ISSN 1348-4192 ・ 第 8 号 ・ 2009 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

嶋陸奥彦・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・1
韓国農村における地縁的社会単位（“自然村／自然部落”）再考

久保田亮・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・22
法概念「サブシステンス」の成立
―先住民権利保障へのドミナント文化の影響―

調査報告

杉本敦・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・54
現代ルーマニア農村事情
―山村のゴスポダリエの変容を中心に―

宮舘新吾・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・71
研究室フィールドワーク
―社会人大学院生としての 2 年間―

研究ノート

王煥・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・87
「伝統」を伝えていく
―仙台市における「雀踊り」保存団体の事例研究―

細越響子・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・110
異文化の間に立つ留学生
―「せんだい留学生交流委員」を事例として―

プロジェクト紹介

嶋陸奥彦、沼崎一郎、久保田亮・・・・・・・・・・・・・・・・・ 127
異文化共生の公共人類学的研究

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 8 号

2009 年 3 月

目　次

論　文

韓国農村における地縁的社会単位（“自然村／自然部落”）再考

・・・・・・・・・・・・・・・嶋　陸奥彦 1

法概念「サブシステンス」の成立 ―先住民権保障へのドミナント文化の影響―

・・・・・・・・・・・・・・久保田　亮 22

調査報告

現代ルーマニア農村事情　―山村のゴスポダリエの変容を中心に―

・・・・・・・・・・・・・・・・杉本　敦 54

研究室フィールドワーク　―社会人大学院生としての２年間

・・・・・・・・・・・・・・・宮舘　新吾 71

研究ノート

「伝統を伝えていく」：仙台市における「雀踊り」保存団体の事例研究

・・・・・・・・・・・・・・・・・・王　煥 87

異文化の間に立つ留学生：「せんだい留学生交流委員」を事例として

・・・・・・・・・・・・・・・細越　響子 110

プロジェクト紹介

異文化共生の公共人類学的研究

・・・嶋　陸奥彦、沼崎　一郎、久保田　亮 127

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定

・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 132

韓国農村における地縁的社会単位（“自然村／自然部落”）再考

嶋 陸奥彦

韓国の農村地域は、1970 年代の後半から 80 年代を境に、国全体の経済成長と急速な都市化の影響のもとに根底的な変化を被り、研究者の側でも農村に関心を向ける者が少なくなってきている。

しかしそれ以前において農村社会調査を試みてきた研究者の大多数(国籍を問わず)は、マウルあるいはトンネと呼ばれる地縁的単位をとりあげ、そこに韓国社会の基本的な構造と特色を見ようとする作業をしてきた。鈴木榮太郎の「自然村」をめぐる考察（1943a,b）は、この単位を社会学的に概念化しようとした最初の試みであると同時に、その後の研究者の見方に大きな影響を及ぼしたものである。

鈴木の自然村概念については早くから崔在錫の批判（1975）[1]などがあり、筆者もまたその自明性について疑問を呈したことがある（1983、1990）が、最近、本田洋が鈴木の原典（1944）に立ち返って詳細な検討を加えている(2007)。特に本田は、自然村という概念を日本と朝鮮の両方に適用できるものとした鈴木自身が、実は両国の「自然村」のあり方に違いがあることに気づいていたことに注目し、「鈴木がやり残したことは何だったか」という問いをたてることによって、鈴木の指摘した共同関心圏と社会分化の問題を、身分集団とその村落の境界を越えた展開と捉え直して考察している。

筆者が本稿で試みるのは、これまで調査を行ってきたいくつかの地域の事例を再検討することによって、本田の問題提起に別の角度から照明をあててみることである。具体的には全羅南道羅州郡青山洞(1974－75 年調査)と慶尚北道星州郡上月洞(1980 年、1981 年調査)、および大邱広域市月背地域(1996－2004 年間に断続的に調査)の資料を用いる。

[1] 歴史的・文化的背景を異にする日本と韓国の村落を同じ概念で呼ぶことは出来ないと批判した崔在錫は、自然村に代えて自然部落という用語を提案した。この用語はその後の韓国の研究者たちに引き継がれていった。

１．自明に見えたマウル／トンネの統合性

地域社会は、そこに住む住民の側にとっての社会組織や行動の基盤として重要であるとともに、国を支配ないし統治する政府にとっても行政の対象として重要な単位をなす。それに関して鈴木が旧洞里をもって自然村と見なすと述べたのは、政府の側からの掌握の単位と、住民の側にとって意味をもつ単位とがずれているという認識をもとにして、社会学的に究明すべきなのは住民の側における意味づけや組織化の側面であり、日本におけると同様に朝鮮においても、それを基本的に明確な地縁的単位として捉えうるという意味であった。

これは研究者の目にそのように見えるというより以前に、現地の人々の意識においてそのような単位があるということに基づいている。筆者は、1970 年代半ばに最初の調査地を選定するにあたって、民俗学者の張籌根先生（当時、文化財管理局在任）のご紹介により務安郡庁の内務課長をしておられた丁潤國氏[2]にお目にかかり、自分の計画している調査の概要をお話しして、ご意見を求めた。それに対して丁氏はちょっと思いをめぐらすようなそぶりを見せたあと、直ちに青山洞[3]という名前を挙げ、私をその村に紹介するようにと羅州郡庁へ電話で連絡して下さったのだった。

このようにしてめぐりあった青山洞というマウルは、貯水池を挟んで 1.5 キロほど離れたところにあるもう一つのマウル(龍谷という名前で、規模としては青山洞よりもずっと小さい)とともに一つの里（行政里）をなしていたが、面事務所との仲介役を務める里長は常に青山洞から選出され、龍谷からは班長が選ばれて、この班長が事実上青山洞の里長と並行するような立場で面事務所と関係を持っていた。

青山洞のマウルは独立の部落総会をもって自治的な村落運営（例えば労賃の決定や洞民総出で行う道路補修、そして 70 年代初頭から始まったセマウル運動による事業など）を行っていた。これに参加する家々の範囲は明確で、当時は 62 世帯がそこに含まれていた。また行政組織との仲介役的性格の強い里長とは別に、マウルの長老（オルン）のなかから暗黙の合意

2 丁潤國氏は全羅南道南部のある著名な士族集団の一員であり、同地域に広く名を知られ、尊敬されている人物であったことを、その後の調査中に実感するにいたった。ご自身も民俗学的関心を持っておられて、後に地域社会に関する御著書を出版されている。

3 これはその後に筆者が用いてきた仮称である。

によって選ばれた洞長（トンジャン）がいて、マウルの象徴的な中心の地位を守っていた。このような限りで青山洞は明らかに一定の地理的範囲と結びついた一つの社会単位をなしていたといえる。

同様に、青山洞の周囲のマウルもそれぞれの部落総会への参加によって明示されるような明確なメンバーシップと地理的範囲を持っていて、その境界線が重なり合うことはなかった。明確な地理的範囲の中で行われている行為の次元があることは否定できない[4]。

このように自明に見えたマウルの境界線について筆者が疑問を感じるようになったのは、マウルの日常的活動を支える社会組織のあり方に目を向けていったときである。青山洞にはマウルの運営を直接的に支える大洞契のような組織はなく、その代わりに、葬式を行うための任意加入の契の中に「青山洞（の人々）の契」という認識を媒介としてマウルが何らかの事業のために資金を必要とする時に部分的にそれを補填しているものがいくつかあった。その一つの契の年次集会において、地縁的集落としての青山洞の外部の居住者が「自分は青山洞の人間だ」という自己認識に基づいて契への加入を申請し、それに対してその時点で地縁的集落青山洞から転出しているのに契のメンバーとして登録されている人々の処遇が議論されたのである。その議論を通じて、青山洞と呼ばれている地縁的な集落ならびにそこに居住している人々と、青山洞というマウルを支えている社会組織ないし「青山洞の人」と認知される人々の範囲が一致しないということが明らかになった。その時の議論が、青山洞で生まれ育ち村内に親族をもっている人々の村人としての資格（それは道義的に否認できない）と、にもかかわらず村外に居住していることによる日常的義務遂行の事実上の困難さ（目的遂行手段としての契の性格）をめぐって交わされていたため、筆者はその妥協点としてのマウルの境界線（契員／「青山洞の人」として認められる人の範囲）を、相反する二つの要請の間の暫定協定というように捉えたのだった(拙稿 1990)。

以下では、自明に見える次元の存在と、にもかかわらず明確に境界線を引きにくい次元の双方に目を向けながら、その両者の関係を再考察してみる。

[4] 「里長は青山洞から、班長は龍谷から」という選出母体の設定こそ、すでにこれらの地理的範囲がそこに住む人々の行為実践にとって有意味であったことの証である。里長の選出は行政側からの要請だが、班長はそうではない。

２．自然村的統合再考（１）：マウル[5]の中からの視点

本節では長期的に住み込んで参与観察的調査を行った青山洞と上月洞という二つのマウルでの経験をもとに、その基盤となる地理的範囲と、そこにおける共同性をおびた社会活動を支える組織としての契の相互関係を検討する。ただし青山洞の事例については拙稿（1990）において詳述してあるので、ここではその要点のみについて紹介し、上月洞との対比の出発点とするに留める。

２－１　青山洞

1970 年代半ばの青山洞には、4 つの門中に属する 34 世帯を含む 62 世帯が居住していた。その当時の青山洞のマウルは主として西側の旧来の青山洞と東側の東山村という二つの集落からなっていた[6]。これら二つの集落は植民地期が終わるまでは完全に別個のマウルで、特に東山村にはその区域の住民の世帯と完全に一致する大洞契（里中契とも呼ぶ）があった。

かつての東山村には現在の青山洞に該当する地域で最大の地主が住んでおり、東山村の住民の大多数はその地主の小作人だった。この地主は植民地統治からの解放直後、土地改革が行われる以前に所有地を売却して村をはなれた。その土地を耕作していた小作人たちも村を去ったのは当然である。しかし小作人たちの世帯はそれ以前から定着性がきわめて低く、そのことが東山村の住民の全体としての流動性を特に高くしていた。東山村の規模はほぼ 25 世帯前後で推移していたが、1905 年から土地改革の直前の 1947 年までの 42 年間に新たに転入した世帯数は 51 世帯に上る。集落の規模がほぼ一定であったことからみて、同年間にほぼ同じ数の世帯が転出していった計算になる。つまり地主を含むいくつかの定着度の高い世帯を除くと、この期間に集落の全世帯が二回以上入れ替わったことになる。入村と同時に加入金を払って大洞契に加入し、離村と共にその契から脱退するとい

---

[5] マウルという言葉自体が単なる地理的範域ではなく、住民のもつ社会単位の意識を含んでいる。以下では特定の地域に集合している家々の群落を指すときには「集落」と言う言葉を用いることにする。

[6] 二つの集落は、最も近い所では 30 メートルほどしか離れていない。なお、当時の青山洞マウルには、このほかにあと二つの地名を持つ地区（それぞれ 4 世帯と 2 世帯が居住）が含まれていた。

う方式[7]は、このように激しい流動性のなかでマウルの自治的運営を行うために採られた措置だったと解釈することができよう。東山村の中心に居た地主は朝鮮時代の羅州郡の官衙に所属する衙前だったと伝えられており、旧青山洞の住民たちと対等の付き合いのできない身分階層に属していた（旧青山洞の住民側からの説明）ことも、旧青山洞と東山村を完全に別個のマウルのように見せていた[8]大きな要因だった。

旧来の青山洞（西側の集落）には、東山村の大洞契に対応するような全員加入式の大洞契はなく、その代わりに前項で述べたような「青山洞の契」と認知された親の葬式のための契が複数（1974 年当時は３つ）あり、それらが青山洞の運営を側面から支える役割を担っていたわけである。これらの契に参加していたのは形式的には個人であるが、実質的には世帯を単位とするものであった。しかしいかに「青山洞の契」という認識が強くあったとしても、任意加入を原則とし、特定の目的をもって組織されるこのような契では、結成時において既に、同じマウルの地理的範囲内に住む世帯が全て加入することはありえない。なぜならば親の葬式のための組織への加入は世代単位の長期的な展望のもとで、それだけ長期にわたる定着を前提としてなされる決断だからである[9]。また門中を形成しうる程度の定着性をもった親族集団（に属する世帯）がそれらの契の中心に存在するとしても、時間の経過のなかでその一部は必ず転出して行き、別の世帯が転入してくる。そのために契の構成員と実際の居住者のズレは次第に大きくなり、一つの契の存続期間中にもそのズレを何度か微調整する必要が生じる。筆者がマウルの境界について暫定協定という言葉を用いたのは、このような微調整を主として念頭においてのことだった。

しかしおよそ一世代を経過して、大部分の構成員にとって当初の目的（親の葬儀）が達成される頃には、居住者の構成はかなり大幅に変化している。そこで以前の契を終了させ、新しい契を発足させるにあたっては、微調整の範囲を超えるような大幅な組み替えが必要になる。1950 年代半ばの青山洞で新しく結成された三つの契のうち、最も加入者の多い親友契においては、その規約である契則の第一条に「辛亥（1911）十一月十八日喪服契作契時に各人が四銭ずつ拠出して設けた契案を、丁酉（1957）十一月十五日に更定する」と明

7 契冊の記録から見て、加入に際して支払った加入金が、脱退に際して返還された形跡はない。
8 東山村の住民のなかにも、青山洞の住民と同じ門中に属する世帯があり、それらは青山洞の契に参加していた。この人々は当時も東山村の範囲を超えて、実は青山洞マウルの成員とみなされていたわけである。
9 すでに両親が死亡している世帯でも、長期的に居住することを予想している場合には、子の名義で参加することがある。

記することによって、両者の連続性が強調されている[10]。しかし実質的には、それまでに転出していた世帯を脱退させ、新たに転入してきた世帯（分家した世帯を含む）を組み込み、かつ新旧両方の契に継続して加入した世帯においても新しい世代の世帯主を契員に立てることによって、全く新しい組織が発足したのである。その時に加入の意志を表明した世帯の範囲が、青山洞という場所を契機として表出したその時点での共同関心圏ということになるわけである。

なお付言すれば、かつての地主と彼の土地を耕作していた小作人たちが転出した後の東山村の家屋には、旧来の青山洞の家々から分家した人々が入居し、さらに朝鮮戦争期に青山洞の姻戚を頼って避難してきた人々が入村したことによって、東山村の集落は地理的まとまりを維持したままで、住民がほぼ全面的に入れ替わるとともに、社会的には青山洞に吸収されることになった。すなわち、1911 年の青山洞という共同関心圏(マウル)と 1950 年代半ばのそれとでは、同じ名称を用いながらも、その構成員だけでなく、地理的範囲の面でも異なっていたのだ。青山洞の名を冠した共同関心圏はその時々にそれに対応する地理的範囲と構成員があることは上述した通り疑いないが、その地理的範囲も構成員も時代によって揺れ動いてきたのである。

２－２　上月洞

1980 年代初頭に調査をした慶尚北道の上月洞というマウルでは、16 世紀末から 18 世紀にかけて入郷してきた三つの父系親族集団（入郷の順にＡ・Ｂ・Ｃと仮称する）に属する 38 世帯と、入村以来１～２世代しか経っていない 26 世帯、計 64 世帯が暮らしており、年 2 回開催される大洞会で道路修理その他、上月洞全体に関わる事柄を討議して自治的に決定していた。この大洞会を構成するのは、実際に上月洞の地理的範囲内に居住し、かつ独立したチプ（家／世帯）と認められた全ての世帯（の代表者）であり、かつそれ以外の人を全く含まないので、上月洞の集落と大洞会は表裏一体をなしていたと言える[11]。しかしここでも、青山洞とは別の意味において、一つの集落名で呼ばれる地縁的単位がその実態において自動的に「自然村／自然部落」と呼べるような共同体的特徴をもつのではない

[10] 1911 年発足の喪服契は、同時期に葬儀の諸機能を分担していた３つの契のうちの一つであり、その後継者として新しく結成された契（親友契）は、それ以前にあった残り 2 つのうち少なくともう一つの契（灯契）の資金をも受け継いでいる。1911 年結成の喪服契の契員録が残っていないので、新旧両契の契員を比較することが出来ないのは残念である。

[11] これは青山洞の部落総会と同じ。

ということを感じさせられた。

上月洞では原則として集落の全世帯が加入することになっている一つの喪布契が組織されていたが、やはりここでも、実際に居住している世帯と契に加入する世帯のあいだにはズレがあった。新たに転入した世帯は、契への加入を申し込み、出資金を拠出すれば加入を拒否されることはないといわれていた。しかし葬儀のための組織である以上、新規来住者にとっては、自分の世帯に葬儀が生じる時まで長期的に居住し続けると判断するまでは加入の意志を表明する必要は無い。他方、転出者の場合には、契員世帯の葬儀に際して直接帰村して契員としての義務を果たすか、あるいは親族等の代理者が転出者名義で扶助米を拠出して義務を代行する限り除名されない。これは転出者の立場からみると「他郷へ出ても墓は故郷におきたいし､葬礼のために上月洞に戻れば洞民の世話になるから」であり、洞民の立場からみれば「互いに助けあうマウル・サラム（マウルの人）の紐帯は、たまたま他郷に住んでいても切れない」からである。このズレも青山洞でみたのと同種のズレである。

ところが上月洞ではマウルの統合性について何人かの住民が示唆的なコメントをしていた。曰く、「A氏がこうしようと言えばB氏が反対し、B氏が主導すればC氏が反対する。だから富村だけれどもセマウル事業の時も何もできなかった。上月洞はA・B・C三つの姓氏が別々に暮してきたようなトンネ[12]だ」というのである。対立意識のあること自体が重要なのではない。だがこのコメントの背後にある社会組織のあり方には目を向ける必要がある。

上月洞の喪布契が組織されたのは、契冊の表紙に記された「壇紀四二八八年十一月十三日」からみて 1955 年のことだった。それ以前の時期に、現在の喪布契の前身になるような別の組織があったのかという質問に対して、大部分の人々は「それ以前には契はなかった」と言っていた。

この喪布契の契冊（記録簿）には、喪布契がその本来の活動（契員の家族の葬儀の実施）とは異なる目的で資金が支出されている記事が少なからず記録されていた。その内容や頻度からみて､「青山洞の契」の場合よりもはるかに恒常的にマウルの運営に必要な経費を喪布契の資金から支出していたのである。特に 1969 年の部分には、(1) 青竜道路交渉代(680 圓)、(2) 同二次交渉代(5000 圓)、(3) 同土地契約交渉費(300 圓)、(4) 旧洞長洞経費　(7 年

12 この表現では、トンネは共同性を必ずしも前提としない地理的場所の意味を強く帯びており、本論でマウルと区別して用いている「集落」に近いニュアンスが感じられた。

前)松木代除條(16,500 圓)、という記事があった。これらは喪布契が成立する以前からあった洞土（洞の共有地）の処理に関する記載である。これについて少し詳しくみてみよう。

まず(4)の「旧洞長洞経費（7 年前）松木代を除いた（＝支払った）條」であるが、これは 1969 年までの 7 年間に洞長が立てかえた洞経費の決算のために、洞の共有山の松の木を売却したという内容である。

洞の共有地については、日帝期までは水田約 10 斗落を含む洞土があったが、日帝末期に「徴用で連行される人々を送別するために宴会をした。その費用を捻出するために洞土を売らなければならなかった」あるいは「皆が徴用で連行されてしまうのに洞土を持っていて何の役に立つかと言って売り払ってしまったのだ」という説明がなされた。しかしこの時に洞土の一部、すなわち集落の入口にあって「青竜」と呼ばれている小山(トンサン)[13]は売却されずに残り、それがＢ氏一族のある個人名義で登記されていたのだという。

その事情について、Ｂ氏の人々は「日帝時代、（1969 年当時の）名義人の父は面内で一番の富者だったので、この人にまかせておけばまちがいないと言ってその人の名義で登記した。その人は地税も自分で負担していた。ところが解放後に息子が財産相続をした時に青竜の小山も相続してしまい、それ以後も個人で地税を払い続けているのに気付いたので、トンネ名義に変えたのだ」という。これに対してＡ氏の人々は、「元来Ａ氏の山だったものをトンネに寄付したのだ。1969 年の名義変更は、その山を取り戻してもう一度トンネのものにしただけだ」という[14]。

それではこの青竜の小山を含む洞土の所有主体は何であり、またこの洞土はどのように利用されていたのだろうか。この点は喪布契結成の契機と直接にかかわっており、また上月洞の組織の変化を知る上でも重要であるが、洞民たちの説明を要約すると次のようになる。

> 日帝時にはトンネごとに「小使(ソサ)」あるいは「トンネ庫直(コジギ)」と呼ばれる人がいて、トンネの雑用をしていた。上月洞にもトンネ・コジギが一人いた。その人に雑用をさせる

13 Ｂ氏一族の宗孫（67 才）によると、この小山は「以前には堂山と呼ばれていた。幼いころお祖父さんから聞いた話では、昔はここで堂山祭（マウルの祭り）をしていた。しかしうちのお祖父さんが幼かったころにはもう堂山祭はしていなかったそうだ」という。族譜によればお祖父さんの生年は哲宗丙辰（1856）とあるから、19 世紀後半には上月洞では共同の堂祭をしなくなっていたということになる。

14 この見解の相違も、親族集団間の対立的関係の反映と見られる。A 氏一族は最も早い時期に上月洞に入郷しており、上月洞の土地の主人(タン・チュイン)だと自認していた。

報酬として耕作させていたのが「トンネの水田」である。トンネ・コジギは個人の家に従属する「従（ジョン）」と同じく、両班ではない下人（ハイン）であった。

当時両班は喪輿をかつがないものであった。そこで葬式の時にはトンネ・コジギに金を与えてやらせた。金をもらったコジギは他のトンネのコジギや下人（個人宅の従）を集めてきて喪輿をかついだのだ。

ところが洞土もなくなったうえに、解放後には下人もいなくなったので、葬式をするのが難しくなった。そこで両班たちが喪布契を作って、お互いに喪輿をかつぐことにしたのだ。

先に述べた通り、大多数の人々は 1955 年の喪布契結成以前には契は無かったと言っていた。同時に彼らは「洞土は契財産ではなく、トンネのものであった」というが、この「洞土を所有していたトンネ」の実体が何であったのかについての説明はなされなかった。

これに対してＢ氏の宗孫のみが別の説明をしていた。すなわち「喪布契はなかったが、トンネ契というものがあった。しかし日帝時に洞土を売り払うのと一緒にその契もこわれてしまい、その後、喪布契が出来るまではどんな組織もなかった」というのである。

これら二つの説明は、契のもつ二つの側面のいずれかに着目した説明であったように思われる。すなわち大部分の人々による第一の説明は、「特定目的（葬事）のための相互扶助組織（事実上任意加入）としての契は以前にはなかった。だから現在の喪布契はその前身となる組織をもたない新しいものだ」という意味である。これに対して第二の説明は「トンネのことがらを処理し、それに財政的裏付けを与える組織」という側面に着目した説明であろう。現在の喪布契はすでにみた通り上月洞のトンネおよびその公的事項の決定機関である大洞会とは別個の組織である。にもかかわらずそれは「上月洞の人々同士で作る契」という概念を媒介として、事実上「トンネ契」であるように理解されている。それ故に洞経費を当然の如くに負担しているのであり、この論理に従ってかつてのトンネ契の財産であった土地の名義変更の費用を負担することによって、事実上その後継者となったのである[15]。しかしその中間の一時期、青山洞ではその時々の「暫定協定として存在する」と想定したマウルの境界線（契員の資格によって示される）さえも、事実上解消の状態 － 日帝期の末期から 1955 年まで － になっていたことが露呈している。

15 上月洞の事例については、拙稿(1983)でより詳細に論じている。

３．自然村的統合再考（２）：マウルの外からの視点

本節では、1996 年から 2004 年にかけて現地調査をした大邱広域市西部の月背地域の事例をもとに、同一の地理的範囲のなかで地名を冠して呼ばれる地縁的単位が幾重にも重層したりずれたりしながら存在している状況に注目してみる。これは鈴木の指摘した共同関心圏と社会分化の問題や、それを身分集団とその村落の境界を越えた展開と言い換えた本田の問題に対応する現象とみることが出来そうである。これを「マウルの外からの視点」と呼ぶのは、青山洞や上月洞の調査のような長期的参与観察によって得た理解ではなく、戸籍や地積図、地域社会内外の様々な人々へのインタビュー[16]などを通して得た情報をつなぎ合わせながら筆者が構築した理解だという意味である。

この地域は朝鮮時代の二つの行政単位 － 租岩坊、月背坊 － に対応する地域であり、17 世紀末から 19 世紀中期までの戸籍によれば、時期により少しずつ変化するが、8～10 の里（戸籍の記録単位）が存在していた。1914 年の行政区画整理によりこの二つの行政単位は統合されて達城郡月背面となった。月背面は 1958 年に一旦大邱市に編入されたが、1963 年にもう一度達城郡月背面に戻され、1970 年代ごろからは大邱市の拡大にともなって次第に人口が増加して、1979 年に月背邑に昇格した。その後、1981 年 7 月 1 日に大邱市が直轄市になったときに改めて大邱直轄市南区に編入され、さらに 1988 年に達西区に編入されて現在に至っている。

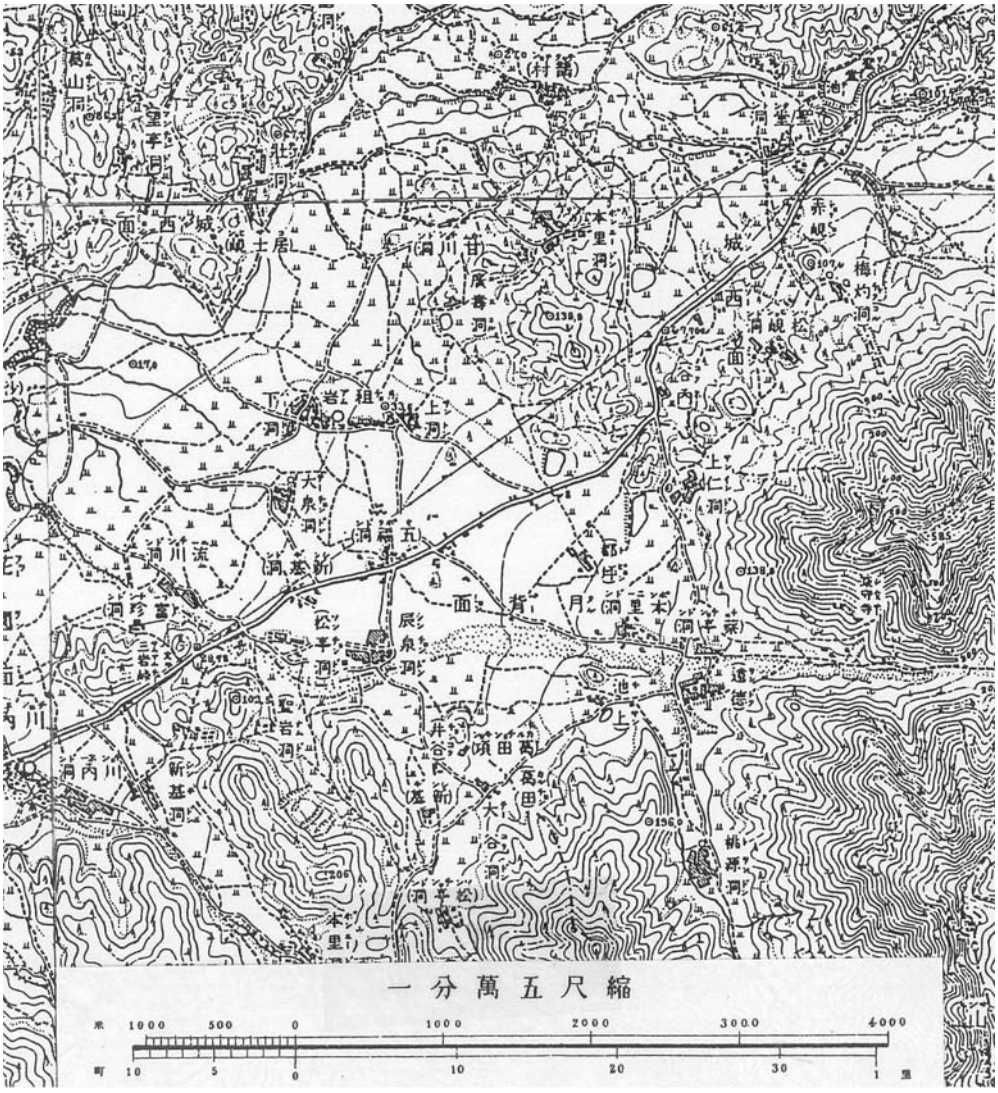
その間、1984 年に策定された大邱都市基本計画によって本格的な都市開発が実施されたために、1996 年に調査を開始した時点で、特に旧月背坊地域では昔の７つの里に対応する集落のうち５つまでが完全に市街地に埋没してしまっていたが、租岩坊に該当する地域ではまだ外部から昔の集落の姿を確認できる状態だった。

３－１　旧租岩坊地域：幾重にも重複・錯綜する地理的範囲

朝鮮時代後期の租岩坊は、戸籍収録単位としては一里と二里の二つの里からなり、これに 18 世紀には甘泉里という里が加わっていた。このうち一里と二里は地理的に連続した場所にあったが、甘泉里はそこから１キロほど離れた場所にあった。以下の租岩地域に関

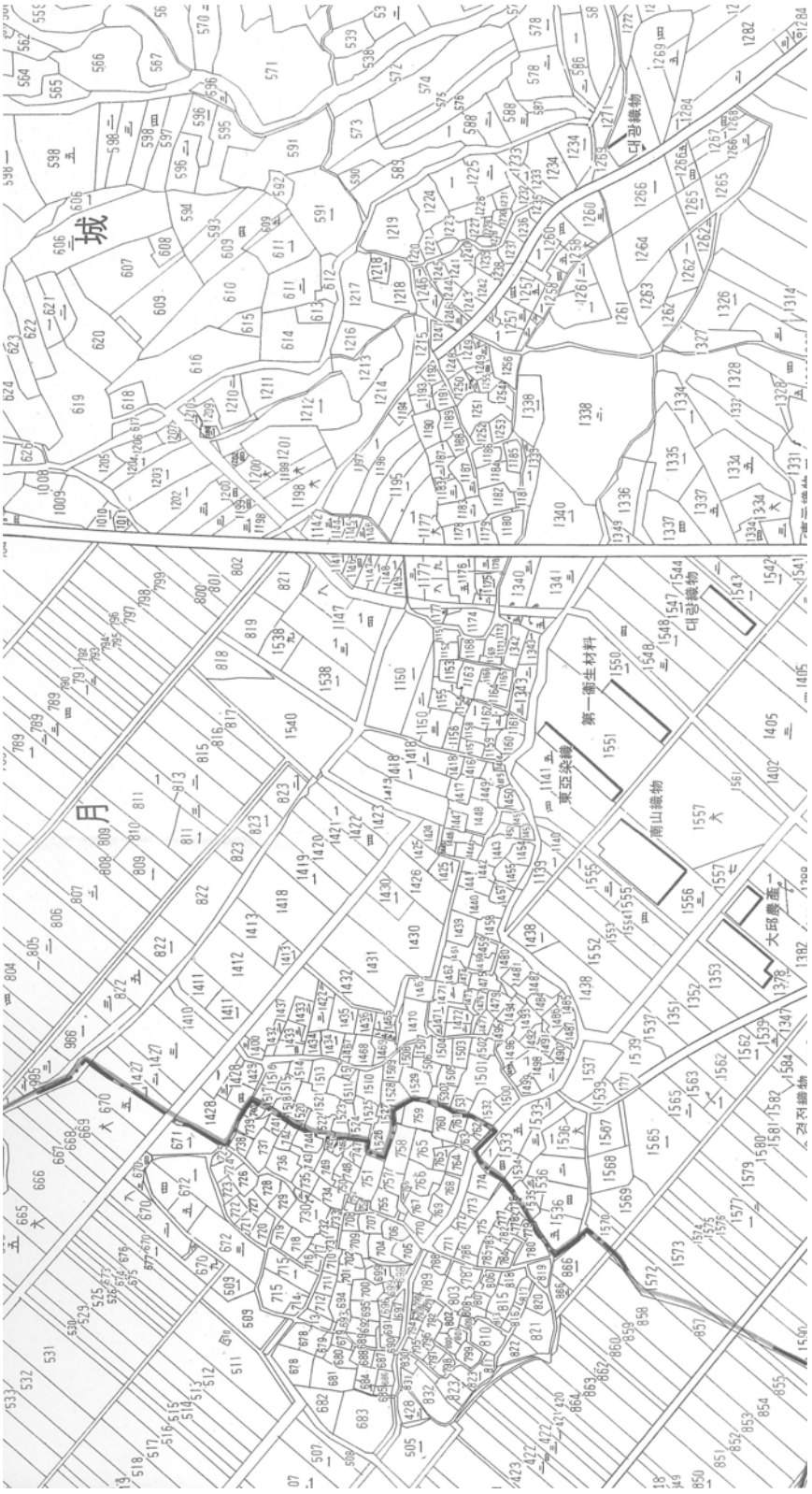
16 この調査は村落組織ではなく月背地域に存在する複数の門中組織に焦点を当てたものだったが、そのインタビューで得た情報のなかに断片的に村落組織に関連するものが含まれていた。

する記述は、一里と二里の部分についてのものである。1914 年の行政区画整理に際して一里は上洞、二里は下洞と改名され（地図 1 参照）[17]、さらに 1960 年代までに上洞は月城洞、下洞は月岩洞と改名されていた。その後、80 年代以降の都市開発によって巨大なアパート団地が造成されるとともに、月城洞は月城 1 洞と 2 洞に行政的に分割された。かつての一里／月城洞の集落は、この行政単位においては月城 1 洞に含まれる。



地図 1．月背地域（1917 年）

[17] 18 世紀の甘泉里に対応する集落は、地図 1 で上洞の北方にある甘川洞である。



地図2．月岩洞・月城洞　(出典：新編大邱直轄市地番図　1989年)

1996 年に調査を開始したときの月岩洞での聞き取りでは、「租岩は昔から一つのトンネだった。こんなに大きなトンネはこの付近にはない。ほかのところならウイ(上のムラ)ットン・アレ(下のムラ)ットンなどと分かれるところだが、ここではそのようなことはない」という言い方と、「租岩にはトンネが三つある」という二つの言い方が聞かれた。“三つある”というトンネのうち一つは月岩洞であるが、残る二つは月城１洞に属している。一つのトンネであり、同時に３つのトンネであるという表現はこの地域の社会組織の状況を反映しており、しかもそれは非常に長い歴史に裏打ちされているようである。

まず「トンネが三つある」という側面から検討してみよう。[地図２]（大邱直轄市地番図、1989 年刊）には東西に連続的に延びた集落のかたちが明確に表れている。その形状は 1917 年刊の地図に記された上洞・下洞のそれとほぼ一致しているから、このような集落のかたちは基本的に朝鮮時代から続いていたものと思われる。その地図の上に、集落の中を不規則に断ち切るようなかたちで月岩洞と月城洞の境界線が引かれている。一見すると恣意的に見えるが、月岩洞の人々はそこが昔からの境界線だという。地番をみると、その境界線の西側（月岩洞側）は 700 番台を中心に 600～800 番台であるのに対して、その東側（月城洞側）は 1500 番台と不連続である。植民地期初期の土地調査に際して、ここに社会的境界線 － 行政的には一里と二里の境界線 － があったことが反映されているのである[18]。

月城洞はその境界線から東側に細長く延びているが、その中間付近にもう一カ所地番が不連続になっているところがある。集落が最も細くくびれている箇所で、その西側が 1400 番台であるのに対して、東側は 1100 番台の地番となっている。ここが月城１洞の中で二つのトンネが分かれる境目である。現在のトンネの名称としては、西側が月城１区、東側が月城２区である。植民地化直後に行われた土地調査に際してここに地番を割り振る境界線が引かれたと言うことは、その時に異なる社会的単位[19]があると把握されたことを意味する。朝鮮時代の租岩坊一里／植民地時代の上洞の中に二つの社会的単位（トンネ）が存在するという状態は朝鮮時代後期のいずれかの時期から続いてきたものと想定すべきであろう。朝鮮時代の里（戸籍記録単位）と集落と社会的単位が一致していない例をここに見

