

# 年報人類学研究第9号 2019年

## 目次

### 論文

- The Age-Old Ritual Practice of *Ohatsuhoage* among the Kakure Kirishitan Survivors  
Intersection of Identities and Resources ..... Roger Vanzila Mumsi ( 1)

### 研究ノート

- アンデス文明形成期後期社会の変容  
—「チャビン現象」終了年代の遺跡間・地域間比較をもとに—  
.....金崎 由布子、大森 貴之 ( 61)
- Folklore & Nationalism in India and Serbia  
A Comparative Exploration  
.....Frank J. Korom ( 87)
- 自分史のなかに書かれる古い  
—沖縄県の高齢者向け自分史講座を事例とする人類学的研究—  
.....菅沼 文乃 (104)

### 書評

- 石原美奈子編著『現代エチオピアの女たち——社会変化とジェンダーをめぐる民族誌』、東京、明石書店、2017年 ..... 富永 智津子 (118)
- 藤川美代子著『水上に住まう——中国福建・連家船漁民の民族誌』、東京、風響社、2017年 ..... 鈴木 佑記 (125)
- 宮脇千絵著『装いの民族誌——中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』、東京、風響社、2017年 ..... 中尾 世治 (129)
- 菅沼文乃著『〈古い〉の営みの人類学——沖縄都市部の老年者たち』、東京、森話社、2017年 ..... 吉田 佳世 (136)
- Robert Alan LeVine and Sarah LeVine, *Do Parents Matter? : Why Japanese Babies Sleep Well, Mexican Siblings Don't Fight, and American Parents Should Just Relax*, New York: PublicAffairs, 2016 ..... 杉尾 浩規 (143)
- シンジルト・奥野克巳編著『動物殺しの民族誌』、京都、昭和堂、2016年  
.....辻 貴志 (151)
- 編集規程・投稿規程・執筆規程 ..... (157)

# Annual Papers of the Anthropological Institute Vol.9 (2019)

## Contents

### Articles

- The Age-Old Ritual Practice of *Ohatsuhoage* among the Kakure Kirishitan Survivors  
Intersection of Identities and Resources ..... Roger Vanzila Munki ( 1)

### Notes on Research

- Processes of Social Change in Late and Final Formative Period in the Central Andes  
When the “Chavín Phenomenon” was disappeared in each region?  
..... Yūko Kanezaki, Takayuki Ōmori ( 61)

- Folklore & Nationalism in India and Serbia  
A Comparative Exploration  
..... Frank J. Korom ( 87)

- Aging described in *Jibunshi*  
An anthropological case study of Autobiographical Writing Practice by the Elderly in  
Okinawa  
..... Ayano Suganuma (104)

### Book Reviews

- Minako Ishihara(ed.), *現代エチオピアの女たち——社会変化とジェンダーをめぐる民族誌*, Tokyo: Akashi shoten, 2017 ..... Chizuko Tominaga (118)
- Miyoko Fujikawa, *水上に住まう——中国福建・連家船漁民の民族誌*, Tokyo: Fukyosha, 2017 ..... Yuki Suzuki (125)
- Chie Miyawaki, *装いの民族誌——中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践*, Tokyo: Fukyosha, 2017 ..... Seiji Nakao (129)
- Ayano Suganuma, *〈老い〉の営みの人類学——沖縄都市部の老年者たち*, Tokyo: Shinwasha, 2017 ..... Kayo Yoshida (136)
- Robert Alan LeVine and Sarah LeVine, *Do Parents Matter? : Why Japanese Babies Sleep Well, Mexican Siblings Don't Fight, and American Parents Should Just Relax*, New York: PublicAffairs, 2016 ..... Hironori Sugio (143)
- Shinjilt, Katsumi Okuno(eds.), *動物殺しの民族誌*, Kyoto: Showado, 2016  
..... Takashi Tsuji (151)

論 文

The Age-Old Ritual Practice of *Ohatsuhoage*  
among the Kakure Kirishitan Survivors  
Intersection of Identities and Resources

Roger Vanzila Mushi

**Abstract**

This article highlights the singularity of the most salient features of the *Ohatsuhoage* ritual event that constitutes one of the most persistent and deeply ingrained aspects of Kakure Kirishitan survivors in Nagasaki Prefecture. By bringing together these significant characteristics from the lived religious experiences of three religiously active Kakure Kirishitan communities, I attempt to forge a significant positive correlation between the corporate identities and ritual resources that characterize the celebration of this ritual substitute of the Eucharist. The synthesis demonstrates that the ritually-prepared communal meal—*Ohatsuhoage*—constitutes a stable part of Kakure Kirishitan dominant ideology in which its followers critically take up membership in and identity with the divine and human community. Intriguingly, its core elements conspire together to signal, shape, and heighten collective self-definition, psycho-religious imagination, cherished memories and emotions, while also grounding their identity formats and adaptation processes. The analysis reinforces the startling assumption that the *Ohatsuhoage* ritual event continues to be, for the most part of the actor-participants, an historical and valuable religious activity deemed important enough to maintain their minimal survival in urban settings. In general, therefore, this study provides a refined interpretative tool for further understanding how the *Ohatsuhoage* ritual activity has increasingly proved to be a definitive component of the various processes that ultimately enables Kakure Kirishitan survivors to be nurtured by the strands of their longstanding spirituality and religion in the flux of social change.

**Keywords**

Kakure Kirishitan survivors, *Ohatsuhoage* ritual practice, sharing, remembering deceased predecessors, time-persisting relational patterns, identities, resources, camouflage strategies, Nagasaki Christians.

## 1. Introduction

I am prompted to study afresh the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* in light of indications, from both my long-term cross-sectional research and my conversations with some fieldworking anthropologists, that it has long proved to be the most important time-persisting event of the present-day remnants of the Kakure Kirishitan (Hidden Christian) communities in Nagasaki Prefecture. Tagita's (1978) seminal work makes some seemingly incidental references to it, but a more illustrative analysis of its central virtues for the Kakure Kirishitan practitioners appears to be reflected in the strictly ethno-historical studies of Miura (1980) and Kataoka (1997). In a subsequent phenomenologically-informed volume, Miyazaki (1996; 2001; 2014) explains certain aspects of this ritual practice gleaned from the Kakure Kirishitan believers' major events and festivals associated with the New Year's Eve on the Ikitsuki Island. From a historic-phenomenological perspective, Turnbull (1998) has brought focus to the structure and function of this ritually-prepared communal meal and the significant role played by its underlying sequence of principal dishes that are prepared, offered, consecrated, and consumed. Still, much more remains to be explored in this area, with studies that would likely need to consider the anthropological, sociological, and psycho-religious dimensions of the *Ohatsuhoage* ritual event. Here I would like instead to highlight the singularity of some salient socio-cultural, psycho-religious, and spiritual aspects of the *Ohatsuhoage* religious ceremony and assess the likely impacts it continues to have in the practitioners' lived-religious experiences. The study thus draws on an event-centered ethnographic approach to specifically forge a refined heuristic model for understanding the underlying intricate intersection between ritual participants' identities and their resources (significant objects, persons, symbols, events). The nature of the two aims generated different research approaches, thus making the use of mixed methods appropriate (Russell 2006).

The synthesis includes mainly ethnographic data gleaned from three religiously active Kakure Kirishitan communities in Nagasaki settings, namely Shimo-Kurosaki, Shitsu and Wakamatsu, on various dates between 2004 and 2018. Within the sampling strategies adopted, however, I particularly tried to understand the various aspects of their religion, religious ceremonies, belief-related practices, perceived identity, and symbolic significance of certain actions and objects from the individual members' point of view, not merely analyzing them from a third-person perspective. The term 'religion' is used herein to simply denote "a covenant of faith community with teachings and narratives that enhance the search for the sacred and encourage morality" (Dollahite 1998: 5). Yet within the subtle "framework of practical activity that raises potentially more fruitful questions about the origins, purposes, and efficacy of ritual actions" (Bell

2009: xv), the very concept of ritual is more acutely understood as what “always stands in systematic relation to objects and behavior and, in part defines the community in which it takes place” (Lana 1994: 320). In particular, I develop two important questions: (1) what does this collective ritual really look like within Kakure Kirishitan communities when it is performed effectively, and what are the meanings practitioners discursively attach to their own engagement and involvement in it? (2) How can we briefly determine and illustrate its embodied vital elements in relation to the Kakure Kirishitan ideology and faith? Four integrated and interrelated themes surveying recent and past research thus drive the case study and subsequent ethnographic micro-analysis forward. I argue that the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* embodies defining essential components that provide the present-day Kakure Kirishitan practitioners with a vital source for the minimal survival of their seemingly integrated minority communities and religion in urban settings.

## **2. Background: The Institution of the *Ohatsuhoage* Ritual Practice in Kakure Kirishitan Society**

From the outset it is clear that the term “*Ohatsuhoage*” (お初穂あげ) is not a fashionable label in Kakure Kirishitan society. Instead it represents a long-standing spirituality of offering derived from Shinto practices—particularly the thanksgiving religious ceremony of *hatsuhō* held after a good harvest. It seems most likely that ‘offering’ in general and ‘formalized ritual offering’ in particular powerfully reaffirm all the dimensions of the Shinto and Buddhist worldview that somehow define and determine most Japanese believers (for a lucid account of the theme, see, Ohnuki-Tierney 1993; Zhong 2016). Tellingly, however, the addition of the Japanese honorific prefix ‘O’ here makes it the only expression used by the Kakure Kirishitan survivors to intelligibly suggest a direct link with the Catholic Mass (discussed below), while the suffix “*age*” derives from the Japanese verb “*ageru*” that means “*to offer*”. This fully accounts for the accurate definition of the *Ohatsuhoage* religious ceremony as a ritually-prepared communal meal that essentially displays a meeting of Christian and Japanese cultures and spiritualities. Typically, it constitutes one of the most persistent and deeply ingrained aspects of Kakure Kirishitan community identity. At stake, I argue, no account of Kakure Kirishitan survivors, whether historical, sociological, cultural, psychological, religious or spiritual would be complete without mention of the *Ohatsuhoage* ritual practice and its particular features. To set the scene, I will first provide a brief historical background of how, why, and in what circumstances the Shinto-specific micro-practice of *hatsuhō* came to be adapted by

Kakure Kirishitan survivors for their own purposes, namely, for revealing the ritual substitution of the Eucharist under the close appellation of the *Ohatsuhoage*.

## 2-1. Context: From Missionary Activity to Persecution

Historically, the establishment of the *Ohatsuhoage* ritual practice into the Kakure Kirishitan society can be traced back to the Edo period (1603-1867) or (at best) when early Japanese Catholics (largely peasant, and numbering in the hundreds of thousands) experienced the cruelest, and perhaps the most systematic and the most relentless religious persecution spanning over two and half centuries (1614-1873), mainly in the Kyushu region. The following is a simplified account of the important socio-political and religious determinants that generated it.

Francis Xavier (1506-52) and his fellow Jesuits arrived in 1549 and spread Christianity throughout Japan. Xavier's missionary endeavor in Japan thus took place just at the moment when the political and social conditions of the island empire were being prepared for a great change, an end of feudal strife and religious wars (Doak 2011). After his conversion to Catholicism in 1563, the first Christian daimyō (feudal Lord), Omura Sumitada (1533-1587), with territory in northwestern Kyushu, dramatically changed the course of the mission with his enthusiastic support. Despite his amazing success, Xavier's missionary work did not last as expected. In 1587 a religious culture and tradition surrounding the persecution of the Japanese Catholic Church and Christian holocaust thus developed under Tokugawa Hideyoshi (1536-1598) and temporarily ceased in 1598. The reasons for this are varied. The most likely explanation is that their persecution, including that of 26 martyrs of Nagasaki that occurred in 1597 had more to do with the conversion of warlords and vassals who ended up on the losing side than with anything doctrinal.

The new ruler, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), was reportedly quite tolerant of Christianity for a while but scattered local persecutions did take place. There were 132 recorded Christian martyrdoms between 1600 and 1612 and thousands more of the Japanese Christians were stripped of their property and banished. From 1614 persecution increased. Ieyasu became determined to stop all Catholic Christians' missionary activity in Japan and then to expunge the faith from among his subjects. After his death, a much more brutal persecution was carried out. All kinds of horrible torture methods were created, such as sawing bodies with bamboo, stabbing with a spear, placing people in boiling hot springs, burying people alive and worst of all "*ana-tsurushi*", which was hanging the victim bound upside down in a pit with the head in excrement until they suffocated. And further, related to this whole system of surveillance was the famous *Fumi-e* 踏絵 ("stepping on pictures"), which were first used in Nagasaki in 1628. Suspect were asked to step on a holy picture or small bronze metal picture of Jesus as proof that they were not Christians. This "Christian Century"

then came to a halt in 1639 when the shogun closed Japan's borders from foreign contact in order to solidify control over the nation.

## 2-2. Survival Strategies of the Underground Christian Community

Many early Japanese Christians (Catholics) courageously chose not to step on the *fumie* and died as a result of their strong faith. There were reportedly over 2000 executions by 1650, and several systematic persecutions of individual Kirishitan communities as late as 1873. Others, however, in an effort to escape—as far possible—the persecution and preserve their Christian/Catholic faith, remarkably demonstrated their propensity to organize themselves into distinctive underground Christian communities. By so doing, these *Kirishitan faith* practitioners, for the most part, poorly catechized and ill prepared believers, ironically transformed the implications of the hitherto external and internal policies to their own advantage (Ohashi 1996: 59-60) and over gradually established their own Japanese version of Catholicism. Hence, they remembered the story of Christ through religious ritual practices, prayers, and beliefs in secret without Catholic priests and without any sacrament other than baptism, marriage and funerals, while at the same time pretending to follow the hitherto state-imposed Buddhism. (For a concise overview of this history, see Endo 2009; Morioka 1975; Higashibaba 2001; Lee 2010; Dunoyer 2011).

### 2-2-1. Religious Leadership Patterns

Left without priests or religious instruction, the early Japanese Crypto-Christians/Catholics were quite isolated. Under these conditions, they resolutely relied on lay leaders, inspired very much by the lay hierarchy (*dōjuku* and *kanbō*) of the time (Turnbull 1998: 70-71), to lead the religious services. The leadership organization set in motion was as follows: *Chōkata* 帳方 (headman, in charge of ceremonies (baptism, recital of *Orasho* [a set of Catholic prayers], *Ohatsuhoage* ritual practice, marriage, anointing the sick, funerals, etc.), *Mizukata* 水方 (baptizer), and *Kikiyaku* 聞き役 (in charge of communication). The names for leadership positions and the style of organization vary according to the community and the district. It also bears observing that they followed both the hereditary and consensual based systems of leadership selection. In Kurosaki region and Gotō archipelago, for example, the office of the leader is given to the son or brother of the former leader rather than to the most eligible person through consensus, a pattern clearly observed in some communities on the isolated islands of Hirado and Ikitsuki.

### 2-2-2. Ritual and Devotional Practices

Equally in the quest of staying hidden in the face of persecution, the early Japanese Crypto-Christians (*Senpuku Kirishitan*) vividly developed their own rituals, liturgies, symbols, and produced a few spiritual texts, objects and images, intelligibly adapting them from remnants of 16th century Portuguese (medieval) Catholicism and often camouflaging them in forms borrowed from the surrounding (medieval) Buddhism, Shinto, and local customs. These survival strategies include a sacred book (Bible-like narrative) called “*Tenchi hajimari no koto*” (The beginning of Heaven and Earth), which comprises familiar Bible stories, apocryphal Christian material, Japanese religion, and folklore, as well as story of Japanese martyrs (see Figure 1-1). The historical background is that this book was probably committed to paper in about 1823 (Tagita 1978: 36), and as such it is particularly associated with the Kakure Kirishitan communities in Sotome (present-day Kurosaki) and Gotō archipelago (Turnbull 1996; Miyazaki 1996; Whelan 1996). Moreover, they reproduced *Konchirisan no ryaku* (An Abridgment of Contrition), which was transcribed into Japanese by Bishop Luis Cerquiera in 1603 and printed in Nagasaki in the same year (Laures 1957: 91; quoted by Turnbull 1998: 74). This contrition must have reportedly assuaged the guilt felt for stepping on *fumi-e*, holding Buddhist funerals and all the other compromises Hidden Christians were forced to make in order to keep on practicing their faith secretly. In this specific context, it also bears observing that the sacrament of baptism (as means of adhesion and salvation), which lay people were allowed to perform in the absence of a priest, appears to be here a typical Christian ritual that the underground Church did not in any way attempt to acculturate, or to disguise as a Shinto or Buddhist rite (Turnbull 1998: 80).

Moreover, the early Japanese Crypto-Christians produced an annual calendar of worship called “*Basuchan reki* バスチャン暦 or *Basuchan no koyomi*” (the calendar of Bastian), “which tradition says was revealed in a vision to Bastian (a Japanese Catechist), who was martyred in 1659 (See Figure 1-2). In his vision Bastian’s master San Juan-sama (distorted Portuguese for St John) appeared before him and passed on to him the knowledge of the calendar, then disappeared, walking across the surface of the sea (Kataoka 1979: 558; reviewed by Turnbull 1998: 56). San Jiwan was reportedly a Portuguese missionary who took particular care of the Kakure Kirishitan survivors in the present-day Kurosaki district (formerly Sotome) during the period of persecution. Despite some fine legendary tales that serve to define the saint’s identity and his marvelous deeds in the region, including his supernatural qualities according to some believers, little is known about him. But, this fact, according to Kakure Kirishitan informants, does not seem to really matter, for their longstanding religious sentiment towards San Jiwan depends on oral report of his deeds, transmitted over generations (for further details on the cult of San Jiwan, see Munsu 2015: 269-270). There is considerable evidence that the preservation of this Church calendar (*Basuchan reki*)



was and still remains quite central to the faith of Kakure Kirishitan communities in Sotome, Gotō and Nagasaki.

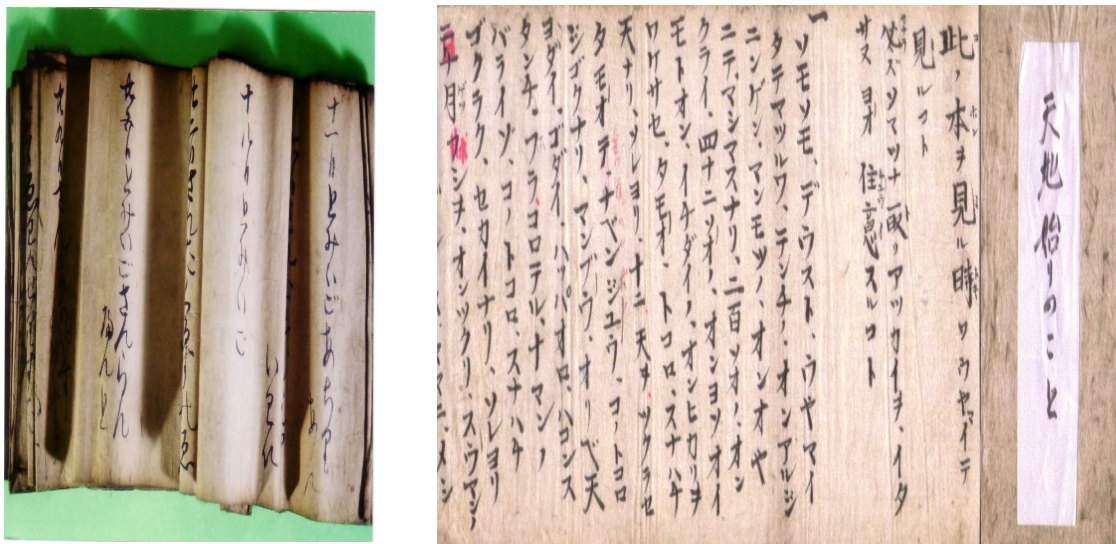


Figure 1-1

Tenchi Hajimari no Koto

Bible-like Narrative

(Murakami Community in Shimo-Kurosaki)

Photo by the Author, 19-07-2004



Figure 1-2

Calendar of Bastian-sama

(Murakami Community)

Photo by the Author, 19-07-2004

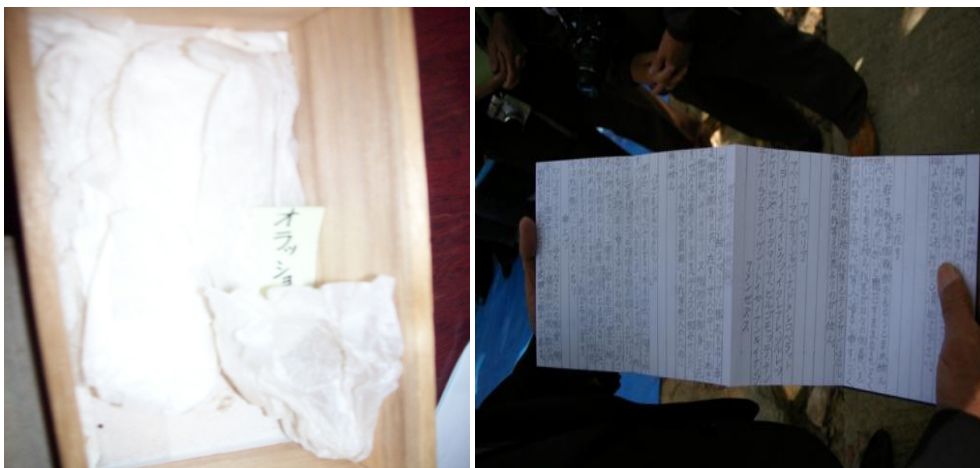


Figure 1-3 Orasho (Kakure Kirishitan Prayers)  
(Murakami Community)  
Photo by the Author, 31-10-2014

Another major production by the early Japanese Crypto-Christians was a set of payers called *Orasho* (after the Latin *Oratio*), which they dimly remembered and passed down orally to avoid detection (see Figure 1-3). As such *Orasho* should be more accurately regarded as a set of distorted Catholic prayers whose recitation constituted perhaps the most important part of their daily practice, or even an expression of their spirituality (part of the structure of being). Nevertheless, *Orasho* still remains “unintelligible” in content. This is so because it consists of “an amalgam of printed 16th century Portuguese, Latin and Japanese texts and a number of undecipherable words, of which formal leaders of Kakure Kirishitan communities hitherto had no knowledge. In fairness, however, I learned that they include the Our Father (The Lord’s Prayer), Hail Mary, Creed, Salve Regina, and other standards,” which the members of Kakure Kirishitan communities hold and remember collectively. Those that had been translated into Japanese changed little over the centuries, but not so for those in Latin or Portuguese. For example, “*Ave Maria gratia plena*” became “*Abe Mariya hashiyabena*” (Munsi 2008: 230, 238). In addition, the early Japanese secret Christians specifically borrowed from Buddhism the melodic progression and rhythm of *Sutra* and intelligibly adapted it to the reciting-reading and singing of their prayers (*Orasho*), while keeping the same format of Catholic texts (for concrete examples of these prayers and hymns, see Minagawa (1981, 2004). It was clear then, and is even clear now that, for the most part, practitioners did not understand the contours and implications of what they recite during their praying gathering; neither did they seem very interested in the specific psycho-religious and theological meaning of their specific Catholic

prayers (*Orasho*), behavior or of various symbols they intelligibly use in a concrete spatio-temporary location.

A further camouflage strategy was the usage of a two-fold funeral service: the official one conducted by the Buddhist priest of the *dannadera* at which the family were registered, and a brief Christian one hastily carried out at home by themselves according to their own protocols, and interestingly, with the overt aim of nullifying the effects of the *Sutra* recited by the Buddhist Officiant, and were commonly known as *Kyōkeshi no Orasho* (*Sutra* extinguishing prayers) in Gotō archipelago (Kataoka 1997: 275). This was actually a time in funeral rites, which generated with specific practices. First, instead of buying a given posthumous name for an ancestor, they attached to the title “San’ (Portuguese for *Saint*) to their deceased member’s Christian name. Eventually, this was done on the basis of their shared-religious assumption that “all Kakure Kirishitan dead do not only go heaven but all become saints” (Filus 2003: 98). Second, they separated the so-called *Basuchan no seiboku* or sacred wood of Bastian” [Sebastian] bit by bit into pieces, wrapped it in white cloth, and fixed it on the forehead of their deceased member, as a passport for heaven. Whether understood as a medium for remembering their prominent figure Bastian [Sebastian] and recapturing his spirit, or as a protection against evil spirits, or simply as an art of traditional ancestor veneration, it is readily apparent that the act of wrapping the “sacred wood of Bastian” had a profound meaning in the religious beliefs and practices of Kakure Kirishitan survivors. Still preserved in many individual Kakure Kirishitan families, this “sacred wood of Bastian” attests to the deep yearning of their generations. The tradition that has crystallized around it over decades is intriguing (for further details, see Mushi 2011: 169-170).

It is recognized that the Catholicism of the ‘Christian Century’ in Japan (1549-1639) was colored by “a rich vein of popular devotion to saints, martyrs and holy images [and objects], which was encouraged by the Jesuits along with the enthusiastic espousal of the sacraments” (Turnbull 1998: 81; see also 90-91). This context thus helps us understand that the kind of religious syncretism set in motion by secret Christians was partly foreseen in the camouflage strategy for religious gatherings and partly to perpetuate the indigenous ancestor veneration, for example, producing a Japanese statue of Christ as the Buddha (or statues of Jesus disguised as Izo), identifying the *kami toyo-tame hime* with the Virgin Mary (or statues of the Virgin Mary that look nearly indistinguishable from the Buddhist bodhisattva, Kannon), and enshrining martyrs and ancestors as *kamisama* (closely analogous to the Shinto idea of *kami*), without renouncing their fundamental Christian beliefs. By involving themselves into such a conceptual type identity (re-created worldview) and tangible or physical type of identity (rituals and spiritual texts), some early Japanese Crypto-Christians finally

came to intelligibly establish the ritually-prepared communal meal or *Ohatsuhoage* as explained in the following.

### 2-3. The Establishment of the *Ohatsuhoage* Ritual Institution

Here the inspiration of the early Japanese crypto-Christians (*Senpuku Kirishitan*) gleaned from Shinto patterns (practical ways) of the *hatsuho* is helpful in understanding the basics of our subject matter. As observed earlier, the concept of *hatsuhō* itself, literally, signifies “first fruits”. It is a common concept in Shinto world and is deeply ingrained in Japanese local cultural idioms. The key thing, however, is the centrality of the autumn rice harvest experience in a specific setting. On the occasion of thanksgiving to the deities for the autumn rice harvest, the best of the first rice shoots are usually removed and presented as an offering. From the spectrum of Shinto rituals (which have both a religious and a social component), however, the very concept of *hatsuhō* has by extension come to mean foodstuffs being consecrated and offered to *kami*, and joyfully consumed. There is a curious parallelism between the symbolism of this typical Shinto ritual practice and the agricultural first fruits offering required by God of Israelites (Deuteronomy 26; see also Exodus 23: 19; Leviticus 23: 10; Proverbs 3: 9-10. Biblical texts found in Zinkuratire & Colacrai 1999:297; 130; 189; 1011).

In point of fact, the early Japanese crypto-Christians took up, among other things, the specific Shinto tendencies of *hatsuhō* and intelligibly incorporated them, with very slight changes, into their basically Christian structures, rites and institutions, albeit in secret. More specifically, they axiomatically substituted the Eucharistic species of bread and wine (goodness of creation) by Japanese rice (the stuff and staple of everyday life) and *sake* as precious offerings to God. In so doing, they involved themselves into a ritually-prepared communal meal underlying a typically thanksgiving gathering. From that point on, they constructed seemingly integrated minority communities and their secret corporate religious actions with patchy piecemeal adaptation consistently generated the so-called *Ohatsuhoage* religious ceremony as the alternative of the Eucharist. The rationale behind such a religious approach was indeed their Christian/Catholic belief in the importance and dignity of the Eucharist (Catholic Mass) as being at once a sacrifice of praise and thanksgiving, of propitiation and satisfaction.

Of significance to us, however, is the specific study by Miura's (1980: 96-97) of this ritually-prepared communal meal. One key site of his comment gives us some deep insights into these Kirishitan communities and their religious determinants:

On account of seclusion, when the hidden Christians eventually run out of the two Eucharistic species, they intelligibly replaced bread and wine by rice and

*sake*, while the role of the Catholic priest was replaced by that of the village chief. They used to alternatively gather on Sundays in front of *Butsudan* behind which they placed a cross with the portrayal of Jesus Christ, precisely at the house of a nominated community member. There they prayed intensively, though they did not understand completely the inner meaning of both the text they were reading or reciting, and that of the religious practices they were performing. Although their text was readily an amalgam of Latin, Portuguese and Japanese, its content was closely similar to that used by Catholics. When the prayers and consecration of precious offerings were over, they came together for a ritually-prepared communal meal during which individual community members would receive, from their respective formal leaders, some *sashimi* [or rice] and *sake* which he has just blessed and offered to both God and the righteous ancestors. Such a religious pattern is called *Holy Communion* in Christian terms. Indeed, it is during *the Holy Communion* that Christians received the bread and wine that has been, by transubstantiation, spiritually transformed fully into the literal body and blood of Christ (Japanese translation by the author of this article).

Admittedly, the modest contribution of the early Japanese Crypto-Christians (Catholics) to the transformation of hybrid notions and patterns into a ritual practice labeled as *Ohatsuhoage*—with its attendant beliefs and combined properties and actions—could be, in concept and practice, deemed a milestone achievement and enduring religious legacy that gave pride of place to Kakure Kirishitan culture and tradition in the region. Nonetheless, it is to be regretted, for example, that Kakure Kirishitan leaders of my sample have never written records of their lived-religious experiences and struggles. As a result, very little is known about the profiles of the prominent pioneering figures of the *Ohatsuhoage* ritual institution. However, our primary information gleaned from Murakami community (Shimokurosaki) has appropriately attributed (at least in part) its original conception and institutionalization to Shichiroemon and Maguemon, two Urakami (Nagasaki)-born men highly regarded as prominent forebears and liminal figures in Kakure Kirishitan society.

In 1630 Shichiroemon and Maguemon, two Urakami-Nagasaki-born Crypto-Christians realized that ten or twelve years have passed since missionaries were expelled from Japan and their return still remained uncertain. Thus, they intelligibly initiated and produced, on the basis of their little knowledge as lay Catechists (*dōjuku* and *kanbō*), the *Ohatsuhoage* ritual practice. Not only was it highly regarded as being a ritual substitute of the Eucharist, but also it significantly made practitioners integrally become in communion and or in communication with saints and their deceased predecessors. Thereafter this

religious enterprise gradually produced a distinctly Japanese sect of the Catholic religion. Since then, Kakure Kirishitan survivors have to date for about 250 and 300 years intelligibly preserved and transmitted this ritual activity over generations (Personal communication, 19 July 2004).

In a similar vein, Kataoka's (2012: 74-77) synthetic review of striking ethno-historical accounts about both above-mentioned prominent figures from Urakami have been referred to in Kakure Kirishitan literature to great effect to establish and connect, in a more conspicuous way, their defined religious commitments and outstanding achievements—a fact that to my mind calls for further scrutiny.

#### 2-4. Secret Spread and Preservation

Practically (if past evidence is any guide), it would not be far wrong to suggest that the secret spread at an incredible pace and the long-term preservation of the *Ohatsuhoage* ritual practice in the region—from a particular point of origin: Nagasaki and from its indigenous local culture—would have been facilitated in great part by its inter-parent household nature. Just so, within the boundaries of the then emerging Kakure Kirishitan units of networks (inter-communal relations), community formal leaders (*Chōkata*) distinguished themselves from other members' actions in learning by heart the basic patterns of the *Ohatsuhoage* ritual event and transmitting them from one to another, albeit in different ways. Luckily, despite the threat of persecution, they all started practicing it in their own small communities (homes of their shared practices and interests) where they were also inspired by religious and spiritual traditions, and then repeatedly encouraged its diffusion in the region. If one takes a look at the historical conditions that framed this development, the substantial difference between these Japan's tiny, marginalized Kakure Kirishitan segments in a constant struggle for minimal survival and those hidden faith-based communities found elsewhere, such as in China, India, and Indonesia, mostly lies, at least in my opinion, on the institution and performance of the *Ohatsuhoage* or ritual substitute of the Eucharist by their community formal leaders (*Chōkata*).

By such indications, the *Ohatsuhoage* ritual institution as we understand it today, is arguably a symbolic material representation from a particular historical period of Christian persecution in Japan. Practically, however, there has been a readily apparent pregnant shift or transfer of the very notion of *Ohatsuhoage* ritual activity from a particular *survival strategy* into an interesting, distinct, and empirically traceable *religious phenomenon* in its own right. At one level, its retention is very much observed in remote Nagasaki areas such as Ikitsuki, Hirado, Wakamatsu, Kashiyama, Shitsu, and Sotome (present-day Kurosaki), the setting of Shusaku Endo's acclaimed Novel *Silence* (2009)—which deftly draws from the oral history of the local Kirishitan communities pertaining to time of suppression of the local Catholic Church.

Next I will turn to a fine-grained review of the vital concepts and themes related to our foregoing discussion.

### **3. Kakure Kirishitan Survivors**

After the ban on Christianity from 1614 was lifted in 1873, a sizeable number of the underground Christians (*Senpuku Kirishitan*)—especially from Gotō archipelago and Urakami (Nagasaki)—eventually returned to the Roman Catholic Church. Although the hidden Christian communities have been tolerated by the Japanese for almost 150 years now, remnants of them have continued their separate and partly private life as independent, Christian communities. Known in both the local populace and literature under the appellation “Kakure Kirishitan” (Hidden Christians), they have indeed kept to the religious activities and culture left behind by their deceased predecessors or righteous ancestors in faith with whom they share ethnicity, historical and Christian/Catholic roots—even though allowing permutations of form and content. It appears that the ‘hiddenness’ has really become part of their continued Christian life and worship (Munsi 2014b: 353, 2015: 268). In Part 17 of a series entitled “Great Moments in Catholic History”, published in 1983 in the journal *The Catholic Register*, Fr. Jacques Monet aptly calls it “one of the most extraordinary acts of preserving faith in the long history of the Church”, while Pope Pius went to far as to describe it as a ‘miracle’. (For an encompassing, detailed, and intricately woven ethnography of these seemingly integrated religious minorities in Nagasaki settings, see Tagita 1978; Masaki 1973; Kataoka 1997; Furuno 1969; Miyazaki 1996, 2001, 2014, Harrington 1993, 1998; Turnbull 1998; Filus 2003, 2009; Lee 2010; Munsi 2012a, 2012b, 2015, 2018 among others) these seemingly integrated religious minorities, see Tagita 1978; Masaki 1973; Kataoka 1997; Furuno 1959; Miyazaki 1996, 2001; 2014; 2018; Whelan 1992; Harrington 1993, 1998; Turnbull 1998; Filus 1992; 2003, 2009; Lee 2010 among others).

#### **3-1. Common Heritage and Fond Memories**

Particularly intriguing is the question of why remnants of Kakure Kirishitan communities continue to exist and function privately in some remote areas of Nagasaki prefecture. The reasons for this varied. One of the more consistent findings is that the tiny Kakure Kirishitan communities of 1,500 to 2,000 have survived in virtue of shared fond memories of their righteous ancestors in faith, whom they will eventually become. These ‘mediator saints’ are accessible to the Kakure Kirishitan survivors partly because there are relics, images, and records of them in the region. Kakure Kirishitan believers are therefore inheritors of the knowledge secretly passed down to them, along

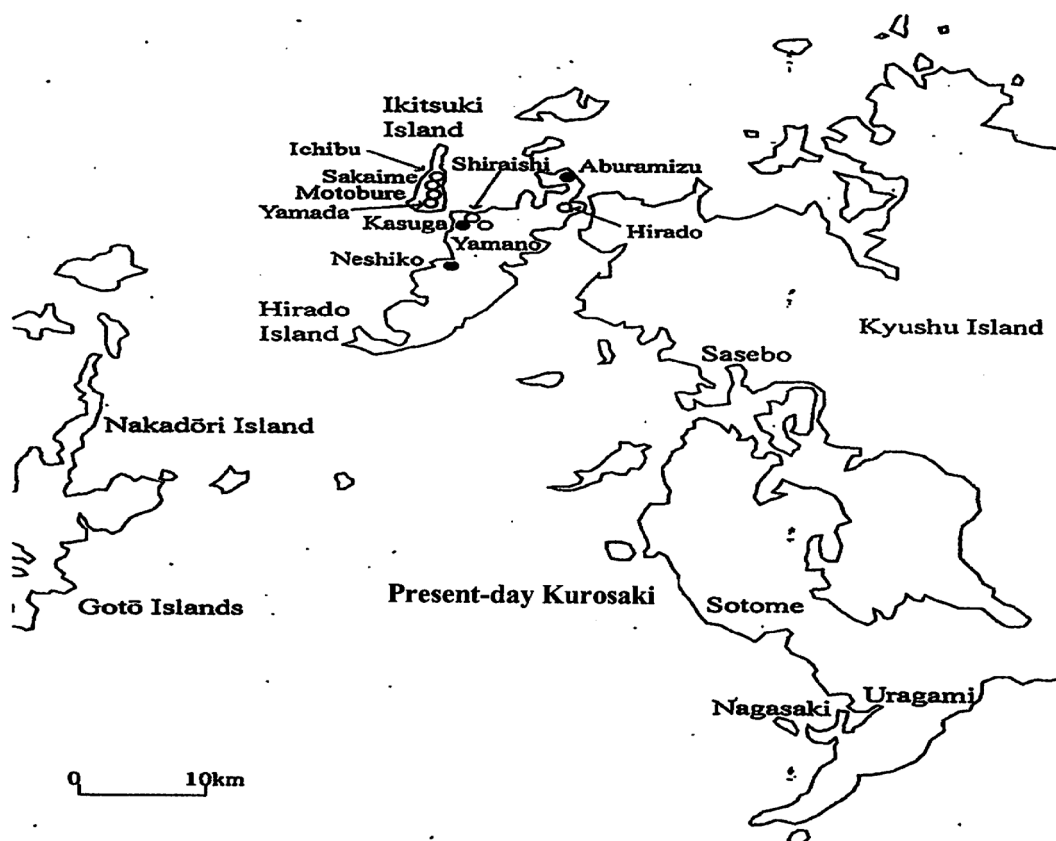
with all its gaps, erasures, and writings. Nosco (1993) provides us with the best account of this secret transmission and maintenance of faith and tradition within a long latency (incubation) period. It would be surprising if this has not been the case.

Looking back, we recall how these early Japanese Christians showed, despite relentless persecution, tremendous perseverance in their Christian faith and community life. This great witness should not be treated here in isolation but researched in conjunction with other features of Kakure Kirishitan communities. Kakure Kirishitan believers have long considered that their righteous ancestors in faith should be remembered, re-imagined, and praised over generations. Conversations with individual Kakure Kirishitan families in Shimokurosaki, Shitsu and Wakamatsu have revealed that a few still remain instrumental in transmitting orally those long-proven social and religious values and passing them on (with little or no distortion of content) to the young generation. Along with this storytelling, we can add the too often overlooked *silent transmission* of central tenets through the very presence of and activities of Kakure Kirishitan survivors in both private and public spheres (Munsi 2015: 268). I draw attention to this most overlooked consideration merely because I have long been of the opinion that “history is not only shaped by stories that are told, but also by those that are silenced or forgotten (Climbo & Cattell 2002: 163). With this background, it remains, however, to glimpse our research site and highlight the social conditions of our subjects, before delving into our discussion.

### **3-2. A Community in Decline**

The number of religiously committed Kakure Kirishitan individuals in Nagasaki settings was relatively stable in the years after the first systematic study of them reported by Tagita (1978), but subsequently there has been a dramatic decrease. According to our tally, there were only 3,000 Kakure Kirishitan survivors as of 1 July 2004, living exclusively in five localities: Kurosaki, Kashiya, Wakamatsu, Ikitsuki, and Hirado (see Figure 2).





**Figure 2 Study Area**

Recent numbers are more controversial, ranging from 1000 to 1500 Kakure Kirishitan practitioners that many scholars and observers readily acknowledge (Doak 2011: 27) to nearly 2000 (most of whom are elderly) that local Catholic Church-related groups (including myself) argue for either case a further steep fall from the 3,000 counted in 2004 when I began my fieldwork. This unprecedented demographic shrinkage is the results of various historical events, together with sociological and economic threats. During interviews, it particularly transpired that the mass conversion to either Pure Land Buddhism or Catholicism (the number of cases of believers in Amakusa, Imamura, and Kurosaki are quite revealing) in the Showa period (1926-1989) was also another important factor in this drastic decline of Kakure Kirishitan populations. Alongside the geographic dispersion and social mobility which have has fundamentally and seriously altered conditions of Kakure Kirishitan membership in social networks (Munsi 2014a: 40-42), their lived-religious experiences were further compromised by structural changes, including the new economic and social infrastructures launched in 2005 by local governments. During the course of the study, for example, our research sites (Kurosaki, Sotome, Shitsu, and Kashiyama) and the surrounding country town were incorporated into Nagasaki city (4 January 2005) under the name Kurosaki (see Figure 3-1, Figure 3-2).



Figure 3-1

Map of (Former) Sotome District



Figure 3-2

Map of the Present-day Kurotsuki District

(1) San Jiwan Karematsu Shrine

(2) Kurotsuki Catholic Church

A major factor contributing to the membership crisis, however, is the rarity of few adherents to a community that is already in decline due to the aging problem and the young believers' lack of interest in the Kakure Kirishitan faith. Negative perceptions of urban communities also make the present-day remnants of Kakure Kirishitan communities an unattractive choice for new adherents, especially for young believers. Today these faith-based communities therefore constitute a tiny, marginalized minority of the local populace, and their survival is in question. Despite this drastic membership decline, it becomes evident, under scrutiny, that they still retain their minimal survival through religious practices such as *Ohatsuhoage*, highly repetitive Catholic-sounding prayers (*Orasho*) whose texts above all others have to be learned by heart.

### 3-3. The Religious Expression of Kakure Kirishitan Survivors Today

Figure 4-1 shows that the religious stereotypes of Kakure Kirishitan practitioners involved, as observed earlier, beliefs and practices combining elements borrowed from Buddhism, Shinto, and local customs, but firmly rooted in the tenets of Catholicism, especially those pertaining to the Council of Trent. In their contemporary setting, however, the Kakure Kirishitan practitioners of my sample have sought to make a collective effort to represent the past in which they it and on which they rely for their religious experience and expression. This suggests that they have understood the relevance of their religious life on the tenets of religious culture left behind by their forefathers in faith. In the process of creative adaptations or religious adjustments, as

Figure 4-2 illustrates, the present-day remnants of Kakure Kirishitan communities try to keep on the top the religious symbols and practices pertaining to Kakure Kirishitan faith, without losing sight of a few forms of Buddhism, Shinto and local customs that have been long adopted for the *sake* of camouflage. Thus in building their community life Kakure Kirishitan practitioners often created unique religious forms patterned after, but not identical, to Buddhist and Shinto forms. They actively and explicitly used Japanese cultural traditions or local customs (e.g. way of dressing and gathering, way of cooking food) to define themselves as Japanese in this specific context. How indeed could it be otherwise? These and other practical forms will be addressed in the interrelated sections that follow.

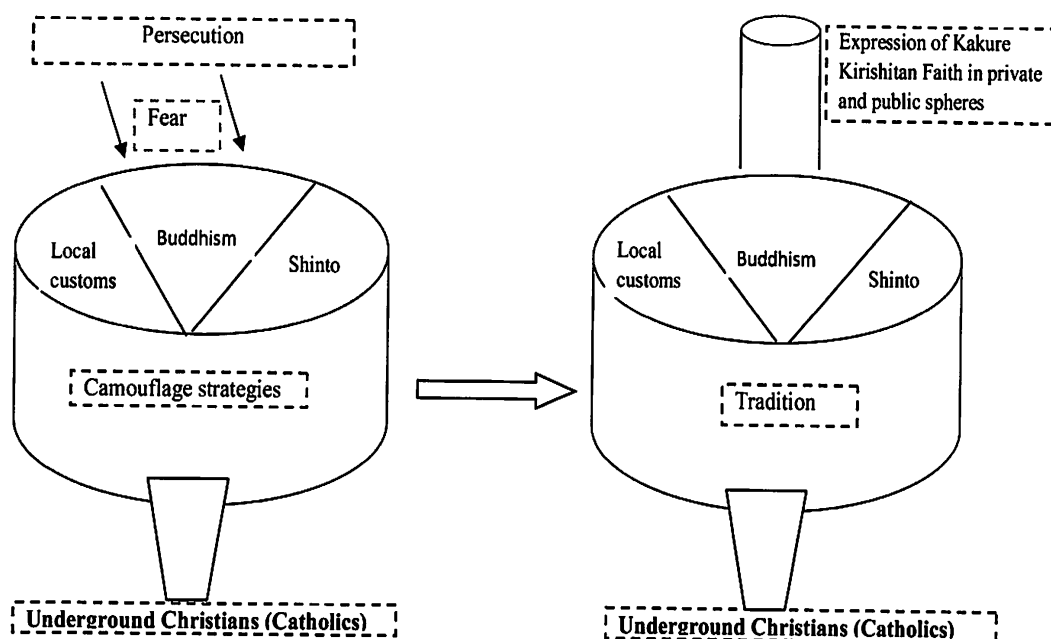


Figure 4-1

Oppressed Kakure Kirishitan Survivors

Figure 4-2

Present-day Kakure Kirishitan Survivors

In short, Kakure Kirishitan survivors express their faith both privately (when they gather in the house of the community formal leaders) and publicly during the celebration of their festivals. In the past, it may be remembered, the recital of *Orasho* was held secretly as Kakure Kirishitan minorities pursued their prominent values, religious beliefs and practices only within the confines of their private lives (Munsi 2008: 231-232, 2013; 107-108). Today, however, for the most part, it can be virtually shared, proclaimed or recited in public spheres, such as during the ‘tranquil and highly centered’ Kirishitan Shrine Festivals held annually by Kakure Kirishitan communities

in Nagasaki settings, where they share “sacred spaces” (Standaert 2009) and integrally become themselves involved into interreligious gatherings. It seems that we are dealing here with a socio-religious situation in which “a restricted number of people are asked too often to disclose aspects of their religious lives which in ordinary circumstances would remain hidden” (Davie 2012: 283).

#### **4. Framing the Ohatsuhoage Ritual Event in its Specific Setting**

In what follows, I first review the aims of the *Ohatsuhoage* ritual event that has long rooted Kakure Kirishitan survivors in their historical context. Focusing on one field-based case study, I then outline its structure and the significance of the communal meal. Drawing on the insights from the perspectives of contemporary anthropology and event-centered ethnography (Smith, Flowers, & Larkin 2012), I finally hope to have provided the necessary scholarly tool to analyze and illustrate its four components: actor-participants, audience, scripted episodic behavior, and ritual artifacts.

##### **4-1. Basic Aims and Meanings**

The chief purpose or meaning of the *Ohatsuhoage* ritual event is twofold. The first immediate practical purpose is to ensure the celebration of a symbolic equivalent or ritual substitute of the Eucharist. Such a ritual event’s symbolic significance contextually reflects the common belief in various rites of conspicuous consumption which usually involve food and drink highly regarded as objects with special material and symbolic value, and ‘solemnly consumed in forms of feasts [and] banquets’ (Falassi 1987). Seen from a historical perspective, conspicuous consumption ultimately becomes, for Kakure Kirishitan practitioners, a single creative directional process which is sustained by their individual faith-based communities’ psycho-religious/spiritual aspirations and desires. The second, and seldom explored, aim of this ritually-prepared communal meal is to stimulate the individual participants’ imagination, cherished memories and beliefs, and consequently engage them in a communion and/or communication with deceased forebears who have shaped and fostered their community and family conditions, much more like in the ways Christians believe in the presence of Christ in the sacred meal of communion and in the communion with saints. Thus a field of positive religious emotion seems to arise when the individual Kakure Kirishitan believers gather together to perform the *Ohatsuhoage* ritual event. This is evidently based on good accounts and fond memories of the past, or on what we can call, borrowing Marea Teski’s well-noted term, a series of

“memory repositories” that constitute a “binding force in the communities and a way of passing on social memories endowed with meaning” (Climbo & Cattell 2002: ix). I will detail below the phases of the elaborate *Ohatsuhoage* ritual event.

#### 4-2. Preparation

The days leading up to the celebration of the *Ohatsuhoage* ritual event are the time for the preparation that occurs mainly in the house of the community formal leaders (*Chōkata*), with considerably high levels of female “silent” participation. Here I have particularly identified perhaps its three most distinctive aspects which typically reflect the influence of the locally-oriented socio-cultural and psycho-religious perceptions. Firstly, individual members are involved in the material preparation, such as buying the necessary foodstuffs or offerings (rice, *sake*, *nishime*, and *sashimi*) and arranging the *tatami* room prayer, candles, and incense. Secondly, they are often beforehand involved into a gradual ‘moral and spiritual preparation’ such as housecleaning, increased praying, fasting, abstinence, and a readily visible change in self-representation toward a greater modesty and hospitality. On the simplest level, one female informant stated: “For us all these ritual preliminaries are themselves prayers and hence are highly regarded as spiritual participation—especially in some instances of one’s absence in the actual celebration”. I would point out that the emotional preparation is social and merry, and has the function of building up expectation and excitement, while at the same time instilling individual members to reconnect to the past. The third aspect of preparation is essentially aesthetical. The gestures, body language, spatial orientation, and movements of individual participants are deemed important and contribute (consciously or unconsciously) to their better preparation of the *Ohatsuhoage* ritual event.

The overall organizational preparation thus entails both the Kakure Kirishitan ritual protocol and the spiritual obligation of reconnecting to the past. To quote one key male informant, “All these ritual preliminaries encourage us to invest ourselves further into the *Ohatsuhoage* ritual event as we reconnect ourselves to the past, showing respect to our deceased predecessors and remembering their contribution to our Kakure Kirishitan communities.” These ritual preliminaries, in the most general sense, accord well with the essential pre-ritual behavioral elements described by Parkin (1992). By working together and effectively as ‘psycho-religious functioning agents’, these individual Kakure Kirishitan families, much more like the highly religious families reported by Dollahite and Marks (2009: 389), have long provided “an initial bridge between religious contexts and better family outcomes.”

Particularly galling for certain members are nevertheless the concerns and constraints over this lengthy and articulated preparation of the *Ohatsuhoage* religious ceremony. One consistent matter on which many Kakure Kirishitan practitioners of

my sample and those studied by Turnbull (1988: 165) in Ikitsuki are widely agreed upon is that all this involvement and requires quite an amount of self-sufficiency, with time-consuming preparation and preservation of food. On the surface, however, it transpired that any attempt to choose this work is quite risky (as one might not be able to live up the standard the *Ohatsuhoage* ritual institution requires), and hence any insufficient preparations and performance would make, at least in part, the ritual itself become a fiasco in both the religious/spiritual and the financial/material sense. This is almost certainly one reason why some individual members are generally much more reluctant to consider or think about the possibility of taking leadership positions in their respective Kakure Kirishitan communities and to even regard such a task as almost impossible. This has also meant, as some community formal leaders (*Chōkata*) remarked in retrospect, a related factor that tends to restrict the number of times for celebrating this particular ritually-prepared communal meal within Kakure Kirishitan communities—a factor that they did not necessarily see changing in the near future.

#### 4-3. The Ritual Setting

While most religious communities have fixed separate places of worship, Kakure Kirishitan practitioners gather on a private and secret, or even more restricted and modestly discrete Japanese *tatami* prayer room (see Figure 5-1; Figure 5-2) set within the house of the community formal leader (*Chōkata*). Just as the Vedic Agnicayana ritual strictly “takes place inside an enclosure” (Staal 1989: 71), so too the specific

*tatami* prayer room, according to the Kakure Kirishitan protocol, is strictly being bound to a designated, special, presumably restricted location. Thus some possible parallels may be noted here with house church movement in China.

