

人類学研究所 研究論集 第7号 2019年 目次

定着／非定着の人類学：「ホーム」とは何か

論文

はじめに

..... 藤川 美代子 (1)

人類の定住に関する考察——物質文化との関係に着目して——

..... 渡部 森哉(8)

移動民のコスモビジョン

..... 後藤 明(26)

一所に根を張ることと、複数の空間に根を広げること

——定住化後も水上・陸上を動きつづける中国の船上生活者とホームをめぐる実践——

..... 藤川 美代子 (45)

安らかならぬ楽園のいまを生きる

——日本人ウブド愛好家とそのリキッド・ホーム——

..... 吉田 竹也(68)

フェズ世界神聖音楽祭の都市空間性——〈ホーム〉をめぐる音楽と共感の諸相——

..... 野澤 暁子(110)

宮古島から那覇市への戦後移住に関する研究

——辻・若狭に居住する移住経験者を事例とする調査報告——

..... 菅沼 文乃(126)

ボンデイ社会における女性の死後の移動

..... 高村 美也子(141)

Autism, Community Building, and Volunteering: A Personal Journey

..... Benjamin Dorman(154)

Research Papers of the Anthropological Institute Vol.7 (2019)

Anthropology regarding sedentism / non- sedentism: What does "home"
mean?

Contents

Introduction	Miyoko Fujikawa(1)
A study of human sedentarism and its relationship to material culture	Shinya Watanabe(8)
The cosmovision of migrating peoples	Akira Goto(26)
Rooted in one space, spreading roots in multiple spaces: The perceptions regarding "home" of boat dwellers in China who move between water and land	Miyoko Fujikawa(45)
Living at an unpeaceful "Paradise" now: The Japanese Ubud-lovers and their liquid Home	Takeya Yoshida(68)
The Urban Topology of Fes Festival of World Sacred Music: Multiple Aspects of Music and Sympathy for 'Home'	Akiko Nozawa(110)
A study on postwar immigration from Miyako Island to Naha city: A survey report on cases of migrants who live in Tsuji and Wakasa	Ayano Suganuma(126)
Shifting the family belonging after women's death in Bondei society	Miyako Takamura(141)
Autism, Community Building, and Volunteering: A Personal Journey	Benjamin Dorman(154)

はじめに

藤川 美代子

1. 刊行の経緯

本書は、南山大学人類学研究所主催の共同研究「定着／非定着の人類学——「ホーム」とは何か」（2016～2018年度、研究代表者：藤川 美代子）の成果論文集である。

人類の進化史を考える時、考古学者の多くは長い間、「定住」の開始こそが人類を文明へと向かわせた最大の根拠であると理解してきた。その論理に従えば、人類史の大部分は定住したくともできなかった歴史であり、その間、人類は非定住を強いられていたということになる（cf. 赤沢 1984）。つまり、人類にとって遊動生活とは、淘汰されるべき生活様式なのだ。

翻って、現代とはどのような時代だろうか。20世紀以降、人類の移動の範囲は日に日に拡大し、「グローバル化の只中であって、国境を越えた移動さえも、もはや万人にとって日常的なものとなりつつある」との言説自体が、陳腐な響きを伴ってそこここにあふれ返るようになった。いわゆる現代人は、金銭（・希望）の獲得や危険（・絶望）からの脱却を求めて、あるいはやむにやまれぬ事情で、文明の利器であるところの様々な交通手段を用い、自分の村から隣町へ、町から都市へ、都市から他国へと、駆り立てられるように移動する。より日常的には、自宅から学校や仕事場へと、移動をくり返してもいる。その姿は、森や草原、海で、食料と安全を確保するために移動する「原始的な遊動民」（非定住民）たちと、私たち現代人の間に、果たして境界など存在するのだろうかと問いかける。

こうして、ジェイムズ・クリフォードが主張するように、現代人にとって「根なし」の状態は常態化し、「文化とは、ある土地に根ざした、混じりけのない固有のもの」との前提は、とうに捨て去るべき時を迎えている（クリフォード 2003）。とはいえ、その一方で、個人的な経験（ex.進学・転勤・出稼ぎ・結婚・病気・介護・借金からの逃亡・観光 etc.）や、社会的な経験（ex.不況・自然災害・原発事故・紛争・定住化政策 etc.）を契機として、望むと望まざるとにかかわらず展開される移動という現象の背後には、それがどのような種類の移動であっても、ある特定の土地・場所・空間に根を張ることに對する人々の意識（憧憬・憎悪・無関心）が存在することもまた、事実だろう。言い換えれば、人は移動しながら（あるいは、断固として移動を拒否しながら）、常に自らの居場所であるところの「ホーム」を求めているということに他ならない。

考古学や文化人類学を専門とする参加者から構成されるこの共同研究は、生活様式としての「定住／遊動・移動・放浪」や、居所選択をめぐる「定住／移住」、日常的に反復される「帰着／移動」、一過性の「停留／移動・旅」などを区別することなく、広義に「定着／非定着」と捉え、それらのはざまにある人々の生き方に注目しながら、最終的には人にとってホームとはいかなる空間（あるいは、空間ではない何ものか）であり、ホームを求める（あるいは、求めない）とはいかなる実践であるのかを考えることを目的として始められた。想

定されるホームは、①日々、帰る場所（生活空間としての居所、避難所、入院先の病院 etc.）、②登録された帰る場所（住民票・戸籍上の居所 etc.）、③定期的に帰る場所（単身赴任者にとっての家族の居所、実家、避難者にとっての自宅 etc.）、④そこそ、自らの帰るべき場所であると考えよう場所（故郷、祖国、村、墓・仏壇のある場所、移民を排出した母村、戸籍の籍貫＝祖先の出身地、死者の魂の行く先 etc.）など、さまざまな位相を含むものだったが、これらをすべて研究に値する重要なものと捉え、議論の俎上に載せることを目指した。

共同研究が射程に入れる「定着」・「非定着」・「ホーム」はいずれも多岐にわたり、参加者が関心を寄せる事例も多種に及ぶことから、研究会の運営に当たっては、共通の基盤となるような議論の枠組みを予め設定するのではなく、個々の事例に即した形で上述のテーマに関する議論をボトムアップ的に深化させていくこととした。したがって、本書に収められた論考は、筆者それぞれの視点から定着／非定着やホームをめぐる議論を整理・レビューし、共同研究会で話し合われたことを取り込みながら論を展開するという形をとっている。

2. 所収論文の概要

渡部 森哉「人類の定住に関する考察——物質文化との関係に着目して」は、アンデス考古学の立場から、人類が定住するに至った要因を農耕への移行に求める従来の生業論から一歩先に進み、土地を掘り込んで住居や象徴物としての神殿を造るという行為が定住性を高めることになったとの論を展開する。こうして人間が特定の場で作り出した物質的痕跡が、自分の起源や他者に対する知的好奇心を創り上げる契機となると想定する渡部は、そこそが社会集団の規模を大きくすることに深く関連しているとする。つまり、よく言われるように定住の結果として社会集団の規模が増大したというのは誤りであって、人は他者つながり、社会集団の規模を増大させるためにこそ定住したと考えることも可能である。ここから敷衍して、渡部はホームのあり様についても論じる。すなわち、現代人にとってホームとは巨大な世の中の一部を切り取るという形で設定されるため、社会の範囲を閉じる動きと説明できる。しかし、初期の定住生活が人口増大へと繋がっていったとすれば、むしろそこには他者を呼び込むような外に開いた力、そして集まった人々をつなぎ止める凝集的な力、求心的な力が働いたと見るべきであり、そこにあるレベルのホーム像を想定することができるというのである。

後藤 明「移動民のコスモビジョン」は、世界各地の事例を横断的に取り上げながら、移動性の高い多くの狩猟採集民や遊牧民と、相対的に定着性の高い農耕民や一部の狩猟採集民とでは、生活パターン・社会構造・宗教観念のみならず、天体のまなざし方が異なることを論じている。両者の差は主に、星と太陽のどちらの動きをより重視するのかという局面に現れる。これが重要と思われるのは、この差異が土地と人との関係の切り結び方と密接に関係しているからである。いわく、ある一定の範囲の土地に根を下ろし、固定的な家屋を建設して集住する後者は、集落の特定の場所から太陽や月の動きを観察して暦の作成に利用したり、太陽や月の位置を厳密に反映した儀礼用の施設を造ったりする。対する前者は、動物資源を追って広大な土地を移動しており、同じ時間帯に同じ地点から天を見つめることがないために、毎日くり返される太陽の見かけ上の動きを気にすることは少なく、星座の年間の動きに注意を払いながら季節や方位を知る手がかりとする。後藤の議論は最終的には、星

の配置というきわめてランダムな対象の認識・記憶のために、人は必ず「物語」を必要とし、それがあつた集団にとって時空間を認識する際の基礎となるという点に結実していく。

藤川 美代子「一所に根を張ることと、複数の空間に根を広げること——定住化後も水上・陸上を動きつづける中国の船上生活者とホームをめぐる実践」は、船という住まいそのものを操縦しながら水上と陸上に跨る複数の空間間を移動することを常態としてきた中国の船上生活者が、新たに手に入れた定住地と故地（＝広範な水域およびその周辺の土地）においてくり広げる実践に注目し、そこに「ホーム」と呼び得る複数の存在が交錯するさまを描く。福建省の連家船漁民は、①1950年代後半から段階的に手にしてきた比較的浅い歴史しかもたぬ定住地の土地・共同体を自らのものとして受容する試みと、②定住地の空間からはみ出すようにして、過去約400年間で祖先たちがたどったとされる広範にわたる移住の歴史を回顧し、自らの帰属する空間・共同体を国家の境界外部へと拡大する試みという、一見すれば矛盾するようにも思える実践を展開してきた。藤川は前者を、連家船漁民が自らの意思とは無関係に囚らずも手に入れることになった定住地の空間・共同体に根を張り、それらを自らのホームとして築き上げる実践と捉える。対する後者は、連家船漁民のホームが歴史的に見れば決して一所に根を張ることなく、水上と陸上の複数空間を自由に移動しつづけるその動態にこそ存在してきたことを示す。この例は、近代国民国家という特殊な時代の中で進行した「遊動民の定住化」の試みが、当事者にとっては「自らの故地の喪失」を意味するのみならず、「他者の土地の占拠・奪取」というためらいを伴うものとして経験されていること、そして定住地への再配置をもって完了するという性質のものではなく、常に現在進行の形を取りながら実践されつづけるものであることに目を向けさせるものである。

吉田 竹也「安らかならぬ楽園のいまを生きる——日本人ウブド愛好家とそのリキッド・ホーム」は、国境を越えて展開される移住・移動の経験とホームの関係性を扱うものである。自らが生まれ育った日本から遠く離れた「楽園」としてのバリの観光地（ウブド）に愛着を感じ、そこをホームの一部と見なしながら自分らしく心地のよい生のあり方を模索する複数の日本人の個別具体的な経験が描写される。吉田がバウマンの議論を援用しながら論じるのは、リキッド・ライフやモバイル・ライフが全盛となった現代人が、（古典的なホーム像が無反省に前提としていた）地縁・血縁・出生といった要素にこだわることなく、想像やイメージの次元で希求するものとしての、そして捕まえようとしてもすり抜けてしまうようなものとしての「リキッド・ホーム」である。本論に登場するウブド「愛好家」の日本人は、日本・ウブド・その他の複数の（地理的・社会的）空間で定着すること／定着しないことのはざま、ネーションやアイデンティティの面で日本／バリのはざま、そして「楽園バリ」のイメージ／現実のバリ社会のはざまを、相当な幅の中で揺れ動きつづけている。これらの揺れを引き起こす要因はきわめて個人的かつ現実的な事柄に彩られており、「現地男性／女性との結婚を機に」とか、「あくせくした日本での生活を忘れさせてくれる楽園としてのバリへの傾倒」といった、誰でも容易に想像し得る月並みなものとはかけ離れた形で、そしてまさにリキッドな状態としか形容し得ぬ形で、ホームが希求されていく様が克明に描かれる。

野澤 暁子「フェズ世界神聖音楽祭の都市空間性——〈ホーム〉をめぐる音楽と共感の諸相」が取り上げるのは、湾岸戦争への反動を核に、モロッコの文化人類学者が「アブラハムの信仰」（キリスト教・イスラーム教・ユダヤ教）の共存を理念として1990年代半ばに立

ち上げたフェズ世界神聖音楽祭である。音楽を通して世界平和を訴えるこの祭典は、現代の高度情報化社会の中で超地域的・超宗教的・超民族的な参加を促しながら規模を拡大し、さらに世界で進む宗教対立の深化とともに同種の祭典を生み出していった。野澤が最初に言及するのは、歴史的に先住民ベルベル人・入植者としてのアラブ人・スペイン人・チュニジア人・ユダヤ人・フランス人・それぞれの富裕層と貧困層が居住区を隔てながらも混住し、長い時間をかけて精緻な文化を生み出してきたフェズという古都で音楽祭が開かれることの意味、つまり場所性についてである。興味深いのは、相対的に開かれた公共空間や相対的に閉鎖的な空間に設定された会場で演じられるさまざまな種類の音楽が演者や集まった観客の間に共感と一体感を生み出すという体感と、多様な信仰音楽と身体との交響を通じて参加者たちに「自己の外へと出て他者へと向かわせる新たな地平を開く」という音楽祭の理念の間に矛盾が生じながらも、この共感性をめぐる相反するベクトルのせめぎ合いこそが音楽祭にエネルギーを与えるという野澤の洞察である。野澤の議論は最終的に、音楽祭の複雑な会場を巡るという行為を民族・信仰の過去を尋ねる巡礼と重ねることで、この身体体験を伴う文化実践こそが祭典に集う者の間に「いま・ここ」における集合記憶を生み出していくという主張に帰結する。これは、ホームを「個人／集団のアイデンティティ構築の基盤となる想念的原郷」と理解するもので、吉田の論考とともに想像されるものとしてのホームの位相が見せる多様性をあぶり出してくれる。

菅沼 文乃「宮古島から那覇市への戦後移住に関する研究——辻・若狭に居住する移住経験者を事例とする調査報告」は、野澤とはまったく異なる事例を扱いながらも、ある空間に刻み込まれた歴史が醸し出す場所性とホームの関係に注目している。菅沼が取り上げるのは、古くから沖縄の玄関口として外に開かれてきた那覇港近くの辻・若狭という隣り合う二つの地域が、戦後になって県内の離島からの移住者を惹きつけ、そこに彼らの新たなホームが醸成されていく過程である。17世紀に冊封使や上階級の武士を相手とする遊郭が設置され、戦後は戦禍による貧困を背景に急増した街娼と多発する米兵の性犯罪の問題を解決すべく米軍関係者向けの特殊飲食街として囲い込まれていった辻。一方の若狭は、戦前まで那覇市内最大の農耕地を誇っていたものの、戦後はやはり米軍関係者を相手にした飲食店・遊興店、そして辻歓楽街の客層を取り込んだホテル経営が活況を呈していく。1960年代以降、両地域におけるこうした特殊飲食店・ホテル経営に参入した人の多くが宮古島出身者であった。菅沼が移住者たちの語りから汲みとるのは、彼らが当初、故郷の天災による農業不振や現金収入の必要性といった種々の困難を背景として辻・若狭へ一時的に「出稼ぎ」に来たはずだったものの、那覇での生活が長くなるに従い、次第に故郷から位牌や墓を「ひきあげ」る現象が見られるという、移住者たちの独特な言葉遣いに現れる故郷のホームと移住先のホームに対する感覚の機微である。さらに菅沼の洞察は、「ジュリ（遊女・娼妓）の街」辻が父系血縁原理の介在せぬ「人工の集落」であり、屋敷・土地・墓が継承されにくい構造をもっていたこと、そして辻・若狭が沖縄戦による焼失と米軍による地域の接収を経験したことへと向かい、これら両地域の（地理的・社会的）空間に刻まれた歴史性こそが宮古島からの移住者をこの地に根づかせることにつながったとの結論へと誘う。この場所性への注目が、移住者研究においては「離島から沖縄本島への移住」といったありきたりな物語に落とし込めて一般化を図ることよりも、送り出す側・受け容れる側双方の個々の土地に関わる微細な歴史をまなざすことのほうが大きな意味をもつという重要な事実を教えてくれる。

高村 美也子「ボンデイ社会における女性の死後の移動」は、生家の屋敷・土地・家族・親族を離れて、婚家のそれらへと物理的・社会的という二重の意味で移動することを余儀なくされる女性たちが死後「帰る」場所への注目をとおして、他の論者とは異なる側面からホームの一つの位相に焦点化しようとする。タンザニア北東部の農耕民ボンデイの社会は基本的には父系制原理が機能しており、性別、未婚・既婚の別、信教の別を問わず、死者の遺体はその父親の元へと戻されて父方の祖先が眠る土地に埋葬されることになっている。しかし、信教によって一夫一妻・一夫多妻の別が生じるほか、男女ともに再婚をくり返したり、法的な強制力にもかかわらず複数のパートナーとの間に婚外子をもうけたりすることがしばしば発生するため、相対的に複雑な家族関係が現れやすく、死後の女性をどこに埋葬するのかをめぐる実際の選択は相当な幅をもつことになる。それはたとえば、夫と長く生活をともにして子をもうけた第一夫人は死後も子や孫・ひ孫に囲まれたいと夫方の祖先の土地に埋葬されることを望み、子をもうけなかった第二夫人は慣習に従って生物学的な父親の土地への埋葬を希望し、さらに子をもうけず夫方の家庭に居場所を見つけられなかった第三夫人は実母の介護を目的に実母の生家へと戻ったため、死後は実母の父方祖先の土地に埋葬されることを望んでいるといった具合である。反対に、この地に根づく父系制原理に従えば、婚外子の生物学的な父親は将来、その子を無条件に自らの祖先の土地へと埋葬させることが可能なはずなのだが、実際にそれを叶えるためには父が積極的に子に対する愛情を示すことが必要であるという状況も示される。高村が示唆するのは、ボンデイ社会においては、生物学的な父子関係を重視する父系制原理のみならず、死者が（相当な揺れ幅の中で）生前に築いた特定の家族や土地に対する愛着関係が、死者の帰るべき場所を規定する際の重要な指標となり得るといった重要な事実である。

Benjamin Dorman “Autism, Community Building, and Volunteering: A Personal Journey” は、Dorman が自閉症スペクトラムの長男 Lenney を中心とした家族の物語をオートエスノグラフィの手法で記述しながら、アメリカ（特にハワイ）と日本を股にかけた「旅」や、Lenney の多方面にわたる可能性を引き出すことを目指した医療・教育プログラムの開発と導入をめぐるインターネット上で展開されたクラウド・ファンディング、そして家族とボランティアの人々との間で協力体制が整えられていく過程がそれぞれ絡みあう形で、Lenney にとって新たな形のホームが生み出されていく様を描く。家族の物語は、オーストラリア国籍で日本在住の Dorman と日本国籍の妻の間に生まれ、早い時期に英語・日本の双方を習得して他者とも積極的な関わりを見せていた Lenney が言葉を失うところから始まる。Dorman 夫妻は幾人もの専門家に診断を仰ぐが、「様子を見ましょう」「彼はよくなるだろう」「彼はよくなるかもしれない」といった定まらぬ診断に戸惑い、一時的に日本を離れることを決意する。そうして訪れた先のハワイで、Lenney の症状には「自閉症スペクトラム」という名がつけられ、さまざまなセラピーと支援を受けるうちに Lenney は次第に言葉を取り戻していく。しかし、日本へ帰国後、Lenney は再び言語を失う。やがて、家族は Son-Rise Program® の存在を知り、講師を自宅に招いてプログラムを遂行するための資金をクラウド・ファンディングで募ることになる。これは、Lenney と家族の経験を他者に伝え、共感を得るために、それまでの経験を自己反省的に振り返り、未来の創造へつなげるための一つの「物語」を編んでいく過程でもあったろう。家族はこのプログラムをとおして Lenney に確かな変化が生まれたことを確信し、それを広く伝える活動を展開し

ている。Dorman の論考は、一つの家族が息子の置かれた状況に戸惑い、絶望と希望の間、日本の制度とアメリカの制度の間、そして、(明言はされぬが) 普通と障がいの間を揺れ動きながら、しかし息子にとって居心地のよい空間を創り出すという共通の使命に向かって周囲を巻き込みつつ歩みつづける姿を克明に描き出すものである。

3. 共同研究会の記録

2016 年度

第1回研究会 2016年7月20日(水)

- ・藤川 美代子(南山大学人類学研究所)「定着／非定着の人類学——『ホーム』とは何か」

第2回研究会 2016年12月7日(水)

- ・藤川 美代子「定着／非定着の人類学——『ホーム』とは何か」(理論的視座の再考)

第3回研究会 2017年1月13日(金)

- ・後藤 明(南山大学人文学部)「オセアニアにおけるカヌー文化復興——『ホーム』を求め
る動き？」
- ・高村 美也子(名古屋大学・当時)「アフリカ人の『帰るところ』ホームとは」(調査前の
理論再考および調査の見通し)

2017 年度

第1回研究会 2017年8月3日(木)

- ・吉田 竹也(南山大学人文学部)「安らかならぬ楽園のいまを生きる——バリ島ウブドの日
本人のゆらぐホーム」

第2回研究会 2018年2月28日(水)

- ・後藤 明 「『移動』を展示する博物館・海洋文化館をめぐる様々な『組織』(人類学研究
所主催共同研究「非営利組織の経営に関する文化人類学的研究」との横断的研究発表)
- ・高村 美也子(南山大学人類学研究所)「農村社会の埋葬地——タンザニア・ボンデイ社会
の被埋葬地の選択」

2018 年度

第1回研究会 2018年7月6日(金)

- ・野澤 暁子(ミシガン大学／名古屋大学／南山大学人類学研究所)「神聖音楽祭の成立と展
開——〈ホーム〉をめぐる音楽的プラクシスの諸相」
- ・渡部 森哉(南山大学人文学部)「定住に関する一考察」

第2回研究会 2018年10月22日(月)

- ・菅沼 文乃(南山大学人類学研究所)「宮古島出身老年者の故郷観について」
- ・濱田 琢司(南山大学人文学部)「移動する職人——福岡県小石原の「廻り職人」を中心に」

第3回研究会 2019年1月14日(月)

- ・ドーマン・ベンジャミン(南山大学人類学研究所)「オートエスノグラフィーと自閉症療育——コミュニティの構築とボランティア募集活動」
- ・ポール・カポビアンコ(アイオワ大学/九州産業大学/南山大学人類学研究所)「日本の将来——移民、小さな国際化、アイデンティティについて」

参考文献

赤沢 威

1984 「『定住革命』へのコメント」『季刊人類学』15(1): 29-35。

クリフォード, ジェイムズ

2003 『文化の窮状——二十世紀の民族誌、文学、芸術』、太田好信ほか訳、人文書院。

人類の定住に関する考察 ——物質文化との関係に着目して——

渡部 森哉

キーワード

神殿、半地下式広場、竪穴式住居、土器、ワカ

1. はじめに

現代の事例を対象とした人類学的研究において定住生活と移動生活を比較する際、人はなぜ移動するのかに重点の置かれた議論が多いように思われる。それは研究者にとって定住が当たり前の生活であり、むしろ移動が特別な行為であるという状況を前提としているからである。しかしながら人類史を繙けば、人間が定住と呼ばれる生活を送り始めたのはごく最近のことに過ぎない。むしろ問うべきは、なぜ定住したのかである (cf. 西田 2007)。そして考古学では、定住は頻繁に扱われてきたテーマであり、農耕牧畜などの生業と関連づけられて議論されてきた。

本論文では、長期的タイムスパンで、物質文化との関係に着目して人間の定住について考察する。

2. 定住、住居

人類が直立二足歩行を始めたのが 800-700 万年前、そしていくつもの進化の過程を経て今から 20 万年前にはホモ・サピエンスが誕生したとされる。しかしそれからもしばらくは移動生活を続け、定住生活をする人々が増え始めたのは 1 万年ほど前である。その頃に定住を始めた地域の例として、西アジアや、日本の縄文時代を挙げることができる。定住は考古学において農耕と結びつけられがちである。しかし、ゴードン・チャイルドが述べるように「農耕の採用と定住生活の採用を混同してはならない」(チャイルド 1957 (1936): 上 119)。たしかに日本の縄文時代や北米大陸西海岸の人々など、定住をしている狩猟採集民や漁労民の例をいくつも挙げることができる。

アメリカ大陸に人類が住み始めたのは今から 1 万 4000 年前ほど、北米大陸を南下しクローヴィス文化が始まったのは 1 万 1500 年頃であり、それから 1000 年ほどで南米大陸最南端まで拡散した (大貫・関 1992; 関 1995, 2012, 2013)。クローヴィス人は約 1000 年の間に南北アメリカ大陸を縦断したことになり、それまでの移動のスピードと比較すれば、人類

史における特別な出来事であったとも言える¹。しかし人類の移住の痕跡としては石器のみが見つかり、人骨はほとんど確認できない。元々の人口が少なかったことが最大の理由であろう。また、南米大陸西部の太平洋沿いでは、この当時の遺跡があると思われる土地の多くが現在海の中にあるため、人骨を掘り当てるのが難しいのかもしれない。また、一般に移動生活をする狩猟採集民は特定の場に墓を作ることが少ないということも理由として考える必要があるだろう。日本の場合も同様に旧石器時代の人骨はほとんど見つからない。移動性の高い生活を送っている人々は墓を作ることが少なかったからであると考えられるし、酸性土壌のため、たとえ墓があったとしても骨は溶けて残存しない。アメリカ大陸の場合も日本の場合も、人骨が見つからないのは、特定の場所に墓を作ることが少ないからであり、それは移動性の高い狩猟採集生活の人々の特徴を示しているように思える。

ではなぜホモ・サピエンスは移動性の高い生活を長い期間続けたのであろうか。その要因をネオテニーという概念で説明する場合がある (cf. 後藤 2003: 246)。霊長類などは幼児期に周りのものに関心を示すが成熟するとそうした好奇心が失せる。しかし人間の場合、大人になっても幼児期と同様に興味関心を持ち続ける。これが行動面でのネオテニーの 1 つの特徴である。確かにアメリカ大陸の事例を見てみると、温暖な過ごしやすいところに留まったのではなく、南米大陸最南端の厳しい環境のパタゴニアまで移動したのであるから、ホモ・サピエンス特有の思考がそうさせた、つまり新しい場所への知的好奇心によって移動したのだと解釈したくなる。一方、更新世末期にアメリカ大陸へ移住したのは狩猟採集民であり、彼らがその当時棲息していた大型動物を追って南米最先端まで短期間で拡散したと考えることもできる。人類の拡散と大型動物の絶滅が時期的にはほぼ一致するという現象を、ポール・マーティンは「電撃戦モデル」という言葉で説明している (Martin 1973)。いずれにせよ異なる環境を渡り歩き移動を続ける人類の特徴は、ある一定の環境の中から外へ出なかった他の類人猿とは大きく異なる (山極 2013)。

アメリカ大陸の先住民は、旧世界の後期旧石器時代に対応する技術を持った人々であり、石刃技法を有し、投槍器を用いた。また、アメリカ大陸のイヌは北米大陸のオオカミを家畜化したのではなく、アジアのオオカミを家畜化したものであることが DNA の分析から分かっている (Leonard et al. 2002; Savolainen et al. 2002)。つまりアメリカ大陸に移住した人々がアジアからイヌを連れてきたと考えられる。北米大陸のクローヴィス文化に続くフォルサム文化 (10500-9500 年前) などでは押圧剥離の痕跡が認められ、旧世界の文化との連続性が明らかである (岡田 1995)。しかし、こうしたアメリカ大陸に渡った人々は、その後独自の道りを歩むことになる。気候の温暖化に伴う海面上昇のため、アメリカ大陸とシベリアとの間に海峡ができ北米大陸とユーラシアが切り離されたためである。そして、両方の地域で、定住化、農耕の開始、複雑社会の誕生、といった共通の展開が独立して見られたことは特筆すべきである。移動することはホモ・サピエンスの特徴であるが、定住することもやはりホモ・サピエンスの共通性であり、いくつかの条件が揃ったところで定住に進むと考えられる。その条件の 1 つとして、どの程度の人口になると定住化に進むのかを考える

¹ ただし、クローヴィス人以前に人類が移住していた可能性も指摘されている。ただし、それらの人々が子孫を残すことができたかは不明である。ある程度の数の人口が維持されたのはクローヴィス文化以降の人々で間違いはないであろう。

必要もあろう。通常は定住をしてから人口が増加したと説明されるが、逆に人口が増えたら移動生活がしにくくなるため定住するというところもある。これまで人口増加の直接的要因としては農耕が挙げられ、人口増加の前提として定住が暗黙のうちに想定されていたが、移動生活をする人々の人口増加の要因を分けることで議論が整理できるであろう。

約1万年前という時期が、寒冷な更新世から温暖な完新世への移行と平行するため、考古学では定住は環境変化と結びつけられて説明されてきた。つまり、気候が温暖化することで、植物の生育が促され、単位面積あたりの食料の量が増える。必要な量の食べ物を集めるために移動しなければならない距離は短くなる。そしてそれに伴い、動物の個体数も増えるため、食料は増える。移動する範囲が狭くなることで、植物の生育プロセスを観察する機会が増え、それが植物の栽培化に繋がっていったのだと説明される(ベルウッド 2008(2005): 27-40; 西田 2007)。こうしたストーリーに従うと、定住は植物質の食料や農耕と結びつけられがちになる。

しかし、類似した環境でも狩猟採集に依存し移動生活を続ける人々と定住民がいる。なぜ移動ではなく定住し始めたのかは、環境のみならず、それ以外の要因と組み合わせて説明する必要があるであろう。定住生活に伴う道具として取り扱われる土器も、ロシア極東地域などで更新世の間に製作が始まったことが現在では分かっている(今村 2002: 12)。何か単独の要因に帰すのではなく、量的な説明、傾向の説明をする事が建設的である。農耕が定住と1対1で対応するわけではないが、9割ぐらいの農耕民が定住しているのであれば、農耕と定住を結びつける説明は大枠としては正しい。分析を精緻化するため、大枠からはみ出る部分を検討し、それを組み込んだ形で説明モデルを改良すれば良い。

まず農耕牧畜と直接結びつかずに定住を始めた例として、日本の縄文時代を取り上げてみよう。縄文時代には狩猟採集生活を営む人々が、土器製作を始め、それをういて煮沸し植物質の食料を効率的に摂取することができるようになった(cf. 藤尾 2002: 74-76; 井口 2012: 120-125)。土器の利用によって定住が可能になり、あるいは逆に定住生活に伴い土器の保持と使用が可能になる(今村 2002: 16)。そして最古の土器は今から12000年前よりも古くに遡るというデータもあり(今村 2002: 12)、更新世から完新世への移行に伴って土器製作が始まったわけではない。そして、縄文時代草創期には主に洞窟などで生活していたようであるが、早期になると日本列島各地で竪穴式住居が造られ始める。縄文時代には多くの打製石斧が見つかるが、それらは木を切る道具というよりも、穴を掘る道具なのである。土器を用いて煮沸するための炉の跡が多く見つかる。この竪穴式住居は定住生活の証拠と見なすことができるが、なぜ穴を掘るのであろうか。

竪穴式住居は一般的に寒さ対策に優れた構造とされる。冬場の明け方に放射冷却で地面が凍るが、それを避ける効果がある(藤森 2005: 83)。地面から約40cm掘り下げるのは、凍結深度と関連する。従って、縄文時代の定住は、狩猟採集という生業と関連するわけではなく、土器製作や寒さ対策と関係があると言える。一般に住居は暑いところというよりも、むしろ寒いところで生活するための工夫であると考えられる。少なくとも寒さ対策のしっかりした住居の方が、造るのに手間暇がかかることは確かである。定住化は、単独の要素の結果ではない。縄文時代の場合は、寒さ対策の他、それ以前にすでにあった土器製作と、それをういて調理する食料の増加が結びつくことが、定住化が進んだ要因と説明できるであ

ろう。寒いところの人々が全て定住しているわけではなく、例えば、寒いところでもイヌイットのように移動生活をする人々もいるが、一般に、暑いところの人々ほど移動性は高いという傾向は、現在の狩猟採集民の分布などから定量的に表すこともできよう。そもそも暑いところでは、気候対策のための手の込んだ住居は必要ないため、暑さ対策で定住ということは考えにくく、一カ所に留まる理由は住居の必要性以外に求める必要がある。あくまで寒さ対策と植物質の食料の利用が組み合わさることが、縄文時代の定住の 1 つのパターンであった。また河川漁撈により定住化傾向が強まるというパターンもある（今村 2002）。

縄文時代の特異性は、ただ単にある場所にそのまま留まり定住するだけでなく、その土地、地面を加工し、竪穴式住居を造ることにある。これが縄文時代の定住の主要な要素であり、この点をペルーにおける定住を考える際にも手がかりとして注目したい。なぜならペルー最古の神殿の建築要素の 1 つが、地面を掘り込み造った半地下式の広場であり、少なくとも形態上は竪穴式住居と類似しているからである。つまりそこに住むという行為だけでなく、土地を加工するという行為が重要であり、それは結果的に土地に印をつける行為にもなる。穴を掘らず柱とそれを葺く草のみの簡易的な住居であれば、造ることも場所を変えることも比較的容易であるが、穴を掘った住居はそうはいかず、同じ場所に留まる期間が長くなり、定住性が高くなる。定住と移動生活は、二項対立的にではなく、程度の問題として捉えることが適切であろう。

特定の場を聖地と見なす例はどこにでもある。その特徴は定住民のみならず、移動生活をする狩猟採集民にも同様に認められる。しかし定住生活の場合、自分が生活する場が特別な場として加わり、場に対する感覚が変化する。そのことが特定の場に作られた墓が増加する要因の 1 つであろう。遺体が移動させられることがあっても、墓という施設自体が移動することは稀である。

人間は特定の場を点と点の関係として認識する。トポロジーに基づく空間認識（topological map）は、面による空間認識である地図（topographical map）作成以前の人間の特徴であるが、それぞれの場の意味づけが定住生活によって変化していったと考えられる。そして移動の要因も、点と点の関係で考えればよく分かる。大きな地理的範囲の中で現在地を認識するのではなく、2 点間の関係を連続的に繋げていくことで、結果的に移動の範囲が大きくなる。それは網状の空間認識と説明できるであろう。

一般に移動生活をしている場合は、墓を作ることは多くない。先述のように日本の場合は酸性のローム層が厚く堆積しており人骨は残らず、旧石器時代の人骨はほとんど検出されない。縄文時代になってようやく墓の痕跡が認められるが、多くは貝塚の中から発見される。住居が放棄後に貝塚に転化することが多くあるが、その場に墓が作られていることから、そこに特別な意味を見出していたと考えられる。貝塚はアルカリ性で人骨が残るということが強調されるが、そもそも特定の場に墓を作ることが重要なのである。

墓の登場から、人と場の関係という視点を提示した。次に場所性の問題を、より掘り下げて考えてみたい。竪穴式住居や、アンデスの半地下式広場など、穴を掘ることによって土地に印をつけるという行為と、建物を造るということを組み合わせて考えていきたい。

3. 場所、建物、人

地球上には多くの場がある。それを意味づけているのは人間自身であり、人間の認識である。自然の地形が特有の特徴を有している場合があるが、人間による意味づけがなければ、ただの地形、空間に過ぎない。ここで議論を展開したいのは、場所と建物の関係についてである。手がかりとしてアンデス形成期（前 3000-50 年）の神殿（Seki (ed.) 2014）や、トルコのギョベクリ・テペ遺跡（三宅 2015）を取り上げてみたい。

これまで考古学では、マルクス主義的な枠組みが説明に用いられることが多かった。人類の社会変化のモデルを体系的にまとめ上げたのがゴードン・チャイルドであり、現在でも彼のモデルは批判的に検討され、その意味で議論の基準であり続けていると言える。彼の説明の枠組みは次のようになる（チャイルド 1957 (1936)）。人類史において、新石器革命、都市革命という重要な出来事があった。新石器革命は農業革命とも呼ばれるが、農耕牧畜によって定住生活が可能となり、土器製作が始まった。指標となる磨製石器（磨製石斧）は木を切り倒す斧であり、それは住居を建てる建築材を得るための道具であった。主に土を掘るための道具と考えられる打製石斧とは、同じ石斧でも用途が異なっている。そして農耕牧畜技術の進展により、食料などの余剰生産物が生まれ、都市が誕生し、それに伴い宮殿や神殿など公共建造物が出現する。

以上がチャイルドの枠組みである。ヨーロッパを中心にした枠組みは、農耕に絶対的な価値を見だし、文化もそもそも耕すという単語に由来することはよく知られた事実である。さらにはイギリスの著名な考古学者コリン・レンフリーは、インドヨーロッパ語族が広まったのは農耕技術のおかげであると喝破する（レンフリー 1993 (1987)）。

しかしながらこうしたヨーロッパの枠組みがそのまま他の地域に当てはまるわけではない。例えば西アジアでは、土器製作以前から農耕が始まっていた（藤本 2007a）。しかしそれは新石器革命の要素が時間差を伴って現れることを示しているのであり、チャイルドの枠組みが大きく揺らぐことはなかった。

1960 年にアンデスのペルー北高地のコトシュ遺跡（図 1）が発掘されると、神殿という公共建造物が土器製作よりも前に現れたことが明らかとなった（Izumi & Sono (eds.) 1963; Izumi & Terada (eds.) 1972）。それは、新石器革命の要素と都市革命の要素の前後関係が逆になっている例であり、チャイルドの枠組みの有用性が根本的に問われることとなった。しかし、その後しばらくはアンデスの例外的な事例として扱われた。むしろ逆に、土器はないが農耕は行われていたという主張が強くなった（cf. Haas & Cremar 2012）。

アンデスにおける先土器時代の神殿の事例が例外ではないということは、トルコのギョベクリテペ遺跡の発掘調査などによって明らかになりつつある（三宅 2015）。それは狩猟採集民の時代に建設された祭祀センターと考えられている。単なる神殿ではなく住居としての機能も備えていたという主張もあるが（Banning 2011）、いずれにせよ儀礼的性格が強いことには間違いない。アンデスの場合は先土器時代に農耕によってワタやヒョウタンを栽培していたことが分かっているので、西アジアは狩猟生活の割合がより高い典型的な例と言える。

現在ではアンデス最古の神殿は海岸地帯で確認されている（Haas & Cremar 2006）。ワタやヒョウタンを栽培していたとしても、かなりの部分を漁撈に依存した人々であった。そして漁撈民は、農耕民や採集民より移動のスピードが高いことが知られている（Lahr &

Foley 1994; Stringer 2000; Appenzeller 2012; Oppenheimer 2009; 米田 2013)。狩猟民は、土地で生育する植物に対する知識が必要であるが、海は繋がっているため、漁撈の技術は汎用性が高く移動先でもほぼ同じように利用できるからである。ティム・アッペンツェラーはこれを「海岸特急(Coastal Express)」という言葉で表現している(Appenzeller 2012)。

そのため、アンデス海岸地帯で神殿を造り始めた人々は移動性の高い人々であったと考えられる。定住が神殿の建設よりも先行するか、結果的に神殿を造り始めることによって定住したのかはあまりはっきりしないが、例えばペルー中央海岸のパロマ遺跡(図1)の漁村などは、最古の神殿群のある地域からは離れている(Quilter 1989)。神殿建設とほぼ平行して、ワタやヒョウタンを主とする農耕が始まったとされるため、農耕の結果、定住、そして神殿建設という単純な流れではないようである。トウモロコシについても形成期早期の前3000-1800年頃まで遡るという可能性が指摘されているが(Haas et al. 2013)、たどそうだとしても量は少ない。確実な証拠が安定的に認められるのは形成期中期(前1200-800年)からである(Ikehara et al. 2013)。またアンデスでは比較的狭い範囲内にある高度差による多様な環境帯を移動することで自給自足生活を志向した(Murra 1972)。そのため、物々交換の仕組みは高度に発達せず、貨幣経済、市場の存在は明らかではなく、少なくとも物資を運び交換することによって利益を得る商人はいなかったと考えられている(Ramírez 2007)。物資を運ぶ人々はいたが、彼らは王や首長に与えられた役割をこなしていただけたと考えられる。それは狭い範囲に多様な環境が隣接しているため、1つの集団が多様な環境を多角的に利用できるという条件に着目されてきたが、それだけではなく、元々漁撈民がもっていた、移動を志向する傾向をも示しているのかもしれない。

アンデス形成期研究では、議論は神殿という宗教建造物の意義に向けられることが多いが(Seki (ed.) 2014; 加藤・関(編) 1998)、ここでは神殿と定住の関係について考えてみたい。神殿の前提として定住生活があるのであろうか。チャイルド的な考え方では、定住生活が始まり、集住の度合いが高まり都市が形成され、公共建造物が造られる。しかしながらそうした枠組みではもはや説明できない事例が多く報告されている。西アジアのギョベクリ・テペは移動性の高い狩猟採集民が建設したと考えられるし(三宅 2015; Schmidt 2009)、アンデス形成期の神殿を建設した人々もかなり移動性が高かったであろう。逆に、建物を建てたから逆に定住化が進んだ、という点も指摘できる。マヤ文明の始まりの指標とされる公共建造物の建設開始は前1000年頃まで遡るが、その頃すでに農耕、土器製作が始まっていたが、農民だけでなく移動民もいたことは重要である(Inomata et al. 2015)。

そうすると、定住をし始めるのは、農耕などの生業、環境のみでは説明できないことになる。しかしアンデスや西アジアにおいて初期の公共建造物が神殿であるからといって、イデオロギー的要因の方が重要であった、と単純に説明できるわけではないだろう。同様に、移動することはホモ・サピエンスの思考によるが、定住も同様に、移動をしたくないという欲求が生じそのように思考し行動したと考えるのも簡単すぎる。あくまで結果として定住が始まったと考えることが適切であろう。

4. アンデスにおける場の概念、空間認識

次に定住について、場所性に注目して考えてみたい。どこに定住するのか、そして場をど

のように認識するのか。日本では「どこのひと」という説明で出身を表す。非常に場所にこだわる文化の1つである。例えば祖父江孝男の『県民性—文化人類学的考察』(祖父江 1971)はそれを考察した著書である。そしてアンデスも場所に対して特異な感性を持つ文化である。

アンデス共同体の単位はアイリュと呼ばれる。それは人類学の用語を用いて説明すればクランであり、共通の祖先を有すると考える集団のことである。そしてその祖先は特定の場所から出てきたと考える。その場をアンデスの人々はパカリナと呼んだ(アリアーガ 1984 (1621))。もう少し広く説明すれば、パカリナとは数あるワカの1つである。ワカとは、山、泉、川の合流地点など自然の地形にある聖なるものと捉えられる物体のことであり、信仰の対象であった。アンデスにおける信仰は、神格を人格化し図像に表すようなメソアメリカの宗教とは異なり、むしろ日本の神道に似た考えである。そしてそこから展開して、動かすことのできる物体もワカとして捉えられることもある。そして数あるワカのうち、共同体の祖先が出てきたと考えられるのがパカリナとなる。

ワカとは物質そのものである(Salomon 1991; 渡部 2017)。ワカを一義的に抽象的な聖なる存在として捉え、それが特定の場に宿ると考えるのは正しくない。また超自然的と表現する研究者もいるが、アンデスでは人間も自然の一部と考えられるため、ワカとは「超人間的なもの」と説明する方が適切である。こうした信仰、儀礼と結びついた場所性がアンデスの特徴の1つである。そして各共同体はワカの力を体現する首長が中心となった社会である。各社会の空間的中心はワカであり明瞭であるが、その外延、境界は不明瞭である。換言すれば、社会間で地理的境界の線が引けるのではなく、人間という点の集合が社会の範囲である(Ramírez 2001, 2005)。

空間の概念を考えるため、例としてインカ帝国の首都クスコ(図1)のセケ体系を取り上げてみよう(Bauer 1998; Zuidema 1964)。人類学では、空間分析を行う際、線を引いて面に分けて考えることが多い。しかし、そのような方法では適切に説明できない。インカ帝国は4つのスユから構成されるため、多くの研究者はクスコ内の各スユの範囲を線で区切って定めようとする(Pärssinen 1992)。あるいはハナン・クスコ(上クスコ)とウリン・クスコ(下クスコ)に2分されると想定しその境界線を定めようとする²(cf. Bauer 2004; D'Altroy 2015: Figure 7.2)。クスコにおいては41本のセケと呼ばれる想像上の線があり、それが4つのスユのいずれかに帰属する。セケという線は複数のワカをつないだ線であり、点の繋がりである。しかしセケとセケの間の空間は属性が指定されない。想像上の線であるセケは分断の線ではなく、いわば中心の線なのである。さらに細かく説明すれば、各ワカの属性は決まっているが、ワカと認識されない空間の帰属は明示されていない。従って、クスコを含むアンデスにおいては、ある社会の境界という概念は明確ではなく、起点となる点から一番遠い点という認識があるのみである。しかも各方向の最遠の点がそれぞれ線で繋がるように認識されるわけでもない。こうした特徴は中米のマヤ文化の事例とも共通する(大越 2003)。アンデスの人々にとって、人間の紐帯が社会であるのと同様に、空間もやはり

² ブライアン・パウアーはコリカンチャ(太陽の神殿)をハナン・クスコとウリン・クスコの境界とし、テレンス・ダルトロイはハウカイパタ広場を境界としている。しかしこのように面として空間分析すること自体が、アンデスではうまくいかない。

面としてではなく、点の集合として捉えられていた。空間はワカという点の集合であり、社会は人間という点の集合である。

ここまでアンデスにおける空間認識について説明してきたが、次に場と人間との関係について考察してみたい。人間集団の帰属は場所だけではなく、その対面状況によって決まる。例えば民族集団としての帰属が明瞭な場合もあれば、4つのスユへの帰属もある (Julien 2004)。状況依存的な、いわば分節的な特徴が認められる。また民族集団は、フヌ (万)、ワランガ (千)、パチャカ (百) といった下位行政単位に分かれる。

そして、インカ帝国の支配下の民族集団は1つの領地に留まっていたかというところではなく、帝国内を移動させられた。移動させられた人々の数は全体の4割になるという試算もある (ダルトロイ 2012: 143)。そして移動先では帽子と衣服によって民族集団の識別がなされた (アコスタ 1966: 下 309; ガルシラソ 2006: 二 283-284)。インカ帝国の支配下における人間集団の大規模な移動は、アンデスにおける場所と人の関係を考える際に鍵となる。移動先ではタンプという、地方行政のための施設を中心に労働したと想定されているが、もともと移動前には町や大規模な集落に集まっていたわけではない。タンプを考古学者は行政センターと呼ぶ。移動前は集住の傾向は弱く、逆に移動先の行政センター、あるいはその周辺でまとまるという状況が想定できる。アンデスの人々は定住生活をするものの、大規模な集落は形成しなかった。この傾向は現代のアンデス山岳地帯でも認められる。

もともとアンデスでは人の移動が顕著であった。アンデスの基本は自給自足経済である。狭い範囲に異なる環境が隣接しているため、他の集団と生産物を交換するのではなく、自らが適切な環境帯に赴き栽培、獲得する (Murra 1972)。つまりモノを動かすのではなく人を動かすのがアンデスの特徴なのである。そのため、物々交換の程度は低く、貨幣経済、市場などは発達しなかった。移動しなくても物々交換で必要物資を得ることができれば定住性は高まるが、逆にアンデスの自給自足的生活の場合、定住性は弱くなる。このことが、集落が発達せず人々は分散して生活する傾向が強いというアンデスの一般的な特徴を産み出す1つの要因であろう。文化人類学者の稲村哲也は、アンデスでは農耕が移動性と結びついており、牧畜がむしろ定住的であると説明する (稲村 1995)。動物は特定の環境に適応するため、移動するとしても同じ環境帯内部であるため、移動範囲は狭くなるためである。

アンデスではそれぞれの地域、場所で中心となる大規模な建物は、神殿や行政センターなどであり、多くの人間が恒常的に生活する場としての都市は発達しなかったし、儀礼的な大遺跡でも数百年で放棄された (マコフスキ 2012; 渡部 2014)。どこの人間というアイデンティティがあったと想定しても、それはワカを基準とするものであり、都市や行政センターを中心とするアイデンティティはあったかどうかは不明瞭である。ただし民族集団の名称が土地や行政センターの名称と一致することもある。例えばティティカカ湖周辺では、コリャ族が生活しており、ハトゥン・コリャ (図1) という行政センターがあった。一方、同じくティティカカ湖周辺では、ルパカ族という名称はあるがルパカの名称を関した行政センターはなく、行政センターの1つであるチュクイト (図1) の名称を冠したチュクイト族という民族はない。民族集団の名称と行政センターの名称が一致する場合はどのような場合なのか、今後整理する必要がある。そもそもインカ帝国の行政センターという政治的な場に集められた人間は、国家の政策で移動させられた人々であり、各民族集団が互いに識別されていた。だからこそ、1つの場 (都市) を媒介としたアイデンティティは構築されにくいと

想定できる。

一言で定住といっても、そのバックグラウンド、実態はかなり異なる。西アジアやヨーロッパでは、同じ環境帯が水平に広がる場合が多い。その場合、1つの場が定点となり、他の集団と食料などの物資を交換する。そして物々交換する場が発展する。東アジアについては、政治的理由によって都城が建設され、首都などは都城という性格を有し、その場所は移動するが、首都である期間はその場に人口は集中する（藤本 2007b）。日本の城下町も同様の特徴を示す。身分の違いはあるにせよ、1つの場に結びついたアイデンティティが認識されることは、先スペイン期のアンデスとは異なる点である³。また、インカ帝国の地方行政センターがスペインによる征服後、放棄されたことも示唆的である（渡部 2014）。

他地域と比較し他場合、アンデスでは人間集団のまとまりの枠がより強く、同じ単位の人々は同一空間に集住するのではなく、小さな複数の空間単位に分散する（Ramírez 2005）。逆に1つの場、比較的狭い範囲に複数の集団が共存する場合もある。中心から見れば飛び地が複数あると見えるが、全体を俯瞰すると各集団の飛び地が特定の範囲内に共存することも説明できる。移動が頻繁に行われることから、その帰属は空間よりも、人間集団に比重が置かれている。ホームという概念を用いるとしても、それは空間に固定されるものではなく、空間を共有することと必ずしも連動するわけではない。同じ共同体の人間であるという立ち位置こそがホームと想定できる。

しかしながら一義的には、アンデスの各共同体の中心はワカであり、中心点は空間に固定されている。だからそこに帰属意識があるとも言える。しかしそこは自分のルーツに関わる場であり、あくまで先祖様の場所（過去）として認識される。オリジンとしての場と、現在活動する場は異なる⁴。過去と現在という二項対立は、無文字社会の神話の語りなどに認められるが、場の認識についてもそのような時間の認識を導入することが有効であろう。アンデスの人々は過去の場、点を共有しているが、分散し生活している。

また、集団のまとまりは固定的ではなく、分断統合を繰り返す。例えばインカ帝国の支配下の民族集団単位は、支配下で新たに再編成された結果であった（渡部 2010）。インカ王族も一枚岩ではなく、王位継承者として新たにインカ王が即位した場合、創始者として新たに親族集団を創出し、死後、王はミイラとされパナカは存続した。パナカとはインカ族版の親族集団アイリュの名称であり、スペイン人侵入時に10以上のパナカがあったとされる（cf. Zuidema 1964）。

5. アンデスの神殿 広場と基壇

アンデスの神殿は、コトシュ遺跡など基壇型の建築物が有名であり、その増築はタマネギをイメージすると理解しやすい。つまり古い基壇を内側に埋め、外側に拡張するという更新を続けるという特徴を有している。しかし、これまでに調査された神殿の中では最古である

³ ただし現在のペルーでは、出身地で帰属を示すことが一般的である。むしろペルー国民としてのアイデンティティは希薄である。

⁴ あるいはは儀礼的な場面で想起される自分たちの起源の場は隔絶した存在であり、現在の政治的な帰属意識とは必ずしも一致しないのかもしれない。

ペルー北海岸のセチン・バホ（図1）では、一番古い時期の建物として円形半地下式広場が見つかっており、しかも少なくとも時期の異なる広場が3つ見つまっている（Fuchs et al. 2008; Fuchs et al. 2010）。円形半地下式広場は、カルル遺跡（図1）など形成期早期の古い時代の海岸地帯の神殿に多く認められる。なぜ穴を掘り、地面よりも低くするのだろうか。先述のように、形成期早期には土器製作はまだ行われておらず、また広場の中央で炉が見つかるわけでもない。

これまで、基壇型の神殿が建て直される過程が研究の対象となり、研究者はそれを神殿更新という名で呼んできた（加藤・関(編) 1998）。そして半地下式広場は単独で存在するのではなく、基壇と組み合わせる。ペルー中央海岸のルリン川沿いに位置する形成期中期のカルダル遺跡（図1）のように基壇上に円形半地下式広場が位置する例もある。地面を掘り下げた広場を拡張すれば前の時代の痕跡は残らない。建て直すにせよ、床の高さを前時代の建物よりも上にしなければ、前時代の建物の痕跡は残らない。広場を大きくするためにより深く掘り下げた場合、前時代の建物の痕跡は失われる。セチン・バホの例だと、前の時代の円形半地下式広場をそのまま拡張したのではなく、場所をずらしながら広場を建設したため、広場の重なりが確認できたのである。あえて前の時代の痕跡を残すこと自体に意味があったのかもしれない。あるいは建築の基準線があらかじめ設定されていなかったため、位置を少しずらすことが可能だったのかもしれない。いずれにせよ、最古の神殿に伴う他の建築単位との対応関係を把握する必要がある。

アンデス形成期では神殿を更新する際に、場所を大きく移動させることは想定されない。建て直しの際に、伊勢神宮のように同じ大きさの建物を、場所を代えて建設するのではなく、内部に古い建築を組み込むことによる結果、基壇が大規模化することがこれまで注目されてきた（加藤・関(編) 1998）。しかし、穴を拡大する場合、建物の規模自体がそれほど目に付くことはない。少なくとも遠くから見る場合、基壇のように目立たない。また、基壇の場合、神殿更新に伴い、必要となる建築材や労働力が増加することに注目されてきたが、広場の場合、空間は増大するが、同じ場所であれば、それ以前の壁石を取り外し再利用できるため、必要な建築材が累積的に増加するわけではない。また場所を少し移動して建て直す場合、広場を埋めることで更地にすることも容易である。

広場ではなく基壇型の建物は、更新が行われる度に規模が大きくなる。それは、数百年にわたるプロセスであり、造り始めた人々がはじめから予想し、計画していたのではなく、予期せぬ結果である（渡部 2019）。その場をホーム、あるいは何らかの帰属の場として認識するとしても、時代によって目にする光景は異なる。建物のサイズも、設計も異なるのである。場の認識に人工物がどのように関係するかを検討する際、景観という考え方も参考になろう（Bender 2006）。考古学では特定の遺跡を対象とすることから、過去のある時点の共時的な分析、そして特定の場からの遠心的分析が多いが、ある場を周りから見る視点、求心的な視点も重要である。アンデス形成期の神殿を対象とする場合、神殿が周りからどのように見えるかを踏まえ、景観の創造の結果として、人間集団が形成され、神殿の更新に伴い維持、変容するというメカニズムを議論することもできる。人間は自分が作り出したモノに逆に縛られる、あるいは影響されるという相互関係に着目し、その通時的な変化を追う際に基壇と広場の違いに着目することは有効であろう。穴を掘ることはその空間に目印をつけることではあるが、長期間にわたる変化を考える際には、基壇との違いが浮かび上がる。神殿の

設計図と、社会集団が対応すると想定する意見があるが (Shibata 2014: 91-93)、例えば円形半地下式広場が消滅していく過程を考察するのに有効な視点であろう。

次に神殿と定住の関係について考えてみたい。ここまでの議論は神殿というモニュメントの特徴についてであった。神殿は住むための住居では基本的にないため、定住を前提としない。つまり移動性の高い狩猟採集民や漁労民が建設することも可能である。定住は神殿建設との平行現象、あるいは結果という事例も考えられるであろう。

先に述べたように人類は移動生活が基本であった。そしてそれはネオテニーという概念で説明されることもある。定住の結果、1つの場への興味関心が高まることになった。それによって、他の場所、他の対象への好奇心ではなく、時間への好奇心が顕在化したとも言える。1つの場を媒介し、この場には将来どのような変化が起こるのであるかという好奇心 (それは例えば植物の変化なども含む)、そして過去への洞察 (この場には過去どのような歴史があったのであろうか) など、頭の中で未知のものを考察対象として創り出すことができる。アンデスの場合、例えばペーター・カウリケは形成期の神殿を祖先崇拜と結びつけて考察しているが (Kaulicke 2014)、その場が自分の起源に関わると解釈すれば、神殿を繰り返し更新し、神殿に関与する意味を理解できる。人間が特定の場で作り出した物質的痕跡が、自分の起源に関する人間の知的好奇心を創り上げるきっかけとなり、その場を通じた長期的活動に伴い、思考が進んでいったと想定することができる。特定の場の人工物が媒介となり思考が進むということは、建築物という物質を通じて他者への意識が重要になるということであり、それは人間が社会集団の規模を大きくしていくことと連動する。つまり定住して社会集団の規模が増大したのではなく、むしろ社会集団の規模を増大させるため、換言すれば他者と繋がるために定住したとも考えることができる。旧石器時代には洞窟などが生活に利用されたが、そうした所与の条件の場での生活と、人工物である建築を用いた定住を峻別して考えることが必要である。

人間は人工物、人為的に加工された場を通して、他者を想起、想像する。現代人の移動する意味は、他者との関係においてである (他の文化を知る、あるいは誰も行ったことのない場所に行く、など)。初期のホモ・サピエンスに人のいない世界への移動生活を続けさせたのが、動植物など人間以外の自然への興味関心であったとすれば、定住生活へ導いたのは人間への関心ではなかったか。

現在では、ホームは巨大な世の中の一部を切り取るという形で設定されるため、社会の範囲を閉じる動きと説明できる。初期の定住生活は、人口増大に繋がっていったとすれば、むしろ人々をどんどん呼び込む外に開いた力、そして集まった人々をつなぎ止める凝集的な力、求心的な力が働いたのであろう。アンデスでも神殿を造り始めたのは、はじめは一部の集団であり、逆に造っていなかった集団がマジョリティーであった。しかし時代が進むにつれ、神殿建設の地理的範囲は広がり、神殿での活動に人々は次第に引き込まれ、組み込まれていった。そこに排除のメカニズムはない。組織的武力が欠如した社会であり、誰でも参加できる同族意識のほうが強かったのであろう。また、帰属意識としてのメンバーシップを考える際、神殿に参加する／しないというレベルだけでなく、神殿が同時代に複数共存することで神殿間の競合も生まれ、各神殿での帰属意識も芽生えたのではないか。

定住 (ホーム) と人間集団の規模、他の集団との規模や権力関係、なども今後の課題であ

る⁵。並列的なのか、上下関係か、入れ子状か、モデル化するいくつかの枠組みがあろう。

6. 考察

アンデス形成期では集落跡を見つけることが難しい。そもそも集住の傾向が弱いからである。目立つ遺跡は、神殿などの公共建造物である。従来の説明では、まず定住という段階があって、その後集住し、都市と呼ばれる場に公共建造物が現れたとされた。

これまで農耕が始まれば定住が進むと考えていたが、縄文時代の例が示すように、狩猟採集民や漁労民も定住する。生業以外の要素がどのように関わるかを考える必要がある。本論文では、土地を掘り込み目印をつけるという行為に着目し、定住を促す要因、あるいは定住の程度を高める要因を考察した。縄文の場合は住居であり、アンデスの場合は神殿とその位置づけは異なっているが、いずれにせよ特定の場が起点となったことは確かである。つまり定住する場を追い求めて、そこに落ち着いたのではなく、結果的にそこにいることになった、あるいはそこに縛り付けられたという点を指摘できるであろう。少なくとも、場を媒介として、定住の度合いが高まったことは確かである。

アンデスの場合、大遺跡の多くは宗教的な性格を有している。そして大きく聖と俗に二分した場合、例えば俗に近い住居などの構造物は目立たない。旧世界では宮殿や墓など権力に結びつく構造物が発達したが、アンデスではそうした構造物は神殿と比較すると小規模であり荘厳さで劣る。アンデスでは権力は多くの人々を従えること、その労働力をコントロールすることに向けられた。換言すれば、むしろ権力はモノではなくコトで表されたと説明できる。しかしそれはあくまで、儀礼的側面が先にモノと結びついていた結果そうなったと説明できる。神殿の建設は前 3000 年頃から始まるが、中央集権的政治組織が現れるのは後 1 世紀頃である。神殿の建設と比較して国家の成立がかなり遅れるのがアンデスの特徴である。ただし神殿が古くから発達したからといって、観念が先行し、それが物質に現れ定住化に進んだわけではない。モノ、場所の加工という行為から、結果的に観念的な部分も発達したのである。そして重要な物質は、土であり石であった。そうした自然の要素を加工することと、定住化の動きは平行して進んだ。

本論文では場所を通じた観念と物質の相互関係の 1 つのあり方を定住として捉えた。今後、物質化と定住の関係、その度合い、変化のスピードはどのような要素によって左右されるのか、など検討すべき課題は多い。定住という考えが先にある場合、結果的に定住する場合を峻別し議論する事も今後の研究課題である。また、特定の空間と人間集団の帰属意識との関係、特定の場へのこだわりなどを丁寧に記述していく必要がある。

⁵ 狩猟採集民は速く移動でき、目が良く、力が強い者が生き残る生活であるが、定住生活ではむしろより多くの集団を形成する遺伝子の方が有利に働いたであろう。脳の働きの変化、あるいは定住生活に伴い他者との関係に関連する遺伝子の頻度に変化が起こった可能性も検討する必要がある。遺伝子を残す、個体の寿命を延ばす、だけではなく、他者への興味により集団を形成することは、比較的小規模な移動民よりも、人口増大に繋がる定住民に顕著に認められる。

謝辞

論文に目を通し貴重なコメントをくださった法政大学の芝田幸一郎氏に深謝する。本論文は2018年度南山大学パッヘ研究奨励金 I-A-2 の研究成果を含むものである。



図1: 本論文で言及する遺跡 (筆者作成)

引用文献

アコスタ (Acosta, José de)

1966 (1590) 『新大陸自然文化史』(大航海時代叢書 III & IV)、上・下、増田義郎訳、岩波書店。

Appenzeller, Tim

2012 “Eastern Odyssey,” *Nature* 485: 24-26.

