ISSN　1348-4192　・　第　25　号　・　2026 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

牧島　里紗・・・

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第２５号

2026 年 3 月

目　次

論　文

ヘリテージのガイドと多声性（Multivocality）
　―震災遺構仙台市立荒浜小学校ガイドらの事例から
・・・・・・牧島　里紗　1

演者の「スポーツ」としての祭礼の受容と拒絶
　―秋田竿燈まつり演者の語るまつりの「伝統」に着目して
・・・・・・林　直音　30

書評論文

文化人類学教育における地域
　―『～で学ぶ（文化）人類学』シリーズを使った授業を通して
・・・・・・川口　幸大　54

論文

ヘリテージのガイドと多声性（Multivocality）
―震災遺構仙台市立荒浜小学校ガイドらの事例から

牧島　里紗

1. はじめに

本稿は、宮城県仙台市にある震災遺構仙台市立荒浜小学校のガイドらの活動を事例に、彼ら彼女らの実践が多声的（multivocal）なヘリテージのあり方にどのように関係しているのかを明らかにする。ここでいう多声的なヘリテージとは、ポストモダニズム的視点を踏まえ、意味や視点、ナラティブ、ディスコースを含む多様な語り（声）がヘリテージ（Heritage、遺産）の場に持ち込まれ、形成され、互いに出会い、時に対立しながら共存する状態を指す。

第 2 節で論じるように、ヘリテージの所有権や管理をめぐっては、周縁化されてきたステークホルダーをどのように関与させるか、また彼ら彼女らの声をいかに可視化するかが重要な課題として議論されてきた。したがって、多声的なヘリテージの場を構築するとは、制度や政治的権威によって正当化された歴史のみを提示するのではなく、ヘリテージにまつわる記憶や経験の多様性を、ヘリテージを通じて提示することにつながる。さらに、ヘリテージに関わる多様なステークホルダーの存在を明らかにし、彼ら彼女らのためのヘリテージ活用の可能性が見出される。一方、こうした議論においては、「声を与えられた者」と「声を与えられない者」の二項対立のダイナミクスがしばしば主な焦点となってきた。これに対し、ヘリテージのガイドは、訪問者との対話を介して二者の語りを彼らに伝え、それに対する訪問者の語りを引き出し、さらには以上を踏まえながら自身の語りを加えるなど、ヘリテージに関する多様な語りを生み出す可能性がある。

本稿が取り上げる震災遺構荒浜小学校は仙台市荒浜地区に位置し、現在まで多くの一般訪問者や学生らが防災教育のため足を運ぶ、市の重要な震災伝承施設の 1 つであ

る。訪問者は館内を自由に見学でき、さらに荒浜小学校のガイドらによる見学ツアーにも参加することができる。ガイドらは震災や荒浜地区に何らかの形で関わりをもつ者も多く、訪問者らは臨場感ある説明をガイドから受けられる点が見学ツアーの大きな魅力となっている。また、ガイドのなかには、市の職員としてのガイドの仕事に加えて、荒浜小学校を舞台に災害伝承に関する私的なプロジェクトに携わる者もいる。

本稿では、荒浜小学校で見学ツアーや個人的なプロジェクトなどの形で活動を行うガイドらの事例から、ヘリテージにおけるガイドの実践が、ヘリテージとしての荒浜小学校の多声性の形成にどのように関わっているのかを論じる。具体的には、ガイドが、訪問者や地域コミュニティ、市の間に立ちながら、ヘリテージとしての荒浜小学校でどのような「声」を媒介しているのか、もしくは自らどのような「声」を形成しているのかを議論する。

2. 問題の所在

本節では、multivocality の訳語としての「多声性」の定義とそのコンテクストを示す。また、国内外のヘリテージの所有権の議論において多声性がどのように論じられ、それがヘリテージとコミュニティのあり方においてなぜ重要であると論じられてきたのか、この多声性の視点は東日本大震災とどのように関連しているのかを概観する。さらに、ヘリテージにおけるガイドの役割と語りの特徴を日本の災害伝承の事例から論じ、特にガイドの実践が多声的なヘリテージの在り方にどのように貢献してきたかを先行研究から明らかにする。

(1)　多声性とヘリテージ、コミュニティ

(a) 多声性（Multivocality）

多声性（multivocality）は、「複数の声や意味、視点が互いに出会い、挑戦し合う」(Birkeland et al. 2025: 11)状況を指すとされる。日本語においては、バクチンが用いたポリフォニー（polyphony）の訳語として用いられる場合もあるが、本稿では、文学、言語学、考古学、人類学、ヘリテージスタディーズなど、人文社会科学において広く

論じられてきた multivocality の訳語として、「多声性」を用いる。

多声性を論じた最初期の研究の 1 つは、象徴人類学の観点から儀礼に用いられる象徴の多義性や複雑な意味関係の在り方を論じた、ターナーの Forest of Symbols (1967) とされる。対して「『ポストモダニズム的』関心」(Smith 2006: 37)の強い近年では、Birkeland らによると、どのような声や主張、解釈が、どのような動機から封じ込められ、抑圧され、無視され、あるいは悪用されているのか、何が正しいとされるのかといった、ある事例に関する様々なナラティブの政治的関係性を議論する分析概念として参照される。多くの場合、多声性は、文化遺産への公衆参加やヘリテージの民主化を通じて多様な声を提示するという多元主義をもたらし、ヘリテージを公共参加や遺産の民主化に貢献するという肯定的なニュアンスとともに論じられるという(Birkeland et al. 2025: 11-13)。

このポストモダニズム的なニュアンスを伴う多声性について、例えば考古学では、ポスト構造主義や、社会的周縁にある人々の権利を主張する多数の社会運動の流れに影響を受け、研究者の主観性が考古学的解釈に多大な影響を与えていることを認め、オルタナティヴな解釈を見出すための手法として多声性が定義された(Habu et al. 2008: 3)。これについて、Hodder(1999)は、考古学者が集団や個人に遺跡の解釈への参加を促すことで、学問的背景に関わらない多様な人々による、多数の補完的、対立的な遺跡の解釈を可能にすると論じた(Hodder 1999; Habu et al. 2008: 2)。対して、ヘリテージ・スタディーズでは、多声性を「過去、今日の文化遺産と自然遺産のプロセス、そして将来の発展に関する理解を取り巻く、地域、国家、そしてグローバルな、複雑な言説のネットワーク」を明らかにするものと論じ、例えば遺産保護のためのグローバルアクターや国・地域レベルの多様な組織など、様々なスケールに位置する利害関係者らとの政治的関係性に目を向けることを可能にするとされた(Birkeland et al. 2025: 12)。

本稿では、こうした近年の多声性の議論におけるポストモダニズム的志向を考慮しながら、「意味や視点、ナラティブやディスコースを含む多様な語り（声）が荒浜小学校に持ち込まれ、形成され、互いに出会い、時に対立する様子」を多声的であると定義し議論を進める。

(b) ヘリテージの所有権と多声性

Timothy によると、ヘリテージは一般に過去から受け継がれたもので、現在において観光や教育などの多様な目的のために活用される。広くは峡谷や森などの自然発生した現象を含む自然遺産と、人類の手によって人工的に作り出された文化遺産に分類でき、有形と無形のどちらの形式も含まれるとされる(Timothy 2011: 3)。「自然災害の被害の痕跡をとどめる実物資料として価値がある不動産的建造物」(坂口　2025: 4)として保存される震災遺構も、ヘリテージに分類できるといえる。

前節で触れたように、ポストモダニズム的な多声性のまなざしは、ヘリテージの概念そのものやその活用、ヘリテージを通じて発信するディスコースの形成において特定のステークホルダー（多くの場合、西洋や宗主国、国家などの政治的権威、大学など）が過度に主導権を握るような権力構造が維持されてきたことを明らかにするものである。多声性は、こうした既存の権力構造を脱構築し、ヘリテージの実践において社会的に周縁化されてきた個人や団体（例えば、非西洋諸国や植民地社会、先住民、市民など）の利害や主張、解釈を認め、より包括的なヘリテージのあり方を促進する。このように、ヘリテージの所有権を議論するとは、ヘリテージのより多声的なあり方を問うものであるといえる。

ヘリテージを巡る多様な声のうち、従来のヘリテージの権力構造を支えてきた言説を、Smith は「権威化されたヘリテージ言説」(Authorized Heritage Discourse、以下「AHD」と略称）と呼んだ。AHD は、技術や美的専門家の権力や知識に基づく主張に依存し、国家の文化機関や文化に関する市民団体などによって制度化された言説である(Smith 2006: 11)。これらの多くは、あたかもヘリテージ固有の性質であり、普遍的に適用できるように装うが、多くの場合西洋のエリート文化における特定の価値観に深く根差している。ゆえに、AHD は、特定の文化的価値に根差してヘリテージの価値や性質を意味付け評価し、適切な管理活用とは何かを定め、誰がヘリテージのために語るべきかを正当化する力を持つ。これにより、AHD に収集されないヘリテージの多様な価値や意味の多声性を覆い隠すという(Smith 2006: 11-12)。

Smith によると、AHD は特定のステークホルダーの所有権のみをさらに権威化するが、これは本来そのヘリテージを共有しているコミュニティをヘリテージの管理活用からさらに排除するだけでなく、彼ら彼女らのアイデンティティをも揺るがす可能

性がある。ヘリテージの所有権は、単にモノとしてのヘリテージの支配権を主張するのみならず、それが表象する特定の過去の支配や、その過去を共有する特定のグループやコミュニティのアイデンティティを制御しようという文化的政治でもある。言い換えると、アイデンティティは、ヘリテージに託された歴史的意識と、それがどのように理解され、記念され、伝えられるかによって大きく左右される。ゆえに、ヘリテージの所有権を取得するとは、自分が何者であるかを定義し、共同体への帰属意識を確立する能力を得ることであり、ゆえに感情的にも政治的にも力強い行為であるという(Smith 2006: 35-36)。

以上のSmithの議論は、ヘリテージを巡る複数の声は並列的に存在するのではなく、そのあいだにパワーバランスが存在すること、またAHDのような装置によってその構造が維持されることを指摘するものである。Smithのようにヘリテージを巡る声を論じた他の先行研究を参照すると、このパワーバランスは、特にポストコロニアリズムの文脈において、力の有る者と力を持たない者という二項対立的構図を起点に議論するものが多い。例えば、宗主国の入植者が直接的に移住して形成された入植者社会では、植民地主義的支配を正当化するため、入植者政府は現地のヘリテージから先住民の記憶を意図的に削除し、ヘリテージの活用から先住民を排除したという指摘がある(Harrison & Hughes 2010: 237-240)。また、UNESCOの世界遺産は、その中核を成す普遍的なヘリテージの価値という概念そのものが欧米的な物質性に基づく理解に基づいており、非西洋の物質性に依存しない歴史・文化遺産には必ずしも適用可能ではないという批判もある(Harrison 2010: 190-191)。

このように、ポストモダニズム的多声性のまなざしは、宗主国対旧植民地、もしくは西洋対非西洋といった、植民地主義的二項対立を含む権力構造がヘリテージの在り方にも存在し、その中で虐げられてきた主張や実践があることを示した。さらに、ヘリテージや、それが支えるコミュニティのアイデンティティの所有権をめぐって、さまざまな立場の人々のあいだで解釈や利害が衝突していることが明らかになった。この流れの中で、ヘリテージに利害関係を持つあらゆる個人や団体の、ヘリテージに対して持つそれぞれの解釈、世界観、関心が反映されるような遺産管理である「多声的なヘリテージ管理」(Birkeland et al. 2025: 12)が問われるようになった。コミュニティがヘリテージの実践に積極的に参加できる環境が与えられ、ヘリテージの所有を主張

でき、アイデンティティを獲得できるようなヘリテージのあり方には、まさに多声的という考え方が深くかかわっているといえる。そこで本稿では震災遺構を事例に、いかなる「多声的なヘリテージのあり方」が見られるのかを議論する。

(c) 被災したヘリテージ、コミュニティと多声性

東日本大震災の遺構に関して、ヘリテージのコミュニティに対する貢献は盛んに議論されてきた。一方では、被災地域のコミュニティがヘリテージを活用することで、社会的紐帯の再生が促されたとする研究がある。例えば、被災者のコミュニティ形成において、民俗芸能が本来持つ社会的統合性が、地域社会のアイデンティティの再形成と維持に貢献し、その実践を通じて震災以前の時間感覚を人々が取り戻すことにつながったという高倉の議論がある(高倉 2018: 140-142)。対して、震災遺構の保存を巡る行政と地域住民に注目した研究では、何を、なぜ残すべきかに関する多様な言説を分析し、震災遺構の保存の意思決定に地域住民がいかにかかわったのかという過程が注目されている。震災遺構の保存は、例えば市町村に対する保存費用の一部負担や(復興庁 2013)、保存の是非を判断するための指針を検討する有識者会議の設置など(宮城県 2021)、国や県などの行政はしばしば積極的な姿勢を示した。対して、地域住民の反応はさまざまであり、生存者が生き延びたことを犠牲者に対して負い目を感じるサバイバーズ・ギルト(竹沢 2015)などの複雑な感情や事情から、地域住民らが保存について必ずしも一筋縄に合意出来ない場合があった。例えば、坂口(2025)は、岩手県大槌町の旧役場庁舎の解体をめぐる議論を取り上げ、議論が先鋭化する中で、反対する地域住民が被災庁舎を「恥の場」であると否定的に語る点に注目した。これは、被災庁舎が震災遺構となることで、被災した町という「負のイメージばかりが一義的に社会に流布され」、「ひいては自分たちの震災前の経験までもが負の経験として語られてしまう」ことを恐れるためであったと坂口は考察している(坂口 2025: 138)。

このように、東日本大震災では、災害後のコミュニティ再形成を論じる上でヘリテージの役割が注目されてきた。対して、震災遺構の成立過程においては、行政と地域住民の間に、すでに多声的な状況が内在していたといえる。こうした歴史的背景を来訪者に説明する役割を担っているのが、次項で取り上げるガイドらであるといえる。先行研究においては、「声を与えられた者」と「声を与えられない者」それぞれの立場か

ら多様な声が示されていたが、ガイドはしばしばその両者のあいだに位置しながら説明を担う。特に本稿で取り上げる荒浜小学校のガイドらは、市の職員としてガイド業務を担いながらも、自身が地域や小学校、あるいは震災そのものと何らかの関わりを持ってきたという背景を有している。本稿では、行政と地域にまたがるこうしたガイドらの立場が、ヘリテージのあり方にどのように関わっているのかを検討する。

(2) ヘリテージとガイド・語り部

次に、災害伝承に関わるガイドや語り部らの役割やその語りの特徴を明らかにする。先行研究においては、災害伝承を行う人々は、ガイド、語り部もしくは語り部ガイドなど、多様な名称で言及されている。特に語り部と語り部ガイドについては、西坂らのように「語り部」を「語りを行う人」、「語り部ガイド」を「語りを行いながら被災の現場をめぐり説明を行うこと、またそれを行う人」(西坂他 2018: 18)と、区別する定義もある。対して、渥美らのように、施設内を案内しながら、命や協力の大切さなどの自身の体験、防災に関する具体的な知恵を話す「公的な施設での語り部」(渥美他 2007: 97)の活動の場合も示されている。本稿が取り上げる荒浜小学校のように、ガイドの名称が用いられているものの、自身の経験を織り交ぜた語りを限られた範囲で行う場合もある。以上を踏まえると、震災伝承を口頭で行うことは共通しているが、語りのみに集中するのか、もしくはある場所を回りながら伝承を行うのかという活動のスタイルに違いが見られ、それらを区別する統一的な名称は無いと言える。本論が問題とするのはヘリテージにおいて訪問者に対し口承で歴史伝承を行う活動であり、これを考慮しながら、災害伝承に関するガイドや語り部・語り部ガイドに関する先行研究をここでは広く参照する。

東日本大震災では、2011 年より開催された東日本大震災復興構想会議において策定された復興構想 7 原則のうち、第 1 原則として震災の記録と教訓の伝承が挙げられるなど(復興庁 n.d.)、災害伝承の重要性は発災直後から認識されてきた。その形態は多様であり、特に国内外の団体による積極的な電子アーカイブの設立は類を見ないものであったが(柴山 2022: S40)、その他にも語り部、書籍、映画、芸能、新聞記事、モニュメントなどがあった(柴山他 2018: 343)。こうした「口頭または文書による物語や…他の表現形式による、災害の経験から生じる教訓の伝達、感情の共有、他者への共感を

得るための手段」を、永松ら(2020)は広く「語り継ぎ」と呼び、これは防災教育と地域復興を促進し、「社会の災害に対するレジリエンスの源泉」となると論じた(永松他 2020: 1)。このように、東日本大震災では、行政やアカデミアをはじめとして、震災伝承は防災や地域復興のための具体的なソフトインフラとして積極的に活用されている。

語り部や語り部ガイドらによるオーラルヒストリーを用いた震災伝承については、オンラインもしくは対面での被災体験の聞き取りの聞き手への効果をそれぞれ論じた佐藤ら(2023)や佐藤(2020)など、量的・質的に具体的な有効性を論じる研究がある。実際の被災地を語り部ガイドが案内する「語り部ガイドツアー」については、語り部ガイドから直接体験談や教訓などを聞くという臨場感が、参加者の防災や命の大切さへの意識向上に効果的であるとされる(佐々木他 2020)。震災から 10 年以上が経過した現在では、「語り部の担い手不足や高齢化、震災遺構の減少、東日本大震災当時を知らない、もしくは覚えていない世代の増加」など、記憶の風化の危機にも直面している。しかし、例えば「語り部の人材育成、語り部団体間の連携強化、全国への語り部の無料派遣」等を促進することを目的に、2022 年に福島県で語り部のネットワークが設立されるなど(荒川他 2024: 565)、震災伝承の重要性はいまだ広く理解されていると言える。

