ISSN 1348-4192 ・ 第 20 号 ・ 2021 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

Putthida Kijdumnern・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・1
Negotiating ethnic boundaries in multiple ethnic communities: A case study of contemporary Kelantan Peranakan Chinese, Malaysia

李 欣晨・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・23
中国における政策移民のオートエスノグラフィー－第三世代の自己認識をめぐる考察

蔡 佩君・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・42
日本における台湾料理とは何か－仙台市内の台湾料理店を事例に

展望論文

渡邊 陽太・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・87
貧困の人類学－当事者の視点から貧困を捉え直すための理論的展望

萌芽論文

千田 直樹・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・120
「コロナ禍」における障害者スポーツチームの民族誌－ブラインドサッカーを事例として

松谷 凌雅・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・140
非集住地域に暮らすベトナム人に関する人類学的研究－仙台市におけるベトナム人協会の活動を事例に

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 20 号

2021 年 3 月

目　次

論　文

Negotiating ethnic boundaries in multiple ethnic communities: A case study of contemporary Kelantan Peranakan Chinese, Malaysia
・・・・・・・・・・Putthida Kijdumnern　1

中国における政策移民のオートエスノグラフィー―第三世代の自己認識をめぐる考察
・・・・・・・・・・・・・・・・・・李　欣晨　23

日本における台湾料理とは何か―仙台市内の台湾料理店を事例に
・・・・・・・・・・・・・・・・・・蔡　佩君　42

展望論文

貧困の人類学―当事者の視点から貧困を捉え直すための理論的展望
・・・・・・・・・・・・・・・・・・渡邊　陽太　87

萌芽論文

「コロナ禍」における障害者スポーツチームの民族誌―ブラインドサッカーを事例として
・・・・・・・・・・・・・・・千田　直樹　120

非集住地域に暮らすベトナム人に関する人類学的研究―仙台市におけるベトナム人協会の活動を事例に
・・・・・・・・・・・・・・・・松谷　凌雅　140

Negotiating ethnic boundaries in multiple ethnic communities: A case study of contemporary Kelantan Peranakan Chinese, Malaysia

Putthida Kijdumnern

1. Introduction

This ethnographic study of Kelantan Peranakan Chinese in northeastern Malaysia aims to describe cultural traits of Kelantan Peranakan Chinese in various multi-ethnic villages around Kelantan to illustrate what constitutes Kelantan Peranakan Chinese culture by examining their ethnic boundary-making practices. Based on previous studies and the data from my own fieldwork, I examine how the Kelantan Peranakan Chinese, locally known as *Cina Kampung* (rural Chinese), make and unmake their ethnic boundaries. The long cultural contacts and intermarriages between Chinese immigrants and the local Siamese and Malay people have given rise to the Kelantan Peranakan Chinese in Malaysia as a unique sub-ethnic group.

Some previous researches have approached the issue of identity and ethnic markers from essentialistic and binary points of view. Rayback (1980: 263) regarded Kelantan Peranakan Chinese as a result of accommodation to as well as distinction from local Malays. He downplayed the interaction between Chinese and Siamese and emphasized that between Chinese and the Malays. Employing Erving Goffman's (1959) concepts of impression management and front and backstage, Rayback (1980: 251-252) and Teo (2003: 58) argued that Kelantan Peranakan Chinese would perform Malay cultural practices on the frontstage or in the public space and Chinese cultural practices on the backstage or in the private space. Rayback and Teo also did not discuss the role of Siamese culture/identity in the formation of Kelantan Peranakan Chinese culture/identity. Pue (2009) tried to explain that Kelantan Peranakan Chinese formed their culture through adaptation to different ethnic groups they had encountered. Tan proposed the co-existence of different identity components and clear demarcation of sub-ethnic boundaries (Tan *et al.*: 2017). Pue and Tan presented Kelantan Peranakan Chinese identity in sharp binary oppositions to others, and did not discuss the dynamic relationship between Kelantan Peranakan Chinese and other ethnic groups. Previous scholars mostly tried to explain how Kelantan Peranakan Chinese adjusted themselves to

the host countries and how they coped with ethnic struggles.

However, in my fieldwork, I observed that Kelantan Peranakan Chinese interact on multiple levels and move between the levels dynamically from one situation to another. This paper examines how Kelantan Peranakan Chinese draw and redraw ethnic boundaries between Kelantan Peranakan Chinese, Malay, mainstream Chinese, and Siamese. I shall argue that Kelantan Peranakan Chinese continually define and redefine ethnic boundaries by keeping, crossing, de-emphasizing the boundaries in everyday interaction with other ethnic group members, which is the salient characteristic of Kelantan Peranakan Chinese practices. I also present the new activities initiated by Kelantan Peranakan Chinese association that influence the existing ethnic boundaries. Kelantan Peranakan Chinese can preserve what they have been practicing, reevaluate their culture, and strengthen ethnic boundaries.

2. Methods

This study employs ethnographic fieldwork in various Kelantan Peranakan Chinese villages, mainly in Bachok, Kota Bharu, and Pasir Mas. I conducted fieldworks in two periods, first two weeks in September 2018 and second six months from September 2019 to February 2020. I observed various aspects of everyday life of Kelantan Peranakan Chinese and participated in some events as communal activities, family gathering events, and other daily activities. Further, I conducted participant observation of rituals and ceremonies. I conducted in-depth interviews and semi-interviews with the villagers and key figures of the communities, such as Kelantan Peranakan Chinese association's treasurer and project manager of the gallery and the former headmaster in two villages. I also conducted informal and casual interviews with the locals and other informants in the coffee shop and other gathering places in the community.

I used multiple languages in my ethnographic fieldwork, mostly standard Thai and local Siamese dialect, along with English, Mandarin Chinese, and local Hokkien. My language choice depended on the language informants used during observations and interviews. I did not use the Kelantanese dialect and standard Malay because of my lack of ability in these languages, even though these two are the locals' primary languages when communicating in public space. I relied on translators occasionally when I accompanied with local villagers or researchers who spoke these

languages.

3. Conceptual Framework

This paper combines primordialism and constructivism to analyze ethnic markers and the dynamics of ethnic boundaries among Kelantan Peranakan Chinese. Primordialist perspective views ethnicity as a 'given.' Primordialism is an attachment to a group regarding "because a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood" (Shils 1957: 142). Later, Clifford Geertz developed the concept and claimed that ethnicity is 'assumed given' by being born into a particular community, acquiring a unique language, and following particular social practices (Geertz 1963). Shils and Geertz agree that human-beings need to unite on the basis of bloodline, language, custom, and religion as 'givens.'

The concept of constructivism was developed first by Fredrick Barth, who stated that "the ethnic *boundary* defines the group, not the cultural stuff that it encloses" (Barth 1969: 15). An ethnic group's continuity is determined by maintaining ethnic boundary through continuous *dichotomization* between the insiders and the "others" and through the *structuring of interaction*. The constructivist approach emphasizes the fluidity and socially constructed nature of ethnic identities rather than ethnic markers 'given' by birth. Ethnic boundaries are not only maintained but also be negotiated by individuals (Van 2014: 38). Later, Wimmer (2008, 2013) developed the idea of ethnic boundary and aimed to describe different ways in which individuals or actors can shift and modify ethnic boundaries. Wimmer's theory is based on the idea introduced by Fredrik Barth to explain the ethnic formation and the different results of its strategies. This paper is inspired by Wimmer (2008) on the making and unmaking of ethnic boundary. He offers the typology of strategies to explain negotiation of ethnic boundaries from the constructivist point of view. Wimmer identifies five strategies for making or unmaking ethnic boundary (Wimmer 2013: 49).

"I distinguish between strategies that attempt to change the location of existing boundary (boundary shifting) by "expanding" or "contracting" the domains of the included and those that do not aim at the location of a boundary but try to modify its meaning and implication by challenging the hierarchical ordering of ethnic categories (normative inversion), de-emphasizing ethnicity and emphasizing other social division (blurring), or changing one's own position vis-à-vis the boundary

(positional moves)."

I employ primordialism to understand how demarcating characteristics of ethnic groups have emerged over time and explain the importance of primordial Chinese identity that Kelantan Peranakan Chinese are maintaining inside villages. Primordial Chinese identity is vital to explain self-identification of Kelantan Peranakan Chinese to narrow their ethnic boundary within the web of relationships among group members, primarily by relying on the ethnic markers 'assumed given' by the ancestors. Chinese ethnic identity is viewed in primordial terms as "deeply rooted, given at birth, and largely unchangeable" (van den Berghe 1978: 401). Pan (1994: 267) recognized the core of Chinese identity as the naturalized and unchallenged Chineseness.

I also try to apply Wimmer's theory to explore broader options for ethnic groups to draw 'thicker' or 'thinner' ethnic boundaries from a constructivist perspective. I utilize three types of Wimmer's strategies to make or unmake ethnic boundaries. Wimmer's typologies of ethnic boundary-making can help explain how individuals use in-group cultural makers to draw ethnic boundary or what Barth has called *structuring of interaction*, which allows the persistence of cultural differences in contact with other ethnic groups.

4. History of Kelantan Peranakan Chinese

Peranakan is the Malay/ Indonesian language; it is derived from 'anak,' which means child and combined with 'per-... an.' Peranakan originally refers to a womb (Pue 2009: 1). The term became to mean local-born descendants of non-indigenous descent. By the mid-nineteenth century, the term Peranakan became the first specific label used by the Malays to refer to "mixed-blood" descent, particularly in reference to Chinese borne by native mothers (Tan 1988: 44). Kelantan Peranakan Chinese are referred to by different names depending on narrators. Winzeler (1981) called Kelantan Peranakan Chinese *Cina Kampung* (rural Chinese). He stated that the Chinese in Kelantan state are not categorized by dialect groups but divided by areas of settlement and acculturation levels. The *Cina Kampung* (rural Chinese) who are more acculturated and situated in a rural area are differentiated from *Cina Bandar* (town Chinese) or mainstream Chinese[1] who are less acculturated

[1] "Mainstream Chinese" is a term will be used in this article instead of "Cina Bandar" to indicate the differences in term of cultural type because rural Chinese or Kelantan Peranakan Chinese are more

and settled in urban adaptation. According to a Kelantan Peranakan Chinese I interviewed, mainstream Chinese are latecomer who are not acculturated and assimilated to local cultures. The most distinct characteristic is that they speak 'purer' Hokkien and Mandarin, and mostly settled down in downtown Kota Bharu. In a similar manner of Tan Chee-Beng's (1982) explanation, he noted that mainstream Chinese are less influenced by Malay and Thai cultures and have a "purer" Hokkien accent. Kelantan was one of the earliest trading centers for the Chinese people, apart from other important historical trade centers in Southern Thailand such as Nakhorn Sri Thammarat, Pattani, and Songkhla (Winzeler 1981: 2). The existence of the Kelantan Peranakan Chinese can be traced back to the thirteenth century (Pue 2019: 37). They came in small groups or as an individual (Wee 1987 as cited in Pue 2010: 33). Most Chinese migrants were from Fujian in Southern China. They migrated through two different routes. First, the Chinese migrated directly from Southern China. During fieldwork, I asked villagers where their ancestors' hometowns were. Most of them could not tell precisely where their forefathers were from. However, some families have ancestral tablets indicating that they were originally from Fujian province in Southern China. Second, Chinese migrants settled down in Southern Thailand in the first place and traveled downward to the South and settled down in Kelantan. They came from Pattani in Southern Thailand during the seventeenth and eighteenth centuries escaping from the chaotic situations there (Hanapi 1986: 30-31; Teo 2003: 38) and also from other provinces such as Songkhla. They traveled overland and settled down along the Kelantan River and in a northern region near Thailand border.

The Chinese settlers occupied and owned the land along both sides of the Kelantan River; the Malays preferred to settle away from riverbanks because the soil along the river was unsuitable for rice cultivation (Winzeler 1981: 7). Kelantan Peranakan Chinese villages are located mostly on the banks along the Kelantan River and small canals along Kelantan River. Unlike the ascendants of the Baba-Nyonya community in Malacca, who were merchants, the Hokkiens (Fujian people) who came to Kelantan were mostly peasants (Pue 2017: 150). Today, some Kelantan Peranakan Chinese villagers still practice farming. Mostly, they plant vegetables, coconut, durian, Duku (a bigger type of Langsat), and some raise Kelulut (stingless bee). At present, we cannot estimate the population of

acculturated to Malay and Siamese or Thai cultures.

Kelantan Peranakan Chinese from the official government documents because most of them are registered only as Chinese, which category includes other Town Chinese and other mainstream Chinese. However, Pue estimated Kelantan Peranakan Chinese's population was around 20,000 or one percent of Kelantan's population in 2017 (Pue 2019: 38). According to Teo (2003), Kelantan Peranakan Chinese have 48 groups in 10 districts, and the recent study from Lim Abdullah (2011) shows that their settlements were counted in 68 villages in Kelantan. An exhibition inside Gallery of Kelantan Peranakan Chinese (Galeri Peranakan Cina Kelantan) by Lim Yong Long in 2018 shows that Kelantan has 72 Kelantan Peranakan Chinese settlements, including Hakka settlements in Gua Musang.

Intermarriage with Siamese women was a benchmark of Peranakan Chinese society in Kelantan int the beginning (Teo 2003: 31). Intermarriage played a crucial role in forming their identity. Marriage with Siamese women was common before the nineteenth century because of the shortage of Chinese women (Tan *et al.* 2017: 16), and Siamese women did not cause any cultural and religious obstacle to marriage. While other Peranakan groups married the Malay women, the early Chinese migrants chose to marry with Siamese women instead. In the *Hailu* (Record of the Seas, 海录), Xie Qinggao[2] (謝清高) who traveled to Kelantan during the Qing dynasty between 1782 to 1795 (Teo 2003: 28) observed that the Chinese immigrants were not allowed to marry Malay women because Kelantan was a stronghold of Muslim since the late eighteenth century (*Ibid*. : 28) and the Islamic law forbade a Muslim woman marrying a non-Muslim man.

5. Findings

I borrowed Wimmer's analysis on 'ethnic boundary making' to explain the method that Kelantan Peranakan Chinese use to draw or redraw their ethnic boundaries. I differentiate three ways of making and unmaking ethnic boundaries, keeping, crossing, and de-emphasizing, in examining Kelantan Peranakan Chinese culture. They strategically keep primordial Chinese culture and choose to cross over ethnic boundaries and blur some authentic categorization and create new boundaries.

[2] According to Teo, Xie Qinggao (1765-1861) spent fourteen years in his voyage to Southeast Asia, Europe and America.

6. Keeping the Boundary

Kelantan Peranakan Chinese keep maintaining what they believed as 'primordial Chinese.' The Chinese ritual of ancestor worship and 'Chinese' deity worship are the main rituals of Kelantan Peranakan Chinese religion. Most of Kelantan Peranakan Chinese always mentioned wedding ceremony as the most outstanding traditional ceremony that differentiates them from other Peranakan groups. I participated in a hair combing ceremony or *Chhiu Thau* (上头礼) in Kampung Pasir Parit in September 2018. Tok Bun Lai (Chinese religious specialist) claimed that it is a peak of this ritual that makes the wedding 'traditional' for Kelantan Peranakan Chinese. As the central and the most crucial practice, the hair combing ritual changes one's status from child to adult. This particular ritual is not observed in other regions, above all in west Malaysia[3] (Tan 2002; Pue 2017). Besides hair combing, there are engagement processes, visiting bride-to-be and groom-to-be is also vital ritual that must be performed. Visiting the groom and bride's house is to pay respect for ancestors and express filial piety, a core Chinese virtue and an essential element of primordial Chinese identity. Confucian ethical system specifies filial piety as respecting the superior and favoring the intimate (Hwang 1999: 170). These procedures are eagerly followed in the village. It is believed that, in the past, overseas Chinese who settled down in Southeast Asia brought from their homes in Southern China the 'traditional' wedding ritual similar to the one practiced by Kelantan Peranakan Chinese today. However, it is now almost extinct in other places. Some Peranakan groups, such as Phuket Peranakans, are trying to revive it as the uncommon and 'long-lost' tradition (Putthida 2019: 49). By contrast, the Kelantan Peranakan Chinese have kept practicing this 'traditional' wedding ceremony for generations. The ceremony has been simplified, they say, but the core is preserved. The 'primordiality' of the ceremony is thus emphasized and is used to invigorate their culture.

The worships and celebrations practiced in the community are not much different from Town Chinese and mainstream Chinese in Malaysia. However, they keep practicing what they call are traditional customs handed down from their ancestors. It is a remarkable point that they keep

[3] Kelantan is one state in East Coast together with Pahang and Terengganu where facing the South China Sea. The term West Coast refer to others 8 states facing Strait of Malaca.

practicing in a traditional way and do not add new meaning by accepting new elements through interaction with mainstream Chinese or Town Chinese who tend to follow new trends in mainland China by adding new elements or celebrations. Kelantan Peranakan Chinese celebrate 'traditional' Chinese seasonal festivals such as Chinese New Year (春節), the Cheng Beng festival or (Qing Ming 清明節), the Hungry Ghost Festival (中元節), and the Winter Solstice Festival (冬至). Besides these, Hokkien funeral traditions, especially *Choo Kee* or death anniversary, are still practiced diligently.

The seasonal festivals and post-death events are outstanding events that mark the ethnic boundary because certain particular food is offered and respect is paid to elders in the rituals. Pork is the symbol of Chinese culture (Tan *et al.* 2015: 424). Offering dishes mainly use pork as main ingredients as in *Seng Lay* (three assortment types of meat consist of pork, chicken, and duck). They often cook some pork dishes, such as Bak Hong (stewed pork and chicken), Bak Uan (deep-fried meatball), to celebrate festivals or worship ancestors. These dishes are essential in ancestor worship. They cook pork, which is forbidden to Muslims who are the majority of the country and particularly in Kelantan, which is a stronghold of Islam and controlled by the Islamic party. They cannot explicitly buy or sell pork in the public space. Kelantan Peranakan Chinese must go to a sole *Bak Tiam* (pork market) in downtown Kota Bharu.



Figure 1: Traditional Kelantan Peranakan Chinese in Kampung Balai.
Photo by author, November 1, 2019.

The traditional house of Kelantan Peranakan Chinese and the clustered community are also the markers of an ethnic boundary. They settled down together in the enclosed pocket near the main rivers in Kelantan, *Sungai*[4] *Kelantan*, *Sungai Pengkalan Datu,* and *Sungai Kemasin*. The specific location of their residential area is easy for outsiders to distinguish from others dominant in Kelantan. At present, the traditional house is a distinct marker that indicates the location of Kelantan Peranakan Chinese settlement. Besides, *Dang Long* (燈籠, red lantern) and *Lian* (聯, Chinese couplets) that always express the residents' cultural identity are installed in traditional houses as well as in modern-styled houses. Inside the villages, most of the residents are related to their neighbors. The tie of kinship is remarkable; they build houses in the same village. Villagers also still have a strong bond with relatives across Kelantan. I visited one house to another during my fieldwork, interestingly on the recommendations to visit relatives or families inside and outside villages. Moreover, the activities involved in primordial Chinese rituals, such as wedding ceremonies, Chinese New Year, are always conducted among villagers and relatives in other Kelantan Peranakan villages.

7. Crossing the Boundary

Kelantan Peranakan Chinese speak their version of Hokkien Dialect, which incorporates some elements of Kelantanese and Siamese dialects. Some villages have heavy Kelantanese influence, and some have heavy Siamese influence depending on the locations and density of main ethnic groups who live inside the same village. They substitute Kelantanese dialect and Siamese words for some original Hokkien words. Other Peranakan Chinese groups as Baba Melaka and Penang also cross the ethnic boundary and converse in the Malay language in full (Pue 2019: 34). Nevertheless, some localized versions of Kelantan Peranakan Chinese Hokkien dialect incorporate more local Siamese words. These localized versions vary depending on the surrounding language conditions, but still they use some Hokkien language as their *lingua franca*. The following set of examples illustrates this point:

- Wa Ai Jaeh *Yam* Wai Pateh (I like to eat papaya flower mixed salad)

4 Sungai means river in Malaysian language.

- *Tor Rian* Bo Sak Lagi (Durian has not ripe yet)

- Kanagit Lok Hor *Reng* Wai Petai Lhod Leaw (It is heavy raining today, bitter bean's flower fall down)

(Note: normal font indicates Hokkien dialect, Italic Siamese dialect, underline Kelantanese dialect)

Kelantan Peranakan Chinese mainly converses in Kelantanese dialect in public space. When they meet outsiders, they switch to the Kelantanese dialect to communicate with the Malays. For example, inside a coffee shop, all of the customers communicate in Kelantanese dialect. One of key informants stated that they mainly communicate in Kelantanese dialect in public space because everyone can join in the communication, and that many Kelantan Peranakan Chinese are as fluent in the dialect as native speakers. Some are also able to speak Siamese dialect when they visit Siamese villages or travel to Thailand. The communication inside the village is conducted in various languages. I noticed that they speak in many languages at the same time but still able to understand each other in such public spaces as communal halls, retailer shops, and coffee shops.



Figure 2: Daily food of one family inside Kampung Balai, the main dishes are *Budu* (condiment)*, Tempoyak* (fermented durian paste mixed with *Budu*)*, and Ulam* (fresh and boiled vegetables). Photo by author, September 27, 2019

Kelantan Peranakan Chinese cross the ethnic boundary between them and the Malays. The most outstanding example is that Peranakan Chinese regularly consume Malay food. Pork is

used only for the purposes of ancestral worship. They do not consume pork in daily life. The most apparent evidence of strong Malay food influence is the eating of *Budu* and *Ulam*. *Budu* is a salty dark brown liquid condiment made from baby anchovies and salt fermented at a certain time. *Ulam* is fresh or boiled vegetables eaten with *Budu*. Most of the informants said they often need to eat *Budu* and *Ulam* in every meal. If they do not have *Budu* and *Ulam* on their tables, the meal is not appetizing, and the stomach cannot be filled. *Budu* is an appetizer consumed with main dishes. Another version of *Budu* is *Tempoyak* or fermented durian paste mix with *Budu* sauce; some add and mix chili and it becomes *Sambal Tempoyak*. This durian paste is popular among the Malays in Kelantan. Kelantan Peranakan Chinese and Malays thus have the same sense of taste; however, this pungent sauce repels mainstream Chinese or outsiders outside Kelantan. *Budu* and *Ulam* are considered fundamental dishes among Kelantanese. They also like to use their hands to eat. They practice eating with hands since childhood; which is a Malay custom. Dining with a non-Muslim is considered an exceptional occasion for Muslims, but remarkably, the Malays may dine with Kelantan Peranakan Chinese if they do not cook any pork dish because their foodways are otherwise similar.

The daily outfits and daily activities of Kelantan Peranakan Chinese are closer to the Malays. Older women prefer wearing *Batik Sarong* (lower garment worn by women) with a short-sleeved blouse while older men wear *Kain Peliket* (lower garment worn by men) and sometimes, wear *Semutar* (headdress) while working in an orchard. They look like Malays, not like what Tong (2006) called 'default' Chinese phenotype (yellow skin, eyelids) with the ability to speak Mandarin or their dialect and with Chinese blood. Wearing Malay-like clothing makes them appear similar to the Malays. Moreover, the older generation was given Malay nicknames coined from the Chinese names by the local Malays because these nicknames are more comfortable for the Malays to use in communication (Teo 2003). Moreover, they both enjoy traditional Malay performing arts such as *Wanyang Kulit* (traditional shadow play) and *Wau* (Kelantan flying kite). Today, these traditional Malaysian performances are banned by the government but still can be shown. And, Kelantan Peranakan Chinese are famous performers of these arts. The popular recreational activity is raising singing birds called *Burung Candik Jambul*. The competition will be held mostly every Friday in Kelantan Peranakan Chinese villages and other Malay villages.

Kelantan Peranakan Chinese have adopted some elements of Siamese ethnic identity. The most outstanding marker of Siamese ethnicity is Thai Theravada Buddhism. They recognize themselves as Theravada Buddhist different from Mahayana Buddhist. Some Chinese are Manayana Buddhists but other Chinese groups say Chinese folk religion is their primary religion. Kelantan Peranakan Chinese regard the worship of their ancestors and Chinese deities as their traditional custom. At the same time, they also practice Theravada Buddhism as a fundamental religious institution. They set the Buddhist altars at home and go to *Wat* (temple). They frequently go to nearby temples and famous temples around Kelantan. They also participate in Siamese Buddhist festivals, and some Siamese festivals held inside temples, for instance, *Wan Pra* (Buddhist holy days); this day involves offering food, a basic necessity, and yellow robes to the monks. *Sai Pret* and *Song Pret* are a ceremony for offering food to hungry ghosts (*Pret* or *Preta* is a hungry ghost who commit a great sin in Buddhism belief), *Loy Kratong* (it is believed that floating lotus-shaped basket to show respect to Goddess of the river) and *Songkran* (water splashing festival or regard as Siamese New Year). These festivals are central to Siamese culture. Also, at the funeral, they invite monks to do funeral shroud chant. The body will be cremated according to Buddhist belief rather than Chinese burial custom in the present days. During the year-round Chinese festival, before or after Chinese rituals, they will invite monks to do chanting, offering food to monks, and making merit. Temples in Kelantan commonly have Thai monks from Thailand because ordination is uncommon. However, ordained monks play an essential role as abbots to manage activities inside the temple and receive titles from both Thai Sangha monastery association and Kelantanese Sultan.

Kelantan Peranakan Chinese favor Thai dishes, especially *Yam* or *Jam* (sour and spicy mixed-salad). Thai dishes always use herbs and chilies and have a pungent and savory taste. I randomly participated in villagers' lunch or dinner; they often cook Thai *Yam* by adding seasonal fruits or vegetables with bird's eye chili. For example, *Yam Bak* (spicy pork salad), *Yam Tī Tau* (pork head spicy salad), and *Tomyam* (spicy and sour soup). An outstanding Siamese dish[5] is *Khao Yam* or *Khao Jam* (Herbal rice). Khao Yam is a popular breakfast inside the village, which is made from

5 I called this dish as 'Siamese dish' to emphasize the origin of the dish because it was invented by Siamese who situated around Kelantan plain and the version of the herbal rice is different from the version of herbal rice in Thailand and different from Kelantanese called *Nasi Kerabu*.

various edible leaves. Kelantan Peranakan Chinese also have the same local knowledge as the Siamese to differentiate edible tree from the local surrounding and blend it to make herbal water to cook with rice. Siamese herbal rice is often eaten with various types of vegetables, Budu, and fried fish or chicken.

Besides, Kelantan Peranakan Chinese traditional houses have the basis of Chinese architectural patterns, but also show some features of local architecture, particularly external appearance. The style of the house resembles typical Malay and Siamese house around Kelantan. The concept of Chinese custom influences the location of the ancestral hall and domestic domain pattern. Their ancestors chose to use local material and Malay and Siamese patterns, such as elevated timber floor as a living platform and a wide veranda for daily tasks (Lim and Lim 2014: 8), in building houses and thereby crossed over the ethnic boundary with the Malays and the Siamese. The elevated higher ground is an essential part of the house because their daily activities like cooking, eating, and sleeping mostly happen in this area. The pattern and function are similar to the Malays and Siamese houses. They also sit on the floor instead of chairs. They always welcome guests at the veranda, and most of the time, they chose to sit on the floor. Such features of traditional houses show an adaptation to new socio-cultural environments and to the hot and humid climate.

8. De-emphasizing the Boundary

Kelantan Peranakan Chinese and other ethnic groups inside Kelantan state de-emphasize differences of descents and national racial categorization by emphasizing that they are all *Orghe Kelantan* (people born and grew up in Kelantan). Informants inside the coffee shop asserted that Kelantan Peranakan Chinese become part of Kelantanese society by fluently speaking Kelantanese dialect and have a strong sense of belonging toward Kelantan state. Unique characteristics of Kelantan State provide a specific provincial sense of belonging that blurred the boundary between different ethnic groups. Kelantan state is considered as conservative. Apparently, various traditional Malay practices, such as shadow play, kite flying, and love magic, mostly disappeared on the West coast, are still ordinarily practiced in Kelantan (Rayback 1980: 246). Kelantan Peranakan Chinese continue the work of shadow play and traditional kite to this day. Kelantan consists of the Malay Muslim majority and other small ethnic groups. These ethnic groups have long co-existed with

minimal inference from the ruling Malay elite of Kelantan, yet display an image of strong sense of belonging among diverse ethnic groups (Sathian and Ngeow 2014: 387). Moreover, Kelantan state since the late nineteenth century has been separated from Federated Malay State on the West coast where capital investment is higher and was grouped with northern Malay states as Unfederated Malay State. Such history also contributed to the formation of the Kelantanese identity and a strong sense of being Kelantanese.

The criterion for admission into *Orghe Kelantan* is an ability to communicate in a unique Kelantanese dialect known as *Loghat Kelate*. Thai, Arabic, and Chinese influence Kelantanese dialect due to its historical and trading backgrounds (Pawanteh and Kuake 2016: 186). Rayback (1980: 252) observed that Kelantan Peranakan Chinese were strongly Malay-oriented in public. They fluently speak the dialect like a native in sharp distinction with mainstream Chinese or Town Chinese who prefer to communicate in Hokkien or Mandarin Chinese. Many Kelantan Peranakan Chinese are proud to be Kelantanese and able to speak fluent *Loghat Kelate*. I observed conversations between Kelantan Peranakan Chinese from different villages, and noticed that they preferred to communicate in Kelantanese dialect when they meet other Kelantan Peranakan Chinese or other guests. They said that it was more comfortable to converse in Kelantanese dialect. Kelantan Peranakan Chinese prefer to talk in Kelantanese dialect in the public sphere. Thus, the Malays, Siamese, or other ethnic groups can understand and gain mutual understanding with them.

9. Discussion

Let me now apply Wimmer's ethnic boundary-making strategies and unmaking to the above findings.

The first strategy of Kelantan Peranakan Chinese is to keep the boundary. This strategy attracts individuals and groups with limited access to central political power and whose radius of action remains confined to their immediate social environment (Wimmer 2013: 55). 'Primordial Chinese' characteristic is an important ethnic boundary that differentiates Kelantan Peranakan Chinese from the Malays and Siamese inside villages since the beginning of the settlement. They keep practicing primordial Chinese inside the household. Food is one of identity markers in Malaysia because of religious inhibition. Chinese are Chinese because they eat pork, and Malays are Malays

because they do not, as phrase that often used in Malay society as "*Sama Makan tak Sama Makan"* literally, to eat together and not to eat together (Tong 2014: 10). Kelantan Peranakan Chinese offer pork dishes during the Chinese rituals and ceremonies to demarcate the ethnic boundary between the Malays and themselves. Keeping a thick boundary allows Kelantan Peranakan Chinese to maintain most of the ceremonies and practices inherited from their ascendants who settled down in a rural area of Kelantan. The settlement location and clustering of Kelantan Peranakan Chinese also help mark the ethnic boundary. Most of Kelantan Peranakan Chinese villages are located along the Kelantan River, and the traditional house that has a distinguished appearance marks the physical existence of Kelantan Peranakan Chinese.

The second strategy is boundary-crossing. Kelantan Peranakan Chinese combine and fuse their cultural markers with those of other ethnic groups in the same neighborhood hybridizing multiple cultures into their own culture and thereby cross ethnic boundaries. They are highly skilled in using different language s and dialects in different situational contexts. They are thus able to instantaneously cross linguistic boundaries with other ethnic groups especially, among villagers. Most conversations inside the community are conducted in such a way. They also cross the boundary between the Malays and Kelantan Peranakan Chinese in their daily lifestyle. For example, daily food is a hybrid. "Food habits are seen as the culturally standardized set of behaviors in regard to food manifested by individuals who have been reared within a given cultural tradition" (Mead 2008: 18), and food preference often illustrates cultural closure. Yet, Kelantan Peranakan Chinese crosses the food boundaries since childhood. They also cross the ethnic boundary in their fashion, the terms of address, and recreational activities. These boundary-crossings illustrate the process of cross-cultural interaction with the Malays that helps create the positive relationship with the Malays.

The religious belief of Kelantan Peranakan Chinese is syncretic in that Thai Theravada Buddhism and primordial Chinese folk religion are combined in their religious life. Kershaw (1981: 81) states that Thai Theravada Buddhism continues to flourish among the Kelantan Peranakan Chinese because of the human and cultural factors that they have acquired in the past through intermarriage and cultural borrowing. Kelantan Peranakan Chinese can access Thai Theravada Buddhism because of their basic literacy in Thai. Interestingly, crossing the ethnic boundary and adopting some Siamese religious practices help distinguish the Kelantan Peranakan Chinese not only

from the Malays who are Muslim but also other Chinese groups whose primary religion is Chinese folk religion.

Kelantan Peranakan Chinese selectively cross ethnic boundaries and adopt only some of the Malays and Siamese into their lifestyles. In my opinion, they overcame the challenge of living in the host country by strategically negotiating ethnic identity and by crossing and integrating into the local surroundings. They do not fully cross ethnic boundaries and become totally Malay or Siamese but flexibly reach out to other ethnic groups when they encounter alien cultural traits in culturally plural communities.

The third strategy is de-emphasizing the ethnic boundary. According to Wimmer (2013: 61-62), blurring boundaries decreases the importance of ethnicity and emphasizes the local community, and makes regional identities more salient than ethnic differences. Being seen as Kelantanese blurs their ethnic demarcation under national racial categorization and religion. The term *Orghe Kelantan* established a sense of belonging toward a particular state. Kelantanese dialect is considered a vital factor in this. Kelantanese Malays call Kelantan Peranakan Chinese who express Kelantanese cultural characteristic and live in the same village as *Orang China Sini* (Chinese of here) or *Orang China Kita* (our Chinese) (Rayback 1980: 254) Similarly, as observed by Sathian and Ngeow (2014: 398), Malay Muslims in Kelantan call them *Orghe Cino Kito* (Our Chinese people). These names indicate that the Malays perceive Kelantan Peranakan Chinese as insiders. Moreover, the fluency in the Kelantanese dialect elicits a positive response from the majority of Kelantanese. Sharing the same language and long history as People of Kelantan de-emphasizes the ethnic boundary between different racial categories and emphasizes where they were born and raised. This enables Kelantan Peranakan Chinese to depressurize the tension caused by cultural and linguistic demarcation of ethnicities. Native status as *Orghe Kelantan* emphasizes the solidarity of Kelantanese on the one hand and differentiates their state from other states in Malaysia.

10. New Ethnic Boundary-Making by the Kelantan Peranakan Chinese

Kelantan Peranakan Chinese recently started to equate the traditional house to their uniqueness. Various Kelantan Peranakan Chinese now say that they must maintain their traditional house as one of their outstanding cultural traits. Kelantan Peranakan Chinese association's treasurer

told me that Kelantan Peranakan Chinese used to renovate their own house and reconstruct it in a more modern-style house with concrete. They ignored the cultural value of their 'outdated' houses. As with other traditional traits, Kelantan Peranakan Chinese have reevaluated the value of the traditional housing. They always emphasize how well they adapted to the surrounding environments and amalgamated some Malay and Siamese traits and practices into their way of life, but they now claim that it is a unique 'Kelantan Peranakan Chinese culture.' Kelantan Peranakan Chinese association is the main promotor of this emphasis that strengthens the ethnic boundary around the Kelantan Peranakan Chinese.

Kelantan Peranakan Chinese association or *Persatuan Peranakan Cina Kelantan* (PPCK) was formed in 1989 and comprised of more than 3,000 members with connections to various Peranakan Chinese villages inside Kelantan state. The main office was first located in Wat Pracacinaram, Wakaf Bharu, and transferred to Kampung Pasir Parit, then relocated next to the community gallery in Tanah Merah. The former association's committee relocated to Kampung Pasir Parit since most of the active members live in this village, and the present location is for office works and gallery. In recent years, PPCK started to initiate various programs and activities to unite Peranakan Chinese throughout Kelantan State. I will discuss two main activities that shows a new movement of Kelantan Peranakan Chinese.



Figure 3: Gallery of Peranakan Chinese, the renovated building from Kelantan Peranakan Chinese traditional house at Tanah Merah town.

Photo by author, December 24, 2019

First, Gallery of Peranakan Chinese in Kelantan (*Galeri Peranakan Cina Kelantan)*, a community gallery at Tanah Merah town near Kampung Pasir Parit. The gallery is established through the fund-raising of PPCK and partly financed by the local government. An old-style house was renovated into an authentically 'traditional' Kelantan Peranakan Chinese house and turned into a private gallery. The purpose of building the gallery is to create a space for both community members and outsiders where they can study the 'uniqueness' of Kelantan Peranakan Chinese culture. The gallery displays historical background, ceremonial items, food, language, architectural pattern of the traditional house, and recreational activities. Those items show their way of life through the exhibition. This project is completed by cooperation with Universiti Teknologi Malaysia (UTM). The gallery is the biggest project aimed at preserving and re-interpreting the history of Kelantan Peranakan Chinese from a folk perspective through corresponding with PPCK members to verify the accuracy of information.

The second attempt was to establish *Persatuan Dhamma Pasir Parit* (Dharma center) in 2018. The Dharma center aims to give dharma talk in the Hokkien dialect because most Kelantan Peranakan Chinese do not clearly understand Thai Dharma preaches in Theravada Buddhist temples. Thus, the PPCK association established the Dharma center where volunteers may give their version of Dharma talk. They talk in both the Hokkien version and Kelantanese dialect version. Interestingly, Kelantan Peranakan Chinese did not involve themselves in Dharma talk nor practiced Buddhist ways, and they were mostly donators or participants of Buddhist festivals (Karshaw 1981: 92). However, some members tend to focus on the Dharma essence more than the past. They participate more in the chanting or meditated practicing inside the temple or Dharma center in recent days.

These activities indicate that the association's members are actively involved in programs aimed at preserving what they perceive as 'our' identity by making some aspect of ethnic boundaries thicker and draw new boundaries between 'us' and 'them' and 'other' in the multi-ethnic society of Malaysia. The activities initiated by PPCK emphasize the social closer between in-group members and the connection with other Peranakan Chinese groups to settle their position as a Peranakan Chinese group. Furthermore, the founding of the Dharma center reflects an attempt to draw a new ethnic boundary within Theravada Buddhism. Dharma center becomes the center instead of a temple for Kelantan Peranakan Chinese to practice Buddhism.

11. Conclusion

In this paper, I examined how Kelantan Peranakan Chinese (KPC) maintain, cross, and de-emphasize the existing boundaries between different ethnic groups inside multi-ethnicity community in Malaysia. KPC have tried to draw and redraw ethnic boundaries since their settlement. They maintain rituals and practices that share 'primordially Chinese' culture, draw a thick ethnic boundary, and sharpen it by demarcating the locations between themselves and other ethnic groups. On the other hand, they borrow many elements from neighboring ethnic groups and incorporate them into what they consider as 'authentic' KPC culture. In so doing, they are crossing ethnic boundaries and reaching out to Malay and Siamese neighbors as a long and closely related people. KPC is trying to overcome the challenge of being a minority in Kelantan State and by negotiating and crossing some elements and maintaining what they claim as primordial identity. Furthermore, by downplaying the difference of descent and emphasizing the shared local dialect, they create a new ethnic identity as the People of Kelantan. And yet, they are also drawing some new boundaries, for example, in Buddhist practices in dharma center that distinguish them from their Thai neighbors.

Winzeler observed since 1985 that Kelantan Peranakan Chinese maintain "not only ethnic status but also native status in the host country" (Winzeler 1985: 91-92). My findings also indicate that Kelantan Peranakan Chinese still keep practicing primordially Chinese traditions and further develop what they believe is uniquely Kelantan Peranakan Chinese culture and thereby maintain their 'ethnic status,' but also that by crossing and de-emphasizing boundaries they also insist on their 'native status in the host country'.

References:

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen &Unwin.

Geertz, Clifford

1963 The Integrative Revolution In Clifford Geertz. ed., *Old Societies and New States*. pp. 108-13. Free Press.

Goffman, Erving

1959 *The presentation of self in everyday life*. Garden city: Doubleday anchor book.

Hanapi Dollah

1986 *Asimilasi Budaya: Kajian Kes Komuniti Cina di Kelantan*. [Cultural Assimilation: Case study Chinese community in Kelantan]. Kuala Lumpur: Dawan Bahasa dan Pustaka.

Hwang Kwang-Kuo

1999 Filial piety and loyalty: Two types of social identification in Confucianism. *Asian Journal of Social Psychology* 2(1), 163–183.

Kershaw, Roger

1981 Towards a theory of Peranakan Chinese identity in an outpost of Thai Buddhism. *Journal of the Siam Society* 69, 74-106.

Lim Yong Long and Lim Yaik-Wah

2014 The Cross Socio-cultural and Climatic Adaptation Aspects of the Peranakan Chinese House in Kelantan. *30th International PLEA conference.* Ahmedabad: CEPT University: 1-8.

Mead, Margaret

2008 The problem of changing food habits In by Carole Counnihan and Penny Van Esteri ed., *Food and culture: a reader second edition*. pp.17-27. Routledge.

Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah

2011 *Peta Kampung Peranakan Hokkien di Kelantan*. [A Map of Peranakan Hokkien Village in Kelantan].

Pan, Lynn.

1994 *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. New York: Kodansha International.

Pawanteh, Murina R. and Kuake, James B.

2016 Orghe Kelantan: A Preliminary Study. *International Journal of Culture and History* 2(4), 184-188.

Pue Giok Hun

2009 On Being Peranakan Chinese of Kelantan: Embodiment and Mistaken Ethnic Identity. *Southeast Asia Psychology Conference*, 1-10.

2010 Significance of Theravada Buddhism in everyday life of Peranakan Chinese of Kelantan. *The Fourth International Malaysia-Thailand Conference on Southeast Asia Studies* (UKM-MAHIDOL4), 1-13.

2017 Engagement of undergraduate students as custodians in heritage conservation enrichment. *Kajian Malaysia* 35, 141-163.

2019 Kelantan Peranakan Chinese language and marker of group identity. *Journal of language studies* 19(2), 33-51.

Putthida, Kijdumnern

2019 Promoting "Peranakan Chinese tradition" as "intangible cultural heritage" in Kelantan, Malaysia: A case study of the Peranakan Chinese wedding ceremony. *Tohoku Anthropological Exchange* 18, 30-59.

Rayback, Douglas

1980 Ethnicity and accommodation: Malay-Chinese relations in Kelantan, Malaysia. *Ethnic Group* 2,241-268.

Sathian, Mala Rajo and Ngeow, Yeok Meng

2014 Essentialising Ethnic and State Identities: Strategic Adaptations of Ethnic Chinese in Kelantan, Malaysia. *Asian Studies Review* 38 (3): 385-402.

Shils, Edward

1957 Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties. *British Journal of Sociology* 8(2): 130-145.

Tan Chee-Beng

1982 Peranakan Chinese in Northeast Kelantan with special reference to Chinese Religion. *JMBRAS* 55, 26-52.

1988 *The Baba of Melaka: Culture and Identity of the Chinese Peranakan Community in Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.

2002 *Chinese Minority in a Malay State: The case of Terengganu.* Singapore: Eastern University Press.

Tan Yao Sua, Kamarudin Ngah and Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah

2015 Negotiation of identity and internal contradictions: the Terengganu and Kelantan Peranakan Chinese foodways compared. *Asian Ethnicity* 16(4), 411-427.

Tan Yao Sua, Kamarudin Ngah and Sezali Md Darit

2017 Formation and negotiation of identity: the case of the Kelantan Kampung Pasir Parit Peranakan Chinese. *Asian Ethnicity* 19(1), 16-35.

Teo Kok Seong

2003 *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*. London: Asean Academic Press.

Tong Chee Kiong

2006 The Chinese in contemporary Malaysia. In Lian Kwen Fee, *Race, ethnicity, and the state in Malaysia and Singapore*. pp. 95-119. Leiden: Koninklijke Brill NV.

2014 *Identity and Ethnic Relations in Southeast Asia: Racializing Chineseness.* Springer.

Van den Berghe, Pierre L.

1978 Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective. *Ethnic and Racial Studie*s 1,401–11.

Van Kerckem, K.