18 植民地時代の土地調査事業に詳しい宮嶋博史氏のご教示によれば、地番を割り振りする際の土地の境界線は旧同里のそれに従っていたという。

19 １区、２区というのは現在の呼び名で、当時どのような名前で呼ばれていたかは不明。

ることができる。1996 年の調査時点で、これら三つのトンネのそれぞれに敬老堂（月岩敬老堂、租岩敬老堂、月城敬老堂）があり、婦女会も別々に組織されていた。セマウル運動のころのセマウル事業も３つのトンネでそれぞれ行われ、セマウル会館も３つのトンネのそれぞれにある。敬老堂の建っている土地は、昔からそれぞれのトンネの財産だった土地だという[20]。

このように明らかに三つの地縁的社会単位が存在する一方で、現在の月城洞と月岩洞を含む租岩[21]は「昔から一つのトンネだった」という認識が同時に存在している。その基盤になっているのは「租岩は慶州崔氏・星州李氏・咸安趙氏という三つの集団が一緒に暮らしてきたところだ」という伝統である。これら三つの親族集団は壬辰倭乱以前に租岩に入郷し、以来 4 世紀にわたって住み続けてきた租岩のトバギ(土着親族集団)である。月岩洞にはそのことを記念して立てられた三慕祠（三慕閣とも呼ばれる）という碑石を納めた建物があり、そこで現在でも毎年陰暦 10 月の末に三つの親族集団の人々が集まって祭祀を行っている[22]。これら三つの親族集団の人々にとっては、朝鮮時代後期以来、租岩という地域が一つの社会的単位と認知されていたものと考えられる。

ここで留意すべきことは、「租岩は一つ」という認識を持っていたのはこれら三つの親族集団の人々だけであって、同じ地域に住むそれ以外の人々はそのような認知を共有してはいなかっただろうという点である。「三つの姓氏が一緒に暮らしてきた」という認識を共有する必然性がないのだ。特定氏族の人々の共同関心圏と同じ地域に住む住民の関心圏がずれているわけである。

---

20 セマウル事業で各トンネの共有地に建設されたセマウル会館が、その後敬老堂として用いられているということらしい。

21 1996 年現在の行政区分ないし地図上の地名としては「租岩」は存在しないが、「ここが一つのトンネだった」と人々が意識する時の地名は「租岩」である。

22 三慕祠のある敷地内には達巖斎という斎室があった。この建物は元来延安李氏の斎室だったものを移築したものといわれているが、その梁に記された上梁文には咸豊二年（1851 年）という日付が記されていた。筆者が三慕祠を初めて訪ねたのは 1996 年だったが、その後 2003 年までの間に三慕祠は大邱市の文化財に指定された。三慕祠の敷地は整備しなおされ、全く新しい斎室が建設された。古い斎室に残っていた咸豊二年付けの上梁文は、斎室の解体とともに失われた。

表１．　朝鮮時代の三つのトバギ集団の戸数および戸籍収録里の変遷

親族集団	各年次総戸数				各年次居住集落及び戸数			
	1690	1732	1783	1858	1690	1732	1783	1858
慶州崔氏	17	26	35	14	一里(15) 二里・遠徳里(各 1)	一里(19), 二里(5) 甘泉里・遠徳里(各 1)	一里(19) 二里(16)	二里(9) 一里(5)
星州李氏	10	21	22	39	二里(10)	二里(19) 一里(2)	二里(19) 一里(3)	二里(39)
咸安趙氏	8	14	17	35	二里(8)	二里(17)	二里(17)	二里(32) 一里(3)

さらにこれら三つの親族集団の人々が「租岩」と呼ぶ場所も、地理的範囲としては明確な境界線を持っていたのではなく、漠然と旧租岩坊の一里・二里を構成していた集落を指しているようだった。表１に示した通り、朝鮮時代を通じて、これら三つの親族集団に属する戸は一里と二里にまたがり移動しながら存在していたから、当時の彼らにとって一里と二里のあいだに障壁はなかったものと考えられる[23]。さらに 1970 年代までに慶州崔氏は全て地域外に転出していたが、三慕祠の祭祀には代表者が必ず参列しており、「一つの租岩」はこれら三つの親族集団の人々の意識のなかでは持続していたと解釈できる。しかし 1996 年にインタビューに応じてくれた月岩洞の洞長(星州李氏)と月城 1 区の洞長(咸安趙氏)は月城 2 区の事情についてはあまりよく知らない､あるいは関心を持っていないようであり、彼らのイメージする「一つの租岩」のなかに月城 2 区は事実上含まれていないようであった。

月岩洞と月城 1 区が密接な関係にあり、それに対して月城 2 区が別個の社会単位をなしていることは､堂祭に関する情報からも読み取ることができる。旧来の租岩坊一里・二里、現在の月岩洞・月城 1 区・2 区の地域には、堂祭を行う場所としての堂山が 2 カ所ある（より厳密には、最近まであった）。そのうち 1 カ所は月岩洞と月城 1 区の境界にあたる場所（地番 1536 の一部）にあり､そこでの堂祭は月岩洞と月城 1 区から経費を持ち寄って一緒に行っている。他方、もう一カ所は月城 2 区の東端にあって、最近まで月城 2 区の人々だけで祭祀を行っていたが、都市開発が進んだことで堂山がなくなり、堂祭も廃止になった

[23] 1690 年と 1732 年の戸籍で、慶州崔氏の戸が遠徳里・甘泉里に 1 戸ずつ住んでいたほかは、全て租岩坊一里・二里のなかに限定されていた。

という。これから見ると、「租岩は1つのトンネ」であり、かつ「三つのトンネが存在する」だけでなく、二つの地縁単位として表出する意識や行為のレベルもみられるのである。月岩洞・月城1区の堂祭に関する限り、そこに参加するのは上記三つの親族集団だけでなく、これら二つのマウルの住民たちである。

さらに月岩洞とその南にある大泉洞の関係に注目すると、地理的単位と社会関係の乖離の別の側面が見られる。朝鮮時代の戸籍には大泉洞は表れないが、その代わりに租岩坊二里が1690年の73戸から1858年の177戸へと戸数が大きく増えており、これは同時期に一里の戸数が110戸から42とに減少しているのと対照的である。ところが地図1、2は一里・二里に対応すると一旦解釈した植民地時代の上洞・下洞の規模がほとんどおなじだったことを示唆しており、一里と二里の戸数の格差をそこから読み取ることはできない。これに対して1914年の行政区画整理に際しては大泉洞が独立した洞として記載されており、地図1にも下洞からやや南に離れた位置にかなりの規模の集落として表示されている。そして1996年時点で月岩洞の星州李氏の人々は、「現在月岩洞には星州李氏が約80世帯住んでいる。この場合の月岩洞は大泉洞を含む」と言っていた。つまり朝鮮時代の末までには、租岩坊二里という戸籍記載単位の中に現在の月岩洞と大泉洞に対応する二つの集落が含まれるようになっており、それがその後に正式に二つの洞に分けられたが、星州李氏の人々にとってはこの二つの集落は同じ社会的単位に属するとみなし続けられていたことになる[24]。しかし1996年の時点で大泉洞には星州李氏以外の世帯の方がはるかに多く住んでおり、彼らにとって大泉洞と月岩洞とは全く別の集落として捉えられていたはずである。月岩洞に洞長がおり、独自のセマウル事業等の共同行為をしてきたのと同様に、大泉洞にも洞長がおり、独自の共同行為をしてきている。いずれもその時々の住民にとっては自明な社会的範囲が確かに存在する。

３－２　旧月背坊地域：身分階層を反映する地理的範域認識

朝鮮時代の月背坊の戸籍に一貫して記録されていた6つの里（上仁里、月背里、蔡亭里、遠徳里、桃源里、辰泉里）は、扇状地という地形に規定されて（李雨哲　2005）、朝鮮時代から20世紀後半の都市開発直前までほとんど同じ場所に存在し続けてきた。そのうち上仁里は丹陽禹氏、蔡亭里は密陽孫氏、遠徳里は星山全氏、桃源里は密陽朴氏と高霊金氏

24 明確に確認はしなかったが、その居住地の分布状態から見て、咸安趙氏についても同じであろうと推測される。

というトバギ親族集団の居住してきた集落(世居地)に対応する。そして少なくとも蔡亭里、遠徳里および桃源里においては、現地調査によってそれぞれが堂祭を行う単位（2000 年現在）であることを確認している。つまりこれらの里は地理的集落に対応し、かつそれらは社会組織的にも有意味な単位をなしていたと考えられる。他方、地図 1 において上仁里と本里（月背里）の間にカッコ付きで示された都坪という集落は、18 世紀末～19 世紀初頭には都福里として独立した戸籍収録単位として登場するが（金炫榮　1999：336）、それ以外の時期には上仁里に含まれていたものと推定される（拙稿　2008：6）。租岩坊二里と大泉洞の関係に類似した状態が推測される。

1914 年の行政区画整理に際して一里はそのまま上洞に、二里は下洞と大泉洞に分離されて移行したのとは対照的に、旧月背坊地域では上仁里（都福里を含む）・月背里・蔡亭里という朝鮮時代の三つの戸籍記録単位が上仁洞という一つの行政区画にまとめられているが、その理由は不明である。しかし 1996 年に調査を開始した時点で、すでに都市開発によって市街地の中に埋もれるかたちにはなっていたものの、上仁洞（かつての上仁里）[25]、月背、蔡亭は明確な集落名として残っており、土坪（都坪＝都福里）も、地番図に描かれた道路や建物の入り組んだ状態をみれば、都市開発によって新たに区画整理された場所とは明らかに区別できるような集落の痕跡を残していた。

現地調査によると、上仁里を世居地としてきた丹陽禹氏は、彼らの門中の実質的始祖である禹拝善（壬辰倭乱時の義兵将）の号（月谷）にちなんで、その集落を「月村」と呼んでいたが、その地名は「上仁洞・土坪・月背・蔡亭の４つの集落の存在する地域全体を指す」と説明していた。これに対して別の集落に住む人は、月村というのは旧上仁里に対応する上仁洞集落だけを指すもので、自分の住んでいる集落は月村ではないと主張していた。

この見解の差は、朝鮮時代に身分階層を異にしていたそれぞれの親族集団に属する人々の居住範囲の差に対応している。すなわち、上仁洞を世居地とし、かなりの数に上る科挙合格者を排出してきた丹陽禹氏一族の人々は自らを月村禹氏と呼んできたが、少なくとも近年の都市開発以前には、上仁洞の他に土坪と蔡亭の集落にも一族の人々が住んでいた[26]。

---

25 これは行政区画名ではなく、旧上仁里に対応する集落名として現在でも用いられているものである。

26 朝鮮時代後期には、租岩坊にもかなりの数の禹氏が暮らしていた。彼らが自分たちを月村禹氏と認知していたことは疑うまでもなかろう。だからといって、行政単位の異なる租岩坊を月村の一部と捉えていたとは考えられない。現在の禹氏が土坪や蔡亭を含む一帯を月村と呼ぶにいたった背景には、かつて彼らの中心的世居地だけを指していた上仁という地名が、植民地時

そこで月村禹氏の住んでいる場所がすなわち月村であるという意識が生じているのだろう。しかしそこで言う月村は丹陽禹氏のみに関わることであり、そこに住む他姓の人々までを包含するものではない。他方、上述した通り、蔡亭は独自の堂祭を行う社会的単位として朝鮮時代以来今日（最後の調査は 2004 年）まで持続してきており、堂祭の際にはそのマウルを構成する全世帯の名前を書いた紙を燃やして安寧を祈願するのだと言っていた。そこに住む禹氏一族の人々ももちろんその中に含まれていたのであり、その意味で彼らも蔡亭のマウル（地縁的社会単位）の一員であったのは間違いない。その一方で、彼らは親族集団としては月村禹氏としてより広い月村地域という次元の社会組織にも所属していた。しかし禹氏以外の蔡亭の住民にとっては、蔡亭こそ独立した社会的単位であって、それは月村の一部ではないのである。

丹陽禹氏が認知する月村という範囲とそれ以外の人々が認知する月村の範囲は一部において重なりながらも、相互に異なっている。この関係は月城洞・大泉洞の星州李氏や咸安趙氏とその他の住民の意識の関係と並行している。鈴木が自然村とは別に注目した共同関心圏とは、このように属人的な性格のものなのだ。

４．重層とズレ ― 結びにかえて ―

以上、鈴木榮太郎の提唱した自然村（崔在錫以後の韓国の研究者が用いてきた自然部落）という概念が想定する明確な地理的範囲とそれに対応するかに見える社会統合の関係について、これまで現地調査で目にしてきたいくつかの地域の事例を取り上げて再検討してみた。当初自明に見えた青山洞の境界線は、青山洞というマウル社会の運営に関与する「青山洞の契」のメンバーシップに目を向けたときに、その自明性を再考せざるを得なくなった。上月洞においては、トンネの雑役担当者としてのトンネ庫直を雇用するためのトンネ共有水田が売却された植民地期末から喪布契が組織された 1955 年までの 10 数年間にわたって、トンネの運営を支える明確な社会組織が消滅し、残っていたのは上月洞という地名だけだったようにもみえる。他方、大邱地方の事例では、旧租岩坊地域においても旧月背坊地域においても、地縁的な社会単位が、場合によっては明確な地名すら持たない（少なくとも記録上）状態で併存しながら、その上に様々な地理的枠をもった別々の社会的結合

代に土坪・月背・蔡亭を含む地域に行政的に拡大されたことと無関係ではあるまい。

単位が重層的に存在する現象がみられた。

しかしながら、日常生活が一定の土地の上で営まれているかぎり、近隣の人々のあいだで調整しなければならないような事柄が日常的に必ず出て来るのであり、それらを放置するならば社会生活を円滑におくることは困難であろう。青山洞の部落総会や上月洞の大洞会はまさにそのような事柄を共同的に処理するための人的組織である。これを仮に地縁性に基づく自治的調整機構と呼んでみよう。租岩の三つのトンネのそれぞれに存在する婦女会やセマウル事業の成果である敬老堂は、現地で明確に確認はしなかったものの、そこに大洞会／部落総会に類似した機構があることを示唆している。これらの自治的調整機構の機能が及ぶ地理的範囲は、地名を冠して呼ばれる多様な社会圏／共同関心圏の中では最も狭いものの側にあり、青山洞と東山村、月岩洞と大泉洞、そしておそらく上月洞と土坪の場合のように、時間の経過のなかで変動する可能性をもちながら、それぞれの時点では、暫定的にではあれ、かなり明確に認知されるような地理的範囲の中に落ち着いていたのではないかと考えられる。住民たちが生活感覚においてマウルあるいはトンネとして識別する範囲がそれに該当し、鈴木の自然村という概念も基本的にその範囲に対応している。この次元で展開される社会関係や行為の存在を否定することはできまい。ただし青山洞においても上月洞においても､部落総会や大洞会の記録が文書として残されることはなかった。もしこれらが平均的な事例であるならば、この次元(地縁性に基づく自治的調整機構)に関わる事象は文書記録のみを通しては捉えにくいと言わざるをえない[27]。

その自治的調整機構の活動を支えるより団体的（corporate）な組織（洞契や喪布契がそれに該当し、こちらは文書記録を残している）の面に目を向けるとき、その境界線がマウルやトンネの地理的範囲と合致しなくなることは本稿の記述で示した通りである｡その上、身分階層によって個人や親族集団が持つ社会的紐帯の広がりには差があるために、同じ土地の上に異なる広がりをもった共同関心圏が重層／錯綜することになるのも間違いない。端的にいえば、身分階層が高いほど、地理的に広い範囲にわたる共同関心圏に関与することになる[28]。しかしそのような人々も、日常的には上述した自治的調整機構の構成員でもあるのだ。

---

27 東山村の大洞契冊はこの意味で例外的である。この種の文書が他にも残っていないかどうか、見直す必要がある。上月洞の喪布契冊に記録された大洞会の決議に基づく支出記事のようなものが手がかりとなるかもしれないが、それは文書のみの分析からは確証できないだろう。

28 これは日本の自然村についても同様であろう。

他方、身分階層的に低い位置にいる人々に注目すると、「(筆者注：契その他の諸結社)を取り払うとすれば（中略）末端行政単位に何が残るであろうか。住民の住居地とそれを取り巻いている耕地と山林が平面上に配置されているだけである。(中略) 一つの人格として昇華された共同体をそこに発見することは出来ない」という李榮薫の見方（2002 : 282）－ これは本田も引用している －を全的に否定することはできない。李の見解は、住民たちが持つマウルやトンネの認識およびその具体的な表出形態である部落総会などという文書に残らない次元の存在を過小評価している感をぬぐえないとはいえ、一世代にはるかに満たない時間のなかで転入・転出を繰り返す人々が少なからず存在していた朝鮮時代後期以降の農村地帯（拙稿 2008）においては、当面のあいだ同じ場所（マウル／トンネ）に生活し、その限りにおいてその場所の自治的調整機構に参加してきた人々の全てが、そこに同じ程度にコミットしていたわけではないからである。その意味で、その時々の日常の共同性に支えられた行為実践はみられても、それを対等な成員から成る永続的な「共同体」と呼ぶことはできないだろう。

引用文献

崔在錫（Ch'oe Jae-sŏk）

1975 『韓国農村社会研究』서울 : 一志社（伊藤亜人・嶋陸奥彦訳『韓国農村社会研究』、東京：学生社、1979)。

本田洋（Honda Hiroshi）

2007 「村はどこへいった －『朝鮮農村社会踏査記』と韓国農村共同体論の位相」『韓国朝鮮文化研究』10:45-73.

金炫榮（Kim Hyŏn-yŏng）

1999 『朝鮮時代의 両班과 郷村社会』서울：集文堂。

鈴木栄太郎（Sizuki Eitarō）

1943a 「朝鮮農村社会瞥見記」『民族学研究』9:47-73（鈴木 1973 に収録)。

1943b 「朝鮮の農村社会集団に就いて」『調査月報』(i) 14(9):1-23、(ii) 14(11):1-19、(iii) 14(12):1-15（鈴木 1973 に収録)。

1944 『朝鮮農村社会踏査記』東京：大阪屋号書店（鈴木 1973 に収録)。

1973　『鈴木榮太郎著作集　V』東京：未来社。

嶋陸奥彦（Shima Mutsuhiko）

1983　「韓国農村村落構造研究ㄴ우ㅌ」『韓国文化人類学』15:177-191。

1990　「契と村社会」阿部年晴・伊藤亜人・荻原真子（編）『民族文化の世界　下巻　社会の統合と動態』東京：小学館、pp. 76-92。

2008　「韓国の地域社会の長期的展開 － 「門中の時代」再考 － 」、『東北人類学論壇』7:1-37.　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology/pdf/TAE07.pdf

李哲雨（Yi Ch'ŏl-u）

2005　「月背地域の地理的環境」嶋陸奥彦編『長期的視野における韓国の地域社会伝統研究 － 近世両班社会から現代都市へ － 』平成 13 年度～平成 16 年度科学研究費補助金研究成果報告書、pp.8-31。

李榮薫（Yi Yŏng-hun）

2001　「18・19 세기 大渚里의 身分構成과 自治秩序」安秉直・李榮薫編『맛질의 농민들』서울：一潮閣、pp.245-299.

法概念「サブシステンス」の成立
―先住民権利保障へのドミナント文化の影響―

久保田　亮

Ⅰ　はじめに

本稿で取り上げるのは、アメリカ合衆国アラスカ州における天然資源利用、とりわけ先住民による野生動物及び魚類利用の権利保障を念頭に制定された諸種の法律にキータームとして導入された「サブシステンス[1]（subsistence）」の概念である。具体的には、一方で法制定の過程を追うことによって州法および連邦法におけるサブシステンスの定義を検討し、同時に先住民による資源利用の現場やそれに関する語りを踏まえてそれを再検討する。それにより、国家による先住民の権利保障が近代の認識枠組に準拠している点を指摘し、先住民がサブシステンスに込めている意味との間にズレが生じていることを明らかにする。

1970 年代以降、北アメリカ大陸極北部先住民の権利保障のための立法措置や政治協定が相次いだ。たとえばアメリカ合衆国においてはアラスカ先住民土地請求処理法（1971）とアラスカ国有地保全法（1980）、カナダ連邦においてはジェームズ湾および北ケベック協定（1975）、北東ケベック協定（1978）、イヌビアルイト協定（1984）、ヌナブト協定（1993）などがある（スチュアート　2005:228-229）。こうした措置は国家が先住権原に基づく先住民の主張に向き合い、先住民が国家社会の周縁部に生きる自身の社会的位置付けの是正を成し遂げたことを示すようにもみえる。

しかし極北先住民に関わる国家政策を対象とする人類学的研究は、国家と先住民の相互交渉が異文化間交渉であり、かつ両者の非対称な権力関係に根ざした不平等性の中で行われるために、先住民の権利の主張とその法的保護をめぐる交渉においても両者の非対称的な権力関係図式が依然として維持／再生産され続けていることを指摘してきた（Collings 1997, Morrow 1996, Morrow and Hensel 1992, Nadasdy 1999,2003a,2003b, Stevenson

[1]人類学的研究において、subsistence には通常「生業」ないし「生存」という和訳があてられる。しかし本稿ではこの語をアメリカ合衆国、とりわけアラスカ州における民俗概念として取り扱うため、カタカタ表記とする。

2006)。たとえばモローとヘンゼル（1992）は「支配する能力とはある現実を物事の自然な秩序として押し付けることに由来する」というフィリベール(1990)の主張を援用して、天然資源政策に関するアラスカ先住民と政府代表が出席した会議での両者の発言を分析した。そこで明らかになったのは、１）政治権力を持つ参加者（政府代表）は会議で利用する言語や概念―科学的知識や経済用語など―が自身の文化伝統や信念の影響を受けていることに無自覚であること、２）政治権力を持たない参加者（先住民）はそれを受諾せざるを得ない状況にあること、その結果、３）後者にとっての問題の核心が見落とされてしまうということ、だった。

またカナダ先住民と国家との関係について研究したナダスディは、天然資源共同管理における伝統的生態学的知識（Traditional Ecological Knowledge）と科学的知識の「統合」が、先住民コミュニティのエンパワーメントではなく、結果的に既存の権力関係を再強化するものだと主張した（Nadasdy 2003)。知識統合とは、先住民の信念・価値観・経験などを、先住民社会の外側で通用する基準に従って区分け（compartmentalize）することにより、現地の複雑な現実を抽象的な形式で抽出（distill）して、それらを先住民社会の「外部者」が理解可能かつ利用可能な「知識」に変換する作業であるがゆえに、その過程で先住民の生活経験は酷く歪んだものとして「知識」となるのだ（Nadasdy 2003:139-144)。

これらの議論を踏まえると、1970 年代以降活発化したアラスカ先住民と国家ないし主流社会との政治交渉が「サブシステンス」という概念を中軸にすえて展開したことそれ自体に、両者の間の非対称な権力関係が作用した可能性を考慮する必要がある。両者の政治交渉を無批判に「サブシステンス問題」として一括することは、アラスカ先住民への権利保障のあり方におけるドミナントな文化の影響を等閑視することに他ならず、国家の周縁的存在として生きる先住民が直面する現実への接近を妨げるためだ。

本稿で取り上げるサブシステンスという英単語は、文脈に応じて意味が異なる。たとえば英語を母語とする普通の人々の日常会話で用いられる場合、サブシステンスは、暗に軽蔑の意をこめて人間の肉体的生存がギリギリ可能であることを示唆する場合と、人間が閉じたシステムのなかで自給自足している状態をさす場合の二つのうちのどちらかの意味で使われる、とウェンゼル（1991:57）は述べている。

その同じサブシステンスという単語が人類学の学術用語としても利用されてきたが、そこでも文脈によって異なった意味で用いられてきた。初期の人類学においては、サブシス

テンスは欧米人の目にはかろうじて生存しているようにみえた「未開」社会の食料獲得・消費様式をさす学術用語として（スチュアート　1995:51）、しかし日常的文脈における用法のままに ― つまり上記の二つの用法のいずれかの意味で ― 用いられてきた。

ところが市場経済の特殊性を指摘して相対化し、「実体的な経済」という研究領域を開拓したポランニーの研究（Polanyi 1957）や、「未開」社会を「始原の豊かな社会」として位置づけ直し、そうした社会の「経済」のあり方を検討したサーリンズの民族誌学的研究（Sahlins 1972）にいたると、サブシステンスは単なる食料獲得・消費様式ではなく、社会関係、規範、共同体意識、イデオロギーの強化／再生産と不可分の関係にある社会経済システムを含意する用語になった（Bodenhorn 1990、Ellanna 1991、Fienup-Riordan 1983, 1994、Langdon 1991、Lonner 1980、Wenzel, Hovelisrud-Broda, Kishigami 2000, Kleinfeld1983、Usher 1981, 2003、大村 2006、岸上 2008 など）。

こうした視点を受け継いでアラスカ先住民の民族誌的考察に適用したウォルフとエランナ（1983）は、市場経済が急速に浸透する中にあっても、従来の社会経済システムが賃金労働や商品の利用といった外的要素を取り込みつつ持続している点を明らかにした。そして先住民の現在の生活が市場領域とサブシステンス領域からなる混合経済を基盤として展開されている点に着目し、それを「サブシステンスを基盤とした社会経済システム」と呼んだ（Wolf and Ellanna 1983）。アラスカ先住民に関する人類学的研究において、サブシステンスはアラスカ先住民ないし彼らの社会・文化を総体的に表象し、特徴づける言葉として頻繁に利用されることとなったのである。

さらにこの単語は先住民自身によっても用いられるようにもなったため、先住民自身にとってのサブシステンスの価値についての民族誌的研究も進められた。たとえば、カナダ・イヌイットによる狩猟・漁撈の調査を行ったコンドンらは、人びとが経済的観点からだけでなく、休息、娯楽、伝統活動の継続、土地との結びつきの再構築といった観点からサブシステンスの重要性・正当性について言及したと述べ（Condon, Collings and Wenzel 1995:43）、経済的合理性や食料獲得を志向する活動だけを「本物の」サブシステンスとすることに異議を唱えた。またアラスカ州北部に居住するイヌピアックの狩猟・漁撈に関するサーベイ調査を行ったクルーズも、人びとがそれらの活動の結果得る有形の産物のみならず、それを完遂する過程で得るさまざまな無形の産物にも注目すべきとの見解を示し（Kruse 1991:324）、生計維持のためだけに人びとが狩猟・漁撈に従事している訳でない

ことを示唆した。そしてアラスカ州南西部に居住するユッピックの言説分析を行ったヘンゼル（1996）は、ユッピックが経済的側面だけを特別視することなく複合的な価値をサブシステンスに付与しており、サブシステンスは生き方（way of life）である言及したと述べている（Henzel 1996:7-11）。さらにイヌイット周極会議（Inuit Circumpolar Conference）からの指名を受け、アラスカ各地の先住民の証言を集めたバージャーは、先住民は「サブシステンス」を英語における一般的な意味とは異なった意味を込めて使っている、と述べている（Berger 1985: 54）。

サブシステンスを肉体的生存手段以上の社会的、文化的に価値あるものとして捉える見方は、言説のレベルだけでなく、極北先住民が実践する狩猟・漁撈活動の現場についての民族誌的事例からも同様に導きだすことが出来る。ここで、筆者の調査地であるアラスカ南西部の先住民村落である C 村での事例を挙げてみよう。筆者の友人である A 氏は河川へのサケ遡上が始まると、村からキャンプ地へと一家総出で移動し、3 週間ほどそこに滞在する。A 氏は自分のキャンプ地でサケを獲り、彼の妻がそれをキャンプ地で干物に加工する。彼らのキャンプ地は間違いなく食料生産の場である。しかし注意すべきは、キャンプ地に移動することがユッピック社会における伝統的な生活パターンであること、キャンプ地の選定がサケ漁の費用対効果や能率性にかかわる理由だけを考慮したものではないこと、彼らが休息や「遊び」に漁獲や加工に費やす時間以上の時間を費やしていること、そしてキャンプ地での諸々の実践を「悦び」として語っていることである[2]。以上の点は、サブシステンスと表象される活動が肉体的生存の確保する以上の、ユッピック社会における生活の質的側面に関わることを示唆している[3]。

このようにサブシステンスは、英語話者の日常世界だけでなく、人類学者をはじめとする学術界、そして先住民の生活世界の中にも流通し、使用されている。しかしその語が意味するものは言説においても実際の活動においても一様ではない。だからこそ法概念としてのサブシステンスの成立をめぐり、社会的位置づけが異なる行為者がそれぞれいかなる

[2] 本稿はアラスカ先住民の権利保障を念頭に法制化されたサブシステンスという概念への文化の影響力を考察することを目的とするため、サブシステンスとして表象される実践についての詳細な検討については別稿に譲る。

[3] ただし、人びとが主張する価値のうち、余暇や娯楽といった「非経済的な」側面を強調してサブシステンスに価値を付与することは、賃金労働の常態化や主流社会における価値観の浸透といった社会文化変化に起因するものだと指摘する研究もある（たとえばスチュアート 1996、Stern 2000、岸上 2008）。

社会的な意味を刻み込もうとしたのか、及び相互交渉の末に法制化されたサブシステンスが結果としていかなる意味を帯びた概念なのかを詳細に検討し、先住民が政治交渉を通して獲得した権利とはいったい何だったのかをもう一度考え直す必要があるのだ。

Ⅱ　アラスカにおける狩猟・漁撈管理法の変遷

1　アラスカ準州期

法制化されたサブシステンスについての検討に先立ち、はじめにサブシステンス法制化以前のアラスカ準州内における狩猟・漁撈管理法の性質について触れておく。この作業を通して、先住民の狩猟・漁撈活動に対する国家認識がいかなるものであったか確認し、後年に法制化されるサブシステンス概念との比較材料としたい。

アメリカ合衆国が露米会社からアラスカを購入した 1867 年当時、アラスカ先住民は捕獲した野生動物や魚類を食料としてだけでなく商品を手に入れるための交易品としてすでに利用していた。先住民は毛皮取引、缶詰工場へのサケ売却もしくは缶詰工場での賃金労働、そしてアラスカに暮らす白人たちへの食料提供を通して、小麦粉、お茶、砂糖、タバコ、ライフル、鉄製ワナといった商品を入手しており、その利用は日々の暮らしに浸透していたのだ（Oswalt 1990:115-116、VanStone 1967:128）。

アラスカ領内における狩猟・漁撈に対する法規制は 20 世紀初頭に始まった。その主たる対象となったのは市場取引を目的とした狩猟・漁撈、およびトロフィー・ハンティングであった（Mitchell 2003:206, Huntington 1993:24）。狩猟活動に関する法律としては、アラスカ猟獣法（Alaska Game Law of 1902）とその改訂法である新アラスカ猟獣法（New Alaska Game Law of 1925）を、漁撈活動に関する法律としては、ホワイト法（White Act of 1924）をそれぞれ挙げることができる（Norris 2002）。

アラスカ猟獣法は捕獲量、禁猟期間、狩猟手段、そして禁猟期間中の毛皮、皮、頭部、肉の売却の禁止等を定めた法律で、違反者には罰金刑が科された（Mitchell 2003:206）。当時のアメリカ大統領で狩猟愛好家かつ自然保護主義者でもあったセオドア・ルーズベルトは、「アラスカ南東部の先住民は大規模に残忍なやり方でシカを虐殺している。…こん棒で殴り殺すのである。…シカ肉を利用しようとはしない。先住民が欲しいのは店に売るための皮だけなのだ。」という先住民の毛皮獣乱獲についての報告に憤激し、即座にこの法案

にサインをしたという（Mitchell 2003:206）。このエピソードに、狩猟とは「野生動物保護意識を備えた紳士によるスポーツ」（Mitchell 2003:181）であるべきだという、ルーズベルト大統領の狩猟観が示されている。またその修正法である新アラスカ猟獣法では狩猟免許の携帯が義務付けられるとともに、アラスカ領内の 4 司法区の代表と農務省生物学調査局員からなる「アラスカ猟獣委員会（Alaska Game Commission）」を設置することが定められた（Mitchell 2003:217）。これらの法的措置は先住民の数少ない収入源を断ち切るものであった。

これに対し先住民との毛皮交易を営む商人や同地を視察に訪れた上院議員たちから法律の修正を求める声があがった（Mitchell 2003:205-213）。それは禁猟期中の毛皮交易禁止措置が、先住民が商品を得るための唯一の収入源を断ち切ったことを問題視したためというよりは、対先住民交易に依存する商人たちにとって死活問題であったためだった。また肉の売却禁止はアラスカに暮らす白人たちから新鮮な食料を手に入れる道を奪う結果を招いた。こうした報告に基づき、アラスカを訪れた上院議員たちは先住民による毛皮や肉の売却を合法化するための法改正を求めたが、政府は彼らの訴えに耳を傾けることはなかった（Mitchell 2003:208）。

しかし実際には、これらはアラスカにおける狩猟活動全体を規制するものではなかった。インディアン、エスキモー、鉱山労働者、冒険家、旅行者が「食料を必要とする場合」には、アラスカ猟獣法の適用範囲外の狩猟として不問に付していたためである（Huntington 1992:24）。これは「食料獲得のための狩猟」という名目であれば、先住民をはじめとする上記の人々は、たとえ禁猟期間中であっても法律に抵触することなく狩猟することが出来たことを示している（Mitchell 2003:215）。また先住民は狩猟免許の携帯義務を免除されていた（Huntington 1992:25）。

1925 年の改正法は「どうしても食料が必要な状況」かつ「他の食料が利用できない状況」にある場合に限って、禁猟期間内の狩猟を許可した（Mitchell 2003:217）。この規定が意味するところはアラスカ猟獣委員会が発足直後に発布した規則 8 の中に具体的に現れている。その規則とは文明的な生活様式を採用したり、参政権を行使したりすることで「部族関係」を断ち切っているインディアンやエスキモーに対して、禁猟期における狩猟活動を全面的に禁止するというものであった（Mitchell 2003:218）。文明化した先住民、すなわち「原住民語を話したり、原住民食を食べたり、原住民宗教を実践したり、他の原住民と

付き合ったりすることを止め、英語を話し、ジーンズを履き、缶詰を食べ、家に住み、賃金のために働く」（Cole 1996:317）者は免除規定の適応対象外とされたのだった。その結果トリンギットやハイダといったアラスカ南東部に暮らす先住民は、たとえ食料獲得を目的としていても、改正法の諸規定を遵守することを求められ、違反者には最高 500 ドルの罰金、懲役 6 ヶ月、もしくはその両方が科された（Mitchell 2003:218）。ここには食料獲得を目的とした狩猟を法律の適用範囲外とするという側面よりも、賃金労働への参加や食料品の購入が出来るのであれば先住民も白人が遵守すべき法律に従うべきであるという政府の見解が示されている[4]。

一方、漁撈に関する法律としてあげたホワイト法は漁業管理・水産資源保護に関する法律で、1924 年にアラスカでの漁業に適用された。法律制定の背景としては、サケ缶詰加工業の発展に伴うサケ個体数の減少への懸念があげられる[5]。本法には、漁獲高制限、漁獲方法制限、禁漁期及び禁漁時間の設定、禁漁区域の設立などを通して水産資源を保全するという目的とともに、一切の排他的漁業権の存在を認めないことが明記された（Pennoyer 1988, Case and Voluck 2002:88, Kruse et al. 2000: 62）。そのため先住民だけを対象とするような特別規定は本法には盛り込まれなかった。

ただし1940年からスポーツ・フィッシングを対象とした法的規制が別途に始まった際、「インディアン、エスキモー、およびその他の人びとで、個人用もしくはイヌのえさ用にゲーム・フィッシュ（五種のマス）を捕獲する場合には、法律の定める漁獲高制限を適用しない」という文言がみられる（Fish and Wildlife Service 1940）。また 1946 年から漁撈免許の所持が義務付けられたが、これも先住民は免除された（Norris 2003）。