語り部・ガイドを介した災害伝承が具体的にどのように起きているのかについては、渥美ら(2007)が、阪神・淡路大震災に関する伝承施設での事例から理論化している。ここで参照されているのが、協働想起と、Wertsch による習得と専有という概念である。協働想起は、記憶は聞き手と語り手がともに同じ場で思いを馳せることであると捉える(渥美他 2007: 99)。また、習得は「語り部の言葉が、聞き手にとって、その方法を知ることに抵抗なくうけとめられている状態」であり、「語り手と聞き手が同じ文脈を共有する規範に包まれている状態」である。これに対し、専有は「語り部の言葉が、聞き手にとって、懐疑やとまどいがあり、それを自分のものにしようと思いながら抵抗を感じている状態」であり、「語り手と聞き手が文脈を共有しておらず、異なる規範に包まれている状態」を指す(渥美他 2007: 110-111)。公的機関である災害伝承施設の展示物等では、「公で語られている災害の体験話に依拠」している「規範に包まれた語りが支配的」であるが、語り部活動は、規範的な語りに、より多声的で時に予想外な語りを加える。これにより、聞き手には、展示と語り部が同じ規範を共有してい

る場合には習得が、共有していない場合は専有が起こる。渥美らによると、被災の記憶の伝承は、こうした習得と専有の双方を経験するような協働想起が重要であり、ゆえに公的な災害のナラティブに限らず多声的な被災体験を提供することが重要であると論じている(渥美他 2007: 113-114)。

一方、こうしたガイドツアーで提示される語りは、必ずしもガイドの間で統合されていない場合もあるとされる。例えば斎藤(2022)は、宮城県石巻市の大川小学校のガイドを取り上げ、被災の歴史や経験に関して地域住民と国・自治体の間でそれぞれ異なる言説が存在することを指摘し、「複層的で対話的な集合的記憶」が形成されていると論じた。大川小学校の語り部の語りは、「他者の証言、記憶を取り入れて、何が起きたかを再構築」して形成されており、これは他の語り部の間でも、併設された伝承館の展示物のそれとも異なる、「内部に矛盾する要素や曖昧な部分」を含む多声性があるという(斎藤 2022: 100-107)。こうした自然災害を含めた災厄の伝承の難しさについて、岡部は、被災者と全く同じ経験を聞き手が共有しえないという「共約不可能性」(岡部 2019: 237)が要因であると論じ[1]、ゆえに「記憶が語られる／聴かれる場では、『騙り』や『聴き損じ』が生じることも少なからずある」(岡部 2019: 242)と論じる。ここで岡部が問題としているのは、災害を経験していない次世代の人々を語り部として育成することや、語り部やガイドを通じた訪問者への災害伝承といった、被災者から未災者への伝承である。しかし、斎藤が論じた大川小学校の事例のように、相手の経験を根本的に共有し理解しえないという共約不可能性の構造は、自身も被災者でありながら、災害の犠牲者となった別の人々の体験を、他者の記憶から推し量り再構築する過程にも発生しうる。言い換えると、特により個人的な体験に関する語りを、正確に、ニュアンスを保ったまま口伝えすることの難しさは、語り継ぎにおける根本的な問題であると捉えるべきであり、単に当該の災害を同じく体験したかによって安易に解決できないと考えられる。

このように、特に東日本大震災では、震災伝承は単なる教訓や個人的な記憶の保存

[1] ここでは、岡部は被災者から特に未災者への災害伝承（自然災害に限定されない、戦争等を含む広義の災厄）について論じており、その共約不可能性は未災者が「自分の人生の時間が突如として、何の理由も容赦もなく断ち切られるという事態に遭遇し、世界にはもはや自明な根拠や盤石な基底などない」と思わせる経験を共有しておらず、「過去から未来へ向かう自分の人生の連続性や現行の世界の継続性を自明のものとして基本的に疑うことがない」(岡部: 238)からであると論じている。

であるだけでなく、さらにそれらが将来の被害抑制にどのように貢献し、被災地の復興に役立てられるかという、防災・減災のためのソフトインフラと理解され、積極的な活用が進められてきた。語り部、語り部ガイド、ガイドなどと呼ばれ被災地で訪問者にツアーを行う人々の活動は、こうした伝承において重要であると位置づけられている。渥美ら(2007)のように、訪問者に対し、公に知られるものや、時に予想外なものも含め、災害に関する多声的な記憶や経験を提示し、その場でともに思いをはせることが効果的な伝承であるという指摘もある。対して、斎藤(2022)や岡部(2019)は、歴史伝承において避けられない語りの変容可能性が、正確性の揺らぎや矛盾を生み出しうる可能性を指摘する。

ここで災害以外の歴史伝承を参照すると、伝承における内容の齟齬をむしろ積極的に捉えるものもある。例えば北村(2006)は、沖縄のガマを中心とする戦跡での平和ガイドは、「沖縄戦について語るだけでなく、基地問題、政治情勢、私的な体験や平和への思いなどについて、幅広く言及」するといい、ガイドは戦争という過去を現在の視点から「語りなおす」役割があると論じる(北村 2006: 63-68)。言い換えると、北村の事例では、口伝えによる伝承における語りの変化はむしろ避けられず、むしろそれを現代から過去を解釈しなおし続ける機会として積極的に受け入れている。いずれにせよ、語り部やガイドらは、口頭での歴史伝承が常に質的内容の変容の可能性があることを抱えながら、伝え聞いた多様な語りを訪問者に提示することを求められる。語りの変容を受け入れ自らの新たな語りを生み出すことも可能である一方、それによって生じうる正確性や矛盾の管理もまた語り部やガイドら自身にゆだねられることとなる。

こうした、語り部やガイドらがいかにある歴史を語るべきか、またそれによって生じうる内容の齟齬への懸念は、本稿で取り上げる荒浜小学校のガイドらも言及している。後述のように、荒浜小学校の場合は、あくまで事実関係の正確さに重きを置いた、マニュアルに基づく説明を重視している。また前述のように、これまでの研究では、災害伝承においてガイドと語り部や語り部ガイドとの違いについて、その語りの質的内容からは違いを厳密に区別されてこなかったが、荒浜小学校のガイドらは、自らをガイドであり語り部ではないと、両者の位置づけを明確に区別しており、その両者を事実関係や個人的な感情・記憶などの語りの内容から区別している。本稿では、ガイドらがどのような場でどのような語りを生み出すのかに注目し、荒浜小学校における

多様な声のあり方に彼ら彼女らがどのように関わっているのかを論じる。

3. 荒浜小学校におけるガイドツアーとその語り

本節では、民族誌的背景として震災遺構である荒浜小学校と荒浜地区について概観し、荒浜小学校における見学ツアーにおけるガイドの語りと、ガイドの一人を中心として運営される荒浜小学校でのイベントを民族誌的に記述する。

(1) 震災遺構仙台市立荒浜小学校と荒浜地区の概要

仙台市立荒浜小学校の校舎を利用した震災遺構である。小学校校舎は 2011 年 3 月 11 日まで旧仙台市立荒浜小学校として児童らが通い、東日本大震災発災時には避難所として活用され、児童、教員、地域住民を含む 320 人を収容した。2017 年 4 月に、「防災・減災の意識を高め」、「来館者に津波の威力や脅威を実感できる場」(仙台市 2024a) であるとして、仙台市の震災遺構として登録・保存された。東日本大震災の記憶伝承や防災・減災教育の場であるだけでなく、「荒浜地区にあった生活を後世に伝えるため、荒浜地区の歴史や文化、荒浜小学校の思い出などについても紹介」(仙台市 2024a) している。入館料は無料であり、事前に予約をすれば市職員である小学校のガイドによる無料の見学ツアーにも参加できる。

荒浜小学校のある宮城県仙台市若林区は仙台市の東部、太平洋沿岸部に位置する。1600年頃から半漁半農の集落が形成されたとされ、東日本大震災直前の人口は約2200人(約 800 戸)であった(菅野 2021: 30)。荒浜地区を含む、仙台市東部沿岸地域約 1210 ヘクタールの地域は、「海岸・河川堤防に加え堤防機能を付加するかさ上げ道路の整備や、海岸防災林の整備など津波に対する減災対策を講じても、なお津波被害の危険性が高い地域」(仙台市 2024b) であるとして、2011 年 12 月 16 日に災害危険区域に指定された(仙台市 2025)。これに伴い、災害危険区域に該当する地域に居住していた住民らに、より安全な内陸地域への移転を促す「防災集団移転促進事業」が行われた(仙台市 2024b)。また、移転跡地は市によって買い上げられ、「仙台市東部沿岸部集団移転跡地利活用方針」(仙台市 2017)に基づき、公募を通じた事業者へ土地を貸し出す形で活用が行われている。また市は、避難の丘、海岸公園、仙台市東部復興道路(かさ上

げ道路）といった津波に対応するインフラの整備も進めている(仙台市まちづくり政策局防災環境都市推進室 n.d.)。

(2)　荒浜小学校における見学ツアー



写真: 荒浜小学校

出典: 2024 年 3 月 22 日筆者撮影

荒浜小学校では、訪問者が館内を自由に見学できるほか、施設スタッフによる 60 分程度の見学ツアーに参加することができる。見学ツアーは通年、電話、FAX もしくはメールで申し込むことができる(公益財団法人仙台観光国際協会 n.d.)。ガイドらによると、その多くは荒浜地区の地域住民や、荒浜小学校の卒業生や教員、荒浜地区に関わる市職員など、何らかの形で荒浜地区や震災に関する経験を持つ人が多いという。一般的な見学ツアーでは、校舎の外観から 1 階、2 階、4 階(3 階は非公開)、屋上と見学し、西側の出口へと向かう。ガイドらはそれぞれの階の見どころの展示物の場所で立ち止まりながら参加者に説明を行い、訪問者から質問があれば都度対応する流れになっている。1 階と 2 階では、津波による実際の損傷を見ながら、東日本大震災における荒浜地区の被害状況や、避難場所として小学校がいかに活用されたのかといった点について説明される。さらに、4 階では、映像資料などを活用しながら、震災以前の荒浜地区の人々の暮らしの様子や、具体的な防災・減災知識についても学ぶことができる。

例として、ここでは展示室「在りし日の荒浜」でのツアーの様子を取り上げる。この展示室は、かつては 6 年 1 組教室として使用されていた。現在は映像資料や画像、元住民らが作成した震災以前の荒浜地区の模型などが設置され、震災以前の荒浜の様子が紹介されている。最上階に位置するため、1 階 2 階のような津波の損傷はほとんど見られず、教室内も黒板や椅子、ロッカー、壁に貼られた掲示物など、開校されていた当時の教室の面影を残している。見学ツアーでは、ここで震災以前の荒浜地区の様子を映した映像資料の一部を視聴する。資料にはナレーションが入っているが、筆者が参加したツアーでは、ガイドが特に見せたい場面に飛びながら、説明を付け加えるという形がよく見られた。また、ガイドによっては、場面にまつわる自身の経験を織り交ぜる場合もあった。

例えば、荒浜で生まれ育ち、荒浜小学校の卒業生であるというガイドは、秋の運動会の映像を取り上げた。ガイドによると、荒浜小学校の運動会は、地区全体が参加する街を挙げての大運動会だったという。彼は当時を思い返し、「おじいちゃんたちも本気でやってたし。だってジャージの色そろえるんだよ」と話した。筆者が「私の地元にはそんな行事はなかった」と言うと、ガイドは「それだけ荒浜のコミュニティが強かった」と返し、「だって『ガチ』だからね。地域で夜練習をして、地域で列組んでくる。盛り上がってる行事だった」と話した。

また、ガイドはこの運動会が震災後には行われなくなってしまったことにも触れた。ガイドによると、「個人差はあるが、(集団移転によって)コミュニティが分散したと言っても、近いところにある程度は住む場合も見られた。しかし、それも全員が全員ではなかった」といい、震災後の災害危険区域登録に伴う移転が運動会の伝統が途絶えた要因であったと説明した。そして、彼は、窓から見える、津波によって更地の目立つ現在の荒浜と、同じアングルから撮影された、地域の人々が集まる校庭と、その周りを取り囲む住宅街を示しながら、「しかしここには最初から何もないわけではなくて、日常があの日まで続いていた」と話した。

一方、別のガイドは、同じ映像資料を活用しながら、他の季節の様子についても触れた。彼によると、荒浜地区では、四季を通して住民全員が集まる機会が多かったという。特に年中行事は重要で、灯篭流しなど現在まで続いているものもある。彼は秋の運動会についても触れ、大人も子どもも荒浜小学校に集まり、これは他の地域には

あまり見られないと思うと話した。彼によると、荒浜地区では元々住民同士の関係がとても近く、誰かに「〇〇さん知ってるか」と聞けば、「ああ、あの人か」と必ず応答があるほどだったという。また、冬の場面で、初日の出を見ようとまだ薄暗い中海岸に炊かれた焚火に集まる地域住民たちの姿が映されると、ガイドは初日の出にはこのように皆が浜辺に集まっていたと話した。年末年始は忙しいはずであるが、中には甘酒や玉こんにゃくを自主的に配る地域住民もいたという。ガイドが「面倒ではないか」と尋ねると、おまかないを振る舞う地域住民らは「考えたこともなかった、それが当たり前だった」と答えたという。しかし、そうしたつながりは、津波によって失われてしまったのだと彼は話した。

(3)　説明内容における公的・私的な語りのバランス

以上の場面のように、見学ツアーでは、同じ展示物を用いてある程度同じ内容が説明されるが、時にガイド自身の経験なども織り交ぜられることが分かる。この点について、ガイドらによると、見学ツアーでの説明は基本的には仙台市から指定されているが、ガイド自身の経験や参加者のバックグラウンド、参加者からの質問などによって、その内容が少しずつ柔軟に変化するのだという。例えば、「ガイドをしていると、どうしても自分の思いが入ってくる」と言うあるガイドは、基本的にはガイド全員が同じ展示物を扱いながら「8 割は事実、2 割は自分の経験を踏まえて」ツアーを行うのだと話した。この「事実」とは、事実に基づく公的な語り、つまりガイドのマニュアルを指し、「経験」は、マニュアルに含まれない自身の個人的な経験に基づく私的な語りを指すという。ガイドは「この 2 割は人によって若干異なるが、同じ説明をさせたいのなら、それこそマシーンにさせればいい。しかし、仙台市は人が話をするシステム」なのだと言い、あえて人がガイドを務める重要性を強調する。ガイドの多くは何らかの形で荒浜小学校や荒浜地区、震災に関わってきた者も多く、それぞれ独自の経験を訪問者に紹介することもできる。このように、見学ツアーでは、基本的には事実関係の正確さに重きをおきながら、一部自身の経験を話すようなスタイルが取られている。

とはいえ、ガイドらは語り部のように自身の経験や考えを話すことに消極的であると話す。例えば、あるガイドは震災の経験について、「聞かれたら話すと思うが、そこ

は仙台市の職員としての自負もある」と、やはり自ら積極的には話さないという。この理由として語り部を例に挙げ、その語りがときに「あまりにも心情に寄って、事実ベースが異なり、危うい」場合があるという。対して荒浜小学校では、事実と心情を分け事実を説明すべきであり、「個人が自分たちの心情を率先して話してはいけない」と考えていると話した。

また、別のガイドは、語り部とガイドの違いについて、語り部は「自分の体験が悲しい」という話し方をするのに対し、ガイドは、「あの時はこうすればよかったのか、こういう事例ではどうか」という実際の経験に根差した説明を行う点であると話す。ゆえに、ツアーを担当する訪問者のバックグラウンドを出来るだけ把握し、彼らが住む地域で役に立つような知識を、荒浜小学校が伝えられる学びと出来るだけ関連させて話すことを心がけているのだという。荒浜で学んだことを「そのまま持ち帰る」だけ、「良い話を聞いたな」という感想を聞き手が得るだけ、もしくは誰にでも当てはまるような一般的な話をするだけでは伝承は成り立たない。荒浜に来たからこそ聞くことができ、かつ訪問者自身の日常に役立てられるような実践的な知識を伝えるべきだと考えるとガイドは話した。

このように、ガイドらの間には、基本的には既定のマニュアルに沿って説明すべきという理解が共有されているが、ガイド自身の経験や、参加者のバックグラウンド、参加者からの質問などによって、その内容が場合によって多少調節されうることが分かる。一方で、ガイドらは自身を市の職員のガイドであり、語り部ではないと明確に位置づけており、彼ら彼女らによると、これは「統一され正しい事実関係に基づく被災経験の伝承を行うことや、訪問者に役立てられる実践的な防災・減災知識を教えることを重視する説明を行うこと」を意味する。他方、これは特に地区や小学校にそれぞれ特別なつながりを持つガイドらが、訪問者に直接語りかける臨場感を否定するものではない。ゆえに、ガイドらが自らを「語り部ではない」と明言することは、確かに市の職員としての語りの制限も指すものの、市の職員であるガイドとして訪問者に説明を行うことの意義や私的な語りが公的な施設で語られる場合の危険性を考慮した上での、ガイド自らの積極的な選択でもあることが分かる。ゆえに、その語りは、市の公的な語りを一方的に押し付けられガイドの個人的な語りが抑圧されたもの、もしくはガイドの心情が一切取り除かれた非人間的なものを意味するのではなく、ガイド

が人間として自らの経験や訪問者に合わせた情報を提供するといった一定の柔軟さが選択された語りであると言える。

(4)　複数の語りがせめぎ合う場

こうしたガイドの語りの一定の柔軟さは、震災遺構としての荒浜小学校を、ガイド自身、訪問者、そして地域の人々がそれぞれの理解や経験を持ち寄り、それらが交差する場にしている。

まず、訪問者とガイドの間では、対話を通じて、訪問者があらかじめ持っている知識や想定をガイドに共有したり、それに対してガイドが追加情報を加え時に修正したりする場面がある。例えば、あるガイドからは、荒浜小学校は市内の小学校の課外活動の場として活用されるが、生徒らが事前に学ぶ防災知識と、荒浜小学校での自身の被災経験を通じて伝えられる内容にずれがあり、生徒らの質問に対して答える形で、こうした理解の違いの修正が図られることが言及された。例えば、あるガイドは、「発災時荒浜小学校では液状化はあったか」という学生からの質問が出た際、そもそも荒浜地区は津波で一帯が水浸しであり「あったかないかわかりません」と答えるしかなかったと話す。生徒らが学校で学習した内容に基づいて話していて、荒浜小学校で実際に習ったこととは違うと感じたと言い、荒浜小学校で伝えている学習内容と、学校でのそれとの乖離を感じるという。しかし、聞き手である生徒が事前に学習した知識が、ガイドらが共有するそれとどれほど違いがあるかは、見学ツアーの場で「生徒の言葉をもらってみないとわからない」。ゆえに、ガイドが聞き手である生徒との間の理解の違いを埋めるのは難しく、震災遺構や伝承館での実地体験とより結びついた学習内容にするべきではないか、とガイドは話した。

