数多くあった。

授業終了前 15 分は、ひらがな・カタカナの読み書きの練習として「ワーク」の時間がとられていた。ママノテでは、日本語の書き取り練習をするドリルを「ワーク」と呼び、ドリルを行う時間を「ワーク」の時間としていた。「ワーク」は印刷されている字をなぞって練習するものである。「ワーク」の時間では、子どもの横に先生がついて、ひらがなの書き順や形について指導を行い、その都度「上手に書けたね」、「あと少しで終わるね」などと励ましの声をかけている。

以上がママノテの授業の大まかな流れである。ママノテは規模の小さい日本語教室であるため、子どもたちの授業態度に目が届きやすい。そのため、子どもたちが遊びながら楽しく日本語を学べるようにと内容や進み方を変えると言った工夫がなされている。

(2) ママノテに通う人々

ママノテに通う人々は配偶者の出身国も家庭での言語も異なっている。今後の将来設計の中に日本で暮らし、日本で生きていくということは考慮しておらず、「日本人」エクスパトリエイトとは大きく異なっている。以下(表 5-1、5-2、5-3) では、ママノテに通う人々の簡単なプロフィールと言語環境を紹介する。

表 4-1: ママノテに通う母親とその家族

A さん	R くんの母親でママノテの主催者。r くんの他に 17 歳の息子がいる。心理カウンセラーをしている。シングルマザー。
T さん	s ちゃんと n くんの母親。日本で働いていた時に、現在のベルギー人の夫に出会う。夫を追ってベルギーに移住し、結婚、出産をする。2017 年より夫のマレーシア駐在に伴い家族でに移住した。日本に住む予定はない。子どもにはフランス語 7 割、日本語 3 割で話す。
N さん	u くんと y くんの母親である。オーストラリアに留学していた時に、現在の夫と出会う。結婚を期にマレーシアへ移住する。現在はマレーシア 6 年目である。夫は中華系マレーシア人だが、N さんが中国語を話せないので家庭では英語を使用している。子どもたちに話しかける時もほとんどが英語になっている。10 年後くらいにオーストラリアに移住したいと考えている。

出所: 筆者作成

表 4-2: ママノテに通う子ども

r くん	両親ともに日本人である。6 歳。マレーシアで生まれる。現地の幼稚園に通い、現在はインターナショナルスクールに通う。家では日本語を話すが、日本語より英語の方が話しやすいという。
s ちゃん	T さんの娘で n くんの姉。9 歳。フレンチスクールに通う。家と学校では基本的にフランス語を使用する。しかし、学校の休み時間などでは英語を使う。日本語は母親とママノテ以外では使うことはない。
n くん	T さんの息子で s ちゃんの弟。5 歳。フレンチスクールに通う。言語環境は姉と同じである。
u くん	N さんの長男で u くんの兄である。5 歳。現地の幼稚園に通っており、来年から中華系の公立小学校に通う予定である。日本語を勉強するのも嫌いだと述べている。
y くん	N さんの次男で、u くんの弟である。3 歳。

出所: 筆者作成

表 4-3: ママノテに通う子どもの言語状況

	年齢	母（日本人）	父	学校	学校での言語	生活言語（対母）	生活言語（対父）	日本語レベル
r くん	6	A さん	日本人	インターナショナルスクー	英語	日本語	ー	日常会話はできるが、英単語が多く混ざる
s ちゃん	9	T さん	ベルギー人	フレンチスクール	仏語/英語	仏語/日本語	仏語	会話ができる
n くん	5	T さん	ベルギー人	フレンチスクール	仏語/英語	仏語/日本語	仏語	単語と短文なら話せる
u くん	5	N さん	マレーシア人（華人）	現地幼稚園	中国語	英語	英語/中国語	ほぼ使用できない
Y くん	3	N さん	マレーシア人（華人）	現地幼稚園	中国語	英語	英語/中国語	ほぼ使用できない