アリアーガ (Arriaga, Pablo José de)

1984 (1621) 「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」『ペルー王国史』(大航海時代叢書第 II 期 16)、pp.363-606、増田義郎訳、岩波書店。

Banning, E. B.

2011 “So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East,” *Current Anthropology* 52(5): 619-660.

Bauer, Brian S.

1998 *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*, Austin: University of Texas Press.

ベルウッド, ピーター (Bellwood, Peter)

2008 (2005) 『農耕起源の人類史』、長田俊樹・佐藤洋一郎監訳、京都大学学術出版会。

Bender, Barbara

2006 “Place and Landscape,” In C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands & P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, pp.303-314, Los Angeles: SAGE.

チャイルド, ゴードン (Childe, Gordon V.)

1957 (1936) 『文明の起源』(改訂版)、ねずまさし訳、岩波書店。

D'Altroy, Terence N. (ダルトロイ、テレンス・N.)

2012 「インカ帝国の経済基盤」、島田泉・篠田謙一(編)『インカ帝国——研究のフロンティア』、竹内繁訳、pp.121-149、東海大学出版会。

2015 *The Incas*. Second Edition. Malden & Oxford: WILEY Blackwell.

Fuchs, Peter R., Renate Patzschke, Claudia Schmits, Germán Yenque & Jesús Briceño

2008 “Investigaciones arqueológicas en el sitio de Sechín Bajo, Casma,” *Boletín de Arqueología PUCP* 10 (2006): 111-135.

Fuchs, Peter R., Renate Patzschke, Germán Yenque & Jesús Briceño

2010 “Del Arcaico Tardío al Formativo Temprano: las investigaciones en Sechín Bajo, valle de Casma,” *Boletín de Arqueología PUCP* 13 (2009): 55-86.

藤森 照信

2005 『人類と建築の歴史』、筑摩書房。

藤本 強

2007a 『ごはんとパンの考古学』、同成社。

2007b 『都市と都城』、同成社。

藤尾 慎一郎

2002 『縄文論争』、講談社。

ガルシラーソ・デ・ラ・ベーガ, インカ (Garcilaso de la Vega, Inca)

2006 (1609) 『インカ皇統記』、牛島信明訳、計4巻、岩波書店。

後藤 明

2003 『海を渡ったモンゴロイド』、講談社。

Haas, Jonathan & Winifred Creamer

2006 “Crucible of Andean Civilization: The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC,”
Current Anthropology 47(5): 745-775.

Haas, Jonathan & Winifred Creamer

2012 “Why Do People Build Monuments?: Late Archaic Platform Mounds in the
Norte Chico,” In R. L. Burger & R. M. Rosenswig (eds.), *Early New World
Monumentality*, pp.289-312, Gainesville: University Press of Florida.

Haas, Jonathan, Winifred Creamer, Luis Huamán Mesía, David Goldstein, Karl
Reinhard & Cindy Vergel Rodríguez

2013 “Evidence for Maize (*Zea Mays*) in the Late Archaic (3000-1800 B.C.) in the
Norte Chico Region of Peru,” *Proceedings of the National Academy of Sciences*
110(13): 4945-4949.

井口 直司

2012 『縄文土器ガイドブック——縄文土器の世界』、新泉社。

Ikehara, Hugo, Fiorella Paipay & Koichiro Shibata

2013 “Feasting with *Zea Mays* in the Middle and Late Formative North Coast of
Peru,” *Latin American Antiquity* 24(2): 217-231.

今村 啓爾

2002 『縄文の豊かさと限界』、山川出版社。

稲村 哲也

1995 『リヤマとアルパカ——アンデスの先住民社会と牧畜文化』、花伝社。

Inomata, Takeshi, Jessica MacLellan, Daniela Triadan, Jessica Munson, Melissa
Burham, Kazuo Aoyama, Hiroo Nasu, Flory Pinzón & Hitoshi Yonenobu

2015 “The Development of Sedentary Communities in the Maya Lowlands: Co-
Existing Mobile Groups and Public Ceremonies at Ceibal, Guatemala,”
Proceedings of the National Academy of Sciences 112(14): 4268-4273.

Izumi, Seiichi & Toshihiko Sono (eds.)

1963 *Excavations at Kotosh, Peru, 1960*, Tokyo: Kadokawa-Shoten.

Izumi, Seiichi & Kazuo Terada (eds.)

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

Julien, Catherine J.

- 2004 “Identidad y filiación por suyu en el Imperio Incaico,” *Boletín de Arqueología PUCP* 6 (2002): 11-22.
- 加藤 泰建・関 雄二(編)
1998 『文明の創造力——古代アンデスの神殿と社会』、角川書店。
- Kaulicke, Peter
2014 “Memoria y temporalidad en el Período Formativo centroandino,” In Y. Seki (ed.), *El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Períodos Arcaico y Formativo*, Senri Ethnological Studies 89, pp.21-50, Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Lahr, Marta Mirazon & Robert Foley
1994 “Multiple Dispersals and Modern Human Origins,” *Evolutionary Anthropology* 3(2): 48-60.
- Leonard, Jennifer A., Rober K. Wayne, Jane Wheeler, Raúl Valadez, Sonia Guillén & Carles Vilà
2002 “Ancient DNA Evidence for Old World Origin of New World Dogs,” *Science* 298: 1613-1616.
- マコフスキ, クリストフ (Makowski, Krzysztof)
2012 「都市と祭祀センター——アンデスにおける都市化についての概念的挑戦」、渡部 森哉訳、『年報人類学研究』2: 1-66。
- Martin, Paul S.
1973 “The Discovery of America,” *Science* 179: 969-974.
- 三宅 裕
2015 「西アジアにおける神殿の出現——新石器時代の公共建造物をめぐって」、関雄二(編)『古代文明アンデスと西アジア——神殿と権力の生成』、pp.41-86、朝日新聞出版。
- Murra, John V.
1972 “El “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas,” In J. V. Murra (ed.), *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562, por Iñigo Ortiz de Zúñiga*, Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central 2, pp.429-476, Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- 西田 正規
2007 『人類史のなかの定住革命』、講談社。
- 岡田 宏明
1995 「北アメリカでの拡散」、大貫良夫(編)『モンゴロイドの地球 5——最初のアメリカー人』、pp. 117-153、東京大学出版会。
- 大越 翼
2003 「聖なる樹の下で——マヤの王を考える」、角田文衛・上田正昭(監修)『古代王権の誕生 II——東南アジア・南アジア・アメリカ大陸編』、 pp. 169-205、角川書店。

大貫 良夫・関 雄二

- 1992 「アメリカ大陸における初期の人類」、赤沢威・阪口豊・富田幸光・山本紀夫(編)
『アメリカ大陸の自然誌 3——最初のアメリカー人』、pp. 105-190、岩波書店。

Oppenheimer, Stephen

- 2009 “The Great Arc of Dispersal of Modern Humans: Africa to Australia,”
Quaternary International 202: 2-13.

Pärssinen, Martti

- 1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*, Studia Historica
43, Helsinki: Societas Historica Finlandiae.

Quilter, Jeffrey

- 1989 *Life and Death at Paloma: Society and Mortuary Practices in a Preceramic
Peruvian Village*, Iowa City: University of Iowa Press.

Ramírez, Susan Elizabeth

- 2001 “El concepto de "comunidad" en el siglo XVI,” In H. Noejovich Ch. (ed.),
América bajo los Austrias: Economía, Cultura y Sociedad, 50o Congreso
Internacional de Americanistas, Varsovia, Polonia – 2000, pp.181-189, Lima:
Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2005 *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the
Andes*, Stanford: Stanford University Press.
- 2007 “It's All in a Day's Work: Occupational Specialization on the Peruvian North
Coast, Revisited,” In I. Shimada (ed.), *Craft Production in Complex Societies:
Multicraft and Producer Perspectives*, pp. 262-280, Salt Lake City: The
University of Utah Press.

レンフルー, コリン (Renfrew, Colin)

- 1993 (1987) 『ことばの考古学』、橋本楨矩訳、青土社。

Salomon, Frank

- 1991 “Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript,” In F. Salomon & G. L.
Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and
Colonial Andean Religion*, pp.1-38, Austin: University of Texas Press.

Savolainen, Peter, Ya-ping Zhang, Jing Luo, Joakim Lundeberg & Thomas Leitner

- 2002 “Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs,” *Science* 298:
1610-1613.

Schmidt, Klaus

- 2009 Göbekli Tepe: santuarios de la Edad de Piedra en la Alta Mesopotamia,
Boletín de Arqueología PUCP 11 (2007): 263-287.

Seki, Yuji (ed.)

- 2014 *El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Períodos Arc
aicoy Formativo*, Senri Ethnological Studies 89, Osaka: Museo Nacional de
Etnología.

関 雄二

- 1995 「中部アメリカ・南アメリカでの拡散」、大貫良夫(編)『モンゴロイドの地球 5—
—最初のアメリカ人』、pp. 155-198、東京大学出版会。
2012 「最初のアメリカ人の探求」、印東道子(編)『人類大移動——アフリカからイース
ター島へ』、pp. 61-82、朝日新聞出版。
2013 「最初のアメリカ人の移動ルート」、印東道子(編)『人類の移動誌』、pp. 206-
218、臨川書店。

Shibata, Koichiro

- 2004 “Nueva cronología tentativa del período Formativo - aproximación a la
arquitectura ceremonial,” In L. Valle Alvarez (ed.), *Desarrollo arqueológico
costa norte del Perú 1*, pp.79-98, Trujillo: Ediciones SIAN.

祖父江 孝男

- 1971 『県民性——文化人類学的考察』、中央公論新社。

Stringer, Chris

- 2000 “Coasting out of Africa,” *Nature* 405: 24-26.

渡部 森哉

- 2010 『インカ帝国の成立——先スペイン期アンデスの社会動態と構造』(南山大学学
術叢書)、春風社。
2014 「ワリ帝国の行政センターと地方統治——ペルー北部高地エル・パラシオ遺跡の
事例」『古代アメリカ』17: 25-52。
2017 「アンデスの特徴に関する考察」『古代アメリカ』20: 57-78。
2019 「文明の誕生——古代アンデスの事例から」『史林』102(1): ページ数未定。

山極 寿一

- 2013 「移動の心理を霊長類に探る」、印東道子(編)『人類の移動誌』、pp. 38-47、臨川
書店。

米田 穰

- 2013 「同位体生態学からみた人類の移動——食生態の進化が支えた人類の拡散」、印東
道子(編)『人類の移動誌』、pp. 315-327、臨川書店。

Zuidema, R. Tom

- 1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the
Inca*, Leiden: E. J. Brill.

Keywords

temple, semisubterranean plaza, pit dwelling, ceramic, *huaca*

移動民のコスモビジョン

後藤 明

キーワード

天文学、民族天文学、天体、宇宙観、移動、定住

1. はじめに：「移動」する民とは

本稿では移動する民のコスモビジョン、すなわち天空観と生活パターンや社会構造また主観観念やコスモロジーとの関係を論じたい。以下見るように、移動する狩猟採集民や遊牧民と定着性の高い農耕民と一部狩猟採集民では天体の見方が違うという議論を課題として、本稿では異なった文化伝統を持つ移動する民の天文観を比較し、そこに潜む共通性や定着民との違いを考察する。

しかしそもそも「移動」する民とは何か、何をもって「移動」とするのか。

民族誌上では南アフリカのサン、オーストラリアのアボリジニ、また南米南端にいたヤーガン族などは移動民の典型といえる。ただしそれは一定の領域の中での移動であり、季節的に同じ場所に戻ってくるという事例である。

このような一定の領域の中の移動であれば多くの遊牧民も同じである。たとえば北米先住民のナバホ、アパッチ、ポーニー、クロウなど大平原の民もバッファローなどの特定の動物の移動にそってある特定の領域の中を移動する人々である。アフリカやシベリアの遊牧民・狩猟民もこの事例にあてはまる。

一方、北米北西海岸の集団は狩猟採集民であるが、トーテムポールが建てられる村を形成し、重厚な木造建築を作る定着民である。ただし夏場に海岸での漁労、秋はサケマス漁などのために河川部にキャンプを作って一時的に住むことがある。類似の生計を営む北海道アイヌはほぼ一年中、川筋にある母村で暮らす。冬から初春にかけて男たちが狩猟のために数日間家を空けることはあるが、アイヌ集団はより定着性の強い狩猟採集民である。

同様のことはカリフォルニアの狩猟採集民にも当てはまる。一方、南西部のホピやズニなどの集団は中米よりトウモロコシ栽培を習得し、基本的に農業を営む定着民である。

したがって「定着」民の中には農耕民だけではなく「豊かな狩猟採集民 (affluent foragers)」も含まれる。

このような「移動」と「定着」の対比以外に人類史を考える際無視できないのが、一方向の移動、つまり別の場所に新天地を求め、戻ってこない場合である。これはシベリアからアメリカ大陸への移住、あるいは東南アジアからポリネシアへの移住があてはまる。彼らの神話には太古の大移動の歴史が痕跡として見いだせる可能性もあるが、本稿ではこのような大移動は紙面の都合で扱わず、次の課題とする。

2. 問題提起

移動民と定着民の天文観の差に関しては、双方に属する集団が近接して生活していた北米のとくに南西部のプエブロ族の事例に関して指摘されている。それは移動する民である遊牧民・狩猟民のナバホ族とトウモロコシを栽培して生活する農耕民のホピやズニなどとの対比である。ナバホはカナダ方面から南下してきたアサパスカン系集団であるが、ホピやズニなどの文化の影響を受けた結果、彼らはプエブロ族と総称されるに至った。

ウィリアムソンによると、ナバホの空に対する関係と暦を規定するために天体の動きを使うやり方は、隣接するプエブロ集団と幾分異なるという。ナバホは一年中太陽や月を観察するが、彼らは離ればなれの村に住んでいるので、地形と関係づけてどのように天体を観察するかは多様にならざるを得ない (Williamson 1984: 155)。

ホピやズニなど農耕集団は石造の住居、とくに集合住居を作り、その集落の特定の場所に天体と関係して儀礼を行う、キバと呼ばれる円形の施設を作る。たとえばニューメキシコ州のチャコ渓谷 (Chaco Valley) にある最大級のキバ、カサ・リンコンダ内部には月齢に合わせたと思われる 28 ないし 29 の出窓のようなくぼみが作られている。また夏至の日の昇る太陽光が特定の部分を照らすように設計された窓が作られていると言われる。さらにチャコ渓谷で最大級の集合住居プエブロ・ボニート (Pueblo Bonito) では、冬至の太陽の光が奥の部屋の特定の部分を照らすような穴が確認されている。

このように定着性のプエブロ集団のは建築の線形構造と太陽の関係を厳密に規定するが、ナバホはそのような厳密性は追究しない。バッファローを追って移動する彼らは、夏場は簡素な三角錐型のテントを作りながら移動し、冬場はホーガンという円形ないし六角形の住居を作る。そのさいホーガンの入り口は神話や儀礼に沿って東に向いているが、それは大まかに東に向いているだけである。太陽の運行を観察する施設ともなるプエブロの石造りの建築物に対して、一時的住居であるホーガンを天体と関係づけて季節の指標とすることはずっと少ない (Williamson 1984: 167)。

このように農耕民は太陽の見かけ上繰り返される動きに最大の注意を払う。しかし太陽の年間の動きはナバホにはホピやズニほど重要ではない。ナバホの血をひく人類学者ピアース・グリフィスは、ナバホのようにきわめて広い空間の中で生活する人々は、定着民のようにいつも同じ場所で天体を観察するのではない。そのため太陽の動きよりも星の年間の動きに注目するようになるのだという (Pierce-Griffith 1992: 64)。

すなわち太陽や月あるいは星座を観察するという行為は多かれ少なかれ多くの民族で行われる。しかし定着性の農民集団での天体の利用は住居や特定の観察場から日の出あるいは日の入りの観察、あるいは太陽光が指す場所の観察によって季節を知るための暦的な利用が中心となる傾向がある。しかし彼らも星座を見ないわけではない。星座の場合は特定の星座が明け方あるいは夕暮れに東天、西天あるいは南中に見えるか否かで農耕活動や儀礼の時期を知るという点につきる。たとえば日本の農民も「すばるまんどきそば 8 合」などということわざをもっている。スバル (プレアデス) が夜中にまんどき (=南中) するときそばを蒔くと、たくさん、八合も採集できる、という意味である。

一方、定着民は天体を方位の基準にする必要性は薄いであろう。たまたま遠くへ行く必要

があるときは別だが、そもそも、日常的に村から農地までの移動は天体に頼らずとも可能であるからである。それは固定された景観の特徴を覚えておく、あるいは単に「道」をたどれば済むからである。

一方、移動する民は、同じテリトリーの中を移動する場合、山の形や木々などの地形も当然指標であるが、アラスカのイヌイトなどの場合は、雪原の地形は刻々と変化するので星座に依存することが知られている。以下みるように同じことは砂漠を移動するベドウィンやシベリアの狩猟民にもいえる。

以下では、移動する民の天文観やコスモビジョンについて、いくつかの比較事例を提示して、そこに潜む共通性を探してみたい。本稿で対象としたのは北米先住民、アフリカの遊牧民、そして狩猟民であるシベリアの集団やオーストラリア・アボリジニの事例である。

3. 遊牧・狩猟民の事例：北米

3-1. イロコイ族

モルガンの『古代社会』などで有名な北東部の主要部族、イロコイ (Iroquois) 族はニューヨーク州周辺という比較的北方でトウモロコシ栽培を行っていたが、栽培の限界のために植え付けなどの時期を厳しく守っていた。農耕を行うがそれには完全には依存できずに、季節的に狩猟などで移動する事例としてイロコイの天文観を見てみよう。

彼らの間ではプレアデスが重要な星座であった。プレアデスの観察は基本的に夕方され、西の空に夕方に沈む5月前半から、東の空に夕方現れる10月から11月の間が農耕の季節とされていた。この間夜の空にはプレアデスは見えないが、その期間は霜のない季節 (frost-free season) と考えられていた。この地は比較的北方にあり霜が作物に与える影響が深刻であった。先住民は南方系の作物であるトウモロコシを主食としていたが、それは寒さに弱いため、霜が降りない季節の始まりと、霜の折始める季節の間 (百数十日間) に、ほぼその期間種まきから収穫まで必要なトウモロコシを正確に植えなくてはならなかったのである。

この地の神話ではプレアデスの起源を語る事例がある。そのほとんどが地上で悪さをした人間が天に昇って戻れなくなった、そして彼らは飢えあるいは乾きに苦しんでいる、という、どちらかというとながティブな話になっている。これはすなわちプレアデスが夜に見える時期は寒い冬で飢えの季節であることと関係するだろう (Ceci 1978) :

一人の猟師が11人の息子たちに猟の秘密を教えていた。ある夜猟に連れて行かれたとき息子たちは空の魔女の奇妙な歌にうっとりしてしまった。兄弟たちはそれ以来昼も夜も歌って踊り続けた。ぐるぐる回ったので星が目を回してしまった。とうとう月が彼らを一群の星にしてしまい、新年の祭りの10日間毎年評議会の家の前で踊るようにと指示をした。星は踊る星々 (Od-je-so-dah) と呼ばれている。星のいくつかは小さく他の星の背後で踊っているので見えないのだ (Miller 1997: 45)。

またある集団がカナダ南東部の五大湖の一つの近くに冬の猟のために移動していたときの物語にも星になった少年たちが語られる :

土地は陰しく荒れていたが、美しい湖についたとき彼らは安堵した、そこには豊富な獲物や魚がいて、清らかな水が流れていた。首長は土地の精霊に感謝してここでキャンプをすることにした。秋が終わり寒くなってきたが、八人の子どもたちは母親を手伝うのに飽きて毎日歌ったり踊って遊んでいた。

あるとき太陽の化身である輝く老人が現れた。彼は秋の陽光のように銀色で頭から島で輝く白い毛のマントで覆われていた。彼は親切だったが子どもたちに踊り続けていると、なにか悪いことが起こると警告した。子どもたちは聞く耳を持たず踊り続けた。

ある日子どもたちは食べ物を持って出かけようとした、そうすればもっと長く外におれるからである。彼らは親に食料を所望したが拒否されたが、子どもたちはそれでも一日中踊っていた。すると徐々に彼らは空に浮かんでいった。子どもたちは最初は興奮していたが、すぐに空中でのダンスに恐れを抱くようになった。老人はそれを見上げて首を振り、「もし彼らは言うことを聞いていたら」と悲しそうに言った。村人も子どもたちを戻そうとしたが無駄だった。

子どもたちはどんどん早く踊るようになり、首長は息子に戻るように言ったが息子は流星になった。他の 7 人の子供達は空に昇り続けプレアデスとなった。イロコイの人々は星を見ると強情な子どもたちのことを思い出す (Monroe and Williamson 1987: 4-6)。

一方、プレアデスが夜見える時期は真冬の儀礼の季節でもある。プレアデスは夕方、彼らの集会場の真上(天頂)で踊っているとされる。イロコイ族西部では、それは 2 月の最初の週に新月から 5 日後の夜に行われる、新年とされる (Griffin-Pierce 1995: 25)。プレアデスが天頂に来た後には、同じ時刻に次第に西の空に低く出現するようになる。それにあわせて徐々に日が長くなって春の到来を予感させるのである。また儀礼のときにボールゲームが行われる。裏と表が白黒の石を 6 個木椀に投げ入れて、どちらの色が多いかを競うのである。これは二つの半族によって、特別な台かロングハウスの床で、二氏族が対面する形で行われる。その勝敗によってその年の実りを占うのである。この二集団の対立には、光：闇、暖：寒、生：死、夏：冬、プレアデス：トウモロコシなど基本的な原理の対立が象徴されている (Ceci 1978)。

秋になると女がトウモロコシや大豆、キュウリやたばこを収穫したあと、家族はロングハウスを離れて秋の鹿狩りに出かける。彼らはプレアデスが夕方に天頂に来るまで、キャンプにとどまる。それは冬至の頃である。そうすると彼らは村に戻って新年を祝う。

男たちは鹿や熊や野生の七面鳥そのほかを狩る。魚や鳩も捕らえる。セネカの伝承では狩人は明けの明星、月、そして太陽に助力を請う。一方、女たちは畑仕事や野生の植物の採集などを受け持つ (Miller 1997: 44)。

イロコイの女たちも星座のことをよく知っていた。彼らはおおぐま座の位置をよく見ていた。また彼らはおうし座の頭の所を見ていつ植え付けるかを知っていた。その星は「大きな角のある動物の頭、遠くに住んでいる動物、自分たちの土地ではなく、天のある場所にそれが上がると植え付ける時期を知る」と。

3-2. ラコタ族

ラコタ族ないしダコタ族(スーとも呼ばれる)もクロウ族と同様に南北ダコタ州からネブラスカ州を中心に移動する民である。彼らは季節的な移動と今いる地点、そして太陽と星座、この三者の動的な関係がコスモビジョンの基本となっている。まずひとつの神話を見よう：

ある時ラコタの女性が夜に星を見上げていた。一人が「あの大きなきれいな星を見て、私は星と結婚したい」といった。もうひとりも同じことを言うと、二人は空に憧れて星と結婚し妊娠した。しかし彼らは蕪を掘ってはいけなと言われてた。しかしそのうち一人が蕪を掘って、その穴から下界を見下ろすとホームシックになり地上に帰ろうとした。彼女はもっと蕪を掘って紐を編み穴から垂らしたが、紐は届かず彼女は地上に落下してしまった。彼女は死んだが子供は助かった。赤子はマキバドリに育てられた。子供は降星と名付けられた。子供はすぐに成長し光りに包まれるようになった。マキバドリは老いたのでラコタの部族に子供を預けた。

この神話は、次のようなラコタ族の生活サイクルと関係してくる。

彼らは西洋の黄道 12 星座のようは概念をもっている。たとえば春分から夏至までの 3 ヶ月、太陽はラコタの星座のうちの 3 つを通る。その 3 つの星座はブラックヒル付近の特定の地形と関係付けられる(図 1)。星の力は地上のあらゆる場所に降り注いでいるはずだが、とくに太陽がその地点と関係づけられる星座を通ったときにその場所にパワーがみなぎるとされる (Goodman 2005: 142-143)。

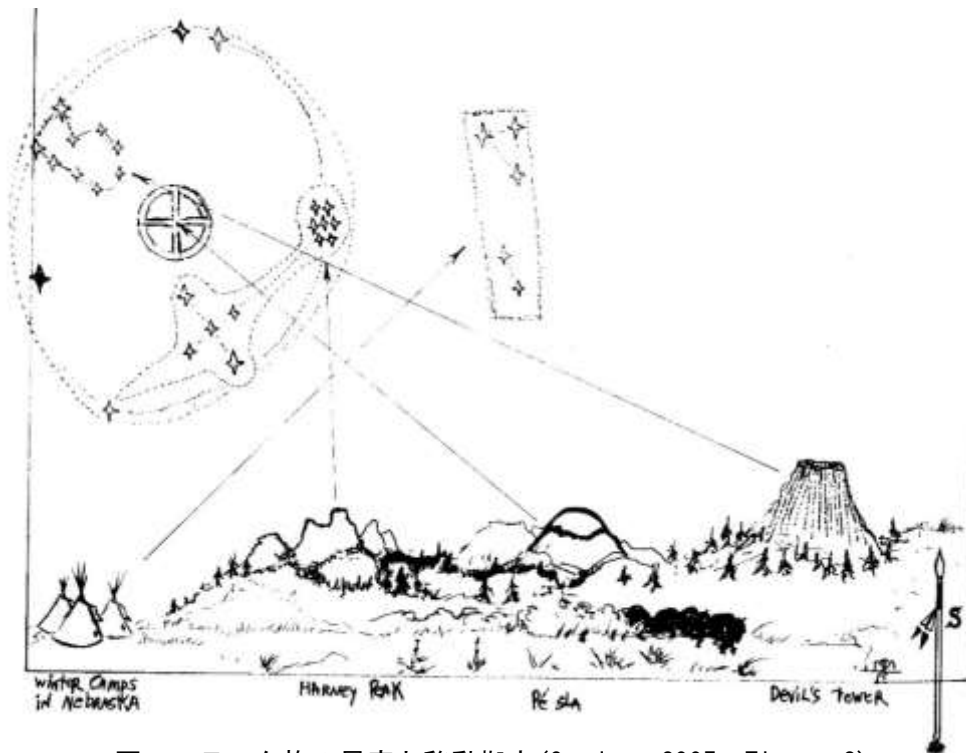


図 1 ラコタ族の星座と移動拠点 (Goodman 2005: Figure 3)

さてラコタは南ダコタからネブラスカ州を移動して生活していた。冬から、最初の雷鳴が

知らせる春が来る間、重要な儀礼的行為は「乾いた柳」と呼ばれる赤いキャンサナ *cansasa* (*Cornus stolonifera*) を集めることであった。この木の内皮は聖なるパイプで儀礼的なたばこを吸う時の主要な成分である。

そしてこのとき太陽が通るのが「乾いた柳」座である。この星座は冬の終わりから春の初めの星座で枝が剥がれた木の形をしている。西欧星座ではさんかく座と雄羊座に相当する。キャンサナ・イプスエをつめた聖なるパイプに火をつけるために火のついた炭を運ぶ匙が北斗七星である。火の着いた炭とは、太陽である。この火の点火は冬が終わって生命が再生することの象徴となっている。

春になって太陽がプレアデスに入ると、ダコタ族の一部は移動し、ハルネーピークでキャンプする。この間古老たちは、いかに星がハルネーピークに降りて少女の魂をそこにおいたか語り、この春の訪れを予祝する。このときに相当する神話が次のようなものである：

あるときバンドはブラックヒルにあるハルネーピークにいた。毎日赤い鷲が降りてきて一人ずつ少女をさらった。そして山頂に連れていき殺していた。男たちは弓で鷲を射落とそうとしたがうまくいかなかった。彼らは降星に祈ると7日後、すなわち七人の少女が連れ去られた後、彼は鷲を射落とす。そして少女たちの精霊を空に置くとプレアデスになった。

あるときラコタの子どもたちがキャンプをしていて熊の群れに囲まれてしまった。丘に逃げろという声が出たので子どもたちはそちらに行くが熊が囲んで近づいてきた。降星（声だけだが）が大地に命じて盛り上がった。クマたちは爪を立てて登ろうとしたがその丘がデビルタワーとなった。あとで子どもたちは鳥に運ばれて地上に戻った。

季節が進み、太陽が巨大な輪の中に入ると人々はブラックヒル、つまりペスラ *Pe sla* (= 裸の丘) の中央チョコカタ (*chokata*) に移る。そこで古老たちはブラックヒルの頂上を巡るレースの話をする。レースは丘の周りを四足と二本足が競って行われる。レースの喧騒によって丘はまた少し高くなる。このグルグル回るレースは天空の聖なる輪を象徴し、それは永遠に終わらない生命と物質の循環を意味する。

次なる星座は「3つの関係から最初に生まれたもの」座である。これは頭と羽と背骨と尾を持つ動物で、これらはすべての生命を象徴するバッファローがモデルである。バッファローは星の輪の中から生まれた。西欧の星座ではプレアデスとシリウスを両翼として、頭にオリオン座のベテルギウス、尻尾がリゲル、そして腰あたりのオリオンの三つ星をもつ巨大な鳥のような星座である。

次に夏至になると太陽はデビルタワーに対応する星座にはいる。人々はそれに呼応し「熊の小屋の丘」と呼ばれる場所に行きサンダンスを踊る。上に紹介した神話の最終場面、つまり星がデビルタワーを作った話が繰り返される。このときの星座マタティラ (= 熊の小屋) は双子座付近の八つの星座から成る。

このように夜の星座と昼間目のあたりにする地形には対応があり、人々の生活や儀礼のサイクルのためのスクリプトである。昼夜とも、ラコタの人々は空と地上の上に記された聖なる物語の間を移動する。

ラコタの哲学では無限の気前よさを物質的に表現するのは太陽である。バッファローは

四足の中でも太陽の代表と呼ばれる。バッファローは太陽と同じく人々に生命力を与える。多くの話でバッファローは言う。「私の肉を大いに感謝して取れ、私の魂を敬意をもって解き放て、そして生命の聖なる輪を傷つけてはならない」。バッファローに従うことは地上の太陽に従うことである (Goodman 2005)。

4. アフリカの遊牧民

4-1. エチオピアの遊牧民

エチオピア南西部の高原地帯には農耕、遊牧、狩猟を組み合わせた生活をする人々がいる。そのひとつムルシ (Mursi) 族の土地では3月から4月にかけて大雨が降り、そのとき全員が二つの生態学的ゾーンの境界線に集まり、耕作が可能となる。その六ヶ月後の洪水の時期で女地はオモに行って川の土手に作物を植え、男たちは逆方向に移動して家畜を世話して乾燥した時期はずっとそこにいる (12月から2月であろう)。

彼らは現在は何月かで意見が分かれる。専門家に頼んだり、公的なコンセンサスで暦が決められる。また山羊の内臓で占いをする。彼らは太陽の動きを観察し、太陽には二つの家があると言う。それは東の山並みをみて至点を観察してである。

ムルシ族が雨季の始まりから洪水の時期にいたり、再び雨季になるまでの期間を一年、つまりベルグ (Bergu) と数えていた。一年に相当する時期は連続して起こる新月の間の期間を観測し、これらの期間を順番に1から12まで数えて決定される。各「月」にはこの特定の期間に通常行われる特別の活動の名称、すなわち種まき、狩猟、収穫、踊り、などがつけられている。ムルシ族の月はすべての太陰暦と同じように実際の太陽年とすぐ同期がとれなくなるので、変更しないかぎり「収穫のベルグ」にあるうちに、次の「種まきのベルグ」が始まってしまうであろう。そこで彼らは三年度後に13の月つまり閏月を入れて太陰暦と太陽暦を調節する。

ムルシ族の男は実際に日付について意見が一致せず秘密の態度をとる。しかし彼らは太陽年に関しては正確な観測をしている。ある星が夜空で移動する位置に加えて、東に地平線にある星が昇る位置も用いて、太陽暦と太陰暦をそろえるための閏年が必要か否かという指示が与えられる。

とくに彼らにとってオモ川の土手に行くのは慎重に決めねばならない。種まきが早すぎるとまいた種がその後起こった洪水で流されるからである。遅すぎると土が硬くなって育たない。それは星を観察してブッシュから土手に移動する時期を次のように決める。

夕方に南十字のイマイ imai (Clucis δ) が消えたら (8月半ば)、オモ川はイマイ草を平らにするのに十分な水位がある。次に沈むのは9月の初め南十字の thaadoi (Crucis β) でオモ川が満杯に近いことを示す。そしてケンタウルスの β である waar が沈むのは9月の20日頃でそれはオモ川が満杯になったことを示す。waar とはオモ川そのものの名前である。そして最後にケンタウルス α である sholbi が消えたら引いていく洪水の水が sholbi 花の花卉を流し去るときであり植え付けが開始される (9月の末から10月初め)。sholbi の木はアカシアの木である。このように旦入がオモ川の洪水のサイクルと一致している。

ムルシの東に住むボラナ (Borana) 族を含む東部クント語族も12ヶ月、つまり一年 354

日を数えるために7つの星か星座が月の諸相と会合して昇るのを利用した暦を使っている。その暦はアルデバラン、ベアトリクス、サイファ（オリオンの κ ）、シリウスおよび星団ではプレアデス、オリオン、トリアングルムを用いている。まず半年の間は新月と会合して星が昇ることを用いて何月かを見極める。その目印になる星はトリアングルム、プレアデス、アルデバラン、ベアトリクス、オリオン、サイファそしてシリウスの順に上がってくる。年の後半にはトリアングルムだけが用いられその星団が満月と会合して昇るときから始まっている。それに続く月は、かけていく月の相とトリアングルムとの関係で見極める（コーネル 1986: 276）。

ボロナの新年は新月が β トリアングルムと合する時に始まる。次の月は新月がプレアデスと合するときに始まり、次の月は新月とアルデバラン、次はベアトリクス、次の月はオリオンの中央と Saiph（オリオンの右かかとに当たる星）の間の所に新月が来たとき、そして最後はシリウスと新年の合である。このように一年の最初の六ヶ月は新月と特定の星座との合によって決められる。

次の6ヶ月は月の異なった相（満月から三日月）が β トリアングルムによって決められる空の場所に見えるかどうかで決められる。このようにボロナの一年は天文学的に決められる、新月が β トリアングルム合になるときで新たな年が始まる。そのような一月は29と1/2日であるのでボロナの一年は345日となる。

しかしここで Legesse らのいう「合=in conjunction with」とはどのような意味なのか？新月が見えるという意味なら、月はとても薄い三日月のことであろうから、それは夜明けの直前か日暮れの直後しか見えない。このような薄明かりの中では β トリアングルムは空が明るすぎて見えない、つまり新月と β トリアングルムと合という現象は実際は観察できないことになる。

ボロナないしムルン族の祖先は星座の出現位置を中心とした暦を持っていたようである。その証拠とされる紀元前300年頃の遺跡も発見され、そこに見られる石柱が季節を定めるための天文観察の装置であるという説がある。

「合」とは一緒に昇ることであると仮定すると、新月は β トリアングルムと昇った後プレアデスと昇るが、そのあとアルデバランを飛ばしてベアトリクスと昇ることになってしまう。「合」を同じ方位から昇ることと解釈してみると、紀元前300年ころに歳差運動を合わせると、つじつまが合うようである。現在だと β トリアングルムはずっと北から上がり、月が昇る北端よりも北からしか昇らないが、紀元前300年とすると合うのである。そしてプレアデスのあとにはアルデバラン、次はベアトリクス、中央オリオンとサイフ、そして最後にシリウスが昇る方位から夜に月が出る。

しかし次の6ヶ月は月の真ん中ころにならないと何月かわからない。というのは β トリアングルムの昇る場所からどの相の月が昇るかは月の最初には決まらないからである。満月が上がり、次には gibbous の満ちていく月があがり、半月があがり・・・という具合だからである（Ruggles 2015）。

4-2. ベドウィン

ベドウィンはシナイ半島とネゲブ（Negev）砂漠に住む遊牧民である。彼らは現在はナツメヤシの栽培や漁業などの生業を複合させている。砂漠を移動するためには海の航海民の

ように星を移動の目印にしていたし、季節を知る手段としても天体をみていた。

まず知られるのは北極星とカノープスである。彼らが南東に移動するとき次のようにする：「私は北極星をラクダの太ももに置く。ラクダののどをカノープスから隠しながら」。

彼らには北極星は一晩中見えているが、カノープスは5月から10月まで姿を消すことを知っていた。この北極星の性質はことわざは誰々は北極星のようだというが、それは不変の性格をもっているということである：

「プレアデスはカノープスのように消える；しかし北極星は空に決して沈まない」。

北極星とカノープスの違いはカノープスが季節的であるだけではなく、見えても南の地平線にほんの2時間程度しか見えないことである。彼らはこの星が輝くかどうか迷っている間に見えなくなるのだと考え、優柔不断な人間の例えとなる。あるいはカノープスは逃げ隠れようとしていると考えるのだ。また罪もないのに、犯人の罪を着せられる間抜けな男としてとらえられる：

「本当は北極星が殺したのに、カノープスが糾弾される」。

このことわざに関係するのは、北斗七星の升の四つ星は北極星に殺された男のひげ、で柄が殺された男の娘でいつもひげに伴っている。北斗七星も沈まないのだから娘が一晩中、復讐をするためにそれを引きずっている、という。本当は北極星が犯人なのに、北斗七星は間違っカノープスの方を指している：

「ひげの男の娘は、一晩中まわっている。北極星が殺人犯なのに、あなたはカノープスを逃走させている。犠牲者はひげをもっている、そして天が震えている。北極星は殺人者だ、しかしカノープスが責任を負っている」。

またカノープスは季節の目安となる。とくにそれが10月の半ばに明け方現れるのはベドウィンが長い夏の乾季のあと雨を期待する兆候となる：

「もしカノープスが上ると、洪水を信頼してはいけない（＝洪水に襲われる川床にキャンプしてはいけない）、かりにそれが夜の終わりであっても（かりにカノープスが一年の最初の出現が始まったばかりでも）」。

カノープスの旦出はまた寒い季節の始まりであり、明け方に南風が吹くことを意味する：

「カノープスが上ると、夜の終わりは寒くなる」。

彼らにとって家畜の最も重要な雨の季節はプレアデスが、約2週間後カノープスの旦出

の10月の終わりの夕方に昇るときである。この期間は「プレアデスの兆候」と呼ばれ、約75日間続くが、その間は雨が降って家畜の牧草の生育にとっても重要な日々となる。そして彼らはこの時期は「犬の星」つまりシリウスが1月の半ばに夜、東の空に上がってくるときに終わる。シリウスは本当の冬の到来を示し、それは40日と呼ばれるが、2月の終わりまでこの寒い時期が続く。この四十日は前半と後半があり、前半は雨が地面にしみこむ時期、後半はその水が植物にしみこむ時期、とされる。

続く春は50日続き、4月の最初の10日くらいまで続く。この時期はめでたい季節である：

「シリウスがカノープスの上にバケツのロープのようにかかっているとき、夜の本当の最初のときに、冬の終わりまで、そして春の始まりの時」。

実際にシリウスがカノープスの上に「掛かっている」というのは2月の後半に二つの星がほぼ同時に夕暮れに南中するときであろう。

さらにカノープスの旦出が10月の半ばに起こることは、9月の後半から10月の初めにかけて北シナイ半島ではナツメヤシの収穫の時期となる：

「カノープスが熟したナツメヤシをもって降りてくる」

ということわざ、さらに：

「カノープスが上るとき、あなたは夜でさえナツメヤシを集めることができる（＝それはそれほど熟しているので茎から落ちているから）」。

中動物（ヒツジやヤギ）と大動物（牛や豚）などの家畜にとって秋の一か月くらいの食料にしかないナツメヤシよりも放牧草のほうがずっと重要であった。彼らの放牧生活は11月初頭と1月半ばまでの間の雨に完全に依存していた。その時期は「プレアデスの兆候」と呼ばれていた。

この雨は新鮮な牧草を育て、それらは夏から秋の乾季の間中、家畜を育てるのに十分であった。この雨はベドゥンにとって必要な暑くて乾燥する時期の水をため池や井戸から使う必要を減ずる。75日間の「プレアデスの兆候」期間はプレアデスが10月の終わりに夕方東の空に見え始める時から始まり、シリウスが1月の半ばに見え始めるまで続く。しかし実際この時期はプレアデスに加えてアルデバランとベテルギウスの時期でもあるが、プレアデスが支配的な時期の雨が最も重要であった。つまり11月のはじめに雨が降ることが最も重要である。

また言い伝えでは愛する人の前髪と青々とした牧草との間の平行現象を意味するものがある：

「若い娘よ、あなたの分けた前髪は草と花のようだ。プレアデスの雨のあとに生える、丘の斜面の高い草だ」。

仮にこの時期雨がなくても、そのあと上るアルデバランとベテルギウスに期待が寄せられる：

「アルデバランの期間の雷鳴と牧人がそれを眺める。アルデバラン期の雨によってワジに植物が生えるのはなんと幸運か！」「アルデバランの驟雨によって花が咲く幸せな谷よ！高原は干ばつだが、そこは花が豊富に咲き乱れる」。

さらに水が少なくなってきたときにベテルギウスの時期の雨がありがたいのは、短い詩の表現によって知られる：

「みよ。あなたの子牛が飛び跳ねるさまを！ベテルギウスの洪水の道で餌を食べながら」。

北シナイと北ネゲヴの人々は冬作の小麦や大麦を植えるが彼らにとってもプレアデスは重要であった。11月に十分雨が降ればそれらを育てるのに理想的で、五か月後には作物を傷める暑い時期である5月の中ばが到来する。だから彼らはプレアデスが東の地平線に見え始める10月終わりを「幸運の兆候」と呼ぶ：

「兆候の間に雨が降れば、お前の子供の夕食を植えよ。植える時期はプレアデスの時期だ」。

11月の雨は歓迎されるが最初の雨から20日間続けて雨が降らないと問題である。大麦の種は20日は雨がなくても持つが、小麦は15日から20日で枯れてしまう。だから彼らは最初の雨のあと種をまくのをためらい、1月半ばまで待つ場合がある。そのほうが連続した雨が期待できるからだ。彼らは小麦は70日で収穫できるのを知っている。しかしシリウスが出てくる1月半ばがそれをまく限界なのである。最後のチャンスをうたった詩がある：

「シリウスが上るときは、家畜の群れが戻ってくる時だ。大麦を袋に戻し、小麦を植えよ、おお種をまけ！」。

プレアデスが5月の初めに沈むのは厳しい季節の到来である。彼らは人間も家畜も、この時期体に変調をきたし、動物の肉もまずくなるという。沈むと不幸をもたらす星は「小さな赤い星」である。特定はできないがおそらくサソリ座のアンタレスである。アンタレスはプレアデスが夕方、東に上るころ西に沈む、10月中ばである。

アンタレスが沈む約2週間前には南シナイの集団は激しい雨の伴う邪悪な風に見舞われる。雨は洪水を引き起こす。アンタレスの雨はこのような激流のイメージである：

「夕食の後、窓とドアを開けよ。突然の雨が流れるまで。それはまるでアンタレスが

巨大な積雲とともに出現するようだ。野生ヤギを急いで谷に追い立てるように」。

この雨は同時にヤギやヒツジに危険な種類の草を育み、それを食べると家畜は下痢をして死んでしまう。

またこの時期は月が天秤座、サソリ座、および射手座を背景に見える5月から10月の間に毎月7日くらい起こる日は悪い日である。彼らはその時期を「サソリの頭を（＝実際はリブラ）月が通り過ぎる日」と呼ぶ。

サソリ座の尾が持ち上がり、射手座の四角を通り、さらに7日後に射手座のπを通るときである。この時期は旅に出たり、襲撃に出たりしたら失敗に終わる。また妻とのセックスも控える、でないとこの時期にはらんだ子供は痴呆になる：

「サソリの尾に気をつけよ。もしお前がすべての栄養を望むなら、私の剣は私の雌ロバの後ろ足の関節から滑り出て、岩だらけの地面に血をまき散らすだろう」。

これらの星座と月の合はそれらが見えない、11月から4月頃までは起こらないであろう：

「獲物の妊娠と誕生の間の期間、夜は天候がよい。合は起こらない」。

獲物とはアンテロープやアイバックスであろう。彼らはこれらの動物はカノープスが上がる時期に妊娠し、春（4月）に出産をする。この時期、上記の不吉な星は見えないはずである。

彼らは4月頃見える魚座も意識していたようだ。どちらかというとも牧草が食べられてしまった後に出て来る星として。カペラ自体は経済的な意味はないが「洒落男」として呼ばれ、おそらくプレアデスを示す星として知られていた（Bailey 1974）。

5. 北と南の狩猟民

5-1. シベリアの狩猟民

シベリアのアルタイ系の狩猟民の間では狩猟と密接に関わる星の知識が多く見いだせる。おおぐま座はこの地では周極星だが規則的に巡るこの星座の位置を手がかりに、夜の時間経過を追跡した。おおぐま座の尻尾が東を向くと、春になり、南を向くと夏、西を向くと秋になるという。この星座を鹿と名付けるオスチャークは「鹿が痩せる」と、つまりおおぐま座の星がくっつき合うように見えてくると寒さが厳しくなり、反対に「鹿が太る」と雪が降って暖かくなるという。ラップ人の間では「昴に空気を暖めてくれるように頼んだことがあるかね」と言われた。チュルクではスバルは寒さを呼び起こすものと信じられており、ヤクートでは昴は冬を呼び出すという。ヤクートでは乾季の昴の出現と、それが没すれば暖かい季節が始まるどころから来ている。昔、冬は今よりもっと長く、もっと寒かったが、シャーマンがスバルをつなぎ止めていた杭を壊したので、もっと速く走るようになって冬は短くなったと語られる。シャーマンが杭を切りつけたとき、空中に飛んだ木っ端から無数の星が生じた（Anisimov 1963）。

プレアデスの位置するところには天の蓋に穴のようなものがあるという見方は各地に広がっている。チュルク系言語の名称ユルケル、ユルゲルなどはそのような意味であった。ヤクート人は「空気の穴」と称する。かれらの伝説では「寒気と身を切るような風が絶え間なく吹き込んでくる」のでユルゲルを塞ぐために、英雄が30組のオオカミの脛を集めて、それで手袋を作った。すばるはまた「網」とヴォチャーク、チュミレス、リトアニア人、フィン人などが呼んでいる。シベリアの諸民族は星は天の光が差し込む小さな穴である。あるヤクート人は「星は天の海の照り返し」であると言うがこれは天蓋の向こう側に海があるという考え方に根ざしている (ハルヴァ 1989: 188)。

エベンキの人々は森で猟に出るとき、方角は空の指標よりは、地上の指標一木の影、川などの (流れの方向?) に頼り、彼らの天体への依存度は海やツンドラのような開けた場所のハンター、あるいはトナカイや牛の遊牧民よりは少ない。

しかし大熊座は方位や時間の指標としてもっとも注目される。この星座はエヴェンキほぼ全域で *kheglun* と呼ばれ、その原義はヘラジカであるが、大熊 (*kheglen cholin*) と呼ぶ集団もある。またその第二義は北の星である。さらにレナ川上流の集団ではそれは「宵の星・暁の星」である。大熊座については次のような話が伝わっている：

ある日三人のハンターが猟に出る準備ができていた。最初の男は尊大で彼がヘラジカを最初に捕まえると豪語した。二番目はヤカンもちでツボを持って料理する係であった。三番目の一番小さいのが言った。「私は弱いので背後についていく」と。彼らがヘラジカを見たときに自慢した男は恐れをなして他の二人の背後に隠れた。ヤカン持ちは真ん中、一番小さいのが先頭に立った。いまもそのように鹿を追いかけている。4つの星が鹿で3つの星が三人のハンターである (Vasilevich 1963: 50)。

これらの話に伴って、天の川は獲物を追っている狩人のスキーの跡だという概念も広く見られる。

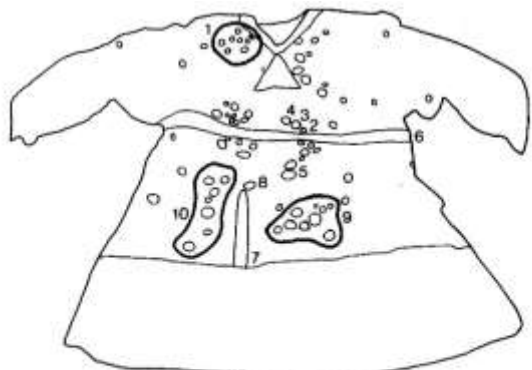
シベリアの狩猟民の共通性のひとつはシャーマニズムの発達である。そしてそれが天体信仰と密接に関係していた。シャーマンはある種のシャーマン的な実践のときのみ上界を旅することができる。一方、地下界は黒いシャーマンと呼ばれる例外的な状況でのみ入ることができる。古代の狩猟儀礼ではシャーマンは天のヘラジカを、彼の精霊の助け人と儀礼に参加する人々を伴って追い、上界に昇る。そこは *tymanitki* と呼ばれる。

天空の上には上界が存在する。北極星 (文字通りは空の空き) はこの世界への入り口である。天界はこの世界の写しでより良い世界である。そこにはまぐさや柔らかい牧草がある。川は渡りやすい。ときおり中界の人間が北極星を通して上界に行くとひどい病気を持っていってしまう。上界の人々は彼らが見えないがシャーマンだけが気がつく。そのときシャーマンは罰したり怒ったりせず、下に戻れという (Vasilevich 1963: 53)。

コリヤーク、チュクチ、ヤクートなどの衣服にはそのようなコスモロジーが描かれている。天の川はコリヤークでは粘土の川、チュクチは小石の川と呼ばれる。とくにシャーマンにとって天体は重要。ヤクートのシャーマンにとって星は上界への通り道で、しばしばシャーマンの服に描かれた。チュクチの宇宙観ではいくつかの世界 (多層世界) が周極星

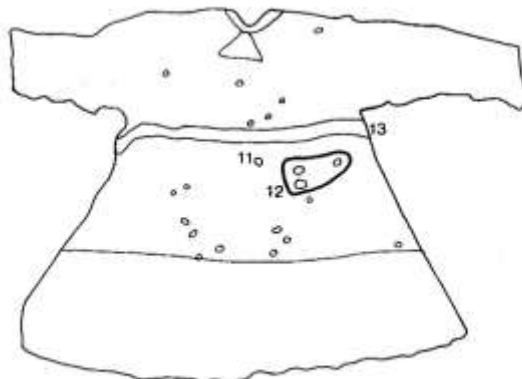
の下にあっていて、穴で統合されていた。シャーマンはこの穴を通して別の世界に行くことができた。

図2にある服はコリヤークの夏と冬の空を表している。右肩にあるのは東北シベリアでは曲がった背中をもつ狩人とされるオリオン座、一個の明るい星と二個の暗い星がある星座で粘土の川に近いのは鷲座。天の川の下で大きな円はおそらくベガ、夏の空で一番明るい星。服の下の方の垂直な線は冬の天の川。冬にはこのように見えるだろう。その右（服の左の下）にある緩い星の集まりはプレアデス、これは北東シベリアでは夫の帰りを待つ6人の若い女性たちを意味した。



- | | |
|--------------------------------|---|
| 1. Orion, the Hunter | 6. Summer Milky Way |
| 2. Tarazed (Aquila, the Eagle) | 7. Winter Milky Way |
| 3. Altair (Aquila, the Eagle) | 8. Sirius (Canis Major, the Big Dog) |
| 4. Alshain (Aquila, the Eagle) | 9. Pleiades star cluster (Taurus, the Bull) |
| 5. Vega (Lyra, the Harp) | 10. Cassiopeia, the Queen |

Back Side of the White Star Parka



- | |
|--------------------------|
| 11. Polaris (Ursa Minor) |
| 12. Gemini, the Twins |
| 13. Winter Milky Way |

図2 スミソニアン宇宙航空博物館蔵のシベリア・シャーマンの服 (Chaussonnet and Driscoll 1994:Figure 7-7)

彼らの陸上のナビゲーションにも星が使われたことはしだいに明らかになってきている (e.g. Kerwin 2010)。

たとえばアボリジニの人にとって広く南十字は指標であった。北部の海濱集団はポインターをエイを追いかけている鯨のひれと見る。また北部ではポインターは火の話に関係していかにかそれが土地に広がったかを語る。二つのポインターは火の付いた棒でありそこか

服の背中側には冬の粘土の川の続きが見える。その真下に北極星があり、その右側には三つの星の集団があって、それはボゴラスはヘラジカで双子座と見ている。これらの星座はおそらく見ている人の視点ではなく、着る人＝シャーマンの視点の表現であろう。

ヤクートのシャーマンの服の背中側にある二つの金属の円盤は太陽と月であろう。シベリアのシャーマンは太陽と月を第一義的な善悪の源泉とみており、穴の開いた円盤はシャーマンが地下世界に行く氷の穴を意味している (Chaussonnet and Driscoll 1994)。

5-2. オーストラリア・アボリジニ

ソングラインという形で、星座が移動の経路を示す記憶装置 (memory devise) となっているのは、オーストラリア・アボリジニの事例である。

アボリジニが狩猟のために移動するだけではなく、交易や儀礼のためにより長期の旅をしたことは知られている。彼らはそのとき星を使ったか、あるいは星の見える夜旅したかについては諸説あるが (e.g. Lewis 1976)、

らあがる煙が天の川を創ったとされる。昼間では太陽に正対、あるいは左手の肩越しに見るなどして方位を確かめ得た。中央部の砂漠ではとがった尾をもつ鷲の爪、コールサックはその巣でありポインターは投げ棒である (Kerwin 2010: 67-68)。

とくに長距離の旅をするときに、彼らはソングラインを用いた。たとえば次のようなものである。その一例、エウアヤラウィ (Euahlayi) の人々はニューサウスウェールズ北中部とクィーンズランド中南部に住んでいる。

エミューのクリンジ (Kuringii) は二匹の犬 (ディンゴ) に追いかけられ、ケープヨークから南オーストラリアまでの交易ルートでクィーンズランド・チャンネル・カントリーを通過して行った。クリンジはフリンダース山脈の麓で殺され彼の血が南オーストラリアのパラチルナ (Parachilna) 産として珍重される赤い顔料となった。そしてこの物語の道を辿って顔料が交易される。そしてこの物語中の犬がエミューを追いかけた話がこの交易ルートを辿っているのである。

ソングラインはまた夜の空にも沿っている。それはエウアヤラウィの人々にアリス・スプリングから東海岸のバイロン湾までの道を示す。それはムリヤン・ガ (Mulliyang-ga) というワシタカの話で、鳥は西のアケルナル星から出発し、カノープスの方に翔び、シリウスからさらにそして東へ飛翔する。ワシタカは東から戻るとき戦い、ムカデのイピリニャ (Yipirinya) によってアリス・スプリングで破られ、魂はアケルナルにとどまる (Fuller et al. 2014: 5)。

このようなソングラインはスターマップに対応する。それは星のパターンを陸上の旅のルートを表象したものとして理解できる。スターマップは交易ルートやボーラ場 (集団儀礼の場) に行くための指標とされる。先達は晴れた夜旅の方向を指差し、星のパターンを使って説明する。道は川、水場、目立つ木、石の遺構などの地点で折れ曲がることもある。その度にスターマップは行く方向を示すのである (Fuller et al. 2014: 5-6)。

たとえば5月の半ば、クィーンズランドの儀礼場カルナルボン (Carnarvon) 谷に行くときである。これは600キロ以上の旅になるが、南東の空を見て、彼らの冬のキャンプは射手座のあたりに位置すると認識する。この場所は他の集団の地域も含まれる。スターマップは冬のキャンプからさそり座の方に伸びる (Fuller et al. 2014: 7)。

具体的にスターマップは示されるが、実際の地上のルートはスターマップとラフな対応しかしていない。というのはスターマップは方位と地図を示すというための指標ではなく、途中の大事な地点への記憶の手段であるからだ (Fuller et al. 2014: 9)。スターマップはこのように旅の指標となる拠点を示すものであるが、単に地点を示すものもある。これはボーラ儀礼場の分布を星座に当てはめたものもある (Fuller et al. 2014: 12)。

星と景観と岩絵とそれらすべての間は多かれ少なかれカントリーを巡って結びついている。ソングラインとは創造主の祖先が動き回ってカントリーをこのように作ったとき通った道である。またそれは祖先のトーテムの道であり、彼らの歌、踊り、そしてカントリーを息づかせている岩絵、そしてそれらの統合の生態学的な証明の地理的な表現である。

ソングラインは空の道を示すが、地上のソングラインは常に空のソングラインに鏡映されている。つまり空の知識は地上の道をたどるための記憶を助ける工夫 (mnemonic) である。創造主の魂が空に移動したときにこの鏡映は作られた。そして彼らが地上に降りて

きて創造の歌のラインを造ったのである (Norris and Harney 2014: 7)。

6. 考察

以上のように、遊牧・狩猟民の間では日月と同様に、あるいはそれ以上に星座が時空間認識の重要な指標であったことが伺われる。星々は狩猟や遊牧の対象となっている主要な動物資源の季節性 (例 出産時期) を知る指標となっているだけでなく、人々の移動パターンと天体の出没およびその動き方が一体性をもって理解されていることがわかる。

アボリジニの天文民族学のもっとも豊かな情報を提供するインフォーマントの言葉は本稿で論じようとしてきたことを端的に表している：

「あなたは気づくだろう。土地のある部分はずねに変化していることを。われわれが想像するように、精神的な絆は天井の星からそこにあるすべてのものへとつながり、ずっと導きを示す。そのつながりは谷の中に密やかにあり、あなたの心の中にあり、大気があなたにつながり、星まで続き、カントリーの中をずっとまっすぐあなたを導く。古い人は昼に歩き回ると、あなたからの距離はずっと遠くだと語る。古い人が闇の中を歩き回ると、その距離は縮む。星はすべてを一緒にひきつけ、動き回り、一緒になる。夜の一步は大きい、大地はとても早く縮まる。昼間大地は動かない。動くのを恥じているのだ。夜になると早くなる。それは動いているようだ。たくさんの木々は夜動く。創世の物語と歌、夢の時間の人々は夜に動き回る。彼らは年を取り死ぬ、人間は年を取り死ぬ。木々も年を取り死ぬ。すると新しい世代が根をつけ再生する。あなたも私も再び肉体を得る。すべての木々と結びつきながら。すべてのものは結びあっている。夜に動けばあなたは早く動ける。星も皆夜に動く、歩き回る。昼間は動かない・・・」 (Cairns and Harney 2003: 65-66)。

人間は空間 (宇宙) のアプリアリな認識の枠組みを持っているとしたのは哲学者カントである。多くの文化において人々は星を星座に整理し、その性格や行動の特性、あるいは能力を天界の存在に付与した。そして認識された規則性を農業や漁業の暦、航海術、あるいは占星術に利用した。そして天文学やコスモロジーの発達は宇宙における人間の性格と人間性の位置づけに影響を与えた。天界に関する見方とその利用を考えることは、宇宙に関して学ぶだけでなく、われわれ自身を学ぶことに他ならない。

天体は触れたり接近することがほとんどできない対象なので、逆に天界は純粋に人間の認識の鏡になるし、いわば人間の本質に潜む先入観やバイアスを投影する純粋な黒板になる。たしかに太陽の動きは熱や気候に関係する、また月は朝夕に確かに関係することを人類はやがて気づいたが、天界における天体の配置や動き自体は何も意味していない。特に星に付与される意味はほとんど純粋に人間の想像力に由来するのである。

一方、天体の規則的な動きは人間に時間と空間の枠組みを提供してきたと同時に神話や隠喩の源泉でもあった。科学の進歩で神話の役割は減少しているかもしれないが、天から来た、あるいは天にいったという神話は近年の地球外生命体との接触という新たな「神話」として再生している (木村 2018)。そして対象に秩序と構造を与えるという行為は人間の本

性であるので、夜の星を構造化することは人間の本性の最も基本的な部分と関係する。

なぜすべての民族は多かれ少なかれ天体をもっているのか。それはランダムな対象（星の配置）の記憶を助けるからである。ランダムな対象をグルーピングして覚え、それを常に観察することで時空間認識の基礎が作られる。人間はそのような範疇に命名し、性格づける。たとえば赤い火星は血や火を思わせる名前がつけられ、それが戦争の神のような観念を形成する。このようにして見いだされた天空の規則性は（太陽や月の場合は別だが）、直接関係のない地上の現象と結びつけられ、そこに因果関係が想定される。

認識された天体の動きの規則性は実際は地上の自然の動きと相関（因果関係ではなく）しているだけだが、その規則性を個々の文化の特定の事象や個人の運命などと関係づけるところに占星術が生まれる。またそれがうまくいくと、それに携わる人や集団は権威をもつにいたる (Hubbard 2008)。

7. 結論

世界の天文文化を総合的に論じてきた E.クラップによると、移動しながら狩猟生活を続ける集団は常に創造の中心にあり、宇宙的なパワーの源泉である聖地は彼らの周囲の至る所に存在する。一方、定住民にとっては人間がそこにいること自体が土地に意味を持たせパワーを集中させる。そして権力が生まれ、首長や王が登場すると状況は大きく変化する。国家を建設することには権力の集中を必然的に伴い、権力が一カ所に集められたとき、創造が起きた場所、宇宙の構造、社会制度などが世界の中心とされる場所と一層強固に結びつく。周囲に広がる大地と空は、一つの思想体系となって権力が集中する理由を説明し正当化する。これがコスモビジョンの成立である (クラップ 1998: 145-146)。

このように移動する集団と定着する集団では、権威や権力の源泉である宇宙と天文現象に対する関わり方が本質的に違っている可能性がある。本稿はその問題に取り組む糸口を目指したものである。

参考文献

Anisimov, A.F.

