The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	トランスナショナリティ研究
Author(s)	小泉，潤二；栗本，英世
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/13163
rights	(c) 大阪大学21世紀COEプログラム インターフェイスの人文学 / Interface Humanities
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

第Ⅱ部
ローカリティを超えて
——事例研究

マグレブ系移民とフランス◆
〈ローカリティ〉のかたち

植村清加

はじめに

サルトルが「第三世界は郊外に始まる」を書いたのは1970年のことだった。その時期以降、フランスではマグレブ地域をはじめとする旧植民地からの出稼ぎ労働者や移住者がますます増加し、家族とともに大都市郊外に居住するようになった。現在、その流れは、「逆植民地化」と呼びうる状況を呈していると指摘する人もいるほどだ。

こうした旧植民地からの移民の存在が、国民国家や共和国の核となってきた市民という概念を揺るがすなか、最近では、移民の流入を甘受するのではなくフランス側が「選択」する政策へとシフトし[*1]、2006年からは新たに入国する移民全体にフランスへの統合に同意する「統合契約」(le contrat d'intégration) が義務づけられはじめた。移民には市民教育と語学教育を通して、フランスの国家原則の遵守と十分なフランス語の修得等が義務づけられたことになる。そうした教育による「フランス化」という考えを媒介とし、市民という概念を核とした「契約」は、近代的でナショナルな市民を再生産するためのものであり、トランスナショナルな移民によってもたらされた多様性を、政策によってナショナルな市民の多様性（許容範囲内の多様性）へと整備しようとするものだといえる。

2005年の年末に郊外を舞台にフランス全土を焦がした暴動は、70年代以降、政策は変遷しようとも「第三世界」が「第四世界」へと引き継がれ、「トランスナショナルな移民」が「ナショナルな市民」から周辺化されてきた状況のなかで起こされたものである。都市部と郊外には、隣接して暮らす住民のナショナリティの数だけでも相当数にのぼる地域があり、そうした外見上「外国人」と見える住民ばかりの人口構成から、人々が「フランス

◆――本論文は、2005年5月27日にトランスナショナリティ研究セミナー（於大阪大学大学院人間科学研究科）で発表されたものが元となっている。

にあってフランスだとは思えない場所」[*2]だと表現する地域はかなりの数になる。一連の暴動を受けて出された議論は「フランス型統合モデルの崩壊」であったり、政府の措置に対する批判として国家が市民社会の価値を侵犯していることへの警鐘であったりした[*3]。

一方、長らく植民地やポストコロニアルという用語がほとんど使われることがなかったフランスでも2005年あたりから移民出身者[*4]や複数のアソシエーションが中心となり、フランスは過去も現在も植民地国家だと公言し、「われわれは共和国の原住民である！」(“Nous sommes les indigènes de la République!”) というアピールと運動がスタートしている[*5]。そうしたアピールが市民の連帯を基礎とする市民運動として展開されるとともに、ナショナルな枠組みを超えて世界と連帯しようとする気運と重なってきている。

本稿では、トランスナショナルな状況においてローカリティはいかに捉えうるのかを、フランスのマグレブ系移民の事例を通して考察する。マグレブ系移民が家族とともに生活する地域となってきた大都市およびその郊外は、一方ではトランスナショナルな移動の受け皿となり、他方ではフランス共和国の理念に沿うようなナショナルな市民を育成する「ローカリティ」を構築する場として整備されてきた。

アパデュライは、「グローバル化され、脱領土化された世界にあって生きられた経験としてのローカリティの本質」を解明することが現在の民族誌の使命だと述べている［アパデュライ 2004: 102-103］。彼は、近隣 (neighborhood、訳書では「近接」) とローカリティという用語を導き手にしながら、生活の多様なレベルで脱領土化が進行し、トランスナショナルな現象の加速化がみられる現在の状況のなかで、人々の身体や生活空間に社会的技法やある種の〈社会性〉を生産しているものの形態を考察しようとしているように思われる。同時に、彼はそうした〈社会性〉が、近代の国民国家が定義し、管理する近隣やローカリティとは、本来質的に異なるものから成るという。そして、近代の国民国家にとって、近隣とローカリティが本来もっているこの質的なズレは、ナショナルな市民 (主体) の創出を阻害する不安を象徴するとともにそれと相剋するものだとする。それは、人々の社会生活のなかに、近代の国民国家が必要とするナショナルな市民を創出するために定義され、管理の対象となる近隣とローカリティがある一方で、そうしたナショナルな市民の創出とは異なる空間や社会的技法を生産するものとして人々に経験される近隣とローカリティがあるという指摘だ。そして、そのズレは、社会組織体としての近隣がその一般的特性として「国民性を創出する技法 (出生管理、言語的統一、経済統制、効率的な通信、政治的忠誠) が弱体化する、もしくは異議を唱えられる可能性をもった大規模な空間あるいは残余

的な空間を含みもつ」[アパデュライ 2004: 339] ことからくるとされる。

アパデュライが現在の民族誌の使命だと述べているものは、文化人類学において重要な概念となってきた〈ローカリティ〉を、グローバリティやナショナリティの対象物としたり、実体的な「地域」に単純に代替することなく、分析概念として再構築していくことに重なるだろう[*6]。分析概念としての〈ローカリティ〉の再構築とその民族誌的記述に必要なのは、この概念が含む多義性やズレを解消することではない。むしろ、ナショナルな市民を創出するために国民国家が設定する「ローカリティ」に対して、この概念の解釈の多義性を利用して、人々が近隣の日常生活空間において、その一義的な理念を共有しているようにみえながらも、そのような創出の技法を弱体化する可能性のある空間を保持し続けていることを明らかにすることにあるだろう。

1. 差異の捉え方、語り方

1-1. フランス型統合モデル

フランスの文脈でマグレブという言葉は、アルジェリア、モロッコ、チュニジアの北アフリカ三国、旧フランス領植民地だった地域を指す。彼らの多くはムスリムであり、フランスにおける「移民」のマジョリティを占める。フィールドとなるパリ地域において、彼らをはじめとする「多様な人々」の生活者としての存在は、ごく日常的だ。フランス社会はこれまで、「一にして不可分の共和国」という考え方を保持するとともに、すべての人(市民)は、民族的、文化的、宗教的な差異を持たない等しい個人であることを重視してきた。それゆえ、「移民」といっても、フランスで生まれ育った人々やフランス社会に「溶け込んでいる」人々を、オリジンや出身地で分類したり、「出身」を尋ねることは、「差異を強調」する行為とされたり、「外見で他者と判断」する行為として受け止められることがある。私が調査で関わってきた第二世代をはじめとする「移民出身者」についても、フィールドの人々は「彼らは移民じゃない。フランス人だ」とか「前にも後にも何もつかない単なるフランス人と呼ぶべきだ」という反応をみせた。少なくともそうした態度を見せることが良識的なフランス人だとされる場面がたくさんある。

また、「移民の子どもとしての経験」を語る当事者でも、時と場合によって「形容詞や説

明句のつかないフランス人」だと自分自身を表現したり、前置きしたりした。もちろん日常生活の中で、一見したところではその人がどこで生まれたのか、移民なのか、移民の子なのか、移民の孫なのかわからないのだから、ある人に移民かフランス人かの定義を厳密に使い分けて用いるのは難しい。それでも、彼らを移民の子と呼ぶかフランス人と呼ぶかという表現の違いこそ、「フランス型」の国民統合モデルがこだわってきた部分だ。

それゆえエスニック集団ごとの人口をはかる統計調査も行われない。フランスではよく、エスニック集団というカテゴリーの用い方は、「アングロサクソン的な社会に特有のカテゴリー」だといわれ、それをフランス社会に当てはめるのは不適切だともいわれる。しかしもしその概念を当てはめて「アングロサクソン流」に統計を追うならば、マグレブ人というカテゴリーをなす統計上のグループは、ヨーロッパ最大のイスラム圏出身の住民集団になるのではないかといわれている[*7]。一方、「フランス共和国流」の統計では、フランスに居住する外国人は326万人、移民は430万人、そのうちアルジェリア人（57万人）、ポルトガル人（57万人）、モロッコ人（52万人）が最も多くなっている（1999年、INSEE）[*8]。

「移民」という語彙がもつニュアンスやイメージは、肌の色や名前から「非フランスオリジンの外国人」を連想させるものだが、統計でいう移民や外国人には第二世代以降の人々は含まれない。つまり、「アングロサクソン流」に統計を追うと「見える」ようになるエスニックなカテゴリー集団は、フランスの社会では見えていてもそれを明示する形では語らないことになっている。それは、「アングロサクソン流」の差異の捉え方は、差異を永遠に付与し、したがって不平等を再生産することを意味するのに対し、「フランス流」の差異の捉え方は、個人以外の差異を消去することで、他者の差異に「より開かれた」平等な市民をつくりだすものだと意味づけられているからである。そのためフィールドで出会った人たちが、移民出身者などというカテゴリーの人々のことを研究しにきた日本人に「それはおかしい、彼らはフランス人だ」、「私はフランスで生まれたフランス人だ」と語ることは、フランスにおける国民あるいは市民としての実践を考える上で、きわめて重要な契機である。

1-2. 連想ゲームと近隣のネットワーク

一方で、調査の体験からは、本質化された個人の差異とは異なる形で、人々の関係ができていることにも気づかされるようになった。私が調査で出会ったのは、日本での知り合

いから紹介された人やフランスで偶然知り合った人たち、訪問先で出会った人やその人から紹介された人などである。偶然知り合った場合を除けば、紹介されたのは「マグレブ系移民出身者の話を聞きにきた」という私の話を聞いた人がその場で思い出した「マグレブ系の人」や「たぶんマグレブ系だと思う」という人が中心だった。実際に会うと、聞いていた出身国と違ったり、マグレブ系ではなかったり、第二世代ではなかったことなど様々なケースがあった。しかしこうして様々な人と会ううちに私は、この地域で暮らす人々がマグレブ系移民出身者という言葉から、自分の身の回りにいる人のうち誰を思い出すかという連想ゲームに巻き込まれているような感覚になっていった。

こう感じるようになったのは、私の身体もまた同じように人々の連想の中に放り込まれていったからでもある。日本人、アジア人、女性などの普段日本ではそう意識しない属性と言われるものが、私についてくる。例えばあるチュニジア人男性は、インタビューが終わりリラックスしたのか、ライフヒストリーや自分の暮らしについて語るときとはすっかり別人のような冗談好きのおじさんになっていた。彼は、「日本人に会ったのは君が初めてだけど、すごく綺麗な目だ」と、にやりとする。一応褒めてはいるようだが「切れ長の」という言葉とともに手で目を引き伸ばすジェスチャーでステレオタイプ化された「アジア人の目」を表現した。それから友人に携帯電話をかけて「いま、日本人の女の子と一緒にいるからお前のことを思い出した」といって友人の出身地を訊ねる。友人はベトナム出身だった。そして「彼女、英語もフランス語もあまり上手じゃないんだけど、君たち同士なら話せるでしょ」といって電話を代わろうとする。私たちが「できない」というと、彼は「なんでだ。同じような顔をしているのに」という。他の第二世代の女性も、自分の通っている歯医者さんは「あなたと同じ目」をしているからきっと日本人だといい、後日「彼女はベトナム人だったわ」といって帰ってきたことがあった。