出所: 筆者作成

上記の表 3 つから分かるように、子どもたちのバックグラウンドは多様であり、各家庭の共通点はほとんどない。ママノテの子どもたちの共通点は、母親が日本人である点、現時点では、日本で暮らすことは考えていないという 2 点である。ママノテの主催者の A さん以外の母親は、日本人以外の男性と国際結婚をしている。そのため、r くんを除く全ての子どもは、日本国籍と父親の出身国の国籍の二重国籍を保有している(調査当時)。一方、r くんはマレーシア生まれであるが、両親ともに日本人であるので、日本国籍のみ保有している。

母親たちは、現在滞在しているマレーシアに住み続ける意志もなければ、日本に帰国して永住する意志もない。彼女たちは配偶者の母国や第三国への移住を考慮して将来設計を立てていた。マレーシアに居る「日本人」エクスパトリエイトが同国出身者とのみ親しく交際し、ホスト社会や他のエスニック・コミュニティとはほとんど関わりを持たないのに対し、ママノテに通う人々は夫や子どもを介して日本人以外と盛んに交流をしている。つまり、ママノテに通う親子は、非常にグローバルな環境に暮らしており、むしろ「日本」と関わりを持つ機会の方が少ない。グローバルな世界に生きる彼女たちにとって、ママノテのみが「日本」と関わりを持つ場になのだ。ママノテに通う子どもたちは日本で暮らす予定がないため、必ずしも日本語を学ぶ必要はない。母親もそれを十分承知の上で子どもをママノテに通わせ、日本語を勉強させているのである。

ママノテに通う子どもたちは、非常に複雑な言語環境下で暮らしている。学校では日本語以外の言語を使用し、家庭でもほとんど日本語を話さないため、日本語を使用することに不自由さを抱いている。ここでは、参与観察中に見られた子どもたちの葛藤を記す。

a. 日本語の些細なルール

日本語を習得し、日常的に使うようになると忘れてしまう些細なルールも子どもたちには言語習得の大きなハードルになっている。

子どもたちは、話し言葉と書き言葉が変化するということの理解に苦しんでいる。r くんは「ぴゃ、ぴゅ、ぴょ」などの拗音を書くのを苦手としているが、r くん自身の名前にも拗音が入っている。r くんは自分の名前を書く際に、拗音を無視し、本来ならば小さく書かなければいけない「ゆ」を他の文字と同じ大きさで書いていた。

それに対して母親である A さんや先生が、「これだと違う名前になってしまうよ」と書き方が違うということを注意した。他の字より小さくかつ右下に書かなければならないということを教えたのだが、r くんは何が間違っているのか理解できていないようだった。「ゆ」を小さく書いていても正しい位置ではなかったり、正しい位置で書けていたとしても他の字と殆ど変わらない大きさで書いてあったりと中々覚えるのが難しそうであった。先生が幾度も根気強く指導し続け、徐々に r くんは自分の名前を正しく書けるようになっていった。

このように、r くんは自分の名前を正しく発音することはできるのに、ひらがなで自分の名前はどうやって書くのかがわかっていない。

ママノテに通う子どもたちは、日本語を書いたり、読んだりする機会がほとんどないため、拗音の概念や、縦書きと横書きのルール、書き順などを理解し、習得するのに時間を要している。

b. 日本語の考え方

ヴィゴツキー(2001)によると、モノの考え方、つまり思考というのは、言葉を無自覚に利用して行われている。つまり、自分が使用する言語に基づいて人は思考を巡らしているのである。普段子どもたちは、日本語以外に触れる機会が多い。そのため、子どもたちは、日本語以外の言語の思考に基づいて行動していると言える。また、日本語に基づく思考システムもある。日本で生まれ育ち日本語を学習する子どもが感じることのない差異にママノテの子どもたちは突き当たっているのである。以下は r くんが数を数えていた時に見受けられた事例である。

ママノテの授業が終わり、r くんはおもちゃに値段をつけるという一人遊びをしていた。r くんは「じゅっぴゃくえん」、「じゅっぴゃくえん」と言いながらおもちゃを持って歩き回っていた。筆者は最初、r くんが何円を指して「じゅっぴゃくえん」と言っているのか分からなかった。しばし考えてみて、ようやく r くんは「ten hundred」をそのまま日本語読みにして「じゅっぴゃくえん」と言っており、本当は「千円」と言いたかったのだということに気づいた。そこで、筆者は r くんに「百の次の単位は千だから『じゅっぴゃくえん』ではなく、『せんえん』だよ」と教えてあげた。しかし、r くんは「何故『じゅっぴゃくえん』だと駄目なのか理解出来ない」という顔をしていた。

