

# 年報人類学研究第5号 2015年

## 目次

### 論文

アトキンソンの「自殺の社会プロセスモデル」再考

—デュルケムの「逆倒的な方法」の観点から— . . . . . 杉尾 浩規 (1)

#### 【特集 言語ゲームとしてのポリシー】

序—言語ゲームとしてのポリシー—人類学的考察— . . . . . 加藤 敦典 (32)

「共生」のポリシーが支える生活世界

—スロヴァキアの民族混住地域における言語ゲームを手がかりとして—

. . . . . 神原 ゆうこ (45)

先住民というアспект

—マレーシア・サバ州の先住民の語りに関する人類学的研究— . . . . . 上田 達 (72)

政策としての世界遺産—国際条約と住民生活の狭間で— . . . . . 山田 享 (93)

原理原則の語り口と情状酌量の語り口—現代ベトナム村落における住民討議の構図—

. . . . . 加藤 敦典 (106)

### 研究ノート

Singing about Disaster: How Oral Tradition Serves or Does Not Serve Governmentalities

. . . . . Frank J. Korom (131)

### 書評

東 賢太郎・市野澤 潤平・木村 周平・飯田 卓 (編)『リスクの人類学——不確実な世界を生きる』、世界思想社、2014年 . . . . . 吉田 竹也 (151)

大西秀之著、『技術と身体の民族誌—フィリピン・ルソン島山地民社会に息づく民俗工芸』、昭和堂、2014年 . . . . . 板垣 順平 (159)

編集規程・投稿規程・執筆規程 . . . . . (163)

# Annual Papers of the Anthropological Institute Vol.5 (2015)

## Contents

### Articles

A Reconsideration of Atkinson's "Social Process Model of Suicide": From the Viewpoint of Durkheim's "Reverse Method" . . . . . Hironori Sugio (1)

#### **【Special Theme】 Policy as a Language Game**

Policy as a Language Game: Anthropological Investigations . . . . . Atsufumi Kato (32)

Lifeworld for "multi-ethnic symbiosis": Political narratives in the Slovak-Hungarian multi-ethnic region . . . . . Yuko Kambara (45)

An Aspect of the Indigenous: An Anthropological Study on Narrating the Indigenous in Sabah, Malaysia . . . . . Toru Ueda (72)

World Heritage as an Administrative Policy . . . . . Toru Yamada (93)

The Narrative of Principles and the Narrative of Consideration: A Pattern in Policy Talks in Contemporary Vietnamese Villages . . . . . Atsufumi Kato (106)

### Notes on Research

Singing about Disaster: How Oral Tradition Serves or Does Not Serve Governmentalities . . . . . Frank J. Korom (131)

### Book Reviews

## 論文

### アトキンソンの「自殺の社会プロセスモデル」再考 ——デュルケムの「逆倒的な方法」の観点から——

杉尾 浩規

#### 要旨

本稿の目的は、アトキンソンが提案しその後に撤回した自殺の社会プロセスモデルを、異なる視点から人類学を含む自殺研究の一般的枠組みとして再考することである。自殺の社会プロセスモデルは、当初、公式統計に依拠する自殺研究に対する批判として提案された。このモデルでは、自殺は三つのステージから成る社会プロセスとして捉えられ、各ステージに固有の社会的要因が自殺行為で重要な働きをする。第一ステージは自殺行為の前段階に、第二ステージは自殺行為とその結果の間の段階に、第三ステージは自殺行為の結果とその記録の間の段階に対応し、「応答」、「介入」、「隠蔽」がそれぞれのステージで関連する社会的要因である。

自殺の社会プロセスモデルは、多様な自殺研究の成果を社会プロセスという観点から検討し、人類学における自殺の民族誌的資料や概念を他の分野の自殺研究と比較することを可能とする。しかし、アトキンソンは、公式統計作成プロセスに関する経験的調査の後、デュルケムの社会決定論であることを理由にこのモデルを撤回した。本稿は、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして示すために、デュルケム『自殺論』における「逆倒的な方法」を検討し、このモデルを自殺の社会的原因についての実在性という観点から再考する。

結論として、アトキンソンが採用した社会決定論とは異なる自殺の社会的原因の実在性という観点から、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして位置付け、このモデルと共に人類学における自殺研究を考察する展望が開かれることが示される。

#### キーワード

自殺の社会プロセスモデル、社会決定論、逆倒的な方法、アトキンソン、デュルケム

#### 1. はじめに

本稿では、アトキンソンが1968年の論文で提案し1978年の著作で撤回した自殺の社会プロセスモデルに注目し(Atkinson 1968, 1978)<sup>1</sup>、このモデルを、アトキンソンとは異なる

---

<sup>1</sup> 本稿では、アトキンソンが「自殺プロセスモデル」(Atkinson 1968: 90, 1978: 69)や「自

る視点から、人類学を含む多様な自殺研究の一般的枠組みとして位置付ける。自殺の社会プロセスモデルは、公式統計の学術的資料価値に関する議論を背景としながら、公式統計に依拠する自殺の社会学研究に対する批判として、文献調査に基づき提案された。その特徴は、社会プロセスという視点から包括的に自殺を捉えることにある。しかし、アトキンソンは、公式統計作成プロセスに関する経験的調査の後、その調査結果を考察する中でこのモデルを撤回した。その理由は、自殺の社会プロセスモデルが、公式統計に依拠する研究の代表であるデュルケム『自殺論』(デュルケム 1985)と同様、社会統合によって自殺を説明する自殺の社会決定論であることに求められた。本稿では、デュルケム『自殺論』を自殺の社会決定論ではなく自殺の社会的原因の実在性に関する研究と捉えることによって、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして再考したい。

自殺の社会プロセスモデルに注目する理由をはじめに述べておきたい。筆者は、予備調査を含めて約五年間(2004年～2009年)、太平洋の島嶼国フィジー(フィジー共和国)にて自殺に関する現地学術調査を実施した。この調査からフィジーの自殺に関する事例や数値に関する情報が得られたことは事実である(e.g., Sugio 2011, 2012a, 2013b)。しかし、これらの調査成果を人類学的に考察するにはどうすればいいのか。このような観点から実施した自殺の人類学研究に関する文献調査は、満足できる先行研究の蓄積が不在であるという結果を示した。民族誌的情報として記述されている自殺は、個人が社会関係へ積極的に働きかける戦略的行為として捉えられる傾向にあり、復讐自殺やギャンブル的あるいは自殺的冒険のような一般化が試みられている。しかし、これらの記述や概念の検討、あるいは西欧諸社会の自殺との類似性や文化的差異に注目する比較文化論的作業などは、進展していないのが現状であると思われる(杉尾 2012b)<sup>2</sup>。このような状況で必要なのは、人類学における研究成果を組み込むことが可能な自殺研究の一般的枠組みの確保であると筆者は考える。

このような問題意識に基づき、本稿ではアトキンソンによる自殺の社会プロセスモデルに注目する。しかし、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして位置付けようとする際に問題となるのは、このモデルを提案したアトキンソンが後にこのモデルを撤回したことである。そのため、本稿では、自殺の社会プロセスモデルをアトキンソンの自殺研究全体の中に位置付け、このモデルが撤回された背景となる議論も考察の対象とする。そして、それに続いて、デュルケム『自殺論』の「逆倒的な方法」に注目しながら、自殺の社会プロセスモデルをアトキンソンとは逆に肯定的に評価したい。しかし、これは、アトキンソンによる社会プロセスモデルの評価を否定することを意味しない。むしろ、デ

---

自殺プロセスの連続モデル」(Atkinson 1978: 68)と呼ぶ自殺モデルを、「自殺の社会プロセスモデル」と統一して使用する。

<sup>2</sup> このような先行研究の状況を踏まえ、筆者は、デュルケム『自殺論』を「固有の実在性をもった集合精神の一種独特の状態」(デュルケム 1985: 32)という社会性を備えた自殺傾向の実在論的研究と位置付けながら、デュルケム『自殺論』における集団本位的自殺と自殺定義の考察を通して、実在する自殺の社会的原因というデュルケムの考えを視野に入れた研究を人類学的自殺理解の方向性として提案した(杉尾 2013a, 2014)。その際特に注目したのはデュルケムの「個人」という論点である。これは人類学における人格研究という文脈に位置付けられると思われる。

デュルケムによる逆倒的な方法に注目することで、アトキンソンとは異なる視点から、アトキンソンとは異なる評価を自殺の社会プロセスモデルに与える、というのが本稿の意図である。

本稿の構成は以下の通りである。2章では、自殺の社会学研究における公式統計の学術的資料価値を巡る問題を図式的に整理する。3章では、アトキンソンによる自殺の社会プロセスモデルを整理する。4章では、アトキンソンによる公式統計作成プロセスに関する経験的調査を整理し、その調査結果に関する議論の中で自殺の社会プロセスモデルがデュルケムの社会決定論として撤回された点を確認する。5章では、デュルケム『自殺論』を社会決定論とするアトキンソンの想定に注目し、デュルケム『自殺論』第二編第一章における逆倒的な方法に関する議論を通して、自殺の社会プロセスモデルを、アトキンソンが採用した社会決定論とは異なる自殺の社会的原因の実在性という観点から捉える。

このような議論を通して、本稿では、自殺の社会プロセスモデルを、人類学を含む自殺研究の一般的枠組みとして位置付けたい。なお、本稿は2章でテイラーに依拠しながら自殺の社会学研究を整理するが、これは自殺の社会プロセスモデルをアトキンソンの自殺研究の中で理解するための背景として必要だからである。本稿の関心は、自殺の社会学研究それ自体ではなく、人類学を含む自殺研究の一般的枠組みであり、そのために自殺の社会プロセスモデルに注目することを、予めお断りしておきたい。

## 2. 自殺の社会学研究

### 2-1. 自殺に対する二つのアプローチと自殺の公式統計批判

本章では、自殺の社会学研究を整理し、その中でアトキンソンの自殺研究の特徴を確認する。本節では、テイラーに依拠しながら (Taylor 1988)、自殺の社会学研究の始まりにデュルケム『自殺論』を位置付け、それ以降の自殺の社会学研究を、自殺に対する二つのアプローチの対立として整理する<sup>3</sup>。そして、次節では、このように整理された自殺の社会学研究の枠組みの中にアトキンソンの自殺研究を位置付け、その特徴を確認する。

テイラーによれば、デュルケム以降の自殺の社会学研究は、公式統計に依拠する伝統的な実証主義的アプローチと、それに対する批判的アプローチとして現れた自己破壊現象における主観的意味付けに注目する解釈的アプローチの対立として図式化される (Taylor 1988: 3-46)。これら二つのアプローチは、自殺の公式統計の学術的資料価値に対する評価の違いによって区別される。その評価は、公式統計に含まれるエラー (数え間違い) をランダムな発生とするか系統的バイアスの現われとするかによって分かれる。実証主義的アプローチは、エラーをランダムと見なし、自殺研究における公式統計の使用を認める「容認」派となる。対して、解釈的アプローチは、エラーを系統的バイアスの現われと見なし、その使用を疑う「懐疑」派となる<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> デュルケム『自殺論』以前の自殺研究については、例えばダグラス (Douglas 1967: 3-12) を参照されたい。

<sup>4</sup> テイラーは、別の著作で、これら二つのアプローチそれぞれに下位区分を設定し、自殺の公式統計を巡る立場を計四つに分類している (Taylor 1982: 43-64)。容認派は、その容認

公式統計に依拠する伝統的な実証主義的アプローチが問題視され、解釈的アプローチ出現の契機となった研究者はダグラスである (e.g., Douglas 1967)。ダグラスは、議論という方法で、自殺の公式統計の学術的資料価値に対して深刻な問題提起を行った。ただし、ダグラス以前から、公式統計に依拠する自殺研究では、公式統計の「妥当性 (validity)」と「信頼性 (reliability)」が想定されると同時に問題視されていた。妥当性の想定とは、「研究者による自殺の理論的定義は、公式統計作成者 (公式統計作成に関与する人々、データを収集する役人) が採用する公的定義に一致する (ことが可能)」という想定である。また、信頼性の想定とは、「公式統計作成者は、公的定義に基づき、効率的かつ一貫して自殺を分類する (ことが可能)」という想定である。同時に、これら二つの想定は問題視もされてきた。妥当性は、自殺の理論的定義を公的定義に関連付けるための「操作化」として問題とされ、信頼性は、自殺の公式統計における過少記録による「暗数」として問題とされる。

自殺の公式統計の信頼性に対する懐疑は古くから存在し、十九世紀ヨーロッパの自殺研究者にまで遡る (Douglas 1967: 171-178)。また、1960年代からはこの問題を対象とした調査も実施され始めた (e.g., Hendin 1960, 1962; McCarthy & Walsh 1966, 1975; Walsh et al 1975; Weiss 1964)。全体として見れば、公式統計の信頼性は社会学に限定されず広く自殺研究全般で問題とされてきたが、それによって公式統計の学術的資料価値が否定されることはなかった。これは、統計の信頼性が主要議題とされた第四回自殺予防国際会議 (1967年) の公式的見解に示されている。そこでは、公式統計の信頼性が問題視されると同時に、自殺の公式統計研究の継続が認められた (Stengle & Farberow 1968)。この立場は現在まで続いていると言える (e.g., Lester 2008) <sup>5</sup>。

ダグラスによる自殺の公式統計に対する批判は、その妥当性に向けられる。ダグラスに従えば、自殺の公式統計研究では、理論 (的定義) の検証に実証的データを使用する場合に要請される「理論」と「データの対象 (測定対象)」の関連付け、つまり、自殺の理論的定義と公的定義の関連性は、操作化 (操作的定義の導入) として既に問題とされると同時に処理されてきた。それゆえ、改めて自殺の公式統計の妥当性それ自体を問題としても、それは操作化問題とされうる (Douglas 1967: 190) <sup>6</sup>。それに対して、ダグラスによる妥当

---

度の強弱に応じて、「一般的容認」と「限定的容認」に下位区分される。懐疑派も、その懐疑度の強弱に応じて、「否定」と「懐疑」に下位区分される。容認派の代表はデュルクムとされ、一般的容認に含まれる。他方、懐疑派の代表はアトキンソンとされ、その立場は懐疑から否定へ変化したとされる。なお、アトキンソンの立場を懐疑から否定への移行とするテイラーの位置付けを本稿の議論の中で捉えれば、自殺の社会プロセスモデルの提案と撤回に、それぞれ対応すると言えるだろう。ただし、後に触れるように (本稿 4-2 を参照)、もしもテイラーの分類法による解釈的アプローチを、自殺現象に関係する個人の主観的意味の解釈として限定するなら、アトキンソンの自殺研究をそこに含めることには問題があると思われる。しかし、本節では、自殺の社会学研究の一般的理解として、テイラーによる整理に従いたい。

<sup>5</sup> 社会学における自殺の公式統計の信頼性を巡る研究及びその評価については、例えばアトキンソン (Atkinson 1978: 50-61) やテイラー (Taylor 1982: 45-46) を参照されたい。

<sup>6</sup> その典型は、ギブスとマーティンによるステータス統合理論である (e.g., Gibbs & Martin 1964)。彼らは、デュルクムの社会統合概念を社会的ステータスとして操作化し (Gibbs & Martin 1964: 14-33)、自殺の公式統計研究を継続した。

性批判は、公式統計に含まれるエラーが系統的である可能性を示すという、信頼性を問題とすることによる妥当性批判である<sup>7</sup>。ダグラスは、社会学者の理論的定義と公式統計作成者の公的定義の一致（の可能性）それ自体を問題とするのではなく、そもそも公式統計作成者が統計作成プロセスにおいて一致して公的定義に従っているのかという問題を、自殺の公式統計に対して提起した。

ただし、ダグラスの批判の論点は、公式統計作成者は公的定義に「従っていない」という結論に向かうものではない。逆に、彼らが公的定義以外の枠組みに「従っている」可能性を主張することにある。もしもそうであるならば、エラーはランダムとは言えなくなる。なぜなら、公式統計作成者は、数え間違いをしているのではなく、公的定義以外の枠組みに従って自殺を記録している可能性があるからである。そして、その場合、公式統計に含まれるエラーは系統的バイアスの現われとなる。ダグラスは、公式統計作成者に共有されている自殺についての常識的知識がバイアスの系統性の源泉である可能性を指摘し、この主張の経験的調査による検証作業の必要性を強調した（Douglas 1967: 229）。ダグラスに従うなら、自殺の公式統計作成プロセスは、客観的基準に従った自殺認定プロセスではなく、そのプロセスに関与する人々が共有する自殺についての常識的知識に大きく影響され方向付けられた（つまり系統的に偏った）人為的基準に支配されている記録化のプロセスの可能性があることになる<sup>8</sup>。

## 2-2. アトキンソンの自殺研究

ダグラスが議論によって展開した自殺の公式統計批判は、アトキンソンによって引き継がれた。アトキンソンは、ダグラスの問題提起に従い、自殺の公式統計の人為性を視野に入れた包括的自殺研究という方向に進んだ。このような関心から文献調査に基づき提案されたのが、次章で整理する自殺の社会プロセスモデルである。しかし、4章で示すように、自殺の公式統計作成プロセスに関する経験的調査の後、アトキンソンは、その調査結果を考察する中でこのモデルを撤回した。本節では、アトキンソンが自殺の公式統計研究を問題化する際の論点を整理し、アトキンソンの自殺研究の特徴を確認する。

<sup>7</sup> ダグラスは、自殺の公式統計についての問題意識を次のように述べる。「しかしながら、もしも自殺統計に系統的バイアスが存在し、それによって統計がそのような[自殺の社会学理論の]検証にとって信頼に値しないことが示されるならば、…これらの公式統計は自殺の社会学理論の構築や検証の際に重要な価値を持ち得ないという結論へと、我々を導くに違いない。…私の目的は、自殺の公式統計はたぶん多くの仕方で偏り、それは時々同じ方向への偏りであり、その結果、これらの公式統計に支えられている様々な自殺の社会学理論は信頼できない点を示すことである（[]内引用者）」（Douglas 1967: 191）。

<sup>8</sup> 公式統計作成プロセスは、個々の担当者が自殺の公的定義を個別的事例に当てはめる際に生じる恣意性（定義と現実のギャップ）に由来するエラーの集積である、というのがダグラスの主張なのではない。ダグラスの論点は、このように考えればランダムなエラーを含む個々の事例の集まりに過ぎない統計がなぜ安定しているのか、ということである。つまり、ダグラスの批判は、公式統計の安定性を虚構であると暴くことではなく、その安定性が現実に発生する自殺数の安定性の現れとは言えない可能性があるという点に向けられる（Taylor 1982: 62）。その原因の一つとして、公式統計作成者が個別の自殺認定の際に自殺についての常識的知識を参照している可能性が示唆される。

アトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究を、自然科学をモデルとして採用するという意味で、実証主義的と位置付ける。それは、二つの特徴に反映される。一つ目は、客観的事実としての自殺とその客観的測定結果としての公式統計、という特徴である。二つ目は、普遍的因果法則としての自殺の社会的要因、という特徴である。

一つ目の特徴に関して、アトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究が、「対象」、「方法」、「理論」という点で、自然科学的客観性を備えた実証主義的想定に基づく研究であるとする。これらの想定によれば、自殺という社会現象は、自然的事実と同様に客観的事実であり（実証主義的研究「対象」）、自然科学と同様の客観性を備えた方法によって測定可能である（実証主義的研究「方法」）。それゆえ、自殺の社会学研究は、自殺と他の客観的測定結果に基づく一般的経験則を、同じく客観的測定結果によって検証可能である。あるいは、抽象的社会理論から演繹的に導出された仮説を客観的測定結果によって検証することで、その理論を一般的経験則とすることが可能である（実証主義的研究「理論」）。つまり、自殺の社会学研究は、客観的事実である自殺の測定結果である公式統計に基づき自殺を説明する、という意味で実証主義的とされる（Atkinson 1978: 17-18）。

二つ目の特徴に関して、アトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究では、自殺の原因を説明するための社会理論が、自然科学における自然法則をモデルとした普遍的因果法則として想定されているとする。通常、この特徴は、自然科学と同様、普遍的因果法則は統計的事実に基づく一般的経験則でなければならないという原則に従う。しかし、アトキンソンは、デュルケム『自殺論』では自殺の原因を説明する社会理論がそれ自体で先取的に普遍的因果法則として想定されている点を問題とする。この意味において、デュルケム『自殺論』は自殺の社会決定論とされる。

「デュルケムは、統計技術が社会学的仮説の検証に使用されうる方法をただ論証することだけで、厳密に客観的な社会学という考えを普及させることに成功した、このように結論することは常に心をそそる。しかし、…幾つかの自殺統計の網羅的分析がデュルケム以前に既に幾つか存在していたし、これは、そのような結論が話の一面に過ぎないことを示唆している。多分、より重要なのは、彼が、発見された統計的差異の理由を説明するために一連の法則的命題を構築することに成功したことであろう。というのも、自然科学の方法が社会的事実の研究に使用されうるという考えに加えて、実証主義のもう一つ別の鍵となる特徴はその決定論だからである。そこには、自然科学者が自然法則を発見してきたのと同じように社会学者によって発見されうる社会法則が存在する、という信念が伴われている（斜体強調は原著）」（Atkinson 1978: 18）。

以上のように、アトキンソンは、自殺の公式統計研究における二つの特徴（自殺及びその公式統計の客観的事実性と、普遍的に妥当する因果法則としての自殺の社会理論）を問題視する。そして、公式統計に依拠する自殺の社会学研究を「穴掘り研究」に例えながら批判し（Atkinson 1978: 20-21）、検死官ら生者による死の意味付けや定義をめぐる実践という問題に取り組む必要性を強調する。



「バラの茂みを植えるために穴を掘ることと殺人の被害者を埋めるために穴を掘ることを、同じ穴掘り理論を参照することによって説明しようとするのは、明らかに滑稽であろう。というのも、「穴掘り」は同一の形態の行為に言及しているように外面的には思われるが、その言語的カテゴリーに分けられる様々な活動と関係しうる象徴的意味は非常に多いので、その意味について更に明確にすることなく「穴掘り」について話すことはほとんど意味が無いからである。しかしながら、自殺について話すということになると、社会学者や他の分野の専門家は、このことに含まれると思われる種類の抑制から著しく解放され、「自殺」と呼ばれる行為についてすぐに一般的な話をしてきた」(Atkinson 1978: 24)。

本章を要約する。デュルケム以降の自殺の社会学研究は、公式統計に含まれるエラーの評価方法の違いに応じて、公式統計に依拠する実証主義的アプローチと、その批判として現れた解釈的アプローチの対立として位置付けられる。公式統計に依拠する自殺研究への批判は、ダグラスによる公式統計の学術的資料価値への問題提起を端緒とし、アトキンソンに引き継がれた。アトキンソンの批判は、実証主義が想定する自殺及びその公式統計の客観的事実性と普遍的因果法則としての社会理論に向けられた。その批判は、公式統計に依拠する自殺研究全般を対象とするが、特にデュルケム『自殺論』における自殺の社会決定論に向けられている(表1参照)。

表1 自殺の公式統計(自殺率)に対する二つの立場

	立場	基本的想定	公式自殺統計の解釈	研究の焦点
実証主義的アプローチ (デュルケム)	容認	自殺は定義可能であり、それは操作化できる。それゆえ、自殺の公式統計は、学術研究資料の有用な源泉である。	自殺の公式統計に含まれるエラーは互いに相殺する傾向にある。それゆえ、自殺率は「現実の」自殺の率の代表標本である。	社会学研究は、公式統計に基づき、自殺率を社会要因や他の社会的影響という観点から説明する。
解釈的アプローチ (ダグラス→アトキンソン)	懐疑	公式統計は社会的構築物であり、統計作成者による自殺定義と収集手順は様々である。それゆえ、自殺率は系統的に偏る傾向にある。	自殺率が表しているのは、「現実」の自殺行為の代表標本ではなく、統計作成過程で影響を及ぼす系統的バイアスである。	社会学研究は、死が自殺として分類される仕方を調べる。そして/あるいは、代替的データの源泉を利用し自殺を説明する。

(Taylor 1988: 26) 掲載の表を修正し作成

### 3. アトキンソンによる自殺の社会プロセスモデル

#### 3-1. 自殺の社会プロセスモデル

アトキンソンは、1968年の論文(Atkinson 1968)において、自殺を社会プロセスとして捉えるモデルを提案した。本節では、アトキンソンによって提案された自殺の社会プロセスモデルを整理する。そして、次節では、このモデルに対するアトキンソン自身の評価を確認し、それとは別の観点からこのモデルについての考察を加える。

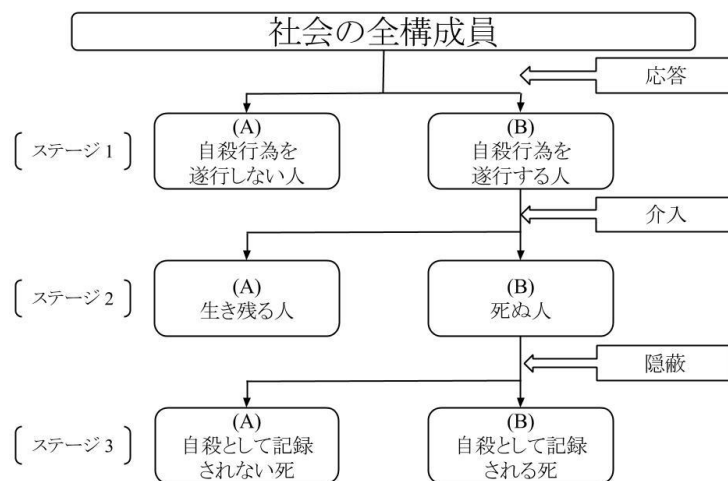
アトキンソンは、初めに、デュルケム『自殺論』以降の自殺の社会学研究における主要な目的は公的自殺率を説明することであり、自殺の公式統計は、説明されるべき事実であ

ると同時に自殺の社会学理論を検証するための証拠として使用されてきた点を確認する (Atkinson 1968: 83)。そして、公式統計は自殺の社会学研究で広く利用されているが、その学術的資料価値は不明瞭である状況に注意を促す (Atkinson 1968: 83-84)。公式統計の学術的資料価値は「妥当性」と「信頼性」として評価されるが (本稿 2-1 を参照)、公式統計が広く利用されているという事実は、これら二つが受け入れられていることを意味する。つまり、社会学者の自殺理論と公式統計作成者の自殺定義の一致 (の可能性) と、統計作成プロセスにおける系統的バイアスの不在が、公式統計に依拠する研究では共に受け入れられている。しかし、これは経験的調査によって裏づけられているのではない点を、アトキンソンは強調する。

「社会学者の大部分が、ほとんど何も知られていないデータ [公式統計] に基づき自殺の仮説をいつでも検証してきたという事実が示唆しているのは、公式統計を参照しながらデュルケムその他の自殺理論を更に検証化する以前に、情報収集者 [公式統計作成者] の自殺定義と彼らが死を自殺として分類するやり方に対する綿密な調査が必要である、ということである。目下のところ、公的源泉に由来するデータの使用に伴う諸問題がごく僅かであると想定することにも、それらが過去において適切に解決済みであると想定することにも、正当な理由は何もない ([ ] 内引用者)」 (Atkinson 1968: 84)。

このような状況を踏まえ、アトキンソンは、公式統計の学術的資料価値を判断するために経験的調査の必要性を強調する一方で、その価値の不明瞭さに伴う問題を視野に入れた包括的枠組みとして、自殺の社会プロセスモデルを提案した。このモデルでは、自殺は、「自殺行為の前段階」、「自殺行為とその結果 (非致命的か、致命的か) の間の段階」、「自殺行為の結果とその記録の間の段階」、という三つの段階からなる社会プロセスとして捉えられる。以下では、このモデルを構成する三つの段階 (「ステージ 1」、「ステージ 2」、「ステージ 3」) を整理する (図 1 参照)。

図 1 自殺の社会プロセスモデル



(Atkinson 1968: 89, 1978: 69) 掲載の図を修正し作成

自殺の社会プロセスモデルでは、任意の個人が各ステージの A と B のどちらに進むかは、問題となるステージに特有の社会的要因に依存する。このプロセスの始まりにあるのは特定の社会集団の全成員であり、その終わりには記録としての自殺、つまり学術的資料価値が不明瞭な自殺の公式統計がある (3(B))。プロセスの第一段階であるステージ 1 は、自殺

行為までの段階に対応する。ここでは、ある特定の個人による自殺のサイン、警告、メッセージなどに対する社会の側からの「応答」が、その後に彼／彼女が自殺行為をしない(1(A))／する(1(B))を左右する社会的要因のタイプとなる。あるいは、そのような社会応答が、自殺未遂(非致命的自己破壊行動)に続いて自己破壊行動が繰り返されない(1(A))／繰り返される(1(B))を分けるのに関与する。

このステージに関連する古典的研究としては、コブラーとストットランドによる『希望の終わり』が挙げられる(Kobler & Stotland 1964)。彼らは、自殺の意図の伝達や自殺企図などを、助けと希望を求める他者への訴えと見なす。そして、その後その個人が自殺を実行化するかどうかは、この訴えに対する他者の応答、つまり社会応答の性質に大きく依存することを明らかにした。そこでは、社会からの肯定的応答は個人の「希望」となり、否定的応答は「希望の終わり」とされる(Kobler & Stotland 1964: 1-18)。

次に、プロセスの第二段階であるステージ2を見てみたい。自殺行為の実行化は、その個人の死を意味するのではない。言い換えれば、自殺行為の実行化にはその行為の結果は含まれない。このような自殺行為とその結果の間の段階がステージ2である。ここでは、ある個人によって実行化された自殺行為に対する社会の側からの「介入」が、その後に彼／彼女が生き残る(2(A))／死ぬ(2(B))を左右する社会的要因のタイプとなる。つまり、ステージ2は、自殺行為者の生と死を分けるステージであり、自殺行為の結果が未遂(非致命的)となるか(2(A))／既遂(致命的)となるか(2(B))に関わる段階である。

このステージに関連する古典的研究は二つに区分できる。一つ目は、自殺行為の結果に影響を及ぼす介入を行為者の視点から捉える研究であり、「介入されたい」という当人の希望を自殺行為の中に位置付ける試みである。二つ目は、介入を社会の側から捉える研究であり、自殺行為の結果の偶然性に注目する試みである。ステージ2の意味が、自殺行為の結果は自殺行為から必然的に導かれるのではなく社会の側からの介入に左右されることにある点を踏まえれば、二つ目の研究がより重要であることは明らかである。しかし、同時に、介入されることへの当人の希望が自殺行為の中に含まれるなら、それは、社会による介入の成否に影響を及ぼすことも事実であろう<sup>9</sup>。

一つ目の研究は、ステンゲルが「アピール (Appeal)」と名付けた自殺行為の対他的性質に関係する。ステンゲルは、結果に関わらず自殺行為(自己破壊行動)全般の特徴の一つとしてアピールという対他的性質に注目した(e.g., Stengel 1970)。この特徴は、例えば自殺が他者の近くで実行化されることに典型的に現われる。「自殺意図についての何らかの警告がほとんど常に与えられている。自殺企図者は自殺行為の際、他の人びとの近くにとどまるか近づいていく傾向にある。自殺企図は警報としての機能を果たし、助けを求める

<sup>9</sup> アトキンソンがステージ2に対応させているのは二つ目の研究だと思われる。実際、一つ目の研究は、ステージ1に含める方が適切なのかもしれない(「介入されたい」という当人の希望は、否定的社会応答の後にも残り続ける「助けと希望を求める他者への訴え」の痕跡、と見なすことも可能である)。しかし、ここでは一つ目の研究をステージ2に含める。その理由は、次節で考察するように、アトキンソンがステージ1とステージ2に区別を導入している点を肯定的に評価するためである。ここでこれら二つのステージの類似点を指摘することで、両者に区別を設定することの重要性を次節で際立たせたいと考える。

アピールの効果をもつ。たとえそのようなアピールが意識的に意図されない場合でさえそうである」(Stengel 1970: 113)。ステンゲルが提案したアピールという性質は、後に、ファーブロウとシュナイドマンによって「助けを求める叫び (Cry for help)」と呼称され、現在の自殺研究の中心的概念となる (e.g., ファーブロウ&シュナイドマン 1969; シュナイドマン 2001)。

しかし、自殺行為者の生と死はアピールや助けを求める叫びとしてのみ理解可能だろうか。二つ目の研究はこの問題に関係する。そして、以下のファースの研究に示されるように、そのような理解は疑わしいと思われる。ファースは、太平洋のティコピア (Tikopia) 社会の自殺資料に依拠しながら、デュルケムが非西欧 (未開) 社会の主要な自殺類型として設定した集団本位的自殺に反論した (Firth 1961)<sup>10</sup>。ファースによれば、デュルケムの集団本位的自殺は、社会の個人に対する過度の影響力や厳格さ、つまり社会統合の過度の強さに関連する。それに対して、ファースは、社会が厳格か逆に寛容かという観点から単純に自殺を論じることはできないと主張する。なぜなら、そのような想定には、自殺を死の意図の当人による実現化とする別の想定があるからである。つまり、社会の厳格さから逃れるための唯一可能な選択肢として死が想定され、その選択肢を意図しそれを自ら実現化することが自殺とされている。ファースによれば、死の意図の当人による実現化という通常の自殺定義は、ティコピアでは通用しない。その理由は、ティコピアの若い男性による自殺方法とされる「カヌー航海 (Canoe-voyaging)」が同時に冒険的行為でもあり、そのため、カヌー航海を死の意図の実現化として、つまりその行為を自殺行為として、断定することはできないからである。ファースは、このようなカヌー航海を「自殺的冒険 (Suicidal adventures)」と名付ける (Firth 1961: 5)。

加えて、ファースは、たとえ社会の厳格さという観点を受け入れるにしても、それは自殺を引き起こすのではなく、逆に自殺行為の結果を非致命的にする役割を果たす、と主張する。ファースによれば、ティコピアにおけるカヌー航海者の生死は、救助作業に大きく依存している。ティコピアでは、カヌー航海のニュースが広まると救助隊が迅速に組織され、救助作業が実施されるからである (Firth 1961: 12)。カヌー航海者は救助作業を計算済みかもしれないし、そうではないかもしれない。そのため、救助作業は、先に指摘したカヌー航海者の死の意図の不明瞭さという問題を、より一層複雑にする。しかし、同時に、救助作業は、カヌー航海者の意図とは独立して、その結果を非致命的な方向へと傾向付ける要因でもある。

「救出手順の能率を考慮しなければ、社会の厳格さと自殺率を相互に関係付けることが不可能であることは全く明白である。社会の厳格性が何であろうと、救出手順が優れているなら、自殺の発生率は、自殺未遂は多いかもしれないが、比較的低いだろう。更に、救出手順が優れていて、自殺の発生率が低いという事実は、その社会がしっかりと構造化された社会であることを意味するだろう。もしも救出手順の組織化が不十分であり役に立たないならば、これは、その社会がより寛容に構造化されている、つまりそれほど厳格には

---

<sup>10</sup> ファースの自殺研究については、拙稿 (杉尾 2012b) を参照されたい。

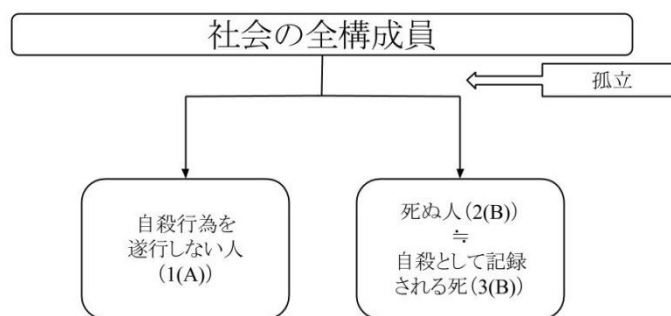
構造化されていない、ということの意味するだろう——そして、これは、自殺率の低さではなく高さに関連するだろう」(Firth 1961: 15-16)。

最後に、プロセスの第三段階であるステージ 3 を整理する。ここでは、ある個人による致命的自殺行為の公的記録化を妨げる社会の側からの働きかけ、つまり「隠蔽」が、公的にその死が記録されない (3(A)) / 記録される (3(B)) を左右する重要な社会的要因のタイプとなる。そして、前節で確認したように、このステージに関連する経験的調査の不足こそ、アトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを文献調査に基づき提案した理由である。公式統計に依拠する研究者は、公式統計作成プロセスで発生すると想定される隠蔽について、全く分からない。例え彼らが公式統計の源泉である種々のレジスター (医療、警察、司法) の調査許可を得られたとしても、そこに記載されている情報から隠蔽についての証拠は得られない。それゆえ、公式統計に依拠する学術研究者にとって、隠蔽という社会的要因のある・なしは仮説の段階にとどまり続ける (Taylor 1982: 61) <sup>11</sup>。

### 3-2. 自殺の社会プロセスモデルに対する評価

アトキンソンは、前節で示した自殺の社会プロセスモデルの中に公式統計に依拠する自殺の社会学研究を位置付け、

図 2 公式統計に依拠する自殺モデル



両者を比較検討している。

本節では、アトキンソンによる自殺の社会プロセスモデルの評価を確認する。加えて、現在の自殺研究で強調されている自殺行為の対他的性質という特徴に注目し、人類学における自殺研究を視野に入れ、このモデルを考察したい (図 2 参照)。

アトキンソンによれば、公式統計に依拠する自殺の社会学研究では、自殺者の母集団は 2(B)、つまり自殺行為の実行化による死者 (図 1 及び図 2 では「死ぬ人」と表記) とされる。そして、この 2(B) のデータである公式統計 (3(B)) が対照群としての 1(A) と比較され

<sup>11</sup> 筆者のフィジーにおける現地調査はフィジー警察による学術調査許可に基づき実施され、主要な調査資料はフィジー警察の自殺 (既遂及び未遂) 捜査記録から収集された。フィジーでは警察数値が自殺の公的数値であることを考慮すれば、筆者の調査環境はフィジーにおける自殺の公式統計作成プロセスとも言えるだろう (正確に言えば、筆者の調査環境はフィジー警察の自殺捜査記録プロセスであり、公式統計作成プロセスはその一部である)。つまり、自殺の社会プロセスモデルのステージ 3 の中で筆者は作業を実施していたことになる。このように調査を捉えた場合に興味深いのは、テイラーが公式統計に依拠する学術研究者にとっては仮説とせざるを得ないと指摘する隠蔽というテーマである。フィジー警察の自殺捜査記録プロセスでは、例えば、当初は事故や殺人とされた変死がそのように偽装された自殺であることを捜査が明らかにした事例が実際に発生していた。これらは、公的数値上は自殺として計上されたが、隠蔽というテーマに関係すると言えるだろう。

る。つまり、公式統計に依拠する自殺の社会学研究では、公式統計に含まれる自殺 (3(B)) が現実の自殺の全体 (2(B)) とされる。ここから、二つの特徴が導かれる。一つ目は、2(B) と 1(B)の違いが無視され、自殺未遂者 (2(A)) が除外される、という特徴である。二つ目の特徴は、3(B)は 2(B)を反映している、という想定である。この際、両者の違いは、無視されるか、あるいは公式統計の信頼性を巡る問題、つまり 3(B)がどれだけ 2(B)に接近しているのかという問題となる。更に、公式統計 (3(B)) におけるエラー、つまり数え漏れ (3(A)) は、ランダムな発生として処理される。以上から、公式統計に依拠する自殺の社会学研究は、三つのステージの A と B の差異の重要性を無視することの上に成立した自殺研究であるとされる (具体的には、1(B)、2(A)、3(A)の重要性が考慮されていないことになる) (Atkinson 1968: 89)。

さて、これら二つの特徴を備えた研究には、繰り返し検証されている一般的経験則がある。それは、自殺者 (2(B)) は自殺をしない人 (1(A)) に比べて「孤立」している、という命題として表現可能な研究成果である (Atkinson 1968: 89)。アトキンソンは、この研究成果について、「自殺についての大部分の社会的説明は、社会統合と自殺についてのデュルケム理論のヴァリエーション」 (Atkinson 1968: 89) であると述べる。つまり、アトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究が繰り返し検証してきた孤立と自殺に関する一般的経験則を、デュルケムが『自殺論』第二篇第二章及び第三章で論じた、社会統合の弱体化による「常軌を逸した個人化」 (デュルケム 1985: 248) から生じる「自己本位的自殺」、あるいは「自殺は、個人の属している社会集団の統合の強さに反比例して増減する」 (デュルケム 1985: 247-248) という命題のヴァリエーションとして位置付ける<sup>12</sup>。

他方、自殺の社会プロセスモデルでは、社会統合の弱体化に伴う個人の「孤立」は、三つのステージ全てにおいて、任意の個人が各ステージの A と B のどちらに進むかに大きな影響を及ぼすとされる。何らかの「応答」 (ステージ 1) や「介入」 (ステージ 2) があるためには、他者が存在していなければならないだろう。また、当人のために自殺という事実を「隠蔽」 (ステージ 3) してくれる他者の存在 (検死審問での評決が自殺かどうかということに気にかけてくれる人、など) は、自殺の公的記録化を左右する重要な要因となるだろう。「もしも、自殺プロセスのそれぞれの段階で、社会的孤立が A と B それぞれの母集団を実際に弁別するのなら、すぐに孤立と自殺の因果関係を推測しがちであったこれまでの社会学者は軽率過ぎたのかもしれない。彼らは、これら三つのステージが重要性を持つ可能性どころか、それらの存在すら、無視していたからである」 (Atkinson 1968: 90)。このように、アトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究が孤立と自殺の関係を単純化し過ぎてきた点を批判する。

以上、アトキンソンによる自殺の社会プロセスモデルの評価を整理した。以下では別の観点からこのモデルを考察したい。それは、既に触れたステージ 1 とステージ 2 の類似性と違いという問題に関係する。これら二つのステージは、自殺のサイン、警告、メッセージなどの「助けと希望を求める他者への訴え」 (コブラーとストットランド) という自殺行

---

<sup>12</sup> 公式統計に依拠する自殺の社会学研究が、このようにデュルケム自殺理論を社会的統合が自殺を抑止するという「統合の理論」としてのみ理解してきたという指摘もある (e.g., ヘンディン 2006: 45-46; 中 1979: 390-391)。

為の前段階から、自殺行為を経て、自殺行為の結果までの一連のプロセスを含む。そして、この中心には、ステンゲルが「アピール」と名付け、後に、ファーブロウとシュナイドマンが「助けを求める叫び」と呼称した自殺の対他的性質という特徴がある（ここでは、このような自殺理解を「自殺の Cry for help モデル」とする）。この特徴は、自殺未遂（非致命的自己破壊行動）を主要な研究対象としながら、「オペラント」（Bostock & Williams 1975）、「敵意」（Lester 1968）、「脅し」（Siegal & Friedman 1955）、「操作」（Sifneos 1966）、「ジェスチャー」（Stanley 1969）など、様々な概念として論じられてきた。そこでは、自殺行為者の意図は、彼／彼女を取り巻く社会関係の修復や改善とされ、自殺行為はコミュニケーションと捉えられる傾向にある（e.g., Lester 2001）。

更に、自殺の Cry for help モデルは、上記の西欧諸社会を対象とした研究に限定されず、非西欧諸社会を対象とする人類学における自殺研究でも採用されてきた。人類学では、自殺は、侮辱や恥を被った個人が、自分の陥った苦境を改善するためにその原因となる他者に危害を加えるための行為という意味で、復讐自殺として一般化されている（杉尾 2012b）。復讐自殺は、当人にとっては既に混乱している社会関係を矯正するための積極的な現実への働きかけとされ、「政治的戦略」（Counts 1984）、「戦略」（Healey 1979）、「弱者の武器」（Jorgensen 1983）、「自殺的冒険」（Firth 1961）、「抗議声明」（Stewart & Strathern 2003）など、様々な概念として論じられてきた。つまり、自殺の人類学研究でも、自殺行為はコミュニケーションと捉えられる傾向にある<sup>13</sup>。

ここでは、自殺の社会プロセスモデルと自殺の Cry for help モデルの相違点として、前者では自殺行為とその結果が明確に区別されているのに対して、後者ではその区別が不明瞭である点に注目したい。つまり、自殺の社会プロセスモデルのステージ 1 とステージ 2 の区別が、後者では維持されていない。そのため、自殺の Cry for help モデルでは、自殺行為の対他的性質が強調され、自殺行為が「助けと希望を求める他者への訴え」の実行化であると同時にその達成化とされる傾向にある。このタイプの自殺理解は、既にステンゲルに現れている。彼は、アピールの現実的効果として、自殺行為の結果が非致命的な場合の多くで、自殺行為以前には混乱していた彼／彼女を取り巻く社会関係が大きく改善される傾向にある点を強調した（e.g., Stengel 1970: 109-112）。

自殺の社会プロセスモデルと自殺の Cry for help モデルを比較するという作業は、些細な論点であると思えるかもしれない。しかし、これは、現在の一般的な自殺理解に現れている歪みとして明確化されるべき論点であるとも言えると思われる。例えば、ウィリアムズは、自殺が「単なる」助けを求める叫びに過ぎないと見なされる傾向が現在一般化している点に注意を促す。そのような理解は、自殺行為者は自分が置かれた状況や周囲の他者を自分の望み通りに変更したいだけである、あるいは自殺行為とはこのような目的の達成手段である、と表現可能な自殺理解である。その結果、現在では、「助けを求める叫び」と

<sup>13</sup> また、筆者の現地調査によれば、フィジーの自殺行為に関しても、特に警察記録上は自殺未遂として計上されている事例で、コミュニケーション的と見なすことが可能な性質が多く記録されている（e.g., 杉尾 2011, 2012a, 2013b）。それは、例えば、家族成員の面前で自己破壊行動を実行したり、自己破壊行動の実行直後に、家族に助けを求めたり、友人に電話をかけるなどの事例に現れていると言えるだろう。

いう対他的性質は主に自殺未遂に対応付けられ、自殺未遂は生き残るために実行される他者の戦略的操作とされる傾向にある (Williams 2001: xv-xvi)。

ウィリアムズは、この歪みを修正するために、「助けを求める叫び」の代替概念として「痛みの叫び (Cry of pain)」を提案した (Williams 2001: 136-154)。「痛みの叫び」は、「アピール」と「助けを求める叫び」の双方が本来意味した自殺行為の対他的特徴を中立的に示すための概念とされる。ウィリアムズに従えば、アピール及び助けを求める叫びは、他者の戦略的操作を意味しない。その対他的性質は、例えば膝を机にぶつけた時に感じる身体的痛みに対して思わず口にする「痛い」という叫びと同じく、精神的痛みに対して思わず発せられる「痛み」の「叫び」である。それゆえ、「痛みの叫び」としての自殺行為はその結果 (非致命的か、致命的か) を含まず、この叫びは自殺未遂に限定される特徴とはならない。言い換えれば、ウィリアムズが提案した「痛みの叫び」が意味するのは、社会プロセスモデルがするように、ステージ 1 とステージ 2 の間に明確な区別を導入することとして捉えることができるだろう。

本章を要約する。アトキンソンは、1968年の論文で、自殺を社会プロセスとして捉えるモデルを提案した。自殺の社会プロセスモデルは、自殺行為の前段階、自殺行為とその結果の間の段階、自殺行為の結果とその記録の間の段階、という三つのステージから構成される。各ステージは、順に「応答」、「介入」、「隠蔽」というそれぞれが固有の社会的要因に依存し、その結果、自殺は複雑な社会プロセスとして現れる。1968年の論文におけるアトキンソンは、公式統計に依拠する自殺の社会学研究に対して、孤立と自殺の関係を単純化してきたという評価を与え、複雑な社会プロセスの中で自殺を捉える必要性を強調した。実際、このモデルには様々な自殺研究を含めることが可能である。例えば、ファーブロウとシュナイドマンによって提案された「助けを求める叫び」や最近提案されたウィリアムズによる「痛みの叫び」などを巡る自殺研究 (自殺学) における議論も、このモデルを参照することで理解が深まると思われる。加えて、ファースの自殺研究や復讐自殺という自殺概念などの人類学における自殺研究の成果、あるいは筆者自身の現地調査資料なども、このモデルに組み込むことができると思われる。以上から、自殺の社会プロセスモデルは、人類学を含む自殺研究の一般的枠組みとしての役割を十分果たすと考えられる。

#### 4. アトキンソンによる自殺の社会プロセスモデルの撤回とその背景

##### 4-1. 自殺の公式統計作成プロセスに関する経験的調査

アトキンソンは、自殺の社会プロセスモデルを提案後、自殺の公式統計作成プロセスについての経験的調査を実施した。その目的は、ダグラスが議論によって展開した自殺の公式統計に関する問題を、経験的に検証することにある。そして、その後、アトキンソンは、その調査結果を考察する中でこのモデルを撤回した。本節では、アトキンソンが公式統計作成プロセスの経験的調査から導き出した論点を整理する。そして、次節では、自殺の社会プロセスモデルの撤回という、アトキンソンによる自己批判的作業の背景となる議論を明らかにする。

既に確認したように (本稿 2-1 を参照)、ダグラスは、公式統計が、現実には発生した自殺



の客観的集計作業に基づく数的表現ではなく、その作成プロセスに関与する人々が共有する自殺に関する常識的知識という人為的基準に支配された記録の数的現われである可能性を、議論によって強く示唆した。ダグラスに従えば、公式統計に記録される自殺に対応するのは、客観的基準に従って測定された現実の自殺ではなく、公式統計作成者の間で暗黙裡に想定されている常識的自殺観に含まれる変死であるかもしれない。アトキンソンは、このようにダグラスが示した自殺の公式統計に対する強い懐疑を、イギリス（イングランドとウェールズ）の検死官（Coroners）及びそのスタッフ（Coroner's officers）という公式統計作成プロセス関与者（以下、単に「検死官」とする）による自殺の認定プロセスについての経験的調査を通して検証した。

自殺の認定プロセスは、自殺の疑いのある変死における動機の探求プロセスであり、死の意図性の確立という法的要請に基づく（Atkinson 1978: 143）。アトキンソンによれば、検死官による自殺の認定プロセスが意味するのは、自殺の法的定義（公的定義）を自殺の疑いのある個別的事例（変死）に体系的に適用するという、検死官による日常の実践プロセスではない。なぜなら、自殺とは何か、つまり自殺の定義付けに関して、この認定プロセスに参加する検死官にとっての固有の意味が不明瞭だからである。法律文献からは自殺が「行為の自発性」と「死の意図性」という二つの基準により定義されていることは確認できるが、検死官用の法律ガイドブックには、自殺の認定プロセスで検死官が通常参照すべき形式として自殺は定義されていない。それゆえ、自殺の公式統計作成プロセスの中心的役割を担う検死官による自殺認定プロセスを、彼らによる公的自殺定義の個別的事例への体系的適用、つまり形式的定義とその操作化（操作的定義）の問題として、単純に論じることではできなくなる（Atkinson 1978: 89-90）。

この論点を明確にするために、アトキンソンはある検死官に言及する。この検死官は、自殺の法的定義をアトキンソンに尋ねられても即答できなかった。その代わりに、この検死官は、「ここに書いてあるはずだが」と言いながら検死官用の法律ガイドブックに目を通し（そこに自殺定義は書かれていない）、「今は見つけることができなかった」とそれを閉じた。そして、「定義はとても簡単なものさ」と言い、少し躊躇した後、「精神が不安定な中での死」と自殺を定義した。アトキンソンは、このやりとりから以下の三点を指摘する。一つ目は、ハンドブックと検死官が共に自殺の定義を自明としていることである（それゆえ、自殺の定義はハンドブックに明記されないし、検死官はそれを直に返答できなかった）。二つ目は、自殺の定義を即答できなかった検死官は自殺を含む変死の分類を日常的に実践しているという事実である。そして、三つ目は、この検死官が最終的に口にした自殺の定義は上記の「行為の自発性」と「死の意図性」という二つの基準を共に含んでいないことである（Atkinson 1978: 90-91）。

さて、公式統計作成プロセスを統計作成関与者による自殺定義の個別的事例への適用（形式的定義とその操作化の問題）として論じる場合、公式統計作成プロセスについての学術研究は、この検死官を定義の事例への適用（操作化）の失敗を示す証拠と見なすかもしれないし、この人物の検死官としての能力を批判するかもしれない。しかし、アトキンソンはこの種の批判を疑問視する（Atkinson 1978: 92）。アトキンソンに従えば、自殺の認定プ

プロセスで問題とすべきは、自殺の公的定義を知らない役人が個別事例を選別している（それゆえ、公式統計の学術的資料価値はない）、という点ではない。自殺の公式統計作成プロセス研究によって解明されなければならない問題は、それにもかかわらずこのプロセスが組織的かつ一貫した日常実践として現実に存在しているという点にある。言い換えれば、先に参照した検死官は自殺の公的定義を即答できないが故に批判されるのではなく、知らないにもかかわらずこの人物が検死官であり続けることを可能とする条件こそ解明されなければならない。自殺の公式統計作成プロセスで注目すべきは、その実践が、曖昧さや不確実さによって問題含みであることではなく、秩序化され問題なく日常的に営まれている点であるとされる（Atkinson 1978: 107）。

検死官による自殺の認定プロセスは、死の意図性の有無を事後的推論に基づいて決定するプロセスであり、ここでは客観的証拠（事実）に基づく決定であることが要求される。アトキンソンは、自殺の認定プロセスでは、死の意図性の事後的推論の枠組みとして、特定の客観的事実が自殺の「手掛かり（cues）」としてパターン化されている点に注目する（Atkinson 1978: 112）。この手掛かりは「遺書と脅迫」、「方法」、「状況」、「生活史」、という四つのタイプから構成される。これらの事実が自殺の手掛かりであることは自明な想定とされ、「遺書と脅迫」、「方法」、「状況」の三つは「典型的自殺」を、「生活史」は「典型的自殺者の生活史」を、それぞれ自明の想定として内に含む。例えば、遺書は自殺者の死の意図性を最も直接的に示す事実であり、首吊り（縊死）は自殺に固有の死の方法であり、自殺は人目につかない場所で実行され、自殺者は何らかのトラブルを抱えそれは特に精神的病である、などが暗黙裡に想定される。これらの手掛かりは、単独で自殺者の死の意図性を一義的に確定する証拠になるというよりも、他の手掛かりと関連付けられることで死の意図性の強度を示唆することに貢献する（Atkinson 1978: 110-141）。

ここでは、自殺の認定プロセスは、検死官が、これらの証拠（事実）を自殺の手掛かりとしながら、問題となる変死における当事者の死の意図性を事後的に推論し、それらの手掛かりと矛盾しないようなその死の「説明モデル」を構築するプロセスとなる（Atkinson 1978: 141）。これは、自殺の公式統計の学術的資料価値に大きな影響を及ぼす。

「明らかに、この種の分析〔自殺認定が検死官による自明の想定に基づく推論プロセスであるという分析〕が検死官記録に由来するデータとの相関的作業に依存する自殺調査に対して持つ意味合いは非常に深刻である。婚姻ステータス、精神的病、アルコール中毒、経済危機などの変数と自殺の関係を示すことによって調査者が行っていることは、恐らく、検死官が日常業務で暗黙裡に使用する説明を明示的に行っているだけだろう。実際、…証拠は、検死官が自殺の意図の指標として利用する〔自殺の〕手掛かりは、専門家が自殺を説明しようとする際に引き合いに出す変数ととても良く似ている（〔〕内引用者）」（Atkinson 1978: 143-144）。