また、別のガイドは、荒浜小学校に防災教育のためというよりは、災害のリアルさ、ある種の怖いもの見たさで足を運ぶ訪問者もいるようだと話した。ガイドによると、「震災の悲劇の語り」を期待する訪問者は少数であるが存在するという。彼ら彼女らは「最初から大変だったでしょう、つらかったでしょうって、ハンカチを持って用意している」と、「初めから決めつけているようだ」と感じたとのことだった。

こうした訪問者の期待する説明と、ガイドが提供できる説明のずれが対話を通じて認識され、修正される過程は、筆者のフィールドワークにおいても見られた。例えば、

あるガイドの見学ツアーに参加した際、筆者は荒浜小学校の 1 階と 2 階では、津波で流入したはずのガレキがきれいに片付けられていることについて、他の震災遺構ではガレキを残す場合があるのに、なぜここでは片づけているのかと尋ねた。それに対し、ガイドは、「そういうのが見たかったのにっていう人もいるけどね」と返し、次のように続けた。

> でも考えてほしいんだけど、震災が来て、小学校を残すかどうかも決まってなかった、そんな時、先生方や住民の方が、地元の学校として、これからも学校として使うかもしれないって考えたら、きれいにしようってなるのは普通じゃないかな。震災の直後で、散らかしたままにしておけないし、そのもっと後に震災遺構になったんだし。そもそも当時は災害危険区域にもなってない。また戻ってくるかもしれないって思ったら、きれいにしようって考えると思うんだよね。
>
> 遠方から来る方なんかは怖いもの見たさの方もいると思う。気仙沼などは車が突っ込んだままになっていて。でもそれはよそ様だから言える。地元の人からしたら、あまりにもひどいこと言うなって。

筆者が「配慮が足りませんでした」と返答すると、ガイドは、「わからないと思うけど、でもそこまで汲んでほしいなとは思う。知ったこっちゃないって感じだろうけど。リアルさ、津波の怖さとか、気持ちはわかる。怖いもの見たさっていうか。でも、そこから踏み込んでみた時に、小さい田舎の、昔ながらの、みんなに愛されていた小学校っていうのをわかってほしい」と話した。

ここで筆者は、仙台市が聞き取りを行った際、小学校校舎はそのままの状態を残してほしいと地域住民の 7 割が回答したため、小学校が残されたとガイドがツアー冒頭で話していたことに触れた。それに対し、ガイドは、校舎 4 階で上映されているドキュメンタリー映像のある場面で、地域住民の 1 人が荒浜を故郷だと言及している場面に触れ、「小学校は『灯台みたいだ』って言っている。やっぱり愛着があって、残したいってなったんじゃないかな」と返した。

以上の事例が示すのは、筆者も含め、そもそも荒浜小学校の訪問者は、その歴史についてそれぞれ事前にある程度の理解や印象を抱きながら足を運ぶことである。これ

に対し、見学ツアーにおけるガイドの役割は、訪問者の科学的知識の修正や補足、地域住民の視点から見た地区や小学校の姿の提示など、訪問者が荒浜小学校に足を訪れたからこそ得られる気づきを与えることであるように思われる。この過程はまさに渥美ら(2007)が論じた協働想起を通じた震災伝承の過程と類似している。例えば、学生とガイドが持つ防災知識の齟齬の場合は、荒浜小学校訪問時にガイドが対話を通じてその修正を図ることで、自身の出身地域と荒浜地区の地理の特性の違いに気づく契機になりうる。また、筆者とガイドのがれきについての対話の場面においては、筆者の荒浜小学校と他の伝承施設との比較は、市が登録した同じ震災遺構というくくりを前提に行った質問であったが、ガイドからは地区の個性や地区への地域住民の愛着があることを示し、荒浜小学校やそれを取り巻く地域コミュニティの歴史は、世間に流布する単純な震災や震災遺構のイメージには還元できないことを筆者に気づかせた。見学ツアーでは、このようにガイドと訪問者が、どの程度同じ、または異なる文脈・規範を共有しているかにガイドと訪問者双方が気づくことができ、そのうえで相互理解を築くような震災伝承が行われていると言える。

このように、見学ツアーは、ガイド自身の公と私が織り交ぜられた語り、訪問者の語り、またガイドや展示物を介した地域の人々の語りなどが交差し、対話する場を形成している。この意味で、ガイドは多声的なヘリテージの在り方の一助となっていると言える。

4. 震災遺構について語るプロジェクト：語れない思いが託される場

前節では、ガイドらの本職である見学ツアーの様子を取り上げ、対話を通じて荒浜小学校に関する多様な声が提示される様子を記述した。対して本節では、荒浜小学校のガイドの一人であるAの活動を取り上げる。Aは、ガイドとは別の自身の私的なプロジェクトとして、荒浜小学校での地元住民のインタビューの収録や、3月11日に開催されるイベントの運営を行っている。Aの活動に注目することで、これまで語られても取り上げられてこなかった声に光を当てたり、もしくは文字通り発話される（vocaled）声だけでなく、語ることが難しい声を受け止める場を提供したりする、荒浜小学校の多声的な活用を論じる。

(1) プロジェクトの成立経緯

荒浜小学校のガイドの 1 人である A によると、プロジェクトは、荒浜小学校を拠点にイベント運営や被災者である地元住民へのインタビュー収録などの活動を行うものである。A は 2017 年に荒浜小学校が震災遺構として登録された当初からガイドとして勤務しているが、このプロジェクトはそうした市職員・ガイドとしての仕事とは別の個人的な活動であるという。

プロジェクトの始まりは、震災から 1 年が経った 2012 年 3 月 11 日に、A とその同級生らが協力して、荒浜で風船を飛ばすイベントを開催したことである。そのきっかけとなったのは、震災で亡くなった A の同級生の子どもの存在だった。追悼のために何かできないかと話し合った際、その子どもが緑色を好んでいたことが思い出され、そこから、緑に限らず様々な色の風船を飛ばすことや、風船が落ちてもそこから新たな芽がでるよう、風船の中に花の種を入れるといったアイディアが出された。このイベント開催は、久しぶりに帰ってくる荒浜の地域住民の人々にも何かできないかという思いもあってのことだったという。

当日、イベントには約 1700 人が訪れた。A によると、震災以来これほど多くの人が荒浜に集まったのは初めてのことだったという。参加者の多くは地元住民だったが、市街地や県外から訪れた人も多かった。A らは特にイベントの宣伝をしておらず、当日訪れた人の多くは口コミを頼りにイベントを知ったようであった。もしくは、震災からちょうど 1 年後の 3 月 11 日に、震災に思いをはせるため 3 月 11 日に東北の海で過ごしたかったという人もいるようで、荒浜地区は仙台市街地から最も近い沿岸部であることから、足を運んだところイベントを偶然知ったのかもしれないと A は話す。

A らは集まった人々に声をかけて、津波によって更地となった住宅基礎の上で風船を飛ばした。その際、灰色のように見えた街が飛ばされた風船で色とりどりになり、「空気がガラッとかわった」様子を A は今でも覚えているという。集まった人からは、泣いている様子の人や、「〇〇ちゃんにバイバイって言わないとね」などと話す声が聞こえた。そこで A は、「失われてしまったのは、地区の運動会で歓声が上がる、子どもたちの声が聞こえるといった、当たり前や普通の中に紛れていた何か、またそこに思いをはせることであったと感じた」という。A は当初、バルーンリリースはテーマパー

クなどでも行われる「よくある」ものだと思っていたが、A から見たイベントの光景は、当初の想定とは大きく異なるものだった。元々A と同級生らの個人的なイベントして企画されただけに、その 1 回のみの開催のはずだったが、大きな反響を得たことで、「1 年に 1 度なら継続できるのではないか、『何となく』イベントに訪れる人もいるのではないか」と考えなおし、イベントを継続することとなったという。

(2)　現在のイベントの在り方

イベントは現在も地元の人々が集まる場でもある。A は、回をかさねる度に、イベントがより地域の人々の再会の場になってきていると感じると話す。イベントの運営には、荒浜小学校の卒業生らが今でも進んで手伝ってくれるのだといい、またその上の世代にも、「ここに来れば誰かに会える」と感じてもらえているようであるという。

イベントに足を運ぶのは、荒浜地区に所縁を持つ人々に限らない。A によると、震災時に十分な支援ができず後悔があるといった、様々な背景や動機からイベントに参加する人もいるという。A は仙台市では既に東日本大震災の犠牲者のための黙とうが行われていないことに触れ、亡くなった命に思いをはせる時間や場所が少なくなってきた中で、荒浜小学校での 3 月 11 日のイベントが、そうした場を求める人々も過ごせるような場にしたいといい、「風船を上げるひとのための 3.11 になればいい」と語る。

A によると、イベントについて発信する際、前述したイベントの成立経緯はあえて書かないという。A は、イベントの成立経緯を示したほうがわかりやすいし、イベントが薄く感じられてしまうかもしれないことは理解していると話す。しかし、A によると、子を亡くした A の同級生の母親はいまだ海に行くことができないといい、この経緯を強調することで彼女を傷つけてしまいかねず、「どうしても SNS 等には書けない」のだという。このように、あえてイベントの経緯や目的を説明しないことは、イベント開催のきっかけとなった人々の気持ちを守ることを意図している。

さらに、イベントや、イベントのホームページなどでは、「東日本大震災」や「追悼」など、イベントの趣旨を具体的に示すような言葉も見当たらない。例えば、筆者と話す際、A が用いるのはあくまで「イベント」であり、新聞等で一部報じられたような「追悼イベント」などとは言及されていない。

また、風船リリースの前に、A は参加者に対して以下のように話した。

あの日から 14 年が過ぎました。14 年目にして、今日初めて帰ってきたっていう地域住民の方もいらっしゃいます。皆さんの今後方に見える丘だったり、そこの道路だったり、海までは、800 軒の家があって、2200 人の人が住んでいました。それは、ただ家があったということではなく、そこで、暮らしがあって、営みがあったということです。

それだけじゃなくて、2011 年 3 月 11 日までの日々を、喜んだり悲しんだりしながらそうやって生きてきた町が、ここにあったということを、どうかこの場だけでもとどめて頂ければ幸いです。

もし遠方から来ている方がいらっしゃったら、ここは、被災地と呼ばれる悲しい町があったということじゃなくて、そういう生活があった海辺の町があった、ということをどうか伝えてください。今から離すこの風船は、もうここにいない人だったり、今皆さんが大切に思う人だったり、そういう人に思いをはせる束の間であればなと、そういう風に思います。

このように、A のスピーチでは、「あの日」「2011 年 3 月 11 日」という言葉が用いられ、「津波」や「地震」など、その日に具体的に何が起こったのかは具体的に示されない。このイベントがなぜ開催されるのかを参加者が理解するためには、2011 年 3 月 11 日に起こったこと、その日に太平洋沿岸近くでイベントが開催されていること、イベントの舞台である荒浜小学校が「震災遺構」と呼ばれていることといった、断片的な情報を組み合わせて、暗黙の了解の上でイベントの意図が理解できるようになっている。震災に関連することが明示されないので、参加者が思いをはせるのは震災に限らない別の何かであっても構わないことになる。しかしながら、風船リリースや、その後に開催されたコンサートなど、一見楽しく思えるイベントに、筆者を含めた参加者の多くがある種の静けさを持って参加していたことから、イベントの意図や背景はある程度暗黙のうちに理解されているようである。

震災に直接触れないこうした工夫は、震災のネガティブな記憶をあえて引き出さないということに加え、震災に直接関係ないが、当人がその場と個人的につながりを見出せる記憶に静かに思いをはせることを促しているように思われる。例えば、A が参

加者に促したのは、荒浜で起きた悲劇そのものではなく、それ以前まで続いていた荒浜地区の人々の営みや、「もうここにいない人」「大切に思う人」に思いをはせることであった。また、会場で配られた風船には、「Today is your day」というメッセージが印刷されていたが、この「あなた(Your)」が誰であるかが明示されていないことは、参加者の持つ背景や、イベントに参加する動機が多様であることを示している。ここから、亡くなった子どもへの追悼と、その親へ思いを寄せるという個人的な目的から、地元の人が集まる再会の場、さらにはその日集まった不特定多数の人々が、震災について思いをはせる場へと、イベントに複数の意義が与えられていることが分かる。

(3)　地域の人々へのインタビュー収録

さらに、プロジェクトでは、イベントの開催のほかに、発災時に子どもであった地域の人々に対するインタビューを行っている。インタビュアーはA自身であり、収録したインタビューは動画や冊子として公開されている。市職員としてやるべきことは行い、その立場で行えないことを個人的なプロジェクトとして行うとしながら、この活動の意義を、Aは以下のように話している。

> 当時の子どもたちは言語化できなくて、それができるようになったのは、10年後、20歳を過ぎてからだった。そうした声を掬いあげるのは、行政がするのかと思っていたら、行政もやってこなくて、誰がやるのかと思っていた。その間に亡くなっていく人もいて、行政的にまとめたものだけでは、市井の声を失ってしまうと思った。(子どもたちが当時）どれだけ苦しくて、大変だったか、そこからどう生きたいかという点はフォーカスされない。荒浜500年の歴史が終わってしまう。声なき声をできるだけ取りこぼしたくないと思って、この本を作った。

Aはまた、インタビュイーに対して「聞きたいことは当時の話ではない」と伝えると話す。なぜなら、「あの日」は確かに皆、辛かったが、それよりも「『あの日から』何が楽しくて、嬉しくて、悲しくて、辛かったのか」を聞くことに焦点を当てているからであると言う。

Aの活動は、公的に「こうあるべき」とされる活用のほかにも、柔軟なヘリテージ

の活用が可能であることを示している。A の活動を通じて、過去に行政によって取り上げられてこなかった声を記録したり、もしくはいまだ言語化できず「声にならない声」を受け止めたりする場としてのイベントの開催が行われている。インタビュー収録を通じて掬い上げられてこなかった声を取りこぼさず掬いたいと話すAの発言からは、これまで強調されてきた声の陰に隠れていた声を等しく示したいという意図がうかがえる。対して、イベントでは、インタビューや見学ツアーの時のように参加者に必ずしも思いを発話（vocalize）し対話することを求めておらず、むしろ、声にならない声を受け止めることで、参加者自身それぞれの形での追悼や震災伝承が促されている。

5. おわりに

本稿は、荒浜小学校のガイドらの活動を事例に、ヘリテージにおけるガイドの実践が「多声的なヘリテージのあり方」にいかに関わっているのかを検討した。事例では、荒浜小学校が、ガイド、訪問者、地域の人々など多様な主体の声が集まり、互いに交渉される場となり、ガイドらはそうした声を提示し、媒介し、対話を通じて新たな声を生み出すという重要な役割を担っていることが明らかとなった。

荒浜小学校のガイドは、見学ツアーでの説明の内容が一定程度規定されており、ガイド間で大きな差異が生じないように調整されている。これは、震災に関する事実関係を正確に伝えることを重視する制度的要請によるものであるが、私的見解を話しすぎる故の危険性もガイドらは理解しており、そのうえで公的な語りと私的な語りのバランスを取ったものであると言える。

このバランスの範囲内で、ガイド自身と荒浜とのつながりや、訪問者の背景や関心に応じて語り方が調整され、対話を通じてガイドが訪問者との間の理解の齟齬を埋めようとする場面が見られた。一方、こうした正確さを重んじる語りは決して個人的な被災の語りを制限する訳ではない。インタビューの収録やイベントの運営など、ガイドとしての公的な職務の外で震災伝承に従事するガイドも存在し、立場に応じて多様な声の生まれる場を創出している。このように、民族誌的調査を通じて、ガイドとしての公的な見学ツアーの場だけでなく、小学校における私的な活動も含めて論じるこ

とで、市と地域コミュニティ、訪問者らの間に立ちながら、柔軟なヘリテージの活用を模索するガイドらのあり方が明らかになった。

第 2 章で論じたように、従来のヘリテージ研究では、権威的な主体と社会的に周縁化された主体という二項対立的な枠組みがしばしば前提とされてきた。しかし、荒浜小学校のガイドの実践は、こうした単純な二項対立では捉えきれない複雑な関係性を示している。ガイドらは市の職員として行政の立場を担いながらも、自身が地域や震災に個人的な関わりを持つ存在として、自身の経験を共有したり、他の地域の人々の声を代弁したりすることもある。このように、ガイドはヘリテージに関わる多様なステークホルダー間を往復し、彼らの声を提示できるという、多声的なヘリテージの在り方において重要な役割を担っていると言える。

また、特に A によるイベントの事例は、「あえて語らないこと」は、いまだ語られないものの、ヘリテージに持ち込まれ、他の声と共存する声の 1 つであると捉えられる可能性を示す。ここでは、参加者に対して参加の理由や意義を明示的に求めることはなく、むしろ各自がそれぞれの思いを胸に抱いたまま場に身を置くことが重視されている。

本稿で見てきたように、これまでのガイドや語り部を介した歴史伝承は、積極的な対話を通じて記憶や体験を共有し、語りを通じてともに想起することを重視するモデルとして理解されてきた。一方で、災厄のように体験者の理解を超える経験は、必ずしも言葉にすることが簡単ではないことが指摘されている。例えば、震災体験を「語りえない体験」として論じた渥美（2004）は、被災者が自らの経験を語ることには、「物語る自分」と「物語られる自分」とのあいだに生じる不一致という困難が伴うことを指摘している。さらに、災厄を語る際には、語りを何度も反復することで災厄の記憶そのものが変容しうる脆さがあるという(渥美 2004: 161-162)。

つまり、物事はすべて言葉で論理的に説明し尽くせるものではなく、言葉にならない状態であることは、語ることが何もないという消極的で非生産的な状態では必ずしもない。それは自身の経験やそこで得た感情を言語化する言葉をいまだ探し、時にそのために自身の中で葛藤する状態である。もしくは、あえて言葉にしないことで、相手に物語った時点で変容してしまう、自らの経験やそこで得た感情の生々しさをそのままに自身に閉じ込め保護するというある種の自己防衛の手段である。さらには、A の

インタビュー収録の目的のように、その物事を言葉にする機会をこれまで得なかったり、その必要性を感じずそのままに残されたりしている場合も考えられ、これがAのインタビューをはじめとして何かのきっかけを通じて語りとして発話される場合もある。これに対し、将来のため積極的に自身の経験を語り伝えようという震災伝承の在り方とは対照的に、あえてその目的や意味を曖昧にされたイベントは、ある記憶や感情を言葉にできないという状態を受け止める場であるように思われる。これは、荒浜小学校というヘリテージにおいて、あえて語られない声や、「語るに語りえない」(渥美 2004)声といった、いまだ語られざる「未分化の声」が、語られる声と等しく重要であると受け止められ、ともに存在するという荒浜小学校独自の多声的なヘリテージのあり方を示しているのではないか。

最後に、今後より検討すべき議論として、こうした声に出さずとも思いをはせる行為が災害伝承においても有効であるかという点を挙げたい。ツアーや展示物を通じて提示された語りを踏まえながら、震災やそれに近しい自身の経験を静かに振り返り、その時間の重みを自分自身のなかで引き受けるような時間を設けることは、非常に個人的な行為だが、歴史との関わり方を考える 1 つの形になるのではないか。今後は、このような「語ること」と「語らないこと」のあいだに位置する実践が、歴史伝承やヘリテージの経験にどのような影響を与えているのかについて、より詳細に検討したい。

引用文献

Birkeland, I., S. F. Johannessen, G. Nordby, & B. Richards

2025 "Introduction: Challenges of Multivocality." In I. Birkeland, S. F. Johannessen, G. Nordby, and B. Richards (eds.), *Multivocality in World Heritage: Rjukan-Notodden Industrial Heritage Site, Norway*, pp. 1-22. Oxfordshire: Routledge.