この間違いは r くんが普段は英語を使用しているということに基づいているからであろう。日本語と英語では、桁の区切り方が異なっている。日本語では 4 桁ずつで位が変化する。千の位の次は万の位で、その次は億の位である。一方で、英語は 3 桁ずつで位が変化する。thousand(千)の次の位は million(100 万)で、million(100 万)の次の位は billion(10 億)である。加えて英語だと 1000 という数は thousand と表現することもできるし、ten hundred とも表現できる。r くんは日本語だと 1000 は「千」としか表現しないのを知らず、英語の考え方に基づいて「じゅっぴゃく」と数えたのである。例え r くんが日本語で数えていても、英語の規則性に準じた数え方になっているのだ。日本語と英語にはそういった思考の差異が存在しており、数字の数え方はそれが顕著に表れた例である。

このような数え間違いを日本で暮らす子どもたちは決してしないであろう。日本語に囲まれて、日本語の思考に基づいて生きているに子どもたちは、1000 という数字を数える時に、「千」という表現の仕方しか知らない。そのため、r くんのような数え間違いは決してないだろう。ママノテに通う子どもたちにとって日本語を学ぶということは、日本語に基づく概念も学ぶということなのである。つまり、ママノテの子どもたちは、言語学習と概念学習の 2 重の困難を抱えているのである

以上の事例から、ママノテに通う子どもたちにとって、日本語の勉強は非常に難しいということが見受けられる。再度になるが、ママノテに通う人々は日常生活の中で必ずしも日本語が必要だという環境に置かれているわけではない。では、なぜ母親たちは子どもに日本語を学ばせるのか。第 6 章ではこの点についての事例を提示し、考察する。

(3) 母親の期待

ママノテに通う人々は、マレーシアにおける「日本人」コミュニティと一定の距離を保ちながら生活している。将来日本で暮らす予定がないため、子どもたちに日本語を学ばせなければならない強い理由もない。では、母親たちは子どもたちに何を期待し、日本語を学ばせようと考えるようになったのだろうか。

a. 通学動機

A さんは r くんに日本語を学ばせる理由を、r くんがもう少し成長して日本語を自分から学びたいと思うようになった時に役立つような基礎を作ってあげたいから

と述べていた。A さんは日本に帰国し、日本の教育システムに基づいた教育を受けさせようと考えていない。そのため、r くんに対して高校受験や大学受験を見越した日本語力は必要としておらず、ひらがなとカタカナの読み書きができるという基礎的な日本語力だけを求めている。

また、漢字の習得も r くん本人が学びたいと感じた時に始めれば良いと A さんは述べていた。A さんは、ひらがな・カタカナの習得程度が、現在の r くんの負担になりすぎず、かつ、将来の r くんにとって利点になるであろうと考えているようだ。継承語を学ぶということは、より多くの資源にアクセスできる手段を得ることに繋がるので、言語習得は彼らの文化的資本を高めるための「投資」である(Norton and Toohey 2011)。A さんは r くんの将来への「投資」として日本語教育を行っていると言える。

一方、T さんが子どもたちに日本語を学ばせる理由は、子どものためというわけではないようだ。T さんは子どもに日本語を学ばせようと思ったきっかけは、将来の自分自身のためだという。友人に「もし認知症になったらフランス語を忘れてしまう可能性もあるし、もし子どもが日本語を話せなければ誰もあなたが何を話しているか理解してくれないよ」と言われ、T さんはその可能性もあるのかと思うようになり、危機感を覚えたそうだ。子どもたちの現在の生活環境や家族の将来設計を考えると、子どもたちが日本語を話す必要はないと感じているようだが、万が一に備えて、子どもたちには日本語を話せるようになって欲しいと願っているようだ。