このように連邦政府による初期の狩猟・漁撈規則は主として市場取引を目的とした狩猟・漁撈に対する措置であり、食料獲得を目的とした狩猟・漁撈を含めた活動全般を積極的に保護／規制する法的枠組みを構築しようとする姿勢はみられない。ただしこれは連邦政府が先住民の生計維持のあり方に理解を示していたというよりは、この類の狩猟・漁撈を法的制度の埒外に位置づけて事実上放置していたと理解するのが妥当である。なぜなら市場取引を目的とした狩猟・漁撈については、それが先住民の重要な収入源であったにも

[4] なおこの規則 8 は 1938 年に撤廃された。

[5] ホワイト法は、アラスカ準州外の企業が保有する缶詰工場を優遇することで準州内の小規模商業漁業に従事する人びと―非先住民と先住民の双方を含む―を苦境に陥れた差別的法律だという評価がある（Crutchfield and Pontecorvo 2006:243）。

かかわらず、他のアメリカ人と等しく法律を遵守することを強制していたためである。

これらの法の背景として、ルーズベルト大統領ひいては当時のアメリカ支配階層のあいだに、生態系保護意識の欠落した非文明的な先住民によって絶滅の危機に晒されつつある野生動物を保護しなければならないという共通認識があったと考えられる。また食料を得るための狩猟・漁撈は先住民がアメリカ社会の一員として「文明化」を果たした時点で捨て去るべき「非文明的」な行為であるとする同化主義的な姿勢も伺える。食料獲得目的の狩猟・漁撈は、先住民がアメリカ主流社会の政治・経済システムへの完全なる同化を果たす過程において差し当たり許容されていたにすぎなかった、と言えよう。

２　アラスカ州設立とアラスカ先住民権利請求運動の展開

1958 年に成立したアラスカ州設立法（Alaska Statehood Act of 1958, PL85-508, 72 Stat. 339）に基づき、1959 年 1 月 3 日にアラスカ州が誕生した。それと同時に施行されたアラスカ州憲法第 1 条第 3 項には人種差別を禁止する条文が盛り込まれた。また天然資源について定めた第 8 条には､州内の魚類や野生動物を公共利用のために留保すること（第 3 項）、排他的もしくは特権的な漁業権を認めないこと（第 15 項）、そして天然資源利用もしくはその譲渡に関する法律を万人に等しく適応すること（第 17 項）が明記された。これらの条文はそれまで法の埒外に放置されていた先住民を住民の名の下に包摂し、先住民が伝統的に利用してきたあらゆる天然資源を共有財化することで先住民によるその保有を事実上否定し、政府がその利用を規定するという一方的な通達を含んでいた、といえる。

またアラスカ州設立法に基づき、連邦政府は野生動物の保護区ないし飼養地以外の州全域における野生動物や魚類の管理権限を州に譲渡した。

この結果、先住民及び彼らが行う狩猟・漁撈の位置付けは大きく変化した。アラスカ州設立法の施行にともなって、先住民に対する法律上の特例はすべて廃止されてしまったのである（Huntington 1992:27）。具体的には、狩猟免許や漁撈免許の取得が先住民にも義務化され､「極度の緊急性」を要する場合を除き禁猟期間の遵守が求められた（Huntington 1992:27）。同時にアラスカ州漁業狩猟省（Alaska Department of Fish & Game）による、法律に基づいた狩猟・漁撈を徹底する試みが始まった（Huntington 1992:28）。先住民は法律が定める期間、手段、捕獲数量に従って狩猟・漁撈を行うことを義務付けられたのである。

この事態は先住民による抵抗を各地で引き起こした。1961 年アラスカ州バローで起きた「ダック・イン」事件[6]はその代表的な出来事だった（Blackman 1989:180-186）。さらに 1966 年には「アラスカ先住民同盟（Alaska Federation of Natives）」の前身である「アラスカ先住民協会同盟（Alaska Federation of Native Associations）」が設立され、先住権問題を解決するための政治運動は全州規模に発展していった（Burch 1979:9）。その活動が目指したのは、「伝統的なサブシステンスを実施する権利の獲得」だったとノリス（2003）は指摘している。

アラスカ先住民請求処理法（Alaska Native Claim Settlement Act。以下、同法の略称であるANCSA（アンクサ）を用いる）が 1971 年に制定された背景には、こうしたアラスカ先住民による活発な政治活動の展開があった。しかし ANCSA 制定の最も大きな契機となったのは、1967 年にアラスカ北岸・プルドーベイで大油田が発見されたことだった。石油天然資源開発、ならびに油田と原油積み出し港を結ぶパイプライン建設を円滑に進めるためには、未解決のままであった土地権に関する立法的措置が必要だったのである（常本　1990:312）。ANCSA の制定は先住民が訴える土地請求問題を一刻も早く解決することで、天然資源開発に着手しようとする主流社会側の意図がその背景にあったのだ。

サブシステンスという言葉は、アラスカ先住民権利請求の処理の仕方をめぐって議論が行われていたアメリカ上院議会に提出された法案の中ではじめて法律語彙として用いられた（Norris 2003）。サブシステンスを条文に含む法案は、数度改定を加えられた後、①内務省長官にサブシステンス生命資源の管理権限、及び先住民村落周辺の公有地を「サブシステンス利用区域」に指定する権限を与えること、②先住民がサブシステンスを目的として歴史的に利用していた区域及びその目的のために現在も利用する必要のある区域を特定して、先住民村落ごとに「サブシステンス利用許可地」―その総面積はおよそ 8 万平方 km とされた―を創設することを明記することで結論を得たかにみえたが、この草案は結局廃案となった（Norris 2003）。

---

6 アラスカ北部の先住民イヌピアックにとって、毎年 5 月頃飛来し、9 月頃南へと移動する渡り鳥は重要な食料源のひとつであった。しかし政府は渡り鳥保護に関する法律に基づいて、バロー周辺に渡り鳥がいる時期を禁猟期間に設定してしまったのである。バローのイヌピアックはこの措置に意義を唱えるため、手にカモを持って狩猟監視員の前に出頭し、逮捕された。その人数は 138 名に及んだ。このイヌピアックの抗議活動ならびにホワイトハウスへのバロー住民 300 名が署名した嘆願書の提出などにより、アラスカ先住民の禁猟期間の渡り鳥狩猟が特別に許可された（Blackman 1989:180-186）。

最終的に、ANCSA はアラスカ州総面積の約 1 割にあたる 16 万平方 km の土地の所有権と 9 億 6250 万ドルの賠償金を先住民に付与することを規定した。先住民が取得した土地は廃案となったサブシステンス利用区域の面積を大きく上回るものとなった。とはいえ、それは先住民の政治的主張が受け容れられた結果とはいえなかった。そのことは、ANCSA にはアラスカ先住民の狩猟・漁撈への法的保護に関する条文がなく、逆に先住の事実に基づく狩猟・漁撈権を放棄することが明文化されたところに明らかに見て取ることが出来る（Burch 1979:21）。アラスカ先住民の土地請求の最も大きな目的が、土地所有権の獲得を通した狩猟･漁撈をはじめとする伝統的な土地活用の継続的実施であったことを考えると、ANCSA は問題を解決するどころか、さらに複雑化してしまったといえる。

しかしこれは連邦政府ならびに州政府が先住民の狩猟･漁撈の「保護」に全く無関心であったことを示すものではない。アメリカ合衆国議会は ANCSA 制定後すぐに、内務省及びアラスカ州に先住民の「サブシステンス・ニーズ」保護のための法制度の確立に向けた行動を起こすよう求めていた[7]のである（Case and Voluck 2002:284）。

この過程でアラスカ先住民社会におけるサブシステンスが文化的に重要であるとの認識が提示された。たとえば ANCSA により創設された連邦政府・州政府合同土地利用計画委員会は、サブシステンスは肉体的必要性以上に深遠なものであり、とりわけ先住民はその活動を自身の文化に不可欠だと感じている、と議会への報告書（1973 年）に記した（National Park Service 2000）。アラスカ州議会も、現存する諸文化やライフスタイルの多様性は極めて価値のあるものであり、保全されるべきであるとの見解を 1976 年に示した（Kelso 1981:4）。そして、サブシステンスの法制化に向けて、フィールドワークに基づいたサブシステンス利用の詳細な人類学的検討が数年にわたって実施された（たとえば Nelson, Mauter and Bane 1978）。

アラスカ州内の国立公園におけるサブシステンス政策案の起草に従事したのは、国立公園局職員のロバート・ベロウスと、同じく職員で人類学者のステル・ニューマンの二名であったが、彼らは政策提言書の中で「…野生の食べ物や他の生物資源の収穫を持続することは、民族の文化的過去とのつながりを維持するための重要な機会であり、…サブシステ

7 国立公園局の歴史家だったウィリアム・ブラウンは、産業国家による先住民文化の破壊は倫理に反した所行であるという認識や、先住民が土地に根ざした生活を続けていく中で育んだ伝統的知識が永遠に失われてしまうことへの懸念が世界的に流布した時期に、サブシステンスの法制化の試みが始まったのだと述べている（Brown 2001:261）。

ンス政策の目的とは、非都市圏に暮らす先住民がサブシステンスを中心としたライフスタイルを続けることを望むのであれば、それを可能とする機会を提供することである」（Norris 2003 に引用）と述べた。またベロウスは人類学者ウィリアム・シュナイダーとのインタビューの中でサブシステンス法制化に向けた作業を振り返りながら、「ニューマンは訓練された人類学者であり、この類の活動についての鋭い洞察力があり、先住民の価値観、について配慮する人物だった」（Project Jukebox 1991: H91-22-24）と同僚のニューマンを評している。

しかしベロウスは「純粋／絶対的」なサブシステンスのモデルと「純粋／絶対的」なスポーツ狩猟・漁撈のモデルを両極とするスケールに基づいてアラスカ州における天然資源利用を分類したとも述べている。これら対極にある２つのモデルはいずれも理論上の産物であると断った上で、彼は純粋なスポーツ狩猟とは「狩猟専門誌に出てくるような、いわゆる現代のハンターで、装備や動物を綺麗に仕留める方法やらには気をつかい･･･仕留めた動物の肉を味見程度は食べるとしても、肉はそもそも必要としていない」（Project Jukebox 1991: H91-22-24）ものであり、それに対して純粋なサブシステンスとは「サブシステンスへの依存の形態が“基盤的（bedrock）”であること。この“基盤的”という言葉で私が意図するのは、最も原始的（primitive）な狩猟具を使用するような形態ということだ。例えば弓矢を使った狩猟などのことを念頭に置いてくれればいい。もちろん我々が研究を進めていた時点でそうした狩猟具を使うアラスカンは一人もいないけれど」（Project Jukebox 1991: H91-22-24）、と説明している。さらに彼は「プロジェクトの最終局面において、立法分析のために多くの情報をまとめたのだが･･･我々が行ったのは、言語や概念を洗練した形に整えて、委員会メンバーへの説明を可能にすること、法律言語への応用を可能にすることだった」とも述べている（Project Jukebox 1991: H91-22-24）。

他方、アラスカ先住民自身もサブシステンスに対する独自の見解を示した。たとえばユッピックの NPO 団体であるユッピックタク・ビスタは、”Does One Way of Life have to Die so Another Can Live?”という冊子を 1974 年に出版した。その中で、サブシステンスとは「スポーツのためではなく食べ物を得るために行う類の狩猟や漁撈と考えられることがしばしばであるが、実際にはそれ以上のものである。それ自体が他から孤立したものではないし、それだけを見ることが出来るものではない。…サブシステンスとは生き方（way of life）そのもの」（Yupiktak Bista 1974:2）であると主張した。本冊子はこうした総体的

なサブシステンス観に基づき、様々な問題をユッピックの観点から捉え、その解決に向けた提言を盛り込んでいる。たとえば経済問題については、①ユッピック世帯の平均年収は4000 ドル程度であるため、サブシステンス資源の利用なしに生計を維持することは事実上不可能である、②狩猟用具、燃料、衣料などの購入のために現金収入は必要であり、またスノーモービルやボートなどの移動手段はすでに我々の生き方の一部分となっている、③サブシステンス食品の方が市販の食品よりも新鮮かつ栄養価が高い、④我々ユッピックはサブシステンス食品こそ真の価値ある食品と認識していると指摘した上で、アラスカ南西部における経済開発政策はユッピックの経済状況の向上とならんで、サブシステンス資源の経済的必要性と文化的価値を共に尊重すべきだと提言している（Yupiktak Bista 1974:8-21　傍点は筆者加筆）。

National Park Service（2000）は、この提言書について、先住民は完全なる同化への道筋をたどっているとすることを前提として政策立案を行い続ける連邦政府を激しく批難したものだと評価している。しかし彼らの提言が政府による法制化の過程に実際どの程度の影響を与えたかについては定かではない。この点は次節で採り上げる法概念としてサブシステンスを検討することで明らかにしていきたい。

３　サブシステンス概念の法制度への導入

このようにサブシステンスをめぐる議論や研究が活発に展開する中、1970 年から 1980 年にかけて、アラスカ州政府によってサブシステンス法が、またサブシステンスという言葉を条文に含む３つの連邦法が制定された[8]。以下ではサブシステンス法ならびに三つの連邦法－海洋性哺乳類保護法（Marine Mammal Protection Act of 1972[9]、略称 MMPA）、絶滅危惧種法（Endangered Species Act of 1973、略称 ESA）、アラスカ国有地保全法（Alaska National Interest Land Conservation Act of 1980、略称ANILCA（アニルカ））－の規定を通して、政府の法概念としてのサブシステンスについて記述していく。

（１）サブシステンス法

サブシステンスの法制化の先鞭をつけたのはアラスカ州政府だった。州政府は 1975 年

[8] サブシステンスというは 1937 年制定のトナカイ産業法（Reindeer Industry Act）の条文中にも確認出来る。しかし同法はサブシステンスが何を意味しているかについて説明がないため、本稿では採り上げない。

[9] MMPA は 1981 年と 1994 年に修正されたが、本稿で採り上げた部分についての変更はいずれの修正においても行われなかった。

にサブシステンス狩猟を他の狩猟とは別の規則で取り締まることを定め、その後 1978 年にアラスカ州会期法令第 151 章（通称　サブシステンス法）を制定して、サブシステンス利用を法的に定義した（Kelso 1981: 3-5）。以下が制定当初の定義である。

> サブシステンス利用とは、下記の事項を目的とした、再生可能な資源の慣習的、伝統的利用を意味する。１）食料、住まい、燃料、衣服、道具、交通のための直接的な個人的もしくは家族的消費、２）個人的もしくは家族的消費のために捕獲した魚類や野生動物資源の非食用部分を利用した手工芸品の製作及び販売、３）個人的もしくは家族的消費を目的とした慣習的交易、物々交換、シェアリング（Alaska Statutes 16.05.940. referred by Case and Voluck 2002: 290）。

また州政府は天然資源管理政策においてサブシステンス利用を優遇する措置を打ち出した。具体的には、①野生生物があらゆる消費的利用に充分な個体数いる場合、サブシステンス利用のための理にかなった機会を提供できる規則を採用する。②野生生物がサブシステンス利用に充分な個体数ではあるが、消費的利用のすべてに対しては充分でない場合、サブシステンス利用のための理にかなった機会を提供できる規則を採用するとともに、消費的利用を区別してそれぞれ個別に規制し、サブシステンス利用に先取権を提供する。③野生生物がサブシステンス利用にだけ充分な個体数である場合、サブシステンス利用以外の消費的利用を禁止してサブシステンス利用のための理にかなった機会を提供する。④野生生物がサブシステンス利用ための理にかなった機会を提供するに充分な個体数でない場合、サブシステンス利用以外の消費的利用を禁止するとともに、サブシステンス利用者を下記３点に基づき制限する。それらは（１）サブシステンス利用者が生計の頼みの綱として慣習的かつ直接的な野生生物に依存しているか、（２）サブシステンス利用者の居住地が野生生物の生息地に近接しているか、（３）サブシステンス利用が制限ないし禁止された場合に、サブシステンス利用者が食料を獲得することが出来るか、である（Alaska Statutes 16.05.258）。

さらに 1981 年には資源利用が「慣習的、伝統的」であるかを判断するための８つの基準を決定した。以下がその基準である（Langdon 1984 referred by Huntington 1992: 84）。

①野生生物の利用パターンが長期間にわたり徹底していること。ただし法規制などの利用者のコントロールを越えた状況による中断は除く。

②季節に応じた利用パターンが毎年繰り返されていること。

③収穫方法や方式からなる利用パターンがある。収穫方法や方式は能率性及びエフォートや費用の節倹性という特徴があり、かつローカルな状況がその方法や方式を決定する。

④利用者の居住地近辺もしくは利用者の居住地からアクセス可能な一帯に生息する野生生物を徹底して収穫および利用していること。

⑤処置、仕度、貯蔵、保管方法が過去の世代から伝統的に利用されてきたものであること。ただし適切であれば近年の技術的進歩の利用を否定するものではない。

⑥利用パターンに、狩猟漁撈技術に関する知識、価値観、体験知（lore）が世代から世代へと継承されることを含むこと。

⑦狩猟漁撈の現場、もしくはその産物が、定義可能な人びとのコミュニティ（definable community of persons）の中で分配されたり、シェアリングされたりする利用パターンがあること。

⑧特定の領域に生息する多種の野生生物に依存することを含む利用パターンであり、サブシステンス利用のパターンが利用者の生活の、実質的な経済的、社会的、栄養的要素を提供していること。

なお後述する ANILCA でも上記に挙げた 8 つの基準とほぼ同様の基準を「慣習的、伝統的利用」の基準として採用している（Code of Federal Regulations 2008: 619）。

サブシステンス利用の定義には、後にサブシステンス利用の主体を「非都市圏住民（rural residents）」に限定する趣旨の文言が加筆された。これはアラスカ州内における狩猟漁撈管理権限を引き続き州が維持する上で、連邦法 ANILCA が掲げたサブシステンス利用に関わる定義・政策方針（後述）との整合性を図ることを ANILCA が求めたためだ（Case and Voluck 2002:293）。もし ANILCA が定めた規定と矛盾した政策を州が実施している場合、国有地における州の狩猟漁撈管理権限を剥奪して連邦政府が直接管理することを ANILCA は明記していた。

しかしサブシステンス利用を非都市圏住民だけに限定することはアラスカ州憲法に記載された「平等なアクセス」に違反するというアラスカ最高裁判決により、アラスカ住民はアラスカ州内のいかなる場所においてもサブシステンス利用をする資格があることとなった[10]（Case and Voluck 2002:295）。これはアラスカ州が ANILCA 定義とは異なる定義でサブシステンス利用を定義したことを意味した。その結果 1990 年以降、国有地における

[10] この判断は、一般にマクドーウェル判断（McDowell decision）と呼ばれている。

サブシステンス利用管理は、航行可能水路（navigable water）における狩猟漁撈活動を除き[11]、連邦政府の管轄下におかれることとなった。

州政府は 1992 年にサブシステンス法を再び改正し、「すべてのアラスカ住民をサブシステンス利用者とする措置によって生じる野生生物資源へのプレッシャーを緩和する目的で、サブシステンス狩猟・漁撈を許可しない『非サブシステンス地域（non subsistence area）』」

表 3-1　地域ないしコミュニティの社会経済的特徴の判断指標

（1）社会経済構造
（2）経済の安定性
（3）賃金労働の種類と程度*
（4）地域及びコミュニティ定住者の現金収入と分布
（5）地域及びコミュニティにおける商品とサービスの価格と利用可能性
（6）地域及びコミュニティ居住者が利用する野生生物の種類
（7）経済活動の季節サイクル
（8）野生生物利用及び狩猟漁撈活動に対する地域及びコミュニティ居住者参加割合
（9）地域及びコミュニティ居住者による野生生物の収穫レベル
（10）野生生物の捕獲および使用に関係する文化的、社会的、経済的価値
（11）地域及びコミュニティ居住者が狩猟・漁撈する地理的位置
（12）地域及びコミュニティ居住者による野生生物のシェアリングや交換の程度
（13）それ以外に付け加えられうる類似した要因

* 常勤雇用、非常勤雇用、一次的雇用、季節雇用を含む

Alaska Statutes 16.05.258 に基づき、筆者作成。

を同定することとした（Case and Voluck 2002: 300）。非サブシステンス地域とは「サブシステンスへの依存が経済、文化、生き方の本質的な特徴となっていない地域[12]」のことで、地域ないしコミュニティの社会経済的特徴全体の文脈の中でのサブシステンスの相対的重要性を熟考し、サブシステンス地域と非サブシステンス地域を弁別するとされている。

11 当初 ANICLA における公有地（public land）には航行可能水路は含まれないとされ、州の管轄領域とされていた。しかし 1994 年から始まった裁判（Katie John v. United States）を通じて、ANILCA 条文中の公有地には航行可能水路が含まれるとの判断が示された。その結果、一部の航行可能水路における狩猟・漁撈は連邦政府が管轄することとなっている（Case and Voluck 2002:297-300）。

12 サブシステンス領域／非サブシステンス領域の設定について従来の都市圏／非都市圏の焼き直しである、とケースとデビッドは指摘している（2002:300）。またこの措置の、アラスカ州憲法に対する違憲性をめぐって裁判（Kenaitze Indian Tribe v. State of Alaska）が行われた。1993 年にはその違憲性が指摘されたが、1995 年にはその判断が覆されて、非サブシステンス地域は合憲的であるとされた。

表 3-1 は、条文中に記されている社会経済的特徴についての 13 項目である。

しかし修正されたサブシステンス法も連邦政府が規定したサブシステンス定義と整合性を欠いたままである。州の管轄である州有地およびアラスカ州の所有地や先住民企業の所有地をはじめとする私有地におけるサブシステンス利用は、それが非サブシステンス領域と同定されていない限り、全アラスカ住民の権利とされている。

（２）海洋哺乳類保護法（MMPA）

MMPA は海洋性哺乳類の捕獲の完全停止と海洋性哺乳類を素材とした製品輸入の完全禁止を定めた法律である（Case and Voluck 2002: 278）。本法が対象とする海洋性哺乳類とは、形態学的に海洋環境に適応した哺乳類－ラッコ、ジュゴン、鰭脚類の動物（アザラシ、セイウチ等）、クジラ目の哺乳類－、及び海洋環境を主たる生息域とするホッキョクグマを具体的には示している。

ただし、北太平洋沿岸地域もしくは北極海沿岸地域に居住するインディアン、アリュート、エスキモーによる、非浪費的（non wasteful）な仕方での、①サブシステンス目的の海洋性哺乳類の捕獲と、②真正な先住民手工芸品[13]や衣料の製作および販売を目的とする捕獲は、政府が別に定める捕獲規則を遵守する限りにおいて本法の適用範囲外とされている。またそれらの手工芸品を州際通商（interstate commerce）することや、食用可能部位を先住民村落内で販売することも法的に認めている（16 U.S.C. 1371）。

（３）絶滅危惧種法（ESA）

ESA は絶滅の危険性がある、ないし絶滅の可能性が将来的にある動植物種が生育するエコシステムの保護を目的とする。政府機関は科学的データと商業データに基づく精査及び種々の利害集団との協議を通して保護対象種を決定し、それらの捕獲や輸出入を禁止する措置を講じることになっている（Case and Voluck 2002: 276）。

ただしこの ESA にも例外規定が盛り込んである。それは①当該動物種の保護により甚だしい経済困苦欠乏（undue economic hardship）状況におちいる個人には本法を適用しない、②アラスカ州に居住する先住民[14]及びアラスカ先住民村に永住する非先住民がサブシステンス目的にこれらの種を捕獲することを認める、というものだ。ここで言う経済的

13 条文によると、真正な先住民工芸品とは、「素材のほとんどないし重要な部品が天然のものであり、･･･縮図器の利用、多数の彫り人、大量複写用機材を使用することなしに、製作されるもの」のことを言う（16 U.S.C. §1371）。

14 条文には「アラスカ先住民であるところの、あらゆるインディアン、アリュート、エスキモー」と記載されている。

困苦欠乏とは、他のサブシステンス・ソースを確保することが出来ず、サブシステンスのため狩猟・漁撈に大きく依存し、サブシステンス目的で捕獲に従事しなければならない個人が、サブシステンス捕獲を縮小しなければならない状態にあること、と記してある。またサブシステンスが意味するのは「先住民村落内での消費を目的とした、食用可能部位の村落内での販売」をも含むと記してある。さらに非食用部分を利用した真正な先住民手工芸品や衣服を州際通商することも認めている（16 U.S.C. 1539）。

もちろんこの規定は無制限に捕獲を許可したものではない。この規定はサブシステンス及び経済的困苦欠乏状況にある個人に対しては、ESA とは別の規則体制を適応することを意味している（Case and Voluck 2002: 277）。

（４）アラスカ国有地保全法（ANILCA）

ANILCA の冒頭には、本法の概要が記してある。はじめに国立公園や国立野生動物保護区といった「自然保護システムユニット（conservation system unit）」をアラスカ州内に設立[15]することを宣言してある。次にユニット設立の意図として、①自然景観の保全、②野生生物の充分な個体数及び野生生物を取り巻く環境の維持、③極地ツンドラ、寒帯林、沿岸雨林などのエコシステムの自然状態での保存、④サブシステンス・ニーズに関係する資源の保護、⑤歴史的ないし考古学的に価値のある、場所、河川、土地の保護と保存と、原生地域資源価値、およびそれに関連する娯楽機会―ハイキング、カヌーイング、漁撈、スポーツ・ハンティング―の保全、⑥科学的調査機会の維持、の六点を挙げている。さらにサブシステンス的な生き方に従事する非都市圏住民がそれを続ける機会を提供することも、本法制定の意図として挙げている。最後に、本法はアラスカの公有地の景観的、自然的、文化的、環境的価値に対する充分な保護とアラスカ州および住民の経済的社会的必要性を満たすのに適切な機会を提供するため、今後自然保護システムユニットの設立に関する立法措置は不必要である、と記してある（16 U.S.C. 3101）。

すなわち先に挙げた二つの連邦法が野生動植物保護を主たる目的として、先住民によるサブシステンス目的の利用を例外扱いしていたのに対し、ANILCA は国立公園や国立野生動物保護区という限定された場所においてではあるが、野生動物保護と並んで「サブシステンス的な生き方（subsistence way of life）」に従事する人びとがそれを続けることが出来るような機会を提供することを施行目的の一つとして冒頭に掲げている点に特徴がある。

[15] この文言は ANILCA 以前にアラスカ州内に国立公園等が存在しなかったことを意味するものではない。

これは法体制の中でサブシステンス利用を例外事項とするのではなく、サブシステンスに法的な定義を与えてそれに積極的に法的保護を与えるという、連邦政府にとってこれまでにない試みであると言える。

ANILCA は天然資源のサブシステンス的利用を以下のように定義する。

> サブシステンス利用とは、非都市圏アラスカ住民（rural Alaska residents）による、以下の事項を目的とした、再生可能な野生資源の慣習的、伝統的利用を意味する。１）食料、住まい、燃料、衣服、道具、交通のための直接的な個人的もしくは家族的消費、２）個人的もしくは家族的消費のために捕獲した魚類や野生動物資源の非食用部分を利用した手工芸品の製作及び販売、３）個人的もしくは家族的消費を目的とした物々交換やシェアリング、４）慣習的交易（16 U.S.C. 3113）。

ANILCA はサブシステンス利用を「慣習的、伝統的」利用であると述べた上で、行為主体とその利用目的の観点からそれを意味づけている。慣習的、伝統的利用の基準は、先述したアラスカ州のサブシステンス法とほぼ同様の基準を８つ挙げている。またサブシステンス利用の主体は非都市圏に暮らすアラスカ住民とされた。「アラスカ非都市圏（rural Alaska）」とは、アラスカ第一の都市であるアンカレジや、フェアバンクスとその近郊からなるフェアバンクス郡などの 10 地域を除いた、すべてのアラスカ州内の連邦政府管轄の「公有地」（後述）を指している（The Federal Subsistence Management Program 2006:8）。この区分は恒久的なものではなく、10 年毎にその位置付けの見直しが当該地域／共同体の人口規模、経済状況、魚類や野生動物の利用状況、交通、教育機関に関する検討に基づき実施される（The Federal Subsistence Board 2006:1-8）。表 3-2 はその基準をまとめたものである。

さらに利用目的に関しては、直接的消費を目的とするものだけでなく、副産品を利用した商品の販売、ならびに物々交換やシェアリング、そして「慣習的交易（Customary Trade）」を目的とした利用も含んでいる。慣習的交易とは、魚類に限っていえば、非都市圏アラスカ住民間の販売／購入、並びに非都市圏アラスカ住民による個人的ないし家族的消費を目的とする人物への販売を意味する（Office of Subsistence Management 2006:19）。

ANILCA には魚類や野生動物の個体数の減少を食い止める必要性から天然資源収穫を制限しなければならない場合、サブシステンス利用に対する規制を「それ以外の利用」に比して最小限にとどめること、いわゆる「サブシステンスの優先」が明記されている。

表 3-2 連邦政府が非都市圏決定基準に利用する項目とその詳細

A.人口
①人口が 2500 人以下のコミュニティ＝非都市圏
ただし都市的特徴を有していない／都市圏の社会経済的一部でない場合
②人口が 7000 人以上のコミュニティ＝都市圏
ただし非都市的特徴を有してない場合
③人口が 2500 人から 7000 人のコミュニティ＝都市圏／非都市圏
下記「非都市圏的特徴」を精査した上で都市圏か非都市圏かを判断する。
B.「非都市圏的特徴」の認定
非都市圏的特徴の認定／否認には以下の項目を精査する。
1）経済･･･賃金雇用、失業率、収入、サービス、大型小売店舗数、食費
2）基幹施設･･･電力料金
3）魚類・野生動物利用･･･世帯あたりの利用種数、参加世帯の割合、1 人あたりの平均総収穫量、シャケ及び大型陸生哺乳類の平均収穫量
4）交通事情･･･輸送／交通手段、主要輸送手段、道路整備状況
5）教育機関･･･教育機関の数

The Federal Subsistence Board（2006:81-83）に基づき筆者作成。

サブシステンス優先条項には、①アラスカ非都市圏住民によるサブシステンス利用機会の存続は、先住民の身体的、経済的、伝統的、文化的生存（existence）にとって重要であり、非先住民の身体的、経済的、伝統的、社会的生存（existence）にとって重要であること、②狩猟・漁撈による食料調達以外の手段が実質的に利用できないという、特異な状況にアラスカがあること、③アラスカ州人口の増加、野生生物個体数の劇的な減少、遠隔地への移動利便性の向上、野生生物管理の原則と矛盾した方法による生物捕獲が、資源のサブシステンス利用の存続を脅かしていること、④ANCSA で謳われた目的の達成並びに公平性という観点から、先住民および非先住民によるサブシステンス利用機会を保護し、提供すること、⑤非都市圏住民参加型の野生生物・サブシステンス利用管理体系を設立すること、という議会の所見 5 点がはじめに記されている（16 U.S.C. 3111）。ついでサブシステンスの優先について以下の様に記してある。

> 公有地におけるサブシステンス的利用のための野生動物や魚類の捕獲は、その他の目的のための利用に対する優先権を持つ。･･･魚類や野生動物個体数の生存能力を保護するためにサブシステンス利用による魚類や野生動物個体の捕獲を制限する必要が生じた場合、優先権は以下の 3 基準の適用に基づいた適切な制限を通して実行す

る。（1）主たる生計として慣習的かつ直接的な依存、（2）居住地域（3）それ以外の資源の利用可能性（16 U.S.C. 3114）。

ここで言う公有地とは、具体的には ANICLA により設置された国立公園、国立野生動物保護区等の国有地を指し、アラスカ州の所有地や地域先住民企業・村落先住民企業の所有地をはじめとする私有地は含まない。またサブシステンス利用以外の「その他の目的のための利用」もしくは「その他の消費的利用」とは、ANILCA の冒頭でサブシステンス利用同様に保全が謳われている原生地域における娯楽活動、すなわちスポーツ・ハンティングやスポーツ・フィッシングのことを示す。スポーツ利用は「主たる目的が娯楽的価値観であり、フェア・チェイス[16]という原理に従っている」点でサブシステンス利用とは異なる、とされている（Wolfe 2000:1）。また、サブシステンス利用が「日常用務の一部であるような生産的な経済活動」である一方で、スポーツ利用は「日常用務の合間の休息期に計画される」活動である、との区分も公的資料のなかには示されている（Wolfe 2000:1）。

ANILCA が容認する国有地での天然資源の消費的利用はサブシステンス的利用とスポーツ的利用だけである。だがウォルフ(2000:4）によれば、サブシステンス利用は商業利用に対しても優先権を持っていると述べる。これは野生動物個体総数や水産資源総数があらゆる種類の消費的利用に充分でない事態が生じた場合、商業利用やスポーツ利用の規制から実施し、サブシステンス利用を優先するような施策を行うことを意味している（Wolfe 2000:1）。一見、これは先住民によるサブシステンス利用に特別な地位を与えているかに見える。しかしそれは先住民側からの文化的内容を強調する提言とどのように結び合うのか。節を改めて検討することにする。

Ⅲ　法概念・サブシステンスへのドミナント文化の作用

ここまで 20 世紀初頭に制定されたアラスカ猟獣法から 1980 年の ANILCA までのアラスカにおける狩猟・漁撈管理法の歴史的展開について、それらの法が施行された社会的背景を踏まえつつ再構成してきた。以下ではこれらの記述に基づき、法概念として成立した

16 アメリカの狩猟愛好家団体である Boone and Crockett Club によると「フェア・チェイス（fair chase）」とは、ハンターが野生動物に対して有利な立場に立ちすぎないようなやり方で倫理的・スポーツマン的・合法的な野生動物の追跡および捕獲を行うことを意味する（Boone and Crockett Club 2009）。なお Boone and Crockett Club は 1887 年にセオドア・ルーズベルト（後の合衆国第 26 代大統領）が創設した組織である（Mitchell 2003: 205）。

「サブシステンス」の文化的特質について検討していきたい。

すでに指摘したように、アラスカ準州期における法規制の対象となったのは市場取引を目的とする狩猟・漁撈活動のみだった。この措置は当時すでに交易品を生活財として利用していた先住民の生活に大きな影響を及ぼしたと言える。ただし先住民が行う狩猟・漁撈活動全般を管理する法的枠組みは存在しなかった。当時の法律には食料獲得を目的とする狩猟・漁撈活動に限っては法律が定める規制を適用しないことが明記されており、また先住民は狩猟免許の携帯を義務づけられてもいなかった。こうした措置は当時の先住民にとって狩猟・漁撈活動による食料獲得以外に自らの肉体的生存を充分に維持する手段がなかったという社会経済状況、及び先住民もいずれは「非文明的」な行為をやめ、最低レベルの生活状況（＝サブシステンス）を脱却し、賃金労働によって生計を維持するアメリカ的な生活へと移行するはずだという認識に基づいていた。実際、食料獲得を目的とした狩猟・漁撈活動への例外的措置を「文明化」した先住民には適応しない規則の発布まで行われていた。食料獲得を目的とした先住民の狩猟･漁撈は法規制の対象とはならなかったものの、それは連邦政府が先住民の狩猟・漁撈活動に寛容だったからではない。

政府の姿勢に変化が生じたのはアラスカ州設立以降、特に ANCSA が制定された以後のことであった。先住民側の政治的連帯に加えて、天然資源開発を円滑に進めようとする主流社会側からの要請を受け、政府は先住民の狩猟・漁撈全体を視野にいれた、より包括的な天然資源管理政策を検討する必要に迫られた。そこで登場するのがサブシステンスという概念だった。より具体的に言えば、これまで法の埒外に放置してあった食料獲得目的の狩猟・漁撈活動をサブシステンスと名付け、アメリカの法体制に位置付けようという試みが始まったのだった。