こうした反応は、ステレオタイプや外見上判断されたオリジンによって結び付けられるものだが、私自身がそれに「本質主義的差別」の息苦しさを感じることはなかった。なぜならそれは、まずは自分が「そのようなもの」として彼らの目に映っているということ、そして「そのようなもの」である私が、その人たちの身の回りにいる「似たようなもの」である誰かを連想させるということであり、私がそれを楽しめるものだったからだ。そのうち今度は「今カフェで日本人の旅行者と隣合わせたから電話したんだ」といって私に電話がきたりもした。こうして、私が話を聞く人を増やしていったのと同じような連鎖のなかに自分自身も巻き込まれている感覚がでてきたのだった。

その連鎖は人種や民族という属性によるものに違いはないが、属性にもいろいろある。それは、人種や民族や性別といった属性の種類がいろいろあるということではなく、属性が関係の中で果たす役割の質がいろいろあるということだ。共和国の理念に沿う形で想像された市民の属性は、属性の差異が人々の関係を切断し、等しさを保証できないものだとしている。しかし、フィールドで私が人々の間で経験したのは、とても分かりやすい目に見える身体的な特徴や差異、あるいは「何だか似ている」ということが結んでいく連想のネットワークによっても関係ができていくということだった。その力によって、芋づる式に「マグレブ系移民出身者」を紹介してもらい、調査地域が飛び地的に広がり、関係がつくられていった。

こうした私自身の経験は、本論にとって重要なことを示唆している。フランスでは多くの人が、人々が互いに差異を持たない等しい個人であるということが社会の原則であると考え、マグレブ系移民出身者を「ただのフランス人」というべきだと主張する。そして、属性による差異の表現は排他的な関係規定を意味するとして忌避されている。しかし、人々が日常生活のなかで連想とネットワークをつないでいくときに用いられる差異は、理念的に規定された属性に基づく本質化された差異とは性質が異なるのである。それは、差異や属性を消去することなく関係をつくり、人と人をつないでいく、生きられた空間が存在することを意味するだろう。こうした連想ゲームのようなネットワークは人々の生活空間における近隣を考える上で重要なものになるだろう。

2. ローカリティのニュアンスと空間の整備

2-1. 連想される「ローカリティ」

「マグレブ系移民出身者について日本から調査に来た」ことに対する人々の反応でもう一つ興味深いことは、民族的な出身という意味での属性や立場の異なる人々が、「マグレブ系移民出身者」という言葉から、それぞれに、ある地域、ある人々に対するイメージを連想したことだった。

マグレブ系移民というテーマの当事者性を問われない立場の人たちは、「フランスにおいて重要なテーマだ」としながらも「自分は当事者ではないから分からない」といい、移

民の社会統合やアルジェリアとの植民地関係、「移民ではなく郊外の問題」、「移民ではなく、ムスリムの文化が共同体的だからフランスでは問題」だと解説した。

また、マグレブ系でもその人の住んでいるエリアや住環境の違いから、研究の対象になるような人々がいるのは郊外の「困難な地区」であり、自分の生活状況とは関係ないと示唆する人もいた。「困難な地区」とは大都市郊外に整備された集合住宅HLM団地（低家賃住宅habitations à loyer modéré）あるいは社会住宅（logement social）と呼ばれる団地がある場所であり、その区画単位である「シテ」と呼ばれるエリアあるいはゾーンを示している。つまり、「マグレブ系移民出身者」という言葉から連想するのは、民族的属性だけでなく、移民が集中しているとされているある種の地区のローカリティのイメージとも結びついているのである。他方、シテで育った人に話を聞くと、自分は問題を抱えてないし人間関係もうまくいっているという一方で、こうした地区には多くの問題があるし、そもそも地区に移民や外国人が多すぎること自体が問題だという[*9]。

ここから、パリ地域でマグレブ系移民を調査するときに浮上するローカリティの文脈がみえてくる。そこにおける「ローカリティ」のイメージとニュアンスは、郊外団地に住んでない人にとっては、キーワードのような単語から連想する、一般的なイメージとしての移民の集中する地区であり、郊外団地の中を居住や仕事の場としている人にとっては、自分個人の生活にも人間関係にも問題はないけれど、郊外団地には問題があると語る場所と関係しているのだ。興味深いのは、それぞれの立場から連想されたこの「ローカリティ」が、社会問題ではあるが自分自身の生活からは切り離されながら語られたことである。

2-2. 分断された地域・コミュニティという語りと空間

移民家族の居住地としてイメージされるこうした地域は、1980年以降、移民問題や都市問題、アーバニズム批判の文脈のなかで繰り返し社会問題として議論され、フランスのほかの地域とは異なる空間だと語られてきた[*10]。それをきっかけに、移民の子どもたちをきちんとフランスに統合する必要が説かれ、自治体が中心となり地域改善プログラムが始まっていった[*11]。それらの問題は当初移民問題とされたが、徐々に人種・民族の問題ではなく、都市問題や社会階級の問題に語りなおされるようになった。多くの移民出身者に仕事がなく、学業不振や学業放棄の問題、そこでの失敗ゆえに有利な労働市場に参入できず貧困から脱出できない人々が集中した居住空間が発生するという社会構造の問題が指

摘される。また、同じことが問題のなかにある当事者からも主張されることから、こうした社会構造の問題は、彼らがフランス全体社会に組み込まれずに排除され、社会に居場所を与えられていない証拠だと語られる。つまり、こうした地区とその住民はフランス社会から「切り離され」、「社会的なつながり」や「社会的な混じり合い」から切り離されていると語られる。地区の問題が民族ではなく貧困層の問題だと言い換えられ、社会的つながりからの排除が問題化されることで、「ローカルな個人」を「社会のなかの個人（市民）」へと編入することが解決策とされるのである。

この分断は、社会的なつながりからの排除の結果としてだけではなく、移民たち自身が社会的つながりを拒んでいる結果としても語られる。とりわけ、フランス社会で肯定される「開かれたつながり」を拒むものとして問題視されるのが、郊外の若者たちのグループや移民コミュニティである。シテの若者の間にできる仲間集団——マルチエスニックな集団だが仲間独自のスラングなどで他の集団との差異化が行われる——は「バンド」と名づけられ、「郊外のアメリカ化」や「エスニック化」として分析され、自分たちで固まり排他的になっていることが問題だと指摘されている。シテの若者たちの「バンド」がマルチエスニックなものであるにもかかわらず、そしてその「事実」が他ならぬフランスの政治理念が機能している証拠だと説明されることがあるにもかかわらず[*12]、それが「エスニック化」と語られるのは、「困難を抱えた地区の住民」が、社会経済的な状況の同質性をもつ人々としてカテゴリー化されているからに他ならない。

また近年、マグレブ系の移民は、ヨーロッパ系・ユダヤ系移民と比べて共同体化の傾向が強く、フランスへの統合を拒んでいるとして問題化されることがある。そこでは、「文化の違い」が強調されるとともに、「市民」以前の段階にいる移民たちの共同体を、同質的なものとし、またフランスとは異質なものとしてカテゴリー化している。

どちらのケースにおいても、彼らがフランス市民社会以外の「われわれ」を形成し、「フランス的ではない」集団や共同体的なエスプリを形成していることが問題とされる。それゆえ「集団化する人々」は「ローカルでコミュナルな心性」をもつ人々とされ、フランス型統合モデル、すなわち個人＝市民に対立する人々として可視化されることになる。解決策は、フランス型統合モデル（＝市民社会）を放棄するか、ローカルな人々を市民に統合するかのどちらかであるが、実際に採られるのは後者の選択肢である。

郊外団地＝シテという「ローカリティ」は、このように、コミュナルな移民というエスニックな属性と、エスニシティを見えないものにした、貧困層の住む「困難な地区」とい

う地理的・階級的属性を重ね合わせて作られている[*13]。二つの属性のどちらにおいても、「開かれた社会的つながり」から分断された、同質的で閉じられた共同体としてのローカリティが問題視され、その人々が市民＝個人となって外部と「混じり合い」、その共同体から「抜け出す」(＝統合する) ことが目指されるのである。

2-3. つながりを、ありすぎない程度に——郊外の再構築に現れる「ローカリティ」

同質的で閉じられた共同体としての郊外のローカリティを問題視する議論は、アーバニズム批判と都市の再構築という言説にもつながっている。移民と郊外が問題になってから、暴動や郊外の不安定な状況は行き過ぎたアーバニズムに取り囲まれた空間が原因だとして、自治体を中心に空間の再構築が導入された。巨大な匿名空間に人びとが詰め込まれていることや居住以外の機能がなく、「社会生活」へのアクセスが閉ざされているという批判である。都市計画による「改善」は、例えばスラムのように緩やかに生活空間が作られて増殖していくものとは異なり、ある理念に支えられる秩序が計画と結びついて空間をつくりかえるものである。そこにはフランス社会にとって必要とされる機能や意味づけが反映されることになる。

行き過ぎたアーバニズムの克服手段として各地で採られたのは、郊外の大型団地を小型に造り替える事業だった。巨大すぎた団地空間が匿名的で「つながり」のない生活環境を生み出すという認識から、団地を小さくし住民同士が顔を知り交流をもつ地域にするという発想である。また、若者たちを育成するプログラムがはじまり、シテの中への相談員の配置、交流の場の設置や、学業推進のための支援プログラムの導入などによって、「困難な地区」を、青少年を育てる「地域」に改善することが目指された。また休暇時のスキーやキャンプで「都市の荒廃から田舎へ」行くプログラムや、中心地への引率等が導入され、「地区の外」での経験や他の地域・年齢層の人びとと「混じり合う」交流が促進された。

また、職住分離の傾向から居住空間しかなかった地区に「社会生活」の充実を図る試みが導入された。その一つがビストロ推進運動である。これは、「ビストロが都市暴動を起こすのではなく、ビストロの不在が都市の不安定さをひき起こす」として、健全な教育施設や自治体が枠にはめたプログラムだけでなく、ビストロのような枠にはまらない市民による「自由な出会いの場」を内包する地域をつくろうという動きである[*14]。さらに、カフェやビストロも、そうした場が複数あり、個人が人間関係を選択できる状況でなければ

「共同体のしがらみ空間」となり、その地区は「共同体」になってしまうという議論が展開された。匿名的で周りの人々に無関心な地区は問題化され、アソシアティフで連帯のある地域にすることが目指された。つまり、匿名的でバラバラになることを避けるとともに、隣人とのつきあいの強制や、近隣が同質的な共同体になることも避ける「ローカリティ」が構想されたのだった。

移民や郊外の若者たちが共同体化することなく社会に統合されることと、匿名的なアーバニズムの空間につながりを導入することの双方を解決するためには、「社会に開かれたつながりをつくること」と「混じり合う」ことが重要になってくる。それはすなわち、「一にして不可分の共和国」の理念である「差異のない等しい個人からなる市民社会」と矛盾することのないローカリティへと、地域を再構築することである。それゆえフランスの理念は、都市計画によってつくられる空間にも徹底的に反映される。匿名でばらばらにならないために「つながりをつくる」交流の場や出会いの場が各地区の中に用意され、他方で地区のなかの近隣が同質的な共同体にならずに「混じり合う」ように複数の選択肢や「外部」や「他者」との交流へと方向づけられる。都市計画によって地区の空間を再構築することは、空間をつくりかえることにより、フランス共和国の公的な空間へと開かれたつながりや混じり合いという関係の形を厳密に規定して、そこでの人間関係が共同体的に閉じられずに、一人一人を「市民」として社会に統合することに重なる。ここで、再構築される「ローカリティ」は、アパデュライのいう、ナショナルな市民を再生産するための近隣であり、ナショナリティのためのローカリティである。

