

人類学研究所 研究論集 第6号 2019年 目次

非営利組織の経営に関する文化人類学的研究

論文

組織の人類学に向けて

..... 藏本 龍介 (1)

ひとつになった乙姫と白百合の現存在——恒久平和を念願する時限結社の超越過程——

..... 吉田 竹也 (20)

進化する博物館

——国立アメリカインディアン博物館 Nation to Nation 展における協働のかたち——

..... 川浦 佐知子 (58)

民族表象と経営——中国ミャオ族／モンの「文化伝承保護館」の取り組みから——

..... 宮脇 千絵 (80)

現代美術の新たな戦略

——アート・コレクティヴ：アーティストが組織をつくる時——

..... 廣田 緑 (97)

ネパールの旧王都パタンにおける女性自助組織経営の展開

..... 竹内 愛(129)

Perceptions and Experiences of the Healing Effects of Fundamental Faith Practices in
Kakure Kirishitan Society

..... Roger Vanzila Mumsi (151)

Research Papers of the Anthropological Institute Vol.6 (2019)

Anthropological study on the management of nonprofit organizations

Contents

Towards an Anthropology of Organizations	Ryosuke Kuramoto (1)
Da-Sein of the old girls association composed of “Otohime” and “Shirayuri” subgroups: Transcendent process of a time-limited association praying for the permanent peace	Takeya Yoshida (20)
The Evolving Museum: “Nation to Nation: Treaties between the United States and American Indian Nations” in the National Museum of the American Indian	Sachiko Kawaura (58)
Representation of Chinese Minority Culture and Its Management: A Case Study of "The Center of Cultural Heritage and Protection" of the Miao/Hmong	Chie Miyawaki (80)
New strategy of Contemporary Art: Art Collective -when artists form an organization-	Midori Hirota (97)
A study on self-help organizations in the old royal city Patan, Nepal: History, process of development and Management	Ai Takeuchi (129)
The Sakata Society in the Congo: Socio-Political and Religious Organizational Patterns	Roger Vanzila Muni (151)

組織の人類学に向けて

藏本 龍介

キーワード

組織人類学、組織、制度、組織化

1. はじめに

本論集は、南山大学人類学研究所主催の共同研究会「非営利組織の経営に関する文化人類学的研究」（2016～2018年度、研究代表者：藏本龍介）の成果である。

組織とは一般に、共通の目的を達成するために協働する複数の人間の集まりを指す。人間が一人でできることは限られる。しかし他人と協働することによってその限界を克服することができる。それゆえに歴史上、組織は人間生活に欠かせない一要素となってきた。それは現代社会においても同様である。それどころか、現代社会における人間の生き方は、多種多様な組織がなければ成立しえない。アメリカの経営学者 P. ドラッカー（Drucker）が言うように、現代社会はまさに組織社会であるといえる。

われわれの社会は、信じられないほど短い間に組織社会になった。しかも多元的な社会になった。生産、医療、年金、福祉、教育、科学、環境にいたるまで、主な問題は、個人と家族ではなく組織の手にゆだねられた。…（中略）…一人ひとりの命とまではいかなくとも、現代社会そのものの機能が、それら組織の仕事ぶりにかかっている（ドラッカー 2001: vii）。

それゆえに組織なるものの特徴、ダイナミズムを理解することが、「人間」なるもの、「社会」なるものの解明を目指す人類学においても重要な課題となっている。しかし、こうした一般性と重要性にもかかわらず、「組織」という問題は人類学において十分に注目されてきたとはいいがたい。こうした状況を踏まえこの共同研究会は、メンバーそれぞれが組織に関するフィールドデータや分析を持ち寄ることによって、人類学的な組織研究の可能性を議論するために組織された。筆者による研究会趣旨説明をそのまま引用すると、以下のとおりである。

現代社会は組織社会である。つまり現代社会における人間の生き方は、多種多様な組織を基盤として成立している。それは企業のような営利組織だけではない。むしろ我々が日常的に関わっている組織は、営利以外の目的の実現を目指す非営利組織であることが多い。それではこうした非営利組織は、どのように動いているのか。本研究会では

この問題を、「経営」という観点から考察する。つまり各組織はいかなる目的をいかなる手段によって達成しようとしているのか、そしてそうした試みがどのような問題に直面して、その結果、組織はどのように動いているのか、その実態を規模も目的も活動場所も様々な組織を事例として検討する。同時にそれらの事例を相互に比較することによって、現代社会における人間の生き方の一端を明らかにするのみならず、人類学における比較研究の新たな方向性を模索する。さらにその成果を社会学や経営学といった隣接諸分野に積極的にアピールすることによって、現代における人類学の可能性を探る。

ここにあるように、この研究会では当初、「非営利組織」と「経営」という概念をキーワードとして設定していた。しかし研究会が進むにつれて、こうした概念は再考を迫られることになった。第1に、「営利」と「非営利」という区分は、多分にイーミック的な概念であり、たとえば日本・アメリカ・ヨーロッパではその定義の仕方が異なる(協同組合を含むか、など)。一般的には企業(営利組織)は「利潤」を、非営利組織は「使命」を目的とするといった使われ方もするが、企業の経営理念をみても「お金もうけがしたい」とは書かれていない。もちろん、経営学者が主に対象としているような組織と、人類学者が接する組織(たとえば筆者はミャンマーの僧院を研究している)が、何らかの質的な違いがあるのは疑いない。しかし最初から「営利」「非営利」という区分を当てはめてしまうことは、両者の共通点や相違点を見えにくくしてしまう恐れがある。

第2に、「経営」という用語も問題含みである。研究会を始めた当初は、「経営」という概念を、「特定の経営主体の試行錯誤」として理解していた。しかし研究会を通じて明らかになったのは、「経営」という現象は、当事者(たとえば経営者)であっても管理統制できるものではなく、むしろ彼/彼女らの思惑を超えた事態が次々と生じる中で展開する、それ自体が一つの生命のような動的なプロセスであるということであった。もちろん、このことは経営者の経営理念や経営判断の重要性を否定するものではない。しかし経営者の経営理念や経営判断もまた、他の多くの要素に条件づけられているということである。したがって、特定の経営主体がどのように考え、何を行ったかという問題よりも、そうした考えや行動がいかに他の要素によって条件づけられているのかといった問題を含め、様々な要素が絡み合いながらある種の秩序が形成される、あるいはそうした秩序が崩れていくプロセスにこそ、焦点を当てるべきであるとの考えに至った。いいかえれば「経営という試行錯誤」から「経営というプロセス」へと関心が変化した。

第3に、「経営」という用語を採用した背景には、「カネ」という問題への特別な関心が潜在していた。つまり、財をいかに獲得・所有・使用するかという問題こそが、経営の根本的問題であると考えていた。それゆえにこの経営という問題は、社会変動が著しい近現代に特有の問題であると理解していた。しかし研究会を通じて明らかになったのは、経営というプロセスは、カネだけでなく、カネを含む多種多様な「モノ」、「ヒト」(組織の構成員)、「言説」(法制度や組織のルール、経営理念など)という諸要素が、それぞれ独自の論理をもって相互に影響を与え合いながら展開しているということであった。つまりそのダイナミズムを明らかにするためには、カネだけを独立変数として前提とするのではなく、現場においてどの要素が独立変数あるいは従属変数となっているか、それがいかに変化しているかと

いう絡み合いに注目する必要があるとの理解に至った。

以上の発見と反省はあるが、本論集のタイトルは共同研究会に合わせて「非営利組織の経営に関する文化人類学的研究」としている。しかしその射程は狭義の非営利組織研究にとどまるものではなく、「組織の人類学 (Anthropology of Organizations)」というより一般的な議論を志向している。もっとも、組織研究自体は、経済学、経営学、社会学、政治学など隣接社会科学の主要テーマの一つである。また人類学においても、少数ではあるが欧米を中心にいくつかの論集が刊行されている。そこで本論集全体の序論にあたる本稿では、これらの研究をレビューすることによって、「組織とはなにか」「組織をどのように分析できるか」という問題を整理する。もちろん、こうした定義や方法論は研究者それぞれの研究対象や研究関心に応じて構築されるべきものである。実際、本論集の執筆に際しては、各執筆者に対して事前に「組織」概念やそれを分析する方法論を限定することはしていない。本稿で試みるのは、画一的な方向性を示すことではなく、今後、人類学者が組織なるものを分析する際に参考になるような考え方や視点を紹介することにある。

以下、本稿ではまず、人類学的な組織研究の系譜を整理する (2 節)。次に、隣接社会科学の議論を参照しながら、「組織とはなにか」(3 節)、「組織をどのように分析できるか」(4 節) という問題を検討する。それを踏まえて最後に、人類学的な組織研究の可能性を検討する (5 節)。

2. 人類学的な組織研究の系譜

人類学的な組織研究について、現時点でもっともまとまった論集としては、*Inside Organizations: Anthropologists at Work* (Gellner & Hirsch (eds.) 2001) と、*A Companion to Organizational Anthropology* (Caulkins & Jordan (eds.) 2012) が挙げられる。各論集が、「組織人類学」をどのようなものとして構想しているか、その概要を確認しておこう。

まず *Inside Organizations: Anthropologists at Work* は、イギリスの社会人類学の伝統で訓練を受けた執筆者たちの成果をまとめたもので、企業、研究室、博物館、病院、農村開発プロジェクトといった事例が取り扱われている。序章において E. ヒルシュ (Hirsch) と D. ゲルナー (Gellner) が述べるように (Hirsch & Gellner 2001)、この論集の関心は、非工業社会の研究 (典型的には親族研究) で培われてきた人類学の民族誌という方法論を、工業社会の組織研究にどのように適用できるのか、という問題にある。そして組織の民族誌的研究に付随する問題として、組織内部で参与観察することの難しさ、研究成果の公表の難しさなどを指摘している。その上で最後に、組織人類学の新たな方法論として、B. ラトゥール (Latour) の「対称性人類学」が肯定的に評価されている。つまり、科学の実験室も「未開」社会のコミュニティも、ヒトやモノといったアクターのネットワークとして同じ地平で研究されるべきであるとする。

また終章で J. マアナン (Maanen) は、組織民族誌 (organizational ethnography) は北米およびヨーロッパで急速に成長している分野であるとし、その研究動向を以下の 4 つに整理している (Maanen 2001)。1 つ目は、「組織のプロセスと非公的な関係」についての研究であり、その関心は、どのように仕事がパターン化され、意思決定が行われ、行使されて

いるかといった問題である。こうした研究の典型例として、経営者の世界にできるだけ近づき、その世界とその問題を内部から分析することを目指した、アメリカ社会学者の M. ダルトン (Dalton) の研究を挙げている (Dalton 1959)。2つ目は、「組織のアイデンティティとその変化」についての研究である。ここでは「組織文化」という概念が重要になり、民族誌的な研究が最も適合的な領域であるとされる。3つ目は「組織の環境」についての研究である。社会的・制度的な環境、さらには技術的な環境が組織にどのような影響を与えているかといった問題が、現地調査だけでなく、経済指標、政府文書、統計資料といったデータも用いながら行われている。4つ目は「組織の道徳性と対立」についての研究である。具体的には①企業、政府機関、慈善団体などの「合法的」組織で発生する苦情、対立、不正行為に焦点を当てたもの、②都市ギャング、犯罪組織など、従来の社会的基準から逸脱しているとみなされる組織についての研究が紹介されている。全体として、組織論というよりは「文化の書き方」論につながるような民族誌論になっている (cf. クリフォード & マーカス(編) 1996)。

それに対し *A Companion to Organizational Anthropology* は、アメリカ人類学の伝統で訓練を受けた執筆者たちの成果をまとめたもので、理論的な志向が強い論集となっている。具体的には、「批評と理論」(Part. 1)、「方法と分析」(Part. 2)、「組織のプロセス」(Part. 3)、「グローバリゼーション、開発、近代化」(Part. 4) という4部 (26章) が所収されている。その序章において、A. ジョーダン (Jordan) と D. コールキンズ (Caulkins) が組織人類学の学説史を整理しているので、まずはそれを確認しておこう (Jordan & Caulkins 2012)。

著者らによれば、組織人類学の起源は、1920~30年代にシカゴ大学を拠点として行われた、企業を対象とした「人間関係論 (human relations)」的分析にある¹。また1940年代も引き続き、ハーバード大学やシカゴ大学で学んだ人類学者によって、北アメリカをフィールドとした研究が進む。こうした研究は「産業人類学 (industrial anthropology)」と呼ばれる。人間関係論の最も重要な貢献は、組織におけるインフォーマルな構造を重視したことにより、「インフォーマル組織」という概念をもたらした。一方で、これらの研究は機能主義に大きく影響されており、それゆえに企業組織の実際的な問題を十分に説明することができなかった。その傾向は1960年代まで続く。それ以降、1960~70年代は企業研究の倫理問題などもあり、人類学的な企業研究は停滞する²。一方でイギリスでは1950~60年代

¹ その代表的な研究が、ホーソン工場研究である。ホーソン工場研究とは、AT&Tの製造子会社ウェスタン・エレクトリックの主力工場であったホーソン工場を対象に、1924年から1932年まで約7年半続いた一連の研究群を指す。もともと疲労と仕事満足度に関する調査であったが、産業心理学よりの実験的・心理学的研究から出発して、研究は社会(人類)学的な関心に移行する。人類学者の伊藤泰信によれば、この研究の最終局面を担当した W.L. ウォーナー (Warner) は、ラドクリフ=ブラウンやマリノフスキーの元で人類学的な訓練を積んでおり、「産業人類学」の創始者とされている (伊藤 2012: 383)。

² 1950~70年代に「産業人類学」が停滞した理由について、伊藤は①第一世代の産業人類学者たちが、よその分野に引っ張られてしまったこと、②人類学の制度化によって、長期の海外でのフィールドワークに出かけるのが「本物の人類学」とされたこと、③ベトナム戦争といった社会状況の中で、政府や大企業などの大きなスポンサーの援助で調査を行うことの倫理的な正当性が問われるようになったこと、という3点を挙げている (伊藤 2012: 385-386)。

にマンチェスター学派が登場し、企業と外部の社会構造の接合・軋轢といった問題に焦点を当てる研究が現れている。またアメリカと比べるとイギリス社会人類学の方が、企業研究への志向性も強かった。ただし1970年代までは、人類学のいくつかの方法論が企業研究に採用されることはあっても、人類学は企業研究の主流からははずれていた。

こうした状況に変化が現れたのは1980年代である。まず、当人の自覚はともかく、多くの人類学者が企業に関係するようなフィールドで調査をするようになった。同時に、組織文化論や日本企業の成功についての人類学的な研究が登場した。これらの研究は、ビジネスの成功はその企業がもつ「文化」と関係があるという考えを提示したことで、人類学に対する実務家の関心が高まった。さらにこの頃、「仕事の人類学 (Anthropology of Work)」という研究群が登場し、人類学者が企業に雇われ、そこで働きながら調査することが始まった。こうした流れを受けて1994年にS. ライト (Wright) の編集による *Anthropology of Organizations* が刊行される (Wright (ed.) 1994)。この論集はイギリスで訓練を受けた研究者たちの研究をまとめたもので、①異なる組織形態における土着の経営システムの特徴、②組織における変化やジェンダーという問題、③社会的に不利な状況にある人々に対するエンパワーメントという3つの問いを軸とした議論を展開している。

その後、1990年代から現在に至るまで、組織に関する人類学的研究は急速に拡大しつつある。著者らはその理由として以下の2点を挙げている。第1に、人類学者が学界の外で仕事をする機会が増えたことである。つまり企業だけでなく、今や人類学者は行政組織や非営利組織などいろいろな組織で働くようになった。第2に、人類学的研究におけるグローバリゼーションの重要性である。グローバリゼーションの流れの中で、特定地域についての人類学的研究もまた、グローバルな理解を必要とするようになる。結果として、自らを組織人類学者であると自認していない人類学者も、複雑な組織を分析していることに気づくようになった。一方で、「組織人類学」という分野は、人類学において十分な注目を集めることに失敗している。その理由として著者らは、学問分野間の住み分けを指摘している。つまり人類学は非西洋社会の質的な研究を行い、西洋の企業は別の学問分野の研究対象であるという理解である。そのため組織人類学の重要性は隠されたままであるとする。

それでは、組織人類学はどのような分野として構想しうるのか。著者らはまず、研究対象として、企業、労働組合、中小企業、行政機関、大学、学校、医療機関、NGO、「先住民組織 (indigenous organizations)」、「仮想組織 (virtual organizations)」といった組織を例に挙げている。次に研究の焦点として、①組織間関係、②組織と環境の関係、③組織内部のダイナミクス、④その他 (専門家の文化や実践共同体など) を指摘する。さらに方法論としては、組織研究に人類学的なフィールドワークは有効であるとした上で、何に注目するか——イベント (会議など)、記号 (企業ロゴなど)、ドメイン (組織内部の言説、鍵概念、議論のトピックがどのように流布されているか)、ネットワークなど——に応じて、多様な展開をもつと指摘する。また複雑な組織を理解するためには、多様な理論的アプローチと方法論を用いる必要があると指摘し、当該論集に所収されている論文においては、社会学的新制度派、神経科学、状況的・文脈的アプローチ、M. ダグラス (Douglas) のグループ・グリッド分析、文化生態学といった理論が用いられていることが紹介されている。以上の考察を踏まえて、人間行動を理解するという人類学の使命を達成するためには、人類学者はグローバ

ルなコンテキストにおける複雑な組織を研究しなければならないとし、組織人類学の重要性を主張している。

以上、*A Companion to Organizational Anthropology*の序論を簡単に紹介した。それでは組織人類学の現状はどうなっているのか。アメリカの状況をみると、「ビジネス人類学 (Business Anthropology)」の興隆が著しい。「ビジネス人類学」という用語は、それ以前の「産業人類学」「仕事の人類学」といった概念を引き継ぐものであり、特に民間企業に関する応用人類学的な研究を指すものとして使用されるようになっている。特にその焦点は、①マーケティングと消費者行動、②組織文化、③グローバル・ビジネスにある。そしてビジネス人類学者とは、人類学的方法、特に参加観察といった民族誌的方法を通して、経営、マーケティング、消費者行動、組織文化、人事といったビジネス分野を研究する人類学者として定義される (Denny & Sunderland (eds.) 2015; Hasbrouck 2017; Jordan 2012; Tian et al. (eds.) 2010 など)。最近でも 2017 年のアメリカ人類学会 (AAA)、2018 年の応用人類学協会 (SFAA) ではビジネス人類学に関するワークショップが開催されている。

このように産業・ビジネス分野における人類学・民族誌の応用・事業化は、今後の人類学における重要な趨勢となっていくことだろう。一方で、人類学者の伊藤泰信は、ビジネス人類学において人類学はビジネスツールの一つとなりつつあるが、その結果、民族誌の強みが失われ、新規なビジネス的インサイトを発見しようとするのを阻害しかねないというパラドクスが生じると指摘している (伊藤 2012: 388)。また、こうした傾向は組織人類学の射程を狭めかねないという懸念もある。組織人類学の可能性は、単に「企業その他の組織をいかに経営すればいいのか」という問題についてのデータを提供することではなく、組織という現象を通じて「人間」なるものや「社会」なるものを解明しうることにあるからである。そこで次に、企業に限らない組織一般を対象とした人類学が、どのようなものとして構想できるかについて、隣接社会科学の議論を参照しながら考えてみたい。

3. 組織とはなにか

まず、「組織とはなにか」という問題がある。冒頭に記したように、一般的には「共通の目的を達成するために協働する複数の人間の集まり」として定義しうる。しかし実際には経営学、経済学、政治学、社会学、さらには研究手法に応じて、「組織 (organization)」概念は様々な形で定義されている。

まず経営学的な定義からみてみよう。経営学者の桑田耕太郎と田尾雅夫は、有名な C.I. バーナードの議論 (バーナード 1968) を踏まえつつ、以下のように定義する。

企業、大学、病院その他は、厳密には「協働体系」という。協働体系とは、「少なくともひとつの明確な目的のために、2人以上の人々が協働することによって、特殊な体系関係にある物的、生物的、個人的、社会的構成要素の複合体」である。… (中略) …すなわち「組織」とは、「2人以上の人々の、意識的に調整された諸活動、諸力の体系」と定義される (桑田・田尾 2010: 20)。

その上で、組織の境界を3つのレベルに区別している (桑田・田尾 2010: 49-54)。第1

に、厳密な意味において組織とは、参加者が提供する行動のシステムであり、参加者自身は含まれない。第2は、「意識的調整」の及ぶ範囲として組織の境界を考えるやり方で、たとえば企業であれば経営者と従業員のセットからなる。これが日常用いる意味での組織に最も近い概念であるとされる。第3に、「ドメイン」から定義するやり方もある。これは組織の存立に関与する参加者からなる空間を意味するもので、企業であれば、企業に出資している投資家、企業の商品を購入する消費者、企業に労働・サービスを提供する労働者、そして原材料・設備等を提供する供給業者などが含まれる。このように組織の境界は複数設定できるが、いずれの場合においても、組織は産業、原材料、人的資源、財務資源、市場、技術、経済条件、政府、社会・文化、国際といった環境との相互作用をもっている。こうした環境は組織に対して間接的に影響を与える「一般的環境」と、組織と直接相互作用をもつ「特定の環境」とに区別される。

こうした組織観は我々の日常的な組織概念に近いものであり、その意味でイーミック的な概念である。経営学という実務的要請と適合的な定義であるといえる。それに対し、組織のエティック的な定義もありうる。たとえば社会学者の盛山和夫は、素朴な組織観を大胆に解体する。盛山によれば、「組織論はこれまで『組織とは何か』という根源的な問いにさらされたことは少なかった。それは組織という存在が現実にも目の前に具体的に存在する——企業、官僚組織、軍隊、労働組合、学校など——ことが自明であったからである」（盛山 1995: 17）。

「現実の社会において、企業や組織が存在することは明らかである。…（中略）…だが、社会科学の現状はその正確な概念化に失敗している」（盛山 1995: 214）と指摘する。そして、組織を「制度（institution）」の一形態としてみる見方を提示し、「組織がそうであるように制度は理念的な実在であって、基本的には意味および意味づけの体系である。…（中略）…制度における意味は社会によって新しく創造された意味である。それは…（中略）…人々の思念においてのみ存在する」（盛山 1995: 221）とする。そして実際の組織（制度）は以下のように、こうした「意味の体系」と「行為の体系」「モノの体系」の相互規定的な関係として理解できるという。

ある制度においては、「意味の体系」「行為の体系」「モノの体系」が次のような仕方に関連しあっている。意味の体系は（1）それ自身、内的な一定の秩序ある意味連関を構成し、かつ（2）行為の体系およびモノの体系に属す経験的諸現象を意味づけ、（3）それらを統御する。行為の体系は、（1）意味の体系の諸＜意味＞を現実化し、（2）意味の体系の秩序にしたがうことによって制度的秩序を表象する。モノの体系は、（1）制度的行為の道具として利用されるとともに、（2）＜意味＞とその秩序を表象し、（3）（文書の場合）制度を記述する（盛山 1995: 241）。

盛山のように組織を制度の一形態としてみる見方は珍しいものではない。日本語の「組織」は英語では「organization」と「institution」両方の意味を含むことを考えても、組織と制度は不可分な関係にあるといえる。では制度とはなにか。たとえば経済学者の竹下公視は、制度を「人々や集団における関係を調整するしきたりや慣習、あるいは法や規則など」（竹下 2015: 208）と定義した上で、以下のように述べる。

人々の社会生活を明示的ないし暗黙に律している制度は、服装や言語などの慣習法的なインフォーマルなものから、家族・寺院・教会・大学・企業・政府などのインフォーマルないしフォーマルな組織を含み、さらには法治国家において立法化されるフォーマルな法制度まで、およそ社会生活のあらゆる範囲に及んでいる。実際、制度は経済・政治・社会・文化や下位組織・個別組織・組織集団・社会・世界など人間活動のあらゆる領域、あらゆる階層において見出される（竹下 2015: 209）。

以上のように一口に組織といっても、その定義は様々である。しかし上述した両者の議論を多少強引に統合すれば、以下のように定義できるだろう。第1に、「組織」とは、可視的な現象としてはヒトだけでなくモノも含めた諸アクターの協働体系である。協働体系は、秩序、構造、システム、パターンなどとも言い換えられよう。第2に、そうした協働体系は、規則や慣習（文化）といった「意味の体系」、つまり「制度」と不可分の関係にある。第3に、ある協働体系は、決して自律しているわけではなく、それぞれの「環境」に埋め込まれている。こうした「環境」もそれ自体が多様な「制度」であると考えれば、「制度的環境」と呼ぶことが可能だろう（図1）。次にこのような理解を前提として、「組織をどのように分析できるか」という問題を検討してみたい。



図1 アクター・組織・制度的環境

4. 組織をどのように分析できるか

「組織をどのように分析できるか」という問題は、以下の2つに大別できる。第1に、協働体系の実態についての問いである。どのようなアクターがどのように結びついているか、どのような制度（ルールや慣習）が形成されているのか、アクター・組織・制度的環境はどのような相互作用関係にあるのか、といった問題群である。第2に、こうした協働体系の形成・変容プロセスについての問いである。協働体系としての組織は、ある時点では均衡状態のようにみえても、それは過去から未来へと連なる「組織化」のプロセスの中にある。その意味でこれら二つの問いは不可分な関係にある。

それではこうした「協働体系の実態／組織化のプロセス」という問題に、いかに迫ることができるのか。この問題についても隣接社会科学は多くのヒントを与えてくれる。もっとも、

包括的なレビューは筆者の能力を超える。そのためここでは学説史的な展開を追うのではなく、あくまでも組織人類学にも役立つような視点を抽出する形で、3つのアプローチ——「歴史からみる」「アクターからみる」「制度的環境からみる」——を整理してみたい。

4-1. 歴史からみる

まず、歴史を重視するアプローチがある。これは演繹的・理論的分析ではなく、帰納的・記述的研究を重視するような研究である。その点で、民族誌的アプローチと親和性が高い。以下、3つの議論を紹介する。

第1に、経済学における制度論（旧制度論）と呼ばれる議論がある。その代表的な論者である T. ヴェブレン (Veblen) は、新古典派経済学的な前提、つまり目的論的で効用主義的なアプローチを批判し、C. ダーウィン (Darwin) の進化論、特に自然選択概念に依拠しつつ、組織（制度）を累積的因果の関係として分析する必要性を強調する。すなわち、「社会における人間の生活は、他の生物のそれと同様に生存のための闘いであり、しがたってまた、淘汰的適応の過程でもある。社会構造の進化は、制度の自然選択の過程であった」（ヴェブレン 1998: 212）。ここでいう累積的因果関係とは、複数のアクター間で働く相互作用を通じて、これらの諸アクターの協働体系の変化が累積的に進行することを指す。それゆえにヴェブレンによれば、この過程は最適な制度をもたらすわけではまったくない。なぜなら制度的慣性のために、環境の変化に対して制度の選択的適応がたえずズレるからである。経済学者の B. シャバンス (Chavance) によれば、こうしたヴェブレンの議論は、20世紀末に進化経済学者が展開した「制度的軌道」（制度変化の時間的経路）、「進化の経路依存性」（ある時点以降の発展経路がそれ以前の発展経路の影響を受けること、初期状態によってのちの発展経路が決まってしまうこと）といった概念の成立に大きな影響を与えている（シャバンス 2007: 25）。

第2に、経済学者の F. ハイエク (Hayek) もまた、組織（制度）が漸進的な累積によって形成されていく自己組織化のプロセスを強調する。設計主義としての社会主義を批判し自由主義を支持したハイエクは、多数の人々の相互行為の結果、人為を超えた秩序が作り出されるとし、これを「自生的秩序」と名付けた。しかしヴェブレンとは異なり、ハイエクは自生的秩序としての制度は、それゆえに一定の合理性をもつとしている。

本能的に正しいと認識されるものでもなく、また特定の目的に役立つと合理的に認識されているものでもなく、受け継がれてきた伝統的なルールがしばしば、社会の機能にとってもっとも有益なものであるということは、現代において支配的な設計主義の見方が受け入れることを拒絶しているひとつの真理である（ハイエク 1988: 225）。

第3に、政治学において1980年代以降に登場した新制度論（歴史的制度論）もまた、歴史的発展の経路や既存制度の影響を重視し、制度の持続性を強調する立場をとる（荒井2012）。具体的には「経路依存性」（過去のある時点で行われたランダムで偶発的な政策決定・選択やそれによって形成された制度は、制度・政策環境の変化等の初期条件が変更した場合でも、慣性の性質により強い耐性を帯びることで変化しにくくなるという現象）、「決定

的分岐点」(ある制度が抜本的な変革や制度変化を経験するような歴史上の分岐点)、「均衡断絶」(制度は緩やかに継続的に変化するというよりも、突然かつ急激に変化する)といった概念を用いて、制度が形成・変容する歴史的プロセスを分析する。

こうした歴史主義的なアプローチは、単に個別の組織(たとえば日本のA大学)の形成・変容プロセス(生物学でいう「個体発生」)にとどまらず、そうした組織の制度的環境(たとえば日本の大学制度)の形成・変容プロセス(生物学でいう「系統発生」)までも視野に含みうる議論である。一方で、「個体発生」のプロセスであれ、「個体発生」と「系統発生」の関係であれ、その描写には恣意的・主観的であるとの批判が常につきまとう。たとえば政治学者の河野勝は、歴史主義的なアプローチは単に歴史を重視せよという一般的な立場の表明に留まっており、過去と現在が実際にどのように結びついているのかについての体系的な理論を提示できていないと批判している(河野 2002: 64)。それに対し、より分析的なアプローチをとっているのが、以下の2つの議論、つまり「アクターからみる」および「制度的環境からみる」である。

4-2. アクターからみる

アクターからみるというアプローチは、組織(制度)を構成する個々のアクター(ヒトだけの場合もあれば、モノを含める場合もある)の相互作用に注目して、組織化のプロセスを解明しようとするものである。ここでは以下の3つの議論を紹介する。

第1に、1980年代後半から活発化している経済学的新制度論の議論である。この議論は、新古典派経済学の伝統に立脚し、「合理的な経済人」というアクターを理論的な前提として、制度(組織)なるものを捉えようとする点に特徴がある。つまり各アクターは、制度的な制約(ルールや慣習)を受けながらも、自分の利益を最大化するために最も合理的な行動をとる。そうしたアクター同士の相互作用の中から、また新たな制度が形成されていく。このように制度とアクターが相互に規定し合いながら、制度化(組織化)のプロセスは進展していくとされる(ノース 1994; 青木 2003 など)。また経済学者の青木昌彦が以下のように述べているように、こうして形成された制度はある種の合理性をもったものとして捉えられている。

社会的制度こそが複雑な環境に対処するために必然的に生まれてきた仕組みと考えることができる。したがって社会的制度とは、何者かによって意図的に設計されたものではなく、環境や社会の変化に応じて新しい仕組みが発見され、より望ましい仕組みが残ってきたという、「適応的進化」のプロセス(である—引用者補足)(青木・奥野 1996: 10-11)。

このように経済学的新制度論も、歴史的な経路依存性に注目するという点で、上述した歴史主義的なアプローチと似ている。しかしここでは制度なるものはゲームのルールであり、各アクターはそのプレーヤーとして把握される。それゆえにゲーム理論を用いた体系的な分析や複数の制度の比較などが可能になる点に特徴がある。

第2に、1980年代初頭から登場したアクター・ネットワーク論である(ラトゥール 2019 など)。B. ラトゥール(Latour)、M. カロン(Callon)、J. ロー(Law)らによって推進さ

れたこのアプローチは、「自然」と「文化」を対称的に分析する、つまり我々の生きる現実が、自然（物理的な領域）と社会（文化的な領域）がいかに関係する中で形成されているのかを明らかにするための分析手法である。元々は科学の実験室における知識の産出や技術の開発・普及の過程を分析するなかで練り上げられてきたものだが、ここで用いられているネットワークという概念は、協働体系としての組織概念と近い。こうしたネットワークは、ヒトおよびモノといった諸アクターの相互作用を通じて形成されると同時に、諸アクターの性質自体を定義する。アクターネットワーク論では、こうしたネットワークの形成プロセス、つまり諸アクターの関係が安定・持続化し、それによってアクター自体も実体化していくプロセスを、「翻訳」（あるアクターを起点として、他の諸アクターが変化し結び付けられ連動していく過程）といった概念を用いて分析する。

第3に、近年、人類学でも参照されているアセンブリッジ（アッサンブラージュ）論もこの流れに位置づけることができるだろう（cf. 内山田 2011）。この議論は元々、G. ドゥルーズ（Deleuze）とP. ガタリ（Guattari）が提出した「アジャンスマン」という概念に由来する（ドゥルーズ & ガタリ 2010）。ドゥルーズ&ガタリによれば、あらゆる存在は生へと向かう力によって「生成変化」するプロセスにある。それはヒト、モノ、環境、出来事など異質なものの同士の「あいだ」で生じ、互いを巻き込みながらそれぞれを別のものへと成らしめていくプロセスである。そして「アジャンスマン」とは、こうした「生成変化」のプロセスの中に見出しうる異種混淆体を指す。つまりそこでは異質な要素同士がそれぞれの異質性を保ったまま関わり合っており、それゆえにその集合体から離脱し、別の集合体を形成することもできる。人類学者の田辺繁治は、この「アセンブリッジ」という概念を用いて、2000年代以降のタイにおける社会運動などに顕著にみられるコミュニティの動態を分析している。つまり異質なアクター（個人やグループなど）それぞれの自主性に基づいて形成されたコミュニティは、結束性や同質性ではなく、柔軟性や異質性を特徴とし、常に外部に向かって開放されているとされる（Tanabe 2016）。

このようにアクターからみるというアプローチは、諸アクターの合理性、「翻訳」という調整、生へと向かう力といったアクターの動き方に注目することによって、組織（制度、ネットワーク、アセンブリッジ）を分析するという視点を提示している。つまり組織の境界は前提とせず、それぞれに固有の意思や特徴を備えた諸アクターの繋がりを軸に組織化のプロセスを描く。この視点は、流動性が高く、それゆえに明確な境界を想定しにくい現代社会の組織を分析するのに適合的である。一方で、その焦点は局所的な因果関係にあるため、長期的変化を分析するには適していない。この問題についてたとえば人類学者の福島真人は以下のように述べる。

アクター・ネットワーク理論の基本的な関心は、科学技術が生成する初期段階のダイナミズムであり、そこでは多くの要素がいわば不定形な形で入り乱れるから、従来の分野別研究ではその動態はつかみにくく、それ故ネットワークという概念で分析する事に意味が出てくる。しかしそうした生成過程は、社会的な中空状態で行われる訳ではなく、既にある社会的、物質的な制約の階層構造の中で行われる。そうした諸制約と相互作用しつつ、ある種の局所的な安定化が進むと、いわば再生産モードになり、この理論

で語れる事が実はあまりなくなってくるのである (福島 2017: 24)。

同様の批判は、経済学的新制度論やアセンブリッジ論についてもいえるだろう。そしてこうした問題を乗り越える視点を提示しているのが、組織化に対する制度的環境の影響に注目した以下のような研究である。

4-3. 制度的環境からみる

制度的環境からみるというアプローチは、組織を制度的環境に開かれたオープン・システムとして捉え、こうした制度的環境との相互作用において組織なるものを捉えようとするものである。ここでは以下の3つの議論を紹介する。

第1に、経営学的組織論において1960年代以降に現れたコンティンジェンシー理論が挙げられる。それ以前の間人関係論や行動科学的組織論などは、アクター（ヒト）と組織の関係に焦点を当てる傾向にあった。それに対しコンティンジェンシー理論は、組織形態と環境（特に技術的・市場的環境）の適合（コンティンジェンシー）関係に焦点を当てる。そのため、「状況適応理論」「環境適合理論」などと訳される。その代表的な論者であるP. ローレンス (Lawrence) とJ. ロッシュ (Lorsch) は、環境条件が異なる複数の産業を分析し、「組織内部の状態やプロセスが外部の要求条件に適合していれば、その組織は環境に効果的に適応できる」(ローシュ & ローレンス 1977: 186) と主張した。いいかえれば、あらゆる環境に対して唯一最善の組織は存在しない、環境が異なれば有効な組織は異なる、という主張になる。

第2に、こうした環境要因の重要性への注目を引き継ぎつつ、制度的環境の定義を拡張したのが1970年代以降に登場した社会学的新制度論（あるいは新制度派組織論）と呼ばれる一連の研究である。上述したように、コンティンジェンシー理論では、組織を取り巻く環境については技術的・市場的環境を中心に上げる傾向にあった。それに対し社会学的新制度論は、社会一般あるいは業界レベルで広く通用している規範、世界観、通念といった社会的・文化的な制度もまた、技術的・市場的環境と同等あるいはそれ以上に組織に影響を及ぼすと主張する(佐藤・山田 2004: 9)。たとえばこの分野の代表的な論者であるJ. マイヤー (Meyer) らは、社会に実際に存在するさまざまな組織が、効率的・合理的な構造を備えているというよりは、むしろ非効率性や「非結合」でちりばめられているという観察をその出発点にした。そして、このような組織の非合理的な側面は、組織が制度化されたルール（たとえば官僚制度）を儀式的に採用し、それらのルールが「強力な神話」として作用することによって生じると主張した (Meyer and Rowan 1977; cf. 河野 2002: 37)。こうした議論においては、「組織フィールド」(同一の制度的環境下にある組織群によって形成されるフィールド) や、「同型化」(同じ組織フィールドにある組織群は同じような制度を導入する) といった概念が重要になる。

第3に、同じく1970年代以降に登場した組織生態学もまた、こうした制度的環境を重視する議論の一つとして挙げられよう。ただし上述した二つの議論とは対照的に、この議論では組織の変わりにくさを強調する。すなわち、「組織は変わらない」「組織は環境に適応できないから、生き残れる確率ははじめから決定されている」というのがこの組織生態学の出発点である(高瀬 2015: 4)。もしもすべての組織が自由に環境に適応できるならば、世の中

は成功した組織であふれかえる。しかし、実際にはそうはなっておらず、多様な組織が成功したり、淘汰されたりしながら存在している。この問題について、たとえば代表的な論者である M. ハナン (Hannan) と J. フリーマン (Freeman) は、複数の組織からなる集合を「組織個体群」として捉えた上で、どのような環境条件が新しい形態の組織の発生率・変動率・死亡率に影響するのかを分析している (Hannan & Freeman 1977)。このように組織生態学は、特定の環境条件に適した組織が生き残ると考え、どのような組織が淘汰されずに生き残るかを分析する議論であるといえる。

以上のように制度的環境からみるアプローチは、技術的・市場的環境や社会的・文化的環境といった制度的環境に注目することによって、ある組織(群)がなぜこのような形態をとるのか、あるいはある組織がなぜ生き残るのかといった問題を分析する視点を提示している。この視点は、特定の経済制度——たとえば市場経済、再分配経済、贈与経済など (ポランニー 2003) ——においてはそれ特有の組織形態(企業、行政組織、非営利組織など)がもたらされる、あるいは特定の社会・文化においてはそれ特有の組織形態がもたらされるといった議論を可能にするものである。一方で、こうした議論は組織のあり方はそれを取り巻く制度的環境に規定されていると考える傾向にあるため、環境決定論的という批判を受けやすい。また制度的環境は組織の活動の結果として形成されるものとしてではなく、組織から自律した所与のものであると理解される傾向にある。そのため組織や制度的環境の「持続性」を分析するには適していても、その「変容」をみるのは難しいという問題がある。

5. 組織の人類学に向けて

以上、「歴史からみる」「アクターからみる」「制度的環境からみる」という3つのアプローチについて、相互の文脈をほとんど無視して羅列した。上述したように、実際に人類学者が組織を分析する際に、「組織とはなにか」「組織をどのように分析できるか」という問題にいかに応えるかは、それぞれの研究対象や研究関心によって多様でありうる。重要なのは、組織をどのような視点でみているか、自分の視点に自覚的であることである。その意味でこの3つのアプローチは、そのどれにも与しない可能性も含めて、一つの基準となりうるだろう。

そしてそれ以上に重要なのが、組織を分析することによって、どのような議論に貢献したいのか、という問題である。第1に、地域研究的な貢献が挙げられる。つまり組織という視点を導入することによって、当該地域における社会的・文化的現象をより深く理解しうる、という貢献の仕方である。第2に、人類学や組織論に対する理論的な貢献が挙げられる。人類学者が対象とする組織は、それを何と呼ぶかはひとまず保留したとしても、経営学、経済学、社会学、行政学などではあまり扱われていない対象である傾向にある。それゆえに企業研究に対するインパクトは弱いかもしれないが、組織とはなにか、あるいは組織という形で現象している社会、文化、制度なるものはなにかといった理論的問題に貢献しうる可能性がある。本論集所収の各論文も、単なる地域研究的な貢献にとどまらない理論的な問題を提起している。以下、その概要を紹介しておこう。

吉田竹也「ひとつになった乙姫と白百合の現存在——恒久平和を念願する時限結社の超

越過程」は、沖縄で戦後に結成された「ひめゆり同窓会」を分析する。「ひめゆり同窓会」は、廃校となった学校の同窓会であるという点で、いずれは解散・消滅する運命を抱えた時限組織として始まった。しかしこの組織はその後、「ひめゆり平和祈念資料館」の運営母体として公益財団法人化していく。吉田はそのプロセスを「パラドクスの脱パラドクス化」という概念を軸として読み解いていく。ここでは、組織内部の様々なアクターの存在、その相互関係といったミクロな事象と、「ひめゆり同窓会」を取り巻く様々な制度的環境の変化といったマクロな事象の両面が分かちがたく絡み合う様子が描かれる。「ひめゆり同窓会」の活動は、その歴史を通して「死者の声を代弁する」という使命観を強くしていく。その組織的な営みを民族誌的に叙述することを通じて、吉田論文は単に沖縄社会や組織化プロセスについての理解を促すだけでなく、他者の死を背負いながらいかに生きうるか（現存在）という普遍的な問題へと導く。

川浦佐知子「進化する博物館——国立アメリカンインディアン博物館 Nation to Nation 展における協働のかたち」は、国立アメリカンインディアン博物館の活動について、特に2014年に始まった企画展「Nation to Nation 展」を事例として分析する。この博物館は2004年の開館以来、先住民と協働を重ねながら、展示・保存・教育といった活動の在り方を進化させてきた。そうした協働の一つの収束点となったのが「Nation to Nation 展」である。この企画展は、国家間の取り決めである条約に焦点を当てるもので、先住民をアメリカ合衆国と対等な主権国（nation）として取り扱うという点で、画期的なものであった。川浦は、博物館の開館、企画展の準備・運営にみられる様々な協働——①博物館組織内での協働、②博物館と先住民部族・集団との協働、③博物館と一般来館者との協働——を、関連する法制度の影響も踏まえつつ詳細に分析する。それによってアメリカにおける先住民の社会的立場の変遷を明らかにすると同時に、先住民の歴史・文化がどのように眼指され、提示されるかという問題を考える上でも重要な示唆を提供している。

宮脇千絵「民族表象と経営——中国ミャオ族／モンの「文化伝承保護館」の取り組みから」は、中国ミャオ族／モンの「文化伝承保護館」の活動を分析する。2015年12月に開館したこの博物館は、あるミャオ族男性が私財を投じて建設したものである。この点において、国家政策としてつくられる他の多くの博物館とは異なるものとなっている。そこで宮脇は、この博物館の設立経緯や活動内容について、設立者の理念や資金調達を試み、博物館を取り巻く制度的環境の変化——中国において加熱する博物館のリニューアルや無形文化遺産登録などの動きなど——に注意を払いながら詳述する。その結果、この博物館においては、逆説的に、中国国家の「民族文化」解釈を忠実に内在化させていることが示される。このように宮脇論文は、現代中国における少数民族による自民族表象の試みにおける複雑なポリティクスや、国家統制の強い中国における民間組織の経営につきまとう諸問題を浮き彫りにしている。さらに川浦論文と同じく、先住民組織の特徴を考える上でも貴重なデータとなっている。

廣田緑「現代美術の新たな戦略——アート・コレクティブ：アーティストが組織をつくる時」は、インドネシアにおける複数の「アート・コレクティブ」を分析する。一般的なアーティスト集団とは異なり、「アート・コレクティブ」はその集団的主体がひとり（一組）のアーティストとして活動する点に特徴がある。人類学者であると同時に現代美術作家でもある廣田は、豊富な民族誌的データを元に、これらの「アート・コレクティブ」が、ア

トインフラの未熟なインドネシアの政府に代わってアートプログラムを実施し、現代美術とパブリックを繋げるコラボレーター、あるいはメディアーターとしての役割を担うようになった過程を描き出す。そしてその活動においては、暮らしの中で根付いた協働（ゴトンロヨン）の精神、イスラーム宿舍や塾での共同生活で身についた慣習との共通性がみられると指摘する。こうした作業を通じて廣田は、単にインドネシアの現代美術界の実態を解明するだけでなく、アーティストの協働が推移する過程や、「アート・コレクティブ」のアーティストとしての可能性に迫る。

竹内愛「ネパールの旧王都パタンにおける女性自助組織経営の展開」は、ネパールのネワール民族における女性自助組織「ミサ・プツァ」を分析する。1990年代にNGOや地方行政によって女性の経済的自立を促すために設立された「ミサ・プツァ」はその後、地元女性たちによって自発的に設立されるようになり、現在では300を超えるまでに増えている。竹内は最も組織数が多く、活動の盛んな農民カースト「ジャプ」の「ミサ・プツァ」に焦点を当て、その経営のあり方が、コミュニティ内部の他のアクターや制度的環境の影響の中でどのように変化してきたか、長期的な視点から分析する。さらにその資金調達活動——様々な経済活動、マイクロ・ファイナンスの利用、相互扶助など——が、旧来の男性中心のカネの流れに変化をもたらし、伝統的なジェンダー構造の変革をもたらしていることを明らかにする。このように竹内論文は、「ミサ・プツァ」の経営分析を通じて、伝統的なネワール社会の変容を解明すると同時に、開発援助をめぐる重要な論点——参加型開発、エンパワーメント、ジェンダーと開発など——を考える上でも貴重なデータを提供している。

R. ムンシ (Roger Vanzila MUNSI) 「Perceptions and Experiences of the Healing Effects of Fundamental Faith Practices in Kakure Kirishitan Society」は、長崎の隠れキリシタン社会における「オラショ」（祈り）と「お初穂上げ」（先祖供養としての意味とカトリック教会のミサの代替としての意味を併せ持つ儀礼）を事例として、これらの宗教実践のもつ癒やしの効果を分析する。その際に重要になるのが儀礼の舞台としての「キリシタン神社」である。たとえば神社における儀礼執行のためには、隠れキリシタンのみならず、カトリック信徒や仏教徒といった住民たちの協働がみられる。このように「キリシタン神社」は地域社会と信仰の融合点としての特徴をもつ。こうした分析を通じてムンシは、隠れキリシタン社会の実態を浮き彫りにすると同時に、組織的な実践としての宗教実践の内実とその効果に迫る。

以上、各論文の概要を紹介した。いずれも「厚い」民族誌的記述を通じて、それぞれの対象となる組織の形成・変容過程を詳細に描き出している。これらの民族誌を読むことによって、読者は様々な地域研究的・理論的な含意を引き出すことができるだろう。一方で、上述したように、本論集では各執筆者に対して事前に「組織」概念やそれを分析する方法論を限定していない。そのためそれぞれ多様な定義や前提をもとに議論を展開しており、これらを統合して一つの議論を提示することは難しい。仮にそうした研究を目指すのであれば、より焦点を絞ったテーマ設定が必要になるだろう。

たとえば「官僚制」の再検討という問題がある。M. ウェーバー (Weber) は、官僚制が技術的に卓越した組織であり、合理的性格を備えているとして、(1) 規則による規律、(2) 明確な権限、(3) 明確な階統構造、(4) 行政手段の分離、(5) 文書主義、(6) 任命制、(7) 資

格任用制などに、その構造的特徴を見出した(ウェーバー 1970 など)。こうした官僚制は、その逆機能の問題が指摘されたり(マートン 1961 など)、それに代わる組織形態が様々に模索されたりしている。にもかかわらず、D. グレーバー(Graber)が現代を「全面的官僚制化」の時代と呼ぶように(グレーバー 2017: 25)、現代組織における官僚制の浸透率は著しい。では、現代組織はすべからず官僚制化していくのか。逆に「官僚制に抗する組織」(cf. クラストル 1989)はありうるのか。ありうるとしたらそれはどのような特徴をもつのだろうか。

あるいは経済制度と組織形態の関係という問題もある。上述したように、たとえばこの問題はポランニーの議論を踏まえて、市場経済制度と企業、再分配経済と行政組織、贈与経済と非営利組織が対応させられることが一般的である。しかし筆者が研究しているミャンマーの仏教僧院は、このどの類型にもうまく当てはまらない(cf. 藏本 2014)。ミャンマーには上座部仏教を背景とした布施経済(純粹贈与経済)とでも呼びうる経済制度が発達しており、それに依拠した僧院その他の非営利組織は、欧米型の非営利組織とは異なる特徴をもつように思われる。また、こうした経済制度と組織形態の「共進化」という問題も興味深い。他にも様々に設定しうるテーマがすべて、組織人類学の可能性そのものである。

参考文献

青木 昌彦

2003 『比較制度分析に向けて 新装版』、瀧澤弘和・谷口和弘訳、エヌティティ出版。

青木 昌彦・奥野 正寛

1996 『経済システムの比較制度分析』、東京大学出版会。

荒井 英治郎

2012 「歴史的制度論の分析アプローチと制度研究の展望——制度の形成・維持・変化をめぐって」『信州大学人文社会科学研究』6: 129-147。

伊藤 泰信

2012 「別様でもありえた学、別様でもありうる学——作動中の人類学をめぐる試論」、伊藤泰信ほか(編)『共在の論理と倫理: 家族・民・まなざしの人類学』、pp. 377-398、はる書房。

ウェーバー、マックス

1970 『支配の諸類型』、世良晃志郎訳、創文社。

ヴェブレン、ソースタイン

1998 『有閑階級の理論』、高哲男訳、ちくま学芸文庫。

内山田 康

2011 「序——動くアッサンブラージュを人類学する」『文化人類学』76(1): 1-10。

クラストル、ピエール

1989 『国家に抗する社会——政治人類学研究』、渡辺公三訳、水声社。

藏本 龍介

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

- 族誌』、法藏館。
- クリフォード, ジェイムズ & ジョージ・マーカス
 1996 『文化を書く』、春日直樹ほか訳、紀伊國屋書店。
- グレーバー, デヴィッド
 2017 『官僚制のユートピア——テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』、酒井隆史訳、以文社。
- 桑田 耕太郎・田尾 雅夫
 2010 『組織論 補訂版』、有斐閣。
- 河野 勝
 2002 『制度』、東京大学出版会。
- 佐藤 郁哉・山田 真茂留
 2004 『制度と文化——組織を動かす見えない力』、日本経済新聞社。
- シャバンス, ベルナール
 2007 『入門 制度経済学』、宇仁宏幸ほか訳、ナカニシヤ出版。
- ドゥルーズ, ジル & フェリックス・ガタリ
 2010 『千のプラトー』、宇野邦一ほか訳、河出書房新社。
- 盛山 和夫
 1995 『制度論の構図』、創文社。
- 高瀬 武典
 2015 「組織進化とエコロジカル・パースペクティブ——「組織エコロジー」のエコロジー」『組織科学』49(2): 4-14。
- ダグラス, ノース
 1994 『制度・制度変化・経済成果』、竹下公視訳、晃洋書房。
- 竹下 公視
 2015 「制度」、経済社会学会(編)『経済社会学キーワード集』、pp. 208-201、ミネルヴァ書房。
- ドラッカー, ピーター・F
 2001 『マネジメント (エッセンシャル版) ——基本と原則』、上田惇生訳、ダイヤモンド社。
- ハイエク, フリードリヒ
 2008 『法と立法と自由 3 自由人の政治的秩序』、渡部茂訳、春秋社。
- バーナード, C.I.
 1968 『経営者の役割』、山本安次郎訳、ダイヤモンド社。
- 福島 真人
 2017 『真理の工場——科学技術の社会的研究』、東京大学出版会。
- ポランニー, カール
 2003 『経済の文明史』、玉野井芳郎ほか訳、筑摩書房。
- ラトゥール, ブリュノ
 2019 『社会的なものを組み直す——アクターネットワーク理論入門』、伊藤嘉高訳、法

政大学出版社。

マートン, ロバート・K.

1961 『社会理論と社会構造』、森東吾訳、みすず書房。

ローシュ, ジェイ・W. & ポール・R. ローレンス

1977 『組織の条件適応理論——コンティンジェンシー・セオリー』、吉田博訳、産業能
短期大学出版社。

Caulkins, D. Douglas, and Ann T. Jordan(eds.)

2012 *A Companion to Organizational Anthropology*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Dalton, M.

1959 *Men who manage*, Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc.

Denny, Rita M., and Patricia L. Sunderland(eds.)

2015 *Handbook of Anthropology in Business*, London ; New York: Routledge.

Gellner, David N.and Eric Hirsch(eds.)

2001 *Inside Organizations: Anthropologists at Work*, Oxford: Berg Pub Ltd.

Hannan, M.T. and Freeman, J.

1977 “The Population Ecology of Organizations,” *American Journal of Sociology* 82:
929-964.

Hasbrouck, Jay

2017 *Ethnographic Thinking*, New York, NY: Routledge.

Hirsch, Eric & D. Gellner

2001 “Introduction: Ethnography of Organizations and Organizations of Ethnog
raphy,” In Gellner, David N.and Eric Hirsch(eds.), *Inside Organizations: An
thropologists at Work*, pp. 1-15: Oxford: Berg Pub Ltd.

Jordan, Ann T., and D. Douglas Caulkins

2012 “Expanding the Field of Organizational Anthropology for the Twenty-First
Century,” In Caulkins, D. Douglas, and Ann T. Jordan(eds.), *A Companion to
Organizational Anthropology*, pp. 1-23, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Jordan, Ann T.

2012 *Business Anthropology*, 2nd Edition, Long Grove, Ill: Waveland Pr Inc.

Maanen, John Van

2001 “Afterword:Natives 'R' Us: Some Notes on the Ethnography of Organizat
ions,” In Gellner, David N.and Eric Hirsch(eds.), *Inside Organizations: An
thropologists at Work*, pp. 233-261, Oxford: Berg Pub Ltd.

Meyer, John W., and Brian Rowan

1977 “Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony,”
American Journal of Sociology 83(2): 340-363.

Tanabe, Shigeharu(ed.)

2016 *Communities of Potential: Social Assemblages in Thailand and Beyond*, Chiang
Mai, Thailand: Silkworm Books.

Tian, Robert Guang, Alfons van Marrewijk, and Michael P. Lillis(eds.)

2013 *General Business Anthropology*, 2nd Edition, West Palm Beach, FL: North American Business Press.

Tian, Robert, Michael Lillis, and Alfons Van Marrewijk

2010 *General Business Anthropology*, Breinigsville, PA: North American Business Press.

Wright, Susan(ed.)

1994 *Anthropology of Organizations*, London: New York: Routledge.

Keywords

Anthropology of Organizations, Organizations, Institutions, Institutionalization

ひとつになった乙姫と白百合の現存在 ——恒久平和を念願する時限結社の超越過程——

吉田 竹也

キーワード

ひめゆり同窓会、ひめゆり平和祈念資料館、時限結社の超越、パラドクスの脱パラドクス化、霊域の観光地化

1. 序論 問題の所在

人がつくる組織は、ときにその性格を根本から変えるものである。そしてそのことを当事者が意識しないことも、まれではない。では、そうした変化は、何によってもたらされるのであろうか。新たな目的や感情の共有、メンバーの個性の創発的融合、ひとりのカリスマの活躍、外的環境の変化など、主要な要因はケースによりさまざまであろう。ただ、比較的小規模な組織であれば、そうした組織のデザインや構造の根本的变化の要因や背景をある程度特定化して記述しうるかもしれない。これが議論の出発点にある問題関心である。

本稿は、沖縄の糸満市にある「ひめゆり平和祈念資料館」に焦点を当て、その設立と運営の経緯を整理することから、非営利組織の変化について考察しようとする人類学的研究である。なお、本稿は、沖縄を含む楽園観光地の宗教と観光の関係を主題とする私の中期的な研究の一環をなす（吉田 2013, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d）。

戦時のひめゆり学徒隊¹については、これまで文学・映画・ドラマなどのおおくの作品において取り上げられ、沖縄戦史に関する諸文献においてもかならずとっていいほど言及されてきた。また、その歴史的事実や戦後に形成された言説が、殉国美談の神話となって日本・沖縄の人々のエートスに訴えかけ広く人口に膾炙することとなったという、イメージの社会分析についても、いくつかの先行研究はある（ex. 石野 2015(1950); 川村 2016: 35-44; 北村 2009; 仲田 2005, 2008; 仲程 2012; 仲宗根 1951, 1983, 2002; 岡本 2007(1969); 山田 2010）。しかし、ひめゆり学徒隊の生存者たち——社会学や歴史学では、事故や災難に遭遇し生き残った人々をサバイバーや生き残りなどと表現するが、本稿では生存者という表現を主としてもちいる——や、彼女らの先輩であった同窓生たちが、戦後 70 余年の間にいかなる活動を展開したかを、事実にして論じた人類学や社会学の先行研究は、管見の

¹ 今日では「ひめゆり学徒隊」という表記が頻用されるが、「学徒隊」あるいは「看護隊」といった表現および「ひめゆり」のひらがな表記は戦後の語用であって、沖縄戦時のものではない（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2008: 25, 212）。以下では、戦前・戦中については「姫百合」という表記をもちい、ただ学徒隊については「ひめゆり学徒隊」という表記を一貫してもちいることにする。

かぎり、ないようである。ひめゆり同窓会や資料館が自らの諸活動を振り返って整理する著作をいくつも出版しているため、戦後のひめゆりの足跡はそれで十分わかる、という捉え方もあるであろうが、そうした彼女たち自身の語りや活動の文脈を明らかにしつつ、いわば外部の観察者の視点からあらためて戦後のひめゆりについて整理する作業も、まったく無意味ではないであろう²。本稿は、戦後に結成されたひめゆり同窓会を組織論の観点から主題化しようとする。これが主題であるため、戦時のひめゆり学徒隊については言及を省略する。

本稿の基盤にある視座に触れておきたい。それは、アガンベン Homo・サケル論であり、中でも『アウシュヴィッツの残りのもの』に凝縮される論点である。アガンベンは、収容所内のガス室に入る前にすでに生ける屍となった「ムーゼルマン」(ムスリム)と呼ばれていた者たちこそ、アウシュヴィッツの悲劇の完全な証人であって、生き残って実際に証言した人々はムーゼルマンの代弁者にすぎない、というプリーモ・レーヴィの主張に寄り添いつつ、これをフーコーの生政治・生権力論と結びつけ、語りえないものを語りえなかった人々の言語活動と代弁者として語った生き残りの人々——レーヴィもまたそのひとりであった——、あるいは広くアウシュヴィッツ後に生きる人々の言語活動のつながりが、20世紀の生政治により分断される中で、それら言語活動の潜勢態と顕在態を含む総体のはざまに、あるいは、アガンベンの表現ではないが、それらの共振に、なお残る人間の倫理の可能性について論じた (Agamben 2001(1998), 2003(1995), 2009(1982); Levi 1980(1976/1947), 2014(2000/1986))。私は、こうしたアガンベンの議論を、地上戦によりおおくの人々が亡くなり、その後の米軍占領下で基地機能が強化され、復帰後も基地存続の中で意志選択を分断され、いまなお「戦後ゼロ年」(目取真 2006)の状態におかれているといえる沖縄本島地域の人々の過去と現在の生に重ねて理解している。そして、生き残ることなく語りえず戦争で亡くなった人々の語りえない証言を受託されて代弁する機関として、ひめゆり平和祈念資料館、および沖縄県平和祈念資料館や石垣島にあるその分館などがある、と捉えている。

第2節では基本的な概念と視点について述べる。そして、第3節では沖縄の日本復帰までのひめゆり同窓会について、第4節では1989年6月23日の資料館開館にいたる経緯について、第5節では開館後と今日の資料館が抱える課題や未来について、それぞれ記述し、最後に第6節で主要な論点を確認し、まとめる。

² 戦後のひめゆり同窓会に関する社会分析は、かならずしも十分なものではない。たとえば、岡本は、ひめゆり学徒隊の手記の中に戦争にたいする疑念や批判が存在しないことを批判的に取り上げ、それを、戦争責任の意識を欠落させてしまった戦後の沖縄の人々の意識に通じるものであると論じた。この岡本の指摘の以前に、大城は、戦後の沖縄の教職員に戦前の師範教育の影響が残っていることを批判していた。ひめゆり平和祈念資料館建設時のプロデューサーは、少女たちが「軍国少女」に仕立てられていった経緯を示すこと、殉国美談にすり替えられない、戦争の実相を語り継ぎ告発することこそ、この資料館の目標であると認識していた。この点で、当該資料館は、軍国少女を生産した戦前の国の教育政策を批判し、学徒隊がそれに無批判にしたがったことを反省する立場にある。ただ、一方で、学徒隊生存者の大半は戦後教職にあった者たちであり、彼女たちが戦後の沖縄の教育にいかなるスタンスで向かい合ってきたのかは、あまり明確ではない (福間 2014: 196-198, 204-207; ひめゆり平和祈念資料館 (編) 2000: 45-46; 岡本 2007(1969): 32; 2002a: 312, 2002b: 255; 沖縄大学地域研究所 (編) 2012: 100-101; 大城 2002a: 120-121; 櫻澤 2012; cf. 大城 2002b: 312)。本稿は、その種の社会分析に踏み込むものではないが、これらの点を含めた総括は今後の課題として残されていると考える。

2. 組織・結社・脱パラドクス化

本節では、「組織」(organization)と「結社」(association)の概念について簡単に整理した後、組織や結社が抱えるパラドクスの脱パラドクス化という着眼点について述べる。

まずは概念の確認である。ここでは、「組織」を、「集団」に一定の構造——集団原理、成員権、秩序や規範、安定した役割関係など——が備わったもの、と理解しておく(船橋 1994; Luhmann 1992(1964), 2015(2008): 221-223)。ジンメルは相互作用を起点に社会学を構想したが、その後の社会学や人類学の趨勢は、集団や組織の研究に向かったといえる。

組織という概念は人に限定されない広がりをもつが、「結社」あるいは「アソシエーション」には、自然原理にもとづくものではなく人々が自発的あるいは人為的に作りあげるもの、という含意がある。人類学におけるこうした視点の起源はシュルツの研究にさかのぼる。近年では、ディランティが共同体と結社という概念の間に設定された差異を再流動化させる議論を提示している。従来の社会学や人類学において、共同体/コミュニティと結社/アソシエーションの概念には、それぞれ均質性や閉鎖性の強/弱の差異というニュアンスがともなっていたが、コミュニティとアソシエーションとは明確に区別しがたいという理解が、今日では有力である³(江守 1985; 柄谷 2006, 2010; 川田 2009; 村武(編) 1981; 中野 1994; 小田 2004)。ここでは、「組織」を共同体や結社を包含する概念として、また「結社」を人々が自発的な意志にもとづき形成する、組織の下位類型として、それぞれゆるやかに捉えておく。そして、本稿は結社としての非営利組織に注目する。

次に、着眼点つまり具体的な論点について述べる。ポイントは5つある。まず、20世紀の人類学では、組織の内的メカニズムを静態論的な視点から分析する機能構造主義的アプローチが主要な組織研究の立場であったが、組織の構造の動態論的研究をかならずしも十分展開させなかった、という点がある。上では組織を集団に一定の構造が備わったものと規定したが、本稿の冒頭で述べたように、この構造は場合によっては容易に変転する。また、その要因は内部ばかりではなく外部に由来することもありうる。ここでは、そうした組織構造の変化に焦点を当てたい。これが第1点である。

この外部要因に関しては、現代の組織や結社が、国家やネーション(民族、国民)そして産業資本主義のつくる世界システムにおいて維持存続をはからねばならない、という点がおおもとにあると考えられる。これが第2点である。藏本は、一般的に宗教組織は経済に否定的な宗教倫理を形成しこれを実践へと媒介しようとするが、経済的实践にまったくコミットしなければ、経済に否定的なその宗教倫理を社会に浸透させ自らの組織を維持・拡大することは困難である、と指摘する。藏本は、マックス・ヴェーバーに言及しつつ、これを「宗教的理想と経済的現実のジレンマ」と呼ぶ(藏本 2014: 8-9)。藏本の指摘は、現行の世界シ

³ ディランティは、コミュニティが、社会も国家も提供することができない集合的な善へのコミットメントという結社的な原理に根差すと論じる(Delanty 2006(2003): 267)。さかのぼれば、テンニースも、アソシエーションをゲマインシャフトとゲゼルシャフトの両者に関連づけて理解していた。アンダーソン、ディランティ、バウマンらは、想像や記憶やパーティクルなものリアリティを視野に入れ、現代社会におけるコミュニティを構築主義的な視点から概念化する(Anderson 1987(1983); Bauman 2001(2000): 217-260; Blanchot 1997(1983); Delanty 2006(2003): 46, 195-196; Tönnies 1957(1887): 130-131)。

システムの内部に存在する宗教組織という歴史論的枠組みを超え、組織が一般論の水準において抱える構造により注目したものはあるが、他方でそうした構造を具体的な社会的・歴史的過程の文脈において理解することも重要であろう。

私は、ルーマンの社会システム理論を参照し、藏本のいうこのジレンマをパラドクスと読み替え⁴、組織の動態に着目する観点からこれを捉えたいと考える。これが第3点である。すなわち、ある組織が何らかの具体的な動的過程に入ること、潜在的に抱えていたパラドクスは脱パラドクス化される、というようにである。むしろ、場合によっては、矛盾が顕在化し重大な社会的混乱や葛藤が生じることもある。そもそも、ここでいう脱パラドクス化は、あくまである観察にもとづくものであって、別の観察にもとづけば、おなじ事態は矛盾の単なる繰り延べや露呈、あるいはむしろ拡大や強化、つまり再パラドクス化にはほかならない。たとえば、沖縄本島の米軍基地の存続は、ある立場からは（国家の外交・防衛上の）問題の解消や低減に向けての対処として評価され、別の立場からは（地域社会に生きる人々の生活や人権に関する）問題の放置や悪化として評価される。ある社会過程が脱パラドクス化なのか再パラドクス化なのかは、観察の視点によって異なる評価となる。ただ、ある事態や組織が存続しおおむね全体社会が機能しているというこの点に照らせば、一般に社会過程はパラドクスの脱パラドクス化の連鎖からなっているとみなすことができる、ということにすぎない（馬場 2015: 408-411; Luhmann 1993(1984), 1995(1984), 2003(1992), 2007(1986), 2014(1991); 高橋 2013; 友枝 2013; cf. 吉田 2016d, 2018)。

ヴェーバー合理化論の文脈に乗せるならば、藏本の議論は、宗教組織における経済に否定的な倫理の彫琢という合理化の実践が論理必然的に経済的合理化を一定程度はともなうというパラドクスの、「不断の試行錯誤」としての脱パラドクス化について論じたものである、といえる（藏本 2014: 266）。この種の脱パラドクス化は、宗教組織にかぎらず、機能分化した現代社会における非営利組織一般におおかれすくなかれみられるものであろう。非営利かつ公共に資する活動を目的とする上では、一定の経済的基盤つまり財力とともに、一定の経営的基盤つまり組織運営力も必要である⁵。芸術事業団体や環境団体 (Baumol & Bowen 1994(1966); 池上 1998; 寺田 2016: 15, 50-82)、病院や学校にも、これは当てはまる。医療や教育の専門家として知識と経験を積んだそれらの組織の管理職者には、当該組織が医療や教育の専門的サービスを十分に提供するために、経済・経営の才覚が要求される。さらにいえば、利益追求や組織管理をむしろ一義的な関心事とする医者や教育者も存在するという点に、その脱パラドクス化がある意味で転倒したかたちで現実社会にあらわれる様を看取することもできる。いずれにせよ、ある組織がある目的を遂行しようとするれば、当の目