このサブシステンス法制化をめぐる議論において、先住民のサブシステンスは単に食料を確保する以上の文化的価値を帯びた活動である、という類似した見解が政府側からも先住民側からも示されていることは以下の二つの点で重要である。一つはそれまで非文明的な生計維持手段の一つにすぎないと評価してきた狩猟・漁撈活動に対して、その文化的価値を政府が認める姿勢を示したことにある。もう一つは先住民自身が自らの「生き方」ないし「文化」を表象する言葉としてサブシステンスを利用し始めた点である。

ただし ANCSA が解決出来なかった（もしくは ANCSA で処理することを回避した）先住民問題を「サブシステンス・ニーズ」の保護として法制化することを方向付けたのは政

府であり、先住民には他の概念の選択肢はなかったことに注意する必要がある。また政府はサブシステンスを天然資源利用の人的利用の一種であると見なしており、既存の法体系にある他の種類の天然資源利用―スポーツ的利用、商業的利用―と比較対照しつつ、法制化を進めた。そしてサブシステンスを他の利用から差異化するために利用した指針は、その当時の先住民が実際に行う狩猟・漁撈ではなく、西洋近代社会の影響を受けずに自律的に生活する「未開」人の狩猟・漁撈＝サブシステンスを想定したものだった。すなわち「他から孤立したものではなく、それだけを見ることが出来るものではない」(Yupiktak Bista 1974: 2) という「生き方」の承認をめぐる先住民の主張を受けて始まった制度改革ではあるが、主要概念からその概念の意味づけに至るまでイニシアチブを握っていたのは、常に政府でありドミナントな社会経済システムに「優先権」があったのである。

こうした経緯をへて、1970 年代よりサブシステンスを条文に含む法律が施行されることとなり、1978 年制定のサブシステンス法並びに 1980 年制定の ANILCA において法概念としてサブシステンスが確立した。この二つの法律はサブシステンス利用の主体が明記されているか否かという点で違いがあるが、法概念としてのサブシステンスの取り扱いはほぼ重なっていると言っていいだろう。

これらの法律はサブシステンスを「慣習的、伝統的利用」と定義した。そして天然資源利用が慣習的、伝統的であるかどうかを判断するための 8 つの基準を設けた。そのなかには、収穫の効率性や節倹性についての項目や、経済的かつ栄養的重要性に関する基準とともに、資源利用活動と土地、技術、価値観、体験知との間の歴史的な結びつきや食物分配・シェアリングといった実践に言及するものがある。こうした点から、法概念としてのサブシステンスは、社会経済システムとしての人類学的なサブシステンス理解や先住民の総体的なサブシステンス観を部分的に取り入れていることが伺える。

またサブシステンスの目的は食料獲得を目的とした資源利用だけでなく、天然資源を素材とした手工芸品の製作・販売活動やインフォーマルな交換活動のための資源利用も含む活動として意味付けられることとなった。ただし手工芸品の製作のみを目的とした資源利用はサブシステンスではなく、あくまで可食部位は自家消費するという前提の上ではじめて手工芸品の製作や販売が出来る。また収穫物の売買については慣習的交易として許容されているものの、商業的性格が強い交易はサブシステンスとは認められない。

しかし法的なサブシステンス利用はそれが慣習的、伝統的であれば良いというわけでは

ない。サブシステンス利用者としての個人は、連邦政府の基準においては非都市圏住民でなければならない。もしくは州政府の基準では、個人の居住地域が都市圏であれば、いくら政府が慣習的、伝統的と見なす資源利用の基準を満たしていようとも、個人の資源利用がサブシステンス利用として法的に取り扱われることはない。

非都市圏認定をめぐる基準を踏まえた場合、天然資源を食料として直接的に利用することを第一の目的とする狩猟・漁撈がサブシステンスである、ということがやはり法的にサブシステンスを意味づけるベースラインとなっていることは明白である。これはアラスカ非都市圏を同定する基準の一つである天然資源利用について、量的データに基づく資源利用量が主たる指標として用いられている点に強くあらわれている。食料をどの程度天然資源利用でまかなっているかを数量的に把握すること、すなわちサブシステンスのアウトプットとしての食料にどの程度依存して「生存」しているのかを把握することが、ある狩猟・漁撈活動をサブシステンスとして意味づける上で重視されている。先住民のサブシステンスが文化的価値を帯びた活動であると認めたにもかかわらず、政府は依然としてサブシステンスを賃金労働などと同様の生計維持のための手段の一類型として捉えるやり方で法制化を行ったのである。

さらに地域の経済的特徴を査定する基準としての「経済」状況とは、具体的には賃金雇用、物価、失業率、大型小売店数、電力代金、輸送手段といった当該地域における市場・貨幣経済の状況を示すものである点にも注意しなければならない。しかも「経済」状況の指標として挙げられているのは当該地域の「近代化」の度合いを査定するための指標であるといっても過言ではない。こうした措置から「文明的な」近代資本主義経済の「恩恵」が享受されうる状況ではサブシステンスは法的権利として保障するものたり得ないとする歴史的に持続する認識が伺える。

つまり先住民の狩猟・漁撈活動の法的保護を実質的な目的として法制化されたかにみえるサブシステンス概念ではあるが、その実態はアラスカ準州期における狩猟・漁撈管理政策が前提とするものとさほど変化していない。それは、人類学的知見や先住民の訴えを一部取り込んではいるものの、基礎的な部分ではサブシステンスを西洋近代社会特有の「経済」という枠組みで捉え直した上での制度化なのだ。そのため法制の焦点は先住民の「生き方」としてサブシステンスを保障することではなく、その手段を利用することなしには肉体的な生存が困難である住民の「経済」的基盤を保障するというところに移っている。

サブシステンスを「社会に埋め込まれた経済」としてみるのではなく「社会から独立した領域」としてみる西洋近代社会の枠組みが先住民の狩猟・漁撈保護のための基盤となっているのである。

政府はサブシステンスを制度化するとともにそのたぐいの天然資源利用に優遇措置をとっている。だがこの弁別の仕方の根底にも西洋近代社会の枠組みが適用されていることに注意する必要がある。それは生活時間を労働時間と余暇時間に区分する枠組みである。サブシステンスは生存のための利益を産出する活動であるという前提のもとに、産業社会における「労働」に相当する活動であると定位される。労働対価としての賃金に相当するものは食料としての獲物等である。こうしてサブシステンスは労働志向の強い活動として位置づけられている。そのためサブシステンスはスポーツとは対極に位置する活動としてみなされることになる。スポーツであれサブシステンスであれ、天然資源を利用することに変わりはない。しかしスポーツは肉体的生存を可能とする以上の利益の産出を通して生まれる時間的余裕や利潤を確保してはじめて可能な活動であるため、その成否は当事者の肉体的生存に影響を与えない活動である。それゆえに制定された法の中で用いられるサブシステンスという語には、余暇活動とは全く異質なものであるという認識をともなうことになったのである。

Ⅳ　むすび

本稿はアラスカ先住民の権利保障を念頭に法制化されたサブシステンスという概念へのドミナントな文化の影響力について、アラスカにおける狩猟漁撈管理法の歴史的変遷をたどりながら検討した。その結果、先住民を主たる受益対象として策定した諸法律が経済、労働／余暇といった西洋近代の認識枠組みに準拠していることが明らかになった。サブシステンスの法制化が先住民の政治的主張に国家が耳を傾けた結果であることは否定出来ない。だがその過程でアラスカ先住民による「生き方」の承認をめぐる主張はアメリカ社会の政治システムの中で処理することが可能な問題へとすり替わったのである。

法制化に至る議論の過程で、英語において獲って食うだけの単純な自給自足経済をネガティブに表象する言葉であるサブシステンスに、先住民は別の意味を刻みつけることで自身の要求を政府、しいては主流社会の人びとに訴えようとした。先住民は自身の生活を総

体的に表象する「生き方」を意味する言葉としてサブシステンスをポジティブに意味づけ直した。また現金収入やレクリエーションといった要素もサブシステンスと相容れない活動としては捉えなかった。さらに彼らがサブシステンス＝生き方として主張するのは、歴史的過去における実践ではなく同時代的な狩猟・漁撈活動だった。経済、労働／余暇といった概念に一義的に還元できない「生き方」の維持こそが先住民が求めたサブシステンスだったのである。しかし先住民による抵抗の甲斐なく、法律用語としてのサブシステンスは、英語話者の生活世界の中で歴史的に深く刻まれてきた意味を色濃く反映するものとなってしまった。

サブシステンスの法制化は、連邦政府によるアラスカ州の既存の天然資源管理体制に風穴を開けたのではなく、ずっと開いたままであった穴をふさいだことでより体系的かつ効率的な天然資源管理を可能とした。非都市圏に居住する限りにおいて、アラスカ先住民の法的な意味でのサブシステンスは保障されているとはいえ、天然資源管理体制の中心はこれまでと変わらず依然として政府機関であるし、サブシステンスを可能とする非都市圏を認定する主体もまた政府機関である。ANCSA を通して土地権原が消滅したとはいえ、国立公園や野生動物保護区に指定された一帯は先住民の日常的な生活空間である。その生活空間での諸活動への干渉は、サブシステンスが法制化されたところで相変わらず続いている。

たとえば筆者の調査地でのある出来事を紹介しよう。筆者が A 氏のキャンプ地に滞在していた折、キャンプ地の上をセスナ機が通り過ぎたことがあった。A 氏があれはフィッシュアンドゲーム（アラスカ州狩猟漁業局）のセスナ機だと私に教えてくれた。キャンプ地に暮らす A 氏の子ども達はセスナ機に向かって無邪気に手を振りだした。A 氏の妻である B 氏も作業の手を休めてセスナ機を見上げ、おもむろに「中指を立てながら」手を振りだした。そして彼女は「キャンプ地の上空をこんな低空で飛ぶなんて！」と怒りをあらわにしていた。B 氏はキャンプ地上空を飛ぶセスナ機を見て、土足で家の中に踏み込まれジロジロと観察されたかのように思ったのではないだろうか。

本稿の考察を通して、先住民が権利回復を叫び、政府がそれを保障するという「健全」なプロセス自体に先住民を国家の社会政治システムへと統合する作用があることが明らかになった。国家の周縁部に生きる先住民が法的に権利保障を獲得した後であっても、それでもなお自らの権利を主張し続ける背景には、こうしたドミナントな文化の、それがドミ

ナントであるがゆえに不可避的な文化作用があるのではないだろうか。

Ⅴ　文献

Berger, Thomas R.

1985 *Village Journey: The report of the Alaska Native Review Commission*, Hill & Wang.

Brown, Williams

2001 "Overview of subsistence in Alaska", in *Crossing Boundaries in Park Management: Proceedings of the 11th Conference on Research and Resource Management in Parks and on Public Land*, Pp.260-263, edited by David Harmon.

Burch, Ernest S. Jr.

1979 "Native Claims in Alaska: An Overview", *Etudes/Inuit/Studies* 3(1):7-30.

Bodenhorn, Barbara

1990 ""I'm Not the Great Hunter, My Wife Is": Inupiat and anthropological models of gender", *Etudes/Inuit/Studies* 14(1-2)55-74.

Boone and Crockett Club

2008 Fair Chase Statement, Boone and Crockett Club (http://www.boone-crockett.org / huntingEthics/ ethics_fairchase.asp?area=huntingEthics　2009年3月20日取得)。

Blackman, Margaret B.

1989 *Sadie Brower Neakok An Inupiaq Woman*, Seattle and London, University of Washington Press.

Case, David S. and David A. Voluck

2002 *Alaska Natives and American Law*, Fairbanks, University of Alaska Press.

Collings, Peter

1997 "Subsistence Hunting and Wildlife Management in the Central Canadian Arctic", *Arctic Anthropology* 34(1):41-56.

Condon, Richard G., Peter Collings and George Wenzel

1995 "The Best Part of Life: Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males", *Arctic* 48(1):31-46.

Cole, Terrence M.

1996 "Jim Crow in Alaska The passage of the Alaska Equal Rights Act of 1945", in *An Alaska Anthology Interpreting the Past*, Pp.314-335, Edited by Stephen W. Haycox and Mary Children Mangusso, Seattle and London, University of Washington Press.

Crutchfield James A. and Giulio Pontecorvo

2006 "The Pacific Salmon Fisheries: A Study of Irrational Conservation", in *An Alaska Anthology: Interpreting the Past*, edited by Stephen W. Haycox and Mary Childers Mangusso, Pp.238-245, University of Washington Press.

Ellanna, Linda

1991 "More than Subsistence: The Harvest of Wild Resources and Alaska Native Cultural and Social Identity",『北の食と住　北方文化シンポジウム』Pp.28-37。

Philibert, Jean-Marc

1990 "The Politics of Tradition: Toward a Generic Culture in Vanuatu", in *Customs in Conflict: The Anthropology of a Changing World*, edited by Jean-Marc Philibert and Frank Manning, pp. 251-273 Broadview Press, Lewiston, N.Y.

Fienup-Riordan, Ann.

1983 *The Nelson Island Eskimo*, Anchorage: Anchorage Pacific University Press.

1994 *Boundaries and Passage Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Encounter with Moravian Missionaries John and Edith Kilbuk*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

Huntington, Henry P.

1992 *Wildlife Management and Subsistence Hunting in Alaska*, Seattle, University of Washington Press.

Hensel, Chase

1996 *Telling Our Selves Ethnicity and Discourse in Southwestern Alaska*, New York,

Oxford University Press.

Kelso, Dennis D.

1981 “Technical Overview of The State’s Subsistence Program”, *Technical Report 64*, Alaska Department of Fish and Game Division of Subsistence.

岸上伸啓

2008 『文化人類学的生業論―極北地域の先住民による狩猟漁撈採集活動を中心に―』「国立民族学博物館研究報告」32(4):529-578。

Kleinfeld, Judith, Jack Kruse, and Robert Travis.

1983 “Inupiat Participation in the Wage Economy: Effects of Culturally Adapted Local Jobs”, *Arctic Anthropology* 20(1):1-23.

Kruse, Gordon H, Fritz C. Funk, Harold J. Geiger, Kristine R. Mabry, Herman M. Savikko, and Shareef M. Siddeek

2000 “Overview of State-Managed Marine Fisheries in the Central and Western Gulf of Alaska, Aleutina Islands, and Southeastern Bering Sea, with Reference to Steller Sea Lions”, *Regional Information Report* 5J00-10, Alaska Department of Fish and Game Division of Commercial Fisheries.

Kruse, John A.

1991 “Alaska Inupiat Subsistence and Wage Employment Patters Understanding Individual Choice”, *Human Organization* 50(4): 317-326.

Langdon, Stephen J.

1991 “The integration of Cash and Subsistence in Southwest Alaska Yup'ik Eskimo Communities”, *Senri Ethnological Studies* 30: 269-291.

Lonner, Thomas D.

1980 “Subsistence as an Economic System in Alaska: Theoretical and Policy Implication”, *Department of Fish and Game Division of Subsistence Technical Paper* #67., Alaska Department of Fish and Game Division of Subsistence

Mitchell, Donald Craig

2003 *Sold American The Story of Alaskan Natives and Their Land, 1867-1959*,

Fairbanks, the University of Alaska Press.

Morrow, Phyllis

1996 “Yup’ik Eskimo Agents and American Legal Agencies: Perspectives on Compliance and Resistance”, *Journal of Royal Anthropological Institutes* 2: 405-423.

Morrow, Phyllis and Chase Hensel

1992 “Hidden Dissension: Minority-Majority Relationships and the Use of Contested Terminology”, *Arctic Anthropology* 29(1):38-53.

Nadasdy, Paul

1999 “The Politics of TEK: Power and the Integration of Knowledge: Power and the 'Integration' of Knowledge." *Arctic Anthropology.* 36(1-2): 1-18.

2003a “Reevaluating the Co-Management Success Story”, *Arctic* 56(4):367-380.

2003b *Hunters and Bureaucrats Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*, UBC Press.

National Park Service

2000 *Glacier Bay Administrative History* (*Land Reborn: A History of Administration and Visitor Use in Glacier Bay National Park and Preserve* , Theodore Catton, 1995) http://www.nps.gov/archive/glba/adhi/adhit.htm

Nelson, Richard K., Kathleen H. Mautner, and G. Ray Bane

1978 *Tracks in the Wildland: A Portrayal of Koyukon and Nunamiut Subsistence,* Anthropology and Historic Preservation, Cooperative Park Studies Unit, University of Alaska.

Norris, Frank

2003 *Alaska Subsistence A National Park Service Management History*, Anchorage, Alaska Support Office, National Park Service U.S. Department of the Interior (Online book: URL http://www.cr.nps.gov/history/online_books/norris1/)

Office of Subsistence Management 2006:19

2006 *Subsistence management regulations for the Harvest of Fish and Shellfish on Federal Public Lands and Waters in Alaska*, Office of Subsistence

Management.

大村敬一

2006　「「Quvianaa?(楽しいかい？)」：喜びの経済学としてのイヌイトの生業」『第 20 回北方民族文化シンポジウム報告　文化の十字路―北太平洋沿岸の文化―』63-70。

Oswalt, Wendell H.

1990　*Bashful No Longer An Alaskan Eskimo Ethnohistory, 1778-1988*, Norman and London, University of Oklahoma Press.

ポランニー、カール（Polanyi, Karl）

2003[1975]『経済の文明史』東京：筑摩書房。

Pennoyer, Steven

1988 “Early Management of Alaskan Fisheries”, *Marine Fisheries Review* 50(4):194-197.

Philibert, Jean-Marc

1990 “The Politics of Tradition: Toward a Generic Culture in Vanuatu”, in *Customs in Conflict: The Anthropology of a Changing World*, edited by Jean-Marc Philibert and Frank Manning, Pp.251-273, Broadview Press.

Project Jukebox

1991　*Yukon-Carley River National Preserve, Bob Belous talks with William Schneider and Dan O'Neill on October 8, 1991*, Tape Reference # H91-22-24, http://uaf-db.uaf.edu/Jukebox/YUCH/htm/bobbel.htm.

スチュアートヘンリ

1995　「現代のネツリック・イヌイット社会における生業活動―生存から文化的サバイバルへ―」『第９回北方民族文化シンポジウム　ツンドラ地域の人と文化』財団法人　北方文化振興協会。

1996　『現在の採集狩猟民にとっての生業活動の意義　民族と民俗学者の自己提示言説をめぐって』、スチュアートヘンリ編、「採集狩猟民の現在　生業文化の変容と再生」Pp.125-154、東京：言叢社。

2005　「グリーンランド、カナダ、アラスカ、シベリアのイヌイト」、綾部恒雄監修　富

田虎男、スチュアートヘンリ編『講座　世界の先住民族 07　北米』Pp.219-231、東京：明石書店。

サーリンズ、マーシャル

1984『石器時代の経済学』東京：法政大学出版（Marshall Sahlins, Stone Age Economics, Aldine Publishing Co., 1972）。

Stern, Pamela

2000 "Subsistence: Work and Leisure", *Etudes/Inuit/Studies* 24(1): 9-24.

The Federal Subsistence Board

2006 *Rural Determinations Decennial Review Analysis of Communities and Area, Office of Subsistence Management*, Office of Subsistence Management, U.S. Fish & Wildlife Service.

The Federal Subsistence Management Program

2006 *Subsistence Management Regulations for the Harvest of Fish and Shellfish on Federal Public Lands and Waters in Alaska*, Office of Subsistence Management, U.S. Fish & Wildlife Service.

常本照樹

1990 「アラスカ先住民の権利と法」杉原泰雄、樋口陽一、浦田賢治、中村睦男、笹川紀勝編『平和と国際協調の憲法学　―深瀬忠一教授退官記念―』Pp.307-324、東京：剄草書房。

U.S. Fish and Wildlife Service

1940 *Department of the Interior Information Service Monday, June 3, 1940*.

Usher, Peter J.

1981 "Sustenance or Recreation?: The Future of Native Wildlife Harvesting in the Northern Canada", *Proceedings First International Symposium on Renewable Resources and the Economy of the North*, Banff, Alberta, May 1981, Pp.56-71.

Wenzel, George W.

1991 *Animal Rights Human Rights Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*, Toronto, University of Toronto Press.

Wenzel, George, Grete Hovelsrud-Broda, and Nobuhiro Kishigami

2000 “Introduction: Social Economy of Modern Hunter-Gatherers: Traditional Subsistence, New Resources”, in *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter Gatherers*, Pp. 1-5, edited by George W. Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda, and Nobuhiro Kishigami, Senri Ethnological Studies 53.

Wolf, Robert J. and Linda J. Ellanna, compiled.

1983 “Resource use and socioeconomic sysytem: case studies of fishing and hunting in alaskan community”, *Alaska Department of Fish and game Technical paper* 61, Alaska Department of Fish and game division of subsistence.

VanStone, James. W.

1967 *Eskimos of the Nushagak River An Ethnographic History*, Seattle and London, University of Washington Press.

Wolfe, Robert J.

2000 *Subsistence in Alaska: A Year 2000 Update*, Division of Subsistence Alaska Department of Fish and Game.

Yupiktak Bista (edited by Art Davidson)

1974 *Does One Way of Life have to die so another can live? A report on Subsistence and the Conservation of the Yupik Life-Style*, Yupiktak Bista.

インターネット・リソース

Alaska Statutes *Infobases/Folio*, provided by the Alaska State Legislature, (URL: http://www.legis.state.ak.us/folhome.htm)

Code of Federal Regulations *Code of Federal Regulations (CFR),* provided by the U.S. government Printing Office, (URL: http://www.gpoaccess.gov/CFR/)

United States Code *U.S. Code collection*, provided by Legal Information Institutes, Cornell Law School, (URL: http://www.law.cornell.edu/uscode/)

調 査 報 告

現代ルーマニア農村事情
―山村のゴスポダリエの変容を中心に―

杉本　敦

１．はじめに

現代ルーマニア農村はどのような世界として存在しているのか、またそれがどのように変容しつつあるのか。本稿は、2007 年 5 月から 2008 年 9 月にかけてブラショヴ県 MJ 村で実施したフィールドワークの調査報告という形で経験的事実を提示しながら、この問題に迫ろうとする試みである。まず調査地の村と近年の変化について概観した後、特に筆者がルーマニアの農村に興味をひかれる契機となったゴスポダリエという現象に注目することで、急速に変化しつつある農村における社会生活の断面のいくつかを描いてみることにする。

ルーマニアの村落社会について語る際、「牧歌的」「フォークロアの宝庫」などといった表現が用いられることが頻繁に見られる。これは外国人向けの観光などでも盛んに宣伝されるイメージでもあり、政府観光局や旅行会社ではそうしたイメージを強く押し出している。1960 年代からルーマニア北部のマラムレシュ地方を訪れているエッセイスト・写真家のみやこうせいは、ルーマニアのこうした側面を強調した詳細な生活誌を何冊も公刊している（みや 1988、1990、2003）。そこに描かれているのは、美しい自然、民族衣装を着た人々、「伝統的な」牧畜の風景などである[1]。こうした「農村らしい」イメージはルーマニア人も共通して持っているようで、社会学者の Voicu は具体的なイメージとして「日に焼けた人々」「道路の埃」「ニワトリとヒツジ」「牧草地に向かうウシの鈴の音」「錆びた古いバス」といったものを挙げている（Voicu 2006:15）[2]。

---

[1] これらのイメージから、農村の現実として確かに存在したはずの社会主義時代の痕跡が抜け落ちてしまっていることは非常に興味深い。

[2] ルーラルな世界としての村落というイメージは統計資料にも現れる。2005 年のルーマニアの

さらに、ルーラルな世界としての村落のイメージは、単に第一次産業を主要経済としているということに留まらない。それには「素朴だが暖かい人々が、互いに協力し合って生きている」「行きかう人々がみな知りあい」というような濃厚な人間関係のイメージが付随する。村中の人々が親族・儀礼親族・友人といった様々な社会関係で複雑に結び付けられ、それは道徳心や好意によって支えられているというイメージである。社会主義期のルーマニア農村を扱った民族誌では、こうした社会関係が利己的な動機によって戦略的に利用されるようになったとしているが（Kideckel 1993）、「伝統的」な村落社会のそれは道徳的なものであったと前程視している。

それでは、ルーマニアの農村は今日でも「伝統的」でルーラルな世界として想定することができるのだろうか。それとも Kideckel が指摘したような変化が生じているのだろうか。MJ 村での観察をもとにこれらの問題への手がかりを探ることが本稿の目的である。まず、調査地となった MJ 村の遠景について述べ、次にそこで起こっているいくつかの出来事、特に先鋭的で従来の農村の社会構造を大きく変容させつつあるようなものに絞って詳しく取り上げたい。

２．MJ 村というところ

ブラショヴ県[3]MJ 村は、ルーマニア中央を東西に走る南カルパチア山脈の一部をなす 2000m 級の 2 つの山地の谷間に発展してきた山村である。MJ 村の“村”はルーマニア語の *sat* にあたる。この *sat* は一般的な村落（village）を意味しているが、それだけでなく

農地面積は 1470 万ヘクタールで国土面積の 61.7%を占め、総雇用の 33%が農業に従事している（田中 2007:44）。兼業で農業に携わっている者も加えれば、その数字はさらに上昇する。近隣諸国の農業人口率は、チェコ・ハンガリー・エストニア・スロヴァキアで 4~5%、スロヴェニア 9%、ラトビア 12%、リトアニア 14%、クロアチア 17%、ポーランド 19%となっている（Voicu 2006:17）。ルーマニアの農地面積および農業総生産は CC12 ヶ国（2004 年に EU 加盟したエストニア・ラトビア・リトアニア・ポーランド・チェコ・スロヴァキア・ハンガリー・スロヴェニア・マルタ・キプロスにルーマニアとブルガリアを加えたもの）の約 4 分の 1 を占めており（田中 2007:43）、近隣の旧社会主義諸国と比較しても、その農業国としての特徴が際立っている。

[3] ブラショヴ県では 1970 年代に J.Cole を中心としたアメリカの人類学者のグループによって現地調査が行われている。諸社会主義政策がローカルレベルでどのように実施されたのか、住民がどのようにそれに対処したのかを明らかにしたこれらの研究は（Beck 1976;1979, Cole 1976a;1976b, Kideckel 1976;1982;1993, Randall 1976）、外国人による現地調査が厳しく制限された社会主義期の農村についての貴重な民族誌的データを提示している。

第一次産業を中心とするルーラルな空間をも指して用いられる[4]。それぞれの *sat* には 1 つずつ教会があり、教区と重なっている場合が多い。1968 年に MJ 村は近隣の 4 つの *sat* と行政村（*comună*）M を形成した[5]。他の 4 つの村は丘を超えた狭い谷で発展してきた規模の小さな集落であり、幹線道路の通るより広い谷に位置する MJ 村が行政村の中心となった。そこに役場や議会、文化の家が置かれた。ただし、通学に不便なことから小学校・中学校は各 *sat* に設置されている。1992 年で MJ 村の人口は 2960 人である（Praoveanu 1998:144）。住民のほぼすべてがルーマニア人で、ルーマニア正教会（*ortodox*）に所属している。近年の *sat* 単位の人口に関する詳しいデータを入手することはできなかったが、3000 人は下らないと思われる。

雪の解け始めた 3 月末の午後、予備調査のために県都ブラショヴから錆びた古いバスに乗り込んだ。MJ 村までは約 1 時間、日に 20 本ほどの便がある。客の入りは 8 割ほどで、中高生の姿が目立った。MJ 村にも中学、さらに隣の行政村には高校まであるが、多くの若者が大学進学を目指しており、そうした人々は都市の中学・高校に通っている。外国人の観光客の姿も見られたが、彼らの目的地は MJ 村の少し手前にあるブラン城である。「ドラキュラ城」として国内外から多くの観光客を集める古城である。市街地の外れには外国資本のハイパーマーケットやショッピングモールが立ち並んでいる。傍のバス停に停まるたびに荷物を抱えた年配の人々が乗り込み、バスはすぐに満席となった。これらのマーケットは村の商店よりも品ぞろえが良く、値段の安い徳用商品を購入できる。村の多くの者が週に何度か車でまとめ買いをしている。バスは幹線道路を南下し始めたが、この道は MJ 村を経由してブカレストまで続いている。30 分ほど走ると、左右に広大な畑が広がり始めた。社会主義時代にはジャガイモの一大生産地だった場所だが、現在ではその半分も農業には使用されず放置されているという。荒れた大地には「土地売ります」と記した看板がいくつも立ち並んでいた[6]。

---

[4] 例えば *sătean* は村人や農夫を意味している。しかし、ルーラルなものを直接的に示す表現としては *ţară* の方が一般的である。この語は英語の country に近く、国だけでなく田舎といった意味もある。例えば *ţărăn*（農民）、*casa ţărănească*（農家）、*mânca ţărănească*（田舎料理）といった言葉がある。

[5] ただしすべての住民が自分たちの生活世界をこのような言葉で正確に意識しているわけではない。*sat* にあたる範囲を *comună* と呼ぶこともあるし、その逆もある。また *sat* の中に含まれる小集落（*cătun*）を *sat* と呼ぶこともある。

[6] こうした実際に耕作されていない土地であっても登記上は農耕地となっている。センサスにはこのような利用状況は反映されておらず、その数字から単純にルーマニアの農業の実状を測

ブラン城の前を通過すれば、その先は狭い谷間である。急な斜面に挟まれた谷底は最も広い所でも 200m ほどの幅しかない。斜面は 50~300m ほどの高さがあり、その先には平坦な丘、さらに先にはまだ雪を被った山々を見渡すことができる。それは息をのむほど美しい光景でもあった。平地や斜面には草地が広がり、大規模な耕作地は見当たらない。冷涼で地味の劣るこの地域では、ヒツジやウシを中心とした畜産を「伝統的」な生業としてきたのである[7]。柵で囲まれた牧草地ではヒツジの群れが草を食み、朝晩にはウシが川に水を飲みに農道を歩く。初夏には日に焼けた男性たちが大鎌で草を刈り、家屋の周辺には巨大な乾燥堆（*clăie*）がそびえ立つ。このような牧歌的な風景が現在でも見られる。

村に入ってまず驚かされたのは建物の多さである。筆者が集中的に調査したのは谷底を通る幹線道路沿いの 1km ほどの範囲であったが[8]、それだけでも 200 戸近い家屋が列をなしていた。柵で囲われた 1 つの敷地内に複数の家屋が建っていることも多い。ある老人は丘から谷を見下ろし、「自分が子供のころはあそことそことそこ、5 軒ほどしか家はなかった。今では町のようになってしまった」と話した。谷よりも丘の方が冷涼でヒツジを飼うのに適しており、かつては丘にも多くの人が暮らし、どちらかに住居が偏るという状況は見られなかった。しかし 1970 年代に谷の方に電気などのインフラ設備が整い、また都市への通勤に関してもバス停に近い谷のほうが便利であることから、多くの住民が谷へと移住した。丘に残されたのはオダイエ（*odăie*）と呼ばれる古い家屋で、そこには畜舎が併設されているため、冬期にヒツジを留めておく場所として利用されている[9]。

り知ることはできない。

7 社会主義時代にも、農耕地が少なく機械化も困難であることから、MJ 村を含めた行政村 M では農業集団化が見送られた。一定の生産物を国家に供出することが義務付けられていたが、その生産過程に対する管理を受けることはなかった。また中世以降、この地域は領主の存在しない自由村であり、個々の住民が土地を所有していた（Praoveanu 1998）。ルーマニアの村落の多くは、貴族による封建的な大土地所有、1920 年代の土地改革、社会主義政権による農業集団化、革命以降の土地の「返還」という土地所有形態の変遷を経験してきたわけだが、この地域はそれに当てはまらない特殊な背景を有しているのである。

8 先述のとおり、MJ 村は面積、人口ともにかなり大規模な集落である。その全域で人類学的なフィールドワークを行うことは不可能であり、ある程度調査が進んだ段階で地理的に範囲を区切ることにした。住民の社会関係は村全域に及んでいるわけではなく、日常的なやり取りが行われるのはかなり狭い範囲に限られることが多い。谷底を流れる川にほぼ垂直に流れ込む幾つもの小川によって谷は分断されており、住民は 2 つの小川に挟まれた範囲を「自分たちの土地（あるいは場所）」などと表現する。このような地理的区分の 1 つとその対岸部を主な調査対象とし、全戸調査を行った。

9 オダイエの周囲には牧草地が広がっている。冬季、ウシやヒツジは舎飼いにするので、夏の間に草を刈り乾草を作っておく必要がある。家畜をオダイエに置く場合、人がそこに通って世

谷には家屋が密集しているわけだが、その形態は様々である。平入り切妻造りの伝統的木造家屋もあれば、社会主義時代のコンクリート造り、ログハウス風の現代的なペンションなどが混在している。同じ敷地内に、伝統的家屋と近代的家屋とが隣接しているようなもの、伝統的家屋や社会主義時代の家屋の屋根を壊して 2 階 3 階を増設しているものも多く見られた。建設中、改装中の家も多く、中には時間をかけて住民自身が改築・改装作業を行っている建物もある。

調査地に入った当初、私が持った印象は後述するような都市からやって来る観光客の持つイメージとさほど変わらなかったように思われる。美しい山々、澄んだ空気、家畜とった「農村らしさ」を知らず知らずのうちに求めていたからでもあるが、インフォーマントとなった村の住民から自慢話として繰り返し聞かされたということも少なからず関係しているだろう。

３．観光客の到来、住民との摩擦

MJ 村を含めた地域には、週末やバカンスには多くの都市住民が美しい自然や牧歌的な風景を求めてやってくる。外国の観光客は近隣の「ドラキュラ城」を日帰りで訪れるだけだが、都市のルーマニア人はその先の MJ 村まで泊まりがけでやってくる。距離の近い県都ブラショヴだけでなく、車で 4 時間ほどかけて首都ブカレストからも多くの観光客が訪れる。日帰りでバーベキューを行う都市住民によって、川沿いの草地が埋め尽くされることもある。このように観光客が増え始めたのは 2000 年代に入ってからのことで、現在、村中にペンションやレストランが建ち並び、土地を購入して豪華な別荘を建てる都市居住者もいる。

こうした動きは、1970 年代以降に西ヨーロッパで広く見られるようになった逆都市化（counterurbanization）の萌芽と見ることができよう。Halfacree は逆都市化現象を都市および大きな町での人口減少を伴う農村地域での人口増加と定義している（Halfacree 1994:164）。こうした動きの要因は様々であるが、Halfacree は中でも農村らしさ（rurality）という理由を軽視できないと指摘している（1994:169-170）。MJ 村においても、この農村らしさが観光客を惹きつける要因となっているのは確かである。

話をするが、家畜を谷の住居の側に置く場合はオダイエ周辺で作った乾草を運んでくる必要が生じる。

調査開始時、筆者が滞在したのはそのような都市住民の別荘であった。ブカレスト在住のP夫妻は元々観光客として何度も足を運んでいたのだが、バカンスや老後を過ごすための場所として、4 年前に村の住民から土地を買って別荘を建てたのである。筆者はそこを拠点に近隣の住民を相手に調査を始め、週末にはP夫妻が友人を連れて別荘を訪れた。美しい風景やきれいな空気、牧歌的な風景、それを眺めながらの食事、住民から購入する牛乳やチーズは、彼らにとって大きな楽しみでもあった。調査を開始してひと月ほど経った頃、P夫妻が別荘を友人に貸すというので新しい下宿先を探さねばならなくなった。まず、それまでに話を聞くことができるようになっていた人々に頼んでみたが、「部屋がない」と断られた。仕方がなく近隣を訪ね歩いて下宿できそうなところを探すことにした。そこで苦労したのが、筆者が観光客ではなく長期の滞在を望んでいることを理解してもらうことだった。観光シーズンになるとペンションだけでは賄うことができず、観光客が民家に滞在を頼むということが多々あるのだが、それと間違えられたのである。彼らが要求する金額も非常に高かったし、食事を準備してもらって一緒に食べるというこちらの要求も理解しにくい様子であった。新しい下宿を見つけるまでには多くの時間を要することとなった。