Habu, J., C. Fawcett, & J. M. Matsunaga

2008 "Introduction: Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies." In J. Habu, C. Fawcett, & J. M.

Matsunaga (eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, pp. 1-11. Wiesbaden: Springer.

Harrison, R.

2010 "The Politics of Heritage." In R. Harrison (ed.), *Understanding the Politics of Heritage*, pp. 154-196. Manchester: Manchester University Press.

Harrison, R., and L. Hughes

2010 "Heritage, Colonialism and Postcolonialism." In R. Harrison (ed.), *Understanding the Politics of Heritage*, pp. 234-269. Manchester: Manchester University Press.

Hodder, I.

1999 *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Smith, L.

2006 *Uses of Heritage*. Oxfordshire: Routledge.

Timothy, D. J.

2011 *Cultural Heritage and Tourism: An Introduction*, Vol. 4. Bristol: Channel View Publications.

渥美公秀

2004 「語りのグループ・ダイナミックス―語るに語り得ない体験から」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』30: 160-173。

荒川知輝・川﨑興太

2024 「福島県における震災語り部に関する研究」『都市計画報告集』22(4): 565-570。

岡部美香

2019 「災害の記憶の継承とトランスレーション―終わらない物語のための教育への試論」『教育学研究』86(2): 237-248。

菅野正道

2021 『海辺のふるさと―仙台市東部沿岸地域の歴史と記憶』宮城: せんだい 3.11 メモリアル交流館。

北村毅

2006 「〈戦争〉と〈平和〉の語られ方―〈平和ガイド〉による沖縄戦の語りを事例として」『人間科学研究』19(2): 55-73。

公益財団法人仙台観光国際協会

n.d. 「震災遺構仙台市立荒浜小学校 館内案内」『仙台旅先体験コレクション』<https://www.sentabi.jp/tours/739> (2026 年 2 月 22 日取得)。

齋藤千恵

2022 「震災遺構に関わる集合的記憶の形成―大川小学校事件を巡る異なる記憶」『観光研究』34(3): 99-108。

坂口奈央

2025 「『いま、ここ』を動的に捉える」坂口奈央『生き続ける震災遺構―三陸の人びとの生活史より』pp. 1-30、東京: ナカニシヤ出版。

2025 「公的機関を遺す難しさ」坂口奈央『生き続ける震災遺構―三陸の人びとの生活史より』pp. 137-184、東京: ナカニシヤ出版。

佐々木啓・山本清龍・佐々木薫子

2020 「震災遺構のない地域における伝承方法としての語り部ガイドの役割と可能性―東日本大震災後の釜石市を事例として」『環境情報科学論文集』34: 49-54。

佐藤翔輔

2020 「中学生が行う被災体験の聞き取り学習に関する分析―階上中学校における東日本大震災を対象にした災害伝承の学習事例」『地域安全学会論文集』37: 79-87。

佐藤翔輔・渡邉勇・佐藤和香・星和敏・渡辺達美・中川政治・藤間千尋・浅利満理子

2023 「震災語り部学習の聞き手に対する継続的影響に関する分析―小学生から高校生を対象にしたオンライン形式の語り部学習の事例」『自然災害科学』42(S10): 35-48。

3.11 震災伝承研究会

2012 「3.11 震災伝承研究会第 1 次提言―震災遺構の保存について」<https://www.tsunami.irides.tohoku.ac.jp/hokusai3/J/shinsaidensho/index.html> (2025 年 4 月 6 日取得)。

柴山明寛

2022　「東日本大震災とデジタルアーカイブ」『デジタルアーカイブ学会誌』6(s1): 40-42。

柴山明寛 & ボレー・セバスチャン

2018　「東日本大震災アーカイブの概要と総論」『デジタルアーカイブ学会誌』2(4): 342-346。

仙台市

2017　「仙台市東部沿岸部の集団移転跡地利活用方針」<https://www.city.sendai.jp/fukko-jigyo/shise/daishinsai/fukko/chirikatsuyo.html>（2026 年 2 月 22 日取得)。

2024a　「震災遺構仙台市立荒浜小学校」『仙台市』<https://www.city.sendai.jp/kankyo/shisetsu/ruin_arahama_elementaryschool.html>（2026 年 2 月 22 日取得)。

2024b　「仙台市東部防災集団移転促進事業」『仙台市』<https://www.city.sendai.jp/fukko-kanri/shise/daishinsai/fukko/saiken/bosai.html>（2026 年 2 月 22 日取得)。

2025　「災害危険区域（若林区・宮城野区の沿岸部の一部）の指定について」『仙台市』<https://www.city.sendai.jp/kenchikushido-kanri/jigyosha/taisaku/kenchiku/gyose/oshirase/saigai.html>（2026 年 2 月 22 日取得)。

仙台市まちづくり政策局防災環境都市推進室

n.d.　「海岸防災林・避難の丘」『経験をつなぎ、そして未来へ 防災環境都市・仙台』<https://sendai-resilience.jp/efforts/government/development/forest_and_hills.html>（2026 年 2 月 22 日取得)。

高倉浩樹

2018　「福島県の民俗芸能と減災無形文化遺産―災害復興政策になぜ無形文化財が必要なのか」高倉浩樹・山口睦編『震災後の地域文化と被災者の民族誌―フィールド災害人文学の構築』pp. 263-294、東京: 新泉社。

高野尚子・渥美公秀

2007　「語りによる阪神・淡路大震災の伝承に関する一考察―語り部と聞き手の協

働想起に着目して」『ボランティア学研究』8: 97-119。

竹沢尚一郎

2015 「トラウマを超えて―東日本大震災の展示と震災遺構の保存をめぐって」竹沢尚一郎編著『ミュージアムと負の記憶 戦争・公害・疾病・災害：人類の負の記憶をどう展示するか』pp. 163-188、東京: 東信堂。

永松伸吾・深澤良信・小林郁雄

2020 「なぜ災害語り継ぎがレジリエンスにとって重要なのか」『「災害語り継ぎ」に関する研究論文集 DRI 調査研究レポート』50: 1-8。

復興庁

n.d. 「復興政策 10 年間の振り返り」『東日本大震災の教訓継承サイト』<https://www.reconstruction.go.jp/311kyoukun/archive/chapter1-verse2.html> (2026 年 6 月 29 日取得)。

2013 「震災遺構の保存に対する支援について」『復興庁』<https://www.reconstruction.go.jp/topics/m13/11/20150121091851.html> (2026 年 11 月 16 日取得)。

宮城県

2021 「宮城県震災遺構有識者会議」『宮城県』<https://www.pref.miyagi.jp/soshiki/densho/ikoukaigi.html> (2026 年 11 月 16 日取得)。

演者の「スポーツ」としての祭礼の受容と拒絶
―秋田竿燈まつり演者の語るまつりの「伝統」に着目して

林　直音

1. はじめに

祭礼は時代とともに目的を変えながら、その当時の価値観に沿うよう変化してきた動的な存在といえるだろう。近年「祭礼のイベント化」(松平 2008)をはじめとした「祭礼の〇〇化」という表現が祭礼研究において使われていることからも、それは明らかである。そこで本稿は、祭礼が「競技化」「スポーツ化」したと主張する先行研究から論を発する。こうした議論は、警察や運営団体が参加者を統制し、その中で暴力といった無軌道な行動に代わり規則内での技術を重視し始めた祭礼を競技／スポーツと重ねるように考察するものである(有本 2017; 阿南 2018)。

本稿で取り上げる祭礼は、秋田県秋田市にて毎年８月３日から６日にかけて行われる秋田竿燈まつり(以下「竿燈まつり」)である。竿燈まつりを「競技／スポーツ化」の議論の俎上に載せる際、先行研究が着目した祭礼とは異なる点が存在することがわかる。それは明白な勝敗の有無である。先行研究が対象としてきた祭礼は、規制強化の末に競い合いの要素を獲得しながらも、順位の明示は保留されている。一方で、竿燈まつりでは妙技大会と呼ばれる競技会が行われる。そこでは採点により団体は順位づけられ、勝敗が可視化される。有本尚央(2017)は、岸和田だんじり祭がスポーツ化したと指摘する中で、対象のだんじり祭が持ち合わせない近代スポーツの特徴として勝敗の明示を挙げている。この見解に従えば、勝敗を明示する竿燈まつりは、競技やスポーツへとより近づいた祭礼と見做せるかもしれない。

しかし、祭礼の「競技／スポーツ化」の議論は客観的な祭礼の構造の変化の記述に終始しており、かつての祭礼の在り方に関する変化を祭礼参加者がどのように受容、拒絶したかは明らかになっていない。勝敗を伴い一層「競技／スポーツ化」した竿燈

まつりに、演者[1]は祭礼として参加していないのだろうか。竿燈まつりが持つ「伝統」は、現代の演者にとってどのような意味を持つのか。この点を踏まえ、本稿ではまず、祭礼の競技／スポーツ化に着目する研究の視座から、竿燈まつりを見ることができるか検討する。その際に、規則と勝敗を関連付けたデイビッド・グレーバー(2017)の「ゲーム」「プレイ」論を参照し、先行研究に不在だった勝敗に関する議論を補いつつ、先行研究に則って竿燈まつりの「競技／スポーツ化」の状況を分析する。そのうえで、本稿は竿燈まつりの参加団体の 1 つである上亀之丁竿燈会の会員、特に竿を持ち「スポーツ的」な身体動作を伴う演技を行う差し手にインタビューを行い、彼らが「競技／スポーツ化」と呼称される変化をどのように許容あるいは拒絶してきたのかを捉える。この際、彼らの主観的な変化に対する語りを捉えるために、観光学で議論されてきた、個人が対象物の真正性を主観的に構築していくという「実存的真正性」の議論を補助線的に用いながら分析する。

2. 祭礼研究の整理

(1) 日本における祭礼研究の推移

現在に至るまでの日本の祭礼研究の推移は、いくつかの段階に分けて議論されてきた。本稿では「社会統合論」、それに対する反論としての「自己充足論」「対抗論」という三隅(2023)の定義する分類を参照しながら概説する。

日本における 1960 年代から 70 年代にかけての初期の祭礼研究の視座は社会統合論と呼ばれ、これらに属する研究群にはエミール・デュルケーム(2014=1912)の儀礼論の影響が見られる(三隅 2023: 50)。特にデュルケーム(2014=1912)の提唱した、共通の背景を持つ人々が聖なるものを中心に共通の所作を行うことで成員に共同性がもたらされるという集合的沸騰の影響が大きく、日本における初期の祭礼研究は、祭礼を信仰や伝統秩序を中心とした社会統合を目的としたものと見る傾向にあった(三隅 2023: 50)。一例として、都市人類学者として京都左大文字を研究した和崎春日(1987)は、保

[1] 本稿は竿燈まつりで演技を行う人々に焦点を当てたものである。本稿では演技に直接携わらない観光客等を調査の範囲に含めないことを強調するため、以降は調査対象の人々を、彼らが自称として用いる「演者」と表記する。

存会といった祭礼を運営するアクターと、観光客や市民といった見るアクターに祭礼参加者を分けたうえで、彼らが「核」となる祭礼への共通認識を有することでそれぞれの異なる行動が統合されてゆく過程を描いた。しかし、この社会統合論に対し、1980年代半ば以降、2方面からの批判が現れる。

まず、社会統合論から描かれた祭礼が過度に調和的であるという批判であり(三隅2023: 52)、この批判から祭礼を「複数のアクター間での対抗の上で成立する行為」(三隅 2023: 61)として見做す「対抗論」が生まれた。中でも、三隅は祭礼の持つ伝統秩序と、それに相対し日常的秩序に引き入れようとする社会との関係に関心が偏重する芦田徹郎(2001)の議論とそれ以降の類似した関心の研究を社会-祭礼関係論と分類し(三隅 2023: 63)、後述する岸和田だんじり祭が「スポーツ化」したと主張する有本(2017)の研究も、この系譜として分類している(三隅 2023: 64)。

もう1つの批判点は社会統合論が持つ聖中心性である。それまでの研究で祭礼に自明とされた神の存在や信仰が、現代において疑問視された。社会統合論が持つ聖中心性に対する批判に基づく視座を三隅は「自己充足論」と呼称し、この視座は祭礼の世俗的な側面を強調する。例として、松平誠(2008)は、現代の祭りは気に入ったものを選んで参加するという選択縁に基づき、観光客に対して見せるために行う、イベント化を経験したと主張する。総じて、神や伝統性が忘れられ、個人の楽しみが強調され共同性も生まれないものとして祭礼を分析する視点が自己充足論である。

このように神を中心に集団に統合をもたらす行為として祭礼を分析する社会統合論があり、その批判から新たに対抗論、自己充足論が生まれたというのが日本における祭礼研究の推移である。

(2)　祭礼の「競技／スポーツ化」

こうした祭礼研究の視座の推移の中で、本稿が焦点を当てる祭礼の「競技／スポーツ化」に関する議論は、三隅が有本(2017)の「スポーツ化」の議論を対抗論の1つとして数えた(三隅 2023: 64)ように、社会統合論への批判の中で生じた対抗論、より細分化された分類では社会-祭礼関係論に基づく議論といえる。祭礼の「スポーツ化」を指摘した有本(2017)と「競技化」を指摘した阿南透(2018)の両者は発表時期が近く、双方に引用関係はないが、いくつかの共通点がある。

第 1 に、両者が調査した対象が山車を用いる祭礼であった点である。有本(2017)は岸和田だんじり祭、阿南(2018)は富山県の夜高まつりを対象とする。そして、山車を用いる祭礼が「競技／スポーツ化」したという結論に両者を導いたのが、「規制の強化」である。阿南(2018)の着目した夜高まつりは、各町が山車型の大型行燈を曳行し、それを衝突させあう「突き合わせ」がいつどこで衝突が始まるかが予想できない状況にあったため、これを規制するために事前に突き合わせる相手と場所、時間を定めた「対戦表」を元に祭礼が進行することになった。この形式的な様態への移行を指して阿南(2018)は「競技化」と呼称した。

有本(2017)が着目した岸和田だんじり祭も同様に、事故や怪我を理由に警察による規制の対象となった。加えて、有本(2017)が見た岸和田だんじり祭では規制の中で管理されながらもそれを逸脱しうる過激さを持つ形に変化したとされる。直接的な暴力が規制される中で、岸和田だんじり祭は新たな価値として山車の力尽くの方向転換、「やりまわし」をいかに早く、過激に行えるかシフトした。この管理された空間で過激さを競い、そのための技術の巧拙により担い手が選別される状況の出現を指して、岸和田だんじり祭は「スポーツ化」したと理解される(有本 2017)。

ここでまとめた 2 つの研究は共通して祭礼の規制強化を起点とし、かつての無軌道な側面が管理されるようになった点をもって、祭礼が競技もしくはスポーツ化したと主張する。一方で、両者が着目した祭礼と、世間一般で用いられる競技／スポーツとの相違点として、勝敗の有無が挙げられる。有本(2017)は、明白な勝敗の存在を近代スポーツの 1 要素とするが、夜高まつりと岸和田だんじり祭は、優劣を競う側面はあるものの、数値化や順位をもとに勝敗を明示しない。総じて、祭礼の「競技／スポーツ化」の枠組みで、勝敗の明示が祭礼にどのような影響を与えるかは、先行研究において触れられていない。

また、双方の研究が祭礼の構造理解に終始していることも留意すべきだろう。阿南(2018)と有本(2017)の議論では、祭礼の伝統秩序が祭礼外部の日常的秩序に引き込まれていく過程を示すが、その変化の進行を客観的に捉えることに終始している。裏を返せば、祭礼の実際の担い手がその変化をいかに許容、あるいは拒絶しようとしてきたかを先行研究は示していないのである。こうした「勝敗の明示」、「祭礼の変化に対する担い手の許容/拒絶」という先行の議論の欠落を、本稿では補いながら対象を分析