T さんが子どもに日本語を学ばせる理由として、周りからのプレッシャーも挙げていた。周囲の人から、「子どもは日本語をやっていないの？」と言わるそうだ。子どもに日本語を勉強させるのは当然であり、勉強させないのはおかしいというプレッシャーに負け、子どもたちに日本語を学ばせているという側面もあるそうだ。、彼ら/彼女らがどのような環境に暮らしているか、どんな将来設計があるかに関わらず、子どもには自分の母語は教えなければならないという規範が日本社会に潜在的に存在しており、海外で子育てを行う母親はその圧力を常に感じているのかもしれない。

つまり、T さんが子どもに日本語を学ばせる理由は、自分の将来の不安を消すための保険であり、子どもには日本語を教えさせなければならないという他者からのプレッシャーによるものなのである。

b. 日本に対する認識

ママノテの母親たちは、「日本」に対して肯定的認識も持っているのだが、むしろ彼女たちは否定の感情を強く表していた。以下ではその事例を示す。

A さんは「日本」の規則の厳しさに否定的な認識を示している。A さんは r くんの進学先を考えるため、一度マレーシアにある日本人学校へ見学をしに行ったそうである。この時 A さんと r くんは、水泳の授業を見学した。日本人学校では、子どもたちがプールから上がったら人員確認のために、点呼を行うことになっているようだ。指導していた若い女性教員が、子どもたちに向かって「整列!」と叫び、素早く行動しない児童に対し、「ダラダラしてるな!」と厳しく注意したという。A さんは「『ザ・日本』を久しぶりに見てしまって、2 歳からローカルの幼稚園に行っていて、『先生抱っこ』って甘えていた子がこのような環境で生活をするのは無理だ」と感じたそうである。この見学での先生の指導方法を見て、A さんは、r くんをインターナショナルスクールに通わせようという最終決心をしたそうである。A さんは厳しく子どもを指導している姿を「ザ・日本」と形容し、子どもをそのような環境に置きたくないと考えている。

T さんも日本の学校教育に対して、否定的な認識を抱いている。T さんは日本の学校の教育システムの誰かが抜きんでることを許さず、皆が同じレベルでいることを奨励する精神と、先生の話を聞いているだけの受動的な授業は良くないと感じているようだ。これに対しては、T さんの夫も同様な意見を持っているようで、子どもたちには、日本の教育システムでは得られない能動的に学び、自身の能力を最大限に発揮するような教育を受けさせたいと述べていた。T さんは、興味関心を抱き、自発的に学びを深めることができる思考力を子どもに求めており、日本の学校教育ではそういった能力はつけることができないと考えている。

N さんは日本の失敗が許されないという風潮に対して否定的な認識を持っている。N さんは、「日本は『これはこうでなければならない』、『主流から外れたら負け組』みたいな概念が多すぎるし、強すぎる。心が『ぽきっ』と折れてしまったらそれでおしまいという傾向が良くない」と述べていた。N さんは、日本は一度失敗をすると再起することを許さない社会であり、「日本人」は立ち直ることができない人々であると認識している。N さんはそうした風潮は良くないと考えており、子どもたちにはそのような人間にはなって欲しくないと考えているようだ。

以上の事例のように、ママノテに子どもを通わせる母親たちは全員、「日本」に対して否定的な認識を抱いていた。エクスパトリエイトやソジョナーが出身国の文化に対して執着しているのに対し、むしろ彼女たちは母国である「日本」の文化を突き放し、否定的な評価をしていた。彼女たちはそのような環境に子どもたちを置きたくないと考えている。日本は子どもたちが育つには最適な場所ではないと考えが、彼女たちを日本から遠ざけ、積極的には日本へ帰国できないのであろう。