2014 *Bridging the gap: how ethnic boundary dynamics shape socio- cultural incorporation: a case study among Turkish Belgians* (doctoral dissertation). Ghent University. Faculty of Political and Social Sciences, Ghent, Belgium.

Wimmer, Andreas

2008 The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology* 113(4), 970-1022.

2013 *Ethnic boundary making: institutions, Power, networks.* Oxford university press. New York.

Winzeler, Robert L

1981 The rural Chinese of the Kelantan plain. *JMBRAS* 8(3): 1-23.

1985 *Ethnic relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State.* Singapore: Oxford University Press.

中国における政策移民のオートエスノグラフィー
－第三世代の自己認識をめぐる考察

李　欣晨

1. はじめに

本稿は中国政府の特殊な政策により、発達した沿海地域から未発達の内陸地域に移住した集団移民の第三世代としての私の自己認識の形成、変容に関するオートエスノグラフィーである。「外部から流入する人々は、たとえ血縁的、地縁的、職業的な定着化が進んでも社会に受け入れられることにはならない」(川上 2018a: 2)と指摘されたとおり、私は小学校 2 年生まで高く同質化された集団の中に暮らしていたため、自身の移民の異質性をあまり意識していなかった。しかし、転校で自分と他人の差異を次第に感じられるようになり、マジョリティの社会に囲まれたマイノリティとしての違和感を抱きながら、周囲に溶け込めるような道を模索しつづけていた。

オートエスノグラフィーの形で自己認識の形成、変容について考察しようとする最初のモチーフは、移民の出自を知ってから、出身地に聞かれるたびに、相手にどう答えればいいかと悩んでいたことにある。また、他者の文化・社会を観察して記述することを目指す従来の人類学研究と異なり、自分の過去の経験を振り返り、自らの手で書き記すことにより、「他の手法では収集が難しく、他者が経験し得ない個人の深い心的な過程に対する共感を呼び起こし、伝統的な方法では聞かれることのなかった声を公に」(桜井 2012: 182)しようと考えたことによる。つまり、政策移民の第三世代である自分自身の生に迫ることで、マジョリティの社会に暮らしている異質な存在であると気づいてから、出身地に関わる自己認識が変容している心的な過程を言語化して公にし、国内外の移民研究に当事者の視点を提示したいと考える。さらに、その認識変容の影響要素を分析することで、移民の経験がない人にも共感を呼び起こし、自身が置かれた文化的・社会的文脈への理解を深めていくことを目指す。

2. 理論的背景

オートエスノグラフィーは、近年社会学や心理学に注目されつつある研究手法であり、人類学における民族誌の分枝の一つでもある。研究者は自分自身の経験を対象化することにより、調査活動への個人的な関与を最大限にすることができる(Bunde-Birouste, Byrne and Kemp 2019)。「だれが、何を、どのように」理解するかを明らかにするため、当事者が暮らす社会環境、文化習慣が与える影響などの社会的・文化的背景を考察する必要があり、個人と関わる集団組織を研究の対象にするだけではなく、その個人の内面的心理に対する分析も加えねばならない。ゆえに、他者を観察して資料として記述する民族誌の手法は一般的に用いられるが、人に見せたい部分しか見せない、聞かれたくない部分が回避される、本音か建前かをわきまえがたいなどのフィールドで遭遇しうる問題もある。その際、「一人称で語る『私』の存在が全面的に登場すること」(井本 2013: 104)で、他者観察だけで捉えられない心的な過程に足を踏み入れること、従来の客観性・科学性を重視する手法で部分的しか見られない内容を補完することができるようになる。

オートエスノグラフィーとは、「調査者が自分自身を研究対象とし、自分の主観的な経験を表現しながら、それを自己再帰的に考察する手法」であり、「自分の経験を振り返り、『私』がそのように、なぜ、何を感じたかということを探ることを通して、文化的・社会的文脈の理解を深めること」(井本 2013: 104)を目指すものである。つまり、「私」であるからこそ語れる個人の経験、当時の考え方、過去の感情を振り返り、記憶の深層に隠れることを再び想起させ、それが生み出された文化的・社会的文脈に考察を重ねることで、置かれる文化や社会、さらに「私」自身への再認識、再解釈を促そうとする。一方、「自己再帰的な調査者は、自らが産出する『知識』や『真実』」が文脈に沿った解釈だとしても、主観性を避けることができないと自覚せねばならないし、「いっそう鋭いまなざしで、自分をみつめなおす」(藤田 2013: 30-33)必要がある。その意味で、オートエスノグラフィーは感情的と分析的という 2 つの側面からなる。感情的側面においては、研究者は自分の経験を繊細に記述することで、読み手との経験の重ね合わせを目指し、共感的理解・感情的共鳴を求める。分析的側面においては、状況への研究者の個人的参与を分析に含めることが可能となり、身の回りで起こった

ことをデータとして取り上げて解釈することで、文化的・社会的背景への理解を深める。同時に、2 つの側面とも自分の経験に基づくことを前提とし、個人の主観的感情が絡みかねないため、その危険性を自覚してつねに自己省察を行うべきである(Bunde-Birouste, Byrne and Kemp 2019)。

オートエスノグラフィーには 3 つの知識が含まれる。つまり「“auto”=自己、“graphy”=研究過程及び認識論的枠組み、例えば “ethno”=文化、コミュニティ、社会的世界に関する知識である」(Bunde-Birouste, Byrne and Kemp 2019: 4)。研究者によって置かれた力点は異なれば、完成されたオートエスノグラフィーもいずれかに偏る形態を呈する。「auto に力点が置かれたものであれば、自己がどのように構築されているのか、主体としての個人がどのように世界から影響を受けているのかの認識が中心となる。ethnos では、文化的なレンズを通した人生の意味づけや解釈に重点が置かれる。graphy では、どのように研究の結果に至っていったのか、自己の物語をいかに表現し、記述するかが重要になる」(沖潮 2013: 159)。政策移民の第三世代である自分は同質性が高い集団から、移動にともなって異質な社会に溶け込もうとする中で、自己認識が変容しつづけている。自己の物語を記述することで、そういう変容過程における影響要素を分析する本研究は、“graphy” に力点を置いたものに位置づけられる。要するに、本稿は自らの生を見つめなおすことで過去の経験を現在の視点から省察し、読み手との共有を通して共感的理解を深める一方、読み手とともに双方の文化と社会を再帰的に捉えなおすチャンスを作ることを目指している。

3. 移民の意味

(1) 政策移民

国連の国際移住機関(IOM)によると「移民」とは、「(1)法的地位、(2)移動が自発的か非自発的か、(3)移動の理由、(4)滞在期間に関わらず、本来の居住地を離れて、国境を越えるか、一国内で移動している、または移動したあらゆる人」をいう(川上 2018a: 1)。グローバルな時代の到来にともなってモノ・情報・資源などの交換が加速し、国と国の間を往来する人々が増えると同時に、一国の中で地域間の人口流動も頻繁になる。国境を越えるか国内で移動するかにもかかわらず、移動を常態とする人々は類似の経

験を持ったと考えられる。一方、「移民自体は複雑で多様な現象である。移動は性別、階級、民族、労働力参加の性質、移住の理由、移動するライフサイクルの段階、移動の形態(国内的、国際的、一時的など)によって区別できる」(Brettell 2002: 150)。たとえ類似の移動経験を持ったとしても、移民を捉える視点が変われば、関わる要素も異なる。

「中国の国内移民はトランスナショナルな体制的制限を受ける上で、農村から都市に移住する人々のアイデンティティ適応及びその形成過程も国際移民と類似性が高いため、よく国際移民と比較される」(Iredale and Guo 2015: 297)。中国は国土面積が広く、23 省、5 自治区、4 直轄市、2 特別行政区という 34 省レベル行政区画によって構成されるがゆえに、国による統一的管理がなされるもとで、各省は自身の状況次第で行政政策を出したり、管理制度を設けたりする自治権をある程度握っている。そのため、省を越える移民でも政策的、制度的制約を受けざるをえなく、地理、民族、方言、文化などの多様性を有することが国際移民に類似しているものの、中国独自の歴史的・政治的文脈による影響も大きく、個別に考察する必要がある。移動する人々を対象として行われた研究は、主に移民の性質、移民の意思と移民の方向という 3 つの側面から捉えることができる。移民の性質からいうと、工程移民、災害移民、戦争移民、政治移民、環境移民などが挙げられる。移民の意思からみれば、受動的・非自発的移民、受動的・自発的移民、能動的・非自発的移民と能動的・自発的移民に分けられる。例えば能動的・非自発的移民と考えられるのは、個人で移動の選択を下したほうが多いにもかかわらず、主に政治・宗教・民族などの人為的衝突で迫害されかねないと予想でき、不本意であっても身の安全を確保するために移動した人々のことである。移民の方向から考えると、大きく国内移民と国外移民に区分されるが、国内移民はまた農村から農村へ、農村から都市へ、都市から農村へ、都市から都市へという 4 種類がある(稔 2014)。本研究で取り上げた政策移民は、能動的に移動した非自発的な政治移民であり、都市から農村への国内移民であると位置づけられる。

1960 年代初期、中国は周辺地域からの多重の戦争脅威と軍事圧力に直面し、国家安全問題が厳しい国際環境によって急激に悪化した。北側では中国とソ連の友好関係が 1960 年に破裂してから、ソ連による軍事的脅威が増大しつつ、西南側では、中国とインドの国境線をめぐる衝突も収まることなく拡大した。また、南側ではベトナム戦争

で戦火が中国の辺境まで広がったのに加え、東南側では台湾の国民党政府によって東南沿海地域がたびたび襲われていた。毛沢東をはじめとした第一代指導者層らはそういう国際情勢の悪化で戦争への警戒心を煽った結果、外敵の侵入を防ぐために「三線建設」を実施しはじめた。「戦争に備え、飢饉に備え、人民のために」という指導思想のもとで、中国全土は沿海地域から内陸地域まで「第一線」から「第三線」まで分けられた[1]。「第三線」の内陸地域において、国防工業を重点として交通工業、化学工業、鉄鋼工業、機械工業などに関わる多数の生産機関や研究機関が移転したことで大規模な経済建設が展開され、「三線建設」と呼ばれるようになった(陳 2014)。政府の政策に呼応するため、1980 年代まで約 400 万人は沿海地域の都市から内陸地域の山地に移住した。新中国が成立して以来、政策によって生じた最大規模な人口移動と考えられる。戦備の必要に応じたうえで、農地への占用をできるだけ控えるには、数多くの工場や研究所は「分散、山に近い、隠蔽」(高 2004: 200)という基本方針に基づいて立地条件が悪いところで建設された。その結果、交通の利便性が低く、生産・生活施設なども整っていなかったので、移動してきた職員及びその家族の生産や生活は困難に満ちていた。一方、一党制の政治体制と中央集権的計画経済体制により、国家は統治の権威と資源の所有を確保し、単位[2]を通して社会へのコントロールを実現したが、単位は行政管理で国家の意志を貫きながら、生存と発展に必要な資源を提供することでその成員を支配するようにした(李 2004: 6)。言い換えれば、単位は国家の社会管理を維持する基本的構成要素であり、自身機能の多様化で成員の需要を満たさねばならなかった。特に「三線建設」に参加した単位は、工場をはじめとして生産機能を果たすものが多数であり、基礎的生産施設が設けられたと同時に、職員が長期的に現地で働

1 三線とは、中国全土を沿海、辺境地域から内陸地域まで 3 つの線によって分けることである。第一線は沿海と辺境地域を指す。第三線は四川省、貴州省、雲南省、陝西省、甘粛省、寧夏回族自治区、青海省及び湖南省、湖北省、河南省などの内陸地域を指し、特に西南地域(雲南、貴州、四川)、西北地域(陝西、甘粛、寧夏、青海)を「大三線」と呼ぶ。第二線は第一線と第三線の間にある中間地域を指すが、第一線と第二線にある各省の奥地はまた「小三線」と呼ばれる。

2 総じていえば、人々は自分が働いている社会組織か機構―工場、商店、学校、病院、研究所、文化団体、党政機関―を単位と呼ぶ。政府文書において、管理の機能を果たす党政機関が「行政単位」、サービス機能を果たす学校、病院、研究所が「事業単位」、生産機能を果たす工場、商店が「企業単位」と称される。総じていえば、単位は人々の職場であり、その機能を中軸に区分されたのである(劉 2000: 22)。

けるような生活に必要な施設も配置された。

私が幼少年期を過ごした場所は、そのような「三線建設」に参加した D 工作機械工場(以下 D 工場)のファミリーエリアであった。「三線建設」が決定されてから、軍需生産との連係を取るために民需生産の部門も移転が推進され、山東省済南市にある第二工作機械工場は、貴州省黔南プイ族ミャオ族自治州の都匀市に移った。選定された工場用地は都匀市鋼鉄工場の旧地とはいえ、山間部にあって放置されたままで生産・生活施設がほぼ無に等しい状態であり、済南市の職員らが次第に移動してくるにつれて、工場は新設備の運搬や旧設備の修復で操業を開始することができた。また、職員に次いでその家族も続々とやって来て、成員への支配権を確保するため、工場によって 2.5 キロメートルぐらい離れたところに職員宿舎、病院、売店、風呂屋、学校などの生活施設が建設され、次第にファミリーエリアは形成された。工場の附属施設であったがゆえに、当初ファミリーエリアに住んでいたのは、主に職員及びその家族であり、山東省出身か山東省で暮らしたことがある人々であった。しかし 1980 年代に入り、計画経済体制の代わりに市場経済体制が導入されると、生活施設の完備で自給自足の生活を送った第一世代と異なり、第二世代は市場の波に巻き込まれて地元の人と頻繁に交流するようになり、第三世代も引き継いで現地社会に溶け込めるようになった。そのため、ファミリーエリアに住んでいる人は、第二世代から工場で就職した大学生、地元の人の結婚相手などの他地域出身者も増加しつつあったが、多数を占めるのは相変わらず山東省の関係者である。

⑵ 移民家族と南北の差

両親ともに D 工場の職員であったため、D 工場の第三世代として生まれた私もそのファミリーエリアで育てられた。母側の祖父は、「三線建設」で工場の移転とともに移動してきた第一世代とはいうものの、もともと江蘇省の出身であった。南京市(江蘇省)の大学を卒業する際に、計画経済体制で国家が大学卒業生の就職先を割り当てたことで、山東省済南市の第二工作機械工場に配属された。祖母は祖父と同じ村で暮らし、祖父が大学 1 年生の時に彼と結婚してから、主婦として子育てに専念したが、祖父の就職先が決められた後、故郷を離れて山東省に移った。祖父母が山東省で約 10 年間生活し、四姉妹の末子である母も山東省で生まれたが、2 歳の時に家族とともに貴州省の都匀市に移動し、D 工場の職員宿舎に入居した。周りに住んでいた人は祖父の同僚

及びその家族であったため、お互いに親しい関係を保ち、何かの困難があっても助け合うことで乗り越えた。また、山東省出身か山東省での生活歴を持った人々によって構成された D 工場及びそのファミリーエリアにおいて、山東省の方言(以下山東語)や習慣が主導的地位を占めたし、祖父母が江蘇省の出身であっても 10 年の生活で山東のことには馴染んでいた。第二世代の母となると、ファミリーエリアにある幼稚園、小学校、中学校、専門学校に通い、クラスメート、仲間、教師がほぼ顔見知りであったうえで、D 工場に入って働きはじめても同じ仲間集団との関係が継続された。閉塞的な環境の中に生まれ育ったことで、その社会関係が緊密化しているため、婚姻関係も内部化の傾向が見られ、工場内部の職員間の結婚は外部の人との結婚より多かった(張 2020)。私の両親も職員間の結婚であるが、父が D 工場の第二世代ではなく大学卒業で配属された点でやや異色である。

父側の祖父は山東省の出身であり、15 歳前後に村を出て共産党の軍隊に入ってから、山東省、陝西省、雲南省を転々としたが、転業[3]によって貴州省都匀市の鉄路中学で党委書記を務めたことで定住することになった。祖母も山東省の出身であり、見合いで祖父と結婚してから、軍人家族として部隊の所在地に居住し、祖父とともに転々とした生活を送った。そのため、父は陝西省で生まれて雲南省で少年期を過ごしたが、祖父の転業にともなって貴州省都匀市の鉄路中学(中学部と高校部が含まれる)に通うことになり、その後湖南省の大学に進学した。大学卒業後、本人の意思を確認したうえで、国家による配属の形で貴州省都匀市の D 工場に入った。主に部隊の所在地で暮らして部隊以外の人と接触したことは少なく、一つの場所に長く居住することなく移動しつづけたため、部隊という集団の内部で生活してきた祖父の家族にとっては、移動先の人々が「近くもあれば同時にまた遠くもある存在である」(川上 2018a: 1)。そのため、祖父母は現地への適応を求めるより出身地である山東省の方言や習慣を保っており、父はその影響を受けて山東人として育てられたが、山東省に関連する人々が主位的であった D 工場に入り、江蘇省出身でありながら、生活環境によって山東化された母と結婚したことで、身にあった山東人らしさがさらに深められた。

「一方水土養一方人」と中国の諺がいうように、地理的複雑性によってもたらされ

[3] 転業は主に中国人民解放軍の幹部が退役して軍務以外の仕事に就くことを言う。

たのは文化的多様性である。中国の場合、秦嶺―淮河線を地理的境界線として北方と南方が区切られ[4]、華北・東北・西北・内モンゴル地域に住む人は北方人、江南・嶺南・東南・西南・華中地域に住む人は南方人と呼ばれるようになった(麦 2012: 30)。気候条件や地理環境に基づいて生まれた境界線は、生産様式などの要素を通して現地の社会・文化体系に影響を及ぼし、また人々の心理過程に作用するため(馬・任・徐 2016: 1551)、国全体としての一体感より北方と南方の相違による距離感はますます強調されるようになる。例えば方言の面においては、北方は単一的で共通中国語に似ているのに対し、南方は少数民族の言語に影響されるものが多く、より複雑でなまりも強いと言われる。食習慣においては、主な穀物が小麦である北方は小麦食品を好むが、米の生産量が高い南方は米を主食にする習慣がある。そのように北方と南方の差が強く意識されるため、相互接触の過程において違和感が生じるし、相手の社会に溶け込もうとしてもなかなか慣れられないのである。私の家族の場合、貴州省に住んでいても山東省につながっていることで、双方からの影響を考察する必要がある。また、中国各省の南・北方所属をめぐって行われた調査の結果によると、貴州省は南方、山東省は北方と共通的に認識される(馬・任・徐 2016: 1553)。つまり、私の自己認識をめぐる葛藤は、貴州省に暮らしている山東人、現地社会への適応を求める過程で南北の差に気づいたことからはじまったのである。

4. 自己認識の変容

「人は他者との関係の中に存在し、他者との差異の認識によってアイデンティティが構築される」(川上 2018a: 6)ように、自己認識は収められた結果ではなく、差異を意識して自分を見つめなおすことで、変容しつづける過程である。

[4] 秦嶺―淮河線は気候の面では、亜熱帯モンスーン気候(南方)と温帯モンスーン気候(北方)の境界線、気温の面では、1 月の平均気温が零度以上(南方)と零度以下(北方)地域の境界線、降水量の面では、800 ミリ以上(南方)と 800 ミリ以下(北方)の境界線、農業環境の面では、水田耕作(南方)と畑耕作(北方)の境界線、食糧用作物の面では、水稲(南方)と小麦(北方)の境界線である(王・李 2009: 16)。

(1) 山東人として育てられた

私は貴州省の都匀市で生まれたが、小学校 2 年生まで D 工場のファミリーエリアで生活していた。共働きの両親は毎日の仕事で育児にあまり余裕がなかったとはいえ、遠く離れるのも望んでいなかったため、私の世話を同じファミリーエリアに住んでいた母方の祖父母に頼んだ。また、叔母たちも母と同じく D 工場に入り、職員間の結婚でファミリーエリアに住みつづけたことで、私を除いて 3 人の従兄弟も祖父母の家を行き来した。私と 4 歳差の最も年齢が近い従兄弟さえ、祖父母による私の世話を時々手伝っていた。叔母たちの夫はすべて北方人であり、D 工場で働いていたうえで、日常的に山東語を話し、主に麺類を食べるような北方人の習慣を保っている。当時、国家の一人っ子政策に基づいて単位で職を持つ人が 2 人目の子を産むと解雇されることになったので、従兄弟の中で一番年下で唯一の女児である私は、祖父母や叔母たちに甘やかされ、北方の山東省的雰囲気が濃い大家族に囲まれた環境で成長していた。

学齢期で小学校に入ると、学校が D 工場に所属してファミリーエリアにあることで、幼稚園からの仲間はほぼ変わることなく同じクラスにあがったが、友人関係の維持はお互いの両親の親疎関係によって影響される傾向が見られ、「知人社会」の閉塞性が明らかに示された(張 2020)。学校では共通語を使用することが基本的規則として定められたため、教師は授業において共通語を使い、学生は共通語でクラスメートや友達と話したりしたが、言語を使い分けることができた教師と異なり、学生はまだ言語習得の初期段階にあって共通語と方言をはっきりと意識していなかったので、会話の中に方言も時々混ざった。北京語に由来した共通語と北方方言との差があまり大きくなく、北方方言は南方人であっても聞けばその内容がおおむね理解できるほど共通語に似ている。しかし南方方言、特に貴州省の方言は本来の複雑さに加えて少数民族の言語も混入されたことで、一つの村においても言葉が通じ合えないと言われるほど北方人には理解しがたいのである。私が住んでいる都匀市は、黔南プイ族ミャオ族自治州の中心都市であり、その方言はプイ族ミャオ族の言語による影響が深く、都匀語が形成されたし、地元の人であれば共通語を話す時もなまりが強く、都匀共通語とまで呼ばれるようになった。

D 工場及びそのファミリーエリアにおいては、第二世代から現地との交流が頻繁になったことで地元の人も入りはじめたが、山東省関連の人々が依然として優位性を保

っていたため、学校では共通語に次いでよく話されたのも山東語であった。とはいえ、クラスの中には両親の片方が地元の人である学生もいて、山東語で話しかけられても共通語で返すことが多く、授業以外の時間にも共通語をよく使った彼ら・彼女らの行為に、私はやや違和感を抱いていた。特に子どもの送り迎えや親同士の雑談で、その親が話した都匀語を聞くたびに「自分たちとは違う人だな」という感じが強く、「なぜ～の親が話した言葉は全然分からないの」と両親に尋ねても、「地元の人だから」としか答えがなかった。「なぜ地元の人だから、私たちと違った言葉で話すの」とまで問い詰めることができなかったにもかかわらず、「私たち」と「地元の人」の違いをぼんやりと感じられ、集団の中か外にいることの区別をわずかながら意識できるようになった。工業生産に従事した D 工場は、重工業がほぼない都匀市にとって先進的生産力を代表する存在であり、農業を営む周辺地域に比べて文化的優位性を保っていたと同時に、工場の職員は発達した沿海地域から現地の建設を支援しに来た「幹部」か「工人」であり、経済的・文化的・社会的地位も明らかに地元の人より高かったことで一種の優越感を抱いていたため(張 2020)、集団の中にいる「私たち」と集団の外にいる「地元の人」という二項対立的な構造が形成されたからであろう。ほぼ北方人で山東語を話す大家族に囲まれ、学校での仲間も共通語を除いて山東語で交流したことが多数を占めたことで、貴州省で生まれたとしても山東省的雰囲気が漂った環境で暮らしていた私は、山東人として育てられた。しかし、「たまたま多数派であっただけの幸運を自覚すること」(林 2019: 23)がなく、集団の中にいる自分の優位性を楽しんでいた。

⑵ 貴州人のように振舞った

計画経済体制のもとで国家によって全面的に支えられた D 工場は、市場経済体制が導入されて 10 年が経つと、国家による優遇が失われて激しい市場競争に巻き込まれた。内陸地域にあることで立地に恵まれておらず、交通も不便であったため、製品の生産や販売にかかったコストが増えて経営悪化の状態に陥った。それを解決するには、ファミリーエリアやほかの生活施設は工場に大きな負担をかけていることで D 工場から分離させられ、市の管理下に置かれた。私が小学校に通っていた時にはまだ分離されるに至らなかったが、工場の経営悪化で学校に投入された資金が縮小して教員数も減少したので、教育の質が保障できなくなった。両親は利害を考慮した結果、私によりよい教育を受けさせるために工場の小学校から市内の都匀鉄路小学校に転校させる

ことを決めた[5]。当時、ファミリーエリアから都匀鉄路小学校までの通学時間は1時間以上かかり、スクールバスはなく両親による送り迎えもできなかったため、私は市内に住んでいる父方の祖父母に預けられ、慣れ親しんだ山東的環境を離れてマイノリティに変身するようになった。

新学期がはじまると、3年1班に編入された私は、新しいクラスメートとはじめて会ったが、見知らぬ人ばかりの環境に不安でたまらなかった。授業間の休み時間に話しかけてきた子もいたが、都匀語による話が全然分からず、都匀共通語でも部分的しか理解できなかったことで、都匀語は分からないと説明したり共通語で返事したりした。マイノリティとしてマジョリティの言語環境に置かれたからこそ、片親が地元の人である昔のクラスメートの行為を理解できるようになった。新しいクラスメートの目に映った私も、恐らくやや異なった子ではないかと立場の逆転も意識しはじめた。半年が経つと、何人かの友達ができたことを通して、都匀語が少し話せるようになり、都匀語か都匀共通語の会話内容を理解することにも問題はなくなった。しかし、友達との交流時間が増えれば増えるほど、新たな問題も次々と現れてきた。ある日、放課後の帰り道で祖父母の家に住んでいることを知った友達は「じゃあ、李さんの外公と外婆(母方の祖父と祖母)はどこに住んでいるの」と私に聞いたが、その意味が分からなかった私は「外公と外婆って何？」と質問した。すると、相手が「知らないなんて」と不思議な表情を浮かべたことに今でも印象が深かった。それが知るべきことなのかと懐疑的気持ちになり、家に帰って同じ質問を祖父に投げかけたら、「ああ、私たちが言う姥爺と姥姥のことだ」と答えてくれ、「なるほど」とすぐ理解できた。その質問に対して「お母さんの父と母」と家族関係で説明するのが一般的な答え方と考えられるが、「新たな集団内に移動してくる人は、もとの集団の『文化的パターン』の知識によって、新たな集団の『文化パターン』を解釈し、その集団に対する自分の認識を調整していくことになる」(川上 2018b: 248)ため、もとの集団の呼び方で新たな集団の呼び方を説明した祖父も、すぐ理解できた私も、意識の深層に「私たち」と「地元の人」

[5] 都匀鉄路小学校を選んだ理由としては、当時学区によって通学学校が限定され、市の学区に属さなかった私の場合は、市の小学校に編入されないはずだったが、父側の祖父は都匀鉄路中学で党委書記を務めたことから使えた人脈が残ったこと、祖父母の家に近くて通学時間が比較的に短かったこと、市内にある小学校の中でも評判がよかったことなどが挙げられる。

の二項対立的構造が相変わらず根差していた。けれども、もとの集団の中にいた私は、転校を契機に新な集団のマジョリティに囲まれたことで、山東人の自己認識に固執することができなくなり、それ以来地元の人と母側の祖父母に言及した時に「外公と外婆」と呼ぶようにした。

友達と親しくなるにともなって自然に都匀語を身につけたが、自分の共通語にまで影響が及んだことに気づいたのは、母側の従兄弟による話であった。市内の小学校に転校してから、夏休みや冬休みのような長い休暇しかファミリーエリアに戻れず、工場の中学で学びつづけた従兄弟と会う機会も少なくなった。4 年生の秋、ゴールデンウイークで大家族が祖父母の家に集まって食事をした際に、年が一番近い従兄弟は急に「あれ、なんで共通語で話すの？それに都匀共通語で」と聞いたが、聞かれた私は言葉が出ないほど愕然としていた。知らず知らずのうちに、自分は新たな集団に接近してその中にいる位置づけを求めようとする過程で、次第にもとの集団から離れてその一員としての資格を失いつつあった。小学校を卒業して都匀市第一中学の中学部に入ると、両親は私のためにファミリーエリアから市内に引越し、歩いて 15 分ぐらい学校に着くところで居を構え、私は再び両親と一緒に暮らすことになった。中学のクラスにおいても地元出身の学生が圧倒的に多く、授業以外の時間であれば都匀語で話していた点は、小学校とあまり変わっていなかったが、年を重ねるにつれて山東語と都匀語を使い分けることができるようになった私は、学校でクラスメートや友達と都匀語で話したが、家に帰ったらすぐ山東語を切り替えた。両親も現地で長く生活していることで都匀語が話せるにもかかわらず、家の中で三人ともに山東語で話すのはなぜかとつきつめると、山東人である自己認識は山東人として育てられた生い立ちによって深められ、自身の言語行為を通して示されたからだといえよう。「人が故郷を離れて別の場所に住む場合、距離が遠ければ遠いほど、離れている期間が長いほど、帰属意識が薄まると一般的には考えられている」(三宅 2018: 128)ものの、貴州省の都匀市に住んでいても山東省的移民集団と緊密につながった私の家族は、その逆のケースになっている。一方、辛いものが苦手で塩辛い食べ物を好み、米をあまり食べない習慣は、長い現地生活で辛い物が食べられ、米も主食にしたように変わってきた。「私たち」は地元社会への接近で影響を受けつづけ、少しずつ変化して貴州人のように振る舞うようになっている。

(3)　山東人でありながら、貴州人である

同じ中学の高校部に進学すると、地元出身の人に囲まれた状況には少し変化が起きた。進学した都匀市第一中学は、大学への進学率が高い、黔南プイ族ミャオ族自治州の名門校であった。地元の学生を主な募集対象にした中学部と異なり、高校部が自治州の所轄地域(市、県、鎮などが含まれる)に向けて優秀な学生を募集した。私の学年は18クラスからなり、各クラスの中に地元出身の学生が約6割を占めていた。まだ集団内のマジョリティである彼ら・彼女らは、授業において共通語、授業以外に都匀語で話していたが、他地域からきた学生を遠慮し、コミュニケーションに際して共通語を使った時間も増えていた。しかし、2年生の時に1人と同席したことをきっかけに、都匀語で話すことにも違和感を覚えた。同席の子は四川省出身の人であり、親の仕事で家族そろって都匀市に引っ越してきたが、地元の方言が話せなくていつも共通語で話したため、私も彼女に影響されて共通語を多用していた。そして、周りに座っていたクラスメートや友達も自然に共通語のモードに切り替え、授業以外の時間でも共通語で話すことになった。すると、「なぜその前に都匀語で話さなければいけないのか」と考えざるをえなく、「周囲から押し付けられるアイデンティティと自分が思い描くもののギャップからくる葛藤」(倉田 2018: 42)を感じた。他地域の学生からみれば、都匀市で生まれ育った私は地元の人であるに違いないが、自分の中には山東省的環境で育てられた私は山東人であるという認識が強かった。それゆえ、地元の方言を話したことでマジョリティの集団から排斥されることなく、中にいる一員として認めてもらうように振る舞い、感じた葛藤を解消しようとした。

大学入試で湖北省武漢市にある湖北大学に合格し、貴州省を離れることになった。全国各地から集まってきた学生は、言うまでもなく日常的に共通語を使ってコミュニケーションしたが、同じ出身地の仲間同士と会ったら方言に切り替えることも多かった。相手の出身地が分かればどの言語で対応するか判断できるので、人とはじめて会った時によく聞かれたのが「ご出身はどこですか」という話題であり、自己紹介の時にも出身地を名乗ることが一般的であったが、私にとってはこれが悩みのはじまりであった。戸籍に記載された出身地が山東省であり、私も自分を山東人と認めていたが、普遍の判断基準によれば、出身地が生まれ育って住んでいる場所であり、その基準に合わせると貴州省の出身となるはずで、いつも貴州省と名乗った。日本語を専攻とし

た私のクラスには 24 人の学生がいて、お互いに出身地が異なって共通語で日常会話をしたため、貴州省と名乗っても全然問題がなかったが、それについて再び問われたのはルームメートからである。中国の大学の場合、統一的管理のために学生は大学に提供された学生寮に住むことが要求され、同じ部屋にいる人は同じ学部か専修に所属することが多い。私が住んでいた 4 人部屋には、英語を専攻とした 3 人のルームメートがいてそれぞれ湖北省、遼寧省、海南省の出身であったが、クラスメートはいなかった。4 人が 1 つの生活空間をシェアしたことで、家族に連絡した時も部屋を出ないまま通話していたが、山東語で家族と話した私に「李さんが話したのは貴州語なの？なぜか北方方言に似ているような気がするけど」と遼寧省のルームメートが聞いてきた。「貴州語じゃなくて、山東語だよ」と返事したら、「あれ、貴州省の出身じゃない？なぜ山東語を話すの」とすぐ問い詰められた。しかたなく「祖父母の世代が『三線建設』で山東省から貴州省に移動し、私は貴州省で生まれ育ったが、家族は山東人の習慣を保っているから」と説明を加えた後、「なるほど、どうりで言語も食習慣も北方人のようだ」とようやく納得した。出身地の判断基準に則ると、自分が貴州人であるという認識は、大学に入ってから全国各地の学生と接触したことで形成されてきたが、山東人であるもとの認識と矛盾しながら共存できるようになった。しかし、共通語が主導的地位を得た環境では、都匀語を話す機会がほぼなくなったのに対し、時々山東語で家族と通話することがあるため、山東人の認識は貴州人のよりさらに上位に位置した。

大学卒業後、大学院生として江蘇省の南京市にある南京大学で学業を続けたが、大学の状況と同じく、お互いのコミュニケーションにおいて主に共通語が使われた。この時のクラスメートはルームメートとなり、私の名乗った出身地と使用した方言が合致しなかったことに気づいて聞いたこともあるが、大学時代の経験から予想がついた私は、内面に存在した葛藤を整理しつつ説明できるようになった。広西自治区の桂林で就職が決まると、外での生活は依然として変わっていなかったが、少しずつ貴州省の家に近づいてきた。貴州省の隣にある広西自治区は、チワン族をはじめとした少数民族が集まる典型的な南方地域であり、その方言も少数民族言語の影響を受けたことで複雑な様相を呈している。大学で働いて主に共通語を使用したが、南方方言の共通特徴としてなまりが強くて共通語まで影響されたため、人の共通語を聞けば南方人で

あるかどうかが判断できた。また、私は応募した時に履歴書に自宅の住所が貴州省と書いていたことで、自然と貴州人であると思われていた。そしてある日に「李さんは貴州人なのに、共通語になまりがないな」と一人の同僚から問われたが、「あ、貴州人だけど、原籍地は山東省だから」と答えたら、「なるほど」と納得しながら、「なぜ貴州省に移ったのか」と聞き返した。「父側の祖父母は軍人の転業で、母側の祖父母は『三線建設』で貴州省に移った」と説明したが、そのように国内で移動する人が決して少なくないのに、なぜ自分は出身地についてよく聞かれるかと考えざるをえない。就学や就職で貴州省を離れたとしても、ほぼ南方の環境に身が置かれるにもかかわらず、集団的移住で北方出身の意識・習慣がまだ残っているため、普通の判断基準に基づいて他人は私を南方の貴州人だと位置づけるが、山東語などで表象された北方の山東人の特徴は、その位置づけを覆すことになるからだろう。一方、大学の中で地元出身の人が過半数を占め、方言で話し合う時があるし、市場へ買い物に行って地元の方言で話しかけられることもあるが、不思議に思ったのは、その話の内容がおおむね聞き取れたことである。四川省出身の同僚に話したら、「私も聞き取れるよ。西南地域の方言が似ているからだ」と言い、その答えに半信半疑であった私は、引っ越しを手伝いに来た母が価格について地元の人と都匀語で問題なく交渉したことを見たことから、ついに同僚の話が納得できた。都匀語が通じ合えることを知っても、仕事で共通語に慣れてその使用を貫いているが、地元の方言が分かることによって安心感がより一層深められるのも否定できない。山東人としてなまりのない共通語が話せると同時に、貴州人として身につけた方言で仕事先の言葉が理解できるため、私は 2 つの出身によってもたらされたメリットをもって周囲の環境、現地の集団に馴染もうとするが、同じ南方人としての利便性から貴州人の認識が次第に山東人のそれを上回るようになる。

5. おわりに

貴州省で生まれた私は、「三線建設」政策によって移住させられた集団的移民に囲まれた環境で育てられたことで、山東人としての自己認識が形成されたが、小学校の転校を契機に自身の異質性を意識しはじめ、現地社会への適応を求めようとした過程において貴州人のように振る舞った。大学進学で地元から離れてから、「日々接触してい

る複数の文化・言語・自分自身との関係を調整しながら」(倉田 2018: 45)、出身に関する新たな認識を構築しつづけ、世間一般の判断基準に基づいて貴州人と名乗ったことに疑問を持った人への説明を通して、山東人でありながら、貴州人であるという出身の二重性を自分に納得させ、その共存で前に感じた葛藤を解消することができたが、状況次第で認識の中に片方を上位に置くこともある。

そのような政策移民の第三世代としての私の自己認識の形成、変容に関するオートエスノグラフィーから、世代にわたった移民子孫の認識形成の影響要素を明らかにしようとすると、まず考えついたのは使用する言語である。相手によって言語を使い分け、方言を使うことで距離感を縮めるような行為は、言語を媒介として内面にある考え方を外在化することで、自己認識を表明することであるがゆえに、使用する言語から人の出身が判断できるという常識が構築され、人もその常識に則って他人の出身を判断することになる。また、家族による自己認識への影響も小さくない。家の中で山東語を話したり、餃子や饅頭のような小麦食品を好んだりする習慣が山東人としての自己認識と一致し、それを強めることに役立てるのは、両親も自分を山東人と認識することによって築かれた家庭環境によるものである。片方の親が地元の人か他地域出身の人であれば、認識の形成に際して両方から影響されることが予想でき、複雑な要素が絡んでいるので、単一的家族を持つ人より抱える葛藤が多い。さらに「社会的アイデンティティは個人と集団の境界に関連する個人の自己感覚として定義できる」(Iredale and Guo 2015: 175)と指摘されたように、自己認識は個人と社会集団の境界によって左右され、個人が境界を越えて集団の中にいると、内部の人であると位置づけて一員として認められるが、移動した個人が境界によって現地の社会集団の外に置かれると、内部の人をまねて同じように振る舞うことでそれへの接近を求めるしかマジョリティ側に立つことができない。そのため、私は山東人である認識を持ちながらも、貴州人のように振る舞って現地集団へ接近し、マジョリティ側によってもたらしうる優位性を求めようとした。最後に、人の自己認識は生活環境の変化によっても影響がもたらされる。移民にとって最も直観的に自分が移動した事実を感じられるのは、変化した生活環境であり、新たな環境に身を置いても支障なく生活を営むことができるように自分と環境の関係を調整せねばならないが、自己認識もその調整にともなって変容しつづける。ファミリーエリアに住んでいた時には疑いなく自分を山東人と思

っていたが、市内に移ったことでそれに違和感を抱き、貴州人のように振る舞った。大学進学で貴州省を離れると、山東人の認識は蘇って貴州人の認識とともに自分の中に存在し、上位を占めるまでになったが、就職で仕事先の広西自治区に移動すると、貴州省と同じ南方地域に属するため、南方人としての貴州人の認識は主導的地位を取り戻した。

本稿を通してオートエスノグラフィーという研究手法で、政策移民の第三世代である私の経験を対象化して自己認識の形成、変容過程について記述し、それを影響する諸要素への分析を試みた。移民といえども、自ら選択する移動か、せざるをえない移動かによってその自身が持つ意味も異なっている。「社会的な関係性の中に生じる記憶や言語使用や社会的認識が人の成長の長いプロセスの中でアイデンティティ形成に影響し続けていく」(川上 2018b: 250)ように、自己認識は社会の中にいる人が他人との差異を意識しながら、言語や文化で自分自身との関係を調整することで影響されつつあるものであり、収められた結果ではなく、変容しつづける過程でもある。

引用文献

Brettell B. Caroline

2002　"Theorizing Migration in Anthropology-The Cultural, Social, and Phenomenological Dimensions of Movement", Caroline B. Brettell and James F.Holifield eds., *Migration Theory: Talking across Disciplines*, pp.148-197, New York: Routledge.

Bunde-Birouste, Anne., Byrne, Fiona. and Kemp, Lynn

2019　"Autoethnography", In Pranee Liamputtong eds. , *Handbook of Research Methods in Health Social Sciences*, pp. 509-526, Singapore: Springer Singapore.

陳東林

2014　「三線建設始末」陳夕編『中国共産党与三線建設』pp. 3-38、北京: 中共党史出版社。

張勇

2020 「区隔与融合: 三線建設内遷移民的文化適応及変遷」『江海学刊』01: 206-216。

藤田結子

2013 「自己再帰性ー他者へのまなざし、自己へのまなざし」藤田結子・北村文編『ワードマップ現代エスノグラフィーー新しいフィールドワークの理論と実践』pp. 30-33、東京: 新曜社。

林桂生

2019 「生きづらさのオートエスノグラフィー: 性別違和を伴う勤労中高年ASD(自閉症スペクトラム障害)者」『大阪大学言語文化学』28: 15-27。

井本由紀

2013 「オートエスノグラフィーー調査者が自己を調査する」藤田結子・北村文編『ワードマップ現代エスノグラフィー―新しいフィールドワークの理論と実践』pp. 104-111、東京: 新曜社。

Iredale R. Robyn. and Guo, Fei

2015 "Current trends, emerging issues and future perspectives", Robyn R. Iredale and Fei Guo eds., *Handbook of Chinese migration: identity and wellbeing*, pp. 297-318, UK: Edward Elgar Pub.