2-4. 地域の捉え方

ここまでみてきたような郊外の再構築の議論は、次のような疑問を生じさせる。人々が自分の居住空間をはじめとする生活空間のなかで「等しい個人による市民のつながり」とは異なる「われわれ」的まとまりをつくったり、仲間同士の言葉遣いやテリトリー、関係技法をつくりだす現象は、社会からの排除や社会統合の未完成さを意味するものなのだろうか。また、匿名性も「共同体のしがらみ」も避けて、常に「異質な他者」と「開かれた」、しかし「選択的」な関係を生きる実践や、どの空間においても均質的な態度でその場を過ごす技法は、〈社会性〉を含みこんだ行為なのだろうか。

シカゴ学派の創始者である都市社会学者R・E・パークは、人々の生活空間のなかで作

用するテリトリーを、行政区画とは異なる「ナチュラル・エリア」と呼んで考察してきた[*15]。パークは、こうしたエリアは、もともとは都市計画によって一定の秩序で配置された空間だが、次第にそこに住む人々に特有な性格や素質を何らかの形で帯びさせるようになり、その結果、単なる地理的表現に過ぎなかった地区が一つの近隣（neighbourhood）——それ自らの感情や伝統、歴史をもつ地区——へと変化するという。またそうした近隣はフォーマルな組織をもたなくとも存在すると指摘している［パークほか1973］。こうした視点に従えば、フランス社会において「バンド」や「コミュニティ」と名指された人々のまとまりやつながりは、都市計画がある秩序で配置した空間を、そこに住む人々が自分たちの生活空間として、空間的に——テリトリーのあるエリアとして——、関係的に——匿名性や同質性とは異なる近隣として——つくりなおしていることの現れであると捉えることができる。

しかし一方で、パーク以降の都市社会学において使われてきた「ナチュラル・エリア」の概念は、行政区画とは異なるものの、都市のあるコミュニティの生活空間を、分析者が別の角度からトレースした、境界線で囲われた「地域」として捉えたものでもある。それはある地域のなかで、経済的な身分や民族・職業に対する感情などの人口分布に応じて人々が分離・結合していくものを「自然」な地域の形成（＝特定の近隣の形成）と捉え、行政区画とずれるコミュニティの生活圏として切り取るものだといえる。

パークのいう近隣は、実在的な社会形態であり、都市計画によって区画された地区とは異なるものを、日常の生活世界においてつくりなおしたものだという点では、アパデュライのいう近隣と似ている。しかし、アパデュライが近隣という概念を、特定の結合様式や内的同質性、明確な境界という意味を含意せずに、社会性や直接性＝非媒介性、再生産性を表すものとしている点で大きく異なる[*16]。またパークが都市的環境や人々が多様な世界に同時に住むようになったことが「近隣の永続性や親密性を弱体化させる」［1972: 9］とするのに対し、アパデュライは、脱領土化が進んだトランスナショナルな世界においても、人々が実在的かつ状況づけられた生活世界として近隣を生産していくことに注目しており、特定の領域におさまるものとしてよりむしろ異他的な空間を取り込む回路や境界地帯、重層的な解釈の場として使っている点で異なっている[*17]。

異他的な空間を取り込みうる近隣という捉え方は、都市計画による空間の再構築やナショナリティのためのローカリティとは異なるローカリティのあり方を示すものである。以下では、このことをパリ郊外のローカリティに見ていこう。

3. 近隣、ローカリティ、社会性

3-1. 地区と近隣：N市「若者たちのメゾン」

パリの西側に広がるN市では、学校のない水曜と土曜、休暇時に子どもたちが余暇活動できる場として「若者たちのメゾン」とよばれる施設を運営している[*18]。施設は本部のほかに、シテのある6つの地区に一つずつある。N市では、集合住宅団地のシテがある地区のみに設置されている。対象となるのは、当該地区に居住する11歳から25歳までの若年層で、利用するか否かは当人に任されているが、各人が登録されるメゾン施設は居住地区ごとに異なる。そこではアニマトゥールと呼ばれる人々が子どもたちの引率や、プログラムの作成、話し相手などの役割を担う。多くのマグレブ系の第二世代が、このアニマトゥールの仕事に就いており、彼らがつくるプログラムや活動のなかにも「社会的な混じり合い」の理念が重要な役割を果たしている。

あるメゾンでは親子映画会がプログラムの目玉だ。参加できるのは地区の住民だけだが、映画を通常の半額ほどの値段で上映する。本来、メゾンの活動の対象となるのは若年層だが、このプログラムは親子で参加できることに意味があるとされている。大家族が多いマグレブ系などの場合、映画鑑賞料が高額になるため家族連れではなかなか映画館に行けない。しかし、親子で一緒に映画を観れば同じ話題によるコミュニケーションを促進できる。映画を観終わった後には、必ずディスカッションをするという。それを彼らは、「年齢や世代の違う多様な人たちが共に対話するため」のものと位置づける。つまり、家族のつながりをつくるとともに異なる世代の人々を「混ぜ」、交流させるプログラムでもあるのだ。

またアニマトゥールたちは、「地区ごとに固まってしまう」ことを、「シテが村になる」とか「ゲットー」と呼んで、混じり合うことに配慮する。「子どもたちが知らなかった遊び」を体験させたり、彼らが「家では食べないような物」を食事会のメニューに取り込んだりする。また、「ここにいるだけでは分からないこと」を体験できるよう、パリへの引率や他の市との交流など、シテの「外」での体験プログラムなどもある。彼らは、地区での子どもたち同士の関係はとてもうまくいっていて問題はないと話すが、若い子たちに仲間と集まる傾向があるとも指摘する。N市のなかでも、マグレブ系住民が圧倒的に多い地

区とマルチエスニックな地区の両方があるのだが、若者たち同士が仲間と集まるのは「一緒にいるのは居心地がいいから」だと説明される。とりわけマルチエスニックな特色をもつ地区では、出身にこだわらない仲のよさが強調される[*19]。しかし、ときどき企画される交流会では「若い子たちは自分の地区の仲間と一緒にいることが多くてなかなか混じり合わない。彼らは自分たちでいるのを好む」という。

こうした語りをみると、一方で地区が同質的な共同体となって特定の地区のローカリティの形を呈すること避けるために、その「外」や「差異」を「混ぜる」ことで若者を育成しようとしているといえる。ここで混合していると表現されているものは、地区と地区、地区とパリ、民族と民族、世代と世代など、さまざまなカテゴリー関係のかけあわせである。しかし他方で、地区の「内部」はすでに「みんな混ざり合って」いて社会統合の問題を抱えてはいないとされる。アニマトゥールたちの説明は、フランス流「ローカリティ」の語りに合致する。しかし、メゾンという場で出会う彼らの実践は、こうしたカテゴリーの掛け合わせとしての混じり合いや、地区を内部、他の地区を外部とするような語りとずれたところで近隣（neighborhood）としての空間を構成しているように思われる。

自治体が自主的に自由に使うように用意した施設であるメゾンを、若者たちは確かに「自由に」利用していた。例えば、メゾンは活動日である水曜と土曜だけでなく、他の曜日にも放課後の時間に子どもたちが立ち寄っていく場所になっている。地区の若者みんながくるわけでも毎日くるわけでもないが、友達を探しに、顔見知りのアニマトゥールとおしゃべりをしに、ぶらぶらしに、という具合に顔を出していく。またアニマトゥールとの関係もこの場でつくられていく。アニマトゥール、特に研修生の場合はしばしば一定期間での人の入れ替わりがあったが、長くやっている人とだけ親しくするわけでもない。職場が変わっても、近所でばったり会ったりして近況を知っている場合もある。研修でアニマトゥールをしていたあるモロッコ系第二世代の学生（20代女性）は、ここでの関係をプライベートとわけるようにしていて、悩みや相談されたことにはきちんと相談にのるけど、「ここで」やるべきことであり他のところで会ったりプライベートな時間に持ち込むのはよくないと語った。しかし、自分が引率を担当するプログラムによく参加する子を「弟だ」といったり、一部の子からは将来の相談があるし、他の地区のアニマトゥールの同僚（20代女性）を、友達でここ以外でも食事にいったり電話したりしているといった。「プライベートと分けるようにする」という語りは、公私、地区と外部という形では分けられない近隣としてのつながりがあればこそ出される語りである。

N市の複数のメゾンをまわっている際には、U地区のメゾンにきていた女の子たちが、P地区のメゾンにきているのにも出会った。2人ともP地区に住んでいるため、登録されている施設はP地区のメゾンである。その日は友達や目当てのアニマトゥールがいるU地区に「越境」していたのだった。彼女たちが立ち寄りの場として利用するのは、そこが自分の行政上の所属として定められた施設だからではなく、知り合いがいて生活空間となる〈テリトリー〉が、地区を越えて点在しているからだった。彼女たちはこうした「越境」によって他の地区の子たちと顔見知りになってもいた。こうした知り合いの連鎖によるつながりは、フランスのナショナルなローカリティとして整備された地区と地区との「混じり合い」とは異なっている。むしろナショナルなローカリティが問題視した仲間をつくるつながりこそが、「別の地区」へとつながる近隣を作り出しているのであり、そのつながりによる移動と立ち寄りによって、プライベートとパブリック、内部と外部との境界を伸縮させているのである。彼女たちが放課後の時間で「自由に」使うメゾンは、自分の生活空間に「別の地区」への回路をつくるネットワークと立ち寄りの場となり、彼女たちが近隣をつくりだす舞台の一つなのである。このとき、近隣は、強制的に、かつ一様に「混じり合う」空間としてではなく、すなわちナショナルな市民を育成するローカリティではなく、異他的な空間を含みうる空間なのだといえるだろう。

3-2. 近隣とローカリティを含んだ〈社会性〉へ

近隣のなかでつくりだされる〈ローカリティ〉は、異なる文化についての表象やフランス社会の理念に沿う「個人のオリジンとしての差異」という表象に合致するもののようにみえるが、そうした差異とは異なっている。例えばそれは、いつもパリで会う時や兄弟姉妹だけのときには、私にフランスで友人同士の間で行われる頬にキスをするあいさつをする男性が、彼の実家で会う時には、握手をして胸に手を当てるマグレブ・ムスリムの人たちとする（少なくともフランス人の友人とはしない）挨拶をすることにも現れる。彼は会う場所によって挨拶の仕方を変えるのだが、それは「必ず」というほどのきっちりした使い分けではないため、明確に意識的に「使い分け」られているものでもない。これもまた、コンテクストに応じて境界を伸縮させる実践といえる。そのことがよりわかりやすく浮上するのは、次のようなパーティの事例である。