1963 “Cosmological concepts of the peoples of the North,” In Henry N. Michael (ed.), *Studies in Siberian Shamanism*, pp. 157-229, Toronto: University of Toronto Press.

Bailey, C.

1974 “Bedouin star-lore in Sinai and Negev,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14: 35-80.

Cairns, Hugh and Bill Yidumduma Harney

2003 *Dark Sparkles: Yidumduma's Wardaman Aboriginal Astronomy Northern Australia 2003*, Privately Published.

Chaussonnet V. and B. Driscoll

- 1994 “The bleeding coat: the art of North Pacific ritual clothing,” In W. W. Fitzhugh and V. Chaussonnet (eds.), *Anthropology of the North Pacific Rim*, pp. 109-131, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Ceci, Lynn.

- 1978 “Watchers of the Pleiades: ethnoastronomy among native cultivators in Northeastern North America,” *Ethnohistory* 24(5): 301-317.

コーネル、ジェームズ

- 1986 『天文学と文明の起源』、白揚社。

Fuller, Robert S, Michelle Trudgett, Ray P. Norris, Michael, and G. Anderson

- 2014 “Star maps and tarvelling to ceremonies: the Euahlayi people and their use of the night sky,” *Journal of Astronomical History and Heritage* 17(2): 1-16.

クラブ、E.C.

- 1998 『天と王とシャーマン』、三田出版会。

Goodman, Ronald

- 2005 “Lakota star knowledge,” In Von Del Chamberlain, J.B. Carlson and M.J. Young (eds.), *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*, pp. 140-146, Bognor Regis: Ocarina Books.

後藤 明

- 2017 『天文の考古学』、同成社。

Griffin-Pierce, Trudy

- 1995 *The Encyclopedia of Native America*, New York: Viking.

ハルヴァ、ウノ

- 1989 『シャマニズム——アルタイ系諸民族の世界像』、三省堂。

Haynes, R.

- 2000 “Astronomy and the dreaming: the astronomy of the aboriginal Australians,” In H. Selin (ed.), *Astronomy across Cultures: the History of Non-Western Astronomy*, pp.53-90, Dordrecht, Kluwer.

- 2009 “Dreaming the stars,” *Earth Song Journal Spring 2009*: 5-12.

Hubbard, Timothy L.

- 2008 “The inner meaning of outer space: human nature and the celestial realm,” *Avances en Psicología Latinoamericana/Bogotá (Colombia)* 26(1): 52-65.

Kerwin, Dale

- 2010 *Aboriginal Dreaming Paths and Trading Routes*, Sussex: Brighton & Eastbourne.

木村 大治

- 2018 『見知らぬものと出会う——ファースト・コンタクトの相互行為論』、東京大学出版会。

Lewis, David

- 1976 “Observations on route finding and spatial orientation among the aboriginal

peoples of the Western desert region of central Australia,” *Oceania* 46(4): 249-282.

Miller, Dorcas S.

1997 *Stars of the First People: Native American Star Myths and Constellations*, Boulder: Pruett Publishing.

Ruggles, Clive

2015 “Mursi and Borona calendars,” In C. Ruggles (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy* Vol.2, pp. 1041-1050, New York: Springer.

Vasilevich, G.M.

1963 “Early concepts about the universe among the Evenks (material),” In Henry N. Michael(ed.), *Studies in Siberian Shamanism*, pp. 46-83, Toronto: University of Toronto Press.

Williamson, Ray A.

1984 *Living the Sky: the Cosmos of the American Indian*, Norman: University of Oklahoma Press.

Keywords

astronomy, ethnoastronomy, heavenly body, cosmology, migration, settlement

一所に根を張ることと、複数の空間に根を広げること
——定住化後も水上・陸上を動きつづける中国の船上生活者とホームをめぐる実践——

藤川 美代子

キーワード

遊動民の定住化、中国の船上生活者、故地と定住地、ホームの喪失と創出、尋根

1. はじめに

明確な境界によって画定された領域内に均質な国民の存在を想定する近代国民国家は、さまざまな統治テクノロジーを用いることで隅々にまで触手を伸ばしながら、「「無国家」空間の根本的な消滅」(スコット 2013: 11)を図りつづけてきた。今や、私たちの生活するこの世界は、雨で地面がぬかるんでも、どこか雪が降っても通行が可能な全天候型道路、橋、鉄道、航空機、近代兵器、電信、電話、GPS といったインフラで覆い尽くされている。とりわけ最新情報テクノロジーの発達は、このままだけに、AI による顔認証技術と関連づけられた遠隔監視カメラがそこそこに設置され、位置情報をはじめとするさまざまな情報を抽出可能な IC チップが個々人の身体に埋め込まれるような未来の到来が、そう遠くはないと感じさせるほど目覚ましい。そうなれば、待っているのは、私たちが数多の国境を越え、やっと地の果てにたどり着いたと思っても、各レベルの管理主体は瞬時にその居場所(ならびに、健康状態、貯蓄額、納税状況、性的嗜好、犯罪歴などなど、多岐にわたる情報)を把握することができるような、つまり果てが果てではなくなるような、そんな窮屈な世界である。距離の無効化を可能にするテクノロジーは、私たちががんじがらめにしつつ、とりあえず領土・領海・領空といったものによる束縛や、一所に住まうという居住様式から解き放ってくれるかもしれないとの期待を抱かせる(ノマドワーカーという語が浸透しつつある現在でも、それを可能にする社会が心地のよいものであるかは、まったくもって未知である。どこにいても誰かにつながってられる社会は、どこにいても誰かにつながることを強いる社会でもあるわけだから)。

だが、未来の展望はともかくとして、人の管理・統治の根本は一定範囲の土地への囲い込みと定住という居住様式の徹底化であるという時代が、これまで長らくつづいてきた。私の考えではそれは、世界の多くの地域で、為政者たちは平地の定住型農耕社会を基盤として統治テクノロジーを発達させ、自らとは別様の空間における別様の生き方に対する想像力を欠いてきたという単純な事実を意味するだけのことなのだが、この根本こそが山地・草原・水上・都市などで遊動的な暮らしを送る人々から移動の自由を奪うことになった。とりわけ、1950年代以降、世界各地の遊動民が迫りくる定住化の圧力に巻き込まれている。それは、「文明化」という名の餌をチラつかせながら遊動的な人々に接近し(それらを餌だと考える

のは、主に為政者のほうである)、彼らはそれが自らにとって快適なものであるか否かを判断したり、その受け入れを選択したりする暇を与えられぬまま、広範囲に及ぶ故地を離れて狭隘な定住地へと固定化されていったのである。

かたや地球全体を股にかけた移動が前景化しつつ、その一方で移動を本来あるべき空間から浮遊した状態と見なすようなシステムが根本を占めるという、動くことをめぐって生じているこの両極端な状況を、私たちはどのように理解したらよいだろうか。本稿は、遊動民の定住化という事態に着目し、複数の空間に根を広げること、そして世界のどこか一所に根を張ることの間にある関係性について考察するものである。具体的には、船という住まいそのものを操縦しながら水上と陸上に跨る複数の空間間を移動することを常態としてきた中国の船上生活者が、新たに手に入れた定住地と故地(=広範な水域およびその周辺の土地)においてくり広げるいくつかの実践に焦点化し、そこに「ホーム」と呼び得る複数の存在が交錯するさまを描く。

2. 問題の所在

「人はなぜ生まれた土地を離れ、境界を越えて移動しようとするのか」——移動する人々を対象とした研究の多くがしばしば主題としてきた問い。本稿はこれを、船上生活者のように生業と生活という「生」の営みを可能にする住まいそのものを操縦しながら、複数の空間間を移動することを常態としてきた人々の側から逆照射し、「人はなぜ生まれた土地に特別な「愛着」をもつのか、あるいはもつと思われてきたのか……」(伊豫谷 2007: 8)と問うことを試みるものである。

さて、人の移動という共通の現象を扱う移民研究と遊動民研究はともに、明確な境界により画定された領域内に均質な国民の存在を想定する近代国民国家の登場が、人の移動という行為に大幅な自由と制限をもたらしたと論じてきた。そこは、街区・道路・地番により特定可能な土地に居所をもつことが国籍・戸籍・住民票といった国家発行のアイデンティフィケーション獲得を担保し、それが教育・医療・社会保障といった文明化と保護享受の必須条件となる社会である。この(実際はともかくとして、理念的には)国民の均質化を実現する仕組みは、(植民地主義のもとでの伸縮性を前提とした)境界の内側では移動の自由を促進し、反対に境界外部への移動を制限したと理解できる。しかし、より重要なのは、この仕組みこそが、一方では生地共同体内に縛りつけられてきた個人をそこから引き剥がし、新たな居所の登録という条件を満たささえすれば、境界内のどこへでも移動可能であるという状況を生み出し(=移動の自由)、他方ではたとえ境界内にいようとも居所を定めず遊動的な生活を送る人々には一定の土地への定住化を強制する(=移動の制限)という、移動をめぐる二つの方向性を出現させた点を押さえておくことである。

前者についていえば、植民地主義や産業化の波と交通テクノロジーの進化は人の移動の範囲を着実に拡大させ、移動状態の長期化や見知らぬ他者との接触の機会増大が結果として多くの人々の心に、あるべき場所・戻るべき場所としての「故郷の意識」(伊豫谷 2007: 6)を呼び覚ますことにつながったといえよう。故郷とはまさに遠くにありて思うもの、つまり「本来あるべき場所から切り離された過渡的状況」としての移動現象が写し出す鏡像なのだ。だが、この暗黙のうちに特定の土地と共同体に根を張るという行為を内包する故郷の

観念についていえば、本稿が考察の対象とする遊動的な人々の多くが、上述の状況とは真逆の経験を強いられてきた。山地の狩猟採集民・焼き畑農業民、平原の遊牧民、水上の船上生活者、都会のロマといった人々にとって、特定の土地に束縛されることなく（これは必ずしも、特定の共同体に束縛されないことと同義ではない）、複数の空間間でくり返される移動こそが常態であったわけだが、彼らは管理・文明化・保護などを目論む国家により突如として自らとは何ら縁もない土地へと固定化され、その土地と、そこに紐づけられる形で登場した（多くは従前のものをちぐはぐに分断・接続した形態の）共同体とに根を張るよう仕向けられることになったからである。これは、彼らが故郷という観念や郷愁の念を発生させる（と社会通念上、考えられている）装置としての「土地」・「共同体」・「定住という生活様式」を、図らずも同時に手にしたことを意味する。

それでは、遊動的な人々は、自らの意思とは無関係に上から与えられた（あるいは、押しつけられた）土地や共同体といかに向き合ってきただろうか。その前提として確認しておきたいのは、1950年代ごろから世界各地の遊動民が同時代的に経験することになった本格的かつ厳格な定住化の圧力とは、多くの場合、「広大な範囲に及ぶ故地からの排除と、狭隘な定住用地への再配置」という二つの要素を伴っていたという点である。とりわけ、もとの生活の場が他者と競合するような魅力的な空間である場合、移動性の高さを理由に遊動民の故地に対する所有権が認められず、結果的に故地全体が国家や他民族によって占拠・奪取され、物理的な接近が阻まれるという事態も起きている（この状況は、狩猟採集民・遊牧民・焼き畑農業民に多く見られる。これに対し、アジアの船上生活者やヨーロッパのロマなどは、河・海の岸边、都市の空き地といったもとの生活空間が他者の目にはさほど魅力的と映らぬために占拠・奪取の対象となりにくい傾向にある。この場合、故地の空間はそのままに広がっているが、厳格な管理下におかれて故地への接近と自由な移動が制限されるという状態がつづくことになる。とはいえ、こちらも近年の都市開発などによって故地の空間が改変され他者によって占拠されはじめている）。しかし、近年の遊動民研究がいみじくも明らかにしているのは、他者による故地の占拠・奪取の有無にかかわらず、多くの地域で遊動民の定住化は、「故地への回帰と自由な移動の回復」を求める動きの出現へと帰結したことである。なぜなら、遊動民の多くは定住地だけに根づくことを拒否して、たとえ故地への完全なる回帰が叶わずとも、管理の網の目をくぐり抜けながら、まるで定住地の範囲からじわじわとはみ出すかのように新たな形で移動を再開したからである（cf. 鈴木 2016; 左地 2017a; 藤川 2017; 丸山 2018）¹。

¹ たとえば、ボツワナの狩猟採集民サンは、かつて野生動物を追いながら、植物の生育状況や水の有無を見極める形で広範な原野を移動する生活を送っていたが、恒常的な家屋を建てたり、長期にわたり一定の土地を利用したりしないという生活形態のために故地を奪われることになった。なぜなら、家屋や農地を一所に定めることこそが土地の所有であると考える国家内マジョリティ（多くは、農耕民）から見れば、サンが生活していた広大な原野は無主物の「空き地」そのものであり、ボツワナの独立後は、経済効果を有さぬサンの狩猟採集活動のためにその土地を眠らせておくよりも有益であるとの正当性を付与された上で、他民族の領地・国有地・商業用地として使用されたからである。その代わりにサンに与えられたのは、遊動生活を送った故地から遠く離れた狭小な定住地であり、彼らはそこで「貧困状況の改善」・「国民化」の実現のためという名目で定住化を促され、マジョリティ社会への同化と包摂が目指されることになった。これは1980年代に入ると先住民の権利回復にかか

このように、大部分の遊動民は、「故地という空間、ならびに自由な移動という生活形態の喪失」を引き起こす重要な出来事として定住化を経験している。こうした状況を鑑みながら、遊動民研究の多くは、遊動民に対する定住地への再配置やそこでの家屋の分配を、遊動民に定住を強制して主流社会へと同化させるための手段として論じてきた。つまり、遊動民はしばしば国家の管理・統治の犠牲者として描かれ、実際には彼らが他者の土地あるいは無主物としての空き地を占拠・奪取することによって設けられたはずの定住地そのものに対する彼らの感覚や、彼らの定住地における定住的な実践は等閑視されるか、副次的な問題として言及されるにとどまっている²。本稿では、中国福建省南部の河と海で船に住まいながら漁撈や水上運搬に従事してきた「連家船漁民 *lian gE zun hi bvin*」に注目しながら、これ

わるグローバルな動きと連携しながら、定住地から故地としての原野への回帰、自由な移動と狩猟採集を可能にする形の土地利用の復権を目指す運動を引き起こしている。実際のところ、分割所有という定住民的な発想に基づく土地利用の理解や、定住地での生活に起因する貧富の格差などが原因となり、希望するサン全員の故地への回帰は実現していない。しかし、多くのサンは故地の原野への回帰が叶った一部の人の間に社会関係を構築しながら、定住地の住まいと原野と往来しながら原野での自由な移動を回復しつつあるという (丸山 2018)。

マヌーシュと自称するフランスのジプシーは、キャラバンで移動しながら定住民を相手に手作りの蔓製品・木製品販売や金属加工、家具修理、音楽・サーカスの興行、季節労働などを提供していたが、1960年代ごろから都市の周縁部に集合宿営地を与えられ、そこでの集住を強いられることになった。この段階では、家庭ごとにキャラバンに住まいながらの集住が目指されたが、2000年代以降は、国民の均質化を目指す福祉政策の一環として「適合住宅」と呼ばれる固定された家屋から構成される集合宿営地が新たに登場している。しかしながら、マヌーシュの定住化とフランス国民化を目指したはずの宿営地は、彼らをより広範囲の「旅」へと導くことになっている。多くのマヌーシュはキャラバンを保持することで、家屋を拠点として、親族訪問や巡礼のために外国を含む外部へと家族で出かけていくからである (左地 2017a, 2017b)。

タイとミャンマーの国境付近の海で、ナマコや夜光貝の捕獲をしながら季節によって船と島の杭上家屋とを使い分けながら生活していたモーケン²は、1980年代に生活圏の海域が国立公園に指定されたことを皮切りに、船での自由な移動を制限されて潮間帯の杭上家屋に定着した生活を余儀なくされた。さらに、2004年のインド洋津波によって杭上家屋が倒壊すると、潮間帯での家屋の建設が禁止され、より陸地側に比較的堅固で恒常的な家屋が設置されることになった。とはいえ、モーケンたちは現在も国立公園化された海域において監視の目をくぐり抜けながらナマコ漁などをつづけているという (鈴木 2016)。

² 例外的に、特に後者の問題について熱心に論じてきた分野がある。それは、中国で「水上居民 (=水上に住まう者)」と総称される船上生活者に関する研究である。中国において、①土地・建物を陸上に直接所有せず、②小船を住居にして一家族が暮らす、③海産物を中心とした採取活動に従事し、獲物の販売や農作物との交換で生計を立てる、④一カ所に長くとどまることなく、一定の水域を絶えず移動するという特徴 (羽原 1963: 2-3) をそなえる水上居民は、その生活・生業形態が特異であると見なされ、定住と農耕を本位とする漢族から構成される主流社会のごく周縁へと追いやられながら、野蛮で遅れた民族として差別されてきた。この状況を重視する多くの研究者は、1960年代以降、共産党政権下の集団化の過程において各地で実施された水上居民の定住化政策について、水上居民が被差別的状況を脱するための契機と捉えてきた。そうした視点からは、水上居民が陸上の定住地でおこなうさまざまな実践 (たとえば、祖先祭祀や神明祭祀) は、陸上の漢族社会への同化を目指しておこなわれるものと理解され、反対に現在も一部の世帯でなおつづく船上生活は、「陸上世界への適応の失敗」として等閑視されることになっている (cf. 黄 2015; 長沼 2010a, 2010b, 2013; 稲澤 2016; 胡 2017)。

らの点をも明らかにすることを目指す。

内容を先取りすれば、連家船漁民は、一般的に描かれる遊動民像とは異なり、1960年代から本格的に開始された定住地の割譲とそこへの移動、家屋分配と集住という一連の過程を「獲得の歴史」として語ってきた。とはいえ、彼らの生活は新たに獲得した定住地だけに束縛されているわけではない。国家による定住本位型のさまざまな管理システムに絡めとられながらも、連家船漁民の多くは動力化された船に住まい、以前よりもずっと広範な海域へと出かけて魚介類の捕獲や水上運搬を試みているからである。本稿では、国家の命により突如として与えられた定住地と、長い歴史のなかで生活の場としてきた広範囲にわたる河・海に跨る水域およびその周辺の土地という二つの空間で連家船漁民が展開する、「ホーム」喪失・創出の動きに焦点を当てる。具体的には、①他者由来の土地を占拠することの正当性を強調するかのようにくり返し語られる「共産党政権誕生への貢献と犠牲」・「巨大台風の襲来による犠牲」という二つの物語と、②神明の力を用いて他者からの借り物としての土地を自らのホームとして読み替えようとする民俗的な試み、③水上での移動の歴史を回顧しながら漁村や国家の外部へと接続するように展開される祖先のルーツ探しに注目し、連家船漁民たちがホームをめぐる見せる複数の実践とその絡み合いを描くことを目指す。

なお、本稿では「生まれ育った土地」という限定的な意味合いを無意識のうちに読み手に伝えてしまう「故郷」「故地」という語を避け、「生活の場としてのわが家」・「住宅」・「家庭」・「生まれ故郷」・「本拠地」・「発祥地」など、多様なレベルの（社会）空間を想起させる「ホーム」という語を用いることで、連家船漁民たちの一連の実践を、「ホームをめぐる態度」として捉え、その絡み合いを描くこととする。

3. 定住地開発と集合住宅分配の歴史

3-1. 陸上の土地・家屋を有さぬ移動生活

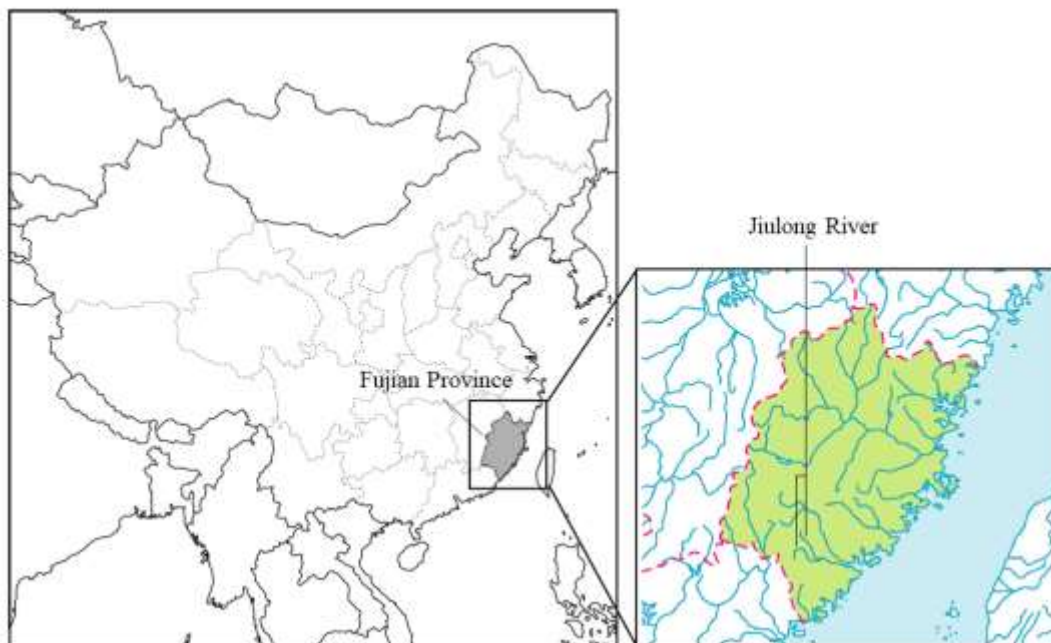


図1 福建省南部を流れる九龍江

中国福建省南部を流れる九龍江という大河の河口一帯において(図1)、連家船漁民は長らく陸上の土地や家屋を有さぬまま、大小さまざまな木造の船を住まいとして漁撈や漁獲物の水上運搬に従事しながら家族ごと移動を基礎とした生活を送ってきた。祖先が船上生活をするに至った経緯を表すものとして、彼らの中には一種の「被害の物語」が伝承されている。(おそらく、祖先が船上生活を開始した時期や理由は家族・親族ごとにまったく異なるはずなのだが、)連家船漁民は、「自分たちの二十数世代前の祖先は、九龍江沿岸部の農村で農業に従事していた。そのうち、旱魃や飢饉に見舞われて困窮した者が、農地を離れて(あるいは、追い出されて)九龍江へと下り、次第に漁撈や水上運搬を暮らしの糧とするようになった。さらに長い月日を経るうちに、家族とともに船を唯一の住み処として九龍江の河口を移動しながら生活を営むことになった」というある種の定着した語りを共有するからである。

しかし、自らを元・農民の子孫と考える連家船漁民と、沿岸農村に家屋を構える農民たちの間には、ある相反する屈折した関係性が存してきた。たとえば、農民は連家船漁民を「船で寝る者(船底人 *zun de lang*)」・「カモ(水鴨仔 *zui ah a*)」・「足の曲がった奴(曲蹄仔 *kiok de a*)」³と呼んで嘲笑していた。対する連家船漁民の側は、「土地も家屋もないのに、農民を嫁にもらうことはできない」などと卑下にも似た気持ちを抱いており、彼らは九龍江のさまざまな水域で活動する連家船漁民同士での内婚をくり返してきた。一方、荒天時の避難から薪・水・食糧・漁具の材料の調達、造船、漁獲物の販売に至るまで、船に住まう連家船漁民の生活は農村への依存なしに成立し得なかった。実際、普段は家族ごとに船で分散的な生活を送る彼らは、沿岸に点在する複数の農村にわかれて根拠港をもっていた。台風の襲来が予測される時や年越し、死亡時などには父系血縁でつながる数十家族でそこに船を停泊さ

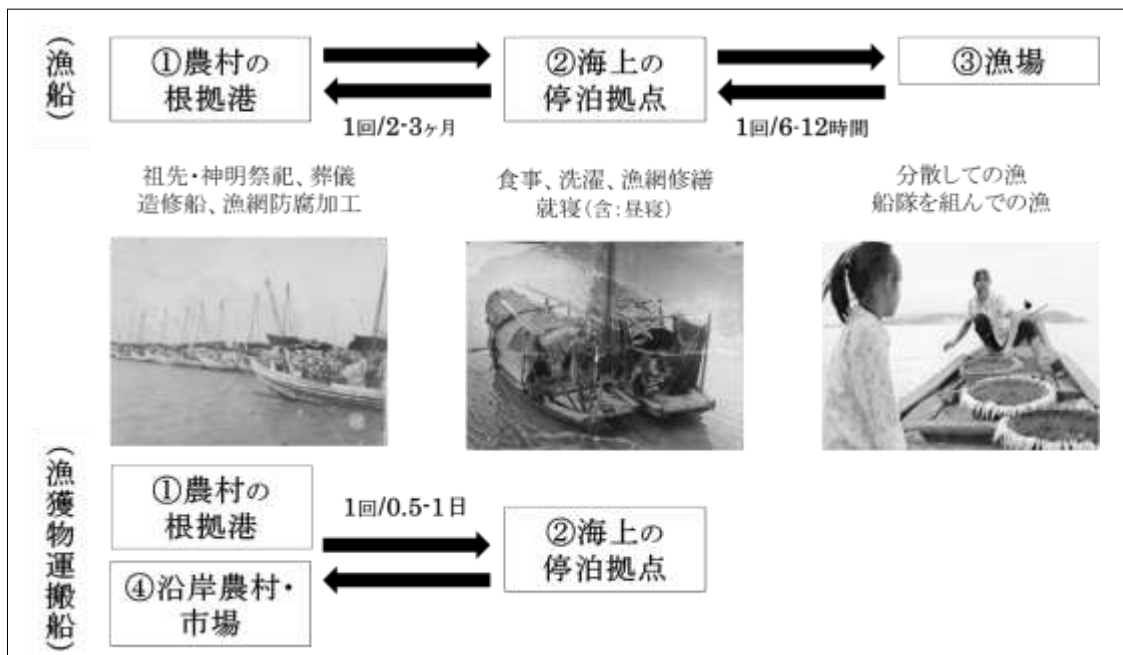


図2 連家船漁民の船での移動(模式図)

³ 曲蹄仔という名には、狭小な船で生活し、作業時も睡眠時も足を曲げることが多い連家船漁民によく見られる湾曲した両足を嘲笑う意味が込められる。

せて、強風や高波・高潮から身を守ったり、空き地で葬儀・祖先祭祀・神明祭祀を執りおこなったり、船の修繕や漁網の防腐加工に当たったりすることができた。

このように連家船漁民の船上生活とは、漁撈に従事する人々の場合、①農村の根拠港と、②季節や魚の種類・移動周期に合わせて変わる漁場近くの水上に、数艘の船が集まることでその都度形成される停泊拠点の間を3~4ヶ月周期で往来する移動、そして、②と③毎回変化し得る漁場の間を1日に2~3度往復する移動により成立するものであった。また、漁獲物の運搬を主な生業とする人々の場合、②で魚を買い取り、①や④九龍江沿岸部の農村、あるいは市場へと運んで魚を売るという移動を1日に1~2回の周期でおこなうものであった(図2)。つまり、彼らの移動とは、九龍江河口の汽水域から海面にかけての広範囲の水域において、空間・時間の両面で一定の周期性を保ちながら、一方では捕獲対象となる魚の種類・有無や潮汐周期、あるいは突発的な出来事の発生に応じて予測困難な形で展開していくような性格をもっていた。

3-2. 集団化政策と定住地への移住

さて、水上での移動を基礎とした船上生活を送ってきた連家船漁民もほかの国民と同様、中華人民共和国成立後は全国で展開される集団化政策の波に巻き込まれていった。彼らは、根拠港を同じくする数十家族を単位に漁民工会・互助組・漁業初級社・漁業高級社・人民公社漁業生産大隊といった組織に組み込まれた。集団化の進行に伴って船・漁具は各組織の所有となり、労働に応じて各種配給券や幾ばくかの現金が分配されるようになったが、連家船漁民の大多数は家族単位で船に暮らし、九龍江河口に分散して漁撈や運搬に従事するという移動生活をつづけていた。

なかでも彼らの生活を劇的に変化させたのは、1956年から1999年まで段階的に進んだ定住地の割譲・開発、そこでの集合住宅の建設・分配であった。まず、1956年、広範な水域に分散する連家船漁民を管轄していた Hs 漁業高級社が九龍江支流の畔に事務所を置くための土地を獲得したのを機に、龍溪県人民政府は公金を投じて事務所の周囲に木造平屋建ての住宅を建設し、17世帯85人の連家船漁民を住ませた(張 2009: 97)。当初、家屋の建設は小規模にとどまっていたが、彼らがより広範な土地を手に入れたのは1960年以降のことである。この年、県人民政府は農業を主とする Lh 公社 Gk 生産大隊に命じて耕作用地の一部を供出させ、連家船漁民を管轄下に置く Sm 公社 Sm 漁業生産大隊にこの土地を



写真1 1960年代前半の集合住宅

(Sm 漁業社区居民委員会提供)

割譲した。そして、木造の集合住宅2棟を建造し、高齢者や障がい者に優先的に住宅を分配する方策を採用した(写真1)。その後、九龍江支流を挟んだ両側に広がるこの狭小な土地には集合住宅群のほか、編網場・造船場・製氷工場・水産品加工場・漁港・託児所・小学校・診療所・商店が整備され、さらに集合住宅が分配されなかった連家船漁民も各農村の根拠港を離れてここに集まり、船を停泊させるようになった。

各水域から定住地へと移住してきた4,000

人超の連家船漁民は、組織の采配によって、九龍江の内水域や河口、外海での小規模・大規模な漁に従事する人々と、定住地の各種工場で作業する人々とに大きく二分されていった（水上・陸上間の労働の配置は、状況次第で変化し得るという意味できわめて流動的なものであった）。こうして定住地は、船・漁網・綱・発動機といった必需品の供給や、魚の加工・出荷を一手に担う生産拠点として機能したほか、連家船漁民が生活する上で依存せざるを得ない漁村へと作り上げられていったのである。

3-3. 陸上定住の現在

Sm 漁業生産大隊は人民公社解体後、Sm 漁業村という行政組織へと引き継がれ、2003年



写真2 Sm 漁業区内の集合住宅 (2010)

以降は龍海市 Sm 街道 Sm 漁業社区へと名称を変えている。2006年の統計によると社区の住民は1,258戸、4,544人であり、婚入した少数を除いてその大多数が連家船漁民である。また、定住地には、1999年までの間に平屋から7階建てまで計30棟の集合住宅が建てられ（張 2009: 97-98）、連家船漁民の多くの家庭がそれらの一室を購入している（写真2）。

特筆すべきは、「遠い祖先は飢饉による貧窮のために農村から追い出された」との伝承を語り継ぎ、土地・家屋を所有する農民から

向けられる嘲笑に満ちたまなざしを身に染みて感じとっていた連家船漁民にとって、定住地の割譲と集合住宅の建設・分配は、「長年の夢だった家屋をもらえて嬉しい。政府よ、毛主席よ、ありがとう！」との喜びを伴う、「獲得」の輝かしい記憶として語られるという点である。つまり、小さな船に住まい、落水・遭難事故や台風・高波・高潮の犠牲になる危険と隣り合わせの生活を送ってきた連家船漁民の目には、定住地と集合住宅への接近は、苦渋に満ちた生活からの脱却を可能にするものと映っていたのである。実際のところ、現在でも陸上の家屋空間の獲得に対する連家船漁民の熱情はとても大きい。結果として、Sm 漁業社区の狭小な敷地内に集合住宅を得る機会のなかった連家船漁民は、近隣の農村の農家や市街地のアパートの一室を購入あるいは賃借するように動いており、2018年までに、ごく少数を除く約99%の家族が、何らかの形で陸上に生活空間を有するという状況にある（約1%は船に居住）。

しかし、このことは、連家船漁民の間に「水上での移動から陸上での定住へ」という単方向的な動きや、定住地や家屋への束縛という動きを生み出すことにはならなかった。なぜなら、2006年の時点でSm 漁業社区の全労働力人口のうち、実に77.3%が水上労働（漁撈・漁獲物の運搬・砂の掘削・高速船や貨物船の乗組員）に従事しており、それ以外の連家船漁民もまた、個々人や家庭内で、水上での移動を基礎とした生活・生業を担保する船（や、それに付随する操船免許など）を維持したり、新たに購入したりして、水上の船で住まいながら生きるための道を常に開きつづけているからである（藤川 2016; Fujikawa 2018）。

4. 他者由来の土地を占拠することに対するエクスキューズの物語

4-1. 八・二三台風による犠牲と定住用地の割譲・集合住宅の分配

1950年代後半から、40年以上をかけて徐々に進行した定住地の開発と集合住宅の建設。連家船漁民の家族や個人にとっては、家屋の獲得はさらに段階的であり、それは現在まで緩やかにつづいている。たとえば、限られた人員にしか集合住宅が分配されなかった集団化の時期には、工場や農場などへの労働転換により陸上に依拠して生活することになった者が、船に住まいながら漁撈をつづける兄弟姉妹・イトコの子や孫の寝食と通学の面倒を一手に引き受けていた。また、改革開放後に居所選択の自由が保障され、条件さえ整えばどこで



写真3 市内の低家賃住宅群 (2015)

でも家屋の購入・賃借ができるようになってからも、自らが占有できる家屋をもてない者は、家屋を有する親族のもとに家族で居候することが頻繁に見られた。さらに2000年代以降、龍海市内に低所得者用の低家賃住宅群・低価格住宅群が建設され、経済的に困難だと認められる連家船漁民にそれらの入居・購入申請が認められるようになった後も、申請が通らぬ者にとっては、居候は現在でも重要な選択肢の一部として残りつづけている(藤川 2016, 2017, 2018) (写真3)。

このように、彼らが個別のかつ段階的に家屋を獲得してきたことは明白であるにもかかわらず、Sm 漁業生産大隊から Sm 漁業社区へと連なる組織に属する連家船漁民は、集団として、土地と家屋獲得に関する一元化された公の物語を有している。それは、以下のようなものである。

1959年8月23日、五十余年に一度の巨大台風(通称「八・二三」と高波が九龍江一帯を襲い、連家船漁民のうち132人の同志が溺死し、漁船327艘(漁業生産大隊全体の75.6%)が破損するという大惨事に見舞われた。これを機として、共産党と人民政府は連家船漁民の定住問題に関心を寄せ、1960年に14万元を投じて現在のSm 漁業社区敷地内に2階建ての集合住宅を2棟(計2,960㎡)建設し、116戸348人の陸上定住を実現した。

連家船漁民で元 Sm 漁業村幹部の張石成が2009年に著した『連家船』という資料集でも、随所にこの「八・二三」の物語に由来する表現が登場する。

連家船漁民にとって、これは二つの重要な点を説明する物語である。なぜなら、これは一定の範囲にわたる定住地の割譲と開発・集合住宅の建設と分配が、①具体的な死者の名と損失額の数値を伴う甚大な自然災害の犠牲に端を発していること、そして②船に住まうという自分たちの居住様式上の問題に対する共産党および(地方)人民政府の配慮と救済に基づく措置であったことを強調するものだからである。すなわち、(自らが長年抱きつづけてき

た宿願がいかなるものであったにせよ、そして社会主義体制下における土地所有の形態がいかなるものであったにせよ)、自らが主体的に申し出ることによって他者の土地を譲渡させたのではなく、制御不可能な自然災害によるやむを得ぬ犠牲の正当な対価として、土地と建設費用を国家の名のもとに拠出してもらったとの見解を示す役割を、この物語は担っている。

実際のところ、船上生活者に対する陸上定住化政策は、広東省各地でも浙江・江蘇・上海に跨る太湖周辺でも、1950年代後半から1960年代前半にかけて集団化政策のただ中に開始されている (cf. 長沼 2010a; 稲澤 2016; 胡 2017)。つまり、建国前から財や権力をもたざる者たちのよき理解者であらねばならぬとの宿命を負いつづけてきた共産党政権にとって、船上生活者のような社会の周辺に位置し、相対的に貧困であるような人々に土地を割譲し、集合住宅を建設・分配する行為は、彼らの管理・統治を容易にするばかりか、「もたざる者の救済」という自らの責務を体現してみせる上で恰好の材料だったはずである。したがって、たとえこの時期に巨大台風が襲来しなくとも、別の事柄が連家船漁民の陸上定住政策の契機となったことは想像に難くない。だが、こうした政治的背景とは異なる文脈で、連家船漁民によって語られる九龍江河口一帯の地域限定的な「八・二三台風」の物語は、彼らが元来は他者 (= 農民) に由来するはずの土地を、長年占拠しつづけてきたことに対する彼らなりの正当性の根拠を示す、一種のエクスキューズとして機能しているのである。

4-2. 解放厦鼓戦役支前工烈士の犠牲と国民としての地位の獲得

実は、連家船漁民によるエクスキューズとして理解できる公の物語は、もう一つ存在している。それは、「厦門島・鼓浪嶼島解放作戦に殉じた烈士」(通称「解放厦鼓戦役支前工」)を讃える物語である。あらまは、以下のとおりである。

1949年8月、福州市における国民党軍との戦いに勝利を収めた人民解放軍は、厦門や漳州に向けて南下を開始。その結果、9月25日までに九龍江河口に位置する龍溪県・海澄県(当時)の全域が解放された。10月になるとより河口に位置する厦門島と鼓浪嶼島に暮らす人々を解放する「解放厦鼓作戦」が決行されることになり、連家船漁民の中にもこの作戦に協力する者が現れた。彼らには、人民解放軍を複数組に分けて船に乗せ、二つの島まで運ぶために人員と船を出すようにとの命が下された。

連家船漁民のうち、船体が大きく海洋まで出ることのできる流動定置網漁船に乗る者が召集の主な対象となり、その中から、漁船157艘、13~60歳まで128名の前線支援船員(通称「支前船工」)が選ばれた。彼らは10月5日の夜、人民解放軍の指揮の下に九龍江河口を出発し、作戦中、24名が殉死した。参加者128名のうち、後に1名が特等功、25名が一等功、35名が二等功、69名が三等功として認められ、称賛された(張 2009: 112; 張・張・藤川 2009: 142-152)。

とりわけ、貧苦にあえいでいた黄 Nc・張 Sj (= 唯一の女性船員) 夫妻とその息子3人が解放作戦の犠牲となって命を落としたという史実は、龍海市の革命史に必ず登場し、聞く者・読む者の涙を誘う犠牲の物語として広く知られている。

この物語は、身近なところでは Sm 漁業区内の老人活動室の壁に大々的に展示された

り（もっとも、それを目にするのは、麻雀やポーカーのために集まる連家船漁民ぐらいたが）、龍海市の革命史をまとめた書籍に掲載されたりするほか、連家船漁民の歴史を記録に残そうとする人々の文章にもくり返し登場している（cf. 張・張 2012; 黄 2018）。この犠牲の対価として、烈士の家族は 1986 年に定住用地に建設された集合住宅の一部を独占的に所有する権利を得たほか、2000 年代以降は優先的に最低生活保障の施策を受けるなどしており、これらの措置に国家の配慮が働いていることは間違いない。

「解放厦鼓戦役支前工」烈士の賛美も「八・二三台風」の物語と同様、具体的な発生前、犠牲者の名・人数、出来事の経緯と命令系統が明確に把握できる情報に裏づけられたものであり、連家船漁民から見れば現政権の共産党に対する忠誠を示す重要な歴史物語である。当然ながら、この裏には、国民党政権下で保甲の甲長を務めたり、漁船で人を雇っていたりしたために、共産主義的思想のもとでは打倒されるべき存在と分類された連家船漁民も存在していた。しかし、この物語はそうした個々の負なる歴史を覆い隠し、連家船漁民が全体として誇示すべき歴史を前面に押し出す力をもつといえる。なぜなら、これは、自ら革命に命を賭し、死と負傷という犠牲のもとに地域社会と国家の共産化に大きく貢献したことによって、結果的に自分たちの生活・生業を嘲笑してきた周囲の農民や市街地住民と同等の「国民」の地位を獲得したことを強調する、栄光の物語だからである。つまり、建国から 70 年を迎えようとする現在でも、ことあるごとに言及される烈士の賛美は、「八・二三台風」の物語とともに、死を伴う犠牲の歴史こそが、自らに中華人民共和国国民の一員として生きるのに必要な陸上の土地と家屋を与えてくれたことを、自集団の内部と（九龍江河口一帯の地域社会から国家に至る範囲を含む）外部に対して説得的に示すためのエクスキューズとして機能しているのだ。

5. 他者由来の陸上・水上空間を自らのホームとして読み替えるための民俗的方法——端午節の儀礼

5-1. 定住地で顔を突き合わせることで生まれたわれわれ意識

このように、連家船漁民は、（土地と家屋の獲得が自身の悲願だったとはいえ）集団化政策の最中に突如として、自らとはさほど関わりのなかった空間に土地を与えられ、約 10 年の間に一挙に数家族から 4,000 人超の規模へと膨れ上がった集団でこの狭隘な定住地を使用することを強いられるに至った。集団化と陸上定住化の動きは、九龍江河口の複数の地域に広がって根拠港を有し、互いの中で婚姻をはじめとする有機的な関係を結んでいた大勢の連家船漁民を、合計 5 カ所に分断し（＝上流は漳州市、中流は龍海市 Fg 人民公社と Sm 人民公社、河口は廈門市・鼓浪嶼島にてそれぞれ集団化された）、集団化した先の土地へと定着させていくものであった。こうして登場した集団は、連家船漁民から見れば、自身の意志が及ばぬ政治的決定の結果としてもたらされた、従来の地縁的・血縁的紐帯をちぐはぐに分断・接続する形の、いわば「お仕着せ」のものでしかなかったはずである。だが、現在 Sm 漁業社区に所属する連家船漁民について見れば、彼らは今日、地域社会において自らを「漁業大隊の者（原語「漁業大隊的」）」と称するようになっている。これは、明らかに、集団化政策のごく最終段階として 1960 年に登場した「Sm 公社 Sm 漁業生産大隊」に由来する呼称である。つまり、この自称は、彼らが政府から与えられた定住地で生産・生活をともにす

る経験を30年以上積み重ねるなかで、この新たに登場した巨大な共同体に対する帰属意識を着実に生み出してきたことを示すものである。

政策の影響を大きく受けたこの共同体に対する帰属意識を体現するのが、1990年にSm漁業村(当時)の成員全体を庇護する神明として登場した水仙王・媽祖・土地公と、これらの神像を安置するための廟宇(=Zd宮)である(写真4~6)。神明の所持や祭祀が禁じられる文化大革命以前、連家船漁民にとって、神明を共同で祭祀する最大の単位は根拠港を共用する数十家族に過ぎなかったことを考えれば、それらの区別を超越して、4,000人余りの成員全員で神明をもつことになったというのは、きわめて画期的なことであった。



写真4 土地公



写真5 水仙王



写真6 媽祖

以下では、毎年陰暦5月5日前後にZd宮を中心としておこなわれる端午節の諸儀礼のうち、「洗江 *se gang*」・「巡社 *sun sia*」と呼ばれる二つの要素に注目する。中国において、端午節とは愛国詩人の屈原を偲ぶ日として知られる。しかし、連家船漁民にとって、端午節とは、Zd宮の主神である水仙王の誕生日を指すものであり、一連の儀礼は彼の誕生日を祝うためにおこなわれると認識されている。また、より重要なのは、端午節の諸儀礼は、「水上労働に従事するSm漁業社区の全成員のために、一年間の豊漁と安全とを祈願する」ことを目的とすると理解され、そこにZd宮で水仙王とともに祀られる媽祖その他の神明も登場するという点である。このうち洗江は、5月1日と5日の午前中に龍船および漁船にZd宮の神明を載せておこなわれ、一方の巡社は5月1日午後、輿に載せた神明をZd宮からSm漁業社区内へと連れ出しておこなわれる。

5-2. 洗江

5月1日午前中、満潮を迎えると、水仙王・媽祖の神像と端午節のために外海から招いた江王(神像をもたぬ江王は、花瓶に汲んだ九龍江の水に宿るものとされる)を載せた輿がそれぞれ龍船に安置され、Sm漁業社区内を流れる九龍江支流を3往復する(写真7)。支流には漁から戻った小型漁船が停泊し⁴、両岸の集合住宅や橋の上でも、連家船漁民が群れを

⁴ この描写は2008・2009年の状況をもとにしている。その後、支流の両岸には遊歩道が建設されて小型漁船の停泊が困難となった。また、近年、陰暦5月5日前後は3~4ヶ月間連続で課せられる伏季休漁制度の期間内に当たるため、Sm漁業社区に属する人々の漁船の大多数は五月節の前から社区近辺の九龍江本流に停泊した状態にある。



写真7 支流を往復する龍船 (2008)

成してその様子を見守りながら、紙銭・点火した爆竹を龍船に向かって投げつける。これは、Zd 宮や外海を離れ、自分たちの生活空間である九龍江支流まで足を運んでくれた神明を皆で歓迎し、水上労働に従事するSm 漁業社区の成員が向こう一年間、安全かつ豊漁であるよう願う意味が込められる。

5日の午前中になると、水仙王・媽祖の神像と、紙でできた水仙王・媽祖・江王の像は3艘の中型漁船に分かれて載せられる。これらの漁船と龍船は、まず九龍江本流に停泊



写真8 神明を乗せた漁船 (2008)



写真9 龍船による本流での洗江 (2008)

する連家船漁民の大小さまざまな漁船の間を隈なくまわる(写真8、9)。これを待ち受ける船主は、紙銭と点火した爆竹を神明や龍船に投げつけ、歓迎と謝意を示しながら安全と豊漁を願う。彼らにとって神明の到来を望む思いは切実で、自分の船の周辺に神明と龍船が来なければ、携帯電話で連絡を取り合って「早く来てくれ」と催促するほどである。その後、神明は小型漁船に乗り換えて龍船とともにSm 漁業社区内の支流に入り、3往復する。

ところで、Sm 漁業社区の連家船漁民が洗江を始めたのには、ある契機があった。1960～



写真10 1970年代の九龍江支流
(Sm 漁業社区居民委員会提供)

80年代、この支流は漁港として機能し、それまで各地に分散していた連家船漁民が大小の漁船を停泊させるようになっていた(写真10)。しかし、この時期、漁港では不慮の事故が多発した。幼児や成人が船上で遊んだり洗濯したりしている時に足を踏み外して落水し、死亡するという事態が相次いで発生したのだ。彼らはこれを、河に蠢く「水中の邪悪なもの(原語「水鬼」)」の仕業であると考えた。「水鬼が、生きた人間を水中に引きずり込も

うとして、落水事故が起こる。これを防ぐためには、漁港を「清潔（清気）」な状態にする必要があるが、それは人間の力では不可能だ。神明の力を借りなければ、清潔にはならない」というのである。このような思いがあつて、Zd 宮の完成後、水仙王・媽祖・江王を龍船に載せて支流を往復することで、その内部を清気な状態に維持する試みが始まった。同時に、これは九龍江本流の漁船の停泊空間にまで拡大され、Sm 漁業社区の成員、とりわけ水上労働従事者の安全と豊漁を保障する役割を担うことになったのである。

5-3. 巡社

5月1日午後、土地公を除くすべての神明（＝水仙王・媽祖・虎爺・法子公・太子爺）と江王・水仙王・媽祖を象った紙製の神像が輿に載せられ、Zd 宮を離れて Sm 漁業社区内の集合住宅群へと向かう。そして、集合住宅に面した道路まで来ると、担ぎ手の男性たちは輿を一斉に前後左右に揺らし、開け放たれた戸口に輿を進入させるような動作をくり返す（写真11）。これは、神明の訪問を意味する。集合住宅の1階に居を構える連家船漁民は玄関の外に、各家庭で祀る神明の香炉・チマキ・果物・菓子・神明に対する謝礼金を並べ、神明



写真11 集合住宅を訪れる神明 (2008)

の来訪を歓迎する。また、社区内を貫く幅の広い通りに来ると、男性たちは神明を載せた輿を激しく揺らしながら走り、通りを端から端まで3往復する。この時、集合住宅の上階や Sm 漁業社区外に家屋を購入・賃借した連家船漁民も社区内の通りへと集まり、神明に向けて紙銭・点火した爆竹を投げつけて神明の到来を喜ぶ。年に一度、神明が普段鎮座している廟宇を離れ、村を巡回して人々の生活を見てまわるとは巡社と呼ばれ、これにより生活空間すべての平安を保つことが可能とされる。

5-4. 陸上・水上の空間を自らのホームとして内面化する

さて、五月節の洗江と巡社は、Sm 漁業社区の空間とそれを示す境界とに密接に関わっている。図3からは洗江の実施範囲が Sm 漁業社区の漁船が停泊する空間に限定されることと、その範囲内では大小各漁船の間を隈なくまわって船を漕ぎ進める必要があることがわかる。すなわち、洗江は、福建省西南部（龍岩市）の山から台湾海峡へと注ぎ込む、きわめて長い九龍江本流と、Sm 街道のなかを縫うように流れる九龍江支流の中から、Sm 漁業社区に所属する連家船漁民が利用可能な範囲を画定していくかのように進められるのである。

対する図4からは、巡社の範囲が九龍江支流の両側に建てられた集合住宅（および社区居民委員会事務所・商店・レストラン・診療所）の立ち並ぶ Sm 漁業社区の居住区域に限定されるものの、その内側では住宅群の間を細かく練り歩くように設定されていることがわかる。この巡社の範囲は、決して Sm 漁業社区居民委員会が戸籍を管理する者の居住範囲をすべて網羅するようなものではない。なぜならば、狭隘な Sm 漁業社区の敷地内には収容されなかった大部分の連家船漁民は、近隣の社区・農村に家屋を購入・賃借し、基本的には Sm

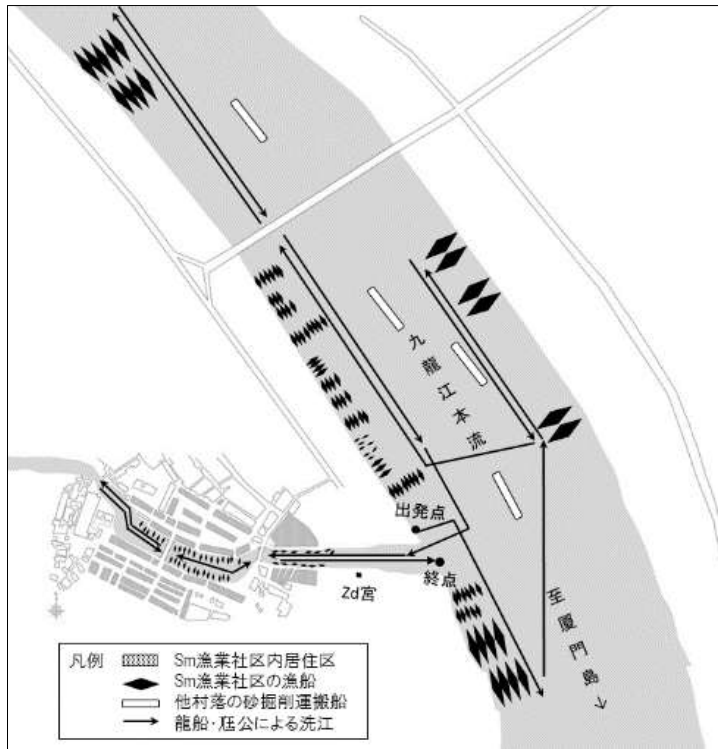


図3 洗江の範囲

漁業社区の外部に生活の基礎を置いているからである。したがって、巡社から浮かび上がるのは、連家船漁民が生活を営む土地の範囲というより、彼らの所属する Sm 漁業社区という行政単位が正式に居住区として有する土地の範囲のほうである。すなわち、巡社は、後者の範囲を画定し、前者の範囲として読み替えた上で、その内部の平安を保つことにより、Sm 漁業社区に所属する成員全員の陸上での安全と平和を保障することが可能なものとして機能するのである。

ここで、陸上の定住地に対する連家船漁民の感覚を示すも



図4 巡社の範囲

のとして、巡社が開始された経緯を見てみよう。先に概観したように、洗江は、落水事故が多発した時期から約 20 年が経過した 1990 年 (=Zd 宮建立の年) に、端午節の儀礼とともに開始されていた。一方、巡社のほうは、Zd 宮の落成から実に 17 年後の 2007 年に初めて実施されている。そもそも、巡社という形式は福建南部ではごく普通におこなわれるものである。連家船漁民も、かつては根拠港のある農村で目にしていたという。そして、Zd 宮が完成し、Sm 漁業村 (後の Sm 漁業社区) 全体を庇護する神明を有した後は、自分たちも神明を集合住宅群へ招き、巡回してもらいたいと願うようになった。ところが、老人たちによれば、連家船漁民は長らく、神明による巡社を「勇気がなくてできなかった」。なぜなら、Sm 漁業大隊から Sm 漁業社区へと連なる組織が有する定住地は、「他人のもの (原語「別

人的)」であるという考えが、皆の頭から離れなかったからだという。つまり、定住地を得た後、実に約50年もの間、連家船漁民たちは自らが生活拠点を置く土地について、近隣の農村からの借りものだと考えつづけてきたのだ。「八・二三台風」の物語が示すとおり、この定住地は、現実には人民政府がSm漁業大隊に対して無償での割譲を決定し、行政上の手続きを経て正式に連家船漁民の手に渡った土地である。だが、連家船漁民は、制度の上では自らが使用权を有する土地であることを知りながら、気持ちの上では、きわめて長い間、自分たちの土地ではないという引け目のような思いを抱きながら生活してきたということになる。最終的に、連家船漁民の間で巡社を求める声が高まり、Zd宮理事会における話し合いの結果、2007年になって巡社が開始された。

最後に、改めて、洗江・巡社がもつ意味を考えてみよう。前者はSm漁業社区の連家船漁民が船を停泊させる水上の空間を、後者はSm漁業社区が有する陸上の空間をそれぞれ自らのものと読み替え、利用可能な空間として受け容れるためにおこなわれている。いずれにしても、連家船漁民が儀礼の開始を望んでから実施が実現するまでには、20~50年という長い時間を要しており、彼らは現実の生活でそれらの空間を共用する経験を積み重ねることで、そこを「漁業大隊の者」という「われわれ」の空間として受け容れることが可能になったといえる。つまり、端午節の洗江と巡社の実践は、連家船漁民が、本来は果てしなく広がる水上と陸上の空間の中から、自分たちの空間を選び出し、その境界を画定しながら、自らの内に受容していくための民俗的な方法として機能しているのである。その意味で、洗江と巡社が開始されるまでの過程は、他者に由来する陸上・水上の両空間を、連家船漁民が自らのホームと呼び得る空間へと作り上げてきた長きにわたる歴史を示している。

6. 境界外部へと接続するホーム——一所に根を張らぬ祖先たちの移住史を回顧する試み

6-1. 始祖の出身農村からの空間的・社会的分断と新たな接続

連家船漁民は、(家族によって異なるものの) およそ400年前の祖先が九龍江沿岸部の農村を出て船上生活をつづけてきたことを自認してきた。その一方で、自らとつながるはずの祖先との具体的な関係性を示す族譜や位牌といった文字記録や、それらを共同で管理するための祠堂を所有してこなかった。だが、興味深いことに、連家船漁民と同姓農民との間には、「われわれは同じ△姓の一員であり、自分は始祖から数えて×代目である」との集団意識が共有されてきた。これを可能にしたのは、集団化・定住化以前に農村の根拠港でくり広げられていた船の製造・修理、食糧・日用品・漁具の調達、魚の販売、就学児童の農家への寄宿といったきわめて日常的な交流、そして普段は別の農村や船で暮らす父系親族が農村の始祖を祀る祠堂で一同に会して執り行う祖先祭祀への参加などであった。

一方、中華人民共和国建国後の社会主義革命は、宗族組織に代表される伝統的な血縁的紐帯や、中華民国以前の伝統的な村落組織をはじめとする地縁的紐帯を分断することを目指して展開された。ここまで見てきたように、連家船漁民もまた、建国後は数々の改変を経て連家船漁民のみから成る組織へと集団化されており、1960年代には次々と根拠港のあった各地の農村を離れ、Sm漁業生産大隊の所在地であった定住地へと生活の拠点を移すことになった。それは彼らが各地の農村の同姓農民たちから、空間的にも社会的にも隔絶されることを意味していた。実際のところ、連家船漁民は集団労働の中で別の農業生産隊と協力して

Sm 漁業生産大隊から離れた場所にある農地の開墾や九龍江沿岸での貝・海苔の養殖に当たることがあったが、それはあくまでも人民公社や生産大隊による労働配分に従ったものであり、彼らが自主的に農民たちと格別近い関係を結ぶというような性格のものではなかった。対する農村のほうでも、その間、大躍進政策や文化大革命といった政治的な動きを経て、各姓の祠堂は破壊・転用され、種々の儀礼の実施も禁じられるという状況に置かれてきた。

この状況が変化するのは、改革開放後の1990年前後のことであった。九龍江沿岸部の農村では、村の始祖や下位世代に当たる「房」ごとの祖先を祀る祠堂が再建され始めたのである。連家船漁民もまた、この動きと無縁ではなかった。農村の根拠港を離れて30余年が経過していた連家船漁民のもとに、祠堂の再建に成功した同姓農民から連絡が入り、それ以後は毎年、元宵節・冬至・端午節・中元節・中秋節といった重要な節句になると、連家船漁民の側からも代表の男性を出して祠堂でおこなわれる祖先祭祀に参加するようになったからである（写真 12、13）。



写真 12 農村の祠堂 (2012)



写真 13 祠堂での祖先祭祀 (2012)