稔雷

2014 『非自願移民社会学研究』武漢: 湖北人民出版社。

川上郁雄

2018a 「なぜ『移動とことば』なのか」川上郁雄・三宅和子・岩﨑典子編『移動とことば』pp. 1-15、東京: くろしお出版。

2018b 「『移動する子ども』からモバイル・ライブズを考える」川上郁雄・三宅和子・岩﨑典子編『移動とことば』pp. 245-272、東京: くろしお出版。

高伯文

2004 『中国共産党区域経済思想研究』北京: 中共党史出版社。

倉田尚美

2018 「移動する青年のことばとアイデンティティ」川上郁雄・三宅和子・岩﨑典子編『移動とことば』pp. 39-62、東京: くろしお出版。

李漢林

2004　『中国単位社会－議論、思考与研究』上海: 上海人民出版社。

劉建軍

2000　『単位中国－社会調控体系重構中的個人、組織与国家』天津: 天津人民出版社。

馬欣然・任孝鵬・徐江

2016　「中国人集体主義的南北方差異及其文化動力」『心理科学進展』10: 1551-1555。

麦宇旻

2012　「南方人　北方人」『商週刊』: 29-32。

三宅和子

2018　「国際結婚家庭 2 世代の『移動』と『選択』」川上郁雄・三宅和子・岩﨑典子編『移動とことば』pp. 126-148、東京: くろしお出版。

沖潮(原田)満里子

2013　「対話的な自己エスノグラフィー語り合いを通した新たな質的研究の試み」『質的心理学研究』12: 157-175。

桜井勇介

2012　「博士課程留学を通して研究者になるということ: オートエスノグラフィーの検討と筆者が見る大学の国際化の現状」『日本教育学会第 71 回大会』: 182-183。

王家鼎・李愛蘭

2009　「中国南北方地理分界線及其差異」『地理教育』6: 16。

日本における台湾料理とは何か
―仙台市内の台湾料理店を事例に

蔡　佩君

1. はじめに

本稿の目的は、日本における台湾料理の特徴を検討することで、異国における「国民料理」の在り方を明らかにすることである。そのために、仙台市内の「台湾」を店名に掲げているレストランを調査対象とする。仙台にある台湾料理店は「台湾」という名称を掲げるものの、出している料理は台湾の料理と大きく異なり、台湾にない料理を提供していることも多く見られる。本研究は、仙台市内において台湾出身者が経営する 3 軒の台湾料理店を対象にし、これらの台湾料理店の相違点あるいは共通点について考察し、日本における台湾料理はどのような特徴を持つのか明らかにしたいと考える。それを踏まえて、越境し日本に伝来した洋食と中華料理がどのような変化を遂げたのか確認し、それが台湾料理にも当てはまるか検討する。

2. 問題の背景

文化のあらゆる要素は、しばしば人の移動に伴って移動する。食文化も例外ではない。

日本におけるエスニック料理は、日本に居住する外国人を対象とした店ではなく、はじめから日本人顧客を相手として作られたレストランである。このような店が繁盛する背景には、例えば個人の気軽な旅行が可能になったような、日本社会や日本社会の国際化がある(石毛 1999: 384)。日本にいながら他国の料理を味わうことができるようになって久しい。「台湾料理」もそのうちの 1 つである。

ところで、日本における台湾料理は、台湾で食べられている料理がそのまま持ち込まれたのではなく、アレンジされ現地化したものである。越境する料理という問題は、単に国境を越えるということではなく、エスニック集団や文化を超えていくというこ

とである(西澤 2019: 207)。日本の外国料理は日本人の口に合うためにアレンジされる傾向があり、台湾料理も例外ではない。なおかつ、台湾料理は日本に持ち込まれ、日本人の嗜好に合わせられるのみではなく、日本人に馴染み深い「日本の中華料理」の影響も受けているようだ。これを踏まえ、本研究では、日本における台湾料理が、日本人の嗜好と中国料理の双方に影響された結果、どのような料理に変容を遂げ、どのような特徴を持つのかを明らかにしたい。それらの台湾料理店では、どのような料理が台湾料理と見なされているのか、そのイメージはどうやって形成されたのかを本研究を通じて考察していく。

また同時に、日本において外国料理の枠組に入る台湾料理は、「本場」の味を求められてもいる。しかし、「本場」の台湾料理がどういうものなのかについては、共通の理解があるわけではないために、誰にとってどのような味が「本場」のものとされているのか、本研究にて明らかにする必要がある。そのほか、台湾料理の特徴をさらに鮮明に示すため、同じく日本でアレンジされて定着した中華料理と洋食も取り上げ、台湾料理、洋食、中華料理の三者の類似と差異を比較し考察を行う。

(1) 民族誌的背景

民族料理は、ある地域の人々が特定の食材や特徴的な調理方法を共有し、その習慣を守ることで形成される(Mintz 1996) 。つまり、民族料理の形成は、自然環境、食習慣の融合そのものであるのだ。また、国民料理に典型的に見られるように、「われわれ」意識に強く結びついている。国民国家は国境によって他から明確に画された領土として認識され、その食たる国民料理もこの領土意識に対応した「われわれ」のものと見なされやすい(西澤 2019: 106)。しかし、台湾は移民社会なので、その食文化の内容も多様である。日本においては 1 つの「台湾料理」という枠組に入っているが、実際に「台湾料理」には明確な定義がない。

戦争、植民、移民などが台北の多種多様な食文化を形成させた。いわゆる中国系の八大料理[1]だけではなく、海洋文化の性格が選択的に日本、欧米、南洋な食文化がここ

[1] 1999 年財団法人台湾観光協会が主催し、台北で開催された「台北中華美食展」が八大菜系を広東、江浙、四川、湖南、福建、上海、台湾、北平の 8 つの料理に定義した(1999 中華美食展　1999)。

で融合し発展する（焦桐 2011: 10)。台湾の歴史を遡ると、明末に大陸移民が持ち込んだ閩菜（閩は福建の略称)に加えて、日本統治時代に人々の日常生活に浸透した日本料理や、1949 年に国民党とともに台湾に移住した外省人が持ち込んだ外省料理などの要素による幾度とない変容を経て、多様かつ独特な「台湾料理」文化が作られた(張玉欣 2011: 4-9)。陳は、台湾料理の定義を広義と狭義に分けた。広義的には、福建料理をベースに、日本時代の日本料理を加え、戦後中国八大料理と融合して台湾原住民と客家料理なども含む多様な料理であり、狭義的には、中国料理の一部、戦前既に台湾在住の本省人の福建料理のベースに、海鮮を多く使用した、汁気の多い食べ物を指すと考えている(陳 2008)。

台湾料理に関する先行研究において共通しているのは、それが政権の転換と台湾への移住によって形成されたものであるという認識である。すなわち、移民が持ってきた食習慣と、台湾現地の食習慣が融合することによって形成されているというのである。簡(2013)によれば、台湾料理の歴史はここ 100 年の台湾における政権の変化に応じて以下の 3 つの時期に分かることができるという。

「台湾料理」という言い方は第一期(日本統治時代)に始まった。当時植民地を統治するためにやって来た日本人は、台湾人の料理を「台湾料理」と名付けた。統治者である日本人が持ち込んだ日本料理も台湾料理に影響を与えたという。台湾料理が形成される第二期では、戦後に台湾へやって来た国民党政府が、日本料理に影響された台湾料理と区別するため、「台湾料理」を日本人が作った味と見なし、「台湾菜」を「福建菜系」の一部とした。これは台湾人が中国アイデンティティーを構築する手段であったという。また、中国各省から来た人々は、自分の地元の味をもって台湾料理との差異を強調した。第三期は、台湾料理の飲食体系が完成しつつある時期である。1980 年代から台湾に対する本土意識が高揚されるにつれ、第一期と第二期を経験した台湾料理が、台湾の物産を食材として使う台湾人の味へと転換していった。台湾は、3 回の統治者の変換を経て、政権だけではなく、飲食文化にも影響が及んでおり、日本と中国各省の多様な料理が融合していたと述べられる。

これに関連して、1947 年国共内戦に敗れて台湾に来た国民党の外省人の料理と本省伝統の料理の間の境界線が次第に曖昧になっているという謝(2008)の指摘がある。国民党がもたらしたとされる外省人料理と言えば、麺、饅頭、餅など小麦粉製品である。

一方、本省料理は、第二次世界大戦前にすでに台湾に住んでいる本省人の料理であり、米を主食とする。しかし、近年、外省料理と本省料理の境界線がなくなりつつあり、「台湾料理」という 1 つの概念になっているというのである。台湾料理の最大の特徴は「ごった煮」的であり、社会のどの層の食文化を切り取っても起源の異なる要素が入り混じっており、フュージョン料理が生み出されてきたという指摘もある(河口 2005: 45)。台湾料理は、台湾において統一された料理ではなく、様々な料理の総称であると言えるだろう。そのような台湾料理は、日本へ輸入された際にどのような変化を遂げるのだろうか。というのも、以下で見るように食文化は外国に定着するときに現地化されることが一般的だからである。

これまでの調査では、日本における台湾料理は、日本で手に入れられる食材が限られていることや、日本人の口にあうようなアレンジなどの過程を経て現地化していることが分かっている。しかし、どこまで変化すれば「現地料理」でなくなるのか、あるいは「外来」起源であっても、どこまで「現地化」すれば「現地料理」といえるか、明確な区分はない(林 2005: 58)。現地化と再現地化の過程を経た料理は初めから無国籍料理として受容されたのではなく、現地の人びとがこれを外来食と捉えながらも、その地域の文化と切り離されえないものとなり、「知らず知らずのうち」に発祥地の料理と異なったかたちになったところに注目する必要がある(林 2006: 111)。

日本における外国料理の現地化に関する研究と比べた際の本研究の特徴は、中華料理とも大きく関係している台湾料理に注目する点である。もちろん、台湾料理は台湾にある料理がそのまま持込まれたのではなく、日本の人々に馴染む日本的な中華料理に影響されたり、日本の人々の味覚に合わせたりといった、様々な変化を経験している。重要なのは、統一された定義がない台湾料理の要素のなかから、どのような部分が「台湾らしさ」として強調されているのかという点だ。この問題に答えるためには、日本的な中華料理との同質化と差異化のなかで、日本における台湾料理がどのような特徴を有しているのか明らかにしなければならないだろう。台湾はいわゆる中華圏のなかにあるために「中華料理」というイメージに影響される一方で、「台湾」という名がつけられることでそこから差異化もされているからである。言い換えれば、日本における台湾料理の特徴を明らかにすることは、日本における台湾イメージを明らかにすることでもあるのだ。

(2) 理論的背景

①国民料理の形成

国民国家の形成と同様に、ある国のものとされる料理は、その土地の自然環境、そこに住むエスニック集団や言語、宗教、歴史的原因などにより、それぞれ個別の展開をしている(西澤 2019: 199)。しかし、国境や地域的な境界線を越えることが常態化しているグローバル状況にある現在、あるエスニック集団の料理が越境する場合、その国の料理に溶けこんでいようが、エスニックな差異は依然として維持されている(西澤 2019: 212)。つまり、ある料理が国家の名を名乗ったら、その料理が純正で、外からの影響を回避する傾向がある(Fernandez-Armesto 2006: 213)。特に多民族国家の場合、エスニック集団を起源とする料理が「○○人全体の料理」として普及している現状を理解するには、新たなモデルが必要である(西澤 2019: 207)。台湾には、原住民、客家、福建系外省人など複数のエスニックグループがいるため、台湾料理を明確に定義するのは難しい。それにもかかわらず、日本では台湾料理を店名に掲げているレストランが存在する。

ある越境した料理が本物なのかどうかについてアパデュライは、「正統性への関心はある種の疑いを示すものであり、介入を受けていない料理の話においてこの種の疑いが出てくることはめったにない」(Appadurai 1986: 25)としている。イギリスのインド料理では、インドの食文化とスリランカの食文化、及び、植民地化されたインドの調理方法を商業的に融合させたもので、この 3 つがイギリスにおいて 1 つのインド料理を構成する (Appadurai 2008: 291-298)。すなわち、ある地域の料理がある場所で特定の料理味をもった特定の料理だと認識されても、ネイティブの人々にとってそれは簡単に 1 つにまとめられるものではない。それ故、イギリスのインド料理は、インド人にとって馴染みのあるインド料理の味ではなく、イギリスのインド料理というべきものである。生まれた地と異なる料理の味は、自者(イギリス)と他者(植民地であるインド)との違いを分別するものの 1 つになる。また、ある特定の食材や調味料が特定の料理に必要とされることは、それがその料理の特徴を表すことができるからだ。その特徴がその料理の期待される味と見なされるようになり、他のものから区別される指標となる。その同と異の区分は社会変化の中で選択されるので、地域の人の「慣れている味」が形成され、自分と他者の異同はさらにはっきりと区分されるようになる

(謝 2008: 28) 。料理の味はイメージによって構築されたものなので、異なる両者の間の差異が大きくなるほど、その境界線が明確になる一方、実際の味ははっきりしなくなっていく。それ故、料理の味は味覚的な記憶だけではなく、イメージによって作られるものである。台湾人は国境を越えて日本で台湾料理店を開業することで、自己の「文化」を再認識し、台湾人であるというアイデンティティーを再構築する。一方、日本においての台湾料理はどのようなイメージがあるのか。

②本場

「本物」や「本場」というのは柔軟な、多様な概念であり、絶対的な「オーセンティック」(authentic)な味の存在は疑問視すべきである(Aberca 2004; Field 2008)。日本における台湾料理は、1980 年代後に「家庭料理」「小皿料理」を「本場」台湾料理の特徴とし、「自家製」という単語で「本場」と「伝統な手作り」を繋げていたが、近年台湾と日本との間の観光産業の発展につれ、「本場」という定義が「タピオカ」、「牛肉麺」、「小籠包」などに変化している(陳 2016: 7)。「本場」というのは変動的な概念である。アバルカ(2004)は、顧客に「異国感(exotic)」を感じさせながらも、出す料理は客の口に程よく合うものではないと受け入れられないと指摘する(Aberca 2004: 2-9)。また、外国語で会話したり、看板やメニューを書いたりすることも「本場性」を与えることができる(Cavanaugh and Shalini 2014: 51-53)。「本場」というのは、言葉、文書、飾りなどから形成されるものであり、同じ「本場」の料理と言っても違うものが出されることもある。日本の「台湾料理店」は、食材は台湾から輸入したものか、調理師は台湾出身なのか、価額や顧客満足度、及び経営者の人生経験などが出す料理に影響を及ぼす (陳 2016: 9) 。

3. 台湾料理の形成と変容

台湾料理の意味は時代、社会の変遷によって異なる。ここでは、日本統治時代から今日にかけての台湾料理に関する議論や言説をもとに、時代、政権の変遷に伴い、各時期における台湾料理の定義と意味の変化を追う。

(1) 台湾料理の形成－日本統治時代

まず、台湾料理という呼び方は、日本統治時代(1895 年から 1945 まで)に始まったが(渓南生 1898)、代表的な台湾料理店は開店時「支那料理」と自称した(蓬莱閣主人 1930)。植民地政府は台湾を有効的に支配するために台湾料理を支那料理から独立させ、中国にルーツを持つが台湾でアレンジされたものへと転換した(陳 2008: 157-158; 曽 2013: 113-114)。すなわち初期の台湾料理とは、日本人が植民地である台湾を統治するために作った枠組であり、台湾人の日常生活に食べられる料理ではなく、社会的地位が高いエリート層の華奢な酒楼宴会料理を指していた(簡 2013: 22; 陳 2020)。そうして作られた台湾のエリート層の酒楼の台湾料理は、日本料理、洋食とともに、「台－和―洋」という類型がこの時期に形成された(陳 2020)。

(2) 戦後中国国民党の強権統治

第二次世界大戦後、政権は中国国民党に移転し、中国各省から 120 万の移民(外省人)が様々な中国料理をもたらした。文化面でも社会面でも外省の優勢的な地位を保つため、台湾料理は中国料理の一部に降格され、台湾料理の代わりに「台湾菜」と呼称されて公の場に出せない庶民食と見なされるようになった(Chen 2010: 59-90; 簡 2013: 22; 許 2013: 72; 陳 2016: 18; 陳 2020)。また、大量の中国移民がもたらした中国料理がレストラン、屋台、夜市など台湾人の日常生活に溶け込んでいった(傅 2000; 張 2011: 44; 陳 2019: 200-203)。移住してきた外省人がもたらした中国各省の料理に影響を受け、「台湾菜」は閩(福建省の略称)菜に似ているが、台湾で発展させるため台湾人の嗜好に合わせて本来の味と異なる調味料を使用してアレンジした料理になった(清翔 2019: 88-91)。今日ではレストラン、屋台、夜市などで「小吃」や「辦桌」という形で、それら中国各省の料理と台湾の地元の料理とが融合したものが台湾料理と見なされている。つまり、台湾料理は、日本統治時代につくられた日本料理と対等な台湾酒楼料理から降格し、中国料理の中にあって宴会やフォーマルな場など表に出せないものに変わったのである。

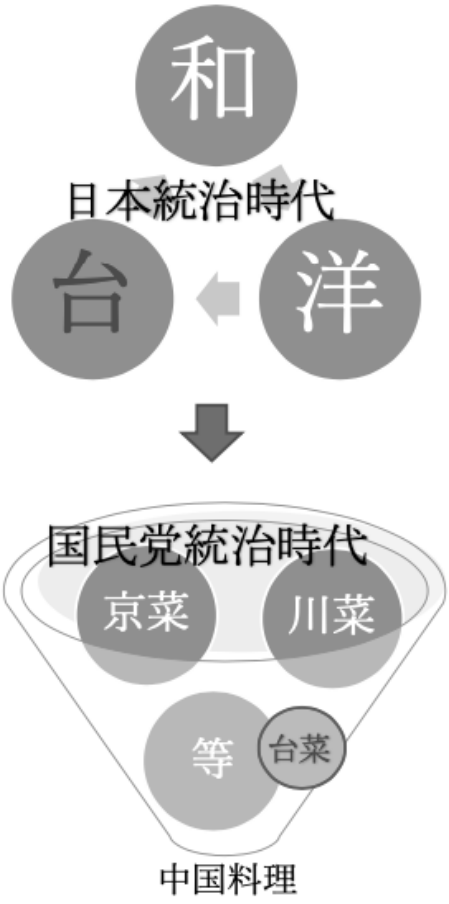

図 3-1: 台湾料理の定義の変化

出所: 陳(2020)をもとに筆者作成

(3) 1960 年代「台菜」

中国料理の一部と見なされた「台湾菜」を専門にする店が 1960、1970 年代に「台菜」を店名にあげたレストランとして街で見られるようになった。この時期の台菜料理は、おおまかに日本統治時代の「酒楼」を継いで高価な宴席料理や、干し大根の玉子焼き、焼き魚など家庭料理を提供する「清粥小菜」と呼ばれる店の 2 つに分かれている(陳 2020)。「酒楼菜」と「清粥小菜」いずれにしても中国料理との境界線がはっきりしていない。その境界線について、「台菜」は中菜のシステムに属するが、歴史と時代の変化につれ台湾料理が自分の特色を築いて現地の嗜好に応じて「アレンジする」傾向が見られるとされる(郭 2015: 148)。中国各省の料理が台湾で流行りはじめ、調理

人たちがお互いに学び合うことで特定な地域や調理方で区別できない現在の台湾料理になったといわれている(Chen 2010: 87-89)。

(4) 「本土化」台湾料理の台頭

1987 年に「本省人」である李登輝が総統に昇格したことは、台湾の食生活のあり方に大きな影響を与えることになった。外省料理の優勢地位がなくなり、1990 年代に「本土化」の趨勢の中で、客家、原住民、福建など本省人意識も台頭し、「青葉」に続いて、「欣葉」や「梅子」など台湾の伝統料理であることを強調したレストランが多く開かれた(河口 2005: 45-46; 陳 2020)。2000 年に陳水扁が総統に就任するころには、「外省人」と「本省人」の二分法の代わりに、台湾は「福佬人」、「客家人」、「原住民」、「外省人」の「四大族群」から成り立つという認識が優勢になった(沼崎 2014: 97-98; 陳 2020)。台湾の「本省人料理」も「辦桌」と「小吃」も 2000 年総統就任大典に見られるようになった(Chen 2010: 96-98; 許 2013: 103-107)。

清翔(2019)は、「台菜」とは、閩菜(閩南料理)と粤菜(広東料理)をベースに、異なる食文化を吸収した上で、台湾現地の食材や嗜好に合わせてアレンジされた料理であると述べている(清翔 2019: 91)。台湾料理は閩菜という考え方もあるが、原住民、客家、閩、粤、日本、中国各省の八大料理なども含まれた上で、台湾で現地化した料理であるとの指摘が多くみられる(許 2013: 3-4; 陳 2008: 140-141; 李貴栄 2000: 28)。



図 3-2: 2000 年以降の台湾料理

出所: 陳(2010: 96-98)をもとに筆者作成

(5) 日本における台湾料理

台湾は、1895 年から 1945 年までの 50 年間日本の植民地であったため、多くの台湾人が留学や仕事を目的に来日し、日本で「台湾料理店」を経営していた。蔡培火が経営する東京での「味仙」はその 1 例である（陳 2016: 19; 陳 2019: 194)。

中国国民党政府が 1960 年代に国際世界において自ら中国の代表性を強調し、政治的な面以外にも、料理の面においても中国料理の輸出は文化輸出の重要な一環と見なされた。1962 年の秋から海外の中国料理レストランに赴任する調理人を募集し、派遣した調理人は広東料理、四川料理、台湾料理、北京料理を専門する者が含まれていた(陳 2019: 195-204)。

1972 年に日本と台湾(中華民国)が国交断絶すると、日本において台湾人が経営する台湾料理店はさらに少なくなり、1980 年代のバブル経済の中で再び台湾料理店の数が増えるようになった。1990 年代バブル崩壊後、店を閉めて台湾に帰る台湾人が多く見られ、その多くは中国人に店を譲った（陳 2016: 21)。

4. 仙台市内の台湾料理店

ここからは仙台市内における 3 軒の台湾料理店に着目し、どのような人たちが、どのように台湾料理を定義し、調理し、提供しているのかについて具体的に見ていくことにする。

(1) A 店

A 店は、台湾出身の L 氏が日本の中華料理店での修業により学んだ中華料理を多く提供している。客の嗜好に合わせてメニューは随時変更しているが、「台湾料理」としては、創業以来、「ルーローハン[2](写真 4-1)」、「焼きビーフン」、「牛肉麺」、「台湾風たまご焼き[3]」の 4 品を提供し続けている。この 4 品は L 氏が台湾在住時に日常的に食べていた料理であり、彼自身がこれらを代表的な台湾料理であると考えている

2 中国語で「魯肉飯」と書く。
3 台湾から輸入した干し大根と玉子を使用し、中はふんわり表面はこげ茶色になるまで焼いた料理。台湾では「菜圃蛋(ツァイプーダン)」と呼ばれている。

こと、および台湾料理店である以上、必ず台湾の料理を複数提供しなければならないという考えに基づいて出しているとのことである。代表的な台湾料理について、L 氏は以下のように語る。

> おれ、台湾にいた時は広東点心を作ってたし、日本に来たら中華料理を学んだし、正直、何が台湾料理かということや、台湾料理の作り方など全然わからなかった。店に開くことを決めてから台湾料理を作り始めた。ルーローハン、台湾風玉子焼き、焼きビーフンなど子どもの頃に台湾でよく食べたものは台湾料理と言えるかなと思って、それを看板台湾料理として出したの。ちょうど最近、台湾観光が流行ってきて、ルーローハンなどもよく紹介されるからさ、今日本人にとって代表的な台湾料理と言ったらルーローハン、焼きビーフン、牛肉麺だろう。



写真 4-1: ルーローハン(2018 年 5 月 31 日　筆者撮影)

L 氏とおかみは、それぞれ台湾(中華民国)と中国(中華人民共和国)の国籍を持っている。元々L 氏は退職後には台湾へ帰る予定であったため、日本に帰化せず、日本の永

住許可[4]により居住していた。しかし、2010 年に一時帰国した際、十数年振りの母国にカルチャーショックを受けた。そのときＬ氏は、今の台湾とＬ氏が馴染みのある昔の台湾とは別物であると感じ、死ぬまで日本にいることを決めたという。L 氏は以下のように述べる。

おれ、久しぶりに台湾に帰ったら、ビックリしたわ。街が全然変わったし、食べ物もおれが知ってるものと違った。高いビルがいっぱい増えて、街じゅうにタピオカの店があるようになったし、昔はあまりなかったのに。記憶の中のルーローハンや焼きビーフンを売ってる小さな屋台が少なかったな。あと、ルーローハンに目玉焼きを載せるなんて見たこともないものがあった。実際に帰ったらすごい違和感をもった。今まで歳をとったら帰ると思ったのに、おかしいよね。仙台に帰ってきたらたまに思うんだけど、おれ、今一体何人だろう？自分が作るルーローハンなどの台湾料理も今の台湾の味と違う。でも、これからずっと家族と日本にいると決めたから、別にいい。だから最近台湾に行ったことある日本人のお客さんの中には、うちの料理は台湾料理じゃないと言う人もいる。だって、うちは今の台湾の夜市で売ってるものを出してないからさ、彼らにとって台湾料理というは彼らが台湾で食べたものだから。でも、台湾人のおれが作った、思ったものが台湾料理じゃないとおかしいだろう。

A 店の紙製のメニューには、常に提供が可能な料理として、「台湾料理」20 品、「一品料理」20 品、「ラーメン」16 品、「焼きそば」9 品、「焼きビーフン」1 品、「点心」6 品、「おかゆ」9 品、「スープ」3 品が掲載されている。Ｌ氏によると、日本で入手可能な台湾の食材や調味料は限られているため、実際に調理できる台湾料理は少ないという。A 店の「台湾料理」は、台湾で日常的に食べられている料理や一般的なレストランで提供される料理を、日本で入手可能な食材や調味料で代替し調理できる

[4] 永住許可とは、在留資格を有する外国人が永住者への在留資格の変更を希望する場合に、法務大臣が与える許可を指す。永住権とは外国人が、在留期間を制限されることなく滞在国に永住できる権利のこと。滞在国で永住権を持つ外国人や永住許可を受けた外国人を永住者と呼ぶ(出入国管理及び難民認定法第 22 条)。

ようアレンジした料理である。しかしメニューに「台湾料理」というページがあるが、「麻婆豆腐」(マーボドーフと書かれている)、「ニラレバ炒め」、「黒酢の酢豚」など、日本でよく見られる中華料理も掲載されている。中華料理について、L 氏は以下のように話した。

> 日本人の客を中心にやってる店だからさ。メニューに日本の中華料理もたくさんあるんだよ。若い頃に広東料理を学んで、日本に来て日本の中華料理を学んでたから、最初に店を開く時、店名に悩んだ。中国料理や中華料理店と言ったら、中国人が作ってると思われるから。おれ、一生台湾人だからさ、「台湾酒菜」という文字を店名に入れた。台湾人が作る料理が台湾料理じゃないと、自分が何人か分からなくなる。

A 店では、店名に「台湾酒菜」という文字があることから、「台湾料理とは何？」とか「中華料理との違いは？」と客から聞かれることがあるという。L 氏は、基本的に「台湾料理」のページを客に見せ、「台湾料理」を紹介するという対応をしている。「味は少々変わるけど、おれは、一生台湾人だから、おれが馴染んだ調味方法で、おれの舌で認可する料理が台湾料理だと思う」と説明することもある。

A 店は客層の中心を日本人に設定し経営しており、日本人客の舌に合わせるため、客が慣れている中華料理を多く出している。また、客の要望に応え、台湾には存在しない料理を提供している。その一例である「台湾ラーメン」は、客からの「台湾料理店なのに台湾ラーメンはないのか」という発言をきっかけに提供を開始した。そのため、L 氏は日本の多くの中華料理店で提供している台湾ラーメンを習得した。それをもとに、日本人客が台湾料理として想定するニラ、豚挽き肉、豆板醤を使用し、やや辛口の味付けで調味することにした。「台湾ラーメン」が客の期待通りの料理であることを伝えるため、台湾ラーメンの写真が載っているカップラーメンの包装紙に、A 店の店名及び辛さ調整記号を記載し、紙製のメニューに挟んでいる(写真 4-2)。



写真 4-2: 紙製のメニューに挟んでいる台湾ラーメンの紹介

(2020 年 5 月 18 日　筆者撮影)

「台湾ラーメン」と同様、客の要求により「台湾まぜそば」も提供している。A 店の「台湾まぜそば」は、他の中華料理店が提供しているような、豆板醤、ニンニク、ごま油で調味し、のり、ネギ、豚挽き肉、卵黄を載せたやや辛口のものとは異なり、ルーローハンに使う豚肉を煮込んだソースを中華生麺にかけた料理である。

「台湾ラーメン」は、「台湾料理」には類似する料理がないため、やむを得ず日本人が慣れている味に近い料理にして提供している。一方「台湾まぜそば」は、ルーローハンのソースをかけた乾麺という台湾料理に類似しているため、客のイメージとは異なる台湾独自の「台湾まぜそば」として提供している。「これは台湾まぜそばじゃない」という客の反応に対して、L 氏は「これが台湾にある本場の台湾まぜそばだよ。日本の中華料理店はいつも台湾にない偽物の台湾まぜそばを出してるんだ」と自身が台湾人であることを示しながら客に返答する。L 氏によると、日本人は慣れていない料理に抵抗を持つ傾向があるため、店ではあえて写真を掲載せず、「当店自慢台湾まぜそば」という文字の横に黒字で「滷肉拌麵(ルーローバンメン)」と書いたお品書きを壁に貼っている(写真 4-3)。



写真 4-3: 壁に貼られた「台湾まぜそば」のお品書き
(2020 年 9 月 19 日　筆者撮影)

台湾には台湾ソースと呼ばれるものは存在しないが、メニューの「台湾料理」というページには「ホタテの台湾ソース炒め」と「キノコの台湾ソース炒め」という 2 品の「台湾ソース」を使用した料理が掲載されている。前者は、台湾から輸入した「沙茶醤(サーチャージャン)[5]」という、台湾で日常的に使われているソースを意味する。日本で入手可能な「沙茶醤」はすべて業者が台湾から輸入し販売している。沙茶醤は日本人が味わったことのない特別な味であること、そして説明が困難であるといった理由から、「台湾から輸入した特別なソース」という意味で L 氏が「台湾ソース」と名付けた。後者の「台湾ソース」は「三杯[6]」という台湾では一般的な味付けを指し、日本で入手した調味料を組み合わせ味付けしている。前者と同様、日本人に馴染みのない味付けであること、さらに説明が困難であるという理由により、前者とは別物だが同様に「台湾ソース」と名付けたという。客に聞かれると「日本にない台湾の味がする」と返答する。

L 氏夫妻は、台湾料理の定義と味について次のように考えている。「台湾料理にはこれといった決め手があるわけではない」という L 氏の妻の考えに対し、L 氏は「台湾料理は豚肉をよく使っており、海鮮も大量に使う傾向がある。でも仙台は海と離れ

5 ヒラメなどの魚介をベースにニンニク、ゴマ、香辛料などを加えて煮込んだ調味料。
6 酒、ゴマ油、醤油を同量ずつ合わせた味付けを指す。

ているから、海鮮を使おうにも難しく、うちの店はエビだけ使っている。あと、中華料理ほど油っこくない感じがする」という。メニューの最終ページには「本場台湾料理」というページが設けられており、以下のように書かれている。

> 私どもは、……、台湾料理を皆様に是非楽しんでいただきたく、新鮮な素材に常にこだわり、ご提供することを心がけております。中国料理と香港料理とは別に、独自の発展をして来た台湾料理。素材を活かしたあっさりとした味付けが特徴です。どうぞ本場台湾料理を心ゆくまでお楽しみ下さい。

本場の台湾料理について「素材を活かしあっさりとした味付けが特徴」という記載があり、上述のL氏の台湾料理に対する考えが表れている。さらに「中国料理や香港料理とは別に、独自の発展してきた台湾料理」という記載もあり、仙台に数多く存在する中華料理店との違いを打ち出し、少数ない台湾料理店であることを強調している。

さらに、A店の「台湾料理」は、L氏が台湾に住んでいた頃に味わった記憶の中の台湾の味を再現しているというが、「それも2、30年前の昔のものだから、今の台湾の若者の認識している台湾の味と違うかもしれない」とも述べる。例えば、現在の台湾ではルーローハンに目玉焼きをのせることもあるが、L氏の記憶に基づくとそれはあり得ないという。しかし、「台湾料理」に関する説明内容は説明対象者が親しい相手かどうかによって異なる。筆者がL氏夫妻への調査開始から2年後に再びA店の台湾料理の味について質問すると、L氏は以下のように語った。

> うちのメニューに台湾の味がするものがないのよ。おれ、店を開いたばかりの時、作ったものは台湾の味がしたんだけど、日本人の口に合わないからさ、どんどん改良して、今出してるものは台湾の味が薄い。例えば、ルーローハンは元々八角、五香粉など味強い香辛料をたっぷり使うけど、日本人はそういう系の香辛料に好まないから、今は少ししか入れてない。また、焼きそばなどもとろみをつけるとか、辛さを控えて甘口にするとか日本人が馴染んでる中華料理の味付けにしてる。何十年間ずっと日本に住んでるから、正直、台湾の味ははっきり覚えてない。うちに来るお客さんはほぼ台湾に行ったことない日本人が多いから問題な

い。そもそも台湾料理はもともと外省人、本省人の料理など色んなものがあるからさ、色んな形がある。だから、おれが台湾人ならば、作った料理は本場の台湾料理に言えると思う。

このように、日本人客や初めて来店する台湾人である筆者といった「よそ者」には「台湾人が作る本場の台湾料理を味わえる」とアピールするが、親しくなると「店で出している料理は台湾の味があまりしない」と本音ともとれる発言をしている。

L 氏は、「台湾料理」を通した自分の台湾人アイデンティティー再構築において、台湾料理をルーローハンなど特定な品に限定するという傾向が見られる。また、日本の中華料理店で学んだ「日本の」味付けで調理し、日本人客のフィードバックで日本人の嗜好に合わせ料理をアレンジしていくのである。その過程で、台湾に住んでいたころに味わった「台湾の味」があやふやになっているという状況下に置かれているにもかかわらず、自分の台湾人アイデンティティーを根拠に、「台湾人が作った本場の台湾料理」と日本人客には表明している。

A 店では、「台湾直輸入百業豆腐と豚肉の炒め料理」(写真 4-4)、「牛舌しぐれと台湾干し大根チャーハン」(写真 4-5)、「台湾夜市の味　葱抓餅、麻辣臭豆腐鍋、十全大補湯」といった、台湾から輸入した食材を使用した料理が提供されており、それらはお品書きとして店の壁に貼られている(写真 4-6)。「台湾夜市の味　葱抓餅」とは、小麦粉で作った生地に油を塗り、ネギの細片を具として巻き込んで焼いた料理で、台湾の朝食を提供する店や夜市で販売されている。A 店では、業務スーパー[7]で購入した輸入品の冷凍葱抓餅を使用し、火加減に注意して表面がパリパリになるまで焼いた後、台湾直輸入の醤油膏[8]で味付けをする。麻辣臭豆腐鍋は臭豆腐[9]入りの辛い火鍋料理であり、台湾の夜市や屋台などによく見られる。A 店では台湾から輸入した台湾製の臭豆腐の缶詰めを使用し、日本で入手した野菜を加えている。しかし来店客のほとんどは、「焼きそば」や「チャーハン」といった日本人に馴染みのある中華料理を注文する。これについておかみは「これらの特徴的な料理を注文する客は少ない。こうした

7 日本全国にある 業務用の大量の食材や調味料を販売しているスーパーである。ここで仙台四番町店を指す。
8 とろみのある醤油。
9 発酵させたにおいのある豆腐を指している。

料理を注文するのはほとんど台湾に行ったことがある人だ」と説明した。

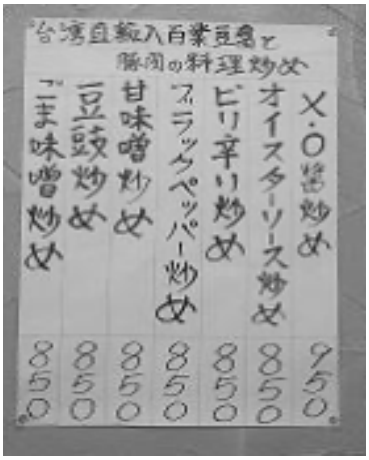

写真 4-4:「台湾直輸入の百業豆腐と豚肉の炒め料理」のお品書き

(2018 年 10 月 15 日　筆者撮影)

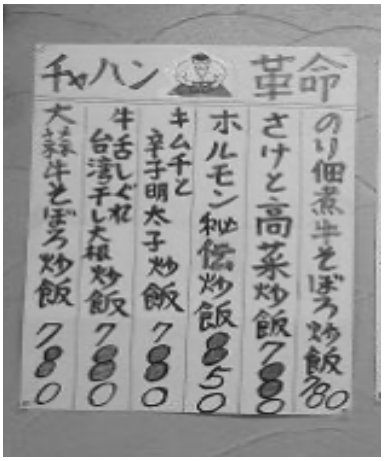

写真 4-5: L 氏オリジナル料理「チャハン革命」のお品書き

(2018 年 10 月 15 日　筆者撮影)



写真 4-6: 壁に貼られた A 店の特徴な料理メニュー
(2018 年 5 月 17 日　筆者撮影)

食べ物の他、台湾の飲料も提供されている。例えば、「台湾コーラ」と呼ばれる黒松沙士(ヘイソンサーシー)という炭酸飲料を提供しており、紙製のメニューに掲載されている。また、台湾から輸入した「台湾ビール」、手作りのタピオカが入っている「タピオカココナッツミルク」については、紙製のメニューには掲載されず、壁に写真が貼られている。

また A 店は仙台の台湾料理店として何回か取材されたことがある。有名な本場台湾料理店であることの根拠として、各回の取材記事を印刷し、メニューに挟む、壁に貼りつけるといった方法により客に提示している。取材される料理は各回異なったが、「台湾台北出身の店主」であるという点は全記事の冒頭に書かれた。

1 回目の取材は「ニンニクをトッピング　スタミナがつくラーメン」というフレーズで、L 氏オリジナル料理の「にんにくらーめん」が雑誌に掲載された。L 氏は、日本人は匂いを気にしてあまり食べないといわれるニンニクを大量に使用した「にんにくらーめん」を、A 店の目玉料理としていた。台湾ではニンニクが炒め物の香りづけとして頻繁に使用されていることを示し、それにより他店との違いを強調するというねらいであった。しかし、「にんにくらーめん」のような料理は実際には台湾には存在しない。つまり、L 氏のオリジナル料理が台湾料理として雑誌に掲載されたということになる。A 店は客層のメインターゲットを日本人としていること、日本人が見る雑誌に自店の料理が掲載されること、実際に台湾に行ったことがある日本人は少ないこ

と、台湾人の店主が作った料理であることを理由に、戦略的に「にんにくらーめん」を取材対象として紹介したわけである。

2回目は、「夏にぴったり、夏バテ予防料理」というテーマで「ニラレバチャーハン」が掲載された(写真 4-7)。前述の「にんにくらーめん」と同様、記事を見た人に印象を残すため、日本人があまり味わったことのない料理を人気の台湾料理としてアピールした。「ニラレバチャーハン」も、日本人に馴染みのあるニラレバ炒めとチャーハンを融合した、L氏のオリジナル料理である。取材記事には「内臓料理が広く愛される台湾。台北出身のL氏夫妻が営む……ニラレバチャーハンが大人気です」と書かれている。内臓を使用した料理が台湾で広く食べられることを記載した上で、「店主が台湾人」であること、及び「自家製醤油」を使用し本場の台湾料理を提供していることを強調している。記事を見て来店する客から、台湾人は夏にニラレバチャーハンをよく食べるかと聞かれたL氏は、質問には返答せず「おいしいよね。夏にぴったりだから」と対応していた。



写真 4-7:「ニラレバチャーハン」の取材記事(2018 年 5 月 17 日　筆者撮影)

3回目は、テレビ番組による取材であり、L氏のオリジナル料理「揚食パンのマーボドーフ仕込み」が取材された。過去の取材時は、L氏オリジナル料理について、台湾にある料理を台湾人が作ることで本場の味を味わうことができるという点を強調し、L氏のオリジナル料理であることはアピールしていなかった。しかし今回は、初めてL氏のアレンジ料理ということを知らせた。「揚食パンのマーボドーフ仕込

み」は、台湾人である L 氏が、台湾料理の棺材板[10]と麻婆豆腐という 2 つの料理を融合させたこと、すなわち「元々台湾にある料理」と「台湾人が作ったこと」の二点を強調した。そして、台湾人の留学生も台湾の味が懐かしくなった時に「揚食パンのマーボドーフ仕込み」を目当てに来店していると番組で話していた。

このように、A 店においては、淡白な味付けや台湾に特有の品を台湾料理としているが、加えて調理師が「台湾人」であることを根拠に、台湾には存在しない品やオリジナル料理なども広く「台湾料理」として提供しているのである。

⑵ B 店

次に同じく仙台市内の B 店についての記述に入る。B 店の正式名称は「台湾中国料理 B 店」である。この名づけに至った理由は、以下のとおりである。経営者の T 氏は、国民党政府の推薦で「本場の中国料理」を宣揚するために 1968 年に来日したが、来日して 4 年後の 1972 年に日本政府は台湾(中華民国)政府との国交を断絶し、中華人民共和国と外交関係を結んだ。その後、修業先の横浜中華街での外省人が経営する「中国料理」レストランがそのまま台湾から持ち込んだ「本場中国料理」ではなく、「日本人の中国料理(本人は日本人向けの中国料理とも言っている)」を出し始めた。そこで「日本の中国料理」を修業した。学んだのは「日本の中国料理」だが、当時中華人民共和国からの来日者が増えてきて、彼らと差別化を図るため、「台湾出身」であることをもって店名に「台湾」を入れた。しかし、T 氏自身、台湾料理は中華料理の中の一部と認識しており、しかも開店当時、台湾料理の知名度は低かったので、「台湾」だけにすることは避けた。その上で、日本における中国料理店は中華料理とは異なり、宴会を開く場所だと認知されていることにちなんで、「中国」という語句も付け足した。T 氏は中国料理、台湾料理、中華料理の関係(図 4-1)について以下のように語った。

> おれは日本に来た頃、中華街で外省人がやってる「中国料理」店で修業した。当時台湾の移民が中華街でたくさん集まって彼らが作ったもの全般に「中華料理」と呼んでいた。その中に「中国料理」があって、特に「宴会」料理も提供する高級料理が「中国料理」と呼べる感じかな。また、「台湾料理」は「中国料理」の枠

[10] 揚げた食パンの中をくり抜いて鶏肉やエビ、人参、ジャガイモが入ったクリームシチューを入れ、さらにパンで蓋をしたものを指す。「棺材」とは棺おけのことで形状からその名が付けられた(交通部観光局 2020)。

組の中に入ってるけど、その中の魯肉飯など「庶民的な小吃」や「家庭料理」など宴会に出せない、安い庶民の料理を指した。でも、最近は台湾観光が流行ってるから、状況が一変して「台湾料理」も人気あるようになったな。

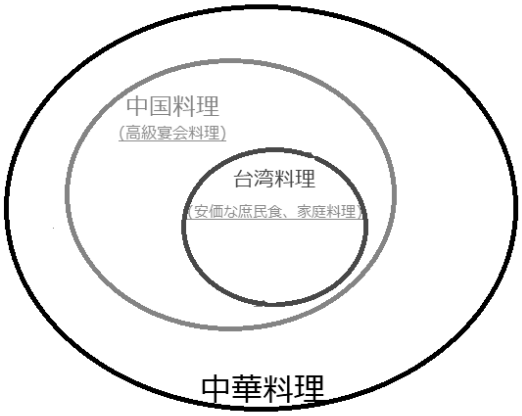

図 4-1: B 店の中華料理、中国料理、台湾料理の関係図
出所: 2020 年 11 月 16 日 T 氏の話をもとに筆者作成

台湾料理店より中華料理店として客に認知されており、T 氏は店の内装と中華街の変化について以下のように語った。

おれ日本に来た頃、まだ台湾と日本政府に国交関係があって、その時おれみたいの台湾から来た人たちはまだ日本人に自分は中国(中華民国)人と言えてたんだ。中華街の台湾人がやってる店の内装も赤い「囍」や円卓などを使用して、日本人に「中国らしさ」を表してた。うちも中華街の店をまねして地下 1 階に宴会会場に円卓があったり、京劇の面を飾ったりする。当時は、魯肉飯など「台湾料理」はあまり知られてないから、「台湾料理店」は少なかった。断交後に、日本の中国(中華人民共和国)人が多く増えてきて、中華街で自分が「中国人」って言ったら、あっち(中華人民共和国)の人と思われるから、自分は「台湾人」と言い始めた。「台湾料理店」も増えてきた。でも、自己紹介を変えても、「台湾料理」と言っても、当時の日本人は分からないから、「台湾料理」だけ出す店ではやっていけなかっ

たのよ。でも、「中国人」とは言えないから、中華街では「中国料理店」ではなく、「台湾人」がやってる「本場中華料理」が増えてきた。おれ最初に店を開いた頃も「台湾中華料理」にするか、「台湾中国料理」にするかを悩んだ。最後には、「宴会」を承りたいと思うから後者にした。最近ちょうど台湾観光が流行っているから、おれは「台湾人」だから「本場の台湾料理」を提供しようと思って、うちも何品かの「台湾料理」を出し始めた。

T 氏は帰化して名前を変えたが、台湾出身であることを強調するため、パンフレットや名刺に台湾で使った名前を掲載している。自己紹介や取材においても台湾人と称する。筆者はT氏から、「自己人(親しく、関係が親近な、同じ台湾出身の者を指す)が一番よいから、台湾人でホールの仕事をできる人を紹介して欲しい」と頼まれたことがある。

B店のメニューはT氏によって考えられたものである。夜と昼のメニューに分けられており、昼は昼休みの時間を利用して来店するサラリーマンに向けて定食のような料理を中心としている。すなわち、炒め料理 1 品、ご飯と漬物とスープがついた定食 5 種の他に、「目玉セット」という料理 2 品とご飯と漬物とスープがついた定食が日替わりで提供される。