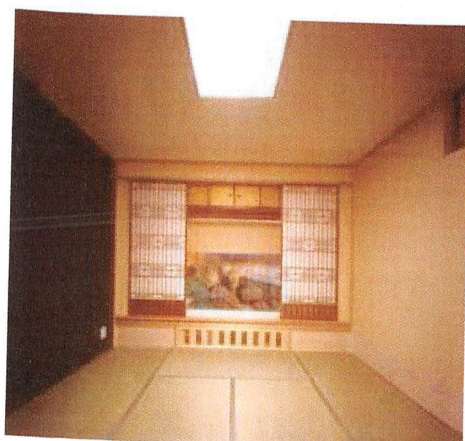


Figure 5-1  
A Japanese Tatami Room

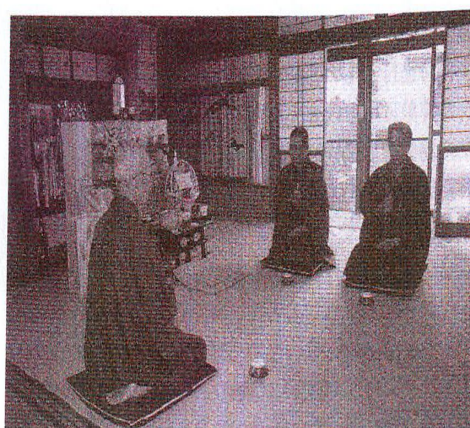


Figure 5-2  
Kakure Kirishitan Practitioners  
seating on a single tatami prayer  
room

The symbolic aspects of this specific *tatami* prayer room will be further considered in the next section, but two important points should be mentioned here. Firstly, its continuing usage— as a place of unified intercession and corporate offering or worship in the body of Christ through the *Ohatsuhoage* ritual practice—by the Kakure Kirishitan practitioners should be appropriately related to a tradition of camouflage strategy left behind by their deceased predecessors whom they put in the forefront of their consciousness. It is this, more than anything else, that continues to make leaders and traditional forms of organization appear to be so important in the lived-religious experiences of Kakure Kirishitan survivors. When interviewed, Kimura Tomokoyoshi (a community formal leader of Kakure Kirishitan practitioners in Shitsu) recognized and affirmed that: “During the single celebration of the *Ohatsuhoage* ritual event, we highly regard the *tatami* prayer room as being a key symbol and a powerful metaphor in our Kakure Kirishitan religion and worldview.”

Secondly, the entire set up of the *tatami* prayer room is readily very simple and modern, but it has all the symbolic properties essential to a single *Ohatsuhoage* ritual setting: an altar, a cross, a home-Buddhist altar (*Butsudan* 仏壇), statues of the Virgin Mary, photographs of saints, and piece of cloth of martyrs on the table-like altar. It transpires that the small table set as altar near a Buddhist altar is apparently the central place of attention or the point of significance in the immediately surrounding ritual territory. Here the elaborate Buddhist altar, so far observed in houses of the community formal leaders, was purposely oriented toward the east, much more in the way observed by virtuous Pure Land Buddhist practitioners. Of particular interest, it strengthened claims of their deceased predecessors’ historicity and deeds, and (so to speak) the charisma of their chosen private-*tatami*-prayer room. It could be therefore argued that the *tatami* prayer room inherently relates to, conditions, and constitutes aspects of the Kakure Kirishitan practitioners’ religious life including: belief, ritual, meaning, aesthetics, and experience.

#### 4-4. Ritual Celebrant and Circumstances

According to strict protocol rules of Kakure Kirishitan communities, the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* can only be secretly performed by the community formal leaders (*Chōkata*). These are baptized and non-ordained men who have, either by inheritance or selection, taken over the leadership role within the communities for a certain period. Note that the strict principle of being a ‘baptized man’ seemingly originated both from the most discussed Roman Catholic Church’s organizing and canonical law for acceding to priesthood: “A baptized male one receives sacred ordination validly” (see Can.1024), and perhaps from the manhood-oriented aspect of Japanese leadership.

More generally, the *Ohatsuhoage* ritual practice is performed three times per month, according to the specified Kakure Kirishitan community's ethos (codes of behavior) and elaborated lunar annual liturgical calendar (*Bastian no higuri or koyomi* [The calendar of Bastian]) mentioned briefly before. Its fundamental aspects thus reflect what Assmann (1995: 129) called "figures of memory" whose 'memory is maintained through cultural formation (texts, rites, monuments) and institutional communication (recitation, practice, observance)." Traditionally the *Ohatsuhoage* ritual event is mostly held with a religious fervor during the most solemn celebrations of Christmas Eve (*Otaiya* literally 'big evening'), Lent (otherwise known as *kanashimi*), the Easter vigil and many other events (for further details, see Kataoka 1997: 194-197; Turnbull 1998: 170-173).

In the individual members' process of forming a unified sense of community identity, however, the *Ohatsuhoage* religious ceremony can today, as in the past, be equally conducted in other specific circumstances, such as baptisms and weddings, birthday celebrations in child welfare homes, as well as times of crisis, praise, veneration, thanksgiving, and petition for protection and earthly blessings. Peripheral mention in other historical records suggests that all these formal and informal or even tacit occasions for performing this home-centered priestly liturgy have, in some sense, a special mythical and ritual nature that aims to guarantee the welfare and prosperity of Kakure Kirishitan individuals and communities with their own open socio-cultural and historical contexts.

#### 4-5. Protocol and Participants

Ritual participants (long-term individual members whose involvement with the community varied in terms of leadership and commitment) are usually required to adhere to the long-standing Kakure Kirishitan official line and protocol when attending the modestly discrete *Ohatsuhoage* ritual practice: no photography, no writing of notes on ceremonies, and no audio-visual recording. This is simply because "it is more generally expected that actor-participants ought to enter into both the specific spiritual atmosphere and repetitions of the *Ohatsuhoage* ritual event, and not be mere observers", commented our key informants. Understandably, then, ritual participants here adopt certain explicit and implicit attitudes. This suggests that they must live, breath, feel, hear, and totally experience its most important cycle: the flow and ebb of the dynamic interplay between the visible community of the living and the invisible community of God, Jesus, the Virgin Mary, and their deceased predecessors. It also bears observing in this context that the specific kind of code which each Kakure Kirishitan community establishes on a customary basis varies according to the instrumental goals of the community and the particular religious tradition and experience it has inherited.



Interestingly enough in this context, however, though these obligations may be taken seriously, we have noticed within Kakure Kirishitan communities studied some signs of exception and flexibility over the long-standing strict protocol or moral and religious prescriptions of their faith-based communities. A noticeable example would be the American visual anthropologist, Christal Whalen. During her second phase of fieldwork in 1995, she was reportedly allowed by the Kakure Kirishitan community on Narushima Island to make an audio-video recording of their solemn religious ceremony (*Otaiya*) that denotes ‘big evening’, the Kakure Kirishitan celebration of the Christmas Eve. Immediately thereafter she was then able to stage its aspects in her 35-minute film entitled “*Otaiya: Japan’s Hidden Christians*” released in 1996. In a very sense, this striking film represents a kind of sequel to her widely cited book (1996) translation *The Beginning of Heaven and Earth (Tenchi Hajimari no Koto)*—a bible-like narrative used by Kakure Kirishitan survivors. Along similar lines to Kakure Kirishitan communities on tiny Ikitsuki Island off Nagasaki (Miyazaki 1996, 2001, 2014; Turnbull 1998), those found in Wakamatsu (Shinkamigoto) have also, on specific occasions and reasons, kindly allowed visitors or researchers to enter their restricted ceremony ground from outside.

Most recently, on 11 October 2016, I had the privilege to make ethnographic video-recordings and timed observations of the *Ohatsuhoage* religious ceremony intelligibly conducted with a singularity of purpose by Murakami Shigenori (formal leader of Murakami Community in Shimokurosaki) in the *tatami* prayer room of the Paulus Heim (Nagoya). This took place just a day before the unprecedented *Workshop on Orasho* (Kakure Kirishitan prayers) organized by the Nanzan Center for Christian Archives on 12 October 2016. On this specific occasion, the overall ritual event was reduced to 50 minutes (17:30-18:20) for the convenience of the restricted audience of eight academics from Nanzan University. Observing it first-hand (in a typically non-situated and deterritorialized ritual place that virtually evokes the ritual celebrant’s “translocative position”) and approaching its audio-video recordings, photographs, and related written documents as contextualized practices than mere contents nevertheless allowed me to further gain an intimate insight into the internal realization of its meaning and enactment. Similarly, I concretely experienced the way in which the Kakure Kirishitan survivors’ most important beliefs, core values, and moral order (including norms and assumptions) are revealed through its intelligibility performance.

#### **4-6. The Structure of the *Ohatsuhoage* Ritual Practice and the Significance of the Communal Meal**

Because of the socio-geographical patterning in the ethnographic distribution of Kakure Kirishitan minorities all over Nagasaki Prefecture, the set schemes (scripts) and contents of the *Ohatsuhoage* ritual institution have long been informed and configured by various sources of authority and distortion across a number of physical and mediated spaces. It is evident in the field—even from causal observations—that its nature and degree of performance will vary widely from one community to another, though neatly all Kakure Kirishitan practitioners shared a great common ritual language, heritage, and memory (the contemporized past). Here I draw in particular on a single field case study to highlight the constituent parts and sequences of the *Ohatsuhoage* ritual event within an exceptional frame of time and space.

#### 4-6-1. Duration and Intentions

The whole celebration *Ohatsuhoage* ritual event lasts for about two hours. The main celebrant (community formal leader) knows that it is important to perform it in precisely the right sequence. Traditionally the Kakure Kirishitan survivors in Shimo-Kurosaki have subscribed to the belief that each individual petition deserves one specific *Ohatsuhoage* religious ceremony. It is often true that the more requested petitions the community formal leader gets from individual members, the more celebrations of the *Ohatsuhoage* religious ceremony he should subsequently conduct for different socio-spiritual purposes. Even though “the intentions of particular feast days may differ, the rite itself is a common one, just as the Catholic Mass may be offered up for a variety of intentions, but retains the same liturgy and structure” (Turnbull 1998: 166).

#### 4-6-2. Processes

The overall scheme of the solemn *Ohatsuhoage* ritual activity, as especially observed today among the Kakure Kirishitan survivors in Shimo-Kurosaki, contains two essential parts: Saying and singing of the *Orasho* (prayers) and the eating of a communal meal that is somehow shared with the deceased predecessors or righteous ancestors in faith. The second constituent part reflects the Shinto *Naorai*, where food is offered to the *Kami*, and shared among participants. Essentially, however, the overall scheme of the *Ohatsuhoage* ritual event parallels the Catholic Eucharist, which is central to the life of the Catholic Church. The basic structure of the Catholic Mass has two main parts of equal importance and two framing rites: Introductory Rites (Entrance, Greeting, Penitential Act, Glory to God, Collect), (1) *The Liturgy of the Word* which consists of Biblical readings, the homily, Creed (Profession of faith), and the prayer of the faithful or intercessions. (2) *The Liturgy of the Eucharist* (Presentation of the Gifts and Preparation of the Altar, Prayer over the Offerings

Eucharistic Prayer), the Lord's Prayer, Sign of Peace, Lamb of God, Communion Rite (The word communion comes from the Greek *koinonia* meaning fellowship or sharing.), Prayer after communion, and Concluding Rites (Optional announcements, Greeting, Blessing, and Dismissal).

#### Part I: Saying and Singing of the *Orasho* (Prayers)

##### 4-6-3. Beginnings and Symbolic Objects

Dressed in dark blue *kimono* or in ordinary Western-style clothes, the individual members secretly gather together in the house of the community formal leader. Upon moving in together, they go through a short ritual where they fix their eyes straightway towards the elaborate Buddhist altar (*Butsudan*) before which each ritual participant bow on entering the set *tatami* prayer room. What is equally interesting is the way in which Christian, Buddhist, Shinto elements and symbols (often presented unconsciously with spiritual connotations), artifacts (reflecting events in the past), and local religious customs are simultaneously surmounted by various material cultural items shared by individual communities from an assumed common origin.

More specifically, the ritual participants sit, in a proper frame of mind to worship, around the table-like altar (a low Japanese table set aesthetically according to a Japanese canon of presentation) upon which two candles are lit at its two head corners. Figures 6-1, 6-2, 6-3, 6-4, 6-5, 6-6 and 6-7 thus provide vivid illustration of the main symbolic ritual artifacts placed on this table-like altar: the crucifix, statuettes of the Virgin Mary, two trays (plates), two small bowls of rice, two Japanese *sake* cups, two *nishime* dishes, one *sashimi* dish, chopsticks, flowers, incense (for burning), phrases from St. John's discourse at the Last Supper, a sequence of prayers (*Orasho*), written petitions for members' prosperity and well-being. Beneath are placed pieces of clothes of Christian martyrs, the rosary (embedding a superlative, explicit Catholic devotionism), the 'sacred wood of Bastian' (*Basuchan no seiboku*) imbued with spiritual essence, and medals used as amulets. By the same token, the usage of images and photographs with embedded power—especially during funerals or specific intentions for members' well-being—importantly allow Kakure Kirishitan believers to (silently) make what Prosser (1998: 104) aptly coined "statements that cannot be made by words."

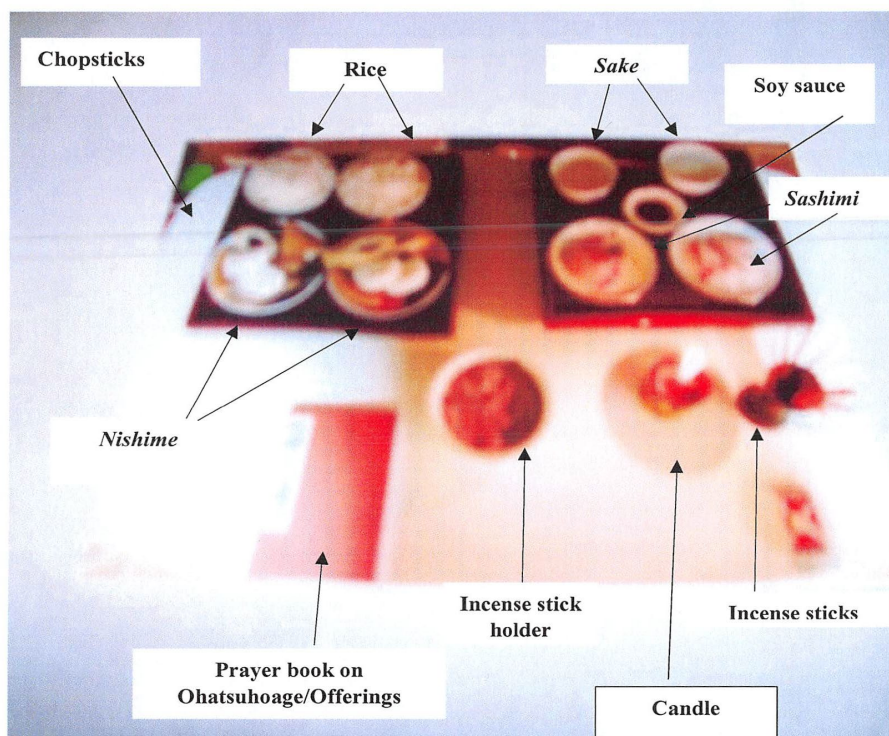


Figure 6-1

Table set as Altar for the Age-Old Ritual Practice  
of Ohatsuhoage (Murakami Community) Photo by the Author, 31-10-2014



Figure 6-2

*Nishime* dish (Murakami Community)  
Photo by the Author, 06-11-2005



Figure 6-3  
Clothes of Christian Martyrs and Rosary  
(Murakami Community)

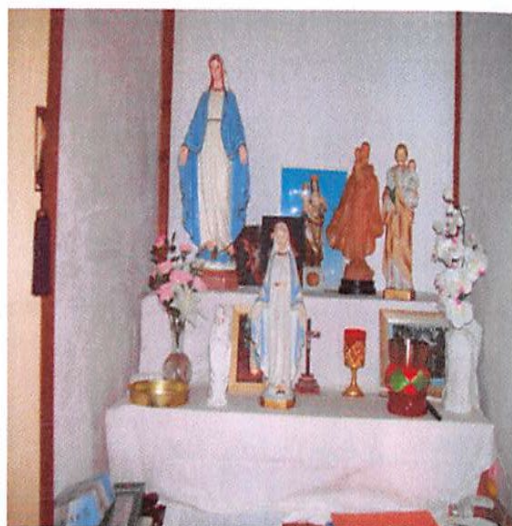


Figure 6-4  
Statuettes of the Blessed Virgin  
Mary of Fatima  
(Murakami Community)



Figure 6-5  
Copper carving of the  
Blessed Virgin Mary used  
during the *Ohatsuhoage*  
ritual practice from  
Meiji Period to April  
2014  
(Murakami Community)  
Photo by the Author,  
03-11-2014

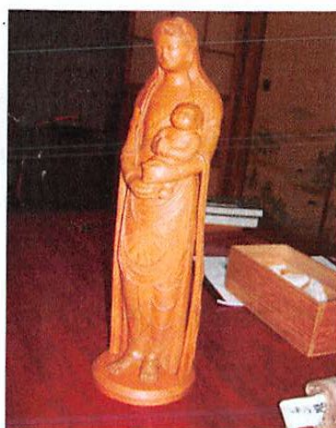


Figure 6-6  
Wood carving of the  
Blessed Virgin Mary  
used during the  
*Ohatsuhoage* ritual  
practice since April  
2014  
(Murakami Community)  
Photo by the Author,  
03-11-2014



Figure 6-7  
Holy Water used during  
the *Ohatsuhoage* ritual  
practice  
(Murakami Community)  
Photo by the Author,  
03-11-2014

Some of the above-selected ritual food items deserve preliminary comment here. To a certain extent, the restriction on certain food qualities marks a person's ritual status and also prevents liminal danger. For example, *sashimi*—made only of blue fish during Lent and of red fish during Feast Days such as Easter—is particularly used by Murakami community (Shimo-Kurosaki) just as a purposeful strategy of camouflage while it symbolically replaces rice in the fishing-based Fukaura community (Wakamatsu). During the interview sessions, however, informants readily pinpointed that the prolific decisive taboo is most associated with the consumption of meat. Although this avoidance of meat arises from a particular cultural context, it may well be linked to Kakure Kirishitan practitioners' compassion and reverence for the passion of Jesus Christ celebrated on Good Friday in Christian tradition. Moreover, this is elaborated in the idea to prepare and purify their faiths in the Risen Lord against the backdrop of the encouraging quote from the first letter of Saint Peter in the New Testament: "In this you rejoice, although now for a little while you may have to suffer through various trials, so that the genuineness of your faith, more precious than gold that is perishable even though tested by fire, may prove to be for praise, glory and honor at the revelation of Jesus Christ" (1 Pt 1: 6-7; see Zinkuratire & Colacrai 1999:2063). However, it might have been also reinforced by the hitherto Buddhist and Shinto philosophy and taboo against the consumption of meat.

The implications of these offerings and sacred objects cannot be over-estimated. When interviewed, some key informants from Shimo-Kurosaki clearly indicated that, "These precious objects bring in our minds a picture of the Christian century in Japan and the deeds of our Christian martyrs or righteous ancestors in faith", and others from Shitsu mentioned that, "They bring us together into a communal way of lived-religious experience, sacred in its own right. The material manifestation of our religiosity is evident in these objects and offerings which, in turn, provide salient memories of the spiritual character of this ritual event." It now seems certain in this specific consecrated context that the selected ritual food items are purposely used to comment on the sacred and to reenact venerated stories. This notion of ritual place and objects is closely similar that surrounding the Maya ritual space and atmosphere reported by Johnson, Crandall and Johnson (2015: 75). Yet, Kaell (2017: 144) aptly reminds us that it is precisely through the interaction of these ambient objects that "different elements may be foregrounded or backgrounded at particular times."

#### **4-6-4. The Actual Celebration**

The stance at the beginning is especially the appeal of the ritual celebrant to create a contact with the invisible world through a short spiritual recollection and

concentration in front of the set ritual table-like altar. In tone of profound respect, the ritual celebrant, dressed in a dark blue kimono and assisted by Mizukata and Kikiyaku, then welcomes the community members who secretly gather in faith on the *tatami* prayer room, facing the set ritual table-like altar. Greetings are then exchanged between ritual participants. Immediately the main celebrant proceeds with a brief speech explaining the purpose and the meaning of the prayer gathering. There is no communication between other ritual participants whose common role is fixed within discrete performances. The crucial pattern of collaboration here consists of cherishing the memory of the deceased predecessors who have protected them and promoted their faith, and what comes to the same thing, re-enacting key episodes of the prominent figures of their respective community. “We also offer this communal meal to show and profess loyalty, gratitude and love to them,” commented one key informant from Wakamatsu. This is quite explicit: the ceremony is conducted in an idiom that highlights the ritual equality and indispensability of all individual members, including the invisible populations. In this sense, the *Ohatsuhoage* ritual event has a function of affirming, justifying and celebrating the worldview of the liminal state.

Next comes the first solemn moment: the recitation-reading of the sequence of the *Orasho* (prayers). Given that the Kakure Kirishitan practitioners highly regard this specific ritual activity as their “dogma”, they afford to perform it under one principle: one must do it right, one must say the prayers right, otherwise it will not have power. As Murakami Shigenori (leader of Kakure Kirishitan community in Shimo-Kurosaki) rightly indicated, “The texts of *Orasho* must be learned by heart. It is much more important to recite them smoothly without mistakes. If, on the other hand, these rituals were performed incorrectly, or worse, ignored altogether, then chaos would ensue. That is why Kakure Kirishitan celebrants always try their best to avoid such a situation.” This narrative from Shimo-Kurosaki is telling because in the absence of other things that most other traditions have, this becomes the thing they have got to be true. Note also in passing that Kakure Kirishitan participants generally do not only understand the conceptual content of what they are reciting, but also the exact historical and theological meaning infused in them. But this readily causes little concerns to them. Instead the communally cited text, though unintelligible, appears an important religious marker for them as both its possessors and inheritors and helps them to integrally become a unique faith-based community with a strong sense of cohesion and distinctiveness. Characteristically for the Kakure Kirishitan practitioners, all these the prayers are said in tone borrowed from the Buddhist melody of the *Sutra*. In this specific religious setting, one gradually assists of an extremely solemn and joyous atmosphere with a high level of religious emotion, which in turn creates a sense of awe and mystery. Particularly significant in this specific context (gestural space), at least for a while, social distinctions among participants

disappear, as the structured physicality of the *Ohatsuhoage* ritual practice binds them spiritually together in a single sequence of actions and in a plurality of intimately pre-existing ties. Space and time thus play a key role in distinguishing and maintaining the mundane apart from the special, the sacred from the profane.

The recitation of *Orasho* tends to occur repeatedly and in a fixed sequential pattern throughout the *Ohatsuhoage* ritual event. The ritual celebrant first addresses a prayer to the Blessed Trinity, saying, “*Deus Padre, filio, Spiritu Santo persona sustancia. Deus, sancta cruz, Amen Jesus*” [God the Father, the Son (Jesus Christ), and the Holy Spirit, “one God in three Divine Persons. God, Holy Cross, Amen Jesus”]. This is followed by an invitation to an act of penance called the Kyrie, *eleison* (or “Lord, have mercy”). The sequence reads: “*Kyrie eleison, Christe eleison. Kyrie eleison,*” much more in the way it is usually said at every Catholic Mass with the exception of Holy Saturday and also of the Mass on Whitsun Eve at which the prophecies and litany are chanted. Crucial to this part of the celebration is the Kakure Kirishitan believers’ consideration attention to the concepts of purification and reconciliation, which are much pronounced in both Catholic and Shinto communities. Brief illustration must suffice. For Christians, disobedience, putting human will and ego ahead of God, leads to specific sinful acts. Both sin as a state of being and sin as the specific acts to which that state of being leads call for the forgiveness of divine grace, and perhaps penance. From a Shinto perspective, because the divine essence of the human being cannot be lost or destroyed, purification is needed. Purification in effect polishes the dulling overlay of that essence, allowing it to shine with its full brightness. The reality of sin in its individual and community or social forms therefore needs rites of purification and expiation.

The performance of the act of penance thus leads the ritual celebrant to the path of prayers. This entails first of all the congregation’s recitation of the Latin prayer of the *Paaterunausuteru* [Pater Noster, the Lord’s Prayer] in a corrupted form found in their oral tradition. This is indeed a prayer that Jesus Christ taught to His disciples in the New Testament when they asked Him how to pray (Luke 11: 1-4; see Zinkuratire & Colacrai 1999:1751-1752). The prayer is also well-known as the *Pater Noster*, after the first two words of the prayer in Latin. Soon after, the main celebrant recites a brief preface addressed to their deceased members: “Lord, we offer these prayer offerings to the souls of our departed members who rest in eternal life with you. Grant this, O merciful Father, for the *sake* of Jesus Christ, our only Savior, Mediator, and Advocate. Amen.” It would take me too far afield to spell out the implications of this item, for every significant principle of the social structure and religious thought of Kakure Kirishitan practitioners is encapsulated in it. In the case of Japan and Catholic teaching, there is a history of ritual practice to gain benefits in this world and the afterlife rather than just active belief.



Next the ritual celebrant piously recites the *Pater Noster* (7 times). This is followed by the one-time recitation of *Keredo* [*Credo*, Creed], which is the third item in the Ordinary of the Mass in the Catholic Church and constitutes a declaration of faith on the part of the believer. The link with Christian history also serves to emphasize the obvious point that the Credo was performed constantly in Japan during the *Kirishitan* era, barely some four centuries ago. The doctrinal text *Orasho no hon-yaku* [Translation of the *Oratio*], printed in 1600, includes the following statement: Of the various prayers, the *Pater Noster*, *Abemaria* [*Ave Mara*, Hail Mary], *Keredo* [*Credo*, Creed] and the *Madamento* [Ten Commandments] should be specially memorized.” This indicates that it was considered essential for Japanese Christians, at the time, to memorize and sing the Credo. Then the participants recite again the *Pater Noster*.

Immediately afterwards, all ritual participants typically recite the *Ave Maria* (3 times), using intelligibly their fingers in form of a cross as they put their hands together. Immediately they move to make a specific prayer addressed to the Virgin Mary of Fatima. It transpired that its insertion into the sequence of the *Ohatsuhoage* ritual practice stems from the Murakami community members’ particular devotion to her (see Figure 6-4). One thing is at least certain: Of all the messages of the Blessed Virgin Mary, none are as important as those given at Fatima, a remote farming village on a rocky slope in Portugal. The Blessed Virgin Mary of Fatima reportedly appeared six times between 13 May and 13 October 1917 to three little shepherd: Lucia dos Santos and her younger cousins Francisco and Jacinta Marto. She gave them a message of peace and hope for a world engulfed by war. From a Christian perspective, the Blessed Virgin Mary is a central figure in God’s plan of salvation. She plays a major role, second only to her son (Jesus Christ), in the work of redeeming the world. This role involves her in continuous conflict with Satan. At Fatima, however, the Blessed Virgin Mary assured us that final victory would be hers: “In the end my Immaculate Heart will triumph”. From the three shepherd children of Fatima therefore faith grew one of the greatest spiritual movement of our times. (For further details, see Apostoli 2010. In the following there is mention of Saint Bernadette/Lourdes—suggesting the spirituality of the Paris-Mission Priests—but “Fatima devotion” is later).

Immediately afterwards the ritual celebrant recites again the *Pater Noster*. This is followed by the recitation of a lengthy, vivid, reverend and pious *Ave Maria* (50 times). Finally, the ritual celebrant and actor-participants, with the exact sequence of behaviors, intelligibly repeat the whole Part I, before moving on to Part II: eating of the communal meal. It transpires that either the singing or recitation of *Orasho* in this quasi-religious setting inherently involves the ritual constituencies into feelings of connections to each other, to their respective communities and tradition, and more

importantly, to God, Jesus, Virgin Mary, and their deceased predecessors or righteous ancestors in faith.

## Part II: Offerings and Eating of the Communal Meal

Part II of the *Ohatsuhoage* ritual event begins with prayers over the faithful [Intercession prayers] and makes ritual participants move through a specified series of events to the communal meal. First of all, they recite together the *Pater Noster*, with a focus on the offerings placed on the set table-like altar. Next comes the ritual celebrant's recitation-reading of a brief Preface: "Almighty God, receive these offerings of rice and *sake* and make them become the body and blood of Christ". After that, the actor-participants involve themselves into thanksgiving Prayers. Here they rhythmically recite the *Credo* and specific prayers whose conceptual contents make specific references to the disciples of Jesus Christ and their righteous ancestors in faith. Next, the ritual celebrant recites again a brief preface that underlines the communion between the actor-participants and the deceased predecessors. Through his gestures, whose often influences go unnoticed, the ritual celebrant thus enhances clues about community members' important spiritual beliefs associated with this specific sacred space-time.

This spiritual atmosphere thus leads the ritual participants to another lengthy, vivid, reverend and pious recitation of *Ave Maria* (33 times). This is followed by a specific prayer meant for the intercession of the Virgin Mary and other female saints. The focus is more specifically on Saint Bernadette Soubirous (1844-1879) of Lourdes (France), who is venerated in the Catholic Church as Patroness of illness, people ridiculed for their piety, poverty, shepherds, shepherdesses. She is often depicted in prayer with a rosary or appealing to the Holy Virgin. Although Kakure Kirishitan practitioners do not know much about her deeds, the conceptual content of the prayer addressed to her reflects well the one often used in the Catholic Church. Next the ritual celebrant moves on again to the saying of the specific *Prayer for the intercession* of the Virgin Mary and other female saints. This is specifically followed by the rhythmic recitation of the *Pater Noster* (2 times), with a particular reference to the *Ohatsuhoage* (precious offerings) placed on the small set table-like altar. As the ritual participants enter into this liminality, they recite a lengthy and vivid preface, which in other areas such as Ikitsuki and Hirado, consists of almost entirely of chanting. This is finally followed by the *Pater Noster*.

Then comes the most important prayer over the rice and *sake* (both staple and luxury ingredients) that occurs just in the middle of this celebration. This ultimately involves the ritual participants into the climax of the *Ohatsuhoage* ritual event. The ritual celebrant thus undertakes the consecration of these precious offerings with an

overly punctilious observance of its details. At some point, the conceptual contents of this crucial prayer fit squarely into the Eucharistic Prayer used in the Catholic Church, which always includes the words and actions of Christ at Last Supper with his disciples on the night before his suffering and death. Evidence for this viewpoint is ample: As ritual participants hear again of these past events, the Holy Spirit spiritually brings them into the present so that they become part of the story and participate in it. In one way, at least, the ritual celebrant and co-participants also display some signs of deference as they repeatedly bow during this most significant part of the celebration: the preparation of the communal meal.

This is quite explicit: As he lifts up the three bowls of rice and three cups of *sake* (precious offerings), the ritual celebrant—in the name of the community and in communion with their righteous ancestors in faith—prays and asks God to transform the offered rice and *sake* into the body and blood of Christ, in much the same way that the transubstantiation is effected in the Eucharist. In the Catholic Mass, the bread and wine become the Body and Blood of Christ. Those who share the Body and Blood of Christ at the Lord's Table thus become the body of Christ that is sent out to bring the love of Christ to others. As important, if not more so, is the Kakure Kirishitan practitioners' substantially spiritual conviction that these two elements (bread and wine) correspond closely enough to their notion of rice and *sake*—without which this ceremony will lose its original, meaningful context and sense. In the past, it should be reiterated, the rice and *sake* were ultimately used as alternative to Eucharist bread and wine because they were unavailable, or as a way to conceal the ritual from persecutors (Whelan 1996). By performing this crucial section of the *Ohatsuhoage* ritual event they integrally become involved into an interaction of implicit and explicit beliefs and processes of reality generally drawn from a great common heritage, orientation, and experience (which is made verbally explicitly in a religious discourse).

In addition, the ritual celebrant recites a thanksgiving Prayer addressed to the Infinite Lord: "Almighty God, we thank you for all your grace and marvelous things you have done for us." This reflects the purpose of the Catholic Mass: to give thanks and praise to God for the greatest gift of all, the gift of our salvation through the death of God's son on the cross. After that, the ritual celebrant sequently recites the *Pater Noster*, the *Credo* (3 times), and the *Ave Maria* (53 times). Thereafter, ritual participants share an effective symbolic communal meal. This ritually-prepared communal meal is eaten swiftly, lasting as long as the meal is served and the members express their gestures aimed to elevate faith and action. The ritual celebrant drinks first the blessed *sake* (representing the blood of Christ) in distinct movements and

passes it on to the co-participants. This suggests immediately that the emphasis that the Kakure Kirishitan participants put upon the ritually-prepared communal meal (ritual substitute of the Eucharist) culminates in the restricted focus on the collective spiritual gestures according to the needs of the context. What happens, however, is that he does the same for the rice, which curiously comes in the end to vividly delineate both a quite reverse pattern of the communion service observed in the Eucharist and a cultural pattern of a traditional Japanese meal (whereby rice is commonly served at the end). These ritual individual actions are closely similar to that of the Catholic Mass where believers are nourished by the word of God and by the Body and Blood of Christ.

Even in the course of the communal meal, one finds elaborate time arrangements according to which dishes are served in a fixed sequence. The consecrated *sake* is first consumed and then comes the consecrated rice that is placed in the palm of the cupped left hand very similar to the way the *Communion host* is received in the hand in the present-day Catholic churches. The consecrated rice is then eaten directly from the palm without use of the fingers. It is recognized that Kakure Kirishitan survivors from Sotome (present-day Kurosaki) and Gotō archipelago distinguish themselves in much more of a process of sharing from a common cup and a common bowl than those from Ikitsuki and Hirado districts (Miyazaki 1995: 2). For example, the Kakure Kirishitan practitioners in Gotō archipelago usually pass around a cup of *omiki*, and receive *sashimi* in their right hands. But it transpires that among the Kakure Kirishitan believers in Sotome (present-day Kurosaki) to which we mainly referred in this field case study, a cup of *sake* is passed from the high ranking officials to the other participants to drink. A dish is then passed around on which are *sashimi*, *nishime*, rice, and *kamaboko* (boiled fish paste). Some of each item is taken in the left hand and eaten and then the dish is passed on the next person. Taken together, these individual ritual actions constitute a vital stage in the *Ohatsuhoage* ritual process and its immediate aftermath.

When asked about the implication of this communion rite (fellowship or sharing), formal leaders of Kakure Kirishitan communities of my sample clearly indicated that “it effectively brings us together into closer relationship with one another as well as with Christ and our deceased predecessors or righteous ancestors in faith.” Brief illustration must suffice. The Japanese (especially Shinto believers) are also likely to seek a mystical, felt experience of the *kami*, while Christians typically seek to be in relationship, rather than in mystical communion, with God. It is noteworthy that the *Ohatsuhoage* ritual activity is central for the Kakure Kirishitan survivors of my sample and determines the essence of their religion. When it is intelligibly performed at Christmas and Easter vigil, it hardly becomes an ecstatic celebration of the highest sort, binding Kakure Kirishitan survivors together in honest and surprisingly ‘holy communion,’ much in the same way at the Catholic Mass. More positively, experience

has shown that the essential elements of this Eucharistic celebration—including ritualized prayers, scripture, reading, homily, and celebration of the Holy Communion—have remained relatively constant through the centuries. Having its substitution in this context was therefore perfectly appropriate and absolutely necessary for Kakure Kirishitan survivors, since they might have imbued with the Catholic teaching that “the celebration of the Eucharist is at one and the same time the full expression of a “Jesus space” and the supreme synthesis of study-prayer-action” (Standaert 2009: xii). To a great extent, during the sacred meal of Communion, at the Eucharistic celebration, Christians (Catholics) believe, at a deep and spiritual level, that they receive the body and blood of Christ in the form of bread and wine (further discussed below. I will have, therefore, to insist—at this stage of study—that the selected ritual food items (rice, *sashimi*, and *nishime*) and drink (*sake*) seemingly become, for Kakure Kirishitan practitioners, both the ‘sacramental’ source of nourishment and an important medium for establishing and maintaining their relationships with the supernatural.

Immediately after the shared communal meal, closing words are said by the ritual celebrant. He thanks the go-between, and by gestures of genuine equality, mutual respect, and acknowledgement. As they are sent off, the ritual participants secretly leave once again pure the set *tatami* prayer room together in harmony. From the perspective of Eucharistic theology (especially in the light of its centrality to the faith of Roman Catholics), nevertheless, one more thing remains certain: [...] outside the confines of the liturgy, the Church can respond to the encounter with Christ through act of love and service. Encounters with others in daily life are, therefore, a response to the encounter with Christ in the Eucharist (Whalen 1993: 130-131). For Kakure Kirishitan practitioners studied, therefore, all these elements came together to articulate their perceptions of what made the *Ohatsuhoage* ritual activity authentic in this specific religious setting.

#### **4-7. Return to Mundane Life and Health Outcomes**

Looking at the wide picture, it seems likely that the *Ohatsuhoage* ritual practice has recently taken on a more ‘mystical communion’ for some Kakure Kirishitan believers than once thought. After the shared communal meal, participants eventually return to mundane life but convincingly bear witness to its healing force or purported health benefits. During the period of study, I obviously came across to a series of vivid true-life accounts, deeply inspiring and profoundly moving mythical and oral narrative in the form of stories. One such noteworthy case is the healing story of Sakai Yoshihiro recently gleaned from Fukaura community (Wakamatsu), which because of its importance and its typicality, we record here:

I am fisherman by profession and a convert from Pure Land Buddhism to Kakure Kirishitan faith. In December 1976 I was baptized as Domegos [Domingos] by *Taishō* (Community formal leader) Fukaura Fukumitsu, the seventh *Taishō* (leader) of the Fukaura Community in Wakamatsu (Shin-Kamigotō). On 8 June 1998, Fukaura Fukumitsu died at the age of 86. He was immediately succeeded by Fukaura Fukuemon worked hard for the survival of the community, which had a high level of cohesion. On 20 September 2007, when Fukaura Fukuemon turned 87 and decided to retire from the office of *Taishō*, members realized that there was nobody available asked me to take over the leadership of the community. The Kakure Kirishitan rules require that only a baptized man can be become *Taishō* (leader), so my wife Suzuko was not qualified for that position. As weeks passed, worry grew that the selection process would take too long and that events or ceremonies would have to be postponed. One day, members asked me take over the office of *Taishō* (leader). I was reluctant at first, as I was diagnosed with liver and stomach cancer and the latest medical text checkup showed that my case was worsening. My doctor had told me that I might survive for about six months, and since then I had been preparing for death. Coupled with this concern was my acute awareness of the fact that, coming from a Buddhist family background, my knowledge of Kakure Kirishitan faith was limited.

On 22 December 2007, and with the insistence of the community members, I resolutely decided to take over the leadership of the Fukaura community in Wakamatsu, and became the ninth *Taishō* (leader). However, things were no so easy. I was getting weaker and having a hard time walking, but my wife Suzuko and I decided to draw closer to God by reading His word in *Tenchi Hajimari no Koto* (Bible-like spiritual book of Kakure Kirishitan survivors), reciting sequences of specific prayers (*Orasho*), and offering the *Ohatsuhoage* ritual practice together. Often, we would rise early in the morning to seek God. We prayed for a grace, a healing. We frequently recited *Orasho*, asking for Jesus' blessing and the intercession of the Blessed Virgin Mary. However, we were in turmoil in February 2008 because I was getting worse. We had continued to pray and yet I had not received healing. In early May 2008, barely three months after my investiture (22 Dec. 2007) as *Taishō* (leader) of the Kakure Kirishitan survivors, I began to feel stronger and was walking much better. When I went in to see my doctor, he gave

me the Good News. The doctor could not find any cancer. It was gone. Intriguingly, it has not returned to date. Praise God forever. The God of Kakure Kirishitan survivors gave me grace, healing. He was and is a healer (Personal communication in Wakamatsu, 14 May 2008; see also Mushi 2011:177-179).

Another striking account gleaned from Murakami Shigenori (formal leader of the Kakure Kirishitan community in Shimokurosaki) reads:

My cousin, Magdalena Kimiyo Urakawa was a 95-year-old devout Kakure Kirishitan woman of our Murakami community. Because of age she grew ever weaker. Even though she was given some medical treatment such as blood transfusions, fluids and painkillers, she eventually displayed a feeling of fatigue, slow walking speed and low levels of physical activity. One day Kimiyo was told by her medical doctor that she may die in the near future, and that she would do better to think of saying goodbye to her family members, relatives, and intimates.

Despite this sad news, it transpired that she did not either blame God for her sickness and bad health or curse Christ when her health worsened. By her own admission she had instead an exceptional need for comfort and reassurance as she faced a critical health condition. In this spirit, she later decided to ask me (as her leader) to perform the *Ohatsuhoage* religious ceremony for her healing. As she was so weak, she could only 'spiritually' participate in the prayer gathering from her bedroom while the rest of the community members met in *the tatami praying room* traditionally set aside in my house, according to the Kakure Kirishitan protocols.

After making a sustained prayer and offering the *Ohatsuhoage* ritual practice, I then went on to give the consecrated food to Kimiyo Urakawa, who received them with a firm faith in Christ's presence in it—at that pivotal moment during 'the rite of communion. Soon thereafter, she recovered amazingly. On the strength of that consecrated food she was able to survive for six months and returned to normal life. Indeed she realized that God would have shown to her in a meaningful way. Now mystified but filled with gratitude to the Lord, she reported it to me. That episode happened in June 2013. But in September 2013, barely three months later, her health condition got worse again. I had to perform again the *Ohatsuhoage* ritual practice and offered a healing prayer for her. Having now

an acute awareness of the potential healing power of this ritually-prepared communal meal, I decided this time to increase the amount of consecrated food. She ate it with faith and then recovered again quickly. The news, which secretly spread within the circles of ritual constituencies, later reached her medical doctor, who in turn was quite astounded. The same scenario happened two times and Kimiyo firmly kept on displaying her Kakure Kirishitan faith (Personal communication in Shimokurosaki, 13 October 2016; see the full account in Mushi, forthcoming, 2019).

Close analysis of the fine accounts, left behind in written and spoken statements, reveals that they are giving more substantive attention to the significant role of the *Ohatsuhoage* ritual performance in shaping the core beliefs, attitudes, behaviors, and psychological as well as physical health outcomes. More particularly, it is observed from descriptions of dramatic and uplifting near-death encounters to miraculous healings of mind and body. And yet, taking a clue from Sparrow's (1995) formulation, we can reasonably say that, once the *Ohatsuhoage* religious ceremony is performed, it almost always seems to offer them a possible "glimpse at miracle—the incredible force of divine love". Recent studies increasingly highlight the relationship between religious involvement and spirituality and health outcomes (Olver 2013; Koenig 2008) that seems likely evident among the KaKure Kirishitan survivors studied. Even though, it is difficult, at the stage of this research, to establish causality. In hindsight, I can affirm with Koenig, McCullough, and Larson (2001) that these mechanisms involve complex interactions of psychosocial-behavioral and biological processes. Taken together, these elements involve, at least in my opinion, an insistence that not only the narrators themselves but also the shared and diffused information about these tangible healings obviously served to legitimize this ritually-prepared communal meal in different ways. If nothing else, this facet of the subject also calls for further insights.

## 5. Distinctive Features and Implications of the *Ohatsuhoage* Ritual Practice

This section sets out to provide a micro-analysis and interpretation of the particularistic aspects of the *Ohatsuhoage* ritual activity and its attendant beliefs. I subscribe to the expression "attendant beliefs" merely because I accept the entirely plausible assumption that "all ritual is not sacred, and ritual does not represent the totality of religious belief (Bell 1997; Brück 1999), so that ritual is not solely the performance of religion" (Rowan 2012: 2). Inspired theoretically by Jones' (1994)



synthetic model of understanding the New Testament features of the Lord's Supper, I thereby distinguished seven constitutive features which, in active practice, largely translate what I described as a significant positive intersection between practitioners' identities and ritual resources that typically characterize a single *Ohatsuhoage* ritual event.

### **5-1. Explaining the *Ohatsuhoage* Ritual Repertoire**

Upon close examination, the content of the *Ohatsuhoage* ritual repertoire is quite revealing in three ways. First of all, it provides a vivid illustration of the longstanding ritual protocol, religious/spiritual beliefs and practices of the Kakure Kirishitan practitioners in the least restricted environment. The second important aspect of the repertoire entails the frequent repetitions of prayers (*Orasho*) observed throughout the entire corpus of the *Ohatsuhoage* ritual event. At best, such constant repetitions of format prayers, known alternatively as “conscious repetition or quotation” (Bloch 2005: 125), constitute entity represented as guaranteeing the efficacy of the *Ohatsuhoage* ritual performance. This is precisely what Searle (1969) aptly coined “conditional aspects”, i.e. those aspects that cannot be changed if the ritual event is to have any efficacy. Thirdly, the *Ohatsuhoage* ritual repertory is characterized by its basic timing and sequencing aspects of the rhythmic performance practice and repetitive movements. To an extent, Kakure Kirishitan survivors find themselves part of this specific religious setting, which connects them to their history, re-creates their community identity, and reinforces their religious ideals. As the ritual event moves forward, it is clear that their articulation of its core patterns potentially represents some kind of spiritual necessity that governs and strengthens their experience of communion with God, Jesus Christ, Holy Spirit, the Virgin Mary, and with their deceased predecessors, including San Jiwan—their Local Patron Saint (Munsi 2014b: 355-358, 2015, 2018; see also Dougill 2012; Masaki 1973). Thus, the position is maintained that the overall repertory of the *Ohatsuhoage* ritual event enacts a range of meaningful actions and details that embody an aesthetic and symbolic dimensions subsequently discussed below.

### **5-2. Facets of the Single *Tatami* Prayer Room**

The utilization of the single *tatami* prayer room accounts for the Kakure Kirishitan practitioners in a number of significant ways, but for the purposes of the present analysis three ethnographic features in particular stand out. The first is that the single ‘prayer room’ or ritual space is, in actual practice, temporally transformed into a “sacred space-time” by the strength or the epistemological potency of the *Ohatsuhoage* ritual event and its attendant beliefs (Munsi 2015: 273). In this respect, participants' established spiritual environment or sacred space (Knott 2005: 24; Son 2014: 58; Lane

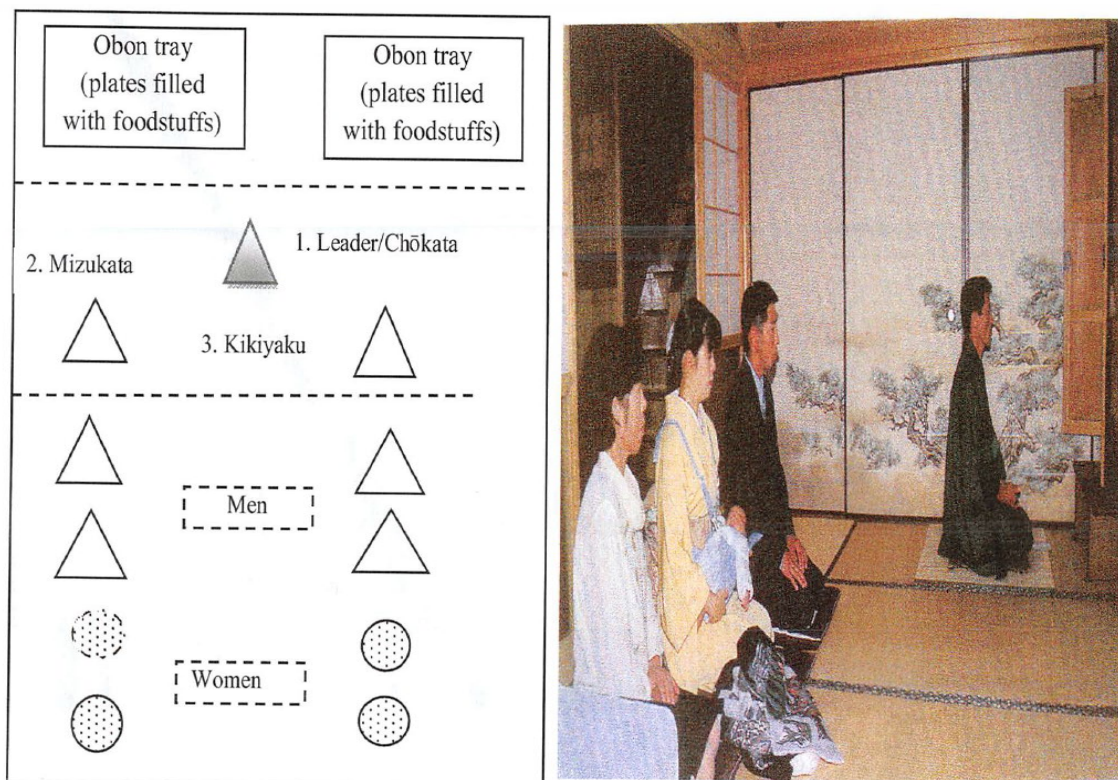


Figure 7

The seating arrangement of Kakure Kirishitan Practitioners on a single  
*Tatami* Prayer Room

Illustration from field notes by the Author, 7 April 2018.

Photo by Hirado-Shi/Ikitsuki-Machi Museum, *Shima no kan dayori*, 2002: vii

2002: 18) reflects “an effort to ensure engagement and participation with the ancestral spheres” (Luke 2012 reviewed by Rowan 2012: 5), with enthusiasm and emotional affinity (Whitehouse & Laidlaw 2007).

The second important aspect of the single *tatami* prayer room entails the ritual seating (reclining) arrangements (assignments) of Kakure Kirishitan participants, which clearly place men on the front and women on the back of the setting—so the latter must not physically approach the set table-like altar behind which the community formal leader (*Chōkata*) is seated (see Figure 7). A notable feature of this persisting seating arrangement, however, is that it meaningfully channels the flow of all ritual participants in, through and around the set table-like-altar, with a variety of body actions that readily traces ritual patterns in space and time. Here individual members (starting with two assistant leaders (*Mizukata* and *Kikiyaku*) face the table-like-altar, whereby the community formal leader, engaged with the emotional and psychological feel of the sacred space, presides over the overall *Ohatsuhoage* ritual

event to honor God and ask the intercession of Jesus, the Virgin Mary, and deceased predecessors or righteous ancestors in faith. If we investigate this notion in another light, we can interpret it as the long-term Kakure Kirishitan ritual protocol's subtle way of silencing and sidelining women, or making them experience a kind of "intersectional invisibility" or "categorical/social invisibility", whereby individuals with intersecting subordinate identities tend to be marginalized members within marginalized groups (Perdue-Vaughn & Eibach 2008: 381).

Interestingly enough, however, many Kakure Kirishitan females of my sample seemingly considered the issue as secondary. This is evident in the fact that they have not yet, at this stage, much like the Aisyiah women in Muhammadiyah (Indonesia) studied by Dewi (2008: 178), attained more specifically what Chafetz (1990: 37) aptly described as "gender consciousness", that is, a condition where women question norms, ideology and stereotypes which disadvantage them. Whatever may be said, the active participation of individual Kakure Kirishitan believers in the *Ohatsuhoage* ritual performance thus involves a particular relation to space and time as this specific religious setting inherently draws them closer to the altar and to proximity with each other. A close consideration of its circuit of shared ritual activity or interaction thus suggests that it constitutes another level of ritual stage/physical space. Most immediately, the latter denotes merely a "*practiced place* that is in a sense actualized by the multiple, conflicting movements deployed within it" (De Certeau 1984: 117).

Thus, the third important aspect of the *tatami* prayer room involves its temporary transformation into a 'space of cultural practice.' Here the ritual celebrant tends to guide the tenets of their religion and spiritual tradition into this created space-time (including intimate objects, invisible entities, liturgical formula), while at the same time designing specific ritual structures that symbolize and embody the sacred. It is precisely within this sacred space-time that individual participants form a single faith-based community and their relations with their socio-physical and spiritual environments are renewed and radically transformed. In this respect, the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* (precious offerings) likely exemplifies a process of sanctifying an individual Kakure Kirishitan families, which includes "creating sacred times, places, and meaning at home by setting aside times for home-based-religious activities" (Dollahite & Mark 2009: 380). The very intimate relationship of the Kakure Kirishitan believers with their respective *tatami* prayer room therefore translates the essence of the *Ohatsuhoage* ritual practice, to use Honigmann's (1959) terms, as being more generally "a symbolic expression of appropriate sentiments" (Kutsche 1998: xvi).

### **5-3. The Communal Context: Symbolism of Religious Forms and Member Bonds**

The the age-old ritual of *Ohatsuhoage* fundamentally shows some similarities or parallels to the patterns of the Catholic Mass (Munsi 2008: 232-234, which theologically hinges around the transubstantiation and eating of bread and wine as the body and blood of Christ. This suggests that the one body of Christ and the single loaf ritually symbolize unity of Christ with the believer and, consequently, the unity of the community in its participation in Christ. Christian identity is, therefore, a corporate identity. At the very least, this acute awareness of substituting patterns—which characterized the *Ohatsuhoage* religious ceremony from its inception—bear directly on Bloch's (2005: 21-22) startling claim for the focus of a single ritual process:

The ritual process is always focused on special type of substitution, where one thing 'becomes' another, in the same way as wine 'becomes' the blood of Christ during the Mass (Levi-Strauss 1962: chap.8). These transformations are not arbitrary. When one thing is changed into another, it is clear that some sort of empirical connection between the two still exists. It is commonality that is to be the channel for the achievement of ritual...Ritual transformations depend therefore on connection that links different states and on difference sufficiently obvious to make the transformation worthwhile and arresting. Transforming wine into blood is typical of ritual; transformations of wine into whisky would not do. I view such transformative potential as the central fact of ritual symbolism.