することを目標としたい。

3. 祭礼の「競技／スポーツ化」を補う議論

(1) ゲームとプレイ

先行研究における議論の欠落のうち、勝敗の明示について、祭礼の「競技／スポーツ化」に、グレーバー(2017)が『官僚制のユートピア―テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』において用いた「ゲーム」と「プレイ」の議論を接続して考察する。ここでの「ゲーム」とは、「純粋に規則に支配された行為」(グレーバー 2017: 271)を指し、その規則に従うことで人々は勝利することができる「規則のユートピア」(グレーバー 2017: 271-272)とされる。

一方、「プレイ」は必ずしも規則の存在を前提としないものの、ゲームより高次のレベルの概念として提示される。「プレイ」は「創造的エネルギーの純粋な表現」(グレーバー 2017: 273)を含意している。しかしプレイはその創造性ゆえにランダムで破壊的な側面を持っており、それに対する恐怖から規則を生み出すゲーム、そして官僚制へと人は魅力を感じ移行していく(グレーバー 2017:274-275)。こうしたグレーバーの議論は祭礼の「競技／スポーツ化」の議論の根底にあった規則強化を、そこから不在であった勝利の追求と関連付けて語るものであり、これを用いることで勝敗を明示する場の生成が、いかに祭礼の「競技／スポーツ化」という変化の中で現れるのかを議論する。

(2) 実存的真正性

一方の「競技／スポーツ化」という変化を祭礼演者はどのように許容/拒絶したのかについては、観光学で議論されてきた真正性の議論、特に対象が真正かどうかの判断を人々の主観に置く「実存的真正性」の議論を参照する。真正性の議論の発端であるマキァーネル(2012=1976)は、本物志向のもとで現地住民の生活する「裏舞台」を望む観光客と、彼らが実際に経験する「演出された真正性」という、本質主義的な「本物の」伝統を想定する議論を行った(渡辺 2017: 23)。

これに対しWang(1999)はそれと異なる実存的真正性(existential authenticity)を提

示する。そこで要点とされるのは観光者の主観的な観光体験であり、それを通じた真正な自己の追求である。近代の人間は、純粋で自由な生き方が存在すると主観的に感じられた観光体験を媒介に、「見せかけ」に溢れた世界で失われた自らの真正な自己を探している(Wang 1999)。

一方、Wang(1999)の着目した「ゲスト」ではなく、観光客を迎える「ホスト」もまた主観的に実存的真正性を構築していく。Zhou ら(2015)は、地元住民が、観光客でも真正性を自明に持ち合わせた存在でもない、曖昧な状況にあると理解する。ゲストが近代化により伝統、文化を消失し不安を抱え真正性を観光に求めるように、地元住民もまた観光による商業化の中で同様の感覚を経験する。この中で、彼らは自己のアイデンティティ、精神的な体験の独自性、地域の歴史を元に実存的真正性を定義することで身体的、心理的かつ個人的な利益を得ていると Zhou ら(2015)はホストの実存的真正性について主張する。

こうした実存的真正性の議論に対して、現代日本の祭礼参加者は、これまでの議論が依拠してきたゲストとホストという二項対立に当てはまらない曖昧な存在である。竿燈まつりを含めた多くの祭礼では、団体の門戸は誰に対しても開かれ、ゲストとホストの立場は固定的ではない。マキァーネルの提示した素朴な真正性の構図に立ち返れば、観光客は真正性を求める手段として裏舞台へと入ろうとする以上に、自身がホストになるという選択肢を選びうる。こうした背景を念頭に、本稿ではゲストとホスト双方における実存的真正性の議論を参照しながら、流動的な立場にある祭礼参加者がいかに伝統を語り、また自身を位置づけるのかを分析する。

4. 秋田竿燈まつりと妙技大会

(1) 秋田竿燈まつりとその由緒

では、「祭礼」と「競技／スポーツ」、「ゲーム」と「プレイ」の間で揺らぎ、演者が実存的真正性を見出す竿燈まつりとはどのようなものなのか。竿燈まつりは国の重要無形民俗文化財に指定されている(秋田市竿燈まつり実行委員会 n.d.)、いわゆる「伝統的な」祭礼である一方で、開始から現在の形式に至るまでに様々な要因に晒され、それに適応してきた。

現在の竿燈まつりは毎年 8 月 3 日から 6 日まで開催される。提灯を括りつけ、重さは 50kg にもなると言われる竿[2]を持ち上げる差し手と、太鼓や笛を演奏する囃子方によって演技が行われる。中でも本稿が着目する差し手による演技は、まず基本として流し・平掌・額・肩・腰と呼ばれる 5 つの技を行う。流しは継竹を竿に 1 本差した状態で、竿を掌に乗せ上げた後親指と人差し指の間から 15cm から 20cm ほど出して握り込むような形で静止させる。これは次の差し手が継竹を継ぐ、竿を受け取るために取られる。以降の平掌は片手に竿を乗せそれを高く掲げる技、額は鉢巻のように巻いた豆絞りの上に乗せる技、肩は読んで字のごとく肩、腰は上体を横にひねり平らになった腰に乗せる技である(堀田 1979: 136-140)。また、これらの演技を行うにあたって見栄えと演技の難易度を引き上げるため、竿の下部に継竹と呼ばれる、長さを延長するパーツを差し込んでいく。継竹の上部には「タンパク」と呼ばれる筒状の金具が嵌められており、それに竿の下部を差し込む形で装着する。演技の盛り上がりとともに継竹の数が増えてゆき、最後には 5、6 本を嵌めて延長した竿で演技を締めることが一般的である。

竿燈まつりの起源に関して、秋田市竿燈まつり実行委員会による公式ホームページでは、竿燈まつりが、江戸の宝暦年間(1751-1764)には病魔や邪気を祓う事を目的としたねぶり流し行事という民俗行事として原型が成立していたという見解が示されている。「ねぶり」とは「眠り」、すなわち睡魔を指す。秋田市において見られたねぶり流し行事は子どもたちが穢れを移す形代と松明を持って町を練り歩き、最後に形代を川へと流すものだったが、18 世紀の後半には笹竹に提灯を吊るし、子どもが集まって家々を回る形式になった(堀田 1967: 43-44)。この提灯と竹竿の出現をもって、現代の竿燈まつりの由来とする見解が、今は広く用いられている。

一方で、公式ホームページには、この祭礼が願う事として「厄除け」とは別に「五穀豊穣」が挙げられている(秋田市竿燈まつり実行委員会 n.d.)ことからもわかるように、ねぶり流し行事が単独の祭礼の由来というわけではなく、竿燈まつりには複数の側面、由来があると捉えられている。堀田正治(1967)は、ねぶり流し行事に加え高燈

[2] 竿にはいくつかサイズが存在するものの、そのうち重さが 50kg になるものは長さ 12m、提灯を 46 個吊り下げる大若と呼ばれるもの(秋田市竿燈まつり実行委員会 n.d.)であり、大人や大学生が持つ。以降断りなく竿と記述した場合、大若を指すものとする。

籠と豊作祈願を由来として挙げる。高燈籠とは、新盆を迎えた家庭に見られた高さ12、13メートルの杉の長木に灯籠を下げたものであり、これを持ち運んだことが竿燈の原型の1つとして目されている(堀田 1967: 52-53)。

一方の竿燈まつりの豊作祈願の側面の論拠として挙げられるのは『秋田魁新報』(1908)の記事である。それによれば1789年(寛政元年)、藩主として佐竹義和が入城した際、それを祝うために若者が「作燈籠」を作成したところ、その年が記録的な豊作であった。義和の入城と豊作を祝うため、若者たちは作灯籠に太鼓を付け、町を練り歩き、これが竿燈まつりの起源になったという。この義和の入城と豊作を祝う作灯籠が竿燈まつりの起源であることを示す1次資料はこの記事から伺うことができない。しかし、現代の竿燈まつりのリーフレット(2024)では、竿燈は「稲穂を見立てた」ものであり、竿燈まつりは「五穀豊穣を祈願する」祭りと説明されていることが裏付けるように、豊作祈願は現代の竿燈まつりの1側面として扱われている。

総じて、18世紀から19世紀にかけて、秋田の町で子どもの行事として行われてきたねぶり流しを根底に、高燈籠を用いることで大人が参入し、さらに寛政元年の豊作と佐竹義和の秋田入りを祝う作り灯籠とも混ざることで豊作祈願をも祝う一層盛大な行事として成立したものが竿燈まつりの原型といえる(堀田 1967: 43-54)。

これに加え、竿燈は力自慢を競う祭礼として19世紀後半にかけて成立してゆく。堀田(1967)は1789年、津村淙庵が著した紀行文『雪のふる道』の竿燈の記述である「かずおほきをすぐれたるわざとす」という1節を引用する。かつての竿燈には竿の長さや提灯の数といったものが規定されておらず、町内がそれぞれで竿に提灯を数十と括りつけて、その数と竿の重さを競い合う力一辺倒の祭りであったのである。

また、20世紀初頭の竿燈まつりは演者である職人、商人にとって唯一の大勢が集まる催しであり、日頃たくわえられたエネルギーや鬱憤を喧嘩といった形で発散する場となっていった(堀田 1967: 83)。このような喧嘩が横行する状況に市民からの指弾を受けないよう町内会同士自粛する努力をしようという方針の下、1931年に秋田市竿燈会が結成され、より統制された形での開催を目指す試みが行われた(堀田 1995: 173)。そして、その施策の一環として用意された競技の場が、妙技大会と呼ばれる町内対抗の競技会であった。

(2)　妙技大会

妙技大会は、別称である「昼竿燈」からもわかる通り、祭礼の日程のうち 8 月 4 日から 6 日まで、日中に行われる競技会である。先述の通り、1931 年、秋田市竿燈会発足を契機として、各人の技を公開し、技術の研究、向上を目的として開催されてきた(堀田 1995: 173)。当初の部門としては町内で 5 人の差し手を揃え、流し・平掌・額・肩・腰の 5 種目を競う団体戦のみだったが、1959 年に 1 人の差し手が 20 秒ずつ平掌・額・肩・腰の 4 技を片手で行い競う個人戦が追加された(秋田市教育委員会 1983: 34)。これを皮切りに 1986 年には扇、一本下駄などの小道具や従来の団体戦で制限されていた 2 本以上の継竹の使用が認められた団体自由戦が(堀田 1995:178)、その後も囃子方、小学生が演技する小若団体戦、小若囃子方が順次追加され現在計 6 部門が存在する大会となっている。

妙技大会では得点や多数決により団体間の明確な順位と勝敗が明示される。基本的には審査員による採点を元に順位が付けられていく。例外として 6 日に行われる決勝のうち団体戦のみはそれまでの得点による上位チームによるトーナメントが組まれ、7 人の審査員の前で 2 団体が演技を行い、その場の多数決により勝敗が決定されていく。そのため、毎年審査要領や採点要領がまとめられた竿燈妙技審査規定が発行され、各団体はそれに従った演技を構築する必要がある。

この形式に対して、秋田市竿燈会、及び妙技大会が発足する以前の、夜に竿燈を持ち練り歩くという形式もまた、現在では「夜本番」という呼称のもと行われている。夜本番については、本稿で着目した上亀之丁竿燈会での参与観察を踏まえて、次節で記述する。

5. 上亀之丁竿燈会と竿燈練習、夜本番演技

(1)　上亀之丁竿燈会について

江戸時代の秋田市中心部、久保田城の城下町は旭川を境に内側が武家の集まる内町、外側が商人、職人の住む町人町である外町であり、竿燈は外町の住民によって行われてきた(根岸・上野・熊谷 2020: 115)。本稿で着目する上亀之丁は 1621 年(元和 7 年)に町割りされ、中でも職人を中心とした町であった(堀田 1995: 18)。先述した町の区

分では外町にある町で、江戸時代中期には竿燈会が既に発足していたとされており、1804 年の記録である『秋田紀麗』には既に参加団体としての名前が確認できる(堀田 1979: 54)。祭りの中でも有数の歴史の長さを誇る団体だが、その一方で現在では上亀之丁竿燈会もその町内出身という会員は少数であり、別の町内に住んでいる秋田市民や、秋田県外に住み祭りの時に戻ってくる会員を含んだ町外の人々により大部分が構成される。

(2) 上亀之丁竿燈会の練習と演技

本稿では上亀之丁竿燈会の会員個人に着目していくが、多様な個人が集合した団体として、会はどのように祭礼に取り組んでいるのか。本節の以降では上亀之丁竿燈会の妙技大会に向けた練習、そして妙技大会と対比させられる演技の場である夜本番における様相を記述し、演者個人に着目する以前の前提として、団体の祭礼に対する立場を把握する[3]。

(a) 練習の流れ

まずここでは、演者個々人ではなく、団体として上亀之丁竿燈会が妙技大会に対しどのような立場にあるかを示すため、彼らの練習の様子を簡潔に描写する。

上亀之丁竿燈会は 19 時から、オートバックス秋田店駐車場[4]で練習を行っていた。練習開始前に店舗裏の壁に括りつけてある竿を出し、倉庫にあった太鼓や提灯を取り出すなどの準備を事前に行う。子どもが多数おり、一番小さい竿である幼若、その次のサイズの小若[5]が 1 本ずつ用意され、前者に 5-7 歳ほど、後者にそれ以上、最高齢で 15 歳ほどの子どもが、それぞれ 7−8 人ほど並んで、竿を持つ。幼若は子どもが幼いこともあり竿がすぐに倒れる。小若もそれぞれ技ができるようだがそれも不安定で、

[3] 以降では上亀之丁竿燈会会員の方のプライバシーを考慮し、全て仮名を用いる。仮名は全て日本全国においてよく見られる苗字を使用した。

[4] 株式会社オートバックスセブンは 1947 年創業の、カー用品の卸売および小売、車検・整備、車買取・販売、板金・塗装等を事業とする企業である(オートバックスセブン n.d.)。竿燈まつりでは特に町内団体にスポンサー企業が資金提供するケースが見られ、オートバックスは上亀之丁竿燈会のスポンサーを担っている。

[5] 小若は長さ 7m、提灯は 26 個吊り下げ、重さは 15kg、幼若は長さ 5m、提灯は 26 個吊り下げ、重さは 5kg(秋田市竿燈まつり実行委員会 n.d)。提灯は同じ数を吊り下げているが、幼若に使うものの方がより小ぶりである。

大人が持つ大若は練習開始から立てず、子どもの倒した竿を支え、アドバイスする立場をとっていた。

20 時になると会員も十分に集まり、子どもたちが挙げていた竿を倒し、代わって大人が演技で用いる竿、大若を挙げるために竿を提灯に結んでいく。上げた竿は最初の 10 分ほどは技の 1 つである流しの練習のために継竹は 1 本のみ、その後は他の技の練習を行うために 2 本差す流れとなる。しばらくは各々が練習したい技を代わる代わる行う形式で進んでいたが、練習終盤に差し掛かると妙技大会、中でも団体戦を想定した形での練習が行われる。まずメンバーが 5 人選ばれ、最初の 1 人が継竹を 1 本差した竿を持ち上げ、流しを 20 秒行う。次のメンバーが継竹を差し平掌を、交代して額、肩、腰をそれぞれ担当していく流れである。前半は上亀之丁竿燈会会員のみで妙技大会練習を行い、お互いに竿を持つ際の姿勢などのフィードバックを与えながら、担当する技と会員の組み合わせを変えつつ行われた。ここでは、後述するインタビューにて妙技大会に対し否定的であった会員も他の会員同様に練習に参加し、妙技大会で良い結果を残すための戦略をお互いに話し合っていた。20 時 55 分、練習を終わりにするという指示が入り、竿を倒し、お囃子も太鼓を片づけ始めた。竿を括るなどの片づけが終わり、集合し代表をはじめとした会員が今後の予定を共有した後に練習は解散となった。

この練習にて後半行われた妙技大会の様子から、会として妙技大会には積極的に参加する方針であり、また演者個人が抱く賛否の姿勢、特に否定的な意見はこの場で現れず、潜在的なものであることがわかる。

(b) 夜本番の流れ

上述の練習風景では妙技大会に向けた練習が行われているが、一方ではその「本番」という名前が示すように、夜間に行われる夜本番こそが本来の竿燈まつりであるという認識は色濃く存在しており、それは後述のインタビューにも表れている。ここでは無視できない数の演者が妙技大会と相対化し、「本来の形式」と捉える演技形式を把握するため、夜本番の様相を簡潔にまとめる。

上亀之丁竿燈会の待機場所は町内にある稲荷神社である。16 時 30 分には既に会員が集まり、竿や提灯、演技の小道具の準備を行っている。17 時を過ぎた頃に代表から

社殿に入るよう指示が出された。会員は社殿の中央にある神棚に向く形で正座をし、作業中もつけていた豆絞りを外し、代表に続く形で 2 礼 2 拍手 1 礼を行う。出発前の安全祈願であるという一連の儀礼が終わり、夜本番の会場である竿燈大通りへ入るための待機場所へと移動が始まる。太鼓や屋台を背負ったトラックを追うように、3 本の竿を横向きに倒し、前後 2 人の差し手が交代で肩に乗せ担ぎながら移動した。全ての竿燈会は時間になるまで竿燈大通りの脇道にて待機する形になる。待機場所に到着した上亀之丁竿燈会は竿を地面に置き、提灯の中に蝋燭を入れ、指示が入るまで休憩する。この間に竿割、つまり竿を持つグループの確認や、演技冒頭に技を順番に行う「規定」と呼ばれる演技で誰がどの技を担当するかの話し合いが行われる。

18 時 10 分に交通規制開始の合図である空砲が上がり、それを目安として提灯に入れた蝋燭に火を点けるなどの準備が始まる。18 時 50 分、秋田市竿燈会の指示に従い、差し手はそれまでの移動同様竿を横倒しにし、2 人で担ぐ形で夜本番の会場である竿燈大通りに入る。用意された竿は大若 3 本の他に小学生や幼稚園児が持つ小若や幼若も含まれている。