B 店の料理は、T 氏が横浜中華街で学んだ、日本人の口にあう中華料理を中心とする。例えば、台湾では焼きそばに片栗粉を使う習慣はないが、B 店ではあんかけやきそばに代表されるように、日本人に馴染みのある片栗粉を大量に使っている。また、日本人の口に合わない八角や五香粉など、においが強い香辛料はあまり使わない。夜のメニューの中には、台湾料理という独立した項目はないが、「台湾焼きそば」(写真 4-8)、「台湾風干し大根入り煎り玉子」、「台湾の庶民の味魯肉飯」など、T 氏が幼少期に台湾で食べた記憶の中の台湾の料理が提供されている。3 品とも彼自身でアレンジしたものである。

日本にある大半の中華料理店には、ニラと豚肉が入った辛い「台湾風焼きそば」という料理がある。一方、B 店では「台湾風」ではなく、「台湾」焼きそばという料理を出している。T 氏によると、B 店の台湾焼きそばは、豚肉を入れず、ベジタリアンも食べられる料理である。さらにT氏における伝統的な台湾の焼きそばの味は、キノ

コをたっぷり使い、台湾の屋台料理に使われる豆板醤を加えたものである(写真 4-8)。

台湾風干し大根入り煎り玉子とは、台湾から輸入した干し大根と玉子の炒め物であり、日本人の口に合わせるように、塩分を減らし、ふわふわにアレンジしたという。



写真 4-8: 台湾焼きそば(2018 年 6 月 29 日　筆者撮影)

台湾で魯肉飯は碗を器とし、野菜はのせないが、B 店では平たい皿を使用し、水菜を加えている。T 氏は、「台湾の魯肉飯を外国の料理として高く売りたいから、お皿で提供して、上には健康志向に配慮して水菜を加えて、高級感を感じてもらいたいんだ。でも、台湾で魯肉飯はお碗で食べるじゃない。私たち台湾人からしたら、お碗で食べたいと感じない？」と話した。T 氏は、フィールドワーク開始時に来日 3 ヶ月未満だった筆者に、魯肉飯の味が台湾の味からずれてないかどうか味見するように依頼した。味は確かに筆者が知っている魯肉飯の味だが、スープとザーサイがつけている定食にされていること、魯肉飯の上に水菜を加えることなどにはとても違和感を覚えた。

近年では台湾観光に興味を持つ日本人客が増えているので、「台湾牛肉麺」を提供し始めた(写真 4-9)。観光雑誌とテレビの台湾グルメの紹介を参考にし、かつ帰国した際に次男に牛肉麺を食べさせて、その感想を基づいて B 店の「台湾牛肉麺」を作

った。「牛肉麺」という料理は中国にもあるが、T 氏は「中国と台湾の牛肉麺の作り方は違うし、『台湾の味』に基づいておれが考えて作ったから、うちは『台湾発祥の台湾料理』、『台湾の牛肉麺』とお客さんに紹介してる」と説明した。追加メニューであるため、紙のメニューには載せておらず、A4 サイズの紙に印刷してメニューに挟んでいる。B 店に「台湾料理」を目当てに来る客は少ないが、台湾に観光歴のある日本人客が来店したら、基本的に接客担当者が客に「うちの T 氏は台湾出身」と説明しながら T 氏の写真と中国語の名前が掲載されているパンフレットを客に渡し、「台湾牛肉麺」と「魯肉飯」を案内する。



写真 4-9: 「台湾牛肉麺」のメニュー(2018 年 12 月 17 日　筆者撮影)

また、台湾にない料理だが、台湾の食材を使った料理がある。例えば「岩カキの台湾芋粉揚げ」(写真 4-10)は台湾から輸入した芋粉を使って揚げた料理である。台湾で「鹽酥雞(イエスウジー)」と呼ばれている、芋粉を使った鶏肉の揚げものから発想したものである。もともとは芋粉を使った鶏肉の揚げものだが、台湾の芋粉を日本に輸入するには高い輸送費がかかり、安価な鶏肉を使用すると利益が出ないので、鶏肉よりは高価な岩牡蠣を選択したという。さらに、日本の料理を T 氏が改良し、料理名に「台湾」を冠した料理もある。例えば、「カキの台湾風お好み焼き」は、牡蠣と卵と山東

菜が入った芋粉の炒め物の「蚵仔煎[11]」という台湾料理を発想に、日本のお好み焼きに春菊と牡蠣を入れるというアレンジをした料理である。



写真 4-10: メニューのカキの台湾芋粉揚げ(2018 年 11 月 29 日筆者撮影)

T 氏は、B 店が提供する「台湾料理」について以下のように語った。

> おれ台湾出身だけど、もう人生、半分以上日本にいて、学んだのも台湾料理じゃないから、台湾料理は正直言うとはっきり覚えてない。何が台湾料理だろう。記憶の中の子どもの頃食べた魯肉飯、焼きそばなどを台湾料理として店に出してるけど、正直味は台湾の味と違うもの分かってる。日本に帰化したけど、中身は一生台湾人だからさ、味が多少違っても台湾人のおれが作るものは台湾料理に言えるだろう。だから、商売のために、うちは日本の中華料理を中心に提供しても、台湾から輸入した食材をたくさん使ってるし、魯肉飯なども出してるし、その上に台湾人のおれがやってるから、台湾料理店だと、間違いなく言えると思う。

内容は毎年変えるが、2018 年年末から提供する「台湾流おせち料理(写真 4-11)」の場合は、クラゲ、アワビのやわらかウマ煮、大海老のチリソース、台湾産カラスミ、ソイ味噌漬け、タレ漬け鴨の燻製、若鶏の香り焼き、レンコンのもち米詰め蜜煮、クワイのピリ辛甘酢、チャーシューの 9 品が入っている。おせちは台湾にはないが、「台

11 台湾語で「オアジェン」と呼ぶ。

湾人」である T 氏が考えた「台湾流おせち」という台湾料理であることをアピールしている。このおせちが台湾流である理由は、食材ではなく、T 氏によれば「ここは、台湾人がやっている台湾料理のお店だから。しかも、これは日本の普通のおせちと違うから」である。



写真 4-11: 台湾流おせちのチラシ(2018 年 11 月 28 日　筆者撮影)

また T 氏が B 店の中華料理と台湾料理を以下のように語った。

うちの弁当を注文するのはほぼ日本人だし、彼たちにとって日本によくある中華料理の弁当を食べたいから注文するわけ。だから、魯肉飯や牛肉麺など台湾料理じゃなくて、日本でよく見られるエビチリ、春巻き、青椒肉絲などを出してる。しかも日本では中華料理に比べて台湾料理の知名度は低く、食べたい人は少ないから、台湾料理だけでは生きていけない。弁当だけではなくて、うちの料理もほぼおれが横浜で学んだ、日本人が好む「日本の中華料理」を出してる。日本に帰化したけど、自分は台湾で育った台湾人だから、台湾料理店をやってるのよ。日本に来て学んだのが日本の中国料理だし、ちゃんと台湾料理を学んだことないの。台湾も中華圏だし、断交前に台湾人のわれわれが作ったのは中国、中華の代表料理だから、作ったものを「本場の中華料理」と呼んでも問題ないと思う。仙台で 20 年数年店をやってて、お客さんにとってうちは台湾料理店というより中華料理

店で、そう思ってる人が多い。だから、売り上げをのばすため、花火大会などのイベントでは、台湾料理ではなく、日本人に馴染みの焼きそば、枝豆、春巻きなど中華料理店によくあるものを出してる。今は台湾料理に興味を持つ人が増えてるけど、中華料理と比べたらやっぱり少ないからさ、魯肉飯など台湾料理一本では商売にならない。

このように、B 店を経営する T 氏は、日本で学んだ日本人向けの中華料理を主に提供しているが、自身が台湾出身であることと、最近、日本の人々の間でも台湾の知名度が上がっていることを受けて、台湾料理の一部も提供するようになっている。同時に、やはり日本の一般の人々の間では中華料理が馴染みであることも十分に認識しており、弁当やイベントの際には、そのニーズをくみ取った中華料理を提供するなど、状況に応じた対応をしている。

⑶ C 店

次に、当初から台湾料理店を打ち出して、台湾の台湾料理を提供している C 店を取りあげる。

①C 店の概述

C 店の店主は、大学卒業後に仕事を転々と経験した後、仙台国分町のクラブで働いていた際に、仙台には本格的な台湾料理店がないとこと気づき、仙台市内の台湾料理店では一体どういう料理を出しているのかを気になり始めた。当時のクラブの仕事の合間に仙台で「台湾」を店名に揚げた店を一軒一軒回って試食した結果、「本場の台湾の味」を提供する店はないと考え、「日本人が本場の台湾の味を味わえる店」を開店することを決意した。「台湾人のママと台日ハーフの息子がやっている店だから、本場の台湾料理が味わえる」といった日本人客の声も伺える。

開店当時、台湾観光はまだ盛んでいなかったので、来客はほぼ台湾に行ったことのない日本人だった。日本人の客に何度も「これ台湾料理じゃない」と言われたことから、日本人客にとって台湾料理とは何かを考えた。店主は当時の日本人の台湾料理に対するイメージを以下のように語った。

彼らにとっての台湾料理を食べた経験は、日本の中華料理店で食べた台湾ラー

メン、台湾焼きそば、台湾まぜそばなどの台湾にはないのに「台湾」を料理名に冠したものなのよ。そもそもそれは本当の台湾料理じゃなくて日本で作られたものなんだ。仙台駅の近くに中国人がやってる台湾料理店があって、その店は台湾料理に興味ある日本人客の間で有名らしい。お客さんは中国人が作った偽台湾料理を食べた後で、「うちの味はほんとの台湾料理じゃない」と言うのを何度も聞いた。ここは台湾人がやってる本当の台湾料理店なのにな。単に言葉で説明してもお客さんは理解できないから、ママが作った台湾料理をお客さんに食べさせてから「今まで食べた台湾料理と違うでしょう」と言葉の代わりに実物の料理でお客さんに説明する。料理を通じて客に台湾料理は何かを教育していったんだ。

C 店では、「台湾の家庭料理」を中心に提供し、客に「台湾の家庭の味」を食べさせることを目標としている。調理を担当するのは店主の母親で、台北出身である。客には「ママ」と呼ばれている(以下、ママ)。彼女は、日本人と結婚したことで日本に移住したが、日本の中華料理店で修業したことはなく、店で出している料理は彼女が台湾在住時に母から学んだ家庭料理と日常的に食べた料理である。店主と C 店を開店する前には、栃木で 10 数年間台湾料理店を経営していた。2011 年の東日本大震災後に仙台に戻って 2016 年店主と C 店を開業し、店で食材の仕入れ、料理を担当している。彼女は、台湾料理について以下のように語った。

中華料理っていう大きな範囲内に北京料理、広東料理、香港料理など色々あって、台湾料理はその中の 1 つだと思う。他の中華料理と比べて強い香辛料や調味料は使用せず、あっさりとした淡白な味わいの料理が多い。それが台湾料理の特徴かな。牛肉麺など味の強いものもあるが、基本的に他の中華料理より油っぽさが抑えられていて、食材の本来の味を引き出すものが大半だ。だからうちが出した料理を食べたお客さんの中には「こういう油っこくない中華料理もあるんだ」とびっくりする人がいっぱいいる。台湾料理は色々あるけど、それらの「台菜」レストランは、代表的な台湾料理を出してると思うから、うちのメニューはそれを中心に参考して作ったの。でも台湾料理は「台菜」レストランのものだけじゃないから、メニューにないものにもいろいろ出してる。特に最近は台湾に遊びに

行ったことあるお客さんが多いから、台湾の夜市で食べたものを作ってほしいと言われたら、次回来る時間を確認して食材を買って作る。

店の入り口は 6 つの丸いガラスが付いてる茶色の木製のドアであり、声が外に漏れないようにドアは常に閉めている。ガラスの下には筆者が 2020 年の年初に台湾から購入した「生意興隆」などの紙製の飾りを貼っている。台湾で作った繁体字の飾りを貼ったことから、日本人客がそれに興味を持つことが多く、会話のきっかけになっている。そうした客には、「知り合いの台湾人の子が台湾から持ってきてくれた台湾の伝統な飾りだ。商売繁盛を意味するんだよ」と説明している。

来店した客が団体だとテーブル席に案内をするが、基本的に客とうまくコミュニケーションをとる為に 3、4 人でもカウンター席に案内する。店主の話によると、C 店に来る客に料理を通じて中国料理店との差異を感じてもらう他に、台湾観光歴のある日本人客は台湾人に対して「優しい」、「親切」といったイメージがあるので、料理の違いに加えて、台湾料理の特徴や台湾人の習慣などを紹介するという。さらに彼らの台湾に対するイメージに合わせる為、客 1 人 1 人に声をかけてコミュニケーションをとることを心掛けている。それ故、店主とママはキッチンから出てテーブル席の客の横の席に座っておしゃべりをしたり、客からのおごりで乾杯をしたりをすることもある。

日本育ちの店主は「日本人はほぼ中華料理、台湾料理、中国料理の違いを区分できないから、台湾料理店と言っても、日本人がまず頭に浮かべるのはべたべたの机など汚い中華料理店のイメージだな。そのイメージを変えつつ、台湾料理はそれらとは別物だと客に感じさせたい」という考えのもと、料理の味の他に店の整理整頓、飾りなどにも心掛けている。C 店の店主は「台湾料理しか提供していない」と客に案内している。以下に、メニュー、お任せコース、リピーターの注文、飲料の 4 点から、C 店において何を「台湾料理」として扱っているかを明らかにする。

②メニュー

A 店や B 店とは対照的に、C 店では、何十品もの料理を提供したり、壁にお品書きを貼ったりすることはしていない。1 冊にまとまっているメニューすらなく、常時提供しているのは 16 品のみで、それは 2 枚の A4 サイズの紙にまとめられている。また、客に台湾料理しか提供しないことを表すために、メニューに赤字で「台菜單

(タイサイダン、「台菜」の菜単[12]を意味する)」と書かれており、すべての料理に赤字の中国語の料理名(括弧に片仮名の黒字の中国語の発音)と日本語の訳を並列している。これらの料理は前述の通り、台湾での「台菜」レストランのメニューをもとに選んだ料理であり、台湾の代表的な台湾料理だとママは言う。「盛り付けは少々変わるが、台湾から輸入した食材を使用して、台湾在住時に母から習得した調理方法を従って、台湾人の私がほぼアレンジせずに台湾の味をそのまま作ることによって、本場の台湾料理の味を提供する」とママは筆者に語った。

メニューにある「台湾紅焼き肉」、「台湾菜餔蛋(干し大根入り玉子焼き)」、「台湾炒麺(台湾焼きそば)」、「台湾炒米粉(台湾焼きビーフン)」、「台湾米粉湯(台湾針ビーフン)」、「台湾貢丸湯(台湾肉団子スープ)」、「台湾手抓餅(台湾焼き薄パイ)」の 7 品の料理は、ママはそれらを台湾からの輸入品を使用した台湾の伝統的な料理と考え、客には「台湾料理」であることを強調する為、料理名の前に「台湾」という 2 文字を冠している。他にも「麻婆豆腐」や「青椒肉絲」など台湾のみならず、中国、東南アジア、日本にも見られる料理には「台湾」とは冠していない。メニューの料理についてママは以下のように語った。

> 麻婆豆腐や回鍋肉などは中国にも日本にも普通にあるから、「台湾〇〇」を呼べないけど。これらは、台湾にも普通にあるからメニューに入れたの。もともと台湾料理ってはっきりしてない部分があるから、お客さんにも「麻婆豆腐は台湾料理ですか？中華料理店でもよくありますよね」って何度も聞かれたの。中華料理という大きな範囲の中で台湾料理が入っていると私は思うから、いつも「中華料理店にもあるけど、日本の中華料理店のものと違って、台湾出身の私が台湾の作り方で作るのが「台湾の麻婆豆腐」だよ」と客に案内する。私、料理は全部うちの母から学んだからさ。日本の中華料理店で出すものと違うと思う。台湾人の母から継いだ作り方で、台湾人の私が作ったものは、台湾料理じゃないなら、何が台湾料理と言えるの？

メニューはあまり客に渡すことがなく、基本的に当日の仕入れによって来店する客

12 メニューを指す。

に当日限定の料理を薦める。この「台菜單」というメニューは、初めて利用する客であり、メニューを要求する客のみに渡す。初めて来店する客はメニューを見ながら注文することが多い傾向があるため、メニューに記載される料理は常に提供できるよう、在庫管理している。後述する雑誌に取材された時には、メニューにあったものを出した。

③お任せコース

初めて来店する 2 名以上の客には 1 名 3000 円の「おまかせコース」を案内することもある。また、1 人で来店する客には「何を食べたい?」と聞き、返答によって仕入れの食材、客の好みなどに合わせて料理を作る。お任せコースは、肉、魚、卵、野菜、飯や麺の 5 品が含まれており、台湾に行ったことのない客に「われわれ台湾人がご飯を食べる時、一食に同時に肉、魚、卵、野菜、ご飯などいくつかの料理を食べるの。それらの料理をギュッと濃縮したのがお任せコースなんだよ。台湾料理を食べるのが初めてだったら、このお任せコースは一気に 5 品の台湾の家庭料理を食べれるから、お任せコースにしませんか」と客に薦める。客の要求に合わせて変更できるが、大半の場合は前菜の後に「台湾紅焼肉(台湾揚げチャーシュー)」、「香煎魚(魚の香味揚げ焼)」、「台湾菜餔蛋(干し大根入り玉子焼き)」、「青菜炒菇(野菜キノコ炒め)」、最後に「台湾炒米粉(台湾焼きビーフン)」/「台湾炒麺(台湾焼きそば)」/「台湾手抓餅(台湾焼き薄パイ)」という 3 種類の炭水化物から客に 1 つ選択してもらい、上述の料理を順番通りに提供する。ママは、料理を運んだ後にそのまま客の隣の席に座って話しかけ、客が 1 品を食べ終わった後で、次の料理を作る。

コースや単品注文を問わず、着席した客にはおしぼり、箸、箸置き及び長い白い皿に盛り付けた 4 種類もしくは 5 種類の前菜を提供する。前菜は、当日の仕入れによって店主とママが共に思案して日によって替えるが、台湾輸入の食材を使っている点と台湾の調理方で作っている点は変化しない。ある日の前菜(写真 4-12)は、ゴマごぼう、台湾輸入の白海老のネギ炒め、台湾輸入のメンマと豚肉サラダ、台湾風クラゲサラダである。数少ない当日限定の「台湾輸入」の白海老とゴマ油と塩漬けアヒル卵を使用した「台湾風」クラゲサラダをポイントとして客に紹介していた。



写真 4-12: ある日の前菜(2020 年 7 月 4 日　筆者撮影)

前菜の後に出す 1 品目の「台湾紅焼肉(台湾揚げチャーシュー、写真 4-13)」は、豚肉に台湾輸入の紅麹を 1 日漬け込んだ揚げ肉を指している。2 度揚げしたものを 3 ミリの厚さに切って彩を感じてもらえるように緑の野菜の上に盛り付け、最後に台湾から輸入した醤油膏をかける。「台湾輸入の紅麹を使う」、「今では夜市や店でもあまり見かけない台湾の伝統的な料理」、「私たち台湾人が食べる」、「昔ながらの台湾の味」と店主は客に紹介する。ママによると、台湾料理ならではのあっさりした味わいを日本人客に感じさせるように味付けを薄くし、台湾では付けない大根の漬け物を一緒に提供しているという。



写真 4-13: 台湾紅焼肉(2019 年 9 月 30 日　筆者撮影)

2 品目は香煎魚(魚の香味揚げ焼、写真 4-14)である。魚の種類は決まっておらず、当日の朝市で購入した魚によって変えている。下準備の終わった魚を多めの油で表面

がパリパリになるまで焼き、塩と胡椒で味付けをし、最後に横にレモンを添える。日本人客はこのような調理方法に驚く人が多く、それに対してママは「こういうのは中国語で『カンジェン（乾煎)』という作り方だよ。台湾で魚の作り方は、紅焼(ホンサウ)という醤油で煮込むなど沢山あるが、一番家庭的な作り方はこの塩と胡椒だけ使ったシンプルな味だよ。台湾料理は大体が濃い調味はせず、素材本来の味を引き出すのよ」と客に説明する。



写真 4-14: 香煎魚(魚の香味揚げ焼)(2019 年 9 月 30 日　筆者撮影)

3 品目は、台湾菜餔蛋(干し大根入り玉子焼き、写真 4-15)である。台湾から輸入した塩漬けの干し大根を使用し、卵液に水で戻した干し大根、ゴマ油、味の素、砂糖、胡椒、しょうゆを加えてよく混ぜ、多めの油で焼く。卵に対し、平均に火を当てるように焼きながら鍋を動かし、表面に茶色の焼き目がついて中身がふかふかになるまでまで焼く。飲酒する客には、アルコールにぴったりの「台湾直輸入の干し大根を使った台湾の玉子焼き」、「台湾人が日常生活にも食べる伝統的な 1 品」と説明し、「台湾直輸入」と「台湾の伝統的な料理」などの言葉を強調して薦めている。



写真 4-15: 台湾菜餔蛋(干し大根入り玉子焼き)(2019 年 9 月 30 日　筆者撮影)

4 品目は、青菜炒菇(野菜キノコ炒め、写真 4-16)であり、野菜は当日の仕入れによって替わるが、彩のための緑の野菜と白いキノコという組み合わせは変化しない。日本人はニンニクを好まないため、事前に目に見えないほど細かいみじん切りにする。予熱した油にニンニクで香りづけした後、野菜とキノコを強火で炒め、最後に塩、味の素、紹興酒で味付けをする。



写真 4-16: 青菜炒菇(野菜キノコ炒め)(2020 年 10 月 15 日　筆者撮影)

台湾では、ご飯や麺などの炭水化物をおかずと一緒に食べるが、日本人はコース料理の締めとして炭水化物を食べる習慣がある為、C 店はお任せコースの最後に「台湾炒米粉(台湾焼きビーフン)」/「台湾炒麺(台湾焼きそば)」/「台湾手抓餅(台湾焼き薄パイ)」の 3 品の炭水化物の料理から 1 つを選ぶことができる。

次の写真は「台湾焼きビーフン(写真 4-17)」である。C 店の台湾焼きビーフンは、干し小エビ、ニンニク、椎茸で香りづけ、台湾輸入のビーフンの他、豚肉、ニンジン、キャベツ、ネギ、キクラゲなど食材を使用し、塩、味の素、しょうゆ、黒胡椒で味付けをしている。店主は客に台湾焼きビーフンについて「台湾は、海に囲まれているので、海鮮を多く使用する。沢山採れた海老などの海鮮を乾燥して保存している。その海老に台湾で簡単に手入れることができる椎茸やキクラゲなどの食材を加えてできたのが、この台湾焼きビーフンだよ。うちの焼きビーフンはアレンジせず、台湾の味をそのまま作る」と説明をする。



写真 4-17: 台湾焼きビーフン(2020 年 10 月 15 日　筆者撮影)

台湾手抓餅(写真 4-18)は、中華材料の輸入業者から仕入れた台湾輸入の冷凍食品を使用する。商品の包装紙に「台湾葱抓餅」と書かれてあるが、他の台湾料理店との差別化を図るため、「台湾手抓餅」と名付けた。鍋を予熱し、冷凍の手抓餅入れて鍋を動かしながら、表面がパリパリになるまで強火で焼いた後、客の好みによって醤油膏や塩胡椒で味付けをする。「台湾人がよく食べる」、「台湾の夜市や朝食店によく見られる」、「台湾の代表的な小吃」として客に紹介している。



写真 4-18: 台湾手抓餅(2020 年 7 月 23 日　筆者撮影)

客にお任せコースの「台湾料理」の 1 品 1 品を紹介する時には、「われわれ台湾人」と料理の説明をする。「実際に台湾にある」、「台湾人が食べる」、「台湾から輸入した」、「台湾人が作る」、「台湾の味がする」などの言葉を多く使用して「台湾らしさ」を強調しながら、客に「本場の台湾料理」を感じさせる。日本の台湾料理の特徴について店主は以下のように話した。

日本の台湾料理店が本物か偽物かを判断する時、まず初めに「台湾人が作ってるのが台湾料理」という点がポイントだと思う。なぜかと言うと、台湾では麻婆豆腐や餃子など中国料理にもあるものがあるから。台湾人が慣れている作り方で作った料理が台湾料理じゃないとすれば何が台湾料理なの？仙台にも中国人や日本人など、台湾人じゃない人たちがやってる台湾料理店があるけど、それらの店で出しる料理は偽物ってキッパリ言える。台湾の味は台湾人さえはっきりわかってないのに、中国人や日本人に分かるわけがない。そもそも、台湾人じゃない人が作ったものは「台湾料理」ではない。つまり「台湾料理」は「台湾人が作る」ものじゃないとダメ、偽物だとおれは思う。もちろん、仙台にも台湾人がやってる所があるけど、日本人の口に合わせているから、台湾にないアレンジをした料理を台湾料理として出してる店もあるけど、それらは「台湾人がやってる店」だから、偽物とは言えない。偽物じゃなくて、「日本人向けの台湾料理」かな(図 4-2)。

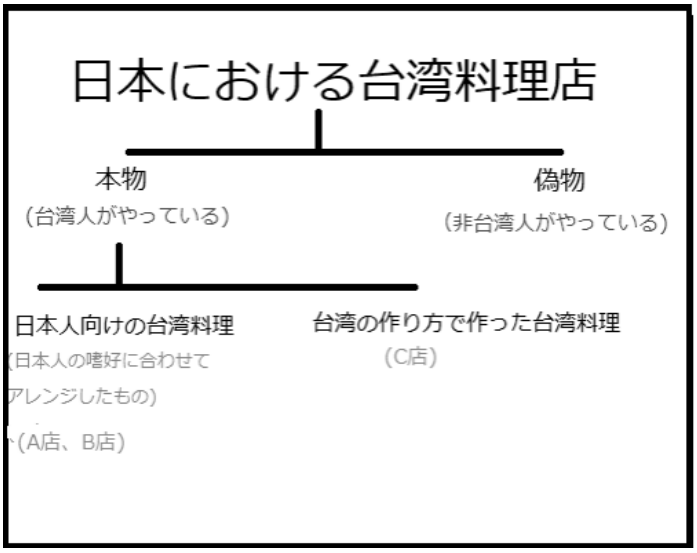

図 4-2: C 店が考えた日本における台湾料理店の関係図

出所: 2020 年 11 月 6 日店主の話をもとに筆者作成

C 店が仙台市内の「本場な台湾料理店」として雑誌に取りあげられた際、取材に来た記者 2 人について以下のように語った。

日本の中華料理は中国由来のものにも関わらず、日本人に合わせてアレンジし続け、今の中国料理と大きく異なるものになって「日本の」中華料理というものが生み出された。他にも色々あるけど、大きな特徴は油を多く使い、甘目に調味し、よく片栗粉を使ってあんかけをすることだと思う。それは偽物の中華料理ではなくて、日本の中華料理というものだと思う。日本人がそういうものを中華料理だと思うから、その期待した味と外れると戸惑う傾向がある。だから中華料理の枠組に入ってる台湾料理を食べる時、違和感を持つ人も沢山いる。特にうちの味はほぼアレンジせず台湾の味を出してるから、初めて食べる時ビックリする人が多い。でも「本場の味」を食べたいと思ってうちに来るお客さんは、今まで食べた「日本の中華料理」と違う味を味わうと、それを「本場の味」と思う。取材に来た記者さん 2 人はそういう感じだったかな。

店主は大きな中華料理の枠組に台湾料理と中国料理があり、中国料理の中にさらに四川、広東、上海料理などが入ってると考えている。台湾料理は中華料理というのは間違いないが、中国料理とは言えないと主張している。つまり、台湾料理と中国料理には共通の部分があるため、その曖昧な境界線に今の日本の台湾料理のイメージがはっきりしていない原因があると考えている(図 4–3)。

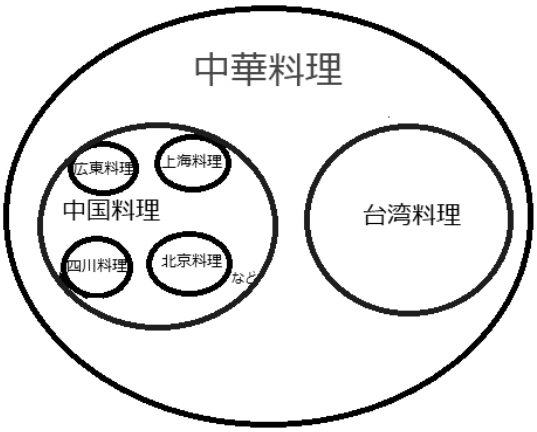

図 4-3: C 店が考えた中華料理、中国料理、台湾料理の関係
出所: 2020 年 10 月 30 日店主の話をもとに筆者作成

「胡椒餅」や「肉圓」など台湾「小吃」は、夜市でよく見られる庶民的な食べ物であり、唐辛子や山椒など強い香辛料を使用せず、食材の味をそのまま引き出す台湾料理の特徴の要素を満たしている。「これらの小吃は元々屋台の食べ物であり、台湾料理に称することができなかった。台湾料理は基本的に『清粥小菜』などの家庭料理だったよ。しかし今は観光が盛んで、量が少ない上に簡単に食べられる小吃が台湾料理の一部になった。うちも最近作り始めた」とママは言う。2020 年には、新型コロナウイルス感染症の影響で台湾に観光に行けないという客が多く来店し、彼らはかつて台湾の夜市で食べた料理を好んでいることから、現在では胡椒餅と肉圓は毎日提供できる料理になっている。台湾観光歴のある客が C 店の料理について以下のように語った。

仙台にも台湾料理店と呼んでる店が何軒かあるけど、それらの店は自分で「本場の台湾料理」と紹介してるのに、胡椒餅、蚵仔煎(カキオムレツ)など、私が台湾の夜市で食べた料理がないの。事前に相談しても「作れない」と言われて、それじゃ普通の中華料理店とあまり変わらないじゃない。でもここでは夜市で売ってる「胡椒餅」などの台湾の料理を食べられるし、事前にママに食べたいものを言ったら作ってくれるし。私にとってここは仙台唯一の「本場の台湾料理店」だと思うよ。

このように、C 店でははっきりとオーセンティックな台湾料理を打ち出している。それは、いわゆる「日本の台湾料理」を知る客のイメージにそぐわないこともあるが、店主らは自分たちが「本物の台湾料理」を提供していることを表明し、客とも積極的にコミュニケーションをとってその浸透に勤めてきた。ここ数年、日本では台湾旅行がブームになっており、「本場の台湾料理」を食べたことのある人々の間では C 店の料理こそが台湾料理であると確実に支持されるようになっている。C 店の台湾料理は、作り手が台湾人であるという出自に加えて、料理そのものにおいても真正性を打ち出そうとしているのである。

5. おわりに

A、B、C の 3 店において、経営者は全て台湾出身で、日本人客の要望に合わせてルーローハンや牛肉麺などを代表的な台湾料理として提供している点では共通している。また、台湾から輸入した食材や調味料を使用したものを台湾料理と称することも 3 店ともにみられる。他方で、台湾料理の扱い方はそれぞれ一様ではない。A 店では、台湾には存在しないオリジナルな料理を台湾料理として提供し、その際には作り手が台湾人であることに台湾料理の根拠を置いている。B 店は、料理の大半はいわゆる日本の中華料理だが、やはり店主が台湾出身という点に依拠して、「台湾料理でもある中国料理」を提供している。C 店は、料理の点でも台湾の人々が日常で食べている「本物の台湾料理」を提供しているが、同時にやはりそれは作り手が台湾出身であることを不可欠な根拠にとしている。すなわち、3 店が台湾料理だとして提供している料理

の特徴はそれぞれ異なっているが、いずれも作り手の台湾人であるという点に根拠を置いている点では共通しているのである。

これは、日本における外来料理である洋食や中華料理とは対照的である。日本においては洋食や中華料理も日本人の嗜好に合わせてアレンジされ、庶民の家庭料理に普及するなど大衆化されて日本の国民食へと展開していった(西澤 2019: 206)。一方、台湾料理とは、日本化した「日本の中華料理」の調理法などを使用し、またそれをさらにアレンジすることを通して、日本人の嗜好に合わせて提供している場合が多い。西澤(2019)は、越境した外来の料理を「国籍(ナショナリティ)」と「市民権を得たもの(シチズンシップ)」の 2 つに帰属する事を主張している(西澤 2019: 203-204)。これに依拠すれば、洋食と中華料理は後者(シチズンシップ)の料理に該当し、すでに市民権を得て日本の国民食となっている。一方で、台湾料理は前者の「国籍(ナショナリティ)」の料理である。

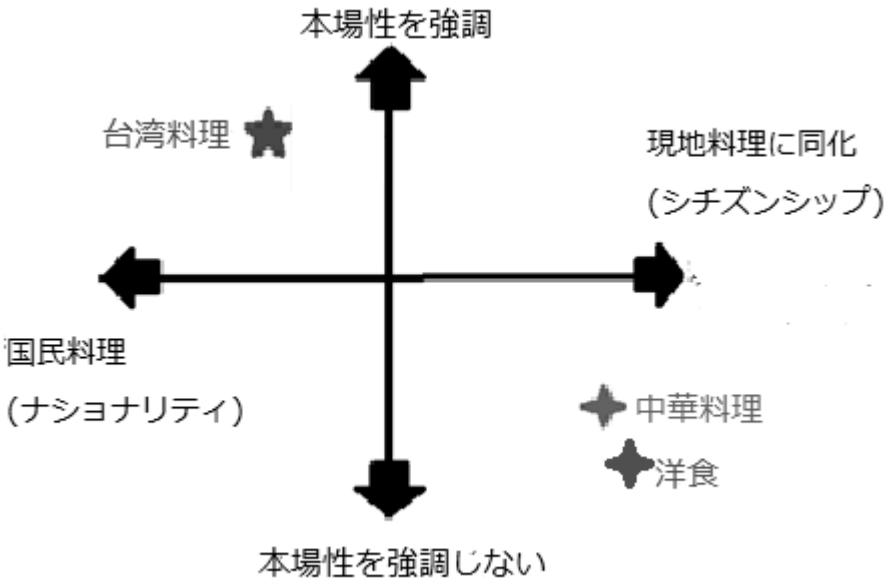

図 5-1: 日本における台湾料理、洋食、中華料理の比較図
出所: 筆者作成

図に見るとおり、台湾料理は本場性と国民料理であることを不可欠な要素としてい

る。この場合の本場性は、台湾の代表的な料理であることや台湾の食材を使っていることであり、いずれも作り手が台湾出身であるという点も不可欠な根拠としている。言い換えると、台湾料理においては料理そのものの特徴や中華料理との境界は明確ではなく、代表的なメニューがいくつかあるのみで、多くはその根拠を作り手の出自によっている。中華料理や洋食が、はっきりとしたイメージを共有され、作り手の出自を問わずにそれぞれの料理が存立する状況とは対照的である。今後、ナショナリティから自由になった台湾料理が日本に定着するかは注視していく価値のある主題である。

引用文献

1999 中華美食展

1999　「八大菜系概説」
<http://www.tcff.com.tw/2012tcff/1999/topic2.htm >より、2019 年 12 月 01 日取得。

Aberca, Meredith

2004　“Authentic or Not, It’s Original.” *Food and Foodways* 12: 1-25.

Appadurai, Arjun

1986　“On Culinary Authenticity.” *Anthropology Today* 2(4): 25.

2008　“ How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India”*In Carole Counihan and Penny Van Esterik, Food and Culture：A Reader*, pp. 289-307, New York: Routledge.

Cavanaugh Jillian and Shalini Shankar

2014　Producing Authenticity in Global Capitalism: Language, Materiality, and Value. *American Anthropologist* 116(1): 51-64.

陳玉箴

2008　「食物消費中的國家、階級與文化展演:日治與戰後初期的『台灣菜』」『台湾史研究』15(3): 139-196。

2016 「『道地』的建構:『台湾料理』在東京的生産、再現與變遷」『臺灣人類學刊』14(1): 7-14。

2020 『台灣菜的文化史食物校費中的國家體現』台北: 聯經出版公司。

Chen, Yu-jen

2010 "*Embodying Nation in Food Consumption: Changing Boundaries of Taiwanese Cuisine (1895-2008)*" Ph.D. Dissertation, Faculty of Humanities, Leiden University.

陳来幸

2019 「日本の華僑社会におけるいくつかの中国料理定着の流れ―神戸、大阪を中心として」岩間一弘編『中国料理と近現代日本―食と嗜好の文化交流史』pp. 101-119、東京: 慶応義塾大学出版会。

張玉欣

2011 「台灣料理食譜的發展與變遷」『中華飲食文化基金會』17(2): 44-50。

Fernandez –Armesto

2006 『食物的歷史―透明人類的飲食與文明』楊惠君訳、台北: 聯經。

Field Les

2008 Four Kinds of Authenticity? Reading Nicaraguan Pottery in Scandinavian Museums, 2006-2008. American Ethnologist 36(3): 507-520.

傅培梅

2000 『五味八珍的歲月―傅培梅傳』台北: 橘子出版有限公司。

林史樹

2005 「外来食の現地化過程―韓国における中華料理」『アジア遊学』77: 56-69。

2006 「グローバル化した韓国式中華料理―再現地化する食」河合利光編『食からの異文化理解―テーマと実践』pp. 91-111、東京: 時潮社。

蓬莱閣主人

1930 『蓬莱閣菜譜』台北: 林俊徳印行。

石毛直道

1999 『講座食の文化―日本の食事文化』東京: 財団法人農山漁村文化協会。

郭忠豪
　2015　「家鄉的滋味: 紐約的臺灣移民與臺菜歷史」『高雄文献』6(1): 142-149。
簡錦玲
　2013　「台湾料理の形成」佛光大学修士論文。
河口充勇
　2005　「台湾料理のごった煮的性質―「欣葉」の事例を中心に」『アジア遊学』77: 45-55。
渓南生
　1898　「臺南辦務署の新年宴会」『台湾日日新報』（第三版）1898 年 1 月 18 日。
許育純
　2013　「台灣菜的歷史與文化之研究」淡江大學歷史糸碩士專班學位論文。
李貴栄
　2000　「臺灣菜的演進與発展」『中國飲食文化基金會訊』6(1): 28-32。
交通部観光局
　「B 級グルメ　棺材板」
　<https://jp.taiwan.net.tw/m1.aspx?sNo=0011926>より、2020 年 9 月 29 日取得
Mintz, Sidney W.
　1996　*Tasting food, tasting freedom：excursions into eating, culture, and the past*, Boston: Beacon Press.
西澤治彦
　2019『国民料理の形成』東京: ドメス出版。
沼崎一郎
　2014　『台湾社会の形成と変容―二元・二層構造から多元・多層構造へ』仙台: 東北大学出版会。
清翔
　2019　「台菜是什麼？淺談台菜歷史源流」『自分教育札記』366: 99-91。
謝筑恩
　2008　『流離的日本味－日本料理在台灣的發生與變遷』世新大學修士論文。

焦桐

2011 『2011 飲食文選』台北: 二魚事業有限公司。

曽品滄

2013 「郷土食和山水亭: 戦争時期「台湾料理」的発展(1937 - 1945)」『中国飲食文化』9(1): 113-156。

展望論文

貧困の人類学
－当事者の視点から貧困を捉え直すための理論的展望

渡邊　陽太

1. 本稿の目的と問題設定

本稿の目的は、文化人類学における貧困の議論の成果と課題を整理し、従来の研究の課題を乗り越えるために、広義の貧困研究と問題意識を共有して、貧困の人類学の新しい研究枠組みを提示することである。

従来の文化人類学では、貧困というトピックに対して、貧困の文化論から研究がなされてきた。貧困の文化論とは、オスカー・ルイスが提唱した概念で、貧困者に特徴的な行動様式と思考様式を、経済的および社会的な側面から抽出したものであり、地理的な境界を越えて存在しうる国民文化の副次的な文化(subculture)である(ルイス 2003: 18-19)。例えば、ルイスは、メキシコのある一家について描いた貧困の文化の民族誌のなかで、その特徴的な要素として経済的要素と社会的心理的要素をとりあげた。経済的要素としては、絶えまない生存競争、失業や仕事不足、低賃金、未成年労働、慢性的現金不足、高利貸しからの借金などを、社会心理的要素としては、群居性、私生活の欠如、高率のアルコール中毒、早期の性経験、母中心家族への志向などをあげている(ルイス 1969: xxi)。

しかし、貧困の文化論には、当事者にスティグマを生じさせてしまう懸念もあり、広義の貧困研究のみならず、文化人類学内でも批判がある(Townsend 1979: 66-70; スピッカー 2008: 198; 内藤 2004: 57)。研究の進展にとどまらず、社会問題としての貧困を削減するという目的の上では、当事者へのスティグマができるだけ少なくなる方法で研究がなされるなどの対策が講じられなくてはならない(阿部 2014: 116)。だが、貧困の文化論以降、文化人類学においては、貧困の文化論に収斂しない形での議論はなされてこなかったという問題がある。

この問題に対して、本稿では貧困の人類学の新しい研究枠組みを示す。具体的には、貧困の文化論に収斂しない形での貧困研究として、当事者の視点を明らかにし、貧困対策の問題設定に組み込むことを提案する。これは貧困のみならず、災害、開発、ジェンダーといった幅広い分野の共通課題でもある。また、フィールドで当事者の視点から貧困を具体的に捉えるために、社会的排除と包摂の理論を用いる。そして他分野で行われてきた従来の貧困研究と、貧困を削減するという問題意識を共有し、分野横断的な議論の中に文化人類学の議論を位置づけるために公共人類学の理論を用いる。

ここでまず重要となるのは、広義の貧困研究と問題意識を共有することである。よって、はじめに現代の貧困問題と貧困研究の課題を整理しよう。

2. 現代の貧困問題

(1) 現代の貧困問題と子どもの貧困

貧困という課題は、文化人類学およびほかのアカデミズムにとどまらず、世界的に重要な喫緊の課題として生じている。現在、世界には 1 日 1.90 ドル以下で暮らす絶対的な貧困と呼ばれる状況にある人々が約 7 億人存在している(金子 2017: 61)。こうした貧困状況に対して、国や地域を超えた地球規模での取り組みがなされてきた。2015 年に国連で採択された持続可能な開発目標(Sustainable Development Goals: SDGs)では、17 ある目標のひとつめで「あらゆる場所のあらゆる形態の貧困を終わらせる」(外務省 2015: 14)と定めており、SDGs の前身であるミレニアム開発目標(Millennium Development Goals: MDGs)が、「極度の貧困と飢餓の根絶」を目標とする(高柳・大橋 2018: 4)のみであったことと比べると、より普遍的な意味での貧困削減を目標としていると言える。

そのなかでも、子どもの貧困に対して強い問題意識が向けられている。UNICEF(国連児童基金)は、「すべての子どもの命と権利を守る」(UNICEF 2021b)という目標のもと、保健、栄養、水と衛生、HIV/エイズ、教育など、さまざまな側面から貧困状態にある子どもたちへの支援を行っている。さらに子どもの権利条約を発効し、子どもの生存、発達、保護、参加という包括的な権利を実現および確保するために必要となる具体的な事項を定め、国際連合加盟国への批准を求めている(UNICEF 2021a)。

こうした子どもの貧困への世界的な問題意識の多くは、発展途上国のような第三世界で生じる絶対的な貧困に関心が向けられてきた。だが一方で、先進諸国における第四世界では経済的な格差拡大による相対的な貧困が問題となっている。第四世界とは、第一世界、第二世界、第三世界に存在する脱植民地化の動きから排除された人々を指す(Manuel and Posluns 2019: 5)。特に第一世界において社会的に排除あるいは「自己植民地化」された人々を意味し、具体的には、長期失業者、未熟練労働者、都市貧困層、エスニックマイノリティ、若者、女性が含まれる（大澤 1999: 316-335)。第四世界の貧困を精力的に測定するOECD(経済協力開発機構)によれば、OECD加盟諸国の子どもの貧困率は、2015年の時点でアメリカが19.9% 、イタリアが18.3% 、カナダが17.1% 、韓国が16.0% 、日本が13.9% であることが明らかになっている(OECD 2020)。この量的データからは、先進諸国の第四世界における子どもの貧困が各国に共通する問題であることがわかるだろう。