⁴ パラドクスとジレンマは、厳密には区別されるべき数学・論理学上の概念であるが、ここでは互換的なものと理解しておく。

⁵ 非営利であるがゆえに、当の組織は、企業体や行政体のような効率重視・コスト削減の合理主義にあまり左右されずに目的に向かい合うことが可能な場合がある。また、それによって一定の社会的信頼を獲得することも可能になる。ひめゆり平和祈念資料館も、非営利組織としての同窓会が母体であることが、社会的な評価と信頼を当初から勝ち得たひとつの理由であったと考えられる。ただし、だからといって、非営利組織に、効率重視やコスト削減あるいは官僚制的組織構造といった合理主義的メカニズムが不要というわけではない (Dean 1995; 檜村 2007: 12-27)。

的に向かう合理化とは異質なあるいはそれと相容れない別種の合理化もまた必要となることがあり、組織はそれを脱パラドクス化し折り合いをつけていく必要がある。こうした合理化概念に即した再定式化を、第4点としておく(吉田 2016c, 2016d, 2018)。

さて、本稿がひめゆり平和祈念資料館に注目するのは、この資料館の母体であるひめゆり同窓会が、学校・病院・教会・寺院などのように、やはり非営利の組織であるにもかかわらず、あるいはむしろそうであるがゆえに、一定の経済・経営の基盤が必要であるという脱パラドクス化の契機に加えて、組織の存続条件をもたないというパラドクスを脱パラドクス化した点において、特異な性格をもった組織であるからである。これが第5点である。ルフェーヴルが「共同体を世代から世代へと伝え、その仕事と秘密を相わち、共通の遺産を受け継ぐべき子孫が必要である」と述べるように(Lefebvre 1968(1957): 183-184)、人間のつくる組織は、時代を経るにともなって成員を更新させ維持存続をはかるといふ、広義の経済・経営原理を内在させている。たとえば、聖職者の婚姻と子孫形成を禁じる宗教においても、在家集団からの成員補充が聖職者組織の存続を可能とするなど、およそ人間の組織たるものは成員の欠損に対応するメカニズムを有する。しかし、この同窓会は、そうした次世代成員の再生産を当初からなしえないものとして戦後に誕生したのである。

次節であらためて述べるように、ひめゆり同窓会は、ひめゆり学徒隊で知られる女師・一校女の卒業生が沖縄戦後に自発的に結成した点で、結社的な性格を濃厚にもった組織である。戦禍によっておおくの学友そして学舎を失ったこの同窓会は、同窓会館の管理運営上、財団法人の顔をもつようになった。そして、悲願であった母校の再建がかなわないと悟ったのち、恒久平和を念願する資料館の建設という目的を掲げ⁶、いくつかの困難を克服しながらそれを実現させていった。廃校となった学校の同窓会は、やがて成員が減少し、いつかは解散または廃止となる運命にある時限組織たらざるをえない。そのひめゆり同窓会(正確には財団法人としての同窓会)が、資料館の建設と運営による恒久平和の発信という、およそ同窓会という組織本来の姿には似つかわしくない、また高齢のメンバーからなる時限結社としては相当な困難が予想される活動に邁進したのであり、さらには資料館の未来に鑑みて、時限結社を超越していく組織構造を創出していったのである。ここにあるのは、時限組織の抱える根本的なパラドクスの脱パラドクス化である。とともに、それは、結成後の結社が新たに設定した目的合理的活動を遂行することが、結社それ自体の枠組みからの超出を結果的に導いたという点で、組織論の観点からも興味深い事例を示すものであるといえる。

このように、本稿では、組織の維持存続という通常なら組織が有する内在的メカニズムをもともと欠いたところから出発し、別組織への脱皮というメカニズムを日本復帰後の社会過程の中で駆動させた、ひめゆり同窓会の現在にいたる軌跡を記述することによって、現代社会における比較的小規模な結社の非営利組織の超越の過程を把握しようとする。

3. ひとつになった乙姫と白百合

⁶ ひめゆり平和祈念資料館の運営規則の第2条は、設置の趣旨についての条項であり(第1条は規則の趣旨についての条項)、「恒久平和を念願するため、ひめゆり平和祈念資料館を設置する」とある(財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002: 307)。

沖縄師範学校女子部（以下、女師）と沖縄県立第一高等女学校（以下、一高女）は、1896年に首里の師範学校内に設立された女子講習科と、1900年に設立された私立沖縄高等女学校とを、それぞれ前身とする。前者の女子講習科は、1910年に女子本科となり、1915年に



写真1 1933~4年ころの相思樹の並木 写真2 女師（右）と一高女（左）の門札
（財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987：8, 12）

沖縄県女子師範学校と改称し、1943年に国立の沖縄師範学校女子部となった⁷。後者の私立沖縄高等女学校は、1903年に沖縄県立高等女学校となり、1928年に沖縄県立第一高等女学校に改称した。ともに県立であった1916年には、財政事情などにより、前者が真和志村（1953年に真和志市となり、1957年からは那覇市に組み込まれた）の安里にあった後者の校地へと移転し、おなじ校舎の併置校となった。校長も合わせてひとりとなり、一部の教員は両校で教鞭をとった。「女師・一高女」と呼ばれたこの学校は、こうしていわばふたつにしてひとつとなった。学校のシンボルともなっていた80メートルほどにわたる相思樹の並



写真3 高女（一高女）と女師の校章（財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）1991：3）

木をくぐり抜けると、校門の右側には「沖縄師範学校女子部」、左側には「沖縄県立第一高等女学校」の門札が掲げられていた（写真1, 2）。1921年に制定された徽章（校章）も、女師は左向きの、一高女（当時は高女）は右向きの百合の花をあしらった、対称的なものであった（写真3）。1927年には、一高女の校友会誌「おとひめ」（1907年創刊）——ただし、ひめゆり同窓会の諸資料では「乙姫」と漢字で表記されることがおおい——と女師の学友会誌「白百合」（1912年創刊）を合併させて「姫百合」とし、また校友会も合併させた（写真4）。女子講習科から数

⁷ 女子師範学校（5年課程）は、このとき、3年課程の師範学校女子部予科と2年課程の師範学校女子部本科からなる体制になった。この予科と本科は、それぞれ現在の中学3年生～高校2年生と高校3年～大学1年に相当し、その上に1年課程の師範学校女子部専攻科（旧女子師範学校専攻科）があった。なお、高等女学校は5年課程を基本としたが、1943年から4年課程となり、これは現在の中学1年生～高校1年生に相当した。これを修了すれば師範学校女子部本科に進むことができた（ひめゆり同窓会相思樹会（編）1998：4-5；公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2008：17-18）。

えて40年、女師の25周年、私立から数えて一高女の35周年の節目となった1935年には、共通のものとしての同窓会館が、安里の校地のすぐ隣に建てられた(写真5)。同窓会自体はそれぞれ別の組織であったが、建物が共有であったことが、戦後の同窓会の合併につながることになる。両校は、合わせて通称「姫百合学園」とも呼ばれていた。一高女の卒業者の中には女師の本科に進む者もいれば東京の大学に進む者などもおり、女師・一高女は、教員を含め沖縄をリードしていく女性を排出するエリート校であった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 66, 225; ひめゆり平和祈念資料館資料委員会 2004: 9, 38-41; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団(編)2014: 40-41; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館(編)2008: 7-8, 17-18, 132-139, 2015: 3; 仲程 2012: 184-186; 西平 2015(1995/1972): 15-16; 東京ひめゆり同窓会(編)1966, 1975: 7; 財団法人沖縄県女師・一高女同窓会(編)1987: 31, 34, 56-68, 104-121, 174, 178, 665-667, 699-700; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)1991: 21, 98, 2004: 2-3, 22-38, 110-111, 246-249)。



写真4 校友会誌
 『姫百合』15号
 (ひめゆり平和祈念資料館資料委員会 2004: 23)

写真5 戦前の同窓会館
 (財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)1991: 70)

学校名	戦後の通称	学徒動員数	学徒戦死者数	戦死者数合計
沖縄師範学校女子部	ひめゆり学徒隊	157	81	生徒 211
県立第一高等女学校		65	42	教師 16
県立第二高等女学校	白梅学徒隊	46	17	生徒 58 教師 8
県立第三高等女学校	なごらん学徒隊	10	1	生徒 2 教師 0
県立首里高等女学校	瑞泉学徒隊	61	33	生徒 55 教師 0
沖縄積徳高等女学校	積徳学徒隊	25	4	生徒 28 教師 5
昭和高等女学校	梯梧学徒隊	17	9	生徒 58 教師 4

図表1 沖縄本島地域的女子学徒隊とその戦死者数(公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館(編)2008: 8)より作成

沖縄地上戦がはじまり、女師・一高女の生徒と教員は、1945年3月からいわゆるひめゆり学徒隊を構成し、各地に分散した沖縄陸軍病院の看護要員として働いた。そして、学徒222名中123名（女師81名、一高女42名）、引率教員18名中13名が戦死した。女子学徒隊の中でもっとも死者をおおく出したのがひめゆり、とくに女師出身者であった（図表1）。なお、男子学徒隊では、鉄血勤労隊に入った沖縄師範学校男子部が死者226名で最大であった。女師・一高女の校舎は戦火によって焼失し、廃校となった。生き残ったひめゆり学徒隊のメンバーも散り散りになった（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2008: 8, 30-34, 133-143; 西平 2015(1995/1972); 青春を語る会（編）2006; 財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987: 733; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 22-43, 95, 143-147）。



写真6 沖縄文教学校
（那覇市文化局歴史資料室（編）1996: 124）

1946年1月、具志川村（現うるま市）で沖縄文教学校が開学した（写真6）。ひめゆり学徒隊の生存者のおおくが、戦後初の教員養成機関であるこの学校に入った。彼女たちは、そこでようやくたがいに友人の消息を知ることができた。沖縄文教学校の1期生は、2ヶ月間の修業だけで教員免許を与えられた。4月には初等学校令が公布され、当時の沖縄民政府文教部の下で教育行政が再開さ

れた（当初は8・4制、1948年4月からは6・3・3制）。沖縄戦下で学校を修了できなかったひめゆり学徒隊の生存者たちも、教員となって戦後の沖縄教育を支えるようになった。のちにひめゆり平和祈念資料館の運営を担う中心メンバーとなるのは、彼女たち教職者であった⁸。1946年4月7日には、女師・一高女の学徒と教員の殉死者を合祀する慰霊碑が、伊

⁸ 戦後の沖縄における教員組織について、ここで概観しておく。1947年2月に結成された戦後初の教職員組織である沖縄教育連合会は、琉球政府発足とおなじ1952年4月1日に、沖縄教職員会へと改組された。この組織は、法律上は労働組合ではなく、公益社団法人であった。政治的党派からの自律を掲げ、幼稚園から大学、事務職員から校長までの全教職員と文教行政関係者をも網羅した組織であり、51年6月に組織された沖縄教職員共済会に入る条件がこの沖縄教職員会会員であったこともあって、教職員のほぼ100%が会員となった。初代の会長は、元女師・一高女の教員であり、当時沖縄群島政府文教部長の職にあつて、のちに最後の行政主席と復帰後初の県知事を務めた屋良朝苗であった。沖縄教職員会は、沖青連（沖縄青年連合会、58年7月からは沖縄県青年団協議会と改称）とともに、50年代の沖縄の社会運動を担う両輪となった。教員のおおく——50年代後半では7割以上——は琉球大学出身の若い教員であり、彼らは、米軍支配体制への批判と祖国復帰への思いを共有し、地域と密着して行動した。沖縄教職員会は、祖国復帰運動とともに、戦没者慰霊、援護法の沖縄への適用と対象拡大、沖縄護国神社（1940年創建）の再建などにも積極的に関与した。だが、1965年の佐藤首相来沖後の立法院選挙以降、革新勢力の支援に傾倒していき、やがて護国神社関連組織との関係も解消した。66年に社大党がベトナム戦争の泥沼化を受けて基地反対の立場を明確に掲げる——それまで、米軍支配下では慎重にならざるをえない論

原第三外科壕と呼ばれるガマ（壕）の上に建立された。これが「ひめゆりの塔」である。塔建立の主体となったのは、米軍による土地接収によって一時近隣の米須に仮住まいしていた真和志村民であった。村民は、集めた遺骨・遺髪・遺品を、ひめゆり学徒を率いた教員生存者のひとりである仲宗根政善に託し、おおくの遺族に知らせてほしいと頼んだ。そして、彼らは、糸満高校の生徒数名とともに、このガマの周囲を整え、（ひめゆりの花はなかったので）テッポウユリを植え、簡素なコンクリートの慰霊碑を建て、「ひめゆりの塔」と刻んだ。「ひめゆり」というひらがな表記は、ここから戦後に定着したものである。村民と仲宗根らは、このとき簡素な除幕式と慰霊祭をおこなった。この時点では、ガマの中には残された白骨などがまだ確認できる状態であった。1947年には学徒隊死亡者の名を刻んだ銘板が塔の脇に建立され（写真7）、1948年には糸満教会牧師と沖縄基督青年会によって十字架付きの納骨堂が建立されて（写真8）、伊原第一外科壕や荒崎海岸などで収集した遺骨も含めて納められた。今日ここには、沖縄戦で死亡したひめゆり学徒隊の生徒・教員計227名が合祀されている（普天間2015；ひめゆり平和祈念資料館（編）2000：1-3, 2010：66, 225；北村2009：137-138；公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2008：204；小林2010：121-125；仲田2005, 2008；仲程2012；仲宗根1983：127-128；沖縄県生活福祉部援護課（編）1996：57-58；沖縄タイムス社（編）1998：25；琉球政府（編）1989(1971)：917；櫻澤2015：11；財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004：78-81, 95-101）。



写真7 ひめゆりの塔と名を刻んだ銘板（1947年）（財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987：5）



写真8 納骨堂と十字架（沖縄タイムス社（編）1993(1950)：巻頭）

ひめゆり学徒隊生存者は、たがいに、また女師・一高女の卒業生（上級生）や恩師たちと

点であった——と、沖縄教職員会はこれを支持し、完全に革新の立場となった。68年に行政主席の公選実施が決まり、屋良は当選した。もともと、行政主席としての屋良と、基地撤去・日本復帰をもとめる沖縄教職員会および復帰協（沖縄県祖国復帰協議会）との間には、溝が生まれた。その後、69年の佐藤・ニクソン会談で72年返還が決定すると、復帰協や沖縄教職員会の社会運動における役割も低下していった。71年9月に、沖縄教職員会は労組である沖縄県教職員組合へと移行し、74年4月には日教組に正式加盟した（新崎2016：58-69；ひめゆり平和祈念資料館（編）2000：21；森宜2016：149-153；戸邊2008：158；櫻澤2012：65-129, 193-251, 2015：43-46, 84-87, 112-114, 127-145, 179-180）。

も、連絡を取り合うようになった。1948年4月には女師・一高女の同窓会が合体・再結成され、戦前の校友会誌の名にちなんで「ひめゆり同窓会」と名づけられた。1940年に発足したものの休止していた同窓会東京支部も、1949年に「東京ひめゆり同窓会」として再発足した（のちに、内地では大阪、福岡、熊本、宮崎、鹿児島に、沖縄では北部、中部、知念、糸満、八重山に、それぞれ支部が結成された）。このときの東京支部メンバーは100名程度であり、その中には姻戚関係等をも含めて各界の有力者につながるネットワークをもつ者もいた。東京支部の有力メンバーはしばしば沖縄に戻り、同窓会本部と連携しつつ、学校再建という悲願の実現について意見交換するようになった。なお、当然ながら、このころの同窓会の中心メンバーは学徒隊生存者よりもはるか上の世代であり、彼女たち生存者はもっとも若い、最後の世代であった（ひめゆり同窓会東京支部（編）1995: 10; ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 119, 225; ひめゆり平和祈念資料館資料委員会 2004: 152, 139-147; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団（編）2014: 41; 東京ひめゆり同窓会（編）1966: 1; 財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987: 673-676; cf. 女師・一高女ひめゆり同窓会中部支部（編）1999）。

同窓会が結成されたころ、すでにひめゆりの塔は、ロコミによって地元の人々が訪れる名所になっていた。戦後早くから、米軍関係者もここを戦跡観光地として訪れていた。ひめゆりの塔の周囲には店が立ち並び、花を押し売りする者があらわれるなど、およそ慰霊の地としてはふさわしくない、ある種の賑わいや猥雑な雰囲気も醸し出すようになった。慰霊のためにこの場所を訪れる遺族の中には、ガマの中に勝手に入るアメリカ人や沖縄の人々を見て、死んだ娘の墓を踏み荒していると落泪する者もいた。こうした状況を見かねた日系二世の篤志家が、1951年5月に友人とともに集めた寄付金をひめゆり同窓会に贈り、関係者の尽力によって、ひめゆりの塔の立つ土地を地主から買い取ることができた。この年の3月には、真和志村民が、ひめゆり学徒隊の死者全員の御霊をひとつのおおきな位牌（トートーメー）にまとめ、真和志村にある寺院を菩提寺として安置した。真和志村民は、米軍の許可を得て1946年5月に真和志村に帰村していた。こうして、ひめゆり学徒の死者祭祀にもひとつの区切りがついた。この1951年は、仲宗根政善の手記が東京で出版された年でもある。その直後に、これをもとにした映画「ひめゆりの塔」も制作された。1953年1月に内地と沖縄でほぼ同時に封切られたこの映画は、内地・沖縄の双方において好評を博し、大ヒット作品となった。この映画により、「ひめゆり」は殉国美談の象徴的名辞としての位置を不動のものとし、ひめゆりの塔も慰霊観光の主要な訪問地としての地位を確立した。ただし、ひめゆり同窓会関係者、中でも学徒隊生存者にとって、それは強い違和感をともなう事態にはかならなかった。学徒隊生存者たちは、殉国美談に還元できない戦争の悲惨さをかみしめ、死者たちにたいして自分たちが生き残ってしまったことにたいする謝罪の念を強くした（ひめゆり平和祈念資料館（編）2000: 2-4, 8-9; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団（編）2014: 41; 北村 2009: 137-153; 小林 2010: 172-177; 仲宗根 1951; 仲田 2005; 櫻澤 2010: 22; 吉田 2016b; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 80）。

ひめゆりの塔では、6月の慰霊の日に慰霊祭をおこなうようになり、1951年の7回忌ころから、この慰霊祭に参加する同窓生も増えていった。1957年の13回忌には、真和志村民

が建てたひめゆりの塔の側に、白いおおきなコンクリートのひめゆりの塔が立った。1960年には、同窓会を「財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会」として届け出て、これが認可された。旧同窓会館跡地の登記の必要上からであった⁹。1963年には、ひめゆりの塔のガンマ周辺を柵で囲った。塔によじ登ったり、ガンマに入って霊域を荒らしたりする者がおり、これでは亡くなった生徒たちがかわいそうだという声と同窓会の中で起こったからであった。また、この年、同窓会と遺族会——「ひめゆり遺族会」——が費用を折半し、伊原第一外科壕の跡地を購入した（この土地は、1994年に同窓会単独での所有地として保存登記された）。1966年6月には、慰霊祭を重ねる中で旧交を深めた1944年・45年時の在校生、つまり女師・一高女を卒業できずに終戦と廃校を迎えた学徒隊生存者たちが、ひめゆり同窓会相思樹会を結成した（同窓会メンバーの高齢化もあって、相思樹会は1994年にひめゆり同窓会に一本化し、解散した）。1968年に再建された同窓会館は同窓生たちの活動の拠点となり、貸店舗からの収入は同窓会の運営費に充てられた（ひめゆり同窓会相思樹会（編）1998: 365-366, 383-384; ひめゆり平和祈念資料館（編）2000: 18-20, 2010: 119; ひめゆり



写真9 現在のひめゆりの塔

写真8の十字架の下、写真9の右手の小さな石碑が、写真7にある1946年4月に建立された最初の慰霊碑である。写真の白い慰霊塔は、ひめゆり平和祈念資料館20周年に当たる2009年に建て替えられたものである。現在の「ひめゆりの塔」は、写真9にある複数の碑から成る集合体である。

平和祈念資料館資料委員会 2004: 148, 152; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団（編）2014: 41; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2015: 3; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 80-85, 112-114, 126-131, 158-173）。

こうした一連の出来事のあった当時、沖縄を訪れる日本人のほとんどがひめゆりの塔を訪れていたと考えてよい。1967年に沖縄入域旅客数は10万人をこえ、復帰の年の1972年には44万人をこえた。ひめゆりの塔は、慰霊の場所というよりも、こうして増えつづける観光客が訪れ短時間で去っていく観光スポットのひとつとなっていった。1960年代は、沖縄観光が慰霊観光地から亜熱帯の「楽園」観光地へと転換していく過

⁹ 戦後、不在地主の土地は市町村の管理下にあった。同窓会館の跡地を管理していた旧真和志村は、そこがひめゆり同窓会の土地であることは認めたが、周辺を市場（のちの栄町市場）とした。これにたいして、同窓会側は会館跡地の返還を求めたが、代替地を提供されるにとどまった。この代替地は、婦人団体連合会からの申し入れを受けて譲渡した。真和志市が那覇市に組み込まれた後の1966年に市場で火事があり、たまたま戦前の同窓会館跡地の建物が焼失したことを受け、市との交渉の結果、その場所が条件付きで同窓会に返還されることになった。その条件とは、建物の再建後、火事の時までそこにあった店舗を優先的に入居させることであった。こうして、1968年に3階建ての同窓会館が再建された。それまでの同窓会は、拠点をもたず、歴代の同窓会長宅を事務局としていた（ひめゆり平和祈念資料館（編）2000: 18-20; 財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987: 667-671）。

渡期であり、復帰後は、いっそうこの転換が進む。ひめゆりの塔は、本島の地上戦終結直後から観光地の様相をもつ場所となっていたが、その後はそうした様相がいっそう強化されることになる。これについては、拙論で論じた（吉田 2016b）。

これに関連して、ひとつ重要な点を確認しておきたい。ここまでのところ、同窓会そして遺族会は、ほぼ一貫して、このひめゆりの塔やそれが位置するガマを死者が眠る墓に相当する「霊域」とみなし、物見遊山的な観光者のまなざしからこれを守ろうとしてきた、という点である。ひめゆりの塔の周囲には、いくつものモニュメント——「赤心の塔」（1948年）、「女神の像」（1951年）、「乙女像」（1952年、台風で倒壊）、「ひめゆり像」（1956年）、旧琉球王家子孫の歌碑（1959年）、「いはまくらの碑」（1990年）、千羽鶴献納堂（1991年）、敷地購入に貢献した日系二世の篤志家の顕彰碑（1997年）など——が寄贈されたり新たに建立されたりした（普天間 2015: 10; ひめゆり平和祈念資料館（編）2000: 12-13; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 82-83, 86-89）。それらも、この塔周辺のいわば霊域性・聖性の維持・確保にとって意味ある付加物であったといえる。そして、この地が観光地化していくこと、慰霊の気持ちをかならずしももたない訪問者が増加することに、同窓会も遺族会も痛惜の思いをもっていた。とすれば、こうした当時の同窓会の態度や認識は、1980年代に資料館の設立を目指して団結した時点での同窓会のそれとは、およそ対照的であるといってよい。後者の時点では、遺族ではない人々の訪問をむしろ積極的に受け入れようとしたのだからである。では、こうした転換は、どのように生じたのであろうか。次に、その経緯についてみていくことにしたい。

4. 資料館というオルタナティブ

同窓会館という拠点を得たひめゆり同窓会では、母校の再建を期待する声が高まり、その検討もはじめられた。とくに東京支部ではこれに積極的な声上がり、1971年5月の東京支部総会では、仮称ひめゆり学園の建設が満場一致で可決された。これを受けて、同窓会本部でも慎重な検討が進められた（財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 16, 2004: 119）。しかしながら、同窓会が母体となって学校をあらたに経営するには、種々の困難があった。

問題のひとつは場所である。周辺地域の開発が進む中、同窓会館のある元校地周辺に学校を再建することは、もはや不可能であった。財源の問題もあった。同窓会館の貸店舗からの収入とあらたに募る寄付によって、学校の建設と運営を安定的におこないうる保証はなかった。さらに、コンセプトの実現という問題があった。同窓会が目指していたのは、単に学校をつくるということではなく、資料館関係者らの言葉を借りれば、「自分たちの後輩にあたる若い世代を育てる」「かつてあった誇るべき女師・一高女の伝統を引き継ぐ学校を再建する」ということであった。また、それは、戦後の学制に即していえば、高校から短大もしくは大学に相当するものをつくるということを含意した。当時すでにあった公立・私立の女子短大に女師・一高女の伝統を引き継いでもらうという案も検討された。だが、これも含め、結果的に、同窓会が高等教育機関である学校を建設したり運営したりするというプロジェクトは、断念せざるをえないという結論に達した。後述する33年忌を迎えた後の1977年

9月の理事会で、これは正式決定され、今後は同窓生名簿と沿革誌(1987年に出版される)の作成に力を注ぐこととなった。ただし、その後、ひめゆりの意思を継ぐ人を養成したいという同窓会の思いは、女子教育のための奨学金制度の創設という方向で検討されることになった。各種の奨学金がある中で同窓会がまたひとつ奨学金をはじめることについては、東京支部からの異論などもあったが、1983年に沖縄県人材育成財団に基金を委託して「ひめゆり同窓会奨学基金」を設立することになった。この奨学基金は、2011年には総額1億円に達し、今日までつづいている(ひめゆり平和祈念資料館(編)2000: 25, 31, 2010: 119; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団 2011; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2004: 119-125)。

さて、このころ、2つの転機となる出来事があった。ひとつは、1977年に戦死者の33年忌がめぐってきたことである。沖縄地域では、33年忌は「終わり焼香」(ウワイスーコー)とも呼ばれ、これをもって通常の死者は祀り上げとなる。この年の6月23日には、摩文仁の平和祈念公園で戦後最大規模の戦没者追悼式が開催され、各市町村の慰霊碑の前でも例年より盛大な慰霊祭がおこなわれた。もともと、それは戦死者の供養にひと区切りがついたということにすぎず、それ以降も諸団体・自治体による慰霊祭は継続された。ひめゆりの塔の前でも、6月19日に33年忌の慰霊祭がおこなわれた。このウワイスーコーで終わりと思わず、みなさんと戦争を忘れず、戦争体験を伝えることが残されたわれわれの使命と考え、恒久平和の新たな出発点と位置づけたい、という追悼の言葉が同窓会長から述べられた。学徒隊生存者たちは、この33年忌慰霊祭において、戦死した学友たちを今後も忘れることはないという思いをあらためて強くし、それを死者の御霊に誓った。そして、遺影を集めて彼女たちが生きた証として残そうというアイディアも生まれた。那覇市がこの年に戦中・戦後の体験記の公募と聞き取りを再度はじめたように、ウワイスーコーは戦争体験とその後の米軍占領下の苦難の記憶を再発見する契機となった。そして1979年3月4日には、戦死したひめゆり学徒隊の人々の卒業式も開催された。遺族にも生存者が卒業証書を手渡しに行ったが、なお娘の帰りを待っていると述べる母や、卒業証書を受け取ってもどうすればいいのかわからないと述べる母もおり、生存者は、生存者として、あらためて遺族の複雑な思いに接することとなった。同様のことは、1995年の戦後50年を機におこなわれた、仏前供養



写真10 「ひめゆりの乙女たち展」(東京)
(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 9;
ひめゆり平和祈念資料館資料委員会 2004:
149)

の際にもあった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2000: 23-25, 2010: 152-157, 225, 228; ひめゆり平和祈念資料館資料委員会 2004: 149; 吉田 2016b; 財団法人沖縄県女師・一高女同窓会(編)1987: 299; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2004: 86, 115-118)。

さて、いまひとつの転機は、1980年7月から、朝日新聞社が沖縄タイムス社と共催で「あれから35年 ひめゆりの乙女たち展」を東京と那覇を含む全国9か所で開催し、これが社会におおきな反響

を呼んだことである。なお、那覇では「あれから 35 年 鉄の暴風・沖縄戦の全容」というタイトルでの展覧会となった。ひめゆり学徒隊関係者は、おおくの学徒隊がいた中で、ひめゆり学徒隊だけが強調されて前面に出ることに否定的な考えをもっており、「鉄の暴風展」といった名称にすることを提案したが、朝日新聞社側が「ひめゆり」という名称を付すことで集客力を高められるということを強く主張し、上記の名称に落ち着いたのである。展示内容は、仲宗根の手記をベースにしたものであった。ひめゆり学徒隊生存者は、監修という立場で各地の展覧会の現場に向かった。そのおおくは教員であったので、各自が有給休暇を 2～3 日取得して対応した。彼女らは、このときは証言者として語りをおこなうことはなかったが、あふれるほどの人々で埋め尽くされた会場と、涙を流しながら展示を見る彼らの姿に、直に対峙することになった。監修として展覧会の現場に行ったメンバーの中には、「おおくの人々がひめゆりのことを知らない、ぜひ知ってほしい」という思いを強く抱く者もいた。東京支部では、この展覧会を見たメンバーから、その展示内容をもとに恒常的な資料館を建ててはどうかという話が持ち上がった。上に触れた奨学金制度の創出よりも、資料館の建設こそが同窓会にとってふさわしい活動ではないか、というのである。企画展の終了後、主催者側から展示資料をひめゆり同窓会に寄贈したいという申し入れがあったにもかかわらず、収納場所がないという理由でこれを辞退することとなった、という経緯もあった¹⁰。東京支部の代表 10 名余は、1982 年 2 月に那覇を訪れ、展示資料受け入れのための資料館建設を希望する旨、同窓会本部に伝えた。およそそれまで、同窓会において資料館建設というアイデアは出ていなかった。つまり、この展覧会の成功と残された資料の取り扱い問題が直接の契機となって、母校再建の夢が潰えた同窓会は、資料館建設というオルタナティブに向かい合うことになったのである。高等教育機関の設立もそうであるが、この同窓会による平和資料館の建設も、前代未聞であり、おそらく全国で唯一の取り組みであった（朝日新聞東京本社企画部（編）1980；ひめゆり平和祈念資料館（編）2000：25-26, 31, 2010：9, 119-121, 132；櫻澤 2015：225；財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987：683；財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002：16）。

東京支部からの資料館建設という提案にたいして、沖縄の同窓会本部はかならずしも賛成ではなく、むしろ資金面での負担と中長期的な運営についての懸念から、反対の意見をもつ者がおおかった。沖縄県立平和祈念資料館（2000 年から沖縄県平和祈念資料館）がひめゆりの塔から数キロ東にある摩文仁——その丘の上で第 32 軍の牛島司令官および長参謀長が 6 月 23 日に自決し、沖縄地上戦の組織的な戦闘がほぼ終結した——にすでに建設されており、また、奨学金の創設に向けて準備が進んでいるということもあった。さらに、すでに同窓会のメンバーの大半は 60 代以上、相思樹会のメンバーも 50 代である、という点もあった。しかしながら、一方で、学徒隊生存者の中には、先の展覧会の資料を生かす資料館を建設し、生きたくても生きることができずに戦場で死んでいった学友たちのことを後世に残したい、経験した戦争の悲惨さをおおくの人々に知ってもらいたい、そして戦争の記憶を

¹⁰ この展示資料の一部は、2011 年に東京大空襲・戦災資料センターやひめゆり同窓生の遺族からひめゆり平和祈念資料館に寄贈された（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2011：1-2）。

風化させてはいけない、という意見をもつ者がおおかった¹¹。仲宗根政善もまた、同意見であった。同窓会幹部と相思樹会のメンバーとが集まって話し合い、後者の複数名から建設を是とする意見が表明されたことを受けて、同窓会長が建設を提案し、反対意見はなく了承された。当時を知るある学徒隊生存者は、仮に採決であったなら反対されていたであろう、同窓会長が採決に付さずに「みなさん、つくりましょう」と述べたことがおおきかった、と述べる。これを受けて、1982年——この年は、歴史教科書の検定で沖縄戦での住民虐殺の記述が問題となった年でもあった——の6月6日の同窓会総会において、「ひめゆり平和祈念資料館」の建設が、500余名の同窓会員の満場一致で承認された。1983年1月からは建設業務を遂行する資料館建設期成会が正式に動き出し、3月には資料館建設時の総合プロデューサーとなるN氏との折衝もはじまった。N氏は、1975年の海洋博の沖縄館の展示や、軍事博物館の様相を色濃くもつかたちで開館した沖縄県立平和祈念資料館のリニューアルなどを手掛けていた。そして、建設予定地、募金の方針、資料館の規模などに関する議論が具体化していった。N氏は、5月に上京し東京支部にたいする説明もおこなった。7月に、期成会は、募金規模を1億2千万円とすることを決め、東京支部との密接な連携の下に建設を進めていくことを確認した。中央の財界などとのパイプもある東京支部のメンバーは、大口の寄付を獲得するべく努力し、企業回りのようなことにも取り組んだと聞く。東京の虎の門ホールを皮切りに、大阪、福岡、沖縄で、資料館建設のための資金を募るチャリティーショーも開催した。国や県とは一線を画し、公的資金を入れないというのが方針であった。ひめゆり学徒の生存者の中には、教員を早期退職し、報酬なしの手弁当で、建設運動に奔走するようになる者もいた。結局、1989年8月31日までに、建設資金として2億円強が集まった（ひめゆり同窓会東京支部（編）1995；ひめゆり平和祈念資料館（編）2010：9-10, 31, 119-122, 225；公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団（編）2014：41；本村2016：88-90；櫻澤2015：211, 223-225, 229；財団法人沖縄県女師・一高女同窓会（編）1987：684；財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002：16-17, 24-25, 206-210, 2004：125, 132）。

期成会は、資料館の組織こそ要の問題と認識し、内部にいくつもの委員会を設置した。財務委員会、資料委員会、常任委員会などである。こうして、同窓会は、親睦組織としての一面をもちつつも、資料館建設（のちに運営）の母体組織としての一面を、より強くもつようになった。また、県内の学識経験者や女師・一高女の旧職員を構成員とする顧問委員会も設置した。資料委員会はN氏の発案であった。学徒隊生存者28名から構成された資料委員会は、資料館展示資料の収集・整理そして証言の採録等を担当し、開館までの約7年間、精力的に作業をおこなった。資料委員会は、1985年3月にはひめゆりの塔の立つ伊原第三外科

¹¹ あるひめゆり学徒隊生存者は、糸満の荒崎海岸（写真11, 12）で、米兵の銃の乱射で亡くなった友人の下敷きになって助かった。気がつくと、周囲では教師や他の友人が自決していた。そして終戦から10か月後、収骨のためにその場を訪れると、その友人は、自分が岩にもたれかけさせた姿勢のまま、黒髪を残して白骨化していた。それ以来、彼女はこの海岸もひめゆりの塔も訪れることを避けつづけた。あらためて1972年にその海岸を訪れると、友人の遺体のあった場所にはごみが散乱していた。それを見て、大事なことから目を背けてきた自分を責め、マスコミの取材に応じ、資料館にも関わるようになったという（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010：212；沖縄タイムス2009年6月17日）。戦後ある程度の間がたったからこそ、資料館建設は実現したのではないだろうか。

壕に、同年4月には伊原第一外科壕と南風原の沖縄陸軍病院壕に入り、遺骨・遺品の収集調査もおこなった¹²。その背景には、資料館の展示資料の候補が存外すくなかったという事情があった。戦後40年を経て再度入ったこれらのガマでは、遺骨とともに学友の名前の入った筆箱などもみつかった。学徒隊生存者にとって、ガマに入っただけの資料収集は、死んだ学友を思い出させる、耐えがたい心痛をとまなうものであった。また、証言者が忘れたと思っている記憶を思い起こしてもらい記録する作業にも、たがいにおおきな苦しみを感ずることとなった。しかし、N氏は生存者が生の声で訴えることの重要性を説いた。戦死したかつての恩師や学友たちの無念を慮ることで、資料委員会のメンバーはこうした精神的負荷に耐えた。「私だけ生き残ってごめんなさい」という親友にたいする気持ちから、館の運営に関わる決意をした者もいる。資料委員会は、同年6月に「写真・図表資料班」「証言資料班」「現物資料班」にそれぞれ分かれ、証言テープ起こしや諸資料の整理作業を進めた。家族との時間を削って夜まで作業をする日々がつづいた（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 31,



写真11, 12 荒崎海岸とひめゆり学徒散華の跡

左写真の前方突端部が荒崎海岸であり、後方には摩文仁の平和祈念公園が見える。荒崎海岸では、教員・生徒あわせ13名が死亡した。終戦直後に遺族が建立した碑は風化し倒壊していたため、1972年に碑が再建された（財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 84）。

105, 122-127, 212, 225-226; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 212-214, 238, 256, 2004: 134; 沖縄タイムス2009年6月17日; 琉球新報1985年3月23日）。

総合プロデューサーのN氏は、経営的発想にもすぐれた人であり、資料館そのもののあり方を方向づけた。ひめゆり関係者は、資金面からも、遺品の展示を中心とした比較的ちいさな資料館を考えていたが、N氏は来館者が大型バスで訪れることを想定し、広い敷地を確保すべきであると考えた。館が小規模なものであれば人は来ない、ある程度のおおきさが必要である、という見解であった。そして、1日1200人、1年で45万人の入館者があれば資料館は維持できる、といった具体的な数字を挙げて、設定した入館料（大人300円、2014年から消費税増税にともない310円）だけで資料館を維持していくプランを立てた。こう

¹² 伊原第三外科壕では、のちの1993年に2週間にわたる地質学調査もおこなわれた。長期にわたる保存が可能かどうかの確認のためである。壕は、おおきな問題はなく、緊急の対策なしに保存が可能と診断された（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 35; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 87）。

した財政の観点から、当初の資料館職員は2名だけであり、ひめゆり学徒隊の生存者も当然のように無報酬で働いた。教員がおおかつた同窓会・期成会のメンバーは、人々に広く戦争の悲劇を伝えたいという思いをもっていたが、事業運営の経験には乏しかった。N氏は、そうした彼女たちの思いの実現に、長期的な経営戦略をもって応えたのであった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2000: 33-34, 2010: 133; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002: 172-181)。

こうした資料館の準備作業に並行して、建設に向けての行政との折衝も本格化した。ひめゆりの塔のある一帯は、沖縄戦跡国定公園の第二種特別地域となっており、県の許可を得なくては資料館建設に踏み出すことができなかった。期成会は、1985年9月に糸満市を介して県に建設許可申請書を提出した。県の担当部署は自然保全課であり、その申請の審議に当たったのは沖縄県環境保全審議会であった。県と審議会は、ひめゆりの塔の後方に資料館を建設する計画となっているが、それではひめゆりの塔の参詣者が資料館入館者を拝むかたちとなり、ひめゆりの塔の尊厳性が損なわれる、そもそも戦後40年「霊域」としてイメージを定着させてきたひめゆりの塔に変更を加えることに問題がある、また、ガマに近接した地下に建造物を建てることには安全上の問題がある、といった点を指摘し、資料館建設に難色を示した。期成会側は、こうした県側の見解にたいして、霊域とはいったい何であるのかについての対抗理論をもち、説得しようとした。そこで、県外にある霊域めぐりを実施した。室生寺、伊勢神宮、那智権宮、高野山などを11月に6日間で訪れたのである。この霊域めぐりによって、霊域とは何かに関する発見・知見はとくに得られなかったが、資料館の建設場所を当初の予定よりも後方にすることで、神聖性を確保する方がよいという認識は得られた。期成会側は、12月に、ひめゆりの塔の敷地にある建設予定地において県の保全審議委員に建設計画を説明したり、建設が自然の破壊につながるという懸念にたいして資料委員会が敷地内の樹木植生分布調査を実施したりし、対応した。そして、1986年3月に、県の要望にしたがって建設予定地を当初の計画からずらす決定をし、これを沖縄県環境保全審議会に申し出た。ひめゆりの塔の霊域としてのイメージを壊そうとするのではない、すでにひめゆりの塔が観光地化している現状を踏まえ、ここをより敬虔な場所にしたいのである、その場合、霊域としての神聖性は保ちたいが、ここは神のいる場所ではない、死者は無念であつたらうし、平和を伝えることこそ大切である、というのが同窓会側の認識・主張であった。いかなる戦争もあつてはならない、戦争の悲惨さと平和の尊さを訴えるのがこの資料館建設の趣旨である、というコンセンサスも固まった。こうしたさまざまなやり取りを経て、1987年3月に資料館建設地となる県有地5278㎡を購入し、同年10月にあらためて糸満市を介して県に資料館建設許可申請書を提出する運びとなった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 31, 128-129, 226; 本村 2016: 97-100; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002: 144-146, 153, 211, 221-226, 239-244, 2004: 135)。

しかしながら、この過程においてひとつの問題が発生した。いわゆるガマ展示問題である。土地の購入後、資料委員会は、ひめゆりの塔の下にあっておおくの学徒が死亡したガマそのものを来館者に見せたいということ、強い要望として提案した。展示資料があまりない中で、ガマこそ戦争の悲惨さを見る者に迫体験させる力をもった第一級の資料であり、ガマ展示の成否が資料館の開館後の運営を左右する、というのである。1980年代の沖縄では、戦

跡であるガンマに入ることが平和学習において効果的であるという考え方やその実践も一部にはあったが、一般の世論においてガンマは神聖視されており、そこに足を踏み入れ見せるということに否定的な考え方は強かった。とくに行政はガンマ展示に否定的であった¹³。同窓会の幹部にも、ひめゆりのガンマに一般の来館者が足を踏み入れることにたいする反対意見があった。安全面の配慮に加え、ガンマは墓場に相当すると捉えられたからである。しかし、ものそれ自体に語らせることの重要性を説く N 氏の説明もあり、同窓会でもガンマ展示を是とする意見が多数派となり、県知事にたいしてガンマの展示を許可するよう陳情書を提出するとともに、ひめゆりの塔の前や那覇の街頭で署名活動をおこなうなどした。新聞の投書欄にも、ガンマ展示に反対する意見と賛成する意見の双方がそれぞれ多数寄せられた。同窓会は、ガンマの実物展示の是非を主題としたシンポジウムも催行した。このシンポジウムでは、ガンマは第一級の資料であって、これを見せることに賛成するという意見と、ガンマはおおくの人々が亡くなった霊域であり墓に相当するものである、それを一般に公開し来館者がいわば土足で踏み込むようにすべきではない、という反対の意見とが交わされた。ガンマ展示案は、最終的に展示室すべてを地下に配し、最後にガンマをガラス越しに見るが、人は入らない、という方向に向かった。だが、県知事が資料館の建設は許可するがガンマの実物展示は認めない、というコメントを出したことを受け、期成会側はこれを決着の機と捉えて、実物のガンマの展示を断念し、代わりに実物大模型のガンマを館内に設けることを決めた。こうして、いよいよ資料館建設は実現に向かったのであった（ひめゆり平和祈念資料館（編）2000: 38-43, 2010: 31-32, 129-132, 226; 小林 2002: 285-288; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 148-153, 155-205, 272-298, 2004: 135）。このガンマのジオラマの作成も、N 氏のアイデアによるものであった。また、同窓会関係者は意識していなかったであろうが、N 氏はガンマ問題が世論の注目を浴びたことの宣伝効果を十分意識していたとも聞く。

このように、ガンマ展示を是とする資料委員会および同窓会の認識は、ガンマを墓に準じる神聖な場所と捉えて遺族ではない一般の人々がガンマに立ち入ることに否定的な行政側（そして世論の一定数）の認識から、すでに隔たったところにあったといえる。前者の霊域観は、第 3 節の終わりに触れたその当時（1970 年代まで）の霊域観——それはガンマ展示問題に対処したときの県側とおなじであったと考えてよい——から変化したのである。彼女たちは、神聖な場所であるがゆえに、それを一般の人々にも開放し、戦争の悲劇を現場での体験から知ってほしい、と願うようになったのである。もっとも、現在から振り返れば、資料や遺品の収集のためにガンマに入ること躊躇を覚えた学徒生存者たちが、そのガンマの前で、開館後におこなったような証言を語りえたであろうか、という疑問はある。関係者からもそうした声を聞くことができる。ともあれ、こうした紆余曲折や認識の変化を経て、着工から 7 か

¹³ ガンマを墓に準じるものとして神聖視する認識に加え、行政側がガンマ展示に否定的であったもうひとつの背景があったと考えられる。それは、1975 年の皇太子夫妻（当時）のひめゆりの塔訪問の際の火炎瓶事件である。このとき、ガンマの中に潜んでいた男に皇太子夫妻は火炎瓶を投げつけられた。警察内部では、東京から来た責任者がガンマの事前検索を主張したが、沖縄側の警察がガンマの神聖性を主張してこれに反対し、結果的に事前検索が見送られたという経緯があった（知念 1995; 佐々 2011(2009)）。このことが忘却されていなかったとすれば、ひめゆり同窓会側が来訪者のガンマへの立ち入りを認めてほしいと述べても、行政側がそれを受け入れ、霊域観を転換することは、難しかったのではないだろうか。

月、総工費3億3千万円強（寄付金2億2千万円、銀行借入金1億1千万円）のひめゆり平和祈念資料館は、時代が平成となった1989年の6月23日の慰霊の日に開館した（写真13, 14）。彼女たちは、さまざまな苦労を経験しながら、資料館づくりを、学徒隊の生存者が死者にたいしてもつ「私たち生き残った者の使命」と認識し、これを原動力として、また死んだ学友たちにたいする「ごめんなさい」という思いにも駆られながら、「心をひとつにして」、7年におよぶ無報酬の仕事に打ち込んできたのであった（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 103-104, 131-132, 190; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 135-136）。

同窓会や資料館の関係者は、この開館の日に朝からかなりの雨が降ったことをよく記憶している。生存者たちは、これを沖縄戦に殉じた学友たちの涙——うれし涙か、悲しみの涙かはともかく——と受け取った。10時から開館式があり、車椅子の仲宗根や、ひめゆり学徒隊長の遺児らが招かれ、傘をさしてのテープカットがあった。同窓生、戦死したひめゆり学徒の父母ら遺族、学校関係者を含む、おおくの人々が資料館を訪れ、館内は終日人でごった返しであったという。中には、証言文を読んで涙を流す人、学徒の遺影に向かって語りかける人もいた。慰霊の日であるため、午後2時からひめゆりの塔の前で慰霊祭もおこなわれた。そしてこの日の午後7時から、ホテルで盛大な開館祝賀パーティーがあった。このパーティーの余興のために、同窓生は多忙な中でもしっかりと練習していたという（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 16, 36, 109-110, 240-241; 西平 2015(1995/1972): 192; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 21, 300-301; 沖縄タイムス 1989年6月24日; 琉球新報 1989年6月24日）。



写真13, 14 女師・一高女の校門（1943年）とひめゆり平和祈念資料館（1989年）
（財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 90, 97）
ひめゆり平和祈念資料館が、女師・一高女を模したものであることがわかる。

5. 開館からリニューアルそして未来へ

さて、どれくらい人が来るのだろうかという関係者の懸念に反して、資料館にはおおくの人々が訪れるようになった。初年度は、6月の開館から年度末の3月までの半年で47万人をこえ、その後も年を追うごとに入館者は増加していった。ひめゆり平和祈念資料館の開館前後は、修学旅行の行き先を沖縄とする学校が増加する時期に重なる。これが順調な入館者

増の背景にある点である。開館当初の数期間は個人が7割以上、団体が2~3割であったが、その後団体の割合が増えていった。2010年代では半数以上が団体客であり、そのうち半数は高校生である。入館者がもっともおおかった年は開館10年後の1999年であり、100万人を記録した（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 32, 47-49; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団 2014: 6）。

入館者の増加は、毎日3~4名、学徒隊の生存者が「証言員」として展示室で説明に当たる、つまり生き残ったひめゆり学徒の語りを直接聞くことができるという点が、資料館の特色として認知されていったことにもよる。実は、開館の当初から、学徒隊生存者が毎日展示室で説明に当たるというスタイルが確立されていたわけではなかった。むしろ、彼女たちは、開館前の超多忙な日々を代わって、開館後はやるべき仕事はかなり減るだろう、学徒隊の死者の遺品や生存者の重い証言と向かい合う苦しみから解放されるであろう、と思っていた。しかし、プロデューサーのN氏は、1年間は学徒生存者から説明をしてほしい、と頼んだ。この資料館はものに語らせようとしており、展示にあまり説明をつけていないから、というのがその理由であった。生存者たちは、チケット販売——当初は旅行会社とのクーポン契約がなく、入館者はみな窓口で並んでチケットを買っていた——を含む館の運営業務をこなすとともに、入館者にたいして自らの体験を含む戦争の悲惨さを語るようになった。そして、この生きた語りこそ、入館者に資料館の掲げるメッセージを伝えるきわめて有力な方法であり、その語りの需要もまたおおいということが理解されていった。こうして、1992年に、予約制で、修学旅行生などの団体にたいして30分ほどの講話をおこない、平和学習に役立ててもらおうというスタイルが確立された。ただ、この予約申し込みがおおくなり、運営に支障が生じたため、1995年からは1日の回数を制限するようになった。生存者たちは交替で適宜館内に立ち、質問を受けたり証言をしたりした。ほかに、修学旅行生などの団体が泊まるホテルなどに出向き、館外で語りをおこなう「外部講話」や、バスをチャーターして学徒隊生存者が戦跡を案内する「戦跡めぐり」も、要望に応じておこなった。証言員として人前で話すに際しては、躊躇を覚えるとともに、ある種の勇気も必要となる。死んだ学友の姿が脳裏に浮かぶこともある。ある学徒隊生存者は、自分が重症の学友を置き去りにして撤退したこと、それによって彼女が死んだことへの思いを、当初は語りえなかったが、のちにそれを声にすることができるようになった。証言員をつとめる生存者たちは館の運営の中心メンバーとなり、学芸員とともに資料収集と整理そして展示の企画に関わりつづけた（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 32, 50-52, 67, 102, 105, 108, 131, 190; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 370）。

館内展示は、「沖縄戦前夜」「南風原陸軍病院」「南部撤退」「鎮魂」「回想」の5つのスペースからなり、第4展示室「鎮魂」には死者の遺影が並んだ。この遺影は、33年忌の際に集めたものを使用したものである。当初、ひめゆり学徒隊の遺族の中には、死者を見世物にしているという嫌悪感に近い感情をもつ者もいた。新聞にも、死者を見世物にして金をとっているという批判的な投稿が寄せられることもあった。しかしながら、開館して数年がたつと、遺族の中からも、学友たちといつも一緒にいられてよかったとする肯定的な意見が聞かれるようになった。資料館側は、この第4展示室を遺影の展示室というよりも、遺影を通して死者と向かい合う、まさにレクイエムの空間であると位置づけている。かつていまでも、

死者の遺影に向かいあう際、学徒隊生存者は自然とこうべを垂れたり、心の中であるいは声に出して死者たちに語りかけたりしている(ひめゆり平和祈念資料館(編)1989, 2010: 135-136)。この第4展示室に集約されるように、ひめゆり平和祈念資料館は、まさに平和を祈念する——とともに戦争の悲劇の記憶を再喚起する——空間なのであって、そこに資料館という体裁が付与されているのだと理解される。

1990年には、1周年記念特別展として、「ひめゆりの青春」と題し、ひめゆり学徒隊が軍国少女として教育された状況を描く展示をおこなった。その内容は、のちの展示リニューアルへと引き継がれた。5年目の1994年には、学徒隊生存者の証言映像を制作し、上映会をおこなった。また、5周年記念座談会として、識者7名を招き、次世代に平和をいかに継承するかを主題とした意見交換もおこなった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 32, 41, 43-44, 53, 158-160; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002: 337-340)。

初代の館長は仲宗根政善であった。プロデューサーのN氏との契約は数年におよぶものであったが、その間N氏と同窓会関係者との間には見解の相違が明確になることもあった。仲宗根は、N氏の見解を尊重するよう、教え子たちに語っていたという。その仲宗根は、資料館の順調な運営を見届けるかのように、



写真15 学校跡地の碑(大道小学校)

1995年2月に死去した。ひめゆりだけではなく、全学徒について伝えるべきだ、という仲宗根の意向を受け継いで、1999年には10周年記念特別展として「沖縄戦の全学徒たち」を開催した。また、仲宗根の7年忌に当たる2001年には、仲宗根を主題とした企画展も開催した(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 36, 42, 143-144, 160-164; 森宜 2016: 148, 185-188; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002: 343-346)。2002年

7月には、女師の付属小学校を前身とする大道小学校の敷地内に学校跡地の碑を建立した(写真15)。大道小学校は、1946年に豊見城村(現豊見城市)で戦後開校し、1947年にふたたび元校地の安里に移転していた。母校再建の夢が実現しない中、学徒隊生存者にとって、この元付属校の安里での再開と存続は、ひとつの代替的な希望となった(ひめゆり平和祈念資料館(編)2010: 38)。

開館から10年を迎えた1999年から、ほぼ全員が70代となった学徒隊生存者たちは、自分たちがやがて証言員として立つことができなくなるという、近い将来にかならず来る課題に向かい合い、議論をはじめた。これは「次世代プロジェクト」と名づけられた。開館当初は、資料館をいつまでつづけられるものだろうかという思いであったが、すでに資料館は確固たる存在感を示すようになっていた。関係者もそれを自負し、いかに存続させるかが次の課題であるという認識が共有されたのである。可能性としては、将来的に行政に資料館の管理を委ねるという選択もありえたが、公立になれば大切にしてきた資料館の理念が伝わらなくなるおそれがある、という認識が大勢を占めた。また、そもそも戦争責任の観点から

も、また建設時のやりとりの経緯からも、国や県に委ねることには相当な違和感があった。学徒隊生存者たちは、資料館を「後世にずっと継承することが私たち生き残った者の使命」と明確に決意し、自ら後継問題に取り組もうとしたのである。そして、語り継ぐ後継者の育成、生存者の証言映像の恒常的な上映、そのための展示のリニューアルの3つが、具体的に取り組むべき課題と位置づけられた。2003年9月には、その一環として、生存者6名とサポートスタッフがヨーロッパ各地の平和施設を訪れ、今後あるべき展示や企画のあり方を学んだ。館内に証言映像を映すデッキを設置し、証言員の説明がなくても理解できる展示へと切り替えをはかるという案は、この研修旅行から得られたものである。こうした準備を経て、15周年に当たる2004年に展示の大幅なリニューアルがおこなわれた。戦争を知らない若い世代に、わかりやすく語りかける解説と視覚に訴える映像、そして生存者の体験と証言を通して、ひめゆり学徒隊を襲った戦争の悲惨さを伝えることが重視された。新たな第1展示室「ひめゆりの青春」では、戦場に向かう前の学徒の生き生きした姿を強調し、ここから写真・図表・遺品といった視覚的資料を中心に戦争の実態を示す第2展示室「ひめゆりの戦場」、米軍の映像とひめゆり学徒隊の証言を大画面で映す第3展示室「解散命令と死の彷徨」へと導くことで、学徒隊が直面した光と影のコントラストを演出した。第4展示室「鎮魂」と第5展示室の「回想」は、開館時から継承される、亡くなった学徒の遺影と向かい合う空間である。そして、その次にあらたに多目的ホールである第6展示室「平和への広場」を設けた。また、後継者育成の観点から、2005年には証言員の仕事を引き継ぐ「説明員」が1名採用された。2006年には、学芸課と総務課の2課体制とすることで、組織体制のいっそうの充実化もはかられ、2009年には学芸員が2名から3名へ増員され、2013年には説明員・学芸員が合わせて6名になった。これは、博物館としての活動の充実化のためでもあり、学徒隊生存者のマンパワーの減少を補うためでもあった（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 13-14, 32, 44-45, 141, 167-171, 183-185, 261; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2004: 184-193, 213-217）。

資料館では、来館者が書き記した感想文を年代に分けて保管している。開館以来、毎年2万件ほどの感想文——来館者を年平均80万人とすれば、40人に1人の割合で感想文が綴られたことになる。中には批判的なものもある——が蓄積され、これを文集として刊行してきた。これも、学徒隊生存者の取り組んだ作業のひとつであった。資料委員会メンバーを主軸として開館後に組織された運営委員会は、「感想文集部会」「写真資料部会」「実物資料部会」の作業部会に分かれ、学芸員とともに学芸業務に携わった。この作業部会と運営委員会／資料委員会は、何度も組織体制を再編し、現在にいたっている（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 32, 52, 64, 231-237, 268-271）。

開館20周年にあたる2009年に、老朽化した白い「ひめゆりの塔」は全面的に改装された。あらたに学徒隊の死者18名の名前を追記し、227名がこの白いひめゆりの塔に刻印されることとなった。20周年記念誌も作成され、資料館の設立から2009年当時までの歩みや秘話が綴られた。20周年記念特別企画展として「ひめゆり学園（女師・一高女）の歩み」も開催され、未公開資料も展示された。開館後20年を迎え、なぜ自分が生き残ったのかと自問していた学徒隊生存者が「生かされている」と感じられるようになった。ただ、その一方で、彼女たちの高齢化と体力の衰えも顕著になってきた。当初28名いた証言員はこの

20年で17名へと減少し、その日の体調により資料館での証言員の仕事を休むという場合も出てきた。これを受けて、上で触れたように、説明員も増員された。また、2012年には、糸満市の平和の語り部育成事業の研修生15名を受け入れて、館内でのガイド研修の機会を提供し、次の世代の語り部の育成にも関わった（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 174, 197-199, 209-210, 214, 230; 糸満市役所企画開発部秘書企画課（編）2013）。

開館以来、資料館は財団法人ひめゆり同窓会の下におかれてきた。なお、2001年までは同窓会長が財団法人の理事長であった。財団法人ひめゆり同窓会理事会における資料館や館長の位置づけはたびたび改編されたが（ひめゆり平和祈念資料館（編）2010: 231, 234; 財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）2002: 310-313, 2004: 158-173）、組織としてもっともおおきな改編となったのは、2011年6月の公益財団法人化であった。「財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会」は、公益法人制度改革にもなつて認可を受け、「公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団」（略称はひめゆり平和祈念財団）へと移行した（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団 2014: 40）。

現在、ひめゆり平和祈念財団は、1名の代表理事、3名の執行理事（いずれも資料館業務を担当し、1名が資料館館長）を含む6名の理事の、計7名からなる理事会と、同窓会関係者遺族や有識者からなる評議会とにより、運営される組織となっている。同窓会の本部は長らく安里の同窓会館にあったが、2015年には資料館の建物に移転した。ただし、同窓会の親睦活動は、なお安里の会館を拠点として営まれている。2013年4月の時点で証言員は10名いたが、夜にホテルなどでおこなわれることがおおい、修学旅行生などに対応する証言員の館外派遣（外部講話）を、体力面を考慮し、この年の9月末で終了とした。そして、さらに証言員が減少する中で、2015年3月をもって「元ひめゆり学徒による講話」を終了し、説明員や学芸員による「次世代による平和講話」へと引き継ぐこととした。ただし、2018年4月現在も、学徒隊生存者7名が、自らの使命／天職として、可能な範囲で資料館での語りを継続している。2015年5月の定時評議員会では、理事と評議員が改選され、代表理事にはじめて同窓会メンバーでない、元琉球大学教授の有識者が就任した（残る6名の理事のうち、4名は学徒隊生存者、2名は資料館の2課長）。博物館の企画や運営は、2010年代に入って、学徒隊生存者のイニシアティブと作業を中心とする体制から、学芸課の若い世代の職員のアイデアと作業をより生かす方向へと徐々に変わり、財団自体の世代交代・脱同窓会組織化も進んでいる。こうした中で、公益財団法人への移行を機に新規事業として取り組まれたのが、平和研究所の設立準備であった。ひめゆり平和祈念財団は、資料館を未来永劫維持存続させたいと願っている。その一環として、資料館の中に平和研究所を設立するという事業が位置づけられたのである（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団 2014: 45-47; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2015: 1-3）。

ある学徒隊生存者は、2015年のインタビューの際に、「遺族の方がこの資料館に来て、遺影に話しかけたりしているのを見て、資料館をつくってほんとうによかった、と思う。もし学校を再建していたら、資料館のようなものもできたのかもしれないが、こういうたくさんの方が来るものではなかつたらう。生き延びた人として、資料館でよかったと、いまは思う」と述べる。

このように、世代の継承の過程にある資料館事業は、現状では順調といってよい。ただし、懸念される点がひとつある。入館者数の減少傾向である。2009 年度にはじめて年間入館者数は 80 万人台を割り、2010 年度以降は 70 万人台で推移している。こうした減少傾向は、ひめゆりだけではなく、県の平和祈念資料館など、沖縄の他の戦争関連博物館についても指摘できる。とくに沖縄県平和祈念資料館では、小人団体の入館者数は増加傾向にあるのにたいし、個人客および沖縄県内出身の入館者数が顕著な減少傾向を示している。沖縄への入域観光者数は右肩上がり増加しており、その 8 割はリピーター観光客といわれる。ひめゆり平和祈念資料館の入館者の 9 割は県外観光者である。一度ひめゆりを訪れた観光者、とくに若い世代の観光者に、ひめゆりのリピーターになってもらう必要がある（公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団 2014: 5, 19; 沖縄県平和祈念資料館（編）2014: 51; 沖縄タイムス 2013 年 7 月 2 日）。しかし、内地では、また沖縄でも、若い世代にとっての先の戦争のリアリティが次第に失われてきている現状はある。ますます沖縄が「楽園」イメージにもとづく観光地となっていく中、リピーター増加に向けて何をすべきかについて



写真 16 積徳高等女学校慰霊之碑



写真 17 白梅の塔

1943 年に開学した積徳高等女学校は、1918 年に那覇の松山にある大典寺内に開設された私塾を前身とする。この積徳学徒隊の慰霊碑も、大典寺内にある。

白梅学徒隊を構成した沖縄県立第二高等女学校の出発点は、1905 年創立の私立那覇女子技芸学校であった。1921 年に那覇市立実科高等女学校、1924 年に那覇市立高等女学校となり、1928 年に沖縄県立第二高等女学校となった。校舎は 1944 年の十・十空襲で焼失し、民家等で分散授業がおこなわれたが、戦争の激化で学校機能は消滅し、戦後自然廃校となった。白梅の塔は糸満の国吉に 1947 年に建立され、2 度建て直された。なお、現在の松山公園の校地跡には、「白梅の乙女たち」像がある。

での展望は、かならずしも明確ではない。研究所の設立は、財団や資料館の理念のさらなる実現に寄与するものではあるが、経営基盤の強化に直結するものではない。資料館の財政は堅実であるが、入館者の減少傾向は、戦争の悲惨さを知り平和を念願するという資料館の設立趣旨に照らしても、気がかりな点ではある。今後は、増えつづける外国人観光者の来館に向けた取り組みも必要なのではないか、と考える。

ひめゆり同窓会の親睦活動は、近年、メンバーの減少や高齢化により縮小している。6 月初旬の那覇のホテルでの総会・パーティー開催は継続されているが、以前のような講演会などの諸活動は 2010 年代に入って失われ、コーラスグループがすくないメンバーで活動を安

里でつづけている程度である。ひめゆり同窓会と同様、戦後に廃校となった学徒隊生存者が再結成した同窓会は、戦後70年を過ぎた沖縄社会において、いずれも衰退や消滅の段階を迎えようとしている。すでに、いわゆる積徳学徒隊（ふじ学徒隊）を結成した積徳高等女学校の「ふじ同窓会」は、2015年の慰霊の日の戦没者追悼法要において、同窓会の解散を表明するにいたった。戦没者を思えば断腸の思いであったが、高齢化による活動継続の困難さに直面する中での苦渋の決断であった。戦没者追悼法要も、2016年度からは自由参拝となった。同様に、白梅学徒隊を結成した県立第二高等女学校の白梅同窓会も、慰霊祭の自由参加への切り替えを検討しはじめた（写真16, 17）¹⁴。ひめゆりの場合、資料館を建て、組織の強化を進め、次世代の継承者を確保しているため、そうした慰霊祭の継続に関する懸念はない（普天間 2016: 10; 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館（編）2008: 212; 琉球新報 2015年6月24日）。しかし、ある財団関係者は、むしろそこに危機感を覚えている。積徳のように同窓会を解散するにはパワーが必要である、しかし、いまのひめゆり同窓会には解散するだけのパワーがあるように感じられない、というのである。こうした関係者の見立てが正しいとすれば、組織を強化し公益財団法人化したことによって、その影に隠れるかたちで、親睦組織としての同窓会そのものは、その実体性を希薄化させつつある、ということになる。

付言すると、ひめゆり同窓会とくに学徒隊生存者は、資料館が金儲けをしていると思われたくない、という強い思いを抱いてきた。沖縄の方言に「もうきじく」というものがある。儲けのためではなく社会のためだとしながら、実はしっかり儲けている、というあり方を揶揄する言葉である。沖縄社会では、ひめゆりにたいして好意的な見方だけがあるのではない。ひめゆりが突出して知名度が高く、だから戦争体験や悲劇を話して結果的にビジネスをしている、そもそも名もなき人々はただ死んでいったのであって、ある種のエリートであるからこそ悲劇を語るができる、といった意見を、私は本島南部で聞いたことがある。また、ひめゆり平和祈念資料館だけではなく、沖縄の博物館やメディアが一般に沖縄戦がいかにひどいものであったかを繰り返し語るが、庶民が戦争や紛争に巻き込まれ犠牲になるということは世界各地の各時代で起こっているものであって、沖縄戦の悲劇はかならずしも特殊なものではない、むしろ民間人の犠牲という観点から世界各地とリンクすることが重要なのではないかと、しかし、ひめゆりや県の平和祈念資料館はそうした方向に進んでいない、という意見を聞いたこともある¹⁵。平和研究所は、まさにこうした見解にたいする回答となるものであろう。

¹⁴ 沖縄戦の女子学徒隊の有志が結成した「青春を語る会」も、会員の高齢化から、2016年3月26日の月例会で解散を決定した。青春を語る会は、1999年のひめゆり平和祈念資料館での「沖縄戦の全学徒たち展」をきっかけに、ひめゆり以外の学徒隊の生存者がたがいの体験を語り合い連携をはかるため、この年に発足した組織である。当初は、瑞泉・白梅・積徳の元学徒隊生存者7名から出発し、一時期最大で28名の会員がいたが、解散直前は9名となっていた（新崎 2016: 133-134; 中山・平野 2014; cf. 青春を語る会（編）2006; 白梅同窓会（編）2006; <http://ryukyushimpo.jp/news/entry-244371.html>; <http://ryukyushimpo.jp/news/entry-246239.html>）。

¹⁵ こうした観点から資料を収集し、おもに写真を媒体に展示したのが、大田昌秀が立ち上げたNPO法人の沖縄国際平和研究所であった。しかし、2017年の大田の死去の後、同研究所は閉鎖となった。

構想から 10 年を経た 2017 年 10 月 16 日、財団理事長・資料館館長・学徒隊生存者らが参加し、「ひめゆり平和研究所」の開所式が行われた。資料館内に設けられたこの研究所は、資料館資料の整理、戦争体験の継承や展示手法の研究、国内外の団体や研究者との共同事業の実施などにより、ひめゆり平和祈念財団の理念を広く世界に発信することを目指している (<https://ryukyushimpo.jp/news/entry-594848.html>)。2018 年夏には、若者を対象とした映像制作ワークショップ「メモリーウォーク」を開催した。メモリーウォークは、オランダのアンネ・フランク・ハウスが世界各地で実施している平和教育プログラムであり、参加者が専門家とともに学びつつ、短い映像作品をつくり上げるというものである。平和研究所は、資料館と一体となって、今後も財団の理念の実現と情報発信を担うのであろう。ともあれ、公益財団法人としての顔をもったひめゆり同窓会は、資料館の維持・存続という一義的な目的を滞りなく進めてきた。では、以上の記述を、あらためて第 2 節で触れた論点に即して整理しておこう。

6. 組織と霊域観の意図せぬ転換

これまでの記述を振り返り、おもなポイントを確認しておきたい。

ひめゆり同窓会は、沖縄地上戦においてひめゆり学徒隊を結成した女師・一高女の在 student と卒業生が、1948 年 4 月につくった組織である。「ひめゆり」というひらがな表記は、戦後に伊原第三外科壕と呼ばれるガマの上に建てられた「ひめゆりの塔」に由来する。おおくのひめゆり学徒隊メンバーが亡くなったこの場所で催行される慰霊の行事に集う、卒業生および卒業できずに廃校の憂き目をみた学徒隊生存者を中心とした人々は、学友の死と母校消滅の現実に直面し、それゆえに母校再建という悲願を死者とも共有しつつ、1948 年 4 月に新たに同窓会を結成したのであった。こうした経緯に照らせば、この同窓会は、通常あるような同窓会とも、また戦前の女師・一高女それぞれの同窓会とも一線を画す、独特の組織であったことがわかる。とりわけ、第 2 節で触れたように、この同窓会がやがてメンバーが減少し解散または消滅する運命を抱えつつ誕生した時限結社であることが、通例の同窓会と決定的に異なっている。これが第 1 点である。