MJ 村のペンションでは、一泊につき一部屋 60~120 レイ（3000~5000 円程度）が相場である。基本は素泊まりで、宿泊客が買ってきた食材を備え付けのキッチンで調理する。村の住民の多くにとって、都市から来る観光客はみな金持ちであり、自分たちの日常生活からは切り離された存在である。ペンションを経営したり部屋を貸したりしている人々も、金銭を受け取る以外には観光客と関わらない場合が多い。住民たちは、別荘の都会人と会話などしないばかりか、名前や顔も知らないということも多い。観光客が大量のゴミを捨てたり、住民の敷地内に勝手に入ってきたりすることに生活を乱されていると感じる住民も多い。村において観光客などの都市住民の姿は一般的なものになっているが、住民との間には確固たる隔たりが感じられる。

４．牧畜業の衰退から観光業へ

ルーラルな世界としての村落のイメージは、そこを農耕・畜産・狩猟・漁業などの第一次産業を行う場と想定していることに由来しており、それは都市と対比するものでもある。ルーマニアの場合、そうしたイメージを想起させるのは社会主義時代の集団農場や国営農

場ではなく、それ以前から存在したゴスポダリエ（*gospodărie*）[10]であるようだ。ゴスポダリエは家屋・畜舎・家畜・菜園などからなる財産のセットであり、「自立」した生活単位であるとされ、その経営者をゴスポダル（*gospodar*）、妻をゴスポディナ（*gospodină*）と呼ぶ。さらに、それらの資源を経営すること、建築物としての家やそこで暮らす集団をも指し、住民の社会的立場はゴスポダリエへのメンバーシップによって決定されていたという。ゴスポダリエは経済的に自立した不分割の単位でもあり、特定の子供[11]に継承されてきた。

牧畜を「伝統的」生業としてきたMJ村において、ゴスポダリエは家屋や畜舎などの建物群・小さな菜園・ジャガイモ用の畑・牧草地から構成されるのが普通であり、大きな畑などは存在しない。それぞれのゴスポダリエは川岸、川沿いの平地、谷を形成する斜面、尾根までを含み、隣のゴスポダリエとは木製の柵で区切られている。たとえ谷に家屋と菜園しか持たなくても、丘などに大きな牧草地を所有している者も多い。ゴスポダリエの経営は家畜飼育を主としており、牧草地の広さに応じて家畜の種類や数を調整している。ゴスポダルは牧草地の大きさ、刈り取ることのできる草の量などからどれだけの家畜を養うことができるのかを経験的に知っている。また、住民の意識においてもゴスポダリエの概念と家畜の親和性は高く、家畜を飼っているか否かで「ゴスポダリエを持っている」「持っていない」などと言うのである。ただし、ここでの家畜はウシ・ヒツジ・ブタなどの大きなものを指しており、家禽だけではゴスポダリエとは認識されない。

P夫妻の別荘を出た後、筆者は先祖代々MJ村で暮らしてきたF氏（73歳男性）のゴスポダリエに滞在することとなった。F氏夫妻が暮らす古い家屋の横に、社会主義時代に建てたコンクリート造りの家屋があり、その一部屋を間借りしたのである。F氏のゴスポダリエは元々妻方のものであり、新しい家はF氏夫妻が若い時に住んでいたものである。MJ村では、子供は結婚すると生家から出て行き、最後の子供が家に残って親の世話をするというのが一般的である。娘が生家に残るとその夫は義父母と暮らすことになるが、そ

10 民族誌では世帯（household あるいは farm household）などと訳されてきたが、一語には訳しきれない多様な意味を持っている。そのため本稿ではカタカナ表記で論を進める。

11 民族誌では末の男子が継承することが理想とされるが（Beck 1979, Kideckel 1993）、調査地では男子が残ることを強調する人はおらず、男でも女でも末子が残ると説明していた。しかしより正確には、結婚した者から順に生家を出て行くので、家に残るのは最後に結婚する子供である。男児よりも女児の方が早く結婚することが多いので、末子でなくても男児が残っていることが多くみられた。またゴスポダリエの相続に関して、「継ぐ（a moșteni）」という表現を使うことは稀で、「残る（a rămâne）」という言葉が使われることが多かった。

うした場合に別の家屋を建ててそこで暮らすことが多い。こうして 1 つのゴスポダリエ内に 2 つの家屋が立ち並ぶことになる。F 氏には 4 人の子供がいるが、そのすべてが結婚して生家を出ており、筆者が間借りした家には誰も住んでいなかったのである。

F 氏のゴスポダリエは河原から尾根までの長さ 400m 弱、幅 50m と現在の MJ 村では比較的大きなものである。雌ウシ 2 頭、ヒツジ 10 頭、家禽を飼っており、大きく傾いた斜面の尾根付近を除いてゴスポダリエのほぼすべてで草刈りをして冬のための乾草を作る。日常的な働き手は F 氏と妻だけであり、農繁期には子供たちに手伝いを乞うたり、隣人と労働交換を行ったりすることで仕事をこなしている。F 氏がゴスポダルとなったのは 1989 年の民主化革命後のことである。1990 年 3 月、それまで 35 年間務めていた塗装工場が閉鎖されたのを機に、すでに 50 歳を超えていた F 氏はゴスポダリエの仕事に専念するようになった。社会主義時代、F 氏は工場勤めをしており、勤務が終わって帰宅した後にゴスポダリエの仕事を手伝ってはいたが[12]、日常的にそこで働いたのは彼の妻と義母であった。工場勤めで現金収入はあったが、ゴスポダリエを経営することで配給では得ることのできなかった食肉や卵、野菜を確保したのである。こうした兼業状態は社会主義時代のルーマニアにおいて広く見られ（Beck 1979, Cole 1976b, Kideckel 1993）、特にチャウシェスクの極端な輸出政策によって深刻な物不足に陥った 1980 年代には、ゴスポダリエの果たす経済的役割は大きかった。

1990 年代、F 氏のゴスポダリエは最も規模が大きかった。3 頭のウシ、20 頭のヒツジ、家禽に加え、2 頭のブタを飼っていたのである。より多くの乾草を蓄えることができるように屋根を大きくし[13]、所有するすべての土地で草刈りを行って大量の乾草を準備した。F 氏が恒常的な働き手となったからでもあるし、自らのゴスポダリエ以外に食糧を得る手段が乏しかったからでもある。年金があるとはいえ、国家の配給はなくなり、すさまじいインフレーションのために品物を購入することは困難で、村落住民の誰もがゴスポダリエを持たざるをえなかった。牧草地を持つ人はウシやヒツジを飼い、それがない人は舎飼いにできるブタを飼ったのである。生産物を国家に供出する必要がなくなったことも、生産意欲の向上を促した。このように第二次大戦以前から社会主義期さらにはその崩壊期にかけ

12 社会主義時代、工場の労働時間は午前 7 時から午後 3 時までであり、村の多くの男性は午後 4 時には家に戻って農作業を手伝っていたという。

13 MJ 村の典型的な家屋には畜舎が併設されている。屋根裏には冬に家畜に与える乾草を貯蓄しておき、床に空いた穴から畜舎に直接、乾草を落とすのである。

て、ゴスポダリエは村落の経済において重要な意味を持っていた。

しかし現在の MJ 村ではゴスポダリエを保持している人は少なくなり、今も保持しているのは高齢者がほとんどである。こうした現象の背景の 1 つには村を取り巻く経済構造の変化があると思われる。まず MJ 村のゴスポダリエの特徴について整理しておこう。ルーマニアのゴスポダリエのほとんどは自家消費を目的として経営されており、生産物が市場に流れることはほとんどない（Voicu 2006:17）。しかし、山麓に位置する MJ 村のゴスポダリエ経営は畜産を主としており、自家消費分以上の牛乳・羊乳・羊毛を工場に出荷することによって金銭を得ることができる。しかし同時に、気候と農地の狭さに故に主食となる小麦やトウモロコシを生産することができず、パンやトウモロコシ粉を購入せねばならない。またブタには食事の残り物や雑草を煮たもの、ビートなどを与えるが、それでは足りずトウモロコシや小麦のもみ殻などを飼料として買う必要がある。山村である MJ 村のゴスポダリエは自然環境による制限によって自給自足を行うことは難しく、生活のためには現金収入を必要としたのである[14]。

現在、F 氏のゴスポダリエでは 2 頭のウシを飼っており年に 3500~4000 リットルほどの牛乳を得ている[15]。牛乳は自分たちで飲んだり、チーズを作ったりする他に、近隣に住む次女や都市に暮らす他の子供たちに無償で与えている。ウシを飼っていない隣人がペットボトルを片手に買いに来ることもある。そうして余った牛乳を工場へと出荷しているが、工場からは 1 リットル当たり 0.7 レイ（30~40 円程度）ほどが支払われるにすぎない。ヒツジからは毛・乳[16]・肉を得ることができるが、F 氏はヒツジを飼っている理由を「子ヒツジのためだ」と語る。これはイースターの際に食べる子ヒツジを得るためということで

14 第二次大戦以前には、牛乳やチーズ以外にブタやウシ、子ヒツジを売ることで現金収入を得ていたという。社会主義時代には、現金収入のほとんどは都市での賃金労働によって賄われていた。また、国内が深刻な物不足の状況にあった 1980 年代や異常な物価高騰によってパンなどを購入できなかった 1990 年代初頭には、村の住民はゴスポダリエで作ったジャガイモを多く食べたという。

15 MJ 村で飼われているウシは地域原産種であり、乳量は少ないものの寒さに強いという。このウシは日に 10~12 リットルほどの乳を出す。しかし、冬季は乳量が少なくなるし、出産前の 2 カ月は乳が出なくなるため安定して牛乳を得ることができるわけではない。また冷涼な気候のためホルスタインなどの乳量の多い外国種を飼育することは難しい。

16 ヒツジの所有者がその乳を利用する機会は少ない。MJ 村ではヒツジは高山の放牧地を利用した移牧によって飼育する。イースターが終わるとヒツジの群れは村を出、山の放牧地に移動する。ヒツジが戻ってくるのはクリスマス前後で、そのときには妊娠している。妊娠したヒツジは乳を出さなくなるのである。したがって住民が羊乳を利用できるのは、子ヒツジを屠畜するイースターから山への出発までの 1~2 週間ほどでしかない。

ある。社会主義時代、羊毛の出荷も義務付けられており、それと引き換えに金銭が支払われていた。しかし現在では、羊毛を定期的に収集する工場や機関はなく、その出荷は不定期に訪れるロマや外国企業に頼らざるを得ない。F 氏の妻は、糸を紡いでセーターや靴下を編むが、若い世代はそうした衣類を着ることは少なくなっており、彼らが自分たちで着ている。かつては村の誰もが飼っていたというブタの姿を見ることもほとんどなくなっている。F 氏のゴスポダリエでも 5 年前に手放したのだという。F 氏の妻は「ブタに与える餌が高くなっており、買った方が安い」と話した。近隣に住む次女が都市に買い物に出掛ける際、自分たちの分の豚肉のパックも買ってきてもらうのである。

経済構造の変化は、畜産を主な生業としてきた MJ 村では、畜産物の出荷先が狭まるというかたちで表れている。どのゴスポダリエも次第に縮小し、住民は自分たちで処理できるだけの家畜のみを飼うようになっている。僅かの畜産物と年金[17]によって生計を立てているという老ゴスポダルが村には多い。こうした状況は、ルーマニアが EU に加盟したことによってさらに推し進められることが予想される。生産物を EU 圏内に出荷するためには厳しい製品基準をクリアせねばならない。例えば牛乳は搾乳機を利用して空気に触れさせてはならないのだが、そのような機械を導入できるゴスポダルは MJ 村にはいない。

40 代以下の住民もかつてはゴスポダリエを持っていたのだが、今ではそのほとんどが家畜飼育を放棄している。「都市のマーケットで必要なものは何でも買えるようになっており、ゴスポダリエを持つ必要はない。昔は必要だったから家畜を飼っていただけで、そうすることは好きではなかった」などと語る若い世代の住民もいた。ゴスポダリエ経営をきつくて汚い割の合わない仕事と考える者も多く[18]、親兄弟からの手伝いの要請を断るような場合もある。これは高齢者のゴスポダリエの後継者がいないということでもある。F 氏の 4 人の子供も誰一人として家畜を飼うことを望んではおらず、農繁期の手伝いにも訪れないことが多くなっている。必要な労働力が得られないことから、F 氏は年々飼育する家畜の数を減らしている。F 氏は「自分か妻のどちらかが死ねば、今の暮らしはできなくなる。家畜は処分するしかなくなる」と話した。このようにして村からは家畜の姿が消え始めて

17 年金は国営工場や集団農場などで長期にわたって働いた者（死亡している場合はその配偶者に半額）に給付されているがその額は様々である。それだけで暮らせるほどの額を受け取っている者もいれば、足しにならないほど僅かの額しか受け取っていない者もいる。

18 これは若い世代の価値観の変化と生活水準の上昇が関係しているだろう。教会によって定められた動物性の食べ物をとらない日（*post*）を除き、毎日のように何らかの肉を口にしている。これだけの肉類を自給するにはかなり大きな規模のゴスポダリエを保持しなければならない。

いる。

現在の MJ 村において、ゴスポダリエに代わって重要な経済的意義を持ち始めているのが観光業である。先述のとおり、この地域には週末ごとに多くの観光客が訪れ、特にクリスマス・年始年末・イースターなどのバカンスにはその数が急増する。このような都市住民を相手にして金銭を得るということを多くの村人が考えている。古い家屋をペンションに改装したり、使っていない部屋を改装して観光客に貸したり、そうした状況を見込んで部屋を改装するという形で直接観光業に投資する人が増えている。一方、土地を売って多くの金銭を得ようと考える人も少なくない。特に都市に居住している村出身者は、親から相続した土地をすぐに売ってしまうということが多いし、村に住んでいた人でも土地を売って得た金銭で都市にアパートを買って移り住むということがある。若い世代だけでなく、年老いたゴスポダルにも土地を売る人はいる。

このように、現在ではゴスポダリエの経済的な意義が低下し、村落の経済構造に大きな変化が生じているわけだが、ゴスポダリエおよびそれに携わる人々への価値づけにも変化が生じている。かつてゴスポダリエの経営は村落の生活の核であり、個々人の評価に深く結び付いていた。ゴスポダリエに関する知識や勤勉さが高く評価されていた。こうした姿勢は現在のゴスポダルにも垣間見ることができる。しかし、すでにゴスポダリエを手放したような若い世代にとってはそうではない。「利のないゴスポダリエにしがみつくのは年寄りのノスタルジー」と言ったり、特に観光に積極的に投資するような人には「土地を家畜のために使うのはもったいない」などと言ったりする人もいる。村の生業が大きく変化するとともに、住民の価値観にも変化が生じている。

５．相続と親の世話を巡る問題

ゴスポダリエは他と区別された財産のセットであり、不分割の単位として１人の子供が相続するものとされてきた。子供たちは結婚すると生家を出て行き、最後に残った子供が親のゴスポダリエをそのまま継承して、その老後の世話をするのである。こうした相続のあり方はルーマニアで一般的に見られたものであり（Beck 1979, Kideckel 1993, Kligman 1988, Stahl 1979）、かつての MJ 村においてもそうだったと住民も説明する。

しかし人々との会話に耳をかたむけると、現在ではこれとは相容れない考え方が生まれ

ていることがうかがい知れる。それは、すべてのキョウダイは親の財産に対して等しく権利を持っており、均等に分割相続すべきだというものである[19]。長男がすべての家産を継承するというかつての日本の家制度の話をすると、何人もの住民が「それは正しくない」とこちらが驚くほど激しく非難してきた。「原理から言えば、親が 3 部屋ある家を持ち 3 人の子供がいれば、それぞれの子供が一部屋ずつを与えられる」とたとえ話をする男性もいた[20]。

ゴスポダリエが不分割のものであるという言説と均分主義とは相容れないと思われたが、ゴスポダリエを物理的な範囲ではなく自立できるだけの財産のセットと考えると別の見方が可能になる。要するに村を取り巻く経済的な状況が変化する中で、分割できないゴスポダリエの大きさが変化してきたのである。

第二次大戦以前、MJ 村では畜産はほぼ唯一の生業であり、すべての人がそれに従事していた。生活のためにより多く家畜、牧草地を保持する必要があり、大きなゴスポダリエが 1 人ないしは 2 人の子供にのみ継承されたのである。ゴスポダリエを持たずに村で暮らすことはできないので、他の子供は都市に出たり、軍隊に入ったりすることが多かったという。しかし、社会主義期、特に 1960 年代以降には状況が異なってくる。交通網が整備され、都市の工場に通勤することができるようになったのである。そこで得た金銭によって必要なものを買うことができたし、国家からの配給もあった。ゴスポダリエは村落における唯一絶対の職業ではなくなり、多くの農村世帯が兼業化していった。必ずしも大きなゴスポダリエを保持する必要はなくなり、大きなゴスポダリエが 3 つ 4 つの小規模なゴスポダリエへと分割されるというケースも多くなった。それでもなお賃金労働に加えて小さなゴスポダリエを持つことが安定した生活を送るためには必要だった。ところが現在では、村で生活するのにゴスポダリエはもはや不可欠ではなくなっている。

ゴスポダリエの必要性、要するに家畜を養うのに必要な土地の大きさが小さくなるにつれて、より多くの子供が土地を相続できる可能性が高まったのである。MJ 村の住民は「これ以上分割できないなら、末子がすべてを相続する」と話すことがある。これは、土地をこれ以上分けることができない、言い換えれば残る者が生活することができないなら他の

19 こうした均分相続をオーストリア＝ハンガリー帝国の相続法と結び付けて説明する住民もいた。第一次大戦以前まで MJ 村を含めたトランシルヴァニア南部はハンガリー領であり、女児を含めたキョウダイすべてへの均分相続法が発布されていたことは事実である。

20 このような均分主義のあり方はかつてバルカン地域で見られたザドルガの分裂過程に類似している。ザドルガをはじめとした合同家族の特長については中根（1970）を参照のこと。

キョウダイは遠慮するが、分割できるのならば自分の取り分を主張するということでもある。経済的な事情によって妨げられてきた均分主義の実施が、近年になって可能になっていると解釈することもできよう[21]。

MJ 村で出合った人の多くが、財産はすべての子供に与えるのが正しいと主張するのだが、高齢者の場合は、若年層ほど厳密に均分ということにこだわっていない。彼らの多くはどのような形であれ財産を与えることで義務は果たされたと考えるようで、それが土地でなく金銭や家畜、家具などであっても問題がない。それに対して相続を受ける側である若い世代は土地にこだわるという傾向が強い。そのこだわり方は、先祖代々の土地であるとか農業への執着ではなく、経済的な実利によっている。現在の MJ 村では、多くの都市住民が別荘を建てるための土地を探しており、その値段は飛躍的に上昇している。僅かな土地であってもそれを売却することによって一度に多額の金銭を得ることができるのである。より広い土地を得ようと均分主義の考え方を強調し、それを正当化するためにオーストリア=ハンガリー帝国時代の均分相続法を持ち出しているのではないかとも解釈することができる。

親の財産を均等に分けることによって、新たな問題が生じている。以前には、ゴスポダリエを相続する子供は他のキョウダイよりも多くの財産を得、その見返りとして親の世話をする義務を負っていた。均分相続にはその義務も付随するはずである。ところが現実には、親の世話は子供の良心に委ねざるをえなくなっている。すべての子供が出て行き、誰の世話も受けないで生活しているような老人の姿も多々見られる。そうした子供たちは住民の非難の対象となるが、村を出て行った子供たちはそうしたものを気にしないようである。

親の世話をする義務について考える際、相続したのが誰の土地であったかということが重要である。結婚する際、新郎新婦はそれぞれ自らの親から土地などの財産を与えられるが、その財産は夫婦の共有物とはならずそれぞれが保持し続ける。論理的には、それによって誰が誰の世話をするのかが定められるのである。

---

21 筆者がこうした解釈に至った理由の一つとして、MJ 村の人々がゴスポダリエの継承にこだわりを持っているようには見えなかったということがある。調査を開始する前、筆者は、家産を一子のみに継承するという特徴などから、ゴスポダリエをかつての日本の家に似たものと仮定していた。しかし、実際に見られたのは、代々の継承を示すシンボルの不在（継承線が不明瞭）、同じ場所（家）に同じ姓を残すことを優先しない、養子の不在といったそれにそぐわない事柄だった。

F 氏の現在のゴスポダリエは彼の妻が親から継承したものである。彼が結婚したのは兵役を終えた 23 歳の時で、すでに F 氏の姉と妹は結婚して家を出ており、母親の暮らす家で新婚生活を始めた。母親の死後、F 氏は妻の生家に移ったが、そちらの方が広かったからであるし、年老いた義母の世話をする必要もあったからでもある。彼の妻は 1 人娘で彼らが世話をする必要があった。F 氏夫婦は飼っていたすべての家畜とともに移り住み、彼の生家はゴスポダリエではなくなり牧草地として利用されるようになった。F 氏の 4 人の子供の中では、次女が最初に結婚した。次女は結婚に際し、牧草地として利用されていた F 氏の生家とヒツジを相続した。彼女はゴスポダリエを持ち、独立して暮らし始めた。他の 3 人の子供たちは結婚して村の外に住んでいるが、その時に土地を相続しなかった。当初、F 氏は末娘に家に残ってもらい、他の 2 人の子供には土地の代わりに金銭を与えるつもりだった。しかし末娘は結婚して夫の両親と暮らし始めた。彼女は F 氏のゴスポダリエの継承を望んでもいないし、家畜を飼うという暮らし自体を好まないという。このような経緯から、F 氏は 3 人の子供に土地を均分相続させることにした。1 つのゴスポダリエが単なる土地として三等分されるのである。近いうちに公証役場で譲渡書類を作成するが、F 氏夫婦が生きているうちは彼らがそこを使用するのだという。

F 氏夫婦は、どちらかが死ねば現在のゴスポダリエ経営を続けることはできず子供たちの世話になろうと考えている。F 氏が残った場合、次女が彼を引き取って一緒に暮らすことになるという。次女が相続したのが F 氏の土地だからである。F 氏の妻が残った場合、3 人の子供の誰かがそこに移り住んで世話をするということになる。しかし、3 人の子供の間で責任の擦り付け合いが起こることを予想しており、彼女は自分ひとりが残ることに不安を感じていると語った。F 氏は「自分たちが死ぬ前に土地を分与し、書類に世話をする義務も与えることを明記する」と言ったが、3 人の子供たちがその義務を履行するかは疑問である。キョウダイの中で 1 人村に残った次女は「結局は自分が世話することになるだろう」と語った。土地の相続と親の世話を巡る問題は F 氏に限ったことではなく、村の老人の誰もが抱える問題となっている。

６．おわりに

論を始めるにあたって、現代ルーマニア農村がどのような世界として存在しているのか

という問いを立てたが、それに対して一言で答えるのは難しい。M. オジェ（2002）は、出来事の過剰、イマージュおよび空間の過剰、個人への志向性の過剰の 3 つによって特徴づけられる「スーパーモダニティ」によって世界を限局するものが消失し、世界は絶えず組みかえられているとし、1 つの世界について語るのではなく、諸世界について語らねばならないと指摘している。これと同じことが調査地である MJ 村でも起こっている。1 つの地理的範囲に、異なる歴史体験、価値観を持つ様々な人々が暮らしているのである。そうした人々が様々な文脈で、様々なカテゴリー、レベルで分断されている。

現代ルーマニア農村を異質なものから構成される諸世界として捉える必要があるわけだが、そのカギとなるのが伝統・社会主義・現代という 3 つの世界である。これはポスト社会主義人類学の枠組みの有効性を主張する高倉（2008）の論と方向性を同じくする。「伝統・社会主義・現在」という 3 つの歴史的位相は明瞭な時期区分によって分別される世界ではなく、日常世界においてせめぎ合って「現存」しているのである（高倉 2008:6）。したがって現在の村落社会で生じている様々な現象の中に、それらがどのように現れてくるのか、人々がそれをどのように説明するのかに着目していく必要があるだろう。

本稿では十分な考察を行うことができなかったが、近年の MJ 村における財産相続のあり方、特にゴスポダリエの一子相続と財産の均分相続主義との関係などはこうした視点を踏まえて考え直す必要がある。それぞれの要素がどのような世界に由来するのか、またそれが住民によってどのように解釈され利用されているのかといった問題について十分に考える必要がある。またそれに加えてゴスポダリエの概念を先鋭化していく必要があるだろう。具体的には、様々な意味を持つものとして描かれてきた「伝統的」なゴスポダリエが、現在の農村においてどのような意味を持っているのか、住民にとってどのようなものとして認識されているのか、そこにどのような変化が見られその要因はどこにあるのかといったことを考える必要がある。

引用文献

Beck, Sam

1976 “The Emergence of the Peasant-Worker in a Transylvanian Mountain Community”, *Dialectical Anthropology,* 1(2): 365-375.

1979 *Transylvania: The Politic Economy of a Frontier* , Dissertation, Department of Anthropology, University of Massachusetts-Amherst.

Cole, John W.

1976a "Fieldwork in Romania", *Dialectical Anthropology*, 1(3): 239-249.

1976b "Familial Dynamics in a Romanian Worker Village", *Dialectical Anthropology,* 1(3): 251-265.

Halfacree, Keith H.

1994 "The Importance of 'the rural' in the constitution of counterurbanization: Evidence from England in the 1980s", *Sociologia Ruralis* 34(2-3):164-189.

Kideckel, David

1976 "The Social Organization of Production on a Romanian Cooperative Farm", *Dialectical Anthropology* 1(2): 267-276.

1982 "The Socialist Transformation of Agriculture in a Romanian Commune, 1945-62", *American Anthropologist*, 9: 320-340.

1993 *The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kligman, Gail

1988 *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*, Berkley: University of California Press.

みやこうせい

1989 『羊と樅の木の歌―ルーマニア農牧民の生活誌』東京：朝日新聞社。

1990 『ルーマニアの小さな村から―素顔の生活誌』東京：日本放送出版協会。

2003 『ルーマニア―人・酒・歌』東京：東京書籍。

中根千枝

1970 「家族の構造」東京：東京大学出版会。

オジェ、マルク

2002 『同時代世界の人類学』東京：藤原書店（*Pour une anthropologie des mondes contemporains,* by Marc Auge, Paris: Aubier, 1994）。

Praoveanu, Ioan

1998 *Aşezările brănene: Satul, gospodăria, locuiţa,* Braşov: Transilvania Expres.

Randall, Steven G.

1976 "The Family Estate in an Upland Carpathian Village", *Dialectical Anthropology* 1(2): 277-285.

Stahl, Henry H.

1979 "The Rumanian Farm Household and the Village Community", B. Berdichewsky ed., *Anthropology and Social Change in Rural Areas*, 245-254, Haugue: Mouton Publishers.

高倉浩樹

2008 「序　ポスト社会主義人類学の射程と役割」高倉浩樹・佐々木史郎編『ポスト社会主義人類学の射程（国立民族学博物館調査報告 78)』1－28、大阪：国立民族学博物館。

田中信世

2007 「EU 新規加盟国の農業と農業政策―ルーマニア、ブルガリアの現状と課題」『季刊国際貿易と投資』67:43-62。

Voicu, Bogdan

2006 „Introducere. Pe drumul către şase sate", Voicu, Mălina, and Bogdan Voicu, eds., *Satul românesc pe drumul către Europa*, 15-30, Bucreşti: Polirom.

研究室フィールドワーク
―社会人大学院生としての２年間―

宮舘　新吾

１．はじめに

今春、私は「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」の博士課程前期２年の課程を修了した。すでに社会人として仕事をこなしている私が、大学院受験を決め、入学し、修了証書を手にするまでを振り返ると決して平坦な道のりではなかった。

そもそも社会人として仕事を持つ者が大学院で学ぶことにはどのような意味や目的があるのだろうか。「キャリアアップ」はその一つに数えられるだろう。大学院で自分の専門性を高め、そこで習得したスキルを職場に還元することである。他には「生涯学習」の一環として大学院を活用することも考えられる。これは退職後や、家事や育児から解放された後に受験を考える場合が多いだろう。この生涯学習に共通する考えとは、ある程度時間的に余裕が生まれたために、生きる糧として利用したいという思いが含まれているのだろう。

では、私の場合はどうか。一言で表現するのは難しいが、敢えて言うならば「自分を高めたい」という思いである。以前、「水は上から下にしか流れないんだよな」ということばを何気なく耳にした時のことである。ごく当たり前のことのように聞こえるかもしれないが、当時の私はこのことばに衝撃を受けた。それは私の現在の仕事に関連性があるため、ここで私の職歴を簡単に紹介することにする。

私は山形県の公立高等学校教員である。教員歴は 10 年を超え、職場内では学校運営にも積極的に関わりを持つことが求められる世代になろうとしている。2009 年３月現在の勤務校であるＣ高校は、私にとって３校目の職場となる。

最初の勤務校であるＡ高校は県境にある田園風景の広がる一学年２学級程度の小規模校だった。そこで学ぶ生徒の親の大半は農業を生業としており、とくに米を中心に生産していた。その当時、学校ではＰＴＡ活動の一環として地区ＰＴＡ会合なるものがいたるとこ

ろにあった。これは地区ごとの交流を図ることを目的としたもので、その活動は主に公民館などを借りて学校の諸行事の活動報告を行うものであるが､ひとしきり報告が終わると、決まってその場で宴会が催された。当時の私は、慣れない土地での教員生活に、「よそ者」としての不安を感じていた。ところが、この会合である親が「まず一杯飲めや。そうすれば、先生はもう俺たちの仲間だ」と言ってくれた。今ではそうした会話自体が交わされる機会はめっきり減ったことだろう。しかし、当時の私はその一言でなんだか肩の荷が急に軽くなったのを覚えている。その後、私は積極的に地域住民と関わろうとするようになっていったのである。

次の勤務校のＢ高校は市内有数の進学に力を入れている学校だった。比較的裕福な家庭の子女が大半を占め、生徒は目標達成のために努力を惜しまず、何事にもひたむきにチャレンジする印象を受けた。そこでの生徒の親との関わりの中で、電話での応対にしても、対面時の会話にしても、場に応じたコミュニケーションの取り方を随所に学ぶことができた。これら一連のやり取りは、ほとんど学校現場しか知らなかった私に、社会人としてのマナーを学ぶ機会を存分に与えてくれた。

３校目にあたる現在の勤務校のＣ高校は、定時制課程と通信制課程を併設した多部制の単位制高校である。その特徴は、定時制課程においては他部併修[1]という形で科目を履修することで、全日制と同じように３年で高等学校を卒業できるというものである。私はその中のⅢ部（夜間時間帯に修学する生徒を担当する部）を受け持つことになった。それまでの私は、定時制高校の内容をそれほど把握していなかったのであるが、実情は想像以上であった。そこでは諸々の事情を抱えながらも学ぶ機会を得ようとする生徒の姿があった。中学校までほとんど登校したこともなく、学習支援センターなどで特定科目のみを学びながら過ごしてきた者、一度は全日制の高校に入学したが理由あって退学した者、母子家庭であるため、自ら働きながら家計を支えなければならない者。個々人がさまざまな不安や問題と向き合いながら、自分の居場所を見出そうとする姿がそこにはある。

このように私の 10 年程度の教員歴を振り返ると、様々な境遇や資質の生徒との関わりを通じて、自分にできることを常に模索する日々が続いていたといえよう。そうしたときに耳にしたのが、先ほどの「水は上から下にしか流れないんだよな」という言葉である。

[1] Ⅰ部は午前、Ⅱ部は午後、Ⅲ部は夜間となっている。たとえばⅠ部の生徒がⅡ部の時間の授業を同時履修することで、卒業に必要な 74 単位を３年間で修得することが可能となる。

これは私がちょうど教員歴 10 年を迎えたときに禅寺で５日間の修行を行い、その際に住職から聞いた言葉である。この住職は不登校生徒の支援活動も行っており、以前私がクラスの生徒の相談に伺ったのが出会いである。

私は先の言葉を、「自分自身を高め続けなければ、人に教え続けることはできない」と捉えた。そして当時の私には、教科指導もさることながら、人間力そのものを高めたいという思いが強まっていた。その思いが大学院受験を思い描かせたともいえる。

さらに学生時代を振り返ってみると、地図帳で日本とアメリカの大きさを比べてみて、自分の足でその違いを確認したいと思ったことがある。そこでアメリカ留学の際、夏休みを利用してロサンゼルスからニューヨークまで鉄道で横断した。そのときは途中下車することなく３日を要し、帰りは乗り合いバスを利用し、様々な土地を経由しながらおよそ一ヶ月かけて戻ってきた。このとき初めてアメリカの大きさを実感したのである。また、日本では経験できない「陸地での国境超え」というものを経験してみたくなり、マレー鉄道に乗りタイからシンガポールまでマレー半島を縦断した。このときは国境付近を歩いて渡って入国手続きをしたのだが、渡る以前の緊張感とは裏腹に、実際にはものの数秒で手続きが完了し、拍子抜けしたのを覚えている。このように、疑問に思ったことや考えたことを可能な限り自分の目で確かめ、自分の足で実感したいという思いが私にはあった。

また、先述の言葉を聞いた禅寺では、ネパール支援活動の一環としてネパール人青年を日本に招き、寺に住まわせながら農業等の技術指導を行っていた。私自身がその青年と関わっていく中で、次々と疑問が湧いてきたのである。「ネパール人は温厚で親切な国民であって、自殺する人もほとんどないという。そのような彼らの生活から私たち日本人が学べることはないのか」「ヒマラヤ山脈を見上げる国民は皆、神々しいのだろうか」。

このような疑問は、私の浅はかな知識に基づいたものであったことは後で思い知ることになるのだが、自分を高めたいという思いとネパールついてもっと知りたいという漠然とした思いが大学院受験を決意させたのである。

２．大学院入学まで

現職教員である私が大学院に進学する場合、以下の４通りのパターンが考えられる。１つ目は仕事を完全に休職してフルタイムで昼間開講の大学院に進学すること。２つ目は全

日制の高校で勤務し、夜間開講分野が設置されている大学院に進学すること。３つ目は放送大学などの通信制の大学院に進学すること。そして４つ目に修学部分休業制度を活用し、定時制高校に勤務しながら昼間開講の大学院に進学すること。私はこれらの中で４つ目の修学部分休業制度を活用した受験に決めた。修学部分休業制度とは地方公務員法（昭和 25 年 12 月法律第 261 号）第 26 条の２の規定に基づくもので、

> 任命権者は、職員（臨時的に任用される職員その他の法律により任期を定めて任用される職員及び非常勤職員を除く。）が申請した場合において、公務の運営に支障がなく、かつ、当該職員の公務に関する能力の向上に資すると認めるときは、条例で定めるところにより、当該職員が、大学その他の条例で定める教育施設における修学のため、二年を超えない範囲内において条例で定める期間中、一週間の勤務時間の一部について勤務しないことを承認することができる

というものである。「公務の運営」や「当該職員の公務に関する能力」の判断に当たっては、職員が申請時に担当する職務内容、職種の特性及び職務に関する適性等を踏まえ、修学の有用性を総合的に判断される。

そこで私は、所属長である在籍校の当時の校長に、大学院受験の旨を説明することから始めた。入学前年の５月のことである。説明の概要は、なぜこの時期に進学するのか、公務に支障はないのか、進学することによって得られるものは何なのか、そして、なぜ県外の東北大学なのかといったものであり、これら諸々の件に対して一つひとつ説明し、そのうえで校長の質問に答えていった。その際には、進学した際に想定される勤務形態、交通手段などを盛り込んだ受験計画書を持参した。ここで校長の内諾を得られた場合、ようやく受験が可能となるのである。

次に取り組んだことは受験先の東北大学に提出する書類の作成である。東北大学大学院文学研究科の場合、社会人特別選抜試験に要する提出書類には以下のものがあった。

１．入学願書及び履歴書〔所定用紙〕
２．成績証明書〔出身大学（学部）長が作成し、厳封したもの〕
３．卒業証明書
４．入学志願理由書
〔A4 版用紙を使用し 6,000 字程度で次の事項について述べたもの〕

