

年報人類学研究第8号 2018年

目次

論文

景観に刻まれたソビエト体制の展開と崩壊

—ナーナイ系先住民の集落景観を形作った土地利用と生計戦略— ……大西 秀之 (1)

「愚かな女」と「男のような女」

—エチオピア・マーレ女性のライフストーリーにみる教育とジェンダー—

……………有井 晴香 (39)

Śāntamūrti

The Legitimate Disposition(s) of the ‘Temple of Peace’ Social Network

……………Patrick McCartney (65)

セネガルにおける日本の宗教運動の環境主義

—崇教真光による治癒から環境管理へ—

……………フレドリック・ルヴォー (訳・解説 中尾 世治) (105)

研究ノート

合理化のパラドクスをめぐる覚書

……………吉田 竹也 (137)

書評

後藤明著『ものが語る歴史 35 天文の考古学』、同成社、2017年……………佐藤 吉文 (150)

Naomi Quinn & Jeannette Marie Mageo (eds.), *Attachment Reconsidered: Cultural Perspectives on a Western Theory*, Palgrave Macmillan, 2013

……………杉尾 浩規 (158)

木村周平著『震災の公共人類学——揺れとともに生きるトルコの人びと——』、世界思想社、

2013年……………大橋 響 (165)

編集規程・投稿規程・執筆規程…………… (170)

Annual Papers of the Anthropological Institute Vol.8 (2018)

Contents

Articles

- Landscape Shift Caused by the Development and Collapse of the Soviet
Village landscapes constructed by land use and subsistence strategies of the Nanai
..... Hideyuki Ōnishi (1)
- The narrative of gendered value and the expansion of school education in Maale,
southwestern Ethiopia Haruka Arii (39)
- Śāntamūrti
The Legitimate Disposition(s) of the 'Temple of Peace' Social Network
..... Patrick McCartney (65)
- L'écologisme d'un mouvement religieux japonais au Sénégal
..... Frédérique Louveau(Translation and Commentary, Seiji Nakao) (105)

Notes on Research

- A Note on Paradoxes of Rationalizations Takeya Yoshida (137)

Book Reviews

- Akira Goto, *ものが語る歴史 35 天文の考古学*, Douseisha, 2017
..... Yoshifumi Satō (150)
- Naomi Quinn & Jeannette Marie Mageo (eds.), *Attachment Reconsidered: Cultural Perspectives on a Western Theory*, Palgrave Macmillan, 2013
..... Hironori Sugio (158)
- Shuhei Kimura, *震災の公共人類学: 揺れとともに生きるトルコの人びと*, Sekaishissha, 2013 Hibiki Ōhashi (165)

論文

景観に刻まれたソビエト体制の展開と崩壊 ——ナナイ系先住民の集落景観を形作った土地利用と生計戦略——

大西 秀之

要旨

ソビエト社会主義共和国連邦の政策は、20世紀において最も大規模な景観変容を世界に引き起こした要因といえる。しかし東西冷戦の期間、特に西側諸国に属する研究者がソ連国内を訪問し、現地で民族誌調査を行うことは極めて困難であった。このため、旧ソ連邦における景観変容に関する現地の民族誌的情報は、今日まで非常に限定的である。

以上の課題を考慮に入れ、本稿では、ソ連時代の国内各地の地表面を撮影した CORONA 衛星画像の解析を行い、アムール河流域に暮らす先住民ナナイの人びとの集落景観が、ソ連時代から現在までどのような変遷を辿ったのか解明を試みる。その上で、現地で民族誌調査を実施し、当時を記憶している現地の人びとに対する聞き取りによって、CORONA 衛星画像に写された過去の集落景観に関する具体的かつ詳細な情報を明らかにする。

こうした調査を通して、コルホーズによって設立され経営されていたソ連時代の先住民集落の景観は、ソビエト体制の崩壊以前に地域住民の労働力だけでは到底持続できなくなっていた、という結論を提示する。これに加え、現在の同地域における先住民集落の景観は、ソビエト体制以前からナナイの人びとの日常生活を支えていた土着の生計戦略が、外部経済などの影響を受けつつも基本的に維持され、その営みによって形作られていることを示唆する。

キーワード

衛星画像、極東ロシア、コルホーズ、先住民政策、ポスト社会主義

1. ソビエト体制の崩壊と景観変容

ソビエト社会主義共和国連邦は、共産主義・社会主義に基づく政治・経済・社会制度を構築し、20世紀の前半から後半までの74年間に渡り同体制を推進した。この試みは、人類史のなかでも前例のない壮大な「社会実験」とも認識されており、政治学や経済学をはじめとする社会科学の幅広い領域において研究対象とされ現在まで活発な議論がなされている。ソビエト体制の成立から崩壊は、資本主義・自由主義体制下の市場経済によって急速なグロ

ーバル化が進む今日の映し鏡ともなることから、今後もさまざまな角度から歴史的・社会的な検証・評価が加えられていくだろう。

上記のような動向に呼応する形で、文化／社会人類学でも、「ポスト社会主義」というテーマの下にソビエト体制崩壊後の社会・文化的変容を対象とした調査・研究が、旧ソ連をはじめ東欧から東南アジアまでのユーラシア大陸の各地で積極的に実施され、地域ごとの多様な事例・成果が得られている (e.g. Hann 2003; Leonard & Kaneff 2002; Mandel & Humphrey 2002; 高倉・佐々木 2008; 佐々木・渡邊 2016)。ただし、そこでの調査・研究は、民族誌調査に基づく文化／社会人類学に通底するひとつの課題を共有している。それは、ソビエト体制崩壊前の社会状況に関する情報が、基本的に聞き取りによって語られたインフォーマントの過去の記憶か、統計データなどの旧行政機関が残した公文書などに頼らざるをえない、という課題である。取りも直さず、この原因は、体制崩壊まで——とりわけ「鉄のカーテン」の西側に位置する資本主義体制下の——外国人研究者による現地調査が、ほとんど認められていなかったからにほかならない。

もっとも、インフォーマントの語りや旧行政機関の公文書そのものは、当時のソビエト体制時の状況を窺い知る上で貴重なデータとなることに疑いの余地はない。問題は、それらのデータのみで情報が限定されることであり、その信頼性を異なる別種のデータによって検証できないことである。いうまでもなく、どのような性格・種類のデータであれ、それぞれに何らかの限定・制約があり、それゆえ異なる性格・種類のデータによるクロスチェックが必須となる。ソビエト体制に限らず、民族誌調査によって過去の復元を試みようとする場合、インフォーマントの語りには個人の見解・解釈が、旧行政機関の公文書には政治的イデオロギーが、それぞれ不可分に介在していることを忘却すべきではない。したがって、文化／社会人類学による旧ソビエト体制下の社会状況の理解には、ある一定の限界や偏向がある可能性を原理的には否定できないのである。

こうした課題を考慮に入れ、本稿では、ロシア連邦・極東連邦管区 (Дальневосточный федеральный округ / Far Eastern Federal District) ・ハバロフスク地方 (Хабаровский край / Khabarovsk Krai) の二つの行政村、コンドン (Кондон / Kondon) とウリカ=ナツィオナーリノエ (Улика-Национальное / Ulika- Natsional'noe) を対象として、ソビエト体制期から崩壊を経て現在に至るまでの同地域の景観を復元するなかから、当該社会の土地利用と生計戦略を検討する。景観を対象とする理由は、まず土地利用や生業活動などの現地の人びとの営みがダイレクトに反映されている結果だからである。くわえて、景観には、その場その時の現地の人びとの営みのみならず、現在に至るまでの歴史的過程や同時代の政治・経済・社会体制が刻み込まれている (cf. Antrop 2000; Tress et al. 2001)。

ところで、景観は、民族誌調査に基づく文化／社会人類学でも、中心的なトピックのひとつとして、積極的な調査研究が推進されている。もっとも、景観を取り扱った文化／社会人類学的研究は、目的や対象あるいはテーマなどが多岐に渡り、到底ひとまとめに論じられない多様な展開をしている¹。ただそのなかにあつて、景観を単なるスタティックな空間では

¹ ちなみに、文化／社会人類学による景観研究のなかには、生態学や考古学など異分野との連携・共同によって行われているものが少なからず含まれている (e.g. Bender 1993; Tilley 1994; Fairhead & Leach 1996; Ucko & Layton 1999; Bollig & Bubbenzer 2008)。この傾向は、景観が自然環境と人間活動の相互作用の歴史過程を経て形成されたものであるため、参

なく、多様なアクターが形成する重層的な営みの結節点として捉えようとする視座が、A. アパデュライや T. インゴルドなどによって提示されている (Appadurai 1990; Ingold 1993)。こうした視座は、文化／社会人類学にとどまらず、景観研究全般が配慮すべき含意を孕んでいる。というのも、そこでは、景観を形成する時空間の重層性という極めて重要な視座が指摘されているからである。もし、この重層性に配慮しないならば、景観は、既存の現地調査でも捉えられてきた、単なる視覚をはじめとする五感で認知される物理的現象か、それらを創出するある時ある場所での営みに過ぎなくなるだろう。

景観を形作ってきた時空間の重層的な要因は、本稿にとっても、決して無視できないものである。たとえば、本稿の調査地は、旧ソ連邦の計画経済や国際分業体制と決して無関係であったわけではなく、それらの歴史展開に巻き込まれた過程を経て現在の景観が存在している。それゆえ、景観の読み解きには、その場その時の現地の営みのみに限定されない、広範な時空間に拡張する政治・経済・社会体制までも射程に入れることが必須となる (cf. Bermingham 1989; Mitchell 1994; Baker & Biger 1992)。

他方で、調査対象とするコンドンとウリカ=ナツィオナーリノエは、どちらもアムール河流域の先住民であるナーナイ (Нанайцы / Nanai) 系住民が、人口の主体を占めている行政村である。こうした状況は、それぞれの地域が——帝政ロシアによる統治以前から——ナーナイの人びとが暮らす集落であったことに加え、ソ連時代に周辺の同系住民の集住化が促され、先住民居住地として政治的に計画、建設されたことに起因している (佐々木 2005a, 2005b)。このため、本稿は、旧ソビエト体制がエスニック・マイノリティに対する政策として、アムール河流域の先住民の居住地にいかなる景観を形成し、またその崩壊によって当該地域の景観がどのように変容したのか、という問いを明らかにするものとなる。

さらには、エスニック・マイノリティである先住民集落の検討は、ソビエト体制の理解にとっても重要な貢献を果たすことが期待できる。というのは、そうした検討は、資本主義・自由主義体制を選択した西欧諸国が植民地などで行った既知の事例とは異なる、旧ソ連における先住民政策・統治の特徴を明らかにする可能性を孕んでいるからにほかならない (cf. Martin 2001; Hirsch 2005)。いずれにせよ、ソビエト体制が先住民集落に構築した景観は、共産主義・社会主義が事実上消滅した今日、資本主義・自由主義に基づくグローバル・エコノミーが生み出す現代社会のあり方 (cf. Steger & McNevin 2011) とは趣を異にする、オルタナティブな社会の営みを描き出す対象となるだろう。

2. 衛星軌道からの景観復元

本稿が直面する最大の課題は、外国人研究者による民族誌調査が実施できなかったソ連時代の景観の復元である。ソ連時代にも国内の人類学者・民族学者による民族誌調査が行わ

与観察や聞き取りに依拠する既存の民族誌調査のみではアプローチに限界があることが反映されている。もっとも、景観研究 (Landscape Studies) は、そもそも特定の метод論やディシプリンに囚われない、人文社会学から自然科学までを含む多様な研究分野が参画・推進している学際領域である。

れていたが、本稿で対象とする調査地に関する情報が限定的である以上に、当該時期の景観を復元するための画像・視覚資料などのデータが極めて不足している。その理由のひとつとして、ソ連時代の人類学者・民族学者による先住民を対象とした民族誌的調査・研究が「必要不可欠とされる項目を調査し、一定の範疇の問題を、定められた理論を使って分析する」（佐々木 2008: 44）という制約の下に推進されていたことがあげられる。

これに対して、2000年代以降、シベリアの先住民を対象とした民族誌調査に基づく景観研究が推進され、成果が刊行されている（e.g. Jordan 2003; 2010; Halemba 2006）。これらの研究では、景観研究のみならず文化／社会人類学における諸種の理論やアプローチが導入され、多様な議論が展開、模索されているが、民族誌調査を行うなかで現地の人びとの文化・社会的実践に焦点を当てるとともに、それらの実践が物理的側面から象徴的側面までの景観と関係性を構築し、再生産を果たしてきた社会歴史的背景を描き出そうとしている傾向が指摘できる。くわえて、そこでは、景観を形成・再生産する現地の人びとの社会的実践の背景に控える、ソビエト体制期から今日までの広範な政治社会的動態の影響や関係性にも——個々の論稿での強弱はあるものの——配慮が払われている。

こうした研究の取り組みは、社会的実践や物質性などをキーワードとする文化／社会人類学における理論動向を踏まえたものであり、ポスト社会主義地域にとどまらず景観研究一般にとっても示唆に富むものである。ただやはり、民族誌調査による聞き取りや文字記録などの史料の限界を超えて、どのようにソ連時代の景観を復元するか、という課題を共有している。

いっぽう、旧ソ連時代の景観を対象とした研究は、同体制崩壊後の1990年代以降、歴史学や地理学をはじめ広範な研究領域で展開されている。これらの研究のなかには、スターリン政権下のソビエト体制で周辺であった地域に目を向け、既存の歴史理解を再考しようとする試みが行われている（Raleigh 2001）。もっとも、この取り組みは、周辺とされてきた地域を描くなかから、同政権期を中心とする既知のソ連史を再検討することが、あくまでも主要な目的とされているため、史料が孕む限界や偏向が解消されないままとなっている。またこの他、ソ連時代の景観を対象とした研究には、文献史料のみならず、写真や絵画あるいは動画や印刷物といった視覚・映像資料を対象として、それらが撮影、制作された——スターリン政権期を中心とする——言説やイデオロギーなどを読み解こうとする試みがある（Dobrenko & Naiman 2003）。ただこうしたアプローチについても、文献史料を補う試みとして評価できるものの、その時々と言説やイデオロギーなどに焦点が当てられているため、それ以外の側面は結果的に等閑視され、異なる資料によるクロスチェックの可能性が必ずしも十分に追究されていない、という課題が指摘できる。

以上のような先行研究が抱える史料・資料や方法論の限界を踏まえ、本稿では、ひとつの試みとして衛星写真を利用した景観復元を導入する。衛星写真を利用し過去の景観を復元する試みは、GIS（地理情報システム）のハードやソフトの開発が進み、技術的にもコスト的にも簡便化し、一般利用が可能なレベルに普及したこともあり、景観研究でも地理学や環境科学をはじめとする研究領域において行われている。この種の研究は、ソ連邦や東欧などの旧社会主義圏を対象としても行われており、社会主義体制崩壊後の急激な景観変化が明らかにされている（Gutman & Radloff 2016）。

具体的な方法として、まず本稿では、CORONA衛星画像を利用する。CORONA衛星画

像とは、東西冷戦時代にアメリカ合衆国が「仮想敵国」としていた旧ソ連や中華人民共和国などを監視するため、1959年6月から1972年5月までの期間に打ち上げた、一連の軍事偵察衛星シリーズが撮影した地表面の写真である (Day, Logsdon & Latell 1998)。CORONA 衛星画像は、地球観測衛星のデジタル画像と比較して解像度が高く、また衛星画像のなかでも1960年代という古い時期の情報であることなどから、1995年2月22日に大統領命令によって機密解除となり画像が一般公開されるようになって以降、さまざまな研究分野で学術利用が行われている。人類学関連の景観研究では、地形分析や遺跡調査などに積極的に活用されており、国内外で数々の研究成果が刊行されている (e.g. 相馬 1999; 小方 2000; 渡邊・高田・相馬 2006; Ur 2003; Goossens et al. 2006; Casana & Cothren 2008)。もっとも、文化／社会人類学では、景観研究にとどまらず、現在まで民族誌調査における活用事例は確認できない。

ところで、本稿の調査地であるコンドンとウリカ=ナツィオナーリノエは、それぞれコムソモリスク=ナ=アムール (Комсомольск-на-Амуре / Komsomolsk-on-Amur) とハバロフスク (Хабаровск / Khabarovsk) という極東地域の二大都市²の近郊に位置していることから、積極的に CORONA 衛星の偵察・撮影対象になったと推察され、一般公開されている画像のなかに地表面の状態・環境が比較的良好に確認できる写真が収められていた。このため、本稿では、画像情報を検討し地表面の状態が比較的良好に確認できる、1972年に撮影されたコンドンの衛星写真と1971年に撮影されたウリカ=ナツィオナーリノエの衛星写真を利用した。

これらの衛星画像を基に、本稿では、ふたつの方法によって景観復元を試みる。まずひとつは、現在の衛星画像との比較による地表面環境の変化の把握である。ここでは、それぞれ2010年と2009年に撮影されたコンドンとウリカ=ナツィオナーリノエの ALOS 画像 (PRISM・AVNIR-2)³を利用し、CORONA 衛星画像との比較によって当該地域の景観を構成する可視的・物理的側面の変化を明示化する (大西 2015; 松森ほか 2018)⁴。

次に、現地調査に CORONA 衛星画像の写真を持ち込み、それを当時のことを記憶する地域住民に提示し、そこに写されている映像の具体的な内容、またはそれに関する付帯情報、さらにはその前後の変化などの聞き取りを行った (佐々木 2012; 2016; 大西 2015; 松森ほか 2018)。この調査によって、衛星画像から読み取ることのできない、社会状況や生活環境

² コムソモリスク=ナ=アムールは、1932年に建設されたアムール河下流の左岸に位置する港湾都市・工業都市であり、人口249,810人 (2017年国勢調査) を有する極東ロシア第三の都市である。同市は、ソ連時代極東の工業中心地として、製鉄などの金属工業、機械工業、石油精製、造船業、航空機製造などが行われており、特に戦闘機を製造していた。いっぽう、ハバロフスクは、1858年に帝政ロシアによって建設された都市であり、現在極東ロシア最大の人口616,242人 (2017年国勢調査) を有している。同市は、ソ連時代にも極東ロシアの重要拠点として位置づけられ、機械工業や金属工業などの重工業や森林資源を利用した木材業などの工業建設が進められていた。

³ ALOS 画像とは、日本の宇宙航空研究開発機構 (JAXA) が開発した陸域観測技術衛星「だいち」 (2006年1月24日打ち上げ2011年5月11日運用停止) により撮影された650万シーン (配布データ期間: 2006年5月16日～2011年4月22日) からなる画像データである。

⁴ 新旧の衛星画像を対象とした比較分析の技術的側面の成果は、同志社大学文化情報学部の松森智彦氏に帰するものである。

などの情報を収集した⁵。換言するならば、ここで得られた情報は、当時の景観を成り立たせていた不可視的・社会文化的側面を明らかにするものといえる。なお現地調査では、情報が40年以上前の個人の記憶に依拠したものであり、そこに思い違いや意図せぬ再構成などが介在している危険性を考慮に入れ、複数のインフォーマントに聞き取りを行い可能な限りクロスチェックを行った。

また上記に加え、現地調査では、現地表面の環境や状態、現在の土地利用、地域住民の生業活動などの観察・情報収集を行った。これらの現地調査によって、微視的なレベルでの地理的・物理的環境の現状確認や、現在の景観を形成し維持している地域社会の営みなどの把握と理解に努めた。こうした理解は、後述するように、過去の景観を読み解く上で非常に有効な視座となった。

以上のようなアプローチにより、本稿では、外国人研究者に民族誌調査の機会が閉ざされていた1970年代初頭の極東アムール河流域における先住民ナーナイの居住地の景観復元を試みる。このため、本稿で提示する景観は、ソビエト体制期の先住民政策の結果として形成されたものと見なすことができる。他方、1970年初頭は、L. I. ブレジネフが長期政権を確立していた時期であるとともに、ソ連経済の停滞から衰退に至る転換点に位置していることから、本稿は、結果としてソビエト体制の確立から崩壊に至る景観変容のプロセスを概観するものとなる。

3. ソビエト体制が構築した先住民集落の景観

ここではまず、現地調査によって明らかとなった、ソビエト体制期の1970年代初頭のコンドンとウリカ=ナツィオナーリノエの景観を提示する(図1)。またそうした景観を形作った、現地の人びとの土地利用や生計戦略を検討する。その上で、現在の景観との比較を通して、ソビエト体制下で営まれていた先住民居住地の経営を明らかにするとともに、同体制の崩壊を経てグローバル・エコノミーに接合した今日に至るまでのナーナイ系住民の生計戦略の評価を試みる。

3-1. 北方先住民としてのナーナイの略史

景観の分析・検討に先立ち、本稿で対象とするコンドンとウリカ=ナツィナリノエの主要な居住者、ナーナイの人びとの概要を提示する。ナーナイは、満洲・ツングース系に分類される固有言語を有していたエスニック・グループである。その主要な居住地は、現在ロシア連邦と中華人民共和国が領有する、アムール河(黒竜江)から松花江(スングアリー川)やウ

⁵ 本稿の基となった現地調査は、日本学術振興会・科学研究費補助金(基盤研究A 海外学術調査)「ロシア極東森林地帯における文化の環境適応」の助成により2009年10月、2010年7~8月、2011年8月、2012年11~12月に実施したものである。なお現地での聞き取り調査は、国立アイヌ民族博物館設立準備室の佐々木史郎氏とロシア科学アカデミー極東支部歴史学・考古学・民族学研究所のアンドレイ P. サマル氏の主導によって行われたものである。

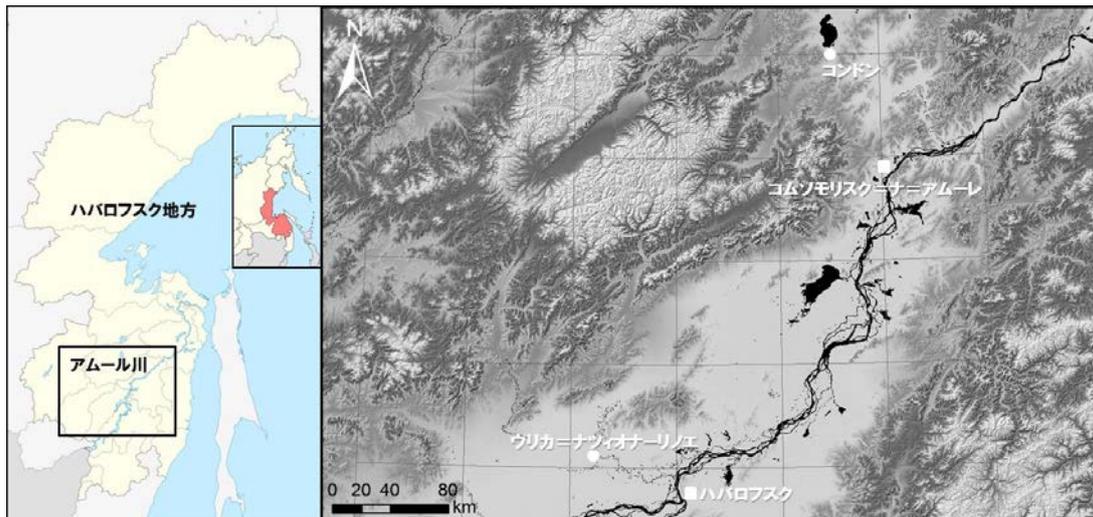


図1 調査地

スリー川の各流域に広がっている。

ナーナイの人びとは、別にゴリド (Гольды / Golds, Goldes, Goldi) と呼ばれ、ロシア側では人口が 5 万人以下を基準として規定される「北方先住少数民族 (коренны малочисленные народы Севера / indigenous small-numbered peoples of the North)」に区分されている。また対岸の中国側では、ヘジェや普通話読みでのホジェン (赫哲 / Hezhen) という呼称で知られ、国内の 55 少数民族のひとつに区分されている。なお両国の人口統計から、同エスニシティを有する人びとは、現在ロシア側に約 12,000 人、中国側に約 5,000 人暮らしていると推計される⁶。ロシア側に限れば、ナーナイの 1 万人を超える人口は、数百人から数千人規模とされる他の極東・アムール河流域に暮らす北方先住少数民族との比較において非常に多い数といえる。

もっとも、ナーナイの人びとが先住少数民族と認識されるようになるのは、いうまでもなく帝政ロシアに包摂された近代以降のことである。また後述するように、こうした近代の国家による包摂は、ナーナイの人びとにとって生計戦略をはじめとするライフスタイルを根底から変える契機となるものであった。

ナーナイの人びとは、19 世紀までサケ・マス漁を中心とする内水面漁撈と森林での狩猟採集に小規模な菜園農耕を組み合わせた生業活動を生計基盤としてきた。とりわけ、漁撈は、ナーナイの生業活動の中心であり、地域によって違いはあるものの、サケ・マスのみならずコイ・フナやカワカマスあるいはチョウザメなど、一年を通して多様な魚種を対象とした漁に従事していた。漁法は、網漁や突き漁をはじめ疑似餌や刺し網を使った氷下漁などが、季節や魚種などによって使い分けられていた。また漁法や漁期ごとに、個人・単独世帯の活動から複数世帯間の協業まで、さまざまな実践形態で漁撈が行われていたようである。

いっぽう、ナーナイの生業活動は、必ずしも食糧自給の生産のみならず、交易産品となる

⁶ 正確には、2010 年実施のロシア連邦国家統計局による国勢調査では 12,003 人であり (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm)、同じく 2010 年実施の中華人民共和国国家統計局による国勢調査では 5,354 人であった (<http://www.stats.gov.cn/ztjc/zdtjgz/zgrkpc/dlcrkpc/>)。

クロテンなどの小型獣の毛皮生産を目的とする狩猟も含まれていた。こうした毛皮交易によって、ナーナイ社会は、金属器などの生活必需品をはじめ嗜好品や威信財などを、中国王朝を中心とする周辺の外部社会から入手していた。

ところで、毛皮交易は、北米大陸やユーラシア大陸の亜寒帯から極北域に暮らす先住民社会でも行われていた (e.g. Oswalt 1980; Crowell 1997; 岸上 2001)。ただその多くは、欧米の帝国主義による植民地経営に基づくものであった。これに対し、ナーナイの毛皮交易は、欧米の帝国主義の影響が及ぶ以前から、中国王朝との間に行われていたことが知られている (佐々木 1997, 2005a)。また 1860 年の北京条約によって、沿海州を中心とするアムール河流域の大半が帝政ロシアの支配下に置かれるまで、ナーナイは、満洲人が建国した清朝において毛皮の貢納民でありつつも、満洲八旗の予備軍として位置づけられ貴族や将校などの高い地位を与えられていた (佐々木 2005a: 81, 85; 2012: 246-247)。このため、清朝支配下のナーナイの毛皮交易は、欧米の植民地経営によるものとは非常に性格を異にするものであった⁷。

こうした毛皮交易にかかわるナーナイの社会状況は、帝政ロシアの植民地支配が当該地域に及ぶようになると一変する。帝政ロシアは、ナーナイを含むアムール河流域の先住民の人びとに、軍事力を用いて「ヤサーク (貢税)」として毛皮を納めることを強要し、過酷な経営に基づく植民地化を推し進めた。これに加え、ロシア人をはじめとする入植者が同地域に移住するようになり、先住民社会は多大な圧迫を受けるようになる。とりわけ、入植者は、農地の開墾のため森林を破壊し、良好な漁場を奪い去ったため、ナーナイなどの先住民は既存の生存基盤を奪われた (フォーシス 1998: 238-241; 佐々木 2012: 248; 2016: 233)。この結果、ナーナイの人びとは、被植民地の少数民族として位置づけられ搾取の対象となった⁸。

ロシア革命によって帝政ロシアが倒され、その後の内戦 (1917-1922 年) の結果、ソビエト社会主義共和国連邦が建国されると、ナーナイを含むアムール河流域の先住民政策も大きく転換された。まず内戦の結果「崩壊」した、先住民経済を立て直すことを目的として、協同組合制度が導入され、1920 年代末までに当該地域に暮らす全住民が参画させられることとなった (フォーシス 1998: 292)。また同時代には、先住民に対する各種の社会福祉や教育が施されるとともに、ソビエト・マルクス主義が許容する範囲での民族的権利が認められ、その下にナーナイの「民族管区」も設置された (フォーシス 1998: 354; 佐々木 2001: 60-63)。その一方で、シャーマニズムなどの既存の文化的慣行は、ソビエト社会主義に反するものとして否定され棄却されていった。

⁷ ナーナイ社会における毛皮交易のあり方は、アムール河流域からサハリンの先住民社会や北海道のアイヌ社会などの北東アジア地域に広く認められる事象である (佐々木 1996, 1997)。こうした状況が生じた要因は、欧米の帝国主義とは統治原理を異にする、中国大陸の王朝や日本列島の政権の政治的・経済的影響が及んでいたからにはほかならない。

⁸ 本稿の主旨から逸れるが、非常に類似した現象が明治期以降のアイヌ社会に関しても認められる (大西 2011a, 2011b)。清朝や幕藩体制などと交易を行うなかで、その多大な影響を受けつつも、一定の文化社会的自立・自律を維持していたアイヌを含む北東アジアの先住民が、近代国家の植民地政策によって生計基盤を奪われ、最終的にエスニシティのみを異にする「他者」として国民国家の内部に編入されて行くプロセスの類似は、日露という国家の違いを超え、同地域の先住民社会を理解する上で注目すべき現象である (cf. 加藤・大西・佐々木 2008)。

1930年代には、ナーナイを含むアムール河流域の先住民族の多くは集団化され、分散していた集落は移転・一箇所に集約した上で、コルホーズ(集団農場)に再編されていった(フォーシス 1998: 355; 佐々木 2005a: 96; 2012: 255)。コルホーズでは、基本的に私的所有が否定され土地や資本は共有化され、農場労働のみならず、帝政ロシアの植民地支配以前から従事していた漁撈や狩猟などもコルホーズ経営となった。この結果、ナーナイの人びとは、ソビエト体制のなかに完全に組み込まれ、民族管区で暮らす先住少数民族として位置づけられた。

なおコルホーズが建設した行政村は、「都市型集落(посёлок городского типа / urban-type settlement)」というロシア式の家屋や施設が立ち並ぶ区画居住地であった。こうした行政村は、ソビエト社会主義の政策推進と、その下でのコルホーズ経営を行うために計画され建設されたものであった。こうした状況のなか、ソビエト体制下におけるナーナイの人びとは、自らの伝統的集落景観とは外観も性格もまったく異なる居住地で、国家主導の計画経済に基づくコルホーズ経営に従事することを余儀なくされたのである。

以上に提示したナーナイの略史は、過去の民族誌や文献史料あるいは公文書などに基づき再構成されたものである。くわえて、これは特定地域の事例ではなく、個々別々の断片的な情報を再構成した概念モデルといえる⁹。また当然それは、ソ連時代に関しても同様である。むしろ、現地の情報が外部社会に閉ざされていた、という点でソ連時代の方がその傾向が強いかもしい。こうした課題を踏まえ、以下では、特定地域に暮らしたナーナイの人びとの集落景観と、それを形作った日々の営みを明らかにする。ただし、その目的は、既知の——ソ連時代の先住民集落に関する——理解を否定ないし批判するのではなく、むしろその成否を検証し補うことにある。

3-2. ソ連時代のコンドンの景観

3-2-1. コンドンの概要

コンドンは、北緯 51 度・東経 136 度の位置にあり、アムール河の支流であるゴリン(Горин / Gorin)川中流に合流するフィン(Хуин / Huvin)川右岸に立地する。同地域は、フィン川・ゴリン川流域に広がる湿地帯に低位の河岸段丘が散在する自然環境のなかにあり、フィン川を上流部に遡った北にはエヴォロン(Эворон / Evoron)湖がある。

コンドンの住民は、ツングース系ナーナイの一氏族「サマル(Самар / Samar)」——旧来の民族誌の記述では「サマギール(Самагиры / Samagir)」——を中心とした先住民系の人びとと少数のスラブ系ロシア人移民によって構成されている。清朝の記録によれば、サマルはアムール河流域とサハリンに居住する毛皮貢納民に対し定めた、56 の「ハラ(hala)」(父系氏族集団)の一氏族に位置づけられており、そのなかでも三番目に大きな集団規模を誇っていたようである(佐々木 2005a: 81, 85)¹⁰。このため、アムール河本流域に暮らすナ

⁹ もっとも、本稿で提示する研究成果も含め、すべからく社会や文化の描写は、ある時ある場所における日々の一過的な営みを再構成したモデルにほかならない。したがって、本稿では、全体像を構築するなかで個々の断片として捨象されたある時ある場所の日々の営みを復元した上で、そこからソ連時代のナーナイ社会の状況・実態とされる既存のモデルを検証する。

¹⁰ ロシア側では、アムール河流域でヤサークを徴収した記録のなかに、戦闘的な「シャマ

ナーナイの諸集団の伝承でも、サマルは、裕福で勢力があり畏怖されていたことが語られている（佐々木 2012: 247）。

ところで、ナーナイの人びとの伝承によれば、コンドン周辺には文化的に意味づけられた非常に興味深い景観が広がっていたことを窺い知ることができる（cf. 佐々木 2012）。たとえば、コンドンの対岸には、現地語で「龍」を意味する「カイラスウ（Кайласу / Kailasu）」と呼ばれる小高い丘が立地している。カイラスウは、現地の人びとに聖地と見なされており、フィン川左岸下流から上流にかけて「頭」、「心臓」、「胴」、「尻尾」とされる地点が配置されている（写真 1）。なかでも、心臓とされる地点の麓には、現在でも「シャーマンの家」が遺されており（写真 2）、かつては儀礼実践の場であった（Мальцева 2009: 107）。この他、コンドン近隣のフィン川流域には、下流左岸の丘斜面「モリヤ（Мория / Morya）」と上流のエヴォロン湖岸の「カダハチャン（Кадахачан / Kadahachan）」と呼ばれる聖地が存在している。



写真 1 カイラスウ



写真 2 シャーマンの家

コンドンは、現在ハバロフスク地方ソルネチュヌイ（Солнечный / Solnechny）地区に属する行政村であり、ソ連時代の 1960 年に生産組織の統廃合による規模拡大を目的とした国营農場化に伴う集住政策によって、ヤミフタ（Ямихта / Yamihhta）とソルゴル（Соргол / Sorgol）という同じくナーナイ系先住民が暮らしていた集落が統合されて建設された（佐々木 2005a: 91-96; 2012: 249-251）¹¹。また同村周辺のフィン川沿岸には、ナーン（Наан / Naan）やフィンダ（Хуинда / Huinda）など複数の先住民集落が点在していたが、ソ連時代の強制移住によって現在はすべて廃村となっている。

ソ連時代には、漁業コルホーズが設立されたことに端的にしめされるように、同村も例にもれず政治社会組織から生業活動までがソビエト体制下で再構築され運営されていた（佐々木 2005a: 93-94）。このため、1972 年時点のコンドンの景観は、ソビエト体制によって形成・維持されていた、との理解が成り立つ。

ギール（Шамагиры / Shchamagir）集団の大きな集落「コンドク（Кондок / Kondok）」の記載が 1656 年にある（Зуев 2000: 103）。

¹¹ 旧ヤミフタの居住者は、コンドンと同じくサマルと名乗っているものの、別系統である可能性が指摘されている（佐々木 2012: 250）。コンドンの住民によれば、自分たちこそが「真のサマル」であり、ヤミフタの住民は本来エスニシティを異にするエヴェンキ（Эвенки / Evenki）を出自とする人びとで、同地に移住してきた後にコンドンの人びとと婚姻関係を結んだことで「サマル」のハラ（氏族）名を名乗ることを許された、との語りがある（佐々木 2012: 250）。

3-2-2. 衛星画像に基づく現地調査

現地調査に先立ち、ソ連時代のコンドンの集落景観を明らかにするため、まず 1972 年撮影の CORONA 衛星画像と 2010 年撮影の ALOS 画像の比較検討を行った (図 2)。この結果、同集落の基本的構成や周辺の物理的環境などの概観に大きな変化がないものの、住居の戸数や道路の配置あるいは村内外の植被などに違いが確認できた。詳細に観察すると、現在は未使用地となっている——住居が区割りされているエリアと幹線道路の間などの——場所に、耕作地と推察される大小の裸地が認められた (大西 2015: 9)。

こうした成果を踏まえ、現地調査では、1972 年撮影の CORONA 衛星画像に写っていた施設や耕作地などの地点を訪れ、現在の地表面の観察を行った結果、複数の興味深い知見が得られた。たとえば、大規模な耕作地があった場所は、現在白樺の林地になっていたものの、地表面を観察すると耕作の畝跡が無数に確認できた (写真 3)。また CORONA 衛星画像には、後述する——コルホーズ経営で生産された農作物を運搬するための——大型貨物車が



1972 年撮影 CORONA 衛星画像



2010 年 ALOS 画像

図 2 コンドン衛星画像

通っていた幹線道路が写っていたが、この場所には大型車の車輪によって付けられたと推察される巨大な二車線の轍が確認できた(写真4)。さらには、その二車線を分けるセンターと両サイドに生える白樺が、周囲のものよりも幹が何倍も太く樹齢が古いと推察されることから、道路が使用されていた当時防風林だった可能性が窺われた(写真5)。

いっぽう、現地では、上記の地表観察に加え、1972年の写真に写っている映像が具体的に何なのか、また当時の社会状況などの関連情報を収集するため、4名のインフォーマントに聞き取り調査を行った。インフォーマントは、4名全員が2011年8月の調査時点で40代半ば～50代半ばの男性であり、衛星画像が撮影された1972年には10代前後であったことから、青少年時代の記憶として当時を回顧していた¹²。また比較的年齢が近いこともあり、個々の情報のクロスチェックの蓋然性が高いと推定できる。他方で、4名のインフォーマントには、当然ながら個々人のライフヒストリーにさまざまな違いがあった。このため、そうした個々人のライフヒストリーが、衛星画像に写された過去の景観の読み解きに、どのような差異となって表れるか、という点にも注意を払った。

なお以下では、現地で聞き取りを行った順にインフォーマントの情報を提示をする。この理由は、まず性別や世代あるいはライフヒストリーなどを考慮したインフォーマントの選択が、必ずしも現地でできたわけではなかったからである。またそれ以上に、聞き取りを進めるなかでわれわれの側が知識を得ていったことが、現地での情報収集に影響を及ぼしている可能性が完全には否定できない、という理由があげられる。こうした調査バイアスの可能性を考慮し、本稿では、インフォーマントの属性による整理・再構成をせず、あえて調査順序も基礎情報として提示する。



写真3 旧耕作地の畝跡



写真4 旧幹線道路の轍跡



写真5 旧幹線道路の防風林木

¹² もっとも、各インフォーマントは、厳密に1972年の記憶を回答していたわけではなく、CORONA衛星画像に写っていた対象物の情報にかかわる記憶を語っていたと推察される。このため、1972年以降に対象物が存続していた場合は、それよりも新しい年代の記憶だった可能性がある。

インフォーマント紹介

K-An : この人物は、調査時には 40 代半ばであった男性で、ウラジオストックの研究機関に所属し、自らの出自であるナーナイを含む当該地域の先住民を対象とした人類学的・民族学的研究に従事する、いわゆるネイティブ・アンソロポロジストであった。したがって、調査時点で彼は、厳密にはコンドン在住の現地住民ではなかった。また彼は、高等教育を受けるためハバロフスクに出て就学した後、現在のポジションを得たことから、同集落で過ごしたのは青少年期に限定される。ただし、こうした人物は、当該地域で暮らし続け漸移的に景観変化を体験してきた住民よりも、むしろ鮮明に当時の状況を記憶している可能性がある。

K-Vo : この人物は、調査時には 40 代半ばであった男性で、村役場内で歯科医師の仕事に従事し、コンドンに自宅を所有し居住する地域住民であった。ただ彼も、**K-An** と同じく高等教育を受けるためハバロフスクに出て就学した経験を有している。このため、村を離れ就学していた前後に居住の空白期間があることから、**K-An** と同様に彼もまた、CORONA 衛星画像に写された 1972 年の状況を漸移的な変化としてではなく、分断された青少年期にパックされた記憶として保持していると想定できる。

K-Vi : この人物は、調査時には 50 代半ばであった男性で、旧漁業コルホーズを引き継ぎ企業化された漁業組合の代表であった。このため、前述の **K-An** や **K-Vo** と違い、彼は基本的にコンドンに暮らし続けていた地域住民であり、またソ連時代の集落景観を形作っていたコルホーズ経営下の労働に関与してきたことから、その関連情報を自らの実体験として記憶していた。と同時に、彼は、現在漁業組合代表という立場にあることから、村外の行政や企業などとも頻繁に交流しているため、コンドンの集落景観を客観視する観点を持ち合わせていたと想定できる。

K-Al : この人物は、調査時には 50 代前半であった男性で、漁業組合の仕事に携わる傍ら今日まで狩猟活動も行ってきた人物であった。また彼も、**K-Vi** と同じく、基本的にコンドンに暮らし続けていた地域住民であり、ソ連時代の集落景観を形作っていたコルホーズ経営下の労働に関与してきた経験と記憶を有していた。くわえて、彼は、狩猟活動を行ってきた経験から、毛皮生産に関するコルホーズ経営や同村周辺の自然環境に関する知識や情報も有していた。

聞き取り結果

以下には、聞き取り調査によって得られた、各インフォーマントの回答を提示する。まず **K-An** は (図 3)、集落の西側に開墾されていた耕作地ではコルホーズによるジャガイモ栽培が行われていたこと、南西側の耕作地ではカブの栽培が行われていたことなど、農場労働に関する情報を記憶していた。また現在草地になっている集落の南側には、コルホーズ所有のトラックや大型耕耘機などを格納するガレージと、家畜飼育場があったことを併せて指摘した。この他、ヘリコプターの発着場、野菜の貯蔵庫、漁業コルホーズの作業場、毛皮の加工場、気象ステーションなど、現在は痕跡が確認できない施設が存在していたことを、衛星写真の具体的な地点で情報を提供した。

K-Vo も (図 4)、耕作地で栽培されていた作物に関する情報を提供してくれたが、**K-An**



①ヘリポート ②ジャガイモ畑 ③野菜貯蔵庫 ④ジャガイモ畑 ⑤コルホーズのガレージ ⑥漁業コルホーズ ⑦カブ畑 ⑧気象ステーション ⑨毛皮加工工場

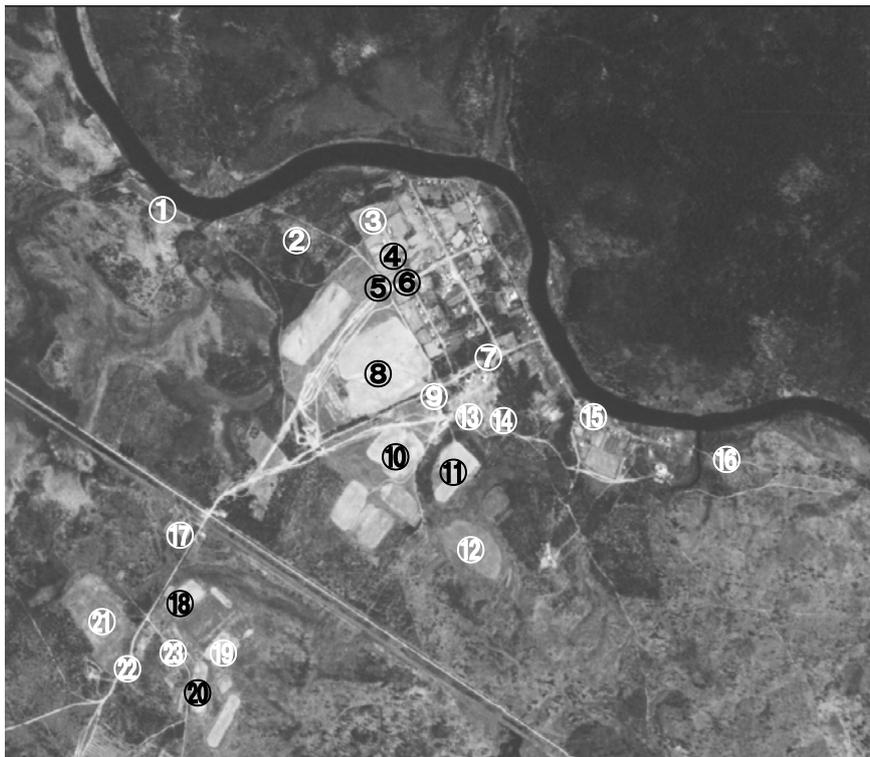
図3 K-An 聞き取り結果



①菜園 (スイカ?) ②トマト・トウモロコシ・キャベツ畑 ③畑 (作物不明) ④ジャガイモ・エンバク畑 ⑤⑥⑦ジャガイモ畑 ⑧気象ステーション ⑨ 漁業コルホーズ ⑩国営毛皮加工工場 ⑪菜園 (作物不明) ⑫朝鮮人のキュウリ・ヤサイ畑 ⑬朝鮮人の畑 (1964-65年に退去)

図4 K-Vo 聞き取り結果

よりも数多く広範囲な場所についての記憶を有していた。しかも、耕作作業に関してより詳細な記憶があり、季節によって栽培していた作物の情報を有していた。また彼も、漁業コルホーズ、国営の毛皮加工場、気象ステーションなど、現在は存在しない施設を記憶していた。これらに加え、バイカル=アーム (BAM) 鉄道の鉄道を挟んだ、現在草地となっている南西側には、朝鮮系の住民が暮らしており、キュウリやハクサイなどの野菜を栽培していたが 1964~65 年頃に退去した、という非常に興味深い——年齢から推察するとおそらく伝聞——情報を提供した¹³。なおこの人物は、K-An と同年齢で、就学経験も類似していることから、両者の情報の質と量の違いは、その後の人生で故地に帰り就業し地域住民として暮らしてきたか否かが反映している、と推察される。



①キャベツ畑 ②畑 ③ヘリポート ④1968年アルメニア人建設道路 ⑤⑥野菜地下貯蔵庫 ⑦アルメニア人建設石造り建物 (カイラスウの石材使用) ⑧トウモロコシ畑 (家畜飼料) ⑨野菜貯蔵庫 ⑩⑪トウモロコシ畑 (家畜飼料) ⑫畑 ⑬ガレージ ⑭木材加工場 ⑮国営魚加工場 ⑯国営毛皮工場 ⑰駅舎 ⑱⑲⑳ハクサイ畑 ㉑畑 ㉒林業用道に繋がる ㉓朝鮮人居住地 (60年代退去)

図5 K-Vi 聞き取り結果

¹³ この朝鮮系住民に関しては、未解消の疑問点が指摘できる。複数のインフォーマントが、この地の居住者を克明に記憶していること、またその退去も 1960 年代と一致していることから、実際に存在していたことは確実であると思われる。ただし、ロシア国内で「高麗人 (Корё сарам / Koryo-saram)」と呼称される、沿海州を中心とする極東地区に居住していた朝鮮系住民は、J. V. スターリンによって 1937 年までに現在のカザフスタンやウズベキスタンなどの中央アジアに強制移住させられた、という歴史が一般に周知されている (cf. ブガイ 1992; 岡 1998: 180-184)。とすると、BAM 鉄道の線路を挟んでコンドンの南西側に対置する地に暮らしていた朝鮮系住民は、おそらく強制移住の対象となった「高麗人」ではなかったと推察されるが、では彼ら／彼女らは何処から来た人びとで、どのような経緯で、何時から暮らすこととなり、またなぜ 1960 年代に姿を消したのか、といった一連の疑問が必然的に湧き上がってくる。今回の調査では、詳細を知る住民に出会えなかったため、この疑問を明らかにできなかったが、今後の課題としたい。



①②キャベツ畑 ③旧畑地（大型車の通行で道路となった） ④旧道 ⑤林業組合（本部ハルピシャン）の薪炭伐採地林道 ⑥家畜小屋・木材加工場・ガレージ ⑦気象ステーション ⑧家畜飼育施設 ⑨国営毛皮加工場 ⑩建物 ⑪朝鮮人集落 ⑫軍事空港への道（第二次大戦後に封鎖）

図6 K-AI聞き取り結果

K-Viは（図5）、前述のK-AnとK-Voよりも年長のためか、コルホーズ経営の耕作地で栽培されていた作物や当該時期に存在していた各種の施設に関して、さらに詳細な情報を有していた。とくに、作物に関しては、家畜飼育のための栽培であったことなど、その具体的な目的を記憶していた。さらには、アルメニア人労働者によって建造された石造りの建物の経緯など、衛星画像に写っているもののみならず、その背景に関する情報を少なからず有していた。この他にも、K-Voが指摘した、同集落の南西部に暮らしていた朝鮮系住民の居住地についても、相対的に詳しく記憶していた。ただし、その退去の年代に関しては、60年代と曖昧であった。

K-AIは（図6）、耕作地と施設に関しては他の三人と同様な記憶を有していた。ただこの人物の特徴として、集落から斜めに伸びる幹線道路が形成された経緯や、鉄道の向こう側に伸びる道路の顛末など、集落の外部に向かうルートに関する情報を提供した。こうした情報は、K-AIが若い頃より狩猟活動に従事するなかで得たものと推察される。その端的な例として、レスホース（лесхоз / leshoz）と呼ばれる森林組合が伐採地に向かうための林

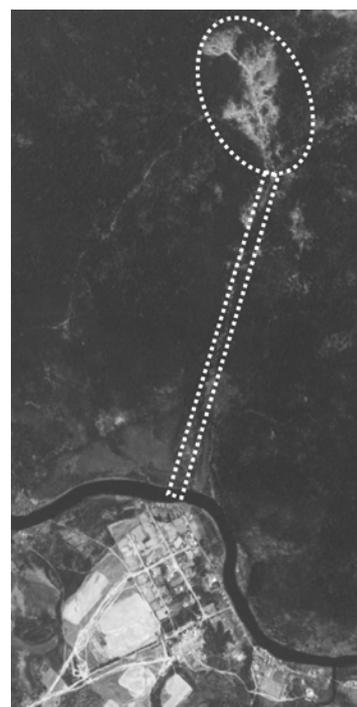


図7 林道と伐採地

道が、カイラスウの尾部分から一本延びていたことを指摘したことである。実際、このルートを通ると、集落からは見えないカイラスウの反対側斜面が、大幅に伐採されていたことが確認できた(図7)。なおALOS衛星写真でも、カイラスウの集落側の斜面には比較的深い木々が生い茂っているものの、反対側斜面は非常に木々が少なく草地や疎林のような植生となっており、現在も伐採の影響が認められる。

3-2-3. ソビエト体制下の集落景観

現地での聞き取りに基づき、インフォーマント全員の情報を相互に比較検討した上で総合した結果、まずほとんどの裸地が想定通り耕作地であったことが追認された。またこれに加え、1972年のCORONA衛星画像には、国営毛皮工場、野菜貯蔵庫、トラック・大型耕耘機ガレージ、気象ステーション、ヘリポート、家畜飼育施設など現存していない施設が数多く写っていることが明らかとなった。さらには、これら現存していない耕作地と複数の施設は、国家主導の計画経済の下に運営される農業などの集団経営体制に基づく、コルホーズによって建設・維持されていたものであった。

コルホーズは、改めて指摘するまでもなく、旧ソ連邦における経済政策の中核のひとつであり、まさにソビエト体制を体現するものである。コンドンの住民も、コルホーズの組合員として国家主導の計画経済に基づく労働に従事していたことを、こうした耕作地や施設などから窺い知ることができる。換言するならば、計画経済によって国家が割り振ったコルホーズの労働として、同時期のコンドンの生計・生産活動が布置・再編成されていたことが、衛星画像の情報からも裏づけられたといえる。

しかし、1972年の写真の景観は、必ずしもコルホーズ労働としての地域住民の生計・生産活動のみによって形成・維持されていたわけではなかったことが、聞き取りを通して明らかとなった。というのも、収穫などの農繁期の労働は、集落に暮らす住民だけでは担いきれず、軍隊などの外部の労働力を導入して実施されていたことが、複数のインフォーマントによって語られていたからである。ここから、1972年時点の景観を形成していたコルホーズの労働は、コンドンに暮らす住民の労働力のキャパシティを越えたものであったことが窺われる。

さらには、コルホーズでの開墾地、農機具、関連設備・施設などの生産手段は、基本的に住民自らが入手・準備したものではなく国家によって供与されていた。実際、コンドンのような先住民系の集落のみならず、スラブ系ロシア人移民の開拓村などでも、トラックや大型耕耘機などは集団共有されており、しかも——単独では維持が難しいため——複数の行政村が所有する大型機械の修理・メンテナンスに専従する特別なコルホーズが存在していたほどである。ましてや、ヘリポートや気象ステーションなどは、現地住民の生活に必要なものではなく、国家をはじめとするソビエト体制下の統治機構が建設・設置したものにほかならない。したがって、1972年の景観を構成していた耕作地や各種施設は、ソビエト体制が破綻してしまうと必然的に維持できないものであったと推察できる。

これに対して、現在コンドンの住民は、漁業コルホーズを除き、ソ連時代に組織化・集団化された労働には従事していない。さらには、その漁業コルホーズも、ソビエト体制によって設立されたものではなく、同村の先住民系の人びとが、ソ連邦建国の遙か以前から領有していた——周辺の河川やエボロン湖などの——漁場での刺し網漁や氷下漁などをコルホー

ズに組み込んだものであった¹⁴。なお漁業コルホーズでの労働以外に、同村の住民が1972年から現在まで継続している生業活動としては、個人や世帯ベースで行われている漁撈・狩猟・採集と家庭菜園的な屋敷地での耕作があげられる。これらの活動もまた、ソ連時代以前からナーナイの人びとが従事してきたものであった。

以上を踏まえるならば、現在のコンドンの景観は、ソ連時代に導入されたコルホーズ経営が停止しその労働が継続されなくなった後、同地域の自然生態系と社会文化系の両環境に適応し持続できる生業活動のみによって形成・維持されている、との想定を導くことができる。またそうした生業活動は、ソビエト体制崩壊後に新たに導入されたものではなく、むしろ先住民社会が保持していた在来の適応技術・生計戦略に基づいている、との措定が提起できる。

3-3. ソ連時代のウリカ=ナツィオナーリノエの景観

3-3-1. ウリカ=ナツィオナーリノエの概要

ウリカ=ナツィオナーリノエは、北緯48度・東経134度の位置にあり、アムール河の一支流ツングースカ(Тунгуска / Tunguska)川を構成するクル(Кур / Kur)川右岸に立地する。同地域は、クル川流域の無数の支流周辺に広がる湿地帯に低位の河岸段丘が散在する自然環境のなかにある。

ウリカ=ナツィオナーリノエの住民は、ツングース系ナーナイを中心とした先住民系の人びとと少数のスラブ系ロシア人移民によって構成されている。同村の住民は、ナーナイのなかでも、クル・ウルミ(Кур и Урми / Kur and Urmi)方言の話者であった集団に区分される。また住民には、ユコムザン(Иукомзан / Iukomzan)という同地域に特有な姓を持つ人物が最も多い(佐々木 2016: 218-219)。なお清朝期の史料から、ユコムザン一族の先祖は、遅くとも18世紀には同地域に居住し、クロテンの毛皮を貢納し絹綿織物などを下賜されていたことが指摘されている(松浦 2006: 261)。他方、ウリカという集落名は、1873年の帝政ロシアの統計資料に記録されている(佐々木 2016: 221)。

ウリカ=ナツィオナーリノエは、現在ハバロフスク地方ハバロフスク地区に属する行政村であり、その村名「ナツィオナーリノエ(民族)」が示すようにコンドンと同じくソ連時代に先住民系の人びとの居住地として整備された¹⁵。1926~27年の国勢調査では、ツングースカ川からクル川の流域にナーナイの集落が点在していたことが確認されているが、その後は廃村になったようである。

いっぽう、同流域には、ノヴォクーロフカ(Новокуровка / Novokurovka)という中心村落をはじめ、数多くの開拓村が建設され1970年代までは存続していた。ウリカ=ナツィオナーリノエの北側にも、現在は完全な廃村となっているが、ウリカ=パブロフカ(Улика-Павловка / Ulika-Pavlovka)というスラブ系ロシア人移民を中心とした開拓村が隣接し

¹⁴ ただし、個人や世帯単位で行う漁は別として、コルホーズ労働としての集団漁に関しては、コンドンへの集住化政策によって、ソ連時代以降の就労者数はそれ以前よりは増え集約化していた可能性が高い。

¹⁵ なおアムール河流域とサハリンで民族誌調査を行った、A. V. スモリャークのアルバム集のなかには、1960年代初頭のウリカ=ナツィオナーリノエの貴重な写真も含まれている(Смоляк 2001)。

て存在していた。

ウリカ=パプロフカなどのソ連時代に建設された開拓村は、コルホーズの典型的な農業経営が行われていた。またウリカ=ナツィオナーリノエにおいても、政治社会組織から生業活動までがソビエト体制下で再構築され運営されていたようである。ここから、本稿で検討する 1971 年時点のウリカ=ナツィオナーリノエの景観も、コンドンと同様にソビエト体制によって形成・維持されていた、との理解が成り立つ。

3-3-2. 衛星画像に基づく現地調査

現地調査に先立ち、ソ連時代のウリカ=ナツィオナーリノエの集落景観を明らかにするため、まず 1971 年撮影の CORONA 衛星画像と 2009 年撮影の ALOS 画像の比較検討を行った (図 8)。この結果、住居の戸数、道路の配置、植被の多寡に若干の違いが認められるものの、村の基本的構成や物理的環境などの概観には、特筆すべき変化が確認できなかった



1971 年撮影 CORONA 衛星画像



2009 年 ALOS 画像

図 8 ウリカ=ナツィオナーリノエ衛星画像

(大西 2015: 9-10)。だが周辺環境に視野を移すと、非常に大きな景観変化を認めることができた。まず何よりも、ウリカ=パブロフカが完全に消滅していることが指摘できる。1971年の写真には、確かに住居区画や各種の建造物・施設・道路が写っており、さらにその周囲には耕作地と推察される広大な裸地が数多く確認できた(大西 2015: 10)。ところが、2009年の写真では、そのすべてが忽然と姿を消しており、一部は周りの湿地の植被と見分けがつかないほどになっていた(図9)。

こうした成果を踏まえ、ウリカ=ナツィオナーリノエの現地調査においても、1971年撮影のCORONA衛星画像に写っていた施設や耕作地などの地点に訪れ、現在の地表面の観察を行ったところ、コンドンと同様に興味深い知見が得られた。なかでも、コルホーズ時代の耕作地には、写真6のような——マルバハギ (*Lespedeza cyrtobotrya*) かヤマハギ (*Lespedeza bicolor*) と推察される——草本が

卓越する、特徴的な植生となっていることが観察された。現地での聞き取りによれば、この草本は中国人移住者が耕作地に持ち込んだものである、との回答が——事実か否かは別と