【事例：変更される空間区分とふるまい】

マグレブ系コミュニティのパーティがある時には、一家総出で場所づくりや料理の準備をする。パーティでは一つの家に50人ほどが集まるが、そのほとんどが女性のため、居間は女性たちが集まるメインサロンに、子ども部屋の一つは男性たちの集まる部屋に、もう一つはサラダやパンをストックしたり、メインサロンに入りきれなかった人が食事をするスペースに、もう一つは子どもたちが集まる部屋へというように、空間の仕様が変わる。ベッドのマットは取り外され、サロン用のソファとして壁際に並べられる。

客の女性たちが到着し始める頃、男性陣は男部屋として用意された場所へと移動する。パーティの開始と男女別の空間区分が始まる時間は、客の女性たちが到着するという状況が緩やかな境目となる。到着した客は玄関で、廊下で、サロンで、全員が1人ずつと頬にするキスか、胸に手を当てる挨拶を交わす。男性と女性があいさつをする可能性があるのは玄関と廊下の「公共スペース」で会った場合のみだが、女性同士、男性同士は各サロンに到着した際に中にいる全員と1対1であいさつを交わす。サロンのなかでは私を含め、顔を知らない人がいても全員とあいさつを交わす。コミュニティの集まりといっても、最近アルジェリアから嫁いだ人や集まりにはじめて顔を出した人、フランス人をはじめ親戚や友人で参加している人などが含まれ、集まりの顔ぶれは毎回異なる。知らない人については後で誰かに、あるいは本人に「どの人の関係か」を聞く。その場にいることの意味は、互いの属性でもカテゴリーの関係でもなく、直接的な関係の連鎖が基本である。

家のなかは人々の到着によって多層的な意味を含む空間となるとともに、公共スペースと男女部屋それぞれにおいて出会う他者との場の文脈に応じた関係実践がとられるようになる。つまり、空間区分だけでなく、人々のふるまい方も変更される。視線の置き方や男女間の会話の方法、トイレのような「公共スペース」の使い方も変わる。男性たちはトイレにいくとき、サロンのなかに視線を泳がせたりはせず、「公共スペース」のみに視線を向け、女性たちも男性をみたりはしない。また、男女の会話には伝言が使われ、伝言を伝えたり、男女の部屋の行き来や台所からの料理を届けたり片付けたりする役割を果たすのは、子どもや、場所を提供している家のメンバーや親戚など、ホスト役の人々である。子ども部屋では、妻と夫が直接会話することもある。また、この男女別の空間区分のルールは、私やその場にいる親戚のフランス人妻たちやハーフである子どもたちも従うものである。あいさつの後、それぞれが自分の座る場所をみつけて、ある程度の人数がサロンを満たした頃、食事が始まる。食事は近くに座った人同士数人ずつ、一つの大皿に入った料理

をわけ合うスタイルだ。到着時間はきっちりしていないため、後から来た人々は同じ頃に到着した人々と皿を囲むことになる。入りきれない場合は予備の部屋での食事となる。食事が終わり片付けが終わるとおしゃべりが始まり、別の部屋で食事していた人々もサロンに移動するようになる。おしゃべりでは近況を尋ねたりその場にいない人の様子を伺うことや、初対面の人と自己紹介、相談事などが持ち込まれる。座った場所の近い数人の間で話されることもあれば、サロン全体に相談事に関する話題が広まることもある。近くの人と、相手を変えながら話す行為と、全体に向けて話す行為が同時並行しもする。

平行してダンスもはじまる。ダンスがはじまると真ん中を踊る人のためにあけて座るようになるが、それぞれ遠慮の態度を見せながらも結局は周りの人に押し出される形で踊りはじめ、踊ったりおしゃべりをしたりするようになる。こうしたおしゃべりでの会話やダンスのときのふるまいなどから、穏やかな様子を取りながらもコンフリクトが発生する場合もある。おしゃべりもダンスも、またコンフリクトも、その場を取り囲む人々の前で進行する個別にして同時に「パブリック」な行為でもある。また、にこやかで親しげなあいさつを全員と交わし、座った席の近さで同じ皿から食事をとり、言葉を交わしながら進められるこうした場でも、突然皆が一律に親しくなるわけでも、均等に親しく混じり合うわけでもない。おしゃべりやダンスの場から離れようとする人は、廊下や子ども部屋へ移動し、知り合いとおしゃべりをしたり、子どもたちとテレビをみている場合もある。また用事があるといって一度ホストの家を出て、戻ってくる人もいる。

ここで行われる空間実践と関係実践は、フランスのナショナルなローカリティが想定する「混じり合い」とは異なる。コミュニティの集まりは、同質的な近隣の集まりではない。また、ホスト役の家の中にあって「内部」に均質な空間と関係をつくるものでもなく、集まりの間中、家の内側にいくつもの空間をつくりだし、その空間を利用しながらパブリックな行為の範囲を伸縮させるとともに、その文脈に応じて他者との関係技法を変更させていく。また逆に、空間の意味づけの違いを利用して、ある空間ではできないふるまいや会話などの他者との関係の形を、別の空間における別の形態のなかでつくりもする。

おしゃべりやダンスで盛り上がった後、お茶やお菓子が振舞われる。しばらくすると客は少しずつ帰りはじめる。集まる時間も帰る時間もきっちりしたものではなく、早めに帰る人もいれば、ゆっくりしていく人もいる。ある程度人々が帰宅し、家族やサービスを手伝う役割に入る親戚やごく親しい友人のみになってきた頃、男女を分けていた空間区分が取り払われ、男性家族が居間に戻ってくる。男性たちが居間に戻ってくるということは、

パーティの間、男女を分けていた空間区分がなくなって、メインサロンが「女性たちの部屋」から「いつもの居間」に変化するということだ。同じ頃、お腹をすかせた他の親戚の旦那もどこからともなく集まり、みんなで夕食をとる。つまり、客の帰宅と残ったメンバーの顔ぶれが穏やかな時間の境目となることで、空間区分も解除されることになる。こうした複雑な空間区分実践やふるまいの変更は、〈集団的な行為〉として実践され、かつ反復されており、その場における身体技法でありかつ関係技法として生きられている。その意味で、それは〈社会性〉のなかで、その場にいる人々の〈社会性〉を生み出しながら、つくられていく実践なのである[*20]。

こうした場で生成し、身体化されていく〈社会性〉は、フランス流のローカリティが用意するナショナルな市民の空間実践や関係実践、社交と同じものではない。イライジャ・アンダーソンは、公共スペースであるストリートにおいて人々が行き会う他者との間で取り交わすやりとりには、「ストリート・エチケット」と「ストリート・ウィズダム」という2種類の方法があると指摘している［アンダーソン2003］。一つは一連のルールを定式化し、それをすべての状況に適応する「ストリート・エチケット」である。もう一つの方法は、異なった状況に応じて対処的戦略を発展させ、それぞれの個別の出来事に対して、彼らの対応を調整していく「ストリート・ウィズダム」であり、それは、第一の方法の「単純なルール」をさらに発展させ、洗練させたアプローチでもあるという。

このアンダーソンの区別を援用すれば、属性による差異を表現することが排他的な関係規定を意味し、慎まれるというナショナルな市民としての関係実践は、「エチケット」に関わるものである。しかし、それだけでは——それこそ関係の実践を放棄しないかぎり——日常的な状況に対応したり、異なる属性をもつ他者をも含んだ近隣を形成することはできない。そのためには、プライベートとパブリックの区分を伸縮させて移動させたり、異なる状況に応じて空間区分を設定したり解除したりする「ウィズダム」による実践が必要となるのであり、そのような技法と実践が、異他的な空間を含んだ〈ローカリティ〉をつくりだしているのである。

おわりに

パリ地域のマグレブ系移民の事例から、フランスのナショナルな市民の創出に合致する

よう整備される「ローカリティ」に、対抗もしないが一致しているわけでもない〈ローカリティ〉のかたちを考察してきた。彼らは日常生活のなかで、重層的な関係と複雑な〈社会的技法〉を生産していくいくつかの回路をもち、異他的な空間を含み持つ近隣をつくりだしている。そこでの近隣は、コンテクストに応じて生活空間となる〈テリトリー〉の範囲を伸縮させるだけでなく、空間実践と関係実践が個別の状況と他者を多義的に意味づける実践と重なりながら、ある種の身体技法をつくりだしていくような〈社会性〉を生産する。彼らの生活実践において生きられる〈ローカリティ〉は、ナショナルな市民を創出するために単純化され、均質化された「ローカリティ」を、その場でそのつど解体しつつ、空間や技法とともに差異や境界を使いながらつながりを生成させる〈社会性〉から、かたちづくられているのである。

［うえむらさやか・成城大学民俗学研究所研究員］

［注］

1――“immigration choisie”と呼ばれる。不法入国をはじめ「フランスに同化しない移民」の流入を抑制し、国内で働き手が必要な分野に合致する人やフランス経済を活性化するツーリストなど、フランス側が「選んだ」人々の受け入れを促進する姿勢が表明されている。

2――2006年の調査インタビュー時に、最初の暴動が起きたクリシー・スー・ボアと隣接するいくつかの地域（いずれもセーヌ・サン・ドニ県）について語られた言葉。

3――例えば［バリバールほか 2006］および［ボードリアール 2006］。バリバールらは、政府の措置に対する不満をフランス共和国の良心に訴えながら表明し、ボードリアールは、暴動にフランスおよび西洋全体のモデルの崩壊と社会の解体を読み取る。

4――フランスでは民族的、宗教的、文化的な「出身」を公的に表現しないため、法的定義にはない表現だが、一般的には「移民の子どもたち（les enfants d'immigrés）」、「移民出身者（issus de l'immigration）」などの表現で婉曲に第二、第三世代を指すことが多い。

5――例えばhttp://toutesegaux.free.fr/およびhttp://www.indigenes-republique.org/など。

6――アパデュライは、ローカリティについて以下のように述べている。「ローカリティとは何よりもまず関係的でコンテクスト的なものであって、スケールにかかわるものでも、空間的なものでもない」［アパデュライ 2004: 318］。

7――しかし、国によって統計方法が異なることもあり、正確な統計資料はない。

8――INSEE, Recensements de la population de 1999およびhttp://www.insee.fr/fr/ffc/chifcle_fiche.asp?ref_id=NATCCI02124&tab_id=427&souspop=4。また2004年中期の報告では外国人は350万人、移民は490万人。移民のうち、EU25カ国出身移民で170万人（最も多いのがポルトガル人）、EU域外からの移民は250万人、うちマグレブ系移民

は全体で150万人、1999年と比べ22万人増加（アルジェリア人、モロッコ人は共に10万人ずつ増加）している。また移民の4割（200万人）がフランス国籍へと帰化している［INSEE 2006］。

9――たとえば若者問題、盗み、ドラッグ、失業、住居、隣人関係など、人によって挙げる問題は違うが、シテには問題があるという。移民が集中する傾向はあるが、多くの場合、シテ住民はフランス人家族を含む「多様なオリジン」から構成される。しかし、「シテにフランス人もいたけど、『ちゃんとした』人じゃなかった。昼間からアルコールを飲んでいたり、仕事がなかったり。シテにいるのはフランス人でも困難な状況の人」と語られたり、ヨーロッパ系でも移民家族が多いことや、高齢者や障害者の存在など、シテの住民は社会において、様々な形で「困難」な状況におかれた人々だと指摘されたりする。