社会活動の経験と、研究に対する問題意識
現在関心を持っている事柄及び入学後の研究計画
課程終了後の社会活動の抱負

５．在職証明書〔在職期間をしめしたもの〕

６．その他〔検定料など〕

社会人特別選抜試験を受験する場合、上記提出書類の中で重要なのは入学志願理由書であろう。当たり前のことであるが、学部生が大学院を受験する場合とは異なり、社会人受験生はすでに定職に就いている。だからこそ、なぜ今この時期に受験を希望し、どのような目的意識や問題意識を持ち、そしてどのように課程修了後の社会生活に還元するのかをしっかり踏まえたものを作成する必要がある。この項目が受験の際の面接試験で重点的に問われるのは言うまでもない。

次に具体的な選抜方法に話は移るが、試験科目は文学研究科博士課程前期２年の課程の場合、「筆記試験（専門科目及び専門語学・資料読解等）」と「面接試験」である。文化人類学専攻分野においては、筆記試験のうちの専門科目は「文化人類学に関する基礎知識並びに認識」であり、専門語学・資料読解は「英語文献の読解」である。面接試験では「専門的知識及び研究能力について試問」があり、備考として「半年以上の海外経験のあることが望ましいが、必要条件とはしない」とある。

私の場合、学部での専攻が文化人類学ではなかったため、とくに専門科目に関する知識をいかに受験までに身につけるかが課題であった。そこで受験前の研究室訪問の際に、先生方から文化人類学に関する書物を紹介していただくことにした。数冊ご紹介いただき、帰宅後に早速書店に注文したのが、「社会人類学入門―異民族の世界」（ヘンドリー2002）と「人類学の歴史と理論」（バーナード 2005）であった。これらをレポートにまとめるため、毎週末は仙台市内の図書館に来て資料に目を通すのだが、用語の意味理解も不足しているため、その都度「文化人類学事典」（石川編 1994）を参照した。その他には、研究領域として考えていたネパールに関する文献も読み込んだ。この時点で、先述したネパールに関するイメージと資料に基づく内容との差異に驚かされることになる。このようにして私は受験に向けての基礎的な知識の定着を図ることにした。

そして試験当日、大教室に文学研究科の博士課程前期２年の課程の受験者が集められ、

２時間の筆記試験が行われることになる。このとき、教員として試験問題を「配布」し、問題を「解かせる」側であったのが、受験生として試験官から試験問題を「受領」し、問題を「解く」側になることで、長らく忘れていた緊張感を味わうことになる。この緊張感が、私にとってその後の勤務先での試験問題の作成等に多少とも影響を及ぼしたことは間違いない。

私は制限時間いっぱいまでかかりながらもなんとか筆記問題を解き終え、残すは午後の面接試験である。それまでの時間に売店でパンを購入し、緑が生い茂る敷地内のベンチに腰かけて昼食をとることにした。生徒を引率してのオープンキャンパスや、自身の研修の一環としての訪問とは明らかに異なる心境に身震いしながらも、心地良い緊張感に包まれながらの昼食は格別であった。翌年にこのキャンパスを、文献を抱えながら闊歩する自分の姿を想像しながら、午後の面接試験に向けての集中力を高めていった。面接試験では、先生方に研究室訪問の時と変わらぬ笑顔で迎えていただいたのを今でもはっきり覚えている。私が面接で心がけたことは、挨拶をきちんとすること、目を見て話をすること、そして質問に関してわからないことがあった場合は「わかったふり」をせず、真摯な態度で臨むこと、といったごく当たり前のことである。しかし、この当たり前のことがいかに難しいことであるのかは、普段私が高校受験生に対して感じることでもあった。

面接内容は、受験勉強に使った資料に関する内容確認や、今後の研究計画に関するものが主であった。私がこのとき強く感じたのが「この先生方のもとで学びたい」という想いである。研究に取り組む際、大切なのは師と仰げる存在の有無であろう。研究室訪問でも感じてはいたが、私が大学院で研究する専門分野が文化人類学であり、この先生方の指導を受けて修士論文を書き上げたいという決意がより強固なものとなったのがこの時である。

試験からおよそ１カ月後、合格発表の日を迎えることになる。インターネットで自分の受験番号を合格者名簿で確認したとき、喜びと同時にこれからの生活に対する不安が沸き上がってきた。それはもちろん、その時点での専門領域に関する知識不足の点である。入学後は他の院生と同じ講義を受講し、同じように試験を受けなければならない。果たして自分は付いて行けるのだろうか。また、仕事との両立ができるのだろうか。このような不安が過りつつも、一歩踏み出すことができた自分に満足感を得ていたのも事実である。

入学までの期間、私は受験の時と変わらず、仙台市の図書館通いを続けた。わからない自分を認め、わかろうとする自分を励ましながらの日々であった。そして翌年４月、私は

念願の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での学生生活を送ることになる。

３．異文化体験

文化人類学研究室の年中行事を振り返りながら、私が疑問に思ったことをここでまとめてみたい。

４月―新入生歓迎会＆花見

文学部では学部２年時より各専修分野に分かれるため、新入生歓迎会の「新入生」は「学部２年生」のことであり、加えて「新入大学院生」「留学生」等を指す。会場として大学構内のカフェテリアを借り切り、学部の上級生や助教を中心に手際よく場がセッティングされていく。全員が揃ったところで歓迎会が始まったのだが、そこでの一コマに私は衝撃を受けた。

私は社会人になってからというもの諸々の宴会に参加してきたが、乾杯の発声の後には必ずと言っていいほど拍手が沸き起こっていたために、そのことを当然のことと思っていた。ところが、先生の乾杯のご発声の後、そこかしこでグラスの触れる音は響いてはいるものの、一向に手を叩く気配がないのだ。大学院に入学して最初に社会生活での文化的差異を感じた場面が乾杯後の拍手の在り方だった。

花見に関してであるが、私は川内南キャンパス付近の桜の中で、東北大学植物園入口付近に咲き誇るしだれ桜の美しさが群を抜いていると感じている。もちろん、研究棟を囲むように咲いているソメイヨシノもなんともいえない趣がある。これらの桜を愛でながらいただく花見酒は格別であろう。多くの研究室がブルーシートで場所取りをしながら、思い思いのやり方で盛り上がっている。それらをよく見てみると、座る位置に階層性が存在する研究室や男女の座る位置に気を配る研究室などがあり、それぞれ独自の文化が存在しているのだと感心せずにはいられなかった。

７月―カレーパーティ

このカレーパーティは東北大学文化人類学研究室を語る上で欠かせない存在だといえる。

同窓会会誌[2]創刊号（1997 年 2 月 15 日発行）にも「7 月 20 日：カレーパーティ（於、榴ヶ岡市民センター)」と明記されている。同第 3 号によると、1993 年 7 月 3 日に、研究室で一皿 2,000 円のものを使って行われた形跡がある。現存する研究室最古の写真もその当時のもので、前日から仕込みをし、ナンもふるまわれた様子が窺える。その後、この会で供されるカレーの種類も増え、「インドチキンカレー」「タイ風ドライカレー」「豆腐カレー」「インド風カレー」「揚げ豆腐カレー」「ベトナム風カレー」「パキスタン風カレー」「和風カレー」「しゃれこうべカレー」などが作られている。また通過儀礼として、新入生はスプーンを使わずに手で食することも慣例となっている。

この会で私は、またしても文化的差異を感じることになる。それは先生方の会食事の動きについてである。宴会では時間の経過とともにある種、全体会から分科会の様相へとシフトしがちであり、小人数の固定メンバーが共通の話題で盛り上がることが多い。ところが先生方は一か所に固定することなく、それぞれの分科会に自ら足を運びながら会話に参加している。その光景はまさにフィールドワークそのものだった。

9 月―卒業論文中間発表会

秋になると、学部 4 年生は卒業論文に向けての中間報告を、教授、助教、院生、学部生が勢揃いする中で発表することになる。10 分程の発表後に聞き手から浴びせられる質問や意見の数に私は驚かされた。まずは院生が先陣を切るかのように鋭い質問をする。理論的背景やフォーマットなど、論文を書くための土台部分を各発表者に投げかける。それに続き、学部生から思い思いの観点からの質問が発せられる。発表者はその一つひとつに真摯に応えるわけだが、時間に限りがあるために「持ち越し」をすることもある。あくまで疑問点を「持ち帰る」のであって、その点を咀嚼し、適切な判断を下した後に卒業論文に反映させなければならない。教授以下、皆がそれら質問や意見の数々をしっかりと押さえているためだ。

聞き手が発表者に質問するためには、レジュメをきちんと読み、内容に耳を傾けなければならない。発表者は聞き手が「そうする」ことを知っているため、曖昧な表現はレジュメに記載できない。これら一連のやり取りには張り詰めた緊張感があり、まさに真剣勝負そのものであった。このようにしてかれらは、自己表現に対する自覚と責任を学んでいく

[2] 本稿で取り上げる同窓会会誌は、とくにことわりがない場合、東北大学文学部文化人類学研究室が年 1 回発行しているものをさす。

のである。

10 月―芋煮

川内キャンパスからほど近くに牛越橋があり、その橋の下で芋煮をするのが恒例となっている。醤油とみりんがベースのだしに牛肉を使用した「山形風」と、味噌がベースのだしに豚肉を使用した「仙台風」が一般的だが、同窓会会誌（第３号）を紐解くと、1993 年には「タイ風エスニック鍋」も供されている。このエスニック鍋は２年後の芋煮では作られてはおらず、短命に終わっている。

ここで芋煮の風景について述べてみる。カレーパーティのところでも触れたが、教授陣は小グループに分かれたところを頻繁に行き来している。驚くのはこれら小グループが「固定化」するのではなく、「流動性」を伴い始めている点である。これは学部生や大学院生が積極的に他者との交流を図ろうとする表れであり、こうした現象は社会人の私にとっては刺激的であった。私の所属する集団内でも芋煮をすることはある。ところがいつの間にか、共通の話題のあるメンバーや、普段よく話しをするメンバーに収束していくものである。そして解散の合図があるまで、その固定性が崩れることは稀である。

こうした立ち居振る舞いを学べたことは、私にとって大変意義のあるものである。その後さっそく職場で実践しているのだが、壁は思った以上に厚く容易なことではない。しかし、こうした壁を取り除くことで、職場の環境改善にもつながるのだと私は確信しているため、今後も継続して実践しようと考えている。

12 月―忘年会

同窓会会誌の「研究室行事」欄に「忘年会」の文字が記載されたのは第 12 号（2007 年 10 月 31 日発行）からである。それ以前に研究室内で行われていたかは定かではないが、同窓会会誌に公式に記載されたコメントによると、「集中講義にお越しいただいた鈴木先生にも参加いただきました。卒論で大忙しのはずの４年生の姿がチラリホラリと写真に写っているのは、私の視力のせいでしょうか？」（2007:22）とある。卒業論文や修士論文の提出期限間近ということもあり、研究室あげての行事としては確立していなかったのであろう。私が大学院生として研究室に所属した時点で、忘年会は研究室行事に組み込まれていたため、卒業年次生の計画的な論文計画がすでに進行しているものと思われる。

２月―卒業論文発表会・予餞会および卒業論文構想発表会

学部卒業生は、１月初旬に提出した卒業論文に関して、２月中旬に担当教授から口頭試問を受けた後、研究室での卒業論文発表会に臨むことになる。発表者は９月の中間発表会で指摘された点や、自ら書き綴る中で芽生えた新たな問題意識を反映させた見事な発表をここで披露する。そこには大学生として研究室に存在した証を示すかのように、自信に満ち溢れている姿がある。ここでも中間発表会と同様に、大学院生や学部生が発表者に対して矢継ぎ早に質問や意見を投げかけるわけだが、それは「卒業への餞」の意味合いを持っている。学生にとって卒業論文とは、単なる学術的なモノではなく、大学生という立ち位置を離れ、新たな居場所へ向かうための儀礼的側面を持つのだろう。

表１　研究室予餞会会場の変遷

年度	県	予餞会地
1994 年度	宮城	松島
1995 年度	宮城	青根温泉
1996 年度	宮城	青根温泉
1997 年度	山形	蔵王温泉
1998 年度	山形	蔵王温泉
1999 年度	宮城	青根温泉
2000 年度	宮城	青根温泉
2001 年度	宮城	青根温泉
2002 年度	宮城	青根温泉
2003 年度	宮城	青根温泉
2004 年度	宮城	青根温泉
2005 年度	宮城	青根温泉
2006 年度	山形	蔵王温泉
2007 年度	山形	蔵王温泉
2008 年度＊	宮城	松島

＊2008 年度に関するデータは実証に基づくものである。

卒業論文発表会が終わると、そのまま全員がバスに乗り込み、予餞会会場へと向かうことになる。予餞会の企画は学部３年生が主に受け持つのだが、これも年によって企画に変化があることに気づく。会場も様々である。同窓会会誌によると表１のような変遷を辿っている。宮城県内が会場として多数を占める中、ほぼ 10 年の間隔を置いて山形県内の温泉場が２年間連続する傾向がある。2008 年度の会場が松島であったことを考えると、2009 年度の動向が気になるところである。

卒業論文発表会と予餞会を終えた翌週に、学部３年による卒業論文構想発表会が行われる。卒業論文を提出し、口頭試問や発表会も終えた４年生が的確なコメントを発することになる。まさに研究室の文化伝承が行われている光景である。卒業生自らが研究室に所属することの意義を態度で示し、下級生はその様子を認識することで文化人類学研究室としての伝統が築かれていくのであろう。時期設定といい、状況設定といい、見事である。

３月―学位授与式＆謝恩会

卒業論文、修士論文、博士論文を期限までに教務課に提出し、審査の上で受理された場合、３月に学位授与式を迎えることになる。午前中に大学全体の授与式があり、午後からは各研究科による祝賀パーティが会場を異にして行われる。所属する文化人類学研究室では、その後に大学の研究室に戻り、手作りの祝賀会が催される。

私が感心したのは卒業生および修了生に渡される色紙の文面である。こうした色紙に想いを認めるという行為は、他の研究室のみならず、多くの大学で行われていることであろう。しかし、私が手にした色紙に記された研究室の面々の文章に目を通してみると、かれらの「洞察力」と同時に、研究室としての「調和」がいかにとれているのかに気づかされる。個々人の文章は私と以前会話したときの何気ない一言を綴ったものであったり、私の仕草や立ち居振る舞いについて自分と照らし合わせた一言を綴ったものであったりするのだが、色紙全体として私個人の人となりが分かるようにバランスが取れているのだ。それはあたかも私という「村」を、「生業（=教員）」「ライフスタイル（=宴会での立ち居ふるまい等）」「歴史（=生育歴）」などの側面から考察するかのようなものである。

私の修士論文はネパールの中間丘陵地帯に広がるカトマンズ盆地を故地とするネワールの村落社会について扱った人類学的、歴史学的研究を材料として、その民族誌的記述を整理および分析することによって、ネワール村落社会がどのような特徴を持ち、それがどの

ように変容したのかを明らかにしたものである。そして、とくに「カースト構成」、「生業形態」、「社会組織」、「親族組織と儀礼」、「宗教」、「ライフサイクル」の６項目について取り上げることでネワール社会の一つのモデルを描いたものである。これらを踏まえたかのような文面を構成できるところに、研究室としての「調和」を私は垣間見たのである。

４． おわりに

先述のように、私は修士論文でネパールの中間丘陵地帯に広がるカトマンズ盆地を故地とするネワール村落社会をとりあげた。その特徴を以下にまとめてみる。

「伝統的な」村のあり方は、カースト相互間の関係が保護者・被保護者の関係をもって行われていたといえるが、その関係は政治経済的なものに留まらない。上位カーストと下位カーストとの間の「格」の違いが儀礼において可視化されるのであるが、儀礼の場において下位カーストの者も飲食物の提供を上位カーストから受けている。儀礼が保護者・被保護者の関係を補完しているのである。

近年では村の生業のあり方も変化し、民主化運動によって「貨幣経済の浸透」という経済的側面が変化し、さらにパンチャヤット体制導入に伴って「数の優位性」が持ち込まれた政治的側面の変化によって、上位カーストがかつての保護者的な立場を維持できなくなっている。かつての儀礼の場では村としての「まとまり」が見られたが、このような状況下では、下位カーストの被保護者的な立場を省みないという行為によって「まとまらなくなった」といえる。

こうして修士論文を書き終えた今だからこそ言えることであるが、このような考察結果に至るまで、私はもがき続けていた。大学院に入学して１年近くが経過した時点でも、全く論文らしい内容が書けないでいたのである。同時期に修士論文を提出する予定の大学院生が、文献整理を着々と進め、月に一度の院生研究会でも的確な発表を行っているのを横目で見ながら、私は不安に苛まれていた。先生からも「最近、入学時の意欲が薄れてきているのではないか。」という指摘もされたことがあった。どこかで私は仕事を隠れ蓑にして「やれない自分」を正当化しようとしていたのだろう。本当はそこに「やらない自分」がいたに違いないのに。

社会人としての私は、日々の業務を行う際に「情報処理力」に力点を置いていた節があ

る。複数の業務を同時進行的にこなすために、私はいかに一つひとつの課題を迅速かつ的確に把握できるかが大切だと捉えていた。大学院に修学するようになってしばらくは、その様相を当たり前と感じていたのである。

ところが大学院では、情報処理力よりもむしろ、「情報編集力」に重きが置かれている。先行文献を精読し、フィールドワークやその他の方法によって新たな問題を発見し、それらを理論的に実証することが論文には求められるためである。そこには断片的な知識をつなぎ合わせて、ひとつの形にまとめ上げるという編集的要素が不可欠なのである。そのことについて、東北大学文化人類学研究室には「ジミジン」という一つの流儀が存在する。同窓会誌第６号（2001:3）によると、「ジミジンとは、地味で地道な人類学という意味である。派手さはないが、実直で堅実な調査を宗とし、自分の目と耳で調べられた限りの『新しい事実』を詳細かつ克明に描写する人類学」とある。同研究室ではこの点を非常に重要視しているのである。

私が自分なりの研究スタイルを確立できるようになってきたのは２年目の夏のことである。私が先行研究として取り上げている文献を執筆した研究者と、この時期に対面する機会を得たのだ。文献を読み込む中で感じてきた疑問を直接ぶつけることができたうえに、親身にアドバイスをいただいたことも大きかった。そして、私もジミジンの一人として、もう一度実直で堅実な取り組みを行うことにこの時決めたのである。

ひとたび自分のスタイルが出来上がると､面白いように文章が綴られていくのに気づく。朝起きて大学に向かい、院生室や図書館で文献を読みあさり、夕方には職場に戻り授業を行い、帰宅後に自分の机に向かって地道に論文を執筆するといった日々が続いた。論文提出の一週間前には、職場の協力も得られたおかげで、生活の大半を院生室で過ごすことができた。当初は、書き終えねばならないという気負いがあったが、いつしか無心で取り組むようになっていた。こうしてようやく修士論文を書き終えると、私は胸の高まりを抑えきれず院生室から飛び出した。そして研究棟の階段に向かい、窓から外を眺めてみた。すると、眩いばかりの陽の光が噴水の当たりに射しこんでいるのが見えた。私は急いで階段を駆け下り、外に足を一歩踏み出した。そして新鮮な空気を胸一杯に吸い込むと、込み上げてくるものを抑えることができなかった。

私の２年間に及ぶ研究室フィールドワークはこうして幕を閉じることになる。この間の出来事はすべて、私にとってかけがえのないものとなった。この場で知り合った、教授や

助教をはじめとする研究室諸氏、学部生、そして同時期に苦楽を共にした大学院生との縁は私の貴重な財産である。「自分を高める」という目的を胸に大学院に飛び込んだわけだが、それは概ね達成できたのではないだろうか。今後はいかにそのことを職場や社会に還元していけるかが私の課題である。

最後に研究を通した社会的な意義について触れたい。ある集団を捉える場合には、一切の先入観によらず、個々の事情を明らかにした上で、集団内および集団間の関係性を把握する必要があることを私は研究を通して学んだ。一見すると安定した集団のように見えても、その内部には些細な出来事や不和によって関係性に軋轢が生じていることもある。その一方で、ある側面から見た場合には、まとまりがない集団のように見えても、別の側面から見ると、ある要素がその関係性を補完している場合もあり得る。

これは、私が関わっているネパール支援活動の場でもいえよう。この支援組織には、代表を務める寺の住職を中心に、檀家、農家、新聞記者、教員、陶芸家、そば職人など様々な職業や立場の者が関わっている。この組織は寺の境内の近くに自分たちの田を所有している。成員皆が協力して行う年中行事としては田植えや稲刈りがあり、その後は宴会を催している。宴会での座席の指定はとくに無く、社会的立場如何に関わらず空いている席に座ることになっている。本研究で私がまとめたネワール村落社会では、さまざまな儀礼組織を形成することによって、各々の村内での立ち位置や役割を再確認する機会を儀礼の場に集った人々に与え、そのうえで相互扶助関係を明確化することで村としての「まとまり」を誇示してきた。現在のこのネパール支援活動とかつての「伝統的な」ネワールの村のあり方は重なり合っているところが多い。したがって、このネパール支援活動と近年の「まとまらなくなった」ネワールの村のあり方とを今後に比較検討することがもたらす意味は大きいといえる。

さらに、私が生業としている公教育の現場でも同じことが言えるのではないか。学校にはいくつもの集団が存在する。それは、クラスや学年のように客体的に選ばれる集団から、部活動や友人という主体的に選べる集団までが幾重にもわたって存在している。これらの集団は、現在では「まとまらなくなった」という声が聞こえてくる。果たしてそうであろうか。まず、これらの集団が「まとまり」のある組織として活動するためには、成員自身が個々の特徴を理解し、その上で成員間の関係性を理解することが大切である。たとえば、かつての「伝統的な」ネワールの村のあり方にみられるように、中心的役割を担うものが、

集団に必要とされる人物を招き入れ、そのことによって成員の集団での立ち位置や役割を再確認する機会を与え、そのうえで相互扶助関係を明確化することで、集団としての「まとまり」を示すことも可能ではないか。そのためには中心的役割を担うリーダーの育成が必要であるのは言うまでもない。

本研究によってもたらされた成果が、以上のように私が関わる実社会で役立つことを願って止まない。

５．引用文献

バーナード, アラン

2005 『人類学の歴史と理論』鈴木清史訳、東京：明石書店。

ヘンドリー, ジョイ

2002 『社会人類学入門―異民族の世界』桑山敬己訳、東京：法政大学出版局。

石川栄吉編

1987 『文化人類学事典』東京：弘文堂。

宮舘新吾

2009 「ネワール村落社会に関する民族誌的考察」東北大学修士論文。

東北大学文化人類学研究室同窓会

1997a 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　創刊号』（非売品）。

1997b 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第２号』（非売品）。

1998 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第３号』（非売品）。

1999 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第４号』（非売品）。

2000 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第５号』（非売品）。

2001 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第６号』（非売品）。

2002 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第７号』（非売品）。

2003 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第８号』（非売品）。

2004 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第９号』（非売品）。

2005 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第 10 号』（非売品）。

2006 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌　第 11 号』（非売品）。

2007 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌 第 12 号』（非売品）。

2008 『東北大学文学部文化人類学研究室同窓会会誌 第 13 号』（非売品）。

研 究 ノ ー ト

「伝統」を伝えていく
―仙台市における「雀踊り」保存団体の事例研究―

王　煥

Ⅰ．はじめに

本稿の目的は、宮城県仙台市八幡町の「傅播八幡井組雀踊り保存会」に注目して、なぜ彼らは400年前から伝わると言われる雀踊り[1]を可能な限り細部まで「昔のまま」に再現し、保存し、伝承しようとしているのかを明らかにすることである。

筆者は、修士論文研究の一環として、2008年の2月から同年12月にかけて、仙台市八幡町の「傅播八幡井組雀踊り保存会」（以下「保存会」と略称）の活動に参加し、参与観察を行った。また、保存会が参加する各種の祭りのフィールドワークも行った。

雀踊りは、慶長8（1603）年仙台城（青葉城）の石垣完成の祝宴に際し、藩主伊達政宗の求めに応じて、石垣工事に携わった黒田八兵衛ら泉州堺出身の石工たちが即興で踊った踊りに由来すると伝えられている。それ以来、雀踊りは、石切町（現仙台市青葉区八幡町）に屋敷を与えられた石工たちによって踊り継がれ、第二次世界大戦前までは、毎年の大崎八幡宮の大祭本祭りに奉納されていた。神輿渡御に従って町内を回り、随所で踊られたそうである（仙台市立第一中学校1997：68）。また、石の神様を祭った町内の瀬田谷不動尊（石尊神社）の祭りにも奉納されていたという。しかし、戦後になると雀踊りの継承者が失われた。戦争で若い人がいなくなり、また石屋も墓石の注文が主になって、石材業者の多くが寺の近くに移住し、仙台市内の各地の散らばってしまったからである。

[1]「雀踊り」のもう一つの書き方は「すずめ踊り」である。津村(2003:92)によると、「すずめ踊り」は1987年第3回目の仙台･青葉祭りの時点で「雀踊り」から改められた名称である。本稿の研究対象は雀踊り保存会であるため、固有名詞や引用を除いて、一律に「雀踊り」を使う。

それが、昭和 62（1987）年、仙台市の都市イベント「仙台・青葉まつり」の一企画として「すずめ踊りコンテスト」が開始されると、参加者が年々増加し、市民に広く知られるようになり、今では仙台を象徴する「伝統」の一つと見なされるようになった。その経緯については、既に津村晃佑（2003）による詳細な研究がある。津村は、雀踊りが現代風にアレンジされて多様な「すずめ踊り」が造られ、変化し続けている実態を明らかにした。現在、「すずめ踊り」の踊り方とお囃子は、さらにアレンジされて、青葉まつりはもとより市内のいろいろな祭りやイベントをはじめ、全国さらに海外にも活躍の場を広げている。

これに対して本稿では、「昔のまま」の雀踊りを復興し、保存し、伝承しようという人々の組織と活動に焦点を合わせ、その特色を明らかにしたいと思う。

Ⅱ．保存会の発足[2]

「保存会」設立の気運が生まれたのは、平成 9（1997）年のことである。

黒田石材店 17 代目当主黒田虎雄氏は、黒田八兵衛の末裔[3]であり、雀踊りの伝承者と呼ばれていた。「八幡町の雀踊りをやっていた石工さんは黒田家だけではなくて、小梨さんと月田さんもいる。雀踊りは、曲の譜面がない、一子相伝の口承のかたちであるため、他の二家は途切れてしまった」。そのため、黒田虎雄氏が唯一の伝承者となった。黒田虎雄氏は、「仙台・青葉まつり」における「すずめ踊り」復活にも関わり、「すずめ踊りコンテスト」の審査員も務めていた。黒田虎雄氏は、「『現在仙台すずめ踊り』としてアレンジされて踊られているが、もともと即興で踊ったものなのだから、それで良いのではないかと思う」（仙台市立第一中学校 1997：71）と語りながらも、「正調雀踊り」を祭りの伝統として定着させたいと願っていた(せんだいメディアテーク 1999)。

その想いは黒田虎雄氏だけではなくて、地元の八幡町にもあった。地元の伝統文化を守らないといけないという気持ちで、大崎八幡宮の宮司が黒田虎雄氏を訪ね、「雀踊りをもう一回町内でやりませんか」ともちかけた。一方、黒田虎雄氏は「すずめ踊りはど

[2]本節の記述は、仙台市立第一中学校（1997）、傅播八幡井組雀踊り保存会(2007)、および保存会関係者へのインタビューに基づく。
[3]黒田虎雄氏は、2004 年 8 月 4 日に逝去された。

んどん人気になっているが、伝統のものは自分の代で終わってしまって、自分が望んだ踊りを受け継がれないという寂しい気持ちで、町内で元来の踊りをもう一回やりたいのだ」と話した。「じゃ、町内でやりませんか」という声が、町内の医師、表具店主、仙台市立第一中学校と仙台市立八幡小学校の関係者などから起こった。

当初、保存会の名称について意見が分かれた。「八幡雀踊り保存会」、「井組雀踊り伝承会」という名前も考えられたが、最後的に石工の子孫であり、雀踊りの伝承者である黒田家の屋号「井」[4] を使って(図 1 参照)、「広く伝える」という意味の傳播をつけて、「傳播八幡井組雀踊り保存会」という名称に決定された。

平成 10(1998)年 1 月 22 日、大崎八幡宮で篠笛講習会が開かれた。受講者は約 20 名であった。そして、8 月 25 日「傳播八幡井組雀踊り保存会」の発足式が執り行われ、黒田虎雄氏が会長に就任した。



図 1　黒田家の屋号、井組の「井」
出所: 2008 年 6 月 19 日大崎八幡宮にて小野目博昭氏提供

11 月 5 日に八幡コミュニティセンターの総会で、「傳播八幡井組雀踊り保存会」会長黒田虎雄氏は、大崎八幡宮の宮司に保存会参与を委嘱した。こうして保存会と大崎八幡宮との密接な関係が確認された。黒田虎雄氏は、地域の中核的な存在である大崎八幡宮に雀踊りの継承を託すことによって、雀踊りを地域文化として位置づけようとしたのである。

[4]石工たちは石の見えないところに自分の屋号をほる。黒田家の屋号は「井」である。しかし、「井」は黒田家だけのものではない。

保存会の事務所は大崎八幡宮内に設置されている。保存会の理念は雀踊りを可能な限り昔の形式のままに再現し、継承、傳播するというものである。この理念を実現することおよび会員相互の親睦を図ることが、保存会の目的である。会員は、八幡町ゆかりの者および保存会の目的に賛同し協力する者とされている。保存会は大崎八幡宮例大祭において演舞奉納をし、また、保存会の目的を達成するために必要な活動を行う。平成 19（2007）年 5 月の時点で、会員数は大人 27 人、子供 16 人である。最年少は 5 歳、最年長は 50 歳以上と年齢層は、非常に幅広い。

創設以来、保存会は、大崎八幡宮の例大祭で雀踊りを奉納するだけでなく、わくわく八幡体育祭など地域のお祭り・諸行事に参加している。また仙台市立八幡小学校、仙台市立国見小学校など、地域の児童達への指導等も、保存会の主要な活動となっている。保存会のメンバーたちは、ずっと変わらず黒田虎雄氏の意志を継ぎ、雀踊りの 400 年前の形式を可能な限り再現することを目的として努力している。

Ⅲ．保存会の雀踊り

１．お囃子

雀踊りのお囃子は、明治・大正の頃まで伝承されてきた固有の曲である。元来は横笛と大小の太鼓を使って演奏するものであったが、最近の「すずめ踊り」団体では鉦や三味線なども加わることがある。また、曲の一部をアレンジしたり、独自の合方を挿入したりするのが一般化しており、それぞれの特色を生かした演奏になっている。ただし、基本のメロディーラインは共通の１曲のみである。踊りは笛、鉦、大太鼓、小太鼓などの二拍子の伴奏に乗って踊る。

保存会の囃子は、まず笛が入り、次にしめ太鼓が下打ちの形で入り、そしてひら太鼓、最後は踊りと続く。踊りが入ると、笛は踊りに合わせて速さを調整し、ほかの楽器は笛に合わせる。囃子の速さは笛次第である。つまり一番の主役は踊りであり、その次が伴奏、つまり楽器である。楽器の中で最も重要なのは笛である。昔の笛のテープにはメロディが４つある。笛の吹き手が意図的に作ったかどうかは不明であるが、現在の保存会の曲は全てのメロディから抜き出し、一本になっている。このように、保存会の

囃子は、簡単に真似されないように工夫されている。それは微妙に変わる曲の速さに現われているが、聞いてもすぐには分からないものである。



写真 1　保存会の大太鼓(ひら太鼓)と小太鼓(しめ太鼓)

出所:2008 年 9 月 1 日筆者撮影



写真 2　保存会による大崎八幡宮鳥居祭での楽器演奏

出所: 2008 年 9 月 1 日筆者撮影

２．踊り

保存会の人々の踊りは 400 年近く石工達の間でのみ受け継がれてきた雀踊りの原型に近いものである。それは非常に簡単で、無骨な踊りであるが、楽しく踊ることができるようになっており、踊る者は実際に皆楽しんでいる。踊りの幅の大きさの変化は見

る人を誘い、客を喜ばせる。観客と一緒に楽しむことのできる踊りである。本節では、保存会の踊りを出だし、手の動き、足と腰の動き、最後の動きに分け、具体的に説明する。

①出だし　出だしは笛に合わせて出る。右手に扇子を持って前に出し、左手は身の後ろに置き、すずめのしっぽの形になるように、中腰でやや前かがみの姿勢で笛の「ピーラー」という音にあわせて両手を幅小さく振りながら、片足を元気よく前へ一歩飛ぶ。その足が着地した時に両膝を軽く曲げる。顔は地面に向く。

②手の動き　手は八の字を横に描く。右手に扇子を持ち、右手の甲と左手のひらは顔に向け、両手は×(バツ)の形になるように交差させる形にする。両手は全て上から下へ、時計回りに八の字を描く。回転が顔に来るとき、手ははじめと同じように右手の甲、左手のひらを顔に向ける。すずめの羽が「バッ」と開くように 1、2、3、4 の拍子で手を舞う。拍子の 4 までに 1 回転をする。4 で再び両手を×(バツ)の形になるように交差させる形にする。

③足と腰の動き　ひざを曲げ、椅子に座っているような姿勢をする。腰は低ければ低い程格好が良い。片足で雀のようにピョンピョン跳ねて、4 回跳ねたら、足を変える。もう片足は大きく曲げて、上げる。足を変えるとき、体が後ろに行ってしまい、まわらないと維持できない。つまり、手の動きと一緒に足も跳ねて体をまわしながら踊る。基本的には皆同じように時計回りに八の字を描き、同じように跳ねるが、自分の味を加えて自由にアピールすることもある。

④最後　笛の音とあわせて右手の扇子を頭の真上に上げ、「はぁ」という声を出しながら扇子を前へ 1 回幅小さく振る。ひら太鼓の「ドン」という音を聞いたら手を体の両側に戻して、次の「ドン」で「ありがとうございます」と言いながらおじきをし、最後の「ドン」で体を戻す。「ありがとうございます」は客の前であれば言うが、神社で奉納する時は言わない。神社での踊りは神様への奉納だからである。

以上が、保存会の踊りの踊り方である。関係者によると、保存会の良いところは、振り付けが簡単で、即座にできる踊りであり、誰でも入れるところである。保存会の踊りを見る観客のなかに一緒に手を動かす人が少なくないのは、そのような理由からかもしれないと筆者は思う。



写真 3　出だし

出所: 2008 年 8 月 18 日仙台青年會館す連「はねっこ」踊り講習会にて筆者撮影



写真 4　手の動き

出所: 2008 年 8 月 18 日仙台青年會館す連「はねっこ」踊り講習会にて筆者撮影



写真 5　足と腰の動き

出所: 2008 年 8 月 18 日仙台青年會館す連「はねっこ」踊り講習会にて筆者撮影



写真 6　最後

出所: 2008 年 8 月 18 日仙台青年會館す連「はねっこ」踊り講習会にて筆者撮影



写真 7　保存会の踊りをみて、一緒に手を舞う観客

出所:2008 年 8 月 6 日八幡の館にて筆者撮影

３．衣装

雀踊りの衣装は鯉口シャツの上に腹掛け、ハッピである。下半身は股引で、足は足袋である。保存会は、単純な紺色の半纏を使っている。関係者によると、昔の石工たちは職人であり、派手な服装ではなく紺色の服装をしていたからである。保存会は石工の踊りを継承する際に、衣装という細部までも工夫した。



写真 8　保存会の衣装

出所: 2008 年 5 月 11 日

大崎八幡宮にて筆者撮影

Ⅳ．「伝統」の継承と伝播

１．大崎八幡宮例大祭における演舞奉納

大崎八幡宮は、「仙台六十二万石の総鎮守として伊達家の威風と遷宮当時の絢爛たる息吹とを今に伝え」

る神社である（大崎八幡宮 2008a)。このような大崎八幡宮では、年間を通し様々な祭りがある。

大崎八幡宮(2008b)は、「神社の祭祀は、大祭（例祭・祈年祭（きねんさい）・新嘗祭（にいなめさい）・式年祭等）、中祭（歳旦歳・元始祭・紀元祭・神嘗祭（かんなめさい）当日祭・明治祭・天長祭 等）、その他を小祭とし、神社に特別の由緒のある祭祀は大祭として奉仕される」と書いている。祭りは、八幡大神様と氏子崇敬者の時間を共有する場でもあり、神聖な空気に包まれ、大神様に日々の生活を感謝する。