日本で子どもの貧困率が公式に測定されるようになったのは2009年である(厚生労働省 2009: 2)。これは2008年以降の子どもの貧困の再発見が契機となり、その議論の高まりを受け、2013年には子どもの貧困対策法が成立した(阿部 2014: 216)。同法では、国と地方公共団体が基本理念に則り、子どもの貧困対策を総合的に策定および実施しなければいけないことを義務づけている(内閣府 2013: 2)。しかしこれは子どもの貧困対策のあるべき方向性を定めた理念法であったため、具体的な対策は実施されなかった(阿部 2014: 217)。そのため2014年には、より具体的な対策を行うために、「子供の貧困対策に関する大綱」が作成された。そこでは子どもの貧困に関する基本方針が示されたほか、具体的な支援策として、教育支援、生活支援、保護者に対する就労支援、経済的支援、国際化社会への対応が提示された(内閣府 2014)。そして2019年には、「子どもの貧困対策法」および「子供の貧困対策に関する大綱」が改訂された。この改訂の特徴は、目標規定に子どもの「将来」だけでなく、「現在」の環境を改善すること、市町村も子どもの貧困対策計画を作るよう努めるものとすることと定めたことがあげられる(芝田 2020: 72)。

そして現在、最新の日本の子どもの貧困率は 14.0% 、ひとり親家庭の貧困率は48.3% を示している(厚生労働省 2019: 14)。子どもの貧困は現代日本にとっても重要な課題であり、まだ対策の歴史が浅く、現在進行形で対処され続けている問題だと言

えよう。

(2) 貧困研究の課題

このように、第四世界の貧困問題は量的データによって明らかになってきた。しかし量的データだけでは捉えることのできない貧困が存在する。それが当事者の視点から見てはじめてわかる貧困である。

従来の貧困研究では、エティックな視点から貧困が測定され、それに基づいた対策が行われてきた。例えば、耳塚寛明は親の所得と子どもの学力に正の相関関係があることを明らかにした(耳塚 2009: 1-4)。こうした貧困と学力の関係が問題視されたことから、2013 年に制定された子どもの貧困対策法では、子どもの学習支援が数多く盛り込まれている(内閣府 2019: 1)。しかしそれらは通常の授業外での学習支援が多く、一定の成果が報告されるものの、学校生活において生じる貧困問題自体への対処とはなっていない。阿部彩は、子どもにとって学校は学力向上だけの場ではないと指摘し、貧困の子どもを学校に包摂する必要性を主張している(阿部 2014: 202-203)。このように、量的研究には当事者の声を反映しにくいという問題が共通して存在する。また子どもの貧困は政策および研究において、親の貧困の一部もしくは一要因として扱われてきたことから、主体としての当事者の視点が特に見過ごされてきたと言える(リッジ 2010: 15)。

この問題には、子どもの貧困研究にエミックな視点を採用するというアプローチが求められる。テス・リッジは、イギリスの貧困家庭の子どもたちに質的な調査を行い、生活の社会関係的な側面も含めた貧困分析を行った結果、子どもにとって「仲間に溶け込むこと」、「衣服」、「仲間と参加すること」が重要であることを明らかにした(リッジ 2010: 120)。具体的には、「いじめから身を守ること」、「友人関係をつくること」、「『適切な』外見を維持すること」、「遠足や修学旅行に参加すること」、「スティグマを受けずに無料の学校給食を食べること」であった(リッジ 2010: 120-156)。特に「『正しい』服を着ること」、「友人の家に遊びに行くための費用があること」を子どもたちが重要視していたことがわかっている(リッジ 2010: 129-141)。ここからわかるように、質的研究で明らかにできる子どもの貧困は量的研究では明らかにできない課題であると言えよう。リッジの研究で言えば、制服の完全無償化が効果的な対策だと言える。そしてこれは数値を用いた量的研究ではなく、質的研究によっ

て明らかにされなくてはならない。このことから、貧困問題を的確に捉えるには量的データと質的データの両方が必要であり、現状では質的データが不足していることが貧困研究全体の課題だと言える。

またもう一つの課題として、分野横断的な議論の必要性が挙げられる。研究課題という枠組みを越えて社会問題としての貧困を削減するには、それぞれの研究領域を越えた分野横断的な議論が必要である。しかし、現在の貧困研究では隣接領域間での関連はあるものの、量的研究と質的研究のように研究内容が大きく異なる分野同士の関連は薄い。幅広い研究領域がそれぞれの分野を越えて貧困削減という目標を達成するには、ディシプリンの共有が必要不可欠である。だがそのための目指すべき方向性および価値観は現在 SDGs しか存在せず、先進諸国の子どもの貧困において、および特定の社会においてどのような方向性と価値観が適切なのかという検討は十分ではない。貧困を削減するために目指すべき方向性と価値観を共有するには、世論と当事者それぞれが共有できる貧困観が必要であるため、当事者の貧困観を明らかにする必要がある。

このように、従来の貧困研究には当事者の視点の欠如と分野横断的な議論の不足という 2 つの課題があると指摘できる。それでは日本の子どもの貧困に焦点を当てた場合にはどのような問題があり、どのような研究がなされてきたのだろうか。

(3) 日本の子どもの貧困研究の課題

日本では第二次世界大戦終戦後、都市空襲によって家族と住居を失った戦災孤児が、被災都市の駅や地下道に集まる「浮浪児」が問題となっていた(岩田 2017: 43)。また浮浪児に限らず、所得の欠乏、インフレの進行、食料など必需品の不足による統制的な配給制度、住宅事情の劣悪さなど、戦争を起因とした貧困を数多くの日本人が経験した(橘木・浦川 2006: 12)。しかしその後の生活保護をはじめとした社会保障制度の成立および戦後復興と高度経済成長による急激な所得上昇により、1960 年代から 1980 年代にかけて、日本の貧困率は 5% から 10% にまで減少したことがわかっている(橘木・浦川 2006: 18)。このような経済成長と貧困の減少によって、日本社会は「一億総中流」であるという言説に包まれるようになった(岩田 2017: 191)。だが事実として中間層の拡大と多様化、新中間層の出現があったものの(岩田 2017: 191-193)、のちに阿部が指摘するように、この時代に決して子どもの貧困がなかったわけではなく、

むしろ常に存在し続けていた問題であった(阿部 2014: 7)。さらに一億総中流という言説のもとでは、子どもの貧困は見過ごされてきた(阿部 2008: ii)ことに加えて、貧困と子どもが結びつけられにくい状況にあった(元森 2016: 135)。現に橘木と浦川が参照した複数人の研究者による貧困測定の記録では、生活保護基準額を用いた世帯単位での貧困が測定されたのみで、子どもに焦点を絞った貧困率は測定されていない(橘木・浦川 2006: 19)。このように、子どもの貧困は日本社会に確実に存在していたものの、経済成長と一億総中流言説によって見過ごされ、2000 年代の子どもの貧困の再発見まで不可視化されていた。

日本において子どもの貧困が盛んに議論されるようになったのは、阿部彩(2008)による子どもの貧困研究が出版された 2008 年以降である。その後さまざまな形で子どもの貧困を測定する研究がなされ、現代日本において子どもの貧困という問題があることが再発見された。しかし前述のように、子どもが何を貧困だと考えているのか、貧困をどのように認識しているのかについて、未だ明らかになっていないことが多い。またこれは日本だけの問題ではない。例えばイギリスの子どもの貧困における社会的排除を当事者の視点から明らかにしたリッジは、「歴史的に見て、貧困をめぐる議論や社会政策的な対応の中に、貧困状態にある子どもの問題は概して不在であった」(リッジ 2010: 15)と述べており、子どもの貧困が家族の貧困問題の一部として内包されてきたことを指摘している。

一方、日本の子どもの貧困には独自の課題もある。それは国際的にも深刻なひとり親家庭の貧困と不可視化された貧困である。日本の子どもの貧困率は、最新の 2018 年の時点で 14.0% 、ひとり親家庭の貧困率は 48.3% であり(厚生労働省 2019: 14)、ほかの OECD 加盟諸国と比較できるデータを用いれば、2015 年の時点で子どもの貧困率が 15.7% で 37 カ国中 13 番目に高い。なかでもひとり親家庭の貧困率は、少し古いデータになるが、2003 年の時点で 58.7% と 30 カ国中最も高くなっている。このように、日本のひとり親家庭における子どもの貧困は国際的にも深刻であることがわかる。さらに、先進諸国の子どもの貧困問題が移民の増加によるエスニックマイノリティ、移民、失業者といった目に見える貧困であるのに対し、日本の貧困は表面化しづらい不可視化された貧困であることも特徴的である(金子 2017: 45-51)。

加えて貧困という問題では、社会における貧困者の脆弱性が表面化する。公共空間

における脆弱性という問題は、公共人類学においてさまざまな議論がなされてきた(木村 2013: 25-27)。しかしそこでは災害のような非日常において表面化する脆弱性が取り上げられており、貧困のような日常的に表面化する問題を扱ったものは少ない。だが、木村周平が「災害脆弱性は、日常の社会環境のなかで、そこにおける政治経済的な仕組みを通じて、構築されている」(木村 2018: 205)と述べるように、非日常において脆弱性が高まる人々は、当然ながら日常においても脆弱性は高いと言える。そのため、貧困問題における脆弱性を明らかにすることで、日常に潜み、いつでも表面化しうる脆弱性に対してどのようなアプローチが求められるかを提示することができるだろう。

このように日本の子どもの貧困の状況は、主に量的データを用いて明らかにされてきた。しかし、それらの研究から発展して生じた課題として、(1)当事者の不在、(2)不可視化された貧困、(3)日常において表面化しやすい脆弱性という 3 つがあげられる。この課題に対処するには、当事者の視点から貧困を捉える質的な研究が必要不可欠である。よって、人間の文化を研究してきた文化人類学の蓄積が重要な役割を担うことができるだろう。

3. 文化人類学における貧困研究の成果と課題

文化人類学において、貧困は貧困の文化論から議論されてきた。ルイスは貧困の文化を、それ自体の様式を有し、その構成員に対して社会的、心理的な重要性を持ち、地理的な境界を越えて存在しうる国民文化の副次的な文化(subculture)であると定義している(ルイス 2003: 18-19)。さらにルイスは貧困の文化を、(1)部分文化とより大きな社会との関係、(2)スラム社会の性質、(3)家族の性質、(4)個人の性質の 4 つのカテゴリーに下位分類した。この貧困の文化論は、文化人類学の領域を越えて広く議論されている。特にアメリカでは疫学的研究とアンダークラス論に結びつき、貧困が遺伝的に継承されるとする貧困の優生学の議論へと発展したことによって、貧困者へのスティグマを伴う自己責任論と当事者非難の言説とも結びついている(金子 2017: 100-104)。

しかしルイスはスティグマが生じる危険性を鑑みていなかったわけではない。ルイ

スは、第三者の視点からメキシコの 5 つの貧困家族を民族誌的に記述した『貧困の文化ーメキシコの<五つの家族>』の反省から、続く『サンチェスの子供たち』においては「家族の構成員が自分の言葉で自分の生涯を語るという新しい方法」(ルイス 1969: vii)を用いたことにより、「貧民の研究にありがちな二つの危険――即ち、感傷過多と動物扱い――を避け得たと思う」(ルイス 1969: vii)と述べ、むしろ当事者へのスティグマを避けるための方法論を模索していた。さらにルイスは、自身の貧困の文化研究が貧困当事者への誤解を生んでいることにも触れつつ、「私の希望は<貧しさの文化>の性質のよりよき理解が、やがては貧しい人々と彼らの問題に共感を持って接し、社会での建設的な行動のためのより合理的な基盤を造るようになることである」(ルイス 1970: 2)とも述べている。

一方でルイスの貧困の文化研究には、方法論的および実証的な点からの批判も多い。貧困研究者であるピーター・タウンゼントは、ルイスの貧困の文化研究に対して、(1)ルイスの調査方法は非常に興味深いが、個人中心的で十分に制御されていない、(2)貧困の文化を規定する基準の多くが、中産階級の諸価値によって定式化されている、(3)貧困の文化を定義する基準が曖昧で、不正確で、非定量的である、(4)多くの実証研究がルイスの発見を否定している、(5)貧困は社会化されることで永続化すると主張する一方で、貧困の文化の諸価値はそのメンバーの多くに受け入れられていないとする矛盾に陥っている、という批判を行っている(Townsend 1979: 66-70)。

このように批判的に捉えられることの多い貧困の文化論であったが、日本ではこれを再考しようとする研究も見られる。江口信清は貧困の文化論を、「適応装置としてサブカルチャーとしての貧困」と評価しつつ、「個人と環境との相互作用のクッションとしての文化は、とうぜん変化し続け、世代や国境を越える貧困の文化という固定したものは有り得ない」と述べて、より動的に捉える必要性を主張している(江口 1998a: 6)。その上で貧困の文化を、「常に変化しながら、一つの選択肢として存在するのではないか」(江口 1998b: 267)と解釈している。

これを踏まえて、貧困の文化論自体の枠組みを乗り越えようとしたのが内藤順子である。内藤は、「『貧困の文化』とは、貧困の客観的な特徴とその生成条件を言い当てたものであるから、時代の流れとともに書き換えられるべきもの」だと指摘した(内藤 2004: 57)。その上で、貧困の場が持つある種の拘束性とその場に貧困者を安住させ

る引力を説明するために、「貧困のハビトゥス」という概念を提唱している(内藤 2004: 57)。「貧困のハビトゥス」とは、「貧困者の日常実践とそれを通じて形成される心的傾向を内在させた身体に焦点を当てる分析概念」であり、「あるものへの(たとえば投資)への価値観や心的状況、貧困者たちが置かれている状況すべてがからみあって行われる実践があるとき、それをうながしている背景にあるもの」、「過去の生存状況から形成され、現在の生存状況を反映し、実践をかたちづくっている(方向づける)傾向性の総体」と定義された(内藤 2004: 57)。これによって静的な概念であった貧困の文化論が、常に変化しうる動的な貧困のハビトゥスとして発展したと言える。さらに内藤は、都市における空間的な移動に着目し、動的な現象としての貧困、貧困者、研究者のようなそれ以外の人々すべてを覆う「貧困空間」という概念を提案し、より動的な貧困を記述しようとした(内藤 2009: 262)。

内藤らによるこれらの研究は、静的で非通時的な貧困の文化論を動的で変化しうるものとして発展させてきた。しかし貧困のハビトゥスも貧困空間も、動的で可変的でありつつも貧困の文化論であることには変わりなく、結果的にその枠組みのなかに収斂している。このような貧困の文化論の枠組みにとどまる限り、当事者へのスティグマの可能性を消し去ることはできないだろう。よって文化人類学が貧困を扱うには、貧困の文化論には収斂しない研究枠組みが必要不可欠となる。

そこで本稿では、当事者の貧困観を明らかにするという視点を提案する。これは貧困研究の課題でもあり、人間の文化を研究してきた文化人類学が担うことができる課題でもある。具体的には貧困当事者がどのようなことを貧困と考え、それをどのように感じているのかを明らかにする。しかしながら、これだけでは現代日本の貧困を捉えることはできない。なぜなら、現代日本の貧困はこれまで文化人類学が研究してきた貧困とは性質が異なるものだからである。

従来の文化人類学において、研究対象となる貧困の多くは第三世界の貧困であった。ルイスの研究においても、その後の開発の文脈で議論されるようになった貧困も、いずれも他者の問題としての第三世界の貧困である。これは第四世界としての日本の貧困問題にも関心が向けられた際にも同様である。日本の貧困への文化人類学的なまなざしは、主に他者の問題としての貧困、具体的には逸脱者としてのホームレスの貧困であった。日本のホームレスを扱った先駆的な文化人類学の研究として、トム・ギル

の寄せ場研究(ギル 2004; 2009; 2020)が挙げられる。さらに Anne Allison によるネットカフェ難民の研究(Allison 2013)、丸山里美による女性ホームレスの研究(丸山 2013)とホームレスの貧困が注目されてきた。いわば目に見える可視化された貧困が扱われてきたのである。

しかし、貧困問題のあり方が多様化した現代日本では、「他者の問題としての貧困」という視点では適切に捉えることができない貧困がある。最新の貧困率のデータである 2018 年の数値では、相対的貧困率が 15.7% 、子どもの貧困率は 14.0% 、ひとり親家庭の貧困率は 48.3% である(厚生労働省 2019: 14)ことから、現代日本の貧困は決して逸脱者としての貧困、つまり「他者の問題としての貧困」ではなく、誰もが陥る可能性のある「私たちの問題としての貧困」と捉えなくてはならないことがわかる。このような異なる性質の貧困を把握する際に重要となるのは、セルジュ・ポーガムが提唱した、統合された貧困、マージナルな貧困、降格する貧困という 3 つの貧困の基本形態である (ポーガム 2016: 119)。統合された貧困は、特定の地域と社会に属する伝統的な貧困、マージナルな貧困は、社会の周縁部に追いやられた少数者たちの貧困、降格する貧困は、現象の広がりに伴い、社会全体に影響を及ぼし、社会秩序と諸個人の凝集性を脅かすような集合的不安を生み出す貧困と定義された(ポーガム 2016: 119-123)。日本の貧困問題に当てはめれば、「他者の問題としての貧困」は少数者たちのマージナルな貧困であり、「私たちの問題としての貧困」は集合性のある降格する貧困と言える。

こうした「私たちの問題としての貧困」に注目した先駆的な質的研究としてあげられるのが、林明子の研究である。林は日本の生活保護世帯の中学生に焦点を当て、貧困の子どもたちのライフストーリーから、貧困の世代的再生産の過程を明らかにした(林 2016)。ここでは貧困の子どもたちの進路選択と家庭環境を分析視点とすることで、相対的貧困家庭に共通する問題として、家庭生活の変容に伴う養育機能の低下と、子どもが家庭生活の維持の役割を担うようになることで授業や部活動などへの参加が難しくなり、学校において周辺化されることで高等教育への進学率が大幅に減少することを明らかにした(林 2016: 192-197)。しかし林の研究は、すでにある貧困による世代的再生産に着目したという点ではマージナルな貧困と言える部分もあるだろう。

それに対し、現代日本の貧困を誰もが陥る可能性のある貧困として捉えたのは、上

間陽子である。上間は沖縄県で風俗店に勤務をしていた、あるいは援助交際をしながら生活をしていた 10 代から 20 代の女性の民族誌を記述した(上間 2017: 254)。ここで記述されたのは、社会の周縁部に追いやられた少数者たちの貧困ではなく、ごく普通の若い女性たちが貧困、性被害、不安定就労という問題に直面している状況であった。また知念渉は、日本の高校におけるヤンキーを<ヤンチャな子ら>として捉え、彼らの学校経験と大人への移行過程を民族誌として記述した(知念 2018)。ここでは「記述の実践としての家族」という視点から、貧困家庭に暮らす<ヤンチャな子ら>が、自ら「逸脱的な家族」という記述を「正常な家族」に書き換える様子が記されている(知念 2018: 163-164)。両者の研究からは、現代日本の子どもの貧困が「他者の問題としての貧困」という視点では限定的な側面しか捉えられず、「私たちの問題としての貧困」として捉える必要性が読み取れる。

このようにルイスの貧困の文化論以降、文化人類学ではいくつかの論点から貧困が議論されてきた。これらを踏まえて文化人類学における貧困の議論が乗り越えなくてはならない問題が 2 つある。それは第一に貧困の文化論とスティグマの問題、第二に現代日本のような第四世界の貧困をどう研究するか、そして第三に文化人類学から議論することで貧困をどうすべきなのかという問題である。

これらの問題を解決するために、本稿では貧困の人類学の新しい研究枠組みを提案する。まず貧困の人類学が研究対象とするのは、当事者が考える貧困観である。貧困の文化論とは異なり、当事者の視点から貧困とは何かを考え、貧困対策の問題設定に組み込むことを特徴とする。さらにこうした貧困を、逸脱者である「他者の問題としての貧困」ではなく、誰もが陥る可能性のある「私たちの問題としての貧困」と捉える。これによって相対的貧困率が高く、不可視化された日本の貧困の実態をより正確に捉える視座を持つことができるだろう。

その上で新たに課題となるのは、フィールドで当事者の視点から貧困を捉えるにはどのようにすれば良いかということである。それには社会的排除と包摂の理論が必要となる。

4. 社会的排除と包摂理論と前提からの排除

社会的排除と包摂の理論は、文化人類学のみならず、社会学と貧困研究でも蓄積が厚い。そのため、文化人類学における議論を進めるには、社会学と貧困研究における議論も踏まえることが必要不可欠である。

社会的排除概念の理論的なルーツは、マックス・ウェーバーの「社会的閉鎖(social closure)」理論にある(リスター 2011: 114)。この社会的閉鎖とは、「独占と排除の行為を支配する、フォーマルなもしくはインフォーマルな、公然のもしくは隠然たる規則」(マーフィー 1994: 3)である。貧困という文脈で社会的排除と包摂が議論されるようになったきっかけは、1970 年代のフランス社会政策であった(スピッカー 2008: 128)。しかしフランスでは社会的包摂という言葉ではなく、代わりに「連帯」が用いられた(スピッカー 2008: 128-129)。これはフランスでは、福祉国家として貧困者を包摂するのではなく、すべての国民に普遍的な社会保険の適用範囲を拡大することによって、連帯のネットワークに取り込むという政策が取られていたことによる(スピッカー 2008: 129)。そのため、社会的排除という言葉はこの連帯から抜け落ちることを意味しており、障害者、シングルマザー、被虐待児、薬物依存者など、逸脱者として扱われていた(金子 2017: 77)。

このように社会的排除と包摂は、貧困の文脈では政治的な意味を伴いながら用いられることが多かった。そのなかで社会的排除について類型的に定義したのが、Hilary Silver である。Silver は、連帯(solidarity)、特殊化(specialization)、独占(monopoly)の 3 つの枠組みを提案した(Silver 1994: 539)。この Silver の 3 つの枠組みは、それぞれ共和主義、自由主義、社会民主主義という政治哲学に基づいていることが特徴的である(Silver 1994: 539)。その後、社会的排除のより具体的な定義が、イギリスのブレア政権によって 1997 年に設立された「社会的排除ユニット(the Social Exclusion Unit)」によって示された。ここでは社会的排除を、失業、低いスキル、低所得、みすぼらしい住宅、高い犯罪率、不健康、家族崩壊など、複合的に結びついた問題に苦しんでいる人々や地域に生じている何かを端的に表す言葉であると定義している(Social Exclusion Unit 2001: 10)。社会的排除ユニットによる定義は、社会的排除という「状態」を定義したものであり、これを「過程」として捉えることに意義がある(金子 2017:

78)。

一方、「関係」という点から定義したGordonらは、社会的排除を、(1)貧困：十分な所得や資源からの排除、(2)労働市場からの排除(3)サービスからの排除：基本的なサービスへのアクセス権の欠如。電気、水道、交通、商業施設、金融機関など(4)社会関係からの排除という4つの次元で説明した(Gordonほか 2000: 54-56)。またルース・リスターは、貧困と社会的排除の関係は、原因と結果の観点か、説明的な方法のどちらか(ないし両方)で表すことができると示している(リスター 2011: 123)。つまり (1)一方が他方の原因および結果となる場合、(2)一方の特定の形態として他方が含まれる入れ子の場合、(3)両者が重なり合うところで貧困と社会的排除が生じている場合で説明できるということである。ほかにも岩田正美は、社会的排除を「参加の欠如」として説明する(岩田 2008: 22)。ここで言う参加とは単に関係性を維持しているだけではなく、集団内での段階的な参加も含む(岩田 2008: 23)。例えば岩田は、職場集団において上層部に権限が集中し、下位に行くほど小さくなることをあげて、職場での意思決定に対する段階的な参加と排除を説明している(岩田 2008: 23)。また湯浅は、セーフティネットからの排除という観点から「五重の排除」を提示している。それは(1)教育課程からの排除、(2)企業福祉からの排除、(3)家族福祉からの排除、(4)公的福祉からの排除、(5)自分自身からの排除である(湯浅 2008: 60-61)。

これらの状態および関係という観点は、社会的排除と包摂が生じる現象を明らかにしている点では共通する。他方で、社会的排除と包摂を時間的な変容として捉えたのがセルジュ・ポーガムの貧困の基本形態の理論である。前述のように、統合された貧困、マージナルな貧困、降格する貧困の 3 つに類型される貧困の基本形態(ポーガム 2016: 119)は、社会的排除の過程に焦点を当て、貧困にどのように影響を与えているのかを理論的に説明したものであった。

文化人類学においては、社会的排除と包摂を当事者の視点から捉え、社会的に排除および包摂された者が、それに応答しながら構築する場への注目が試みられてきた(内藤 2012: 238)。内藤直樹は、社会的排除と包摂が生じる場の分析視点としてゴッフマンの理論を援用しながら、難民キャンプ、先住民定住地、障がい者福祉施設、児童福祉施設などの何らかの「全制的施設」(ゴッフマン 1984: v)およびそれにかかわる地域社会、市場、制度、組織などが複雑に絡み合うなかで形成される排除と包摂が入り組

んだ空間を「アサイラム空間」と名づけた（内藤 2012: 230)。例えば、飯嶋秀治は、児童養護施設での調査から、入所者が施設内暴力の常態化を原因として退所後も社会的に排除される傾向にあると明らかにした（飯嶋 2012: 278)。その分析からわかったのは、社会的包摂を目的としたアサイラム空間が、むしろ排除された人々をそこにとどめおく場に転換しているということであった(内藤 2012: 238)。また、何が排除で何が包摂なのかが自明ではない状況であるほど、それらが多様なかたちで現れており、むしろ排除と包摂は相互に絡み合いながら展開していることも指摘されている(内藤 2014: 13)。そして排除が構築される過程を検討するのと同時に、それに対して排除された者がいかなる包摂の対象として、どのように特定され、それにむけてどのような働きかけが設定、組織化、実行されているか、さらにそれに対して包摂/ 排除された者がいかに応答しながら生の場が構築されているのかを検討することが重要だと問題提起されている(内藤 2014: 3)。

これに対して山北輝裕は、アサイラム空間という視点では捉えきれない社会的包摂を「日常的包摂」として分類している。日常的包摂とは、日々の生活レベルにおける限りなく包摂に近い何かであり、アサイラム空間のような「制度的包摂」に対するものである(山北 2014: 201-202)。山北は、日本のある地方の公園で生活する野宿者の男性が、当初行政から強制排除が行われたものの、彼と信頼関係を築いていた近隣住民からの強制排除反対署名が集まった事例をあげている(山北 2014: 206-210)。この男性は、公園に遊びに来る子どもたちと仲良くなるなかで、子どもたちの安全を見守り、一緒に遊ぶようになっただけでなく、保護者からの信頼も獲得するようになり、やがて彼に子どもを預けて買い物に行くといった「路上の託児所」とでもいうべき存在になったことで、行政からの強制排除を免れた。このことから山北は、日常的包摂がある種、社会関係の水準であり、状態というよりも贈与、支援、交流などの何かしらの社会的行為を契機とした営みの連続＝プロセスとして捉え、行為者間の相互作用のなかで付与されるものであると述べている(山北 2014: 202)。

社会学と貧困研究によって、社会的排除と包摂が、状態と関係という現象として、もしくは過程という時間的な変容として明らかにされてきたのに対し、文化人類学からはむしろ複雑な現象として排除と包摂を捉え、人々のあいだで行われる行為とそれによって構築される場に注目してきたことがわかる。しかしながら、いずれの研究も

すでに表面化した社会的排除と包摂を扱ったものであり、議論の前提段階で社会的排除が生じている可能性があるという視点が欠けている。つまり問題設定の段階で、すでに排除されている者がいる可能性である。例えば、役所に行かないと支援を受ける申請ができないのに、役所の受付時間が支援希望者の事情に合わず、そもそも申請が受けられない場合があげられる。ほかにもこうした支援の情報を知ることができず、申請までたどり着けない場合もあげられるだろう。このように、前提から排除された者は議論の俎上に上がることすらできずに見過ごされてしまう。なぜなら議論の問題設定を行うのは、制度設計者、研究者、実務者といった当事者ではない人々だからである。よって、こうした前提からの排除を明らかにするには、社会的排除を経験する当事者の視点が必要になる。これまで非当事者の視点から捉えていた貧困を当事者の視点から捉え直すことで、議論の問題設定の根本的な再考が迫られるだろう。

ただし、当事者の視点を明らかにするだけでは貧困の削減には不十分である。公共の問題としての貧困にアプローチするには、文化人類学にとどまらず、他分野の専門家にも伝わる形で議論しなくてはならない。つまり、これらの問題設定を他分野の貧困研究とディシプリンを共有した分野横断的な議論に位置づけることが必要である。この点は次節で新たに構想する「貧困の公共人類学」によって可能となる。

5. 貧困の公共人類学

貧困の公共人類学の新しい研究枠組みを示すために、まずは公共人類学の蓄積を整理しよう。公共人類学とは、1990 年代のアメリカ人類学において登場した分野である(山下 2014: 5)。山下晋司によれば、1990 年代中盤にアメリカ人類学会会長を務めたピーコックが、“Public or perish(公共的でなければ、滅亡)”と説いたことに始まる問題意識であり、Robert Borofsky の主張を要約して、今日の社会のなかで人類学が存在感を示しておらず、公共領域での発言権を失っていたことが背景としてあったと述べている(山下 2014: 5-6)。その後 Borofsky は、公共人類学の目的を、必ずしも人類学者が解決できないとしても今日の複雑な社会問題を捉え直し、よりわかりやすく示す行いをほかの分野の人にも理解できる方法で幅広い社会の関心に結びつけることと述べた(Borofsky 2000: 9)。

公共人類学について初めて具体的な枠組みを提案したのは Peacock である。Peacock は、人類学における主要な転換期として参与観察の発明による「遠く離れた場所からの目による観察から、目と耳を用いた参与への移行」をあげている(Peacock 2001: 128)。その上で次の主要な転換期として、“a hands-on participation(実践的な参与)”による公共人類学を構想した(Peacock 2001: 128-129)。それと同時に公共人類学が取り組むべき課題は、貧困、ホームレス、暴力、環境問題、グローバリゼーションの影響など、我々の社会にとって重要なあらゆる問題であることも述べている(Peacock 2001: 129)。また Sanday からは、“Public Interest Anthropology(公益人類学)”が構想されている。これは研究の関心としてさまざまな社会問題を扱うという点では、Peacock と Borofsky の構想した公共人類学と共通するが、社会正義、民族共生、平等、人権、幸福(well being)といった概念的な問題への貢献を目的とする点で異なる(Sanday 2003)。

日本において公共人類学は、山下によって「公共領域に関与する人類学」と定義されている(山下 2014: 9)。さらに山下はこの公共領域を、(1)国家的な公共領域、(2)国家の下位単位としての地方自治体、さまざまなレベルのローカルな公共空間、(3)企業の社会的責任(CSR)に見られるような公共領域、(4)国連、世界銀行、ユネスコのような国際機関が関係する国際的な公共領域、(5)NGO のような草の根グローバリゼーションの領域、(6)ボランティアのような新しい公共領域の 6 つに分類している(山下 2014: 9-10)。加えて公共人類学における最も重要なキーワードとして「関与(engagement)」と「協働(collaboration)」を挙げている(山下 2014: 10)。

「関与」とはまさに Peacock が指摘したように、参与観察という人類学の方法論と密接に関係しているが、公共人類学においては観察よりも参与に力点が置かれ、当該社会が直面する問題の解決に向けて貢献することが目的となる(山下 2014: 10-11)。一方で、清水展は「関与」というキーワードに対して「応答する人類学」という方向性を提案している(清水 2013: 346)。応答する人類学とは、「フィールドワークと、そこでの人類学(者)の応答性を重視すること、応答性にもとづく公共性の展開や拡充が重要であること」(清水 2014: 19)である。ここで言う応答とは、「人類学者の側が呼びかけられていることを自覚し、それに対するレスポンスとしての、具体的な発言と行動」(清水 2014: 19)である。清水は 1991 年にフィリピンのピナトゥボ火山が大爆発

したあと、現地での NGO 活動とフィールドワークを通して、人類学者がフィールドワークを行うということはその終了後もさまざまな形で現地の人々とコミットせざるを得ない状況にあることだと主張した(清水 2003: 105)。応答する人類学において清水が強調するのは、「巻き込まれからコミットへ」という人類学的な調査過程である(清水 2013: 348)。公共人類学が公共の問題への積極的な関与を主張していたのに対して、当該社会に身を委ねるような形での「受け身の調査スタイル」(清水 2014: 27)が特徴的である。それを経て清水は、公共人類学には社会に対する説明責任と透明性に加え、「調査地の人々への、そして彼らが直面する問題へのコミットメント」として応答性あるいは応答責任が必要だともしている(清水 2014: 21)。ここでは、誰に対して何に対して応答するのかということが問われる。清水が想定するのは、フィールドワークを行っている現地の人々、人類学者が暮らしている現代社会・世界、そして人類学者自らの頭に対して、第一にフィールドの人々が抱える切実な問題、第二に日本および現代社会・世界が直面している喫緊の課題に応答することである(清水 2014: 25)。これを踏まえて、人類学者としてだけでなく、現地の人々と支援者として友人としてかかわり、協働性を持って民族誌を記述することで、従来の人類学者対インフォーマントというある種の権力構造に疑問を投げかけている(清水 2014: 32)。

他方で「協働」とは、Eric Lassiter によって提案された「協働研究(collaborative research)」(Lassiter 2008: 70)を意味し、地域社会や政策策定に積極的に関与しつつ展開される方法論である(山下 2014: 11)。山下は公共人類学を、「公共的課題に関与しつつ、人類学を実践すること」であり、アカデミズムを越えて公共領域に関与することで、学問的な貢献だけでなく、実社会への貢献も試みるものだと位置づけている(山下 2014: 14)。ただそこにはどのように学問と社会をつなぐのか、何をもって社会への貢献とするかという前提にある問題と、実用・活用と批判・介入の間の揺れという問題がある(木村 2018: 200-201)。

こうした理論的な構築の前に、日本における先駆的な公共人類学の取り組みとして最初に取り上げられたのは異文化共生という課題だった。岸上伸啓は、都市イヌイットに関する人類学的な調査から自身の人類学的な実践と公共人類学を結びつけている(岸上 2006: 519)。そこでは人類学者による調査地域の社会という他者の生活への介入、つまり関与と協働を実践する際に倫理上の問題が生じることが指摘されている(岸

上 2006: 521)。

現在の日本の公共人類学における主な研究対象は、2011 年 3 月 11 日に発生した東日本大震災をはじめとした災害である。まず市野澤、木村、清水、林は、東日本大震災のような大規模な災害に対して、人類学に何ができるかを考えた。地震発生から 3 ヶ月の段階でのこの論文では、「拙速に結論を出すことではなく、見解の多様性を保持したまま提示し、議論を継続する」(市野澤・木村・清水・林 2011: 92)こと、「専門能力を駆使して事態の収拾や改善にあたる力強い行動家ではなく、むしろ消極的にすら見えるかもしれない内省的な人類学者象」(市野澤・木村・清水・林 2011: 89)を提示している。また木村は後に「おそらくできることは、やはり長期的な関わりなのではないか」(木村 2013: 13)とも述べている。

さらに木村は、1999 年のトルコにおける大地震と東日本大震災に共通性を見出し、公共性というキーワードから震災の公共人類学を構想した。木村の研究では、災害時における脆弱性と、それに対するレジリエンス(木村 2013: 23-26)、そして災害時および災間期における「呼びかけ」と「応答」による関係性の構築(木村 2013: 257-259)に焦点が当てられている。災害研究において脆弱性とは、災害に対して経済的あるいは身体的、地理的といった側面において、より脆弱な条件のもとにある人あるいは集団がより被害を受けやすいという考え方である(木村 2013: 23)。これに対して人類学者が行ってきたのは、政策やプロジェクトと現地の人々とのあいだに生じる乖離という脆弱性を指摘し、それに対する現地の人々のレジリエンス、すなわち当事者が持つローカルな知識、経験、記憶そして災害に対する主体的な活動に目を向けることであった(木村 2013: 25-26)。木村は大規模地震の被害を受けたトルコにおいて、人々の被災の記憶が共有される様子と、あるいは忘れていく、共有できない人々に対してどう伝えるかという問題への対処から、災害の記憶の忘却へのレジリエンスを記述した。

またそのなかでは、大規模地震の救助活動中に用いられた「私の声が聞こえる人はいるか？」という要救助者への応答を求める呼びかけが災間期における防災活動で使われるフレーズとなり、次第に人々を防災活動とボランティアへと誘うメッセージとなっていったことがわかっている(木村 2013: 45-46; 208-211)。ここでは、公共空間において呼びかけと応答によっていかに関係性を生み出し、それを持続していくかということが問われている(木村 2013: 216)。木村は、公共人類学とはこうした関係性の一

部として作用する人類学であり、そして忘却に抗して書くことが人類学にできることだと述べている(木村 2013: 262-263)。

このように関与と協働が主な論点として研究が蓄積されてきたなかで、その 2 つに「当事者の視点」を加える必要性を明確に説いたのが内尾太一であった。内尾は大規模自然災害という人間の安全保障の問題に対して、尊厳という観点から災害研究において当事者の視点に寄り添いながら議論することの重要性を主張している(内尾 2018: 7-9)。内尾は、東日本大震災で被災した宮城県南三陸町の復興過程に被災地支援のボランティアとして関与し、そのなかで生じた行政と被災者との間の問題から当事者の視点の必要性を説いた。ここでは、巨大防潮堤建設についての行政と市民との説明会において、意見交換という名目であったのにもかかわらず、実際には主導権と決定権ともに行政側が保持し続けており、当事者の視点が置き去りにされていたことが指摘されている(内尾 2018: 154-156)。ほかにも死者への尊厳の問題として、遺体の扱い、慰霊、震災遺構の保存と解体の議論も事例にあげながら、尊厳がエンパワーメントや保護を受ける当事者側の主観を取り組む役割を果たすことを主張した(内尾 2018: 242)。

また早川公は人類学的実践のあり方として「つなぐ」ことを提唱している(早川 2018: 279)。早川は茨城県つくば市北条地区のまちづくり実践において、プロジェクトチームの一員としてかかわりながら行政と地域のあいだを記述した。ここで言う「つなぐ」とは、単にアクター同士を仲介することだけに止まらず、フィールドでの意思決定プロセス、そこで期待されること、慣例的な「常識」を知る必要があると述べる(早川 2018: 278-279)。つまり単なる媒介項ではなく、仲介するアクターそれぞれに影響をもたらす必要がある。

このように日本の公共人類学では、災害研究を中心として理論的展開がなされてきた。しかしその構想初期から取り組むべき課題のひとつとして貧困があげられ続けてきたなかで(ピーコック 1993: 232; Peacock 2001: 129)、貧困という課題は未だ着手されていない。特に先進諸国における第四世界の貧困については研究がなされていない。よって貧困問題に対して人類学がどのようにアプローチできるかを検討する必要があるだろう。

では貧困問題に対して、公共人類学は具体的にどのようなことができるだろうか。

まず求められるのは、「関与＋協働＋当事者の視点→つなぐ」という方法論的展開である。こうした「関与」、「協働」、「当事者の視点」、「つなぐ」ということは、それぞれが別々で行われるのではなく、公共の問題に対するひとつの流れのなかで作用しなければならない。つまり「当事者の視点」に寄り添いながら、フィールドに「関与」し、そこで出会ったさまざまなセクターの人々と「協働」しながら、明らかになったこと、やるべきことを適切な組織に「つなぐ」ことが求められるのである。ここでは専門領域にとどまらず、アカデミズムという枠組みさえも越えて公共の問題にコミットメントする必要がある。そうして貧困当事者の視点を貧困対策の政策立案の議論の俎上に載せることが必要である。これは貧困研究および貧困の人類学の成果を発展的に展開する可能性を持つ。前節でも述べたように、貧困研究には当事者の視点の欠如という課題がある。これを明らかにするために貧困の人類学の研究枠組みを構想したが、それだけでは貧困対策の議論に反映することはできない。明らかにした当事者の視点をフィールドへの関与と協働をもって、他分野の研究者、実践者、政治家へとつなぐことで初めて貧困対策の問題設定に組み込むことができるのである。そのためには、具体的な政策立案ができずとも早川が述べたようにそこでの意思決定のプロセス、そこで期待されること、慣例的な「常識」を人類学者も知る必要がある。またこのアプローチは、当事者の声をどのように巻き込むかという公共人類学の問題意識(木村 2013: 241-242)も共有する。このようにして、貧困当事者の視点を貧困対策の議論の問題設定に組み込むことが貧困の公共人類学が構想するものである。

ここまで、3 つの理論の成果と課題を整理しながら貧困の人類学的研究枠組みを提示してきた。それでは、これらを踏まえて具体的にどのような貧困を対象とすれば良いのだろうか。この問いに答えるために、次節では貧困の概念、定義、測定基準という点から子どもの貧困の当事者を明確に定義していく。

6. 子どもの貧困の当事者とは誰か

子どもの貧困において当事者を具体的に示すには、まず貧困という言葉自体を捉え直さなくてはならない。貧困という言葉には、厳密には 3 つの枠組みが含まれている。リスターは、それを貧困の概念、定義、測定基準に分類している(リスター 2011: 16)。

実際にはこの 3 つは相互に関係しているものの、これらを明確に区別しておくことは、広義の貧困と狭義の貧困の考え方のあいだで、混同や不要な二極化を回避するのに役立つ(リスター 2011: 16)。

貧困の概念とは、一般的な次元での貧困の意味を表し、定義と測定基準を考える枠組みを提供するものである(リスター 2011: 17)。これは社会のなかで貧困を経験している者とそれ以外の集団との双方にとっての意味であり、言語とイメージを通じて表現される「貧困の言説」も含む(リスター 2011: 17)。次の貧困の定義とは、貧困と非貧困を識別する指標である(リスター 2011: 17-18)。貧困の定義は絶対的なもの、相対的なものによって異なり、また両者のなかでもさまざまな定義によって差異が生じており、貧困の概念と重なる部分もある(リスター 2011: 18)。最後の貧困の測定基準とは、定義を運用可能にする方法を表現したもので、貧困者と定義される人々を認定およびカウントし、貧困の深刻さを測定するためのものである(リスター 2011: 19)。ここでは従来の貧困研究において最も一般的に用いられる貧困の概念、定義、測定基準を示し、当事者とは誰なのかを具体的にしていこう。

まず貧困の概念としては、主にスピッカーによる議論が引用される。スピッカーは、前提として言葉を定義するには「本質」すなわち核となる何かの姿を解き明かす必要があるが、それは貧困のみならず、単純な概念の場合ですらうまくいかないとして、貧困に「本質」などないと述べた。その上で「貧困」は多くの意味を持ち、そこには 11 の意味の群れがあることを示した(スピッカー 2008: 21)。そしてこれらの 11 の意味の群れとじかに結びつき、それぞれに共通する規範的概念として、「容認できない辛苦」を示している(スピッカー 2008: 25)。これは貧困を対策すべきものと考える道徳的な概念である。また秋元美世らによって編纂された現代社会福祉辞典では、貧困を「人々の生活における何らかの『受け入れがたい欠乏』」(秋元ほか編 2003: 388)と定義している。秋元らの貧困の概念は、スピッカーの「容認できない」と同様に、「受け入れがたい」という道徳的な表現を用いながらも、「辛苦」という感覚的な表現ではなく「欠乏」という状態を示す表現を用いた点が特徴的である。すなわち、衣食住などの物的な財、心身の健康、社会関係、生活機会などの欠乏という観点(秋元ほか編 2003: 388)から貧困の定義および測定が可能になる点が優れている。そのため本稿では、秋元らによるものを貧困の概念として採用する。

次に貧困の定義として、厚生労働省が設定する子どもの貧困線を下回った状態としてのエティックな定義を用いる。貧困の人類学ではエミックな子どもの貧困を明らかにすることが目的であるが、これは誰が貧困であるのかという問いと矛盾する。つまりエミックな子どもの貧困を明らかにするには、エティックな基準から対象者を見つけなくてはならないのである。そのため対象者となる貧困の子どもは、エティックな基準で選ぶことになる。この貧困線の測定基準は、世帯の等価可処分所得を並べた第一四分位を貧困線とし、それ以下の世帯で生活する子どもを相対的貧困とするものである(厚生労働省 2019: 14)。またもう一つの定義として、生活保護受給、児童扶養手当「全部支給」、就学援助受給のいずれかに該当するというエティックな定義を用いる。