ひめゆり同窓会は、ひめゆり学徒隊の死を象徴するこの塔とガマのある場所が慰霊の気持ちをもたない物見遊山的な訪問者によって荒らされることに痛惜の思いをもち、篤志家や遺族らの協力をも得て、塔とガマの周囲の土地を購入・管理した。そして、殉死した学友たちを慰め、生き残った者として彼女たちについての記憶が忘却されないよう、6 月の慰霊の日に慰霊祭を毎年おこない、死者の名前を刻んだ純白の慰霊碑を建てた。1960 年には同窓会を財団法人化し、1968 年には同窓会館を建てるなど、組織としての基盤も固めていった。慰霊碑の建立・慰霊祭の継続実施といった活動は、積徳同窓会や白梅同窓会など、母校が廃校となった学徒隊生存者を最後のメンバーとする他の同窓会の活動と、おおきく変わるものではない。差異があるとすれば、それは、ひめゆり学徒隊が小説や映画を通して広く認知され、ひめゆりの塔が突出した戦跡観光地のひとつになっていたこと、戦前の 2 つの同窓会を合体した新たな同窓会を戦後に結成し、かつこれを財団法人化したこと、戦後 20 年以上たってから跡地の火災という偶然的出来事が契機となって同窓会館という母校に代

わる拠点を獲得したこと、である。そして、戦死者の33年忌を過ぎた1980年代になって、ひめゆり同窓会は、他の学徒隊生存者の同窓会と決定的に異なる、およそ全国のどの学校の同窓会もなしえない独自の活動へと、踏み出した。すなわち、反戦と平和を祈念する資料館の建設と運営である。これが第2点である。戦後35年となった1980年に各地で「あれから35年 ひめゆりの乙女たち展」が催行され、これが社会におおきな反響を呼んだ。この展覧会の成功、そして残された展覧会展示資料の取り扱い問題がきっかけとなって、母校再建を断念したひめゆり同窓会は、資料館建設というまったく未知のおおきな目的を設定し、これに向かって邁進することとなったのである。

ただし、振り返ってみれば、その経緯はまさに意図せざる結果と予期せざる出来事の連続であった。これが第3点である。おもな点を再確認しておこう。①そもそも同窓会メンバー、とくに学徒隊生存者は、ひめゆりの塔とそこにあるガマにおおくの観光者が訪れることに強い違和感をもっていた。この場所の俗化・観光地化を押しとどめ、霊域として保持することを望んでいたのである。それが、1980年の展覧会の反響を前にして、おおくの人々に戦争の悲劇と平和の尊さを知らしめることこそ、亡くなった学友たちに報いる自分たち生存者の使命であると、認識を転換させたのである。②資料館建設が議論の俎上に上った当初、同窓会本部は、「ひめゆり同窓会奨学基金」の設立途上にあつたことや財政・経営組織上の懸念から、建設にはむしろ否定的であった。同窓会幹部の会合において、仮に採決がおこなわれていれば、資料館建設は画餅に終わっていた可能性もあった。ところが、資料館建設に積極的な東京支部と学徒隊生存者の意向が同窓会長らの支持を受けて前面に立ちあられ、この奨学基金の設立と並行して、1982年の同窓会総会において資料館建設が満場一致で承認されるにいたつたのである。③同窓会側が漠然ともっていた資料館のイメージを、プロデューサーに起用したN氏が塗り替え、かつそこに具体的な肉付けを施していった。同窓会側は遺品の展示を中心とした比較的ちいさなものをイメージしていたが、これは、一定の広さを持ち、おおくの来館者がバスで訪れる資料館という案へと変貌した。その場合、民間の組織が運営する以上、赤字は許されない。N氏は具体的な数字でもって館の収支バランスの目安を示した。展示品がすくないという問題にたいしては、学徒隊生存者を資料委員会へと組織化し、戦後40年立ち入ることがなかったガマから収集した実物資料と生存者から新たに得た証言資料、そしてウワイスーコーの際の遺影写真を組み合わせ、ガマそれ自体を展示資料とするという発想——結果的に実現しなかったが——によってのりこえようとした。開館後に制度化される、学徒隊生存者による語りも、当初は計画になつたものである。付言すれば、学徒隊生存者にとっては、開館後も引き続き超多忙な日々が待っていたという点も、当初の見込みとは違っていた。④建設に向けた具体的作業がはじまると、行政との間に見解の対立が明確化し、折り合いをつけていく必要が生じた。行政側は、ひめゆりの塔周辺を公的に管理されるべき霊域とみなし、民間の非営利組織である同窓会による資料館建設を認めようとしなかつた。その理由づけは同窓会・期成会にとって納得しがたいものであつた。そこにガマ展示問題が発生し、いよいよ行政側と同窓会・期成会側との見解の対立は深まった。沖縄社会の世論も、このときはかならずしも同窓会側寄りとはいえなかつた。しかし、県側が資料館の建設を許可するがガマの実物展示は認めないとしたことを受け、期成会側はここで妥協することが資料館建設には必要と判断し、ガマのレプリカを展示に組み込

みつつ、工事着工に漕ぎ着けたのであった。この行政との折衝過程において、同窓会側は、神聖な場所に来ることで戦争の悲劇と平和の大切さをおおくの人々に体験的に知ってもらうことが重要である、という認識を固めていった。⑤資料館の順調な運営の中で、同窓会は、事後的に、この資料館の未来にわたる維持存続こそ、生存者としての使命であるとあらためて認識した。ここから、財団法人としての同窓会は、時限結社としての自らをいわば脱構築し、次世代の担い手へと資料館の運営を受け渡すため、組織強化と展示の改編とに取り組んだのであった。

このように、ひめゆり同窓会のおこなってきた活動は、その時点では予想も意図もしていなかった転換の連続にほかならなかった。すくなくとも、戦後の同窓会の設立当時には資料館の建設と経営という目標は視野に入っておらず、また、資料館の設立当時には同窓会なきあとの資料館の存続という課題に明確な回答を持ち合わせてはいなかった。そして、それらの転換を導いたといえる、もっとも根本に位置するのが、霊域観の転換であった。当初、同窓会は、ひめゆりの塔とガマのある場所を慰霊の地として守ることに取り組んでおり、その観光地化には否定的であった。しかし、同窓会は、霊域であるからこそ、それを一般の人々に開放して事実を知らしめることが重要であると捉え直すようになったのである。とりわけ、その認識転換は、ガマ展示問題に取り組む中で決定的なものとなった。ここにあるのは、霊域化と観光地化——同窓会関係者に「観光地化」という認識はなかったであろうが、その意図したところは戦争と平和を主題とした学習観光であり、おおくの訪問者は、メディアで知る場所を実際に見聞するというコンテンツツーツーリズムの一環としてここを訪れたと考えてよい——を相反するものとみなす観点から、慰霊化と観光地化を相ともなうものとみなす観点への跳躍である。この、遺族ではない来訪者とともに慰霊を分かち合いたいという思いこそ、ひめゆり同窓会をして資料館設立へと駆動した原理にほかならない。これが第4点である。

そして、2010年代に入って、ひめゆり同窓会は、積徳高等女学校の「ふじ同窓会」のように同窓会の終焉を迎えるのではなく、資料館の母体としては公益財団法人化して、単なる同窓会をこえた組織へと脱皮あるいは進化するにいたった。これも、同窓会としては、およそ当初の想定範囲外にある出来事であった。では、同窓会の資料館建設とこの時限結社からの超越はいかにして可能となったのだろうか。これが第5点である。そこには、ひめゆりならではいくつかの要因や背景が複雑に絡んでいると考えられる。

それを、やや単純化したかたちではあるが、抽出してみよう。①学徒隊生存者が観光者受け入れに否定的な認識から肯定的・積極的な認識へと転換した背景ないし先行要件として、メディア化された「ひめゆりの塔」のイメージの社会的浸透があった。学徒隊生存者は殉国美談のイメージに強い違和感を覚えていたが、このイメージが人口に膾炙していたからこそ、資料館建設のきっかけをつくる新聞社主催の展覧会が開催されたのであり、それが沖縄のみならず全国各地の世論のおおきな反響を呼んだのである。この点で、ひめゆりの塔はコンテンツツーツーリズムの先駆的な存在にほかならない。同窓会も、「[ひめゆりの]少女達の悲劇は全国に語り継がれ知名度も高」という点を自負していたのであり(財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会(編)2002:275)、それを踏まえて資料館建設というおおいなる目的へと向かったといえる。他の学徒隊生存者の同窓会組織には、そうした強いイメージ

も、ひめゆりの塔に匹敵するシンボルも、世論の喚起力も、ともなっていなかった。②組織内的契機としては、戦前の学校組織にあった、教員と生徒および上級生と下級生との間の上意下達的なイニシアティブが、一定の効果をもったと考えられる。さまざまな意見が自由闊達に議論されるという雰囲気はなかったわけではないが、同窓会長の「つくみましょう」という発言が契機となって建設提案が満場一致で可決されたことや、節々で仲宗根が果たした役割などに、こうしたイニシアティブのあらわれを看取することができる。③資料館建設へと踏み出すことができた別の要因として、同窓会の財政的安定性があった。これは、貸店舗による収入を指すのではない。ひめゆり同窓会という組織自体が潤沢な資金をもっていたとはいえない。むしろ、①に示したイメージの社会的浸透のおかげで、寄付や募金といった手段によって土地の購入や建設のための資金を集めることができたこと、資料館開館後も予想を超える入館者数によって安定的な運営をおこないえたこと、を指す。突出した知名度という文化資本が、経済上の資本へと転化されえたのである。④加えてもうひとつの重要な資本があった。豊かな人的資源である。ひめゆり同窓会のメンバーの中には、東京・大阪・九州・沖縄において有力者とのネットワークをもつ者もいた。沖縄社会で尊敬を集める教員もおおく、公共の利益のために粉骨砕身働くという心性をもつ者もおおかった¹⁶。政治的な立場や経済的な利害とは一線を画し、あくまで恒久平和の追求を掲げる理念の下に、浄財を広く募って目標の資金を集めることができたのは、ひめゆりの塔と学徒隊がメディア化されたイメージの文化資源をもつとともに、ひめゆり同窓会が人的資源に、そして同窓会長や支部長らのカリスマにも、恵まれていたからである。⑤経営手腕のあるプロデューサーと学徒隊生存者の心血を注いだ努力が有機的に結び合ったことも、重要な要因である。社会に広まったひめゆりのイメージに合致し、かつそのイメージの内奥に向けて人々の心を深く揺さぶる内容を、資料館の展示資料はもちえた。とりわけ、証言員の肉声によって沖縄戦を追体験するという情報提供のあり方は、ひめゆり平和資料館ならではのものであり、それは県の平和祈念資料館をはじめ、他の同様の博物館・資料館の追随を許さなかった。⑥脚注 11でも触れた、好機の到来という点もある。沖縄の復帰により、沖縄と内地とくに東京の同窓会関係者との行き来やコミュニケーションは厚みを増した。戦後 33 年忌を過ぎて、高齢となったとはいえ、逆に子育てからはある程度解放され、場合によっては職を捨ててまで、資料館建設に邁進するマンパワーを結集することもできた。戦争の記憶は、米軍のプレゼンスがなお継続したこともあり、風化することなく、他方で、忘れることのできない苦しい記憶をもちながらも、時間がたったことでそれと向かい合おうという気持ちになることもできた。資料館建設は、戦後数十年の時間経過を必要とした、と私は考える。付言すれば、当時の好調な日本経済が募金や寄付による資金獲得を後押しした点も、時機を得ためぐりあわせであった。⑦最後に、日本復帰後の沖縄の観光地としてのさらなる発展という点も欠かせない。内地からおおくの観光客とくに修学旅行生がやってくることで、資料館は安定的な財政を維持することができ、展示リニューアルや研究所設立を含む、恒久平和の念願という設立の趣旨を今日にいたるまでまっとうすることができた。

16 たとえば、1945年に民間人向けに開設された米軍政府病院では、ひめゆり学徒隊生存者 20 名が、自決した学友たちへの思いを胸に、自ら志願して精神科病棟患者の世話を引き受けた。その献身的な働きぶりは周囲を感動させるものであったという (小椋 2015: 43)。

こういったさまざまな要因のより糸——イメージの社会的浸透、上意下達の組織内イニシアティブ、文化資本の経済資本化、人的資源の豊かさ、プロデューサーのアイデアとその実行、沖縄の観光発展による潜在的な顧客の増大、そしてそれらを生かす好機の到来——が、たがいに意図せざるかたちで結びつくことによって、資料館の設立・運営と同窓会組織の超越は果たされたのであった。

したがって、本稿の冒頭の問いには、さしあたりこう答えることができる。ひめゆり同窓会が財団法人・公益財団法人としての顔をもち、脱時限結社化を果たしえたのは、どれかひとつの要因によるのではなく、新たな目的意識の共有、カリスマの存在、メンバーの個性のアンサンブル、経済基盤、その他の内部要因と外部要因の融合が、時機を得て結び合ったことによるのだ、と。そして、ひめゆり同窓会という比較的小規模な結社の組織構造の根本的变化は、そうした諸要因を抽出し分析することよりも、むしろ詳細な民族誌的事実を叙述することによって、よりよく理解できるということも、また明らかであろう。これこそ、本稿が人類学的な立場からこの組織と資料館を取り上げた所以にほかならない。

ただ、この組織の超越をいかに捉えるべきかについて、私はまだ回答を見出していない。たしかに、公益財団法人化をひとつの節目として、資料館を支える組織基盤は、未来永劫とはいえなくとも、より堅固なものとなった。しかし、それは、廃校となった後にメンバーの追加や補充が絶たれたところで設立された同窓会という、ひめゆり同窓会がもっていた固有の性格から、もはや遠く隔たった感がなきにしもあらずである。時限結社からの超越は、パラドクスの脱パラドクス化といいうるのか、あるいはそう見えて、実は同窓会としての再パラドクス化なのか。それは観察の視点によって異なる。

7. 結びにかえて

最後に、表題について述べておきたい。「現存在」は、いうまでもなくハイデガーの『存在と時間』に由来する。ハイデガーは、存在するというを再帰的に理解する存在者である人間を「現存在」と呼び、その現存在における存在理解を分析していくことで「存在の意味」を問おうとした。その分析においてひとつの重要な契機となるのが死である。死という最後の瞬間をもって現存在の生の全体は完結する。日常において、現存在は諸事に紛れ、自己の死に向かい合おうとはしない。しかし、やがて訪れるであろう死を理解しそれを自ら担うことで、現存在は自らの存在の全体を真に把握することになる。「死への先駆け」という果敢こそ、現存在の本来的な生き方すなわち実存なのであって、ここに存在の時間性もまた看取しうる。ハイデガーは、およそこうした議論を提示した（木田 1983, 2000: 39-44, 65-76; 高田 2014(1996): 200-203, 225-236）。

しかし、このハイデガーの一般化された現存在分析を、本稿の議論対象となるひめゆり学徒隊の生存者やその関係者にあてはめることはできない。なぜなら、彼女たちにとって、死は将来訪れる可能性なのではなく、忘れえぬ過去にあった体験であって、その一種の臨死体験といいうるものこそ、その後の——とくに資料館建設に向かい合ってから——生の出発点となるものであった、といえるからである。それは、おおかれすくなかれ、地上戦を体験した沖縄の人々に共有されるものでもあろう。私は、沖縄社会を戦争と戦後の危機と苦難

の記憶を基盤としたコミュニティと理解する立場から、沖縄の観光について論じたことがある。モーリス・ブランショやジャン・リュック＝ナンシーは、死とくに友人の死を契機とするコミュニティ論の可能性に触れている。本稿のこれまでの議論に照らしてみれば、ハイデガーの分析はむしろ転倒しているとすらいえる。そして、ハイデガーの現存在分析が死の契機を不十分にしか考察していないとし、これを引き取って独自の考察を進めたのが、アガンベンである。彼の『言語活動と死』(邦訳書名は『言葉と死』)は、言葉で語りえない次元にある「声」が存在の否定性や無や死を表現し意志するその一体的あり方を〈死の声〉と名づけ、人間の歴史や倫理の根拠をそうした〈死の声〉や無言の伝達という契機に見出す立場から、「現存在」を規定し直した (Agamben 2009(1982): 15-26, 72, 139, 146-147, 192-198, 200, 202, 236-241; Blanchot 1997(1983); Delanty 2006(2003): 189; Nancy 2001(1999); 西谷 1997: 240-244; 吉田 2016b)。

ひめゆり学徒隊の生存者は、直接の語りを通してであれ、映像や文章などの媒体を通じた間接的なかたちであれ、言葉で語りえない次元にある〈死の声〉を伝えてきた。彼女たちは、自己個人の死ではなく、学友や家族とともに共有されてある死の体験を担い、それにつねに向かい合ってその後の人生を生きてきたという、アガンベンの意味での「現存在」であると捉えることができる。

ひめゆり平和祈念資料館は、沖縄戦を経験したひめゆり学徒隊の人々の、過ぎ去った過去とはなりえない現在に満ちた、存在論的なトポスである。学徒隊生存者がやがて全員死を迎えても、この資料館が存続するかぎり、ここには沖縄戦をめぐる〈死の声〉が語り継がれていくことであろう。彼女らを取り囲むわれわれにとって、戦後「ひめゆり」という名のもとにひとつの結社組織に結集した現存在とその存在の意味をあらためてそして繰り返し問うていくことが、「戦後ゼロ年」の植民地的支配のもとにありつづける沖縄社会、とくに沖縄本島社会を理解し、ともに生きていくうえで、重要ではないだろうか。

附記

本稿は、基本的に文献にもとづく研究であるが、一部のデータをひめゆり平和祈念資料館の関係者や沖縄本島在住の方々への聞き取りから得ている。お名前は挙げませんが、お世話になった方々に、ここにあらためて深甚の感謝を申し上げます。なお、本稿は、JSPS 科研費 25370956 の研究助成および南山大学 2018 年度パツへ研究奨励金 I-A-2 の助成にもとづく研究成果の一部である。

参考文献

Agamben, Giorgio

- 2001(1998) 『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』、上村忠男・廣石正和訳、月曜社。
2003(1995) 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳訳、以文社。

2009(1982) 『言葉と死——否定性の場所にかんするゼミナール』、上村忠男訳、筑摩書房。

2012(2001/1990) 『到来する共同体』、上村忠男訳、月曜社。

Anderson, Benedict

1987(1983) 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』、白石隆・白石さや訳、リプロポート。

新崎 盛暉

2016 『日本人にとって沖縄とは何か』、岩波書店。

朝日新聞東京本社企画部 (編)

1980 『あれから 35 年——鉄の暴風・沖縄戦の全容 「ひめゆりの乙女たち」展』、朝日新聞東京本社企画部。

馬場 靖雄

2015 「訳者あとがき」、Niklas Luhmann 『社会の道德』、pp. 406-414、馬場靖雄訳、勁草書房。

Bauman, Zygmunt

2001(2000) 『リキッド・モダニティ——液状化する社会』、森田典正訳、大月書店。

Blanchot, Maurice

1997(1983) 『明かしえぬ共同体』、西谷修訳、筑摩書房。

知念 功

1995 『ひめゆりの怨念火』、インパクト出版会。

Dean, Mitchell

1995 “Governing the unemployed self in an active society,” *Economy and Society* 24(4): 559-583.

Delanty, Gerard

2006(2003) 『コミュニティ——グローバル化と社会理論の変容』、山之内靖・伊藤茂訳、NTT 出版。

江守 五夫

1985 「シュルツ——年齢階梯制の体系的研究」、綾部恒雄 (編) 『文化人類学群像 1 〈外国編①〉』、pp. 100-116、アカデミア出版会。

福間 良明

2014 「沖縄の本土復帰運動と戦争体験論の変容」、難波功士 (編) 『米軍基地文化』、pp. 183-216、新曜社。

福島 在行・岩間 優希

2009 「〈平和博物館研究〉に向けて——日本における平和博物館研究史とこれから」『立命館平和研究別冊』、pp. 1-77、立命館大学国際平和ミュージアム。
(http://www.ritsumei.ac.jp/mng/er/wp-useum/publication/journal/documents/bessatsu_p001.pdf) (2015 年 10 月 28 日取得)

船橋 晴俊

1994 「組織」、見田宗介・栗原彬・田中義久 (編) 『[縮刷版] 社会学事典』、pp. 566-567、

弘文堂。

普天間 朝佳

2015 「ひめゆりの塔の歴史 (前編)」『ひめゆり平和祈念資料館 資料館だより』第56号: 9-11、公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館。

2016 「ひめゆりの塔の歴史 (後編)」『ひめゆり平和祈念資料館 資料館だより』第57号: 9-10。

ひめゆり同窓会相思樹会 (編)

1998 『戦争と平和のはざままで——相思樹会員の軌跡』、ひめゆり同窓会相思樹会。

ひめゆり同窓会東京支部 (編)

1995 『ひめゆり同窓会——東京支部 55周年記念誌』、ルック。

ひめゆり平和祈念資料館 (編)

1989 『ひめゆり平和祈念資料館公式ガイドブック』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会。

2000 『ひめゆりの戦後』、ひめゆり平和祈念資料館。

2010 『ひめゆり平和祈念資料館 20周年記念誌 未来へつなぐひめゆりの心』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会立ひめゆり平和祈念資料館。

ひめゆり平和祈念資料館資料委員会

2004 『ひめゆり平和祈念資料館 ガイドブック (展示・証言)』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会。

石野 径一郎

2015(1950) 『ひめゆりの塔』、講談社。

糸満市役所企画開発部秘書企画課 (編)

2013 『平成 24 年度 平和の語り部育成事業「平和ガイド育成及び平和子ども大使育成」報告書』、平和の語り部育成事業「平和ガイド育成及び平和子ども大使育成」実行委員会。(http://www.city.itoman.lg.jp/docs/2013040100010/files/h24heiwano_kataribe.pdf) (2016年4月28日取得)

女師・一高女ひめゆり同窓会中部支部 (編)

1999 『女師・一高女ひめゆり同窓会中部支部 35周年記念誌』、女師・一高女ひめゆり同窓会中部支部。

柄谷 行人

2006 『世界共和国へ——資本=ネーション=国家を超えて』、岩波書店。

2010 『世界史の構造』、岩波書店。

樫村 愛子

2007 「参加型福祉社会／感情労働／感情公共性」、宮永國子 (編) 『グローバル化とパラドックス』、pp. 9-43、世界思想社。

川田 牧人

2009 「結社」、日本文化人類学会 (編) 『文化人類学事典』、pp. 154-155、丸善。

川村 湊

- 2016 『君よ観るや南の島——沖縄映画論』、春秋社。
- 木田 元
- 1983 『ハイデガー』、岩波書店。
- 2000 『ハイデガー『存在と時間』の構築』、岩波書店。
- 北村 毅
- 2009 『死者たちの戦後誌——沖縄戦跡をめぐる人びとの記憶』、御茶ノ水書房。
- 小林 照幸
- 2002 『21世紀のひめゆり』、毎日新聞社。
- 2010 『ひめゆり——沖縄からのメッセージ』、角川書店。
- 小松 丈晃
- 2003 『リスク論のルーマン』、勁草書房。
- 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団
- 2014 『年報』第25号、ひめゆり平和祈念資料館。
- 公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館(編)
- 2008 『ひめゆり平和祈念資料館 資料集4 「沖縄戦の全学徒隊」』、公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館。
- 2015 『ひめゆり平和祈念資料館 資料館だより』第56号、公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館。
- 2016 『ひめゆり平和祈念資料館 資料館だより』第57号、公益財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり平和祈念財団立ひめゆり平和祈念資料館。
- 藏本 龍介
- 2014 『世俗を生きる出家者たち——上座仏教徒社会ミャンマーにおける出家生活の民族誌』、法蔵館。
- Lefébvre, Henri
- 1968(1957) 『日常生活批判 序説』、田中仁彦訳、現代思潮社。
- Levi, Primo
- 1980(1976/1947) 『アウシュヴィッツは終わらない——あるイタリア人生存者の考察』、竹山博英訳、朝日新聞出版。
- 2014(2000/1986) 『溺れるものと救われるもの』、竹山博英訳、朝日新聞社。
- Luhmann, Niklas
- 1992(1964) 『公式組織の機能とその派生的問題(上)』、沢谷豊・関口光春・長谷川幸一訳、新泉社。
- 1993(1984) 『社会システム理論(上)』、佐藤勉監訳、恒星社厚生閣。
- 1995(1984) 『社会システム理論(下)』、佐藤勉監訳、恒星社厚生閣。
- 2003(1992) 「非知のエコロジー」、『近代の観察』、pp. 109-167、馬場靖雄訳、法政大学出版局。
- 2007(1986) 『エコロジーのコミュニケーション——現代社会はエコロジーの危機に対応できるか?』、庄司信訳、新泉社。
- 2014(1991) 『リスクの社会学』、小松丈晃訳、新泉社。

- 2015(2008) 『社会の道德』、馬場靖雄訳、勁草書房。
目取真 俊
2006 『沖縄「戦後」ゼロ年』、日本放送出版協会。
本村 つる
2016 『ひめゆりにさゝえられて』、フォレスト。
村武 精一 (編)
1981 『家族と親族』、未来社。
那覇市文化局歴史資料室 (編)
1996 『写真でつづる那覇 戦後50年 1945-1995』、那覇市。
仲田 晃子
2005 「「ひめゆり」をめぐる諸言説の研究——アメリカ占領下の沖縄で発行された新聞記事資料を中心に」、『アメリカ占領下における沖縄文学の基礎的研究』、pp. 57-101、平成13年度～平成16年度科学研究費補助金基盤研究(B)(2)研究成果報告書。
2008 「「ひめゆり」をめぐる物語のはじまり」、屋嘉比収 (編) 『友軍とガマ——沖縄戦の記憶』、pp. 107-142。
仲程 昌徳
2012 『「ひめゆり」たちの声——『手記』と「日記」を読み解く』、出版舎 Mugen。
中村 孚美
1984 「都市人類学の展望」、『現代の人類学2 都市人類学』、pp. 7-26、至文堂。
中野 敏男
1994 「結社」、見田宗介・栗原彬・田中義久 (編) 『[縮刷版] 社会学事典』、p. 256、弘文堂。
仲宗根 政善
1951 『沖縄の悲劇 ひめゆりの塔をめぐる人々の手記』、華頂書房。
1983 『石に刻む』、沖縄タイムス社。
2002 『ひめゆりと生きて』、琉球新報社。
中山 きく・平野 実季
2014 「白梅学徒隊の証言——戦争の悲惨さと平和の尊さ」、松野良一+中央大学 FLP ジャーナリズムプログラム (編) 『証言で学ぶ「沖縄問題」——観光しか知らない学生のために』、pp. 17-33、中央大学出版部。
Nancy, Jean-Luc
2001(1999) 『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』、以文社。
西平 英夫
2015(1995/1972) 『ひめゆりの塔——学徒隊長の手記 [第三版]』、雄山閣。
西谷 修
1997 「文庫版訳者あとがき」、Blanchot 『明かしえぬ共同体』、pp. 235-252。
小田 亮
2004 「共同体という概念の脱／再構築——序にかえて」『文化人類学』69(2): 236-246。
小椋 力

- 2015 『沖縄の精神医療』、中山書店。
- 岡本 恵徳
- 2007(1969) 「『ああ、ひめゆりの学徒』を読んで」、『「沖縄」を生きる思想——岡本恵徳批判集』、未来社。
- 沖縄大学地域研究所(編)
- 2012 『戦争の記憶をどう継承するか——広島・長崎・沖縄からの提言』、芙蓉書房出版。
- 大城 立裕
- 2002a(1968) 「沖縄自立の思想」、『大城立裕全集 第12巻 評論・エッセイ I』、pp.119-148、勉誠出版。
- 2002b(1972) 「日本人による植民地支配の原型」、『大城立裕全集 第12巻 評論・エッセイ I』、pp.308-314。
- 琉球政府(編)
- 1989(1971) 『沖縄県史 第9巻 各論編8 沖縄戦記録1』、国書刊行会。
- 櫻澤 誠
- 2010 「「沖縄戦」の戦後史——「軍隊の論理」と「住民の論理」のはざま」『立命館平和研究』11: 19-28。
- 2012 『沖縄の復帰運動と保革対立——沖縄地域社会の変容』、有志舎。
- 2015 『沖縄現代史——米国統治、本土復帰から「オール沖縄」まで』、中央公論新社。
- 佐々 淳行
- 2011(2009) 『菊の御紋章と火炎ビン——「ひめゆりの塔」「伊勢神宮」で襲われた今上天皇』、文芸春秋。
- 青春を語る会(編)
- 2006 『沖縄戦の全女子学徒隊…次世代に遺すもの それは平和…』、フォレスト。
- 渋谷 望
- 2003 『魂の労働』、青土社。
- 白梅同窓会(編)
- 2006 『白梅 校友会誌——創立百周年記念号——2006年』、沖縄県立第二高等女学校白梅同窓会。
- 鈴木 謙介
- 2013 『ウェブ社会のゆくえ——〈多孔化〉した現実のなかで』、NHK出版。
- 高田 珠樹
- 2014(1996) 『ハイデガー——存在の歴史』、講談社。
- 高橋 徹
- 2013 「機能分化と「危機」の諸様相——クライシスとカタストロフィーの観察」、高橋徹・小松丈晃・春日淳一(編)『滲透するルーマン理論——機能分化論からの展望』、pp. 181-212、文眞堂。
- 寺田 良一
- 2016 『環境リスク社会の到来と環境運動——環境的公正に向けた回復構造』、晃洋書房。
- 戸邊 秀明

2008 「沖縄教職員会史再考のために——六〇年代前半の沖縄教員における渴きと恐れ」、
近藤健一郎(編)『方言札——言葉と身体』、pp. 155-181、社会評論社。

東京ひめゆり同窓会(編)

1966 『東京ひめゆり同窓会 戦後二十周年記念誌』、東京ひめゆり同窓会。

1975 『ひめゆり同窓会誌 東京支部 35周年記念全国版』、東京ひめゆり同窓会。

友枝 敏雄

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

Tönnies, Ferdinand

1957(1887) 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粹社会学の基本概念(下)』、杉
之原寿一訳、岩波書店。

Weber, Max

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

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

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

1972d(1922) 『社会学の基本概念』、清水幾多郎訳、岩波書店。

山田 潤治

2010 「〈脱周縁化〉する記憶——「ひめゆりの塔」の表象」『大正大學研究紀要』95: 154-
172。

山口 節郎

2002 『現代社会のゆらぎとリスク』、新曜社。

吉田 竹也

2013 『反楽園観光論——バリと沖縄の島嶼をめぐるメモワール』、樹林舎。

2016a 「楽園観光地の構造的特徴——シミュラクル、脆弱性、観光地支配」『島嶼研
究』17(1): 1-20。

2016b 「地上の煉獄と楽園のはざま——沖縄本島南部の慰霊観光をめぐる」『人類学
研究所研究論集』3: 41-94。

2016c 「ヴェーバー合理化論の基盤認識と人類学——客観性・因果連関・歴史の叙述」
『アカデミア』人文・自然科学編 12: 1-21。

2016d 「バリ宗教の合理化論をめぐる再検討——ギアツからヴェーバーへ」『文化人類
学』81(2): 302-311。

2018 「合理化のパラドクスをめぐる覚書」『年報人類学研究』8: 137-149。

財団法人沖縄県女師・一高女同窓会(編)

1987 『ひめゆり——女師・一高女沿革誌』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓
会。

財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会（編）

- 1991 『ひめゆり 女師・一高女写真集』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会。
2002 『ひめゆり平和祈念資料館——開館とその後の歩み』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会。
2004 『続ひめゆり——女師・一高女沿革誌続編』、財団法人沖縄県女師・一高女ひめゆり同窓会。

ひめゆり平和祈念資料館 HP

<http://www.himeyuri.or.jp/JP/top.html>

琉球新報 2016年3月26日・3月27日・2017年10月17日

<http://ryukyushimpo.jp/news/entry-244371.html> (2016年5月26日取得)

<http://ryukyushimpo.jp/news/entry-246239.html> (2016年5月26日取得)

<https://ryukyushimpo.jp/news/entry-594848.html> (2018年5月24日取得)

Keywords

Himeyuri Alumnae, Himeyuri Peace Museum, Transcendancy of Time-limited Association, De-paradoxization of Paradox, Touristification of Holy Place

進化する博物館

——国立アメリカインディアン博物館 Nation to Nation 展における協働のかたち——

川浦 佐知子

キーワード

アメリカ先住民、国立アメリカインディアン博物館、アメリカ先住民墓地保護及び返還法、条約

1. はじめに

かつて学術専門家の文脈で一方向的に解釈されていたアメリカ先住民であるが、今日、博物館という公共空間で共同体独自の文脈を展開し、その来歴を語るようになっている。これには1989年制定国立アメリカインディアン博物館法¹ (以下 NMAI Act と表記)、及び1990年制定アメリカ先住民墓地保護及び返還法² (以下 NAGPRA と表記) が深く関わっている。これらの法は先住民の文化財、聖遺物、遺骨を所蔵する博物館に、先住民との協働を強く促すものであった。

本稿では、国立アメリカインディアン博物館 (以下 NMAI と表記) 開館10周年企画「ネーション対ネーション：合衆国とアメリカインディアンとの条約」(以下 Nation to Nation 展と表記) の検討を通して、博物館と先住民の協働のあり方を考察する。国立博物館としてアメリカ先住民の歴史・文化の保存、継承を担う NMAI は、2004年の開館以来、先住民共同体と協働を重ねながら展示、保存、教育の在り方を進化させてきた。本稿では Nation to Nation 展を、そうした協働の一つの収束点と捉えて検討する。

検討にあたり、はじめに NMAI 設立の背景と、博物館と先住民の関わりに大きな変化をもたらした NAGPRA の概要について述べる。その上で Nation to Nation 展における展示の在り様と博物館と先住民の協働について論じる。

2. 国立アメリカインディアン博物館設立の背景

2004年9月21日、NMAI は合衆国議会議事堂を間近に臨むワシントン D.C. ナショナルモールの一角に開館した (写真1)。初代館長は、設立準備において中心的役割を果たした先住民活動家ウォルター・R・ウエスト Jr. (Walter R. West Jr.) であった。ウエストは NMAI

¹ National Museum of the America Indian Act, Pub. L. 101-185, 103 Stat. 1336.

² The Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), Pub. L. 101-601, 104 Stat. 3048.



写真1 NMAI 外観

開館に際し、「我々は今もここ（合衆国）にいる」と高らかに宣言している。アメリカ先住民に特化した国立博物館が国家の歴史を象徴する地に建設されたことは、「消えゆく民」と見なされていた先住民がそのプレゼンスを示す上で大きな意味をもっていた。

NMAI はワシントン DC ナショナルモールにある博物館の他に、ニューヨーク市のジョージ・グスタフ・センターとメリーランド州ストランドの文化資源センターを併設する。NMAI 収蔵品のもととなるのは、銀行家ジョージ・G・ヘイ (George G. Heye) が 20 世紀前半に収集した約 100 万点の先住民関連のコレクションである。ヘイは、北はアラスカから南はティエラ・デル・フエゴに至るまで、考古学者を雇用して南北アメリカ各地で数々の発掘調査を実施した。併せて、

国内外のディーラーを介して先住民関連の品々の買い付けも行った。ヘイの収集は強引で現金と引き換えに先住民に所持品の引き渡しを迫ることもあり、1930 年代にはノースダコタ州のヒダツサ族 (Hidatsa) から聖遺品の返還を求められるという事案も起きている。ヒダツツァ族は、雨を呼ぶための儀式に必要なウォーター・バスター・バンドルの返還を求めている。バンドルの返還は 1938 年に実現したが、部族の多くの聖遺品はヘイの下に留め置かれた。ヘイの収集品には考古学的、民俗学的なアイテムの他に遺骨も含まれていた (Lenz 2004)。

ヘイはコレクション管理のための基金を設立し、1922 年にアメリカインディアン博物館をニューヨークに開館した。ヘイの没後、経済的基盤を失った基金は 1977 年、スミソニアン機構と協議を始め、国立博物館設立を目指すことになった。この協議に関わった上院特別調査委員会委員長のダニエル・K・イノウエ (Daniel K. Inouye) は、1987 年 4 月、ヘイ基金の博物館収蔵庫を視察し、先住民の神聖な品々がラベルさえつけられず、朽ちた箱に詰め込まれているのを見て憤怒の念に駆られ、先住民とその遺産の尊厳を取り戻すべく同年 9 月、

アメリカ先住民に特化した国立博物館設立のための法案を提出した (Mckeown 2012)。

イノウエが提出した NMAI Act 法案の第2項は、スミソニアンが収蔵する遺骨に関わる情報(発掘時の地理的状況や出身部族など)を5年以内に明らかにし、特定できない遺骨についてはナショナルモールにメモリアルを設けて埋葬することを求めている。スミソニアンの抵抗は強かったが、最終的には先住民側の訴えが功を奏し、返還に関わる条項を含む形で1989年11月28日、NMAI Act が制定された。NMAI Act は、NMAI を「アメリカ先住民とその伝統の生きた記念館」として位置づけ、そのミッションを先住民言語、文学、歴史、芸術、人類学、生活についての研究促進、アメリカ先住民に関わる芸術的、歴史的、文学的、人類学的、科学的研究の対象となる物品の収集、保管、展示、及び先住民のための調査、研究プログラムの提供としている。NMAI Act は博物館評議員23名のうち、少なくとも12名が先住民であることを求めており、運営に先住民の見解が反映されるシステムが構築されている。

過去を悼むメモリアルではなく、未来へと受け継がれる先住民の来歴を示す NMAI は、「生きた博物館」として進化していくことが求められている。NMAI にとってのチャレンジは一蒐集家によって集められたコレクションを、今を生きる先住民の来歴を示すものと変容、再生させること、そしてそれを先住民との協働によって実現していくことにある。

3. NAGPRA と先住民との協働

3-1. 1990年アメリカ先住民墓地保護及び返還法の制定

1990年、NAGPRAは先住民への文化財の返還と先住民墓地の保護を目的に制定された。NAGPRAで返還対象となる「文化財」には遺骨、埋葬品、聖遺物や伝承物・世襲財産が含まれる。NAGPRAによって、連邦資金を受ける研究所、博物館、大学等の機関、及び政府機関は、保有する遺骨や埋葬品、その他文化財の目録を作成して開示し、先住民からの返還請求があれば求めに応じることが定められた。NAGPRA制定の背景には、19世紀半ばから科学的研究の名の下で行われた組織的「標本」収集、及び蒐集家に人気のある先住民遺物を狙っての墓荒らしの横行があった。

合衆国初となる先住民遺骨保護に関する法は、「1976年アイオワ墓地保護法」である³。アイオワ墓地保護法制定のきっかけは、ヤンクトン・スー族のマリア・D・ピアソン (Maria D. Pearson) による州知事への異議申し立てであった。ピアソンは州交通局による工事によって発掘された先住民遺骨が再埋葬されず、医学標本や考古学的資料として研究機関へ送られることに対して異を唱えた。1980年には先住民墓地の保護を訴える団体が設立され、アメリカ先住民権利基金⁴や全国アメリカインディアン議会⁵が遺骨返還・墓地保護の運動を

³ The Iowa Burials Protection Act of 1976, *Iowa Code*, Ch. 263B.7-9 & 716.5.

⁴ 1970年設立、Native American Rights Fund。先住民弁護士ウォルター・R・エコホーク (Walter R. Echo-Hawk) や、全国アメリカインディアン議会議長のスーザン・S・ハージョ (Suzan Shown Harjo) らが、先住民遺骨や埋葬品の返還のための法制定へ向けて尽力した。

⁵ 1944年設立、National Congress of American Indians。先住民の土地請求を効果的に進めることを当初、主要課題としていた。

展開した (Fine-Dare 2002)。アメリカ考古学会や世界考古学会会議において、アメリカ先住民権利基金や全国アメリカインディアン議会の代表らは、遺骨返還や墓地保護の道義的理由を説いたが、学会は学術的研究の妨げとなるとして先住民側の申し立てに反発した。

こうしたなか、1987年スミソニアン機構に対し、先住民が聖遺物、及び遺骨の返還を求めるといふ事案が持ち上がった。同年提出された NMAI 設立のための法案についても、先住民側からは遺骨や埋葬品の返還を抜きにして、国立博物館の設立は認められないという主張が展開されていた。1988年にはアメリカ先住民権利基金の支援の下、先住民弁護士によって遺骨及び埋葬品の返還を求める法案作成が進められ、1989年、イノウエ上院議員によって法案提出がなされた。提出された法案は当初「骨法案」と揶揄されたが、その後、内容や名称の変更を重ねながら議会を通過し、最終的に「アメリカ先住民墓地保護及び返還法」として1990年11月16日に議会承認された。NMAI Act は、スミソニアン機構が保有する約18万体の先住民遺骨の返還を求めたが、アメリカ全土の博物館やその他研究機関には、30万體から60万體の遺骨が所蔵されていると試算されていた。NAGPRAによって、スミソニアン機構以外の施設が保有する先住民遺骨や埋葬品、その他文化財を遺族や当該部族へ返還する手立てがはじめて具体的に進められることになった。

スミソニアン機構が収蔵する先住民遺骨の大部は、陸軍医学博物館が収集した「医学標本」が譲渡されたものであり、NMAI 設立以前は国立自然史博物館の管理下に置かれていた。1862年に設立された陸軍医学博物館は当初、軍医を介して戦傷や疾病が人体に及ぼす影響を研究するために「標本」を収集していた。1867年になると、博物館学芸員のジョージ・A・オティス (George A. Otis) が西部に駐在する軍医に先住民「標本」の収集を指示し、戦場のみならず埋葬されたばかりの墓でも密かに遺骨収集が行われた。NAGPRA 法案に関わる下院公聴会において先住民弁護士ウォルター・R・エコホーク (Walter R. Echo-Hawk) は、先住民遺骨を「標本」、「財産」、「所蔵品」といった言葉で表現することを止め、慣習法に則り死者の遺体を適切に埋葬することを求めた (Mckeown 2012)。先住民への道義的・倫理的配慮を求めるエコホークの主張は NAGPRA の基底をなすものである。NAGPRA に先んじて制定された NMAI Act は、NMAI が収蔵する先住民遺骨や文化財の返還を約束している。一収集家のコレクションの継承に留まらず、先住民を「研究標本・資料」という枠組みから解放し、合衆国の歴史に深く関わる民として捉える視座を育むことが NMAI には求められている。

3-2. NAGPRA がもたらした変化

NAGPRA は遺骨及び埋葬品の所蔵機関に対し、法案制定後6カ月以内に収蔵品目録を作成し、文化的関連が推測される部族に送付するよう求めている。先住民から返還請求を受けた機関は、競合する請求がないこと、及び請求が妥当なものであることを確認した後、90日以内に返還を実施することになる。2016年9月末の時点で57,847体の遺骨、約150万の埋葬品 (ビーズなどの小さなアイテムを含む)、5,136の聖遺物が目録化されている⁶。

⁶ NAGPRA は、博物館や研究機関に返還の実績を内務長官に報告することを求めている。そのため、返還実績の総数は取りまとめられていない。National Park Service U.S. Department of the Interior, National NAGPRA, Frequently Asked Questions, https://www.nps.gov/nagpra/FAQ/INDEX.HTM#How_many (最終アクセス2018.06.25)。

先住民文化財を有する博物館やその他研究機関は、NAGPRA によって収蔵品の多くが失われることを恐れたが、実際に先住民が文化財の返還を成し遂げることは容易ではない。返還を求める部族や個人と、特定の文化財の関連を立証することが難しいことが要因の一つとなっており、「文化財の返還」という点だけに着目するのであれば、NAGPRA は道半ば、ということになる。その一方、NAGPRA 制定以降、博物館は先住民とのやり取りを通して、収蔵品に関するより詳細な情報を得るようになっており、先住民側も収蔵品の扱いや使用、展示について意見する場を増やしている。実際、博物館は NAGPRA によって先住民文化財のもつ背景を理解し、先住民と共に収蔵の在り方や展示の方針について新しい方策を試みようになってきている。博物館は収蔵品の精神性を尊重した適切な保管や、展示方法について知識・情報を蓄積し、保管されている聖遺物をタバコやセージ、スイートグラスで燻したり、特定の展示ケースにタバコとヒマラヤスギが添えられたりするようになった。また、部族が由来の品を博物館から借り出して儀式等に使用し、必要な修理を博物館が担うというケースも現れている (Rosoff 2003)。

1990 年制定から間もなく 30 年となる NAGPRA であるが課題は残る。NAGPRA を研究の妨げと捉える学会からは、改訂の試みが度々されている。先住民にとっては返還請求のプロセスは煩雑なままである。しかし、「収集する側とされる側」、「解釈する側とされる側」という関係は着実に変化しており、このことは博物館という公共の場で先住民がどのように自らの来歴を語るのかを変容させている。合衆国との条約が先住民にもたらした負の遺産を扱う Nation to Nation 展は、こうした協働の積み重ねの上に可能となった。

4. NMAI における展示の変化 : Nation to Nation 展に至るまで

4-1. NMAI 開館当初の企画展示

NMAI 開館へ向けては、先住民の学術専門家、政治家、弁護士、部族の精神的リーダーなど、数多くの人びとが関わった (Harjo 2011)。NMAI は開館当初、「私たちの宇宙—伝統知が我々の世界を成す (Our Universe: Our traditional Knowledge shapes Our World)」、「私たちの生活—現代生活とアイデンティティ (Our Lives: Contemporary Life and Identities)」、「私たちの人々—我々の歴史に声を与える (Our Peoples: Giving Voice to Our Histories)」というテーマの下で企画展示を展開した。「私たちの宇宙」では部族のコスモロジーを表す神話や伝統的な生活の様が扱われ、「私たちの生活」では現代を生きる先住民の人々の実際が映像資料等を用いて展開された。「私たちの人々」のセクションでは過去 500 年の歴史が扱われたが、膨大な数の銃や聖書、及び先住民の品々がガラスケースに展示された一方、先住民とヨーロッパ系入植者との接触やその後の歴史的展開に関する概説は避けられた。

開館当初の展示では、展示物に付される説明書きも簡略なものであり、解釈は見る者に委ねるという立場が採用された (Lonetree 2012)。こうした展示方針に対しては、移植民の到来以前、先住民がどのように南北アメリカにおいて暮らしてきたのか、また到来以来、どのように生き残りを果たしてきたのかについてほとんど触れられていない、という厳しい意見が寄せられた。歴史的全体像を示さない展示のありかたについては、様々な先住民由来の品

が脈絡なく並べられた展示会のようなのだという意見や、個人の生活史に力点を置くばかりで包括的な文脈が軽視されているという批判があった (Archuleta 2008)。アメリカ大陸における先住民の迫害や殺戮の事実に触れていない点については、先住民活動家から抗議の声があがっていた。

当初の展示方針については開館展示に携わった NMAI 関係者の間でも賛否両論あり、意見が分かれていた。ワシントン DC の合衆国ホロコースト記念博物館 (the United States Holocaust Memorial Museum) はそれまでの常識を破り、展示物のラベルに付す文章量を劇的に減らした。これを踏襲した NMAI のキュレーションの方針に対しては、来館者の理解能力を見限っているという批判もあった (Smith 2008)。一番の課題は、合衆国の歴史を象徴的に示すナショナルモールの一角において、それまで歴史のアクターとして描かれることのなかった先住民の歴史や文化をどのように展示をするのか、どのような解説であれば一般市民にとって理解可能なものとなるのか、という点にあった。結果的に収蔵品をどのように見せるかに力点が置かれ、合衆国建国以前から先住する人々の歴史をどの様に語るのかについては、議論が尽くされないままとなった。

4-2. Nation to Nation 展の概要と構成

開館時の展示に対する批判の核には、「歴史的全体像」の不在があったが、NMAI と先住民学術専門家はそうした批判を待つまでもなく、開館当初から既に次の企画を練っていた。先住民活動家として NMAI Act 制定、NAGPRA 法案制定に関わったスーザン・S・ハージョ (Suzan Shown Harjo) は、NMAI 開館へ向けて創設者の一人として関わった。展示に先住民側の視点を反映させるべく、ハージョらは早くから条約に焦点を当てた企画を念頭に置いていた。

2014 年 9 月にオープンした Nation to Nation 展は、国家間の取り決めである条約に焦点を当て、主権集団としての先住民の歴史を扱うものとなっている (写真 2)。Nation to Nation 展は 2016 年にアメリカ博物館連盟の優秀展示賞を受賞し、当初 2018 年までの予定であった展示期間は 2021 年 12 月まで延長となった。

1871 年の条約締結打ち切りまでに、合衆国が先住民と交した条約はおよそ 374 に上る。展示では、異なる時期に異なる地域で異なる部族と締結された 7 条約が扱われており⁷、国立公文書館との連携の下、条約原本が入れ替え制で展示されている⁸。それぞれの条約について、条約締結の背景とともに先住民側と合衆国側双方の状況判断や思惑が紹介され、条約締結期の先住民と合衆国の関係が、今日の先住民にどのような影響を及ぼしているのかが明らかにされている。総じて Nation to Nation 展は、開館当初の展示における「歴史的全

⁷ 展示で扱われる 7 条約となっている。入れ替え制で、これまでに 9 つの条約が扱われた。今後も入れ替えの予定がある。

⁸ 2018 年 3 月までの展示期間に、1794 年カナンデーグア条約 (1794 the Treaty of Canandaigua)、1790 年モスコギー条約 (1790 the Treaty of Muscogee)、1851 年ホースクリーク条約 (1851 the Horse Creek Treaty)、1836 年ポタワトミ条約 (1836 the Treaty with Potawatomi)、1852 年カリフォルニア条約・非批准 (1851 the Unratified California Treaty K)、1854 年メディスクリーク条約 (1854 the Medicine Creek Treaty)、1809 年フォートウェイン条約 (1809 the Fort Wayne Treaty)、1868 年ナバホ条約 (1868 the Navajo Treaty) の条約原本が展示された。

体像の不在」という批判に応えるものとなっている。



写真2 Nation to Nation展エントランス

Nation to Nation 展は、1) イントロダクション、2) 二通りのあり方 (Two Ways of Being)、3) 条約原本の展示、4) 危険な外交 (Serious Diplomacy)、5) 強制移住 (Forced Removal)、6) 悪行、悪文書 (Bad Acts, Bad Paper)、7) 文明化 (Civilization)、8) 偉大な国は約束を守る (Great Nations Keep Their Words) という構成で、先住民と合衆国との折衝の歴史を辿っている。

5. Nation to Nation 展の内容⁹

5-1. 展示を貫くメタファーと展示デザイン

イントロダクションでは、「2つのラインをもつウァムパムベルト (the Two-Row Wampum Belt)」が最初の展示物として来訪者を迎える (写真3)。ウァムパムベルトは条約締結を記録、記念するものであるが、このベルトは1613年、イロコイ連合 (Iroquois)¹⁰に属するモホーク (Mohawk) のチーフたちがオランダの貿易商と条約を取り結んだ際、取り交わされた。白地に紫の2つのラインをもつこのベルトの現物は、NAGPRAによってイロコイ連合に返還されている。NMAIはNation to Nation展のために借用を申し込んだ

⁹ 本稿で扱う展示内容は筆者が視察した2018年3月時点のものとなる。展示される条約原本の入れ替えの他にも、展示内容には改訂が加えられてきた。

¹⁰ カユガ族 (Cayuga)、モホーク族 (Mohawk)、オナイダ族 (Oneida)、オノンダガ族 (Onondaga)、セネカ族 (Seneca)、タスカローラ族 (Tuscarora) からなる先住民連合。



写真3 2つのラインをもつウァムパムベルト

「2つのラインをもつウァムパムベルト」は、Nation to Nation 展を貫くメタファーであり、展示デザインにおいてもこのイメージが全体を通して用いられている（写真4）。導入部ではウァムパムベルトとともに NMAI 館長ケビン・ゴヴァー（Kevin Gover）らによる企画主旨説明の映像が流れ、その中でハージョは「アメリカは条約のことを忘れている。インディアン条約と呼ばれるが、インディアン側だけの条約ではない。それらはアメリカの条約でもある」と述べ、主権国同士の取り決めである「条約」の重さを合衆国に問いかけている。



写真4 展示スペース

条約原本の展示ケースの前に立つ。2018年3月時点では1868年ナバホ条約（1868 the Navajo Treaty）の原本が展示されていた。

条約原本の展示の後には、条約締結の意図や内容が時代と共に変化していく様が「危険な外交」、「悪行、悪文書」というタイトルの下で展開され、続いてチェロキー族（Cherokee）の「涙の旅路（Trail of Tears）」に代表される強制移住や、「文明化」の名の下で行われた同化政策など、合衆国の負の歴史が扱われている。展示全体のフレームワークが概説された後、来館者は合衆国の歴史と先住民との条約がどのように関わっているのかを、時系列に沿っ

が部族からの許可が得られず、現物をもとに展示のためのレプリカが作成された¹¹。水上を並行して走る二つの船を表すこのイメージには、先住民の世界と合衆国の世界が互いの存在を認めつつ、友好的な関係のもと共存していくことを願う先住民側の思いが込められている。

異なる世界観をもつ2つの世界が並走する姿を象徴的に表現する「2つのラインをもつウァムパム

条約そのものを扱うセクションに入る前には、展示テーマを紹介する「二通りのあり方」と題されたセクションが設けられている。このセクションは「土地」、「リーダーシップ」、「言語」、「同意」に焦点を当て、先住民と非先住民の世界観・価値観がどのように異なるのかを対比して示している。「条約」が先住民と非先住民にとってそれぞれ異なる意図、意味をもつものであったことが示された後、来場者は

¹¹ NMAI プロジェクト・マネージャー、ジェニファー・ミラー（Jennifer Miller）氏へのインタビューによる（2018年3月15日、NMAIにて筆者実施）。

て理解していくことになる。それぞれの条約締結の背景や解釈については異なる解釈が存在するが、本稿では必要な情報を補いながら、展示におけるキュレーションを軸に論を進める。

5-2. 合衆国の拡大と先住民との「友好条約」の破綻

展示ではそれぞれの条約について「土地」、「交渉」、「条約」、「余波」という項目が立てられ、先住民と非先住民の双方が条約によって何を成し遂げようとしたのか、誰がどのような思惑をもって交渉にあたったのか、締結された条約の内容はどのようなものであったのか、条約締結は先住民部族・集団にどのような影響をもたらしたのかが説明されている。「危険な外交」のセクションでは17世紀から19世紀半ばまでに締結された4つの条約（1682年レナペ条約、1790年モスコギー条約、1794年カナンデーグア条約、1851年ホースクリーク条約）が扱われている。

1682年レナペ条約（1682 the Lenape Treaty）¹²は、裕福なクェーカー、ウィリアム・ペン（William Penn）が、「神聖な実験」と称したペンシルベニア植民地建立のために締結した条約である。クェーカーとして英国で信仰の自由を求めたペンは、時のイングランド王チャールズ2世（King Charles II）に援助を求めた。ペンの父親から多額の経済的支援を受けていた王は、ペンにニュージャージー西部及びメリーランド北部を与えることで要請に応えた。ペンに与えられた地は伝統的にレナペ（Lenape）の人々が暮らす地だった。ペンはオランダから土地を勝ち取ったと主張して、レニ・レナペ・ネイション（Lenni Lenape Nation）のタートル・クラン首長タマネンド（Tamanend）を相手に条約を締結した。条約締結の場にはシックス・ネイションズ（the Six Nations）¹³、ショワネーズ（the Shawnese）など他の先住民集団の代表の姿もあった。レナペ条約は書面としては残されており、ペンとタマネンドの間で4本のウァムパムベルトが交わされている。

条約は相補的な関係を約束するもので、クェーカー入植者は土地を与えられ、先住民側は貿易及び他の先住民集団に対抗する上での同盟を得た。条約はレナペ族の地権を認めており、条約の内容は友好関係の維持であった。しかしペンの死後、条約の精神は遵守されず、レナペは土地を追われることになった。クェーカー精神を放棄したペンの息子たちは、借金返済のために土地を売却してしまった。また増加するドイツ移民に対応するため、ペンシルベニア政府によるレナペの地権の剥奪も進められた（Nuttall 2014）。レナペ条約は、友好条約の精神が時間の経過と共に失われたケースである。

1790年モスコギー条約（1790 the Muscogee Treaty）¹⁴は、30以上の集団リーダーが関わる複雑な政治組織をもつモスコギー連合と、1776年にイギリスからの独立を宣言した合衆国との間で結ばれた条約である。南東部に居住するモスコギーはこの条約に先駆け、既にイギリス、フランス、スペインと条約や貿易のための同意を結んでいた。1790年、ジョー

¹² 条約の表記は Nation to Nation 展における表記に従う。展示では“1682 the Lenape Treaty”となっているが、“William Penn's Treaty with the Indians,” “the Treaty of Shackamaxon,” “Great Treaty”としても知られている。

¹³ カユガ族、モホーク族、オナイダ族、オノンダガ族、セネカ族、タスカローラ族の6つの集団からなる。一部レナペ族も含まれる。

¹⁴ “the Treaty of New York”としても知られている。

ジ・ワシントン (George Washington) 大統領はモスコギー連合リーダーのアレクサンダー・マギリヴレー (Alexander McGillivray) に、モスコギー連合の代表を当時の首都ニューヨークに送るよう要請。モスコギーの代表はニューヨークで歓待を受けた。慈善団体タマニー協会 (Tammany Society) のメンバーは、先住民の衣装を身に着けてモスコギーの代表を歓迎した。マギリヴレーと陸軍省長官ヘンリー・ノックス (Henry Knox) が作成した条約原案は、和平と友好を約束するものだった。1790年8月7日ニューヨークで締結された条約によって、モスコギーはジョージア州との間で係争となっていた土地を取り戻したが、対価としてスペインとの排他的経済関係を解除するよう求められた¹⁵。この条約によって、南東部におけるスペインやイギリスの影響は限定的なものとなった。

モスコギー条約は 1789 年に制定された合衆国憲法の下で批准された最初の条約であった。この条約によって、ジョージア州のモスコギーの人々や土地に対する一方的な権限は抑制され、ジョージア州にあるモスコギーの土地は連邦管轄となった。しかし 1814 年ホースシュー・ベントの戦い (the Battle of Horseshoe Bend) で、モスコギーの伝統的抵抗集団レッド・ステック (Red Sticks) がアンドリュー・ジャクソン (Andrew Jackson) 大佐に打ち負かされると、モスコギーの土地は 1814 年フォートジャクソン条約 (the Treaty of Fort Jackson, 1814) によって剥奪され、その地にアラバマ州とジョージア州が設立された (Harjo 2014)。モスコギー条約は、建国間もない合衆国が先住民の主権を制限していく様をよく示している。この条約はスペインやイギリスなど先住民が既に関係を築いていた他国の介入を阻止し、かつ台頭しつつあった州の権限を制限するものであった。これによって他国や州と直接交渉するモスコギーの主権は制限され、部族は連邦の管理下に置かれることになった。

1794 年カナンデーグア条約 (1794 the Treaty of Canandaigua)¹⁶は、ジョージ・ワシントン大統領とイロコイ連合の間で締結された条約である。独立戦争以前、先住民はイギリスと 1768 年、フォートスタンウィックスにおいて条約 (1768 the Treaty of Fort Stanwix) を結び、北東部における広大な領土を認められていた。独立戦争でイギリスに勝利した合衆国は、オハイオバレーに居住する先住民に土地の明け渡しを求めたが、先住民側はこれを拒否。入植者の侵入に対して激しく武力抵抗した。1794 年カナンデーグア条約はイロコイ連合に友好関係の継続と土地の確保を約束し、イロコイ諸族がオハイオで戦う先住民集団に加勢しないよう求めるものだった。合衆国側は大統領代理人ティモシー・ピカリング (Timothy Pickering) が、先住民側はセネカ (Seneca) 族チーフ、レッド・ジャケット (Red Jacket) らが条約に署名した。1794 年カナンデーグア条約によって、セネカは先の条約 (1784 the Treaty of Fort Stanwix) によって剥奪された土地のうち、約 100 万エーカーを取り戻した。イロコイ連合がイギリスから地権を認められていた領域は、現在のインディアナ州、ミシガン州、オハイオ州、ペンシルベニア州、ニューヨーク州にまたがる広大な領域であったが、セネカ族が取り戻すことができたのはニューヨーク州西部の一部であった (Hill 2014)。

¹⁵ スペインのみに与えられていたモスコギーとの排他的貿易権利が、合衆国との新たな条約締結によって制限されることは、事前にモスコギー側に知らされていなかった。

¹⁶ “the Pickering Treaty,” “the Calico Treaty” と呼ばれる。

1794年カナンデューグア条約は合衆国憲法の下で批准された2番目の条約であり、現在も効力をもつ。実際、条約に基づく報酬としてイロコイ連合は毎年、更紗の布を連邦政府から受け取っている。これまでイロコイには、布の代わりに現金を支給する案も提示されたが、部族は条約が今日も効力をもつことを示すため、条約が約束する布の支給にこだわっている。今日も先住民連合は、毎年秋になるとニューヨーク州カナンデューグアにある「条約の岩 (Treaty Rock)」に集い、条約を読み上げて条約締結記念日を祝っている。カナンデューグア条約は約束された条項が、実際に履行されている数少ないケースである。

1851年ホースクリーク条約 (1851 the Horse Creek Treaty)¹⁷には、ヤンクトン・スー (Yankton Sioux)、ティトン・スー (Teton Sioux)、シャイアン (Cheyenne)、アラパホ (Arapaho)、クロウ (Crow)、アシニボニ (Assiniboine)、ショショーニ (Shoshone)、マンダン (Mandan)、ヒダッサ、アリカラ (Arikara) など、多くの平原部族が関わった。政府の命を受けて各部族に条約交渉への参与を促したのは、イエズス会宣教師ピエール・ジーン・デ・スミット (Pierre-Jean De Smit) だった。条約締結にあたって部族代表との交渉にあたったのは、インディアン局監督官デイビット D. ミッチェル (David D. Mitchell) と管轄領域のインディアン事務官トーマス・フィッツパトリック (Thomas Fitzpatrick) だった。ホースクリークには1万人以上の先住民が集い、キャンプ地は1850年代当時のテネシー州ナッシュビルにも相応する広さに及んだ。先住民代表らは和平のためにタバコを交わし、ダンスや競馬といった祭事を催して条約締結を盛大に祝った。条約締結に関わったデ・スミット神父は、ホースクリークで1200余りの先住民に洗礼を施したという。合衆国と平原先住民、そして敵対する部族間の和平を約束するホースクリーク条約は、合衆国政府に街道や砦を建設する権利をもたらした。先住民側には境界を定めた領土と、毎年5万ドルの補償金を50年間に亘って受け取る権利が約束された。交渉にあたったインディアン局監督官ミッチェルは領土境界についての明言を避け、代わりに境界は先住民部族の移動や狩りを妨げるものではないと曖昧な説明をした。補償金については、議会で50年という期間が長すぎるという意見が出、10年に短縮された。この変更について各部族から新たに承認を得るのに時間がかかり、結局、条約は批准されないままとなった。(Demallie 2014)。

数多くの先住民集団が和平を祝した1851年ホースクリーク条約は、合衆国にとって西部開拓のための布石であった。合衆国は1803年ルイジアナ買収 (Louisiana Purchase) で中西部を、イギリスとの1818年条約 (the Treaty of 1818) で北西部を、1848年米墨戦争 (Mexican-American War) に勝利してカリフォルニア、ネバダ、アリゾナ、ユタを併合していた。条約締結の前年にはカリフォルニアが31番目の州として併合されており、西部へ向かう移民の数が増大することは明らかだった。合衆国政府は、東部と西部をつなぐ鉄道の建設を念頭に入れてホースクリーク条約の締結に臨んでいた。その後、合衆国政府は激しさを増す入植者と先住民の衝突を解消すべく、1868年フォートララミー条約 (1868 the Treaty of Fort Laramie) をスー族と結んで広大な部族保留地を約束したが、1874年にブラックヒルズで金が発見されると一帯の土地を収用した。スー、シャイアン、アラパホなどの平原部族は生活圏を西部開拓から守るため、モンタナとオレゴンを結ぶボーズマン街道の建設に抵抗。入植者と先住民の衝突は、政府と先住民連合とのインディアン戦争へと発展

¹⁷ “1851 the Treaty of Fort Laramie”としても知られる。

していった。1851年ホースクリーク条約は先住民にとって、その後の合衆国との武力衝突、土地収用、強制移住へのプレリュードとなる条約であった。

5-3. 土地収用と強制移住

1851年ホースクリーク条約に続く展示では、合衆国と先住民の西部開拓に対する解釈の違いを象徴的に示す2つイメージが示されている。一つはジョン・ガスト (John Gust) の絵画「アメリカの進歩 (American Progress)」であり、もう一つはバッファローのなめし皮に描かれた「リトルビックホーンの戦い (the Battle of Little Bighorn)」である。ガストの「アメリカの進歩」は西部開拓を「明白な運命 (Manifest Destiny)」¹⁸として描いている。画面中央には書籍と電線を抱いて中空を飛ぶ女神が描かれ、その背景には西部へと向かうワゴンとそれに追い立てられるように移動する先住民、耕作に励む入植者、大陸横断鉄道などが描かれている。合衆国にとっての領土拡大は、先住民にとって生活圏喪失の危機であった。ノーザン・シャイアン (Northern Cheyenne) がバッファローのなめし皮に描いた「リトルビックホーンの戦い」は、1876年にシャイアン、アラパホ、スーからなる平原先住民連合がジョージ・A・カスター (George Armstrong Custer) 大佐率いる第7騎兵隊を全滅させた戦いである。カスター率いる騎兵隊のリトルビックホーンでの敗北は独立100周年に沸くワシントン震撼させ、以降、合衆国の平原部族への武力制圧はより本格的なものとなった。

このパネルの後には、強制移住を説明するセクションがあり、「涙の旅路」を説明する映像が流されている。先住民の多くが強制移住を経験し、彼らはその経験を「涙の旅路」と表現した。多くの先住民が移動途上で落命した1838年チェロキー族の強制移住はよく知られている。ジャクソン大統領による1830年インディアン移住法 (1830 Indian Removal Act) は、チェロキー、ムスコギー、セミノール (Seminole)、チカソー (Chickasaw)、チャクトー (Choctaw)、ポンカ (Ponca)、ホチャンク (Ho-Chunk) といった先住民部族を、ミシシッピ川以西へ移動させ、彼らの土地をヨーロッパからの入植者に明け渡そうするものだった。強制移住の真の目的は先住民の移動ではなく、撲滅だった。実際、随行した兵士による先住民の殺害も起きており、多くの者が飢え、弱り、病に陥って落命した。展示では「強制移住。どう対応する? (Removal. What would you do?)」と題されたインターアクティブ・パネルが設置されており、合衆国政府の強制移住に対する先住民ネイションの対応が一応ではなかったことを説明している。パネルでは条約署名を拒み土地に留まり続けたポタワミ (Potawatomi)、交渉しつつも戦う意志をもっていたセミノール、合衆国から逃れたキックプー (Kickapoo)、土地に留まり周囲に溶け込もうとしたショショーニ (Shawnee) など、強制移住に対して異なる対応をとった6つのケースが紹介されている。

5-4. 土地収用と先住民の抵抗

「悪行、悪文書」のセクションは、強制移動政策の始まりから1871年の条約締結終了までに焦点を当て、3つの条約を扱っている。和平のために条約締結を行う時代は終わり、条

¹⁸ 西部開拓は合衆国の天命であるという考えは、ジョン・オサリバン (John O'Sullivan) が1845年に提唱。

約締結は先住民の土地収用と殲滅を目的とするものとなっていた。

「1838年ポタワトミの死の旅路 (1838 Potawatomi Trail of Death)」と題された冒頭のセクションでは、条約締結を重ねる中で土地を奪われていったポタワトミの歴史が扱われている。統一された政治システムをもたなかったポタワトミはそれぞれのチーフの下、集団 (band) ごとに合衆国と条約を結んでいた。締結した条約は 1789 年フォートハーマー (1789 the Treaty of Fort Harmar) をはじめ 40 近くに上り、ポタワトミとの条約と呼ばれるものだけでも 20 近く存在する。1830 年インディアン移住法以降、土地収用を進めるために合衆国政府はポタワトミと頻繁な条約締結を行った。