大崎八幡宮の一年の大祭の中最も重要な祭典は 9 月の例大祭である。それゆえ、大崎八幡宮の例大祭での奉納演舞は保存会の一年の活動で、最も重要なものとなっている。大崎八幡宮(2008c)によると、

> 当宮の例大祭期間中には、9 月 1 日の『鳥居祭』から始まり、14 日の『献饌式』『能神楽』、15 日の『神幸祭』『鏑流馬神事』などの神賑行事がありますが、その中でも 14 日夕刻より行われる『能神楽』（宮城県無形民俗文化財）は、献饌式後に御神慮を和ませるという「饗宴」の形を今に伝える重要な伝統行事であります。
>
> また、『鏑流馬神事』にあっては「吾妻鏡」によると古来、武士の教練のために行われていました。八幡宮の鏑流馬は遠田郡田尻町に鎮座していたことより、9 月 15 日の例大祭で斎行されていたと記録されており、この地に遷座したあとも現在に至るまで途絶えることなく、県内在住の有志によりその行事が伝えられております。
>
> 次に、『神幸祭』（神輿渡御）でありますが、御社殿での献饌式ではそのご参列に限りがあり、広く地域の方々が神恩に感謝し御神徳を称える機会を設けるとともに、地域の発展と安寧を願う神事であり、その奉仕者は氏子区域はもとより仙台市内一縁から 500 名を超える方々にご奉仕頂いて現在に至っております。

2008 年、筆者は保存会の一員として、神幸祭の地区内の巡幸列に入って、この一年一度の盛大な祭礼を参与観察した。以下の内容は筆者が参加した例大祭の描写である。

2008 年の鳥居祭は例年通り 9 月 1 日午後 4 時より行われた。大崎八幡宮(2008a)によると、鳥居祭は「この日から例大祭の期間に入った事を意味する神事で、大石段上の三

の鳥居前で鳥居に注連縄を張り、外部からの罪穢れを防ぐ神事」である。その日の早朝より境内各所の注連縄を新しく張替え、特に祭場である大石段上の三の鳥居は最も御神前に近い鳥居として縄が張られる。宮司一拝に始まり、献饌、祝詞奉上、切麻撒米、お供えの儀、玉串拝礼、撤饌、宮司一拝と続く。最後は傅播八幡井組雀踊りの奉納演舞である(写真 9～11 参照)。



写真 9　大石段上の最も御神前に近い鳥居に注連縄を張る
出所: 2008 年 9 月 1 日大崎八幡宮にて筆者撮影



写真 10　鳥居祭での傅播八幡井組雀踊り保存会
出所: 2008 年 9 月 1 日大崎八幡宮にて筆者撮影



写真 11　鳥居祭で傳播八幡井組雀踊り保存会の奉納演舞

出所: 2008 年 9 月 1 日大崎八幡宮にて筆者撮影

9 月 14～15 日の例大祭の進行は表 1 に示したとおりである。

表 1　今年 9 月 14 日と 9 月 15 日の例大祭の日程表。

9 月 14 日(日)	午後 3 時	献饌式（本殿）
	午後 4 時	ちびっこまつり（広場特設舞台）
	午後 6 時 30 分	能神楽奉奏（長床・神楽殿）
9 月 15 日(月･祝日)	午前 10 時	神幸祭・出御祭（本殿） ～地区内御巡幸・神輿渡御～
	午後 1 時	す連祭連の雀踊り演舞
	午後 3 時	神幸祭・還御祭（本殿）
	午後 3 時 30 分	流鏑馬神事（本殿・境内馬場）
	午後 6 時	神賑演芸大会（広場特設舞台 ）

出所:　大崎八幡宮(2008d)を参考に、筆者作成。

大崎八幡宮(2008c)によると、9 月 14 日(日)の午後 3 時に献饌式が行われた。献饌式とは、八幡大神様に、米・酒をはじめとして海の幸・山の幸をお供えする年間祭典行事の中でも特に重要な祭典であり、例大祭が無事盛大に行われるよう祈りを捧げる。次は午後 4 時から、ちびっこまつりが行われた。これは子供たちに楽しんでもらうためのまつりである。子供たちが楽しめるゲームや、最近話題の歌謡曲を歌うという内容である。そして午後 6 時 30 分より「能神楽」(宮城県民族芸能文化財)が行われた。

表 1 によると、「すずめ踊り」の出番は 9 月 15 日の午後 1 時である。午後 1 時に「すずめ踊り」を演舞するのは、「仙臺すずめ踊り連盟」（す連）の「祭連（まづら）」である[5]。す連の祭連は、自由参加という形でまず大崎八幡宮の境内で演舞をして、そして階段から降りて一番下の鳥居のところで踊る。「すずめ踊り」は、保存会の雀踊りとは異なる。一方、保存会は、午前 10 時から始まる地区内御巡幸・神輿渡御に参加する。

表 2　9 月 15 日の神幸祭予定時刻表

10：00	出御祭（本殿）
10：30	本殿前出発
10：40	出幣式（三之鳥居前）
11：00	神幸祭開始（一之鳥居前出発）
11：25	八幡小学校　着（御旅所祭）
11：55	八幡小学校　発
12：40	中島丁公園　着
12：55	中島丁公園　発
13：25	北五十人町（天使園跡）着（御旅所祭）
13：40	北五十人町（天使園跡）発
14：20	山上清水　着
14：35	山上清水　発
14：50	一之鳥居前着
15：10	還御祭（本殿）

出所:大崎八幡宮(2008d)を参考に、筆者作成。

9 月 15 日の日程は表 2 に整理したとおりである。

[5] 「仙臺すずめ踊り連盟」とは宮城県･仙台市の伝統芸能『仙臺すずめ踊り』の祭連で組織された団体」である(仙臺すずめ踊り連盟 2008)。昭和 62(1987)年「すずめ踊り」は正式に仙台･青葉まつりの舞台で踊れるようになってから、平成 3(1991)年までの間、協賛会は組織としてすずめ踊りを運営してきた。1991 年には協賛会の中で「仙臺すずめ踊り普及会」が設置され、「すずめ踊り」を伝統芸能として普及することなどを担ってきた。2001 年より、「仙臺すずめ踊り連盟」(以下、す連)に名称を変更した。「祭連」とは、「すずめ踊り」の担い手集団であり、踊り手とお囃子からできている。2008 年 6 月現在、48 の祭連がす連に加盟している。

大崎八幡宮(2008a)は「特に、昭和 59 年に復活した神幸祭は、社殿に準じて総黒漆塗からなる大神輿の御巡幸に約 500 名が随従する、例大祭の華ともいわれる荘厳華麗な行列であり、仙台藩 62 万石の総鎮守たる大崎八幡宮の威風はもとより当宮社殿を御造営された仙台藩祖・伊達政宗公の壮大なる気宇も体現する、一年に一度の絢爛たる絵巻物です」と述べている。

上述したように、例大祭の中で一番の盛り上がりを見せるのが「神幸祭・神輿渡御」である。約 1 トンあるといわれる本神輿を 100 名の男性が交代で担ぎ、それに女御輿、子供御輿、4 歳から 9 歳までの男の子が流鏑馬の格好に扮した騎射子行列など、約 150 米の行列が町内を練り歩く(大崎八幡宮 2008c)。表 2 で表示したように、10 時から 10 時 30 分まで出御祭を行い、10 時 40 分からは出幣式である。まず神官は大麻・御塩でお祓いをし、そして先達が気持ちを落ち着かせ、一気に刀を振り落として、縄を切断する。これで出幣式が終わりとなる。巡幸列は一ノ鳥居をくぐり、町内への巡幸が始まる。保存会の人たちは 2 列に分かれて、階段の一番下の鳥居前でお神輿が階段から降りるのを踊りながら待っている。お神輿が降りてくると、保存会の人たちは小太鼓のみの囃子の伴奏で「やれ～やれ～」と扇子を振る。お神輿が出ると、女神輿と子供神輿が順番に階段から降りてくる。保存会は子供神輿の後に巡幸列に入る。お囃子を演奏する人はいつもより多い。楽器をトラックに積み、笛の 3 人、小太鼓の 3 人、大太鼓の 1 人がトラックに乗る。踊り隊列の中には笛の人が 2 人いて、踊り手と一緒に歩いている。

表 2 で示したように、お昼休憩の場所は八幡小学校である。保存会は八幡小学校の広場で踊りをした後、お昼休憩を取る。昼食は地域のお店(美容室、八百屋さん)からのおにぎりと茄子の漬物の差し入れである。保存会の人たちはとても喜んでいるように見えた。地域の人々に愛されていることの現われである、と感じた。

巡幸列は表 2 が表示した経路を歩き、予定時間よりやや遅れたが、無事に町内を回った。女神輿と子ども神輿は先に大崎八幡宮に戻った。保存会の帰り道の終点は、大崎八幡宮を通過した直後の八幡 5 丁目のバス停のところである。それ以外のグループと本神輿は山上清水というところまで巡行する。保存会の終点の近くに山神様の石碑がある。会員の話によると、「山神様は石尊さまと一緒に石工たちにとって一番重要な神様と言われている。昔、石工たちは国見峠の山から石を切り出して、帰りは必ず八幡 5 丁目の

この山神さまにお参りをし、安全を祈る」とのことである。保存会の代表が山神さまへのお参りをしたあと、保存会の人々は山神さまの前で踊って、巡業をしめくくった。

その後、保存会の人たちは大崎八幡に戻り、階段の一番下の鳥居でお神輿が帰るのを待った。開始の時と同じように２列に分かれて、小太鼓のみの囃子の伴奏で「やれ～やれ～」と扇子を振りながらお神輿を迎えた。お神輿が帰ると、巡幸が終わった。

以上は筆者が参加した今年の例大祭の鳥居祭と例大祭の様子である。保存会が巡幸列に入って町を回るのは、戦前までの石工たちの恒例であった。この点から、保存会が細部まで正調雀踊りを継承していることがわかる。例大祭だけでなく、大崎八幡宮の他の祭りと行事においても演舞をする。例えば、皐月祭、子と親のウォークラリーなどである。大崎八幡宮は、保存会にとって、重要な拠り所となっている。

２．「伝統」を伝えていく

筆者の見るところ、保存会は今、何よりも「伝統」踊りを伝えていくことに力を入れている。保存会の「伝統」踊りは地域の人々にとって誇らしい地域文化であり、代々と伝えていく必要性があると保存会の人々は考える。一番有効な方法は将来の主役である子供に教えることである。保存会はそれを知り、地域の小学校の子供を中心に雀踊りの教育を行っている。

傅播八幡井組雀踊り保存会(2007)によると、保存会は、創立 2 年目の平成 11(1999)年 2 月 22 日に八幡小三年生社会科授業に招かれたことをはじめ、国見小学校、北六番丁小学校、吉成小学校、川前小学校、聖ドミニコ学院で雀踊りの指導を行った。それだけではなくて、マザーズ保育園運動会、愛児幼稚園 PTA 行事、全国子ども会育成中央会議、児童福祉協議会全国大会、仙台市立第一中学校一学年行事などでも演舞を披露した。

八幡小学校　(2008)によると、

> 八幡小学校では以前から仙台藩に伝わる雀踊りに取組んできました。これは、当地区の「石切町」に代表される仙台藩の石工たちが考え出したとされる「すずめ踊り」を、保存会の皆様とともに伝承し広げようとしてきたものです。今では仙台市内に沢山の愛好会が誕生して、今や西の「よさこい」北の「そーらん」と並び東の「すずめ」と言われる時代が間もなくやって来るような勢いです。

同じ八幡小学校のホームページに生徒たちが雀踊りを練習する姿と保存会の八幡小学校での指導姿の写真ものっている。そちらの文章と写真から見ると、八幡小学校の子どもたちにとって、雀踊りはもう学校生活に不可欠な一部となっていることが分かる。

さらに、保存会の会員の構成は大人が 27 人、子供 19 人で、成員に年齢への制限がなく、子どもの数はほぼ半分に達している[6]。それは、子どもに雀踊りに習得させ、将来の継承人をつくるためである。そこからも保存会が「伝統」を伝えていくことに力を入れていることが分かる。

３．伝統を宣伝する

保存会は「伝統」を伝えていく手段として、子どもへの教育以外に観客に雀踊りを紹介し宣伝する活動を行っている。特に、地域内の活動に参加する時に宣伝を行い、同時に会員の募集も積極的に行っている。以下は保存会がどのように自分の「伝統」を宣伝するのかについて具体例を挙げて、説明していく。

まずは「どんとロード八幡雀踊りフェスタ」である。

平成 13 年八幡町共同溝工事完成時、国道４８号線八幡町部分(仙台市青葉区広瀬町「八幡土橋交差点」から、仙台市青葉区八幡三丁目「八幡三丁目交差点まで」)が『どんとロード』と名付けられた。工事にあわせ、地元ではより住み良い八幡町を実現する要望が強くなり、そこで工事の完成を期に地域おこしのイベント開催をとの声が高まり、仙台開府 400 年事業にも加わり、記念にどんとロード八幡フェスタ実行委員会、国土交通省と地域が協力し、「どんとロード八幡フェスタ」が開催された。

国土交通省東北地方整備局　仙台河川国道事務所 (2001)によると、

> フェスタは国道 48 号の片側 2 車線を利用し、26 日正午に完成式典が行われ、八幡町発祥の雀踊りを中心としたオープニングパレードを皮切りに、国見小学校、

[6] この点は多くの「すずめ踊り」団体の考え方とは違う。例えば、津村　(2003)は、
> 年齢に関しては、下は 15 歳から上は 40 歳までに限られており、その中でも２０代半ばのメンバーが中心となっている。年齢の上限については、あくまでも「若さ」を重視した結果であり、下限については、朱雀の前幹事長 A 氏によると「祭り全体の活性には子供のパワーが必要である」と同時に、「練習会が子供中心となってしまう」恐れがあるために、やむなく設けたようだ。

と述べている。

第一中学校、聖ドミニコ女学院、尚絅女学院 高等学校のみなさんの演奏、競演や和太鼓などの郷土芸能が行われ、フリーマーケット、ウォークラリー、露店など、 町と道を舞台にしたさまざまな手作りイベントを実施、また、共同溝見学会や道路物知りコーナーなどへもたくさんの方が訪れていただき大変なにぎわいとなりました。

その後、毎年９月に「どんとロード八幡フェスタ」が開催されてきた。

2006 年『どんとロード八幡フェスタ』の五周年と大崎八幡宮の御鎮座四百年奉祝記念大祭が重なった時点で「どんとロード八幡雀踊りフェスタ」が開催された。以後この「どんとロード」を「雀踊りのメッカ」として位置づけ、『どんとロード八幡雀踊りフェスタ』を大崎八幡宮例大祭とともに、仙台を代表する秋の定例行事に発展、定着させることは、将来の八幡町像の理念「歴史を個性としてはぐくむ街」にも適い、大崎八幡宮を中心とした八幡町をはじめ仙台西北部地域の発展に大きく寄与するものと八幡の住民たちは考える（どんとロード八幡雀踊りフェスタの公式ブログ　2008a)。

2008 年 9 月、筆者は保存会の一員として『どんとロード八幡雀踊りフェスタ』に参加した。2008 年の主催者は「八幡地区まちづくり協議会」、共催は「大崎八幡宮」、「八幡町商店会」、「仙臺すずめ踊り連盟」、後援は「国土交通省東北地方整備局仙台河川国道事務所」、「仙台市教育委員会」、「仙台商工会議所」、「八幡地区町内会連合会」、「傅播八幡井組雀踊り保存会」、「仙台市立第一中学校師親会」、「仙台市立八幡小学校 PTA」である。す連の多くの祭連がどんとロードで踊るようになったのは、大崎八幡宮と保存会などを含む地域団体がす連に参加を呼び掛けた結果である。この『どんとロード八幡雀踊りフェスタ』では後援の保存会も、雀踊りの発祥の地の「主人」として、他の「すずめ踊り」団体を招き、一緒に八幡町をにぎやかにしようとしているのである。

2008 年の参加者は、保存会を含め、す連に属する 26 の祭連と、仙台市立第一中学校、八幡小学校である。日程は 9 月 7 日、朝 9 時から午後 16 時までである。主な活動は昇殿参拝、拝殿前演舞、生協駐車場内舞台演舞披露、国道流し踊り、総踊りである。表３は保存会のスケジュールである。

筆者が注目するのは生協駐車場内舞台演舞披露と総踊りである。生協駐車場内舞台演舞披露において、保存会は今年の後援、それに地域の代表として、ワークショップを行った。まず、観客に扇子と「どんとロード八幡雀踊りフェスタ」のキー札を配った。踊る

前に、会員のひとりが保存会の由来と踊り方を観客に簡単に説明し、「一緒に踊りましょうか」と観客を誘った。そうして、その場の雰囲気にのせられて、保存会と一緒に踊り始めた観客は少なくなかった。同じ会場にいるほかの団体からも何人も飛び込んで一緒に踊り始めた。途中雨が降り始めたが、皆の熱情はおさまらず、踊りを続けていた。

表 3　『どんとロード八幡雀踊りフェスタ』で保存会のスケジュール

時刻	活動内容
09:00	受付開始
09:30	各祭連の組頭とのぼり持ちが昇殿参拝
10:00	保存会(口上)
10:05	拝殿前演舞（演舞後、参道を抜け舗道を使い生協に移動）
10:45～11:15	生協駐車場内舞台演舞披露(ワークショップ)　演舞後、舗道を使って神社境内に戻る
11:30～12:50	境内の参道脇の交流広場にて、お赤飯等を頂く
13:00	保存会(口上)、国道流し踊り開始
14:45	総踊りの準備　48 号線再入場
15:00	総踊り開始
15:30	花火の合図で総踊り終了。舗道を使い境内に戻る
16:00	境内にて手締め式

出所:　どんとロード八幡雀踊りフェスタの公式ブロク（2008ｂ）を基に、筆者作成。

総踊りの時も非常に賑やかだった。表 3 で表示したように、15 時から総踊りが開始された。全部の参加団体は、い・ろ・は・に組に分けて、48 号線に集合した。保存会は「い」組に属する。「ホズミ」という店の前で踊った。観客の拍手や踊り手の熱情の踊りによって、その場がだんだん熱くなってきた。皆テンションがあがり、団体ごとの踊りの隊形が乱れ、さまざまな衣装を着ている人たちが一緒に混ざって踊ることになった。「はねっこ」踊り講習会を受けた人が少なくないため、保存会に混ざって、一緒に「はね

っこ」踊りを踊る人もいた。30 分の踊りは体力的に非常にきついが、踊っている人たちは皆、一様に笑顔だった。

このように、賑やかな一日を過ごした。保存会の人たちにとって、この日も非常に有意義だった。それは生協の舞台での踊りや総踊りのとき、観客の中に保存会の踊りに飛び込み参加し、一緒に「はねっこ」踊りを踊る人たちがいたからである。「伝承踊りを『どんとロード八幡雀踊りフェスタ』の最後の総踊りの大流しでみんなで踊れることは黒田さんへの一番の供養」だと考える会員もいる。「みんなで踊れる」までは至っていないが、それも遠くない将来のことかもしれない。

「どんとロード八幡雀踊りフェスタ」だけではなくて、保存会は地域のほかの活動へも積極的に参加している。例えば子平祭、国見夏祭り、八幡コミュニティ祭などである。筆者の観察によると、保存会がこれらの祭りやイベントで演舞をする際、保存会の会員募集をすることや、観客に踊りを教えることは恒例となっている。例えば、子平祭のとき、保存会は休憩を入れて、2 回踊る。その 2 回の踊りをそれぞれ、さらに半分にわける。1 回目の踊りの中間、保存会の代表者は雀踊りの由来つまり、黒田さんと八幡町の話を観客に紹介した。2 回目の踊りの合間に、「原点の踊りを広げていくため、会員募集をする」という話をし、そして観客を誘って、一緒に踊った。

このように、保存会は自分なりの方法を使って、保存会と伝統踊りを広げていく努力をしている。

Ⅴ．結論

1998 年 8 月 25 日に黒田虎雄氏を会長として「傳播八幡井組雀踊り保存会」が設立され、雀踊りの踊り方、笛の吹き方などの技術を現在の指南役３名に伝授した。一方、黒田虎雄氏は 400 年に渡って黒田家に伝わる雀踊りを奉納する形で、大崎八幡宮に預け、地域の代表である大崎八幡宮での奉納演舞を義務とし、黒田家に伝わる雀踊りを八幡地域の伝統文化の一つとして意味づけた。

保存会の理念は雀踊りを昔の形式を可能な限り再現し、継承、傳播するものである。その理念を実現させるために、保存会は、子どもへの雀踊りの教育、観客への宣伝、積極的な会員募集などを通して、伝統の傳播に努力している。

保存会会員は、町内病院の医者、表具屋、家庭の主婦、大学生、小学生など様々である。会員の立場や見方は多様であり、しかも「祭りは、時間とものの大量の消費をともなっている。ソロバンをはじけば、損失であるに決まっている」(米山 1974)。なぜ、会員は変わらず保存会の活動へ参加し、「伝統」を維持し、積極的に伝えていくのか。

第一に、楽しいからである。米山(1974:196)は「“めまい”や“生きがい”は、どんな種類の祭りについてもいえることである」と言っている。筆者も米山の見解に賛成である。祭りは楽しい。雀踊りは、たくさんの人が一緒に踊って、観客を喜ばせる。踊り手は、その過程を楽しむ。筆者も、この一年、保存会の人たちと一緒にいろいろなところで踊ってきて、この点を実感した。保存会の人たちは、毎回長時間踊ったあと、「疲れた」と言いながらも、「楽しかった」と笑顔を見せていた。米山(1974:195)が言うように、保存会の人々も「ふしぎな生きがいを感じているのではないだろうか」。

第二に、保存会の人たちは、雀踊りを通して、自分のアイデンティティを確認し、自分の価値を再認識する。保存会の雀踊りは、八幡町という地域文化の一つであり、主な活動範囲は地域内である。保存会の人たちは踊りをとおして、地域住民として自己確認し、その結果として住民との連帯を実現することができる(森田 1990:119)。さらに、自分の存在を祖先から子孫への時間のなかに位置づけることによって、現在に生きる自分の価値を確認することができる(森田 1990:119)。保存会の人たちは400年前雀踊りをはじめた石工たちの直接の子孫ではないが、黒田氏との特別な関係により、「正調雀踊り」の伝承者というアイデンティティを持ち、そこに自分の価値を見いだしている。

第三に、保存会は、「純粋」であることや「昔のまま」を堅持することに誇りを持っている。職人としての石工たちの作業服は紺色であったため、保存会の服装は紺色を使うことにした。現在保存会が演奏しているお囃子は、昔の笛の曲のテープから4つのメロディを抜き出したものである。さらに、お囃子の入り方は昔と同じ笛から入ることにした。笛も普通のものではなくて、黒田新吉氏が使っていた笛を修理に出し、復元した。そして、簡単で無骨な「純粋」な雀踊りを「昔のまま」に堅持しているのである。

しかし、実際はたくさんの変化が起こっている。服装は現代の影響を受けて、最近では「井」のしるしがあるTシャツ(図2参照)が作られた。Tシャツは練習のときに着るか、あるいは踊る時ときに保存会の半纏の下に着て踊ってもいい。お囃子は昔のテープをもとにできるだけ昔の曲を再現したが、当時のものと完全に同じとは言えない。以上

のことから見ると、保存会が再現する「伝統」は、会則にあるように、「できる限り」再現したものである。しかし、それは津村（2003）が描写した他の「すずめ踊り」団体よりは伝統に近いと言える。保存会の人たちは、伝統に一番近いことに誇りを持ち、「純粋」形の雀踊りを続けているのである。

第四に、強い責任感がある。保存会の人たちにとって、黒田虎雄氏は非常に重要な存在となっている。それは、黒田氏が保存会の元会長だからだけではない。黒田氏は雀踊りの伝承者であり、黒田氏への尊敬と熱い愛情から保存会は生まれた。保存会の会員は、黒田氏と深い関わりがある。会員には、黒田氏が仙台第一中学校で雀踊りを教えた時期の一期生がいる。黒田氏との付き合いが 10 年以上になる会員は、「雀踊りを伝えていく、多くの人に理解してもらうこと」は黒田氏への供養だと語っていた。この人たちにとって、黒田氏への熱い愛情は変わらないのである。筆者はこの 1 年間保存会を見て来て、このことを強く感じた。全ての会員に当てはまるわけではないが、黒田氏への思いから出発した保存会との関わりから、保存会の発展と雀踊りの継承は自分の責任だと考える人が少なくない。その人たちは各自の責任のため、自発的、主体的な参加意識で、多様な参加者を一箇所に集めて、雀踊りを踊り続けていくのである。



図 2　傅播八幡井組雀踊り保存会は平成 19 年に作った T シャツ
出所: 6 月 19 日に大崎八幡宮にて小野目博昭氏提供

引用文献

傅播八幡井組雀踊り保存会

2007 「創立十周年記念誌」 傅播八幡井組雀踊り保存会。

どんとロード八幡雀踊りフェスタの公式ブロク

2008a 「平成 20 年度『どんとロード八幡雀踊りフェスタ趣意書』」 <http://hachiman-donto.blogspot.com/> より、2008 年 8 月 19 日取得。

2008b 『どんとロード八幡雀踊りフェスタ 2008 タイムスケジュール』。

土橋通り迷宮案内

2003 「地域の祭りと行事」 < http://dobashi.jp/matsuri/030915/> より、2008 年 10 月 21 日取得。

八幡小学校

2008 「学校紹介―校長室だより」<www2.sendai-c.ed.jp/~hachiman/youran/aisatsu.htm>より 2008 年 11 月 14 日取得。

八幡地域づくり協議会

2007 『杜の散歩道―仙台市北西部散策ガイド』 仙台:大崎八幡宮。

河北新報

1999 「初夏を彩る『仙台・青葉祭り』―すずめ踊りの変遷」 『河北新報』 1999 年 5 月 15 日。

国土交通省東北地方整備局 仙台河川国道事務所

2001 「事業報告」 『だいすきみやぎのかわとみち』<http://www.sendai-mlit.go.jp/test/new/hp/chiiki/past/donto/index.html >より 2008 年 8 月 19 日取得。

大崎八幡宮

2008a 「由来」 国宝 大崎八幡宮ホームページ <http://www.okos.co.jp/oosaki/origin/index.html >より、2008 年 6 月 10 日取得。

2008b 「神社とまつりの知識」 <http://www.okos.co.jp/oosaki/knowlege/shrine.html〉より、2008 年 10 月 9 日取得。

2008c 「八幡さま日記」 国宝　大崎八幡宮ホームページ <http://www.okos.co.jp/oosaki/thisweek/index.html>より、2008 年 11 月 10 日取得。

2008d 「例大祭」 <http://www.okos.co.jp/oosaki/festival/reitai/index.html>より、2008 年 10 月 9 日取得。

せんだいメディアテーク

1999 「杜の都のロマン『雀踊り』の伝承」 <http://archive-www.smt.city.sendai.jp/kyozai/v99119.html >より 2008 年 9 月 14 日取得。

仙台市立第一中学校

1997 『「鼓動」―創立五十周年記念誌』仙台:仙台大雅堂。

仙臺すずめ踊り連盟

2008 「すずめ踊り連盟」 仙臺すずめ踊り連盟ホームページ <http://s-suzume-web.hp.infoseek.co.jp/>より、2008 年 7 月 21 日取得。

津村　晃佑

2003 「現代を生きる伝統芸能―『すずめ踊り』の人類学的研究―」『東北文化人類学論』2　東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室。

米山　俊直

1974 『祇園祭－都市人類学ことはじめ』　東京:中央公論社。

異文化の間に立つ留学生
―「せんだい留学生交流委員」を事例として―

細越　響子

１．はじめに

国際化の進む現在、「国際交流」ということばで形容される活動は官民問わず実に多く行われている。そしてその内容も、自治体による姉妹都市交流から、市民団体による在日外国人の支援活動まで多岐にわたっている。在日外国人自体が主体となり他の在日外国人を支援するような活動もある。

本研究の目的は、行政主導の国際交流に参加している留学生の活動の様子を詳細に記述することを通して、そこで留学生が果たす「異文化理解の仲介者」としての役割を明らかにすることである。その事例として、平成 13 年から仙台市の第三セクターである仙台国際交流協会（以下、SIRA）の委嘱を受けて地域の国際交流や外国籍市民支援の活動をしている「せんだい留学生交流委員(以下、留学生交流委員)」を取り上げる。日本の「内側」に存在する「外国人」でありながら、正規留学生として日本に長期的に滞在している留学生交流委員が国際交流の活動に加わることによって、そこで行われる文化接触はどのように促進されるのか。彼らが担う役割を探ることで、異文化理解をより実りあるものにするための「文化の仲介者」の可能性を探る。

調査では、留学生交流委員の活動に長期的に参加しながら観察を行い、各交流委員や彼らの活動に関わりのある SIRA 職員へインタビューを行った。また、必要に応じて文献研究を交えた。なお、本文中に登場する人名はすべて仮名を用いている。

２．せんだい留学生交流委員の概要

「せんだい留学生交流委員」とは、仙台市内の大学などに正規留学をしている留学生25名で、SIRAに委嘱され奨励金を得ながら、6ヶ月から2年の任期制で仙台市内の学校訪問や、「せんだい地球フェスタ」などのSIRAが主催する国際交流に関するイベントに参加している人々のことである。

（１）留学生交流委員の成り立ち

留学生交流委員の制度は、SIRAの留学生支援事業の1つとして平成13年度から始まった。SIRAの職員Zさんによると、以前は私費留学生全員を対象にバスカードを支給していたが、一方的な支援ではなく、支援される側の留学生にも支援する側の仙台市にも有益になる事業へと見直しが図られた結果、「留学生を留学生交流委員として任命し、地域の国際交流や外国籍市民支援の活動に積極的に参加してもらい、その活動を支援する目的で奨励金を授与する」という現在のかたちに定まったのだという。

活動の特徴としては、SIRAの委嘱を受けて活動しているため、交流委員自身が独立して活動を一から企画して遂行していくのではなく、SIRAが主催する既存の活動にSIRAの要請を受けて参加し、企画の内容をSIRAとともに考えたり、スタッフのひとりとして当日の活動の運営に参加したりしているという点が挙げられる。

（２）留学生交流委員の構成

留学生交流委員は、仙台市内の大学、短期大学、高等専門学校などの教育機関に在籍している25名の留学生で構成されている。平成20年度の場合、そのうち男性は13人、女性は12人である。また、出身国・地域は、中国10人、ルーマニア3人、イラン2人、以下、韓国、台湾、モンゴル、マレーシア、インドネシア、シリア、エジプト、アルジェリア、モルドバ、コロンビアが各1人となっている。

次に、留学生交流委員の在籍先の教育機関は、東北大学が20名と大半を占める。これは、宮城県留学生交流推進会議の統計資料（2007）によると、仙台での留学生受け入れ先教育機関のうち東北大学が全体の58%を占めていることを反映している。また、交流委員の在籍身分は、大学院生が16人、学部生が9人と、3分の2が大学院在学中の

留学生である。これは、留学生交流委員の活動は基本的に日本語を使って行われるので、仙台滞在年数とある程度の日本語力が要求されることが関係していると思われる。
最後に、全体の特徴として留学生交流委員の活動に参加する以前から個人的に国際交流活動などの企画や運営に積極的に関わっていた人が多くいることが挙げられる。中には、TUFSA（東北大学留学生協会）やTUMCA（東北大学イスラム文化協会）などの留学生組織の元中心メンバーや、個人的なツテにより学校訪問を経験していた人、国際交流には限定されないが出身国で大学祭運営委員や大学間交流担当として精力的に活動していた人などが多くいる。

３．せんだい留学生交流委員の活動

留学生交流委員の活動は、その内容から定例ミーティング、学校訪問、外国籍市民支援、イベントスタッフの４つのタイプに大別できる。

（１）定例ミーティング

定例ミーティングとは、交流委員とSIRAの留学生交流委員事業担当の職員が毎月１度集まり、各月の活動内容の確認や企画、参加募集などを行う場である。ミーティングは毎月１度、週末の午後に仙台国際センターの研修室で行われる。ミーティングの進行で特徴的なのは、司会が交流委員ではなくSIRAの職員によって行われ、取り上げられる内容も事前にSIRAの職員によって決められているということである。これは、留学生交流委員の活動が、交流委員が主体的かつ総体的に企画し実行するのではなく、SIRAの要請を受けてそれに応じる形で行われることと関係している。

次に、ミーティングの内容だが、前半は、その月に行われる学校訪問や各イベントの日時の確認と各活動への交流委員の参加のよびかけが主となる。後半には、SIRAが提示した議題についての話し合いが持たれる。議題は各月の活動内容に関連するものが選ばれることが多い。例えば、平成20年5月の定例ミーティングでは、直近のイベントであるSIRA生活オリエンテーションの打ち合わせが行われた。また、既存の留学生交流委員の活動とは関係ないSIRAの新事業について、交流委員がモニターとして率直な意見を求められることもある。例えば、平成20年11月のミーティングでは、SIRAの

新事業である「留学生による情報発信事業」が議題にあがり、SIRA ウェブサイトの留学生向けのコンテンツの内容について交流委員の意見が求められていた。

表１　せんだい留学生交流委員年間の活動（平成 20 年）

	学 校 訪 問	外国籍市民支援	イベントスタッフ
通 年	年９０件程度 （３～５件程度/人）	Global Talk(毎月１回) 各種翻訳作業	
１ 月			
２ 月			ひなまつり交流会
３ 月			
４ 月			
５ 月			
６ 月		生活オリエンテーション 仙台市総合防災訓練	グローカルさみっと
７ 月			SENDAI MASTERになろう 七夕交流会
８ 月	国際理解教育 ワークショップ		
９ 月			地球フェスタ
１０月			
１１月		三条町防災訓練	ミンスク写真展
１２月		生活オリエンテーション	地球市民講座

※このほかに毎月１回、定例ミーティングが行われる。（出所：筆者作成）

定例ミーティングは月に１度、留学生交流委員が一同に会し、その月の活動を確認し彼らが関わる活動について意見を交換できる貴重な機会となっている。基本的に留学生交流委員の活動は、交流委員と SIRA との間だけで完結するのではなく他の留学生や一

般の仙台市民など多くの人々が関わる。そのため、定例ミーティングは、「留学生交流委員」という明確な単位で活動する機会の少ない交流委員が、グループとしてのつながりを再認識しお互いの信頼関係を強めるという働きを担っているといえる。

（２）学校訪問

学校訪問は、小中学生を中心とした仙台市民の国際理解推進のために、留学生交流委員が仙台市内の小・中・高校や市民センターに派遣され文化紹介や交流会をすることで国際理解教育に資する活動である。SIRA の年報(2003-2008)によると、学校訪問は 1 年間で 80～90 件ほど行われ、年々増加している（平成 18 年度:93 件）。筆者がインタビューした交流委員も平均で年間 3～5 件の学校訪問に参加している。授業は総合的な学習の時間の一環として設定されることが大半であるが、中学校の英語の時間や小学校の社会の時間に充てられる場合もあるという。

（ａ）事例：S 小学校訪問 A さんの場合（平成 20 年 7 月 3 日（木）10:40～13:30）

以下では、フィールドワークを基に、学校訪問の具体的な様子を挙げる。この日は、小学校 3 年の総合的な学習の時間の一環として 2 人の交流委員が派遣された。このうち、A さんは東北大学に通うイラン出身の女性あった。授業は、年間を通して世界の国々について学習するスタートとして、世界の国々から仙台に来ている留学生の声を聞くことを目的としていた。