更に、アトキンソンは、自殺に関する新聞報道の調査に基づき、自殺の説明モデルを構築する際に検死官が依拠する想定が、公式統計作成プロセス内部でのみ通用する知識ではなく、検死官（公式統計作成プロセス関与者）が属する社会全体の中で自明とされている

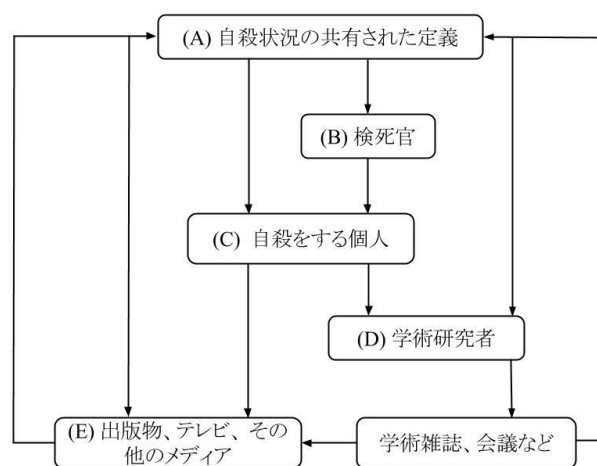
自殺に関する常識的知識であることを明らかにした。新聞における自殺報道は、検死官と類似した自殺の説明モデルを共有している。自殺に関する多くの新聞報道では、自殺の原因を説明する際、「うつ」や「精神の不安定さ」などが参照されるという「素人精神医学的な理論化」が行われている (Atkinson 1978: 160)。あるいは、「孤独」、「結婚・家庭関係の崩壊」、「アノミー」などの社会統合に関する「素人デュルケム的な理論」が利用されている (Atkinson 1978: 168)。

また、新聞報道に現れている自殺のパターン化は、「病(病の心配)→不安定な精神状態→自殺」や、「社会的孤立(低レベルの家族統合)→うつ→自殺」などの心理的要因を媒介変数とする自殺の説明モデルであり、検死官による「何らかのトラブル→自殺」という常識的知識に基づく説明モデルと類似した推論に基づく (Atkinson 1978: 165-171)。そして、これら自殺の新聞報道では、身体的病や精神的病の病歴、自殺に先立つ警告、「彼/彼女は自殺の直前には元気になっていた」という自殺直前の様子、社会統合の欠如など、通常は専門家(自殺の学術研究者)の発見とされる事実が常識的知識として利用されている (Atkinson 1978: 143, 168)。学術研究者による自殺の理論化は、これらの常識的知識に基づく自殺の説明モデルに比べて心理的要因と社会学的要因の違いを明確する傾向にあるが、「何らかのトラブル→自殺」、より正確には「社会的/心理的トラブル→心理的状态→自殺」という常識的知識に基づく推論プロセスは、両者の間で共有されている (Atkinson 1978: 170)。

以上から、アトキンソンは、常識的知識との関連で自殺を理解する枠組みとして、「共有された自殺定義の社会システムを通しての伝達に関する力動モデル」を提案した (図3参照)。

アトキンソンに従えば、自殺についての常識的知識は、統計作成プロセス関係者(例えば検死官)、専門家(例えば社会学者)、一般の人々など、さまざまな社会集団の間で共有され、各集団間での相互影響により変動する。ある社会のある特定の時点で広く普及している自殺の常識的知識である「自殺の状況についての共有された定義(A)」は、「検死官(統計作成プロセス関係者)(B)」、「自殺をする個人(自殺企図者)(C)」、「学術研究者(D)」及び研究報告、「メディア関係者(E)」などに共有され、自殺に関する常識的知識は様々な集団間での相互作用によって維持・修正され続ける。また、この相互作用には上記力動モデルで明示されていない要因も関係する。それは、例えば、

図3 共有された自殺定義の社会システムを通しての伝達に関する力動モデル



(Atkinson 1978: 145)に基づき作成

共有された定義(A)は、「検死官(統計作成プロセス関係者)(B)」、「自殺をする個人(自殺企図者)(C)」、「学術研究者(D)」及び研究報告、「メディア関係者(E)」などに共有され、自殺に関する常識的知識は様々な集団間での相互作用によって維持・修正され続ける。また、この相互作用には上記力動モデルで明示されていない要因も関係する。それは、例えば、

文学、芸術、宗教、映画、テレビなどの影響である。更に、「自殺をする個人（自殺企図者）(C)」にとって、この知識は単に共有されるだけではなく、自己破壊行動の実行にも関与している可能性が示唆されている (Atkinson 1978: 145-146)。

#### 4-2. 調査結果の捉え直しと社会プロセスモデルの撤回

アトキンソンによる自殺の公式統計作成プロセスに関する経験的調査結果は、ダグラスによる自殺の公式統計に対する懐疑を経験的に裏付けているように思われる。つまり、検死官による自殺認定プロセスは、自殺に関する常識的知識を参照枠組みとして組織的に営まれる秩序だった実践であり、自殺の公式統計は、そのような実践の数的表現であるように思われる。そして、この場合、公式統計に依拠する自殺の社会学研究は、客観的事実である自殺を測定した結果である公式統計に基づき自殺を説明しているとは言えなくなる。なぜなら、その説明（理論）の対象である記述（公式統計）それ自体に、当の説明が含まれているのであり、記述は純粋な客観的事実性を表示していない可能性があるからである。つまり、「自殺学者によって引き合いに出される全てのあるいはほとんどの「原因」は、実際には、自殺の「記述そのものに含まれている」のである——それは、地元新聞のコラムに見出されるような平凡な「事実に基づく」報告においてすら、報告されている自殺についての理論的解釈や可能な説明が充満しているほどである（斜線強調は原著）」(Atkinson 1978: 172)。しかし、アトキンソンは、自分自身の経験的調査結果を考察する中で上記の力動モデルを批判し、同時に、前章で整理した自殺の社会プロセスモデルを撤回するに至った。本節では、アトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを撤回した背景となる議論を明らかにする。

前節で示された力動モデルは、自殺の公式統計の学術的資料価値を巡る問題に答を提示しているように思われる。しかし、アトキンソンは、公式統計作成プロセスの経験的調査から自殺の公式統計の実証性（学術的資料価値）に明確な判断を下すことはできない点を強調する。例えば「うつ」のような統計情報が現実における自殺の特徴なのか自殺に関する常識的知識の反映なのか、言い換えれば、公式統計作成者が従ったのは公的定義なのか常識的知識なのか、経験的調査からこのような問題に明確な答えを導き出すことはできない。なぜなら、同じ記述を完全に異なって解釈することが可能であり、「どちらの解釈が「正しい」のか、実際に「正しい」解釈があるのか、あるいはそのような結論に到達するためにどんな手順が採用されるのか、これらのことは不明瞭である」(Atkinson 1978: 156) からである。

アトキンソンは、上記の問題を踏まえ、「どちらが決定するのか」という問いの枠組みを変更することによって自分自身の経験的調査結果を捉え直す。そして、自殺認定の際に依拠される常識的知識が自殺の認定それ自体によって現れる、あるいは、より一般的に表現するならば、記述に与えられる説明それ自体が記述によって遡及的に示される、と表現可能な記述と説明の捉え方を採用する。その際、アトキンソンは、ガーフィンケルやサックスによるエスノメソドロジーの知見を参照しながら、この現れ方（示され方）そのものに固有のパターンを記述の規則性として位置付ける。この意味での規則性は、経験的世界に予め何らかの秩序を想定し、その想定された秩序によって経験的世界に由来する記述を説

明する、という意味での記述の一般化とは区別される (Atkinson 1978: 175-197)。

この場合、公式統計に依拠する自殺の社会学研究における研究成果は、自殺についての常識的知識が単に学術的に表現し直されたものとはならない。また、同時に、専門的知識に基づく自殺の説明は、常識的知識に基づく自殺の説明よりも優れているのでも正確であるのでもない。両者は、同じ記述が遡及的に示す互いに異なる(自殺に関する社会的知識と常識的知識に基づく自殺に関する)二つの説明として、つまり二つの異なる規則性として、積極的に捉え直される (Atkinson 1978: 184-186)。以上のような観点から、アトキンソンは、死のカテゴリー化における規則性の発見に向けての経験的調査を、自殺の社会学研究の方向性として示した<sup>14</sup>。

さて、アトキンソンは、自殺研究を以上のように方向付ける際、特に社会決定論を問題視する。なぜなら、社会決定論は、経験的世界に予め自殺の社会的原因を想定し、その想定された原因によって経験的世界で発生した自殺を説明すること、つまりアトキンソンが否定した一般化という説明方法だからである。そして、この文脈において、力動モデルに対する批判、及び本稿の考察対象である自殺の社会プロセスモデルの撤回、という自己批判的作業が行なわれた。アトキンソンは、常識的知識が社会全体でどれほど複雑に流通しようとも、自殺の認定が常識的知識によって「決定される」と捉えられる限り、力動モデルは複雑な社会プロセスを自殺の原因とする社会決定論に過ぎないと述べる (Atkinson 1978: 148)。また、同じ理由から、アトキンソンは自殺の社会プロセスモデルを撤回する。当初、自殺の社会プロセスモデルを構成する三つのステージ全てで「社会的孤立」が決定的役割を果たすという特徴が、このモデルのデュルケムの自殺研究に対する批判の論拠とされた。しかし、この特徴は、批判の論拠ではなく、社会統合と自殺に関するデュルケム理論に新しい媒介変数を加える作業として捉え直される。そして、このような理由から、アトキンソンは、自殺の社会プロセスモデルを、自殺率と社会統合の因果関係を複雑化したデュルケムの社会決定論であるとして撤回するに至った (Atkinson 1978: 175-76)。

アトキンソンの強調点は、表2と表3を比較することで明瞭になると思われる。表2では、デュルケム『自殺論』第二編第二章「自己本位的自殺」で論じられたカトリックとプロテスタントの自殺率の差異が、社会統合という媒介変数の強弱として説明されている。他方、表3では、自殺の社会プロセスモデルは、表2に対応させながら、複雑化した社会統合モデルとして位置付けられている。

<sup>14</sup> アトキンソンによる公式統計作成プロセスについての経験的調査は、次のようにサックスが提起した研究方法に従ったものと位置付けることができるだろう。「自殺があったという決定が組み立てられるのはどのようにしてかについての探索、「自殺をする」とそれを語るために対象はどのように把握されるべきかについての探索、これらが社会学にとっての端緒となる問題である。自殺分類をどう組み立てるかについての手続き的な記述を産出すると、興味深い社会的問題を構成するのはカテゴリーとその適用の方法論であるということがわかるであろう(句読点は改変)」(サックス 2013: 89の注14)。なお、アトキンソンの示した自殺研究の方向性それ自体は、自殺の社会プロセスモデルの再評価(肯定的な捉え直し)という本稿の目的を超えるテーマである。ここでは、アトキンソンがエスノメソドロジーを視野に入れた死のカテゴリー化研究を自殺の社会学研究の方向性として示した点を確認するに留めたい。

表 2 デュルケムの「媒介変数モデル」 表 3 アトキンソンの「社会プロセスモデル」

変数の分類	独立変数	媒介変数	従属変数
カテゴリー	宗教	社会統合	自殺率
内容	カトリック	強	低
	プロテスタント	弱	高

(黒田 2006:33-34) に基づき作成

変数の分類	独立変数	媒介変数	従属変数
カテゴリー	社会的要因	社会統合	自殺率
内容	応答	強	低
	介入	強	低
	隠蔽	強	低

本章を要約する。アトキンソンは、自殺の社会プロセスモデルを提案後、自殺の公式統計作成プロセスについての経験的調査を実施した。アトキンソンが経験的調査から引き出したのは、自殺の公式統計の学術的資料価値の否定ではなく、その価値の経験的評価の不可能性だった。アトキンソンは、この問題を解決するために、エスノメソドロジーの知見を参照しながら、経験的世界の捉え方を一般化から規則性の発見へと変更した。この場合、一般化とは、経験的世界に予め何らかの原因を想定し、その想定された原因によって経験的世界に由来する記述を説明することを意味する。それに対して、アトキンソンは、経験的世界に固有の記述のパターン化の方法を規則性と位置付け、経験的世界における死のカテゴリー化の規則性の発見を自殺の社会学研究の方向性として示した。そして、この際、自殺の社会プロセスモデルは社会決定論であるという理由から撤回されるに至った。なぜなら、社会決定論は、経験的世界に予め自殺の社会的原因を想定し、その想定された原因によって経験的世界で発生した自殺を説明すること、つまり規則性の発見ではなく記述の一般化に基づく説明方法と見なされるからである。

## 5. デュルケム『自殺論』における「逆倒的な方法」と自殺の社会プロセスモデル

### 5-1. デュルケム『自殺論』における「逆倒的な方法」

アトキンソンは、死のカテゴリー化研究を自殺の社会学研究の方向性として示す中で、自殺の社会プロセスモデルを撤回するに至った。しかし、3章で考察したように、自殺の社会プロセスモデルは、人類学を含む多様な自殺研究を含むことが可能な、自殺研究の一般的枠組みとしての可能性を持つ。本章では、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして捉えるために、アトキンソンがこのモデルをデュルケムの社会決定論として撤回した点に注目したい。そして、デュルケムの自殺研究に社会決定論とは異なる位置付けを与えることによって、自殺の社会プロセスモデルを再考したい。具体的には、デュルケムが『自殺論』の方法論として第二編第一章で論じる「逆倒的な方法 (méthode renversée)」に注目し議論を展開する。本節では、逆倒的な方法を、ダグラスによる批判を通して整理し、その批判の論点がアトキンソンの言う社会決定論に対応することを確認する。そして、次節では、ダグラスが考慮していない逆倒的な方法の二つの特徴に注目し、逆倒的な方法を、社会決定論とは異なる意味で、自殺の社会的原因の実在性に基づく方法

として捉え直す。本章では、以上の作業手順に従い、アトキンソンとは異なる視点から自殺の社会プロセスモデルを再考し、このモデルが持つ自殺研究の一般的枠組みとしての可能性を示す。

ダグラスは、デュルケム『自殺論』を実証主義的レトリックとして批判している (Douglas 1967: 21-22)。ダグラスによれば、デュルケム『自殺論』では、自殺の統計的記述に社会学的説明が与えられているが、説明のための社会理論は記述によって検証されるのではなく、理論に適合するように記述が歪められている (Douglas 1967: 25)。ダグラスは、この主張を裏付けるために、『自殺論』の方法論として示された第二編第一章における「逆倒的な方法」を挙げる。そして、この方法では、通常の科学的方法における統計的記述（一般的経験則）とその原因を説明する理論（普遍的因果法則）の関係が逆転している点に注目する (Douglas 1967: 25)。通常は、何らかの基準に従いながら観察可能なデータが収集され、続いてその原因を説明する理論がその記述に基づき検証されなければならない。つまり、「データの形態学が確立され、その後、その原因が求められる」 (Douglas 1967: 25) という順番にならなければならない。しかし、逆倒的な方法では、統計的記述から独立して普遍的に妥当する社会的原因が先取的に想定されている。ダグラスは、このような理由から、逆倒的な方法（デュルケム『自殺論』）を、普遍的に妥当する社会的原因が統計的記述から独立して先取的に想定されているという意味で、実在論的自殺研究と位置付ける (Douglas 1967: 29-33)。ダグラスは、デュルケムがこのようなレトリックを採用した理由を、社会学固有の研究対象である社会の実在性を科学（実証主義）的に示した結果であると述べる (Douglas 1967: 22)<sup>15</sup>。

次に、デュルケムによる逆倒的な方法に関する議論を実際に見てみたい。デュルケムは、「できるだけ多くの自殺を観察し、記述すること」 (デュルケム 1985: 161) の必要性を、議論の初めに確認する。しかし、それに続いて、その種の記述はデュルケムが「正気の自殺」とする自殺の場合には利用できないと述べる。

「しかしあいにく、正気の自殺を、その形態学的な形式もしくはその特徴に照らして分類することはできない。必要な資料がほとんどまったくないからである。じっさい、この分類にとりかかるためには、多数の個別的事例についての正確な記録がなければならないであろう。…ところが、この種の記録がのこされているのは、ほとんど精神病患者の自殺の事例にかぎられている。[第一編第一章において] 精神病を決定因とする自殺のおもないくつかのタイプを構成することができたのは、とりもなおさず、精神科医たちによって収集

<sup>15</sup> テイラーもまた、ダグラスと同じ理由から、デュルケム『自殺論』を実在論的自殺研究として捉える可能性を示している (Taylor 1982: 3-21)。しかし、テイラーは、ダグラスとは逆にその方法を肯定的に評価し、そこから構造論的自殺研究を発展させた (Taylor 1982: 161-193)。このような実在論的自殺研究というデュルケム『自殺論』の位置付けは、例えばヴァーティの研究にも見られる (Varty 2000: 54-55)。他方、次節の議論から導かれる意味で逆倒的な方法を捉えた場合、それはバスカーの言う実在論と関連付けることができるかもしれない (e.g., Bhaskar 2008)。ただし、本章で逆倒的な方法に注目するのは、自殺の社会プロセスモデルの再考という本稿の目的を達成するためであり、実在論それ自体の考察はその目的を超えることを改めて確認しておきたい。

された観察例や記録のおかげなのである。その他の自殺については、まったくといってよいほど情報が欠けている（[] 内引用者）」（デュルケム 1985: 161-162）。

そして、デュルケムは、自殺の記述を引き起こした原因を分類し、この原因論的分類に対応させて形態学的分類（記述の分類）を構成する、という研究手順を提案する。

「しかし、それとは別の方法によって目的を達することができる。研究の手順を逆にしてみればよいのだ。自殺のいろいろなタイプは、実際には、それを規定している原因そのものの多様性に応じた数だけしか存在しない。…とすれば、われわれは、あらかじめ記述された自殺の特徴にしたがって直接に分類しなくとも、それらを引き起こした原因を分類することによって、自殺の社会的タイプを構成することができる。…ひとくちに言えば、筆者の分類法は、形態学的ではなく、はじめから原因論的なのだ。なお、それはこの方法が劣っているということではない。なぜなら、現象の原因を知っているときには、ただたんに現象の特徴——たとえそれが本質的なものであっても——を知っているだけのときよりも、いっそう鋭く現象の本質に迫ることができるからである」（デュルケム 1985: 162-163）。

最後に、デュルケムは、このように提案された自殺の記述とその原因（理論）の関係を「逆倒的な方法」と名付ける。そして、この方法が自殺の社会学研究にとって唯一かつ最適な方法であると主張する。

「あらゆる点からみて、この逆倒的な方法は、筆者の提起した特殊な問題を扱うのに適した唯一の方法である。じっさい、ここで研究するのは、社会的自殺率であるということをおぼえてはならない。それゆえ、われわれの関心の対象となるべき自殺のタイプは、社会的自殺率の形成にあずかるタイプ、またその自殺率の増減をうながすタイプにかぎられる。ところが、自殺の個人的形態がすべてそのような属性をおびていることが証明されているわけではない。…自殺の個々の事例を、たとえどれほど完全に記述してみたところで、どのみちどれが社会的特性をもった自殺であるかを知ることはできない。…要するに、全体から部分へすすんでいかなければならないのだ」（デュルケム 1985: 164-165）。

ダグラスは、デュルケムが以上のように逆倒的な方法を論じる際、それが自殺の記述不足を埋め合わせるための苦肉の策として導入されたのにもかかわらず、議論の最後では、突然に唯一の最適な方法とされている点に注意を促す（Douglas 1967: 28）。そして、記述とその原因（理論）の関係を部分と全体の関係と捉え、次のように述べる。

「この重要な『自殺論』からの一節で、デュルケムは、部分についての知識は全体の知識から生じなければならないと主張する。しかし、もしも、デュルケムが方法論的理念『社会学的方法の規準』（デュルケム 1978）の中で主張するように、部分についての知識から全体についての知識に進まなければならないならば、どのようにして部分を知るに先立っ



て全体を知ればいいのか。端的に言えば、不可能である（[] 内引用者）」(Douglas 1967: 28-29)。

このようなダグラスによる逆倒的な方法（デュルケム『自殺論』）の位置付けは、アトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを撤回する際に主張した社会決定論というデュルケム『自殺論』の位置付けに対応している。なぜなら、社会決定論は、経験的世界に予め自殺の社会的原因を想定し、その想定された原因によって経験的世界で発生した自殺を説明すること、とされたからである。そして、引用済み箇所述べられているように（本稿 2-2 を参照）、アトキンソンは、デュルケム『自殺論』が公式統計に依拠する自殺の社会学研究の古典とされている理由を、デュルケムが「発見された統計的差異の理由を説明するために一連の法則的命題を構築することに成功したこと」(Atkinson 1978: 18) に求めた。この場合、デュルケム『自殺論』は、経験的世界に由来する統計的記述を説明するために想定された普遍的に妥当する社会的原因によって、当の記述を説明するという意味で、社会決定論という位置付けが与えられていると言えるだろう。

## 5-2. 「逆倒的な方法」に基づく自殺の社会プロセスモデルの再評価

前節では、ダグラスが、「逆倒的な方法」を論拠としながら、デュルケム『自殺論』を普遍的に妥当する社会的原因が統計的記述から独立して先取的に想定されているという意味で実在論的自殺研究と位置付けたこと、そして、このようなダグラスの議論はアトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを撤回する際に主張した社会決定論というデュルケム『自殺論』の位置付けに対応すること、これら二点が確認された。本節では、逆倒的な方法を社会決定論とは異なる方法として捉え、これら二つの異なる視点から自殺の社会プロセスモデルを比較検討する。そして、自殺の社会プロセスモデルは、前者（逆倒的な方法）の視点に立つ場合、自殺研究の一般的枠組みとして位置付けられることが可能であることを示す。

議論の出発点として、前節で確認したダグラスによる逆倒的な方法への批判では、この方法における二つの特徴が考慮されていない点に注目したい。これら二つの特徴の一つ目は、前節で引用済みの箇所で言及されているように、デュルケムが、自殺の社会的タイプ（一般的経験則）の構成を可能とする記述の重要性を認め、自殺の社会的原因（普遍的因果法則）の探求のために積極的に利用している点である<sup>16</sup>。ただし、その種の記述は「精神科医たちによって収集された観察例や記録」など、記録が多数で正確な場合に限定される（デュルケム 1985: 161-162）。二つ目は、逆倒的な方法が、経験的世界の自殺を説明するために先取的に想定された普遍的に妥当する社会的原因による説明、つまり自殺の社会決定論と見なすことはできないという点である。これは、デュルケムが逆倒的な方法の難点と呼ぶ問題と関連する。デュルケムによれば、逆倒的な方法は、自殺の現象的分類の多様性、つまり自殺の社会的タイプ分けには対応できるが、「タイプの特有の性格」（デュル

<sup>16</sup> 自殺の社会的タイプと自殺の社会的原因は、それぞれ「現象の特徴」と「現象の原因」と呼ばれる（デュルケム 1985: 163）。

ケム 1985: 163)、つまり各現象的分類に固有の社会的原因を明らかにすることはできない(デュルケム 1985: 163)。

デュルケムによるこの問題への対処法が、経験的世界の自殺を説明するための普遍的に妥当する社会的原因の先取りの導入、つまり社会決定論であると見なされることができないのは、次の記述から明らかであると思われる。そこでは、自殺の原因は、自殺の資料(事例)を説明し尽くすどころか、それが想像の産物ではないことを確認するために資料(事例)の助けを必要とすることが強調される。

「もっとも、[逆倒的な方法の] この弱点は、少なくともある程度まで避けることができる。ひとたび原因の性質が明らかになれば、そこから結果の性質の演繹を試みることができようし、その結果は、それがそれぞれの原因に根ざしているということだけからも同時に性格づけられ、分類されるであろう。そのさい、かりにこの演繹がなんの事実にもみちびかれずに行なわれれば、たしかに純粋な空想の綾に終わってしまうおそれがある。しかし、自殺の形態学についての利用可能な若干の資料の助けをかりて、この演繹のみちびきの灯とすることができるであろう。その情報も、それだけではあまりにも不完全であり、不正確であるため、分類の原理を示してはくれないが、いったん分類の枠組が確立されれば、有効に利用することができるにちがいない。それらは、演繹がどの方向に向けられるべきかを示唆してくれようし、また、それらの提供してくれる事例によって、このように演繹的に構成された種が、頭のなかの想像物でないことを確認することもできるであろう(〔内引用者〕)(デュルケム 1985: 163-164)。

以上の二点は、ダグラスによる逆倒的な方法への批判に対する問題提起となる。なぜなら、ダグラスに従えば、デュルケム『自殺論』は、記述(一般的経験則)から独立して先取りの想定された原因(普遍的因果法則)による自殺の社会決定論という意味で、実在論的自殺研究とされるのに対して、上記の二点は、一般的経験則の重視と社会決定論の放棄を意味していると思なすことができるからである。以下では、これら二点を視野に入れながら、公式統計に依拠する自殺研究との関係で、逆倒的な方法に現れているデュルケム『自殺論』における自殺の社会的原因を考察する。これは、上記引用文中の言葉を使うならば、自殺の社会的「原因の性質」を明らかにする作業だと言えるだろう。

ここでは、ダグラスと同じく統計的記述(一般的経験則)と普遍的に妥当する社会的原因(普遍的因果法則)の関係に注目しながら議論を展開し、ダグラスとは異なる結論を導き出す。公式統計に依拠する自殺の社会学研究は、公式統計の中に現われる一般的経験則から、その外側で発生する自殺に普遍的に妥当する因果法則を同定する作業と捉えることができる。このように捉えた場合、自殺の公式統計研究の対象(自殺に関する普遍的因果法則)は、公式統計という記述に現れる自殺に関する一般的経験則から独立しなければならない。つまりこれら二つは一致してはならず、それらの区別は維持されなければならない。なぜなら、もしもこれら二つが同じなら、公式統計作成プロセスの外側で発生する自殺に普遍的に妥当する因果法則は、公式統計を作成するという活動の産物になるからである。逆に、記述の対象が記述から独立していることが意味するのは、記述の対象は記述が

無くても存在する、ということである。つまり、一般的経験則は、普遍的因果法則の十分条件でないだけでなく、必要条件でもない。以上から、二つの因果法則の区別の維持という観点から見た場合、公式統計に依拠する自殺の社会学研究では、自殺の社会的原因(普遍的因果法則)は、それが経験的世界に由来する記述(一般的経験則)に基づくという条件によって、記述との区別の維持が不明瞭であると言えるだろう<sup>17</sup>。

これに対して、逆倒的な方法は、上記の二点の特徴を考慮すれば、これら二つの因果法則の区別を維持することが可能な方法となる。既に述べたように、ダグラスは、逆倒的な方法では普遍的に妥当する社会的原因が統計的記述から独立して先取りの想定されている点に注目し、『自殺論』を实在論的自殺研究として批判した。しかし、上で議論を展開した二つの因果法則の区別の維持という観点から言えば、記述の対象が記述から独立(实在)しているからこそ、記述はその対象を現す可能性を持つと捉えることが可能になる。この場合、ダグラスの批判では考慮されていない二つの点は、逆倒的な方法の中心の特徴となる。逆倒的な方法は、公式統計作成という人為的活動に由来する自殺の記述(一般的経験則)が自殺の社会的原因の解明に有効であると考え(つまり、一般的経験則の重視)。しかし、二つの因果法則の区別の維持に関する議論で示されたように、この場合の自殺の社会的原因は、ダグラスがデュルケム『自殺論』を实在論的自殺研究と位置付け、アトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを撤回した際に想定したような、社会決定論の意味を持たない(つまり、社会決定論の放棄)。

これら二つの特徴を考慮した逆倒的な方法は、社会決定論とは異なる意味で、自殺の社会的原因の实在性にに基づく方法として位置付けることができるだろう。社会決定論と逆倒的な方法は、社会的原因を経験的世界に由来する記述から独立して予め想定する点では同じである。しかし、社会決定論では、この想定は記述を説明するためになされるが、逆倒的な方法では、この想定は記述とその対象の区別を維持するために要請されるのであり、記述はその原因によって説明されるのではなく、それを現す可能性が与えられるに過ぎない。つまり、逆倒的な方法には記述の説明という目的は含まれない。デュルケムの言う社会的原因の「性質」は、それが自殺の記述を説明するために想定されているのではないことを意味すると思われる。逆に、その想定を理由を記述の説明という目的に求めるならば、逆倒的な方法の議論全体が一貫性を欠き、ダグラスの言う「レトリック」として現れる可能性が出てくるだろう。そして、その場合、デュルケム『自殺論』は社会決定論と見なされる可能性が出てくるだろう。

逆倒的な方法という観点から本稿の考察の対象である自殺の社会プロセスモデルを再考

<sup>17</sup> 他方、アトキンソンの自殺研究は、公式統計作成プロセスが人為的活動(常識的知識に基づく自殺の理論化)であることに注目し、公式統計に基づく一般的経験則が人為的条件の外側には適用できない(普遍化できない)として公式統計に基づく自殺研究を批判したと見なすことができる。そして、自殺の社会プロセスモデルがデュルケム社会決定論として撤回されたのはこの文脈においてであった。これにより、アトキンソンの自殺研究では、普遍的因果法則という問題は不問となると言えるだろう。ただし、アトキンソンは、自分自身の研究の立場を、記述の収集に没頭する研究方法から明確に区別している

(Atkinson 1978: 182-183)。アトキンソンが問題としたのは、普遍的因果法則の経験的現れという意味での経験的一般則である(本稿 4-2を参照)。

するなら、このモデルの社会性（「社会統合」）は、そこに含まれる様々な自殺に関する記述の説明を目的として先取りの想定された普遍的に妥当する社会的要因としてではなく、記述との区別を維持するために要請された社会性として捉えることが可能になる。そして、その場合、自殺の社会プロセスモデルを構成する三つのステージに含まれる様々な自殺研究は、その社会性によって説明されるのではなく、その社会性を現す可能性が与えられることになる<sup>18</sup>。以上から、自殺の社会プロセスモデルは、逆倒的な方法という観点から再考した場合、自殺の説明という目的を達成するためのモデルではなく、自殺を説明の対象として位置付けるための一般的枠組みとしての役割を果たすと言うことができる。

本章を要約する。デュルケムは、『自殺論』第二編第一章で、その方法を「逆倒的な方法」として示した。この方法では、自殺の社会的要因に関する普遍的因果法則の分類から統計的事実に基づく一般的経験則の分類という手順が採用される。ダグラスは、このような逆倒的な方法に基づくデュルケム『自殺論』を實在論的自殺研究と位置付け批判した。ダグラスによる逆倒的な方法への批判は、アトキンソンが自殺の社会プロセスモデルを撤回した理由と同じく、デュルケム『自殺論』における社会決定論に向けられた。本章では、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして捉えるために、逆倒的な方法を巡って議論を展開した。そして、デュルケム『自殺論』における自殺の社会的要因の性質を、記述（一般的経験則）と記述の対象（普遍的因果法則）の区別の維持という観点から考察した。これにより、アトキンソンとは異なる視点から自殺の社会プロセスモデルを捉えることが可能となる。その場合、自殺の社会プロセスモデルには自殺の説明という目的は含まれない。その代わりに、人類学を含む自殺研究の一般的枠組みとしてこのモデルを位置付ける可能性が開かれると思われる。

## 6. おわりに

本稿は、アトキンソンが提案しその後に撤回した自殺の社会プロセスモデルに注目し、アトキンソンとは異なる視点から、このモデルを、人類学を含む多様な自殺研究の一般的枠組みとして位置付けることを目的とした。当初、自殺の社会プロセスモデルは、公式統計の学術的資料価値に関する議論を背景としながら、公式統計に依拠する自殺研究に対する批判として提案された。その特徴は、それぞれが固有の社会的要因を伴う三つのステージから成る複雑な社会プロセスという視点から自殺を包括的に捉えることにある。第一ステージに対応する自殺行為の前段階では「応答」が、第二ステージに対応する自殺行為とその結果の間の段階では「介入」が、第三ステージに対応する自殺行為の結果とその記録

---

<sup>18</sup> これにより、デュルケム以降の自殺の公式統計研究が同じ命題を繰り返し検証してきた事実は（本稿 3-2 を参照）、批判されるのではなく、この命題が自殺の社会的要因を現している可能性として肯定的に捉え直すことができるのではないだろうか。更に、逆倒的な方法はアトキンソンの自殺研究とも両立不可能ではないと思われる。注 17 で確認したように、アトキンソンの自殺研究では、普遍的因果法則は否定されたというよりも不問となったのであり、経験的記述の収集は、それ自体が目的ではなく、規則性の発見のためとされる。ここでは、両者の両立可能性を積極的に論じることはできていない。しかし、両者は少なくとも両立不可能ではないと思われる。

の間の段階では「隠蔽」が、自殺行為で重要な働きをする各ステージに固有の社会的要因として位置付けられる。しかし、アトキンソンは、公式統計作成プロセスに関する経験的調査の後、その調査結果を考察する中で、デュルケムの社会決定論であることを理由にこのモデルを撤回した。

本稿では、自殺の社会プロセスモデルを自殺研究の一般的枠組みとして位置付けるために、デュルケム『自殺論』における「逆倒的な方法」に注目した。そして、自殺の社会プロセスモデルを、アトキンソンが採用した社会決定論とは異なる自殺の社会的原因の実在性という観点から再考した。アトキンソンは、公式統計作成プロセスに関する経験的調査の後、エスノメソロジーの知見を参照しながら死のカテゴリー化研究を自殺の社会学の方向性として示す中で、このモデルを撤回するに至った。本稿では、自殺の社会プロセスモデルを、「逆倒的な方法」という観点から再考することによって、人類学を含む自殺研究の一般的枠組みとして捉え直した。しかし、これは、アトキンソンの自殺研究を否定することを意味しない。逆に、自殺の社会プロセスモデルを逆倒的な方法という観点から自殺研究の一般的枠組みとして位置付けた場合、アトキンソンが示した自殺の社会学研究の方向性は、公式統計に依拠する自殺研究と共に、このモデルのステージ3に含まれる、という評価が可能であると思われる。このような評価の可能性それ自体が、自殺の社会プロセスモデルが持つ自殺研究の一般的枠組みとしての有効性を示していると言えるだろう。

3章で考察したように、自殺の社会プロセスモデルは自殺研究を包括的に捉えることを可能とする。実際、このモデルには様々な自殺研究を含めることが可能である。その中にはファースの自殺研究や復讐自殺という自殺概念などの人類学における自殺研究の成果も含まれ、他の自殺研究の成果との比較検討を可能にするだろう。更に、筆者自身のフィジーにおける現地調査資料や、フィジーにおける自殺の公式統計作成機関であるフィジー警察での現地調査経験も、このモデルの中に位置付けることで他の研究との比較検討作業の可能性が開かれると思われる。本稿の議論を踏まえ、自殺の社会プロセスモデルを視野に入れながら、人類学的な自殺理解および自殺研究の方向性という問題を改めて考えてみたい。

## 参考文献

Atkinson, J. M.

1968 "On the Sociology of Suicide," *The Sociological Review* 16-1: 83-92.

1978 *Discovering Suicide: Studies in the Social Organization of Sudden Death*, London: Macmillan.

Bhaskar, R.

2008 *A Realist Theory of Science*, Second Edition (first published 1975), London and New York: Routledge.

Bostock, T. and Williams, C. L.

1975 "Attempted Suicide: An Operant Formulation," *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 9-2: 107-110.

Counts, D. A.

- 1984 "Revenge Suicide by Lusi Women," In D. O'Brien & S. Tiffany (eds.), *Rethinking Women's Roles*, pp. 71-93, Berkeley: University of California Press.

Douglas, J. D.

- 1967 *The Social Meanings of Suicide*, Princeton: Princeton University Press.

デュルケム、エミール

- 1978(1895) 『社会学的方法の規準』、宮島喬訳、岩波文庫。

- 1985(1897) 『自殺論』、宮島喬訳、中公文庫。

ファーブローウ・シュナイドマン (編)

- 1969(1961) 『孤独な魂の叫び』、大原健士郎・清水信訳、誠信書房。

Firth, R.

- 1961 "Suicide and Risk-Taking in Tikopia Society," *Psychiatry* 24: 1-17.

Gibbs, J. P. and Martin, W. T.

- 1964 *Status Integration and Suicide*, Oregon: Oregon University Press.

Healey, C.

- 1979 "Women and Suicide in New Guinea," *Social Analysis* 2: 89-106.

Hendin, H. (ヘンディン、ハーバート)

- 1960 "Suicide in Denmark," *The Psychiatric Quarterly* 34: 443-460.

- 1962 "Suicide in Sweden," *The Psychiatric Quarterly* 36: 1-28.

- 2006(1995) 『アメリカの自殺——予防のための心理社会的アプローチ』、高橋祥友訳、明石書店。

Jorgensen, D.

- 1983 "The Clear and the Hidden," *Omega* 14-2: 113-126.

Kobler, A. L. and Stotland, E.

- 1964 *The End of Hope*, New York: Free Press.

黒田 宣代 (編)

- 2006 『よくわかる社会調査法』、大学教育出版。

Lester, D.

- 1968 "Attempted Suicide as a Hostile Act," *The Journal of Psychology* 68-2: 243-248.

- 2001 "Nonfatal Suicidal Behavior as a Communication," *Crisis* 22-2: 49-51.

- 2008 "Suicide and Culture," *World Cultural Psychiatry Research Review* 3: 51-68.

McCarthy, P. D. and Walsh, D.

- 1966 "Suicide in Dublin," *British Medical Journal* 1: 1393-1396.

- 1975 "Suicide in Dublin I. The Under-Reporting of Suicide and the Consequences for National Statistics," *The British Journal of Psychiatry* 126-4: 301-308.

中 久郎

- 1979 『デュルケムの社会理論』、創文社。

サックス、ハーヴィイ

2013(1963) 「社会学的記述」『コミュニケーション紀要』、南保輔・海老田大五朗訳、  
第24号: 81-92。

シュナイドマン、エドウィン

2001(1998) 『自殺者のこころ』、白井徳光・白井幸子訳、誠信書房。

Siegel, L. J. and Friedman, J. H.

1955 “The Threat of Suicide,” *Diseases of the Nervous System* 16-2: 37-46.

Sifneos, P. E.

1966 “Manipulative Suicide,” *The Psychiatric Quarterly* 40-1: 525-537.

Stanley, W. J.

1969 “Attempted Suicide and Suicidal Gestures,” *British Journal of Preventive & Social Medicine* 23-3: 190-195.

Stengel, E.

1970 *Suicide and Attempted Suicide*, Revised Edition (first published 1964),  
London: Penguin Books.

Stengel, E. and Farberow, N. L.

1968 “Certification of Suicide around the World,” In N. Farberow (ed.),  
*Proceedings of the Fourth International Conference for Suicide Prevention*, pp.  
8-15, Los Angeles: Delmar Publishing Company.

Stewart, P. J. and Strathern, A.

2003 “The Ultimate Protest Statement,” *Journal of Ritual Studies* 17-1: 79-89.

杉尾 浩規(Sugio, H.)

2011 “Suicide Resulting from Domestic Problems in Fiji,” *Journal of Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences* 2: 97-112.

2012a “Suicide Resulting from Love Problems in Fiji,” *Journal of Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences* 3: 155-173.

2012b 「自殺の人類学に向けて——『個人』を巡る理論的問題」『年報人類学研究』第  
二号: 67-96。

2013a 「自殺と集団本位主義——デュルケム『集団本位的自殺』に関する一考察」『年  
報人類学研究』第三号: 136-151。

2013b “Suicide Resulting from Health Problems in Fiji,” *Journal of Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences* 6: 159-180.

2014 「デュルケムの自殺定義に関する一考察——アルヴァックスとの比較を通して」  
『年報人類学研究』第四号: 60-77。

Taylor, S.

1982 *Durkheim and the Study of Suicide*, London: Macmillan.

1988 *Suicide*, London: Longman.

Varty, J.

2000 "Suicide, Statistics and Sociology," In W. S. F. Pickering & G. Walford (eds.), *Durkheim's Suicide: A Century of Research and Debate*, pp. 53-65, London: Routledge.

Walsh, B., Walsh, D. and Whelan, B.

1975 "Suicide in Dublin II. The Influence of Some Social and Medical Factors on Coroners' Verdicts," *The British Journal of Psychiatry* 126-4: 309-312.

Weiss, H. P.

1964 "Durkheim, Denmark, and Suicide: A Sociological Interpretation of Statistical Data," *Acta Sociologica* 7-4: 264-278.

Williams, M.

2001 *Suicide and Attempted Suicide*, London: Penguin Books Ltd.



## A Reconsideration of Atkinson's "Social Process Model of Suicide": From the Viewpoint of Durkheim's "Reverse Method"

Hironori Sugio

The purpose of this article is to reconsider the social process model of suicide that J. M. Atkinson proposed and then retracted, as a general framework for suicide studies including anthropological approach, from a different viewpoint. The social process model of suicide was originally proposed as a critical response to sociological studies of suicide based on official statistics. The model perceives suicide as a social process consisting of three stages, with a social factor characteristic of each stage having a vital role in the suicidal act; the first stage corresponds to the period prior to the act, the second stage corresponds to the period between the act and its outcome and the third stage corresponds to the period between death and its registration as a suicide, where "response," "intervention" and "concealment" are relevant social factors at respective stages.

The social process model of suicide allows one to examine various research findings regarding suicide from a perspective of social process, comparing ethnographic data and anthropological concepts of suicide with suicide studies among other disciplines. After conducting empirical research on the process of making official statistics, Atkinson retracted his model due to the fact that it reflected Durkheimian social determinism. For the social process model of suicide to be presented as a general framework for suicide studies, this article examines the "reverse method" used by Durkheim in *Le Suicide*, and reconsiders the model from the viewpoint of the reality of the social causes of suicide.

As a conclusion, it is shown that the possibilities are opened up for taking the social process model of suicide as a general framework for suicide studies; and for considering the study of suicide in anthropology with the model, from the viewpoint of the reality of the social causes of suicide, different from the social determinism adopted by Atkinson.

### **Keywords**

Social Process Model of Suicide, Social Determinism, Reverse Method, Atkinson, Durkheim

## 【特集 言語ゲームとしてのポリシー】

### 序—言語ゲームとしてのポリシー—

—人類学的考察—

加藤 敦典

#### 要 旨

この特集は、あることがらをポリシーとして語ることと人びとの日常生活の世界との関係について考察する。この特集では、ポリシーということばを、国家の政策や政党の信条といった狭義の政治的な用法に限定せず、より広く人びとの「こだわり」にまでひろげて考える。ここでいうポリシーは、単なるその場しのぎの言い分ではなく、かなり強固な一貫性を持ち、かつ多くの場合ある倫理観に基づいて主張される行為の指針のようにみえるものだということができる。あることがらをポリシーのように語るとはどのようなことなのか、ポリシーを語ることと人びとの日常生活はどのような結びつきを持ちうるのか、また、ポリシーの語り口をあえて回避することをどのように理解すべきなのかという問題を、言語人類学や言語哲学の知見（言語ゲーム、語用論、範列論など）を援用しつつ、ローカルな政治過程に関する民族誌的な事例分析に基づいて考察する。

この論集の各論考の議論は、Ludwig Wittgenstein の思考と強く関連している。各論考では、ポリシーという言語ゲームを習得することによる主体形成とそこから逸脱、さまざまな語彙をめぐる相互行為のなかで創発的にポリシーが実体化していくプロセス、あるポリシーの語り口がもつアスペクトの複相状態を認識し、複ゲーム状況を生み出したりポリシーのパロディを演じたりできるようになる状況、あるポリシーの語彙をめぐる言語ゲームに参加することがそのコミュニケーションの土台となる生活世界を遂行的に生み出すような状況、さらには、ポリシーを語らないという実践をポリシーとして描くことの是非などが議論される。

#### キーワード

ポリシー、言語人類学、ウィトゲンシュタイン、言語ゲーム、コミュニケーション

#### 1. ポリシー

この特集で私たちが注目するのは、あることがらをポリシーとして語ることから生まれるコミュニケーションの世界である。

この特集ではポリシーということばを広い意味で使いたい。ポリシーということばは、英語圏でも意味があいまいなことばだが、日本語で考えるとさらに意味があいまいになる。

日本語におけるポリシーということばには、国家の政策や政党の信条という狭義の政治的な用法のほかに、ウェブサイトのプライバシーに関する方針、「強きをくじき、弱きを助ける」という義賊の信条、さらには服装や食べ物に関する「こだわり」まで、幅広い用法がある。こういった用法のあいだでおおまかに共有されているのは、それらが単にその場しのぎの言い分ではなく、かなり強固な一貫性をもち、かつ多くの場合はある倫理観に基づいて主張される行為の指針だということである。それらのポリシーは、成文化されたことばの集合として具体化しているものもあるし、不明瞭なかたちでしか存在しないように見えるものもある。もちろん、それらのポリシーは生活の便宜に応じて柔軟に変更されるものであるし、そこで語られる一貫性や倫理性は一種の虚構であるということもできる。しかし、それらの語りがあたかも一貫した倫理的な行為の指針であるように語られ、また、当事者がその信条に真剣に従っているように見えるのでなければ、それらの語りは、たとえ一時的にでも、ポリシーの語り口としての説得力を持つことはないだろう。この特集では、あることがらをポリシーのように語ることによって生みだされるコミュニケーションの世界を、言語人類学や言語哲学の知見（言語ゲーム、語用論、範列論など）を援用しつつ、ローカルな政治過程に関する民族誌的な事例分析に基づいて考察する。

現代の文化人類学者にとって、現地社会における政策の影響とそれへの対応の研究はフィールドワークの必須調査項目のひとつとなっている。また、ポリシーということばを上述のように人びとの信条あるいは「こだわり」ととらえるなら、人類学者はさまざまなかたちでフィールドの人びとのポリシーを読み取ろうとしているということができる。

この特集の各論考はもっぱら国際機関や国家の政策、政党の方針、そこから派生するローカルな信条、およびそういったポリシーの語り口によって表現されることのない日常生活における「こだわり」のありかたをとりあげている。しかし、ここで議論されている問題は、狭い意味での政策の人類学にとどまらず、より広く、政治人類学、法人類学、道徳の人類学、さらには「こだわり」の人類学とでも呼びうる領域における理論的・実証的な研究の基盤を提供することになるだろう。また、ひるがえって、狭義の政策研究や政治過程論における諸課題を文化人類学的に切り取るための理論的枠組みを提示することにもなるだろう。

## 2. 政策の人類学

政策の人類学といわれるジャンルは、これまでおもに政策を通じた国家と地域の相互関係や、政策がその対象と主体をつくることで生み出す統治性について論じてきた（たとえば、Shore and Wright (eds.) 1997; Shore, Wright, and Però (eds.) 2011)。また、政策が策定されるプロセスに注目する研究では、国家安全保障や開発援助にかかわるグローバルな巨大機構のなかでの政策決定過程を、複数サイトの相互関連に注目しつつ、ソーシャル・ネットワーク論の成果などを採り入れて分析する研究がおこなわれてきた（Merry 2006）。日本では、インドネシア政府が展開する「文化」政策を通じた国家と住民のあいだの「主体化」をめぐる「せめぎあい」を分析した鏡味治也（2000）の研究が政策を主題とした人類学的

論考の嚆矢であり、その後も、鏡味を中心として『文化人類学』誌上で近代国家と政策に関する特集が組まれている（鏡味 2005; 金子 2005; 渡邊 2005）。

鏡味がいうように、現代社会において、政策は人びとの生活にとってもはや外在的なものとはいえない状況にある（鏡味 2000: 3）。政策は現地社会の人びとの生活に強い影響を与えるだけでなく、現地社会の人びとも政策を流用しながら自分たちの生活を構築している。通常、人類学者は、政策の施行によってもたらされる現地社会の変化の記述だけでは満足せず、そのプロセスにどのような人間や制度が関与したのか、そこには強制があったのか、それとも同意があったのか、また、その同意の背後にヘゲモニックな状態があったのではないかという疑念（渡邊 2005: 498）のもとで議論を展開する。また、政策が一筋縄で現地社会に浸透しないような場合には、その原因が現地の人びとの抵抗にあるのか、中間組織の不作为によるのかといったことを調査する。さらには、この特集のテーマのひとつでもあるが、人類学者は、政策の解釈のプロセスで発生する誤解と、その誤解を生みだす認識枠組みのずれ、あるいは、政策の解釈を意図的にずらすことによって政策を乗っ取るような人びとの戦術的なふるまいにも注目する。

ここでは、このような関心に基づくひとつの分析モデルとして、上記の『文化人類学』誌上の特集のなかから金子毅（2005）の議論を紹介する。金子は、八幡製鉄所の事例をもとに、日本における「安全」の実践とその言説的な構築について検討する。国策としての経済成長路線のもと、労務管理を目的とした「安全第一」の理念が企業理念として採用されると、「安全第一」の理念は雇用者と被雇用者のあいだの権力関係のもと、さまざまな装置（殉職、企業寺など）を通して実施に移されていった。金子は事故死＝殉職を自己判断の結果によるリスクとみなすための説明原理として「安全第一」の理念が利用されたこと、また、その背景には労働省の働きかけがあったことを指摘する。一方、労働組合はそういった言説の虚構性を見抜き、「安全」実践のシステムを流用した対抗的な言説と実践を展開した。この一連のプロセスでは、国策は背景に退き、むしろ、その国策のもとで利益を追求していく企業と、自らの労働環境と実利を追求する労働者の相克のなかで、「安全第一」というポリシーが実体化し、やがては「神話」にまで昇格していく。ここには、人びとを規律訓練し、主体化していくポリシーの作用と、そのポリシーを実利のために流用し、別のかたちで実体化させていく人びとの実践が、ある権力関係のもとで展開する様子がみごとに描きだされている。

### 3. ウィトゲンシュタイン

上記の金子の議論は、国家の政策、それを強制する権力、対抗的な言説などが比較的明確な輪郭をもった実体として論じられている。これに対して、この特集がもつばら焦点を定めようとするのは、ポリシーの語り口が日常生活と接触する、いまだ混沌とした場面におけるコミュニケーションであるといえる。

ポリシーの語り口が生みだすコミュニケーションに注目するこの特集の各論考は、Ludwig Wittgenstein の思考と強く関連している。もちろん、この特集のすべての議論が

Wittgenstein の思考に収斂するわけではない。たとえば、山田亨の議論が依拠する語用論 (indexicality) は、テキストの解釈を生み出す文脈に注目する議論であり、ことばの意味と解釈という考え方そのものに批判的だった Wittgenstein の思考とはかならずしも親和的ではない。とはいえ、山田がポリシーの解釈における「連想ゲーム」について指摘するとき、そこには Wittgenstein のアイデアである言語ゲームの考え方が反映されているとすることもできる。

Wittgenstein の思考に近い立場で政治や法について論じる研究はこれまでも存在した。たとえば、法哲学者の Herbert Hart (2012 (1961)) は、John L. Austin の言語行為論に依拠し、Wittgenstein の議論にも触発を受けながら、法を一次的ルール (テキスト化されない場合もある責務のルール) と二次的ルール (テキストによって承認されたルール、裁定のルール、変更のルール) に階層化する議論を展開した。Richard Rorty (1989) は、Wittgenstein にも言及しながら、われわれが真理として何ごとかを語るときに使う語彙は、歴史的な偶然性のなかで育まれたものであり、人間の活動の外部にその根拠を見いだすことはできないこと、また、民主主義を擁護するためには、民主主義の哲学的な基礎をさぐるのではなく、リベラリズムを支える語彙へのラディカルで継続的な疑いを保持しつつ、かつ、それらの語彙の使用を共有する人びとを増やしていくというアイロニカルな態度が必要であることを指摘している。そのほかにも、政治哲学の方面から Wittgenstein の思考を政治的課題の実践的な分析に接続させようとする議論は多い (たとえば、Heyes (ed.) 2003)。

一方、人類学において、Wittgenstein の思考は、こどもの社会化や文化の習得についての議論、「生活の形式」についての議論を介した他者の暴力性の理解、非日常性との対比のなかでの日常生活、内面 (信念や痛み) の理解に関する議論などに援用されてきた (Das 1998)。日本国内では、実践コミュニティ論の脈絡での議論 (田辺 2003) や、信念の文法に関する議論 (浜本 2006)、相反する規則/信念のセットが併存する「複ゲーム状況」についての議論 (杉島 2008; 杉島 (編) 2014)、科学の人類学についての議論 (中川 2009) などが、Wittgenstein の哲学に直接的に言及している。これらの議論は、以下に個別に言及するように、ポリシーという語り口が生み出すコミュニケーションの空間について論じるうえでさまざまな点で参考になる。

#### 4. 言語ゲームとしてのポリシー

##### 4-1. ポリシーからの呼びかけ

この特集のいくつかの論考では、ポリシーを言語ゲームの一種として分析することを中心的なアイデアに据えて議論を展開している。Wittgenstein (1994) は、ことばの意味はあるゲームのなかでそのことばがどのような振る舞いをするのかによって決まると指摘した。しかも、その振る舞いかたは決して固定的なものではなく、ゲームのなかでのやりとりを通して確定していくほかないものなのだとして Wittgenstein は考えた。言語ゲームとしてのポリシーという枠組みは、人びとが自他のポリシーを相互に確認していくプロセスの分析に有効である。

マクロな視点から見たとき、ポリシーはひとつの言説であると考えることができる。Shore と Wright のふたつの論集での議論はこの線にそっている。言説としての政策は、その対象となる主題と主体を構築する作用をもっている (Shore and Wright 1997: 3)。人びとはポリシーという言語ゲームを習得することによって、ある「現実」のなかに行き主体として巻き込まれる。それは主体構築のための規律訓練のプロセスであるということができる。この特集の上田達や加藤敦典の論文でも示されているように、ポリシーの語り口は、とくに権威をともなつて語られるときには、それに関わる人びとにそれへの応答を強要する。ポリシーからの呼びかけに応答する人は、自らをそのポリシーの言説のなかで主体として位置づけることなしにはゲームに参加できない状況に置かれる。たとえ対抗的な実践によって応答する場合であっても、その実践はあたかも対抗的なポリシーの発露であるかのように解釈される。しかし、それらの対抗的な実践は往々にして政策言説のような内的一貫性とは原理的に異質な成り立ちかたをしており、本来は別種のカテゴリーに属するべきものである場合が多い。にもかかわらず、両者がポリシーというひとつの土俵に上げられてしまうことにより、対抗的な実践は、しばしば未熟で混乱した劣位な考えかたに基づく実践だとみなされることになる (cf. 津村 2014: 207)。もちろん、ポリシーという言語ゲームを習得することは、そのゲームのなかで正当な要求をすることを可能にするし、さらには、ゲームに参加しているように見せながら、そこから巧妙に逸脱していくようなメタ言語ゲームを可能にする場合もある。ポリシーからの呼びかけとそれへの応答がもたらす状況を言語ゲームの習得と逸脱という観点からとらえることを、言語ゲームとしてのポリシーについての人類学的探求のひとつの課題として提示することができる。