ポタワトミは合衆国と 1832 年に 3 条約、1834 年に 5 条約、1836 年には 9 条約を結んでいる。こうした頻繁な条約締結は、合衆国が先住民に一旦は土地権利を約束しておきながら、土地収用を目的とする新たな条約を次々と強要したためである。補償金を提示し、ミシシッピ川以西への移動を求める政府に対し、ポタワトミは土地を手放す代わりに個人や集団単位で居住する土地を維持しようとした。この過程でインディアナにあった最後のまとまった土地も、1832 年の条約で明け渡すことになった。この条約で認められた 120 の小さな保留地も、1834 年、1836 年の条約によって奪われた。

土地明け渡しを拒んだポタワトミの首長のひとりメノミニー (Menominee) は、ワシントンに向いて陸軍省長官ルイス・キャス (Lewis Cass) に直訴したが、1838 年政府から遣わされたエブル・C・ペッパー (Abel C. Pepper) によって 850 名余りの彼の団は勾留され、660 マイル離れたカンサスへと強制移動させられた。途上、一団はチフス感染に襲われたが兵士たちは移動を強要した。多くの死をもたらしたこの移動は「死の旅路」と呼ばれた。一方、巧みな交渉によって強制移動を免れたポタワトミ集団もあった。首長ポカゴン (Pokagon) 率いる一団は、ミシガンに留まる権利を条約で取り付け、条約が約束した補償金で土地を購入した (Fletcher 2014)。現在、7 つのポタワトミ集団の居住地は、カンサス州、ミシガン州、インディアナ州、オクラホマ州、ウィスコンシン州、カナダに点在している。

条約締結は先住民に益よりも害をもたらすものだったが、条約の不在はそれよりも重篤な状況を先住民にもたらした。「1851 年カリフォルニア非批准条約 (1851 California Unratified Treaties)」のセクションは、1851 年から 1852 年間の 11 ヶ月の間に、合衆国が 134 のカリフォルニア先住民集団と取り結んだ 18 の条約の存在が、長年に亘って隠し続けられた事実を扱っている。

米墨戦争のさなか、1846 年に合衆国軍隊はカリフォルニアを制圧。軍は速やかに先住民の移動、選挙権、法廷での証言の機会を制限した。1848 年にカリフォルニアで金鉱が発見されると一攫千金を狙う者たちが各地から集まり、カリフォルニア先住民の生活と生命を脅かし、反インディアン感情を募らせた入植者によって多くのカリフォルニア先住民が殺害された。これに対し、合衆国は条約締結によって先住民を保留地に囲い込み暴力から守ろうとした。実際、1851 年から 1852 年に締結された 18 の条約は、先住民に保留地、もしくはランチェリアと呼ばれる居留地を約束していた。しかし、カリフォルニアの非先住民は土地が先住民に与えられることに強く反発。カリフォルニア選出の上院議員が意図的に議会での条約批准を怠ったことによって、条約の存在は闇に葬られ、約束された土地は先住民に

渡らなかった。

北カルフォルニアインディアン協会 (the North California Indian Association) による長年の調査によって、1905年にそれまで伏せられていた条約内容が明らかになった。国立公文書館が設立されていなかった当時、公文書のありかを探し出すのは簡単ではなかった。弁護士チャールス・E・ケルセイ (Charles E. Kelsey) は、フィールド調査官として北カルフォルニアインディアン協会のために尽力し、緻密な調査によって北カルフォルニアのほぼ全ての先住民集団の先住地を明らかにした (Miller 2013)。1928年、カリフォルニア先住民は反故にされた条約の補償を求めて訴訟を起し、勝訴して 5,025,000 ドルの補償金を獲得。カリフォルニア先住民は条約の存在を明らかにすることで、条約において保証されていた権利を手にした。1987年には、カバゾン& モロンゴ・バンド (Cabazon and Morongo bands of Mission Indian) が、州の司法が及ばない保留地でのカジノ経営の権利を求めて、最高裁で勝訴。カルフォルニアに合衆国初のインディアンカジノが誕生し、その後、他の部族も保留地でのカジノ経営に乗り出すことになった。

「1868年ナバホ条約 (1868 Navajo Treaty)」¹⁹は、条約締結によって先住民が由来の土地を取り戻した稀なケースである。今日アメリカ南西部に合衆国最大の先住民保留地をもつナバホ族 (Navajo) は複数の条約を合衆国と結んだが、1868年の条約は1864年の強制移住の終了、及び移住前の土地での自治権を約束するものだった。

1848年、米墨戦争に勝利して米国が結んだグアダルルーペ・イダルゴ条約 (1848 the Treaty of Guadalupe Hidalgo) によって、ナバホの生活圏は合衆国領として併合されることになった。治安維持を目的としたナバホとの条約交渉が、遅々として進まないことに業を煮やした軍司令官ジェームス・H・カールトン (James Henry Carlton) は、1863年4月にナバホにニューメキシコ準州ボスケ・レドンド (Bosque Redondo) への移動を命じた。1863年から1866年の間に、約11,500名が400マイルの距離を移動したこの強制移動は、「1864年のロングウォーク (Long Walk)」と呼ばれる。強制移動を命じたカールトンは、ボスケ・レドンドにおいてナバホを農業従事者とするを目論んだが、やせた不毛の地は農業には不向きだった。育った作物は洪水や害虫の被害を受け、強制収容先でナバホの人々は飢えと病に苦しんだ。ナバホを窮状に追いこんだ強制移動先での同化プログラムは、軍にとっても嵩む費用が問題となっていった。こうした状況に終止符を打つべく、ナバホを再度移動させる案が持ち上がり、当初インディアン・テリトリー (現オクラホマ州) に移動させる案も出たが、ナバホはこれを拒否。最終的に、ナバホが移動前に居住していた南西部に保留地を設けることが条約で約束された。

1868年の「故郷への長旅 (Long Walk Home)」を経て、設立された保留地にたどり着いたナバホであったが保留地内に留まることはなかった。1868年ナバホ条約第2項が定める保留地境界内には羊や馬の放牧に適した地が少なかったため、保留地境界外で生活するナバホは多かった。1868年の条約が約束した土地は僅かであったが、1905年までの間に数々の大統領令によってナバホ保留地は拡大していった。現在のナバホ保留地の土地面積は、アリゾナ州、ユタ州、ニューメキシコ州にまたがる17,544,500エーカーに及ぶ。今日、条約締結がされた6月1日は、合衆国がナバホへの法的・道義的責務を約束した「条約の日」と

¹⁹ “the Treaty of Bosque Redondo,” “treaty of Fort Sumner”とも呼ばれる。

して、部族の記念日となっている (Denetdale 2014)。

強制移動先ボスケ・レドンドを出立した 8,570 名のうち、故郷に戻ることができたのは 7,300 名だった。1830 年のインディアン移住法以降、合衆国が先住民と結んだ条約は土地を奪うだけでなく、多くの人命を奪った。保留地へと囲い込まれた先住民は、この後、本格的な同化政策に晒されることになる。

5-5. 同化政策から自治・自決へ

1871 年、合衆国は先住民との条約締結を終了。以降、合衆国の対先住民政策は同化を軸としたものとなる。「文明化：先住民ネイションへの攻撃」と題されたセクションでは、同化政策下での寄宿学校での教育、政府からの配給に頼る保留地での生活が扱われ、先住民の自由が剥奪されていった過程が解説されている。同化政策下、保留地及び部族の解体も進んだ。先住民世帯主に 160 エーカーの土地を与え、残りの土地を「余剰地」として収用した 1887 年一般土地割当法 (the General Allotment Act of 1887)²⁰によって、条約が約束していた先住民土地 9000 万エーカーが非先住民の手に渡った。土地割当法はまた、保留地の土地所有状況を複雑なものにした。展示では土地割当法によって、保留地が非先住民所有と先住民所有の土地が複雑に入り混じるチェックボード状になっていることを、モンタナ州クロウ保留地を例として示している。

続く最終セクション「偉大な国は約束を守る」は、「私たちはあきらめない (We Never Give Up)」と題されたパネルで始まる。ここでは 20 世紀末以降、先住民ネイションが条約を政治ツールとして用いて合衆国における権利を主張し、自治・自決 (self-governance/self-determination)²¹のための活動を続けてきた歴史が扱われている。

「終結：転換点 (Termination: Turning Point)」では 1940 年代から 60 年代にかけて、連邦政府が条約にもとづく先住民への歴史的責務の終結を図ったことが解説されている。この政府方針によって部族解体は深刻なスピードで進み、1953 年から 64 年の間にオレゴン州西部で 57、カリフォルニア州で 41 の先住民部族・集団が連邦認定を取り消された。こうした「連邦管理終結」に対して、1960 年代、若い先住民活動家がレッドパワー・ムーブメント (Red Power Movement) と呼ばれる抵抗運動を展開した。パネルでは著名な作家で、全国アメリカインディアン議会の常務理事も務めたラコタ・スーのヴァイン・デロリア Jr. (Vine Deloria Jr.)らの先住民活動家の写真や、1969 年アルカトラス島占拠事件 (Occupation of Alcatraz)²²といった 1960 年代の先住民活動家による抵抗活動が紹介され、当時の先住民運動の高まりを伝えている。

「1945 年から現在：サーモン戦争 (1945–Today: the Salmon Wars)」のセクションは、北西部ワシントン州における先住民の漁業権をめぐる係争を扱い、先住民の条約権利が今日も有効であることが法廷で明らかにされたことを伝えている。こうした一連の先住民の

²⁰ ドーズ法 (Dawes Act) とも呼ばれる。

²¹ 「自治」は州政府の管轄下に置かれない、保留地をベースとした部族政府による自治を指す。「自決」は、どのように合衆国のシステムを取り入れるか、どの程度同化を受け入れるのかは先住民が決定権をもつ、という考えを示す。

²² 1969 年 11 月 20 日から 1971 年 6 月 11 日までの間、先住民活動家が島を占拠して政府に対する抗議活動を行った。

抵抗運動が功を奏し、1970年、ニクソン大統領（Richard Nixon）によって連邦管理終結政策の終了が告げられた。以降は、先住民の自治・自決が連邦政策の軸となる。

1970年代から1990年代にかけて、先住民にとって重要な法案が次々と制定された。「変化するワシントン（Changing Washington）」のセクションは、1975年インディアン自決・教育援助法（Indian Self-Determination and Education Assistance Act）、1978年インディアン児童福祉法（Indian Child Welfare Act）、1978年アメリカインディアン宗教自由法（American Indian Religious Freedom Act）、1988年インディアン賭博規制法（Indian Gaming Regulatory Act）、1990年アメリカ先住民墓地保護及び返還法を紹介している。

Nation to Nation 展は、先住民がその建設に反対するダコタ・アクセス・パイプライン（Dakota Access Pipeline）に言及して終わる。「条約権利の現在（Treaty Rights Today）」、「試練は続く（The Struggle Continue）」と題されたパネルは、1851年ホースクリーク条約、1868年フォートラミー条約においてスー族の土地として定められた地域での石油パイプライン建設計画は、先住民の条約権利に深く関わる問題であると告げる。

「条約」は過去のものではなく、その影響は今日の先住民、そして先住民以外の合衆国市民にも及んでいる。先住民は20世紀末、主権集団としての権利の復興の一部を果たしたが、ウァムパムベルトが描く先住民と合衆国の2つの世界の共存はまだ遠く、先住民にとっての試練は続くことを伝えて展示は結ばれている。

6. NMAIにおける協働の進化

6-1. Nation to Nation 展における協働²³

条約をテーマとした企画展示案の検討は、2004年のNMAI開館以前から、ハージョをはじめとする先住民専門家たちが始めていた。2005年にはプロジェクトチームが発足し、国立公文書館における条約原本の収蔵状況の確認調査が始まった。しかし2008年に初代館長ウエストが退官し、ゴヴァーが次期館長となるとプロジェクトは一時保留となった。再びプロジェクトが始動したのは2011年で、この時点から企画に関わる収蔵品の確認調査が始まった。NMAIスタッフは調査段階から先住民部族との協議を開始し、条約に関する部族側のストーリーを収集すべくインタビューを開始した。

2012年には調査に基づいた企画アウトラインが完成。館長及びハージョらの監修の下、展示方針が検討された。異なる理解、異なる視点をもつ来館者を想定すること、多角的に事案のもつ複雑さを捉えること、先住民と合衆国の両サイドの見解をバランス感覚をもって伝えることが、具体的なキュレーションを考えていく上で重視されることになった。当初の計画では多くの要素が盛り込まれていたが、来館者の利便性を考えて内容を整理し、かなりの部分が削除された。また、モノで溢れた展示とならぬよう、展示品は厳選され、数が抑えられた。こうした企画コンセプトの検討と併せて、フロアデザインや展示デザインの検討も同時に進められた。

²³ 以下、「先住民との協働」における情報は、川浦が行ったNMAIプロジェクト・マネージャー、ジェニファー・ミラー（Jennifer Miller）氏へのインタビュー（2018年3月15日、NMAIにて実施）に基づく。ミラー氏自身も当初からNation to Nation展の企画プランニングに関わった。

NMAI プロジェクト・マネージャー、ジェニファー・ミラー (Jennifer Miller) によればキュレーションには特に注意が払われ、先住民専門家の監修の下、一言一句にわたる編集が何度も繰り返されたという。例えば、先住民部族・集団の「主権」は条約締結によって初めて生じたわけではなく、条約以前から存在していた、という理解の下で記述、解説されるよう徹底された。展示で扱う条約は、先住民と合衆国の関係の変化を的確に表すもので、地政学的な違いも明確なものだった。それ故にそれぞれの条約の政治的背景、問題となった地域の地理的条件、関わった先住民集団の政体のあり様は大きく異なった。

来場者へ向けてそれぞれの条約がもつ複雑な要素をどのようにわかりやすく、かつ多角的に伝えるのかは挑戦であった。結局、展示デザイナーから提案された「土地」、「交渉」、「条約」、「余波」という共通の枠組みを用いて各条約を紹介する案が採用され、展示に統一感と一貫性がもたらされた。結果、来館者は大きな歴史のうねりを意識しながら、それぞれの条約がもつ個別性を理解することができる展示となった。条約締結がもたらした「余波」を扱うセクションには、部族がキュレートするセクションが設けられており、条約締結が今日、先住民にどのような影響を与えているのかが、先住民の視点から語られている。現金ではなく、条約で約束されている布を受け取ることにこだわるイロコイ連合のエピソードなどがこれにあたる。こうしたエピソードは、展示準備段階での部族とのやり取りの中で見出された。

NMAI は 2014 年に Nation to Nation 展をスタートさせると、来館者を対象とした調査を実施し、来館者が企画展示の何に興味を示し、どのセクションに時間を費やしたのかの把握に努めた。企画展示の各セクションには、それぞれインターアクティブな学びを促す装置や、シアター形式の映像セクションが設けられているが、来館者がどこで足を止めてそれらを視聴したのかも調査された。調査の結果、来館者の多くが映像セクションでベンチに腰を掛けて映像を鑑賞している一方、インターアクティブの使用頻度が低いことが判明したという。映像と音声を用いて来館者の参与を促すインターアクティブの制作には、膨大な編集作業が伴い、時間も費用もかかる。プロジェクト・マネージャーのミラーは、今後は制作・編集の段階で試視聴の機会を設け、多くの来館者のアクセスを促すようなインターアクティブを増やしたいと述べる。展示の改訂には、来館者からのフィードバックだけでなく、メディアからの批評も活用された。外部からのコメントを受け、条約に関わる地域を示す地図を追加したり、ショーケースでの収蔵品展示を減らし、モノで圧倒された展示としないよう、修正が重ねられた。

企画に関わる行事も定期的に行われており、展示されている条約に関わった部族代表が NMAI を訪ねて展示原本を閲覧し、部族側のストーリーを語る機会も設けられてきた。2018 年 6 月に条約締結 150 周年を迎えたナバホ条約の原本は、ナバホ保留地にあるナバホネイション・ミュージアムにて展示されることになった。これに先駆けて NMAI を訪ね、手書きの条約に部族の祖先の署名を見たナバホの代表たちは感慨深げであったと、ミラーはインタビューで語っている。

Nation to Nation 展は先住民との協働を得て進化している。展示最終セクションの展示物は、ダコタ・アクセス・パイプライン建設に反対するスタンディングロック・スー族から 2016 年に譲られた「マイルマーカー・ポスト (Mile Marker Post)」(写真 5) である。ダ



写真5 マイルマーカー・ポスト

コタ・アクセス・パイプラインは、ノースダコタ州でシェールオイルを採取し、サウスダコタ州、アイオワ州を經由してイリノイ州へ運ぶ計画である。全長 1,172 マイルのパイプライン建設がもたらす環境破壊や、先住民文化財の破壊が懸念されており、2014 年からスタンディングロック・スー族をはじめとする先住民活動家や、環境保護団体が反対運動を展開している。ポストにはパイプライン建設反対を掲げる先住民とその趣旨に賛同する団体が、反対運動拠点となる現地キャンプ地から、それぞれの部族・団体の本拠地までの距離を示すボードを貼り付け、グローバルな団結を示している。

Nation to Nation 展は「2つのラインをもつウァムパムベルト」で始まり、「マイルマーカー・ポスト」で締めくくられる。先住民の耐えざる抵抗の象徴ともいえる「マイルマーカー・ポスト」の提供は、条約締結の歴史を通して先住民の主権を訴える Nation to Nation 展が、今日を生きる先住民の賛同を得た証であるといえよう。

6-2. 協働が醸成する文脈

企画・展示をめぐる博物館と先住民との協働のかたちは一様ではない。企画・運営の知識をもつ博物館スタッフのサポートの下、先住民スタッフがイニシアティブをとり、テーマ設定、資料収集、展示品の選定を行うケースもあれば、博物館側が企画趣旨を定めた後、展示のあり方やキュレーションについて先住民側に意見を求めるといったケースもある。NMAI Act は NMAI が比類なき可能性をもつ展示、調査機関となること、合衆国市民に先住民の文化遺産、歴史、現代文化を伝えること、先住民の人々に部族の文化遺産を取り扱う学芸員となるために必要な専門知識や経験を積む機会を与えることを求めている。先住民との協働が設立趣旨に深く関わる NMAI においては、上述の様な協働はもとより、それとは異なる

るかたちでの協働の可能性が拓かれている。

NMAI はアメリカ先住民に特化した国立博物館であり、こうした組織での先住民との協働を考えるにあたっては、博物館組織内での協働、博物館と先住民部族・集団との協働、博物館と一般来館者との協働という、3点について考える必要があるだろう。開館10周年企画 Nation to Nation 展は、この3つのレベルの協働が連動した成功例といえるだろう。

第一に博物館組織内での協働という点では、Nation to Nation 展の企画趣旨が長い時間をかけて、博物館メンバーの中で議論されたことが挙げられる。NMAI の創設に深く関わり、創設時には先住民理事が務めたハージョを中心に、先住民専門家が検討を重ねて企画草案を練った。館長の交代で一時的な計画中断があったものの、博物館スタッフは企画趣旨に賛同し、国立公文書館との連携を図るなど、これまでにない新たな試みを実施された。開館時の展示が、ヘイ財団から受け継いだ収蔵品をどのように見せるのかに腐心したものであったことを考えると、Nation to Nation 展は NMAI の重要なミッションである調査機関としての役割や、先住民の歴史を伝えるための企画実施が、より前面に出たものとなっている。

第二点の先住民部族・集団との協働について言うならば、NMAI が設立以来続けてきた先住民とのやり取りの積み重ねが、Nation to Nation 展実施のために必要な協働を可能にしたと考えられる。開館展示を準備する段階ではプロトコールに従って館長がまず部族代表にコンタクトを取り、その後、担当学芸員が直接関係する個人にコンタクトをとる方法がとられた。当初、こうしたフォーマルなやり方に対する先住民コミュニティの反応は、疑心暗鬼なものであったという。今日においても、先住民と博物館の関係は完全に良好なものであるとは言えない。それでも NMAI Act や NAGPRA によって、先住民は収蔵品が由来のものであるかどうかを確認し、返還要求を行う機会を得た。併せて NMAI の開館によって、先住民の文化と歴史が広く市民権を得たことは、先住民と博物館の関係を大きく変えた。NMAI は先住民部族・集団と慎重な協議を重ねることや、専門知識を振りかざすのではなく彼らから学ぶ姿勢をもつことの重要性を理解した。実際、Nation to Nation 展では、企画の早い段階から先住民コミュニティとの協議が図られている。展示内容のみならず、展示におけるキュレーションの慎重な編集・校正は、先住民部族との緊密な連携なしには実現しなかった。また、そうした協同作業なしには、先住民コミュニティが納得する展示とはならなかったであろう。

第三のポイントとなる博物館と一般来館者との協働には、先に述べた2点—博物館側の協働に基づく意思決定と、博物館と先住民部族・集団の協働—が深く関わっている。開館当初の展示について寄せられたメディアや先住民コミュニティからの批判は、NMAI 側に展示における「歴史の不在」が大きな問題であることを強く認識させた。キュレーションを最小限に留め、解釈は見る者に任せるという当初のスタンスは、別な見方をすれば、博物館が来館者に積極的な理解の機会を与えないということになる。合衆国市民に先住民の文化遺産、歴史、現代文化を伝えることをミッションとする NMAI であれば、来館者に何をどのように伝えるのか、という点は曖昧にできない要素である。来館者に何を伝える展示とすることを決定するにあたっては、博物館が全体として企画趣旨・理念を共有し、それを先住民コミュニティの見解とすり合わせる必要がある。Nation to Nation 展では来館者の興味・関心のあり様が強く意識されており、会期中に来場者調査を行うことでジェネラルパブリ

ックの受け止めが確認されている。こうした作業を通して、博物館と先住民の協働の成果が図られ、また展示内容の改訂も重ねられた。

こうした重層的な協働によって、先住民と合衆国の双方の「歴史」を語る文脈が醸成され、Nation to Nation 展は先住民と合衆国の「2つの異なる世界」を包括的に扱うものとなった。展示を貫く「2つのラインをもつウァムパムベルト」のメタファーは、先住民と合衆国の世界観の違いを示しながら、共存の可能性を示唆する展示を可能にしている。いずれの価値観にも支配的な声を与えない、この点が Nation to Nation 展のユニークな成果であるといえる。

部族博物館は部族の文化と歴史を扱うことで記憶継承の装置として働くが、必ずしも合衆国の歴史をスコープに捉えない。州や郡の博物館は地域の歴史の一部として、先住民の来歴を扱いがちである。こうしたなか、国立博物館である NMAI が合衆国における先住民の「主権」を正面から扱ったことは意義深い。Nation to Nation 展は、先住民の来歴を合衆国史における悲劇の「エピソード」として語るのではなく、主権を有するネイションの「試練」として語っている。

7. 終わりに

「条約」を扱う Nation to Nation 展は、今日部族 (tribe) と定義される先住民集団は主権国 (nation) であるという明確なメッセージを発している。「Nation to Nation」というタイトルは先住民ネイションが合衆国と対等な立場にあることを明示しており、連邦政府と先住民との政治的・歴史的関わりが他のどのエスニック集団とも異なることを示している。

Nation to Nation 展の底辺には、破られた条約に対する先住民の強い思いがある。1940年代から60年代、合衆国は連邦管理終結を宣言して先住民との信託関係を解消しようとした。これは先住民を主権集団として認めて条約締結をした歴史的事実、そして条約が約束する先住民の権利を否定するものだった。1960年代には部族解体、保留地解体を進める連邦管理終結政策に対抗して、先住民運動レッドパワー・ムーブメントが台頭。一方的な「同化」ではなく、先住民が自らの在り方を決定する「自決」が希求された。先住民アクティヴィズムの起点は、1944年の全国アメリカインディアン議会の結成にまで遡る。

Nation to Nation 展の企画に深く関わったハージョは、全国アメリカインディアン議会議長として遺骨返還問題にも関わった。条約締結の時代から今日までをひとつつながりの物語としてつなぐ Nation to Nation 展は、先住民固有の権利を求めたアクティヴィズムの一つの収束点として見ることもできよう。

前に進むために、「過去」は「現在」の理解の助けとなるように語られなければならない。協働の蓄積の上に成立した Nation to Nation 展は、先住民ネイションが合衆国と並走する主権集団として、これからも存続していくための語りを提供している。

*本稿は平成30年7月14日開催、南山大学人類学研究所公開シンポジウム「博物館活動におけるソースコミュニティとの協働の可能性と課題」における発表を大幅に加筆したも

のである。本研究は平成29年度及び30年度科学研究費助成事業(基盤研究C25370880)、2017年度及び2018年度パツへ研究奨励金I-A-2の助成を受けた研究成果の一部である。

参考文献

Archuleta, Elizabeth

- 2008 “Gym Shoes, Maps, and Passports, Oh My!: Creating Community or Creating Chaos at the National Museum of the American Indian,” In Lonetree, A. & Cobb, A. J. (eds.), *The National Museum of the American Indian: Critical Conversation*, pp. 181-207, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Demallie, Raymond J.

- 2014 “The Great Treaty Council at Horse Creek,” In Harjo, S. S. (ed.), *Nation to Nation Treaties between the United States & American Indian Nations*, pp. 89-111, Washington DC: Smithsonian Books.

Denetdale, Jennifer Nez

- 2014 “Naal Tsoos Sani: the Navajo Treaty of 1868, Nation Building and Self-Determination,” In Harjo, S. S. (ed.), *Nation to Nation, Treaties between the United States & American Indian Nations*, pp. 117-131, Washington D C: Smithsonian Books.

Fine-Dare, Kathleen S.

- 2002 *Grave Injustice: the American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Fletcher, Matthew L. M.

- 2014 “Avoiding Removal; the Pokagon Band of Potawatomi Indians,” In Harjo, S. S. (ed.), *Nation to Nation Treaties between the United States & American Indian Nations*, pp. 86-87, Washington DC: Smithsonian Books.

Harjo, Suzan Shown

- 2011 “It Began with a Vision in a Sacred Place,” In National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution, *Past, Present, and Future: Challenges of the National Museum of the American Indian*, pp. 25-51, Washington D.C.: The National Museum of the American Indian Smithsonian Institution.

Hill Sr., Richard W.

- 2014 “Linking Arms and Brightening the Chain: Building Relations through Treaties,” In Harjo, S. S. (ed.), *Nation to Nation Treaties between the United States & American Indian Nations*, pp. 37-58, Washington DC: Smithsonian Books.

Lenz, Mary Jane

- 2004 "George Gustav Heye: the Museum of the American Indian," In National Museum of American Indian, Smithsonian Institution, *Spirit of a Native Place: Building the National Museum of the American Indian*, pp. 87-115, Washington D.C.: National Geographic Society in Association with the National Museum of the American Indian.
- Lonetree, Amy
 2012 *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museums*, Chapel Hill, NC: the University of North Carolina Press.
- Mckeown, C. Timothy
 2012 *The Smaller Scope of Conscience: the Struggle for National Repatriation Legislation 1986-1990*, AZ: the University of Arizona Press.
- Miller, Larisa K
 2013 "The Secret Treaties with California's Indians," *Prologue* (Fall-Winter): 38-45.
- Nuttall, Arwen
 2014 "William Penn's Treaty and the Shackmaxon Elm Tree," In Harjo, S. S. (ed.), *Nation to Nation Treaties between the United States & American Indian Nations*, pp. 61-64, Washington DC: Smithsonian Books.
- Rosoff, Nancy B
 2003 "Integrating Native Views into Museum Procedures: Hope and Practice at the National Museum of the American Indian," In Peers L. & Brown A. K. (eds.), *Museum and Source Communities, a Routledge Reader*, pp. 72-79. NY: Routledge.
- Smith, Paul Chaat
 2008 "Critical Reflections on the Our Peoples Exhibit: A Curator's Perspective," In Lonetree, A. & Cobb, A. J. (eds.), *The National Museum of the American Indian: Critical Conversation*, pp. 131-143, Lincoln, NE & London: University of Nebraska Press.

Keywords

Native Americans, the National Museum of the American Indian, Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), Treaties

民族表象と経営 ——中国ミャオ族／モン「文化伝承保護館」の取り組みから——

宮脇 千絵

キーワード

民族文化、表象、経営、ミャオ族／モン、雲南省

1. はじめに

中国雲南省文山チワン族ミャオ族自治州硯山県のX村に、「ミャオ族文化伝承保護館」と称する施設が2015年12月に開館した。立派な四合院様式でつくられた館には、ミャオ族の伝統文化を紹介する展示室、多目的な学習室、レストランなどが備えられており、ミャオ族の伝統を紹介し、継承するための取り組みがなされている。注目すべきは、この館が個人で経営されている点である。あるミャオ族男性が、失われつつあるミャオ族文化を守っていききたいという思いを抱き、私財を投じて館を建設したのである。

国家行政が地域社会の隅々にまで浸透している中国において、このような動きは、従来のトップダウンによる国家政策とは異なる、民間からのボトムアップの動態ととらえることができよう。それでは、このような民間の施設はいかに経営されているのだろうか。

本稿では、この館を、地元のミャオ族によってミャオ族文化を伝える目的で設立されたという意味で、自民族表象の場としてとらえる。そして、その設立の経緯や活動内容を追いながら、何が館の経営を可能にしているのかを考察する。それは2000年代以降、中国において加熱する博物館のリニューアルや、無形文化遺産登録などの動きが、ローカルな地あるいは少数民族の文化表象にいかなる影響を与えているのかを明らかにすることにもつながる。

2. 自文化を表象すること、その経営

世界各地で、人類学・民族学博物館が脱植民地主義化、脱中心化を図り始めている。その背景には、これまで没交渉であった展示をする側とされる側が接触可能となり、両者間に存在するローカル／グローバル、周辺／中央、マイノリティ／マジョリティといった権力構造が問われ始めていることが指摘される。このような動きの契機となったのは、1993年の「世界の先住民の国際年」に際してオーストラリアでまとめられた、博物館と先住民族のあいだの関係についてのガイドライン「かつての所蔵品と新たな義務—アボリジナルおよびトレス諸島諸民族とオーストラリアの博物館の関係についての指針」だとされる(吉田 2013: 191)。このガイドラインはオーストラリアのみならず北米や、広く世界の博物館にも影響を与えている。

この動きのなかで現れ始めているのが、トライブ博物館やローカル博物館などと呼ばれる、これまで展示される側だった人々による自民族・自文化の表象、展示活動の場の創設である。例えば北米では、ポトラッチの回復や宝器の返還などを求める動きに伴い、その受け皿としてのトライブ博物館が設立されている(クリフォード 2002)。オーストラリアでは、アボリジニの絵画がアートとして国際的な評価を受ける過程で、アボリジニのローカル博物館が建設されている(Kubota 2007)。ザンビアでも、1990年代以降、民族単位で、それぞれの民族の文化の展示を目的とした博物館が競い合って建設されている(吉田 2013: 203)。このような動きは、従来の大きな博物館の価値観や評価軸によって、文化の伝統性や真正性が探究、表象されてきたのに対する意義申し立てでもある。

世界規模で展開される自文化・自民族の継承と表象の装置としての博物館建設の動きは、これまでの一方的な権力の装置であった主流の博物館のあり方を揺り動かすものとなる。そして、今後ますます双方向・多方向の接触と創造の場、フォーラムとしての性格を帯びることが期待される(吉田 2013: 206)。このような視点に立てば、本稿が事例として取り上げる「ミャオ族文化伝承保護館」も、自民族の展示、表象といった点からトライブ博物館の性格を備える施設としてとらえることができよう。

しかし、これらトライブ博物館の動きに着目する研究は、往々にしてその文化や民族がいかに表象されているのか、また主流な博物館との関わりや齟齬などを論点としている。それは、クリフォードが挙げるトライブ博物館による4つの問題設定からも示される。その問題設定の一つ目は、対抗的なスタンスや排除されてきた経験、植民地的過去、現代の闘争を展示に反映する点、二つ目は芸術／文化の区別を問題としない点、三つ目は大文字の歴史が、コミュニティやローカルな歴史によって批判さえる点、四つ目には必ずしも遺産化を望んでいない点である(クリフォード 2002: 146)。

だが、クリフォードの想定するトライブ博物館は、宗主国と植民地の関係性を前提としており、それ以外の関係性にあるトライブ博物館がいかに存在しているのかについては、さらなる考察の余地があろう。本稿では、「ミャオ族文化伝承保護館」を事例として取り上げることで、宗主国と植民地、大文字の歴史とローカルな歴史といった牢固たる二項対立的概念とは異なる位相におけるトライブ博物館の在り方を提示することを試みる。

同時に、トライブ博物館に関する議論は、表象の問題に焦点を当てるがゆえに、それがいかに経営されているのかという点を看過する傾向にあることも指摘できる。ミュージアム・マネージメントは、主に博物館学において論じられるが、そこでは、制度や法によって博物館とみなされる施設を対象とする前提があるため、トライブ博物館のような取り組みが議論の俎上にあがることはないのである(cf. 日本ミュージアム・マネージメント学会事典編集委員会(編) 2015)。

しかしながら、国家行政が地域社会の隅々にまで浸透している中国において、民間の施設がいかに設立され運営されているのかを明らかにすることは、従来のトップダウンによる国家政策に基づく中国社会の理解ではなく、1980年代以降の改革開放政策やグローバル化にともなっていかにボトムアップの形で社会が構築されているのかへの理解を促すことに繋がる。同時に、1980年代以降、観光開発や文化遺産化の動向のなかで再評価されてきた少数民族の文化が、トライブ博物館で紹介されることを通じて、自文化表象としていかに展開、表象されているのかも明らかにすることができる。

1949年に中華人民共和国が成立して以降、中国において博物館事業は、文化部文物局の管轄となった。1957年には全国に、建国時の3倍である72の博物館施設ができた。その後、文化大革命での混乱を経て、1980年代から国家文物局によって改めて博物館事業が開かれていく(呂 2004: 6-7)。現在は、国家級、省・市級、それ以下の小規模なもの、つまり国立・公立の博物館がおよそ700以上あるとされる(呂 2004: 7)。また、一部国立・公立とも重なるが、企業が運営する企業博物館もある(晨 2003)。

一方で、「民間博物館」や「私人博物館」と称される施設も存在する。1990年代ごろから設立されはじめ、正確な統計はないものの、2000年代初期には全国に300以上存在するとされる(李 2005: 1)。そこには民間企業、個人企業、株式制、政府の助成を受けての民間運営、家庭内収蔵館といった経営体制がみられる(李 2005: 5)。このような「私人博物館」に対しては、国家による管理法が敷かれておらず、各地域の状況に合わせて個別に管理条例が制定されているのみである(李 2005: 6)。

このような中国における「私人博物館」研究においては、人員や管理能力の欠如、運営資金の不安定さ、コレクションの質や数の問題、法や制度遵守に関する問題などが指摘されるばかりで(李 2005: 20-24)、その実態に迫ることが難しい。

そこで本稿では、トライブ博物館に相当する個人経営の施設を、経営の観点から考察する。具体的には、中国雲南省文山にある「ミャオ族文化伝承保護館」での取り組みを事例とし、そこでの自民族表象と館の経営がどのような関係であるのかを明らかにする。

3. ミャオ族／モンとフィールドの概要

本稿で事例として取り上げるのは、中国雲南省文山チワン族ミャオ族自治州(以下、文山州と表記)に居住するモン(*Hmong*)と自称する人々である。モンは、中国においてはミャオ族の一部の自称集団である。

中国における55の少数民族のひとつに数えられるミャオ族は、貴州省から雲南省、湖南省、四川省、広西チワン族自治区の山地に広く居住しており、地域によって言語、生業、習慣などが少しずつ異なる。大きく分けて、湖南省西部から貴州省東部に居住するコー・ションと自称する人々、貴州省全体に分布するムーと自称する人々、そして貴州省西部から雲南省、四川省にかけて広く居住する蒙の三集団あるとされる。本稿が対象とするモンは、ミャオ族の自称集団のうちもっとも人口が多く、居住範囲も広い。

またモンは、国境を跨いで居住しているという特徴を持つ。かつて中国からベトナム、ラオス、タイの山地に移動し、それぞれの国においても山地民や少数民族としてとらえられている。また、ベトナム戦争が終結した1970年代後半以降、ラオスから、アメリカやオーストラリア、フランス等の国にも難民として移住している。モンは、中国においてはミャオ族として認識される一方で、国境を跨いで世界各地に散住している人々でもある。文山州は、中国外のモンにとって精神的な故地であるとみなされており、ここを訪れる中国外のモンも多く、国境を越えたネットワークも形成されている。

文山州に居住するモンは人口約42万人で、漢族約140万人、チワン族の約100万人に次ぐ人口である。彼らはもともと焼畑農業を営み、清代に貴州省から南下してきたとされる。標高の高い山地に居住するため、往々にして水源に恵まれず、乾燥地でも育つトウモロコシ

を主食としている。文山州はベトナムと国境を接する中国の辺境地域でもある。

筆者は、2007年から文山州において調査研究をおこなってきた。本稿における記述は、このような継続的な調査の一部に位置づけられるが、事例として取り上げる「ミャオ族文化伝承保護館」における調査は、2017年9月4日、2018年3月5日、8月16～18日におこなったものである。

なお本稿では、「ミャオ族」と「モン」の両方の表記を使用するが、文脈によって意味を使い分ける。中国国家において規定された少数民族という意味で使用するときには「ミャオ族」を、文山州から東南アジア、欧米各国に居住する人々を指す場合には「モン」を使用する。

4. 館の設立までの過程

まずは本稿が事例として取り上げる「ミャオ族文化伝承保護館」がどのように設立されたのかをみていきたい。

館を設立したのは、モン男性のH氏である。彼は1960年に文山州麻栗坡県の農村に生まれた。4人兄弟の末っ子で、父を早くに亡くしている。そのため「衣食住にも事欠くような生活だった」と言う。文山州委党校を卒業後、20歳から故郷の農村で小学校教師をしていた。1983年に、2歳年下の女性と結婚し、子供が2人いる。

20年くらい前から、国家による援助によって生活水準が緩和するにしたいが、失われつつあるミャオ族文化を残そうという思いが出てきたという。H氏は、その思いを次のように語る。

ミャオ族は中国少数民族のなかでも最も長い歴史を持つ民族であると同時に、苦難を乗り越えてきた民族でもある。自分の故郷はとても貧しいところだった。食べるものもなかったし、山の上だったので小道があるだけの交通も不便なところだった。国家の助けによって、いまはセメントの道路もできた。でも、発展とともに多くのものが失われていっている現実もある。それらを残して次の世代に伝えていきたい。

そこで、教師業の傍ら、村々を回り、伝統的な慣習や知識を学び、生活用具などを収集し始めた。時に、収集したくてもお金が足りずに諦めたこともあったという。また、交通手段がなく、徒歩で村々を訪れたりするなど、苦労も絶えなかった。当時の給料はほぼすべてこれらの収集活動につき込んだと言う。しかし、伝統を残し、次の世代に伝えるのが自分の使命なのだと考えてきた。

教師を退職し、息子が働いている砚山県に来たときにX村のことを知り、館を作るのに良い場所だと思ったとのことである。X村は、445戸、約2000人の人口を有する蒙の村である。もともと周辺にあった5つの村の住民たちが、2006年ごろに政策によって移住させられできた新しい村である。そのためX村は、村の中心に直線の道が走り、その左右に家屋が配された整備された景観となっている。文山県と砚山県を結ぶ幹線道路沿いに位置し、文山空港（2006年開港）からも2～3kmの交通便利な場所にある。旧正月の時期に開催される文山州のモンにとって最大の祭りである「花山節」の会場となる村でもあり、その時

期には多くのモンが集まる。X村は、比較的新しい村であり、交通の便がよく、祭りの開催場所として多くの人に認知されているのである。H氏は、妻をともない麻栗坡県の故郷からX村に移住をし、2014年5月から館の建設を始め、2015年に開館させた。

2015年12月19日に執り行われた開幕式の様子は、地元のマスコミによって紹介されている。それによると開幕式には、地元の共産党委員書記や県人民会議の副主任、文山州のミャオ族協議会会長などが招待され、祝辞を述べたとのことである(硯山苗協)。また若者が蘆笙舞を披露するなど、盛大な開幕式がおこなわれた。

館を設立させた自負を、H氏は次のように語る。

このような場所を作るのが私の夢だった。文化を保護して次の世代に伝えていくのだ。古いものはもうないからね。このようなことをしようと思ったら心意気と、お金のどちらも必要だよ。心意気はあってもお金がなければできないし、お金があっても心意気がない人には成し遂げられないでしょう。

5. 館の活動内容と来訪者

それでは、H氏の長年の夢を叶えた館ではどのような活動をおこなっているのだろうか。それは主に展示、文化教育、レストランに分けられる。



写真1 館の概観

館は四合院の建築様式で建てられており、そこに平屋の展示室が配されている(写真1)¹。館の入口には部分には、モンの儀礼に欠かせない楽器である太鼓と蘆笙、そして伝統衣装を着たマネキン²が置かれている。そして、漢語とモン語で「这里是向远古文明的隧道，这里是寻根问祖的重要殿堂」、「*Ntawm No Yog Txoj kab Tang Hmoob Keeb Hmoob Kum, Ntawn No Yog Txoj Kev tang Hmoob Txuj Hmoob Ci*」と書かれたパネルが掲げられている(写真2)²。翻訳す

¹ 入口から一番奥に位置する建物の2、3階がH氏ら家族の住居である。

² もともと無文字であったミャオ族およびモンの、新たに作られた文字にはいくつか種類がある。文山州から東南アジア、欧米各国に居住するモンが使用しているモン文字は主に、2000年以降に雲南省紅河州河口県橋頭郷の音を標準として作られた文字と、1953年にラオスにおいてアメリカ人言語学者と2人のモン男性によって作られた文字の2種類がある。ここでは便宜的に前者を「中国モン文字」、後者を「ラオスモン文字」と呼ぶ。H氏が館でのキャプション標記に採用しているのは、「ラオスモン文字」である。その理由をH氏は、「国外からのモンが読めるように」と説明する。展示表象の問題については、別稿で論じたい。



写真2 漢語とモン語が併記された入口の
パネル

ると、「ここは古代文明（モンの歴史）³へと向かうトンネルである、ここは祖先のルーツを探すための重要な殿堂である」という意味であり、H氏は「この館は文明へのトンネル。ここを通ったら遠く昔の歴史が分かり、祖先、家を探し当てることができるのだ」と解説する。H氏は館の導入部分にこのようなパネルを掲げることで、「古代文明（モンの歴史）」や「祖先のルーツ」といった民族の歴史を想起させるような仕組みを作っているのである。

展示室は「生産生活用具展示室」、「紡織文化展示室」、「古籍祭祀文化展示室」、「原始居住体験室」の4セクションに分かれている。「生産生活用具展示室」には、木製や竹製の台所用品が、「紡織文化展示室」には織機や藍染め、ろうけつ染めに使用する染織用品などが、「古籍祭祀文化展示室」には、正月の遊びであるコマや羽子板、太鼓や蘆笙の楽器、儀礼や占いに使用する用具、婚礼の道具などが展示されている。また服飾のコーナーには、女性用衣装がサブ・グループごとに展示されている。「原始居住体験室」は、かまどのある台所、若夫婦の寝室と老夫婦の寝室が再現されているジオラマ展示になっている。

展示物は、ほとんどが30～40年前のもので、現在では農村でもみることができないうばかりである。H氏が20年かけて収集、保管してきたものである。特に衣装は、経年劣化したり、着用者が死亡した際にはすべて燃やしたりするため、古いものは残っていないことが多い。そのため姉妹、祖母の祖母やその姉妹などの協力を得ながら、苦勞して収集したものだと言う。

ここでH氏らが重視しているのが、彼らが「伝統的」だと考えるものを展示することであることを指摘しておきたい。例えば衣装は、現在でもモン女性にとって、それを特定の場面で着用することが重要な意味を持つが、一方でデザインや素材、製作技法が大きく変化している（宮脇 2017）。しかしH氏らにとって、このような「時代の流行のモン衣装」は、館で展示するものとしては相応しくないものだと考えられているのである。ここでは、徹底して「民族の歴史」あるいは「過去」へこだわっていることが特徴として明らかになる。

次に紹介する活動が、文化教育である。館にはステージが設置された多目的室があり、そこでモン文化にまつわる教室を開催している。内容は、モン語、クロス・ステッチ（刺繍）、蘆笙、歌やダンス、マナーなどである。

教室は、地元政府からの補助金を得て開講する。そのため、開講は不定期である。講師には、他からミャオ族の専門家や学者などを呼ぶ。日程は、5～6日のコースから10日ほどの

³ 「文明」に相当するモン語はない。モン語では「*Hmoob Keeb Hmoob Kum*」、すなわち「モンの歴史」と表記されることを、漢語では「文明」と意識している、とH氏は説明する。

ものもあり、参加者にはその間、宿泊、食事を無料で提供する。H氏によると、参加者には、モン文字、歌、マナーなどの知識を必要とする中年層や若者が多く、老世代はあまりいないという。

H氏が特に強調するのが、マナーの習得である。H氏はマナー習得の重要性について、次のように語る。

農村の人は客のもてなし方を知らない。しかしマナーは習得できるものである。例えば客が来たときに、どうやってお茶を淹れるか、食事をするか、握手をするかなどを身につければ、先進的な民族、つまり優秀な民族になることができる。そうすれば経済的にも豊かになり、貧困から脱却できるのだ。またそのためには、民族の歴史と伝統を知ることが大切なのだ。

マナーを身に着けること、そのために歴史や伝統を理解すること、そうすれば貧困から脱出し、素晴らしい民族になること。これらはH氏にとって、非常に密接な相互関係にあると捉えられていることをここで確認しておきたい。

もうひとつ、館の活動としてはレストランを併設していることが挙げられる。レストランとはいうものの、専任の料理人などはおらず、H氏とその妻が調理をおこなう。団体客や文化教育の受講者への食事提供が主である。

以上みてきたように、館は多様な活動を展開しているが、注目すべきは、館の活動は基本的に無料で提供されているということ、そしてH氏個人によって経営されていることである。

館には原則、H氏とその妻しかいないため、訪問する際には事前予約をすることが求められる⁴。開館してから3年で約3万人の来訪があったとのことだが、そのほとんどは事前に連絡があった団体客である。例えば貴州省のミャオ族が団体で来ることも多いし、北京服装学院の民族服飾博物館の研究者の訪問を受けたこともあるという。ラオスやベトナム、タイからもモンが訪れることもあるし、アメリカに居住する蒙の学生が数十人や、モン文化を研究するアメリカ人の訪問もあったという。また、中央電視台や雲南電視台、文山電視台といったテレビ局関係者の訪問もある。

館を訪問するのは、国内外のモン、モン文化や少数民族文化に興味のある者、メディア関係者が多い。彼らは州政府に紹介されたり、あるいはインターネットやラジオ、SNSで存在を知って来るという。

H氏に、どのような人に来てもらったら一番嬉しいか?と尋ねると、少し考えて、「国籍や民族に関係なく、誰にでも来てほしい」との返答であった⁵。そのために、館では幅広い活動を提供しているのである。そして、「文化を広めるためにおこなっている活動なのだからお金は徴収しない」と語る。

⁴ 筆者はインターネットの記事でこの館の存在を知り、2017年3月に事前連絡をせずに訪れてみたが、H氏らの不在により見学がかなわなかった。その後偶然、知り合いがH氏と親戚であることを知り、その知り合いを通じて連絡を取ることが可能となった。

⁵ H氏は、筆者に対しても、「日本の友人にも館のことを紹介してほしい。多くの日本人にここに来てほしい」と期待を寄せる。

6. 運営の理念と経営の実情

これまでみてきたように、H氏は、館の多様な活動は決して個人的な金儲けのためにやっているのではないと語る。しかしながら、営利目的ではない個人経営の施設は、実際どのように経営されているのだろうか。ここでは、H氏の語りから、運営の理念と経営の実情について述べていきたい。

H氏が筆者との会話において強調するのが、失われつつある伝統を保護、継承すること、そしてミャオ族が自身の文化や歴史を学ぶこと、さらにそれを他の民族や次世代へと広めることへの強い思いと責任感である。

H氏は、次のように語る。

館にあるものは他の場所ではもうすでに見つけられないものばかりでしょう。これらの展示は、人々に我々ミャオ族の歴史、文化を理解してもらうためにやっている。

過去の歴史を知ることで、何をミャオ族というのかを理解することができる。これまで多くの人が参観に来た。彼らも以前は自分たちの歴史や文化を知らなかったし、理解もしていなかった。なぜなら我々の歴史も文化も失われつつあり、みなミャオ族が何なのかを知ることもできなかったからだ。でも今、我々のところに来れば、ミャオ族とはどのようなものなのか、文化とはどのようなものなのかを知ることができるだろう。世界に自分がミャオ族なのだということを知らしめることが可能になるのだ。

H氏のこのような語りからは、古いものを契機として歴史を感じることで、ミャオ族にとってはミャオ族の自覚を、それ以外の人々にとってはミャオ族について理解してもらうことが可能になるのだという考えが読み取れる。失われつつあるものによって、民族の過去や歴史が想起され、民族としてのアイデンティティも強化されるというのである。

しかしながらH氏に、館を運営していくうえで大変なことは何かと尋ねると、「ビジネスではないので、お金がないことだ」と答える。H氏は、経営が決して楽ではないことも吐露するのである。それでは館の経営状態はどのようなになっているのだろうか。

館はH氏が私財を投じて設立したものである。H氏の教師時代の給与は2000元弱（約35000円）だったといい、それは平均的な額だったと思われる。一方でH氏の妻は、結婚後に、米やトウモロコシ栽培の農作業をおこなう傍ら、さまざまな商売をして農村の貧しい生活を乗り切ってきたのだと語る。最初の商売は故郷に食堂を開いたことだった。食堂を半年ほどした後は、4年間ダンスホールを経営した。その当時、何の商売をおこなうのが一番いいのかを考えた結果がダンスホールだったとのことである。その後の4年ほどは、ミャオ族の伝統衣装を作って、定期市で販売することをしてきた。しかし目を悪くして、服作りが困難になったため、伝統衣装販売はやめたが、当時の稼ぎはとても良かったのだという。その後は、エメラルド採掘⁶に携わり、とても儲かったのだという。その後は車を購入し、

⁶ H氏らの故郷である麻栗坡県では1980年代にエメラルドが発見された。1996年には「中

3年ほど運転業をしていた。その後、X村に来たが、その際には故郷の土地などをすべて売ってきたのだという。H氏には現在、年金⁷と、後述する無形文化遺産传承人の補助金として月数千円の収入がある。



写真3 建設中の新しい建物 (2018年8月16日撮影)

館の設立当初の建築資金は約400万元(約6600万円)であったという。そのうち州・県文化産業助成金から65万元の補助を受け、残りの約340万元は自己負担である。補助金があったのは開館当初のみで、あとは自分でまかなうしかないのだという。

現在、館ではダンス等のパフォーマンスや、文化教育の受講者が宿泊するための新たな施設を、2018年春から建築し始めた(写真3)。その予算

は500万元とのことで、寄付金を募ったりと資金繰りに奮闘している。それでは館ではどのように資金を集めているのだろうか。そこには、文化の保護と伝承という表向きの活動以外に、営利目的ともとれる補足的な活動をいくつかおこなっていることが確認できる。

その象徴が、館の入口に設置されている、「主营：苗薬膳鶏、苗家特色菜、苗薬、民族楽器、民族伝統服飾」と書かれた看板であろう(写真4)。これはすなわち、「ミャオ族漢方の薬膳鶏、ミャオ族の家庭料理、ミャオ族の漢方薬、民族楽器、民族の伝統衣装」によるビジネスをおこなっているのだということを意味する。

レストランでの食事は、事前予約をして訪問した団体客や、文化教育の受講生には無料で提供されるが、その他の客からは利益を得ることもある。例えば、2018年8月17日の昼に、突然4人の客がやってきた。彼らは浙江省から別の用事でここに来たといい、たまたま看板を見て食事を取りに寄ったのだと説明した。急遽、H氏の妻が展示場を案内し、そのあいだにH氏と、ちょうど家にいた長男の嫁が食事の準備にとりかかった。H氏は鶏を絞めて、「苗薬膳鶏」すなわち鶏と三七ニンジン⁸の鍋を作り、提供した。彼らからは食事代を

国エメラルド」とのブランド名が付けられ、中国唯一のエメラルド原産地として麻栗坡県が注目された(中共文山州委宣传部等(編)2014:99)。

⁷ 中国における公的年金制度は、都市民と農民の違い、さらに企業就労者や公務員、農業従事者の違いによって異なる。本調査においては、H氏の年金がどのような種類のものなのか詳しく聞き取りをおこなうことができなかつたため、大まかな意味で「年金」と表記する。

⁸ 学名 *Panax notoginseng* Berk.。ウコギ科の薬用植物。雲南省や広西チワン族自治区の海拔1200~1800mの地域で栽培される。止血作用や活血(血液循環の改善)作用がある。別名「田七」、「金不换(金に替えられないほど価値が高い)」。ミャオ族の多くも1980年代から三七ニンジンの栽培に携わっている。



写真4 サイド・ビジネスを示す看板

徴収した。またその翌日の昼には、X村で土木作業に携わっている男性2人が食事を取りに訪れ、炒飯が提供された。

館のレストランは本来、飛び込み客を想定していなかったと思われる。また常時、客を迎える体制を整えているわけでもない。そのため、突然の客があると、H氏らはその時にある食材で、急ぎ食事の準備をすることになる。客は待たされることになるが、X村には、麺などの軽食を出す食堂が他に2,3軒あるだけなので、あまり競合しないのだろう。H氏は、「友人からはお金は取らないけど、少ない稼ぎを補うために、知らない人からは食事代を取る」のだと説明する。

またH氏には、漢方薬師（薬草医）としての活動もおこなっている。H氏は教師の傍ら、父や祖父から学んだという知識を生かし、漢方薬師としても活躍していた。そのためH氏

は、2007年に、漢方薬師として無形文化遺産传承人（後述）になっている。漢方薬師として依頼があれば応じるが、しかし漢方薬に対しては「騙しているのではないか」と疑う人もおり、あまりうまくいかないとも語る。

その他、H氏の妻が製作したミャオ族の伝統衣装などの販売もおこなっているが、大きな利益を生むような商売ではないようである。

それ以外に、館の設立計画を始めたのと同時期である2014年6月に、H氏の妻が代表となっている有限会社を設立している。親族10名ほどで経営している会社で、「花山節」の際の舞台設営をおこなったり、電光掲示板などの装置を製作したり、その他、伝統衣装や銀細工、楽器の販売などをおこなっているという。妻は「新しい施設はお金がなくてまだできていないでしょう。お金になることは何でもするわよ」と語る。

以上のように、館はミャオ族文化の保護と伝承を謳い、さまざまな活動を無料で提供しながらも、実際には補足的な営利活動を展開しているのである。

H氏は、館の理念として次のように語る。

館はお金儲けのためにやっているのではない。文化の価値は高いからね。

次の世代が我々の歴史を学んで理解したら、我々の民族、我々の国家を愛するようになるだろう。人々に我々の歴史、文化を理解してもらうためにやっている。館の目的は、学び、交流し、コミュニケーションをとり、調和、進歩、発展すること。ただ一番大事なのは、楽しく過ごすことだ。

ここでも、歴史や文化を知ることの重要性が語られるが、それは決してお金儲けではない

のだということも強調される。

しかし一方で、「生活費を少し稼ぐために、商売としてレストラン経営や漢方薬師としての活動をおこなっている。でも客は多くないので、儲けはあまりない」とも語るのである。

文化事業はビジネスではないという、いわば非営利の理念を掲げつつも、資金不足のため、新たな施設の建設が思い通りに進まないのが、H氏らの目下の大きな悩みなのである。

7. 現代中国における「民族文化」解釈と「歴史」の重要性

それではなぜH氏が、時に苦しみなながらも、自らを非営利と営利のはざまに位置づけているのかについて、若干の考察を試みたい。着目したいのは、「民族の歴史（過去）」を学ぶこと、理解することの重要性をH氏がどのように位置づけ、解釈しているのかという点である。

7-1. 現代中国における「民族文化」解釈

中国では、1976年に文化大革命が終結した後の1980年代以降、政府主導で経済の再開発がおこなわれ、文化に対する自信の回復も図られた。文化が革命の対象から保護の対象になった時代である（櫻井ほか 2011:6）。その後、この30年で4億弱の国民が農民から市民へとなり、都市化、都市型生活様式をおこなう者が増加した。その結果、伝統的なものが否定され、農村でも消滅の危機にさらされるようになった。そのため、伝統文化や農村に対する再評価の動きがあらわれるようになった（櫻井ほか 2011:7）。同時に1980年代以降、少数民族の文化を観光の対象とした民族観光や、文化観光開発が盛んにおこなわれるようになり、「文化資源」や「エスニックシンボル」が次々と発掘され、その重要性が問われるようになってきた。現在の無形文化遺産保護運動は、中国国民の社会生活や文化生活の民主化への一環として位置づけられる（櫻井ほか 2011:6）。

ここでミャオ族に焦点を当てて、民族表象の展開をみていきたい。1984年に民族区域自治法が施行され、少数民族の言語や文化が尊重されるようになった。1986年が、中国の民族観光元年とされる（曾 2001:87）。貴州省のミャオ族居住地域では、少数民族が実際に生活する村や祭りをする場所が観光スポットとして開発された（曾 2001:90）。観光村に到着すると、観光客は民族衣装を着用した村人に出迎えられるといったようなパフォーマンスがおこなわれた。とりわけ、ミャオ族の居住村である貴州省六枝特区梭戛が中国初の生態博物館として開発されたことは、民族文化の展示、表象の議論において興味深い（尹・顔 2018）。

一方で、雲南省におけるミャオ族は、観光開発の資源や博物館展示の対象、つまり表象の対象にはあまりされてこなかった⁹。特に文山州は、11の民族が居住しているが、際立った観光開発はおこなわれてきていない。これはつまり、文山州に住むモンにとって、自民族の文化を客観的にとらえたり、自ら評価したりするような機会が多くなかったことを示す。

それは彼らの置かれていた社会的なポジションからもうかがい知ることができる。筆者はこれまで、文山州のモンが、漢族から「見下された」経験の語りを聞くことがあった。例

⁹ 雲南省においては1990年代以降、石林のサニ（イ族）、大理のペー族、麗江のナシ族、西双版纳のタイ族が代表的な民族観光資源として開発された。

例えば、2007年に筆者が文山州のあるモンの村を訪れたときのことである。とある家に案内され、勧められるまま腰掛けに座ったとき、「以前、町から漢族が来たことがあるけど、彼らは『汚い』と言って絶対に座ろうとしなかった。だけどあなたは違うね」と喜ばれたことがある。また、1939年生まれのモン女性からは、かつてモンは漢族から差別的に扱われており、公衆の面前で、モンの特徴的な衣装であるスカートをはぎ取られた女性がいたとの話を聞いたこともある。マジョリティである漢族から、さまざまな点で否定されてきた経験を持つ人々が、いかに自文化に誇りを持つことができるというのだろうか。

しかし2000年代にはいり、中国全土で無形文化遺産登録への熱が帯びると、状況が変わってくる。ユネスコ総会は、2003年に「無形文化遺産の保護に関する条約」を採択した。それは、(a)口承による伝統および表現、(b)芸能、(c)社会的慣習、儀式および祭祀行事、(d)自然および万物に関する知識および慣習、(e)伝統工芸技術を対象にしたものである。中国は世界でもいち早く2004年に、ユネスコの無形文化遺産事業に加盟した。2011年6月1日に、「中華人民共和国非物質文化遺産法」が施行され、2013年には、「雲南省非物質文化遺産保護条例」が施行された¹⁰。

中国における遺産登録の手順の特徴として、行政による縦割りの単位、つまり地域主義に基づいて登録を目指すことが挙げられる（兼重 2016: 24-25）。そのため、まず県級、そして州級、省級、国家級と段階を経て申請していかなければならない。また、無形文化遺産では、そのモノだけでなく、それを製作、保存、継承していく知識や技術を持った人、つまり担い手が重要となる。そのため中国では2007年から無形文化遺産伝承人の登録が進んでいる。伝承人とは、伝承する無形文化遺産を徹底的に把握し、特定の専門分野では代表性を持ち、かつ、ある地域内において、一定の影響力を持たねばならない人、とされる（「無形文化遺産法第二十九条第二項」中国非物質文化遺産網）。

2015年の時点で、文山州には、国家級無形文化遺産が5項目、伝承人が5人、省級が30項目、伝承人が75人、州級が85項目、伝承人が165人、県級が400項目以上あるとされる（文山新聞網）。H氏もこの省級伝承人の1人なのである。

このような動きに伴い、一般の人々にも文化資源の重要性が認識されるようになり、また自民族、自文化を客観的にまなぐ機会が増えるようにもなったといえる。その契機のもう一翼を担うのが、博物館であろう。

文山州文山県では、4年の建設期間を経て、文山州博物館が2014年12月28日に開館し、12月31日より一般公開された。ちょうど「ミャオ族文化伝承保護館」が開館する1年前のことである。町の郊外の新しく整備された場所に位置し、州政府や広々とした公園に隣接し、人々の憩いの場となっている。また入館は無料である。常設展の一部である「多姿民族」では文山州に居住する11の少数民族が、民族ごとに紹介されている。

この文山州博物館の前身は、文化局の建物に併設されていた展示室であった。筆者は2004年10月に訪れたことがあるが、そこは常時開館しているわけではなく、知り合いを通じて開けてもらわなければならない場所であった。そのため一般の人にとっては、参観する機会などほぼない施設であった。それと比べると新しい博物館は、多くの地元民にとって身近に楽しむことができる施設となっている。経済状況の進展により、かつてレジャーとは無縁だ

¹⁰ 無形文化遺産は中国語で「非物質文化遺産」と表記される。

った農村の人々が訪れることが可能になったことは、これまで身の回りに当たり前にあるモノが、価値あるものとして展示されているという新鮮さを、彼らにもたらず。

無形文化遺産に関する動向は、行政単位による縦割り政策によって、文山州の県レベルにまで浸透した。民族文化伝承人の登録や、博物館展示を通じて、広く一般の人々にも、自文化を振り返り、「古い」ものに内在する伝統性や価値を見直す可能性が開かれるようになったのである。とくに少数民族にとっては、伝統文化の掘り起こしと再解釈をおこない、文化資源として活用することが、民族の社会的地位の向上や生活水準の上昇につながると認識されている (cf. 武内・塚田(編) 2014; 塚田(編) 2016)。

7-2. 「民族の歴史」の重要性

ここでH氏の「民族の歴史」への理解についての語りをもう一度確認したい。

H氏はまず、「過去の歴史を知ることで、ミャオ族としてのアイデンティティを確認できる」と考えている。そして「歴史を知れば、民族と文化について理解することができる」とする。そしてそれを「他の人々にも知らしめること」が大事だと考えている。また、民族の歴史と文化を知ることで、(漢族とも対等に渡り合える) マナーを身に着ける必要性も理解できるようになり、マナーを身につければ「先進的な民族、優秀な民族になる」ことができ、そうすれば「経済的にも豊になれる」と考えているのである。つまりH氏にとって、民族の歴史を正しく理解することは、ミャオ族の独自性や正当性を主張できることに繋がり、さらには貧困を脱し、経済的にも豊かになれる保証にも繋がることなのである。

また館の展示品が、「他の場所ではもうすでに見つけられないばかり」という、いわゆる「伝統的」なものである点にも注意したい。H氏に展示の方法や技術はどこで学んだのかと尋ねたところ、「誰に教えてもらったわけでもなく、自分で考えたのだ」との答えであった。そして先述した文山州博物館とは関わりがないとも語る。

この姿勢は、文山州博物館の側も同様である。筆者は2018年8月13日に、文山州博物館の館長へインタビューをおこなう機会を得て、館のことを尋ねてみたが、「館のことは知らない」との回答であった。実際に、博物館事業が文化局の管轄であるのに対し、H氏が無形文化遺産の伝承人であることによる無形文化遺産事業とは、管轄部門が異なるため、相互的な交流がないのだという。

しかし、文山州博物館の展示も、いわゆる「伝統的」なものを求めることは否めない。先述したように文山州では、1990年代以降、モンの伝統衣装が既製服として市場で販売されるようになり、デザインや色が大きく変化している状況がある(宮脇 2017)。つまり、自然素材を利用し、染織や刺繍をほどこした手仕事による衣装はもはやほとんど見られないのである。しかし、文山州博物館に展示されているのは、1990年代以前の、手仕事による衣装なのである。それに対し、博物館館長は次のように語ってくれた。「なぜ現代的な流行の衣装は収集しないのかって?それは、変化がとても速いからだ。また市場化したからだともいえる。特にモンの衣装は、マーケットの動向によって、デザインや色の変化がとても速い。そのような流行の時間が短く、また流行する範囲が狭いものには、(民族の)「代表性」がないからね」。

H氏は自らの展示活動を、国家の博物館事業とは関係がないとするが、意図せずともこのような展示の作法の影響を受け、それを内面化させている可能性は指摘できよう。新しい

ものより失われつつあるものに価値を見出し、それらが歴史や文化を知るためには重要なのだという見解である。

このような古いものから感じられる歴史、民族アイデンティティの強化、民族の地位向上や貧困脱出が相互関係にあるという見解を理解するために、示唆を与えてくれるのが長谷の論考である。雲南省徳宏州のタイ族の歴史意識とその資源化のプロセスについて考察をおこなった長谷は、少数民族にとって、過去の繁栄と未来の繁栄が比例関係にあると想定されることを指摘する（長谷 2016: 478）。つまり、過去にきちんとした歴史を持つ民族は、今は遅れていても、未来に向かって近代化を遂げることができるのである。民族の未来を輝かしいものにするためには、輝かしい歴史を持つ必要があると、民族文化の資源化に携わる人々が考えているのだ、という（長谷 2016: 478）。

この視点の基づくと、H氏が「民族の歴史」を重視することも理解できよう。H氏は、「民族の歴史」を輝かしいものにし、それを正しく理解することが、民族全体の社会的地位、経済状況を上昇させると信じているのである。H氏は幼いころ、山深い農村部で衣食住にも欠く生活を送っていた経験を持ち、ミャオ族が「貧しく、遅れている」民族だと肌で感じていた。しかし漢方薬師としての知識が無形文化遺産伝承人への認定に繋がった経験などから、現代中国における「民族文化」解釈の理念に忠実であることが、民族としての成功につながると考えているのではないだろうか。そして、それをとてもまじめに内在化させて、館の運営をおこなっているのである。

H氏の語りは、日本人という「他者」であり、かつ研究者というある種の「権威」を持つ筆者に対して発せられるとき、より模範的であろうとする意識が多分に働くことは予想できる。しかしそれを差し引いてもH氏は、民族の社会的地位向上や経済状況の上昇、あるいは自らの名声獲得といった現実的な目論見を、「民族の輝かしい歴史と輝かしい未来」の関係性へと置き換えるためには、金儲けを館経営のビジョンとすべきではないと固く信じているのだと言えよう。そのため館は、実際には経営難にあり、細々としたサイド・ビジネスを展開しながらも、非営利の体を取っているのである。

8. おわりに

本稿では、中国雲南省文山州に2015年に設立された「ミャオ族文化伝承保護館」を事例に、自民族表象の場が、非営利な施設として、いかに経営されているのかについて論じてきた。

ここで最初に提示した、国家行政がトップダウンによって地域社会の隅々にまでいきわたっている現代中国において、民間の施設はいかに経営されているのかという問いに戻りたい。本稿では、「ミャオ族文化伝承保護館」を、自民族表象の場としてとらえることでこれを考察した。

20年来の夢を実現させたH氏の活動の過程は、中国が民族文化を再評価し、資源として利用可能であるとみなし始めたプロセスと合致する。この歩みにともない、H氏は、民族の社会的地位向上、経済状況の改善、ひいては民族にとってのすばらしい未来は、民族の歴史を理解し、それを広めることによって確約されるという、現代中国における「民族文化」解釈を、とても忠実に内在化させているのである。H氏に、伝統文化の担い手としての強い自

負が感じられるのは、このような理由によるのだろう。

そしてそれは、個人的な利益のためではなく、民族全体の輝かしい未来へとつながる事業であるとされるため、それを金儲けと結びつけるべきではないと信じているのである。そのため、館は非営利組織としての体を取っている。言い換えると、非営利の運営を可能にしているのは、現代中国における「民族文化」への解釈が、地方社会の隅々にまで浸透していることであるといえよう。

しかしながら現実には、経営は芳しくない状況に陥っており、細々としたサイド・ビジネスを展開している状況にある。それは、表向きは非営利を謳っていても、補助金などの国家からのお墨付きなしには成立しない現代中国における民族文化事業の実情をも物語っている。今後も、当初の理念を掲げていた H 氏自身の思惑を超えて組織が変わっていく可能性もあり、引き続きその動向を注視したい。

最後に、クリフォードの想定するトライブ博物館（クリフォード 2002: 146）との比較を試みたい。クリフォードのトライブ博物館における問題設定では、それらは、宗主国と植民地、大文字の歴史とローカルな歴史といった権力関係に基づいた、これまで展示される側だった者からの意義申し立てとしてとらえられていた。だが本稿が示した事例からは、これと異なる状況が明らかになる。

モン（あるいはミャオ族）も、長らく中国国家の「辺境」において相対的貧困な状況にあり、マジョリティである漢族との力関係においては常に下位に位置づけられる存在であった。しかし、民族文化への再評価にともない民間から新たに創出された自民族表象の場は、決して、従来の権力関係への対抗や対立を表明する場として存在しているわけではない。H 氏の取り組みからは、むしろ中国国家への歩み寄りがみられることが明らかとなる。そこには、国境を跨いで居住する蒙の結束や連帯感を促そうという姿勢を垣間見せつつも、現実には中国内での評価や補助金を得るために、国内における「民族文化」解釈に寄り添う H 氏の姿、および国家制度のはざまに生きる少数民族の姿が映し出されているようにも感じられる。

謝辞

本稿は、JSPS 科研費 16K16967 の研究助成、および南山大学 2017 年度パツへ研究奨励金 I-A-2 の助成にもとづく研究成果の一部である。

参考文献

晨 光

2003 「中国の企業博物館（上）——その社会環境と運営方法について」、中牧弘允・日置弘一郎(編)『企業博物館の経営人類学』、pp. 359-384、東方出版。

クリフォード、ジェイムズ

2002 『ルーツ——20 世紀後期の旅と翻訳』、毛利嘉孝ほか訳、月曜社。

兼重 努

2016 「無形文化遺産登録をめぐるせめぎあい——トン族大歌の事例から」、河合洋尚・

飯田卓(編)『中国地域の文化遺産——人類学の視点から (国立民族学博物館調査報告 136)』、pp. 21-50、人間文化研究機構国立民族学博物館。

Kubota, Sachiko

2007 “Planning the Local Museum: Anthropology and Art in the Post-modern Era,” *People and Culture in Oceania* 23: 53-72.