6-2. 台湾移住者による尋根の動きとつながる

さて、1990年前後に、連家船漁民とその遠祖が開いたとされる農村に暮らす同姓農民との関係性が再構築されたことを契機として、連家船漁民をとりまく血縁的な紐帯は、より広範囲なものへと拡大していった。たとえば、2000年代に入ると、漳州市・龍海市内の村落に暮らす黄姓の代表は福建省各地の同姓の人々と共同する形で福建省江夏黄氏源流研究会を立ち上げ、その後『福建黄氏世譜・人物編』（2004）、『福建黄氏世譜・宗祠編』（2005）、『福建黄氏世譜・源流世系編』（2006）といった研究の成果を出版しつづけてきた。こうした流れに呼応するように、九龍江沿岸部の各村落では地元出身の知識人たちを中心として、各村落に伝わる黄氏の族譜を収集し、各レベルの宗族組織の族譜を再編・復元する試みもなされている。こうした源流探しの動きは必ずしも成功するとは限らないのだが、黄姓のみならず別の姓でも見られ、そこに連家船漁民の一部（多くは、幼少期から口伝をとおして農村の祖先と自らの関係性にまつわる知識を記憶にとどめてきたと目される高齢者）が参与するという状況が生まれているのである。このように、2000年代以降は、族譜や口伝によって遡及可能な直接の祖先が共通である否かにかかわらず、「同姓である」との事実により連

家船漁民と他地域の人々を広く結びつけるような動きが出現している。

さて、関係性を横へ横へと開きながら、同姓の人々を関連づけていくような動きは、九龍江沿岸の村々を故地として台湾へと移住し、台湾各地で子孫を繁栄させてきた人々と連家船漁民をつなげることにもなった。その発端は、1987年に台湾から中国大陆側への親族訪問が解禁された直後、台湾側の人々が大陸の故地を訪問しながら、「ルーツ探し(尋根)」の動きを開始したことだった。

たとえば、龍海市 Jm 鎮 Jz 村の黄姓の人々は、明朝万曆 31 (西曆 1603) 年に村内に建立された Lh 宮で媽祖・康府千歳・梁府千歳・池府千歳・楊府太師・普庵祖佛を祀っていたという歴史を有している。その後、清朝順治 18 (西曆 1661) 年になると黄姓の多くが船で台湾へ渡り、生きる道を求めることになった。この時、彼らは媽祖のみを Lh 宮に残して留守を預かってもらい、その他の神明 5 体をそれぞれの船に載せて台湾へ連れていくことにした。台湾へ無事にたどりついた黄姓の人々はその後、台湾全土に分散して生活し、5 体の神明のために台南の 5 カ村にそれぞれを祀る廟宇を建立して、各廟宇の理事会は互いに連絡を維持してきたという。彼らは故郷の Jz 村に残した媽祖にまつわる伝承を後世に語り継ぎ、望郷の念を募らせてきた。中華人民共和国と中華民国の間の複雑な関係がつづく中、台湾が戒厳令を解除してすぐに大陸への親族訪問を解禁した直後の 1988 年、台南の 5 カ所の廟宇の理事会メンバーは大陸へ赴き、1 年余りにわたる尋根活動の結果、Jz 村こそが自らと神明たちの故地であることを突き止めるに至った。そして、故郷の Lh 宮がすでに取り壊されていたことを知った理事会は「Lh 宮復建委員会」を発足し、台湾側の黄姓の人々が 800 万人民币を投じた結果、1991 年の定礎式を経て 1994 年には Jz 村に新たな廟宇が完成した。その廟宇には、台湾に帯同した 5 体の神明の恩に報いるとの意を込めた「We 宮」とい



写真 1 4 台湾の黄氏を迎える We 宮

(2008)

う名を冠することになった。毎年、媽祖の誕生日になると、We 宮には Jz 村を故地とする黄姓の子孫たちが台湾から訪れ、現在は龍海市の内外に広がって暮らしている大陸側の黄姓の人々とともに焼香し、「故地を同じくする親族(郷親)」との再会を喜び合う様子が見られる(写真 1 4)。この誕辰の儀礼には、かつて Jz 村の近隣の村に根拠港を置いていた黄姓の連家船漁民の代表もたびたび招かれ、台湾側からの出席者とともに互いの母語である閩南語=台湾語で交流を深める様子を見ることができる。

6-3. 台湾へ「帰郷」する

父系出自の系譜的關係を基礎とした尋根の動きは、台湾から大陸の故地への単方向に限定されるものではない。福建省南部と台湾の關係の接近は、2001 年の「小三通」により厦門島と金門島間で客船の運行が開始された時期にまで遡ることができるが、大陸から台湾へのより自由な訪問を加速させたのは、2008 年の台湾による大陸住民の団体觀光客受け入れ解禁、さらに 2011 年に始まる個人觀光客受け入れ解禁である。以下では、祖先が過ごし

た台湾の故地へと向かう連家船漁民の例を見てみよう。

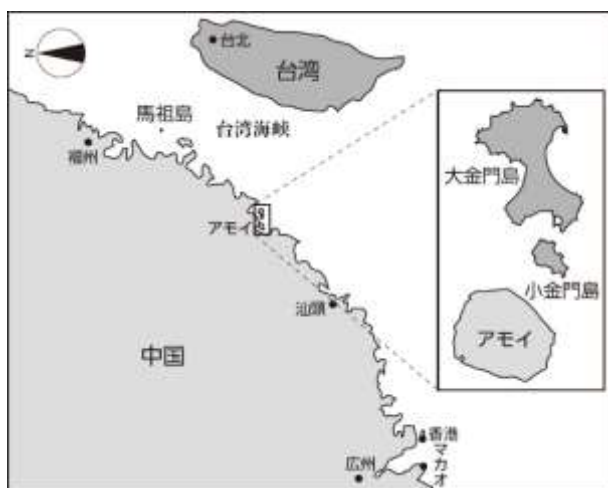


図5 九龍江河口に位置する金門島
 ((c)フレッシュ・アップ・スタジオ
http://online.sbc.jp/2015/08/004087_2.html)

龍海市 Zn 鎮 XI 村を根拠港としていた張姓の連家船漁民は、古くから流動定置網漁と漁獲物運搬に従事していた。彼らは、自らの遠祖は、より上流にある漳州市 Lw 区 Pk 村という農村の出身であると考えてきた。Pk 村は、明朝の成化年間 (1464~1487 年) から万暦年間 (1572~1620 年) の間に、張 Yh という男性によって開かれた。彼は河南省松江府清河県張家堡出身で、南京で県令を務めていた時に罪を犯したために逃亡して、九龍江沿岸にたどりついた。その後、張 Yh は Pk 村で 2 番目の妻を娶り、5 人の息子をもうけた。しかし、九龍江沿岸一帯は田

畑が狭く、農業では家族を養うことができぬと考えた長男の張 Yr は、九龍江に船を出して、漁撈に従事することにした。後に、張 Yr の数世代下の子孫・張 Cz とその妻・林 Zh は、福建省晋江に居住の地を求めた後、そこからほど近い金門島の青嶼へと渡り (図5)、さらに大陸へと戻ってきたという。張 Cz には息子が 3 人おり、長男は厦門に、二男は XI 村に、三男は Zn 鎮 Tb 村に住まうようになった。XI 村を根拠港とした張姓の連家船漁民は、この二男の流れを汲むという。これらの知識は、基本的には張姓の連家船漁民が長らく口頭で伝承してきたものだが、1990 年代以降の族譜再編ブームを受けて漳州市・龍海市一帯の他地域の張姓の文字記録と合わせることにより、比較的細部までたどることが可能となっている。実際、彼らと XI 村を結びつける根拠であるところの始祖の父親・張 Cz にまつわる知識の一部は、近年明らかになったものである。

さて、XI 村の始祖の父親である張 Cz が金門へ移住した歴史が紐解かれた後、張姓の連家船漁民と XI 村の張姓は 2015 年頃から金門への「帰郷 (原語「返郷」)」ツアーを開始した。実は、青嶼の開祖は宋末に晋江から移住してきた張 Yz (西暦 1254 生) であるとされ、連



写真15 金門島青嶼への帰郷ツアー
 (張亜清氏提供、2018)

家船漁民の祖先であるところの張 Cz と青嶼の張姓との間に、本当に系譜関係があるのか否かについては、正確な情報がない。それでも、張姓の連家船漁民の中には「私は名を知らないのだけれど、自分の遠祖は、九龍江を出てさまざまところをまわり、金門島に移り住んだと聞く。だから、私も祖先の過ごした土地へ行って、祖先祭祀をしたい」と言って帰郷ツアーに参加する者もいる。たとえば、2018 年は 3 月に張姓の連家船漁民の男性・妻・娘合計 26 名と、XI 村の張姓 43 名が船とバスを乗り継いで青嶼村へと出

かけている(写真15)。事前に旅行会社を通じて「中華民国台湾入出境証」を申請した上での、2泊3日の旅程であった。

6-4. 種々の境界外部へと拡大する父系出自のネットワーク

九龍江沿岸部の農村はかつて、複数の空間間の移動を常態としていた連家船漁民の船上生活を支えるホームとしての役割を果たしてくれた。その農村は、連家船漁民をその内に含む宗族の始祖によって開かれた空間であると伝えられるが、自らへとつながる始祖やその下位世代の祖先たちが歩んだ移住史もまた、ホーム喪失と創出の間で揺れ動きつづけた歴史である。なぜなら、彼らの移動の発端は、(史実のほどは不明だとしても)「罪を犯して南京から逃れて九龍江沿岸へやってきた」・「九龍江の畔にたどりついてはみたが田畑が狭隘だったので船に乗るようになった」・「飢饉で貧窮して農村を追い出されたために船で生活するようになった」といった被害と喪失の物語に彩られており、村の開拓や船上生活の開始は常にその克服と新たなホームの創出を示す物語として姿を現すからだ。

相手と同姓であることによって大陸を訪問する台湾移住者との交流をつづけたり、あるいは具体的かつ確かな系譜関係を不問にしたまま、根拠港のあった村の始祖が経験したとされる移住の歴史をたどり、台湾側へ帰郷したいと願ったりする連家船漁民たち。その姿は、「同姓=父系血縁」のイデオロギーにもとづき、便宜上の共通の祖先をもつ同姓の人びとによる、任意加入の社会結合(陳 2014: 138)であるところの「宗親」が、Sm 漁業社区・龍海市・福建省・中華人民共和国といった行政上の区画の境界をいとも簡単に越えながら互いを結びつける形で創出され、そのネットワークが現在も拡大しつづけていることを示すものである。また、大陸から台湾へ、台湾から大陸へというように単方向では捉えられぬ複雑な移住の歴史からは、Sm 漁業社区の連家船漁民につながる祖先の生活がきわめて広範囲の水上・陸上両空間にわたっており、その生活を可能とする彼らのホームは、長い歴史的スパンで見ても決して一つの地点に根を張るような性格のものではなかったことが了解されるのである。

7. 一所に根を張ることと、複数の空間に根を広げること

陸上に土地・家屋を所有することなく、水上に浮かべた船に住まい、漁撈や運搬に従事しながら移動性の高い生活を営んできた中国の船上生活者たち。彼らにとって、中華人民共和国成立後の一連の集団化政策とは、各地でさまざまに名づけられ、その生活・生業形態や身体的特徴(=日に焼けた肌の色、曲がった足など)が多数派とは異なるために蔑視の対象となっていた人々を、漁民・船民という専門集団として集団化し、農民・牧民・工人といった他の集団と同等の権利を保持する国民へと作り変えるものだった。そこで重要な役割を果たしたのが、組織に経済・教育・医療・政治の機能を一極集中させ、人々を一定の土地と組織に依存させるという管理・統治の方法である。とりわけ社会の周縁に位置してきた人々をも一様に国民化し、国家の重要な労働力の一翼を担わせることを企図する国家にとって、船上生活者のように遊動的な人々に対して固定した住所と労働の場を与えることは、彼らから労働の収益を効率よく回収し、再分配するのに適した制度だったはずである。

こうした「定住本位型管理システム」とも呼び得る管理・統治法の徹底化は、国家の政治

体制の差異にかかわらず、世界各地の遊動民が同じように経験したものであり、近代国民国家の内部にあっては何ら特殊な性質のものではない。しかし、世界の多くの遊動民が「故地での広範にわたる自由な移動を禁じて一定の土地に縛り付けようとする国家と、そこからの逃亡（＝自国の領土・領海を越える違法行為も含む）を図りながら移動の自由を担保しようと試みる人々」として描かれるのに対して（cf. 床呂 1999; スコット 2013; 丸山 2018）、中国の船上生活者はしばしば、「土地・家屋の獲得を、自分たちを侮蔑してきた多数派（＝農民・市街地住民など）の社会に参入し、陸上世界に同化するための契機と捉えて、自ら定住を試みる人々」であることが強調されてきた（cf. 黄 2015; 長沼 2010a, 2010b, 2013; 稲澤 2016; 胡 2017）。この対照性は、前者が「遊動民の自律性」と「自由な移動＝権利」という側面を、後者が「遊動民の依存性」と「移動性の高さ＝土地が剥奪された結果」という側面を、それぞれ過度に強調するものであるために生じている。

本稿が注目したのは、定住地の割譲とそこへの移動、家屋分配と集住という一連の過程を「獲得の歴史」として語る一方で、定住地と家屋の獲得後もなお水上で移動性の高い船上生活を維持しつづける連家船漁民の姿であった。彼らは、①1950年代後半から段階的に手にしてきた比較的浅い歴史しかもたぬ定住地の土地・共同体と、②400年以上の長きにわたって祖先が生活してきた河・海の広範な水域とその周辺の土地、およびそこで形成されてきた広範な共同体との間で、一見すれば矛盾するようにも思える実践を展開してきた。そこには、ホームをめぐる方向性の異なる二つの営みが交錯した形で存在しているからである。

一つ目は、国家によって自らの意思とは無関係に与えられた他者由来の空間（＝陸上の定住地と水上の停泊拠点）と、その空間内部で経済・社会・政治活動の一切を共にすることを目的として、従前の血縁・地縁的紐帯をちぐはぐに分断・接続する形で集合させられたお仕着せの共同体とを、ためらいを伴いながらも自らのものとして受容するという実践である。連家船漁民が死を含む犠牲と国民としての地位・権利と定住地の獲得の物語（＝解放厦鼓戦役支前工の烈士賛美と八・二三台風被害の物語）をくり返し語ることで、そして自らが利用可能な陸上と水上の領域を確認するかのように進められる端午節の洗江・巡社の儀礼は、次のようなことを意味している。それは、政治的にはどうの昔にその正当性が担保されているにもかかわらず、連家船漁民から見れば、定住地とはあくまでも他者の空間であり、50年以上の間そこを占拠しつづけてきたことを、彼らが一種の引け目として感じてきたということである。これは、遊動民にとって新たな定住地への再配置とは、それが本人たちに「故地の喪失」として想像されるにせよ、「獲得」として想像されるにせよ、他者であるところの何者かの空間の「奪取・占拠」と同義であるという重要な事実を示している。

二つ目は、定住地の空間からはみ出すようにして、祖先のたどった広範にわたる移住の歴史を回顧し、自らが属すると考える空間と共同体を社区・市・省・国家の境界外部へと拡大していく実践である。中原から福建の九龍江沿岸へ、九龍江沿岸から（現在の）台湾へ、さらに九龍江沿岸へと展開された遠祖の移住史は、複数の空間間の移動を常態としていた連家船漁民の船上生活を支えるホームとしての役割を担ってくれた農村もまた、ホーム喪失と創出の間で揺れ動きつづけた歴史を有する人々によって形成された空間であったことを教えてくれるものである。

第一のものは、基層社会から発する「下からの国民化」とも呼べる実践であり、連家船漁民が多くの命の犠牲とともに図らずも手に入れることになった定住地の空間と共同体とに

根を張り、それらを自らのホームとして築き上げていく試みと解釈できる。対する第二のものは、とはいえ、連家船漁民のホームとは歴史的に見れば、決して一所に根を張ることなく、水上と陸上の複数の空間を自在に移動しつづける、その動態の中にこそ存在してきたことを彼ら自身が不断に確認してゆく試みであるといえる。さらに言うならば、定住地やその周辺の土地にそれぞれの家屋を有する一方で、現在もほとんどの時間を船にも住まいながら各種の水上労働に従事し、きわめて移動性の高い生活を維持しつづける連家船漁民にとって、水上と陸上に跨る空間や共同体に根を張ろうと試みつつ、それをさまざまなレベルの境界外部へと広げてゆくという営みは、まさに現在進行形のものとして継続しているのである。

謝辞

本稿は、the 6th East Asian Island and Ocean Forum (於・中国広東省湛江市) における発表原稿をもとに、大幅に加筆修正したものである。フォーラムで貴重な助言を寄せてくださった参加者に心より感謝申し上げます。また、本稿の研究の一部は、JSPS 科研費 16K16968 および 2018 年度南山大学パッへ研究奨励金 I-A-2 の助成を受けて可能となった。記して御礼申し上げます。

参考文献

(日本語文献)

陳 夏晗

2014 「国家による宗親会への管理と利用——1990年代以降における福建省南部の政府の宗親会政策から考える」『総研大文化科学研究』10: 137-154。

藤川 美代子

2016 「福建の船上生活者にとって「家」とは何か——ある家族の年代記から」『物質文化』96: 45-58。

2017 『水上に住まう——中国福建・連家船漁民の民族誌』、風響社。

胡 艶紅

2017 『江南の水上居民——太湖漁民の信仰生活とその変容』、風響社。

稲澤 努

2016 『消え去る差異、生み出される差異——中国水上居民のエスニシティ』、東北大学出版会。

伊豫谷 登士翁

2007 「序章 方法としての移民——移動から場をとらえる」、伊豫谷登士翁(編)『移動から場所を問う——現代移民研究の課題』、pp. 3-23、有信堂。

丸山 淳子

2018 「第10章 先住性と移動性の葛藤——ボツワナの狩猟採集民サンの遊動生活と土地権運動」、深山直子・丸山淳子・木村真希子(編)『先住民からみる現代世界——わたしたちの〈あたりまえ〉に挑む』、pp. 245-264、昭和堂。

長沼 さやか

- 2010a 『広東の水上居民——珠江デルタ漢族のエスニシティとその変容』、風響社。
- 2010b 「現代中国における宗族新興の可能性——広東珠江デルタの水上居民を例に」、小長谷有紀・川口幸大・長沼さやか(編)『中国における社会主義的近代化——宗教・消費・エスニシティ』、pp. 277-298、勉誠出版。
- 2013 「祖先祭祀と現代中国——水上居民の新たな儀礼の試み」、川口幸大・瀬川昌久(編)『現代中国の宗教——信仰と社会をめぐる民族誌』、pp. 185-202、昭和堂。

左地 亮子

- 2017a 『現代フランスを生きるジプシー——旅に住まうマヌーシュと共同性の人類学』、世界思想社。
- 2017b 「フランスにおける移動生活者のための「適合住宅」政策——居住福祉を通じたマイノリティの社会的統合の試み」『居住福祉研究』23: 49-61.

スコット、ジェームズ・C

- 2013 『ゾミア——脱国家の世界史』、佐藤仁監修・翻訳、みすず書房。

床呂 郁哉

- 1999 『越境——スルー海域世界から』、岩波書店。

(外国語文献)

Fujikawa, Miyoko

- 2018 “Continuing to Live on the Water: The Meaning of Land Residences for Boat Dwellers in Fujian, China,” *Journal of Marine and Island Cultures* 7(2): 126-149.

黄 成和

- 2018 「英魂——浴血在厦門戦役」『龍海文学』2018(1): 1-10。

黄 向春

- 2005 「歴史記憶與文化表述——明清以来閩江下遊地区的族群關係與儀式傳統」、厦門大学人文学院歴史系中国近現代史專業博士学位論文。

張 石成

- 2009 『連家船』、私家版につき出版情報なし。

張 亜清

- 1998 『九龍江・連家船』、海峡文芸出版社。

張 亜清・張 石成・藤川 美代子

- 2009 『即将逝去的船影——九龍江上「吉普賽人」史迹』、海風出版社。

張 亜清・張 石成

- 2012 『漁魂——Sm 漁民船工解放厦門、鼓浪嶼戦役支前史迹』、中国文史出版社。

Keywords

settlement of nomadic people , boat dwellers in China, homeland and settlement, loss and creation of home, finding roots

安らかならぬ楽園のいまを生きる
——日本人ウブド愛好家とそのリキッド・ホーム——

吉田 竹也

キーワード

リスク社会、リキッド・ホーム、楽園観光地バリ、日本人ウブド愛好家

1. 序 リキッド・ホームと楽園観光

高度経済成長期の日本では、家族の日々の喜怒哀楽を描いた「ホームドラマ」が人気を博し、これを茶の間で家族がそろって視聴していた。石井ふく子がプロデューサーをつとめた木曜夜8時の「肝っ玉かあさん」(1968年～72年)や「ありがとう」(1970年～75年)はその代表格である。取り立てて劇的な展開があるわけではないそうしたホームドラマの設定やコンセプトは、しかし、おそらく現実社会を反映して(cf. 見田 2006; 宮本・岩上(編) 2014; 大澤 2008)、その後変わっていった。おなじく石井がプロデューサーをつとめた「渡る世間は鬼ばかり」(1990年～2011年)は、婚出した5人の娘たちが次々と直面する諸問題を重層的に描き、同時代の家族の絆のもろさやほつれを前景化した。「ひとつ屋根の下」(1993年、続編は1997年)は、交通事故で両親を失いバラバラに育っていた兄弟姉妹がともに暮らしはじめたものの、最後に不条理な事件にさらされる様を描いた悲劇とってよいものであった。「ホームドラマ！」(2004年)は、東南アジア旅行中の事故で家族や恋人をそれぞれ失った人々がともに生活をはじめるといふ、いわば逆立ちしたホームドラマであった。バブル後の長期にわたる経済停滞、離婚率・生涯未婚率・高齢化率の上昇と出生率の低下、貧困層の拡大ないし顕在化、これを受けた「子ども食堂」の増加、災害やDVによる長期避難生活などが示すように、さまざまなリスクや危機に直面する今日の日本人にとって、家族や家庭はもはや自明の存在ではない。

「ホーム」は、一般に、家族や家庭から故郷そして本国にまで広がる、居心地のよい安らぎの居場所であり帰還のトポスである。そこは、ギデンズのいう「存在論的安心」を与えてくれるがゆえに、当事者にとってホームと認識されるのであり、この点で、あらかじめ存在するものというよりもむしろ当事者によって見出されるものである。ただ、グローバル化し「世界リスク社会」化した現代では、液状性と可動性の高まりが生とアイデンティティのあり方に絶えず再構築ないし脱構築を迫っており、親密圏と公共圏の境界が流動化する中で、ホームに相当する生活の場は過度の合理化や管理社会化による切り崩しを受け、かならずしも確たる安らぎの居場所ではなくなっている。ベック夫妻は、チェルノブイリ原発事故後の世界において他者というカテゴリーは終焉したと述べた。むろん、内戦・難民問題・政治の右傾化傾向などに照らせば、他者というカテゴリーが意味を喪失したとはいえない。ただ、

他者と自己との境界は流動化・液状化しており、それに連動して内なるホームと外なるアウェイとの境界も流動化・液状化している。こうした事態を、オジェは「非一場所」の増殖として主題化し、伊豫谷は「故郷」の喪失、「居場所」の崩壊、国民国家の溶解、自らの帰るべき場所の喪失、などと切り分けて呼ぶ。たとえば、EUや北米を目指す難民にとって、それらアウェイの彼方の地こそホームたるべきものなのである (Augé 2017(1992): 104-106, 121-125; Bauman 2001(2000), 2012(2006); Bauman & May 2016(2001): 206-213; Beck 1998(1986), 2003(2002), 2014(1999/1993); Beck & Beck-Gernsheim 2014(2011): 116; Beck, Giddens & Lash 1997(1994); Benson & Osbaldiston 2014b: 4-5; Clliford 2002(1997): 15-17; Deleuze 2007(1990); Elliott & Urry 2016(2010): 4-10, 122-130; Giddens 2001(1999), 2005(1991): 38-60; Habermas 1987(1981), 1994(1990/1962); 伊豫谷 2013(編), 2014a: 7, 2014b: 306, 309-310, 321; Kaplan 2003(1996); Krastev 2018(2017); 中森 2017; Urry 2014(2003), 2015(2007))。

バウマンを参照していえば、現代人は、落ち着くことのできる居場所の喪失に直面しており、居場所に相当するものがどこにでもあるかのようで、十全なものとしてはどこにも見出せなくなっている¹。われわれは、確かなものとはいえない複数のアイデンティティと複数の居場所とともに生きざるをえない。だからこそ、安らぎのホームを想像し熱望するのである (Bauman 2007(2004): 38-39, 2008(2001): 206-208)。私は、現代のリスク社会における「ホーム」を、こうした想像の次元にあって希求される、だが捕まえようとしてもすり抜けていくことがある、安らぎの居場所／帰還のトポスと捉えることから、議論を出発させたい。この当事者がもつ理念や理想と、直面する現実との間に場合によってはあるずれこそ、本稿の関心の所在である。バウマンがいうリキッド・ライフを、当事者たちはしっかりと——つまりソリッドなライフとして——生きようとするが、リスク社会にあってはかならずしもその企図は成就しない。それもあって、定着と非定着、停留と移動、定住と移住、帰還と出発といった概念の間に明確な境界線を引くことは、今日ますます困難になっている (伊豫谷 2014a: 6-8, 齋藤 2018)。本稿は、このアウェイと溶け合う状況にある「リキッド・ホーム」に焦点を当てようとする。

卑近な例を挙げよう。日本の大都市圏に暮らす人々の中には、職場や学校と住まいとの間の数十キロメートルを毎日往復し、月に1度は百キロメートル以上離れたところにある家族の住む家に帰り、年に1~2度はさらに数百キロメートル離れた故郷にある実家に帰省する、という生活を送る人々が一定数いる。その場合、彼らにとって「ホーム」と呼べるものは複数あるといえる。これは、エリオットとアーリがいう「モバイル・ライフ」の具体でもある (Elliott & Urry 2016(2010): 33-37, 113-116)。ただ、アーリらは、他者からみれば「ホーム」にみえるであろうものが当人にとっては実はそうではない状況もあるという、現実の相互主観的で多元的な構成には注目しようとしな。しかし、現代人にとってのホームの内実を論じる上では、むしろここに留意すべきであろう。たとえば、毎朝出発し夜戻るひとり暮らしのアパートは、居心地のよい我が家には到底感じられないかもしれない。たがいの愛

¹ バウマンは現代の難民や移民を念頭においているが、ホームのない人々、あるいはホームから排除されて生きる人々は、ローカルな共同体社会の中にも存在した。たとえば、沖縄の例については中村らの文献を参照する (中村 2014; 打越 2014; 上間 2017)。

情や親密性が希薄化した配偶者や子が待つ家への毎月の帰宅は、温かい家庭への帰還ではなく、冷たいアウェイの戦場への出発であるかもしれない。そして、そうした日々の疲労とストレスに耐える彼や彼女が心から「ホームに帰った」と実感できる場所は、盆暮に訪れる年老いた親と先祖の墓が待つ田舎ではなく、数日の休暇を年に2度取って訪れる南の島の「楽園」であるかもしれない。他者からみればおよそ「ホーム」とは無関係の、生まれや育ちにまったく無縁の、遠く離れた青い海とヤシの木の島こそ、心身をリフレッシュできる安らぎのホームであるという人々は、日本の内にも外にも確実にいる。リキッド・モダニティにおけるリキッド・ホームは、主体によってさまざまでありうる。

ここで、現代社会のメカニズムと「楽園」を求める観光との関係について、簡単に整理しておきたい。リスク社会化と管理社会化の進む現代において²、人々は、心身の疲労を回復させたり気分転換をはかったりすることで健康を維持しなければならないというイデオロギーとハビトゥスを内面化するようになった。そして、リクリエーション活動に並々ならぬ関心を向けるようになった。飲酒、賭博、あるいは性サービスの享受など、以前から男性をおもな主体として存在した享樂的行為は、かならずしも衰退しているわけではないが、心身の健全さを増進させるという観点からすれば、決して好ましいものではない。むしろ、スポーツ、運動、読書、芸術などが、余暇活動を過ごす趣味の候補としては選好される。こうして、ある程度の経済的そして時間的余裕を有する人々を中心として、特定の趣味に時間をかける余暇活動＝消費活動が社会の中で興隆し、それがさらなるサービス産業の伸長をもたらすという円環が発生した。観光は、日常生活から離れた場所に一時的に赴くことによって、日々の生活の中でのストレスを解放し心身をリフレッシュすることを目的とする、肯定的に評価される余暇活動のひとつであり、現代人にとっての一種の必需品的活動として伸長した。そうした観光のひとつのあり方として、生活圈のかなたに存在する「楽園」に癒しを求める「楽園観光」がある。代表的な楽園観光地としては、ハワイ、グアム、バリ、カリブ、沖縄などがある。20世紀後半以降の大衆観光化の時代には、世界の各地であらたな楽園観光地の開発が進み、既存の楽園観光地もさらなるヴァージョンアップを受けた。楽園観光は、時空間の圧縮、リスク社会化、心身の健康の管理化をかつてないまで高める現代に発展した、社会現象のひとつである (Elliott & Urry 2016(2010): 122-130; 三上 2010, 2013; 美馬 2012: 41, 43, 60-67; Rose 1998(1992): 2-4; 山下 2006; 吉田 2013b, 2016a)。

リキッド・ライフとモバイル・ライフの全盛時代、観光は、地縁・血縁・出生等にもとづくのではなく、イメージにもとづいて希求される新たなホームという選択肢を、人々に追加した。こうして、現代人のホームの多様性・多数性・流動性・溶解性はより高まった。ただ、恵まれた人々がホームの豊穡性を享受しうる一方で、安心できるホームや居場所を求めても得られない人々はなお多数存在する。その広がりや格差を念頭におきつつ、特定の民族誌的事実の探求に向かうことにしたい。取り上げるのは楽園バリの例である。

2. 日本人ウブド愛好家のアンビバレントなライフスタイル

² 私は、リスク社会化や管理社会化が、ヴェーバーのいう「合理化」メカニズムの現代社会における具体的な展開であると捉えている (吉田 2016b, 2016c, 2018)。詳細については、稿をあらためて論じたい。

インドネシアのバリ島には、ここを愛好し、ホームとみなして滞在する外国人が一定数存在する。このバリ愛好家の中に、相当数の日本人もいる。ここでは、内陸の観光地であるウブド (Ubud) に生活の拠点をおく「日本人ウブド愛好家」に焦点を当て、現代人のリキッドで揺らぐホームの一端を捉えようとする。なお、ここでいう「日本人」の中には、インドネシア国籍に変更した者や、アイデンティティの面で日伊両属的な者も含まれる (吉田 2004, 2005, 2013b)。

日本人ウブド愛好家は、総じて、日本から赤道直下のバリに向かう約 4000 キロメートルの旅路を、出発でもあるが帰還でもあると認識し、経済・物質面で豊かであっても精神面で疲労する日本よりも、あくせくしないのんびりしたバリ人的な生き方——彼らはそう認識するが、バリ人自身がそう認識しているかはまた別である——に魅力を感じる。前節で触れたような、毎年休暇を利用してバリを訪れるという短期の観光者もおおいが、バリ好きが高じて、中には、日本からウブドに生活の拠点を移す者、そして観光者相手のビジネスをはじめめる者もいる。本稿でおもに取り上げるのは、こうした移住者に相当する人々である。

彼らにとって、ウブドはかけがえのない居場所であるが (cf. 吉田 2013b: 267)、だからといって、ウブドやバリがホームであり日本がアウェイである、という単純な割り振りはかならずしもできない。彼らは、ウブドをホームとみなしバリ人的なライフスタイルにシンパシーを感じながらも、日本人としてのアイデンティティやライフスタイルをまったく放棄したわけではなく、程度と頻度・期間はさまざまだが、「日本に帰る」という認識と機会をもっていた／いるからである。彼らは、どの程度意識的か無意識的かはともかく、「日本人としてウブドに生きる」というアンビバレントなライフスタイルを選んだのである。むしろ、これはひとつの理念型である。彼らの具体的な生のあり方は、ほとんどバリ人のようにウブドに暮らすという極と、バリ人的な生のあり方をほとんど取り入れず、短期訪れる日本人観光者のようにウブドに暮らすという極との間の、相当な幅の中にある。また、ウブド移住後も中長期的に日本で暮らす期間を有する者もあり、この 2 つの極の間、またウブドと日本という 2 つのホーム (場合によっては他のホームも) の間を、行き来するというタイプの者もいる。さらに、落ち着いたウブドでの暮らしを思い描きながら、揺らぐホームに生きるという者もいる。彼らは、定着と非定着のはざま、ネーションやアイデンティティの面で日本とバリとののはざま、そして「楽園バリ」のイメージと現実のバリ社会とののはざまに、生きている (cf. Benson 2014(2011); Benson & Osbaldiston 2014b: 15-16; O'Reilly & Benson 2016(2009): 3, 9)。本稿は、こうした彼らのホームの幅と揺れや変化に注目しようとする。

こうした主題をより明確にするために、議論枠組みや視座に関して 4 点を確認しておく。

まず、本稿の主題は、バリやウブドに在住する日本人の典型的なホームのあり方を一般化し提示することではなく、日本人ウブド愛好家のホームに関する認識や経験の具体例を個性記述的な民族誌的研究として提示することにある。これが第 1 点である。彼らの生は相当な幅の中にある。そもそも、彼らはそれぞれの事情で別々にウブドという観光地に居場所を見出し移住したのであって、一部の人々はたがいに知人であるものの、一部の人々はまったく人間関係のネットワークに入っておらず、彼らが全体としてひとつのコミュニティを形成しているとはいえない。本稿では、彼らのライフスタイルやホームの多様なあり方の一端を、その背景にあるウブドというグローバルな観光地がもつ特徴やメカニズムに照ら

しつつ、記述することに、まずは専念しようとする。

次に、関連する先行研究に触れる。近年、移民研究の新たな領域としてライフスタイル移住論が伸長している (ex. Benson 2014(2011); Benson & O'Reilly (ed.) 2016(2009); Benson & Osbaldiston (ed.) 2014a; 藤田 2008; Janoschka & Haas (ed.) 2017(2014)a; 加藤 2009; 長友 2013; Sato 2001; O'Reilly & Benson 2016(2009): 10-11; 吉原 2016b)。「移民」——ただし、私は「移住者」がより適切な表現であると考え——は、植民、難民、出稼ぎ者や留学者などを含み、研究者によりその定義や範疇も異なる。従来の研究は、政治的・経済的な理由から移住を余儀なくされた集団をおもな対象とする傾向があったが、グローバル化の進む現代では、中間層に当たる人々が、よりよい生活の質、教育環境・住環境、自分らしい生き方などを求めて、ネット情報やLCCなども駆使しつつ、個人化したかたちで、多様な形態の移住をするようになってきている。こうした現象がライフスタイル移住として主題化されており、本稿も大枠においてこの種の研究の一端をなす。とくに、観光論との接続をはかりつつ、「移住」概念を長期滞在から比較的短い旅行まで、定住から移動までの幅の中で捉える視点を、本稿は参照している³ (Haans; Janoschka & Rodriguez 2017(2014): 208, 210; Janoschka & Haas 2017(2014)b: 1-2; Korpela 2016(2009): 27; 藤田 2008: 23-25; 森本・森茂 2018; 長友 2013: 14-32, 139-145, 2017: 128-129; cf. 伊豫谷 2014a, 2014b)。

このライフスタイル移住研究を取り込んだ視点からバりに住む日本人を主題とした先行研究としては、バリ人と結婚した女性におもに焦点を当てた、山下や吉原らによる議論がある (山下 2009: 31-36; 吉原 (編) 2008; 吉原・センドラ・ブディアナ 2009; 吉原・今野・松本 (編) 2016)。たとえば、吉原は、「移民の社会学」を志向しつつ、コミュニティ論やネットワーク論を主題の中心に据えようとする立場に立つ (吉原 2016a: 12)。一方、本稿は、コミュニティではなくホームを主題とし、これを想像の次元にあるものとみなすとともに、ホームとアウェイ、停留・定住と移動・移住との間の線引きが困難な現代社会に生きる人々のホームの揺れや多様性を捉えようとする立場に立つ。ライフスタイル移住論の中でも論者によって立場の違いはあるが、本稿の関心は、現代のリスク社会に生きる人々がソリッド・ホームを求めながらも、ときにリキッド・ホームに生きざるを得ない実態を、ウブドの日本人を事例に理解しようとするところにある⁴。これが第2点である。

³ 本稿で記述するウブド在住日本人においては、「居場所を求める」という認識ないし心情は大なり小なりあっても、移住者としての自己認識は希薄である。初期の新参者であったときには「移住」という認識をもっていたかもしれないが、ウブドで暮らしつつける中でそうした認識は失われていった可能性もある。そうした初期の契機をとくに重視するのでなければ、彼らの今日にいたるウブドでの生は、移住と定住を連続線上にあるものとみなす立場から、理解されてよいと考えられる。なお、このことは、「観光」と「移住」といった概念の再検討・再構築というおおきな主題に波及する。それは今後の課題としておきたい。

⁴ ライフスタイル移住論では、リキッド・モダニティ、個人化、移住者の階級認識、現地の人々との軋轢などへの論及はあるものの (Benson & Osbaldiston 2014b: 13-15; Janoschka & Haas 2017(2014); O'Reilly & Benson 2016(2009))、本稿でいうリキッド・ホームの実態や、管理社会化・リスク社会化への目配り、(偽装)難民との理論的架橋可能性といった点は、管見のかぎり十分論じられていない (cf. Benson 2014(2011); Korpela 2014: 13-15; Salazar 2014: 133-134)。観光者が主体的に観光を楽しむその背後に、心身のリフレッシュを強いる生権力と自己管理の社会メカニズムがあるように、ライフスタイル移住の興隆の背後にも、安らぎのホームでよりよき生を生きる選択を自ら主体的におこなうように強い

第3は、これらバリ在住日本人を取り上げた先行研究が、もっぱらバリ人と結婚した女性に着目している点についてである（山下 2009: 30-36, 42-48; 吉原 2016a: 7, 2016b: 43-44）。そこにはジェンダー論の観点からあらためて慎重に検討されるべきところがあるように思われるが（cf. 加藤 2009: 202-248）、ここでその問題に踏み込むことはしない。ただ、民族誌的データの蓄積という点では、バリで暮らす日本人男性やいわゆる LGBTQ についての記述と検討もなされてしかるべきであろうことは、言を俟たない。さしあたり、本稿では、男性の事例を上乗せすることに留意することにした。ただし、繰り返すが、そこから一般化した論点を導くことがねらいなのではない。

第4に、上の第2点とも関連するが、本稿では民族誌的記述において時間軸を導入する。人々のホームをめぐる認識や実践は一定の揺れ幅をもち、それは時間の流れとともに変わりうる、と考えられる。ここでは、1990年代から2010年代半ばまでの約四半世紀にわたる私のウブドでの断続的な参与観察とその中で蓄積したインタビューデータに照らして、リスク社会化の様相を深める観光地バリに生きる彼らにとってのホームがいかに変わっていったのかに注目しようとする。バリ在住の日本人は、当初のんびりした暮らしにあこがれてウブドという観光地に居場所を見出したのではあるが、バリにおいても急激な社会変化はやはり避けたい事態であって、彼らが予期せぬリスクの顕在化にさらされるという事態も生じた。ここでは、そうした事態やその経緯にも触れながら、一定の時間の中に当事者にとってのホームの揺らぎを位置づけ理解しようとする。

本稿の記述は、公的な社会的空間における現象よりも、むしろ個人の私的領域に関わる部分に着目するものとなる。プライベートなものはパブリックなものとおなじく社会的事実にはほかならない。ただ、セクシュアリティ研究がそうであるように、そうしたプライベートなものをインタビューや参与観察によって明らかにするという作業や、それをめぐる方法論を、これまでの人類学や社会学の諸研究が十分なかたちで提示してきたとはいえないであろう。ここには個人情報をめぐる問題もある。読者各位には、プライバシーの保護と尊重に極力配慮して以下をお読みいただきたい、と願う次第である。

以下、第3節では、バリとウブドについて概観するとともに、1990年代から今日にいたるバリ観光の変動について確認する。第4節では、2018年8月現在での、ウブドの日本人にとってのホームの具体的なあり方を数人に絞って記述する⁵。そして第5節では、リスク論の観点からこうした彼らのライフスタイルについて若干の点を確認し、議論をまとめる。

3. 熱帯の楽園の観光の危機

バリは、インドネシア随一の、またアセアンでも有数の、国際的観光地である。2015年のインドネシア入域外国人観光者は1023万人であり、その38%に当たる約394万人がバリ国際空港に降り立った。国内観光者も伸長をつづけており、2012年には606万人の国内観光者がバリを訪れ、その後も増加傾向にある。2011年にバリ州知事が表明した、2015年

る、リスク社会における生権力の支配構造があると考えられる。

⁵ インタビューでは、インフォーマントの語りの流れに乗ったかたちで情報収集をおこなったため、第4節における各事例の記述内容は、かならずしも相互に対応し合ったものにはなっていないことを、あらかじめお断りしておく。

までに外国人観光者 500 万人・国内観光者 1000 万人という目標は達成できなかったものの、国内外の観光者 1000 万人超を受け入れる今日のバリ社会は、現地の人々が好むと好まざるとにかかわらず、観光に深く規定されている (Byczek 2010: 57-58; Cuthbert 2015: 338; <http://thedevelopmentadvisor.com/news/bali-domestic-tourist-arrivals-increase/>; <http://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1387>)。

バリの観光地化は、オランダ植民地支配下の 20 世紀前半にはじまった。その起点にあったのは、バリを「楽園」とみなす、欧米人のオリエンタリスティックでロマンティシズムあふれるまなざしであった。1914 年に、オランダ王立郵船会社 (KPM) は、はじめてバリを東インド観光の広告パンフレットに盛り込んだ。KPM が作成するその種のパンフレットやガイドブックには、いずれも熱帯の森・ヤシの木・水田の風景などの写真とともに、次のような文言がつかわれていた。「バリ／あなたはこの島を立ち去るとき、悲しみのため息をつくでしょう／あなたはずっとずっと、このエデンの園を忘れられない」(Vickers 1989(2000): 91-92, 2013: 20; 吉田 2005, 2013b)。

KPM は、1924 年にバリを含むオランダ領東インド諸島の主要なスポットを周遊する観光目的の定期船を就航させた。バリの観光地化はこれをもってはじまったといえる。KPM はバリ島内での観光事業も展開した。こうして定着したバリ島ツアーの基本は、湖・火口・村落などの自然や景観の観賞と、王宮・寺院・古代遺跡を見学する文化観光とを組み合わせたものであり、政府が伝統文化の保存の観点から奨励した絵画や彫刻が、観光者の買うみやげ物として人気を集めた。また、ガムラン音楽と舞踊や演劇などの観光者向けのライブショーも、1920 年代末には定着した。今日バリでみられる、観光者向けの芸能 (音楽、舞踊、劇) や美術工芸品 (絵画、彫刻) の原型は、この時代にさかのぼる。1927 年からは火葬見学ツアーもはじまった。現在のバリ観光においては、ダイビングやサーフィンなどのマリンスポーツや、ハワイ型のリゾート観光、そして文化体験・自然体験・エコツアーなどが新たに付け加わっており、それに関連して新たな観光地も開発されているが、植民地時代のバリ観光の諸形態は、基本的にいまにも引き継がれている (Hitchcock & Putra 2007: 15; 永渕 1998: 67-82; Vickers 1989(2000): 93-97; 吉田 2013b; 吉田 禎 (編) 1992: 32)。

バリの楽園観光地化の経緯やその構造的な特徴については、すでに拙論で論じたことがあるので (吉田 1997, 2011a, 2011b, 2013b)、ここでは、①戦前におけるバリ観光は小規模なものであり、おおめに見積もっても来訪者は年間 3 万人程度であったこと、②これにたいして、戦後の大衆観光時代における観光開発は異次元ともいえる大規模なものであり、かつ全島的な広がりをもつものとなったこと、③その戦後の観光開発は、「開発独裁」体制下の持続的な経済成長と資本投下を基盤とし、空港や州都デンパサール (Denpasar) に近い南部の海岸部、具体的にはサヌール (Sanur)・クタ (Kuta)・ヌサドゥア (Nusa Dua) の 3 地域を中心に展開したこと、④内陸部にあるウブドや、東部のチャンディダサ (Candi Dasa)、北部のロヴィナ (Lovina) などのいわば周辺部の観光地化は、こうした海岸部の開発にやや遅れ、1980 年代から本格化したこと、⑤これら④の観光地は、大型資本にもとづく③の主要観光地に比して、ローカルで小規模なビジネスを中心に成り立つという特徴をいまも有すること、を指摘するととどめておく。では、次に、この④⑤を確認しつつ、観光地ウブドに目を向けることにしよう。

*

ウブドという観光地は、ギャニヤール県ウブド郡のウブド行政村（Kelurahan Ubud）の中心部、およそ 10 集落にわたる観光関連施設の集在地域に広がる。ここでは、これを「観光地ウブド」あるいは単に「ウブド」と呼ぶことにする。ウブド行政村の周辺には、プリアタン（Peliatan）、ペネスタナン（Penestanan）、プゴセカン（Pengosekan）、ニュークニン（Nyuh Kuning）をはじめとする、観光地化したあるいはしつつある村々が展開している。以下では、これらを「ウブド周辺地域」と呼ぶことにする。



写真1 ウブドの老舗店舗 Nomad

写真2 ウブド王宮を訪れる中国人団体客

ウブド最初のアートショップは 1950 年代に開業した。写真1の Nomad という名の飲食店はその後継店舗である（Vickers 2011: 466）。写真2は、南部バリの観光地からバスでウブドを訪れる中国人観光者である。中国・台湾からの観光客は増加傾向にある。

ウブドが観光地となる伏線は、植民地時代にあった。ウブド領主家は、19 世紀末から 20 世紀前半に急速に政治的影響力を高め、当時の 8 王家に次ぐ有力諸侯となり、周辺地域の儀礼を主導することで宗教文化的な権威の体制を確立させた。また、植民地時代のウブド愛好家であるヴァルター・シュピースやルドルフ・ボネら芸術家のパトロンの存在となって、ウブドを観光の文脈における芸術のセンターへと押し上げた。ウブド王宮の政治的・宗教的な力はそれ以降も持続したが、第二次世界大戦およびインドネシア独立前後の混乱により、主要な外国人長期滞在者はバリを去り⁶、芸術を売り物とする観光地としてのウブドの役割はいったん途絶えた。その後、1950 年代にはホテルやみやげ物店舗もできはじめ、1960 年代初めにはスカルノ大統領がウブドを賓客の招待に活用するようになった。ウブドが広く観光者を迎え入れる体制を整えはじめたのは、1980 年代になってからである。ウブド王宮の成員が中心となって、バリの文化を保存・発展させつつ観光振興をはかることを目的とした観光財団が設立され、オーストラリア人と王宮との共同経営によるホテルが開業し、南部

⁶ ドイツ人のシュピースは、オランダ植民地政府により敵国人として捕えられ、その送還船が日本軍戦闘機の攻撃によって沈没し、死亡した。オランダ人のボネは、日本軍から釈放されて 1947 年にウブドに戻り、当時のウブド領主（Cokorda Gede Agung Sukawati）やバリ人画家レンパッドらとともに、1956 年に稼働する王宮直営の美術館の立ち上げに関与したが、スカルノ大統領の肖像画を描くことを拒否したこともあり、翌 1957 年にインドネシアを去った。1978 年に病死したボネの遺灰はバリに持ち込まれ、このウブド領主の 1981 年の火葬の際にともに荼毘に付された（坂野 2004: 396-412; Spruit 1997(1995): 40-44, 109-111）。

の海岸リゾートにはない田園風景とバリの芸術文化の魅力を、旅行代理店を通してアピールするようになったのである。その後、外国人と地元のバリ人との共同による宿泊施設や飲食施設などが開業し、ウブドに滞在する観光者と観光諸施設は徐々に増加していった。こうして、ウブドは、王宮の深い関与と小規模な外国人資本の介在を梃子にしつつ、政府主導の上からの開発ではなく、地元の下からの取り組みの集積によって、観光地化を進めたのであった（写真1・2）（Lewis & Lewis 2009: 32; MacRae 1997: 25-62, 111, 414-415, 1999: 132, 135-139; Vickers 2011: 462, 466, 472, 477; 吉田 2013a, 2013b）。

ウブドは、田園・ヤシの木・森の風景と舞踊・絵画・彫刻などのバリの芸術や文化、すなわち自然・文化両面を合わせたバリらしさ、つまりは植民地時代に形成された「楽園バリ」のイメージにつながる雰囲気を作り物とする観光地である（写真3・4）。ウブドと周辺地域には、宿泊施設・飲食店・みやげ物店などとともに、絵画や彫刻を展示・販売するギャラリーが立ち並び、王宮や寺院ではガムラン音楽・舞踊のショーが毎夜繰り広げられ、芸術文化の観光地としての面目躍如たることを示している。内陸に位置するウブドは、海岸部より涼しく過ごしやすい。この点で、ハワイ型のリゾートを模倣して開発された海岸部の観光地とは趣が異なるところをもつ。1990年代前半には、中心部の主要な道路が舗装され拡張され、宿泊施設や飲食店などいっそう増え、観光地としての利便性も整えられた。ただし、それは、バックパッカーに人気であったウブド市場の安価な屋台が閉鎖され、飲食店での映画上映が寺院や集会場での演劇パフォーマンスに置き換えられるなど、観光ビジネスの強化や徹底と連動する施策でもあった（MacRae 2015: 69, 72-73）。また、90年代後半からは、小規模な体験型観光やエコツーリズムの拠点という性格も強め、芸術文化や景観の鑑賞よりもむしろ、エコツアーや自然体験、内陸部でのリラクゼーションを一義的な目的とする観光者が増加していった。ただし、このバリにおけるエコツーリズムやそれに準じる自然体験型観光の興隆は、バリ島の周縁地域にまで観光開発が虫食い状におよぶ、乱開発をとまなうものでもあった。ウブドでは、このころから、斬新なデザインや自然素材の現代的あるいはポストモダン的な商品などを提供する新たな店舗も増えた。グローバルな観光インフラの導入がローカルな文化や自然と融合した、グローカルな観光地として市場の中にポジションを獲得してきたウブドは、かつての楽園のイメージをなおとどめつつも、世界のどこにもある——ボードリヤールのいうシミュラクルの集積体としての、あるいはリッツアの



写真3 日曜日の踊りの練習風景



写真4 火葬を見る外国人観光客

いう「何のもでもないもののグローバル化」(globalization of nothing)としての——楽園観光地への転換を果たしつつある (Baudrillard 1984(1981), 1995(1970); MacRae 1999; Ritzer 2005(2004); 吉田 2011a, 2011b, 2013a, 2013b, 2016a)。

現在、ウブド中心部では田園や森林の景観はもはや失われており、これに重きをおく観光者はウブド周辺地域の村々に滞在するようになってきている。インドネシア政府が地方分権化・規制緩和を進めた1990年代以降、周辺地域には広大な土地を確保した大型の観光施設がいくつも建設された。その一方で、ウブド中心部には国内外の大型資本はほとんど入っていない。その最大の理由は、所有者が土地を売らず、自身の経営か賃貸による利益の獲得を好むことにある。その賃貸料は、インドネシア通貨危機(1997年)、バリ島クタでのテロ事件(2002年、2005年)、リーマンショック(2008年)といった危機を経る中でもほぼつねに上昇をつづけ、場所そして契約者にもよるが、数年で倍となる程度の上げ幅を繰り返している。2016年時点で、中心部の店舗の賃貸料は、モンキーフォレスト通りで年2億ルピア(約180万円)、ウブド大通りで年2億7000万ルピア(約220万円)が相場とも聞いた。ただ、そうした店舗のある場所のおおくは、住民たちの屋敷地の道路に面した一角や、比較的ちいさな田畑や空き地であったところである。南部のクタやサヌールでは、海岸部など集落の外に観光エリアが展開していった経緯もあり、その種のこま切れに近い土地が法外といってよい高値で転売され、まとまった塊となって大型の観光施設が建設されるという事態が進行したが、ウブド中心部でそれに比肩するビッグビジネスが生まれる見通しはさしあたりないといってよい。このように、土地所有者の一貫して堅実なビジネス——その背景には、集落内の土地を自由に売買できない慣習法がある——は、小中規模の店舗経営者を相手に利ざやを稼ぐというスタイルとならざるをえず、これが結果的に観光地ウブドを大型の外部資本の進出から守ってきたのである。だが、それゆえ、ウブドは、南部のヌサドゥア・サヌール・クタのような、大口の団体客を滞在させ大量に消費させる観光地へと変貌することができず、個人旅行者が中心の中規模の観光地にとどまっている。それら海岸部の主要観光地に宿泊するパックスツアー客は、日帰りでウブドに来る程度であり、ウブドでの消費に貢献する余地はかぎられる。ただ、現地資本中心の中規模観光地であるがゆえに、得られた利益がある程度現地の経済システムの中に還流し、さほど外部に吸い上げられない状況を保っている。

この収益をもっとも効率的に得てきたのは、いうまでもなく土地所有者である。彼らが強気に土地契約料を上げているため、土地所有者やその家族・親族が半ば道楽で経営するような店舗をのぞけば、賃貸で成り立つ各店舗は相当な収益をコンスタントに上げなければならない。加えて物価の上昇もある。ただ、ウブドの場合、その店舗の経営規模は総じてちいさなものである。それゆえ、ここに一定の資本をもった在地外の、国内外の個人事業者が入り込む余地がある。とくに、外国人事業者の大半は、もとは観光者としてウブドを訪れ、その居心地のよさ——海岸部のような大規模開発や喧噪がなく、落ち着いた雰囲気を残している——ゆえに、そこに生活の拠点を求めた人々である。ホスト化した元ゲストである彼らは、海外から来る観光者つまり購買者のニーズやトレンドを、バリ人よりもよく知る立場にある。この文化資本と、手落ちの外貨や貯蓄という経済資本、そしてバリ人(インドネシア人)パートナーという社会関係資本——このパートナーによってビジネス参入を教唆されることもおおい——を組み合わせ、現地の安価な労働力および生産・流通システムを最大限

活用しうるブリコロールとなれば、観光ビジネスに勝機を見出すことは可能である。店舗の立地や業種にもよるが、2000年代はじめまでなら100万円ほど、場合によっては数十万円ほどの原資でも、ビジネスをはじめすることは可能であった。中には、ウブド中心部にある1坪ほどのちいさな雑貨店を年3万円、5年分一括支払いで契約し、改装に7万円ほどをかけて開業した日本人もいた。これは例外的に廉価なケースといえるが、こうした小規模な外国人起業家の観光ビジネスへの参入は、バリ外のインドネシア人資本の参入とも相まって、ウブドの観光市場のさらなる活性化を促進するとともに、小中規模の経営中心という構造を固定化することにもなった。ただし、そうした外国人起業家が、つねに優位な立場にあるとはいえない。むしろ、彼らは、土地・建物の所有者との関係では、後者から搾取される弱い立場の人間であることもある。

以上をまとめよう。植民地時代からの芸術の拠点であったウブドは、島の中部にある観光地のセンターであり、90年代以降は、田園や森林の風景の中のリラクゼーションやエコツアーなどの体験観光への需要を満たす観光地という性格を強めてきた。その中心部は、いまでも大型の外部資本が入りにくく、小中規模の店舗がひしめき合うという構造的特徴を持っている。右肩上がりで高騰する土地契約料は、ウブドの店舗に淘汰を促している。事実、数年を待たずに閉店したり移転したりする店舗は数おおい。そして、コマ切れに近い土地を高い賃貸料で貸すという中心部の構造が、観光地ウブドを中規模レベルの市場にとどめおくとともに、観光ビジネスに必要な諸資本をもつ外国人起業家の小規模ビジネスが浸透する素地をなしてきた。

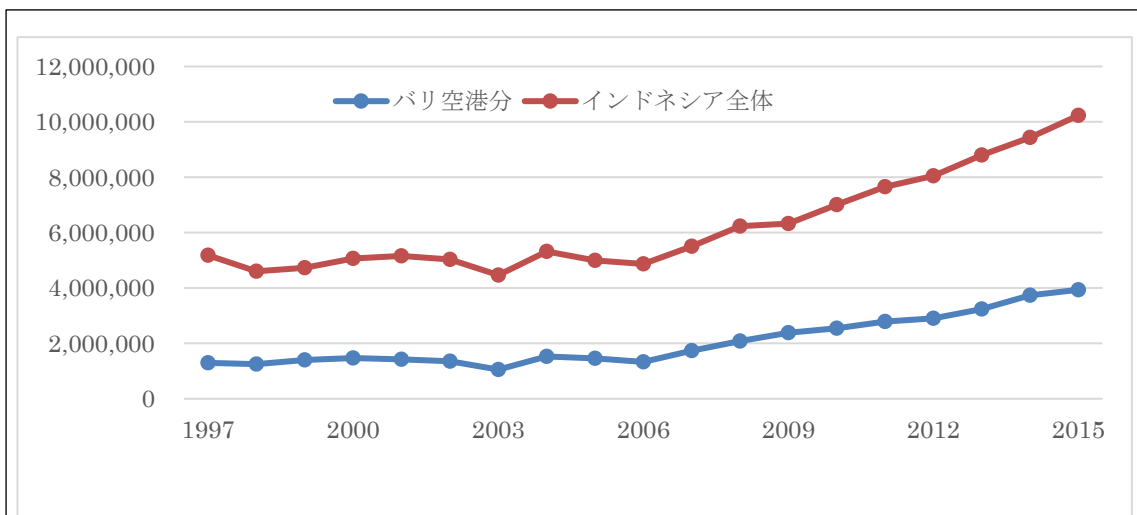
*

次に、1990年代末以降のバリ観光について、とくにリスクの顕在化という観点から、振り返っておくことにする。

1960年代後半から30年以上つづくスハルト体制の下、バリでは、持続的な経済成長を背景にした資本の投下と観光開発が継続的に進んだ。そこに、冷水を浴びせる出来事が起きた。1997年のインドネシア通貨危機である。ルピアの1/5近い急落と3倍近い物価の上昇が人々とくに給与所得者の生活を直撃し、ジャカルタでの暴動が映像となって世界に流れたことで、外国人観光者はバリやインドネシアへの訪問を一時的に控えた。しかし、バリではほとんど騒ぎがなく、その後の民主化へと向かう流れとルピア安の魅力もあって、バリ観光はすぐに回復した。また、暴動の矛先となったジャカルタの華人系インドネシア人が比較的安全なバリに目を向けたことにより、彼らのバリへの投機傾向はむしろ加速した。さらに、ルピア安は観光に次ぐバリ経済の柱であった織物産業の淘汰をもたらした。結果的にバリ社会は観光依存体質をいっそう強めることとなった。バリ島の西隣のジャワ島中東部はバリに滞在する観光者が消費する食材や土産物の供給地となり、東隣のロンボックを含めバリ島周辺地域からの移民も増加した。20世紀末の時点で、観光産業に直接従事する者はバリ人の4割、運送や土産物産業など間接的な従事者も含めれば7割、また観光がバリ人の総収入に占める割合は5~6割、バリの域内GDPに占める割合は3分の2となり、21世紀はじめのバリ人家族の8割が観光から収入を得ていたとされる。タープリーが指摘するように、バリ人が経済における急速な観光セクターの拡大と他セクターとくに農業の縮小にたいするリスク認識を欠いていたわけではない。ただ、もはやバリ経済の観光依存体質は後戻りできないところに来ていた。そこに、2001年9月のアメリカ同時多発テロ後の世界的な

観光不振と、2002年10月のクタでの爆弾テロ事件後のバリ観光の不振が到来したのであった（Couteau 2015; Hitchcock & Putra 2007: 171; Howe 2014; Interim Consulative Group on Indonesia 2002; LaMashi 2003; Picard 2009: 102; Ramstedt 2009: 333-335; Schulte Nordholt 2007: 8; Tarplee 2008: 158）。

200人をこえる死者と数百人の傷者を出したクタでのテロ事件は、観光に依存したバリ経済に深刻な打撃を与えた。テロの直後、いったんバリの観光地から外国人観光者はほとんど姿を消し、ホテルの客室もがら空きとなった。半年から1年のタイムスパンでみれば観光者は半減程度であったが、バリ人の実感としては「7割減」「9割減」という印象であった。観光関連の諸企業や店舗は軒並み厳しい経営を迫られ、倒産や閉店に追い込まれるところもおおく出た。解雇や賃金カットが続出し、閉店時間が早まるなど、業務縮小はつづいた。ヌサドゥア・サヌール・クタといった南部の観光地では、テロ後半年をこえるあたりからパックスツアー客が戻りはじめたが、中小規模の起業家が中心のウブド・チャンディダサ・ロヴィナの観光回復はさらに遅れ、皮肉にも、爆弾テロ事件のあったクタ以上に深刻な状況がつづいた。さらに、これに追い打ちをかけるように、2003年のイラク戦争とSARS（重症急性呼吸器症候群）、2004年の鳥インフルエンザとインド洋大津波、2005年の2度目の南部バリでの連続爆弾テロ事件、2006年の中部ジャワ大地震、2007年のガルーダ国内便の墜落事故などが重なった。1997年のインドネシア通貨危機以降の約10年間、バリ観光は、回復してはダメージを受ける、客が回復してはまた減るといった事態を繰り返した⁷（Byczek 2010: 57; Hitchcock & Putra 2007: 146-149, 160-161; Interim Consulative Group on Indonesia 2002; MacRae 2015: 75; Putra & Hitchcock 2009; Ramstedt 2009: 334-335; Tarplee 2008;