#### 4-2. テキストの翻訳

もう少しミクロな視点にたつて、ポリシーをことばの集合体としてのテキストとみなした場合、私たちはおもにふたつの論点を提起することができる。第一は、テキストとしてのポリシーの生産の現場の民族誌的な分析である。ここでは、科学の人類学におけるラボ研究の成果などが援用されることになるだろう。この特集の各論考は、この点にはまだ踏み込んでいない。今後の課題としておきたい。第二に挙げることができるのは、テキストとしてのポリシーの解釈、翻訳、翻案、接合の現場への注目という課題である。複数の異なる社会的価値体系が競合するなかで調査をおこなうことに意識的な現代の人類学者にとって、普遍性を標榜する外来のポリシーが現地社会に流入し、ローカルな語り口と接合したり衝突したりする状況は日常的に目にする光景である。このようなローカルな脈絡での人びとのことばの運用の分析は人類学者がもっとも得意とする領域である。第一の論点と第二の論点を視野に入れた議論として、たとえば、法人類学者の Sally E. Merry (2006) は、女性に対する暴力に関する国際機関の声明がどのようなかたちで合意され、それがどのような翻訳過程を経てローカルな脈絡に浸透していくのかを分析している。

このような観点から、この特集のいくつかの論考は、ことばの集合体としての政策と地域住民の認識枠組みとのほざまで、相互行為を通して複数のポリシーが実体化していく様相を描いている。山田亨の論考は、長崎県の五島列島におけるキリスト教関連の遺跡群の

世界遺産への登録をめぐる国際条例、国内法、地元の人たちの理解のあいだでの語彙の意味連関をめぐる齟齬を事例として、書きことばの集合としての政策を地域の人びとに伝えていく過程を分析し、法的概念が喚起する連想のつながりかたが、地域での日常的な言語使用のもとでは別様の連想のつながりを喚起してしまうことを「語用論」(indexicality)の概念を用いながら指摘している。上述の金子論文では、「安全」を翻訳概念化する過程で原語のエートス(プロテスタント的倫理)とは異なる脈絡での日本的な受容がおこなわれたことに注目している(金子 2005: 536)。このエートスを連想がもたらす意味連関の束としてとらえることが、山田論文の要点であるといえる。

#### 4-3. ポリシーのディセミネーション、言語ゲームと生活世界

また、ポリシーが翻訳・翻案される具体的なケースをみていくと、政策全体が翻案されるというよりは、むしろ、カギとなる概念の使い方がずらされる場合が多いことに気づく。あるポリシーのなかのカギ概念が、その脈絡を離れ、公共的言論空間を介して、別のコンテキストに植えつけられる。するとそのカギ概念を中心として、そこに別の言語ゲームが立ち上がってくる。いわばポリシーのディセミネーションとでもいうべき状況が展開するのである。

Wittgenstein がいうように言葉の意味がその使用であるとすれば、それぞれのゲームのなかでのカギ概念はまったく異なる意味を帯びることになる。しかし、カギ概念で繋がっているがゆえに、それらの異なる言葉づかいのあいだで、奇妙なキャッチボールが成立する。この特集の神原ゆうこの議論はそのような状況を扱っているといえる。神原の論考は、スロヴァキアにおけるスロヴァキア系住民とハンガリー系住民との「共生」をめぐる言説を事例に、民族混住地域の人びとが「共生」に関する語彙によって構成されるポリシーの語り口を共有しつつ、しかし、その語りが意図する内容や実際に表面化する行為の指針がずれている状況に注目し、現地の人々がそのちぐはぐさを現前させないようにしながらコミュニケーションを成り立たせることによって、日常的なコミュニケーションの空間としての生活世界を維持し、「共生」の場を遂行的に生み出していることを明らかにしている。

このスロヴァキアの「共生」をめぐる事例は、たとえば、バリの慣習村における土地の意味づけをめぐるコンフリクトについての中村潔(2014)の議論と比較して考えてみると面白い。中村によれば、現代のバリの慣習村においては、土地を威信財とみるか商品としてみるかをめぐって「アリーナを同じくしながら、それぞれが別のゲームをしている」(中村 2014: 147)。いわば、慣習村というゲーム盤のうえで、「土地」というコマを使って、複数のゲームのどれをプレイするかをめぐる駆け引きがおこなわれているような状況である。つまり、場は所与であり、そのうえで複数のゲームがおこなわれようとしているわけである。これに対して、神原の議論では、むしろ、場は所与ではなく、コマの使いかたのずれを顕在化させないようなある種の妥協的な言語ゲームに参加することそのものがコミュニケーションの場としての生活世界を遂行的に生みだしているという状況が明らかになる。

#### 4-4. アスペクト、複ゲーム状況、パロディ

もちろん、ポリシーをめぐる語り到人びとが常にコミットしているとは限らない。あるポリシーをめぐる語りからときとして距離を置き、場合によってはメタな視点から語ることも想定しうる。言語ゲームとしてのポリシーについて論じる場合、人びとが実際にどれほどそのゲームにのめりこんでいるのか(中川 2009: 16-17)という点が問題になる。上田達の論文はマレーシア・サバ州のスクオッターをめぐる政策と、それへの対応のなかでもちいられる「先住民」概念が、現地社会でその意味づけをずらされていく事例を紹介している。上田は、あるポリシーがひとつのゲームであることに人びとが気づく状況を野矢茂樹の議論にしたがって「複相状態」として描いている。野矢(2012(1995): 210)は、他のアスペクトの可能性を意識できないアスペクト盲の状態を「単相状態」と呼び、それに対して、他のアスペクトの可能性が意識されている場合を「複相状態」と呼ぶ。通常のわれわれの知覚は、ほとんどが単相状態である(野矢 2012(1995): 210-211)。しかし、他者の認識を前にしたとき、人はしばしば、いままで見えていたものが別様にも見えることに気づき、そこに複相状態が生まれる。そのような複相状態においては、杉島(2014: 10)がいう「複ゲーム状況」が発生し、あるポリシーのなかでプレイしている人びとが、次の瞬間には、同じセッティングのもとで別のゲームをはじめようようなことがありうる。上田の議論のなかで私が興味深く感じるのは、国家の「先住民」政策のパロディを住民たちが実演する場面である。パロディとは、いわば、ある言語ゲームをおこなっていることの「おかしさ」(荒唐無稽さ)を、その言語ゲームを誇張して実演することによって暴くゲームである。パロディを演じるためにも複相状態が前提となるが、そこで彼らは別のゲームに移行するのではなく、そのゲームをプレイするふりをする、というメタ言語ゲームに移行するわけである。ここで、ふたたび、上述の金子論文を参照することができる。金子の紹介する事例において、八幡製鉄所の労働者たちは『安全』を言語ゲームと見抜き…(中略)…、雇用者の視線を冷淡に見つめ返していた(金子 2005: 526)という。つまり、「安全」をめぐる実践を「ゲーム」と認識して、ゲームのまねをするゲームをおこなうことにより、「安全」をめぐる実践をパロディ的に受容していたのである。したがって「リスク受容という認識は労働者の深奥にまで内在化され得なかった反面、『安全』のスローガンだけは外在的な動機によって彼らの労働慣行の中に文脈化された」(金子 2005: 536)のである。

現実の生活にはゲームから「いちぬけた」をすべき外部がないように感じられる場合もある。そのため、「現実」の生活に支障をきたさないためには単相状態を保持することが有効である場合もある(中川 2009: 180)。しかし、あるゲームをプレイしながら、それがゲームであることを理解している状況は実際に実現しうる。このとき、人はゲームに「のめりこみ」ながら、必要に応じて「いちぬける」ことができる(ことを知っている)。これは人類学者がフィールドワークでしばしば経験する状況でもある(中川 2009: 180)。また、Wittgenstein があまり重視していなかったことだが、実際には、現実の生活においても、人はひんぱんに複相状態を経験する。このような状況が「パロディ」というメタ言語ゲームを可能にする。これを対抗的なポリシーの表現ととるかどうかは難しい問題である。しかし、そういった深読みをせずとも、彼らが国家の政策をないがしろにすることができるのは、「先住民」政策のアスペクトの複数性を意識化できているためであると指摘することは



可能である。

#### 4-5. ポリシーを語るコンテキスト、ポリシーを語らないという語り口

ポリシーと複相状態についての議論をさらに敷衍していえば次のようなことも指摘できる。前節で述べたのは、複相状態において、人びとは(ある)ポリシーがゲームにすぎないことを認識しつつ、そのポリシーのなかで行為することがありうる、ということだった。これに対して、そもそも、ポリシーが語られうるのは、あるべきふるまいについて他の可能性が意識されているような複相状態においてのみである、ということも指摘できる。

当然のこのようであるが、ポリシーを語る必要のない場面で、人はふつうポリシーを語らない。また、ポリシーは何か他の選択肢があるなかで語られることで、ポリシーの語り口として聞こえるようになる。当該のコミュニケーション空間において他の選択肢もあるなかで、異論があることを念頭に、ある行為の指針に従うことをあえて表明することに、ポリシーの語り口の特徴がある。その意味で、ポリシーの文法は信念の文法(浜本 2006: 64)に似ている。

このような観点からみると、あえてポリシーの語り口を選択することや、逆に、あえて別の語り口を選択することの意義を考える必要があることがわかる。言語ゲームとしてのポリシーは、他の対比可能な語り口と接している。ポリシーの語り口は、信条の語りかたとして考えた場合、たとえば信仰告白や遺言の語り口などといったようなほかの語り口と対比可能である。たとえば、Janine Wedel ら(2005: 35)は、ポリシーの語り口は Bronislaw Malinowski のいう行為の憲章としての神話の語り口と対比可能であると指摘している。また、ポリシーの語り口に依拠することは、紛争解決のための手段として、あるいは、より広く日常的な合意形成や意思決定のための手段として考えた場合にも、ほかの語り口との対比が可能である。あることがらをポリシーとして語ることにより、それに関与する人びとはある特定のゲームのなかに巻き込まれる。それにより、たとえば、他の人びとにはある種の反論の形式しか許されなくなり、紛争の複雑性が縮減されることもある。同様に、紛争解決にあたっては、さまざまな言語ゲームに依拠した処理方法がありうる。法の言説に基づく紛争処理も可能であるし、託宣による処理も可能である。あるいは、フィジーにおける会話を通した紛争処理を分析した Andrew Arno (1993) が指摘するように、親族関係に依拠した「冗談(関係)」という言語ゲームに当該の紛争を落とし込むことで問題の解決がはかれる場合もあるだろう。これらの異なる語り口の接触面で発生するゲーム間のコンフリクトを分析することによって、ポリシーの語り口の特徴がより明確になるはずである。

そのなかで、ポリシーを語らないケースはとくに難しい問題を提起する。これは、Wittgenstein がいう私的言語の不可能性にならっていえば、私的ポリシーが不可能だからである。たしかに、私たちは、自分の定めたポリシーにひそかに従って行為することができる。すくなくとも、ある人がそのように言い張ることは可能であるし、そのような言明はさしあたり理解可能ではある。しかし、他人がそのようなかたちで何らかのポリシーにひそかに従っていることについて、私たちは公共性をもった言論空間のなかでは何も語るこ

とができない。私私的なポリシー（国王だけが知っている政策や、ある個人だけが密かに  
いただいているポリシー）については語るができないのである。

ポリシーの語り口を言語ゲームとしてとらえる枠組みは、ある人びとやある機関がポリ  
シーに従っているという言明が可能になる条件（cf. Kripke 1982）を「公共性」を軸に検討  
することを可能にする。別の言いかたをすると、ある人びとの行為の裏にポリシーを読み  
込むことの可能性が成立する条件とは何か、ということ我问うことを可能にするのである。  
ある人がポリシーに従っている、というのは、単にその人が規則的にふるまっていること  
ではない。社会的なできごととして検証可能なポリシーは、当事者たちが他の選択肢もあ  
りうることを認識しているなかで「あえて」選んだものとして、何らかのかたちで公共的  
に表明される必要がある。したがって、ポリシーの内面化という問題に対しても、渡邊日  
日が指摘するように『上からの』政策と個人的アイデンティティの中間に位置する様な、  
公共性の次元」（渡邊 2005: 514）で議論をする必要があるのである。

そのように考えると、松田素二（2009）が正しく自制しているように、ポリシーを語る  
ことなしに何かを实践する人びとや、「生活の便宜」に応じてポリシーの語り口が豹変する人  
びとについて、私たちは、彼らの行動の裏に隠されたポリシーを安易に語るべきではない  
のである。松田は、有賀喜左右衛門と鳥越皓之の議論に従って、人びとのふるまいの理解  
の基盤に「生活」を据える。人びとの説明や講釈の豹変は「生活の必要」あるいは「生活者の  
便宜」に基づくものであると松田は指摘する。ここで松田は『生活者の便宜』とはいった  
い何を指すのかは明確ではない」（松田 2009: 150）という。しかし、そのあとの議論で、  
松田は「生活者の便宜」を「都合」や「有用性」ということばで言いかえることしかして  
いない（松田 2009: 168-169）。これは、一見、議論をごまかそうとしているようにも見える。  
しかし、松田が指摘しているのが、ある語りや行為をその人の固定的な理念、利害、属性  
などに還元して説明してしまうことの弊害であること（松田 2009: 149）を考えれば、むしろ、  
「生活者の便宜」「都合」「有用性」ということばの意味はブラックボックスに入れたま  
まにして、いわば解釈の寸止めをしておいたほうがいいのである。たとえば、「生活者の便  
宜」の内実を生存維持の倫理として語ってしまうと、とたんに彼らは本人たちが語ったこ  
ともないポリシーの語り口のなかに巻き込まれてしまうことになる。おそらく、ある人（び  
と）の固定的な理念、利害、属性などは、言い分の違いを生みだす基盤などではなく、む  
しろ言い分の違いを分析的にことばで表現する際に定立されるエージェントである可能性  
が高い（cf. 杉島 2014: 12）。日常生活は、アイデンティカルなポリシーやその基盤となる  
固定的な利害や属性によって組織化されているわけではなく、さまざまな基準をもったさ  
まざまな規則や信念が、その内実があらかじめ確定されることなく併存しているものなの  
であろう（cf. 杉島 2014: 13-14）。

このような観点から、加藤敦典の論考では、ベトナムの村落における地域住民の討議空  
間において、一貫したルール of 厳格な適用を求める「原理原則の語り口」と、個別の事情  
に配慮した「情状酌量の語り口」がみられることについて、それを、それらの語りの背後  
にある利害、立場、道徳観の違いとしてではなく、あえてポリシーを語る語り口と、あえ  
てポリシーを語らない語り口 of スタイルの違いと、それが可能にするコミュニケーション

のかたちとして分析している。

## 5. この特集で扱えなかった問題

最後に、この特集では十分に扱えなかった問題をふたつ挙げておく。

第一に、ポリシーからの呼びかけ、規律訓練、主体の構築について論じるためには、田辺繁治(1989)が論じるように、身体次元のプラクティスによってイデオロギーが再生産されていく状況についての分析が必要になるだろう。また、そのような規律訓練に対するオルタナティブとしての「プラクシス」(自己への配慮)についての議論(田辺 2003)も必要になってくるだろう。身体次元の問題は、この特集では十分に扱うことができなかつた論点である。

第二に権力の問題である。各論考では、ポリシーの語り手たちの力の差をめぐるリアル・ポリティクスについてあまり踏み込んだ議論ができていない。もちろん、山田の議論はポリシーを扱う技量が行政関係者と地域住民のあいだで異なっていることに言及しているし、上田の論考でも、国家の「先住民」言説からの逸脱が矯正されていくプロセスを描いている。また、加藤の論考では、ベトナムの地域住民がポリシーを語らないこと背景に共産党の力の強さという要因もあるのではないかと示唆している。とはいえ、ポリシーという言葉ゲームのプレイのしかたをめぐる争奪戦においては、実際にはより生々しい権力闘争が繰り広げられているはずであり、それらを組み込んだ記述が必要であると考えられる。もちろん、ポリシーの語り口の問題を権力の問題に還元することは私たちのとるべき道ではない。杉島らの議論を参考にするなら、ポリシーの語り口の趨勢を左右する「ゲーム外状況」としての歴史・社会的な背景への注目(杉島 2014: 30; 片岡 2014: 249)、あるいは、ポリシーの語り口をめぐるコンフリクトに積極的に参与することなくその妥当性を日和見的に判定しているもうひとつの「ゲーム外状況」というべき「不定見者」たちの存在(杉島 2014: 20; 細田 2014: 83)、さらには、「権力」というものを言語ゲームとしてのポリシーのプレイのしかたをめぐる闘争を支配する実体としてではなく、そういった闘争の趨勢をことばで表現する際に定立されるエイジェンシー、あるいは人びとが使う便宜的な分析概念として理解するという方向性(杉島 2014: 12)などが考えられる。これらの論点も今後の課題として記しておきたい。

## 参考文献

Arno, Andrew

1993 *The World of Talk on a Fijian Island: An Ethnography of Law and Communicative Causation*, Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation.

Das, Veena

1998 "Wittgenstein and Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 27: 171-95.

浜本 満

- 2006 「他者の信念を記述すること——人類学における一つの疑似問題とその解消試案」  
『九州大学大学院教育学研究紀要』9: 53-70。

Hart, Herbert L. A.

- 2012 (1961) *The Concept of Law*, The 3rd edition. Oxford: Oxford University Press. (ハーバート・ハート 2014 『法の概念』、長谷部恭男訳、ちくま学芸文庫)

Heyes, Cressida J. (ed.)

- 2003 *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press.

細田 尚美

- 2014 「フィリピンの都市移住者コミュニティでみられる複ゲーム状況」、杉島敬志編『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、pp. 57-89、風響社。

鏡味 治也

- 2000 『政策文化の人類学——せめぎあうインドネシア国家とバリ地域住民』、世界思想社。  
2005 「共同体性の近代——バリ島の火葬儀礼の実施体制の変化から考える」『文化人類学』69 卷4号: 540-555。

金子 毅

- 2005 「日本の近代化過程における『安全神話』のポリティクス——殉職を取り巻く権力関係と言説の構築を中心に」『文化人類学』69 卷4号: 520-539。

片岡 樹

- 2014 「複ゲームとシンクレティズム」、杉島敬志編『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、pp. 239-266、風響社。

Kripke, Saul A.

- 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language, An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press. (ソール・クリプキ 1983 『ウィットゲンシュタインのパラドックス——規則・私的言語・他人の心』、黒崎宏訳、産業図書)

松田 素二

- 2009 『日常人類学宣言! ——生活世界の深層へ／から』、世界思想社。

Merry, Sally Engle

- 2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago: University of Chicago Press.

中川 敏

- 2009 『言語ゲームが世界を創る——人類学と科学』、世界思想社。

中村 潔

- 2014 「バリにおける慣習村組織の変化とその非全体論的解釈」、杉島敬志編『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、pp. 117-152、風響社。

野矢 茂樹

- 2012 (1995) 『心と他者』、中央公論新社。

Rorty, Richard

- 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.  
(リチャード・ローティ 2000 『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』、齋藤純一、山岡龍一、大川正彦訳、岩波書店)

Shore, Cris, and Susan Wright (eds.)

- 1997 *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, N. Y.: Routledge.

Shore, Cris, and Susan Wright

- 1997 “Policy: A New Field of Anthropology,” In Cris Shore and Susan Wright (eds.) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, pp. 3-39, N. Y.: Routledge.

Shore, Cris, Susan Wright, and Davide Pero (eds.)

- 2011 *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford: Berghahn.

杉島 敬志

- 2008 「複ゲーム状況について——人類学のひとつの可能な方途を考える」『社会人類学年報』34: 1-23、弘文堂。  
2014 「複ゲーム状況への着目——次世代人類学にむけて」、杉島敬志編『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、pp. 9-54、風響社。

杉島 敬志 (編)

- 2014 『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、風響社。

田辺 繁治

- 1989 「民族誌記述におけるイデオロギーとプラクティス」、田辺繁治編『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』、pp. 95-119、同文館出版。  
2003 『生き方の人類学』、講談社。

鳥越 皓之

- 1989 「経験と生活環境主義」、鳥越皓之編『環境問題の社会理論——生活環境主義の立場から』、pp. 13-53、御茶の水書房。

津村 文彦

- 2014 「ピーの信仰をめぐる複ゲーム状況論」、杉島敬志編『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、pp. 179-212、風響社。

渡邊 日日

- 2005 「文学を学び、知識を積んで、『郷土』を知ろう——ソヴィエト期南シベリアに於ける文化政策としての『文化建設』について」『文化人類学』69巻4号: 497-519。

Wedel, Janine R., Cris Shore, Gregory Feldman, and Stacy Lathrop

- 2005 “Toward an Anthropology of Public Policy,” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 600: 30-51.

ウィットゲンシュタイン、ルートヴィヒ (Wittgenstein, Ludwig)

- 1994 『哲学的探求』、黒崎宏訳、産業図書。

## Policy as a Language Game: Anthropological Investigations

Atsufumi Kato

This special issue examines the space of communication that is created when policy is narrated. In this collection, we use the term *policy* in a wider sense, entailing not only state policies and political parties' manifestos, but also ordinary people's adherence to something. *Policy* in this sense is defined as a type of narrative that appears to be a principle of conduct—consistent and, in many cases, founded upon a certain ethical value. Articles in this issue are based on ethnographical case studies of political processes at the local level. These inquiries address what happens when people narrate policy, or conversely, how we can understand a situation when people avoid this narration. This can be accomplished by employing ideas from linguistic anthropology and linguistic philosophy, which include language games, indexicality, and paradigms.

The articles in this special issue espouse arguments that are strongly related to Ludwig Wittgenstein's philosophy. Each article investigates relevant questions, including the formation of subjectivity through learning about policy as a language game, as well as ordinary people's practice of escaping from this process; the emergent process of substantializing policies through actors' practical interactions with political vocabularies; cases in which people create a situation containing multiple games related to a policy, and then start to create parodies of this policy when they realize the multiple aspects of the policy narrative; cases in which participating in a certain policy as a language game would performatively secure a life-world as the basis of communication; and finally, the theoretical problem of identifying why people choose to be silent regarding policies.

### **Keywords**

Policy, linguistic anthropology, Ludwig Wittgenstein, language game, communication

「共生」のポリシーが支える生活世界  
——スロヴァキアの民族混住地域における言語ゲームを手がかりとして——

神原 ゆうこ

要 旨

スロヴァキアにおいてハンガリー系の人々は国内最大のマイノリティ集団であり、マイノリティ政策に関する政治家同士の対立や、一部の民族主義者同士の暴力を伴う小競り合いが報じられれば、それはスロヴァキア国家レベルで認識すべき「民族問題」となる。しかしながら、民族誌的先行研究などにおいては、現地の人々が自ら「共生」していると主張している現状が指摘されている。

本稿では、ハンガリー系マイノリティの人々の「共生」に関するポリシーの語りかたとその日常生活に注目し、民族混住地域の生活世界について考察を行う。具体的には、民族混住の現場において共有されてはいるが、その意味の内実が少しずつ異なる「共生」に関する語彙に注目し、この言葉の共有によって成立する人々の言語ゲーム的状况を明らかにすることを試みた。この言語ゲームによって成立している住民同士のコミュニケーション行為は、民族の差異によって分断される危機にあるとみなされている混住地域の人々をつなぎとめる生活世界を形成する役割を果たし、外部の言説に対抗可能なローカルなポリシーを形成する根拠となるのである。このような生活世界は脆弱さも併せ持つとはいえ、混住地域の人々が今後もその土地での生活を続けていくために、現実に応じた新たなポリシーを作り出す場としての可能性を持っている。

キーワード

ポリシー、マイノリティ、共生、生活世界、言語ゲーム

1. はじめに——「共生」に関するポリシーの所在

異なる民族との共生というフレーズは、日本におけるエスニック・マイノリティの問題への関心の高まりとともに、頻繁に見聞きするようになった比較的新しい言い回しである。異なる民族と認識される人々が隣り合って暮らすこと自体は、歴史的にも世界的にも珍しいことではない。しかし、現在、世界各地で民族の差異に基づいた対立が問題とみなされている。その理由のひとつとして、近代国家の成立以降、人々が民族ないし国民というカテゴリーを自己の存在と結びつけて意識する傾向が強くなったことを挙げることができるだろう。ひとり人間がふたつ以上の言語を操るのが当たり前であるような民族混住地域の人々を、第一言語や居住地によって帰属する民族を定めるのはその一例である。もともと民族が混住していた地域に「共生」という言葉が立ち現れる背景には、異なる民族とし

て人々をカテゴライズしてきた政治と、それを内面化してきた現地の人々の意識の問題がある。

本稿では、中央ヨーロッパのスロヴァキア共和国におけるハンガリー系マイノリティに焦点をあて、その現場において当事者たちが語る「共生」に関するポリシーに注目したいと考えている。なお、本稿においてポリシーとは、本特集の趣旨説明で加藤敦典が説明しているように、政策や政党の信条といった狭義の用法に限定せず、一貫性の強い「こだわり」にまで概念を広げて用いている。本稿の文脈においては、人々の政治的な語りの基礎となる集合的な意志をポリシーと考えて議論を進めたい。

スロヴァキアは人口 500 万人のうち、その 8 割強をスロヴァキア系の人々が占め、南部に集住するハンガリー系の人々が人口の一割弱を占めている。スロヴァキア国内には、ロマ系やルシン系などそのほかの民族的なマイノリティも居住しているが、ハンガリー系の人々は国政に携わる政治家も輩出する国内最大のマイノリティ集団である。それゆえ、ハンガリー系の人々の文化的アイデンティティに関わる政策の変更は、政治的な議論を呼び、注目を集めてきた。本稿では、民族に関する政治問題に必然的に巻き込まれるハンガリー系マイノリティの人々について、現地で語られる「共生」に関するポリシーとその日常生活に注目し、民族混住地域を支える現地社会のありかたについて考察を進める。

本稿の研究対象は、「共生」に関するポリシーであるが、それが共生という現象そのものを対象とするということと、どう異なるのかをまず説明する必要がある。この問題設定がわかりにくい理由の一つに、そもそも「共生」という語が具体的に何を示しているのか不明瞭であることが挙げられるだろう。日本において「共生」という語が、生物学的な意味での共生ではなく、異なる民族との共生という文脈で使用されるようになったのは、1990 年代初め頃からであり、この頃から市民団体の活動や自治体の施策の中に多文化共生という語がみられるようになった（佐竹 2011: 30-31）。日本語の「共生」という語の普及について言及した植田晃次によると、この言葉は国際化という語と入れ替わるように、1990 年代後半以降は、教育・文部科学行政文書のなかでも使用され始めるようになったという（植田 2006: 36-38）。行政文書で用いられるこれらの「多文化共生」の定義は、「文化の違いを認め」、「社会の対等な構成員として」「共に生きる」というみつつの要素で構成された文章が用いられることが多く（佐竹 2011: 31-32）、日本語における「共生」（多文化の場合にしろ、多民族の場合にしろ）は、抽象的な概念のまま、まさにポリシーとして使用され、普及してきた。

この社会的な関心の高まりを反映するかのよう、異なる民族や文化との共存状況について、「共生」という語を題目に冠した研究も多数発表されている。この場合、各研究が対象としている地域は日本に限らず、ヨーロッパ、アジア、北米、オセアニアと多様である。日本人と在日外国人の関係にかかわるポリシーの意味で「共生」を用いなくとも、共生という語には辞書的な意味で「共に棲む」という意味があるのだから、個別の研究ごとに「共生」の定義を行うことで、多様な現象を扱うことは可能である。しかし、実際には「共生」に関する各研究は、多文化主義や多言語主義（桂木 2003; 坂井 2008; 塩原 2012）、社会への統合や社会的包摂（梶田ほか 2005; 植田 2006; レヴィ＝アルヴァレス 2012）、社会的不平等や差別（李 2010）などの個別の研究蓄積の上に成立していることが多く、対象地域を



超えて共通の「共生」の概念を練り上げることは困難な状況にある<sup>1</sup>。「共生」という語は、研究対象として広く認知されているが、その広すぎる定義ゆえに分析概念として精査されてきたとは言い難い。「共生」という語で示される状況を理解するために、北米やオーストラリアなど移民国家としての歴史が長い国で議論されてきた多文化主義や、民族混住地域における多言語主義ないし地域主義、現代ヨーロッパで議論が続いている移民の社会的統合、民族紛争を経験した国を対象とした平和構築、日本社会においても蓄積の豊富な貧困や社会的排除など、別の分析概念が参照され、ときにそれらを「共生」と入れ替えて考察が進められてきたのである。

日本をフィールドにした研究では、在日韓国・朝鮮人、日系ブラジル人およびそのほかのニューカマー外国人との「共生」が多く取り上げられるが、この語を使用することへの疑問はすでに提示されている。既に述べた分析概念としての難しさに加え、共生という語が一般的には良い印象を与えることから、現実の問題を隠蔽している点が指摘されている。具体的には、マジョリティ側にマイノリティ側が合わせることを強制している現状や、マイノリティとマジョリティの深刻な経済格差の問題などを見えにくくしていることが指摘されている(植田 2006; 木村 2006; 樋口 2006)。樋口直人は、日本国内の日系ブラジル人などの外国人労働者に関しては英語圏でも頻繁に使用される「統合」のほうが、すくなくとも政治経済領域の格差の解消をめざす意図があると評価している(樋口 2006: 298)。

本稿で扱うスロヴァキアのハンガリー系マイノリティの問題を、あまり深く考えずに慣用的に「共生」の問題と位置づけることも可能ではある。しかし、日本における在日外国人の問題と、スロヴァキアのハンガリー系マイノリティの問題の背景は大きく異なるため、研究上の文脈を整理する必要がある。現在のスロヴァキアの領域は、1918年のチェコスロヴァキアの独立までおよそ900年間ハンガリーの一部であり、その当時はハンガリー系の人々がマジョリティであった。このような歴史的な経緯があるため、現在のスロヴァキアにおけるハンガリー系の人々は、自らの状況を、もともとこの土地に住んでいたにもかかわらず国境が移動したことによりマイノリティとなったと理解している。

ヨーロッパ諸国において、マイノリティの問題は非ヨーロッパ系移民かロマに関心が集まることが多い。石川らによると、近代ヨーロッパにおけるシティズンシップは、一般に市民社会への参加資格と諸権利および義務を意味するにもかかわらず、一定の文化的等質性が暗黙の前提になっており、とくに定住している移民がそこから排除されていることが問題として認識されているという(石川・渋谷 2012: 3)。このシティズンシップとその構成員の齟齬の問題は、スロヴァキアのハンガリー系をはじめ、言語対立が問題となっているベルギーの言語マイノリティやウェールズ語やブルトン語などの地域語話者(原 2002; ウィリアムズ 2004)など、歴史的に長い期間居住しているヨーロッパ系の文化的マイノリティにも共通するはずである。しかし、これらのマイノリティに関しては、言語に関する文化的権利の問題のみが注目されがちであり、社会的統合の対象としては論じられにくい

<sup>1</sup> この点については、英語の関連する文献では *multiculturalism, integration, inclusion* などの現地の具体的な政策と結びついた語が多く使用しているのに対して、しばしば共生の訳語として用いられる (*ethnic symbiosis/cohesion/coexistence*) などの語を使用している研究は多くない現状にも注意したい。

現状がある。調査中に、インフォーマントのひとりにハンガリー系が直面する問題は「統合」なのか尋ねた際、「私たちハンガリー系は、すでに社会に統合されている。スロヴァキア語も問題なく話せ、スロヴァキア人と同じように生活している。統合はロマ系の人々に対して用いる言葉だ<sup>2)</sup>」と指摘された。つまり、ハンガリー系マイノリティは現地においても社会的統合の対象としては扱われていない。

では、ハンガリー系マイノリティの人々が直面している問題は、どのような研究上の文脈に位置づけられるのだろうか。移民と国内の歴史的なマイノリティ（キムリッカの言葉を用いればナショナル・マイノリティ）の処遇は区別すべきとするウィル・キムリッカの提案は、この問題を考えるうえで参考になる（キムリッカ 2012: 74-78）。移民が求めているのは主流社会の制度内での人権や自由である一方、ナショナル・マイノリティは、自らの言語で独自の社会制度を運用する能力を持っている／いたことが多く、個人の権利にとどまらず、公用語や政治単位の設定などの集団的権利を求める条件を備えている。社会的統合の目的は、主流社会における平等さの追求であるが、歴史的に何らかの事情で、別の民族の支配下にはいったナショナル・マイノリティが求めるものは、移民が求めるような社会的統合ではなく、集団的な文化的権利である。したがって、スロヴァキアにおけるハンガリー系マイノリティの問題は、基本的には多言語主義、多文化主義または地域主義の研究の系譜に沿った、文化的な権利に関する問題系のなかに位置づけることができると考えられる。

以上のように関連する研究を整理すると、共生という語を分析概念としてこれ以上の検討を進めることは困難であることは明らかである。本稿でそれでも「共生」という語を用いているのは、現地において同じニュアンスの言葉がローカル・タームとして使用されているからであり、この現地の「共生」という概念に即した語りに着目することで、民族混住地の現実を描くことを目指しているからである。スロヴァキアの民族混住地において、スロヴァキア系とハンガリー系が問題なく生活している状況を指す語彙として、スロヴァキア語で *spolužitie* あるいは *spolunaživanie* という語がよく用いられる。この語感は「統合（*integration / integrácia*）」でも、「包摂（*inclusion / inklúzia*）」でもなく日本語の「共生」に近い。これらのスロヴァキア語の「共生」も、多様な解釈が可能であり、現地の人々の間で多様な形でポリシーとして語られる。次章以降、共生という言葉は基本的にはスロヴァキア語のローカル・タームとして扱うこととし、「」をつけてそれが語りにおいて言及されるキーワードであることを示すこととする。

## 2. ポリシーを語ることと政策の人類学

ポリシーを語るという、政治的な意思表示に注目した文化人類学的研究の可能性を考えると、C.Shore と S.Wright が 1997 年に出版した *Anthropology of Policy* と、その続編ともい

---

<sup>2)</sup> スロヴァキアにおいてロマ系の人々は、ほかの民族集団と比較して就学率の低さと失業率の高さが際立っていると認識されている。スロヴァキア社会において、排除されている立場にあるといっても過言でないため、同じ民族的マイノリティであっても、ハンガリー系とは異なる位置づけで認識されている。

える *Policy World* (2011) の政策に関する文化人類学的研究は注目に値する。*Anthropology of Policy* の序文において、Shore らは、それまでの政治人類学が 1970 年代までの国家や国際システムの中に残存する伝統的なコミュニティの研究の蓄積のうえに成立していたことを批判し、政策という新たな対象と視点を取り入れることを提案している (Shore and Wright 1997: 13)。このとき、彼らが政策の人類学のひとつの可能性として挙げていたのが、政策の概念と政治的に操作された言語について検討することである (Shore and Wright 1997: 12)。この可能性に対応するかたちで、第一部の「言語としての政策と権力」では、フィールドにおける政策に影響を受けた諸言説や政策文書に注目した研究が掲載されている。第二部は「文化的エージェントとしての政策」、第三部は「政治的テクノロジーとしての政策」と続き、これらは Shore らが政策の人類学のもうひとつの可能性として提案した、新たな権力の主体が政策によって形成される過程についての研究に対応している (Shore and Wright 1997: 12-13)。Shore ら自身が、この 1997 年の研究について、後の *Policy World* の序文で、あまりにフーコー的な意味で従順な主体を想定していたと反省しているとおり (Shore and Wright 2011: 17)、*Anthropology of Policy* は、全体として政策が持つ権力に強く関心が寄せられている。

*Policy World* で Shore らは、政策がより洗練された統治の手段として機能するようになった時代において政策の人類学的研究を進めるために、政策というアクターのエイジェンシーに注目する必要性を論じている (Shore and Wright 2011: 20)。「より洗練された統治の手段」の一例として Shore らが挙げているのは、「責任ある市民」が社会を積極的に管理することである。NGO を調査対象とした文化人類学的研究において、自律的な意志をもち柔軟に活動を行うアクターとみなされる NGO が実際には、新たな政策実施の方法のひとつにすぎなかったり、資金元の意向に沿う形でしか活動できなかったりと統治に従属している状態に陥る側面があることは、それ以前から指摘されていた (Fisher 1997; Wade 1999)。それに加えて、Shore らは単純に人々を従属の対象とみなすことはできない理由として、消費者ないし顧客として公共サービスを要求するネオリベラリズムの時代の市民の存在に言及している (Shore and Wright 2011: 15-20)。

しかし、言語や言葉に関する問題については、*Policy World* ではほとんど言及されていない<sup>3</sup>。「責任ある市民」の活動に言及しているということは、現地の人々が政治的なアクションを起こしたり、政治的な意志を語ったりすることが、現在の文化人類学のフィールドにおいてそれほど特殊なことでないことを認識しているはずである。であるならば、現地の人々の活動に付随する語りや、その言葉の使われ方には注意を払う必要があるはずである。どうして言語の問題は、政策の人類学の領域から存在感を失いつつあるのだろうか。ここで注意したいのは、ミシェル・フーコーの権力論の影響を強く受けて発展してきた政策の人類学の文脈において、そもそも言説を通してアクターの自律性に注目すること自体、論理的な矛盾をはらむことになるという点である。フーコーにとって、言説という概念は、

<sup>3</sup> これは *Policy World* のみに言及できることではなく、1997 年以降の Shore を中心とした政策の文化人類学的研究自体、政策や法の決定の過程や施行後の社会の変容など、政策の持つ統治性についての研究へと傾斜している (Wedel et al. 2005; Shore and Wright 2011; Yanow 2011)。

主体を形成する権力と不可分である。フーコーは主体の自律性を完全に否定しているわけではないが、それは欲望という形で現れるものであり、それすら権力の内側にあると考えている（フーコー 2014: 11-13）。また、フーコーにとって、ひとつひとつの言語行為が意味する内容は考察の対象ではなく（ドレイファス・ラビノー 1996: 85）、ローカルなアクターが用いる言葉に注目してその自律性を考察する試みは、彼が提示する強力な権力像の枠外であるといえる。したがって、政策を考えるうえで統治性は重要な概念であるが、ローカルな現場における政治とその語りの自律性に注目するならば、言説というフーコー的な権力観と結びついた概念によって形成された研究蓄積を離れ、別の視点からこの問題を考える必要があるだろう。

スロヴァキアのハンガリー系マイノリティが住む民族混住地域は、民族に関する問題がたびたび全国的な注目を集める政治的な土地であるため、人々はこの問題について何らかのポリシーを抱いて生活している。コミュニティのなかのエリートであれば、それについて発言を求められる機会も多い。このように、自分の意志を語ることに慣れている人々であれば、彼ら、彼女らの語りを、自らの経験を反映した自律性あるものであると考えることは可能であると考えられる。もちろん、現地の人々に使用される「共生」に関する語彙<sup>4</sup>の指し示す内容が、地域の人々にも等しく共有されているとは考えられない。しかし、それでもおよそ一致していることを前提に「共生」を意識した語りがなされている現状がある。そこで、本稿では現地における多様な語りに混在している「共生」という言葉に注目し、ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインの言語ゲームの概念を用いて、現地の人々の自律性の基盤を分析することを試みる。

本研究の元となった調査では、自らのポリシーを語りうる立場にあるコミュニティのエリート、主として政治、教育の関係者などを対象に、ハンガリー系・スロヴァキア系を問わずインタビューを行っている<sup>5</sup>。主たる調査地は、スロヴァキアにおける代表的なハンガリー系のふたつの町である。ひとつは人口 2 万人のうちハンガリー系住民が 8 割を占める町である D 市であり、もうひとつは人口 4 万人のうちハンガリー系住民が 6 割を占める K

---

<sup>4</sup> 第 1 章で言及したようにスロヴァキア語において、辞書的な意味で「共生」に該当する語はそもそもふたつある。どちらも日常的にインフォーマントが用いる語であるが、さらにインフォーマントたちは「共生」を他の表現にも頻繁に言い換える。代表的な例として、「共に暮らす」、「平和に隣人として生活する」、「対等なパートナーとして生きる」、「助け合ってきた」、などが挙げられる。本研究の元となった調査は参与観察に加えて、コミュニティ・エリートへの半ばオフィシャルなインタビューを多く行ったため、事前に大まかな質問項目を伝えることが求められた。その過程において「共生」という言葉は調査者からも提示しているが、インタビューを通して、これらの言い換えが「共生」と同義のイディオムとして使用されていることは確認できた。したがって、本稿において「共生」という言葉は、多様な表現を統合し、それらの軸となる性質を持つものとして扱っている。

<sup>5</sup> 民族誌的調査においてはインフォーマントの第一言語で調査を行うことが原則であると考えられているが、民族混住地域の都市部においても事実上の共通言語であるスロヴァキア語で語られる「共生」に関するポリシーを分析する本稿の主旨、および筆者の言語能力の問題を鑑みて、インタビューは全てスロヴァキア語で行っている。現在のスロヴァキアのハンガリー系の人々は、ハンガリー系学校でもスロヴァキア語を必修科目として教育を受けており、少なくとも自分の言葉で知見を語る事が出来るエリートとスロヴァキア語でコミュニケーションをとることに問題にはなかった。

市である。D市はスロヴァキアの首都ブラチスラヴァから50キロメートル近く離れているが、首都の通勤圏内にある一方、K市は100キロメートル程度離れており、ハンガリー語を教授言語とする唯一の国立大学が設置されたハンガリー系の地方都市である。

本稿の議論を多少先取りすれば、民族による分断を自明のものとする外部の言説に対抗可能なローカルなポリシーが生成、共有される場というのは、ユルゲン・ハーバーマスが現代の社会の公共圏の基礎として考えたコミュニケーション行為によって成立する生活世界（ハーバーマス 1986, 1987）に類似している。ハーバーマスのコミュニケーション行為の概念自体、ウィトゲンシュタインの影響を受けており（野家 1993; クロスリー 2003）、本稿はこの文脈にそって、マイノリティ問題という政治の現場につねにさらされる民族混住地域の人々の生活世界のありかたを「共生」という言葉を軸とした言語ゲームから明らかにすることを目指したい。

### 3. 民族混住地域の現状

#### 3-1. 民族混住地域における「共生」というポリシー

スロヴァキアにおけるハンガリー系マイノリティとマジョリティであるスロヴァキア系住民との対立は、1989年の体制転換と1993年のスロヴァキア独立以降、繰り返し国内外のメディアで報じられている。それ以前の状況については、社会主義時代は民族間の対立は問題として認識しないことになっていた、または共産党の時代だったため、民族性を前面に主張する政党もそもそも存在しなかったと説明される。対立的な状況にあることを示す具体的な事例としては、民族的マイノリティの文化的権利<sup>6</sup>をめぐる、ハンガリー系政治家とスロヴァキア民族主義的政治家が対立していることや、それに連動するかのよう一部の人が引き起こした暴力的な事件を挙げることができる。武力衝突を伴う民族紛争には至っていないものの、対立意識を煽るようなインターネット上の差別的書き込みや、互いを不愉快にさせる街の落書きの応酬といった、わかりやすい敵対意識の表現を見つけるのは難しくない状況にあり（Jablonický 2009; Orosz 2012）、対立の存在は多くの人々に認識されている。しかし、混住地域を対象とした民族誌の記述や、筆者が行ったこの地域のコミュニティ・エリートへのインタビューでは、混住地域の人々自身が両民族は問題なく生活しているという認識を強調しており、民族対立という広く流布したイメージとのずれが存在している（神原 2008, 2014; Kambara 2014）。混住地域の村落を対象とした研究（Škovierová and Sigmudová 1981; Frič 1993; Šoucová 1994; Lukácsová and Kusá 1995）では、民族に関係なく二言語的状況を所与のものとして生活する人々の様子が記述されており、「対立は政治家が作り出すもので、普通の人々には関係ない」<sup>7</sup>と現地の人々の語りの分析がなされている。筆者のインタビューに応じてくれたハンガリー系の政治活動、文化活動の関係者およびハ

<sup>6</sup> この問題についてはハンガリー語の使用に関する法律が注目されており、長與（1991, 2005）と岡本（2010）が基本的な解説を行っている。

<sup>7</sup> この言葉は、スロヴァキアの社会学者 Frič（1993: 52-53）の論文中に引用される語りの典型例であり、筆者が行ったインタビューにおいてもインフォーマントがしばしば同種の語りを繰り返している。

ンガリー系が多数居住する地域のスロヴァキア系の文化活動関係者らの多くも、日常生活に対立はなく、人々は平和に暮らしていることを強調した。このような「共生」に関する語彙によって構成される語りから把握できる、人々の集合的な意志をここでは「共生」のポリシーと名づけたい。

スロヴァキアとハンガリーの共生はここ 10 年の話ではない。もう 70 年、100 年、とにかく一世代以上経っている。したがって、民族間結婚も普通である。このあたりに極端な思想を持つ人々はほとんどいない。なぜなら、すでに多くの人々は互いに親戚関係にあるからだ。近年、一部の人々がその問題を蒸し返している。そのような人々は政治にとらわれている<sup>8</sup>。

誤解を招かないように補足すると、筆者がフィールドで、スロヴァキアのハンガリー系マイノリティに関心があると自己紹介した際に、現地の人々はスロヴァキア系とハンガリー系の関係が問題として認識されていることを心外に思ったりはしない。民族関係が問題視されている自覚は持っている。だからこそ、混住地域においてハンガリー系とスロヴァキア系の人々は問題なく生活しているという理解が、強く主張される傾向にある。

スロヴァキアの社会学者 P. Frič が、南部スロヴァキアで広く共有されるみつつの「神話」として提示している民族問題に関する現地の人々の現状認識は、このずれを理解する手掛かりとして非常に有用である。「神話」のひとつは、素朴な南部スロヴァキアの人々が政治家に扇動されているという認識であり、ふたつ目は、政治家たちは南部の人々の現状を分かち合っておらず、人々は民族問題どころでなく経済問題に疲弊しているという認識である。最後の「神話」は、周囲が何と言おうと、現地の人々は平和に生活しており、民族問題というものはないという認識である (Frič 1993: 52-53)。いずれの「神話」も、似た内容を調査中にたびたび耳にする程度には流布している。これらの「神話」に共通する特徴は、現地の民族に関する問題の根源を政治家に起因するとみなしている点にあり、ここでは、政治家は平和なコミュニティを壊す存在として外在化されている。

しかしながら、対立の原因としてみなされている政治家に、実際にインタビューを試みても、反スロヴァキア的な主張は全く出てこない。少なくとも筆者のインタビューに応じてくれたハンガリー系政党の議員経験者や自治体の長や議員は、文化的権利の拡大を要求する必要性を語るときでさえ、「共生」のポリシーに即していると判断できるような語りを繰り返した。

私たちはスロヴァキア人に敵対したいわけではない。ハンガリー系としてスロヴァキアで生活したい。対等なパートナーとしてのハンガリー系でいるために、ハンガリー系学校は必要なのである。ハンガリー系としての誇りはハンガリーの教育から作られる。私たちは移民してきたのではなく、先祖代々この土地に住んできた。国境が移動

---

<sup>8</sup> K 市のスロヴァキア系民族文化団体支部代表 (30 代、男性) とのインタビューより (2013/9/24)。

してきただけである<sup>9</sup>。

このような語りをする地元のハンガリー系政治家を「民族問題をひきおこす政治家」と断ずるのは困難である。その意味では、Fričの「神話」で語られる政治家は、もっとカテゴリーが必要で、混住地域のコミュニティの内部に属する政治家も存在すると批判することも可能である。ただし、政治家たちの言動がメディアで報道される際にも、この「共生」の語りが強調されるとは限らない。メディアに取り上げられるときは、むしろマイノリティ問題のアクターとしての側面が照射される傾向が強い。

活字メディアの存在が国家意識を創出したと考えたベネディクト・アンダーソンや、新聞のニュースについてのカフェでの討論が公共圏を育んだと考えたハーバーマスの論考が示すように、近代以降の社会においてマスメディアは人々が判断を下すための情報を与え、思考の方向性にも影響を与えてきた（ハーバーマス 1996; アンダーソン 1997）。しかし、これらの論者が議論の前提としていた20世紀以前の時代とは異なり、現在のニュースは多層的である。ローカルな情報も国内のニュースも国家を超えたグローバルな文脈も相互に結びついている。ハンガリー系マイノリティ問題に即して具体的な例を挙げれば、1995年にスロヴァキア語を公用語でなく国家語として位置付ける言語法が通過し、2009年にはこの法律のさらなる強化が図られたことに対し、ハンガリー系の政治家たちは欧州評議会が主導して策定した「地域・少数言語ヨーロッパ憲章」の理念やヨーロッパ諸外国のマイノリティの権利を論拠に抗議を行った。また隣国のハンガリーで在外ハンガリー人に対してハンガリー国籍を取得しやすくするよう法が変更されたときには、スロヴァキアでは二重国籍を制限する方向に法が変更された。Feldman (2013) がマイノリティの存在をとりまくマクロ構造の影響を指摘するように、隣国ハンガリーとの外交関係やEUのマイノリティの文化保護に関する方針は、それぞれエリートたちのポリシーの論拠として引用され再生産される現状がある。政治的な論争やその経緯を含むニュース記述、法や政策などは相互に関連しているものであり、これらは現地における社会的現実についての言説の複合を生み出している（Arno 2009: 171）。このような状況下では、現場で民族の「共生」を重視する政治家であっても、メディアでの役割は急進的なマイノリティ問題のアクターになりうるのである<sup>10</sup>。

このように外部の言説の影響を考えれば、Fričが指摘する「神話」は、政治家をコミュニティの外部とみなす普通の人々の認識を示すものとして、一応理解可能である。しかし、現地の普通の人々に独自の認識があるというFričの「神話」の前提条件や、フィールドで耳にする「共生」の語りの存在は、この地域の人々が外部の言説とは異なる現地のローカルな思考ないしポリシーを持っていることを示している。それならば、外部のメディアの

<sup>9</sup> D市長とのインタビューより(2013/9/12)。

<sup>10</sup> さらに言語によってメディアが分断されている場合、複数のローカルな公共圏が成立する可能性もある(Cody 2011)。スロヴァキアのハンガリー系の多くはスロヴァキア語にも通じているが、ハンガリー系のメディアにも日常的に接しているので、この可能性は当然ありうる。ただし、今回はスロヴァキア語の言語世界にフィールドを絞っているので、この問題は考察の対象外とする。

影響を受けた結果、現地の人々が政治家を外部化していると考えよりも、むしろ、地元の政治家たちが「共生」の語りを展開することの意味を、掘り下げて考えることのほうが重要であると考えられる。たとえ、メディアにおける表象は異なっているとしても、「共生」の語りをする地元の政治家たちは、コミュニティの内部に自らをつなぎとめる意志を持っている。むしろ、「共生」という言葉で現状を認識することで意志を同じくする人々のあいだにつながりをつくることができ、これがマイノリティ問題に関する多様な言説に対抗可能な現場に基づくポリシーを創り出す土台となっていると想定できる。ただし、誰がそのつながりの内部に属し、誰が外部に属すかは、本人の語りと周囲のとらえ方が一致しない場合も存在するので、単純に属性で分類できるものではないだろう。これについては、具体的な事例をもとにさらに考察を深めたい。

### 3-2. 言及される配慮

スロヴァキアのハンガリー系エリートの主要な関心事である文化的な権利とは、具体的には、ハンガリー語の公的な場面での使用と教育に関する問題に集約される。現在、ハンガリー系マイノリティは、スロヴァキアの国公立学校において、ハンガリー語で初等教育から高等教育まで受けることが可能である。ハンガリー系の多い地域であっても、スロヴァキア語で教育を行う国公立学校は設置されており、子どもをどちらの学校に行かせるかの選択は各家庭に委ねられている。なお、ハンガリー語を教授言語とする学校であっても、スロヴァキア語の授業は必修であるので、スロヴァキアの国公立学校として、ハンガリー系の人々を統合する機能は備わっている<sup>11</sup>。

学校教育以外の社会教育に関しては、住民の民族構成比率に合わせて、マイノリティ言語の図書が公立図書館に収蔵されていることや、マイノリティ民族の文化団体の活動支援のために別枠の文化事業助成制度が存在することを指摘することができる。また人口の15パーセント以上をマイノリティが占める自治体では通りや自治体の名前をマイノリティの言語でも表記することが可能であるほか、役場などでマイノリティ言語での対応が可能となる<sup>12</sup>。このような個別のマイノリティ関係の諸制度を見る限り、スロヴァキアにおけるマイノリティの文化の権利はある程度保護されている。しかし、ハンガリー系のエリートにとって、ハンガリー系コミュニティのスロヴァキア化は懸念の一つであり（神原 2014）、現在保障されている権利の縮小は受け入れられるものではない。

3-1 でも触れた 2009 年の言語法改正は、ハンガリー系政治家の強い反発を退け採択された。この法律改正により、スロヴァキア国内で発行されるすべての文書に国語であるスロヴァキア語での表記を義務付け、スロヴァキア語はマイノリティの言語より前に、かつマ

---

<sup>11</sup> マイノリティの問題に限らないが、学校教育に共通する問題として、学校のカリキュラムとして教えられていても、実際の言語運用能力に個人差があることはいままでの間もない。コミュニティを代表する立場でない人々のなかには、インタビューをスロヴァキア語で行うことのできないハンガリー系もいたことは事実である。ただし、この問題は本論の主旨から外れるので、今後の課題としたい。

<sup>12</sup> スロヴァキア少数民族言語使用法 (Zbierka zákonov č.184/1999 Zákon o používaní jazykov národnostných menšín) より。なお、人口割合の基準は 2011 年に 20 パーセントから 15 パーセントへ引き下げられた。



イノリティ言語と同等以上の分量で記載されるべきことが明記された<sup>13</sup>。多くのハンガリー系の政治家はこの法改正に反対したが、この政治家たちも日常的な行政の場面におけるハンガリー語とスロヴァキア語の併記についてはそれほど問題視していない。当たり前のことではあるが、自治体レベルのハンガリー系の政治家は、スロヴァキア系の住民を含めた自治体の代表者なのであり、ハンガリー語がわからない住民のために配慮が必要なことは意識されている。

2009年の言語法改正以前から、私たちは市が発行するほとんどの文書をハンガリー語がわからない住民のためにスロヴァキア語に翻訳していた。それはこの町のスロヴァキア系住民への配慮として当然のことである。言語法がなくても、私たちは住民のために公的な文書をスロヴァキア語で発行する<sup>14</sup>。

D市の市長に市のイベントでの使用言語について尋ねたところ、両方の民族が集まるイベントの司会や挨拶は二言語で行うとの回答を得た<sup>15</sup>。実際に2013年9月に行われた市のフェスティバルの開会式では、ハンガリー語担当とスロヴァキア語担当の司会者がそれぞれ式次第を読み上げ、市長の挨拶は、本人がハンガリー語とスロヴァキア語の二言語で行っていた。ただし、郡レベルの来賓のスロヴァキア語の挨拶にはハンガリー語の翻訳はなく、ここでの二言語とは、スロヴァキア語しかわからない人々のためのものであることに注意する必要がある。