1971年撮影 CORONA 衛星画像



2009年 ALOS 画像

図9 ウリカ=パブロフカ衛星画像

して——得られた。ここから、この種の植生は、旧耕作地を探るためのメルクマールになることが確認できた。

いっぽう、ウリカ=ナツィナーリノエでも、1972年ため、4名のインフォーマントに聞き取り調査を行った。インフォーマントは、2011年8月の調査時点で30代後半～50代後半になる4名で、その内訳は男性2名、女性2名であった。また3名は、衛星画像が撮影された1971年には10～20代であり、コンドンの調査と同様に青少年時代の記憶として当時を回顧していたが、30代後半の女性はまだ生まれていなかった。このため、同調査では、比較的年齢に近い3名の記憶のクロスチェックは可能であるが、30代後半であった女性の情報は本人の記憶ではなく、確実に伝聞ないしは71年以降の情報と想定

される¹⁶。なお当然ながら、この4名のインフォーマントのライフヒストリーにも、さまざまな違いがあった。このため、そうした個人々のライフヒストリーとともにジェンダーや年齢が、衛星画像に写された過去の景観の読み解きにどのような差異となって表れるか、という点にも注意を払った。

なお以下では、コンドンの事例と同じく、インフォーマントの属性による整理・再構成をせず、現地で聞き取りを行った順にインフォーマントの情報を提示をする。その理由は、前述したように、インフォーマントの属性を考慮した選択ができたわけではなかったことに加え、現地で聞き取りを進めるなかでわれわれの側が知識を得ていったことが、情報収集に影響を及ぼしている可能性が完全には否定できないことから、調査順序もまた基礎情報になると判断したためである。

インフォーマント紹介

U-Ar : この人物は、調査時には50代半ばであった男性で、ウリカ=ナツィオナーリノエではなく、ウリカ=パブロフカの住居を廃村後も維持し暮らしていた。彼に関しては、詳細なライフヒストリーを聞き取ることはできなかったものの、ウリカ=パブロフカでホルホーズ経営の諸労働に従事していたようである。現在は、年金を収入源としつつ、ウリカ=ナツィオナーリノエの住民たちとの交流を通して、生活に必要な食料や物資を入手しているようであった。したがって、この人物は、ウリカ=パブロフカの情報は豊富に有しているものの、ウリカ=ナツィオナーリノエの過去に関しては乏しいと推察される。なお現地調査では、



写真6 旧耕作地の植生

¹⁶ コンドンでも指摘したように、他の3名のインフォーマントに関しても、厳密に1971年の情報ではなく、より後年の記憶に基づいている可能性が多分にある。また回答のすべてが、本人の記憶に依拠しているとは限定できず、他者などからの伝聞も含まれている可能性も否定できない。ただ二番目のインフォーマントは、生年から確実に実体験に基づかない情報である。

ウリカ=パブロフカの跡地への同行を依頼し、過去の同集落の状況について直接聞き取りを行うことができた。

U-Ma : この人物は、調査時には 40 歳間近の 30 代後半であった女性で、村長を務めていた。彼女は、高等教育を受けるための就学などで、一定期間村を離れた経験を有していた。またそれ以上に、年齢から CORONA 衛星画像が撮影された当時はまだ生まれていなかったこと、さらに幼少期の記憶にしても 1971 年から相当の開きがあることから、基本的に伝聞に基づく情報と推察される。なお彼女の母親はナーナイ系住民であるが、父親はスラブ系ロシア人であった。ただし、ある程度ナーナイ語を理解することができることなどから、本人はナーナイとしてのエスニック・アイデンティティを有していた (佐々木 2016: 228)。

U-An : この人物は、調査時には 50 歳間近の 40 代後半であった女性で、公民館長を務めていた。彼女も、高等教育を受けるためニコラエスク=ナ=アムーレ (Николаевск-на-Амуре / Nikolayevsk-na-Amur) などで就学し、またその後 2 年間ほどハバロフスクでの就労経験も有していた (佐々木 2016: 228)。ただ CORONA 衛星画像が撮影された 1971 年の状況を、幼少期の記憶として十分保持している年齢であること、また村を離れていた期間がそれほど長期ではないことから、現地住民として景観を形成していた同集落の営みを実体験として記憶していると推察できる。このため、前述の U-Ar や U-Ma に比して、当該時期の情報をより豊富に有している人物であった。

U-Al : この人物は、調査時には 60 歳間近の 50 代後半であった男性で、ウリカ川流域の猟場の監察官であった。またこの仕事の他に、ハバロフスクで所有しているアパートの賃料と、同集落にある他者所有の別荘の管理業務で現金収入を得ていた。彼は、同集落で初等教育を受けた後、就学と就労のため長期間村を離れ、1975~92 年の間ハバロフスクで生活をしていた (佐々木 2016: 227)。このため、インフォーマントのなかで最も年長であったものの、中壮年期まで村を離れて暮らしていたため、CORONA 衛星写真に撮影されていた集落景観に関する情報は青少年期の記憶に限定される。ただし、インフォーマントのなかで最年長であることから、1971 年当時の状況を鮮明に記憶している可能性が高い人物であった。

聞き取り結果

以下には、聞き取り調査によって得られた各インフォーマントの回答を提示する。まず U-Ar は (図 10)、ウリカ=パブロフカの各耕作地でコルホーズ経営によって、それぞれ栽培されていた農作物の情報を提供した。また居住地が集中する集落中心部の北東側に 400 頭ほどの乳牛が飼育される大規模な牛舎があったこと、また村ソビエト (сельсовет / selsoviet) があった位置などを指摘した。なお U-Ar が提供した情報は、ウリカ=パブロフカに限定されていたが、これは彼が実質的に同村の最後の住人でもあることに加え、われわれに同行して跡地に赴きそこで過去の情報を説明した、という現地調査の状況が大きく反映されている。したがって、この結果は、調査バイアスによる可能性があり、彼が CORONA 衛星画像に撮影された 1972 年当時のウリカ=ナツィオナーリノエに関する記憶をまったく有していない、ということをも必ずしも意味しているわけではない。とはいえ、ウリカ=ナツィオナーリノエの住民ではなかったことから、後述のインフォーマントたちに比べると同集落に関する情報は限定であった。

U-Ma が提供した情報は (図 11)、ウリカ=ナツィオナーリノエの北西約 1.5km ほど離



①ジャガイモ畑 ②乳牛牛舎 (400頭) ③トウモロコシ畑 ④キュウリ・トマト・スイカ畑 ⑤墓地 ⑥エンパク・ダイズ畑 ⑦村ソビエト

図10 U-Ar 聞き取り結果



①ジャガイモ畑 (詳細不明) ②ジャガイモ貯蔵庫

図11 U-Ma 聞き取り結果

れた地点の耕作地でジャガイモが栽培されていたこと、またその北側に収穫したジャガイモの貯蔵庫があったこと、という二点のみであった。実際、この耕作地での労働主体が、ウリカ=ナツィオナーリノエの住民であったのか否か、との基本的な問いにも明確な回答を返すことができなかった。この結果は、やはり彼女が衛星画像が撮影された1971年以降に生まれた人物であるため、その当時の状況を実体験として記憶していないことがダイレクトに反映されている、と推察される。

U-Anは(図12)、1971年にCORONA衛星に撮影されたウリカ=ナツィオナーリノエに関する情報を、質量ともに最も豊富に提供した。まずコルホーズの経営下で行われていた漁業に関して、その場所や季節さらには労働主体などを詳細に記憶していた。またコルホーズ経営に関する情報として、集落の西側に女性が耕作に従事するコルホーズ経営のジャガイモ畑があったことを指摘した。この他、コルホーズ本部・併設郵便局、墓地、学校、コルホーズの漁業基地、商店、クラブ(公民館)¹⁷、魚の貯蔵庫など、現在は存在していない多様な施設の位置についても情報を提供した。なおこれらの施設のほとんどは、この衛星写真が撮影された翌年の1972年には他所に移転してしまっていた、という興味深い指摘もしていた。こうした結果は、U-Anが——就学と就労で一時的に村を離れた期間を除き——基本



①ジャガイモ畑(女性のコルホーズ労働) ②コルホーズ漁場(男性の労働) ③氷下漁(冬から春先のコルホーズ労働) ④コルホーズ漁業基地(1972年頃移転) ⑤クラブ(1972年頃移転) ⑥学校(1972年頃移転) ⑦商店 ⑧コルホーズ本部・併設郵便局(1972年頃移転) ⑨墓地 ⑩魚貯蔵庫

図12 U-An聞き取り結果

¹⁷ この施設は、「文化の家(дом культуры / house of culture)」の別名で呼ばれた文化・レクリエーション施設で、ソ連時代に社会福祉・教育の一環として都市部から農村部に至るまでの幅広い地域に建設された。



①コルホーズのジャガイモ畑 (1960年代が最盛期 70年代には耕作放棄) ②畑 (詳細不明) ③畜舎 (1970年代銀行に借金し作ったが1年半から2年で失敗) ④⑤⑥畑 ⑦魚貯蔵庫 (冬季の天然氷室) ⑧ジャガイモ畑 ⑨コルホーズのバーニャ

図13 U-AI聞き取り結果

的に同集落で、これまでの人生の大部分を過ごしてきたことが大きく反映されている、と推察される。

U-AIも(図13)、冬季に使用されていた——U-Anが指摘したものとは別の——魚の貯蔵庫や、コルホーズ所有のバーニャ(蒸し風呂)など、現在は存在していない施設の情報を提供した。他方で、彼は、U-Maも指摘した集落北西のジャガイモ畑について指摘するとともに、1971年の衛星写真に写っていたことに驚きをしめした。というのは、この畑は、1960年代中に耕作が放棄されていた、と彼自身は思っていたからである。結果的に、それは記憶違いであったものの、このジャガイモ畑は衛星写真の撮影された後ほどなくして、耕作が行われなくなっていた可能性が窺われた。またこれに加え、ウリカ=パブロフカは、1980年代には既に衰退しており5~6軒の住居しかなかった、との情報も提供した。なおU-AIが提供した情報は、この他ウリカ=ナツィオナーリノエの数カ所の小規模な耕作地のみであった。同集落で聞き取りをしたインフォーマントのなかで最年長であったものの、40代を過ぎるまで村を離れて暮らしていたためか、U-Anなどに比べると情報は限定的であった。

3-3-3. ソビエト体制下の集落景観

現地での聞き取りに基づき、インフォーマント全員の情報を相互に比較検討した上で総合した結果、まずコンドンと同様にほとんどの裸地が想定通り、コルホーズによって経営されていた耕作地であったことが追認された。これに加え、1971年のCORONA衛星画像に

は、一見明確な変化が認め難かったウリカ=ナツィオナーリノエでも、コルホーズ本部・併設郵便局、墓地、学校、コルホーズの漁業基地、商店、クラブ（公民館）、魚の貯蔵庫など現存していない施設が数多く写っていることが明らかとなった。さらには、同集落周辺の河川や土地では、コルホーズの経営による漁業や農業が行われていたことが、複数のインフォーマントの情報から明らかとなった。

こうした現在行われていない労働や現存していない施設は、コルホーズによって経営されていたものであった。このため、ウリカ=ナツィオナーリノエの住民もコルホーズの組合員として、国家主導の計画経済によって付置・再編成された、漁業労働をはじめとする生産活動に従事していたと想定できる。

いっぽう、現在は完全に廃村となり、周辺の自然生態景観と視覚的に区別ができないほどの原野となっている、旧ウリカ=パブロフカには、1971年時点で——ウリカ=ナツィオナーリノエのみならずコンドンと比べても——広大な耕作地が開墾され広がっており、また多数の家屋が立ち並ぶ居住区に村ソビエトや乳牛牛舎などの様々な施設と建造物が存在していたことが確認できた。改めて指摘するまでもなく、こうしたウリカ=パブロフカの集落景観は、コルホーズによって形成され維持されていたものであった。むしろ、ウリカ=パブロフカという開拓村そのものが、コルホーズの経営・活動を前提として存在していた、と認識すべきである。その認識の妥当性は、ソビエト体制の崩壊後に同行政村が完全に消滅したことが、なによりも雄弁に物語っている。このため、ウリカ=パブロフカ消滅の理由は、ソ連崩壊後グローバル・エコノミーに接合し、その経済社会環境に適応できなくなった、という理解が一般に想起されるのではないだろうか。無論、そうした理解は、必ずしも間違いではない。実際、繰り返し確認してきたように、同村の主要な生産活動は、基本的に計画経済に立脚したコルホーズの労働であった。

しかし、聞き取りを行うなかで、U-AIをはじめ複数の人物が¹⁸、1971年のウリカ=ナツィオナーリノエ北西の広大な耕作地の写真を見て、「この時期には、もう消滅していたと思っていたが、まだ存続していたのか」という自らの記憶違いを語っていた。こうした語りから、ウリカ=パブロフカを含む同地域のコルホーズの農場労働は、ソビエト体制崩壊の遙か以前の1970年代前半頃には既に機能不全に陥り、その結果として遂には部分的にでも衰退し始めていたことを窺い知ることができた。ここから、ウリカ=パブロフカの消滅のプロセスは、1970年代前後から徐々にではあれ生起していた、との推察が導かれる。

上記のように、ウリカ=パブロフカでは、ソビエト体制崩壊に起因するコルホーズ労働の機能不全によって、ドラスティックな景観変動が生起していた。これに対して、ウリカ=ナツィオナーリノエでは、コルホーズ関連の施設が消滅している以外に、顕著な景観変化が認められなかった。その理由のひとつとして、同村の生業活動とコルホーズとの関係性のあり方を指摘することができる。

ウリカ=ナツィオナーリノエでのコルホーズ労働は、周辺の河川での漁撈活動が中心であり、ウリカ=パブロフカの景観を形成するような大規模な農場労働は行われていなかったようである。もっとも、同村でも、コルホーズによる農場労働がまったく行われていなかった

¹⁸ 現地調査では、各インフォーマントから得られた情報のなかで、重要度の高いものや疑問がある内容などに関して、複数の地域住民にフォローの聞き取りを行った。

わけではないが、それは集落西側の小規模なジャガイモ畑で女性が限定的に従事する程度のものであった。これに対し、同村では、労働集約型の集団漁は行われていないものの、コルホーズの消滅後も、個人や世帯単位による刺し網漁などが、自家消費を目的とする生業活動として現在まで持続している¹⁹。こうした漁撈活動は、コンドンと同じく当該地域の先住民社会が保持していた在来の適応技術や生計戦略に基づくものであり、決してコルホーズの存在を前提や基盤としていたわけではない。

これを裏づけるように、1971年の衛星写真に写っていた施設の多くが、翌年には他所に移転していた可能性が聞き取りから得られたものの、それが少なくとも可視的にはさほど大きな景観変容となっていないことから、ウリカ=ナツィオナーリノエではコルホーズの影響が相対的に小さかったことが窺える²⁰。こうしたことを考慮すると、同村の集落景観は、ソビエト体制に立脚するコルホーズに形成・維持されていた要素が非常に限定的であったがゆえに、ウリカ=パブロフカのように村そのものが消滅するようなドラスティックな変動が生起しなかった、との想定を導くことができる。

4. 先住民集落の景観に見るソビエト体制

本稿では、先住民であるナーナイ系住民が暮らす二つの行政村、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエを対象として、ソビエト体制下にあった1970年代初頭の集落景観の復元を試みた。その結果、それぞれの行政村では、ソ連時代にコルホーズ経営によって建設・整備された耕作地や施設・建造物が少なからず存在していたことを確認した。また可視的・物理的な要素のみならず、同時期の二村では、コルホーズ労働としての農業や漁業などが行われていたことも明らかとなった。

ところで、ソ連崩壊の歴史を踏まえるならば、上記の事象は取り立てて目新しいものではなく想定内の結果に過ぎない、との消極的な評価が下されるかもしれない。だがそうした評価は、なにがしかの研究分野のなかで定式化・権威化された既知の大枠な理解や成果のみを重視し、ある時ある場所での具体事例を不当に軽視する、研究上の重大な誤謬を孕んだ批判すべき姿勢といえる。というのも、ソ連史のみならず国家史・社会制度史などとされる歴史叙述は、すべからず特定の時空間を捨象し概略化した抽象概念であり、その実態はある時ある場所での営みの膨大な集積にほかならないからである²¹。この認識に立つならば、既知の

¹⁹ なおソ連時代の以前にも、シロザケ漁などは、コルホーズ労働ほどではないまでも、個人や世帯よりも大きな単位で協業されていた可能性がある。ただソ連崩壊後は、コンドンのように現金収入目的ではなく、あくまでも自家消費が目的であることから、集団漁を行う意義や必要性がなくなったと推察される。

²⁰ ただし、こうしたウリカ=ナツィオナーリノエにおける施設の移転は、ウリカ=パブロフカの大規模な景観変容を引き起こしたコルホーズの機能不全が、景観には大きな影響がなかったものの、同村でも軌を一にして1970年代初頭から始まっていたことを証左する現象である。

²¹ もっとも、こうした批判は、ある時ある場所での現地調査で出会った個別具体的な出来事から、社会や文化なるものを叙述しようとする民族誌研究に対しても当てはまる。民族誌

理解や成果は、常に個別具体事例によって検証される必要がある。またその検証結果は、肯定であれ否定であれ、新たな知見を生み出す契機と認識し活用すべきである。

であれば、むしろ本調査成果の重要性は、ソ連史という「大きな物語」のなかで語られている諸事象が、特定の個別具体的な時間と場所で確認できたことである。さらには、冷戦時代に「東側世界」を占めていたソビエト体制の中核から、物理空間的にも社会制度的にも最も周辺に位置づけられる極東アムール河流域の先住民集落でも、それら諸事象の検証ができた意義は決して小さくはない。端的に意義を語るならば、旧ソ連邦が社会主義・共産主義に基づく社会建設を徹底かつ忠実に推進し、極東の片隅に暮らす先住民の集落にまで普く施していたことが確認できたことに尽きる。旧ソ連邦は、まさに自らのイデオロギーに忠実に従い、共産圏とされる広範な地域の物理・社会空間を作り替えていたのであり、その結果の一端として先住民集落の景観が形成されていたのである。

実際、1970年代初頭時点で、先住民であるナーナイ系住民が暮らす二集落コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエに立ち並んでいた諸種の施設や設備などは、コルホーズ経営やソビエトの政治実践のみならず、教育や社会福祉さらには住民の福利厚生を提供するものまで含まれていた。クラブ（文化の家）やバーニャ（蒸し風呂）などのレクリエーション施設は、ソ連崩壊後の現在、どちらの村の住民も到底手にすることができなくなった行政サービスにはほかならない。こうした事例からも、旧ソ連邦が共産主義社会の実現の一階梯として、高度の社会保障・福祉を先住民集落にも施そうと努めていたことが窺われる（フォーシス 1998: 355; 高倉・佐々木 2008: 536-537）²²。

他方で、現地でも知れた事象のなかには、ソ連史の文脈を参照することによって、より深い理解をもたらすものもあった。たとえば、ウリカ=ナツィオナーリノエでは、女性が主要な労働力として担い従事していた耕作地が確認できたが、これなどは旧ソ連邦における女性の社会的地位を反映した事例といえる。旧ソ連邦は、資本主義・自由主義体制下の西側諸国と比べても、相対的に女性の社会的地位が高く、社会進出も活発であったことが一般に知られ、欧米のアカデミズムにおいても比較的早い時期から注目され積極的な議論がなされてきた（e.g. Sacks 1976; Lapidus 1978）。

もっとも、そうした旧ソ連における女性の社会的地位は、単に政治理念のみに基づくものではなく、第二次世界大戦に従軍した成人男性がヨーロッパ戦線（大祖国戦争）において大量に戦死し、深刻な労働力不足に落ちいった結果促された側面も指摘されている（Lapidus 1978: 166-167）。この背景は、ナーナイ社会に関して例外的ではない。というのは、狩猟者として猟

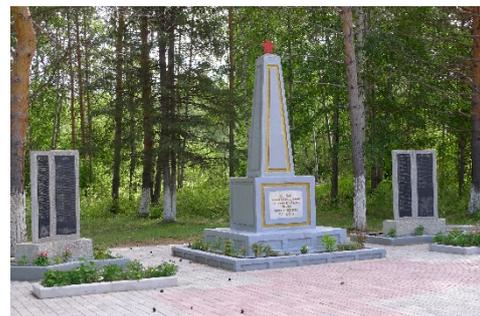


写真7 コンドンの戦没者慰霊碑

家は、このことを自戒念をもって常に認識しておく必要がある。

²² ただし、旧ソ連の民族政策は、必ずしも一貫したものではなく、時代に応じて相当の違いが認められる（Smith 1996）。さらに、その時々々の民族政策と社会主義・共産主義の関係性のロジックに関しても、時代ごとに異なる政治言説が採られている。このため、本稿で取り上げる先住民集落の景観が形成されたのは、スターリン批判からフルシチョフ改革を経た後のブレジネフ政権の政策・統治の結果である。

銃の扱いに熟練したナーナイの男性は、スナイパーとして徴兵され数多くの戦没者を出しているからである (フォーシス 1998: 376)。コンドンには、この史実を裏づけるように、第二次世界大戦における戦没者の慰霊碑が建てられている (写真7)。

なお上記の理解は、単にソ連史の文脈に調査事例を位置づけ導いたのではなく、むしろ地域固有の事象にソ連史を裏づけた結果と認識すべきである。繰り返すにはなるが、ソ連史とは、膨大な個別具体事例の集積を捨象し概略化した、一種の概念モデルにはかならない。それゆえ、現地調査では、ソ連史なる概念モデルをまさに具体事例で検証したのであり、その逆では決してない。民族誌の常套句に倣うならば、ソ連史に先住民集落の景観を位置づけたのではなく、先住民集落の景観のなかにソ連史を見出したのである。

ところで、現地調査で得られた成果のなかでも、最も注目を集めるのは、やはりソビエト体制の破綻が 1970 年代初頭には既に始まっており、当該時期はコンドンでもウリカ=ナツィオナーリノエでも景観変動の過程にあったことが、現地の人びとの語りから窺えたことではないだろうか。具体的には、コルホーズ経営の農地は 1970 年代から耕作放棄が始まっていたこと、スラブ系ロシア人移民の開拓村であるウリカ=パブロフカは 1980 年代には廃村状態に近づいていたこと、CORONA 衛星写真が撮影された 1971 年直後にウリカ=ナツィオナーリノエの施設が多数移転していたことなどの事例があげられる。わけても、前章で確認したように、コンドンのコルホーズ経営の農場などは、地域住民の労働力のみでは担いきれず、農繁期などには軍隊などの外部の労働力を導入しなければならないほど、完全にソビエト体制に依拠したものであった。とすれば、コルホーズによって形成されていた集落景観が維持できなくなっていたことは、それは取りも直さず前提であるソビエト体制が機能不全に陥っていたことをダイレクトに意味するものとなる。

くわえて、こうした状況は、計画経済に基づく農業政策の失敗・崩壊の萌芽が、ブレジネフ政権期 (1964-1982) の比較的早い段階で既に生起していた、という旧ソ連の政治経済史上の評価と一致することが指摘できる (Bacon 2002; Harrison 2002)。ソ連邦最後の最高指導者 M. S. ゴルバチョフが「停滞の時代」と名指したように (Beacon 2002: 1-2)、ブレジネフ政権期は、採算を度外視した非効率な設備投資が行われる一方で、生産経済のさまざまな側面において生産性の向上が果たされず、ソ連経済は衰退の一途をたどりソビエト体制の崩壊につながる原因を作ったとされている。実際、地域住民の労働力だけで達成できないようなコンドンのコルホーズ農場の生産などは、完全に採算を無視したまったく非効率かつ持続性が到底見込みがたい経営だったといえよう。

いずれにしても、この事例もまた、ソ連史で語られてきたブレジネフ政権期における経済の停滞と破綻が、極東の先住民が暮らす居住地という周辺にも波及しており、現地社会の営みに少なからず影響を及ぼしていたことを裏づけるものであった。これらの成果から、1970 年代初頭 CORONA 衛星に撮影された、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエの集落景観は、まさにソビエト社会主義体制の理念と言説に忠実に従い形成された社会空間であった、との結論を導くことができる。換言するならば、旧ソ連邦における政治イデオロギーの言説と実践は、少なくとも 1970 年代初頭まで周辺に位置づけられる極東アムール河流域の先住民集落においても、基本的にズレはなく一致し履行されていたといえる。

5. ソビエト体制崩壊とナーナイの生計戦略

東西冷戦さなかの1970年代初頭、CORONA衛星に写し撮られたナーナイ系先住民が暮らすコンドンとウリカ=ナツィオナーリノエの集落景観は、ソビエト体制をダイレクトに反映したものであった。ただこれに対して、現在の二集落の景観には、ソビエト体制下で構築・維持されていた可視的・不可視的要素のほとんどは消失していた。数少ない例外として、コンドンの漁業コルホーズがあげられるが、これはソ連時代の遙か以前から行われていた在来の生業活動である漁撈を、コルホーズの制度に取り込んだものであることから (cf. フォーシス 1998: 355-356; 佐々木 2016: 234-235)、厳密にはソビエト体制の遺制とは見なし難いものであった。

上記のような現状を踏まえ、最後にナーナイの人びとの側から、ソ連時代から現在までの集落景観の変容を形作った営みを検討する。とくに、この検討では、スラブ系ロシア人移民の開拓村が荒廃や廃村などに陥っているにもかかわらず (佐々木 2016: 236-237)、ソビエト体制の影響を強く受けながらも、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエがソ連崩壊を乗り越え現在まで存続してきた要因を追究する。

こうした要因のひとつとして、同一集落に暮らすナーナイの人びとの生計戦略が、必ずしもソビエト体制に全面的に立脚・依存していなかったため、その崩壊の影響を比較的まぬがれた、という可能性を措定することができる。具体的には、ナーナイの人びとの生計戦略は、彼ら／彼女らがソ連時代以前から実践してきた、漁撈などを中核とする在来の生業活動に根差したものであり、またそれは貨幣・市場経済を前提とするものではなく、第一義的に日々の糧を供給する生存基盤の営みであったがゆえに、ソビエト体制崩壊後も持続しえたとの想定である。

ソ連時代においても、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエで行われていた生業活動のほとんどは、大規模耕作地での農業労働を除き、コルホーズに取り込まれた漁撈を含め元来は土着の生活実践であった。むしろ、ソ連時代にコルホーズ労働に取り込まれた漁撈などは、農場労働などと同じく、少なからず国家主導の計画経済の統制・管理を受けるとともに、原則的に賃金労働になっていたと推察される²³。またその他にも、集住化によって労働人口が増加し集約化されたこと、ナイロン製の漁網など漁具の素材に工業製品が使用されるようになったこと、移動や運搬に船外機付きボートをはじめ自動車やスノーモビルなどが導入されたことなどが、ソビエト体制下でもたらされた変化としてあげられる。

とはいえ、そこでの漁場や漁法などの実践そのものは、基本的にソ連時代以前の民族誌にも記述されていた漁撈活動を踏襲するものであった。このため、コルホーズ労働として行われていたものの、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエでの漁撈は、大規模耕作地での農場労働と異なり、必ずしもソビエト体制に立脚・依存しなければ持続できなくなる活動ではなかった。実際、だからこそソビエト体制の崩壊後も、どちらの集落でも個人・世帯レベル

²³ 国営の毛皮工場があることから、コンドンでは、漁撈に加え、毛皮獣の狩猟もソビエト体制下の計画経済に組み込まれていた。ただその実態は、個人的な狩猟の結果獲られた毛皮を買い取るもので、労働の集約化・再組織化などは漁撈以上に行われていなかったと推察される。

での漁撈活動が、その影響を少なくとも直接的に受けることなく、地域住民の日々の食糧確保のため現在まで維持できているのである。またコンドンでは、外部市場で需要があるためフナ漁が、同村の主要な現金収入の獲得手段ともなっている（佐々木 2005a: 96-97）。こうしたことを考慮するならば、二集落で行われていたコルホーズ労働としての漁撈は、当該地域の先住民であるナーナイの人びとが生計戦略の基盤としていた生業活動を、そのまま取り込んだものであった、との理解の蓋然性は高いとえるだろう。

さらには、コンドンでもウリカ=ナツィオナーリノエでも漁撈に関しては、農場労働などと違い、外部の労働力を導入して行われるようなことはなく、あくまでも地域住民が主体となる実践であった。実際、コルホーズを主導する地方行政も、漁業に二集落の住民の労働力を集中させようと配慮していたようである。たとえば、前章でも取り上げたように、ウリカ=ナツィオナーリノエでは、ジャガイモ畑などでの耕作は非常に限定的であった、との語りが得られている。コンドンに関しても、コルホーズ経営の広大な農地が開墾されていたものの、やはり同村におけるコルホーズ労働の主力は河川漁撈であった。だからこそ、コンドンでは、農業に十分な労働力を割くことができず、収穫などの農繁期に軍隊を導入しなければならなかったとも推察される。

以上を是認するならば、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエでは、漁撈などの在来の生業活動がコルホーズによって破壊されることなく、その経営に取り込まれた結果むしろ存続できた、と想定することができる。またソビエト体制の崩壊・停止後も、コルホーズ経営に依拠していたもの以外はさして大きな景観変容を引き起こすことなく、居住地としての営みが今日まで持続していることから、そうした在来の生業活動に基づく生計戦略は、現在までの社会経済的状況や自然生態環境に適応的であった、という想定の高蓋然性は高いといえる。なによりも、こうしたナーナイの在来の生計戦略に対する評価は、ウリカ=パブロフカの集落そのものがコルホーズの崩壊・停止後に完全に消失していることから追認できるだろう。

もっとも、ここでの結論を過度に普遍化し、ナーナイの人びとの在来の生計戦略に対して、ソビエト崩壊を乗り越え、さらには今日のグローバル・エコノミーにも適応しうる、といったような短絡的な評価を安易に下すべきではない。それは、現実の社会経済的背景を無視した、先住民文化の無根拠かつ過度な称揚となる危険を孕んでいる。というのも、同様な先住民系の居住地であっても、存続が立ち行かなくなった行政村が少なからず存在しているからである。

コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエにしても、必ずしも生存基盤を支える生業活動のみによって当該地域の住民生活が営まれているわけではなく、両村ともに現金収入の手段が確保されていることが大きな役割を果たしている。具体的には、前述のようにコンドンでは漁業コルホーズの活動が上手く引き継がれており、その漁獲によって現金収入が得られていることが、またウリカ=ナツィオナーリノエでは大都市ハバロフスクに隣接していることから、現金収入のための雇用へのアクセスが比較的容易であることが、それぞれの集落が持続するための不可欠な要因として指摘できる（佐々木 2016: 232）。というのも、もしそうした現金収入の手段が確保されなかったならば、それぞれの住民生活が果たして現在まで持続できたか非常に疑わしくなるからである。このような背景は、ソ連崩壊を乗り越え今日までの集落景観を形作ってきた、漁撈をはじめとするナーナイの人びとの生業活動にと

っても決して無関係ではない。むしろ、一見自給自足的な営みに思える日々の糧を得るための漁撈活動も、現金収入がなければ、モーターボートの燃料やナイロン製の漁網などが入手できなくなり、少なくとも現在のようなやり方での実践は成り立たなくなる。

とすれば、コンドンとウリカ=ナツィオナーリノエは、ソ連崩壊以前から実践してきた在来の生計戦略が維持されてきたことに加え、それぞれの地理的・社会的状況から現金収入が確保できたことが相まったからこそ、今日までの存続があると考えべきだろう。そういった意味で、この二集落の存続は、単純に自然生態環境に対する適応や市場経済との関係のみに還元できない、複数の要因が絡み合ったあくまでも現時点までのバランスの上に成り立つ、ソ連崩壊後の特定地域の先住民集落における一事例とみなすべきであろう。

とはいえ、本稿では、従来もっぱら政治経済史などで語られてきたソビエト体制崩壊から現在までの過程を、アムール河流域に暮らす先住民の営みとして捉え直すとともに、その営みを集落景観の変容という物的証拠として把握することができた。こうした成果は、単にソビエト体制下の先住民集落における生活史の復元にとどまらず、文字や発話を一次史料として構築されてきた既知のソビエト社会主義体制史を、新たに異なる資料と視点から批判的に検証しうる研究意義と可能性を孕むものといえるだろう。

謝辞

本稿は、「ロシア極東森林地帯における文化の環境適応」(科学研究費基盤 A 海外学術調査、代表:佐々木史郎)、「文化資源としての景観を巡るポリティックス」(科学研究費基盤 C 一般、代表:大西秀之)、「地域共有資源としてのアイヌ文化の歴史遺産」(基盤研究 C 一般、代表:大西秀之)の助成に基づく研究成果の一部である。なお註記したように、現地調査は、国立アイヌ民族博物館設立準備室の佐々木史郎氏、ロシア科学アカデミー極東支部歴史学・考古学・民族学研究所のアンドレイ P. サマル氏、同志社大学文化情報学部の松森智彦氏との共同で行われたものであり、各氏に帰属する調査成果上のプライオリティは本文中での文献引用によって明示した。本稿に関する一切の責任は、わたし個人が負うべきものであるが、これら共同調査者の方々の御協力がなければ到底得られなかった研究成果であることを明示するとともに、文末ではあるが記して謝意とさせていただきたい。

参考文献

(日本語文献)

大西 秀之

- 2011a 「植民地支配とアイヌ民族のエスニシティ——植民都市に包摂される上川アイヌ社会の生活実践」、佐々木史郎・加藤雄三編、『東アジアの民族的世界』、pp. 215-246、有志舎。
- 2011b 「植民都市「旭川」の建設と上川アイヌ社会の景観変動」、内山純蔵・カティ・リンドストロム編、『景観の大変容——新石器化と現代化』、pp.188-210、昭和堂。
- 2015 「ソビエト体制の崩壊と先住民の生計戦略——ナーナイ系住民の二集落における土地利用と生計戦略」『生態人類学会ニュースレター』21号: 7-11。

岡 奈津子

- 1998 「ロシア極東の朝鮮人——ソビエト民族政策と強制移住」『スラヴ研究』45: 163-196。

小方 登

- 2000 「衛星写真を利用した渤海都城プランの研究」『人文地理』52 卷 2 号: 19-38。

加藤 雄三・大西 秀之・佐々木 史郎 (編)

- 2008 『東アジア内海の交流史——周辺地域における社会制度の形成』、人文書院。

岸上 伸啓

- 2001 「北米北方地域における先住民による諸資源の交易について——毛皮交易とその諸影響を中心に」『国立民族学博物館研究報告』25 卷 3 号: 293-354。

佐々木 史郎

- 1996 『北方から来た交易民——絹と毛皮とサンタン人』、日本放送出版協会。

- 1997 「18、19 世紀におけるアムール川下流域の住民の交易活動」『国立民族学博物館研究報告』22 卷 4 号: 683-763。

- 2001 「近現代のアムール川下流域と樺太における民族分類の変遷」『国立民族学博物館研究報告』26 卷 1 号: 1-78。

- 2005a 「サマギールの来歴」、大貫静夫・佐藤宏之編、『ロシア極東の民族考古学』、pp. 77-99、六一書房。

- 2005b 「アムール川流域における先住民族ナーナイ (ゴリド) の集落配置とその規模」、大貫静夫・佐藤宏之編、『ロシア極東の民族考古学』、pp. 233-262、六一書房。

- 2008 「ソビエト民族学の理論と西側人類学との対話」、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)、pp. 31-63、国立民族学博物館。

- 2012 「極東・シベリアの景観保護と環境の未来——ゴリン川流域のサマル集団の事例から」、内山純蔵&カティ・リンドストロム編、『景観から未来へ』、pp. 244-261、昭和堂。

- 2016 「年金と自然に生きる村ウリカ・ナツィオナーリノエ——ポスト社会主義以後の時代の極東ロシアの先住民族社会」、佐々木史郎・渡邊日日編、『ポスト社会主義以降のスラブ・ユーラシア世界——比較民族誌的研究』(国立民族学博物館論集 4)、pp. 211-243、風響社。

佐々木 史郎・渡邊 日日 (編)

- 2016 『ポスト社会主義以降のスラブ・ユーラシア世界——比較民族誌的研究』(国立民族学博物館論集 4)、風響社。

高倉 浩樹・佐々木 史郎 (編)

- 2008 『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)、国立民族学博物館。

フォーシス, ジェームス

- 1998 『シベリア先住民の歴史: ロシアの北東アジア植民地 1581-1990』、森本和男訳、彩流社。

ブガイ, ニコライ F.

- 1992 「ソ連における朝鮮人の強制移住——その実相」、高岡健次郎訳、『札幌学院大学
人文学会紀要』52号: 207-229。
- 松森 智彦・大西 秀之・アンドレイ P. サマル・佐々木 史郎
- 2018 「衛星写真及び土地利用を活用した民族調査の事例——ロシア極東のコンドン・
ウリカナツィオナーリノエ村を中心に」『文化情報学』13巻1-2号: 1-12。
- 松浦 茂
- 2006 『清朝のアムール政策と少数民族』、京都大学出版会。
- 相馬 秀廣
- 1999 「CORONA 衛星写真から見たウズン・タティ遺跡付近——西域南道扞弥国との
かかわり」『国立歴史民俗博物館研究報告』81号: 227-245。
- 渡邊 三津子・高田 将志・相馬 秀廣
- 2006 「CORONA 衛星写真・衛星画像を利用した地形調査——中国タリム盆地・トル
ファン盆地の活断層を中心として」『地形』27巻2号: 171-185。
- (英語文献)
- Antrop, Marc
- 2000 “Background Concepts for Integrated Landscape Analysis,” *Agriculture,
Ecosystems and Environment* 77(1-2): 17-28.
- Appadurai, Arjun
- 1990 “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,” *Theory Culture
& Society* 7(2-3): 295-310.
- Baker, Alan R. H. & Gideon Biger (eds.)
- 1992 *Ideology and Landscape in Historical Perspective: Essays on the Meanings of
some Places in the Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacon, Edwin
- 2002 “Reconsidering Brezhnev,” In Edwin Bacon & Mark Sandle (eds.), *Brezhnev
Reconsidered*, pp. 1-21, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.
- Bender, Barbara (ed.)
- 1993 *Landscape: Politics and Perspectives*, Oxford: Berg.
- Bermingham, Ann
- 1989 *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition, 1740-1860*, Berkeley:
University of California Press.
- Bolig, Michael & Olaf Bubenzer (eds.)
- 2008 *African Landscapes: Interdisciplinary Approaches*, New York: Springer.
- Casana, Jesse & Jackson Cothren
- 2008 “Stereo Analysis, DEM Extraction and Orthorectification of CORONA Satellite
Imagery: Archaeological Applications from the Near East,” *Antiquity* 82(317):
732-749.
- Crowell, Aron L.
- 1997 *Archaeology and the Capitalist World System: A Study from Russian America*,

- New York: Springer.
- Day, Dwayne A., John M. Logsdon & Brian Latell (eds.)
1998 *Eye in the Sky: The Story of the Corona Spy Satellites*, Washington, D.C.:
Smithsonian Institution Press.
- Dobrenko, Evgeny & Eric Naiman (eds.)
2003 *The Landscape of Stalinism: The Art and Ideology of Soviet Space*, Seattle:
University of Washington Press.
- Fairhead, James & Melissa Leach
1996 *Misreading the African Landscape : Society and Ecology in a Forest-Savanna
Mosaic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goossens, Rudi, Alain De Wulf, Jean Bourgeois, Wouter Gheyle & Tom Willems
2006 “Satellite Imagery and Archaeology: the Example of CORONA in the Altai
Mountains,” *Journal of Archaeological Science* 33 (6): 745–755.
- Gutman, Garik & Volker Radloff (eds.)
2016 *Land-Cover and Land-Use Changes in Eastern Europe after the Collapse of
the Soviet Union in 1991*, Basel, Switzerland: Springer.
- Hann, Chris (ed.)
2003 *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural
Condition*, Münster: Lit Verlag.
- Halemba, Agnieszka E.
2006 *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in
Motion*, London: Routledge.
- Harrison, Mark
2002 “Economic Growth and Slowdown,” In Edwin Bacon & Mark Sandle(eds.),
Brezhnev Reconsidered, pp.38-67, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hirsch, Francine
2005 *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet
Union*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ingold, Tim
1993 “The Temporality of the Landscape,” *World Archaeology*, 25(2): 152-174.
- Jordan, Peter
2003 *Material Culture and Sacred Landscape: The Anthropology of the Siberian
Khanty*, Lanham: Altamira Press.
- Jordan, Peter (ed.)
2010 *Landscape and Culture in Northern Eurasia*, London: Routledge.
- Lapidus, Gail W.
1978 *Women in Soviet Society: Equality, Development, and Social Change*, Berkeley:
University of California Press.
- Leonard, Pamela & Deema Kaneff (eds.)
2002 *Post-socialist Peasant?: Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern*

- Europe, East Asia and Former Soviet Union*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mandel, Ruth & Caroline Humphrey (eds.)
2002 *Markets and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, Oxford: Berg.
- Martin, Terry
2001 *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mitchell, William J. (ed.)
1994 *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oswalt, Wendell H.
1980 *Kolmakovskiy Redoubt: the Ethnoarchaeology of a Russian Fort in Alaska*, Los Angeles: Institute of Archaeology Publications, University of California.
- Raleigh, Donald J. (ed.)
2001 *Provincial Landscapes: Local Dimensions of Soviet Power, 1917-1953*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Sacks, Micheal P.
1976 *Women's Work in Soviet Russia: Continuity in the Midst of Change*, New York: Praeger.
- Smith, Graham
1996 "The Soviet state and nationalities policy," In Graham Smith (ed.), *The Nationalities Question in the Post-Soviet States*, pp.2-22, Harlow: Longman.
- Steger, Manfred B. & Anne McNevin (eds.)
2011 *Global Ideologies and Urban Landscapes: Rethinking Globalizations*. London: Routledge.
- Tilley, Christopher
1994 *A phenomenology of Landscape : Places, Paths and Monuments*, Oxford: Berg.
- Tress, Bärbel, Gunther Tress., Henri Décamps & Anne-Marie d'Hautesserre
2001 "Bridging Human and Natural Sciences in Landscape Research," *Landscape and Urban Planning* 57 (3–4): 137–141.
- Ucko, Peter & Robert Layton (eds.)
1999 *The Archaeology and Anthropology of Landscape*, London: Routledge.
- Ur, Jason A.
2003 "CORONA Satellite Photography and Ancient Road Networks: a Northern Mesopotamian Case Study," *Antiquity* 77(295): 102–115.
- (ロシア語文献)
- Мальцева, Ольга В. (Mal'tseva, Ol'ga V.)
2009 *Горинские Нанайцы: Система Природопользования: Традиции и Новации, XIX – начало XXI века*, Новосибирск: ИАЭТ СО РАН.
- Смоляк, Анна В. (Smolyak, Anna V.)
2001 *Народы Нижнего Амура и Сахалина: Фотоальбом*, Москва: Наука.

Зуев, Владимир Ф. (Zuev, Vladimir F.)

2000 *Мэргэны Озера Эворон*, Комсомольск-на-Амуре: Приамурское
географическое общество.

Landscape Shift Caused by the Development and Collapse of the Soviet:
Village landscapes constructed by land use and subsistence strategies of the Nanai

Hideyuki ŌNISHI

The policies of the Soviet Union caused one of the most drastic landscape shifts in the 20th century. During the Soviet era, however, it was difficult for anthropologists from the Western Bloc to visit and do research. Therefore, ethnographic information on those landscape shifts was very limited.

This paper attempts to analyze the landscape of indigenous villages in the Amur region during the Soviet era with GIS analysis using satellite imagery. In particular, this research examines the Corona satellite images that gathered information on landscapes in the Soviet era and compares those images to the present. In addition, it clarifies information on past landscapes in the satellite images through oral histories based on interviews with local people conducted as part of the ethnographic research.

The results of these different types of research lead to the conclusions that indigenous villages in the Soviet era founded and managed by Kolkhoz were not sustainable with the work force of local villagers only, and that such a situation was already difficult to sustain before the collapse of the Soviet system. On the other hand, ethnographic data shows that the subsistence activities of indigenous villages which were based on a delicate balance of relationships with outside economies have sustained their daily life even after the collapse of the Soviet Union and have constructed the present landscape in this area.

These findings help to clarify political and economic factors as driving forces behind subsistence activities of an indigenous forager society in the Far East Asia from the Soviet era until the present. At the same time, it examines the transition of foragers' adaptation strategies under the Soviet Union, about which there has been very limited information. Therefore, this case study will show new perspectives for studies on hunter-gatherer society.

Keywords: indigenous policy, kolkhoz, post socialism, Russian Far East, satellite image

「愚かな女」と「男のような女」

——エチオピア・マーレ女性のライフストーリーにみる教育とジェンダー——

有井 晴香

要 旨

本稿では、エチオピア西南部マーレの女性がどのように自己を解釈するのか、また、社会状況の変化と既存のジェンダーに関わる観念、規範が自己解釈にいかに関わっているのかについて、新たに創出された差異のひとつとしてとくに学校教育との関係に注目して明らかにする。その際に、とくに関係的自律性の概念に注目することによって、従来の開発の文脈では脆弱な状況におかれた社会的弱者として捉えられてきたような人びとが、社会的文脈に埋め込まれた個人として自律性を発展させていく過程を生きていることを示す。本稿では、地域におけるジェンダーの規範を導き出そうとするのではなく、むしろ、それを個々の女性たちがいかに解釈するのかという点に焦点を当てる。女性がいかに自らの人生・生き方を解釈して語るのかを明らかにするため、女子教育が現在ほど浸透していなかった時代に8人の娘を学校へ送り出した60代の女性・オーコ(仮名)の事例を検討する。開発の文脈において、学校教育は女性を「自律的な個人」としてエンパワーメントすること手段として捉えられてきたが、本稿では、学校が新たな差異を創出する装置として既存の差異と結びつきながら女性の理想像の形成と自己解釈に影響を与えている側面を示した。これは、自らの脆弱性をいかに捉えていくのかという内省と自律へのプロセスをすすめる動力となりうる反面、その背景には教育を受けなかった女性をより脆弱な立場へと位置づけてしまう問題をはらんでもいる。政体の変化や、プロテスタント信仰の広がり、貨幣経済の浸透といった社会の変化と複雑に関係しながら、他者との関係性のなかで自らの脆弱性を認めつつ自らの人生をいかに意味づけていくかを模索していく動きこそが、個々の女性の自律性を確立しているのである。

キーワード

ライフストーリー、ジェンダー、関係的自律性、教育開発、エチオピア

1. はじめに

アフリカの女性を対象とした研究では、女性の経験する不平等なジェンダー関係を変革しようとする立場に対して、欧米のフェミニズムとは異なるアフリカ的な文脈を提示しよ

うとする立場から多くの批判がなされてきた。問題は、対象となるアフリカの女性に対して一面的な視点しか持ちあわせてこなかったということである。コーンウォールは、開発の文脈において、西欧フェミニストを中心に理想として掲げられた女性の連帯と自律に関する言説が、結果として女性をとりまく複雑な関係性や差異を見過ごし、多くの場合ジェンダー関係を配偶者間の関係に落とし込んでしまい、個々の女性の経験を力なき被害者あるいはたくましいヒロインとして一面的に描いてしまっていると指摘している (Cornwall 2007)。

個々の男性、女性にとって、ジェンダーに基づく差異とそのほかの差異がどのように相互に関係し、影響してきたのかを明らかにすることは、ジェンダー人類学において取り組まれてきた重要な課題である。「女性」が被抑圧的であることを普遍的な問題として前提におき、その克服を人類共通の課題としてきた従来の西欧的なフェミニズムの観点に対して、モーハンティは植民地主義的な分析観点であるとして批判し、均質で普遍的な集団カテゴリーとしての「女性」概念を前提とするのではなく、地域的な文脈で「女性」がどのように定義づけられているのかを問う必要を指摘した (Mohanty 2003 (1986))。従来、ジェンダーに関する人類学的研究では、個別の社会における性別役割や文化表象としてのジェンダーを研究対象としてみてきたが、こうした西欧的フェミニズムへの批判を受け、ジェンダーを分析視角としても捉える動きがすすんでいる。その試みのひとつとして、ジェンダーという差異を常に可変的なものとして捉え、変化していく政治的・経済的枠組みが既存のジェンダー観念とどのように関係してきたか、さらに個々の女性や男性にとってジェンダーに基づく差異がその他の差異とどのように相互に関係し影響を及ぼしているのかについて明らかにしようとするものがある (中谷 2003)。

とくに、教育は女性としての生き方に影響を与える重要な差異のひとつとして考えられ、既存のジェンダー規範・価値と複雑に絡み合いながら女性のライフコースに変容をもたらす要素としてあらわされてきた (e.g. Johnson-Hanks 2006; 中村 2016)。一方で、開発の文脈において、近代学校教育は周縁化された女性のエンパワーメントを実現し、自律性を獲得するための有効な手段として重視されてきたが、ともすれば学校教育を開発における万能薬のように扱うことに対して、教育を受けることそのものが自動的にエンパワーメントにつながるわけではないことが民族誌的研究を中心に指摘されている (Stambach 2000; Vavrus 2003; Holmarsdottir et al. 2011)。また、アフリカのフェミニズムの観点から、「抑圧された」アフリカ女性をエンパワーメントし、自律的な主体を理想とする考え方が西欧的なジェンダー観を基盤としており、アフリカ社会の現状とそぐわないことが批判されている (Swai 2010; Oyěwùmí 2011; Cornwall 2007)。ジェンダー平等やエンパワーメントの概念は開発政策において普遍的なものとして扱われがちであるが (Monkman and Hoffman 2013)、それが地域の文脈でいかに解釈されるのかについて検討することが必要である (Østebø 2015)。ここで、問題となるのは、概して女性の自律性が社会的文脈とは独立した概念として捉えられてきたことにある。

自律性の定義は固定的ではないが、概して、意志決定や選択の能力と深く関わるものとして捉えられる。すなわち、個人が自律的であるか否かは、自らがおかれている状況を意識的、批判的に吟味したうえで、意志決定をおこない、具体的な行動や態度に至るかどうか

かによるものであるといえる。合理主義的・個人主義的観点から、「自律的主体」が目指すべき近代的自己のあり方として捉えられてきたが、他者に依存せざるを得ない場合や経済的な自立が達成できない社会的弱者を排除する理論であるとして、とくにフェミニズムの立場から批判されてきた (Barclay 2000)。また、自律の概念が外的要因よりも内的要因を重視し、自己を取り巻く社会とは独立した概念として捉えられてきたことに対して、人間の生は社会的に構築されるものであるということが主張されてきた (Code 1991)。

マッケンジーとストルジャーらは、「関係的自律性 (relational autonomy)」の概念を掲げ、個人の自律性を社会的関係性の文脈のなかで捉えることを主張した (MacKenzie and Stoljar 2000)。かれらによれば、関係的自律性の観点にたつとき、実質的な自立 (independence) は自律とは区別されるべきものであり、自律に必ずしも必要なものではない。また、同様に、実質的な依存、あるいは相互依存が自律に関して必ずしも障害となるわけではなく、他者との関係に価値を見いだしたり、他者からの承認を得ることが、むしろ自律に必要なものであるという。さらに、クリストマンは、個人が自らの状況を、現在も形成過程にある自己の歴史的観念として自己への関心をもって反省的に受容することができるのであれば、その個人は自律的であると述べている (Christman 2014)。すなわち、自律性を獲得することは、個人が自身の生き方を価値あるものとして自ら承認することを含むものであると捉えることができる。

こうした観点にたつて本稿では、エチオピア西南部マーレの女性がどのように自己を解釈するのか、また、社会状況の変化と既存のジェンダーに関わる観念、規範が自己解釈にいかに関わっているのかについて、新たに創出された差異のひとつとしてとくに学校教育との関係に注目して明らかにする。その際に、とくに関係的自律性の概念に注目することによって、従来の開発の文脈では脆弱な状況におかれた社会的弱者として捉えられてきたような人びとが、社会的文脈に埋め込まれた個人として自律性を発展させていく過程を生きていることを示す。

エチオピア社会は家父長制的社会として定義づけられており、とくに開発の文脈において女性は周縁化された従属的存在として描かれてきた。しかし、その一方で、エチオピアの家父長制的社会において女性が必ずしも抑圧された弱者ではなく、その枠組みのなかで、地位を確立しエイジェンシーを発揮してきたことを示す研究もなされてきた (Hussein 2004; Østebø 2009; Thubauville & Gabbert 2014)。ただし、これらの研究が明らかにしたような女性が享受してきた慣習的な権利が、エチオピア政府による開発政策の推進や、イスラーム、キリスト教の宗教の広がりによって、失われてしまっているという事例も報告されている (Debsu 2009)。本稿でとりあげるマーレ社会もまた、家父長制的社会として位置づけられ、女性が経済的に従属的な立場におかれてきたことが指摘されている (Donham 1999b)。一方で、ソフィア・トゥバーヴィレは、家父長制的社会システムにおいて、女性が必ずしも従属的ではない側面について論じているが、プロテスタント信仰の広がりや学校教育の普及、貨幣経済の浸透などの影響によって、かえって女性の自立 (independence) が損なわれる可能性について指摘している (Thubauville 2013, 2014a, 2014b)。新たな価値が流入し価値観が再編されていくなかで、従来 of 社会構造において確立されていた女性の地位が揺らいでいるといえよう。そうしたなかで、教育を受けた女性

たちがエチオピアにおいて女性が置かれている社会的・政治的立場について問題提起するようになっている（石原 2017: 14）。それでは、現代エチオピア社会において教育を受けることがなかった女性たちは、常に受け身の弱者として位置づけられるままなのだろうか。あるいは、在来の社会システムを活用してしかるべき地位を確保する強者なのだろうか。

本稿では、地域におけるジェンダーの規範を導き出そうとするのではなく、むしろ、それを個々の女性たちがいかに解釈するのかという点に焦点を当てる。それによって、これまでエンパワメントの対象として考えられてきたような脆弱性を持ち合わせて生きていく個人の動きから、内発的なフェミニズムが生まれてくる可能性について論じる。女性がいかに自らの人生・生き方を解釈して語るのかを明らかにするため、本稿ではひとりの女性の事例に焦点をあて、公の場における語りとライフストーリーインタビューにおける語りを検討する。

女性が主体的に語る声に注目する研究の手法として、ライフストーリー研究は大きな役割を果たしてきた。アフリカに暮らす女性の人生そのものへの関心の高まりのなかで、ライフストーリー研究では社会の変化に個々の女性たちがいかに対処してきたかということが問われてきた（e.g. Mirza and Strobel 1989; Davison 1996; Clark 2010）。ライフストーリーは語り手が人生を解釈していく過程である（やまだ 2000）。ライフストーリーの分析を通して、個人の人生のなかに埋め込まれた社会のありかたを明らかにするとともに、語るという行為を通じて語り手の生がいかに再構築されているのかを明らかにすることにつながると考えられる。

筆者がこれまで調査をおこなってきたエチオピア西南部に居住するマーレの人びとは、娘の結婚の際に、新婦の両親が娘と婚入先の人に対してメッセージを送る。このメッセージは「言い置き (*elqamitsi*)」と呼ばれるものであり、従来は仲介者を通して間接的に伝えられるものであった。プロテスタントへの改宗がすすむにつれ、改宗者のあいだで、「言い置き」は間接的に伝えられるものから、結婚式の場において公衆の面前で直接伝えるものへと変化した。本稿ではこの「言い置き」にも注目し、女性が公の場で語る数少ない機会としてどのような意味をもちうるのかについても考察を加える。それによって、女性が異議を申し立てる機会が内発的に創出されていく可能性を示したい。

以下では、まず調査方法と調査地の概要を述べたのち、女子教育が現在ほど浸透していなかった時代に 8 人の娘を学校へ送り出した 60 代の女性・オーコ（仮名）の事例を検討する。オーコが娘の結婚式において語った「言い置き」の内容を、彼女のライフストーリーに位置づけ、その文脈を分析する。参列者を前に彼女が語った「言い置き」は、女性を従属的な存在として位置づけ軽視する周囲に対して教育を受けさせた娘の価値を主張する内容を含んでいた。彼女の「言い置き」とライフストーリーをもとに、学校教育が普及し浸透していくなかで、女性の社会的な役割をめぐる考え方がいかに変化していったのか考察する。また、「言い置き」がマーレの女性にとって、公の場で声をあげる新たな機会となっていることについても考察を加える。

2. 調査概要

2-1. 調査方法

本研究において、スノーボールサンプリングで集めた推定20代～60代の31人の女性にライフストーリーインタビューをおこなった。本稿では、もっとも深く話を聞いた女性のひとりである60代の女性・オーコに焦点をあてる。彼女は公教育を受けていないが、マーレ社会のなかでもっとも早い時期に娘たちに教育を受けさせた母親である。彼女のライフストーリーは学校教育がマーレ社会に浸透していく過程に深く関わっており、教育と女性の生き方とのかかわりを考えるうえで、重要な示唆を与えてくれるものと考えられる。

2010年以降、筆者はオーコの家に住み込んで調査をおこなってきた。オーコに対して、録音機器を用いたインタビューは2013年12月から2015年6月のあいだに合計14回おこなった。それぞれのインタビューの録音時間は20分から70分であり、合計で約400分であった。またこれらの語りの記録に加えて、2014年7月におこなわれた四女の結婚式において彼女が述べた言い置きも録音し、書き起こしたものを以下の分析に用いる。

なお、本稿では語りの引用部分において、煩雑さを避けるため、個人名を言及している部分については〔語り手であるオーコとの間柄〕で示した。また、()は筆者による補足であり、[...]は省略部分を示す。語りの翻訳は、現地語の表現方法を可能な限り再現できるように意識ではなく直訳するようにし、意味がとりにくい部分には補足説明を加えた。

2-2. 調査地概要

本調査はエチオピア南部諸民族州南オモ県マーレ郡コイベ村¹においておこなった。マーレとは、エチオピア西南部に居住する少数民族であり、またかれらがおもに居住している地域も示している。マーレ郡は首都アディスアベバから道路距離にしておよそ700km離れたところに位置している(図1)。マーレ郡による推計人口は約100,000人(2013年)である。

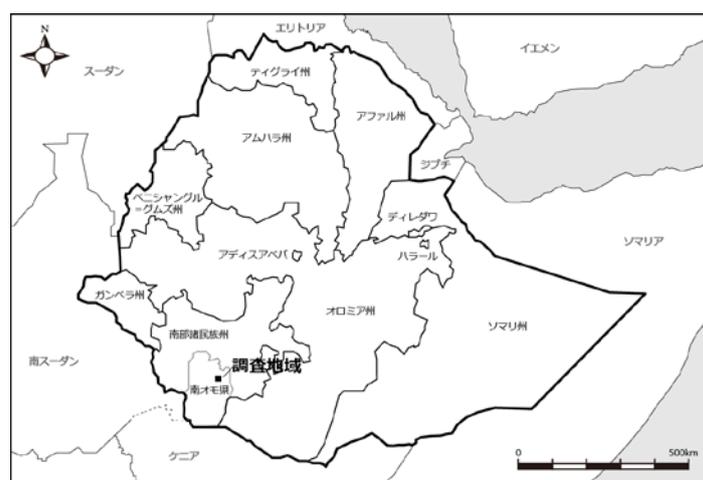


図1 調査地域の位置(出所:筆者作成)