図表1 バリ空港およびインドネシア全体の入国外国人観光者数
[<https://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1387>] より作成

⁷ 雇用や収入の不安定化という問題に加え、バリ人にとって重大だったのは、インドネシアで「神の島」(Pulau Dewata) という別名をもつバリにおいて、こうした悲劇が起きたことである。バリ人は、神がこの島を守っているという点に相当な自信と自負をもっていた。それは、いくら忙しくても神にたいする儀礼活動をおろそかにしない彼らの宗教実践が保証しているはずのものでもあった。この神義論的前提が崩れたのであった(Hitchcock & Putra 2007: 145; Lewis & Lewis 2009: 205-209; 吉田 2009, 2013b)。

国	2000年	2005年	2010年	2015年
日本	710,769 (14%)	511,007 (10%)	416,151 (6%)	528,606 (5%)
中国	16,266 (0.3%)	128,681 (2.5%)	511,188 (7%)	1,249,091 (12%)
総計(人)	5,064,217	5,002,101	7,002,944	10,230,775

図表2 2000～2015年 在住国別インドネシア訪問外国人数（日本・中国・総計）
 [https://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1394] より作成

Warren 2007: 196; 吉田 2009, 2011a, 2013b)。

この不安定な10年は、1990年代の観光発展期に右肩上がりの将来を予期して移住や起業をしたバリ在住日本人に、経済的にも精神的にも相当な打撃を与えた。この種の事件に敏感な日本人観光者が激減したことで、日本人観光者を主要な顧客に想定していた店やビジネスをたたんだり、バリでの生活をあきらめて帰国したりと、人生設計の再考にいたる日本人経営者もいた(吉田 2004, 2013b)。その後、バリ観光は回復基調に向かった(図表1)。ただし、そうした傾向と裏腹なのが、日本人観光者の動向である。2002年のテロ事件後、日本人観光者の来訪回復は遅れ、その後もしばらくバリを訪れる日本人は減少傾向がつづいた。図表2は、日本と中国からのインドネシア入域者数の推移を5年ごとに示した表である。その半数弱程度がバリへの直接入域者数であり、括弧内の割合はバリに来訪する観光者の割合を反映していると考えてよい。2010年代半ばには、日本人のバリ入域者数はふたたび微増に転じたが(<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/09/27/jumlah-wisatawan-mancanegara-yang-datang-langsung-ke-bali-menurut-kebangsaan-2013-2016.html>)、中国人観光者の伸長もあって、日本人が全体に占める割合は低下傾向がつづいている。とくに、ウブドにおいては、2010年代に入って日本人観光者をあまり見かけなくなっている。すくなくともウブドに在住し観光業に携わるバリ人そして日本人たちは、日本人観光者は90年代にはおおかったが、2010年代には目に見えて減っている、と認識している。バリの特定観光地を訪れる観光者数を示す公式のデータは存在しないが、私の観察やバリ人・日本人在住者の認識にもとづくかぎり、今日のバリ入国日本人観光者の増加分の大半は、クタやヌサドゥアなど大資本に支えられた南部の観光地がもっぱら吸引していると考えられる。

このように、観光地ウブドは伸長をつづける一方で、こと日本人観光者を主要な顧客に想定した観光ビジネスは、今後ウブドでは立ち行かなくなることを見込んで想定しなければならない。その淘汰はすでに相当進んでいるといってよい。2010年代におけるバリおよびウブドの活況は、欧米系そして中国・台湾系の海外からの観光者、そしてジャカルタなどの国内観光者の伸びによって支えられている。日本で少子化が進む点に鑑みても、ウブドの店舗ビジネスが今後日本人を主要な顧客として設定する戦略をとることは、もはやありえないであろう。

論点をまとめよう。2002年のテロ事件は、バリ人に観光の危機やリスクを意識させるものとなった。その危機感は、2010年代に入っていったん収束したようにみえる。むろん、それは、危機が去って安全な状況がふたたび到来したということでは決してない。今後もテロ事件が起きる可能性はある。さらに、ここにきて新たな不安定要因もある。2017年には

アグン山の噴火により、一時的にバリの空港が閉鎖されたり東部地域の住民らが避難したりした。2018年には東隣のロンボック島で大地震があり、バリでも家屋が倒壊し死者が出た。過去にバリでも大地震はあり、アグン山の噴火も含め、これらは今後のリスクの火種となる。災害や惨事ばかりではない。現状のバリは、世界各地に点在する楽園観光地との差別化の困難な、同質のシミュラークルに満ちた楽園観光地化への転換が、乱開発と環境破壊をともなって進行するただなかであり、それは観光地バリのもつ楽園としてのポテンシャルの一部を確実に掘り崩していく過程をともなっている。端的に言って、バリの社会も観光も高いリスクを抱えている。そして、バリ人もそのことを大なり小なり認識している（永瀨 1994; 吉田 2009, 2011b, 2013b）。

バリ人類学者のプトラは、バリ人が現代をカオスの時代（kali yuga）であるとみなしている、と指摘する（Putra 2011: 135）。ベックは、世界リスク社会としての現代社会の主要な危機（リスクの顕在化）として、金融危機、テロの危機、生態学的な危機の3つを挙げ、別の論考では、世界リスク社会の基盤を気候変動、金融リスク、放射線に見て取った（Beck 1998(1986), 2003(2002), 2017(2016): 92）。21世紀のバリでは、これに観光のリスクの高まりなども加算する必要がある。バリ社会に生きる人々は、これら多重のリスクが相まった世界リスク社会に巻き込まれているとあってよい。

そして、そうした観光地としてのリスクを強く感じている人々の代表として、現在ウブドで観光者を主要な顧客とするビジネスを営む人々が挙げられる。ウブドでは、バリ人店舗であれ、日本人ら外国人所有の店舗であれ、2010年代に入ってから、経営姿勢の緩い店舗ビジネスは撤退または縮小していき、規律や経営姿勢の明確な店舗が存続または伸長する状況が、明確になっている。いわば勝者と敗者が際立つようになってきているのであり、日本在住者のビジネスもそうした競合関係にさらされている。

では、以上の概観や現状認識を踏まえて、次節ではウブドの日本人移住者について記述することにしよう。

4. それぞれのホームのかたち

バリの観光開発が全島的な規模で進む1990年代には、雇用の機会をバリに求めるインドネシア人移住者の増加とともに、バリに移住または長期滞在する外国人も増加した。注目されるのは、この90年代に、欧米人を凌ぐ勢いで日本人の長期滞在者が増加したことである。堅調な日本経済、円高、ルピア安、日本人の海外旅行の定着、日本におけるアジア人気、メディアを通じた「楽園バリ」のイメージの流通、バブル崩壊後の自分探しの旅の流行、などの複合的な契機が相まって、日本人をバリでの長期滞在へといざなったと考えられる。

とくに、ウブドは、青い海やサンゴ礁といった楽園観光地を彩る定番の要素はないものの、観光者がイメージする楽園らしさやバリらしさ——椰子の木、田園風景、芸術、宗教文化、素朴な人々——を保持する観光地であり、日本における合理化されているがストレスの溜まる生活を中断または放棄し、自身が見出した地上の楽園でのんびり暮らすことを選択した人々が、ここに集まるようになった。そして、彼らの一部は観光者を相手にしたビジネスをはじめた。ただし、それは、営利追求を目的としたものというよりも、必要十分な生活の糧を効率的に得るための手段という性格が濃厚なものであった。もちろん、営利の追求に意

欲的な人々もいたが、彼ら 90 年代にウブドでの暮らしを選び取った人々のおおくは、あくなき利益の追求には否定的・懐疑的であり、儲けはほどほどでよい、場合によっては儲けなくてもよい、という考え方をもっていた。

これを、拙論では「反ビジネス的志向」の生き方と呼んだ(吉田 2005, 2013b: 272-274)。彼らのビジネスは、総じてこの反ビジネス的志向とセットになっていた。あるいは、経済的な生産性とはかならずしも折り合わない、価値実現という精神的な意味での生産性こそ、彼らの生とビジネスの根底にあるものであった。日本における経済の低迷と雇用の流動化、インドネシアのリタイアビザ制度の創設(1999年)などが2000年代に入って年配者の移住を後押しし、2013年の東日本大震災後には(東北ではなく)首都圏の比較的富裕な人々がバリそしてウブドにも逃れてきた。現在、ウブドとその周辺には数百人規模の日本人が在住していると推定される。中には、十分な資金や年金をもとに悠々自適の生活を送る年配者の夫婦やシングルもいるが、生活資金の一部または全体をバリでの収入に依存する者もいる。推計では、ウブドの日本人在住者の3割ほどが観光関連ビジネスを営んでいると考えられる(今野 2016: 84; MacRae 2015: 76; 吉田 2013b: 30; 吉原 2016c; 吉原・松本 2016)。

私は、拙論で、2000年代を中心としたウブドの日本人観光ビジネスの特徴について論じた(吉田 2005, 2013b: 231-277)。その議論のポイントは3つあった。第1は、いま述べたように、ウブドにおける一定数の日本人のビジネスが、営利追求を二義的とみなす彼らの反ビジネス的志向の生き方と不即不離であるという点である。第2は、こうした彼らのビジネスが、小中規模のビジネスの集積体である観光地ウブドの経済市場の構造と対応し、この構造に支えられている——また、観光地ウブドも外国人の小規模起業家抜きには成り立たなくなっている——という点である。それもすでに触れた。そして第3は、こうした観光地ウブドの構造と、営利追求に否定的・懐疑的な彼らの生き方との共振関係は、いわば危うい均衡の上に成り立つものであって、近い将来において変質していかざるをえない可能性が高い、という点である。いい換えれば、観光地ウブドの特性も、ここに居場所を見出した日本人のビジネスとそのライフスタイルも、高いリスクを抱えたものだという点である。以下では、この第3点について確認することをひとつのポイントとしつつ、一部は拙論の記述を圧縮し、また一部は民族誌的事実を補足しながら、25年にわたる断続的な参与観察とインタビューデータを整理し、数人に絞ってウブドの日本人の暮らしぶりの一端を記述していくことにしたい。なお、以下に登場する日本人のアルファベット名は、拙論(吉田 2005, 2013b)における記述と対応させている。

*

A氏(2016年現在78才、独身、男性)は、ウブドにおける最初の日本人店舗所有者であるとともに、最初期の日本人移住者でもある。現在、ウブドを生活の拠点とし、1年の大半をバリで暮らしている。自ら『暮らしの手帳』の愛読者だった」というように、身の回りのことは自身でこなし、比較的質素な生活を送ってきた。

A氏の最初のバリ来訪は1978年であった。そのきっかけは、1970年のヨーロッパ旅行の帰りにナホトカから乗った船でドイツ人と知り合ったことであった。彼を自宅に泊めたことが縁となり、その数年後にA氏はミュンヘンにあるこのドイツ人の家に遊びにいった。そのとき、壁にかかった仮面をみせてもらい、音楽を聴かされた。A氏が彼に尋ねると、お前は日本人なのに知らないのか、といわれたという。それがバリの仮面であり、ガムラン音

楽であった。A氏は「私はドイツを通してバリを知った」と述べる。

この1978年のバリ旅行の際、A氏は、当初クタやデンパサールに滞在したが、「そのときには最後の楽園バリという印象はなかった」。しかし、ガイドの勧めもあってその出身地であるウブドに来たときに、「ここに私の思うバリ、楽園バリがある」と実感したという。そのころウブドにはアスファルトの道路もレストランもなかった。4軒ある宿はいずれも3食付きであった。本格的な観光地化の前段階であったウブドを気に入ったA氏は、その後もたびたびこの地を訪れ、1982年にこのガイドの住む集落に滞在拠点となる家を建てた。当時のA氏は日本を生活拠点としていたので、A氏がいけないときには人に貸そうということになり、これをホテルとして届け出て、A氏は中期滞在のためのビジネスビザを取得した。

1990年ころに1年の半分をバリで暮らすようになったA氏は、この年に別のホテルをウブド郊外に建て、移り住んだ。その建設費用は自身の宿泊費の代わりとみなし、いずれのホテルも滞在期間の終了後にバリ人に譲渡した。この30年余りのウブドでの悠々自適の暮らしの中で、A氏は、自身の恩師に当たる人物をバリに迎えて看取くこともした。やはりバリを愛したこの恩師の葬儀は、遺言にしたがって、バリのヒンドゥー式に執り行った。京都生まれのこの恩師が「大文字が見たい」といい遺していたので、毎年8月下旬に竹を大の字に組んで燃やす「大文字焼き」を行って、恩師を偲んだ。

A氏は、2014年にウブド郊外に建てた新居に移り、その2階をアートスペースとし、ここに30年以上にわたって開催してきたウブド郡の子どもの「絵画コンテスト」(Lomba Melukis)の優秀作品を展示した。おなじく約30年間つづけ、2010年代前半に終了した「凧揚げコンテスト」(Lomba Layan-layan)とあわせ、A氏はこれら2つの子ども向けイベントを、ウブド郡の教育委員会関係者の協力を得て毎年自費で運営してきた。こうした地域社会への貢献もあって、A氏はウブド王宮からバリ人名を贈られている。

以上のように、A氏はウブドで起業した最初の日本人長期滞在者であったが、A氏のホテル運営は、その実態に即していえば、利潤の獲得を目的としたビジネスとはいえない性格のものであった。経済的に余裕のあるA氏にとって、ホテルの建設は、生活の糧を稼ぐための手段ではなく、居場所の獲得、そしてそれに尽力してくれるバリ人の収入確保のための手段だったのである。ともあれ、A氏は、前節で触れたようなバリそしてウブドの観光の浮き沈みにほとんど影響されることなく、30年ほど一貫して「楽園」と感じたバリのウブドをホームとする安定した生活をつづけてきた。そして、現在住む新居を終の棲家として、恩師のようにバリで茶毘に付される計画をもっているのであろうと推測される。

＊

次に、1991年に日本食レストランを開業させたB氏(2018年現在55才、既婚、女性)について記述する。このレストランは、C氏(2018年現在71才、独身、男性)との共同経営でスタートした。なお、ウブドで1990年代初頭までに開業したいわば第1世代の日本人店舗の中で、現在までつづいているのはこのレストランのみであり、他はすでに閉店したりバリ人所有の店舗となったりしている。

B氏は、OLであった1987年に短期の旅行ではじめてバリを訪れた。その後ふたたびバリを訪れ、バリとくにウブドの文化や自然の全体に魅かれた。1990年には日本での仕事をやめ、ウブドに半年間滞在するつもりでバリに来た。当時、バックパッカーに相当する旅行者や長期滞在者は、ウブドの公設市場にある現地人向けの屋台で食事をする傾向があった。

B氏とC氏はここで知り合った。店舗デザイナーであったC氏は、日本での生活をいったん切断し、外国で生活することを決意して1990年に日本をあとにしていた。当初はバリの東のロンボック方面に向かうことを考えていたが、そこに行く手前のバリで、ウブドに滞在するうちに、ウブドで暮らすことを考えるようになった。そしてB氏の料理の腕前を見込んだC氏が、それまでウブドになかった日本食レストランの共同経営を提案した。こうして、B氏とC氏は店舗開業の準備に踏み切り、ビジネスビザを取得して長期の滞在をはじめた。

白壁と黒く高い屋根、開放感のある客席からなる彼らのレストランは、当時のウブドにある店舗の中でも特色あるデザインの建物であった。B氏が提供する家庭的な日本食と、C氏によろず相談役を兼ねた接客とが有機的に機能し、このレストランは、1990年代後半になって日本人経営のレストランが複数できて客が分散するまで、日本人の長期滞在者や個人旅行者のたまり場として機能した。また、日本人以外の外国人観光者や日本びいきのバリ人芸術家にも一定の人気を獲得した。旅行会社からは、日帰りで周遊する日本人ツアー団体客の昼食場所にしたいという申し出が何度かあったが、ふたりはこれを断わっていた。「儲かるだろうが、店の雰囲気が悪くなるから」(C氏)というのである。両者とも、ウブドとその周辺の文化や宗教に深い関心と共感を持ち、旅行者にバリに関するあれこれの情報を伝え、ときには儀礼や寺院祭礼があると車やバイクで案内もした。

このレストランは、最初の土地契約から10年後の契約更新——当時は10年契約が普通であったが、現在では外国人との店舗や土地の契約は2~3年が主流となっている——を控えていた1998年に、バリ人男性と結婚していたB氏(結婚後インドネシア国籍を取得)が単独で所有することになり、共同経営者だったC氏は撤退した。それまで利益は2人で折半していたが、諸物価の高騰と従業員の給料のスライド上昇もあって、純益の伸びが鈍くなってきたこと、C氏が単独ではじめていた別の店舗ビジネス(後述)が軌道に乗りつつあったことが、その背景にあった。その後、2002年10月のバリ島クタでの爆弾テロ事件によって、このレストランの売り上げはおおきく落ち込んだ。年末年始の繁忙期に観光客がほとんど来ず、赤字がつづき、C氏の助言もあってB氏は従業員の解雇や減給に踏み切り、半年以上つづいたこの厳しい時期をしのいだ。

2004年、B氏はふたたび土地契約更新の交渉に入った。しかし、地主側と折り合わず、B氏は、道路からより奥に入った隣接する別の土地の契約を別の地主と結んで、あらたな建物を建ててレストランをつづけた。B氏は、この新規開店に前後してもうひとつのビジネスをはじめた。バリ料理を教えるショートレッスンである。バリの食材に関心のあったB氏は、夫の家族と生活する中でバリ語やバリの生活習慣に習熟し、すでに若いバリ人女性がつくらなくなった調味料を自らつくるなど、さらに料理の知識と技能に磨きをかけていた。この新規のビジネスは、そうした経験の蓄積を生かしたものであった。リピーターとなる客はおおくないので、このビジネスはかならずしも安定したものではない。しかし、B氏の友人によれば、当時のB氏にとってこの新たな取り組みは新鮮味のなくなっていたレストラン経営に代わる生きがいとなった。B氏は、どんぶり屋など新規の小規模店舗を企画したこともある。また、日本人を顧客とした結婚式の仕事を手伝ったこともある。その後、土地の契約更新が折り合わず、B氏は2013年により郊外の集落に再度レストランを移転させる決断をした。そこでも、このショートレッスンはつづけている。

この2度目の移転に際しては、B氏の心の中に相当な逡巡があった。20年以上つづくこ

のレストランを閉めて、夫と暮らすウブドから 10 キロメートルほど離れた村で、弁当屋をはじめすることも検討した。この村は、州都デンパサールに近く、主要な観光地を結ぶ街道沿いにある。現地人が買って食べる通常の弁当よりは割高であっても、地元の素材をつかった日本食的なおかずを入れた新しいタイプの弁当を売れば、比較的裕福な現地の人々に加え日本人観光者にも売れるのではないかと考えたのである。しかし、B氏のイメージにかなう適切な場所を見つけられず、結果的にこの弁当屋の企画は見送り、ウブドにあるレストランを土地契約料の安価な場所に移転させ継続することにした。

そのころ、バリ暦の正月に当たるガルンガン (Galungan) がめぐってきた。B氏は、この節目の日の前に、スタッフ全員を集めたミーティングを行った。B氏によれば、スタッフは閉店の可能性を相当心配していたが、移転し店をつづけることにしたと述べると、みな安心したようだったという。このミーティングの際、あるスタッフが代表して次のように述べた。このレストランのおかげで、われわれ従業員と、その妻や夫——ひとりを除いてみな既婚者である——、子どもたち、合わせると 60 人以上があなたとこの店のお世話になっている、と。B氏は「このときあらためて自分の責任を自覚した」と述べる。B氏は、レストラン経営に若干意欲を失っていた時期、「5 年ぶりに来ました、10 年ぶりに来ました、といった客の声に励まされて」店をつづける気持ちを新たにした経緯がある。この 2013 年のガルンガンのときは、長年働いてきたスタッフ——半数近くが勤続 20 年前後である——の声に励まされて、60 歳くらいまでは店をつづけていこうという思いを新たにした。

2 度の移転の際にはいずれも、レストランは閉店したという噂が立ち、開店直後の客足はかならずしも順風ではなかった。とくに郊外の村への 2 度目の移転の際には、客足が戻ってきてくれるか、B氏や友人たちはかなり心配していた。しかし、リピーター固定客の絶大な支持と、折からの日本食ブームの中での外国人観光者からの需要もあって、シーズンのオンオフはあるものの、移転後もレストランは安定した経営状況を保っている。ただし、物価高騰から純益は次第に減少し、テロ事件に翻弄されたり、土地契約を渋る地主との折衝という困難に直面したりもしてきた。

B氏の夫は舞踏家であり、一族の本家筋の長男である。父系社会のバリでは、社会組織や宗教における長男の役割は重い (cf. Geertz 1959; Geertz & Geertz 1975(1989); Howe 2001)。夫は、父の後を継ぎ、村における重要な儀礼舞踊の踊り手をつとめる。とともに、ガムラン音楽・舞踊のチームの一員として海外公演にもしばしば出かける。B氏がこのチームを応援していた縁から、ふたりは結ばれた。

B氏は、夫の家族とともに住む住居と店舗とを毎日車で 30 分ほどかけて通う。夕方に店に入り、夜の営業時間中はずっと厨房で調理作業をし、接客は短い時間のみである。従業員を帰らせた閉店後も仕込みをすることがおおく、帰宅は通常夜中 12 時を過ぎ、ときには夜 1 時や 2 時となることもある。結婚当初は、夫の家族・親族への手前もあって、早朝に起きて朝食をつくり、100 個ほどの供物 (チャナン) をつくって供える仕事を毎日した。睡眠不足は、しばし午睡を取ることで補った。しかし、これでは生活のリズムや体調を整えることは難しい。途中からは、供物の準備と献納は夫の母に任せたが、それでも、大家族ゆえの気苦労や本家筋ゆえの仕事などはあった。たとえば、ガルンガンの際には早朝 3 時ころから男性たちが共同作業で豚を屠るが、その際男性にコーヒーを出すのは女性の仕事とされており、長男の嫁であるB氏がこれをつとめることもあった。ガルンガンは賑やかな正月であ

り、家族・親族が集まるため、B氏が休める状況にはない。そこで、B氏は、従業員のために休業にした静かなガルンガンの日の店に来て、ゆっくり休むようにした。ガルンガンの日は、普段忙しい店舗がくつろぎのホームになったのである。

B氏は、2004年のインタビューの際に「屋敷の敷地の奥の方に、自分たちだけが住む別棟を建てるのが夢である」と述べていた。B氏にとっては、夫の家族・親族とともに暮らす屋敷ではなく、そこから囲い込まれた夫婦と子どもだけの空間こそが、希求されるホームなのであった。後述するM氏のように、結婚当初からそうした別棟を夫の親に建ててもらおう者もいるが、B氏は貯蓄を重ねてこの夢を実現させた。この念願の別棟は、キッチン、ダイニング、リビングのスペースからなり、トイレと、バリ人住宅には通常ないバスタブもつけた。風呂とキッチン・冷蔵庫を大家族から独立させることは、B氏にとって重要なポイントであった。新居完成後の2010年のインタビューでは、「いまは昼寝もできる。やりたいことをやり放題みたいな感じである」とうれしそうに語っていた。夫の母が屋敷の家事を引き受けてくれたため、このマイホーム新築後、B氏が夫の両親に提供する生活費は増やしたが「でも、楽になった」という。

以上のように、B氏は、中期のバリ旅行の途中で、バリに滞在し日本食レストランをはじめめる決断をし、そのままバリでの生活に入ってしまった。レストラン経営はつねに順調だったわけではない。テロ事件等による観光者の激減や、土地契約の更新断念による店舗移転など、不安定な時期は何度もあった。また、高騰する土地契約料・食材費⁸・光熱費は、利潤を縮小させる方向に一貫して作用してきた。その中でも、B氏は、他店に比べれば高い給与を従業員に支払い、昇給も行ってきた。B氏が店舗の閉鎖を検討したり、ビジネスにたいする意欲が希薄化したりしたこともあった。しかし、変わらぬ味と店の雰囲気慕う顧客の声を繰り返し聴き、従業員とその家族への責任を自覚する中で、B氏は、結果的に25年以上にわたってレストランをつづけることとなった。B氏のレストラン経営は、利潤の追求という経済合理的観点ばかりでなく、こうした過程の全体に照らして理解されるべきものである。

端的にいうと、このレストランは、リピーター観光者や長期滞在者にとってのひとつのホームとして機能してきた。とともに、B氏にとっても、大家族で暮らす夫の実家という、かならずしも安らがないホームのある種の代替として機能してきたといえる。いずれレストランの経営者は引退することになるであろうが、B氏は念願であった別棟というソリッド・ホームを得たのである。

2017年に、B氏は15年ぶり2度目の日本への帰国を果たした。ただ、実家の方に泊まったのは2泊程度であり、主たる目的は、親との久しぶりの再会よりも、まだ日本に行ったことのない第2子に日本を紹介し、温泉などに行けばしばらくゆっくりとすることであった。つまり、この約1週間の日本旅行は、束の間の休息を過ごす海外観光なのであった。ただ、機上で空から地上の風景を見ているときには、日本が自分の祖国であるという感慨を覚え、涙が出そうになったという。また、温泉旅行ではあらためて日本の社会や自然のよさを

⁸ たとえば、2010年代前半、日本での小売価格が1500円ほどのパック焼酎が、バリの食材店では6000円程度で売られていた。高率の関税によるところがおおきいが、諸物価高騰とともに中間マージンが上がったためでもある。小規模経営の日本食店舗はこうした食材店から仕入れるが、これを店での販売価格にそのまま転嫁はできず、焼酎を出しても利益はないに等しい。ほかにも「売れても儲からない」ものはある。

実感し、近いうちにまた日本を訪れたいという思いを強くした。B氏の周囲には、日本に一度行ってリピーターになるバリ人も何人かいるが、自分もそれに近いのかもしれない、という。この日本旅行は、それまで背後に退いていた日本というもうひとつのホームにたいするB氏の意識を喚起する機会となったようである。

*

次にC氏について述べる。上で触れたように、C氏はB氏と共同で日本食レストランをはじめた。日本に戻る退路を断っていたC氏は、いずれバリで生活資金を得る術を探さねばならなかったが、このころ増えはじめた日本人のリピーター観光者と中長期滞在者が固定客となり、このビジネスは軌道に乗った。

C氏は、1994年から5年間、このレストランの常連客でもあった、短期でウブドにやってくる日本在住のリピーター観光者向けに、年6回発行のウブド情報誌を友人の協力を得て発行し、バリから定期的に送るという試みもした。さらに、C氏は、このレストランの開業・経営を通して蓄積した各種の情報やバリ人との人間関係を資本に、1995年に単独で旅行会社をウブドに開いた。この会社は、顧客のほとんどが日本人であるという点を特徴とする。たとえば、この会社のホームページも、英語版やインドネシア語版はなく日本語版のみである。一時期はこの旅行会社の2号店もあったが、これは2年ほどで閉めた。また、C氏は、1998年に自然な素材感を生かした雑貨やインテリアの販売スペースに簡単なカフェを併設した店舗も開いた。その商品の一部はC氏のオリジナルな造形品であり、この店舗はC氏の道楽の要素も漂うものであった。このように、1990年代のC氏は、温めたアイディアを実行に移しビジネスのサイクルがまわっていくという好循環の中にあった。ただし、生活は質素とあってよく、昼ごろ起床し、日暮れまでは創作活動に取り組み、夜はレストランで接客をし——日本食レストランの所有者を辞めたあとも、C氏は食事がてら接客役をつとめることがおこった——、ときに買い付けや各地の儀礼・祭礼・舞踊の見学に行く、というのが当時のC氏の生活パターンであった。2004年には、雑貨店の2号店（こちらは雑貨販売のみ）を開いたが、この店舗は従業員が問題をおこしたため、2年を待たずに閉店した。1号店も商品の売れ行きが芳しくなく、2006年には閉店し、店舗の賃貸権を友人のインドネシア人に譲った。こうして、C氏のビジネスは旅行会社1店舗のみとなった。

この旅行会社は、空港送迎やデイリーツアーなどをおもな商品とし、小規模ながら堅実な観光ビジネスを営んできた。特徴的なのは、大手のツアーオフィスが手掛けることのない、ある地域に固有の宗教文化（音楽、田園風景、寺院祭礼、トランス儀礼、占いなど）をテーマにした不定期ツアーを商品化した点である。バリの諸地域の宗教・文化・芸能に関心を寄せてきたC氏ならではの商品戦略ではあるが、こうしたニッチビジネスは、かならずしもおおきな需要があるわけではなく、また需要があれば別会社が参入してくるため、なかなか有力商品として発展させにくい。「[ある地域の] トランスも、10年つづけて見ると、おなじ人がおなじトランスをつねにやっているとわかる。たとえば、この人の場合は、木になるトランスであるとか。でも、木になるトランスは、じっとしているだけでツーリスト受けしないため、ツアーとしては企画しにくい。ジュゴグ [大きな竹のガムラン] のツアーは、複数のツアーコンダクターがやるようになったので、うちがはじめたのだが、もう手を引いた」

(2000年、C氏)。この2000年ころは、ウブドにやってくる日本人が右肩上がりが増加していると感じられる時期であり、店舗の営業も順調であった。C氏は、業務はバリ人スタッ

フに任せ、企画・ホームページ運営・収支や業務の簡単なチェックだけに近い関与の仕方であり、「何もしなくてもお金が入ってくる感じであった」という。しかし、2002年のバリ島クタでのテロ事件の直後は月1万円程度にまで収入が落ち、第3節で述べたように、その後のバリ観光は浮き沈みの不安定な状況に入ってしまった。この旅行会社は、固定客を抱えているものの、新規の顧客を開拓しビジネスの裾野を広げるといった経営方針は希薄であった。その背景には、C氏があくなきビジネスの追求に否定的であり、バリで何とか食べていけばよいという考え方をしていたこともあったと考えられる⁹(吉田 2005, 2013b)。結果的に、当初4人のスタッフを抱えていたこの旅行会社は、個人的な都合などによって辞めていったスタッフの補充をしないまま、2012年には1名だけが残る体制となった。

C氏は、2000年のインタビューの際、「本当はこっちで火葬にしてほしい」と心境を吐露していた。C氏は、ウブド近郊の集落に住むバリ人男性を身元保証人兼ビジネスパートナーとしていた。B氏との共同経営のレストランの名義人も彼であり、家族ぐるみの付き合いであった。このレストランの建築も、彼を経由しこの集落の大工に依頼していた。C氏は、その集落や村の祭礼や儀礼の際にしばしば寄付をし、地域の人々に受け入れてもらうよう努めていた。それは、C氏がこの集落で茶毘に付してもらうことを望んでいたからでもある。しかし、諸般の事情からウブド周辺の別の集落の間で居住地を転々としたC氏と、その集落の人々との関係は、やや疎遠になっていった。2000年当時、C氏は、この状況では、身元保証人やその集落が自分の火葬を受け入れてくれないのでは、と感じていたのである。「このあとまた、あの集落に移ってずっと住めば、あるいは火葬をやってくれるかもしれないが」と述べた、当時のC氏の語り口には、若干の諦念が混じっていたと私は感じていた。

しかしながら、その後、状況は変わっていった。身元保証人のバリ人との関係は、親密と疎遠の波を繰り返しながら、遠い関係になっていった。他方、C氏は、2013年から上に触れたこの集落の大工の家に間借りすることになった。数年間借りていたアパートが値上げに踏み切ったことがきっかけであった。ただし、いよいよC氏が「終活」に入ったのかというと、かならずしもそうではなかった。逆に、このころ、C氏はバリを終の棲家とすることを再考するようになったのである。背景には、自身の旅行会社の業務縮小、今後も予想されるさらなる物価の上昇と日本人観光者の減少への危惧、などがあったと考えられる。きっかけは、中米のある国(c国とする)に在住の日本人がウブドに観光に来たときに、一度遊びに来てくださいとC氏を誘ったことであった。その直後からC氏は計画を具体化していった。2014年に、24年間一度も帰っていなかった日本にいったん戻って、しばしばバリを訪れていた子や元妻らに会ったのち、最短で半年間、場合によっては永住も視野に、c国に行く、というものであった。「来年は67歳になる。あまり遅くなるといけないので、行くならそろそろである。3年くらい向こうにいて、そのあとはバリに帰るか、日本に帰るか」。C

⁹ たとえば、この旅行会社のホームページでは、エステやスパの良心的な店舗を紹介している。C氏によると、高い料金を取るスパの場合、その半分は中間マージンであり、これは客に紹介し案内するツアー会社やガイドの儲けとなる。しかし、C氏の会社はそうしたマージンを取らず、ただ紹介しているだけである。C氏は、だからこそホームページを見た客がこの会社を利用してくれると考えるのだが、スタッフの中には、ここで他店のように儲けを得るべきであって、C氏のつくるホームページはその点で意味がない——つまりビジネスを削いでいる——という意見をもつ者もいた、という。

氏は、ふたたび安住のホームを模索しはじめたのである。

結果的に、c国では「やりたいことがみつからなかった」ということで、C氏は半年の滞在で日本に戻り、2014年秋にウブドの下宿先の大工の家に戻った。消去法によって、C氏はウブドでの暮らしを再選択したと考えられる。ウブドの旧知の人々は、c国行きの前後に約3か月ずつ日本に滞在し、子らとの絆を再確認したことが、C氏の今後の人生計画と心理的安定にとって、c国での経験以上におおきな意味をもったのでは、と推察している。

以上をまとめよう。C氏は、1990年に日本を後にし、新たなホームを見出すべくインドネシアにやってきた。当初予定していた目的地に向かう途中で訪れたバリのウブドが、C氏にとっては居心地のよいホームになった。1990年代のC氏は、ウブド周辺のバリ人そして長期滞在日本人らとの間に親密な人間関係を構築するとともに、ウブドではじめての日本食レストラン、増加する日本人観光者をターゲットにした観光ニッチビジネスの開拓、自身の趣味にもつながる雑貨の販売など、アイデアを生かした観光関連ビジネスを次々と展開していった。しかし、2000年代に入るとウブドでの観光ビジネスはかならずしも右肩上がりではないことが明確になり、2010年代になると日本人観光者の伸びも頭打ちになった。C氏は、ここで、いったん終の棲家と考えていたバリを離れて新天地を求めてみることにしたが、翌年にはふたたびウブドに戻るようになった。1990年代には安住の地であった観光地ウブドは、2010年代にはかならずしも確固としたホームではなくなった。

ただ、その中でも、C氏がウブドに長期滞在する日本人のネットワークの中心につねにいたことには変わりはない。C氏は、意識して、人と人をつなぐ結節点として振る舞いながら、短期の観光客から長期滞在者までさまざまな人々に、ビジネスから恋愛・結婚にいたるよろず相談役となって、助言を与え支えてきた。この点で、C氏自身が、日本人長期滞在者やリピーター観光者にとってのホームたるポジションを占めてきたとあってよい。C氏をよく知るある日本人長期滞在者（2014年インタビュー当時、64歳、男性）は、C氏のオーガナイザーとしての力量を高く評価する。「C氏は、出会った若いさまざまなバリ人のもっている才能や性格を見極め、これをうまくつないで、イベントやビジネスにつなげていった。その一方で、ウブドの王族など、バリ人有力者をつかってビジネスをするという安易な方法を探らなかった。C氏は、バリ人といっしょに仕事をすることで、バリ人を育てた。C氏のやり方を横で見ていると育ったバリ人がいると思う。ただ、彼の旅行会社にそれが引き継がれているとは思えない。彼の後継者といえる人もいない [のが残念である]」。

*

次はJ氏（2018年現在50才、既婚、男性）である。J氏は1993年に日本からバリに来た。南部バリでしばらく過ごした後にウブドに移り住み、ウブド在住のバリ人をビジネスパートナーとして、1997年にカフェを開いた¹⁰。その後、交際していたバリ人女性と結婚した。J氏の妻は、のちに店長としてカフェを切り盛りするようになる。

ふたりが結婚の決意を固めたのは、ちょうどJ氏の両親がバリに来ていた最中であった。はじめてバリを訪れた両親を迎えたときには、交際していたこの女性を、店のスタッフとして紹介した。まだ結婚の意志をしっかりと固めるまでにいたっていなかったからである。しかし、両親が日本に帰る前の会食の際には、この女性と結婚したい、と両親に告げた。両親

¹⁰ 拙論（吉田 2005, 2013b）では1998年開業とあるが、訂正する。

はびっくりしたが、話が急展開していった事情をあらためて説明し、周囲の友人たちの補足の説明などもあって、理解を得ることができた。J氏は、その場しのぎで後日に話をまわすことをせず、あえて正直な気持ちを率直に両親に伝えたのであった。後日の結婚式の際には、両親があらためてバリを訪れた。21歳の若さで外国人男性であるJ氏との結婚に踏み切った妻を、J氏は「肝が座っている」と評価する。ウブド郊外の村に家を構えたJ氏は、村や地域の行事にもできるだけ参加し、バリ人のように生きていこうとする姿勢をもって暮らしている。

J氏がはじめたカフェは、こじんまりとした店構えであったが、インテリアから食器そしてメニューまで統一した雰囲気でもとめられ、客がゆっくりとくつろげるような配慮がなされていた。そして、聖水にもつかわれる湧き水をわざわざ山の方から毎日汲んできて、この水で、自分の手で焙煎した輸入物のコーヒー豆をつかい、1杯ずついいねいにコーヒーを入れていた。こうしたスタイルは現在も変わらない。こうしたこだわりのためもあって、コーヒー1杯が、開店当初から200円強と、観光者向けの安価なレストランでの軽食に近い値段であるが、おいしいコーヒーをゆっくり味わうというタイプの店がそれまでなかったため、店舗は繁盛した。開業当時から日本語の新聞や書籍をおいていたが、店舗賃貸契約の更新を節目に2009年に店を移転し、二階建ての開放的な店構えへと衣替えしたときに、書籍のスペースを増やし、DVDを無料で貸し出すなどの付加サービスもはじめた。また、日本人の友人の経営する諸店舗を巻き込んでポイントカード制度を立ち上げ、食事のメニューを更新・強化し、店でインターネット中継のラジオ番組やライブをおこなうなど、次々とアイディアを実行に移し、他店舗および過去の自身の店舗からのさらなる差別化に余念がなかった。J氏のカフェは、こうした工夫と、長年の友人関係の蓄積もあって、日本人長期滞在者のひとつのたまり場となった。

J氏の積極果敢な経営姿勢と長時間労働は、2010年ころまでのウブドの日本人経営者の中では、かなり例外的なものであったといえる。おおくの日本人経営者においては、商品のデザインや中長期的な経営戦略を練るための時間を考慮外とすれば、店舗や従業員の管理・監督、経理、在庫・仕入れのチェックだけに携わるというケースがおおく、平均すれば1日の労働時間は2~3時間にも満たない程度であったからである。しかし、こうした経営スタイルの店舗の一部は、2010年代になると淘汰されはじめた¹¹。

仕事熱心なJ氏ではあるが、J氏の生活がビジネス一辺倒というわけではない。上記のラジオ番組に出演したり、ウブドの日本人会のミーティングや本の交換会の準備や運営にも積極的に関与したりしている。また、店のホームページとは別にブログを立ち上げ、そこで毎日のウブドの風景を動画でアップしたり、ライバル店といってよいウブド周辺の飲食店を積極的に・肯定的に紹介したりしている。J氏は、ウブドに来たくてもなかなか来られない日本のウブド愛好家たちに情報発信することに、喜びを見出しているのである。

2014年にはウブド中心部にスターバックスが進出し、これに前後して、ウブドでもドリップコーヒーやエスプレッソを簡単につくる機械を導入したカフェが増えた。こうした状

¹¹ たとえば、拙論(吉田 2005, 2013b)で言及したK氏(2016年現在68歳、男性)は、地主と土地の契約更新料で折り合わず、2012年に10年間所有した店舗を手放すことになった。この店舗は、日本人の新オーナーの明確な経営方針の下、欧米人を中心とした顧客の根強い人気を保ちつづけている。

況の中で、J氏は一度カフェの閉店を決めかけたこともある。しかし、友人たちの説得もあって翻意し、その後はゆっくりコーヒーを飲むカフェから、食事メニューをより充実させた食べる店への切り替えをはかることにした。納得できる料理を客に提供するため、J氏が仕込みにかける手間と時間は増えた。たとえば、日本から取り寄せるだしの素材をつかったラーメンスープの作成は、1日がかりの作業となる。もともとカフェで軽食中心であった店の厨房は、いま提供している日本食メニューすべてを準備するには十分なスペースがなく、主要な仕込みはJ氏が自宅でおこなっている。ただし、そうした日々の作業の試行錯誤こそ、J氏の楽しみでもある。

J氏のカフェは、2017年に20周年を迎えた。J氏は、これを機に店舗の改装を決意し、SNSで次のような発信をした。ウブドを訪れる旅行者や、ここに暮らす在住者のニーズは変わってきており、その変化についていけなくなった店舗は潰れ、代わって新しいコンセプトの店舗が増加している。こうしたウブドの変化に後れを取らないよう、また今後も気軽に食事・喫茶・交流を楽しんでもらえる場所でありつづけるよう、この20周年をきっかけに、本気で生まれ変わることにした、と。J氏は、妻と子とともに、バリのウブドをホームとして生きている。しかし、以前に比べれば、経営環境は厳しさを増している。観光地ウブドの中心部に位置する現店舗は、契約更新すれば借地料がいまの数倍に跳ね上がることが確実である。また、駐車スペースの確保が難しく、周囲の喧騒に包まれるようにもなっている。

それゆえ、J氏は、店舗の移転を視野に入れている。ひとつ検討しているのは、まだ自然が残る自宅近くの田んぼの真ん中に、開放的な飲食スペースを配した店舗を開業することである。こうした構想をもつにいたった一番の理由は、ごみ問題にたいする危機感であるという。村の人々とプラスチックによる環境汚染などについての認識を共有しつつ、ごみの分別をより徹底するとともに、生ごみは畑の肥料にし、野菜を育て、これを店の食材としてつかう、というリサイクルをおこない、自身の暮らす地域への社会貢献と店舗経営とをつなげようと考えているのである。「畑に肥料をまき、野菜を育てる、そんなおじいちゃんになりたい」とJ氏は私に語ったことがある。日々の仕込みに汗をかきながら、J氏は将来の店舗について思案している。

*

次はM氏（2018年現在、48歳、既婚、女性）である。芸術系の大学でピアノを学んだM氏は、卒業を控えた1993年2月、「いまとは異なる環境のところに行ってみよう」と考えて周囲に相談した。ある教員が、一人旅でもバリ島のウブドであれば比較的安全であろう、知り合いの芸術一家がいるので、そこを訪ねるとよい、と助言を与え、紹介してくれた。

このはじめてのバリ旅行で、M氏は約3週間この家族とともにガムラン音楽を学んだ。その後も短期の旅行でウブドを訪れ、この年の後半にはデンパサールの芸術大学に留学した。滞在地はウブドであった。この家族と親交を深めたM氏は、一家の次男と1998年に結婚した。結婚の前後にはバリ芸能のワークショップやコーディネーターなどの仕事に携わったが、バリ芸能を深く知るようになるにつれて、それを教えたり伝えたりすることの難しさや不安も感じるようになった。出産に前後する時期には、ブティック店を開き、衣服の作成販売を手掛けた。比較的軽い気持ちではじめたビジネスであったこともあり、2002年のクダでの爆弾テロ事件後には2号店を閉め、1号店も2005年に閉めた。

M氏は、年1度程度は日本に帰っていたが、2005年にはひとり息子を日本の幼稚園に通

わせるために、夫をバリにおいて、ふたりで日本の実家に帰った。「子どもを1年間幼稚園に入れて、この5歳前後の時期にしっかりと日本語を覚えさせたかった。この時期にやっておくと、一生身につくから」。そして予定通り、約1年後にバリに戻った。「日本に長く行っていたので、帰ってこないのではないかと思う人もいたようだが、私はもともと日本に住む気はないし、バリでずっと暮らすつもりであった」。日本では、はじめの2か月でもうバリに帰りたい、帰ろう、と思ったが、親も、もうすこしがんばれ、こんなに長くいるのは今回だけなんだから、あとは長くバリに住めるんだから、と励ましたという。夫は、家族で創立したガムラングループの公演のため、その年に来日した。子どもは、父との生活が再開してうれしそうだったという。M氏自身、夫と離れて精神的にたいへんで、日本からバリへの電話代だけでバリに戻れるくらいの金額になったという。子どもは、バリに戻ってすぐはバリ語をすっかり忘れていたが、その後ふたたび話すようになった。

M氏の夫は、友人の勧めもあり、日本で彫金の仕事を覚え、日本からのオーダーをバリで受けて3年ほどこの仕事をおこなったこともある。ただ、本来の仕事は絵描きである。ガムラン奏者でもあり、多彩な芸術家である。夫の父や兄も芸術家であり、一家が村の行事の芸術に重要な役割を果たしている。夫は、夜中に創作をすることがおおく、朝から寝て昼や夕方起きる、という生活パターンである。夫の得意なジャンルは、ヒンドゥー・仏教の神話や叙事詩をモチーフにした宗教的絵画である。

バリ人の日常言語はバリ語であり、M氏の子どもは、学校に入るまでインドネシア語にあまり慣れていなかった。しかし、やがてインドネシア語にも慣れ、成績も急速に上がり、M氏も夫もほっとした。「そのときはひと山越えた感じだった」という。

M氏は「もし自分が日本にいたら、いまの夫と結婚していたとしても、離婚してしまっていたと思う。バリにいるから、こうして一緒に暮らしていけるんだと思う」「日本の家に帰っても、居場所がなくて落ち着かない。でもバリに帰ってきて、[夫の実家にある]自分の建物にいて、本当に落ち着く」と述べる。2005年の日本での長期滞在の際、M氏が応援するプロ野球の阪神タイガースが優勝した。大好きな阪神の優勝というとてもすごいことがあったにもかかわらず、やっぱりバリに帰りたいと思った、という。「ここまでいいことがあったのに、帰りたいという気持ちがあった」ことに、あらためてM氏は自身のいわばバリ愛とでもいいうるものを再発見した。

しかし、そうしたM氏は、2018年現在、日本で暮らしている。子どもが小学5年生だった2011年に、体験的に日本の小学校に入ったところ、日本の学校に行きたいと強く希望したので、中学・高校生活を日本で暮らすことにしたのである。M氏は、日本でインドネシア語の通訳士をしている。子どもは、学校は日本の方がいいが、生活はバリがいいと感じているようだという。学校の休みなどを利用し、1か月前後の短い期間、バリに帰る。2019年春の高校卒業後は、親子でバリに戻り、子どもはバリにある芸術大学で学ぶ予定である。M氏は「これでようやく[日本での暮らしから]釈放される」という。

M氏は、夫の実家に心底居心地のよさを感じるが、それだけではなく、バリの気候や、バリ人あるいはインドネシア人との人間関係にも心地よさを感じるという。「バリのあの家は安らぎのホームであるが、それはウブド、バリ、そしてインドネシアに広がっている。バリ人やインドネシア人という、人があってこそそのホームだと思う」と述べる。

2000年代前半に、M氏は、デンパサールでバリアン (balian; 占い師/呪術師) にみても

らったことがある。すると、そのバリアンは、あなたの夫は創造的な仕事をしており、家族全体が芸術などに関わっているね、といった。確かに、夫の家族は芸術一家である。そして、今後あなたがやるべきことは夫を支えることである、そのために夫の祖先の霊があなたをこの家に招いたのだ、といった。実は、M氏は、大学卒業後すぐにウブドで長期滞在をはじめ、バリが好きで、バリ人であるいまの夫と結婚したが、自身はガムランや踊りが大好きというわけでもなく、なぜこれほど心地よくこの家で暮らしているのか、不思議に感じていた。しかし、この託宣を聞き、だから自分はバリにいるのか、だから夫の家にいると居心地がいいのか、と腑に落ちたという。M氏は、音楽と絵画に秀でた才能をもつ夫がバリ内外での演奏や行事に行く際の書類の作成も、夫の代わりにすべておこなう。夫は、俺のおかげでお前は何でもできるようになったとうそぶいている、という。



写真5 M氏宅のプランキラン

2011年から日本で長期滞在をはじめた翌年、バリから日本に戻る際、M氏は聖別化したプランキラン(plangkiran; 簡易な祠)を日本の家にもってきた(写真5)。バリでは頻繁に儀礼があったが、日本ではそれがなく、何か物足りない感じであったからだという。気候や家族とともに、儀礼あるいは宗教も、M氏にとってはバリでの暮らしが心地よいものと感じられる重要な要因である。日本では、夜寝る前、毎日ヒンドゥーの祈りをする(cf. 吉田 2000)。花や聖水は使わないが、ときどき酒をささげる。これはいわば自己流である。祈りの際は、まずバリ語のマントラの最初の一節を唱える。夫の母が、このはじめの一節だけでとりあえずよいと助言してくれた。そのあとは、日本語で、今日も無事に過ごせてありがとうございます、明日もまたいい日でありますように、よろしくお願

いいたします、といった趣旨の祈りをささげる。これも自己流といえる。

以上のように、M氏は、大学を卒業して間もなくバリに留学し、バリ人と結婚し、バリをホームとする生活に入っていった。バリの芸術や文化に強く惹かれたわけではなく、どういった具体的な理由でバリに心地よさを感じ、ここを居場所とするようになったのかは、M氏自身にとってもやや謎といえるところがあった。B氏やC氏とは異なるが、M氏と夫の生活や仕事も何度かの転機を経ており、数年前から、M氏は、子どもにとっての環境を第一に考えて、日本の実家という、M氏にとってのアウェイでの生活をつづけている。M氏は、いまは短いホームへの帰還を年に何度か繰り返すことで我慢している。その現在の姿は、バリでの短い滞在を繰り返す、日本に拠点をもつリピーター観光客の姿に似ている。ただし、M氏には、夫とその家族や実家という確たるホームがバリにある。M氏は、このかけがえのないホームに夫とともにずっと居つづけたいが、子どもの未来に鑑みて、それをいましばらくは断念する選択をしているのである。

*

N氏(2018年現在 59歳、独身、男性)は、M氏と同様、現在日本で生活している。N氏

の場合、すでに15年以上バリに戻っていない。バリあるいはウブドにできるだけ長く滞在したいが、資金が切れるなどで日本に帰らざるをえなくなり、ふたたびバリにやってくる計画をもちながらもそれが果たせずにいる、というタイプのひとりとして、彼を取り上げることにする。

旅行が趣味のN氏は、国鉄が分割民営化された際に退職を余儀なくされ、その後は、日本で1年ほど働き、半年ほど海外旅行に出掛け、資金が尽きると日本に戻ってまた働いて資金を貯める、という生活を繰り返した。すでに世界40国以上を旅したN氏は、台湾からオーストラリアを経由し、1993年にはじめてバリ島に入り、ウブドを訪れた。台湾で知り合った日本人から、ウブドがいいと聞いたからだという。そして半年の滞在期間のほとんどをウブドで過ごし、バリ人や長期滞在する日本人との間に交友関係を築いていった。踊りや絵画を習ったりするわけではなく、散歩や食べ歩きをしつつ友人関係や情報網を拡大・深化させ、ときには友人とともに行動するという、気ままな過ごし方をした。2度目のウブド来訪は1995年であり、それ以降は、半年バリに滞在し、半年ほど日本でアルバイトをして100万円強を貯めるという生活を、2000年まで繰り返した。1993年のときも含め、日本人観光者の滞在期間はビザなしで最長2ヶ月であったので、半年間の間に2度シンガポールに出国しすぐ戻った。ずっとウブドにいても退屈なので、たまにシンガポールに出ることはよかった、とN氏はいう。当初はホテル(民宿)暮らしであったが、途中からは友人となったバリ人の営む下宿やその家に部屋を借りるようにした。

1995年の滞在の際には、宿を借りるなど世話になったバリ人宅に、バロンとランダを寄贈した(写真6・7)。N氏自身は、バリの宗教や芸術にとくに興味があるわけではなかったが、日本人長期滞在者である友人の助言から、村への寄付という趣旨でこのような贈り物をしたのである。当時は物価が高騰する前であったので、購入の総額は30万円弱程度であ



写真6・7 N氏が寄贈したバロン(左)とランダ(右2体)

ったという。居候をした別のバリ人宅に冷蔵庫を買うなど、ウブドにおけるN氏の暮らしぶりは質素なものであったが、友人たちにはある種の気配りをしていた。

N氏は、90年代半ばから、周囲の日本人やバリ人にも感化され、自分もバリでビジネスをはじめようと考え、アイデアを温めはじめた。たこ焼き屋やうどん屋を日本人と共同ではじめる、というものもあったが、単独での起業を目指すというものもあった。ひとつは、構造的にも形状的にもユニークで根強いファンもおおいバイクであるヴェスパのオートマチックタイプを何台もそろえ、観光者向けのレンタル業を営む、というものであった。もう

ひとつは、定番であるバリ発 1泊2日のボロブドゥールのツアーに、中部ジャワにある汽車博物館 (Museum Kereta Api) での SL 乗車体験を組み込んだ、鉄道ファン向けのオリジナルツアー商品の開発と運営であった。インドネシア語と英語ができるN氏自身が案内役をつとめ、日本あるいは他国の鉄道好き観光者に、山道での SL 乗車体験 (しかも好みの車両を選択できる) という世界でもまれな体験旅行を提供する、というものである (cf. 古賀 2014: 137-142)。

こうした企画を練る中で、しかし、N氏は、2000年に日本に戻ってからは、すぐのバリ行きは見送り、1年半ほど貯金をして、2002~3年に中南米を半年ほどかけて旅行した。N氏がこれまで繰り返してきたウブドでの断続的な滞在をいったん中断し、別天地に久しぶりに向かったのは、お金を貸したが返却されなかったり、嘘をつかれたり、居候していた友人宅で重要な物品がなくなったり (N氏は盗まれたと理解する)、いくつか不愉快なことが重なったからであった。N氏は、しばらく冷却期間を取ろうとしたのである。しかし、ふたたびバリ行きを考えていたN氏は、その後、海外旅行自体を見送らざるをえなくなった。両親の体調がおなじ時期から悪くなったのである。両親の介護をひとり自宅で引き受けることになったN氏は、日帰り国内旅行に行くことはあっても、家を空けることはできなくなった。父が認知症となったことがおおきな理由である。旅行好きのN氏にとって、つらい生活がつづいた。そして、約10年の介護の末、2016年の2月に父は亡くなった。残された母の介護のために、N氏はいまま家を離れることはできない。

N氏がはじめて訪れた外国はスイスであった。居心地のよいホームと思うのはスイスである、とN氏はいう。スイスには4回、いずれもバリ来訪以前に行った。スイスは居心地がよかったが、外国人扱いされることについては違和感を覚えた、一方そうした違和感はバリではなかった、という。ただ、「バリがホームという感覚はない。バリは稼いで暮らすところである」。N氏はこれまでバリで稼いだことはないが、ジャワでの SL ツアーやウブドでのたこ焼き屋開業などの計画をいまま温めているN氏は、未来に向けてバリあるいはウブドをそう位置づけているのである。N氏は、ウブド在住の友人たちが SNS にアップする各種の情報やメッセージにこまめに目を通しコメントし、ウブド発信のネット上ラジオ番組を視聴している。C氏のc国行き前の日本でのパーティーにも出席した。このように、N氏にとって、バリとそこで得た友人は、いまま大切なものである。

2017年のインタビューの際に、母の介護から解放されたらまずどこに行きたいか、と訊くと、N氏は即座にバリだと答えた。N氏にとって、スイスは観光者として訪れたい安らぎの地なのであろう。ただ、スイスは物価も高く、そこにずっと暮らしていくことは難しい。一方、バリは、N氏にとってかならずしも安らぎの土地ではないが、自身が今後どこでいかに暮らしていくかを考えたとき、人間関係・言語・経済面などさまざまな観点から、有力な選択肢となるのであろう。N氏にとって、バリは、いやなこともあったが、そこで生きていくことができると実感できる場所であり、おそらくは日本よりも有力な未来の居場所の候補地なのである。ただ、N氏にとっての未来のホームは、いまはまだ確定していない。

以上をまとめよう。1990年代のN氏は、日本で半年ほど黙々と働いて100万円強を目安に貯金し、これを半年間ウブドにほぼずっと滞在して消費しつつ、ここで繰り返される日本人やバリ人の人間模様や人間関係の中に自身も加わって過ごしていた。ウブドでの生活こそN氏のいわば陽の部分であり、日本での生活はそれを支える影の部分であったといえ

る。N氏は、バリの宗教文化や芸能あるいは自然や動植物などに、とくに強い関心をもっていただけではない。たまに友人らと儀礼・祭礼・芸能の見学に出かけることはあったが、それも、そうした人々が織りなす日々の活動の広がりの中に自身の居場所を求め、そこに居心地のよさを感じていたからであろう。その点では、N氏にとってのホームはウブドという観光地ではなく、そこに展開する人間関係の束にこそあったように思われる。ただし、これは15年以上も前のことである。その後のN氏は、バリ再訪を果たせずにいる。ひとりで両親の介護をすることになった自宅は、N氏にとっては安らぎのホームとはいいがたいものであろうが、その中でN氏はバリを未来のホームとみるまなざしを温めている。

*

東京でフリーランスの出版関係の仕事を経験していたQ氏(2018年現在68歳、独身、男性)は、1992年にはじめての海外旅行でバリ島を訪れた。南部バリでの取材が目的であったが、取材パートナーと3日間の休暇を取ろうということになって、Q氏は中部のウブドを訪れた。「この3日の休みがなかったら、そしてウブドに来なかったら、バリにこうして移住しなかったら」とQ氏はいう。ウブドでは、慣習衣装をまとい、神にささげる供物を頭上に乗せてゆっくり道を歩く女性や、盛大な火葬によって死者を見送る人々の明るい姿に出会った。あくせくした日本での生き方とはまったく別の世界を見た思いがし、これでいいんだ、こういう生き方でいいんだ、と感じたという。

Q氏は、日本でずっとそのまま仕事をつづけようとは思っていなかった。自分の思うような仕事ができているという実感があまりなかった、という点もある。また、父親が死去したことも、移住を考えるひとつのきっかけとなった。自分もやがて死ぬ、自分はこのままでいいのだろうか、いや、こういう生き方ではいけない、人生のリセットが必要だ、と思ったQ氏は、数度のバリ旅行を繰り返した。しがらみはなく、日本に未練もなかったが、当初は1年や2年程度のバリ滞在を考えていたという。

1995年1月には、ウブドで暮らすのであれば何ができるかを下調べすることをひとつの目的にバリを訪れ、2か月間滞在した。周囲にいたウブド在住日本人たちのように起業することは考えていなかった。ただ、知り合いのバリ人には、日本語学校の先生を紹介してもらうなどした。そして、帰国の直後、地下鉄サリン事件が起こった。これがもうひとつのきっかけとなって、閉塞感のある日本での生活に嫌気がさしたQ氏は、この年、バリへの移住をいよいよ実行に移すことにした。

Q氏は、当初、無報酬で、日本語学校で週に1~2回、発音を教える手伝いをするようになった。しかし、Q氏のビザは、本来仕事をしてはいけないものであったので、問題であるとわかってすぐに、この仕事は辞めた。バリでの生活費の出处は、現地の銀行に預けた貯金の利子であった。当時、インドネシアの銀行では10%を超える高い利子がついていた。しかしながら、そこにインドネシア通貨危機が到来した。通貨の交換レートは、1万円が約20万ルピアから約100万ルピアへと、ルピアを基準にみれば急落した。Q氏にとって痛手だったのは、所持金のほとんどを現地通貨にして銀行に入れていたことであった。友人に借りていたお金をここで返済したが、それによって、日本に帰るチケット代をのぞき、所持金がほぼ底をついてしまった。

窮地に陥ったQ氏は、いったん日本に「出稼ぎ」のために戻った。しかし、仕事をしようにも、オフィスの椅子にじっと座ってデスクワークをすることができなくなっていた。バリ

での生活に馴染んでいた体が、日本での仕事を拒んだのである。日本でもはや暮らしていくことはできないと悟ったQ氏は、ふたたびバリでの暮らしに戻った。今度は、いわば退路を断った移住であった。