李 慧净

2005 『中国私人博物館発展問題浅析』、吉林大学碩士學位論文。

呂 濟民

2004 『中国博物館史記』、紫禁城出版社。

宮脇 千絵

2017 『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。

長谷 千代子

2016 「歴史の資源化と歴史意識——雲南省徳宏州の「果占壁王国」論をめぐる」、塚田誠之(編)『民族文化資源とポリティクス——中国南部地域の分析から』、pp. 459-483、風響社。

日本ミュージアム・マネジメント学会事典編集委員会(編)

2015 『ミュージアム・マネジメント学事典』、学文社。

櫻井 龍彦・阮 雲星・長谷川 清・周 星・長沼 さやか

2011 「(座談) 開発と文化遺産」『中国 21』 34: 3-28。

武内 房司・塚田 誠之(編)

2014 『中国の民族文化資源——南部地域の分析から』、風響社。

塚田 誠之(編)

2016 『民族文化資源とポリティクス——中国南部地域の分析から』、風響社。

尹 紹亭・顔 寧

2018 「生態博物館与博物館人類学」『原生態民族文化学刊』 3: 121-126。

吉田 憲司

2013 『文化の「肖像」——ネットワーク型ミュージオロジーの試み』、岩波書店。

曾 士才

2001 「中国における民族観光の創出——貴州省の事例から」『民族学研究』 66(1) : 87-105。

中共文山州委宣伝部・文山州文化産業発展領導小組弁公室・中共文山州委州人民政府接待処・文山苗族苗族自治州旅遊局(編)

2014 『遊遍文山』、雲南人民出版社。

参考ウェブサイト

文山新聞網「文山州举行非物質文化遺産日系列宣伝活動」

<http://www.ynws.gov.cn/info/1121/139571.htm> (2019年2月25日確認)。

硯山苗協「硯山苗族文化伝承保護館開館」

<http://www.ys-hmong.com/viewnews.asp?ID=1065> (2019年2月25日確認)。

中国非物質文化遺產網「中華人民共和国非物質文化遺產法」

<http://www.ihchina.cn/3/10377.html> (2019 年 2 月 25 日確認)。

Keywords

Culture of Chinese Minority, Representation, Management, Miao/Hmong, Yunnan province

現代美術の新たな戦略：アート・コレクティヴ ——アーティストが組織をつくるとき——

廣田 緑

キーワード

アーティスト・コレクティヴ、アート・コレクティヴ、集合体としての主体、アーティスト集団、オルタナティブ

1. はじめに

インドネシアのアートシーンは、2007年頃に起こったといわれる現代美術市場ブーム以降、国の政治的・経済的安定といった要因にも後押しされ、アートインフラを大きく充実させた。毎夏ジョグジャカルタで開催される大型美術展「アートジョグ (ART/JOG)」はインドネシア最大の美術イベントとなり、近隣の東南アジア諸国に限らず欧米や日本からも関係者が訪れるほどの規模へと発展している¹。アートの見本市ともいえる「アートジョグ」に出展される100以上の作品を見ていると、高額な制作費を費やした大型作品、高度な技術を駆使した作品、単に壁面に作品を掛けるのではなく空間全体をつかったインスタレーション作品などが目に止まる。多様な作品表現というだけに留まらず、アーティストの活動スタイルにも変化がおこり、現代美術は新たな段階を迎えたようである。

インドネシアに限らず日本においても、昨今よく聞かれるようになった美術用語に「アート・コレクティヴ (art collective)」がある²。「コレクティヴ (collective)」のみでも使われるこの用語は、簡単にいえばアーティスト集団のことである。前出の展覧会においても、ここ数年はアーティスト集団の参加が増加し、アーティスト個人の名ではなく集団名での出品が目立つ。

かつてアーティストは、スタジオに籠もり黙々とキャンバスに向かって制作するというイメージがあった。そして美術作品というものはアーティスト個人と不可分なもので、美術を創造するアーティストの才能、作家性が評価の対象となった。いっぽう近年登場したコレクティヴは、複数のアーティストが積極的にパブリックと関わり、社会と密接に繋がったアートの実践を行っている。彼らの作品は展覧会場の空間に収まるものばかりではなく、プロジェクトやワークショップといった形態をとり、その行為や過程そのものを作品と捉える

¹ 2008、2009年は「ジョグジャ・アートフェア (Jogja Artfair)」の名称だったが、2010年に「アートジョグ (ART/JOG)」に開催年を付した名称に変わった。

² 本稿で論じる用語コレクティヴについては、日本でも海外でも「アート・コレクティヴ」、「アーティスト・コレクティヴ」、「コレクティヴ」が併行して使用されており、明確な区別はないようだ。

といったケースも多い。

このように、集団で活動するアーティストが増加しているのはなぜなのだろうか。個人という主体を脱し、アーティストが複数で活動することには、どのような意味があるのだろうか。こうした疑問から出発し、本稿では、インドネシアのコレクティブを事例とし取り上げ、アーティストが組織を運営する目的を検討すると同時に、現代美術の新たな可能性について考察していきたい。

2. アート・コレクティブ

2-1. コレクティブとは

「コレクティブ」は周知のとおり、集合体、集団、共同体、集合的なさま、組織的であるさまを意味する英語である。専門用語として使われた例には、1970年代北欧で生まれた住宅思想で80年代にはアメリカでも定着した「コレクティブ・ハウス(ハウジング) collective house/housing」がある。複数の世帯が共同生活を営むことのできる住宅のことである。またスポーツの世界では、一体感のあるサッカーを「コレクティブ・サッカー collective soccer」と呼ぶ。音楽の領域では、様々なジャンルのミュージシャンから構成されたバンドや、映像やアートとの共同制作を行う集団をコレクティブと称する例も見られる。また、行政や企業、NPO、財団など立場の異なる組織が協働し、個別のアプローチでは解決できなかった社会の課題に対して、集団で解決法を模索する方法は「コレクティブ・インパクト collective impact」と呼ばれている³。

いっぽう、アート領域で使われる「(アート) コレクティブ」は比較的新しい美術用語であり、アーティスト本人が目的をもって運営を行うシステム、あるいはその集団そのものを指してはいるが、明確な意味は定まっていない。たとえば、コレクティブが特集された『美術手帖』の中でも、「おそらく現状日本では、近年顕在化してきた集団制作の傾向に対して与えられた曖昧な名称なのだろう」(上妻 2018: 73)と記されているにとどまる。昨今、美術展や美術誌で頻りに目にする用語であるにも関わらず、具体的に用語を解説した文献は非常に少ない。

「これからの美術がわかるキーワード 100」という特集を組んだ『美術手帖』2017年12月号には、日本・アジアの美術動向のひとつとして「アーティスト・サヴァイヴァル Survival as Artist」が挙げられ、その中で次のような解説がある。

様式と運動が不可能な時代を生きるアーティストは必然的にサヴァイヴァルのための知恵と技術を自ら研ぎ澄ましている。そのひとつがアート・コレクティブ。単独ではなく複数でチームを構成し、その集団的主体性をひとりのアーティストとする考え方は2010年代に一般化した。その集団が長く持続することはまれだが、そうだとでも期間限定の生存戦略として割り切られている。単独では生き残ることは難しいが、集団

3 2011年ジョン・カニア、マーク・クラマーが発表した論文『コレクティブ・インパクト (Collective Impact)』で使われた語。個別アプローチでは解決できない課題を解決に導くための新たな試みとして提唱された。

であれば活路を見出すことができるかもしれないと考えられているからだ（美術出版社美術手帖編集部 2017: 28）。

この記述には説明が必要だろう。前述したように 2007 年頃に起こった現代美術市場ブーム以降、インターネットや技術の発達によって現代美術の表現の幅は無限に広がった。かつての画家、彫刻家がアトリエにこもり、作品と向かい合うという創造のかたちとはまったく異なる表現がアート領域で展開されるようになったのである。そのような状況の中、いかにサヴァイヴァルするのかをアーティストは考えなければならなくなった。その結果、単独よりは集団となってサヴァイヴする方法を考える、その実践がコレクティブだというのだ。

「期間限定の生存戦略」というのは、たとえばひとつのプロジェクト型作品を制作するとき、その一つの作品（あるいはワークショップやプロジェクトという形態）が完成するまでの期間、集団的主体であるアーティストとして実践を行うという意味だろう。

しかし、過去にもアーティストが組織をつくってきた例はいくつもある。たとえば 20 世紀初頭に台頭した「ダダ(DADA)」、1940 年代オランダ人画家が結成した「コブラ (CoBrA)」、1960 年代ドイツで始まった「フルクサス (Fluxus)」など、時代ごとにアーティストは新たな表現を求め、同じ思想をもった者で集まってきた。インドネシアにおいても、植民地時代から独立闘争期にかけて、各地で画家集団が離合集散を繰り返しているし、独立後もマニフェストを掲げたアーティスト集団によるムーヴメントが起こっている。

ならばコレクティブはそれらと何が違うのだろうか。ひとつには「集団的主体性をひとりのアーティストとする考え方」だろう。上述のアーティスト集団の例は、組織の名のもとに共通の思想や目的をもつアーティストが集まったものである。個々のアーティストは個人名で作品をつくっている。しかしコレクティブはその集団的主体がひとり（一組）のアーティストなのである。

次に、海外での定義をみてみよう。2000 年ロンドンで開館したテート・モダン Tate Modern の公式ホームページには、美術用語の検索エンジンがある。ここで collective を引くと、以下のように記されている。

大まかに定義するならば、アート・コレクティブは共通の目的を達成するために、協働するアーティスト集団である。協働体で活動するアーティストは、イデオロギー、美学、あるいは政治的理念によって結束している（中略）現在はソーシャルメディアのおかげで、アート・コレクティブは非常にグローバルな広がりをもつようになった。直接的行動を通して、変化をもたらす力が協働体に与えられたのである。今日のコレクティブは、今ここで、どう社会を変革することができるのかという問題に関わっている（筆者訳）（<https://www.tate.org.uk/art/art-terms/c/collective>）。

この記述にもあるように、コレクティブは協働体、集団的主体なのである。それに加え、ソーシャルメディアを活用して社会と直接的に関わる実践をおこなうものだとも示されている。

次にアジアでの状況を確認するため、2001 年と 2004 年に国際交流基金アジアセンターが出版した『オルタナティブスーアジアのアート・スペース』を参照してみたい。1969 年

にニューヨークで生まれたオルタナティブ・スペース **alternative space** は小規模な非営利目的の組織で、アーティストの手でアーティストのために運営されるのが通例だった。当時は美術館や商業ベースの画廊などに反発する実験的なアートが時流だったため、こうした独立組織が必要となったのである。オルタナティブ・スペースの増加により、インスタレーションやビデオ、パフォーマンスなどの表現形態も広がった (アトキンス 1993: 44)。

ニューヨークで始まったオルタナティブ・スペースは 1980 年代後半以降の地域経済発展とともにグローバルゼーションの影響を受けながらアジアにも輸入され、享受されていく。1990 年からアジアの現代美術紹介を推進してきた国際交流基金アジアセンターは、こうしたアジアの動向を調査すべく、日本の美術関係者数人をリサーチャーとして東南アジア諸国へ派遣し、各国のオルタナティブ・スペースの活動を調査、『オルタナティブスーアジアのアート・スペース』としてまとめた。

中国、香港、インドネシア、日本、韓国、マレーシア、フィリピン、シンガポール、タイの調査データが収録された 2001 年版の、インドネシアのアートシーンについての記述には、「インドネシアのオルタナティブ・スペースはまだまだ数も少なく、それを支える社会的基盤も弱い」(鈴木 2001: 46) とあり、「コレクティブ」という語は使用されていない。他国のテキストを確認すると、香港の「コミュニティ・アート・グループ **community art group**」⁴、フィリピンの「アーティストラン・イニシアティブ **artist-run inisiative**」、⁵「アーティストラン・スペース **artist-run space**」⁵など、アーティスト集団や展示空間を指す多様な用語が使用されているが、「コレクティブ」の語は出てこない。しかし 2004 年版になると、インドネシアのキュレーターのテキストに以下のような記述が現れる。

ここ 5 年 (2000~2005 年頃を指す: 筆者注) の間に特にジャカルタ、バンドゥン、ジョグジャカルタ、そしてバリを中心にインドネシア各地でアーティスト・コレクティブによるオルタナティブ・スペースが散発的に設立されている (中略) オルタナティブ・スペースは、文化支援という立場から、政府に代わって現代美術と一般の観客をつなぐ橋渡し役になるという、まさに「聖なるミッション」とともに現れた (フジャトニカジュノン 2004: 142-143)。

オルタナティブ・スペースの役割が「聖なるミッション」だと記された背景には、インドネシアの未熟なアートインフラという状況がある。政府が運営する公立美術館や文化センターは、独自のプログラムを企画もせず、外部へ企画を丸投げしている「貸し画廊」状態であることが多い。そうした中で、積極的に自主企画をパブリックに向けて発表するために運営されるオルタナティブ・スペースの活動は「聖なるミッション」だとフジャトニカジュノンは指摘しているのである。彼は具体的に集団名を挙げて以下のように記している。

⁴ 香港のオルタナティブについて 1a スペースのハワード・チャンが記した (チャン 2001: 31)。

⁵ フィリピンのオルタナティブについてアーティストでサラウンデッド・バイ・ウォーターのワイヤー・ロンメル・トゥエゾンが記した (トゥエゾン 2001: 128)。

オルタナティブ・スペースは、生き残りを追求しているインドネシア人アーティストに、よりオープンな、そして独立的かつ自律した環境を提供している。ジャカルタの「ルアンルパ ruangrupa」やバンドゥンの「ルマプロセス Rumah Proses」では、典型的な商業主義の企画には見られない、独自のプログラムを企画している。どのスペースも財政的には短期的な見通しと自己資金でやりくりをしており、わずか1年で閉鎖したバンドゥンの「ファブリーク・ギャラリー Galeri Fabrik」のように破綻したり、解散したりするリスクに直面している。バンドゥンの「バンドゥン・パフォーマンス・アート・コミュニティ Bandung Performance Art Community」のようなアーティスト・コレクティブは、非営利組織を設立し、公共の場所で実施するプログラムに焦点を絞った戦略をとっている（中略）時には海外の文化機関に対してプロジェクトを提案することもある。彼らの活動内容や独立精神旺盛な態度は、美術市場によって形成される評価の定まった美術が主流になっていく現在の状況の中で、インドネシアの美術構造の発展に大きく貢献しているのである（フジャトニカジュノン 2004: 142-143）⁶。

フジャトニカジュノンも美術手帖のコレクティブ解説同様に、オルタナティブ・スペースが「生き残り」のための環境だと記している。またこの記述から、コレクティブがオルタナティブ・スペースを運営し、商業主義とは距離をおいた独自のプログラムを企画していることがわかる。かつて美術作品を発表する場といえば美術館やギャラリーに限定されていた。しかし、そうした発表形態や市場の商業主義に違和感を感じ、新たな発表の方法と場を希求したアーティストがアーティストラン（アーティスト主導型）スペースをつくった。こうしたインディペンデントで自由なスペースが総じてオルタナティブと称されるようになった。オルタナティブを運営するアーティスト集団は当初「コミュニティ（komunitas: コミュニタス）」あるいは「グループ（kelompok: クロンポツ）」と呼ばれていたが、時代とともに名称が「コレクティブ」へと変化していったという流れだろうか。

そしてコレクティブは今も増加傾向にある。たとえば『オルタナティブスーアジアのアート・スペース』2001年版に収録された国が9カ国だったのに対し、2004年版では、16カ国に増加しているのも、そうした傾向を表す一例といえよう⁷。

ここまでみてきたコレクティブについての記述から、三つの特徴を指摘することができよう。一つに、コレクティブとは共通の目的を達成するために協働するアーティスト集団であり、集団的主体をアーティストとしている。二つめに、商業主義から距離をおき、独自のプログラムを企画するインディペンデントな拠点を有している。そして三つめに、ソーシャルメディアを活用し、社会と直接的に関わるアートの実践を試みているということである。

⁶ 文中ではより多くの名称が記載されていたが、2019年時点で閉鎖されたものについては割愛した。

⁷ 2004年版では台湾、ベトナム、バングラデシュ、インド、パキスタン、スリランカ、オーストラリアが追加された。各国のアートシーンについての解説はその国のキュレーターがテキストを担当しているのだが、2004年版で「コレクティブ」という用語が出ているのは引用したインドネシア人キュレーター、フジャトニカジュノンの記述とインドのみだった。国によってはアートシーンの動向を示す際にコレクティブについて記す必要がなかったとも考えられるが、コレクティブという用語がいつから一般的になったのかを考察するには参考となるかもしれない。

以下では数少ない先行研究から、コレクティブについての議論を確認していく。

2-2. 先行研究

アート領域でも比較的新しい用語かつ実践であるコレクティブについての先行研究は少ない。『コレボレーションとアーカイブの研究—アーティスト・コレクティブの実践をもとに—』(梅原 2015) は、2006年にドイツ人アーティスト二名と共にコレクティブ「ニュアンス (nüans)」を結成した梅原自身の活動を事例に、コレボレーションとアーカイブの関係性を論じたものである。議論の核は記録として残るアーカイブとコラボレーションとの関係であり、コレクティブについて議論するものではない。しかし興味深いのは、論文中で梅原本人がアーティスト集団を示す名称にこだわっている部分である。

梅原は1999年に福島県立美術館で開催された『共同制作の可能性 コラボレーション・アート』展の図録で、建畠がコレボレーション・アートを行う今日の集団を「ユニット (unit)」と定義づけたことに違和感を示す。建畠によれば、「ユニット」は参加アーティストが一つの方向性を持ち、比較的多くの共通項や共同的意識をもった集団が共同制作することが前提だが(建畠 1998: 4-7)、梅原の所属する集団「ニュアンス」は言語も国籍も異なる共通項の少ないメンバーによるコレボレーションが多いからである。彼女は、「ニュアンス」の活動が固定メンバー以外のアーティストとのコラボレーションによって、表現形式もアーティスト間の役割も変化する状態は、ラテン語の「col (共に)」と「lect (集める)」から成る「コレクティブ collective」に近いと主張し、従って「ニュアンス」はユニットではなくコレクティブだと記している。当事者によるこうした主張は本稿の議論に直接関わることではないが、コレクティブ以外の美術用語の状況、当事者の名称に対する意識を示す一例として記しておく。「ニュアンス」がコレクティブだと主張した梅村は、芸術創造主体としてのアーティスト・コレクティブは、異質な者どうしの協力によって、潜在能力が引き出されるのだと結んでいる。

梅村と同じく、自身がアーティストとして絵画制作を行い、他のアーティストと共同活動もする石原の『アーティストコレクティブとは』(石原 2018) は、アート領域で近年耳にすることが多くなった「アーティストコレクティブ」という用語の定義づけを目的とし、異質な個人が集まった集団の実践から、他者とどう生きるかを考察したものである。日本でコレクティブと称される A3BC (Anti-War, Anti-Nuclear and Arts of Block-print Collective)⁸ やオンゴーイング (On Going)⁹ の活動を紹介した後、既成のシステムに依存せず独自の運営を行うコレクティブが目立つようになった背景として、インターネットの普及と SNS の

⁸ 「A3BC 反戦・反核・版画コレクティブ」は2014年に東京で結成された木版画を制作するアーティスト集団。作品の展示場は社会運動の現場と、美術的空間の両方で、アジアやヨーロッパのコレクティブとのネットワークをもつ。メンバーは30～40代の女性を中心に、男性参加者は30代後半～50代が多い。初期メンバーに東京藝術大学教授がいることもあり、多くの藝大生が活動に参加している(狩野 2016: 34-35)。

⁹ 2008年に小川希によって設立されたオルタナティブ・スペース。世界に広いネットワークを持ち、インドネシアのコレクティブとの交流も長い。2016年には新しく「オンゴーイング・コレクティブ」を立ち上げ、既存のシステムに代わるものを模索すべく、アーティスト、ミュージシャン、キュレーター、コーディネーターら45名のメンバーで活動を始めた(美術手帖編集部 2017: 14-15)。

発達を挙げている。そしてコレクティブについては「多様性を否定することが許されなくなった現代において自身を高めていく一つの方法の提示」（石原 2018: 7）だと結論づけている。

石原論文で事例となった A3BC のメンバーであり、アート・アクティヴィズムの研究者でもある狩野は『トランスローカルな DIY アート・コレクティブ—木版画をメディアにした A3BC の事例研究—』（2016）で、A3BC の詳細な活動内容やネットワークを参与観察して記述している。狩野論文は社会的領域でアートの可能性がどこまで上げられるかという、アート・アクティヴィズム研究に視座をおいたもので、本稿の目的とは異なるが、東南アジアのコレクティブの背景として指摘している「DIY カルチャー」については注目したい。

DIY (Do It Yourself) といえ一般的には日曜大工や凝った趣味などを指す語だが、狩野が指摘する DIY は「自分でやる＝専門家や他者に頼まず、生活にひつようなことを自分たちで作り上げる」という意味合いである。狩野はアナキズムを「個人の意思を重視し、既存の外的な強制力によって抑圧された個人の自由と自律性の解放を目指す運動、および政治思想」と説明した上で、「個人の自由と自律」という基本的な理念は、メインストリームや権威からの抑圧に対する文化的抵抗の実践に影響を与え、DIY カルチャーも派生したと記している。以降、DIY カルチャーはパンクミュージック以外にも、ストリートアート、ファッション、現代美術、出版など多岐にわたる実践がなされている。狩野は事例とした A3BC も社会派アートコレクティブであり、DIY カルチャーのひとつと捉えられると記している（狩野 2016: 33）。狩野論文の事例は DIY カルチャーを軸に社会運動とアート領域のあわいで活動する日本のコレクティブに限定されているが、「DIY」をキーワードに活動するインドネシアのコレクティブもおり、「政府に頼らず自分たちでやる」という意思を DIY カルチャーとして分析する可能性を与えてくれた。

狩野論文で興味深いのは、事例である日本のコレクティブ A3BC 代表の上岡が、コレクティブ結成の理由として「アジアで木版画をアクティヴィズムに活用したコレクティブを知ったから」と語っていることである。上岡が影響を受けたのはマレーシアの版画コレクティブ「パンクロック・スラッ (Pungrok Sulap)」であり、同コレクティブに影響を与えたのはインドネシアのコレクティブ「タリン・パディ (Taring Padi)」である。ここから、東南アジアの DIY カルチャーシーンで、社会的問題をテーマにした（とくに木版画をメディアとした）社会的実践が積極的に行われており、それが国境を越えて親交を深めているという一面がわかる¹⁰。

以上の先行研究はすべて、研究者が程度の差こそあれアートの制作者というバックグラウンドをもっており、当事者の視点からの記述という点で共通している。とくに梅原論文は「コレクティブ」の解釈にアーティストとしての個人的な発想が大きく関わっている。そもそも、新たな用語が生まれる背景には、従来のものとの差異を強調したいという思索がある。そういう意味では、コレクティブとユニットの解釈についても彼女の定義を容易に踏襲す

¹⁰ 上述のコレクティブが実践するアート・アクティヴィズムは木版画と社会運動を結ぶものであり、この視点から 2018 年 11 月 23 日から 2019 年 1 月 20 日まで福岡アジア美術館では『闇に刻む光 アジアの木版画運動 1930s-2010s』展を開催している。同展では 2000 年以降のインドネシア、マレーシアの動向として、本稿が事例としたタリンパディの作品や活動が紹介された。

るのは危険である。また狩野が取り上げたコレクティブは DIY カルチャーから分析可能な「社会派」コレクティブに限定されており、アートシーンに増加するコレクティブの実態を包括するものとはいえない。

かくいう筆者も美術の制作者と人類学者という二足のわらじを履く研究者であり、上述の論文同様アート領域の内側に位置しすぎるがための見落としや、独りよがりといった弱点をもつ可能性がある。そこで本稿では、筆者自身のアーティストという側面を可能な限り排除し、客観性を担保しつつ、インドネシアの三つのコレクティブを事例とし、国の政治的文化的背景、国際的アートシーンの状況と併せて考察をしていきたい。

本稿の目的はふたつある。ひとつに、インドネシアで活動するコレクティブの事例を通して、美術運動や歴史的・文化的背景を含めて考察し、アーティストの組織に迫ることである。組織運営、活動内容に深く触れながら、アーティストが組織をつくりオルタナティブを運営する目的に迫りたい。ふたつめに、集団的主体としてのアーティストに迫り、アーティストが二人以上で活動するとはどういうことなのか考えたい。

3. インドネシアのコレクティブ

1998年結成のタリン・パディ (taring padi)¹¹、2000年結成のルアングルパ (ruangrupa)、2002年結成のメス56 (MES56)¹²は、結成から約20年ちかく活動を継続してきた長寿コレクティブである。以下、各コレクティブの結成理由、活動内容、運営についてみていく。

3-1. タリンパディ (Taring Padi)

1998年結成のタリン・パディ (Taring Padi)¹³は、国立芸術院ジョグジャカルタ校の学生たちによるスハルト政権に反対する運動から生まれた¹⁴。彼らは長期政権による独裁的政治に抵抗し、アートとアクティヴィズムを結びつけ、政治問題をテーマとした木版画やポスター、壁画を制作した。彼らのテーマは反軍事、反新自由主義、反グローバルゼーションであり、労働者や農民の代弁者としてアートで社会に問題提起をしている (徳永 2018: 174)。「稲の牙」を意味する「タリン・パディ」の初期の作品には力強い木版画のポスターが多く、アメリカの資本主義を強く批判する表現も見られたが、同コレクティブ結成からまもなく

11 国立芸術院ジョグジャカルタ校版画専攻学生が集まり、スハルト政権時代の資本主義を批判し、農民の代弁者として版画ポスターを制作。

12 国立芸術院ジョグジャカルタ校写真専攻出身者の集団。現在まで4回拠点を変えながらも積極的な活動を継続している。

13 国立芸術院ジョグジャカルタ校版画専攻学生によって結成された。スハルト政権時代の資本主義を批判し、農民の代弁者として版画ポスターを制作していた。初期メンバーが他界する中、現在も後輩達によってグループ名は残り、活動を継続している。2018年11月には福岡アジア美術館で開催の『闇に刻む光 アジアの木版画運動 1930s-2010s』展にも参加している。

14 スハルト政権は1968年から1998年までの30年間、長期政権を牛耳った第二代大統領。1990年代後半からはスハルトのファミリービジネス、政府内の汚職などが批判的となった。1997年のアジア通貨危機、スハルト7選めとなった大統領選挙で国民の不満が頂点に達し、各地で起こったデモを引き金に1998年5月21日に失脚した。

スハルト政権は崩壊し、一時彼らは仮想敵を失った。2000年代半ばになると個人制作に比重を移す初期メンバーが増えたが、「アーティストが労働者の見方になる」というコンセプト



写真1 木版画の技術でTシャツに印刷し、抗議デモや支援金集めを行う(タリンパディ公式ホームページより)



写真2 プラカードを共に制作しデモに参加するタリンパディのメンバー



写真3 村の集会所に制作した抗議の壁画(タリンパディ公式ホームページより)

トに賛同する次世代メンバーによって活動が継承されている。

近年はタリンパディ第二世代によって環境問題をテーマにした作品制作、津波や火山噴火の被災者支援なども行っている。たとえば2006年に起こった東ジャワ州ラピンドのガス採掘会社による泥噴出災害では、補償が進まず生活が困窮していた犠牲者のためにファンドレイジング(資金集め) 展覧会を開催した。また、現在進行中のジョグジャカルタ国際空港建設によって耕地を奪われる農民を支援するため「土地は民衆のためのもの、暴君のためではない」というテキストと農民のイラストを木版画で刷ったTシャツを販売し、支援金にあてている(徳永 2018: 174-175)。こうしたアート制作と社会運動との境界ともいえる活動はドキュメント映像として記録し、YOUTUBE などの SNS を最大限に活用して広く発信している。

図版1から4は、福岡アジア美術館で開催された『闇に刻む光 アジアの木版画運動 1930s-2010s』展に出品された木版画ポスターである。約60×50センチの紙に刷られたポスターは、実際にジョグジャカルタの街の壁などに貼って使われるものである。中には次のようなテキストが彫られている。

「馬鹿にされることを否定せよ！」(図版1)

「あなたはもう平等？女性の政治権利を！」(図版2)

「お前の資本なしで、私たちは栄える」(図版3)

「民衆は一丸となって環境を破壊する工場を拒否する」(図版4)



図版1 《自分を信じ抑圧なしで自由に選べ》(2009)



図版2 《あなたはもう平等？女性の政治権利を！》(2009)



図版3 《お前の資本なしに私たちは栄える》(2009)



図版4 《民衆は一丸となって環境を破壊する工場を拒否する》(2009)

(『闇に刻む光アジアの木版画運動 1930s-2010s』図録)

結成当時のタリンパディは母校である国立芸術院ジョグジャカルタ校の旧校舎を拠点としていたが、現在は初期メンバーの一人モハマツ・ウチュッ・ユスフ (Mohamad 'Ucup' Yusuf) の住居を拠点とし、版画のワークショップなどを行っている。また第二世代バユ・ウィドド (Bayu Widodo) は「サヴァイヴ! ガレージ (SURVIVE! Garage)」というオルタナティブ・スペースをつくり、メンバーの一部がそこを住居として暮らしながら、版画やステッカー、Tシャツを販売するショップを運営している。建物内はメンバーによって企画された展覧会の会場として、また自主企画のアーティスト・イン・レジデンス¹⁵の場としても使用されている。

タリン・パディは2018年に結成20周年を迎え、去る11月21日から12月9日、これまでの活動を振り返る大規模な回顧展を母校である国立芸術院ジョグジャカルタ校内 R.J. カタムシ・ギャラリーで開催した。写真4は会場内で壁画を制作するタリンパディのメンバーである。タリンパディという集団的主体の中でメンバー一人一人は匿名となり、個人的主体である作家性から解放されているのがよくわかる。



写真4 展覧会場で制作するメンバー



写真5 回顧展作品の一部

(タリンパディ公式ホームページより)

引き続きコレクティブの事例をみていくのだが、先にひとつおさえておきたい用語「ワークショップ workshop」がある。タリンパディ初期メンバー、モハマツ・ウチュッ・ユスフが拠点で行っているのは版画のワークショップである。後述するコレクティブの活動にも様々なワークショップが含まれているので、まずはアート領域でのワークショップについて確認しておこう。

一般的な英語のワークショップは本来、作業場・仕事場、あるいは工房を意味しているが、現代では「参加者が専門家の助言を得ながら問題解決のために行う研究集会」「参加者が自主的活動方式で行う講習会」(大辞泉)の意味もある。いっぽう、美術用語事典では以下のように説明されている。

¹⁵ artist in residence program とはアートの制作者をある場所に一定期間招聘し、アーティストがその場に滞在しながら作品制作をする事業。現在アート領域では様々な国の多様な地域においてこうしたプログラムが実施されており、そこで異なる国のアーティストが出会い、ネットワークを形成するといった現象も起こっている。

何らかの活動実践にあたり、専門家と非専門家が協働して計画を進める方法。専門用語としては、1950年代のアメリカにおいて、環境デザイン・都市計画家のL.ハルプリンとその妻である舞踏家A.ハルプリンが方法論として使ったのがはじまりとされる。

(中略) 狭義には博物館や美術館の教育普及のため、制作を伴う活動を指す用語として使われることが多い。(中略) 必ずしも作品制作に限定されず、対人的なやり取りを通じた活動全般をさす。(中略) 個人のバックグラウンドや意志、視点を重視して同じ場に居合わせた人々が対等な関係のもとに双方向的に刺激を与え合うプログラムとして、美術に限らず医療、音楽、演劇、舞踏、建築、デザインなど多様なジャンルで行なわれている (<http://artscape.jp/artword/index.php/>)。

タリンパディの活動の中では、版画の技法を広く伝えるためのワークショップの他、支援する労働者のデモ運動のために、絵を描いた段ボールを切ってプラカードをつくるワークショップなどがある。

3-2. ルアン・メス56 (Ruang MES56)

つぎの事例は、タリンパディと同じ国立芸術院ジョグジャカルタ校出身の写真家コレクティヴである。アグン・ヌグロホ・ウィディ (Agung Nugroho Widhi)、アキ AW(Akiq AW)、アナン・サプトト (Anang Saptoto)、アンキ・プルバンドノ (Angki Purbandono)、ダニエル・サトリア・コストロ (Daniel Satria Koestoro)、デシ・サハラ・アンジェリーナ (Dessy Sahara Angelina)、エドウィン・ドリリー・ロセノ (Edwin Dolly Roseno)、エコ・ピロウオ (Eko Bhirowo)、ジム・アレン・アベル (Jim Allen Abel)、ウォツ・ザ・ロック (Wok The Rock) の10名が2002年に結成したルアン・メス56 (Ruang MES56) の活動をみてみよう。

同コレクティヴが結成当時拠点に選んだのはジョグジャカルタ中心部の一軒屋だった。メンバーが資金を出し合ってこれを借りた。庭の奥に平屋の一軒屋があり、その横に倉庫が併設されていた。建物に入ってすぐ客間として使用できる部屋があり、その奥には2×3平方mほどの部屋が3、4部屋あった。シングルベッドと机、洋服タンスを収納すれば個室として利用できる大きさである。そしてその奥に共有空間として台所、水浴びのできる風呂場兼トイレが備わっている。

ジョグジャカルタでよく見られるこうした形態の建物は「宿舎=メス *mes*」と呼ばれる。設立時に拠点としたメス(宿舎)の住所が56番地だったことから、コレクティヴは「メス56」と命名された。拠点は彼らの作品展示にも使用されたので、写真家集団メス56が運営するスペース(インドネシア語でルアン *runag*)、「ルアン・メス56」と名付けられた。

メス56の初期メンバーは、今では平均年齢40代半ばになった。写真専攻だったメンバーは個人のアーティストとしても積極的に作品を制作しており、海外展にも招待されている。たとえば図版5は初期メンバー、アンキ・プルバンドノ (Angki Purbandono) の作品である。日本でも滞在制作を行った経験のあるアンキは既成のモノをスキャンして一つの画面に構成する方法を見つけ、記録的意味を含めた作品を発表している。図版6はウィモ・アンバラ・バヤン (Wimo Ambala Bayang) の作品である。ウィモはジョグジャカルタの

若者の文化をテーマに、現在を切り取った作品を撮る。こうした個人的主体であるアーティスト活動を行う傍らで、ルアン・メス56というコレクティブとしても活動している。

彼らの公式ホームページをみると「ルアン・メス56はワーキング・スタジオ、学びの場、



図版5 《Souvenir Tangahang》 2017 Angki Purbandono



図版6 《9th Troops》 2008 Wimo Ambala Bayang

遊び場、住居として使用されている家屋を、様々なコミュニティ、ネットワークと協働で運営するアーティスト・コレクティブです」¹⁶と記載されており、自らを「コレクティブ」と称しているのがわかる。前述の例のように、メンバーそれぞれが個人的主体としての写真家として活動するいっぽうで、コレクティブとしては多様な企画を実践している。彼らの集団的主体としての作品はいわゆる“美術作品”に限定されるものではなく、ワークショップや観客参加型プロジェクトといったものが多い。彼らの集団的主体はオルタナティブ・スパー

¹⁶ <http://mes56.com/mes-56/>

ス「ルアン・メス56」の運営者であり、そこでの実践には写真やアートに関するディスカッション、アーティストを招待してのアーティストトーク、映画上映、写真ワークショップの他、アーティスト・レジデンス・プログラムなどがある。彼らの活動をみると、アーティストが関わる領域が、かつての絵画、彫刻といった枠から飛び出し、写真、ビデオなどの新たなメディアまでに拡大していることがわかる。コレクティブのメンバーが海外展に招待



写真6、7 ルアン・メス56におけるワークショップ、ディスカッションの様子
(MES56のHP、FBより)

され他国のアーティストと知り合い、そこからネットワークを広げることによって、グローバルに交流しているのである。

3-3. ルアングルパ (ruangrupa)

2000年ジャカルタで結成されたルアングルパ (ruangrupa) は、幅広い活動内容も、活動に関わるメンバーの数も、インドネシア最大規模のコレクティブだといえるだろう。タリン・パディヤルアン・メス56がメンバー10名程度であるのに対し、ルアングルパは核となる数名のメンバー以外に数十名のメンバーが出入りする有機的な大所帯である。ジャカルタという東南アジア屈指のメトロポリタンで生活する若者の多種多様なコミュニティを巻き込み、グローバルにネットワークを広げ、結成以降、積極的に継続的に活動をし、その進化はいまだに止まらない。

結成当時のメンバーはわずか6名。国立芸術院ジョグジャカルタ校版画科を中退後、オランダへ渡り、リツ芸術アカデミー (Rijksakademie van Beeldende Kunsten) で2年間学んだアデ・ダルマワン (Ade Darmawan)、アデと学生時代から交流のあったジャカルタ芸術大学 (IKJ) 版画科出身者のハフィス (Hafiz)、オキ・アルフィ (Okky Arfie)、リリア・ヌルシタ (Lilia Nursita)、ロニー・アグスティヌス (Ronny Agustinus)、リスミ・ウィジャナルコ (Rithmi Widjananrko) である。6名がそれぞれに資金を出し合って一軒屋を借りて拠点にして以来、数回の引っ越しを繰り返した後、2016年に活動拠点を敷地面積6,000平方メートルもある巨大な倉庫に移した (写真8参照)。

巨大な“箱”を運営するため、ルアングルパはジャカルタで2003年に結成されたコレクティブ「フォルム・レンテン (Forum Lenteng)」と2006年結成の「セルム (Serrum)」を誘い、サリナ倉庫エコシステム (Gudang Sarinah Ekosistem) という新たなアート組織運

営を实践した¹⁷。倉庫使用の契約が切れる 2018 年末までの約 3 年間、ここでは映画上映、展覧会、インディーズバンドのライブ、ディスカッション、ラジオ放送など多種多様な活動が行われ、様々な領域の若者達の文化的ハブとして重要な場所となった。こうした実践を通じ、アーティストや芸大生はもちろんのこと、美術史家、ライター、リサーチャー、ミュージシャン、映画関係者、デザイナーなど、多種多様なバックグラウンドをもつメンバーが加入し、パブリックとアートを繋げる積極的なプロジェクトを展開している。

2018 年末には再び拠点を移し、アートと教育に特化したプログラム「グッスクール GUDSKUL」を開始したばかりである。サリナ倉庫エコシステム時代の実践を生かし、グッスクールでは前出のコレクティブ「セルム」と、版画のコレクティブ「グラフィス・フル・ハラ (Grafis Huru Hara)」と協働し、アートを通じたパブリックへの教育プログラム提供を行っている。



写真 8 サリナ倉庫エコシステム。内部はライブ、映画上映、パフォーマンス、ディスカッション、展覧会などに使用できる。

ルアンルパという名称の由来について、2008 年からル同コレクティブに参加したレオンハルト・バルトロメウスは次のように答えている。

いままで、ルアンルパと名づけられた背景についてはハッキリしていないんだ。メンバーもそれを重要だとは思っていないしね。しかし簡単に言うならば、「アーティストのためのスペース (ruang untuk perupa)」と意味づけることができるだろう。はじめは個々のアーティストが、共同で制作活動するために生まれた集団だったんだけど、活動するにつれて、ジャカルタ在住の他の若手アーティストを支援することもグループの目的になっていったんだ¹⁸

¹⁷ 二つのコレクティブについては第 1 表を参照。

¹⁸ 2018 年 2 月 18 日、レオンバルト氏へのメールによるインタビューより。

ルアンルパは、空間、スペースを意味するルアン *ruang* と、外観、形態などを意味するルパ *rupa* を組み合わせた熟語。「ルアン」は (1) 柱で囲まれた場所、(2) 限定された、あるいは区分された場所、(3) 自由な穴、どこにでもある場を意味し、「ルパ」は (1) 外見の状態、(2) 顔の表情、形、見た目、(3) 形態、見たまま、(4) 型、キャラクター、性格、(5) 種類といった意味がある (Departmen Pendidikan Nasional 2008:1184-1185, 1192-1193)。ルアンは、待合室 (*ruang tunggu*)、客室 (*ruang tamu*)、時間と空間 (*waktu dan ruang*) といった熟語からわかるように、部屋あるいは空間を指すが、ルパは抽象的で、文脈によって多様な意味をもつ。レオンハルトが回答した「アーティストのためのスペース

結成当時の状況に話を戻そう。1999年オランダ留学から戻ったアデがみたインドネシアのアートシーンは、商業主義が目立ち、スハルト政権下の抑圧から解放されながらも、新たな表現を求める若手アーティストにとっては、発表の機会も少ない現状だった。アデはかつて親交のあったジャカルタにあるインドネシア芸術大学 (IKJ) 出身者を誘いルアンルパを結成した。

当時 (1990年代後半：筆者註) ぼくらが批判していたことはふたつある。ひとつは美術市場の状況、そしてもうひとつが形式張った美術機関のシステムだ。商業的ギャラリイは増えていたけれど、若手アーティストが実験的な作品を発表する機会は皆無に近かった。そんな環境の中、アーティストが協働することで、新しい美術の実践ができないかと考えたんだ¹⁹。

アデのいう「新しい美術の実践」が具体的にパブリックに提示され、ルアンルパが知られるようになったきっかけは2001年の「JakArt@」展である。個人でアーティスト活動も行う6名のメンバーが、この展覧会ではアーティスト集団ルアンルパとして、「Jakarta Habitus Publik (ジャカルタ：パブリックのハビトゥス)」というプロジェクト型作品を制作したのである。ジャカルタ在住アーティスト約50名を誘ってポスター、ビデオ、インスタレーション、壁画などを公共空間で発表した。プロジェクトに参加したアーティストたちは、こうして公共の場で、役人や民衆と関わり、美術制作をすることにより、アーティストの社会における立ち位置とは何かを問う機会をも得ることになった。こうしたルアンルパのコンセプトについて、アデは「我々は結成当時から今まで変わらずに、アートシーンと我々の周辺環境 (ジャカルタ：筆者註) をテーマにしている。現実の社会で起こっていることに直接に関わり、アートが制度に対してどのようにアプローチできるのかを考えている」と語っている。

ルアンルパのメンバーは、個人のアーティスト活動を行う一方、拠点として皆で資金を出し合って借りた一軒家で、他のアーティストの展覧会自主企画で開催してきた。また、「アーティストにとっては作品制作だけでなく、調査や研究も重要で、新たな知識の生産とシェアが必要」とアデが語るように、ルアンルパ結成後の早い時期から、美術・文化をテーマとしたジャーナル『カルボン (KARBON)』の発行を開始している。

メディア・アートや音楽を紹介するイベント開催、ジャーナル発行、パブリック空間でのプロジェクト、アーティスト・イン・レジデンスなど、様々なプロジェクトやイベントを実践してきた彼らは、2015年の結成15周年を機に、活動の内容を11部門に分ける組織改革を行い、それぞれの部門に責任者 (コーディネーター) を配置した。すなわち、アートブ

(*ruang untuk perupa*)」のアーティスト (*perupa*) は、上述のルパ (*rupa*) に“～する人”という意味となる接頭語 *pe* を付けた語で、“形態を創り出す人=アーティスト”を表している。

¹⁹ 本稿で引用したルアンルパのメンバーの語りは、個別の脚注がない場合、すべて2016年6月から10月にあいちトリエンナーレ参加のためメンバーが来日した際に、筆者が直接聞き取ったものである。

プロジェクトに関わるアートラブ (ArtLab)、ルアンルパが推薦する若手アーティストを紹介するためのルアンルパ・ギャラリー (Ruru Gallery)、ジャカルタの高校生を中心にした展覧会「ジャカルタ 32°C」²⁰、アートセミナーやキュレーター、美術ライターを養成するための組織であるインスティテュート・ルアンルパ (Institut ruangrupa)、インドネシアの最新メディア・アートを集めた展覧会「OK ビデオ」²¹の開催を含め、メディア・アートに関する活動を行う「メディアアート部門」、データ収集を行う部門、オンラインで美術音楽など文化情報を発信する「ジャーナル・カルボン (jurnalkarbon)」、子供を対象として、生活にアートを取り入れる提案を行うルアンルパ・キッズ (rurukids) である。またこうしたアート活動を潤滑に行っていくための資金を得るための「ビジネス部」も設けた。ビジネス部の下には、若手アーティストの小品 (T シャツ、バッグ、CD など) を販売するルアンルパ・



写真9 サリナ倉庫内でディスカッションを行う様子 (ルアンルパ提供)

ショップ (Ruru Shop)、インターネット回線を使用して音楽を発信するルアンルパ・ラジオ (RURUradio) などがある。

組織運営などとはまったく無縁だった芸術大学出身者 6 名のアーティスト集団が、ここまで大規模な組織運営を実践しているのは驚きに値する。前出のタリンパディの場合、「木版画によるアートのアクティヴィズム」が共通の目的としてあるため、コレクティブの一員となるのは基本的に木版画制作のできるアーティストだった。また写真家コレクティブ、ル

²⁰ 2004 年開始。ジャカルタ内の学生による優れたビジュアル作品を紹介するために隔年で開催される。若手キュレーター、若手アーティスト、アートライターの経験の場を提供するだけでなく、展覧会の運営を学生や若手アーティストに任せるといった試みを行っている。

²¹ 2003 年からジャカルタで隔年開催されるインドネシアの国際メディア祭。正式名は「OK ビデオ:ジャカルタ国際ビデオ・フェスティバル」、展覧会、メディアアートのパフォーマンス、ワークショップなどを通じて、インドネシアのビデオアートの発展に貢献することを目的に始まった。2015 年に名称を「OK ビデオ:インドネシア・メディア・アーツ・フェスティバル」とし、展示作品をビデオ、映画、音の出る芸術、インターネットやソーシャルメディアをベースにしたもの、オーディオビジュアル技術を駆使したもの、また新たなアートの可能性を提示するすべての作品に門戸を開いた。

アン・メス56も「写真」という共通項から始まり、その周辺のアートやカルチャーに関わる現象がテーマとなっている。

いっぽう、ルアンルパの拠点は一般に開かれた場で、常に若者が集い、誰がメンバーで誰がゲストなのか区別がつかないほどである。ルアンルパの活動に興味をもつのはアート領域に限らず、音楽、文学、ファッション、デザイン、建築など様々だ。別領域のゲストが入り出すところからネットワークが広がり、ルアンルパの実践にも幅が生まれる。増加しているコレクティブの中には、集団内の構成員を固定メンバーと、プロジェクトごとに参加する「ゲスト」メンバーとに明確に分けているものもある。ところがルアンルパはそうした拘束を嫌う。集団性主体としてのアーティストは「不定形で、オーガニック（流動的）なものであり、プロジェクトによってその才能に長けた者がイニシアティブを取れば良い」²²という考え方である。

たとえば2018年夏、日本の森美術館で開催された『サンシャワー：東南アジアの現代美術展 1980年から現在まで』にルアンルパが招待された時は、近年ルアンルパの拠点に出入りするようになった若手のアーティスト2名が、メンバー歴10年になるキュレーターと共に来日し、作品展示を行った。何度も渡航経験のある初期メンバーではなく、若手にチャンスを与え、海外展を体験させようという思いからだという。海外での制作発表活動も多いルアンルパは、招待を受けるたびに集まることができるメンバーを集めてミーティングを行い、渡航メンバーを決定する。発表する作品形態に応じて適任者を選択するのだという。活動を継続しネットワークを広げ、様々な分野の仲間を増やしたルアンルパの強みは、どんな作品（プロジェクト）のアイデアが出て、それを可能にするスキルをもった者がコレクティブ内にいるということである。

メンバーの中には企業とのプロジェクトをうまく回す者もいれば、何もしないでただコーヒーを飲み煙草をふかしている者もいる。事務能力に長けた数人が運営をしているが、実は何もしない者の一言に影響力があり、両方のタイプがいて成立している」（美術手帖編集部 2018: 14）。

これは東南アジアのコレクティブについての記述だが、ルアンルパの運営をみても、まさにこうして実践が行われている。「ルアンルパは現在何人のメンバーで動いているのですか」という筆者の問いに対して、キュレーターのバルトが真面目な顔で「僕らはメンバーの名簿を持っているわけでもないし、タイムカードも押さない。毎日拠点にやってくる本を読んでは帰る者もいるし、ここで寝泊まりして家に戻ったことのない初期メンバーもいる。どこまでをルアンルパとしてカウントしていいのかは難しいんだ」と答えた。このオーガニックさが、東南アジアの特徴であるのかもしれない。

3-4. ルル学校 (Institusi ruangrupa)

「不定形でオーガニック」なルアンルパの実践により近づくために、筆者の参与観察を記

²² バルト氏の語りより。

そう思う。ルアンルパは2016年のあいちトリエンナーレ²³開催時、参加作家として長者町会場で作品を発表した。彼らの出品作品はコレクティブ15周年を機に、ひとつの部門として再構成されたルアンルパ研究所「インスティテュート・ルアンルパ Institut ruangrupa」のコンセプトが基になっている。筆者は名古屋で実践されたルアンルパのプロジェクト・コーディネーターとして、すべての過程に関わる機会を得た。

そもそもルアンルパでは2010年から子供の生活環境にアート教育を取り込むプロジェクト「ルル・キッズ ruru kids」²⁴を始めており、教育というツールに焦点を当て始めていた。子供を対象として行われていたルル・キッズの発展系である「インスティテュート・ルアンルパ」の構想が、あいちトリエンナーレの参加型プロジェクト作品《ルル学校》として具体的に実践されたのである。以下で詳しくみていこう。

《ルル学校》のコンセプトは「文化のエージェント育成」「知識のシェア」である。初段階の構想では、74日間の会期中、基本的に毎日《ルル学校》に「登校」し、互いに学び合うことのできる「友達」を一般公募で12名程度選び、様々な専門家を招聘してルアンルパのメンバーと共に皆で学ぶというものだった。《ルル学校》という名であるならば、集める参加者は「生徒」なのかと筆者が聞くと、「我々が何かを与えるのではなく、互いにシェアするのだから、この関係は先生と生徒ではない。同等なんだ」と言う。そして日本語では「友達」という語を使用することとなった。「友達」の一般公募に応募する際には以下の問いに対するレポートを提出しなければならない。

あなたはあなたが暮らしている環境の中で、どんなことを思っていますか。改善したいと思うことはありますか。《ルル学校》で我々と一緒にパブリックに関わる何かをつくるとしたら、どんなものをつくりたいですか。

公募の結果、積極的に《ルル学校》で知識をシェアする希望をもち、時間的にも参加可能な「友達」は8名、ルアンルパは「友達」について芸大生を想定していたが、実際に集まったのは社会人がほとんどで現役の芸大生は1名だった。彼らはそれぞれに自分がパブリックの中で叶えたいことを言葉と絵で伝え、最終的には具体的な形として制作をし、会期最後までに完成させるという課題を与えられた。あいちトリエンナーレのような大型展覧会に出品するアーティストには、作品製作費が支給される。ルアンルパはそれを《ルル学校》をつくるための素材購入と、「友達」が会期中につくる作品の制作費に充てた。「友達」は定期的に《ルル学校》へやってきて進捗状況を報告し、滞在しているルアンルパのメンバーからアドバイスを受け、会期最終日には自身の作品をルアンルパメンバーと来場者に向けて発表した。

固定メンバーである「友達」とのミーティングとは別に、《ルル学校》では来場者が多い

²³ 2016年8月11日～10月23日の74日間にわたって愛知芸術文化センター、名古屋市美術館、名古屋市内、豊橋市内、岡崎市内の数会場で開催された国際美術展。現代美術を軸として、ダンスやオペラなど舞台芸術も発表された。

²⁴ ルアンルパの活動には「ルル ruru」を付したものが多いが、これは「ルアン ruang」「ルパ rupa」の頭である「ル ru」と「ル ru」を合わせたものである。インドネシアのアート関係者の間ではルアンルパのことも「ルル」と略して呼ぶことが多い。

と見込まれる週末の午後1～2時間程度、様々なスキルや知識をもったスピーカーが招待され、その知識を来場者に無料でシェアするというプロジェクトも行われた。コーディネーターである筆者は、メンバーが希望する分野で《ルル学校》のコンセプトに理解を示し、ボランティアとして協力してくれる人材を探した。結果、アートに理解があり、知識をシェアすることを受け入れてプロジェクトに関わってくださった方は12名、インターネット仮想空間でアーティスト・イン・レジデンスを運営する日本人アーティスト、写真家、名古屋市役所の環境に関わる部署の署長、大学教授、人類学研究者、音楽と文化のネットジャーナル編



写真10 中尾世治氏が行った講義
「翻訳とエージェンシー」(2016年9月10日)



写真11 濱田琢司氏が行った講義「地域の文化と物語」(2016年9月17日)

集長、《ルル学校》があった長者町繊維街の組合長など、多様なバックグラウンドから興味深いスキルや体験を無料で聞くことができた²⁵。

会期中に来日したメンバーには設立者のアデを含み、アーティスト活動をする者、ミュージシャン、パフォーマー、芸術大学で美学を教えるキュレーター、建築家などがいた。《ルル学校》は、「友達」による作品制作と、週末に行われる無料講座という二つの大きなプログラムを会期中に行いながら、入れ替わりで来日するルアンルパメンバーの専門性によって、上映会やプレゼンテーション、子供向けワークショップなども単発で開催した。



写真12 来日メンバーの一人ダニエラによる子供向けワークショップ。「あなたの創造するモンスターはどんな形？」という質問に、子供が自由にペンを走らせる。

ここまでみてきてわかるように、《ルル学校》という作品は具体的・視覚的には学校のような空間を表現したインスタレーション作品だということもできるだろう。しかし作品の本質は《ルル学校》で行われる行為そのものと、そこから生まれ育つものにある。《ルル学校》が成功したか否かは文化のエージェントとして共に学び制作を行った「友達」が、会

²⁵ スピーカーには当時南山大学大学院在籍だった人類学専攻の中尾世治氏、人文学科の濱田琢司先生も含まれる。

期終了後にもパブリックの中で、なんらかのアイデアを膨らませ、パブリックに働きかけ発信する、あるいは、そういった意識を常に持ち続けることなのである。「友達」の中には、アイデアの実践を継続させている者もあり、2年経った今でも、当時のグループメールに自身の活動を報告している。こうした状況をみると、ルアンルパが長者町で蒔いた「文化のエージェント」の種は確実に育っているといってもいいだろう。

ここまで、あいちトリエンナーレにおける《ルル学校》の実践について、大まかに記述した。準備期間を含めて約3ヶ月の参与観察して筆者が感じたルアンルパの大きな特徴が二つある。一つはフレキシビリティである。アーティストの中には、精密に作品のサイズを決定し、下書きや製図をつくった上で作品制作を始める者も数多くいる。いっぽうでルアンルパのプロジェクトは臨機応変に変化する。《ルル学校》のようなプロジェクトでは、参加者とのコミュニケーションが非常に重要となる。言葉の壁に加えて文化の相違もあり、プロジェクトは母国で行うようにスムーズにはいかない。それでも、次々と起こる問題に対して、メンバーは楽しそうに向かい合い、解決の糸口を探るのである。

ルアンルパを参加作家に選考したキュレーターの意向で、ルアンルパは会期中常にメンバーが会場に滞在することが条件だった。会期を通して、ルアンルパからは11名のメンバーが入れ替わり来日し、《ルル学校》の来場者とコミュニケーションをはかり、「友達」とのミーティングに参加した。滞在メンバーが入れ替わるたびに、メンバーの個性が加味されプロジェクトは流動的に変化していった。メンバー間だけではなく、プロジェクト参加者のリアクションによっても、その形を自由自在に変えていくのである。その高い順応性は、ルアンルパの大きな特徴だといえよう。

フレキシビリティをより広義に捉えるならば、ルアンルパのメンバー数がわからないといったある種の「いい加減さ」も、良い意味でコレクティブの特徴である。前節で引用した「事務能力に長けた数人が運営をしているが、実は何もしない者の一言に影響力があり、両方のタイプがいて成立している」という状況も、《ルル学校》と時間を共にする中で何度か目撃した。わざわざ日本まで来ているのに、ただ展覧会場でコーヒーを入れているだけで何をしているのかと疑問に思うメンバーもいれば、滞在中のほぼ毎晩徹夜でジャカルタのメンバーと連絡を取り合い、寝ずに会場の作品をタッチアップしているメンバーもいる。筆者の目から見ればあまりにも不公平に思えるのだが、それぞれが自身のスキルと与えられたミッションを理解し、互いに認め合っている姿に、ルアンルパが長期にわたって「サヴァイヴ」できている理由を見た気がしたものである。

そして二つめに、彼らのコミュニケーション方法と能力を指摘したい。《ルル学校》制作に関わり、来日したのは11名で、同時期には2~3名が常駐していたのだが、《ルル学校》で何が行われているのかは、スマートフォンで国境も時差も超えて情報共有されていた。来日のミッションを与えられた11名に限らず、ジャカルタの拠点で、日本のメンバーからの指示を受けて動いているメンバーもあり、《ルル学校》の名でつくられたグループには数十人のメンバーが関わっていた。インドネシアでもっとも利用率の高いSNS、WhatsAppでグループをつくり、常にメンバーの動向が共有するのだという。

たとえば会期前から来日したサレ・フセイン (Saleh Husein) は、《ルル学校》の空間をつくる役割を担っていた。会場として割り当てられた繊維問屋の一室を、《ルル学校》としてつくるのが仕事だ。学校というからには、必要なのは机、椅子、黒板などである。筆者

が中古商品を扱う店に案内して必要な品物集めを行った。店内で気になる商品を見つけると、サレはすぐに撮影して携帯電話から写真をメンバーに送り、リアルタイムでどれを選ぶかを相談していた。密に情報共有しているため、来日したメンバーの引き継ぎはスムーズだった。

ふたつめに挙げたルアンルパの特徴は、彼らだけの特徴ではなく、昨今のコレクティブの特徴だといえるかもしれない。インターネットの普及によって、複数の仲間が常に情報共有し、他のメンバーが何を見て何をつくっているのかをリアルタイムに写真と動画で確認しているのである。まさにこうした状況が、コレクティブのグローバルな活躍に大きな影響を与えているといえる。

4. コレクティブの特徴と課題

4-1. アーティストが集団になった理由

ここまでに、ジョグジャカルタを拠点とするタリン・パディとルアン・メス56、ジャカルタを拠点とするルアンルパと、ルアンルパが日本で実践した《ルル学校》の事例から、コレクティブの活動内容と特徴についてみてきた。ここからは、1990年代後半からアーティストが集団として活動するようになった背景について考えてみたい。

インドネシアにおいて1990年代後半からコレクティブが誕生した理由はふたつ考えられる。ひとつは1998年のスハルト政権の終息である。長期スハルト政権時代、芸術表現は政府の介入によって抑圧され、政治批判を匂わせる作品は公開禁止、アーティストが3人以上集まれば反勢力集会と見なされた。自由な表現への渴望がスハルト退陣とともに解放され、集団による力強い表現活動のひとつとしてコレクティブという形態が生まれたのではないだろうか。そしてもうひとつの理由は、政治社会的状況の変化とともに、起こったアート領域での新たな展開である。

ルアンルパ設立者のアデ・ダルマワンは同コレクティブ設立のタイミングを次のように記している。

1998年以降、社会生活や文化、政治とどのように関わっていくのかという問題について、新たなオリエンテーションに向けて解放の道が開かれた。この時期、アートワールドでは、表現の選択肢が広がった。写真、パフォーマンス、アートプロジェクト、パブリックアート、ストリートアート、コンセプチュアルアート、ビデオアート、ニューメディア・アートなどである。これらの登場により、ハイとローのアートは境界をなくただけでなく、アート実践をより強烈に観念的にした。そして思想とアイデアの中心的存在だったアーティストは、「コレボレーター」あるいは「メディエータ」としての役割をもつように変化していった (Darmawan 2010: 8)。

上記は1998年以降の世界的なアートワールドの状況である。1990年代後半からインターネットの普及を背景に、若手アーティストの発表場は、ギャラリーや美術館に限定されなくなった。美術活動の可能性が劇的に拡大し、アーティスト間の競争が激しくなったため、

必然的に生き残るための知恵や技術を磨かなければならなくなった（美術手帖 2017: 28）。コレクティブは、アーティストが集団となって協働で制作し、アイデアをシェアし、役割分担をしながら表現とネットワークの幅を広げて生き残るためのひとつの戦略だったのである。

アデは、スハルト退陣後の社会変化の中で顕著だった一般大衆の生活に注目し、パブリックに接近したプログラムを行うことを目的にルアンルパを結成したと記している。それまで美術批評、美術研究・教育、メディアなどのアート・インフラが未熟だったインドネシアで、アーティストは制作以外の活動から距離をおいていた。しかし、アーティスト自身がアート周辺の支援や活動に積極的に関わることが必要になったのである（Darmawan 2010: 8-9）。ルアンルパの実践からわかるように、アーティストは単にアトリエに籠もってキャンバスに向かうのではなく、「コラボレーター」「メディエーター」としてアートとパブリックを結ぶ役割を積極的に果たすように変わっていった。

当時の状況をインドネシアの中で確認してみよう。美術市場の商業主義的状況、そしてアート支援が皆無に等しい政府について、キュレーターのフジャトニカジュノン²⁶は次のように語っている。

スハルト政権が終わると同時に、表現の抑圧から解放されたアーティストたちは自由な表現を求めてオルタナティブ・スペースを設立した。しかし商業ベースではない自主企画の運営は簡単ではなかった。生き残りのために非営利組織を設立し、公共の場で実施するプログラムに焦点を絞った戦略をとったり、海外の文化機関に対して、積極的にプロジェクトを提案するケースもあった。こうしたアーティスト集団の活動内容や独立精神旺盛な態度は、美術市場を基礎とした評価とは別の軸で、インドネシアの美術界におけるシステムの発展に大きな貢献をした（中略）新生アート・スペースは、典型的な商業主義ではなく、独自のプログラムを企画し、実施していくところに特徴があるとされる。財政的には自己資金でやりくりすることが多く、運営を支えるシステムは当時まだ十分に成長していなかった。こうしたことが原因となり、1年程度で閉鎖したスペースも少なくない（フジャトニカジュノン 2004: 142-143）。²⁶

こうした考えのもと、ルアンルパは既存の美術館やギャラリー、キュレーターに依存しない自主的な展覧会、セミナー、映画やビデオ上映を行い、自らがインフラとなることでアーティストの社会的役割を追求した。ここでフジャトニカジュノンが指摘するように、新生アート・スペースにとって最大の課題は運営システムと財政問題である。早期に閉鎖したスペースが多い中で、ルアンルパが生き残れた理由のひとつは、留学経験のあるアデがオランダでつくったアートのネットワークである。海外の美術機関によるアートプロジェクトへの

²⁶ 2002年、2005年の『オルテナティブス』に記載されたインドネシアのアートスペースには、有力紙が所有するスペース、大学機関に所属するスペース、また商業画廊も含まれており、「オルテナティブス」に分類するには適さないものもある。筆者が現地調査を行い、把握しているものとしては、シンガポール、フィリピンでも同様だった。そのため、本書では国際交流基金の調査内容について参照するのではなく、含まれるデータおよびテキストから重要と思われる部分のみを引用している。

助成金などを獲得することにより、継続的なプログラムを実践することができたのがルパ
ンルパ生き残りの大きな鍵である。

4-2. インドネシアの慣習と「3N」

インドネシアの政治的状況と世界的な現代美術の状況を背景に、1990年代後半にコレク
ティヴが生まれてきたことは先述した。ここではもうひとつ、コレクティヴが活動しやすい
インドネシアの歴史的、文化的背景についても触れておきたい。インドネシアでは古くから、
ゴトン・ロヨン (*gotong royong*) という相互秩序の慣習²⁷が受容され継承されている。また
教育システムには伝統的な住込み制のイスラーム学校プサントレン (*pesantren*) というも
のが広く知られている。日常生活の中では、民族のアイデンティティに関わる音楽、舞踊、
美術などを学ぶ場サンガール (*sanggar*) が街のあちらこちらに存在し、師匠や兄弟子と共
同生活しながら、相互秩序、集団の規律を学ぶ。

こうした古くからのインドネシアの生活環境の特徴をみてきた上で、歴史家のアンタリ
クサ (*Antariksa*) が指摘する、インドネシアのコレクティヴの特徴と比較してみよう。ア
ンタリクサが挙げたコレクティブの特徴は三つの「N」、すなわち、ジャワ語の「ノンクロ
ン (*nonkron*)」、「ネベン (*neben*)」、「ニヤントリッ (*nyantrik*)」の頭文字である (*Antariksa*
2015)。「ノンクロン」とは、特別な目的もなく複数の人が集ってお茶を飲んでいるような
状態を意味する²⁸。古き日本でいうならば、井戸端会議のようなイメージだろうか。たとえ
ば

「少し時間があるから、例の屋台でノンクロンしよう」
「彼は王宮広場の屋台でノンクロンするのが好きだ」

という具合に使われる。

「ネベン」は何かを借りる、シェアするといった意味である。車に便乗するときや、他人
の家で食事をいただく時など、支払いが発生せず何かを得るといったニュアンスもある。
そして「ニヤントリッ」はジャワに残るヒンドゥー仏教の慣習で、前出のイスラーム学校プ
サントレンに類するものである。ある場所で寝食をともにし、師から知識を受け継ぐといっ
た意味だ。

先にみたインドネシアの慣習「ゴトン・ロヨン」をインドネシア語辞典で引くと「協働」
「共に働く、あるいは共に何かをつくる」とある (*Department Pendidikan Nasional*
2008: 460)。そしてここまで見てきたように、コレクティヴは集団の拠点をもち、そこは住
居としても機能している。それはプサントレンやサンガールの教育システムに共通したも
のである。共同生活の中で、メンバーは顔を合わせてノンクロン (井戸端会議) をしながら
新たなアイデアを生む。そしてそれぞれのメンバーがもつスキルをシェアし、ときにネベン