¹ 現在のエチオピアの行政区分は州(region)―県(zone)―郡(woreda)―村(kebele)で構成される。マーレ郡は23の村に分けられている(2015年時点)。

コイベ村は後述するように、マーレにおけるプロテスタント信仰の中心地であり、住民の大多数がプロテスタント信者である。住民の多くが農耕と牧畜に従事している。主要な穀物はトウモロコシとモロコシであり、加えてシコクビエとテフもマーレの一部の地域で栽培されている。

3. マーレにおける社会変容と女性

20世紀以降、エチオピア国家はメネリク II 世帝政期、イタリア統治期、ハイレ＝セラシエ帝政期、社会主義体制をとったデルグ政権期（以下、社会主義政権期）、そして民主主義を掲げた現 EPRDF (Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front) 政権期の 5 つの政治体制を経験している。ここでは、時代の変遷にともなうマーレ社会におけるジェンダーがいかに捉えられてきたのか、また従来の階層的な社会構造の変化とプロテスタント布教、学校教育の普及にみられるマーレ社会の「近代化」の過程とその影響について、社会主義政権期の 70・80 年代に調査をおこなったドナルド・ドナムの研究をおもに参照しながら記述する。

3-1. マーレ社会における近代化とジェンダー

3-1-1. 伝統的階層制社会の衰退

マーレ社会は父系のクラン (*took*) で構成されており、35 以上のクランの存在が確認されている (Donham 2000)。クラン外婚制であり、夫方居住をとる。伝統的マーレ社会は、カティ (*kati*) と呼ばれる王を頂点とする階層制社会であった。マーレの人びとはそれぞれ異なる周辺地域から移動してきた人の集まりであると考えられており、カティは東方のゴファの地域から移動してきたようである (Donham 2000)。もともとマーレは 13 の区域に分けられており、それぞれの区域をゴダ (*goda*) と呼ばれる首長がおさめていた。首長には数人のサブチーフ (*gatta*) が従属しており、さらにその下に住民が位置付けられていた。それぞれの世帯、親族集団においては、長兄であるトイディ (*toidi*) が儀礼的、経済的権威をもっていた。

マーレを含む南部地域がエチオピア帝国の支配下におかれるようになったのは 19 世紀末のことである。エチオピア帝国による南部支配では、皇帝が征服者として南部地域に住み着いた北部出身の兵隊や軍人や、土着の伝統的首長に対して徴税権を付与する形をとっていた (宮脇・石原 2005)。マーレにおいては、北部から行政官が派遣されていたが、カティやゴダら伝統的首長には徴税などの一定の役割が与えられており、20 世紀前半はカティの政治的権力が保たれていた (Donham 1999b: 38)。1974 年に、皇帝が廃位させられ帝政が崩壊し、エチオピアは社会主義体制へと移行する。旧体制の支配階級を排除しエチオピア全土を統制すべく強権的政治がしかれるなかで、マーレにおけるカティの政治的権威は否定されることとなり、以降、カティやゴダは宗教的権威のみを保持する存在となった。

ドナムによれば、19世紀末から20世紀なかばまで、マーレにおける階層制が豊穰性・富の蓄積に関する不平等を再生産しつづけていたという。マーレの儀礼的・経済的階層制が衰退した背景には、エチオピア国家の体制の変化に加えて、1960年代に本格的にプロテスタント布教がおこなわれたことによる草の根の動きも関係している。プロテスタント教会は、ミクロなレベルでは、在来の慣習を放棄することをすすめ、「信者 (*amma*)」と「非信者 (*alaam*)」の差異化をもたらしたとともに、医療施設や教育施設を提供することを通して、近代化をもたらすものとして位置づけられた。こうした動きが、エチオピアにおける革命思想と結びついて、プロテスタント改宗者を中心としたマーレの人びとがマーレ社会の在来権力を否定することへとつながったのである (Donham 1999b)。

3-1-2. プロテスタント信仰の広がり

南部エチオピアにプロテスタント教会の宣教団が最初に訪れたのは1920年代のことである。北米のプロテスタントの伝道組織であるスーダン・インテリア・ミッション (Sudan Interior Mission: SIM) は「エチオピア正教徒が少ない南部で活動すること」を条件として布教活動を許された (増田 2014)。1954年に、SIMによる布教が南オモ地域へ達し、当時の行政中心地であったバコに布教基地を建設した。1960年代を通じて、マーレを含むバコ周辺に居住する人びとがプロテスタントへ改宗していった。

マーレで最初に改宗したのは、コイベ村の男性であり、あるクランのなかでもっとも権威をもつトイディであった。バコのSIM施設は診療所と学校を備えており、この男性は病を患った際にSIMの診療所を訪れたことにより、改宗したという。トイディである彼の改宗に続いて、親族たちもまた次々に改宗していった。この男性が提供したコイベ村の土地に教会がつくられ、コイベ村を中心にマーレでの改宗者たちが増えていった。こうした人びとの改宗の動機には、健康や富への希求があった。マーレでは、富と権力といった外的な要素が、霊的・内的な充実と結びつくものとして考えられていたため、それまで従属的な地位におかれていた弟 (トイディではない人) たちや、病身の人びとがこぞって改宗を選択していったという (Donham 1999b)。

プロテスタント信仰の広がりは、マーレの在来の階層制にもとづく権力構造を解体することに寄与したが、男女間の関係性を大きく変えることはなかった。プロテスタントへの改宗は男女問わず広がっていったが、当初マーレの教会において、重要な地位を占めてきたのは男性であった。また、プロテスタント布教を機に、近代学校教育がマーレのなかへ持ち込まれたが、教育を受ける機会を得たのも長らく男性が中心であった。

3-1-3. マーレにおける学校教育

エチオピアで最初の公立学校であるメネリク2世学校がアディスアベバに設立されたのは1908年のことであった。学校教育は、国家エリートの養成を主目的としたものであり、都市部を中心に学校が建てられ、また、英語教育に重きがおかれていた (Tekeste 1996)。1974年に帝政が倒されたのち軍事政権が成立し、1991年に崩壊するまでのあいだエチオピアは社会主義国家となった。社会主義政権期には、農村部にも学校が建てられるようになり、公用語であったアムハラ語が教授言語として定着した (Tekeste 1996)。

一方で、マーレの近代学校教育史はプロテスタントの布教とともに始まる。SIM は 1962 年にバコに寄宿舎を備えた小学校を開校した。マーレで最初に学校教育を受けるようになったのは初期の改宗者たちの子息であった。SIM の学校では、識字教育を含んだ聖書を学ぶ教育のみならず、公立学校と同様のカリキュラムに沿った教育もおこなわれていた (Donham 1999b)。

コイベ村に教会が建てられ、ほどなくして聖書学校が開設された。また、1970 年に、マーレ北西部にはじめて公立小学校が設立され、社会主義政権期の 1980 年に、コイベ村の聖書学校を前身としてコイベ小学校が開校した。当時、学校に通うのは男子が中心であり、女子就学者は極めて稀であった。2009 年にマーレ中学校が開校するまでのあいだ、中等教育以上の教育を受けるためには、都市部の学校へ通わなければならない、中等教育以上の学歴をもつ者は限られていた。

2000 年以降、エチオピア政府はミレニアム開発目標の達成を掲げて教育分野に重点的な投資をおこない、初等教育を中心に就学者数は急増している。エチオピア農村部においても、教育を受け、フォーマルセクターの職を得る女性が増加しており、従来は女子教育に消極的であった親の態度にも変化がみられているという (Kodama 2012, 2013)。一方で、マーレは、教育開発がエチオピア内でも比較的遅れていた地域であったといえる。しかし、2006 年にマーレ郡が新たな行政区画として設立されて以降、初等教育を中心に状況は改善されており、とくに女子就学者数の増加は著しい²。現在のコイベ村内には、コイベ小学校のほかに、2 校の 4 年制の小学校³がある。加えて、2012 年に、マーレ郡内で 2 校目となる中学校も開校しており、学齢期にある子どもの多くが就学している状況である。

3-2. 世帯におけるジェンダー

マーレでは、生業に関してジェンダー分業がおこなわれているが、その分業形態はそれほど厳格ではない。おもに男性が家畜の放牧や土地の耕起に従事し、女性が炊事に従事するが、播種や除草、収穫といった農作業には性別分業はほとんどみられない。また、世帯内の状況に合わせて男性がおこなうと思われる作業を女性がおこなうことや、その逆もある。マーレにおけるジェンダーの差異は生業分担よりもむしろ、世帯内での権力構造に色濃くあらわれていたといえる。

基本的に若い男性は、父親のコンパウンド内に家を立ててから妻を娶ることになっている。男性にとって、結婚して自らの世帯をもつことは、自らの裁量で動かすことができる労働力の確保を意味していた。世帯主である男性が基本的には世帯内の労働力を行使する権力や経済的権力を保持するのに対して、それを受容し支持するのが女性に期待されていた役割といえる。ドナムによれば、世帯のなかで妻や子どもは男性世帯主に対して従属的

² 南オモ県教育局とマーレ郡教育局の統計によれば、2005 年時点で 1267 人だった女子就学者数は 2015 年には 16417 人になっている。

³ 現在のエチオピアの教育制度は 1994 年に暫定政権によって発表された教育訓練政策がもとになっている。社会主義政権期は 6 年制だった初等教育を 8 年制 (前期初等教育 4 年間、後期初等教育 4 年間) に、中等教育を前期、後期それぞれ 2 年間とする 4-4-2-2 制がとられた。小学校は初等教育の 8 年間、中学校は前期中等教育の 2 年間にあたる。小学校と中学校の授業料は無償である。

な地位におかれ、ときには抵抗を試みるにも関わらず、とりわけ経済的側面において不平等が再生産されてきたという (Donham 1999a)。

マーレの女性にとって、結婚して妻となり子孫を残すことは期待される重要な役割のひとつである。マーレでは、女子よりも男子の出生がのぞまれ、なかなか妊娠することがない場合や、女子の出生が続く場合、男子の出生を望んで新たに別の妻をむかえることがある。このようにマーレの人びとが男子の出生を求めるのは、基本的に女性に対して財産の相続がおこなわれないためである。本来、マーレ社会において、土地や家畜などの財産を相続できるのは男性のみであり、なかでも長男であるトイディが再分配の権限をもっていた (Donham 1994)。近年では、国家法を適用し、女性であっても財産を相続することが可能になってきているが、財産保持・相続に関する男性優位の傾向は続いており、男子がいなかった寡婦の葬式の場で、彼女の所有していたものは家も含めてすべて焼かれたという事例もあった。

家父長制的枠組みのなかで、マーレの女性は男性に対して従属的な地位におかれてきたが、女性が常に受動的な存在であったわけではない。たとえば、配偶者を選択する過程において、形式上は男性から女性に対して好意を示し、結婚を申し入れるが、結婚したことを示す表現は男性が主体の場合、「女をとった (*laali ekkene*)」といい、女性が主体の場合は「行った (*leene*)」と表現される。自ら「行った」という表現には、女性が主体的に結婚に関する決断をおこなえることが含まれていると考えられる。親やキョウダイなど第三者が、結婚に至るまでのプロセスにおいて介入・干渉することはあるものの、基本的には当事者間の交渉によって婚姻関係の成立にこぎつける。結婚は、娘が夫となる男性の家へ移住することによっておこなわれるが、娘の親に事前に知らせる場合と知らせない場合がある。基本的には、事前に知らせないことが多く、結婚式 (*epi*) をおこなう場合に娘の親に長老 (*c'immo*) を送り、事前に承諾をとりつける⁴。娘の親の事前承諾を得ない場合は、夜間に娘が衣類を持って家を抜け出し、翌朝に男性側から娘の実家へ仲介者 (*qaysh*) を送り、結婚したことを告げ、婚資の交渉をおこなう。

また、結婚の表現は男女ともに主体となる表現があるのに対して、「離婚する (*anjane*)」の主体は男性であり、女性は「離婚された (*anjintene*)」と受け身で表現される。しかしこれは、離婚に関して女性が受動的な存在でしかないという意味にはならない。結婚生活のなかで、不具合が生じたときに、女性は一時的に家を出るベティツイ (*betitsi*) をおこなうことがある。これは逃走することによって女性が自らの意志を表明できるシステムといえる。ベティツイをおこなった場合、基本的には夫が仲介人を送ることによって、和解の場がもたれ、再び家に迎え入れる。しかし、夫が仲介人を送らなかった場合や、和解交渉が決裂した場合には離婚につながることもある。マーレでは、離婚の際に婚資の払い戻しは基本におこなわれない。離婚した場合、女性はほとんど財をもつことができなかったが、近年では役所を通して家畜や家財の分与がおこなわれるようになっている。

⁴ プロテスタント改宗者のあいだでは、事前に親に知らせることなくエピをおこなうことはないが、従来は、事前に知らせずに娘が自ら食物や酒を準備してエピを催すことも可能であった。

3-3. 女性のライフサイクルの変化

マーレでは、結婚が子どもと成人を分けるライフイベントであり、未婚の女性はウドウロ (*wudoro*) と呼ばれ、結婚して間もない女性をウータ (*uta*)、結婚後の女性をラーリ (*laali*) という。マーレの女性は結婚後、2、3 か月はウータとして過ごす期間があり、その間は一切の家事労働に従事しない。基本的に、ウータのための小屋のなかで過ごし、夫方のとくに女性親族との交流を深めることになる。この期間のあいだに、特別な知識伝達がおこなわれるわけではない。ただ、この期間を通して、女性たちは余暇としてともに歌や弦楽器を奏で、糸つむぎや、ヒョウタンの絵付けをおこなうことで、在来知識・技術を伝達してきたという (Thubauville 2013)。現在では、学校教育が広がるにつれ、ウータとして過ごす期間は短縮される傾向にあるという。ウータは日常的な生活から隔離されることが望まれ、学校に通うことや、あるいは職場に出向くことは避けられる。しかし、長期にわたって休学あるいは休職することは難しいため、ウータの期間を数週間から1 か月程度で終わらせることも多い。またプロテスタント布教によって、在来知識・技術の伝承的側面は消えつつある。

現在のマーレでは、女子であっても、中学校卒業以上の学歴をもち、給与所得をもったうえで結婚することが理想として語られるようになっており、人びとの女子教育に対する態度は積極的なものへと変化している。ただし、実際のライフコースは多様であり、就学中に結婚する場合もあれば、結婚後に就学する事例や、結婚後中退したのちに復学する事例も多くみられる。女性のライフコースにおける選択の幅は広がっているといえ、女性たちはとくに家族との関係性を調整し交渉しながら、しかるべきタイミングで就学を選択している (有井 2015)。また、フォーマルセクターを中心に女性の雇用もすすんでおり、配偶者と対等な経済力をもつ女性や、あるいは配偶者以上の経済力をもつ女性もあらわれはじめている。

マーレの女性のライフサイクルの変化について、とくに結婚に関する慣習の変化に注目して論じたソフィア・トゥバーヴィレは、プロテスタント信仰と学校教育の浸透によって在来のシステムが軽視され、衰退していくことに対して警鐘を鳴らしており、こうした変化に関して、「昔の女性」と「今の女性」を対比させた中年女性の語りを紹介している。「昔の女性」からみれば、「今の女性」は怠惰で自立していないといい、たとえば、製粉所の建設などを通して家事労働の負担が減ったことや、交際・結婚時の資金をかつては女性も負担していたのに対して、すべて男性が負担するようになったことなどをあげて説明している (Thubauville 2014b)。トゥバーヴィレの論は、伝統的な生き方をしてきたことに対して誇りを持ち、プロテスタント信仰の浸透や学校教育が普及していくことによる変化に対して、懐古主義的な観点から若者を批判し、社会の動態を静観する女性たちの姿を示している。しかしながら、二項対立的に「今」と「昔」を描写しながらも、「昔の女性」である彼女たちもまた変化していく社会のなかを今生きているのであり、その動態に関わっていることを見落としてはならない。本稿では、社会の動態といかに関係しつつ、自己を解釈して語るのかについてひとりの女性の語りをもとに検討する。事例の検討にうつる前に、マーレの女性が語る態度と語りの場について述べる。

4. マーレ女性の語りの態度と語りの場

マーレの人に筆者が何かを尋ねたとき、男性は淡々と質問に対して回答をしていくのに対し、概して女性は「私は愚かだから、何も知らない」とまず断っていた。しかし、さらに質問を重ねると、彼女たちは知っていることを次々と語ってくれた⁵。マーレにおいて、女性は「愚か (*booza*)」という言葉と結びつけられカテゴライズされてきたといえる。この「愚か」という語は他者に対して用いるとき、字義通り無知・無能であることを示す言葉である。一方で、自分に対して用いるときは、謙遜した控えめな態度もあらわす。マーレの女性にのぞましいふるまいとして、こうした謙虚な態度が求められている。

謙虚なふるまいが求められるマーレの女性が、公の場で何かを語る機会は数少ない。近年では、プロテスタント教会における礼拝の場で女性が説教をおこなうこともあるが、教育を受けた女性のみである。一方で、本稿で注目する「言い置き (*elqamitsi*)」は、教育の有無にかかわらず、マーレの女性が公に声を発する貴重な場として位置づけることができる。

「言い置き」とは、本来、娘が婚出する際に親が伝えるメッセージのことであり、夫方の人びとに対して娘の扱いについて教示するとともに、娘に対して結婚後の生活に関する訓示を与えるものである。「言い置き」はマーレにおける結婚のプロセスにおいて、母から娘に対する教示がおこなわれる唯一の場面である。なお、この *elqamitsi* という言葉は遺言の意味も含み、その後会うことが制限されるような状況において最期の言葉として伝えられるものである。具体的には、娘が結婚する際と、重い病気にかかったときに、述べられるメッセージのことである。

娘の婚出に際する言い置きは本来、大衆を前にして語られるものではなく、婚資の交渉に訪れる仲介者に伝えるものであった。しかし、現在マーレでおこなわれているプロテスタントの結婚式では、参列者を前にして、新婦の両親が新婦と、新郎側の人に言い置きを述べることになっている。1960年代に改宗し教会の長老役も務めていた男性によると、プロテスタント信仰において、在来の慣習を「闇」のなかでおこなわれるものとしてしりぞけ、信者は「光」のもとですべてをおこなうという理念のもと、結婚式は事前に告知して昼間におこなわれるようになり、また同時に「言い置き」も公の場で語られるようになったという。

⁵ トゥバヴィレは、男女に対する聞き取り調査の経験から、男性が女性を劣った情報をもたらすものとして「愚かな小さい子どものように」捉えていたと記述しており、また女性達自身も自らの知識に対して猜疑心をもっていたと述べている (Thubauville 2014a: 159)。

5. 8人の娘をもつ母親のライフストーリー

ここからは、マーレ社会のなかでもっとも早い時期に娘たちに教育を受けさせた女性であるオーコの事例を検討していく。まず、オーコのライフストーリーの概略について述べたのち、「言い置き」の内容と、それに関するライフストーリーについて検討する。

5-1. オーコの略歴

オーコは2015年5月現在、夫と三人の養女と暮らしている。夫はトタン屋根の家を建てることで現金収入を得ている。オーコには9人の実子がいるが、全員が家を出ており、ジンカ市⁶の高校に通う八女以外は、小学校教員や保健普及員などの職に就いており、給与所得者であった。3人の養女のうち、ふたりは就学しており、7年生と4年生に在籍している。ひとりは2014年に引き取った子どもであり、2歳に満たない幼児であった。

オーコは1940年代後半から50年代初頭にかけて生まれたと推測される。マーレ南部の低地の村で生まれ、幼少期に父親を亡くしてからは、母親に連れられてマーレ西部の村で育った。6人キョウダイの4番目で、末子である妹以外はすでに亡くなっている。父親の死後、ほどなくして母親も亡くなり、母親の兄の家で育った。マーレでは、60年代にプロテスタントへの改宗がすすんだが、オーコもまたこのときに改宗したひとりである。育ての親であるオジのもとでプロテスタントに改宗して以降、敬虔な信者として40年以上暮らしている。

改宗後ほどなくして、コイベ村に設立された教会学校に通い始めたのち、南オモにおける宣教団の活動拠点であったバコの教会学校に合計3年間通った。教会学校では、アムハラ文字や裁縫について学んだという。オーコは自身が中退したことの要因で、とりわけ強調していたのは困難な就学状況下において「学ばせる人」が欠けていたことであった。当時、女子を学校に通せることは稀なことであり、男子を優先的に就学させていた。家父長制的社会であるマーレ社会において、女子よりも男子の出生がのぞまれていたこともあり、いずれ婚出する女子の教育には消極的であったといえる。

1970年ころに、現在の夫と結婚してコイベ村で暮らすようになる。1971年に長女を出産後、1991年に八女を出産するにいたるまで9人の子どもを出産した。オーコ夫妻は、社会主義政権期に長女と長男を小学校に入学させ、現政権成立以降に残りの7人の娘たちにも教育を受けさせていった。当時のオーコは、非常によく働く人であったといい、とくに世帯内の農作業の中心的役割を担っていたという。しかし、長女が結婚した1998年ころから病気がちになり、以前のように農作業や家事労働に従事することが難しくなった。コイベ村のヘルスセンターでは手に負えないこともあり、ジンカ市の病院で治療を受けた回数は数え切れないという。筆者が滞在していた2011年11月にも、オーコは重篤な状態となり、ジンカ市の病院に入院していた。

⁶ 南オモ県の県都。コイベ村から西方へ直線距離で約25km離れた場所に位置している。2007年時点の人口は約20,000人である(CSA 2010)。また、南オモ県内における高等教育機関はジンカ市に集中しており、2018年にはジンカ大学が開校した。

思うように働くことができなくなったオーコは夫への不満も口にするようになり、2013年と2015年に、一時的に家を出るベティツィ (*betitsi*) をおこなった。夫との関係性の悪化を理由としてオーコが家を出たことは、それまでになかったという。二度のベティツィをおこなってきた間に、オーコが夫に対して求め続けたことは、トタン屋根の家の建設であった。当時、オーコたちが寝泊りしていた草葺の家屋は、雨季に雨漏りが頻発するような状態であったことに加え、トタン屋根の家に比べ室内が寒冷であり、病身のオーコには耐え難い環境となっていた。これに加えて、二度目の家出の際は、夫がオーコに前もって相談することなく農地を売却して、中古バイクを購入したことも原因となっていた。

同時代を生きてきた他のマーレ女性たちと比較して、オーコはいくつか特異な点をもっている。まず、オーコはマーレのなかでは早い段階で改宗したひとりであり、それゆえ、プロテスタント教会の教育を経験していたことがあげられる。ただし、教育を受けた期間がそれほど長くなかったことと、その後、知識を生かす機会がなかったことにより、教育をまったく受けてこなかった女性たちと同様に、アムハラ語の読み書きや会話の能力がほとんどない状態である。ふたつめに、オーコが現在、病弱なことから、農作業や家事労働にほとんど従事できない状況におかれていることがある。さらに、オーコを知る人びとは彼女を表現するとき、チャルシ (*c'arshi*) という語をよく用いていた。チャルシは両義的に用いられる言葉であり、良くも悪くも普通ではないことを示す。とくに強い自己主張をおこなう人物を指すことが多く、オーコは話すことによって自分の意志表示をすることに長けていたと考えられる。

次節では、オーコが娘の結婚式における「言い置き」を通して、自らの意志・主張をどのように語ったのかについて検討していく。

5-2. オーコの「言い置き」

2014年に開かれた四女の結婚式において、「言い置き」としてオーコが述べたのは娘の価値と、自身のケアについてであった。結婚式では、まずオーコの夫が「言い置き」を述べた。無事、式が進行したことについて神への賛美を述べ、娘の新たな家族にむけて彼女の性格を説明し、新婦である四女に対しては新たな家族との関係性の構築の重要性を説いた。約8分半の語りを終え、つづいてオーコが約6分にわたる語りをはじめた。

〔四女〕 だけではないけれど、私が私の子ども全員に対して言い置くこと (*elqamatsi*) は、私は女 (*wudoro*) を産まなかった。男 (*atinge*) を産んだ、と私は言い置く。〔…〕 キリストよ、私にあなたは女を与えた。それから、私はかれらを産む日から、跪くこと (祈ること) を始めた。跪き、産み終え、学校に通わせ、私は終えた (子どもは全員中学校を卒業した)。私の男が増えた、と私は思った。〔…〕 あなたたちに言い置き言い置くことは、悪い病弱さが私のなかにある。私は男を産み続けていく。臭いもの (悪いもの) を私の息が嫌う。 明るいところに私はいたい。暖かいところで私は横になりたい。私は男を産み続けていく人だ。〔…〕 〔四女〕 は男だ。私が病気的时候は、見舞いに来て、屠り飲ませる人だ。私を担ぎ、車で連れて行くような人だ、私の子どもたちは全

員。車に寝かせて連れて行かない。だから私は男を産んだ。(私が産んだ) 男は、さらに私の男を産む。 […] 臭いものは好きじゃない、茂みは好きじゃない。暖かさを好む。だから、私の命があるうちに、そして私はあなたたちのために跪く(祈る)。前の人たちのために跪く、新しい(人)のためにも跪く。いる人たちのためにも跪く。

(2014年7月6日)

オーコが語った「言い置き」はふたつの大きな主張を含んでいた。ひとつは、娘が価値ある存在であるという主張であり、もうひとつは、自身の今後の生活を保障するケアの担い手の必要性である。

オーコは娘たちを「男」にたとえることを通して娘の価値を主張していたが、娘を「男」に匹敵するものとしてたとえる言いまわしを用いることはマーレ社会において一般的なものではなく、オーコが自らの考えを示すために用いた表現として考えられる。オーコ自身、この「言い置き」の要点は「四女が男である」ことであると後日語っており、それがオーコにとって重要なメッセージであったといえる。

下線部で示した「男」と「女」を対比させた語りは、男性優位の考え方をいながら、娘の価値を主張している。オーコが娘を「男」として表象する根拠として言及されていることは、「学ばせ、終えた」ことと、「私を担ぎ、車で連れて行くような人」すなわち自分を看病する人であるということである。学歴に裏打ちされた経済力によって、オーコの生を手助けする役割を娘に見出している。ここから、この語りの前提には、「男」が経済力をもつ存在であるという認識があることが示されている。一方で、「男であるから経済力をもつ」というジェンダーに基づいた理由づけをするのではなく、「経済力をもつ娘は男である」というように論理展開を逆にすることによって、既存のジェンダーの読み替えをおこなっている。さらに、「私は男を産んだ」「私は男を産み続けていく人だ」という発言には、産む性である女としての自分を提示することを通して「男」を産み育てる母としての「女」の強さが示されている。

なお、オーコは言い置きとして、娘の価値を主張する内容を中心的に展開しつつも、同時に唯一の息子である長男が世帯内での権限を継承している旨を明言していた。こうした部分から、彼女が家父長制的な社会を完全に否定しようとしているのではなく、その範疇において、女性の位置づけに異議をとなえていたといえよう。

また、娘の価値を主張すると同時にオーコは今後の自身の生活を支えるためのケアを求める働きかけもおこなっていた。オーコは、「言い置き」という言葉そのものの意味を「面倒をみてください、と言いつくことだ」と定義づけていた。オーコは自身がもともと市場での現金稼得活動には従事していなかったことに加えて、現在は病気がちで生業活動に直接関与することはほとんどない状況であることを語り、自分の生活を今後にかえりみることを人々に求めている。

オーコの四女は、過去に病身のオーコに対してヤギを購入して送り、また別のときには、交通費と医療費の一部を負担して都市の病院へ連れて行ったことがあるという。オーコの四女は中学校を卒業後、マーレ郡役場で清掃係をしたのち、1年間のトレーニングを受け

て、保健普及員としてマーレ西部の村で働いていた。四女が安定した現金収入源を確保していたからこそ、これらの行為をおこなうことができたといえる。病床にある親を見舞うとき、女性に求められることは食事を用意することである。ただし、その食事は病人に対してというよりも、次々と訪れる見舞客に対してふるまわれるものである。一方で、男性の場合、親や妻が病床にあるとき、鶏やヤギといった薬になると考えられている家畜を提供することが称賛される行為とみなされている。それゆえ、四女がとった行動はマーレの男性に期待される行動に匹敵するものであった。四女を含め、オーコの娘たちは、教育を受けることによって給与所得者となり、経済的にオーコをサポートすることが可能になっていた。オーコは自らのケアの担い手として、息子だけではなく、「男のような」娘にも重きをおいていたのである。

5-3. 8人の娘の教育

オーコが「言い置き」のなかで、娘たちを男にたとえた重要な根拠に教育がある。オーコが娘の教育を自らの人生においてどのように位置づけていたのかについて、つぎに検討する。

(学校を) やめて、それから、(現在の夫を) 好きになって、私たちはとても分別がついてから嫁いだ。女らしくなってから。私たちの体は細かった、とても分別はついていて、結婚式で(夫が私を) とった(結婚した)、そう、嫁いだ。そうして、嫁いで、畑に出た(農耕に従事した)。子どもたちを産んだ。土地を掘った(耕作した)。仕事(世帯内労働)をした。うしろを私はふりかえって見たら、私がした仕事は私に役立たなかった。(私は) 私の(体の) 肉を求めなかった(自分のためではなかった)。私の子どもたちが学校で学ぶようにと、私は子どもをすっかり学ばせたとあって、私の人生の歴史はそれだ。私の子どもは、私がした仕事(農耕を中心とする世帯内労働)をしないようにと言ってだ、この子どもたちを(学校に通わせた)。

(2014年1月2日)

オーコの人生にとって、娘たちを学校に通わせたことは重要な出来事であった。オーコはこれまでおこなってきた労働が直接自分の利益にはならなかったと捉えており、むしろ、子どもたちがそのような体を酷使する労働に携わることなく生活できるようにするための手段として学校教育に価値を見出し娘たちの就学を支えてきたのである。

このようにオーコが娘の教育を重視し、言い置きのなかで前述したような語り口を用いて娘の価値を強調した背景には、女子よりも男子の出生を重んじるマーレの考え方がある。オーコが産んだ子どもは長男を除き、女子ばかりであった。女子の出生が続いたことについて、オーコは知人男性に「娘なんて獣みたいなものだ」と揶揄されたことがあったという。ここでの「獣」とは「人ではないもの」「役に立たないもの」を指している。娘の存在そのものを非難されたことに加え、娘の教育についても非難を受けていたという。

「女の子 (*wudoro nay*) だ」と、私の姉が。「女の子だ。何で学ばせた？」私の [オジ] もいて、「子どもたちはくず (*buuro* いらぬもの) じゃないか、彼女 (オーコ) の娘たちは、くずのような娘たちをなぜ育てるの?」いいえ、(娘を学校に行かせることは) 私たちに役立つ、かれら (オーコの姉たち) には役立たない (と私たちは言った)。私が死にそうな (思いをしてきた) ことで (娘たちが自分と同じように) 死ぬような思いをしないようにと、私と [夫] は学ばせる人となり子どもたちを出した (卒業させた)。

(2014年1月2日)

長女が小学校に入学したのは1984年のことであり、当時、女子を就学させることは非常に珍しいことであった。娘たちを就学させることを最初に提案したのは、オーコの夫であり、ノートや制服の購入など直接教育に関わる経費は夫が捻出していた。夫は機織りやトタン屋根の家の建設を通して現金収入を得ることによって、子どもたちの就学を支えていた。オーコは夫の考えに賛同して、休むことなく農作業に従事し、娘たちが就学することによって生じる世帯内労働力の穴を埋めてきたのである。

ただし、オーコはライフストーリーを語るなかで、子どもたちを「学ばせた」と、子どもの就学を主体的に支えてきたような表現を用いていたが、その一方で、夫に従って子どもたちの就学を支えたという趣旨の発言もしていた。

(夫は)「私は子どもを学ばせる、あなたは沈黙して (*zutto ge'è*)」と言い。コーヒーが実ったものを収穫して、私は (コーヒー豆を詰めた) 袋を縫った。売った。「沈黙していて、子どもを学ばせる」と言って、(私には) 一銭 (*santim*) も渡さなかった。

(2015年6月7日)

ライフストーリーを語ることは、過去の出来事を現在の視点から語ることであり、必ずしも一貫した語りや常に展開されるわけではない。この語りは、オーコがベティツィを実行し、話し合いを経て夫と和解したのちに聞き取ったものである。形式上は、夫と和解したものの、オーコの不満が解消されたわけではなく、過去に関する語りにおいても夫への不満が表出していた。「沈黙する」ことは、声をあげないことと、何も行動をおこさないことを示し、従属の意味を含む。ここでは、オーコが夫の指示・提案に従属して子どもの就学のために尽力したことが示されている。つまり、オーコの娘の就学への関わり方は二通り語られていた。ひとつは、夫と対等に協力しながら経済的に娘たちの就学を支えてきたということであり、そしてもうひとつは、夫の要求によって、自らの意見を主張することなく労働に従事してきたということであった。このような語りのバリエーションがみられた背景には、オーコがマーレの女性としての生き方をどのように捉え、また実践してきたのか関係する。つぎに、オーコがマーレにおける男女に期待される役割をふまえて、自らの現状をいかに解釈しているかについて語った語りをみていこう。

5-4. 望ましい暮らし方と現実

心が、女の子 (*wudoro nay*) であろうと、男 (*atinge*) よりも考える女 (*laali*) はいる。男よりも上をいき、とても広く考える女の子がいる。[...] 男のように。男がすることをしようと、とても優れ、動かし、男のようにしっかりみえるような。立つなら立って、男のようにすべてのことをするような。女と男と、性質は別々だ。女というものは、座って、ただ「私」だけを言って、おもてを掃いて、食事を作って。男の手だけを見る人でしょ。[...] 彼が渡すと、食べて。「こうやってしなさい」と言うと、する。それ以外に、何もしない。一緒に座って、おしゃべりして。女と言われるもの。本当の女、愚かと言われるものだ。男のような女 (*atinge gudi laali*) とと言われる人、等しく彼と一緒にする人だ。

(2015年5月30日)

娘を「男」として表現した意味について後日尋ねた際に、女性のあり方としてオーコは「男のような女」と「愚かな女」という対照的なふたつの女性像を提示して説明していた。これらの表現から、「男」が「家」を管理し、主体的に動く存在であるのに対して、「女」はそれに従属する存在であるという社会的通念が浮かび上がってくる。そのようなジェンダー観を乗り越える理想的な女性のあり方として、オーコは「男のような女」を主張していた。では、オーコは自分自身をどのような女として考えていたのだろうか。オーコは望ましい生活のあり方についてつぎのように語っていた。

お父さん(夫)は家の中をつくらない、モノをお父さんは求めない。「いや、お母さんがお父さんに、お父さんがお母さんになったら良い、とうちでは思える」と(七女が)言った。彼女はなぜ言ったのか、確かに。私はとらなかつた(気にしなかつた)。私の、もう、私の考え方はこうだ。私は、私の食べる物、私の着る物(のため)ではない。私が言うのは、人が食べ、良いところで寝ることが良い、と思わせる。

(2014年7月27日)

七女からの評価を引用しながら、ここでオーコが示したのは、自らが世帯内において家長に望ましい思考力をそなえていることである。七女の語りについて詳細な考察や推測をすることを避けつつ、他者の語りを引用することで女性としての控えめさを保ちつつも、自らを肯定的に表象していた。オーコはつづけて、娘たちの生活についての評価を語り、比較しながら現在の自分の生活を省みていた。

[長女]はとても、私の下で学んで行った。[...] [六女]、沈黙する人だ。沈黙する人だ、[六女]は。[...] (次女の夫は)[次女]の給料を[不明]すべて、彼女に分けて渡す。それはそもそも彼女は給料を、自分で自分を扱えて、食べて、自分の分を自分の手にとって、という少し良いはずなのに。[...] [次女]

と〔六女〕は愚かになった (*boozene*)。彼女たちをとった人 (配偶者) たちが、(彼女たちの) 給料をつかむ。〔…〕 私たちには今、私たちでさえ、学ばなかったけど、今、何か、私の力が消えたから。そうでなければ私は自分で自分をおさめることができるのに、力が消えた。体力が消えた。そのように (娘たちのように) 給料を食べればね (給料があれば)、〔…〕 私はこうやって家を向こうへ広げ、(家は) すぐよくなる。そういうはずのところを、人の手を見る (人に頼る)。良いコップをとらない、良い食べ物をとらない、家を整えるような良いモノをとらない。それは私が学ばなかった人だからじゃない? こうやって、沈黙する (何もしない)。少し、人がお金を渡すなり、少しばかりのお金をとるなり、沈黙していて、家の中が何か愚かになること (*boozatsi*)、と私は思う。

(2014年7月27日)

オーコは長女が結婚した頃に病気がちとなり、それまでのように農作業を中心とした世帯内労働に精力的に従事することができなくなった。娘や夫に、すなわち他人に依存しなければ生活できない現在の状況を「人の手を見る」と表現し、ジレンマを抱えているようすがここでは示されている。オーコが考えるよりよい暮らしには、生活用品が必要であり、経済力が求められる。「学んだ」娘と「学ばなかった」自分とを対比させ、現在の生活で感じているジレンマの根本的な要因を就学経験に求めていた。

ただし、ここでの語りにおいて、「愚かさ」は就学経験そのものに起因するものではないと解釈されていることに注意したい。オーコは、教育を受けて経済的に自立した娘たちのなかでも、次女と六女に関しては「愚か」と評している。その理由として、六女については「沈黙」して主張をしない人柄であること、次女については自らの給与を世帯のものとして考え夫に判断をゆだねていることをあげている。すなわち、ここでは経済的な自立と自律性を明らかに区別して捉えており、オーコ自身は経済的な自立はのぞめなくとも、自らの判断に基づいて生活を切り盛りしていくことが可能であることを主張していた。また、自身の現在の生活に関して「家のなかで愚かになること」と、人ではなく、家の状況を「愚か」と表現している。オーコ自身は行使能力をもちながらも、就学経験の欠如によってその手段を持たないがゆえに生活を改善することが難しい状況に追い込まれていると解釈していると考えられる。

今、私は、これだけ、悲しむことは、私は学をつかみ学んだら、このようには暮らさない。私は愚かだ。私は学んでいたら、そういう風ではない。今、人の手だ。人のポケットだ (人に頼った生活をする)。あなた⁷、学は何もないじゃない? 子どもたちが与える。逃すと逃す。それで、あなた、(与えられたもの) とるなり座り座る。あなたの給料をとって、それをポケットに入れる。あなた、人がくれるだろうに。この子がくれるはずだろう (と期待する)。人が与えれば。

⁷ マーレ語では「あなた (*neeni*)」という二人称が聞き手を指示せず、一般化した語りや、話し手の経験を一般論として語るときに用いられることがある。

(私が頼るのは)人のポケットじゃない?私が学び、給料をつかんでいたら、
私はこうやってかれら(子どもたち)の後ろでたくさん悲しまない。

(2015年6月3日)

オーコにとっての「愚かさ」とは何も生み出さないことである。娘たちのサポートを受けて生活しているが、常に求めるものを得られるとはかぎらない。それを悲しみ、嘆く自分を客観的に見て、自らの「愚かさ」を発見していたのである。

6. 考察

6-1. 女性としての生き方の解釈と学校教育の普及の影響

オーコは、マーレにおいてプロテスタント布教が始まったハイレ＝セラシエ帝政期、在来の階層制が解体された社会主義政権期、そして教育開発が急速にすすめられた現EPRDF政権期の3つの時代を生き抜いてきた。こうした時代の変化を受けながら、オーコはライフストーリーを語るなかで女性のあり方として「男のような女」と「愚かな女」という対照的なふたつの女性像を提示していた。

マーレにおいて、「愚かさ」は「女」というカテゴリーと親和性をもつ概念であり、「愚かさ」によって表現されるマーレの女性像は、表面的であれ男性に対する従属性を示している。一方で、オーコが言い置きとして公の前で語った理想的な女性のあり方が「男のような女」であった。オーコが「男のような女」として表現したのは、自立した経済力を持ち自己の裁量で世帯を切り盛りすることが可能な女性であった。

オーコにとって学校教育は「女」を「男」にするための手段として意味をもっていた。娘たちを学校に通わせはじめたころ、男子であっても学校に行くものは稀であり、ましてや都市部の中学校に進学することは考えにくい時代であった。現在のマーレ社会において、教育を受けることは、フォーマルセクターの雇用口の拡大と相まって安定した現金収入を得るための確実な方法となっている⁸。独立した経済力をもつことは従来「男」の役割であり、教育を受けることによって、男の役割を女が担うことを可能にするものとなっていた。

女を「愚かさ」と結びつける言説の裏には、男を「賢い」と見なす論理が含まれていると考えられる。学校教育が男女間の差異を乗り越える手段となりうる一方で、学校教育の導入によってかえって二項対立的な見方がより強化されていることも指摘しておきたい。すなわち、男女の愚かさ・賢さという二項対立的なカテゴリーに、「学んだ人 (*tamare asi*)」と「学ばなかった人 (*tamaribaa asi*)」という学校教育に基づく差異が関連づけられるようになり、ジェンダー化された二項対立的カテゴリーにもとづく視点が強化されている。いまや、いずれ婚出する女子よりも男子の教育を優先させてきた時代から、男女ともに平

⁸ エチオピアの都市部ではすでにフォーマルセクターの雇用口は埋まっており、教育を受けることが公務員職を得られることにつながらず、若者が職をもたないまま暮らさざるを得ない状況になっている (Mains 2007)。

等に教育を受ける時代へと変化している。そうした時代の変化において、かつての教育を受けなかった女性たちは、従来の女としての愚かさに加えて教育を受けていない愚かさという二重の愚かさを背負うことになっている。

「男のような女」とは、近代学校教育を通して獲得した経済的な自立を背景に意志決定をおこなうことが可能な女性像を指し、開発の文脈において掲げられる近代的な自律的個人と重なるものである。一方の「愚かな女」の生き方とは他者への依存を基盤としており、自律性をもたずエンパワーメントの対象として想定されるような伝統的な抑圧された個人に相当するものである。

オーコは、理想的な女性のあり方として「男のような女」を示し、娘の生き方として提示しながら、対照的に自らのあり方を従来の「愚かな女」として位置づけていた。これは、時代と社会の変化にともない、伝統的な抑圧された女性から、近代的な自律した女性へと変化していくことを示すわけではない。オーコは自らを「男のような女」として明確に位置づけた発言はしていないものの、「男のような女」の理念に沿った生き方も内包している。娘を「男のような女」として育て上げた自負をもち、また自らの生き方について社会的規範と他者との関係性のなかで内省的に捉え、意志決定している側面がある。さらに、自らを「愚か」とであると表象することには両義的な意味合いが含まれており、「愚かな女」とであると表明することは、既存の社会規範を受容していることを示すが、一方で、規範を受容し意識的であることを表明することを通して、自分の裁量で生きることができないことに関する抵抗の意志表示も含んでいる。それはいわゆる「伝統的な被抑圧者」の姿とは大きく異なるものである。

オーコが提示したふたつの女性性は、マーレの女性の「伝統的な」女性像と教育を受けることによって変化した「近代的な」女性像として捉えられるかもしれない。しかし、これらの女性像が相反するものとして必ずしも別々の個人の生き方として反映されるのではない。西は、エチオピア・グラゲ社会において HIV 陽性者である女性の活動から、いわゆる「伝統的」な女性の規範と、「近代的」な女性としての側面が、ひとりの女性の生き方のなかで分かちがたく絡み合っている事例を示している (Nishi 2014)。女性たちの生き方が社会の変化に伴い「近代的」女性へと単線的に変化するものではないことを、オーコの事例もまた示している。

自律的な女性としての生き方を娘に指南しつつも、経済的に自律した娘に依存せざるを得ない状況におかれている自分を娘と対比させることによる葛藤を経るなかで、彼女の自律性は構築されてきたといえる。

ここでは、学校教育は女性を「自律的な個人」としてエンパワーメントする装置としてではなく、むしろ、教育による差異を創出することによって、ジェンダーや経済力、世代といった他の差異と結びつきながら、自己を内省的に捉える際に参照する軸となり、内省を促す装置として機能している。

6-2. 女性が声を発する場の創出

オーコは新たなマーレ女性の生き方を「言い置き」を通して提示していた。それまで関係者のみに伝えられていた「言い置き」は、大勢の人びとを前にして公然と語られるよう

になったことによって、新たに設けられた女性が声を発するための場として位置づけることができる。ただし、「言い置き」は父母ともに語るものであり、女性だけが用いることができる特殊な方法というわけではないことは留意しておきたい。重要なことは、「言い置き」の場を利用して誰に対して何を語ったのか、ということである。オーコは、マーレ社会において娘に教育を受けさせた先駆者であるといえ、またマーレにおけるジェンダーのあり方について公の場で自らの考えを主張したことにおいても先駆的な存在として位置づけられよう。

従来、マーレの女性たちは、ベティツィや長老を介した話し合いをおこなうことなどを通して、おもに夫に対する異議を主張してきた。こうした実践は家父長制的な社会で女性の地位を確保し、異議申し立てをおこなうための手段であるが、あくまでその異議申し立ては個人に対しておこなわれるものであり、既存の価値観をゆるがすものではない。一方で、オーコが「言い置き」の場において、公然とマーレにおけるジェンダーのあり方について自らの考えを主張したことは、既存の価値観に対して異議を唱えることにつながっている。従来、娘の婚出に際しての「言い置き」は世代間の継承と親族間の紐帯の確認を目的としたものであったといえるが、語られる場の変化にともない、その位置づけもまた変化しつつある。オーコの実践は、「言い置き」の場をマーレ女性が自らの考えを公に主張できる重要な機会のひとつとして拓いたものといえ、「言い置き」が従来の生き方を継承する場であることに加えて、新たに創出する場にもなりえることを示していた。

それでは、このオーコの実践は、内発的なフェミニズムとして捉えることができるのであろうか。ナーラーヤンは、個人の批判とフェミニストの批判の違いは、社会に対する影響力の差にあり、それが私的な文脈でおこなわれたものなのか、一般的な関心事として提示されたものなのかが問題となると指摘する(Narayan 1997)。オーコの語り人が人びとにどのように受け止められ、影響を及ぼしたのかという点については、今のところ、明確な変化は捉えられていない。「言い置き」は本来、極めて私的な文脈でおこなわれる語りであり、オーコの語りもまた、あくまで私的な語りとして処理されてしまっている可能性は大いにある。しかしながら、個人の経験にもとづいた語り公の場において積み重ねられていくことに、フェミニストの視点を開いていく可能性が内包されているのではないだろうか。

7. 結論

本稿では、8人の娘に学校教育を受けさせた女性・オーコのライフストーリーを事例として検討することによって、エチオピア農村に暮らす女性が、いかに女性としての生き方を解釈して語るのかを明らかにした。従来の開発の文脈におけるフェミニズムの立場からみれば、オーコの生き方は「被抑圧的で脆弱なアフリカの女性」像そのものである。一方で、生業や社会システムのなかでの女性の役割や位置づけに注目してアフリカのフェミニズムを主張してきた立場からみても、オーコのような経済的に他者に依存せざるを得ず、

また既存の社会規範からも外れるような女性はいくまで自律性に欠いた「弱者」として捨て置かれてしまうことになる。しかしながら、本稿では関係的自律性の考え方に注目することによって、オーコの内省的な語り、経済的自律性が欠けた社会的弱者としてのものではなく、むしろ自律的な自己を確立するためのプロセスであることを明らかにした。そして、こうしたプロセスにも新たなフェミニズムが開かれていく可能性が含まれることを示した。

女性が従属的な存在として位置づけられ、女性に学校教育を受けさせない時代から、いまやエチオピア農村部の女性にとっても、ある程度の学校教育を受けることは特別なことではなくなっており、女子就学の重要性が強調される時代に変化している。開発の文脈において、学校教育は女性を「自律的な個人」としてエンパワーメントすること手段として捉えられてきたが、本稿では、学校が新たな差異を創出する装置として既存の差異と結びつきながら女性の理想像の形成と自己解釈に影響を与えている側面を示した。これは、個々の女性にとって、自らの脆弱性をいかに捉えていくのかという内省と自律へのプロセスをすすめる動力となりうる反面、その背景には教育を受けなかった女性をより脆弱な立場へと位置づけてしまう問題をはらんでもいる。政体の変化や、プロテスタント信仰の広がり、貨幣経済の浸透といった社会の変化と複雑に関係しながら、他者との関係性のなかで自らの脆弱性を認めつつ自らの人生をいかに意味づけていくかを模索していく動きこそが、個々の女性の自律性を確立しているのである。

参考文献

(日本語文献)

有井晴香

2015「女性の就学選択とライフコース——エチオピア西南部マーレを事例に」『アフリカ研究』88: 1-12。

石原美奈子

2017「プロローグ」、石原美奈子編『現代エチオピアの女たち——社会変化とジェンダーをめぐる民族誌』、pp. 9-26、明石書店。

中谷文美

2003「人類学のジェンダー——研究とフェミニズム」『民族学研究』68 (3) : 372-393。

中村香子

2016「ケニア・サンプル女性の結婚をめぐる主体性の創出過程——恋愛結婚・非婚に注目して」『アフリカレポート』54: 19-31。

増田研

2014「対立・干渉・無関心—バンナにおける福音主義の布教と共存の振幅をめぐって」、石原美奈子編『せめぎあう宗教と国家——エチオピア 神々の相克と共生』、pp. 327-358、風響社。

宮脇幸生・石原美奈子

2005 「『地方』の誕生と近代国家エチオピアの形成」、福井勝義編『社会化される生態資源——エチオピア 絶え間なき再生』、pp. 1-32、京都大学学術出版会。

やまだようこ

2000 「人生を物語ることの意味——ライフストーリーの心理学」やまだようこ編『人生を物語る——生成のライフストーリー』、pp.1-38、ミネルヴァ書房。

(外国語文献)

Barclay, Linda

2000 “Autonomy and the Social Self,” In Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar (eds.) *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, pp.52-71, New York: Oxford University Press.

Central Statistical Agency (CSA)

2010 *The 2007 Population and Housing Census of Ethiopia: Statistical Report for Southern Nations, Nationalities and Peoples' Region; Part I: Population Size and Characteristics*, Addis Ababa.

Christman, John

2014 “Relational Autonomy and the Social Dynamics of Paternalism,” *Ethical Theory and Moral Practice* 17(3): 369-382.

Clark, Gracia

2010 *African Market Women: Seven Life Stories from Ghana*, Bloomington: Indiana University Press.

Code, Lorraine

1991 *What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Cornwall, Andrea

2007 “Myths To Live By? Female Solidarity and Female Autonomy Reconsidered,” *Development and Change* 38(1): 149-168.

Davison, Jean

1996 *Voices from Mutira: Change in the Lives of Rural Gikuyu Women, 1910-1995 Second Edition*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Debsu, Dejene N.

2009 “Gender and Culture in Southern Ethiopia: An Ethnographic Analysis of Guji-Oromo Women’s Customary Rights,” *African Study Monographs* 30(1): 15-36.

Donham, Donald L.

1994 *Work and Power in Maale, Ethiopia, Second Edition*, New York: Columbia University Press.

1999a *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*, New York: Cambridge University Press.

- 1999b *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- 2000 "On Being "First": Making History by Two's in Southern Ethiopia," *Northeast African Studies* 7(3): 21-34.
- Holmarsdottir, Halla B., Ingrid Birgitte Møller Ekne, and Heidi L. Augestad.
- 2011 "The Dialectic between Global Gender Goals and Local Empowerment: Girls' Education in Southern Sudan and South Africa," *Research in Comparative and International Education*, 6(1): 14-26.
- Hussein, Jeylan W.
- 2004 "A Cultural Representation of Women in the Oromo Society," *African Study Monographs* 25(3): 103-147.
- Johnson-Hanks, Jennifer
- 2006 *Uncertain Honor: Modern Motherhood in an African Crisis*, London: The University of Chicago Press.
- Kodama, Yuka.
- 2012 *Young Women's Economic Daily Lives in Rural Ethiopia (IDE Discussion Paper No. 344)*, Tokyo: Institute of Developing Economies.
- 2013 *Relationship between Young Women and Parents in Rural Ethiopia (IDE Discussion Paper No.404)*, Tokyo: Institute of Developing Economies.
- Mackenzie, Catriona, and Natalie Stoljar (eds.)
- 2000 *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press.
- Mains, Daniel
- 2007 "Neoliberal times: Progress, boredom, and shame among young men in urban Ethiopia," *American Ethnologist* 34(4): 659-673.
- Mirza, Sarah and Margaret Strobel
- 1989 *Three Swahili Women: Life Histories from Mombasa, Kenya*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade
- 2003(1986) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," In Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, pp. 17-42, Durham & London: Duke University Press.
- Monkman, Karen and Lisa Hoffman
- 2013 "Girls' education: The power of policy discourse," *Theory and Research in Education* 11(1): 63-84.
- Narayan, Uma
- 1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, New York: Routledge.
- Nishi, Makoto

- 2014 *Care, Voice, and Womanhood: Narrative of an Ethiopian Woman with HIV*, Paper presented at the 57th Annual Meeting of the African Studies Association, JW Marriott Indianapolis Hotel, Indianapolis, Indiana, USA, November 20-23, 2014.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (ed.)
- 2011 *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities*, New York: Palgrave Macmillan.
- Østebø, Marit Tolo
- 2009 “Wayyuu: Women’s Respect and Rights among the Arsi Oromo of Southeast Ethiopia,” In Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra and Shiferaw Bekele (eds.) *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, pp.1049-1060, Trondheim.
- 2015 “Translations of Gender Equality among Rural Arsi Oromo in Ethiopia,” *Development and Change* 46(3): 442-463.
- Stambach, Amy
- 2000 *Lessons from Mount Kilimanjaro: schooling, community and gender in East Africa*, London and New York: Routledge.
- Swai, Elinami V.
- 2010 *Beyond Women’s Empowerment in Africa: Exploring Dislocation and Agency*, New York: Palgrave MacMillan.
- Tekeste Negash
- 1996 *Rethinking Education in Ethiopia*, Uppsala: Nordiska Afrikaninstitutet.
- Thubauville, Sophia
- 2013 “Local Knowledge versus National Development: The Bride Seclusion among the Maale as a Period of Preparation and Consolidation,” *African Study Monographs, Supplementary Issue* 46: 97-120.
- 2014a “Mobile Women, Immobile Men?: Gender and Identification of Women among the Maale of Southern Ethiopia,” *Paideuma* 60: 150-169.
- 2014b ““Time has brought it!”: Narrating female identities and change in Maale,” In Susanne Epple (ed.), *Creating and Crossing Boundaries in Ethiopia: Dynamics of Social Categorization and Differentiation*, pp. 115-126, Münster: LIT.
- Thubauville, Sophia and Echi Christina Gabbert
- 2014 “Gender and Identification in Patrilineal and Patriarchal Societies: Case Studies from Southern Ethiopia,” *Paideuma* 60: 139-154.
- Vavrus, Frances
- 2003 *Desire and Decline: Schooling amid Crisis in Tanzania*, New York: Peter Lang.

The narrative of gendered value and the expansion of school education in Maale, southwestern Ethiopia

Haruka Arii

This article aims to clarify how the expansion of school education in rural Ethiopia influenced the lives and gendered value of women. By focusing on relational autonomy, it also indicates that socially vulnerable people develop autonomy in a process that is embedded in social context. To this end, the case of a woman without formal education who supported her eight daughters to attend school in Maale, southwestern Ethiopia is examined. In her narrative, I focus on her expressions to representation of the ideal livelihood of women and her interpretation of her own life. From the view of development, school is often regarded as the means of empowering women to become autonomous individuals. This article shows that school also acts as an apparatus that generates new distinction. It influenced women to build an ideal image and to blend this image with other existing distinctions in their interpretation of self. Thus, the spread of school education helps them view their lives objectively and get autonomy. On the other hand, it strengthens the dilemmas emerging from social categories. The introduction of school education facilitates the reorganization of this self-evaluation by providing the categories of “the educated” and “the uneducated.” This new social group occurs among other social changes such as regime change, the spread of Protestantism, and monetary economy infiltration. In this complex social context, women work to consider their strengths and vulnerabilities through relationships with others, and in the end, to establish themselves as autonomous individuals.

Keywords

Ethiopia, life story, gender, relational autonomy, educational development

Śāntamūrti

The Legitimate Disposition(s) of the 'Temple of Peace' Social Network

Patrick McCartney

Abstract

This paper provides a typology of the various groups identified within the social network of the Shanti Mandir, 'Temple of Peace' organisation. This new religious movement was founded in 1987 by the current spiritual head, Swami Nityananda Saraswati. The social network consists of thousands of people spread throughout a global network of devotees. I first met Nityananda in 1998, when he visited Australia. Since that time, I have been a casual interloper and visitor to his ashram. During multiple visits, between 2006 and 2013, I conducted more than 12-months of ethnographic fieldwork in the organisation's main ashram, which is located on the west coast of India, near the city of Valsad, Gujarat. I met many people from all across the globe, who came to explore and consume a particular neo-Hindu spirituality and establish an internal definition of self,¹ which is based on the 'authentic' and 'legitimate' yogic identity promoted by Shanti Mandir (See JENKINS 2008:12).

In this paper, I begin by asking the following question: What makes the groups different? I answer this question through employing Legitimation Code Theory's first analytical dimension, namely, Specialisation. This is done to identify the various ways in which the symbolic exchanges of capital between the groups occur, how the internal nature of the competition for status and recognition determines legitimate participation, and how the distinct hierarchies operate based on observations of the spatial and gendered relations between the groups. This research demonstrates that the hierarchic structure of the network is not linear, but, instead can be seen more like a three-sided pyramid, with each group working interdependently to support the guru's mission, yet engaging in intra-group competitions for status and symbolic resources.

Keywords

Legitimation Code Theory, Shanti Mandir, Social Network, New Religious Movement, Anthropology, Yoga, Neo-Hinduism, Temple of Peace

1. Introduction

¹ See McCartney (2018) for a comprehensive discussion of Shanti Mandir's legitimate identity, which is premised by the notion of 'embodying quietude', which is known in Sanskrit aesthetic theory as *śāntamūrti*.