Among the Kakure Kirishitan survivors, the communal context of the *Ohatsuhoage* ritual event is salient in that it is a meal that is communal and not private. In fact, the Kakure Kirishitan narratives are replete with thoughts of secrecy but also with those of fellowship and community. This anthropologically translates the pattern of '*unison*', whereby all individual members eat in the same location and at the same time. ). From the point of view of Christian theology, this point to important truths: "On a communal level, Christ's presence in the Eucharist is also reciprocated in the faith-filled worship of the believing community" (Whalen 1993: 130-131). In fact, I would propose that the *Ohatsuhoage* ritual practice, combined with the saying and singing of the *Orasho* (prayers) displays the symbolism of religious forms and members bonds, albeit not in a formally integrated context—especially as observed in the Roman Catholic Mass, which is essentially "filled with prayers, symbols and actions that help to recreate the Last Supper" (Curtis 1998: 64). Yet, its real essence, as a domestic-centered religious food practice, significantly reflects the acknowledgement of "food as a particular potent collective identity" (Lindholm 2008: 87) and "offerings" as an essential part of worship.

The frequent participation in this ritually-prepared communal meal translates in definitive the Kakure Kirishitan believers' quintessential quest for 'salvation'. This fits

squarely into the Christian teaching according to which the Eucharist, as the central ritual of the Catholic Church, “makes the believers participants in this salvation scheme by an extreme form of identification with Christ: the eating of his body and the drinking of his blood” (Koster 2003: 9). The implication is plain from Christian spirituality: through the consumption of red wine (blood of Christ) and bread (body of Christ) in the Holy Communion, Christians or communicants access and obtain redemption from God (Bynum 1997). In the same vein, the celebration of the *Ohatsuhoage* ritual event specifically displays spiritual moments of “a two-encounter” (offer and response) between the living Kakure Kirishitan community and the invisible populations (God, Jesus, Virgin Mary, righteous ancestors in faith, including San Jiwan—their local patron saint). These aspects somehow recall the irony first indicated by St. Augustine that “the gifts we give to God were first received from him and that by now receiving our gifts, he will give to us his very self” (Moroney 2008: 86). By sharing a worldview that allows for such encounters, Kakure Kirishitan practitioners therefore firmly believe to be secure enough in their own spirituality to essentially consider the presence of these aforementioned supernatural beings who ultimately become for them “specific sacred/spiritual spaces” in the Standaert’s sense (2009 ix, 93). Evidently, this singles out a category that should be forcefully understood here in the sense similar to what Teilhard de Chardin referred to as a “divine milieu.”

When asked to summarize his professional opinion about the *Ohatsuhoage* ritual practice, Murakami Shigeru (former leader of Kakure Kirishitan survivors in Shimokurosaki who deliberately converted to Catholicism in 2005) was emphatic:

Since I took over this office in 1982 I have long found myself in the position of a Catholic priest whenever I have offered it to both God and our deceased predecessors or righteous ancestors. This has also given me full satisfaction as a fervent descendant of hidden Christians whose historical roots and religious involvement should be made relevant to the present (Personal communication, 19 July 2004).

#### **5-4. The Connection of Ritual and Material Elements**

Material items (including gestures and movements) that make up the *Ohatsuhoage* ritual practice are deeply imbued with potent symbolic meaning. Through the form of a meal, the *Ohatsuhoage* ritual practice expresses not only the communal nature and extent of Kakure Kirishitan faith in new urbanized contexts but also its dependence upon the Japanese Christian martyrs (or their righteous ancestors in faith) for the necessary food for life. Throughout the tradition of Kakure Kirishitan practitioners the reality of the ancestors’ presence at the community gathering would be associated with the signs of food blessing and sharing that features in the *Ohatsuhoage* ritual event.

In the *Ohatsuhoage* religious ceremony, there is a holistic worldview evident wherein establishing and maintaining a circle of right relationships between and among community members, as well as between community members and the natural world is absolutely critical. The ceremony clothes (especially the dark blue kimono that all the men used to wear) and the presence of many religious objects and venerate relics in the *tatami* prayer room, in many respects reflect a structured union between two mutually exclusive worlds. This suggests immediately that these religious and cultural tools are symbolically charged with notions of personal and collective history mediated by personal experiences. A further element becomes clear: throughout the *Ohatsuhoage* ritual event participants used their body as an “expressive entity” to recreate the society of the Kakure Kirishitan survivors in a specific setting. How could it be otherwise?

Thus the *Ohatsuhoage* ritual practice has a central function in the minimal survival of Kakure Kirishitan believers in Nagasaki settings. The central importance given to the righteous ancestors in faith appeared to be instrumental in strengthening members’ active participation in the *Ohatsuhoage* ritual activity. The precise nature of that profound and systematic relationship with the invisible world may find explanation in the deep-rooted religious ethos (dispositions) of Japanese society (Mullins 2011). As a great number of Kakure Kirishitan informants clearly indicated: “Our active participation in a single *Ohatsuhoage* ritual practice is not only a potent means of learning some persistent religious behavior and patterns particular to its performance, but mostly an expression of doing justice to our righteous ancestors in faith.” What early missionaries and others often dismissed as idolatry, animism or polytheism, etc. (Filus 2003) was actually a way of seeing in the entire world a wondrous creation in which humanity has a special responsibility to uphold the circle. Christian missionaries and many observers often overlooked the sense of the single creation spirit that permeates most sacred systems of Japan’s Kakure Kirishitan survivors.

#### **5-5. The Awareness of Community Solidarity**

During the *Ohatsuhoage* religious ceremony specific prayers of intercession and supplication are not merely made for the *sake* of an individual alone, but for the entire community. This is particularly true of ritual celebrations that usually “demonstrate appropriate communication with the supernatural, as well as affirming the participants’ sense of belonging to the group” (Gariné 2002: 251; for further details, see also Lyon 2016: 219; Bader, Mencken & Parker 2006: 77). The overall scheme of the *Ohatsuhoage* ritual event itself reflects the communal nature of these sacred ways. The effect of this ritually-prepared communal meal is to establish, through its representations (however implicit), a stereotype of religious and social relations in

which contemporary practitioners of Kakure Kirishitan faith retain their community identity and continued existence, at the expense of becoming symbolically “spiritual orphans”. We deal here with the critical issue pertaining to personal experience and the reconstruction of identity in situational contexts. My argument is that the *Ohatsuhoage* ritual practice gives the present-day Kakure Kirishitan survivors a concrete representation of the religiously preserved culture of their particular faith-based community, its leadership structures, *Chōkata*, *Mizukata*, *Kikiyaku* and the scheme of values which sustains it in a changing context.

#### **5-6. The Past-Future Dialectic**

A further implication of our view, at least at this stage of study, for understanding the *Ohatsuhoage* ritual event’s various degrees of connectedness is that it serves to depict a form of communication or representation of the community and its history. Thus, the whole communal meal points the gathered community backwards to the martyrdom of Japanese Christians and their beatification or canonization by the Roman Catholic Church and forwards to their Kakure Kirishitan tradition’s prosperity and their new life in heaven, and hence highlighting the two ritual directions developed by Rothenbuhler (1998: 63). This implies that, in time and space, the *Ohatsuhoage* ritual event is, in time and space, considered as a symbolic communal meal and prayer-gathering that articulates the historical and popular memory or remembrance of different Kakure Kirishitan faith-based communities. The reason for such a historical and spiritual excursion must, by now, be obvious: Most informants often, to varying extents, highly regarded the single celebration of the *Ohatsuhoage* ritual practice as “one of the ways to do justice to their righteous ancestors in faith”.

Analysis reveals that the specific references to the past events and deeds of the Japanese Christian martyrs, and particularly their deaths or martyrdoms are present within the *Ohatsuhoage* ritual practice and are primarily connected with the overall scheme of prayers (*Orasho*) of Kakure Kirishitan believers. Usually the rituals which the community formal leaders of Kakure Kirishitan practitioners perform invoke the past, bringing it into the present moment. In this respect, the *Ohatsuhoage* religious ceremony is integral to the religious expression and community identity of Kakure Kirishitan survivors considered above. This specific experience not only translates their virtue of remembering the “voice of the past” (Thompson 2009), and their “prospective memory” (Sutton 2001: 291), but also fits squarely into Stryker and Burke’s (2000) insights of “identity theory.” If so, this lived-religious experience of Kakure Kirishitan believers would be closely similar to that surrounding the strong intersection between food, memory and the construction of identities reported by described by Kravva (2001: 141) on the Tessalinikan Jewish community. Yet, just as the people of K’ulta in the Bolivian highlands (Abercrombie 1998: xxiii), the history

made by the Kakure Kirishitan practitioners themselves is indeed understood through mostly unwritten forms of social memory. In short, while the *Ohatsuhoage* ritual practice, in this ostensibly liminal context, helps practitioners to enter into dialogue with the historical consciousness (against the backdrop of their heroes or righteous ancestors in faith), it further stimulates at the same time a feeling of community and shared destiny. Thus, the Kakure Kirishitan spirituality is defined today not only by specific individuals, but also by the entire spectrum of nature and reality as it appears to their respective faith-based communities.

## 6. Discussion

Everything points to the fact that the *Ohatsuhoage* ritual activity, at its most fundamental level, represents a notable and precious part of the liturgical treasure and patrimony of the present-day remnants of Kakure Kirishitan communities. What is primarily fascinating about it is that the ritual celebrant takes on the more complex, intermediate role of conduit and hence remains the central and active figure in the process of making sense of the *Ohatsuhoage* ritual event within what Hefner (1990: 269-270) coined “range of intelligibility”. Not only that, but it is also evident even at first glance that selected prayers (*Orasho*) by the ritual celebrant, his gestures (joining hands, posture and bearing) and bond to the sacred objects, the intonation of his voice rimed like the that of the *Sutra* melody, as well as many other symbols, meanings, and ideas involved create the so-called “moments of compulsory deference” (Bloch 2005: 127). To various degrees, however, these patterns—all empirically present in any single *Ohatsuhoage* ritual performance—positively contribute to the overall intensity of the individual participants’ effect (i.e. emotional fervor, altered states of consciousness, inner experiences, and outer demonstrations of faith), or altered states of consciousness that is being set in motion. Importantly, it has generally been found that such a psycho-religious impact on individual participants theoretically delineates cognitive processes involving trajectories of information—transmission and transformation (Hutchins 1995). In the light of the viewpoints developed by anthropologists Humphrey and Laidlaw (1994: 90), it is also fairly clear to observe the extent to which the relation between the intention of the actor-participants and the ritual actions performed is radically transformed.

Taking a clue from Feeley-Harnik’s anthropological insights (1981: 71-106, 1994, 1995), moreover, it could be argued that the utilization of selected ritual food items (especially rice and *sake*) during this ritual event is accounted for, with special



reference to their significance in socio-cultural, psycho-religious, and ritual contexts. First of all, these food items reflect the Kakure Kirishitan practitioners' quintessential search for the symbolic equivalent or ritual substitute of the Eucharist. They, moreover, function as a metaphor for the word of God and healing. Hence concern for doctrinal purity, physical and spiritual welfare is replicated in the dietary and commensality practices of the Kakure Kirishitan believers. Secondly, the usage of these specific food items makes ritual participants integrally become involved in the construction and solidification of the collective memory and worldview of their righteous ancestors in faith. Of course, it could be argued that Kakure Kirishitan believers appear to have been praying to their dead and memorize their deeds as if still closely attached to the living within family and household networks. This sort of experience is closely similar to that surrounding the Maya ritual space reported by Lisa, Crandall and Johnson (2015: 80).

My sense from the field is that the *Ohatsuhoage* ritual practice and its attendant beliefs (deeply held and often unconscious assumptions espoused by community long-term members) partly characterize today the Kakure Kirishitan religion which, dubbed "Kirishitantism" by Furuno (1959), should be seen as "Japanized Catholicism" (Filus 2009) translating a kind of Indigenous Catholicism in a relative sense. We can infer, inspired by Jones' (2007: 22) empirical evidence, that we deal here more specifically with a situation, whereby both "objects and people are engaged in the process of remembering, in that objects provide humans with the ground to experience memory." Yet, despite the general, it seems likely that individual participants in the *Ohatsuhoage* ritual event articulate and express—with differing temporal orientations in the stream of communal consciousness—their spiritual experience that intriguingly displays a sequence of Dilthey's suggested five distinctive moments of structured experience: (1) the perceptual core, (2) the evocation of past images, (3) the revival of associated feelings, (4) the emergence of meaning and value, and (5) the expression of experience (Throop 2002), whereby it is only really in the fifth moment that the "structured unit of experience" can be said to reveal itself (Turner 1982: 15). Because the seemingly integrated Kakure Kirishitan communities find themselves today in the face of transitions, it seems not completely farfetched to affirm, in line with Son's (2014: 3) formulation, that the *Ohatsuhoage* ritual performance "generates a kind of

moratorium where both the continuity of tradition and the reformation of such a tradition are equally held accountable.”

The results from my field-observation (see Figure 8), at the very least, highlight that the actor-participants in the *Ohatsuhoage* ritual event remarkably create and display four specific performance-related spaces: (1) the *abstract space* of the imagination that these ritual actors initially construct when they gather together and prepare necessary items for the celebration of the ritual event; (2) the *stage/physical space* on which actor-participants intelligibly perform the specific ritual actions which in turn ultimately concretize and consecrate their religious beliefs and assumptions; (3) the *gestural space* which is naturally created by both the ritual practitioners and their movements; and finally, (4) the *spiritual/liminal space* or *communion-space* which, most essentially, entails the area that is occupied by both the Kakure Kirishitan practitioners and supernatural beings, especially at the climax of this particular ritual activity. Tellingly, this fourth and liminal/spiritual space—positively characterized by the intense, profound, and invisible spiritual relations specifically—is a product of the dynamic interplay between the prior (1) abstract stage, (2) stage space, and (3) gestural space, as well as what happens in a Kakure Kirishitan practitioners’ mind in this specific ritualistic event. It is, so to speak, constructed on the basis of Kakure Kirishitan practitioners’ spiritualistic world/worldview and other forms of human interaction in the prayer gathering setting, whereby a connected whole is created.

This is a most useful insight for our study; for we have observed earlier how the *Ohatsuhoage* ritual event influenced the shape and ideals of the Kakure Kirishitan

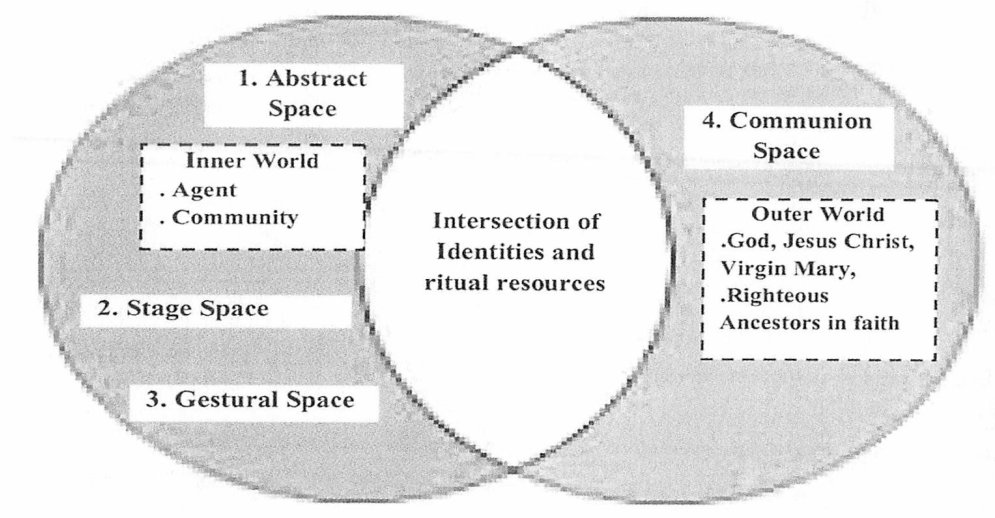


Figure 8

Diagrammatic Representation of the intricate patterns emerging from the *Ohatsuhoage* Ritual Practice among the

faith-based communities. If we investigate this seldom explored facet of the *Ohatsuhoage* ritual event in another light, our focus on the interaction of spaces perhaps recognizes in the first place that these spiritual spaces become, essentially, “a medium through which members affirm and reconstruct old identities, but also invent new ones” (Adogame 2016: 242). In this ostensibly liminal context indeed, the particularly intriguing “question of ritual movement reminds us that we are not dealing with single, isolated structures, but mostly with a dynamic environment, whereby different spaces and types of space (natural, social, mythic) interweave” (Ragavan 2013: 10).

Linking this discussion to the previous analytical-illustrative sections of this article, I would definitively suggest, from an intersectionality perspective (Collins 2015), that the construction and interplay of the salient elements (material symbols of religious life and their emotional significance) of the *Ohatsuhoage* ritual event largely translates into actual practice what is perhaps more appropriate to speak of as the significant positive intersection of identities and various forms of ritual resources. This is why the subtitle of this essay has heuristically a particular relevance. Most essentially, this entails a dynamic and simultaneous interplay between food, memory emotion, performance, belief, community, leadership role, space, psycho-religious and socio-cultural constructs, relics (representing key religious and ritual symbols), intertwined narratives, historical and spiritual resources self-identification, sense of community belongingness, socio-religious and spiritual participation, cultural practices in a specific religious setting. The upshot is simple: throughout the simplest *Ohatsuhoage* ritual event Kakure Kirishitan survivors are likely tied to past experiences (both material and emotional). This should not be surprising. Just to move off on a slight tangent, in his recent synthetic review of considerations pertaining to the archaeology of rituals, Rowan (2012: 6) concludes that a single “ritual practice represents a nexus for examining the intersection of performance, emotion, and belief made manifest through material culture and its context within build and natural environments.”

Taking a phenomenological perspective has also shown that these minority practitioners, to a significant degree, aesthetically use their bodies as ‘closed expressive entities’ to re-create their Kakure Kirishitan religion and society, while at the same time legitimating and ensuring their minimal survival next to established religious systems in Nagasaki settings. Often overlooked, these specific aspects of the *Ohatsuhoage* ritual practice and related symbolisms, on a practical level, bear striking similarities with those of the Yaqui’s celebration in Mexico clearly reported by Rodríguez and Fortier (2007). Lending support to Oshima’s (2014: 53), we can further argue that during this ritual activity Kakure Kirishitan practitioners spiritually interact with these deceased predecessors “who, not coincidentally, serve as the ground

of the community's identity and internal order." That is perhaps the reason why they are highly regarded as intendent spirit recipients of precious offerings which, in turn, serve as "constant reminders" of their presence and importance. What transpired up to that point of view is that we deal here with potentially (albeit often elusively) beliefs which ritual participants, "do not fully understand but which they hold valid because of their trust in the understanding of others" (Putman 1975, quoted by Bloch 2005: 135).

Therefore, while individual participants in the *Ohatsuhoage* ritual performance by no means experience the power of collaboration briefly mentioned before, they somehow display a kind of "distributed cognition"—interplay between human memory, external representations and the manipulation of objects (Hutchins 1995). In this specific religious setting, however, Kakure Kirishitan practitioners often tend to add, if possible, new elements to ensure their minimal (at most) survival today. It is sufficient at this point to recognize that a kind of "struggle exists here among fidelity to the past, a deep desire to maintain a sense of conformity, relevance for the present and response to changing situations, and hope and anticipation for a bright future which will sustain the congregation's integrity" (Son 2014: 13). I draw substantive attention to this consideration merely because I have long been of the opinion that in a religious ritual, "what renders the performance compelling is not primarily the meanings embodied in symbolic material themselves ... but the way the symbolic material emerges in the interaction" (Schieffelin 1985: 721).

Taken together, all these elements conspire to shape the psycho-religious orientation and "emotional regime" (Riis and Woodhead 2012: 71-72) of the *Ohatsuhoage* ritual event, whereby individual participants likely display what Van-Cappellen and Rimé (2014) coined "positive emotions and self-transcendence" within keenly liminal experience. In this respect, we can emphasize that they further provide not only a stage on which the 'drama' of interactions unfolds but also a single time-space frame in which individual members firmly believe in the physical presence of the divine, and the result of the dialogue is what I prefer to call "a lived Kakure Kirishitan religion" which, in its many levels and varieties, reinforces sharing orientations (including focal symbols for emotional regimes) of its followers. By situating members of the Kakure Kirishitan community in this interplay of communality, identities and resources, the contours of the *Ohatsuhoage* ritual event ultimately enable them to embody a concrete expression of *communitas* cogently described by Turner (1968: 83). It is equally possible to argue, however, that this ritually-prepared communal meal functions, to use Moxnes' terms (1987: 158-167), an indicator of hierarchy and internal social stratification (i.e. seating), and as occasions for reciprocity. From the standpoint of a theological anthropology, their religiosity and faith can here be understood much more in the way they firmly believe in the real (substantive) presence of the Lord in the

consecrated rice and *sake* (both substitute of bread and wine) during the climax of the *Ohatsuhoage* ritual event. In so doing, Kakure Kirishitan believers find themselves within the liminal world they are temporarily occupying, creating and sustaining. To be sure, perhaps in addition to the consideration of (possible) contested spaces which are eventually one of the noteworthy interests in anthropology, many more details from an interdisciplinary perspective need to be worked out at this micro-level of analysis.

## 7. Conclusion

This ethnographic synthesis lends credence to the conclusion that the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* represents a stable part of the Kakure Kirishitan religious ideology in which followers critically take up membership in and identity with visible and invisible communities. As such, it ultimately engages practitioners to create not only a space of representation “directly lived through its associated images and symbols” (Lefebvre 1991: 39) and indirectly lived through its attendant beliefs, but mostly a space of community-constructed identity. Most essentially, such ritual implications are often “felt to be growing out of the actor-participants’ shared “experience and great common heritage” (Lindholm 2008), and what they have together created as shared religious worldview. In general, therefore, it seems that what we are experiencing, five hundred years later, from the facets of this symbolic equivalent or ritual substitute of the Eucharist, is “the carrying forth of that sort of sacramental moment; a re-creation of a time in which people are transformed into what they want to be, and, through ritual actions, a community of many individuals reaffirms their common unity and the presence of a spirituality that infuses their values with meaning” (Rodriguez & Fortier 2007: 48).

## References

Abercrombie, T. A.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Adogame, A.

2016 “Towards Digital Divination? Modes of Negotiating Authenticity and Knowledges in Indigenous African Epistemologies,” In Hock Klaus (ed.), *The Power of Interpretation: Imagined Authenticity—Appropriated Identity*,

- Conflicting Discourses on New Forms of African Christianity*, pp. 234-256,  
Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Apostoli, A.J.  
2010. *Fatima for Today: The Urgent Marian Message of Hope*, New York: Ignatius Press.
- Assmann, J.  
1995(1988) "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65: 125-133. Translated from the Original German version by John Czaphika.
- Bader, C. D., Mencken, F. C. & Parker, J.  
2006 "Where Have All the Communes Gone? Religion's Effect on the Survival of Communes," *Journal for the Scientific Study of Religion* 45-1: 73-85.
- Bell, C.  
1997 *Ritual: Perspective and Dimensions*, New York/Oxford: Oxford University Press.  
2009 (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, M.  
2005 *Essays on cultural transmission*, London: Oberg.
- Brück, J.  
1999 "Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archeology," *European Journal of Archeology* 2-3: 313-344.
- Bynum, C.W.  
1997 "Fast, feast, and flesh: The religious significance of food medieval women". In Carole Counihan & Penny Van Esterik (Eds), *Food and Culture: A reader*, pp. 135-158. New York & London: Routledge.
- Chafetz, J.  
1990 *Gender equity: An integrated theory of stability and change*, Newbury Park, CA: Sage.
- Climbo, J. J. & Cattell, M. G. (eds.)  
2002 *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, New York: Altamira Press.
- Collins, P. H.  
2015 "Intersectionality's Definitional Dilemmas," *Annual Review of Sociology* 41: 1-20.
- Curtis, D.  
1998 "Roman Catholic Mass," In Paul Kutsche (ed.), *Field Ethnography: A Manual for Doing Cultural Anthropology*, pp. 58-64, New Jersey: Prentice Hall.
- Davie, C.  
2012 "Thinking Sociologically About Religion: Implications for Faith Communities," *Review of Religious Research* 54-3: 273-289.

- De Certeau, M.  
1984 *The Practice of Everyday Life*, Translated by Steven Rendall, Berkeley, CA: University of California Press.
- Dewi, K. H.  
2008 "Perspective versus Practice: Women's Leadership in Muhammadiyah," *Sojourn-Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23-2: 161-185.
- Doak, K. M. (ed.)  
2011 *Xavier's Legacies: Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver, Toronto: UBC Press.
- Dollahite, D. C.  
1998 "Fathering, Faith, and Spirituality," *J. Men's Stud.* 7: 3-15.
- Dollahite, D. C. & Marks, L. D.  
2009 "A Conceptual Model of Family and Religious Process in Highly Religious Families," *Review of Religious Research* 50: 373-391.
- Dougill, J.  
2012 *In Search of Japan's Hidden Christians: A Story of Suppression, Secrecy and Survival*, Tokyo: Tuttle Publishing.
- Dunoyer, P.  
2011 *Histoire du Catholicisme au Japon 1543-1945*, Paris: Editions du Cerf.
- Endo, S.  
2009 (1966) *Silence*, London: Peter Owen Publishers. Translated from the Japanese by William Johnston and foreword by Martin Scorsese.
- Falassi, A (ed.)  
1987 *Time Out of Time: Essays on the Festival*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Feeley-Harnik, G.  
1981 *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.  
1994 *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*, Washington, DC: Smithsonian Inst. 2nd ed.  
1995 "Religion and food: An Athropological Perspective," *Journal of the American Academic of Religion* 63-3: 565-582
- Filus, D. M.  
1997 "Kakure Kirishitan to Keizaiteki, Shakaiteki Hatsudatsu (Economic and Social Deprivation of Hidden Christians)", In T. Wakimoto and N. Tamaru, *Ajia-no Shukyo to Seishin Bunka* (Religion and Spiritual Culture of Asia), pp. 99-121, Tokyo: Shinyosha.  
2003 "Secrecy and Kakure Kirishitan," *Bulletin of Portuguese: Japanese Studies* 7: 93-113.

- 2009 “Globalization and Religion: Some Aspects of the Globalization and Glocalization of Christianity among Kakure Kirishitan in Japan,” *Seijo CGS Working Paper Series* 1: 1-30.
- Furuno, K.  
1959 *Kakure Kirishitan*, Tokyo: Shibundō.
- Garine, I. de.  
2002 “The Diet and Nutrition of Human Populations,” In Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 226-264, London & New York: Routledge.
- Harrington, A. M.  
1993 *Japan's Hidden Christians*, Chicago: Loyola University Press.
- Hefner, R.W.  
1990 *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Higashibaba, I.  
2001 *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden: Brill.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J.  
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual Illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford: Oxford University Press.
- Hutchins, E.  
1995 *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Johnson, L.M., Crandall, J.M. & Johnson, L.R.M.  
2015 “From Vision to Cosmivision: Memory and the Senses in the Creation of Maya Ritual Space,” *Archeological Review from Cambridge* 30-1: 73-82.
- Jones, A.  
2007 *Memory and Material Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, P. H.  
1994 *Christ's Eucharistic Presence: A History of the Doctrine*, New York: Peter Lang
- Kaell, H.  
2017 “Seeing the Invisible: Ambient Catholicism on the Side of the Road,” *Journal of the American Academy of Religion* 85-1: 136-167.
- Kataoka, Y.  
1979 *Nihon Kirishitan Junkyōshi* [A History of Japanese Christian Martyrdom], Tokyo: Jiji Tsushinsha  
1997 (1967) *Kakure Kirishitan: Rekishi to Minzoku*, NHK Book 56, Tokyo: Nihon Hoso Shuppan Kyōkai.



- 2012(1989) *Nagasaki no Kirishitan*, Nagasaki: Seibonokishisha.
- Knott, K.  
2005 "Spatial Theory and Method for the Study of Religion," *Journal of Comparative Religion* 41-2: 153-184.
- Koenig, H. G.  
2008 *Medicine, Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet*, West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G, McCullough, M. E, & Larson, D. B.  
2001 *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford University Press.
- Koster, J.  
2003 "Ritual Performance and the Politics of Identity: On the Functions and Uses of Ritual," *Journal of Historical Pragmatics* 4-2: 211-248. Online Microsoft Word-JHP.Koster 2. Edit. Doc. 1-29. University of Groningen
- Kravva, V.  
2001 "Food as Vehicle for Remembering: The case of the Thessalonikan Jews," In Harlen Walter (ed.), *Food and Memory: Proceedings of the Oxford Symposium on food and Cookery*, pp. 136-144, London: Prospect Books.
- Kutsche, P.  
1998 *Field Ethnography: A Manual for Doing Cultural Anthropology*, New Jersey: Prentice Hall.
- Lana, R. E.  
1994 "Social History and the Behavioral Repertoire," *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 64: 315-322.
- Lane, B. C.  
2002 *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality* (Expanded Edition), Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Laures, J.S.  
1957 *Kirishitan Bunko: A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. Monumenta Nipponica Monographs 5. Third Edition, Tokyo: Sophia University Press.
- Lee, S.  
2010 *Rediscovering Japan, Reintroducing Christendom: Two Thousand Years of Christian History in Japan*, New York: Hamilton Books.
- Lefebvre, H.  
1991(1974) *The Production of Space*, Oxford and Cambridge MA: Blackwell.
- Lévi-Strauss, C.  
1962 *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- Lindholm, C.

- 2008 *Culture and Authenticity*, Malden, MA. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lisa, M. J., Crandall, J. M., & Jonhson, L. R. M.
- 2015 “From Vision to Cosmovision: Memory and the Senses in the Creation of Maya Ritual Space,” *Archeological Review from Cambridge* 30-1: 73-82.
- Lyon, W. S.
- 2016 “The Necessity to Rethink Magic,” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10-2: 208-227.
- Masaki, K.
- 1973 “*Kakure Kirishitan and Karematsu Jinja*” [Hidden Christians and Karematsu Shrine], *Nagasaki dansō* 55: 30-42.
- Minagawa, T.
- 1981 *Orasho kikō: taidan to zuisō*, Tokyo: Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppanyoku.
- 2004 *Yōgaku toraikō: Kirishitan ongaku no eikō to zasetsu*, Tokyo: Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppanyoku.
- Miura, S.
- 1980 “Kirishitan no giseishatachi,” In Tadahiko Hayashi (ed.), *Nagasaki: Umi to Jūjika* (Nagasaki: The Sea and the Cross), pp. 92-97. Nagasaki: Shueisha.
- Miyazaki, K.
- 1995 “Kakure Kirishitan to shoku bunka (Kakure Kirishitan and Food Culture),” *Kasutera Bunko* 4: 2
- 1996 *Kakure Kirishitan no shinkō sekai*, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.
- 2001 *Kakure Kirishitan: Orasho Tamashii no Tsusoteion*, Nagasaki: Kabushiga isha Nagasaki Shinbunsha.
- 2014 *Kakure Kirishitan no jitsuzo: Nihonjin no kirisuto kyorikai to juyō*, Tokyo: Yoshikawakobunkann
- 2018 *Senpuku Kirishitan wa nani wo shinjiteita no ka*. [What did the Early Japanese Crypto-Christians really believe?], Tokyo: Kadokawa shoten
- Morioka, K.
- 1975 *Religion in Changing Japanese Society*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Moroney, J. P.
- 2008 *The Mass Explained*, New Jersey: Catholic Book Publishing.
- Moxnes, H.
- 1987 “Meals and the New Community in Luke,” *Svensk Exegetisk Årsbok* 51: 158-167
- Mullins, M. R.
- 2011 “Japan,” In Peter C. Phan (ed.), *Christianities in Asia*, pp. 197-215, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Munsi, R. V.

- 2008 “Kakure Kirishitan in the Urbanized Context of Kurosaki,” *The Japan Mission Journal* 62-4: 225-246.
- 2011 “Conversion Experiences among the Kakure Kirishitan,” *The Japan Mission Journal* 65-3: 162-183.
- 2012a *Murakami Shigeru no denki: Katorikku he fukkishita Sotome-Kurosaki Kakure Kirishitan no Shidosha*, Nagasaki: Seibo no Kishisha.
- 2012b “Japanese Hidden Christians in Contemporary Settings,” *Sweden Missiological Themes* 100-4: 351-390.
- 2013 “Karematsu Jinja to Sairei. Chiikishakai no shūkyōkan o megutte” [Karematsu Shrine and Festival: Looking at the Religiosity of the Local Community], *Research Papers of the Anthropological Institute* 1: 83-113.
- 2014a “Kakure Kirishitan in Urban Contexts: An Ethnographic Analysis of the Survival Strategies,” *The Japan Mission Journal* 68-1: 39-57.
- 2014b “Kakure Kirishitan Survivors: A study of Socio-Cultural, Psycho-Religious and Spiritual Constructs,” *Swedish Missiological Themes* 102-4: 351-390.
- 2015 “Kakure Kirishitan Survivors,” *The Japan Mission Journal* 69-4: 267-280.
- 2018 “San Jiwan Karematsu Shrine Festival: A Crisis of Interreligious Tolerance,” *The Japan Mission Journal* 72-3: 191-201.
- 2019 “Perceptions and Experiences of the Healing Effects of Fundamental Faith Practices in Kakure Kirishitan Society,” *Research Papers of the Anthropological Institute* Vol.7. [In press]. Nanzan University.
- Nosco, P.  
1993 “Secrecy and Transmission of Tradition: Issues in the Study of the ‘Underground’ Christians,” *Japanese Journal of Religious Studies* 20-1: 3-29.
- Ohnuki-Tierney, E.  
1993 *Rice as Self. Japanese Identities through Time*, Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
- Olver, I. N.  
2013 *Investigating Prayer. Impact on Health and Quality of Life*, New York: Springer.
- Ohashi, Y.  
1996 “New Perspective on the Early Tokugawa Persecution,” In John Breen & Mark Williams (eds.), *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, pp. 46-62, London: Macmillan Press.
- Oshima, T.  
2014 *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Parkin, D.

- 1992 “Ritual as Spatial Direction and Bodily Division,” In Daniel de Copper (ed.), *Understanding Rituals*, pp. 11-15, London & New York: Routledge.
- Prosser, J.  
1998 *Image-Based Research: A Sourcebook for Qualitative Researchers*, London: Falmer Press.
- Purdue-Vaughns, V. & Eliback, R.  
2008 “Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group Identities,” *Sex Roles* 59-1: 377–391.
- Putnam, H.  
1975 “*The Meaning of ‘Meaning’*,” In Keith Gunderson (ed). *Language, Mind and Knowledge*, pp. 131-139, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ragavan D.  
2013 “Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World,” In Deena Ragavan (ed). “*Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*,” pp.1-16, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Riis, O. & Woodhead, L.  
2012 *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford: Oxford University Press.
- Rodriguez, J. & Fortier, T.  
2007 *Cultural Memory: Resistance, Faith and Identity*, Austin: University of Texas Press.
- Rothenbuhler, E.W.  
1998 *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Rowan, Y. M.  
2012 “Beyond Belief: The Archeology of Ritual and Religion,” *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 21-1: 1-10.
- Russell, H. B.  
2006 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, (Fourth Edition), New York: Altamira,
- Searle, J. R.  
1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Schieffelin, E. L.  
1985 “Performance and the Cultural Construction of Reality,” *American Ethnologist* 12-4: 707-724.
- Smith, J. A., Flowers, P. & Larkin, M.  
2012 [2009] *Interpretative Phenomenological Analysis*, London: Sage.
- Son, D. T.

- 2014 *Ritual Practices in Congregational Identity Formation*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books.
- Sparrow, G. S.  
1995 *I am with you always: True Stories of Encounters with Jesus*, New York, Toronto, London, Sidney & Auckland: Bantam Books.
- Staal, F.  
1989 *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York: Peter Lang.
- Standaert, B.  
2009(2003) *Sharing Sacred Space: Interreligious Dialogue as Spiritual Encounter*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Stryker S. & Burke, P. J.  
2000 "The Past, Present, and Future of an Identity Theory," *Social Psychology Quarterly* 63-4: 284-297.
- Sutton, D.E.  
2001 *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.
- Tagita, K.  
1978 *Showa Jidai no Senpuku Kirishitan* [The Hidden Christians of the Showa Era], Tokyo: Kankushokankokai.
- Thompson, P.  
2000 [1978] *The Voice of the Past: Oral History* (Third Edition), Oxford: Oxford University Press.
- Throop, C. Jason.  
2002 "Experience, Coherence, and Culture: The Significance of Dilthey's "Descriptive Psychology" for the Anthropology of Consciousness," *Anthropology of Consciousness* 13-1: 2-26.
- Turnbull, S.  
1996 "Acculturation among the Kakure Kirishitan: Some Conclusions from the Tenchi Hajimari no Koto," In John Breen & Mark Williams (eds), *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, pp.63-74, London: Macmillan Press.  
1998 *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Tokyo: Japan Library.
- Turner, V.W.  
1968 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.  
1982 *From Ritual to Theatre*, New York: Performing Arts Journal Publications.
- Van Cappellen, P. & Rimé, B.

2014 “Positive Emotions and Self-Transcendence,” In Vassilis Saroglou (ed.), *Religion, Personality, and Social Behavior*, pp. 123-145, New York & London: Psychology Press.

Whalen, T.

1993 *The Authentic Doctrine of the Eucharist*, Kansas City: Sheed & Ward.

Whelan, C.

1992 “Religion concealed: The Kakure Kirishitan on Narushima,” *Monumenta Nipponica* 47-3: 367-87.

1996 *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*. Translated from the Japanese and annotated by Whelan Christal, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Whitehouse, H. & Laidlaw, J. (eds.)

2007 *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

Zhong, Y.

2016 *The Origin of Modern Shinto in Japan: The Vanquished Gods of Izumo*, London: Bloomsbury Publishing.

Zinkuratire, V. & Colacrai, A. (eds).

1999. *The African Bible; Biblical Text of the New American Bible*, Nairobi: Paulines Publications Africa.

## 研究ノート

アンデス文明形成期後期社会の変容  
——「チャビン現象」終了年代の遺跡間・地域間比較をもとに——

金崎 由布子、大森 貴之

## キーワード

アンデス、チャビン現象、社会変化、放射性炭素年代測定、ベイズ推定

## 1. はじめに

前 3000 年ころ、中央アンデス地域における最初の公共祭祀建造物の出現とともに、アンデス文明形成期が始まった<sup>1</sup> (関 2010: 25)。このような建造物は「神殿」と呼ばれ、各地域社会における政治的・経済的・宗教的センターとして機能してきたと考えられている。形成期後期には、これらのセンター間の交流関係は中央アンデス地域の広い範囲で活発化し、地域間に強い社会紐帯が生じていたと考えられる。しかしながらこのような状況は、後期の途中から末期にかけて大きく変化する。それは、「神殿」の形態的・機能的な変容などに見られるような宗教実践の変化 (e.g. Burger 1992; 井口 2017; 加藤・井口 1998; 関 1998; Shibata 2014)、周辺環境の利用の変化や中・遠距離地域との交易関係の再編などの経済システムの変化 (e.g. 加藤・井口 1998; 関 2006; Ikehara 2015)、組織的戦闘の痕跡の出現などにみられる軍事的側面における変化 (e.g. Brown Vega 2009; Ghezzi 2006, 2016)、近接河谷間での人口移動や都市的な居住形態の発達などの社会組織の変化 (e.g. Billman 1996; Brennan 1978, 1980, 1982; Briceño and Billman 2012) といった社会の様々な側面に関わるものであった。このことは、後期までの形成期社会の「神殿」を中心とした統合のあり方が、当時期に根本から変化していったことを示唆する (加藤 2007: 19)。すなわち後期の途中から始まる社会の変容は、形成期の神殿を中心とした社会が終焉に向かう大きな社会変動の始まりとして捉えられるのである。

形成期後期は、「チャビン現象」と呼ばれる特異的な物質文化が広範囲に広まる現象に特徴付けられ、また後期社会の変容はその状況の終了と密接に結びついている。チャビン現象は、土器や図像表現の類似や、黒曜石などの長距離交易品の分布が中央アンデス地域の

---

<sup>1</sup> 形成期の開始を土器の出現に先立つ前 3000 年ころとする編年は、主に日本人研究者により用いられており、本稿ではこの見方に倣う。この編年では、形成期は早期 (前 3000～前 1800 年)・前期 (前 1800～前 1200 年)・中期 (前 1200～前 800 年)・後期 (前 800～前 250 年)・末期 (前 250 年～後 1 年) の時期に細分される。形成期研究では他に、形成期の開始を土器が出現する前 1700 年ころとする編年 (Kaulicke 2010) や、考古学的文化の短期間の広がりを表すホライズン概念を用いた編年 (Rowe 1960) が使用されている (関 2010: 12-16)。

広い範囲で見られるという現象である<sup>2</sup>。こうした物質文化の分布は、チャビン・デ・ワントル遺跡(図1)が中心となり、そこから各地へ拡散したとこれまで想定されてきた(e.g. Burger 1988)。しかしながら、「チャビン問題」と称される、この特異的な考古学的状況とその背景となる社会様態に関する一連の議論(e.g. Burger 1992; Burger and Matos 2002; Burger and Salazar 2008; 井口 1996; Inokuchi 1998; Matos 1972; Matsumoto 2009, 2010; Pozorski and Pozorski 1987; 芝田 2011; Tello 1960)の中で、物質文化に一見した共通性が見られる一方で、看過できない地域的差異が存在することが次第に明らかにされた。例えば「チャビン様式土器」(e.g. Tello 1960)や「ハナバリウ関連土器」(e.g. Burger 1992)と称されてきた土器群は、土器器面に施される高度な磨研や、圈点文などの押圧施文に見られるような基本的な共通性を有している。しかし、その類似がチャビン・デ・ワントル遺跡からの一方向的な影響により形成されたという見方には疑義が呈された(e.g. 井口 1996; Inokuchi 1998)。むしろ、このような広範な土器の類似や各地での長距離交易品の出土などといった「チャビン現象」の様相は、地域間の活発な相互交流の結果として形成されたものであるという見方が近年隆盛であると言える(e.g. 加藤 2007; 芝田 2011)。

このような「チャビン現象」の終了は、後期の途中から終わりにかけて、それまでに形成されていた「神殿」間の広域的な交流ネットワークが変化し、各地で交流関係の再編が生じた結果として捉えられてきた。また、その背景として、「神殿」間に共有されていた広域的な宗教イデオロギーの衰退という要因がしばしば想定された(e.g. Burger 1992; Ikehara 2015)。このような地域全体の変化は、各地で展開した諸社会の動態とそれら相互の関係の解明を通じてその具体的な過程にせまることが出来るが、そのためには各地の物質文化がどのように変化したのか、その様子を相互に比較していく必要がある。特に、形成期後期後半～末期の時期は地域的な多様性が大きいことが近年指摘されている(Ikehara and Chicoine 2011)が、「チャビン現象」の終了に遺跡差・地域差があるかどうかという議論はこれまで行われておらず、各地で生じた変化に時期差があったという可能性は十分に検討されないままであった。

そこで本論文では、「チャビン現象」の終了時期について、中央アンデス地域全体において遺跡・地域ごとに比較可能な年代値を算出し、その相対的な新旧関係の傾向を明らかにする。そのため本稿では、これまでの調査より得られている放射性炭素年代をもとにベイズ推定を用いて基軸となる時間軸を導出するという方法を導入する。この方法はメソアメリカのセイバル遺跡の事例(Inomata et al. 2017)やユーラシアにおける旧石器時代研究などにおいてその有用性が示されている(e.g. Higham et al. 2014 佐野・大森 2015)。また中央アンデス地域の事例では、モチェ研究において、ベイズ推定を用いた遺跡ごとの土器様式の存続年代の比較検討が行われ、当時の社会動態についてより詳細な議論が展開されている(Koons and Alex 2014)。したがって本稿でこれから示していくように、アンデス形成期研究の上述のような課題に対しても、有効な手段として用いることが可能である。

なお、ここで本方法の導入にあたり、本稿で用いる用語の整理を行っておく。まず、「チャビン現象」は、上で述べたように形成期後期に見られる物質文化の類似性、共通性を指す言葉として用いる。ただし、建築などの類似性が部分的であるのに比べ、土器に見られ

---

<sup>2</sup> 「チャビン現象」という用語には、このような物質文化の状況の背景となる社会現象という意味が包含されている場合がある(e.g. Pozorski 1983)が、本稿では考古学的に検出される特徴そのものを指す言葉として用いることとする(後段の用語整理を参照)。



る共通性は顕著であるため、本稿では特に土器に注目してこの現象を捉えることとする。この土器の特徴は研究者により様々に描写されてきたが (e.g. Tello 1960; Burger 1992)、器面への高度な黒色磨研、および圏点文を主とする押圧施文の組み合わせが最も普遍的に見られる特徴である。そこで、このような、地域的に様々なバリエーションを持ちながら、基本的な特徴を共有する各地の土器群を総称して、本稿では「黒色磨研土器群」<sup>3</sup>と呼ぶこととする。また、形成期の「神殿」研究では、後述するように建築と土器を組み合わせた遺跡ごとの「時期」が設定されているが、これらの「時期」のうち、「黒色磨研土器群」が見られるものを「チャビンフェーズ」、その直後の「時期」でありこの土器群が見られなくなったものを「ポストチャビンフェーズ」と呼ぶこととする。例えば北部山地のクントウル・ワシ遺跡では、「黒色磨研土器群」を有するクントウル・ワシ期が「チャビンフェーズ」に相当し、この土器群が見られなくなるコパ期が「ポストチャビンフェーズ」となる。本研究で年代をシミュレートし、比較を行うのは、各遺跡・地域で設定した「チャビンフェーズ」と「ポストチャビンフェーズ」の境界年代である。このようにして年代比較を行うことにより、「チャビン現象」の終了時期を各地で比較することが出来るとともに、その終了が形成期社会全体においてどのような意味を持つものであったかを考察することが可能になる。

## 2. 方法

アンデス形成期研究では、遺跡・地域編年の方法として、土器様式に基づくものと建築フェーズに基づくもの、および両者を組み合わせたものが用いられてきた。土器様式による編年は学史上、より早くから行われた方法であり、自然層位に基づく発掘が普及する以前や、博物館の収蔵資料や盗掘品など正確な出土コンテクストが不明な場合の編年方法として重要な役割を果たしてきた (e.g. Larco 1946)。一方建築フェーズに基づく編年は、層位発掘の発達とともに発展したものである。これは、公共建造物が何時期にもわたって繰り返し改修されながら使い続けられるというアンデス形成期の特徴に適した編年体系であり、また土器の導入以前である形成期早期の建築にも適用することが可能である (e.g. Izumi and Terada 1972)。土器導入以降の公共建造物の編年では、多くの場合、この建築フェーズを基本として、特に大規模な改変に土器様式の顕著な変化が伴うとき、これが遺跡の1つの「時期」としてとらえられる<sup>4</sup>。また、各建築フェーズから得られた放射性炭

<sup>3</sup> 本稿で扱う遺跡における「黒色磨研土器群」に相当する土器タイプ名は以下の通りである。クントウル・ワシ遺跡 KW-Negro Fino (Onuki ed.1995)、セロ・ブランコ遺跡およびワカ・パルティエダ遺跡 Negro Fino (芝田 2011)、コトシュ遺跡 Paucarbamba Brilliant Plain/Decorated (Izumi and Terada 1972)。また、同様のタイプ分類名は設定されていないが、本稿で扱うチャビン・デ・ワントル遺跡 (e.g. Burger 1984: 385, fig.335-341)、サハラパタク遺跡 (e.g. Matsumoto and Tsurumi 2011: 89, fig.38)、カンパナユック・ルミ遺跡 (e.g. Matsumoto 2010: 520, fig.6.34)、ワカ・グアバリート遺跡 (e.g. Pozorski 1976: 331, fig.56g,h) においてもこのような土器が報告されている。

<sup>4</sup> スタンフォード大学のチームにより行われたチャビン・デ・ワントル遺跡の編年では、建築の築造過程の詳細な調査により、土器様式に拠るものとは異なる基準により編年が行われた (Kembel 2001, 2008; Rick et al. 2009)。この建築による編年は、同大調査プロジ

素年代をもとに、これらの時期には50年から100年刻みのおおよその暦年代が与えられる場合が多い。

形成期後期から末期への物質文化の経時的変化を地域間で比較するという課題に対し、現状の編年の方法にはいずれも限界がある。まず、土器様式を用いて緻密で広域な相対編年を形成するという方法は、アンデス形成期研究の現状に照らして現実的とは言えない。なぜなら、異なる地域の土器様式が一地点で共伴するような事例は稀であり、全体としての同時期性や相対的な年代差は不明な部分が多いからである。したがって、地域間での物質文化の比較を行うための「時間のものさし」として放射性炭素年代を用いることはきわめて有効である。

一方、高精度で蓋然性の高い数値年代の推定と解釈には、放射性炭素年代が持つ潜在的な不確かさの考慮と、客観的かつ系統的な「時期」の考証が必要とされる。特に、形成期後期は、大気中の放射性炭素生成量が低迷し、経時的な放射性炭素存在比率の変化が乏しいハルシュタット・プラトー（およそ前800年から前400年）に対応するため、たとえ高精度な放射性炭素年代が得られても、暦年較正によって導出される暦年代は誤差数百年の幅に広がり、年代推定の高精度化には限界がある。また、放射性炭素年代測定事例が盛んなアンデスではあるが、個別遺跡や地域に限定すれば、参照可能なデータはいずれも十分ではなく、限られたデータでの年代評価が要請される。しかし、一般に「年代幅」で示される較正年代は平均値や分散など基本的な統計量さえ容易には算定しにくい性質を持ち、限られた較正年代を単に比較するだけでは、特定の「時期」や「時期差」などの時間情報を正確に抽出することはできない。また、取り扱うデータ数の少なさは、一定の確率で生じる測定結果の外れ値の判別を困難にし、誤った遺跡「時期」を導いてしまう危険性も孕んでいることに留意すべきである。本研究では、このような問題を持つ放射性炭素年代に対し、ベイズ推定を応用し、考古学的なコンテキストを統合した年代モデルを導出することで、限られたデータから可能な限り精度の高い時間情報を抽出し、蓋然性の高い比較研究を展開する。

本研究で用いる時間基軸は、放射性炭素年代のベイズ推定から導出したモデル年代を用いる。ベイズ推定とは、条件付け確率を算定するためのベイズの定理に基づき、様々な条件を付与しながらより尤もらしい解を導出してゆく統計手段をいう。放射性炭素年代におけるベイズ推定の場合、確率として与えられる較正年代に対し、考古学的なコンテキストなどで制約を与えながら、導出したいイベントのモデル年代を多角的な視点から検証することが出来る(Bronk Ramsey 2009a; 大森 2013)。例えば、分析試料の出土位置から推測される新旧関係を制約条件に用いれば、モデル年代は条件を満たすように年代幅が絞り込まれ精度確度の向上が期待出来るし、単一遺跡で報告される複数の放射性炭素年代に対し外れ値である可能性を制約として与え解析を進めれば、各年代値の新旧関係やデータの集中、分散を総合的に考慮した異常値判別が可能となる(Bronk Ramsey 1995, 2009b)。また、複数の年代値が特定の層位に基づき同時期性を有する場合には、その開始年代と終末年代をシミュレートすることも出来る。このようなベイズ推定を用いた分析の強みは、制約条件の掛け方次第で様々な時間情報を抽出出来るだけでなく、客観的かつ系統的視点から数値年代を評価出来る点にある。

本研究では、前述のように「チャビン現象」の終了という考古学的状況に対し、その移

---

エクトのクリスチャン・メシーアの博士論文において土器編年との対応関係が示されている(Mesía 2007)。

行期の地域性を放射性炭素年代から明示的に示すことに主眼をおく。本研究における年代推定の課題は、上述の通り、ハルシュタット・プラトーの存在とデータ数の制限であった。ベイズ推定を用い、層序情報をいくらか忠実に反映させても、データ数に絶対的な制限がある場合は高精度なモデル年代導出に限界がある。また、これに加え、ハルシュタット・プラトーの影響から個別の年代値は幅広く示され、各「時期」自体の存続期間推定には難しさがあつた。そのため、本研究では前章で定義した各フェーズ間の移行期、つまり「チャビンフェーズ」の終末年代と「ポストチャビンフェーズ」の開始年代に着目し、2つのフェーズにより挟み込まれるタイミングを直接比較することで年代評価を行うこととした。