10――特に郊外イメージを固めたのは、80～90年代を通して頻繁に起きた郊外シテでの暴動である。失業や学校からのドロップアウト、ドラッグ売買、警察と若者の対立といった現象が取り上げられたことで、「荒廃した地区」あるいは社会からの差別や不平等が凝縮した「困難な地区」とされてきた。メディアによる暴動の映像は、ロス暴動のイメージと重なり「フランスがアメリカと一緒になってしまった」と市民に衝撃を与えたともいわれる。

11――移民の子どもたちがクローズアップされたため、シテの問題は「若者たち」の問題と関連づけられてきた。「若者たち」は特定のエスニック集団を想起させない表現ではあるが、「郊外の若者たち」という言葉を用いれば、マグレブ系やアフリカ系をはじめとする移民第二、第三世代などが喚起され、移民が多い集合住宅のエリアや不利な社会環境など様々な「社会問題」が含意される。

12――例えば［Schnapper 1992］など。

13――人種や民族のカテゴリーでの表現を慎む実践の一方で、人々がシテや郊外、若者、都市問題という単語から連想するのは、ある属性の人々や特定のローカリティである。また郊外言葉や郊外ファッションなどが具体的なイメージとなり、彼らが「出身」を名乗らなくても言葉や身なり等から「郊外者」だと類推されることもしばしばみられた。郊外の移民たちに付与された「ローカリティ」は、暮らしのなかでいわば「民族的カテゴリー」と同等のものとして機能していることになる。

14――例えばLe monde 1988.7.19およびLibération 1985.5.17など。ビストロはお酒もあり食事もできる居酒屋のような店のこと。

15――［パークほか1972］、［アンダーソン2003］など。パークによれば、こうしたエリアは、それを取り巻くより大きな生活圏や利害圏から多少とも独立した形で存立している。パークらは、こうしたエリア概念をコミュニティとしての都市を捉える基礎とするとともに、コミュニティは無意識的・無自覚な社会相互作用からできる人間社会であり、意識的・自覚的相互作用となる過程でできる人間社会をソサイエティと捉える。本論で論じたい「エリア」は、パークらの考えた地理的表現としての範囲が設定されているものとは異なり、また、こうしたコミュニティとソサイエティの区別を踏襲するものではないが、エリアの性質の変化や「自然発生的」で動態的な近隣の捉え方は参考になるだろう。

16――［アパデュライ2004］第九章、注1を参照のこと。

17――関根康正によれば、インドのタミル人の間には、村を意味する二つの言葉がある。純タミル語である「ウール」は、語り手を中心においた主観的な意味空間の広がりを指すのに対し、サンスクリット起源の「キラーマム」は、行政的に上から切り取られ、客観的に画定された空間としての村であり、タミル人の身体とつながる文脈性をもたない［1993: 47］。また、村人がウールにおいて境界的な重要性を持つものとして、護衛神や村に外から入ってくる主要な道や水流などの（ウールの〈内側〉が）「傷つきやすい」箇所を示したことから、線で

囲われたキラーマムに対し、ウールは点で囲われたものだという。境界の範囲を、文脈に応じた伸縮性や移動性を視野に入れながら捉えようとする関根の地域（生活空間）の考え方は、異他的な空間を取り込みうる近隣という捉え方にとっても示唆的であり、ゾーニングによって成り立つパリ郊外の大団地の生活空間のなかで、状況や文脈に応じてテリトリーやコミュニティの範囲が伸縮したり、近隣との関係の複数の意味づけにより、開かれた関係と閉じられた関係が並存的に生きられる（詳細は拙論［植村2004］を参照のこと）都市の事例にも適応することが可能だろう。

18――パリ郊外には他にも同様の施設をもつ市があるが自治体によってプログラムの内容や目的は若干異なる。N市の場合は余暇をメインにした活動を行うことになっている。具体的な活動は、バカンス時の旅行にはじまり、各種スポーツやゲーム、食事会の他、ヒップホップやラップ、縫製教室など多岐にわたっている。縫製教室などでは作品をつけたファションショーなども行い、そのほかタグ（らくがき）の講習などもある。またこうした活動を活気づけ、対象となる若年層の自主性を誘発する役割をする「アニマトゥール」となる人々は、この仕事に必要な資格をもち、自治体に雇用されている。そのほか、半分の時間働く研修生もいる。

19――その一方で、マグレブ系住民の多い地域では彼らは似た環境だから仲良くなりやすいと説明されるし、マルチエスニックな住民の多い地域では、親の経済状況がだいたい似ているからうまくいくという説明もあった。ここには2-2で論じたような2種類の属性に基づく同質的な「われわれ」という語りが垣間見られる。同時に、郊外の低家賃住宅団地という地区自体が、同質的な属性で区切られた居住空間であることを考えれば、こうした説明が用いられるのは当然のことといえるだろう。

20――こうした集まりは、巡礼への旅立ちや帰国、ラマダン、結婚式、誕生、割礼などのコミュニティの人びとが集まる機会に、順繰りに主催家族を変えながら――それゆえ集まるメンバーはさらに変わる――、場所を変えつつ反復されているものである。

［参照文献］

◇アパデュライ、アルジュン 2004『さまよえる近代――グローバル化の文化研究』門田健一訳、平凡社.

◇アンダーソン、イライジャ 2003『ストリート・ワイズ――人種／階層／変動にゆらぐ都市コミュニティに生きる人々のコード』奥田道大・奥田啓子訳、ハーベスト社.

◇植村清加 2004「私たちの差異ある〈つながり〉のかたち――フランス・パリ郊外におけるマグレブ系移民第二世代の多民族的共同体」『文化人類学』69（2）：271-291.

◇サルトル、ジャン・ポール 2000「第三世界は郊外に始まる」『植民地の問題』鈴木道彦他訳、pp.228-233 人文書院.

◇関根康正 1993「『点で囲う』風景と『線で囲う』風景――南インド・タミル人の空間認識から」杉本尚次・中村泰三編『変動する現代世界のなりたち――地域・民族・文化』、pp.43-61、晃洋書房.

◇パーク、R・E、バーゼスE・W他著 1972『都市――人間生態学とコミュニティ論』大道安次郎、倉田和四生訳、鹿島出版会.

◇バリバール、エチエンヌ＋ベンスラマ、フェティ＋シュミリエージャンドロー、モニク＋オジルヴィ、ベルトラン＋テレイ、エマニュエル 2006「危ないぞ、共和国！」鈴木康丈訳『現代思想』2月臨時増刊「総特集：フランス暴動――階級社会の行方」vol.34-3、pp.8-10、青土社.

◇ボードリアール、ジャン 2006「母さんとやれよ！——燃やされた車と国民投票における反対は、どちらも、終わりなき一つの反抗の表現である」昼間賢訳『現代思想』2月臨時増刊「総特集：フランス暴動——階級社会の行方」vol.34-3、pp.24-27、青土社.

◇INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) 2006 Première, No1098.

◇Schnapper, Dominique 1992 *La France de l'intégration: sociologie de la nation en 1990*, Paris: Gallimard.

モンゴル・ウランバートル市におけるトランスナショナルな場の生成

西垣　有

はじめに

冷戦後の人・モノ・情報の流れの地球規模への拡大が、トランスナショナリティ研究にとって、主要な研究領域の一つであることは言うまでもない。しかし、その流れを構成する「移動」という現象自体は非常に古くからみられるものである。では、新しいのは単に規模の問題なのだろうか。トランスナショナルな現象に注目する人類学的研究は、この問いを単なる規模の問題に還元することに対して、否定的であるようにみえる[*1]。

本稿は、旧社会主義圏に位置するモンゴル国の首都ウランバートル市におけるトランスナショナルな場の生成に着目しながら、以下の二つの問いに答えようとするものである。第一に、トランスナショナルな流動性、移動性が（プレナショナル期からの）前史をもつとすれば、それは現代のナショナル、トランスナショナルな空間とどのような関係にあるのか。第二にその、プレナショナルな時代から存在する移動性とは区別されるべきものとして、現在顕在化しつつあるトランスナショナルな流れに独自な点があるとすれば、それはどのようなものか。

本稿はこの二つの問いに対して、ポスト社会主義期のウランバートル市における都市空間の変容という事例から答えようとする。旧社会主義圏に属するモンゴル国は冷戦終結後、「市場経済化」の名のもと、急激な変化に直面してきた。1990年代前半の経済混乱期を経た現在でも、IMFや世界銀行、アジア開発銀行（以下ADB）等の国際機関の関与のもと、市場経済へのよりスムーズな「移行」を目指し、多くの開発・援助のプロジェクトが継続されている［cf. Bruun and Odgaard 1996; 永井 2002］。2003年には土地の私有化も開始され、現在では、一部の成功者をターゲットとして、一戸建ての高級住宅や、多国籍の合弁会社の手による最新の居住区も建設されている[*2]。このような投資が可能となった要因の一つとして外国への出稼ぎと、そこからの送金が挙げられる[*3]。

このようにみると、ウランバートル市における近年の都市開発というコンテクストにおいて、国境をまたいだ（いわば「文字通り」の）トランスナショナルな人やカネの移動が重要な意味を持っていることは否定できない。しかし、本稿が焦点を当てるのは、そのような、あからさまなトランスナショナリティ——境界が可視的であることによって移動が「越境」として明確に現れるようなトランスナショナリティ——ではない。後述するように、ここで私が中心的に扱うのは、むしろ境界が不分明であり、したがって移動と定住の区別があいまいであるような空間と、それにもかかわらずある特定の「場所」の画定を可能にし、その場所に結びつけられた主体を生み出す技術との間に作動するトランスナショナルなプロセスである。

この新たなかたちのトランスナショナリティがどのように浮上してくるのかを考察するため、次章において、まずいくつかの概念を整理したのち、本稿の注目するウランバートル市という場の成立過程をふり返っておく。

［写真1］　市中心部に新たに建設されたゲート式の高級住宅街。
2005年8月、ウランバートル市、西垣撮影。

1. 移動／定住の単位——ホトとフレー

現代モンゴル語において、「都市」を表すもっとも一般的な語彙はホト（文語形はqota）である。ホトは他にも、「数戸が集まって組織された牧畜生産単位」（qota）や「家畜のねるところ」（qoton）などの意味を有する多義的な語である［小沢 1994: 543］。ホトの語源に関しては諸説あるが[*4]、元来は後二者にみられるような、モンゴル人の生活に密着した遊牧的概念であったとされる。そこでイメージされているのは、畜群を中央に数軒のゲル（移動式天幕）が並ぶモンゴルの田舎でよく見られる風景であろう。このときホトには、人（およびその集合）と場所（およびその形式）の両方の意味が、分かちがたく含まれている［Luvsanbaldan 1975: 10-13］。

それではホトはいつ「都市」、「定住」の意味において用いられるようになったのであろうか。この問いに対して私の言えることは多くはないが、少なくとも確かなのは、現存する最古の文献資料の一つである『元朝秘史』（明代には完成していたとされる）において現れるホトには「城子」あるいは「城」という漢語傍訳が付されており[*5]、すでに遊牧的意味ではなく、定住的意味で用いられているということである。杉山正明は、元代の大都建設時の平面プランとして「坊制」が採用された際、その街区（＝「坊」）をモンゴル人が「ホト」（qoton, qota）と呼ぶようになり、それが現在の北京の横丁、路地を意味する「胡同」（フートン）として残ったことを指摘している［杉山 2000: 109］。明代以降の文献にはすでにホトは中国式の「都城」の意味で用いられている[*6]。