As people line up in the temple to take *darśana*, they begin to look like pearls connected by a string. The lines of devotees crisscross, forming an intricate ‘web of devotion’, as they shuffle around taking *darśana* of the various deities stationed around the temple. Watching this, I began to think about what the markers of distinction are that separate and distinguish these groups from each other, and what the symbolic dimensions involved might be. First, the Renunciants take *darśana*, followed by the Scholars, and finally the Patrons. But, why? The structures of this social network mean I cannot choose which group I want to belong to. As for everyone else, this is chosen for me. I wonder, then, if it is possible to change my station?²

(Field Notes 04 October 2013)

Between 2006-13, I spent in excess of 12-months conducting ethnographic field work³ in the Shanti Mandir ashram.⁴ An ashram is a cloistered, intentional community, which is often physically set apart from the world to reduce the influence of the perceived profanity of the secular world. It is a place where individuals can focus on their *yoga-sādhanā* (diligent practice of yoga). Shanti Mandir, which means ‘Temple of Peace’, is a new religious movement that was inaugurated in 1987 by the current spiritual head, Swami Nityananda Saraswati. Nityananda (b. 1967) describes an ashram as:

[A] place where people can come, to chant, to meditate and sit. It's a sort of retreat, or even a resort. But it's not an external resort or retreat. It's where you are just enjoying your own company. Learning to be with other like-minded people and thus slowly raising the vibrations by being in that space of love with yourself.

(SHANTI MANDIR 2013)

The typology, outlined below, does not essentialise complex phenomena. Rather, the aim is to thoroughly examine the inter-group alliances between pre-existing social categories within the ashram community. While limiting this enquiry to observations made within the four walls of the ashram, this paper highlights the intimate nature of the relationships among the groups through explicitly demarcating this field of practice. It achieves this by focusing, sociologically, on understanding the types of knowledge and knowers privileged by Shanti Mandir, and what the emic assumptions are regarding a

² For the purpose of reducing conceptual ‘noise’, I have chosen to use English lexemes instead of local Sanskrit terms for these groups. However, we could instead use the following terms *saṃnyāsins*, *paṇḍitas* and *māthavas* respectively.

³ I also made this film *Ek Din Hamaare Ashram Mein – A Day in Our Ashram* (MCCARTNEY 2014a).

⁴ <http://shantimandir.com> (retrieved 20 July 2016).

legitimate 'yogic' identity.⁵

This paper is an attempt to challenge my initial theory (Figure 6), which represented a rudimentary, static, monolithic, linear hierarchy that positioned the guru on top and the subsequent groups below. It became clearer, over time, that these groups had dynamically characteristic levels of access and proximity, not only to the guru, but also to various domains within the cloistered community. I asked myself: What separates these groups? And, can people move between these groups?⁶

Building upon Durkheim (1995) and Bernstein (2000), we can appreciate that specialised divisions of labour require specialised forms of consciousness (MATON and MULLER 2007:28). The distinct subgroups (Renunciants, Scholars and Patrons) work

⁵ I define a legitimate identity as one that is sanctioned, approved and allowed by a community. A legitimate identity is also essential for acceptance in order to become part of any in-group. In order to gain access into a group, one must begin to understand the often implicit enculturation process and the performativity required to gain peoples' trust specific to any field of social practice and learning (See MCCARTNEY 2018). In every field, there is always knowledge and there are always knowers. Every field aims to teach specific knowledge and/or to develop specific knower dispositions (VORSTER AND QUINN 2012:72). Shanti Mandir's pedagogical system emphasises a devotional aestheticism where emotions, intuitions, and subjective mystical insights take precedence as legitimate forms of knowledge over rational or logical conclusions towards the production of thoughtless affects (BRENNAN 2004:116). While Balzani (2007:27) referred to the affective quality of religious performances and their role in cultivating particular emotions, Bailey explains that this particular model of cultural performance: '[C]ontemplates conduct that is profoundly disintellectual. As modelled, the performance is not, even when it purports to be, an invitation to be rational, to doubt, to ask questions even-handedly. It is an enticement directly to feeling, to unquestioning belief; an implantation of values and in that respect a form of 'diseducation' it is designed to make people not think, not question, not calculate, only to feel and ultimately to act on the 'truth' that is presented to them is that' (BAILEY 1996:5). The potentially liberating consequence of knowledge is mediated by an individual's ability to access and embody what Shanti Mandir envisages is *the* legitimate yogic disposition. This access is formalised through the *satsaṅga* arena. See Dubois (2013:104), Singh (2006:94), Thrasher (1993:4), Timalsina (2009:370), and McCartney (2018). People do not necessarily 'choose' which subgroup they belong to. Neither do they necessarily engage, initially at least, in rational choices towards this end. For most, the entry into this field comes from a sincere desire to find a group of like-minded people within a supportive epistemic community. However, over time they might aspire towards belonging to another group within Shanti Mandir's network than what they were initially assigned. Through conversations with several Patrons, it became clear that some of them aspire to become Renunciants and enter the monastic tradition of *saṁnyāsa*. Some of the Patrons also aspire to become Scholars.

⁶ One main analytical point is that the competition for status and prestige remains internal within each group. For instance, a Patron cannot compete symbolically against a Scholar or Renunciant, as these groups rely on different portfolios of symbolic capital and *relations to* knowledge. This *relation* to knowledge is explained below and in Section 3. Expressions of spirituality and legitimacy are nuanced through individual and organisational levels of economic vitality. Works, such as constructing new buildings or feeding people on a daily basis, cannot happen without significant and regular investments of capital, which come through the financial donations made primarily by the Patrons.

together, respectively investing their predominant species of capital (social, cultural and economic) to support the guru's *sañkalpa* (intention), in exchange for the symbolic capital of learning to be *like the guru*, which I define through the term: *śāntamūrti*.⁷

The Renunciants, Scholars and Patrons work synergistically in various divisions of labour to support the guru's mission, which is to guide 'seekers to the direct experience of divinity through Sanskrit chanting, silent meditation, study of sacred texts, the offering of service, and participation in sacred rituals' (*SHANTI MANDIR* 2016a).

From a distance, we can view all the devotees (*bhakta*s) as a homogenous group. However, zooming in to the social network, it becomes clear that the individuals within these groups are restricted, symbolically-speaking, to endogenous (within their own group) competitions for the guru's attention and grace. The crux of my observations is that an individual cannot belong in two subgroups at the same time. It is also generally not possible to migrate to another subgroup. However, it is not impossible. Individuals negotiate their access and ascension through the various hierarchies of the network by investing, trading and accumulating various species of capital, which are group specific and symbolically legitimate to each hierarchy.

This heuristic explication of the social network found within Shanti Mandir's ashram builds upon Jenkins' (2008:12) discussion of Barth (1998:10), regarding the social processes that produce, reproduce, organise, and maintain the boundaries of identification and differentiation between ethnic groups. These ideas, related to ethnic group boundaries, are used to look within the seemingly homogenous 'ethnic' group of Nityananda's devotees, to understand the boundaries of the different groups present within the social network.

To accomplish this analysis, the first *code*, namely, *Specialisation*, of the analytical method of Legitimation Code Theory (LCT), was adopted (explained in Section 3). LCT is an analytical methodology that is primarily used by sociologists of education. It was

⁷ Nityananda's vision focuses on 'guiding seekers to the direct experience of divinity' (*SHANTI MANDIR* 2016a). The guru's intention is quite often misrecognised as a disinterested promotion of divinity and a palpable experience of tranquility through the aesthetic mood of *śāntarasa*. *Śānta* (tranquility) is the ninth and principle *rasa* (mood) discussed in various branches of South Asian knowledge systems, such as: epistemology, aesthetics, literature and philosophy. For millennia, the literati have discussed the concepts of *śānta* and *rasa*. They are central to the transmission of affect (emotion) during religious and cultural performances (NAIR 2014; THAKARAN 2010; MASSON and PATWARDHAN 1969). The performance attributed to Shanti Mandir's religious practice cultivates a mode of being in and enjoying the world that remains grounded in transcendence (See Visuvalingam 2006). *Śāntarasa* is also fundamental to Shanti Mandir's legitimate yogic identity and the fetishised cult worship that underpins the *guru-bhakti-yoga* (the yoga of devotion to the guru) of Shanti Mandir's religious practice. As Shanti Mandir's name suggests, an emphasis on embodying tranquility is also fundamental. This is why I explored the concepts of *śānta* and *rasa*, and invoke the concept of *śāntamūrti*, which refers to an 'embodier of tranquility' as representative of Shanti Mandir's legitimate identity. For a comprehensive discussion of the habitus of Shanti Mandir, and its relation to these concepts, see McCartney (2018).

chosen, specifically, for this reason, as Shanti Mandir is, primarily, an organisation that promotes a particular type of knowledge, from within a particular cultural field, which ultimately requires a particular type of knower to be cultivated. Application of this method is a productive way to explore the religiously-focused educational field that, so far, has not been scrutinised by the LCT community.

As a representative case study, and acknowledging that each ashram-community is unique in some ways, this example is still able to explain some underlying structural qualities to the exchanges occurring within the moral gift economy, which sit at the heart of gurudom's feudal class structure. Or, as Sharma (2003) explains, 'the institution of the intermediary', where the guru replaces god.

Therefore, through problematising the Shanti Mandir social network in this way, a typology develops (discussed in Section 5 and the Concluding Remarks), which presents a more complicated concept of this community's internal structure (Figures 7, 10 and 11). This also includes extending the range of LCT's Specialisation Codes to include: Economic Vitality (EV+/-), which is also discussed in Sections 5 and 6 and the Concluding Remarks. For now, it is worth appreciating that the EV+/- code is a heuristic development, which helps to understand the role of economic capital specific to this field. While it is not currently a feature of LCT's Specialisation Codes, the deficit in LCT's explanatory capacity, to deal with the idiosyncrasies of the Shanti Mandir field, required it.

Engaging with a grounded theoretical method, the concepts presented below result from first participating in as much of the daily life within the ashram as possible. This includes: participating in the maintenance of the ashram through painting, sweeping, gardening, repairing the paths, fertilising the mango trees, working in the library to reconfigure the catalogue and shelving, teaching an ESL (English as a Second Language) class and an introductory Hindi/Sanskrit class for the more studious devotees, cutting and peeling vegetables, and, on occasion, leading the chanting in the temple. This intimate involvement in the regular daily schedule was combined with observing how Nityananda's devotees take turns to receive his formal blessing during *satsaṅga* (literally *sat*-truth + *saṅga*-confluence).⁸

An illustrative example is Figure 1, which demonstrates the various lines of people eating lunch, and that the women sit separately from the men. Just like in the temple, individuals are not able to sit wherever they want. There is a symbolic system that determines where each individual is allowed to sit.

One way to visualise the arrangement of the social network is in the form of a three-sided triangle (See Figure 7). Each side represents one of the different groups. The guru sits atop the hierarchical network, while there are commensalic relations between

⁸ *Satsaṅga* is often translated as, 'being in the company of the Truth'. Central to *satsaṅga* is the concept of *darśana*, which involves seeing and being seen by the deity. The expectation central to the *darśana* experience is that a transference of the guru's power will occur, which will lead to a transformation (LUCIA 2014a).



Figure 1. Lunch in the Ashram (Source: Author)

the three subgroups. While each subgroup aims to embody the subgroup's variant of the legitimate disposition through mimetic adaptations. Learning the behavioural *rules of the game* are important. I explain, below, in Section 3 how the dominant modality for gaining legitimacy relies on a *social relation* to knowledge.⁹

Within the Shanti Mandir ashram, emulation of the guru's own disposition is considered the dominant or legitimate mode of achievement. An individual's legitimacy is constantly measured against the standard set by the ideal knower, as Nityananda represents the 'ruler' by which all are measured, he is also the 'ruler' who has the final say regarding an individual's legitimacy and perceived spiritual development (See LUCIA 2014a, b, c).¹⁰

So that the reader can better understand salient aspects of this particular field, Section 2 provides a brief introduction to Shanti Mandir's knowledge and knowers. In

⁹ Ultimately, the duration and vitality of one's performance of devoted service (*sevā*) is a (or *the*) primary determinant in gaining legitimacy in any of the subgroups. This is a particular type of *social relation* to knowledge that is facilitated by decades of unwavering devotion, commitment and *sevā*. All of which are required to achieve the symbolic/religious capital of becoming a Renunciant (*samnyāsin*). Equally important is an individual's *relation to knowledge*, which is also predetermined, in some ways, by various standpoint theories, like gender and ethnicity. This relation to knowledge implies a particular level of 'purity', which is a central aspect to Hinduism and the legitimising strategies of the priestly class (from which the Scholars come from) through the concept of Sanskrit being the *devabhāṣā* (language of the gods). Sanskrit, it is believed, is able to purify and sanitize space, communities, and destinies (See DOUGLAS 2003 [1966]; HASTINGS 2008, MCCARTNEY 2014b; TAMBS-LYCHE 2011).

¹⁰ I contend that it is not possible to become an ideal knower, nor to be considered on par with the guru, as this would negate, or at least reduce, his own status. Instead, there are different levels and types of legitimacy, which are accessible depending on an individual's gender and ethnicity. These in turn regulate the strategies and practices available for the individual to adopt, as they try to ascend the hierarchies of knowers to become a more legitimate, i.e. 'yogic' member of this epistemic community.

Section 3, more contextual information about Shanti Mandir is provided. Section 4 briefly explains the *principles of legitimation* and the first analytical dimension of LCT—Specialisation Codes. Section 5 describes the spatial and gendered relations between these groups located within the dining hall and temple. Section 6 demonstrates various ways in which we can understand the hierarchical relationships among the groups through introducing ways to *re-code* the social network.

2. A Brief Introduction to Shanti Mandir's Knowledge and Knowers

Before delving into social theory and ethnographic observations, this section provides some brief information about the distinct groups. At the time of conducting the field work, there were only four Renunciants living in the community.¹¹

The three female Renunciants were Swami Sundarananda, Karunananda and Komalananda. All three were initially devotees of Baba Muktananda (1908-1982),¹² who chose to follow one of his successors, Nityananda, after Muktananda passed. According to the typology and my discussions with members of the community, none of these women consider themselves as Scholars—specialist knowers of Sanskrit and ritual. Neither are they wealthy Patrons. While each of these women continue to play prominent roles in the administration, logistics and outreach programs of the community, having personally known these women for almost two decades; and, based on my discussions with them and other members of the community, the consensus is that they have demonstrated, over several decades, an unwavering sense of devotion, support and commitment to the guru's project through service (*sevā*). As one long-term devotee explains:

¹¹ The male Renunciant had, for all intents and purposes, retired. He had lived in the ashram for several years, since originally taking his vows of renunciation from another guru. As an eccentric recluse, that barely interacted with anyone, he did not have any official role in the organisation. Although, one occasion is mentionable. At *holikā dahana*, just prior to the pyre being set ablaze, he took his chair and positioned it at the base of the Holika pyre, insisting that he be allowed to remain there, even after the pyre was lit.

¹² From a sociological perspective, Shanti Mandir is an offshoot that resulted from the schism that occurred within Muktananda's Siddha Yoga empire (HEALY 2010). Harris (1994) provides a lucid overview of this situation. Jain (2014) explains how Muktananda is described as an entrepreneurial godman who broke into the competitive spiritual market. He cemented his position in the 1970s by prescribing solutions for the perceived ills of modernity. The monolithic identity he constructed for his Siddha organisation offered a sense of re-enchantment and remystification of the world (BOGDAN 2010; VON STUCKRAD 2010). Through this process his status as a *siddha* (perfected individual) was established through the misrecognition of his divinity (JAIN 2014:50-1). Shanti Mandir operates within the shadow of Muktananda's spiritual legacy, utilising a similar discourse of offering solutions to disaffected individuals seeking to replace the hyper-regulated world with a transcendent subjective idealism.

See, look at whom Gurudev (Nityananda) has initiated into *saṁnyāsa*. They don't know much Sanskrit, not like the teachers and students. They have been in the ashram, or the one before this one, for decades. They have done nothing for themselves. Their focus has been on serving the guru. This is how you get rewards here, through *gurusevā*.

(INTERVIEW 11 December 2012)

The Scholars consist of two groups: 1) the teachers and 2) the students. The teachers are all traditionally-trained Sanskrit specialists of various limbs (*āṅga*-s) of Sanskrit knowledge. They each are involved in facilitating the transference of knowledge in the various post-graduate streams the students will eventually filter through in their final years at the Sanskrit college, which forms a central part of Shanti Mandir's identity. Depending on the students' inclinations, they will choose a major discipline to become, either: ritual specialists, grammarians, or teachers of philosophy, grammar, or history/mythology. Of course, the students' future careers are not limited to these options alone. Many have aspirations to become international cricket players, join the defense force, or become a public speaker.

The age range of the students is between 10-25 years. The number of students at the college is steadily growing. In 2012, the number of students was about 70. However, in 2018, the number has increased to approximately 120. Nityananda intends to have 1000 students. The students and teachers predominantly come from North India. There are several students from Uttar Pradesh and Uttarakhand, while other students also come from Delhi, Haryana, Rajasthan, Gujarat, Madhya Pradesh, Maharashtra and Nepal. The teachers come from similar states to the students. Some of the students enroll at the college because they already know one of the teachers, a sibling, or another student from their village who has reported favourably about the college and ashram life. The rising number of awards the students receive in the various national scholarly competitions and statewide examinations they attend demonstrates to the community the efficacy and perceived authenticity of the education. Some of the students have now become teachers and administrators within the Shanti Mandir community. Anyone considered 'staff' is paid a monthly salary. The figure depends on their role within the organisation and their level of qualification. Some staff members, even though they are eligible for a salary, donate all of their earnings to the community.

The global network of Shanti Mandir devotees consists of thousands of people from several countries. Most of the devotees, regardless of origin and ethnicity, come from middle to upper-middle classes.¹³ For instance, individuals with professional skills that

¹³ They have the economic security that affords them the luxury and privilege to remove themselves from their daily routines and devote time to their spiritual practices through either extended or concentrated periods of time in the ashram. During their stays, the disciples are expected to perform 'selfless service' (*karmayoga*), which is,

the organisation can make use of are quite often recruited to help where they can. People with multi-media, sound recording and videography skills might be asked, or offer, to make promotional videos. Someone with web design skills may help upgrade the website, a lawyer may provide free legal advice, an architect may be involved in designing and managing the building projects, a person with business and organisational acumen may get involved in managing the organisation and helping with the necessary logistical manoeuvres of the guru's world tours. As an example, Ajay, an architect from Mumbai, has overseen the construction of almost every building in the ashram. He once told me that, 'Gurudev gives us everything, his grace is everything. I can only do this little thing to help, so I do what I can' [20 December 2012].

The majority of 'local' Indian devotees are a mix of those that reside in Mumbai, Delhi, or somewhere in between. The NRIs, OCIs and PIOs¹⁴ tend to come from the United States of America, Singapore or Australia. Most also come from the Brahmin *varṇa*, or, they are at least twice born, meaning that they come from one of the three upper *varṇas*, namely *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya* or *Vaiśya*. There are a few millionaires and even a handful of billionaires, of both Indian and non-Indian ethnicity, who also patronise this organisation. They support their guru's vision through significant annual donations, which might include paying for most of the construction costs of a new building. Some have made annual USD100,000-plus donations since the ashram opened. Alex, a very successful business person from Australia, explains how, even though they donate annually, 'they [Shanti Mandir] just asked me the other day to give another USD100,000 to pay for fixing the roof, even though I have already given that amount only a couple of months ago' [23 September 2012].

While some individuals prefer to make specific and anonymous donations, on occasion, an individual may receive public acknowledgement for their large contribution. While investments of economic capital may not directly translate into spiritual capital, they do enable the individual to gain a certain amount of social capital through entering this gift economy and displaying their enthusiasm and commitment to support the organisation. A. M. Naik is a successful businessman, who received special mention for his contribution of necessary 'funds required for the construction of three buildings in the ashram' (DEVAYANI 2014). The following excerpt reveals the extent of his generosity:

essentially, unpaid voluntary work. This spiritual practice involves the regulation and expression of emotion either in exchange for a wage, for status or for the guru's grace (See HOCHSCHILD 1983). The particular *sevā* an individual is assigned depends on their gender, economic status and class. Generally, if an individual is considered to have status they will be assigned less menial or ritually polluting tasks that carry greater status or responsibility.

¹⁴ Non-Resident Indians, Overseas Citizenship of India, and People of Indian Origin are different statuses for Indian citizens who live abroad or who may have renounced their Indian citizenship in favour of another.

Shanti Mandir global community wishes to deeply acknowledge Mr. Anil M. Naik, Group Executive Chairman of Larsen & Toubro, for his generous offering. He is single-handedly donating the amount required for three buildings at Shanti Mandir Magod:

- Shri Muktananda Sanskrit Mahavidyalaya (school).
- Permanent accommodations (a hostel) for the growing number of students (194+ beds).
- Residence for Acharyas and their families

(DEVAYANI 2014)

Another excerpt from the same email reveals how grace is conceptualised as bi-directional:

Please consider directing your grace towards Shanti Mandir Walden in your giving plans for the year and ensuring a sustainable future for the activities that improve people's lives in countless ways. You can donate by mailing a check or clicking <http://www.shantimandir.com/donate/>. Your donations made online are individually seen by us, and they will be used as specified in your communication via the website.

(DEVAYANI 2014)

While Shanti Mandir acknowledges they personally sight each donation, this implies that the guru is cognisant of each transaction and, therefore, knows where to direct his grace in return. This reveals an implicit acknowledgement of the social contract involved in the moral gift economy that is fundamentally not disinterested for both parties. It also belies a metaphysical assumption in the non-local transference of energy (in the form of 'grace' or *saktipāta*) between the guru and disciple.

3. More Information About Shanti Mandir

Prior to the formation of Shanti Mandir, Nityananda was part of the global meditation movement, Siddha Yoga. He was a co-guru with his older sister, Chidvilasananda (See KOTTLER 2011; SABHARATHNAM *et al.* 1997). The founder of Siddha Yoga, the infamous tantric god-man, Baba Muktananda, transferred his authority to the siblings only months before his death, in 1982 (See ALTGLAS 2007; MAHONEY 1997; THURSBY 1991; WILLIAMSON 2005). By 1985, Nityananda was forced to renounce his claim to the Siddha Yoga empire, due to what is described as his 'youthful transgressions' (ANONYMOUS 1986; HEALY 2010; SALON 2010).

I was told by Mukesh, a senior member of the organisation that, it was while standing in a mango orchard in the late 1970s that Baba Muktananda claimed it would become the location of a ‘great ashram’ [19 December 2011]. In 1998, Nityananda accepted this very parcel of approximately 20-acres from a devotee, and began to fulfill his guru’s prophecy. This land is close to the Arabian Sea, near the coastal ‘resort’ town of Valsad, in southern Gujarat, India. Over the past 20 years, this established mango orchard has slowly transformed into a community of over 100 full-time residents. Most of the residents are students (plus their teachers and their families) at the traditional Sanskrit college Shanti Mandir funds through the generous donations of its devotees. This is one of Shanti Mandir’s ‘charitable works’ (*SHANTI MANDIR* 2016d). Enticing videos are used to promote the project and invite investments of capital (*SHANTI MANDIR* 2016c). The promotion of a traditional Sanskrit education and lifestyle is central to Shanti Mandir’s aesthetic and validation as an education provider and epistemic community. Shanti Mandir creates an ‘authentic’ identity through its claims to provide a ‘Vedic way of life’ (*SHANTI MANDIR* 2016a). Figure 2 shows the promotional photo from Shanti Mandir’s website, which shows the students and teachers sitting in the temple with Nityananda.



Figure 2. Nityananda, the Sanskrit students and teachers

(Source: MANDIR 2016d)

The ashram is located amongst a matrix of other villages that include up to seventeen different castes. Some of these villages are limited to only one caste, while others are mixed. In a sense, the ashram is one of these little hamlets situated in a quiet, rural setting only one-kilometre from the coast and approximately ten-kilometres from the centre of Valsad, where approximately 80,000 people live.

At certain times of the year, either when the weather is more conducive, or peaks in the ritual calendar occur, people come from as close as the next village or from as far away as the opposite side of the world. For those that have further to travel it goes,

almost without saying, that a certain level of income is required to cover travel expenses. Board and lodgings in the ashram vary depending on an individual's nationality and length of stay. For instance, an Australian, who chooses to stay for only a few nights, would be expected to make a 'donation' of USD25 per night for the most comfortable level of accommodation. This includes a shared room with an en suite that has hot water and three meals each day. However, this price would reduce to approximately USD16 per day if the individual stayed for several weeks.

Staying for extended periods of time is not uncommon amongst the non-residential devotees. While some might regularly make the three-hour journey from Mumbai on the weekends, others from Delhi or Sydney, for instance, might choose to stay for one or two months, or even longer. For earnest devotees who have a limited budget, arrangements can be made that allow for a more intense exchange of labour to compensate for their lack of funds. While each 'devotee' is expected to commit to a couple of hours of *sevā* each day, those with an agreement may be bonded to several hours of service. At the other end of the financial spectrum, some wealthy devotees who make significant financial contributions, and are not as anxious about their relative position in the network, may be disinclined to participate in any *sevā*, as they consider their financial investments enough of a contribution.

People mostly come to participate in the collective religious practice and 'Vedic lifestyle' that can be summarised as a type of neo-Hindu¹⁵ aesthetic devotionism, which includes components of an older Vedic, Brahminical religion. Modern Soteriological Yoga (MSY) is also a key component of Shanti Mandir's legitimate yogic identity (See DE MICHELIS 2005, SARBACKR 2011). Jain (2014:49) explains how MSY emphasises 'traditional devotion to guru figures' and maintains 'strict organizational structures and doctrinal commitments'. However, due to the market and consumptive forces found operating within the yoga industrial complex that is euphemistically referred to as *yogaland*, Modern Postural Yoga (MPY), which focuses on the physical aspects of the yoga episteme, has increasingly come to play a more prominent role in Shanti Mandir's marketing and legitimating strategies. For instance, Shanti Mandir increasingly promotes its own brand of *haṭha* yoga (i.e. MPY), meditation retreats and yoga teacher-training courses, when previously these were not as central as they are today.¹⁶

¹⁵ Larios (2017) explains the processes involved in the blending of Vedic and post-Vedic deities into a syncretic neo-Hinduism that includes idol worship. Historically speaking, idol worship is not 'Vedic'. This syncretism has caused internal disputes amongst the Brāhmaṇical orthodoxy for many centuries (VON STIETENCROON 2005). Jaffrelot refers to this mechanism used by Hindu nationalist groups to justify their existence through reinterpreting their own traditions in the light of the 'other' as 'strategic mimetism' (JAFFRELOT 1994a). This can be seen within the context of the angst experienced by the Brahminical community as a 'sense of the community under siege' (BAIRY 2010:171-172).

¹⁶ In fact, ten years ago there were no yoga or teacher-training courses offered. I recall a

It is worth considering that the transglobal yoga, spiritual tourism and wellness industries are valued at over USD4 trillion (*IPSOS PUBLIC AFFAIRS* 2016, *INVEST INDIA* 2015, *GLOBAL WELLNESS INSTITUTE* 2014). Exchanges of capital occurring globally within the broad wellness industry represent significant competitions for not only profit but also an ‘authentic’ and ‘legitimate’ yogic identity. While this is interesting, this is not the remit of this paper.¹⁷ Instead, in Section 4, we move to a brief methodological overview of how Legitimation Code Theory was employed.

4. Legitimation Code Theory

Building upon a Durkheimian perspective of increasing divisions of labour, Bourdieu’s relatively autonomous ‘worlds’ enable a visualisation of variegated and overlapping social fields of activity (BOURDIEU 1994:73). From such a perspective, a sophisticated analysis of an individual’s social position becomes possible. This is based on one’s relational position within this field of practice *and* their awareness of such a position (MATON 2003). Legitimation Code Theory (LCT) operationalises Bourdieu’s Field Theory. It conceptualises what the organising principles of dispositions, practices and fields are through its legitimation codes. These codes are inspired by Code Theory (BERNSTEIN 2000). They act as a type of currency that is used to structure the field and determine relations between individuals and groups. These codes represent an abstract interpretation of an exchange rate mechanism between these currencies, or what is considered legitimate knowledge and behaviour (MATON 2013:37). Social fields of practice are then shaped by the dominant or legitimate codes. The analysis of social fields using legitimation codes enables the exploration of what is possible for whom, where, when and how and also who is able to determine these possibilities.

Shanti Mandir is an epistemic community¹⁸ that can also be thought of as a ‘tribe’. A tribe is a group of like-minded people clustered around a particular value system or

conversation that occurred during my master’s fieldwork in 2009, how some senior devotees explained that they had heard Nityananda say these types of courses would never be run in his ashram, as they were not ‘real yoga’. One of the other reasons I chose to focus on the concept of *śāntarasa* is because the yoga business, Shantarasa Traditional Yoga (henceforth STY) facilitates Shanti Mandir’s MPY/MSY courses (*SHANTARASA YOGA* 2015a, b). ‘Shanti Darshanam: Complete Yoga Studies’ courses are now an annual opportunity at Shanti Mandir ashrams in India and the United States of America (*SHANTI MANDIR* 2017, *SHANTARASA YOGA* 2015c). As is obvious from the organisation’s name, this concept of ‘tranquility’ (Shanti/*śānti*) is central to the organisation’s identity, spiritual practice, and ontological and soteriological aspirations.

¹⁷ McCartney (2017) provides a broader discussion of the politics and economics of the imaginative consumption of yoga-inflected lifestyles.

¹⁸ An epistemic community shares, and learns through repeated attendance, how to understand the linguistic and cultural nuances particular to its field. This occurs through generating an epistemic relation to knowledge (MOHANTY 2000:133).

cultural model. The social network is ordered by a code of conduct whose members use legitimised artefacts, idols and language to shape their 'schema of perception' (STRØM 2006). This schema plays an important role in representing widely held beliefs and values in, not only defining, but also, helping to defend its identity and domain (ARBEE 2012; BECHER 1989; D'ANDRADE 1992). The legitimate identity is also dependent upon the methods and praxis recruited that enable introspection and internal growth of the individual. This 'growth' is central to the popularity of yoga that is part of a bigger 'meditation revolution' through which Baba Muktananda rose to prominence during the 'second wave' of Indian *yogis* and took this alternative lifestyle to the global level (PECHILIS 2004:34-35).

The guru stands between appearance and reality, acting, primarily, as the dynamic and transformative force of the divine, rather than as a static, paradigmatic lawgiver. The individual seeker aims to align with the guru's schema of perception, which organise a person's conception of reality, while also motivating and guiding action (D'ANDRADE 1992:30). Undergoing this transformation to become (like the) guru is the central task of the disciple. This ought not to be taken in the sense of gaining a position, status, acquiring an ashram, or a following of people. Instead, it refers to what Brooks (1997:335-336) describes as the attainment of the guru's state of 'inner self-perfection'. It is the guru's gaze that cultivates in the devotees the urge to undergo this transformation.

In the following example, Nityananda explains, through panegyric components of honoring and serving the guru, how the highest state is supposedly attainable. It also includes a narrative component of explaining the tension between the aspirant's wants and what the guru is alleged to know the aspirant needs.

The whole process of *sādhana* can be seen as a tussle between the disciple saying this is my situation, and the Guru saying, no, you are greater than that. The last line of verse 53 in the Guru Gītā says, '*Prāptum tat sahaJam svabhāvam-anisam sevadhvam-ekam gurum*'. Lord Śiva says the highest state 'is attainable' *tat sahaJam*, just naturally. All you have to do, he says, is 'go to one Guru, do his sevā. Serve him'.

(*SHANTI MANDIR* 2011:6).

Below, in Figure 3, we see a typical scene from a Sunday morning *satsaṅga*. Seated in front of the male Patrons are the Scholars (students and teachers who are dressed in white). Nityananda sits facing his audience in front of a picture of his guru, Baba Muktananda. The student standing next to Nityananda explains his experience of being in the ashram, the benefits of studying Sanskrit, and his pledge of fidelity to Nityananda and the tradition.

When the cultural capital of knowledge dominates as the favoured rate of exchange, as in the ashram, the field can be conceptualised to identify the hierarchical arrangement of knowers by their *social relation to this knowledge* (MATON and MOORE 2010:161). With more experience, and subsumption of knowledge, in every field, an individual is able to ascend up the hierarchy of knowers; however, they are limited by the *relative strength or weakness* of their social relation, which is shaped by the type of gaze operating in the field. Arbee (2012) explains how the role of epistemological access allows entry and ascension into various fields of learning, regardless of whether they are academic or otherwise:



Figure 3: A Typical Scene from Sunday Morning Satsaṅga (Source: Author)

Being accepted as an insider to a discipline thus involves more than familiarity with its knowledge base; it also requires acquisition of the disciplinary values and ‘ways of being’. Acceptance as insiders to an academic tribe is important not just for academics but also for students; epistemological access involves being inducted into a discipline and taking on its characteristic ways of knowing and being. And because the social and epistemological aspects of disciplines are in practice so tightly bound together, lecturers often interpret students ‘non-compliance’ with disciplinary social norms as cognitive deficit.

(ARBEE 2012:20)

In the ashram, this ‘non-compliance’ is generally rationalised as resulting from someone not being ‘ready to accept the teachings’, they are ‘too impure to belong’, ‘their *karma* prevents them from understanding’, or their ‘big ego will not let them surrender to the guru’. Arbee (2012:38) refers to Webb *et al.* (2005:xi), who explains that each field has a *doxa* (a set of core values and discourses) that articulates fundamental principles as inherently ‘true’ and ‘necessary’, and that each individual must identify and adopt them before successful participation in a field can occur. During struggles for recognition and accumulation of symbolic capital, individuals, and researchers alike, attempt to impose their limited perspective on a field by finding a necessary niche of ‘truth’ to distinguish themselves with. The heterogenous nature of the global yoga industry is testament to such a situation, where countless yoga teachers, studios, styles and organisations assert their style is more ‘authentic’ and ‘legitimate’ and closer to the

‘truth’ than the rest. This is one reason why we have such a growth in the types of yoga. ‘Yoga’ is an empty signifier. This is why we have such things as ‘goat yoga’, ‘beer yoga’, ‘weed yoga’, ‘HIIT yoga’, ‘penguin yoga’, and ‘death metal yoga’.

According to LCT, the basis of distinctiveness, authority, and status is determined by whether a *knowledge structure*, *knower structure*, neither, or both represents the dominant form of achievement (MATON 2013:109). Knowledge structures conceptualise the arrangement of knowledge within fields. Whereas knower structures conceptualise the arrangement of knowers (MATON and MOORE 2010:161). In hierarchical knower structures, similar to what is present in the Shanti Mandir ashram, the aspiring knower is motivated by their capacity to reflect the gaze (ideas or practices) of the legitimate knowers already present in the field (MATON 2013:212-13). This reflection of the legitimate (i.e. the guru) knower’s gaze refers to the ability of the subordinate knower to emulate the legitimate disposition through emulation and reproduction of consonant discourse and behaviour. An individual’s ability to reproduce this knowledge increases their status within the community, which results in acceptance into and ascension within the hierarchies of knowers.

4-1. Specialisation Codes

LCT is an analytical methodology that has five ‘dimensions’. Specialisation is the first and most theoretically developed tool. The Specialisation codes enable the identification of the different groups within the ashram reflecting the process of legitimisation for each group. Specialisation uses codes that are distinguished by the *epistemic relations* (ER) between knowledge and its object AND the *social relations* (SR) between knowledge and its subjects, actors or authors. Maton explains that:

[T]hese relations refer to two empirically co-existing but analytically distinguishable dimensions of knowledge and practice, namely that knowledge claims are by somebody and about something: the epistemic relation (ER) is between knowledge and its proclaimed object of study; the social relation (SR) is between knowledge and its author, the subject making the claim to knowledge.

(MATON 2005:53)

Another way of explaining it is this: *the epistemic relations refer to ‘what’ is known and social relations refer to the ‘type of knower’ the individual is required to be(come) in order to be seen by any community as an ‘authentic’ embodiment of knowledge.* Maton explains how Specialisation ‘establishes the ways agents and discourses within a field are constructed as special, different or unique and thus deserving of distinction and status’ (MATON 2005: 90).

The four Specialisation codes (ER+/-, SR+/-) are further elaborated by strong (‘+’) or weak (‘-’) classifications. These variations in strengths reflect either an emphasis on

explicit knowledge, skills and procedures (Epistemic Relation—‘ER+’) or an emphasis on a particular disposition of knowers relevant to the specific field (Social Relation—‘SR+’) (Vorster and Quinn 2012:72). Figure 4 is a graphic representation of the legitimation codes in relation to the knowledge-knower structures (MATON 2013:53). For the purpose of this explanation the focus is on the upper and lower quadrants on the right side of the diagram, which represent the two modalities prevalent in the Shanti Mandir field.

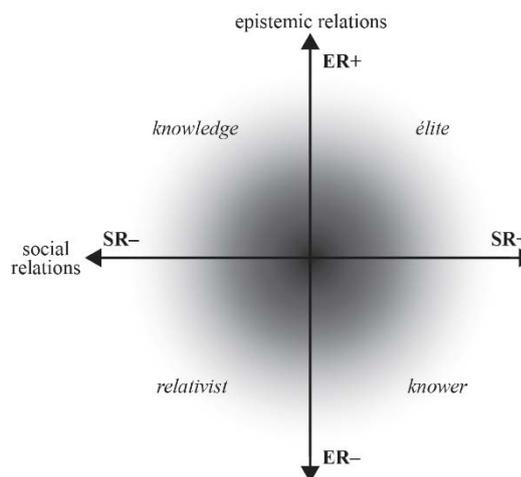


Figure 4: The Specialisation Plane
(MATON 2013:30)

The symbolic capital that each group competes for has a social relation and an epistemic relation to the knowledge produced within this field (i.e. the Shanti Mandir ashram). While all of the devotees present in the field have access to the social relation through coming into daily contact with the guru and each other, the only group that has access to the restricted epistemic relation is the Scholars. This is not to say that the Renunciants and Patrons do not also have a certain epistemic relation, instead it refers to the emphasis laid on it as a ruler of achievement or measurement of access into this group. This is a reflection of distinction that results from the Scholars technical mastery as opposed to practical mastery. Through their traditional ‘Vedic’ education, they become ritual and linguistic specialists, who officiate and perform at all the daily religious events. They have accumulated the institutionalised cultural capital of becoming knowers of the orthodox Brahminical Sanskritic tradition of Hinduism (See GEROW 2002; MICHAELS 2004; SCHARFE 2002; LARIOS 2017).

This combination of both relations to knowledge (ER+, SR+) represents an *Élite Code*. The Scholars have learnt to embody the legitimate disposition while also gaining both *knowledgeable* and *practical* mastery of the tradition. In comparison, the dominant Specialisation code for both the Renunciants and Patrons is a non-specialist relation to knowledge that consists of limited, practical mastery. This Knower Code is represented by the modality (ER-, SR+). This demonstrates that the emphasis within this social field is on the social relation, i.e. *the disposition* rather than any technical knowledge/mastery of linguistic and ritual procedures.

The third code, which is not present in the ashram field is a *Knowledge Code*. It is represented by (ER+, SR-). This suggests that specific knowledge is more important over a particular disposition. For instance, in a laboratory, a scientist could have any disposition and identify with any sub-culture. As long as their technical skills are good,

it should not matter if they are vegan, a metal-head, smoke a pipe, ride a bicycle, or have any particular fetish. The same cannot be said for admission into the Shanti Mandir network, as learning to behave in a specific way is central to gaining legitimacy. This is why a Knower Code is prevalent. The fourth code is a *Relativist Code* (ER-, SR-). This is also not present in the Shanti Mandir field. It suggests that neither a disposition nor a set of skills is necessary to gain access into a particular community.

A hierarchical knowledge structure epitomises the hard sciences where principles are rarefied into higher orders of abstraction. In contrast, (ER-) is indicative of a horizontal knowledge structure, where knowledge is segmented and relies less on cumulative progression of learning and knowledge building. The horizontal knowledge structure lends itself more towards relativism and the non-arbitrary or subjective/transcendental idealist nature of the spiritual experience and learning process. Anyone can define their internal spiritual experience without the possibility of it being critiqued. This is typical of the post-modern, epistemically relative, subjectivist emphasis of the pedagogical system within Shanti Mandir, which suggests, through a utopian frame and subjunctive mood, that people base their assessment of their relation to the phenomenal world on their personal experience, in relation to 'possible worlds' and alternative 'ways the world might be' (See HEIL 2010; LUTGENDOR 1997; RICOEUR 1986; STALNAKER 1987). Flanagan and Jupp (2016:18) explain that:

Spirituality is not only about what is beyond human limits; it is the sensibility of incompleteness in the journeying. For something so intangible, spirituality produces its own tangibilities felt and known by those with the wisdom to quest and perhaps to find. Those with spiritual powers know what it is to be touched by them. Yet, oddly, those who come closest to the realms of spirituality seem to be struck dumb in articulating adequately what they feel they discerned. Oracles, prophets and seers exercising spiritual powers of vision belong to worlds of anthropology, but also to those sociology inhabits. These powers bear reflection in mysticism and meditation. They come to be embodied in Weber's notion of charisma, the wild card that wields such authority.

The fundamental philosophy and epistemology of Shanti Mandir is the non-dualistic (*advaita*) Vedānta, which was popularised by the ninth-century philosopher Śaṅkarācārya (See DUBOIS 2013; FORT 1984; GUPTA 1998; HACKER and HALBFASS 1995; HATCHER 2007) and the nineteenth-century neo-Hindu reformer Swami Vivekānanda (See MALHOTRA 1970; NANDA 2004; SHARMA 1999; VIVEKANANDA 2006). Advaita Vedānta is typically described as a form of transcendental or subjective idealism.¹⁹ While each individual may experience the world differently, gaining

¹⁹ One of the main differences between Śaṅkarācārya and Vivekānanda is their

legitimacy still requires that a particular disposition be embodied. An email response from questions I asked Gareth, a retired Australian who has been involved with Siddha Yoga and Shanti Mandir for several decades wrote:

As you would appreciate, in the intellectual realm (as in other realms), things are seen and interpreted through a particular window. However much we Westerners may think we are open-minded, there remains our own unique, prevailing (culturally/socially formed) paradigm through which everything is filtered. Perhaps that is why some may conclude that the dispositions/beliefs/values/ways of others can only be the result of a form of "indoctrination" (I feel a more accurate word is "enculturation"). However, if one is blessed to have a genuine, direct experience of the divine, it is SOOOO powerful that a lot of the prior conditioning gets blown away — leaving only the truly pure and untainted together with whatever tendencies remain as a result of residual karmas. [04 March 2013]

Gareth appears to have a problem with certain Western values, particularly intellectualism and a critical realist epistemology, which he considered an inferior epistemology, when compared to a 'genuine, direct experience of the divine' that enables for a 'truly pure and untainted' and unmediated experience. This sort of negative response was typical of many devotees, whose attitude toward my 'intellectual pursuit' of 'chasing a degree' was a clear sign to many in the community of my 'advanced ego' and 'lack of spiritual development'. One particular occasion is worth mentioning. I was talking to Sanjay, a retired railway worker from Kanpur, about his aspirations for being in the ashram, when, all of sudden, he stopped mid-sentence, and asked me, 'Actually, Patrick, why are you bothering with this? You should just drop this silly PhD nonsense and come chant with us. All the knowledge is within anyway. So, this external world is an illusion, why worry about it' [17 February 2013]. This shows how different types of knowledge have varying symbolic and epistemic values, and which *knowledge-currency* is favoured more in symbolic exchanges for prestige within Shanti Mandir.

Before dividing the various groups, we are able to regard the devotees of the guru as a homogenous collection. We can determine that, at one level, the dominant modality within the Shanti Mandir network is a Knower Code (ER-, SR+) that emphasises a practical mastery and a social relation to knowledge. A few examples of this include learning how and where to sit in the temple, what clothes are tolerated (length, colour, style, fabric), how to approach the guru, and what are the tolerable limits of conversations in group discussions (e.g. not talking about politics). Individuals, up to a certain extent can wear whatever they want; however, they run the risk of being chastised for not wearing appropriate clothing. I observed the efforts of more established

positions on whether phenomenal reality ought to be considered 'unreal' or not.

devotees to socialise *videśin*²⁰ women, who did not understand the more conservative dress code: that a woman should not wear revealing or tight-fitting clothing. This includes using a scarf (*dupattā*) to cover the outline of one's breasts. Priya, a philosopher from Melbourne with Indian-Malaysian heritage, who was a first-time visitor to India and the ashram, told me how:

Some of the western devotees were so concerned about my breasts, they kept telling me I had to cover them with a scarf. But I didn't have one. This policing of the body was such a preoccupation for some people. These people didn't know me yet they kept telling me how I ought to be. [03 March 2015]

Apart from the Scholars and Renunciants, the Patrons are able to wear casual clothing, including jeans and shorts. However, if one wants to be accepted more readily, then they will adopt traditional Indian clothing, such as: a *sārī*, *śalwar kamīz*, *kurtā pāyjāmā*, or *luṅgī*. Even in the temple, male Patrons might wear jeans and even shorts; however, the wearing of shorts is only tolerated if it is done by young boys. Some devotees have special 'temple clothes' that they only wear after showering. They will remove them before eating or engaging in any other 'non-temple' activity. This clothing is normally white. This demonstrates that, even within the ashram, certain domains are considered to require extra levels of purification before entering. The belief held by most devotees regarding the influence of clothing is articulated by The Spiritual Science Research Foundation, which explains that 'spiritual clothing' is able to receive and transmit 'positive and divine frequencies' while protecting against negative energies. 'Spiritual clothing' is determined by the following categories: type of material, amount of stitching, colour of the cloth, design and print on the cloth, condition of the clothes, length of hemline, style, and borrowing clothes from someone else (*SSRF* 2015).

The principal reason that anyone, regardless of various standpoint theories, is able to spend time in the ashram and learn from the guru and his or her devotees, about how to adopt what they consider an authentic yogic disposition to be, is that, unlike the technical linguistic and ritual knowledge that the Scholars train specifically to accumulate, access is open to everyone at this level. This is due to the privileging of cultivating a particular disposition, which is represented by the Knower Code modality (ER-, SR+).

Along with an analysis of capital, the Specialisation codes demonstrate how individuals are restricted to internal competitions for status within their own group. This is because different 'rulers' based on symbolic capital are used to measure the success of one's enculturation. This negates the possibility of trying to compete for status with individuals from other groups. Even though the organising principles and internal structure of the legitimate disposition (i.e. *śāntamūrti*) are universal across the three

²⁰ *vi* (out) + *deśin* (belonging to a country), i.e. 'a foreigner'.

groups, the emergent properties, such as: external appearances, spatial relations and practices, vary. The guru's grace and attention is something all of the devotees are consciously aspiring to accumulate.

There is very little profit for a Patron to try and compete with, or compare him or herself, to a Renunciant or Scholar, much less trying to pretend to be one through adaptations of an external appearance, especially without having obtained the technical mastery of Sanskrit and its allied religious praxis. This is one reason why I felt it necessary to advance LCT through developing a code modality that makes room for economic capital. It is obvious that the main species of capital invested by the Patrons is either direct investments of capital, through donations, or through volunteering their labour in various ways.

There are three distinct hierarchies, where the possibility of migration into another group is quite limited. The ideal knower sits atop all three groups, as everyone is trying to become like the guru, so they can be in and see the world from his point of view. At the time of writing there has not been one Scholar who has become a Renunciant. It is virtually impossible for either Renunciants or Patrons to become Scholars. This is because, generally speaking, they are too old to begin studying and stick to the rigorous discipline required over several years.

5. Spatial Relations Based on Symbolic Capital

In this section, the spatial and gendered relations in the food hall and temple are discussed. In the food hall, each of the subgroups has their own location during meal times. Normally, Nityananda eats alone in his cottage after he has supervised the distribution of food. Occasionally, he eats with his devotees, particularly if there are VIPs attending lunch. When present, Nityananda sits in the principal position. Several long carpets are rolled out where people sit on the floor to eat. Nityananda is the only person who eats from a small wooden table. Next to him, in a descending order of prestige, sit both the male and female Renunciants, Senior Scholars (i.e. teachers) and qualified special guests. All of this prestigious *élite* sit on a more comfortable double-layered rug. This demarcates their prestigious position within the community. To sit on this rug, one must have either become a *saṁnyāsin* (Renunciant) or an *ācārya* (teacher—but specifically related to a traditional degree in Sanskrit, i.e. a Scholar). Generally, individuals not associated with the college, or who do not have a traditional degree in Sanskrit, are not permitted to sit amongst this symbolically *élite* group.

There are some exceptions to this rule. If a long-term devotee who regularly stays in the ashram is male and of a similar age to the boys attending the college, regardless of him not being a student of Sanskrit, then he may be invited to sit amongst the students

while eating. This is the case with a few of the young men who come regularly from Mumbai or Delhi, who are friends of some of the students.

They may not be studying Sanskrit, but because of the similar age and gender, they are able to blend in more easily and be accepted by the students. Due to my humble knowledge of Sanskrit, perceived gender and inculcation into the ashram habitus, I was permitted, but more importantly, invited to sit amongst the students. This was, however, only if I wore the traditional attire, which means wearing a *lumgī* (sarong). Although, I was not able to sit amongst the Senior Scholars and Renunciants on the more comfortable rug. On the occasion that I did try to sit amongst the students, in normal ‘western’ clothing (i.e. wearing denim jeans), my transgression was immediately critiqued by several students, who ushered me to the general rug for male devotees.

Men and women are also separated and sit in distinct lines, as in the temple (See Figure 1). If there is an abundance of men, then they sometimes sit in the same row as the women; however, there will be a visible gap of two to three metres. When this distinction breaks down is at the table and chairs. These are used mostly by the elderly and the *videśī* devotees, who find sitting on the ground to eat challenging. Men and women who choose to sit in the non-spicy section are mixed together. This relaxing of the gendered spatial regulations is a pragmatic decision that makes it easier for the food dispensers.

In an effort to make the guests as comfortable as possible, they might also be offered cutlery. However, for those that choose not to use cutlery, and, instead, eat with their hands, the common reason given for this preference was explained through the popular belief that food eaten with hands is more easily digested. The second most popular response was that individuals wanted to fit in and eat the same way as the majority. This demonstrates one way in which individuals choose to observe and emulate what they consider to be the legitimate disposition through a social relation.

Figure 5 shows the layout of the food hall. Typically, the Renunciants and Scholars sit on western side of the hall, while the male Patrons sit in the middle, and the female Patrons sit along the northern and eastern boundaries. At the southern end of the area, just before the tables and chairs, is the non-spicy line.

In the middle of the food hall, there is a low table where the steel buckets (*bāḷṭīs*) filled with food are placed en route from the kitchen to service area. During the invocatory prayer at lunch, which is normally the seventh chapter of the Bhagavād-gītā, the students distribute a stitched banana-leaf

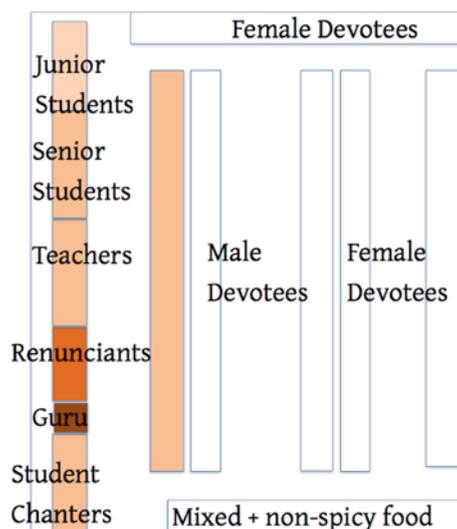


Figure 5: Layout of Mess Hall

plate and, perhaps, one or two similarly constructed bowls, and a stainless-steel cup. A simple diagnostic to assess the emic understanding of a newcomer is whether they know which way the banana-leaf plate is meant to face. The stitching is more pronounced on one side, and is meant to face up. Generally, by the time the prayer has concluded, each person has received their food and water. There are two settings, both at lunch and dinner, as not everyone is able to eat at the same time. This is because some students are rostered to set places, serve food, and chant the lunchtime text (See MCCARTNEY 2014a).

When the meal is completed, everyone is expected to wait until one student has announced that the service has concluded. This can cause embarrassment for new arrivals that do not know the routine. They may try and leave before they are supposed to, because they assume that, since they have finished eating, they can leave. This, generally, causes all present to wonder what the individual transgressing the often-unspoken rule is doing. On more than one occasion, I was sent after a new international arrival by the students, who implored me to stop the person leaving, and escort them back to his position seated next to me. The students believed it was my responsibility to socialise these new arrivals.

Meal service, like most activities in the ashram, is normally concluded with the Hindi utterance *Sat-guru-nāth mahārāj kī jay*. This is a common utterance within the community that can be translated as, 'Victory to the lord, great king, and true guru'. Sometimes, announcements concerning alterations to the daily schedule or ritual calendar may also be made at the end or beginning of the meal. Like in the temple, as a display of respect for the Renunciants and Scholars, they are allowed to leave first, followed by the students and then the devotees.

The section described the spatial distribution of the various groups in the mess hall and the temple. Next, Section 6 explores how these hierarchies can be framed using the data.

6. Recoding the Social Network

It is in this section that the typology of the social network is explicated. There are various ways to understand the hierarchical system in the ashram. As mentioned above, based on observations made in the temple and mess hall, I initially thought there was only one linear hierarchy, which positioned the guru at the top, followed by the Renunciants, Scholars, and Patrons. Building upon the overly simplistic Figure 6, which is an ordinal ranking system based on *darśana*; below, I provide other ways to conceptualise the social network.

It is the Patrons who have the least amount of spiritual or religious capital due to

their ‘worldly attachments’ and lack of ritual expertise. This opens up a discussion regarding the construction of personhood that we know occurs through various mediums of exchange. The ethno-sociological model of India’s caste system by Marriott and Inden (1989, 1977) were initial attempts to formally conceptualise, through local concepts, the dynamic fluidity of the person/self. Sax (2002) describes the inherent challenges in this project result from a lack of any ontological primacy, as the ‘self’ in South Asia is considered an unstable and temporary object. Fowler (2005:122) nuances this by explaining how permeable selves constituting ‘different social groups pursue different exchange strategies in the attainment of personhood’. These are based on caste identities and ‘modified according to gender, age/life-stages, cult affiliation and other factors’. Essentially, the Patrons do as best they can, with the varied levels of cultural experience to replicate the disposition of the symbolic élites. The strategy afforded is the opportunity to invest their economic or institutionalised cultural capital towards the further development of the community. In other words, an individual gains acceptance by proving to be useful and committed.

The purpose of representing the different groups in this way is to demonstrate their discreteness and independence of each other, but to also show the proximal relationships that each group has in terms of status, prestige and purity. The Patrons cannot become Scholars, but, very rarely, they can become Renunciants. This, however, takes decades of commitment and sacrifice.

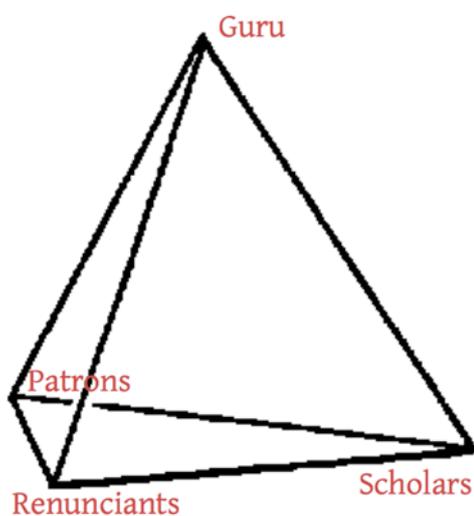


Figure 7: Hierarchies in the Ashram

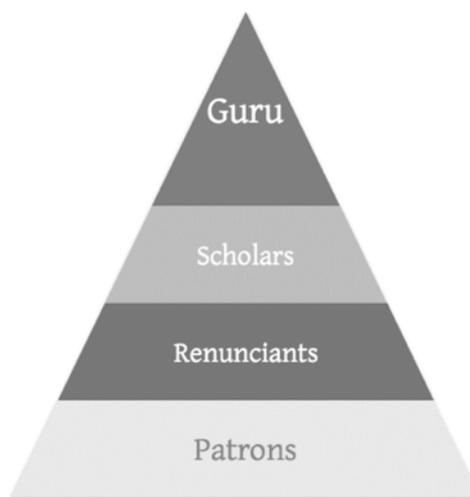


Figure 6: Hierarchical Representation

Figure 7 represents several components of this dynamic community. First, each distinct hierarchy is independent of the other groups, yet it also relies on the others for meaning and support through bridging capital, which brings different groups together. At the apex of the three-sided pyramid sits the guru. As the ideal knower, his cultivated gaze entrains the individual habituses towards becoming *śāntamūrti*s. The base of the pyramid represents the cultivated gaze that he uses to inculcate his devotees into the legitimate

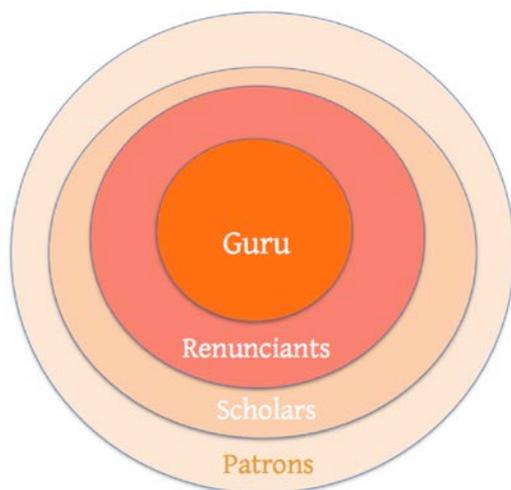


Figure 8: Central-peripheral Levels of Purity

disposition. At the same time, each base point represents the social gaze that is keeping the groups apart as discrete entities.²¹ As individuals ascend vertically through their hierarchy, their proximal and symbolic relationship to the guru intensifies, as does their prestige, authority and legitimacy.

Figure 8 provides a topographic representation of the relationship of purity between the different groups in the ashram. It presents the relations in a central-peripheral configuration rather than a hierarchical ordering (See

RAHEJA 1988). The guru is considered the source of purity, followed by his group of Renunciants. Due to their shared symbolic capital, which is sourced from their symbolic renunciation of worldly affairs, the impurity attributed to attachments belongs to those who have not already taken such vows. According to Roberts (2015) and Guha (2013), Dumont's religious explanation of caste based on purity is limited. Roberts argues that this is because symbolic markers like 'purity' are only useful or available as a resource if they are rigorously policed, while purity ought to be interpreted, instead, as an expression of status, and not its essence.

If we look at the Shanti Mandir community as a village, with its own *varṇa-jātī* system, we can appreciate how the *vidēśī* Patrons can be viewed as a lower caste trying to emulate the superior group's cultural forms. Aligned with Latour (2003), Mosse (2012) explains the limitations involved in seeing these groups as essential or substantial identities. Instead, Mosse argues that caste ought to be viewed as networks of attachments that bring about action, in the sense of 'actor networks'. Roberts (2015) builds upon Srinivas (1956, 1959), and explains how success is not necessarily only achieved through emulation, but is also determined by accumulation of economic and political power. 'Loyalty to norms, generosity, and allegiance are some of the forms of symbolized social capital' that are used to disguise economic exchanges as merely social (MATIASKE 2012:192-193). With economic power, it is possible to gain success through political power located in the hierarchic strata of administrative positions, such as being on the board of trustees or as a country manager (i.e. managing Shanti Mandir's affairs and accounts in Australia). Commitment to the community through becoming embedded in the organisational hierarchy demonstrates success and, possibly, closer and more

²¹ LCT conceptualises how four different types of gaze are determined by the social relation to knowledge. It is the strength of knower-grammars that help shape the conditions for entry, position and trajectory within a field's hierarchies. See Maton (2013:137) for an in-depth discussion.

frequent interactions with the guru. Guha (2013) asserts that closer access to the perceived source of purity is only one of several possibilities for creating distinction and that, perhaps, the concept of honour is a more prominent pathway through which social precedence is negotiated and expressed.