²⁷ ジャワなどのムラ社会にある慣習で通常は「相互秩序」と訳す。村寄り合いの決めごと
は全員で話し合い、全員の合意を打ち立てるといった伝統により、共同奉仕をする慣習法。イ
スラーム渡来以前から伝統的ムラ社会で踏襲されてきた価値観 (石井・高谷ほか 2001: 96)。

²⁸ “*Kamus Besar Bahasa Indonesia*” (2008) より。

(拝借)するのである。地域社会の中で情報も知識も、ときに食事もシェアし合い、助け合うという生活スタイルが幼少期から染み付いているという素地は、インドネシアにおいてコレクティブ結成がしやすい環境だといえるかもしれない。

国内外で幅広いネットワークをもつ東京拠点のオルタナティブ「オン・ゴーイング」の小川は、東南アジアのコレクティヴの特徴として「シェア」、「インディペンデント」、「ネットワーク」、「コミュニティ・ベース」というキーワードを挙げている[美術手帖編集部 2018:13]。これらのワードは、インドネシアにおけるプサントレンやサンガールのようなコミュニティ、ゴトン・ロヨン（相互秩序）の中で様々な知識や技術をシェアしていくというインドネシアの慣習、アンタリクサの指摘した「3N」のひとつ「ネベン（相伴）」の特徴とも重なる。

4-3. コレクティヴの生き残り戦略

インドネシアでアーティストが集団をつくり、メンバーの住居をとりあえずの拠点として活動を始めることは比較的容易である。また都心から少し離れば部屋数の多い一軒家を借りることも難しくはない。アーティスト集団が初期投資として資金を出し合い、拠点となる家を借りて活動開始するところまでは、さほど苦勞なく進められるだろう。前述したように集団形成と活動環境の素地は備わっている。

2010年、ルアンルパ代表のアデ・ダルマワンがキュレーターとなって『フィクサー：インドネシアのオルタナティブ・スペースとアート・グループ』展²⁹が開催された。展覧会に参加したのはジャカルタ、バンドゥン、ジョグジャカルタなどの都市およびスマトラやスラウェシの中心部で活動するグループ 21 組、本稿で事例としたルアンルパやルアン・メス 56 も含まれている。

第 1 表は参加グループの設立年、設立者、簡単な活動内容をまとめたものである。ジョグジャカルタのハウス・オブ・ナチュラル・ファイバーをのぞくと、すべてがルアンルパ結成以降に生まれたグループである。実はここには、ルアンルパの結成理由が大きく関わっている。ルアンルパは結成当時からコレクティヴの実践コンセプトに「パブリックを意識する活動」を挙げていた。そしてネットワークを活用して「メトロポリタンなジャカルタのパブリックに関わる活動」を実践する仲間を増やしていったのである。そして「知識のシェア」をテーマに、次世代へコレクティヴの運営方法、海外ネットワークを使った助成金獲得の方法、アイデアの実践方法などを伝え、文化とアートのエージェントを育成していくというミッションを掲げた³⁰。あいちトリエンナーレでの《ルル学校》とも基本的なコンセプトは同じである。単にルアンルパの実践を真似するのではなく、それぞれの地域性やメンバー数、興味あるジャンルによってアレンジし、パブリックへアプローチしている。

この展覧会は、こうして知識をシェアした各都市の「コレクティヴの卵」を紹介するものだともいえる。参加グループのほとんどは、ルアンルパのワークショップを通してコレクティヴ運営のスキルを学び、ルアンルパがつくってきたネットワークをシェアし、それぞれの地域に戻って新たなコレクティヴとして活動を開始している。ジャカルタの「フォーラム・

²⁹ 原題は『FIXER:Pameran Ruang Alternatif & Kelompok Senirupa Indonesia』。2010年6月18～28日、ジャカルタのアンチョール公園内ノース・アート・スペースで開催された。

³⁰ 2018年10月18日ルアンルパのメンバー、バルトへの聞き取りによる。

レンテン (Forum Lenteng)」と「セルム (Serrum)」は、ルアンルパの事例で記述したように、ルアンルパが巨大倉庫を拠点とした際に協働で倉庫運営にあたったコレクティブだ。こうしてルアンルパは自分たちの実践をみせ、他のコレクティブを誘い、知識をシェアしている。

しかし、コレクティブを経済的活動として考えた場合には課題も多い。バンドウンのキュレーター、フジャトニカジュノン³¹は次のように指摘する。

商業ベースとは一線を画した自主プログラムを継続していくのは容易ではない。新生アーティスト集団は、典型的な商業主義ではなく独自のプログラムを企画し、実施していくところに特徴がある。財政的には自己資金でやりくりすることが多く、運営を支えるシステムは十分に成長していないため、1年程度で閉鎖するケースも少なくない (フジャトニカジュノン 2004: 142-143)。

パブリックにコミットしたワークショップ、プロジェクト型作品はコレクターに売ることとはできない。コレクティブとしての拠点確保は重要だが、活動から収入がなければ、メンバーそれぞれの自己資金に頼るしかなくなる。そもそもはインターネットの普及とともに様々な様式が生まれる中、「サヴァイバルのための知恵と技術を研ぎ澄ませるために生まれたアート・コレクティブ」(美術手帖編集部 2017: 28)、「共通の目的を達成するために協働するアーティスト集団」「直接的行動を通して、社会に変革をもたらす力を与えられた集団」(Tate Modern HP) だったはずが、継続に対しては財政的問題を抱えている。

典型的な商業主義の企画とは異なる実践を行う多くのコレクティブは財政的には短期的な見通しと自己資金でやりくりしており (フジャトニカジュノン 2004: 142-143)、オルタナティブ・スペースの運営とコレクティブとしての活動の継続は目前の大きな課題である。実際に『フィクサー：インドネシアのオルタナティブ・スペースとアート・グループ』展に参加したコレクティブで、2019年現在拠点をもって活動を継続させているのは、参加した21コレクティブのうち、●をつけたわずか8件である (第1表)。確立した運営システムをもたない小規模コレクティブにとって、活動の継続、拠点の確保は重要な問題なのである。ジョグジャカルタで2012年に結成されたコレクティブ「ライフパッチ (Lifepatch)」はルアンルパのワークショップに参加した経験から、現代美術の表現の自由さに興味をもち、「アート、科学、テクノロジーによる市民イニシアティブ」をテーマに結成された。本稿で事例とした三つのコレクティブすべてが芸術教育を受けた芸大生を主として設立されたのに対し、メンバーの専攻は化学工学、微生物学、土木技術、建築、英文学と多彩だ。アカデミックな領域が柔軟性のあるアートに接近し「アート」コレクティブを結成した興味深い事例である³¹。

2018年に日本で開催された科学技術のワークショップに個人として参加したライフパッチのメンバーの一人アンドレアス・シアギアン (Andreas Siagian) は、筆者の聞き

³¹ ライフパッチの実践も興味深いですが、本稿では個人的主体と集団的主体のアーティストについて考察するため、芸術教育を受けたバックグラウンドをもち、アート・コレクティブの事例としての経験が十分な3つを選んで記述した。

取りに対して「4年以上継続して活動しているコレクティブがあったら、それは真剣にやっていると評価できる」³²と答えている。結成から6年経過したライフパッチにとって、その間には何度も財政的困難があった。しかし、結成当時のモチベーション、パブリックから期待されるワークショップの実施などを考え、現在の形にまでしてきたのだと言う。アンドレアスの言葉を基準とするならば、申請アーティスト集団コレクティブの生き残り戦略の真価を見極めるには、いましばらく見守る必要があるのかもしれない。

第1表 FIXER 展参加グループ一覧（FIXER 展カタログより筆者作成）

名称	設立年	設立者	拠点	活動内容
Sarueh	2008	パダンパンジャン芸術大学学生	パダンパンジャン (西スマトラ)	ビデオドキュメンタリーに特化した活動でオーディオビジュアル界の可能性を広げる
●Akademi Samali	2005	3人	ジャカルタ	インドネシアのコミック、ビジュアルアートに関するセミナー、ディスカッション、刊行物など
Atap Alis	2006	設立時は3人、現在は9人	ジャカルタ	子供の教育に対する意識を高めるプログラムの提供
●Forum Lenteng	2003	設立時は11人施設を使用し、制作することのできるメンバーが38人	ジャカルタ	ビデオのセミナーを国内各地で開催。周辺の住民と語り合う機会を作る。
Kampung Segart	2002	ジャカルタ社会政治学大学 (IISIP) 学生10人	ジャカルタ	政治批判を含んだステッカー、インスタレーションなど新鮮なビジュアルアート制作が目的
Maros Visual Culture Initiative	2007	5人	ジャカルタ	財団としてセミナー、絵のクリニック、展覧会のプログラムを実施。
●ruangrupa	2000	アーティストのグループ	ジャカルタ	現在はジャカルタの社会、歴史政治、

³² 2018年2月14日、渋谷にて行ったアンドレアスへの聞き取りによる。

				経済的問題に関する実践を行う研究所として機能
●Serrum	2006	ジャカルタ大学美術学部出身者6人	ジャカルタ	教育をベースにアートで社会問題と向き合う。孤児のために図書館へ図書寄贈など
Tembok Bomber	2004	グラフィティのアーティスト5人	ジャカルタ	バンドウンとジャカルタのグラフィティアーティストから始まったオンラインのコミュニティ。
Asbestos Art Space	2002	演劇とアートを融合した活動を長く行っている3人のアーティスト	バンドウン	パフォーマンスアート、美術展、ビデオ上映などの活動
Common Room networks Foundation	2003	バンドウン工科大学出身アーティスト	バンドウン	アート、カルチャー、デジタルメディア。ギャラリー、図書館、メディアラボなどを揃える
Videolab	2003	設立時2人。現在は3人。	バンドウン	一般の人々のビデオ作品に対する意識を高めるためのプログラムを提供。国内若手ビデオ作品収集。
●Jatiwanggi Art Factory	2006	ジャティワンギ村村長の兄と、瓦職人たち	ジャティワンギ (西ジャワ)	音楽フェスティバル、ラジオ放送、展覧会などを周辺住民を巻き込んで開催。
Gardu Unik	2005	設立者5人。アクティブなメンバーが10人。	チルボン (西ジャワ)	ビデオ、絵画、彫刻、写真などを制作。パブリックのための活動も行う

Byar Creative Industry	2006	芸術大学出身者 設立者の一人 Byar の自宅 が拠点	スマラン (中部ジャワ)	デザイン、写真、ビ デオインスタレー ション、コミック、 インディーズの音 楽パフォーマンス など
● House of Natural Fiber	1999	インドネシア国立芸術院 ジョグジャカルタ校出身 者	ジョグジャカ ルタ	ニューメディアア ート領域で活動す るコミュニティ。テ クノロジーに関す るセミナーなど
● Ruang M es 56	2002	インドネシア国立芸術院 ジョグジャカルタ校写真 科出身者 10 人	ジョグジャカ ルタ	アーティスティッ クなコンセプトと 実践によって写真 領域の発展に焦点 を当てた活動
● Performa nce Klub	2003	6 人	ジョグジャカ ルタ	毎年開催地を変え て周辺住民を巻き 込んだパフォーマンス フェスティバルを 開催
Malang Meeting Point	2008	6 人	マラン (中部ジャワ)	展覧会、プレゼンテ ーション、写真セミ ナー、フィルム上 映。社会問題を批評 する活動
Urbanspace	2005	5 人 ミュージシャン、“ビジュ アルジョッキー”	スラバヤ (東ジャワ)	オルタナティブス ペース。 ビジュアル作品と テクノロジーの可 能性を追求
Ruang Akal		6 人	マカサル (南スラウェ シ)	写真に焦点をあて たビジュアルア ートの活動。アニメ ーションビデオ、イ ラストレーション、版 画

5. さいごに

本稿ではインドネシアで活動するコレクティブの事例から、アーティスト組織の実践をみてきた。通信や科学技術のめざましい発展により、世界は小さくなり、容易に世界中のどこでも誰とでも繋がるのが可能となった。そんな時代を生き抜くアーティストの中には、コレクティブを結成して表現の幅を広げ、他の領域とネットワークをつくり、個人的主体のアーティストとしては不可能な実践を行うことを選択した者もいる。コレクティブはアートインフラの未熟なインドネシアの政府に代わってアートプログラムを実施し、現代美術とパブリックを繋げるコラボレーター、あるいはメディエーターとしての役割を担うようになったのである。

インドネシアにおいて1990年代後半からコレクティブが誕生した背景には、国際的なアートシーンでの変化と、スハルト大統領退陣の影響があったことを指摘した。そうした背景に加え、インドネシアの慣習にも、コレクティブ誕生を後押しする要素が備わっていることを指摘した。暮らしの中で根付いた協働（ゴトンロヨン）の精神、イスラーム宿舍（プサントレン）や塾（サンガール）での共同生活、その中で身についた慣習は、アンタリクサの指摘するコレクティブの特徴「3N」とも共通していることがわかった。

現代美術の表現方法が飛躍的に広がる中で、アーティストが集団となってアートシーンで生き残りをかけた実践について事例をみる中で、最後には財政的な問題があることもわかった。今後のコレクティブの財政的サヴァイヴアルがどのように実践されていくのか、引き続き調査していきたい。

コレクティブの研究では、今後の課題にしたい点はいくつかある。本稿で事例としたコレクティブはいわゆる「老舗コレクティブ」ともいえ、筆者の現地調査では掘り切れていないここ数年のコレクティブ動向について記述は不十分である。また集団的主体としてのアーティストの実践を、個人的主体のアーティストと比較するために、作品を比較するなど、アプローチについても考えたい。たとえばプロジェクト型作品、ワークショップについてみると、昨今の現代美術傾向を示すキーワードである「ソーシャリーエンゲイジドアート（社会関与型アート）」からの視点でも考察ができるだろう。個人では制作が困難なプロジェクト型作品でパブリックに接近していく実践とコレクティブに求められる役割についても事例をもとに分析が可能かもしれない。本稿で論じられなかった部分は、上述の視点も加えながらアート・コレクティブの動態を引き続き追っていきたい。

参考文献

アトキンス, ロバート

1993 『現代美術のキーワード』、美術出版社。

石井 米雄(編)

2001 『東南アジアを知る事典』、平凡社。

石原 葉

2018 「アーティストコレクティヴとは」『東北芸術工科大学紀要』25: 1-9。

梅原 麻紀

2015 『コラボレーションとアーカイブの研究——アーティスト・コレクティヴの実践をもとに』、東京藝術大学大学院美術研究科博士論文。

上妻 世海

2018 「制作の共同体——状況論から原理への探究へ」『美術手帖』70(1066): 73-75。

狩野 愛

2016 「トランスローカルな DIY アート・コレクティヴ——木版画をメディアにした A3BC の事例研究」『武蔵野美術大学研究紀要』47: 31-42。

国際交流基金アジアセンター

2001 『オルタナティブス——アジアのアート・スペース』、国際交流基金アジアセンター。

鈴木 勉

2001 「インドネシアの“恐るべき子どもたち”」、『オルタナティブス——アジアのアート・スペース』、pp. 46-49、国際交流基金アジアセンター。

建畠 哲

1998 「コレボレーションの新たな地平」、福島県立美術館(編)『共同制作の可能性 コレボレーション・アート』、pp.8-11、福島県立美術館。

チャン, ハワード

2001 「香港の地図を書き換える」、古市保子(編)『オルタナティブス——アジアのアート・スペース』、pp. 30-33、国際交流基金アジアセンター。

トゥエゾン, ワイヤー・ロンメル

2001 「アーティストラン・スペース——サラウンデッド・バイ・ウォーターにみるアート・イニシアティヴ」、古市保子(編)『オルタナティブス——アジアのアート・スペース』、pp.128-131、国際交流基金アジアセンター。

徳永 理彩

2018 「ヌサンタラの版画コレクティヴの方法論——共に学び、共に問い、共に働く」、黒田雷児ほか(編)『闇に刻む光 アジアの木版画運動 1930s-2010s』、pp.174-177、福岡アジア美術館 (アーツ前橋)。

独立行政法人国際交流基金

2004 『オルタナティブス——アジアのアートスペースガイド 2005』、淡交社。

美術手帖編集部

2017 『美術手帖』69(1062)。

美術手帖編集部

2018 『美術手帖』70(1066)。

廣田 緑

2018 「世界のコレクティブレポート：インドネシア」『美術手帖』70(1066): 86-89。

フジャトニカ, ジュノン

2004 「変化するインドネシアの現代美術スペース」、独立行政法人国際交流基金『オルタナティブス アジアのアートスペースガイド 2005』、pp.142-143、淡交社。

Antariksa

2015 “Nyantrik aas Commoning,” *Instrument Builders Project*, Kadist.

Agustinus, Ronny

2009 *TARING PADI : Seni Melawan Tirani*, Yogyakarta: Taring Padi bekerja sama dengan Ford Foundation.

Arbuckle, Heidi

2010 *Taring Padi : Praktik Budaya Radikal di Indonesia*, LKiS.

Ade, Darmawan

2010 “Memperbaiki Mata Rantai Siklus Gagasan,” *FIXER:Pameran Ruang Alternatif & Kelompok Senirupa Indonesia*, pp.8-13, Jakarta: Taman Impian Jaya Ancol.

Departmen Pendidikan Nasional

2008 *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa Edisi Keempat*, Jakarta: PT.Gramedia.

参考ホームページ

Museum Information Japan, artscape>アートワード検索エンジン>成相 肇「ワークショップ」『現代美術用語辞典 ver.2』

<http://artscape.jp/artword/index.php/> (2019年2月15日取得)

Tate Modern HP>ART & ARTISTS>Art Terms>Collective

<https://www.tate.org.uk/art/art-terms/c/collective> (2019年2月15日取得)

Keywords

artist collective, art collective, collectives, subject as aggregate, alternative, artist group

ネパールの旧王都パタンにおける女性自助組織経営の展開

竹内 愛

キーワード

ネワール民族、農民カースト「ジャブ」、ジェンダー構造、女性自助組織「ミサ・プツァ」、経営

1. はじめに

筆者は、2003年から現在まで、ネパールのカトマンズ盆地に位置するネワール民族の旧王都パタンにおいて、ネワール女性の生き方の変容に焦点を当てて、文化人類学的調査をしてきた。パタンでは、1990年代に、NGOや地方行政によって女性の経済的自立を目指した女性自助組織「ミサ・プツァ」が設立、養成された。そのプロジェクトは一旦終了したが、その後、地元女性たちによって、自発的に、女性たち自身やトール（行政単位で、字に近い小規模のコミュニティ）のニーズに合わせた目的を持ったミサ・プツァが次々と設立されていった。2018年11月時点で、ミサ・プツァの行政登録数は300にまで増えている。これまで筆者のミサ・プツァ研究では、ミサ・プツァが設立されるようになってから、ネワール女性の生き方がどのように変化し、また、女性たちがトールにおいてどのような新たな役割を担い、ネワール社会の伝統的なジェンダー構造が変革されているかについての事象を解明してきた（竹内 2007a, 2007b, 2009a, 2013, Takeuchi 2013）。

組織の目的、活動内容等の変化に注目すると、1990年代に初めて養成された当時から現在までの約30年間において、ミサ・プツァの経営は、時代的に4つの特徴の異なる時期に区別することができる。筆者はそれらの4時期を、①1990年代の「草創期」、②2000年代前半の「内発的発展期」、③2006年から2009年の「経済中心期」、そして、④2010年代からは「内発的発展見直し期」と区分して、分析したい。また、2015年ネパール大地震以後は、震災復興という目的を持った新たな経営を始めていることから、④の時期はa（2010～2015年震災）とb（2015年震災以後）とに分けて検討したい。

Drucker（1998）は、組織のミッション（使命、到達目標）、リーダーシップ、マーケティング、資金源開拓、イノベーション、成果、リーダーのすべきこと、してはいけないこと等の項目から、非営利組織の経営の成功について論じている。組織論の中では、時間的な視点はイノベーションとして述べられる。Drucker（ibid.: 59-72）は、成功のための経営戦略の一つとして、外を見てイノベーションの機会を探すことの重要性について指摘している。しかし、ミサ・プツァは、ネワール社会という独特の社会背景の中では、会員である女性たち自身と、彼女たちが居住するトール（コミュニティ）内部のニーズに対応する面が強い。そして、そのニーズと活動の内容は、時間と共に変化する。したがって、ミサ・プツァの経

営を考える際には、現状の社会の複雑な要素の関係性と共に、時間軸による組織内部や女性たち自身の変化・変遷を考慮することでより深い分析が行える。従って、本稿では、長期的な視点で、ミサ・プツアの経営が、コミュニティ内部の他のアクターとの関わりの中でどのように展開しているかに着目して論じる。

なお、ミサ・プツアの活動はカースト集団によって多様であるため、特に、最も組織数が多く、活動の盛んな農民カースト「ジャブ」のミサ・プツアに焦点を当てる。

2. 旧王都パタンの伝統的な社会構造

2-1. ネワール民族とカースト制度

カトマンズ盆地に居住するネワール民族は、9世紀から18世紀半ばまでマッラ王朝を築いてきた人々の末裔である。旧王都パタンはカトマンズ盆地の3つの古い王都の一つであり、中世マッラ王朝期(1200–1689A.D.)に繁栄した。シャハ王朝のネパール統一、19世紀中葉のラーナ族の政権独占の過程で、ネワール民族はネパール国政の実権を大幅に失った。しかしながら、今日でも多くのネワール商人が盆地内外の経済を支配し、ネワールの高位カーストに属する一部の人々が学者、官吏等として、ネパール知識層のかなりの部分を占めている(Regmi 1993: 31-35)。

ネワール民族は、あらゆる事象を「浄・不浄」観によって捉える価値観を持っている(竹内 2010)。「浄・不浄」観とは、ヒンドゥー教が教える世界創造神話に由来し、人々の職業や儀礼上の役割を定めた「カースト制度」も、そのような「浄・不浄」観に基づいた世襲的な階級である。例えば、最も「浄」の存在は、神であり、神に近い存在であるブラーマン(僧侶)が高位カーストと位置づけられ、「不浄」とされる肉を扱う肉屋カーストや掃除カーストなどは低位カーストとされる。カーストによるランク付けはあっても、カースト集団毎に独自の「神格」、独自の「慣習」を持ち、それぞれ自分の属するカースト集団に対して「カースト・アイデンティティ」をもっている(Gellner 1996: 63-68)。「カースト」における序列と「浄・不浄」の程度は、個人の生まれによって決められるもので、基本的には固定したものだと考えられる。

パタンでは町の中心に位置する王宮が「浄」性が最も高いとされ、その付近には高位カーストが居住し、都の中心から周縁にいくほど「不浄」とされ、周縁部に低位カーストが居住している。つまり、パタンの街は、人々はカースト集団別にはほぼ同心円状に住み分けられている(マハラジャン 2002: 32-33, Gellner 1996: 48)。パタンの街だけで、そのカースト集団を表すタル(名字)は50を超えて存在する(マハラジャン2002: 35)。仏教には本来カースト制度はないが、ネワール社会では、仏教徒もカースト制度の内部に組み込まれている。各カースト集団の世帯数は、本稿で扱うジャブ(農民)が最も多く、バレ、グバジュ、続いてセショーとなっている。他のカースト集団の世帯数は多くない¹。

¹ 1940年のラリトプールの世帯調査では、ジャブ・クマー32.3%、バレ、グバジュ 21.3%、デョバルム、セショー18.4%、タモ等 3.5%、クサー、テペ 3.7%、プン、チパ、バー、サエ、ガトゥ、ナウ、カウ、クル、ドビを合わせると 4.5%、ナエ 3.5%、ジュギ 3.5%、ポー、チャムカラー1.3%であった(マハラジャン 2002: 41)。

伝統的に、異カースト間の関係は、特定の儀礼や祭祀の場では、複数のカースト集団が関わって行が、それ以外は基本的には互いに距離を保ってきた。「カースト内婚」²に対する厳しい規範、下位のカーストと一緒に食事ができないなどの異カースト間の「食物授受の禁忌」³等がある。下位カーストから水や食物（特に、米）を受け取るとケガレが伝染すると考えられていた（山上 2001）。特に米飯は「日常的に口にする食物の中でも不浄性を伝達しやすいとされており、家族の成員以外とは食事の場さえも共有してはならないとされている」（山上 2008: 60）。結婚に関しては、お見合い結婚によるカースト内婚をしたり、恋愛結婚であっても、意識して同カースト内で相手を探すケースが大半であった。しかし、近年では、近代教育を受けた若者を中心として伝統的な価値観は薄れつつあり、カースト的規範は変化している⁴。さらに、震災後の2015年9月に新憲法が公布されたが、新たな憲法では、カースト差別が禁じられている。ただし、パタン社会の内部、とくに年長者にとっては、カーストの慣習は根強く残されている。

2-2. 農民カースト「ジャブ」

農民カースト「ジャブ」とは、農業を世襲的職業とする中位カースト集団であり、パタンの人口比率の約 38-40%を占めている（Gellner and Pradhan 1999: 159）。前述したように、パタンの街は伝統的にカースト別住み分けをしており、ジャブは、マッラ王朝期に街の周縁に設置されていた門付近の内部に居住させられ、外部から敵が攻めてきた場合には、兵士の役目を担っていた。現在でも、そのカースト別住み分けの基本は維持されている。

ネパール語で、「ジャ」は「仕事」、「プ」は「有能な」に由来しており、仕事は真面目で勤勉だが、教養がないため肉体労働しかできないという意味で、高位カーストの人々から差別的に使われてきた言葉である。従って「彼らはしばしば自分自身を『キサソ』」（ネパール語で、農家を意味する）として誇らしく言及することもある⁵。しかし、近年になって、敢えて「ジャブ」を自称しジャブの相互扶助組織「ジャブ・サマージ」を設立するなど、エンパワーメントを目指している（竹内 2009b: 110-111）。

2-3. ジャブ相互扶助組織「ジャブ・サマージ」

「ジャブ・サマージ」は、1994年、ジャブの社会的地位向上のために、創立されたジャブの相互扶助組織である（Toffin 2007: 374-377）。設立当時、ジャブの耕地は、依然として

² カーストの浄性を維持するため、異カースト集団との婚姻は慣習的に禁じられてきた。低位カーストの者が高位カーストの家に嫁ぐと、女性の血は不浄であるため誰も洗うことができず、また、結婚式などの儀式時に必須とされる家の神への礼拝を行うこともできないという。

³ ネパール社会でも、食事、食べ物、対人接近、婚姻などに関する社会慣行には、けがれの観念が浸透し、カーストの存在と不可分なものとなっている。カースト間の上下序列、分離・反撥の面がはっきりみとれるのはやはりこれらの慣行においてである（石井 1975: 84-85）。伝統的に異カーストとの同席の食事はケガレが移るという理由からできなかった。

⁴ とくに、海外出稼ぎが非常に多く、結婚しても帰国しないケースが多いため、結婚相手が海外に留学・就職し、成功している場合には、カースト集団や民族を越えての結婚も良いと考えられるようになってきた。

⁵ 本稿ではジャブの名称で統一する。

ジャガダニと言われる地主の高位カーストのものであったため、国家へ土地の所有権を要求していた。1954年以前は、土地をもつジャブはほとんどおらず、ただの小作人であったため、ネパール政府は1954年に土地法改正をし、1996年の土地法改正で、ジャブは耕地の約50%の所有権を法的に獲得した。しかし、ジャブは識字率が低かったため書面作成の際にだまされることがよくあった。そこで、ジャブ・サマージはジャブの権利を守るために立ち上がった⁶。

前述したように、ジャブは高位カーストから虐げられてきた過去を持ち、その意識は現在でも強く、教育、経済、文化面での社会的上昇を目指している。ジャブ・サマージの2020年までのスローガンは、「ジャブの各家族から1人の大学卒業者をだそう」及び「ジャブ・コミュニティで家に籠っている人々に、仕事を与えよう」であった。そのためには、性別を問わず共に協力して発展していく風潮をつくるべきだとされてきた。

ジャブ・サマージは、ジャブ居住地の40のトール（トールとは、行政単位で、字に近い小さなコミュニティを指す。）に住むジャブの人々に対して、ジャブの伝統的な楽器や歌、踊りを教える文化保護活動、ネワール語教室、農業トレーニング、健康、教育などのサポートを行っている。また、ジャブの優秀な学生に対して、奨学金を出してサポートしている。

ネワール民族の新年祭では、伝統衣装を纏って街を一周歩くラリー（行進）が行われるが、ジャブの人々が大勢参加し、ジャブが中心となって行われている。

従来、ジャブ・サマージは男性中心で運営されてきたが、近年、ミサ・プツァの会員の女性たちも祭に参加するようになり、他カースト集団の人々に対して、男女対等であることを示し、ジャブ・サマージの結束力と先進性をアピールしている⁷。

ジャブ・サマージの活動はジャブとしての出自を重視し、カースト集団内の相互扶助を促進しているが、「カースト・アイデンティティ」が強化され、むしろカースト間の差異の顕在化を起していると考えられる。

2-4. ネワール民族の伝統的な社会組織——男性儀礼執行組織「グティ」

ネワール民族の社会には、多くの年中行事や地域ごとの儀礼・祭祀があるが、ジャブ社会には、各トールに、その儀礼・祭祀執行等のために、男性のみを成員とした伝統的な儀礼執行組織「グティ」が多く存在する。グティには、明文化された規律は存在せず、年長者たちの意見が絶対である⁸。内部では、アズと呼ばれる5人の長老の発言は絶対的であり、それに逆らうことは許されない。年長者が非常に強い決定権を持っているために、グティの伝統は厳格に継承されている。「シ・グティ」は、一家の家長が必ず所属しなくてはならない組

⁶ 低位カースト集団の場合、カースト集団内の相互扶助組織は設立されているが、ジャブのような大きな運動は出来ていない。低位カーストは人口も少なく、ジャブよりも劣位に置かれてきたために、状況は厳しい。ジャブが成功したのは、他カーストにくらべ人口が多く、中位カーストであることが一因と考えられる。

⁷ 他カーストは祭にあまり参加せず、傍観している状態である。「ジャブは人数も多く、自分たちだけで楽しんでいる。他カーストは入ることができない。また、酒を飲んで歌い踊るのは迷惑だ。」と話す、他カースト人々もいる。

⁸ 2018年11月の筆者の調査によると、以前は、部外者に対して閉ざされた部分が多かったが、最近では、規定を作り、また、活動報告、会計報告も含めた年間報告書も作成しているグティもあり、徐々に外部に公開しつつある。

織であり (Toffin 2007: 296-301)、成員の家族が亡くなった場合に、協力して葬式を行う。その他にも、儀礼・祭祀の際に演奏する楽隊である「マンカー・グティ (マンカカラ)」、そして、毎月ブンガマティ村のラト・マチェンドラナートを崇拝するための「サンルー・グティ」などがあり、種類は非常に多い。男性たちは複数のグティに属すこともあり、多い人だと、5~6つのグティに属している男性もいる。この中で、ジャブ社会において最も力を持っているのが、マンカー・グティである。トールの問題は、このマンカー・グティが裁判・調停を行い、判決を下す⁹。一方、女性は伝統的に組織に加入することはできず、そこから排除されてきた。

収穫を終え、農閑期に入ると、ジャブ社会では、祭のための地域の楽団であるマンカー・グティが毎夜、楽器の練習を始める。楽隊の中心は、ジャブ特有の楽器であるディメ・バジャという太鼓である。マンカー・グティの会員は、祭の際には楽器を弾きにでかける。農閑期は時間的余裕があるので、祭が多くなる。祭では、人々は寺院に米、豆、肉、野菜、果物などを捧げる¹⁰。祭によっては、ヤギ、水牛などが生け贄にされる。

2-5. 伝統的なジェンダー構造

ジャブ女性は、高位カーストに比べると生活規範は厳格ではないが、家事、農業の肉体労働の役割を担い、男性に対して劣位に置かれている。ジェンダー関係は、男性はコミュニティの政治、儀礼など公的な場を取り仕切るのに対し、女性は公的な場から排除され、家族や親族という私的領域に生活範囲は限られてきた。

前述したように、ネワール民族は、「浄・不浄」観によってあらゆる物事を捉える価値観を持っており、「浄・不浄」観に基づく優劣の関係は、カーストと並んで、ジェンダーにおいても際立っている。カースト内部においては、女性は男性に対して劣位に置かれており、「浄・不浄」観、「父系出自」、「家父長制」、「長幼の序」、「ヒンドゥー教的女性観」等が複雑に絡み合った、厳格な「ジェンダー構造」が存在する。そのような中で、ネワール女性は厳しい序列規範を守って生活している。家族の中で、女性は男性に対して劣位とされる。ただし、「姉」という立場は弟を祝福する力を持つとされている。また、女性の位置づけは、固定的ではなく、「年齢」、「立場」、「状況」など女性自身のライフサイクルの中でも変化し、また、他者との関係性においても異なり、非常に複雑である (以下、竹内 2010: 20-22)。

例えば、初潮が訪れる前の少女は、クマリ (生き神) とされ、聖なる存在であるが、初潮を迎えると女性は「ケガレ」た存在となる。「娘」としての立場は、一家のラクシュミー女神として、大切にされる。結婚後、「嫁」の立場となると、嫁ぎ先では一家のラクシュミー女神とされる一方で、夫や夫の父系集団の親族に、献身的に仕えなくてはならない¹¹。嫁ぎ先では嫁の地位は低い、息子を産むことで地位が上がる。そして、その息子が嫁を迎え、

⁹ アズ (長老) が、ある一家に地域からの追放を命じれば、それに従わなくてはならない。ネパールの裁判所で勝利しても、トールの人々が納得いかない場合には、マンカー・グティで裁判をして全く異なる判決を下すことがある。

¹⁰ 祭には、お金と手間がたいへんかかるため、祭の数の多さは、ネワール社会がマツラ王朝期に裕福であったという過去を物語っている。

¹¹ 一方、他家に嫁いだ女性は、実家ではその地位が上がり、嫁いだ娘は実家に嫁いできた嫁たちよりも発言権が強い (竹内 2010: 20-21)。

姑の地位となると、家庭での地位を確立していく。一方、未亡人となると、不吉な存在として、祝いの席には出ることができなくなる。

以上のような「ジェンダー構造」は、日常的に親族内で行われる挨拶である「バギャティ」によって、体現される。バギャティとは、神仏像や人の両足に自己の額を接触させて行う挨拶の事であり、ネワール語で「尊敬する」という意味である。日常的にバギャティを行うことによって、女性は日々親族内における自分自身の地位を再確認させられる¹²。

また、伝統的な儀礼・祭祀において、プジャ（礼拝）の順序、座順等にも人々の地位が表れる。このバギャティや儀礼での順序等を通して、女性は、その地位を認識し、夫や夫の父系親族に対し、夫の長幼の序に準じた振る舞いをする。

また、女性の行動の他律性としては、家族・親族外においても、地域社会の「周りの目」がある。例えば、既婚女性としての身なり（装飾）やバギャティの挨拶などをきちんとこなさなくては、近所で悪い噂を立てられるため、女性は日常的な行動の逸脱は許されない。「周りの目」が、伝統的なジェンダー構造を維持する上で、重要な役割を果たしてきた。

3. 旧王都パタンにおける女性自助組織「ミサ・プツァ」の展開

3-1. 女性自助組織「ミサ・プツァ」とは

「ミサ・プツァ」とは、ネワール語で「女性・グループ」を意味する。1991年、地元 NGO がネワール民族の農民女性をターゲットにして、パタンに養成したのがはじまりである。パタン地域開発局 CDS (Community Development Section) でも、1996年から7つのミサ・プツァを養成し1999年に終了した¹³。プロジェクトが終了した後、ミサ・プツァについて知った女性たちが、各地で自発的にミサ・プツァを設立し始めた。そして、それぞれのツール、カースト集団のニーズに合わせて、女性の社会的、経済的なエンパワーメントを目指して活動を行ってきた。

女性たちは、独自にミサ・プツァを設立した後、CDS に組織登録をすることができる¹⁴。ただし、CDS への登録には要件があり、それを満たす必要がある。例えば、30人以上会員がいること、CDS で設立・運営のための1週間のトレーニングを受けること、毎年 CDS へ報告書を提出すること、リーダーは3年ごとに変えること等である。

ミサ・プツァを CDS に登録すると、女性たちにとって利点が多い。例えば、計算トレーニング、読み書きトレーニング、マシンによる裁縫や美容師養成などの職業トレーニング、人前で話すためのトレーニングなどの能力向上トレーニングを受けることができる、保健

¹² 「人の足はビトゥロ（不浄）であり、神に捧げる花に足が触れたり、またぐことで、食物の受け手にとってビトゥロとなり、食べることができない。神にとっても、食物の受け手にとっても、ビトゥロな足に故意に自己の最もチョコ（神聖）な部分（頭）をつけて行う挨拶が家族の中で行われる。ビトゥロである行為をわざと行って、社会的地位と地位の相違と、あるべき序列を明示している」（三瓶 1991: 395）。

¹³ ただし、現在も、CDS は、登録したグループに対して、様々なトレーニング等を行っている。

¹⁴ 既存のミサ・プツァの活動を模倣しながらも、あえて CDS には設立の登録をせずに、独自の目的を持って活動を行っているグループもある。それらについては、実際にいくつあるか行政側も把握しきれていない。

所から衛生指導や栄養指導が受けられる等である。また、活動報告書を作成し、CDS に提出すると、CDS から運営資金として毎年 7000 ルピーの補助金を受け取ることができる¹⁵。

続いて、「メンバーシップ」について述べる。本来、ミサ・プツァは、カースト集団毎に設立されるものではないが、女性たちはトールごとにミサ・プツァを設立しているため、カースト別住み分けをしているパタンでは、ミサ・プツァは、基本的に同カースト集団の者同士で構成されている¹⁶。各グループの会員は 30～150 人程度で、その大半は既婚の母親である。

2018 年 11 月時点で、パタン内部に 300 のミサ・プツァが存在している¹⁷。設立 20 年以上の長い歴史を持つグループもある。筆者が調査対象とした農民カースト「ジャブ」のミサ・プツァ数は、CDS 登録数の約 8 割を占め、活発に活動が行われている。

2000 年代頃までは、家族に家の外に出ることを反対されて、グループに参加できない女性も多かったが、2010 年代になると、どのトールにもミサ・プツァが設立され、ミサ・プツァの会員にならなければ、地域住民ではないという程にネワール社会に定着し、各家庭では、ミサ・プツァに家族のうち誰か一人は参加させるようになってきた。

表 1 は、CDS とミサ・プツァの歴史をまとめたものである。

1992 (2050)	パタンにコミュニティ開発局 (CDS) が設立される。
1996 (2054)	CDS がミサ・プツァ 2 つ養成 (11、17 区)。
1999 (2057)	Urban Management Program 開始。ミサ・プツァ 5 つ養成。
2000 (2058)	17、19、22 区に自発的にミサ・プツァが設立される。
	CDS が市役所から独立した建物になる (建物は日本 NGO 援助)。
2004 (2061)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 45 になる。
	18 ヶ月間の Clean Kathmandu Valley Program (JICA) 開始。
	Health program (America United Mission による) 開始される。 Public Health Section ができ、18 区に 5 歳以下の子どもたちの無料診療室をつくる。
2005 (2062)	新しいミサ・プツァに 1 週間の運営トレーニング実施を開始。
	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 54 になる。
2007 (2064)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 87 になる。
	優良なミサ・プツァに対して表彰制度を導入。

¹⁵ 従来は 5000 ルピーだったが、ミサ・プツァの会員が嘆願し、2018 年から年 7000 ルピーの補助金となった

¹⁶ 近年、町には空き家を異カーストや異民族に貸しているケースもあり、そのようなトールでは、異カースト混在のグループもある。しかし、基本的には、同一のカースト集団が多数をしめ、異カーストの会員は少数派という図式になっている。

¹⁷ Community Development Section (CDS) からの聞き取りによる (2018 年 11 月筆者フィールドワーク)。

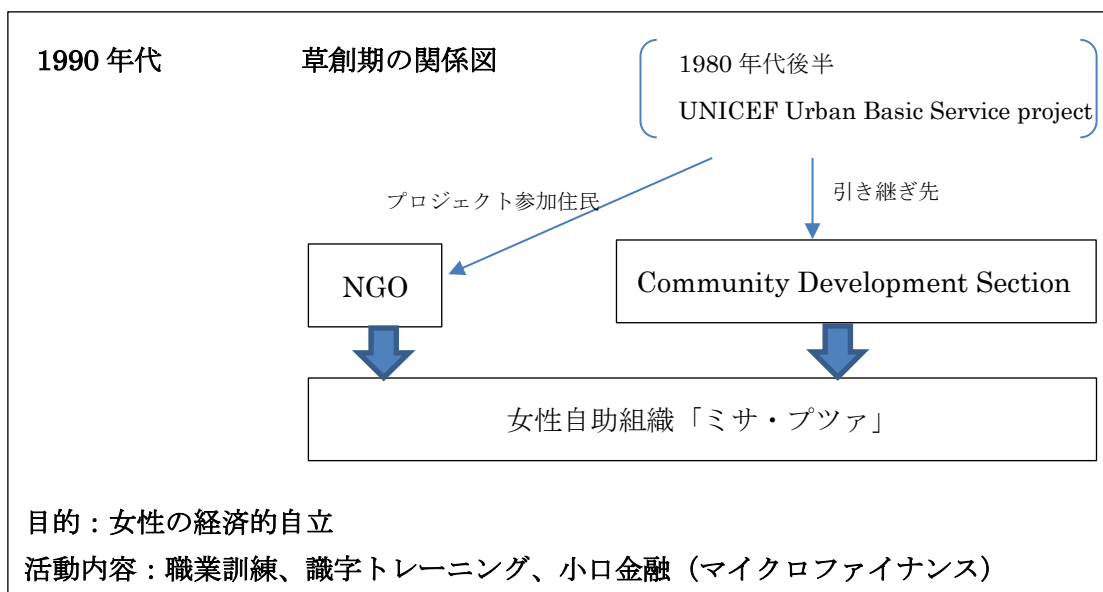
2008 (2065)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 102 になる。
2009 (2066)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 113 になる。
2010 (2067)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 118 になる (11 月時点)。
2015 (2072)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 178 になる (11 月時点)。
2018 (2075)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 300 になる (11 月時点)。

表1 CDS と女性自助組織「ミサ・プツァ」の歴史

3-2. 1990 年代～2010 年代の女性自助組織「ミサ・プツァ」の経営——4 つの活動区分

以下では、農民カースト「ジャプ」の女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動を①「草創期」、②「内発的発展期」、③「経済中心期」、④「内発的発展見直し期」と4つの時期に区分して、概観していく。

①「草創期」：NGO、地方行政主導型のミサ・プツァ



1980 年代後半、パタンにおいて UNICEF による貧困削減のための社会開発として、UBS (Urban Basic Service) プログラムが 3 年間実施された。その後、2 年間のフォローアップと合わせ、計 5 年間でプロジェクトは終了した。このプロジェクトに従事していた住民は、地元の発展のために活動を継続させたいと考え、パタンに NGO を創立した。そして、1992 年、初めてパタンに「女性の経済的自立」を目的としてミサ・プツァを設立した。NGO は、その後一旦養成事業を停止したが、1996 年に貧困層の居住地に 3 グループを設立した。

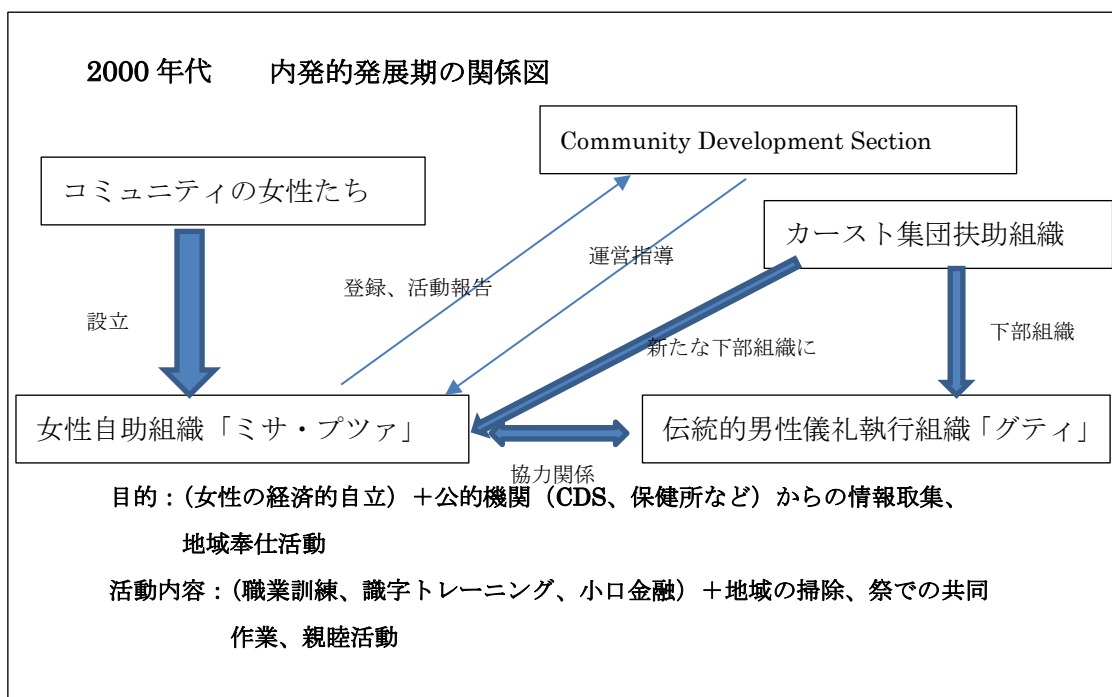
一方、1992年に、CDS (Community Development Section) が、職業トレーニング等、UBSプログラムの引き継ぎ先として設立された。そして、CDSは、パタンの各家庭へのトイレ設置と寺院改修等を目的としたUrban Management Programの一環として、1998-

1999年に貧困層の居住する4つのワード(区)に5つのミサ・プツァを養成した¹⁸。そのミサ・プツァ養成プロジェクトは、CDS職員の出身トールを中心として行われた。養成プロジェクトは終了し、CDSでは、ミサ・プツァの運営維持のために、ミーティングに職員たちが付き添い、相談役を引き受けて、トールの女性たちを指導するという形態で活動が維持されていった。

以上のように、草創期のミサ・プツァは、NGO、CDSの指導の下で設立された。活動は、外部からの開発モデルに従って、女性の経済的自立という目標を達成するために、「マイクロ・ファイナンス」、「職業トレーニング」、「識字教育」の3つを中心に行われた。ミサ・プツァのマイクロ・ファイナンス¹⁹は、グラミン式とは全く異なり、会員の女性たちがグループ基金をゼロから貯めて、ある程度基金を大きくし、女性の起業のために利子をつけて貸し出すという仕組みを取った。

草創期のミサ・プツァは、女性の経済的自立を目的に、NGOとCDSが主導したものであり、外部の開発モデルに合わせ、女性の経済的自立を目標とした。しかし、実際には、起業のできる女性は極めて限られており、女性の経済的自立という目標の達成は困難であった。

②「内発的発展期」：女性、地域のニーズに合わせ、内発的に設立されたミサ・プツァ



¹⁸ ミサ・プツァの養成地域としては、声をかけやすいという理由から、CDSの職員たちの出身地と嫁ぎ先が選ばれた(ピンチェン、ガーチェン、ルクシリ、パタンドカ、チャーサル)。CDS職員は、全員が農民カースト(マハルジャン)であったため、マハルジャンの居住地(40トール)から徐々に自発的にミサ・プツァの設立が始まり、その後、サキヤ、シュレスタ等の他のカーストの居住地でもミサ・プツァが設立されていった。

¹⁹ 雨森(2010:66)によれば、「世界的に、低所得者層向けに小規模金融サービスの提供を行うマイクロ・ファイナンスは、バングラデシュやインドなど南アジアだけでなく東南アジアでも広く普及しており、貧困緩和に貢献するものとして注目されている。その組織形態はかつての日本の頼母子講のようなものから大規模な金融機関にいたるまでさまざまであり、営利・非営利、あるいは政府・民間を問わず広がっている。」

パタンの女性たちは、この草創期のミサ・プツァについて知り、1990年代末から2000年代に、各地で自発的にミサ・プツァを設立しはじめた²⁰。そして、次に述べるように、これまでの開発のフォーマルな活動に加えて、女性たちや地域の戦略的ニーズに合わせて多様な活動を行い始めた。それによって、ミサ・プツァによって女性たちの生活世界が明らかに広がっていった。

従来、女性の生活世界は基本的に自分の生家のトールと嫁ぎ先のトールという狭い世界がすべてであった。パタンには、前述した伝統的なジェンダー構造が存在するため、当初は、女性が活動に参加することに対して、男性の抵抗感が非常に強かった。ミサ・プツァの会合に行こうとすると、舅や夫から行く必要はないと止められるという家庭があるという話をよく聞いた²¹。しかし、ミサ・プツァの利点が知られるようになると、各トールに次々と設立されていった²²。

ミサ・プツァ参加の利点としては、ミーティングに行くと、女性たちが行政から様々な情報を入手できることや、衛生やゴミの分別やリサイクル方法を学んで、それを家庭で実践するなどの実利的な面がある。必要に応じて、マイクロ・ファイナンスによって家計を助けることもできる。また、選挙の時期になると、行政職員が各ミサ・プツァを訪れ、政党とは何か、市民が投票をする意味、選挙方法などについてのレクチャーをするため、会員は、政治参加の知識を持つ機会が得られる。選挙の立候補者は、各トールで集会を開くことが多いが、そこにミサ・プツァを招待するというこゝもしばしば行われるようになった。

このように、ミサ・プツァを通して地域や各家庭に行政からの役立つ情報等が入ってくる

²⁰ 筆者の2006年調査時点では、会計能力のある会員がいないということで、男性もミサ・プツァの正式な会員となって会計役を行っているグループがあったり、また、文字を書いたり、計算能力のある会員がいないということで、小学校に通う自分の子どもたちに書記と会計を手伝ってもらっているグループもあったり、ミーティングは女性たちによって行われているけれども、集会場の背後に男性たちがずっと見物しているなどの状況にあるグループもあった。つまり、教育を受けたことのない女性たちのグループでは、設立当時の組織経営は、周りのサポートがないと成り立たないケースも一部で見られた。

²¹ 筆者が、ある農民カーストの会員(40代)に、ミサ・プツァの活動に家族の賛同があったかどうかインタビューしたところ、次の回答を得た。

「夫や舅は、ミサ・プツァに参加することには賛成ではありませんでした。何かを計画するミーティングがあると、『また行くの?なぜそんなに頻繁に行かないといけないの?家族のことはどうするの?』とミーティングに行く度に言われました。預金する日に、夫に、『預金代50ルピーを下さい』と言っても、『今はお金がない』と言われてしまうこともしばしばあったので、毎月50ルピーの預金のために、前々から自分で残しておくようになりました。

それでも、入会当初は、子どもが小さかったので、チョコレートを買ってほしいと言われて、手元にお金が全くなくなる時もある時があって、そういう時は、親しい会員から50ルピー借りて、ミーティングに持って行く日もよくありました。他の会員も同様の状況でしたが、そうやってみんなで助け合っていました。」

²² 実家と嫁ぎ先の2つのトール内のことについてはすぐに女性たちの耳に入る。自分の生家のあるトールにはミサ・プツァがあるが、嫁ぎ先のトールにはないという場合、生家にあるトールのミサ・プツァの話を嫁ぎ先のトールで女性たちに声を掛けて、生家のあるトールのミサ・プツァを真似して嫁ぎ先のトールでもミサ・プツァの設立をするという具合に広まっていった。

ようになり、また、地域で奉仕活動も行われるようになり、その利点が理解されはじめ、夫や家族も、女性たちがミサ・プツァへの参加をすることを以前よりも好意的に受け入れるようになり、ミサ・プツァが地域に定着していった。最近では、トールにミサ・プツァがないと、トールの男性儀礼組織のイニシアティブによってミサ・プツァが設立されることもしばしばある。従って、今まで妻の入会を反対していた男性たちが、むしろ、ミサ・プツァに入会するように勧めるようになったケースも出てきた。ミサ・プツァをトールに設立するように勧めていた男性たちから、「車は両輪ないと走れないでしょう。男性だけではコミュニティは良くならない。男性と女性の協力が大切だ。」という話が出てくるようになり、伝統的なジェンダー意識が変化している。

すでに述べたように、ミサ・プツァは、地域行政の CDS に登録することによって、その後、毎年、運営費の助成が受けられたり、CDS から様々なトレーニングを受けることが可能となる。

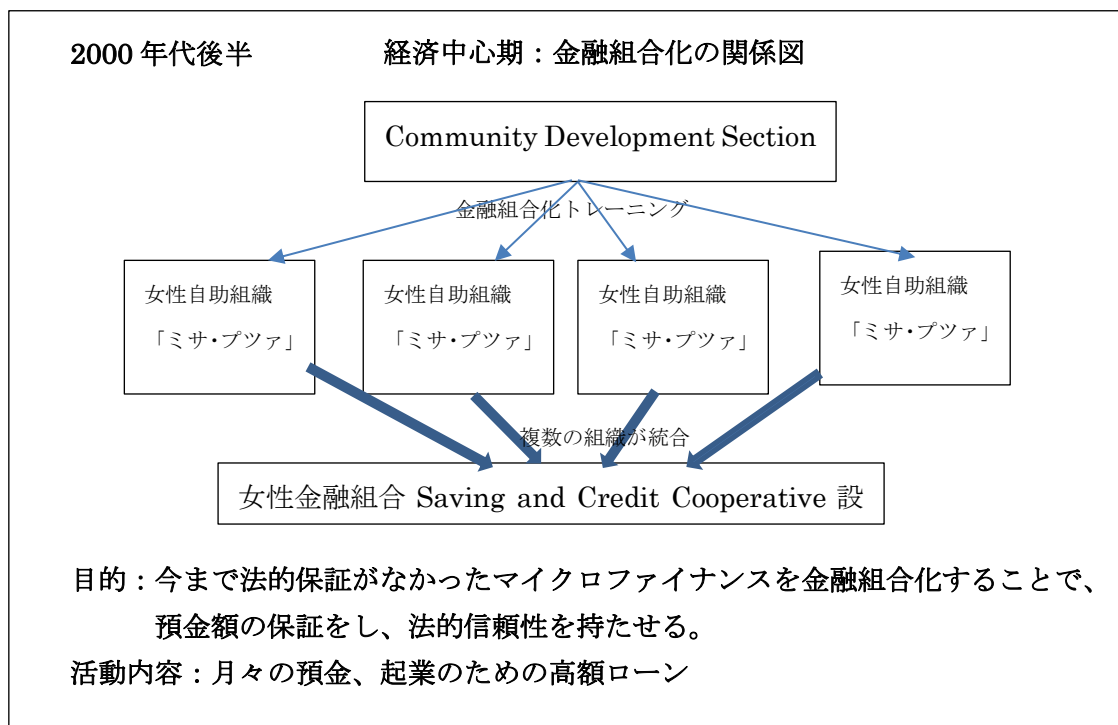
農民カースト「ジャプ」のミサ・プツァは、ジャプ相互扶助組織「ジャプ・サマージ」との関係も強い。ジャプ・サマージは、ミサ・プツァの存在を知ると、ジャプの居住する 40 トールすべてに、ミサ・プツァを設立するように要請した。ジャプ・サマージとしては、各トールの女性たちの問題をミサ・プツァを通して知り、女性たちへの連絡事項をミサ・プツァを通して知らせることも可能となり、都合が良かったのである。一方、女性たちとしては、ジャプ社会ではジャプ・サマージの権威は非常に強いため、ジャプ・サマージが後ろ盾となってくれることで、トールでの活動がしやすくなるという利点があった。ミサ・プツァのリーダーには、男性儀礼執行組織「グティ」の会長の妻になることが多く、グティからのサポートやアドバイスも得ながら活動を行っていった。

「内発的発展期」では、女性たちは、ミサ・プツァの女性たちが自発的に始めた開発本来の目的ではない「派生的な活動」に意義を見出し、内発的にグループを各地に設立し、積極的に活動してきた。取り組む内容は限定されておらず、女性たち自身が意見を出し合って決めていた。例えば、ミサ・プツァの女性たちは、ヒンドゥー教の大祭ダサインで、バザーを出店するなど、「伝統的儀礼祭祀」にも参加し、祭での「共同作業」をするようになった。会員間の親睦を深めるために、合唱、遠足、茶会、宴会などの「親睦活動」も積極的に行われており、グループに僧侶を招いて説教会を開催し、宗教的教養を身につけたり、ヨガ教室を行い、健康維持活動を行う等のカルチャーセンターのような役割も果たしている。コミュニティに月1回医師を呼んで簡易クリニックを運営しているグループもある。その派生的な活動の詳細については他稿で記述した (Takeuchi 2012, 2013)。

「内発的発展期」では、「草創期」から行われてきた女性のための開発本来の活動の「マイクロ・ファイナンス」、「職業トレーニング」を継続しているが、マイクロ・ファイナンスは、掛け金が少額でローンも少額しか融資ができないなどの理由から、女性の小規模ビジネス起業はほとんどうまくいかなかった。そこで、女性たちは、マイクロ・ファイナンスに本来とは別の意味を見出し、病院代や子どもの学費などの突発的な金銭が必要な時に借りるというように、女性のニーズに合わせて利用方法が変えられていった²³。

²³ 事例として、Pr ミサ・プツァのマイクロ・ファイナンスについて紹介する。Pr ミサ・プツァでは、各会員は毎月最低 100 ルピー以上を預金することになっている。会員は、年に 5

③ 「経済重視期」：「金融組合」化するミサ・プツァ



2000年代後半になって、外部の指導により、多くのミサ・プツァには、「金融組合」(saving and credit cooperatives) 設立のためのトレーニングが行われ、多くのミサ・プツァが合併して金融組合が設立された。金融組合とは、マイクロ・ファイナンスを発展させ、会員女性への融資額の拡大と法的信用性をもたせることを目的としている。女性たちは、金融組合に加入すれば、マイクロ・ファイナンスよりも多額の融資を受けることができるようになり、小規模ビジネス起業の資金にすることができると聞き、多くのミサ・プツァが急速に金融組合化したのである²⁴。

ミサ・プツァの金融組合化を推し進めたのは、CDS、NGOであり、ミサ・プツァ向けに、金融組合の設立・運営トレーニングをし始め、女性たちは、そのトレーニングを受けて誘導されたことで、金融組合化をしていった。2006年、LUMANTI (NGO) によって、はじめてミサ・プツァが金融組合化された。2008年以後、2010年11月までにCDS、SOUP (NGO) の指導の下、複数のミサ・プツァが再編され、6つの金融組合が設立された。それらは、すべてNGOまたはCDSが、設立から経営まで関わっている。

万ルピーの融資を受けることができ、6か月で借り換えで、利率は10%。3年連続なら15万ルピー借りることができるが、保証人が3人必要となる。会員には、会員自身や会員の夫の仕事の資金(多くは、商店の商品仕入れ)のため、子どもの学費、病院代、結婚費用等の理由のために、グループ基金からの融資も行っている。

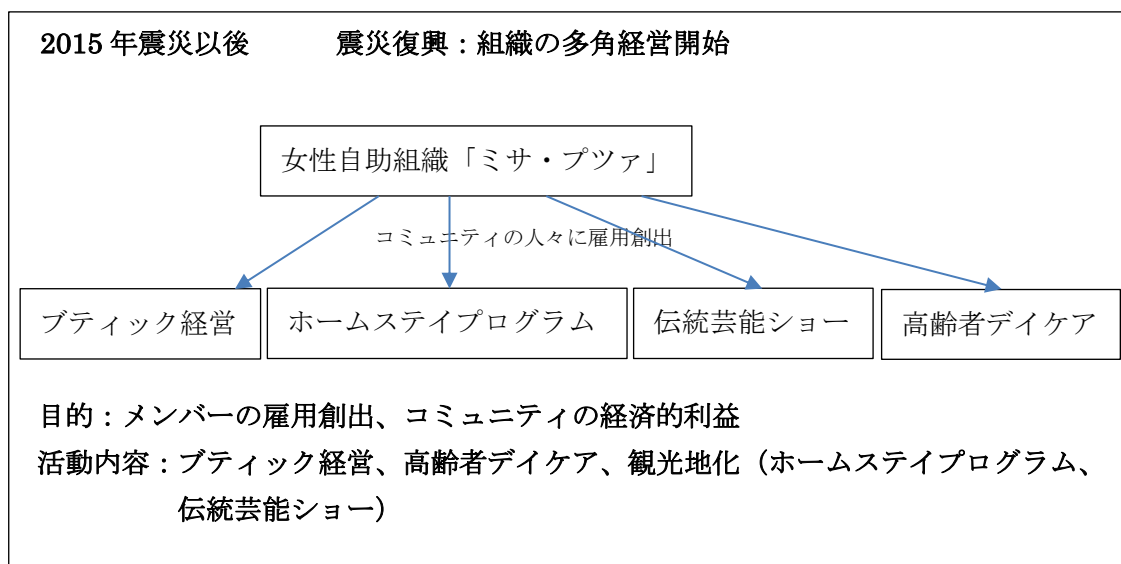
²⁴ ミサ・プツァによっては、「金融組合設立のためのトレーニングを受ける時間がない」、「金融組合になると、多くのミサ・プツァが合併するため、今までのミサ・プツァではなくなってしまっていて、自由な活動ができなくなるから金融組合化はしない」など、金融組合化に積極的ではないグループも存在している。

草創期、内発的発展期を経ても、女性の経済的自立が達成されていないと判断した NGO や CDS は、経済面に特化した相互扶助を目的として、2007 年から金融組合設立に向けて動きだし、そのための訓練を女性たちに対して無料で提供した。ところが、ネパールで金融組合の不正が多発したことで、金融組合に関する法律が変更され、金融組合設立が難しくなったため、CDS では 2010 年代から金融組合設立トレーニングは行わなくなった。

この金融組合の融資を利用して小規模ビジネスの起業を始める会員の女性たちも出てきたが、大多数の女性は「預金の利子」を目的として利用している。複数のミサ・プツァが合同して設立された金融組合では、金融組合の支部としてグループ毎に独立してこれまでの活動を継続しているものもあるが、金融組合が成立したことで、ミサ・プツァ自体が消滅してしまったグループもある。金融組合化したグループでは、女性の自助活動が「地域的な活動」よりも「経済的な活動」、とくに「投資」（預金による利息を期待する）にシフトしていった。

金融組合の共通した問題点としては、ミサ・プツァが金融組合化してからは、個人の「投資」が中心になったことで、集団活動が衰退していったことであつた²⁵。その要因は、「金融組合」化したことで会員の人数が多くなり、毎月会員が全員揃ったミーティングができなくなったことなどが挙げられる（会員の連絡は文書による回覧になった）。さらに、他の問題点としては、一部のビジネス能力のある女性は、金融組合に就職し、給料の支払われる有給スタッフになったり、自分でビジネスを始めることのできた女性もいる。しかし、結局ほとんどの女性は、雇用促進につながっているとは言えない。そのことで、女性間の格差の拡大が発生した。

④ 内発的発展期見直し期：創造的復興を目指すミサ・プツァ



「経済中心期」に、ミサ・プツァが急激に統合されて「金融組合」化されていったが、ネパール国内で様々な不正が発生し、法改正がなされてからは、パタンでは金融組合設立の動

²⁵ 一部の金融組合では、各ミサ・プツァのいさかいの仲裁役も担ったり、各ミサ・プツァへ栄養トレーニングの派遣を行ったりしているものもある。

きはなくなり、NGO・CDS 主導で行われていた金融組合化トレーニングは行われなくなった。女性たちも、金融組合化してから今までのように、会員が顔を合わせる機会がなくなり、様々な共同作業がなくなったことに不満を持つ女性たちが出てきた。そして、再度、「内発的発展期」にあったミサ・プツァの形態が見直されることになった。つまり、多くの女性たちは、経済活動ではない多様な活動を必要としたのである。

2015年4月25日にネパールで大地震が発生し、パタンでも建築物が倒壊したり、死者が出たりと大きな被害が出た。数ヶ月間に亘って、余震が続き、多くの人々は2ヶ月間は外に簡易テントを張ってそこで寝泊まりした。多くの学校は震災後、2ヶ月間休校となったという。一方、家庭の外で働いている男性らは、毎日職場へ顔を出す程度で、「また地震が来るのでは」との不安から、2ヶ月間は早めに帰宅することが多かったという。従って、震災後の女性たちは、家族がずっと一緒にいるので、今まで以上に家族の世話、家事に追われて生活は大変であったという。家から出てミサ・プツァの活動をする余裕はなかったという。

従って、震災から数ヶ月経ってから、徐々に、ミサ・プツァの会員たちも崩れた家の煉瓦を片付けたり、倒壊寸前の建物に衝立を立てたり、道を直すなどの作業を男性とともに本格的に協力して行うようになったという。そして、2017年頃からは、パタンの複数のトールでミサ・プツァの女性たちが、コミュニティの持続的な復興を目指して、コミュニティの文化、人材を活用し、「観光」やその他の事業を始め、コミュニティに雇用を生み出そうとしている(竹内2018)。

例えば、チケット制の伝統音楽、伝統舞踊、ネワール式の食事が楽しめるイベントを開催し、利益を上げている。他にも、街全体を観光地化する計画が持ち上がり、女性たちは伝統舞踊のトレーニングを受けているトールもあり、トール全体の復興を目指している。

現在このような大きな事業が成し遂げられているのは、まず、ミサ・プツァが長年の活動を通して様々な経験を積んで、女性たちの計画能力、経営能力が高まっていることが挙げられる。そして、ミサ・プツァの活動によって長年築いてきた会員間の強い絆、様々な横のつながりがあり、それらを生かして、確実に活動を進めている。さらに、コミュニティにおいてミサ・プツァが頼り甲斐のある存在となっていて、コミュニティの住民はミサ・プツァの活動に協力的な人が多いという点が挙げられる。

4. 考察

Druckerは、非営利組織はミッション²⁶のために存在する。それは社会を変え、人を変えるために存在する(Drucker 1998: 45)と論じている。つまり、各組織は、組織の目標、目的を実現するという経営課題がある。もう一つは、資金源を開拓するという組織自体の維持という経営課題である。ミサ・プツァもこの2つの課題に向き合っている。そこで、本章では、ミサ・プツァを「ミッション実現のための動向」と「組織維持のための運営資金獲得の模索」という2つの課題の面から考察していく。

²⁶ ミッションは、使命と訳されることが多いが、組織が達成しようとしている究極の目標である(田尾 2005: 110)。

4-1. 女性自助組織「ミサ・プツァ」の4時期における経営

前述したように、ミサ・プツァは、1990年代から現在までの約30年間に、パタン各地で地元の女性たちによって自発的に設立され、その数を着実に増やしてきた。グループの活動は、一様ではなく、グループ毎の会員の属するカースト集団、トールや女性たちの抱えているニーズによって多様である。筆者が調査を続けていると、パタン内部に設立されたミサ・プツァをおおよそ4つの活動内容に区分することができた。ここでは、ミサ・プツァの活動を横軸の社会関係性だけでなく、縦の時間軸の視点で、経営の動向をみていきたい。

①1990年代の「草創期」は、Women in Development や Gender and Development という国際開発の潮流の下、パタンでも推し進められた、個々の女性の経済的自立のための社会開発の時期である。行政やNGOがリーダーシップを発揮し、ミサ・プツァの会員の女性たちに「マイクロ・クレジット」、「職業訓練」、「識字教育」を行っていた。

②2000年代の「内発的発展期」は、行政やNGOの養成プロジェクトは終了し、各トールで、地元の女性たちによって自発的に独創的なグループが形成され、多様な目的が設定されて活動がなされた時期である。この時期から、ミサ・プツァの派生的な活動が活発となり、女性たちの生活圏が大きく広がり、女性たちの絆が形成され、地域の多様な社会的機能を果たすようになった。それまで、地域のコミュニティは、家族(大家族)、親族のシステムによって、男性たちによって運営されてきたが、そこに女性たちが大きく関与するようになったのである。

ミサ・プツァは、コミュニティを基盤としたグループであり、男性組織グティのようなカースト集団を基盤としている組織ではないため、コミュニティ内でカーストを超えたいさかいが起こった場合の仲裁役を担うことができている(実際にはカースト別に住み分けているため、コミュニティは概ねカースト集団と重なっている)。そのため、現在、ミサ・プツァは、コミュニティにおいて(男性たちが果たせない)重要な役割を担っている。