母親たちは日本や日本の教育に対して否定的な認識を持ちつつも、肯定的な認識も持っていることが参与観察の中でわかった。

c. 礼儀作法を教える

T さんは受動的な日本の学校教育システムを批判する一方で、日本の学校教育の礼儀・作法をしっかりと教える点は評価している。

日本では、給食の配膳や片付け、教室などの学校施設の掃除は子どもたちが毎日行うのが一般的である。しかし s ちゃんと n くんが通うフレンチスクールでは、そのようなシステムはないようだ。フレンチスクールでは、食事は食堂に行くと、食事を担当している職員の人が配膳をしてくれ、掃除は清掃員の人が行ってくれるため、自分たちで行う必要はないそうだ。T さんは「『自分の身の回りのことは自分でやる』ということを子どもに学んで欲しいし、この子ら(s ちゃんと n くん)にはそういった人として持つべき礼儀作法を身に付けて欲しい」と言っていた。実際に、次回日本へ一時帰国する際には、子どもたちを日本の小学校に通わせるそうである。調査時には既に通学予定の小学校と連絡を取っており、子どもたちの期間限定の通学の許可を貰っていた。

T さんは、日本の子どもの礼儀正しさは、日本の学校教育システムに起因していると考えており、日本のそういう教育文化は評価しているのである。

d. 座って話を聞ける子ども

A さんも T さんと同様に礼儀正しさ、聞き分けの良さは日本の学校教育システムにあると考えているようだ。A さん、T さん、筆者の 3 人で雑談をしていた時に、受けている教育が子どもの行動を大きく左右するという話題になった。

A さんが r くんのために取り寄せた日本の国語の教科書[10]の最初のページには、正しい座り方の解説がついているらしい。A さんが小学校 1 年生の時に使用していた国語の教科書にも座り方について書かれていたそうだ。A さん、T さんによると、これは日本の教科書独自の内容であるようで、インターナショナルスクールで使用している教科書にも、フレンチスクールで使用している教科書にも座り方についての記載はないという。T さんと A さんは、「だから自分たちの子どもは静かにじっと座っていることができないのかもね」と言いながら笑っていた。A さんは、水泳の授業の際に見た日本の学校教育の規則の厳しい点には否定的な認識を示していたが、座り方という基本的な授業態度を教えてくれるという点に対しては、「日本の教育ってそこから教えてくれるのよね」と評価していた。

母親たちは、「日本」の全てを否定するわけではなく、海外で暮らす中で初めて気づいた「日本」の良さは評価している。その中で、日本に帰国した時に子どもたちに体験させることができるならば、積極的に経験させていた。しかし、例え日本の教育に良い面があっても、それはその教育システムを継続的に受けていく中で徐々に身に付くものであって、海外で異なった教育を受けているママノテの子どもたちにはその姿勢を身に付けるのは無理であると母親たちは諦めている。

e. 「日本文化」の体験

「日本」に対して複雑な認識を持つ母親たちであるが、日本の文化については日常生活にも取り入れて、子どもたちに体験させている。

T さん夫婦は、子どもたちは将来ベルギーやヨーロッパのどこかの国で暮らすだろうと考えており、子どもにはベルギー人として生きて欲しいと述べていた。日常生活の中で日本らしいのは、「一平ちゃんの焼きそばを食べる時に箸を使うことだけ」と言い、正月やその他日本の行事についても、「やってない。やった方がいいんやろうなって思いながらも」と述べていた。しかし、T さんの話を聞くと、比較的日本の文化を取り入れていると見受けられる。T さんの家には、天狗の仮面とひな人形を飾っているそうである。また、ベルギーにいた当時は、大きな鯉のぼりも揚げて

10 公益財団法人海外子女教育振興財団が文部科学省から依頼を受け、海外に 1 年以上暮らす日本人子女を対象に日本の教科書を無償配布している(海外子女教育振興財団 2019a)。

いたそうである。マレーシアにも 1 番小さいサイズのものを持ってきたそうだが、マンションでは揚げる場所がないためしまっているそうだ。

このように、T さんは日本で暮らす「日本人」でも揚げることの少ない鯉のぼりを用意し、ひな人形を飾っているのである。T さんはベルギーの文化を子どもたちに教えるので精一杯で、日本の文化を教えるのは手が回っていないと語っていた。しかし、生活の節々で、日本の文化を取り入れ、子どもたちに体験させている。つまり、T さん自身には自覚がないが、生活の中で自然と日本の文化を取り入れているのである。