金銭的な余裕はなかったが、時間はたっぷりあったので、Q氏は、ある友人から聞いた、バナナの茎からとれる繊維を加工した紙の制作をはじめてみた。この種の作業に取り組んだ経験はなかったが、工程に関する記録を取りながら試行錯誤を重ねる中で、関心もいつそう高まり、思うような紙素材のつくり方もわかってきた。また、その過程で、自分が作成する、自然な風合いをもったこの紙は、書くためのものには適さず、アートやインテリアの素材にむしろ適したものであること、作家性の強い凝ったものではなく、一定の汎用性のあるものをつくる方向に向かうべきことも、明確になった。Q氏の紙は、アジア雑貨を大量に買い付けるバイヤー向けの量産品でもなく、短期バリを訪れる観光客向けの高付加価値品でもなかった。日本人の友人がウブドに開いた雑貨店に、いわば軒を借りるかたちで商品を並べたことはあったが、観光シーズンのオン/オフのギャップや、バリの観光関連店舗が1990年代後半からたどった浮き沈みを目の当たりにしていたため、流動的で不安定な観光マーケットとつなげていくことは、当初から考えていなかった。

こうして、Q氏は、観光とは関わらない国内のアートや建築関係の需要に応えるような価格設定や紙型サイズなどを追求する方向に向かった。この選択は、意識的なものであったと同時に、Q氏の紙制作を取り囲む環境や諸条件によるものでもあった。幸い、インドネシア国内の建築プロジェクトで採用される実績も獲得していく中で、Q氏は、自身がつながっていくべきはバリ人・インドネシア人であることを確信していった。バリに暮らす以上、観光地という観点からすれば逆説的かもしれないが、バリ人・インドネシア人とのつながりがなければここで生きてはいけない、という思いもあった、という。

国内に徐々に販路が広がっていくとともに、直接知り合いとなった海外の建築家やデザイナーからの問い合わせも来るようになった。こうして、さらにおおくのアーティストや建築デザイナー・クラフトマンの注目を受けるようになり、紙制作の仕事は次第に回転するようになった。知人に騙されて借金を抱えるなど、その後も苦難の経験はあったが、一方で、比較のおおきな契約も入るようになった。Q氏は、この紙の制作において、人生の中ではじめて、自分が思っていることと自分がつくったものが一致した感覚があった、という。

現在のQ氏は、ウブドから数キロ離れた村にある工房で、バリ人スタッフとともに紙制作をおこなっている。ときには仕事がまったく入らない時期もあり、大型の契約がキャンセルとなりかけることもある。むろん、当初の試行錯誤の時期よりは生活は落ち着いているものの、自転車操業的な部分はある、かならずしも安定した生活という感覚はない。フリーランスの仕事を選択した以上、そうしたことは仕方がない、と考えている。

工房は、ウェブサイトもなく、営業・宣伝もしておらず、口コミだけにあえて依っている。しかし、Q氏の紙への評価は着実に浸透している。2018年に招待を受けて参加した、建築家と各分野のデザイナーを対象にしたワークショップでは、初対面であったクラフトマンたち全員がQ氏の紙を知っていた。また、その主催者でもあった若手の有力な照明作家から、いま紙といったらあなたの紙、これが常識だ、ともいわれた。このとき、Q氏はあらためて自身のおかれている状況を再認識したという。人間関係のネットワークと販路は、さらに広がりを見せている。

*

以上、ここまで数人の事例を記述してきた。ここであらためてひとつ注目したいのは、M氏やN氏のホームのあり方である。第1節・第2節で論じたように、いま住んでいる場所がかならずしも本人の希求するホームであるとはかぎらないのである。

N氏のほかにも、ウブドで数年ほど滞在したものの本格的なビジネスをウブドではじめるにいたらず、資金切れによって日本に帰国せざるをえなくなった者や、諸般の事情から望んだウブドでの長期滞在を断念せざるをえなくなった者は、いる。逆に、N氏と同様の経験をしたのちに、念願のウブドでの暮らしをはじめた者もいる¹²。拙論では(吉田 2013b)、バリでビジネスをはじめたが、現地人ビジネスパートナーの詐欺にあったというケースや、結婚を予定していたものの、婚約者に相当するバリ人から一方的に別れを告げられたというケースに触れた。結婚後に、夫の金銭問題からバリでの生活を断ち切った者もいる¹³。そうした不本意なケースは、私の見聞する範囲では決しておおくない。ただ、さまざまな事情によって、ウブドというホームを求めても得られない人々がいること、逆にいえば、相対的にはアウェイである日本でふたたび暮らすという選択をせざるをえなくなった人々が一定数いるということは、ここであらためて確認しておきたい。

では、そうした広がり念頭におきつつ、以上の記述を踏まえて、議論をまとめることにしよう。

5. 結 安らかならぬ楽園を生きる

第1節では、現代人にとっての「ホーム」が確たるものではなく、血縁や地縁にかならずしも根づかない複数の場所にまたがる場合もある、という点に触れつつ、「ホーム」を想像の次元にあって希求される、だが捕まえようとしてもすり抜けていくことがある、リキッドなもの捉えることから、議論を出発させた。そして、第2節では、あらためて主題を画定し、本稿の議論枠組みや視座として次の4つの点に触れた。①何らかの一般化された論点の追及にではなく、個別具体的な民族誌的事実の記述を主目的とする。②移住と滞在、移動と定着とを連続線上にあるものとみなす立場から、日本人ウブド愛好家の「日本人としてウブドに生きる」というアンビバレントなライフスタイルの実態を捉える。③女性に注目する先行研究にたいして、男性の事例を上乗せすることに留意する。④約四半世紀の時間軸の中

¹² ある日本人男性(独身)は、40代であった1990年代半ばからウブドを頻繁に訪れるようになったが、親の介護を引き受けたため、十数年にわたってバリにまったく来ることができなくなった。母が亡くなり、身辺整理をしたのち、70歳となった2016年から、彼はウブドでの新たな生活をはじめた。

¹³ ある日本人女性は、バリで数年働く中でウブドを気に入り、ここで暮らしたいと望んだ。その後、出会ったバリ人男性と結ばれ、ふたりは観光者向けの店舗を開業した。バリでの生活は順調であったが、開業後10年を経たころ、夫が彼女に内緒で借金をしていることがわかった。しかも、おそらく以前から積もっていたその金額は、返済のめどが立たないほどの高額となっていた。夫への信頼感を失った彼女は、夫に一切告げず、子どもを連れて(おそらく日本に)出国するという決断をした。彼女は、ウブドあるいはバリで暮らしたいという強い思いをもっていたが、いずれ訪れるであろう経済的破局の前に、夫・住まい・店舗そしてバリを捨てるという苦渋の選択をしたのであった。

で、グローバル化やリスク社会化にさらされる観光地ウブドの変化とそこに生きる人々にとってのホームの変化や揺らぎを理解する。

第3節では、バリやウブドの近年の変化について概観し、第4節では、観光地ウブドに生きる日本人にとっての、それぞれのホームのかたちを記述的に理解しようとした。観光者として訪れる経験を重ねてウブドでの定住を決意した者もいれば、当初から日本の外に新たな居場所を求めた者もいる。この地で自ら生活資金を稼ぐ必要のない者もいれば、その必要のある者もいる。途中でその状況が変わった者もいれば、生活資金獲得の方途を見つけれずに日本に帰国した者もいる。バリ人と結婚し家族とソリッドなホームにずっと暮らす者もいれば、そうした安定したホームをバリに持ちながらも、日本とバリの間で生活の拠点をかえ、過渡期のリキッド・ホームに生きる者もいる。また、事例として詳しく取り上げなかったが、バリ人配偶者との別居や離婚を経験し、バリを離れる者もいれば、別居や離婚後もバリで生活をつづける者もいる。一度はバリを終の棲家とする決意を固めても、諸般の事情からそうした決意が流動化する経験をする者もいる。彼らウブドを愛する日本人のホームのあり方はさまざまであり、そのあり方はバリという観光地の社会状況によって比較的短い期間の中で変わりもする。本稿の記述は、その一端を描いたものである。

第3節・第4節での議論に即してあらためてここで確認しておきたいのは、1990年代から2010年代にいたる時間の経過の中で、ウブドをホームとして生きる日本人にとって、当初は予期しなかった事態が次々と生じた、という点である。日本人移住者が増えはじめた90年代、バリそしてウブドの観光地化は右肩上がりの状況にあった。この流れを受けて、ウブドの日本人による店舗も増加していった。そして1997年に通貨危機が起こり、スハルト体制は崩壊した。その後の民主化とさらなる地方分権化の進展は、彼らが予想しなかったプラスの出来事であったと考えてよいであろう。しかし、その一方で、ルピアの極端な下落によって当初の生活スタイルに変更を迫られた移住者もいる。また、その後のバリ観光は、爆弾テロ事件、SARS、鳥インフルエンザ、地震と津波などがつづき、回復してはダメージを受けるという状況を迎えることになった。2000年代後半になると、そうした不安定な状況からは脱するが、その後は地価や物価の急激な高騰、ウブドに来る日本人観光者の減少など、彼らの予測をこえた変化が顕著になってきた。現在、観光地ウブドの持続的な発展傾向はつづいている。しかし、小規模経営の集積体である観光地ウブドにおいて小規模経営の観光ビジネスを営む日本人にとって、現状は敗者への転落のリスクをつねに抱えたものと受け止められている。観光ビジネスが今後も順調にいくという保証はどこにもない、ということを彼ら自身が自覚しているのである。また、リタイアビザを取得しおもに年金で暮らす日本人にとっても、物価の高騰はおおきな打撃である¹⁴。この点で、観光ビジネスへの関与如何にかかわらず、彼ら日本人にとっての楽園ウブドでの暮らしの未来はかならずしもバラ色ではない。A氏のように、当初からほぼ一貫して楽園ウブドでの暮らしぶりが変わらないように見受けられる者もいるが、そうしたケースはどちらかといえば少数派である。90年代か

¹⁴ C氏は、1990年代には、ぜいたくしなければ月2万円ほどで生活できたが、2010年代に入ると、5万円程度は必要になった、と述べたことがある。円にたいするルピア安の傾向は通貨危機以降持続しているので、インドネシア人にとってはこの四半世紀の間に物価は5～6倍かそれ以上上がっていることになるが、他地域に比べて観光地バリの物価高騰はとくに顕著なものがある。

らウブドに在住する日本人そしてバリ人のおおくにとっては、「安らかな楽園」が急速に「安らかならぬ楽園」へと変質していったと考えられる。

ルーマンにしたがえば、リスクは自己生産的（オートポイエティック）なものであり、リスクを回避し安全を高める努力や選択がかえってリスクを招く可能性がある（Kneer & Nassehi 1995(1993); 小松 2003; Luhmann 2007(1986), 2014(1991); 山口節 2002: 164-175)。この点からすれば、日本での生きづらさから、居心地のよい楽園ウブドへの移住を決意した者にとって、こうしたリスクの回避のためのホームの再選択は、当初の時点では思ってもみなかった出来事の連鎖によって、別のリスクとなって跳ね返ってきているといえる。さらに、今日の日本人観光者が、心身のリスク軽減のひとつの手段たる楽園観光の目的地としてウブドをあまり選択しなくなりつつあること、そしてそれが集団化し時系列的に蓄積していくことが、ウブドで日本人を主要な顧客としてビジネスを営む一部の人々にとっては、さらなるリスクの増大へと再帰的につながっている。

リスク社会の中にある現代人は、生活圏のかなたに存在する「楽園」に癒しを求めて訪れる。心身の健全さの維持やリフレッシュのための余暇活動としての観光には、新規の観光地や新規の観光施設こそ、魅力的なものに映る。それゆえ、いまも世界の各地では、あらたな楽園観光地が開発され、既存の観光地もさらなる自己との差別化のために再開発を受け、新たな施設が建設されている。こうして、楽園観光地はいまも世界中で、そしてインドネシアやバリの中でも、拡大再生産されている。しかし、同質のシミュラークルに彩られた楽園観光地のさらなる増殖・発展は、個別の楽園観光地の停滞というリスクをつねに内包するものである（吉田 2016a）。このように、楽園観光の発展と俯瞰的にみられる現象は、個別の楽園観光地のリスクの高まりと微視的にみられる現象を表裏一体にもなっている。

もちろん、予期せぬ社会変化や事態の推移に翻弄されるのは、ウブドに暮らす日本人に固有の事柄ではない。バリ人はもちろん、第1節で触れた日本の都市部に暮らす日本人も含め、そのことは世界リスク社会の中に生きるすべての人々に大なり小なり当てはまる。「日本人としてウブドに生きる」というアンビバレントなライフスタイルが、「日本人として日本に生きる」や「バリ人としてウブドに生きる」といったライフスタイル以上に、多くのリスクを抱えるものだと即断したり一般化したりすることもできない。また、時間の経過とともに、インドネシア国籍の子どもが家族の中核となって、新たなホームのかたちを再構築あるいは再選択するという者もいるであろう。ただ、彼ら日本人ウブド愛好家が、世界リスク社会の中であって観光経済依存体質を深める楽園観光地バリが抱える多重のリスクとその顕在化に今後も向かい合い、その時々々の決断や答えを模索しつつ生きていくであろうことは、おそらく確かであろう。それは、グローバリズムの中で翻弄されつつそれぞれのホームを求めて生きる世界各地の人々と、何がしかのかたちでつながっている。

謝辞 本稿の執筆に当たって、ウブド在住のおおくの方々にご理解とご協力をいただきました。この場を借りて、あらためて感謝申し上げます。ありがとうございました。

附記 本稿を、2017年4月28日に帰天された、同僚の故サガヤラージ神父・准教授に捧げたい。インドのタミル出身のサガヤラージ神父は、日本での教育を自身の天命とし、日本を自身の第2のホームとしてこよなく愛していた。余命宣告を受けた後、インドの故郷に

いったん帰ったが、家族のいるタミルではなく、日本で死を迎えることを選択した。彼の揺るがなかったホームにたいする心情と、ときに頑固であった彼の人となりを思い返し、心から哀悼の気持ちを捧げたい。なお、本稿は、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

Augé, Marc

2017(1992) 『非一場所——スーパーモダニティの人類学に向けて』、中川真知子訳、水声社。

Baudrillard, Jean

1984(1981) 『シミュラクルとシミュレーション』、竹原あき子訳、法政大学出版局。

1995(1970) 『消費社会の神話と構造』、今村仁司・塚原史訳、紀伊国屋書店。

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。

2007(2004) 『アイデンティティ』、伊藤茂訳、日本経済評論社。

2008(2001) 『コミュニティ——安全と自由の戦場』、奥井智之訳、筑摩書房。

2012(2006) 『液状不安』、澤井敦訳、青弓社。

Bauman, Zygmunt & Tim May

2016(2001) 『社会学の考え方 [第2版]』、奥井智之訳、筑摩書房。

Beck, Ulrich

1998(1986) 『危険社会——新しい近代への道』、東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局。

2003(2002) 『世界リスク社会論——テロ、戦争、自然破壊』、島村賢一訳、平凡社。

2014(1999/1993) 『世界リスク社会』、山本啓訳、法政大学出版局。

2017(2016) 『変態する世界』、枝廣淳子・中小路佳代子訳、岩波書店。

Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim

2014(2011) 『愛は遠く離れて——グローバル時代の「家族」のかたち』、伊藤美登里訳、岩波書店。

Beck, Ulrich; Anthony Giddens & Scott Lash

1997(1994) 『再帰的近代化——近現代における政治、伝統、美的原理』、松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳、而立書房。

Benson, Michaela Caroline

2014(2011) *The British in Rural France: Lifestyle Migration and the Ongoing Quest for a Better Way of Life*, Manchester: Manchester University Press.

Benson, Michaela & Karen O'Reilly (ed.)

2016(2009) *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*, London & New York: Routledge.

Benson, Michaela & Nick Osbaldiston

2014a(ed.) *Understanding Lifestyle Migration: Theoretical Approaches to Migration*

and the Quest for a Better Way of Life, Palgrave Macmillan.

2014b New Horizons in Lifestyle Migration Research: Theorising Movements, Settlement and the Search for a Better Way of Life, in Benson & Osbaldiston (ed.) *Understanding Lifestyle Migration: Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*, pp. 1-23.

Byczek, Christian

2010 *Community-Based Ecotourism for a Tropical Island Destination: The Case of Jaringan Ekowisata Desa - a Village Ecotourism Network on Bali*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Clifford, James

2002(1997) 『ルーツ——20世紀後期の旅と翻訳』、毛利嘉孝他訳、月曜社。

Couteau, Jean

2015 After the Kuta Bombing: In Search of the Balinese 'Soul' with 2015 Postscript, in Putra & Campbell (ed.) *Recent Developments in Bali Tourism: Culture, Heritage, and Landscape in an Open Foretress*, pp. 271-309, Denpasar: Buku Arti.

Cuthbert, Alexander

2015 Paradise lost, Sanity gained: Towards a Critical Balinese Urbanism, in Putra & Campbell (ed.) *Recent Developments in Bali Tourism: Culture, Heritage, and Landscape in an Open Foretress*, pp. 326-368.

Deleuze, Gilles

2007(1990) 「追伸——管理社会について」『記号と事件 1972-1990年の対話』、宮林寛訳、pp. 356-366、河井出書房新社。

Elliott, Anthony & John Urry

2016(2010) 『モバイル・ライブズ——「移動」が社会を変える』、遠藤英樹他訳、ミネルヴァ書房。

藤田 結子

2008 『文化移民——越境する日本の若者とメディア』、新曜社。

Geertz, Clifford

1959 "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61: 991-1012.

Geertz, Clifford & Hildred Geertz

1975(1989) *Kinship in Bali*, Chicago: University of Chicago Press. (『バリの親族体系』、鏡味治也訳、みすず書房。)

Giddens, Anthony

2001(1999) 『暴走する世界——グローバリゼーションは何をどう変えるのか』、佐和隆光訳、ダイヤモンド社。

Haas, Heiko; Michael Janoschka & Vicente Rodriguez

2017(2014) Final reflections and future research agendas, in Janoschka & Haas (ed.) *Contested Spatialities, Lifestyle Migration and Residential Tourism*, pp. 207-

214.

Habermas, Jürgen

1987(1981) 『コミュニケーション的行為の理論 (下)』、丸山高司他訳、未来社。

1994(1990/1962) 『第2版 公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』、細谷貞雄・山田正行訳、未来社。

Hitchcock, Michael & I Nyoman Darma Putra

2007 *Tourism, Development and Terrorism in Bali*, Hampshire: Ashgate.

Howe, Leo

2001 *Hinduism & Hierarchy in Bali*, Oxford: School of American Research Press.

2014 Chess and an Indonesian Microcosm: A Glimpse of a Nation's Social Dream?, in Hauser-Schäublin & Harnish (ed.) *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, pp. 354-373, Leiden & Boston: Brill.

Interim Consulative Group on Indonesia

2002 *Vulnerabilities of Bali's Tourism Economy: A Preliminary Assessment*, Informal World Bank Staff Paper. (<http://fama2.us.es:8080/turismo/turismonet1/economia%20del%20turismo/turismo%20zonal/lejano%20oriente/vulnerabilit y%20of%20Bali's%20tourism%20economy.pdf>) (2015年2月6日取得)

伊豫谷 登士翁

2013(編) 『移動という経験——日本における「移民」研究の課題』、有信堂高文社。

2014a 「移動のなかに住まう」、伊豫谷登士翁・平田由美(編) 『「帰郷」の物語／「移動」の語り——戦後日本におけるポストコロニアルの想像力』、pp. 5-26、平凡社。

2014b 「移動経験の創りだす場——東京島とトウキョウ島から「移民研究」を読み解く」、伊豫谷登士翁・平田由美(編) 『「帰郷」の物語／「移動」の語り——戦後日本におけるポストコロニアルの想像力』、pp. 293-327。

Janoschka, Michael & Heiko Haas

2017(2014)a(ed.) *Contested Spatialities, Lifestyle Migration and Residential Tourism*, London & New York: Routledge.

2017(2014)b Contested spatialities of lifestyle migration: Approaches and research questions, in Janoschka & Haas (ed.) *Contested Spatialities, Lifestyle Migration and Residential Tourism*, pp. 1-28.

加藤 恵津子

2009 『「自分探し」の移民たち——カナダ・バンクーバー、さまよう日本の若者』、彩流社。

Kaplan, Caren

2003(1996) 『移動の時代——旅からディアスポラへ』、村山淳彦訳、未来社。

Kneer, Georg & Armin Nassehi

1995(1993) 『ルーマン社会システム理論』、館野受男・池田貞夫・野崎和義訳、新泉社。

古賀 俊行

2014 『インドネシア鉄道の旅——魅惑のトレイン・ワールド』、潮書房光人社。

小松 丈晃

2003 『リスク論のルーマン』、勁草書房。

今野 裕昭

2016 「バリ日本人会と日本人社会の形成——日本人会の運営主体の変遷と日本人社会」、吉原直樹・今野裕昭・松本行真（編）『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、pp. 55-88。

Korpela, Mari

2014 Lifestyle of Freedom? Individualism and Lifestyle Migration, in Benson & Osbaldiston (ed.) *Understanding Lifestyle Migration: Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*, pp. 27-46.

2016(2009) When a Trip to Adulthood becomes a Lifestyle: Western Lifestyle Migrants in Varanasi, India, in Benson & O'Reilly (ed.) *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*, pp. 15-30.

Krastev, Ivan

2018(2017) 『アフター・ヨーロッパ——ポピュリズムという妖怪にどう向き合うか』、庄司克宏監訳、岩波書店。

LaMashi, Gary

2003 Bali plots its recovery ... someday, *The Asian Times*, October 10, 2003. (http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/EJ10Ae01.html) (2014年7月29日取得)

Lewis, Jeff & Belinda Lewis

2009 *Bali's Silent Crisis: Desire, Tragedy, and Transition*, Lanham: Lexington Books.

Luhmann, Niklas

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。

MacRae, Graeme

1997 *Economy, Ritual and History in a Balinese Tourist Town*, Unpublished PhD Thesis, University of Auckland.

1999 Acting Global, Thinking Local in a Balinese Tourist Town, In Rubinstein & Connor (ed.), *Staying Local in the Global Village: Bali in the Twentieth Century*, pp. 123-154, Leiden: KITLV Press.

2015 Ubud: 'Benteng Terbuka,' in Putra & Campbell (ed.) *Recent Developments in Bali Tourism: Culture, Heritage, and Landscape in an Open Fortress*, pp. 69-79, Denpasar: Buku Arti.

三上 剛史

2010 『社会の思考——リスクと監視と個人化』、学文社。

2013 『社会学的ディアボリズム——リスク社会の個人』、学文社。

美馬 達哉

2012 『リスク化される身体——現代医学と統治のテクノロジー』、青土社。

見田 宗介

2006 『社会学入門——人間と社会の未来』、岩波書店。

宮本 みち子・岩上 真珠 (編)

2014 『リスク社会のライフデザイン——変わりゆく家族をみすえて』、放送大学教育振興会。

森本 豊富・森茂 岳雄

2018 「「移民」を研究すること、学ぶこと」、日本移民学会 (編) 『日本人と海外移住——移民の歴史・現状・展望』、pp. 13-30、明石書店。

永渕 康之

1994 「1917年バリ大地震——植民地状況における文化形成の政治学」『国立民族学博物館研究報告』19(2): 259-310。

1998 『バリ島』、講談社。

長友 淳

2013 『日本社会を「逃れる」——オーストラリアへのライフスタイル移住』、彩流社。

2017 「グローバル化時代の移住・移民——かつての移住・移民と何が違うのか?」、長友淳 (編) 『グローバル化時代の文化・社会を学ぶ——文化人類学/社会学の新しい基礎教養』、pp. 128-134、世界思想社。

中森 弘樹

2017 『失踪の社会学——親密性と責任をめぐる試論』、慶應義塾大学出版会。

中村 文哉

2014 「沖縄ハンセン病者の排除と移動——療養所なき時代における沖縄のハンセン病問題の位相」、谷富夫・安藤由美・野入直美 (編) 『持続と変容の沖縄社会——沖縄的なるものの現在』、pp. 176-197、ミネルヴァ書房。

O'Reilly, Karen & Michaela Benson

2016(2009) *Lifestyle Migration: Escaping to the Good Life? in Benson & O'Reilly (ed.) Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*, pp. 1-13.

大澤 真幸

2008 『不可能性の時代』、岩波書店。

Picard, Michel

2009 From 'Kebalian' to 'Ajeg Bali': Tourism and Balinese Identity in the Aftermath of the Kuta Bombing, in Hitchcock, King and Parnwell (ed.) *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*, pp. 99-131, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Putra, I Nyoman Darma

2011 *A Literary Mirror: Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*, Leiden: KITLV Press.

Putra, I Nyoman Darma & Michael Hitchcock

2009 Terrorism and Tourism in Bali and Southeast Asia, in Hitchcock, King & Parnwell (ed.) *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*, pp. 83-98.

Ramstedt, Martin

- 2009 Regional Autonomy and Its Discontents: The Case of Post-New Order Bali, in Holtzappel & Ramstedt (ed.) *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia: Implementation and Challenges*, pp. 329-379, Singapore: ISEAS Publishing.

Ritzer, George

- 2005(2004) 『無のグローバル化——拡大する消費社会と「存在」の喪失』、山本徹夫・山本光子訳、明石書店。

Rose, Geoffrey

- 1998(1992) 『予防医学のストラテジー——生活習慣病対策と健康増進』、水嶋春朔他訳、医学書院。

齋藤 剛

- 2018 『〈移動社会〉のなかのイスラーム——モロッコのベルベル系商業民の生活と信仰をめぐる人類学』、昭和堂。

坂野 徳隆

- 2004 『バリ、夢色の景色——ヴァルター・シュピース伝』、文遊社。

Salazar, Noel B.

- 2014 Migrating imaginaries of a Better Life... Until Paradise Finds You, in Benson & Osbaldiston (ed.) *Understanding Lifestyle Migration: Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*, pp. 119-138.

Sato, Machiko

- 1993 *Farewell to Nippon, Japanese Lifestyle Migrants in Australia*, Melbourne: Trans Pacific Press

Schulte Nordholt, Henk

- 2007 *Bali, An Open Fortress 1955-2005: Regional Autonomy, Electoral Democracy and Entrenched Identities*, Singapore: National University of Singapore Press.

Spruit, Ruud

- 1997(1995) *Artists on Bali*, Amsterdam & Kuala Lumpur: The Pepin Press.

Tarplee, Susan

- 2008 After the bomb in a Balinese Village, in Connell & Rugendyke (ed.) *Tourism at the Grassroots: Villagers and Visitors in the Asia-Pacific*, pp. 148-163, London & New York: Routledge.

打越 正行

- 2014 「沖縄の共同体の外部に生きる——ヤンキー若者たちの生活世界」、谷富夫・安藤由美・野入直美(編) 『持続と変容の沖縄社会——沖縄的なるものの現在』、pp. 108-131。

上間 陽子

- 2017 『裸足で逃げる——沖縄の夜の街の少女たち』、太田出版。

Urry, John

- 2014(2003) 『グローバルな複雑性』、吉原直樹監訳、法政大学出版局。

2015(2007) 『モビリティーズ——移動の社会学』、吉原直樹・伊藤嘉高訳、作品社。

Vickers, Adrian

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

2011 Bali rebuilds its tourist industry, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 167(4): 459-481.

2013 *A History of Indonesia*, Second Edition, New York: Cambridge University Press.

Warren, Carol

2007 Adat in Balinese discourse and practice: locating citizenship and the commonweal, in Davidson & Henley (ed.) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*, pp. 170-202, London & New York: Routledge.

山口 節郎

2002 『現代社会のゆらぎとリスク』、新曜社。

山下 晋司

2006 「観光人類学」、綾部恒雄(編)『文化人類学 20 の理論』、pp. 284-301、弘文堂。

2009 『観光人類学の挑戦——「新しい地球」の生き方』、講談社。

吉田 竹也

1997 「バリ島の観光・伝統・バリ研究——楽園の系譜学」、森部一・大岩碩・水谷俊夫(編)『変貌する社会——文化人類学からのアプローチ』、pp. 102-122、ミネルヴァ書房。

2000 「現代バリ宗教と祈り」『アカデミア』人文・社会科学編 71: 143-167、南山大学。

2004 「バリ島ウブドの日本人店舗(2)——爆弾テロ事件以降の出来事をめぐる覚書」『人類学研究所通信』12: 14-25、南山大学人類学研究所。

2005 「バリ島ウブドの日本人店舗(1)——グローバルなビジネスと生をめぐる民族誌」、宮沢千尋(編)『アジア市場の文化と社会——流通・交換をめぐる学際的まなざし』、pp. 107-135、風響社。

2009 「宗教の再選択と経済の選択——バリ島のヒンドゥー・観光・テロ事件」、宮沢千尋(編)『社会変動と宗教の〈再選択〉——ポスト・コロニアル期の人類学的研究』、pp. 33-62、風響社。

2011a 「世界の夜明けのたそがれ——楽園観光地バリの明と暗」『アカデミア』人文・自然科学編新編 1: 1-30。

2011b 「バリ島のエコツーリズムの逆説」『島嶼研究』11: 35-43。

2013a 「シミュラクルと沈黙の絵画——バリ島の観光地ウブドの絵画をめぐって」『人類学研究所研究論集』1: 181-200、南山大学人類学研究所。

2013b 『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 「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。

2016c 「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。

吉田 禎吾 (編)

1992 『バリ島民——祭りと花のコスモロジー』、弘文堂。

吉原 直樹

2008(編) 『グローバル・ツーリズムの進展と地域コミュニティの変容——バリ島のバンジャールを中心として』、御茶ノ水書房。

2016a 「なぜいま海外日本人社会なのか」、吉原直樹・今野裕昭・松本行真 (編) 『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、pp. 3-15。

2016b 「「ライフスタイル移民」の光と影——ポスト3・11の福島を見据えながら」、吉原直樹・今野裕昭・松本行真 (編) 『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、pp. 37-54。

2016c 「日本人社会の多様なネットワーク (3) ——群立するネットワーク」、吉原直樹・今野裕昭・松本行真 (編) 『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、pp. 225-253。

吉原 直樹、イ・マデ・センドラ、イ・マデ・ブディアナ

2009 「バリの日本人」、倉沢愛子・吉原直樹 (編) 『変わるバリ、変わらないバリ』、pp. 287-301、勉誠出版。

吉原 直樹・松本 行真

2016 「日本人社会の多様なネットワーク (2) ——X店協賛店めぐって」、吉原直樹・今野裕昭・松本行真 (編) 『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、pp. 207-223。

吉原 直樹・今野 裕昭・松本 行真 (編)

2016 『海外日本人社会とメディア・ネットワーク——バリ日本人社会を事例として』、東信堂。

参考ホームページ

Asia Coastal Tourism Destination Development > Indonesia > Bali: Expect domestic tourist arrivals to increase

<http://thedevelopmentadvisor.com/news/bali-domestic-tourist-arrivals-increase/> (2016年10月26日取得)

Badan Pusat Statistik (インドネシア中央統計局) > Economic and Trade > Tourism > Sectoral Statistic > Number of Foreign Tourist Arrivals to Indonesia by Entrance, 1997-2015

<https://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1387> (2017年3月17日取得)

Badan Pusat Statistik Provinsi Bali (バリ州中央統計局) > Tourism > Number of Foreign Visitors Arriving Directly by Nationality to Bali, 2013-2016

<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/09/27/jumlah-wisatawan-mancanegara-yang-datang-langsung-ke-bali-menurut-kebangsaan-2013-2016.html> (2018年4月15日取得)

Keywords

risk society, liquid home, Bali as a “Paradise” touristic site, Japanese Ubud-lovers

フェズ世界神聖音楽祭の都市空間性 —— 〈ホーム〉 をめぐる音楽と共感の諸相 ——

野澤 暁子

キーワード

反戦、多文化主義、音楽フェスティバル、場、共感

1. 序

P. Norra が発した「記憶の場」をめぐる一連の論考 (e.g. Norra 1984=2002) を先駆けに、客体的事実としての歴史論から集合的記憶を構築する物語としての歴史論への転換がさまざまな領域で展開している。この潮流をふまえ、本稿はモロッコ王国のフェズ市¹ (英語: Fes, Fez / 仏語: Fès / アラビア語: فاس / ベルベル語: Fas) で開催されるフェズ世界神聖音楽祭 (Fes Festival of World Sacred Festival) を事例にとりあげ、パフォーマンス研究の視点から音楽体験を介した複合的な民族的・宗教的紐帯の関係性を論じる。

まず特筆すべきは、20世紀末の社会状況を集約したこの祭典の性質である。これは1990年開始の湾岸戦争への反動から、モロッコの文化人類学者 Faouzi Skali がアブラハムの信仰 (キリスト教、イスラーム教、ユダヤ教) の共存を理念に立ち上げた、毎年6月後半の約一週間開催される国際音楽祭である。この行事は観光産業を組み込みながら毎年延べ10万人以上を集客する規模²に発展したものの (Fes Festival 2018)、音楽のための音楽フェスティバルというより、その求心力はむしろ民族や信仰の過去を訪ねる巡礼性である。インターネットによる超地域的な発信を通じて世界規模の参加を呼びかけるメディア的手法から、これは高度情報化社会の祭りであるともいえる。さらに今世紀に入り、世界規模での宗教対立の深刻化とともに同種の祭典が先進国を中心に増加した。フェズ世界神聖音楽祭はこの約20年間の世界情勢と連動しながら、一つの潮流を生んだのである。

フェズ世界神聖音楽祭については、開催地モロッコの宗教的背景と湾岸戦争を契機とした成立背景から、ムスリム主導の国際平和行事としての印象が強く、実際のプログラムもイスラーム音楽に関係した演目が多数を占める。M. F. Curtis の先行研究が焦点とするのも、この祭典におけるスーフィズムの連帯である (Curtis 2007)。Curtis の視点は、米国からのボランティア・スタッフとしての参与観察をベースに、ソルボンヌ大学にてスーフィズム研

¹ 日本語でこの地名は「フェズ」「フェス」という二つのカタカナ表記があるが、本稿では一般的に流通するフェスティバルの略称 (フェス) との混乱を避けるため前者を採用した。

² これはイベントのウェブサイト (Fes Festival 2018) に記載されている集客数であるが、正確には外国人観光客と地元の市民を合わせた開催期間内の延べ訪問者数である。

究で博士号を取得した主催者 Faouzi Skali へのインタビューを織り交ぜたその民族誌的手法と相関している。確かに彼女が主催組織の内側からまなざした他者／スーフイストの音楽を通じた連帯活動は、この祭典を構成するグローバル・スピリチュアリティ³の重要な一要素である。

だが D. Justice が 2001 年の調査をふまえて提示するように、フェズ世界神聖音楽祭が包摂する宗教的・民族的連帯は、より多様かつ複雑である。Justice は多数の参加パフォーマーの特徴を大きく「1. 特定文化の表現 (specific cultural appeal)」「2. コスモポリタンの価値観の表現 (cosmopolitan appeal)」「3. 歴史に関する表現 (historical appeal)」に区分した上で、本来理念とする宗教的寛容性に反して起きた諸問題 (改宗への誘引や音楽表現の信仰的正当性をめぐる議論など) を論じている (Justice 2015)。筆者が概観するかぎり、反戦と宗教的共生を理想に発足したこの国際音楽祭はその成功とともに膨張を続けた結果、むしろグローバル社会の混沌性へ再帰する状況に至ったと考えられる。

そこで本稿は、共同研究テーマ「ホーム」を「個人／集団のアイデンティティ構築の基盤となる想念的原郷」ととらえた上で、フェズ世界神聖音楽祭を織りなす民族的・宗教的連帯の諸相を「場／空間」という物理的条件に焦点をあて、そこで様ざまに展開する共感性を含めて描き出す。D. Hayden の実践的な都市景観研究 (Hayden 1997=2002) が示すように、「場／空間」との交渉を通じた文化実践は「いま・ここ」における集合記憶の構築に重要な役割を果たす。実際に筆者が 2018 年 6 月に行った同音楽祭の現地調査からも、開催地フェズの「世界一の迷宮都市」と呼ばれる構造と上演内容の関係は密接に対応していることが観察された。なかでも先行研究で捨象されているその複雑な会場配置は、アクセスの利便性に準じた「公共性」と「閉鎖性」という二極の性質とともに、身体体験としての質的記憶に大きく影響しているのである。

2. 成立と展開

2-1. 起源

フェズ世界神聖音楽祭の構想は 1994 年に萌芽した。1991 年 1 月から 2 月にかけてアメリカ空軍が実行した「砂漠の嵐作戦 (Operation Desert Storm)」への皮肉として、Faouzi Skali が 1994 年にモロッコ国内外の仲間たちと開催した「砂漠会議 (Desert Conference)」がその始まりである。この砂漠会議は「Spiritual Memories of East and West」をテーマとし、映画作品の上映とその幕間のスーフイー音楽演奏という内容から構成された。この行事が大きな反響と熱烈な支持を受けたことから、この発展形としての国際宗教音楽祭としての提案がモロッコの地方行政機関とともに具体化した。そこで政府支援型の NGO 団体 (FES-SAISS) が組織され、宗教音楽 (sacred music) に特化した初の国際的イベント「フ

³ その由来は不明ながら、グローバル・スピリチュアリティは「地球規模のスピリチュアルな連帯」を表す概念として世界的な環境保護運動や人道主義運動の広まりとともに今世紀前後より普及し、現在も自己と世界をつなぐキーワードとして多くのウェブサイトで使用されている。Curtis はこの思想をフェズ世界神聖音楽祭の核心ととらえ、論文の題目にも取り入れている (Curtis 2007)。

フェズ世界神聖音楽祭」が上記の翌年に開催された (Curtis 2007: 11)。したがってこの音楽祭の初回開催年に関しては、1994年 (e.g. Justice 2015) または 1995年 (e.g. Cook 2001) という二つの認識がある。

一連の演目構成に関して完全な情報はないものの、「初回から7回目 (2001年) までの間に着実な発展を遂げている」(Cook 2001: 54)、また「時を経るごとによりローカルに、よりグローバルになっていった」 (Curtis 2007: vii) といった記述からも、高度情報化社会の進化とあいまって集客数と演目数がともに増加した経緯をみることができる。毎年更新されるメッセージ性の強いイベント・テーマも一つの求心力であろう。先述した初回の「記憶」を打ち出したテーマに始まり、2001年は「Giving Soul to Globalization」、2011年は「Wisdom of the World」2014年は「The Conference of the Birds」、そして2018年は「Ancestral Knowledge」と変遷している。これらのテーマはその当時の思潮もふまえて立案されたと推察されるが、一方で視野に含めるべきは、その発展と同時進行で様々なテロ事件が世界的に拡大していった事実である。2001年のアメリカ同時多発テロはもとより、モロッコでも2011年にマラケシュ中心部で爆破テロが発生した。神聖音楽祭という平和主義が光を強めるとともに、現実社会の闇は深さを増している。

2-2. 波及

宗教音楽を通じたグローバルな連帯という新たな理念を実現化したフェズ世界神聖音楽祭は、他の国々へも波及した。現在定期開催されている同種の行事は、成立年順に以下の通りである。

開始年	名称	開催地	情報源
1998-	Québec International Sacred Music Festival	Québec: Canada	https://www.quebecregion.com/en/businesses/special-events/quebec-international-sacred-music-festival/
1999-	World Festival of Sacred Music	Los Angeles: USA	http://www.festivalofsacredmusic.org/about-us/
1999-	Michigan Festival of Sacred Music	Kalamazoo: USA	http://mfsm.us/about/
2005-	The World Sacred Music Festival	Olympia: USA	https://en.wikipedia.org/wiki/World_Sacred_Music_Festival
2007-	The Beloved Festival	Portland: USA	http://electroniccolorado.com/beloved-music-festival/
2007-	World Sacred Spirit Festival	Jodhpur: India	https://www.livemint.com/Leisure/xIV-fZ5bfX7jlgZcMfW0RdN/Divine-intervention-World-Sacred-Spirit-Festival.html
2011-	Sydney Sacred Music Festival	Sydney: Australia	http://www.sydneySacredMusicFestival.org/
2011-	New Orleans Sacred Music Festival	New Orleans: USA	http://www.neworleansSacredMusicFestival.org/about
2011-	Sacred Music Festival Hawaii	Hawaii: USA	https://polestargardens.org/event/sacred-music-festival-2/
2012-	Jerusalem Sacred Music Festival	Jerusalem: Israel	https://www.secrettelaviv.com/tickets/jerusalem-sacred-music-festival
2012-	Drammen Sacred Music Festival	Drammen: Norway	http://www.sacredmusicfestival.org.uk/the-team.html
2015-	Stroud Sacred Music Festival	Stroud: UK	https://www.drammen.kommune.no/Documents/Kultur,%20idrett%20og%20fritid/Interkultur-dok/program_2012.pdf
2017-	Ketevan World Sacred Music Festival	Ketevan: India	https://www.itsgoa.com/ketevan-world-sacred-music-festival/
2017-	The Festival of Sacred Music	Thiruvaiyaru: India	http://prakritifoundation.com/event/fosm2018/

表1 定期公演化された神聖音楽祭

過去の単発的な事例も含めれば上記以外にも多数存在する。この伝播には、フェズ世界神

聖音楽祭のネットワークからの発信が少なからず影響を与えている。例えば 2002 年から Faouzi Skali が宗教問題の顧問として EU の活動に参加をはじめ、2004 年にはフェズ世界神聖音楽祭の中枢部がアメリカ合衆国の文化機関と共働で米国 17 都市の大学で「The Fes Message」の講演ツアーを実施した。この他、国際的に活躍するチベット僧も重要なアクターとしてこの現象に関係している。フェズとの具体的なつながりは不明であるが、その背後には文化人の国際的な交流があったと考えられる。1999 年成立のカリフォルニア州ロサンゼルス市の World Festival of Sacred Music は Dalai Lama の呼びかけから発足し

(Haithman 1999)、1999 年と 2000 年にはその弟子 Dabonbo Tulku が、バンクーバー、広島、ベルリン、ケープタウンなどを開催地とした世界規模の企画を実現した (Tibet House 2017)。このような動きからも、前世紀後半から今世紀にかけて宗教音楽の復活と共有を後押しする知識人の超地域的なネットワークが形成され、神聖音楽祭という現象を拡大した。これらは「神聖音楽」という非日常性を趣旨とするため、多かれ少なかれ観光と関わりをもつ。高額なイベント・パス (2018 年は 350 ユーロ) を販売するフェズ世界神聖音楽祭はまさにその代表例であり、2004 年の全米ツアーについてはその理想主義と資本主義的文化ツーリズムとの癒着を示唆する批評がニューヨークの新聞『The Village Voice』に掲載された (Blumenfeld 2004)。しかし筆者が他にも調査した New Orleans Sacred Music Festival の場合は、会場が観光地フレンチ・クォーターから徒歩圏内にあるものの、入場無料で観光産業との直接的な連携はない⁴。一方で Michigan Festival of Sacred Music は、デトロイト国際空港から約 200km の地点にある地方都市カラマズーを開催地とし、10 月から 11 月の約 2 カ月間の毎週末に二つ三つのミニライブが行われるスタイルである。そもそも立地的に外部からの集客は見込めないため、この上演スケジュールは主として地域住民の集いを目指すイベント方針を明確に示している。これらの傍流は地域ごとの必要性に応じた形態をとり、さらには多様な信仰を包摂する主体—いわば「中央としての〈ホーム〉」—も、フェズ神聖音楽祭のイスラーム教に対し、ニューオーリンズはヴードゥー教、ミシガンはキリスト教といったように異なりをみせている。

3. 「場」の背景

3-1. フェズという場所性

フェズがこの国際的イベントの開催地となった背景には、主催者 Faouzi Skali の出身地という理由に加え、その地理的歴史的な場所性が深く関わっている。そもそもモロッコ王国は北アフリカの西端に位置し、アラブ世界とアフリカ文化、そして地中海文化の交差点として知られる。フェズは首都カサブランカから北西へ直線距離約 250km の地点にある、古く

⁴複数の場所が会場となるフェズやミシガンの事例と異なり、ニューオーリンズの神聖音楽祭はフレンチ・クォーターの北外れに位置する New Orleans Healing Center という比較的小規模の個人所有施設のみで行われる。ニューオーリンズは 2005 年に大型ハリケーンの甚大な被害を受け、復旧に 5 年以上もの期間を要した。この背景のなかで神聖音楽祭は開始したが、開催日に小さな出店が少数並ぶものの、商業主義的な意図はさほど感じられない。むしろ入場無料ながらも地元出身の大物ジャズ・シンガーが手弁当でゲスト参加するなど、地縁的なつながりの復活が重要視されている。

から交易拠点として栄えた地方都市である。米山俊直の説明を参照すると、フェズは789年にアラブから逃れてきた Moulay Idriss 一世とその後継者が、先住民ベルベル人の保護とともに作りあげたモロッコ最初の首都である。その後フェズはスペインのコルドバやチュニジアのカイラワーンからの移住者を受け入れ、フェズ川 (図1参照) を境目に右岸はベルベル人やスペイン系移民が住むアンダルース地区、左岸はチュニジア系移民が住むカラウイン地区というようにそれぞれのコミュニティが形成された。これが現在メディナとよばれる、城壁に囲まれたフェズ旧市街の原型である。こうしてメディナは小さな都市空間として、先住民や移民たちの交わりとともに精緻な文化を発展させた。多様な文化が堆積したフェズという都市は、いまだ多くのモロッコ人 (特に知識人) にとって精神的な故郷であり、文化的アイデンティティのよりどころになっているという (米山 1996 18-23)。

ただし、その都市的性格の拡張にも言及する必要がある。旧市街メディナ (Fès El Bali) の外部には、13世紀に形成されたユダヤ人居住区メッラー (Mellah) を含む「フェス・ジャディッド (Fès Jdid)」(ただしメッラーのユダヤ系住民は戦後に著しく現象)、モロッコがフランス保護領となってから1916年にフランス人居住区として作られた現在の新市街「ヴィル・ヌヴェル (Ville Nouvelle)」,そして同じく近代に作られたモロッコ人民衆の町「シテ・ポピュレール (Cité Populaire)」,さらにこれら周辺をとりまく高級住宅地や貧困層のブラック街が存在する。

近年におけるフェズの都市化は、旧市街メディナが「世界の迷宮都市」として1981年にユネスコ世界遺産に登録され、世界的な観光地となったことも大きな拍車をかけた。しかしこの飛躍を一転させたのが、湾岸戦争である。米山も叙述するように、1989年の訪問時にはヨーロッパからの観光客でにぎわっていたメディナが、湾岸戦争開始後の治安悪化や米国政府による米国人の総引き揚げで、1991年初旬には外国人が殆どいない状態となった。その余波は1991年9月の訪問時にも続いていたという (ibid: 24)。1994年開始のフェズ世界神聖音楽祭は、90年代初頭を突如包み込んだ闇のなかで、世界とのかかわりへの希望、いわばこの旧都の過去と未来の双方を照らす光を求めて出現した祭りである。

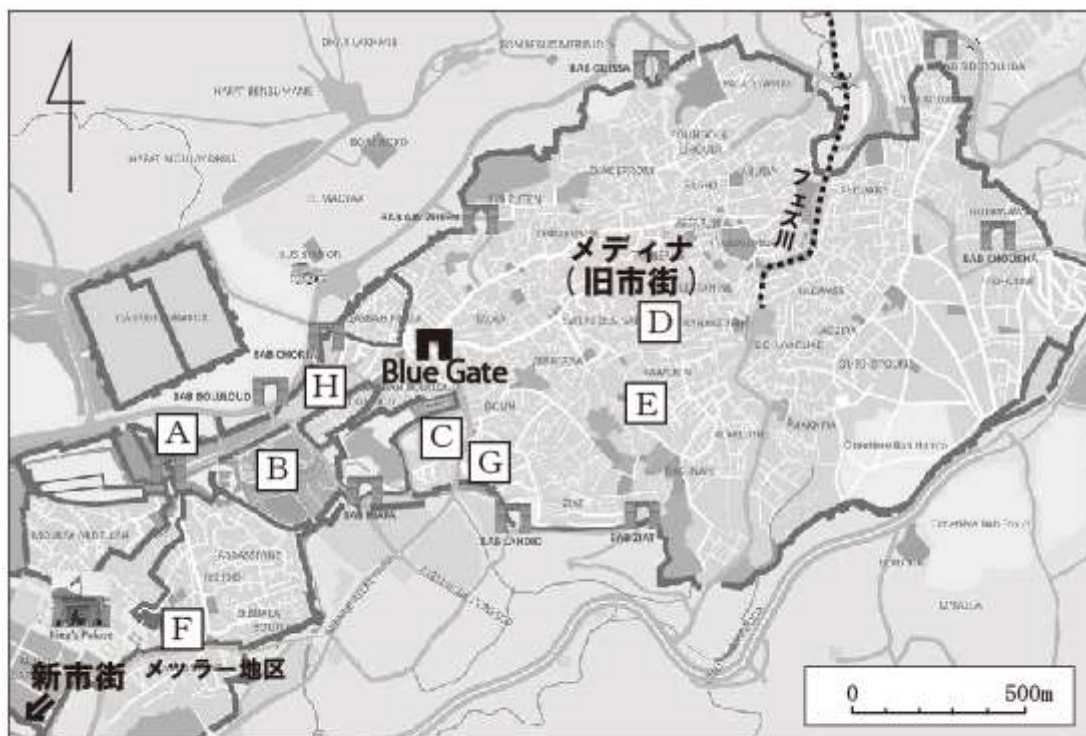
3-2. 復興計画のなかの会場設定

一方で重要なのは、1994年のフェズ世界神聖音楽祭の立ち上げが旧市街の歴史遺産復旧計画と連携して進められた点である。図1では2018年の会場配置を示したが、これは一連の復旧計画の進展を経て形成された「場のパフォーマンス」である。

H. Radoine が報告するように、旧市街の復旧計画は1981年のユネスコ世界遺産登録を機に発案され、1989年のフェズ旧市街保全復興委員会「ADER-Fès (l'Agence pour la Defensification et le Rehabilitation de la Media de Fès)」の設立とともに具体化された (Radoine 2003: 462-463)。現在も ADR-Fès がこの音楽祭のパートナー機関である事実からも、二つの組織はフェズ再生の両輪として「空間と行為」の有機的關係の再構築を推進してきたといえる。

この背景とともに同祭典のメイン会場に選ばれたのが、旧市街と新市街の交差点に位置するアル・バブ・マッキーナ (Al Bab Makina/図1:A) である。四方を城壁に囲まれたこの広場は、1886年に当時の王 Moulay Hassan (1836-1894) が招聘したイタリアの使節

団によって武器製造の作業場として建設された。この南東に位置するブージュルー庭園



A: アル・パブ・マッキーナ B: ブージュルー庭園 C: バトハ博物館 D: ダル・アデル
E: ベン・ユスフ文化センター F: シナゴグ G: ダル・タジ H: ブージュルー広場

図1 フェズ神聖音楽祭の会場配置

(Jardin Jnan Sbil/図1:B)は、18世紀に Moulay Adbellah 王 (1710-1790) によって造られ、19世紀に上記の王が整備を加えて市民に開放した公園である。多種多様な植物で演出されたシンメトリックな空間構造は、瀟洒なフランス庭園に似た雰囲気をもたらす。シンポジウム会場に使われるバトハ博物館 (Dar Batha Museum/図1:C)も、前出の Moulay Hassan 王が19世紀に建設したアラブ＝アンダルシア様式の別邸で、フランス領時代の1915年に博物館として改修された。その他の小会場ダル・アデル (Dar Adyel/図1:D)とベン・ユスフ文化センター (Ben Youssef Cultural Center/図1:E)は、ともに Moulay Adbellah 王が18世紀に邸宅として建設したものである。これらはフェズ観光の結界にあたるブージュルー門 (通称 Blue Gate) を入った先に広がる、「世界の迷宮」の名のとおり複雑きわまりない構造をした旧市街内部の片隅に位置する。いずれも ADER- Fès の主導で改修され、前者 (D) はアンダルシア音楽の学習の場として、後者 (E) は多目的文化施設として利用されている。これらの対極の方位にあるユダヤ教会シナゴグ (Ibn Danan Sinagougue/図1:F)は、その属性に相応しく旧ユダヤ人街メッラー地区に存在する。このシナゴグは17世紀にユダヤ教徒によって建設されたものの、戦後のユダヤ系住民の海外移住 (イスラエルや欧米諸国) によってほぼ形骸化した。だが1996年にユネスコの保護対象に認定されたことを受け、1998年からユダヤ系ネットワークの国際的 NGO が主体となってこの復旧プロジェクトを行った。開催期間の連夜11時から行われるスーフィー・ナイト会場のダル・タジ (Dar Tazi/図1:G)は、フランス領時代の1914年から

独立を達成する 1956 年まで利用されていた、総領事の邸宅である。スーフィー・ナイトは邸宅内ではなくその庭で行われる。そして無料ライブ会場となるブージュルー広場 (Boujloud Square/ 図 1 : H) は、ブージュルー門から庭園に至るまでの公共空間として、いつも露天商や地元住民で賑わいをみせている。

興味深いことに、フェズ旧市街の原点は 8 世紀末に遡るものの、上記の会場はいずれもモロッコが欧米諸国に対して鎖国政策をとった 1792 年から 1856 年の時代の「以前=大航海時代末期」と「以後=帝国主義時代」に造営されている。つまり、旧市街復旧計画と神聖音楽祭の双方が見出したフェズの価値ある歴史空間とは、諸外国との駆け引きのなかで生成した、一種のコンタクト・ゾーンなのである。実際のところ鎖国時代に誕生した価値ある建築は存在しないのか、あるいは捨象されたのか、現段階では判断できない。確かなことは、過去の異文化との交渉から生まれたこれらの空間がグローバリズムの文脈に取り込まれ、神聖音楽祭の実践や参加を通じて歴史的記憶を編み直す場となっていることである。

4. 音楽、場、共感

4-1. 演目と場の共感性

2018 年のフェズ世界神聖音楽祭は「Ancestral Knowledge (祖先の知恵)」というテーマのもと、6 月 22 日から 30 日にかけて実施された。表 2 では、そのうち有料のステージ公演である合計 25 演目の内訳を示した (イベント・パス購入者は自由鑑賞可)。

初日は王族の出席する壮大な開会式で幕を開け、続いてモロッコを中心とするアフリカのイスラーム音楽と詩の合奏 (①) が上演された。そして最終日は南アフリカの有名なゴスペル・グループ「Saweto」の豪華なパフォーマンス (②) でしめくくられた。表に記載された以外にも、毎晩 11 時から行われるスーフィー・ナイト (会場: 図 1 : G) や、バトハ博物館 (図 1 : G) でのフォーラム (6 月 23~25 日) と有料ワークショップ (6 月 26~29 日) も恒例行事として含まれる。また、プログラムには掲載されていないが、城壁前のブージュルー広場 (図 1 : H) ではモロカン・ポップスの無料ライブが連夜行われ、地元住民で賑わっていた。

ステージ公演の演目数に関しては、17 グループから構成されていた 2001 年の行事と比較すると (Justice 2015: 2842)、2018 年まで着実に増加していることが分かる。ただし地域的区分としてはモロッコを中心としたアフリカおよび南欧のネットワークが最も多く、次いで中東、そしてアジアやアメリカが周辺を取り巻くという構図に変わりはない。信仰的分类はイスラーム教が圧倒的多数を占める点で共通するものの、複数の信仰を包摂した複合形が 2001 年には 1 件であったのに対し 2018 年には 6 件と、全演目数との割合においても大幅に増えている。

図 1 が示す会場の立地は、次より述べる各演目の内容との関連性ととも一定の傾向を示している。筆者は現地での観察から、これらはパフォーマーと観客をむすぶ共感性の規模と質に対応していると考え。山崎広光は個と社会を切り結ぶ「共感を可能にする空間」と「共感が可能にする空間」との相克に触れているが (山崎 2009: 17-18)、この視座はフェズ世界神聖音楽祭の営みを解釈する上でも有効である。25 の演目はいわば「共感の実現性」

を基準に、まずフェズという象徴的な場を目指してそれぞれの主体によって計画され、採用

No.	月日	テーマ	出身地	信仰	回数	上演会場
①	6/22	イスラーム音楽と詩	モロッコ他	イスラーム教	1	図1:A
②	6/23	南米の古典教会音楽	ボリビア	キリスト教	2	図1:B
③	6/23	アラブ音楽のジャズ融合	チュニジア	複合	1	図1:A
④	6/24	中世ヨーロッパ宗教音楽	イタリア	キリスト教	1	図1:B
⑤	6/24	中世ムスリム探検家の追想	モロッコ	イスラーム教	1	図1:A
⑥	6/25	難民による伝統音楽合奏	アフガニスタン他	イスラーム教	1	図1:B
⑦	6/25	ジプシーの歌と踊り	スペイン	伝統信仰	1	図1:D
⑧	6/25	ヒンドゥスターニー音楽	パキスタン	イスラーム教	1	図1:E
⑨	6/25	ラジャスタン音楽	インド	ヒンドゥー教	1	図1:E
⑩	6/25	フラメンコ歌唱	スペイン	伝統信仰	1	図1:D
⑪	6/26	イラン古典音楽	イラン	イスラーム教	1	図1:B
⑫	6/26	ユダヤ系モロッコ音楽	モロッコ	ユダヤ教	2	図1:F
⑬	6/26	ギリシャ正教会の音楽	ギリシャ	キリスト教	1	図1:D
⑭	6/26	アフリカ弦楽器の合奏	モロッコ、マリ他	複合	1	図1:A
⑮	6/26	北アフリカのガスバ音楽	モロッコ他	イスラーム教	1	図1:D
⑯	6/26	バリ島の伝統舞踊	インドネシア	ヒンドゥー教	2	図1:E
⑰	6/27	アブラハム信仰の詩と音楽	アメリカ他	複合	1	図1:D
⑱	6/27	アラブ系アンダルシア音楽	スペイン	イスラーム教	1	図1:A
⑲	6/28	インド音楽と教会音楽の合奏	インド他	複合	1	図1:B
⑳	6/28	地中海ユダヤ移民の音楽	モロッコ	ユダヤ教	2	図1:F
㉑	6/28	アフリカのスーフィー音楽	モロッコ他	イスラーム教	1	図1:A
㉒	6/29	シリアの古代キリスト教音楽	シリア他	キリスト教	1	図1:D
㉓	6/29	バルカン音楽の合奏	セルビア他	複合	1	図1:A
㉔	6/30	ブリタニー地方の音楽	フランス	伝統信仰	1	図1:B
㉕	6/30	ゴスペル・ソング	南アフリカ	複合	1	図1:A

表2 2018年フェズ世界神聖音楽祭の演目構成(有料のステージ公演のみ)

後には各内容に応じた特定の場が与えられる。こうして準備された各会場を観客はプログラムを参照しつつ自身の望む空間を求めて取捨選択し、移動する。そして最終的にそれぞれの空間では、音楽を媒体とした一体感あるいは違和感などといった多様なグラデーシヨンの情動が展開する。こうしたずれの要素（あるいは共感の実体性の問題）を含め、総じてこの音楽祭の根幹にあるものは、迷宮に残存する歴史的痕跡、主催者の思惑、表現者や観客の理想など、場と人がそれぞれに働きかける「共感への意志」であるといつてよい。

だが、特にその表現内容が特定の信仰ないし民族を表象する場合、その出自を共有する観衆と表現者との間に陶酔的な一体感がおきたとしても、それは山崎が定義するところの「共

感を可能にする空間」の再生産に過ぎない (ibid: 24-25)。むしろ湾岸戦争への反動から生まれたこの平和行事の理念とは、多様な信仰音楽と身体との交響を通じて参加者たちに「自己の外へと出て他者へと向かわせる新たな地平」、すなわち「共感が可能にする空間」を開いてゆくこと (ibid) なのである。ただし実際にこの音楽祭に祝祭的なエネルギーを与えているのは、これら相反する共感性のベクトルのせめぎあいであろう。そしてこの両義的な力を一定の秩序で統御する重要な装置の一つが、場であると考えられる。

ここで同じく重要なのが、観衆である。350ユーロのイベント・パスからも観衆の大半はヨーロッパからの観光客で占められ、その多くは裕福な高齢者である。観察する限りアジアやサハラ以南のアフリカからの観光客はきわめて少ない。ヨーロッパ人観光客の次に多いのがモロッコ人であるが、これに関してはアル・バブ・マッキーナなどの有料ライブに着飾って集う富裕層と、ダル・タジやブージュルー広場での無料ライブに来る一般民衆に二分される。演目と場の関係は、こうした観衆の構成を反映している。