ホトのほかにも、オルス、イルゲン、オルド、フレー、アイルなどの、かつての大小様々な遊牧集団（あるいは集団の宿営形式）が、現代モンゴル語において、「国」、「市民」、「宮殿」、「寺院」、「家庭」などを意味するようになっている[*7]。なかでも、本稿の議論において重要なのはフレーである。

フレーは元来「囲い」を意味する。ペルシャの歴史家ラシード・ウッディーンは、フレーの文語形クリエン（küriy-e）について、「それは環という意味で、昔からある部族がある地点に野営するとき、環の形にあつまり、その首領は円の中心にいた。今日でも敵軍が近づくとこの形で野営し、異分子や敵が内部に入れないようにする。このようにして宿営した千人隊をクリエンという」と記している[*8]。フレーもホトと同様、人の集団とその空間的形態が相互に浸透しあったかたちで用いられていたのである。

フレーという語はモンゴルに仏教が普及したのち、移動寺院（仏教化したフレー）を意味するようになり、さらに、19世紀以降のフレーの定住化にともない、現在では単に「寺院」（寺院組織、あるいは複数の堂宇を含む伽藍の全体）を意味するようになっている[*9]。

以上を念頭に置きながら、次にウランバートル市の成立過程をみる。

2. ウランバートル市の歴史——プレナショナル期から国民国家まで

2-1. イフ・フレーの定住化

ウランバートル市の歴史をふりかえる際、現在ではその「起源」を1639年におくのが一般的である[*10]。これは、チンギス・ハーンの血を引く貴族（ハルハのトゥシェート・ハーン家）の出身で、のちに外モンゴル最高位の活仏[*11]となったジェブツンダンバ・ホトクト1世（1635–1723）という人物が5歳の時、彼に献上された移動式のゲル寺院の建立を、ウランバートル市の起源とする見解に基づいている。この「起源」とされる寺院は、モンゴル年代記『エルデニィン・エリヘ』に「黄色い布のホト」（shar bösyin qota）として現れ[*12]［Galdan 1960: 91］、それがのちに、歴代のジェブツンダンバの座す「イフ・フレー」（大いなるフレー）、あるいは略して単に「フレー」と呼ばれる大寺院へと発展する端緒として解釈されている[*13]。

当初、この移動寺院は、必ずしも現在のウランバートル市の位置するトーラ・セルベ河畔ではなく、オルホン河流域のエルデネ・ゾー寺（かつてのモンゴル帝国の首都カラコルム跡に位置する）近辺を中心に、現在のモンゴル国の中心部を大規模に移動していたと考えられる。しかし1687年にハルハ（東モンゴル）とジュンガル（西モンゴル）との間で抗争が起こると、ハルハの貴族であったジェブツンダンバ1世は現在の内モンゴルへと逃れ、清朝の保護下に入る。1691年には清の康熙帝に正式に臣従を誓っている[*14]。

ここで注意しておきたいのは、この間1689年に露清間でネルチンスク条約が結ばれていることである。ネルチンスク条約は露清間で国境画定を目指した最初の条約で、清朝との交易を求めるロシアと、敵対するジュンガルの孤立をねらう清朝との利害が一致したことにより成立した条約であるとされる。このようなロシア、清、ジュンガルのパワーバランスの中で、のちのモンゴル国のマジョリティを形成するハルハの清朝への帰属が確定し

たのである[*15]。

1696年、清朝の康熙帝率いる親征軍がガルダン率いるジュンガルを破ると、ハルハの諸侯は外モンゴルの旧牧への帰還を開始する[*16]。1700年、ジェブツンダンバ1世がハルハの故地へと戻ると、イフ・フレーは清朝の支配下の外モンゴルにおいて移動を繰り返しながらも、露清間交易の中継地としてその規模を拡大し、徐々に定住的傾向を強めていく。

18世紀初頭には、すでにイフ・フレーにおけるロシア、清両国の商人の交易活動は、ロシア政府が北京へ派遣していた官営隊商による対清貿易の独占を脅かすほどであったという[*17]。1761年になると、さらに清朝の駐防官（庫倫辦事大臣[*18]）が派遣され、対ロシア交渉（国境問題など）の事務を担うようになり、宗教、経済だけでなく、政治的中心としての重要性を増す。そして、1778年に現在のウランバートル市の地に宿営したのちに、ほぼ定住化を終え[*19]、フレーの東側の地に漢人商人街「売買城」（ナイマー・ホト）が建設される。1863年にはロシア領事館も設置されている。

1911年、辛亥革命により清朝が倒れる直前に、内外モンゴルが独立を宣言した際、イフ・フレーはニースレル・フレー（首都フレー）として、ジェブツンダンバ8世（1869－1924）をボグド・ハーン（「聖なる皇帝」）として戴く共戴モンゴル国の首都に定められる。しかし、1912年に中華民国が成立すると、1915年の露蒙中キャフタ三国協定によって、モンゴル国の「独立」は取り消され、中華民国内での「自治」のみが認められる。さらに、1917年にロシア革命が起こり、ロシアの影響力が弱まると、その「自治」さえも返上させられることになる。

その後、シベリア内戦の混乱の中で、1920年にウンゲルン男爵率いるロシア白軍がフレーに侵入し、中華民国軍を追放してボグド・ハーン政権を復活させると、1921年にソ連赤軍とモンゴル人民党軍はそのウンゲルン軍を破り、フレーを「解放」してジェブツンダンバ8世を元首とする人民政府を樹立する（モンゴル人民革命）。1924年にジェブツンダンバ8世が入寂すると、その転生者はもはや認定されず、フレーはウランバートル・ホト（「赤い英雄の都市」）と改称され、モンゴル人民共和国の首都となる。

以上のように見てくると、移動するイフ・フレーが交易拠点として発展、定住化し、やがてそれがウランバートル市（ホト）へと置き換えられていくというプロセスが、ロシア、清という二大帝国とその交易圏の拡大というインパクトのなかで、まさに両者の接触領域において顕在化してきた現象であることがわかる。そして、そのウランバートル市の成立において、もう一つの鍵となるのが、国民国家の建設という契機である。

2-2. ウランバートル市の建設

1924年、ジェブツンダンバ8世の入寂後、人民政府が開催した第1回国家大会議によって「共和国宣言」が採択され、首都フレーはモンゴル人民共和国の首都ウランバートル市(ホト)へと「改称」される。その後、旧活仏財産が没収され、1930年代には寺院が解体していくことになる。ここで重要なのは、このプロセスがフレー＝寺院からホト＝都市への単純な移行ではない、ということである。以下にみるように、それは、むしろフレーからホトへの転換によって進行する、フレー＝寺院、ホト＝都市という純化のプロセスとして捉えるべきである[*20]。次にとりあげる、モンゴル人民共和国の建設前後の二つの人口統計にみられる差異は、ウランバートル市(ホト)の成立という事態の一面を明らかにしてくれる。

1925年にモンゴル人民革命党中央委員会の代表者会議において、ウランバートル市の住民票を給付されるべき「正式なウランバートル市民 (hotyin jinkhen hari'yat) [*21]」の定義について議論がなされ、「ホト（ウランバートル市のこと——西垣注）に恒常的に居住し、田舎に家(ゲル)を持たないもの」が正式なウランバートル市民とであるとされた。そして、この区分に従うと1927年までに住民票を給付されていたのは510世帯、1,497人にすぎず、一時居住者も4,321世帯、11,533人であったという[*22][Department of Statistics, information and research of Ulaanbaatar 2004: 22]。

もう一つの統計は、ボグド・ハーン自治政府が1918年にロシア人研究者マイスキーに公式に依頼して行った、初めての国家規模での人口、家畜統計調査である[*23]。マイスキーの調査によると、1919年当時の「ウルガ」(ロシア語でフレーを指す) の人口はおよそ10万人で、そのうちロシア人が3千人、ラマ僧を含むモンゴル人が3万人、中国人が6万5千から7万人を占めていたという [Maiskii 2001: 123]。

この1919年のウルガの人口3万人と、1927年のウランバートル市の人口1,497人（一時居住者をあわせても13,030人）という二つの数字のずれは何を意味するのだろうか。歴史家イドシンノロヴは1926年の都市人口を約3万人と想定しながらも、正式な市民 (hotyin jinkhen hari'yat) の数字として435世帯、702人という数字を挙げ、当時は正式な市民登録が始まったばかりであり、居住者の中で正式な市民登録をしているものの割合が少なかったことを指摘している [Idshinnorov 1994: 78]。つまり、人民共和国成立後の統計において、いまだフレーに帰属していた僧侶たちは「正式な市民」はおろか、一時居住者にも含まれていないのである。むしろ、ジェブツンダンバ亡き後も、フレーの寺院組織は残って

おり、実際にはフレーとホトは並存していたと言うべきであろう。

マイスキーは1919年の「ウルガ」の人口10万人のうち、モンゴル人は3万人で、そのうちラマ僧は約2万人であったと述べている［Maiskii 2001: 123, 127］。マイスキーにとって「ウルガ」は都市であった。彼はウルガを（最も代表的な）「寺院都市」にカテゴライズし、その印象を「とても奇妙で両義的」だと述べている。

> 一方において、中国的な建築様式や、ゲルの形の寺院、帽子をかぶり、数珠をにぎった数千のラマたち、華やかに着飾った商人たちと、泥で薄汚れた市場、それぞれに数軒ずつゲルが建てられたハシャー（「柵」、または「柵に囲まれた敷地」——西垣注）と、多くの扉が開かれた細い街路。それぞれ異なった色の服を着、帯に短刀を差して馬にまたがるモンゴル人男性と、銀の髪飾りをつけ、丸く髪を結ったモンゴル人女性、背中に荷を背負いゆっくり歩くラクダの隊商、黒く長い服を着た数千の中国人。漢字とモンゴル文字で看板をかかげた中国人の小店舗。あちこちに坐って用を足している男女。様々な種類の犬。ゴミの堆積や泥地のよどみ、悪臭。これらはすべてフレーの一面をあらわしているようだ。これらすべては疑いなく東洋的なものである。これらはわれわれが小さな頃「千一夜物語」から学んだ、想像力を刺激し、多くの色彩の調和された現在の東洋なのだ。
>
> 他方で、通りには電信所、電話線、自動車、印刷工場、ロシア建築の建物、ロシアの小店舗や商店、ロシア薬局、ロシアの馬車、ロシアの貨幣、ロシア人の顔、ロシアの多彩な衣服。これらはまさに西洋である。これらは近しい、親しい、そしてなじみのある真の西洋的なものである。
>
> ウルガとは何か純粋な、完全な美をそなえたものであるかと言えば、そうではない。そうではない！ ここでは西洋と東洋とが遭遇している。ここではアジアとヨーロッパが奇妙な仕方で混ざり合っている［Maiskii 2001: 123, 124］。

マイスキーは先に私が「接触領域」と述べた場所に、（極端にオリエンタリスティックな立場から）西洋と東洋の遭遇、混淆をみている。ここで彼のいう「寺院都市」ウルガに、フレーや中国人街・売買城（ナイマー・ホト）が含まれているのは明らかである。