A さんは、マレーシアにいながらも日本の同年代の子どもが体験するであろうことを r くんにも体験させようとしている。r くんは日本で買ったランドセルと背負ってインターナショナルスクールへ通っている。筆者がその理由を聞いたところ、「やっぱり小学校 1 年生だからマレーシアにいてもランドセルを背負わせたくて」と述べていた。日本へ一時帰国した際にわざわざ購入したそうである。A さんは、r くんがランドセルを背負っている写真を筆者に見せ、「1 年生みたいでしょ」と非常に嬉しそうにしていた。

A さんは、「日本」の厳しすぎる規則や本質を見失っている慣習に対しては否定的な意見を持っているが、人生の節目にある行事や、日本の子どもたちが行っている遊びは積極的に r くんに体験させている。A さんは、自分が好きだったこと、自分がやってきたこと、日本で生活している子どもなら普通に体験するであろうことを子どもに経験させたいとの思いがあると考えられる。

本節では、母親たちが日本に対してどのような認識を持っているのかという点に焦点を当て、彼女たちの考えを明らかにしてきた。ママノテに通う母親たちは「日本」に対して否定的、肯定的両方の認識を持っている。彼女たちは、自分が考える「日本」の良い点だけを選び、できる限り子どもたちに体験・習得させていた。海外に住んでいるということもあり全てを子どもに取り入れさせることはできないと妥協している点もあった。しかし、彼女たちは子どもにとって何か良いか悪いかを判断し、良い面だけを取り入れるという選択肢を持っている。こういった選択肢をエクスパトリエイトは持ってないだろう。

5. 考察

ママノテの母親たちは日本へ否定的な認識をもちつつも、子どもたちに日本語や日本文化を教えていた。ママノテの子どもたちが暮らしている環境は、「日本」と関わることがほぼない非常にグローバルなものであり、ママノテは子どもたちにとって「日本」と関わりを持つ唯一の場所になっている。ママノテの人々はマレーシアに暮らしてはいるが、自分たちにとってのローカルな場としては捉えていない。そのため、自身の出身国である日本をローカルと捉えて子どもたちにその文化を継承しているのである。子どもたちが暮らしている普段の環境をグローバルな場として1 つの極を置くと、ママノテはその対極に位置する「日本」だけを教えるローカルな場であると考えることができる。

ママノテの人々は既存の移民論では分類することができない人々である。ある点ではエクスパトリエイト的でありながらも、ある点ではエクスパトリエイトとは言えない。コスモポリタンのような様相を持ちながらも、角度を変えて彼女たちを眺めるとコスモポリタンとは語ることができない。

従来の移民論(Siu 1952; Park 1928; Cohen 1977; Hannerz 1990; Uriely 1994; ジンメル 2016)では元々ホスト社会には由来しない人々の特徴を分類し、彼らに特定の所属を当てはめてきたが、そもそも人々の属性を生涯変わらないものとして捉えるべきであろうか。人生の将来設計を立てたとしても、否応にも予期せぬ事態は発生し、決して図面通りに進むことはないだろう。今、母国への強い愛着を持っていたとしても、ホスト国への滞在が長くなるにしたがって、ホスト国への愛着は強くなっていく(Mizukami 2007)。ある点では「母国」に強いこだわりを持つだろうし、ある点では一切を否定するということもあるだろう。彼らが持つ特徴に基づいて分類をし、所属を決めるということは不可能なのではないだろうか。

ママノテの人々は、今後、日本で暮らすことを考えていない。子どもを日本の教育システムに戻す必要がないため、一歩引いた位置から批判的に「日本」を眺めている。彼女たちは、一部の「日本」の文化や慣習に対しては否定的な認識を持っており、子どもたちには「日本」の全てを教えるのではなく、自身が良いと考える教育を選択し、それだけを子どもの教育に取り入れている。例えば、日本の教育を厳しすぎるとして批判する一方で、しつけという観点からは評価している。彼女たち

は「日本」に対する愛着も持っており、海外暮らしで日常生活では日本語を必要としない子どもたちに日本語を教え、ママノテでは「日本」の文化について学ばせている。また家に節句の飾りを置いたり、子どもにランドセルを背負わせたりして、日本で暮らしている同年代の子どもと同じような経験を子どもたちに提供している。彼女たちの「日本」への愛着と否定の境界は、時と場合、彼女たちの捉え方によって変化するものなのである。