K市の市議へのインタビューによると、K市の市議会ではそれぞれの母語で話すことが慣例となっている。それは、K市の住民のほとんどは両方の言語がわかり、スロヴァキア系であっても、ハンガリー語を理解できる人が多数であるからだと説明がなされた<sup>16</sup>。その一方で、D市にはハンガリー語がわからないスロヴァキア系の議員がいるので、議会もスロヴァキア語で進行する<sup>17</sup>。ハンガリー語がわからない人がその場にいるならば、その人に合わせてスロヴァキア語で話すのは、配慮の表れだとハンガリー系のインフォーマントはしばしば語る。しかし、スロヴァキア語とハンガリー語の二言語使用地域において、必修とされているのはスロヴァキア語であり、スロヴァキア語が話せるハンガリー語話者は、ハンガリー語が話せるスロヴァキア語話者よりも圧倒的に多い。したがって、マイノリティは常に配慮をする側に立たされることになる。それでも配慮という言葉を用いるのは、どのような意味があるのだろうか。

スロヴァキア南部の地方小都市は、数十年前まで、スロヴァキア系であってもハンガリー系であっても、互いの言語をある程度理解することができる混住地域で生まれ育った

<sup>13</sup> スロヴァキア言語法 (Zbierka zákonov č.318/2009 Zákon ktorým sa mení a dopĺňa zákon Národnej rady Slovenskej republiky č 270/1995 Z.z. o štátnom jazyku Slovenskej republiky v znení neskorších predpisov a o zmene a doplnení niektorých zákonov) より。

<sup>14</sup> D市長(40代、男性)とのインタビューより(2013/9/12)。

<sup>15</sup> D市長(40代、男性)とのインタビューより(2013/9/12)。

<sup>16</sup> K市市議、兼ハンガリー語高等学校校長 DA氏(50代、男性)とのインタビューより(2013/9/24)。

<sup>17</sup> D市議、兼大学教員 KH氏(40代、女性)とのインタビューより(2013/9/9)。

人々によって構成されていた。この地域がかつてハンガリーの領域だった時代は、この社会はハンガリー系の人々とハンガリー語を使用できるスロヴァキア系の人々によって構成されていた。その後、この地域はスロヴァキア語を話せるハンガリー系の人々と多少ならハンガリー語のわかるスロヴァキア系の人々の社会へと変化した。しかし、現在は都市化が進み、とりわけ首都に近いマイノリティ地域には、全くハンガリー語を理解できないスロヴァキア系が多数転入している。このような状況下では、スロヴァキア語がわかるハンガリー系は、同じ自治体の住民としてコミュニケーションをとるためにスロヴァキア語を話すしかない。

都市郊外の新住民と旧住民のトラブルは民族の差がなくても様々な地域で観察される出来事であるが、首都近郊のハンガリー人地域の民族誌においても、急増するスロヴァキア系新住民の人々とハンガリー系の旧住民の摩擦が指摘されている (Botfková et al. 1994)。ただし、現在の対立の原因をすべて、スロヴァキア語しかわからない新移住者の存在に帰すことは、やや短絡的である。両市における文化団体へのインタビューでは、民族の文化や歴史に関するイベントはそれぞれ対応する民族しか集まらない傾向が強い、または言語がわからないのに民族文化イベントに参加する人はいないから通訳は必要がないという指摘がなされており、民族の差異はコミュニティ内で確実にバウンダリーとして機能している。同じ土地に暮らしている人々によって語られる「平和に暮らしている」という「共生」のポリシーに即した表現からは、表だった対立がないことは伺えるが、それは民族の違いが存在しないということの意味しているのではない。言語化して説明はされなくとも、一定のすみ分けが人々には暗黙のうちに了解されているのである。その現状を認識したうえで、ハンガリー系の人々による「スロヴァキア系への配慮」という語り方を考え直すと、この語り口から、たとえ自分の言語を解さなくとも相手をコミュニティの一員として認め、共にコミュニティを成立させようとする意志を読み取ることができるだろう。

#### 4. ポリシーが共有される生活世界の可能性

##### 4-1. 日常的不満の妥協点

いくら当事者たちが否定しようともハンガリー系マイノリティに関する問題が問題として認識されている以上、現状をもうすこし掘り下げるために、「共生」のポリシーに即した語りだけではない別の側面からの考察を試みる必要があるだろう。

ハンガリー系の人々が持つ日常的な不満として、スロヴァキア語は第二言語であるにもかかわらず、ネイティブ同様のスロヴァキア語で話すことをスロヴァキア人が求めていると感じられる場面に直面することが挙げられる。ハンガリー系はスロヴァキアで生まれ育っているにもかかわらずスロヴァキア語が下手だ、スロヴァキア語を話さないというのは、スロヴァキア系の人々が抱くハンガリー系への典型的な偏見として定着している (Paul 2003: 490)。したがって、ハンガリー系のなかには子どもの将来を考え、スロヴァキア語の学校教育を受けさせることを望む親もいる。しかし、民族の文化的権利を重要視するハンガリー系エリートにとっては、ハンガリー系の子どものスロヴァキア語を教授言語とする学校に通うことはひとつの懸念材料となる。

<インタビュー1><sup>18</sup>

——ハンガリー系学校に通うこととスロヴァキア系学校に通うことにどのような差があると思いますか？

GT: ハンガリー系の家庭に生まれても、学ばなければ正しく文章を書くことはできない。ハンガリーについての歴史的な知識も、スロヴァキアの学校で学ぶものとは異なる。スロヴァキア系学校に通うハンガリー系の子どもは、ハンガリー語を話せるけれど、書くことができないし、専門用語もハンガリー語では知らない。したがって、彼らは、話題によってはスロヴァキア語とハンガリー語が混ざる。これが、同化の第一歩となる。

<インタビュー2><sup>19</sup>

KH: 私の両親はハンガリー系で、家ではハンガリー語を話すが、私をスロヴァキア語の学校に通わせることにした。

——では当時の友人たちはスロヴァキア系の人が多かったのですか？それともハンガリー系同士がやはり仲良かったのですか？

KH: 友人はどちらもいた。子どもの頃友人関係で民族が問題になったことは一度もない。大人になると少し変わるけれど。政治が問題をつくるのであって、普通の人は民族を日常的に考えない。…(中略)…ただ、最近、とくに近年、ハンガリー系の人口も減ってきているので、マイノリティのアイデンティティを保つことは重要と思うようになった。自分が子どものときはそのようなことは考えなかったけれど、現在の私は母でもあり、それを社会全体の問題だと思うようになった。

スロヴァキアのハンガリー系のエリートたちはハンガリー系の文化の存続を希望し、それはスロヴァキアで生きていくことと矛盾しないと考えている。一方でこのようなハンガリー系の姿勢は、マジョリティであるスロヴァキア系にとっては、時に民族性への執着と映ることがあり、教育に関する問題は両者の温度差が現れるポイントとなる。

ハンガリー系の人々は、自分たちはマイノリティという自覚があり、孤立していることがわかっている。だから、文化活動も熱心だ。あなたにとってきっと、スロヴァキア語高等学校校長とハンガリー語高等学校校長の姿勢は非常に対照的で、興味深いだろうと思う。どちらも議員で、教育をうけた人物だが、ハンガリー系の校長の発言は常にハンガリー性を意識している。スロヴァキア系の校長はもっと広く教育全般について語る。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> ハンガリー系マイノリティ NGO 職員、ハンガリー系新聞ジャーナリスト GT 氏 (30 代、男性) とのインタビューより (2013/9/16)。

<sup>19</sup> D 市市議、兼ハンガリー語大学教員 KH 氏 (40 代、女性) とのインタビューより (2013/9/9)。なお KH 氏の娘はハンガリー語を教授言語とする学校に通っている。

<sup>20</sup> K 市のスロヴァキア系民族文化団体支部代表 (30 代、男性) とのインタビューより

その一方で「日常生活において民族が問題となることはない」という表現も、混住地域で数のうえでの少数派のスロヴァキア系にとっては、留保がつくことを指摘しておく必要がある。K市のスロヴァキア文化団体の代表は、それが一部の人の行為であることを強調しつつも、「(スロヴァキア系の文化団体ということで)看板を壊されたりとか、車にいたずらをされたりしたこともあった。教育を受けていない人間はそのような方法でしか行動できない」と自らの体験を慎重に語った。また、この地域にはスロヴァキア語を話す客を相手にしないハンガリー系商店主がいると一般的に言われているが、これについても「ほとんどいない」と言及され、全くいないとは断言しない。そのような人々に関しては、「そもそも商売人として失格だから続かない」と常識を持たない人としてコミュニティから切り離すような言い方がなされる。これらの語りから、ハンガリー系、スロヴァキア系という民族性にこだわらず、ともに生活しようとする意思を持つ人々しか、コミュニティの一員としてみなしていないのではないかという推測が可能となる。

このことは、別の事例からもう少し確信を深めることが可能である。ハンガリー系の人々が多く居住するスロヴァキア南部には、いくつかスロヴァキア系の人々ばかりが居住する村が点在している。南部であっても日常的にはスロヴァキア系の人々とはしか接しない村の人々の中には、もっとあからさまに筆者に不満を示す者もいた。ほぼスロヴァキア系ばかりが居住する南部の村の30代の女性のJK氏(以下、JK)と筆者は5年近く親交があるが、本人とその両親、夫はそろってハンガリー系への不満を頻繁にこぼしていた。その不満は、スロヴァキアのマジョリティであるにもかかわらず、この地域ではハンガリー語が話せないマイノリティとして損をしているという点に集約される。というのも、この近くの町では両方の言語が話せないと就職に不利であり、遠くてもハンガリー系人口が少ない首都の方に仕事を探しに行かないといけなからという。ただしJK自身は、ドイツ語が話せることもあり、近隣の町のドイツ系企業の工場で事務として働き、両親も村役場職員や自営業者として村で働いていた。JKの夫は首都近郊の工場に通勤しているが、それはもともとJKと同じ近隣の工場で職人として働いていたが、本国の生産縮小の指示により転職を余儀なくされたという理由によるもので、そこに言語の問題が関わっていたかどうかは定かではない。

<事例1><sup>21</sup>

村で、JKの友人Kが主催したバーベキューに同行することになった。JKは彼女の友人たちに筆者のことを「スロヴァキアのことを研究している日本の友人」と紹介する。

筆者: 最近ハンガリー系マイノリティにも興味あります。

友人 K: この村のまわりはハンガリー系ばかりよ。私のひいおばあさんもハンガリー系だったわ。私はハンガリー語わからないけど。

JK: この村はスロヴァキア系だから、多くの人はハンガリー語わからないわね。

---

(2013/9/24)。

<sup>21</sup> 2013年9月7日、スロヴァキア南部のスロヴァキア系P村にて。

Kたちと離れた後、JKは筆者に説明した。

JK: さっきKのそばにいた女の子は、ハンガリー系よ。私も初めて会ったけど、K夫婦の友人の彼女で、隣の村に住んでいるのよ。

<事例1>は南部のスロヴァキア系の村でのJKと友人たちとのやりとりである。ここで注目したいのは、普段はハンガリー系の人々に対して集合的に不満を抱き、スロヴァキア系とのみつきあっていたとしても、小規模な自治体が多い南部のコミュニティの日常生活において、異なる民族の存在は実際のところ身近である点である。JKもその夫も親戚にはひとりもハンガリー系がいないことを強調していたが、友人・知人のパートナーにまでハンガリー系が全くいないとは限らない。そこに実際の間人間関係が存在している以上、具体的な理由なく対立が生まれるとは考えにくい。したがって、日常的にハンガリー系への不満を語るJKも、友人Kと近い関係にあるハンガリー系の女性が同席する場では当然のことながらその不満を表に出したりはしない。この事例でその場に同席していたハンガリー系の女性は、スロヴァキア語で同席者たちと談笑しており、筆者には彼女がハンガリー系かスロヴァキア系かは一見してわからなかった<sup>22</sup>。ハンガリー系のインフォーマントたちは、しばしば「ハンガリー系を嫌うスロヴァキアの民族主義者たちの多くは日常的にハンガリー系に接する機会のない人々だ」と語るが、それは裏を返せば、南部の人々は日常生活で周囲の異なる民族と何らかの接点を持っており、民族の差異を理由とした敵意をうかつに表に出すことは、自身の人間関係を破壊することを意味している。

現地の人々が語る「共生」のポリシーの裏には、おそらく日常的な陰口や不満も存在する。しかし、民族混住地域に住む人々は、現実の生活における民族の差異と抽象的なレベルで表象される民族の差異を理解している。だからこそ、単純にマイノリティの文化の権利の主張や、マジョリティのナショナリズムに基づいたポリシーのみに回収されずに、コミュニケーション行為に基づいた生活世界をコミュニティの人々とともに形成できるかが重要になっているのではないかと考えられる。「共生」の語りの基礎となっているのは、個人レベルの反感を隠し、対立を表面化させないことでコミュニケーションを円滑にするというポリシーであり、それが日常生活に関わるものだからこそ、人々に共有されていると想定できる。

#### 4-2. 外部の政治を関与させないという戦略

これまで、混住地域のなかで「共生」のポリシーに同意する人々の凝集性を指摘してきた。これを一種の生活世界と想定するならば、そのコミュニケーション行為の外部となる存在を示すことで、生活世界のイメージが明確になるだろう。たとえば、文化団体の一部は、あえて政治(家)とかかわらないようにしていることを明言している。4-1で取り上げ

<sup>22</sup> 一般的には、本人からの名乗りがなければ、スロヴァキア語にハンガリーなまりがあるかどうか、姓や名前がハンガリー風かどうかで、外側からハンガリー系かどうか判断されるが、これは個人差が大きいので、少なくとも外国人である筆者が本人からの名乗りや周辺からの名付けの状況を聞かずに、誰がハンガリー系であるかを判断するのは不可能である。

た K 市のスロヴァキア系の文化団体の代表は、彼が代表となった 2007 年以降、スロヴァキア系の政治家との関係を断っている。この民族文化団体は、歴史的に 19 世紀のスロヴァキアの民族復興運動の流れをくむ団体の支部であるので、この団体の本部とスロヴァキアの民族主義政党であるスロヴァキア民族党 (SNS) との関係は深かった。

現在、私たちは政治家との関係を断っている。かつては、私たちの団体を毛嫌いするハンガリー系もいたが今はそのようなことはない。スロヴァキアの民族主義的な政治家はここにやってきてトラブルを起こし、去って行った。私たちはここでの生活がある。… (中略) … スロヴァキアとハンガリーの関係が悪くなって、スロヴァキア系の人々を団体に集めるのが大変になった。だから私は代表になって政治との関係を断ったのだ。彼らは悪い影響をここに残した。これを改善するのは 10 年かかるだろう。

23

また、D 市のハンガリー系文化団体の代表も、もうすこし間接的な形ではあるが、政治との直接的なかわりを否定している。

私たちは文化団体だ。地域社会とスロヴァキア全体を結びつけるために、政治家と関わることもある。しかし、SMK (ハンガリー系政党) などの特定の政党と直接かかわることはない。なぜなら、政治は人を分断するからだ。逆に文化は人を結びつける。私たちマイノリティには生きていくために文化が必要なのだ。<sup>24</sup>

彼はこの言葉を補足して、スロヴァキア政府にスロヴァキア民族主義政党が入閣していた時期は、活動のための助成金自体がなくなり苦労したことを語った。政権が交代した後は、多少状況は改善したが、ハンガリー系政党である SMK が入閣していた時期でも「政治には妥協が必要なので」それほど状況がよくならなかったと語った。加えて「政治は変わるので、特定の政党と関わることはしない」とも語ったが、それはスロヴァキアの体制転換以降の政治においては、スロヴァキアの民族主義政党が入閣している時期と、ハンガリー系政党が入閣している時期が何度か入れ替わったことや、ハンガリー系政党も 2009 年にふたつに分裂していることが背景にある。マイノリティに関する政治方針はどの政党が与党に入っているかによって異なるので、活動資金を助成金に依存している団体にとって、政権交代は大きな問題である。ただし、この団体の本部では幹部をハンガリー系政党所属の政治家が務めており、実際にハンガリー系の政治家から距離をおくことには困難が伴うと考えられる。しかしながら、現地で団体を運営する人々に、対立の火種を避けるために政治と距離を置こうとする意識があることは注目に値する。「共生」のポリシーに即した語りをする地元の政治家であっても、周囲の受け止め方に差異はあり、その結果が距離のとりかたに現れると考えられる。

<sup>23</sup> K 市のスロヴァキア系民族文化団体支部代表 (30 代、男性) とのインタビューより (2013/9/24)。

<sup>24</sup> D 市のハンガリー系民族文化団体代表 (60 代、男性) とのインタビューより (2013/9/6)

もうひとつ注目すべきことは、ハンガリー系文化団体、スロヴァキア系文化団体に加え、D市の図書館副館長も、運営上の経済的問題や人々が文化的なイベントに興味を失いつつあることのほうを、民族や言語の問題よりも、より深刻な問題だと考えていることである。人々が文化的なイベントに興味を失いつつあることの原因としては、個人主義化が進んだなど、人々の生活スタイルの変化が挙げられている。しかし、これについては、政治に対して距離を置こうとしている人々がいるのと同様に、政治を連想させる民族文化に関する活動に対して距離を置こうとする人々もいると考えられる。

以下のインタビューの抜粋は、ハンガリー系の村で、ハンガリー語の初等教育を受けた後、スロヴァキア語の実業高校を経てブラチスラヴァで働くハンガリー系の「普通の人」によるハンガリー系の人々の状況についての理解を示したものであるが、彼のように民族的意識を最小化させた形でスロヴァキア国民として生きていくことを選ぶ者もハンガリー系には多数いる。そしてこのような人々は、文化団体に関わることをあまり考えていない。

ハンガリー系にはふたつのタイプがあると思う。自分もそうだが、ハンガリー語は家族が話すから覚えただけで、あとはそれ以上ハンガリーに興味を持たずにスロヴァキアで生きていこうとする人々。もう一方はハンガリーとのかかわりを積極的に持とうとするもので、SMKに関わったり、現在ハンガリーで話されているハンガリー語を取り入れようとする人々。日常的にハンガリーのテレビをみたりするか。普通のハンガリー系は、文法どおりのハンガリー語を話すだけで、やはり言葉や短縮形はわからないし、大して興味もない。現在のハンガリーの問題は、一部のハンガリー系とSNS（スロヴァキアの民族主義政党）が引き起こすものだと思う。もしSNSがあそこまで攻撃的でなかったら一部のハンガリー系もそれほど反抗しないのではないだろうか。でもわからない。<sup>25</sup>

スロヴァキア社会に順応し、スロヴァキアで生きていくことを考える彼の語りは、平和な状態を志向する「共生」のポリシーに属していると考えられる。しかし、それは同時に、ハンガリー系であることへの帰属意識が強くない人が、ハンガリー系の人々の活動にコミットメントしない理由として、「共生」の語りを使用することを可能にする。ハンガリーまたはハンガリー文化に深いかかわりを持ちたくないという意志は、前述の民族文化団体のように既存のつながりを積極的に断ち切らないと表面化しない。したがって、このような中途半端な態度に、どこまで積極的な意志を読み取ることが可能かについては慎重に考える必要がある。とはいえ、少なくとも「共生」というポリシーへの同意は、コミュニティの中で生活を送る上でできるだけトラブルを避けようとする姿勢として選択することが可能である。「共生」というポリシーには同意しても、実際に表面化する語りや行動には大き

<sup>25</sup> ブラチスラヴァ在住JM氏(30代、男性)とのインタビューより(2013/9/3)。もともとの知人であったので、インタビューを引き受けてくれたが、自らはハンガリー系ではあるが、スロヴァキア系と認識されても違和感はまったくないことを強調しており、ハンガリー系としての経験を問われたインタビューはあまり気が進まないようであった。

な幅があるのである。

## 5. 生活世界を構成するもの

### 5-1. 「共生」という言葉を軸とした言語ゲーム

南部スロヴァキアで混住地域の住民として生きていこうとする人々は、様々な「共生」の語りを展開している。個別のインタビューのなかでは、民族の差異はこの土地では大きな問題ではないという語りも、平等なパートナーである以上、アイデンティティの根拠となるハンガリー系の民族教育を発展させるべきであるという語りも、スロヴァキアで生きていく以上、ハンガリー系であってもスロヴァキア語が必須であるという語りも、ハンガリー系民族の歴史や文化にこだわりはないので、スロヴァキア国民として平和に生活したいという語りも、すべて「共生」の枠内に収まる。

そこでは、各自の意図は異なっているが、民族混住地域が平和で、民族間対立のない社会であることは共有されており、「共生」という言葉を軸にした言語ゲームの世界が出来上がっている。本特集の趣旨説明でも確認している通り、言語ゲームとはウィトゲンシュタインが『哲学的探求』のなかで論じている概念であり、そこにおいて言語の意味は所与のものではなく、その言語を人々が使用するなかで、意味や用法が生成されると考えられている（ウィトゲンシュタイン 2010）。

この民族混住地域において「共生」という言葉は非常に緩やかな合意の下に使用されている。異なる民族の隣人や知人に日常的な不満があろうと、南部スロヴァキアで平和に暮らすことに同意しているならば、人々は現状を「共生」として語る。それは必ずしも具体的な行動を伴うわけでもない、都合のよい表現である。だからこそ、ハンガリー系のエリートは、スロヴァキア系と対等であるために民族の文化的権利を「共生」の一環として主張することが可能なのである。その一方で、ハンガリー系の文化や歴史には興味がないハンガリー系が、政治的なエリートのこのような行為を混住地域の平和を乱す（＝彼らにとっての「共生」のポリシーを脅かす）とみなして批判することもありうるのである。混住地域のスロヴァキア系が「共生」のためにハンガリー系の文化的権利の要求に理解の姿勢をみせることもあるだろう。

野家啓一によるウィトゲンシュタインの言語ゲームの解釈によれば、言語ゲームに関わる（複数の）人間が、その言語の規則に従うことで言語ゲームは成立する（野家 1993: 164-165）。言葉を用いてコミュニケーションをとるとのこと自体、その背後に存在する規則ともいえる生活の形式に従っているのである。同じ生活の形式の下で、曖昧なかたちで「共生」の意味を了解してきた人々にとって、「共生」という言葉の指し示す内容が多少異なっていようとも、このちぐはぐさは言語ゲームが破綻しない限り大きな問題にはならない。ちょうど、ニック・クロスリーがハーバーマスの生活世界を支えるコミュニケーション行為の基礎としてウィトゲンシュタインの言語ゲームに言及した際に、言語ゲーム自体は異質的であり変化するものであるにもかかわらず、私たちは互いを理解でき、合意が可能であると解釈しているように（クロスリー 2003: 189）、言語のずれよりも、まずはその言語を用いた意思疎通ができていくことのほうが重要であると考えられる。



もちろん、コミュニケーション行為において、同じスロヴァキア語をある程度自由に操ることができる人々の中での「共生」という言葉の意味のずれが露呈し、生活の形式が異なっていたことに人々が気づくこともあるかもしれない。しかし、そもそもハーバーマスのコミュニケーション行為は生活の形式が異なる他者との対話と合意を前提としており、そこに理性に媒介された生活世界の成立の可能性がある(野家 1993: 205)。あるいは、その意味のずれをささいなものだとみなして、コミュニケーション行為を続けることができるならば、「共生」という言葉を媒介としたコミュニケーション行為に基づく生活世界は維持される。

本稿の前半で指摘してきた、南部スロヴァキア地域における「普通の人々は平和に暮らしているが、政治家が問題を起こす」という普通の人々と政治家の二項対立イメージについても、その二項対立の境界は、「共生」の言語ゲームに基づいた生活世界の境界に一致するのではないかと考えられる。ハンガリー系、スロヴァキア系それぞれの極端な民族主義者は「共生」の言語ゲームには参加しておらず、明らかに「対立を持ち込む政治家<sup>26</sup>」に該当する。一方で、南部スロヴァキアのハンガリー系の地元の政治家は、「共生」のポリシーから逸脱せず、あくまで内側に留まることを目指している。

混住地域において破壊活動を行ったりする極端な活動家は、生活世界の内側にいる人からは「政治にとらわれた人々」とみなされ、討議の相手とはみなされない。南部スロヴァキアでは、混住地域で生活する意思のあるハンガリー系とスロヴァキア系が曖昧な「共生」という言葉とポリシーを共有することで、外部を遮断し現実の生活の場を守ることが試みられているのである。

実際には、ハーバーマスが生活世界に期待する合意のための討議が、現実はこの混住地域でうまく機能するかどうかについてはさらなる検討が必要であり、それについては5-2でさらに詳細な考察を行いたい。しかし、少なくともこの地域の人々の「共生」のポリシーに支えられた生活世界は、たとえ脆弱かもしれなくとも、この土地で生きていくための人々の生活知(松田 2009: 164)を培ってきた可能性を持つ。松田素二が考える生活知は外部の言説を操作するローカルな力のことを指すが、混住地域の生活世界を脅かす外部の民族主義者の言説—ハーバーマスの言葉を用いるならば生活世界を植民地化しようとする力—に對抗して、混住地域の人々にとっては同じく外部であるEUのマイノリティ保護の言説を「共生」の言説に利用することもできる。そして、それはこれまで、混住地域の内側の政治家たちがとってきた戦略でもある。

## 5-2. 生活世界と市民活動の矛盾

ハーバーマスは、生活世界に基盤をおいた団体や組織を、現代の政治的公共圏の重要な構成要素として考えている(ハーバーマス 2003: 97-98)。現在の社会において、生活世界を超えた影響力や交渉力を持つのは政治家と一部のエリートだけではない。NGOのような自律的な団体も、現在のヨーロッパ社会において公共圏を形成するものとして一定の評価を

<sup>26</sup> 「共生」のポリシーに賛同する混住地域の人々の認識では、スロヴァキアの民族主義的政治家は南部スロヴァキアにはほとんどおらず、また極端なハンガリー民族主義政治家も多くはハンガリーに居住し、政治活動にやってくることになっている。

得ている。民族混住地域においても、ひとつの町や地域を超えた同意者を得て、社会に影響を与え、NGOなどの市民団体が成長している。これらは生活世界の一部である一方で、その外側の公共圏に生活世界の要求を申し立てることも行っている。ただし、本稿の第2章で触れた政策の人類学の研究蓄積において、NGOは統治の手段のひとつとみなされていることに言及したとおり、本稿のフィールドにおいても、市民の意志に基づく団体の一部は、外部の政治とのつながりを保っている。一見自由な活動が可能な団体であっても、国やそのほかの財団からのマイノリティ文化活動の助成金を得ている以上、そこに援助側の思惑が存在する。このような組織がアクセスする公共圏はどのようなものであるかを念頭に置いたうえで、最後に生活世界から派生した組織と生活世界の関係について考察したい。

混住地域には様々な市民団体があるが、ハンガリー系の市民団体にとっての上部組織ともいえるハンガリー系 NGO 連絡会（仮名）に注目したい。この団体はスロヴァキア国内の100を超えるスロヴァキアのハンガリー系の NGO が加盟する任意団体であり、ハンガリー系に関するさまざまな問題、経済、教育、民族的対立などについて意見を交換する場をつくることを目的として、2009年頃から本格的に活動を始めている。現在では、定期的な会合の他、ハンガリー系の諸分野の専門家とともにハンガリー系に関わる問題解決のための勉強会や、実務的な支援なども行っている。地理的な広がりという点でもその影響力という点でも、ひとつのコミュニティをベースとした生活世界の枠組みを超えている。

ハンガリー系 NGO 連絡会は、ハンガリー系政党との関係について、陳情などは行おうが直接の関係はないことを強調し、自らを市民有志の集まりであると自覚している。2013年から2014年にかけては、この連絡会の関係者が中心となり、ハンガリー系に関する問題についての政府対応に抗議するための活動の呼びかけも行っていた<sup>27</sup>。このような活動は、非常に政治的なものであるが、彼らは政治家の存在や政治家との連携を否定する。この連絡会に関わるメンバー自身が「ハンガリー系に関する問題が起きた時、政治家が対応しているが、人々は政治家の話すことに興味を持たないので、このような会が設立された」<sup>28</sup>「政治家による政治活動は市民の声としてみなされないので、市民として立場を主張する必要がある」<sup>29</sup>と述べているように、むしろ市民の声であることが、政治的な主張を行ううえで重要であるとみなされている。

連絡会は市民団体同士が自発的に討議を行う場を提供し、討議の結果を連絡会自身がマイノリティの言葉として発言している。この行為は、スロヴァキアの政治的な公共圏にマイノリティ市民として参加しているといえ、それは後期ハーバーマスが主張したアソシエ

---

<sup>27</sup> 具体的には、2013年12月にはハンガリー系の学校は小規模校が多いため、国の小規模学校を閉校しようとする方針に反対する抗議活動を行い、2014年4月にはハンガリー系であることを理由に暴行をうけたと偽証したという疑いがもたれている容疑者への検察の取り調べの不透明さに抗議活動を行った。

<sup>28</sup> ハンガリー系マイノリティ NGO 職員、ハンガリー系新聞ジャーナリスト GT 氏（30代、男性）とのインタビューより（2013/9/16）。

<sup>29</sup> ハンガリー系ローカル TV 局ジャーナリスト、ハンガリー系メディアに関する NGO 関係者 CC 氏（50代、男性）とのインタビューより（2013/9/6）。なおこの CC 氏および註 28 の GT 氏は NGO 連絡会にも深くかかわっており、NGO 連絡会に関する記載は両氏へのインタビューに基づいている。

ーションを通じた公共圏への参加モデルに近く、市民活動のありかたとしては理想的である(ハーバーマス 2003)。しかしながら、このような意志ある NGO 関係者たちを、自身が名乗るとおり「一市民」としてカテゴライズするのはやや強引である。文化人類学の先行研究においても、とくに先住民運動の現場などにおいて、市民の声を代表するとされる NGO や社会運動関係者とそこに関わらない普通の人々の乖離がしばしば指摘されているが(丸山 2010, 2014; 池谷 2012)、この理想的とされる市民活動も同じ問題を抱えている。さらに、ハンガリーという特定の民族帰属を持つ人々が結成する NGO は、必要以上に民族の政治に関連付けられてしまいがちであるという社会構造的な問題もある<sup>30</sup>。

これまでに本稿で引用してきた多数の語りが示すように、政治的な意識や民族的帰属意識の強弱は、個人差が大きい。したがって、「共生」の語りにもとづくポリシーを共有できる南部スロヴァキアの生活世界のなかで、たとえば「マイノリティの権利向上」といったひとつのサブ・インデックスが大きな影響力を持つことは、既存の生活世界のバランスを崩すことにつながる恐れがある。おそらく、このようなサブ・インデックスは、4-2 で言及したようなハンガリー系であることにあまり興味をもたないハンガリー系の人々にとっては、同意しにくいものである。その一方で、オルタナティブな語りを提示すべき民族の差異を意識しない人々は、集団として立ち現れにくい性質を持つ。

その一例として、ハンガリー系の家族に非ハンガリー人地域から嫁いだスロヴァキア系の女性に対して行った以下の〈インタビュー3〉に注目したい。彼女は自らのバックグラウンドを根拠として民族の差異を意識しない姿勢を示しており、民族の差異を意識しない「私たち」というカテゴリーを重要視している。その「私たち」には、スロヴァキア系の人々もハンガリー系の人々は含まれるが、「差異を意識しない」というポリシーを、ハンガリー系の権利向上が念頭にある人々のポリシーに統合することは不可能である。また「わたしたち」意識を持つ人々が連帯し、政治的公共圏で討議するようになる可能性も、あまり期待できない。「わたしたち」という言葉と「共生」という言葉の用法を比較すると、その理由はわかりやすくなる。「共生」という言葉は、スロヴァキア系とハンガリー系という異なる民族が共に生活する状況についての幅広い合意の上に成立しているため、その言葉を用いる人の民族的帰属への愛着の濃淡は問題とならない。そのため、より多くの人がこの言語ゲームに参加することが可能となり、生活世界を形成することが可能となるのである。これに対して、彼女のいう「わたしたち」は、「共生」と同じく合意の幅は広いものの、帰属を問う概念であるため、連帯の旗印として「ハンガリー系」や「スロヴァキア系」と比較できるほどの凝集性を持つとは考えにくい。

#### 〈インタビュー 3〉<sup>31</sup>

——家族や親戚の間で民族の差を意識することはないと言いましたが、これらの人々と政治などの話題に触れることは避けるのですか？

<sup>30</sup> メンバーがスロヴァキア語を話す団体は必ずしもスロヴァキア系とみなされなくとも、メンバーがハンガリー語を話す人々で構成されていると、その団体はハンガリー系の団体とみなされ、政治に結び付けられてしまうことはある種の不均衡だといえるだろう。

<sup>31</sup> K市高校教員 ED氏(女性、40代)とのインタビューより(2014/9/23)。

AG 氏: そんなことはないわ。親戚や家族の間でも政治の話はするわよ。

——そこでは民族の違いは意識されないのですか？

AG 氏: だからハンガリー系にとっていい政治とか、スロヴァキア系にとっていい政治でなく、「私たち」にとって何がいい政治かについて話すのよ。

## 6. 結びに代えて——新たなポリシーの場としての生活世界

ハンガリー系の住民が多数居住するスロヴァキア南部の民族混住地域は、民族の対立を煽る言説に取り囲まれた地域である。しかし、その現場で人々は平和的に「共生」していることを強調しており、本論文では、この語られる「共生」のポリシーに注目してきた。本稿で論じてきたように、「共生」という言葉はすこしずつ誤差を持ちながら、この概念に同意する人々間のコミュニケーションを媒介し、この地域に、ある種の生活世界を形成してきた。それは、もともとこの地域が民族混住地域だったゆえに、異なる民族とともに生活することは「伝統的」世界の延長にすぎないと理解するのは異なる。人々は民族の差異というものを政治的に認識する現代の社会に生きている。人々が「共生」に関する語彙を用いて自らの周囲の状況を語るのは、意識的なものにせよ、無意識的なものにせよ、コミュニティを分断しようとする外部の言説に対抗する必要があるからである。

この生活世界のなかで、「共生」のポリシーに同意する人々は、互いへの配慮を行いつつ、この「共生」という言葉の意味の誤差を隠しながら言語ゲームを行っている。当該社会の支持が必要な政治家や現地の NGO も、その内実はともかく、語りの上では、人々に共有されているポリシーから外れないように自身の主張を組み立てることで、「共生」のポリシーが共有された生活世界の内側に留まることを望んでいる。ただし、その生活世界の強靱さについて、過度の期待はできない。この地域は、日常的には武力衝突の差し迫った危険がない地域なので、対立を表面化させまいとする「共生」への意志をどれだけ切実なものとして人々が共有できるか不明瞭である。しかしながら、武力衝突を近年経験したわけではないので、異なる民族に対する現実の事件に起因する憎悪や復讐心が、生活世界のなかで共有される「共生」のポリシーを軽く凌駕してしまう状況でもない。現在のところは、このバランスのうえで民族混住地域の人々は自ら「共生」を語ることができている。

さらにいえば、コミュニケーション行為にもとづく生活世界が維持されることについても、無条件に期待することはできない。本稿の第 5 章で言及したように、生活世界は常に植民地化の危険にさらされているだけでなく、人々が自らポリシーを語り、市民活動が当たり前である時代において、一部の意志ある市民の活動をきっかけに分裂する危険性も同時にはらんでいるからである。生活世界が市民の連帯の場となりうること自体は評価すべきであるが、生活世界の内部の対話の結果、生活世界をつないでいた共通の言葉に齟齬があることがわかり、言語ゲームが破綻する危険性もある。混住地域の政治家たちが「共生」の語りを通して人々をつながりを保つ努力する一方で、政治家をひとくくりに「問題を持ち込む人々」だとみなす普通の人々も存在する。それは、政治家と普通の人々間の言語ゲームが破綻していることに気付いている人もいるからである。もちろん、気付いていても言語ゲームを続ける人もいるだろう。その臨界点がどこにあるのかという点までは、本

稿で議論の対象とすることはできなかった。ただし、生活世界の存在を危うくする諸条件に対抗し、人々をつなぎとめる新たなポリシーを生み出す基盤もまた生活世界は提供している。

追記 本稿の執筆にあたって必要な調査は科学研究費補助金(基盤研究 B: 課題番号 25283012)「多層的な民族共生への道: ドナウ中流域と EU 統合」の支援を得て行われた。そのため本稿で用いた調査データの一部は、調査報告の一環として既に発表した拙論(神原 2014)と重複している。

## 謝 辞

本稿の執筆にあたっては、二名の匿名の査読者と本特集の企画者である加藤敦典氏より非常に有益なコメントをいただいた。記して感謝いたします。

## 参考文献

アンダーソン、ベネディクト

1997 『増補 想像の共同体』、白石さや・白石隆訳、NTT 出版。

Arno, Andrew

2009 *Alarming Reports: Communicating Conflict in the Daily News*, New York: Bergahn books.

Botíková, Marta, Lubomír Navrátil, Öllös László and Végh László

1994 “Maďarsko–Slovenské interetnické vzťahy v Šamoríne,” *Slovenský národopis* 42-1: 73-94.

Cody, Francis

2011 “Public and Politics,” *Annual Review of Anthropology* 40: 37-52.

クロスリー、ニック

2003 (1996) 『間主観性と公共性』、西原知久訳、新泉社。

ドレイファス、ヒューバート・H、ポール・ラビノウ

1996 『ミシェル・フーコー：構造主義と解釈学を超えて』、井上克人他訳、筑摩書房。

Feldman, Gregory

2013 “Estranged States: Diplomacy and the Containment of National Minorities in Europe,” *Anthropological Theory* 5-3: 219-245.

Fisher, William F

1997 “Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices,” *Annual Review of Anthropology* 26: 439-464.

フーコー、ミシェル

2014 (1971) 『言説の領界』、慎改康之訳、河出文庫。

Frič, Pavol

1993 “Mýty a realita južného Slovenska,” In Rene Bílik (ed.), *Súčasnosť mýtov a mýty súčasnosti*, pp. 50-54, Bratislava: Slovak Academic Press.

原 聖

- 2002 「言語からみた国民国家の変容：フランス・ブルターニュ地方の事例を中心に」、梶田孝道・小倉充夫編『国民国家はどう変わるか』、pp. 85-109、東京大学出版会。
- ハーバーマス、ユルゲン
- 1986 (1981) 『コミュニケーション的行為の理論 (中)』、藤沢賢一郎他訳、未来社。
- 1987 (1981) 『コミュニケーション的行為の理論 (下)』、丸山高司他訳、未来社。
- 1996 (1990) 『公共性の構造転換 (第2版)』、細谷貞雄・山田正行訳、未来社。
- 2003 (1992) 『事実性と妥当性 (下)』、河上倫逸・耳野健二訳、未来社。
- 樋口 直人
- 2005 「共生から統合へ：権利保障と移民コミュニティ相互強化に向けて」、梶田孝道・丹野清人・樋口直人 (著) 『顔の见えない定住化』、pp. 285-305、名古屋大学出版会。
- 池谷 和信
- 2012 「カラハリ先住民の静かな戦い」、太田好信編『政治的アイデンティティの人類学』、pp. 215-247、昭和堂。
- 石川 真作・渋谷 努
- 2012 「序論」、石川真作他編『周縁から照射する EU 社会：移民・マイノリティとシティズンシップの人類学』、pp. 2-21、世界思想社。
- Jablonický, Vilian
- 2009 “The Danger of Extremist Videofilms and Views on Internet Pages and Computer Games,” In Jan Duruľa (ed.), *Insight into Slovak–Magyar Relations*, pp. 60-67, Bratislava: Slovak committee of Slavists.
- 梶田孝道・丹野清人・樋口直人
- 2005 『顔の见えない定住化』、名古屋大学出版会。
- Kambara, Yuko
- 2014 “Slovak Perspectives on the Hungarian Minority: The Possibility of an Ethnographic Approach to Nationalism and Multi-ethnic Experiences,” In Osamu Ieda (ed.), *Transboundary symbiosis over the Danube: EU integration between Slovakia and Hungary from a local border perspective (Slavic Eurasian Studies 27)*”, pp. 17-31, Sapporo: Slavic Research Center Hokkaido University.
- 神原 ゆうこ
- 2008 「スロヴァキアにおけるハンガリー系マイノリティ：ナショナリズムと共生のジレンマ」、池田哲郎編『日本語の探究：限りなきことばの知恵 (村山七郎先生生誕百年記念論文集)』、pp. 85-94、北斗書房。
- 2014 「共生のための政治言説と同化に対する抵抗の間の平穏：スロヴァキアにおけるハンガリー系マイノリティ・エリートにとっての言語問題」『基盤教育センター紀要』18: 41-63。
- 桂木 隆夫 (編)
- 2003 『ことばと共生：言語の多様性と市民社会の課題』、三元社。
- 木村 護郎クリストフ
- 2006 「『共生』への視点としての言語権：多言語的公共圏に向けて」、植田晃次・山下仁

編『共生の内実：批判的社会言語学からの問いかけ』、pp. 11-27、三元社。

キムリッカ、ウィル

2012 (2001) 『土着語の政治：ナショナリズム・多文化主義・シティズンシップ』、岡崎晴輝他訳、法政大学出版局。

李光圭 (Lee KwangKyu) ・買鍾壽

2010 『共生社会を目指して：在日韓人社会と日本』、大学教育出版。

レヴィ＝アルヴァレス、クロード・材木和雄・中坂恵美子

2012 『反差別・統合・多民族共生：欧州と日本の経験から考える』、丸善出版。

Lukáčsová, Margeréta and Zuzana Kusá

1995 “Interpretácia súčasného Slovensko–Maďarského súžitia a rodinná pamäť,” *Sociológia* 27: 373-384.

丸山 淳子

2010 『変化を生き抜くブッシュマン』、世界思想社。

2014 「ボツワナの狩猟採集民は『先住民』になることで何を得たのか」、内藤直樹・山北輝裕編『社会的包摂／排除の人類学：開発・難民・福祉』、pp. 57-75、昭和堂。

松田 素二

2009 『日常人類学宣言！』、世界思想社。

長與 進

1991 「東欧における民族問題の現段階：スロヴァキア南部のハンガリー系少数民族の場合」『ソ連研究』13: 25-37。

2005 「スロヴァキア」、渋谷謙次郎編『欧州諸国の言語法：欧州統合と多言語主義』、pp. 351-364、三元社。

野家 啓一

1993 『言語行為の現象学』、勁草書房。

岡本 真理

2010 「国語の促進か、少数言語の保護か？：スロヴァキア新言語法（2009）のケース」『大阪大学世界言語研究センター論集』4: 119-132。

Orosz, Őrs (ed.)

2012 *A Hely Nevei, a Nyelv Helyei. / Názvy miest, miesta názvov. / Name of Places, Places of Names. / Les noms du lieu, les lieux du nom*, Šamorín: Fórum Kisebbségkutató Intézet.

Paul, Ellen L.

2003 “Perception vs. Reality: Slovak Views of the Hungarian Minority in Slovakia,” *Nationalist Papers* 31-4: 487-493.

坂井 一成

2008 『ヨーロッパの民族対立と共生』、芦書房。

佐竹 眞明

2011 『在日外国人と多文化共生：地域コミュニティの視点から』、明石書店。

塩原 良和

2012 『共に生きる：多民族・多文化社会における対話』、弘文堂。

Shore, Cris and Susan Wright

- 1997 “Policy: A New Field of Anthropology,” In Cris Shore and Susan Wright (eds.), *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, pp. 3-39, New York: Routledge.
- 2011 “Conceptualising Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility,” In Chris Shore, Susan Wright and Davide Pero, *Policy World: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, pp. 1-25, New York: Berghahn Books.

Škovierová, Zita and Marta Sigmundová

- 1981 “Sociálne vzťahy v etnicky zmiešanom dedinskom spoločenstve,” In Ján Botík and Margita Méřzová (eds.), *Teoretické a praktické problémy národopisného výskumu Mažarskej národnosti v Československou*, pp. 115-121, Bratislava: Veda.

Šoucová, Dana

- 1994 “Názory na problémy Slovákov a Maďarov žijúcich v národnostne zmiešaných oblastiach južného Slovenska vo výskume verejnej mienky,” *Sociológia* 26: 496-500.

植田 晃次

- 2006 『ことばの魔術』の落とし穴：消費される共生、植田晃次・山下仁編『共生の内実：批判的社会言語学からの問いかけ』、pp. 28-53、三元社。

Wade, Pater

- 1999 “Working Culture: Making Cultural Identities Cali, Colombia,” *Current Anthropology* 40-4: 449-472.

Wedel, Janine R, Cris Shore, Gregory Feldman and Stacy Lathrop

- 2005 “Toward an Anthropology of Public Policy,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 600: 30-51.

ウィリアムズ、コリン

- 2004 「ヨーロッパの少数言語：ウェールズの例から」、「ことばと社会」編集委員会(編)、松山明子訳『ヨーロッパの多言語主義はどこまで来たか (ことばと社会別冊 1)』 pp. 26-59、三元社。

ワイトゲンシュタイン、ルートヴィヒ

- 2010 (1953) 『「哲学的探求」読解』、黒崎宏 (訳・解説)、産業図書。

Yanow, Dvora

- 2011 “A Policy Ethnographer’s Reading of Policy Anthropology,” In Cris Shore, Susan Wright and Davide Pero, *Policy World: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, pp. 300-313, New York: Berghahn Books.



## Lifeworld for “multi-ethnic symbiosis”: Political narratives in the Slovak-Hungarian multi-ethnic region

Yuko Kambara

This paper examines the Hungarian minority in the Slovak Republic. More than half a million ethnic Hungarians live in the Central European country of Slovakia, accounting for almost 10 percent of the national population. The relationship between the Slovak majority and the Hungarian minority is often seen as hostile. The media frequently portrays political unrest between the ethnic minority and majority. However, previous studies on the local multi-ethnic area and the results of the author’s interviews with community elites, show the existence of a strongly shared local narrative of “multi-ethnic symbiosis.”

The aim of this paper is to discuss the power of the *lifeworld*, a concept developed by Jürgen Habermas, which was constructed using the shared idiom of “multi-ethnic symbiosis”. This paper analyzes how to use the idiom of “multi-ethnic symbiosis” among Slovak and Hungarian community elites. According to Ludwig Wittgenstein’s “language game”, even if inhabitants who hope to live in a peaceful multi-ethnic area do not share the correct meaning or image about “multi-ethnic symbiosis”, they can communicate with each other. This communication, which was formed by the “language game”, constructs a common lifeworld in the multi-ethnic area. Lifeworld has the potential to overcome the negativity from outside this community and help to make new policies adjust to the reality of the multi-ethnic area.

### **Keywords**

policy, ethnic minority, multi-ethnic symbiosis, lifeworld, language game

先住民というアスペクト  
——マレーシア・サバ州の先住民の語りに関する人類学的研究——

上田 達

要 旨

本稿はマレーシア・サバ州における先住民をめぐる語りを分析する試みである。先住民という語は、それぞれの社会のローカルな文脈において特有の様相で立ち現れ、固有の意味を持つ。本稿では東マレーシア・サバ州において、先住民という概念が、政策と人々の方針との間でどのように形成されているのかをまず明らかにする。特に注目するのは、筆者が2003年から調査してきたK集落である。K集落は、地方出身者が公有地に必要な許可を得ることなく建設した家々からなる集落である。不法集落であったK集落は、1990年代末に合法化された。合法化の根拠となったのは住民がサバ州の地方出身者であるという事実である。これにより、住民は地方出身の不法居住者から、地方出身で、都市に居住する先住民へと社会的位置付けを変えた。合法化後のK集落は、マレーシア人を構成する先住民族集団の一員として、政府の言語システムの中で自己表象する。K集落で流通する先住民の語りは、公的な語りを逸脱しないように慎重に配慮される。しかし、住民が実施する行事や、住民が設立する団体の活動において、政府の語りによらない先住民の語り方がなされることがある。いわば、先住民の意味が多様な解釈に開かれる。代替的な語りは修正されることで、コミュニケーションの安定が図られる。こうした介入は一定の成功を見るが、すべての語りが政府の言語システム内でなされるわけではない。矯正されない先住民をめぐる語りは、冗談やパロディ、あるいは希望という形で立ち現れる。

キーワード

マレーシア、サバ州、先住民、言語ゲーム、複相状態

1. はじめに

本稿は、東マレーシア・サバ州における先住民をめぐる語りの体系がどのようなものであるのかを描く試みである。サバ州都市部にある集落を事例として、先住民をめぐる語りがどのような社会的背景において生じているのか、そして、そうした先住民が人びとにどのように語られているのかを描く。これらを通じて先住民という概念をめぐる住民の語りの動態を明らかにすることが本稿の目的である。

先住民をめぐる言説は世界各地で見ることができる。それらは主に世界各地で「政治的アイデンティティ」(太田 2012)の承認をめぐる係争の中に位置づけられる。現在、国民国家の社会的周縁に位置づけられた人びとのエンパワーメントあるいは中央政府への異議

申し立てとして、オーストラリアやニュージーランドなどの入植国家だけでなく、メキシコやグアテマラといった中南米の国々や北欧諸国において、先住民という概念が広く流通するようになってきている (Merlan 2009; de la Cadena and Starn 2007)。

世界的な先住民概念の広がりの中で、Tsing (2007) は自身が長らく調査を実施してきたインドネシアにおける「先住民」の扱いの難しさを述べる。彼女によれば、複数の民族集団からなる国民国家インドネシアでは、どの民族集団も同様の先住性を持っているため、グローバルな先住民概念の広がりとの比較が困難であるという。インドネシアにおいて、先住民は、移民集団として華人を位置づけ、排除するカテゴリーとなっている。Tsing は先住民という言葉が世界の異なる地域の人びとと土の連帯を可能にする一方で、それぞれの地域における多様性が連帯を困難にする側面について言及している。つまり、先住民という語は、それぞれの社会のローカルな文脈において特有の様相で立ち現れ、固有の意味を帯びている (山内 2014)。ある概念のローカルな解釈や理解を試みてきた人類学は、先住民概念のローカルな展開について明らかにすることが可能であり、その記述と分析を試みてきた (de la Cadena and Starn 2007)。

本稿の舞台となるマレーシアでは、先住民は一般的に「ブミプトラ<sup>1</sup> (*Bumiputera*)」というカテゴリーで括られる。これには、英国による植民地支配期に移住者としてやってきた中国系とインド系とを除いた、マレー半島部のマレー人および、非マレー系の民族集団が含まれる。マレー人について、マレーシア連邦憲法は「ムスリムで、マレーの慣習に従い、マレー語を話す者」<sup>2</sup>と規定している。マレー人に含まれない先住の民族集団としては華人やインド系の移民集団に含まれない者を指す。これには、マレー半島部ではオランアスリと呼ばれる人びとや、ボルネオ島のサバ州およびサラワク州の非マレー系の人びとを挙げることができる。本稿で取り上げるサバ州のドゥスン系の人びとも、こうしたブミプトラを構成する民族集団のひとつとして、ひとまずは説明することが可能である<sup>3</sup>。

しかし、ブミプトラにせよ、ブミプトラを構成する民族集団にせよ、それらを固定的なカテゴリーとして捉えることはできない。マレーシアで実施される種々の政策とそれが惹起するローカルな対応を通じて集団カテゴリーが構成されている<sup>4</sup>。こうした政策と人びとの日常との関わりは、多くの人類学者が研究の主題としてきた。策定から実行へとといった単線的で上意下達で実行される政策のイメージは、フィールドにおける実証的な調査で得

<sup>1</sup> サンスクリット語で「土地の子」を意味する。

<sup>2</sup> マレーシア連邦憲法 160 条 2 項による。同項は、宗教、慣習、言語の各要素に、出生条項と居住条項を加えている。曰く「独立前にマレーシア連邦ないしはシンガポールで生まれた者、あるいは独立時にマレーシア連邦ないしはシンガポールに定住していた者」である。

<sup>3</sup> ただし、ブミプトラというカテゴリーが人々の日常において語られることはない。マレーシアの人類学者シャムスルは、ブミプトラと一括される人々の間にある多様性を指摘する (Shamsul 1998)。たとえば、ムスリムと非ムスリムという軸が設定可能であり、また、ムスリム内部においても一枚岩的な語り口を許容しない多様性がある、と。こうした状況において、人々にとって第一の帰属はそれぞれの民族集団である。

<sup>4</sup> マレーシアにおける民族概念の動態は、多和田 (2005) や信田 (2004) がマレー人とオランアスリをそれぞれ分析している。

られたデータとしばしば食い違う。政策は、ローカルな文脈において、実行する主体が予期せぬ効果をししばしばもたらす。こうした現実を踏まえて、種々の政策を視野に捉えて、それがもたらす文化・社会的な変化を捉えるのが人類学的な政策研究の第一の意義といえる (Shore and Wright 1997; Shore et al. 2011)。Shore と Wright (1997) は政策を社会の外部に位置づけることを戒め、ローカルな文脈のなかで両者の関わりを理解することの重要性を主張する。

政策とローカルな文脈との関わり合いについて、鏡味 (2000) は「伝統文化の符号化」という言葉で人びとの語り方の変容に注意を向ける。鏡味によれば、バリ島において、建造物や食べ物といった文化要素の一部が「伝統文化」として強調されるようになっており、政府の文化政策がこうした変化に結実しているという。鏡味はそうした符号化が、どのような歴史的経緯を経てきたのかを、特に文化政策がローカルな社会にどのように関わってきたのかに注目して示している。鏡味の著書において筆者の興味を引くのは、バリの人びとが「伝統文化」について雄弁に語るようになったという指摘である。いわば、政府による政策が「伝統文化」についての語りを人びとに用意したのである。ある政策がローカルな社会に作用するとき、当該社会における従来の語り方とは異なる語り方が導入されることを、鏡味の事例は示唆する。

バリにおいて、あたらしく「伝統文化」の語りが導入された事例のように、ひとつの社会において異なる語り方が並存する状況について、杉島 (2008) は複ゲーム状況という言葉を導入する。静態的に文化を捉えるのではなく、複数の異なるゲームがひとつの社会の中にある状況に注意を向けるよう彼は注意を促す。杉島によると、複ゲーム状況とは、「両立しえない規則／信念が同時並行的に作用する事態」(杉島 2008: 2) であり、杉島はこの概念を手がかりに「過去のさまざまな経緯に由来し、現在に累積する規則／信念がどのような関係にあるか」(ibid.) に注目する<sup>5</sup>。杉島は文化の記述の新たな姿を模索しているように見える。「ウィトゲンシュタインやクリプキに言及しながら論じられる分析哲学的な文章には、一枚の盤上でおこなわれるゲームをひきあいに出しながら、規則や規則にしたがう行為について論じるものが多い」(杉島 2014: 21)。杉島はこう述べて、ゲームが並存する複ゲーム状況において、異なるゲームがどのようにプレイされているかや、ゲームとゲームが並存している状況に人びとがどのように関与していくかを描き出す枠組みを提示する。

人類学の記述に言語ゲームという切り口を導入する中川は、一見して杉島が批判する対象であるかのように見える。確かに、中川 (2009) は、文化がゲームであり、その外側はないと述べており、日頃、複雑な規則＝信念が私たちを取りまく状況から考えると、いささか単純とも思えるような世界の見取り図を提示している。しかし、私たちの生きる現実が一枚岩的な規則に回収できると中川は考えているようには見えない。というのも、たとえば、中川 (1999) において、近代の教育システムがもたらす知識や出稼ぎ者による知識が、ローカルな社会の規範と並存している状況を描き出しているからである。にもかかわ

<sup>5</sup> 杉島 (2014) は東南アジア各地の複ゲーム状況を描き出す試みである。所収されている各論文は、人々が複数のゲームの中で特定のゲームやコミュニケーションに参加することなくゲームの間で揺れ動く状況や、異なるゲームがどのように互いを参照するかについての枠組みを、豊富な事例とともに描き出している。