年代の解析にあたっては、まず、「チャビンフェーズ」と「ポストチャビンフェーズ」が認められる遺跡を選定し、発掘報告書や学術雑誌、南米の放射性炭素年代を集成したデータベース ANDES <sup>14</sup>C (Ziółkowski et al. 2013) で公表されている放射性炭素年代の収集を進めた。集成された放射性炭素年代には、1960年代から現在にかけて様々な時期に分析されたデータが含まれ、分析手法や試料種も多岐にわたる。本研究では、放射性炭素年代の確度に特に影響を及ぼすと考えられる同位体分別効果の補正の有無や、年代測定黎明期と現在では大きく試料調製方法が異なり、また複雑な放射性炭素リザーバ<sup>5</sup>を介し年代の解釈が複雑な骨試料を除くなど、分析状況を総合的に評価して年代データの精査を行った。精査された年代データは遺跡ごとまたは後述のように地域ごとに取りまとめ、建築フェーズを最小単位とした層序で新旧関係を整理し、分析試料出土層位の新旧関係を用いたベイズ推定を実施した。その上で、各遺跡・地域における「チャビンフェーズ」から「ポストチャビンフェーズ」への移行のタイミングを比較検証した。

放射性炭素年代の暦年較正および年代解析は、南半球の放射性炭素データセット SHCal13 (Hogg et al. 2013) を用い、年代解析ソフトウェア OxCal 4.3 (Bronk Ramsey 2009a) により行った。OxCal における年代解析では、相対的な新旧関係による制約条件を定義する *Sequence* コマンドと、データセット中の異常値を判別する *Outlier model* コマンドを用い、移行期推定は *Boundary* コマンドを利用した (OxCal 内部コマンド CQL2 については Bronk Ramsey 2009a を参照)。

### 3. 分析と結果

ここでまず、本分析における対象遺跡について述べる。本稿では、中央アンデス地域全体の比較を行うため、まず遺跡ごとに「チャビンフェーズ」から「ポストチャビンフェーズ」の移行年代を算出した (解析①)。次に、盆地内など近接するいくつかの遺跡から得られた年代データを統合し、一地域としての移行年代も算出した (解析②)。これらの2つの解析を行うことで、放射性炭素年代が少なく、解析①では境界年代を十分に絞り込めない遺跡が多い地域でも、地域全体から境界年代を評価することが出来る。ただし解析②で

<sup>5</sup> 海洋や、一部の湖沼・河川では、それぞれ特有の生態系あるいは特異な炭素供給源によって、独自の炭素循環系が認められる。これらの環境は、放射性炭素にとっての貯蔵庫、リザーバとして振る舞い、独自の放射性炭素濃度変動を見せる。そのため、陸域大気環境下以外のリザーバで生育した動植物、あるいは、それらを摂取した個体を放射性炭素年代測定した場合には、炭素源に由来するリザーバを考慮した年代解釈が必要とされる。

は、地域内での移行年代の差を過小評価してしまうおそれがあるため、本稿では二種類の分析結果を比較し、その点についても合わせて検討した。

解析①でベイズ推定を行ったのは以下の10遺跡である。なお括弧内は各遺跡の該当「時期」の名称であり、Cは「チャビンフェーズ」、Pは「ポストチャビンフェーズ」を示す。

#### 解析① 対象遺跡

クントウル・ワシ遺跡(クントウル・ワシ期C、コパ期P)、ワカロマ遺跡(後期ワカロマ期C<sup>6</sup>、EL期P)、チャビン・デ・ワントル遺跡<sup>7</sup>(ハナバリウ期C、ワラス期P)、サハラパタク遺跡(チャビン期C、サハラパタク期P)、カンパナユック・ルミ遺跡(カンパナユックII期C)、セロ・ブランコ遺跡(ネペーニャ期C、サマンコ期P)、カイラン遺跡(サマンコ期P)、ワンバッショ遺跡(サマンコ期P)、サマンコ遺跡(サマンコ期P)、チャンキーヨ遺跡(時期名称なしP)。

次に、解析②で分析を行った地域は、カハマルカ盆地、ワヌコ盆地、ネペーニャ谷、および北部海岸の一部地域である。まずカハマルカ盆地では、同一様式と見なせる土器の分布する複数の遺跡から、「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の年代測定値が得られている。これはワヌコ盆地においても同様である。次にネペーニャ谷では、「ポストチャビンフェーズ」においてよく類似した土器が分布する複数の遺跡から年代測定値が得られている。最後に北部海岸であるが、ここではヘケテペケ川下流域、モチエ谷、ビルー谷にかけての1つの地域として設定した。これは、後期クピスニケ様式(「チャビンフェーズ」)およびサリナール様式(「ポストチャビンフェーズ」)と呼ばれる土器様式の分布が見られる地域である。本来であれば、他地域と合わせてより狭い範囲で地域設定を行うべきであるが、この地域から得られている年代測定データが僅少であるため、本分析では暫定的にこれらを一地域とすることとした。また、実際のベイズ推定の実施にあたっては、これらの地域に加え、比較のためクントウル・ワシ遺跡とチャビン・デ・ワントル遺跡を合わせて解析を行った。各地域としてまとめた遺跡は以下のようになる。

#### 解析② 対象遺跡

カハマルカ盆地：ワカロマ遺跡、コルギティン遺跡(後期ワカロマ期C、EL期P)、ライソン遺跡(後期ワカロマ期C)。

ワヌコ盆地：サハラパタク遺跡、コトシュ遺跡(チャビン期C、サハラパタク期P)。

ネペーニャ谷：セロ・ブランコ遺跡、ワカ・パルティエーダ遺跡(ネペーニャ期C)、カイ

---

<sup>6</sup> 後期ワカロマ期は、第四章で述べるように「チャビン現象」に特徴的な物質文化の様相は見られない。しかし現状において、後期ワカロマ期とEL期は時期的に連続していると考えられているため、「ポストチャビンフェーズ」への移行年代の算出という分析の目的から、ここでは後期ワカロマ期の年代を計算に含めることとした。

<sup>7</sup> チャビン・デ・ワントル遺跡から得られた放射性炭素年代のうち、シルビア・ケンベルらにより新たに提出された年代(Kemmel and Haas 2015)については、本稿では分析から外している。これは、建設時から使用時までの期間を含む建築フェーズの概念と、建設を行ったタイミングに焦点をあてる建築イベントという見方とでは概念が異なっており、算出される年代にズレが生じるためである。また、当チームの調査でそれ以前に得られた年代についても、土器の共伴関係が明らかであるもののみを解析を行う対象としている(表1参照)。

ラン遺跡、ワンバッチャ遺跡、サマンコ遺跡、クシパンパ遺跡（サマンコ期P）。

北部海岸：プエマペ遺跡（サリナール期P）、ワカ・グアバリート遺跡（クラカ期<sup>8</sup>C）、セロ・アレーナ遺跡（サリナール期P）、プエルト・モーリン遺跡（サリナール期P）。

なお、これらの遺跡の放射性炭素年代は末尾の表に示している。集成項目は「遺跡名」「フェーズ名」「測定機関番号」「放射性炭素年代」であり、実際の解析に用いたものを○、利用したがベイズ推定により異常値とみなされ最終的に使用しなかったものを△、年代精査により議論から棄却したものを×とし、×にはその評価理由を付記した（表1）。

表2および図2は、解析①による分析の結果を示したものである。表2は、境界年代のシミュレートにより得られたモデル年代で、68.2%と95.4%の確率で示される信頼区間においてそれぞれ示したものである。図2はこれを年代値の近い順に並べ替え、図示したものである。境界年代は、2つのフェーズが存在する遺跡ではフェーズ間に挟まれる時期から推定され（*Boundary Trans\_1/2\_遺跡名*）、「チャビンフェーズ」あるいは「ポストチャビンフェーズ」一方のみが認められる遺跡ではフェーズの終末時期（*Boundary End\_1\_遺跡名*）と開始時期（*Boundary Start\_2\_遺跡名*）をそれぞれ推定し、移行期相当のモデル年代として扱った。これらの境界年代は厳密には同義でないが、本分析ではいずれのフェーズで用いられた放射性炭素年代もばらつきが少なく収束し、良好にシミュレートされた。したがって、このような推定方法の差は本研究で着目する年代差に直接的に影響を与えていないと判断出来る。

分析結果から、両フェーズの境界年代は、68.2%信頼区間で前810年から前130年（95.4%信頼区間で前830年から前70年）と算出された。最も早い年代は、ワカロマ遺跡の前810年から前740年（68.2%信頼区間、以下同様）で、各遺跡の年代との $\chi^2$ 検定でも全てで有意差（ $p < 0.05$ ）が認められた。次に、クントウル・ワシ遺跡、カンパナユック・ルミ遺跡、チャビン・デ・ワントル遺跡、セロ・ブランコ遺跡、ワンバッチャ遺跡、カイラン遺跡の年代は、いずれも前620年から前360年の範囲に収まり、大きなまとまりを成している。この中で、クントウル・ワシ遺跡は前590年から前480年とより早い年代を示している。一方チャビン・デ・ワントル遺跡、ワンバッチャ遺跡、カイラン遺跡は、それぞれ前490年から前400年、前500年から前400年、前440年から前410年とより遅い年代を示しており、クントウル・ワシ遺跡と68.2%信頼区間での境界年代の重なりはわずかである。最後に、サマンコ遺跡、チャンキーヨ遺跡、サハラパタク遺跡の年代は、前410年から前130年の範囲に収まる。サマンコ遺跡とチャンキーヨ遺跡では先行する移行期モデル年代に対して有意な差（ $p < 0.05$ ）が認められ、10遺跡の中で特に遅い年代のまとまりを成していると言える。また、サハラパタク遺跡についても、解析に用いたデータ数が十分でなく推定年代に広がりがあるため $\chi^2$ 検定では有意差が認められなかったが、Agreement Index<sup>9</sup>（Bronk Ramsey 2009a）による同時期性の評価ではいずれの移行時期とも異なる

<sup>8</sup> クラカ期という時期名称はカバジョ・ムエルト複合の再調査を行ったジェイソン・ネスビットの土器編年によるものであり（Nesbitt 2012:88）、ワカ・グアバリート遺跡の年代データを報告したトーマス・ポゾルスキーは当遺跡の同複合内での編年的位置づけをグループIIIと表現している（Pozorski 1976:114）。

<sup>9</sup> Agreement Index とは、モデル年代と解析に用いられる年代の期待値の比から算出される指数である。ベイズ推定に用いる解析条件と実際のデータに齟齬がある場合、Agreement Index は小さくなる。本稿では、比較する年代データに対し、双方が同時期イ

ことが示唆された。

次に解析②の結果を、表3および図3に示した。表3は、境界年代のシミュレートにより得られた各遺跡のモデル年代で、68.2%と95.4%の確率で示される信頼区間においてそれぞれ示したものである。図3はこれを年代値の近い順に並べ替え、図示した。

分析結果から、両フェーズの境界年代は、68.2%信頼区間で前600年から前140年(95.4%信頼区間で前750年から前40年)と算出された。解析②では、クントウル・ワシ遺跡が前600年から前480年と最も早い年代値を示し、ワカロマ遺跡を含むカハマルカ盆地はそれよりやや遅い年代の前590年から前400年となっている。チャビン・デ・ワンタル遺跡とネペーニャ谷は、それぞれ前490年から前400年、前460年から前410年と類似した年代を示している。北部海岸(図3では便宜的にSalinarと表記)は前480年から前250年とやや遅く、ワヌコ盆地は前370年から前140年と、北部海岸以外の地域と68.2%信頼区間において重ならず、 $\chi^2$ 検定(有意水準 $p<0.05$ )あるいはAgreement Indexからも最も遅い年代と判断される。

また、解析①と解析②の結果を比較すると、遺跡ごとに算出された年代と地域でまとめて算出された年代との間にズレが生じている地域があった。まずワカロマ遺跡の年代(前810年から前740年)とカハマルカ盆地の年代(前590年から前400年)とでは68.2%信頼区間において数百年のズレが見られ、Agreement Indexによる評価からも、これらの年代は同時期である確率が低いことが示唆された。すなわち、ワカロマ遺跡で算出された境界年代が、カハマルカ盆地全体で算出された境界年代よりも早い年代であることがこの結果から示されている。同様に、解析②で得られたネペーニャ谷の年代(前460年から前410年)は、解析①で得られたネペーニャ谷の諸遺跡の年代のうち、セロ・ブランコ遺跡、ワンバッチョ遺跡、カイラン遺跡のものの中に含まれるが、サマンコ遺跡(前370年から前230年)の年代とは100~200年程度のズレが見られ、Agreement Indexからも同時期ではないことが支持された。すなわち、サマンコ遺跡の境界年代がネペーニャ谷全体での境界年代よりも遅い年代であることがこの結果から示されている。

以上の2つの分析結果をまとめると次のようになる。

①各遺跡の「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の境界年代は、3つに大別される。はじめのまとまりは突出して早く、ワカロマ遺跡が該当する。次はクントウル・ワシ遺跡、カンパヌック・ルミ遺跡、チャビン・デ・ワンタル遺跡、ワンバッチョ遺跡、カイラン遺跡であり、中でもクントウル・ワシ遺跡がより早い傾向を示す。最後はサマンコ遺跡、チャンキーヨ遺跡、サハラパタク遺跡が該当する。各まとまりの年代幅は68.2%信頼区間で前810年から前740年、前620年から前360年、前410年から前130年である。

②地域ごとの境界年代は、より早い地域とより遅い地域に大別される。カハマルカ盆地、ネペーニャ谷、およびクントウル・ワシ遺跡、チャビン・デ・ワンタル遺跡は、68.2%信頼区間で前400年ころまでに移行が終了するが、ワヌコ盆地の境界年代は前400年より古くならない。北部海岸はワヌコ盆地よりやや早い。

③地域ごとにまとめて算出した年代を遺跡ごとに得られた年代と比較すると、年代幅が絞り込まれた地域とそうでない地域があり、またカハマルカ盆地(解析②)とワカロマ遺跡(解析①)のように、地域と遺跡の間で年代にズレが生じている場合もあった。

---

ベントであると帰無仮説をたて、得られたAgreement Indexから年代の同時期性を評価した。これにより $\chi^2$ 検定では判定が難しい年代差についても議論が可能になる。

#### 4. 考察

本分析の目的は、中央アンデス地域の各地での「チャビン現象」終了について、まずその年代から比較することにあつた。その結果は、遺跡間および地域間で「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の移行時期に年代差がある可能性が高いというものであり、したがって「チャビン現象」の終了が、各地で漸次的に生じた可能性を強く示すものであつた。このことは、この現象の終了が同時期的に生じたという捉え方に再考を促すものであり、またその背景となる当時期の地域間関係の複雑な動きを示唆するものである。そこで以下では、分析結果の詳細から当時期のどのような社会関係の変化が読み取りうるか、物質文化、特に土器の状況を踏まえて現時点での考察を行う。

前章の解析結果では、北部山地クントゥル・ワシ遺跡において、他地域より早い「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の境界年代が算出された。この時期の当遺跡の様相は、まずクントゥル・ワシ期に「黒色磨研土器群」が見られるが、次のコパ期にはこの土器群は姿を消し、土器の様相が大きく変化することが知られる (Onuki ed. 1995; 井口 2007)。また、クントゥル・ワシ期からコパ期には、大基壇の南側における建築の大規模な造り変えといった変化がありながら、神殿としての機能は継続した (加藤・井口 1998)<sup>10</sup>。

また、カハマルカ盆地でも、他地域より早い境界年代が得られている。ただしこの年代は、形成期中期から継続する「時期」であり「黒色磨研土器群」が見られない後期ワカロマ期<sup>11</sup>と、その次の「時期」である EL 期との境界年代として導出されたものであり、当地域の「チャビン現象」終了の年代を意味するものではない。しかしながら、EL 期の土器はクントゥル・ワシ遺跡のコパ期と多くの類似点が見られるものであり (関 2006: 134)、その意味で EL 期は「ポストチャビンフェーズ」に含められる。このように捉えたとき、本分析の結果から、クントゥル・ワシ遺跡やカハマルカ盆地を含むカハマルカ地方一帯で「ポストチャビンフェーズ」が他に先駆けて開始したということが出来る。またその背景として、クントゥル・ワシ遺跡において「黒色磨研土器群」の消滅を含む広域的な関係性の変化が起こり、より地域的な統合が高まるような方向に社会が変化したという過程があ

<sup>10</sup> 本稿では、「チャビン現象」を後期に広がる物質文化の類似ととらえ、特に土器に見られる広域のかつ顕著な類似に注目し、そのような土器の消滅という視点から年代比較を行った。一方、例えば形成期後期の特徴として神殿建築をとりあげ、その根幹的な変容を「チャビン現象」の終了と捉えるのであれば、コパ期を「チャビンフェーズ」と捉えることも可能である。すなわち、形成期後期社会の変容は一意的に捉えられるものではなく、クントゥル・ワシ遺跡において「黒色磨研土器群」の消滅と神殿機能の停止は時期が異なっているように、各地で段階的な変化をたどったものであるものであると考えられる。本稿はまず、土器の変化からこのプロセスを捉える試みとして位置づけられるものであり、より具体的なプロセスの解明は今後の課題となる。

<sup>11</sup> ただし鶴見英成は、後期ワカロマ期の土器の時期内での変化について論じ、その後半期に、北部山地において中期後半から後期にかけて広く分布する「橙地赤彩土器」が出現することを指摘している (鶴見 2008: 292)。本稿の分析においては、多くの遺跡を統一した基準により比較するため、「時期」内の細分フェーズの新旧関係については解析に反映させなかった。しかし実際にはこの事例のように、同一「時期」の中にもより細かい変化が現れている場合があり、これらは将来的により多くの年代データを得ることで、詳細な比較を行っていくことが求められる。

った可能性が想定出来る<sup>12</sup>。

ただし、地域内部での変化については不明瞭な部分が残る。前章では①②の解析結果の比較から、ワカロマ遺跡で算出された年代がカハマルカ盆地のものより早いという結果が示された。これにはいくつかの要因が考えられる。まずカハマルカ盆地の中でもEL期への移行に時期差があった可能性、次に後期ワカロマ期・EL期の間に関係があった可能性であり、またその両方であったことも考えられる。これらの可能性については、今後さらなる検討が必要である。

次に、2つ目のグループの中で中間的な年代を示した遺跡群は、チャビン・デ・ワントル遺跡、カンパナユック・ルミ遺跡およびネペーニャ谷の2遺跡(ワンバッチョ遺跡、カイラン遺跡)であった。これらと上述の北部山地、および同グループ内の相互の関係を考察する。まずチャビン・デ・ワントル遺跡であるが<sup>13</sup>、同遺跡のハナバリウ期の土器と先のクントゥル・ワシ期のものは、同じ「黒色磨研土器群」の中でも装飾技法などにおける違いが大きい。特に、押圧施文技法に関する差異は重要である。後期の土器装飾では、比較的小型の押圧圏点文は普遍的に見られる一方で、S字文、直径の大きい二重円文、超自然的存在を象徴した複雑な意匠など、施文具の製作に高度な技術を必要とする押圧施文の分布は、チャビン・デ・ワントル遺跡を含めきわめて限定的なのである(金崎 2017)。このような土器の様相の違いと、年代差とを考慮すると、北部山地の諸遺跡とチャビン・

---

<sup>12</sup> クントゥル・ワシ遺跡はこれまで、潜水に伴う外耳道骨腫の見られる人骨の出土、墓の副葬品、海生貝の製品の存在などから、北部海岸との関係が特に注目されてきた(e.g. 加藤・関編 1998; 関 2006)。また、この時期の北部海岸は、調査者により形成期中期の中期クピスニケ、後期の後期クピスニケという「時期」区分がなされており、このうち後者が本稿における「黒色磨研土器群」に相当する土器を有している(Elera 1998)。発掘事例が少ないため詳細は不明であるが、この土器では後述する特別な施文具の制作を必要とする押圧施文が見られないという点でクントゥル・ワシ遺跡の事例と共通している。以上のような北部海岸との関係が、クントゥル・ワシ遺跡の「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の移行年代の早さとどのように関係しているのかについては、今後考えていくべき課題である。

<sup>13</sup> 本稿の趣旨は中央アンデス地域各地の遺跡・地域での移行年代を統一的な基準により導出・比較を行うことにあり、先行研究で示されている移行年代の値と本稿で得られた結果との関係について個別に論じることはしない。ただしチャビン・デ・ワントル遺跡における移行年代は、研究者間で議論が行われているため、それらの内容と本稿の結果との関係をここで簡潔に触れておく。同遺跡の移行年代(または「チャビンフェーズ」の終了年代)は、まずバーガーにより前200年という年代が示され(Burger 1992)、その後リック、ケンベルらにより前500年という年代が提示された(Kembel 2001, 2008; Rick et al. 2009)。前者については、ハナバリウ期自体の年代(前400年から前200年)と、物質文化の関係から近い年代が想定される他遺跡の年代との乖離が大きいことなどから批判がなされ(e.g. 芝田 2011)、近年バーガー自身がハナバリウ期の年代を前700-400に修正している

(Burger 2012; Matsumoto et al. 2018)。一方後者は建築イベント(註3参照)の解釈をもとにした年代であり、前500年ころを「チャビン/ポストチャビンフェーズ」の境界として設定している。しかしながら、ハナバリウ期建築の機能停止の時期を捉えるにあたり、建築終了後の機能の継続をどのように捉えるのかという点について、彼らの議論には不明瞭な部分がある。これに関して渡部森哉は、一部の遺構の放棄がすなわち遺跡全体の停止と直結するわけではないことを指摘し、前500年以降も当遺跡のハナバリウ期祭祀センターとしての機能は継続したという見方を示している(渡部 2010: 262-263)。本稿では、相伴土器をもとに設定される2つの時期に挟み込まれた年代として移行年代を捉えた上で分析を行っており、得られた結果は渡部の見方を支持するものとなっている。



デ・ワントル遺跡の「チャビン現象」の終了は直接的に連動したものではないと考えられる。また、カンパナユック・ルミ遺跡は、「黒色磨研土器群」の押圧施文において、S字文様の存在などハナバリウ期土器との類似性が比較的大きい。本研究では、同遺跡の年代幅がやや広めに導出されたため、チャビン・デ・ワントル遺跡とカンパナユック・ルミ遺跡での「チャビン現象」終了における関係を年代から見ることはまだ困難であるが、今後の調査の進展により両遺跡間の関係を年代の面からより深く理解出来るようになる可能性がある。

ネペーニャ谷の移行年代はチャビン・デ・ワントル遺跡と近いが、ここに見られる「黒色磨研土器群」の中にも上述のような特殊な押圧施文は見られない。また、同地域では「チャビン現象」終了時期に新センターが出現している点と、「チャビン現象」期に共伴する在地的な土器の装飾とその後の土器との類似性が高い点（芝田 2011; Shibata 2014）が特徴的であり、ここでの後期社会の変容過程は、移行年代が近いチャビン・デ・ワントル遺跡やカンパナユック・ルミ遺跡とは様子が異なっていたであろうことがうかがえる。

さらに、最も遅いグループに属するワヌコ盆地は、年代および土器の点から特徴的な様相を呈する。当地域はチャビン・デ・ワントル遺跡と比較的距離が近く、また上述のような「黒色磨研土器群」の技術的類似の大きい地域である（松本 2010）が、その移行年代は同遺跡に比べかなり遅い。すなわち、ワヌコ盆地は土器から見たときチャビン・デ・ワントル遺跡との関係性が比較的近いにもかかわらず、当地域での「チャビン現象」の終了は、同遺跡の後期の「神殿」としての機能停止よりも後に生じたと考えられるのである。この状況がどのような過程により生じたのかは今後の調査の進展により明らかにされていくであろうが、現時点において、この過程を推察するヒントとなりうるような、過渡期な土器の一群がワヌコ盆地に存在する（Onuki 1993:86）。これは、在地的な土器に焼成前に施した線刻により圈点文を描くというものであり、ワヌコ盆地チャビン期の後半から出現するものである（Izumi and Terada 1972; Matsumoto and Tsurumi 2011）。すなわち、チャビン期に典型的な「黒色磨研土器群」は、チャビン・デ・ワントル遺跡との施文具の類似という点で技術の直接的な伝達が行われた可能性がうかがえるが、それを線刻という異なる技術で模したような土器が後半期になって出現することは、チャビン・デ・ワントル遺跡の機能停止により、在地社会が異なる戦略を取り始めたという可能性を示唆している。当地域では、このような形でチャビン・デ・ワントル遺跡の影響を強く受けた社会が他地域より長く継続し、やがてそこから形成期の終焉に向かう大きな社会変化が生じていったのかもしれない。

以上のように、前章で得られた結果を土器の状況と照らして解釈すると、中央アンデス地域における形成期後期社会の変容は、現時点で次のような過程が考えられる。まず、形成期後期に、「チャビン現象」を成立させるような広域的な交流ネットワークが形成されていた。この交流関係は一様なものではなく、土器の類似性に見られるような地域同士の関係の疎密があったと考えられる。次に、北部山地において他に先駆けて社会変化が起こり、北部山地と他地域との結びつきはそれまでのように活発なものではなくなった。やがて紀元前 400 年までに各地で後期社会の変容が起こり、「チャビン現象」の背景であったと考えられる広域的な交流ネットワークは衰退していった。現時点ではそれぞれの地域社会の変化の過程における、内的な要因と外的な要因との具体的な相関・因果関係は不明である。ただしワヌコ盆地に関しては、チャビン・デ・ワントル遺跡との関係が途絶えたのち、在地社会の戦略的な変化という内的要因が作用した結果、末期の社会様態が生じた可能性が

示された。

したがって、「広域の宗教的イデオロギーの急激な衰退に伴う地域全体の解体と再編」というモデルでは当時の状況を説明しきれない。当時期の社会変化は時間差があり、物質文化の変化のプロセスを相互に比較することによって、はじめてその具体的な過程が明らかにされるのである。

## 5. 結論

本論文では、形成期が終焉に向かう大きな社会変動の起点として後期社会の変容をとらえ、その具体的な過程を明らかにするために、「チャビン現象」終了の遺跡間・地域間での年代差の有無を調べた。その結果、形成期後期にはまず北部山地において社会変化が起こり、各地域社会の内的な要因と広域交流網の衰退などの外的な要因とが相関して、各地の社会変化および中央アンデス地域全体での大きな社会変動が生じていったという過程が考察された。同時にこの結果は、これまで様々に議論されてきた「チャビン現象」の様相に関して、その終了時期に遺跡差・地域差があることを示すものであり、この現象の背景となる地域間の相互交流の実相を考える上での新たな視点を提示することとなった。

本研究では、放射性炭素年代の精査によって出来るだけ精確度の高いデータのみを選別し、一部の遺跡をのぞいて統計学的にも裏付けられる境界年代を導出することができた。ただし、本分析から得られた結果は68.2%信頼区間から読み取れる傾向を積極的に解釈したものであり、また一部の遺跡では十分なデータ量が得られていないため、その意味で本結果は現時点での暫定的なものとなる。今後、各地で高精度な放射性炭素年代データが蓄積されることで、本研究で示した境界年代の幅をより狭めることができ、さらに解像度の高い年代の議論を行うことが可能となる。また、本論文において設定した「チャビン/ポストチャビンフェーズ」という捉え方は、大まかな傾向を示せるという利点がある一方で、同一「時期」内でのより細かい土器変化の理解などに課題を残す。これは将来的に、各「時期」内を細分する建築フェーズや建築イベント(Kemmel and Haas 2015)に対応する年代データと組み合わせて物質文化の比較を行っていくことで、より詳細な議論をすすめていくことが可能である。さらに、今後の調査の進展により、地域社会の変化の過程の多様な道すじが示されるとともに、各地に展開したこれらの社会の不可分な相互関係を比較・統合していくことにより、形成期社会がその終焉に向かって大きく変容していく過程の具体的な様相が解明されうるであろう。

### 【謝辞】

本稿における土器の比較研究は、一般社団法人希有の会「平成28年度若手研究助成」(採択者：金崎由布子)によって実施された。また、本稿は金崎が平成29年度に東京大学大学院人文社会系研究科に提出した修士論文「アンデス形成期後期から末期の社会変化とその過程—ペルー北部中央山地ワヌコ盆地の事例を中心に—」のうち、大森との連携によって実施された分析について抽出し、協同で加筆修正したものであり、その執筆に際して多くの方からご指導・ご助力いただいた。また、本稿の執筆にあたり、東京大学総合研

究博物館の鶴見英成助教に多くのご助言をいただき、さらに二名の査読者から、きわめて有益なご意見をいただいた。この場を借りて厚くお礼申し上げる。

## 参考文献

Billman, Brian R.

1996 *The Evolution of Prehistoric Political Organizations in the Moche Valley, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Santa Barbara.

Brennan, Curtiss T.

1978 *Investigations at Cerro Arena, Peru: Incipient Urbanism on the Peruvian North Coast*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

1980 “Cerro Arena: Early Cultural Complexity and Nucleation in North Coastal Peru,” *Journal of Field Archaeology* 7(1): 1-22.

1982 “Cerro Arena: Origins of the Urban Tradition on the Peruvian North Coast,” *Current Anthropology* 23(3): 247-254.

Briceño R., Jesús and Brian R. Billman

2012 “La ocupación Salinar en la subcuenca del río Sinsicap, parte alta del valle de Moche,” *Investigaciones Sociales* 16(28): 197-222.

Bronk Ramsey, Christopher

1995 “Radiocarbon Calibration and Analysis of Stratigraphy: The OxCal Program,” *Radiocarbon* 37(2): 425-430.

2009a “Bayesian Analysis of Radiocarbon Dates,” *Radiocarbon*, 51(1): 337-360.

2009b “Dealing with Outliers and Offsets in Radiocarbon Dating,” *Radiocarbon*, 51(3): 1023-1045.

Brown Vega, Margaret

2009 “Prehispanic Warfare during the Early Horizon and Late Intermediate Period in the Huaura Valley, Peru,” *Current Anthropology* 50(2): 255-266.

Burger, Richard L.

1984 *The Prehistoric Occupation of Chavín de Huántar, Peru*, Berkeley: University of California Press.

1988 “Unity and Heterogeneity within the Chavín Horizon,” In R. W. Keatinge (ed.), *Peruvian Prehistory: An Overview of Pre-Inca and Inca Society*, pp. 99-144, New York: Cambridge University Press.

1992 *Chavin and the Origin of Andean Civilization*, New York: Thames and Hudson.

2012 “Central Andean Language Expansion and the Chavín Sphere of Interaction,” In P. Heggarty and D. Beresford-Jones (eds.), *Archaeology and Language in the Andes: A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory*, pp.135-161. Oxford: Published for the British Academy by the Oxford University Press.

- Burger, Richard. L. and Ramiro. M. Matos  
2002 "Atalla: A Center on the Periphery of the Chavín Horizon," *Latin American Antiquity* 13(2): 153-177.
- Burger, Richard. L. and Lucy C. Salazar  
2008 "The Manchay Culture and the Coastal Inspiration for Highland Chavín Civilization," In W. Conklin and J. Quilter (eds.), *Chavín: Art, Architecture and Culture*, pp. 85-106, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- Chicoine, David  
2008 "Cronología y secuencias en Huambacho, valle de Nepeña, costa de Ancash," *Boletín de Arqueología PUCP* 12: 317-347.
- Chicoine, David and Hugo Ikehara  
2014 "Ancient Urban Life at the Early Horizon Center of Caylán, Peru," *Journal of Field Archaeology* 39(4): 336-352.
- Elera, Carlos G.  
1998 *The Puémape Site and the Cupisnique Culture: A Case Study on the Origins and Development of Complex Society in the Central Andes, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Archaeology, University of Calgary.
- Ghezzi, Ivan  
2006 "Religious Warfare at Chankillo." In W. Isbell and H. Silverman (eds.), *North and South*, pp. 67-84, New York: Springer.  
2016 *Chankillo as a Fortification and Late Early Horizon (400-100 BC) Warfare in Casma, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Yale University.
- Higham, T. F. G., Douka, K., Wood, R., Bronk Ramsey, C., Brock, F., Basell, L., et al.  
2014 "The Timing and Spatiotemporal Patterning of Neanderthal Disappearance," *Nature* 512(7514): 306-309.
- Helmer, Matthew  
2014 *The Archaeology of an Ancient Seaside Town: Performance and Community at Samanco, Nepeña Valley, Peru*, Ph.D. Dissertation, East Anglia University.
- Hogg, G. Alan, Quan Hua, Paul G. Blackwell, Mu Niu, Caitlin E. Buck, Thomas P. Guilderson, Timothy J. Heaton, Jonathan G. Palmer, Paula J. Reimer, Ron. W. Reimer, Christian S. M. Turney, Susan. R. H. Zimmerman  
2013 "SHCal13 Southern Hemisphere Calibration, 0–50,000 Years cal BP," *Radiocarbon* 55(4): 1889-1903.
- Ikehara, Hugo  
2008 "Kushipampa: el final del Periodo Formativo en el valle de Nepeña," *Boletín de Arqueología PUCP* 12: 371-404.  
2015 *Leadership, Crisis and Political Change: The End of the Formative Period in the Nepeña Valley, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Ikehara, Hugo and David Chicoine

- 2011 “Hacia una revaluación de Salinar desde la perspectiva del valle de Nepeña, costa de Ancash,” In M. Giersz and I. Ghezzi (eds.), *Arqueología de la Costa de Ancash*, pp. 153-184, Warsaw: Centre of Precolumbian Studies, University of Warsaw.

井口 欣也

- 1996 「チャビン問題再考——中央アンデス地域形成期研究の新たな展開に向けて」『リトルワールド研究報告』13: 1-35。
- 2007 「クントゥル・ワシ遺跡出土の土器資料」、加藤泰建編、『先史アンデス社会の文明形成プロセス』、平成 14 - 18 年度科学研究費補助金（基盤研究（S））研究成果報告書、pp. 59-90。
- 2017 「クントゥル・ワシ神殿の変容過程と権力の形成——形成期後期の神殿革新は社会に何をもたらしたのか」、関雄二編、『アンデス文明——神殿から読み取る権力の世界』、pp. 321-354、臨川書店。

Inokuchi, Kinuya

- 1998 “La cerámica de Kuntur Wasi y el problema Chavín,” *Boletín de Arqueología PUCP* 2: 161-180.

Inomata, Takeshi, Daniela Triadan, Jessica MacLellan, Melissa Burham, Kazuo Aoyama, Juan M. Palomo, Hitoshi Yonenobu, Flory Pinzón, and Hiroo Nasu

- 2017 “High-precision Radiocarbon Dating of Political Collapse and Dynastic Origins at the Maya Site of Ceibal, Guatemala,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114(6): 1293-1298.

Izumi, Seiichi and Kazuo Terada

- 1972 *Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, Tokyo: University of Tokyo Press.

金崎 由布子

- 2017 『アンデス文明形成期後期から末期の社会変化とその過程——ペルー北部中央山地ワヌコ盆地の事例を中心として』、東京大学大学院提出修士論文。

加藤 泰建

- 2007 「先史アンデスの文明形成プロセス研究とクントゥル・ワシ遺跡データベース」『先史アンデス社会の文明形成プロセス』、平成 14-18 年度科学研究費補助金（基盤研究（S））研究成果報告書、pp. 1-20。

加藤 泰建・井口 欣也

- 1998 「コンドルの館」、加藤泰建・関雄二編、『文明の創造力——古代アンデスの神殿と社会』、pp. 163-224、角川書店。

加藤 泰建・関 雄二（編）

- 1998 『文明の創造力——古代アンデスの神殿と社会』、角川書店。

Kaulicke, Peter

- 2010 *Las cronologías del Formativo 50 años de investigaciones japonesas en perspectiva*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kembel, Silvia

- 2001 *Architectural Sequence and Chronology at Chavín de Huántar, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropological Sciences, Stanford University.

- 2008 “The architecture at the Monumental Center of Chavín de Huántar: Sequence, Transformations, and Chronology,” In W. Conklin and J. Quilter (eds.), *Chavín: Art, Architecture and Culture*, pp. 35-84, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- Kembel, Silvia and Herbert Haas
- 2015 “Radiocarbon Dates from the Monumental Architecture at Chavín de Huántar, Perú,” *Journal of Archaeological Method Theory* 22(2): 345-427.
- Koons, Michele and Bridget Alex
- 2014 “Revised Moche Chronology Based on Bayesian Models of Reliable Radiocarbon Dates,” *Radiocarbon* 56(3), 1039-1055.
- Larco Hoyle, Rafael
- 1946 “A Culture Sequence for the North Coast of Peru.” In J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians 2*, pp. 149-175, Washington, D. C.: Bureau of American Ethnology.
- Lumbreras, Luis G.
- 1993 *Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de Las Ofrendas*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- Matos, Ramiro
- 1972 “Ataura: Un centro Chavín en el valle del Mantaro.” *Revista del Museo Nacional* 38: 93-108.
- 松本 雄一
- 2010 「ペルー，ワヤガ川上流域における形成期の再検討」『古代アメリカ』13: 1-30.
- Matsumoto, Yuichi
- 2009 “El manejo del espacio ritual en el sitio de Sajara-patac y sus implicancias para el "fenómeno Chavín",” *Boletín de Arqueología PUCP* 13: 133-158.
- 2010 *The Prehistoric Ceremonial Center of Campanayuq Rumi: Interregional Interactions in the South-central Highlands of Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Yale University.
- Matsumoto, Yuichi and Eisei Tsurumi
- 2011 “Archaeological Investigations at Sajara-patac in the Upper Huallaga Basin, Peru,” *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology* 31(1): 55-100.
- Matsumoto Yuichi, J. Nesbitt, M. D. Glascock, Y. I. Caverro Palomino, and R. L. Burger
- 2018 “Interregional Obsidian Exchange during the Late Initial Period and Early Horizon: New Perspectives from Campanayuq Rumi, Peru,” *Latin American Antiquity* 29(1): 44-63.
- Mesía, Christian
- 2007 *Intersite Spatial Organization at Chavín de Huántar during the Andean Formative: Three Dimensional Modeling, Stratigraphy and Ceramics*, Ph.D. Dissertation, Department of Archaeological Sciences, Stanford University.
- Nesbitt, Jason
- 2012 *Excavations at Caballo Muerto: An Investigation into the Origins of the Cupisnique Culture*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Yale

University.

大森 貴之

- 2013 「暦年較正とベイズ推定」『月刊地球 第四紀研究における年代測定法の新展開；最近 10 年間の進展 (I) 放射性炭素年代』35(9): 509-516.

Onuki, Yoshio

- 1993 “Las actividades ceremoniales tempranas en la Cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales,” In L. Millones and Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*, pp.69-96, Osaka: National Museum of Ethnology.

Onuki, Yoshio (ed.)

- 1995 *Kuntur Wasi y Cerro Blanco. Dos sitios del formativo en el norte del Perú*, Tokyo: Hokusen-sha.

Pozorski, Thomas

- 1976 *Caballo Muerto: A Complex of Early Ceramic Sites in the Moche Valley, Peru*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Texas at Austin.

- 1983 “The Caballo Muerto Complex and Its Place in the Andean Chronological Sequence,” *Annals of the Carnegie Museum of Natural History* 52: 1-40.

Pozorski, Shelia and Thomas Pozorski

- 1987 *Early Settlement and Subsistence in the Casma Valley, Peru*, Iowa City: University of Iowa Press,

Rick, John W., Christian Mesia, Daniel Contreras, Silvia R. Kembel, Rosa M. Rick, Matthew Sayre and John Wolf

- 2009 “La cronología de Chavín de Huántar y sus implicancias para el Periodo Formativo,” *Boletín de Arqueología PUCP* 13: 87-132.

Rowe, John.

- 1960 “Cultural Unity and Diversification in Peruvian Archaeology,” In A.F.C. Wallace (ed.), *Men and Cultures: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, pp. 627-631, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

佐野 勝宏・大森 貴之

- 2015 「ヨーロッパにおける旧人・新人の交替劇プロセス」、西秋良宏編、『ホモ・サピエンスと旧人 3——ヒトと文化の交替劇』、pp. 20-35、六一書房。

関 雄二

- 1998 「形成期神殿の終焉」、加藤泰建・関雄二編、『文明の創造力——古代アンデスの神殿と社会』、pp. 225-266、角川書店。

- 2006 『古代アンデス権力の考古学』、京都大学学術出版会。

- 2010 『アンデスの考古学』、同成社。

Shibata, Koichiro

- 2014 “Centros de “Reorganización costeña” durante el Período Formativo Tardío: Un ensayo sobre la competencia faccional en el valle bajo de Nepeña, costa nor-central peruana,” In Y. Seki (ed.), *El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Períodos Arcaico y Formativo*, pp. 245-260, Osaka:

National Museum of Ethnology.

芝田 幸一郎

- 2011 『ペルー北部中央海岸ネペーニャ谷からみたアンデス形成期社会の競合モデル——神殿、集う人々、旅する指導者』、東京大学大学院提出博士論文。

Tello, Julio C.

- 1960 *Chavín: cultura matriz de la Civilización Andina*, Lima: Universidad de San Marcos.

Terada, Kazuo and Yoshio Onuki (eds.)

- 1985 *The Formative Period in the Cajamarca Basin: Excavations at Huacaloma and Layzón, 1982*, Tokyo: University of Tokyo Press.

- 1988 *Las excavaciones en Cerro Blanco y Huacaloma, Cajamarca, Perú, 1985*, Tokio: Andes Chosashitsu, Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Tokio.

鶴見 英成

- 2008 『ペルー北部、ヘケテペケ川中流域アマカス平原における先史アンデス文明形成期の社会過程』、東京大学大学院提出博士論文。

鶴見 英成・吉田 邦夫・米田 穰

- 2007 「クントゥル・ワシ遺跡の年代的位置」、加藤泰建編、『先史アンデス社会の文明形成プロセス』、平成14-18年度科学研究費補助金(基盤研究(S))研究成果報告書、pp. 49-58。

渡部 森哉

- 2010 『インカ帝国の成立——先スペイン期アンデスの社会動態と構造』、春風社。

Watson, Richard P.

- 1986 “C14 and Cultural Chronology on the North Coast of Peru: Implications for a Regional Chronology,” In R. Matos, S. Turpin and H. H. Eling Jr. (eds.), *Andean Archaeology: Papers in Memory of Clifford Evans*, pp.83-129, Los Angeles: UCLA Institute of Archaeology.

Ziółkowski, M. S., Pazdur, M. F., Krzanowski, A., Michezyński, A.

- 2013 ANDES <sup>14</sup>C Radiocarbon Database for Bolivia, Ecuador and Peru, URL: <http://andes-c14.arqueologia.pl>.

**Key words**

Andes, Chavín Phenomenon, Social Change, Radiocarbon Dating, Bayesian Estimation



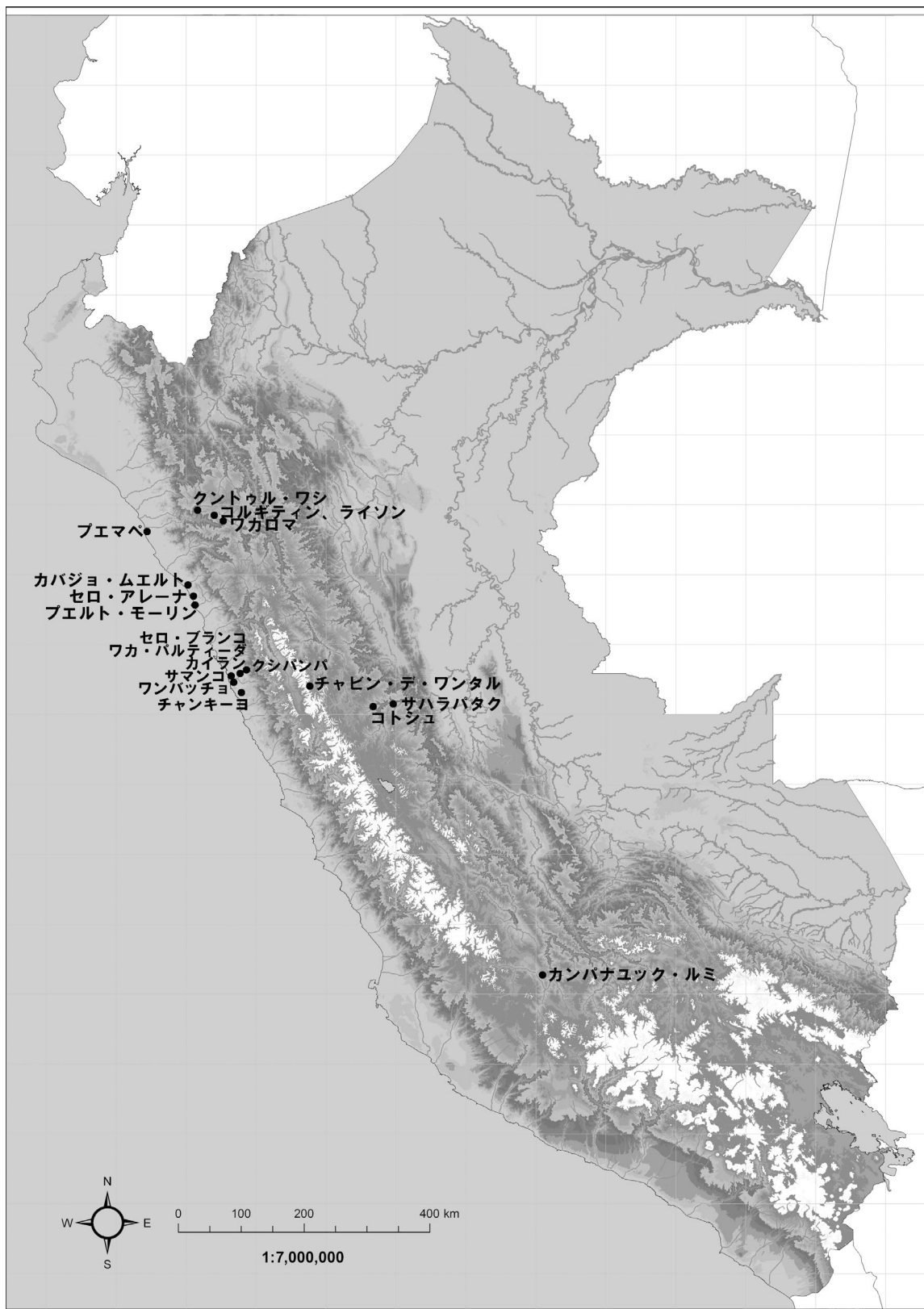


図1 本論文で言及する主な遺跡

表1 各遺跡より得られた放射性炭素年代測定値

遺跡名	フェース名	測定機関番号	放射性炭素年代 (B.P.)	評価	評価理由	引用文献		
クントウル・ワン		TK-913	2710 ± 80	×	同位体分別補正不十分(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TK-911	2330 ± 60	×	同位体分別補正不十分(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TK-910	2410 ± 50	×	同位体分別補正不十分(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TK-909	2510 ± 50	○		鶴見ほか 2007		
		TK-912	2520 ± 60	○		鶴見ほか 2007		
		TK-908	2560 ± 60	○		鶴見ほか 2007		
		Tka-11797	2750 ± 70	×	同位体分別補正不十分(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		Tka-12729	2505 ± 40	○		鶴見ほか 2007		
		Tka-12730	2525 ± 40	○		鶴見ほか 2007		
		TERRA-111400d26	2575 ± 45	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		NUTA-2025	2960 ± 170	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-013001b38	2515 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		NUTA-2105	2600 ± 170	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		90K-A-H8(2)	2470 ± 80	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-013001b28	2570 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		NUTA-2334	2580 ± 120	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-013001b18	2390 ± 90	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-013001b19	2470 ± 45	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-013001b20	2535 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-120100a09	2570 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		TERRA-120100a10	2490 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
		クントウル・ワン		TK-915	2280 ± 60	○		鶴見ほか 2007
				TK-914	2260 ± 40	○		鶴見ほか 2007
				Tka-11779	2600 ± 80	×	同位体分別補正不十分(本文参照)	鶴見ほか 2007
				Tka-12724	2455 ± 40	○		鶴見ほか 2007
				Tka-12728	2455 ± 40	○		鶴見ほか 2007
				Tka-12731	2485 ± 40	○		鶴見ほか 2007
				Tka-12732	2490 ± 50	○		鶴見ほか 2007
				Tka-12344	2380 ± 50	○		鶴見ほか 2007
				Tka-12733	2505 ± 40	○		鶴見ほか 2007
				9K-N-CT1※	2000 ± 110	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				NUTA-2079	2290 ± 170	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-111400d27	2360 ± 40	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-111400d28	2565 ± 40	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b37	2440 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				NUTA-2026	2350 ± 170	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				NUTA-2080	2210 ± 190	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b24	2595 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b39	2500 ± 90	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
TERRA-013001b25	2540 ± 80			×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
コバ				TERRA-013001b26	2465 ± 80	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b27	2535 ± 45	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b29	2605 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b30	2680 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b34	2515 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b35	2570 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-013001b36	2665 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a17	1535 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a18	2475 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a19	2330 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a24	2645 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a25	2645 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a26	2615 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a27	2660 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a04	2530 ± 50	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a05	2765 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a06	2650 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
				TERRA-120100a07	2455 ± 60	×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007
TERRA-120100a14	2515 ± 110			×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		
TERRA-120100a08	2610 ± 60			×	人骨資料のため(本文参照)	鶴見ほか 2007		

遺跡名	フェース名	測定機関番号	放射性炭素年代 (B.P.)	評価	評価理由	引用文献
ワカロマ	後期ワカロマ	TK-410	2770 ± 80	○		Terada et.al.1985
		TK-416	2990 ± 260	○		Terada et.al.1985
		TK-525	2560 ± 100	○		Terada et.al.1985
		TK-526	2610 ± 90	○		Terada et.al.1985
		TK-699	2750 ± 80	○		Terada et.al.1988
		TK-699※	2650 ± 60	○		Terada et.al.1988
		SMU-1787	2780 ± 80	○		Terada et.al.1988
		TK-700	28900 ± 400	×	想定される年代との顕著なずれ	加藤・関編1998
		TK-701	2620 ± 70	○		Terada et.al.1988
		TK-748	2630 ± 90	○		Terada et.al.1988
		TK-749	2820 ± 90	○		Terada et.al.1988
		TK-702	2630 ± 60	○		Terada et.al.1988
		TK-867	2800 ± 130	○		加藤・関編1998
		8HH7-14	2900 ± 200	×	人骨資料のため (本文参照)	加藤・関編1998
	EL	TK-703	2160 ± 120	○		Terada et.al.1988
		TK-704	2380 ± 90	○		Terada et.al.1988
		TK-705	2210 ± 40	○		Terada et.al.1988
		TK-705※	2210 ± 80	○		Terada et.al.1988
		SMU-1788	2370 ± 30	○		Terada et.al.1988
		TK-527	2330 ± 80	○		Terada et.al.1985
TK-528		2480 ± 70	○		Terada et.al.1985	
TK-856		2480 ± 130	○		加藤・関編1998	
TK-855	2100 ± 80	○		加藤・関編1998		
ライゾン	後期ワカロマ	TK-626	3060 ± 370	○		Terada et.al.1985
		TK-627	2520 ± 170	○		Terada et.al.1985
コルギティン	後期ワカロマ	TK-961	3350 ± 60	○		加藤ほか編1998
		TK-964	3050 ± 100	○		加藤ほか編1998
		9KG-H-10(1)	2780 ± 200	○		加藤ほか編1998
		TK-962	2690 ± 40	○		加藤ほか編1998
		TK-965	2560 ± 40	○		加藤ほか編1998
		TK-967	2420 ± 50	○		加藤ほか編1998
	EL	TK-968	2340 ± 60	○		加藤ほか編1998
		TK-963	2320 ± 40	○		加藤ほか編1998
後期ワカロマ～EL	TK-966	2180 ± 90	○		加藤ほか編1998	
チャビン・デ・ワントル	チャキナニ	UCR-693	2350 ± 100	○		Lumbreras 1993
		ISGS-507	2400 ± 100	×	コンテキスト不明瞭のため	Lumbreras 1993
	ハナバリウ	UCR-748	1635 ± 100	△	ベイズ推定から異常値と判断	Lumbreras 1993
		ISGS-506	2520 ± 100	○		Lumbreras 1993
		UCR-747	1775 ± 100	△	ベイズ推定から異常値と判断	Lumbreras 1993
		HAR-1105	2380 ± 70	○		Lumbreras 1993
	ローカスハナバリウ	GX-1127	3077 ± 不明	×	骨資料のため (本文参照)	Lumbreras 1993
		SI-1212	2890 ± 125	×	骨資料のため (本文参照)	Lumbreras 1993
		SI-1210	3025 ± 80	×	骨資料のため (本文参照)	Lumbreras 1993
		SI-1211	3370 ± 90	×	骨資料のため (本文参照)	Lumbreras 1993
	ハナバロイド	AA74566	2403 ± 34	○		Rick et.al.2009
		AA74565	2461 ± 34	○		Rick et.al.2009
		AA74572	2599 ± 35	○		Rick et.al.2009
		AA74571	2741 ± 32	○		Rick et.al.2009
		Beta 224482	2420 ± 40	○		Rick et.al.2009
		Beta 224479	2450 ± 40	○		Rick et.al.2009
		Beta 224483	2620 ± 50	○		Rick et.al.2009
		Beta 224484	2620 ± 40	○		Rick et.al.2009
Beta 224480		2660 ± 40	○		Rick et.al.2009	
ETH20741		2395 ± 55	○		Rick et.al.2009	
AA75392		2522 ± 34	○		Rick et.al.2009	
AA75393		2573 ± 33	○		Rick et.al.2009	
AA69448	2506 ± 43	○		Rick et.al.2009		
AA69449	2567 ± 42	○		Rick et.al.2009		
AA75382	2481 ± 35	○		Rick et.al.2009		