女性たちは、ミサ・プツァという組織として、社会奉仕活動や協働作業を共に行うことによって、徐々に男性たちからも認められてきた。個々人ではなく、女性が結束して活動をするという開発手法が、女性たちの力を発揮させ、エンパワーメントを果たすことが可能となっている²⁷。前述したようなミサ・プツァのインフォーマルな活動は、女性の生活世界を大きく広げ、さらには、意図せずして、コミュニティ内の「ジェンダー構造」をも変革しつつある。

③2006～2009年頃の「経済中心期」には、再び外部の指導により、多くのミサ・プツァには、「金融組合」(saving and credit cooperatives)設立のためのトレーニングが行われ、多くのミサ・プツァが合併して金融組合が設立された。行政職員に「ミサ・プツァが行ってきたマイクロ・ファイナンスは、開発本来の目的(女性たちの経済的自立のための起業)にはほとんど結びついておらず、うまくいっていない」と結論づけられ、ミサ・プツァが急速に統合され、「金融組合」(saving and credit cooperatives)化されていった時期である。金融組合は、ネパール全体で不正が多発したことなどにより法改正があり、設立が難しくなり、

²⁷ ミサ・プツァに参加して一番良かったことについてインタビューしたところ、「結婚当初は地域の人々の顔は知っていても話したこともなかったのですが、入会してからは、日常的によく話すようになりました。会員は、年齢差はとても大きいですが、家族のように感じています。」と、会員間の絆ができたことに喜びを見出している。

	社会背景	目的	中心的な活動	外部との関係
①草創期： 1990年代	契機：USB プロジェクトの終了による住民のソーシャルワーク意識向上	女性の経済的自立	・マイクロファイナンス（預金と融資） ・職業訓練 ・識字訓練	①NGO ②CDS
②内発的発展期：地域活動中心 2000年代	契機：女性たちが、自分たちのツールにも女性自助組織を望んだ。	地域のニーズを解決	・マイクロファイナンス ・地域奉仕活動 ・祭での共同作業 ・親睦活動	①CDS ②地元男性組織「グティ」 ③カースト集団扶助組織「ジャブ・サマージ」
③経済中心期：金融組合化 2006～2009頃	契機：CDS 職員のマイクロファイナンス失敗の判断。ネパール全土のインフレ。バブル経済。	女性の経済的自立	・金融組合へ個人の預金活動 ・融資を受ける	①NGO ②CDS
④a 内発的発展期見直し期： 2010年代～	契機：ネパール国内で金融組合経営の不正が発生し、法改正が行われた。	地域のニーズを解決	・マイクロファイナンス ・地域奉仕活動 ・祭での共同作業 ・親睦活動	①CDS ②地元男性組織「グティ」 ③カースト集団扶助組織「ジャブ・サマージ」
④b 内発的発展期見直し期： 2017年～	契機：2015年大地震直後、パタンでは公的援助が欠如。その後も、公的援助は不十分。	地域のニーズを解決（住民のための雇用創出）	・マイクロファイナンス ・コミュニティ内部に事業（観光など）を生み出す。	①CDS ②地元男性組織「グティ」 ③カースト集団扶助組織「ジャブ・サマージ」

表2 ミサ・プツァ経営の変遷

ミサ・プツァ全てを金融組合化する行政側の計画はストップした。金融組合化が終了したのは、法改正という要因だけでなく、外部的視点による「開発本来の目的」が、地域の女性たちのニーズや、カースト制、ジェンダー構造などの社会背景に適合しなかったことが指摘できる。

最後に、再び、ツールのための多様な活動が再評価され、④「内発的発展期見直し期」となり、各地で、「内発的発展期」の形態のミサ・プツァが盛んに設立されている。また、2015年に発生したネパール大地震以降は、ツール復興において、ミサ・プツァの役割が重要となっている。震災によってツールの建物、多くの人々が被災したが、ツール復興のために、ネワール様式の建物、舞踊、楽器、食事など「伝統」を生かした観光業をツール全体で行おうとし、住民の平等なビジネス機会を探ろうと努力しており、2019年現在もその流れにある。

もちろん、ミサ・プツァによって設立時期も異なっており、すべてのミサ・プツァが4つの時期を経ているのではないが、行政の方針変化、ツールや女性たち自身のニーズ、自然災害等を受けて、ミサ・プツァはその特徴を柔軟に変質させてきた。

4-2. 女性自助組織「ミサ・プツァ」の経営に関する分析

表2で、4つの時期の「社会背景（活動変容の契機）」、「目的」、「中心的な活動」、そして、「外部との関係」の4点から整理を行った。その作業によって、明らかになったことは、次の4点である。

- i) 主体である女性側のニーズや意思を反映しない組織目的・活動はうまくいかない。
- ii) 組織経営は、コミュニティの他の組織との関わりが重要となった。
- iii) 内発的な自助組織の活動により、女性の生活圏が大きく拡大し、会員間の絆が強まり、意思伝達がしやすい状態となった。また、地域への強い奉仕意識が生まれ、さらに、副次的効果として、ネパール社会のジェンダー構造が変容し、女性の発言権・社会的地位が向上した。
- iv) 女性たちが、震災復興においてトールの中心となって独創的な事業を生み出すにまで成長したのは、約 20 年の内発的な自助組織の活動経験の産物である。

4-2-1. 自助組織における外部の開発モデルと主体たる女性や地域のニーズ

ミサ・プツァの経営は、大きく分けて、開発モデルを持った「女性の地位向上・経済的自立」というミッション（目的）を持った「地方行政・NGO」からのアイデアを強く受けている時期（表 2-①、表 2-③）と、地元の女性やトールのニーズを解決したいという使命感を持った時期（表 2-②、表 2-④）の 2 つがある。つまり、「地方行政・NGO」型のミサ・プツァは開発モデルに合わせて、女性たちの経済的自立を目指す活動を行った。しかし、表 2-①、表 2-③の時期に、ビジネスを開始するという発想に追いつけなかった女性たちがほとんどであった。ビジネスを始められない女性たちは、女性たち自身の喫緊のニーズを満たすことにこそ強い関心を持っており、経営を独自の仕組みに作り替えた。組織を社会的に受け入れてもらうために、外部からの支持を必要とし、トールに受け入れられる努力（地域活動、男性組織への金銭的サポート）をしつつ、自分たちの望む活動（娯楽、共同作業、親睦活動）をすることで内発的發展を遂げていく。「内発的發展型」のミサ・プツァ（表 2-②、表 2-④）では、社会変化やそれに伴って発生するトールや女性たち自身のニーズに合わせた活動をしている。具体的には、表 2-②の「内発的發展期」では、開発本来の活動よりも、地域奉仕活動、共同作業、娯楽・親睦活動など派生的な活動を積極的に行うようになった。表 2-④b の 2015 年ネパール大地震発生後は、パタンでも震災による被害が発生したが、震源地に近い郊外に比べて、被害が少なかったため、行政や外部からの援助が少なく、トールで助け合って復旧・復興を進めていくしかないという状況に置かれたことが契機となり、ミサ・プツァが中心となって、トールに様々な事業を生み出して、会員を含めた住民の雇用を創出しようとしている。

開発理念を掲げた「地方行政・NGO」型のミサ・プツァ（表 2-①、表 2-③）と女性・コミュニティ（トール）ベースの発想で活動するミサ・プツァ（表 2-②、表 2-④）のズレが発生する理由は、会員が、高齢の女性たちが多いために、個人個人のビジネス能力（読み書き計算能力、経営能力）を養うことが難しいだけでなく、ビジネス起業の発想がそもそもない人がほとんどであったことが最も大きい。さらに、カースト・アイデンティティも強く、基盤となるトールが台頭することを望んでいる。

4-2-2. 組織経営における外部の組織との関わり

ミサ・プツァは様々な既存の組織とネットワークを築いており、それらによって、経営の支持、サポートを得、逆に、ミサ・プツァがサポートも行っている。地方行政や NGO とのつながりだけでなく、そのネットワークには、農民相互扶助組織「ジャブ・サマージ」や各

トールに存在する男性儀礼執行組織「グティ」といった伝統的なジャブ社会組織とも繋がっており、むしろ伝統社会に支持されていることが女性たちにとっては重要な意味を持っている。ミサ・プツァは比較的新しい組織であり、社会で安定的な地位を得るために、既存の男性組織とつながりを持ち、相互に利益がある活動に取り組んでいる。

なぜならば、「草創期」や「内発的発展期」の初期は、女性が家庭から出て外で活動することは女性自助組織を設立もしくは参加したくても家族の反対が強くてできない女性が多かった。そうした状況下で、ジャブ・サマージが、農民の居住する40の各トールに必ずミサ・プツァを設立するよう要請し、ミサ・プツァを下部組織として取り込み、ミサ・プツァからジャブ・サマージの女性委員会の役員を選出した。これにより、家族の反対があった女性たちもミサ・プツァに参加できるようになった。一方で、ジャブ・サマージにとっては、各トールで発生している問題の把握や、各トールへの連絡事項の伝達が、ミサ・プツァの女性たちを通すことで、容易となった。

また、それぞれのトールにおいて、ミサ・プツァは、既存の男性儀礼執行組織グティと友好的な協力関係を築いた。例えば、グティの仕事の補助役を担ったり、グティの宴会費を寄付したり、グティの建物設立のため、建設費の一部を提供することもある。また、ミサ・プツァは、トールの道路工事という力仕事を担ったり、寺院などの掃除をし、地域活動に力を入れており、トールに定着した。つまり、関係組織とミサ・プツァは相互利益関係になっている。ミサ・プツァの活動は、ミサ・プツァの関係組織から地位の安定性を保証してもらい代わりに、他組織の思惑を強く受け止め、他組織を支えている。

4-2-3. 内発的自助組織による女性及びコミュニティの変革、それによる震災復興への影響

前述したように、ネワール社会では、各トールは、男性が取りまとめ、男性組織グティがトール運営を行っており、女性の生活世界は、生家と嫁ぎ先だけという狭い範囲であった²⁸。しかし、ミサ・プツァが設立されてから、女性が外に出て活動を行うようになった。その第一歩が、女性たちにとって非常に大きな出来事であった。さらに、表2-②と表2-④の時期には、地域奉仕活動という女性たちの献身的な活動を行うことによって、トールにおいて重要な役割を担うことになった。女性たちの娯楽・親睦活動は、女性たちの互いの悩みを聞き

²⁸ 筆者が、40代ジャブの女性会員から「ミサ・プツァが設立される前のネワール社会」について質問したところ、次の回答を得た。

「ミサ・プツァができる前には、女性は、家の外の世界は何も知らなかったです。

トールの運営は、男性組織「グティ」が行っていて、何でも、男性だけで全てが行われていた時代でしたし、会員たちは、私より年配の人が多くて、ネパール語もわからないし、人前にもみんな恥ずかしがっていました。

NGOの支援で、女性のための生涯教育としてネパール語の読み書き、計算教室が、各トールで午後遅い時間に開かれていましたが、学習時間は短かったようです。

参加者は、子育てを離れた40歳以上の女性たちばかりで、メンタルが弱いために、学習してもなかなか覚えられないと言っていました。

CDSの職員は、そのような女性の弱い状況を変えたいと思って、当時地元NGOが養成していた女性自助組織を、職員たちの居住トールにも作れないかと、まず女性たちを集めて、毎月10ルピーの預金をするグループを養成したと聞いています。

最初は、毎月ミーティングにCDS職員が出向いて、話をしていたそうです。」

たり、個人的にも助け合い、絆を強める効果を持っている。ミサ・プツァが設立されるようになってから、ネワール女性の立場が急激に変化した。特筆すべきことは、女性・トールのニーズに応える形で行われていて、女性たちは全く意図せずして、伝統的な「ジェンダー構造」の変革が起こっているということである。女性のコミュニティにおける価値、評価が高まり、現在では、女性たちの活動を応援している人の方が多くなっている。さらに、女性たち自身の経営能力が経験を通して高まっている。

各トールの震災復興において、ミサ・プツァが主導して、住民に様々な事業を生み出している。図①～④の活動を見ると明らかだが、そこに至るまでに、ミサ・プツァは女性自身やトールのニーズを鑑み、それに応える活動を着実に継続的に行ってきた。そのおかげで、女性たちのプランニング能力と実行能力が間違いなく成長している。

4-3. 女性自助組織「ミサ・プツァ」持続のための運営資金獲得の模索

4-3-1. ミサ・プツァの諸活動（支出先）

はじめに、どんな活動のために運営費が必要なのか、ミサ・プツァが行っている主な諸活動についてみていきたい。ミサ・プツァの活動には次のものがある。

トールの住民を対象に、体操の講師やヨガの講師を呼んで、健康のために教室、歌とダンスの教室を定期的に（毎朝行っていることもある）開催している（講師への謝金が必要）。また、トールの一角で、ミサ・プツァの会員による住民のヘルスチェックを定期的を実施（月1回、医師のコミュニティでの診察の依頼をしており、謝金、物品費が必要）している。

また、「会員対象」で、能力向上トレーニング（人前でどうやって話したらいいのか、講師を呼んで学ぶ機会等）を設けたり、職業トレーニングでもあり、家庭でも役立つトレーニングとして、講師を呼んで、ベーカリートレーニング、洋裁トレーニング、ろうそく作りトレーニング（会員から要望があれば開催）などを実施している（講師への謝金、物品費が必要）。グループ基金のお金を使って、ミサ・プツァのユニフォームのサリーを作って会員としてのプライドと連帯感を強め（布代）、一緒に遠足に行ったり、宴会を行って楽しく過ごすことで絆を強めている（親睦費が必要）。

他には、ミサ・プツァは、トールで必要な諸経費の一部を提供している。トールの道路の舗装や寺院の修繕のため、会員の女性とトールの男性たちが一緒になって力仕事の作業を行っているが、その費用を支出している。トールの男性儀礼執行組織「グティ」で必要な諸経費をミサ・プツァのグループ基金から提供することもある。

4-3-2. ミサ・プツァの資金源（支援金とグループ経済活動）

はじめに、ミサ・プツァの公的支援金について述べる。CDSに登録されたミサ・プツァは、公的支援金を受け取れるが、毎年活動報告書を提出することが条件となっている。毎年ミサ・プツァ設立記念日には、それぞれのグループで祝賀会を開くが、その時に、CDS職員も招待することになっており、その時にCDSから祝金として5000ルピーを受け取れる。

続いて、女性たちの経済活動を概観していく。

まず、多くのグループでは、料理ケータリングの仕事をグループで運営していて、注文を受けると、儀礼用のネワール式の宴会料理を会員たちで作って、注文先まで届ける仕事をしている。他には、ミサ・プツァの会員が交代で、日用品や米、塩、砂糖などを会員価格で市

場価格よりも少し安価で販売する店を運営している。会員は、毎月そこで必ず購入する義務はあるが、安く購入もできて、グループの収入になっている。また、会員同士で製作したろうそくの販売（ネパールでは、2017年まで国家によって計画停電が行われていたため、ろうそくは日常必須品であった）をすることもしている。コミュニティの駐車場経営をしているグループもある。

それ以外には、「マイクロ・ファイナンス」で会員へのローン（融資）で出た利息の一部も、前述の支出のために使用している。女性自助組織が行う「マイクロ・ファイナンス」とは、本来は、女性の「ビジネスプラン」を担保として、グループ基金から会員のビジネス資金のために融資を行うものであるが、起業しようとする会員は少ないため、生活の突発的に必要となる費用（病院代、結婚費用、学費等）のために貸し出しをしている。

ミサ・プツァは、毎年、CDSから運営のための資金サポートもあるが、サポートでは不足している分を、預金の年利やグループの経済活動で出た収入から、女性たちの「娯楽」、「親睦」活動、様々なトレーニングに使用している。さらに、トールの寺院の修復費やグティの活動費として提供したり、男性たちへ融通することのできる「共有財産」を築いている。そのことが、女性たちの社会的な立場を強くし、地位を高めることに働いている。

また、ネパール大地震発生以後、このマイクロ・ファイナンスによる「トール共有財産」が役立ち、その中から、避難生活中に、住民たちの炊き出しに必要な食料を食料品店から購入することができた。ミサ・プツァのマイクロ・ファイナンスの仕組みを骨抜きにして、制度を借用して、女性の自立という目的に使用するのではなく、トールの住民のためになる共有財産を生み出している。ネパール社会では、個人の利益追求の資本主義の価値観では動いておらず、トールの発展を優先させている。

5. おわりに

本稿では、女性自助組織「ミサ・プツァ」の経営を長期的な視点で捉えることにより、組織内部や女性たち自身の変化・変遷、その過程におけるコミュニティの他の組織との関わり、コミュニティの変革、さらに、自然災害などの環境の変化に対応して、女性自助組織が、柔軟に変化する過程を分析することができた。

また、今回、組織経営の分析のために、金銭面にも着目したことにより、組織の経営維持のために、行政や外部からの助成金に頼るだけでなく、自らが収入を生み出す経済活動を行ったり、女性の経済的エンパワメントのために本来使用すべきはずのマイクロ・ファイナンスの利益をグループの活動費に充てたり、グループを超えて、トール（コミュニティ）の金銭問題解決のために融通していることも明らかとなった。そこから、彼女たちのコミュニティへの愛着や、一人だけが社会上昇するのではなく、仲間と共に地域ぐるみでの発展を願う彼女たち独特の発想についても理解することができた。ミサ・プツァの会員が、コミュニティも含めた幅広い視野を持って、必要な場所にお金を補充してやり繰りをしている面から見ると、トールの運営は、もはや男性たちだけのものではなく、ミサ・プツァが取り仕切っているようにも見える。このお金の流れが、女性たちの権限を強めさせ、伝統的なジェンダー構造の変革を起こしている一因となっていることも解明できた。

ミサ・プツァは、長いものだと 25 年以上の歴史を持つが、これから、若い人々が次々と入会していくのか、もしくは、女性たちにとって女性自助組織の役割は不要になるのか、今後、その経営はどのように変容していくのか、引き続き調査をしていきたい。また、これからは、ネパール国内の他地域や他国の女性自助組織と比較して、ネワール族の女性自助組織の経営の独自性についても探っていきたい。

参考文献

雨森 孝悦

2010 「東南アジアのマイクロファイナンス、マイクロ保険における営利、非営利——フィリピン、カンボジア、インドネシアの動向から」『日本福祉大学経済論集』41: 65-86。

石井 溥

1975 「ネワール村落のカースト・システム ネワール村落調査報告 2」『アジア・アフリカ言語文化研究』10: 83-143。

田尾 雅夫

2005 「NPO・ボランティア活動の経営管理」、川口清史・田尾雅夫・新川達郎(編)『よくわかる NPO・ボランティア』、pp. 110-111、ミネルヴァ書房。

竹内 愛

2007a 「ネパールの『ダサイン』祭にみられるネワール族のジェンダー構造変革の兆し」『多元文化』7: 207-224。

2007b 「ネパールにおけるネワール族女性の『新たな生き方』に関する文化人類学的研究——女性自助組織『ミサ・プツァ』をめぐる」『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』8: 135-164。

2009a 「ネパールにおける女性自助組織の展開と『メディエーター』——ネワール族農民カースト『ジャブ』に焦点を当てて」『ジェンダー研究』12: 5-28。

2009b 「研究報告：ネワール社会におけるカースト間・カースト内関係及びその変化——農民カースト『ジャブ』を中心に」『Autres』2: 101-117。

2010 「ネワール農民カーストの生活慣行からみる『浄・不浄』観と女性の位置づけ」『Autres』3: 13-30。

2013 「ネワール社会における女性自助組織とジェンダー・カースト構造の変化——女性の潜在的な変革の力とその具現化」『比較思想研究』39: 165-170。

2015 「研究ノート——境界論とネワール女性」『哲学フォーラム』12: 98-109。

2018 「ネパール大地震の復興過程に現れるジェンダー——パタン（ラリトプル市）の N トールを事例として」『Autres』9: 71-88。

マハラジャン, ケシャブ・ラル

2002 「カトマンズ近郊の都市フロンティア——パタン市の町形成を事例に」『三田学会雑誌』95(2): 31(221)-49(239)。

三瓶 清朝

1991 「ネパールのブラーマンの家庭におけるけがれと社会構造」『民族学研究』55(4): 383-405。

山上 亜紀

2001 「ケガレにまつわる観念とその諸相——ネパール・バフンの視点」『成蹊人文研究』9: 111-151。

2008 「米の象徴性——ネパール・ネワール社会における浄・不浄観念を中心に」『アジア太平洋研究』33: 59-78。

Drucker, Peter F.

1998(2007) *Managing the Nonprofit Organization*, Diane Pub Co. (『ドロッカー名著集4 非営利組織の経営』、上田惇生訳、ダイヤモンド社。)

Gellner, David N.

1996 *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press

Gellner, David N. & Pradhan, Rajendra P.

1999 “Urban Peasants: The Maharjans (Jyāpu) of Kathmandu and Lalitpur,” In Gellner, David N. & Declan N. Quigley(ed.), pp.158-185, *CONTESTED HIERARCHIES*, Oxford University Press.

Gellner, David N., Quigley, Declan

2003 *CONTESTED HIERARCHIES*, Oxford University Press.

Takeuchi, Ai

2012 ‘A case study of the social impacts of the activities of Newar farmer caste women, through women’s self-help organizations “Misa Pucha” in Nepal’ 『比較マイノリティ学』3: 91-109。

2013 ‘A case study of the change and influence of women’s self-help organizations *misa puchas* in Patan, Nepal’ 『共生の文化研究』8: 99-113。

Toffin, Gerard

2007 *NEWAR SOCIETY City, Village and Periphery*, Himal Books.

Keywords

Newar, the farmer caste group *gyapu*, gender structure, women’s self-help organization *misa pucha*, management

Perceptions and Experiences of the Healing Effects of Fundamental Faith Practices in Kakure Kirishitan Society

Roger Vanzila MUNSI

Keywords:

Kakure Kirishitan survivors, Perceptions, Healing experiences, Health outcomes, Fundamental faith practices, Orasho, Ohatsuhoage, Nagasaki Christians

1 . Introduction

As I investigated the present-day remnants of Kakure Kirishitan communities in Nagasaki settings, my understanding of what are actually the least distinctive aspects of their lived- religious experiences and articulated beliefs has greatly improved, allowing me to better understand how and why the persisting communal participation in Kakure Kirishitan religion and private spiritual devotion have had beneficial effects on their physical, spiritual, and emotional health. So far, however, there has been relatively little discussion about these facets of the subject. It is therefore of signal importance that research be conducted to examine the nature, extent, and contours of this seldom explored religious phenomenon against the backdrop of the Kakure Kirishitan survivors' psycho-religious life and imagination. Here I would like instead to provide a close-up review of some salient perceptions and experiences surrounding the significant positive healing effects of fundamental faith practices within individual Kakure Kirishitan households, and discover their specific meanings (including personal, collective, religious, moral, and cognitive significance of affliction and recovery) and implications for these seemingly integrated religious minorities.

The synthesis includes mainly ethnographic information gleaned from three religiously active Kakure Kirishitan communities found in Shimo-Kurosaki, Shitsu, and Wakamatsu districts, on various dates between 2004 and 2018. Specifically, I triangulated three methods—open-ended, in-depth semi-structured interviews; long-term direct observations documented in field notes; and review of published and other documents—to improve the validity of the findings and explore diverse perspectives. Adopting an ethnographic lens (Tedlock 1992: xiii; Kielmann 2012: 236), I tried to understand various aspects of their religion and historical [hidden] memories from the member's point of view, not merely analyzing them from a third-person perspective. In

particular, I pose three important questions: (1) how do the performance of religious ritual, the engagement in religious practice, and the shape of religious belief, contribute to, or hinder, health and well-being in Kakure Kirishitan society? (2) How does Kakure Kirishitan religion—faith-based community address questions of disease and healing? (3) How does religious engagement with health (broadly defined) negotiate indigenous and Western epistemologies in this specific setting? It was also important to understand whether the healing stories were based on isolated instances or from a number of spiritual encounters/experiences, and how recent the perceptions and observations had been formed. Following Hovi's (2013: 187) analytical tool, I further took into consideration what is included in the idea of health in this specific context, what is counted as healing and how it is strived for; and finally what are seen as healing effects and where are the (possible) limits of healing in question.

By eliciting patterns of ritual healing and symbolic actions reflecting Kakure Kirishitan survivors' spirituality (personal relationship to the transcendent) and religious belief systems (as hopefully unveiled by ethnography), I hoped to have construed some experiences and potential healing effects of their fundamental faith practices set in motion. With the help of narrative analysis, I focused more specifically on meanings given to illness and healing in the interview material (Riessmann 2008 reviewed by Hovi 2013: 188). At the most basic level, I have identified and interpreted Kakure Kirishitan prayers (*Orasho*) and the age-old ritual event of *O hatsuhoage* as constituting two fundamental faith practices that are deeply embedded and inscribed with a set of healing meanings. The overall discussion therefore provides an understanding of synthesis and interpretation which articulates prayers and healing within the continuous spiritual path of Kakure Kirishitan survivors. More specifically, it is dealt with by framing these vital themes of the study within the practitioners' pursuit of well-being as a sacred journey in the least restricted environment.

2. Background: Kakure Kirishitan Survivors in Nagasaki Settings

The History of the Roman Catholic Church in Japan, particularly in the Nagasaki area, spans nearly 500 years, originating in the mission of the Jesuit Priest, Francis Xavier, and his companions (1549-51). 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 Christian missionary activity in Japan and then to eradicate 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* (“stepping on pictures”), which were first used in Nagasaki in 1628. Suspects 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.

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, transformed the implications of the hitherto external and internal policies to their own advantage (Ohashi 1996: 59-60) and over time 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. Left without priests, they therefore developed their own rituals, liturgies, symbols, and a few texts, adapting them from remnants of 16th century Portuguese Catholicism and often camouflaging them in forms borrowed from the surrounding Buddhism and Shinto. (For a concise overview of this history, see Endo 1982; Morioka 1975; Higashibaba 2001; Lee 2010; Dunoyer 2011).

The most notable production during this period was 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 stories of Japanese martyrs (see Figure 1-1). The historical background is that this book was probably committed to paper in about 1823 (Tagita



Figure 1-1 Tenchi Hajimari no Koto Bible-like Narrative (Murakami Community in Shimo-Kurosaki) Photo by the Author, 19-07-2004

1978:36), and as such it is particularly associated with the Kakure Kirishitan communities in Sotome (present-day Kurosaki) and Gotō archipelago (For further details, see Turnbull 1996; 1998; Miyazaki 1996; Whelan 1996; Mase-Hasegawa 2015). Moreover, the early Japanese Crypto-Christians produced an annual calendar of worship called “*Basuchan reki 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). Other major productions by the early Japanese Crypto-Christians included a set of payers called *Orasho*—after the Latin *Oratio* (see Figure 1-3) and the Age-old Ritual practice of *Ohatsuhoage* briefly discussed below.



Figure 1-2 Calendar of Bastian-sama (Murakami Community) Photo by the Author, 19-07-2004

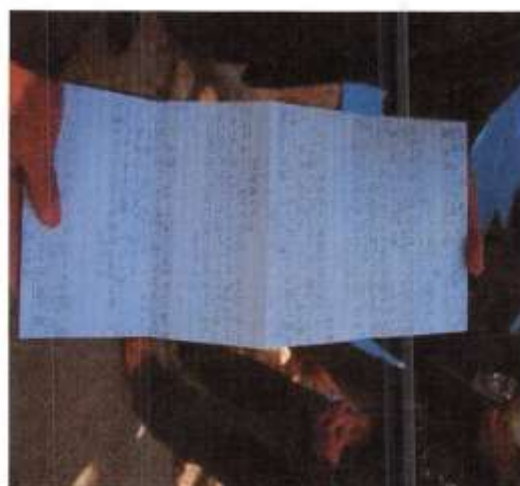


Figure 1-3 Orasho (Kakure Kirishitan Prayers) (Murakami Community) Photo by the Author, 31-10-2014

After the ban of Christianity of 1614 was lifted in 1873, a sizeable number of believers (*Senpuku Kirishitan*)—especially from Gotō archipelago and Urakami (Nagasaki)—eventually returned to the Catholic Church. 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.’ Although the hidden Christian communities have been tolerated by the Japanese State for almost 150 years now, remnants of the communities have continued their separate and partly private lives as independent, Christian communities. Indeed, they have long 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—while allowing permutations of form and content. It can be suggested that the ‘hiddenness’ has become part of their continued Christian life and worship. The present study therefore focuses on these Kakure Kirishitan survivors—generally labeled as descendants of the early Japanese Christian converts and the underground Christians/Catholics (*Senpuku Kirishitan*), who survived the severe persecution by the Japanese authorities, especially between 1614 and 1873.

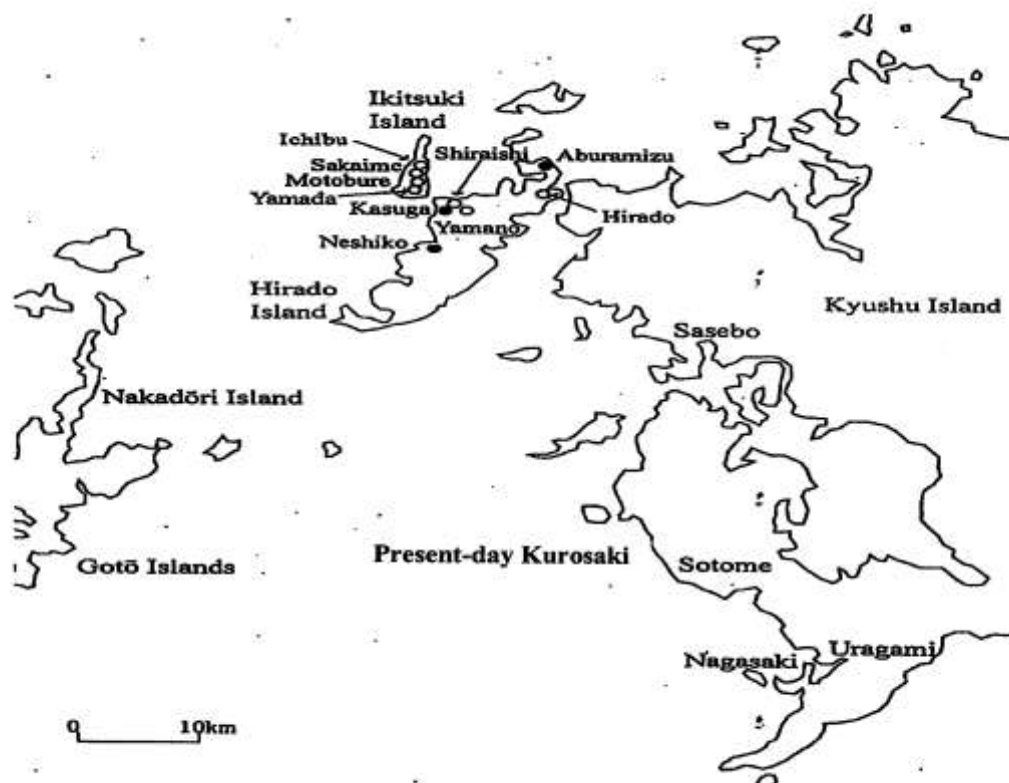


Figure 2 Study Area

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, and 1,500 to 2,000 practitioners as of November 2014, living exclusively in six remote localities: Sotome (present-day Kurosaki), Shitsu, Kashiyama, Wakamatsu (Shin-Kamigotō), Ikitsuki, and Hirado (see Figure 2). Today these faith-based communities constitute a tiny, marginalized minority of the local populace, and their survival is in question. The unprecedented demographic shrinkage is the result of various historical events, together with sociological, structural, and economic threats which are, except tangentially, not reflected here. A major factor contributing to the membership crisis, however, is the rarity of new adherents to a community that is already in decline due to the aging of the members (Munsi 2014b: 41).

Three factors seem to be particularly significant in reviewing the present-day Kakure Kirishitan survivors. First, it should be kept in mind that each community of Kakure Kirishitan practitioners has a distinct history and character (Filus 2003). Yet, it lives according to its own established regulations under the leadership of recognized religious authorities or community formal leaders (*Chōkata* 帳方), who also represents the community to the rest of society, and who also are seen as relating the community to the Trinity (God, Jesus Christ and Holy Spirit), the Blessed Virgin Mary (whom they referred to as Maria Kannon), the “divine” ancestors and in some instances, to the protective “deities”. This form of religious organization, which, in some respects, reflects the traditional Japanese value pattern (Bellah 1970: 116-117), helped preserve and nourish cultural idioms that, theological considerations apart, distinguished these seemingly integrated minority religious communities. It is difficult for researchers to even make fairly accurate generalizations, given their limited personal experiences with any particular community, and any such generalizations must be scientifically treated with suspicion. Second, the cultural heritage of Kakure Kirishitan communities is traceable in their traditional customs, faith and organization. They continue to display a close association with the earlier Japanese Christians and martyrs (their righteous ancestors in faith), even though allowing permutations of form and content. This is so because the members of Kakure Kirishitan communities have long created their religious identity in remote areas, remaining steadfast to the beliefs and traditional ideals set forth by the older generations.

Finally, a third important consideration is that the present-day Kakure Kirishitan communities in Nagasaki settings reveal a kind of community participation which is both a process toward an end and an outcome in itself. In the present-day Kurosaki, Shitsu and Wakamatsu districts, for instance, the remnants of Kakure Kirishitan Communities underwent radical transformations concomitant with changes in the structure of their society as whole. Thus, the visible presence of the tiny, minority of marginalized Kakure Kirishitan communities in this context should be seen as a result of their dynamic creativity and their adaptability to challenges of survival, rather than to conclude that they are conservative and are simply holding on to old ways. On current

evidence, moreover, the specific characteristics of the San Jiwan Karematsu Shrine Festival (Shimo-Kurosaki) were regarded as the most visible nexus between religious expression and social context (Munsi 2008: 226-227, 241; see also Munsi 2013: 101-108). 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 Munsi 2015: 269-270).

But an additional emphasis is necessary. A difference should be made between the decline of Kakure Kirishitan communities and the continuity of their faith. It is not to be expected that the faith of Kakure Kirishitan communities we know today will disappear in the immediate or near future. On the contrary it will be interesting to observe for a couple of decades the continuation of the faith of Kakure Kirishitan communities 'focused on individuals' rather than 'focused on community.' In general, therefore, it seems that the survival of contemporary Kakure Kirishitan communities remains a question, not because it is intrinsically and inevitably doomed, but because much of their religious vitality and affirmation will depend on the individual and the collective past experiences, their perceptions and interest in finding alternative ways of survival, and how these all combine to create their anticipation of future events (Munsi 2012; 2014. 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)). With this background, it remains now to review more closely the main themes of this article, before delving into our subject matter.

3. Reviewing Religion, Prayer, Spiritual Healing, and Kakure Kirishitan Patterns in Context

Here I would like to provide an outline review of the vital concepts and themes characterizing this case study. This is particularly articulated against the backdrop of the intersection between lived religion, spirituality, and well-being.

3-1. Religion

It is evident from the scope of this study that "the pathway toward healing leads most often through the realm of spirituality and religion" (Sorajjakool 2006: xii). In this

respect, the term ‘religion’ is used here 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). Consistent with this startling definition, I concur with the framework developed by Dollahite and Mars (2009: 375) suggesting that “religion consists of at least three dimensions of experience: (a) spiritual beliefs (beliefs, framings, meanings, and perspectives that are faith-based); (b) religious practices (expressions of faith such as prayer, scripture study, rituals, traditions, or abstinences that are religiously grounded); and (c) faith communities (support, involvement, and relationships rooted in one’s congregation or less formal religious community).” These same themes can be inferred from the current study.

3-2. Kakure Kirishitan Religion

Even if Kakure Kirishitan religion has some traits in common with the above-mentioned definition and dimensions of religion, it should nevertheless be fully understood within its specific cultural and socio-historical context. On account of its essence, worldview (metaphysical conceptions) and framework, as well as in relation to the evolution of Japanese society, Kakure Kirishitan religion as we know it today should be appropriately labeled not simplistically and cartoonishly as *Kakure Kirishitentism* (Furuno 1969) or “folk religion” (Miyazaki 1996, 2001, 2014, 2018), but rather as “Japanized Catholicism” (Filus 2009) translating a kind of Indigenous Catholicism in a relative sense.

One might, however, suppose that the overall religious phenomenon of this minority religion is profoundly marked by the creative adaptation of the Kakure Kirishitan individuals and communities. What indeed surfaces in this specific setting is an interaction between physical characteristics of the faith-based community and the patterned action of its individual members. As will be discussed further on, this community dynamic is significant, partly because frequent rituals and religious imagination in the individual Kakure Kirishitan families and communities have not only shaped a sense of belonging but also strengthened the identity formats and adaptation processes for generations. This seemingly clear fact should be acknowledged and given due attention by researchers. One more important point should be kept in mind. It was not until Tagita’s (1978) seminal work that Kakure Kirishitan religion really became prominent in the public consciousness and highly regarded as being lived as communion and commitment.

However, on the basis of my long-term experience with Kakure Kirishitan practitioners, I would like to acknowledge and highlight the fact that the inter-related important aspects of this striking “Japanese Catholicism’ (in all its variegated, multifaceted, intertwined dimensions of the many forms of local Japanese cultural and Christian spiritualities) are not things to be taken lightly. Rather they can be, to use

Bloch's formulation (1989: 167), "identified and further explored (with appropriate interpretations), of course after a certain amount of in-depth analysis and by bringing in a certain amount of contextual ethnography". Such inquiry could, in turn provide some very fundamental insights into this restricted field of Kakure Kirishitan studies. Whatever needs saying about this, it seems more likely that within Kakure Kirishitan religion is a vision of the human-being that is quite grounded in a strong consideration of the virtue of community belonging, religious beliefs, unpublished spiritual writings, relics of veneration, specific prayers and ritual practices bequeathed to them by their deceased predecessors.

An interesting detail here is that the present-day "individual Kakure Kirishitan families have an ever-present fear that they would betray their righteous ancestors in faith by giving up the Kakure Kirishitan faith, especially when they are still active physically. It transpires from narratives and interviews that those who promptly obeyed this principle of preserving the Kakure Kirishitan faith would make things easier for themselves both in this and the next world. One thing is therefore clear from this:

Kakure Kirishitan communities have re-emerged in urban settings as corporate religious minorities who struggle to achieve transition while retaining the persistence of the past, sustaining a kind of dialogue between the past and the present. Because of their religion particularly defines who they are, to change religions, for most remnants of Kakure Kirishitan survivors, means to give up their identity and the support and security that are embodied in it. Unlike their deceased predecessors, they are confronted with a diverse set of contextual, socio-cultural, and ethical issues and settings (Munsi 2014b: 40).

We may be able to say that, when actually confronting a health crisis, these seemingly integrated religious minorities often rely upon their religion—which dictates their fundamental faith practices—to eventually seek for the divine intervention. Next I will briefly discuss the particularly intriguing question of precisely how it is that prayer and health are intersected and symbolically represented within the scope of the ritual constituencies' religiosity (subset of spirituality).

3-3. Prayer and Healing Prayer

In the narrative perspective, prayer can be broadly defined as a dialogue with the sacred or divine or transcendent. As the foremost practice of cultural and religious beliefs and practices, it "manifests among religious believers regardless of faith tradition" (Castelli 1994). But, at the macro-level, it is also viewed as a kind of dialogue between history and modernity, and between the individual and the community. In his book *The Fulfillment of All Desire*, which draws upon the teaching of seven spiritual doctors of the

Roman Catholic Church, Dr. Ralph Martin describes it in a way that is succinct and yet comprehensive and inclusive of diverse expression: “prayer is at root, simply paying attention to God” (2006: 121). In the context of emerging interest in the healing power of prayer, the Baylor Religion survey has greatly improved our understanding of the peculiar fact:

Among the most pressing reasons for prayer—for prayerfulness in general and the act of focused praying, in particular—are challenges to health or well-being, such as due to acute or chronic illness or to an injury [...] For active believers and people of faith, prayer, including for healing, is more than a situationally motivated response to one’s own suffering; it is an ongoing expression of piety and of taking up the yoke to be of service to others by acting as a liaison or advocate between suffering individuals and God (Levin 2016: 1136-1137).

On the basis of this preamble, the common understanding of healing prayer would then refer to a conversation with God, requesting a cure for a physical ailment, arising from “faith healing” practices in various Christian denominations. The point for now is only that healing in those contexts is rooted in a deeply personal relationship with a loving God (Luhrmann 2013). Evidently, the psychiatrist and anthropologist Laurence Kirmayer (2004: 34) has the merit to emphasize that healing rituals and other symbolic actions can thus have effects on physiology, experience, interpersonal, interaction and social positioning. Of all ways that healing is conceptualized and understood, that faith healing is perceived and expressed, “at the heart of any healing practice, however, are metaphorical transformations of the quality of experience (from illness to wellness) and the identity of the person (from afflicted to healed)”. The broad discussion on the relationship between prayer in its different forms and health outcomes has been carefully reviewed recently (Baesler &Ladd 2009).

3-4. Kakure Kirishitan Prayers (Orasho)

Considering especially the actual psycho-religious and socio-cultural contexts of Kakure Kirishitan practitioners studied, it is evident to me that they have long collectively shared witness stories that fit squarely into the above interpretations of prayer and healing. In particular, however, their set of prayers is most well-known as *Orasho*, a term that derives from the Latin word *Oratio* (prayer). As such, it should be more accurately regarded as a set of distorted Catholic prayers. Since its earliest formulations in the period of Christian persecution in Japan (1614-1873), the *Orasho* has increasingly come to occupy a central place in the ritual life and imagination of Kakure Kirishitan survivors. Even more importantly, its recital constitutes 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 (Lord’s Prayer), Hail Mary, Creed, Salve Regina, and other standards” which the members of Kakure Kirishitan communities hold and remember collectively (Munsi 2008: 230, 238).

In regard to ethnographic claims involving beliefs and practices within Kakure Kirishitan communities, *Orasho* is perhaps—alongside their *Bible-like* “The beginning of Heaven and earth [*Tenchi hajimari no koto*]”—the most discussed specific prayer pattern of this kind (Tagita 1978; Kataoka 1997; Minagawa 1981, 2004; Miyazaki 1996, 2001, 2015, 2018; Turnbull 1998; Nakazono 2018). It was clear then, and is even clear now that, for the most part, Kakure Kirishitan practitioners do not understand the contours and implications of what they recite during their prayer meeting; neither do they seem very interested in the specific psycho-religious and theological meaning of their specific prayers (*Orasho*), behavior, or various symbols they intelligibly use in a concrete spatio-temporary location. In the light of Durkheim’s (2001) principle, it must also be mentioned that some texts of the *Orasho* also inform us that, at times, Kakure Kirishitan survivors are more interested in being involved with forms of the sacred which are “consistent with their ongoing beliefs and values”, and hence strive to preserve a great common heritage bequeathed to them by their distinguished forebears in faith. In this specific setting, it is interesting to note that the many various implications of such connection to the past in these religious practitioners’ sociological experience and existing strivings for physical and spiritual well-being have been highlighted in my previous reports.

Characterized by the use of a fixed and elaborated liturgy (the foremost religious event being the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* (briefly discussed below), recited at prescribed times and accompanied by certain forms of ritual, *Orasho* has, moreover, become part of the psycho-religious and ethical formation of Kakure Kirishitan faith-based communities. Beginning perhaps with earlier Kakure Kirishitan communities, it is posited that both the singing and reciting *Orasho* in this quasi-religious setting inherently involves the ritual constituents into feelings of connection to each other, to their respective communities and tradition, and more importantly, to the Trinity, the Blessed Virgin Mary, and their deceased predecessors or righteous ancestors in faith, whom they will eventually become. The whole picture thus renders a framing in which *Orasho* effectively creates comfort, support, strength, agency and thanksgiving, and hence catalyzes emotional shifts and spiritual transcendence. On the very basic level, what is pointed up cogently is that Kakure Kirishitan survivors of my sample have traditionally subscribed to the belief that *Orasho*, like any structured prayer, often gives

them what cannot be imagined. Put differently, it gives them all that is beyond the border of the mind's eye. The same can be said of the *Ohatsuhoage* ritual event as explained in the following.

3-5. The Age-Old Ritual Practice of *Ohatsuhoage*

3-5-1. Institution and Aims

In their religious development during the period of Christian persecution in Japan, Kakure Kirishitan survivors consistently generated the so-called *Ohatsuhoage*, a ritual practice or an institutional cult established as the unique and unprecedented consequence of their religious actions. These patterns specifically involved a synopsis and syncretism of Christian, Buddhist, Shinto, and local patterns through which the ritual constituencies ostensibly experienced vertical relationships with the Trinity, the Virgin Mary, and their deceased predecessors or righteous ancestors in faith, including San Jiwan—their local Patron Saint enshrined at the Karematsu Shrine in Shimo-Kurosaki (Nagasaki).

The age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* (precious offerings) represents, for many reasons, by far the most important time-persisting event observed within Kakure Kirishitan society. From the outset it is clear in this specific context that the chief purpose or meaning of its performance is twofold: first, it is basically celebrated (with a restricted but elaborated repertory and unpublished spiritual writings) as a symbolic equivalent or ritual substitute of the Eucharist during which they reach the highest form of approach to God, experiencing his presence and power. The second, and seldom explored, aim of this ritually-prepared communal meal is to stimulate the imagination of individual participants, while at the same time conjuring up their cherished memories and beliefs. In such a way, they become integrally involved in a communion and/or communication with their righteous ancestors in faith, much like the way Christians believe in the presence of Christ in the sacred meal of communion. Such an event's symbolic significance also 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).

3-5-2. Sequence of sub-categories

What also emerged from the analysis of the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage*—which I was fortunate to have been able to observe closely—is especially its functioning as a sequence of sub-category. Just as Catholics have the opportunity to intimately experience the Eucharistic celebration, so too during the course of the *Ohatsuhoage* religious ceremony Kakure Kirishitan believers are in a sense “renewed”, and leave their set “*tatami* spiritual/prayer room” once again pure. This is evident for instance in the

recital of the distorted version of the Nicene Creed that very effectively reaffirms the values of the Roman Catholic Church in which Kakure Kirishitan survivors claim their roots. In one way at least, the ritual celebrant and co-participants, we can posit, also display some signs of deference as they repeatedly bow during the most significant part of the *Ohatsuhoage* ritual practice: the preparation of the communal meal. In other respects, the ritual celebrant shows deference to the Trinity, the Blessed Virgin Mary, and righteous ancestors in faith through his gestures, enhancing clues about their important associated spiritual beliefs and sacred space-time. Yet it is necessary to emphasize that the repetition of the same prayers (*Orasho*) and pious actions among Kakure Kirishitan practitioners both defines and determines their respective communities and, more importantly, preserve the *Ohatsuhoage* ritual practice in quasi-urban contexts. That is perhaps the very reason why a great number of Kakure Kirishitan informants indicated that non-participation in the *Ohatsuhoage* ritual practice prescribed by their communities would mean not only taking the risk of losing membership in them, something that would not do justice to the righteous ancestors in faith, but also being unable to learn the persistent religious behavior and patterns particular to its performance.

3-5-3. Climax and Communal context

The climax of the *Ohatsuhoage* ritual activity integrally involves the consecration of the gifts—three bowls of rice and three cups of *sake* (including food items such *nishime* and *sashimi*)—and a prayer that asks God to transform the offered *rice* into the body of Christ and the *sake* into the blood of Christ, in much the same way that

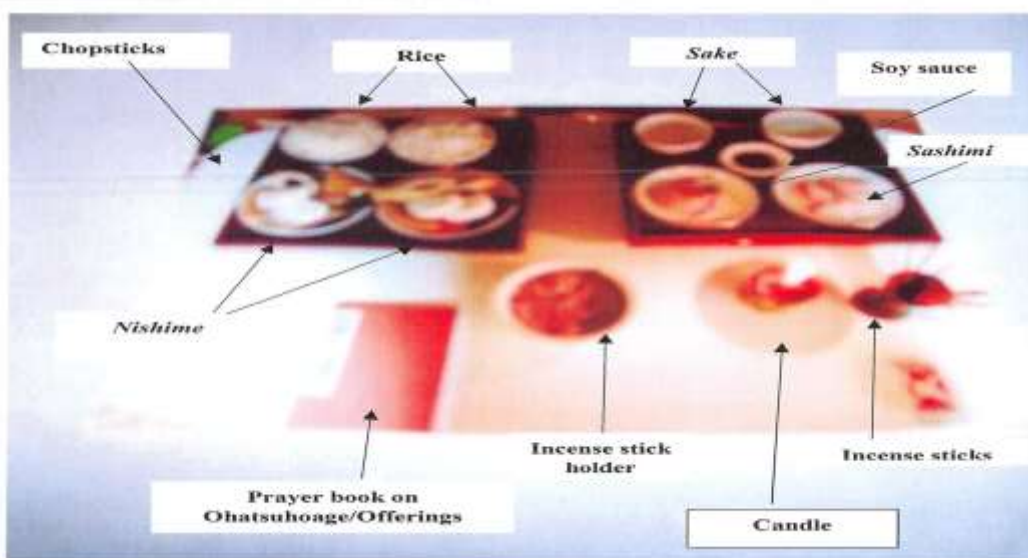


Figure 3 Table set as Altar for the Age-Old Ritual Practice of Ohatsuhoage

(Murakami Community)

Photo by the Author, 31-10-2014

transubstantiation is effected in the Eucharist (see Figures 3).

As important, if not more so, is the Kakure Kirishitan believers' substantial spiritual conviction that these two elements (rice and *sake*)—products of the land of the practitioners' own righteous ancestors—correspond closely to the notion of bread and wine—without which this religious ceremony would lose its original, meaningful context and sense. This acute awareness of substituting patterns, which characterized the *Ohatsuhoage* ritual event from its inception, is in line with Bloch's (2005: 21-22) startling assumption that:

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: ch.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.

The consecration of these food items is followed by an effective symbolic communal meal, whereby the ritual celebrant (who is the community formal leader commonly known as *Chōkata* 帳方) drinks first the consecrated *sake* (representing the blood of Christ) in distinct movements and passes it on to the co-participants. What happens is that he does the same for the consecrated rice (representing the body of Christ)—using chopsticks, which curiously comes in the end to vividly delineate both a 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). This emphasis on ritually-prepared communal meal or sacrament (similar to the Christian Eucharist) thus culminates in a focus on collective spiritual gestures. Looked at more simply, the consecrated *sake* is first consumed, and then the consecrated rice 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 using the fingers.

It is important to consider that the *Ohatsuhoage* ritual activity is virtually always at the center of the distinctively religious activities of the Kakure Kirishitan communities studied. Moreover, it seems to be a characteristic of this ritual event that it symbolizes the mystical and social unit of its participants. Evolving from more psycho-religious

meanings and determinants, it has therefore become a specific religious setting whereby all community members are united by a great common heritage, religious and historical bonds, and cherished memories, narratives, and emotions, while at the same time sharing both repeated co-presence in the sacred space and a worldview, which in turn bring them imaginatively into interaction with their righteous ancestors in faith. One can only speculate at this point, yet it is worth noting that when the *Ohatsuhoage* ritual event is intelligibly performed at Christmas and Easter vigils, it almost becomes an ecstatic celebration of the highest sort, binding Kakure Kirishitan survivors together in a surprisingly real ‘holy communion,’ much in the same way as happens at the Catholic Mass. Seen from a historical perspective, consumption thus becomes, for Kakure Kirishitan practitioners, a single creative directional process which is sustained by the psycho-religious/spiritual aspirations and desires of their individual faith-based communities.

3-5-4. Symbolism and Implications

Often overlooked, the symbolism of religious forms (including the representation of the sacred) and member bonds have proved to be very important dimensions in the lived religious experiences and continuing struggles of Kakure Kirishitan survivors. This is unsurprising perhaps, as it tells us that the distinctively religious activities afford Kakure Kirishitan believers the opportunity to practice their persuasive religious patterns and all that entails (Munsi 2015: 273; 2016: 10). I argue that it is precisely in terms of all these persisting activity patterns of the *Ohatsuhoage* ritual practice and its attendant beliefs that Kakure Kirishitan survivors typically bring to the foreground their minority religion (labeled as “Japanized Catholicism”). The point can thus be made that the situated specific and interactive dimensions of this religious setting ultimately involve them in a collective sense of identity and heritage, sense of belonging (which together with the sharing of values, symbols, practices, obligations, emotions and memories created in this setting work to produce sense of “spiritual kinship”), religious/spiritual aspirations, and minimal survival in urban settings. By ‘heritage’, I refer more specifically to the embodied meaning of a congregation or community’s “sacred deposit from the past” (Son 2014: 108), while the term ‘identity’ merely denotes its “sentient” boundaries. Most essentially, the latter includes not only “history, myths, values, mores, beliefs, emotions, and traditions, manners of informal conversation”, but also “explicit sentiences as seen in its creed, constitution, by-laws, and mission statement and its particular history; implicit sentiences that “give more influential messages such as worship style, dress codes, friendliness or judgmental attitude” (Son 2014: 104-105).

From the perspective of the event-centered ethnography, I would strongly suggest that the construction and interplay of the salient elements (material symbols of religious life and their emotional significance) of the *Ohatsuhoage* ritual activity largely translates

into actual practice what it is perhaps more appropriate to speak of as the significance positive intersection of identities and various forms of ritual resources. It also bears observing that the way these fundamental faith practices are perceived in this specific context is not only reflected in the Kakure Kirishitan survivors' identity but also in their subsequent feelings toward specific locations within their specific prayers, ritual practices, and festivals. My sense from the field is that these time-persisting religious activities are significant in that community solidarity forged in the powerful and emotional moments sequentially allowed Kakure Kirishitan believers to learn the patterns of *Orasho* and of the *Ohatsuhōage* ritual practice, which often create the state from which potentially healing can emerge. With some exceptions, there has been very little theorizing about the specific links between these two fundamental faith practices of the Kakure Kirishitan survivors and the various measures of their well-being such as physical, mental, and emotional health. A detailed description and interpretation of the subject can be found in Mushi's forthcoming (2019).

Turning to the results of structure and healing effects in this specific socio-religious setting, we should note, finally, that these further dimensions to Kakure Kirishitan practitioners' faith practices highlight their shared conception according to which the *Orasho* and the *Ohatsuhōage* ritual event embody and entrench power relations, being potentially functional for their well-being. This stems from the intriguing field-based realization that these fundamental faith practices, when used for health-directed prayer and modes of spiritual intervention can often heal them from the root, from the soul to the subtle body, to the physical body. In a similar sense, these two distinctively religious activities are therefore, following Koen's formulation (2011), "used as potent practices of healing where beliefs in the supernatural or spiritual dimension frame the contexts where healing occurs". During my ethnographic fieldwork I indeed came across many examples illustrating this statement. Tellingly, what I recorded includes diverse stories, many of which a modern scholar would probably be more comfortable in classifying as 'folk literature' rather than as biography or hagiography. This synthetic review, in turn, leads us to the appreciation of the interactions between faith and healing among the Kakure Kirishitan survivors.

4. The Relationship between the Kakure Kirishitan Society and Healing

It is increasingly recognized that religious healing comes in many forms, from miraculous supernatural intervention, to the manipulation of metaphysical energies, to the proper ordering of healthy human relationships and societies. This can also be shown in many examples within Kakure Kirishitan society. From in-depth interviews, it transpired that the Kakure Kirishitan faith-based communities allow individual members to explore the meaning of their spirituality, minority religion, and personal

beliefs and to define and determine as clearly as possible, potential facets of their religiosity. Within that context, the connection of the Kakure Kirishitan practitioners to their respective faith-based communities has been identified and proven to be a protective factor in the individual healing experience. At the heart is the focus on spirituality. And it is arguable that prayers and rituals of Kakure Kirishitan believers constitute a highly significant part of the mechanisms through which their community interconnectedness operates in the different healing cases outlined and discussed below.

Remnants of Kakure Kirishitan communities are still scattered over Nagasaki settings, representing a significant religious phenomenon. Today, perhaps more than before, their minority religion has been on the whole highly regarded as a benign force of motivation to action and virtue, while their fundamental faith practices have been instrumental in enabling community connectedness to buffer effects of illness and the implication for divine intervention. Eventually, healing outcomes occur here both within the performative organization of the fundamental faith practices—liminal period, and in the contexts of meaning and action which extend around them—post liminal period. One might argue, in turn, that Kakure Kirishitan practitioners really discover, in this liminal context, their minority religion and tradition which, embedded in the socio-historical and religious/spiritual processes and contexts, significantly define and determine them.

We have known for some time that many Kakure Kirishitan informants significantly express a deep-felt sense of community belonging and a strong belief in the potential effect of their fundamental faith practices for health benefits. There is substantial evidence that a strong sense of community (sense of belonging, influence, integration and emotional connection) among individual members of Kakure Kirishitan faith-based community readily influences options for collaboration of their respective communities with other communities representing different religions. How then does it account for individual religious practitioners?

The truth (as many social scientists following Durkheim have indeed pointed out) is that religion is fundamentally a matter of community identity and belonging. Most believers do not convert to a faith; they are born into it. And neither is it that common outside Europe (and more recently America) for them to overtly reject their faith, even if their practice of it becomes more casual (Walters 2018: 3).

It is perhaps not surprising that *Orasho* (specific Catholic prayers) and the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* (a ritual substitute for the Eucharist) are considered among the Kakure Kirishitan survivors as powerful, determinative and credible, since they provide them with an important source of social coherence and psycho-religious/spiritual support. This, in turn, will reiterate the point that the power of these fundamental faith practices is evident in this dynamic interplay between the religiously

committed Kakure Kirishitan community and members. If individual members feel that they have contributed to the achievement of the overall spiritual goal, then the whole community benefits and healing is fostered accordingly. If the community is either thriving or in decline, or even disbanded, then it will be able to influence its individual members both physically and spiritually. This is a cycle that, at least in my opinion, will continue as long as these seemingly integrated religious minorities stay intact and are successful in fulfilling their needs.

There is accruing evidence that a Kakure Kirishitan faith-based community that influences its individual members and has influential members and prominent figures may have a strong position in Kakure Kirishitan society, and may be able to combine religious forces with another community (preferably, another faith-based community because, like I said earlier, of their common goals). In this way, the re-incorporation of the Ōura community into Fukaura Community (Wakamatsu) in December 2011 is a case to the point. The Fukaura community can be, in this particular case, identified as “surviving”, simply because members have maintained their original corporate ownership and structure. While the Ōura community first experienced survival “in name,” because members have retained their “brand” after the death of their leader, prior to the death of its leader, Ōura Moriye (101 years old) on 4 February 2013, and secondly, it finds itself now in the state of “disappearing”, because its members’ religious activities have been absorbed into those of the Fukaura community (Munsi 2014:48). In addition to this is the tranquil and high centered Kirishitan shrine festivals held annually in Shimo-Kurosaki and Wakamatsu (Munsi 2011, 2014: 51-53, 2015: 270-273, 2018). As such, these religious events provide particularly fruitful examples of how such interfaith gatherings can give resources to and enhance the religiosity of the faith-based communities.

More significantly, the above-mentioned patterns purport to say how the present-day remnants of Kakure Kirishitan communities have especially empowered themselves personally, collectively, and spiritually by incorporating their specific religious experience. The psycho dynamics of these events reveal striking patterns determining religious traditions in urban settings, allowing us to study them as “religious emotional regimes characterized by balanced dialectical connections between self, society and symbols (Riis/Woodhead 2012: 121). In any case, suffice it to emphasize here that collaboration between these two faith-based communities, or among more than two religious communities, may be difficult at the beginning (e.g. the crisis of the Karematsu Shrine festival accurately described by Munsi 2018) because members may be wary of the others’ differences (or what appear to be differences). Opportunity for trust building must continuously take place so that the two or more communities begin to see each other as one.

One general point inevitably emerges from all this, and that is that the perceptions

and experiences of the healing effects of the fundamental faith practices make Kakure Kirishitan believers implicitly encourage Kakure Kirishitan believers in their own spiritual identity. It is precisely in this way that they tend to reconcile their sense of the sacred and express the Kakure Kirishitan faith, both in private and public sphere. We may also note that such experience often makes them come away with a heightened awareness of the spiritual dimension in lived-religious experiences and an awareness of the mysterious divine in their least restricted environment. Allowing Kakure Kirishitan practitioners not only to tell their story but also to explore it in a way that encompasses fundamental faith practices can be healing psychologically, emotionally, and spiritually. Asking questions about their relationship with the Divine and how this relationship helps to heal or hurt therefore enables us to further inquire about their core religious beliefs and faith systems. Each of the healing experiences and stories of Kakure Kirishitan patients both emphasizes the potential power of their contemplative practices and prayers and fits squarely into physical and spiritual healing results, something that surpasses our understanding of the material and physical nature of our world. It is moreover not the case that healing is the sole feature or function of their minority religion but restoration of wellness and wholeness is a central component of their lived-religious experiences and minimal survival in Nagasaki settings.

Here more than one point of view has been apparent: the *Orasho* and the *Ohatsuhōage* ritual event are defined and understood not just by their functionality, or even their healing properties—but they are fundamental faith practices with social and spiritual meaning, as they express the community's highest aspirations. They reinforce in each of the Kakure Kirishitan practitioners the awareness that they are part of the faith-based community, which in turn makes them continue to learn about the connections between spirituality and healing, faith and spirit manifested in their present localities. It is part of my basic argument that Kakure Kirishitan practitioners in my sample group, believe in a God of supernatural miracles. This seems to be evident across their minority faith-based communities, though any attempt to understand such lived-religious beliefs and experiences as they relate to supernatural physical healing is often subject of much debate theologically and scientifically. For these seemingly integrated religious minorities, however, such a debate appears to be a minor, almost peripheral concern. I would agree nonetheless that if we look more closely at Kakure Kirishitan practitioners in my sample, we will find that they seem, much more like the Merina of Madagascar studied by Bloch (1989: 122-123): "little interested in what their beliefs consist of, they are horrified at the suggestion that those beliefs, whatever they might be, would not be totally shared by everybody".

Between 2008 and 2018, I conducted a survey to examine closely the healing experiences of 30 Kakure Kirishitan practitioners from three religiously active communities in Shimo-Kurosaki, Shitsu and Wakamatsu. I focused mainly on these

particular faith-based communities because I initially during my pilot study looked at what they were about (their joint enterprise as understood and continually renegotiated by their members), and how they did function (the relationships of mutual engagement that bind members together into a socio-religious entity), and what capability they have produced (the shared repertoire of communal resources—routines, sensibilities, artifacts, scripts, vocabulary, symbols, styles—that members have developed over time. The first part of the data was collected with attention paid to the degree of healing results through the divine intervention experienced by Kakure Kirishitan patients themselves and witnessed by their community members. It transpired that the majority (70%) of Kakure Kirishitan practitioners indicated their belief in supernatural healing through their fundamental faith practices. This majority was made up equally of those who either strongly (40%) or somewhat (30%) agree that it is possible to be physically healed supernaturally by God through the intercession of the righteous ancestors in faith. The remaining one-third (30%)—most of them young practitioners who either received Infant baptism or adhered to Kakure Kirishitan communities through marriage—were skeptical, amounting to those who either strongly (20%) or somewhat (10%) disagree (see Figure 4).

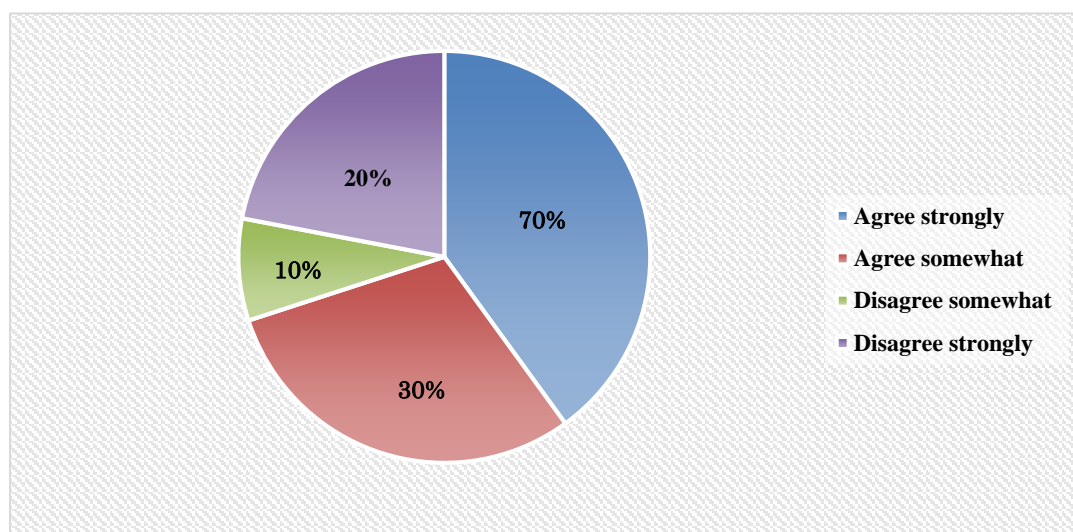


Figure 4 Proportion of Belief in Supernatural Healing among the Kakure Kirishitan Survivors

On the surface, it transpired that Kakure Kirishitan practitioners from Shitsu district experienced less supernatural healings than those from Shimo-Kurosaki and Wakamatsu who recorded many supernatural healing experiences within their communities and surroundings. In this we see clearly the particularity of the Kakure Kirishitan worldview in which the visible world of human experience and the invisible world of the spirits and God exist along a continuum and form an organic reality. Equally these quantitative findings delineate how Kakure Kirishitan practitioners live

significant religious experiences and share naturally the deep convictions that induce them: Heaven often answers them in a most unexpected way. Thus, ironically, it may be argued that these convictions are so taken for granted that they are seldom articulated. Yet, they infuse every aspect of the Kakure Kirishitan practitioners' fundamental religious forms or ritual processes by which ideology is created both individually and historically. Quite simply, it seems that their individual and collective piety, religious aspirations and expectations somehow rely traditionally on the judgments rendered about the divine grace and miracles in the Roman Catholic Church's teaching, preaching and theology.

Another part of the data collection was designed to determine the prevalence of the use of healing prayer in response to a medical issue. In findings from this interview survey of Kakure Kirishitan practitioners in Shimo-Kurosaki and Shitsu which asked respondents to select from a lengthy list of "therapies and treatments" that they had used in the past year, 40 % reported using "spiritual healing" by others" and 60 % reported using "prayer". Both categories, however, confessed to having often combined their belief in supernatural healing with ordinary medical treatment. There was no mention of any kind of physical exercise as a suitable therapy. Our follow-up 2014 survey, however, found that the past-year prevalence of "spiritual healing by others" was now 35 % and "self-prayer" was now 65 %, perhaps due to the aforementioned decline in membership. In the 2018 interview survey it transpired that 70 % of Kakure Kirishitan practitioners of my sample clearly indicated a lifetime prevalence of healing prayer for either their own sake or for individual members' health benefits, while 30% emphasized the importance of having a healing ritual or "sacrament" performed for one's health. One important predictor to consider in these data is that most respondents were over 40 years old and aging persons predominated. The practitioners' belief in the healing power of their fundamental faith practices brings substance to their prayers and ritual practices, which in turn reaffirm the community's social, psycho-religious and spiritual cohesion. And whenever healing occurs within individual Kakure Kirishitan households it takes the form of enhancing consciousness, as the two fundamental faith practices —*Orasho* and *Ohatsuhoage* ritual practice—bring their participants into contact with the supranational beings (Trinity, Blessed Virgin, and righteous ancestors in faith).