夜本番の演技は、片側 3 車線、計 6 車線の山王大通り、別名竿燈大通りを会場として行うものである。竿燈大通りには中央分離帯に沿うように観客に向けた桟敷席が設置してあり、道路沿いにも中央分離帯沿いにも観客がびっしり並んでいる。場内では放送で秋田市市長や竿燈会会長が竿燈の歴史や各竿燈会の紹介を行っている。その中を入場した竿燈会は指定された区画まで歩いて向かう。区画はそれぞれ概ね幅 3 車線、後続竿燈会の屋台間の距離が軽トラック 2 から 3 台分程度の広さである。初日の 1 回目の演技では竿燈まつりに縁の深い佐竹氏が住んでいた久保田城、現在の千秋公園に竿を向けてから演技に入る決まりがあり、それに従い竿を挙げる。挙げてから最初の演技は先述の規定を行い、以降各会員が竿を挙げ、ひとしきり終われば次の会員へと渡して演技が行われていく。演技は放送で演技を止めるよう指示が入るまで、およそ 15 分の長さを想定して行われる。ただし、残り時間を逐一放送で知らせるわけではないので、竿燈会はタイマーなどで演技の残り時間を想定しながら、天候などを考慮して扇子や唐傘といった小道具を用いる、竿に継竹を延長するなどの見せ場を作り、即興的に構成を組み立てながら演技を行う。調査日は風が非常に強く、使用される継竹は 3 本、4 本が限界であったが、普段は 5、6 本を用いて延長した竿を用いて演技の盛

り上がりを演出するという。

10 分ほど経って、会員が扇子[6]を出して扇ぎながらの演技を行い 1 回目の演技は終了となる。差した継竹を引き抜き、竿を入場の時と同様の横倒しにして移動を行う。演技の中で風に吹かれ消えた蝋燭は移動しながらライターで点火する。そして指定された区画に到着すれば、竿を挙げてまた演技を同様に行う。夜演技は以上の流れを合計で 3 回行う。演技は 20 時 30 分前後に終了するが、最後の 3 回目の演技の後は「ふれ合い竿燈」と称して竿を全て 1、2 人が支える形で地面に立て、観客との写真撮影や竿燈の説明を行う。20 時 50 分、市長の放送によりふれ合い竿燈の終了が指示され、観客が区画から掃けた後に竿を倒して退場する。

6. 上亀之丁竿燈会差し手会員の語りと「スポーツ」の用法

前節で描写した練習風景では、妙技大会に向けた練習の中で意見は潜在的だった。しかし、演者それぞれのインタビューにおいては、夜本番と比較しながら、あるいはまた別の祭礼の側面を援用しながら、多様な角度から妙技大会に対する賛否が顕在化した。

(1)　望ましい祭りと反する妙技大会

まず、数人の会員の間では、共通して妙技大会への没頭が「本来のまつり」から逸脱しているという語りが見られた。それと同時に、彼らが挙げる正しいまつりのあり方はそれぞれに異なる。

(a) 起源としてのねぶり流し

現在の上亀之丁竿燈会の差し手で最も演技歴が長いという山田さんは、「邪気を祓うねぶり流しってのが意味合いとしては一番強いのかなって思うんですけどね」と述べた。ねぶり流しは先述したように、竿燈まつりの起源の大きな要因の 1 つとして語ら

[6] 夜本番では演技の終盤、継竹を多く継いだ竿を使い、巧者が懐から扇子を持ち出し扇いだり咥えたりしながら演技することで見せ場を作る。その他一本下駄を履き演技する、その場で竿を持ち座り込むといった行為で演者の技術を見せることが夜本番では行われる。

れることの多い儀礼である。現代においてもなお「ねぶり流し」という根源的な要素が「一番強い」ものとして山田さんにとって竿燈まつりには存在している。これに続けて、山田さんは妙技大会について以下のように語る：

> まつりそのもののイメージとしては別に妙技会が主体ではないと思うんだよね。あくまでもこれはお祭りなので、それが競技会というかスポーツみたいな感覚でとられると、お祭りの良さが失われるように思えてならない。

「妙技会」を「主体」として祭りに取り組む姿勢を山田さんは否定的に語る。そして、その「お祭りの良さが失われ」ている姿勢の形容として、「競技会」「スポーツ」という語彙が現れている。

(b) お客さんのために行う—利己的な妙技大会と勝敗

学生竿燈会である AIU 竿燈会に所属し、卒業後に上亀之丁竿燈会へと移籍したという経験を持つ二宮さんは、「子どもたちもこうして(練習の場に)いるけど、見てもらって憧れてもらおう、そして場所を提供しようっていうのが町内の視点」と語る。また、練習に参加していた神崎さんは、自身が妙技大会形式の練習に参加しながら「そもそも竿燈まつりはお客さんに喜んでもらう祭りだから、妙技会に注力しちゃってそれがおざなりになるのはよくないと思う」と述べた。この両者は共通して、竿燈まつりを「子ども」や「お客さん」に見てもらう、つまり他者のために行う祭礼であると捉えている。加えて、神崎さんは妙技大会をそうした目的が「おざなりになる」場であるとして、そこでの「注力」を戒める。では、なぜ妙技大会は観客に見せるという目的から逸脱すると捉えられるのか。二宮さんは、自身の学生時代の振る舞いを先述の目的と対比させながら振り返る。

> 自分がうまくなって目立ちたいという気持ちがあって、竿燈を体操や陸上といったスポーツのように感じていた。学生はそれでいいと思うけど。

二宮さんが学生の際に抱いていた「うまくなって目立ちたい」という動機は、現在

抱いている「子ども」に「見てもら」うという利他的な動機の対極にある利己的なものであり、これを二宮さんは「体操」や「陸上」、そして「スポーツ」という言葉で形容している。そして、続けて二宮さんは利己的かつスポーツ的な竿燈まつりへの向き合い方として、妙技大会への傾倒、そしてそこでの結果と勝敗を追い求める姿勢を挙げる。

> 個人的には、妙技会一辺倒にはなってほしくない。妙技会だとわかりやすく結果が出て、それが面白いのはわかるんだけど、本来のまつりの姿ではない。妙技会を機に技術を高めましょうっていうのはいいんだけど、そうすると勝ち負けが基準になる。でもそれがすべてではないと思ってる。

神崎さんと二宮さんは、観客のためにまつりが行われるという利他的な意識を内面化しており、妙技大会への傾倒はそれから逸脱するものとして捉えられている。二宮さんの語りでは、自分が「目立ちたい」という意識が利己的かつ彼らが抱くまつりの目的から逸脱するものとされ、これに基づくまつりへの参加を「スポーツ」と重ね合わせる。そして、その逸脱行為の一例として、妙技大会での明示される勝敗や結果の追求を挙げているのである。

以上の会員は共通してまつりの「目的」や「意味合い」という正当なまつりのあり方を規定する。そして、その正当なあり方は個人によって持ち出す事例が異なる。「邪気を祓うねぶり流し」という公的なまつりの説明に見られるものから、「お客さんに見てもらうまつり」というものまで語られ、そこには統一された祭礼の姿を見ることが難しい。そして、彼らはそうした要素が欠落した望ましくないあり方として、共通して妙技大会への没頭を挙げる。伝統的な側面を忘れ去ったものとして、利己的な楽しみのみを追求するものとして、そして勝敗にのみ注目してしまうものとして、妙技大会への過度な熱中を彼らは否定的に捉える。そして、こうした望ましい形式から逸脱した祭礼の形容として、「スポーツ」、「競技会」といった表現が用いられているのである。

(2)　妙技大会と「スポーツ」の肯定

先述した会員達は、それぞれが異なるまつりの目的や意味を設定していたものの、共通して妙技大会への傾倒をその目的と反するものとして否定的に認識していた。一方で、上亀之丁竿燈会の中には妙技大会に力を入れることを目標と掲げる会員も少なくない。「竿燈は競技だからね」と主張する大森さんは、妙技大会と夜の演技の差異を明確に語る。

> 夜はお客さんのためにやるっていうイメージかな。昼は頑張る、夜は盛り上がるっていう気持ちでやらせてもらってる。昼の競技への練習が夜につながるし。

大森さんは「昼」、つまり妙技大会と夜演技に対し、それぞれ「頑張る」「盛り上がる」という異なる目的意識を持っている。しかし、彼にとって両者は断絶していない。昼の妙技大会に向けた練習が夜の演技に繋がるとして、大森さんは妙技大会への注力を肯定しているのである。また、妙技大会そのものについても、大森さんは竿燈まつりの「昔」のあり方と照らし合わせ、その存在を正当化する。

> 見栄っ張りの祭りだからね。昔は提灯いっぱいつけてたっていうじゃない。今(比べる対象)は技だけどね、技術。

先述したように、竿燈まつりはかつて町民が提灯の数を増やし、その数の多さ、竿の重さを競う力自慢の祭りだったという過去を持つ。現在妙技大会を元として竿燈まつり全体では提灯の数や竿の長さは規定されており、かつてのような竿の重さを増やし比べ合うという側面は薄れている。他方で、まつりの中で優劣を競い合う競技性があったことを論拠として、大森さんは妙技大会の存在、そしてそれに対する夜の演技とは異なるモチベーションがあることを認めている。

7 月 22 日の上亀之丁竿燈会の練習にて、着替えなど参加の準備をしながらインタビューに応えた益田さんもまた妙技大会の参加に積極的な姿勢を見せる会員である。益田さんは大森さん、そして他の上亀之丁竿燈会会員と比べても、「チャンピオン」、つまり妙技大会個人戦での優勝を目指すという方針を強く掲げている。

やっぱり妙技会だと、チャンピオンになるのがかっこいい。ねぶり流し館[7]にもあるポスターが「竿燈ができるのが一番だ」って言ってるんだけど、まさにそうで。はっきりと得点とか順番を決める機会ってそうそうなくて、戦える場は 1 年に 1 回だから、気持ちが昂る。うちの会だと、チャンピオンが 2 人出てるから、それに続きたい。

益田さんは妙技大会への注力、「チャンピオン」を目指すことのできる妙技大会について、「はっきりと得点とか順番を決める機会」と認識しつつ、それを「そうそうな」い「気持ちの昂る」場として肯定的に捉える。また、益田さんは竿燈まつりをスポーツのように感じることを認めている。彼は竿燈まつりをスポーツのように感じる理由として、「競い」と「種目」があるからだと答えた。

やっぱり競いが出てくるからね。種目があってね、平手みたいな。水泳でいうクロール平泳ぎみたいな、メドレーじゃないけどそういうやつみたいな感覚かな。祭りといえば祭りだけどスポーツに近いかもしれないね。

妙技大会個人戦を制し、「チャンピオン」になるという目標を持ち、竿燈まつりに競いの要素があることを積極的に認めている益田さんは、筆者が竿燈まつりの起源は複数存在して把握しづらいと語ると、すかさず妙技大会が開催される現在のまつりの由来として「力試し」を挙げた。

(まつりの起源について)力試しだね。だから下町の町内がやり始めたっていうところだね。やっぱり力自慢があって、そこで競い合っていた、みたいな。

このように、上亀之丁竿燈会においては妙技大会に対する注力を肯定的に捉える会員も存在する。一方で、彼らは妙技大会という競技／スポーツ的側面を本来の祭りに無かった要素として認識しているわけではない。彼らは祭りのかつてのあり方として

[7] 正式名称は民俗芸能伝承館であり、竿燈まつりを中心に秋田の民俗芸能についての関連資料や映像を展示している(秋田市 2026)。

町民同士の力比べを挙げ、そこでの競い合いという形式の延長線上にあるものとして妙技大会を認識しているのである。

6. 考察

(1) 竿燈まつりの競技／スポーツ化

これまでは、竿燈まつりの歴史と演者の練習や演技の様子、そして彼らのまつりの目的や妙技大会の位置づけに関する語りをまとめてきた。ここでは、まずグレーバー(2017)のゲームとプレイ概念を参照し勝敗についての議論を補いつつ、祭礼の競技／スポーツ化の先行研究の視角に則り竿燈まつりの構造を分析する。グレーバー(2017)はプレイに備わる創造性は同時にランダムに破壊的であることを意味し、そしてその破壊性、プレイへの恐怖から規則を生み出すゲーム、そして官僚制へと人は魅力を感じ移行していくと主張する。祭礼の競技／スポーツ化の議論は共通して祭礼における予測と抑制が困難な喧嘩や暴動を統制するための規制強化を発端としているが、これはグレーバー(2017)の主張と照らし合わせればプレイからゲームへの移行と見ることができる。つまり、阿南(2018)、有本(2017)の祭礼の競技／スポーツ化は、予測のできない祭礼団体の予測できない衝突、暴動というプレイ的な楽しみを主眼としたものから、ゲーム的な統制された規則の中で明示された主題、例えば岸和田だんじり祭における技量を競う場としてのやりまわしを演者、観客ともに楽しむものへの変化を指しているといえる。

では、竿燈まつり、そして妙技大会という競技の場の設立はどうだろうか。竿燈まつりが現在の形式で行われるようになったのは 1931 年の秋田市竿燈会発足が契機だが、これは先述の通り喧嘩などの鬱憤晴らしの場となっていた竿燈まつりを、市民からの批判を受けぬよう統制された形式で行うための施策であり、公的な競技の場である妙技大会の開催もその一環であったと見てよいだろう。この変化は競技／スポーツ化の議論で見られた変化、そしてプレイからゲームへの移行と同等に見ることが可能である。そしてその妙技大会は技術により選抜され、また採点や多数決により勝敗が明確になる場である。これは明示された規則に従うことで勝利という快楽を人々にもたらす「規則のユートピア」としてのゲーム的側面であり、またそれを追求する過程

で技術の巧拙により担い手が排除されるという有本(2017)の言うスポーツとしての祭礼である。

ただし、竿燈まつりは妙技大会を設立しながら、元来の形式もまた夜本番として存続させてきた。妙技大会が有本(2017)のいうところのスポーツ的なものであり、グレーバー(2017)がいうところのゲーム的なものであることは先述した通りである。他方で夜本番は厳密に演技区画が決定されている、始めに規定演技を行うといった統制や規則が存在するものの、根底は秋田市竿燈会発足以前の夜間の練り歩きを前提としている。そして、上亀之丁竿燈会の夜本番の事例で示したように、夜本番は定まらない演技時間の中で、風向きといった要因と折衝しながら用いる継竹の本数や小道具を決め誰が見せ場を作るかという裁量が演者にある、プレイ的な側面を残した場である。結果として竿燈まつりは、ゲーム的かつスポーツ的な妙技大会と、プレイ的でかつての祭礼の要素を残す夜本番がそれぞれ存在する形となり、例えば大森さんの表現を借りるのであれば「昼は頑張る、夜は盛り上がる」といった、演者からして見て異なる目的意識が働く場がそれぞれ用意されている。

(2)　祭礼演者の語りから

竿燈まつりは規制の強化という「競技／スポーツ化」の中で、かつてのあり方を残し、演者に演技の裁量を与えるプレイ的な夜本番と、明示される規則の元で勝敗を競うゲーム的かつスポーツ的な妙技大会という形式の分離が発生している。そして、妙技大会での競い合いは、同時に夜本番での演技の選択肢を拡充させてきたと、先行研究に基づいて主張することが可能である。しかし一方で、こうした考察の中で祭礼の変化に対する実際の担い手の反応が等閑視されてきたことは、本論が再三主張してきた通りである。ではこの形式の中で、実際の竿燈まつりの演者は祭礼、そしてその「競技／スポーツ化」についてどのように語るのか。

まず、妙技大会という競技の場に対して、竿燈まつりでは賛否が分かれていた。大森さん、益田さんは妙技大会に注力することをまつりの１つの目的として語る。特に益田さんは竿燈まつり、そして妙技大会の団体戦を「水泳」でいう「メドレー」のような「スポーツ」として捉え、また勝ち負けを決める競技の場として肯定的に捉えていた。この点では先述した竿燈まつりのスポーツ化、プレイからゲームへの移行と方

針は変わらない。一方で彼らは両者共に妙技大会への傾倒を肯定する理由として竿燈まつりがもともと「力比べ」「力試し」であったという歴史的な背景に依拠している。他の会員から本来のまつりとは異なると認識される妙技大会への熱中は、彼らにとって力比べというまつりのかつてのあり方の延長線上として捉えられている。

他方で、山田さん、神崎さん、二宮さんは異なる竿燈まつりの目的に関する意見を有しながら、妙技大会への傾倒や利己的なまつりへの接し方を否定的に捉えていた。その際の形容として用いられるのが「スポーツ」というものであった。この「スポーツ」は、「ねぶり流しという本来の意味」や、「観客のために演技する意識」といったそれぞれが抱く祭礼の根幹要素が欠落した状況を指し示す。特に後者は、二宮さんの「勝ち負けが基準になる」ことを妙技大会傾倒への否定理由として挙げているように、「規則のユートピア」として、規則に従えば勝つことができるというゲーム的、そしてスポーツ的な側面がまつりにそぐわないものと捉えていると考えられる。

会員が妙技大会への傾倒を許容する、拒絶するに関わらず、彼らそれぞれの妙技大会をはじめとした竿燈まつりに対する主張は一様にしてまつりが昔から持っていたとされる側面を論拠としている。ただし、これを祭礼における共通認識として総括するのは早合点だろう。竿燈まつりは複数の出来事やいわれが存在し、それは演者単位の祭礼への認識に影響する。上亀之丁竿燈会の演者は「力試し」や「邪気を祓うねぶり流し」、「お客さんに見せるまつり」といった目的意識を個々人で抱いている。竿燈まつりのいわれは演者間で統一されているとは言い難い。

この状況について、実存的真正性の議論を補助線的に用いて考察したい。竿燈まつりは公的な説明に現れない出来事までもが絡まり合って成立した複合的な由来を持つ祭礼である。結果、町内という地縁血縁に基づかない現代の竿燈まつり演者は、観光客、ゲストという立場から演者、ホストという立場に移行する際、依拠するべき固定的な祭礼の真正なあり方の不在に直面する。この竿燈まつり演者の立場は、経緯は異なるものの、Zhou ら(2015)の示す観光客でもなければかつての住民でもない、曖昧なホストとしての現地住民のものに共通する。彼らは、自身の属する祭礼のあり方／現地の生活がかつてどのようであり、どのように真正であったかという確証を得られず、「私は誰か？」という不安、Wang(1999)がいうところの「真正な自己」を消失した立場に置かれる。