以上をふまえて特に筆者が着目するのは、「公共性」と「閉鎖性」という二つのカテゴリーに区分しうる各会場の属性である。この区分は立地なアクセスの利便性に加え、その場の営みが公に認知される環境にあるか否かという視点も含まれる。例えば公共空間に属するものとして分類した各会場は、チケット購入者のみ入場できるものと一般に開かれた無料のものがある。しかしいずれの場合も公道に面した立地性から、それらの活動は入口の警備員や行列、また会場から響き渡る音響を通じて誰もがその存在を必然的に認知する。一方で閉鎖空間に属する会場は、袋小路のなかの立地性と密室的な空間構造によって、内々で営まれる秘儀に似た雰囲気をもつ。こうした場そのものの伝達性を念頭におきながら、次より筆者の体験をもとにこれらの空間で展開する共感の諸相をみてみよう。

4-2. 公共空間でのつながり

筆者が公共空間として区分するエリアは、旧市街と新市街をむすぶ中間領域である。この領域は数本の公道が通っているため、車でのアクセスが可能である。ここに位置する会場は図1の「A. アル・バブ・マッキーナ」「B. ブージュルー庭園」「C. バトハ博物館」「G. ダル・タジ」「H. ブージュルー広場」の5箇所である。これらの会場はそれぞれの客層に応じた演目の性格に加え、使用言語の相違(モロッコ公用語のアラビア語または準公用語の仏語)という特徴もみられる。

Aのアル・バブ・マッキーナでは合計8演目が上演され、信仰の分類ではイスラーム教が4演目、複数の信仰を包摂した複合形が同じく4演目と同数である。ここはメイン会場としてシート席だけで約千人を収容可能な規模となっており、演目は全て有料である(個別チケットはA席50-60ユーロ、B席25-30ユーロ)。この収容規模と有料制という性格から、客層はヨーロッパ人観光客とモロッコの富裕層で占められ、司会は全てモロッコ準公用語にあたるフランス語であった。イスラーム教と複合型という二種類の演目構成も、現地と西洋の富裕層がこの空間で文化共存の理想を分かち合うという共感の成立条件に呼応しているといえる。なお、ここで留意すべきは、この会場がフェズの為政者とイタリア使節団の協働による武器製造の作業場であったという背景である。開幕式ではその記憶を再現するように、刀剣を携えたムスリム兵士が隊列を組むなか、舞台まで敷かれたレッドカーペット

上を来賓の王女が厳かに歩むという撮影禁止の神聖なパフォーマンスが最初に行われた。そして城壁に映し出された宇宙空間と地球のプロジェクション・マッピングが観衆を世界の始源へとタイム・トリップさせた後、幻想的なイスラームの幾何学装飾やモロッコおよびアフリカのネイティブ・アートのイメージ映像が繰り広げられた（写真1）。世界のなかの美しく強いイスラーム文化とアフリカ、そしてその共感が可能にする文化共存の世界——これがアル・バブ・マッキーナという空間で体现された一つの理念である。

Bのブージュルー庭園での全演目も有料であるが、上記とは異なった方向性をもつ。フランス庭園を思わせる上品な空間意匠と一致して、全体としてキリスト教文化と博愛主義にもとづく西洋的な嗜好で統一されていた。南米ボリビアと中世ヨーロッパの教会音楽（②⑤）（写真2）に加え、複合型のインド音楽と教会音楽の合奏（⑩）と、ケルト信仰を含む理由から伝統信仰に分類したフランス・ブリタニー地方の音楽も含めると、キリスト教文化に関連する内容が合計6演目のうち4演目である。残り二つのイスラーム音楽に関する演目のうち、⑥はこのイベントのために企画された、ヨーロッパに避難移住した中東出身演奏家（アフガニスタンやシリアなど）の合奏である。以上が上演されるのは、池のほとりに設置された小ステージである。正門から緑に囲まれた小路を抜けた先に会場はあり、入り口横ではカンドゥーラに身をつつんだモロッコ人男性によるミントティーの振舞いがあった。その向こうの会場空間は、さながらモネの描く風景画の世界である。司会はフランス語で行われ、客層はほぼ全てヨーロッパの紳士淑女であった。6月のモロッコの強い日差しのなか、芝生の上の椅子に腰かけた彼らは、扇子で風をとったり、あるいは柳の下に移動して寝ころんだり、思い思いに演奏を堪能した。フランス領時代の文化観光を彷彿させる、優雅なメランコリーの世界が記憶に残る。

互いに近距離に位置するバトハ博物館（C）とダル・タジ（D）での行事は、内容と場の関係に興味深い反転性がみられた。前者は総合テーマ「祖先の知恵」に関連した学術フォーラムと、カリグラフィーや歌のワークショップといった文化教養に関わる活動（いずれも有料）が行われた。これらのプログラムや運営全体の使用言語はフランス語であり、参加者もフランス語圏からの欧米人文化関係者や研究者が殆どであった⁵。一方、ダル・タジで行われたスーフィー・ナイト（写真3）は、モロッコ内外のスーフィズム共同体⁶（米山 1996: 54-56）が毎晩入れ替わりで無料のスーフィー音楽（踊りは無し）を旧公邸敷地内の庭で上演するもので、ここではモロッコ公用語のアラビア語が共通言語であった。この相異なる二つの知の共同体は、バトハ博物館でのイベントが朝に、ダル・タジでのイベントが深夜に行

⁵ プログラムの一部には「フォーラムはフランス語で進行されるが、希望者には英語の翻訳ヘッドフォンを貸出」と記載されているものの、会場ではそのサービスも使用者も見当たらなかった。配布資料もフランス語のみであったため、Curtis が報告する三言語（アラビア語、フランス語、英語）を全体に併用した初期のフェズ世界神聖音楽祭と比較すると、現在は構成行事ごとに言語の使い分けが明確化していることが観察される。

⁶ 米山が報告するように、フェズ旧市街は昔からイスラーム神秘主義の伝統があり、住民の日常生活でも縁起直しや悪魔払いを目的とした神憑り儀礼を執り行う集団エイサワー（Aïssawa）が活躍する（米山 1996: 54-56）。旧市街にはこれ以外にも複数のスーフィー流派があり、それぞれにネットワークをもつようである。フェズ神聖音楽祭でのスーフィズムの連帯に関してはCurtisの研究（Curtis 2007）で詳しく言及されており、民間で勢力をもつ宗教ネットワークの一つとして重要な存在である。

われるというスケジュールから、太陽と月の関係にも似ている。さらに筆者の関心を引くのは、そもそもバトハ博物館が Moulay Hassan 王の別邸として、そしてダル・タジがフランス領時代の総領事の官邸として建設されたという場の背景である。踏み込んで解釈すれば、これら二つの会場での営みは、かつての政治的従属関係にあった二者が、それぞれ相手の領域へ身体的・言語的に浸食する、つまり山口昌男が一連の著作で「さかさまの世界」(e.g. 山口 1975) と称した、秩序の反転なのである。

以上に加え、プログラム非掲載ながら存在感を最大限にアピールしたイベントがある。それはブージュルー広場 (H) でのモロカン・ポップス無料ライブである。地元の人気歌手が日替わりで毎晩 9 時頃から深夜 12 時頃までステージを披露したのであるが、その大音量はブルーゲートの向こうまで轟くほどであった (その音響レベルはダル・タジのスーフィー・ナイトも同等)。日没後から広場は老若男女の民衆で埋め尽くされ、当時は FIFA ワールドカップの開催時期であった関係から、モロッコ公式テーマソングの歌手 Hatim Ammor のライブ当日は夕方から追っかけ女性たちが裏門に待機するほどであった。この無料ライブが世界神聖音楽祭の収益から出されていると想定すれば、こうした地域社会への享楽共有空間の提供は、同イベントが発展の過程で見出した、内と外の調整をはかる一つの方策であろう。

4-3. 閉鎖空間への探訪

上記の各会場と正反対に、筆者が閉鎖空間として定義した三つの会場「ダル・アデル (D)」 「ベン・ユスフ文化センター (E)」 「シナゴグ (F)」 へのアクセスは彷徨の旅に近い。いずれも車での乗り入れが不可能な、荷物を積んだロバー頭が通れる程度の小路が毛細血管のように入り組んだ城壁内部の奥にあり、特に前者二つは Google Map でも検索できないというハードルの高い目的地であった。旅行者が入ってくる方向すら想定困難な迷宮構造ゆえに、会場の方向を示す案内板もわずかである。したがって会場周辺はイベント・パスを首から下げた人々が、地元民に訪ねたり、旅行者同士で情報交換したりと四苦八苦しなから迷い歩く光景がみられた。まさに迷路ゲームの世界である。

こうした紆余曲折の果てに旅人を出迎えるのは、小さな扉の向こうの古びた空間である。三会場とも有料であることに加え、収容人数が 100 名前後という規模から、各会場の演目は特定の客層を反映した傾向をもつ。ダル・アデル (D) は、修復後にアンダルシア音楽の学習の場と位置付けられた背景からスペイン音楽二つ (⑦⑩) が含まれているが、他の三つ (⑬⑮⑰⑲) は地中海から中東へと連なるエリアのアブラハム信仰に関連した演目である。その比較的近距离に位置するベン・ユスフ文化センターは、上記からより東方の文化圏すなわち南アジア (⑧⑨) と東南アジア (⑯) の音楽である。そしてシナゴグ (F) は、会場の性格に相応しいユダヤ系音楽 (⑫⑳) で統一されている (写真 4)。なおこのシナゴグが位置するメッラー地区は、低所得者層の居住区として旅行者に治安面での注意喚起が出されている、相対的にマージナルな地域である。これと相まって筆者の訪問時にモロッコ内外の来賓がシナゴグでの上演を参観に訪れた事情から、会場周辺は多くのセキュリティで厳重な警戒態勢がしかれていた。

以上の会場で観察されたのは、一種の自己言及的な共感性である。例えばシナゴグでの

上演時には、観衆のなかで演奏のリズムと一致した独特の手拍子でパフォーマンスと一体化する人々がみられた。スペイン音楽の場合、絶妙な間合いで観客から投げかけられる掛け声で場は活気づいた。こうした一定の「ノリ」の作法の出現には、聴き手の身体に埋め込まれた、ある程度共通の音楽経験や記憶が前提となる。この見地にたてば、上記の三会場は文脈的に「共感を可能にする空間」としての性格が強いといえよう。ただし当然ながら、過去への遡及を通じて新時代の多文化主義的連帯をめざす趣旨の演目 (e.g. ⑰) もある他、パフォーマーと観衆の文化的関係を問わず「つながりへの期待」は音楽行為の根源的な動機である。しかし観察するかぎり、会場の場所性という差異がそれぞれの空間での共感関係を性格づけていることを指摘できる。それを反映するのは、集客の差である。いずれも会場規模や中心地からの距離は同等であるが、シナゴグとダル・アデルは大盛況であったのに対し、ベン・ユスフ文化センターでの演目は比較的閑散としていた。つまりこの差は、モロッコ／フェズの歴史的、地理的、文化的な距離に比例しているのである。

前述のように、この三会場への接近は巡礼の行脚に近い。異邦人たちは難解な迷路と格闘しながら目的地にむかう。こうした多くの労力をかけて彼らが求めるものとは、全体を俯瞰するかぎり、未知の世界よりも、記憶のつながりである。外国人向け観光公演をそのまま持ち込んだ極東のバリ舞踊 (⑱) よりも、手拍子や掛け声の作法を共有できる懐かしき音楽や、何かしら過去の交流を想起させる隣人たちの音楽なのである。そしてこの背後に、エキゾチックな他者という近代的な欲望のまなざしではなく、自己の内側への探訪から同心円状に世界とのつながりへと向かう精神的希求をみることができる。



写真1 アル・バブ・マッキーナでのイスラーム装飾のプロジェクトン (2018年著者撮影)



写真2 ブージュールー庭園での南米ボリビアのキリスト教音楽の上演 (2018年著者撮影)



写真3 ダル・タジでのスーフィー・ナイト (2018年著者撮影)



写真4 シナゴグでのユダヤ系音楽の上演 (2018年著者撮影)

5. 結び

象徴的にも 9.11 テロが世界を震撼させた 2001 年、フェズ世界神聖音楽祭は国際連合より「文明の対話に貢献する国際行事 12 選」の一つに認定された (Curtis 2007: 15)。平和と文化共存への理想を「神聖音楽」という至高の営みから目指すという発想において、この音楽祭は大きな歴史的意義を持つイベント革命である。しかしながら、現実の実践においては、この国際平和行事が各参加グループの表象する文化を相対的価値として一様に包摂している訳ではない。以上でみたように、モロッコ・フェズおよび旧市街の歴史的建築物に内在する「場の力」と絡みあいながら、共感の質的差異や力関係が生成されているのである。その細部に見え隠れするのは、過去の権力関係を想起させる集団間の相克や、演目の中心化／周縁化などといった、寝た子を起こすかのように両義的な競合の諸相である。この認識においてフェズ世界神聖音楽祭は、さまざまな民族の記憶が堆積・飽和する都市に根を下ろした、ヘゲモニーの再構築空間であるといえる。そしてこの要因として、M. Lilla が反動主義と呼ぶ現代の後退的精神の一相 (Lilla 2016) や、最終的に反抗対象への回収と同化に帰結してしまう音楽の無力性 (Phillips 2004) を指摘することもできるであろう。

だが一方、10 年以上この音楽祭の発展を牽引してきた動力として筆者が無視できないものがある。それは多数の共感共同体が一斉にポリフォニックな音環境を生み出す営み、それ自体に対する希望である。ただし、これは各実践を支える同調的な共感から広がる新たな地平というより、むしろ共感なき者同士がメディナという場に「共在すること」に見出す肯定的価値といえる。アル・バブ・マッキーナでの鑑賞を終えた観光客がブージュルー広場での地元民の盛況に傍目ながら祭りの高揚感を感じる、あるいは広場の民衆がマッキーナの城壁内から漏れる光の演出を遠巻きに楽しむなど、雑多な賑わいに満ちた共在性こそ、この催しを祝祭として体感させ、多くの再訪者を獲得した力なのではないか。実際には午前のバトハ博物館での発表を終えて疲れきったフランス人研究者が、宿泊施設の壁を突き抜けて深夜まで鳴り響く、理解不能なスーフィー歌唱に睡眠を妨げられていたかもしれない。だが、これもフェズのカオスな魅力として受け入れ、多様な層の共感空間が外貨収益で実現されている背景も含めて自身を癒すことができるなら、この空間に身をおくこと自体が一つの宗教的行為であろう。共感と共在——この二つの要素が均衡を保ちながらフェズに人を集め続けるかぎりにおいて、それは現代人がそれぞれに場と音楽体験を切り結びながら心の尊厳を回復する、「世界神聖音楽祭」という名の巡礼の旅なのである。

謝辞

本研究は上廣倫理財団の助成を受けたものです (研究題目「〈神聖音楽祭〉という現象：音楽的紐帯によるグローバル・スピリチュアリティの理想と実践」、助成期間：平成 30 年 2 月 1 日より二年間)。

参考文献

Blumenfeld, Larry

- 2004 “Weapons of Mass Sedition: Can a Sacred Music Festival Lure Us Away from Violence and Toward Reason?,” *The Village Voice*, p. 39, New York: Village Voice.

Cook, Bruce. W.

- 2001 “Global Concerns and Sacred Musics in 21st Moroccan Festival,” *The International Journal of Humanities and Peace* 18: 75-80.

Curtis, Maria. F.

- 2007 *Sound Faith: Nostalgia, Global Spirituality, and the Making of the Fes Festival of World Sacred Music*, Austin: Dissertation the University of Texas.

Hayden, Doroles

- 1997(2002) *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge: The MIT Press. (『場所の力——パブリック・ヒストリーとしての都市景観』、後藤春彦・佐藤敏郎訳。)

Justice, Deborah

- 2015 “The Festival of World Sacred Music: Creating a Destination for Tourism, Spirituality, and the Other,” In Stanley D. Brunn (ed.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, pp. 2833 - 2849, Berlin: Springer.

Lilla, Mark

- 2016 *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*, New York: New York Review Books.

Norra, Pierre

- 1984(2002) *Les Lieux de mémoire: T1. La République*, Paris: Gallimard. (『記憶の場——フランス国民意識の文化＝社会史〈第1巻〉対立』、谷川稔監訳、岩波書店。)

Phillips, Gerald. L.

- 2004 “CAN THERE BE “MUSIC FOR PEACE”?,” *International Journal on World Peace* 21 (2) : 63-73.

Radoine, Hassan

- 2003 “Conservation-Based Cultural, Environmental, and Economic Development: The Case of the Walled City of Fez,” In Luigi Fusco Girard(ed.), *The human sustainable city: challenges and perspectives from the Habitat Agenda*, pp. 457-477, London : Routledge.

山口 昌男

- 1975 『道化の民俗学』、新潮社。

山崎 広光

- 2009 「共感と共同体——「共感の共同体」批判をめぐる」『朝日大学一般教育紀要』(35): 17-31。

米山 俊直

1996 『モロッコの迷宮都市フェス』、平凡社。

オンライン情報源

Diane Haithman 1999

Los Angeles Times: <http://articles.latimes.com/1999/may/31/entertainment/ca-42711>
(2018年10月15日閲覧)

Drammen Sacred Music Festival 2012

https://www.drammen.kommune.no/Documents/Kultur,%20idrett%20og%20fritid/Interkultur-dok/program_2012.pdf (2018年10月28日閲覧)

Fes Festival 2018

<https://fesfestival.com/2018/en/fes-et-son-festival/> (2018年10月3日閲覧)

Jerusalem Sacred Music Festival 2018

<https://www.secrettelaviv.com/tickets/jerusalem-sacred-music-festival> (2018年10月10日閲覧)

Ketevan World Sacred Music Festival 2018

<https://www.itsgoa.com/ketevan-world-sacred-music-festival/> (2018年10月22日閲覧)

Michigan Festival of Sacred Music 2018

<http://mfsm.us/about/> (2018年11月5日閲覧)

New Orleans Sacred Music Festival 2018

<http://www.neworleanssacredmusicfestival.org/about> (2018年10月10日閲覧)

Sacred Music Festival Hawaii 2018

<https://polestargardens.org/event/sacred-music-festival-2/> (2018年10月10日閲覧)

Sydney Sacred Music Festival 2018

<http://www.sydneySacredMusicFestival.org/> (2018年10月15日閲覧)

The Beloved Festival 2016

<http://electroniccolorado.com/beloved-music-festival/> (2018年10月23日閲覧)

The Festival of Sacred Music 2018

<http://prakritifoundation.com/event/fosm2018/> (2018年10月22日閲覧)

The World Sacred Music Festival 2018

https://en.wikipedia.org/wiki/World_Sacred_Music_Festival (2018年10月23日閲覧)

Tibet House 2017

<http://www.tibethouse.in/content/world-festival-sacred-music-global-quest-unision>
(2018年10月15日閲覧)

Stroud Sacred Music Festival 2018

<http://www.sacredmusicfestival.org.uk/the-team.html> (2018年10月22日閲覧)

Quebec International Sacred Music Festival 2017

<https://www.quebecregion.com/en/businesses/special-events/quebec-international-sacred-music-festival/> (2018年11月23日閲覧)

World Festival of Sacred Music 2017

<http://www.festivalofsacredmusic.org/about-us/> (2018年11月11日閲覧)

World Sacred Spirit Festival 2015

<https://www.livemint.com/Leisure/x1VfZ5bFx7jIgZcMFw0RdN/Divine-intervention-World-Sacred-Spirit-Festival.html> (2018年10月15日閲覧)

Keywords

Pacifism, Multi-culturalism, Music Festival, Space, Sympacy

宮古島から那覇市への戦後移住に関する研究
——辻・若狭に居住する移住経験者を事例とする調査報告——

菅沼 文乃

キーワード

那覇市、宮古島、戦後移住

1. はじめに——本研究の目的と先行研究の概観

近代以降、沖縄からは多くの移住者が送り出されてきた。その移住先は、沖縄戦前は県外、国外が中心であったが（近藤 1995: 116-117; 喜山 1994）、戦後になると那覇市などを中心とする県内都市部への地方部からの移動も盛んに行われるようになる。本研究は、この県内から那覇市への移動について、1960年代前後に宮古島から辻・若狭地域に集中的に移り住んだ人々に焦点を当て、彼らの移住を支えたものと、故郷・現住地との現在のかかわりについて整理することを目的とする。

本研究では主に、筆者が2008年から断続的にフィールドワークを実施している那覇市辻・若狭において2018年に得た事例をあつかう。この地域で暮らす宮古島出身移住者についてはこれまで拙稿で何度か触れてきた（菅沼 2012, 2017）が、今回は移住の受け入れ先となった地域の特性に焦点を当てて彼らの移住経験を再整理し、彼らの移住の経緯と現在をあらためて検討したい。

また、沖縄移民についての研究はこれまでに数多くなされている（石川 1968, 1989, 1997, 2010; 喜山 1994; 近藤 1995; 村川 2001; 松下 2012; 山里ほか 2016; 加藤ほか 2018 など）ものの、多くは沖縄から国外・県外へ、また国外・県外から沖縄への移民を取り上げるものであり、沖縄県内での戦後移住、なかでも労働移住に焦点を当てる文化人類学的・民俗学的研究はいまだ十分ではないように感じられる。本研究はこの補足も目指す。

1-1. 沖縄からの移住の展開

まず、近代以降の沖縄から県内外への移住がどのように行われてきたのかを、先行研究から整理する。近代以降の沖縄から県内外への移住・移民の増加は、地割制に象徴される琉球王国期の土地制度が明治政府主導による土地整理事業によって解体されたこと、その結果耕作者の土地の私的所有が認められ土地の売買が可能となったことに端を発する（安里ほか 2004: 277-288）。最初の大規模な人口移動は1920年代から1930年代初頭までであり、世界恐慌・昭和恐慌のなか、多くの労働力が県外に流出した。とりわけ、同時期に生じた砂

糖価格の急落¹は沖縄経済の主軸であった製糖業に大きな打撃をあたえ、原料のサトウキビを生産する農村からは離農者が続出した。

農村を離れた労働人口の多くは、国内外への出稼ぎ労働に従事した。国内へは、1920年代以降、阪神地区や京浜地区の紡績工業地帯での低賃金労働者として雇用され、定住にいたる者もあった（沖縄県教育委員会(編)1974）。国外へは、1900年のハワイ移民以降、とくにサトウキビ・綿プランテーションでの雇用契約を有する契約移民および自由移民が各地へ送り出された²（安里ほか 2004: 282）。沖縄からの移住者は移住先での生活基盤の確立に奔走し、さらに国外の場合は日系移民社会のなかでの差別にも直面したが、同郷者同士の相互扶助を目的とするコミュニティを形成することでこれを乗り越えていった。生活が安定した者のなかには、故郷への仕送りだけでなく、家族や近親を移住先へ呼び寄せる動きもみられた。

沖縄戦後は、県内の人口急増に対応するべくとられた米軍政下の移民政策のもと、南米を中心として国外への労働移民が盛んに行われた（石川 2010）。一方、日本経済が高度成長期を迎えると、低賃金の労働力を求める京浜・関西・中部地方への集団就職³がはじまり、国外への移住は減少していった。また県内での移動も目立つようになった。この多くは、経済状況の変化にともない、現金収入を求めて都市部に流入した本島北部や離島地域からの労働者であった。彼らは那覇市などの戦前から商業の中心であった地域や、米軍基地の建設により基地関連の雇用需要が高まったコザ市などへと集中的に移住した⁴。さらに、市街開発や米軍基地・軍用地の設置にともない居住地が接収されたために、移動を余儀なくされたケースも各地でみられた（越智 2015）。このような戦後の国外・県内外の移住に際しても、同郷コミュニティが移住初期の不安定な生活を支える役割を果たした。

近代以降の沖縄の移住には、戦前においては雇用主との労働契約を前提とした大規模な契約移民がみられたのに対し、戦後はそうした契約を前提としない移動や、近親者の呼び寄せに応じる形での個人単位での自由移民が目立つようになるという流れをみることができる。しかし、移住先で結成された同郷コミュニティが移住の成功・定住化の一助となったことは、戦前・戦後、および国外・県内外への移住に共通している。

1-2. 沖縄社会の移動・移住と親族・地域関係の関連

続いて、親族関係、地域関係からみた沖縄の移動・移住の研究について概観する。

¹ とくに農村部では救荒食であるソテツを常食しなければならず、またソテツの加工が不十分なために食中毒による死者が出るほどの苦境であったことから「ソテツ地獄」とよばれる（安里ほか 2004: 277-280）。

² 1920年代後半では南洋・南米・台湾などへの日本全体の移民の20%前後を沖縄出身者が占めた（安里ほか 2004: 282）。

³ 1972～1981年度の間の中・高卒就職者は4万3200人、全体では約9万9800人が東京・神奈川を中心に就職した。一方で1978年から1981年の間に約1万2000人が沖縄に戻っていることから、集団就職には出稼ぎとしての側面もあったことがうかがえる（城田 2008）。

⁴ 本研究の事例となる那覇市では、宅地開発や公営住宅の建設にともない、他地域から多量の人口が流入・定着した（黒田 2000）。1954年、57年に周辺市町村との合併があったものの、それ以外の年も人口は同程度増加していることから、述の那覇市への多量の人口流入があったことは確かである（那覇市企画調整課 2016: 2-3）。

沖縄の親族関係は、父系血縁原理に基づく祖先祭祀に関連づけて説明される(比嘉(春) 1959; 比嘉(政) 1983, 1986, 2010; 湧上 2000 など)。祖先祭祀の対象となるのは祖先の位牌や墓であるため、移住した後も家や出身地域に残った親族との関係、あるいは移住先にもち込んだ親族関係を通して故郷の位牌や墓への祭祀を継続するのが一般的である。

しかしながら、移住先への定着が進むと、位牌や墓を移住先へ移す動きがみられるようになる⁵(孝本 2001: 199-218; 越智 2008; 早坂 2016; 比嘉(政) 1986 など)。祖先祭祀においては位牌は長男が引き継ぐことが原則とされるが、その家の仏壇で祀られることも重要視されるため、長男の移住に際して家に残る兄弟姉妹が預かるかたちをとる場合もある。また、墓の移動には、居住地の移動にともない生じる移住者と母村との空間的距離だけでなく、移住先での生活の長期化から生じる精神的な距離も影響することが先行の研究から指摘されている(越智 2008; 早坂 2016)。公営墓地の整備および1980年代以降の法人が経営する集団墓地の増加も、移住先での墓の新造に拍車をかける状況にある(越智 2015)。

居住地の移動は親族内の祭祀だけでなく、地域共同体の祭祀(=村落祭祀)とのかかわりにも影響する。というのは、沖縄の村落祭祀は基本的に集落の発生地である創始者の家や墓、住民の生活の中心となる井戸などの場所を祭祀の対象(=拝所)とするものであり、これらの拝所とそこに対して祭祀を行う集団の成員とが、拝所や拝所でまつられる対象との集落構造に由来する近接的関係をもつことが前提とされるためである(植松 2008)。この近接性は、村落祭祀の司祭者である根神や根人が村落の創始者の家系から輩出されることにも強調される⁶(リーブラ 1974: 178-186)。また拝所での祭祀儀礼ではその場所で祭祀を行うこと、つまり拝所の場所性が重視されるため、移住者が出身集落の祭祀に参加するには都度帰郷するなどの方法をとる必要がある。

移住者の多くは、沖縄県や市町村、地方を単位として移住先で結成された、県人会や郷友会とよばれる同郷コミュニティに所属する。前項でもふれたように、これらの同郷コミュニティは経済・政治的連帯による会員の結束、および移住者と故郷のつながりを再強化する機能をもつ(山城 2007)。たとえば、郷友会会員が同郷出身者の住居探しや就職の世話をすることがあり、生活のための基盤が安定した後も、冠婚葬祭やまとまった出費の際の相互扶助・経済補助を行う場のひとつとして郷友会は利用される(鎌田 1986)。また、同郷コミュニティは同郷出身者の連帯感を高揚し、母村の芸能などの文化要素を継承する場としての機能もはたす(戸田 1995; 石原1980 など)。

一方で近年、とくに県内の郷友会の活動は全体的に縮小傾向にある⁷(山城 2007)。その要因は第一に、移住後の生活の長期化にともない、経済的状況がある程度改善されたことか

⁵ また位牌が祀られる家屋(屋敷)も、祖先祭祀を行う親族関係の結節点のひとつとしてみなされている。そのため、諸々の事情で住む人がいなくなり、空き家となった家屋も祖先からの霊的なつながりを維持する意味合いで位牌や香炉が祀られ続けることがある(村武 1971: 137-140)。空き家の売買や賃貸、解体に踏み切れない所有者も多い。

⁶ 司祭者以外の一般の参加者も共同体内に属する者に限られるため、たとえば寄留民などその集落の出身でない者は祭祀に関与することはなかったとされる(菅沼 2017)。

⁷ 山城の調査によれば、その集落を母村とする郷友会が「ある」と答えた集落は47集落、71郷友会であるのに対し、「昔はあったが現在はない」は8集落となっている。なくなった理由としては「若者の非協力」「役員の成り手がいない」「親村との関係が薄くなった」に加えて「会長の高齢化」「高齢化と予算不足のため」があげられている(山城 2007)。

ら物的・金銭的な相互扶助がそれほど求められなくなっていること、第二に移住の最盛期を過ぎ郷友会会員の中核を占めてきた移住経験者の高齢化と後継者の欠如である(菅沼 2012)。実際、会自体の廃止とまではいかなくとも、運動会、成人式等のイベントが廃止された郷友会もある(小林・後藤 2000)。郷友会はその役割を終え、衰退の一途をたどっているのである。

2. 那覇市辻・若狭地域の概要

現在の那覇市は、首里地区、真和志地区、小禄地区、那覇地区の4区画に区分されており、本研究であつかう辻・若狭はこのうち那覇地区に属する。那覇地区はもともと、自然の海岸線から離れた浮島のような地形を呈していた。15世紀なかばに首里地区と那覇地区を結ぶ橋(長虹堤)が建設され埋め立てによる整備が行われると、人口集中が進み、那覇地区は中国を中心とする諸外国との交易の要点としての役割を担うようになる。

本節では、辻・若狭の地域的特徴について、現在までの歴史をたどりながら確認する。

2-1. 辻地域

本研究で対象とする地域のひとつである辻は、主に冊封使や上階級の武士を相手とする遊郭⁸として17世紀に設置された(那覇市企画部市史編集室 1985: 417-422; 那覇市企画部市史編集室 1979; 加藤 2011 など)。辻遊郭の創設について、琉球王府の正史として編纂された『球陽』には、以前から行旅人を客とする売春を生業とする者が周辺に多くおり、それを取りまとめるために遊郭が設置されたという記述がみられる⁹。ほかにも琉球王府の王女が辻の開祖となったとする説、近隣の寺院の座主が寺院敷地内で売春をあっせんしていたことを起源とする説があるが(那覇市企画部市史編集室 1979: 128-130)、この検討については別の機会に譲ることとし、ここでは対外交易の要点に位置するという那覇地区の地域性が辻に遊郭が配置される大きな要因だったことを指摘するにとどめる。

人工的に形成された、女性のみからなる辻遊郭は、沖縄の村落一般には見られない特徴的な社会構造を有していた。これについて、紙幅を割いて説明しておく。

辻のジュリ(遊女、娼妓)の多くは、4~5歳から10歳前後に沖縄中から前借金と引き換えに連れてこられた、一般家庭の出身であった(那覇市企画部市史編集室 1979: 139)。彼女たちは抱親をアンマー(母親)と呼び、同じ抱親のもとに属する抱妓同士はチョーデー(兄弟)と呼び合う疑似家族関係を形成した。ジュリとなった者は遊郭での仕事を通して前借金の返済を目指し、返済が完了した者は自由の身となることが許された。そのなかには抱妓をとり、あらたな抱親として妓楼を構える者もいた。

⁸ 辻は運営やサービス形態など、本土の遊郭と比べて異なる性質が多くみられるため、遊郭という表現に難色を示す者もいる。しかし本論では参考文献の記述に倣い、暫定的に「遊郭」という語を用いることを断っておく。

⁹ 「辻・仲島の二邑を創建す」と題し、1664(尚貞王4)年の年、「往昔の時、辻、仲島の地は茫々たる曠野にして稜蔬菜離々蒼々として居民あることなし。この年王命を題請し始めて宅を闢き邑を建て那覇に属せしむ。而して今妓女多くこの地に住みて以て旅客を待つ」(那覇市史編纂委員会(編)1968)とある。

ジュリたちが居住する屋敷は妓楼を兼ねており、ほとんどは貸家であった。一軒の屋敷にいくつかの抱親が同居し、彼女らが抱えるジュリとの共同生活を送った。妓楼を訪れる客との間に子が生まれることは珍しくはなかった。ジュリの子のうち、女兒は、遊郭内でジュリである母親と生活を共にし、その跡継ぎとする例が多くみられた。一方男児は12、3歳ごろまで母親のもとで養育された後、ジュリの故郷の実家に預けられる、あるいは父親が本妻との間に男子がない場合、とくに父親が士族であった場合には、父親が引き取って育てたり、また籍に入れなくても家に入出入りさせて位牌を拝ませることも多く行われた（那覇市企画部市史編集室 1979: 139; 日本弁護士連合会(編) 1974; 太田・佐久田 1984; 那覇市女性史編纂委員会(編) 1998: 387)。また、父親には養育の責任はとくにないとされた。

これらの理由から、屋敷には位牌、およびそれを祀る仏壇は置かれなかった。葬儀も基本的に遊郭内で行われることはなく、遊郭で死亡したジュリ、あるいは病に倒れ回復する見込みのないジュリは故郷に送られ、葬られた¹⁰（那覇市企画部市史編集室 1979: 141）。

以上のことから、辻遊郭内では位牌や墓を対象とする父系血縁は存在せず、それに基づく祖先祭祀および屋敷地の継承は基本的には行われてこなかったと考えられている。例外的に、辻遊郭の開祖とされるウミナイビらの位牌祭祀および清明祭が行われていた（那覇市企画部市史編集室 1979: 135）が、ウミナイビの位牌は寺院に祀られ、清明祭はウミナイビの墓所とされる遊郭内の拝所で実施されていたことから、これも祖先祭祀というよりは地域の祖神に対する祭祀実践という理解のほうが適切であると思われる。

男性のいない辻遊郭では、抱親から選出される役員である盛前（ムイメー）による独自の自治組織が形成されていた。遊郭で最も重要視される年中行事であるハチカショウガツ¹¹においては、盛前が神事とそれに付随する芸能「ジュリ馬」の采配をこなし、遊郭の自治運営のための減税などの対外交渉なども彼女たちが行っていた（那覇市企画部市史編集室 1979: 129-138）。抱親を貸座敷業者とし、取締役を業者以外の男性から選ぶという貸座敷組合制度が1920年に成立して以降も、遊郭内の自治・祭祀は引き続き女性によって行われた。しかしながら沖縄戦の前哨となる1944年の10月10日空襲で辻を含む那覇市域が焼失し、戦後の米軍による沖縄統治下で辻遊郭は廃止された（那覇市企画部市史編集室 1979: 128 など）。

現在の辻は、壊滅した遊郭跡地をもとに湾岸の埋め立てを繰り返して整備された。戦後まもなくは那覇市街地の多くが米軍の接收を受けていたため、戦火を逃れたジュリも沖縄各地へと移り住み、料亭や飲食店を経営していたという（加藤 2011: 188-192）。一方で朝鮮戦争特需に沸いた沖縄では、戦災被害による貧困を背景とした街娼の急増と、第二次大戦中から多発していた米兵による性犯罪の増加が問題となっていた。そのため、飲食店や料亭、ホテルで売春にかかわる営業を行う米軍関係者向けの特殊飲食街の設置が検討され（加藤

¹⁰ 故郷に縁故の薄くなった者、肉親と連絡の取れない者、身寄りのない者は、辻遊郭の北部に隣接する辻原墓地の一角に1坪ほどの土地を借りて仮の墓をつくり、そこへ葬る場合もあった（那覇市企画部市史編集室 1979: 141）。辻原には14世紀以降琉球王国の有力者の墓が立ち並んでいたが、後述する1953年からの区画整理で移転され、現在は残っていない。

¹¹ 旧暦の1月20日にあたる日に行われ、奉納舞踊であるジュリ馬の舞手とシシヤミルクをともなったカミンチュが辻遊郭内の拝所に参拝する、豊年と商売繁盛などを祈願する行事である（塩月 2000; 古塚 2008）。ジュリ馬の舞手は遊郭内でも美しさを誇るジュリから選ばれた。

2011: 28-54)、辻も、朝鮮戦争・ベトナム戦争に向かうために那覇港周辺に逗留していた米軍関係者向けの特設飲食街という、風俗営業取締上の地理空間的な「囲い込み」に応じる形での再開発にいたった（高里 2001; 加藤 2011: 186-192）。

このように、辻歓楽街の形成は戦前の遊郭からの連続的な「再興」ではなかったといえるが、その第一歩となったのがジュリ出身である上原栄子が開業した料亭「松乃下」にあることは言及しておきたい。彼女は松乃下の開業について、米軍による都市計画とそれにもなう市内整備が入る前に、辻遊郭の拝所を辻遊郭にゆかりのある者の手で保存しようとする意図があったことを、自伝的作品『辻の華』で述べている（上原 2010: 252-298）。実際、拝所周辺の土地購入にあたっては、遊郭期の抱親数名が代表者地主となり、上原がそこから土地を借り受ける形式をとっている¹²（上原 2010: 266）。

松乃下の開業以降、辻には米軍関係者向けの営業を行う飲食店が増加し、隆盛を極めた。このなかには宮古島や他地域からの移住者が経営するものもあった。しかしながら、ベトナム戦争の泥濘化にともなう米軍関係者の購買力の低下と 1972 年の日本復帰にともなう日本人観光客向けの観光業成長（安里ほか 2004: 301-319）および風俗営業取締法の制定、売春観光の禁止（多田 2008: 91-92）、那覇市松山を代表とする新たな歓楽街の発展などから現在客足は遠のいている。

辻では現在も遊郭期以来の祭祀であるハチカショウガツとジュリ馬が実施されている。これらは遊郭の廃止により戦後中断されたものの、1953 年に料亭を経営する那覇市料理店組合・バー組合・ホテル組合を主体として、1968 年からは主体を自治会にかえて復興された。しかしながら日本復帰に前後して遊郭の祭祀としての性質は薄れ、市の観光イベントとしての色を強めたものであったとする指摘もある（塩月 2000）。さらに、女性権利団体の活動の強まりから、「遊女の祭り」であるジュリ馬は 1989 年から再び中断された。

2000 年以降、ジュリ関係者が経営する料亭などの辻遊郭に何らかの縁をもつ者が結成する法人を主体として、ジュリ馬は再開された。現在は法人主導のもと、旧暦 1 月 20 日にジュリを養母にもつ女性を司祭として神事を行い、その日に近い日曜・祝祭日にジュリ馬を披露する形態をとっている。当日にはメディアや県内外からの見物客が訪れ賑わいをみせており、「遊郭」の祭祀への外部の印象は軟化しているように感じられる。2018 年には遊郭創設 350 年を迎えた記念として、法人と自治会がかかわり市長によるジュリへの献花式も行われている。

2018 年 9 月の時点で人口は 2511 人（一丁目 1563 人、二丁目 948 人）、自治会は 1955 年結成、2008 年時点での加入世帯は 333 世帯であり、その大多数が宮古出身者である。

2-2. 若狭地域

辻に隣接して、本研究のもうひとつの調査地域である若狭がある。戦前の若狭と辻は、本土の遊郭のような塀などによる区画割りはされておらず、空間的に明確な境界がもうけられていたわけではなかったが、その地域性は全く異なるものであった。

若狭は琉球王国期より「若狭町」と呼ばれ、土壌と地下水の獲得に利点があったことから、

¹² 屋敷地を所有・継承する概念が薄かった辻遊郭では、拝所はジュリたちの誇りとアイデンティティのよりどころであったことが『辻の華』からはうかがえる（上原 2010: 252-298）。

戦前までは農業が行なわれていた(那覇市企画部市史編纂室 1979: 247-248; 若狭一丁目自治会 2016: 55-60)。若狭の農業は当時の那覇で最大規模を誇り、タバコやナス、葉物野菜などが生産され、若狭の名を冠する大根は戦前まで広く知られていた。また、琉球王国期以来、随一の漆器生産地でもあった。若狭で作られた漆器は琉球王国期の輸出品・朝貢品として重宝され、琉球王国解体後も県や市の援助のもと一大産業として奨励されたが、戦後に市内の別地域に工房が移転し、現在若狭内で漆器生産は行われていない(那覇市企画部市史編纂室 1979: 374-382)。

外交・交易拠点であった那覇港近くに位置していることから、地域内には現在も護国寺などの寺院、琉球王国の社参の対象であり明治以降には官幣小社ともなった波上宮、隣接する久米に寄留・定住した中国系移民が信仰する孔子廟など、多様な信仰形態を呈する拝所が混在しており、後述する祭祀の際の巡拝路にも組み込まれている。

沖縄戦では辻同様戦火を受け、戦後は米軍の物資集積所となったことから、一般の立ち入りは禁止された。そのため、疎開していた若狭住民はもとの住居に戻ることができず、近隣に居を構えたり、仕事や学校の都合で疎開先に残る者も多かったという。また、この頃戦前の地理区分や拝所は失われた。若狭が開放されたのは1952年、それも一部開放のみであり、以前の土地に戻ることはできない旧住民も依然多くいた。また現在の国際通りの道路拡張整備にともない立ち退きを迫られた那覇市牧志の一部や、米軍港用地となった那覇市垣花などの住民が随時若狭に移転先を割り振られ、移入した(若狭一丁目自治会 2016: 55-60)。それとは別に、旧所有者が戻らない土地を求めて移入する者も多かったという。

1960年代以降、沿岸部の護岸・埋め立て工事が行われるなか、沿岸部には水上店舗と呼ばれる海面に張り出した形での飲食・遊興店舗が設営され、米軍関係者を主要客層として好収益をあげた。また一丁目では辻歓楽街の客層を取り込んでのホテル営業も活況を呈した。この好景気のもと、現金収入を求めた宮古を中心とする他地域からの労働移住が盛んとなった。とくに宮古からの移住者は、この時期に若狭に居を構えたケースが多い。これは1948年に再結成されていた宮古郷友会(1931年発足)による住居や就職のあっせん、生活基盤づくりのための資金貸与業務を活用した移住であり(在沖宮古郷友連合会 1980: 20-21, 51)、沿岸部には宮古出身者が住むバラック小屋が密集していたほどだったと地域住民は語る。しかし、沖縄の日本本土復帰に前後して、辻と客層を同じくしていた一丁目のホテル業も一時の勢いはみられなくなっていく。また当時の建築基準を満たさなかった海上店舗に対する撤去勧告と火災での消失も、影響として大きいだろう。

こうした経緯から住宅街化が進む若狭であるが、現在も農業に関連する祭祀儀礼が年2回行われている。ただ、戦後の住民構造の変化を理由として、現在祭祀にかかわるのは若狭出身の住民には限られなくなっている。2010年代に神事を執り行っていた司祭者も戦後に他地域から移住しており、「他に拝みかたを知る人がいないから」と自治会婦人部に依頼され、祭祀にかかわるなかで若狭の拝所について学んだのだという。2017年ごろに彼女が亡くなってからは、婦人部の主導のもと、彼女のやり方にならって儀礼を行っているようである。

若狭の人口は2018年9月の時点で4445人(一丁目895人、二丁目1385人、三丁目2165人¹³)、自治会は一丁目1958年、二丁目1992年、三丁目1999年結成、加入世帯数は

¹³ 三丁目は戦後に海岸の埋め立てによって造成された地区であり、市営住宅を中心とした

順に 148、201、144 世帯である。閑静な住宅街を歩くのは地域内の寺社をめぐる観光客、地域内のビーチを訪れる海水浴客が中心であり、歓楽街としての姿は一見なりをひそめているが、一部には現在も沖縄有数のホテル街としての景観が残されている。

3. 宮古出身者の移入

前節でみた通り、ドル経済下の沖縄において米軍関係者向けの商業地であった辻・若狭には、現金収入を求める農村部や離島出身者、とくに宮古島からの移住者が多く移り住んだ¹⁴（那覇市総務部女性室那覇女性史編集委員会 1998: 273; 若狭一丁目自治会 2016: 59）。本節では、2018 年に行った聞き取り調査のデータを中心に、この時期に移住を経験した宮古出身者の移住経験者の移住当時の状況と、現在の宮古および辻・若狭とのつながりを見ていく。

事例 1: T さん（女性、85 歳、宮古島 H 市出身）

宮古のサトウキビ・タバコ農家に嫁いだが、相次いで干ばつや台風被害をうけたことをきっかけに、日本復帰前に那覇市に出稼ぎにきた。移住にあたっては既に辻にいたオジ、オバや仲人と夫が相談し、住居も用意してもらった。のちに辻に現在の住居を購入した。

現在は 3 年に 1 回くらい、両親の年忌や兄の年忌、法事の時だけ宮古に帰る。両親は死亡しているので、もう宮古に帰りたくないということもある。夫の実家は売却し、仏壇は現住居にひきあげたこと、先祖代々の墓を 3、4 年前に霊園に作ったことも、宮古に帰らない理由のひとつである。

知人も今は現住地周辺のほうが多い。以前は同じ集落の出身者と郷友会などいろいろな活動をしていたが、みなを取り、亡くなった人も多い。

事例 2: U さん（女性、85 歳、宮古島 H 市出身）

20 歳で結婚、50 年ほど前に家族で故郷を離れた。すでに那覇市内でホテルを営んでいた夫の兄やイトコの助けを借り、若狭で 20 年ほど地域住民向けの小さな雑貨屋を営んだが、夫の病気をきっかけに店をたたみ、辻に自宅を建てた。

現在は、夫の兄弟や親戚も沖縄本島にいてもあり、旧盆や年忌のために宮古に帰ることはない。墓は首里の墓地に購入し、先祖の位牌は夫の兄弟が移住先に移している。故郷に帰りたくないといったら嘘になるが、宮古にはもう身内はおらず家や墓もなく、知り合いもいないし、もうなにもわからないので帰りたいともいいきれない。

逆に、辻に来てからの知り合いはたくさんいる。現在は高齢者向けの趣味活動に参加しており、そこで交流する宮古出身の知り合いも多い。ただ、その知り合いは宮古にい

住宅街となっている。そのため、戦前から戦後までを検討する今回の議論の射程には含まれていない。

¹⁴ 1980 年の時点で 1317 世帯が宮古島から那覇市内に移住している。その他の地域への移住は 6815 世帯であり、大多数が那覇市内に移住したことがわかる（在沖宮古郷友連合会 1980）。

たときからの知り合いではない。出身集落の郷友会に参加しているが、現在の活動は月1回のグランドゴルフのみで、メンバーも高齢化のため少なくなっている。子は、移住後に入学した学校の交友関係があるので郷友会には参加していない。

事例3：Sさん（女性、78歳、宮古島H市出身）

実家は農家で、自家消費用の芋などに加えて戦後は換金作物を作っていた。夫はサトウキビ工場に勤めていたが、現金での収入が少なく、生活に十分ではなかったため夫、子2人と那覇に移住した。若狭でホテルを開業するため、すでに那覇に来ていた親戚を頼り、銀行をまわって資金を確保した。

両親の仏壇は長男である兄が宮古で管理している。兄弟は宮古にいたので、年に1、2回祝い事の際に帰る。夫が長男であるため、夫の両親や先祖の位牌は現住居に、墓も今は沖縄本島に移している。旧盆などで宮古に帰ることはない。宮古の出身集落には内地の人が多く移住しており、知らない人ばかりになってしまったので、今は宮古に帰りたいとは思わない。

所属している郷友会は現在はほとんど活動していないが、宮古で行われる高校の同窓会の活動に参加している。同窓会には同じく島を離れているほかの同級生も帰郷する。幼少期から中学までみな同じクラスなので、にぎやかで楽しい。

子は、那覇での友人づきあいがあり、郷友会には参加していない。以前は宮古に連れていき「ここがお母さんの元だよ」とあいさつして回ったこともある。

事例4：Eさん（女性、70歳、宮古島H市出身）

高校卒業後、就職先を求めて那覇市に移り、本土にいた姉を頼って本土にわたった。本土で1年半働いた後那覇市に戻り、宮古出身で長男である夫と結婚した。

辻には知り合いが多く、とくに移住直後や結婚後には宮古在住時から家族付き合いをしていたSさんに世話になった。

夫の親が那覇に移った際に先祖の墓や骨を那覇に移したので、旧盆などでは現住居に親戚が20～30人ほど来る。そのための準備をしなければいけないし、たくさんの料理を作って残ってしまうので大変。

那覇市での生活のほうが長く、親戚でも若い世代は知らない。宮古に帰りたくはない。用事があれば帰るくらいである。ただ、宮古にいたころの友人とは今も同窓会などで会う。那覇でできた友人もいるが、やはり子どものころからの友人のほうが、昔の話ができるし気が合う。

子を宮古に連れて行ったことはあるが、那覇で生まれたこともあり、宮古を故郷とは意識していないと思う。「両親が宮古」という程度だろう。

事例5：Bさん（男性、86歳、宮古島H市出身）

歯科技工士になるため、日本復帰以前に妻と1歳だった長女の3人で那覇市内に移住し、その後宮古の人が多く辻に移った。同じ時期に大勢の人が宮古から（辻・若狭に）出稼ぎにきたのを覚えている。そのなかには郷友会のメンバーに保証人を依頼して資

金を用意し、ホテルや店を開く人もたくさんいた。とはいえ、好況の当時は1、2年で融資金を返却できるほどの収入が得られたため、その後店を貸し、別の事業に取り組む人も多かった。

現在は宮古にはめったに行かない。法事などの連絡がきたら行くが、連絡がないと忘れているほどである。今も宮古に親戚がいるが、屋敷はもうない。墓の移動は、自分は長男ではないのでしていないが、遺骨を小さな箱に入れて移していたようだ。

宮古に帰りたいとは思わない。宮古には遊ぶ相手が少ないし、仕事があるわけでもない。子も本土に進学・就職し、長女は那覇に戻ってきてはいるが、幼くして離れた宮古に帰ることは考えていないだろう。

宮古島出身者による辻・若狭への移住の特徴のひとつは、宮古島であいついだ干ばつや台風の影響¹⁵による農業の疲弊と、現金の必要性の高まりを背景とする就業を理由としていることである。不安定な経済状況にあった彼らにとって、先立って移住した宮古出身者の経済的成功は、移住への決意を固める一助となったことが推測される。

もうひとつの特徴は、移住にあたっては先行して移住していた近親や郷友会をたよったことである。郷友会の存在が移住先の選定に影響した理由は、前節で触れたように、宮古郷友会が住居の確保や生活のための資金貸付、就職斡旋等の相互扶助を中心とした活動を行っていたこと、ホテルや商店・飲食店を経営する際にも、融資の保証人依頼や模合を行う場として郷友会の役割が期待されたことによる。

移住にともなう位牌や墓の移動については、事例のほとんどで、位牌を継承するべきとされる長男の移住にあたって、位牌は移住先の住居に、墓は同時期ではなくとも近隣に移されている。移住者本人かその夫が長男でない場合は移住後に沖縄本島の霊園で墓を購入したケースが多い。

さらに、聞き取りでは移住が「出稼ぎ」という語で語られることにも注目したい。一般的に出稼ぎは、終了期間後にもといた居住地に帰る労働形態を指す。つまり、移住経験者の移住は、当初から那覇市内への定着を目的とされたものではなかったことが推測される。一方で位牌や墓の移動が「ひきあげ」と表現されることや、「もう」「今は」帰りたいと思わない、という語りからは、生活基盤だけでなく精神的な拠点も宮古から辻・若狭に移っていることが推測される。

4. 考察

本節では、なにが宮古からの移住を可能にしたのかを、宮古出身者の移住の経緯と移住先である辻・若狭の地域性から整理したうえで、50年ほどが経った現在における移住経験者と宮古および現住地の関係について検討する。

第3節でみたように、宮古出身者の移住のきっかけは厳しい経済状況と現金需要の高まりにあった。また移住経験者が辻・若狭を移住先に選択した理由には、出稼ぎ先に適した商

¹⁵ 宮古島は1959年の宮古島台風（サラ）、1966年の第二宮古島台風（コラ）、1968年の第三宮古島台風（デラ）にたて続けに襲われ、主幹産業である農業に甚大な被害を受けた。

業地であったこと、すでに移住していた親族や郷友会の関係をたよることで、移住当初の生活基盤・就業基盤確立の援助が期待できたこと、の2点があった。

対して辻・若狭には、第2節でみたように、辻においては戦前の辻が父系血縁原理をもたない人工の集落であり、かつ個人の持ち家や所有地、墓がないか極めて少なかったこと、辻・若狭に共通する点としては、沖縄戦による焼失と米軍による地域の接収という空白期があること、そして若狭においては段階的な開放によって若狭に戻らない戦前の住民がいたことや、市内の他地域からの土地整備計画的移入方針によって、戦前のままの住民構成ではなくなっていたことという、他地域からの移入に有利な地域的特徴があった。結果として、宮古からの移住は成功し、移住者は辻・若狭の商業的復興に大きな役割を果たすこととなった。

当初は出稼ぎとしての色が強かった辻・若狭への移住であったが、居住の期間の長期化によって移住者の定住化が進み、精神的重心は移住後に形成された関係へと移行している。屋敷の処分や位牌・墓の移動によって親族関係の結節点が宮古にはなくなったことや、出身集落での世代交代が進み、見知った顔がいなくなっていることもこれに影響している。また、移住経験者の高齢化が宮古とのかかわりに直接影響している部分もある。郷友会での活動は会員の高齢化、あるいは死亡のため縮小を余儀なくされているし、2018年に得た事例ではないが、帰郷しない理由に「宮古への移動にあたっての身体的負担」をあげる移住経験者にも、これまでのフィールドワークで非常に多く出会った。さらに、移住経験者の多くが、移住後まもなくの生業とした米軍関係者向けの商売から現在は離れていることも、現在の生活と移住経験との隔たりを大きくする一因だと思われる。

移住経験者の子世代と宮古とのかかわりについては、そもそも子世代が宮古での生活経験をほぼもたないため、意識されていないようである。宮古で生まれ移住を経験していても、ほとんどが幼少期のことであり、移住後に入学した学校などで形成された交友関係のほうが重要性が高まるのはある意味当然だろう。

以上のように整理すると、宮古からの移住という経験が表れる場面は、現在の生活のなかにはほとんどなくなっているように見える。とくに、他地域からの移入者が多く住む若狭では、成員の土地との近接性を維持するのが困難ななか、司祭者も地域出身者から選出することができなくなっている。一方で、辻のハチカショウガツおよびジュリ馬では、移住経験者は自治会成員としてジュリ馬の戦後復興の一角を担ったものの、神事には現在まで直接かわったことはない。これは、辻の祭祀に関与する条件が、土地よりも辻の礎である遊郭との接点に求められることにもよると考えられる。

このように、祭祀の意味づけは両方とも時代とともに変化しているが、両者を比較することで、その変化も地域性をはらんでいることが示される。

5. おわりに

辻・若狭において、宮古島からの移住者は移住先の地域性と相関的に作用しあい、現在までの辻・若狭の歴史をつくってきた。居住期間の長期化によって、移住経験者の生活は現住地に定着したかのように見える。ただ、その端々をみることで、掻き消えたかに見える移住の経験を彼らの側からも、地域の側からも見出すことができるのも確かである。

現在の辻・若狭は、港湾整備や外国人観光客の増加、それに合わせた再開発によって再び過渡期を迎えている。あらたな辻・若狭はどのような人々に担われていくのか、今後の辻・若狭、ひいては那覇市や沖縄において、移動・移住はどのような意味をもちうるのかを、今後も検討していきたい。

参考文献

- 安里 進・高良 倉吉・田名 真之・豊見山 和行・西里 喜行・真栄平 房昭
2004 『沖縄県の歴史』、山川出版社。
- 石川 友紀
1968 「海外移民と国内移住——沖縄勝連村浜比嘉島比嘉の場合」『地理学評論』41(9): 585-593。
1989 「沖縄県国頭郡旧羽地村における地割制の廃止と出移民——字仲尾次を事例として」『史料編集室紀要』14: 1-34。
1997 『日本移民の地理学的研究——沖縄・広島・山口』、榕樹書林。
2010 「戦後沖縄県における海外移民の歴史と実態」『移民研究』6: 45-70。
- 石原 昌家
1980 「疑似共同体としての郷友会組織」『沖縄国際大学文学部紀要』8(1): 74-53。
- 上原 栄子
2010 『新篇 辻の華』、時事通信社。
- 内田 隆三
2002 『国土論』、筑摩書房。
- 太田 良博・佐久田 繁(編)
1984 『沖縄の遊郭新聞資料集成』、月刊沖縄。
沖縄県教育委員会(編)
1974 『沖縄県史 第7巻(各論編6 移民)』。
- 越智 郁乃
2008 「墓と故郷——現代沖縄における「墓の移動」を通じて」『アジア社会文化研究』9: 1-28。
2015 「ゲート前という接触領域——沖縄県那覇市新都心における軍用地の記憶と返還地の開発」『コンタクト・ゾーン』7: 33-55。
- 加藤 潤三・前村 奈央佳・金城 宏幸・野入 直美・酒井 アルベルト・山里 絹子・グスターボ、メイレス・石原 綾華
2018 「沖縄県系人における沖縄アイデンティティとウチナーネットワークの検討 「第6回世界のウチナーンチュ大会」に関する基礎的分析と合わせて」『移民研究』14: 1-20。
- 加藤 正洋
2011 『那覇——戦後の都市復興と歓楽街』、フォレスト。

鎌田 とし子

1986 『『疑似共同体』と社会運動——沖縄郷友会の分析』『経済と社会——東京女子大学社会学部紀要』14: 1-31。

岸 政彦

2004 「戦後沖縄の労働力流出と経済的要因——「過剰移動」論へのアプローチ」『都市文化研究』3: 118-136。

喜山 朝彦

1994 「移民・出稼ぎ・体験——沖縄のライフヒストリーの資料」『文星紀要』6: 45-57。

黒田 由彦

2000 「沖縄の地域住民組織——那覇市の自治会組織を中心に」『情報文化研究』11: 97-120。

孝本 貢

2001 『現代日本における先祖祭祀』、お茶の水書房。

古塚 達朗

2008 「ジュリうま」、渡邊欣雄・岡野宣勝・佐藤壮広・塩月亮子・宮下克也(編)『沖縄民俗辞典』、p. 265、吉川弘文館。

小林 幸司・後藤 春彦

2000 「在沖久松郷友会にみる同郷者集団の特性と同郷者の生活像」『日本建築学会計画系論文集』528: 147-154。

近藤 健一郎

1995 「沖縄における移民・出稼ぎ者教育」『教育学研究』62(2): 116-124。

在沖宮古郷友連合会(編)

1980 『在沖宮古郷友連合会発足 50 年記念誌 みやこ』、発足 50 年記念誌編集委員会。

塩月 亮子

2000 「沖縄における尾類馬行列の歴史社会学的考察——<都市祝祭とセクシュアリテイ>研究に向けて」、日本生活学会(編)『祝祭の 100 年』、pp. 102-128、ドメス出版。

城田 愛

2008 「集団就職」、渡邊欣雄・岡野宣勝・佐藤壮広・塩月亮子・宮下克也(編)『沖縄民俗辞典』、p. 261、吉川弘文館。

菅沼 文乃

2012 「宮古移住民の「故郷」と精神的帰属の変化——移住第一世代の定住化の側面から」『南山考人』(40): 3-16。

2017 『老いの営みの人類学』、森話社。

高里 鈴代

2001 「特飲街の形成」、那覇市総務部女性室(編)『なは・おんなのあしあと』、pp. 268-274、琉球新報社事業局出版部。

多田 治

- 2008 『沖縄イメージを旅する——柳田國男から移住ブームまで』、中央公論新社。
- 戸田 修
- 1995 「那覇における郷友会の機能」、山本英治・高橋明善・蓮見音彦(編)『沖縄の都市と農村』、pp. 221-240、東京大学出版会。
- 那覇市企画調整課
- 2016 『那覇市まち・ひと・しごと創生総合戦略』、那覇市企画調整課。
- 那覇市企画部市史編集室
- 1979 『那覇市史 資料編第2巻中の7』、那覇市企画部市史編集室。
- 1985 『那覇市史 通史篇第1巻』、那覇市企画部市史編集室。
- 那覇市史編纂委員会(編)
- 1968 『那覇市史資料編第一巻分冊考古・中世資料』、那覇市企画部市史編集室。
- 那覇市総務部女性室那覇女性史編集委員会(編)
- 1998 『なは・女のあしあと』、ドメス出版。
- 日本弁護士連合会(編)
- 1974 『売春と前借金』、高千穂書房。
- 早坂 優子
- 2016 「移住者家族と墓に関する一考察——沖縄県本島中南部への移住者の事例から」『沖縄研究ノート』25: 13-22。
- 比嘉 春潮
- 1959 「沖縄の民俗-親族集団」、大間知篤三ほか(編)『日本民俗学大系 12』、pp. 84-89、平凡社。
- 比嘉 政夫
- 1983 『沖縄の門中と村落祭祀』、三一書房。
- 1986 「琉球民俗社会の構造と変容」、竹村卓二(編)『日本民俗社会の形成と発展——イエ・ムラ・ウジの源流を探る』、pp. 77-88、山川出版社。
- 2010 『沖縄の親族・信仰・祭祀——社会人類学の視座から』、榕樹書林。
- 松下 直樹
- 2012 「横浜市鶴見区における移住者集団の適応戦略——沖縄出身の集団に着目して」『人文地理学会大会研究発表要旨』: 86-87。
- 村川 庸子
- 2001 「成田の戦後開拓と沖縄人移民」『環境情報研究』9: 113-124。
- 村武 精一
- 1971 「沖縄本島・名城の descent・家・ヤシキと村落空間」『民族学研究』36(2): 109-150。
- 山里 絹子・山里 晃平
- 2016 「ライフストーリーにみる「郷里」との繋がり——ハワイにおける沖縄系郷友会「羽地クラブ」の成員を事例として」『名桜大学総合研究』25: 1-11。
- 山城 千秋
- 2007 「沖縄における郷友会の形成過程と今日的展開」『熊本大学教育学部紀要 人文科

学』56: 99-110。

吉川 博也

1989 『那覇の空間構造』、沖縄タイムス社。

リーブラ, W. P.