らず、彼の議論が一枚岩的な言語ゲームを想定しているかのようにみえるとすれば、中川は複数のゲームの同時プレイを認めていないからである。彼はゲームの複数性を念頭に置きつつも、その複数性をメルロポンティに言及しつつ次のように処理している。「わたしたちはしばしば二つのゲームを生きることがあります——しばしばゲーム摩擦を体験することがあるのです。しかし、ある瞬間に生きることのできるゲームはただ一つだけなのです」(中川 2009: 186)。

こうしてみると、中川は誰がゲームをどのようにプレイするか分析よりも、ゲームの体系がどのようなものであるのかを描くこと、そして、その摩擦を含めた語りの動態を描くことが可能であると述べているように見える。本稿に引きつけて言うならば、不法集落に関わる政策が実施されて「先住民の村」として合法化されたときに、人びとは先住民として自らを表象するようになる。それは、マレーシア政府の語りをなぞった語り方である。しかし、この先住民の語りは別の語り方に開かれることがある。いわば、先住民という語を用いた別様の語り方が模索される。住人が誰であるかについての、こうした複数の語り方は、当該社会に作用した政策と不可分である。以下ではまず、マレーシアのサバ州の都市部のある集落の成立に寄与した政策について説明して、先住民という語を用いた住民の語りについて明らかにする。そのうえで、先住民の語りとの関わりについて、ウィトゲンシュタインと野矢茂樹によるアスペクトの議論をもとに説明を試みる。これらを通じて、マレーシア・サバ州における先住民の語りの動態を明らかにする。

## 2. 都市にあるカンボン

### 2-1. 調査地概要

筆者は2003年からマレーシア・サバ州のコタキナバルにある都市集落(以下 K 集落と称する)で調査を行ってきた。コタキナバルはサバ州の州都で、人口は、コタキナバルの行政区に限ると462,963人を数え<sup>6</sup>、ボルネオ島北部における地域の中心地として発展を遂げている。K 集落はコタキナバル中心地の市街区域から3キロメートルほどの場所にある。周囲は宅地開発が住んでおり、約20年前から開発が進む住宅街が建設されている。こうした住宅街に隣接した緑地として残されている丘の山肌に、簡素な木造建築がいくつも立ち並んでいる。2006年の住民調査によると、K 集落には1,092人が暮らしていた。

K 集落に住むのは大部分が内陸部出身のドゥスン系の人びとである。ドゥスンは、サバ州に住む非ムスリムで、先住民とされる民族集団である。かれらは、時の政治状況によってカダザンと称することもあれば、ドゥスンと称することもあり、その呼称は歴史的に変わってきた<sup>7</sup>。ここでは、コタキナバルに近い都市化した地域に居住する人びとはカダザンを自称する傾向があり、その他の多くの地域の人びとはドゥスンと自称する傾向があると述べておく。現在、政府の民族分類においては、両者は並記されることが多く、後述する

<sup>6</sup> 2010年のデータ (*Statistics Yearbook Sabah 2012*, Department of Statistics Malaysia, Sabah 2013) にもとづく。

<sup>7</sup> 詳しくは山本(2006)、Uesugi(2000)を参照。

ように、カダザンドゥスンという民族集団として公的に語られる<sup>8</sup>。さらには、カダザンやドゥスンと同じく、非ムスリムの先住民集団として、サバ州南西部に住むムルットをこれに含めることがある。そうした場合、カダザンドゥスンムルットと名称は接続される。3,000万人を数えるマレーシア全体で見れば、カダザンドゥスはマイノリティグループであるが、2010年のセンサスでは568,575人を数え、サバ州に限って見ると同州における最大の民族集団である。

サバ州において先住民をめぐってなされる語りは、マレーシア政府による国民統合の語りの体系——中川（1999）の語に従うと「言語システム」——の中でなされる。先進国入りを目指すマレーシアは、2020年までの「マレーシア国民」の創出を目標に掲げている。政府が目指すのは、多民族国家を彩る主要な民族集団が、独自の文化をそれぞれ保持したまま、国民として統一された姿である。このことは、国民統合を掲げた文化行事における文化表象においても見出すことが出来るだろう。筆者が長期調査を行っていた2003年と2004年は、政府が主導して「祝祭の共有」を掲げる行事を開催していた。そこで祝祭とされる行事は、主要な民族集団の祝祭であった。国民を構成する主要な民族集団とは、マレー人、華人、インド人に加えて、サラワクのイバン、サバのカダザンドゥスンの五つである。ムスリムのマレー系の人びとは断食明けの祝祭が、中国系の人びとは中国正月が、インド系の人びとはヒンドゥー教徒のディーパバリが、国民として共有すべき祝祭となっていた。これにくわえて、サバ州のカダザンドゥスンの人びとの収穫祭、サラワク州のイバンの人びとによる祝祭が、国民の祝祭として並置される。こうした文化的意匠において表現されているのは、マレー半島の三つの民族集団に加えて、距離を隔てたボルネオ島の二つの州の民族集団が、それぞれの多様な文化を持ちながらも、調和を保って暮らすというマレーシア政府の描く統一されたマレーシア国民のイメージである。

一般にK集落に住む人びとが自らを指して「私たち」と語る時、それはK集落に住む人びとを指す。また、「私たち」はマレーシア人を構成するサバ州の先住民としてのカダザンドゥスンを指すこともある。しかし、こうした「私たち」をめぐる後者の語り方は、K集落の成り立ちを理解して初めて可能になる。それは、ある政策がもたらした副産物といえる。

## 2-2. ゼロスクオッター政策と先住民

K集落は、今なお遠目から見ると小高い緑の丘にしか見えない緑地に建てられた集落である。木造の家々が集中している様子は、周囲の住宅街とはっきりとしたコントラストをなしている。現在、K集落の大部分は「村」としての地位を得ているが、その法的地位は曖昧であり続けた。もともと、K集落のある丘はサバ州政府、電力会社や電話会社、住宅公社など複数の機関が保有する公有地だった。その公有地に、内陸部出身で職を求めてコタキナバルに出てきた人びとが住居を定めた。1970年代から1980年代にかけての時期は、コタキナバルの都市化が進んだ時期で、多くの人びとがコタキナバルに移住してきた。当

---

<sup>8</sup> 2010年のセンサスにおいては、民族カテゴリーとしてカダザン／ドゥスン（Kadazan / Dusun）が採用されている。

初数世帯にすぎなかった家々も、コタキナバル市街地へのアクセスの良さや、家賃を支払う必要がないことから、規模が拡大した。1993年に地元議員に送られた嘆願書には、既に1,000人を超える人びとが住む旨が記されている。

州政府や市庁は、K集落を公有地に無許可で建設された不法集落と認識してきた。1990年代に行政が出していたレポートや、それを報じる新聞記事にはコタキナバルにある他の集落と同様に、K集落の名前がしばしば挙がり、解決すべき課題として提示されていた。しかし、行政は不法集落と認識しつつ、積極的な介入をしてこなかった。K集落が急速に進行した都市化の中で、住宅供給の不足を補う役割を担っていたからである。

当初数軒だった家は増加していき、K集落は周囲を取り巻く住宅地とは異なる社会空間を形成する。周囲との環境の相違を表現するためにK集落の住民は「石の家」と「板の家」という対比をしばしば用いる。これは住居の素材に言及しつつ、二つのエリアの社会的な環境の違いを含意する。すなわち、石の家のもつ閉鎖性が住民関係の閉鎖性を示唆して、板の家をそれと対をなす開放性と位置づける。しばしば住民がメリットとして言及するのは、「まるで村に住んでいるかのような」開放的で自由なK集落での暮らしである。

当初、非合法の集落として建設されたK集落は撤去の対象となってきた。マレーシア政府は、1991年に発表した国家ビジョンの中で、2020年までに先進国入りを目指すという目標を掲げた。この目標のもとで、マレーシア政府は種々の政策を打ち出す。ゼロスクオッター政策もそのひとつである。都市部にあるスクオッター集落は先進国には相応しくないものとされ、その数を減らすべき存在とされた。サバ州では、サバ州地方政府・住宅省<sup>9</sup>がスクオッター問題に取り組んできた(上田 2010)。2010年までにスクオッターをゼロにするという地方政府の担当省は次のようにその方向性を打ち出していた。「2010年に向けて、整備された再定住スキームと種々の低価格住宅プログラムを通じて、スクオッターを一掃する<sup>10</sup>」。

スクオッターをゼロにする政策は、K集落の存亡と住民の生活とに深く関わる。しかし、結論から言うと、K集落はその難を逃れることが出来た。住民の度重なる陳情は、スクオッター集落を「先住民の住む村」へと格上げするのに成功した<sup>11</sup>。K集落の住民は、立ち退きの話が出てくるたびに、先住民の権利保護を謳う政党に働きかけを行ってきた。そうした政党は住民の面倒を見る代わりに選挙での支持と協力を当てにしている。集落の人びとはK集落の住民が他でもないマレーシア国民であることを強調し、近隣諸国からの移民が住む集落との違いを強調した。住民の方針は一貫している。かれらはこの土地に住むことが不法であることは認識していても、自分たちは近隣諸国から来た移民なのではなく、保護されるべき先住民なのだ、と。確かにかれらはゼロスクオッター政策の介入する違法な集落の住民である。しかし、同時に、かれらはマレーシア政府が保護すべき先住民でもあるのだ。

<sup>9</sup> Kementerian Kerajaan Tempatan dan Perumahan

<sup>10</sup> サバ州地方政府・住宅省のホームページ (<http://www.sabah.gov.my/mlgh/pio.pdf>) に掲載された「組織統合プラン」の項目より。2010年を目標としていた政策は、その後延長されて継続されている。

<sup>11</sup> 詳細は上田(2010)参照。

こうした矛盾を解決したのは、サバ州の土地法<sup>12</sup>であり、政治的な働きかけは法的な根拠をもとに、具体的な対処策へと結実した。同法は、植民地時代に制定された法律で、先住民の土地を守り、先住民の権利を保護するという目的で制定され、独立後も引き継がれている。同法は「サバ州の先住民あるいはサバ州のコミュニティの過去および未来における利益と福利を保護する」ことを掲げて、先住民の土地の保護を規定する

この法律に基づいて、住民の働きかけの結果、1998年にK集落は法的なステータスを得るに至る。このようにゼロスクオッター政策は、予期せぬ効果をもたらした。すなわち、先進国にふさわしい都市景観の整備を目指していた政策は、「先住民の住む村」としての法的な位置づけという帰結を見た。数字の上ではスクオッター集落はひとつ減ったことになる。しかし、実際に社会空間としてのK集落はそこに居座り続けている(上田 2010)。1999年の官報は、K集落の法的認知を伝える。

- 土地はK集落に住む州民たちによる家屋の建設および付加的な建造物に専ら用いる
- 村の住民は同地内で伝統的な産業活動、鳥や家畜の飼育、および商品作物の栽培を行うことが許可される<sup>13</sup>

ゼロスクオッター政策が実施されている以上、スクオッター集落に住み続けることはできない。しかし、先住民の村になることで、この矛盾は解決される。スクオッター集落はなくなり、人びとはそこに住み続けることが可能になった。不法居住者は村に住む先住民へとステータスを変えた。

K集落がサバ州の他の「伝統的な」村々と同じような法的立場を得て、その住人たちは不法集落の居住者ではなくなり、文化・伝統を有する先住民とされた。チャタジは、カルカッタの不法居住集団者たちが、家族というメタファーを用いて団結して、種々の文化的活動を行うことで、集団としての政治的主張を行う様子を記述している(Chatterjee 2004)。カルカッタの不法住民たちは多様な出自を持つ人びとが組織を構成して、政府の支援すべき貧しき人びととしてまとまることで、声を上げることが出来るという。そうでなければ、人びとは公的な言説空間の外に排除されるため、政府に支援されるべき集団であると認めさせることの重要性をチャタジは指摘する。K集落において、先住民というカテゴリーはこうした語りを可能にする。「マレーシア国民を構成する先住民なのに」と現状への不満を述べ、あるいは「マレーシア国民を構成する先住民なのだから」と権利を主張することが出来る。政府が語る語彙を用いること、すなわち、不法占拠の住民が単に「私たち」と語っているのではなく、「私たち先住民」が語っていることが重要なのである。もちろん、住民の民族的な属性が変化したわけではない。集落の地位にかかわらず、かれらは戻るべき故郷があるドゥスン系の人びとである。しかし、かれらはK集落という新しくできた先住民の村に住む人びとであり、そこに住む先住民として語ることが公的に認知されたということが重要である。

---

<sup>12</sup> Land Ordinance (Sabah Cap.68)

<sup>13</sup> *Warta Kerajaan(Governmental Gazette)*, 1999/01/21



### 2-3. 先住民として語る

K 集落の人びとは、ゼロスクオッター政策による立ち退きを回避するために用いられた先住民という語をどのように語るのだろうか。人びとは生活の様々な局面において、マレーシア国民を構成する先住民として、あるいは、それを構成する民族集団の一員として自らを表象する。上に述べたように、かれらの民族的属性が変わったわけではない。しかし、そこで語られるカダザンドゥスは、文化や伝統を共有する特定のローカリティを有する民族集団というよりは、多様な出自を持つ人びとの最大公約数となっている。以下では、実際に K 集落でなされた先住民をめぐる事例を紹介する。

2013年8月18日に先住民の権利保護を掲げる政党(A党)のK集落支部の年次総会がK集落内の民家で行われた。A党はマレーシアの連合与党を構成する政党である。2013年5月の国政選挙で、K集落を含む選挙区では野党系の議員が選出された。村として合法化されてから、連合与党が輩出する候補が選挙区で敗れたのは初めてのことであった<sup>14</sup>。これまでK集落の人びとの先住民としての権利を守ってきたのは連合与党であり、直接に要求できるチャンネルとして機能してきたのは、連合与党を構成する政党であった。このため、連合与党を構成する他の政党が、K集落の住民を支持者として確保するために進出した<sup>15</sup>。A党はそうした政党のひとつである。ほぼ時を同じくして、A党をはじめとして、いくつかの政党がK集落に支部を創設するなど、積極的にK集落の住民生活に関わるようになっていた。A党のK集落支部の会議でも、A党関係者は、K集落の住民に対してメッセージを発する。

A党支部代表を務めるK集落の住人は冒頭の挨拶で次のように挨拶した。「私たちの政党は先住民(*pasokmomogun*)<sup>16</sup>の権利を主張します。先住民とはKDM(カダザン、ドゥスン、ムルット)、サバのローカルな民です。とくにKDMの権利にフォーカスしています…(中略)…他の政党(野党を指す)は人びとの権利を顧慮しません。私たちだけがKDMあるいは先住民の権利を守ります」。この語りかけの対象はK集落の住民である。多様な出自を持つ人びとからなるK集落の独自性に言及する際に、裂け目を顕在化させないように慎重に「先住民」を用いて彼は語る。「私たちはさまざまな場所からやってきて、コタキナバルで出会った、町の開拓者です」。彼はこれ以上、人びとの多様性に触れることなく、即座に話題を転換して想像の共同体としてのサバ州民ないしはマレーシア国民を語る。「英国時代は白人たちが地位を独占していました。私たちは何も話せませんでした。しかし、今は違います。大臣のポストが人口の三分の一を占める私たちKDMに与えられています。経済的には弱いですが、私たちは置き去りにされているわけではありません」。こうし

<sup>14</sup> 連合与党内の候補者調整のため、それまで選出された連合与党の議員は華人系の議員であった。彼女は先住民の権利を守ることを強調し、そのアピールをしばしば行っていた。

<sup>15</sup> K集落を含む選挙区で選出されていた議員が所属していた政党は、連合与党を脱退していた。そのため、他の連合与党系の政党がK集落での支持基盤確立を目指した。

<sup>16</sup> *pasokmomogun* はサバ州の諸語で「土地の人間」を意味する。A党はこの呼称を採用しているが、同党の公式サイトに掲載された「結党の目的」において、「サバの先住民(*anak negeri Sabah*)」や「ローカルなブミプトラ(*Bumiputera tempatan*)」などのマレー語と互換的に用いられており、この語に特有の定義付けはなされていない。

た語り口において、話し手と聞き手とが「私たち」と括られ、K 集落の住民はサバ州を代表する先住民の一員として扱われていることがわかる。

興味深いのは、政府の言語システムに基づくこうした語り口が、人びとにそのまま流用されるということだ。支部長の挨拶の後で、活動報告、決算報告、次年度の役員人事などが議題として挙がり、会議は終わりに近づいた。役員人事だけが難航したものの会議は順調に進んだ。すべての議題が終わった後、K 集落の住民にも意見を述べる機会が与えられた。挙げた意見は、政党本部に持ち帰ることが約束されたため、生活上の問題を含めて人びとは挙手して意見を述べた。

いま私たちが追い払われても、何の補償もありません。水と電気のメーターは自分で払います。もし(筆者注: 設備を)つぶされても自分で払うという誓約書を書きました。でも、家は違います。私たちはずっと長く住んできました。何も補償がないというのは納得できません。誓約書はメーターだけです。ここは先住民の土地なのだから、この議題を政党本部の人に言って欲しいです。

彼が言う「追い払われる」可能性とは、立ち退き請求のことである。上述の通り、K 集落は先住民の集落として法的に認可されたものの、すべての家々が居住を認められたわけではない。実は、K 集落が位置する土地は、電気会社や電話会社などの多様な組織が所有する土地にまたがっている。K 集落の多くの部分が合法とされたものの、その外側にある家々は依然として違法なままであった。かれらが違法部分に住んでいるといっても、学校の入学や役所の手続に必要な署名は、K 集落の村長が行っており、かれらもまた K 集落の住人であることに異議を唱える者はいない。また、合法化してから、集落全体に水道や電気の利用が認められたため、非合法部分に住む人びともこうしたサービスの恩恵を受けられるようになった。しかし、無論、将来にわたって住み続けることが保証されたのではない。取り外し可能なメーターを取り付けて水や電気の契約をしても、水や電気の供給設備や利用設備は自分たちのものになっていない。こうした生活の問題を語る時、人びとは「先住民だから」と語る。同じ会議の中で出された他の意見においても、「私たちの」権利を要求していることが見て取れるだろう。

K 集落は今年末にでもなくなってしまうかもしれない。そのときに政党の方から大臣に私たちが再定住するような家を作ってもらおうよう要求して欲しい。

K 集落が一時的な住まいであることは、大部分の住人が認識していることである。先住民の村になったとしても、いつまでも住み続けられないことはかれらの間で共有されている。都市の中心に近いため、住宅地であれ、商業施設であれ、今後、他の目的のために接収されることがあるかもしれない。「いずれなくなるから」というのは人びとの常套句である。

ひとつの集落を形成してきた「私たち」が土地を追われる危険性と隣り合わせであること、そして、それへの解決が必要であると K 集落の住人はしばしば述べる。その際に、政府の言語システムにおける先住民が、人びとが自分たちを取りまく状況について意見する

際に使うことの出来るカテゴリーとなっている。

かれらは自らの生活の改善のために、また、さらなる支援を求めるために先住民という言葉を用いる。かれらの要求が聞き入れられるかどうかは、今後の推移を見守る必要がある。しかし、ここでは、かれらが先住民という語を、異議申し立ての文脈で用いているということ、さらにいうと、それが訴え出る局面において意味をもつカテゴリーとなっていることに注目したい。

ある概念が意味をもつとはどういうことかについて述べる野矢茂樹は、ウィトゲンシュタインによるアスペクトという概念を用いて考察している(野矢 1995, 2010a, 2010b)。ある図形を前に、ある人はそれをウサギであると考えて、「これはウサギだ」と述べる。しかし、別の一人はそれを「アヒルだ」と述べる。かれらの理解はそれぞれ「単相状態」にある。しかし、二人が対話を始めたときに別の可能性に開かれる。前者は「ウサギに見える」、後者は「アヒルに見える」という語り方になる。そのとき、「複相状態」にあると野矢はいう。複相状態において把握されているのは、二つの視点の相違、すなわちアスペクトの違いである。アヒルのようにも見えるが、ウサギのようにも見える、と語ることができるようになるのが複相状態である。通常のコミュニケーションは単相状態にあるのが常態で、異なる語り方をする者が表れたときに単相状態は揺らぐ。

アスペクトの変更は、単なる見方の相違にとどまらなるとウィトゲンシュタインは示唆する。「わたくしが風景相のひらめきにおいて知覚するのは対象の一つの特性なのではなく、それはその対象と他の対象との内的な関係なのである」(ウィトゲンシュタイン 1976: 422)。アヒルとして見るときには、アヒルそのものを見るというよりは、アヒルを含むひとつの体系を視野に収めたうえで、そのなかにアヒルを位置づけている。野矢は次のように言う。「対象は意味のもとにあり、意味もまた対象のもとにある。両者は不可分である。しかし、知覚のあり方に応じて両者の図-地関係は反転する。通常知覚においては対象が意味という背景のもとに図化し、アスペクト知覚においては意味が対象という背景のもとに図化するのである」(野矢 2010a: 203)。日常的なコミュニケーションは単相状態にあり、対象はひとつの体系の中にある。野矢の言い方になぞらえて言うならば、先住民についての語りは政府の言語システムの中にある。先住民はマレーシア人を構成する民族集団であると認識すること、そして移民ではなく、先住民であれば保護するべきであるとする、これらの政府のポリシーは揺るがぬ背景としてあり、その中で先住民をめぐる語りとなされる。政党支部の会議において先住民として提示された現状への不満も、政府の言語システムにおいて語られる限り公言することが可能となる。アヒルがアヒルであることを揺るがぬ事実と捉えて、上述の図形を見て「アヒルがいる」と語る人びとと同様に、異議申し立てをする人びとにとって先住民は、意味が問題とならない揺るぎなさを持っている。

### 3. 意味の揺らぎ

2節で見たように、異議申し立ての場合における先住民をめぐるのは、野矢の言葉に従えば意味の単相状態にあり、コミュニケーションが問題なく成立している。しかし、そうした単相状態は異なる語り方をする者とのコミュニケーションにおいて揺らぐ。野矢は次の

ように言う。

コミュニケーションが流通不全を起こし、よどんだ場面において、私は相手の発話の aspekto を捉えようと努力する。私の用語を用いるならば、コミュニケーションが一枚岩のゲームとして成立している場面はコミュニケーションにおける「単相状態」であり、他方、私が他者のゲームに出会う場面は「複相状態」と言えるだろう。そうして、私の言語ゲームと他者の言語ゲームとの間にコミュニケーションが開かれる。すなわち、日常のコミュニケーションはしばしば「言語ゲーム間コミュニケーション」となるのである（野矢 2010b: 223）。

異なる語り方をする人とのコミュニケーションは成立せず、解決が試みられる。野矢は盤を使っておこなわれるゲームの比喩を用いる。「ひとつの盤で私が碁を打ち、相手が五目並べをするようなことは端的に不可能である」（野矢 2010b: 214）。そうした相手との対戦を一方の指し手は拒むだろうし、周囲は不屈きな指し手をつまみ出すかもしれない。「他者と同じ言語ゲームに参加すること。他者をこちらのゲームに引き込むこと。あるいは他者のゲームに引き込まれること。こうした場面において、個人対個人の解釈関係ではすまないような力関係——権力といってもよい——が生じる」（野矢 2010b: 220）。こうした権力の駆動の結果として、ゲームの摩擦は回避され、再び将棋ゲームの安定が取り戻される。

先住民として K 集落に住まうことに関して異議申し立てができることになったのは、かれらの住む集落が先住民の集落になったからである。そのために、政府の語りをなぞる形でその意味が問題になることなく「私たち先住民」が語られていく。しかし、この「先住民」は時として、政府のゲームを逸脱する。いわば、もうひとつの代替的な先住民が提示され、先住民をめぐる複相状態が露呈する。だが、逸脱した語りは、調整され、矯正される。ここでは二つの事例を紹介する。文化行事で露呈した先住民ゲームの摩擦と、NGO 設立で起こった先住民ゲームの摩擦である。

### 3-1. 「本当の収穫祭ではない」

マレーシアにおいて 5 月はカダザンドゥスンの人びとの伝統的な祝祭が催される月とされる。かれらが多く住むサバ州は 5 月 30 日と 31 日は祝日と規定している。伝統的な祝祭は、主として稲に宿る精霊への信仰に基づく収穫祭であると説明できる。5 月になると、サバ州の各地方のそれぞれの村において、収穫祭が政府の支援のもとで大々的に催される。祝日となる 5 月末を頂点として、およそ一ヶ月にわたって、収穫祭がそれぞれの村で開催され、その模様をローカルメディアは報じる。

収穫祭のメインイベントのひとつは、その身を神に捧げることで人間に収穫をもたらしたとされる女神の神話に基づく、美人コンテストである。黒いフェルトで縫製されたカダザンドゥスンの伝統衣装に身を包む女性が出場する。カダザンドゥスンの人びとが住む各集落で代表が選ばれると、彼女たちは郡レベルのコンテストに進み、最終的には州レベルの収穫祭で開催される「女神」を決めるコンテストに出場する。

K 集落も他の集落と同様に、美人コンテストなどの演目からなる収穫祭を実施した。集

落が合法化されたことは、政府の行政の位階の中に入ったことであり、こうした文化行事の位階の構造の末端に位置取ることを意味する。以下では収穫祭における公的な先住民の語り方について2004年の収穫祭の事例を簡単に述べる<sup>17</sup>。そこで語られる「私たち」は、サバ州を代表するカダザンドゥスンという先住民である。「都市の真ん中にあるので植えるお米もないのだが」というのは収穫祭の挨拶の定型句だ。しかし、とかれらは言を継ぐ。

故郷の村(カンボン)での収穫祭は、昔の話だ。今、私達がこの集落、都市の真ん中にあるこの集落に持ってきたのは少し違っている。私達は別の種類の収穫祭を持ってきている。これが、演説で私が強調したことだ。私たちは稲を栽培しているか?していない。ここには稲作などない。みんな役所や会社勤めだろう。

これはK集落の収穫祭で実行委員のひとりとして運営に携わった人物の言葉である。稲作はなくとも、伝統を有する先住民の一員として、都市の集落という新しい環境において収穫祭を行う意義を彼は強調する。あるいは、同じ場において村長は次のようにスピーチを行っている。

収穫祭の祝祭は、私たちが知る通り、カダザンドゥスン、それからムレットといった民族集団によって祝われている祝祭です。田で一生懸命に働いた後に、稲の精霊への感謝の証として祝いの場を設けることで、人びとが喜び合う時間が来るのです。

ここでは、カダザンドゥスンとならんでムレットが述べられている。これらは、サバ州の先住民族についての語りの体系をそのまま踏襲したものといえるだろう。K集落の収穫祭に関するこれらの語りは政府の語りと同様である。

しかし、こうした収穫祭の空虚さを指摘する者は少なくない。K集落の多くの人々は収穫祭に参加して、時として依頼を受けて楽器を演奏したり、司会を担当するなどして運営に協力的な姿勢を見せる。その一方で、かれらはしばしば「本当の収穫祭」に言及しつつ、K集落のそれを批判する。たとえば、食べ物がそうである。2007年の収穫祭では、振る舞われる食べ物が人びとの話題となっていた。曰く、供された食べ物がレストランなどで提供されるごく普通の食べ物であり、「私たち」を特徴付けるものではない。先住民としてのもっと真正な「私たち」の食べ物があるというのがかれらの言い分だ。

あるいは、収穫祭で提示される文化的な意匠は「私たち」の間に亀裂を生じさせる。たとえば、収穫祭に行った筆者が、タンブナン出身の男に、当日の様子を撮影した写真を見せた時のことである。彼自身は集落で収穫祭を行うことに対して反対しているわけではない。実際、彼は運営委員に名を連ねており、舞踊ショーの後に行われた民族楽器の演奏会のメンバーとして楽器を演奏していた。彼は言う。「収穫祭に行っていたのか?確かに、そういう祝祭に参加することは大事だ。でも、いくつかおかしなところがあるんだ」。彼が手

<sup>17</sup> Ueda (2009) はK集落で行われた2004年の収穫祭と国家主催の文化行事との異同について論じている。

に取ったのは、当日披露された民族舞踊ショーの写真だった。多民族からなるサバ州の民族構成を反映してか、舞踏ショーは三つの民族衣装があることが確認できた。カダザンドゥスンの民族衣装として知られる、黒いフェルト地で縫製された衣装が二種類と、サバ州の先住民族のひとつであり、カダザンドゥスンとは異なる民族集団であるバジャウを思わせる民族衣装を合わせて三つである。彼は、バジャウの方には特に触れず黒いフェルト地の民族衣装を指さしながら言う。「見て。これは普通はパパルの人びとが着る衣装で、これはプナンパンのものだ。この集落にパパルやプナンパンの人間はほとんどいない。変な感じだ。例えば服のデザインが自分の出身地とは違う。タンブナンでは、縫い糸が黄色ではなくて赤色だ<sup>18</sup>」。

彼は、住民の間でそれぞれ異なる出身地の文化があることを指摘して、国民文化の枠組みの中で実践される K 集落の収穫祭に批判的な目を向ける。国民の語りの中で行われる収穫祭は、州レベルであろうと、K 集落のレベルであろうと、その内容は同一である。それはどのレベルで行っても収穫を祝うイベントで、踊りがあり、美人コンテストがあり、伝統スポーツコンテストがあり、カダザン語やドゥスン語で歌うカラオケコンテストがある。繰り返される退屈なイベントに村人たちは懐疑の目を向ける。そしてかれらは口を揃える。自分の出身の村には、意味のある収穫祭があるのに、と。

かれらの考える「私たち」は、K 集落で日々生活を共にする人びとであり、政府の言語システムにおける先住民と相同ではない。この不一致が、異なる収穫祭の開催に向かったことがあった。K 集落の人びとが政府の言語システムによらない「私たち」の理解に基づいて、政府の支援を受けずに収穫祭を行った 2004 年のことだ。かれらは政府の言語システムにおけるカダザンドゥスンではなく、K 集落で日々顔を合わせる人びとの祝祭としての収穫祭を目指した。集落内部にある四つのブロックのうちのひとつである C ブロックが会場となり、C ブロックの住人が料理を用意して、ブロックの住人が司会進行等を担当した。先住民の踊りがステージ上で披露され、カラオケコンテストが開催され、食べ物と飲み物を参加者はともにすることが出来た。それは、収穫祭と称されていた。K 集落の政府の文化政策の位階の枠組みの外側で、先住民の祝祭が模索された。しかし、かれらの試みは失敗した。複数の収穫祭は許容されなかった。翌年以降は議員からの叱責と要請もあって、こうした収穫祭は開かれなくなった。ひとつの集落でひとつの収穫祭があるとする政府の秩序を逸脱する収穫祭は認められなかった。単一の共同体としての先住民を実施の主体とした、公的な収穫祭だけが K 集落で実施されることを許された。

ただ、すべての収穫祭が一元化されたわけではなかった。政府と村が公的に開催する収穫祭ではないものが 2004 年以後も引き続き行われた。集落内の一部の住人は、食べ物がよくない、飲み物が美味しくない、開催時間が短すぎる、参加するメンバーがよくない、あるいは、端的に楽しくない、など、政府の収穫祭への不満を動機としてそれを企画する。住民の一部は、5 月から 6 月にかけて、収穫祭とほぼ時を同じくして K 集落の内部で自分たちが企画する「家族のお祭り」を実施する。開催に向けての準備では、運営委員会、会

---

<sup>18</sup> 引用中のパパル、プナンパン、タンブナンは、いずれもサバ州内陸部にある地名を指している。

議、議長、運営委員、出納長など、位階に関するマレーシアの行政用語が頻用された。かれらはそうした名称を記したネームカードを付けて当日を迎える。

かれらは政府の語り方にたいして十分な配慮をする。「これは家族のお祭りだ」と主催者は繰り返す。公的に開催される K 集落の収穫祭なのではない、と。先住民の収穫祭が二つ行われてはならない以上、収穫祭を特徴付ける主要な行事の美人コンテストも二つ行われてはならない。村の代表は一人ではなくてはならない。そこで人びとが行ったのは「女装コンテスト」であった。家族のお祭りでコンテストが始まりを告げると、何人かの若者が、化粧を施し、女性の服を身に纏い登場する。集まった人びとは嬌声を上げる。若者の着る服は、伝統的とされる民族衣装ではなく、ドレス風のそれである。黒いフェルト地の民族衣装は「レンタルするのに金がかかるから」と身につけていない。

しかし、参加する人びとは、家族のお祭りを指して「これが先住民の伝統だ」と語る。「冗談だが」、と断りながら、「ここは K 集落ではなく、村だ」とかれらは言う。K 集落の収穫祭は、政府の言語システムの中でプレイされる。政府の文化的意匠と相同の、サバ州内の多様なドゥスン系の人びとを包摂する想像の共同体としてのカダザンドゥスンがその主体である。これに対して、家族の収穫祭で強調された「村」という言葉は固有性を持つ場所を想定しており、K 集落がそれに該当する。家族のお祭りは、対面的な状況において生活を共有してきた人びとが担い手である。

ただ、話を聞く限り、かれらの企図は政府の言語システムに対抗するものではない。慎重にその領分は配慮される。家族の収穫祭において先住民をめぐる語りは政府の言語システムの秩序を乱さないよう慎重にプレイされる。政府の語りを時に模倣しつつ、時としてそれに辛辣な視点をあわせもちながら、人びとは「私たち先住民は」と語る。換言すると、同じ語彙がジョークやパロディの中で使われている。先住民は意味の揺るぎなさを失い、異なる解釈へと開かれる。先住民をめぐる複相状態がそこに生じる。

### 3-2. 「先住民の NGO」

政府の言語システムにおける先住民とは異なるもうひとつのものに、NGO をめぐる語りがある。上述した 2013 年 8 月の政党支部における年次総会が閉会した後の話だ。すべての議題が論じられた後、食物とアルコール類を含む飲み物が用意されて、出席者はそれを口にしながら歓談し始めた。その席で、元新聞記者の J 氏が私に近寄り、話し始めた。彼も K 集落の住人で、丘の上の先住民の土地の中に住居を構える。

彼は私に、外国でこのカンポンのことを売り込んでほしいと依頼した。J 氏によると、自分を中心とした何人かの住人が「先住民の NGO」を結成して政府に届け出たのだという。その目的は、先住民の「福祉 (*kebajikan*)」と「社会 (*sosial*)」に関わることで、具体的には先住民の生活の改善なのだという。内務省の団体登録局<sup>19</sup>に「福祉・文化協会」として届け出て 2012 年に登録されたのだそうだ。団体法<sup>20</sup>に基づいて正式に登録申請を出し、設立メンバーのリストや規約が準備されて、同局の審査を経て公的な団体として認可された。

<sup>19</sup> Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia, Kementerian Dalam Negeri.

<sup>20</sup> Akta Pertubuhan 1966

設立時に提出された規約は以下の目的を掲げる。

- ・会員の家族の経済地位の向上と儉約精神の促進、自己向上、相互協力
- ・会員が事故・天災を被った場合や会員の子弟が内外で高等教育を受ける場合の支援
- ・会員がビジネス、農業などの収入源を得るのを支援する（団体規約3条「目的」より）

これらの目的に掲げられている「会員」は、K集落に住んでいる18歳以上のマレーシア国民であると規約は規定する。規定によると、会員資格があるのは、カダザン、ドゥスン、ムレットおよびサバの先住民である（団体規約第4条「会員資格」）。

先住民系政党の幹部を招いて2012年4月に開催した団体発足式では、政党幹部が次のように述べてサバ州の先住民としての権利を主張したとサバ州のローカル新聞の記事は報じる。「正しい手続きを踏まないで身分証明書を外国人に付与などすると、サバ州民の尊厳が損なわれる。私たちの州で向き合わざるを得ないのは、不法移民がローカルの人びとを数で圧倒している問題だ<sup>21</sup>」。こうした語り口は、政府の語りと同様である。外国人に言及しながら先住民を語るのは、立ち退きに関する語りで見たと同じであることが分かるだろう。

2014年8月現在で約150人を数えるこの団体の主たる活動は、相互扶助である。会員になると、月々5マレーシア・リングgit（約175円）の会費を納める<sup>22</sup>。集まった会費は選出された事務局メンバーが管理して、会員およびその家族に不幸ごとがあった場合や火事等によって家財に損害のあった場合に、給付として支払われる。会則によれば、これらの支給だけでなく団体として教育や医療を目的として会員に貸付を行うこともあるという。これらの金銭のやりとりは、住民の福祉向上という会の趣旨に合致するものといえる。

団体名から明らかなように、もうひとつの活動の柱は住民の文化に関わるものでもある。文化について、「顧問」を務める男性は、2013年5月18日に開催された団体の年次会議で次のようなスピーチを行っている。「急速に発展する都市の、そのまさに中心に居住してはいるけれども、会員の皆さんには、踊り、音楽、それから特に母語のような先祖からの文化を守り、発展させて、継承させていっていただきたい」<sup>23</sup>。こうした文化活動の一環として、団体は活動の実績として年次報告書は収穫祭への出資を記載している。収穫祭はかれらの継承していくべき文化であり、その発展のために団体は金銭的な支援を行ったといえるだろう。

一見して、かれらの活動方針に描かれる先住民の姿は、政府の言語システムにおける先住民と何ら齟齬がないように見えるが、時として別の語り方のもとに先住民が語られる。

---

<sup>21</sup> Utusan Borneo 紙「サバ州民の尊厳が守られなければならない（“*Kedaulatan orang Sabah harus dipertahankan*”）」記事（2012年4月1日）。同記事の中で有力幹部は不法移民について「390万人いるサバ州民のうち120万人が不法移民である」と述べてサバ州民の権利保護を訴える。なお、発足当初のメンバーは100人と同記事は報じている。

<sup>22</sup> 2014年12月1日の為替レートで1マレーシア・リングgitは約35円。

<sup>23</sup> 同団体の議事録による。



2012年にはK集落として実施された収穫祭に150マレーシア・リンギット、「家族の収穫祭」に110マレーシア・リンギットを、2013年には後者のみに155マレーシア・リンギットを団体から寄付していることが示唆するように、政府の言語システムから逸脱する方向性を有している。そのことは、団体名にも見出すことが出来るだろう。

実は、同団体は、登録してから二年が経過した2014年に、団体名称を変更する決定を下している。2012年に届け出た時点では、かれらの団体名称は「不満が丘 福祉・文化協会」であった。規約や会員名簿といった申請に必要な書類はすべてマレー語で書かれており、「福祉・文化協会」の部分もマレー語である。一方で、かれらの団体を指す固有名詞でもある「不満が丘」の「不満」および「丘 (*nulu*)」のいずれもドゥスン語であった。「丘」はかれらの住むK集落の地理的特徴によるもので、おそらく問題はなかったと思われる。問題となったのは「不満」の部分についてである<sup>24</sup>。名称からも明らかなように、現在のかれらを取り巻くマレーシア社会の現状に対する何らかの不満が含意されていると解釈することができるだろう。

2014年4月27日に開催された年次会議において、団体事務局サイドは議案として名称変更を提起した。事務局サイドは名称変更について次のように述べている。「この名前は、協会設立に際して出たアイデアではありますが、検討した結果、不適切です。なぜなら、私たちの組織のメンバーの大部分がK集落の住人であり、住人は平和で調和した生活を送っているからです<sup>25</sup>」。

名称変更について話を聞いたところ、事務局のメンバーが「役人がドゥスン語が分からないからマレー語にしろというから、変えた」というように、単に役人が意味を把握できない単語であることが当局サイドで問題になったか、あるいは名称の意味が問題であったのかの真相は現時点で不明である。結局、会議の出席者からは大きな反対は出ず、名称は「丘」だけはドゥスン語を残して「K集落の丘 福祉・文化協会」へと変更された。現在、団体の略称として「耕作者」を意味するマレー語の単語 (*PEKEBUN*) が採用されている。*kebun* (小農園) に行為者を示すマレー語の接頭辞の *pe-* が付された「耕作者」は、土地法に謳う「伝統的な産業活動」を行う先住民像に符合する。

こうした介入と矯正の一方で、かれらは先住民という言葉を用いて、異なる語り方をする。公的な意味での先住民は特定の文化を持ち、行政区分としての集落の中で伝統的に暮らす人びとを指す。団体名称はそれを踏襲するかのように見えるし、団体について話を聞くと、団体はK集落における人びとの経済生活の改善を目指すものとだけ説明される。確かに、福祉と文化の枠内で先住民の活動を支援するのが団体の主たる方針である。しかし、本節の冒頭で挙げたJ氏が私に宣伝を持ちかけたのは、かれらに別の計画があったからだ。J氏が考える計画では、「不満が丘」頂上にある小屋を改装してホテルを作り、そこ

<sup>24</sup> もともと、「不満」という語は、団体が設立される前からK集落のある丘の頂上に位置する集会所に付けられた名称である。集会所とはいっても柱と屋根と座るところからなる簡素な作りだが、人々の交流の場となっている。どこからともなく食べ物や飲み物が持ち込まれ、仕事の前後に立ち寄る人や日がなそこで時間をつぶす人がおり、多い時で20人くらいが集まれる場所である。

<sup>25</sup> 同団体の議事録による。

に外国からの観光客を誘致して宿泊してもらおうというのだ。美しい海岸線を一望できる高台にあるという立地条件、そして村らしい雰囲気があること、コタキナバルという交通至便な場所にあるのでアクセスもたやすいこと、これらの理由からホームステイや田舎暮らしに関心のある外国人は滞在するはずだというのが J 氏の見通しである。都会にいながらにしてサバの先住民の暮らしが経験できると J 氏はメリットを強調して、筆者の勤務する大学からも休暇などの際に学生を連れてくればよいと誘う。そして、それらの活動による事業収入を通して、K 集落の先住民の生活が改善されればよいというのが彼の描く青写真だった。

実際には、J 氏の計画が実現する可能性は低い。というのも、農業に従事しながら居住するというのが K 集落の認可の法的な根拠となっているからである。小さな畑を耕す耕作者として、先住民として土地に居住する権利は認められていても、ホテルを建設してビジネスを始めることは想定されていない。団体設立時に政府に認可された団体規約は、設立目的に反しない限り商行為をすることを認めているとしても、施設を建設するだけの費用が会費だけでまかなえるとも思えない。事務局の他のメンバーに話をしても、個人的にその計画を知っていると述べる者はいても、現時点では、団体として進めていく計画ではないようである。

上述の話を J 氏に持ちかけられた後で、先住民の村において、ホテルが建設可能なのかどうか、また、先住民の福祉向上を目指す団体がなしうる事業なのか、と私は J 氏に問うた。先住民の村の土地に新しい建築物を作る場合は村長の許可もいるし、村長は決して許さないだろう、と。しかし、J 氏は不敵に笑う。「村長には伝えない。でも、なんとかなる」。NGO は先住民という語を用いて設立された。その語りは政府の言語システムの中にあり、逸脱すると、あるべき先住民像に合致する形で矯正される。しかし、政府の語りにおける先住民とは異なる先住民が、J 氏の計画のなかでは夢想されている。彼の壮大な計画が実現するかどうかはわからない。ただ、彼が語るところの、ホテルを運営する先住民は、人びとが通常プレイする先住民ゲームとは異なる位相にある。先住民という語が意味の揺るぎなさを失い、先住民というゲームをめぐる複相状態をここに見ることが出来る。その計画が J 氏の夢想を脱して実現したとき、先住民の既存の語り方から逸脱した別の語りが見前するのかもしれない。

#### 4. むすびにかえて

本稿は、マレーシア・サバ州における先住民をめぐる語りの位相を描き出してきた。マレーシア政府が進めるスクオッターについての政策は、スクオッター集落を先住民の村へと立場を変えろという思わぬ帰結をもたらした。こうした立場の変更によって、人びとは、その副産物として、自らを「私たち先住民」と語るようになった。無論、K 集落の住民は民族分類上の変更があったわけではない。しかし、合法的な集落となったことで、政府の言語システムにおける先住民の語りに則って、自らを公的に語ることが可能になった。

政府の言語システムに基づく先住民の語りは大枠において人びとに受け入れられる。多様な出自を持つ人びとが、それぞれの出身地の独自性を主張するのではなく、集落の住人

としてのまとまりを保持するために、先住民という言葉が用いられる。また、具体的なローカルリティを持つ多様な人びとからなるカダザンドゥスンをイメージさせない、マレーシア人を構成する想像の共同体としての先住民が、人びとの語りの中に頻出することになる。

こうした先住民をめぐる語りは、異なる語りの可能性に開かれている。3節で述べたのは、異議申し立ての回路として先住民を用いて語る人びとであった。先住民を用いて住人が語れるようになったというのが2節で述べたことであったが、村の人びとが、先住民の別の語り方を模索した様子を3節で描いた。そこでは、「本当の先住民」や、NGOを担う先住民が語られる。これらは、いずれにおいても介入の対象となり、村の収穫祭は一元化され、NGOは政府の「読みやすい」(Scott 1999: 11-14)名称への改称を余儀なくされるなど、意趣は変更される。代替的な語りへの方向性は実際の社会における権力関係の中で矯正され、単相状態における意味の安定が図られる。

しかし、政府の先住民の語りからは逸脱した形で、パロディや冗談あるいは願望というかたちで異なる先住民の語りがなされていることを本稿では指摘した。家族の収穫祭において人びとは女装というパロディを演じる。また、丘の上を、先住民たちが暮らす本当の村があるという冗談という形で語る。さらには、先住民の団体を作り、先住民の暮らしが体験できるホテル建設と運営を構想する。ここでは先住民の意味が、政府の言語システムにおける安定した地位を失っている。パロディや冗談、あるいは願望として表明された先住民をめぐる語り口は、政党支部で現状に対する不満を申し立てるときのような意味のよどみなさがなくなり、先住民という語をめぐる複相状態が現れる。野矢が指摘する通り、複相状態はコミュニケーションの常態ではない。意味をめぐる揺らぎはコミュニケーションを滞らせるため、介入が施されて単相状態が取り戻される。上に見たように、先住民をめぐる語りも矯正されて先住民の意味もまた安定が図られることにもなる。

ここで重要なのは、先住民というカテゴリーが異なる意味合いを持って使われているということである。複相状態のコミュニケーションの不安定さは、杉島(2014)がいう複数のゲームが並存する複ゲーム状況へといずれ移行することがあるかもしれない。人びとが「不満」という語を用いて自らの団体を称するのは、あるいは、ホテルビジネスについて夢想するようになったのは、保護される先住民としてのK集落の住民の変化を示唆しているように見える。ゲームの成員の変化は、ゲームの変更や新たなゲームの登場を促す契機となりうる。集落の合法化から15年以上を経て、立ち退きや先住民系政党の進出に見られるように、集落を取りまく環境も変わりつつある。こうした変化を視野に捉えつつ、先住民についてのローカルな言語ゲームの展開を明らかにすることは、引き続き民族誌的営為の中で取り組んでいくべき課題である。

## 参考文献

Chatterjee, Partha

2004 *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, New York: Columbia University Press.

de la Cadena, Marisol and Starn, Orin (eds.)

2007 *Indigenous Experience Today*, Oxford: Berg.

鏡味 治也

2000 『政策文化の人類学』、世界思想社。

Merlan, Francesca

2009 “Indigeneity: Global and Local”, *Current Anthropology* 50-3: 303-330.

中川 敏

1999 「学校者と出稼ぎ者——エンデの遠近両用眼鏡」『国立民族学博物館研究報告』23巻3号: 635-658。

2009 『言語ゲームが世界を創る——人類学と科学』、世界思想社。

信田 敏宏

2004 『周縁を生きる人びと——オラン・アスリの開発とイスラーム化』、京都大学学術出版会。

野矢 茂樹

1995 『心と他者』、勁草書房。

2010a 『哲学・航海日誌Ⅰ』、中央公論社。

2010b 『哲学・航海日誌Ⅱ』、中央公論社。

太田 好信

2012 「21世紀における政治的アイデンティティの概念化」太田好信編『政治的アイデンティティの人類学——21世紀の権力変容と民主化にむけて』、pp. 1-34、昭和田堂。

Scott, James

1999 *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven and London: Yale University Press.

Shamsul Amri Baharuddin

1998 “Debating about Identity in Malaysia: A Discourse Analysis”, In Ibrahim Zawawi (ed.), *Cultural Contestations: Mediating in a Changing Malaysian Society*, pp. 17-51, London: ASEAN Academic Press.

Shore, Cris and Wright, Susan (eds.)

1997 *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, London and NY: Routledge.

Shore, Cris and Wright, Susan and Però, Davide (eds.)

2011 *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, NY and Oxford: Berghahn.

杉島 敬志

2008 「複ゲーム状況について——人類学のひとつの可能な方途を考える」『社会人類学年報』34号: 1-23。

杉島 敬志 (編)

2014 『複ゲーム状況の人類学——東南アジアにおける構想と実践』、風響社。

多和田 裕司

2005 『マレー・イスラームの人類学』、ナカニシヤ出版。

Tsing, Anna

2007 “Indigenous Voice”, In Marisol de la Cadena and Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, pp. 33-67, Oxford: Berg.

Ueda, Toru

2009 “Creating Malaysians: A Case Study of an Urban *Kampung* in Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia”, In Erich Kolig, Vivienne SM. Angeles, and Sam Wong (eds.), *Identity in Crossroad Civilizations: Ethnicity, Nationalism, and Globalism in Asia*, pp. 43-54, Amsterdam: Amsterdam University Press.

上田 達

2010 「居座る集落、腰かける人々——マレーシアの都市集落の事例より」『文化人類学』75巻2号: 216-237。

Uesugi, Tomiyuki

2000 “Migration and Ethnic Categorization at International Frontier: A Case of Sabah, East Malaysia,” In Abe, Kenichi and Masako Ishii (eds.), *Population Movement in Southeast Asia: Changing Identities and Strategies for Survival*, pp. 33-53, Osaka: Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology.

ウイトゲンシュタイン、ルートヴィヒ

1976 『哲学探究』、大修館書店。

山本 博之

2006 『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』、東京大学出版会。

山内 由里子

2014 「「出自性」と「関係性」——シドニー南西部郊外における「先住民性」の展開」『文化人類学』79巻2号: 124-142。

## An Aspect of the Indigenous: An Anthropological Study on Narrating the Indigenous in Sabah, Malaysia

Toru Ueda

This paper is based on a case study in Kota Kinabalu, Sabah that aims to analyze the dynamic narratives in contemporary Malaysia of the “indigenous,” which is a word that takes on its own particular meaning in each local context. This paper explores how this concept was carved out at the interface between the policies and people in an urban settlement (*kampung* K) in Sabah, where the author has conducted anthropological fieldwork since 2003. *Kampung* K is located on public land where people with various backgrounds started to live without legal permission. It was initially labeled “a squatter village” by the local government; however, by the end of the 1990s it was finally legalized after continual petitions by its inhabitants based on the land law that was enacted to protect indigenous rights during the colonial era. This change in status was made possible by the fact that most of the people living in the *kampung* can trace their origins to the interior area of Sabah and as a result, they are no longer called squatter residents, but rather indigenous people of Malaysia who represent themselves as such. Nevertheless, some folks narrate themselves in a manner different from the official narrative regarding the indigenous; for example, when holding cultural events or launching organizations. However, since this alternative method of narrating the indigenous has no place in the government-oriented discourse, it is adjusted to the official one. The intervention is accepted as a whole, but all discourse on the indigenous by the people in the *kampung* follows this alternative way; when they narrate in the forms of jokes, parodies, and hope it has a place as an alternative method of narrating the indigenous.