この中で Zhou ら(2015)は現地住民に対し、彼らは自己のアイデンティティや精神的な体験、地域の歴史を元に実存的真正性を構築し、個人の身体的、心理的な利益、充足を得ているのだと主張する。翻って、竿燈まつりの複合的な過去や伝統を取捨し、妙技大会への熱中に始まる竿燈まつりの競技／スポーツ的側面を肯定、あるいは否定する上亀之丁竿燈会会員も、同様の経緯で実存的真正性を構築していると見做すことは出来ないだろうか。

竿燈まつりはその経緯の複合性から、依拠すべき確固たるいわれが曖昧であった。その中で、個人が求める祭礼像と合致する祭礼の過去、すなわち「伝統」を選択し、あるいは体験の中で作り上げ、演者それぞれが多様な実存的真正性を構築することで、それに従う「真正な自己」をも獲得し、個人的かつ心理的な利益を獲得する。三隅(2023)の祭礼研究の視座区分に戻れば、竿燈まつりにおいて演者は伝統に依拠した真正な祭礼像、そしてそれに従事する自らを規定することで自己充足を得ているといえる。

そして、結果として「競技」「スポーツ」という言葉は、祭礼に対して対立的にも、内在的にも現れうる。先行研究における「競技／スポーツ」とは、祭礼のかつてのあり方に対立する、規則や技能を基準とする世俗的な側面を表わし、「競技／スポーツ化」とはそうした世俗的な側面の拡充を表わしていた。しかし竿燈まつり演者は実存的真正性の感覚を元に、それにそぐわない、伝統的背景が欠落した祭礼の姿を「競技」として否定し、あるいはその延長線上にある現在の姿を「スポーツ」として許容する。ここにおいて、演者が語る竿燈まつりの真正なあり方、そしてそれに基づく妙技大会への受容と拒絶が映し出すのは、「祭礼」から「競技／スポーツ」へ、「プレイ」から「ゲーム」へという移行に還元されない現代祭礼の姿である。

7. おわりに

本稿では、祭礼の競技／スポーツ化という議論について、先行研究では近代スポーツの特徴である勝敗の明示と、祭礼参加者の主観的な伝統への認識が等閑視されていることを指摘し、それを補いつつ竿燈まつりにおける「競技／スポーツ化」を考察してきた。

竿燈まつりはその歴史から、他の祭礼と同様に、暴動や喧嘩を規制するために統制

だった形式へと変化したという意味で、先行研究の視座に則れば祭礼に対する競技／スポーツ化という表現は妥当であるといえる。一方で、竿燈まつりは妙技大会というルールに従って勝利という快楽を得る事ができるゲーム的な催しと、夜本番という演技の裁量を演者である程度決定できるプレイ的なものが独立して存在する形式を作り出した。

これに対して、上亀之丁竿燈会では、ゲーム的かつスポーツ的な妙技大会に対する傾倒についての賛否が分かれるという状況が生まれており、こうした状況は先行研究およびそれに基づく上記の分析では等閑視されてきた。竿燈まつりでは、演者の意見に関わらず、それぞれの意見の論拠となるまつりの「目的」や「本来の姿」が人によって異なり、またそれらが祭礼の伝統的側面に依拠していることが判明した。これに対して筆者は実存的真正性の概念を用いて、竿燈まつりはその由緒として語られる出来事の多様さからまつりの核として共有される事象が不明瞭であり、故に演者が主観的にまつりの真正な伝統的側面を定義し、それを追求すること自体が自己充足になっていると考察した。

そして、その過程で祭礼に対する「競技／スポーツ」という表現は、その自己充足を追求する過程で祭礼参加者が抱く実存的真正性の感覚のもと、祭礼の伝統に対して対立的にも内在的にも現れうる。「競技／スポーツ」としての祭礼は、彼らが主観的に抱く伝統に基づいて解釈された結果、受容もしくは拒絶されるのである。ここにおいて、現代日本における祭礼とは、「競技／スポーツ化」、あるいはゲームからプレイという一方通行的な変化には還元されない、伝統と世俗の狭間を揺れ動く催しであると言える。

引用文献

秋田魁新報

1908 「竿灯と騎馬の起因」『秋田魁新報』1908 年 9 月 5 日、秋田: 秋田魁新報社。

秋田市

2026 「秋田市民俗芸能伝承館―愛称：ねぶり流し館」〈https://www.city.akita.lg.jp/kanko/kanrenshisetsu/1003644/index.html〉(2026 年 3 月 1 日取得)。

秋田市竿燈まつり実行委員会
2024　『秋田竿燈まつり』秋田: 秋田活版印刷株式会社。
n.d.　「秋田竿燈まつり-Akita Kanto Festival-公式ホームページ」〈https://www.kantou.gr.jp/〉(2026 年 3 月 1 日取得)。
秋田市教育委員会
1983　『秋田の竿灯―国指定重要無形民俗文化財記録』秋田: 秋田市教育委員会。
芦田徹郎
2001　『祭りと宗教の現代社会学』東京: 世界思想社。
阿南透
2018　「高度経済成長期における都市祭礼の衰退と復活」『国立歴史民俗博物館研究報告』207: 223-251。
有本尚央
2017　「都市祭礼における「暴力」と規制―スポーツ化する岸和田だんじり祭」『フォーラム現代社会学』16: 59-71。
オートバックスセブン
n.d.　「会社概要」〈https://www.autobacs.co.jp/ja/company/company_guide/company_profile.html〉(2026 年 3 月 31 日取得)。
国際教養大学
n.d.　「クラブ活動・学生会」〈https://web.aiu.ac.jp/campuslife/clubs/〉(2026 年 3 月 31 日取得)。
グレーバー、デヴィッド
2017　『官僚制のユートピア―テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』酒井隆史訳、東京: 以文社。
デュルケーム、エミール
2014　『宗教生活の基本形態―オーストラリアにおけるトーテム体系』山崎亮訳、東京: 筑摩書房。(Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie.* Paris: Félix Alcan.)
根岸洋・上野祐衣・熊谷嘉隆
2020　「「秋田の竿灯」と外部参加者に関する基礎的検討」『国際教養大学アジア地

域研究連携機構研究紀要』11: 111-120。

堀田正治

1967 『秋田のねぶり流し―竿灯の歴史』秋田: 太陽印刷。

1979 『竿灯のはなし』秋田: 秋田文化出版。

1995 『竿燈の本』秋田: 秋田文化出版。

マキァーネル、ディーン

2012 『ザ・ツーリスト―高度近代社会の構造分析』安村克己他訳、東京: 学文社。(MacCannell, D. 1999(1976) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.)

松平誠

2008 『祭りのゆくえ―都市祝祭新論』東京: 中央公論新社。

三隅貴史

2023 『神輿と闘争の民俗学―浅草・三社祭のエスノグラフィー』東京: 七月社。

和崎春日

1987 『左大文字の都市人類学』東京: 弘文堂。

Wang, N.

1999 "Rethinking Authenticity in Tourism Experience." *Annals of Tourism Research* 26(2): 349-370.

Zhou, Q. B., J. Zhang, H. Zhang, & J. Ma

2015 "A Structural Model of Host Authenticity." *Annals of Tourism Research* 55: 28-45.

書評論文

文化人類学教育における地域
―『～で学ぶ（文化）人類学』シリーズを使った授業を通して

川口　幸大

①松本尚之他編 2019『アフリカで学ぶ文化人類学―民族誌がひらく世界』昭和堂.
②梅崎昌裕・風間計博編 2020『オセアニアで学ぶ人類学』昭和堂.
③箕曲在弘・二文字屋脩・吉田ゆか子編 2024『東南アジアで学ぶ文化人類学』昭和堂.

１．はじめに―人類学にとっての対象地域

> われわれは人類学専攻の学生に対して、研究すべきものは問題であって、民族ではないといいたいのである。
> (エヴァンス＝プリッチャード 1957: 130)

他の学問分野との比較において、文化人類学は主題や対象の点で多様さと広範さを特徴としていると言ってよいと思うが、何らかのフィールドワークで得られた細かな材料に立脚して研究を組み立てるという点を最大公約数的な了解事項としているとも言えるであろう。だとすれば、人類学にはフィールドワークを行う対象が必要であり、人類学に携わる者にはそうしたフィールドワークの対象がある（あった）ということになる。ただし、ここで言うところのフィールドワークの対象もやはり前述の通り様々で、古典的な村や親族なども含めた特定の人々の集まりから個人にまで及ぶし、また物質的存在としての人に限らず、オンライン空間、動植物、機械、モノ、ネットワークなどまさに枚挙にいとまがない。そして、この対象は今後もさらに広がり増え続けていくのは間違いないだろうが、その一方で、従来主流であったのは自己から見て異なる（と思われる）特定の社会とそこに生きる人々であったというのもまた、一般的に同意されるところだと思う。他者表象や研究対象との権力関係をめぐる問題につい

ては批判と省察がなされてきたが(クリフォード & マーカス編 1996)、それでもやはり人類学はどこか特定の地域の社会や人々を対象として―という表現が適切ではないとすれば、～の間で、というべきなのかもしれない―行った調査に基づいた研究であることをやめてはいない。それどころか、文化人類学者は、文化人類学者であると同時に、いや、あるいは時にそれ以上に、フィールドとする地域の専門家であると見なされることも少なくない。だから大学の講義で「○○社会／文化論」（○○には「アジア」や「アフリカ」など特定の地域名が入る）を担当したり、一般に向けても、例えば私であれば、人類学についてのものよりは頻繁に、「中国の社会について」の講演を依頼されたりする。

さかのぼればこうしたことは、人類学者は博士論文を書くために特定の地域での複数年間のフィールドワークが通過儀礼のように課され、それを成し遂げた者は、かなりの程度その地域に精通した専門家になっていると、自他ともに認知されるからだろう。多くの人類学者は、日本文化人類学会の他にも、特定の地域や国の名を冠した○○学会の会員にもなっているに違いない。このように、人類学における地域は極めて重要な位置づけにあるにも関わらず、これまで両者の関係についてはことさら論じられてこなかったように思う。

個人的なことを記せば、そもそも私は人類学そのものよりも地域への関心が先にあり、それにアプローチする学問分野として歴史学や社会学などいくつかある選択肢の中から人類学を選んだ、いわば「地域＞人類学」タイプなので、地域の位置づけについては従来から関心を抱いていた。約 10 年前、対象地域を同じくする研究仲間たちと『東アジアで学ぶ文化人類学』(上水流他編 2017)という教科書を出したのは、人類学者として学生に教える立場になってからも、そうした地域への関心が人類学に勝って、とまでは言わないまでも、同等程度には私たちの意識を占めていたところが大きい。それはこの書の刊行に先立つこと数年前から年に 2 回の研究会を軸に集まりを持っていたメンバーたちも総じて皆そうであり、地域へのこだわりはおしなべて強かった。それは、次に述べるように、人類学か、地域か、その主従関係にしばしば逡巡をもたらすことになった。

２．人類学と地域の主従関係について

(1)　〇〇で学ぶ人類学か、人類学で学ぶ〇〇か

『東アジアで学ぶ文化人類学』を執筆・編集していた当時を思い起こすと、私も含めそうしたメンバーたちは編集と執筆の過程において、しばしば地域と人類学の優先順位で逡巡しがちであった。すなわち、人類学の理解のために地域があるのか、地域の理解のために人類学があるのか、である。『東アジアで学ぶ文化人類学』というそのタイトルにも示されているように、コンセプトから言えばもちろん前者「人類学＞地域」なのだが、私も含めメンバーの多くが後者、すなわち「地域＞人類学」の履歴を持つので、畢竟、地域の事例に記述の比重を置きがちで、その事例を理解するために当該の章の主題に関わる代表的な理論を引き合いに出すという順序になっている章が多い。例えば、「宗教」の章を執筆した私であれば、中国における〈祖先〉や〈鬼〉への人々のかかわりを、キリスト教世界で創出された宗教を相対的歴史化したタラル・アサド(2004)の議論から説き起こした。ただし、このアサドの相対的宗教論はまた、中国の政府による宗教政策と人々の信仰実践の民族誌事例から具体的な理解に至る記述になっているという点では、地域→人類学でもある。両者はいわば持ちつ持たれつの互換的相乗効果にあるということになる。

こうした人類学的学習および地域理解と同時に、学部学生向けの教科書としては他者・異文化を介した自己の相対化が期待されるわけだが、この点で東アジアは扱いが容易ではなく、結局は自己と日本について帰着させる記述の流れになっている傾向が強い。やはり私が執筆した章を例に挙げて言うと、キリスト教的な「宗教」概念がフィットしないのは日本も同様であり、かつその語彙を含め、祖先祭祀や年中行事など日本における宗教的な営為の多くは中国由来であると同時に、日本に特有なアニミズムや精神性などをいかに理解すべきかという問いを挙げて自己を相対的に顧みるための導きをしている。人類学の見方を通して自己を考え理解するというこの論述的な手続きにおいては、人類学と東アジアがともにツールとなっている。

この点における両者の主従関係については相互に互換的、あるいは相乗的であることが、序章においても述べられている。すなわち、「文化人類学の思考で東アジアについてもっと学んでほしい」(7)「自明性を揺るがす文化人類学を通じて、学生の東アジアへの理解が少しでも深まることが、そして彼らの社会と自分たちの社会を比較し、

自分たちの社会を冷静に見つめる視点を身につけることが必要」(7-8)と記され、文化人類学を通した対象地域の相対的理解が掲げられることになっている。しかし、やはり東アジアにおける日本の扱いについては、帰着のさせ方はどうにも微妙で、大いに難渋した。数年後にほぼ同じメンバーで『日本で学ぶ文化人類学』(宮岡他編 2021)を出そうという話が持ち上がったのは、こうした経緯が大きく働いている。

(2) 地域で学ぶという教科書の潮流

たいへん興味深いことに、この『日本で学ぶ文化人類学』刊行の時期と前後して、アフリカ、オセアニア、東南アジアについても類書が出版され、『○○で学ぶ文化人類学』はすっかりシリーズ化したと言ってよい状況にある（なお特に断りのない場合、この後、書名はそれぞれ『アフリカ』『オセアニア』等、地域名だけで記す)。私は、これら地域でまとめられた人類学の教科書が相次いで刊行されている現状は、先述の人類学における地域という主題に鑑みて評価と考察に値すると考えている。管見の限り、私たちが『東アジア』を刊行したころには、人類学を特定の地域から学ぶように企画された教科書は見当たらなかったように思う。それどころか「人類学は地域研究ではない」との弁は、特定の事例や地域の状況に偏向した記述や発表に対して、たいていはネガティブな評価として発せられる常套句であり、むしろ地域への比重の偏りは人類学の本義に悖るとされる風潮さえあった。それが今なぜ希求されるのか(なお、同様の地域を通して学ぶ人類学のテキストはさらに今後も刊行予定であるという)。逆に、地域を統一せずにテーマごとに専門家が書いた章を束ねたかたちの教科書は、かつてはむしろ主流だったが、改訂版を除けば、ここ数年は新たに刊行されていないようだ。教科書にあっては地域に偏向しているように思えるこの傾向は、どう理解し、評価したらよいだろうか。そしてそこでは、地域と人類学の関係はどう扱われているのか。そして、最も重要だと思われるが、地域から人類学を学ぶことは、あるいはこのシリーズのタイトルに示された原義には反するが、人類学で地域を学ぶことは、人類学／地域の学びにいかに働きかけ、それは教師と学生にどう評価されうるだろうか。

これらを考えるにあたり、以前にもそうしたように(川口 2018)、あくまで教科書の評価であるから、実際に授業で使ってみた上での、私はもとより、肝心の学生の反応や意見も踏まえながら臨むことにしたい。また、1 冊では絶対評価になってしまうの

で、同じ授業の中で 3 冊を並行して扱うという方式をとった。私自身が編集や執筆に関わったものを除いた、『アフリカ』、『オセアニア』、『東南アジア』である（出版年昇順）。

３．『～で学ぶ人類学』を用いた授業

(1)　授業での用い方

今回、私がこの 3 冊の教科書を使って行った授業は、東北大学文学部で開講されている「文化人類学基礎演習」（2024 年度前期）である。これは文化人類学専修に進んだ学部 2 年生向けの授業で、加えて文学部の他専修や他学部の学生も若干名ではあるが受講することもある。今回の授業では、初回に希望する回の担当を決めて、2 回目の授業からはその担当者による内容の簡単な報告の後、議題が提示され、それをもとにディスカッションを行う形式を採用した。3 冊どれも人類学では主要な主題を扱っているので、同じ、もしくは関連性が高いと思われる主題を 1 回の授業で扱い、内容に加えて、3 冊それぞれの特徴や違いについても議論を行うことにした。授業の進行は次の表のとおりである（授業初回の導入と序章を扱った第 2 回、および授業最終のまとめの回は割愛してある。数字は章番号）。

3 冊の中では最も早く出版された『アフリカ』の構成を軸に、他の 2 冊を並べるというかたちをとった。項目はおおむね一致するとはいえ、章構成にはやはりその地域の特色が表れている。アフリカはホーリスティックな民族誌の構成をうかがわせる章の配置であるのに対して、『オセアニア』では「人類史」に冒頭 2 章分が費やされている。『東南アジア』は、「1　親族と家族」に続いて「2　ジェンダー」（他の 2 冊にないために扱わなかったが）という、「われわれ」にとって身近で関心を持ちやすい話題から始められている。また、『オセアニア』の「身体」（イレズミ）や『東南アジア』の「芸能」といった、その地域では盛んに研究がなされているが、他書には採用されていないテーマもある一方で、「経済」「家族」「政治／法」「民族」「宗教」は 3 冊すべてで扱われており、地域を越えた人類学の必須テーマであるという理解の一致を見ることができる。加えて、「開発」は 3 冊いずれでも扱われているが、私が関わった『東アジア』と『日本』では扱っておらず、シリーズ全体を視野に入れた時に見える主題に