生活保護とは、「最低生活保障と自立助長を目的とした現行生活保護法(昭和 25 年法律 144 号)に基づく制度の通称」(秋元ほか編 2003: 272)である。生活保護法第一章第一条によれば、「日本国憲法第二十五条に規定する理念に基き、国が生活に困窮するすべての国民に対し、その困窮の程度に応じ、必要な保護を行い、その最低限度の生活を保障するとともに、その自立を助長することを目的とする」とあり、生活保護の受給対象となる世帯は最低限度の生活を保障すべき貧困世帯であることがわかる。よってこれはエティックな基準から貧困であると言える。

児童扶養手当とは、父または母(厚生労働省 2010)と生計を同じくしていない児童が育成される家庭に支給される手当(秋元ほか編 2003: 182)であり、その「全部」支給基準と区分は以下のようになっている。

表 6-1: 児童扶養手当の所得制限限度額の表

扶養親族等の数	全部支給となる所得上限
0 人	49 万円
1 人	87 万円
2 人	125 万円
3 人	163 万円

出所: 仙台市ホームページ(2021)

最新の子どもの貧困率を測定した 2018 年の厚生労働省のデータによれば、貧困線は 127 万円となっている(厚生労働省 2019: 14)。ここでひとり親世帯の構成を想定すると、(1)ひとり親＋扶養児童 1 人以上、(2)世帯主＋扶養親族 1 人以上＋扶養児童 1 人以上のどちらかに必ず当てはまる。このいずれの場合も、上表の児童扶養手当「全部支給」条件に該当する世帯であれば、貧困線を下回る。よって児童扶養手当「全部支給」世帯もエティックな貧困の定義として用いることができるであろう。

就学援助とは、経済的側面から低所得家庭の子どもの教育を受ける権利を実現する教育制度であり(小椋 2008: 17)、その支給基準と区分は以下のようになっている。

表 6-2: 就学援助の経済的理由の基準額

世帯員数	給与収入の場合 (年間総収入)	自営業等所得の場合 (年間総所得)
2 人	2,702,000 円	1,710,000 円
3 人	3,342,000 円	2,158,000 円
4 人	3,900,000 円	2,580,000 円
5 人	4,340,000 円	2,932,000 円
6 人	5,030,000 円	3,482,400 円
7 人	5,455,000 円	3,821,600 円
8 人	5,880,000 円	4,164,000 円
9 人	6,305,000 円	4,503,200 円
10 人	6,730,000 円	4,857,000 円
11 人以上。 11 人目からは 1 人増すごとに 10 人世帯の額に右記の額を加えた額。	425,000 円	382,500 円

出所: 仙台市ホームページ(2020)

児童扶養手当とは異なり、就学援助受給条件を満たした世帯が必ずしも貧困線を下回る世帯とは限らない。しかし就学援助制度を規定する学校教育法第 19 条では「経済的理由によつて、就学困難と認められる学齢児童又は学齢生徒の保護者に対しては、市町村は、必要な援助を与えなければならない」と定められていることから、必ずしも貧困線を下回る状況のみが貧困と判定されてきたわけではないと言える。そのため、

就学援助受給世帯もエティックな貧困の定義として用いる。

以上から、子どもの貧困における当事者とは貧困線以下の経済状況で生活している子ども、もしくは生活保護、児童扶養手当「全部支給」、就学援助を受給している子どもであると定義する。その上で、当事者の視点からこれらの貧困基準を再考することが貧困の人類学に求められる。

7. 貧困の人類学の研究枠組み

貧困はさまざまな形で喫緊の課題として存在している。世界的な問題意識は第三世界の絶対的な貧困に関心が向けられているが、一方で先進諸国における第四世界では経済的な格差拡大による相対的な貧困が問題となっている。そのなかでも、日本の子どもの貧困、特にひとり親家庭の子どもの貧困が国際的にも深刻であることがわかっている。こうした貧困は主に統計を用いた量的研究によって明らかにされてきたが、必ずしも実状に沿った対策が行われているとは言えず、当事者の視点の欠如、分野横断的な議論の不足という課題があった。さらに日本独自の課題として、不可視化された貧困もあげられる。

一方、文化人類学の議論においては貧困の文化論とスティグマの問題が残り続けていた。これまで複数の研究者から貧困の文化論を肯定的に捉えるアプローチ、もしくはより動的な貧困を捉えようとする発展的なアプローチがなされてきたが、いずれも貧困の文化論の枠組みに収斂していた。また文化人類学における貧困の議論は、飢餓、スラム、ホームレスなど、どれも目に見える「他者の問題としての貧困」を扱っていた。しかし現代日本の貧困は決して一部の「他者の問題としての貧困」ではなく、誰もが陥る可能性のある「私たちの問題としての貧困」であることが指摘できる。

これらの問題を乗り越えるために、本稿では貧困の人類学の新しい研究枠組みとして 3 つのアプローチを提案した。それは第一に、当事者の視点から彼ら彼女らの貧困観を明らかにすること、すなわち何を貧困だと考えているのかを知ることである。また第二に、フィールドの貧困問題を当事者の視点から捉えなおし、現在の問題設定の段階に潜む前提からの排除を明らかにすることである。それによってこれまで見過ごされていた前提からの排除が表面化し、従来の議論の根本的な再検討が迫られるよう

になる。そして第三に、広義の貧困研究と問題設定を共有しながら分野横断的な議論に位置づけ、他分野につなぐことを前提に書くことである。

本稿で提示した貧困の人類学は、貧困を削減することを第一目標としている。これまで日本で不可視化されてきた貧困は、現在「私たちの問題としての貧困」という形で顕在化している。こうした貧困を削減するには、当事者の視点に寄り添い、より実状に沿った貧困対策の議論を行う必要がある。だが当事者の視点を明らかにする質的な研究は不足している。そのため、これまで質的な研究を蓄積してきた文化人類学は貧困削減の議論のなかで大きな役割を担うことができるだろう。そしてこれらのアプローチはすべて一つの流れのなかで作用する必要がある。そのためには、公共人類学において議論されてきた「関与」、「協働」、「当事者の視点」、「つなぐ」という方法を、「関与＋協働＋当事者の視点→つなぐ」と発展させる方法論的展開が求められる。このように貧困の人類学が明らかにしたことを他分野に「つなぐ」ことをもってはじめて、当事者の視点を議論の問題設定に組み込むことが可能となるだろう。ゆえに、我々は緊急性をもって貧困の人類学に取り組まなくてはならない。

引用文献

阿部彩

2008　『子どもの貧困－日本の不公平を考える』東京: 岩波書店。

2014　『子どもの貧困Ⅱ－解決策を考える』東京: 岩波書店。

秋元美世・大島巌・芝野松次郎・藤村正之・森本佳樹・山縣文治編

2003　『現代社会福祉辞典』東京: 有斐閣。

Allison, Anne

2013　*PRECARIOUS JAPAN*, North Carolina: Duke University Press.

Borofsky, Robert

2000　“Public Anthropology. Where To? What Next?,” *Anthropology News*, 41(5): 9-10.

知念渉

2018 『「ヤンチャな子ら」のエスノグラフィーーヤンキーの生活世界を描き出す』東京: 青弓社。

江口信清

1998a 「『貧困の文化』再考」江口信清編『「貧困の文化」再考』pp. 1-8、東京: 有斐閣。

1998b 「貧困への適応ードミニカ国の農村出身者の二つの生き方」江口信清編『「貧困の文化」再考』pp. 229-270、東京: 有斐閣。

外務省

2015 「仮訳 我々の生活を変革する：持続可能な開発のための 2030 アジェンダ」外務省ホームページ<https://www.mofa.go.jp/mofaj/files/000101402.pdf>より、2020 年 10 月 29 日取得。

ギル、トム

2004 「不安定労働とホームレスー都市の産物」関根康正編『<都市的なるもの>の現在』pp. 445-471、東京: 東京大学出版会。

2009 「闘争空間としてのストリートーシェルターを拒否するホームレスの日・米・英比較研究」関根康正編『ストリートの人類学』(上巻): 149-184。

2020 『毎日あほうだんすー寿町の日雇い哲学者西川紀光の世界』完全版、京都: キョートット出版。

ゴッフマン、アーヴィング

1984 『アサイラムー施設被収容者の日常世界(ゴッフマンの社会学 3)』石黒毅訳、東京: 誠信書房。(*Asylums: Essays on the Social Situations of Mental Pacients and Other Inmates*, by Erving Goffman, New York: Anchor Books Doubleday & Company, 1961.)

Gordon, David. et. al.

2000 *Poverty and Social Exclusion in Britain*, York: Joseph Rowntree Foundation.

早川公

2018 『まちづくりのエスノグラフィーー《つくば》を織り合わせる人類学的実践』

横浜: 春風社。

林明子

2016 『生活保護世帯の子どものライフストーリー－貧困の世代的再生産』東京: 勁草書房。

市野澤潤平・木村周平・清水展・林勲男

2011 「東日本大震災によせて」『文化人類学』76(1): 89-93。

飯嶋秀治

2012 「社会的排除とのつきあい方－日本の児童養護施設における臨床心理学と文化人類学の連携」『文化人類学』77(2): 273-293。

岩田正美

2008 『社会的排除－参加の欠如・不確かな帰属』東京: 有斐閣。

2017 『貧困の戦後史－貧困の「かたち」はどう変わったのか』東京: 筑摩書房。

金子充

2017 『入門貧困論－ささえあう／たすけあう社会をつくるために』東京: 明石書店。

木村周平

2013 『震災の公共人類学－揺れとともに生きるトルコの人びと』京都: 世界思想社。

2018 「公共性」前川啓治・箭内匡・深川宏樹・浜田明範・里見龍樹・木村周平・根本達・三浦敦『21 世紀の文化人類学－世界の新しい捉え方』pp. 189-221、東京: 新曜社。

岸上伸啓

2006 「都市イヌイットのコミュニティー形成運動－人類学的実践の限界と可能性」『文化人類学』70(4): 505-527。

厚生労働省

2009 「子どもがいる現役世帯の世帯員の相対的貧困率の公表について」厚生労働省ホームページ<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/2r98520000002icn-img/2r98520000002ie5.pdf>より、2020 年 12 月 6 日取得。

2010 「平成２２年８月１日から、父子家庭のみなさまにも児童扶養手当が支給さ

れます！(平成２２年８月～１１月分の手当の支給は、同年１２月となります。)」厚生労働省ホームページ <https://www.mhlw.go.jp/bunya/kodomo/osirase/dl/100526-1b.pdf> より、2021 年 2 月 4 日取得。

2019 「令和元年国民生活基礎調査の概況」厚生労働省 <https://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/k-tyosa/k-tyosa19/dl/03.pdf> より、2020 年 12 月 7 日取得。

Lassiter, Luke Eric

2008 "Moving Past Public Anthropology and Doing Collaborative Research," *Napa Bulletin*, 29: 70-86.

ルイス、オスカー

1969 『サンチェスの子供たちⅠ』柴田稔彦・行方昭夫訳、東京: みすず書房。(The *Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*, by Oscar Lewis, New York: Random House, 1961.)

1970 『ラ・ビーダⅠープエルト・リコの一家族の物語』行方昭夫・上島建吉訳、東京: みすず書房。(*La Vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty: San Juan and New York*, by Oscar Lewis, New York, Random House, 1966.)

2003 『貧困の文化ーメキシコの<五つの家族>』高山智博・染谷臣道・宮本勝訳、東京: 筑摩書房。(*Five families: Mexican case studies in the culture of poverty*, by Oscar Lewis, New York: Basic Books, 1959.)

リスター、ルース

2011 『貧困とはなにかー概念・言説・ポリティクス』立木勝・松本伊智朗訳、東京: 明石書店。(*Poverty*, by Ruth Lister, Cambridge: Polity, 2004.)

Manuel, George and Posluns, Michael

2019 *The Fourth World: An Indian Reality*, Minnesota: University of Minnesota Press.

丸山里美

2013 『女性ホームレスとして生きるー貧困と排除の社会学』京都: 世界思想社。

耳塚寛明

2009　「お茶の水女子大学委託研究・補完調査について」文部科学省ホームページ <https://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chousa/shotou/045/shiryo/__icsFiles/afieldfile/2009/08/06/1282852_2.pdf>より、2020 年 12 月 14 日取得。

元森絵里子

2016　「大人と子どもが語る『貧困』と『子ども』ーどのようにして経済問題が忘れられていったか」相澤真一・土屋敦・小山裕・開田奈穂美・元森絵里子『子どもと貧困の戦後史』東京: 青弓社。

マーフィー、レイモンド

1994　『社会的閉鎖の理論ー独占と排除の動態的構造』辰巳伸知訳、東京: 新曜社。(*Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*, by Raymond Murphy, Oxford: Oxford University Press, 1988.)

内閣府

2013　「子どもの貧困対策の推進に関する法律」内閣府ホームページ <https://www8.cao.go.jp/kodomonohinkon/pdf/hinkon_law.pdf> より、2020 年 12 月 23 日取得。

2014　「子どもの貧困対策に関する大綱〜全ての子供たちが夢と希望を持って成長していける社会の実現を目指して〜」内閣府ホームページ <https://www8.cao.go.jp/kodomonohinkon/pdf/taikou.pdf>より、2020 年 12 月 14 日取得。

2019　「子どもの貧困対策に関する主な施策について(平成 31 年度政府予算案)」内閣府ホームページ <https://www8.cao.go.jp/kodomonohinkon/yuushikisya/k_10/pdf/ref2.pdf>より、2020 年 12 月 14 日取得。

内藤順子

2004　「貧困をひらくーチリ・サンチャゴ市のスラム住民の暮らしと貧困克服計画をめぐって」『九州人類学会報』31: 56-62

2009　「今を生きるストリート・エスノグラフィーの実践ーすれ違う権力のまなざしとストリートのまなざし: 社会環境を映し出す身体: 見えにくい闘争の場

所: ストリートに育まれる身体: チリ・サンチャゴ市の『貧困空間』から」『国立民族学博物館調査報告』80: 245-270。

内藤直樹

2012 「序 社会的排除/包摂の人類学」『文化人類学』77(2)別冊: 230-249。

2014 「「社会的包摂／排除」現象への人類学的アプローチ」内藤直樹・山北輝裕編『社会的包摂/排除の人類学－開発・難民・福祉』pp. 1-13、京都: 昭和堂。

OECD

2020 Poverty rate (indicator). Retrieved December 19, 2020, from OECD Data, Access: <https://data.oecd.org/inequality/poverty-rate.htm doi: 10.1787/0fe1315d-en>.

小椋佑紀

2008 「就学援助制度研究における社会福祉学分野の課題」『社会福祉学』49(3): 17-28。

大澤善信

1999 「解説 情報都市論の成立過程－M・カステルの学説的展開と本書の位置づけをめぐって」カステル、マヌエル『都市・情報・グローバル経済』pp. 281-339、大澤善信訳、東京: 青木書店。

ポーガム、セルジュ

2016 『貧困の基本形態－社会的紐帯の社会学』川野英二・中條健志訳、東京: 新泉社。(*Les formes élémentaires de la pauvreté*, 3e éd. by Serge Paugam, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.)

ピーコック、ジェームズ

1993 『人類学とは何か』今福龍太訳、東京: 岩波書店。(*The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, by James L. Peacock, Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1986.)

Peacock, James L.

2001 *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus SECOND EDITION*, Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

リッジ、テス
2010　『子どもの貧困と社会的排除』中村好孝・松田洋介訳、東京: 桜井書店。(*Childhood poverty and social exclusion: from a child's perspective*, by Tess Ridge, Bristol: Policy Press, 2002.)

Sanday, Peggy Reeves
2003　"Public Interest Anthropology: A Model for Engaged Social Science," Online Journal of Peggy Reeves Sanday. Retrieved December 20, 2020, from: <https://web.sas.upenn.edu/psanday/public-interest-anthropology/public-interest-anthropology-a-model-for-engaged-social-science/>.

仙台市
2020　「就学援助制度」仙台市ホームページ <http://www.city.sendai.jp/shogakuchose/kurashi/manabu/kyoiku/inkai/kakushu/shinse/enjo.html>より、2021 年 2 月 4 日取得。
2021　「児童扶養手当」仙台市ホームページ <http://www.city.sendai.jp/kate/kurashi/kenkotofukushi/kosodate/hitorioya/shiensedo/fuyoteate.html>より、2021 年 2 月 4 日取得。

芝田文男
2020　「子どもの貧困対策－京都府母子世帯アンケート調査と国・京都府の政策の現状」『産大法学』54(1): 69-102。

清水展
2003　『噴火のこだま－ピナトゥボ・アエタの被災と新生をめぐる文化・開発・NGO』福岡: 九州大学出版会。
2013　『草の根グローバリゼーション－世界遺産棚田村の文化実践と生活戦略』京都: 京都大学学術出版会。
2014　「応答する人類学」山下晋司編『公共人類学』pp. 19-36、東京: 東京大学出版会。

Silver, Hilary
1994　"Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms," *International*

Labour Review, 133(5・6): 531-578.

Social Exclusion Unit

2001 *Preventing Social Exclusion: Report by the Social Exclusion Unit*, London: the Social Exclusion Unit.

スピッカー、ポール

2008 『貧困の概念－理解と応答のために』圷洋一・金子充訳、東京: 生活書院。(*The idea of poverty*, by Paul Spicker, Bristol: Policy Press, 2007.)

橘木俊詔・浦川邦夫

2006 『日本の貧困研究』東京: 東京大学出版会。

高柳彰夫・大橋正明

2018 「序章 SDGs とは何か－市民社会の視点から」高柳彰夫・大橋正明編『SDGs を学ぶ－国際開発・国際協力入門』京都: 法律文化社。

Townsend, Peter

1979 *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living*, California: University of California Press.

内尾太一

2018 『復興と尊厳－震災後を生きる南三陸町の軌跡』東京: 東京大学出版会。

上間陽子

2017 『裸足で逃げる－沖縄の夜の街の少女たち』東京: 太田出版。

UNICEF

2021a 「子どもの権利条約」公益財団法人日本ユニセフホームページ <https://www.unicef.or.jp/about_unicef/about_rig.html>より、2021 年 2 月 6 日取得。

2021b 「ユニセフとは」公益財団法人日本ユニセフホームページ <https://www.unicef.or.jp/about_unicef/about_unicef.html>より、2021 年 2 月 6 日取得。

山北輝裕

2014 「野宿者の日常的包摂は可能か」内藤直樹・山北輝裕編『社会的包摂/排除の人類学－開発・難民・福祉』pp. 200-215、京都: 昭和堂。

山下晋司

2014　「公共人類学の構築」山下晋司編『公共人類学』pp. 3-18、東京: 東京大学出版会。

湯浅誠

2008　『反貧困－「すべり台社会」からの脱出』東京: 岩波書店。

萌芽論文

「コロナ禍」における障害者スポーツチームの民族誌
ーブラインドサッカーを事例として

千田　直樹

1. はじめに

2019 年に中国武漢で検出された新型コロナウイルスが引き起こす感染症、正式名称 COVID-19 は瞬く間に世界中に蔓延し、世界各国の政治と経済及び社会に甚大な影響をもたらした。特に 2020 年に予定されていた東京パラリンピックが翌年に延期となったことは、障害者スポーツ界にとって大きな衝撃であった。2021 年に入っても感染症の脅威は衰えることなく、今夏の開催をも危ぶむ声が数多くあがっている。

本稿ではブラインドサッカーチーム「コルジャ仙台」の活動に注目し、「コロナ禍」において障害者スポーツチームがどのように活動していたのかについて民族誌的に記述する。そしてそれらを身体技法という視角から分析することによって、非常事態下における障害者スポーツの実施が内包するリスクについて明らかにする。

2. 理論的背景

身体技法とは、「人間がそれぞれの社会で伝統的な様態でその身体を用いる仕方」である(モース 1976: 127)。すなわち、泳ぎ方、歩き方、眠り方、食べ方といった、我々が普段何気なく無意識に行っている日常的な諸動作を、諸個人が属する各社会における文化と歴史に基づいて構築されてきたものとしてとらえる分析視角である。

スポーツ研究の分野においてモースの身体技法論は、特定のスポーツの技術や武道における「技」の分析のために用いられる。あるスポーツを行うとき、そのスポーツにおいて定められたルールは参加者の諸動作を制限する文化的制約として機能している。例えば、サッカーという競技の最大の特徴として、ゴールキーパー以外の選手は故意に手でボールを扱ってはならないと定められている。通常の生活において物を扱

うための機能を受け持つ器官である手の使用を制限し、器用さにおいて圧倒的に劣る足を主に使用してプレーすることは、より高度なスポーツプレイを期待する視点からすると一見非合理的であるように映る。しかし、足をはじめとして、頭、肩、胸といった、おおよそボールを扱うのに向いていないと思われる身体の部位を用いて、観戦者の想像も及ばないような華麗なプレーをピッチの上で実現することにこそ、「サッカープレイの快楽の本質がある」(西山 2006: 182)のである。このように、ルールの範囲内で身体の可能性をどこまでも追求する行為は「不自由の中の自由」と呼ぶことができ、この構造こそが人々がスポーツに感じる魅力の源泉となっている(寒川 2017: 53)。

また、身体の使い方の技法だけでなく、知的技法や認知的技法についても同様に、身体技法論の枠組みによってとらえることができる(倉島 2005: 207)。スポーツでいうと、ルールは身体の使い方を制限するだけでなく、そのスポーツをどのようにプレーするかという考え方、すなわち戦術の構成にも制限をかけている。そのため、あるスポーツの技術を習得することだけでなく、そのスポーツにおいて用いられる戦術が有効性を示す動きを習得し身体的に実践する行為もまた、身体技法の習得として見なすことができるのである。

以上の身体技法に関するこれまでの議論を踏まえ、本稿では視覚を使わないプレーにおいて有効性を認められる様々な技術や戦術の源泉としてのブラインドサッカーの身体技法と、プレイヤーたる視覚障害者たちが習得している身体技法という 2 つの側面から、「コロナ禍」でのブラインドサッカーの実施について論じる。

3. ブラインドサッカーとコルジャ仙台

(1) ブラインドサッカー

ブラインドサッカーとは、主に視覚障害者を対象とする、サッカーから派生した競技である。ブラインドサッカーという呼び方は通称であり、国際大会における正式な競技名は「5 人制サッカー」または「フットサル」という(岡田 2009: 6)。日本国内では「ブラサカ」という略称が用いられている。

ブラインドサッカーの特徴は、視覚を使わずにプレーすることにある。パラリンピックなどの国際大会に出場できるのは全盲の選手のみである。全盲と一口に言っても

その程度は人によって様々だが、アイパッチとアイマスクを装着することによってそれらの条件を均等化し、フィールド上の全員が同様の条件の下でプレーする。この特徴のため、日本国内の大会においては弱視者、そして人数に制限はあるものの晴眼者もフィールドプレイヤー(以下、FP)としてプレーできることになっている。また、視覚を使わずプレーするために、ルールにも様々な工夫がなされている。いくつか紹介すると、ボールは転がすと音が鳴る専用のものである点、ピッチの左右にはサイドフェンスが置かれている点、ゴールの場所を FP に伝えるコーラーという役割が存在する点は、通常のサッカーと比べてとりわけ特徴的な違いである。ゴールキーパー(以下、GK)は晴眼者もしくは弱視者が務めるポジションであり、コーラー、監督と並んで FP たちに視覚的情報による指示を出すことができる存在である。また、選手同士が衝突することを防ぐため、ディフェンスをする選手がボールを持っている選手に近づく際、スペイン語で「行く」を意味する「ボイ」、あるいは「ゴー」と声を発さなければならない。これを怠るとノースピーキング(通称ノーボイ)という反則が取られる。

こうしたルールの存在により、ブラインドサッカーでは通常のフットサルやサッカーとは異なる独自の技術と戦術、すなわちブラインドサッカーにおける身体技法が発展している。両足の内側(インサイド)で細かく交互にタッチするドリブルとそこからのシュート、両足を使ったトラップ、サイドフェンスを利用したパスなどがその例である。そしてこれらを可能とするのが、ピッチ上で飛び交う様々な声やボールが転がる音などの聴覚情報を頼りに周囲の状況を把握し、それを基に自身の頭の中にピッチ上のイメージを構築する能力、すなわち音を「見る」という身体技法である。音を「見る」技法を習得することで、プレイヤーは視覚を使わないというルール(文化的制約)によって作り出されたピッチ上の暗闇の中であっても、あたかも目が見えているかのように自在にプレーすることができるという「自由」を手にすることができるのである。

(2) コルジャ仙台

コルジャ仙台は、仙台市を拠点として活動しているブラインドサッカーチームである。チームはトップチーム、サテライトチーム、運営スタッフから構成される。トップチームは選手、コーラー、監督、コーチといった試合に関わるメンバーが所属しており、普段の練習や公式戦への出場といったコルジャ仙台の諸活動の大部分に関わっている。トップチームには、4 人の視覚障害プレイヤーと筆者を含め 3 人の晴眼プレ

イヤー、そして 2 人の GK が所属している。運営スタッフはその名前の通りチームの運営に携わるメンバーであり、運営のほかに代表、体験会担当、トレーナーといった役職がある。

サテライトチームは、主に小学生以下の視覚障害児たちで構成されている。以前から子どもたちも練習に参加していたが、子どもの参加が増えてきたことから、2020 年 1 月に正式にサテライトチームとして発足した。サテライトチームの監督は、以前は選手としても活動していた T’ さん[1]が務めている。また、所属する子どもたちの保護者がコーチやスタッフとして在籍している。

コルジャ仙台のトップチームの主な活動内容は、練習、公式戦、そして体験会である。通常、コルジャ仙台は毎週日曜日に練習を行っている。練習場所は仙台市障害者総合体育センターのグラウンドか体育館、もしくは岩沼市、七ヶ浜町といった仙台市の近隣市町村にあるフットサルコートを利用している。

日本ブラインドサッカー協会(JBFA)が主催する公式戦は、主に夏の日本選手権と秋の地域リーグ、春のクラブチーム選手権の 3 つである。2020 年はもともとパラリンピックの開催に伴い、例年とは異なるスケジュールで公式戦を行う予定であったが、新型コロナウイルス感染症流行の影響により、この年の日本選手権は日程だけでなく大会運営においても様々な変更を余儀なくされた。

体験会の目的は、ブラインドサッカーの認知向上と障害者理解の促進、そして新規選手の獲得である。体験会はスポーツイベントの中で行われたり、一般企業による社員研修であったり、学校で障害や人権についての教育を目的として行われたりと、障害者を対象としたものよりもむしろ健常者の組織から依頼が届くこと方が多い。一方で、コルジャ仙台のメンバーは視覚障害者、特に子ども向けの体験会を実施し、視覚障害があるがゆえに運動する機会に乏しい人々に対し、自由に運動することのできる場を提供すること重視している。このように、ブラインドサッカーチームであるコルジャ仙台は、競技としてのブラインドサッカーに取り組むスポーツチームとしてだけでなく、社会的な使命を持つ集団として自らを位置付けている。

[1] 本稿では、コルジャ仙台のメンバーは仮名で表記する。ただし、視覚障害者のメンバーについては、識別のため仮名の後ろに’をつけて表記する。

4. 「コロナ禍」初期におけるブラインドサッカー界とコルジャ仙台の動向

(1) 感染拡大と緊急事態宣言

日本国内で新型コロナウイルス感染症の感染拡大を防ぐための動きが本格化したのは、ちょうど公式大会の 1 つであるクラブチーム選手権が終了した後の 2020 年 2 月中旬のことであった。同年 1 月に国内初となる感染者が確認されて以来、日本政府は国内での感染蔓延を防ぐべく対応策を講じていたが、2 月 13 日以降は PCR 検査で複数名の陽性者が連日検出されるようになり、対策を上回るスピードで日増しに感染者数が増加していった(厚生労働省 2020b)。わずか 1 週間前のクラブチーム選手権の時点では対岸の火事であった新型コロナウイルス感染症の日本国内での連日の感染報告はブラインドサッカー界にとっても無視できないものとなり、JBFA は 2 月以降の大会運営において影響を受けることとなった。2 月 22 日に、女子日本代表と女子アルゼンチン代表の国際親善試合として「さいたま市ノーマライゼーションカップ 2020」が開催された。同大会では、来場者に対し熱がある場合は来場を見合わせることと会場に設置するアルコール消毒液を利用することを要請し、またスタッフとボランティアがマスクを着用することに対し理解を求めるなど、事前に感染予防対策の周知を行った(JBFA 2020a)。大会当日は、試合自体は予定通り行われたものの、来場者間の距離を十分に保つことを目的として観戦席を拡大し、またブラインドサッカーやロービジョンフットサル[2]などの各種体験イベントを中止とし、一部規模を縮小したうえで大会が開催されることとなった(JBFA 2020b)。

2 月 25 日に新型コロナウイルス感染症対策本部は感染症対策の基本方針を発表し、その中でスポーツを含むイベントの開催は、自粛を要請するとまではいかないものの、開催が必須であるかを考慮して判断すべきであるとした(新型コロナウイルス感染症対策本部 2020a)。この基本方針ではイベントを開催するか否かは主催者側の判断にゆだねられていたが、イベントの規模については言及されていなかった。翌26 日に当時の安倍首相は政府の見解として、今後 2 週間は多くの人が訪れるような全国規模のスポーツイベント及び文化イベントは中止もしくは延期し、どうしても開催する場合に

[2] 弱視者が行うフットサル。ルールは通常とほぼ同一だが、ボールやピッチのラインが見えやすい色になっている。ブラインドサッカー同様、日本では JBFA が管轄している。なお、パラリンピック種目ではない。

は小規模化することを要請した(厚生労働省 2020a)。これを受けて、2 月 28 日に JBFA は 3 月 16 日から 21 日にかけて開催される予定であった、「SantenIBSA ブラインドサッカーワールドグランプリ 2020 in 品川」の中止を決定した(JBFA 2020c)。同大会は 2018 年から毎年 JBFA が主催している国際大会であり、夏にパラリンピックを控えている男子日本代表にとっては本番直前の貴重な実践の場であった。また、選手たちにとってもここで活躍すればパラリンピック本大会の選手選考にも影響すると考えられることから、特に 2 人という狭い枠を争うゴールキーパーの選手や、代表選出の当落線上にいる選手にとって重要度の高い大会であった。しかし、先述の通り大会が中止になったことで、パラリンピックに向けた強化にも影響が出ただけでなく、本大会の開催も危ぶまれる事態となった。

3 月に入ると、日本国内での感染拡大は勢いをさらに増した。PCR 検査の実施数が 2 月から倍以上に増えたことも関係していると思われるが、3 月 6 日には 59 人の陽性者が検出され、1 日当たりの陽性者数が初めて 50 人を超えた(厚生労働省 2020b; 2020c)。

コルジャ仙台の活動に影響が出始めたのも 3 月以降のことである。3 月 1 日には通常通り練習を行ったものの、翌日の 2 日には 3 月中に練習を予定していた幸町グラウンド及び七ヶ浜町と岩沼市のフットサルコートの各会場が施設側によって利用を制限されたという連絡が入ったため、3 月 22 日の七ヶ浜町フットサルコートでの練習まで、すべての練習を中止とする旨が監督である A さんからチームの LINE グループでメンバーに周知された。その後、3 月 16 日には再び A さんから、練習会場の利用制限が解除されるかどうか次第ではあるものの 4 月から練習を再開する予定であるという連絡があった。しかし、3 月 26 日には七ヶ浜町で宮城県内では 2 例目となる感染者が報告されたため、4 月 20 日まで七ヶ浜町のフットサルコートは利用禁止になった(宮城県 2020)。メインの練習会場の 1 つである七ヶ浜町フットサルコートが利用不可となったことで、予定されていた 4 月以降の活動再開は再び白紙となった。このように、コルジャ仙台は緊急事態宣言が発出される直前まで、難しい状況下ではあるもののできるだけ活動を行おうと努力していたが、その妨げとなっていたのはチーム内での感染拡大への危惧というよりも、練習会場として利用している施設側の状況によるところが大きかった。

コルジャ仙台の活動拠点である東北では 3 月の時点ではまだ感染者はそこまで増えていなかったが、首都圏では連日多数の PCR 検査陽性者が検出されていたこと、またヨーロッパで爆発的な感染拡大が起こっていたことから、8 月の東京オリンピック・パラリンピックの開催が危惧されていた。そしてついに、3 月 24 日に当時の安倍内閣総理大臣と森喜朗東京 2020 組織委員会会長がトーマス・バッハ国際オリンピック委員会(IOC)会長と電話会談を行った結果、東京オリンピック・パラリンピックの両大会を翌 2021 年に延期することが決定した(公益財団法人東京オリンピック・パラリンピック競技大会組織委員会 2020)。

4 月 7 日には東京都をはじめとする 7 都府県を対象として、さらに 9 日後の 4 月 16 日には全都道府県を対象として、政府によって緊急擬態宣言が発出された(新型コロナウイルス感染症対策本部 2020c)。4 月 7 日の時点では宮城県は緊急事態宣言の対象地域には入っていなかったものの、宣言の発出を受けてコルジャ仙台もしばらく活動を停止する旨が A さんから伝えられた。この連絡がなされた時点ではまだ緊急事態措置の期間などの詳細が分かっていなかったため、当初の予定ではチームの活動を完全に停止する期間を極力短縮し、4 月 19 日以降には活動を再開する予定であった。

しかし、主な練習会場である幸町は 5 月末まで、七ヶ浜は無期限で施設の利用を禁止とする旨が施設から連絡され、さらに 16 日には宮城県も宣言の対象地域となったため、それに合わせてコルジャ仙台も 5 月末までチームとしての活動を停止することとなった。また、この期間に予定されていた体験会はすべてキャンセルされ、さらに JBFA から大会の開催自粛を求められたため、5 月 4 日に予定されていた、コルジャ仙台が主催する大会である第 2 回仙台ブラインドサッカー大会も中止となることが決定した。

5 月 4 日には、5 月 6 日までの予定であった緊急事態宣言を、すべての都道府県で 5 月末まで延長することが決定した(新型コロナウイルス感染症対策本部 2020c)。その後、5 月 14 日には 8 都道府県、21 日には 5 都道府県のみでの実施になり、25 日には全国で完全解除された(新型コロナウイルス感染症対策本部 2020c)。緊急事態宣言の延長が決定したときには、宮城県は特定警戒都道府県からは外れたものの、A さんいわく「まだまだ油断できない状態には変わりない」ため、コルジャ仙台も同月いっぱいの活動自粛を余儀なくされた。5 月末には練習会場の利用など様々な規制が徐々

に解除され始めたため、6 月から活動を再開する旨が A さんからチームのメンバーに周知された。

⑵ 練習の再開

緊急事態宣言が解除されてから最初の練習は、6 月 7 日に幸町グラウンドで行われた。約 3 か月ぶりとなったこの日の練習には、午後にミーティングが予定されていることもあってほとんどのメンバーが参加した。参加メンバーが練習場に到着し着替えなどの準備をしていると、A さんから参加者全員が体温を測り、平熱であることを確かめたうえで名前と住所、連絡先を用紙に記録することを求められた。これは万が一施設の利用者の中に感染者が発生したときに備えて、濃厚接触者をすぐに特定できるようにするため、施設側から要請されたものであった。

緊急事態宣言が解除されてから間もなく、感染予防対策をしつつ練習をどのように進めていくかについては手探りの状態であったこともあって、練習の前後に連絡事項を伝えるときやストレッチの際に、人同士の距離を通常時よりもかなり広めに空けて行う光景が見られた。自粛期間中は運動が各自にゆだねられていたため、練習が始まると最初に現時点で選手の運動能力がどうなっているかを確かめるべく 5 メートル走や反復横跳び、立幅跳びなどの体力測定を行った。この日の練習メニューは 1 対 1 のような人と人との接触が生じるものは行わず、フィジカルを鍛えるためのメニューとボールタッチの練習が中心であった。

この日の練習後に行われたミーティングの場で、A さんは今後の練習メニューについてはできるだけ選手同士の距離が近くなり、いわゆる「密」な状態にならないよう、体幹トレーニングやボールタッチの練習を中心にやっていきたいと述べ、接触プレーを伴う練習は当面の間避ける方針であると話した。A さんの言葉の通り、翌週の練習では体力や敏捷性といったフィジカル面を強化するための練習メニューを行い、1 対 1、2 対 1 のような接触プレーを伴う練習メニューはあまり行わなかった。しかし、それ以降は接触を伴うメニューも積極的に行うようになっており、公式戦前の練習では以前と同様に接触プレーを含む練習メニューも実施していた。

ブラインドサッカーという競技を特徴づける音を「見る」技法は、選手だけではなく監督やコーラー、審判といった、競技に関わるすべての人々が発声することによって成り立っている。例えば、ゴール前にいる GK やベンチにいる監督、相手ゴールの

裏にいるコーラーは試合中にほとんど移動することがないため、彼らの声が発せられている地点同士を結ぶ線をイメージし、それを「見る」ことで、選手はピッチ上での自身の位置を把握することができる。音を「見る」技法において発声は不可欠な要素であるため、必然的にブラインドサッカーのピッチ上は飛沫が飛び交う環境にある。それに加え、自由に動き回る敵と味方が入り混じっての激しいフィジカルコンタクトという他のブラインドスポーツにはない特徴を持つブラインドサッカーにおいて、練習や試合中に選手同士の接触を完全に避けることは難しい。A さんが当初の方針としたように、感染リスクを避けるためには接触が生じるような実践に近い形式の練習メニューを実施しないことが有効である。しかし、プレー中は必然的に「密」になることを前提としているブラインドサッカーにおいて、そうした対応は競技の根幹を揺るがすものであるため、「コロナ禍」での競技の実施は難しい対応を迫られていた。

5. 体験会とチーム財政への影響

(1) 収入の減少

5 月に緊急事態宣言が解除されると、早速代表を務める O さんのもとに 9 月以降の体験会の依頼が複数届いた。先述の通り、新型コロナウイルス感染症の影響により 3 月以降の体験会はすべてキャンセルとなったため、コルジャ仙台は 9 月に入ってようやく約半年ぶりに体験会を再開した。

O さんが「今(2020 年 9 月)は(パラリンピック関連の)イベント打ってないから、(体験会の依頼が)来るのは自治体と行政機関ぐらい」と話した通り、9 月以降に予定されている体験会はほとんどが小中学校と高校でのものであり、それまで 2020 年が近づくにつれ増加していた東京オリンピック・パラリンピックに関わるイベントでの体験会の依頼は、今夏全くなかった。この理由は、本来であれば東京オリンピック・パラリンピックはすでに終了している予定であったことに加えて、緊急事態宣言解除後もイベントの開催には政府によって数々の制限が課せられており、場合によっては延期・中止を検討するように要請されていたためである(新型コロナウイルス感染症対策本部 2020b: 21-22)。これにより、1 年延期となった東京オリンピック・パラリンピックに向けたイベントが改めて企画されることもなく、またオリンピック・パラリンピッ

ク関連でないイベントも同様に開催することができないため、相対的に教育機関での体験会の依頼が増加したのである。

体験会の数が減ったことで、チームの財務面への影響も避けられないものとなった。チームの収入源は、主にユニフォームと試合用のアイマスクに社名を掲載している企業からのスポンサー料と体験会の謝礼である。3 月以降に予定されていた体験会がすべてキャンセルとなったことで、チームの収入は大幅に減少した。その中で最も痛手だったのは、宮城県内にある M 大学での体験会がキャンセルになったことである。これは M 大学が新入生の交流事業として 2018 年から毎年 4 月に行っているもので、ブラインドサッカーの体験会としては国内最大規模のものである。これまではコルジャ仙台のメンバーに加えて現役のブラインドサッカー日本代表選手らが来場し、ブラインドサッカーだけでなく白杖を使った歩行の体験や、日本代表選手によるデモンストレーションとトークセッションなど、様々な内容のイベントを行っていた。この体験会 1 回で普段の体験会の謝礼に換算すると数十回分の額が謝礼として M 大学からコルジャ仙台に支払われているとのことであり、そこからゲストへの手当てや諸経費として 3 割から 5 割が引かれることとなるものの、それでもコルジャ仙台が体験会を通じて受け取る謝礼としては最も大きな額となっていた。

2020 年にこの体験会が予定されていた 4 月中旬は緊急事態宣言の最中であったため数百人規模のイベントを実施するわけにはいかず、中止とせざるを得なかった。大口の体験会だけでなくその他の小さな体験会もすべて中止となったことに加え、スポンサーの経営事情に配慮し2020 年は大半のユニフォームスポンサーからスポンサー料を受け取らない方針にしたため、コルジャ仙台の収入は前年の 1 割程度にまで減少した。しかし、活動再開後のミーティングの場で、A さんは現在 1、2 年ほどであれば問題なく運営していける程度の貯蓄がチームにはあるため、財政はそこまで切迫した状況ではないという運営担当の Q さんの言葉を全員に伝えた。大口の収入減がなくなり、小さな体験会の数も減ったのにもかかわらず、チームの懐事情がそこまで打撃を受けていない理由は、コルジャ仙台の普段からの体験会に対する姿勢にある。

ほかのブラインドサッカーチームは体験会の謝金に下限を設定し、20 万円からでなければ受け付けない、といったスタンスを取っているところもある。他方コルジャ仙台は、金額が低くとも積極的に体験会の依頼を受け入れている。時にはそうした姿勢

が他チームから非難を受けることもあった。A さんはチームミーティングなどでほかのチームの関係者と顔を合わせると、コルジャ仙台が他チームを仙台に招待して独自のブラインドサッカー大会を主催したことから、しばしば「コルジャはお金があっていいね」と言われるのだという。そして同時に体験会での謝礼をどれほど受け取っているのかと聞かれた際、A さんは「1 万円とか 5 千円とか、安くてもやってるって言うと、ほかのチームに『何のためにやってるの? 』って言われて、それで『東北にブラサカ(=ブラインドサッカー)を広めたいからだ』って言うとすごい怒られるのよ。(安売りして)質を下げるなって」というやり取りがあったと話した。

他のブラインドサッカー関係者から見ると、コルジャ仙台のスタンスはブラインドサッカー自体の価値を下げるもののように映るようである。しかしながら、コルジャ仙台も慈善事業として体験会を行っているわけではない。提示された謝礼に対し、交通費などを計算して割に合わない場合は依頼を断ることもある。また、体験会を行ったものの、経費が掛かりすぎて逆に赤字になってしまうこともある。そのような体験会のやり方をめぐってチーム内で揉めることもあるが、特に今回のような非常事態では普段から大口の案件のみに頼らず地道な活動していたことが功を奏したようである。一方で、O さんは予定されていた体験会がなくなってしまったため10 月まで収入が何もなければ JBFA は破綻すると話しており、ブラインドサッカーの業界全体で見れば経済的な影響は少なくないようであった。

⑵ 体験会の変化

2020 年 9 月以降に行われた体験会のうち、筆者は宮城県の SF 小学校、岩手県の SS 小学校と KM 小学校という 3 つの小学校での体験会に参加した。3 つの体験会とも、実施した内容は普段と同様のものであり、体験メニューの中には体験者同士で触り合ったり、近い距離で声を出し合ったりと、「密」になりそうなものが複数あるが、そうしたメニューについても通常時と変わらず実施していた。ただし、感染対策として、いずれの小学校でも手指のアルコール消毒が奨励されていた。会場である体育館の入り口にアルコール消毒液が設置されていたり、体験会の合間の休憩時間には学校側が用意したアルコール消毒液を用いて手を消毒するようにという連絡が学校職員からなされたりと、主に学校側が感染予防に気を遣っている様子が見られた。また、体験会中は常に体育館の窓を開けて換気を行っていた。KM 小学校での体験会の際には、参