遺跡名	フェーズ名	測定機関番号	放射性炭素年代 (B.P.)	評価	評価理由	引用文献	
チャピン・デ・ワントル	ハナバロイド	AA75390	2500 ± 35	○		Rick et.al.2009	
		AA75384	2512 ± 35	○		Rick et.al.2009	
		AA75389	2573 ± 34	○		Rick et.al.2009	
		AA75388	2740 ± 37	○		Rick et.al.2009	
	ワラス	Gif-1079	2100 ± 100	○		Lumbreras 1993	
		TK-20	1780 ± 110	×	同位体分別未補正(本文参照)	Lumbreras 1993	
		HAR-1109	2480 ± 70	○		Lumbreras 1993	
		HAR-1104	2640 ± 70	△	バイズ推定から異常値と判断	Lumbreras 1993	
		ETH21282	2055 ± 50	○		Rick et.al.2009	
		ETH21283	2165 ± 50	○		Rick et.al.2009	
		ETH21281	2215 ± 50	○		Rick et.al.2009	
	チャキナニの可能性	SI-1213	2360 ± 100	×	コンテキスト不明のため	Lumbreras 1993	
		AA75395	1462 ± 33	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009	
	チャピン・デ・ワントル	時期不明	AA74570	116 ± 32	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA74573	2516 ± 35	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA74564	2524 ± 25	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA74568	2752 ± 35	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA74569	2772 ± 34	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA74567	2924 ± 52	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			Beta 224481	2760 ± 40	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			ETH20739	2455 ± 55	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			ETH20737	2640 ± 55	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			ETH26738	2656 ± 51	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			ETH26739	2672 ± 57	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			ETH20738	2695 ± 55	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
			AA69446	2644 ± 45	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009
		AA69447	2712 ± 42	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009	
		AA69450	2748 ± 41	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009	
		AA75394	2805 ± 37	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009	
AA75387		2580 ± 36	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009		
AA75386		2664 ± 35	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009		
AA75383		2679 ± 35	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009		
AA75385		2769 ± 35	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009		
GX-31647	2880 ± 40	×	共伴土器不明のため	Rick et.al.2009			
コトシュ	チャピン	GaK-263	3150 ± 150	○		Izumi et.al.1972	
		N-65-2	2820 ± 120	○		Izumi et.al.1972	
サハラバタク	チャピン	TKa-13677	2535 ± 35	○		Matsumoto et.al.2011	
		TKa-13676	2490 ± 30	○		Matsumoto et.al.2011	
		TKa-13675	2585 ± 35	○		Matsumoto et.al.2011	
		Pta-9658	2270 ± 80	○		Matsumoto et.al.2011	
	サハラバタク	Pta-9659	2140 ± 70	○		Matsumoto et.al.2011	
カンバナユック・ルミ	カンバナユックII	AA87450	2539 ± 55	○		Matsumoto 2010	
		AA87112	2517 ± 44	○		Matsumoto 2010	
		AA87446	2695 ± 56	△	バイズ推定から異常値と判断	Matsumoto 2010	
		AA87116	2451 ± 44	○		Matsumoto 2010	
		AA87115	2473 ± 44	○		Matsumoto 2010	
		AA87449	2572 ± 55	○		Matsumoto 2010	
		AA87114	2469 ± 49	○		Matsumoto 2010	
		AA87113	2451 ± 54	○		Matsumoto 2010	
		AA87111	2506 ± 44	○		Matsumoto 2010	
		AA87455	2473 ± 55	○		Matsumoto 2010	
		AA87453	882 ± 54	×	想定される年代との顕著なずれ	Matsumoto 2010	
ブエマベ	サリナール	I-17, 027	2340 ± 90	○		Elera 1998	
ワカ・グアバリート	クラカ	Tx-1939	2390 ± 70	○		Pozorski 1976	
セロ・アレナ	サリナール	RL-804	2090 ± 110	○		Brennan 1980	
プエルト・モーリン	サリナール	UCLA-1975A	2035 ± 60	○		Watson 1986	
		UCLA-1975B	1600 ± 60	○		Watson 1986	
チャンキーヨ	時期名なし	AA57020	2270 ± 33	○		Ghezzi 2016	
		AA57022	2177 ± 36	○		Ghezzi 2016	

遺跡名	フェーズ名	測定機関番号	放射性炭素年代 (B.P.)	評価	評価理由	引用文献
チャンキーヨ	時期名なし	AA57023	2222 ± 33	○		Ghezzi 2016
		AA57024	2218 ± 32	○		Ghezzi 2016
		AA57025	2239 ± 32	○		Ghezzi 2016
		AA60010	2212 ± 37	○		Ghezzi 2016
		AA60011	2179 ± 37	○		Ghezzi 2016
		AA60012	901 ± 35	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60013	946 ± 35	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60014	2172 ± 48	○		Ghezzi 2016
		AA60015	2239 ± 58	○		Ghezzi 2016
		AA60016	2221 ± 37	○		Ghezzi 2016
		AA60017	2199 ± 68	○		Ghezzi 2016
		AA60018	959 ± 35	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60019	621 ± 35	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60020	2221 ± 37	○		Ghezzi 2016
		AA60021	2191 ± 37	○		Ghezzi 2016
		AA60022	2140 ± 120	○		Ghezzi 2016
		AA60023	2215 ± 65	○		Ghezzi 2016
		AA60024	1238 ± 82	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60025	2168 ± 79	○		Ghezzi 2016
		AA60026	2275 ± 35	○		Ghezzi 2016
		AA60027	908 ± 34	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60028	902 ± 37	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60029	900 ± 110	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA60030	629 ± 33	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80511	821 ± 40	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80512	2176 ± 39	○		Ghezzi 2016
		AA80513	2198 ± 42	○		Ghezzi 2016
		AA80516	2231 ± 42	○		Ghezzi 2016
		AA80519	2229 ± 52	○		Ghezzi 2016
		AA80520	2273 ± 38	○		Ghezzi 2016
		AA80521	2277 ± 72	○		Ghezzi 2016
		AA80522	1151 ± 40	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80523	2177 ± 61	○		Ghezzi 2016
		AA80524	1420 ± 82	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80525	1473 ± 41	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80526	1753 ± 80	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80527	1798 ± 91	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
		AA80528	2333 ± 39	△	ハイズ推定から異常値と判断	Ghezzi 2016
		AA80529	683 ± 40	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016
AA80531	2162 ± 43	○	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016		
AA80532	2179 ± 66	○		Ghezzi 2016		
AA80533	2301 ± 43	○		Ghezzi 2016		
AA80534	2234 ± 44	○		Ghezzi 2016		
AA80535	2208 ± 44	○		Ghezzi 2016		
AA80536	2242 ± 43	○		Ghezzi 2016		
AA80537	2207 ± 43	○		Ghezzi 2016		
AA80538	648 ± 41	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016		
AA80539	580 ± 41	×	想定される年代との顕著なずれ	Ghezzi 2016		
ゼロ・ブランコ	ネバーニヤ	TKa-13942	2560 ± 80	○		Shibata 2014
		TKa-13941	2530 ± 70	○		芝田2011
		TKa-13957	2500 ± 70	○		芝田2011
	サマンコ	TKa-13227	2290 ± 35	○		芝田2011
ワカ・バルティエーダ	ネバーニヤ	Tka-13912	2700 ± 30	○		芝田2011
カイラン	サマンコ	Beta-276366	2090 ± 40	△	ハイズ推定から異常値と判断	Chicoine et.al.2014
		Beta-276368	2480 ± 40	○		Chicoine et.al.2014
		PRI12-040-78	2325 ± 15	○		Chicoine et.al.2014
		PRI12-040-91	2320 ± 15	○		Chicoine et.al.2014
		Beta-276369	2320 ± 40	○		Chicoine et.al.2014
		Beta-276367	2340 ± 40	○		Chicoine et.al.2014
		Beta-276370	2350 ± 40	○		Chicoine et.al.2014

遺跡名	フェース名	測定機関番号	放射性炭素年代 (B.P.)	評価	評価理由	引用文献
カイラン	サマンコ	Beta-276371	2450 ± 40	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-189	2330 ± 20	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-238	2240 ± 15	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-22	2310 ± 20	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-23	965 ± 20	×	想定される年代との顕著なずれ	Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-34	2325 ± 15	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-28	2485 ± 15	○		Chicoine et.al.2014
		PRI-12-040-36	2300 ± 20	○		Chicoine et.al.2014
クシバンバ	サマンコ	Beta 258883	2240 ± 40	○		Ikehara 2008
		Beta 258884	2210 ± 40	○		Ikehara 2008
ワンパッチョ	サマンコ	Beta-197086	2490 ± 70	○		Chicoine 2008
		Beta-185373	2480 ± 60	○		Chicoine 2008
		Beta-185374	2420 ± 60	○		Chicoine 2008
		Beta-185375	2410 ± 50	○		Chicoine 2008
		Beta-197090	2370 ± 70	○		Chicoine 2008
		Beta-197091	2370 ± 70	○		Chicoine 2008
		Beta-197088	2360 ± 60	○		Chicoine 2008
		Beta-197089	2360 ± 60	○		Chicoine 2008
		Beta-185372	2350 ± 70	○		Chicoine 2008
Beta-197087	2250 ± 40	△	ベイズ推定から異常値と判断	Chicoine 2008		
サマンコ	サマンコ	OxA-30630	2141 ± 29	○		Helmer 2014
		OxA-30631	6533 ± 39	×	想定される年代との顕著なずれ	Helmer 2014
		OxA-30632	2238 ± 29	○		Helmer 2014
		OxA-30633	2139 ± 29	○		Helmer 2014
		OxA-30634	2270 ± 28	○		Helmer 2014
		OxA-30637	2240 ± 29	○		Helmer 2014
		OxA-30635	2204 ± 29	○		Helmer 2014
		OxA-30636	2166 ± 29	○		Helmer 2014
OxA-30550	2255 ± 29	○		Helmer 2014		

表2 解析①より算出された各遺跡の境界年代値

遺跡名	モデル年代 (B.C.)	
	68.2%	95.4%
クントウル・ワシ遺跡	590 - 480	690 - 440
ワカロマ遺跡	810 - 740	830 - 510
チャビン・デ・ワントル遺跡	490 - 400	640 - 340
サハラパタク遺跡	410 - 130	640 - 70
カンパナユック・ルミ遺跡	710 - 390	730 - 370
セロ・ブランコ遺跡	620 - 360	740 - 280
カイラン遺跡	440 - 410	470 - 410
ワンバッチョ遺跡	500 - 400	590 - 400
サマンコ遺跡	370 - 230	430 - 210
チャンキーヨ遺跡	360 - 210	370 - 200

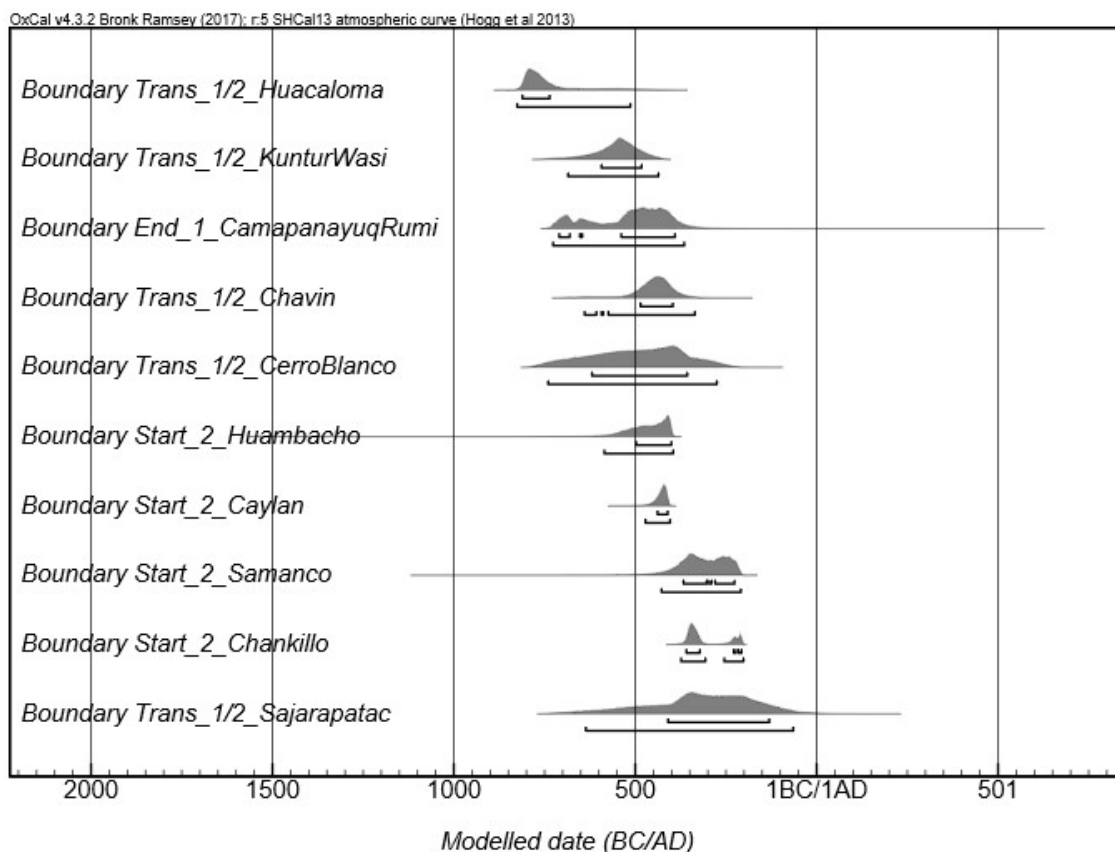


図2 解析①より得られた各遺跡の境界年代

表3 解析②より算出された各地域の境界

遺跡名	モデル年代 (B.C.)	
	68.2%	95.4%
カハマルカ盆地	590 - 400	750 - 390
ワヌコ盆地	370 - 140	570 - 40
ネペーニヤ谷	460 - 410	510 - 410
北部海岸	480 - 250	670 - 150
クントウル・ワシ遺跡	600 - 480	690 - 440
チャビン・デ・ワントル遺跡	490 - 400	650 - 340

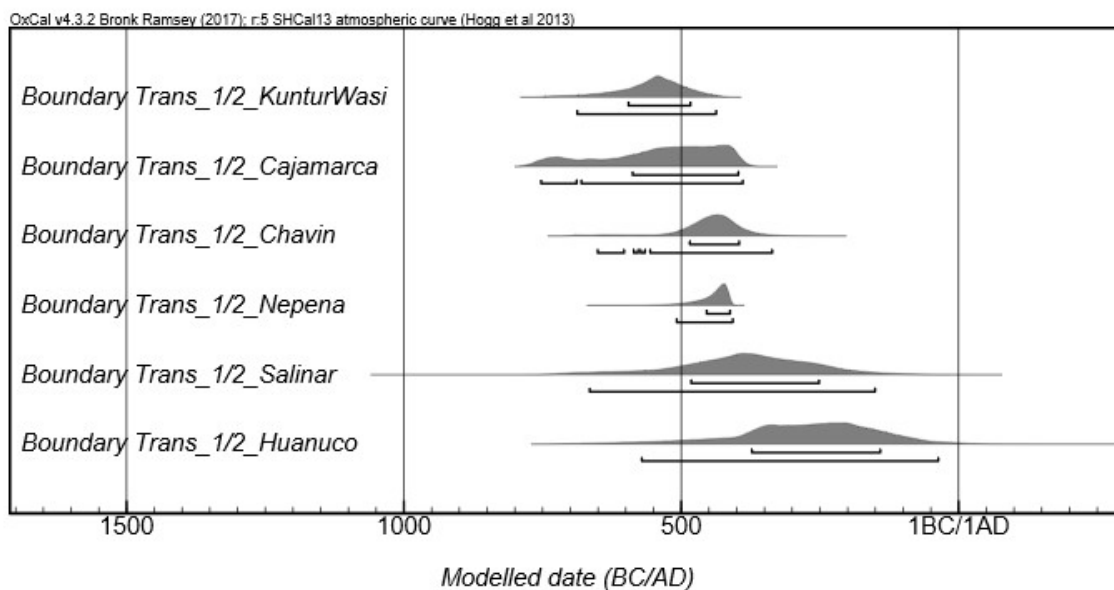


図3 解析②より得られた各地域の境界年代



## Folklore & Nationalism in India and Serbia

### A Comparative Exploration<sup>1</sup>

Frank J. Korom

#### 1. Introduction

A generation of scholars has argued that nationalism was solely a product of the West, most importantly Europe. The Bengali Nobel Laureate in Literature Rabindranath Tagore (1917), for example, stated that his homeland, India, never had nationalism prior to British colonialism. A large reason for this is the landmark publication of Ernest Gellner's *Nations and Nationalism* (1983), in which he argues that nationalism is essentially a political principle required by societies as they undergo the inevitable transformation from pre-modern agrarianism to modernity, industrialization, and secularization. Gellner argues that this process is necessary for homogenizing cultural forms that mirror the division of labor in modern western nation states, thus creating a so-called "high culture" that is distinct and separate from traditional forms of culture practiced by the peasantry. Along with this tendency to modernize culture, religion is also given a back seat to allow for the emergence of a cosmopolitan form of secularism. Moreover, Gellner, suggests that nationalism and modernity spread from Europe to other parts of the world as a result of colonialism.

Benedict Anderson, in *Imagined Communities* (1991), essentially agrees with Gellner on the secular European origins of nationalism, but instead of envisioning it as a singular, totalizing phenomenon, he prefers to see it as a discourse fabricated by the ruling class to create an imagined "national" community that transcends linguistic, ethnic, religious, and racial diversity. While agreeing with both Gellner and Anderson's models as promoting a profoundly modular character of cultural homogeneity imposed on the emerging nation, Partha Chatterjee (1993: 21) significantly points out that in the case of India, no singular version of nationalism ever existed. As such, those models created for the study of nationalism in the West might not be appropriate for

---

<sup>1</sup> An earlier version of this paper titled "Religious Nationalism: India and Serbia Compared" was read as the keynote address at the Religion and Nation(alism): Entanglements, Tensions, Conflicts conference held in Tartu, Estonia, November 2016. A much shorter, significantly different version is to appear soon in a volume dedicated to Dan Ben-Amos. I also wish to thank the anonymous readers for their useful comments that led to the final revisions incorporated into this paper.

countries in South Asia, where totally different systems of beliefs and practices led to the formulation of completely different and distinct ideologies that transcended such principles as caste, class, and gender in the past and continue to do so in the present. Such ideologies that demand loyalty do not have the capacity to create a unified culture, primarily in places like India, where there is an incredible amount of diversity with which to contend (Sarkar 2016).

Peter van der Veer follows Chatterjee's intervention in his important book titled *Religious Nationalism* (1994), where he asks us to bear in mind that, "the centralizing force of nation building itself sprouts centrifugal forces that crystallize around other dreams of nationhood: nationalism creates other nationalisms—religious, ethnic, linguistic, secular—but not common culture" (14-15). He goes on to build upon Chatterjee's discursive strategy to investigate how colonial nationalism engaged with Indian traditions on the ground to create a variety of emergent strands of thinking that I have elsewhere termed "vernacular nationalism" (Korom 2006, 2010). Van der Veer essentially opens up the analytical field to search for nationalisms that are not essentially secular, so, while South Asia might not have had "secular" nationalism, *per se*, it most certainly had "religious" nationalism. In other words, one country's nationalism is not necessarily the same as another country's nationalism. Nationalism therefore begs for comparison, for larger structures sometimes impinge upon the actions of human agents to bring about similar ideological expressions that condition beliefs and behaviors, thereby constructing the sociopolitical orders of the day (van der Veer 2016). The works of liberal Marxist historians, such as Marshall Sahlins (1981, 1985), for example, make this quite clear, and folklorists have been aware of it for quite some time, especially within and among the Finnish School, where Herbert Spencer's (1876, 1896) concept of the superorganic played such a quintessential role concerning the movement of tales from one geographical region to another in remarkably stable form (e.g. Anderson 1923).

Although I am not advocating a return to the alluring yet problematic notion of the superorganic (Kroeber 1917), I do wish to make a call for a return to controlled comparison in which the objects or phenomena compared are carefully chosen, not randomly assembled. Thus, I will attempt to use two examples, one culled from Europe, the other from Asia, to examine whether or not a meaningful comparison can be made of nationalisms arising out of culturally and linguistically distinct yet structurally similar geographical regions.<sup>2</sup> My choice of Serbia and India has to do with the fact

---

<sup>2</sup> Smith (1982), who argues that differences are as important as similarities in comparative studies, influences my thinking here, since humanistic comparison simply demonstrates causal similarity rather than any true relationship or scientific conclusion. Comparisons must thus be grounded not in atemporal and non-spatial frameworks, as phenomenologists would have it, but rather in the real historical and ethnographic contexts of the exempla used.

that religion and its by-products played an important role in creating nationalist ideologies that bolstered the masses to act in ways that benefitted some but disadvantaged others.

In what follows, I wish to argue that there are some parallels to be made in terms of resource materials drawn upon by religious nationalist actors in my two case studies. Drawing upon a golden, mythical past, for instance, the deification of folk heroes, the anointing of sacred geographical sites, and the composition of epic poetry are all vehicles for the expression of a religious ideology constructed for nationalistic purposes in both contexts explored below. It is also my contention that such religious ideologies, once constructed, are then used to foment divisive ethnic politics that often lead to widespread communal violence. I conclude by suggesting that a comparative model is a better way to think about religious nationalism than simple isolationist analysis in which one single nation or culture is excised from the global context for the purpose of analysis, which has been the predominant model employed by folklorists (Baycroft and Hopkin 2012).

## **2. Comparatively Speaking**

Comparison, once the backbone of humanistic and social scientific research has been sidelined over the past few decades, as more culturally relativistic methods have proven to be more dynamic for meaningful cultural analysis. Despite this, comparison seems to be making a comeback, since globalization and transnationalism demand it, due to deterritorialization, which has led to broader frameworks for studying the so-called “transnation” (Appadurai 1996). Some would argue that this push for borderless studies is symptomatic of postmodernity, but is the current age in which we are living so utterly different from the age of colonialism in which nationalist ideologies were being formulated in Europe? Indeed, calls for walls and fences are resurfacing in both Europe and North America as a result of deterritorialization, which forces us to take a fresh, new look at the contours of the nation. As a resurgence of nationalism takes place in many locations, might we not want to rethink how we study similar phenomena in seemingly different contexts? What could be more different than India and Serbia? Good comparisons, I would argue, are based on significant differences, not just similarities (Smith 1982: 19-35).

## **3. Language, Religion, and the Folk**

When Johann Gottfried von Herder (1744-1803) wrote in his *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) that, “language is the harmonious expression of the human spirit” (Cocchiara 1971: 172), he was arguing that humans needed a method for concretizing thought into communicative expression. But even earlier, in his *Fragmente* (1767) he argued that oral poetry was the loftiest expression of a people’s character. A decade later, in 1777, he wrote that *Lieder* (songs) embody a nation’s collective “beliefs, feelings, perceptions, and strengths. A small collection of such songs...would give us a better idea of the nations mentioned in the idle chatter of travelers” (Cocchiara 1971: 176-177). Now, Herder was not saying that one culture was superior to another, but when he merged theology with anthropology in his *Ideen*, his works fell victim to the idolization of the German nation. The voice of the people thus became the voice of God, and God was to be conceived of as German (Cocchiara 1971: 181-182). Nationalism and religion are therefore strongly connected in his concept of *das Volk*.

For Herder, the folk are not objective about their lore, since they are “traditional,” yet the product of their aesthetic efforts is appropriated by the “modern” nation-state for the purposes of unification around a single principle. Since the modern nation state is supposed to be secular in nature, according to Gellner and Anderson, so the argument used to go, religious discourse cannot be a part of nationalism. Thus, people who later developed Herder’s notion of the folk for nationalistic purposes in Europe focused more on language as a secular and aesthetic vehicle for the propagation of a national ideology that glorified an essential ontological core based on ethno-linguistic identity. In other words, the assumption was that nationalism was based on a secularization theory that divided the traditional as religious and the modern as secular. In national epics, therefore, gods become heroes. But, as is often overlooked or under-emphasized, martyred heroes can also become gods. The cult of the deified dead makes no distinction between the sacred and the profane (Blackburn 1985), but does serve to bolster ethno-linguistic identity for nationalistic purposes. Apotheosis seemingly goes against Gellner’s basic assumptions concerning the formation of nationalism.

The three assumptions upon which European nationalism are based are: 1) the emergence of supra-local identities organized into nations, 2) the rise of authoritarian regimes within the public sphere that come to represent the state, and 3) specific ways of organizing the economy, namely by controlling the means of production and consumption (van der Veer 1994: 13). Using these three criteria, Gellner (1983), argues that growth, both social and personal, relies on homogeneity that promotes centralization for the purpose of achieving a standard literary culture in which all can participate. Such a shared culture must, by definition, be secular in nature. He also

argues that his teleological model of modernization is universal in nature. It has its origins in Europe, from where it spreads out across the globe via colonialism. One could also mention again that Anderson (1983) makes the same argument for print capitalism. Peter Berger, one of the crafters of secularization theory, more or less made the same claim in his *Sacred Canopy* (1969; see also Berger & Luckmann 1967).

It is precisely the teleological nature of Gellner's model that has been most heavily critiqued, first by Sally Falk Moore in a 1989 essay, which was then followed by van der Veer's 1994 study mentioned above, where he points out that a mechanical model of nationalism does not allow for local variation based on a number of circumstances ignored by Gellner's overgeneralized thesis. Van der Veer uses India as his example to demonstrate that religion is not simply erased in the process of nationalization, for the dichotomy between tradition and modernity simply does not apply to complex civilizations such as the Indic one, where tradition and modernity considerably overlap down to the ethnographic present to voice what Gaonkar and his associates (2001) refer to as "alternative modernity," of which there are many variants among postcolonial countries. I shall turn my attention to India later, but let us first look at Serbia, which went through a process similar in some striking ways to the ordeal faced by India.

#### 4. Serbia

Like within many other Balkan cultures, nationalism emerged among Serbs as a result of colonialism, in this case Ottoman rule (Vjekoslav 2002). The Balkan Wars that contributed to the decline of the Ottoman Empire during WWI led to increasing Serbdom that then later re-emerged during the breakup of Yugoslavia and the Yugoslav Wars of the 1990s. Despite the fact that Serbian nationalists merged their goals of autonomy with the Yugoslavists, they supported a centralized Yugoslav state that guaranteed the unity of the Serbian people, which was solidified in the St. Vitus Day (St. Vid Day) Constitution (*Vivodanski ustav*) of 1920. The signing of the document led to a consolidated, centralized state under the Serbian Karadorđević monarchy, which was not popular among other ethnic groups within Yugoslavia, especially Croatia. This led to the popular motto of "Strong Serbdom, Strong Yugoslavia," but with more and more decentralization within Yugoslavia during the 1960s under Marshal Tito (1892-1980), a resurgence of Serbdom emerged in the 1980s, which led to a demand for a unified Serbian state in the 1990s, as the country was falling apart.

While a whole host of factors could be identified as fueling the fire for the preservation and growth of Serbdom over the centuries, most scholars agree that lore surrounding a medieval event known as the 1389 Battle of Kosovo was mythicized over time through hagiography, literary creations, and oral tradition, much in the same way as a medieval event in Ayodhya became memorialized in India, as we shall see. It was the event that occurred on Vidovdan (St. Vitus Day) where it is purported that the Serbian Prince Lazar sacrificed the kingdom of earth for the kingdom of heaven. The battle culminated in a number of Serbian uprisings against their Ottoman rulers that began in 1804. It thus came to be perceived as the decisive battle for Serbian independence against the Ottoman Turks or a holy battle between Christians and Muslims. Coincidentally, it was a Serbian linguist who, like Herder, came to glorify his own folk through the collection of oral epic lore that would memorialize and even mythicize the Battle of Kosovo (Pavlović 2009).

Vuk Stefanović Karadžić (1787-1864), to cite just one example, collected hundreds of epic songs in his multi-volume *Srpske narodne pjesme*, first published in Vienna between 1841 and 1862, among which was the so-called Kosovo cycle, acknowledged by most scholars as being central to the entire Serbian oral tradition, since it lays out in heroic detail the divine battle that is central to Serbian national identity even today. Meanwhile, in India another narrative of nationalism emerged at roughly the same time that the Serbian drama was unfolding.

## 5. India

Although the period of colonialism in India is normally identified with the British Raj, an earlier wave of colonialism began with the establishment of the Mughal Empire. This feat was accomplished by a Central Asian Turk named Zahir ud-Din Muhammad Babur (d. 1530), whose reign only lasted four years, but whose empire lasted for more than three centuries until the British Raj defeated it in 1857. It is said that Babur tore down a temple in Ayodhya, the mythical birthplace of the epic hero Ram, and replaced it with a masjid (mosque) in 1527. Like the Battle of Kosovo, the controversy over the Babri Masjid had its origins in medieval disputes between two religious groups, in this case, the Muslim colonizers and the Hindu colonized. In both narratives, Muslims are the antagonists and the colonized are the warriors of virtue who battle for a holy land ideologically constructed out of epic narratives. More will be said about this last point in my conclusion, but first we must delve into the beginnings of religious nationalism in India.

Hindu rāṣṭravāda (nationalism) began in the 19th century with the reform movements that were spearheaded by the so-called Bengal Renaissance, and associated with figures like Brahma Samaj founder Ram Mohan Roy, and Arya Samaj founder Dayanand Saraswati. It gained its greatest momentum during the Independence Movement in the 20th century, however, during which cultural and political movements converged into a potent form of religious nationalism with the emergence of the Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS) and the Vishva Hindu Parishad (VHP), organizations that are vital and very active in Indian politics today (Jaffrelot 1998).<sup>3</sup>

The term most associated with Hindu rāṣṭravāda is hindutva, coined in a pamphlet penned by Vinayak Damodar Savarkar in 1922, which means Hinduness. Hinduness largely excluded and discriminated against religious minorities, especially Muslims. Savarkar's colleague Syama Prasad Mookerjee founded the nationalist Bharatiya Jana Sangh (BJS), from which emerged the Bharatiya Janata Party (BJP), the current ruling party in India, both of which advocate hindutva, the idea that India should be the place for the protection of Hindu people and their culture. It emphasized that social, cultural, and political institutions should be based on Hindu thought and practice, and to achieve this a return to the golden age of rām rājya, the righteous rule of Ram, based on Hindu dharma (duty) was absolutely necessary. In other words, hindutva ideology called for a new nation, a Hindu rāṣṭra free from the influences of outsiders.

The nationalist "family" (parivār) of organizations just discussed evolved as a counterforce against the Congress party that had ruled India for much of its existence since Independence in 1947. It gained ascendancy largely as a result of an event that occurred in the 1990s, around the same time that Yugoslavia was falling apart. I turn to that event now, then move on to consider comparable events in the former Yugoslavia. The event in question is the destruction of the aforementioned Babri Masjid in December of 1992. The BJP took measures to memorialize the incidents surrounding the destruction of the mosque by Hindu right-wing nationalists, which left many dead, both Hindu and Muslim. It is to this tragic event that I now turn before returning to Serbia.

## 6. The Babri Masjid Incident

---

<sup>3</sup> It is important to point out, however, that the RSS was never a political party. Instead, it was conceived as a cultural organization, which allowed it to work within other political parties, even within the Congress party. Its attitudes thus often oscillated from one position to another, in many cases advocating paramilitary activity, while in others siding with the British. See, for example, Islam (2017).

The Babri Masjid in Ayodhya was built in 1528 by the first Mughal emperor named Babur. Fifty years later a Hindu poet named Tulsidas began composing a Hindi devotional text called the Ramcharitmanas (a popular vernacular version of the Sanskrit epic Ramayana), resulting in the growth of Ram bhakti (devotionalism) 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 (Lutgendorf 1991).

According to some analysts, which Anand Patwardhan (1991) has brilliantly captured on film, 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 Babur 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.<sup>4</sup> On December 23, 1949 a personal account disseminated concerning 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 was 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, then 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 place. October 30, 1990 was the predetermined date set for Advani's arrival in Ayodhya after the rathyātrā passed through many states in northern India, causing violence all along the way, during which thousands died or were seriously injured.

The VHP, the international cultural arm of the BJP, 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" (yātrā) 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

---

<sup>4</sup> At the same time, Hindu agitation in Ayodhya increasingly continues to pressure the government to build the temple without delay.



circumambulation of the holy precincts. This “coincidence” was, in fact, planned, so that the police would not be able to distinguish between pilgrims (yātrī) and kar sevaks, the so-called “volunteers” rallying around Advani to tear down the mosque. Thus, the volunteers were able to enter the sealed off area around the mosque. They were, however, unsuccessful in destroying it on that occasion, but the mosque was 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. He was much later exonerated of all charges concerning incitement of religious intolerance and communal violence. The BJP rules India today under the guidance of the prime minister named Narendra Modi, who himself was a member of the RSS in his youth, and continues to sympathize with the organization in the present. During his earlier rule as chief minister of Gujarat pogroms against Muslims occurred as well, but with his rise to national power he, too, was absolved of any wrongdoing in his home state, despite earlier accusations, which even prevented him from receiving a visa to enter the United States. While all of this communal violence was fomenting in India during the 1990s, Yugoslavia was falling apart, due to civil war and a revival of latent Serbian nationalism that took on religious undertones.

## 7. Pre- and Modern Serbian Nationalism

As Branimir Anzulovic (1999) has noted, the Eastern Orthodox Christian countries of Europe developed differently from the Christian and Protestant ones, which resulted in the Serbian Orthodox Church having strong ideological ties with the nation well into the eighteenth century. But even as Serbs started establishing ties with Western Europe from then on, the Serbian Orthodox Church continued to exert influence on Serbian culture, as did an older tribal ethos, in which primordial mythology was used ideologically to resurrect pre-Christian hero cults. This, coupled with romantic ideas borrowed from Western Europe about vernacular language and folk art as the purest expressions of the nation’s soul, served as the platform for the establishment of a “greater Serbia.”

The Pagan revival drew inspiration from nineteenth century Serbian historiography and oral tradition about the contested cataclysmic exodus in 1690 from the Pannonian plain, called the Great Migration, the consequence of which was transforming Kosovo from a purely Serbian place to one occupied by Albanians. It also pushed the Serb Patriarch Arsenije, the head of the Serbian Orthodox Church, north to Karlovci in 1713, bringing him into direct contact with the Hapsburgs in Vienna. As a result, the

Hapsburgs gave the Serbian Church a status similar to that they had under the Ottomans, which resulted in a higher degree of political autonomy among Serbians than the Roman Catholic Church had over Catholics.

It was during the Arsenije Patriarchy period that Enlightenment thinking from the West influenced such people as Dositej Obradović (1739-1811), who pushed for stronger ties to the West by discouraging elements of Serbian culture that had nationalist overtones, such as Pagan survivals and folk poetry emulating heroes who died violent deaths defending Serbia. Others, such as the aforementioned Vuk Karadžić, followed the nationalist Vladika Petar Petrović Njegoš (1813-1851), whose dramatic poem *Gorski vijenac* (“Mountain Wreath,” 1847) utilized religious symbolism to glorify the special nature of being Serbian by setting them up as the saviors of Europe who could expel the Turks, or die trying. These Romanticists, who were in opposition to the rationalists, were the ones responsible for reviving Pagan imagery and tribal ethos in modern Serbian literature. Their dedication to folk culture eventually swayed even the liberal Obradović. Later in his life he began collecting folk art and writing modern “folk” poetry in the Serbian vernacular, much in the same way that Rabindranath Tagore and Gurusaday Dutt did in India to instill a sense of vernacular nationalism among the urban intelligentsia.<sup>5</sup>

A central character that received increasing mention during this battle between rationalism and romanticism was Saint Sava (aka Stari Ras, d. January 12, 1236), who provided a bridge between the church, state, and nation beginning in 1219. Saint Sava, also known as The Enlightener, was a Serbian prince and Orthodox monk, the first Archbishop of the Serbian Church and the purported founder of Serbia law, thereby merging religion and the state, as Serbia became more autonomous (Anzulovic 1999: 23-24). In many respects, Saint Sava marks the beginning of classical Serbian history, while Obradović does the transition to the modern period. At first, these two figures may seem antithetical: Saint Sava was looking inward for a Serbian essence based on religion, while Obradović was outward looking, based on a western notion of a linguistically united nation state that was secular in nature. These two streams, however, would converge to create a modern form of religious nationalism. In fact, it was Obradović who introduced pan-Serbianism in 1783, when he coined the term

---

<sup>5</sup> By invoking Tagore’s name here, I do not wish to suggest that he was in any way an advocate of *hindutva*, but rather to point out that he was inspired to use folklore (*lok sāhitya*) in a way similar to Serbian folklorists, which is to say, as a vehicle to rally nationalists to act for the cause of independence, even if it meant fabricating the lore itself. Similarly, Gurusaday Dutt did the same, based on ethnic and cultural distinctness (see Korom 2006, 2010). The main difference is that Tagore and Dutt did not advocate a separate Bengali state apart from India, whereas Serbs did. This is why I refer to it as “vernacular” nationalism in the Indian context, regional nationalism within a multicultural nation state.

“Slavoserbian” to refer to all of the areas that would become part of Yugoslavia, a united Slavia. In his *Mezimac* (1818), he wrote the following:

The Serbs are called differently in different kingdoms and provinces: in Serbia, Serbians, ...in Bosnia, Bosnians, in Dalmatia, Dalmatians, in Herzegovina, Herzegovinians, in Montenegro, Montenegrins. ...The most ordinary Serb from Banat or Bačka finds in Serbia, in Bosnia and Herzegovina, in Dalmatia, especially in Croatia, in Slovenia and Strem, his own native language and his people, whether they be of Eastern or Roman faith (Anzulovic 1999: 73).

The tension that divided the Romanticists and the Rationalists, however, continued to be religious in nature. Dositej advocated secularism, but Njegoš à la Saint Sava advocated the elimination of other religions, since they were deemed to be the dividing factor of a united and greater Serbia. This clearly echoes Savarkar’s message in *Hindutva*, where he advocates a Hindu state based on the eradication of foreigners (i.e., Muslims). It was this conflict of the mythical and the rational that the historian Anzulovic (1999) sees as the spark that erupted into the conflagration that led to Yugoslavia’s demise after the death of Tito.

## 8. A Folkloric Interlude

Before moving on to the nineties, a few words about Vuk Karadžić are in order, since it was he who really propagated the linguistic theory of Pan-Serbianism adumbrated by Obradović. Karadžić, though Montenegrin by birth, argued that all Štokavian dialects were Serbian (minus Čakavian dialects spoken in the Dalmatian islands, and Magyar, spoken in Banat and Bačka). Since all the linguistic groups that became part of Yugoslavia spoke these dialects, it was natural that they should form one nation. His position received the approval of German Romanticists, among them Jakob Grimm (1785-1863), who advised Karadžić on collecting folklore, which resulted in his magnum opus, the four-volume *Srpske narodne pjesme* (Serbian Folk Songs).

Karadžić’s language/nation equation brought him into conflict with the Serbian Church, however, which equated religion with nation. But this conflict eventually subsided, since virtually all of the Štokavian speaking peoples fell under the Patriarch of Peć. The Church thus decided that it could continue to wield political power, so long as the majority of the people were under its religious jurisdiction. The problem was, however, that the imagined Serb people were split between those in the south who were ruled by the Ottomans and those in the north who were under the house of the

Hapsburgs, so while the northerners engaged in interacting with the Christian west, the southerners were more involved with attempts at liberation from the Muslim east.

It was during the period before WWI that the Serbian intelligentsia revived the Pagan solar deity Vid, who was a South Slavic war god, glorified in folk song as the defeater of Turks and Magyars. Vid was defeated with the advent of Christendom, just like Prince Lazarus was defeated in the Battle of Kosovo with the advent of the Muslim Turks, in both cases leading to the destruction of the Serbian state. Thus, the Battle of Kosovo mentioned earlier comes to be associated in folk tradition with the defeat of Paganism by Christianity. Later, Prince Lazarus, the loser at Kosovo becomes sanctified and associated with Saint Sava, both of whom become surreptitiously associated with Vid, since Vid's Day, the summer solstice, is also the day when the battle for Kosovo occurred. But because Vid was a Pagan god, the Serbian Church obviously did not celebrate him at first. However, religious authorities cleverly replaced him with the Biblical prophet Amos and the canonized Saint Lazarus as the object of reverence on that occasion.

The mythical associations above were propagated not by the perceived "folk," such as the rural peasantry of the Dinaric highlands who were identified with the Pagan-tribal ethos that originally worshipped Vid, but by the urban intelligentsia that harbored the patriotic myth of a greater Serbia, much in the same way that urban nationalists, such as Tagore and Dutt imagined the folk at roughly the same time in India (Korom 2006, 2010). As Anzulovic points out, Vid's Day first appears on Serbian calendars in the 1860s, the "time of the triumph of Vuk Karadžić's ideas and nationalist exuberance caused by progressive liberation from Turkish rule" (1999: 83-84), but becomes recognized as a church, national, and folk holiday in 1913, the year the Turks were defeated during the First Balkan War. On the same day the following year, a Serbian nationalist ignited WWI by assassinating the Archduke Franz Ferdinand, the heir to the Austro-Hungarian throne.

## 9. Returning to "Greater Serbia"

A number of other significant and symbolic events are associated with Vid's day, including a 1989 speech by Slobodan Milošević in Kosovo to celebrate the 600th anniversary of the famed battle infamously known as the Gazimestan Speech, in which he vowed to use arms to keep the Serbian people united. It should also be noted that just weeks prior to his speech, Lazar's remains were processed around Serb populated areas of Yugoslavia, where the relics were met by large groups of Serbian nationalists.

Milošević himself then moved around the fragmenting country on a political pilgrimage, much like Advani's rathyātrā in India, to trace the holy land known as Heavenly Serbia. This idea can be traced back to Saint Sava, who was convinced that the Serbian nation was chosen and holy because of its identity with one faith. From this perspective, there is no difference between the transcendental Serbia and the existential one. Myth and history thus blended together for the purposes of Serbian nationalism, which François Mitterand referred to as Serbian "imperialism" during his visit to Sarajevo on Vid's Day in 1992. The resurrection of a Dinaric Pagan heroic ethos associated with the cult of Vid had become part of the patriotic spirit of the Serbs, as Yugoslavia was breaking apart to the point that even the Serbian Orthodox Church accepted it, despite apologetics that would later emerge (Dobrijevic 2001; Vukomanović 1999).

In both India and Serbia, then, heroic epics and movement across sacred landscapes by politicians emulating heroic figures to rally the nationalist masses played out, each with tragic consequences. In India it led to the destruction of a minority religious place of worship that was an archaeological monument and to the further deterioration of Hindu-Muslim relationships. In the former Yugoslavia, it led to the destruction of an entire nation, including genocide committed against Muslims during civil war there. In both cases, religious nationalism targeting the Muslim Other, fomented extreme violence for the purposes of political ascendancy based on religious identity just as much as on linguistic identity.

## 10. Conclusion

Having provided a summary of two series of events separated spatially by over three thousand miles, let me conclude with a few brief observations. Although India and Serbia are very specific places with their own unique histories, their differences invite comparison on the question of religious nationalism. To begin with, both countries were colonized by alien others who practiced different religions. As a result, these others became demonized as antagonists in mythic epics that were composed to elevate certain heroes to the status of divine king and to advocate a utopian golden age. For India this was the era of the rule of Ram during the mythical satya yuga, the age of truth. For Serbs it was the brief reign of Petar I, which ran just from 1903-1914 (Anzulovic 1999: 89). In both places, the golden age is connected to a sacred place, so that Ayodhya takes on cosmic meaning for Hindus and Kosovo does the same for Serbs.

In both instances, medieval events triggered a long period of fomentation that resulted in the revival of militant nationalism in the pre- and modern period,

especially in postcolonial times. Tulsidas wrote the Ramcharitmanas to elevate the hero Ram to divine status, while guslars, the oral poets later studied by Albert Lord (1960), made the hero Lazar into a saint. Modern intellectuals who were also amateur folklorists, such as Rabindranath Tagore in India and Vuk Karadžić in Serbia, revived such hagiographies in their respective attempts to bolster the idea of building a vernacular culture based on a monolingual theory of nationhood as part of a freedom struggle. For Tagore it was Bengali, for Karadžić it was Serbian. Advani and Milošević continued this pattern in postcolonial times by mimicking divine heroes to bolster religious nationalism.

Regional narratives that became national myths developed over several centuries, but they were then appropriated and revived in the 1990s. Contemporary politicians used the same heroic narratives of Ram and Lazar respectively to rally militants based on misguided religious sentiment. In both cases, the revitalization of national myths concerning sacred ground, tinged with ideas about “chosen people,” led to the demonization of religious others. In the final analysis, it cannot be denied that it was religion that served as a purportedly unifying principle. In India, Advani called for all Hindus to unite against Muslims, while Milošević called on all Serbian Orthodox Christians to unite against Roman Catholic Croats and Muslim Bosniaks. The big difference, however, is the issue of scale. After all, the Babri Masjid affair did not bring about civil war and the destruction of an entire country in India, whereas in Yugoslavia, the nation could not be saved. However, what characterizes both, albeit on noticeably different scales, was violence instigated against an alien Other blamed for the subjugation of a majority group that was linguistically and religiously different from the subjugator, or at least perceived to be.<sup>6</sup>

The ultimate lesson to be learned here is that the secularization thesis advocated in the 1960s proved wrong. Berger, himself, one of the most important crafters of secularization theory in the sixties, even recanted his theory in 1999 with the publication of *The Desecularization of the World*, in which he argued that grand dichotomies between east and west do not often work. Indeed, in the two case studies analyzed here, one “eastern,” one “western,” I would argue that much can be gained by

---

<sup>6</sup> Interestingly, the linguistic distinction between Hindi-Urdu and Serbo-Croatian are based on virtually the same components. Both hyphenations are essentially the same languages from a formal, grammatical perspective, but they use scripts associated with different religions. Hence, Hindi is written in Devanagari script and associated with Hinduism, while Urdu is written in a modified Perso-Arabic script and associated with Muslims. Similarly, Serbian is written in Cyrillic and associated with Eastern Orthodoxy, while Croatian is written in Latin script and associated with Catholics. It has been religious affiliation that has separated the two in post-conflict times. Urdu, now the official language of Pakistan must be seen as different from Hindi, the lingua franca of India, just as Serbian must be seen as different from Croatian in order to distinguish independent nations from each other.

looking comparatively at countries as dissimilar as India and Serbia, where the uses and abuses of folklore were proved to serve similar political agendas.

## References

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities*, London: Verso.

Anderson, Walter

1923 *Kaiser und Abt: die Geshichte eines Schwanks*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Anzulovic, Branimir

1999 *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, New York: New York University Press.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baycroft, Timothy and David Hopkin

2012 *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*, Leiden: Brill.

Berger, Peter L.

1969 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.

Berger, Peter L(ed.)

1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann

1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books.

Blackburn, Stuart

1985 "Death and Deification: Folk Cults in Hinduism," *History of Religions* 24(3): 255-274.

Bošković, Aleksandar

2017 "Serbia and the Surplus of History: Being Small, Large, and Small Again," In U. Hannerz and A. Gingrich(eds.), *Small Countries: Structures and Sensibilities*, pp. 195-212, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Chatterjee, Partha

1993 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cocchiara, Giuseppe

- 1971 *The History of Folklore in Europe*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Dobrijevic, Irinej  
2001 “The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration,” *Serbian Studies* 15(1): 103-110.
- Gellner, Ernest  
1983 *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar(ed.)  
2001 *Alternative Modernities*, Durham, NC: Duke University Press.
- Islam, Shamsul  
2017 *Indian Freedom Movement and RSS: A Story of Betrayal*, Delhi: Pharos Media and Publication Pvt. Ltd.
- Jaffrelot, Christophe  
1996 *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, New York: Columbia University Press.
- Javarek, Vera  
1956 “Material from English Writers in the ‘Mezimac’ of Dositej Obradović,” *Slavonic and East European Review* 34(83): 426-442.
- Karadžić Vuk Stefanović  
1875 *Srpske narodne pjesme, 4 Volumes*, Beću: U nakladi Ane udovice V. S. Karadžića.
- Korom, Frank J.  
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 Press Ltd.  
2006 “The Role of Folklore in Tagore’s Vernacular Nationalism,” In Krishna Sen, (ed.), *Tagore and Modernity*, pp. 34-58, Kolkata: Dasgupta & Co. Pvt. Ltd.
- Kroeber, Alfred L.  
1917 “The Superorganic,” *American Anthropologist* 19(2): 163-213.
- Lord, Albert B.  
1960 *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lutgendorf, Philip  
1991 *The Life of a Text: Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, Berkeley: University of California Press.
- Moore, Sally Falk  
1989 “The Production of Cultural Pluralism as a Process,” *Public Culture* 1(2): 26-49.
- Njegoš, Vladika Petar Petrović



- 1847 *Gorski vijenac*, Vienna: Mekhitarist Monastery of Vienna.
- Obradović, Dositej  
 1818 *Mezimac*, Budim: Slaveno-srbska pečatnja Kraljevskago vseučilišta vengerskago.
- Patwardhan, Anand  
 1992 *Ram ke Nam (DVD)*, Bombay: Patwardhan Productions.
- Pavlović, Aleksandar  
 2009 "Rereading the Kosovo Epic: Origins of the 'Heavenly Serbia' in the Oral Tradition," *Serbian Studies* 23(1): 83-96.
- Sahlins, Marshall  
 1985 *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press.  
 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sarkar, Sumit  
 2016 "Nationalisms in India," In D. M. Peers and N. Gooptu(eds.), *India and the British Empire*, pp. 135-167, New York: Oxford University Press.
- Savarkar, Vinayak Damodar  
 1942 (1922) *Hindutva*, Poona: S.R. Date.
- Smith, Jonathan Z.  
 1982 *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press.
- Spencer, Herbert  
 1876 *Principles of Sociology, 3 Volumes*, New York: D. Appleton and Company.  
 1896 *Social Statics*, New York: D. Appleton and Company.
- Tagore, Rabindranath  
 1917 *Nationalism*, London: Macmillan and Company, Limited.
- Veer, Peter van der  
 2016 *The Value of Comparison*, Durham, NC: Duke University Press.  
 1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.
- Vjekoslav, Perica  
 2002 *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, New York: Oxford University Press.
- Vukomanović, Milan  
 1999 "The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and 'Minor' Religious Communities in the Former Yugoslavia," *Facta Universitatis* 2(6): 15-22.