The 'model citizen' of the Shanti Mandir community can be viewed through the institutional model proposed by Moskos (1986), where values like 'duty', 'honour', 'country' and 'self-sacrifice' are pivotal. However, honour is commonly seen as an internal quality that often overlooks the external component that relies on sharing an agreed standard (OLSTHOORN 2005). This standard is an external acknowledgement of the claim made by the individual as an estimation of his own worth (PITT-RIVERS 1974).

In a casual conversation with an older student of Shanti Mandir's Sanskrit college, Abhinav explained how he wants to work as a travelling storyteller (*kathanika*), who specialises in the didactic performance of the Bhagavatkathā (See Taylor 2015). One Sunday afternoon, which is a time during the week where people have some free time, I was sitting with some of the students whom I worked with to make the ethnographic film about life in the ashram (MCCARTNEY 2014a). Some people were sitting nearby at another table. This included the Student-Scholar Abhinav (24 years old), who was talking to an ethnically non-Indian Australian woman of a similar age.²² Based on my observations of body language and the topic of conversation, which was somewhat salacious, I noticed there was an element of coquettish flirtation to this conversation, which occurred in English. Switching to Hindi, I asked Abhinav if he was 'flirting'. His tone changed immediately. Deflated by my comment, with a forlorned expression on his face, he left this group and slumped down in the chair opposite me.

We spoke, in Hindi, for the next hour about the concepts of honour, perception and integrity. A prominent point in the conversation came when he explained to me that, 'It doesn't matter what my intentions are with a girl, it ultimately depends on how others see it' [07 March 2013]. My naïve, and somewhat flippant, comment exposed a great source of tension for Abhinav, and, by extension all the other students, who are constantly under pressure to conform to, and perform, the ideal disposition. The constant emotional and behavioural policing are indicative of Surface Acting (SA).²³

²² Who was engaged to, and later married, an Indian man from Mumbai, whom she had met during her many stays in the ashram. As is common, the ashram is also a place where social/legal ties, like marriage, are fostered and celebrated. An ashram, is very much a part of the social fabric. It is not simply a liminal space between the tangible and intangible or profane and sacred realms.

²³ This concept was originally proposed by Hochschild (1983). SA includes vigilant management of observable expressions and is contrasted by Deep Acting (DA), which is the 'intrapyschic process of attempting to experience or alter feelings so that expected emotional displays may naturally follow' (Kiely 2008). This move from SA towards DA is one way of conceptualising the process of learning to embody the legitimate disposition, which should ultimately be expressed naturally and spontaneously. It is worth noting that in verse 15 of the medieval treatise on emotion, the Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu, the

The conversation evolved into a retelling, by Abhinav, of a story from the Rāmāyāna, about the time when Lakṣmaṇa let Sītā, his half-brother's wife, rest her head in his lap, because she had a headache. This story was used by Abhinav as an allegory towards right conduct in the presence of (married) women. During this passionate and entertaining storytelling, it was clear that Abhinav has a bright future ahead of him as a *kathanika*. However, it is difficult to know whether he was using this story as a way to demonstrate that people will form their own perceptions, or, rather, to shift the potential blame onto the woman he was talking to. Perhaps, by retelling the story, it showed a process of atonement for his transgression of the adopted moral standard?

In a related way, Figure 9 demonstrates the offer Shanti Mandir makes to its Patrons to use the technical mastery of the Scholars to perform their filial duties towards their ancestors. This is one expression of Shanti Mandir's 'Vedic way of life', in which it is explained that, 'the scriptures describe three types of debts or obligations we are all

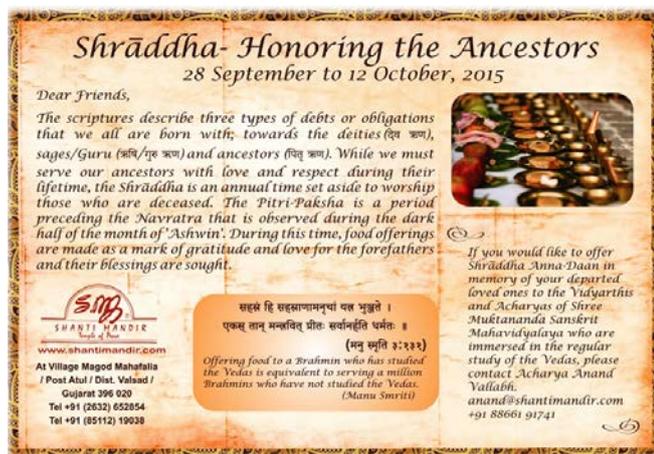


Figure 9: Shrāddha—Honoring the Ancestors
(MANDIR 2016b)

born with; towards the deities (□□□

□□), sages/Guru (□□□□□□□□) and ancestors (□□□□□) (SHANTI MANDIR 2016b).

The Vedic-derived logic of Brahminical Sanskrit Hinduism provides a framework of debt for Brahmin males, who must work towards paying off the debts of their ancestors through becoming fully versed in Vedic knowledge, performing their religious duties, and producing sons (OLIVELLE 1992, 1993). Graeber (2011:56-57) adds that:

Actually, even the very earliest Vedic poems, composed sometime between 1500 and 1200 BC, evince a constant concern with debt—which is treated as synonymous with guilt and sin. There are numerous prayers pleading with the gods to liberate the worshipper from the shackles or bonds of debt. Sometimes these seem to refer to debt in the literal sense—Rig Veda 10.34, for instance, has a long description of the sad plight of gamblers who "wander homeless, in constant fear, in debt, and seeking money." Elsewhere it's clearly metaphorical.

concealment of emotions is referred to as *avahitthā* (Gosvamin 2003; Klostermaier 1974).

While this is not possible for everyone, today, it is the Scholars that act as intermediaries between the ‘sacred’ and ‘profane’ realms through the ‘purifying’ effects of their vocal utterances and ritual performances. As a result, they play an integral part in the community, and are rewarded with a particular status not available to the other groups. This status comes at a cost; however, because their does seem to be more flexibility for the Patrons, who do not have to be as constantly vigilant regarding their emulation and performance of the legitimate disposition, as compared to the Scholars or Renunciants. This exchange and interdependency between the subgroups is part of a commercial industry concerned with the production of tangible and intangible goods. It is part of transnational flows of religious commodities and the ‘merchandizing’ of Hinduism (SINHA 2011:3).

Figure 10 demonstrates an overall understanding of the Shanti Mandir field based on the Specialisation codes of LCT. These hierarchies are conceptualised as: 1) a knowledge hierarchy, 2) a purity-knower hierarchy, and 3) an economic hierarchy. Each of the hierarchies has a predominant species of capital and an LCT code attributed to it. The three subgroups have been ranked accordingly to the status they have within each hierarchy.

Knowledge Hierarchy	Knower Hierarchy	Economic Hierarchy
Cultural Capital	Social Capital	Economic Capital
Élite Code (ER+/SR+)	Knower Code (ER-, SR+)	*Economic Code (EV+/-)
1) Scholars	1) Renunciants	1) Patrons
2) Renunciants	2) Scholars	2) Renunciants-Scholars
3) Patrons	3) Patrons	

Figure 10: The Three Hierarchies

The Scholars share the Élite Code with the guru; however, in terms of status the Renunciants still have more prestige. This is demonstrated by the Renunciants being at the head of the queue when it comes to *darśana* in the temple, and at meal times, where they are followed by the Scholars and then the Patrons. Even though the Patrons sit atop the economic hierarchy, because they are the financial providers who invest directly in the community, the moral impurity connected to the Patrons’ attachment to the mundane world sees them at the bottom of the symbolic hierarchies related to purity, and, because of their lack of technical mastery, they are also at the bottom of the knowledge hierarchy.

7. Concluding Remarks

This overview of the relationships between the various groups, and their symbolic or pragmatic functions, shows the legitimate species of capital that each group relies upon

and uses in its transactions with the other groups. The use of Legitimation Code Theory also shows how the Élite Code (ER+, SR+) and the Knower Code (ER-, SR+) operate in the network to highlight the social and epistemic relations to knowledge. It also demonstrates how this impacts on an individual's access to prestige, authority, and legitimacy.

As Scott (2017:8) explains, social network analysis is a collection of methods that can be used to understand the political, economic and social opportunities that 'actors' within 'networks' engage in to enhance their advantages and opportunities. From first identifying the network, I explored the ways in which individuals enter and ascend the various hierarchies, and the limits to which their movement can go. Beginning in Section 1, I explored the ways in which economic capital plays an important part in distinguishing the different groups. This is why LCT's Specialisation codes were modified to include economic capital through the code modality: Economic Vitality (EV+/-). This allows for a richer description of the dynamic complexities particular to this field; which result in the following code modalities for each subgroup (Figure 11):

Renunciants	(ER-, SR+, EV-)
Scholars	(ER+, SR+, EV-)
Patrons	(ER-, SR+, EV+)

Figure 11: Subgroup Code Modalities

Combined with the addition of the Economic Vitality Code (EV+/-), an even clearer picture of the symbolic dimension, and role of capital, was presented. While the Renunciants have an esteemed position, due to their religious capital, they do not have the prestige afforded to the Scholars, whose specialist-technical knowledge of Sanskrit is unavailable to them and, also, to the Patrons. Regardless, if it were not for the cultural and religious capital of the Scholars and Renunciants, it is unlikely that there would be as much interest or investment by the Patrons. This suggests that the transubstantiation of capital is quite complicated and constantly renegotiated by actors in the network. While economic capital is fundamental to the growth of the community, it is the exchange that occurs within the symbolic dimension of gaining legitimacy and authenticity that allows and entices the groups to participate and invest in the ways they do.

The Patrons, principally, use their investments of economic capital. But, they are also able to negotiate with cultural capital such as their professional skills that can be used by the organisation to achieve certain goal-oriented ends, like significant and costly capital works to increase the accommodation capacity and subsidise the cost of boarding, education and salaries of the students and teachers. However, the Patrons' ability to

exchange economic capital into spiritual or religious capital is restricted, regardless of the size of the donations given. Even though these rational acts are often misrecognised, they are a fundamental part of the community's operation.

The embodiment of a social relation to knowledge, as a *śāntamūrti*, is valorised over an epistemic relation, or an abundance of economic capital. A Patron might be able to donate unlimited amounts of money, but, if they are not able to at least outwardly display a more compassionate, tolerant and 'peaceful' embodiment of the characteristics associated with a *sāttvika* (pure) disposition, which is related to the idea of the embodier of quietude—*śāntamūrti*—then, within the eyes of the community, they will not be considered a legitimate practitioner, *yogin* or knower of this epistemic community.

Even though the discrete groups work synergistically to create and sustain a viable community, there is limited opportunity for individuals to migrate to another group. This, in part, explains why internal competitions for prestige and legitimacy, as well as recognition as ideal knowers, occur *within* each subgroup and not *between* them.

Recognition of being an ideal knower is partly based on an individual's ability to explain the value of the discrete social worlds that are valorised by the community and the movement between those in which they live after leaving the liminal space of the ashram. For the permanent residents of the ashram, the movement is more static and durable than what the more casual visitors experience. This allows the resident to more readily accumulate the epistemic capital and social relation to knowledge that this community values. This is something that everyone needs to accumulate, and not just the guru. The acquisition of epistemic capital is essential in the individual's learning of the normative rules of the field, in order to adopt, explain and express (effortlessly) the legitimate disposition.

Fundamental to all exchanges is economic capital. Regardless of whether an individual is able to cover the costs themselves, or they are subsidised by someone else (as in the case of the Scholars and Renunciants being sponsored by the Patrons), this allows the individual to develop the social and cultural capital of learning how to behave with regard to the expectations (or cultivating gaze) of the community. This is done in order to negotiate attainment of an agreed standard of conduct. Through gaining some awareness of the essential components, the individual is able to develop their epistemic capital; which, I argue, is a higher order species of capital that consists of both an epistemic and social relation to knowledge. To accumulate spiritual or religious capital, the individual must be able to articulate verbally, and demonstrate corporally, their relationship to, and understanding of, the social and metaphysical worlds. Therefore, this hierarchy of different species of capital can be conceptualised as such (Figure 12).

Figure 12 highlights how the tangible species of capital are catalysed into the intangible species through the instrumentality of epistemic capital and the embodiment of cultural capital. The exchanges of capital that underpin the existence of Shanti Mandir are intimately linked to the legitimate ways in which individuals can negotiate

access into, and ascension within, the discrete but interdependent hierarchies present within the social network.

Through using a combination of LCT and an emphasis on an analysis of the field, in terms of the symbolic exchanges of capital, we gain conceptual clarity in understanding the commensalic processes involved for the various individuals within the discrete hierarchies of Shanti Mandir's social network, who work together to support the community, but also compete amongst each other, not only for distinction, but also for the guru's attention.

Having taken inspiration from the structural concepts that Marriot and Inden (1977) provide in their study of caste, I aimed at furthering the anthropological project through synthesising the ideas of Durkheim (1995) and Bernstein (2000), whose respective contributions relate to the sociology of religion and spirituality, and the way in which pedagogy is intertwined with symbolic control and identity. In this humble contribution, I explicated how the specialised divisions of labour, particular to Shanti Mandir's epistemic community of knowers require specialised forms of consciousness, which are indelibly linked to various species of capital, particularly knowledge *as a form of capital*. Using this case study as a representative for possible future research targeting other similar communities might prove productive, as there are seemingly countless gurus and yoga-inspired communities around the world that run on similar, if not identical, logic.

Still, this contribution might help others in understanding how other communities, unrelated to the yoga-Sanskrit episteme, function. I see this possibility through the sharing of an unregulated, informal, educational domain. In a similar way to James (2015), I appreciate both Nancy Fraser's and Pierre Bourdieu's use of *méconnaissance* (misrecognition). While seeking to avoid simply focusing on questions of (group) identity and concepts related to the tacit understanding one requires to simply 'fit in', I worked to provide a window into the bigger issue related to 'participatory parity' and the redistribution of resources. This is partly due to the commensalic nature of the various tangible investments and symbolic exchanges within Shanti Mandir, which ultimately merge on an intangible, otherworldly goal.

The specific settings of the social and epistemic relations to knowledge within this field create tacit acceptance of a perpetuating social differentiation, which is premised by a variety of stand points and allied legitimate capital. While these hierarchies mentioned above are partial, it is through the arbitrary distinctions reflected in the pedagogy, which demands unquestionable loyalty. It is here that participants learn to

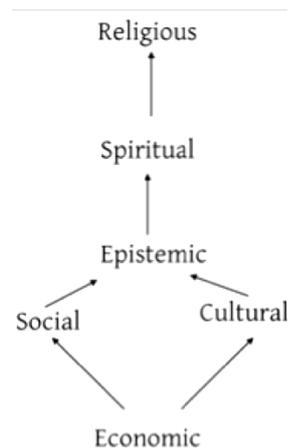


Figure 12: Hierarchy of Capital and Flows

see these hierarchies and dispositions as total and natural; and, as necessary to attain various immanent and numinous aims. While the field is set in such a way that willing participants in this network misrecognise the economic intent behind these transactions, it is a thoroughly undemocratic network where the unequal 'social order' is essentialised through belief in the idea that many people in the ashram explain, that: 'Everyone is equal under the guru'.

While Godrej (2016) offers a creative reading of core yoga texts as a potential emancipatory tool against the governmentality of neoliberal policies, which prefer docile consumers to active democratic citizens; in a complementary way, Lucia (2018) accents how the neo-liberal/consumerist-focused analytical approach limits a more nuanced understanding of global yoga networks and the participation of its various actors. Through Lucia's 'missiological' framework that explores the export-led migration patterns of yoga as a 'portable practice' through tourism, proselytisation and conversion, it is interesting to align this with James (2015:107), who, based on the warranted pessimism of Bourdieu, discusses the tensions around the neoliberal-inspired individualistic notions of self, which are considered by many to be axiomatic. Yet, even though this unit of analysis is taken for granted, there is an interesting tension between the identity of the 'self' promoted by Shanti Mandir, and the preferred social 'self' prominent in the globalised, neo-liberal yoga market.

Finally, there are broader structural issues that are also often misrecognised through the naturalisation of privileging the Brahminical or *suvarṇa* (of a 'good caste') point of view, which is undeniably the preeminent *habitus* legitimised, promoted and aspired to within the general realm of global yoga's epistemology and ontology. These issues relate specifically to the global exportation, or obfuscation, of social inequalities, which are related to how caste is tacitly embedded within the portable yoga lifestyle. However, the average yoga consumer/convert typically has little interest in what can be described as the 'grittier', mundane reality of the poverty-stricken 'real India'. Even if yoga tourism promotes *sevā* (selfless service) to the global south through voluntourism, it reflects the inequalities inherent in the privileged mobility and access of 'yoga missionaries' from the global north, to where millions of India's citizens live, and reinforces well-meaning paternalism through the 'transformation economy' (HENRY 2016; CLEMMONS 2018). While the locals are trying to work to provide for their families, the tourists relax into some *downward dog*, while being entertained as part of some *serious*, or even *casual*, project-based leisure pursuits related to the imagined 'yoga lifestyle' (STEBBINS 2015).

The non-Indian yoga tourist-pilgrim to India possibly travels straight from Mumbai airport to their guru's secluded ashram in a pre-booked taxi. This is common practice for many Shanti Mandir devotees who, arrive at Chhatrapati Shivaji International Airport in Mumbai, and directly take the three to four-hour car journey to the Magod ashram.

Due to an intense focus on their yoga 'journey' and spiritual practice, coupled with a general aversion to politics and social issues in one's country of origin, and more so in

India, plus an overwhelming sense of fear, at least for many ‘first-timers’ to the Shanti Mandir ashram, many people might not even venture out of the compound during their stay. For seasoned non-Indian devotees to the ashram, they might not see any profit in leaving the ashram once they arrive, as they have ‘seen all India has to offer’. For many, regardless of their longevity in the community, leaving the ashram is ultimately rationalised as a distraction. For these reasons, even amongst people that have been travelling to India for decades, there is an overwhelming preference not to focus on the plight of India’s poor.²⁴ This is also rationalised through the ubiquitously well-known idea of *karma*.

Ultimately, however, there is a lack of understanding when it comes to the dynamic and complex socio-political issues that India faces. It is probable that most consumers of yoga are possibly not interested in travelling to India, let alone sully the journey with worrying about the suffering of others. For most yoga consumers, their experience of yoga occurs at the local gym or yoga studio. It begins with a few ‘oms’ and ends with a dreamy ‘namaste’. However, I propose that, whatever level of engagement with the yoga industrial complex an individual has, there is a default myopic privileging of a Brahminical gaze, which ultimately exacerbates the silencing of marginalised voices, not only in India, but also abroad amongst the South Asian diasporas and the multi-cultural communities they live amongst. The portability of caste in the United States of America is cogently analysed by Zwick-Maitreyi *et. al.* (2018). Even though this report does not discuss yoga *per se*, the issues involved are part of the general *méconnaissance* promoted via the global popularity of yoga. If anything, from a macro perspective, perhaps this paper also throws some light on these larger complex issues.

References

Anonymous

- 1986 “What Was Two Is Now One: Siddha Yoga Co-Guru Steps Down,” In *Hinduism Today*,
<http://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=352>
 (retrieved 04 December 2014).

Arbee, Aradhna

- 2012 *Knowledge and Knowers in the Discipline of Marketing at the University of Kwazulu-Natal*. PhD Thesis, Durban: University of Kwazulu-Natal.

Barth, Frederik

²⁴ Shanti Mandir does facilitate charities to alleviate the suffering of people in the local area. Lucia (2014c) adds that the philanthropy and charitable works of transnational gurus is another strategy to gain legitimacy within the broader community. As the organisation grows, it requires more economic capital; however, to justify the investments it seeks, the organisation branches out into charitable works. Pinkney (2013) explains that, within the Indian context, *the gift* is conceptualised as not just an economic transference. Instead, it is also said to involve the transference of the giver’s moral impurity.

- 1998 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press.
- Bailey, F.
1996 "Cultural Performance, Authenticity, and Second Nature," In D. Parkin, Caplan & Fisher(ed.), *The Politics of Cultural Performance*, pp. 1-18, Oxford: Berghahn Books.
- Bairy, Ramesh
2010 *Being Brahmin, Being Modern: Exploring the Lives of Caste Today*. New Delhi: Routledge.
- Balzani, Marzia
2007 "Spectacle and Power in the Organization of Kingly Ritual: The Case of Jodhpur, Rajasthan," In Brückner, Schömbucher & Zarrilli (ed.), *The Power of Performance: Actors, Audiences and Observers of Cultural Performances in India*, pp. 25-52, New Delhi: Manohar.
- Becher, Tony
1989 *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of the Disciplines*. Milton Keynes: The Society for Research into Higher Education & Open University Press.
- Bernstein, Basil
2000 *Pedagogy, Symbolic Control and Identity: Theory, Research, Critique*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bogdan, Henrik
2010 "The Sociology of the Construct of Tradition and Import of Legitimacy in Freemasonry," In Kilcher (ed.), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, pp. 217-38, Leiden: Brill.
- Bourdieu, Pierre
1994 *In Other Words*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Brennan, Teresa
2004 *The Transmission of Affect*. London: Cornell University Press.
- Brooks, Douglas Renfrew
1997 "The Canons of Siddha Yoga: The Body of Scripture and the Form of the Guru. In Brooks, Durgananda, Muller-Ortega, Mahony, Bailly & Sabharathnam (ed.), *Meditation Revolution: A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, pp. 277-346, South Fallsburg, USA: Agama Press.
- Clemmons, David
2018 "VolunTourists & VolunTourism Providers as 'Aspirants' & 'Elicitors': Have We Reached the Age of 'The Transformation Economy'?", *Voluntourist Newsletter* 7-2, <http://www.voluntourism.org/news-feature272.htm> (retrieved 26 March 2018).
- Clifford, Véronique
2007 "The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres." *Religions of South Asia* 1-2: 217-37.
- D'andrade, Roy G
1992 "Schemas and Motivation," In D'Andrade & Strauss (ed.), *Human Motives and Cultural Models*, pp. 23-44, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- De Michelis, Elizabeth
2005 *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*. London: Bloomsbury.
- Devayani
2014 "2014: Giving for the New Year," In *Shanti Mandir*, <http://www.shantimandir.com/wp-content/uploads/2013/12/Year-End-Giving-20141.pdf> (retrieved 26 March 2018).
- Douglas, Mary
2003 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

- Dubois, Joël André-Michel
2013 *The Hidden Lives of Brahman: Śaṅkara's Vedānta through his Upāṅśad Commentaries, in Light of Contemporary Practice*. New York: SUNY Press.
- Durkheim, Émile
1995 *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Flanagan, Kieren and Peter C. Jupp
2016 *A Sociology of Spirituality*. London: Routledge.
- Fort, Andrew O.
1984 "The Concept of Saksin in Advaita Vedanta," *Journal of Indian Philosophy* 12: 277-290.
- Fowler, Chris
2005 "Identity Politics: Personhood, Kinship, Gender and Power in Neolithic and Early Bronze Age Britain," In Casella & Fowler (ed.), *The Archaeology of Plural and Changing Identities: Beyond Identification*, pp. 109-134, New York: Springer.
- Gerow, Edwin
2002 "Primary Education in Sanskrit: Methods and Goals," *Journal of the American Oriental Society* 122-4: 661-690.
- Goswamin, Rupa
2003 *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvamin*. New Delhi: Indira Gandhi Centre for the Arts.
- Graeber, David
2011 *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville House.
- Guha, Sumit
2013 *Beyond Caste: Identity and Power in South Asia, Past and Present*. Leiden: Brill.
- Gupta, Bina
1998 *The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Hacker, Paul and Wilhelm Halbfass
1995 *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. New York: State University of New York Press.
- Harris, Lis
1994 "O Guru, Guru, Guru," In *The New Yorker*,
<https://www.newyorker.com/magazine/1994/11/14/o-guru-guru-guru>
(retrieved 2018.02.28).
- Hastings, A.M.
2008 "Licked by the Mother Tongue: Imagining Everyday Sanskrit at the Home and in the World," *Journal of Linguistic Anthropology* 18-1: 24-45.
- Hatcher, Brian A.
2007 "Bourgeois Vedānta: The Colonial Roots of Middle-Class Hindusim," *American Academy of Religion* 75-2: 298-323.
- Healy, John Paul
2010 "Schisms of Swami Muktananda's Siddha Yoga," *Marburg Journal of Religion* 15: 1-15.
- Heil, John
2010 "Belief," In Dancy, Sosa & Steup (ed.), *A Companion to Epistemology*, pp. 254-259, Oxford: Blackwell Publishing.
- Henry, Jacob
2016 "Voluntourism: The West's New Form of Well-Meaning Paternalism?" *Investigations: The Multidisciplinary Journal of Student Scholarship at Elmhurst College* 7-1:16-36.
- Hochschild, A. R.
1983 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

IPSOS Public Affairs

- 2016 *2016 Yoga in America Study*.
https://www.yogaalliance.org/Learn/Article_Archive/Wakefield_Yoga_Survey
(retrieved 02 February 2016).

Invest India

- 2015 *Wellness*. <https://www.makeinindia.com/sector/wellness> (retrieved 20 March 2015).

Global Wellness Institute

- 2014 *Global Spa and Wellness Economy Monitor*.
http://mrot.pl/images/pliki/GWI_Global_Spa_and_Wellness_Economy_Monitor_Full_Report_.pdf (retrieved 21 June 2016).

Godrej, Farah

- 2016 "The Neoliberal Yogi and the Politics of Yoga," *Political Theory* 45-1: 772-800.

Jain, Andrea R.

- 2014 *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press.

James, David

- 2015 "How Bourdieu Bites Back: Recognising Misrecognition in Education and Educationl Research," *Cambridge Journal of Education* 45-1: 97-112.

Jenkins, Richard

- 2008 *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE Publications.

Kottler, Harry

- 2011 "Photo of Siddha Yoga's *Pattabhishek* (Succession Ceremony)," In *The Blog of Peace*, <http://gurudevnyananda.blogspot.jp/2011/01/> (retrieved 26 March 2018).

Klostermeier, Klaus

- 1974 "The Bhaktirasāmrtasindhū of Viśvanātha Cakravartin," *Journal of the American Oriental Society* 94-1: 96-107.

Larios, Borayin

- 2017 *Embodying the Vedas: Traditional Vedic Schools of Contemporary Maharashtra*. Berlin: De Gruyter.

Latour, Bruno

- 2003 "What If We *Talked* Politics a Little?," *Contemporary Political Theory* 2-2: 143-164.

Lucia, Amanda

- 2014a "Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduisim," *International Journal of Hindu Studies* 18-2: 221-263.

- 2014b "'Give Me Sevā Overtime': Selfless Service and Humanitarianism in Mata Amritanandamayi's Transnational Guru Movement," *History of Religions* 53-4: 188-207.

- 2014c *Reflections of Amma: Devotees in a Global Embrace*. Berkeley: University of California Press.

- 2018 "Saving Yogis: Spiritual Nationalism and the Proselytizing Missions of Global Yoga," In Brown & Yeoh (eds.), *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*, pp. 35-70, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Lutgendorf, Philip

- 1997 "Imagining Ayodhyā: Utopia and Its Shadows in a Hindu Landscape," *International Journal of Hindu Studies* 1-1: 19-54.

Mahoney, William K.

- 1997 "The Ashram: Life in the Abode of a Siddha," In Brooks, Durgananda, Muller-Ortega, Mahony, Bailly & Sabharathnam (ed.), *Meditation Revolution: A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, pp. 521-568, New York: Agama Press.

Malhotra, S. L.

- 1970 *Social and Political Orientations of Neo-Vedantism*. Delhi: S. Chand & Co.
- Marriot, McKim
1989 “Constructing an Indian Ethnosociology,” *Contributions to Indian Sociology* 23-1: 1-38.
- Marriot, McKim and Ronald B. Inden
1977 “Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems,” In David (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, pp. 227-238, Amsterdam: De Gruyter.
- Masson, J. L. and M. V. Patwardhan
1969 *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*. Pune: Bhandakar Oriental Research Institute.
- Matiaske, Wenzel
2012 *Social Capital in Organisations: An Exchange Theory Approach*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Maton, Karl
2003 “Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge,” *Space & Culture* 6-1: 52-65.
2005 *The Field of Higher Education: A Sociology of Reproduction, Transformation and Change and the Conditions of Emergence of Cultural Studies*. PhD Thesis: University of Cambridge.
2013 *Knowledge and Knowers: Towards a Realist Sociology of Education*. London: Routledge.
- Maton, Karl and Rob Moore
2010 “Introduction: Coalitions of the Mind,” In Maton & Moore (ed.), *Social Realism, Knowledge and the Sociology of Education: Coalitions of the Mind*, pp. 1-13, London: Continuum.
- Maton, Karl and J. Muller
2007 “A Sociology for the Transmission of Knowledges,” In Christie & Martin (ed.), *Language, Knowledge and Pedagogy: Functional Linguistic and Sociological Perspectives*, pp. 14-33, London: Continuum.
- McCartney, Patrick
2014a *Ek Din Hamaare Ashram Mein - A Day in Our Ashram*
<https://www.youtube.com/watch?v=xZHJVkhVBpC> (retrieved 15 April 2015).
2014b “The Sanitising Power of Spoken Sanskrit,” In *Himāl Southasian*, July
<http://himalmag.com/sanitising-power-spoken-sanskrit/> (retrieved 04 December 2014).
2017 “Politics beyond the Yoga Mat: Yoga Fundamentalism and the ‘Vedic Way of Life’”, In *Global Ethnographic*, May
<http://oicd.net/ge/index.php/politics-beyond-yoga-mat-yoga-fundamentalism-vedic-way-life/> (retrieved 20 January 2018).
2018 “Suggesting Śāntarasa in Shanti Mandir’s Satsaṅga: Ritual, Performativity and Ethnography in Yogaland,” *Ethnologia Actualis*, forthcoming.
- Michaels, Axel
2004 *Hinduism: Past & Present*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohanty, Jitendranath
2000 *Classical Indian Philosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Moskos, C.C.
1986 “Institutional/Occupational Trends in Armed Forces: An Update,” *Armed Forces & Society* 12-3: 377-382.
- Mosse, David
2012 *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste in India*. Berkeley: University of California Press.
- Nanda, Meera
2004 Dharmic Ecology and the Neo-Pagan International: The Dangers of Religious Environmentalism in India. In *18th European Conference on Modern South*

- Asian Studies*, pp. 1-8, Lund: Lund University Press.
- Olivelle, Patrick
1992 *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. New York: Oxford University Press.
1993 *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press.
- Olsthoorn, Peter
2005 "Honor as a Motive for Making Sacrifices," *Journal of Military Ethics* 4-3: 183-197.
- Pechelis, Karen
2004 *The Graceful Guru: Hindu Female Gurus in India and the United States*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinkney, Andrea Marion
2013 "Prasāda, the Gracious Gift, in Contemporary and Classical South Asia," *Journal of the American Academy of Religion* 81-3: 734-56.
- Shantarasa Yoga
2015a *Shantarasa Traditional Yoga Teacher Training*
<http://www.shantarasa.com/traditional-yoga-training/> (retrieved 26 March 2018).
2015b *The India Experience: Why Study in India? Shanti Mandir at Village Magod in Gujarat*. <http://www.shantarasa.com/the-india-experience/> (retrieved 26 March 2018).
2015c "Shanti Darshanam," Personal communication, 04 March 2015.
- Shanti Mandir
2011 "How Much Effort Are You Willing to Make?", In *Siddha Marg*, 7: 6-8.
<http://www.shantimandir.com/wp-content/uploads/2014/01/Siddha-Marg-July-2011.pdf> (retrieved 26 March 2018).
2013 *The Ashram: Gurudev Nityananda Interview*
<https://www.youtube.com/watch?v=HFzg2GQZ0Hc> (retrieved 15 April 2015).
2016a *About*. <https://www.shantimandir.com/about/> (retrieved 03 August 2016).
2016b *Shrāddha: Honoring the Ancestors*
<http://www.shantimandir.com/wp-content/uploads/2013/08/Shraddha-2015.png> (retrieved 03 August 2016).
2016c *Shree Muktananda Sanskrit Mahavidyalaya Video*
<https://www.youtube.com/watch?v=3h26PPOpEmY&feature=youtu.be> (retrieved 03 August 2016).
2016d *Shri Muktananda Sanskrit Mahavidyalaya*
<http://www.shantimandir.com/charitable-works/shri-muktananda-sanskrit-mahavidyalaya/> (retrieved 02 August 2016).
2017 *Shanti Darshanam: Complete Yoga Studies Information and Enrolment Pack*
<https://www.shantimandir.com/wp-content/uploads/2014/01/Magod-2017-18-Info-pack-interactive.pdf> (retrieved 26 March 2018).
- Pitt-Rivers, J.
1974 "Honour and Social Status," In Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, pp. 19-78, Chicago: Midway Reprint.
- Raheja, Gloria Goodwin
1988 *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago.
- Ricoeur, Paul
1986 *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Roberts, Nathaniel
2015 "Setting Caste Back on Its Feet," *AOTC* 13,
<http://aotcpress.com/articles/setting-caste-feet/> (retrieved 02 September 2015).
- Sabharathnam, S.P., Douglas Brooks, Constantina Rhodes Baily, William K. Mahony,

- Paul E. Muller-Ortega, Swami Durgananda and Peggy Bendet.
1997 *Meditation Revolution: A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*. New York: Agama Press.
- Salon
2010 “Siddha Yoga Responds to Salon Story: Organization Linked to ‘Eat, Pray, Love’ Says It ‘Emphatically Rejects the Grossly False Picture,’”
http://www.salon.com/2010/08/16/sya_response_to_eat_pray_love_story/
(retrieved 29 May 2015).
- Sarbacker, Stuart Ray
2011 “Reflections on Theory and Practice: The Case of Modern Yoga,” In Simmer-Brown & Grace (ed.), *Meditation and the Classroom*, pp. 147-153, New York: SUNY Press.
- Sax, William S.
2002 *Dancing the Self: Personhood and Performance in the Pandav Lila of Garhwal*. New York: Oxford University Press.
- Scharfe, Hartmut
2002 *Education in Ancient India*. Leiden: Brill.
- Scott, John
2017 *Social Network Analysis*. London: SAGE Publications.
- Sharma, Arvind
1999 “Jivanmukti in Neo-Hinduism: The Case of Ramaṇa Maharṣi,” *Asian Philosophy* 9-2: 93-105.
- Sharma, R.S.
2003 *Early Medieval Indian Society: A Study in Feudalisation*. Kolkata: Orient Blackswan.
- Singh, R. Raj
2006 *Bhakti and Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Sinha, Vineeta
2011 *Religion and Commodification: ‘Merchandizing’ Diasporic Hinduism*. New York: Routledge.
- Sreenath, Nair
2014 “Synesthetics: Rasa and Neural Mechanism,” In Nair (ed.), *Natyasastra: Aesthetics, Epistemology and Performance Practice*, pp. 135-156, Jefferson: McFarland & Co.
- Srinivas, M.N.
1956 “A Note on Sanskritization and Westernization,” *The Far Eastern Quarterly* 15-4: 481-496.
- Srinivas, M.N.
1959 “The Dominant Caste in Rampura,” *American Anthropologist* 61-1: 1-16.
- SSRF
2015 *How to Dress?*
<http://www.spiritualresearchfoundation.org/spiritual-living/how-to-dress/>
(retrieved 01 September 2015).
- Stalnaker, R.C.
1987 *Inquiry*. Cambridge, MA: Bradford Books.
- Stebbins, Robert A.
2015 *Leisure and the Motive to Volunteer: Theories of Serious, Casual, and Project-Based Leisure*. London: Palgrave Macmillan.
- STRØM, Herman
2006 *Approaching the Aghori*. Masters Thesis, Universitetet i Oslo: Oslo.
- Tambs-Lyche, Harald
2011 “The Quest for Purity in Gujarat Hinduism: A Bird's-Eye View,” *South Asia: Journal of South Asian Studies* 34-3: 333-353.
- Taylor, McComas
2015 “How to Do Things with Sanskrit: Speech Act Theory and the Oral

- Performance of Sacred Texts,” *Numen* 62:519-37.
- Ṭhākura, Ś.V.C.
2006 *Śrī Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu-Bindu*. Vṛndāvana, India: Gaudiya Vedanta Publications.
- Thakaran, K.M.
2010 *Theory of Synaesthests in the Perspective of Rasa Siddhanta (Synaesthesia and Santa Rasa)*. PhD Thesis, The Mahatma Gandhi University: Kottayam.
- Thrasher, Allen W.
1993 *The Advaita Vedānta of Brahma-Siddhi*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Thursby, Gene R.
1991 “Siddha Yoga: Swami Muktananda and the Seat of Power,” In Miller (ed.), *When Prophets Die: The Post-Charismatic Fate of New Religious Movements*, pp. 165-182, Albany: SUNY Press.
- Timalsina, Staneshwar
2009 “Bharṭṛhari and Maṇḍana on Avidyā,” *Journal of Indian Philosophy* 37: 367-82.
- Visuvalingam, Sunthar
2006 “Towards an Integral Appreciation of Abhinavagupta’s Aesthetics of Rasa. In Paranjape & Visuvalingam (ed.), *Abhinavagupta: Reconsiderations*, pp. 7-55, New Delhi: Evam.
- Vivekananda, Swami
2006 *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Almora: Advaita Ashram.
- Von Stietencron, Heinrich
2005 *Hindu Myth, Hindu History: Religion, Art and Politics*. Delhi: Permanent Black.
- Von Stuckrad, Kocku
2010 “Secrecy as Social Capital,” In Kilcher (ed.), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, pp. 239-252, Leiden: Brill.
- Vorster, Jo-Anne and Lynne Quinn
2012 “Privileging Knowledge, Creating Knowers: An Analysis of a Formal Programme for University Lecturers,” In Quinn (ed.), *Re-Imagining Academic Staff Development: Spaces for Disruption*, pp. 71-87, Stellenbosch: Sun Media.
- Webb, Jen, Tony Schirato & Geoff Danager
2005 *Understanding Bourdieu*. Sydney: Sage Publications.
- Williamson, Lola
2005 “The Perfectability of Perfection: Siddha Yoga as a Global Movement,” In Forsthoefel & Humes (ed.), *Gurus in America*. 147-167. New York: SUNY Press.
- Zwick-Maitreyi, M., Soundararajan, T., Dar, N., Bheel, R.F., and Balakrishnan, P.
2018 “Caste in the United States: A Survey of Caste among South Asian Americans,” *Equality* *Labs*,
<https://nofile.io/f/OXRXwaHU0dG/Caste+Survey+2018+Full.pdf>
(retrieved 27 March 2018).

セネガルにおける日本の宗教運動の環境主義

——崇教真光による治癒から環境管理へ——

フレドリック・ルヴォー

(中尾 世治¹訳)

1. はじめに

1990年代以降、西アフリカでは、イスラーム神秘主義教団やペンテコステ派教会の活動がより可視化され、さらに新たな帰依者を獲得するようになっている。このように非常に多様化している同時代の宗教の状況に、崇教真光は大きな幅をもたせている。サムライ (*samurai*) の家系の出身である日本のある軍人によって創設された崇教真光²は、神道 (*shintō*)³に強く影響を受けた預言者運動とみなされている。また、この運動では、創始者が事故によって昏睡状態となったときに、ス神 (*le dieu Su*) から受けた「啓示」の後にスピリチュアルな教え (*les Enseignements*)⁴がまとめあげられ、この教えのなかでキリスト教やイスラームへの言及がなされている。この「教えの」意味のシステムは、人間存在の魂と身体、環境のなかに含まれている幸福 (*Bonheur*) への到達を妨げるスピリチュアルな不純物を取り除くためになされる、浄化の儀礼 (お浄め *okiyome*) に基礎をおいている。この象徴的な営為の究極の目的は地上における楽園の実現であるとされる。改宗者は、身体のいくつかのところに手のひらをおいて、ス神の真光 (*la Lumière*) を伝達する力の前に帰依するイニシエーションを行なう。この身体の浄化の技法によって、真光は健康をもとめる人びとの治癒の手段となっている。

西アフリカに定着している真光は、特にコートディヴォワール、セネガル、ベナン⁵において非常に活発な活動をしており、地方組織は意思決定のトップを日本においたピラミッド型の「組織」(*« l'Organisation »*) と結びついている。真光はフランスへの本格的な移民のもつ個人のネットワークを用いて、支部を作る前に1975年にまずアビジャンに入り、瞬く間にアフリカ大陸に広まっていった。現在では、イニシエーションを受けた人びとはほとんどセネガル人である。信徒にはムスリムのほかにカトリック教徒がおり、中流階級、公務員、一部のエリートのアフリカ人といった人たちも含まれている。アプリアリに周縁

¹ 総合地球環境学研究所・研究部・研究員

² 崇教真光は1901年法に基づいたアソシアシオンの法的地位を取得している。[なお、注はすべて原注であり、訳注はつけていないが、本文の[]内は訳者が補ったものである。]

³ 神道は多神教である。字義的には、「神の道」を指す。

⁴ 「教え」(*« les Enseignements »*)は固有の意味をもつ言葉となっている。ここで大文字の *Enseignements* は、崇教真光によって普及され、すべての信徒が参照する教育体系 (*le corpus d'enseignements*) を指す。

⁵ より小規模の公的な組織は、中央アフリカ、コンゴ (キンシャサとブラザヴィル)、ポワン・ノワール、トーゴ、シエラ・レオネ、ガボン、アンゴラに設立されている。

的でマイノリティーとしての特徴をもっているにもかかわらず、この日本の宗教運動は、他の教会やイスラーム運動と同様の——神性 (*des divinités*) との対話と信徒によりよい状態をもたらすことによって特徴づけられ、主としては治癒的なものであるが、同時に心理的なものであり、社会的なものでもある——象徴的なダイナミクスのなかに溶け込んでいる。特にセネガルの都市部では、信徒を対象にした社会学的な観察によって明らかになる真光の特徴が、地元での評判をよくしている環境主義の活動であることは明白である。

たしかに農場 (陽光農園 *yokonoen*) は世界中で真光の礼拝場をシステマティックに囲み、環境への関心が教育の一部をなしている。しかし、国家による環境保護を目的とした活動や緑化空間としての道場が成功を収めているという点で、セネガルの道場 (*dojo*) は特有なものである。実際のところ、国家はダカール市の植物園の一部を真光に与えている。こうしたことから、時おり報道される国営テレビのルポルタージュ⁶では、崇教真光の横断幕のもとに、きっちりと服装を決めた——少年は白い T シャツとズボン、少女は茶色のプリーツ・スカートを履いている——20 名ほどの若者が、ダカール市内のハン動物園 (*zoologique de Hann*) 内の植物園と森林公園の修繕に取り組んでいることを伝える、このことを知らない人にとってはやや奇妙に思える報道がなされている。さらに驚くべきことは、こうした規律正しい若者たちが、緑生い茂るなかで、きれいな隊列を組み、日本人の指令にきびきびと従っているということである。この日本人が日本語で指令を叫ぶと、若者たちは大きな声で応え、一斉に左を向き、その後、右に直り、2 本の指 (人差し指と中指) を同時に伸ばし、少年は帽子のところ、少女は胸のところに掲げるのである。そして、彼らは軍隊の行進をまねてその場で足踏みをし、崇教真光の修練会 (*shurenkai*)⁷ を率いるアビジャンから来たとされる、この導師 (*doshi*)⁸ の指令によって、休めの姿勢となる。その後、彼らは公園内の他の活動へと楽しそうに散っていく。驚くべきことはまだある。セネガル人の政治家たちは、崇教真光のセネガル人指導者を厳粛に支持しているのである。セネガル共和国環境・自然保護大臣官房長 (*le directeur de cabinet du ministre de l'environnement, de la protection de la nature et de la République du Sénégal*)、ハン公園を管轄する水・森林部局長 (*le directeur des eaux et forêts*) は、こうした崇教真光のイニシエーションを受けた若者たちの活動がいかに称賛に値し、セネガルの環境にとっていかに有益なものであるのかを本当の満足を示しながら、ジャーナリストたちに語っているのである。こうしたことは単発の報道ではない。ダカールの道場では、つぎのように語られている。「公園内でわれわれが活動を行なうときはいつもテレビ・クルーがわれわれを撮影しています。テレビのニュースとして報道するために、2001 年 4 月のときのように、彼らはふたたびわれわれを撮影したいと望んでいるのです」。しかし、たとえば、ペ

⁶ この番組は 2001 年 4 月 1 日に RTS で放送されたが、その他の同様の趣旨のものはイニシエーションを受けた者たちが環境活動をする際にも報道されている。

⁷ 修練会は自然のなかでの活動を行なう「青年組織」(« *groupe des jeunes* ») の広範な活動を指し、真光隊の名のもとに制度化されているものである。修練会については後に事例を挙げて論じる。

⁸ 崇教真光の導師は、この宗教運動の宣教者 (*les missionnaires*) である。彼らは、地方のグループによって組織されている様々な活動を監督するために国際的な組織を介して配置されている導師学校で訓練を受けている。したがって、彼らは日本とあらゆる地方組織のあいだを行き来している。

ンテコス派の教会のようにテレビを布教のための手段として用いるといったことは (Corten et Mary 2000; Corten, Dozon et Oro 2003; Oro 1992)、崇教真光ではみられていない。

崇教真光は NGO や環境についてのチャリティとかけ離れていることを考慮すると、ダカールのハン動物園と森林公園における、こうしたイニシエーションを受けた若者 (組み手 *kumite*) の重要性とは何であろうか。国家の環境戦略を代表する政治家たちによって公的に歓迎されているなかで、彼らは園芸農具を手に都市の自然に何をしようとしているのであろうか。この論文では、身体浄化の儀礼に基づく日本の宗教運動が、その浄化の実践を環境と自然へと拡張することで、いかにして国家に公認される環境管理団体となったのかを明らかにする。まず、この日本の宗教運動によって普及されている身体とその病理学的な機能についての表象を記述し、その表象が環境と自然にまで拡張される浄化の儀礼を通していかに身体を癒すのかを述べる。つぎに、身体と自然を織り交ぜることによって、環境活動が信徒たちの身体の浄化にいかに関係しているのかを明らかにする。自然保護と身体の癒しを相互に往還させる、身体と環境の浄化の2つの意味を分析することで、信徒の環境主義についてのよりよい理解を提示したい。なお、ここでいう環境主義とは (Simonnet 1979)、環境問題を取りあげる考え方を越えた、自然と向かい合って表現される、あらゆる態度もしくは振る舞いとして定義している。

2. 身体の表象と治癒的浄化の実践

2-1. 身体-機械：「呪術的工場」と硬-軟の体液理論

信徒の身体がいかに表象されているのかを分析することで、身体と環境とのあいだに確立されているつながりと循環を理解することができるだろう。実際のところ、真光の信徒のイニシエーションの主要な理由づけは、癒しの探究である。彼らは道場に着くと、教えの光によって解釈された彼らの問題の原因を学ぶ。こうした教示のなされるすべての場所で、真光は儀礼の配置や特定の聖なる空間の建築物を取り入れている。コートディヴォワール人、フランス人、日本人などは、いくつかの小さな象徴的なアレンジメントを許容することで、彼らの宗教的な信仰を捨てることなく、真光のイニシエーションを受けることを認めており、セネガル人の改宗者も同様に同じ教えと儀礼に従っている (Louveau 2009)。公共空間における活動 (道路清掃、緑化活動、若者の教育など) のみがローカルな制約に従っている。癒しによる最終的な解決を求めて、真光のイニシエーションを受けに来る世界中の信徒と同じように、イニシエーションを受けたセネガル人は、教えを通して、身体が1つの機械 (*une mécanique*) であることを理解する。人間の身体は、「呪術師の工場」 (« *usines magiciennes* ») を含んでおり、いわば歯車が諸器官を1つの円滑に動く機械のなかに結びつけているのである。ダカールのアリマ⁹は、つぎのように説明している。「身体の内部には、多くの呪術師の工場があります。生まれてから死ぬまで、諸器官は乱れな

⁹ 親切にも彼らのスピリチュアルな実践の意味について説明をしてくださった、イニシエーションを受けた人たちの匿名性の保護のために仮名を用いている。

く、休みなく、機能しなければなりません。心臓は身体の隅々にまで血を送るポンプのようなものとして定義されます」。このメカニズムを好調のままにするために、歯車は塞がれてはならず、体液 (*humeurs*) を循環させ、排出されることに気を使うことが最も重要である。実際のところ、これらすべての機械のように、身体は内部のなかに汚れを出すだけでなく、外部にも汚れを出す。身体の外部の汚れが洗浄によって排出されるのに対して、体内の汚れの排出はより困難である。しかし、創造神であるス神——信徒から「偉大な時計職人」(« *le Grand Horloger* ») としばしば呼ばれる——は、液体あるいは粘液の排泄によって、呪術的な工場から出る廃棄物をきれいにするメカニズムをもっている。教えはつぎのように述べている。「神は清掃のメカニズムを宇宙にもたらした。宇宙に生きているかぎりにおいて、われわれは振動を受け取り、身体は(膿、大便、つばなどの)排泄によって身体を掃除する。もし排泄できなくなると、汚れが体内にたまりまゝ。つばと大便によって、肺と腸はよい状態のままにとどまる。したがって、廃棄物 (*déchet*) を排泄しなければならない」。同様に、身体の諸部位は毒素を出す機能をもっている。こうした汚れは機械の機能を妨げる。イロは、こう説明する。「涙腺と瞼の後ろは、目と頭といった身体の高い部分の排泄器官です。頭の毒素が身体の下部に落ちて、他の器官をふさいだり、頭の病気を誘発させたりしないように、鼻と扁桃腺は頭の毒素を排出します。同じように肺、皮膚、泌尿器があるのです」。

こうした体液の循環に基づいた身体・機械の配置 (*Détrez 2002*) は、古代医学におけるヒポクラテスの体液説の身体観を想起させる。信徒によれば、液体や粘液の排泄が不健康の証拠であると現代医学によって信じ込まされているあいだ、身体のなかに閉じ込められた不純物はしばしば「塞がれていた」¹⁰。たとえば、下痢をとめるために、あるいは鼻の通りをよくするために薬をのむという一般的に共有されている考えは、西洋医学の教えに基づいている。反対に、教えを受けた後は、こうした排泄を妨げるものが、毒素を閉じ込めてしまうことで病気の原因となっている。身体からの排泄物は軟らかいままにとどめ、機械のもっとも適切な穴から排泄されなければならない。したがって、病気とは単純に身体の体液の循環の不順であり、不正常に硬くなった体液がメカニズムを阻害していることである。病気は歯車の清掃と維持の問題であり、その教えは定式化されている。すなわち、「病気と呼ばれるものではない。ただ、浄化の現象があるだけである」。

2-2. 身体の機能不全：幸福と二元的な原因療法

セネガル人の組手によって語られている身体の表象は、機械の機能と機能不全とのあいだの分離に基づいている。これは、健康と病気のカテゴリーのあいだの二元論ともいうことができるだろう。崇教真光による身体表象を考えると、医療的な側面についての説明を欠くことはできない。実際のところ、イニシエーションの課程 (*cours d'initiation*)¹¹に

¹⁰ 一部の極端な人びとを除けば、信者たちが完全に近代医療を否定しているわけではないことは特筆すべき点である。彼らは、体液のコントロールを学ぶ練習のように癒しのテクニックを用いることと並行して、医者にかかることを指導者たちに勧められる。

¹¹ イニシエーションの課程は「イニシエーション儀礼」の一部である。この儀礼は3日間おこなわれる。これが終わったとき、候補者は聖なるメダル(御み霊 *omitama*)を受け取り、「真光の聖なる技」によるイニシエーションをさずけることができるようになり、彼らの

において、信徒は、病気が浄化と結びついていること、崇教真光によって何よりもまずもたらさせるものが幸福へのアクセスであることを学ぶ。この大文字の B で書かれる幸福 (Bonheur) は、つぎのように語られる。幸福は、健和富 (*ken wa fu*)¹² という 3 つの条件のバランスによって定義される。この 3 つの条件の第一のものは、真光の目標が治癒的なものというよりもスピリチュアルなものであるにもかかわらず、健康 (健 *ken*) のよい状態を手に入れること、つまり、「何ら不調がなく、まったく病気にならないこと」(アリマ談)にある。病気は明示的に不調と結びついている。「原初においては、病気は存在しませんでした。神は病気をもった人間を作らなかったのです。人間の進化が病気を招きました。身体の内なかでの不調あるいはバランスを欠いた状態を私たちが生み出したことで、私たちは病気となるのです。私たちの健康の回復は、自然のバランスを再発見した身体とともに生きることを意味するのです」(アリマ談)。したがって、病気の原因の除去によってのみ、苦しみを根絶することができる。健康は幸福に完全に関与する機能の規則とバランスの状態として定義される。マルク・オジェ (Augé 2003) のいうように、「幸福の最小限度の定義は、不幸のない状態であり、小康、一休みである」。教えによれば、人びとが病気になることは彼らの「あやまち」、罪の結果であるという。信徒によると、こうした「あやまち」はスピリチュアルな不浄 (毒素) を生み出し、そのことによって、そこかしこに毒素がたまり、詰まりを生み出すことによって身体が調整されなくなる。病気の基礎が病気と不調の言葉で定義されるとすれば、それを妨げているものを知ることだけが、それを取り除き、完全な健康を回復させるのである。このことが、真光が非常に単純な二元論的な原因療法 (une étiologie binaire) を提供する理由である。

病気には 2 つの原因があるとされる。すなわち、身体的原因とスピリチュアルな原因である。教えによれば、「病気の原因の 20% はメンタル、もしくは身体的なもので、80% がスピリチュアルなものである」。この断定はヨーロッパすらも含んだ世界中すべての道場において広まっている (Cornille 1995)。メンタル、もしくは身体的な原因は、毒素と関連しており、スピリチュアルな原因は霊と不運な祖先に帰させられる。病気は主としてスピリチュアルな原因によるものであるが、真光の原因療法が社会的な原因で説明されることもあり得る (Augé and Herzlich 1986; Fassin 1992)。

すべての病気の背後にあるものは、身体の内なかの毒素の蓄積である。信徒によれば、いくつもの異なる原因をもつ、ある種の毒として定義されるものである。まず最初のもは、深刻にネガティブな考え (悪い想念 *mauvais sonen*) である。「深刻にネガティブな考えは、ネガティブな粒子へと変化し、身体の内なかに入り、膿、もしくは身体を重くする何らかのものとして物体化する」(教え)。このタイプの汚染は、信徒の行動に関与し、善と悪のあいだの内なかへと方向づけ、教えによって要求された規則から外れることによって汚染のリスクにさらされることになる。しかし、より一般的には、善と悪のこの二分法は、彼ら自身の教育に依拠している生活における諸個人の行為についての判断に基づいている。2 つ目は、着色料を含む食べ物や毒素のある製品によって毒化された場合である。そして、最後は、人間の身体が「宇宙におけるものの硬化」という不可避的な現象にさらされる場

手のひらを通して神の主の光を伝えることで、お清め (*okiyome*) 儀礼をおこなうことができるようになる。

¹² *ken* は健康、*wa* は社会的、職業的、家族的な調和、*fu* は富と物質的な快適さを指す。

合がある。このように、信徒たちの世界観を構成する3つの原則が明らかになった。そして、この3つの主要な原則は病気の背後にある原因と関係している。すなわち、他人との関係（悪い考え）、近代社会との関係（着色料）、すべての国々の信徒たちが等しく適応している普遍的でコントロール不能のメカニズムに個人が統合されること（宇宙の硬化）である。

したがって、病気のスピリチュアルな側面は、機械理論と同じように重要である。スピリチュアルな原因は、日常生活をおくるなかで人間に憑依し、「困難」（« *perturbation* »）（霊障 *reisho*）を生み出す、「怨霊」（« *esprits de rancune* »）と不運な祖先の行動に帰せられるものである。実際のところ、これらの「困難」は生物学的な不調（病気）として顕在化するが、社会的なコンフリクト、あるいは物質的、家庭的、職業的な問題などの社会的な不調としても顕在化する。これらのいわゆる「スピリチュアルな」原因は広い意味で用いられており、信徒たちの人生のなかに——リーダーの助けのあるなしにかかわらず——霊や祖先の介在するドラマティックなシナリオのはじまりを発見するための個人的な探求を行うようにさせるのである。

お清め儀礼のあいだに光を受けると、霊はその個人を通してそれ自体として顕在化する。このことは、「顕在化」（« *manifestation* »）と呼ばれる（MacVeigh 1997）。光に触れることによって、「怨霊」は「闇の世界」から出て、その個人を悩ませる「困難」を主張し、真光のリーダーによって刺激されると、憑依された人物が被っている悲劇の原因を説明する。光と霊の所有者に質問をするという「顕在化」は苦悩を表現し、イニシエーションを受けた者に解決策を探すように導くことによって、家族の問題を解決させる。たとえば、霊は家族の祖先のための祭壇に石碑をおくことをもとめる。この石碑の不在が霊を空腹にさせる原因であるとされる。一度鎮められると、霊はその穏やかな運命を追い求め、生きている人間を平静な状態にとどめるようになる。

霊障は「バランス原則」（« *principe d'équilibre* »）あるいは「原因-結果原則」（« *principe de cause à effet* »）（相応の理・間釣り合い *Soonori Matsuriai*）をも明らかにする。基本的なイニシエーションの講義のなかでは、つぎのような非常に明瞭な具体例が与えられる。ある絶望にうちひしがれる女性が真光の創始者のものを訪れ、彼女の夫が殺害されたことだけでなく、彼女の家族が惨禍の犠牲になったことを語った。彼女はこう説明した。

「私の息子の2人が死にました。私の三男は喘息で寝たきりになり、次男はポリオで寝たきりに、私の結婚した娘は彼女の父が亡くなったときにふさわしくないと出戻りになりました。他の息子は骨に問題を抱え、チンピラになっています。彼は家族の財産を賭けと女に浪費しています。彼は彼の母親の財産を売り払い、女たちをあつめ、詐欺で捕まりました」。

創始者は彼女にこの破滅の原因を教えた。

「もし長男が足を切断していたのなら、そのことは切断後に家族に不浄が蓄積されたことを意味する。もし他の息子が家財を浪費しているのなら、その家財は他者を傷つけることで得られたものだからだ。このことは、スピリチュアルな世界のバランスである。もし祖先が危害をなしていたならば、われわれは危害を被る。なぜなら、不浄は子孫へと受け継がれるからである」。したがって、身体は、前世で祖先が行ったことを意味するものとし