### **Keywords**

Malaysia, Sabah, aspect, the indigenous

政策としての世界遺産  
——国際条約と住民生活の狭間で——

山田 亨

要 旨

本稿では、長崎県における世界遺産登録の政策に焦点を当て、国際法という書きことばの集合体である世界遺産条約が特定地域の「政策」となる過程で、どのように法的そして文化的の両面において翻訳され、特定の地域で運用される条例という新たな書きことばの集合体となっていくのかという問題に焦点を当てる。世界遺産に目を向けた時、これまでの先行研究においては登録後における観光に伴う経済の変化やナショナリズムをはじめとした遺産として表象される文化に対する関心に焦点が当てられやすかった。しかし、世界遺産登録の行政的な側面に焦点をあてた場合、観光を含めた産業の変化や遺産という文化の表象の問題はさることながら、国際法である世界遺産条約が法的な実体をもって地域の住民生活にどのような影響を与えるようになっていくのか、もしくは、世界遺産条約という国際法を地域社会においていかに法的な効力を持った実体のあるものとしていくのか、という法・政治人類学的な問題でもあることがわかる。そこには「政策と地域住民の関係」や法制度という「ことばと地域住民の関係」のプロセスが内在しているのである。そこで、本稿では、パース(1961)やシルヴァスタイン(1976, 2003)を中心とした語用論(indexicality)を基礎とした法・政治人類学における先行研究をもとに、長崎県の世界遺産登録プロジェクトを国際法の翻訳作業として捉え、国際法と住民との関係を分析する。

キーワード

法人類学、行政法、語用論、世界遺産

1. 混在する「景観 (landscape)」

2007年12月、私が長崎県の五島列島でフィールドワークをしていた時であった。この年は、1月に文化庁が長崎県内にあるカトリック教会の建築物などを「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」として世界遺産の候補に選定したこともあり、役所を含め様々なところで、世界遺産に関する動きがみられはじめた年であった。私は福江島の浦頭地域で、地域の関係者が企画する小中学生や地域住民を対象とした「さるく」(長崎・五島方言で「歩く」、つまり、「歩く会」のこと)に参加していた。この年のさるくは、歩きながら地域の歴史を学ぶということをテーマとしていた。カトリック教徒が多いこの地域は、明治時代初期に禁教令が廃止された後にカトリック教会が公に活動を再開した際、五島列島の教区の拠点が据えられた地域であった。

このさるくの引率者は、地元の郷土史家で、かつ、地元自治体の世界遺産関連の作業に取り組んでいる委員でもあった。そのため、彼がおこなう解説には、世界遺産への言及がところどころにちりばめられていた。地元のカトリックの歴史にゆかりのある家屋や施設を巡るなか、さるくのグループは入り江の近くにある小山に差し掛かった。引率者はさるくの一行を止め、この小山にまつわる地域の伝承を集落全体の「景観」と結びつけながら説明し始めた。引率者の説明によると、この小山を含めた景観は地域住民の歴史的な営みから形成されてきたとともに、景観自体が地域社会を表象するものであるということであった。引率者は、この小山を含めた集落の景観を「文化的景観」というキーワードを用いて肯定的に表現したのであった。

一方、制度としての文化的景観の運営に携わっていた国の職員が同時期に福江に来訪し現地視察を行っていたのであるが、視察に同行した市役所の職員によると、この小山がある景観に対する国の職員の評価は、さるくの引率者の評価とは違っていた。具体的には、バイパス整備の公共工事の際にこの小山の一部が削られており、その部分には目立つように防災処理のコンクリートの吹付が施されていた。そのため、国の職員は、この小山のむき出しのコンクリートが文化的景観としては理想的ではないと否定的にとらえていた。つまり、文化的景観というキーワードをめぐって、この小山の景観に対して肯定的なコメント（引率者）と否定的なコメント（国の職員）が混在していたのである。

文化的景観とは何なのであろうか？それは世界遺産条約とどのような関係があるのだろうか？そして、文化財保全に関わる国や自治体の職員は世界遺産条約や文化的景観の法的概念をどのように解釈し、地域社会と結びつけようとしているのだろうか？本稿では、2007年1月に世界遺産の暫定リストに登録され、その8年半後の2014年9月に正式に文化庁からユネスコに推薦を受けることになった「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」の登録への取り組みのキーワードであった文化的景観(cultural landscape)をめぐる議論を事例として、世界遺産条約という国際法について法人類学的アプローチを用いた考察を試みるものである。

2007年1月に長崎県内の各地にあるカトリック教会の建築物や関連遺産が「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」として文化庁の選定を受け世界遺産暫定リストへ追加登録されて以来、長崎県各地ではカトリック教会と関連遺産を正式に世界文化遺産として登録することへの各種取り組みが県庁と関係市町といった地元自治体を中心に進められてきた。世界遺産についてのこれまでの先行研究においては、登録後のまなざしの変化や地域社会の変化(関根 2005; 才津 2006; 清水 2013 など)、あるいはナショナリズムなどを表象する遺産としての文化に対する関心に議論の焦点が当てられてきた(Eriksen 2001 など)<sup>1</sup>。しかし、世界遺

---

<sup>1</sup> 民俗学の視点から世界遺産の調査に取り組んでいる才津(2006 など)は、白川郷における修景(世界遺産として好ましくない景観の要素を修正したり取除くこと)に関わる外部の「専門家」と地域住民の認識の違いから生じる摩擦について民族誌的な分析を行っている。また、関根(2005)は、Urry(2002)や橋本(1993)などに代表される観光研究における「まなざし」の研究や「文化の真正性」に関する研究(安藤 2001 など)を基礎として、屋久島におけるエコツーリズムについて分析を行っている。また、Eriksen(2001)は世界遺産を一例として、ユネスコ



産登録への取り組みを行政的なプロジェクトとしてとらえた場合、観光を含めた産業の変化や遺産という文化表象の問題はさることながら、地域住民のあいだでは国際法である世界遺産条約がいかなる法的な実体をもって地域の住民生活に影響を与えるようになっていくのかという問題への関心も高い。これは法・政治人類学的な問題である「法と地域住民の関係」や「行政と地域住民の関係」のプロセスの問題であるといえる。

そこで、本稿では、チャールズ・サンダース・パース (Charles S. Peirce) (1961) やマイケル・シルヴァスタイン (Michael Silverstein) (1976, 2003) を中心とした語用論 (indexicality) を基礎とした法・政治人類学における先行研究 (Arno 1985; Arno 2009; Richland 2008 など) をもとに、長崎県の世界遺産登録プロジェクトを国際法の翻訳作業として捉え国際法と住民との関係を分析する。長崎県での世界遺産登録への取り組みにおける関連法整備のプロセスのなかでも、とくに景観をめぐる議論に焦点をあてることで、世界遺産条約という国際法の重層性と住民生活、そして、そのふたつを結びつける人々の関連性を分析する。

## 2. 世界遺産を「翻訳」する

地域の文化遺産や自然遺産を世界遺産に登録したり、登録されたものを保存・活用したりする行為は、そのイニシアチブをとるのが地域の住民であっても行政や自治体であっても、ユネスコの構成メンバーとなっている国家、つまり、日本政府を窓口として申請・報告を行うこととされている。世界遺産登録への流れは、日本においては国民国家の枠組みのなかで市町村や都道府県庁、そして、政府の関係者と連携しながら準備をするという複雑で「お役所」的な手続きを踏む必要がある。

ここでいうお役所的な手続きとは、世界遺産条約や国内の関連法に関する助言を政府の機関である文化庁の関係者から受け、申請に向け地域の遺産に関する法整備等を自治体関係者が行うことである。具体的に地元の遺産を世界遺産にするという政策的な過程は、行政的なプロセス (もしくは行政文化) の中で解体され、原議書としてまとめられ、決済が取られ、世界遺産に関連するそれぞれの国内法に置換えられることで法文化的な加筆がなされ、議会の承認を受け、そして、住民生活に公式的な影響を及ぼしていくことである。そして、再び、ユネスコの世界遺産会議で承認されることにより、整備された法制度が世界遺産条約と結びつけられ、地域の遺産は世界遺産になるのである。

この一連の作業では、世界遺産条約という固定化した書きことばが地域社会の流動的な日常生活と結びつくことになる。この流れのなかで、法文化的な翻訳を行うことにより国際法と地域社会を結びつけていくのが国や自治体の職員である。国際法と国内法、国際法と地域社会、そして、英語と日本語といったような異なる法制度や言語体系を結びつけるのが、この法文化的な翻訳作業であるわけであるが、同時に、この作業は地域住民が疎外を受けやすくなる作業でもある<sup>2</sup>。世界遺産条約を例とすると、その原文を理解するには、法律の知識

---

が掲げる文化 (culture) が有している普遍性 (universalism) と相対性 (relativism) の共存について批判的な考察を行っている。

<sup>2</sup> 一般市民が法制度からうける疎外に関する議論は、法人類学者のローラ・ネイダー (Laura

だけでなく、英語、もしくは、フランス語の読解力が必須になる。そのため、言語力がなく、また、法的なトレーニングを受けていない人たちにとってはこの一連の作業は手が届きにくいものになっている。それに対して、人材や情報を組織的に入手しかつ管理ができる組織は、その影響力を行使しやすい。なぜならば、異なる言語のあいだにある微妙な用語の差異や、異なる法制度のあいだにある違いを把握し、それらを結びつける際に他者に気づかれずに自らが利益を享受できるように、法文化的な翻訳を行うこともできるからである。

このような法的・文化的な翻訳に関する議論は、他文化・異文化を研究対象とすることが多い人類学においても理論・方法論の両面で共通する課題であるといえる。そのなかでも特に、法制度という社会的な強制力と日常生活との関係に研究の中心を据える法人類学においては、翻訳にまつわる問題は常に議論の焦点となってきた。その代表的な議論が、1960年代に繰り広げられたポール・ボハナン (Paul Bohannon) とマックス・グラックマン (Max Gluckman) のあいだの論争である (Bohannon 1969; Gluckman 1969)。伝統的に「異文化」を対象としてきた人類学的な研究においては、調査・分析の対象と聴衆が異なることが多かった。そのため、人類学者は調査地における概念に解説を加える際、聴衆の理解を最大限に引き出すことが求められる。その際、どこまで解説を加えることが適切なのか、ということが法人類学の長年の命題となってきた。たとえば、グラックマン (1969) は、聴衆の理解を導き出すために、調査地の法概念を分析する際には英国法の用語を用いることを提唱したのに対し、ボハナン (1969) は英国法の用語は英国における法的な歴史や文脈を反映しており、聴衆が調査地の法概念を英国法的に捉えてしまうという問題を犯しかねない、と反論した。

人類学的な翻訳に関する議論は、法文化研究においても大きな有効性を見出すことができるが、同時に世界遺産の翻訳作業を含めた法文化的な翻訳においては、一般的な言語的翻訳作業とは大きく異なる点がふたつあげられる。まずひとつ目は、法文化的翻訳においては法制度という強制力をとまなう言葉を扱うという点である。また、ふたつ目は、自治体職員は翻訳作業に従事するにあたり絶対的な力を行使できる立場にあるのではなく、何がしかのかたちで住民から承認を受けないとその翻訳作業に取り組めないことである。保存管理計画等の報告書作成においては地域住民からの情報提供が必要であり、条例を含めた国内法の制定においては住民の代表である議会の承認が必要となり、そして、構成資産の管理については土地や建物の所有者を含めた地域住民の協力が必要となる。住民との調整が取れないまま、世界遺産の登録を推進しようとするれば、自治体職員は世界遺産以外の業務で住民の協力を断られる可能性に直面し、議員は選挙での支持を失う危険性にも直面する<sup>3</sup>。そのため、自治体職員であれ地域のリーダーであれ、世界遺産登録作業のイニシアチブをとる立場にある関係者は地域住民と政府とのあいだで微妙な舵取りが要求されるのである。

---

Nader) が、法人である企業と一個人との紛争に焦点を当て論じている (Nader 1980)。企業対個人の訴訟の場合、個人は法人というときには専門家集団を抱える組織を相手にしなければならないため、現実的には「個人対多数」という状況にもかかわらず法制度上は「1対1」として認識される問題を有している。

<sup>3</sup> この危険性は、世界遺産登録の作業に取り組んでいた長崎県内の市町の職員が特に懸念していた問題であった。

### 3. 背景：長崎における世界遺産関連の動き

本稿における調査は、長崎県の五島列島に位置する福江島と久賀島を中心に、新上五島町、小値賀町、平戸市といった世界遺産登録運動に取り組んでいる地域で、調査期間は2007年7月より2008年9月、2010年5月より8月である。2007年は、長崎の教会群が文化庁に世界遺産の暫定資産として選定された年であり、関係自治体で様々な法整備が進められ始めた時期であった。

時間を少しさかのぼった2000年代初頭、日本では世界遺産が行政的な政策として公に取り上げられるようになった。特に、2003年に当時の小泉内閣が『観光立国行動計画』をはじめとする国家的な政策として歴史遺産を観光や地域振興の機軸に置いたことに伴い、地方自治体や各種まちづくり団体による世界遺産登録運動が日本各地で乱立するようになった。この当時、日本各地で地方自治体やまちづくり団体が、国内外から学術関係者や日本文化の専門家を招聘し、メディアの注目を引こうとしたり、地域の文化遺産の世界遺産としての価値をアピールしようとする動きが見られた。具体的には、日本文化の専門家でありかつ国際人と呼ばれるような人物や、ユネスコの関連組織の研究者や職員を招聘し、視察の事前情報を提供しているメディアの前で招聘者から肯定的なコメントを引き出すことを試みる、といったような取り組みが各地で行なわれている。視察の翌日や数日後には地方紙や全国紙の地方版で視察の様子が報道され、記事では招聘者が語った資産の価値づけや保護の重要性への言及が強調された。

各自治体におけるこのような取り組みは、2006年に文化庁が世界遺産の文化遺産の選定を公募制にした際に顕著になり、2年後の2008年に文化庁がこの公募制を中止するまで続いた。このことは長崎においても例外ではなく、県内各地にあるカトリック教会建築に関心を持つ有志（主に建築系の大学教授や元自治体職員、そして、地域の有力者など）が2001年に団体を発足し、世界遺産登録を目指し、教会建築の重要性を訴えかけるシンポジウムやツアーなどを通じた独自の啓蒙活動に取り組んでいた。並行して、団体の活動とは独立して進んでいた長崎県庁の教育担当部局による地域史掘り起こしの取り組みや、観光活性化の焦点として地域のカトリック史の再考に関する取り組みも行なわれていた。世界遺産の候補の選定を文化庁が公募制にしたことにより、個別に動いていた上記のそれぞれの取り組みが長崎県の主導で合流し、申請書として取りまとめられ、2007年1月に世界遺産の前段階である暫定リスト入りの候補となったのが「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」であった。

### 4. 「法的な担保」：登録準備における法の翻訳作業

2007年1月の文化庁の選定を受け、長崎の世界遺産登録運動は正式に国を巻き込んだプロジェクトとして前進することになる。当時の地元長崎のメディアや自治体関係者は、正式に世界遺産になった際の観光の活性化や経済効果に関する分析を報道発表していたが、経済効果はあくまで世界遺産になれた時の予測であって、その前段階となる登録へ向けた様々な作業はまだなされていなかった。具体的には、ユネスコへの正式申請に至るまでの実際の作

業は、法文化的な側面においては世界遺産条約や国内法にある共通のキーワード (index) を見つけ出し、そのキーワードを媒体として世界遺産条約と住民生活を結びつけていくことである。筆者が聞き取りを行った当時の文化庁の文化審議会の委員の言葉を借用すると、このことは構成資産の「法的な担保を取ること」であるといえる。

2006年9月に文化庁が公募を発表した際に公表された文化審議会の世界遺産特別委員会の資料において、この「法的な担保を取る」行為について直接の言及箇所がある(文化審議会 2006)。委員会の配布資料には「世界遺産条約履行のための作業指針 (Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention)」(以下、作業指針)の日本語訳の一部が含まれていたが、法的な担保は引用されているこの作業指針の第78段落に記載されている。

段落 78 顕著な普遍的価値を有するとみなされるには、当該資産が完全性及び／又は真実性の条件についても満たしている必要がある。又、確実に保護を担保する適切な保護管理体制がなければならない。

78. To be deemed of outstanding universal value, a property must also meet the conditions of integrity and/or authenticity and must have an adequate protection and management system to ensure its safeguarding (強調箇所は筆者) .

この法的な担保とは英語の原文では「ensure」である。ユネスコは各国の主権を認識することにより成り立っている組織である。そのため、ここでいう担保とは、日本においては構成資産が国内法で保護されていることを意味する。これは、文化庁の法律の処理手法に詳しい場合は常識として理解されることであるが、そうでない場合は「主権 (sovereignty)」と「担保 (ensuring)」という用語を連想ゲーム的につなげる必要がある。これはチャールズ・サンダース・パースが提唱し、後にマイケル・シルヴァスティンが議論を発展させた語用論 (indexicality) の法文化的な応用である。

パース (1961) は記号 (sign) と表象 (representation) の関係を議論する中で、記号が抽象的でありながらも意味を伝達することや、受け手側がどのようにして抽象的な表象と意味を結びつけるのかということ进行分析の中で、受け手側の解釈が受け手自身の文化的知識や社会制度的な体系といった文脈に依存すること (context-dependent) を指摘した。世界遺産条約の書き手 (送り手) のメッセージの背景には書き手が置かれた社会的な文脈があり、世界遺産条約に込められた意味も書き手の文脈を含んでいる。同時に、受け手による世界遺産条約の解釈・運用は、受け手が置かれている文脈に依存する。そのため、世界遺産条約を通じて送り手が意図するメッセージと受け手が考えるメッセージの解釈は、仮に同じ用語を用いても全く異なることがあるのである。それに加えて、受け手がそれぞれに異なる受け手に対して、2次的、そして、3次的に上記と同じように世界遺産条約を翻訳 (もしくは伝達) していくと、地域住民にとっては異なる仲介者を介すことで翻訳の内容が異なるものに変容していつてしまうのである。このような現象をシルヴァスティン (2003) は、語用論的な変容 (transformation) と指摘している。つまり、世界遺産条約は、それぞれの国家におけ

る法制度との調整の中で、それぞれの国や地域社会でそれぞれに異なる体系として実態を持つようになることを意味している。また、国や自治体といった公式な組織から引き出される世界遺産条約に関する翻訳・解釈と、地域住民がそれぞれに解釈し結論付けるものが異なり、食い違いが生じることもある。

2007年の文化審議会による暫定リスト入りへの選考以来、長崎の世界遺産登録の作業の場合は、正式な手順としては法的な担保を取ることが本登録に向けた作業の焦点のひとつとなった。その中で、世界遺産条約と長崎県各地の住民の生活を法的に結びつけるキーワードが議論されることとなった。ここで提示されたキーワードが文化的景観(cultural landscape)であった。

## 5. 「文化的景観(cultural landscape)」: 似て非なるキーワード

ユネスコによる原語のひとつである英語のcultural landscapeに文化庁がつけた訳語が文化的景観であるが、これは五島を含めた長崎県各地と世界遺産条約を結びつけるキーワードであったものの、同時に自治体の職員を含めた現地関係者の混乱を招いたキーワードでもあった。これは、国際条約と地域社会とを結ぶ際の言語的・法的な翻訳作業における訳語と国内の法制度の選択の問題に起因するものでもあるが、世界遺産条約の原文にあるcultural landscapeを起点として、文化庁による訳語である「文化的景観」と国内法である文化財保護法における「文化的景観(重要文化的景観)」、そして、一般的な用語である「文化景観」という3つの似て非なる概念が混同されて用いられたためであった。

まず最初に、世界遺産条約の中のcultural landscapeに対応する訳語としての「文化的景観」であるが、文化庁によるユネスコの作業指針の仮訳では下記のように定義されている。

人間社会又は人間の居住地が、自然環境による物理的制約のなかで、社会的、経済的、文化的な内外の力に継続的に影響されながら、どのような進化をたどってきたのかを例証するもの(文化庁 2005: 14)<sup>4</sup>

ユネスコはこれを「人類の遺産(world heritage of humanity)」<sup>5</sup>として定義し、その名の通り世界的な人間の遺産としているが、それに伴う具体的な規則や罰則規定はなく、管理については各国の法制度の運用手法と連携して行っている。

それに対して、世界遺産条約の受け皿とされている日本の国内法である文化財保護法の「文化的景観(重要文化的景観)」は、同じ言葉でも定義が異なっている。端的に言うと、世界遺産の作業指針にある定義よりも狭いものとなっている。

<sup>4</sup> 英語での原文は「They (=cultural landscapes) are illustrative of the evolution of human society and settlement over time, under the influence of the physical constraints and/or opportunities presented by their natural environment and of successive social, economic and cultural forces, both external and internal.」(WHC. 05/2 2 February 2005)。

<sup>5</sup> <http://whc.unesco.org/en/activities/487/> 2015年2月18日参照。

地域における人々の生活又は生業及び当該地域の風土により形成された景観地で我が国民の生活又は生業の理解のため欠くことのできないもの（文化財保護法第 2 条第 1 項第 5 号）（強調箇所は筆者）

文化財保護法での定義は、「我が国民の生活又は生業の理解のため欠くことのできないもの」となり、日本に限定した狭い定義となっている。またそれだけでなく、文化財保護法においては、景観に関わる国土利用計画法関連の 5 法（都市計画法、農業振興地域の整備に関する法律、森林法、自然環境保全法、自然公園法）と景観法の合計 6 つの法律とその関連条例を用いて、住民生活の諸側面を規制し担保をとることになる。つまり、世界遺産における文化的景観とは違い、より具体的な国内法との連動と罰則規定を有しているのが文化財保護法における文化的景観である。

そして、3 つ目の用語が、「cultural landscape」の一般的な訳語である「文化景観」である。このことについては、文化財保護法の「文化的景観（重要文化的景観）」の法律の準備作業に関わった金田章裕がその背景を論じている。「文化景観」とは「醜いモノであろうといいものでであろうと、人間が手を加えたすべてのもの（景観）」（金田 2008: 4）である。それに対して、文化財保護法における準備作業の過程で「文化『的』景観」と「的」をくわえることで、「人間の評価が入っている」景観とそうでない「文化景観」に差異をつけたと指摘している<sup>6</sup>。

Cultural landscape をめぐるこれらの 3 用語は、音的にも定義的にも重複点が多く、そのため住民や自治体職員を含めた現地の関係者のあいだで混乱が生じていた。これは国際条約と地域社会とを結ぶ際に起こる翻訳作業での訳語の選択の問題に起因するものであり、関連することばの置換え（indexicality）から生じる混乱でもあった。つまり、それぞれに、ことば自体は似ていても、それぞれの法律用語を作成した人の背景にある文脈と、本稿の冒頭部分で取り上げたさるくの引率者（地元自治体の世界遺産関連の委員でもあった）を含めた現地の関係者が考える文脈とに違いが生じ、そのことにより世界遺産登録作業という一連のことばの伝達の過程のなかで語用論的なずれが生じ、法的なプロセスや解釈からは異なる情報が地域社会に届いたのである。ただし、文化財保護法における文化的景観の定義が、日本を「理解」するための文化遺産というより狭義に記されているのに対して、世界遺産条約における文化的景観<sup>7</sup>の定義は「人間社会又は人間の居住地が…（中略）…どのような進化をたどってきたのかを例証」するとされており、文言どおりにとらえるとより広義に捉えられ、金田が論じる文化景観の定義にも近い。そのため、世界遺産と地域社会とのあいだに、法的な担保の媒体として文化財保護法の在り方の理解が共有されていない場合、語用論的なずれは起こりやすい。

世界遺産を含めた国際法の翻訳においては国レベルの職員から市町村レベルにいたるまで、国際法と地域住民の生活とのあいだに介在する様々なキーワードを導き出すことにより、

---

<sup>6</sup> 金田はこれを「姑息な方法」（金田 2008: 4）と表現している。

<sup>7</sup> この文化的景観はあくまで文化庁による cultural landscape の仮訳である。

国際条約を特定の地域において法的な実体性を持たせていくこと、具体的には世界遺産における抽象的な「文化」の概念に法的な強制力を付け加えていくことが世界遺産登録プロセスにおける核心部分となる。自治体の職員は地域の現状や将来の方向性を見据えながら国内の関連法や条例案の運用のシミュレーションを繰り返し、語用論的なずれの有無を確認しつつ法的な管理計画を作成していく。しかし、このようなプロセスを経て地域社会で特定の法的実体性を持つようになる世界遺産条約ではあるが、行政職員をはじめとした法的翻訳のトレーニングを受けた人たちにとっても、「文化的景観」のように混乱しやすいキーワードを伴うと、その概念や法的な関連性は簡単に理解できるものではない。

このことは、長崎の世界遺産登録に関わる全般的なところで起こったが、2007年の文化庁による選定後の時期においては、地域住民による語用論的な解釈のプロセスに法的な翻訳者である行政・自治体職員の業務のスピードが追いついていないという事態が生じていた。五島を含めた長崎の多くの地域住民は世界遺産条約を何がしかの法体系であると把握していた。そのため、住民にとっては法律である世界遺産の法体系がどのように生活に影響を与えていくのか、という懸念をもっていた。そこで、住民が考えるのが「世界遺産 - 法律 - 規制」という語用論的な連想プロセスであった。どれだけ自分たちの生活が制限されていくのか、住民は可能な限り早い段階で情報をほしがっていた。そのため、自治体職員が公民館等で懇談会を開催する際にも、いくつかの質問は規制の問題に関したものだだった。

しかし、問題は2007年1月の文化庁による選定の発表以前には、関連市町レベルにおいて長崎の教会群とキリスト教関連遺産に関する体系だった法整備は行われていなかったことである。関係自治体では、世界遺産に関する準備のための部門や委員会の立ち上げを文化庁の発表後に行ったところが多く、そのことから翻訳者である自治体職員の多くが世界遺産に関連した法制度やプロセスについて整理しなおしはじめていた最中であった。つまり、職員も手さぐり状態の中におり、住民との懇談会の場では、法律や規制に関する質問に対する答えの準備ができてないことが見かけられた。

例としては、自治体職員を対象とした文化的景観に関する学習会があげられる。さるくが開催されたのと同時期の2007年12月以来、五島では景観法と文化財保護法における重要文化的景観、そして、世界遺産に関連する自治体職員を対象とした学習会が開催されるようになった。五島においては、学習会の以前に景観法関連の条例を制定したり、重要文化的景観への申請をしなかったため、世界遺産申請に関わる作業は担当者によっては手探り状態でもあった。しかし、学習会の開催の時点で、文化庁が暫定リストへの追加を決めた2007年1月から約1年弱が経過しており、世界遺産に関する説明を住民から求められるのと同時に関連する法制度の勉強にも取り組んでいた。そのため、文化的景観をめぐる混乱に一部の自治体職員も翻弄されていたのである。

同時に、行政職員による恣意的な翻訳の試みも見られた。例えば、法的な担保をどのように理解し、そして、説明するか、という研修会が長崎県内では2007年の年末より自治体職員を対象に行われた。その際、住民に対しては「規制」ということばの使用を可能であれば控えるように講師が指導していることもあった。講師が強調したのは、規制というマイナスな印象があることばを用いるのではなく、法整備がもたらす利益的なプラス側面を住民に的確に伝えることにできる限り力点をおいてほしい、という内容であった。しかし、すでに「世

界遺産 - 法律 - 規制」という思考を持っていた住民の場合、法整備にマイナスの印象を持っているため、プラス側面を強調してしまうと逆に不信を引き起こしてしまうこともあった。並行して、長崎新聞などをはじめとした地方メディアによる世界遺産に関わる前向きな報道がなされる中で、世界遺産の政策を取り扱っている行政・自治体という公式なルート（つまり、法文化的な翻訳のチャンネル）からは法律や規制に関する説明がもたらされないという状況が生じていた。この住民の解釈とお役所的なプロセスというそれぞれの違ったルートにおける語用論のプロセスの速度のちがいや、その際の対応によっては住民が世界遺産のみならず行政に対する不信感を増大させることも見かけられた<sup>8</sup>。

## 6. 法的な翻訳と文化的な翻訳

法律と住民との関係が適切に取りもたれれば、世界遺産条約という国際法と地域住民の生活が各種の法律を媒体として効果的に結びつけられることになる。そして、理想的には世界遺産として正式に登録された際は、この翻訳のベクトルの向きが逆になり、住民生活が条例をはじめとした成文法という「法律」を媒体として世界遺産として表象される文化となっていくことになる。

しかし、法的に世界遺産条約を翻訳することが出来ても、並行して法律と住民の理解を結びつけることが出来ないと、皮肉にも世界遺産として表象される地域「文化」と実際の住民生活という「文化」に法を媒体とした乖離が生じることになる。法的な翻訳作業と文化的な翻訳作業が乖離してしまうと、世界遺産条約というひとつの国際法から、法と社会とで異なる語用論のプロセスが生じ、「法的な担保」をとったにもかかわらず住民生活の保全をおろそかにしてしまう可能性をはらんでいる。しかも、究極的には住民が自治体による他のプロジェクトにも協力しなくなるという「行政と住民の乖離」という問題が生じることにもなるのである。行政や自治体職員には法律的なテクニックというべき独特の法文化があり、住民生活の乖離の可能性が国際法の翻訳プロセスには内在している。長崎の世界遺産登録をはじめとした国際法に関わる問題は、その国際法の施行後の動向に派生しうる問題と同じくらい、制定までのプロセス、つまり、法の翻訳のプロセスに注目を当てるのが、国際法と住民生活の関係性を理解する上で非常に重要であることを提示している。

## 参考文献

安藤 直子

---

<sup>8</sup> Giddens (1999) は、グローバリゼーションとリスクとの関わりについて議論する中で、行政職員による情報伝達の難しさを論じている。情報の公開の度合いによっては、危機を煽りすぎていると批判される可能性があるとともに、混乱を回避しようと情報提供に制限を加えると情報の隠蔽をしているとも批判される危険性もはらんでいるからである。五島における 2007 年から 2008 年の世界遺産登録の初期段階においては、Giddens の後者の指摘に近いといえるが、情報の公開の度合いの判断に迷いが見られたといえる。



- 2001 「観光人類学におけるホスト側の「オーセンティシティ」の多様性について」『民族学研究』66巻3号: 344-365。

Arno, Andrew

- 1985 “Structural Communication and Control Communication: An Interactionist Perspective on Legal and Customary Procedures for Conflict Management,” *American Anthropologist* 87-1: 40-55.
- 2009 *Alarming Reports: Communicating Conflict in the Daily News*, New York: Berghahn Books.

Bohannan, Paul

- 1969 “Ethnography and Comparison in Legal Anthropology,” In L. Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, pp. 401-418, Berkeley: University of California Press.

文化庁

- 2005 『世界遺産条約履行のための作業指針 文化庁仮訳』、文化庁。

文化審議会

- 2006 『世界文化遺産特別委員会における調査・審議の結果について』、文化庁。

Eriksen, Thomas Hylland

- 2001 “Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concepts of Culture,” In J. Cowan, M-B. Dembour and R. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, pp. 127-48, Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony

- 1999 *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, New York: Routledge.

Gluckman, Max

- 1949 “The Village Headman in British Central Africa: Introduction,” *Africa* 19-2: 89-94.
- 1969 “Concepts in the Comparative Study of Tribal Law,” In L. Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, pp. 349-374, Berkeley: University of California Press.

橋本 和也

- 1999 『観光人類学の戦略——文化の売り方・売られ方』、世界思想社。

金田 章裕

- 2008 「景観をめぐるふたつのフィールド」『月刊みんぱく』32-8: 2-7。

Nader, Laura

- 1980 *No Access to Law: Alternatives to the American Judicial System*, New York: Academic Press.

Peirce, Charles S., et al.

- 1965 *Collected Papers*, Cambridge: Belknap Press.

Richland, Justin B.

- 2008 *Arguing with Tradition: the Language of Law in Hopi Tribal Court*, Chicago: University of Chicago Press.

才津 祐美子

- 2006 「世界遺産の保全と住民生活——「白川郷」を事例として——」『環境社会学研究』

12: 23-40。

関根 久雄

2005 「森への視点——屋久島における世界自然遺産と観光開発のゆくえ——」『島嶼研究』5: 55-75。

清水 展

2013 『草の根グローバリゼーション——世界遺産棚田村の文化実践と生活戦略』、京都大学学術出版会。

Silverstein, Michael

1976 “Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description,” In K.H. Basso and H.A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. pp. 11-55, Albuquerque: University of New Mexico Press.

2003 “Translation, Transduction, Transformation: Skating "Glossando" on Thin Semiotic Ice,” In P.G. Rubel and A. Rosman (eds.), *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, pp. 75-105, Oxford: Oxford University Press.

Urry, John

2002 *The Tourist Gaze*, Los Angeles: Sage Publications.

## World Heritage as an Administrative Policy

Toru Yamada

In this paper, I analyze the open texture of UNESCO's World Heritage program, and the accompanying inherent problems with its applications to the living landscape of the lay public. To be inclusive and to be globally applicable, international law tends to be written in more general, vague, or even uncertain terminology, and is usually not case-specific. International law cannot function in a specific domestic sphere unless it is consciously interpreted and articulated by intermediary agencies. In other words, international law can establish a clearer legal existence only after the legislative or the judicial branch in the domestic sphere translates its meaning into domestic statutes or case laws. The vague nature of international law not only allows intermediary agencies to take some control over the process of meaning interpretation and the drafting process of corresponding domestic laws, but can also be a source of confusion by allowing each stakeholder to interpret international law according to their own interests. As a result, the implementation of an international law may not only bring confusion to local residents, but it may also make locals more vulnerable in the international community.

### **Keywords**

Legal anthropology, Administrative Law, Indexicality, World Heritage

原理原則の語り口と情状酌量の語り口  
——現代ベトナム村落における住民討議の構図——

加藤 敦典

## 要 旨

現代ベトナムにおいて、地域住民が共産党の方針や政府の政策に異議申し立てをおこなうとき、党や政府のポリシーを直接的に批判することはしない。また、多くの場合は対抗的なポリシーを明示的に語ることもない。地域レベルの政治において、住民は、党や政府のポリシーに正面から対立しないように注意しながら、自分たちの意図を政策実施過程のなかに組み込んでいく。その過程のなかで、住民のあいだでは、大きく分けて、ふたつの語り口があらわれることが多い。ひとつは、党や政府や外国援助団体の方針を代弁するかのように厳格なルールの適用を求める語り口（この論文では「原理原則の語り口」と呼ぶ）であり、もうひとつは、対抗的なポリシーをあえて語らず、個別の事情への配慮を求める語り口（この論文では「情状酌量の語り口」と呼ぶ）である。このふたつの語り口は、見た目のうえでは、ふたつのポリシーの対立の構図をとらずに、両者が併存するなかで妥協的な問題解決がはかられる。この論文では、ベトナム北中部の村落での民族誌的な調査に基づき、上記のふたつの語り口が交錯するローカルな政治過程を描いていく。具体的な事例としては、貧困補助対象世帯の選定における地域住民のあいだの討議、女性連合会による困窮会員への援助の是非をめぐる会員同士の議論、および、国際援助団体の主導で実施された回転貯蓄信用講プロジェクトの事例をとりあげる。地域住民によるポリシーの「誤読」の分析とともに、ポリシーを語らないことにも注目することによって、言語ゲームとしてのポリシーに対する恭順と抵抗がないまぜになった政治実践の諸相を描くことが可能になることを主張する。

## キーワード

ポリシー、ベトナム、村落自治、政治過程

## 1. 導入

### 1-1. 共産党・政府のポリシーと住民の応答

現代ベトナムの中央—地方関係において、共産党の方針や政府の政策は絶対的な強さを持っている。そのため、地域住民は党の方針や政府の政策に対して異議申し立てをおこなう場合であっても、多くの場合は党や政府のポリシーを直接的に批判することはしないし、対抗的なポリシーを語ることもない。

しかし、それは住民が政治過程に関与できないことを意味するものではない。実際、集

落の住民集会などを観察していると、「党の方針 (*chu truong* [主張]) には完全に賛成するが」という前置きをしたうえで、住民が延々と地方行政による政策実施過程を批判する光景を目にすることがある。あるいは、党や政府のポリシーへの反対意見は述べずに、個別の状況を勘案して便宜をはかるように提案する場面にもしばしば出会う。

このような政策実施をめぐる地域レベルでの討議の過程において、住民のあいだでは、大きく分けてふたつの語り口があらわれることが多い。ひとつは、党や政府、あるいは外国援助団体の方針を代弁するかのように厳格なルールの適用を求める語り口（この論文では「原理原則の語り口」と呼ぶ）である。もうひとつは、対抗的なポリシーをあえて語らず、個別の事情への配慮を求める語り口（この論文では「情状酌量の語り口」と呼ぶ）である。

この論文では、ベトナム北中部の村落での民族誌的な調査に基づき、上記のふたつの語り口が交錯するローカルな政治過程を描いていく。具体的な事例としては、貧困対策の対象世帯の選定における地域住民の裁量と融通の事例、官製大衆団体である女性連合会による困窮会員への援助の是非をめぐる会員同士の討議、および国際援助団体の主導で実施された回転貯蓄信用講プロジェクトの運営の三つの事例を報告する。この論文では、住民の討議空間における「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」の交錯を、それらの語りの背後にある利害、立場、道德観の違いによって説明するのではなく、ポリシーを語る語り口と、あえてポリシーを語らない語り口というふたつのスタイルの違いとして分析することを試みる。そのことによって、この論文では、党や政府や援助団体のポリシーを代弁しようとする「原理原則の語り口」と、ポリシーを明示的に語らない「情状酌量の語り口」が相互を否定することなく併存するなかで妥協的な問題解決がはかれるという、現代のベトナム村落の政策実施過程のありかたの典型的なパターンを指摘する。

なお、特集の序論において筆者が示しているように、この論文ではポリシーということばを狭義の政策や政治信条にとどまらず、日常的な道德や、生活における「こだわり」をも含意する概念として使うことにする。このような意味でのポリシーとは、その場しのぎのこじつけやいいわけではなく、かなり強固な一貫性をもち、かつ多くの場合はある倫理観に基づいた行為の指針を意味する。これらのポリシーは何らかのかたちで明示される場合もあるし、明示されない場合もある。当然、「原理原則の語り口」では、おもに党や政府のポリシーを代弁するようなかたちで、ポリシーが明示的に主張されることが多い。他方、「情状酌量の語り口」の場合はその背後に漠然としたポリシーが脈打っているように見えるものの、それは明示的には語られることがない。この場合、ポリシーが想定されることと、それが実際に語られるかどうかということは、分析の位相をわけて考えたほうがよい。明示的にポリシーが語られないときに、その背後にポリシーを読み解くことの是非について考察することがこの論文の重要なポイントとなる。

## 1-2. 日常生活のなかでの政治実践

ベトナム社会を研究する人類学者や地域研究者は、これまでも、党の方針や政府の政策をないがしろにして住民が生活の便宜を確保しようとする様子について関心を払って研究を積み重ねてきた。それらの議論は、政策の具体化を地方行政に任せ、形式上の成果の

みを評価するという政策モニタリングの脆弱さと、それが生み出す政策理念と実施過程のあいだの「隙間」を利用した地元幹部や地域住民の実践について論じたり (Sikor 2004)、地域社会の協力的なしには統治が貫徹できないベトナムの国家と社会のあいだの関係を利用した住民の生存戦略を描いたり (Kerkvliet 2005)、あるいは、為政者が法律や政策をないがしろにして住民の生活の便宜をはかることが統治の正当性の根拠になるというリーダーシップ論の観点からの分析 (Koh 2006) を展開したりしてきた。また、そういった生活の便宜を確保するための実践がドイモイをはじめとする大規模な制度変革に与えた影響についても議論されてきた (たとえば、Kerkvliet 2005; 古田 2009; Kim 2011)。

ここでいう生活の便宜を確保するための日常的な実践は「抵抗」にかぎったものではない。それは支持 (support)、恭順 (compliance)、修正 (modifications)、はぐらかし (evasions) などを含んだ多義的な実践である (Kerkvliet 2009: 233)。その意味で、この論文でとりあげる地域住民によるポリシーをめぐる応答は、必ずしも党や政府への抵抗だけではなく、党や政府の代弁をしながら、意図的ではないにせよ、党や政府のポリシーを過剰に深読みしたり歪曲したりすることによって政治過程に関与するような実践も視野に含むことになる。

### 1-3. ポリシーを語ること、ポリシーを語らないこと

上述のように、地域レベルの政治において、住民は党や政府のポリシーに正面から対立しないように注意しながら、自分たちの意図を政策実施過程のなかに組み込んでいく。このとき「原理原則の語り口」では、その根拠となる「法源」として、共産党の方針、政府の政策、あるいは国際援助団体のプロジェクトの方針などが暗示的にではあれ言及されるのに対し、「情状酌量の語り口」ではそのような言及をおこなわない。もちろん、その背景には、上述のように、現在のベトナム社会において共産党の方針などに対してあからさまな反対をすることができないという状況がある。しかし、それだけではなく、あえて固定的な行為の指針を現前させずに、事情ごとに柔軟にものごとを処理しようとする「情状酌量の語り口」には、あることからの是非を一貫した倫理的な行為の指針のもとで語るポリシーの語り口そのものを相対化するような生活者の知恵が示されているとみることもできる。このような状況を見無視して両者の語り口の対立をふたつのポリシーの対立として描くことは、ローカルな政治過程の実相を間違えて描写することになってしまう。当事者たちがポリシーを語らないときに、その背後にあるポリシーを想定して語りを理解することは、このような状況においては誤りなのである。

この「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」は、鳥越皓之 (1989) のいう「通俗道徳」と「生活常識」の対比とも比較することが可能である。鳥越は、日本の住民運動の分析をおこなってきた経験から、日常生活と生活意識が共有される生活世界のなかでは、通俗道徳、生活常識、個人の経験知の三者を基盤として複数のグループがそれぞれに「言い分」(正当化の論理) を形成し、それらのグループ相互の力関係の緊張関係のなかで地域の問題が処理されていくという見取り図を示している (鳥越 1989: 30, 44)。ここでいう通俗道徳は安丸良夫 (2013 (1974) : 2) が提起した概念であり、近代国家の統治イデオロギーとしての国民道徳を意味する。このような通俗道徳は、人間として正しく生きる規範とし

て一般の人びとのなかにも浸透している場合が多いという。ベトナムの場合でいえば、この論文のなかで頻出する「文化」(*van hoa*) 概念に結びついた諸々の規範がまさにこの通俗道徳だといえそうだ。これに対して、生活常識は「人並として世を渡っていける知恵」(鳥越 1989: 35) を意味する。鳥越はこれを有賀喜左右衛門のいう「生活意識」や色川大吉のいう「部落共同体のモラル」と同じものだとしている。現代の日本の住民運動では、これらの通俗道徳と生活常識を基盤として形成されたさまざまな「言い分」が、自治会を典型とする「生活組織」を通して、いくつかの典型的な意思決定のパターンのもとで討議されることで、地域の問題がうまく処理されたり、あるいは破綻していったりするのだと鳥越は言う。

ここで鳥越が言う「言い分」とは、通俗道徳と生活常識のなかから選びとられた「自己納得と他者への説得のため」の論理であり、それはいちおうの論理性をもった意見である(鳥越 1989: 47)。ただし、ある人がある「言い分」を表明し、それに従って行動しているのは、「たまたま、あるいきがかり上そうなった」(鳥越 1989: 21) ものであり、実際には複数の選択肢があるなかで、彼の意見としてたまたまある「言い分」が現前しているに過ぎないと鳥越は指摘する。松田素二は、ある生活世界において選択の幅として許容されている「説得と納得の言説」のなかからひとつを選んで「言い分」を展開するこのプロセスは「生活者の便宜」によって「操られている」(松田 2009: 166) と指摘する。ここでいう「操りの可能性」(松田 2009: 164) がどの程度まで当地人たちの能動的な判断に基づくものかといえるのかについては解釈の余地がある。ただし、ここで注意しておきたいのは、そういった選択にあたっては、選択する側の都合だけではなく、鳥越が指摘するように、交渉や議論の相手側の「感受性」(鳥越 1989: 22) に響くような語り口を探り当てていかなければならないということである。ようするに、「説得と納得の言説」の選択は、受け手側を考慮したコミュニケーションのなかでおこなわれるのである。そのように考えていけば、田辺繁治がいう「他者とともにある社会的実践」の場として、あるいは「人と人との相互行為が凝集し活動が組織されている現場」(田辺 2003: 22) としての「コミュニティ」において、行為の規則を意識的に検討する言語ゲームとしてのポリシーが創発的に形成され、学習され、批判されていくプロセスについて議論をすることが可能になる。また、逆に、ポリシーをめぐる語りを通して遂行的につくりだされるコミュニティについての記述の枠組みを提示することも可能になるだろう。さらにいえば、この論文が指摘するように、あえてポリシーを語らないという態度を許容するような相互行為によって維持されるコミュニティのありかたについての議論も可能になると言えるだろう。

このような議論をふまえて、現代のベトナムの村落の政治過程をみたとき、どのような言い分が、どのような通俗道徳や生活常識のもとで語られ、また、それらの言い分がどのような生活組織のもとで、どのような意思決定のパターンに基づいて地域の問題の処理につながられていくのか、また、そのプロセス自体がどのようにしてコミュニティをつくりだすのか、という問いを設定することが可能になる。

このような観点からベトナム(あるいは、私の調査地であるベトナム北中部)の村落の政治過程を分析するにあたっては、次のような留意が必要である。それは、農業の集団化を長期間にわたって経験し、また、地域住民にとって共産党の存在が現在でも身近なものである旧ベトナム民主共和国(いわゆる旧北ベトナム。私の調査地であるベトナム北中部

もこれに含まれる)の村落では、生活常識の枠組みとしての共同体が多分に社会主義的改造の時代に構築された「集団」(*tap the*)の枠組みに依拠している場合が多く、そのため、そこでの住民討議では通俗道徳が頻繁に言及され、また、住民にとっても、それらの価値規範が比較的的日常のなかに浸透しているということである。

もちろん、現代のベトナムの村落社会には、社会主義的改造によってつくられたものとは違う生活組織も存在する。Hy V. Luongによれば、ベトナム北部の村落では、1980年代末以降、ゾンホ(*dong ho*)と呼ばれる男性中心主義的な親族集団組織や、女性を中心とした仏教会、あるいは同窓会などの自発的結社の活動が活発化し(Luong 2010: Chapter 7)、場合によっては、それらの組織が政治的な集合行動に人々を動員する基盤となり、汚職幹部糾弾キャンペーンや、省政府への告発行動などといった「公開対話」(*public dialogue*)を生み出すようになってきているという(Luong 2010: 246)。

しかし、ベトナムの村落における政治過程を理解するうえでは、上述のような国家から相対的に自律した団体や結社の活動だけでなく、「公式」な政治参加を通じた国家と住民の交渉の現場についても十分に目を配る必要がある(Kerkvliet 1995: 400)。Thaveporn Vasavakul (2003)は、1980年代末以降、各種の官製大衆団体が、翼賛的なステータスを保持しながらも、同時に、党の方針に包摂されないかたちで会員の利害のために資源動員をおこなう利益団体としての性格を強めていると指摘する。Thavepornは、おもに知識人や技術者の団体について論じているが、同様のことは、村落の住民自治組織や官製大衆団体にもあてはまる。とりわけ、旧北ベトナムの村落では、1950年代後半以降、農業生産合作社のもとに組織された生産隊が住民たちの生産・分配から冠婚葬祭など社会生活全般までを取り仕切る単位となり、このあと調査地の概要を説明するなかで詳述するように、その機構はかたちをかえて現在の集落レベルの住民自治組織に引き継がれている。また、ホーチミン青年団や女性連合会などの官製大衆団体は、ベトナム戦争時代から、党や政府が主導する「運動」(*phong trao* [風潮])と呼ばれるキャンペーンを通して住民を動員するためのチャンネルとして整備され、その組織は現在にも引き継がれている。これらの集団組織は、住民たちをあるべき国民として訓化する装置として機能すると同時に、住民同士の討議の慣習(報告、総括、自己批判、相互批判、上級機関への異議申し立てなど)をも育んできた。この「公式」な政治参加の場において、人々は国家が提供する集団組織の枠組みのなかで、国家が唱道する道徳を体現しようと努めつつ、その枠組みを住民たちの日常的な倫理観や実際的な生活の必要を表明する場へと改変することで、国家的領域にも私的領域にも還元できない「むら」のモラルを立ち上げてきたのである。

とはいえ、「公式」な政治参加の重要度は、かならずしもベトナムのすべての地域にあてはまるわけではない。以下に紹介する事例は、共産党と政府の存在感が大きく、そのほかの生活組織の力が弱い地域での事例であることを先に指摘しておく。

#### 1-4. ベトナムの政治過程

具体的な事例分析に入る前に、まずベトナムの政治過程を概観しておきたい。ベトナムの政治過程においてもっとも重要なアクターは共産党である。共産党は党大会や中央執行委員会で路線、基本戦略、方向性、方針、政策を定める。党は政策の具体化を政府に指示



し、場合によっては政府と各種大衆団体に「運動」の発動を指示する(白石 2000: 25-27)。政府は党の指示をうけて政策を定め、各種大衆団体は「運動」を展開する。政府や各種大衆団体は、党の決定や方針にそって政策を策定し、活動をおこなうことが、暗黙のうちにせよ、義務づけられている(白石 2000: 33)。住民は「運動」に主体的に参加することを求められ、設定された目標に向けて成果をあげることが期待される。他方、「運動」は大衆の自発的な活動であるという建前があるので、一定程度の裁量と自発性が許容されることになる。

政策の策定・実施過程や「運動」の展開のなかで、党の方針は具体化され、同時に、この具体化のプロセスのなかで地方行政政府、各種大衆団体、地域住民といった各アクターの裁量の余地が生まれる。中央集権的といわれるベトナムの国家制度のもとで、地方行政政府や住民の裁量の余地が大きくなる原因はいくつかある。第一に、先にも指摘したように、政府の政策でも大衆団体の運動でも、多くの場合、達成目標が提示され、その成果が評価・点検されるのだが、その際に、形式的な成果をあげさえすれば、政策や運動の実施の実態については関与しないという傾向が生まれやすいという点が挙げられる。第二に、ベトナムの国家機構は、中央集権的な上意下達のシステムを貫徹させようとすると同時に、「運動」的な手法をもちいることで、下部組織の自主性と自助努力を尊重するという理念を強調してきたということが言える。政策の具体的な施行を地方行政政府や地域住民の裁量にゆだねる手法は、実際には、ベトナムの政治過程における中央政府の統制力の不備(だけ)を意味するのではなく、むしろ、住民の自主性と裁量の余地をおおきく認めようとする社会主義的な理念に基づくものでもあるということが出来る。

### 1-5. 調査地の概要

最後に、調査地の概要を紹介し、あわせて、住民が政治過程に参加する場であるソム(*xom*)と呼ばれる集落単位の性格について、それが土着のポリシーの基盤となりうる自然村というよりは、むしろ、社会主義的改造以来の組織化によってローカル・コーポレート・グループとしての性格を持つようになったコミュニティであることを述べておく。

私の調査地は、ベトナム北中部のハティン(Ha Tinh)省の沿海部に位置するT社という行政村である。社(*xa*)というのは、村落部の最末端行政単位である。社の政治機構を構成するのは、共産党支部、人民評議会(村議会に相当)、人民委員会(村役場に相当)、および各種官製大衆団体の支部である。大衆団体には、ホーチミン青年団、女性連合会、農民会、退役軍人会、老人会があり、それらをベトナム祖国戦線という団体が統轄している。

T社は省都から海側に約10キロメートルの場所にある。住民はベトナムのマジョリティであるキン(Kinh)族である。天水に頼る農業のため農業の生産性はあまり高くない。住民のほとんどは小規模自営農であり、農業収入における世帯間の格差は顕著ではない。人口は6,000人弱である。

ベトナム戦争中、ハティン省はベトナム民主共和国(北ベトナム)の共産党政権に属していた。また、ハティン省はベトナムにおける共産党の発祥の地でもあり、共産党員の比率が高い。そのなかでもT社はとくに人口に占める党員の比率が高い(6パーセント程度)。

その多くは、ベトナム戦争中に軍隊のなかで入党した復員兵や、退職して帰郷したホワイト・カラー層である。現在でも、住民の共産党政権への親近感は強く、それゆえに党の方針や国家の政策の是非に関して、住民はわがことのように熱心に議論する傾向がある。また、共同体的結合の強い北部村落と個人のネットワークが強い南部村落のあいだにあって、北中部地域の村落は、共同体的結合を標榜しながらも、実質的には共同性の経済的・政治的な基盤が弱い地域であり、そのため、国家が提供した「集団」の枠組みに依拠して自分たちの生活共同体をつくりあげようとしているという特徴がある。そのため、この地域には、上述のように、共産党の方針に従うことを標榜する語り口が説得と納得の言説として流通しやすい土壌があるといえる。

ソムは社の下に位置する集落単位である。ソムは住民が政治過程に参加する村落統治の主要な場である。T社には11のソムがある。それぞれ、人口は500人前後である。私はそのうちのH集落（人口約500人、約150世帯）でおもに調査をおこなってきた。なお、社会主義政権以前のソムの性格は地域によって異なる。以下の説明は、あくまでT社のソムの説明として理解してもらいたい。

社会主義政権が確立する1950年代以前のこの地域のソムは、行政的な法人格も共有財産も共同祭祀慣行ももたない漠然とした集住単位にすぎなかった。この地域のソムは、各ゾンホが居住地を地続きに拡大するなかで、順次、開拓されていったものである。フランス植民地時代に作成されたこの地域の郷約（むらの成文法）によれば、ソムは収穫期の耕作地の警備の役目と、フランス植民地政府が奨励した「義倉」(*nghia thuong*) とよばれる救民用の食料庫に収穫物を納める役目を与えられていた (Vo Quang Trong and Pham Quynh Phuong (eds.) 1996: 165)。その役目が誰にどのように与えられることになっていたかについては郷約には記載がない。社会主義政権が成立する以前のむらの様子を知る老人に聞いたところ、収穫期になると耕作地の警備と収穫物の管理をおこなう担当者が決められていたものの、ソムに常任の役職者はいなかったという。また、ソムごとに土地神を祀る祠があったが、ソムが組織だって祭祀をおこなっていたわけではなかったという。いわば、社会主義政権以前のソムは「漠然とした近隣の拡がり」(末成 1998: 148) にすぎなかったのである。

1950年代末以降の農業合作社システムのもと、T社のソムは小規模農業生産合作社として組織され、のちに、より大規模な合作社のなかの生産隊として組織されていった。生産隊の主要な任務は、生産隊員の集団労働による生産活動を管理すること、収穫物の国家への納付、生産隊員への収穫物の分配などであった (桜井 1995: 172)。また、託児所の運営 (岩井 1999: 533-535) など社会面でのサービスもおこなっていた。ソムには共産党支部のほか、各種団体支部が設置され、日常的に集會が開かれるようになった。その後、T社の農業生産合作社は1993年に解体し、生産隊は住民自治組織としてのソムにふたたび改組された。

現在のソムは、行政上の正式な単位ではないが、実質的には、社の下位に位置して「自主管理」(*tu quan*) 的な任務を請け負う最末端の半行政的単位となっている (加藤 2004)。ソムのなかでもっとも強い決定権をもつのは共産党支部である。ソムの共産党支部は、社の共産党支部の指示をうけ、ソムの自治活動を指導する。ソムの共産党支部の役員人事は、

社の共産党の意見を参考に、ソム支部の党員の互選によって決められる。ソムには、共産党の推薦を受けて住民が信任選挙をおこなうソム長以下の役員が3名いる。また、ソムには、各種大衆団体の支部も設置されている。ソムは、成人住民全員に参加資格のあるソム集会を適宜開催する。議論の内容は、農業生産関係、党や政府のキャンペーンの説明・宣伝、納税の呼びかけ、社の人民評議会の議決内容の報告と検討、文化的家庭や貧困世帯の選定作業など多岐にわたる。

ソムの業務は道路・水路の整備、集会所の管理、治安維持、徴税業務、奨学基金の運営などだけでなく、近隣紛争や家庭内紛争の調停、「文化的家庭」認定の推薦候補リストや貧困補助対象世帯の候補リストの作成など、微妙な村落内での調整をとまなう作業にも及んでいる。ソムは独自の予算をもっており、その歳入は、おもに、耕作地の面積に応じて各世帯から徴収する一般管理費と、住民に頭割り課すインフラ整備費によってまかなわれる。道路整備などのインフラ整備事業には、社の行政から若干の援助がある。しかし、その大半の費用と労力は、ソムの財源と住民からの臨時徴収や労働力の供出によってまかなわれている。また、ソムは、住民の社会生活にもかかわっている。たとえば、ソムの住民が亡くなると、死亡者が共産党員の場合はソムの共産党書記が葬儀委員長をつとめ、非党員の場合はソム長が葬儀委員長をつとめ、老人会、女性連合会、青年団がそれぞれ分担して棺桶担ぎや茶菓の手配をする。これは合作社時代に始まった制度である。

もっとも、ソムの「むら」としての結合には自然な地縁の単位としての側面もある。T社のソムは、外から見ると、各家庭の敷地を囲む防風林が連なって、ひとかたまりの森のような景観をなしている。近接して暮らす人びとのあいだには、自然と濃密な日常的関係が生まれる。近所同士がお茶を招きあって雑談に興じる光景は、現在でも日常的に見られるものである。ベトナム人は「むらの情義」(*tin h lang nghia xom*)を語るときに、しばしばこのお茶の招きあいを例に挙げる。ここでいう、「むらの情義」を分析的に説明するなら、「むらの情 (*tin h lang*)」とは身体的な接触の感覚にも近い「個別具体的な親近感」(宮沢 2000: 204)から生まれる「感情的紐帯」(Malarney 1993: 186)としての「情感 (*tin h cam*)」にもとづくつながりであり、これに対して「むらの義 (*nghia xom*)」とは、隣りあって暮らす以上、隣人が困っているなら、それを見過ごすことなく、自分の利害を顧みずに立ち上がらなければならない、という倫理を表現している(加藤 2011: 291)。近所同士の調味料の貸し借り、農作業の労働交換、緊急時の現金の融通なども「むらの情義」の表れである。家の土台づくりや屋根葺きもソムの住民が総出で助けあう。また、結婚式には「集団としてのソムを招待する」(*moi tap the xom*)といてソムの全世帯を招待する。住民にとって、ソムは「むらの情義」が及ぶ最大の範囲である。

ただし、これらの近所づきあいをもって、ソムの地縁集団としての結合の自然さを指摘することはできない。結婚式や葬儀にソムの住民が「むらの情義」に基づいて顔を出すのも、もともとの共同性ゆえではなく、むしろ、国家がソムを集団生活の単位として整備するなかで生まれた慣行である。葬儀への参列についても、革命以前は、それほど密には「行ったり来たり」(*di lai*)していなかったという(cf. Malarney 2002: 146)。つまり、近い親族や近所同士の互助を越える「むら」の住民同士の助けあいは、自然発生的な日常的慣行として存在してきたものではなく、やはり、半行政単位として「むら」が縁取りされた