関しての地域的な特性も浮かび上がった。

表１　授業の進行表

アフリカ	オセアニア	東南アジア
1 環境と生業	3 環境＋4 生業	15 観光
2 経済と社会	9 経済	6 経済とモラル
3 都市と移民	―	14 移民
4 親族と結婚	7 家族・親族＋6 婚姻	1 親族と家族
5 法と政治	8 政治	7 法と慣習
6 民族と国民	13 先住民	3 民族とエスニシティ
7 神話と宗教＋9 呪術と科学	10 宗教	8 呪術と宗教
8 歴史と同時代性	1－2 人類史	4 歴史と記憶
10 難民と日常性	14 植民地	13 難民
11 開発と支援	17 資源開発	16 開発と貧困

(2)　各テキストにおける地域の扱いの特色

いずれも人類学を学ぶことに主眼が置かれたこれら３冊であるが、対象とする地域だけが異なるかといえば決してそうではなく、趣旨や構成にもそれぞれの特色が明確に打ち出されている。

『アフリカ』では、「各章において、アフリカを代表する古典的な民族誌を取り上げ、その内容をできるだけ丁寧に紹介して」おり、その第１の意図は「それぞれの章で展開する記述内容について一定の質を担保できる」からであるという(ⅰ)。古典的民族誌についての紹介の後には、それと関連付けるかたちで、各章の著者によるフィールドの記述が展開されているが、どちらかと言うと民族誌の方に重きが置かれているように読めた。この点について、他の２冊でも代表的な民族誌や理論は紹介されているが、逆にそちらよりは著者の事例がはっきりと主体になっていることから比べると、『アフリカ』のこの構成は他とは一線を画した大きな特徴である。人類学の古典的で代表的

な民族誌の多くがアフリカを対象地域に書かれたものであるからこそ可能で、かつそれを存分に活かした方針と言えよう。

『オセアニア』では冒頭に、「先史時代から現代までのオセアニアを広くみわたして、大洋に浮かぶ島々に生きてきた人間（ヒト）についての理解を深めながら、広義の人類学（文化人類学、自然人類学、人類生態学、考古学など）の基本的な考え方を学ぶことである」(ⅰ)と記されていて、文化／社会人類学で通常想定されているよりも広範な人間理解を掲げている。これは、『オセアニア』のタイトルに、「文化人類学」ではなく、「人類学」が採用されていることにも明確に示されている。また序章の 1 節目のタイトルは「人類学と地球環境」と銘打たれており、人新世において特定の地域や社会にとどまらない地球規模に視野をとった環境を軸に、文化／社会と自然／形質という文・理のそれぞれの人類学の交叉領域を扱うことがうたわれている。こうした自然や環境はどの地域でも重要な主題たりえるが、「字義通り海洋世界であるオセアニアは地球上でもきわめて特殊な環境で…人間は、海洋という制御の難しい環境に直面してきた。それゆえに、地球環境と人間の関係について考えるにふさわしい地域である」(ⅱ)。まさに地域の特殊性から、テキストの特色が打ち出されていると言える。

『東南アジア』では、「はじめに」の冒頭からしばらくして、「自分の生活圏から離れた遠くの世界に住む人間の生活の場から立ち上がる、私たちの常識を覆す気づきの獲得」「…私たちが日頃いかに堅牢な常識に囚われているのかを白日の下にさらすこと」(ⅰ)と示されていて、上記の 2 冊と比べると、東南アジアという地域ならではというよりも、異文化理解を介した自己の相対化という、文化相対主義と文化批評を軸とした文化人類学一般の目的が挙げられている。地域的な特色と必然性については、続く序章の「3　東南アジアという地域」において、東南アジアの多様性と、親族や宗教やジェンダー、それに抵抗論などの分野で人類学の主要な理論に貢献してきたことが挙げられている。ただし、『アフリカ』と比べた場合、いずれの章でも古典的民族誌よりは各自のフィールドでの事例に立脚した記述が主で、やはりその主眼は「フィールドで得た気づきであり、それを言語化していくことを通して、私たちのものの見方を相対化していくこと」(14)に置かれていることが伝わってくる。3 冊を見比べた時に、『東南アジア』は総じて地域的特性をそれほど前景化させず、けれどもそれぞれの事例を通して、より一般的な文化人類学の理解が得られるよう意図されたつくりになっている

と言える。

(3) 授業の中で―人類学的主題と地域

実際の授業では、上に記したように、まずスライドを使った 3 冊の内容の簡潔な紹介がなされた。結果から言えば、総じてどの回も過不足なくまとめられていたのは、各章の記述が良く練られたものだったからだろう。ただし、同じ主題でも、「はじめに」や序章で挙げられていた各テキストの特色がそれぞれの発表で際立って伝えられていた回もあれば、似たような趣旨として話された回もあった。前者の代表は「民族」の回であり、『アフリカ』では富川盛道の『ダドーガ民族誌』による、部族ごとよりも部族間関係に着目した社会理解が、『オセアニア』では西洋による先住民マオリの支配後、権利申し立てのための再部族化と続く都市化による脱部族化が、『東南アジア』では「日本人にとって民族とは何か」という問題提起を、インドネシアのブタウィ人を例にとった民族の構築性と相対性から考えさせる内容が示された。つまり、『アフリカ』では古典的民族誌、『オセアニア』では先住民支配と権利獲得という人類規模の主題、『東南アジア』では「私たち」の相対化という 3 冊それぞれの特色が発表においてもよく示されていたわけである。

一方で、後者、すなわち内容が似通った発表として顕著だったのは「親族」の回であり、いずれも学生が抱いているであろうと想定される家族の本質性を、有力な学説史と民族誌の紹介に続けて著者の事例から解きほぐすという発表の流れであった。もっともこれは、発表者の学生側に起因するというよりは、特に親族という、研究蓄積が厚く、かつ多くの者にとって身近に感じられ自己に引き付けて考えやすいテーマを扱うにあたって執筆者側が必然的に採りうる構成であり、いわばそれに忠実なプレゼンテーションがなされたと言えよう。

内容紹介に続く議論で興味深かったのは、発表者によって提起された議題がほぼいずれも、自己の相対化、つまり『東南アジア』が強く打ち出す方針に寄ったものだったことである。例えば、上に記したように 3 冊の違いがよく表れた「民族」の回であっても、議論のポイントとして挙げられたのは、「多部族共生社会は多くの部族が集まっている地域であれば自動的に形成されるのか、そうでない場合、多部族共生社会となる条件は何か」、「現在の日本および身近な集団において、権力者が「名付け」を行なっ

たり、集団の文化を規定したりしている例はあるか」、「日本には地域間で連続的であると言える文化は存在するのか」の 3 点であり、2 つ目と 3 つ目は明らかに日本に引き寄せた問いであるし、1 つ目も日本との対極性から提起されたと見れば、やはり学生たち自身に向かっていることになる。これは言い換えると、議論において、それぞれの地域の事例を掘り下げていくという方向には向かわなかったともいうことができる。私はかつて別の教科書の書評で、事例そのものは学生たちにとって理解が容易ではないという指摘をしたことがある(川口 2018)。今回、日本≒自分たちに議論が収斂されていったのは、他を介して自己を顧みるという文化相対主義と文化批評に立脚した人類学学習の特に初学者向けの意図は果たされたと言える。しかし、各地域について記述された民族誌的事例への興味と探求としては評価が難しいことを示している。結局、自分たちに問いが向かうのであれば、地域はどこでもよいということになりはしないか。

教師としての私の側から言っても、やはり過去の書評(川口 2018)で記したように、地域の扱いは難しいと改めて気づかされた。端的に言えばそれは、私自身がその地域のことを知らないということに尽きる。私は今回あえて、私自身が対象とはしていない地域を扱った教科書を使用しているから、ある意味それは当然なのかもしれないが、これは言い換えると、仮に著者ら以外でこのシリーズの教科書を使用する教師がいた場合、それはいずれもその地域の研究に携わる者であるということだ。アフリカをフィールドとする者は『アフリカ』を、オセアニアの者は『オセアニア』を使用するのであって、普通は東アジア研究者がそれらを使用することはないであろう(『日本』だけはその例外かもしれない)。人類学を専門とする者であれば、例えば親族や民族の章で学ばれるべき内容については一通りの理解はあるだろうが、そのために挙げられている事例が他地域のものでは詳しく分からないので、通り一遍等の学説史以上の大したことは述べられない。だから、自分の良く知っている地域の事例を用いて説明したい、と、私たちの研究会がこのシリーズの発端となる『東アジア』を作ったまさにその動機に行きついたことになる。地域を限定しないで各テーマの専門家による章を束ねた教科書から地域ごとの教科書へという傾向も、結局はここに起因するように思われる。学ぶ主題が同じなら、事例は自分の良く知るもので、である。

その一方で、自分がよく知らない地域の事例でも、私の側で饒舌に話すことのでき

る局面もあった。それは『アフリカ』で挙げられていた民族誌についてである。エヴァンズ＝プリチャードの『ヌアー族』や『アザンデ人』、グリオールの『水の神』、川田順三の『無文字社会の歴史』、長島信弘の『テソ民族誌』といった古典的な民族誌を扱った章については、私の方で教科書の記述を補足したり膨らませたりして、テキストの内容紹介と議論を展開させやすかった。それはひとえに、私はアフリカを主たる研究対象地とはしていないが、これらの民族誌についてはよく知っているからである。とすると、古典的民族誌を中心に据えた構成について『アフリカ』の冒頭で挙げられていた「それぞれの章で展開する記述内容について一定の質を担保できる」というねらいは見事に果たされたことになる。ただし、これはあくまで、教師としての私の評価である(これについては改めて後述する)。

(4) 学生による評価

授業が一通り終了した後、学生には成績評価のために学期末のレポートを課した。課題は①「自分が担当した回の主題に関わる具体的なトピックについて調べてレポートを作成する。できる範囲の調査をしてもよいし、完全に文献に依拠してもよい。分量の制限なし」、②「3 冊のテキストをレビューする」の 2 つとした。ここでは、本評の内容により深く関わるであろう②のうち、文化人類学と地域の関係という本稿の趣旨に照らしてとりわけ関連が深く考察に値すると思われたいくつか取り上げてみたい。

> 私は、3 冊の教科書の中で、「東南アジアで学ぶ文化人類学」が最も印象に残った。その理由は、この教科書は、著者自身の参与観察に基づいていたためである。…著者が扱っていた個別の事象は、東南アジアだけに当てはまるものではなく、私たちの生活に身近に感じられるものだった。…日常生活に照らし合わせた議論がなされたことにより、他の地域や文化を自身に無関係な他者として見るのではなく、自らの暮らしに関係する存在なのだと捉えることができたと思う。

> 東南アジアの章は…日本の事例とタイの事例を関連付ける、具体的には仏壇に手を合わせる行為とルークテープ人形に共通する「〇〇と信じられている」という表現についての問題などであり、読者が具体的にイメージし、実感を持って考

えられるような工夫があった。

このように、『東南アジア』が自分たちの身近な例に引き寄せた記述がなされていて、理解しやすく、思考が展開されやすいという評が目立った。もちろんこれらが全てではなく、例えば、「アフリカのテソ人の邪術を災いの原因と考える災因論など、全く知らなかったことだからこそ興味深く感じたところもあった」という、馴染みのなさゆえの関心が喚起されたという声もあった。しかし総じて、学生にとって教科書の意図がもっともよく伝わり評価されたのは『東南アジア』だったと言ってよい。それは、他者を介して自己を省察するという、人類学の、特に学部学生の学習に期待される 1 つの大きな狙いの 1 つであり、それは十全に果たされたことになる。

(5)　教員側の評価と学び

一方で、教師側の私としては、上にも記した通り、『アフリカ』で取り上げられている民族誌は古典としてよく知っているため、地域としては馴染みがなくても、補足的な説明や情報を加えることができるなど、使い勝手は良かった。私は以前、人類学の研究対象としての必然性について、「なぜヌアーか問題」として提起したことがあるが(川口 2018)、それについて今では以下のようにもう少し議論を展開することができる。

学生にとって人類学の 1 歩目の学びは、他を知り自己を相対的に捉えなおすこと、マーカスとフィッシャーの言葉で言えば「文化批評としての人類学」であり、最近のカンデアや久保の言葉で言えば「正面比較」である(Candea 2019; 久保 2025)。ただし、そのためには学生とフィールドとを結びつけるためのかなり意図的な工夫が必要である。今回、私は自身が特にフィールド経験がなく専門としない地域を扱ったテキストを使用したことで、この意図的な工夫には 2 つの回路があるということが改めて分かった。1 つは教科書において、自己と他者の往来から相対化に至る記述が丁寧になされていること、もう 1 つは教員の側にフィールドについて語るべきものがあることである。その際に教員自身にフィールドワーク経験の有無が問われないこともあるのは、『アフリカ』についての私の実践が示しているが、その評価はともかく、それが学生に伝えられたかどうかは教師である私に帰されていることになる。この点『オセアニア』について言えば、総じてその地域にも、人類史を含めた自然／形質人類にも

私がよく通じていなかったことを痛感させられたのだが、文化人類学は人類学で(も)あるということを改めて認識することができ、別の概論の授業では人類の歩みと文化について時間を割いて講義するようになった。私としては、自身が専門としない地域を扱った 3 冊の人類学の教科書を用いることで、以上のような気づきと学びは得ることができた。

おわりに

最後に、今回の授業実践から文化人類学教育における地域と人類学の関係について、これまでの議論をまとめながら私が得られた知見を述べてみたい。特定の地域『〜で学ぶ人類学』は、初学者向けの教科書として、授業する側の教員がその地域に精通していれば、学生たちが異なる文化を回路に自己についての相対的な学びを得るという目的はよく果たすことができるだろう。もし教員の側がその地域を専門としていない場合、よく知る民族誌は教員側にとっては大きな助力の得られる教材となる。ただし、それを学生に伝えられるか、言い換えると、学部学生当時の私のように「なぜヌアーか」の疑問を抱いた学生の人類学的関心が涵養されるかどうかは教員側の裁量にかかる部分が大きい。

もう 1 つは、地域で学ぶ人類学が教科書として、そして初学者向けの授業におけるその活用が功を奏するかどうかは、当該の地域を通して人類学をよく知ることができたこと、および人類学を通してその地域（の人々）についての理解も促されたことが両立していれば理想的である。冒頭で挙げたエヴァンズ＝プリチャードの 1 節、すなわち「研究すべきは（人類学的）問題であって、民族（あるいは地域や対象）ではない」からすると矛盾するようであるが、実は彼の民族誌は人類学の問題についてはもちろん、ヌアーやアザンデ、および彼らの暮らす社会についての優れた研究でもある（(　) 内は筆者による)。すなわち、エヴァンズ＝プリチャードは、彼が分節リニージとモデル化した親族+地縁組織によって国家機構なき社会が律され、ウシとともにある生業と価値体系がつくり上げるヌアーの社会や、妖術や呪術からアザンデの災因論を詳細に描き出した。その意味でエヴァンズ＝プリチャードの一連の民族誌的研究は、優れた人類学研究であるし、ヌアー／アザンデ研究であるとも言える。対象(地域)につ

いても人類学についても、相乗効果によって共に学びがある。「ヌアー／アザンデで学ぶ人類学」であると同時に、「人類学で学ぶヌアー／アザンデ」でもあるのだ。ただし、この地域と人類学の互換的相乗理解はあくまで理想であり、初学の段階では容易ではないし、それを教員として導くのもひとすじ縄ではいかない。結局のところ、初学者向けの授業で肝要なのは、人類学的な見方から他を通した自己の相対的考察が成し遂げられていることに尽きると思う。

さて、こうした初学の次、すなわち 3、4 年生になり、自ら調査をして研究を進めていく段階になると、対象とする地域なり、人々なり、活動なりについての知見が積み重なっていく。これを教科書で学んだ人類学的な見方―理論という言い方よりも、私にはこちらがしっくりくる―で考察していくのだが、それを「使う」「当てはめる」のであれば、それこそエヴァンズ=プリチャードが戒めた「研究すべきは問題であって、民族ではない」が反照されてこよう。決して容易なことではないが、文化人類学の研究の理想は、人類学を介した対象の新たな理解に加えて、それをもとに人類学の既存の見方へも新しい展開をもたらすことだ。それは、『○○で学ぶ人類学』と『人類学で学ぶ○○』の互換的相乗効果による初学段階での学びを、より人類学の方向へ創造的に発展させていくことだ。今回、地域で学ぶ人類学シリーズの教科書を活用した授業、およびそれをもとにしたこの書評を記して、学生の段階的な人類学学習の意義を改めて体得できたことは私にとっての最も大きな学びであった。そしてそれは私自身の研究にも反響していく。

引用文献

アサド、タラル

2004　『宗教の系譜―キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、東京: 岩波書店。

Candea, M.

2019　*Comparison in Anthropology: The Impossible Method.* Cambridge: Cambridge University Press.

クリフォード、ジェイムズ ＆ ジョージ・マーカス編

1996 『文化を書く』春日直樹他訳、東京: 紀伊國屋書店。

エヴァンス＝プリッチャード、エドワァード. E.

1957 『社会人類学』難波紋吉訳、東京: 同文館。

上水流久彦他編

2017 『東アジアで学ぶ文化人類学』京都: 昭和堂。

川口幸大

2018 「梅屋潔、シンジルト編『新版 文化人類学のレッスン―フィールドからの出発』書評」『文化人類学』83(2): 288-290。

久保明教

2025 『内在的多様性批判―ポストモダン人類学から存在論的転回へ』東京: 作品社。

マーカス、ジョージ & マイケル・フィッシャー

1989 『文化批判としての人類学―人間科学における実験的試み』永渕康之訳、東京: 紀伊國屋書店。

宮岡真央子他編

2021 『日本で学ぶ文化人類学』京都: 昭和堂。

『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

牧島　里紗　　ルーベン・カトリック大学　社会科学部
社会文化人類学　修士課程

林　直音　　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

川口　幸大　　東北大学大学院　文学研究科　教授

東北人類学論壇　第 25 号

2026 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　川口　幸大
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. 25 · Mar, 2026

Tohoku Anthropological Exchange

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

Articles

Risa Makishima · · ·