て解釈されることがありえ、身体的な病状は相対的に正確で記号論的な全体像を与えうるのである。そして、個人の身体は家族全体の鏡でもある。家族のネットワークのなかでの彼らの位置をたどることによって、諸個人は最近の生活におけるトラブルを適切に読解することが可能となる。最近のトラブルは前世におけるトラブルの反映であるのだ。(過去、現在、未来という)時間は個人の身体の中に同時に現れ、祖先の行動によって、個人の身体は最近の不運の結果となり、それらの解決、もしくは解決とは違う選択は、個人の将来の生活の質を決定する。この時間的なアプローチは、崇教真光の信徒のスピリチュアルなタスクを理解する1つのカギとなっている。

2-3. 治癒：お清めを通した自己と環境の浄化のための実践

イニシエーションを受ける者は、彼らの問題と直面することで、崇教真光の中心的な実践である、ス神の光を通した浄化というお清めの儀礼を用いることができるようになる。リーダーは治癒グループであることを否定しているものの、お清めの儀礼はイニシエーションを受ける者にとっては治癒的な資源となっている。イニシエーションによって聖なるお清めのメダル(御み霊 *omitama*)を受けた者による、手のひらを通した「ス神の光の伝達」の実践は、道場(もしくは職場、家庭、友人の家)¹³において日常的に行われている。実践を行うホールの畳に2人組になってイニシエーションを受けた者たちは対面した状態で座る。一方は受動的で、他方が能動的になり、3つの段階を踏んで行われる。まず最初に、能動的なパートナーが光を中心的な魂へと額を通して伝達する。3回拍手を行い、日本語で「天津祈言」(*amatsu norigoto*)と唱えた後、イニシエーションを受けた者は10分間、手を30cmほどかかげゆらし、もう一方のパートナーはこのあいだは目を閉じている。その後、イニシエーションを受けた者は、頰椎の左右の2点に触れながら、パートナーの首筋に光を伝達する。最後に、パートナーは床に顔を押し付け、腎臓から光を受ける。もし望めば、身体の痛みのある部位に、さらに10分かそれ以上、光を受けさせることもできる。ス神の祭壇への崇拝が終わると、セッションの最初のときのように、2人のイニシエーションを受けた者¹⁴は立ち上がり、不浄から浄化されたとされる感覚を保持したまま、彼らの活動に戻る。最大限の効果を得るためには適切で正確なジェスチャーの連続が要求されるという点で、この儀礼はまさに「身体技法」(Mauss 1935)である。イニシエーションを受けた者の象徴的な営為はコロンビアのエンベラ(Embera)シャーマンのそれと比較しうるものであるが——そのシャーマンは、宇宙のなかの霊やその他の存在者とコミュニケーションすることで世界の調和と不調和を統べる——、身体を改変させるやり方が異なっている。シャーマンは「彼の身体に固定され、凝集されている、象徴的な局所解剖学の創造者」(Losonczy 1990: 96)であるが、イニシエーションを受けた者の身体は光を伝達するときは空となっており、何らの障壁なしに光を伝達することで、ス神と世界をつなげるニュートラルで受動的な「チャンネル」(« canal »)となるのである。

お清めの実践は人間の身体のスピリチュアルな不浄を浄化する意図をもってなされるが、

¹³ 道場で実践することは特別なことである。なぜなら、聖なるモノがその最大限の力を与えるからである。

¹⁴ 光を受ける人物は、イニシエーションを受けた者である必要はないが、光を伝達する者はイニシエーションを受けた者である必要がある。

浄化されたものを汚さないようにするために、全体としての環境に対して光を伝達することも含意されている。ここでは、イニシエーションを受けた者の行動が、イーミックなパースペクティブによって表現されているがゆえに、ここでいう環境という語が非常に広い意味で用いられていることに注意しなければならない。自然の定義は人間の介入のないもの「である」ことに限定されている一方で、環境という語は、彼らの日常生活のなかで諸個人をとりまいていてすべてのものを指している。したがって、もし身体が光を受けるとすれば、光と相互に作用するすべてのものが、特に身体の内に入り込むもの、端的には食べ物と同様に、受け取られることになる。したがって、この実践は個人的なものであり、家庭的なものとなる。光は食べ物に含まれる毒素やニトロを除去することができる。また同時に、イニシエーションを受けた者は買い物に行くたびに、彼らが買うものを浄化するために光を伝達する。他のスーパーマーケットの消費者もまた、イニシエーションを受けた者と同じ場所にいれば、このような知識なしに、同じ恩恵を受けているのである。思慮深く、イニシエーションを受けた者は3回拍手を行い、ス神から光を伝達することの許可をもとめる。信徒たちは「スーパーで」自分の台車に手を掛けながら、心のなかで「天津祈言」を唱える。同様に、信徒たちは、彼ら自身が買っていないものを食べなければならないときは、食べる前にその浄化を行う。アビジャンのマキ (maquis)¹⁵で肉を食べるときに、エクトールは、彼が飲みものを浄化するために周囲の注目を浴びることも気にせず、食べるために肉を浄化する。3回拍手をしたのちに、手のひらにその肉を載せ、数分間浄化を行うのである。

このほかに特筆すべきことは、イニシエーションを受けた者はみな一致して、家畜であろうが、野生の動物であろうが、傷ついた動物は「ほんの少しの光を受けるために」(アナ談)、組手のほうに自らやってくると言う。セネガルでは、野生の動物は光の恩恵を受けてきていると信じられている。真光隊 (*Mahikaritai*) の若者たちがジェンベウル (Guembeul) 自然保護公園に緑化活動に行くと、彼らは動物に光を伝達する。こうして、アンテロープは崇教真光のなかで有名になっている。あるイニシエーションを受けた若者によって世話をされた後に、アンテロープは子を産み、この子がこの組織によって制度化されている「若者グループ」の名前である「真光隊」と命名された。こうしたことから、「光に満ちた」サバンナ (アリマ談) を駆け回る小さなアンテロープはアフリカにおける若い信徒たちのマスコットとなり、セネガル人の境界を越えて、他のアフリカ人やフランス人のイニシエーションを受けた者たちから定期的に、このアンテロープのニュースをもとめられるまでに人気を博すようになったのである！

植物もまた、光を受けうるものである。イニシエーションを受けた者は彼らの周囲にある木々や花を、スピリチュアルな実験を受けている道場の植物と同様に浄化している。たとえば、イニシエーションを受けた者は、光を受けた植物が他の植物と比べてよく育っていることを確かめている。数多くの実験が花束に対して行われており、そうした花束は、お清め所 (*okiyomesho*) のバルコニーにあるポットのわずかな植物と同様に、光を受けることでおよそ2倍鮮度を保つという。同様に、果物と野菜もまた、栽培中に定期的に光を受けることによって、より大きく、よりおいしくなるといわれている。植物に対するこれ

¹⁵ マキとは、コートディヴォワールのオープンエアーのレストラン・バーである。

らの実験は、彼らの福音活動において用いる、浄化の効力についての信仰を確かめるための古典的なものの1つとなっている。植物が光からアドバンテージを受けるからこそ、その手法が身体にも応用され、植物は身体によって受け取る利益の鏡となり、聖なる実験の中核にさえ位置づけられるのである。信徒たちがもっているこうした聖なるものとの関係性は、自然から得られる諸要素を身体と結びつけ、可視的なものとして経験できるようにさせるのである。

2-4. 身体における聖なるものの日常的な証拠、ある種のライフスタイルにむけて

「聖なるものは力のある禁忌によって遠ざけられ、保護されている。つまり、世俗のものは、こうした禁忌に従って、それらの聖なるもののカウンターパートから距離をもつように留められなければならない」とエミール・デュルケームは書いている(Durkheim 1985[1912])。しかしながら、崇教真光にとって、聖なるものを定義するものは禁忌ではなく、その強さと力である。禁忌は明示的に述べられていない。それらはイニシエーションを受けた者によって経験される。浄なるものと不浄なるもののあいだにある、この鋭い二元論を維持することは、聖なるものの永続性の条件である。暗黙の禁忌は、浄と不浄の混合物が聖なるものを破壊する、というものである。しかし、たとえ彼らが自分自身の世界の秩序を脅かすリスクがあることを知っていたとしても、この暗黙の禁忌からの逸脱を信徒にやめさせるものはなにもない。あるいは、さらにいえば、真光を特徴づける超越性が神の一部である素早い判断をもたらすことから、彼らは彼ら自身の世界の秩序を覆すことすらあるのである。信徒の1人であるエクターはつぎのように述べている。「神が好まないことをするとすれば…うーん！神はあなたと正しい道へと矯正するだろう。おー、そうだ！あなたは警告を受け取るまで待ち続けることはできないだろう」。同様に、リサはこのように説明する。「真光には、タブーはありません。あなたはあなた次第で好きなことを何でもできます。しかし、一定の時を経れば、光とともに、あなたはかつての正しくない行いをやめるようになるでしょう」。したがって、聖なるものの力は日常的な基礎に基づいてイニシエーションを受けた者によって経験される。禁忌の不在は、経験を通じた証拠に従うことで、さらに力強いものとなる。何も強要されず、何も禁止されず、ただ光とともに「経験すること」だけが必要なのである。

光を伝達する実践は、浄の道に残るために不可欠なものではない。信徒たちは道徳に順応しなければならず、教えに従わなければならない。祖先の失敗を矯正し、スピリチュアルな不浄を除去するためには、2つの方法がある。1つは能動的であり、もう1つは受動的である。「あなたは他者を助けるために自分自身を捧げなくてはならない。これが能動的なアプローチである。あなたは不浄を解き放つために必要とされる苦悩を通過する必要がある。これが受動的なアプローチ、すなわち、従うことである」。このことはイニシエーションにおいて教えられる。しかし、汚れのサイクルを打破するために不可欠な、新しい「道徳」、新しい存在のあり方を付け加えなければならない。この新しい道徳は苦悩を受け入れることだけではなく、幸福となり、それに感謝することによって更正される。「もしわれわれが不満を言い、不幸であるならば、われわれは不浄を蓄積し続け、他のものが生じ始める。もしわれわれが文句を言い続ければ、不浄を蓄積し続けて死ぬだろう」(ユースフ談)。したがって、イニシエーションを受けた者は、生活の状態を、達成しているスピリチュア

ルなレベルを指し示すものとして解釈するように促される。経済的な成功を神の恩寵の徴として解釈するプロテスタントと同様に (Weber 1995[1920])、イニシエーションを受けた者は、健康状態 (*ken*) の解釈、自身を取り巻く調和の度合い (*wa*)、経済的な成功 (*fu*) のそれぞれにおいて、こうした徴を見いだすのである。イニシエーションの講義のなかでは、お清めは絶対に誤りのないものではなく、完全な技法でもないと明確に述べられる。それは、イニシエーションを受けた者の行動がこうした新しい道徳に向かうようにむけられたときのみ有効なものとなる。「もし道場にただ単に光を受けるためだけに来たならば、家に帰って何も変わることはありません。以前と同じような振る舞いをして、あやまちを犯せば、光はまったく働くことがないのです」(ダカール道場リーダー談)。したがって、崇教真光は個々のあり方とライフスタイルに衝撃をもたらすといわれる「救済-解放の道」(« *voie de salut-délivrance* ») (ダカール道場リーダー談) についてのイニシエーションを行っている。信徒たちは、自分自身を注意深く観察し、自分自身と行動についての自覚を研ぎ澄ませ、そのことによって、教えによって広められている規範に従わなくてはならないのである。

お清めを通した浄化と同様に、追加的な技法がある。それは、ご奉仕 (*gohoshi*) すること(「ス神のための小さな責務」)である。この活動は、環境保護のために行われるすべての行為——清掃、サニテーション、道路掃除、園芸活動、緑化活動など——を規定している。これらの責務を実行することを可能にするために、神がより強い光を信徒たちに送るといわれており、これらのご奉仕は、自己の浄化のために部分的には有効である。ふつうに関心をもたれている小さな仕事と同じように、それらはス神のために特別な考えとともに実行されなければならない。したがって、食事を作ったり、トイレや道路を清掃したりすることを、イニシエーションを受けた者が悪いムードで行ってはならない。なぜなら、浄化が弱々しいものになってしまうであろうからである。感謝と喜びとともに実行することで、それらは、ス神の意志、すなわち、感謝、従順、慎ましき (*la gratitude, l'obéissance et l'humilité*, 感謝、ス直、下座 (*kansha, sunao, geza*)) に順応する態度を獲得するための訓練として意図されるようになる。したがって、環境-管理活動は不可避免的に、イニシエーションを受けた者の身体の浄化を導く。そのことは、「すべての象徴的なシステムが、世界における行動の可能性と判読の能力とのあいだのリンクを作り出す」(Le Breton 1985: 67) のである。

3. 持続可能な開発のための回復された自然環境と浄化された身体の相互作用

3-1. 地上の楽園の創造は自然と環境の表象を意味する

崇教真光のスピリチュアルな仕事は、地上に楽園と新しい「陽光文明」(« *civilisation de Yoko* ») を創造するという大きな構想の達成に動機づけられている。この世界のなかで地上に神政国家を建設するという観点とともに、イニシエーションを受けた者はスピリチュアルな次元で仕事を行う。この楽園は、「火の洗礼」(« *le baptême du Feu* ») の後に生じると考えられている。この「火の洗礼」は、ス神が人類のためのプログラムの変更を行っ

たとされる1962年に遡る「大浄化」の秩序の基にすべてがおかれるようになるというものである。至福先年説の信徒とは異なり、真光の信徒たちは天上の楽園に到達するために、世界の終わりを待つということはない(Festinger et al. 1993)。彼らは、ス神のポリシーに則って、この世界を秩序だてする仕事を続けるのである。陽光子(yokoshi)はこの神聖な企てに貢献し、近年のポリシーとのあいだの移行を行わなければならない。こうした人類、来たるべき者たちは、神への奉仕の際に、この新しい「陽光文明」の一部として、浄と聖なる選択によって、用意され、選ばれることになるのである。真光の創始者によって創られた未来の概念は、聖書の表象する楽園とそれほど違うものではない。真光はエデンの園に言及するが、それは消失したムー大陸に位置しており、人類と神々が互いに平和的に進化しているといわれている理想的な場所として考えられている。教えによれば、全知全能の神は人類の利己的な態度に失望し、苦悩を与えるため人類を地上に残した。人類は諸大陸にわたって拡散し、その時々異なる文明を形成したといわれている。信徒たちのスピリチュアルな仕事はこの地上の楽園を残すという目的をもっている。地上の楽園は、つねに豊穡、平和、幸福の場所として描かれ、争い、苦悩、病気、貧困のない場所とされる。こうしたコンセプトのなかで、自然は豊かさと幸福の源として提示されている。信徒の1人であるサマによれば、楽園は「ヤシの木々、緑の繁茂する木々、多くのエキゾチックな色の花々、果実、あらゆる種の植物が生い茂るところ」である。言い換えれば、自然は魅惑的なものなのである。

真光の意味の体系は、もちろん、創始者によって発展させられた象徴的な構築物である。しかし、そのほとんどは、キリスト教的な諸概念とは関連しない自然の表象を提供する神道から借用されたものである。教えは非常に明確に、信徒たちを「出雲の聖地での崇拜」へと導く。この出雲の聖地とは、神道における2つの最も重要で歴史的な聖地の1つであり、創始者の母親が子どもを身ごもるために長いあいだ祈ったといわれる場所である。崇教真光は神道から人間と自然の共生という自然の表象を借用してきている。実際のところ、神道は人間を自然界の1つの要素として捉えており、自然界においては調和のなかで生きる必要があり、自然は友として認識されている(Pons 1993: 33)。さらに、神道は、自然と共同体のメンバーシップに対するある種の態度や自然との対話のための儀礼以上の特別なドグマをもっておらず、自然は神々の家であり、人間はその存在以前からある自然に完全に属している(Breen and Teeuwen 2000)。反対に、自然に対する聖書のコンセプトは人間の自然に対する支配として特徴づけられる。「ユダヤ教、ギリシア正教、イスラームの世界観と酷似して、カトリックの世界観では、自然や神々は人間性からかけ離れた現実として捉え、人間を自然の上に置き、神々の上にすら人間を置く。彼らの世界観は、自然に対して払うべきである諸権利さえも否定する」(Pitte 1999)。真光はキリスト教からのリファレンスを借用しているが、信徒たちには、自然に対する支配の考えを放棄させ、より敬意を払い、共生的な態度をとるように促している。「人間は宇宙の中心からその場所を移動しなければいけません」とリーダーたちは言う。地上に残されるべき楽園という、この世界観は、真光の信徒たちの具体的な自然保護活動を基礎づけているのである。

3-2. 身体と自然：人類、宇宙、不可視の存在、自然とを結びつけるネットワーク

環境活動への真光の信徒たちの参加は、共生への非常に相互依存的なアプローチという

特徴をもつ、宇宙と自然のなかにおける人間の位置づけについての上述の理解によって動機づけられている。実際のところ、彼らにとって、人間の身体は宇宙に編み込まれたものであり、宇宙のまさに形成にすら組み込まれたものである。リーダーたちは、宇宙の形成を、現代物理学に影響を受けた科学的な議論を援用しつつ、説明している。すなわち、宇宙は、真空と電離圏と大気圏によって作られている。人類の作られた基礎的な諸要素——知恵、愛、意志——は、真空のなかを漂っていた。いまだに起源の知られていないところからきた不可視の宇宙線が地球に到来している。こうした「非常に高いエネルギー」が大気圏に到達したとき、「非常に高いエネルギー」の原子と出会い、「シャワー現象」が生じ、中間子と陽子という「基礎的な粒子」が作られた。これらの中間子と陽子が出会うと、中性子と電子が作られる。「宇宙の手」は、陽子と中性子を結びつけ、原子を生み出す。そして、電子はその核のまわりをまわる。これが、「いかに宇宙が形成されたかという基礎的な原則、波（*PA*）の原則¹⁶」（教え）である。

宇宙が、これらの基礎粒子によって形成された一方で、身体は、波の振動の結果としての細胞、分子、原子の集まりであろうといわれる。人びとは（2つの目、1つの口、その他のものが同じ場所にあるというように）すべて同じ方法で作られたとされる。神は人間を物理的に統一する鋳型を用いた。こうしたスピリチュアルなイメージは、へその緒で母と子のあいだで栄養の交換がなされるなかで、宇宙的・心理的・物理的な細胞によって、具体的な形態が与えられるのであるだろう。人間の身体は、スピリチュアルな身体、宇宙的な身体、物理的な身体という3つの身体に分割される異なる種類の細胞の集まりである。これら3つの身体は連結され、第1の魂と第2の魂という2つの魂によって直結される1つのものとなっている。

複数の世界のあいだのネットワークとしての身体の表象は、輪廻転生へのリファレンスによって調停されている。1人の人間の誕生は宇宙に編み込まれている一方で、死は存在の終焉としては考えられていない。実際のところ、物理的な身体が消滅することがあったとしても、他の2つの身体（宇宙的、スピリチュアル的な身体）は生き残っている。「精神は永遠に生きる。魂は、動く家のようなものである。あなたがある場所から別なところに離れると、あなたは順応しなければならない。死と生は存在していない」（教え）。死という点では、精神は死の世界に戻らなければならない。死の世界では、新しい身体とともに生まれ変わる前に数百年の鍛錬を経験する。そこには、2つの輪廻転生のメカニズムがあるといわれている。再生（*saisei*）と転生（*tensei*）である。前者は魂が物理的な身体に戻るといえるものである。転生は「深い考え」（*« pensée profonde »*）（想念 *sonen*）の弱い人が「魂の移住」（*« transmigration de l'âme »*）を行うものである。輪廻転生は、スピリチュアルに彼ら自身を完全なものにするために「訓練」（*« entraînement »*）を受けるようにさせる。これらの人びとは、彼らを取り巻く人びとから受ける酷い扱いに関係した、かつての人生において苦しめられていた問題に悩まされる存在へと転生する。最悪のケースでは、人びとはその問題の特徴と正確に対応した動物へと転生する。たとえば、蛇あるいは

¹⁶ 教えによれば、波の原則は、スピリチュアルな理由づけに基づいて、いかに宇宙が作られたかについての説明として言及される。

は狐への輪廻転生は、金銭に非常に執着する者に生じる¹⁷。人びととその環境とのつながりを説明するために、リーダーは、伝統的なセネガル人の信仰、特に非常に慣れ親しんでいる不可視の世界と共鳴させるという方法によって、真光を提示している。環境を尊重するという教義は、自然のなかに見つけられる霊を尊重する必要があることを想起させ、同時に、人間存在と相互作用するスピリチュアルな存在者の力を自然が再活性化するということも思い起こさせる。リーダーはつぎのように主張している。

「木々のなかには、訓練をしている霊がいます。岩にもまた、訓練をしている霊がいます。岩に小便をかけてしまうと、彼らを傷つけているのかもしれませんが。われわれは神に対するように、振る舞う必要はありませんが、環境を尊重する必要があります。われわれはトイレでのみ小便をしなければいけません。もし自然のなかでするのであれば、一旦距離をもって、お願いします、と頼むのです。ウォロフの国では、われわれは、『燃え残りの炭をもって地面に直接なげたり、地面に熱湯をそのまま投げたりすることはよくない。そこに誰がいるかわからないからだ。そうしてしまったら、おまえの家が燃えても、おまえはなぜそうなったかわからないだろう』と言うのです」(ダカール道場リーダー談)。

同様に、リーダーは、ブッシュや野生動物からかけ離れ、都市空間に野生動物が侵入するとしばしば恐怖におびえる都市住民に対して、人間と動物との密なつながりについてのアップデートされたバージョンの語りも用意している。真光の教えから、イニシエーションを受けた者は、動物が輪廻転生を経た祖先であるかもしれないがゆえに、動物を殺さないことを学ぶのである。

「人びとを食べさせるために生まれてきた動物がいます。神は(彼らを殺すことを)われわれにお許しになっています。しかし、動物を敬わなければいけません。たとえば、村人たちは、蛇が彼らの祖先であるがゆえに、蛇を殺そうとはしません。動物たちにはよそにいてくれるように頼み込む必要があるのです」。

蛇を踏み潰すことは祖先を虐殺するリスクを負うことを意味する。そして、イニシエーションを受けた者にとってはこの虐殺の結果として新しい不浄の蓄積が生じるという有害な結果をもたらさう。他方で、祖先にとっては、危うい動物という存在よりもよりよい輪廻転生の機会を得ることになる。動物を敬うことについてのこの教えを通して、イニシエーションを受けた者は、人びとへの環境の影響を覆い隠している都市の近代性の帰結について内省させ、エコシステム全体のなかでの人間の位置づけについての考えを変容させる。自然のなかにあられる霊と祖先たちは、力を持ち、数千年の歳をとっている。霊や祖先と人間との相互行為的世界に自らが関与しているという自覚に満たされることで、イニシエーションを受けた者たちは、不可視の存在を浄化し、それらの怒りから自らを守り、地上の楽園に住まうであろう将来世代のために環境をよりダメージの少ないままに保全しようとする自然保護活動に進んで参加するようになるのである。

この世界とスピリチュアルな世界とが交錯する点において、治癒を探求する信徒が真光に求めているものをよりよく理解できる。教えによって、信徒の不幸には、臨床的であると同時に社会的な解釈が与えられ、身体はより意味をもたせるより広いコンテクストにお

¹⁷ 生と死のあいだの絶対的な境界の不在という考えによって、真光が、イニシエーションを受けた者が関与する宗教的な信仰について立ち入らず、いかなる葬送儀礼も行わないということが説明される。

かれる。無秩序であると彼らが判断する世界のなかで行動するために、聖なるものと考えられているこの「知識」を信徒たちは用いることで、心の平安を得るのである。これに対応して、信徒たちは、ネットワーク化された身体の機械論的な見方を環境へと転移させる。なぜなら、伝統的な社会にとって、「身体はつねに世界と関わっており、宇宙の小さく、結びつけられた一部であり、それと向かい合う人間は孤独ではあり得ない」(Le Breton 1985: 186) からである。こうしたことを踏まえれば、(霊、祖先、神々といった) 不可視の存在のネットワークを回復させ、信徒たち自身を浄化させるのに効果的であると考えられている環境活動と、身体の浄化とを真光の信徒たちがなぜ結びつけているかが理解できるようになるだろう。このように、地上の楽園の復活を追求することは、ス神の創造のためになると考えられる行動をするように促す。したがって、スピリチュアルなコードによって、環境主義が物質的な制約を解決するのである。人間の身体が、いまここで相互行為する祖先、霊、人間、神々、宇宙との関係性の広大なネットワークであるように、身体と環境の浄化は、人間を彼らの環境に再びつなぎ合わせようとするものなのである。

真光の信徒たちは、都市の自然、あるいは標準化されている自然と、都市の外にある自然の双方に、具体的には、庭園、自然保護区、植物園といったものに対して、まさに投資をしているのである。

3-3. 栽培種化された自然：自然の聖化と標準化をもたらす実験場としての陽光農園

真光のイニシエーションを受けた者たちは、世話をしている自然のただなかで働いている。こうした自然は陽光農園 (*yōkōnōen*) (庭 *jardin*) というかたちで制度化され、すべての道場において、こうした実践が体系化されている。この「陽光農園という」空間は化学製品を用いない園芸の理想的な場所であり、長期の自給自足を目的とした実験空間を表しているのである。[このような場所で] お清め儀礼は広範に行われている。この儀礼によって、あらゆる化学的なものを排除し、土壌の再活性化をもたらすからである。また、お清めが行われることで、イニシエーションを受けた者たちは、光の効果を確かめるために、日常的に自然を観察するという補完的な実践をすることを促される。真光の信徒によれば、こうした実践を通して、都市住民の冷淡な態度は、自然との交流を好むようにラディカルに変化し、そこに生きている微生物にまで感謝を表現しなければすまないようになる。同様に、いわゆる「ポジティブな」言葉が最善の生育を促すために植物や野菜に用いられる。信徒にとっては、自然に対して前提となっている人間の優越性が、ラディカルな謙虚さによって和らげられなければならないのである。堆肥としてコンポストや生ゴミを用いることは、道場の共同体生活の一部であり¹⁸、こうした実践がイニシエーションを受けた者たちの日常生活に統合されることが最も重要なのである。

より広い意味では、この共同体の農園に注意を払うことで、諸個人が自分自身と自然との異なる関係性をしっかりと維持している。こうしたことは、自己の重要性を減少させ、家族と共同体よりも広いコンテクストのなかに個人を位置づけるという考えの一部となっている。したがって、自然との交流は祈祷の実践を越えていく行為である。農園を通して、

¹⁸ イニシエーションを受けた者は、共同体としては生活しない。より大きな組織のリーダーたちだけは、ある場合においては、道場に住む。

神との関係性は具体的な形態をもち、道場の聖なる構造を越えていくのである。ボニウスがいうように、「陽光農園は自然を観察し、植物を通して神の存在を理解するために作られて」おり、植物が「人間と自然、人間と宇宙との関係性を調整する」ことを意味している(Crosnier 1993: 7)。また、この活動は光によって生じたとされる結果を可視化することで、魅惑的なものとなった自然環境が身近にあることを深く認識させるようになる。こうしたことを、イニシエーションを受けた者はつぎのようによく語る。「あなたは、キュウリの茎が自分からあなたの指を包み込んでくるといったことを経験したことがある？」(S夫人談)。同様に、イニシエーションを受けた者は、光を受けた農園の花々が2倍長く生鮮であり続けることを確信している。イニシエーションを受けた者と神との交流は農園で達成されるものにとどまらない。地上の産物は、主として、1ヶ月にわたる儀礼のなかで、ス神の祭壇に捧げられるのである。さらにいえば、イニシエーションを受けた者は、重要な収穫物を得る喜びの前に、彼らと結びついていると考えられている神の贈り物を栽培することの満足を味わっている。種を植えたのに何も育たなかったときですら、彼らは神の仕事に参加したことに対して個人的でスピリチュアルな満足を得ている。

ダカールで、信徒によって真光に貸し出される土地とローカルな建物のある道場のそばの非常に整備された農園を通ると、驚きを隠すことはできない。非常に乾燥したこの国の気候においては頻繁に水やりをしなければならぬにもかかわらず、農園ではレタスやじゃがいもなどの野菜が栽培されている。イニシエーションを受けた者たちは豊作を望んでいないと認めているにもかかわらず、彼らは収穫物を使ったささやかな調理を楽しんでいる。しかし、この小さな農園を通してリーダーが伝えたいことの基本的なものは、農業の近代化を乗り越えることの必要性である。過剰生産と農業の過剰な機械化に対するリーダーの批判的な言説は、こうした言説がほとんどみられないセネガルでは奇妙なものに思われるが、近代の乗り越えというアフリカにおける真光の全体としての意向と一致したものである。イニシエーションを受けた者にとって、技術と物質的な発展の管理は、近代化に直面したことで代償としたものの救済を表象している。真光によって提供される農業の技法の訓練の目的は、ある種の近代性への抵抗である。ダカールのリーダーは、こう語っている。「物質主義的で機械的な発展は押しとどめなければなりません。物質主義を我が物顔にさせたままにしてはいけません。農業が機械化され過ぎてはいけません。そうでなければ、われわれは心や感情を失ってしまいます。心に配慮するやり方のある伝統的なやり方に立ち戻る必要があるのです。科学と技術は十分に発展しましたが、機械化されすぎたままにしてはいけません。行き過ぎた物質主義的な欲望は捨て去らなければならないのです」。つまり、近代性は逸脱のリスクとして認識されているのである。

この農園は、有機農業や自然の尊重の必要性を信徒たちに教えるためにつくられている。しかし、それだけではなく、ス神の光のスピリチュアルなエネルギーを再活性化することで、「生命力に満たされた」健康的な食べ物をつくるために、地上から毒素のある物体を除去するという仕事場としても位置づけられている。イニシエーションを受けた者が、「再活性化された」健康的な産物を手に入れるために、できるだけ多くの人びとにこのタイプの農業を導入する必要があると語るとき、彼らにとって、近代的な消費物は「死んで」おり、病気と死の源泉を意味している。グロはつぎのように語る。「食べ物には化学物質が入っています。狂牛病やヒツジなどで、こうしたことを目にするようになっていきます。しか

し、農業製品もまた、怪しげなもので、有毒なものとなっています」。イニシエーションを受けた者たちの希望は、食糧自給のために諸個人を訓練することにある。自分自身で野菜を育て、自給的な農業へと「回帰すること」は、食産業によって汚染された商品の消費をやめる手段である。この農園は、ここで過ごすように働きかけられたすべてのイニシエーションを受けた者たちに開かれており、いわゆる「有機」農産物の消費へと彼らを導いている。こうした議論は、食農産業の挑戦への対抗として、「有機」食品主権を提唱する環境活動家の主張と驚くほどに歩調を合わせている。同じように、この農園は、アイデンティティと歴史を失った加工食品に囲まれて、それらを食べることのリスクにさらされているという、フランスにおけるアマチュアの野菜農家に広く知られている考え方 (Ducaroy 1993: 61) と合致しているのである。

3-4. ブッシュの修練会 (*shurenkai*) : 若いアフリカ人のあいだでの地域振興についての意識向上

修練会は、その性質をみると、単なるイベントの枠を越えた、町や郊外で行われる広範で基礎的な活動である。この活動によって、スピリチュアルな実験と、物理的な風景を保全しようと試みる行動とが結びつけられている。修練会の活動は、16歳から35歳までのイニシエーションを受けた者たちによって構成される真光隊 (*Mahikaritai*) (若者グループ *groupe des jeunes*) を巻き込んで数日間にわたって実施される。参加する若者たちは、地元の出身者と、あるいは他のアフリカ諸国の道場から来た者たちである。修練会の目的は、公的な空間の清掃や緑化活動と、ス神の光を通して自然を浄化する実践とを結びつけることで、環境保護の経験に若者を没頭させる。彼らは、手かざし (*tekazashi*) ——「手をかかげる」(« lever la main ») ことを意味する——を行い、ス神の光を彼らたちのあいだから、植物、自然空間、水などに伝達させる。場合によっては、この浄化は、利他主義と環境主義に基づく控えめな布教活動を維持しつつ、信徒ではない人たちに対しても行われ、若者たちにポジティブな自己イメージを付与している。リーダーたちによれば、若い信徒たちに対する環境主義の教育は、環境に敬意を払い、都市生活のなかでの彼らの役割をさらに自覚する市民に若者たちを必ず導くとされる。

環境保護活動では、若いイニシエーションを受けた者たちが、国際的なプログラムと結びついたイベントに関与するようになる。たとえば、2001年7月、修練会の最後に、若いイニシエーションを受けた者たちは世界環境デーに参加し、セネガル北部のサンルイでチャリティを手伝い、汚染された川土手を清掃した。世界環境デーは崇教真光によって組織されたものではまったくなかった。これは、1997年に、UNEP (国連環境プログラム, United Nations Environment Program) の創設を導いたストックホルム人類環境会議のオープニングにおいて、国連総会によって決定されたもので、毎年6月5日を世界環境デーとして祝うように UNEP が主導したものであった。その目的は、環境への関心を高めると同時に政治的な行動を促進させるものであった。毎年、この活動を組織する都市が選出され、世界中の他の都市からの支援を得て、行進、自転車パレード、コンサート、学校の生徒たちによるエッセイと絵画のコンテスト、植林、清掃とリサイクルのキャンペーンなどが行われる。国家元首、首相、環境大臣が、環境保護へのコミットメントを宣言する

スピーチを行い、世界中の環境主義者のなかから環境保護活動のために選出されるグローバル 500 アワード¹⁹の表彰がなされる。これが、サンルイでこの日に行われた崇教真光の若い信徒たちが参加したイベントの背景である。サンルイでは、市役所が特に川の清掃への参加を決定していた。通常、リーダーが、政府に文書での要求を毎年出しているため、若い信徒たちによるローカルな建物の掃除、あるいは小さな責務の実行が可能となっている。

世界環境デーの翌朝、15名ほどの真光の若い信徒たちが、セネガルのサンルイ市から数キロ離れたジェンベウル自然保護公園の一角で緑化活動を始めた。村人は手斧^{ちような}で穴を掘り、若者たちはそこに木を植え、土をかけた。このとき、植物に光を伝達した信徒が数名参加していた。真光は1986年からラムサール条約にリスト化されているこの保護公園の園長と活動のための合意を得ている。民間団体が真光の若者たちによって行われる緑化活動のための植物に資金を出している。この真光の活動の目的は、緑化について農民たちの意識を高め、そのやり方を教えることで、農民たち自身が彼らの環境を保護できるようにすることである。ダカール道場リーダーはつぎのように語っている。「いまでは村人が参加しています。彼らが学んだ後は、真光はただなすがままにさせます。この活動の目的は、自分自身の環境に対して彼らが責任をもつことです。真光は背中を押し、それがいわばモーターになるのです。その後は、彼らが自分自身で解決していくのです」。その独自のやり方から、崇教真光はローカルな発展に参加しているといえるだろう。村人たちを巻き込むという戦略は、「現在、…環境マネジメントはローカルなアクターの参加なしには不可能なものに思われる」(Black-Pamard et Boutrais 2000: 258) という、環境についての近年の理解と関係している。真光のリーダーたちは、真光を、環境管理者として組み込ませると同時に、環境のローカルな管理における国家の代行者としても位置づけようとしているのである。こうした運動は、彼ら自身の経験のなかから培われてきたものである。国立公園に自らを閉じ込めることなく、イニシエーションを受けた者は、緑化活動を村落へと拡張してきた。当初は、村々でローカルな住民たちに相談なしにいくぶんナイーブに活動がなされ、しばしば悪評を買ってきた。日中に植えられた木々は、村人たちによって夜には破壊されていたのだ！ローカルな環境保護によってコンフリクトが生じることもあることを経験してきた。こうした経験は、真光のリーダーたちの一部に反省を促してきたのである。

すべての真光の活動と同様に、修練会においても、自己と他者の関係性の問題が中心となっている。実際のところ、このことは近年のローカルな開発と持続可能な開発の考え方と密接に関係しており、個人レベルでの浄化の提供が目的とされる。この2つの目的は、身体と社会的秩序のつながりを確かなものにするだろう。なぜなら、社会の浄化の実施は同時に自己浄化を含んでいるからである。若い信徒たちがス神の創造を残すために働くように、彼らは自らの責務の達成をご奉仕(*gohoshi*)と考えることによって、さらなる光を受けるであろうと想定されている。したがって、彼らの手を地につけ、頭を太陽に向けることで、若いイニシエーションを受けた者は、これまでになく神に触れ、このつながりを祈祷とは異なる手段を通して活性化させているのである。ダカールのリーダーはつぎの

¹⁹ この賞は、環境保護と保全イニシアティブのための個人や団体を表彰するものである。

ように述べている。「神は、これらの活動を実施するために若者たちに多くの光を届けてくださっています。だから、活動を行っているあいだは、彼らは多くの光を受けることになるのです。彼らは十分に浄化されています。このことが、若い人びとにとって修練会に参加することの重要性なのです」。さらにいえば、彼らが緑化活動から戻るや否や、活動の途中から、リーダーは若いイニシエーションを受けた者に、ス神の光にさらされて彼らが浄化されたと感じたこと、彼らが最も深い自己のなかで変容がすでに生じたと感じたことを確かめるのである。「修練会のあと、お前たちはもはや同じではない。お前たちはすでに自分自身が変わったと感じるだろう？」。

イニシエーションを受けた者にとって、自己の変容は明白なことであり、心地よい「存在の軽さ」(« légèreté de l'être ») を認めることで経験される。砂漠の公園で太陽が最も高い位置にあるとき、ムスタファは、植物の移植を行いながら²⁰、それが彼自身の内省であったかのように、浄化についての報告を行っている。諸個人に重くのしかかるスピリチュアルな不浄さは、なされた努力とともに、神の光のなかで蒸発したように感じられ、その効果は曇りなき眼には見えるといわれる。この努力と、神々と祖先たちとのあいだの関係性が、毒素をなくさせるのである。ス神のご加護のもとでの浄化は、彼らの不可視のつながりのなかに個人を位置づけなおす。言い換えれば、緑化活動は、直接的な自然と社会環境と、自然のなかに見出される神々と祖先と個人との関係の見えないつながりの双方を保全するのである。参与観察の際に、ムスタファはつぎのように語っていた。

「見たか？浄化されたんだよ！お前は前と同じじゃない。お前は十分に浄化されている。ご奉仕がとってもキレイにしてくれたんだ。いまやお前はキレイになっている。そして、お前の祖先も大きな恩恵を受けるだろう。すべての祖先がお前とそこにいるんだ。これが真光だよ。お前はキレイになったんだ。おれがこうしてご奉仕をすると、あとで光を感じて、おれは気分良くなるんだ」。

真光の象徴的な効果は、あらゆる場面でみることができる。ジェンベウル自然保護公園の中心で、木々を手に取り、額に汗が流れるなかで、イニシエーションを受けた者は祖先と再びつながるチャンスを得ている。完全に個人で行動していたとしてももはや1人ではなく、彼らは自分自身の存在を浄化の行為の1つ1つを通して深く感じられると語っている。ムスタファは、近くにいる自分の祖先とつながることができるということに喜んでいった。「お前がイニシエーションを受けると、自分自身の系譜について簡単に学べるんだ。他の人たちは3年間をその探求に費やしているが、真光と一緒にすれば、その必要はない。祖先たちが現れてくるんだ」。

彼らは非政治的であると主張しているが、セネガル人のイニシエーションを受けた者たちの1つの目的は、光による変容を通して、他の市民たちに責任感をもたせ、彼らを啓蒙された人びとへと鍛え、ナショナルな発展の文脈のなかに彼らの仕事を究極的には引き入れることである。

「真光はセネガルの経済発展に貢献するものなんだ。資金援助といったものではないんだが、もしセネガル人が真光を模範としてみってくれば、彼らは態度を変えて、いつも援助を求めるようなことをやめるようになるだろう。活動は若者に責任感をもたせるよう

²⁰ 人類学の参与観察の一部として、一部の若者に国立公園での植物の移植活動に参加した。

に変えるんだ」(ムスタファ談、ダカール)。

「国のステークホルダー」になりうると考えられているイニシエーションを受けた若者たちは、世界を保全し、社会関係を守るように肉体的にもスピリチュアルにも訓練されている。彼らは自分自身と他者と世界に責任感をもつ市民となる過程のなかにある。リーダーによれば、若い信徒は「真光の聖なる技法」(« l'art sacré de Mahikari ») [真光の業] の実践によって、並の人以上の存在となり、道徳的な素質を備えているだけではなく、真光隊の活動に非常に献身的に加わるようになる。「道場の若いイニシエーションを受けた者は素晴らしくなくてはなりません。彼らは成功の手助けのための特別なサポートを受けています。彼らは他の者たちもっていない財産を手に入れているのです」(リーダー談、ダカール)。崇教真光の若い訓練生 (la jeunesse formée) は、自分自身の一部となりうる国の発展に投資する感覚をもたなければならない。したがって、移民は奨励されていない。

修練会はスパルタ的な生活状況²¹によって特徴づけられ、その目的は「苦悩」の経験を通して受動的な浄化を図り、何よりもまず、都市の利便性に慣れている若者たちに、簡素な生活を営みうることを示すことである。たとえば、ジュジ (Djoudj) 鳥類国立公園²²において、若いイニシエーションを受けた者たちはマットのうえで寝て、電気のない生活を体験する。この目的は近代性から距離をとることで、必要と考えられているものを相対化し、不十分とすら判断される彼らの物質的な条件を価値のあるものと結論づけさせることにある。「厳しくする」(« à la dure ») というこの経験は、先進国で享受される近代的な快適さと結びついた新しい技術とあらゆるモノに対する、若い信徒たちの物質主義的な欲求を削ぐのである。長い目で見れば、こうした活動は、彼ら自身の国の価値への関心を高め、ローカルな発展に彼らの能力を役立てる必要性を喚起させることで、西洋諸国に移民しようとする若者たちの欲求を変容させるようにしているのである。

3-5. 植物園：「創造」の保護と環境マネジメント

崇教真光のイニシエーションを受けた者たちは、環境を保護する活動のためのあらゆる機会を利用している。国家によって管理されている自然空間において行われているこうした活動は、公的な権威との合意のもとで行なわれており、公的な空間におけるいかなる行動の実施の際にも、組織 (l'Organisation) は常に認可を求めている。したがって、環境に対するコミットメントについて、セネガル人の権威の公認があることで、真光は、「植物園区画」(« carré botanique ») の管理者の意向によってダカールのハン動物園と森林公園のリノベーションを行うプロジェクトに参加することになった。1998年以來、真光は、ダカール植物園内の小さな区画を管理してきており、このことはエントランスにこう書かれている。「ハン動物園-森林公園管理局。崇教真光園」。財政的なコストは園長によって保証

²¹ このモデルは、たとえば、スコット運動との類似性をみれば、真光に特別なものではない。

²² ジュジ鳥類国立公園は、セネガルのサンルイ北部、セネガル川のデルタのなかに位置している。この国立公園は1971年に設立され、1975年に拡張された。サヘル全体のなかの希な緑色の鳥が代表的なもので、1980年にラムサール条約によって「国際重要湿地帯」として分類された。この国際的な条約は保護と湿地帯の広範な利用のための枠組みを提供している。1981年に、国立公園はUNESCO世界遺産リストに登録された。

されている一方で、組織は労働力の提供に合意してきている。イニシエーションを受けた若者たちは、植物園区画にその本来の機能を取り戻させるために、ほとんど管理されておらず、野生のままになっていたものを整備してきた。植物園の制度は、イタリアのルネサンスの時代に、薬草を栽培するために用いられていた「薬草園」(« jardin de simples ») のかわりとして作られた。その目的は、種の保存、科学研究、教育、観光である。このプロジェクトにおける真光の参加は、自然科学の発展に存在感を示したいという意図を表しており、ダカール道場のリーダーは真光の実践に沿った内容のリノベーションプロジェクトを提案していた。

「それぞれの木々の根元には、学名の書かれたプレートが置かれています。このことがまさにわれわれが提案したことでした。ここは植物園地区です。多くの種があり、それぞれ異なる種についてネーム・プレートが必要なのです」(リーダー談、ダカール)。

したがって、彼ら自身のやり方で、若い信徒たちは、人びとに体系的に(種の識別と分類のための科学的用法を)教えることを意図してそれぞれの植物のためのプレートを直し、植物学的な調査と種の保存に貢献しているのである。自然環境のためのスピリチュアルなプロジェクトを実施することの認可の見返りに、真光は園長の意向に沿って公園の適切な知識のネットワークを改修の手助けに用い、十分な植物と多様な種の魚の保護のための水族館のプロジェクトを始めようとしている。

こうした緑化空間についての関心は、都市の縁にある空間を適切なものとしようとする組手の欲望を反映している。公園の役割は市民に都市の常態とは切り離された空間を提供することにあり、それがゆえに組み手は公園をふさわしいものにしようとしているのである。ダカールの陽光農園グループのトップであるダミアンはつぎのように述べている。「ハンはヨーロッパの公園ほど美しくはないにしても、ダカールとは完全に異なります」。公園への投資は、都市の中心で都市化に抗して、コンクリートとビルの壁の進出を押しとどめさせ、自然の島々を保護する方法である。こうした自然空間は、あらゆる苦悩とアジェンションが生み出される都市近代の一部ではない。イニシエーションを受けた者たちによれば、[自己の]存在の意味についての見方を失わないために、都市を定義づける経済活動によるストレス(stress)は相対化されなければならない。そして、われわれが自然を身近にふたたび感じるようになることで、調和的な世界のためにスピリチュアルに必要とされていることを思い出す必要があるとする。[信徒の一人である]ポールはつぎのように述べている。「緑化空間は根本的なものです。都市の流れをわずかのあいだでも止めてくれるのです」。

3-6. 環境マネージャーとしての崇教真光?

浄化のスピリチュアルな実践によって第一義的に動機づけられている真光の環境活動は、宗教的な領域を越え、公的な領域に入ること、政治的になる途上にある。国家レベルでは環境リーダーになるべしという真光の主張は、真光が環境活動に参加可能となっているセネガルにおいては一風変わったものである。ダカールのリーダーによれば、都市空間を清掃する行動と、国家によって設立された緑化空間を保全する仕事は、真光が長い時間をかけて成し遂げてきたものに影響を受けている。したがって、真光は、「証言者」(«

attestataire) 》²³である以上に、前衛の一部となることを宣言し、それを体現してきている。イニシエーションを受けた者たちは、社会を没落からすくい上げ、国家がそのことをなす前にギャップを埋めていると語られている。

「教えにおいて、イニシエーションを受けた者たちは ^{ヒューマニティー} 人道性 (humanité) のバロメーターであると神はおっしゃっている。イニシエーションを受けた者たちが環境保全、あるいは再緑化活動について語り始めると、あるいは一度彼らが再緑化プロセスを始めると、国家と政府の双方のレベルで、主要なプロジェクトがこの地域で実施されてきたことがわかります。つねにこのように生じるのです。真光では、神の意志に従うことで、国家とともに物事が生じ始めるということがわかります。だから、真光は発展の非常にアクティブなドライバーであるともいえます」(リーダー談、ダカール)。

たとえば、ゴミを、家庭ゴミ、金属ゴミ、コンポストに分別したり、リサイクルしたりすることをダカールのリーダーは推奨している。彼によれば、こうした活動はルクセンブルグの真光の地域管理²⁴のなかにあるといわれ、セネガルも国家として、このことを推奨している。真光は、国家の資源の欠如を乗り越える環境マネージャーのようなものとなっている。

「ルクセンブルグでは、われわれはリサイクルのためのビンを他の種類のゴミとわけることとリサイクルから始めました。真光がこうしたことを一度始めると、国家プログラムに含まれ、コンクールさえ組織されるようになりました。国家はリサイクルの分野での最も価値のある100の組織を選出しましたが、真光はそれに含まれていました。道場のリーダーたちはこのことを強調し続けるでしょう。われわれが真剣に取り上げるやいなや、国家レベルの問題となり、より深い理解に発展し始めるのです」(リーダー談、ダカール)。

リーダーは、1980年代のダカールで始まった大規模な都市清掃プログラムに参加しており、セット・セタル (Set Setal) 公衆衛生プロジェクトのために若者の動員に協力している。したがって、真光のご奉仕はセット・セタルに同化してきているのである。

「あるとき、われわれはご奉仕活動のイニシエーションを受け、多くの活動を行ってきました。学校でのご奉仕、公的空間でのご奉仕、そして、セネガルでは「セット・セタル・キャンペーン」(“opération set setal”) と呼ばれるセネガル全土でおこなわれる大きなプログラムに参加していることに驚かれます。地区コミューン (des communes d'arrondissement) レベルでは、市長たちが様々な街区の若者たちを組織し、資金援助しています。彼らの横断幕には「セット・セタル・キャンペーン、こんな日」(“opération set setal tel jour”) と書かれ、この地域の全員が清掃に出かけます。このことがわれわれの活動の結果であると強調しておきました。われわれが行動するやいなや、セッションが開かれたのです。だからイニシエーションを受けた者たちは彼らの役割に非常に自覚的です。イニシエーションを受けた者は彼らのレベルで何かをただすとき、そのことはより一般的な何かをただすようになることを意味するのだと、神はおっしゃっています」(リーダー談、ダカール)。

真光のリーダーによるセット・セタルの専有は、国家の非関与を作り上げたいという彼

²³ この用語は、「新宗教運動」についての国家と世界との関係を叙述した Champion(2000)によって用いられたものである。

²⁴ ルクセンブルグがヨーロッパ・アジア地域を管理するピラミッドの頂点にある。

らの望みを反映している。

「もっとも一般的に受け入れられている定義によれば、セット・セタルは、(サニテーションと衛生の意味だけではなく、汚職、墮落、犯罪などの撲滅という道徳的な意味における) 清掃を目的とした人的な投資である。実際のところ、隣人の生活の質を向上させ、穢れやゴミを除去する。さらに、地区をきれいにし、ある場合においては、その地区に名前を与え、しばしば、石版にその名前を刻み、地域の歴史のなかで、その場面、あるいは像を人びとが想起したり、家族や若者グループの個人的な思い出を聞いたりすることで、注目を集めるモニュメントとなるのである」(Diouf 1992: 44)。

若い真光隊のイニシエーションを受けた者は、修練会のあいだ、セット・セタルの象徴的な音楽である[セネガルの代表的なダンスミュージックの]ムバラックス(Mbalax)が鳴るなか、サンルイのセネガル川の土手を清掃し、ダカールの若者たちの表現するアイデンティティに真光が強く関与していることだけを確認するのである。政治権力の不安定化や自身の権力の地位の確保を望まず、イニシエーションを受けた者たちは、1980年代の危機によって弱体化したと考えられている、強力で介入主義的な国家に対する彼らの欲望を表現している。ダカールの若者たちはこのとき政治的なシーンに暴力的に反応した一方で、真光のイニシエーションを受けた者たちは、「生活するために健康的で望ましい環境」(スレイマン談、ダカール)を維持し、社会秩序を保つために働くことで、彼ら自身のやり方で社会の崩壊に立ち向かおうとしている。

より一般的には、真光は、特に教育について、国家によって放置され、大きく拡大している格差を埋めようとしてきている。犯罪から遠ざけるために若者たちをターゲットにした音楽活動²⁵に加えて、イニシエーションを受けた者たちは、職業訓練を提供しようとし、若者たちを彼らの会社にインターンシップとして送り、労働市場で求められる必須条件を取得させるようにしている。若者グループのリーダーで景観エンジニアのダミアンは彼らの会社でのインターンシップを組織しており、このアプローチのメリットをつぎのように説明している。この方法では、若者たちを社会のためのロールモデルとすることができ、彼らは、持続可能な発展の点で、すべての人びとに教育機会を広げることを手助けするよい具体例となることであるという。

「真光で学んだことを、われわれは日常生活に応用しています。たとえば、若者グループのなかでは、彼らはわれわれに時間厳守を教えます。たしかに、このことは学校で教わります。しかし、学校ではスピリチュアルな説明がなされないため、同じではありません。なぜ時間厳守なのか？なぜ常に遅れてはならないのか？こうしたことはいくぶんスピリチュアルにわれわれを罰します。だから、ここで、われわれは時間厳守となることを学び、職場や社会のなかで応用していくのです。われわれは社会のための模範を設置しようと試みているのです」。

²⁵ ダカールのリーダーは真光の若いメンバーたちに音楽学校の講義を受けさせ、道場の若い信者たちと一緒にブラスバンドを結成させている。この教育のための資金はイニシエーションを受けた者による寄付で成り立っている。このブラスバンドは、潜在的に彼らに役立つアートを教える一方で、学校がないときにストリートの犯罪から遠ざけさせるために、子どもたちを忙しくさせたままにするという間接的な意図がある。

結論

宗教運動はしばしば政治権力を潜在的に不安定化する力としてみられてきている。このことは、崇教真光を「カルト」と認識されるとより真実なものとなる。しかし、癒しを求め、民間治療に影響を受けたスピリチュアルな技法の効用をみいだす信徒たちは、国家によって正当性の与えられた環境マネジメントのためのローカルなアクターとして環境活動に自ら進んで関与するようになる。神道に大きく依拠している身体と自然の新しい表象を学ぶことを通じて、彼らは自然に対する人間の支配というキリスト教的な考えから離れ、身体の共生的な理解をもち、身体を、宇宙、神聖で不可視の存在、環境と結びつける。したがって、身体を浄化することは、同時に環境を浄化することであり、これら2つのものは互いに交わり、互いに影響する。このことは、教えによって広められ、環境運動によって定められている世界秩序のビジョンとも合致し、都市的空間と自然空間の双方を清掃するという、土地管理活動へと翻訳されるのである。

標準化された自然空間と都市空間での実施によって、この宗教は自然の管理についての特定の主張を行う。不可視の存在と自己との関係性についての実験と結びついているスピリチュアルな側面を越えて、ブッシュにおける活動は、国の地域的な発展に参加しようとする市民としての自信の役割に自覚的にさせることで、ダカールの若者たちを犯罪と移民から遠ざけようと意図しているのである。若いイニシエーションを受けた者たちもまた、持続的な発展のために村人たちを訓練する。農園は、汚染と病気の源として信徒に捉えられている食と農の産業化に対する彼らの挑戦の証である。宗教的な見返りは、儀礼的な浄化を行うために「オーガニック」として知られているローカルな栽培を学ぶことであり、化学添加物の除去を行うことである。最終的には、農園で実施されている活動が、生き生きとした自然環境から諸個人を乖離させ、窒息させていると考えられている都市環境に挑戦する一方で、市民に対して、自然の理解と保護の必要性を示している。都市環境に挑戦することは、資本主義の圧力に注意を払い続け、都市に自然環境を提供し続けるという手段によって、イニシエーションを受けた者たちが政治的、経済的、都市的規範から離れようと望むという点において、工業化に挑戦することでもある。基本的には、こうした環境運動は、都市の幸福のためのニーズに応えようとするものとして解釈されうるだろう。

地上の楽園の降臨に向けて働き、環境を浄化することによって、崇教真光は国家の環境要求に適合させる。そして、資源の不足を克服するために、環境に対する責任を代表することにセネガル政府が合意したという事実をみれば、本当の環境管理人となっているともいえるだろう。真光は、コストがかからず、やる気に満ちた労働力を提供するだけでなく、知識のネットワークをも提供することによって、正当性が付与されているのである。したがって、環境マネジメントのための道具に宗教運動がなるという可能性は、その宗教の信徒たちによって公的空間の領有について地方政府が寛容であるかどうか、国家の脆弱性と、宗教的なアクターによって実践されるシンボリズムとローカルな環境政策とのあいだの前向きな出会いがあるかどうかにかかっている。このことを、ハン公園でのテレビドキュメンタリーが撮影していたのである。今日、崇教真光は、いかなるものよりも、環境

問題の最前線に位置している。実際のところ、2006年以降、アフリカ人とヨーロッパ人の信徒たちが、緑の万里の長城（Great Green Wall）プロジェクト²⁶に、数千人²⁷で参加しており、これは、セネガル共和国の自然環境貯水池人口湖保護省とのパートナーシップのもとになされているのである。

参考文献

Augé, Marc

2003 *Pour quoi vivons-nous ?*, Paris: Fayard.

Augé, Marc et Claudine Herzlich (dir.)

1984 *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris : Éditions des Archives contemporaines.

Blanc-Pamard, Chantal et Jean Boutrais

2002 “Les temps de l’environnement : D’un sauvetage technique à une gestion locale en Afrique et à Madagascar,” *Historiens et Géographes* 379 : 249-262.

Breen, John and Mark Teeuwen (eds.)

2000 *Shinto in History: Way of the Kami*, Richmond: Curzon Press.

Breton, Stanislas

1993 “Christianisme et concept de nature,” In Dominique Bourg (dir.), *Les sentiments de la nature*, pp. 138-161, Paris : La Découverte.

Champion, Françoise

2000 “La religion à l’épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux,” *Ethnologie française* 30(4): 525-533.

Champion, Françoise et Martine Cohen (dir.)

1999 *Sectes et démocratie*, Paris : Éditions du Seuil.

Cornille, Catherine

1995 “Le dilemme du recours thérapeutique dans une nouvelle religion japonaise,” dans Lautman, Françoise et Jacques Maître (dir.), *Gestions religieuses de la santé*, pp. 237-246, Paris : L’Harmattan.

Corten, André et André Mary (dir.)

2000 *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala.

Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.)

2003 *Les nouveaux conquérants de la foi. L’Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris : Karthala.

Crosnier, Capucine

1993 “La plante à l’image de l’ordre corporel,” *Écologie humaine. La plante et le*

²⁶ この緑の万里の長城は、セネガルとジブチをつなぐ 15km の野菜の壁の建設によって、沙漠化と貧困を克服しようとすることを意図してアフリカ中の信者たちによってつくられている。このプロジェクトは 2005 年のサヘル-サハラ諸国家共同体によって推進された。

²⁷ 崇教真光のリーダーたちによれば、2011 年では 234 名が参加していたという。

corps 11(1) : 7-23.

Détrez, Christina

2002 *La construction sociale du corps*, Paris : Éditions du Seuil.

Dia, Abdoulaye et Robin Duponnois (dir.)

2010 *Le projet majeur africain de la Grande Muraille Verte : concepts et mise en œuvre*, Paris : IRD Éditions.

Diop, Momar-Coumba

2002 *Le Sénégal contemporain*, Paris : Karthala.

Diouf, Mamadou

1992 “Fresques murales et écriture de l’histoire : Le *Set/Setal* à Dakar,” *Politique africaine* 46 : 41-54.

Ducaroy, Agnès

1993 “Corps, jardin et correspondances sensibles,” *Écologie Humaine : La plante et le corps* 11(1) : 47-67.

Durkheim, Émile

1985(1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : PUF. (デュルケーム、エミール 2014 『宗教生活の基本形態: オーストラリアにおけるトーテム体系 上・下』山崎亮訳、筑摩書房.)