彼女たちは移動性の高い人々である。彼女たちは日本で暮らすことを考えていないのに加え、マレーシアに永住することもないと述べている。夫の転勤等によって他の国に駐在し、子どもの教育のために他の国に移住する可能性がある人々なのだ。そうした将来の設計も確固たるものではなく、今後変化するかもしれない。彼女たちは、いつ、どこに行くか定まっていない非常に流動的な存在である。情報や交通が発達した現代においては、容易に母国の人々や社会と繋がりを持てるようになってきている(水上 1995)。そのため、彼女たちのように、海外に暮らし、かつ、ホスト国に作り上げられた「日本」という既存のコミュニティに参加することが無くても、「日本」に愛着を持ち続け、母国と繋がり続けることができるのである。つまり、ママノテの人々の持つ特徴は可変的であり、流動的なのである。

6. おわりに

従来の移民研究では、本来その地に所属しない他者を分類分けし、彼/彼女らに所属を与えてきた。しかし筆者は、可変的で流動的な彼女たちを変わることのない1つの分類に分けることは不可能であり、相応しくないと考える。人の移動が一般的になった現在において、誰しもが複雑なバックグラウンドを持っており、多様化しすぎた特徴を分類することは困難を極める。そうした人々の特徴も時と場合によって揺らぎ、かつこれからも変わり得るものであり、もはや何かに所属するのではなく、自分自身でも常にどのような存在なのか問いかけ続けているのである。

海外に出かけ、海外で暮らすことが容易になってきた現代においては、日本人会や学校のような固定的な組織や場だけに着目していては不可視化されてしまう人々や、そもそもそうした分類の範疇に含まれない人々が増えてきている。こうした人々は決して珍しい存在ではなく、今後はより常態化してゆくことであろう。

引用文献

明石陽至

1994[1983] 「日本との交流」綾部恒雄・永積昭編『もっと知りたいマレーシア』pp.241-264、東京: 弘文堂。

青木健

1990 『マレーシア経済入門』東京: 日本評論社。

浅野孝夫

1986 『アジアと日本 100 年の経済ドラマ』東京: 東洋経済新報社。

ベン-アリ、イャル

2003 「シンガポールの日本人―海外移住者のコミュニティの動態」岩崎信彦編『海外における日本人、日本のなかの外国人―グローバルな移民流動とエスノスケープ』pp. 186-203、京都: 昭和堂。

Cohen, E

1977 "Expatriate Communities," *Current Sociology*, 24(3): 5-129.

コーエン、ロビン

2001 「グローバルディアスポラ」駒井洋監訳・角谷多佳子訳、東京: 明石書店。

Fechter, Meike

2007 "Living in a Bubble: Expatriates' Transnational Spaces" In V. Amit, eds., *Going First Class?: New Approaches to Privileged Travel and Movement*, pp.33-52, New York: Berghahn Press.

藤田結子

2008 『文化移民ー越境する日本の若者とメディア』東京: 新曜社。

外務省

2018 「海外在留邦人数調査統計平成 30 年(2018)要約版」<https://www.mofa.go.jp/mofaj/toko/page22_003338.html>より、2019 年 10 月 23 日取得。

グレーベ、ギュンダー

2003　「デュッセルドルフの日本人コミュニティーエスノスケープのなかに生きる」岩崎信彦編『海外における日本人、日本の中の外国人－グローバルな移民流動とエスノスケープ』pp.152-169、京都: 昭和堂。

Hannerz, Ulf

1990　“Cosmopolitans and Locals in World Culture,” *Theory, Culture & Society*, 7: 237-251.