自分史のなかに書かれる老い  
——沖縄県の高齢者向け自分史講座を事例とする人類学的研究——

菅沼 文乃

キーワード

自分史、老い、沖縄

1. 序論——現代日本社会における自分史の展開と本研究の目的

世界規模での高齢化が予測される現代社会において、老いは衰えや社会問題というネガティブな印象と合わせて語られることが多い。一方、いかに老いに抗するか（アンチエイジング）、いかに老いを充実させるか（サクセスフルエイジング）、生産的・活動的な老後を実現するか（プロダクティブエイジング）という、老いの不安に対抗するような言説も関心を集めている。そのようななか、自らの老いを積極的に振り返り、文章作品として綴る、自分史という試みがある。

自分史とは「自己の経験や人生が書き綴られたものを包括し、個人が自身であらわす『伝記的書き物 autobiographical writings』」（小林 2017: 493）である<sup>1</sup>。同義、あるいは類似のものとして手記、自叙伝、人生史などがあげられるが、総じてある個人が自己の経験をふりかえり、整理し、記録するという過程からなる、自らの人生全体を語る文章作品であるといえる。

自分史という語をはじめて用いたのは、歴史学者の色川大吉である。色川は歴史書の“客観的”記述において書き手の超越的立場を疑問視し、個人史の積み重ねから主観的な歴史を検討するというアプローチとして、1960年代末に始まっていた橋本義夫による市井の文章運動である「ふだん記」運動<sup>2</sup>を参照する自分史を提案した（色川 1975, 1992）。

1975年に色川が『ある昭和史——自分史の試み』を発表してまもなくの、自分史という活動が一般に知られた最初期に書かれた自分史の書き手の中心は、当時 70～80 歳代の男性であった。彼らによる自分史は、激動の昭和時代を乗り越えてきた自らの人生の記録を

---

<sup>1</sup> 自らの経験を自らがストーリーとして文字記録にまとめる自分史に対し、口述で述べられた語りから研究者とストーリーを引き出すのがライフストーリー研究である。後者は、研究者が口述者との対面的相互作用の末に編まれているという性質上、口述の段階で研究者が関与するため、研究者の視点がその口述資料のなかに反映されうる資料であるといえる。

<sup>2</sup> 市井の人々が自らの思い出や生活の記録を文章とし発表する場の創出を目的とする学習活動であり、戦前の「生活綴り方運動」、戦後の「生活記録運動」を継承するものとして位置づけられる（小林 1997: 42-53）。現在は日本各地にふだん記のグループがあり、ふだん記誌の発行や交流会を実施している。

書き残そうとするものが多く、とりわけ戦争の経験は多くの自分史で取りあげられた。青年・壮年期の戦場での経験や戦闘体験の描写からは、戦争に翻弄された時代を生き延びてきたことの証として自分史がまとめられたことがうかがえる（小林 1997: 56-64）。とはいえ、自らの人生を時系列的にまとめあげるだけでなく、自費出版することを目指す自分史は、当初はハードルの高い趣味活動として認識されていたようで、自分史が提唱されてしばらくは「年老いて時間的にも経済的にもゆとりのある人が自分史を書くものだ、という生涯学習のひとつの固定観念」（杉座 2017: 14）があったことが指摘されている。

しかし自分史の自費出版へのハードルは、1984年に福山琢磨が設立した「自費出版センター」を皮切りとした「物語産業」の誕生により大きく下がることとなる（小林 1997: 56-57）。また同年に福山が考案した、記入式で自分史を作成できる『自分史マニュアル メモリーノート』、これを携えた「自分史作り方教室」の全国各地での開催によって、自費出版される自分史だけでなく、高齢者向け・一般向けの自分史講座の増加というかたちで、自分史への一般の接点は拡大した。こうして1980年代、自分史はひとつのブームとなるとともに徐々にその枠組みを広げていく<sup>3</sup>（小林 1997: 56-64）。

1990年代になると、記録を残すことを目的とするのではなく、年祝いや定年退職を機に、人生をふりかえることを動機とする自分史の出版が増加する（小林 1997: 126-128）。また、この時期には書き手の中心が60歳代（自分史作成当時、1930年代生まれ）に移ったことから、戦争の経験は子供時代の記述の一部として綴られる程度となった（小林 1997: 127-128）。書き手の変化としてはほかに、女性による自費出版の増加も指摘される（小林 1997: 126-128）。

さらに2000年代、インターネットの普及によって自分史は新たな展開を迎える。自分史の執筆と出版を支援するサービスや、オンライン上での自分史作成サービス<sup>4</sup>、SNSで自分史を綴る動きがみられるようになったのである<sup>5</sup>。書籍などの紙媒体についても、必ずしも時系列的な記述方法をとるのではなく、また俳句や短歌、写真を多く採用するものなど、多様なかたちで自らの人生を表現するものが生まれている<sup>6</sup>（小林 2017: 493）。ま

<sup>3</sup> 自分史ブームを支えたものにはほかに、福山が1988年に開始した自分史の回覧読書システム「本の渡り鳥」がある。「本の渡り鳥」は、書き手の身内や友人だけでなく、広く読まれるものとして自分史を位置づける役割を果たした。くわえて、感想文ノートを介して読後の感想を書き手に還元する仕組みも内包していたことから、自分史をめぐるコミュニティとしても機能した（小林 1997: 126-128, 163）。

<sup>4</sup> インターネット検索エンジンであるGoogleでの「自分史 出版」の検索結果は約12,200,000件、「自分史 作成」は約11,900,000件である。また本研究で自分史としてあつかう対象ではないが自分史の執筆を代行するサービスおよびそれへの関心も高いのか、「自分史 代行」での検索結果は約739,000件である（2018年11月18日時点）。そのほか、スマートフォンでも自分史が作成できるアプリの提供も2010年代半ばから始まっている。

<sup>5</sup> 2018年にインタビューを行った日本自分史センター（愛知県春日井市が運営）の職員は、自分史が書かれる媒体の多様化のために全国の自分史サークルや個人から自分史やそれにまつわる書籍、冊子が寄贈される自分史全体の把握がより難しくなっていると語った。

<sup>6</sup> 橋本が主導したふだん記には、一貫性をもって記述する自伝の形式をとるものだけでなく、個人の追憶を統一せず書く回想記や詩によって自身の半生を描く形式をとるものも多い。

た公募形式の自分史作品の表彰制度<sup>7</sup>や、自分史の魅力を広めることを目的としたイベント<sup>8</sup>が日本各地で開催されているほか、短編の作品を公募し作品集として刊行する事業<sup>9</sup>を実施する団体も登場した。新聞や雑誌への投稿も自分史へのひとつのアプローチであるともみることできるだろう。また、自己分析の一環として学校教育現場に自分史学習を取り入れる動きもみられ、さらに終活、エンディングノートなどの死を前提として自らの人生の回顧を提案する諸活動にも関心が集まっている。

以上のように、とりわけ2000年代以降の自分史の多様化は、書き手の自分史への認識や位置づけ、自分史への取り組みかたにも影響を及ぼしていることが想定される。一方で、自分史がこれまでの人生を回顧しまとめあげる、ひいては自らの老いと積極的に対峙する作業をとまなうものであることは共通している。

このことをふまえて、本研究では、自分史を書くという実践に焦点を当て、自分史の書き手が生きている老いの一端を探ることを目的とする。事例とするのは、2010年に行った沖縄県都市部のフィールドワークで得た、自分史同好会に参加する2人の老年者である。なお、事例でいう自分史には、「“自分史”を冠する趣味講座や教室、あるいは日常生活のなかで書かれた、ある個人が自らの経験を主軸としてまとめた文章作品」、つまり、自分史と聞いて想起されるような、自らの人生経験を時系列的かつ網羅的にまとめて自費出版された形態のものだけでなく、人生の一時期に焦点を当てたり、テーマを絞るなどした短編や、書店に流通しない冊子や文集の形態をとるものも含むことを、先に断っておく。

## 2. 老年者<sup>10</sup>による自分史に関する先行研究と本研究の方法

老年者が書く自分史に関する日本の研究<sup>11</sup>には、自分史の記述を歴史・地域史と比較検

---

<sup>7</sup> 北九州市が主催する北九州市自分史文学賞(2014年度からは林芙美子文学賞)、日本自分史学会の主催による日本自分史大賞などがある。北九州市自分史文学賞は日本国内をはじめ海外在住の日本人からも作品を募集し、毎年400点前後の応募があった。林芙美子文学賞は自分史作品に限らない文学賞であり、優秀作品は朝日新聞社が出版する『小説トリッパー』に掲載される。また同市には小中学生を対象としたノンフィクション文学賞も設置されている。

<sup>8</sup> 自分史の魅力と活用法を伝え、自分らしく生きる人を増やすことを目的とする自分史活用推進協議会が実施していた自分史フェスティバルなどがある。自分史フェスティバルは2013年から2017年まで、東京を起点として全国で開催された。

<sup>9</sup> 日本自分史センターが刊行する『自分史作品集』などがある。『自分史作品集』の刊行は日本自分史センターの発足にともなう記念事業として始まった。初年である平成12年(2000年)刊行の『わたしが輝いた日』には投稿された作品全67編が収録された。以降毎年テーマを変えながら年一冊の刊行を続けている。

<sup>10</sup> 本研究では、高齢者という語が政策的に用いられる状況を鑑みて、とくに社会政策面においては「高齢者」という語を、そのような意図をもたない場合には中立な語として「老年者」を使用する。

<sup>11</sup> 海外での自分史研究に類するものとしては、人生の思い起こし(人生回想)やそれが基本的に他者によって記述された「人生物語」を分析の対象とするバトラー(1963)やクローセン(2003)の研究、人生史を量的データとしてあつかうブルックナー&マイヤー(2003)

討する歴史的視点、自分史がどのような目的意識のもとに書かれるのか、また自分史が書き手にどのような役割を果たすのかを探る自己論的視点、自分史作成を目標に掲げる講座・教室などのコミュニティに着目するもの、とくに著名人の自叙伝を社会状況や歴史に即して分析するものがある。ここでは、本研究の目的にかかわる先行研究として、自己論的視点に基づく研究と自分史コミュニティに着目する研究を取りあげる。

まずは、書き手の目的意識に焦点を当てた自己論的視点に基づく自分史研究である。小林は、自分史(=人生のストーリー)について、それが生まれてくる社会的な背景と、人生のストーリーと個人との関係について検討するなかで、自分史を書く動機を「自分自身の人生をふりかえること」と「人生を記録し誰かに伝えること」に整理する(小林 1997: 77-90)。

「人生をふりかえること」を動機とする自分史は、自らの人生の経験と積極的に向き合い、人生を再評価するための自分史である。とくに、明るい、プラスの経験のみでなく、困難な経験をも文章化することで、それを再整理し、人生を再評価する機能を、この自分史はもつ(小林 2017; 杉座 2017; 菅沼 1998, 1999)。これに対して、記録し残すこと、伝えることを動機とする自分史は、「自らの経験を『伝えたい』という強い動機」(川又 1999: 11)のもとに書かれるものであり、「ふりかえる」自分史よりも子や孫、未来の読者などの伝える相手の存在を強く意識する(小林 1997: 90-95)<sup>12</sup>。

とくに、どちらの自分史の記述にも戦争体験や家族の喪失などのエピソードがたびたび登場することが、自己論的視点に立つ研究では重要視される。こうした経験を文字化し、発表するには葛藤をとまなうが、それを乗り越えることで、ネガティブな経験を一流れのエピソードとしてとらえなおし、意味づけする役割を自分史は果たするのである(小林 2017: 486; 菅沼 1998)。自分史作成のマニュアル本・ガイド本における「『自分の人生はなんだったのだ』という問いへの答え」(立花 2013: 11)、「自分という個別の存在が確かにある年月・・・この日本の風景のなかで生きてきたという生存の証」(三田 2012: 7)といった記述を参照しても、自分史を書くことはもとより自分の再認識、自己認識をとまなう行為であるといえるだろう<sup>13</sup>。

また、老年者にとって自分史を書くことは、自らの老いを自らのなかに位置づける機能ももつ。たとえば田名場は、個人の人生に生じたライフイベントを地域や社会全体の歴史と重ね合わせながら語ることによって、自分史の書き手が自らの老いを相互作用的に内面化していくことを指摘する(田名場 1998)。さらに、老いの自覚が自分史にとりかかるきっかけとされることもある。たとえば家族の死や長寿祝いなどを体験することで、自らの人生の残りを意識し、自分の経験を記録し残すことへの関心が高まるのが、小林によっ

---

などの研究がある。またライフストーリーの書き方、ライフストーリーのインタビューの方法を解説する研究もある(アトキンソン 2006)。しかし本研究では、日本社会における自分史のひとつとして沖縄の自分史を取りあげるため、これらの先行研究の整理は今後の課題としたい。

<sup>12</sup> 伝えることへの関心の高まりは、近年、老年者の経験を子や孫へと伝える機会が減少していること、直接口述で伝えるにいと考える心情も影響している(川又 1999)。

<sup>13</sup> これを発展させ、自己の経験をふりかえり、整理し、記録する自分史作成の作業を自己分析の一環とする「未来志向の自分史」を大学教育に取り入れる動きも生まれている(杉座 2017)。

て指摘されている(小林 1997: 87-90)。老年者にとって自分史を書くことは、年を取ることのリアリティと切り離せない行為でもある(田名場 1998)。

以上のように、書き手の目的意識に注目して整理すると、自分史を書くことは非常に内省的で個人的な実践である一方で、自分史講座や教室、自主サークルなどの自分史コミュニティが自分史に果たす役割も大きい。たとえば小林は、自分史コミュニティを『『人生の物語』を生み出す共同体』(小林 1997: 32)と表現する。というのは、自分史コミュニティでは、文章を書く技術の向上よりも人生のストーリーを活字化し作品としてまとめることが重要視されるためである<sup>14</sup>。また、作品となった文章をほかのメンバーが読み、評し、感想をよせるという書き手と読み手の関係性は作品化を継続的にうながす役割も果たす。

また、小林は自分史を指導する立場にある「第二の生産者」が自分史コミュニティに果たす役割についても整理している(小林 2017: 492-493)。第二の生産者は、国文学者や編集者といった、書くことのスキルをもった者が務めることが多いが、そうしたキャリアや彼らの指導による書く技術の習得・上達自体が、自分史コミュニティにおいて自分史を書くことをうながすのではない。重要なのは、たとえば第二の生産者が自身のネガティブな経験をコミュニティで共有することなどから形成される、コミュニティ内での互酬的なやりとりであり、そのなかから生み出される第二の生産者とコミュニティメンバーとの信頼関係なのである(小林 2017: 482-493)。

以上の研究は、自分史を書くことが書き手の自己の再認識や人生の再評価、書くことによる人生の経験の肯定化をうながすという書き手に対する自分史の機能や、自分史コミュニティが自分史を書くことに果たす役割に重点を置いている。一方で、この視点のみでは書き手個人の老いのありようを読み解くことは難しい。たとえば、書き手はどのように老いてきて、どのように過去をふりかえり、それをどのように整理するのか、その整理が今の彼らにどう生かされているのか、などという、書き手個人の老いを前提とした自分史への取り組みに対する具体的な検討は、これらの研究視点のみでは十分ではないのである。

このことについて本研究では、老年者の加齢意識について議論した医療人類学者のカウフマンによる、老年者によるライフヒストリーの研究を参照したい(カウフマン 1988)。カウフマンは、老年者のライフヒストリーにおける「テーマ」は、自らの人生体験を解釈・位置づけるのに重要な意味をもつこと、テーマはその老年者が暮らす歴史的・地理的・社会的状況、日常生活、社会の価値観などにも特徴づけられることを指摘している(カウフマン 1988: 20-27)。本研究で事例とする沖縄で発表される自分史にも、後述するように、戦争の体験を記録し後世に伝えることが重視されるという傾向がある。この地域の特徴をふまえたうえで、それぞれの自分史に書かれるテーマに注目することで、自分史への取り組みの個別性をより具体的にすることができると考えるのである。

以降では、まず沖縄という地域が抱える歴史的背景を鑑みて、沖縄社会において発表される自分史の特徴を確認する。そのうえで、自分史を書くことが書き手にどのように意味づけられ、自分史を書くなかで書き手はいかに自らの老いと向き合うのかを検討していく。

---

14 一方で日本自分史センターが全国から公募し発刊する『掌編自分史作品集』の採用に当たっては、記述する技術、読み手を意識した記述の技術を重視している。また自分史講座や自分史友の会などで自分史の書き方を学んだ結果、書かれた自分史の方向性がある程度定まる可能性の指摘もある(川又 1999)。

### 3. 沖縄の老年者による「自分史を書く」実践

この節では、自分史同好会参加者へのインタビューの結果を中心に記述していくが、事例に入る前に、日本本土とは異なる歴史をもつ沖縄における自分史、とくに 2000 年代以降に老年者によって書かれた自分史の特徴を確認しておく。

沖縄の老年者による自分史は、2000 年代に入ってもなお戦争の体験をあつかうものが多い（内田 2003; 宮城 2010; 神谷 2011; 大城 2014 など）。書き手の中心は、沖縄戦やそれに続く米軍統治という経験を共通してもつ世代であることから、これらの経験を記録に残し、子・孫世代に伝えたいと考えることが自分史を書く動機になり、その記述が自分史の大きな部分を占める傾向にある<sup>15</sup>。たとえば、戦時に部隊に所属していたり、少年兵部隊である鉄血勤皇隊、ひめゆり学徒隊などに動員された経験、民間人として経験した空襲や戦後の苦難について記述した書籍が多く刊行されている<sup>16</sup>。地域社会の特有の歴史のなかで経験された個人的な体験が自分史に書かれることは沖縄の自分史に限らないが、こと沖縄の自分史については、個人が地域共同体に共通の経験をふりかえることを通して個人の歴史が共有され、またそれによって地域の共同性が維持される「記憶の共同体」としての側面が強いことが先行研究から指摘されている（小林 1997: 102-124; 天野 2006: 191-202）。

また、戦争体験を記そうとする活動は個人的なものに限られない。たとえば那覇市史は市民の戦時・戦後の体験を、公募原稿、聞き取り、座談会の形式で掲載している（那覇市企画部市史編集室 1974, 1981）。ほかにも新聞社が老年者の戦争体験、戦後の経験談を募集・取材することも多く、紙面掲載を経たのちに単行本として出版されるものもある。しかしこの場合、書き手が記者であるなど語り手と書き手が同一でないものもあること、また戦後社会における政治性の強い記述も含まれることには留意すべきだろう。

さらに沖縄の自分史に特徴的なものとして、門中会による個人史の出版があげられる。これは医師や教員などを務めた故人の人生経験について、父系親族集団である門中がその名誉を周知させるために出版するもので、子や配偶者によって書かれるものが多いため、本研究が想定する自分史とは異なる性質をもつ。また長寿祝い<sup>17</sup>で配布するために本人や家族が自分史を書き、出版することもある。とくに 88 歳のトーカチの祝い、97 歳のカジ

<sup>15</sup> 一方で、戦争体験者がさらに高齢になったことで、最近は闘病体験や介護体験を記録するものも増加しているようである。

<sup>16</sup> とくにひめゆり学徒隊に関しては、ひめゆり平和祈念資料館において元学徒隊による講話が語り手の高齢化により終了したこともあってか、元学徒隊による自分史の出版が相次いでいる（島袋 2018; 本村 2016 など）。

<sup>17</sup> 沖縄の長寿祝いは 12 年を周期とする生年祝いであるトゥシビー、88 歳に行われるトーカチ、97 歳に行われるカジマヤーなどがある。トーカチやカジマヤーには多くの人々が祝いに駆けつけ、カジマヤーでは地域をあげた祝宴が催されることも珍しくない。これらの儀礼は老年者への敬意に基づくものであるのはもちろんのこと、長寿者にあやかるという意味合いが大きい（那覇市企画部市史編集室 1979: 620-625）。

マヤーの祝いでは招待客に配布されることも多い<sup>18</sup>。

### 3-1. 事例——老人憩の家・自分史同好会の概要

自分史同好会は、月に1回、土曜日の午後にN市の高齢者福祉施設である老人憩の家の小会議室で行われる。同好会は2005年に発足、参加者は2010年時点で女性5名である。参加者はこれまでの経験や思い出、昨今心に留まったエピソードをエッセイ形式でまとめ、毎回発表することになっている。なお、この講座は2011年に規模縮小のため、短歌同好会に吸収合併された。

以上のような運営形態であるため、私が見学できたのは2010年8月の回のみであった。この回の流れは以下のとおりである。

開始時刻を過ぎると、講師が待機している小さな会議室に参加者のうち3人が集まる。室内に入ると参加者は誰ともなしに雑談を始める。ある参加者が体重管理の必要性について語ると、「年寄りには痩せなければ」とみな賛同する。そこから出産と老化による体形の崩れへと話は進行する。「30歳のときには3人の子供がいた」とある参加者が語ると、子育ての苦勞へと話は移り、夫が医師であるという参加者が「内助の功」と評されると、彼女は「(夫が)医学部のインターンのころは収入が少なくて。(中略)今は息子が病院に勤めているけど、足りないのは嫁」と場を沸かせる。講師も雑談の場に入っており、参加者に問いかけ、ときには話題を提供する。そのころ、ひとりの参加者が遅刻ながらも入室する。彼女によれば、もうひとは摸合<sup>19</sup>でもう少し遅くなるという。

ひとまず利用者が集まったため、講師は場を簡単に取りまとめ、参加者が「これまでの歩みについて」記述してきたものを音読するようながす。ここで「あくまで品評ではない」と講師は私に強調する。この「音読」について、参加者らは最初は「ボケ防止」だと思っていたと私に語る。参加者のひとりが「昔の修身は音読したらまる覚えだったのに」などと話を継ぎ、場は常に和やかな雰囲気で行進する。発表は全員が行うのではなく、この回で発表したのは1名のみであった。「書いてきた人が(発表)する」のだと、参加者は私に語った。

このように、自分史同好会では短い文章をもちより発表を行うが、講師が強調するように文章の添削や内容への助言は行われず参加者同士で感想を出し合うにとどまる。

後日、自分史同好会参加者に対して、自分史への思いを自由に語ってもらうことを目的とした個別のインタビューを依頼した。以下、インタビューに応じてくれた2人の事例を紹介する。

---

<sup>18</sup> 実際に、調査対象となった自分史同好会に、医師である夫のトーカーの祝いに合わせ自らの自分史を作成・配布した参加者がいた。彼女の自分史はハードカバーで製本され、夫の写真や一族の集合写真も合わせて綴られていた。

<sup>19</sup> 沖縄社会にみられる相互扶助的な金融システムである。冠婚葬祭などまとまった金銭の支払いが必要な機会における経済的手助けだけでなく、知人・友人同士の親睦的な意味合いをもつ場合もある(那覇市企画部市史編集室 1979: 315-320; 岡野 2008: 502)。とくに、移住者や移民が移住先での不安定な生活状況にあたって、同郷者同士で摸合を実施し、金策にあてることはよくみられる。



### 3-2. Iさん (70代・女性)

Iさんは沖縄本島南部出身で、幼い頃両親を亡くし、オジ夫婦に育てられた。「父は戦争前に亡くなり、母と祖父は屋敷の防空壕に逃げたが、部落にガソリンをまかれ火をつけられて即死した。・・・母と避難したほかの兄弟は母の死をみているはず。自分と妹は山に避難して、家が焼かれるのをみた。頼れるのは自分だけだと、幼い姉弟を残してはいけなかった」と思った。「両親がいなかったので、オジに引き取られ、芋を育てないといけなかった」。Iさんは「勉強したいという気持ちはたくさんあり、夜通し（勉強）してでも負けたくない」と思うほど勉強に熱心であったが、オジ夫婦の世話になる兄弟たちの最年長としての責任感と、青空学級の定員に入れなかったために、小学6年生で小学校を辞めざるを得なかったという。

20歳で同郷の夫と結婚後、1967年から現在までN市に居住している。夫とは死別しており、子は婚出した娘ばかりであるため、現在はひとり暮らしである。

小学校に満足に通えなかったIさんは、結婚後から数多くの習い事をしてきた。「夫の理解があったので、時間があつたら洋裁や生け花、料理、ペン習字、書道を習っていた」。しかしながら、自分史にはもともとは関心がなかったという。

Iさんが自分史同好会に参加した直接のきっかけは、友人の自分史を読んだことである。「もともと自分史というよりは文章がうまくなりたかった。こういう同好会に入っていればうまくなるか、とと思って」というIさんは学びへの意欲が強く、自分史同好会参加以前から多くの生涯学習教室に参加していた。そのなかに文章教室もあり、ここで夫の年忌をテーマとしたエッセイを新聞に投稿し、採用されたことがあるという。その内容を、Iさんは記事のスクラップを読み返しながら、次のように私に教えてくれた。「1月12日は夫の5年忌だが、私は風邪気味だった。正月料理は冷凍でストックしてあるが、お供えが気になった<sup>20</sup>・・・(中略)・・・長女は(彼女の)夫と子と長いお祈りをした。次女は理論家なので、線香をあげて『あの世はどうか』でおしまい。でも、主人も形式的なことは好きではなかったし、『水入らずで(過ごせて)よかったね』と思った」。当時通っていた文章教室の講師が採用を喜んでくれたこともうれしかったという。この経験から文章を書くことへの関心が高まり、また同じ憩の家を利用する友人が発表したという自分史を読ませてもらったことから、Iさんは自分史という文章表現に関心をもったのだという。自分史同好会への参加に加えて、文章を書くために市内の老人福祉センターでパソコンの講座を70歳から受講し、1年がかりでワープロソフトの操作を学んだ。その後も何度か新聞に文章を投稿し、掲載された記事は、上述のものと同様ファイルに綴じて管理している。

自分史を書く実践およびそのなかでのテーマの選定に注目したうえで見いだされるIさんの事例の特徴は、ひとつに技術上達に強い関心をもって取り組んでいることである。そのために、毎回会で文章を発表することを目標としているほどであるが、自分史同好会は講師が指導を行わない方針をとるため、これを不満に思っている。「先生から学ぶことはない。ただ自分たちが学ぶ」。この方針のため、入会希望者が見学に来てでも参加に至らないことにも苦言を呈した。「様子をみにきて、『(指導がないから)なんともならん』と辞めてい

<sup>20</sup> 沖縄では旧暦1月16日をグソーヌソーグッチ(後生の正月)とし、墓参りし、ごちそうを備え祝う慣習がある(那覇市企画部市史編集室 1979: 515-556; 名嘉真 2008: 182)。

く。男性(の参加者)もひとりいて、文章が上手だったが、(添削をしない)あの様子を見てから、上達がないと思ったのか辞めてしまった……。とても上手な人たちがいるので、ちょっと添削つけば(いいと思うのに)」とIさんは語っている。

また、Iさんは自分史を書く理由だけでなく、すでに書かれた自分史についても、学びや努力が大切だという考えと結びつけて説明する。たとえば、上述したような幼少期の経験や戦争の体験をはじめてまとめた小冊子である『シンメーナビー<sup>21</sup>』について、Iさんは次のような語りを加えた。「自分は結婚よりは勉強が好きだった。中学を出てもそうだった。田舎では、周りは毛遊び<sup>22</sup>をしていたが、自分は無頓着だった。繕いものや読み書きが好きで、私が外に出ると『雨降らんかね』と言われるくらいだった……。しかし、一生懸命勉強しても畑に行かされる。オジオバに迷惑をかけてはいけない、と冷静なところがあった」。Iさんにとって『シンメーナビー』は、単に幼少期を記録したものではなく、現在までいたる学びへの強い関心や向上心の根底にある体験を明示する意味ももっていることがうかがえる<sup>23</sup>。

さらに、ただ人生の経験を記録するのではなく「感情を書くこと」を重視していることも重要である。Iさんは夫の年忌などの思い出や、日々の隣人とのやりとりなどのテーマを好んで取りあげている。これは自分史同好会を紹介してくれた友人の文章の影響であるという。「その人の本は、知識でなく心を書いていて、心をうった」。とくに、その友人が書いた娘が嫁ぐ際の母親の心情を綴った友人の文章を読んだ際には、「自分は(娘を嫁がせたとき)そうした心境になれなかったので、卑下してしまった」ともいう。それでも「私は私と考え直し」、また啓発本の文章や信仰しているカトリックの教えを引用しながら「物事は最後までやり遂げないと(いけない)」と思うようになったのだという。実際、はじめてエッセイが採用されたときには「思いは努力すれば実るのでは」と強く感じたという。続けて、「心がけているのは、もっと内面、知恵をもっと磨かなければ、ということ」とも語った。

### 3-3. Sさん(80代・女性)

Sさんは戦前からN市内に居住し、2010年で81歳になる。夫とは死別しており、2009年、夫の33回忌を迎えた。現在は独身の長男と2人暮らしをしている。

沖縄戦時、第一高等女学校(以下一高女)の学生だったSさんは、市内の製菓工場に動員され、黒砂糖で金平糖を作っていた。「朝7時ごろボンボンと音がしたので、演習かと思いつつ不審に思っていたところ、低空飛行する飛行機をみた」。これは空襲、と思隣の空き家へ避難したという。その時の様子をSさんは次のように語る。「高射砲、焼夷弾。バラックは崩れ、猫が顔を出す。そこに焼夷弾で夕方まで燃え、焼け野原。昼は機銃...」。

<sup>21</sup> 沖縄の調理器具で「四枚鍋」の意味。Iさんは自らの幼少期を象徴するものとして、日々芋を炊いたというこの鍋の名前を自分史冊子のタイトルに採用したという。

<sup>22</sup> 未婚の青年男女が夜間に野外で楽しむ集団的交友の一形態。毛遊びで意気投合した男女が結婚に至る例も多かった(津波 2008: 515)。

<sup>23</sup> Iさんは現在も「学校に行っていないから、ボケ防止云々ではなくもっと賢くなりたいと思って」多様な趣味活動、また長年信仰するカトリック教会でのボランティアに取り組んでいる。

その後沖縄本島中部に移り、1 か月を過ごす。そこでも女子供の避難命令が出ると、本島北部に移動した。1945 年、S さんは学校に戻り、寮に入る。しかし一高女が空襲で爆撃を受けたため、S さんは命からがら貨物駅まで向かい、母親・兄弟と合流、最終的に本島北部に疎開した。そこで「盗みを働きながらも生活を続けた」が捕虜になったという。これらの経験は、自分史のひとつに記されている。

戦後は一高女としての経歴を生かし、貿易庁や民間の貿易会社でのクラークタイピストをつとめた後、一時上京し美容の技術を学んだ。その後 N 市に戻り、夫とともに美容院を 60 歳まで経営した。子どもが成人し家を離れた後、地域に世話になったという気持ちから、地域に対する「恩返し」という念が強くなった。「仕事ばかりやっているとできない地域のことをやろうと（思った）。婦人会とか、公民館にも行ってみたい。いろいろなものにチャレンジしたい。経験としていいんじゃないの?」。その一環として、英会話やワープロ、墨絵などの市民講座や高齢者向けサービスに顔を出すようになったという。また、2010 年時点では居住する地域の自治会長をつとめており、地域の行事や祭祀にも積極的に関与している。

S さんが自分史に取り組むきっかけとなったのは、新聞のコーナーである「人生 80 年リレーエッセー」への寄稿である。書くことを趣味に生きたい、という友人に勧められ、一高女の同級生 3 名で「これからの私」を綴った。「書いてみると、書きたいことがたくさんあることに気づいた」という。この経験から、市内の別地域の公民館で現在の同好会講師がつとめる自分史講座を受講し、初のエッセイ集を書きあげる。

以降、いくつかの自分史講座に参加し、すでに何冊かの簡易な冊子を作成している。また、息子が新聞社に勤めていることから新聞への投稿も意欲的に続けており、S さんが一高女に入学して 50 年目に開かれた同窓会でのエピソードなど、一高女をテーマとした文章が何度か掲載されている。I さんと同様、S さんも採用された記事はファイルに保存しており、同級生とそれぞれの文章を読みあい、感想を話し合うこともあるという。

以上のように、S さんの自分史の取り組みの特徴は、一高女出身であるという経験が如実に表れていることである。彼女は上述したタイピストをしていた当時の出来事や日本復帰前の沖縄の貿易商をテーマとした文章も書いているが、いずれも一高女出身であることを背景とした内容である。一方、老後の活動についてはインタビュー時点では文章としてまとめていないという。

#### 4. 考察

事例からは、2 人にとって自分史を書くことが、これまでの人生をふりかえる作業であるだけでなく、老後を有意義化するための手段であり、老いた現在の暮らしに活用されるツールでもあることがわかる。このことについて順にみていこう。

I さんは幼少期に「学校に行けなかった」経験から、現在まで学びに強い関心を持ち、さまざまな趣味活動に取り組んできた。その学びの一環として自分史がある、という態度

が、インタビューでは強く主張される。このことから、Iさんにとっては自分史を書くことは、先行研究が指摘するような苦難の経験を伝えることに力点を置いた記録、または過去をふりかえることによる人生の再評価の役割を果たすものとしてだけでなく、老後もなお学び続けようとする姿勢を表明する、またその姿勢を貫くための手段であることがうかがえる。言い換えれば、自分史への語りから明らかになったIさんの学びへの関心は、彼女が自分史を書くことの動機であり、かつ自分史のみに限定されない、彼女の生きる目標でもあるといえる。

また、Iさんは自分史を、自己の経験や人生を文章技術でもって書き綴るものとしてだけでなく、自己を表現し、内的な成長をはかるツールとしてもとらえていることにも注意を払いたい。Iさんは、文章を書く技術の習熟を目指し自分史に取り組む一方、そのテーマに夫の年忌や隣人のふるまいなど日々の生活のなかにある情緒的なエピソードを好んで取りあげる。これは結婚する娘への心情を文章に書きあげた友人への共感だけでなく、彼女が好む啓発本や長年の信仰心から生じる「内面を磨くこと」「物事をやりとげること」という向上心からも説明できるだろう。

一方Sさんによる自分史の特徴は、上述したように一高女としての経験が自分史を書くことに強く影響していることである。たとえば自分史に取り組むきっかけとなった新聞への寄稿も一高女の同級生とのリレーエッセーであったし、一高女としての疎開や空襲の体験、同級生のエピソード、現在の同窓会での活動など、彼女の文章の多くは一高女の学生であったという経験に基づいたものである。一高女はひめゆり学徒を輩出したことから、現在も沖縄戦の文脈で語られることが多いテーマであり、証言集の出版や沖縄戦に関するイベントが繰り返されることによってその政治性は強化され続けている。この意味で、Sさんの一高女としての語りも、自分史としてだけでなく、戦後社会における公的・政治的な物語へも回収されるかもしれない。とくに、リレーエッセーは新聞社がもうけたコーナーであり、それに合わせて文章を書いたという経緯は彼女の自分史への態度に影響を及ぼしている可能性がある。しかしそれをよしとするのもまた、一高女出身であるというアイデンティティへのSさんの誇りであるといえる。

そしてなにより、Sさんが自分史を通して一高女の同級生との旧交を深めていること、「これからの自分」を考えるツールとして自分史を用いていることは興味深い。つまり、一高女出身であるという人生の経験を再確認するだけでなく、一高女時代から続く交友関係、ひいては一高女としてのアイデンティティを維持・強化するツールとしても自分史が活用されているのである。

## 5. まとめと今後の課題

本研究では、自分史を書くことを、自らの人生を文章化するという現在の実践に焦点を当てて検討した。

今回取りあげた2人は、自分史を書く時点でこれまでの人生をふりかえろうとする大き

なきっかけに直面していたわけでも、それを次世代に伝えるために記録するというような切実な目的意識を有していたわけでもない。2人がなぜ、どのように自分史を書くのかについて、本研究ではIさんにとっての自分史は、夫を亡くし不安定な老年期をなお成長の機会とするものとして、Sさんにとっては老いのなかで立ち戻る先としての一高女を再帰的に強化する役割を果たすものとして取り組む対象として整理した。Iさん、Sさんのどちらにとっても、自分史を書くことは自らの人生を確かめる行為であるだけでなく、老いた今とこれからの老いを生きるなかでの手段でもあった。この検討は、自分史を書くことを、自分史に書かれるテーマや書き手の現在の生活の中での自分史の位置づけと関連づけることで可能となった。

本研究では、現代社会における老いへの人類学的アプローチとして、自分史を書くという実践を取りあげた。世界的に高齢化が進行する現在、老後はただ与えられるものではなく、個々人が積極的に取り組まねばならない課題へと変貌している。そのような状況で、老いはどのように生きられているのか。この問いに答えるには、今回取りあげた2人の事例のみでは確かに不十分である。しかし、老年者が自らの人生をふりかえり、それを書き表すという実践のなかに、人生の蓄積からなる老いを再確認し、これからの老いを生きていくささやかながらも戦略的な実践を見出すことはできたのではないだろうか。書き手の数だけあらたな様相をみせる自分史について、今後は分析対象を広め、自分史を書くことの分析と、現代日本社会の老いの理解とを接続させる方法論の検討へと、議論を展開していきたい。

## 参考文献

Atkinson, R.

1995(2006) *The Gift of Stories: Practical and Spiritual Applications of Autobiography, Life Stories, and Personal Mythmaking*, California : Praeger Publications. (『私たちの中にある物語』、塚田守訳、ミネルヴァ書房。)

天野 正子

2006 『老いへのまなざし——日本近代は何を見失ったか』、平凡社。

色川 大吉

1975 『ある昭和史——自分史の試み』、中央公論社。

1992 『自分史——その理念と試み』、講談社。

内田 栄子

2003 『希望に生きる——あきらめない人生』、沖縄自分史センター。

大城 勇

2014 『はざま時代に生きて』、Ryukyu 企画。

岡野 宣勝

2008 「ムエー」、渡邊欣雄・岡野宣勝・佐藤壮広・塩月亮子・宮下克也(編)『沖縄民俗辞典』、p. 502、吉川弘文館。

神谷 すみ子

2011 『戦火に追われて』、沖縄自分史センター。

川又 俊則

1999 「大衆長寿社会における自己表現の方法——自分史と〈受葬〉にみる」『現代社会学研究』12号: 1-17。

Clausen, John.

1998(2003) “Life Reviews and Life Stories,” In Giele & Elder (ed.), *Methods of life course research: qualitative and quantitative approaches*, pp. 189-212, Thousand Oaks: Sage Publications. (「人生追想と人生物語」、エルダー&ジール(編)『ライフコース研究の方法——質的並びに量的アプローチ』、正岡寛司ほか訳、pp. 321-358、明石書店。)

Kaufman, S

1986 (1988) *The Ageing Self: Sources of Meaning in Late Life*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press. (『エイジレス・セルフ——老いの自己発見』、幾島幸子訳、筑摩書房。)

小林 多寿子

1997 『物語られる「人生」——自分史を書くということ』、学陽書房。

2017 「日本の自分史実践における「第二の生産者」と自己反省的言説」『法學研究——法律・政治・社会』90巻1号: 476-494。

島袋 淑子

2018 『ひめゆりとともに』、フォレスト。

菅沼 真樹

1998 「老年期に語られる自分史と愛着スタイル(2)——老人は喪失経験をいかに語るか」『日本教育心理学会総会発表論文集』40号: 14。

1999 「老年期に語られる自分史と愛着スタイル(3)——老人は過去・現在・未来をいかに語るか」『日本教育心理学会総会発表論文集』41号: 313。

杉座 秀親

2017 「自分史を書く」『尚絅学院大学紀要』73号: 18-21。

立花 隆

2013 『自分史の書き方』、講談社。

田名場 美雪

1998 「個人史と地方史からとらえたエイジングの内面化——秋田県北秋田郡合川町「母の実会」を例として」『東北文化研究室紀要』38号: 19-34。

1999 「生活記録からエイジングの意味づけを読み取る試み」『東北文化研究室紀要』39号: 63-80。

津波 高志

2008 「モウアシビ」、渡邊欣雄・岡野宣勝・佐藤壮広・塩月亮子・宮下克也(編)『沖縄民俗辞典』、p. 515、吉川弘文館。

名嘉真 宜勝

- 2008 「グショー」、渡邊欣雄・岡野宣勝・佐藤壮広・塩月亮子・宮下克也(編)『沖縄民俗辞典』、pp.182、吉川弘文館。

那覇市企画部市史編集室

- 1974 『那覇市史資料篇第2巻中の6 戦時記録』、那覇市。  
1979 『那覇市史資料篇第2巻中の7 那覇の民俗』、那覇市。  
1981 『那覇市史資料篇第3巻7 市民の戦時・戦後体験記(戦時篇)』、那覇市。  
1981 『那覇市史資料篇第3巻8 市民の戦時・戦後体験記(戦後・海外篇)』、那覇市。

三田 誠紘

- 2012 『超自分史のすすめ』、東京堂出版。

宮城 光吉

- 2010 『少年兵の追憶』、沖縄自分史センター。

本村 つる

- 2016 『ひめゆりにさゝえられて』、フォレスト。

Butler, Robert

- 1963 “The life review: An Interpretation of Reminiscence in the Aged,”  
*Psychiatry-Interpersonal and Biological Processes* 26: 65-26.

Erika Bruckner and Karl Ulrich Mayer

- 1998(2003) “Collecting Life History Data: Experiences From the German Life History Study,” In Giele & Elder (ed.), *Methods of life course research: qualitative and quantitative approaches*, pp. 152-182, Thousand Oaks: Sage Publications. (「人生データを収集すること」、エルダー&ジール(編)『ライフコース研究の方法——質的並びに量的アプローチ』、pp. 271-311、正岡寛司他訳、明石書店。)

## Keywords

Autobiography, Aging, Okinawa

## 書評

石原美奈子編著『現代エチオピアの女たち——社会変化とジェンダーをめぐる民族誌』、東京、明石書店、2017年、302頁、5,400円＋税

富永 智津子

本書は、キリスト教（正教）を支配の柱とする北部の「アビシニア王国」が南部のイスラム地域を制圧し、「エチオピア帝国」へと展開をとげる19世紀末から、その最後の皇帝ハイレセラシエ1世帝政期（1930～1974）を経てデルグ政権期（1974～1991）、そしてエチオピア人民革命民主戦線＝EPRDF 政権期（1991～現在）へとという政治権力の変遷にともなう社会変化とジェンダーをめぐる女性の民族誌である。4部8章から構成されている。

### 1. 第1部「変貌する家族」

第1章 児玉由佳「土地を獲得する女性たち」は、1991年にEPRDF政権によってアムハラ州の調査村で施行された土地再配分の検証報告である。画期的だったのは、初めて成人女性にも男性と同等の土地が割り当てられたことである。この権利はたとえ離婚してもはく奪されない。したがって、前夫や他の男性に土地を貸して地代を手にすることができる。その結果、土地権の獲得は、世帯における女性の地位を大きく変えた。ただし、土地不足により、再配分が行われたのは1回だけで2回目はないという。ということは、この再配分に伴うジェンダー関係の変化に未来はないことを意味する。その一方で、再配分できない分の埋め合わせをするかのように、結婚時に女性も男性も、家畜だけでなく土地も親から分轄してもらうという慣習がこの10年の間に急速に普及しているという。結婚する男女が土地を持ち寄ることによってようやく生存維持できる状況から編み出された新たな慣習だという。共稼ぎによって、ようやく生活を維持している世帯が増加している日本の状況とも重なる風景である。

第2章 松村圭一郎「越境する女性たち——海外出稼ぎが変える家族のかたち」によると、2012年の1年間で20万人のエチオピア人女性が家政婦やメイドとして中東諸国に出稼ぎに出たという。調査対象の6集落173世帯からも76人の出稼ぎ者がでた。そのうち男性はひとり。集落には彼女たちの送金によって、都会的な豪華な家が次々と建てられている。それだけでも世帯内での彼女たちの地位は大きく変化しただろう。だが、事はそれだけで終わらなかった。彼女たちは、海外で働くこと、それ自体に生きがいを見出してし





まった。いかに過酷な経験をしようとして、また出稼ぎに行きたいと望む女性たち。その一方で、出稼ぎに不安を募らせる夫や家族——この板挟み状況の中で、女性たちは、どのような家族のかたちを選択していくことになるのか。その答えはまだ出ない、と松村はいう。

土地権と海外出稼ぎ……どちらも女性の意識を変え、地位を高め、それによって家族のかたちを変えつつある。しかし、土地権は獲得しても「農耕～牛耕は男性の労働」という性別分業が続く限り、女性の男性依存は解消しない。一方、買い手市場かつ国の政策に左右される不安定な海外出稼ぎが変えた女性の地位と家族のかたちは、いずれも故郷に女性の自立のチャンスがない限り、持続性は期待できない。評者には、むしろ、この2論文を通して、女性の自立を阻んでいるさまざまな障壁が透けて見えてきたような気がする。

## 2. 第2部「グローバル言説と向き合う」

第3章 家田愛子「家族計画をめぐるジレンマ」は、世界人口増加の責任の一端を担っていると名指しされたアフリカ諸国に導入されている「家族計画」の調査報告エチオピア版である。見えてきたのは、「短い出産間隔や多産による母体保護」という名のもとに国際機関や国家や NGO によって女性たちに押し付けられている驚くべき避妊の実態である。ピルはともかく、日本では解禁されていないデポプロベラやインプラノンが推奨され、その副作用に苦しむ女性たち。コンドームはほとんど使用されず、避妊はもっぱら女性の責任にされている。評者に見えてきたのは、基本的なセクシュアル／リプロダクティブ・ライツを行使できず、自分のからだを自分自身でコントロールできないエチオピア人女性たちの現状である。その背景には、家田の指摘する結婚や相続に見られるジェンダー格差、あるいは性別分業ゆえに男女両方の子供を産むことを至上命令とする社会規範、そして宗教上の避妊の禁忌がある。家田は、それを、子供の数を減らしたいと望む女性たちが抱える「ジレンマ」と表現した。しかし、評者はそれを、「文化」を無視し、女性だけに「犠牲」を強いるグローバル言説の暴力的介入と表現したい。同じくグローバル言説の介入をストレートに受けている「女性性器切除」(FGC)については、宮脇論文がその現状を丁寧に紹介している。

第4章 宮脇幸生「女性性器切除 (FGC) と廃絶運動」によると、エチオピアはエジプトに次いで FGC を受けた女性の数が多く、施行率は 74%にのぼる。それでも 1980 年代以降のさまざまな廃絶運動の展開により、国全体としては施行率が低下しているという。紹介されている廃絶運動の中で評者が関心を持ったのは、ホールと呼ばれる少数民族の事例である。宮脇の分析から見えてくるのは、「FGC は女性の健康を害し、家父長制の中で女性の人権を侵害し、開発の妨げとなる前近代的な悪習である」として廃絶の対象としたのが国際社会のグローバル言説、それによって女性の儀礼の一部である FGC が焦点化されるとともに、ホール共同体は廃絶派と存続派に分かれて四分五裂の状態に陥る。女性たちは自分たちの専決事項であるエスニック・アイデンティティとジェンダー・アイデンティティの印となる重要な儀礼の廃止に抵抗し、男性たちは、一方で国家権力に屈して廃絶に

賛成した年長世代と、他方でそれに反発する次世代の若者たちや国家権力に距離をおく人々とは、女性の儀礼の支配権をめぐる対立した」という構図である。この FGC をめぐる立場の違いは納得できる。評者にとって納得できないのは、なぜ女性たちが一貫して FGC を手放そうとしないのかである。宮脇はその理由を、女性たちにとっての「エスニック・アイデンティティとジェンダー・アイデンティティの印となる重要な儀礼」(p. 133) というフレーズでまとめている。しかし、評者としては、儀礼が支えている両アイデンティティの源泉であるエスニシティとジェンダー秩序そのものを問題にしたい。つまり、ホールのエスニシティとジェンダー秩序を支えているのは何か、である。それこそが「家父長制」という妖怪なのではないか。評者のこの疑問は、本論文に先行して公表された宮脇論文「精霊憑依と新たな世界構築の技法——農牧民ホールにおけるアヤナ・カルトの意味世界」(宮脇 2014) で展開されている家父長制の議論によって解消した。そこには、ホールにおける家父長制イデオロギーの生成と仕組み、その中で女性たちの男性への徹底的な従属という「ローカルな想像の空間」が詳細に描かれている。ここから見えてくるのは、エスニシティが支える家父長制イデオロギーによって金縛り状態にされている女性たちの姿であり、その中で構築されているジェンダー秩序である。こう見ると、女性たちが「専決事項」として守ってきたふたつのアイデンティティの正体が見えてくる。それらは、家父長制イデオロギーを強化することはあっても、女性たちをそれから解放することはない。グローバル言説の介入がはからずも暴いた「専決事項」の危うさである。

家父長制は、日本でもそうであった／あるように、女性の心と身体を支配することによって維持され、その代償として女性には「保護」を提供している。家父長制から解放放たれるということは、女性がその「保護」を失うことを意味する。「保護」を失っても生きていける力を女性たちがどうやって手に入れることができるか、今、それが問われている。

### 3. 第3部「体制に挑む」

第5章 眞城百華「戦う女性たち——ティグライ人民解放戦線と女性」は、内戦という非日常が16年という短期間に推し進めたティグライ女性の社会的地位の変化を描いている。相続権も土地の所有権もないばかりか、農地を耕すことも村の外に出ることも禁じられ、教育を受けるチャンスもなく、幼いうちに結婚させられていた女性たちが、ティグライ人民解放戦線(TPLF)の兵士になることによって、変革の主体として表舞台に登場したのである。その数2~3万人。兵士総数の3分の1を占めたという。女性が男性と肩を並べて戦う兵士に志願するようになったプロセスは複雑だが、評者がその決め手となったひとつを挙げるとしたら、処女性が重んじられる社会で、性暴力を犯罪化したTPLFの政策を挙げておきたい。

注目すべきは、標的だった当時の政権を打倒し、政界の中心に躍り出たTPLFが、それまでの女性解放の流れを絶つことなく、女性に土地の保有権を与え、国会議員の30%を女性に割り当て、助産師育成などさまざまな教育プログラムを投入したりして女性の自立を

支援していることである。

アフリカに限らず、世界中で、戦争や内戦に巻き込まれ、兵士となったり、後方支援に駆り出されたり、ゲリラとして活躍した女性たちはいたが、戦争や内戦が終結すると、女性たちの貢献は評価されず、元の居場所に戻らざるを得ないという結末が繰り返されてきた。それに対し、ティグライの事例は、世界的にも類を見ない変革を女性にもたらした。読んでいて感動的ではある。しかし、眞城の語りから透けて見えてくるのは、変革の息吹がこれからも持続するに違いないという確信と、内戦後四半世紀を経て、かつてのジェンダー秩序が頭をもたげ徐々に女性兵士の経験が風化しつつあるのではないかという不安である。評者の目には、眞城のこの確信と不安は、そのままティグライの女性たちの揺れ動く心情と一本の線につながっているように思われる。

第6章 石原美奈子「キリスト教国家とムスリム聖女—スィティ・ムーミナの奇跡譚を通して」は、キリスト教からムスリムに改宗した聖女スィティ・ムーミナの奇跡譚『偉大なる所業』の検討を通して、彼女がどのようにして聖者としての崇敬を集めるようになったかを分析している。石原が導き出した結論はふたつ。ひとつは、「精霊との不和が病災の原因であると信ずる人々にとって、それを否定する教会やモスクは心荒む場所ではない。そうした人びとにとっては、類似の病災に悩む仲間と苦楽を共有できるファラカサ（記者注：ムーミナの墓廟のある聖地）は、「母」なるスィティ・ムーミナの懷に抱かれるがごとく、心のオアシスにもなっている」（p. 228）という宗教的側面の評価である。もうひとつは、ムーミナは「アムハラが政治的優位を占める体制に反対であったわけではなく」（p. 225）、彼女が立ち向かっていたのは「宗教や民族、貧富や階級、あるいは男女の別を重んじ、搾取や暴力によって民衆を苦しめる社会体制そのものであったのではないか」（p. 226）という政治学的・社会学的考察である。評者は石原の結論を是としつつ、もう少し異なるムーミナ像を提示してみることにする。まず、評者なりに、「史実」と思われる部分を拾いだし、ムーミナの生涯を再構成するところから、その糸口を探ってみよう。

ムーミナは1860年ころに生まれ、結婚したのは、おそらく10～20歳の間。一女を授かり、夫に従って、ラス・マコネン（皇帝ハイレセラシエ1世の父）のムスリム地域制圧の旅に同行する。その道中でムーミナは「光を授けられ」、病氣直しの力を神から与えられる。やがて、超人的な行動をとるようになったムーミナは、アッラーの名を唱え出したという。その後、一行はムスリムの町ハラルに到着。その町は1887年にアビシニア王国に征服されて間もないころで、治安は悪く、反キリスト教感情が蔓延していた。そこで、ムーミナはムスリムの祈祷集会「ハドラ」を開いて人びとを癒すようになる。おそらくムーミナ25歳くらいのころだったと石原は推測している。やがてムーミナの祈祷集会にキリスト教徒の軍人も集うようになる。この状況に危機感を抱いたラス・マコネンは、妻の介入もあって、ムーミナ追放に踏み切る。

ムーミナがイスラームに改宗したのは1893年ころとされているが諸説あり詳細は不明。追放後、ムーミナはキリスト教徒への敵意が強い地を点々と移動、その先々で迫害に遭いながらも、奇跡をおこしては自分を貶めようとする者を呪い殺す一方で、自らは禁欲を貫きつつ貧しい者への奉仕活動を続けたとされている。当局から不当な処分を受けることが多かったが、集会所のための土地を当局から譲渡されたこともある。1917年ころであった