1974(1966) 『沖縄の宗教と社会構造』、崎原貢・崎原正子訳、弘文堂。

琉球新報社(編)

1980 『郷友会』、琉球新報社。

若狭一丁目自治会

2016 『若狭1丁目自治会 50年の歩み』、若狭一丁目自治会。

湧上 元雄

2000 『沖縄民俗文化論 祭祀・信仰・御嶽』、榕樹書林。

Keywords

Naha city, Miyako Island, postwar immigration

ボンデイ社会における女性の死後の移動

高村 美也子

キーワード

死後の所属移動、ボンデイ女性、ボンデイ社会、父系制社会

1. はじめに

本稿では、タンザニア北東部の農耕民ボンデイ社会における女性の死後の移動の意義について考察する。父系制社会であるボンデイの死者の扱いに関する慣習として、その死者の遺体は、父方の祖先が眠る土地に埋葬され、祖先と共に永遠の眠りにつく。たとえ遠方の国内もしくは国外で死亡しても、可能な限り、遺体は祖先が眠る土地まで運ばれる。ただし、男性が実家から離れた場所に家を建て農地を拓き、その所有地の一部を墓地として設定した場合、その場所がその男性の子孫にとって、祖先の土地として機能していく。

一方、婚姻のために外で過ごしていた娘が死亡した場合、婚出先の土地に埋葬されるのではなく、遺体は生物学上の父の元に戻り、父方の祖先が眠る土地に埋葬される。ボンデイ社会には、娘を婚姻期間のみ婚出先に与えるが、死後は娘を実父の元に「返してもらう」、または、死後は実父のもとに「帰る」という慣習がある。性別は関係なく、既婚か未婚の別に関わらず、子どもは死後に実父の元に移動することで、ボンデイの人々の一生が完結していると言えるだろう。

本稿はこの事象を「死後の移動」として捉え、ボンデイの家族観、女性の一生とは何を指すのかを問うていくものである。

2. 調査地概要

ボンデイ族の主な居住地は、東アフリカ・タンザニア連合共和国、タンガ州ムヘザ県である。タンガ州の特徴は、インド洋に面することから、2000年前ほどから交易をおこなっていたアラブ・ペルシアの商人たちが滞在したことで、在来文化とアラブ・ペルシアの文化が融合した結果としてのスワヒリ文化が発達している点である。そのため、イスラーム文化が定着している。このように地元住民は外来文化を受け入れてきており、生業もアラブ・ペルシア人たちがもたらしたものを継承している。

主な生業は農業である。自家消費作物はトウモロコシとキャッサバ、換金作物はココヤシとオレンジである。ココヤシはアラブ・ペルシア人たちがプランテーション開拓によってもたらされ、その後地元住民が自宅農地に導入した外来農作物であり、オレンジも10年ほど前から換金作物として主流になりつつある外来農作物である。ココヤシ栽培はタンザニ

ア国内全域に出荷されるほか、オレンジは隣国のケニアからも買い手がおり、ともに人気で経済的に高い価値を持つ農作物である。

ボンデイ族の人口は 80,000 (1987 年) といわれているが、タンザニア連合共和国初代大統領ニエレレ (任期 1962-1985 年) が社会主義政策をかかげ、120 以上の民族で構成されているタンザニアを民族で区別しない制度を採用した結果、現在は各民族の人数の人口を把握することは困難になっている。ボンデイの宗教は、祖霊信仰が中心である土着宗教が基盤となり、その上に外来宗教であるイスラームとキリスト教が存在している。伝統的な土着信仰は衰退しつつあるが、人々は、イスラームもしくはキリスト教のどちらかに属しつつ、土着宗教の信仰を残している。キリスト教が到来する前は、イスラームが主流であったが、キリスト教が到来すると、多くの人々が改宗し、現在では、イスラームが約 50%、キリスト教が約 50%である。

言語は、民族語であるボンデイ語と国語兼公用語であるスワヒリ語が使用されている。ただし、近年ではスワヒリ語の普及により、ボンデイ語の使用が減少し、50 代以下では、ほぼボンデイ語は使用されていない。現在のところ、儀礼の唄や用語においてはボンデイ語の使用が認められるが、今後はスワヒリ語に変化していく可能性がある。そのため、ボンデイ語で継承されてきた伝統は、衰退していく可能性を秘めている。

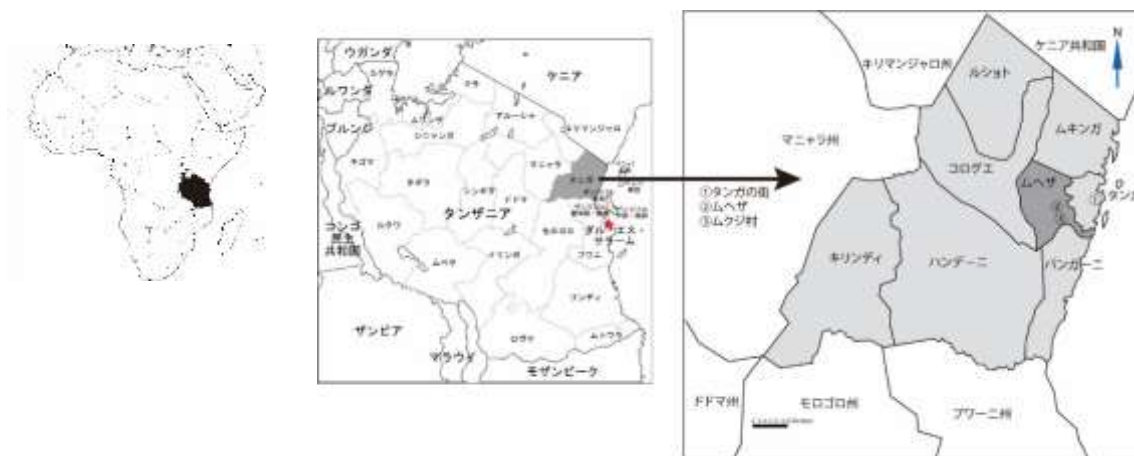


図1 ボンデイ族が主に居住する地域

3. 論点の枠組み

本論文では、農耕社会における①父系血縁集団と、②女性の一生に着目することで、ボンデイ社会の死について議論を試みる。

まず、アフリカの農耕社会の父系血縁集団に関しては、米山 (1990) が農耕民社会の共通点の一つとして、父系血縁集団を持つことを指摘している。例えば、ウガンダのアンバ社会では、子どもは生物学的な意味の父親に所属している (エドワード 1968)。このように、多くの研究では父系社会における子の所属は論じられるが、一生を通して見た場合に子、特に娘がどこに所属するのかはうまくとらえられていない傾向にある。婚姻の交換制度に関し

では、レヴィ=ストロース（2000）は婚姻制度を、集団間における女性の交換とみなしている。しかし、それは主に生きた女性に関わるもので、女性の「死後の移動」は注目されにくい。

本稿では、ボンデイ女性の死後の移動に着目し、死後の移動で人生が完結するボンデイ女性の人生の構造を示す。

4. 葬送儀礼

4-1. 死亡から葬儀まで

ここでは、ボンデイの人が死亡してから葬儀が終了するまでの一連の流れをまとめておく。父系制のボンデイ近隣の農耕社会では、男性は父方の土地もしくは所有地に埋葬され、女性は婚出先である夫側の土地に埋葬される。ボンデイ女性が異部族と結婚して死亡した場合、婚出先である夫の父方の土地に埋葬される。しかし、ボンデイ同士の結婚の場合、基本的に子どもたちは死亡すると父の元に戻るものとされるのが特徴である。以下では、キリスト教式の手順を例にしながら、ボンデイが死亡した後の流れを紹介する。

死亡から葬儀までの手順

死去から埋葬前まで

- ①死亡後、病院で遺体の処理が行われる。
- ②実家では、残された家族を弔うため、近所の人々が弔問する。
- ③親族は、死亡の実家に集まり、葬儀が終わるまで滞在する。集まった親族は、宿に泊まることはなく、実家の空いている部屋で莫蔭を敷いて雑魚寝するか、外に莫蔭を敷いて雑魚寝する。

埋葬当日

- ④集まった村の女性と親族の女性は弔問客のための、朝食と昼食作りを行う。
- ⑤集まった村の男性たちと親族の男性は、遺体を埋葬する穴を掘る。
- ⑥棺桶に入った遺体が実家に到着。
- ⑦集まった弔問客と親族が最後の別れをする。
- ⑧男性たちが棺桶を教会に運び、牧師による故人への祈りを施す。
- ⑨男性たちが棺桶を担ぎ、埋葬地まで運ぶ。
- ⑩牧師が祈りをささげる。
- ⑪男性たちが穴に入り、棺桶を穴の中に丁寧に置く。
- ⑫葬儀に参加した男性たちが、棺桶に土をかぶせていく。
- ⑬全員で花やろうそくを墓の上に置き、牧師が最後に祈祷を行い終了する。

埋葬後の霊の状態と遺族

- ⑭喪に服している家族は、7日間外出しない。喪の期間は40日間から1年間となる。喪に服している間、女性は髪を伸ばさず、地味な服装をする。
- ⑮ロバイーニ（*arobaini* 40日）という追悼の儀式を行う。

ボンデイの慣習的行事。魂は山羊に乗って天の神様のところへ上がり、空中（ペポーニ *peponi*）に漂っている状態ではなくなる。

－慣習行事内容－

- a. （死去した方が親の場合）新たな親代わりが与えられる。死者が実母ならば、残された家族に「第2の母」が与えられる。実父ならば、「第2の父」が与えられる。親族の中から、残された家族の相談役になる人物が選ばれる。
- b. 遺留品の分配。死去した人の遺留品を家族で分配して相続する。

⑩回忌（クンプクンプ *kumbukumbu*）

死者が寂しがらないよう親族が集まり、追悼式を行う。

以上がボンデイの葬儀にまつわる行事である。こうしてみると、キリスト教、ボンデイの慣習が混在していることが分かる。たとえキリスト教が人々の信仰を網羅していても、その根底にはボンデイの慣習が基盤と存在していると言えるだろう。

5. ボンデイの家系図から見る埋葬場所

ボンデイ社会において、女性の埋葬地がいかにかに決まるかは、先述した通りである。しかし、それらは基本の形であり、実際にはさまざまな要素によって埋葬地の選択には幅がある。以下では、2家族の事例を通して、ボンデイ女性の実際の埋葬場所がどのような仕組みで決まるのかをみていく。

2家族はともにキリスト教信者であることから、法的には一夫一妻の形式をとっている¹。またどちらも、婚外子や未婚の母がいることから、娘と娘の子どもが実家で過ごすなど、複雑な家庭関係があらわれる特徴がある。

以下の事例で取り上げるのは、MZ村に居住するS家と、M村に居住するCh家である。両家とも、ボンデイで構成される家族である。ボンデイ社会では、嫁に行った女性が死去した場合、葬儀費用は基本的に実家の家族が負担するが、婚出先の家族と葬儀に参加した人々も支援する。

5-1. S家の家族の土地と埋葬地の関係

S家の既被埋葬者・未被埋葬者の埋葬地の選択の現状を示したものが、**図2**である。**図2**では、家系図に従い、S家の土地に埋葬される人と埋葬されない人を示した。慣習に従ってS家の土地に埋葬されたもしくは埋葬される予定の人を黒、慣習に従ってS家の土地に埋葬されなかったもしくは埋葬されない人を白、慣習に従わず、S家の土地に埋葬された人をグレーで示した。当家系図には、S家が所在する村に居住し、土地の所有者であるP.S氏にとってより身近な子孫のみを抜粋した。

¹ ムスリムの場合は、一夫多妻が認められる。

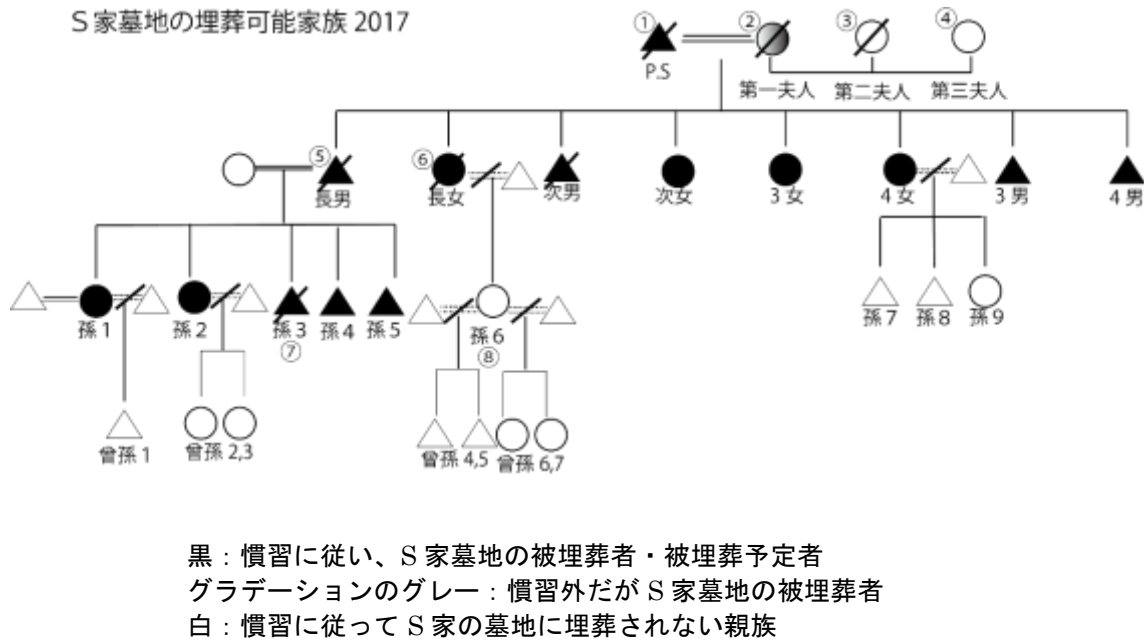


図2 S家の埋葬地

土地の所有者 P.S 氏

家主 P.S 氏 (2012 年没享年 97 歳) が育った実家は、現所有地よりも森の中にあり、祖先は半農半猟を行い、生計を立てていた。P.S 氏は、沿岸部に近いタンガ州で仕事を心得、70 年ほど前 (現在 2019 年)、農村の一角に、細く長い木の枝の柱と赤土の土壁とココヤシの葉の屋根でできた家を見て、家庭を築き、農地を拓き、埋葬地も設置した。よって、この土地は P.S 氏から始まり、子どもたちや孫たちなどの直系子孫が埋葬されていく場所となった。

3 人の妻たち

ボンデイの P.S 氏家族の家系図から、女性の埋葬状況を見てみる。97 年間生きた P.S 氏は、これまで 3 度結婚をした。一度目の結婚は 30 年間ほど続き、第一夫人①の死去により、第一夫人との婚姻生活は終了した。第一夫人との間には 8 人の子どもが存在する。その子供には、それぞれ 3 人ほどの子どもたち (孫) が存在する。またその孫にもそれぞれ 3 人ほどの子ども (ひ孫) が存在する。よって、P.S 氏と第一夫人から始まる家族の人数は、現在、100 人以上となった。第一夫人が死去する際、本人の希望で、第一夫人の実家に埋葬されるのではなく、夫 P.S 氏の土地に埋葬されることとなった。

第二夫人②と第三夫人③には P.S 氏との間に子どもはいない。第二夫人との婚姻生活は 10 年ほどであり、第二夫人との婚姻生活は、第二夫人の死去により終了した。第二夫人の遺体は、第二夫人の実家の元に運ばれ、実父が眠る土地に埋葬された。

第三夫人③は、K 村に居住している母方の祖先が眠る土地に埋葬してほしい、という希望を持っている。慣習的には、実父の土地である L 村で埋葬される。前夫の死去により寡婦となり、その後 P.S 氏と結婚をした。第三夫人には前夫との間に 4 人の子どもをもうけてい

る。そして、P.S 氏の死去により、第三夫人は再び寡婦となった。現在 (2018 年) 第三夫人の実母が実母の父方の実家である K 村に住んでおり、第三夫人は、その実母の介護をするため K 村に長年居住している。母方親族との交流が深くなり、自分の存在を認知している親族が K 村に多いことから、実母の祖先の土地で埋葬されることを希望している。ただし、彼女の同じ父をもつ兄弟姉妹はすべて他界しており、父方の土地に埋葬されている。一方、P.S の土地への埋葬に関しては、一切考えていない。その理由としては、「P.S の親族が、自分が埋葬されているお墓を訪ねてきてくれても、父親の嫁だからということで訪ねるだけで、自分に愛情をもって来てくれるのではなく、仕方なく来るだけだ。」とのことである。

第三夫人が P.S 氏と結婚したときは、P.S 氏が 70 代半ば、第三夫人が 50 代であった。ボンデイ社会では、婚姻関係があることで社会的に尊重される立場となる。そのため、たとえ高齢になっても結婚を推奨する人々が多い。この結婚生活は P.S 氏が 2012 年に死去したことにより終了した。高齢結婚であったが、P.S 氏と第三夫人との間の結婚生活は 20 年近くあり、2019 年現在でも第三夫人は法的には P.S 氏の妻となっている。しかし、P.S 氏と第三夫人の間には子どもがいないこともあり、たとえ婚姻関係が継続していても、P.S 氏家族の中には第三夫人の居場所がないようである。また、約 30 歳の年齢差があるため、P.S 氏の子どもたち、もしくは子どもたちの嫁たちと第三夫人は同世代であり、そこに違和感があるようだ。第三夫人は現在 60 代で健在だが、自分が死去した場合、埋葬地には自分の母と母の兄弟姉妹が眠る母方の祖先の土地に埋葬されることを望んでいる。その理由は、最後まで世話をした母とその親族の子孫ならば、自分が眠る墓にも愛情をもって訪ねてくれることを確信しているからであった。

子ども世代

P.S 氏の子どもは、4 男 4 女の合計 8 人である。その内、長男、次男、長女の 3 名は、P.S 氏が死去する前に病気で他界した。彼ら全員、父である P.S 氏の土地に埋葬されている。P.S 氏の子どもたちのうち、現在 (2018 年) は、次女、三女、四女、三男、四男が健在であり、娘たちは皆、婚姻のため地方で暮らしている。四女はヨーロッパ留学を経て公務員となり、その結果経済的に恵まれ、P.S 氏を常に支援していた。現在でも、兄弟姉妹を支援している。その支援があり、P.S 家の墓石は最新の立派なタイル張りのキリスト教式の墓への建て替えが進められている。

この中で注目したいのは、長男⑤と長女⑥である。長男⑤は、病気により 60 代で他界し、P.S 氏の所有地に埋葬された。長男⑤には本妻と外婚妻がいる。本妻との間には 5 人の子どもがいる。婚外妻との間には 1 人の子どもがいる。長男⑤は本妻と本妻との子どもとは暮らしを共にしていたが、婚外妻とその子どもとは同居していない。それでも婚外妻と婚外子は、長男⑤の葬儀に参加していた。さらに、婚外子の所属は父である長男⑤であることもあり、家族一員として葬儀の手伝いを行っていた。

長女⑥も病気により 60 代で他界した。長女は未婚の母で、子どもたちを実家である MZ 村で育てた。長女は生涯、MZ 村で生活をしてきたため、病床に臥した際も、MZ 村で療養を受けることができた。死去した際には、遺体は父 P.S 氏の所有地に埋葬された。

孫世代

孫の世代となると、P.S氏が居住するMZ村で暮らす人は少なく、ほとんどがタンザニアの大都市であるダル・エス・サラームに住んでいる。幼少期はMZ村で暮らす、高校を卒業すると、仕事を求めて都市に出ていくか、高等教育を求めて都市に出て、生活の基盤をつくっている。そして、都市で結婚し、そのまま都市で生計を立てている。しかし、父がP.S氏の直系の孫の場合、行事があるごとにMZ村に帰省し、MZ村に居住する家族・親族との交流を深めている。

孫の世代では、長男⑥の息子⑦が36歳の若さで病気により他界した。病気の際の入院先は都市であるダル・エス・サラーム市で、MZ村から約300km離れた場所であったが、死去した際には、遺体を車で運び、祖父であるP.S氏の土地に埋葬された。長男の息子は、都市に居住し、妻子がいた。子どもは幼いため母親によって養育されているが、学費は父方の兄弟姉妹が負担し、将来的には、子どもは父方家族が引き取ることになっている。

長女の娘⑧は、シングルマザーの母の元で養育され、MZ村で暮らしている。未婚の母に育てられたためMZ村に居住しているが、実父はL村出身の人物である。そのため、いくら母に育てられながらMZ村で長年生活をしていても、死去した場合、L村で埋葬される予定となっている。⑧本人も未婚の母で、息子2人と娘2人を1人で育てている。息子たちの父親と娘たちの父親は異なるが、どちらも婚姻関係を結ばなかった。

ひ孫の世代

未婚の母である長男⑤の孫娘たちの子どもたちは、祖母（長男⑤の嫁）がMZ村で養育し、孫娘たちは都市で働き、村にお金の仕送りをしていた。村に暮らすひ孫たちは、日常的には親からの愛情を与えられることなく養育されている。多くのひ孫は今では20歳前後と成長し、都市に移動して大学へ進学、もしくは働いている。

⑧の息子たちと娘たちは、大学まで進み、立派に成長している。すると、数年前から息子たちの実父が近づきだし、「我が子たち」として受け入れの準備を始めた。したがって、息子たちが死去した場合、父方の土地に埋葬されることになると考えられる。父が異なる娘たちには、まだ実父は娘たちの引き取りを申し出ていないようだ。

続柄	享年	民族	死因	現/ 生前の居住地	埋葬地/埋葬予定地	村名
①家主 P.S	92	ボンデイ	老衰	MZ村	所有地	MZ村
②第一夫人	60代	ボンデイ	病気	MZ村	夫 P.S の土地(許可)	MZ村
③第二夫人	不明	ボンデイ	病気	MZ村	父方の土地	不明
④第三夫人(68)		ボンデイ		K村	母方の土地(希望)	K村
⑤長男	60代	ボンデイ	病気	MZ村	父 P.S の土地	MZ村
⑥長女	60代	ボンデイ	病気	MZ村	父 P.S の土地	MZ村
⑦孫(長男の息子)	36	ボンデイ	病気	都市 DMS	父方祖父 P.S の土地	MZ村
⑧孫(長女の娘)(50)		ボンデイ		MZ村	父方の土地(予定)	L村

表1 S家の埋葬地

5-2. Ch氏家の家族の土地と埋葬地の関係

家系図の中でも、特に特徴的な事例を示しているのが⑨～⑭である。その特徴は下記のと



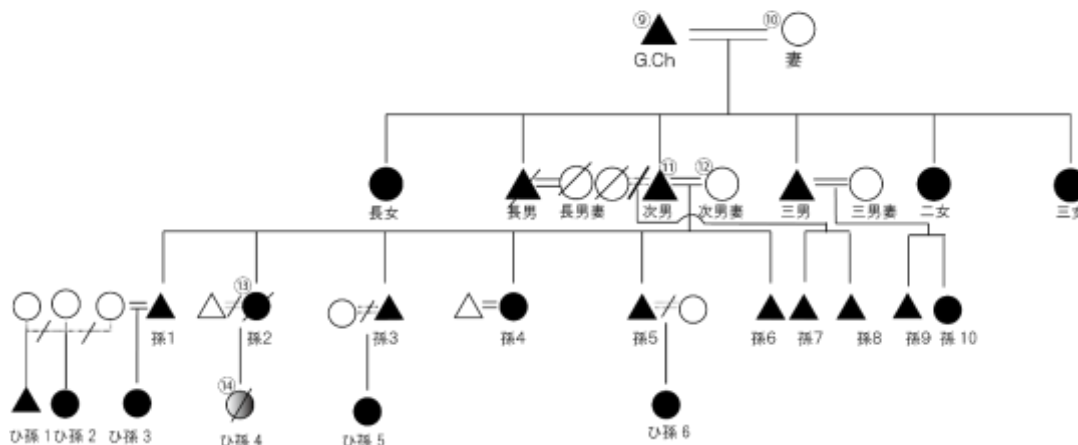
写真1 1990年代のお墓 イスラーム



写真2 P.S、妻 A.S、子どもたちの墓 2017

おりである。系図外親族の特徴的な事例は⑮⑯とする。家系図に従い、Ch家の土地に埋葬される人と埋葬されない人を示した。慣習に従ってCh家の土地に埋葬されたもしくは埋葬される予定の人を黒、慣習に従ってCh家の土地に埋葬されなかったもしくは埋葬されない人を白、慣習に従わず、Ch家の土地に埋葬された人をグレーで示した。当家系図には、家主 G.Ch 氏と身近な子孫のみを抜粋した。

Ch 家墓地の埋葬可能家族 2017



黒：慣習に従い Ch 家墓地の被埋葬者・被埋葬予定者、
 白：慣習に従い Ch 家の墓地に埋葬されない親族
 グラデーショングレー：慣習外だが Ch 家墓地の被埋葬者

図3 Ch 家の埋葬地

家主 G.Ch 氏

家主 G.Ch (86) の氏族は、祖父がムクジ村に移住したことから始まった。よって、ムクジ村に居住し始めてから Ch 氏族としては、150 年ほど経つ。そのため、チャンバイ家の墓地には、祖父の時代からの祖先が埋葬されている。Ch 氏の家の隣に面している墓地は横幅 100m ほど、縦幅 50m ほどある。Ch 家は以前ムスリムであったため、墓石のない墓がたくさんある。G.Ch 自身も 10 歳ころまではムスリムであったが、キリスト教に改宗した。そのため、婚姻によりムスリムに改宗した娘以外の現在生存している家族は、キリスト教信者である。よって、G.Ch 氏は、一夫一妻制の婚姻形式をとっている。

G.Ch 氏の妻

妻（80歳くらい）は、10代で G.Ch 氏と結婚し、現在婚姻生活は約 60 年間経ち、6 人の子どもに恵まれている。自分の死後は、G.Ch 氏の祖先の土地で埋葬されることは希望しておらず、自分の父方の祖先が眠る墓地で埋葬されることを希望している。その理由に関しては、「ボンデイの慣習に従わなければならないし、そういうものだろう。」と語っていた。他方、夫 G.Ch 氏の祖先の土地で埋葬されたいという考えはない。

子どもたち

長男は、疾病により 30 代で妻と共に他界した。長男は、Ch 氏族の土地に埋葬されている。一方、長男の妻は彼女の実家で埋葬された。残された子ども供たち 4 人（孫世代）は、父方の所属であることもあり、Ch 家の親族の間で養育されてきた。

次男（60）⑩は、就労中は M 村から離れたタンガ市で暮らしていた。生まれも育ちもムクジ村で、家も父 G.Ch の自宅前に建てている。6 人の子どもに恵まれている。定年退職後は、M 村に戻り、妻と共に以前建てた自宅で暮らしている。次男の妻（50 代）⑪は、結婚して 40 年は経っているが、死後はムクジ村から 2km 程離れた実家で埋葬される予定である。しかし、本人の意見としては、埋葬場所は実家の土地でも可能であるし、夫の父方の土地でも可能であると語っている。ただし、実家との協議によっても語っていた。婚姻後、実家との距離が近いこともあり、頻繁に両親、兄弟姉妹の元を訪れている。実家との関係性を大切にしているといえる。次男⑩には、婚姻外の妻と外婚子 2 人がいる。婚姻外の妻が死亡した後は、外婚子 2 人を引き取り、養育してきた。

三男は 2 人の子どもに恵まれ、兄の⑩と同様、父である G.Ch 氏のそばに家建て、妻と共に M 村で暮らしている。仕事は居住地の近郊の街であり、自宅から通勤している。仕事は中学校に努めているが、副業では、半農半畜産を行っている。M 村に居住していることもあり、常に父である G.Ch 氏の世話をしている。

長女はムスリム男性と結婚し、ムスリムに改宗した。居住地は、M 村から 30km キロほど離れた場所である。父方の行事が開催される度に M 村を訪れている。婚姻により M 村から出て行ったが、実家との関係性を保つ理由もあるのか、密に実家と連絡を取り合っている。ただし、夫、子どもたちはほとんど M 村を訪ねてこない。

孫世代

6 人の子どもたちがそれぞれ 2 人以上子どもに恵まれており、孫世代は 20 人以上に達している。その孫たちも子どもを出産しているため、ひ孫世代も徐々に増えている。

次男の娘 J.C⑬は、36 歳で病死した。父方の祖先の土地である M 村に埋葬されている。未婚の母で 1 人の娘がいる。娘の父は近所の人間であるが、⑬と婚姻関係を結ぶことはなかった。親である⑩と⑪は娘⑬が子どもの父親と結婚することを願ったが、それは叶わなかった。よって、⑬は生涯、所属の移動がないまま、生涯を閉じている。

次男⑩の息子 4 名は、1 人を除いて子どもに恵まれている。しかし、3 人とも子どもの母親と婚姻関係を結んでいない。⑩の長男は 3 人の女性の中にそれぞれ子どもをもうけており、3 人目の女性とは夫婦として家庭を築いている。2 人の子どもに関しては、1 人の子ど

もは子どもの母親の実家の祖母が養育し、2人目は長男の母⑫が養育している。本来なら子どもの母親が子どもを養育するが、母親に養育能力がなかったためである。⑪には、婚外子の男子が2人いる。彼らの母親が若くして他界したため、⑫が母となり育ててきた。婚外子の2人は、父の元、父の暮らしを助けながら、これまで培うことのなかった親子関係を形成しようとしている。彼らは、将来、Ch家の祖先の土地に埋葬されることになる。

ひ孫

ひ孫⑭は17歳で病死し、Ch家の墓地に埋葬された。生前、母⑬が未婚の状態で⑭を養育していた。⑭は父の苗字を使用し、父方の家族の所属であることが明らかであるにも拘らず、近所に居住していても父は⑭の養育を一切行わなかった。そのため、母⑬の親たち⑪⑫は⑭を実父に戻すことに抵抗を感じ、協議の末、母方であるCh家が遺体を引き取った。彼女の身体は実母である⑬の向かい側が選ばれ、永遠に離れることのない場所に埋葬された。

系図外の事例

G.Ch氏の甥の妻⑮

62歳で病死した。約40年の婚姻生活を送ったことになる。M村から2kmほど離れたE村の父方の実家の墓地に埋葬された。地方都市で夫と共に暮らしていたが、都市の共同墓地への埋葬は選ばれず、彼女の父方の墓地まで遺体は運ばれ、埋葬された。

次男⑪の義母⑯ (妻⑫の母)

妻⑫の母は90歳くらいで老衰により死去した。彼女の出身地は居住地より10km以上離れている村である。5人の子どもを育て上げ、老後は次男家族と居住していた。夫との婚姻関係は、70年間ほどになるであろう。しかし、彼女は夫の父方の墓地での埋葬を希望することはなかった。また、慣習に従わず、父方の土地に帰るのではなく、アングリカン教会の共同墓地への埋葬を希望した。そして、彼女の遺体は教会の共同墓地に埋葬された。父方の墓地に埋葬しなかった理由としては、距離が離れているということと、彼女が実家を離れてから70年の年月が経ち、自分を認知している家族が少数であるということであった。

続柄	享年	所属集団	死因	現/生前の居住地	埋葬地・埋葬予定地	村名
⑨家主 G.Ch(86)		ボンデイ		M村	父方祖先の土地	M村
⑩妻(70代)		ボンデイ		M村	父方祖先の土地	R村
⑪次男(60)		ボンデイ		タンガ市	父方祖先の土地	M村
⑫次男の妻(50代)		ボンデイ		タンガ市	父方祖先の土地	Kw村
⑬次男の娘 J.C	35	ボンデイ	病気	T市	父方祖先の土地	M村
⑭次男の孫 A. (J.Cの娘)	17	ボンデイ	病気	T市	母方祖先の土地	M村
⑮G.Chの甥の妻	62	ボンデイ	病気	T市	父方祖先の土地	E村
⑯⑪の義理の母	90代	ボンデイ	老衰	不明	アングリカン教会 共同墓地	M村

表2 Ch家の埋葬地(タンガ州(M)村)

6. 事例のまとめ

2つの家族の事例をまとめると、法的な婚姻関係を結ぶ関係性はさほど多くなく、母親が1人で子どもを育てる場合が多くみられることがわかる。「婚姻」という制度よりも、子孫を繁栄させることに重点がおかれていると考えられる。

この2つの家族の埋葬地選択の事例には、大別してボンデイの慣習内と慣習外に分けることができる。2家族の事例から、死後の移動における特徴を論じる。

慣習内

女性の場合、慣習外の方法で埋葬された妻は3人、10代の娘が1人いるが、この4人以上は、生前の暮らしの状態がどのような状態でも、父方の土地に埋葬されていた。

男性の場合、P.S氏のように新たに土地を所有し家を建てた人以外、全員が実父の父方の土地に埋葬されていた。

たとえ未婚の母に母の実家で育てられ、実父との交流が深くなくても、最終的には子どもたちは実父の父方の土地に埋葬されていた。これらの事象から、ほとんどのボンデイの子孫は、ボンデイの慣習に従って、父方の土地に埋葬されていることが明らかになった。

これらの事象に関する背景として、実家の父方の土地に埋葬されることを必然と考えているが、それは伝統的に実施されているという理由が一つと、妻たちは夫側の祖先との血縁関係はないため、夫の親族が墓地を訪れても義務で自分のお墓に挨拶するだけで愛情がないということが二つ目の理由であった。

慣習外

S家において慣習外方法で埋葬された、もしくは埋葬される予定の女性は、2人いた。1人目は、P.S氏の1人目の妻である。彼女は生前、実子たちと共にいることを望み、協議した結果、承諾されたことから夫の土地に埋葬されることができた。2人目は、P.S氏の土地に埋葬されることがないのは、慣習内であるが、実家の父方の土地に埋葬されることを望まず、母方の土地に埋葬されることを望んでいる3番目の妻であった。実母の介護を行うため、母の居住地に長年共に住んでいたことが一つの理由であった。この2人は、血族よりも、愛情・愛着を重視したうえで、埋葬地を自ら選んだといえる。

Ch家においては、17歳で病死したひ孫と、長男の義母の2人の女性が慣習外の方法で埋葬されていた。未婚の母に育てられたひ孫の場合、通常は実父の父方の土地に埋葬されるが、実父は養育を怠っていた事実があったために、彼女の母方の親族が遺体を実父に渡すことを拒否したことが理由であった。2人目の長男の義母の場合は、夫の父方の土地で埋葬されなかった実態は、慣習内であるが、実家が遠くまた親族とも疎遠になってしまったために、信仰してきたキリスト教の共同墓地に埋葬された事例であった。共同墓地の選択は、生前彼女自身が選んだものであった。

これらの事象から分析すると、慣習は義務ではないことがいえる。もちろん血族への愛着はあるが、家族の状況で選択範囲を広げることが可能であることがわかる。

7. 考察

父系制であるボンデイ農耕社会では、死後、実父の元に搬送され、父の祖先が眠る土地に埋葬される実態が、慣習的に継続していることが明らかになった。未婚の母によって母方の土地で養育された子どもの場合でも、また婚姻により長年実家を離れて暮らしてきた娘も、遺体は実家の父方の土地に戻る。筆者は、息子および未婚の娘が父方の土地に埋葬される事象を「死後の移動」、そして婚出した娘が実父の土地で埋葬される事象を「死後の所属移動」と呼びたいと思う。よって、ボンデイ女性の立場を生涯にわたって見通してみると、誕生(実父の父方の所属)→婚姻(夫方の父方の所属)→死去(実父の父方の所属)と、2回の所属移動があることがわかる。

なぜこの死後の移動が重要なのか、その意義を考えてみたい。ボンデイの埋葬地に関する事象を嫁の意見から考えてみると、次のようになるだろう。嫁に行った女性の死後の所属に関しては、夫、義父義母、夫の兄弟姉妹と共に長年暮らしても、血縁関係がないために、永遠に「よそ者」であるという考えが存在するのではないだろうか。血縁関係を重んじるボンデイの人々にとっては、血縁関係のない夫と夫の親族がたとえ嫁として受け入れてくれていても、そこには満たされない感情があるように思う。そのために、死後は再度「娘」となって実父のもとに戻るものがボンデイの女性にとって幸せであると考えられているといえそうだ。他方、「娘」「子ども」「子孫」の幸せを考え、それ故、父方の祖先の土地に埋葬される慣習は義務ではなく、夫の土地で埋葬される、母方の土地で埋葬される、教会の共同墓地で埋葬される選択も残していると考えられることもできる。

ただし、周囲に居住する他部族は、婚出先で娘は埋葬されるのが常である。たとえば、ボンデイと同系統の言語を話し、近隣に居住するサンバーは、ボンデイはもともとと同じ祖先を持っていると言われており、ボンデイと同じように父系制社会であるが、娘が嫁に行き、そこで死去した場合、夫の祖先が眠る土地で埋葬される。埋葬の差異がどのような背景で異なっているのか、今後改めて考えてみたいと思う。

参考文献

エドワード, H・ウィンター

1968 『“月の山”の彼方 アフリカー夫多妻の記録』、米山俊直訳、宮川書房。

クロード・レヴィ=ストロース

2000 『親族の基本構造』、福井和美訳、青弓社。

坂本 邦彦

2001 『東アフリカ農耕民社会の研究——社会人類学からのアプローチ』、慶應義塾大学出版会。

米山 俊直

1990 『アフリカ農耕民の世界観』、弘文堂。

Anna F. Steyn and Colin M. Rip

1968 “The Changing Urban Bantu Family,” *Journal of Marriage and Family* 30(3): 499-517.

Godfrey Dale

1896 “An Account of the Principal Customs and Habits of the Natives Inhabiting the Bondei Country, Compiled Mainly for the Use of Missionaries in the Country,” *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (25): 181-239.

Keywords

Shifting belonging family after the death, Bondei women, Bondei society, patrilineal society

Autism, Community Building, and Volunteering: A Personal Journey

Benjamin Dorman

Keywords

Autoethnography, autism spectrum disorder, community building, crowd funding

1. Introduction

This essay concerns autoethnographic work related to my family and specifically my son, Lenny, who is on the autism spectrum. I will be focusing on a few specific points: first, how autoethnography and one's life experiences can help reflect on social trends in different societies. I will discuss the cases of the US and Japan through my experience. Second, I consider issues related to the autism spectrum, or more specifically, the characteristics of autism in Lenny and personal experiences on this journey with autism. Third, I will discuss community building in the context of crowdfunding, social networks, and how my family have developed a team of volunteers in order to help us.

2. A Criticism of Autoethnography

Autoethnography can be a tricky business—one attempts to explore one's experiences and relate them to broader issues and the community at large in order to describe and critique cultural beliefs, practices, and experiences. While there are potential that autoethnography can provide through using one's life as a source of research, autoethnography is also subject to criticisms of whether the results meet “standard academic” requirements of validity, generalizability, and reliability.

Sara Delamont (2007), in a provocative presentation, is particularly critical of autoethnography, arguing that autoethnography is almost impossible to write and publish ethically, that autoethnography is (personal) experience, and is noticeably lacking in analytic outcome. Finally, she argues that autoethnography focuses on the powerful and not the powerless, which is whom we should be studying as social scientists. She claims that autoethnography violates the two basic tasks of the social sciences, which are (1) to study the social world (introspection, she argues, is not an appropriate substitute for data collection) and (2) to move the discipline forward and change society.

I should state that while I am not the first parent of a child on the spectrum to attempt autoethnography, I am joining Elizabeth Barrett (2017) in her work on

documenting her journey with her son. I do acknowledge that autoethnography (like any approach) has pitfalls, and Delamont infers that simply “looking into oneself” hardly constitutes reasonable grounds for serious academic discourse.

Certainly, there are ethical issues related to autoethnography. In my case, these affect my son and the way in which we have publicized and developed our story in order to build a community. We have a public Facebook page (see *Team Lenny: A Journey with Autism* in references), we ran two crowdfunding campaigns, both my wife, Tomoko, and I give public talks about our story and journey with Lenny, she teaches what she has learned as a parent at a *hoikuen* (day care center) in Chita city, Aichi, and every six months she also teaches people who are training to be teaching assistants to help in public schools with children with special needs (*tokubetsu shienin*) in Nagoya. Our son was three when we first started publicizing our story. We did not seek his consent and he could not give it. On the one hand, we could be accused of “focusing on the powerful”—privileging our desire to seek help for our family through helping us as parents—and not on the “powerless,” our son who cannot speak for himself because he is too young. But on the other hand, in my opinion, the benefits of publicizing our program, seeking volunteers, seeking funds from the community, and building ties within the community by sharing the details of our lives has had a positive effect, certainly for us as a family, but also for others who are looking at the program we are running and learning from it.

I have not sought Lenny’s consent in preparing this paper and he is not in a position to give it. Some may consider this approach to be unethical—the means justifying the ends—but I do not see it that way. I do not necessarily agree with Delamont’s idea that autoethnography violates the two basic tasks of the social sciences in this case. Part of my purpose is to study the social world and the circumstances surrounding our son’s case, and in doing so open up further discussion about the role of family and community regarding disability care.

I also wish to convey, as accurately and evocatively as possible, my experiences as a parent of a child on the autism spectrum. I want to share with my audience feelings and emotions, and hopefully to make an empathic connection. In doing so, my aim is to try and shed some light on views of autism spectrum disorder in Japanese society and to a lesser extent the United States, specifically Hawai‘i.

3. Diagnosis and Despair

At the time of writing Lenny is seven years old. He was born in Nagoya—Tomoko is Japanese, I am Australian. Lenny picked up language very early, both English and Japanese, and was a very responsive child up until the age of thirteen months. He has lost the language he gained a number of times. He demonstrated signs of shared attention, which is where children from around the age of two months engage in joint

attention and conversation-like exchanges with adults during which each is the focus of the other's attention and they take turns exchanging looks, noises and mouth movements. Lenny was able to maintain eye contact with people and laugh with them about a shared object or activity. Several studies have shown that problems with joint attention are associated with developmental processes. Difficulties in establishing joint attention may partially account for differences in social abilities of children with developmental disorders.

Given Lenny's ability to connect with people that I saw, I had dreams that he would become a great communicator. He was, however, often sick and took time to recover from his illnesses. I simply assumed or wanted to believe that this was what happened to all boys. I was wrong.

From the time Lenny was born, Tomoko followed a US-based website called *whattoexpect.com*. Through this she learned that children who are not pointing at objects, who are not giving eye contact, who begin to lose words by the time they are one year old, may have some developmental difficulties. Lenny began to show these traits—he went from being a bright, bubbly child to one who was quite withdrawn. It took us a long time to actually understand the impact of losing joint attention meant. It was extremely confusing; it remains confusing.

Initially I refused to accept that this was actually happening to our son. I finally overcame my denial when I realized he no longer came rushing to the door to greet me when I got home from work and wouldn't even look at me or show any response when I loudly called his name to him a few meters in front of him.

We began to search for solutions online; the prognosis was pretty grim. We began to focus on the word "autism" and then moved into different language – "autism spectrum disorder," "pervasive developmental disorder," in fact, a whole range of new terms that completely confused us.

We consulted specialists in Nagoya, and also Tokyo. The 18-month health checkup set up in our local ward office confirmed our concerns that there were definitely some issues that needed to be addressed in terms of communication. However, the Japanese medical professionals did not offer any solid advice, other than "let's just see how things turn out" (*yōsu mimashō*), which, to parents veering on desperation, is not helpful. An American speech psychologist based in Tokyo we consulted recommended we actually leave Japan permanently because the services here were inadequate.

I recall the words of the author and translator David Mitchell, who wrote the preface to the English edition of Higashida Naoki's bestselling work, *The Reason I Jump*. Higashida was diagnosed with autism when he was five but was able to learn hiragana and katakana and then to write. Mitchell, whose own son is on the autism spectrum wrote that he saw a great gap between what specialists say and what was happening on his kitchen floor. These words continue to hold true for us.

4. The Journey Begins

Although we were not in a position of leaving permanently, we were able to move temporarily to Hawai'i in 2014 when Lenny was 2 years and 8 months old. Before we arrived we contacted Hawai'ian branch of the US Department of Health's Early Childhood Intervention division for information, and we signed up for services upon our arrival. Lenny received a diagnosis of autism spectrum disorder and based on that a team comprised of a speech therapist, and occupational therapist, and a consultant was formed. We were able to get fifteen hours a week of therapy for Lenny, all paid for by the taxes of US citizens, to whom we are very grateful.

We also came in contact with a very active group of parents who advocate on behalf of their children for more government support and services. There are a number of powerful volunteer groups operating non-profit organizations in Hawai'i (and the US in general) who lobby for support.

We discovered a parent-led home-based program called the Son-Rise Program[□] which was founded in the US by the parents of a child who was diagnosed with severe autism in the 1970s when he was a young child. He eventually graduated with a master's degree in biomedical ethics from Brown University and is now teaching the Son-Rise Program himself. This program brought about a fundamental shift in my thinking, attitude and approach to autism, and Lenny's case in particular.

By that stage we had tried a number of approaches including Applied Behavioral Analysis (ABA) and Floortime, which were recommended by different therapists in Hawai'i but did not find these to be effective for Lenny. ABA in particular is promoted and supported with government funding but the approach did not appeal to us at all.

I am not a Son-Rise professional but a parent who uses the program, so my comments come from that perspective. The Son-Rise approach is to use the child's motivation rather than repetition to inspire learning, and we found this to be the most natural fit for us. One lesson I learned is that there are multiple therapies available in dealing with autism spectrum disorder, and none of them will fit every single case or the lifestyle choices of the families, which is probably why there is so much confusion and mystery surrounding autism spectrum disorder. While this can help to explain the "let's-see-how-things-turn-out" message we got initially in Nagoya, it is important that families are exposed to a variety of options, which is what we experienced in Hawai'i.

Although Lenny was eligible for "special needs education" classes in school in Hawai'i, we decided to cut short our time there and return home to Japan to run a Son-Rise program at home full-time, in an environment where we felt comfortable and knew more people.

While I am not going to go into arguments about the different interpretations of autism spectrum disorder, I will explain what it meant for us with Lenny. I have come to view his autism as being defined by challenges he faces with social interaction.

Specifically, there are 4 key elements that the Son-Rise Program® focuses on. This program views autism as a social relational disorder rather than a behavioral disorder. They are:

1. Interactive attention span;
2. Verbal communication;
3. Eye contact and non-verbal communication;
4. flexibility.

In the Son-Rise Program® these are called the four fundamentals of socialization and are divided into 5 stages, stage 1 being the level where the child has the most challenges. When we began the program, Lenny was basically at stage 1. He is now somewhere between stages 3 to 4 for most of them.

Before I discuss community development, I will briefly describe what we do, or rather what we started to do, in order to help with his social relational challenges.

When we first began running our program with Lenny, he had virtually no eye contact. He had some words but was unable to connect his words in ways that we could understand. He had great difficulty with social interaction and we had great difficulty communicating even the simplest requests, such as “put on your shirt.” When we spoke to him, he did not show “normal” signs of comprehension—no nodding, no physical or verbal response.

So how do we encourage social interaction? I will just consider eye contact. Eye contact is one of the crucial elements of communication—to neurotypical people this comes “naturally” but to many people on the spectrum like Lenny, it is a real challenge. In 2014, his eye contact was fleeting at best. In fact, he would actually avoid eye contact. These days, he has great eye contact—in fact, that is no longer a program goal for us.

How did we get to this point? The key in the Son-Rise Program® is to celebrate every moment of eye contact he gives. Through celebrating eye contact, we show him that not only is eye contact a good thing when communicating with others, when he gives us eye contact it shows that he is communicating with us. So, for example, we will start by saying “thanks for looking at me!” Then, when he began to see that we had a positive reaction to that, he started to say words while looking at us. He would look at us and say “ball”—so the celebration point was “thanks for looking at me and for using that word—you are so great!”

Another element of the Son-Rise Program® that I will mention is “joining.” People on the spectrum often engage in repetitive behaviors. It is generally considered that these kinds of behaviors are caused by sensory needs that are not met; in fact, just because someone might engage in these behaviors does not mean they are on the autism spectrum. However, some forms of autism therapy try to redirect and stop the behaviors. We tried redirecting and stopping Lenny’s behaviors, such as when he would roll trains on the floor—they made me feel very uncomfortable because each time he did them, I felt like he was moving further away from the world and going more into his

own. One of his favorite ones when he was during our time in Hawai'i was to repeat phrases from Apple Inc.'s virtual assistant for iOS, Siri, with phrases (English and Japanese versions) like "I'm sorry, I didn't quite get that" or "I don't understand."

The Son-Rise approach does not judge these behaviors in a negative way. As opposed to other approaches, which view repetitive behaviors (often called "stims") as socially inappropriate and requiring redirection or suppression, Son-Rise sees repetitive behaviors (which Son-Rise terms "isms") as ways in which people on the spectrum take care of themselves. Furthermore, it views these behaviors as windows into their world. So we learned that when Lenny engages in repetitive behavior, we participate with deep interest and acceptance without trying to change or redirect the behavior. The purpose of this is to develop a relationship of trust.

At one stage, Lenny was often lying on the floor rolling trains up and down and staring at them. So that is what we did too. If he gave us some eye contact, we celebrated. If he did not show signs of communication, we joined. The first time we had a real breakthrough with Lenny was in Hawai'i. We had received some information about the Son-Rise Program® on joining. One day, Lenny was in the bathroom with Tomoko, happily chatting to himself in Siri-speak—"I'm sorry, I didn't get that." Tomoko decided to join him by repeating the phrase. He turned to her and smiled, giving her extended and meaningful eye contact. His action showed her that she accepted what he was doing, and that it was OK. This was a major breakthrough for us because he had not given us such powerful eye contact for so long.

This was the point where our family was in early 2015, which is when Tomoko and I began to think about building a team and creating a community of support for us and Lenny.

5. Building a Team, Creating a Community

Why would I discuss about building a community in this context, which is related to the personal lives of members of my family? In Japan, it has been said that raising a child with "developmental disability" (*hattatsu shōgai*) such as autism spectrum disorder requires parents and a support network of at least 8 adults per child. The reason for building a team was to develop a community of care around Lenny to help him with his communication challenges, but also to help us as parents. But I also want to discuss the dynamics of building community in this context.

Our return to Japan highlighted some significant differences that exist with the United States. Teruyama Junko, in her PhD dissertation entitled "Japan's New Minority: Persons with *Hattatsu Shōgai* (Developmental Disability)" notes that Japanese media describe the special education and legal support systems in the US in relation to *hattatsu shōgai* as being the ideal model to be emulated (16).

I would say that the chief difference I found is that the onus on the US government to

provide services; parents have a right to access services. It surprised us in Hawai'i, for example, that in our initial interview with the coordinator of our services team she wanted to know what we, as parents, wanted for our son. She explained our rights—including the right to accept or reject any suggestions regarding what methods the team used to help Lenny (and us, for that matter). From what we saw, parents played an active role—if they wanted to—in advocating for their children and demanding services, particularly when it came to education.

What happened in Nagoya when we got back? Although Lenny received a diagnosis in Hawai'i we considered getting one here in Japan. The doctor at our local welfare center told us that there was no point in her giving a diagnosis because there were no services available for someone like Lenny. She also noted that Japan was “primitive” (her words) in its approach to developmental disability. In Japan we decided to apply for day care services, which involves placing your son under the care of an organization in a house or facility for a few hours a week. We came across a woman who had two children with special needs and ran one of these facilities. The advice she gave Tomoko was this: go to the local ward office with no makeup on and, if possible, take your child when he is tired or hungry. He may scream and moan—and that's how you will get approval for the services. Sad, but true.

Another fundamental difference between the countries was how parents are involved. There were a range of options available to parents, apart from those provided by the government. There were parent-run NPOs that obtained significant funding to help other parents in Hawai'i, and active engagement to support other parents, particularly those with relatively new diagnoses. We found quite a lot of activity through social media among parents and support groups.

There are three aspects of community development in our case that I will mention. The first is “creating and maintaining a community of volunteers and supporters” who actually work with us in our home-based program with Lenny. This is a process that continually develops as we are now running a full-time home-schooling program for him and we constantly seek support. When we started this in mid-2015, we used Facebook and the Japanese volunteer recruitment site Boramimi, to recruit a team of volunteers, and we put up posters at Nagoya University, which is close to our home.

The second aspect of community development is related to “seeking specific support through the broader community,” which we have done by connecting to the community of musicians in Nagoya and holding a live event, writing about our journey and appearing on a local podcast, and finally, perhaps most significantly as I mentioned, running two crowdfunding campaigns in order to support our program, which is costly. We decided to conduct outreaches, which involve bringing over a senior Son-Rise teacher from the US into our home for intensive short visits and gain insights into how our program with Lenny was going, which is why we ran the public crowdfunding campaigns. One was with the Japanese crowdfunding platform, ReadyFor

(<https://readyfor.jp/projects/teamlenny>); the other was with Generosity (which is no longer online; Generosity is now part of GoFundMe). Seeking support in this way, in my opinion, also serves an educational function as well—presenting our journey in a public manner may help people understand something about autism but it also may support or encourage others going through similar experiences.

The ReadyFor crowdfunding campaign was significant for us because it was the first time we managed to connect to people we did not know through social media. One of the requirements of a ReadyFor campaign was to launch a public Facebook page, which we still have running (although we are not as active as we were in 2016). This was used, in conjunction with our ReadyFor site, to spread our message. It was through ReadyFor that I learned of the range of activities being conducted in Japan by other parents, organizations, businesses, even zoos to raise awareness for their cause through the extensive use of social media.

In addition to raising money to fund our program, another aspect of fundraising activities through social media has been education. One of the outcomes of the ReadyFor campaign we set was to hold a public lecture regarding our program to those who had contributed a certain amount of money. This lecture led to Tomoko being employed by a day care center in the town of Chita in Aichi Prefecture, as mentioned above, to share with some of the staff aspects of her experience with the Son-Rise Program®, including her insights into the philosophy of the program. I should stress that in this work, and in other public lectures we have given, we make sure to tell the audience that we are not Son-Rise Program® professionals but parents who are running the program. The staff of this center have applied the principles to children under their care and have found them to be effective. Tomoko is also involved in lecturing for an NPO to people who are training to become Special Support Education staff (*tokubetsu shien kyōikuin*) at schools, which was an initiative implemented by the Ministry of Education, Culture, Sports etc. in 2007.

When Lenny became of school age in 2018, we began a new phase of our journey. We approached our local school and mentioned the variety of needs he has—dietary concerns, sensory issues, difficulty communicating in groups, amongst others. From our perspective, we feel that it would be easier to homeschool him at this stage, in consultation with the teachers at the school so that we can access textbooks and work with age-appropriate materials. To our surprise (and joy, I might add), the school agreed with this request after we showed them what we have been doing with the Son-Rise Program® at home.

What I have presented so far may be questioned or criticized for not meeting the “academic” standards such as validity, generalizability, and reliability. And I fully acknowledge that Delamont’s critique of “lacking in analytic outcome” applies in this case. I have described part of my personal experience. Also, we are a bicultural, bilingual family; we can access funds and information from overseas relatively easily

compared to others. So what kind of contribution can our experience make for families in Japan?

The more we discuss our story, the more I hear of families experiencing severe difficulties just living with day-to-day chores as a result of autism spectrum disorder or other developmental disabilities. I understand this issue intimately, from spending hours and hours trying to understand how to communicate with my son. So not being a “specialist” but rather someone who experiences autism every day has given me some insight into this.

I do not wish to claim that community building is something everyone who is touched with autism will want to aim for. Some people do not want to have their personal struggles on display and they prefer to try and keep them to themselves. They may not want to seek others’ support.

What I would like to suggest, and what I would hope for, is that greater awareness of the kinds of issues that I have presented lead to enhancing and enriching communities of support for people living with someone with autism spectrum disorder.

What I have learned from this journey is the importance of seeing the lessons that Lenny can teach me, both about him and his world, and my responses to that. Although I mentioned “diagnosis and despair,” I can also point to “awareness and hope,” as important factors in my experience. What I once saw as crises in my life can actually become opportunities—and a lot of this depends on my perspectives and attitudes. And, as a parent, I am finding more and more that rather than clinging on to images of how I want my son to act, behave, and communicate, it is far more effective to observe what he is doing, listen to what he is saying, and respond to his cues. Once again, this is not a “one-size-fits-all” approach—these are just the lessons that I take away at this point in my journey.

References

Barrett, Elizabeth

2017 “Tied to the Worldly Work of Writing: Parent as Ethnographer,” *Journal of Intellectual Disabilities* 1-13 DOI: 10.1177/1744629517741008

Delamont, Sara

2007 Arguments against Auto-Ethnography, Paper presented at the British Educational Research Association Annual Conference, Institute of Education, University of London, 5-8 September 2007.

<http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/168227.htm> (accessed 11 December 2018).

Delamont, Sara

2009 “The only honest thing: autoethnography, reflexivity and small crises in

fieldwork,” *Ethnography and Education* 4(1): 51-63.

Higashida Naoki

2013 *The Reason I Jump: One Boy's Voice from the Silence of Autism*, trans. KA Yoshida and David Mitchell, New York: Random House.

McDonald, Jasmine

2014 *How Parents Deal with the Education of their Child on the Autism Spectrum: The Stories and Research They Don't and Won't Tell you*, Rotterdam: Sense Publishers.

Phillips, Rhonda, and Robert H. Pittman

2009 “A framework for community and economic development,” In Rhonda Phillips and Robert H. Pittman(eds.), *An Introduction to Community Development*, pp. 3-19, Oxford: Routledge.

Team Lenny: A Journey with Autism. Public Facebook page

<https://www.facebook.com/teamlenny0216/>

Teruyama, Junko

2014 *Japan's new minority: Persons with hattatsu shōgai (developmental disability)*, PhD Dissertation, University of Michigan.

The Son-Rise Program® Developmental Model

https://www.autismtreatmentcenter.org/media/pdf/Updated_4th_Edition_Developmental_Model-8.2017.pdf (accessed 3 December 2018)

執筆者紹介（掲載順）

- 藤川 美代子（南山大学人文学部・准教授／人類学研究所・第一種研究所員）
渡部 森哉（南山大学人文学部・教授／人類学研究所・所長）
後藤 明（南山大学人文学部・教授／人類学研究所・第二種研究所員）
吉田 竹也（南山大学人文学部・教授／人類学研究所・第二種研究所員）
野澤 暁子（名古屋大学人文学研究科附属人類文化遺産テキスト学研究センター・共同研
究員、南山大学人類学研究所・非常勤研究員、ミシガン大学東南アジア研究所・
客員研究員）
菅沼 文乃（南山大学人類学研究所・非常勤研究員／名城大学・非常勤講師／金城学院
大学・非常勤講師／春日井小牧看護学校・非常勤講師）
高村 美也子（南山大学人類学研究所・研究員）
Benjamin Dorman（南山大学人類学研究所・第一種研究所員）

人類学研究所 研究論集 第7号

ISSN 2434-9577

2019年3月31日 発行

編集者 藤川 美代子

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