石戸光

2006　「『小国』マレーシアと国際環境への対応－外資の役割を軸として」鳥居高編『マハティール政権下のマレーシアー「イスラーム先進国」をめざした 22 年』pp. 179-223、千葉: アジア経済研究所。

北原陽児

2006　「日本企業の海外進出と日本人社会:デュッセルドルフのケーススタディ」『資本と地域』3: 23-39。

クアラルンプール日本人会

2018　「クアラルンプール日本人会」<http://www.jckl.org.my/data/files/downloads/201810-leaflet.pdf>より、2019 年 11 月 11 日取得。

クアラルンプール日本人学校

2019a　「入学・編入学について」<http://www.jskl.edu.my/HP/page/enrollment/enrollment_PriSec.html>より、2019 年 11 月 11 日取得。

2019b　「通園通学バス一覧(令和元年 8 月 23 日現在)」<http://www.jskl.edu.my/HP/page/enrollment/downloads/2019busroot2.pdf>より、2019 年 11 月 11 日取得。

リーペレス、ファビオ

2018　「ストレンジャーのライフストーリーとオートエスノグラフィー国際移動をくりかえす人々の人類学的研究」東北大学文学部博士論文。

町村敬志

1999　『越境者たちのロスアンジェルス』東京: 平凡社。

MAMAnoTE

2018 「ご挨拶」<http://mamanote.club/about/>より、2019 年 11 月 28 日取得。

Mizukami, Tetsuo

2007 *The Sojourner Community: Japanese Migration and Residency in Australia*, Boston: Brill.

水上徹男

1995 「ソジョナー―国境を超えた人の移動とセツルメント形態」『年報社会学論集』8: 131-42.

2008 「グローバル都市国家とエクスパトリエイト・コミュニティ」人の移動と文化変容研究センター編『国際的な人の移動と文化変容』pp.80-96、ハーベスト社: 東京。

2018 「第 11 章シンガポールの日本人社会海外駐在家庭を中心としたエクスパトリエイト・コミュニティ」栗田和明編『移民と移民―複数社会を結ぶ人びとの動態』pp.243-259、京都: 昭和堂。

文部科学省

2018 「在外教育施設の概要」<http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/clarinet/002/002.htm>より、2019 年 10 月 23 日取得。

森田秀夫

2000 『海外・人づくりハンドブック⑦ マレーシア-技術指導から生活・異文化体験まで』千葉: 海外職業訓練協会。

日本貿易振興機構(ジェトロ)

2019 「クアラルンプールスタイル(2019 年 3 月)」<https://www.jetro.go.jp/world/reports/2019/02/5c514de494e8daec.html>より、2019 年 11 月 11 日得。

Norton, Bonny、Toohey, Keleen

2011 "Identity, Language Learning, and Social Change" *Language Teaching* 44: 412-446.

Park, Robert E.

1928 “Human Migration and the Marginal Man”, *The American Journal of Sociology*, 33(6): 881-893.

ジンメル、ゲオルク

2016 『社会学: 社会化の諸形式についての研究』居安正訳、東京: 白水社。

Siu, Paul C.P.

1952 “The Sojourner”, *The American Journal of Sociology*, 32: 34-44.

戴エイカ

1999 『多文化主義とディアスポラ』東京: 明石書店。

Uriely, Natan

1994 “Rhetorical Ethnicity of Permanent Sojourners: The Case of Israeli Immigrants in the Chicago Area,” *International Sociology* 9(4): 431-445.

Vertovec, Steven and Cohen, Robin

2002 “Introduction: Conceiving Cosmopolitanism” In Steven Vertovec and Robin Cohen(eds.), C*onceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, pp. 1-22, Oxford: Oxford Press.

ヴィゴツキー、レフ、セミョノヴィッチ

2001 『思考と言語』柴田義松訳、東京: 新読書社。

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投 稿 規 定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

Yu Ai　東北大学　大学院文学研究科　広域人文社会専攻　文化人類学専攻分野　博士前期課程

石井　花織　東北大学　大学院環境科学研究科　先端環境創成学専攻　文化生態保全学分野　博士後期課程

松嶋　冴衣　東北大学　文学部　人文社会学科　文化人類学専攻分野　平成 31 年度卒業生

沢村　未紀　東北大学　文学部　人文社会学科　文化人類学専攻分野　平成 31 年度卒業生

東北人類学論壇　第 19 号

2020 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室
編 集 長　沼崎一郎
発 行 所　東北大学大学院　文学研究科　文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 19 · Mar, 2020

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program
Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Article

Yu Ai · · ·