と推測される彼女の死後、その墓廟には、年3回、今も、宗教を問わず、数千人にも上る憑霊者や霊媒師が参詣に訪れるという。

このムーミナのライフヒストリーから評者に見えてきたのは、ムーミナがはからずも演じさせられていたアビシニア王国によるムスリム地域制圧の先兵の役割である。制圧者にとって、制圧地域をうまく治めるためには、被制圧者との間を仲介する仕掛けが必要だ。ムーミナは、父方は皇帝の系譜に、母方はアムハラ帝国に戦いを挑んだムスリムの英雄アフマド・グランニの系譜につながっている。キリスト教徒とムスリムとの橋渡しを果たすに相応しい出自である。皇族ラス・マコネンの遠征に同行し、その妻の介入もあって追放されたとされている話も、彼女が一般の女性ではなく、特別な階層の女性であったことを示している。

ムスリムに改宗したムーミナは抑圧される側に身を置き、禁欲生活と貧者救済に身を捧げた。しかも本道の「モスク」ではなく、民間の精霊信仰の拠点である祈祷集会「ハドラ」を活動の拠点に据えた。ムーミナが軸足を置いた民間信仰は、ムスリムとクリスチャンの橋渡しをするのにならうつけのポジションである。民間信仰——それは、制圧者と被制圧者との結びつけ、アビシニア王国による制圧の先兵というムーミナの姿を民衆の目から覆い隠すワンダー・スペースだったとは言えないだろうか。ただし、ハドラの霊媒師が精霊に依拠するのと違い、ムーミナが依拠するのは一神教の神アッラーである。そのことの意味も、注意深く吟味される必要があるだろう。

なお、聖女ムーミナが、男性中心のキリスト教やイスラームに居場所を与えられなかった「女性」であったことは、まさにエチオピアの宗教領域のジェンダー構造を象徴している。アビシニア王国は、そうしたジェンダー構造を巧妙に利用したとも言えよう。

#### 4. 第4部「聖性に集う」

第7章 松浪康男「ハドラに集う女性たち」の対象は、エチオピア中南部のオロモ社会で広く見られる祈祷集会「ハドラ」である。調査村の住民はキリスト教(正教)の信奉者であるが、改宗前のムスリム時代のハドラの慣習を堅持している。論文の目的は「目に見えない精霊を媒介にして行われる霊媒師と参加者たちとのやり取りがどのようにリアリティのあるものとして人々に受容されているのかを検討する」(p. 237) ことにある。

まず、男性主体のガダ体系が紹介され、次に女性主体のハドラ集会の詳細が叙述される。ハドラ集会での立役者は女性の霊媒師と精霊「アテテ」。人間に憑依しないアテテとは違い、霊媒師は精霊ウカピに憑依されており、このウカピの口を借りて女性たちの悩みに助言を与える。悩みの多くは病気や身体の不調が多い。その背景には遠方の病院に行けないという現実がある。霊媒師は相談者にアテテへの感謝や供犠や聖地への参詣を要求したり、オロモの慣習である首飾り(チャッレといい男系相続されるが所持者は妻)が正しく継承されているかどうかをチェックしたりしながら、悩みの原因を探り、助言を与える。ウカピは女性だけでなく男性にも憑いており、親子の間で引き継がれている。その引き継ぎが正

しく行われているかどうかも厄災の原因とされる。松浪によれば、この災因関係に一定のルールは見出せない。つまり、原因は特定されることはないのだという。試行錯誤の末、松浪は、相談者を癒すのは災因に関わる知的体系ではなく、集会の中で発散される感覚的・身体的な官能性であり、それによって女性たちは精霊ウカピの助言を腑に落ちるものとして受容する、という結論にたどりつく。論文の目的に沿った結論である。それはそれとして、評者としては、「ジェンダー」という本書の副題に沿った分析を提示してみたい。

まず見えてくるのは、厳格にジェンダー化された社会秩序の中で、男性は主としてコミュニティの問題に、女性は生活に密着した悩みに向き合うという性別役割分担である。次に、論文の中で7回も言及がある「不妊」の問題に注目したい。そもそもアテテは「女性が妊娠を望むときに喚起される精霊」(p. 239)なのだ。つまり、評者には、ハドラ集会が女性の集会であることと不妊の問題とは密接に関係しているように思われてならない。日本でもそうであるように、病院が手に届くような社会になっても、性別役割分担が解消されたとしても、不妊の問題は女性を悩ませ続けるに違いない。こう考えると、見えてくるのは、いずれ女性のハドラ集会は不妊問題に集約されていく、という未来像である。と同時に、不妊の悩みからの解放はフェミニズムにとって喫緊の課題であるという、グローバルな地平も見えてくる。

第8章 吉田早悠里「生活」の向上を目指す——ムスリム聖者村における女性組合の試み」は、エチオピア南西部の小さな集落が舞台である。ナイジェリア出身のムスリム聖者によって開かれた集落ということ以外、本論文で紹介されている女性たちの「生活の向上」を目指す取り組みとその挫折は、アフリカではおなじみのストーリーといってよい。つまり、女性たちは苦労して集めた貯蓄を元手に商店を開いたが、文字の読み書きができないばかりに書記を依頼した男性に売上と預金の全額を持ち逃げされ、組合が成長すると「生活の向上」という「上」からの指導のもとで登録を強いられ、製粉所の設置や食用油の販売などによる経済的利益を図るよう指導されるがうまくいかず、次にはマイクロファイナンスの開設を推奨されるもやはり上から要求された条件が整わずお流れになっている。もともと女性による祈祷集会から始まった組合活動だったが、規模が大きくなり、経済的収益を求めた結果、残ったのはメンバー間の軋轢や不信感だけだったという。吉田は、上からの介入によって、住民間の信頼関係を基盤とした土着の互惠的社会・経済ネットワークが失われることがあれば、公的な社会福祉制度の脆弱さを補う保険を失い、結局は女性のエンパワーメントによる国家の経済発展という政府の目的も挫折することになると結論付けている。ここでも、第2部と同じく、「上」からの官僚的かつ現場の状況を見ない理不尽な行政の介入が見て取れる。女性たちが結束して体制の横暴に対抗できる知恵やノウハウを身につけるには何が必要なのか。その際「聖性」がいかなる役割を果たすのか。今後の展開を見守りたい。

## 5. まとめに代えて

まとめに代えて、本書全体への講評を試みる。ひとことで言えば、いくつかの論文を除き、副題の「社会変化とジェンダー」に即した考察や分析の甘さが気になった。その主たる理由は、人類学のアプローチと関連しているように思われる。論文に加えた評者のコメントは「家父長制」や「女性の自立」、あるいは「フェミニズム」といった視点から、マイクロ世界とマクロ世界との関連を論点としている。マイクロの意味世界の分析を志向する人類学からすると構造・機能主義的なアプローチだと、逆に批判を受けるかもしれない。しかし、歴史学徒である評者からすると、マイクロの「行為主体」に寄り添うあまりに、その行為の構造や秩序への位置づけを疎かにすると、「行為」のはらむ客観的な意味を見落とすことになるのではないかという危惧を抱いてしまう。これは、あくまでも「人間」という存在やその営み自体の意味の解明を目的とする人類学と、社会の変化の中に人間を位置づけようとする歴史学とが「相性が悪い」とされる原点なのかもしれない。しかし「社会変化」と「意味世界」の両輪がうまくかみ合えば、人類学の成果は十分に歴史学の資料となる。評者は、人類学にそれを期待している。

最後に、エチオピア一国で、これだけ厚みのある女性の民族誌を編まれた編者と執筆分担者に敬意を表し筆を置く。

## 参考文献

石原 美奈子編

2014 『せめぎあう宗教と国家——エチオピア神々の相克と共生』、風響社。

宮脇 幸生

2014 「精霊憑依と新たな世界構築の技法——農牧民ホールにおけるアヤナ・カルトの意味世界」、石原美奈子編、『せめぎあう宗教と国家エチオピア——神々の相克と共生』、風響社、pp.239-289。

藤川美代子著『水上に住まう——中国福建・連家船漁民の民族誌』、東京、風響社、2017年、490頁、6,000円＋税

鈴木 佑記

本書は、中国福建の連家船漁民を対象とした重厚な民族誌である。現代中国の約100年間を視野に入れ、国家の社会的周縁に位置づけられてきた彼らの日常生活の総体を、水上／陸上に住まうことの意味を問いながら描いている。連家船漁民とは、家族で船に住まう漁民を指す。著者は2007年の年始から連家船漁民と関係を持ち、それから2009年の夏にかけての2年半を現地で過ごし、また2009年秋以降も日本から断続的に調査地に赴きフィールドワークを行ってきた。

以下、本書の内容を章ごとに紹介する。その上で、ジェームズ・C・スコットによるゾミア論（スコット2013(2009)）を手がかりとして、連家船漁民と山地民を取り上げ、定住／移動と中心／周縁の二項対立的概念について若干の考察を加えたい。

序章では、調査対象地域の概況が説明されるほか、先行研究が批判的に検討される。著者は、これまでの水上居民（中国東南部の船上居住民）を対象とした研究では、調査対象者が認識する水上世界の論理が主題に掲げられることはなく、陸上世界の論理が先行して問いが立てられていたことを指摘する。その結果、「物言わぬ弱き被差別者」という水上居民像が固定化されてきた。そこで著者は、連家船漁民の視点に寄り添いながら、彼らの住まうという営みを日常実践の総体として捉えることを本書の目的に据えている。

第1章『『連家船漁民』とは誰か』では、連家船漁民と同じ地域に暮らす一般の漁民や農民、それに市街地の住人といった陸地を拠点とする人々が、「船上に住む」という生活形態の特徴をもって連家船漁民を名づけるのに対して、連家船漁民自身は「魚を捕る」という生業形態の特徴を重視して名乗りをあげている様子が説明されており、地域社会のなかで多くのずれを含みながら各主体が能動的に名づけと名乗りを行っていることを明らかにしている。

第2章「土地と家屋の歴史——集団化政策と陸上定居を経て」では、中華民国成立後に実施された集団化政策や定住化政策が、連家船漁民の住まい方と集団意識のあり方、そして陸上定住者との結びつき方を変容させてきた歴史を、連家船漁民による語りをもとに描いている。豊富な事例が提示されており、冒頭で著者が触れた「イーミックな視点」による対象社会の理解（p. 47）という方法が存分に発揮されている。

第3章「祭祀活動に見る連家船漁民の集団意識——共存する『宗族』・『角頭』・『大隊』」では、章題の副題にもある宗族（農民中心の父系出自集団）、角頭（根拠港を同一にする連



家船漁民間で築かれる父系出自集団)、大隊(集団化政策後に形成された行政組織)という三つの異なる帰属先を取り上げるなかで、祖先祭祀や神明祭祀の活動を通して、連家船漁民の集団意識が重層的・同時代的なものとして存在してきたと論じている。

第4章「連家船漁民の眼に映る陸上の人々との差異——葬送儀礼と『祖公』をめぐる理解」では、1960年代以降に生活の場を急速に水上から陸上へと移してきた連家船漁民ではあるが、依然として陸上定住民との間には差異が存在する事実を、葬送儀礼や祖先祭祀に着目して述べている。葬送儀礼においては遺体への積極的な関与、祖先祭祀においては族譜・位牌・墓碑の所持への無関心といった連家船漁民の特徴が挙げられている。連家船漁民の行動様式が陸上の人々への同化を目指すものではなく、彼らなりの方法や論理を重視しており、自分たちのやり方こそが優れていると主張しているのだと著者は説明する。

第5章「船に住まい続ける連家船漁民」では、改革解放後に陸上に家屋を持つ(借りる)ようになった連家船漁民が多数派になるなかで、今なお船での移動生活を続ける連家船漁民の家族を事例として取り上げ、彼らが水陸二つの空間を跨ぎながら生活圏を築いている状況を紹介している。連家船漁民は家屋獲得後、表面的には以前よりも生業の範囲が広がり、市場経済に深く参与するようになり、恒常的な家屋を身近なものとするようになった。しかし、陸上の人々との間に取り結ばれたネットワークが、水上で移動しながら「魚を捕る」生活を支えるという基本的な形態に変化はないとまとめている。

終章『『水上に住まう』ことが意味するもの』では、各章の議論を整理したうえで、連家船漁民にとって「住まう」行為とは、水上と陸上に境界を設けず、そのはざまを縫うように往来する日常実践の総体であると結論づけている。

以上が、本書の概要である。著者は冒頭において、「本書は、約100年にわたる現代中国を舞台に、連家船漁民の日常実践を見つめながら、水上に住まうことの意味を問う民族誌である。同時にこれは、国家の政策によりもたらされた住まう環境をめぐる大きな変化について、船の上で生きるマイノリティがいかに解釈し、いかに自分のものとしてきたのかを描く試み」(p. 18)であると述べているが、その試みは十分に達成されたと評者は考える。文化人類学者はややもすると共時的視点に重きを置きすぎて通時的視野が狭くなりがちであるが、著者はどちらにも目配りしながら全章を通して論述している。また、著者は「水上に住まう」ことに焦点を合わせているが、それを特別視することなく、「住」以外の暮らしの諸要素をも議論の射程に据えている。さらに、陸地との関係性にも注意を払いながら、連家船漁民の生活の全体像を彼らの視点に寄り添って描こうとしている。

評者が何よりも評価したいのは、著者が当事者の視点を終始大切にして対象社会を丁寧に論じている点である。このような研究姿勢は文化人類学者にとって至極当然のことではある。ところが、それが徹底されないために、これまで多くの研究者が陸地民中心主義的な枠組みをもとに船上居住民を論じてきた。著者は、先行研究でア prioriに設定されてきた漢族／非漢族という陸上世界で重視される枠組みからではなく、連家船漁民の日々の微細な生活営為をスタート地点として、水上で住まうことの意味を考究している。そのため本書によって、中国の船上居住民研究において、陸地民の視点を相対化することに大きく成功したといえる。

もちろん、これまでも何人かの研究者が陸地民の視点を相対化しようと努力してきた。そうではあるが、彼らの多くが前提としていたのは、「移動」から「定住」へとという一方向



的に進む船上居住民の住まい方であったり、陸地民が船上居住民を周縁化していくという力関係のあり方であったりした。ところが本書がいみじくも提示したのは、移動と定住の往還運動を常態にする生き方（以下、評者の造語として「仮住」と呼ぶことにする）」の視点であり、船上居住民自らが戦略的に社会の周縁に位置取る身のこなし方（以下、仮に「戦略的周縁化」と呼ぶことにする）だったのではなかろうか。

評者が本書のなかで見出した「仮住」と「戦略的周縁化」の二点は、ゾミア論に通ずるものがある。ゾミアとは、ビルマ、タイ、ラオス、カンボジア、ベトナム、中国、インド、バングラデシュ 8カ国の国境を跨ぐ広大な丘陵地帯を指す。スコットは同地域を「避難地帯 (zones of refuge)」、「破片地帯 (shatter zones)」、「逃避地帯 (flight zones)」などと呼び、そこに住む山地民が移動と分散を繰り返し、主体的に周縁を生きることで国家による統治から逃れてきたことを論じている。評者はかつて、そのようなアジアの山間部で見られた集団は、東南アジアの沿海部にも同様に存在してきたことを試論として展開したことがある（鈴木 2016）。本書を読み進めるなかで、「水のゾミア（スコットは原著で *watery Zomia* と呼んでいる（Scott 2009: xiv)）」は東南アジアだけでなく東アジアをも含めて考えるべきだと思い至った。

ゾミア論では、山地民は次第に低地へと移動して定住生活を送り始め、マジョリティと言語的にも文化的にも同化するようになるという物語がある一方、平地民（低地に定住する人々）が自らの意思で国家の中心から離れた山間部で暮らすようになるという、もう一つの物語の可能性が示されている。この視点は、水上の船に住まいながら移動を続けていた人たちが、歴史の流れとともに陸上の家屋で定住生活を営むようになるという物語とは別の物語があることを我々に気づかせてくれる。著者が連家船漁民を対象にして明らかにしたことは、集団化政策後に多くの人々が陸上に家屋を獲得するようになったが、それでもなお船に乗って移動を常態としている事実である。山地と低地の間を跨境しながら移動と定住を繰り返すゾミアの民の術は、水上と陸上の間を縫うようにして生きる連家船漁民の住まい方と重なってみえる。

ゾミアの山地民と連家船漁民との間に確認できる類似点で、評者が最も関心を寄せたのは、彼らの文字記録に対する態度である。ゾミアの民は筆記と文書を欠如させることで歴史や系譜の面で自由となっていたこと（スコット 2013 (2009): 222）、その一方で口承文化を持つことで、長い時間の流れのなかで来歴の内容や強調点を変化させながら、利害関係に基づく集団史の戦略的再調整を可能にしてきたこと（スコット 2013 (2009): 232）が指摘されている。連家船漁民も同様に、「文字記録（族譜・位牌・墓碑）を有さず、自らの祖先にかかわる詳細な来歴を記憶することができぬ一方で、自らを農村出身者であると明確に主張することが可能」（p. 235）となっていること、また「死者の属性を後代まで固定化させる媒体としての文字記録を欠き、文字記録の束縛から自由であることによって、多様な死者を祖公に取り込むことが可能となっている」（p. 372）ことが明らかにされている。つまり、文字記録を持たないために個人ないし集団の来歴の操作が可能となっており、自らの帰属意識をその時々状況に応じて変化させることができるのである。国家の中心に暮らすマジョリティが取る歴史化の方法を、あえてその社会の周縁に陣取ることで避けることが可能となっている。

以上のように、ゾミアの民と連家船漁民を同列に並べて論じることに多少の無理がある

のは承知している。スコットが『ゾミア』のなかで論じた山地民世界は第二次世界大戦前までの話である。また、ゾミアの民の特性を普遍的なものとして措定した上で、連家船漁民の日常実践の断片をそれに当てはめて拡大解釈している面があるのは否めない。スコットのゾミア論は思弁的であり、理論ありきの類推的想像力によって歴史的叙述がなされている側面が強い(今村 2016: 280-281)。他方で本書は著者の綿密な現地調査に基づき、現地住民と顔をつき合わせ続けたなかで得られたデータによって論じられており、極めて実証的である。スコットの著した『ゾミア』と本書の間の類似性を過度に強調することは、思弁的研究が導き出した論理のなかに実証的研究を埋没させることにならないのか、そのような批判が起こりうると想像できる。たしかに、思弁的研究と実証的研究には間隙があり、その隙間を類似性のみで埋めることには困難があろう。しかし、それでも二つの性格の異なる研究をあえて並置させて考察することは、実証的研究の理論化を視野に入れる上で、有意義な試みであると評者は考えている。実証的研究の積み重ねの上で導き出される理論が重要であることは論を俟たない。評者はそのような「正統的理論化」とは別に、「異端的理論化」の道が残されていても良いと考えている。特にスコットのゾミア論のような挑発的な仮説には、実証的研究をつき合わせて検証する価値が十分にあると信じている。

上記のような評者の観点に立てば、本書と『ゾミア』から、「仮住」と「戦略的周縁化」という特徴を見出し、定住と移動、中心と周縁という二項対立的図式を脱構築することが可能ではないだろうか。スコットと著者が取り上げたのは、どちらも国家の周縁で移動するマイノリティである。彼らの研究が成し得たのは、国家の中心に居座り定住するマジョリティの歴史や生活文化を相対化することであった。当然視されてきた歴史や多数が共有する生活文化を周縁から逆照射する二つの試みは、人類が必ずしも定住や移動の片方のみで行動してきたわけではないこと、そして必ずしも中心と周縁が単一方向に働く力関係によっては成り立たないことを我々に教えてくれている。その意味で本書は、中国地域や船上住民を専門とする研究者だけでなく、幅広い研究者に読まれるべき民族誌なのである。

## 参考文献

今村 真央

2016 「東南アジア山地研究は地域研究として成り立つのか？」『東南アジア研究』53巻2号: 279-286。

スコット, ジェームズ・C

2013(2009) 『ゾミア——脱国家の世界史』、佐藤仁監訳、みすず書房。( *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.)

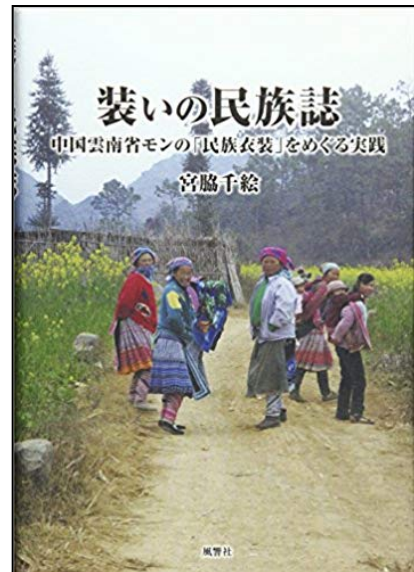
鈴木 佑記

2016 「水のゾミア試論——東南アジアの海民を事例として」『東南アジア研究』54巻1号: 117-126。

宮脇千絵著『装いの民族誌——中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』、東京、風響社、2017年、372頁、6,000円+税

中尾 世治

本書は、中国雲南省に居住するミャオ族のモンと自称する人びとの「民族衣装」が、現在の状況のなかでいかに変容してきているのかを記述・分析したものである。本書については、中国貴州省ミャオ族の「民族衣装」を研究する佐藤若菜による書評がすでになされ、内容の十全な紹介と「民族衣装」研究の立場からのコメントがなされている（佐藤 2018）。したがって、本書評では、本書の提示する理論に基づいて、本書を積極的に読み込むことで紹介し、本書のもつ人類学一般への貢献の射程を示すことを目的とする。本書は、「民族衣装」研究のみならず、美しさに関連するモノの研究一般に適用可能な理論を含んでいる。本書評では、このことを本書の分析内容とともに、明瞭に浮かびあがらせたい。



まず、本書の理論についてみていこう。序章では、先行研究の理論を整理し、本書の理論的な立場を述べている。おおまかにいえば、先行研究では、衣装の変化は、個人や集団の差異化と、ファッション・デザイナーやファッション・ブランドのグローバル化の2点において捉えられてきた。

たとえば、ヴェブレンの流行概念では、上流階級への下層階級の模倣と上流階級による下層階級との差別化が論じられ、ジンメルは他者との差別化願望と同一化願望の矛盾から流行が生じるとし、あるいは鷺田は、同じようなスタイルに身を包みながらも、アイテムやコーディネートのおおきな差異に自己を表現するといったように論じている（p. 18, 28）。これらは、衣装は差異化において意味をなすとされる。そのうえで、「民族衣装」がエスニック・アイデンティティを表現するもの、言い換えれば、他の「民族」と差異化を図る手段として政治的に規定されるといったことも、先行研究では指摘されてきた（pp. 25-27）。

他方で、グローバル化が進展するなかで、「民族衣装」が固定的ではないという見方が提示された（pp. 20-21）。そのなかでは、「民族衣装」についての文化的な論理が元々のコンテクストから離れて、世界的に流通するようなイメージに置き換えられたり、そのような置き換えを可能とするデザイナーが創造的な活動をしたりしていることが示されてきた（pp. 19-20）。

このように、先行研究では、2つの方向性で議論が進められてきた。一方では、衣装は差異化の手段として変容してきたと論じられてきた。他方では、グローバル化によって、グローバルなイメージへと衣装の意味を転換させるデザイナーを介して衣装が変化してきたと論じられてきた。

それに対して、本書は、グローバル化という政治経済の変容によって衣装の変容を説明するのではなく、差異化の論理を切り分け、より精緻化することで、衣装の変容を社会に内在する論理として浮かび上がらせている。この点が、本書のもつ理論的な射程の大きさである。

具体的には、本書では、「民族衣装」のもつ差異化を、真正性、審美性、規範性の3点に分けて分析をおこなっている(pp. 38-39)。つまり、「民族衣装」では、単に差異化をおこなうのではなく、真正性、審美性、規範性の3点での差異化が生じていると捉えている。これらをわかりやすく読みかえると、真正性とは真なるもの(本当のもの)であること、審美性とは美しいものであること、規範性とは善いものであることといえる。これらは必ずしも一致するわけではない。それでは、「民族衣装」における、真正性、審美性、規範性とは何か。これら3点を念頭において、本書の内容に分け入っていこう。

本書の第1章では、中国内外に居住するモンとそれについての先行研究を概観したうえで、第2章において、清代から新中国成立後にかけてのミャオ族の衣装が漢族によっていかに記述され、民族識別の指標となってきたのかを論じている。漢族は、歴史的にミャオ族に対して衣装の色によって名づけをおこなってきた。中華民国期に5色による分類へと集約化し(pp. 96-98)、この分類体系は中華人民共和国成立以降も継承された(p. 102)。

第2章のタイトルに「民族識別と「民族衣装」の真正性」と掲げているように、漢族からみて、どの色の衣装がミャオ族のサブ・グループの指標として真正なものとされてきたのか、という点が論じられている。つまり、民族識別に用いられてきたことで、それぞれのサブ・グループにとって真正な「民族衣装」というものが歴史的に構築されてきた。

しかし、本書のとりあげる事例の特徴的な点は、こうした真正性が、実際に対象地域で生きる人たちにとっては、ほとんど重要ではなかったということにある(pp. 122-123)。あくまでも、漢族からみた民族識別の指標としての真正性が存在していた、ということであった。特定の民族を表象する「民族衣装」が、真正性に基づいて、政治的に構築されたということだけでは説明できないのである。これが、本書の対象とする事例の大きな特徴の一つである。

真正性に基づいて、衣装のあり方が決定されない。言い換えれば、「本当のモンの衣装」とはこのようなものであるという真正性によって、衣装のあり方が決められているわけではない。しかし、「本当のモンの衣装」という真正性の基準がほとんどないからといって、無秩序に衣装が変化するわけではない。たとえば、衣装がすべて洋服になったわけでもなく、まったく新しいものが出現したわけでもない。それでは、「民族衣装」は、具体的にどのように変容していつているのだろうか。

本書の第3章「衣装の変化の様相」では、モン・ジュアの居住村であるH村の3世代3人の女性が所有する衣装、計233点から文山州のモンの衣装の変容がいかなるものであったのかを詳細に記述し、分析している。これらから分かる大きな特徴は、素材、形態、装飾における変容である。3世代3人の女性が所有する衣装のまとまりという資料の性質の一貫性と、200点を超える資料群としての十分な分量の2点において、本章の衣装の分析は、本書の核心部分に位置づけられるものである。したがって、ここではやや詳細に紹介する。

1980年代以降、衣装の素材は、大麻布から綿布、そして、化繊布へと大きく変化していった(pp. 152-156, 163-164)。形態上の変化は、スカートのパーツ、上衣、前掛け、脚絆に生じている。スカートでは、スカートの腰の部分にあったプリーツがなくなり(p. 153)、トー・ター(スカートの中段部)とタン・ター(スカートの裾付近の部分)の区分が消失している(p. 154)。上衣では襟の変化、前掛けでは幅の縮小化、脚絆は全体として簡素化して足を保護する目的ではなく、単なる装飾へと変化している(pp. 156-159)。

しかし、本書を読む限り、最も大きな変容であり、現在のモンの「民族衣装」を大きく特徴づけているのは、過剰ともいえる装飾化への方向性である。刺繍テープが、スカートのすべてのパーツ、上衣、前掛け、腰帯、脚絆のすべてに用いられるようになった(pp. 153-159)。刺繍面積もタン・ターの部分で増加し(p. 155)、レースがスカートの裾を飾るようになり(p. 155)、上衣には、光沢のある華やかな布地が用いられ、パステル色や蛍光色のもものもあらわれるようになっている(p. 156)。腰帯のなかには、「若者向けの装飾性の強いものでは、臀部に尻尾のような飾りが垂れる」(p. 159)ものがある。端的に言えば、全体として派手になっているのである。

本書では、こうした衣装の変化をいくつかの時期にわけ、その変化の「背景」について述べている。まず、1980年代、大麻から綿への変化と毛糸の増加が生じた(p. 163)。1982年に綿布の配給権が廃止されると、農民も制限なく綿布を入手できるようになり、同時期に毛糸の入手も容易となった(p. 164)。さらに、興味深いことに、1980年代には、ミシンの販売量が5倍から10倍ほどに急増している(p. 164)。

1999年代以降、大麻布や綿布に代わって、化繊布が増加し(p. 164)、2003年以降、刺繍糸の色の顕著な変化が生じた(p. 165)。それ以前の赤色やピンクを基調としたものから、青色を基調とするものへと変化し、それ以降は毎年のように流行の色が変化している(p. 165)。2006年以降、化繊布の使用がますます増え、従来の衣装形態とは異なるものがみられるようになった。特に、スカートでは、シー・ターのプリーツの消失、トー・ターでのクロス・ステッチ布の使用、タン・ターの刺繍の文様ごとの間隔の開きが生じた(p. 165)。これと同時代の変化としては、幹線道路に接続する道の舗装によるアクセスの容易化、各家庭の貯水タンクの設置による水くみ・洗濯の時間短縮、小学校の入学率の増加や出稼ぎの増加が指摘されている(p. 166)。「つまり商品作物の栽培増加によって衣装製作の時間が以前ほど取れなくなったこと、また教育や出稼ぎの機会が増加することで現金収入が増え、多種多様な布地などを入手しやすくなったことが衣装形態やデザインの多様化の理由として挙げられる」(p. 166)。

もっとも、本書では明示的に書かれていないものの、結局のところ、これらの「背景」は、「衣装形態やデザインの多様化の理由」とはならないだろう。たとえば、たしかに、素材の変化(大麻から綿布、化繊布への変化)は、経済や政策の変化によって直接的に生じている。あるいは、一部の形態の変化(シー・ターのプリーツの消失)が、プリーツ作成のための余暇の消失に起因するとはいえる。しかし、衣装全体の過度な装飾化という最も大きな変容は、入手できる布地の種類や現金収入の増加によっては、説明がつかない。購入できるモノの範囲が増えたとして、そのなかでも、なぜ特定のモノを選好し、特定の傾向の変容が生じるのかという問題が残る。つまり、グローバル化を含めた経済や政策の変化は、モンの衣装が変化するための必要条件であっても、十分条件ではない。

こうした特定の傾向をもった変容は、さまざまな変容の可能性があるなかで、何を美しいと思うのかという審美性と、何を善いものと見なすかという規範性によって明らかにされる。そうして本書では、審美性と規範性を論じる後半部分へと記述と分析が進められるのである。

第4章「既製服化による流行と審美性の希求」では、文山県にあるモンの服飾工場と定期市でのモンの衣装販売の様子について詳細な描写がおこなわれ、モンの「民族衣装」の生産と流通の条件とモンの審美性が明らかにされている。

モンの服飾工場での調査からは、生産と流通を大きく条件づける事柄が指摘されている。工場では、生産工程は分業化されているだけでなく、完成品のひな形が存在せず、特に飾りつけはその工程を担う工員各自の自由な判断にまかされている(pp. 181-188)。さらに、「モンの衣装の制作や販売に関して、特定のデザイナーやブランドは存在しておらず、製作者を示すようなブランドタグもつけられていない。特定のデザイナーやブランドが存在していないということは、意図的に流行をつくり発信する者がいないということである。モンの既製衣装は、何か特定の目指すべきモデルや参照されるスタイルがないところで、多くの人に製作され販売されているのである」(p. 195)。つまり、審美性の基準を明確に提示する制度がない。このことこそが、先鋭的に浮かび上がった、この事例の最も大きな特徴である。

しかし、審美性の基準を明確に提示する制度がなかったとしても、審美性が存在していないわけではない。何を美しいと思うのかという審美性を明示的に示す雑誌などのメディアは存在しないが、おおまかに共有された美しさの存在を筆者は報告している。興味深いことに、本書では、既製衣装のモンの「民族衣装」の生産者と消費者の双方において、「新しさ」に重きをおく、類似した語りが見られる。

服飾工場の工場長は、他店にすぐに模倣されるがゆえに、つねに新しいものをつくらなければならないと語り(p. 195)、工員たちも、旧正月の休暇前に自分用の衣装をつくる際には、「どの布が新しいか」、「どの色が他人と同じにならないか」に注意を払う(p. 203)。工場とは別に、家庭内で衣装製作をおこなう女性(1970年生まれ)が(p. 142)、著者のためにスカート等を毎年旧正月につくる際にも、「いつも彼女が思う「新しい」布地を使用してつくってくれていた。そして「これを着ると絶対に周りの人たちが、『なんてきれいなモンの女の子なんだろう』とほめるよ」という。「新しいスタイル」のものは、「きれい」なものでもある」(p. 204)。そして、「その感覚は男性も共有している。華やかな文様のプ

プリントや、きらきらと光沢のある布をみて、男性たちも一様に「きれい」だという。単色や無地の布は「地味で、美しくない」のである」(p. 204)。

モンにおいて衣装の美しさを語る語彙が「きれい」や「新しい」以外に存在しないのかという点は、やや疑問が残るものの、全体として、「新しさ」がモンの審美性を構成する大きな柱であることは十全に示されている。さらに、派手なプリントや布地を好む感覚がおおよそ共有されており、審美性を構成するもう一つの柱であることがわかる。

本書では論じられていないが、「新しさ」と派手さの関連についてはもう少し議論が展開できる。ここで語られる「新しさ」は布と色と装飾に限定されている。そうした服と色と装飾の選択肢のなかで、派手なものを選択すると、おのずと衣装の変容の方向性がおおまかに定まっていくのではないだろうか。完全に新しいものが求められるのであれば、全く異なる形態の衣装でもよいはずである。たとえば、すべてが洋服に変わるということもありえるだろう。しかし、「モンの衣装」のおおまかな形態は維持されている。こうしたことから、「新しさ」と派手さを求める審美性という動因が、特定の過剰な装飾へのインヴォリューションを生じさせているとはいえないだろうか。

いずれにしても、おおまかな形態を維持させている別の要因が考えられるだろう。それが、真正性と審美性のつぎに挙げられる規範性である。第5章「葬送儀礼における装いの規範性」と第6章「婚礼衣装における規範性と審美性」では、おおまかな形態を維持させる規範性の側面と、変容を生じさせる審美性と相補的な規範性のあり方が論じられている。

第5章では、変容しない衣装がとりあげられる。死装束は、モンの世界観のなかでは死者の魂が無事に祖先のもとにたどりつくために、身体とともに腐敗する大麻によって作りあげなければならない(p. 232)。これは、〇〇するのが善い、〇〇するべきである、という規範性が強く働いている事例だろう。

第6章では、婚礼衣装に焦点が当てられている。すでに4章の記述のなかにもあらわれているが、若年層にとって、モンの「民族衣装」は旧正月や婚礼の際に着る「いわばハレ着」となっている(p. 203, 246, 263)。著者はハレ着を規範性に組み込んでいないが(p. 268)、特に婚礼では「最新の既成衣装を購入するだけの経済力を示す」(p. 246)という規範性が働いている。言い換えれば、婚礼では最新の既成衣装を購入するのが善い、あるいは購入すべきである、という社会規範が一定程度働いている。この点は、「民族衣装」の変容を押し進める、審美性とは別の動因であるといえるだろう。

他方で、婚礼で新婦は、「必ずモンの衣装を着用しなければならない」(p. 246)。まさに規範性が、モンの「民族衣装」の形態をおおまかに維持させるように働いている。とはいえ、本書の事例は一筋縄ではいかない。「一方でどのようなモン衣装を着るのかは問題とされない。……新婦が着用するモン衣装はどのようなものでも構わないのだという」(p. 247)。

これをどのように考えればいいのか。第5章の一節には、つぎのように書かれている。「幾人かの人に、「モンの服の特徴はなんだと思いますか」あるいは「モンの服であるための条件は何だと思いますか」という質問をしたところ、みなその質問の意図が理解できないといった素振りをみせた」(p. 223)。そして、著者は少数の回答者の考えを紹介し、70代女性による「昔からあるかたちのもの」という回答に答えを見出している(p. 223)。こ

の回答が正しいのかもしれない。しかし、重要な点は、本書第2章で明らかにされたように、モンの「民族衣装」の真正性を明示的に担保する言説やモノが存在しないことにあるように思われる。言い換えれば、何が真正な「モンの服」であるのかを、客体化して語る言説の型や(博物館等で保管され、誰しもが知るような見本となる)具体的なモノが規定されていないのである。

しかし、婚礼で新婦は「必ずモンの衣装を着用しなければならない」という規範は存在する。ハレ着として規範的に求められるのが「モンの衣装」であるために、モンの「民族衣装」は、曖昧であるが、まったく実体のないわけでもない「モンの衣装」を逸脱するようなものには変容していない。たとえば、洋服と同化するような〈新しさ〉は求められていない。したがって、本書の終章で述べられているように、「モンの人びとが着ているのは「民族衣装」と呼ぶことのできるものなのだろうか」という問いに立ち戻ると、モンの「民族衣装」は、そこに備わる真正性、審美性、規範性がさまざまな時空間において柔軟に切り替わりながらあらわれるという意味において「民族衣装」だといえる」(p. 267)。踏み込んでまとめれば、明確な真正性の欠如を前提として、婚礼で「モンの衣装」を着なければならないという規範性がモンの「民族衣装」の外延をゆるやかに構成しつつ、他方で、ハレ着としての規範性と、「新しさ」と派手さを追求する審美性が、モンの「民族衣装」の外延を徐々に押し広げている(新しい「モンの衣装」を次々に生み出している)、という動態がみてとれる。

本書は、先行研究では差異化と一括りにされていたものを、真正性、審美性、規範性という3点に切り分けて、モンの「民族衣装」の動態を捉えたという点で、これまでになく分析をおこなったといえる。また、第3章にまとめられた3世代3人の女性の所有する計233点にわたる衣装の悉皆調査によって、衣装の微細な変容の過程を捉え、その他の章で特定のモデルのないなかでの「民族衣装」の変容という、つかみどころのない現象を、外堀を埋めるようにさまざま状況の記述し、その変容の動因を明らかにしたという点で、貴重な民族誌的記述となっている。

本書が人類学一般に対してもつ大きな射程は、審美性にある。審美性は、既存の人類学の理論では十分に捉えられてこなかった。少なくとも、「民族衣装」研究という美に大きく関連する領域に適応可能な理論は存在しなかった。これまで紹介してきたように、本書の事例で最も重要な点は、審美性である。本書では、明示的なモデルがないものの、ゆるやかに存在している審美的なものを議論する土台を、理論と民族誌的事例の双方で提示している。

特定の集団でゆるやかに共有されているモノやしぐさの美しさ。あるいは、生き様の美しさ。それらの美しさや美しさのあらわれは、文化と呼ばれるものである。この文化を、真正性の政治ではなく、あるいは存在論の世界ではなく、審美性の美において議論する地平を、本書は指し示しているのである。

## 参考文献



佐藤 若菜

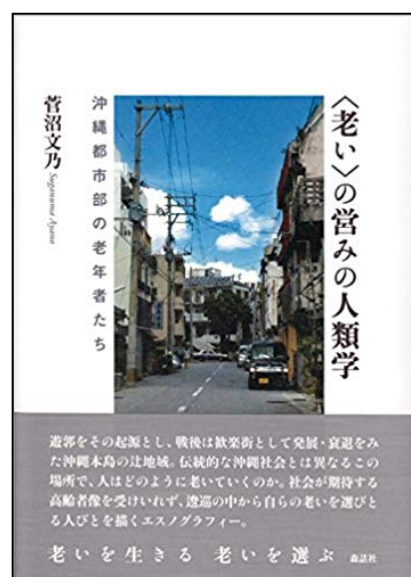
2018 「〈書評〉宮脇千絵. 『装いの民族誌——中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』風響社, 2017, 372p.」『東南アジア研究』55 卷 2 号: 412-414。

菅沼文乃著『〈老い〉の営みの人類学——沖縄都市部の老年者たち』、東京、森話社、2017年、239頁、6200円＋税。

吉田 佳世

## 1. 老年者の失墜という大きな物語

これまで文化人類学（以下、人類学と表記する）において老年者は非常に重要な存在であり続けてきた。なぜなら、多くの場合、老年者は人類学者に研究対象とする社会について知識を授けてくれる存在だからである。このように人類学的な営みのなかで立ち現れる老年者とは、知識を持ち、それゆえに尊敬され、権威をもつ存在であった。しかし、そこでは年を取ることのもう一つの側面が見過ごされていたといえるだろう。それは〈老いる〉ということがポジティブな側面だけではない、身体能力の低下や社会からの離脱といったネガティブな側面をもつ営みでもあるということである。長寿化するなかで老衰というプロセスが不可避となりつつある現代社会において、こうした〈老



い〉のネガティブな側面はますます前景化してきている。そこでは伝統的にあった老年者の地位は失墜したといえるだろう。今回書評を行う菅沼文乃著『〈老い〉の営みの人類学——沖縄都市部の老年者たち』も、現代社会のなかで〈老い〉がネガティブなものとして捉えられるようになったことをふまえ、そのなかで個々の老年者がいかに日々の暮らしを営んでいるのかについて描き出そうとしたものである。

人類学において〈老い〉とその当事者である老年者に関する研究が本格化したのは、青柳まちこの編著による『老いの人類学』（2004年刊行）に代表されるように、2000年前後のことである。その後、〈老い〉に関する研究は若手研究者の間でも行われ、その成果が近年相次いで刊行されている（高橋 2013；後藤 2017）。この背景には、日本社会が高齢化社会に突入し、〈老いが〉解決すべき“社会問題”として取り扱われるようになったということが背景にあるのはいうまでもない。

本書もこうした老年者研究の流れをくむものであるが、本書の特徴的な点は以下の2点に集約される。第一に、近年の研究がナーシングホームや老年者コミュニティといった、ある意味、老年者として囲い込まれた人々を対象とするのに対し、本書はそうした老年者

コミュニティを扱ってはいるものの、そこに完全に包摂しえない老年者あるいはそこから排除されている老年者たちに光を当てていることである。そして第二に、本書の舞台となる沖縄県那覇市・辻の特殊な地域性を重視し、特に地域祭祀に関する民族誌的記述に多く紙幅を割いているということである。それゆえに本書は、先行研究の批判的検討を含んだ沖縄の村落祭祀に関する民族誌としても読むことができる。本書評ではこうした特徴をふまえ、老いの人類学的研究として本書を評しつつも、これまでの沖縄を対象とする人類学・民俗的研究の流れからみて、本書がどのような位置づけをもつのかについても論じることにはしたい。

## 2. 本書の概要

本書は七章構成である。以下に各章を要約していくことにする。

「第一章 序論」は、人類学・社会学における老年者研究を概観した上で、本書の目的を明らかにしている箇所である。本書は「現象としての老化が自覚され、自分のもととして取り込まれる過程、すなわち『老いる過程』における老年者個人に焦点を当てる」とあるように (p. 8)、個々の老年者が自らの〈老い〉にいかに向き合い、生活を営んでいるのかという個別的なプロセスに注目することを目的としている。なぜ、こうした問題に着手するのかといえば、近年の研究の多くが、既に形成された老年者コミュニティを研究対象として選定することによって、老年者の存在を実在的に捉えてしまっているのではないかという問題意識があるからである (pp. 17-18)。より平易ないい方をすれば、行政が定めた定義である 65 歳という年齢を迎えたからといって、人々はすぐさま自らを老いた存在として自認する訳ではない。それにもかかわらず、はじめから老年者として囲い込まれた人々を研究対象としてしまえば、当事者である人々が老年者という役割を「積極的に形成、定義づけなおしている」(ギデンズ 2009: 205) という再帰的なプロセスを不問にしてしまうだけでなく、今日、老年者というカテゴリそのものが行政やメディア、企業、そして当事者を含むさまざまな人々の実践の影響をうけつつ複雑に構成・再構成されていることを見過ごすことにつながるからである。

「第二章 沖縄の老い」は、これまでの人類学・民俗学的研究を主な資料とし、沖縄における民俗的な老年者の位置づけを明らかにしている。沖縄において老年者は親族組織や村落共同体において一定の役割をもつ尊ばれた存在であり、何よりも各種祭祀において卓越した存在として位置づけられてきたという。本書ではこうした伝統社会での年の取り方を「沖縄的な老い」と表現している。その上で章の後半では、日本社会における近代福祉制度の成立と展開が整理され、老年者たちが福祉を受ける「社会的弱者」として認識されるようになったことが示されている (p. 52)。つまり、第二章では社会変化のなかで老年者たちが「沖縄的な老い」を全うすることができなくなったということが示されているのである。

「第三章 辻という地域」は、本書の舞台となる辻の17世紀頃から日本復帰頃までの歴史を明らかにした章である。ここで示される辻の特徴は以下2点である。第一点目は、辻が戦前までは公的遊郭として、戦後は米軍の都市計画によって歓楽街として整備されたという点である。第二点目は、遊郭から歓楽街へというように表面的には連続性をもつように捉えられるものの、実は、それを構成する人々が戦前・戦後では全く異なっているということである。戦前はいわゆる遊女(ジュリ)として働いていた人々によって構成されていたが、戦後から日本復帰までの歓楽街を支えたのは、遊郭時代とは縁もゆかりもない、出稼ぎのために宮古島などから来た他地域出身者たちであったという。本書は、この人々の転換を「断絶」という強い言葉で表現している(p. 83)。こうした表現には、同地域が人類学者・民俗学者がこれまで研究対象としてきた血縁と地縁に基づく人々によって構成された村落とは全く異なることを示すという意図もあると考えられる。

「第四章 辻の現代的様相」は、ひき続き辻について書かれている箇所である。現在、辻はいわゆる風俗店や米軍統治時代にAサインの認可を受けていたことを売りにする飲食店はあるものの、往時の勢いはない閑散とした街となっている。戦後まもなく建設されたコンクリート製のビルや住宅は老朽化のために家賃の安い住宅として貸し出され、2010年以降は観光客向けのマンスリーマンションやドミトリー建設が進んでいる。そのため、戦後の辻を支えた出稼ぎ者の子・孫世代の多くは地域の外へと移動し、その結果、住民の3分の1以上が高齢者という那覇市内でも際立って高い高齢化率となっているのである。

この章の最も注目すべきところは、辻ならびに隣接地区である若狭を単位とする「地域祭祀」、そして各家庭の祖先祭祀というように、今日の祭祀のあり方について多く紙幅が割かれていることだろう。辻の場合、同地域の最も大きな祭祀であるハチカショウガツを担っている女性司祭(カミンチュ)や運営組織の人々は、必ずしも辻に住んでいる訳ではなく、遊郭時代に何かしらの縁(=「根」)をもつ人々であるという。つまり、マジョリティである戦後の出稼ぎ者やその子孫は、ハチカショウガツにほとんど関わりをもっていないのである。他方、辻と同じく出稼ぎ者とその子孫をマジョリティとする若狭も、かれらによって地域祭祀が執り行われているとはいい難く、いわゆる信仰心の強い特定の老年女性たちが任意で参加している状態であるという。

ここでの筆者の主張は明確である。それは、両地域が、土地とそこに暮らす人々の一体性が祭祀を通じて観念的に正当化されるような、これまで人類学が想定してきた有機的連関をもつ伝統的村落ではないということである。村落祭祀という語が避けられ、地域祭祀という人類学・民俗学ではあまり馴染みのない語が用いられているのもそのためであろう。本書はこうした祭祀の非一体性を指摘することによって、辻に暮らす老年者たちが、祭祀において卓越した役割をもつという伝統的な老年者の役割を容易に獲得しえない現実があることを暗示していると考えられる。

「第五章 社会福祉と老い」は、辻に暮らす老年者たちが実際にどのような暮らしを営んでいるのか、高齢者福祉施設「辻老人憩いの家」が実施している社会参加型の福祉サービスとの関わりから分析した箇所である。章の前半では、社会参加型の福祉サービス成立の経緯の分析が行われ、こうした福祉サービスの展開を通じて、行政が、高齢者に対し自主的に社会に参加し社会関係を構築していくような、「主体性」をもつことを期待・要請す

るようになったことが指摘されている。行政の理念からすれば「辻老人憩いの家」を利用する人々は、そうした行政の呼びかけに応えた人として捉えることもできる。しかし、本章では利用者たちの内実が実にさまざまであることが示されている。例えば、同施設に集う老年者の一定数は、講師や民生委員、グループの指導者といった運営的な役割に回っているという、また、利用者の多くは辻のマジョリティである戦後に移り住んだ他地域出身者であるため、福祉参加以前から既に形成されている社会関係を継続するためにサービスが利用されているという。こうした利用のあり方は行政の思惑とは異なるものの、主体的な社会参加という意味では必ずしも大きく外れるものではない。しかし、地域的特性が考慮されぬまま、年齢のみを基準として対象者を選定する福祉サービスのあり方には、多くの問題があることが明らかとなってくる。事実、既に形成されている社会関係の維持に同施設が利用されているという特徴は、社会関係をもたない老年者の新規参加を困難にするという状況を生み出しているのである。それは後の第六章への関心へとつながっていく。

そして、本書のなかでも最もセンセーショナルな箇所、「第六章 独居老年者と老い」である。第五章を読んだ読者の多くは、福祉サービスを利用しない老年者とはどのような背景をもつ人々なのかと思うだろう。本章はその疑問に答えるものとなっている。ここで菅沼が注目しているのは、老後を迎えてから単身で辻に移り住んだ独居者たちである。かれらは何らかの事情で出身地を離れ、身寄りがないか、子や親族への遠慮から、独居を選択した老年者たちである。注目すべきは、独居といってもその居住形態が一様ではないということである。アパートなどを借り単身で暮らす老年者もいれば、いわゆるカプセルホテルのような月間契約型の格安宿泊施設に暮らす老年者もいるのである。本章では聞き取り調査や参与観察調査の成果から、かれらの暮らしの実態が明らかにされている。いずれの居住形態においても老年者たちは、第五章で取り上げたような行政が提供する社会参加型の福祉サービスには否定的、消極的である。その背景には、高齢者とみなされることへの忌避意識や、第五章で指摘したように、サービスの利用者の関係が既に強固であるため、新規に参加しにくいという状況がある。しかし、かれらが全く社会関係から切り離された孤独な存在かといえば、そうではない。アパートなどに住む老年者たちは地域内の社会関係に新規に参入しており、自らのもつ知識を資源として同じ独居老年者の世話役やカミンチュなど一定の社会的役割を獲得している様子が見受けられる。他方、カプセルホテルで独居する老年者たちも、同じカプセルホテルに入居する若年世代と社会関係を構築していく姿をみることができる。しかし、後者のカプセルホテルでのつながりはあくまで短期的なものであり、なおかつ若年世代からの働きかけを待つという非常に受け身的なものであるという。本書では同じ独居老年者でも居住形態によってこのような差異が生じる要因として、契約者以外の人々の立ち入りができないなどの格安宿泊施設がもつ施設上の制約を挙げている。この点については後で再検討することにした。

そして「第七章 結論」では、全章をふまえた上での総括が行われている。

以上が本書の概要であるが、大まかにいえば、本書は序論と結論を除いて二部構成として捉えることができる。第一部は第二章・第三章・第四章である。ここでは辻が、老年者たちにとって「沖縄的な老い」を全うすることが容易ではない地域であることが強調されている。その理由として筆者が挙げているのは、日本社会における近代福祉制度の導入と、

辻がもつ地域の特異性である。第一部は多くの紙幅が割かれており、私が本書を沖縄の村落祭祀についての民俗誌としても読むことができると述べたのはそれ故である。そして第二部は第五章・第六章である。行政が提供する社会参加型福祉サービスを利用する老年者と利用しない老年者双方について論じることで、老年者の地位が失墜するなかで、各自が主体的に社会参加を行うよう期待されるようになった今日の状況に対する、老年者たちの対応のあり方を明らかにしているといえる。

### 3. “寄る辺のない人々” へのまなざし

では、本書について私なりの意見を以下に述べていきたい。

まず、老年者たちが〈老い〉に対していかに向き合っているのかという本書の問題設定は、読者に非常に馴染みやすいものではないだろうか。「年を取りたくない」と感じている人々は多い。それは私たちが〈老い〉をネガティブなものとして捉えていることの反証でもある。老年者の失墜という「大きな物語」は老年者だけでなく、本書を読む私たちにも共有されたものである。付言すれば、菅沼は就職氷河期に辛酸をなめたロス・ジェネレーションと呼ばれる世代である。この世代は、他の世代に比してお金や家族を持たない人の割合の高い世代であるといわれている。お金や家族を持たない寄る辺のない老年者はいかに生きているのかという疑問は、翻ってこの世代が抱える将来の不安の投影でもある。そのため本書は学術書であるとともに、一般の人々に対してもそうした疑問の答えのひとつを提示してくれるものとなっている。その答えのひとつは、なんといっても、そうした老年者たちがカプセルホテルのような月間契約型の格安宿泊施設に流れつくように住んでいるという実態を克明に記したことだろう。このような“寄る辺のない人々”の存在に光を当てていることは、本書の最大の魅力といえる。

また、“寄る辺のなさ”への関心は本書を通底する志向であるように私には感じられる。先にも述べたが、私が第一部と称した第二章・第三章・第四章では、辻の歴史が克明に描かれている。具体的には、戦前の遊郭の歴史、戦後に歓楽街として再編成された歴史、そして現在が、祭祀の変化を軸としながら詳細に描かれているのだが、そこでは導かれる結論はいつもひとつである。それは、辻は先行研究がこれまで扱ってきた血縁や地縁を基盤とする伝統的な村落共同体“ではない”という否定形の結論なのである。本書ではこの手法によって、辻のマジョリティである戦後に移住してきた出稼ぎ者であっても、完全には地域に埋め込まれることのない、寄る辺のなさを抱えた存在であることを描き出しているのである。

なお、こうした本書の先行研究に対する批判を含んだ村落共同体の捉え方は1990年代のポストコロニアリズム人類学とも関心が重なる点である。ポストコロニアリズムは沖縄研究という文脈では特に研究対象の選定という点から議論が重ねられた。つまり、先行研究がいわゆる本土化の荒廃のない伝統的村落を好んで研究対象に据えたことで沖縄を固定的に描いてきたこと、こうした研究者の選好によって現実の人々がもつ創造性を捨象して

きたのではないかという反省がなされたのである(例えば太田 1998)。その意味で本書は、単に老年者研究のために沖縄を選定しただけではない、これまでの沖縄研究の蓄積や問題点を十分ふまえた上で、沖縄に生きる老年者を描き出そうとした良書であるといえるだろう。

しかし、“寄る辺のなさ”を強調し、その主たる根拠を日本社会における近代福祉制度の成立と展開に求めるという本書のスタンスは、あまりにも老年者の失墜という「大きな物語」に追従しすぎてはいないだろうか。その結果、辻にある現実の複雑さ、そしてなによりも辻に無数にちらばる「小さな物語」をそぎ落としてしまっているのではないかという印象をもつ。そのことを示すために、いま一度、第六章のカプセルホテルのような月間契約型の格安宿泊施設に暮らす老年者に注目することにしたい。

第六章では、格安宿泊施設に暮らす老年者たちの生活が、施設内の間取り、一日の行動、他の入居者との交流などを通じて詳細に描かれている。興味深いことに、本書ではそうした生活に対するかれら自身の主観的な語りはほとんど書かれていないのである。例えば、同施設に住む 60 代後半男性 HI 氏が、持病の悪化の際に 40 代の男性入居者 TB 氏に病院に連れて行ってもらったことを回想するくだりでもそうである。こうした場面での話者の語りは、ややもすればここでの生活に対する肯定的な語りとしてすくい上げられがちだが、本書では「HI 氏はしみじみと感謝を語ったが、TB 氏は『おじい、気にするなって!』と肩をたたいた」(p. 195) というように、そこでは HI 氏が何を、いかに語ったかは書かれていないのである。あくまで私の感想であるが、こうした記述によって、ひどくものさびしい気持ちにさせられた瞬間もあったし、反対に「こういう老後もありかもしれない」という前向きな気持ちにさせられる瞬間もあった。なぜそのように感じたかといえば、ここでは、かれらは、“かわいそう”な存在として描かれている訳でも、かといって、“明るい”存在として描かれている訳でもなかったからである。つまり、こうした記述方法は、かれらの生活に対する安易な価値判断を避け、その解釈を読者に委ねる効果を生み出していると考えられる。

しかし、格安宿泊施設に住む老年者たちに対する解釈可能性に開かれたまなざしは、考察へと入った途端、独立的に居を構える独居老年者との比較によって、短期的で持続的でない社会関係という特徴が抽出され、ある意味、老年者の失墜という「大きな物語」のなかで生きる老年者像へと収斂してしまったように思われる。また、この結論自体もやや尚早である感は否めない。なぜなら、格安宿泊施設に住む老年者たちは菅沼がそこに滞在していたからこそ出会えた人々であり、他方、独立的に居を構える独居老年者は菅沼が調査のなかで関わった人々の紹介を通じて選定されているため、そもそもの前提条件が異なっていると考えられるからである (p. 22)。つまり、独立的に居を構えているが、交遊関係を一切持たないが故に出会えていない老年者がいるという可能性をここでは捨てきれない。

むしろ、私が深く掘り下げる必要があると考えるのは、格安宿泊施設という公的領域と私的領域が複雑に混在した場所で生まれている従来の地縁や血縁とは全く異なる縁の存在である。確かに偶発的で一時的ではあるが、共住という濃密な関係でもある。近年、長期的で恒常的なつながりが必ずしもセイフティ・ネットになるとは限らず、偶発的で一時的な弱いつながりが人に大きな影響をもつことが注目されていることを考えれば(例えば、

東 2014)、短期的であっても、見知らぬ若者たちと奇妙なつながりを編んでいることについて、より深い考察が可能となってくるのではないだろうか。そこでの若者と老年者の関係はいかなるものなのか、「沖縄的な老い」とはどのように異なるのかも気になるところである。

このように格安宿泊施設に住む老年者に限らず、本書のなかに登場する老年者たちは、社会変化のなかの老年者の失墜という「大きな物語」のなかに完全に呑みこまれているようには私には見えなかった。菅沼は老年者が「大きな物語」のなかを生きていることを強調したが、本書には「大きな物語」に収斂しえない、「小さな物語」が無数にちりばめられている。その「小さな物語」を拾い上げていくことが、実は行政の思惑からはずれるような新たな老年者の役割を形成し、定義づけなおしていく足がかりとなるのではないだろうか。

## 参考文献

青柳 まちこ

2004 『老いの人類学』、世界思想社。

東 浩紀

2014 『弱いつながり——検索ワードを探す旅』、幻冬舎。

太田 好信

1998 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』、世界思想社。

ギデンズ、アンソニー

2009 『社会学(第五版)』、松尾精文ほか訳、而立書房。

高橋 絵里香

2013 『老いを歩む人びと——高齢者の日常からみた福祉国家フィンランドの民族誌』、勁草書房。

後藤 晴子

2017 『老いる経験の民族誌——南島で生きる〈トシヨリ〉の日常実践と物語』、九州大学出版会。

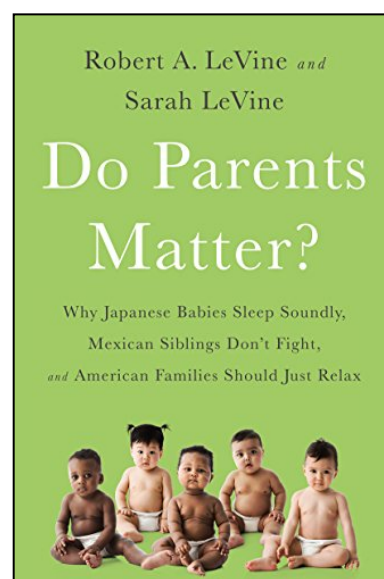


Robert Alan LeVine and Sarah LeVine, *Do Parents Matter? : Why Japanese Babies Sleep Well, Mexican Siblings Don't Fight, and American Parents Should Just Relax*, New York: PublicAffairs, 2016, 272p, \$11.55.