それに対して、8年後の1927年のウランバートル市の人口統計が示しているのは、マイスキーのいう混淆的な領域から、新たに「都市（ホト）」と呼ばれる空間が区別され、その空間か

らフレーが締め出されている、ということである。このとき、ホトはもはや（ナイマー・ホトのような）中国式の「都城（ホト）」とは異なった新たな意味で用いられている。もちろん、それが遊牧的意味ではないことは言うまでもない（後述するように、遊牧的意味でのホトは、のちに「ホト・アイル」として再発見されることになる）。

こののち、ホト＝都市のぬき去られた残余としてのフレーは、かつての中心的地位を失い、単なる「寺院」として位置づけられることになる。政治的レベルでは、この純化のプロセスは政教分離政策として現われ、神権政治復活阻止の名目で寺院への監視が強まっていく。寺院や上級僧侶の私有財産には高額な税金が課され、下級僧侶やフレーに帰属した属民達は「解放」され、「正式な市民」が増加していく[*24]。

1930年代後半の「右派」粛清時代（ソ連ではスターリン時代）において、このプロセスは最も苛烈に、あるいは歪んだ形で現れることになる。1937年にかつてのイフ・フレーの寺院は解体され、全国で17,612人のラマが粛清されたとされている（ラマ以外も含めた全体では28,185人。両数値は粛清博物館内の資料より）。1937年当時771あった寺院のうちの760が、1938年に閉鎖されている［モンゴル科学アカデミー歴史研究所1988: 378］。このように、ウランバートル市の都市空間の成立には、前節でみたような、露清の拡張にともなうフレーの移動性の縮減、定住化の問題と同様に、国民国家体制の成立にともなう帰属の問題が密接に関与している。

マイスキーがウルガにみたような両義的な場所において、帰属の問題はいまだ緩やかであり、そこには様々な人々が出入りしていた。しかし、国民国家の成立にともない、帰属の問題が浮上する。1924年に名目上フレーはホトに改称されたものの、空間的にはいまだフレーとホトは並存していた。実質的にフレーが排除され、ホトが公共空間を掌握するようになるまでには、さらに10年余りの時間がかかっている。そのために、最終的には粛清という物理的手段がとられたものの、少なくとも当初は帰属の変更と、再分配を通しての圧力によって、新たに都市（ホト）を作り出そうという努力がなされていたのである。このように、帰属の問題を都市のレベルで考える場合、公共性、市民権の問題と直結する。

第二次世界大戦後、モンゴルの「都市化」、「工業化」、「社会主義化」は、ソ連を中心とする大規模な援助の下ですすんでいく。1954年にはウランバートル市の総合都市計画が開始し、都市人口はますます増加する。ちょうどこの時期、1956年にはモスクワ、ウランバートル、北京間の鉄道が開通し、中ソの援助が拡大する[*25]。また、地方では1959年に、牧畜経営の集団化がほぼ完了し、かつての遊牧形態としてのホト（のちに「ホト・

アイル」と呼ばれる）はネグデル（牧畜協同組合。ソ連のコルホーズにあたる）という集団経営へと移行し、定住化政策がすすめられる。

ウランバートル市の人口はその後も増え続け、総合都市計画は上方修正を迫られることになる。都市計画に基づいた住宅供給は人口増においつかず、市の周縁部に「ゲル地区」（ゲルは移動式天幕）とよばれる地区が拡大する。そして、90年代に入り、「民主化」、「市場経済化」の時代に突入すると、このゲル地区へ、国際社会からの新たな介入が始まる。次章では、このゲル地区における新たなトランスナショナルな場の生成をとりあげる。

3. トランスナショナルな場の生成——ゲル地区と土地私有化

3-1. ゲル地区の形成

2003年の統計資料によるとウランバートル市の人口は893,400人で、これは国の総人口の33.3％にあたる（国の総人口は2,504,000人）。このウランバートル市の人口うちの約半数が、市の周縁部に位置する「ゲル地区」に居住していると言われる。ゲル地区は90年代以降の首都への人口集中の受け皿として機能しているとされ、未登録の居住者をあわせると、統計よりもかなり多くの人口が居住していることになる[*26]。

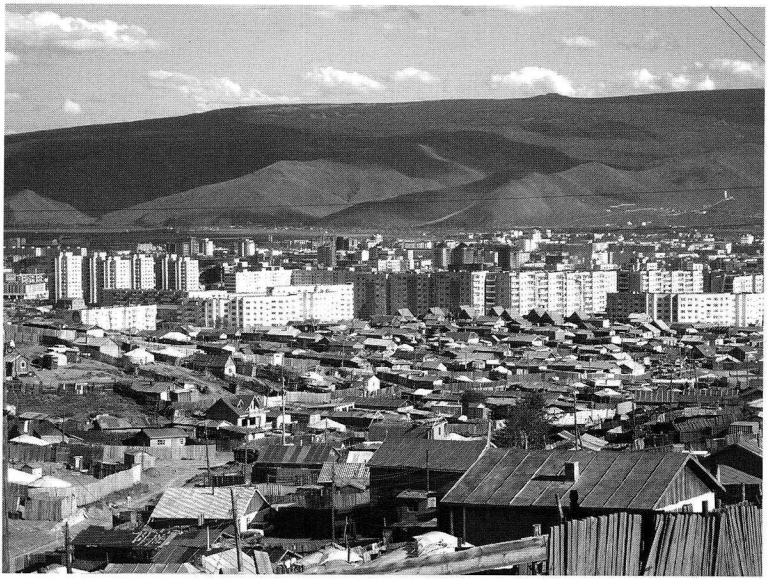
ゲル地区における典型的な居住形態は、ハシャー（「柵」、あるいは「柵で囲われた敷地」）という囲いを単位として、その中に、ゲルのみが建てられたもの、ゲルと建物（バイシン）が併設されたもの、あるいは近年では、建物のみが建てられたものなどが見られる。「ゲル地区」と呼ばれているからといって、必ずしもゲルのみに住まわれているわけではない。

このハシャー自体は非常に古くから見られ、先に引用したマイスキーの20世紀初頭のウルガについての記述の中にも、その描写があらわれている。ウランバートル市の成立以前からハシャーを単位とするゲル居住は一般的なものであった。しかし、このようなハシャーという居住形態の成立が、ただちに「ゲル地区」の誕生を意味するわけではない。

「ゲル地区」の形成というコンテクストにおいて、もっとも注意を払うべき出来事はウランバートル市における都市計画の導入である[*27]。1954年にはウランバートル市の第1次総合都市計画が、つづいて1961年には第2次総合都市計画が計画された。このうち後者において、「地区」（horoolol）という概念がはじめて導入されている[*28]。歴史家イドシ

ンノロヴは「新たな総合都市計画（第2次総合都市計画のこと——西垣注）を以前のものと区別する原理的な違いは、アパートを建設する際、それぞれが文化、生活、商業、食料計画などのすべての面のサービスを備えた19の小さな地区によって計画された点である」と述べている［Idshinnorov 1994: 133］。それは、まさに社会主義時代の再分配のシステムの居住の分野における具現化とでも言うべきものであった。

さらに70年代後半から80年代にかけて、第3次総合都市計画に沿った大開発が行われ、「3地区」、「4地区」に高層アパート群が建設される。この開発の結果、「地区」の整備はすすみ、さらに多くのハシャーが市の中心部から姿を消した。



［写真2］ 社会主義時代の第3次総合都市計画によって建設された「地区」のアパート群と「ゲル地区」。2005年8月、ウランバートル市、西垣撮影。

ここで、もっとも重要なことは、このような「地区」(horoolol) という単位が第2次総合都市計画によってウランバートル市に導入されるまで、「ゲル地区」(ger horoolol) というカテゴリーが論理上存在しえなかったということである。つまり、「ゲル地区」とは、そ

もそも上記の「地区」という概念に寄生的な概念として事後的に成立したのであり、時系列的には、70～80年代の都市計画に基づく開発によってウランバートル市の中心部から排除されたハシャー群が、「地区」のネガティヴな対照物として、新たに発見されたものである。20世紀の前半においては、人口流入のかたちとして、ある意味、フレー／ウランバートル市の本質的な構成要素であったハシャー群が、あるときから、都市にあってはならないものとして空間的・概念的に分離され、周縁化されたのである。

では社会主義体制の崩壊した90年代の「民主化」後、このゲル地区はどうなったのであろうか。上述のように90年代以降、都市部への（特にウランバートル市への）人口流入は加速し、ゲル地区は消滅するどころか、むしろ（人口的にも空間的にも）拡大している。

3-2. 土地の私有化

モンゴル国では2002年7月27日に、「モンゴル国の市民に土地を所有させることについて（Mongol Ulsyin Irgend Gazar Ömchlüülekh Tuhai）」（以下「土地私有化法」と略す）が承認され、翌2003年5月1日に施行された[*29]。

この法律は、モンゴル国の市民が　1)「家族」の利用するため（主に居住）か、あるいは、2) 産業目的（主に農地）で土地を「所有」することを認めるものであり（4条1）、特に家族利用の場合、首都で0.07ha、県の中心地で0.35ha、郡の中心地で0.5haを限度に一度限り無償で供与することを定めたものである[*30]（7条1）。首都、県中心地、郡中心地は縦の関係にあり、首都の市民がこの3つのどの場所の土地でも申請できるのに対し、県中心地の住民は県あるいは郡中心地からしか、郡中心地の住民は郡中心地からしか土地を選択できない。この土地私有化法が施行されるまで、モンゴルの土地は国有であり、市民に許されていたのは「占有」、「利用」といった処分権のともなわない権利形態のみであった[*31]。

ここで重要なのは、この法においては、牧地など共有地の私有は認められておらず、現段階において私有可能な対象となっている土地は国土の1パーセントにも満たない、ということである。都市近郊における家族利用目的に限った場合、私有化の対象となる土地は事実上ゲル地区のハシャーか、あるいは主にアパート居住者が都市近郊に建てるゾスラン（＝都市近郊の避暑地。元来は「夏営地」を意味する）のハシャーに限定されることになる。実際、ウランバートル市では、2003年からゲル地区の、2004年以降はゾスランの私有の手続きが開始された。

そもそもモンゴルにおいて、土地の私有化をめぐる問題は、1992年の新憲法草案の起草の際に、すでに大きな議論を巻き起こしていた。当時のモンゴルはIMFや世界銀行をはじめとする国際機関の援助のもとで、「ショック療法」とも呼ばれる急激な市場経済化がまさに始まろうとしていた時期であり、それらの国際機関は当然法整備にも関与していた。新憲法における土地の私有条項（6条）をめぐっては、特にIMFの圧力があったとされる［Lündendorj 2005: 75］。

当時の会議の録音の写しを資料とした法学者ルンデンドルジの報告によれば、土地を私有するという経験自体のなかったモンゴル人にとって土地の私有化は未曾有の出来事であり、「土地私有化に関する憲法草案の規定はどこでも恐れを持って受け止められ、上から下まで困惑する状況になった」という［Lündendorj 2005: 72］。憲法草案は2年の間、50日間近く審議され、当時の人民大会議の476名のほとんどが反対にまわったにもかかわらず、オチルバト大統領（当時）を中心とする政府幹部の主導により、結局（牧地以外の）土地の私有に関する条項は憲法第6条に規定されることになる［Lündendorj 2005: 72-74］。この規定によって、のちに2002年の土地私有化法へと結実する土地私有化への道が開かれた。