授業は、先生の紹介で A さんが教室に入ったあと自己紹介をするところから始まった。その後 A さんは世界地図でイランの位置を示し、「これがアジアでイランはここです。近いですか？遠いですか？」などと児童に問いかけながらイランの地理を説明した。

次に、A さんはペルシア語の書を児童に示した。そして「これは左から書きますか？それとも右から書きますか？」とクイズを出した。そしてクイズに正解した児童の名前をペルシア語で黒板に書いてみせた。

その後は再びイランの地理の説明に戻った。北部の山地の写真を見せ、「この山と富士山はどちらが高いですか？」と児童に聞き、「実は、イランの山は富士山の 2 倍あります。」と驚かせていた。さらに、Aさんは「イランには季節があるでしょうか？」と児童に問いかけ、「正解は…あります！実は日本と変わりません」と山に雪が積もって

いる写真を見せた。すると児童の１人が「砂漠には冬があるんですか？」と尋ねた。Aさんは「南ではあまり雪が降りません。でも、イランにも蔵王に似たところがあります。もちろん、砂漠では、春から冬まであまり変わりません」と答えながら砂漠の写真を見せ、「じゃ、砂漠の人はどうやって水を汲むでしょうか？」と問いかけた。児童は「水を持ってくる！」「川とか？」などと口々に予想を述べた。Aさんは「実は砂漠の人は地下水を使っています」と、灌漑施設カナートについて説明した３分程度のビデオ[1]を児童に見せた。さらに、同じビデオを利用して、イランの世界遺産（ペルセポリス、イスファハン）の様子を紹介した。児童はビデオを見ながら「わー！」「すごくきれい！」と歓声をあげていた。

最後に、Aさんはイランの遊びとして「点と線」[2]というゲームを児童に教えた。残り時間が少なかったため、児童みんなが実際にやってみるところまではいかなかった。

以上の事例は、学校訪問の最も典型的な例であるといえる。SIRA の Z さんによると、学校訪問では、①外国籍市民の紹介②外国籍市民による出身国の文化紹介③児童・生徒から外国籍市民への質問タイム④お礼として児童・生徒による歌またはおどりの発表という流れをとることが多く、発表の内容も、学校側からは時間とテーマだけを設定され、詳しい内容については派遣される留学生交流委員や人材登録者の工夫に任される場合が多いという傾向がある。

（３）外国籍市民支援

このグループには、外国籍市民が日本の文化や仙台での生活について理解するのを意図したイベントにおいて、交流委員が外国籍市民に日本の事情を紹介したり通訳として補助をしたりするような活動が含まれる。

---

1 このビデオは TBS 系のテレビ番組『世界ふしぎ発見』でイランが特集された回を録画したものである。A さんはこのビデオを知り合いの日本人 U さんから学校訪問に役立つようにと譲り受けたそうである。この U さんは仙台市内で個人的に交流委員と同様の学校訪問を企画している人であり、A さんは交流委員になる以前から個人的にこの U さんに紹介を受けて何度か仙台市内の学校を訪問していた経験がある。

2 これは簡単に言うと紙を用いた陣取りゲームのようなものである。点が縦横均等にふられている紙を用いる。ルールは２人で対戦し、相手と交代で１度に１か所ずつ選んで点と点を結んでいき、すべての点が結ばれた時に多く四角を作ったほうが勝ちとなる。

このうち、「SIRA 生活オリエンテーション」は、平成 20 年度 SIRA が新たに主催したイベントで、仙台に来て間もない留学生を対象に仙台での暮らしの情報を提供し生活の基盤を作る助けとなることを目的としている。内容は 2 部構成で、1 部では全体で交流委員による仙台の暮らしの情報（ゴミの分別、交通安全、防災、近所づきあい）についての発表をしたあと、2 部では新留学生がグループにわかれ交流委員を交えて自由な相談会を行った。留学生交流委員は仙台で暮らす先輩留学生として、新留学生に情報を提供するスタッフとして事前の企画や当日の運営に深く関わった。以下では、交流委員の具体的な活動を記述する。

前日までは、交流委員が仙台の暮らしの情報に関する上記の 4 つのグループにわかれて、各グループで当日 15 分程度で発表する内容を日本語・英語・中国語の 3 ヶ国語で考えた。

当日の会では、SIRA の職員による SIRA の紹介のあと、第 1 部として交流委員による仙台の暮らしの情報発表が行われた。まず、ゴミの分別チームは、仙台市のゴミの分別基準が 2008 年 10 月から変更されることを挙げ､新しいゴミの分別の仕方についてステージ上で実際にカンや新聞紙など実物を用いて分別してみせながら説明した。次に、交通安全のチームは、○×クイズ形式で日本の道路交通のルールについて説明した。特に、仙台の留学生が使用することが多い原動機付自転車の交通ルールについて詳しく説明していた。さらに、防災チームは、日本は地震の多い国であることを阪神大震災のビデオとともに説明し、地震が起きたときの対処法と日常からの防災対策について実際にステージ上で実演しながら発表した。最後に、近所づきあいチームは、騒音問題など留学生が近所とトラブルになりやすいことをいくつか挙げ、近所の人と笑顔で挨拶することで日ごろから良好な近所づきあいをすることの大切さを説明した。

第 2 部では出身国・地域の近い新留学生同士でグループにわかれ、留学生交流委員がアドバイザーとして各グループに入り新留学生の質問に自由に答える時間が設けられた。例えば、イラン出身の交流委員 Q さんは、タイ出身の新留学生から日本での自動車免許の取り方を聞かれ、「私も免許を持ってるけど、国で免許を持ってるならそれを日本のに換えればだいじょぶですね。ないなら、普通に自動車学校行って免許取らないといけないですね」と答えていた。また、「（健康）保険はどうしているか？」と聞かれ、

Q さんは「大学の保健管理センターがとっても安いから病院はそこにいけばいい。」とアドバイスしていた。その後も様々な質問が出たが、予定されていた時刻となったため会は終了し解散となった。

この生活オリエンテーションは、留学生交流委員が外国籍市民を支援する活動にイベントの内容の検討を含む事前の企画段階から積極的に参加し、当日は新留学生の先輩として彼らに仙台の暮らしの情報を教える発表者と彼らの疑問を解消するアドバイザーとして活躍した例であり、外国籍市民支援のグループの中でも最も留学生交流委員のアイデアが活動内容に反映されたものである。

（4）イベントスタッフ

このグループには、SIRA が仙台市民の国際理解を推進したり、外国籍市民に仙台の事情を伝えたりするために開催する単発のイベントに、交流委員が当日の運営スタッフや参加者として参加するような活動が含まれる。以下では、「せんだい地球フェスタ」をこのグループの代表例として取り上げる。

せんだい地球フェスタは、仙台市民に国際交流・協力活動を紹介するとともに、地域の多文化共生や地球的規模の課題について考える機会を提供することを目的に、SIRA を始めとするせんだい地球フェスタ実行委員会の主催で仙台国際センターで行われた。留学生交流委員は、ボランティアとして他の日本人ボランティアと一緒にグループにわかれ、前日までの企画や会場準備、当日の運営スタッフとして活動した。

当日は、仙台市内の国際交流・協力団体の活動紹介や物品販売ブース、さまざまな国の踊りや音楽などのステージ発表、日本の伝統文化を含む世界の文化を体験できるコーナー、日本語弁論大会、世界の食を体験できるコーナーなどの催しが行われた。

留学生交流委員は、仙台市内の日本人大学生などと一緒に 1 グループあたり 10～15 人の 6 つのボランティアグループ（スピーチ、ステージ、記録、エコ、出展ブース、受付・案内）にわかれてそれぞれの活動を行った。例えば、ステージチームは当日のステージ発表の運営を行い、司会進行や発表団体との連絡調整、照明などを担当した。また、出展ブースチームは、当日出展された市民団体の活動紹介ブースに 1 人ずつスタッフとして加わりそれぞれのブース運営を手伝った。

このように具体的な活動内容は様々であったが、その総てに共通していたのは留学生交流委員がイベントの主役として出身国の文化について紹介するなどの発表を行ったり留学生交流委員として出展をしたりしたのではなく、むしろその裏方として運営に関わっていたことである。ここでは、留学生交流委員が一般の仙台市民とは異なる文化背景を持った人々であることは重視されず、他の日本人ボランティアと同様にイベントを裏方で支えるものとして活動していた。

このせんだい地球フェスタの事例は、活動が単発であること、運営スタッフの中に交流委員以外の人も多く加わり、交流委員も「留学生交流委員」を単位とせずに他のスタッフと同様に担当を振り分けられて活動していたという点で、イベントスタッフの最も一般的な例であるといえる。

４．留学生交流委員の持つ４つの文化的性質

フィールドワークから、留学生交流委員はその活動において「日本人（自己）⇔外国人（他者）」の構造での「外国人」として、それぞれの出身国の文化の代弁者としての固定的な役割を持つだけではなく、各活動の内容やそこで接する人びとの性格などに応じて様々な文化的性質を表出させていることが見えてきた。そこで、以下では岡村（2003）の「文化単位」論に基づき、彼らの持つそれらの性質を大きく、出身国の文化、日本の文化、留学生・外国籍市民の文化、SIRA の文化という 4 つの異なるレベルにわけて明らかにする。

（１）岡村の「文化単位」論

岡村（2003）は人やモノ、情報が国境を越えて頻繁に移動する現代社会では、人種（race）や民族性（ethnicity）、国民性（nationality）のみに限らず様々な文化的ヴァリエーションの混在が認められるようになり、文化的な帰属の選択が多様化したことを指摘する（2003:25）。そして、そのように様々なレベルで成立する文化の様相を捉える視点として、「文化単位」という概念を唱えている。文化単位とは、「不可視で動態的な文化的境界によって区切られ、凝集性を持った文化の単位」（岡村 2003:84）である。

この文化単位の概念に従うと、文化は「国家や民族というような明確な文化的境界によって区切られる固定的なものではなく、ある個人が自分と関わる相手との関係性の中でお互いの差異に基づいて様々なレベルで動的に現れてくるものである」と捉えられる。

（２）留学生交流委員の性格の検討

では、この岡村の考えに基づくと、留学生交流委員の性格はどのように捉えられるだろうか。ここでは、フィールドワークを通じて見えてきたことをもとに留学生交流委員の持つ文化的性質を大きく以下の 4 つに分類し考察する。

（ａ）出身国の文化（生活習慣、伝統文化、言語）

まず、留学生交流委員は、それぞれ自分の出身国・地域の生活習慣や伝統的な風習、言語を当然身につけている。そのため、留学生交流委員は学校訪問などの活動において自分の国や民族の文化について紹介することができ、そこに参加している仙台市に住む一般市民や小中学生などの日本人が彼らの文化を知り、異文化に対する理解を深めるのに寄与している。例えば、学校訪問で、中国出身の交流委員が小中学生に対し自分の国や地域の地理的特徴や正月をどう過ごすかなどの風習を紹介することで、小中学生は中国の生活や文化を知り、それが自分の国である日本での様子とは違うことに気づき、やがて世界には様々な文化を持つ人々が暮らしているということを実感できるのである。また、交流委員が自分の出身国の文化について説明することを期待して設定されている公的な場以外でも、交流委員は様々なイベントにスタッフとして参加する中で、自分と異なる国・民族の文化背景を持つ人に対して自らの出身国の文化を説明している。例えば、七夕交流会では交流委員の R さんは日本の七夕の由来を説明した紙芝居を英語で読むスタッフとして参加していた。その中で、来場者から「R さんの国では七夕はありますか？」と聞かれて「自分の国であるルーマニアでは七夕とは厳密には違うが似たような話がある」ということを説明していた。

次に、交流委員は、母語として出身国の言語を身に付けている。そこで、日本語がまだ十分ではない外国籍市民のための通訳として、外国籍市民を対象としたイベントで外国籍市民参加者が日本語で伝えられる生活文化を理解したり、他の参加者との交流活動に円滑に参加したりするための助けとなっている。また、SIRA の発行するイベント広報チラシの多くは中国語や韓国語の翻訳を交流委員が行うことで、多言語でイベントを

広報することが可能になり、日本語が十分でない外国籍市民もそのイベント情報を知ることができるようになっている。

（b）日本の文化（日常の暮らし、言語）

留学生交流委員は留学生として日本に1年以上滞在しているため、日本の文化、特に仙台での暮らしの知恵があり、また日本語も堪能である。これは、日本で長期的に暮らした結果、徐々に身につけたものである。そこで、外国籍市民を対象にしたイベントにおいて、ほかの外国籍市民が日本の生活について理解を深めるのに寄与している。例えば、仙台に来たばかりの留学生を対象とした生活オリエンテーションでは、日本での暮らしについて比較的明るいものとしてゴミの出し方や交通安全、防災などの生活情報の提供を新留学生に対して行い、彼らが日本での暮らしや文化を捉える助けをしていた。

また、前項でも指摘したが、留学生交流委員は通訳として日本語の十分でない外国籍市民の助けとなっている。これは、単に中国語や英語を知っているだけでは十分ではなく、翻訳される日本語やその前提知識となる日本の事情についても明るくないとつとまらないだろう。

さらに、仙台に暮らす日本人に対しても、交流委員が彼らの出身国・地域の文化を説明する際に、それを日本での場合と比較して話すことでより実感のこもった紹介ができていた場合があった。例えば仙台の小中学生を対象とした学校訪問では、交流委員のAさんは、小学3年生に対して自分の出身国であるイランについて説明する際、「この山は富士山より高いですか？実は富士山の2倍あります」とか、「南ではあまり雪が降りません。でも、イランにも蔵王に似たところがあります」などと単にイランの様子を言うだけではなく日本の様子と比較しながら説明することで、それを聞いた人が自分に身近な日本の様子と比べながらより実感を持って外国の様子を知ることを助けていた。

（c）留学生・外国籍市民文化

留学生交流委員は、自らも日本に1年以上滞在しているため、日本、特に仙台での留学生や外国籍市民の暮らしの実情を体感しており、したがって彼らが日本での生活で遭遇しやすい問題についても明るい。ここでは、各交流委員の国籍や出身の地域・民族が

何であるかは問題ではなく、「日本に短期的な滞在者として暮らしている外国人である」ということが文化単位として重要となってくる。

このように留学生交流委員は、留学生・外国籍市民が共有する事情を知っている結果、SIRA がイベントを通じて外国籍市民向けに情報提供を行う際に、留学生や外国籍市民はどのような情報を必要としているのかSIRA に対して的確な示唆を与えることができる。例えば、生活オリエンテーションのための事前ミーティングではオリエンテーションでどのような内容を取り上げるかを話し合った。その時、交流委員の K さんは「留学生は経済的な問題から一般的に家賃の安い住居を探すことが多いが、耐震設備が整っているかを確認するために 1972 年以降の住居を探すように教えたほうがいい。私は部屋を探すときにその情報を知らずに 1972 年以前に建築された住居に決めてしまった過去がある」と指摘していた。また、他の交流委員 D さんは、知人の留学生が騒音に関して隣人と問題があった経験から「日本の家の壁は薄いので、騒音について気をつけるように説明した方がよい」と提案していた。

また、交流委員が直接参加しないSIRAの事業についても、仙台に生活する外国籍市民として意見を出すことがある。例えば、平成 20 年 1 月のミーティングでは、SIRAが作成を企画している「多言語表示シート」[3]について、取り上げる言語の数や注意の種類をどうすればよいか交流委員で話しあった。そこではアルメニア出身の交流委員Nさんから、「ロシア語は旧ソ連の国々でも使われているので載せてほしい」という自分の立場に即した意見が出た。

そして、実際のイベントでも自らが発表者となり仙台での暮らしの様子をほかの留学生や外国籍市民に伝えている。例えば、生活オリエンテーションの当日には、第 2 部として集まった新留学生のグループに交流委員が 1〜2 人ずつ加わり質問を自由にできる時間がとられた。そこでイラン出身の交流委員 Q さんは、タイ出身の新留学生に原動機付自転車の免許の取得方法を聞かれ、自らの経験から外国籍市民の日本での免許の取り方を教えていた。Q さんは質問してきた留学生とは同じ出身国の文化は有していないが、共に「仙台に住む留学生・外国籍市民」として情報を共有していたのである。

[3] 多言語表示シートとは、災害時に避難所で使用する看板のようなもので、日本語の他に英語や中国語などで注意書きが表記されている。これを表示することで、災害時に日本語が十分でない外国籍市民にも避難所の位置や飲料水の場所などを知らせることができる。

このように、交流委員は、日本の生活の中で特に留学生や外国籍市民が必要とする情報や知識を有し、それを他の外国籍市民と共有しているのである。そして、例えば、外国籍市民が故郷の食材を手軽に手に入れられる店はどこにあるかや、外国籍市民のビザの更新はどこでどのような手続きを踏めばよいかということについては、それが日本の中で起こっていることではあっても、日本人である筆者よりも外国籍市民である交流委員の方が豊富な知識を有していたのである。

（d）SIRA 文化

最後に、交流委員は継続的に留学生交流委員として活動する結果、SIRAの職員とも良い信頼関係ができており、各活動に通底するSIRAの理念や目的をくみ取りながら各活動で自分のやるべき役割を考え臨機応変に活動している。ここでは、各交流委員の国籍や出身の地域・民族が何であるか、さらに彼らが留学生・外国籍市民であるかどうかは問題とならない。むしろ、「SIRAの活動に継続的に関わることでそのノウハウがわかっている」ということが文化単位として重要になってくる。例えば、三条町[4]防災訓練では、救助訓練を実演する人を参加者から募ったとき、なかなか希望者が出なかったが、グループに入っていた交流委員のFさんやQさんが率先して手を挙げ代表して実演を行い、そのおかげで訓練の流れを止めることなく進めることができた。

また、ある活動のために新たにボランティアなどの参加者が加わる場合には、SIRAと新規参加者とをつなぐパイプとしての役割をも果たしている。例えば、地球フェスタのボランティアを対象とした事前交流会では、始めにアイスブレーキングとして○×クイズを行った。その際、司会者が即興でクイズのお題を出す人を募集したが、なかなか名乗り出るものがいなかった。そこで交流委員の A さんが率先して前に出て出身国のイランに関する問題を出題した。その結果、場の空気が暖まりほかの初めて SIRA のイベントに参加したボランティアも楽しんで会に参加できるようになったのである。

（3）まとめ

以上のような、留学生交流委員の持つ 4 つの文化をまとめたのが図 1 である。ここで注意しておきたいのが、この 4 つの四角形のそれぞれの大きさは各交流委員によって異なるという点である。例えば、留学生交流委員となったばかりの交流委員にとっては

[4] 東北大学の留学生宿舎である国際交流会館の所在する町内。

「SIRA 文化」の四角形は比較的小さいかもしれない。また、各四角形の内包する文化的性質も各交流委員により多様であるだろう。例えば、日本で運転免許を取得したものにとっては、「日本の文化」として日本での自動車の運転の仕方や、「留学生・外国籍市民の文化」として外国籍市民の運転免許の取得法などが身についている。一方、同じ交流委員でも、それらの自らが関知しない部分は文化的性質として身についていないかもしれない。

それでも、全体として、留学生交流委員は出身国の文化、日本の文化、留学生・外国籍市民の文化、SIRA の文化という 4 つの異なるレベルの文化的性質を併せ持つ存在であることがわかった。

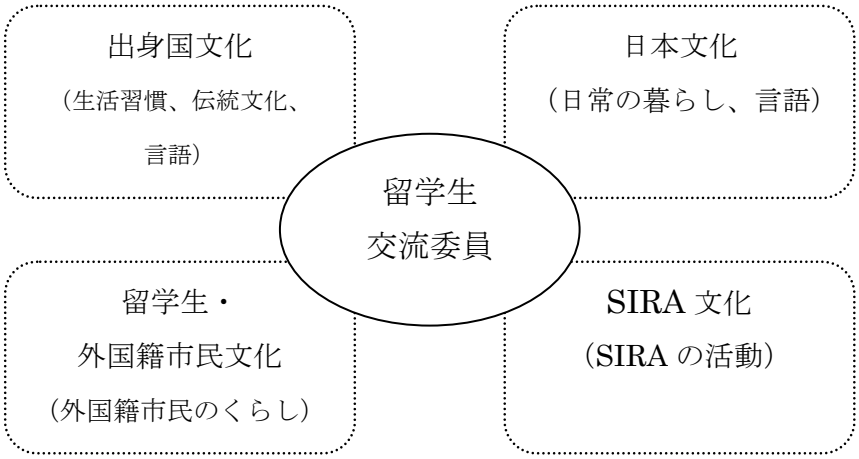


図１　留学生交流委員の持つ４つの文化（出所：筆者作成）

５．異文化理解の仲介者としての留学生交流委員

ここでは、各活動を通じて留学生交流委員が担っている「異文化理解の仲介者」としての役割を明らかにする。フィールドワークからは、前項で考察した様々なレベルの文化を併せ持つ留学生交流委員は、異なる文化背景を持つヒト・モノ・情報が接触する文化交流場面で、主たる行為者として働くというよりは、誰かがその人にとって未知の文

化事象と対峙する際に、そこで行われる異文化理解を積極的に媒介する仲介者としての働きをしていることが見えてきた。それを端的に表したのが図２である。

留学生交流委員は、出身国の文化、日本の文化、留学生・外国籍市民の文化、SIRA の文化という異なったレベルの文化を併せ持つことで、各活動に参加する人（行為者）が交流委員の出身国の文化、日本の暮らし、SIRA の活動などその人にとって未知の要素を含む対象を理解する際に、その行為者の性質も対象の文化も両方を知っているものとして異文化の間に立ち、そこで行われる異文化理解を仲介し促進しているのである。例えば、学校訪問では、留学生交流委員は自身の出身国の文化や生活習慣などをよく知るものとして、日本の事情とも比較しながら、参加する日本人の小中学生が交流委員の出身国の事情を理解するのを助けている。また、外国籍市民支援の活動では、留学生交流委員は日本の文化や仙台の生活の事情をよく知るものとして、参加する新留学生や外国籍市民が日本の文化や仙台の生活事情を理解するのを助けている。そして、イベントスタッフの活動では、留学生交流委員は長期的に SIRA のもとで活動をする中でそのノウハウを知るものとして、各イベントに参加する一般参加者や新規ボランティアが SIRA の活動を捉え、その中で充実した文化交流やイベント運営をするのを助けている。

その結果、そこでの異文化理解はより実際に即した深みのあるものとなり、行為者にとって有益なものへとなり得ると考える。

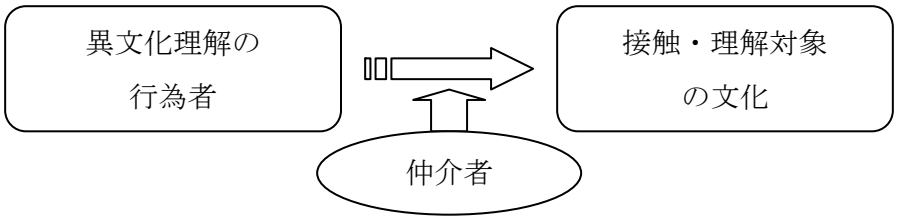


図２　異文化理解の仲介者としての留学生交流委員（出所：筆者作成）

６．おわりに

以上、せんだい留学生交流委員の事例からは、出身国の文化を背景として持ちながら日本に長く暮らすなかで日本の文化をも身に付けた留学生は、異なるヒト・モノ・情報

が接触する国際交流活動において、単に「日本人（自己）に対する外国人（他者）」として振る舞うだけではなく、むしろ両者を相対化し、その間を行ったり来たりしながら相違点を比較しそれぞれの特徴を浮かび上がらせることのできる可能性を持った存在であることが示される。

このように、留学生交流委員が文化理解の仲介者として活動に応じて様々な役割を臨機応変に演じ分けることができるのには、彼らが日本に長期滞在しており日本語が流暢で日本の生活事情にも明るいことが要因として挙げられる。しかしそれ以上に、「せんだい留学生交流委員」として組織的かつ長期的に活動を進めていることが大きな要因となっていると考えられる。彼らは留学生交流委員として長期的に活動するうちにSIRAや他の参加者が各活動で交流委員に求める役割を実践しながら身に付けていく。その結果、1回ごとに未知のメンバーが集まり単発で活動するのに比べて、よりイベントの目的や参加者のニーズに沿った活動が可能となるのである。

だが、留学生交流委員をとりまく現状に目を向けると、そのような大きな可能性を持つ留学生が、単に「日本人と異なる外国人」としてのステレオタイプ的な外国人像を押し付けられてしまう場合も見受けられる。例えば、学校訪問で、交流委員が自分の個性や日本での経験を全く生かせない儀礼的で型どおりの文化紹介をするのに終わってしまうことがあった。これについては予算の関係で各学校が継続的に留学生を招くことができないなど様々な要因が絡んでいるが、せっかく留学生交流委員が参加するのだから彼らの「異文化理解の仲介者」としての性質を十分に生かせるような文化紹介を創造していくことが望まれる。そして、そのように留学生が「異文化の間に立つ者」として振る舞うとき、文化背景の異なる人々がお互いの違いを知り、それを乗り越えお互いを尊重し理解しあうという真に実感のこもった国際交流や異文化理解が可能となるだろう。

引用文献

宮城県留学生交流推進会議編

2007　『留学生　第２１号』仙台：宮城県留学生交流推進会事務局。

岡村圭子

2003　『グローバル社会の異文化論―記号の流れと文化単位』東京：世界思想社。

仙台国際交流協会編

2003　『（財）仙台国際交流協会　平成 14 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

2004　『（財）仙台国際交流協会　平成 15 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

2005　『（財）仙台国際交流協会　平成 16 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

2006　『（財）仙台国際交流協会　平成 17 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

2007　『（財）仙台国際交流協会　平成 18 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

2008　『（財）仙台国際交流協会　平成 19 年度　年報』仙台：仙台国際交流協会。

プロジェクト紹介

異文化共生の公共人類学的研究

嶋陸奥彦、沼崎一郎、久保田亮

Ⅰ．はじめに

東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室では、科学研究費補助金を得て、2008 年度より 3 ヵ年計画で、「異文化共生の公共人類学的研究」というプロジェクトを開始した。目的は、文化を異にする人々同士の共生というテーマへの取り組みを通して、文化人類学という学問と、文化人類学研究室という組織とを「公共化」することである。

このような構想を抱くに至った背景には、私たちの文化人類学研究室をめぐる社会環境の大きな変化がある。第 1 に、学部生の取り組む卒業論文のテーマに、自治体と市民と企業とが交錯する公共の場に関するものが増えてきた。第 2 に、大学院に入学する学生の多くが、研究職ではなく、教職や公務員を志望するようになってきた。さらに、教員や自治体職員といった社会人が、応用的・実践的関心に導かれて大学院に入学してくるようになっている。

私たちの文化人類学研究室では、創設以来、学部生教育の段階から、集約的なフィールドワークに基づく民族誌的な調査研究を重視しており、その方針に変わりはない。しかしながら、そうした従来の文化人類学の学術的な志向を重視しつつも、変化する学生と社会の要求に応えていかなければならない。

そこで、私たちは、「研究」の外に一歩踏み出すことにした。研究者として文化を眺めているだけではなく、また研究者として得た文化に関する「知」を社会に「還元」するだけではなく、自治体や市民活動家との出会いと話し合いの場を作り出す努力を通して、新しい公共の場の創造に積極的に参画しようと考えたのである。

実は、既に多くの市民活動家が、自治体や研究者を巻き込みながら、そうした新しい公共の場の創造に取り組んでいる。私たちは、学部生の卒業論文研究を通して、その姿を目

の当たりにしてきた。また、私たちも、個人的には、さまざまな立場で行政や市民活動に関与している。それならば、一歩進んで、文化人類学研究室として、もう少し組織的に、新しく生まれつつある公共の場に参加し、文化人類学の「公共化」を実現しよう。これが、私たちのプロジェクトなのである。

Ⅱ．公共人類学という構想

「公共人類学（public anthropology）」は、アメリカにおける提唱者の一人であるロバート・ボロフスキーによると、「今日的なジレンマの再構成と緩和―その解決は必ずしも常に可能ではないとしても―に向けて人類学者が為し得る貢献を、専門外の人々にも理解可能にしつつ、重要な社会問題を研究する」（Borofsky 2000）。これは、人類学的理論と方法を現実的な社会問題の解決へと適用する応用人類学（applied anthropology）や「実践人類学（practicing anthropology）」と関心を共有しつつ（Lamphere 2004）、さらに一歩進んで人類学を学界の外へと開き、市民社会と積極的に交差する形で、公共の関心の高い社会問題に取り組み、その解決を目指すものである（Peacock 2001; Borofsky 2007）。ボロフスキーによれば、公共人類学の特色は、第一に市民社会に対する説明責任を重視する点、第二に現代世界の構造的不平等を批判的に問題化する点にある（Borofsky 2007）。単に、既存の人類学的知識を何らかの社会問題に「適用」するのではなく、市民社会との対話を通して、「今日的なジレンマの再構成」を可能にするような根本的「知の問い直し」を図るというのである。

日本でも、山下晋司（2009）が、公共人類学の必要性を訴えている。また、岸上伸啓は、カナダの都市在住イヌイットに関する自身の調査を通して、行政とイヌイット住民の双方と関わりつつ、イヌイットのコミュニティ作りに参与するという実践を行っている（岸上 2006）。岸上はまた、文化人類学の社会的活用に関する調査研究を行っており、特に先進諸国における開発援助への文化人類学の活用の現状を比較検討した報告を公刊している（岸上 2008）。さらに、竹沢泰子は、兵庫県における多文化共生施策に関する政策提言を行っている（竹沢 2007，2008）。岸上と竹沢の実践は、銘打ってこそいないが、まさに公共人類学の試みと言えよう。

こうした内外の動きに触発されて、私たちも公共人類学を構想するに至ったわけだが、

そのポイントは３つある。

１つ目は、文化人類学を「大学の外に開く」ことである。公共建築や公共交通のように、「誰でも入れて、誰でも使える」公共物としての人類学を目指したい。

２つ目は、私たち自身が「大学の学問の外に出る」ことである。従来からフィールドワークは大学の外で行ってきたのだが、それはあくまでも学問的関心からデータを集め、集めたデータを大学へ持ち帰る活動であった。そうではなくて、公共の関心に導かれて大学の外へ出、行政や市民グループとデータを共有しながら、具体的な課題に取り組もうというのである。

３つ目は、「新しい公共の場」を創造することである。プロジェクトの成果として、大学の研究室と、行政機関、ＮＧＯ・ＮＰＯなどの市民グループとを結ぶネットワークを実際に作ることを目指したい。モデルになるのは、細越響子が調査した「せんだい留学生交流委員」のような組織かもしれない（細越 2009）。違いを超える橋渡しの役割を果たしたい。

Ⅲ．異文化共生というテーマ

公共人類学の試みとして、私たちが「異文化共生」というテーマを選んだのは、それが私たち文化人類学者には一番取り組みやすいテーマであり、また文化人類学が役立ちそうなテーマだったからである。異文化理解は文化人類学が最も得意とするところであり、私たち文化人類学者は、フィールドワークの体験を通して、異文化理解のノウハウを身に付けている。このノウハウなら、「文化を異にする人々同士の共生」という今日的課題に役立てることができるのではないか。そう考えたわけである。

実は、総務省では、近年「多文化共生推進プラン」を策定し、全国の地方自治体に対して、多文化共生施策を「総合的かつ計画的に推進すること」を求めている（総務省 2007：2）。ここで言う多文化共生とは「国籍や民族などの異なる人々が、互いの文化的違いを認め合い、対等な関係を築こうとしながら、地域社会の構成員として共に生きていくこと」（総務省 2006：5）と定義されている。

総務省が想定しているのは、国あるいは民族を単位とした文化の違いである。具体的には、日本人と外国人とが、互いの文化の違いを超えて、地域社会で共生することが「多文化共生」だ。そのために、外国人は日本文化を学び、日本人は外国文化を学ぶという「国

際交流」を一歩進めて、同じ地域の住民として「共に生きる」ための施策を実施することが、自治体に求められているわけである。

しかし、文化の違いは、国籍や民族に基づくとは限らない。大学には大学特有の文化があるし、行政には行政特有の文化がある。ＮＧＯやＮＰＯも、それぞれ独自の文化を持っているだろう。時には、そうした文化の違いのほうが、国や民族による違いよりも大きな意味を持つかもしれない。

そこで、私たちのプロジェクトでは、国籍や民族だけでなく、組織や集団を単位とする文化の違いをも視野に入れて、広く「異文化共生」をテーマとすることとしたわけである。

Ⅳ．今後の計画

2008 年度は、何度か研究会を開催しながら、公共人類学の可能性を探ってきた。また、文献収集と各種シンポジウム等への参加を通して、地方自治体の多文化共生施策の実情を検討してきた。

2009 年度からは、仙台市を中心に、多文化共生施策に関わる自治体職員、国際交流や外国人支援に取り組む市民グループとの交流を通して、「異文化共生」のためのネットワーク作りを開始したいと考えている。これがボロフスキーの言う「今日的なジレンマの再構成と緩和」に貢献しうる「新しい公共の場」になることを、私たちは期待している。

引用文献

Borofsky, R.

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

Borofsky, R.

2007 “Public Anthropology (A Personal Perspective),” http://www.publicanthropology.org/Defining/publicanth-07Oct10.htm. Retrieved 9 January 2009.

細越響子

2009「異文化の間に立つ留学生―『せんだい留学生交流委員』を事例として―」『東北人類学論壇』第 8 号：110-126。

岸上伸啓

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

岸上伸啓

2008『先進国における援助事業への文化人類学（者）の活用についての現状と課題』平成 18 年度国際協力機構客員研究員報告書、独立行政法人国際協力機構。

Lamphere, L.

2004 “The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century,” Human Organization 63(4): 431-443.

Peacock, J.

2001 The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus, 2nd ed., Cambridge University Press.

総務省

2006『多文化共生の推進に関する研究会報告書～地域における多文化共生の推進に向けて～』総務省。

総務省

2007『多文化共生の推進に関する研究会報告書２００７』総務省。

竹沢泰子

2007「兵庫県における多文化共生施策―評価と政策提言」『財団法人ひょうご震災記念 21 世紀研究機構　研究年報』第 13 巻：49-62。

竹沢泰子

2008『平成 18 年度後期・19 年度多文化共生社会に関する研究―兵庫県における多文化共生社会の実現に向けて』調査研究報告書、ひょうご震災記念 21 世紀研究機構。

山下晋司

2009『観光人類学の挑戦－「新しい地球」の歩き方』講談社選書メチエ。

『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

嶋　陸奥彦　　東北大学大学院　文学研究科　教授

沼崎　一郎　　東北大学大学院　文学研究科　教授

久保田　亮　　東北大学大学院　文学研究科　助教

杉本　　敦　　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　博士課程後期

宮舘　新吾　　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　博士課程前期　平成 20 年度修了

王　煥　　東北大学大学院　文学研究科
文化人類学専攻分野　博士課程前期　平成 20 年度修了

細越　響子　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 20 年度卒業

東北人類学論壇　　第 8 号

2009 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　嶋　陸 奥 彦

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. 8 · March, 2009

Tohoku Anthropological Exchange

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

Article

Mutsuhiko Shima · 1
Reconsidering Village Organizations in Peasant Korea

Ryo Kubota · 22
Inscribed Meanings in "Subsistence" as the Legislative Term: Issues on Recognizing Indigenous Rights among Alaska Natives

Fieldnotes

Atsushi Sugimoto · 54
A Romanian Mountain Village in Change: A Preliminary Account

Shingo Miyadate · 71
High-School Teacher Becomes Anthropology Student: An Ethnographic Account of Personal Experiences

Research Reports

Fang Wang · 87
"Handing Down a Tradition": A Case Study of "Suzume Odori (Sparrow Dance)" Preservation Group in Sendai City

Kyoko Hosogoshi · 110
Foreign Students as Bridges between Cultures

Project

Mutshuhiko Shima, Ichiro Numazaki, Ryo Kubota · · · · · · · · 126
Public Anthropology for multicultural co-existence