A final part of the data collection focused on the degree of health security that Kakure Kirishitan practitioners felt themselves to have. Individual members who remained active within their respective faith-based communities were differentiated between those who described their presence and participation in prayers and rituals as "very secure" or "secure" , and those who regarded it as "insecure or very insecure". Those who were not religiously active within communities were divided between those who said they were seeking an alternative religious denominatio

n, such as conversion to either to Buddhism or Catholicism, and those who were not. Thus, there were four categories: (1) secure-participation; (2) insecure-participation; (3) non-participation; and (4) permanently removed from the community's commitment. I tried to determine whether change in illness between the intended sampling and follow-up differed between respondents in the four categories of religious participation after 17 March 2015, when the local Catholic Church celebrated the 150th anniversary of the return of many underground Christians (*Senpuku Kirishitan*) on the 17 March 1865, following the confession of Bernadette Sugimoto and his companions in the presence of the Paris Mission Priest, Fr. Bernard-Thaddée Petitjean (1829– 1884) in Ōura Catholic Church (Nagasaki). In so doing, I purposely used secure-participation as a referential group. The proportions in each of the four religious participation categories were as shown in the following figure 5:

Religious participation	Number	%
Secure-participation	60	75
Insecure-participation	10	12.5
Non-participation	8	10
Permanent exit from Kakure Kirishitan community	2	2.5
Total	80	100

Figure 5 Proportion of the relationship between Religious Participation and Health Security

These quantitative findings provide us with important insights into the relationship between health status and religious practices, but they tell us little about the actual experiences of those involved. More specifically, they do not explicitly help us to fully understand how Kakure Kirishitan practitioners manage and negotiate their fundamental faith practices and health benefits within their specific environments. With this said, while much can be gleaned from our survey results, we are dealing only with more subjective feelings and emotions of the Kakure Kirishitan believers involved. In addition, it should be admitted that our data collection methods here initially provided respondents with a limited number of response options. Still, much study is needed in this area to determine how they perceive, interpret and explain what is really happening around them. For this, qualitative methods (in-depth semi-structured interviews, narrative interviews, direct observations) somehow provided us with a deeper and richer source of data. Clearly I cannot examine all such empirical data gleaned from different Kakure Kirishitan communities. In what follows, however, I propose in the limits of space, to offer a general understanding of them by outlining only four single case studies, which are of central importance in this article. They signify four different striking

narratives gleaned from four different settings (hospital, home, and the temple) that offer us useful insight into the claims made above.

5. Divine Intervention as a Potent Mechanism for Healing

My focus here is particularly on the use of health-directed prayer and other modes of spiritual intervention for purposes of healing, for oneself and for others. I will then examine its social, psycho-religious and spiritual implications for Kakure Kirishitan practitioners.

Case Study 1 Healing of Fukaura Fukuemon (Wakamatsu)

In what follows, I shall recount the story of Kakure Kirishitan survivors in Shinkamigoto, more precisely in Wakamatsushima (present-day Wakamatsu-chō), using a somewhat unconventional scheme, in which faith and health are intertwined. The area had its share of Christian martyrs, such as Callisto (Kuemon), who was arrested and beheaded in 1624; an account is given in *The History of Christianity in Goto* by Urakawa Kazusaburō. Christians suffered martyrdom in Tabuto, a place-name that has not survived. According to my informant, an old man, Tabuto was located behind the present-day City Hall of Wakamatsu. A monument to these martyrs was erected in 2001 at the Doinoura Catholic Church. The traces of the persecuted remain all over the islands.

Kakure Kirishitan survivors migrated to the region seeking to preserve their faith even at the cost of abandoning their homelands. But the new locations were not really safe either, and the inhabitants despised them. Consequently they had a difficult struggle to find land between the mountains. When freedom of religion was given throughout the country in 1873, a great number of the descendants of the migrated Kakure Kirishitan practitioners in this area chose, surprisingly, to become Buddhists, while a small number converted to Shintoism. Converts to Catholicism were few, perhaps for financial reasons. In the Catholic Church it was required that they contribute money, whereas in the Shinto shrines one only needed to pay for amulets, and in Buddhism there was no charge at all, except on the occasion of burial.

The following is excerpted from interviews I conducted on 6 November 2008 with Fukaura Fukuemon, the eighth Taishō (大將, formal leader) of the Kakure Kirishitan community in Wakamatsu:

Around 1628 my ancestors, a couple names Kajirō and Ume, left Omura village for Tsukiji to escape the persecution of Christians ordered by the local authorities. After much hardship on the sea they finally arrived in Tsukiji (present-day Wakamatsu-chō). The present-day Kakure Kirishitan families or practitioners in Wakamatsu are all descendants of those early migrants.

I was born on 20 September 1920. This year I am turning 88. I always feel that

God defends and protects me, and I am really grateful to him. I think that my life has been safe because I always pray to Deus (God) and Maria (Blessed Virgin Mary). This conviction was strengthened during World War II and again by recent events. On 4 October 1946, when I was 27 years old, I was demobilized from the south. Before I left the Malayan Peninsula, we were heavily bombarded by the USA army. During the bombardment I was hiding in a small hole in the form of a cone. When I realized that the attack was over, I came out, but the American offensive suddenly restarted. In that confusion, a bullet penetrated my iron-mask struck me just left of my eyes. I was really scared. Then when we were pulling out, my uncle, Fukaura Fukumitsu, was shot in his left arm and thigh. He had to be carried by four soldiers. As the attack became violent, some wanted to leave him and flee but one soldier said, 'We must not abandon him; keep on holding him.' This soldier's reaction saved my uncle.

Regarding the recent events, I was hospitalized on 21 December 2007, with swellings about the size of a coin in my chest. They released me from the hospital after reducing the dose of medication, and now there is nothing at all. That also, I believe, was a grace from Deus and Maria. I requested to sleep out in order to conduct the Prayer of Christmas, but the hospital only left me out during the day, not at night. During my hospitalization, I thought of death, and said to myself: 'As I approach death, I will become a Catholic. I want to go in the other world and enjoy eternal life with Jesus Christ. Because Jesus is the child of Maria, is he not?'

Then, on 22 December 2007, I presided over the ceremony of the delivery of an heirloom of mine, a secret statue, said to be of Jesus, which I had kept for decades at home. It is now in the keeping of Sakai Yoshihiro, Taishō (formal leader) of the Fukaura community. Fr Teruaki Asada, originally from Kurosaki Catholic Church (Archdiocese of Nagasaki), paid me a visit at the hospital, and suggested that I receive baptism next year. So now I am memorizing the Our Father [The Lord's Prayer]. Both Fr Teruaki and my eldest daughter have been teaching me the basic principles of Catholicism.

Items such as the *Takarazōsho*, two books of Orasho left by his righteous ancestors, and the *Shishikioboegaki* constitute the treasure of Fukaura Fukuemon. The turning point of their spiritual life nonetheless came on 18 June 2009 when Fukaura Fukuemon and his wife Fukaura Tsuyako were baptized by Fr Teruaki Asada, taking the Christian names Johannes and Maria. The whole conversion process took them many months. The striking account that Fukaura gave me was theologically oriented towards what it means to be a good Christian, and the grace that God reserves for those who accept Him in their life (Munsi 2011: 176-177). This brings us to the second, and perhaps most interesting account, from the same setting.

Case Study 2 Healing of Sakai Yoshihiro (Wakamatsu)

The striking story of Sakai Yoshihiro, whom I met on 14 May 2008 and later subsequently interviewed, has not yet received a great deal of attention in the ethnographic research literature. It is noteworthy that after a decade I felt the need to revisit it in this section. Much more can be said of its fundamental contours, but for the purpose of the holistic understanding of the concept of “healing” entailed in the present analysis two features in particular stand out. First, based on existing reviews and assessments, it not unlikely that his healing could eventually be seen as the experienced improvement in relation to the past. A second consideration for Sakai’s case is that his complete healing is very much associated with acceptance of a more Kakure Kirishitan religious (Christian) orientation in his life experience, with significant facets, religious patterns, circumstances and conditions needing further research.

A fisherman by profession, Sakai Yoshihiro is a convert from Pure Buddhism to Kakure Kirishitan faith, something unusual in Kakure Kirishitan society. It is recorded that he was baptized as Domegos [Domingos] by Taishō (大將, community formal leader) Fukaura Fukumitsu in December 1976. He is married to Sakai Suzuko, daughter of Fukaura Fukumitsu, the seventh Taishō (formal leader) of the Kakure Kirishitan community in Wakamatsu. On June 8, 1998, Fukaura Fukumitsu died at the age of 86. He was immediately succeeded by Fukaura Fukuemon (see case study 1) who worked hard for the survival of the community, which had a high level of cohesion. On September 20, 2007, when Fukaura Fukuemon turned 87 and decided to retire from the office of Taishō (formal leader), the members realized that there was nobody available to take over the leadership of the faith-based community. The Kakure Kirishitan rules require that only a baptized man can become Taisho, so Sakai Suzuko was not qualified to take over the leadership of the community. 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 an idea surfaced. They asked Sakai Yoshihiro to take over the office of Taishō (大將, community formal leader). He was reluctant at first, as he had been diagnosed with liver and stomach cancer and the latest medical checkup showed that his case was worsening. His doctor had told him he might survive for about six months, and since then he had been preparing for death. Coupled with this concern was his acute awareness of the fact that, coming from a Buddhist family background, his knowledge of Kakure Kirishitan faith was limited.

However, Kakure Kirishitan survivors repeatedly insisted that they really felt he was the one most suited to be Taishō, even if only for six months. Sakai Yoshihiro started to be aware that something might lie behind such an appeal. Meanwhile he could see—through the spiritual life of his wife Suzuko and other community members—that

Kakure Kirishitan practitioners really did believe that they knew Jesus and that knowing him had changed their lives. On 22 December, 2007, he finally decided to take over the leadership of the Kakure Kirishitan community in Wakamatsu, and became the ninth Taishō, guiding the Fukaura community of twenty-seven *danka* (households), with about seventy or eighty believers. Community members called him Taishō (leader) but he introduced himself as a Shimpu (Japanese for Father or a Roman Catholic Priest).

Six months later, in May 2008, he went for another medical checkup at Nagasaki North Hospital. Amazingly, the doctor found that his liver and stomach cancer had completely disappeared. This was later confirmed by a team of medical doctors, after months of tests. When I met Sakai Yoshihiro on 14 May 2008, he was quite happy to tell me this striking story. He showed me the two different documents which contained the results of his medical checkup. In the first the doctor wrote that Sakai Yoshihiro had advanced liver and stomach cancer, while in the second the doctor clearly confirmed that he could not find *even a trace of cancer* and that Sakai Yoshihiro had been completely healed. Interestingly enough, however, Sakai did not use the term ‘miracle,’ but simply spoke of ‘God’s grace.’ “That was God’s grace. I am completely healed because of this Kakure Kirishitan faith,” he said.

I was diagnosed with liver and stomach cancer. 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) and praying (or reciting *Orasho*) 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. I remember that I would sit in that chair during these times of prayer and seeking God—His divine intervention. One time I felt there was no hope and I told my wife Suzuko some things about our business affairs. But she refused to listen. She said she was not going to let me die and that God (who blessed and protected Kakure Kirishitan practitioners during their hardships) would keep His word to us and that I would receive a grace of healing. Meanwhile I was offering *Ohatsuhōage* ritual practice for my Kakure Kirishitan community members. I took on the community leadership on 22 December 2007 and 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 May 2008, barely three months after my investiture 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.

The healing of Sakai Yoshihiro from liver and stomach cancer was an extraordinary event for both his family and his Kakure Kirishitan community. They could not but thank God and praise him for His great faithfulness and his blessings toward them. As I proceeded with the interview session, Sakai Yoshihiro looked at me and said:

Life becomes quite different for whoever goes through a near-death experience. When I was sick from liver and stomach cancer I did things my way and went to the hospital many times, and now [after being healed] I have peace. I fall upon my knees, pray, and recite my *Orasho* daily. I am beginning to know not only Jesus Christ but also the Blessed Virgin Mary and to love them forever.

I need to clarify here that Kakure Kirishitan survivors have traditionally subscribed to the belief that their God is Merciful and a Healer. So anyone who belongs to their community can be naturally healed from any serious sickness. Sakai Yoshihiro's case is one among many others which have already been registered by Kakure Kirishitan in the region. The issue has grown in importance in light of recent research. Sakai's testimony and that of many other members prompted me to further interact with their faith-based community. When we look at his life in its entirety, we appreciate especially his fatherly kindness, his simplicity, modesty and hiddenness, as well as his love for the community. These features are seen also in his commitment to train his eldest son Fukaura Shinji, as a future Taishō (community formal leader). Note in passing that Sakai Yoshihiro is proof that the Kakure Kirishitan communities lived on, in some form or another, and his late father-in-law, Fukaura Fukumitsu and other religiously committed senior members claimed ancestry from among those first arrivals. He can show sacred objects, some Catholic, but others drawn from other religious traditions or simply unremarkable that the Kakure Kirishitan practitioners in Wakamatsu considered sacred; the syncretic traditions of the hidden Christians were one way that they were able to practice their faith, even after losing touch with the local Roman Catholic Church.

To date little evidence has been found associating faith and health among the Kakure Kirishitan survivors in Japan. There are many interesting features to Sakai Yoshihiro's conversion and healing. So far, three features have been identified as being potentially important. First, it is readily apparent that Sakai Yoshihiro, in telling his account, refrains from identifying the healing as a miracle. Instead he defines it as the grace from the Almighty and Eternal God, protector of Kakure Kirishitan survivors. When I met him for the first time in 2008 he set the scene immediately for conversation, and started relating his healing experience. He emphasized that it was nothing else than the healing power of faith in the Trinity through the intercession of the Blessed Virgin Mary. This becomes telling because, in addition to his faith and 'unified peak' experience of healing,

Sakai Yoshihiro's actual encounter with God (Deus), Jesus Christ and Blessed Virgin Mary, and his deep-felt attachment and interaction with the community's deceased predecessors probably had something to do with sustaining his commitment to a life of serving others within his Kakure Kirishitan community and social world.

Secondly, the testimony by Sakai Yoshihiro is a clear and poignant example of how fundamental faith practices of Kakure Kirishitan survivors could be used for self-interested healing purposes. One might think that such spiritual and healing experience would come to a very few devout individuals. But from what I discovered in my preliminary research, Christ encounters apparently happen as much to ordinary individuals who are simply striving in their own way to do their best. From the vantage point of Scriptures, this is what one might expect, for Jesus Christ—in the Gospel according to John—made it clear to his followers that he would manifest himself to anyone who loves him and follows his commandments: “Whoever has my commandments and observes them is the one who loves me. And whoever loves me will be loved by my Father, and I will love him and reveal myself to him (Jn 14: 21; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1812)”. This implies the consideration of going to Christ in prayer with the conviction that he sometimes cures even victims of serious illness when it is his will and individuals approach him in faith. Perhaps Sakai Yoshihiro who believed without seeing, derived sufficient strength from his own faith, and had less need of his wife's direct intervention. Rambo (2003: 215) is right: “Assumptions about life, religion, and God necessarily color one's perceptions.”

Finally, one crucial but not surprising finding is that all Kakure Kirishitan survivors of my sample live significant religious experiences, and share naturally the deep psycho-religious and spiritual convictions that induce them. These convictions, mingled with specific time-persisting Kakure Kirishitan constructs (Munsi 2013, 2014a, 2014b, 2015), are so much taken for granted that they are seldom articulated in the least restricted environment, yet they infuse every aspect of the above-outlined original religious forms of Kakure Kirishitan faith-based communities.

6 . Belief in the efficacy of Intercessory Prayer

The following two recent accounts from Kurosaki district are presented in order to graphically illustrate the way in which Kakure Kirishitan survivors hold the belief in the efficacy of their intercessory prayer in healing, and to highlight their significant psycho-religious and spiritual implications in this specific socio-cultural and religious setting.

Case Study 3 Healing of an Old Woman (Shimo-Kurosaki)

From a historical perspective, it might seem appropriate to place Murakami

community within the larger surviving Kakure Kirishitan segment, following in the footsteps of their deceased predecessors in Shimo-Kurosaki district (Nagasaki). Thus, the following story, excerpted from field interviews with key informants, delineates again how belief in the instrumentality of prayer and praying for human health and healing has characterized lived-religious experience of Kakure Kirishitan survivors.

Magdalena Kimiyo Urakawa was a 95-year-old devout Kakure Kirishitan woman and cousin of Murakami Shigenori—the *Chōkata* 帳方 or community formal Leader of Kakure Kirishitan survivors in Shimo-Kurosaki. 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 her leader, Murakami Shigenori, to perform the above-outlined age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* 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 the house of the community formal leader, according to the Kakure Kirishitan protocols.

Eventually, Kimiyo firmly believed that in the ritually-prepared communal meal she would, in a span of moments, encounter and embody Jesus Christ, illuminating ways that eating the consecrated food (rice, *nishime*, and *sake*) could be a holy practice that would lead her to physical, spiritual, and emotional health. No matter what the medical doctor had often told her or even the worries expressed by her relatives regarding her critical health condition, she had and expressed an indomitable spirit and a strong faith in God’s blessing and grace. Left to her own strength, she knew that she would give up. For these and other reasons she needed the specific ritually-prepared communal meal and the strength that comes from its consecrated food to energize her spirit. In a similar way, she showed an indomitable spirit in the face of all the suffering she experienced and yet needed God’s special presence and power.

After making a sustained prayer, Murakami Shigenori then went on to give the consecrated food to Kimiyo, who in turn received it with a firm faith in Christ’s presence in it—at that pivotal moment during ‘the rite of communion’. Soon after 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 revealed to her in a meaningful way. Now mystified but filled with gratitude to the Lord, she reported this God’s grace to her community formal leader. That episode happened in June

2013. But in September 2013, barely three months later, her health condition got worse again. The bad news then reached her community formal leader, who immediately decided 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 home-centered religious food practice, he decided this time to increase the amount of consecrated food. On this occasion too Kimiyo felt a firm conviction that something would happen to her. 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’ reportedly happened two times and Magdalena Kimiyo Urakawa firmly kept on displaying her Kakure Kirishitan faith. In other words, my reading suggests that she firmly believed that Christ is always present in the ritually-prepared communal meal, regardless of how absent he may seem to be at times. Seen in the light of Christian teaching, this also suggests a faith which believes that Christ’s power is always available to us regardless of how helpless we may feel at times. Evidently, by tasting and seeing for herself the goodness of the Lord in consecrated food from the ritually-prepared communal meal, Kimiyoshi perhaps experienced all the blessings promised in Psalm 34: “we would be delivered from all our fears, especially our fear of death; we would be saved from all our distresses, whether mental worries or physical ailments; we would be made radiant with joy, especially when we love and serve one another”. Indeed, Christian teaching reminds us that these blessings are not something we have to wait for until we reach heaven.

One day, however, Kimiyo sent her son, Shinji Urakawa, to meet the community formal leader for two reasons. First, to thank him for what he had so far done for her in terms of intercessory healing prayers. Second, and more importantly, to let him know that she had been really concerned about the efficacy of those intercessory prayers. She intended to insist that she evidently experienced a great deal of profound comfort from Christ after eating the consecrated food. But, given the fact that the ups and downs of recovery constituted a terrible burden for her and the community formal leader, she nevertheless requested if the latter could stop praying again for her health condition. It transpired that her family members had no option but to respect her decision, though they were quite frustrated. Yet, it soon became clear that they experienced not only the emotion of genuine sorrow as they recalled the ups and downs of her recovery, but also the emotion of helplessness, as they wondered where to begin again trying to help her in such a critical condition.

The community formal leader respected the old lady’s request, though he thought that it would not do any harm if he kept on praying for her. It was evident in this pervasive assumption: Although the old lady was depressed, she did not found herself bereft of belief. Indeed, her belief and trust was not only in the power but in the character and

wisdom of God—the focus of prayer. Later, as might be expected, the community formal leader indicated that in his thought he quickly reviewed all that the old lady had gone through. This in turn led him to receive a complete understanding of why many Kakure Kirishitan believers have long agreed that their fundamental faith practices embody a potential healing power, and experiences have witnessed to God's apparent intervention in their lives and struggles. Even though Kimiyo had physically and emotionally suffered, these hardships were actually a spiritual gain. It was also understandable that she interpreted in a specific way the workings of the consecrated food taken during the *Ohatsuhoage* ritual practice. But it was strange, however, that the old lady refrained from receiving it again, simply because of its efficacy which she no longer wanted to continue. She had to take such a decision, regardless of her acute awareness of her critical condition. It transpired that her son kept on sitting beside her while at the same time apologizing for what happened. Shortly thereafter he joined other family and community members in the task of helping her mother to find peace within herself, so that her ideal of God's blessing, peace, and grace could be more fully realized.

In general, it may be said that Kimiyo's sudden refusal to eat any more the consecrated food was really hard for her family and community members to accept. But while she was feeling uneasy, the appearance of a calm sick person was also a consolation for them. On 31 December 2013 Kimiyo made a great deal of effort to eat dinner together with the whole family, despite her worsening health. As time went on, her son, Shinji Urakawa, in particular thought that she would be able to live with them and welcome the New Year 2014. Just on 1 January 2014, however, his wish was not realized as his mother, Magdalena Kimiyo Urakawa, stopped breathing and passed away in a peaceful state. The sad news thus reached Kakure Kirishitan members around 6 a.m. As a community formal leader, Murakami Shigenori then performed the pre-funeral rites on 3 January and the funeral rites on 4 January in the house of the departed member, according to the Kakure Kirishitan ritual protocols.

The above-outlined account involves a two-stage process in which the recipient was first apparently healed of a physical condition and testified to the positive role of the Kakure Kirishitan prayers, then showed the terrible burden of the ups and downs of her recovery, knowing perhaps that Jesus Christ would come principally to heal the spirit, not the body. This is telling, because research has shown that healing is more than cure, and sometimes healing of the mind and spirit can happen without physical healing. For Kakure Kirishitan informants, however, the details of this single account are yet more evidence of the potential manifestation of God's grace or miraculous healing which deserves to be duly acknowledged.

Case Study 4 Workings of Kakure Kirishitan Prayers in a Buddhist Temple (Kurosaki)

Here is a more recent striking example of the efficacy of Kakure Kirishitan prayers. Even though the episode itself occurred in a completely different setting, it nevertheless highlighted, in terms of faith, some contours quite similar to those of the other accounts outlined previously. It is important to mention at the outset that Kakure Kirishitan survivors traditionally perform their funeral rite in two ways. First, they take the deceased person to the Buddhist temple. It is evident that this religious commitment, which hitherto meant their camouflage strategy during persecution of Christianity in Japan, has become today part of their tradition. After the Buddhist priest finishes his 40 minute-ceremony, they then move to the deceased member's home and restart the funeral rite, using their own Kakure Kirishitan patterns. And this was precisely what happened during the story reported on here.

On 13 October 2015, Mr. Shigenori Murakami (community formal leader of Kakure Kirishitan survivors in Shimo-Kurosaki) reported that while Mr. Kimura (community formal leader of Kakure Kirishitan survivors in Shitsu) and other three friends were talking to each other, they got the surprising news that their friend's mother was seriously injured. Shortly after, they rushed to the house of their friend's mother. Unfortunately they found that she was already dead from her injury. Eventually, they decided to organize a funeral rite at the Buddhist temple. The whole account here is about the contours of that funeral rite that took place on 15 January 2015.

The Buddhist priest started the funeral rite in a good spiritual atmosphere and with every assurance that it would last about 40 minutes. As he engaged himself in the recital of the sutra the smooth conduct of all the required spiritual practices was evident both in smaller details as well as in more general ways. Nonetheless, it transpired that while the Buddhist priest was chanting the sutra, Mr. Murakami (a member of Kimura community in Shitsu) simultaneously initiated in his own silent sequences of Kakure Kirishitan prayers (*Orasho*) for the sake of his community member's soul. The most important segment of the efficacy of Kakure Kirishitan prayers then occurred just in the middle of the funeral rite. Twenty minutes after beginning the recital of the sutra, the Buddhist priest suddenly collapsed in the temple. The congregation, of course, experienced a kind of anxiety and panic. Some participants even decided to call the ambulance from the Nagasaki North Hospital. While contacts for getting an ambulance were under way, the Buddhist priest then woke up, making a loud noise in the temple. Everyone was surprised and frightened.

The Buddhist priest stood up, looked at the congregation and shouted, "Who among you tried to pray at the same time with me, using patterns from another religion? Please tell me, who is that person?" As nobody in the temple admitted to it he then repeated the same questions at least three times. While the whole congregation remained silent, Murakami, a devout Kakure Kirishitan practitioner from Kimura community in Shitsu, who had felt that the Buddhist priest's noisy gesture was strong enough, then

courageously stood up and raised his hand, saying: “Sorry. I was the one who was praying at the same time with you”. After hearing that, however, the Buddhist priest went on to further raise his voice, saying to his interlocutor: “What kind of prayers did you use?” Murakami replied: “I used a set of Kakure Kirishitan prayers”. I did respect your prayers and I believed in their spiritual power, but as a member of Kakure Kirishitan community, I deeply felt that I also have the responsibility to pray for our deceased member. I strongly believed that our Kakure Kirishitan prayers could be used to help purify her soul,” This admission astonished everyone.” Finally, the Buddhist priest retorted: “Do you not see that such strong prayers are somehow disturbing me in this funeral process? Please, I beg you: Just stop using those specific Kakure Kirishitan prayers right now! Because I felt myself being quite defeated by their potential spiritual power.”

From this account it became evident that not all Kakure Kirishitan participants were completely comfortable with that sudden incident, although it should be mentioned that others felt attracted to the details of their specific prayers. Such a dramatic incident, moreover, underscored the importance of their fundamental faith practices. The Buddhist priest tried to compose himself and proceeded with the rest of the funeral rite. Yet, as the ceremony proceeded, the congregation did not fail to consider the incident in that very light. Finally the Buddhist priest purified and blessed the deceased person.

Afterwards the Kakure Kirishitan participants took home their deceased member and they understandably restarted the funeral prayers on their own, according to their tradition and protocols. Not surprisingly, then, this was a stage in their funeral rites which contained specific practices. First, instead of buying a given posthumous name for an ancestor, they attached the title “San’ (Portuguese for *saint*) to their deceased member’s Christian name. Interestingly, this singles out that their shared-religious assumption that “all Kakure Kirishitan dead do not only go to heaven but all become saints” (Filus 2003: 98). Second, they separated the so-called “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 to heaven. Whether understood as a medium for remembering their prominent figure Basuchan [Sebastian] and recapturing his spirit, or as a protection against evil spirits, or simply as an act of traditional ancestor veneration, it is readily apparent that the act of wrapping the *Basuchan no seiboku* (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 Munsu 2011: 169-170).

The remains of the deceased member were reportedly buried in a white robe, according to the Kakure Kirishitan protocols. Thereafter, Murakami recalled the whole event:

It was regrettable to lose someone so precious, and we were all in the state of sorrow, anxiety, and separation. But we could not understand why such strange things happened in the Buddhist temple, whereas I did pray in silence. Indeed, everybody was astonished about what happened between the Buddhist priest and me. It was a quite unexpected incident. However, I gave myself spiritually as though I was spiritually drunk by the momentum of the Buddhist priest's recital of the Sutra whose content and contours I did not know at all. After a while I started reciting silently the funeral *Orasho* used by Kakure Kirishitan believers. As I asked God to receive the soul of our departed member I deeply felt like my whole body was trembling. I immediately remembered to have never experienced such things before. This was to be a big surprise. Looking back now, it is really sad and frustrating to see what happened with the Buddhist priest. But at the same time I still wonder how and why the Buddhist priest knew that I had been praying in my heart for the soul of the deceased, a close friend who just died while I was talking with my friends. I have found, most importantly, that we all have the power to bring happiness into our lives, despite any trouble that comes our way.

Looking at this particularly spectacular example of the workings of Kakure Kirishitan prayers in the first instance, it is possible that it represents a single episode translating a two-fold tension. On one hand, its trajectory in a Buddhist temple thus depicts a remarkable extent to which the Buddhist and Kakure Kirishitan prayers have been bifurcated or conflicted, not intersecting. In corresponding fashion, some Kakure Kirishitan informants have thus far indicated that they have lived and witnessed it. Not surprisingly, then, this was a specific time in the history of the present-day Kurosaki, which placed in the foreground the force of Kakure Kirishitan prayers in a specific religious setting. On the other hand, observers may see on the side of Murakami (including his companions from Kimura community) a kind of tension between the apparent desire of Kakure Kirishitan believers to scrupulously observe their tradition of taking the dead body to the Buddhist temple for funerals (which in the past was part of their camouflage strategy) and the dire consequences of not using Kakure Kirishitan prayers as specified by the righteous ancestors in faith. I have found myself astounded by the degree of fear and insecurity that Kakure Kirishitan believers of my sample often express in this regard. From the vantage-point of religion, anthropology, and cognitive science (Whitehouse & Laidlaw 2007), it is possible to see aspects of their religiosity here in the light of Astuti's exposition (2007). On this scale, moreover, one may naturally wonder how the Buddhist did know that someone else was praying at the same with him in the temple. This facet of this incident may find interesting explanations in the field of neurosciences (Raichle 2006, 2010; Fox & Raichle 2007). But a discussion of this dimension is beyond the scope of this article.

Finally, when interviewed on the contours of the above-outlined healing experiences, the community formal leaders and their followers from Shimo-Kurosaki, Shitsu and Wakamatsu clearly indicated that they are all signs of God's grace which will always remain in their mind and this will continue to be one of the pillars of their Kakure Kirishitan faith. More than anything, it is important that we do not lose sight of how their history in Nagasaki settings propels some testimonies of miraculous healing by faith. Similarly, there is accruing evidence that Kakure Kirishitan survivors of my sample maintain their collective story and their shared practice by a huge common effort. With this said it is significant to add that, although their religion does not constitute an ancestral cult, it involves sufficient veneration of the dead and belief in their powers and intercession to plead for God's grace or healing power. As Andrade and Radhakrishnan (2009) correctly put it: "In this context, we must keep in mind that religion is based on faith and not on proof. This implies that, if God exists, he is indifferent to humanity or has chosen to obscure his presence. Either way, he would be unlikely to cooperate in scientific studies that seek to test his existence." Next it remains to appreciate the nature and extent of the significant features of these healing accounts against the tenets of Kakure Kirishitan faith. More precisely, I have attempted to unpack significant possible loaded meanings in religious practices or belief systems and their significant role in healing, especially in today's context of Kakure Kirishitan survivors.

7. Discussion: Prevalence and Characteristics of Kakure Kirishitan Healing Rituals

This narrative ethnography provides insights into the under-researched area of perceptions and experiences surrounding potential healing effects of spiritual practices within Kakure Kirishitan society. One of the more consistent findings is that the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* and specific prayers (*Orasho*) play a pivotal role in improving Kakure Kirishitan survivors' personal well-being—such as physical, mental, social, spiritual, and emotional health. This field observation points to important truths: where the patterns of these fundamental faith practices are fully internalized by these minority religious practitioners, they will motivate them to create circumstances and conditions which contribute to such holistic healing outcomes, which may be apparent at the outset. One of the most important aspects of the healing prayer in this specific setting is the active practitioners' acceptance of Kakure Kirishitan faith-based communities and their belief in the divine intervention through the intercession of Jesus-Christ, Blessed Virgin Mary, and their righteous ancestors in faith (including San Jiwan—their local patron saint). Filus' field-observation (2009:16-18) is quite telling on this respect:

These (Kakure Kirishitan) prayers act as magical incantations. When asked why they say prayers, Kakure Kirishitan (survivors) reply: "For our ancestors." Most of

them add: “Also for health and safety.” When asked why they continue their religious practices, the most common reply is: “It would be inexcusable towards our ancestors if we renounced the faith for which they suffered so much.” Their response to my question as to why they do not renounce their relations with Buddhist temples and Shinto shrines was: “The temples and shrines protected our ancestors during persecution so it would be unfaithful and ungrateful towards our ancestors as well as towards the temples and shrines [...] Kakure Kirishitanism makes no pretense of being monotheistic. The 16th-century Catholicism with its concept of the Holy Trinity and its multitude of saints was most likely not conceived of as monotheistic by the Japanese. Presently Jesus, the Virgin Mary, the saints, the Japanese martyrs, and one’s distant ancestors (those who died long ago) are all venerated as kami.

It is recognized that anthropologists usually rely on the ethnography within the emic perspective to study each society and the symptoms of illness based on the local belief and meaning systems. In this regard, they consequently doubt that illness can be treated by drugs developed within a different belief system and acknowledge that illness may be managed with local healing practices (Benson, Thistichwaite and Moore 2009:166). From these above field-observations, nevertheless, inferences can be especially made to the central ritual event of *Ohatsuhoage* and its attendant beliefs that might suggest that it has likely taken on a more ‘mystical communion’ for some Kakure Kirishitan believers who, after the shared meal, convincingly bore witness to its healing force or workings. The above-outlined vivid true-life accounts, deeply inspiring and profoundly moving mythical and oral narratives gleaned from Murakami community (Shimo-Kurosaki) and Fukaura community (Wakamatsu) are quite enlightening in this regard.

Close analysis of these accounts, left behind in written and spoken statements, explicitly shows how well they work in immersion settings. Specifically, they give Kakure Kirishitan practitioners, however elderly the ones in my sample may be, more substantive attention to the significant role of the *Ohatsuhoage* ritual activity in shaping the core beliefs, attitudes, behaviors, and psychological, as well physical, spiritual, and emotional health outcomes. This is especially observed from descriptions of dramatic and uplifting near-death encounters to miraculous healings of mind and body. This point demonstrates that it is not mere coincidence that Kakure Kirishitan survivors of my sample described their various healings as a divine grace rather than simply “miracles” as would be asserted by many Catholics. True, the Catholic teaching informs us that miracles are unexplainable and extraordinary occurrences which God divinely performs in our affairs. These are supernatural events which happen beyond our natural ability or power. Colle’s (2011: 251) general conclusion is that, because of the evidence presented, “To some degree miracles in the life of the Christian Church will continue to echo the

Gospel accounts in the New testament that many follow Jesus Christ because they saw the signs he did (Jn 6: 21; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1795) while the risen Lord also commends “those who have not seen and have believed’ (Jn 20: 29; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1822).” Here there is indeed something really remarkable both in the imaginative grasp and in the literary skill of this fourth Gospel, in which nobody has once read it with attention is ever likely to forget: Throughout the Johannine Gospel, this belief (often to believe *in, eis*) is understood as an active commitment, one which “involves a willingness to respond to God’s demands as they are presented in and by Jesus” (Brown 1970: 513). This willingness to respond to Jesus is depicted in the Prologue (Jn 1:12; 13; see Zinkuratire & Colacrai 1999:1784); repeated throughout the fourth gospel, and reiterated in one of the two summary statements at the end of the book (Jn 20: 30-31; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1822).

Before proceeding, however, one point must be made. In one sense at least, what Kakure Kirishitan believers are saying is not just true or valid, but it also has far-reaching theological implications: that is, if the claim about God’s saving grace is upheld, it is so fundamental that it inevitably justifies the conclusion that the narrowed notion of miracles fit squarely into the broad notion of grace. Equally important is the stress by theologians that every miracle is by grace. This statement, in turn, leads us to St Paul’s question to Galatians regarding their experience of miracles by the Spirit: “Does, then, the one [God] who supplies the Spirit to you and works mighty deeds [miracles] among you do so from works of the law or from faith in what you heard?” (Gal 3: 5; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1958). This single question can only be answered by ‘hearing from faith’ because the Galatians received the Spirit as Gentiles. It will be suggested here that every miracle that happens, happens because of grace. In this view, “grace” denotes merely the work of God in our hearts—how He forgives us, makes us spiritually alive, and changes us to become more like Him. Again, we can understand this by analogizing it to something in the natural realm. Electricity enlightens a room and also keeps our appliances running. The same power accomplishes different things. Likewise, the Holy Spirit enlightens our hearts, but it is also God’s supernatural power in the world. Recently I had experienced a paradigm shift in my understanding of the subject.

The most specific description of the faith in Christ is offered at Galatians 3:14, where St Paul stated that: “the blessing of Abraham might be extended to the Gentiles through Christ Jesus, so that we might receive the promise of the Spirit through faith” (see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1958). Now this is where we can see the usefulness of the Kakure Kirishitan believers’ claims. What they really want is undoubtedly the favor of God that was spoken over Abraham, which produced his physical and spiritual abundance. In a similar vein, we can immediately notice that they have an acute awareness of the fact that the only thing that can stop the blessing of God in our lives is

our unbelief. Here Blaise Pascal's quote is intriguing: "The two foundations; one inward, the other outward; grace and miracles, both supernatural."

In the language of what came to prevail in Latin Christianity, both are supernatural, although in common usage it is the healing that is considered extraordinary [...] This distinction between the ordinary workings of grace and extraordinary miracles in the Christian theological account of divine agency is important. Both faith itself and its extraordinary manifestations require an apologetic. In the case of miracles, the apologetic will be more demanding. In the ordinary life of a believer faith may be present without miracles but not without grace (Colle 2011: 235-236).

Now with this in mind let us return to the main theme of this foregoing discussion. The kind of empirical phenomenon of supernatural healing I am referring to is again not the whole of the long conversation with Kakure Kirishitan practitioners but only certain, relatively occasional parts of it, parts which are almost entirely in their fundamental faith practices. In general, one can assume that the above-outlined specific features, in a more authentic form, translate the prevalence of healing prayer use in response to a medical issue. Here the most constant, to reiterate, is the ritual constituencies' absolute acceptance of Kakure Kirishitan faith-based communities and, most importantly, their belief in the persistent net effect of loving God on every indicator of healing prayer use. Similarly, I would argue that the prevalence of this view translates the recognition of the individual patients' trajectory from faith to the subsequent cure which in turn reorders the imbalance produced by the disease, while at the same time reintroducing the healthy body (Silva & Vasconcellos 2013: 18). From a medical anthropology viewpoint, the potential healing effects observed in Kakure Kirishitan society allows us to explore the links between health and identity. But from the Christian anthropology viewpoint, what we do not understand and seems to us quite curious in this ritual milieu is the realization that Kakure Kirishitan patterns do not include the early Christian ritual of laying on of hands (*manus imposito*) for the efficacious communication of healing virtue, prestige and power.

Nonetheless, if we take the position that either the recital of *Orasho* or the *Ohatsuhoage* ritual event is, for the effectiveness of faith healing, to be of more symbolic or to have ceremonial value in virtually every Kakure Kirishitan community studied, then further serious consideration will need to be given to its substantive content and psycho-religious and spiritual purposes. Along with many others, I have long observed, on the basis of in-depth narrative interviews, that all of its contours and workings involve an insistence that not only the Kakure Kirishitan narrators themselves but also the

shared and diffused information about their tangible healings obviously served to legitimize this collective ritual practice in different ways. One significant way is that it occupies a unique and important place in the socio-cultural, psycho-religious, and spiritual lives of Kakure Kirishitan survivors as they strive together to fulfill the shared purposes suggested by their faith (Munsi, forthcoming, 2019).

Especially, following Sparrow's (1995) formulation, we can reasonably say that it almost always seems to offer them a possible "glimpse at miracle—the incredible force of divine love—and the reassurance that a world beyond this one does indeed exist". Today it is clear that, even with their status as seemingly integrated religious minorities, Kakure Kirishitan survivors of my sample were observed as happy, comfortable, and convinced with the experience and potential healing power of their fundamental faith practices. This is evident, though it may also depend much upon the actual individual spiritual associations and beliefs. My sense from the field is that this perception of ritual constituencies inflects the ways in which their religious culture continues to be translated into a greater degree than is sometimes admitted. It is clear in the reviewed sources that the religious beliefs and spiritual practices of patients are, from a contemporary point of view, powerful factors for many in coping with serious illnesses and in making ethical choices about their treatment options and in decisions about end-of-life care (Puchalski 2001; McCormick et al., 2012). From the vantage point of Christian anthropology, the perceptions and experiences of Kakure Kirishitan believers of the supernatural healing here point to important truths: When Jesus says that it shall be done to us according to our faith, He is in fact stating the spiritual law of John 15 (see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1813) in a different way. Faith simply means being open to the power of God, so that the more of God's power we can bring to our situation, either by our own prayers or the prayers of other believers (as illustrated in our quantitative and qualitative data outlined above), the more likely we will see a miraculous outcome.

Relating the above insights to the particular case of Kakure Kirishitan believers, readers can nevertheless infer that I have, in this article, reviewed and discussed only one facet of the subject. Indeed, we need to stress that there exist in Kakure Kirishitan society many other striking healing accounts related to surviving relics of veneration and sacred sites whose compelling features, I propose, should be appropriately discussed in a separate paper. It suffices to emphasize at this juncture that Kakure Kirishitan practitioners conceived these sacred objects and sites as a potentially-wonder-working bridge between the worldly and the divine, the physical and metaphysical realms. In this respect, they ultimately channel redemptive and intercessory forces and constitute potent vehicles of grace, blessing, and healing. Thus, as we show from Filus' (2003: 98, 2009: 18-19) field-description below, the evidence is overwhelming in this specific setting.

Objects of worship, particularly the relics of the martyrs—pieces of martyrs'

clothes stained with their blood, old crucifixes, medallions, rosaries, holy pictures, images of saints, etc. – are venerated as *kami* and are believed to possess supernatural properties, such as healing powers. Like Shinto *kami* which are hidden in the main hall of a Shinto shrine, these objects are usually hidden in the roofs or walls of Kakure Kirishitan houses. During some important holy days they are taken out, put on a tray and held up to the believers' foreheads so that the spiritual properties of these objects can be absorbed into the believers' bodies. Kakure Kirishitan apply these objects to affected body parts for curing illness. These objects were not shown to me by practicing Kakure Kirishitan, but only by those who had given up the religion. The faithful believe that these objects lose their powers and healing properties when revealed to non-believers, and that heavenly punishment will be incurred (*bachi kaburu* 罰かぶる).

Some natural objects such as rocks, stones and trees, are believed to have divine properties. The Kakure Kirishitan from Kurosaki when sick or in trouble visit Karematsu Jinja, a shrine built over the tomb of San Jiwan, an unidentified foreign priest who was active in the area after the prohibition of Christianity. There they rub their bodies with small stones which are in the shrine, or take a stone home as a charm. Informants told me that during the Second World War almost all the stones disappeared from the Karematsu Shrine, as they were taken either by the Kakure Kirishitan soldiers or by their wives and mothers to serve as protection amulets for the men.

Introducing this field observation encourages us to consider how Kakure Kirishitan practitioners often need tangible signs from God to help them survive the difficulties that life presents in their least restricted environment. It seems abundantly clear that the sacred objects and sites strengthen the devotion of Kakure Kirishitan practitioners and make them more receptive to God's grace, both in private and in the public sphere, much more than they do for the Catholics. Be that as it may, the Directory of the Roman Catholic Church emphasizes well the anthropological spirit that should inspire religious or popular piety, which Mong (2018) has examined closely in relation to faith and superstition. The healing of a woman afflicted with hemorrhages for twelve years reported in the New testament (Mt 9:20-22; Mk 5:25-34; Lk 8:43-48; see Zinkuratire & Colacrai 1999: 1649; 1699; 1745-1746) is perhaps one of the most dramatic example of popular piety—"the belief that God's grace and power will still work and be channeled to ordinary people through a simple pious act regardless of their lack of knowledge or understanding of theology, doctrine or liturgy. Nonetheless, when the miracle has taken place, the Lord does require that the supplicant acknowledge openly the act of divine grace. God does not want anyone to get a secret free pass, so to speak." (Mong 2018: 366). And Kakure Kirishitan practitioners of my sample have almost followed this divine

principle when they subsequently revealed to me in the field some perceptions and experiences of healing effects of their fundamental faith practices.

The above-outlined accounts of perceptions, experiences, and conversations taken together clearly indicate that Kakure Kirishitan survivors are profoundly comforted by their spiritual beliefs. The reason is to be found in the fact that because sharing their own beliefs or praying with an individual Kakure Kirishitan patient in special circumstances has a unique value to that single community member, and this prior belief in the divine grace is irreversible in their mindset. Only by investigating the motives behind the fundamental faith practices of Kakure Kirishitan believers can contemporary observers plumb the recorded stories' depths of meaning. Following Rahner's formulation, we can reasonably say that this divine grace is, for most of them, made possible because they are open to receiving it. From inside the narratives and practices of individual Kakure Kirishitan families and communities studied, this can help to explain the nature of the relationship between faith and health. More significantly, their central thread is that participation and belonging to Kakure Kirishitan faith-based communities is an essential part of the healing process, a kind of 'laboratory' where ritual constituencies put into practice the learning received in rituals. Similarly, I would argue that, for many whom I interviewed, the experience of being involved in their fundamental faith practices indeed offers exclusive and diverse opportunities for perceiving and experiencing well-being—such as physical, mental, and emotional health, as well as social and psycho-religious/spiritual-security. As I noted at the outset, mediating mechanisms set in motion become more pronounced in this sphere, especially when they search divine intervention in life crisis situations. This is not surprising. Turner (1970: 50) aptly suggests that, "By exposing their ill-feeling in a ritual context to beneficial ritual forces, individuals are purged of rebellious wishes and emotions and willingly conform once more to the public mores." As a matter of course, Kakure Kirishitan practitioners expressed the view that their conviction in the presence of the Trinity, Blessed Virgin Mary, and their righteous ancestors in faith (whose memory never leaves them) arguably opens the door to Christ consciousness in their lives and shows them how they can instantly and automatically tap into this divine grace and facilitate healing experiences within their individual families and communities. How then does it account for the concept of ritual efficacy in this specific context? Blanton (2016: 99) reminds us that:

The concept of ritual efficacy is here limited to a description of the opening or organization of specific experiential frameworks in-and-through the performance of prayer. In this way, the efficacy of prayer emerges from its specific attunements of the senses. This organization of somatic experience, in turn, "heals" or enframes bodily experience, the classification of suffering, and the structures of everyday life

in a profoundly different frequency.

Expanding on previous research, our results suggest that, unlike other esoteric practices, Kakure Kirishitan practitioners strongly believe that potential healing effects of their specific prayers occur in the context of the free choice to do only God's will, and so is the conduct of the prayer healing practice. One might say that, in general, they do not diagnose, treat, cure or prevent disease. Instead what they do is strictly a faith-based practice within which they bring the individuals' innate connection with the Trinity—of course through the intercession of Blessed Virgin Mary and their righteous ancestors in faith including San Jiwan, their local patron saint—into their conscious awareness and show them how to share it with others. This single finding is in line with the existing research which shows that individual believers, when actually confronting crisis situations in life, often involve themselves in a kind of transition, whereby they naturally integrate “non-being” (pain, suffering and mortality) into their “system of meaning and beliefs” (Sorajjakool 2006: 35).

In the particular case of Kakure Kirishitan practitioners studied, however, it quickly emerged that when their fundamental faith healing practices fail and the expected “God's grace” or “miracle” does not take place at all, and hence sickness (especially serious illness such as cancer) remains, they understandably reconfigure “one's schema, one's sense of reality and belief systems to accommodate this new devastating variable” (Sorajjakool 2006: 32). In some respects, this suggests an individual and collective effort to either overcome a ‘flawed ritual’ or continue to pursue healing in the midst of non-healing. That notwithstanding, an in-depth analysis of qualitative data also reveals the ways in which participants interact with ritual contexts that ultimately support their healing effort. These patterns appear to illustrate the extent to which Kakure Kirishitan believers ensure that their fundamental faith-based practices will achieve their full healing effects. Just as many Christians, so too Kakure Kirishitan survivors subscribe to the belief that even if Jesus does not heal them physically, he can always heal them spiritually. This being the case, it might be assumed that their religious assumption thus fits squarely into Psalm 32 that proclaims how we can turn to the Lord in time of trouble and be filled with the joy of salvation. It highlights how we can confess our sins and have our guilt taken away.

A second, perhaps equally important assumption, is the Kakure Kirishitan survivors' belief that Christ can heal them psychologically. In a nutshell, this suggests that he can transform their despair into hope, fear into courage and anger into acceptance. An interesting detail here is that their physical sufferings may not diminish, but they will still have Jesus to support them as they endure those sufferings. In the last analysis, they are convinced that their pain may in some instances find no relief, but Jesus will be present to reassure them as they put up with it. That is precisely why during the recital

of *Orasho* and the *Ohatsuhoage* ritual event Kakure Kirishitan practitioners heartily come together in communion, with an expectant faith in Lord's power to heal all their ills whether they be physical, spiritual or psychological. One might argue, in turn, that this field-observation reflects a recent acknowledgement that, "For active believers and people of faith, prayer, including for healing, is more than a situationally motivated response to one's own suffering; it is an ongoing expression of piety and of taking up the yoke to be of service to others by acting as a liaison; or again it does not just heal the spirit, it aids in healing the mind and body as well."

It should be apparent by now that among the Kakure Kirishitan survivors the recital of *Orasho* and the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* ultimately represent two inseparably linked fundamental faith practices embedded with the entwined efficacy in addressing healing needs. Looking at the scope of ritual theory, indeed, they fit squarely into 'ritualized activity' partly because there are formalized arrangements of objects, participants, and bodies and spaces which "trigger the perception that these practices are distinct and the associations that they engender are special" (Bell 2009: 220). Evidently, this is particularly true in the case of the Kakure Kirishitan ritual practices studied. In more than a decade of observing and analyzing them, I have found that the immensely private recital of *Orasho* and celebration of the *Ohatsuhoage* ritual event remarkably display sacred spaces, whereby Kakure Kirishitan believers interact and construct beliefs and symbolic meanings. By articulating such a meaning-making process in the set *tatami prayer room*, they always refer to the underlying convictions, orientations, symbols, cherished memories. Indeed, this characterization suggests that through the recital of *Orasho* and the *Ohatsuhoage* ritual practice, Kakure Kirishitan practitioners become integrally involved in a rich repertoire of symbolism. I argue that it is precisely out of these religious and cultural symbols and patterns of interpretation that suitable expressions for the specific quality of lived religious experiences and personal well-being are sought accordingly.

Thus, the whole picture of the dynamic interplay of these above-outlined components and constructs is interesting in the context of the recent acknowledgement that "individual and collective experiences and beliefs are indissolubly, interdependently, and dynamically related to each other" (Arnold 2018: 49). But I think we can go further and specify that collectively shared, socio-historically and culturally determined patterns of meanings, symbols, and articulatory expressions determine the making of perceptions and experiences of Kakure Kirishitan survivors with regard to the interplay between prayers and healing effects translated into the field of Kakure Kirishitan leadership, reflecting a kind of priesthood. In view of this, I suggest that the intrinsic religious orientation of the leaders' office represents the vision of internal piety of obedience to the great common heritage bequeathed to them by their deceased predecessors or righteous ancestors in faith. As seen above, this is a very appealing notion of Kakure Kirishitan

religious tradition. Consistent with this idea, it is proposed that, in the practice and mind-set that pervade the religious activities of Kakure Kirishitan believers studied and have come to characterize their religion as a kind of “Japanized Catholicism”, the deceased predecessors form a kind of ‘remembered family,’ which having been now connected with the ‘lived’ family, readily constitutes a resource for personal well-being representing a bridge to the mythical original reality. One thing at least is certain: By reflecting on important family and community events Kakure Kirishitan survivors not only store them in their memories, but also draw from them meaning and significance.

The religious assumptions of Kakure Kirishitan believers, to some degree, display a kind of triad or tripod of healing, salvation, and health which can be conceived and designed in the form of circles which interpenetrate themselves. As such, the concept of healing in this specific context is located at the interconnection between the concept of health and that of salvation. In the light of the above-outlined case studies, it is fairly to assert that, for most Kakure Kirishitan practitioners studied, the healing process goes beyond the physical and chemical process; it touches the soul and the spirit of the individual or patient involving also the social dimension, for instance the community in which the patient lives, articulates beliefs, and performs the two fundamental faith practices, including the *Orasho* (prayers) and the *Ohatsuhoage* religious ceremony. I have elsewhere argued that the subliminal influence of these two fundamental faith practices and related structures of beliefs in shaping the religious culture and health transformations of Kakure Kirishitan survivors is itself a force to be reckoned with in this least restricted environment (Munsi 2014a, 2014b).

Much more can be learned in this area of inquiry when focusing on other healing accounts of Kakure Kirishitan individuals from the remote Ikitsuki and Hirodo districts. It is recognized that they “do not hide their religion and allow non-believers to participate

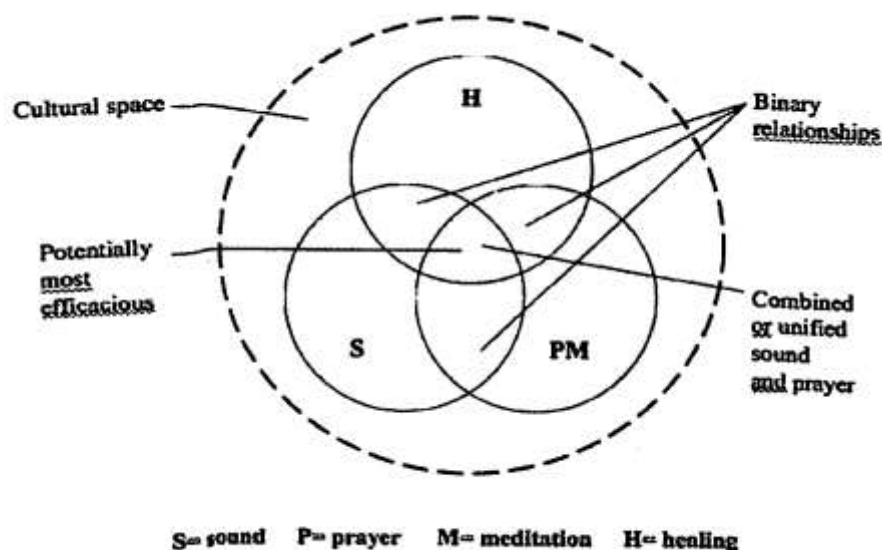


Figure 6 Sound-prayer-meditation dynamic models (Koen 2011:267)

in their religious rites and ceremonies” (Filus 2003: 94). Indeed, they made news across the country. In similar ways, it has been argued that they have displayed an expression of a unique religious phenomenon where emphasis seemed to be put more on the singing of *Orasho* rather than on its recital during their distinctively religious activities (Minagawa 1981, 2004). Considering this specific area, it is possible too that the application of Koen’s (2011) “sound-prayer-meditation dynamic model” (see Figure 6) to our present micro-ethnographic analysis can generate more systematic empirical data, which needs to be accompanied by developments in the way the dynamic interplay between, sound, prayer/meditation and healing is conceptualized and understood in this specific setting. This is partly because Koen’s suggested model clearly frames “the confluence of sound and prayer in the context of healing, daily life experience, and ethnographic and experimental research. Each circle represents an individual parameter. Binary relationships can be seen at the intersection between each pairing of two parameters. The combination and unification of sound and prayer, as seen in the center, is potentially the most efficacious parameter to effect healing.”

Perhaps the major difficulty that researchers may face is how to cope with the fact that the contours of the perceived and experienced healing effects of the spiritual practices are often hidden by ritual constituencies themselves in their specific naturalistic settings. So far, it is enough to remember that, for the most part, many individual Kakure Kirishitan believers share an extraordinary secret that most have, for various reasons, been reluctant to reveal except to their closest friends and relatives. On this scale, moreover, they have experienced divine intervention or God’s grace through the physical, mental, and emotional health outcomes of intercessory prayers and ritual practices at a pivotal moment in their lives. Experiences and field observations have indeed shown that this effect is particularly pronounced for Kakure Kirishitan survivors found in Kurosaki, Shitsu, and Wakamatsu districts.

A corollary of the last point is that various reported significant positive healing effects of the recitation of *Orasho* and the performance of the *Ohatsuhoage* religious ceremony vividly instill the ritual constituencies’ psycho-religious and spiritual convictions that once it is intelligibly performed, ultimately a possible healing will occur, and hence bestow (at first sight) a new (deeper) understanding of the very essential nature of Kakure Kirishitan faith. Gopichandran (2015:238) seems to accentuate this point: “With the emerging evidence of a relationship between faith, spirituality and health, evidence of the effectiveness of faith healing practices, consideration of the holistic concept of healing (psycho-socio-spiritual), and moves to place the patients’ preferences and requests at the centre of the care process, active engagement with requests for faith healing becomes essential.”

One major purpose of this article was to show to what extent Kakure Kirishitan practitioners tend to put into practice their ever-renewed comprehension of communal

and supernatural forces rather than providing systematic explanations. Equally significant in this respect is what emerges from our recent field-study. One has a clear impression in this context that the quintessential requests of Kakure Kirishitan patients for faith healing may not, for some reasons, produce expected miraculous cures, but they surely increase their faith in the process of that healing. This facet of the subject still needs further ethnographic examination. From this point of view, however, it is worth noting that, although the relationship between religious involvement and spirituality and health outcomes (Olver 2013) seems likely valid among the Kakure Kirishitan survivors studied. It is nevertheless difficult, at this stage of research, to establish causality. This is a significant issue. In hindsight, these mechanisms, as Koenig, McCullough and Larson (2001) aptly remind us, undoubtedly involve complex interactions of psychosocial-behavioral and biological processes.

Looking at the spiritual and cultural of the subject, recent research has moreover shown that “in the context of healing, faith-based practices are not value-neutral and their relative merits and demerits are contextual. The outright rejection or unquestioning acceptance of faith healing requests can communicate a lack of interest and involvement in the patient’s well-being” (Gopichandran 2015: 240). From what I have been able to discover to date, however, I would therefore forcefully concede with Abercrombie (1998: 411) that “The kinds of non-written social memory that I foreground in my ethnography, imbedded in ritual acts and formulaic speech and grounded in meanings lived in the social landscape, do not often have written traces.” If nothing else, this single aspect and many others of the subject also call for further investigation with interdisciplinary approach.

7. Conclusion

This synthesis has typically delineated how consistent belief of Kakure Kirishitan survivors in the potential healing effects of the recitation of *Orasho* and the age-old ritual practice of *Ohatsuhoage* reveals much about the rationale behind their individual and collective ritual ceremonies, especially in living crisis situations. Thus, by articulating their perceptions and experiences about the power they wield in prayer, Kakure Kirishitan practitioners have evidently proved that drawing explicit attention to the Trinity, Blessed Virgin Mary, and their righteous ancestors in faith (including San Jiwan—their local patron saint) leads to divine grace. Seen in this light, it does not matter for the Kakure Kirishitan believers of my sample, whether the expected healing processes go fast or slowly. What ought to matter, for a larger part, is the search for divine intervention and how do individual Kakure Kirishitan believers justify their perceptions and lived religious experiences of the potential healing effects of their fundamental faith practices, when discerning health outcomes and security within their

individual tight-knit communities. The micro-analysis reinforces the startling conclusion that “at the center of studies of religion is an individual who relates their subjective experiences, and the content of these lived experiences, by simultaneously using their cultural repertoire of symbols, interpretations, and expressions, while either subsuming the cultural repertoire under their own lived experience or creating a new expression through reflection” (Arnold 2018: 47). Still more empirical and statistic information is needed in this area to determine whether outside of belief in God there may be no more ubiquitous religious expression among Kakure Kirishitan practitioners than the use of healing prayers and ritual practices. In general, therefore, this field-case study is intended to provide the foundation for further conceptualizing and understanding this specific religious phenomenon of faith healing among the Kakure Kirishitan practitioners in a practically and theoretically integrated way.

References

Abercrombie, T.A.

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

Andrade, C. & Radhakrishnan, R.

2018 “Prayer and healing: A medical and scientific perspective on randomized controlled Trials,” *Indian Journal of Psychiatry* 51(4): 247-253.

Arnold, M.

2018 “Religion as Experience: An Interpretative Approach to Cultural Psychology of Religion,” In Herman Westerink (ed.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation: Current Issues in the Psychology of Religion*, pp. 39-58, Vienna: Vienna University Press.

Astuti, R.

2007 “Ancestors and the Afterlife,” In Harvey Whitehouse & James Laidlaw (eds), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, pp. 161-178, North Carolina: Carolina Academic Press.

Baesler, E. J. & Ladd, K.

2009 “Exploring Prayer Contexts and Health Outcomes: From the Chair to the Pew,” *Journal of Communication and Religion* 32 (2): 347-374.

Bellah, R.N.

1970 *Beyond Beliefs: Essays on religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper and Row.

Bell, C.

2009 (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press.

Blanton, A.

- 2016 “The Apparatus of Belief: Prayer, Technology, and Ritual Gesture,” *Religions* 7 (6): 93-106.
- Bloch, M.
1989 *Ritual, History and Power : Selected Papers in Anthropology*, London: Athlone Press.
2005 *Essays on cultural transmission*, London: Oberg.
- Benson, J., Thistichwaite, J. & Moore, P. (eds).
2009 *Mental Health across Cultures: A Practical Guide for Health Professionals*, Oxford & New York: Radcliffe Publishing.
- Bowen, J.R.
2018(1997) *Religion in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*, London & New York: Routledge.
- Brown, R. E.
1970 *The Gospel According to John*. 2 vols. New York: Doubleday.
- Colle, R. D.
2011 “Miracles in Christianity,” In Graham H. Twelftree (ed.), *Cambridge Companions to Miracles*, pp. 235-253, Cambridge: Cambridge University 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 (4): 373-391.
- Doak, K.M. (ed).
2011 *Xavier’s Legacies: Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver. Toronto: UBC Press.
- Dunoyer, P.
2011 *Histoire du Catholicisme au Japon 1543-1945*, Paris: Editions du Cerf.
- Durkheim, E.
2001 (1968) *The Elementary Forms of Religious Life* (A New Translation by Carl Cosman), Oxford: Oxford University Press.
- Endo, S.
1982 (1966) *Silence*, Tokyo: Kodansha International.
- Falassi, A. (ed).
1987 *Time out Time: Essays on Festival*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 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 Seishi 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.
- Fox, M. & Raichle, M.
- 2007 "Spontaneous fluctuations in brain activity observed with functional magnetic resonance imaging," *Nature Reviews Neurology* 6: 700-711.
- Furuno, K.
- 1959 *Kakure Kirishitan*, Tokyo: Shibundo.
- Gopichandran, V.
- 2015 "Faith healing and faith in healing," *Indian J. Med Ethics* 12 (4): 238-240.
- Harrington, A.M.
- 1993 *Japan's Hidden Christians*, Chicago: Loyola University Press.
- Hovi, T.
- 2013 "Meanings of Healing: Experiences of Prayers at the Christian Healing Rooms Prayer Service in Finland," In Herman Westerink (ed.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation*, pp. 185-205, Göttingen: V&R Unipress.
- Kataoka, Y.
- 1997(1967) *Kakure Kirishitan: Rekishi to Minzoku* (in Japanese), NHK Book 56, Tokyo: Nihon Hoso Shuppan Kyōkai.
- Kielmann, K.
- 2012 "Ethnographic Lens," In Gilson, L. (ed.), *Health Policy and System Research: A Methodological Reader*, Geneva: World Health Organization.
- Koenig, H.G.
- 2004 "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice," Departments of Psychiatry and Medicine, *Southern Medical Association* 97(12) : 1194-1199.
- 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.
- Koen, B.J.
- 2011 "Sound-Prayer-Meditation Dynamics in Health and Healing," *International Journal of Social Science and Humanity* 1 (4): 266-268.
- Krimayer, L.J.

- 2004 “Cultural Diversity of Healing: Meaning, Metaphor and Mechanism,” *British Medical Bulletin* 69: 33-48.
- Lee, S.
- 2010 *Rediscovering Japan, Reintroducing Christendom, Two Thousand Years of Christian History in Japan*, New York: Hamilton Books.
- Levin, J.
- 2016 “Prevalence and Religious Predictors of Healing Prayer Use in the USA: Findings from the Baylor Religion Survey,” *Journal of Religion and Health* 55 (4): 1136-1158.
- Martin, R.
- 2006 *The Fulfillment of all Desire: A Guide book for the Journey to God based on the Wisdom of the Saints*, Ohio: Emmaus Road Publishing.
- Masaki, K.
- 1973 *Kakure Kirishitan and Karematsu Jinja* (Hidden Christians and Karematsu Shrine), Nagasaki: Nagasaki Shidankai.
- Mase-Hasegawa, E.
- 2015 “Kirishitan shingaku no kanosei : Tenchihajimari nokoto wo megutte,” *Studies in Humanities* 6: 15-35.
- McCormick TR, Hopp F, Nelson-Becker H, Ai A, Schlueter JO, Camp JK.
- 2012 “Ethical and Spiritual Concerns Near the End of Life,” *Journal of Religion, Spirituality and Aging* (September 2012): 301-313.
- Minagawa, T.
- 1981 *Orasho kikō: taidan to zuisō* (in Japanese), Tokyo: Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppankyoku.
- 2004 *Yōgaku toraikō: Kirishitan ongaku no eikō to zassetsu*, Tokyo: Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppankyoku.
- Miyazaki, K.
- 1996 *Kakure Kirishitan no shinkō sekai*, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.
- 2001 *Kakure Kirishitan: Orasho Tamashi no Tsusoteion*, Nagasaki: Kabushigaisha Nagasaki Shinbunsha.
- 2014 *Kakure Kirishitan no jitsuzo: Nihonjinnokirisutokyorikai to juyō*, Tokyo: Yoshikawakobunkann.
- Mong, A.
- 2018 “Popular Piety, Faith and Superstition,” *Verbum SVD* 4 (59): 360-378.
- 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: Katorikku he fukki shita Sotome-Kurosaki no Shidosha*, Nagasaki: Seibo no Kishisha.
- 2012b “Japanese Hidden Christians in Contemporary Settings,” *Sweden Missiological Themes* 100 (4): 351-390.
- 2013 “Karematu Jinja to Sairei: Chikishakai no shukyokan o megutte,” *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 Karematu Shrine Festival: A Crisis of Interreligious Tolerance,” *The Japan Mission Journal* 72 (3): 191-201.
- 2019 “The Age-Old Ritual Practice of Ohatsuhoage among the Kakure Kirishitan Survivors: Intersection of Identities and Resources,” *Annual Papers of the Anthropological Institute* 9 (In press).
- Nakazono, S.
- 2018 *Kakure Kirishitan no kigen: Shinkō to shinja no jissō* (Origin of Hidden Christians: Faith and True Realities of Believers), Fukouka: Genshobō.
- 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.
- Olver, I. N.
- 2013 *Investigating Prayer. Impact on Health and Quality of Life*, New York: Springer.
- Puchalski, CM.
- 2001 “Spirituality and Health: The Art of Compassionate Medicine,” *Hospital Physician* (March 2001): 30-36.
- Pyysiäinen, I.
- 2009 *Supernatural Agents: Why we believe in Souls, Gods and Buddhas?*, Oxford: Oxford University Press
- Raichle, ME.
- 2006 “The Brain's Dark Energy,” *Science* 314: 1249-1250.
- 2010 “Two views of brain functions,” *Trends in Cognitive Science* 14: 180-190.
- Rambo, L.R.
- 2003 “Anthropology and the Study of Conversion,” In Andrew Buckser and Stephen D. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious Conversion*, pp. 211-222, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Riis, O. & Woodhead, L.
- 2012 *A Sociology of Religious Emotions*, Oxford: Oxford University Press.

Saliva, C.& Vasconcellos, M.

2013 “From illness to miracle: ethnography of therapeutic solutions among evangelicals in Boa Vista, Roraima,” *Saúde E Sociedade* 22 (4): 1036-1044.

Standaert, B.

2009(2003) *Sharing Sacred Space: Interreligious Dialogue as Spiritual Encounter*,
Collegeville, MN: Liturgical Press.

Son, D.T.

2014 *Ritual Practices in Congregational Identity Formation*, Lanham, Boulder, New
York, Toronto, Plymouth: Lexington Books.

Sorajjakool, S.

2006 *When Sickness Heals: The Place of Religious Belief in Healthcare*, West
Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.

Sparrow, G.S.

1995 *I am with you always: True Stories of Encounters with Jesus*, New York,
Toronto, London, Sidney& Auckland: Bantam Books.

Tagita, K.

1978 *Showa Jidai no Senpuku Kirishitan*, Tokyo: Kankusho Kankokai.

Tedlock, B.

1992 *The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*, New York:
Penguin Books.

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, Victor.

1970(1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca &London:
Cornell University Press.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine.

1982 *From Ritual to Theatre*, New York: Performing Arts Journal Publications.

Walters, J. & Kersley, E. (eds).

2018 *Religion and the Public Sphere: New Conversations*, London: Routledge.

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

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

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

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

執筆者紹介（掲載順）

- 藏本 龍介（東京大学東洋文化研究所・准教授／人類学研究所・非常勤研究員）
吉田 竹也（南山大学人文学部・教授／人類学研究所・第二種研究員）
川浦 佐知子（南山大学人文学部・教授／人類学研究所・第二種研究員）
宮脇 千絵（南山大学人文学部・准教授／人類学研究所・第一種研究員）
廣田 緑（名古屋市立大学芸術工学部、南山大学外国語学部・非常勤講師（2019年4月
1日より国際ファッション専門職大学 国際ファッション学部・准教授））
竹内 愛（日本学術振興会特別研究員 PD／南山大学）
Roger Vanzila Mumsi（南山大学国際教養学部・准教授／人類学研究所・第二種研究員）

人類学研究所 研究論集 第6号

ISSN 2434-9577

2019年3月31日 発行

編集者 藏本 龍介

編集協力 加藤 英明

南山大学人類学研究所

名古屋市昭和区山里町18 〒466-8673

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 T・Y