Fassin, Didier

1992 *Pouvoir et maladie en Afrique : Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris : PUF.

Festinger, Leon, Hank W. Riecken et Stanley Schachter

1993(1956) *L'échec d'une prophétie : psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, Paris : PUF.

Hervieu, Bertrand et Danièle Hervieu-Léger (dir.)

1983 *Des communautés pour les temps difficiles : Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris : Le Centurion.

Hervieu-Léger, Danièle (dir.)

1993 *Religion et écologie*, Paris : Éditions du Cerf.

Le Breton, David

1985 *Corps et sociétés : Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris : Librairie des Méridiens.

Losonczy, Anne-Marie

1990 “La Maîtrise du multiple : Corps et espace dans le chamanisme embera du Choco (Colombie),” *L'Homme* 114 : 75-100.

Louveau, Frédérique

2009 *Sukyo Mahikari dans tous ses États, du Japon à l'Afrique : Étude comparative de l'implantation d'un « Nouveau Mouvement Religieux » japonais dans l'espace franco-africain (France, Sénégal, Côte-d'Ivoire, Bénin)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

MacVeigh, Brian J.

1997 *Spirits, Selves, and Subjectivity in a Japanese New Religion: The Cultural Psychology of Belief in Sukyo Mahikari*, Lewiston: Edwin Mellen Press.

Mauss, Marcel

1935 “Les techniques du corps,” *Journal de psychologie* 32 : 271-293. (モース、マルセル 1976「身体技法」、『社会学と人類学Ⅱ』有地亨・山口俊夫訳、pp.121-156、弘文堂。)

Oro, Ari Pedoro

1992 “Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil,” *Social Compass* 39(3) : 423-434.

Pitte, Jean-Robert

1999 “La vision catholique de la nature et de l’environnement et ses conséquences sur l’aménagement de l’espace,” dans Pitte, Jean-Robert et André-Louis Sanguin (dir.), *Géographie et Liberté : Mélanges en hommage à Paul Claval*, pp. 659-660, Paris, L’Harmattan.

Pons, Philippe

1993 “Japon : un attachement sélectif à la nature,” In Dominique Bourg (dir.), *Les sentiments de la nature*, pp. 31-46, Paris, La Découverte.

Simonnet, Dominique

1979 *L’écologisme*, Paris : PUF. (シモネ、ドミニック 1980 『エコロジー——人間の回復をめざして』辻由美訳、白水社。)

Weber, Max

1995 (1920) *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris : Presses Pocket. (ヴェーバー、マックス 1991 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店。)

解 説

この翻訳は、Louveau, F. (2011) *L'écologie d'un mouvement religieux japonais au Sénégal. Cahiers d'études africaines* 204: 739-768.の全訳である。ルヴォー氏は、2017年1月に来日され、1月29日に南山大学人類学研究所で“Belonging to a Japanese Religion in Africa : Sukyo Mahikari in Senegal and Ivory Coast”と題した講演を行い、清水貴夫氏（教育開発国際協力研究センター・研究員）がコメンテーターを務めた。来日の際に翻訳の可能性を打診し、のちに清水氏が正式にルヴォー氏から翻訳の許諾を受けた。日本語への翻訳を快諾していただいた著者のルヴォー氏、翻訳の許諾をお願いした清水氏にあらためて感謝申し上げます（以下、敬称略）。

著者のフレデリック・ルヴォー（Frédérique Louveau）は、フランスにおける西アフリカ研究を代表する人類学者の一人であるジャン＝ピエール・ドゾン（Jean-Pierre Dozon）を主査として、高等社会科学研究院（L'École des hautes études en sciences sociales）にて社会人類学と民族学の領域で2009年に博士号を取得している。現在、セネガルのガストン＝ベルジュ大学（l'Université Gaston Berger）のアフリカ-ディアスポラ／社会-権力分析研究室（Laboratoire d'Analyse des Sociétés et Pouvoirs / Afrique-Diasporas）の研究員である。

ルヴォーは一貫して崇教真光を研究している。最初の著作は、2000年のロンドンと南仏のエクサンプロヴァンスの崇教真光におけるアイデンティティを扱った論文（Louveau 2000）であり、道場での聞き取りと2次文献を駆使して、基本的な教義やヨーロッパへの布教の過程をまとめている。その後、仏語圏西アフリカへとフィールドを展開し、2004年には、崇教真光がフランスと仏語圏西アフリカ（セネガルとコートディヴォワール）とのあいだで社会的にどのように位置づけられているのかを論じている（Louveau 2004）。そこでは、真光がフランスでは「セクト」として対象化されるのに対して、仏語圏西アフリカでは、そのような社会的な眼差しがほとんどないことを指摘している。

こうした研究をもとに、2009年に「諸国家における崇教真光、日本からアフリカへ：日本「新宗教運動」のフランコ-アフリカ空間（フランス、セネガル、コートディヴォワール、ベナン）への定着についての比較研究」と題した、前述の博士論文を提出している（Louveau 2009）。この博士論文は、『西アフリカにおける日本の預言者運動：崇教真光の宗教人類学（ベナン、コートディヴォワール、セネガル、フランス）』として2012年に出版され、西アフリカ研究の重鎮であるジョルジュ・バランディエ、指導教員であったドゾンがそれぞれ序文と後書きを寄せている（Louveau 2012）。

今回、訳出した論文（Louveau 2011a）は、直接的には著書（Louveau 2012）の最終章である8章の一部を展開したものであるが、教義の内容や宗教実践に焦点をあてた著書の後半部分のハイライトとしても捉えることができるだろう。同年に発表している別の論文（Louveau 2011b）では、ベナン、セネガル、コートディヴォワールのそれぞれの崇教真光の受容を論じており、大まかにいえば、著書の前半部分に対応している。

このほかに、レリジオスコープ研究所（l'Institut Religioscope）から仏語圏西アフリカにおける崇教真光の概要のレポートとして、創立の歴史や基本的な教義に加え、個々

人に焦点をあてて、宗教実践の内在的な意味をまとめている (Louveau 2013)。近年の論文としては、崇教真光のイニシエーションを受けた仏語圏西アフリカのムスリム (Louveau 2014) や妖術への対抗としての崇教真光 (Louveau 2015) に焦点をあてたものがある。

仏語圏西アフリカの著名な人類学者の一人であるジャン・バザンとともに、花と人類学の特集号に寄せた序文 (Bazin et Louveau 2012) 以外は、崇教真光、特に仏語圏西アフリカにおける崇教真光の研究で一貫している。今回訳出した論文においても如実にみられるように、個別の信徒 (組手) からの聞き取りを基礎として、宗教実践の内在的な意味を明らかにし、地域レベルあるいは国家レベルでのコンテクスト (場合によっては、政治的な緊張関係) を重ね合わせて、宗教運動を理解しようとしており、この点でも、ここに挙げた一連の著作は連続したものとなっている。今回訳出した論文は、治癒儀礼と環境保護活動という一見するとつながりのみえない2つの宗教実践が教義のなかでどのように結びついているのかを鮮やかに示している。より一般的にいえば、教義の内在的な意味から宗教実践を理解したうえで、その宗教実践がどのような社会的なコンテクストに位置づけられるのかを明らかにしており、この手法はルヴォーの研究に一貫したものである。その意味で、訳出した論文は、ルヴォーの崇教真光研究のあり方を凝集したものとして捉えることもできるだろう。

ルヴォーは、西アフリカを対象としたフランス人類学のなかでは、マルク・オジェ、ドゾンといった研究者たちの系譜のなかに位置づけられる。ルヴォーは彼女の理論的な基盤を明示的に示唆していないため、より一般的なレベルでの研究の志向性を指摘しうのみであるが、(宗教) 実践の内在的な意味づけから人びとがどのように世界を構成しようとしているのかを様々なレベルのコンテクストと重ね合わせて明らかにしようとする志向性はオジェやドゾンに共通したものとして捉えられ (たとえば、Augé 1974; Dozon 1974)、そのような志向性をルヴォーの研究にも見出すことができる。あるいは、オジェはグローバリゼーション (たとえば、オジェ 2002 (1994))、ドゾンはフランコ・アフリカ (たとえば、Dozon 2002) に積極的に発言しており、そうした同時代のコンテクストへの関心もまた共有され、具体的な研究として展開したとみることもできるだろう。

崇教真光研究のなかでのルヴォーの研究の位置づけについては、西アフリカのイスラーム史を専門とする訳者の力量を越えるものであるが、門外漢として、興味深い論点を2点指摘して解説を閉じることとしたい。

第一に、日本の研究者による海外の崇教真光についての研究との比較である。アメリカ合衆国 (武田 1996) とブラジル (渡辺 2000) の研究のほかに、日本の宗教学者である榎尾直樹によって、フランスとコートディヴォワールの崇教真光については研究がなされている (榎尾 1995, 1996a, 1996b, 1999, 2009; Kashio 2005)。これらの研究との視点や分析の異同は、それぞれの学術的な伝統を浮き彫りにするという点で興味深いものとなると思われる。なお、英語圏における崇教真光研究も一定数あり、ルヴォーの著作のなかでも広範なレビューが行われており (Louveau 2012: chp. 1)、便利なものとなっている。

第二に、崇教真光研究それ自体のグローバリゼーションの検討である。崇教真光は、かつて日本の人類学者による共同研究がなされている¹。この共同研究を組織したのは、パプアニューギニア研究で著名な畑中幸子であった。畑中はパプアニューギニアで崇教真光を知ったことが関心の出発点であったことに触れているが(畑中 1987: 159)、崇教真光研究の多くがグローバリゼーションとの関連で捉えられてきたことを鑑みれば、こうした研究自体がグローバリゼーションに即応したものと読み取ることも可能であろう。また、実際のところ、多くの研究が、崇教真光のグローバルな展開に着目している²。言い換えれば、崇教真光研究それ自体がグローバリゼーションの結果として生じたものと考えられ、畑中らによる研究はその徴候としてみるることができる。宗教とグローバリゼーションだけではなく、宗教のグローバリゼーション研究がどのような特性を帯びているのかというメタレベルの点もまた、興味深い論点であるだろう。

最後に、本論文の翻訳を快諾していただいた『年報人類学研究』の編集委員のみなさまにあらためて感謝申し上げます。本論文の翻訳を通して、海外における崇教真光研究や、仏語圏西アフリカの人類学の一端が国内に広く知られ、今後の宗教研究や人類学の展開の一助となることを願っています。

(中尾 世治)

参考文献

(日本語文献)

岡田浩樹

1993 「儀礼と組織——道場における手かざし儀礼 特集：伝統をくむ新宗教——真光」『アカデミア 人文・社会科学編』57号: 97-148。

オジェ、マルク

2002 (1994) 『同時代世界の人類学』、森山工訳、藤原書店

檜尾直樹

1995 「フランス都市におけるアフリカ系移民の宗教行動に関する文化人類学的研究——日系新宗教への参加にみるエスニシティの持続と変化を中心として」『旭硝子財団助成研究成果報告 1995年』: 691-696。

1996a 「コートディヴォワール「文化」体験ノート——調査と観光の間にある邂逅か

¹ この共同研究は畑中幸子が主催していたものである。主たる成果は2つあり、1つは南山大学の紀要である『アカデミア 人文社会科学編』に「伝統をくむ新宗教——真光」とする特集が組まれたこと(畑中 1993; クネヒト 1993; 中林 1993; 岡田 1993; 谷 1993)、現代のこのころの別冊を真光の特集として出版したことである(畑中 1987)。なお、特集が組まれた当時、畑中は中部大学国際関係学部におり、この共同研究のメンバーであったクネヒト・ペトロが『アカデミア』での特集を可能としたものと推測される。実際のところ、クネヒトがこの特集の「序」を書いている。

² すでに言及した檜尾、武田、渡辺の研究に加え、英語圏においても、Matsunaga 2000; Smith 2012 があり、これらの研究は宗教のグローバリゼーションを主題としているか、あるいはそれを前提とした議論を進めている。

ら』『東京外国語大学日本語学科年報』17号: 71-86。

1996b 「現代フランス都市と新宗教運動——パリ MAHIKARI の事例」、寺尾誠編『都市と文明』、pp. 240-258、ミネルヴァ書房。

1999 「宗教的接続可能性の基礎概念——新宗教の「民俗性」に関する宗教民俗学の一考察」、宮家準編『民俗宗教の地平』、pp. 553-565、春秋社

2009 「霊的価値論——コートジボワール・崇教真光信者の世界観の持続と変容(1975-1995)」、落合雄彦編『スピリチュアル・アフリカ——多様な宗教的実践の世界』、pp. 203-233、晃洋書房。

クネヒト、ペトロ

1993 「啓示の条件——十字に秘められた事 特集：伝統をくむ新宗教——真光」、『アカデミア 人文・社会科学編』57号: 31-54。

中林伸浩

1993 「岡田光玉の言霊——語呂合わせと文字についての一考察 特集：伝統をくむ新宗教——真光」、『アカデミア 人文・社会科学編』57号: 55-96。

谷富夫

1993 「新宗教青年層における呪術性と共同性——崇教真光を事例として 特集：伝統をくむ新宗教——真光」、『アカデミア 人文・社会科学編』57号: 149-272。

武田道生

1992 「異文化への宗教の展開——崇教真光北米方面の場合」『佛教文化研究』37号: 107-122。

畑中幸子（責任編集）

1987 『現代のこころ崇教真光』、旺文社。

1993 「真光教団の成立 特集：伝統をくむ新宗教——真光」、『アカデミア 人文・社会科学編』57号: 7-30。

渡辺雅子

2002 「日系新宗教の異文化布教——ブラジル崇教真光の場合」『明治学院論叢』672号: 29-68。

(外国語文献)

Augé, Marc (dir.)

1974 *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: François Maspero.

Bazin, Laurent et Frédérique Louveau

2012 “Efflorescences anthropologiques,” *Journal des anthropologues* 128-129: 9-16.

Dozon, Jean-Pierre

1974 “Les mouvements politico-religieux : Syncretismes, messianismes, neo-traditionalismes,” dans Marc Augé (dir.), *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, pp. 75-111, Paris: François Maspero.

2002 “L'état franco-africain,” *Les Temps modernes* 620-621: 261-288.

Kashio, Naoki

- 2005 “Légitimation de la pratique et de la pensée des nouvelles religions au Japon dans Bouchy, ” dans Anne Bouchy, Carré, Guillaume et François Lachaud (éds.) *Légitimités, légitimations : La construction de l'autorité au Japon*, pp. 183-197, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient..

Louveau, Frédérique

- 2000 “Sukyo Mahikari: une identité religieuse au-delà des frontières,” *Ethnologie française* 30(4): 555-563.
- 2004 “La taupe et le microscope. Variations méthodologiques d'une ethnologie comparée d'une « nouvelle religion japonaise » en France et en Afrique,” *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues* 98-99 : 231-260.
- 2009 *Sukyo Mahikari dans tous ses Etats, du Japon à l'Afrique: Etude comparative de l'implantation d'un « Nouveau Mouvement Religieux » japonais dans l'espace franco-africain (France, Sénégal, Côte-d'Ivoire, Bénin)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- 2011a “L'écologisme d'un mouvement religieux japonais au Sénégal,” *Cahiers d'études africaines* 204: 739-768.
- 2011b “Un mouvement religieux japonais au cœur de la pluralisation religieuse africaine : Sukyo Mahikari au Bénin, en Côte d'Ivoire et au Sénégal,” *Politique Africaine* 3(123): 73-93.
- 2012 *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest : Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal, France)*, Paris: Karthala.
- 2013 *Sukyo Mahikari et la quête du bonheur : un mouvement religieux japonais en Afrique de l'Ouest et en France*, Cahier de l'Institut Religioscope.³
- 2014 “De l'islam au shinto: l'initiation de musulmans à un mouvement religieux japonais en Afrique de l'Ouest (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal),” *Cahiers du HCM : Histoire, Monde et Cultures religieuses* 28: 79-95.
- 2015 “Quand l'Afrique prie les dieux du Japon. L'adhésion d'adeptes ivoiriens à un mouvement religieux japonais (Sukyo Mahikari) , ” dans Issiaka-P. Latoundji Lalèyè (dir.), *Culture et religion en Afrique au seuil du XXIème siècle. Conscience d'une renaissance ?*, pp. 207-227, Dakar : Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA).

Matsunaga, Louella

- 2000 “Spirit First, Mind Follows, Body Belongs: Notions of health, illness, and disease in Sukyo Mahikari UK,” In Peter B. Clarke (ed.) *Japanese New Religions in Global Perspective*, pp. 198-239, Richmond: Curzon Press.

Smith, Wendy Anne

³ この報告書は以下のアドレスからもダウンロード可能である。
www.religioscope.org/cahiers/10.pdf (2018/03/22 最終確認)。

- 2012 “New religious movements as transnational providers of social support—the case of Sukyo Mahikari,” In Chambon, Adrienne, Schroer, Wolfgang and Cornelia Schweppe (eds.) *Transnational Social Support*, pp. 63-77, New York: Routledge.

研究ノート

合理化のパラドクスをめぐる覚書

吉田 竹也

キーワード

合理化の多義性、パラドクスの脱パラドクス化、異質な合理化のぶつかり合い

1. 序 ヴェーバーの合理化概念

本稿は、マックス・ヴェーバーの「合理化」概念の理論的展開の可能性を、「合理化のパラドクス」という論点に焦点を当てて考察・整理しようとする覚書である。なお、この論考は、インドネシアのバリと日本の沖縄を事例とした、楽園観光地における観光と宗教の合理化について考察しようとする中期的研究の一環をなすものであり(吉田 2013, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d)、民族誌的研究への接続を念頭におきつつ、その前段における一般理論的整理を目指したものである。

まず、出発点として、拙論の議論を整理しつつ、ヴェーバーの「合理化」の含意を確認しておく。拙論では、「合理化」を、ローカルなものが脱埋め込みによってより一般性を獲得し、社会・民族・地域・時代の差異をこえて有用性が認められ適応され、またそれらの差異に応じて改編されていくことである、とさしあたり定義した。矢野は、ある生活の領域の理論的・実践的な態度決定をある方向に首尾一貫させることが「合理化」であって、この概念は何らかの普遍的な傾向性の具体的特徴を言い当てたものではなく、仮想の共通変数の名称である、とする。私も、こうしたいわば一種のゼロ記号としての、形式論的な「合理化」概念の定義に基本的に同意する(矢野 2003: 31-36, 45-62; 吉田 2016d: 302)。ここで「基本的に」という留保を付したのは、合理化のパラドクスという論点を加味して考察すべきであると考えられるからであり、まさにこれこそ本稿の主題となる。

ヴェーバー自身は、合理化とその多義性に諸論考の中で触れていたが、最終的な概念の確定にいたらないまま世を去った。そして、一部には論理的にたがいに相容れない議論も残すこととなった。とくに、『職業としての学問』では、「合理化」を、脱神秘主義あるいは呪術の園からの解放、予測可能性とそのことへの信頼、それを支える技術と学問の発展、といった点に見て取る一方、『宗教社会学論集』¹では、アジア地域における呪術の徹底と

¹ 『宗教社会学論集』は全3巻からなる。ヴェーバーの生前には第1巻のみが出版された。そこには、「序言」、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」、「プロテスタンティ

いう方向の合理化や²、近代西欧におけるカルヴァン派の来世の予測可能性を遮断する方向での合理化を、取り上げている。別言すれば、前者では知性化としての合理化が、後者では反知性化としての異なる合理化の方向性が、それぞれ合理化の具体的なあり方として俎上に上っているのである(ヴェーバー 1972a (1920-1921), 1972b (1920-1921): 80-83, 1972d (1922): 49, 1980 (1919): 32-33, 1988 (1951/1922/1903-1906): 132-137, 1989 (1920), 2009 (1921): 482-497)。

かくも対照的な合理化論が提起されており、また、先行研究では前者の合理化がヴェーバーの合理化の一義的な含意であると理解されているのだが、私は、「主観的意味の理解」というヴェーバーの解釈学的認識ないし公理と歴史研究の視角とに鑑みて、さまざまな社会的領域つまり諸システムがそれぞれの合理化の過程にあるとともに、複数の主体にとって意味あるそれぞれの合理性がいわばせめぎ合い、さまざまな歴史的経緯や因果連関から、ある合理化が他の合理化を圧倒したり凌駕したりしつつ支配的となっていく状況を観察することがありうる、というのが、ヴェーバーの合理化論の趣旨であったと考えている。先に述べた形式論的な合理化概念の定義の水準とはまた別の水準において、合理化は、相互主観的なまなざしによって解釈・構成される様相として理解されるべきものなのである。その場合、重要なのが、ある主体のまなざしからは合理化と捉えられるものが、別のまなざしからは非合理化と捉えられることがありうる、という点である。合理化は、このいわば背中合わせの相反する含意あるいは意味の様相を内包した概念であるがゆえに、一見すると相矛盾するような合理化の具体的なあり方がヴェーバーによって取り上げられることになったのだと考えられる(吉田 2016d: 302-303)。これが、先にパラドクスと述べた問題の出発点となる。

いま述べた点は、初版(1905年)の「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」にたいするブレンターノの批判に回答するかたちで、その改訂版(1920年)——以下では、この第2版を〈倫理論文〉と略記する——に書き加えた、次のヴェーバーの指摘に明確にあらわれている。「非合理的」というのは、そのもの自体としていわれているわけではなく、つねに特定の「合理的」な立場からして、いわれているのだ。無信仰者からすれば一切の宗教生活は「非合理的」だし、快樂主義者からすれば一切の禁欲生活は「非合理的」だが、それらも、それ自身の究極の価値からすればひとつの「合理化」でありうる。この

ズムの諸信団と資本主義の精神」、そして「世界宗教の経済倫理」の「序論」「儒教と道教」「中間考察」が収められた。「世界宗教の経済倫理」は、中間考察のあとに「ヒンドゥー教と仏教」「古代ユダヤ教」とつづくが、これらは、すでに雑誌に掲載されていたものがそのままそれぞれ『宗教社会学論集』第2巻・第3巻としてヴェーバーの死後に刊行され、第3巻には付録として遺稿の「パリサイびと」も加えられた。ヴェーバーは、原始キリスト教、カトリック、イスラームなどに関する研究も進めていたが、それらはいずれも遺稿にとどまった(吉田 2016c: 1-2)。

² ヴェーバーは、「儒教と道教」の総括部分で、宗教における合理化を、脱呪術化と現世にたいする倫理的関係の組織化・統一化という2つの基準における程度から判別しようとする。この文脈では、呪術はそれ自体合理的でない宗教のあり方の最たるものということになる。しかし、一方、おなじ「儒教と道教」で、そうした非合理的なものがその論理の中で合理化していく過程を観察することも可能であると述べ、「中国における、すべての種類の合理化は、呪術的な世界像の方向に動いてきた」と述べる(ヴェーバー 1971(1947/1915-1919): 324-334, 377)。

論考が何か寄与するところがあるとすれば、この一見一義的にみえる「合理化」という概念が、実は多種多様な意義をもつものだとすることを明らかにしていることだろう(ヴェーバー 1989(1920):49-50; cf. 折原 2005:183)。また、「宗教社会学論集 序言」にも、次のような記述がある。「この「合理主義」なる語は…きわめてさまざまな意味に解することができる。たとえば、神秘主義的瞑想の「合理化」という語法があるが、この場合には、生の他の諸領域から見ればすぐれて「非合理的」な行動様式を指すものでありながら、しかも経済・技術・学問研究・教育・戦争・司法・行政などの合理化の場合とおなじように、合理化と呼ばれるわけである。さらにまた、それら生の諸領域のすべてにおいては、それぞれのさまざまな究極的観点ないし目標の下に「合理化」が進行しうるのであるが、その場合、ひとつの観点からみて「合理的」である事柄が、他の観点からみれば「非合理的」であることも可能なのである」(ヴェーバー 1972a(1920-1921):22)。さらに、「世界宗教の経済倫理」の「序論」や「社会学の基礎概念」でも、合理主義の多様な実態や合理化概念の多義性が指摘されている(ヴェーバー 1972b(1920-1921):81-82, 1972d(1922):49)。

このように、合理化は本来多義的なものであって、ある視点からの合理化が別の視点からの非合理化と表裏一体であるというこの点こそ、ヴェーバーの合理化概念あるいは『宗教社会学論集』の肝に当たる論点であると考えられる。しかしながら、先行研究において、この点をもつ理論的意義は、かならずしも十分評価されていなかったように思われる。

2. パラドクスの脱パラドクス化

さて、以上の整理と考察から、合理化概念をめぐる3つの論点を導き出すことができる。第1は、本稿の冒頭で触れた形式論的で抽象的な水準における合理化概念の定義を踏まえつつも、ヴェーバーが論じたようなそれぞれの具体的な合理化の諸様相ないし諸現象のあり方に関する記述と整理が、歴史研究あるいは民族誌的研究においては肝要となるであろうという点である。これについては、すでに拙論で論じた(吉田 2016c)。

第2は、後者の具体的な合理化のあり方を主題化する水準に定位した場合、合理化概念を一般論的な視点から定義しようとすることは、論理的な自家撞着に陥るであろうという点である。なぜなら、定義し概念を明瞭化すること自体、ひとつの合理化であると考えられるからである。ただし、このパラドクス、あるいは概念の次元における自家撞着の問題については、現代の代表的なヴェーバリアンのひとりであるルーマンが、ひとつの解答を与えているように思われる。

第3は、複数の異なる合理化がそれぞれ進行していけば、現実の社会・歴史過程において両者がぶつかり合ったときに葛藤をもたらすだろう、ということである。本稿では、この現実の次元における異質な複数の合理化——たがいにとっては非合理化となる——の間の葛藤に、焦点を当てたい。この問題については、シュルプターやアイゼンシュタットがそれぞれ議論を展開しており、これについて、節をあらためて検討を加えることにする。

その前に、第2点として挙げた、論理的な自家撞着について、論点整理をしておこう。

パーソンズの社会システム理論を独自の視点から彫琢したルーマンは、システム合理性や、合理性のゼマンティックが近代西洋において解体されていく過程には論及するものの、合理化という概念そのものについては明確な議論を提示していない。しかしながら、彼のいう「パラドクスの脱パラドクス化」は、ここで問題としている合理化概念のもつ自家撞着を解きほぐす論点となっていると考えられる。要は、この概念の次元における自家撞着は、ルーマンのいう第二次観察の水準——ルーマンは、オブジェクトレベルとメタレベルにある観察を、それぞれ第一次観察（ファーストオーダーの観察）と第二次観察（セカンドオーダーの観察）と呼ぶ——における、ある意味では机上の論理の産物であるといつてよいものである、という点にある。第一次観察の次元において、社会に生きる人々は、たとえある合理化がある非合理化と裏腹であると知っていても、その時点でより合理性に富むと解釈しうる何らかの対処の方途を選択し実践するのが通常である。そうした目的合理的行為以外の選択も、もちろんある。何もしないゼロオプションも、やはりひとつの選択である。ただ、いずれであれ、人々は、この論理的な次元におけるパラドクスを特定の観察の立場から特定の選択的行為を通して脱パラドクス化するという不断の営為をつづける。そうした不断の営為——ルーマンのいうオペレーション——の継起が社会の存続を構成するのである（という観察が、第二次観察つまりは社会学的な観察となる）。このように、ルーマンの自己言及論的システム理論は、ヴェーバーが言語化しなかった認識を明確化したものであって、ある特定の主体に即して合理化や非合理化のあり方を記述する上での、オブジェクトレベルとメタレベルの2つの次元を同時に示したものと捉えることができる。この2つの次元の区別こそ、この自家撞着あるいはパラドクスからの社会学理論的な脱出への契機となるのである（ボルフ 2014 (2011) : 113-145; コリンズ 1988 (1986) : 117-133; ルーマン 1990 (1968) , 1993 (1984) , 1995 (1984) , 1996 (1990) , 2009a (1997) , 2009b (1997) ; 長岡 2006: 645-663; ヴェーバー 1972c (1920-1921) : 112, 1989 (1920) ; 吉田 2005: 61-63)。

ただ、歴史研究の次元にあるといえるヴェーバーの議論に即すならば、より重要なのは、後者の現実の次元における複数の合理化のぶつかり合いをめぐる問題であろう。では、次節でこれについて論点整理をすることにしよう。

3. 複数の合理化のぶつかり合い

ある視点からの合理化が別の視点からの非合理化でありうるとするヴェーバーの視点に立てば、現実の歴史過程における異質な複数の合理化の徹底は葛藤やぶつかり合いをもたらすことになる。これについて、ヴェーバー、そしてのちのヴェーバリアンは、どのように考えていたのだろうか。

まずはヴェーバーである。ヴェーバー自身は、こうしたぶつかり合いを積極的に評価する視点を提起する。合理化の過程は、ひとつの合理主義だけでは徹底されない、むしろあ

る観点からみた場合の合理化がそれにとっての非合理的なものを取り込み利用することでいっそう展開する、というのである。この論点が先鋭的なかたちで示されるのが、ヴェーバーの死後に夫人らにより整理され、『経済と社会』に収められた「音楽社会学」である。ヴェーバーによれば、音楽の合理化は、それ自体のうちに非合理的な要素を内在させている。そもそも、音楽あるいは広く芸術は、審美性が支配的であるという点で非合理的な性格を有するが、むしろそれゆえに、そこには西欧の合理化の過程がもっともクリアなかたちで見出せるのである。また、「世界宗教の経済倫理」では、宗教の合理化と世俗の合理化とが有機的に結び合った近代西洋と、両者がむしろ乖離したかたちで合理化や非合理化が進行したといえる他地域の類例とが、比較検討されている。「音楽社会学」と、「世界宗教の経済倫理」あるいはこれを含む『宗教社会学論集』とは、それぞれ西欧の内と外における非合理的なものの合理化を論じたものと捉えることが可能である(安藤 1966a, 1966b, 1967; 和泉 2003: 24-69, 79, 108; 望月 2009: 199-203; 中村 2000; シェルフター 2009 (1988) : 75-77; 寺前 2010; ヴェーバー 1967 (1921) : 22, 1971 (1947/1915-1919) : 379-380)。

シェルフターは、この「音楽社会学」および『宗教社会学論集』の諸論から、ある合理化の過程の進展は、一方でその合理化と矛盾する事態を惹起したりそれを内に取り込んだりし、それが次の創発的な水準における合理化の展開をもたらす、という論点を抽出する。そして、これを「合理化のパラドクス」と呼び、ヴェーバー合理化論の注目すべきポイントと位置づける。たとえば、近代西欧音楽は、和音和声法にもとづく合理化を進めたが、そこに旋律的間隔原理による整律という別種の合理化の原理が結びつき、これによって新たな近現代の音楽のいっそうの展開をもたらされた。また、宗教の合理化のひとつのあり方として、永遠なる持続や超越的な神と秩序の観念そして彼岸的救済志向を強化するという方向性があるが、こうした彼岸的傾向を強めた宗教の合理化を徹底させたプロテスタンティズムの倫理から、逆説的にも、もっとも現世の合理化を推し進める近代資本主義の精神が発展していった。ヴェーバーにとって、合理化とは、ひとつの合理化の過程が単線で進行するものではなく、その中に非一貫性を抱えていたり、それと相矛盾する別種の合理化との交差によってむしろ進捗するものであったりする、というのである(安藤 1966b; 和泉 2003: 59-69; シェルフター 1990 (1988) : 179-182; ヴェーバー 1972c (1920-1921) : 106-107, 152-154, 1976 (1972/1922) : 160)。

もっとも、私見では、シェルフターのいう合理化のパラドクスは、かならずしもパラドクスという概念の適切な用法に沿ったものとはいえない。和泉もいうように、非合理性あるいは矛盾や非一貫性という障害が克服され、さらなる合理化が進展するという、いわば予定調和的な弁証法の論理の中に回収される事態を、パラドクスという語で呼ぶ必要はないからである(和泉 2003: 66)。むしろ、それは、前節で言及したルーマンの表現をもちいれば、合理化のパラドクスの脱パラドクス化であると理解されるべきものである。また、そもそも、ヴェーバー自身、そうした予定調和的な論理の中でのみ合理化と非合理化との関係を捉えていたのではない。たとえば、〈倫理論文〉は、近代西欧におけるもっとも包括的かつ徹底的に進行した合理化の帰結が、人間性を疎外し管理下におくもっとも非合理的なコスモスたる「鋼鉄の檻」である、という指摘で締めくくられている。ヴェーバーは、

マルクスのようにそれを揚棄する方法を探求しようとはしなかったが、合理化が有するポジティブ／ネガティブの両価性に冷静かつシニカルに向き合っていたと考えられる（ヴェーバー 1989（1920）：365-366; cf. 中岡 2003（1996）：156-157; 山之内 1997）。

私は、この点で、ある観点からは合理化とみなしうるものが別の観点からは非合理化であるという、まさにパラドクスとしかいえないこの両義性こそ、ヴェーバーの価値自由な文化科学としての合理化論（cf. 吉田 2016c）からまづもって導き出すべきポイントであると考えられる。われわれの生きる社会的空間には、たしかに均質・統合・調和に向かう局面もあるが、他方では、マルクスとマルクス主義者が注目したような、不均衡・支配・抑圧に向かう局面もまたあると考えざるをえない。シュルツターのように、合理化のパラドクスを穏当な弁証法的止揚へと回収してしまう視点からは、後者の局面を捉えることはおよそ不可能であろう。複数の合理化のぶつかり合いが葛藤をもたらす可能性を含めたところで、合理化のパラドクスという概念の含意を確保しておく必要がある。別言すれば、概念あるいはシステム理論の第二次観察の次元では、論理的なパラドクスはつねにすでに行為のオペレーションの継起によって脱パラドクス化されていると考えることはできるが、他方で、経験的な歴史社会の事象次元あるいは第一次観察の次元では、ある観察にとっての合理化のパラドクスはつねに脱パラドクス化されるとはかぎらず、パラドクスのままであったり、場合によっては脱パラドクス化されたものが再パラドクス化したりすることもありうる、というようにである。

こうした視点とりわけ後者の次元により重きをおく立場に立つならば、そうした合理化のパラドクスは社会的現実においてむしろありふれているということになる。ただ、そのことについて論じる前に、シュルツターとはまた異なる視点から合理化のパラドクスに相当する論点を組み込んだ、アイゼンシュタットの文明論について確認しておくことにしたい。

まず、簡単に彼の議論の概略を押さえておこう。アイゼンシュタットは、ヴェーバーが論じた彼岸的救済傾向の強化という合理化の過程と、それが世俗生活の合理化に与える影響関係を、「超越的秩序と現世的秩序の根本的緊張」として再定式化し、これがヤスパースのいう「枢軸時代」の諸文明——具体的には、古代イスラエル、古代ギリシア、キリスト教、ゾロアスター教、中国、ヒンドゥーと仏教、そしてイスラーム——において終わらない変動のポテンシャルティを創出する、とする。この枢軸時代の諸文明にたいし、モダニティは別種の独自の文明とみなされ、「第二の枢軸時代」と定位される。キリスト教西欧文明から生まれたこの文明は、人間の歴史においてははじめて、現世的秩序の中での意識的な行為を通じて超越的秩序と現世的秩序とを架橋するという信念を確立し、軍事的・経済的・技術的・イデオロギー的にグローバルに拡張していった。その過程——それは、まさに脱パラドクス化の世界展開の過程にほかならないといえる——においては、部分的に反西欧的・反近代的な色調を帯びる局面も出現するが、その場合もそこにモダニティの様相を看取することは可能であり、モダニティという文明のグローバルな拡散は、逆説的にも多元的なモダニティを胎動させた、とする（アイゼンシュタット 1991a（1987）, 1991b（1983）, 2003, Eisenstadt 2002（2000）; ヤスパース 1964（1949）; 望月 2009: 203-212, 219-226）。

このように、アイゼンシュタットの議論は、ヴェーバー以降の知見を取り込みつつ、ヴェーバーの問題設定を組み替え、宗教と世俗の2つの合理化の進行のせめぎ合いを文明発展のダイナミズムへと結びつけたものとなっている。しかしながら、シュルプターと同様に、この議論も、合理化のパラドクスの統合的的局面や正機能的側面に注目したものであって、社会的空間の不均衡性に即して合理化のパラドクスを捉えたものとはいえない。たとえば、「第二の枢軸時代」の植民地体制下においては、土着の社会において支配的な宗教が提示する世界像と、宗主国側の社会において支配的な宗教が提示する世界像とがぶつかり合うことは、ままある。その場合、前者の世界像の中にも、ある価値観点からはそれなりに合理化を遂げているとみなしうるものはあるだろう。しかし、おおくの場合、植民地体制下において、前者は非合理的というラベリングを一方的に付与され、ときに後者によって駆逐され、人々は改宗を迫られることになる。世界像と世界像の間の闘争ばかりではない。前者の土着の超越的な秩序は、宗主国側が立ち上げる政治的社会的秩序の影響によって変更を迫られることもある。このように、アイゼンシュタットがいう「超越的秩序と現世的秩序の根本的緊張」は、決してフラットな次元にある二元的原理なのではない。超越的秩序も現世的秩序も、ある種の権力関係を内包した、多次元的でいびつな社会的空間の中で複雑に闘争し合うものとして、理解されるべきである。そうした具体的状況——たとえば、植民地時代における現地社会の側と宗主国の側それぞれにとって意味ある、異なる合理化がどのようにぶつかり合ったりたがいに影響し合ったりしたのか——を詳細に記述した民族誌は、歴史人類学の分野を中心に相当な蓄積がある(ex. 春日 2001; 永淵 2007; 坂井 2003; Schulte Nordholt 1996; Vickers 1989 (2000))。同様の構図は、ポスト植民地時代における少数民族と多数派民族との間にも見て取ることもできよう。アイゼンシュタットはそうした議論との接合をはかろうとしてはいないが、現実の次元における合理化のパラドクスの持続/脱パラドクス化/再パラドクス化の、各地域・時代における固有なあり様の記述に照らしつつ、アイゼンシュタットの静態論的モデルをボトムアップでマイクロな視点から動態論化させ組み換えていく議論可能性は、残されていると考えられる。

さて、ここで先の論点に戻ろう。シュルプターがいう合理化のパラドクス、あるいは正確に言えばパラドクスの脱パラドクス化——アイゼンシュタットは、世俗と宗教の2つの次元が織りなす文明の動態論というモデルにおいてこれを再定式化しているといえる——は、よりマイクロな次元を含めて、われわれの生活のさまざまなところに見出すことができる。たとえば、政策面でおおきな隔たりがある政党同士が、議会での議席過半数確保を目的に連立政権を組むことがあるが、そうした政治理念上は非合理的あるいはパラドキシカルといえる連立が、結果的に比較第一党の主義主張を緩和しより広い支持層から受け入れられる政策実施をもたらすことはある。新しい「血」が加わることで組織が活性化するという事態も、ヴェーバーやシュルプターが主題化したメカニズムのひとつのあらわれといえる。組織や集団にとっての異質なものの介在が当の組織や社会を活性化するという点は、山口昌男がかつて象徴・世界観研究において注目した、負や悪の価値を帯びた周縁が正しく聖なる中心を活性化するという論点とも重なる(山口 1975, 1983, 1990(1979/1971))。また、藏本は、ミャンマーの仏教組織を主題とした研究の中で、経済に否定的な倫理の彫琢という合理化を宗教組織が実践する過程において、経済的合理化を一定程度は果たさな

ければ当の組織が維持存続できないというパラドクス——藏本自身は「宗教的理想と経済的現実のジレンマ」と定式化する——について論じている（藏本 2014: 8-9, 266）。宗教組織にかぎらず、現代社会における非営利組織一般は、おおかれすくなかれ、本来の目的である非営利活動の追求と、組織の経済基盤の確保という、一見すれば相容れないもの間を調停・調整する、パラドクスの脱パラドクス化を果たさなければならない（ボーモル&ボウエン 1994 (1966) ; 池上 1998; 寺田 2016: 15, 50-82; 吉田 n.d.)。

ここで重要なのは、先の議論で示したように、この現実の次元における脱パラドクス化は、あくまである観察にもとづく評価なのであって、別の観察にもとづけば、おなじ事態はパラドクスや矛盾の単なる繰り延べや露呈、あるいは拡大や再パラドクス化にほかならない、という点である。たとえば、沖縄本島の米軍基地の存続は、ある第一次観察の立場からは（国家の外交・防衛上の）問題の解消や低減に向けての対処として評価され、別の観察の立場からは（地域社会に生きる人々の生活や人権に関する）問題の放置や悪化として評価される。ある社会過程が脱パラドクス化なのか再パラドクス化なのかは、観察の視点によって異なる評価となる。ただ、当該組織やこれを含む社会全体が存続しおおむね機能しているというこの点に照らせば、一般に社会過程はパラドクスの脱パラドクス化の連鎖からなっていると——第二次観察からは——みなすことができる、ということにすぎない（馬場 2015: 408-411; ルーマン 1993 (1984) , 1995 (1984) , 2003 (1992) , 2007 (1986) , 2014 (1991) ; 高橋 2013; 友枝 2013)。いずれにせよ、われわれの社会は、さまざまな潜在的なパラドクスと、ある第一次観察からみたそのパラドクスの持続／脱パラドクス化／再パラドクス化の過程の中にある。そして、それを一定の範囲で、特定の複数の主体のそうした第一次観察のあり方に即して記述していくことが、人類学的研究の主題となるのであろう。

以上、ヴェーバー、シュルプター、アイゼンシュタットの議論を一瞥し、合理化のパラドクスに関わる論点を整理してきた。あらためてこれを6つの点にまとめよう。①ヴェーバーは、ある合理化にとっての非合理的なものが当の合理化の触媒となったり、ある合理化の進展がその内部に当の合理化にとっての非合理的なものを必然的に含んだりする、と考えていた。②シュルプターは、ここから、異なる合理化がたがいに共振し合うことによって、より高次の合理化の進展が果たされるという論点を抽出し、これを「合理化のパラドクス」と呼んだ。もっとも、彼のいうパラドクスは、予定調和的な合理化の収束を前提とした概念となっている。むしろ、合理化のパラドクスは、ある社会においては永遠に継続するものでありうる。③アイゼンシュタットは、まさにそのような視点から、「超越的秩序と現世的秩序の根本的緊張」という定式化によって、宗教と世俗の2つの合理化の緊張関係を文明発展の駆動力とみなし、それぞれの文明における宗教の合理化と社会・政治・経済などの合理化とのダイナミズムを描こうとした。ただし、たとえば植民地支配下の権力関係においては、ある事象が一方向的に合理的であるとされたり非合理的であるとされたりするのであって、そうした主体の間の差異や葛藤は彼の文明論において主題化されえない。④また、文明論の次元ばかりでなく、われわれの日常生活の次元において、パラドクスの脱パラドクス化に相当する事態はありふれているという点もある。⑤人類学や社会学の研究において重要なのは、第一次観察の次元における特定の主体のまなざしとの関連に

において、個別社会の合理化の具体的状況——合理化のパラドクスの持続、脱パラドクス化、あるいは再パラドクス化などのさまざまな具体的あり方——を叙述する作業である。⑥その叙述においては、支配の不均衡性にたいする目配りが必要となる。シュルプターやアイゼンシュタットも、またヴェーバーも、権力や支配の不均衡性を合理化論あるいは合理化のパラドクス論の中に組み込んでいない。いわば合理化の歴史学を支配の社会学化することこそ、必要なのである。

4. おわりに

本稿では、ヴェーバーの合理化概念の最重要のポイントが、ある視点からの合理化が別の視点からの非合理化と表裏一体であるという点に存すると考える観点から、2つの論点へと議論を展開し考察を加えた。ひとつは、合理化概念を一般論的な視点から定義しようとするのが論理的な自家撞着に陥るのではないかという点であり、これをルーマンのパラドクスの脱パラドクス化という論点に照らして、まさに脱パラドクス化して理解しようとした。いまひとつは、現実の社会・歴史過程において複数の異なる合理化がそれぞれ進行しぶつかり合うのではないかという点であり、これについては、ヴェーバー、シュルプター、アイゼンシュタットの議論を整理しつつ、個々具体的な合理化の状況——それは、主体によって、合理化のパラドクスの持続として捉えられたり、脱パラドクス化として捉えられたり、再パラドクス化として捉えられたりする——を記述的に理解することと、合理化の歴史学を支配の社会学化することとの必要性を、確認するにいたった。

ヴェーバーの合理化概念は、こうした2つの次元においてパラドキシカルであるとともに脱パラドキシカルな構えを有するものである、と捉えることができる。本稿は、圧縮した表現をすれば、この合理化の非合理性という論点について、若干の考察と論点整理を試みたものである。私は、さらにこの論点を、再帰的近代におけるリスク社会化という論点に接続できるのではないかと考えている。これは、別稿であらためて検討することにした。

附記 本研究は、南山大学パツへ研究奨励金 I-A-2 (2017年度) の研究助成を受けたものである。

参考文献

(日本語文献)

アイゼンシュタット、シュメル・ノア

1991a (1987) 『文明としてのヨーロッパ——伝統と革命』、内山秀夫訳、刀水書房。

1991b (1983) 『文明形成の比較社会学——ヴェーバー歴史理論の批判的展開』、梅津

順一・小林純・田中豊治・柳父圀近訳、未来社。

安藤 英治

1966a 「マックス・ウェーバーの「音楽社会学」をめぐって」『成蹊大学政治経済論叢』
16巻1号: 141-164。

1966b 「マックス・ウェーバーの「音楽社会学」をめぐって (続)」『成蹊大学政治経済
論叢』16巻2号: 254-283。

1967 「マックス・ウェーバーと音楽」、マックス・ウェーバー、『音楽社会学』、pp.
243-278、創文社。

池上 惇・植木 浩・福原 義春

1998 「文化経済学の拓く世界」、池上惇・植木浩・福原義春編『文化経済学』、pp. 1-23、
有斐閣。

和泉 浩

2003 『近代音楽のパラドクス——マックス・ウェーバー『音楽社会学』と音楽の合理
化』、ハーベスト社。

ヴェーバー、マックス

1967 (1921) 『音楽社会学』、安藤英治・池宮英才・角倉一朗訳、創文社。

1971 (1947/1915-1919) 『儒教と道教』、木全徳雄訳、創文社。

1972a (1920-1921) 「宗教社会学論集 序言」、『宗教社会学論選』、大塚久雄・生松
敬三訳、pp. 3-29、みすず書房。

1972b (1920-1921) 「世界宗教の経済倫理 序論」、『宗教社会学論選』、大塚久雄・
生松敬三訳、pp. 31-96、みすず書房。

1972c (1920-1921) 「世界宗教の経済倫理 中間考察——宗教的現世拒否の段階と方
向に関する理論」、『宗教社会学論選』、大塚久雄・生松敬三訳、pp. 97-163、みす
ず書房。

1972d (1922) 『社会学の根本概念』、清水幾多郎訳、岩波書店。

1976 (1972/1922) 『宗教社会学』、武藤一雄・菌田宗人・菌田担訳、創文社。

1980 (1919) 『職業としての学問』、尾高邦雄訳、岩波書店。

1988 (1951/1922/1903-1906) 『ロッシャーとクニース』、松井秀親訳、未来社。

1989 (1920) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波
書店。

2009 (1921) 『ヒンドゥー教と仏教——宗教社会学論集 II』、古在由重訳、大月書店。

折原 浩

2005 『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』、
未来社。

春日 直樹

2001 『太平洋のラスプーチン——ヴィチ・カンパニ運動の歴史人類学』、世界思想社。

藏本 龍介

2014 『世俗を生きる出家者たち——上座仏教徒社会ミャンマーにおける出家生活の民
族誌』、法蔵館。

コリンズ、ランドル

1988 (1986) 『マックス・ウェーバーを解く』、寺田篤弘・中西茂行訳、新泉社。

坂井 信三

2003 『イスラームと商業の歴史人類学——西アフリカの交易と知識のネットワーク』、世界思想社。

シュルプター、ヴォルフガング

1990 (1988) 『ヴェーバーの再検討——ヴェーバー研究の新たなる地平』、河上倫逸編、井上琢也・今井弘道・嘉目克彦・佐野誠・溝部英章訳、風行社。

2009 (1988) 『マックス・ヴェーバーの研究戦略——マルクスとパーソンズの間』、佐野誠・林隆也訳、風行社。

高橋 徹

2013 「機能分化と「危機」の諸様相——クライシスとカタストロフィーの観察」、高橋徹・小松丈晃・春日淳一『滲透するルーマン理論——機能分化論からの展望』、pp. 181-212、文眞堂。

寺田 良一

2016 『環境リスク社会の到来と環境運動——環境的公正に向けた回復構造』、晃洋書房。

寺前 典子

2010 「楽器と音律の合理化における〈身体感覚〉の変遷——マックス・ウェーバー『音楽論』再考」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学：人間と社会の探究』70号: 73-90。

友枝 敏雄

2013 「第二の近代と社会理論」、宮島喬・船橋晴俊・友枝敏雄・遠藤薫編著『グローバルゼーションと社会学—モダニティ・グローバリティ・社会的公正』、pp. 163-182、ミネルヴァ書房。中岡 成文

2003 (1996) 『ハーバーマス——コミュニケーション行為』、講談社。

中村 雄二郎

2000 『精神のフーガ——音楽の相のもとに』、小学館。

長岡 克行

2006 『ルーマン／社会の理論の革命』、勁草書房。

永渕 康之

2007 『バリ・宗教・国家——ヒンドゥーの制度化をたどる』、青土社。

馬場 靖雄

2015 「訳者あとがき」、ニクラス・ルーマン、『社会の道德』、馬場靖雄訳、pp. 406-414、勁草書房。

ボーモル、ウィリアム・J、ウィリアム・G・ボウエン

1994 (1966) 『舞台芸術——芸術と経済のジレンマ』、池上惇・渡辺守章訳、芸団協出版部。

ボルフ、クリスティアン

- 2014 (2011) 『ニクラス・ルーマン入門——社会システム理論とは何か』、庄司信訳、新泉社。
- 望月 哲也
- 2009 『社会理論としての宗教社会学』、北樹出版。
- ヤスパース、カール
- 1964 (1949) 『歴史の起源と目標』、重田英世訳、理想社。
- ルーマン、ニクラス
- 1990 (1968) 『目的概念とシステム合理性——社会システムにおける目的の機能について』、馬場靖雄・上村隆弘訳、勁草書房。
- 1993 (1984) 『社会システム理論 (上)』、佐藤勉監訳、恒星社厚生閣。
- 1995 (1984) 『社会システム理論 (下)』、佐藤勉監訳、恒星社厚生閣。
- 1996 (1990) 『自己言及性について』、土方透・大沢善信訳、国文社。
- 2003 (1992) 「非知のエコロジー」、『近代の観察』、馬場靖雄訳、pp. 109-167、法政大学出版局。
- 2007 (1986) 『エコロジーのコミュニケーション——現代社会はエコロジーの危機に対応できるか?』、庄司信訳、新泉社。
- 2009a (1997) 『社会の社会 1』、馬場靖雄・赤堀三郎・菅原謙・高橋徹訳、法政大学出版局。
- 2009b (1997) 『社会の社会 2』、馬場靖雄・赤堀三郎・菅原謙・高橋徹訳、法政大学出版局。
- 2014 (1991) 『リスクの社会学』、小松丈晃訳、新泉社。
- 矢野 善郎
- 2003 『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』、創文社。
- 山口 昌男
- 1975 『文化と両義性』、岩波書店。
- 1983 『文化の詩学 I・II』、岩波書店。
- 1990 (1979/1971) 『人類学的思考』、筑摩書房。
- 山之内 靖
- 1997 『マックス・ヴェーバー入門』、岩波書店。
- 吉田 竹也
- 2005 『バリ宗教と人類学——解釈学的認識の冒険』、風媒社。
- 2013 『反楽園観光論——バリと沖縄の島嶼をめぐるメモワール』、樹林舎。
- 2016a 「楽園観光地の構造的特徴——シミュラクル、脆弱性、観光地支配」『島嶼研究』17巻1号: 1-20。
- 2016b 「地上の煉獄と楽園のはざま——沖縄本島南部の慰霊観光をめぐる」『人類学研究所研究論集』3号: 41-94。
- 2016c 「ヴェーバー合理化論の基盤認識と人類学——客観性・因果連関・歴史の叙述」『南山大学紀要アカデミア 人文・自然科学編』12号: 1-21。
- 2016d 「バリ宗教の合理化論をめぐる再検討——ギアツからヴェーバーへ」『文化人類

学』81卷2号:302-311。

n.d. 「ひとつになった乙姫と白百合の現存在——恒久平和を念願する時限結社の超越の過程」『人類学研究所研究論集』次号掲載予定。

(英語文献)

Eisenstadt, Shmuel Noah

2002 (2000) "Multiple Modernities," In Shmuel Noah Eisenstadt (ed.) *Multiple Modernities*, pp. 1-29, New Brunswick & London: Transaction Publishers.

2003 "The Civilizational Dimensions in Sociological Analysis," *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Part 1, pp. 33-56, Leiden & Boston: Brill.

Schulte Nordholt, Henk

1996 *The Spell of Power: A History of Balinese Politics 1650-1940*, Leiden: KITLV Press.