加するOさんと筆者は当日の朝に体温を測定し、学校側に報告した。

上記は依頼者側の要請で行われた感染対策であるが、コルジャ仙台側もブラインドサッカーの体験会に特徴的な感染対策を行っていた。それが、体験会で使用するアイマスクの変化である。コルジャ仙台が体験会を行う時、体験メニューを実施する前に体験者全員にアイマスクを配布する。コルジャ仙台は体験会で使うために競技用ではない普通のアイマスクをチームで購入しており、コロナ以前の体験会ではそれを体験者に配布し、体験会終了後に回収していた。特に学校での体験会の時は、クラスの中でも「お調子者のポジション」と判断した児童には、表側に目が描かれたユーモラスな柄のアイマスクを配り、それを着けさせることで緊張をほぐすとともに体験会の雰囲気を盛り上げるという工夫をしていた。これについてSさんは「それで盛り上がってくれればこっちのもの」と話しており、ユーモラスなアイマスクは体験会をスムーズに行う上での戦略の1つであった。しかし、9月以降の体験会では、感染予防の観点から使い捨てのアイマスクを新たに購入して使用している。使い捨てアイマスクは個別に包装されており、配布する際にアイマスクに直接触れることがない。また、体験会終了後はこれまでのようにアイマスクを回収せず、そのまま体験者たちに持ち帰らせている。

また、アイマスクに関して体験会の中で印象的な場面があった。いずれの体験会においても、体験者である児童たちは感染予防のためマスクをして会場にやってきた。SF小学校とSS小学校での体験会では、児童たちは最初にブラインドサッカーについての説明を聞くときにはマスクをしていたが、グループ分けゲームなどアイマスクを着用して行うメニューの際、進行を務めていたE’さんは「マスクもアイマスクもしてると見た目が怪しくなっちゃうからね」と言い、子どもたちにマスクを外すよう指示を出した。選手たちが練習や試合でアイマスクを着用するときはマスクを外しているため、選手にとってはアイマスクをする際はマスクを外す、というのが当然の発想である。しかし、E’さんが不在であったKM小学校では、体験会の時間が短く急いでメニューをこなす必要があったことも重なって、進行を務めていたOさんはマスクについて言及しなかった。そのため、マスクとアイマスクを両方着用し、顔がほとんど見えなくなっていた児童も多かった。感染対策を行いながらの体験会のやり方についてはコルジャ仙台の内部でも確立されておらず、まだ試行錯誤している点も多いようで

あった。

6. 非常事態下での大会開催

(1) 参加者たちの懸念

2020 年 10 月 4 日に、「ブラインドサッカーを未来へつなごう アクサ×KPMG ブラインドサッカー2020 カップ」が開幕した。大会名に「ブラインドサッカーを未来につなごう」と付けられているのは、ブラインドサッカーという競技を存続させることが目的の 1 つとなっているためである。新型コロナウイルス感染症の影響により、一時は大会自体の実施が危ぶまれる事態となった。しかし、JBFA はここで大会を中止にすることでブラインドサッカーという競技自体が衰退してしまうことを危惧し、日本にブラインドサッカーが伝来して以来順調に発展を重ねてきた流れを止めないために、本大会の開催を決定した。

しかし、本大会の開催に対するコルジャ仙台のメンバーの意見は、好意的とは言い難かった。コルジャ仙台が活動を再開した直後、T’ さんは J リーグとプロ野球が 6 月末から再開する予定であることに触れ、「協会(JBFA)としては J リーグもやってるしできるでしょ、ってことなんだろうけど、あっちはプロなわけだし、いわば遊びで(大会に参加するために)東京行って(ウイルスを)もらって帰ってきて職場でクラスター出ましたってなったら問題になるし、そこで障害者スポーツの大会で(感染者が出た)とかって報道出たら競技自体が叩かれるでしょ」と話しており、緊急事態宣言が解除されたとはいえ、いまだ予断を許さない状況下で大会を開催すること自体に懐疑的であった。また、E’ さんは「スポーツを止めるな」という世間の風潮があると述べたうえで、プロが再開しているのは検査費用などをチームで負担でき選手の行動もある程度管理できるからであって、ほかに職業を持つ社会人のサークル活動が大半であるブラインドサッカーは同じようにはいかないと話した。緊急事態宣言が発出される以前は、東北で感染がそこまで広がっていなかったこともあり、コルジャ仙台は練習会場が利用禁止にならない限り積極的に練習を行おうとしていた。しかし、緊急事態宣言とそれに伴う外出自粛の期間を経て、コルジャ仙台のうち、特に理学療法士や児童デイサービス職員など、在宅勤務が不可能かつ人との直接的な接触を多く含む仕事につくメ

ンバーが、自身の感染によって平素勤務する職場への影響が出ることを危惧し、新型コロナウイルスに対し強い危機意識を持つようになった。

こうした懸念もあって、本大会は参加チームが決定するまでに時間を要した。参加権はすべてのブラインドサッカーチームに与えられていたものの、実際に参加するかどうかは各チームの判断にゆだねられており、感染症の影響を危惧して当初から不参加を表明していたチームも少なくなかった。また、一度は参加を表明したチームであっても、様々な事情で参加を辞退せざるを得ない状況になるなど、参加する全チームが確定するまでには紆余曲折があった。

最終的な本大会の参加チーム数は、JBFA に登録している 26 のクラブチームのうち、15 チームのみであった。昨年までは全国各地でブラインドサッカーチームが相次いで発足されたことで、日本選手権への参加チーム数は年々増加し続けていたが、本大会では前年の日本選手権の約 3 分の 2 に減少することとなった。

これほどまでに参加チーム数が減った原因は、試合会場への移動や他県のチームとの交流によって新型コロナウイルス感染症に感染してしまうことを恐れてのことだけではない。視覚障害者は理学療法士や鍼灸師、あん摩マッサージ指圧師などの資格を取得し、医療関係の職業やマッサージといった他人の身体に直接触れるような仕事に従事している者が多く、日常的に濃厚接触が起こる環境下にいる。また、医療関係の施設の利用者には免疫力の低い高齢者が多いため、感染した場合に重症化するリスクが高い。そのため、施設内での感染を引き起こさないためにも、職場から複数の人が集まる場所へ行くことを制限されているケースが多い。

コルジャ仙台でも、D’ さんと F’ さんの 2 人は職場から人の集まるところに行かないよう制限されているため、この 2 人は本大会に参加できないということが早い段階で明らかになっていた。本大会のレギュレーションでは晴眼プレイヤーは同時に 2 人までしか出場することができないため、残る 2 人の FP は視覚障害プレイヤーでなければならない。しかし、D’ さんと F’ さんの 2 人が大会に不参加となったことにより、残る視覚障害プレイヤーである D’ さんと F’ さんは必然的に全試合にフル出場しなければならなくなり、かなりの体力的負担を強いられることとなった。

(2) 大会における感染症対策

本大会は従来の日本選手権に相当する大会であるものの、新型コロナウイルス感染

症の影響を受け、開催方式などにおいてこれまでブラインドサッカーの大会とは異なる点が数多く見られた。

まず、大会形式について記述する。本大会は 1st ラウンド、準決勝ラウンド、決勝ラウンドの 3 つのラウンドに分けて行われる。1st ラウンドは、全国 5 会場で分散開催し、さらにそれぞれの会場の試合日程も 1 週間から 2 週間ずらして行われる。これは、日本全国からやってくるチームを出来る限り分散することで、感染のリスクを減らすためである。

準決勝ラウンドは、東京都の墨田会場と広島会場の 2 会場に分けて 2021 年 2 月 7 日に、決勝ラウンドは神奈川県の川崎会場で 2021 年 2 月 27 日にそれぞれ行われる予定であった。しかし、2021 年 1 月の政府による再度の緊急事態宣言発出を受け、準決勝ラウンド以降は開催中止となった。

本大会では、新型コロナウイルス感染症の影響を考慮し、大会を実施するために様々な感染症対策が行われていた。以下では、本大会における感染症対策と、それによって生じた従来の大会からの変化について記述する。

本大会に参加する各チームでベンチ入りメンバー登録をした全員は、試合前後の 2 週間は毎日体温を計測し、チームの代表者を通じて JBFA に報告することが義務付けられた。また、体温を報告する際には、その日の行動履歴も併せて報告することが求められた。そのため、コルジャ仙台の日本選手権に参加するメンバーは、1st ラウンド守谷会場が開催される 2 週間前の 10 月 11 日から試合前日である 10 月 24 日までの間と試合 2 週間後の 11 月 8 日までは毎日体温を測り、外食をするなどその日の行動に普段と異なった点があればそれも併せて A さんに連絡していた。

試合の前後には人と人との接触を避けるため、従来の試合で見られていた様々な行為が制限された。これまで各チームのアイマスクを着用した FP と GK もしくはコーラーの 2 人ずつで行っていた試合開始前のコイントスは、GK のみが参加するように事前に周知された。ほとんどのチームが試合開始前にピッチ内で円陣を組み、試合に向けて士気を高めていたが、本大会では禁止された。また、試合開始前と終了後には、センターラインを挟んで対戦する両チームが一列に並んで向かい合い挨拶と握手を行っていたが、これも禁止とされた。

ベンチ入りメンバーの感染対策として、試合中はピッチ内の選手とガイド(センター

ガイド及びゴール裏のガイド)の 7 人以外はマスクの着用を徹底することと、試合中ベンチにいる人は、ソーシャル・ディスタンスを確保するため基本的に 2 人の間隔をサイドフェンス 1 枚分(約 2 メートル)とって待機することが要請された。また、視覚障害者とアイパッチ着用後の選手を手引きで誘導する人は、基本的に誘導される人 1 人に対して 1 人が付くように要請された。

ハーフタイムに入った後のチームの動き方にも変更点があった。前半と後半で自チームと相手チームのエンドを交換するため、通常であれば選手たちはハーフタイムになると前半のみで交代となる選手以外はピッチの外に出ず、多くの場合は一度前半戦った側のベンチにいる自チームの人が呼ぶ声を聴いてそちらに移動し、そこから壁伝いに後半を戦う側のエンドに移動してから給水や戦術の確認を行っていた。しかし今回は、前半終了後に選手は一旦全員がピッチの外に出て、前半を戦ったエンド側のベンチに撤収し、その間に JBFA の大会運営スタッフとボランティアたちがピッチ内やベンチ付近の壁などのアルコール消毒を噴霧器で行うこととなった。そして消毒作業が完了したのちに、後半を戦うエンド側のベンチに移動して給水などを行ってから、後半のメンバーはピッチに出る形になった。また、試合が終わり次第、ハーフタイムと同様にピッチ内等の消毒を行うため、次の試合を行うチームが試合の 30 分前に行うピッチ内でのアップについても、消毒係の指示があってから行うこととなった。

大会運営に関して、最も新型コロナウイルス感染症の影響を受けたのは、全試合を無観客で開催することになったことだ。これまでの日本選手権や KPMG カップなど、日本国内でのクラブチームの試合では、多くの場合入場は無料であった。その代わり、全試合を動画投稿サイトである YouTube で生配信するという初の試みがなされた。

コルジャ仙台は 10 月 24 日に行われた 1st ラウンドの 2 試合で勝利をおさめ、準決勝ラウンドへの進出を決めた。通常の大会であれば、全試合が終わった後には表彰式があったり、参加チームとスタッフ全員で集合写真撮影を行ったりする。しかし、本大会では感染対策に加えて、この時点ではまだ予選が終わっただけということもあって、そうした終了の区切りとなるようなイベントはなく、試合を終えたチームは順次帰り支度を始め、会場を去っていった。一方で、1 位になったコルジャ仙台のメンバーは会場の撤去作業が始まる前に急いでゴール前に集まり、単独で記念撮影をした。その後、この日公式戦での初ゴールを決めた G’ さんが会場ごとに選出される MVP に

選ばれたことを大会スタッフから伝えられたため、メディア関係者にインタビューを受けることとなった。それ以外のメンバーはすぐに控室のテントに戻り、帰り支度を始めた。なお、開会式は大会の開始前に各チームの代表のみが出席してオンラインで開催されており、1st ラウンドの閉会式も予選の全日程が終了した後に同じくオンラインで行われた。そのため、他チームと接触する場は試合時以外にはほぼなく、控室と試合会場を移動する時、すれ違った際に談笑する程度の交流があったのみであった。

7. おわりに

以上をまとめると、2020 年は新型コロナウイルス感染症の流行を契機として、ブラインドサッカー、そして障害者スポーツが持つ 3 つのリスクが明らかになった年であった。

1 つ目は、障害者スポーツを支える財政的基盤の脆弱さである。コルジャ仙台は、日ごろから大口の案件だけに収入を依存するのではなく、普及のためコツコツと体験会を開催していたことが、結果的に「コロナ禍」における経済的なリスクを分散することにつながった。一方で、管轄団体である JBFA は苦しい経営状況に置かれることとなり、非常事態の影響を大きく受けることとなった。木下は、多くの障害者スポーツ団体はその運営をボランティアの力に大きく依存しており、そのため財政的な基盤が盤石であるとは言えないことを指摘している(木下 2016)。障害者スポーツに関わる組織の財政基盤を強化するために、「コロナ禍」においても財政的影響が軽微で済んだコルジャ仙台の事例は注目に値すると考える。

2 つ目は、ブラインドサッカーという競技を遂行しようとすることによって生じるリスクだ。2020 年の日本選手権では、ピッチの外では様々な感染対策が行われていたものの、試合中のピッチの上は通常時とほぼ変化がなかった。ブラインドサッカーは、音を「見る」ことが身体技法の中枢にあるため、プレーするうえで発声が不可欠である。また、視覚障害者のスポーツの中では珍しく、激しいフィジカルコンタクトが生じるため、プレー中はどうしても「密」になってしまう。つまり、ブラインドサッカーの身体技法自体が、感染症の流行下では感染リスクを伴うものとなったのである。

そして 3 つ目は、視覚障害から派生する副次的要因が余暇活動への参加を妨げてい

ることである。視覚障害者の場合、視覚に代わる認知手段として、聴覚と並んで触覚が重要であるため、多くの視覚障害者があん摩マッサージや鍼灸師、理学療法士といった、触覚を頼りに行う仕事に従事している。今回の「コロナ禍」では、視覚障害者の仕事を支える認知手段である「触る」という行為、すなわち視覚障害者が周囲を認知するための身体技法によってウイルスが媒介される可能性があるため、彼らの勤務先はウイルス保持者と接触する恐れのあるスポーツ参加に対して慎重にならざるを得なかった。つまり、「コロナ禍」において多くの視覚障害者たちは、視覚障害を有することで身に付けてきた身体技法によって就くことのできる職業がある程度方向づけられているがために、スポーツへの参加が困難になっているのである。

感染を予防するため人と人とが分断されることとなった社会で、余暇活動としての障害者スポーツはその意義を問い直されるべき事態となっている。東京パラリンピックの開催が危ぶまれる中、そして「アフターコロナ」や「ウィズコロナ」と呼称される、生活様式などがこれまでとは大きく変化した世界で、ブラインドサッカーをはじめとする障害者スポーツがどのようにこうしたリスクに対処し、普及・育成・強化に努めていくかは、今後議論されるべき課題である。

引用文献

木下裕光

2016　「育成・研究の最前線『視覚障害者アスリートから』」『体力科学』65(1): 73。

公益財団法人東京オリンピック・パラリンピック競技大会組織委員会

2020　「安倍総理大臣、森会長、バッハ国際オリンピック委員会(IOC)会長との電話会談について」 <https://tokyo2020.org/ja/news/news-20200324-01-ja-x9819>より、2020 年 10 月 15 日取得。

厚生労働省

2020a　「イベントの開催に関する国民の皆様へのメッセージ」厚生労働省ホームページ <https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/newpage_00002.html>より、

2020 年 10 月 17 日取得。

2020b 「オープンデータ―陽性者数」厚生労働省ホームページ <https://www.mhlw.go.jp/content/pcr_positive_daily.csv>より、2020 年 10 月 17 日取得。

2020c 「オープンデータ―PCR 検査実施人数」厚生労働省ホームページ <https://www.mhlw.go.jp/content/pcr_tested_daily.csv>より、2020 年 10 月 24 日取得。

倉島哲

2005 「身体技法への視角―モース『身体技法論』の再読と武術教室の事例研究を通して」『文化人類学』70(2): 206-225。

モース、マルセル

1976 『社会学と人類学Ⅱ』有地亨、山口俊夫訳、東京: 弘文堂。

宮城県

2020 「新型コロナウイルス感染症の患者の発生について」<https://www.pref.miyagi.jp/uploaded/attachment/783834.pdf> より、2020 年 10 月 13 日取得。

日本ブラインドサッカー協会(JBFA)

2020a 「2/22(土)さいたま市ノーマライゼーションカップ 2020 における新型コロナウイルス感染予防対策について」<https://www.b-soccer.jp/news/13258-taisaku>より、2020 年 10 月 16 日取得。

2020b 「開催規模縮小のおしらせ 『さいたま市ノーマライゼーションカップ 2020』～一部のイベントを中止～」<https://www.b-soccer.jp/news/13266-pr200221_normalization-fin>より、2020 年 10 月 16 日取得。

2020c 「【重要】大会開催中止のおしらせ『Santen IBSA ブラインドサッカーワールドグランプリ 2020 in 品川』2020 年 3 月 16～21 日・品川区立天王洲公園」<https://www.b-soccer.jp/news/13285-pr200228_wgp_callingoff_announcement>より、2020 年 10 月 16 日取得。

西山哲郎

2006　「近代スポーツ文化とはなにか」京都: 世界思想社。

岡田仁志

2009　『闇の中の翼たち―ブラインドサッカー日本代表の苦闘』東京: 幻冬舎。

寒川恒夫

2017　「身体技術としてのスポーツ技術」『よくわかるスポーツ人類学』pp. 52-54、京都: ミネルヴァ書房。

新型コロナウイルス感染症対策本部

2020a　「新型コロナウイルス感染症対策の基本方針」首相官邸ホームページ <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/novel_coronavirus/th_siryou/kihonhousin.pdf>より、2020 年 10 月 17 日取得。

2020b　「新型コロナウイルス感染症対策の基本的対処方針(令和 2 年 5 月 25 日変更)」首相官邸ホームページ <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/novel_coronavirus/th_siryou/kihon_h_0525.pdf>より、2021 年 1 月 4 日取得。

2020c　「新型コロナウイルス感染症緊急事態宣言の実施状況に関する報告」首相官邸ホームページ <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/novel_coronavirus/th_siryou/houkoku_r020604.pdf>より、2020 年 10 月 13 日取得。

萌芽論文

非集住地域に暮らすベトナム人に関する人類学的研究
―仙台市におけるベトナム人協会の活動を事例に

松谷　凌雅

1. はじめに

東北地方は外国人非集住地域であるといわれる(川口 2018: 21)。東北地方に住んでいる外国籍保持者数の割合は全体のおよそ 2% にすぎない(出入国在留管理庁 2021)。このような状況を反映してか、在日外国人研究の多くは集住地域で行われており(川口 2018: 20)、本研究と密接に関係する在日ベトナム人研究も、そのほとんどが集住地域に暮らすベトナム人を対象としている(堀江 2020: 115-116)。一方で、「在留外国人統計」(出入国在留管理庁 2021)からは、全国的に見れば在留外国人数が少ない非集住地域の方がマジョリティであることがわかる。これはベトナム国籍保持者に関しても同様である。ケースとしては集住地域がマイノリティであるという事実を踏まえるなら、非集住地域を対象とした研究報告が増えないことには、日本国内に住む外国からの移住者の実態を正確に把握することは困難であろうというのが筆者の見解である。

これまでの在日ベトナム人研究を整理した堀江は、1)定住化支援を受けたベトナム難民の側の視点からの難民支援策の検討、2)非集住地域における在日ベトナム系移民間のネットワークや地域住民との関係性の調査、3)ベトナム人技能実習生が日本人や他のベトナム人とともに築いている生活世界の解明、そして、4)日本人/ 外国人という二項対立を相対化させることができる視座の獲得が、今後の在日ベトナム人研究の課題であるという(堀江 2020: 115-117)。堀江がこれらの課題を挙げる背景には、研究の対象が集住地域における宗教コミュニティに偏っていること、技能実習生の一生活者としての側面が見落とされていること、そして、「日本人＝マジョリティ＝社会的強者」と「外国人＝マイノリティ＝社会的弱者」を前提としてカテゴライズし、当事者たる外国人を支援者たる日本人が支えてあげるというパターナリズム(塩原 2012: 134-

135)がある(堀江 2020)。

本稿では、ベトナムから日本へと移動し、日本の地方都市に滞在しているベトナム人に着目する。メディアや研究で取り上げられるベトナム人の多くは、難民や技能実習生などの社会的弱者とされる人びとである。特に近年では技能実習生に注目が集まっており、過酷な労働環境をはじめとした構造的な問題が盛んに取り上げられる。もちろん、このような潮流を批判する意図は筆者にはない。政策の欠陥や社会の構造的な問題を糾弾し、よりよい社会の構築に向けた提言することは今後も必要である。一方で、直接には社会問題と関係がないベトナム人、難民でも技能実習生でもないベトナム人には関心がほとんど向いていないというのが現状である。ベトナム人の全員が社会問題の悲惨な被害者でもなければ、全員が社会問題とは無縁な生活を送っているわけでもない。多様な生活経験をもったベトナム人が日本中に暮らしているという現実に対する応答として、社会問題以外の観点からベトナム人を捉え、その日常的な活動とネットワークについての記述を試みる意義は十二分にあると筆者は考える。

そこで本稿では、仙台市に暮らすベトナム人たちの日常的実践の具体例としてコミュニティの形成やスポーツを通じた交流に着目し、地域社会で生活するベトナム人の主体的な姿を描く。そうすることで、地方都市で暮らすベトナム人たちの活動の特徴を描くと同時に、これまでは組織内のレクリエーションの一環として描かれてきたスポーツが、ベトナム人の生活世界と地域社会におけるネットワークを理解する上で重要なものとなっていることを明らかにする。

なお、本稿で用いる資料は、筆者が 2019 年 5 月から継続的に実施してきた宮城県仙台市での調査で得られたものである。また、ベトナム人協会の組織名および同協会会長の氏名を除き、本稿で登場する人名はすべて仮名である。

2. 問題の背景

(1) 統計からみるベトナム人の在留状況

2019 年 12 月時点での在留外国人数は 293 万 3137 人であり、もっとも在留外国人数が多い国籍は中国(81 万 3675 人)であった(出入国在留管理庁 2021)。ベトナム(41 万 1968 人)は韓国に次いで国内 3 番目に位置している(出入国在留管理庁 2021)。今で

こそ在留人口数で上位に位置するベトナム国籍保持者であるが、在留人口がここまで増大したのは最近のことである。2006 年から 2019 年までのベトナム国籍保持者数の推移を示したのが図 2-1 である。

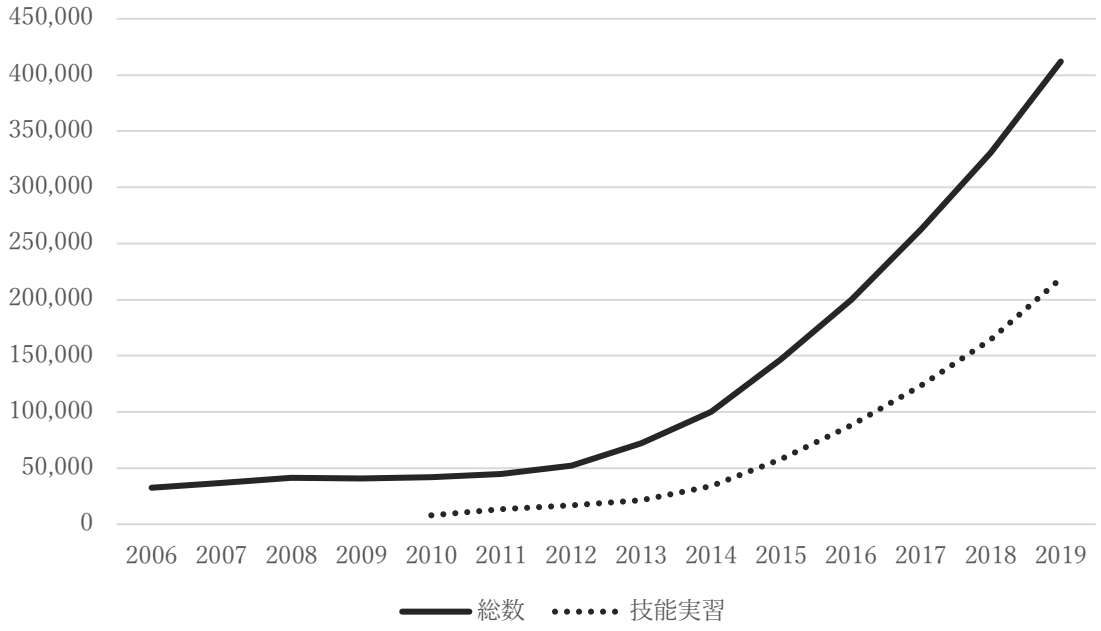

図 2-1: ベトナム国籍保持者の在留人口の推移[1]

出所: 在留外国人統計(出入国在留管理庁 2021)をもとに筆者作成[2]

ベトナム国籍保持者の在留外国人数は 2013 年以降急激に増加しており、同じ時期に技能実習生の在留人口も増加しはじめている。2019 年 12 月時点でのベトナム国籍保持者の総在留人口 41 万 1968 人のうち技能実習生は 21 万 8727 人である(出入国在留管理庁 2021)。街ですれ違うベトナム人の 2 人に 1 人が技能実習生として来日しているということである。これに留学生(7 万 9297 人)を加えると、ベトナム国籍保持者の 3 人に 2 人が技能実習生または留学生であるということになる(出入国在留管理庁 2021)。技能実習生や留学生が増加したことが大きな要因ではあるが、それ以外の在留

[1] 技能実習生の人口については、「技能実習」という在留資格が出現する 2010 年以降の人口を採用している。なお、このグラフ中の「技能実習」の人口は、1 号 2 号 3 号の各イロの合計の値を指している。

[2] 2012 年以降の統計データは 12 月末のものを採用している。

資格で来日するベトナム人も着実に増えている。ただし、約 41 万人のベトナム人が全国に満遍なく居住しているわけではない。2019 年 12 月時点での在留外国人数の地域別割合を示したのが図 2-2、ベトナム国籍保持者数の地域別割合を示したのが図 2-3[3]である。

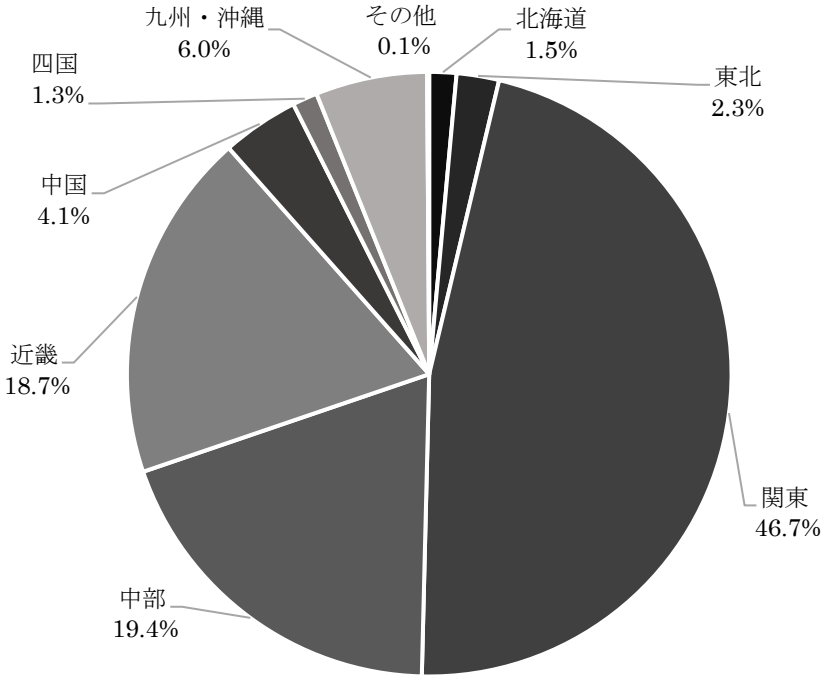

図 2-2: 在留外国人数の地域別割合

出所: 2019 年 12 月在留外国人統計(出入国在留管理庁 2021)をもとに筆者作成

[3] 本研究では八地方区分を採用して地域ごとの比率を割り出している。

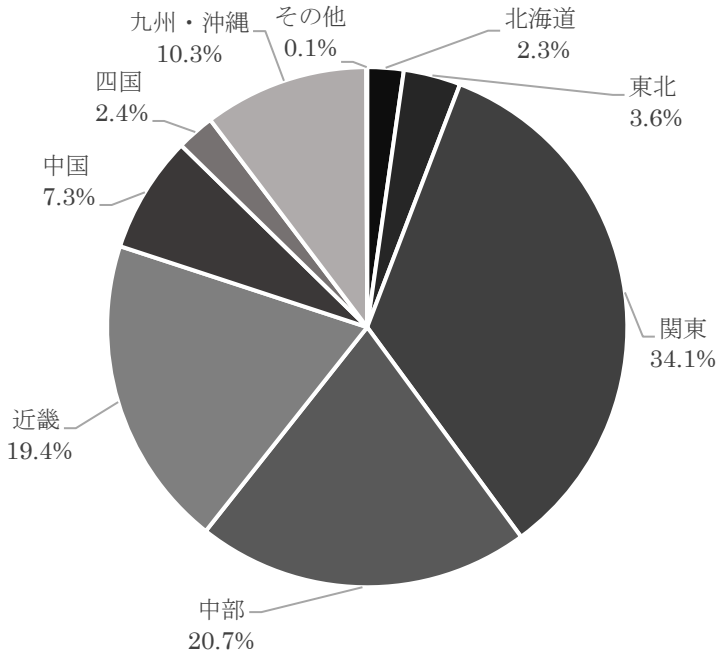

図 2-3: ベトナム国籍保持者数の地域別割合

出所: 2019 年 12 月在留外国人統計(出入国在留管理庁 2021)をもとに筆者作成

関東、中部、近畿の 3 地方に人口が集中しており、在留外国人の 85% がこの 3 地方に在留している。ベトナム国籍保持者も同様の傾向にあり、この 3 地方に在留人口の 75% が集中している。一方で、東北や中国・四国、九州・沖縄の在留人口の比率はかなり低く、東北には全体のおよそ 2% 、人口にして約 6 万人の外国人が在留しているにすぎない。東北地方の在留人口の少なさが改めて確認できる。

それでは、東北地方に在留しているベトナム人はどのような特徴をもっているのだろうか。東北地方におけるベトナム国籍保持者の在留人口の推移をまとめたのが図 2-4 である。

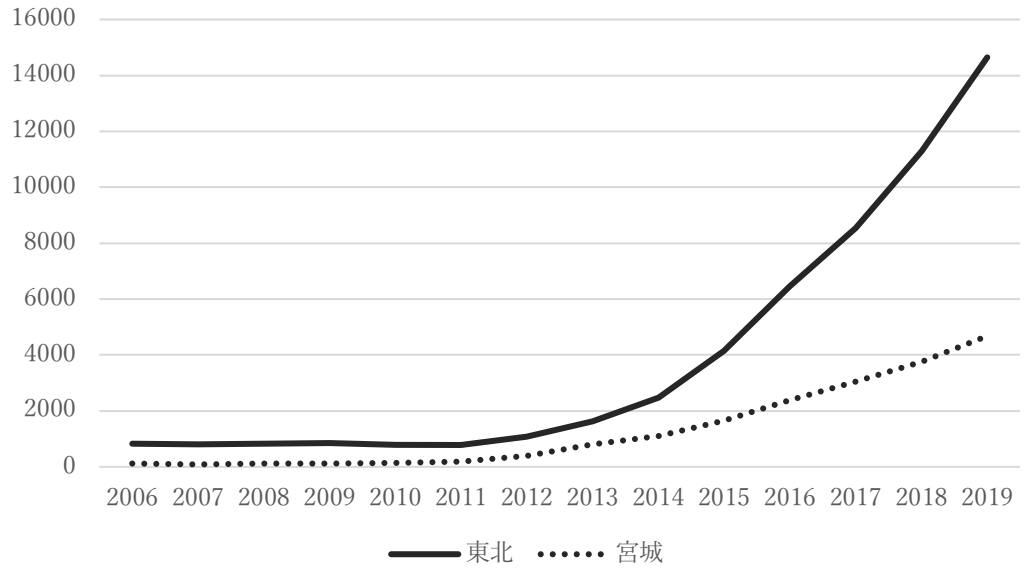

図 2-4: 東北地方におけるベトナム国籍保持者の在留人口の推移
出所: 在留外国人統計 (出入国在留管理庁 2021)をもとに筆者作成

図 2-4 から、東北地方の在留人口も 2013 年以降に急激に増加していることがわかる。宮城県内には 2 万 3986 人の外国籍保持者が住んでおり、在留資格別で多い順に並べると、留学生(5907)、永住者(5290)、技能実習(5017)となる(出入国在留管理庁 2021)。2019 年 12 月末時点で宮城県には 4679 人のベトナム人が暮らしており、2019 年 10 月時点で、2253 人の技能実習生、1546 人の留学生が労働者として働きながら宮城県内に滞在している(宮城労働局 2020; 出入国在留管理庁 2021)。宮城県内に住んでいるベトナム国籍保持者の多くは 19 歳から 30 歳までの若者であり、この年齢の若者が多いというのは東北の他の県にも共通する特徴である(出入国在留管理庁 2021)。仙台市には 14,619 人の外国籍保持者(出入国在留管理庁 2021)、2,186 人のベトナム国籍保持者が住んでいる(仙台市 2021)。また、5,651 人の留学生が仙台市で暮らしているのに対して、技能実習生の人口は 965 人である(出入国在留管理庁 2021)。

以上の統計からわかることは、1)10 年前まで、東北地方に暮らすベトナム人は極めて少数であったこと、2)2013 年を境にその在留人口が増加し始め、現在では若い世代のベトナム人が東北地方に滞在していること、3)その多くが技能実習生や留学生であ

ること、である。これは本研究の対象になっている宮城県においても同様にみられる特徴である。そして、非集住地域にベトナム人が住んでいるということがむしろ一般的であることを考慮するなら、非集住地域の典型例である東北地方は、在日ベトナム人研究、ひいては日本の移民研究において重要な対象地域であるといえる。

(2) 民族誌的背景: 在日ベトナム人のコミュニティ形成

20 世紀後半、日本国内では異なる 2 種類のベトナム人コミュニティが発達した。ひとつは同じ宗教を信仰する者同士のコミュニティ、もうひとつは政治的立場を同じくする者同士のコミュニティ[4]である(戸田 2001)。同一の宗教を信仰する者同士のコミュニティにはカトリック系と仏教系のものがあり、どちらも現在活動している(川上 2001; 三木 2017; 野上 2016, 2018; 高橋 2018; 戸田 2001)。一方で、政治的立場を同じくする者同士のコミュニティは、20 世紀後半には活発に活動を展開していたが、現在ではその勢いを失っており、日本国内での活動を担っていた主要な団体も消滅ないし弱体化している(戸田 2001)。

上記のコミュニティの成員は宗教や政治的立場といったベトナム人内部の指標によって特徴づけられている。それに対して、21 世紀に入ると、ベトナム人という括りに基づいて活動を展開する組織が出現する。その一つが、日本各地に支部を持つ在日ベトナム学生青年協会である。英語名は Vietnamese Youth and Student Association in Japan、略称は VYSA である。この組織は、2001 年に設立された在日本ベトナム大使館公認の組織であり、「レクリエーションなどを通じた在日ベトナム人同士の交流」、「学習・仕事・生活のサポート」、「ベトナムの民族文化を守り、日越の文化交流の架け橋となる」という目標のもとに活動をしている(ファム 2020)。全国に 13 の支部があり、北海道、仙台、福島、新潟、関東、東海、京都、大阪の 8 支部は Facebook アカウントを有している(ファム 2020; 佐藤・フン 2020: 179)。その活動は多岐にわたっており、「企業と連携してのジョブフェア、交流会、企業見学、インターンシップなどを開催するほか、VYSA のホームページ、Facebook やメーリングリスト等を通じて求人情報を提供している。文化関係のイベントとしては、VYSA テット祭り、ベトナムフェスティバルへの協力、スポーツ関係では VYSA チャンピオンカップ・サッカー大会、ボランティア活動としては、ベトナムの貧しい地域の子供たちの食事を支援する

[4] ここでいう政治的立場というのは、ベトナム共産党政権を支持するか否かを指す。

活動」などの幅広い活動を展開している(佐藤・フン 2020: 179)。

在日ベトナム学生青年協会のような全国規模の組織以外にも、各地域に住むベトナム人が独自の組織を形成する場合もある。北海道においては、2010 年に市民が中心となって札幌ベトナム交流会が設立され、地域住民とベトナム人との交流活動が行われてきた(湯山 2020: 43)。北海道では、技術・人文知識・国際業務、配偶者、留学、永住者などの在留資格を持つベトナム人たちが中心となって各地にコミュニティを設立し、技能実習生も取り込みながら組織化を図ってきた(湯山 2020: 42)。新潟では、駐日ベトナム大使ヴー・ホン・ナム氏、ベトナム人留学生、新潟で働くベトナム人の代表が面談し、ベトナム人協会を設立してほしいという大使からの要請を受けて、ベトナム人協会が設立された(ファム他 2020: 155-156)。この協会の目標は、「信頼性が高い組織として新潟にいるベトナム人をサポート」し、「新潟の地域づくり及びベトナムと新潟との友好関係の貢献する」ことであり、そのために「①日本語能力向上事業、②生活支援事業、③国際交流事業、④新潟ベトナムの情報発信事業」を行うという(ファム他 2020: 158)。大使館が関わっているベトナム人協会は宮城県と福島県においても設立されており、ヴー・ホン・ナム氏は「在住ベトナム人コミュニテイ内の繋がりの強化や団結性の向上などにおける重要な役割を果たすと共に、ベトナム人と地元の人々の理解を深めて交流活動に積極的に貢献する」ことをそれぞれの協会に期待している(駐日ベトナム社会主義共和国大使館 2020)。

また、同じ地域に暮らしている者同士のコミュニティと同程度、時にはそれ以上に重要な役割を果たすのが、Facebook などの SNS を介して仮想空間に形成されたコミュニティである(長谷部 2019: 727; 岩下 2020: 115-116)。ベトナムでは数年前から Facebook が流行しており、若者の多くが利用している(森 2020[2012]: 167; 巣内 2019: 31-32)。SNS を利用することで離れた地域に住むベトナム人ともコミュニケーションをとることができるため、SNS 上のコミュニティ内では買い物や娯楽などの様々な情報がやりとりされ、ここでの交流が生活上の問題の解決に寄与することもある(長谷部 2019: 727; 岩下 2020: 116)。

これらの先行研究の事例からわかることは、宗教や政治など、ベトナム人内部の差異に基づいて形成された集団に加えて、地域に住むベトナム人同士のサポートや地域住民との交流の促進に寄与するなどを目的としたベトナム人の組織が新たに形成され

るようになっていることである。また、北海道、新潟県、宮城県、福島県と、これまで調査が行われることが多かった関東や関西の集住地域以外でもベトナム人協会が設立されている。IT 技術の発展の影響も大きく、SNS を利用して他地域に住んでいるベトナム人と容易にコミュニケーションが取れるようになっている。大使館も積極的に組織の設立に関わっていることも特徴の 1 つである。

3. 仙台市のベトナム人協会

ここでは、仙台市内に形成されたベトナム人協会について具体的な記述を行う。

在仙台ベトナム人協会(以下、協会)は 2018 年 9 月に設立された比較的新しい協会である。英語名は Sendai Vietnamese Association であり、略称は SenTVA である[5]。協会を設立したのはベトナムの首都ハノイ近郊にある農村出身のド・バン・トゥアンさんであり、現在は同協会の会長として協会の運営に尽力している。主な活動は毎週末の日本語教室、交流イベントの開催、スポーツクラブの運営、テトの開催である。また、彼の主導の下、山形県や岩手県にもベトナム人協会が設立され、現在は青森県にベトナム人協会を設立するための準備を進めている。

トゥアンさん(以下、協会会長)の本業はフリーランスの通訳業、翻訳業である。これに加えて、実習生のサポートや協会の仕事をしている。昼夜問わず日本全国のベトナム人から彼のスマートフォンに連絡が入るため、日常的にかなり忙しく、休みが取れないこともしばしばだという。なかには、かなり深刻な状況に陥ってしまったベトナム人から助けを求める連絡が来ることもあり、ベトナム語で相談できる彼の存在が多くのベトナム人にとってのセーフティーネットとなっていることが窺える。彼の妻は、「夫は非常に忙しく、彼の活動は家計に影響を与えているが、彼はコミュニティに貢献しており、彼のその姿は子どもたちに愛とケアの価値を教える」「お金は大切だが、人びとを助け、社会を援助するのはもっと重要なことだ」と夫の活動について話し、子どもたちも「(父を)尊敬する」と話している(NHK WORLD-JAPAN 2020)。

また、新型コロナウイルス感染症の影響で国に帰れなくなった、職を失った、アル

[5] 略称にある TVA は、協会会長がはじめて設立した在豊中ベトナム人協会(英語表記は Toyonaka Vietnamese Association)を指す。豊中でお世話になった人びとへの感謝の気持ちを表現するためだと彼は語る。

バイトができず収入が足りない、などの困難に直面している外国人を対象に、食料や住居を無償で提供し、アルバイトを斡旋するサポート活動を「Tuan TVA」の名のもとに展開している。この支援活動が始まったばかりの頃は協会会長が妻と相談し、私費を投じながら援助活動を展開していた。この活動で彼がチリ人を保護し、ベトナム人留学生に食料を提供する様子がメディアで取り上げられることもあった。現在では、日本人からの支援やオンライン日本語学習の参加費用も支援活動の資金に充てている。この活動が新聞やテレビなどのメディアで取り上げられたことから、メディアを通じて協会のことを知った日本人が協会の活動に参加することもある。現在では、これらの活動に加えて、中品を引き取り、それを必要とする人に提供する活動や、海外に住む子どもに日本語を教えるプロジェクトも行っている。また、彼は NPO 法人文化共生マネージャー全国協議会が主催する「多文化共生フォーラム」に登壇し、協会の活動を報告している。ここから、彼が東北地方のキーパーソンとして認識されていることがわかる。

(1) 協会の運営とメンバー

協会の運営は協会会長が担っている。ただし、彼は本業の翻訳業と通訳業、全国から絶え間なく寄せられるベトナム人からの相談対応などで非常に忙しいため、日本語教室に参加する日本人に協会の運営に関する仕事をやってくれないかとお願いすることがある。

日本人ボランティアがお願いされる仕事としては、日本語教室の運営に関する仕事、協会に関わる金銭の出納管理、協会のウェブサイトの管理と更新がある。いずれも協会会長が日本人ボランティアにお願いする形で仕事が依頼される。長期にわたって継続的に協会の活動にしており、かつ協会会長から信頼されているボランティアが仕事のお願いをされる傾向にある。

ベトナム人の参加者には北部と中部出身の技能実習生や留学生が多く、南部出身者はそう多くない。中部出身のベトナム人は「ここには北部出身のベトナム人が多い」と話していた。技能実習生ではないベトナム人も活動に参加している。参加者の多くが 19~30 歳である。筆者が知り合った範囲内にインドシナ難民出身者はいない。また、協会のメンバーになる条件が存在しないので、ベトナム人だけでなく、日本人、中国

人、フランス人、アメリカ人、インド人、ポルトガル人、チリ人などさまざまな国籍をもつ人が活動に参加する。

協会の活動には、参加する意志があり、かつ参加できる人が参加する。そのため、協会には協会会長とその家族以外に確定したメンバーがいない。後述するフットサルチームのようにメンバーが確定している活動もあるが、毎回の活動に全員が参加するわけではない。他の活動においても、継続的に参加している人は一定数いるが、それ以上に、一時的に参加し、離脱していく人が多い。料理の準備などで参加人数の把握が必要なイベントの際には事前に参加者を把握するが、参加人数が分からなくても困らない活動では参加者を事前に把握することはない。協会の活動への参加と離脱はかなり自由に行われており、協会の活動にどのくらいコミットするのかは各参加者に委ねられているのが現状である。ただし、長期間活動から離脱していた日本人が参加し、協会会長との久しぶりの再会を喜ぶ様子や、久しぶりに活動に参加したベトナム人と日本人が再会を喜ぶ様子なども見られるため、協会の活動から離脱することが協会や協会会長との縁を切ることを必ずしも意味するわけではない。