ことで形成されてきたものなのである。そもそも、現在の集村的な景観は、1975年以降の農地区画整理事業の際に、農地のなかに独立して散在する何軒かの家をソムの集住地に移築させた結果として生みだされたものである。農業の集団化が集落の地縁的閉鎖性を強化する現象は中国の農村でもみられたという（田原 2000: 104）。

ソムは土地を共同所有しているという観念もある。しかし、これも社会主義的改造の時代を通じて形成されたものである。ソムの住民の所有する農地はソムの周辺に集まっている。これは合作社時代に各生産隊が耕作する土地を各隊の居住地の近くに指定した結果である。これらの農地は、現在、制度上はソムの所有物ではない。しかし、住民のなかには、ソムの住民の所有地（正確には長期使用権保持地）を管理する義務と権利はソムにあると考える人もおり、そのため、農地の管理に対する社や県の干渉に抵抗することもある（加藤 2008: 126）。また、1993年の土地使用権の交付後、耕作地の10パーセントがソムの保留地として残された。ソムはこれを住民に賃貸したり、各大衆団体支部に対して基金作りのための耕作地として分与したりしている。

また、ソムの結合を血縁集団の結合によって単純に説明することもできない。多くの場合、各ソムの住民は、ひとつかふたつのゾンホの成員によって占められている。ゾンホとは、儒教を規範とする父系コーポレート親族集団である。組織は永続性をもち、父系をたどる排他的な成員権をもつ。共有財産として、かつては祭祀用の共有田をもち、現在でも共同墓地、祠堂、家譜などをもっている（宮沢 2000: 185-186）。ゾンホは祖先祭祀や結婚式で重要な役割を果たす。また、近年では、T社のゾンホの多くが、少額ではあるが奨学基金を設けるようになってきている。また、近しい親族のあいだでは、日常的な助けあいがおこなわれる。ゾンホの関係が政治的なコネクションとして機能することもある（たとえば、岡江 2007: 35-36）。このように、ソムの人々は、近所に暮らす親族との濃密な関係のなかを生活している。とはいえ、ソムは血縁に基づく共同体ではない。ソムはゾンホの連合体ではないし、ソムの住民がすべて血縁関係にある（べきだ）という考え方もない。

ようするに、ソムが共有財産をもち、集住単位としての共通の関心事をもつローカル・コーポレート・グループとしての性格をもつようになるのは、社会主義政権下になって村落統治の単位として整備されてからのことなのである。

なお、T社の特徴として強調すべき点は、宗教団体などの民間団体がほとんど存在しないことである。T社は、社会主義的改造の時代に、社のなかの仏教寺院や、伝統的なむらの集会所であるディン（*dinh*）をことごとく破壊し、ゾンホの祠堂の多くも破壊した。ベトナムでは、1990年代から、宗教活動や伝統儀礼の復活がさかんになった。しかし、T社では、仏教の活動も、むらの伝統的な祭祀儀礼も復活していない。ゾンホの活動は復活したが、それでも、上述のように、公式活動は奨学金の支給程度に限られている。これらの現象は、社会主義的改造によって組織の活動基盤が破壊されたためでもあり、別の面から見れば、この地域では、もともと自発的結社の活動が活発でなかったために、破壊行為に抵抗できなかったということでもある。

したがって、以下の事例が示すようなかたちで「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」が村落の住民討議の基本構図を構成している状況は、必ずしもベトナム全土の村落に該当するわけではないかもしれない。たとえば、共産党の影響力が弱いベトナム南部の

村落では、党の方針に従うべきだという「原理原則の語り口」の説得力は比較的弱いのではないかと考えられる。とはいえ、「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」が村落の住民討議の基本構図を構成している状況は、少なくとも旧北ベトナムの別の地域の政治過程でもある程度は見られるのではないかという印象をもっている。たとえば、Shaun Malarney (1997) が1990年代に北部の村落で観察したむらの選挙の事例でも、ふたりの人物が、それぞれ過度に原理原則主義的であるという理由と、過度にコネを重視しているという理由から住民の不信任を受けたことが報告されている。これは、「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」に過度に依存した発言や行動をおこなったリーダーがそれぞれに罷免されたケースとして分析することが可能である。

## 2. 事例

### 2-1. あからさまな抗議行動をおこなうケース

誤解のないように断っておくと、住民たちはけっしてあからさまな抗議行動をしないわけではない。とくに地方幹部の汚職や土地徴用の問題では、地方行政に対して住民が明示的な抗議行動をおこなうケースが多い。上述のように、1990年代終わりごろから、ベトナム北部の村落地域では、国家と社会の関係がより対立的になり、したたかな抵抗ではなく、「公開対話」を介した闘争が目立つようになった (Luong 2010: 246-260)。抗議の形式としては、選挙での不信任のほかにも、幹部の家の打ち壊し、中央省庁への上訴や座り込みなどが発生している (古田 2000: 189; 中野 2000: 39)。私が調査をしているH集落でも、土地徴用の補償をめぐる暴動寸前の事態になったことがある (加藤 2008: 127)。

ただし、これらの抗議行動においても、共産党の方針や政府の政策そのものを批判したり、それに対抗するような住民側のポリシーを主張したりするケースは少ない。Annette Kim が土地収用の事例について指摘するように、抗議行動は中央政府に対する批判としてではなく、「どん欲」で「腐敗」した地方幹部の糾弾として展開するケースが多く、このようなストーリーは中央政府によっても支持されている (Kim 2008: 502)。しかし、このことは中央の責任逃れという負の側面ばかりを持つわけではない。「どん欲」な地方幹部を住民が糾弾するというストーリーを中央政府が支持し、それが新聞などでも流布することにより、地方行政は住民の不満が中央に届かないうちに住民をなだめるために土地代金の補償をおこなうようになり、それをきっかけに国家の土地制度が改善されていくという側面もある (Kim 2011: 505)。

### 2-2. 住民の対抗的ポリシーが明示されるケース

もう一点、誤解のないように断っておく必要がある。さきに住民はポリシーを語らないと指摘した。とはいえ、住民側の一貫した倫理的なこだわりが明示されるケースもある。たとえば、農地区画整理における「均等分配」へのこだわりはそのよい例である。1990年代初頭にベトナム政府は家族による農地の長期使用権を認め、それまで農業合作社が管理していた農地を各世帯に再分配することを認めた。このとき、合作社ごとに農地の分給がおこなわれた。宮沢 (2005) が調査したベトナム北部の紅河デルタのあるむらでは、1992

年に合作社が各世帯に耕地を分給した。このとき、住民たちは、おもに収量を基準として耕地を等級に分け、どの世帯にも条件のよい土地と悪い土地を取り混ぜて分給した（宮沢 2005: 199）。また、共有地の耕作権の入札代金を使って、インフラ整備をおこなったり、組合員の農地使用税を肩代わりしたりして、困窮した社員に対する援助をおこなった。その後、1996年に政府は農業合作社条例のモデルを制定し、これにあわせてこのむらでも独自の合作社条例を制定した。その際、このむらでは、合作社の責任として「衡平」(*can doi*)をはかることを条例のなかに明記している（宮沢 2005: 204）。これは、農地の分給の際にみられた暗黙のポリシーを原理原則として明文化したものとして理解することができる。

以下で問題にするのは、このようなポリシーが明示的に語られないケースである。そのようなケースにおいて、語られていないポリシーを研究者が同定することが、政治過程の理解にとって有益な場合と、そうでない場合があるのではないかと、ということを考えていきたい。

## 2-3. 交錯する語り口

### 2-3-1. 貧困補助対象世帯の選定

上述したとおり、「運動」的な手法で政策を実施する場合には、村落における住民間の討議の余地が生まれるケースが多い。こういうケースでは、しばしば、共産党や政府のポリシーを代弁（もしくは過剰に厳しく解釈）する「原理原則の語り口」と、個別事情に訴える「情状酌量の語り口」が交錯することになる。

貧困削減政策は「運動」的な手法がもっとも活用されている分野のひとつである。ベトナム政府は、貧困削減政策の対象世帯を選定する際に、住民による相互評価を重視する方針をとっている。T社では、毎年、社の人民委員会から各ソムに対して「今年のこの集落の貧困世帯数の予想 (*du kien*)」というものが非公式に通知される。各ソムは、その枠組みのなかで、貧困補助の対象世帯を割り振っていくことになる。「予想」数は年を追うごとに減少し、それにより貧困率が減少していく仕掛けである。これにより社の行政は「成績」(*thanh tich*)をあげることができるわけである。H集落の場合、ソムの世話役が貧困世帯リストを作成し、住民集会に諮ったうえで、最終的なリストを社に提出することになっている。住民集会では、リストのうちの数名が住民の意見によって変更されることが多い。もちろん、政府は家計収入レベルに基づく貧困世帯の定義をおこなっている。また、貧困世帯かどうかを衛生的なトイレの有無などの生活状況を勘案して決定するためのガイドラインも作成している（加藤 2009a: 132）。しかし、住民たちは必ずしもこれらの指標に基づいて対象世帯を選定しているわけではない。このような住民による主観的評価の手法については、最貧層については適切に選出できているという評価がある一方で（World Bank et al. 2003: 82）、恣意的な裁量が受益者のミスマッチを生みだしているという批判もある（World Bank et al. 2003: 83; 坂田 2004: 438; Luong 2010: 225）。

私の調査した限りでは、H集落の場合、この方法によっても、絶対的に補助が必要な状況にある世帯については、毎年、間違いなく選出されているように見られた。他方で「余り」の部分（たとえば、20世帯の枠があり、6世帯が絶対的な貧困世帯ならば、残りの14世帯）については、毎年、多分に恣意的な基準で選出していた。H集落の場合、貧困世帯

への個別補助制度が始まった2001年以降、貧困世帯に連続して認定されている世帯が6世帯あり、その多くが自立困難な障害者世帯だった。それらの世帯の多くは、構成人数の極端に小さいゾンホに属しているため、親族の支援が期待できない世帯でもある。一方、上記の6世帯以外の枠は、いわば、余剰枠のようなものとして扱われていた。この余剰枠の分配は、一貫した基準に基づくものというよりは、むしろ、不公平感を生まずにソムのなかで割り当てを分配するために、年度ごとにさまざまな基準を設けてリストを作成しているというのが実態である。実際のところ、彼らは宮沢が農業合作社における農地分配の原則について指摘した「衡平」の原則に従っているようにも見える。たとえば、H集落の2003年の貧困世帯リストには大量の独居老人世帯が登録されている。そのなかには、決して貧困世帯とはいえない家庭も含まれていた。しかし、次年度は、独居老人世帯のうち、子どもたちからの仕送りが期待できる世帯は対象から外すべきだと社の人民委員会から指導があり、それにともない、ほぼすべての独居老人世帯がリストから外され、かわりに、貧困世帯の特典である低金利融資を有効に活用できる可能性がある世帯として、若年貧困世帯が優先的に選ばれている。ところが、2006年度と2007年度のリストをみると、今後は家族のなかに入院を必要とする人をかかえた世帯が大量に組み込まれている。これは、2005年以降、貧困世帯への医療保険カードの無料配布がおこなわれるようになったためである。

2004年の貧困世帯選定で、H集落は貧困世帯数を前年の21世帯から10世帯にまで大幅に削減するよう社の人民委員会から要請された。このときのソムの集会で問題になったのは、クエさんという障害者の世帯の処遇だった。クエさんは「神経」(*than kinh*)を冒された「障害者」(*nguai tan tat*)である。四肢の自由があまりきかず、ことばが不明瞭で聞き取りにくい。単純な力仕事をこなすことはできるが、細かい農作業などはできない。クエさんには妻と5人の子どもがいる。クエさんの妻も軽度の身体障害者である。彼女はしばしば南部に季節労働にでていた。5人の子どものうち、上の3人は働きに出て、家に仕送りをしている。下の2人はまだ学校に通っている。クエさんは、家族を養うのに十分な農地を所有しているが、稲刈りができないので、人を雇って稲刈りをしてもらっており、その分の経費が収入から差し引かれることになる。彼の世帯は、毎年、必ず貧困世帯に認定されてきた上述の6世帯のなかに含まれている。いわば絶対的な貧困世帯であり、通常は住民の議論にのぼることはない。しかし、この年、貧困世帯の「予想」数が減少したこともあり、この世帯をどうすべきかが話題になった。

クエさんの世帯をリストから外すべきだとの議論の口火を切ったのは、H集落の農民会の役員のタンさんという男性だった。この男性によれば、クエさんはたしかに障害者であり、貧しいが、妻に暴力をふるい、またソムの世話役たちによる調停の場にも出席しようとしなない。このような問題のある人物をリストに載せるべきではない、というのが彼の意見であった。また、社の女性連合会主席でH集落に在住しているタムさんもこの意見に賛成した。クエさんのように酒を飲み、党の方針や国家の法律に従わない人物を推薦するべきではない、という意見である。タムさんの意見は、女性連合会が推進する「第三子を産まない」運動の方針にクエさんの家庭が従っていないことに対する批判とも理解できる。また、女性連合会の立場から、家庭内暴力を受けるクエさんの妻を擁護しようとしたとも解釈できる。

これに対して、ソムの老人会のある役員は、クエさんは障害をもっているうえに、子どもも多く、「コー」(*kho*)なのは明らかだから貧困世帯のリストに載せるべきだと主張した。ここでいう「コー」とは、モノが足りず、体の自由がきかず、困窮して痛々しくたいへんな様子を指す。政府は1998年に障害者法令を制定し、障害者の雇用促進や財政的扶助を進めている。国家による保障は、障害が発生した理由が戦争によるものか、そうでないかにより国家的な支援の度合いは異なる(寺本 2011)。クエさんの場合、戦争による障害ではないため、障害者支援の認定を受けただけでは、十分な援助がもらえない。また、クエさんは、別のソムに本拠を置くゾンホの出身者である。高齢の両親の世帯と、兄夫婦の世帯がH集落に暮らしているが、それ以外の親族からの日常的な援助は望めない。そのうえ子供が多いのでは「たいへんだ」と、この老人会の役員はいうのである。

結局、この集会での結論は、今年に限ってはクエさんの世帯を貧困世帯のリストに載せるが、来年以降は推薦しないこともありうるという妥協的なものになった。クエさんはこの集会に出席していなかったので、ソムの世話役がクエさんに会って決定内容と戒告を伝えることになった。

クエさんを推薦すべきでないという主張は、ようするに、国家が唱道するところの「文化」的な家庭でない世帯に国家による社会保障を与えることはできない、というものだったということができる。ここでいう「文化的家庭」とは、1989年から共産党と政府の支持のもとで全国展開した「文化的家庭建設運動」によるものである。「文化的家庭」に認定されるためには、(1)人口計画の実現、(2)調和的で幸福で進歩的な家庭の建設、(3)近隣との団結、(4)公民義務の実現という指標を満たしている必要がある(今井 2002: 98-99)。H集落では、毎年、住民同士の相互批評に基づいて「文化的家庭」に不適格な世帯を推薦リストから除外する作業をおこなっている。2005年のリストから除外された13世帯の除外理由をみると、家庭内暴力、近隣住民とのけんか、過度の飲酒、国家が禁止している華美な墓碑の建設などがみられる(加藤 2009b: 32)。

最初、私は、「文化」的でない世帯は貧困補助の対象にできないという意見は、党の方針なり政府の政策に従った意見なのだと思っていた。しかし、調べてみると、党の方針にも、政府が作成した貧困世帯の基準のなかにも「文化」的な家庭でない貧困補助を受けられないという規定はないことがわかる。また、省、県、社の規定にも、貧困世帯に認定されるためには、「文化」的な家庭でなければならない、との明確な規定は存在しない。だとすると、この世話役たちは、党の方針や政府の政策を代弁しているのではなく、自分たちの個人的な意見を言っているのだろうか。しかし、そうとも言い切れない面がある。たとえば、共産党の「経済社会発展戦略」(*Chien Luoc Phat Trien Kinh Te-Xa Hoi 2001 - 2010, Ban Chap hanh Trung uong Dang khoa VIII; Chien Luoc Phat Trien Kinh Te-Xa Hoi 2011-2020, Ban Chap hanh Trung uong Dang khoa XI*)をはじめとする文書を見てみると、貧困問題は文化・社会政策のなかでとりあげられており、「文化」的な生活の推進と貧困削減がとなりあって記載されていることに気がつく。このつながりが、一部の世話役たちによる党や政府のポリシーの深読みを生んでいるともいえる。この深読みは、単純な誤解なのかもしれないが、もしかすると、この誤解は党や政府が暗黙に意図して誘発しているものなのかもしれない。すなわち、党や政府のポリシーは、貧困世帯の経済状況を改善する



ことによって文化水準を向上させるというものであると読むことができる一方で、「文化」的生活を実践しなければ貧困削減の対象とみなすことはできないと読むこともできるのである。もちろん、「文化」的でない世帯は貧困補助の対象にできないと主張する人びとは、あえて生活の実感から遊離した厳格な基準を国家の方針として提示することで、地域社会のなかでの威厳を示そうとしていたという可能性もある。このように見てくると、住民たちの討議のなかに登場する原理原則は、必ずしも党や政府のポリシーそのものではないことが見えてくる。ここでのポリシーは、住民の一部が恣意的に解釈したポリシーなのである。

こうなると、誰がポリシーを作っているのかわからなくなってくる。こういった状況は、社会活動家の Barbara Cruikshank (1999: 10-14) が描いたエピソードを彷彿とさせる。1980年代の終わり頃、彼女が住むあるアメリカの都市で、いっせいに大型ゴミ収集器にカギがかけられるようになった。廃品回収を生業にするホームレスなどにとっては死活問題になると思い、彼女はその「原因」(cause)となる法令や指示を探し始める。しかし、さっぱりわからない。コンビニの店員に聞き込みをすると、ゴミ箱に入った人がけがをしたり、病気になったりすると店の責任になるから、と言う。地域の自治会の活動家に聞くと、ゴミ箱のまわりに酔っぱらいが集まって(たぶん、ゴミを肴に宴会をするのだろう)近所迷惑になるから、と言う。ある店の店長に聞くと、家庭の粗大ゴミを勝手に捨てる人がおり、ゴミの収集料金がかさむから、と言う。遠因には、レーガン政権の民営化路線のもとで、ゴミ収集の有料化が進んでいること、ホームレスが増えたことがあるのかもしれない。ゴミの収集会社に聞いても回答はない。慈善事業者に聞くと、炊き出しをしているのに、わざわざゴミをあさらなくても、と言う。結局「カギ」の根拠はわからない。知り合いのホームレスたちに聞くと、カギをかけているのは「やつら」(them)「システム」(the system)だ、と言う。具体的には誰なのか、と問うと、「資本家」「レーガン」「金持ち」「市」という答えが返ってくる。結局、誰がホームレスたちの生業を奪おうとしている権力の源泉なのかは突き止められない。それは、ショアとライトがいうように、誰が法や規律の番人であるのかわからない「カフカの」な状況なのである (Shore and Wright 2011)。ショアとライトの議論が指摘するように、政策にはその対象となる主体(主題)を構築する作用がある (Shore and Wright 1997: 3)。しかし、このときに政策を通じて主体化されるのは、住民の側だけではない。国家の側も政策を通して主体化される。富山一郎の議論を参照して足立明が指摘するように、政策がその対象者に呼びかけて名付けをすることを問題にするなら、まず「その政策決定者が果たしてそのような名付けをする主体をもっていたかどうか」(足立 2000: 93)を問う必要がある。つまりここでは、住民の主体化だけを問うのではなく、「むら」を中間項として国家と住民が相互に相手を一貫した責任主体として呼びだそうとする「主体構成の連鎖性」(真島 2006: 39)について考える必要があるのである(加藤 2009b: 24-25)。

他方、老人会の役員の主張は、クエさんに対してはいずれにせよ援助が必要であるとする観点から、個別の事情への配慮を求める意見であった。困窮している世帯があれば、「文化」的家庭かどうかはともかくとして、優先して貧困世帯のリストに加えるべきだというわけである。それは先に紹介した「むらの情義」を重視する意見だと言い換えることがで

きるかもしれない。つまり、場合によっては、「情」にほだされて規則をまげ、融通をきかせることも正当化されうるし、ひとたび「義」のある関係をもったなら、隣り合って暮らす以上、隣人が困っているなら、それを見過ごすわけにはいかない、というわけである。老人会の役員の方針がこのような倫理観に基づいていたとするなら、それはやはりポリシーの語り口だといえそうである。ただし、ここで注意したいのは、彼はこのような「むらの情義」について語る時にも、それを一貫した倫理として（たとえば「私たちのむらではずっとこうしてきた」というようなかたちで）示すことはないということである。語られるのは、あくまで個別的な事情だけである。ポリシーの語り口にあえて対抗することなく、情状酌量の例外を認めるように求めることに議論を限定し、それを一貫した倫理としては語らないことにこそ、むしろ彼が選んだ語り口の特徴があるようにみえる。

### 2-3-2. 女性たちの互助をめぐって

残りのふたつの事例は、別の場所で発表したことがあるので簡単に紹介したい。

まず、大衆団体としての女性連合会の内部でのコンフリクトの事例を紹介する（Kato 2012: 78-79; Kato forthcoming）。この事例と貧困補助世帯の選定の事例に共通するのは、援助すべき対象世帯が国家の定める「文化」的な家庭でないことである。ここでも、住民たちのあいだには、「文化」的でない世帯には支援をおこなうべきでないという意見と、目の前の困窮者への支援を優先すべきだとする意見があらわれる。

女性連合会（正式名称はベトナム女性連合会 *Hoi Lien Hiep Phu Nu Viet Nam*）は、共産党と政府が公認する官製大衆団体のひとつである。女性連合会は、女性の権利保護団体であると同時に、共産党の方針や国家の政策に女性を動員するための組織としての性格ももっている。しかし、仏教寺院などの宗教団体の活動が活発ではない私の調査地のような地域では、女性連合会がむらの女性たちにとっての親密な連帯のよりどころにもなっている。

H 集落の女性連合会支部の 2005 年 11 月の会合で、ある会員世帯の稲刈りを会として手伝うべきかどうかについて話し合いがおこなわれた。議論の対象となったトゥーさんとその妻のホアさんの世帯は、ソムのなかでも貧しい部類に属する世帯であり、実際、彼らの世帯はしばしば貧困世帯補助の対象になっている。ホアさんの出産のために人手が足りなくなっているため、女性連合会として収穫作業を手伝ってはどうかという提案が前回の会合で一般会員から提出されていた。しかし、ソムの支部の世話役がこの件について社の女性連合会の執行部に相談したところ、今回の出産は女性連合会が推進している「第三子を生まない」運動に違反した子どもであり、また、夫のトゥーさんには酒を飲んであばれるなどの問題があるため、会として援助をおこなうべきではないとの決定が下されたという。女性連合会の社の執行部がトゥーさんの世帯への援助を却下したのは、前述の貧困補助世帯の事例と同様、トゥーさんの世帯が「文化的家庭」ではないからである。もちろん、産児制限に違反した会員を援助してはいけない、という明確な会則はない。社の女性連合会の執行部の判断は、会の方針をあえて厳格に解釈したものだといえる。

これに対して、一般会員からは反論が起きた。「トゥーさんは精神病 (*benh than kinh*) 気味でもある。『お互いを思いやる気持ち』 (*tuong than, tuong ai* [相親・相愛]) があるな

ら、助けるべきだ」という意見を述べる人もいた。

このとき前述の社の女性連合会主席（このときはすでに引退していた）のタムさんは次のような妥協案を提示した。トゥーさんの世帯を個人的に援助するのはよい。しかし、「ボランティアに援助すること」(*tu nguyen giup*)と「集団として援助すること」(*tap the giup*)は違う。今回は、集団が援助することはできないが、「親切心」(*hao tam* [好心])があるなら助けに行けばよい。それを禁止する必要はない、という意見である。「集団として援助する」とは、女性連合会という団体が主体となって援助することを意味する。一方、「親切心」からの援助とは、たとえば、同郷の成功者が社に寄付をおこなうときなどに使われることばで、有志による個人的な援助という意味を含んでいる。つまり、ここでタムさんが言っているのは、トゥーさんの世帯への援助を個人的行為としておこなうのはよいが、会の団体活動として援助することはできない、ということである。

結局、この日の会合では、「お互いを思いやる気持ち」や「むらの情義」から個人的にトゥーさんの世帯を援助することを会合は禁止しない、ということが確認された。なお、ここでのトゥーさんの妥協案は、むらの女性の相互扶助を、女性連合会による公的な扶助と個人レベルでの私的な扶助の二項対立として分析することによって、一般会員が主張していた女性連合会による共助という選択肢を選択の埒外に置くものであり、これはベトナムにおける公共性の展開について考えるうえで興味深い事例であるといえる (Kato forthcoming)。

議論を戻そう。社の女性連合会の執行部の意見は、女性連合会とは国家の公認のもとで活動する団体組織であり、その受益者は善良な国民に限られるので、「文化」的でない家庭は対象からは外さざるをえない、というものである。一方、一般会員たちは、女性連合会の互助組織としての側面をより重視している。女性連合会の幹部や一般会員がよく使う表現を用いれば、彼女たちにとって、女性連合会は女性たちがお互いにモノや気持ちを「分かちあう」(*chia se*) 場なのである。「お互いを思いやる気持ち」という表現を使って一般会員たちが主張するのは、困難な状況にあるむらの女性が目の前にいるなら、それを放っておくべきではなく、進んで困難を「分かちあう」べきだ、という倫理観であると理解することもできる。

女性連合会の幹部たちは、婦人会の公式見解を過度に厳格に解釈し、そのポリシーに従うことを主張している。幹部たちは厳格なポリシーを語ることによって、困っている会員への援助を無分別におこなおうとする一般会員の考えをたしなめようとしていたわけである。また、先の事例と同様に、あえて厳格なポリシーを語ることで、威厳を保持しようとしている側面もあるように見える。これに対して、一般会員は、女性連合会の（曲解された）ポリシーそのものを批判するのではなく、トゥーさんの個別事情を勘案すれば、この場合は「お互いを思いやる気持ち」から例外的に援助をおこなってもよいのではないかと主張したわけである。ここにも「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」の対比というパターンが典型的に現れているといえるだろう。

### 2-3-3. 回転貯蓄信用講プロジェクト

「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」の対比は、外国援助の場面でも見受ける

ことができる。T社では、2003年から、国際農業開発基金（IFAD）の主導で、回転貯蓄信用講（ROSCA）プロジェクトが始まった。IFADはカウンターパートとして女性連合会选择び、信用供与によって女性の経済活動の活性化と地位向上をはかるというプロジェクトを展開した（Kato 2010）。

プロジェクトの概要は次のとおりである。まず、同じ集落の女性が10-12名でひとつのグループを形成する。2006年当時、T社には35のグループがあり、376人が参加していた。そのうち貧困世帯の成員は120名だった。メンバーは毎月、5,000ドン（当時のレートで約50円）の強制貯蓄をおこなう。貸し出しのための原資には、IFADが提供したプロジェクト基金、メンバーが支払う利子を積み立てた基金、および強制貯蓄を原資とする基金がある。これらの基金の管理は、社の女性連合会が一括しておこなっていた。融資の順番はグループ内のミーティングで決定する。一巡目の融資は150万ドン（約1万5000円）で返済期間は12ヶ月、二巡目からは300万ドン（約3万円）、24ヶ月となる。利子率は月あたり1パーセントであり、これは、貧困世帯への支援をおこなう社会政策銀行の利子率が0.6パーセントだったことに比べると高率であるが、農業農村開発銀行の1.2-1.3パーセントよりは低率だった。融資目的は、家畜や小規模事業への投資に限ることになっていた。グループ・リーダーはグループの出納帳とメンバーの通帳を管理し、ミーティングを主催する。ミーティングでは、貯蓄と返済金の徴収と融資希望者の査定がおこなわれる。

一部の住民はこのプロジェクトが「援助」であるにもかかわらず利子をとることに不信感をもっていた。ある高齢女性は私に次のように言った。

女性: IFADはいずれ女性会（註: 女性連合会）に資金を譲るといっているらしいが、あれはウソだ。なぜなら、私たちにお金を貸したあと、元金も利子も持っていくじゃないか・・・（中略）・・・もし、お兄ちゃん（註: 筆者のこと）がプロジェクトを管理するのなら、どうする？

加藤: 女性会に低い利子で貸して、あとは女性会に任せます。

女性: そんなことをしたら、あの人たちは普通よりももっと高い利子を取るよ。ひとは欲張り（*ham muon*）なんだよ。

このような批判があることを私が社の女性連合会の幹部に話すと、幹部たちは、融資を受ける人の選定方法や返済の手順について私に事細かに説明してくれた。ある幹部は、私に次のように言った。

銀行は維持・発展の動力として利子を取ります。彼らは市場のメカニズムに従って利子を決めます。一方、このプロジェクトの利子は、最初は0.9パーセントでしたが、これには省の人民委員会の補助が一部ついていたので、まだ持続可能（*ben vung*）なものとは言えませんでした。・・・（中略）・・・そこで、婦人会は下部組織から順に会合を開いて、利子率を1パーセントにすることを決めました。ですので、利子率については何の問題もありません。合理的な利子率で、しかも銀行より低くなっています。「欲張り」などと言った人は、たぶん新しくメンバーになったばかりの人で、よくわかっ

ていなかったんでしょう。

ここで、女性連合会の幹部は、「持続可能」という国際援助のサークルのなかで流通する語彙を使ってプロジェクトのポリシーを説明している。さらに、彼女は利子の使い道を規定した詳細な内訳表(表1)を見せながら、利子率の設定について「外国のプロジェクト」が「厳格」(*chat che*)なルールをもっていることを強調した。この表は、貸付原資の種類ごとに、月あたり1パーセントの利子がどのような使い道にまわされるかを明記したものである。彼女はこの詳細な表を見せることにより、制度の自律的・持続的な運営プランと透明性を私に強調しようとしたようである。

表1 利子の内訳表

利子の使い道 貸付原資	積立基金	リスク対 策基金	貯蓄へ の利子	委員会手数料	県レベル 管理費	省レベル 管理費	社レベル 管理費
IFADプロジェクト基金	0.3	0.1		0.0625	0.06	0.04	0.4375
利子積立基金	0.3	0.1					0.6
貯蓄積立基金		0.1	0.4				0.5

出典: IFAD 内部資料

単位: %

また、別の幹部は私に次のように語った。

これは外国のプロジェクトの資金なんです。私たちは長期に貸し出しをして、生産や経営をさせるのであって、あげっぱなしというわけではないんです。…(中略)…プロジェクトなんだから、たぶん(お金を)くれるんだよ、と言う人もいましたが、いまはもうみな理解しているので、そんなふうにする人はいないはずですよ。

面白いことに、幹部たちが「外国のプロジェクト」の理念として理解した「厳格」さは、彼女たちによって皮相に実演され、それが道徳的なあつれきを生みだすことになる。あるグループ・リーダー(H集落の女性連合会の世話役)は、プロジェクトがいかにも厳格に運営されているかを説明するために、次のようなエピソードを私に紹介してくれた。それによると、彼女のグループを含む五つのグループが合同でハノイへの親睦バス旅行を企画した際に、ある女性がうちには旅行に連れていってくれるような家族がいないのでどうしても親睦旅行に参加したいと言って泣きついてきた。しかし、彼女が強制貯蓄の納付を延滞しているという理由から「原則」(*nguyen tac*)に従って参加を断ったのだという。彼女によれば、この措置を「厳格すぎる」と批判する住民も多かったという。

実際、このリーダーのグループでは、融資の審査をかなり厳格におこなっている。ある女性が家族の医療費の補填のために融資を申請したケースについて、ほかのグループ・メ

ンバーのなかには許可してもよいという人もいたが、この女性がまだ前回の融資の返済を完了しておらず、また、目的が不適切であること（ルールでは、融資は生産への投資にしか使ってはいけない）を理由に「リーダーの責任で」これを却下したという。

しかし、別のグループのリーダーの場合は、より融通を利かせることに重点を置いているようであった。グループの帳簿を見ながらあるグループ・リーダーにインタビューをした際、短期の貸し付けを繰り返しているメンバーがいたのでその話を聞くと、「この人は家族が病気でたいへんだから貸した」という。私の知るところによれば、当時、彼女の夫は精神疾患の治療のために転地療法をおこなっていた。このグループ・リーダーによれば、病気治療のために融資をすることもあるし、さらには、その人が期限までに返済できないようであれば、他の人がかわりに融資を受けてその人に又貸しすることもありうる、という。彼女は「ようするに共同体なんですよ」(*noi chung la cong dong*) と言って話をまとめた。

このように、女性連合会の幹部やグループ・リーダーたちのあいだでも「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」が交錯している。実際、先に「原則」に従ってメンバーへの融資を却下したグループも、翌月には、よりルールの緩い貯蓄積立基金を使って彼女への融資をおこなっている。

ここで、本論との関係で注意しておきたいのは、第一に、住民たちの前に立ち現れている「外国のプロジェクト」の「厳格さ」というものは、実際には、IFAD の理念そのものではなく、ポリシーの深読みとその皮相な実演といった何回かの屈折を通して構築されたものだということである。そして、そのようにして構築されたポリシーは IFAD の意図には単純に還元できない討議の場を生みだし、過度に「厳格」な判断の是非をめぐる葛藤を引き起こしている。このように考えると、IFAD が推奨する自律支援や持続可能性の理念は、それそのものとして単純に受容されたり、反発を受けていたりするのではなく、それらの理念の曲解や皮相的な部分でのまじめな受容が、現地社会に思わぬ討議空間を切り開いているのだということがわかる。そこにはポリシーの内容の対話的な構築過程、模倣的受容とそれへの反発といったプロセスを経て、単独の意図には還元できない多声性をかかえたポリシーの語り口が構築されていく様相をみてとることができるのである。他方、この対話的なプロセスのなかで、「原理原則の語り口」に触発されるかたちで「情状酌量の語り口」があらわれてくる。そこにはポジティブに語られるポリシーはなく、「原理原則の語り口」の硬直性に対して「それはさすがに行き過ぎだ」というような観点から、個別事情に対する融通がはかられていることがわかる。

### 3. 考察

「原理原則の語り口」においては、厳格なルールを例外なく適用する態度が示される。そのルールを支えるのは外部の権威である。たとえば、それは党や政府が唱道する「文化」概念であったり、「外国のプロジェクト」の諸規程であったりする。しかし、党や政府のポリシーを代弁しているように見える意見は、実際には、党の方針や政府の政策を過度に厳格に解釈しているケースが多い。この深読みや誤解は、地方のリーダーが自分の権威を示

すためにおこなう故意の誤読のように見える場合もあるし、党や政府や援助団体の模倣を通して、意図せずして国家や援助組織の真実の意図を暴露してしまっているような場合もある。

他方、「情状酌量の語り口」には、一見すると「むらの情義」や生存維持倫理といったポリシーが脈打っているようにもみえる。実際、住民たちは、だれが援助を受けるべきかについての一貫した基準を持っているようにみえる。これまでの農民研究や抵抗論では、住民たちのこのようなほめかしに隠された一貫した対抗的ポリシーを明示することで、人々の政治意識を理解することができたと考える傾向が強かった。しかし、事例からいえるのは、むしろ、人々がポリシーの語り口に対してあえて対抗的なポリシーを語らないことにこそ注目すべきだ、ということである。このことは、すでに James Scott の弱者の武器論でも、冗談や皮肉の効能として強調されていたことである (Scott 1985)。

それでもなお、「情状酌量の語り口」に隠された土着のポリシーとして、「むらの情義」や生存維持倫理、あるいは均分原則といったものを同定しようとする議論は可能である。しかし、その場合も、次の点には留意が必要である。まず、本論の前半で述べたように、現代ベトナムの村落(すくなくとも私の調査地であるベトナム北中部の村落)における「むら」のまとまりというのは、社会主義的改造によってもたらされた「集団」の枠組みに依拠している部分が多く、そこでの討議実践は、そのつくられた「集団」の枠組みを実践のコミュニティとして遂行的に創出しなおそうとする営みであるという点である。「情状酌量の語り口」のなかに土着のポリシーが隠されているというよりも、外部からの刺激に触発されておこなわれる住民討議の相互行為のなかで、自分たちが従うべき規則として、土着のルールが発見的に語りだされようとしている、と考えるべきである。さらにいえば、「情状酌量の語り口」の背後にあるさまざまな倫理が土着の倫理であるとするならば、同様に、「原理原則の語り口」の基盤となる政策の一貫性や、「文化」概念、あるいはプロジェクトのルールの厳格な運営といった規範もまた、地域の人々にとっては、とりあえずその意味するところは理解可能な正当性をもった主張なのであり、どちらがより土着性の高いポリシーかは判断できないのである。

ポリシーを語る「原理原則の語り口」とポリシーを語らない「情状酌量の語り口」の両者の結託によって、個別のケースはおおむね解決され、平常時のむらの統治は実現している。「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」の応酬がコミュニケーションとして成り立っているという事態をさらにメタフィジカルに考察するなら、それはポリシーの具体的な内容を戦略的に明示しない、あるいは相手にも明示を求めないという言語ゲームが成り立っているということなのかもしれない。当事者たちは、そのような言語ゲームの規則についてとくに意識してはいないようである。しかし、人類学者が外から見るかぎり、「原理原則の語り口」と「情状酌量の語り口」の併存を許すような、最後までつきつめない態度こそがベトナム村落の社会組織の維持に貢献しているといえそうである。このようなあいまいさをもったベトナムの村落統治の政治過程のありようを描くためには、一方で、外部のポリシーに対する誤読と曲解をも含めた解釈と代弁のプロセスについての分析が重要であるとともに、他方で、ポリシーを語らないことの積極的な意義にも注目することが必要である。それによって、ポリシーに対する積極的なアプローチと消極的なスタンスがない

まぜになった言論的な政治実践の諸相を描くことが可能になるだろう。

## 参考文献

足立 明

- 2000 「開発と農民——方法論的検討」、原洋之介編『地域発展の固有論理』、pp. 87-114、京都大学学術出版会。

Cruikshank, Barbara

- 1999 *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

古田 元夫

- 2000 「行政改革」、白石昌也編『ベトナムの国家機構』、pp. 179-197、明石書店。  
2009 『ドイモイの誕生——ベトナムにおける改革路線の形成過程』、青木書店。

今井 昭夫

- 2002 「ドイモイ下のベトナムにおける包括的文化政策の形成と展開」『東京外国語大学論集』64: 89-107。

岩井 美佐紀

- 1999 「ベトナム北部農村における社会変容と女性労働——バックニン省チャンリエット村の事例から」『東南アジア研究』36-4: 525-545。

加藤 敦典 (Kato, Atsufumi)

- 2004 「ベトナムにおける『民主』と村落共同体——『基層レベルにおける民主制度規定』の分析より」『年報人間科学』25: 183-198。  
2008 「動員と連帯の跡地にて——自主管理時代のベトナム村落における統治のモラルの語りかた」、石塚道子・田沼幸子・富山一郎（共編）『ポスト・ユートピアの人類学』、pp. 113-134、人文書院。  
2009a 『統治のモラルの民族誌——「自主管理」の時代を生きる中部ベトナム村落住民の政治人類学的研究』、大阪大学大学院提出博士論文。  
2009b 「『文化的むら』をめぐる『騒ぎ』——ベトナムにおける国家と住民の関係性をめぐる政策の人類学」『南山考人』37: 23-44。  
2010 “Tinh Da Thanh cua Chinh Sach: Mot Qua Trinh Ly Giai ve Chuong Trinh Tin Dung Quy Mo Nho o Vung Nong Thon Ha Tinh.” Trong *Hien Dai va Dong Thai cua Truyen Thong o Viet Nam: Nhung Cach Tiep Can Nhan Hoc*, Quyen 1, Luong Van Hy et al. (dcb), tr. 151-164, TP. Ho Chi Minh: Nxb. Dai Hoc Quoc Gia Thanh Pho Ho Chi Minh. （「政策の多声性——ハティン省農村地域における小規模金融プロジェクトのひとつの解釈プロセス」、Luong Van Hy 他編『ベトナムにおける伝統の現在と動態——人類学的アプローチ』第1巻、pp. 151-164、ホーチミン市：ホーチミン市国家大学出版社、ベトナム語）  
2011 「義のない風景——ベトナムの文学作品にみる法と社会の外がわ」、石田慎一郎編『オルタナティブ・ジャスティス——新しい〈法と社会〉への批判的考察』、pp.



279-302、大阪大学出版会。

- 2012 “The Limits of ‘*Chia Se*’ (sharing) in the Women’s Union: Through Life Histories of Female Cadres in a Village of Ha Tinh Province, Central Vietnam,” In Atsufumi Kato (ed.) *Alternative Intimate Spheres for Women in Vietnam*, GCOE Working Papers (Next Generation Research) 71, pp. 70-86, Kyoto: Kyoto University Global COE Program for Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in 21st Century Asia.

Forthcoming, “Interpretative Conflicts in the Collectivity of the Vietnamese Women’s Union: Constructing the Public through Official Mass Organizations,” In Atsufumi Kato (ed.) *Weaving Women’s Spheres in Vietnam: The Agency of Women in Family, Religion and Community*, Leiden: Brill.

Kerkvliet, Benedict J.

- 1995 “Village-State Relations in Vietnam: The Effect of Everyday Politics on Decollectivization,” *The Journal of Asian Studies* 54-2: 396-418.
- 2005 *The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 2009 “Everyday Politics in Peasant Societies (and Ours),” *The Journal of Peasant Studies* 36-1: 227-243.

Kim, Annette M.

- 2008 *Learning to be Capitalists: Entrepreneurs in Vietnam’s Transition Economy*, New York: Oxford University Press.
- 2011 “Talking Back: The Role of Narrative in Vietnam’s Recent Land Compensation Changes,” *Urban Studies* 48-3: 493-508.

Koh, David W. H.

- 2006 *Wards of Hanoi*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Luong, Hy V.

- 2010 *Tradition, Revolution, and Market Economy in a North Vietnamese Village, 1925-2006*, Honolulu: University of Hawai’i Press.

Malarney, Shaun Kingsley

- 1993 *Ritual and Revolution in Viet Nam*, Michigan: A Bell & Howell Company.
- 1997 “Culture, Virtue, and Political Transformation in Contemporary Northern Viet Nam,” *The Journal of Asian Studies* 56-4: 899-920.
- 2002 *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*, Honolulu: University of Hawai’i Press.

真島 一郎

- 2006 「中間集団論——社会的なるものの起点から回帰へ」『文化人類学』71-1: 24-49.

松田 素二

- 2009 『日常人類学宣言! ——生活世界の深層へ／から』、世界思想社。

宮沢 千尋

- 2000 「ベトナム北部の父系出自・外族・同姓結合」、吉原・鈴木・末成（共編）『〈血縁〉の再構築——東アジアにおける父系出自と同姓結合』、pp. 185-211、風響社。
- 2005 「ベトナム北部・红河デルタ村落における文化と経済発展の関係」、宮沢千尋編『アジア市場の文化と社会——流通・交換をめぐる学際的まなざし』、pp. 191-217、風響社。

中野 亜里

- 2000 「ベトナムの対外開放と民主化政策——『社会主義的民主化』をめぐる内外環境」『国際政治』125: 31-44。

岡江 恭史

- 2007 「ベトナムの新設合作社とそのリーダーシップ——ハイズオン省における畜産合作社の事例より」『ベトナムの社会と文化』7: 24-55。

坂田 正三

- 2004 「ベトナムの貧困削減政策——ベトナム指導層の認識とその変化の背景」、石田暁恵・五島文雄（共編）『国際経済参入期のベトナム』、pp. 421-448、アジア経済研究所。

桜井 由躬雄

- 1995 「ドイモイ下のベトナム村落」、桜井由躬雄編『もっと知りたいベトナム』（第二版）、pp. 170-178、弘文堂。

Scott, James C.

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

白石 昌也

- 2000 「党・国家機構概観」、白石昌也編『ベトナムの国家機構』、pp. 15-52、明石書店。

Shore, Cris and Susan Wright

- 1997 “Policy: A New Field of Anthropology,” In Cris Shore and Susan Wright (eds.) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, pp. 3-39, London and New York: Routledge.
- 2011 “Conceptualizing Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility,” In Cris Shore, Susan Wright, and Davide Però (eds.) *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, pp. 1-26, New York, Oxford: Berghahn Books.

Sikor, Thomas.

- 2004 “Local Government in the Exercise of State Power: the Politics of Land Allocation in Black Thai Village,” In Benedict J. Kerkvliet and David G. Marr (eds.) *Beyond Hanoi: Local Government in Vietnam*, pp. 167-196, Singapore: ISEAS.

末成 道男

- 1998 『ベトナムの祖先祭祀——潮曲の社会生活』、東京大学東洋文化研究所。

田原 史起

- 2000 「村落統治と村民自治—伝統的権力構造からのアプローチ」、天兒慧・菱田雅晴  
(共編)『深層の中国社会—農村と地方の構造的変動』、pp. 85-117、勁草書房。

田辺 繁治

- 2003 『生き方の人類学』、講談社。

寺本 実

- 2011 「ドイモイ下の障害者の生活における『国家』と『社会』——紅河デルタにおける事例研究を通して」、寺本・岩井・武内・中野(編著)『現代ベトナムの国家と社会——人々の国家の関係性が生み出す<ドイモイ>のダイナミズム』、pp. 101-132、明石書店。

Thaveeporn, Vasavakul

- 2003 “From Fence-Breaking to Networking: Interests, Popular Organizations and Policy Influences in Post-Socialist Vietnam,” In Benedict J. Tria Kerkvliet, Russell H.K. Heng, and David W.H. Koh (eds.), *Getting Organized in Vietnam: Moving in and around the Socialist State*, pp. 25-61, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

鳥越 皓之

- 1989 「経験と生活環境主義」、鳥越皓之編『環境問題の社会理論——生活環境主義の立場から』、pp. 13-53、御茶の水書房。

Vo Quang Trong and Pham Quynh Phuong (eds.)

- 1996 *Huong Uoc Ha Tinh*, Ha Tinh: So Van Hoa Thong Tin Ha Tinh. (『ハティンの郷約』ハティン:ハティン省文化通信局)

World Bank et al.

- 2003 *Vietnam Development Report 2004:Poverty*. World Bank.

安丸 良夫

- 2013 (1974) 「日本の近代化と民衆思想」、安丸良夫編『安丸良夫集1 民衆思想史の立場』、pp. 2-63、岩波書店。

## The Narrative of Principles and the Narrative of Consideration: A Pattern in Policy Talks in Contemporary Vietnamese Villages

Atsufumi Kato

In contemporary Vietnam, local residents seldom engage in direct criticism of the directives of the Communist Party and state policies even when they have objections. In political processes at the village level, local people typically endeavor to incorporate their political intentions into policy implementation while carefully avoiding direct conflicts with the policies of the Party and the state; they do this by employing two typical narratives. In the first, which may be termed the “narrative of principles,” people claim to apply rules strictly, as if they speak for the Party, the state, and international aid agencies. In the second, which may be termed the “narrative of consideration,” people simply request consideration given the circumstances of their individual cases; in this narrative, counter-policies are neither proposed nor mentioned. In general, these two narratives are not directly opposed to each other; local people seek points of compromise by manipulating these two narratives. Based on ethnographic fieldwork in a village in north central Vietnam, this essay presents three case studies on policy discussions among villagers. The case studies concern (1) a debate on the selection of beneficiaries for poverty reduction programs, (2) the management of a rotating savings and credit association project introduced by an international aid agency, and (3) a discussion among members of the Women’s Union in the village regarding the provision of support for a fellow villager in difficult circumstances. Through these case studies, this essay reveals how these two narratives are entangled. This essay suggests that analyzing not only local people’s occasionally intentional “misreading” of policies from outside but also their silence regarding such policies can enable a wide range of aspects relevant to political processes to be illustrated; allegiance and resistance to policies among local people may be seen as part of a language game.

### **Keywords**

Policy, Vietnam, community self-governance, political process

## 研究ノート

### Singing about Disaster

—How Oral Tradition Serves or Does Not Serve Governmentalities—

Frank J. Korom

#### Keywords

Governmentality, natural disasters, oral tradition, Patuas, West Bengal

#### 1. Introduction

Building on Michel Foucault's notion of *gouvernementalité*, which he developed during the later years of his life, from approximately 1977 until his death in 1984, I wish to explore some strategies that a certain group of people in India use to cope with being governed as well as those used to subvert the mentality of governance.<sup>1</sup> Governmentality, the English equivalent of Foucault's French term, is here defined as the strategies utilized to render a given society governable.<sup>2</sup> This essay will explore how the vernacular bardic tradition of narrative picture painting has been co-opted and used by the state to convey ideological positions when local disasters occurred in the state of West Bengal, India. The theme of counter-hegemonic discourse will also be addressed by demonstrating how the bards in question provide their own running commentaries on tragic events that quite often go against the officially sanctioned positions of local governmental agencies. Non-governmental organizations (NGOs) are also often complicit in this process, but their involvement is not always constructive, a subject that I have addressed elsewhere.<sup>3</sup> Examples will be drawn from flood and earthquake relief as well as from communal disharmony and political assassinations.

---

<sup>1</sup> See, for example, Foucault (1991)

<sup>2</sup> Foucault (1991) also refers to it as the "art of government" or what Gordon (1991) terms "governmental rationality."

<sup>3</sup> For some preliminary musings on this subject, see Korom (2011).

Based on ongoing ethnographic fieldwork that began in 2001, the conclusion will question transparent notions of “truth,” when it comes to interpreting and/or explaining contentious events in the life-worlds of rural Bengali peasants.

The community with whom I am concerned in this paper is known collectively as Patua (*paṭuyā*), and they all take the surname of Chitrakar, which means picture-maker. The term *citrakār* is somewhat ambiguous, since it can refer to a variety of artisan groups inhabiting the Indian subcontinent. The word literally means “picture-maker”, derived, as it is, from *citra* (picture) and *kār* (doer). However, what makes the Bengali Patuas different from others who bear the title is that they combine visual art with verbal art in a synergistic fashion to produce a performance tradition quite distinct from other genres of oral performance in South Asia. It is their combination of words and images that makes them somewhat unique and different from the average artist. Traditionally, Patuas composed songs that thematically corresponded to the scrolls they painted. In other words, they are performers who use the painted narrative scrolls to illustrate the songs they sing. The performative act thus requires the simultaneous engagement of both the aural and the visual senses. Integrating the two in a competent and aesthetic fashion is what defines a good Patua. However, in recent centuries, the art of the Patua declined due to lack of patronage that resulted from the introduction of other visual media beginning wood block prints, then chromolithographs, radio, and cinema. In recent years videos and DVDs have also challenged their craft.

The decline in patronage has therefore resulted in a shift in emphasis from performance to painting in recent decades for the purposes of sale primarily to tourists who frequent urban *melās* (fairs) in search of exotic souvenirs to take home with them. Patuas nowadays are more inclined to mass-produce scrolls for sale, without caring much for the composition of new songs.<sup>4</sup> This led one romantic nationalist to opine that the tradition would not survive another decade or two. Gurusaday Datta made this pronouncement in 1903, but more than a century later Patuas continue to paint and sing, sometimes working other day jobs to supplement their income earned from painting and singing.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> See Korom (2006) for a more detailed historical and contextual analysis of this talented group of artisans.

<sup>5</sup> For the complicated relationship between Dutt and the Patuas, see Korom (2010).

I have written extensively about the Patuas elsewhere; namely, in my 2006 book titled *Village of Painters*.<sup>6</sup> In that book, I did not dwell very extensively on what happened to the Patuas as a result of governmental interventions, which is what I wish to focus upon in this essay and in future works. The Patuas historically originated as a low-caste Hindu group that converted to Islam *en masse* in the twelfth and thirteenth centuries. They have thus been doubly marginalized in Indian society, being neither accepted fully by Hindus nor Muslims. Their ongoing marginality has resulted in extreme poverty that has compelled contemporary governmental agencies to target them for developmental schemes, not only to benefit themselves as a low-caste Muslim community, but also to bring the ideology of development to the hinterlands of West Bengal.

Schemes to indoctrinate the Patuas into the ideologies of the state began in the 1970s, when NGOs started to utilize their communicative skills to disseminate messages concerning hygiene, disease, deforestation, female infanticide, the evils of dowry, and other such matters central to the dialogues of the development industry. When local politicians began noticing their potential as ideological tools that could be manipulated to gain votes at crucial times, such as when natural disasters hit, they immediately started to entice Patuas to work for them by offering the artists benefits, such as cash salaries, health care, and material goods to improve their families' daily lives. The Patuas, however, did not always spread the word to rural villages by behavioral examples, as I will suggest below. Instead, they mostly reiterated what they were paid to say. This resulted in a number of new themes being incorporated into the collective repertoire of the Patuas, who earlier sang virtually exclusively about the exploits of mythological figures, who are abundant in the Bengali vernacular tradition.

Gods and goddesses thus slowly had to move aside and accommodate secular themes such as HIV prevention, the evils of drug addiction, and other such social phenomena. And so it came to pass that whenever a sensationalistic tragedy occurred locally (and sometimes even nationally; lately, even internationally<sup>7</sup>), the Patuas would be called upon to go around to the villages of their home districts to sing songs that

---

<sup>6</sup> Prior to my own studies, the most extensive study of the Patuas of West Bengal was Hauser (1998). Unfortunately, because it is written in German, it did not receive the attention it should have gotten in the Anglophonic world. Nonetheless, I owe her a debt of gratitude for raising a variety of questions with which I am still grappling myself.

<sup>7</sup> See, for example, Mukhopadhyay (2008) and Chatterji (2012: 62-106), who both write about the role that the 9/11 tragedy of 2001 played in the repertoires of the Patua community.

conveyed the messages politicians wished their constituents to hear. It was thus the carefully managed dissemination of a particular point of view, not necessarily that of the singer himself or herself. Sometimes, however, since the wanderings of the Patuas were not closely monitored, the Patuas added their own opinions, which were not always in line with the viewpoints of their political patrons. Patuas therefore periodically challenged the hegemonic perspectives of their employers. To illustrate, let me provide the reader with the lyrics of some disaster songs, followed by exegesis about the contents.

## **2. Singing Disaster**

The first song, called *banyā* (Flood), is sung by Gurupada Chitrakar, an up and coming singer who has won national awards for his talent, about a terrible flood that occurred in Medinipur District, where he lives. The floods of 1978 were the worst in recorded history. The *BBC*, for example, reported on September 4, 1978 that at least two million people were left homeless in northern India, and that some of the areas of West Bengal were under eighteen feet of water, due to incessant monsoon rains. West Bengal was hit the worst, with an estimated fifteen million people affected by the storm. Despite the fact that the Indian Air Force was deployed to ensure that aid workers would be able to get into the worst affected areas as soon as the waters receded, the fear was that typhoid and cholera would follow swiftly on the waves of the monsoon floods.<sup>8</sup> After the waters receded, the State Inter Agency Group of West Bengal reported that the flood affected 235 “blocks” (administrative units), with 1,370 people perishing, 1,361,338 houses being damaged or totally demolished.<sup>9</sup> So terrible was the devastation that Gurupada, who was only a young boy at the time, still recalls the event. Now he sings about it, as he did for me in December of 2001, when I first recorded him singing the following song on the veranda of his home in the village of Naya, which I have dubbed the “village of painters.”