Vickers, Adrian

1989 (2000) *Bali: A Paradise Created*. Singapore: Periplus Editions. (『演出された楽園——バリ島の光と影』、中谷文美訳、新曜社。)

Key words

ambiguity of rationalization, de-paradoxization of paradox, conflict among heterogeneous rationalizations

書 評

後藤明著『ものが語る歴史 35 天文の考古学』、東京、同成社、2017年、267頁、4,200円＋税

佐藤 吉文

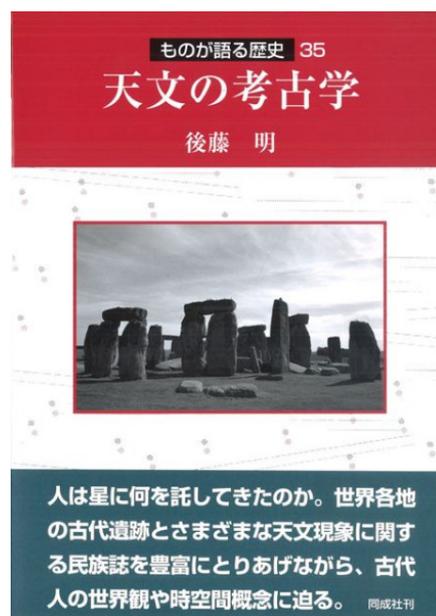
2017年は考古天文学に対する日本人の固定観念を覆す画期となったと言っては言い過ぎだろうか。今春、考古天文学に関する書籍が二冊刊行された。一冊は、イタリアの考古天文学者ジュリオ・マリの『古代文明に刻まれた宇宙——天文考古学への招待（原題：*Archaeoastronomy: Introduction to the Science of Stars and Stones*, 2015, Springer)』。そして、もう一冊が本書『天文の考古学』である。

本書は、ミクロネシアやメラネシアを主フィールドとして文化人類学、神話学、そして考古学の分野で多くの仕事を発表してきた著者が、近年進めている文化天文学（Cultural Astronomy）的研究の成果を踏まえながら、考古天文学の現状と課題について論じたものである。学術的な入門書であることを意図しているので、著者自身が直接調査をした経験のない過去と現代の世界各地の天文文化事例についても、他の研究者の手になる民族学や考古天文学の研究成果にもとづいて取り上げ、論じられている。

考古天文学とは、考古学資料にもとづいて、過去の人びとが自身を取り巻く世界の一部をなす空という空間と、空に見出される現象をどのように認識して世界観を構築し、生活を営んだかを追求する考古学の一分野である。なかでも、天体現象を通じたひとによる時間の認知という問題はこの分野の中心的な研究主題であり、それは暦の研究として結実することが多い。

本書は題名に『考古学』を戴いているが、その内容が考古学にとどまらず「文化のなかの天文学（Astronomy in Culture）」と呼ばれるより包括的な領域に及んでいることは、以下に紹介する本書の構成をみても容易に理解されよう。

- 第1章 概念や名称
- 第2章 考古学と天文学——その関係の歴史——
- 第3章 民族誌に見るスカイロア・スターロア
- 第4章 考古天文学の現状



第5章 古代人と天体

続いて本書の内容を構成に即して見てみたい。第1章では、考古天文学を理解するに当たって必要な基礎的な天文知識の解説に加え、(1)分野名称に潜む問題点と(2)天文を論じる意義が脱西欧中心主義と景観論の視点から提示される。20世紀初頭までに欧米で学問としての装いを整えたこの分野は、1970年代ごろから、古代の天文学に関する研究を *Archaeoastronomy*、非西欧社会における天文文化についての研究を *Ethnoastronomy* と呼ぶに至り、以後、その名称が定着するようになった。直訳すればそれぞれ考古天文学／民族天文学だが、著者はそれらの名称の根底に「異文化に西洋的な天文学という独立した(中省略)分野を想定」(p. 1)する西欧中心主義を鋭敏に嗅ぎとり、実際には多くの地域や民族のあいだで独自の天文が発達したこと、またそれらは文化に埋め込まれた存在であること(第3章の主題)を指摘する。

そのうえで、考古学や人類学で近年脚光を浴びる景観論が実は景観を十分に論じてこなかったと述べる。軽視されたのは3つの景観、つまり夜の景観、空の景観、流動的な景観であり、その三者の特徴を併せもつのが「天文」であるという。そして、著者は天文へのアプローチとして物語や伝説、そして天文の実践的知識からなる知の体系を総体的に理解することの重要性を説くのである。そうした知の体系が第3章で提示されるスカイロアであり、スターロアである。本章は、考古天文学的研究を展開する上での注意点で締めくくられる。

第2章では、現在の考古天文学に至る歴史が提示される。学問としての考古天文学は、イギリスのストーンヘンジをめぐる論争に始まる。しかしその当初、研究を積極的に推進したのは考古学者ではなく、むしろ天文学者や工学者の側であった。記述的な分析に始まり、やがてコンピューターや統計学を駆使して経験科学としての装いを整えていくこの学問は、緻密な考古学調査による考古学者側の批判を受けて発展しながら、次第にある特徴的な態度——代の天文学を現代的な天文学と同等視し、古代に現代(西欧)天文学のルーツを求める——を自明化する。天文学だけでなく統計学的手法にもとづいて厳密な科学としての天文学を過去の社会に見出さんとする研究姿勢ではもちろんのこと、民族事例や発掘資料からそれぞれの社会におけるひとと天体の関係を見出そうとする研究にもこの態度は共通する。

その一方で著者は、天文のルーツよりも天文の民俗、とりわけ天文と関わる神話や宇宙観に目を向ける新たな研究動向を評価する。遺跡構造と天文現象との関係を中心主題とするエティックな分析に終始する研究に対する不満として近年現れてきたこの潮流は、神話や儀礼などを題材に民族固有の宇宙論や天文観といったエミクな天文分析を目指す。古文書や考古学資料に天文観測にまつわる民族事例のみを求めた従来の民族天文学や考古天文学と異なり、著者は、この潮流が民族考古学的立場から天文の考古学に資するだけでなく、西欧天文学を相対化する可能性を秘めていると指摘する。

星空の読み方は世界各地の暮らしと多面的に結びついている。例えば、星は季節を知る手立ての一つであった。しかし、注目される特徴(色や並び、明るさなど)はさまざまであるし、読み取られる季節も一様ではない。明け方に昇るカノープスに雨季の到来や成年

式の時季を読み取ることもあれば(ロヴェドゥ／南アフリカ)、1年の始まりとみる(ソト、ツワナ、ヴェンダ／同前)こともあった。また同じ季節の移り変わりをプレアデスの出現や没入で測る人びともいるし(東アフリカ)、太陽の出没や影を重視する人びともいる(ナヴァホ、ズニ、ホピ／北米)。そうした天体の動きは時に地平線という景観の上に暦として記録された。

しかし、アフリカ、極北地域、北米、中南米、太平洋諸島、日本を事例に第3章で指摘されるのは、世界各地の天文文化が単なる観測行為ではなく、象徴を操作してコスモロジーと交渉するための一連の行為群の一部であるという事実である。例えば星空は、季節観だけでなく多様な世界観を生む。天の中心星や周極星の存在は不死や天帝、極地域では世界樹や宇宙軸といった観念をもたらす一方、対極に位置するため同時に天に昇らない星には対立する神話上の主役たちが結びつけられ、世界を語る原理となる。アイヌや極地方に暮らす人びとは天空を成層構造として捉え、赤道付近のキリバスでは、夜空を星がハシゴを伝って昇る天井のように捉え、星の見える角度から航海の目的地や現在地を把握した。

人びとは適切な時期に適切な儀礼を行うことで神話上の主役たちが成り立たせている世界の原理と交渉する。一定のサイクルで繰り返される天体の運行はそうした原理の表象であり、神話的存在そのものでもある。そうした存在によって象徴される時の進行が現実世界における将来の暮らしを約束するように、人びとは儀礼を通じて天体の生み出すリズムとの調和に努める。儀礼は、世界観をあらわした家屋のつくりや家屋から観測される天空を含めた周囲景観の中で、代々司式者に継承されてきた儀器や天空図などさまざまなモノや神話に導かれて執り行われる一連の行為群として結実する。

こうして、物質文化や儀礼的行為、神話や信仰が相互参照する状況においてはじめて天文は意味をなすのであり、伝統的な考古天文学にあるような遺跡構造と天体の関係をいかに「正確」に突き詰めても、対象文化における天文の意味を明らかにしたとは言えないと著者は主張する。

以上のような民族事例に対して、第4章では、天文との関係が論じられている世界各地の遺跡が地域毎に紹介される。その視野は、エジプト、メソポタミア、ヨーロッパ、アジア各域、北米、メソアメリカ、アンデス、太平洋諸島、ミクロネシア、ポリネシア、日本の各地に及び、研究が盛んな地域については時代や文化、社会毎に研究の現状が整理されている。

民族事例からも推測がつくように天文と遺跡の関係はさまざまだ。方位や天体の出没方向を意識した建築軸の設定や建造物群の全体配置というかたちをとることもあれば、建物内部の特定の場所から特定時期の天体の出没地点や天頂通過へ向けた視線の誘導や、逆に決まった時期に祭壇など意図された室内施設へ向かって特定の投影が起きるように意図された光線誘導というかたちで表現されることもあった。また、天体と関連づけられる考古学的遺構も、建物もピラミッドや神殿といった記念碑的建造物から北米平原地方のメディスン・ホイールと呼ばれる直径 20m ほどの遺構、さらには北米ニューメキシコ州チャコ溪谷のファジャダ・ビュートで見られるサン・ダガーのように屋外に設けられた岩面画に至るまで実にさまざまであるし、関連づけられる天体も太陽、月、金星、北極星、大犬座 α 星(シリウス)、プレアデス、牡牛座 α 星(アルデbaran)、オリオン・ベルトなど一様で

はない。他にも壁画や岩面画を通じて、彗星や超新星爆発を記録した例なども知られている。いずれにしても、考古学者が着目した周期的な観測が可能な天体と関連する遺跡や遺構は暦を把握するための装置として解釈された。

世界各地の考古天文学の研究事例を整理検討しながら、しかし著者は、建物や遺構の方位や斜角がいくら特定日時の天文現象の観測に適していても、そのことは必ずしも時間的な正確さを保証しない、逆説的に言えば、遺跡や遺構が天体と関連づけられるにしても、前者は後者の観測を正確に実施する場とは限らないという事実こそが重要だと主張する。例えば、見かけ上の太陽の動きは至点に近づくにつれて次第に小さくなる。そのため、至日の日の出・日の入りの方向に一致するストーンヘンジの建築軸は、その前後数日の日の出・日の入りにも一致する。このように、空間的な正確さは正確な太陽暦を保証しないのである。

むしろ重要なのは、天体と遺跡・遺構の関係を明らかにすることだけでなく、「天文現象を社会や文化的慣習と連結するための思考の枠組み」にまでそれらの研究を広げることにあるという。そのためには、単に数学的厳密さを追求するばかりでなく、従来別個に論じられてきた宇宙創生神話やコスモロジー、天体を使った実践的な知識を統合的に理解する枠組みを構築し、考古学資料の解釈に適用していくことが、考古天文学をより生産的にする方法だと指摘する。

以上の整理を踏まえた上で、第5章では本書の結論として考古天文学が現状で抱える課題を指摘するとともにその克服に向けた提言が提示される。

インゴルドの主張に同意して著者が述べるように、構造物を「建てる」という実践を介して個人が世界のうちに「住まうこと」として理解できるとすれば、スカイスケープのうちに見出される宇宙の原理を建築を通じて把握する行為は、その原理と社会のあり方との間に対応関係を見出すことに他ならない。そのとき建築を介して表明されるのは単なる天体観測結果としての暦にとどまらない。毎年決まった時期に繰り返り催される祭礼に示されるように、それは暦によって知らされる生命のリズムを儀礼を介して制御し、社会を再生産するための公式であった。

このような考え方に立脚するならば、もっぱら建築構造と天体との関係を把握する現状の考古天文学は、古代人と天体の関係を十分に理解したとは言えない。一見普遍的な観念として考古天文学的研究においてしばしば注目されてきた東西方位というものでさえ、民族事例に照らせば、分点日の太陽の出没地点に一致する方角とは言い切れない恣意性をもつ観念であることが明らかだからだ。例えば、地下界を死者の世界とみなす文化においては天体の出没方向と東西観念との結びつきが自ずと地上と逆転するように。意味と象徴に満ち溢れた時空間において、それぞれの要素は相互参照のネットワークの中で社会的エージェントとなる。天体もその観察行為も観察空間としての建築も社会的エージェントであり、建築の構造と天体の関係を古代の人びとがどれだけ「正確」に把握していたかを問うだけでは意味がないと著者は指摘する。むしろ、重要視すべきなのは「観察」行為そのものであり、観察を経た儀礼を介して天体の動向に「関与」することこそがひとにとって意味ある行為なのだと論じるのである。それらすべての要素が「束ね」られ、共関与することで天文という経験の領域が意味あるものとして構築されるのである。

以上が、本書の概要である。本邦初の考古天文学に関する入門書として、分野名称をめぐり問題と最低限必要な天文学的知識についての概説に始まり、分野の形成史、研究上の注意点と擬似考古天文学との相違、そして広く世界中の考古天文学の現状についての紹介に至るまで考古天文学に関心をもつ読者にこの分野の全貌を体系的に示した内容になっている。加えて、本書では、世界各地の現代の天文文化の紹介に一つの章が費やされており、第1章では基本的な天文学的知識の解説とともに、天文文化のフィールド調査の参考になるような調査項目リストも紹介されている。こうした特徴は、やや遅れて翻訳書が刊行されたマリの手になる入門書と大きく異なる構成だ。

著者が序文で認めるように、確かに考古天文学や天文民族学の事例を配した各章には記述の濃淡があり、言及されていない地域もある。しかしながら、近年 Springer 社から刊行された Clive L. N. Ruggles (クライブ・ラグレス) 編 *Handbooks of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. (2015) が全3巻、全218章、総ページ数2,297頁に及ぶ浩瀚な書であることを思えば、世界中の事例研究を網羅的に一冊の入門書に収めるのは困難であろう。やや難解な記述は認められるものの、それでも一読してこれだけ多数の事例を比較検討できる本書の価値は事例研究の偏りを理由に貶められるものではない。

著者は、本書執筆の動機を、日本における考古天文学研究が立ち遅れていることへの危機感にあると述べている。それは、この用語が日本人考古学者のあいだにエーリッヒ・フォン・デニケンやグラハム・ハンコックら著作に代表される擬似考古学 (Pseudoarchaeology) を想起させるからである。不正確な“科学的”手続きにもとづいて類推を重ね、自身の信念を証明しようとする擬似科学の一つである擬似考古学では、天文学と考古学が科学的に誤ったかたちで関係づけられたが、一般の読者の空想を大いに刺激したそれらの著作群は、研究者サロンにおける考古天文学観の (好ましくない方向への) 形成にも大いに力を振るった。また、この分野の形成史に触れて著者が指摘するように、日本の考古学がマルクス主義的な文明史観に強く影響されて生業など生態学的側面をもっぱら研究の対象とし、上部構造に相当する宗教や天文など目に見えない文化の側面についての検討を比較的近年まで避けてきたこととも関わろう。そのような学術的風潮にあって、過去の社会において特定の天体がもつ文化的意味やそこに関わるひとの行為や実践について十分な検討を示さずに特定方向に恣意的な重要性を与え、構造物との関係を論じかねない考古天文学的研究は日本の考古学界において不信の的であった。その意味で、第1章で考古天文学的研究を展開する際の注意点として、過去の社会において特定の天体に付与された文化的意味を十分に検討するだけでなく、ひとの身体と身体を通じた行為、構造物や景観との関係として特定方向の重要性を注意深く検討すべきとする筆者の指摘は、日本の考古学界における考古天文学への不信を少なからず払拭する契機となるだろう。だからこそ、自然科学的研究手法を強調するマリの著作とともに、文化という側面を強調して考古天文学にあたろうとする本書が同時刊行された2017年は一つの画期なのである。なお、身体と構造物、景観との関係については、「視線」を介した空間の身体化という観点から坂井 (2017) による理論的まとめがあるので、関心のある方はそちらをご一読いただきたい。

さて、そのような本書のなかで、著者の主張は「観測から観察へ」という一言 (p. 236)

に凝縮されている。プーキタットの「束ね理論 (bundling)」をふまえながら (Pauketat 2013)、「観察行為」そのものと、人工物や神話、方位、季節、動植物、儀礼等が社会的アクターとして相互参照するなかで立ち現れてくる天文経験こそが問われるべきであるという指摘は、今後の考古天文学の方向性を暗示する。このような発展を遂げるべく、著者は、学史上指摘されながら未だ十分に検討されていないいくつかの課題を列挙している (pp. 237-238) が、ここでは本書に対するコメントとして、天文文化の可視化という問題に絞って本書では明確に示されない論点を加えておきたい。

本書では、天文現象に世界のあり方と一致する宇宙の原理を読み取らんとする、実に豊かな天文文化が示されている。考古天文学が遺跡構造や建築構造とスカイスケープを含めた周囲景観との間に見出してきたさまざまな関係や、そこから読み取れる時間把握のあり方 (つまり、暦) もまさにそうした天文文化の一端である。しかし、たとえ豊かな天文文化が培われていても、それらは必ずしも建築構造や遺跡構造、そして実践を介して物質化され、視認されるとは限らない。物質化を妨げる要因の一つは文化的な慣習である。著者は、星を指さすことを無礼な行為として認識する北米のクロウ族の事例を踏まえ、天体の聖別とタブー視がその天体に関わる天文文化を建築物として可視化するのを妨げる可能性を指摘している。しかし考古学者の視点に立てば、宗教的な規制など文化的慣習という分析枠組みを導入した途端、慣習は固定的にとらえられ、ひとの社会や文化を静態的に捉えることにつながる恐れがある。そのため、文化的慣習という分析枠組みを導入するにしても、社会や文化の動態を把握する別の分析視点が必要になってくる。

本来恣意的な可視化行為が、恣意性を失う状況はどのように生み出されるのか。先スペイン期アンデスの考古学研究をフィールドに国家形成論に従事してきた評者の立場からいえば、ここで可視化を左右する要因として考慮すべきなのは「権力」という視点であると考える。本書では取り上げられていないが、アンデスの考古天文学的研究に興味深い事例がある。スペイン人による南米アンデスの植民地化からおおよそ 70 年を経たペルー中央高地のワロチリ地方について記した文書には、スペイン人聖職者による度重なるキリスト教の布教活動にもかかわらず在来信仰を破棄しない先住民たちが頑なに伝えてきた神話や宇宙論、天文文化についての記載がある。スペイン人の弾圧に屈せず受け継がれてきたその豊かな文化は、スペイン人によって征服されたインカ帝国の時代の文化を反映するだけでなく、それ以前にまで遡るものだと考えられている。このワロチリ人がインカ時代に新たに築いた集落を調査したペルー人考古学者 B. マコウスキはしかし、予想に反して、そこでワロチリ人たちの豊かな天文文化が儀礼用建築を介して可視化された痕跡を認めることができなかった。ワロチリ人と共通した天文文化をもつインカ帝国の支配者がともに重要視する天体や星座を視認する装置を首都クスコに張り巡らせ、その暦の一部に組み込んでいた事実と照らし合わせれば、その対比は鮮明である。では何が天文文化の可視化をめぐる差異を生じさせるのか。この問題へ切り込む視点の一つが「権力」である。

インカのような複数の民族集団をその支配下に組み入れた「帝国」において、複数の異なるコスモヴィジョンが可視化されるような事態は、政治制度の不安定化を招く。したがって、いつ、どこで、誰によって、どのように、天文現象が可視化されるのかは、インカの支配層がどのように世界の現状を正当化するかというイデオロギーとも関わることにな

る。著者が今後の考古天文学の発展に寄与するとして注目する宇宙観や創世神話、コスモロジーは、時に権力に左右され、新たに創造、あるいは改変させられることもあるだろう。さらに、個人的必要を超えた記念碑的建造物に天文現象を可視化する場合、建設に必要な物資や労働力の動員という点から見ても可視化と権力は結びつく。日常生活を営む住居についても同様である。伝統社会で住まいを建てるには、一般に血縁や地縁を背景に他人の援助を必要とする。その意味で建築は文化的必要に沿うばかりではなく、住人の社会関係の表象でもある。全ての社会関係は権力関係として捉えることができるから、住居建築もまた社会的な諸力の所産として捉えることができよう。こうして、性質や規模がどうであれ、建築が天文現象を可視化する媒体である場合には、そこに介在する権力への視点を無視することはできないことになる。天文文化が特定の人間集団の権力を正当化するイデオロギーと結びついていたインカ帝国を始めとした古代国家について論じる場合にはなおさらである。慣習を権力の視点から丹念に読み解く必要が出てくるのである。

権力への着目はすでに始まっている。欧州文化天文学会 (Société Européenne pour L' Astronomie dans la Culture) は、2010年に天文学と権力の関係をテーマに研究大会を開催し、その成果報告が昨年、BAR International Series の一冊に加わった。また、冒頭でも紹介したマリの手になる入門書でも権力と景観の関係について一章が割かれている。天文経験が事物を含めたさまざまな社会的アクター間の相互作用の中で生成するのであれば、著者が目指す考古天文学においても権力への視点を欠かすことはできないと考える。

とはいえ、天文民族学をもあわせた文化天文学への啓蒙書であり考古天文学の入門書という本書の価値が色褪せることはない。考古天文学に関心をおもちの方だけでなく、考古学には関心のない文化人類学徒諸氏、とりわけ景観論に関心のある諸氏にもぜひお読みいただき、それをきっかけにたまには夜空を見上げていただきたい。そういう書である。

参考文献

(日本語文献)

坂井正人

2017 「パコパンパ神殿における建築活動・景観・視線・権力」、関雄二 (編) 『アンデス文明-神殿から読み取る権力の世界』、pp. 53-81、臨川書店。

マリ、ジューリオ

2017 『古代文明に刻まれた宇宙-天文考古学への招待』、上田晴彦訳、青土社。(Magli, Giulio, 2015, *Archaeoastronomy: Introduction to the Science of Stars and Stones*, New York: Springer.)

(英語文献)

Pauketat, Timothy R.

2013 *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient America*, London and New York: Routledge.

Rappenglück, Michael A., Barbara Rappenglück, Nicholas Champion, and Fabio Silva

(eds.)

2016 *Astronomy and Power: How Worlds Are Structured, Proceedings of the SEAC 2010 Conference*. (BAR International Series 2794), Oxford: British Archaeological Reports Ltd.

Ruggles, Clive L. N. (ed.)

2015 *Handbooks of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New York: Springer.

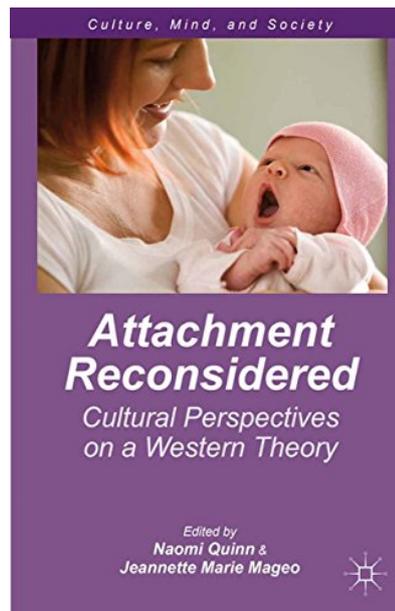
Naomi Quinn & Jeannette Marie Mageo (eds.), *Attachment Reconsidered: Cultural Perspectives on a Western Theory*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, 261p, \$33.00.

杉尾 浩規

本書『アタッチメント再考——西洋理論に関する文化的視点』は、ボウルビィ (Bowlby, J.) に由来する現代のアタッチメント理論を文化という視点から捉え直すことを目的とした学際的な共同研究の成果をまとめた論文集である。ボウルビィ (e.g. 1991, 1993) によれば、アタッチメントとは、個体の保護という生物学的機能を有し、特定他者への接触・近接及びそれらの維持を目標とする行動制御システムとして組織化された、ヒトとしての人間に普遍的な情緒的絆である。そして、この絆は、主要な養育者 (一般的には母親) との関係を通して組織化され、対象を変えながら情緒的対人関係の雛形として生涯に渡り継続すると仮定されている。本書の中心的な意図は文化要因への関心に基づくアタッチメント理論の普遍的妥当性への問題提起

であり、文化特異性を踏まえたアタッチメントの多様性研究が模索されている。執筆者十二人が広義に人類学者として括られることから、本書をアタッチメントの人類学的アプローチの試みとして位置付けることができるであろう。アタッチメントの文化要因への関心の高まりがアメリカの人類学及び文化に関心を向ける心理学を中心として急速に広まっている最近の研究動向を考慮するならば、この種の関心の形成が待たれる日本において本書を紹介することは有意義であると評者は考える。以下では、本論文集を構成する計九本の論文及び「あとがき」を本書の区分に従い四つに分けて順次要約する。そして最後に評者のコメントを手短に付す。

第一部「枠組み (A Framework)」にはイントロダクション「アタッチメントと文化 (Attachment and Culture)」(Naomi Quinn & Jeannette Marie Mageo) と第一章「アタッチメントのパズル (The Puzzle of Attachment)」(Suzanne Gaskins) という二つの論文が含まれる。共通する論点はアタッチメント理論の普遍的妥当性に対する問題提起であり、それは具体的にはエイズワースら (e.g. Ainsworth et al. 1978) によりアメリカ白人中流家庭の母子をサンプルとして案出された乳幼児のアタッチメントの個体差を測定する「ストレンジ・シチュエーション法 (Strange Situation Procedure : SSP)」に向けられる。SSP は、実験的環境の中で親との分離や見知らぬ人との対面によって子ども (一歳頃) にほどよいストレスを与え、その反応に基づきアタッチメントの質を分類する手法



であり、ボウルビイのアタッチメント理論の実証的な検証手段という重要な役割を担う。その分類は、Aタイプ(回避型)、Bタイプ(安定型)、Cタイプ(抵抗/アンビバレント型)の三つからなり、安定型のBタイプに対してAとCタイプは不安定型とされる。Bタイプの子どもは、SSPにおける母親との再会場面で、自らストレスを制御する傾向にある。対して、AとCタイプでは、両者の間に過度の距離(A)や怒りを伴う抵抗(C)が引き起こされる。エインズワースらは、安定的なアタッチメントの主要因として、養育者の「感性(Sensitivity)」(子どものアタッチメント欲求を適切に読み取り的確に応答すること)を仮定した。つまり、SSPが表示するのは、発達早期の子どもと養育者の間で営まれてきたアタッチメントを巡る相互作用の質であるとされる。

第一部「枠組み」の二つの論文は、SSP及びそれが表示すると想定されているアタッチメントの個体差分類が現在のアメリカ白人中流家庭(あるいはより広義には西洋)における理想的な養育に関する「民俗理論」(p. 5)であり、その比較文化的妥当性は保証されないと主張する。この立場に従うならば、SSPが表示しているのは、養育者(の「感性」との相互作用経験に起因する子どものアタッチメントの安定度ではなく、子どもが内在化した養育者の実践する養育関係あるいはその背景となる文化特異的な養育環境に根ざした対人関係パターンであることとなる。QuinnとMageoは、これら二つの対立的視点が伴う論点を示すためにワイズナー論文(2007)で記述されているエピソードを紹介する(p. 10)。それは、自分の子どものSSPによるアタッチメント分類がAタイプ(回避型)、つまり養育者との相互作用経験が距離を置いた関係性であるとされた母親に関する。この母親は、SSPにおける自らの子どもの行動パターンを、自分が実践してきた独立を目標とする養育の成果であると誇らしげに語った。「この母親は自分の息子の行動に「独立的」というラベルを貼る一方で、理論的な分類体系は彼に「回避的」というラベルを貼る。実験状況におけるパフォーマンスに基づいて、子どもの行動が成人の養育者と子ども自身の双方にとってどのような意味を持つのかを理解することなく、一定の文化的実践のまともりに従って育てられた子どもに「不安定に形成されたアタッチメント」というラベルを貼ることは、悪しき科学的慣例である」(p. 10)。

このようなアタッチメント理論の普遍的妥当性への問題提起から、QuinnとMageoは、多様な養育環境における文化化(学習)という枠組みの中での、民族誌記述を中心としたアタッチメントの文化特異的意味の探求の必要性を強調する。ただし、その試みがアタッチメントの進化論的基礎や生物学的適応という論点の批判ではなく、普遍的適応の文化的可塑性の強調であることも同時に確認される(p. 18)。これを踏まえて、Gaskinsは、アタッチメントの普遍的次元と文化特異的次元の選り分け作業を提案する(pp. 42-43)。具体的には、アタッチメントを子どもの認知的・身体的な普遍的発達プロセスの一部として捉え直し、子どもの発達と社会関係の相互作用という一般的な視点から文化化プロセスを民族誌的に記述する、という探求方法が提案される。このように、第一部「枠組み」は、本書の関心の所在を理論的・学説史的背景の中に位置付ける役割を担っている。

第二部「養育(Caregiving)」には第二章「ハッザにおける協同養育(Cooperative Child Care among the Hadza)」(Alyssa N. Crittenden & Frank W. Marlowe)、第三章「狩猟採集民アカにおける協同育児とアタッチメント(Cooperative Breeding and Attachment

among the Aka Foragers)」(Courtney L. Meehan & Sean Hawks)、第四章「子育てには村全体が必要だ(“It Takes a Village to Raise a Child”)」(Susan C. Seymour)という三つの論文が含まれる。これら三つに共通する論点は、アタッチメント研究の主要な関心対象である母子二者関係に限定されないアタッチメントの多様性であり、その形成誘因としての「協同育児」である。協同育児は、進化論的視点からヒトとしての人間に特異な養育行動パターンとして強調される。その際特に注目されるのは、人間の子どもにおける早期の離乳及び離乳後の長期にわたる依存という特徴が母親に及ぼす影響である。子どもの早期の離乳は母親が出産間隔を短期化することを可能にする。また、離乳後の子どもの依存は母親による長期にわたる子どもの養育を必要とする。そして、これら二つの特徴が意味するのは母親への過度の負担である。協同育児は、短期の出産間隔で長期にわたる子どもの養育を可能とするのに最適な繁殖戦略として採用された、進化上の選択肢として位置付けられる(pp. 69-72)。これは、ボウルビィが依拠した進化論的視点を徹底させることにより、母親に限定されない多様な養育者あるいは文化特異的な養育環境の中にアタッチメントを位置付ける必要性を示唆している。

第二章と第三章では、このような進化論的視点から、協同育児とアタッチメントが考察されている。Crittenden と Marlowe は、第二章において、タンザニアの狩猟採集民ハッザの協同育児を考察する。ハッザでは母親に加えて多様な養育者による協同育児が実践され、その中には抱っこも含まれる。生後四歳までの抱っこを指標とした調査は、子どもの加齢と共に抱っこの総頻度は減少するが、抱っこに参加する協同養育者の総数は減少しないことを明らかにした。このことは、持続的な協同育児が母親の養育に費やす時間を削減し他の活動への参加を容易にすることを示す(pp. 74-75)。Meehan と Hawks は、第三章において、中央アフリカ共和国の狩猟採集民アカの協同育児とアタッチメントの関係を考察する。アカではハッザと同様に協同育児が実践される。しかし、接触・近接及びそれらの維持というアタッチメントの行動特徴を指標とした調査は、全ての協同養育者がアタッチメント対象になるのではないことを明らかにした(母親を含む共同養育者の平均人数は六人)。その際特に、その違いが各養育者の「感性」に起因する可能性が示されている(pp. 96-101)。他に、著者の一人である Meehan によるアカの子どもを対象とした修正版 SSP の試みが失敗に終わった経験を踏まえ、SSP の比較文化的妥当性が文化的バイアスとの関連で論じられている(pp. 89-90)。

Seymour は、第四章において、第二章及び第三章と進化論的視点を共有しつつも、文化特異的な協同育児の多様性を二つの社会の比較を通して検証する(pp. 116-117)。比較は、デュ・ボア(Du Bois, Cola)の古典的民族誌『アロールの人々(*The People of Alor*)』(1944)に基づくインドネシアのアロール島民と、自らの調査に基づく北インド・オリッサ州の州都ブバネーシュワルにおける文化化プロセスの違いを焦点とする。協同育児が実践され子どもの母親へのアタッチメント形成が確認できるという点で二つの社会は共通する。しかし、両者には文化特異的な対人関係パターンの経験(学習)に関して著しい違いが存在する。アロールでは、二歳以降の子どもは協同育児ではなく相互独立的な対人関係パターンを経験し始める(pp. 122-125)。対して、インドでは、協同育児は相互協調的な対人関係パターンに関する文化化プロセスの中に組み込まれている(pp. 130-133)。この比較検討

は、アタッチメントと協同育児が文化化という枠組みの内部に位置付けられる必要性を示唆している。

第三部「自律と依存 (Autonomy and Dependence)」には第五章「スリランカ農村部におけるアタッチメント (Attachment in Rural Sri Lanka)」(Bambi L. Chapin) と第六章「ムリク社会におけるアタッチメントと文化 (Attachment and Culture in Murik Society)」(Kathleen Barlow) という二つの論文が含まれる。これら二つに共通する論点は、養育者の「感性」及びその結果としての「安定的なアタッチメントに基づく自律的な子どもの発達」というアタッチメント研究の仮定を、普遍的な子どもの発達経路ではなく、現在のアメリカ白人中流家庭に典型的な対人関係パターンに関する文化化プロセスとして捉える視点である。このような視点から、Chapin は、第五章において、スリランカ(シンハラ系)の養育を階層的対人関係パターンとの関連で考察する。シンハラ系の子どもの養育の特徴は誕生以降長期にわたる子どもの欲求に対する敏感な応答性にある。しかし、その敏感な応答性は、アメリカ白人中流家庭に典型的な言語的自己表現を伴う子どもの自律性の促進には方向付けられていない。逆に、子どもの欲求は養育者との相互作用において非言語的に伝達され処理される。たとえ子どもが欲求を言語化しても、養育者は言語的会話として相互作用を営むことなく欲求に敏感に応答する。養育者は子どもから言語的表現を引き出すことなくその欲求を満たし、子どもは欲求が満たされるのを待つことを通して自制を習得する。このような子どもと養育者の関係性にはシンハラ系の階層的対人関係パターンが反映されている。子どもは、内在化した養育者との関係性をテンプレートとしながら、生涯にわたり文化的に成熟した対人関係を営むことが可能になる。ただし、シンハラ系の子どもの文化特異的に意味付けされた「感性」が引き起こすのは、子どもの自律性の欠如ではなく、階層的対人関係という文化的テンプレートを使いこなす自律性(対人関係的自律性)であることが強調される (p. 152, 157-158)。

Barlow は、第六章において、パプアニューギニアのムリク社会における養育を、独立と相互依存という二つの対人関係パターンに関する文化化プロセスとして考察する。ムリク系の子どもの養育は、母親による集中的な養育を伴う母子関係に始まり、その二者関係が協同育児へと継ぎ目なく移行することを特徴とする。Barlow は、このような二つの側面を併せ持つムリク系の子どもの養育がアタッチメントと対人関係パターンの双方に関連している点を指摘する。養育の一つ目の側面(母子二者関係)は母親への安定した一次的アタッチメントの形成及び自律性(独立)の獲得に貢献し、二つ目の側面(協同育児)は安定したアタッチメントの共同体への拡散及び社会性(相互依存)の獲得を可能にするとしてされる。ムリク系では独立と相互依存という二つの対人関係パターンが共に価値付けられ、養育はこれらの文化化プロセスとして機能する。それは、子どもが養育者(母親)の役割を内在化し年下の兄弟の養育者(母親)として振る舞うことに現れるような「養育する者/される者」というパターンとして、その後の人生における様々な対人関係の中で反復され多様化する (pp. 171-174)。更に、ムリク系では、規律の訓練や食料分配あるいはジェンダーに関する文化特異的意味を通して、養育関係(及びアタッチメント)に由来する独立と相互依存という二つの対人関係パターンの共存が表現されている。

第四部「幼年期と成人期の連続性 (Childhood-Adulthood Continuities)」には第七章「ア

タッチメントの文化精神力動論に向けて (Toward a Cultural Psychodynamics of Attachment) (Jeannette Marie Mageo) と第八章「成人のアタッチメントについての比較文化論 (Adult Attachment Cross-culturally)」(Naomi Quinn) という二つの論文が含まれる。これら二つに共通する論点は文化特異的に意味付けされたアタッチメントの生涯にわたる連続性であり、人間の心に関する精神分析の理解に基づくそのメカニズムの探求である。Mageo は、第七章において、自らの調査資料に基づくサモアとアメリカ北西部における情緒的対人関係パターンの比較分析を通して、「アタッチメントの精神力動理論」(p. 191) を探求する。アタッチメント理論に従えば、SSP の個体差分類は養育者との相互作用の蓄積の反映である。子どもの自律 (アタッチメントの安定性) はアタッチメント欲求が養育者に満たされる経験に由来し、その経験の不足が対人関係への囚われ (依存) として子どもの自律を妨げる (アタッチメントの不安定性)。対して、Mageo は、子どもが養育者との相互作用で経験する怒り (rage) の役割を重視する精神分析 (クライン) に注目し、分離の経験 (満たされないアタッチメント欲求) は養育者への怒りを伴うと同時に養育者への依存 (囚われ) を強めるという視点をアタッチメント研究に導入する。そして、アタッチメントは怒りと依存の適切な処理を通して安定化し (「弾力的安定性 (Resilient Security)」、それは文化特異的な「距離をつくる実践 (Distancing Practices)」(文化的な「分離」の実践) によって達成されるという「文化的に共有されたアタッチメント・システム」という視点が提案される (pp. 192-194)。

子どもの弾力的安定性が母親との対人関係ではなく親族集団との関係として培われるサモアでは、年長者 (集団) が示す子どもに対する無関心や処罰などによる拒絶として「距離をつくる実践」(分離) が営まれる。そして、この分離の実践によって引き起こされる怒り (依存) は、年長者 (集団) ではなく、個別的な対人関係の中に排出される。結果として、サモアでは、個人と集団の関係は安定的であるが、個別的な対人関係の中でネガティブな情動が活発化する傾向にある。他方、子どもの弾力的安定性が母親との対人関係として培われるアメリカ北西部では、母親の不在という「距離をつくる実践」(分離) が引き起こす怒り (依存) は、当の母親に向けて排出される。結果として、アメリカ北西部では、自律と依存が併存する母親との関係の中で個人の人格的境界が不安定化する傾向にある。更に、Mageo は、「距離をつくる実践」の排出物である怒り (依存) の処理という文化的役割にも注目し、スパイロの「文化的に構成された防衛」概念を念頭に置いた「文化的に構成された反動形成」という概念についても論じている。

Quinn は、第八章において、ルッツ (Lutz, Catherine) が民族誌『不自然な情緒 (Unnatural Emotions)』(1988) で論じている太平洋のイファルク (Ifaluk) 社会における情緒的表現 *fago* をアメリカ (中流家庭) における love に関する自らの調査資料と比較しながら、成熟した二者間での情緒的結び付きとアタッチメントについて考察する。Quinn によれば、*fago* は成熟した対人関係における「近接性 (Closeness)」「世話 (Care)」「喪失の恐怖 (Fear of Loss)」という三つの情緒的意味合いを love と共有すると同時に、これらの意味合いの表現方法には文化的差異が認められる。例えば、*fago* における「世話」は他者 (親族集団) に対する世話に限定される非互酬的な意味合いであるのに対して、love では互いに世話をし合うという排他的二者関係が強調される。このような比較を通して、

Quinn は、成人のアタッチメントを母子二者関係の延長として捉えるアタッチメント理論では、養育及び成熟した対人関係の情緒的結び付きが持つ意味合いの文化的差異が見失われている点に注意を促す。更に、文化が取り込まねばならない普遍的問題として発達早期における依存を位置付け、Mageo と類似した視点から依存に対する文化的防衛メカニズムを詳細に論じている (pp. 226-233)。

最後の「あとがき」(Gilda A. Morelli and Paula Ivey Henry) では、アタッチメント研究における文化的視点の意義が本書の諸論考と対応付けられながら確認される。その際特に、文化的視点がアタッチメント研究にとりわけ重要な影響を及ぼすテーマとして、「養育の協同性」「養育者の敏感性」「自己」「成人のアタッチメント」の四つが挙げられている。

以上、本書の要約を示した。最後に手短なコメントを述べたい。アタッチメントの文化要因に対する関心が高まる現在、本書は、人類学がこの研究動向において中心的な役割を演じる可能性を示唆しているように思われる。編者である Quinn と Mageo は、本書の多くの論考が依拠する資料がアタッチメントを対象とした研究に基づくものではなく、そのためアタッチメントの人類学研究は将来の課題である、と控え目に述べる (pp. 28-29)。しかし、評者はこの点を積極的に評価したい。本書は、アタッチメントを研究対象としたのではない伝統的な人類学的視点が現代のアタッチメント研究と関連付けられ得ることを示しているからである。その際特に重要となるのは養育文化の多様性という論点であるように思われる。人類学にはミードに代表される養育文化研究の蓄積があり、その重要性は現在も変わることがない。それは、この研究の伝統の中から生まれた「文化化」概念の本書における活用にも反映されていると言えるだろう。アタッチメントが形成される場としての養育環境がもつ文化特異性への注視は、人類学がアタッチメント研究に対して提供し得る重要な視点になると評者は考える。

このような意味で、本書は将来におけるアタッチメントの人類学研究にとって基本文献となる可能性を秘めている。ただし、本書で示されている人類学的視点が文化とパーソナリティへの強い関心を持つアメリカ文化人類学の学說的背景の上に成り立っていることを踏まえる必要があるだろう。それは特に、アタッチメントを媒介としながら心と文化の関連性を考察対象とする第七章及び第八章の論考が共に精神分析に大きく依拠していることに示されている。両論考がスパイロの防衛理論の再考を試みている点は、本書の学說的背景を理解する上でとりわけ示唆に富むように思われる。最後に、人類学がアタッチメント研究と協同関係を築くためには、アタッチメント研究それ自体の実りある蓄積への配慮が必要不可欠であることは言うまでもない。現在のアタッチメント研究の動向と成果に関しては、例えば『アタッチメントの手引(第三版)』(Cassidy & Shaver 2016) が指針となるだろう。

附記 本稿は、上廣倫理財団平成 28 年度研究助成金(研究課題「人類学におけるアタッチメント研究の現状と展望」)の助成に基づく研究成果の一部である。

参考文献

(日本語文献)

ボウルビィ、ジョン

1991 (1982) 『母子関係の理論 I』(愛着行動 1 新版)、黒田実郎ほか訳、岩崎学術出版社。

1993 (1988) 『母と子のアタッチメント——心の安全基地』、二木武監訳、医歯薬出版。

ワイズナー、トーマス・S.

2007 (2005) 「愛着の文化生態学的な問題の多元論による解決」、『愛着からソーシャル・ネットワークへ』マイケル・ルイス、高橋恵子編、高橋恵子監訳、pp. 143-153、新曜社。

(英語文献)

Ainsworth, Mary D. Salter, Mary C. Blehar, Everett Waters & Sally Wall

1978 *Patterns of Attachment: A Psychological Study of The Strange Situation*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

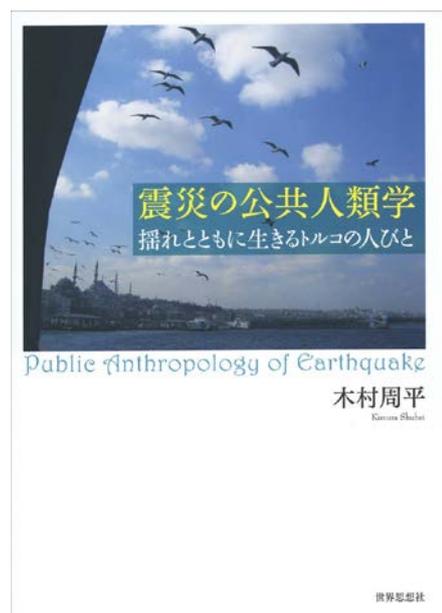
Cassidy, Jude & Philip R. Shaver (eds.)

2016 *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (3rd edition). New York: Guilford Press.

木村周平著『震災の公共人類学——揺れとともに生きるトルコの人びと——』、京都、世界思想社、2013年、294頁、4200円+税

大橋 響

この本は、災害研究に対して人類学がどのように貢献できるのかという疑問に対して、「公共性」という立場から応答することを目的とするものである。その根底には、東日本大震災を通して、人類学者が復興に向けてどのように貢献できるのかを考えるようになった著者の強い思いがある。本書の舞台はトルコであるものの、著者は、この本の読者が本文中の事例を少なからず東日本大震災と重ね合わせることを想定した上で、日本とトルコのような災害が起りやすい国に住む人々と、災害を人類学的に研究する人々をつなぐ役割を担いたいと述べている。参考までに述べておくと、現時点で著者はトルコから東日本大震災の被災地へとフィールドを移し、研究を行っている。



次に、評者が本書を批評するに至った背景を述べたい。評者は岩手県陸前高田市に住んでいた祖母や親族を東日本大震災で亡くしたことから、人類学的災害研究に関心を持つようになった。現在は、大規模災害を経験した人・地域がいかにして「日常」の状態へと戻っていくのかを研究しようとしている。複数の文献を読む中で、災害人類学に関する書籍の中でも代表的存在といえる本書に興味を抱くに至った。

手始めに、本書の類書との違いについて言及しておきたい。本書の大きな特徴の一つとして、災害という出来事そのものにテーマを設定していることが挙げられる。過去の災害に関する人類学的研究は、災害を契機として起こった地域の社会・文化的変化を記録する形式のものが主流であった。その多くが、人類学者が調査をしていた地域を偶然災害が襲ったことにより、その災害による影響を必然的に描くことになったケースである。無論、災害という出来事のインパクトはその地域にとって非常に大きいものであることがほとんどだが、あくまで災害は社会・文化の変化を起こすきっかけとして描かれるに留まる。他方、本書の主役は過去、そして未来の災害という現象であり、それに対して人々がどのような行動をとっているかを彼らの目線から明らかにするという点で特徴的であると言える。

以下、本書の構成について説明する。本書は、序論と結論を除いてⅢ部構成となっており、Ⅰ部が「記憶・忘却・情報」、Ⅱ部が「リスク・政策・時間」、Ⅲ部が「公共性・複数性・持続性」というタイトルがつけられている。Ⅰ部は第一章と第二章、Ⅱ部が第三章と第四章、Ⅲ部が第五章と第六章から成る。

序論では、過去に人類学の分野においてどのような災害研究が行われてきたかがまとめられる。著者によれば、主に 2000 年代に行われた人類学的災害研究においては、「災害や復興支援のような外部からの影響を受けて、被災したコミュニティがどのように変化するか、あるいは災害を契機にどのような新しい動きやネットワークが生み出されているのか」(p. 28) という点を中心に議論がなされてきた。それを受け、災害を「公共性」という視点から描くという本書の立場が示される。ここでいう「公共性」とは、著者の言葉を引用すると、「問題を、特定の人びとや集団、あるいは逆に国家制度や行政だけが対処すべきものとして固定するのではなく、地域社会、市民団体、行政などの社会内の多様なアクターが共有すること」(p. 11) である。多様なアクターとは、本書の内容と照らし合わせて考えると、トルコ政府、研究機関、ボランティア団体といった、災害に対して強く関与せざるを得ない人々を指していることが分かる。彼らがどのように関連性を築いているかを追うことによって、直接被災した人だけでなく、部外者を含めた様々な人同士をつなぎ、災害の記憶が忘れられるのを防ぐことを著者は目指している。

第一章「震災の記憶の共有」は、1999 年 8 月 17 日に発生したコジャエリ地震によって甚大な被害を受けたトルコ西部コジャエリ県ギョルジュク市にある、地震の記念碑についての言及から話が始まる。この記念碑には、「忘れない」という主語の明示されないメッセージが残されているという指摘を足掛かりに、災害の記憶は特定の人だけではなく、災害を経験していない人も含む多様な立場の人々によって共有され、受け継がれていくべきものであるという著者の主張が展開される。

第二章「地震情報の生産と流通」では、全ての出来事はアッラーの意思によって起こるというイスラームの観点から、地震を運命論的視点から捉えるトルコ特有の災害観について言及される。また、トルコでは以前から地震に関して科学対運命論、もしくは科学対イスラームという対立軸で議論がなされており、特に科学者は地震を神の定めだと考える運命論者を批判してきたことが説明される。そのような二項対立的な考えが広がっている中で、「いくら科学的に地震に向き合っても、完全な対策をすることは不可能であり、科学的な地震対策をして、それでも被害を受けてしまったらそれは運命によるもの」と考える一般人の語りが紹介される。その上で筆者は、運命論と科学的知識を二項対立的に捉えたり、非科学的な知識を排除したりするのではなく、双方の知識を総合的に捉えていくことが必要であると指摘する。

第三章「地震をめぐる国家政策、科学、社会の歴史的絡まり」では、トルコ政府による防災政策について言及される。本来であれば、トルコ特有のトップダウン型の政治のあり方から、トルコの防災対策は政府中心で行われるものであると認識されていた。しかし、1999 年に発生した地震に対する政府の対策は充分とは言えず、皮肉にもその不十分さによって生まれた「空白」が、市民ボランティアをはじめとした様々な立場にある人々の登場を招いたと指摘される。

第四章「耐震都市計画プロジェクトをめぐって」では、実際にイスタンブールで行われた耐震都市計画プロジェクトの一部始終を概観している。プロジェクトが「都市計画(権力)対住民」という二項対立的な議論の中で進められるのではなく、日本人プランナーや建築関係の民間企業など様々なアクターによる影響を受けながら、進退を繰り返しつつも展開

する様子が順を追って描かれている。

第五章「災間期の「ボランティア」」では、イスタンブールのカドキョイ区を事例に、災害と災害の間、すなわち「災間期」におけるボランティア不足の問題が取り上げられている。災間期のボランティアが減少する中でその持続性を保つためには、「自発性」と「強制性」のはざまにあるボランティアの立場を理解した上で、ボランティアと彼らを管理する側の人々との間に相互的な関係を創り出すことが必要であるというのが筆者の主張である。

第六章「防災の公共性に向けて」では、トルコの最小行政単位であるマハレごとに設立された、災害における救急救助活動を行うためのプロジェクトであるMAG（マハレ国際ボランティア）の活動を分析している。MAGは、その独自性を担保する規律を厳しくすれば市民がボランティア活動から離れてしまい、行政に近づきすぎるとその中に取り込まれてしまうという不安定な立ち位置にあることから、市民・行政どちらの立場にも属さない「どっちつかず」の立場を維持しており、それが要因となって防災における「公共性」が維持されているという。

ここまで、本書の内容を簡単に振り返った。それを踏まえ以下では、本書の優れた点、課題と思われる点について論じていきたい。

本書を読むと、冒頭から末尾まで、災害に対して貢献したいという筆者の切実な思いが溢れ出ていることに気付く。災害という、人々にとって大きなトラウマになりやすいデリケートな話題を扱っているにもかかわらず、調査対象の思いを真摯に抽出し、議論している。その過程で著者は決して感情的に議論を進めることはないが、一方で出来る限り対象者の思いに寄り添うという絶妙な感覚を一貫して保持し続けている点は、評価に値すると評者は考える。

一方、評者が最も強い違和感を抱いたのが、本書のメインテーマである「公共性」という言葉が意味する事柄の範囲である。一般的に「公共性」という言葉は、公共施設や公共サービスといった言葉から分かるように、制限を設けることなくあらゆる人々がアクセスできると言った意味を持つ。本書においても、上述したように政府、研究機関、ボランティア団体といった複数のアクターが取り上げられていることから、一般的なタームの「公共性」が示すように、あらゆる立場の人々の考え方を拾っているように見えるかも知れない。しかし実際は、本書に登場する人々のほとんどが、「災害という問題に対して常日頃から意欲的に行動している（しなければならない）」人々であり、それは見方を変えれば、偏った立場の人々しか扱っていないとも言える。このことから、本書は「公共性」を謳いつつも、実際は排他的な性格が強いのではないか、というのが評者の疑問である。以下、本文中の事例と照らし合わせながら具体的に説明したい。

第五章では、災害ボランティアと彼らを管理する側との「相互的な関係」が言及される。「相互的」であると言う以上、ボランティア側と管理側の両者の視点が同等に組み込まれる必要があると考えられるが、本章では管理者側の視点に偏っている印象がある。本章において、地震発生から時間が経つにつれてボランティアが減っていくことに対する問題意識は丁寧に描かれている。その一方で、ボランティアがいかに関心のタスクと向き合い、なぜ辞めるといった選択をしたのかといった、ボランティア側から見た防災のあり方は十分に言及されていない。このことから、ボランティアに参加しないという選択をした彼らが、著者の言う「公共性」に組み込まれていないように感じられるのである。ボランティアを

辞めてしまうことと、未来の災害に無関心であることを直接結びつけることは必ずしも適切とは言えない。彼らなりに、ボランティア以外の最善の方法で災害と向き合っている可能性もあるためである。それにもかかわらず、常に災害に関心を持たない人を切り捨ててしまうとも取れる筆者の姿勢は、本当に「公共性」を帯びているだろうか。管理者だけでなく、実際のボランティア経験者にも話を聞くことができれば、より「相互的」な関係のあり方が浮き彫りにすることが出来たであろう。

また、「(災害に対して) 人類学者のできることはまず、書くことである。忘却に抗して書くこと、あるいは、現実を作り上げるため、生をつないでいくために書くこと」(p. 263)、「1999年の災害から時間が経過するにつれ、理論上は「近い将来に起きるとされる地震」が近づいてくるのにもかかわらず、人びとや諸機関の関心も資源もこの地震から離れていく」(p. 257)といった記述から、著者は災害が「忘れられる」ということに対して強い危機感を抱いていることが分かる。それに抗する手段として、現地の状況を長期的に観察する人類学的な記述が有効であるというのが著者の主張である。

しかし見方を変えれば、人々が災害に関する記憶を「忘れていく」ということは至って普通の動きであり、その行為自体を問題視することが適切とはいづらい側面もある。評者は2011年以降、被災者の親族という立場から東日本大震災と向き合い、陸前高田市に毎年足を運んできた。その中で感じたのは、人々は生活の全てが津波によって影響を受けていた状態から、少しずつ「津波だけではない、そしていつまでも被災者ではない生活」を取り戻そうとしているということである。

東日本大震災が非常に衝撃的な出来事であったことから、東北地方と聞くと無意識にあらゆることを震災と結びつけてしまう感覚は、日本人や日本事情に明るい人なら誰しも一度は抱いたことがあるだろう。しかし、実際に現地で生活する人々の様子を見ると、災害に影響された生活をいつまでも送り続けるわけにはいかない。次第に一見「普通」の生活を送るようになるのが自然の流れであり、同時に本当に望まれていることでもある。それは災害を「忘却」した訳では決してなく、時間をかけて、「普通」の生活を通じて災害の体験を消化し続けているのである。その状態を見て研究者が「災害を忘れた」と判断した場合、現地の人々を「災害」という一定の枠の中に押し込めてしまう可能性がある。著者の主張に従うならば、災害を研究する人類学者は、「津波で壊滅した都市」から「ある地方の地方都市」へと変化していく陸前高田市を、あくまで津波で壊滅した町という視点からしか観察しないということになる。津波により街全体が壊滅したこと自体は揺るぎない事実だが、同時に津波だけが陸前高田市を形成する要素ではないことを考えると、それは非常に偏った見方であると言える。

以上は人類学者というより、災害で親戚を亡くし、幼少時から毎年訪れていた土地が壊滅するのを間接的とはいえ体験した評者の感覚に過ぎない。しかし、「公共性」という間口の広そうな概念を提示するのであれば、災害という出来事に常日頃取り組んでいる訳ではない人々の視点も入れる必要がある。筆者の言う「公共性」の理論を陸前高田市や他の東北の被災地に当てはめて考えた場合、その範疇に入れるのは、復興に関わる行政関係者や災害関連のNGOのみであろう。その他大勢の一般市民は、「公共性」の周縁へと追いやられてしまう訳であるが、その状態で、被災者の目線から見た災害を適切に描くことは困

難であろう。

結論の章で、「東日本大震災の後、私は人類学に何ができるのかという問いに直面し、大きな無力感に苛まれた」(p. 262)という気持ちが綴られていることから、著者が災害という出来事を最も重要な問題と捉え、それに貢献するべく使命感を感じていることが見て取れる。しかし、トルコであれ、現在著者が調査を行っている日本の東北地方であれ、著者の災害に対する意識と住民のそれとが必ずしも一致するとは限らない。災害の重要性を固定した状態でフィールドに入るのではなく、まずは住民のありのままの意識、言い換えれば住民にとっての日常生活における災害の位置づけを捉えようとする姿勢が、人類学という手法を最大限生かした災害研究へとつながると評者は考える。

尤も、災害人類学は未だに体系化が充分されていない学問であることから、本書から学び取れる点は多くある。そういった意味では、災害研究の草分け的な存在として、本書の価値は揺るぎないものであろう。

編集規程

1. 本誌『年報人類学研究』(Annual Papers of the Anthropological Institute, Nanzan University)は、南山大学人類学研究所の紀要年報であり、1年に1巻を発行する。
2. 本誌に、論文、研究ノート、書評の各欄を設ける。研究ノートは、論文に準じる内容から資料紹介に相当するものまでを含む。
3. 本誌の掲載原稿は、投稿原稿と、編集委員会が特別に依頼する原稿(以下、特別依頼原稿と呼ぶ)とからなる。本誌の学問的水準の維持向上のため、すべての投稿原稿に関して査読を実施する。
4. 本誌の編集業務を行うために、研究所内に編集委員会を設置する。編集委員会委員は、研究所所長、研究所第一種研究所員、同第二種研究所員、同客員研究所員、同非常勤研究所員によってこれを構成し、委員の中から編集責任者1名および副責任者1名を互選する。なお、編集責任者は、当該年度の編集業務に鑑み、若干名を編集業務に携わる研究補助員として編集委員会に加えることができる。
5. 編集委員会は、研究所員会議において、編集計画について承認を得なければならない、また編集業務については適宜報告するものとする。
6. 査読者は、学外および学内の有識者の中から2名を委嘱選任する。論文の査読者の1名は学外の有識者とする。査読者は、原稿を受理した日より4週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
7. 投稿者および査読者の氏名は相互に匿名とする。ただし、やむを得ず編集委員会委員が査読者となる場合は、この限りではない。
8. 査読結果は、下記の評価区分で表記し、評価の要点についてのコメントを付すものとする。
 - A 掲載可(修正不要)
 - B 部分的修正をすれば掲載可
 - C 大幅な修正をすれば掲載可
 - D 掲載不可
9. 編集委員会は、査読結果を踏まえ、掲載の可否を総合的に判断し、決定すると同時に、投稿者に掲載の可否、査読者のコメント、原稿修正期間の指示等を速やかに通知する。
10. 査読結果AおよびBに対する修正原稿の点検は、編集委員会の責任で行う。査読結果Cに対する修正原稿は、原則として同一の査読者が再評価する。査読者は、原稿を受理した日より4週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
11. 本誌への投稿資格は次に列挙する者が有する。
 - (1) 人類学に関わる分野の研究者
 - (2) 編集委員会の複数の委員の推薦を受けた研究者
12. 投稿者は、投稿規定および執筆要項を遵守する。
13. この編集規程は、2010年7月15日より施行する。

投稿規程

1. 本誌に発表する論文等は、いずれも他に未発表のものに限る。
2. 投稿者は、本誌編集委員会宛に電子メールにて投稿する。原稿は添付ファイルとし、マイクロソフトワード形式で提出する。図版等については、ワード文書の中に取り込み、別途 JPEG 形式やエクセル形式のファイルでも提出する。
3. 本誌に発表された論文等の著作権は南山大学人類学研究所に帰属する。
4. 本誌に発表された論文等を他の著作に転載する場合には、事前に文書等で本誌編集委員会に連絡するものとする。
5. 原稿は、所定の執筆要項に従うこととし、論文および研究ノートは日本語もしくは英語、書評は日本語のみとする。
6. 原稿の掲載の可否や時期は、編集委員会で判断する。
7. 投稿原稿は随時受け付けるが、毎年9月末を提出時期の目安とする。
8. 著者校正は原則1回とする。
9. 論文執筆者には原稿を掲載した本誌2部を送付する。論文以外の執筆者には本誌1部を送付する。抜き刷りは別途有料とする。

10. 提出先および問い合わせ先

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

原稿提出は、「年報原稿投稿」のタイトルで、添付ファイル(ワード形式)にて提出する。なお、事務処理の都合上、返信は大学事務稼働日で数日を要する。

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18 Tel: 052-832-4354(内線3453)

11. この投稿規程は、2010年7月15日より施行する。

執筆要項

1. 投稿原稿の分量の目安は、和文で次の通りとする。英文の場合、文字数を倍に換算する。
 - (1) 論文は、本文と文献合わせて 40 字×500 行以上 1000 行以内とする。
 - (2) 研究ノートは、本文と文献合わせて 40 字×200 行以上 500 行以内とする。
 - (3) 書評は、40 字×50 行以上 200 行以内とする。
2. 原稿は、マイクロソフトワード形式、A4 判にて、1 ページ 40 字×40 行、横書きとする。日本語では「、」「。」をもちいる。
 - (1) 論文は、①和文表題、②著者名、③その所属、④400 字以上 800 字以内の和文要約、⑤3~5 語の和文キーワード、⑥本文（見出し、注、図表等も含む）、⑦文献、⑧英文表題、⑨200~400 語の英文要約、⑩3~5 語の英文キーワード、を順に記載する。各項目の間は 2 行空ける。
 - (2) 研究ノートは、①和文表題、②著者名、③その所属、④3~5 語の和文キーワード、⑤本文（見出し、注、図表等も含む）、⑥文献、⑦英文表題、⑧3~5 語の英文キーワード、を順に記載する。各項目の間は 2 行空ける。
 - (3) 書評は、①編・著者名、②書名（副題、版数を含む）、③出版地、④出版社、⑤刊行年、⑥総頁数、⑦定価、を明示し、⑧本文（講評）の後、⑨必要に応じて文献を記載する。各項目の間は 2 行空ける。
3. 注は脚注とする。
4. 文献引用は、著者名（発行年： ページ数）、または、（著者名 発行年： ページ数）、とし、本文中に挙示する。
5. 現地語は斜字体とする。
6. 図表は、執筆者が作成したものを原則そのまま使用する。図表にはタイトルを付す。なお、著作権者の了解を得ることなく、他者の図版を転用してはならない。
7. 文献は、著者名、発行年、題名、出版社（英文文献の場合は、その前に出版社所在地都市名を記載する）の順に記載し、著者姓名のアルファベット順または五十音順に配列する。以下に例を記す。

Clifford, James

1986(1996) "Introduction: Partial Truths," In Clifford & Marcus (ed.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, pp.1-26, Berkeley: University of California Press. (「序論——部分的真実」、クリフォード&マーカス (編)『文化を書く』、pp. 1-50、春日直樹他訳、紀伊国屋書店。)

Linnekin, Jocelyn

1992 "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific," *Oceania* 62-4: 249-263.

三浦 耕吉郎 (編)

2006 『構造的差別のソシオグラフィ——社会を書く／差別を解く』、世界思想社。

清水 昭俊

1992 「永遠の未開民族と周辺民族——近代西欧人類学点描」『国立民族学博物館研究報告』17巻3号: 417-488。

8. その他執筆要項の細部は、編集委員会において決定する。

(2010年7月15日)

執筆者紹介 (掲載順)

大西 秀之 (同志社女子大学現代社会学部・教授)

有井 晴香 (京都大学アフリカ地域研究資料センター・研究員)

Patrick McCartney (JSPS Post-Doctoral Fellow, Graduate School of Global Environmental Studies, Kyoto University)

Frédérique Louveau (ガストン＝ベルジュ大学アフリカ・ディアスポラ／社会・権力分析研究室・研究員)

吉田 竹也 (南山大学人文学部・教授／人類学研究所・第二種研究所員)

佐藤 吉文 (南山大学人類学研究所・非常勤研究員／神戸市外国語大学・非常勤講師)

杉尾 浩規 (南山大学人類学研究所・非常勤研究員)

大橋 響 (東京外国語大学大学院総合国際学研究科・博士前期課程)

年報編集委員

人類学研究所長 後藤 明

第一種研究所員 宮脇 千絵、藤川 美代子

編集補助員 穴水 晃子

年報人類学研究 第8号

2018年3月31日 発行

編集責任者 藤川 美代子

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18

電話 (052)832-3111 (代表)

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

印刷 株式会社ウェルオン 電話 (052)732-2227

カバーデザイン 山崎 剛