杉尾 浩規

本書『親の問題?——なぜ日本の赤ちゃんはよく眠り、メキシコの兄弟姉妹は喧嘩をせず、アメリカの親はゆっくりすべきなのか』は、現在のアメリカ（白人中流家庭）で支配的な養育スタイルを文化の多様性という視点から相対化することを目的とした比較文化研究である。著者のロバート・ルヴァイン（夫）とサラ・ルヴァイン（妻）は、共にグシイに代表されるアフリカ及びその他の地域での豊富な調査経験を有するアメリカの人類学者であり、その関心は一貫して養育の文化的多様性に向けられてきた。本書では、日本、メキシコ、アメリカの比較を連想させるサブタイトルとは異なり、これらの地域を含む多様な養育文化の現実が、著者らの調査経験及び民族誌に基づきながら子どもの発達段階ごとに紹介されている。

養育に関する本書の立場は「イントロダクション」における東アフリカのグシイと西アフリカのヨルバにおける子どもの比較に明瞭に示されている。ロバート・ルヴァインは、1950年代に初めてグシイとヨルバを訪問した際、3歳前後の子どもの対照的な行動パターンに遭遇した。グシイの子どもは彼を見て逃げ出し、恐怖のあまり泣き叫ぶ子もいた。そしてこの反応は親しくなるにつれて消えた。他方、ヨルバの子どもは、グシイの子どもと同じく見知らぬ訪問者の経験がないにもかかわらず、初めから楽しそうに彼につきまわった。このような違いは「先行する社会経験」(p. xiv)の違いから解釈される。例えば、グシイでは母子が居住単位となり、訪問者はまばらだった。対して、ヨルバでは複数の母子が居住空間 (a compound) を共有し、頻繁に誰かが訪れていた。また、グシイとヨルバの赤ん坊は姉や兄などに世話される点では同じだが、ヨルバの赤ん坊は成人女性からより頻繁に世話されていた。「それゆえ、ヨルバの同年代の子どもと比較してグシイの子どもが相対的に孤立していることが、見知らぬ大人に対するより大きな不安と恐怖の原因であるように思われた」(p. xv)。加えて、「控えめさ」(グシイ)と「社交性」(ヨルバ)という対人関係の文化的パターンの影響もある。「アフリカの二つの農耕民は、見知らぬ人を含む大人に対してどのように振る舞うべきか、そしてより広義には子どもに社交性を促進させるべきか妨げるべきかという、子育てにとって基本的な点で異なる」(pp. xv-xvi)。このよ



うに、本書の分析枠組みである養育文化の多様性という視点は、養育が文化的営みでありそれに応じて子どもの発達経路も文化的に多様であることを意味する。

養育文化の多様性という視点からアメリカの養育に注目する本書の意図は、現在のアメリカで広く自明とされている「アメリカの子どもの精神衛生は「鈍感な (insensitive)」赤ん坊の世話によって危険に晒されているという仮定」(p. xxi) を相対化し、「多様な条件下における子どものレジリエンス (resilience) は、多くのアメリカの親が信じている情動的な傷つきやすさ (vulnerability) よりもはるかに明白である」(p. xxi) ことの主張にある。それゆえ、本書は「子育ては文化的に多様であり、子どもには柔軟な適応力が備わっているのだから、それほど神経過敏になる必要はありません」というアメリカの親へのメッセージが込められた育児本という捉え方も可能であろう。しかし、本書の真の関心は、現在のアメリカの養育における自明性を支える「精神医学的パースペクティブ」(p. xxi) であり、その真の狙いは、科学と称しながら「道徳的イデオロギーを経験的証拠に混ぜ合わせる」(p. xxi) ことによりその種のパースペクティブを強化する専門家集団への批判にある。この際、とりわけ著者らの念頭にあるのは、第1章で明記される通りボウルビイ (John Bowlby) のアタッチメント理論である。つまり、本書は、アタッチメント理論を養育文化の多様性という視点から批判する学術的試みとして捉えることができる。現在活発化しているアタッチメント理論の普遍的妥当性に対する文化的関心の高まりの形成に大きな役割を果たしてきたのがロバート・ルヴァイン (e.g., LeVine 2014) であることを考慮すれば、その種の関心の形成が待たれる日本において本書を紹介することは有意義であると評者は判断した。以下では、本書の内容を章ごとに要約し、最後に評者のコメントを手短に付する。

第1章「アメリカにおける親への非難 (Parent-Blaming in America)」では、19世紀後期から現在のアメリカにおける養育特徴が1950年代を目安としながら前後二つに整理される。1950年頃までの養育は「衛生 (hygiene)」というキーワードで示される。この時期、公衆衛生の改善に向けた行政の取り組みが拡大し、家庭の衛生管理が母親に委ねられた。そして、養育は子どもの疾患予防を目標とした「母親が医療専門家の提供する情報を利用することにより解決可能な一連の医学的問題」(p. 5) になった。この結果、19世紀的な「ロマンチックでセンチメンタルな母子関係」(p. 7) を象徴する母性愛はホルト (Luther Emmett Holt) などの小児科医を中心とした専門家の科学的助言に否定された。著者らはこのような医学的助言に含まれる道徳的評価に注目する。例えば、この時期の小児科医は、親によるキス、子どもの指しゃぶりや爪噛みなどを、疫病感染のリスク要因として禁止した。しかし、そこには「子どもが「悪い癖」を形成する誘引となる親の弱さと「寛大さ」の印としての愛情を検閲するという、強い道徳的ニュアンス」(p. 7) が伴っていたことが指摘される。対して、1950年代以降の養育は「精神衛生 (mental health)」というキーワードで示される。この時期、子どもの死亡率の減少に代表される公衆衛生の改善により、養育の目標は子どもの情動の安定性へと変化した。1940年代に始まるこの変化は、小児科医スポック (Benjamin McLane Spock) が『スポック博士の育児書 (The Common Sense Book of Baby and Child Care)』(1946年) で示した親の愛情への肯定的評価を転換点とした。1950~60年代を中心とするこの変化の担い手は精神科医や心理学

者などの「精神衛生」専門家であり、子どもの情動の不安定性及び精神疾患の原因として母親が非難された。これは科学性を帯びた母性愛によって「良い母親」と「悪い母親」が区別されたことを意味する。これらの専門家が依拠した理論はその後に科学的妥当性を問われた。しかし、その影響は現在の精神衛生理論にまで続き、「それらが母親たちに蔓延させた恐怖——母親の世話が永続的な損害を子どもに与えるかもしれないという恐怖——は何世代にもわたる母親たちに長期的影響を及ぼした」(p. 21)。著者らは最も強い影響力としてアタッチメント理論を位置づける。そして、生後 12 ヶ月間に母親の「鈍感な」養育を経験した子どもは情動的に不安定な成長を遂げるというアタッチメント理論の想定を、母親の影響力の誇張であり母親の養育負担の強要であると批判する (pp. 23-27)。

第 2 章「おめでた——妊娠と出産 (Expecting: Pregnancy and Birth)」では、人間の生殖プロセスにおける文化的多様性が検討される。この多様性は、妊娠と出産という生物学的事実に関する象徴的意味及びそれが喚起する情動の文化特異性が、世界規模で拡大する科学的医療と種々の具合で混ざり合うことの結果とされる。論点はこの多様性の評価に関わり、生殖プロセスの文化的多様性と科学的進歩の関連が三つの地域集団における逆子(骨盤位)を通して検討される (pp. 39-42)。ボツワナのクンサンでは、出産はブッシュで母親がしばしば独りで行き、逆子はその場で埋められる。ケニアのグシイでは、逆子の出産は夫の祖先による災いの前兆であり、母子を隣人の潜在的悪意に晒すとされる。そのため、母子は家の中に隔離され、夫が儀礼を遂行するまで母親が子どもを抱きかかえ授乳を繰り返すという「カンガルーケア」的状況に置かれる。中央アメリカのマヤでは、女性助産師が胎児の状態を判断し、逆子ならば母親の腹部をマッサージすることでその姿勢を整える。著者らはこれら三つの実践を「進歩」という尺度で評価することの危険を指摘する。それは、逆子を殺す以外に方法を知らない「未開」段階、早産で虚弱なことが多い逆子を保護する「より進んだ」段階、逆子の出産を予防するという「最も進んだ」段階、という捉え方である。なぜなら、食料採集に従事し四年間隔で出産するクンサンの女性にとって、生存の見込みに基づく子どもの選別は適応的と言えるからである(長期にわたる養育投資はその見返りの確実度がより高い子どもを求めるだろう)。あるいは、マヤの助産師は生まれながらの聖なる職種であり、その逆子予防は科学的医療の知識に基づく実践ではない。このような議論を通して、人間の生殖プロセスにおける文化的多様性は科学的尺度で評価し尽くすことができない現実性を有することが確認される (p. 44)。

第 3 章「赤ん坊を世話する——たくさんの質問と幾らかの答え (Infant Care: A World of Questions... and Some Answers)」では、授乳と睡眠の文化的多様性が検討される。ドイツの化学者リービヒ (Justus von Liebig) が 1867 年に考案した粉ミルクは、西洋における赤ん坊の養育に大きな影響を及ぼした。例えばアメリカでは、粉ミルクは母乳に代わる授乳法として急速に普及し、この状況は 1960 年代まで続いた。著者らは、この時期の多くの母親が母乳を与えることに恥ずかしさを感じ話題にすることすら避けていた点に注目する。そこから、この普及の受け皿を働く母親の増加(女性の社会進出)ではなく性をタブー視する十九世紀後期のヴィクトリア朝文化の名残として位置づける (pp. 51-54)。また、1970 年代に始まる母乳育児への回帰には「母親と赤ん坊の愛情と相互作用」(p. 55)を強調する「精神衛生」専門家による科学的助言の影響が指摘される。赤ん坊の睡眠に関

しては、アメリカにおける独り寝が日本を典型とする非西洋諸社会で一般的な添い寝と比較される。アメリカの親は、添い寝に伴う赤ん坊の「生存」と「精神衛生」の危険という小児科医や精神科医の科学的助言に従い、赤ん坊を別室で独り寝させる。その結果、夜泣きのたびに子ども部屋まで行き熟睡できない。筆者らはこの種の専門家による助言の妥当性を問う。生存のリスクに関しては、日本における一歳未満の死亡率及び乳幼児突然死症候群 (Sudden Infant Death Syndrome: SIDS) 率の双方がアメリカの率よりも相当低いことが指摘される。精神衛生のリスクに関しては、人類学者コーディル (William Caudill) が1960年代に実施した日本の添い寝研究が引き合いに出される。コーディルは添い寝が日本における母子間の心理的相互依存を促進すると考えた。しかし、「彼が主張したことは、そのような相互依存は病理的ではなく文化的であるということ——つまりそのような相互依存は日本の文脈においては正常であるということ」(p. 63)である。著者らは、独り寝を「親を苦しめ疲労困憊させるが子どもの安全性と将来の性格形成を保証することのない、欧米的な文化実践」(p. 64)であるとする。

第4章「母親と赤ん坊——向かい合う？それとも触れ合う？(Mother and Infant: Face-to-Face or Skin-to-Skin?)」では、母子間情動表出の文化的多様性が検討される。西洋における母親と赤ん坊の相互作用は、視線、微笑み、語りに代表される情動表出を媒介とした対面的な営みを中心であり、その目標は母親が刺激を通して赤ん坊からポジティブな情動を引き出すことに置かれる。対して、グシイのようなアフリカの農耕社会における相互作用の中心は身体接触にあり、その目標は母親が身体的欲求を適切に満たすことによって赤ん坊のネガティブな情動を抑制することに置かれる。著者らは、このような情動表出の違いの由来を発達経路の文化的違いに求める(pp. 69-73)。「例えばグシイの人々が望むのは穏やかな赤ん坊と従順な子どもであり、この目的を達成するために落ち着かせることを利用する。他方で、アメリカの人々が望むのは情動的に関与し、活動的で、独立した子どもであり、この目標へ向けて赤ん坊を刺激し駆り立てる」(p. 73)。そして、発達の文化的経路という視点からアタッチメント理論に対して疑問を呈する。グシイの母親は赤ん坊のネガティブな情動以外のシグナルには極度に鈍感である。母親の「敏感な」養育が赤ん坊の安定したアタッチメント(情動の自己制御)を促進すると考えるアタッチメント理論に従えば、これは不安定なアタッチメントの促進要因とされる可能性がある。しかし、著者らは「我々自身の文化のパースペクティブによって歪められた結論に飛びつくよりも、母親の感性にはアタッチメント理論において想像されてきたよりもあるいは子どもの発達研究者によってとらえられてきたよりも多くの種類があると考えたい」(p. 83)と述べる。ただし、対面によるポジティブな情動表出のやり取りは西洋に限定されるのではなくアフリカの狩猟採集社会や西アフリカの農耕社会にもある(pp. 78-80)。本章の論点は、「向かい合うこと」と「触れ合うこと」という母子間情動表出の違いが文化的多様性の中で評価されなければならないという点にある。

第5章「子どもの世話をシェアする——ママじゃ足りない(Sharing Child Care: Mom Is Not Enough)」では、養育の担い手の文化的多様性が検討される。民族誌に従えば、赤ん坊の養育は親族集団による協同での営みが普通である。例えばインドの合同家族では祖母やおばなどの成人女性が協同養育者として重要な役割を演じ、赤ん坊の加齢と共に養育の

比重は母親からこれら協同養育者へと移る。インドの養育ではアメリカの母親の養育特徴である語り、キス、ハグなどのポジティブな情動表出が豊富に見られる。しかし、著者らは、これらが身体接触や添い寝などの非西洋的な養育特徴と共に「相互依存」という発達の文化的経路の中で活用されている点に注意を促す。アメリカではポジティブな情動表出を伴う相互作用は子どもの独立のために活用される。対して、母子関係が階層的な社会秩序の基本単位という側面を持つインドでは、母親が、ポジティブな情動表出を通して子どもの相互依存関係を促進すると同時に、その中に上下関係を持ち込むことが特徴的とされる (pp. 94-97)。他にも、本章では、協同養育者としての「子ども」と「父親」及び協同養育システムとしての「里親」と「養子縁組」に関する考察が注目される (pp. 100-102)。以上から、著者らは母子二者養育関係を子どもの情動発達の基盤とする発達心理学の妥当性を問う。協同養育が子どもに及ぼす心理的影響は病理的なのか。それとも情動発達の安定性の増大なのか。後者ならば、「これが意味するのは、これらの [養育における] 違いを知らない西洋の心理学者によって示される心理学的概念は結局のところ普遍的ではないということなのか ([ ] 内引用者)」 (p. 104)。

第6章「よちよち歩きの子どものしつけ——おしゃべり、排泄、かんしゃく、仕事 (Training Toddlers: Talking, Toileting, Tantrums, and Tasks)」では、歩けるようになった子ども (Toddlers) の学習経験としつけに関する文化的多様性が検討される (この期間は歩き始めから 3~5 歳頃までとされる)。愛情溢れる赤ん坊時代の母子二者関係に支えられながら子どもは個として自律的に発達するという想定が好まれるアメリカでは、学習経験のイニシアチブは子ども自身にある。しかし、著者らは、心理学者ロゴフ (Barbara Rogoff) に従い、この時期の子どもが経験する学習状況を「ガイド付きの参加 (guided participation)」として一般化する (p. 108)。「ガイド付きの参加」は身近な他者の導きによる文化的現実への参加であり、子どもの学習経験への文化による積極的関与という意味における「しつけ」である。「しつけ (ガイド付きの参加)」は養育環境に応じて文化的に多様な表現を持つが、農耕社会では階層的対人関係の文化的パターンに関係するのが一般的である。その具体例としてサラ・ルヴァインが調査をしたメキシコ農村部のある家族が示される (pp. 112-113)。その家族は母親と 17 ヶ月から 13 歳まで計 7 人の兄弟姉妹からなり、父親は出稼ぎで不在だった。母親の関心は専ら 17 ヶ月の末娘に向けられたが、他の子どもたちはこの末娘を中心とした仲の良い関係にあった。この関係は母親の愛情に起因するものとして解釈される。ただし、それは母親が全ての子どもと形成する愛情関係ではなく (これは母親を巡る子どもたちのライバル関係の可能性を孕む)、母親が愛情の対象を新しく生まれた子どもに順次置き換える関係として捉えられる。それ以来、「置き換えられた子どもが激しく忙しい母親から同意を得ることができる唯一確かな方法は、今現在彼の地位を占めている赤ん坊に優しいことによってであった。家族という「チーム」の正式メンバーになるために、彼は忍耐と思いやりを学び自分の「あとから来る人」に喜びを見出さなければならなかった」 (p. 113)。本章では、この時期の子どもの学習経験の文化的多様性が「おしゃべり」、「排泄」、「かんしゃく」、「仕事」を事例としながら示されている。

第7章「児童期——学校、責任、支配 (Childhood: School, Responsibility, and Control)」では、5~10 歳頃の子どもの学習経験の文化的多様性が検討される。アメリカ (西

洋)ではこの時期の子どもの主要な活動領域は家庭から学校へと変化する。対して、伝統的な農耕社会の子どもは技術とそれに伴う責任を家庭で身につけるのが普通であり、これは都市化や西洋由来の学校制度が強い影響を及ぼす場所でも当てはまる。特に著者らはこの時期の子どもの発達における文化的経路に関して「赤ん坊の世話」に注目する。なぜなら、これは農耕社会の親が子どもに対して最も一般的に期待する仕事であるのとは対照的に、アメリカでは親が自らの短期的利益のために子どもに課す不適切な重荷とされるからである(pp. 140-141)。例えば1950年代のグシイでは、母親が忙しいときの赤ん坊の世話は6~8歳頃の姉に任された(家族に姉がいない場合は兄が世話した)。アメリカを基準とした場合、これは女の子への過度な(違法な)責任の押し付けとなる。しかし、著者らはこの時期の子どもにはそれまでの養育の影響が反映されていることに注意を促す。それゆえ、「グシイの女の子は6歳までには著しく異なっていた。彼女たちは、おもちゃなどの私的な持ち物を所有することなく従順な赤ん坊とよちよち歩きの子どものとして成長してきたので、家族の関心とは切り離された私的な関心を持たなかった。彼女たちの関心の大部分は母親が彼女たちに定めたものであり仕事を行うことに関係していた。確かに彼女たちは赤ん坊を世話するよりも遊びたかったかもしれない。しかし母親による仕事の割り当てを最優先するよう学んできたのである」(p. 143)。1970年代半ば以降のグシイではこの時期の子どもの通学が定着した。しかし、姉は赤ん坊を世話することを期待され、世話は十代を含む姉たちによる分担制へと表現を変えながら続いた(p. 144)。他に、本章では、子どもに課される仕事との関連で体罰が論じられていることも注目される(pp. 160-162)。

第8章「早熟の子ども—親とそれ以外の人々による文化的呼び水(Precocious Children: Cultural Priming by Parents and Others)」と第9章「結論(Conclusions)」では、これまでの議論を踏まえながら親(及び周囲の大人)の養育が子どもの発達に及ぼす効果が確認される。第8章は効果の「多様性」を焦点とする。養育の文化的多様性は、特に第7章のグシイの女の子の事例に示される通り、子どもの発達の文化的多様性を現実を引き起こす。著者らはこれを子どもに反映される「早熟さの文化的パターン」(p. 170)と名づける。そして、子どもを文化的早熟さへと導くために養育が果たす役割を「呼び水」として捉える視点を提供する。「親は、自分たちの赤ん坊やよちよち歩きの子どもの支配力を利用しながら、子どもたちがコミュニティの文化的慣例に参加するための呼び水となるのである」(p. 180)。第9章で焦点となるのは効果の「持続性」である。民族誌は親の養育が子どもに及ぼす強い効果を支持する証左となる。しかし、同時に著者らは、その効果の持続性を長期にわたるものとして想定することに疑問を呈し、その評価が更なる経験的調査に委ねられる必要性を強調する。そして、愛情溢れる敏感な母子二者関係を正常な発達のスタートラインとして想定し、そこから逸脱した養育経験を子どもにとって「有害的」「トラウマ的」「虐待的」とする西洋の精神医学に対して、子どものレジリエンスという代替的視点を提案する(pp. 188-189)。「子どもはその種の専門家が我々に話してきたほど[親の養育に対して]敏感ではないし、他の文化の親は最初にそう見えるほど自分の子どもの幸せに鈍感なのではない([ ]内引用者)」(p. 189)。

以上、本書の要約を示した。最後に手短なコメントを述べたい。本書では、著者らの調査経験と多様な民族誌を通して養育文化の現実が巧みに手際よく示されている。しかし、

これだけで本書を評価すべきではない。なぜなら本書はその種の多様性の提示が現実的効果を持たないという著者らの強い問題意識によって成立しているからである (pp. xi-xii)。ミード (Margaret Mead) は『マヌス族の生態研究 (*Growing Up in New Guinea*)』(1930) で多様な養育文化を学ぶ必要性を説いた。それ以来養育文化の研究が蓄積されてきたが、同時に「他の文化における親の実践に関して激しい非難から称賛にわたる軽率な見解があまりにも多くなされてきた」(p. xii)。著者らはこのような経緯を踏まえ「更に深く」(p. xii) 養育の実践を調査する必要性を説く。アタッチメント理論を精神衛生理論の代表と位置づけ、それを養育の文化的多様性に対峙させるという構図と、養育環境からの影響に一方向的に晒されるのではない子どもの適応能力としてのレジリエンスという視点が、著者らのこのような問題意識の反映であることを理解しなければならないだろう。レジリエンスという考えは本書ではアタッチメント理論の代替的アイデアとして提案されるに留まっているが、人間の文化的発達を捉える一つの立場として研究の発展が期待されるだろう。それを踏まえた上でここでは一点だけ指摘したい。それは本書におけるアタッチメント理論の取扱いに関係する。特に第 1 章の記述からは、アタッチメント理論が「生後 12 ヶ月間に経験する母親からの敏感な養育の有無が子どもの情動発達に長期にわたる影響を及ぼす」という単純な想定に基づいた発達論として読み手に伝わる可能性がある。しかし、このような発達論に依拠するアタッチメント研究者が現在どれだけいるのか疑問である (e.g., Cassidy & Shaver 2016)。ロバート・ルヴァイン (LeVine 2014: 59) 自身が別の所で述べる通り、現在のアタッチメント研究は、本書が批判する母親の養育の敏感性やその影響の長期にわたる持続性という論点を含めて豊かで多様な展開を示している。例えば本書が提案するレジリエンスという視点もまた、アタッチメント理論との関連で捉えることが可能かもしれない (e.g., 遠藤 2016)。

言うまでもなく、このような指摘は本書を否定することを意味しない。その意図は本書の学術的背景を強調することにある。本書の適切な評価にはアタッチメントと文化を巡る現在の研究動向を明確に意識することが必要不可欠であると思われるからである。さもないと、アタッチメント理論は養育文化の多様性研究によって置き換えられた、という誤解が生じる危険がある。評者は人類学を人間探求の学問的営みと理解している。そして、発達 (個体発生) という視点は人間探求の要の一つであると考えている。この意味において、アタッチメント理論という強い影響力を持つ発達論に対して文化研究がその普遍的妥当性を問うという (e.g., Keller & Bard 2017, Otto & Keller 2014, Quinn & Mageo 2013)、アタッチメントと文化を巡る現在の研究動向への関心が形成されているとは言い難い日本の現状は、不満であると同時に不思議でもある。本書評が日本の人類学におけるアタッチメント研究への関心を喚起する一助となることを希望する。アタッチメントの文化研究に関する現状と展望に関しては拙稿 (2018) を参照されたい。

## 参考文献

(日本語文献)

遠藤 和彦

2016 「アタッチメントとレジリエンスのあわい」『子どもの虐待とネグレクト』第17巻3号: 329-339。

杉尾 浩規

2018 「アタッチメントの文化的性質——アタッチメントの文化研究の動向と展望」『社会と倫理』第33号: 135-160。

(英語文献)

Cassidy, J. & Shaver, P. R. (eds.)

2016 *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (3rd edition), New York: Guilford Press.

LeVine, R. A.

2014 “Attachment Theory as Cultural Ideology,” In H. Otto and H. Keller (eds.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need*, pp. 50-65, Cambridge: Cambridge University Press.

Keller, H. & Bard, K. A. (eds.)

2017 *The Cultural Nature of Attachment: Contextualizing Relationships and Development*, Cambridge: The MIT Press.

Otto, H. & Keller, H. (eds.)

2014 *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need*, Cambridge: Cambridge University Press.

Quinn, N. & Mageo, J. M. (eds.)

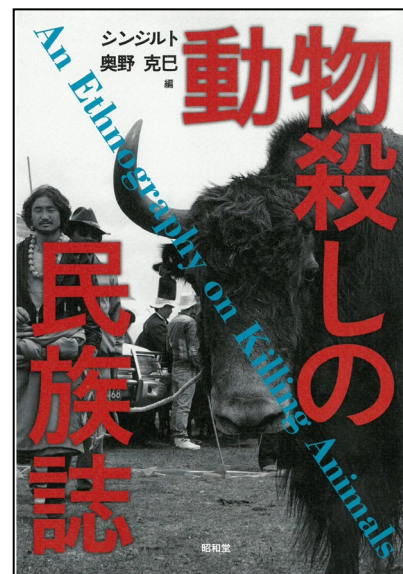
2013 *Attachment Reconsidered: Cultural Perspectives on a Western Theory*, New York: Palgrave Macmillan.



シンジルト・奥野克巳編著『動物殺しの民族誌』、京都、昭和堂、2016年、365頁、5,800円＋税

辻 貴志

本書は、世界の動物殺しを主題とした日本初の学術書であり、人々の生活世界と動物殺しの関わり方について民族誌的観点から考察している。家畜や野生動物を殺す行為の他、狩猟・漁撈・屠畜・供犠を包摂した用語と定義されている「動物殺し」であるが、家畜を屠るという行為には尊敬あるいは差別の対象となるなど、社会や文化によって態度が大きく異なる。本書の目的は、これまで動物殺しの主軸とされてきた供犠や狩猟の実践者たちの経験から、動物殺しの諸相を再評価し、動物殺しの実践における多種多様な現象と考え方を読者に伝えることで、動物殺しに対する自らの範疇とは異なった世界観や多様な生命観などに対する理解を深めさせることである。本書は以下の3部9章から構成される。



序 肉と命をつなぐために (シンジルト)

第Ⅰ部 動物殺しの政治学

- 第1章 儀礼的屠殺とクセノフォビア——残酷性と排除の文化政治学 (花渕馨也)
- 第2章 子殺しと棄老——「動物殺し」としての殺人の解釈と理解について (池田光穂)
- 第3章 殺しと男性性——南部エチオピアのボラナ・オロモにおける「殺害者文化複合」(田川玄)

第Ⅱ部 動物殺しの論理学

- 第4章 狩猟と儀礼——動物殺しに見るカナダ先住民カスカの動物観 (山口未花子)
- 第5章 毒蛇と獲物——先住民エンベラに見る動物殺しの布置 (近藤宏)
- 第6章 森と楽園——ブラガの森のプナンによる動物殺しの民族誌 (奥野克巳)

第Ⅲ部 動物殺しの系譜学

- 第7章 供犠と供犠論——動物殺しの言説史 (山田仁史)

第8章 狩猟・漁撈教育と過去回帰——内陸アラスカにおける生業の再活性化運動(近藤 祉秋)

第9章 優しさと美味しさ——オイラト社会における屠畜の民族(シンジルト)

第I部は「動物殺しの政治学」がテーマで、屠殺、子殺し、姥捨、男性性をキーワードに、人間社会の政治性と動物殺しの関連を考察する。第I部の特徴は、動物殺しにヒトを含めている点である。動物殺しと人殺しは、別の文脈で議論されるべき問題かもしれないが、本書では政治的問題が大きく絡んでいるとして、動物殺しを考える上で人殺しもまた「殺し」という動物にほぼ普遍的に備わった究極の行動についても究明されなくてはならないという立場を取る。

第1章では、フランスの屠畜における儀礼的屠殺に焦点を当てている。本章では儀礼的屠殺を神の法に基づきユダヤ教徒やイスラム教徒が行う、気絶処理をしない生きたまま動物を屠殺する手法と定義する。ユダヤ教とイスラム教においても儀礼的屠殺は教典に則った手順で行われ、解体の手順や祈りがそれぞれ定められている。一般に気絶処理が行われることはない。気絶処理を行うと屠殺の手順で動物の死がもたらされると見なされ、教義に反することになる他、瀉血も不十分になる。フランスの畜産業界では従来、気絶処理による屠殺が行われ、ユダヤ教徒やイスラム教徒という文化的に受け入れがたい異教徒が行う儀礼的屠殺として一般民衆(おそらく多くのキリスト教徒)の反発が起きている。儀礼的屠殺が野蛮であるとされるフランスでは、気絶処理は動物の苦痛を和らげ、異教徒の屠殺方法と区別あるいは差別し、屠殺を正当化する手段でもあった。しかし、近年、実際にフランス国内で流通している普通に食される肉が食肉業者の不正により、本来そうあるべき気絶処理がされていないことが判明した。こうした気絶処理を人道的とする社会に対して屠殺方法の実態が矛盾した点を切り口に、儀礼的屠殺への反感を利用して移民排斥を目論んだフランスの政治事情が大きく揺さぶられたことを本章は皮肉的に明らかにしている。

第2章では、動物殺しの一環として殺人を相対化するため、人間の子殺しと老人殺しについて、動物(霊長類)の子殺しの事例と民族誌を援用し、動物殺しとの類似性を検討する。まず、子殺しと老人殺しは伝統社会だけに限らず、現代社会でも暴力やネグレクトとして確認できることに釘をさす。その上で、伝統社会の事例としてパラグアイの先住民アチェを取り上げる。アチェの間では、共同体内部に死者が出た際に共同体内部の女兒を中心に殉死が行われる。女兒が殉死の主な対象となるのは男児選好の文化によるという。また、落雷によって死亡した赤ん坊のための復讐として隣の家族の乳児が殺害される、復讐の情念に取り憑かれた隣人の男性が隣家の息子を弓で射て殺害するといった復讐の連鎖として代父が義理の娘を殺害する理不尽とも思える各事例を紹介する。アチェの社会では老人殺しや遺棄も確認されているが、池田はアチェの社会におけるこうした殺人についての具体的理由については慎重な姿勢を取っており、従来のエネルギーやコストの観点からの研究結果を留保し、我々とはかけ離れた感情があることを指摘するに留めている。一方で池田は、我々とは違って死者への愛惜や生への執着がないというわけではないとも指摘する。アチェの社会において殺人が正当視されるケースがあり、我々にとって不条理と思われる形式の殺人は、猟の成立となり得ると見なされ、殺害が不猟の危機の回避となるよう

であれば至極正当な行為とみなすというロジックが確認できる。アチェのロジックには、共同体の弱者を殺害することで、超自然に贄を差し出すという思考があると読み取ることができる。本章は、霊長類の子殺しと人間の殺害が、共に殺される側の存在を差別化することで成り立つという「動物殺し」の構造を明らかにし、より具体的にアチェの事例を取り扱うことで殺害が殺される側の存在の差別化によって可能になるという論理を補強している。

第3章では、エチオピア南部のオロモ系ボラナ社会の「殺害者文化複合」について動物殺しの観点から検討する。「殺害者文化複合」とは、北東アフリカ地域の諸社会に見られる敵の殺害を巡る観念と諸実践群を指す。より具体的には、動物の供儀、狩猟、嬰兒遺棄、戦いなどの殺しが該当し、ボラナ社会における動物と人への殺害文化全般を意味する。本章では、この文化複合について「男性性」の側面から捉え、動物やヒトの殺害を通して男性がいかに社会的に認められた男性になっていくかというボラナ社会の通過儀礼的行為や慣習に焦点が当てられる。「男性性」とは、ボラナ社会において男性が「男であること」や男性として社会を再生産する「父性」のことで、男性は殺害者文化複合を経験することによってのみ男性性を獲得できる。現代のボラナ社会では狩猟は禁止されており、本章では敵との紛争についても過去数十年の敵の殺戮についてのみ語られている。嬰兒遺棄も禁止されているが、嬰兒遺棄はウシの供儀と同様に豊穰性をもたらすと考えられている。また、過去の戦いでの殺しでは、殺傷する相手は青年男性に限られ、家屋の焼き討ちもしなかった。現代では儀礼や伝承を介して殺しの実践的行為は擬似的行為として、ボラナ社会で世代や年齢ごとに分類される社会階梯集団としての世代組や年令組によって家畜の供儀などを通して年長者から若者へと継承されている。嬰兒遺棄の禁止、狩猟の低迷、家畜供儀の減少などで殺害者文化複合は稀になったが、ボラナの男性性を獲得するこの文化複合が、隣接する敵対集団の青年男性だけでなく女性や子供にまで及ぶという変化が起きている。

第Ⅱ部は「動物殺しの論理学」をテーマに、動物殺しの方法を規定する論理について考えるにあたり、よりミクロな社会的文脈から解き明かしていく。ここではミクロな社会で行われている動物殺しやその方法が、どのような論理に支えられて人々の規矩となっているのか明らかにする。そして、動物と人との超自然的な相互作用まで検討する。以下、儀礼としての動物観、動物と人の緊張関係、環境としての動植物の作用を各論文が報告し、動物殺しに影響を与える論理について究明する様を概観しよう。

第4章では、狩猟民であるカナダ先住民カスカの狩猟対象である動物に対する動物観を、彼らの狩猟と狩猟儀礼から明らかにする。カスカは、人間が有能だから動物を狩猟できると考えるのではなく、動物との親和性によって動物の方が人間に身を捧げると考えている。そして、その見返りとして常に動物の存在やありがたみを意識して狩猟と狩猟儀礼を行い、動物との絆を構築することで狩猟の成功や動物の再生産につなげ、動物への感謝と動物とのつながりを維持するのがカスカの動物儀礼の根幹である。動物の肉や毛皮を対象にするカスカの動物殺しは、動物の種類により儀礼の有無が生じるものの、基本的に儀礼によって動物は肉体を人間に差し出す。我々のように動物を殺すことで罪悪感や贖罪意識が生じるのではなく、動物への対応を誤れば不猟が続くことがあるなど、動物とのコミュニケーションの下で動物殺しが実践されている。このように、本章では動物とのつながりを維持

するために必要不可欠な狩猟儀礼によって、自分たちの繁栄を願うカスカの死生観を明らかにしている。

第5章では、パナマ共和国の先住民エンベラが行う森での動物殺しについて、毒ヘビとその他の動物の殺し方に対する捉え方の差異に着目し、エンベラが多様な存在と関わり合っていることを示そうとする。動物は殺さずに保護しなければならないという西洋の言説とは異なり、エンベラにとって動物を殺さないことは不可能で、特に毒ヘビは見つけたら即座に殺すべき対象として認識されている。人間側に危害を加える動物は、食用にされなくとも殺される。そこには超自然的な動物との関係性は見出されない。エンベラの狩猟ではイヌを用いたり、動物の痕跡を人間が追い求めたりするが、動物との遭遇はその狩猟者が動物にとって魅惑的な存在であることなども関連しているという。一方で、ヘビの毒によって命を落とす人々もいることから、毒ヘビとの遭遇においては共同体や自己の安全を確保するため頻繁に殺す。これらのやり取りは、動物殺しの文脈において人間が常に殺しの主体というわけではなく、客体にもなりうることを示している。近藤は、動物の魂や霊的な主との関与は希薄であり、出会う相手が「危険」かどうかであることに端を発するエンベラの動物殺しにおいて、毒ヘビによる被害者が多数出ている環境にいることから、エンベラが特に毒ヘビとの関係において緊張状態にあると説明する。

第6章では、ボルネオ島の狩猟民プナンの狩猟活動としての動物殺しに焦点を当てる。プナンはあらゆる野生動物を狩猟の対象とし、野生動物は発見し次第、戸惑うことなく殺しを遂行する一方で、プナンの狩猟は動物や樹木の働きかけに応答することで達成されている。プナンの狩猟は、吹き矢、槍、山刀を用い、犬を同行して行われる他、獲物の通り道を予測して狙う待ち伏せ猟が行われる。また、本章では動物の中でも鳥に着目し、鳥は動物が食する果実の到来と動物の行動を人間に知らせる自然暦のようなものと考えられていることから、該当の鳥を目撃することは狩猟の合図とされる。プナンは、このように環境の機微な変化と動物の習性に応答することで、森の中での狩猟を実現してきた。しかし、プナンの森は国策による自然開発により油ヤシのプランテーションとして拡大しており、狩猟と採集に依存してきたプナンの狩猟採集活動の余地は大きく狭まった。それにも拘らず、樹木や野生動物への応答として行われるプナンの狩猟は変わらず、油ヤシのプランテーションを狩猟域として継続されている。特に、待ち伏せ猟による狩猟は新たな狩猟環境に適しており、ヒゲイノシシや胃石を目当てとしたヤマアラシを主な狩猟対象とするようになった。本章では、筆者は、環境が変われども、環境の機微と動物の習性を読み取ることでプナンの動物殺しが実践されていることを明らかにした。

第Ⅲ部は「動物殺しの系譜学」がテーマであり、供儀、狩猟、屠畜など動物殺しの主要テーマと生活世界との関わりについて明らかにする。どのトピックも動物の肉を原初的に消費する方法であり、動物の肉と宗教との関係、先住民にとっての狩猟の重要性、牧畜民の肉をおいしくする屠畜法が検討され、動物殺しの本質的事象を取り上げている。

第7章では、宗教的儀礼としての動物殺し、すなわち供儀について文献資料を用い世界各地の事例を検討する。山田は、供儀は旧約聖書やヴェーダ文献にも記され、牧畜文化を背景にしていることを解き明かす。そして、民族学的資料をもとに地中海世界、イスラム圏、東南アジア、東アジアでの供儀の事例を列挙する。その結果、供儀とは人類が狩猟採

集の時代から行ってきた動物殺しの行為を宗教的文脈において儀礼化したものと説明する。特にユダヤ圏とインド圏で供儀が踏襲あるいは記憶されていることは確かである。なお、供儀は動物殺しの過程を儀礼化したものだが、現代では動物愛護や経済的な理由から縮小傾向にあり、供儀としての動物殺しの在り方が問われている。

第8章では、アラスカ先住民を事例に、近代世界システムの中で薄れゆく動物殺しとしてのヘラジカやカリブーを中心とした動物や水鳥の狩猟とサケを中心とした漁撈技術やベリーの採集技術を維持するため、若者に狩猟・漁撈技術などを教える文化キャンプで、「過去回帰言説」のもと実践される動物殺しを中軸に据える。文化キャンプは、人間と動物との関係が親密だった白人到来以前の社会を動物殺しの規矩として、現在の狩猟・漁撈環境に活用する試みである。狩猟・漁撈教育への取り組みは、白人到来以前の生業とその後の貨幣経済が混ざった混合経済下における生業活動に対する適応方法と考えられる。つまり、「過去回帰言説」とは、白人社会に対し、先住民が白人到来以前の理想的な社会の復活を主張する運動であり、文化キャンプは白人到来以前の彼ら主体の自律的な社会への回帰を達成する日のための準備と言える。以上、近藤は、アラスカ先住民は近代の中に浸かりつつも、その中で生き抜くために様々な資源や機会を利用し、狩猟と漁撈の生活を続けてきたと評価している。

第9章では、中国西部の牧畜民オイラトの屠殺に着目し、家畜の肉のおいしさと屠る行為のやさしさについて検討する。オイラトの自治県では地域ごとに屠畜方法が違い、その違いによって家畜の肉の味が異なることを彼らは認識している。現代では、オイラトの自治県では動物愛護の観点から必ずしも徹底されていないが「電撃」による屠畜法が導入されている。また、従来行われてきたモンゴル式「腹割き法」、イスラム式「放血法」、チベット式「窒息法」という伝統的屠畜方法は、肉の質の問題や人類に普遍的な動物愛護の観点を有しない有機牧畜業の専門家からは粗野なものとして位置づけられている。しかし、どの屠畜方法も家畜に対するやさしさと動物に対する慈悲が深く関係しており、地域ごとの価値観に従った家畜へのやさしさを屠殺方法に反映している。一方で、屠畜方法の違いにより肉のおいしさが決まるという価値観も集団ごとに共有されており、肉のおいしさと屠畜方法のやさしさは相関するという。

以上、本書は動物愛護や動物福祉といった価値観が台頭しつつある現代社会で、動物殺しというタブー視あるいは疑問視されつつある問題に挑んだ挑戦的な書である。特に、動物の屠畜に目を背けるが肉を好んで食する人々、食肉業者に対する偏見を抱く風潮、動物虐待が止まない世相に対する挑発の書とも評価できる。本書は動物殺しについて、本書に登場する伝統的な社会だけでなく、人間社会全体に当てはまるものと捉えて論を進め、動物を殺すという行為あるいは営為が、どのような人間側の都合や動物と人間の関係性の下で行われているのかについて「政治学」「論理学」「系譜学」をキーに民族誌的にあぶり出し解明しようとしている。本書の言葉を借りると、動物殺しにおける秩序の形成と解体、動物と人間との交渉、動物と人間のつながりについて追求するという枠組みによって、今日における動物の殺し方と動物を殺す意味を考究している。

いずれの論考においても、動物を殺すこととは一体どのような行為であり価値観であるのか文化的側面から追求する内容となっている。動物殺しは人間側が生きるために執り行

う必然の行為であり、人類は動物の生産から消費まで担ってきた。本書では神や自然のもとで行われる動物殺しの本質に関する論考が多く収録されており、そこには動物解放という相対する概念が存在する。動物解放とは、人間の利益のために動物を利用したり搾取したりすることへの批判である。特に動物殺しにおける動物への苦痛が問題視されるが、本書で取り上げられた論考の中には動物を「やさしく」殺す事例も確認でき、本書に現れた社会は「道徳」を以って動物を殺していることが明白である。動物を道徳的に殺す点において、「動物殺し」という表現は過激であるが本書に所収の各論文を読むことで動物解放や動物愛護に共通する思想が窺える。人間の利益のために動物を殺すという実践が当然視されている現代社会で動物解放の姿勢は見受けられない点について、反証すべき点が多く、本書を叩き台とした今後の議論や研究を待ちたい。また、動物殺しが狩猟行動や供儀など文化として人間に埋め込まれた性質であることも本書は確認しているが、人間中心主義的に書かれているわけではなく、動物側からの働きかけにも注目し、動物とのコミュニケーションのもとに動物殺しの文化が成り立っていることを民族誌的に言及している。動物殺しとは、動物解放や動物愛護が陥りやすい動物を殺す側に非難の目を向ける立場を超越して、動物を殺すこととはどのような道徳的意味があるのかを追求する営為であり思想であることを本書は伝えようとしている。

本書は、伝統的社会における動物殺しの事例について報告したものであるが、同時代の我々の動物殺しに関する無感覚に思われる意識に問題を投げかけている。例えば、動物殺しに対して過剰に反応する動物愛護団体や、食肉業界など現代生活において必要な動物殺しの実情を知らず過敏に同情してしまう我々に対して、動物殺しの尊さと必然性を説こうとしている。その証拠に、本書には動物の気絶処理や殺し方の質に関する論文を多数引用し、人間が生を営む上で動物殺しが不可避であり、人は動物に対する尊厳を屠殺過程に表現するしかなかったことを説明している。

一方で、本書に登場する民族は社会的少数集団であり、そこでの現象を人間全体に当てはめるべきではないと批判することもできる。確かに伝統社会の文化を劣ったものと見なし、その動物殺しの在り方に対して野蛮であり、前時代的であるという見方をすることもできるが、本書に登場する社会は、我々より動物との関わりを社会文化的に深く刻んできた点で動物殺しを始めとする「殺し」の問題について学ぶべき点は多いにある。

本書は動物殺しについて考える第一線の研究者を集め編まれたものであり、動物殺しに関する多彩な論考を収録している。ただし、本書は「民族誌」という形式をとると謳いながらも、その実、収められた論文の多くは抽象化された論理の抽出を目指すものであり、評者には具体性に乏しく物足りないと感じられた。とはいえ、本書は動物殺しについて扱った学術書として極めて価値があり、人間と動物の命について、いずれかに優位性を認める志向性を持たない伝統社会と現代社会を対比することで、動物の命を奪う方法や虐待をめぐって現代社会で展開される行き過ぎた動物保護の議論をも相対化することが可能となっている。その上で、本書は、動物を殺すことに対する知と人間性を深めていく上で重要な書と評することができる。

## 執筆者紹介 (掲載順)

Roger Vanzila Mumsi (南山大学国際教養学部・准教授／人類学研究所・第二種研究所員)

金崎 由布子 (東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程)

大森 貴之 (東京大学総合研究博物館・特任研究員)

Frank J. Korom (Nanzan Anthropological Institute, Research Associate / Boston University Department of Religion, Professor)

菅沼 文乃 (南山大学人類学研究所・非常勤研究員)

富永 智津子 (宮城学院女子大学キリスト教文化研究所・客員研究員)

鈴木 佑記 (国土舘大学政経学部・講師)

中尾 世治 (総合地球環境学研究所研究部・研究員)

吉田 佳世 (追手門学院大学地域創造学部・講師)

杉尾 浩規 (南山大学人類学研究所・非常勤研究員)

辻 貴志 (佐賀大学大学院農学研究科・特定研究員)

## 年報編集委員

人類学研究所所長 渡部 森哉

第一種研究所員 宮脇 千絵、藤川 美代子

編集補助員 穴水 晃子、加藤 英明

### 年報人類学研究 第9号

ISSN 2434-9429

2019年3月31日 発行

編集責任者 宮脇 千絵

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18

電話 (052)832-3111 (代表)

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

印刷 株式会社ウェルオン 電話 (052)732-2227

カバーデザイン 山崎 剛