Before he begins singing, he speaks the following: “The *pat* (scroll) I am going to sing now is of 1385BS (1978CE). A devastating flood inundated West Bengal.<sup>10</sup> This *pat*

---

<sup>8</sup> See

[http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/september/4/newsid\\_2496000/2496097.stm](http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/september/4/newsid_2496000/2496097.stm) (accessed on September 28, 2014).

<sup>9</sup> See <http://www.lagwestbengal.org.in/disaster-flood.html> (accessed on September 28, 2014).

<sup>10</sup> All songs reproduced here were recorded in Bengali by me during two field trips to Naya in December 2001-January 2002 and May-July 2002. The translations are my



deals with the theme of that flood. I am now singing that *paṭ*.” He then reached for the appropriate scroll and yanked it out of a pile lying on the floor. After unraveling it enough so that only the first frame, which was an image of the goddess Ganga (Ganges River personified), could be seen, he sang the following to bring forth an audience, a common practice to signal what folklorists term a breakthrough into performance:<sup>11</sup>

Listen, listen everyone, listen attentively.

I have brought out a new *paṭ* giving an account of the flood.

On Bhadra 14, 1385BS,

An accident took place in the district of Medinipur.

Water released from the DVC [Damodar Valley Corporation] rushed in at gushing speed.

Goats, lambs, cows, and calves came floating.

The *rahu*, the *kātlā*, and so many domesticated fish came floating.

I cannot write it down, [for] I have no rice in my belly.

Everyone said there would be a flood and raised an uproar.

Early in the morning I heard people crying.

In the morning I found water all over.

We, the children, the aged, how are we going to find our food?

Say, in our lives, gentlemen, we have never seen a flood.

For that very reason, we don't have even a raft or dinghy.

We had to float on banana trunks to see relief.

In the midst of all that, a young woman delivered a baby.

Say, seeing all of these scenes, gentlemen, we couldn't help shedding tears.

Homes, buildings, human beings came floating in large numbers.

---

own, with grateful assistance from two researchers listed in the acknowledgements at the end of this essay.

<sup>11</sup> See Hymes (1981: 79-262).

The price of *rahu* fish became as low as two or three rupees.

So many people died of eating those fish.

The government sent doctors for that.

Doctors went from door to door to administer vaccine injections.

The government gave flat rice, jaggery, rice, wheat.

We would have died if we hadn't gotten those.

Say, the government gave *hoglās* (leaf lean-tos), tarpaulins, and clothes.

Babus (intellectuals) came to inspect and said it was a devastation.

Aid was dropped from helicopters.

Both the rich and the poor had to take that aid.

Where are you, our chief minister Jyoti Basu, the second god?

Be kind enough to save the lives of children.

Where are you, our prime minister, Morarji Desai?

All of us convey our appeal to you.

Give loans, give fertilizer, give seed grains.

We are going to farm and save the lives of our children.

Those volunteers gave *rotī*, gave rice, gave wheat.

If we hadn't gotten them, we would have died.

"The Ganges is about to come," say the elders.

Mother Ganges' play (*khelā*) is like the killing of demons.

One ferryman sailed in a boat to catch fish.

He spotted a young woman in the river.

That young woman said, "I lost (lit. ate) three sides."

The ferryman said, "Alas, what devastation has taken place!"

"I lost three sides and live on one side."

“Don’t touch me, *bābā* (sir), [or] my child, I beg.”

Saying this, the young woman disappeared.

The ferryman went and disclosed that.

Oh, here I have ended my invocation in verse.

My name is Gurupada Chitrakar, my address is Naya.

My district is Medinipur, Pingla *thānā*, my home.

I, Gurupada Chitrakar, sing this song.

This song was originally sponsored by a politician who was a member of the Congress Party that stood against both the Marxist regime of the Bengali governor Jyoti Basu, as well as against the central government’s prime minister Morarji Desai, who was a member of the Janata Party and the first prime minister who was not affiliated with the Congress Party that has dominated India’s central government since Independence in 1947. According to a number of eye witnesses with whom I spoke, the Congress Party was the first to take action to provide relief for those affected by the flood, which seriously threatened Basu’s CPI (M) ruling party, and also drew attention to the ineffectiveness of Desai’s central government in New Delhi, with the Congress Party ultimately regaining central power some years later.

The 1978 flood of Medinipur received much more widespread attention in West Bengal than it did nationally because of the vast amount of destruction that occurred there, but the fact that Desai is also criticized by the singer suggests that the citizens of Medinipur were dissatisfied with both their state’s reigning politicians as well as the national ones. One frame of the scroll even depicts the chief minister Basu flying over the flooded areas in a helicopter to survey the damage, but doing nothing to assist the stranded masses. Ironically, the flood of 1978, among a variety of other sociopolitical factors, led to the Congress’ reestablishment of power at the center but did not provide its politicians with opportunities to overthrow the CPI (M) in Calcutta. The song ultimately opines at the inefficiency of the West Bengal government to work with the center for the benefit of its citizens.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> For an earlier, but yet to be published, paper on the flood scroll, see Sarkar (No Date), who explores another version of the song that I have included above. His conclusions more or less parallel and confirm my own.

The second song comes from Dukhushyam Chitrakar, an aged man who is the so-called *gurū* (teacher) of the Patuas. He has been responsible for training virtually every younger Patua in the village of Naya, where he resides, including Gurupada, whose flood song was just discussed. The song is called *bhūmikampa* (Earthquake), which occurred at 8:46AM on January 26, 2001, India's 52<sup>nd</sup> Republic Day. The magnitude of the quake was 7.7, the epicenter of which was nine kilometers south-southwest of the village of Chobari, located in the Kutch District of the western Indian state of Gujarat, killing almost 20,000 people and injuring more than 166,000 more. More than 400,000 homes were destroyed, and the quake could be felt throughout northern India and the neighboring nations of Pakistan, Nepal, and Bangladesh. Even in Ahmadabad, the financial capital of Gujarat, fifty multi-storied buildings collapsed like houses of cards, killing several hundreds of people. In Kutch, where the devastation was the worst, the quake destroyed approximately sixty percent of the local food and water supplies, and more than ninety percent of the houses were destroyed. In addition, the destruction of hospitals, schools, and roads leading toward the epicenter made relief difficult.<sup>13</sup>

Dukhushyam, a thoughtful man with a strong spiritual disposition, but who chain smokes, began by quashing his cigarette, clearing his throat, then, like Gurupada before him, picked up his earthquake scroll and unraveled it to the first frame, which showed bodies and buildings turned upside down, suggesting disorientation. Singing privately for me, he did not bother with the usual verbal framing to draw in an audience, but went directly into the haunting melody characterizing the disaster songs he sings.<sup>14</sup>

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

One hundred year old people say,

---

<sup>13</sup> Culled from various sources listed on the Wiki page for the quake. See [http://en.wikipedia.org/wiki/2001\\_Gujarat\\_earthquake](http://en.wikipedia.org/wiki/2001_Gujarat_earthquake) (accessed on September 28, 2014).

<sup>14</sup> Dukhushyam did not witness the earthquake himself, but based his song on what he called *kānākānī* (hearsay), which is often how Patuas first receive information about sensational events that they later memorialize in song, as they did with the 9/11 incident. There, however, they received some concrete inspiration from a traveling theater troop that performed a play (*jātrā*) titled *āmerikā jvalcche* (America is Burning) in December of 2001 about the event, which I was fortunate enough to attend at the very outset of my research in Naya. See Korom (2006).

One hundred year old people say,

We didn't see, we didn't hear.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

In the morning at exactly nine.

All of Gujarat's people who were sleeping,

They were sleepy.

This time Basumata (wealth) got down.

Basumata (wealth) got down.

He knows, though, that no one can [escape].

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Some children were saved, mothers died.

But fathers got buried alive underground.

Oh my oh, they go underground!

Oh my oh, they go underground!

The journalists wandered around and looked.

The journalists wandered around and looked.

Some were wearing district identity badges.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

The wise ones say, it is in the hands of God.

All of these words of solace gave the wise ones.

Oh brother, words of solace gave the wise ones.

Oh brother, words of solace gave the wise ones.

Why weren't they provided with safety?

So then there wasn't any wisdom?

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Children were left motherless, mothers without sons.

Women became widows, what agony.

Oh, their agony!

Oh, their agony!

Gujarat's accident.

Gujarat's accident.

Say brother, aren't you going?

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Relief came from the government.

In the earthquake people were taken far away.

Took them far away.

Took them far away.

India joined together to feed them.

To feed India joined together.

Only one introduction took place.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

The sky cries, the wind cries, trees and creepers cry.

All the children crying say, "Where are our moms and dads?"

Where are our moms and dads?"

The sky cries, the wind cries, trees and creepers cry.

All the children crying say, "Where are our moms and dads?"

Where are our moms and dads?"

What else shall I write about this sad story?

What else shall I write about this sad story?

I'm not receiving food for my stomach.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Oh, I have seen women with dead faces.

They went through life bearing burdens on their breasts.

They, bearing burdens on their breasts.

They, bearing burdens on their breasts.

In their lives they'll never be happy again.

In their lives they'll never be happy again.

They'll only remain worried and concerned.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Sita entered into the underworld.

Entire districts went underground, all were finished.

They were all finished.

Today they don't believe in the word of God (*isvar*).

All their deceptions.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Muslims praise Allah, Hindus Bhagvan.

Santals praise Marang Burung, God praise the Christians.

Brother, God praise the Christians.

Brother, God praise the Christians.

The wise ones praise matter.

The wise ones praise matter.

But atheists, though, don't believe.

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.

Everyone getting together, beg forgiveness.

But my name is Dukhushyam Chitrakar.

Pingla Block, house in Naya.

Medinipur is my address

A strange affair.

That Gujarat's earthquake, what a strange affair.



Dukhushyam was asked by some local politicians of the CPI (M) to compose a song about the Gujarat earthquake to generate revenue to contribute to the national relief effort. His political message is therefore less subdued than in Gurupada's flood song, yet he nevertheless sides with the CPI (M) against the central ruling party when, in verse four, he accuses the central government of negligence, asking, "Why weren't they provided with safety?" He also invites his listeners to join him in the relief efforts in an attempt to unite all Indians. This last idea of patriotically uniting all Indians is a common theme among the Patuas' songs of tragedy, as a way of counterbalancing the divisive posture politicians often take when such catastrophes occur to exploit the tragic events as political opportunities for personal gain and perpetuating the agendas of specific political parties. This is quite evident, for example, in the song composed to memorialize the incidents surrounding the destruction of the Babri Masjid by Hindu extremists in December of 1992, which left many dead, both Hindu and Muslim. It is to this tragic event that I now turn for my third and final example.

The Babri Masjid was built in 1528 by the first Mughal emperor named Babar. Fifty years later a Hindu poet named Tulsidas began composing a Hindi devotional text called the *Ramcharitmanas*, resulting in the growth of the Ram cult throughout the region, including the construction of many Ram temples in Ayodhya, with many claiming the town to be the birthplace of the hero-god. According to some analysts, the nineteenth century saw growing Hindu/Muslim unity that posed a threat to the ruling British Empire. The British Raj thus gave sanction to a rumor about Babar destroying a Hindu temple to build his mosque. Then, in 1949, militant Hindus broke into the mosque and installed a *rām mūrti* (Ram statue) in the mosque. The District Magistrate K.K. Nayar refused to remove the image, claiming communal discord, and the mosque was subsequently sealed off until the matter could be adjudicated in the court system, which has still not happened to this very day. On December 23, 1949 a personal account disseminated of someone's vision of a boy Ram (4-5 years old) who appeared in the mosque in a great flash of light, at which time the lock on the precinct's gate miraculously broke off. In more recent times, a concerted video campaign telling of the miraculous appearance of the boy Ram is being propagated to bolster support for the VHP (World Hindu Society) and the Ram Janambhoomi (Ram Birth Ground) cause.

Muslims have not been able to pray at the site since then, although Hindus continued to worship outside of the Babri gate with the help of a local *pūjārī* (ritual specialist). It was with this contentious history in mind that L. K. Advani, head of the BJP (Indian People's Party), vowed to undertake a *rathyātrā* (chariot pilgrimage) throughout India to rally Hindu *kar sevaks* (volunteers) to proceed to Ayodhya for the purpose of tearing down the mosque to build a temple to Ram on that very spot, where

many devout Hindus now felt was his exact birth spot. October 30, 1990 was the predetermined date set for Advani's arrival in Ayodhya after the *rathiyātrā*.

The VHP, the international cultural arm of the political party known as the Bharatiya Janata party (BJP), to which Advani belonged, was called upon to rally the faithful throughout the world to send money and bricks to support the building of the temple. Once the so-called pilgrimage began, violence and death occurred at virtually every stop along the way, and despite the fact that Advani was arrested at one point but then released, they managed to stay on schedule to reach Ayodhya in conjunction with a real Hindu pilgrimage called the *pañcakrośī yātrā*, the circumambulation of the holy precincts. This "coincidence" was, in fact, planned, so that the police would not be able to distinguish between pilgrim (*yātri*) and *kar sevak*. Thus, the volunteers were able to enter the sealed off area around the mosque. They were, however, unsuccessful in destroying it on that occasion. The mosque was, however, finally brought down brick by brick by Hindu mobs led by radical *sādhus* (Hindu mendicants) a few years later on December 6, 1992. Advani went on to become the successful home minister of India during the first BJP period of rule, and was much later exonerated of all charges concerning incitement of religious intolerance and communal violence.<sup>15</sup>

It was against this contentious historical background that the Patuas began composing songs about the mosque incident. The version included here is by a senior female singer named Rani Chitrakar, who has also been involved in singing songs about other social issues, such as dowry deaths, abuse of children, and the spread of HIV/Aids. Rani's song *sampradāyer samṛti* (Communal Harmony) was written in response to the senseless violence resulting from religious differences.

We are the human race, one mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

Oh, some of us are Hindus.

Oh, some of us are Hindus.

And some of us became Muslims.

One mother's children.

---

<sup>15</sup> My summary draws from Anand Patwardhan's account documented in his award-winning 1991 film titled *rām ke nām* (In the Name of Ram), in which he follows the events leading up to the destruction of the Babri Masjid. For a cogent academic analysis of the event, see van der Veer (1994).

We are the human race, one mother's offspring.

The Santals say Marang Burung.

Again, the Christians say God.

The Santals say Marang Burung.

Again, the Christians say God.

Those Muslims say Allah.

Hindus say Bhagvan.

One mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

Adam's wife conceived,

[and] Habil and Kabil were born.

Adam's wife conceived,

[and] Habil and Kabil were born.

Oh, those two brothers embraced two different religions.

Oh, those two brothers embraced two different religions.

There is proof in the scriptures.

One mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

Hence I say that whatever *dharma* one embraces is his.

The real *dharma* of human beings is that all are brothers.

Hence I say that whatever *dharma* one embraces is his.

The real *dharma* of human beings is that all are brothers.

Well, are we going to fight brother against brother?

Well, are we going to fight brother against brother?

Or else, we are all just monkeys (*hanumān*).

One mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

None of us is going to remain on earth.

One has to depart whenever one's time is up.

Then what's the use of fighting among one another?

What's the use of provoking communal clashes?

Let all of you voice a slogan.

"One mother's offspring."

We are the human race, one mother's offspring.

Politics thrives on communalism.

Abandon those matters and promote harmony, brothers.

Abandon those matters and promote harmony, brothers.

He who is Ishvar is nature (*prakṛti*) itself.

Listen brothers, he who is Ishvar is nature itself.

The proof is provided by science.

One mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

Hence I tell you, come, let us take a vow together today.

Today, all of us together shall harmonize in one tune.

Hence I tell you, come, let us take a vow together today.

Today, all of us together shall harmonize in one tune.

We brothers shall maintain our harmony.

We won't feel hurt for any reason.

One mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

We are the human race, one mother's offspring.

Rani suggests that while politicians separate citizens with different views to exploit them for votes, there is no need to do so. To make her point, she draws on the Biblical Genesis story to explain that the two offspring of Adam and Eve became followers of two different religions, yet we are all children of one mother. This well-known Muslim account of the difference between Muslim and Christian is here aesthetically reinterpreted to replace Christians with Hindus. The refrain, "one mother's offspring" (*ek māyer santān*) was a rallying cry used by Patuas to try to convince angry mobs not to attack and destroy Muslim homes and businesses after the destruction of the mosque.

### 3. Conclusion

Examples, such as the three cited above could be multiplied with many other examples I have documented throughout the past thirteen years of fieldwork, such as the opinions expressed over the political assassinations of people like Indira Gandhi, the best known of India's prime ministers, but the three presented here should suffice for the time being to make the point I suggested at the outset, which is that the Patuas, being impoverished and undereducated, are susceptible to the exploitation of politicians who merely wish to use them as receptacles for the dissemination of various forms of propaganda and ideology. Yet, the Patuas, who are often presented as being *cālāk* (streetwise) by other castes, have honed their ability to subvert governmentalizing authority over the centuries to allow them the possibility to voice their own opinions, sometimes in a disguised way by using what James Scott calls "hidden transcripts," or by overtly resisting the attempts of officials utilizing governmentality to manipulate them.<sup>16</sup> This is what we notice, for example, in Rani Chitrakar's song about communal harmony.

In conclusion, let me relate my experiences with the Patuas after the tsunami of 2004, which was felt as far north as West Bengal (ripples could be seen on ponds), but

---

<sup>16</sup> See Scott (1992).

had the greatest impact on coastal areas of southern India, such as in Tamil Nadu and Kerala. After the tragedy occurred and appeals for aid were going out, the Patuas were approached by an art entrepreneur in New Delhi who appealed to them to create tsunami scrolls to auction off for relief purposes. Many of the Patuas hesitated to write songs, since they were not quite sure what had happened in south India, yet virtually all were ready to create scrolls that showed a weather demon creating the storm, then showing the devastating aftermath frame by frame. The tsunami scroll later came to be a standard feature of the Patuas' repertoire, and eventually led to collaborations between an Indian book publisher specializing in graphic novels with specific Patuas.<sup>17</sup> The writers hired by the publisher furnished the text, while Patuas provided the illustrations. In this instance, Patuas expressed no opinion whatsoever.

My tentative conclusion would be that the interpretation and understanding of events among the Patuas is not transparent, for they alter and modify their opinions as need demands. Despite the fact that they claim to always speak the truth, their opinions in the songs they sing oscillate when the memory of events are contested after the fact. Patuas therefore manipulate the ideologies of those who govern, while at the same time being manipulated by those who rule. Truth, therefore, is not a fixed category, but a dialectical one that is constantly constructed as newer and newer opportunistic contexts present themselves. It is precisely by drawing on their ability to oscillate between opinions that the Patuas have crafted a means of survival that even allows for moments of empowerment by gaining voice in an ever-increasing situation of subordination to the eminently more powerful forces that govern them.

---

<sup>17</sup> See Chatterji (2014) who also shows how the Patuas basically interpret meteorological events as cosmological and mythological ones by placing such ecological events within the context of Hindu mythology, as did Gurupada above by explaining the Medinipur flood in terms of the goddess Ganga's wrath.

## Acknowledgments

This paper was first presented as an invited lecture at the Anthropological Institute of Nanzan University in 2013. I thank all those in attendance who made comments at that initial presentation. Fieldwork for this paper was undertaken intermittently between 2001 and 2006 with the generous support of the International Folk Art Foundation and the United States Educational Foundation in India (Fulbright). I wish to thank both organizations for their financial assistance. Mandira Bhaduri and Hena Basu both assisted in the transcription of my field recordings, but the translations are my own. The people of Naya deserve praise for their welcoming attitude and hospitality during my frequent visits. To this day, they consider me “one of their own,” the one who “didn’t remove the leaves that fell in his food when he ate.”

## Bibliography

Chatterji, Roma

2012 *Speaking with Pictures: Folk Art and the Narrative Tradition in India*, New Delhi: Routledge.

2014 “Event, Image, Affect: The Tsunami in the Folk Art of Bengal,” In R. Hadj-Moussa & M. Nijhawan (eds.), *Suffering, Art, and Aesthetics*, pp. 75-98, New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel

1991 “Governmentality,” In Graham Burchall, et al. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 87-104, Chicago: University of Chicago Press.

Gordon, Colin

1991 “Governmental Rationality: An Introduction,” In Graham Burchall, et al. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 1-48, Chicago: University of Chicago Press.

Hauser, Beatrix

1998 *Mit irdischem Schaudern und Göttlicher Fügung: Bengalische Erzähler und ihre Bildvorführungen*, Berlin: Das Arabisch Verlag.

Hymes, Dell

1981 *"In Vain I Tried to Tell You," Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Korom, Frank J.

2006 *Village of Painters: Narrative Scrolls from West Bengal*, Santa Fe: Museum of New Mexico Press.

2010 "Gurusaday Dutt, Vernacular Nationalism, and the Folk Culture Revival in Colonial Bengal," In Feroz Mahmud (ed.), *Folklore in Context: Essays in Honor of Shamsuzzman Khan*, pp. 257-273, Dhaka, Bangladesh: University of Dhaka Press.

2011 "Civil Ritual, NGOs, and Rural Mobilization in Medinipur, West Bengal," *Asian Ethnology* 70-2: 181-195.

Mukhopadhyay, Bhaskar

2008 "Dream Kitsch – Folk Art, Indigenous Media and 9/11: The Work of *Pat* in the Era of Electronic Transmission," *Journal of Material Culture* 13: 5-34.

Patwardhan, Anand

1991 *Rām ke Nām* (DVD), Bombay: Patwardhan Productions.

Sarkar, Aditi Nath

n. d. "The Scroll of the Flood," Unpublished Manuscript.

Scott, James C.

1992 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT: Yale University Press.

Veer, Peter van der

1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.



## 書 評

東 賢太朗・市野澤 潤平・木村 周平・飯田 卓(編)『リスクの人類学——不確実な世界を生きる』、世界思想社、2014年、335頁、4,000円＋税

吉田 竹也

### 1

本書は、2008年から2012年の国立民族学博物館の共同研究会「リスクと不確実性、および未来についての人類学的研究」(研究代表者：東賢太朗)の成果であり、リスク化する現代社会を人類学的視点からトータルに捉えようとする意欲的な取り組みである。2011年の東日本大震災は、この研究会のメンバー構成にも影響を与えた。しかし、本書は、あえてこの震災に関連する出来事に過剰に反応しない方針を採っている。以下の目次を一見して明らかなように、本書の意図は、世界各地のさまざまなリスクやその対処に関する調査データの提示という民族誌論的関心と、リスク論の掘り下げという理論的関心とを結合させた諸論を、ひとつの討議の場集わせることにある。執筆者の間の理論上・認識上の基盤認識はかならずしも一貫していないように思われるが、評者は、このような取り組みそのものの学術的価値を高く評価し、ここに書評の対象として取り上げる次第である。

以下、まず章の構成を示し、各論の主要な論点を、民族誌的事実と理論的関心の2つの側面からごく手短かに要約し、最後に若干のコメントを付すことにする。

### 2

章の構成は以下の通りである。括弧内は当該箇所の執筆者(以下、筆者と記す)である。

序章 リスクの相貌を描く——人類学者による「リスク社会」再考 (市野澤 潤平)

第I部 技術・制度としてのリスク イントロダクション (木村 周平)

第1章 多産、人口、統計学的未来——インドにおけるリスク管理としての産児制限  
(松尾 瑞穂)

第2章 「安全な水」のリスク化——バングラデシュ砒素汚染問題の事例から  
(松村 直樹)

第3章 未来の地震をめぐるリスク——日本における地震の「リスク化」プロセスの素描  
(木村 周平)

コラム1 環境をめぐるリスク——温暖化するシベリア・サハ共和国での洪水事例から  
(藤原 潤子)

コラム2 リスクと政治 (日下 渉)

第II部 リスク・コンシャスな主体 イントロダクション (市野澤 潤平)

第4章 危険だけれども絶対安心——ダイビング産業における事故リスクの資源化  
(市野澤 潤平)

第5章 航空事故をめぐるリスクの増殖——コミュニケーションというリスクに関する  
理論的寓話 (渡邊 日々)

第6章 リスクと向かいあうことから遠ざけられる人びと——非リスク化の〈装置〉と  
「迷惑施設」の展開 (吉井 千周)

第7章 HIV 感染リスク認知の「ずれ」——日本の研究者とゲイ男性のあいだの事例か  
ら (新ヶ江 章友)

コラム3 現代の公衆衛生／医療におけるリスクの個人化 (碓 陽子)

第Ⅲ部 「リスク社会」へのオルタナティブ イントロダクション (東 賢太郎)

第8章 「待ち」と「賭け」の可能性——フィリピン地方都市の無職と出稼ぎ  
(東 賢太郎)

第9章 自然と向きあうための技術的対応と社会的調整——マダガスカル、ヴェズ漁民  
が生きぬく現在 (飯田 卓)

第10章 無力な死者と厄介な生者——エチオピアの葬儀講活動にみる保険・信頼・関与  
(西 真如)

第11章 オルタナティブな世界の構築——アメリカ合衆国のファット・アクセプタンス  
運動を事例に (碓 陽子)

あとがき (編者を代表して 飯田 卓)

3

次に、各論の要約に入る。本来なら、ひとつひとつの論考を丹念に取り上げるべきところではあるが、紙幅の制限もあり、序章と3つの部それぞれを議論のひとまとまりとみなし、順次検討していくことにする。

序章では、現代をリスク社会と捉えるベックのやや平板な主張にたいして、地域性などの偏差を読み取ることこそ重要であると指摘し、あらためて「リスク」の暫定的な定義をおこなっている。それによれば、リスクとは、未来、不利益（損害）、不確実性、コントロール（操作・制御）、意思決定、責任という6要因すべてを内包する、現在における認識（態度や行為を外延的に含む）である。ただし、本書の議論がすべてこうした定式化に集約されるわけではない、という留保を付している。そして、現代のリスク社会の最大の特徴は、客観的事実としての危険の多寡や増大という点にではなく、人々をリスク・コンシャスにしていく社会的諸条件——フーコーのいう〈装置〉に相当する——の卓越という点にあるとする。本書における「リスク社会」は、観察対象を指し示す概念ではなく、パースペクティブである、とも述べられる。それゆえ、主体においてさまざま異なる相貌を示すリスクの立ちあらわれ方を描くことが重要なのだ、とされている。

このように、序章においては、明確な指摘はなされていないが、先進国の社会構造を念頭に立ち上げられたベック、ギデンズ、ルーマンらの社会学的リスク論にたいして、諸社会の多様性や異質性に立脚した視点からあらためて現代のリスク社会やリスク概念を捉えなおそうとする視点が提示されている。また、実在論的なリスク論からではなく、いわゆる構築主義的な視点からリスクおよびリスク社会といった概念が再規定されている点も、注目される。評者も、こうした序章の視点に基本的に同意する立場に立つ。ただし、序章の論点整理では、リスクを認識する主体は人間あるいは集団となっている。この点で、同様の構築主義的な意味論の立場に立つものの、人間という主体に即してではなく社会システムの水準においてリスクを理論的に定位しようとするルーマンのリスク論とのスタンスの異同が、ここで深く検討されてよかつたのではないかと考える。また、この種の論集の場合、致し方ないところもあるが、こうした序章の議論が後続の諸論にかならずしも十分反映されていない——否定論であれ、肯定論であれ、修正論であれ——点が、率直に言って残念である。

第I部には、リスクを管理する技術や制度に焦点を当てた、序論と3つの章および2つのコラムが収められている。この第I部の序論では、危険とリスクを包含する次元に「リスク」概念が定位されていると評者は理解する。その上で、第1章では、多産がインド社会においてリスク管理の対象になっていく歴史的経緯を記述した後に、筆者の調査地マハーラーシュトラ州における不妊手術つまりは家族計画の高実施率が、母子保健という建前の理念に加え、手術を受ける家族や女性の利害と複雑に絡み合っていることが述べられる。不妊手術は、多産制限ではなく、男児選好（つまりは持参財を必要とする女兒の制限）に寄与する余地が多分にあり、それはインド人口のいびつな男女比という別種のリスクを招く可能性がある。第1章の結びの部分では、これがリスクの自己転回として定式化されている。

第2章の主題も、このリスクの自己転回にあるとあってよいだろう。バングラデシュでは、井戸の掘削によって衛生的な水の確保がほぼ全国的に達成された1990年代になって、多数の井戸や水源の砒素汚染が確認されるにいたった。しかし、その対策が複数の選択肢というかたちで住民に提示されることで、かえって解決を複雑にした。そもそも、過去の砒素摂取のあり方や現状の症状などが個人によって異なり、また対策法も不確実であるため、みながおなじ解決法に向かうことが困難である。加えて、イスラームの宿命論的な思考が背景にある。こうして、人々の主体的で合理的なリスク対処につながらない、宙ぶらりんの状況が生まれている。いわばリスクの自己転回がある種の空回り状態に差し掛かっているわけである。章の最後に指摘されているのは、この状況が東日本大震災後のわれわれが直面している不確実な状況と非常に似ており、姿の見えない災害への対応を双方向的に考えていくことこそ重要である、という点である。こうした主張は理解できるが、一方で、砒素というリスクへの対処が逆説的に新たな生活リスクを生み出していると指摘する部分(p.79)は、事実関係との照合にあいまいなところがあるように思われる。

第3章では、第2章の最後にあるわれわれの状況との類似性という論点を受けて、フィ

ールドワークにもとづく民族誌的事実への論及を禁欲し、これまでの日本の主要な災害の経験が行政レベルの対策にどのような影響を与え、リスク対処のあり方を方向づけてきたかを確認する作業がなされる。それを通して、筆者は、そうした対処のあり方が、他のさまざまな可能性が潜在的にありうる中でのひとつの選択——筆者のいう「慣性」——であること、したがって、この他にもありうるリスク対応への想像力を削ぐものであり、そうして市民の行動が規制されている、ということを確認する。リスク（対処）の布置への意識、これが第3章の主題であり、これは本書の序章で示された、構築主義的な「リスク社会」論を再確認するものでもある。

第I部に収められたコラム1では、第3章の地震とは異なる天災のひとつとしての洪水とそれへの対処を、シベリア・サハ共和国を事例に検討し、コラム2では、政治学におけるリスク対処や連帯可能性についての整理がおこなわれている。

次に、第II部では、技術的・制度的に処理されたリスクが人々の生活世界の中に入り込み、リスク・コンシャスな主体として人々が立ちあらわれるミクロな動態の記述が主題とされる。まず、第II部の序論では、危険とリスクを区別するルーマンの議論に言及した上で、生活世界においてはそうした区別は固定的でなく、むしろ危険がリスクとして認識されていく動態に注目すべきであるという指摘がなされる。そして、あらためて現代の「リスク社会」化の内実がリスク・コンシャスな主体の形成であることが確認される。この第II部の序論は、本書の序章の議論の一部を敷衍したものといてよい（著者もおなじである）。ただ、評者は、この序論の論理に2つの疑問をもった。ひとつは、すでに触れたように、ルーマンは人間主体の水準でリスクを考えてはおらず、したがって生活世界に生きる人々に即してリスク概念を定位しているわけではない、という点である。もうひとつは、リスク管理が不可避免的にリスクを増殖させる点を「構造的な矛盾」としている点である（p.130）。構築主義的にリスク概念を定位するのであれば、リスク管理つまりはリスクの縮減がリスクの増殖を導くことは、パラドクスではありうるかもしれないが、矛盾とはいえない——むしろ論理的には当然のことである——はずである。それを矛盾とみなすのは、实在論的な視点が滑り込んでいるからではないだろうか。

第4章は、タイのプーケットにおけるダイビング・ビジネスを取り上げている。ダイビングにともなう種々のリスクに意識的となるよう指導されるダイバーは、当該リスクの軽減をなしうる専門家としてのインストラクターの存在が不可欠であると認識する。こうして、ダイビング産業はリスクを資源化している。それは、世界の「リスク社会」化とその加速化の一端でもある。評者にとって、とくにこの章の議論は、理論分析と民族誌的データとの結合が説得力あるかたちで提示されていると感じられた。最後に指摘される、非専門家にとって専門家がもつ「魔法」という論点は、ヴェーバーの合理化論やリッツァの消費社会再呪術化論にも通底する重要な指摘であろう。

第5章では、第I部にあったリスクの自己転回という点がリスクの自己増殖的スパイラルという再定式化を施され、航空事故をめぐるコミュニケーション・リスクに即して、取り上げられている。リスクへの対処には終わりがなく、「リスク社会」も「リスク社会」論

も膨張していく、という点を、航空事故という先端技術に即して確認することが、この章の主題である。

第6章は、東日本大震災の原発事故を念頭に、現代において人々がリスク・コンシャスな主体となる全体的な潮流をさらに掘り下げる観点から、一方ではリスクを認知しこれに対応する権利を独占する集団や組織が存在し、他方ではこうした権利を剥奪される主体が存在するという、リスクをめぐるポリティクスを、市民社会における法制度と迷惑施設の関連を例に検討している。リスクを認識することから遠ざけられている人々、あるいは「非リスク化の〈装置〉」が作動している部分にこそ、巨大な潜在的危険が隠匿されている。議論は、そうした遠ざけられた人々がリスクを語る機会をもち、彼らの言葉が流通する社会が形成されるように、日々の営みを描いていくことが、人類学の使命のひとつではないか、という一文で締めくくられている。

第7章は、HIV感染のリスクを認知しながらも、ある場面ではそのリスク計算を放棄した性行為をおこなうゲイ男性が存在するという点をめぐるものである。おおきな論点は3つある。第1は、ダグラスのリスク文化論を参照するならば、そうしたリスク行動に走る人々は、HIV/AIDSに関する正しい知識をもたないからではなく、彼らがそのリスク行動を選好するからだと考えられる、という点である。第2は、ルーマンの危険／リスクの区別を参照し、彼らがリスクの決定を性行為のパートナーに委ねる傾向があるという点を浮き彫りにすることである。この点で、HIV/AIDS予防に関しては、意思決定の主体を個人とする人間観はあまり有効ではない。性行為は自分以外の相手を必要とするからである。従来の議論は、こうした根本的な点で不備を抱えている。第3は、フーコーを参照し、HIV/AIDSを生きるということに希望を見出す可能性を探求することである。本章は、こうしたいくつかのきわめて重要な論点を圧縮した論考である。

コラム3では、医療人類学とリスク論とを架橋する視点から、現代の公衆衛生や保険医療におけるリスクと個人化についての論点整理がおこなわれている。これは、第11章の伏線ともなっている。

次に、第Ⅲ部では、「リスク社会」の諸問題に対処するオルタナティブを模索する試みが展開される。第3部の序論では、第7章の第3点にあるような、「リスク社会」を人類の未来への希望ともつなげる視点を見出そうとすることで、「リスク社会」を生き抜くこと、ただし、そうしたユートピアもまたイデオロギーと背中合わせであることに注意すべきこと、などが指摘される。

第8章は、フィリピンの西ビザヤの地方都市のイスタンバイと呼ばれる無職の若者たちの生き方に注目する。彼らは、家族・親族に扶助されており、それゆえ個人化・孤立化の様相を強くもつ日本のニートやフリーターとは異なる。また、そうした彼らの状況は、フィリピンの地縁・血縁の伝統的といつてよいネットワークと、グローバルな人の移動——外国に住む家族・親族からの扶助が彼らを支える——という、「守り」と「攻め」の組み合わせにもとづくものでもある。その組み合わせの戦術こそ、彼らが「リスク社会」を生き延びる方法である。筆者は、イスタンバイの生き方を、偶然にもリスク管理の均衡のとれ

た事例と評価しているが、評者は、議論のバランスという点で、そうした彼らの生の高リスク性の部分にもうすこし目配りした記述や分析があった方がよかったのではないかと考える。ただし、筆者は、あえてそうしたマイナス面ではなく、彼らの生き方のプラス面を前面に出した議論を志向したようである。

こうした志向は、第9章にも引き継がれている。この章では、マダガスカル西部のヴェズ漁民が過去数十年にとってきた漁獲確保の対応を振り返ることで、彼らのリスク対処のあり方が整理されている。従来のヴェズ漁民は、個人的に技術的な工夫を凝らす方法で、資源枯渇に対応する方法をとってきた。しかし、やがてそれは、より広範囲における資源枯渇をもたらす可能性が高い。2003年から常駐をはじめたイギリス系の国際NGOは、生態系保全の観点から、禁漁の場所や期間を設けるなど、組織的・社会的な調整をおこなう対応を進め、これがヴェズ漁民にも受け入れられるようになってきた。しかし、この2つの解決シナリオは潜在的には相容れない関係にある。筆者は、両者のシナリオの両立が望ましいとし、後者によって前者が駆逐されることでヴェズ漁民の主体的な関わり合いの余地が縮小することの問題を指摘する。このように、個人の生活者の視点からのリスク計算やリスク対処の余地を残しておくことの重要性やプラス面が、この章では強調されている。

第10章で取り上げられるのは、エチオピアのアジスアベバの葬儀講である。エチオピアの人々にとって葬儀はきわめて重要な契機であり、異なる宗教・宗派・民族の人々が都市部でつくる葬儀講——成員が一定金額を出し合って、葬儀の催行を集団で保障する——は、保険に類似する制度となっている。ただし、金銭トラブルはしばしば発生し、かならずしも葬儀講仲間にたいする信頼は高いものではない。筆者は、しかし、そこにオルタナティブを見ようとする。葬儀講には、信頼に値する仲間限定してリスク管理をおこなうという「リスク社会」の通常リスク対処のあり方とは異なり、生の本質的な不確実性を受容し厄介な他者と関わり応答するという生き方が見出される、というのである。

第11章は、アメリカ合衆国のファット・アクセプタンス運動を、オルタナティブのひとつとして取り上げている。この運動は、医学等の知識をブリコラージュ的にもちいながら、肥満を病気のリスクとみなす通常の「リスク社会」の健康観に対峙する論理を立て、太っていても健康でありうる、そもそも太るのは遺伝要因がおおきく、そうした身体的特徴をもつ人々はマイノリティ集団のひとつとして理解されるべきだ、といった点を主張している。著者は、こうした彼らの主張に耳を傾け、これが「リスク社会」から脱出することを希求するオルタナティブな世界の編成につながるものであり、それを理解しようとすることの可能性を問いかける。

4

以上が各論の要約である。最後に、あらためて全体を通したコメントとして、3点述べておきたい。

第1は、本書が、上に要約したような諸論考の総合というかたちで、たしかに人類学的な民族誌研究に立脚したリスク論の可能性を提起することに成功していると評価しうる、という点である。すでにいくつか指摘したように、評者が違和感や疑問を抱いた論点はある。とりわけ、個々の論考におけるリスク概念の微妙な差異、中でも構築主義的な視点の

徹底の程度、第Ⅲ部におけるやや楽観的すぎる論調、といった点は気になるところではある。しかし、社会学とは異なる人類学の切り口のユニークさは、この論集に十二分に発揮されていると判断する。リスクの人類学というタイトルにまさに相応しい内容である。

第2は、しかしながら、理論的な考究という点では、かならずしも議論が突き詰められておらず、また統一されていないのではないか、という点である。これについても、すでに触れたとおりである。別のいい方をすれば、理論研究の面において、社会学に先行されているリスク論のオルタナティブを人類学の側が提起していけるかどうか、今後の課題として残されているように思われる。その場合、本書では、再帰的近代化論についての言及がまったくなされていない点が気になる。リスク社会論は、再帰的近代化論を基盤にしていると考えてよいからである。再帰性 (reflexivity) という概念には2つの含意がある。ひとつは、科学技術の発展をはじめとする社会の自己組織的な変化が、それを生み出した当の社会やその社会に生きる人々にひるがえって (思わぬ) 影響をおよぼすという側面であり、いまひとつは、社会や個人が自らを反省し、自身をつねにモニタリングしつつ、自己のあり方を不断に修正し再形成していくという側面である。前者はリスク社会論、後者は監視社会論にそれぞれ具体化されているとはいえ、後者のいわば主体的に処理される再帰性が、前者のいわば主体的には処理されえない、かつ意図せざるものを潜在的に内包した再帰性とセットになって、社会や個人の社会的活動やその相互作用が作動している、という点こそ、現代社会の重要なメカニズムであろう。人類学は、後者のミクロなレベルの分析に照準を当てつつ、前者と後者の相互連動性やミドルレベルにおけるその複雑化あるいは液状化した状況にアプローチしていくことで、社会学との相対的な差別化をはかれるのではないかと評者は考えている。

さて、第3は素朴かつ微細な疑問である。第3章には、ある事態が (不安や恐怖ではなく) リスクとして捉えられるプロセスを「リスク化」と呼ぶ、という指摘がある (p.84)。第2章のタイトルにも「リスク化」はあるが、具体的にこの「リスク化」という語の含意が示されるのはこの第3章においてであり、おそらくこの含意で「リスク化」という表現がこれ以降もちいられている。この「リスク化」という表現は、しかし、学術的な概念としてどの程度有効なのだろうか。そもそも英語などでの表記はどうなるのであろうか。

たしかに、ベックの著書や美馬の著書にも「リスク化」という表現はあるが、その含意はやはり漠然としている。リスク認知 (化) や、リスク社会化、といった表現であればともかく、リスク化という表現は、評者には、実体論的・実在論的な視点を惹起させる表現であるように感じられる。また、リスクと意識され捉えられていくという意味であるならば、それは序章におけるリスク概念の規定にほぼ回収されうる。いずれにせよ、序章の規定にある「リスク」概念から、この「リスク化」概念を差異化し、後者の有効性を明確化する作業が、本来であれば序章においてなされるべきであったと考える。

評者は、観光を切り口として、現代社会におけるリスクの高まりという点を考察したいと考えている。本書は、そうした評者にとって、きわめて刺激的な研究であった。本書の執筆者とくに編者たちが、第2弾のリスク論集を予定しているとすれば、評者はそれにおおいに「希望」と期待をかける立場にあることを、最後に申し添えておく。

附記 本稿は、南山大学 2014 年度パツへ研究奨励金 I-A-2 の助成にもとづく研究成果の一部である。

### 参考文献

Beck, Ulrich・鈴木 宗徳・伊藤 美登里 (編)

2011 『リスク化する日本社会——ウルリッヒ・ベックとの対話』、岩波書店。

Luhmann, Niklas

2008(1991) *Risk: A Sociological Theory*, translated by Rhodes Barrett, New Brunswick & London: Transaction Publishers.

三上 剛史

2013 『社会学的ディアボリズム——リスク社会の個人』、学文社。

美馬 達哉

2012 『リスク化される身体——現代医学と統治のテクノロジー』、青土社。

Ritzer, George

2009(2005/1999) 『消費社会の魔術的体系——ディズニーワールドからサイバーモールまで』、坂田恵美・山本徹夫訳、明石書店。

Weber, Max

1990(1922/1913) 『理解社会学のカテゴリー』、海老原明夫・中野敏男訳、未来社。

吉田 竹也

2013 『反楽園観光論——バリと沖縄の島嶼をめぐるメモワール』、人間社。



大西秀之著、『技術と身体の民族誌——フィリピン・ルソン島山地民社会に息づく民俗工芸』、昭和堂、2014年、274頁、6,600円+税

板垣 順平

本書は、東南アジア島嶼部に位置するフィリピン・ルソン島山地民社会の土器づくりや機織りといった民俗工芸の技術的实践に関する民族誌である。観察や聞き取り調査といった既存の民族誌的調査手法では捉えることが難しい身体の実践が、市場経済や開発事業との接触によって、どのように変化したのかについて人類学的な視点から考察しているところに本書の特徴がある。評者は、東アフリカのエチオピアの機織り技術や織工の生業、社会関係について民族藝術学的な調査研究をおこなったのちに、国際協力機構(JICA)の短期ボランティアとしてエチオピアで工芸技術を利用した土産物の開発にも携わってきた。ここでは、本書の全体像を概略的に紹介したあと、本書の後半部分の工芸技術の変容(地場産業としての機織りや産業化による変容)と伝統工芸の再生に関わる章を中心に、民俗工芸の実践と開発実践との接触によって変化する人々の実践に着目して民俗工芸について検討したい。

本書は著者がこれまでに発表した論文8編をもとに、加筆修正して出版されたものであり、以下のような章別構成となっている。

- 第1章 技術をモノ語る苦難と悦楽
- 第2章 技術を語る民族誌の新たな地平
- 第3章 社会に形作られた土器製作の身体
- 第4章 土器製作者の誕生とジェンダーの再生産
- 第5章 社会的実践としての工芸技術の変容
- 第6章 市場経済による伝統工芸の再生
- 第7章 民族誌から展望する技術研究

第1章の冒頭で著者は、日常行為の一つひとつが「技術」であり、「技術」研究は人類学だけでなく、人文社会科学のなかで共有されているテーマや課題にも接合する可能性を示唆しながら論を進めている。また、著者は「コトバによって技術を捉え理解するのではなく、モノに働きかけるヒトの通常言語化されない実践として技術を読み解く(23頁、以下引用ページ数のみを記載)」ことを本書の指標としている。

第2章では、本書の重要なキーワードとなっている「技術的实践」をより捉えやすくするために、「技術的实践」、「技能」、「技法」、「技術」のような類義語を改めて整理し、定義している。また、本書の視座となっているフランス人類学やプロセス考古学を参照し、技術は一定のものではなく、身体や環境と同期されるものであると述べている。これらが変化すれば、おのずと技術も変容しうるものであることを追記し、技術研究の方向性や可能性を示唆している。

第3章から第4章は、著者が1996年にルソン島コルディリエラ地方のピラ村において実施した土器づくりに関する現地調査をもとに、技術的実践に関する記録が主となっている。ピラ村では、9-10種類の工具と15の作業工程によって土器づくりが実践されている。著者は、これらの道具の特徴やそれぞれの作業工程について実作者の視点から詳細に説明している。また、単なる製作技術の記録にとどまらず、粘土の調合や成型作業、余分な粘土の削り取り、焼成など、製作者の経験や感覚などを必要とする工程について記録している。なかでも、作業姿勢や身体の使い方は、たとえ合理的ではなくても、師から教わった方法が正しい方法として継承されていく。そして、あとから他の技法を提示されたとしても（それがもっと合理的な方法であったとしても）製作者にとっては違和感を覚えるだけとなる。また、技術の習得は、製作者が幼少期に粘土遊びや手伝いをしながら、基礎的な土器づくりの技術を習得し、後に作業姿勢や身体の使い方を体得していく。このように土器づくりを事例として身体の実践と製作技術の関係性について論を進めている。

続く第5章から第6章では、コルディリエラ地方で行われている機織りの技術や近代化に伴う技術の変容について記述されている。この地域で使用される織機の形態は主に「腰とタテ糸保持具(杭や棒、杵など)でタテ糸に張力をかけるとともに、腰でタテ糸の張力を制御する仕掛けを備えた」(吉本 2013: 35) 腰機である。従来はこの腰機を使って地域や民族によって異なる色彩や文様を施した織布が製作されていた。しかし、行政機関や企業資本によってこの地域の機織りが産業化されると、ランチョンマットや財布、サイドポーチなど、観光客を対象にした土産品に使用する布も織られるようになった。このような産業化は、織布の種類を多様化させただけでなく、「足踏み式のソウコウが設置され、タテ糸保持具(布巻棒や杵など)でタテ糸に張力をかけるとともに、布巻棒でタテ糸の張力を制御する」(吉本 2013: 42) 高機が用いられたり、縫製についてもミシンが使用されるなど、製作技術も変容することとなった。本書では、その事例として、コルディリエラ地方のなかでも特に機織りが盛んにおこなわれているサガダ、サバガン、サモキの3地域の機織りの状況について報告している。

また、機織りの技術の習得方法は、「熟練者と一緒に作業を実践するなかで、見よう見まねや自主的な質問などを通して技術を自ら学び取ってゆく方法」(168)と「それまでの個人経験にいっさい関係なく、訓練=教育を行うことによって達成される、近代の学校教育に類似した」(169)方法の2種類がある。とくに、後者の技術の習得方法は、産業化、あるいは近代の学校教育的なシステムの導入によって多様化していると著者は述べている。

第7章では、これまでの土器づくりや機織りの技術の記録を通じて検討してきたコトバと技術の関係性について記述している。そして、民俗工芸の技術だけではなく、近代科学技術までを視野にいれて、技術的実践を対象とした研究は「現地の人びとの社会的実践を支えている知識と技能を、民族誌家が自らの身体に部分的にでも習得しているか否かが、その実践にかかわる語りの理解のあり方を規定している」(226)と指摘している。

以上が本書の概略である。第3章から第4章の土器づくりの技術的実践に関する記述は、土器づくりに熟知しない者が読んでも十分に理解できるものとなっている。また、第5章から第6章の機織りに関する記述では、従来の機織りの技術が外から影響を受け、織布の種類や織機が変容していることや、布を織る目的も、自家消費から、様々な「商品」の販売

へ、と変わりつつあることが、本書を通じてうかがえる。

著者は、ビラ村の土器づくりは、「技術の斉一性が非常に強く、製作者ごとの偏差がほとんどみられない」(114)と指摘している。一方で、土器づくりと身体に関連性については、本書以外に金子守恵著『土器づくりの民族誌—エチオピア女性職人の地縁技術』(2011)がある。金子は、エチオピア南部のアリ社会でおこなわれている土器づくりを「地縁技術」や「文脈化」という概念によって技法の習得過程を捉えている。金子によると、アリの土器づくりの技法は多岐にわたり、「職人一人ひとりが自分のづくり方の独自性を主張して、常に独自の手指の使い方によって土器をつくっている」(金子 2011: 76)と説明している。

評者が調査を行ってきたエチオピア北部の機織りに目を向けると、一見、どの織工も同じに見えるが、作業の進行具合や織りあがった布の品質は大きく異なる。これは、織作業の際に、ヨコ糸を1本ずつ手で打ち込んでいくことから、均等な間隔でヨコ糸を打ち込むためには熟練した技術が必要となることと関連している。この熟練した技術は必ずしも、作業経験年数＝熟練度となるわけではない。わずか数年機織りに従事した織工でも均等な間隔で布を織り上げることができる者がいる一方で、20年以上機織りに従事しても、均等に布を織ることができない織工もいる。このように、エチオピア北部の織工のあいだでは、織り作業に個人差があり、それが布の品質として他者から評価されている。エチオピアで土器づくりの技法や機織り作業に個人差があるように、手仕事によるものづくりは、必ずしも同じとは限らない。

コルディリエラ地方で実践されている土器づくりや機織りなどの民俗工芸も、ある製作者たちが同じ道具を使い、同じ師から同じように技術を伝授されたとしても、個々人の技術的実践には何らかの差異があつてしかるべきだろう。このような個人差は、本書でいうところの先天的な生理現象として捉えられるのかもしれない。しかし、本書ではその身体技法における個人差をどのように議論に取り入れるのか。

織機には、ヨコ糸を打ち込むための道具やタテ糸を偶数列と奇数列に一斉に開口させるための道具など、機織りには欠かせない主要構成部品がある。これらの部品は織機の形態をはじめ、地域や民族によって異なる。例えば、腰機では、ヨコ糸を打ち込むための道具として、刀状を呈した刀杼とうじょが使用される。タテ糸を一斉に開口させる道具としては、「中筒なかづつ」と「強撚糸製のソウコウ」が用いられることが多い。本書に掲載されている機織りの写真(141、165)を見る限り、コルディリエラ地方の腰機もこれと同様のものであると考えられる。一方で高機では、ヨコ糸を打ち込むための道具としてオサ、タテ糸を開口する道具として金属製のソウコウを使用することが多い。なお、本書の中で、著者は腰機を在来織機と表記しているように、腰機は製作者の身体を織機の一部としながら機織りをおこなう。これに対して、高機は腰機の発展型であり、製作者が織機から完全に独立したものである。このことによって、製作者は、腰機よりも高機の方が効率よく織作業をおこなうことができる。

織布の製作工程も同様に、地域や民族、織布に使用する素材によって差異がある。しかし、タテ糸の整経(タテ糸の長さや本数をそろえる作業)や機仕掛け(整経したタテ糸やオサ、ソウコウなどの織機の主要構成部品を機枠に設置する作業)など、機織りには欠かせない準備作業がある。

さて、評者が携わったエチオピアでの土産物開発では、対象となる住民たちがそれまで実

践したことの無い新しい機織りの技術を導入し、新たな文様やかたちを試したことがあった。しかし、新しい技術を習得するには従来の機織り技術を習得するよりも多大な時間が必要であったり、意図が十分に通じなかったりすることがあった。また、土産品を製作する他の訓練所では、新しい織機や機織りの技術は習得したものの、織機や織技術の変容により新しい土産品の意匠を考えることができない、といった新たな問題も生じている。

本書の機織りに関する項では、技術の習得過程や外からの影響による織機の変化、それぞれの工房に関する記述が取り上げられている。そのため、機織りに従事する織工の社会的背景や外からの影響による織布の変容については十分に捉えることができる。しかし、上記したような機織りの作業工程や道具に関する詳細な記録はやや説明不足な印象を受ける。また、腰機から高機へと移行した際のそれぞれの機織りの作業工程やその変化、新しい織機を導入した際の製作者の技術の受容過程についても十分に触れられていない。このように織りの技術を細かく、かつ包括的に観察することにより、本書がテーマとする技術的实践についてさらに知見を深めることができると考える。

ただし、作業工程や道具の詳細な記述や個人差への配慮などが欠けているとする評者の指摘は、決して本書の評価を下げるものではない。物質文化研究のなかでも、身体の実践という新しい論考を補完するためのファクターとして捉えていただければ幸いである。

本書は、フィリピンのルソン島で実践されている土器づくりや機織りについて、観察者としての立場からだけでなく、実作者としての経験をもとにして分析・検討がなされている。また、従来のものづくり、特に技術誌を扱うような研究では十分に捉えられてこなかった技術的实践という視点から論が展開されている。このような論考は、土器づくりや機織りに限らず、技術が社会に及ぼす影響を捉えるうえでも非常に重要な指標となるのではないかと考える。本書のような技術的实践を追求するアプローチは、今後、物質文化研究を志す者、あるいは技術を研究対象とする者にとっては、欠かせない一冊となっている。

## 参考文献

金子 守恵

2011 『土器づくりの民族誌——エチオピア女性職人の地縁技術』、昭和堂。

吉本 忍(編)・柳 悦州(作図)

2013 『世界の織機と織物』、国立民族学博物館。

## 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ず、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](mailto: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)

杉尾 浩規 (南山大学人類学研究所・非常勤研究員)

加藤 敦典 (東京大学教養学部・特任講師)

神原 ゆうこ (北九州市立大学基盤教育センター・准教授)

上田 達 (摂南大学外国語学部・准教授)

山田 亨 (筑波大学人文社会系・助教)

Frank J. Korom (Boston University, Department of Religion, Professor)

吉田 竹也 (南山大学人文学部人類文化学科・教授)

板垣 順平 (名古屋市立大学芸術工学部・研究員)

## 年報編集委員

人類学研究所長 後藤明

第二種研究所員 石原美奈子

編集補助員 菅沼文乃、加藤英明、松永神鷹

### 年報人類学研究 第5号

2015年3月13日 発行

編集責任者 石原 美奈子

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](mailto: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