(2) 協会の理念と活動の目的

協会は「知恵をもって健全、快適な環境を! 」という理念のもとに活動している。ホームページには、以下の文章が掲載されている。

> SenTVA の活動目的は、ベトナム人だけではなく、日本人のみなさんにも、知恵・健全・快適な環境を提供することです。海外で生き抜くためには、知恵を持つことが大事です。そして、その知恵を正しく活用するためには、健全である必要があります。その知恵を健全さを持って、一人一人が他人を思った行動をすることで、快適な環境、全ての人が心地よく生きることができる環境を作ることができると考えます(在仙台ベトナム人協会 2021a)。

ホームページ上に掲載された上記の文章や、活動への参加者がベトナム人に限られないという実態からもわかるように、この協会はベトナム人にだけ開かれた協会ではなく、文字通り全ての人に対して開かれている協会である。ベトナム人が運営していながら、ベトナム以外の国出身の人も活動に自由に参加できるというのは、この協会

の大きな特徴の 1 つである。

(3) 協会のロゴマーク

協会はロゴマークを持っている(図 3-1 参照)。このロゴマークは 2019 年 9 月に決定した。



図 3-1: 在仙台ベトナム人協会のロゴマーク
出所: 在仙台ベトナム人協会ホームページ(在仙台ベトナム人協会 2019)

T の文字の上に描かれているのは鶴である。ウェブサイトではロゴマークのデザインについて以下のような説明がなされている。

> ベトナム各地で発掘された古代の銅製の太鼓に鶴が描かれています。それはベトナムに発達した古代文明があった証拠でもあり、ベトナム人の誇りでもあります。その太鼓に描かれた鶴のデザインを参考にしています。ベトナムでは鶴の意味は激しい嵐も乗り越えて、光に満ちた空に飛び上がり、大空をのびのびと飛びまわる自由を表しています。鶴は日本らしさのシンボルでもあります。日本では紙で鶴を折り、大切な人の健康や夢が叶うよう願います。T のとまり木にいる鶴。大切な皆さんの夢や願いが叶うよう太い柱でしっかりと支え合う意味でもあり、同

時にベトナムと日本の人々の変わらない安定した友好関係も表しています。そして、それは、さらに上へと飛び立つ準備でもあります(在仙台ベトナム人協会 2019)。

鶴の文様はチム・ラックと呼ばれ、ベトナムの精神・文化の象徴だとされる(在ベトナム日本国大使館 2017)。ここでは、日本とベトナムの双方において鶴が文化的な意味を持っていることに焦点があてられ、日本とベトナムの双方の象徴として鶴が用いられている。このロゴマークは後述する協会のウェブサイトのトップページに掲載されている他、協会の活動で使用する物品を保管するプラスチックケースに貼られていたりもする。

(4) Facebook グループ

協会は、Facebook[6]上にあるグループにてベトナム人向けに情報を発信している。このグループは 2018 年 8 月に作成されたものである。Facebook グループのメンバーになるにはグループの管理者である協会会長の許可をもらう必要があるが、基本的に拒否されるということはない。

Facebook 上にあるグループには、2021 年 4 月 13 日時点で 4292 人が参加している。参加者の全貌を把握することはできないが、日本国内に暮らすベトナム人だけでなく、ベトナム本国に居住するベトナム人も多く参加しているほか、日本人や中国人なども参加している。ほとんど毎日新たな参加者がグループに加入しており、筆者が把握する限りでは 1 ヶ月あたり最低 100 人は参加者が増えている。ベトナム人は基本的に Facebook から協会の活動に関する情報を得ているという。

Facebook グループへの投稿のほとんどが協会会長によるものである。他の人が投稿する場合は、グループの管理者である彼が事前に投稿の内容を確認する。この Facebook グループは主にベトナム人に向けた情報発信の場であるため、ベトナム語で書かれた投稿が多い。新型コロナウイルス感染症が流行する以前の投稿は、協会の活動の広報、日本語やベトナム語の学習に関する投稿、一時帰国する際の手続きをはじめとした在留外国人に関わる制度や法律の注意点の解説、ベトナム人向けのアルバイ

6 アメリカ合衆国カリフォルニア州メンローパークにある Facebook. Inc.が運営する SNS サービス。

トの紹介が主であった。2020 年 4 月に緊急事態宣言が発令された後は、協会の活動の宣伝のほかに、「Tuan TVA」の活動の宣伝、協会会長がベトナム人から受け取ったメッセージのスクリーンショットと励ましの言葉、コロナ禍の影響で困難な状況に陥ってしまった場合の具体的な対処法を記した投稿など、コロナ禍による影響を反映した投稿が多くを占めるようになった。これらの投稿のほとんどが協会会長によるものである。

協会会長が自身の支援活動を宣伝する投稿や、実際に人を助けた写真が共に掲載されている投稿には、基本的に多くのベトナム人が好意的な反応を示し、称賛のコメントを送っている。実際にベトナム人に話を聞くと、「トゥアンさんはすごいですね」という反応が返ってくる。Facebook の投稿から支援活動を知り、彼にメッセージを送るベトナム人も少なくない。

グループに参加する他のベトナム人が Facebook に投稿することもある。たとえば、仙台市に移住する予定のベトナム人が仙台市内のキリスト教系の教会の有無を確認する、仙台市内で安くパソコンを購入できる場所やおすすめの観光スポットを尋ねる、仙台市から出ていくベトナム人が自身の家具家電を売買するなどの生活に関わる投稿のほか、「仙台市に到着しました。仲良くしてください、兄弟姉妹」といった挨拶代わりの投稿も見られる。後述するスポーツクラブへの勧誘が投稿されることもある。

(5) ウェブサイト

協会はウェブサイトも保有している。ウェブサイトは 2019 年に入ってから設けられた。2019 年 6 月に完成し、以来、日本人ボランティアと協会会長との共同で運営されてきた。彼はウェブサイトを SenTVA の顔だと言っている。ウェブサイトで使われている言語は日本語とベトナム語である。ウェブサイトには協会に関する情報が掲載されている。協会の概要、協会会長の挨拶、各種活動の詳細、交流イベントの写真を集めたギャラリー、活動を報告するブログがサイト内には設置されている。ウェブサイトは日本人が見ることが多いという。

(6) 協会の活動

①日本語教室

協会の日本語教室は、2018 年 9 月の協会設立以降、現在まで継続的に開催されてい

る[7]。日本語教室の参加者は、日本語学習を支援するボランティア、日本語を学習する学習者に分けられる。参加する学習者の多くはベトナム人であるが、インド人、中国人、ポルトガル人、チリ人など、ベトナム以外の国出身の人が参加することもあった。ボランティアは、日本語がネイティブであれば誰でも参加できることになっており、日本語教育の経験はまったく問われていない。そのため、日本語教師の有資格者、日本語教師になるためのコースを受講中の人、大学で日本語教育学を学んだ人などの、外国語としての日本語を教えることに関する知識や経験を有しているボランティアもいれば、国際交流に興味関心がある、協会会長の知り合い、ベトナムに行ったことがある、外国人支援に関心があるなどの、日本語教育に関する知識や経験はないものの、国際交流などへの興味からボランティアとして参加している人もいる。

土曜日の午後と日曜日の午後に開催されている日本語教室では、日本人ボランティアと学習者が会場に集まり、1 対 1 で日本語の学習を進める。土曜日の午前中には、日本語能力試験 N1[8]を保持しているベトナム人が、日本語能力試験の合格を目指すベトナム人たちの日本語学習を支援する日本語教室が開催されている。日本語学習を補助するのは、宮城県内の大学に通っているベトナム人である。新型コロナウイルス感染症の拡大状況を考慮し、現在こちらの日本語教室はオンラインで実施されている。また、これらの日本語教室の他にも、会話練習や日本語能力試験対策を目的としたオンラインクラスが開催されている。

日本語教室全体の運営は協会会長が担当している。2020 年 4 月までは、土曜日の午後と日曜日の午前の日本語教室を日本語教師の資格をもつ女性ボランティア 2 名と彼が運営していたが、一身上の都合により両名が協会の活動から退いた後は、彼が全ての日本語教室の運営を担っている。2020 年 4 月まではこの女性ボランティア 2 名が中心となってボランティアと学習者の登録と管理をしていたが、2020 年 7 月以降は行われていない。

土曜日の午前の日本語教室は参加するメンバーが固定化していたが、土曜日の午後

7 新型コロナウイルス感染症の感染拡大に伴う緊急事態宣言の影響を受け、2020 年 4 月から 2020 年 7 月までの間は日本語教室が休講となっていた。

8 日本語能力試験とは、国際交流基金と日本国際教育支援協会が共同で運営する、日本語を母語としない人びとの日本語能力を測定し、認定する試験である(日本語能力試験 2012a)。N5 から N1 までレベルが分かれており、数が少なくなるにつれて、レベル認定に求められる日本語の運用能力が高くなる(日本語能力試験 2012b)。

と日曜日の午前に開催されている日本語教室は頻繁にメンバーが入れ替わっていた。後者の日本語教室には毎回 20~ 30 名程度が参加しているため、安定的に活動を継続することができている。ただし、毎回参加する協会会長と継続的に参加する日本人 10 数名[9]とベトナム人 10 数名以外の大多数の参加者は、一時的に活動に参加し、離脱していくという傾向にあり、この傾向は参加者の国籍を問わず見られた。ベトナム人の中でも、技能実習生や留学生の流動性が高い傾向にある。その一方で、新たに参加する人の数も多く、毎週のように新しい人が日本語教室に現れることもある。そのため、数ヶ月おきに協会会長と継続的に参加するメンバー以外の顔ぶれが入れ替わることも珍しいことではなかった。

協会会長は、ベトナム人が日本語教室に参加できなくなってしまうことについて、「勉強よりも仕事だからですよ。実習生は、150 万円とか借金をして日本にやってくる。だから、仕事をしないと生活ができない。日本語は学習したいですよ。でも、仕事が見つかったら、日本語の勉強よりも借金の返済」と話していた。留学生も同様で、労働の優先順位が高くなる傾向にある。筆者が一緒に活動したベトナム人たちは、日本語学習に対するやる気を確かにもっている。それでも参加できなくなってしまうのは、彼/ 彼女たちのやる気の問題によるのではなく、技能実習生や留学生をとりまく社会構造によるところが大きいと捉えるべきだろう。

②ベトナム語教室

ベトナム語教室では、協会会長がベトナム語を教えている。その開催形態は時期によって異なっており、新型コロナウイルス感染症が流行する以前は多文化共生センター内で開催していたが、現在はオンラインでベトナム語を教えている。彼が Facebook に投稿しているベトナム語学習の宣伝には「多文化共生社会を築くため」と書かれている。ホームページには「日本人の方には、是非ベトナムの言葉を学んでほしいと思っています。言葉を通して、ベトナム人の考え方、習慣、文化、を理解していただけるようになると思います」(在仙台ベトナム人協会 2021b)という彼の言葉が掲載されている。日本語の非ネイティブが日本語を学習する日本語教室だけでなく、日本人がベトナム語を学習するベトナム語教室も開催していることから、言語学習による相互

9 継続的に参加するメンバーには日本語教育の経験者と未経験者が混在している。経験があるから残り、経験がないから去るというわけではない。

理解の進展が狙いにあることが窺われる。現在、15 名ほどの日本人がオンラインでベトナム語を勉強している。授業は、協会会長自身が作成した教材を利用して行われている。

③交流イベント

交流イベントは国際文化交流を目的として開催されるイベントである。春の花見、夏の七夕祭り、冬の忘年会がある。2019 年までは日本語教室に参加するボランティアが中心となって運営されていた。参加者の多くは日本人とベトナム人だが、日本語教室に参加している他国出身者も参加していた。直近の日本語教室に参加していた人が多く参加する傾向にあるが、日本語教室にほとんど参加していなかった人がイベントに顔を出すこともある。参加費を取るイベントがほとんどで、昼食として日本の料理とベトナムの料理の両方が振る舞われることが多い。新型コロナウイルス感染症の感染拡大を受けて、2020 年の交流イベントは全て中止となった。

④スポーツクラブ

スポーツクラブは、その名の通り、ベトナム人が集まってスポーツを楽しむための集いである。現在はフットサルとバレーボールのクラブが活動している。協会会長は練習に顔を出す、活動の様子を Facebook で宣伝する、フットサルボールやバレーボールといった用具を購入するなどして活動を支援することはあるが、各スポーツクラブの運営には関与しておらず、クラブに所属するベトナム人たちが自分たちでクラブを運営している。それぞれのクラブが Facebook 上にグループを有している。スポーツクラブの詳細については第 4 章で記述する。

⑤テト

2020 年 1 月 19 日に仙台多文化共生センターにて、協会と在日ベトナム学生青年協会仙台支部の共催でテトが開催された。テトはキン族[10]の最も重要な祭りであり、故郷から離れて暮らしている人も、テトの最中はなんとしても故郷に帰り、家族全員でテト用の特別な料理を食べ、新年を一緒に迎える(チャン 1999: 224)。家族全員でテトを祝うことが理想とされるのは、テトに祖霊が家に戻ってくるという信仰があるためである(住村 2008: 288)。

10 キン族はベトナムにおける主要な民族である。ベトナム人ともいう。ベトナム国民と区別するためにキン族と呼ばれることもある(宇野 2002[1994])。

当日は朝 9 時からテトの準備が行われた。会場前方に設置されたテーブルには、バインチュン、黄色とピンク色の花[11]が植えられた植木鉢、パイナップル、りんご、みかん、バナナ、いちごが盛られた皿と、これらを用いたマム・グー・クア(ベトナムのテトで祭壇に捧げられる果物の盛り合わせ)が置かれていた。また、エビフライや揚げ春巻き、バインチュンをはじめとしたベトナムの旧正月に欠かせない料理が用意された。会場設営と料理の準備を仕切っていたのは協会会長と彼の妻であった。

2020 年のテトの参加者は 180 名ほどであり、その多くはベトナム人だった。テトに参加していたあるベトナム人は「ベトナムと日本では正月の時期が違う。テトの時には仕事が忙しいから帰れない。去年は帰国できなくてホームシックになったが、今年は仙台でテトができるからまだ大丈夫」と話していた。別のベトナム人は「今日は初めて会うベトナム人がたくさんいるからここで友達を作りたい」と言っていた。日本語教室でボランティアからテトの話を聞いた技能実習生のベトナム人男性たちは「そこに女の子はたくさんいるのか」と聞いていた。

今回のテトには、駐日ベトナム大使のヴー・ホン・ナム氏も参加していた。今回のテトは、旧正月を祝うとともに、宮城県仙台市ベトナム人会という大使館公認の組織が設立された日でもあった(駐日ベトナム社会主義共和国大使館 2020)[12]。

(7)　協会を設立する狙い

協会会長が日本に来るきっかけとなったのは、妻の大学院留学である。それに伴い、2012 年に家族全員で大阪に移住した。彼に技能実習生としての経歴はないが、過去に管理団体で働いていたことがある。そこで目にした技能実習生の言葉の問題や過酷な労働環境に苦しむ姿が、彼にベトナム人協会を設立しようと決心させた。

彼がベトナム人協会を立ち上げる理由は、協会を立ち上げて活動することは社会にとって良いことであり、活動を通じてより良い環境を築くことができると彼が考えているからである。2021 年 2 月に岩手県にベトナム人協会を設立した際に彼が行なった代表挨拶を引用する。

11 色と形状からベトナムのテトに欠かせないホアダオとホアマイだと思われる。
12 「宮城県仙台市ベトナム人会」は大使館側の呼称であり、協会は依然として在仙台ベトナム人協会という名称を用いている。

> 私の考えは、国と国との関係は、全て、個人と個人との関係からです。人間は誰しも、国を問わず、みんな知識を身につけ、その知識を使って、活かして、健全な行動をすることで、笑顔があふれる快適な環境の中でみんなと仲良く過ごせることを望んでいると思います。それから、いろんな活動を通して、社会に貢献することもできますし、私たちの力は社会の力にもなるんです。社会の問題を解決することももちろんできます。それから、皆さんの力を合わせて、笑顔があふれる快適な環境を作ることができます。そういう考え方をもとにして、私が、いろんなところで TVA を立ち上げました。

彼は各地に協会を設立し、活動することで社会の問題を解決することを目指している。その問題とは、移住者が抱える生活の問題、言語の問題、技能実習生の労働問題、新型コロナウイルス感染症の流行によって引き起こされた外国人労働者の問題など多岐にわたる。彼が協会の活動を Facebook やウェブサイトで宣伝し、多くの人を協会の活動に巻き込もうとしているのも、多くの人の力が必要だと考えているからである。

また、彼は協会を設立して活動をすることで、ベトナム人の存在を社会に対してアピールすることができるとも考えている。彼はイメージの問題として語る。

> 在仙台ベトナム人協会の存在を大きくして、他の日本人とか他の外国人から見ると「ベトナム人すごいな」と思うようになると、ベトナム人もいろいろ過ごしやすくなりますね。在仙台ベトナム人協会の存在は大きければ大きいほど、ベトナム人のためになる。小さいグループになったら意味がない。在仙台ベトナム人協会の存在はたくさんの人に知ってもらいたい。情報を流すのはすごい大事ですよ。イメージを大きくすると尊重の気持ちが出てくるんですよ。小さいグループだとおしまい。意味がない。「すごいな、在仙台ベトナム人協会。こういう活動もやってる。こういう活動もやってる。いろんな活動やってる」と。本当にベトナムとみんなにとって。だったら、他の団体とか地域の皆さんと仲良くなって、多文化共生社会が作れるんですね。

ここで協会会長がイメージと語っているものは、「ベトナム人の存在感」ないし「ベ

トナム人がどのように見られているか」などと言い換えられるものである。技能実習生という社会問題が示すように、ベトナム人の多くは日本において単なる安い労働力として扱われており、日本人と同等の扱いを受けているとは言えない状況にある。ネットニュースなどでベトナム人の犯罪が取り上げられると、それに対して否定的なコメントがつくことも珍しくない。日本でのベトナム人のイメージが良いものではないことをベトナム人たちは理解している。協会会長はこのような現状に対して以下のような不満を抱いている。

> 日本人とベトナム人の関係はね、今は(日本人にとって)多くのベトナム人は安い労働者ですね。それはダメですね。もともとは、在仙台ベトナム人協会と、豊中でも、まずはベトナム人のためだと思ったのですが。言葉はいつも「ベトナム人のため」、日本人には「お願いします」と言っているのですが。実際は、心の中には、ベトナム人のためだけではなく日本人のためにもなるんですね。ベトナム人とか日本人とか関係なくて。人間(は)誰でも快適な環境の中で過ごしたいですね。これを作って、みんな、ベトナム人でも日本人でも他の国の人でも楽しく過ごせる時間になったら良いなと思っていますね。ですが、自分一人ではなかなかできないですね。だから、みんなの力を合わせないとできないなと思うんですね。

このような状況を改善するためには、個々のベトナム人がより良い待遇を求めて努力するだけでは不十分である。ベトナム人だけが頑張っても効果は少なく、日本人や諸外国人の力も合わせなければ達成できないと彼は考えている。ゆえに、日本におけるベトナム人の社会的な地位の向上のための手段として、彼は日本各地にベトナム人協会を作り、ベトナム人を集め、その活動を Facebook やウェブサイトで発信する。そして、協会の活動に興味を抱いた人、同じ志をもった人を拒むことなく受け入れる。それを繰り返すことで、ベトナム人のイメージを大きくし、いつの日かベトナム人が日本社会で尊重される存在になることを彼は望んでいる。

4. スポーツを介して創出されるベトナム人同士のつながり

ここでは、ベトナム人が主体となって運営するスポーツクラブについて記述する。先行研究においてもスポーツへの言及がなかったわけではないが、宗教的あるいは政治的な組織の活動の一つとしてのスポーツ(高橋 2018: 81; 戸田 2001: 55)、また休日に研修生がスポーツをする(グエン 2013: 25)と言及されるに留まっており、仲間内での単なるレクリエーションと位置づけられることが多かった。それに対して、本章では、レクリエーションにとどまらず、ベトナム人をつなげ、親交を深める契機としてスポーツが機能していることを指摘したい。ベトナムの都市では各種スポーツ、趣味の会が結成されることがあり、この小規模集団の仲間意識は強いという(桜井 1999: 22)。日本でも、各地の留学生や技能実習生が集まってサッカーの練習をし、大会で互いに実力を競い合っているという(ファム 2020)。在日ベトナム学生青年協会の各支部も大会を主催しており、参加者からは好評だったという(ファム 2020)。

(1) 概要

協会のスポーツクラブはベトナム人が独自に運営している趣味の集いである。現在はバレーボールクラブとフットサルクラブが活動している。バレーボールやフットサルボールなどの用具は協会会長が私費で購入しているが、体育館や屋外コートの利用料、大会の参加費などの活動のために必要な費用はメンバーでお金を出し合ってまかなっている。彼は各スポーツクラブの運営には関与しておらず、クラブに所属するベトナム人が活動場所や活動の頻度を自律的に決定している。それぞれのクラブがFacebook 上にグループを有している。

バレーボールクラブとフットサルクラブでは、その設立の経緯が異なっている。協会のバレーボールクラブは、もともとは協会とは関係なく独自に活動していた。仙台市内のベトナム人グループを協会のもとに集約させようとした協会会長が、バレーボールチームをまとめているベトナム人男性と交渉した結果、協会に加入することが決まった。2019 年 11 月 24 日に Facebook 上でバレーボールクラブの加入が報告された。

フットサルクラブは協会の活動に参加するベトナム人が中心となって作った組織で

ある。チームが設立されたのは 2019 年 12 月 2 日である。チームのリーダーを務めるのは、仙台市内でプログラミングの仕事をしているベトナム人男性である。彼はすでに結婚しており、ベトナムに妻と子どもがいる。このチームは、リーダーが知り合いの知り合いに声をかけて集めたベトナム人たちでメンバーは構成されている。メンバーのベトナム人には北部と中部出身の実習生が多いが、日本人女性と結婚して仙台市に住んでいるベトナム人など、技能実習生以外のベトナム人も参加している。

練習は仙台市内のどこかで行われる。場所は日によって異なっており、仙台市内のフットサルパークを利用することもあれば、市内の公園や空き地で練習することもある。チーム内で練習することもあれば、他チームと合同で練習することもある。また、メンバーの家の庭でバーベキューをしたり、屋内でベトナムの料理を食べてアルコールを飲んで楽しそうにしている様子をその場にいるメンバーが Facebook でライブ配信していることもある。

(2) フットサル大会

2020 年 7 月 26 日と 2021 年 2 月 21 日にフットサル大会が開催された[13]。いずれの大会もスポンサーがつき、優勝トロフィーとメダルが用意されていたほか、参加したチームに 1 ケースのビールが配られた。2020 年 7 月の大会については不明だが、2021 年 2 月の大会では、仙台市内のベトナム物産店やベトナム料理店などがスポンサーとして大会を支援していた。

2020 年 7 月 26 日に、協会のフットサルクラブ(以下、STFC)はチームとしてはじめて大会に出場した。仙台市内外から 8 チームが参戦し、中には選手がスーツケースを抱えているチームもあった。試合会場前方には赤地に黄色の文字で大会名称が記された横断幕が掲げられ、その下には優勝チームに贈られるトロフィーが飾られていた。会場には出場チームと応援、観覧客含めて 100 名は優に超えるベトナム人が集まっていた。試合出場者は男性のみで、応援に来たベトナム人も男性が多数を占めたが、少なくはない人数の女性も会場に来ていた。

9 時に開会式がはじまった。全 8 チームが横断幕の前に集まった。全員がおとなしく整列をしているわけではなく、近くのベトナム人とおしゃべりをする者、複数名で

13 仙台市では在日ベトナム学生青年協会の主催で大会が開催されていたこともあった(ファム 2020)。最近開催されている大会はまた別の大会である。

ボールを回している者もいた。開会式の進行は、大会進行役のベトナム人男性が行った。開会式が終了すると、横断幕の下で全チームが記念撮影を行った。また、大会のスポンサーから各チームに参加賞として 350ml× 24 缶入りの発泡酒 1 ケースが送られた。

今大会では、まず全８チームの総当たり形式で試合が進められ、一番多く勝ち星を挙げたチームが優勝する形式となっていた。また、最初の 3 試合が予選ラウンドになっており、全チームが 3 試合終えた時点で勝利数の上位 4 チームが決勝ラウンドに進出し、総当たりで優勝を争う。ファウルを取られたチームには罰金 1000 円というルールがあるらしく、チームとして事前に支払ったお金から罰金が取られるのだという。

試合は準備が整いしだい順次はじめられた。STFC は 2 敗 1 引き分け予選敗退であった。リーダーのベトナム人男性は「練習をあまりしていないからうまく連携が取れなかった」と言っていた[14]。実際、他チームと比較すると、チームとしてうまく連携できていない様子が見られた。コート内での動きがまばらだったり、応援の数が少なく、チームとしての盛り上がりにかけるなど、メンバー間の結束がまだ弱いように感じられた。

2021 年 2 月に開催された大会にも STFC は参加した。前回同様にトロフィーとメダルが用意されており、開会式と写真撮影、参加賞のビールの受け渡しが行われた。この大会には全部で 8 チームが参加しており、4 チームずつに別れて総当たり戦を行ったあと、それぞれの組の上位 2 チームで準決勝を行い、勝ったチームが決勝に進出する。

この大会で STFC は優勝している。筆者は未見であるが、協会の Facebook グループに、トロフィーを手にしたチームの集合写真、ゴールデングローブ賞をもらったチームのゴールキーパーの写真、その後の祝勝会の写真、優勝報告と感謝の意を表した文章が投稿された。この大会の決勝の動画が Facebook 上で公開されているが、7 月の大会と比較しても、チームの司令塔がメンバーに指示を出して連携をとりながら攻め上がる様子が見られたほか、7 月の大会の時よりも応援に来たベトナム人の数が増えており、チームの活気が増していた。7 月の大会以降も継続的に練習を積んできたこ

[14] 活動開始したばかりの頃は、現在のリーダーと 2 名のベトナム人男性、3 名の日本人男性がチームのメンバーであった。最初から現在のメンバーで活動していたわけではない。練習量が足りなかったのは、大会の直前まで緊急事態宣言が発令されていたためであろう。

とでチームとしての成熟が進み、その結果が見事現れたものだといえる。

(3) 試合後の打ち上げ

7 月の試合終了後、筆者はリーダーから「この後近くの公園でみんなでビールを飲むんですけど、一緒に来ませんか」と誘われたので、その打ち上げに参加した。リーダー他数名は打ち上げに並べる食べ物を買いに行くため、他のメンバーよりも早めに出発した。

公園に到着するまでの間、筆者はベトナム人と談笑する機会を得た。そこで知り合ったベトナム人男性のトランさんは、日本人女性と結婚し、現在仙台市内のバーで働いている。ひょうきんな性格で、チームのムードメーカーのような立ち位置のベトナム人である。技能実習生のグエンは現在 18 歳で、栃木県に彼女がいると話していた。ベトナムに一度帰国し、結婚してから日本に戻ってきたいと話していた。彼はしきりに「早く結婚がしたい」と話し、「ベトナムでは 20 歳までに結婚していないと悪い」と思われることを理由としてあげた。また、毎週日曜日にオンラインで日本語の勉強をしているが、仕事が忙しく、日本語の勉強が手につかないので日本語の勉強をキャンセルすることもあるという。そのことを伝えると担当の講師はよい反応をしないのだという。

公園に到着すると、ベトナム人たちは石畳が敷かれた敷地に段ボールを敷いて場所取りをした。買い出し組が帰ってくるのを待つ間、彼女がいるメンバーは彼女とビデオ通話をしていた。スマートフォンを操作して SNS を閲覧したり、他のメンバーと雑談をしている者もいた。

買い出しにいったメンバーが公園に到着したのは、筆者たちが到着してから 1 時間が経過した頃だった。新たにビールを 1 ケース購入した他、コーガー(鶏肉を干して味付けをし、ライムの葉っぱで香りをつけたもの)、茹でられた鶏の肉、ベトナムハムが段ボールの上に並べられた。また、チリソースとライム塩が調味料として用意された。



写真 4-1: 打ち上げで用意された食事(2020 年 7 月 26 日　筆者撮影)

すべての料理が並べられ、参加者の手にビールが握られた時、ベトナム人たちはベトナム語で乾杯をしはじめた。缶ビールを持った手を前に出し、“モッ! ハイバーヨッ!”と言い、“ヨッ!”のタイミングでビールを軽く振り、これを三回繰り返した後にビールを飲む。音頭をとる人以外は“ヨッ!”だけいう。日本の乾杯の掛け声と違い、この乾杯の掛け声は料理を食べて語らっている途中にも行われる。ベトナム人同士で目があった時、誰かが新しいビールを開けた時、なんとなく掛け声をかけたい時に乾杯するのがベトナム流ということである。

STFC の打ち上げが開始してから 1 時間程度が経過した時、過去に合同で練習をしたことがあるフットサルチーム A のメンバーが同じ公園にやってきて、STFC が陣取った場所の近くにブルーシートを広げはじめた。今回のフットサル大会で優勝したのは A で、優勝トロフィーがメンバーの手に抱えられていた。A のメンバーは、ブルーシートに大量のビールや食べ物を広げるだけでなく、無線のスピーカーとマイクも設置し、スピーカーから EDM[15]のような音楽を流しはじめた。また、A のメンバーのほ

[15] EDM とは、Electronic Dance Music の頭文字を繋げた略称であり、シンセサイザーなどの電子楽器を利用して作られた、場を盛り上げ、人びとを踊らせることを目的とした音楽のジャンルである。

かにも、A を応援しにきた 10 名ほどのベトナム人女性もブルーシートの上で一緒に飲み食いをしていた。「女の子がいる!」と STFC の男性陣は色めきだっており、「あの子美味しそう（「あの子と遊びたい」の意)」と口々に言い合っていた。すると、トランが A の「祝勝会」に混ざり、マイクを借りてカラオケをし始めた。トランがなかなか味のある歌声で曲を歌った後、STFC のメンバーで片付けをし、打ち上げは終了となった。

公園での打ち上げが終わると、STFC のベトナム人たちは二次会をするために市内のカラオケに行った。メンバーの 1 人がこの様子を Facebook 上でライブ配信していた。そう大きくはない部屋に 10 人前後のベトナム人が入り、机の上には空いたグラスが複数置かれ、交代交代でベトナム人たちがベトナムの歌を熱唱していた。

以上の参与観察から言えることは、フットサルを通じた交流がベトナム人たちにとっての出会いの機会となっていること、そこで親密な関係が築かれていることである。また、チーム間の交流を通じて、チームを超えたベトナム人同士の人間関係が形成されている。

一方で、グエンの話から見えてくるのは、日本で働くベトナム人、とりわけ若いベトナム人が、結婚に関するベトナム社会の伝統的な言説を気にしながら生きている姿である。技能実習制度というセンセーショナルで顕在的な問題に私たちの関心は奪われがちだが、20 歳を控えた未婚の自分という社会的な状態と故郷ベトナムでの結婚に関する言説との間で苦悩するという問題も、若いベトナム人にとっては捨て置けない切実な事柄であるということが本稿の一事例からは読み取れるのである。

5. おわりに

以上、在仙台ベトナム人協会の活動を取り上げ、協会会長を中心に運営される協会の様子と、協会のフットサルチームの活動について記述した。ここでは、これまでの記述を振り返り、地方都市に住むベトナム人たちの活動の特徴について考察する。

日本国内で宗教コミュニティと政治コミュニティが活動していた 20 世紀後半とは異なり、21 世紀に入ると、ベトナム人という広い括りで活動する組織が出現する。各地に支部を設けて全国的な組織を形成することもあれば、特定の地域に住むベトナム

人を対象とした組織を形成することもある。現代の在日ベトナム人は活発に Facebook 等の SNS を利用する。彼/ 彼女たちは日常的に SNS を通じて生活に関する情報を集め、遠い地域に暮らすベトナム人とコミュニケーションしている。

在仙台ベトナム人協会は仙台市とその近郊に住むベトナム人が集まる組織だが、組織の Facebook グループの参加者は宮城県や東北地方に限られない。ここから、地理的な活動範囲は仙台市に限定されるが、人間関係のネットワークや情報が拡散する範囲は仙台市に限定されないという特徴をもった組織が在仙台ベトナム人協会だといえる。広くベトナム人として集まろうとしている点、また、Facebook を利用して情報を発信し、オンライン上のネットワークにおいても重要なハブとなっている点では、近年見られるベトナム人のコミュニティと同じ流れに与するものだといえる。

在仙台ベトナム人協会は参加者の流動性が高い。文字通り誰でも活動に参加できることに加えて、活動に参加していないことが協会から完全に離脱したことを意味するわけではないため、協会の境界線を具体的に設定することが困難である。また、参加と離脱が自由に行われ、どのくらい協会にコミットするのかも各参加者に委ねられてことから、組織としての拘束力が強くはないことがわかる。言い換えるなら、協会を中心として、そこから放射状に人間関係のネットワークが拡がっており、そのネットワークは誰とでもつながりうるし、つながりの強度を弛めたり断ち切ったりすることが大きな問題とはならない。内と外を厳密に区切るのではなく、緩やかにネットワークが拡がっているこのような状態を、二者関係を核とする東南アジア的(中根 1980)、もしくは状況対応的なベトナム的(末成 1999)社会構造の現れということもできるだろう。ただし、これはベトナム人が運営している協会の説明として妥当なものであるかもしれないが、これだけでは文化本質主義的な説明となってしまう。

技能実習生や留学生の若者が多いという東北地方の特徴を反映してか、協会の活動に参加するベトナム人の多くも若い技能実習生や留学生である。協会会長やグエンの話から見えてくるのは技能実習生や留学生の忙しさである。借金を返済するためには労働の優先順位を上げざるを得ない。労働によって疲労が蓄積されると、休日を他の活動にあてる余力がなくなってしまう。このように、働いてお金を稼ぐことで借金を返済することの優先順位が必然的に高くなってしまうがために、結果として他の活動にあてる時間を捻出する余裕がなくなるという技能実習生や留学生の現実がある。協

会の高い流動性は、ベトナム出身であるという文化的な影響だけでなく、技能実習生、留学生として日本で暮らしているという社会的、経済的な影響も受けた結果なのである。

他方、流動性が高い協会の中で一際目立つのが、小規模かつ親密な関係が見られるフットサルを通じた活動である。これは、社会問題という視角からは見えてこないベトナム人の姿である。すなわち、技能実習生をはじめとしたベトナム人同士のつながりであり、地域社会において独自にネットワークを発展させ、互いの実力を競い合っているベトナム人の姿がここにおいて見出せる。チームに所属するベトナム人にとって、フットサルは単なるレクリエーションというだけでなく、新たなベトナム人と出会い、親交を深める契機にもなっている。そこに大会というゲーム要素が加わることによって、自分たちのチーム内にとどまらず、他チームと切磋琢磨して練習に励み、実力を競い合う環境が構築されている。さらに、市内の大会を支援しているのは仙台市内でエスニックビジネスを展開するベトナム人である。これまでは社会問題に苦しめられるベトナム人の姿が集中的に取り上げられてきたが、ここから見えてくるのは、フットサルを通じて交流し、フットサルをともに楽しむことで、地域のベトナム人同士のつながりが密になっていく様子である。日本に暮らすベトナム人たちの生活世界を理解するためには、先行研究で指摘されている宗教に加えて、スポーツなどのレクリエーションを媒介としたベトナム人同士の関係性を見ていくことも重要であると筆者は考える。

以上、仙台市内のベトナム人の活動から、地方都市における移住者の生活の一端が明らかになった。彼/ 彼女たちを悲観的に捉え、記述するだけでは見えてこない側面が確かにある。ベトナム人に限らず、地域住民と移住者を支援者/ 被支援者や主体/ 客体という二分法のいずれかに当てはめるのではなく、その両極の間を揺れ動く存在として彼らの生活を包括的に捉えていく必要がある。ベトナム人を、社会問題の延長線上に置くだけではなく、一生活者として捉えていくためにも、本稿の事例から得られた社会活動に従事するベトナム人とスポーツを介してつながるベトナム人の姿、地方都市における活動の特徴は大きな突破口になるだろう。

引用文献

長谷部美佳

2019 「在日ベトナム人」信田敏宏ほか編『東南アジア文化事典』pp. 726-727、東京: 丸善出版株式会社。

堀江直美

2020 「在日ベトナム系移民に関する予備的考察」『多文化社会研究』6: 103-120。

岩下康子

2020 「ベトナム人研修生・技能実習生ー仮想空間に拡大するコミュニティと今後の展望」小林真生編、駒井洋監『変容する移民コミュニティー時間・空間・階層』pp. 114-117、東京: 明石書店。

川口幸大

2018 「序ー東北から多文化共生を考える」『東北文化研究室紀要』59: 19-34。

川上郁雄

2001 『越境する家族ー在日ベトナム系住民の生活世界』東京: 明石書店。

三木英

2017 「設立される待望の故郷ー在日ベトナム人と仏教寺院」三木英編『異教のニューカマーたちー日本における移民と宗教』pp. 141-156、東京: 森話社。

宮城労働局

2020 「『外国人雇用状況』の届出状況まとめ(令和元年 10 月末現在)」宮城労働局ホームページ<https://jsite.mhlw.go.jp/miyagi-roudoukyoku/1/120/123/gai-kokujin.html>より、2021 年 4 月 12 日取得。

森絵里咲

2020[2012] 「ライフスタイルの変化ー格差と IT がもたらしつつあるもの」今井昭夫・岩井美佐紀編『現代ベトナムを知るための 60 章【第 2 版】』pp. 165-168、東京: 明石書店。

中根千枝

1980 「東南アジア的社会構造の特色ー人間関係についての一試論」山本達郎博士古稀記念論叢編集委員会編『東南アジア・インドの社会と文化 下』pp. 269-

297、東京: 山川出版社。

グエン、ティ、ホアン、サー、

2013 「日本の外国人研修制度・技能実習制度とベトナム人研修生」『佛教大学大学院紀要』41: 19-34。

NHK WORLD-JAPAN

2020 “Together We Can Make It Through!: Where We Call Home”NHK WORLD-JAPAN のホームページ< https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/en/ondemand/vi-deo/2087017/> より、2021 年 4 月 12 日取得。

日本語能力試験

2012a 「目的と沿革」日本語能力試験ホームページ <https://www.jlpt.jp/about/purp-ose.html>より 2021 年 4 月 12 日取得。

2012b 「N1~N5：認定の目安」日本語能力試験ホームページ< https://www.jl-pt.jp/about/levelsummary.html >より 2021 年 4 月 12 日取得。

野上恵美

2016 「『多文化共生』社会の実現の可能性に関する一考察－カトリック教会に集まる信者を事例に」白川千尋・石森大知・久保忠行編『多配列思考の人類学－差異と類似を読み解く』pp. 157-177、東京: 風響社。

2018 「異文化をつなぐカトリックの媒介力－神戸市・たかとり教会の事例から」高橋典史・白波瀬達也・星野壮編『現代日本の宗教と多文化共生－移民と地域社会の関係性を探る』pp. 89-108、東京: 明石書店。

ファム、ゴック、ジェップ

2020 「在日ベトナム人コミュニティ紹介_vol: 1 在日ベトナム学生青年協会(VYSA)」KOKORO ホームページ<https://www.kokoro-vj.org/ja/post_9335> より、2021 年 4 月 13 日取得。

ファム、フォン、リン・レ、ホン、フー・ゴ、ティ、トゥ、チャン・鶴間尚・佐藤大輔・杉本等・富山栄子

2020 「非営利団体『新潟におけるベトナム人協会』の設立」『事業創造大学院大学紀要』11(1): 155-169。

桜井由躬雄

1999 「社会」石井米雄監修『ベトナムの事典』pp. 19-23、東京: 同朋舎。

佐藤由利子・フン、ティ、ハイ、タン

2020 「ベトナム人留学生－中国人留学生と比較した特徴とコミュニティの役割」小林真生編、駒井洋監『変容する移民コミュニティー時間・空間・階層』pp. 174-181、東京: 明石書店。

仙台市

2021 「国籍・地域別外国人住民人口」仙台市ホームページ<https://www.city.sendai.jp/chosatoke/shise/toke/tokesho/r02-01/02.html> より、2021 年 4 月 12 日取得。

塩原良和

2012 『共に生きる－多民族・多文化社会における対話』東京: 弘文堂。

末成道男

1999 「ベトナムから見た漢族家族の特徴」末成道男編『中原と周辺－人類学的フィールドからの視点』pp. 387-408、東京: 風響社。

住村欣範

2008 「テト」石井米雄、監修『[新版]東南アジアを知る事典』p. 288、東京: 平凡社。

巣内尚子

2019 『奴隷労働－ベトナム人技能実習生の実態』東京: 花伝社。

出入国在留管理庁

2021 「在留外国人統計(旧登録外国人統計)統計表」出入国在留管理庁ホームページ
<http://www.moj.go.jp/isa/policies/statistics/toukei_ichiran_touroku.html>より、2021 年 4 月 12 日取得。

高橋典史

2018 「日本におけるインドシナ難民の地域定住と宗教の関わり－ベトナム難民の事例を中心に」高橋典史・白波瀬達也・星野壮編『現代日本の宗教と多文化共生－移民と地域社会の関係性を探る』pp. 67-88、東京: 明石書店。

戸田佳子
2001 『日本のベトナム人コミュニティー一世の時代、そして今』東京: 暁印書店。
チャン、ハン、ザン
1999 「テト(旧正月)」石井米雄監修『ベトナムの事典』p. 224、東京: 同朋舎。
駐日ベトナム社会主義共和国大使館
2020 「福島県ベトナム人会と宮城県仙台市ベトナム人会の設立式」駐日ベトナム社会主義共和国大使館ホームページ<https://vnembassy-jp.org/ja/福島県ベトナム人会と宮城県仙台市ベトナム人会の設立式>より、2021 年 4 月 12 日取得。
宇野公一郎
2002[1994] 「ベトナム人」石川栄吉・梅棹忠夫・大林太良・蒲生正男・佐々木高明・祖父江孝男編『[縮刷版] 文化人類学事典』pp. 686-687、東京: 弘文堂。
湯山英子
2020 「北海道在留ベトナム人の実態調査から概観－技能実習生増加に伴う課題」『地域経済経営ネットワーク研究センター年報』9: 42-45。
在ベトナム日本国大使館
2017 「日越外交関係樹立 45 周年ロゴマークの決定及び、ロゴマーク使用に関するお知らせ」在ベトナム日本国大使館ホームページ<https://www.vn.emb-japan.go.jp/itpr_ja/logomarkoshirase.html>より、2021 年 4 月 12 日取得。
在仙台ベトナム人協会
2019 「ロゴマークを決定しました」在仙台ベトナム人協会ホームページ<https://w-ww.sentva.com/2019/08/ 05/ ロゴマークを決定しました/>より、2021 年 4 月 12 日取得。
2021a 「Sen TVA について」在仙台ベトナム人協会ホームページ<https://www.sent-va.com/日本語/sen-tva の概要/>より、2021 年 4 月 12 日取得。
2021b 「会長の挨拶」在仙台ベトナム人協会ホームページ<https://www.sentva.com/日本語/会長の挨拶/>より、2021 年 4 月 12 日取得。

『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

Putthida Kijdumnern	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士後期課程
李　欣晨	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士後期課程
蔡　佩君	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士前期課程 令和 2 年度卒業生
渡邊　陽太	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士前期課程
千田　直樹	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士前期課程 令和 2 年度卒業生
松谷　凌雅	東北大学　大学院文学研究科　広域文化学専攻 文化人類学専攻分野　博士前期課程

東北人類学論壇　第 20 号

2021 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. 20 · Mar, 2021

Tohoku Anthropological Exchange

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

Articles

Putthida Kijdumnern · · ·