新憲法の成立をうけ、政府は国際機関の助言のもと、「土地法」の制定へと動き出す。デイヴィッド・スニースによると、当時からすでにADBは土地の私有化を含んだ新土地法の制定を強く主張していたという[*32]［Sneath 2004: 164-165］。しかし、ADBの提言は議会の強い抵抗にあい、結局1994年に制定された土地法から「所有」をめぐる規定は除かれ、「占有」、「利用」のみが規定されることになった。

のちの報告書において、ADBは1994年の政策対話によって土地法草案の改善に関与したものの、ちょうど土地法が議会を通過した直後にADBの農牧業部門プログラムが開始されたために、適切な関与ができず、土地法はあいまいな点、矛盾点を含んだわかりにくいものになってしまったと報告している［ADB 2002: 4-5］。また同報告書は当時の反省点として、緊急の課題を棚上げし、市場経済化への移行にこだわりすぎた点を挙げ［ADB 2002: 4］、さらに以下のように述べている。

> 「1990年代の初頭、モンゴルにおける土地所有の問題の複雑さは低く見積もられすぎていた。モンゴルには土地を私有する歴史がなく、牧民は自由に放牧する（move their animals freely）持続的な権利をもっていたので、土地の私有化、特に牧地の私有化への反対は非常に強いものであった。このような困難のため、土地法は3年間もの

議論の末、最も議論の的となっていた土地私有権と牧地利用権の関係についての条項をはずしたことで何とか議会を通過した。今から振り返ってみれば、農牧業部門プログラムはより穏当だが現実的なターゲット、焦点として農地を選ぶこともできたはずである」[ADB 2002: 5]。

実際ADBは94年以降、一方で、牧地については必ずしも私有化を急がないかたちで、他方で、牧地以外の私有化可能な土地（定住地や農地）については、その私有化の実現へむけて、法整備、技術面の援助をすすめていく。

前者については、三度にわたる土地法改正（1997、1999、2002年）への関与が挙げられる。94年の土地法において、すでに牧地利用に関しては「ホト・アイル」による共同使用が認められていたが、2002年の改正土地法では、さらに伝統的な牧地利用に即した規定が多く盛り込まれている[*33]。

この「ホト・アイル」とは、1950年代末の牧畜の集団化によってネグデル（牧畜協同組合）が形成されたのちに、それ以前の伝統的遊牧形態——本稿ではそれを「遊牧的意味におけるホト」と呼んできた——を、社会主義時代の研究者が、集団化以前の「私的所有に基づいた牧畜経営体」として、理論化、一般化した概念である[*34][Tserenhand 1987, 2005]。1991年のネグデル解体以降、このホト・アイルが「復活」し、人類学者を含む研究者の注目を集めてきた［小長谷 1991: 24-29, 2000; 尾崎 1997］。そのホト・アイルが90年代半ばから、開発（学）の枠組みにおいても、評価されるようになる［Mearns 1995; 島崎、長沢1999］。その際、ポイントとなるのは「持続可能性」や「コミュニティ」といった概念であり、ホト・アイルの流動的かつ開放的な共同性に「新しいコミュニティづくりの可能性」が求められる[*35][Mearns 1995: 31, 41-42; 島崎、長沢 1999: 15]。

しかし、多くの研究がこの前者の動きに注目するのとは異なり、本稿が注目するのは「私有」に直接関わる後者の動きである。後者については、1997年に成立した「土地料金に関する法」、「不動産登記に関する法」、「測地、作図に関する法」など関連法規の整備への関与［ADB 2002: 5］、そして「地籍図と土地登記」プロジェクトや、「地籍図と土地登記の能力強化」技術協力プロジェクトなどの支援プロジェクトの実施が挙げられる［ADB 1999; Tserenbaljir and Naranchimeg 2004: 232; Amarsanaa 2005: 19-20］。特に「地籍図と土地登記」プロジェクトは土地の私有化を実現するためには、必須の案件であった。

このプロジェクトはADBから990万ドルの借款を含む、総額1270万ドルの大規模なプ

ロジェクトで、2001年から3期6年にわたって実施される［ADB 1999: 17］。具体的な内容はGPSを利用した地籍図の作成と、そのデータベース化である［ADB 1999: 14］。その第1期（2001年から2002年まで）において、まずウランバートル周辺の地図が作成された。衛星写真によってハシャーに囲われた土地切片が同定可能となり、そこにGIS（地理情報システム）によって、所有を申請する市民およびその家族のデータを書き込むことが可能となる。こうして、2003年の土地私有化法の施行へ向けての準備が進められた。

1991年のネグデル解体直後は、家畜の私有化を機に、都市から地方へと人口が流れたのに対し、90年代後半以降、その流れは逆転し、特に2000年から連続した雪害によって、家畜を失った多くの人がウランバートル市のゲル地区へと移住してきた。ゲル地区における、ハシャーのインフォーマルな売買（「影のビジネス」）もあたりまえに行われている。それに対して、土地の私有化はゲル地区に新たな秩序を導入する［Batsükh 2005: 6］。

土地管理測地作図局長のバットスフの報告によると、2005年6月25日現在、ウランバートルにおける土地所有の状況は、それまで占有、利用していた土地を家族用途で所有したものが50,240名、新たに家族用途で所有したものが1,260名、合計で土地を所有したものは51,500名。そのうち土地を登記所で登記し、権利書を取得したものは10,802名で、ウランバートル市で土地を所有したもののうちの20.9パーセントにあたる。さらにそのうち所有した土地を担保として融資を受けたものは2,932名だという［Batsükh 2005: 10］。この数字は、新規移住者にとっての土地所有のハードルの高さを物語っている。しかし、少なくとも、ここでとりあげたようなトランスナショナルな力学の中で、田舎において「コミュニティ」が（再）浮上したのと同様、現在都市において市場経済に適合的な「市民」（とその家族）が土地所有の主体として浮上しつつあるのは確かである。

4. 移動経路にみる二つのトランスナショナリティの差異

4-1. 二つの移動の事例

このような、市場経済化後の都市空間に対するトランスナショナルな力学の介入は、実際の住民の移動をどのように制限し、また可能にしているのだろうか。この節では二つの事例を対比的にとりあげ、境界を横断することによってあらわになる「あからさまなトラ

ンスナショナリティ」に対して、そうではない新たな形のトランスナショナリティに注目したい。

・事例1：ゲル地区から都心へ（あるいは海外へ）

第一の事例はハンドマー（44歳、女性）とその家族の移動である。ハンドマーはゲル地区の住民ではない。ウランバートル市中心部から南にやや下ったところにあるアパートの住民である。現在のアパートに越して8年になるという。家族は夫と4人の息子と1人の娘で、一家で古本の露天商を営んでいる。1990年にウランバートルに出てきた当初は市の東側に位置するバヤンズルフ区のゲル地区に住む母（75歳）のハシャーに同居していた。その後、数度の引越しをへて96年に現在のアパートに落ち着いたという。モンゴルの西部に位置するオブス県の中心地の出身の彼女は、同じくモンゴル西部に位置するホヴド県で大学を卒業すると、当時の青年同盟の斡旋で、南ゴビ県の中学校の生物の教師になった。そこで小学校の教師をしていた夫と知りあい、結婚し、子供をもうけた。

90年以降、彼女はウランバートル市で3年間教師をするも、経済危機で給料がストップする。当初はタバコ売りのサイドビジネスをしてしのぐが、やがて教師をやめて通りで露天商をはじめた。現在では多くの仕事仲間ができ、彼女がグループを取り仕切っている。2005年には、露天商グループを会社化し、彼女自身は社長に就任した。ハンドマーは6人兄弟で、兄1人姉2人妹1人弟1人（姉1人は死去）。現在は兄が母と同じハシャーに住み、それ以外の兄弟も、弟が韓国に出稼ぎに行っている以外は、つい最近まではゲル地区に住んでいた。しかし、2005年、ハンドマーの援助によって日本に出稼ぎに行っていた姪（姉の娘）が日本人と結婚したのを期に、姉一家は新築のマンションへと引っ越し、自分の住んでいたハシャーを別の親族に譲った[*36]。ハンドマーの息子達は韓国への出稼ぎの準備を進めており、娘も将来は日本への留学を希望している。

・事例2：ゲル地区からゲル地区へ（あるいは田舎へ）

第二の事例はドルジ（52歳、男性）一家の移動である。ドルジはウランバートル市の北側に位置するチンゲルテイ区の別のゲル地区から、2004年春に現在の市北西部のソンギンハイルハン区のゲル地区に越してきた。それ以前も市内のハシャーを転々としていたという。引っ越してくる前は月に5,000トゥグルグ（約500円）を払って、人のハシャーにゲルを建て、そこに一家で住んでいたが（いわゆる「賃貸契約」）、知り合いから空いている

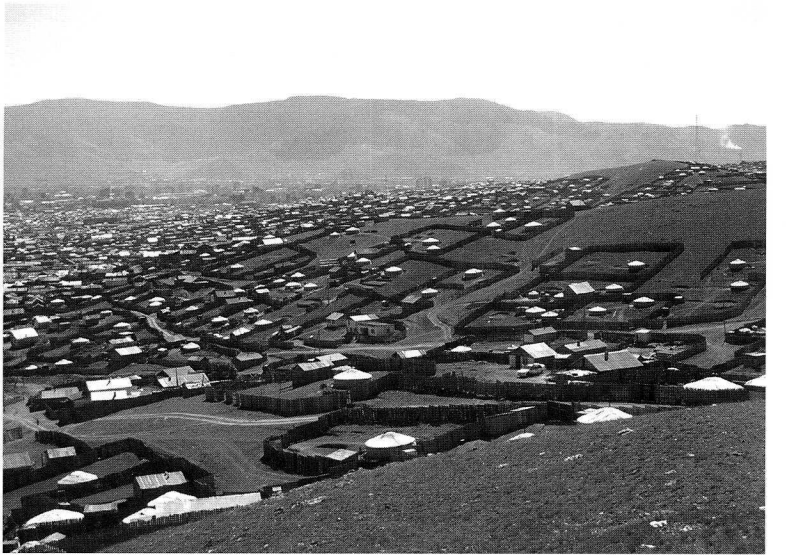
土地を紹介してもらったので、移ってきたという。

ドルジの一家は妻と娘1人、息子3人である。このうち実子は末の息子だけで、あとの子供は妻の前夫の子供である（前夫は死去）。娘は婚出し、真ん中の息子は妻の親戚に養子に出された。2004年夏、私が初めて彼のゲルを訪ねたときには、夫婦と息子2人、そして上の息子（20歳）の恋人の5人で一つのゲルに暮らしているとなりに、ちょうど婚出した娘とその夫と子供の3人がゲルを建て、引っ越しているところであった。ドルジによると新しく土地を手に入れたので呼んだのだという（娘一家3人は市の東側の別のゲル地区に住んでいた）。ドルジの住まいの特徴として、第一に、新規移住であるため、まだハシャー（＝柵）もなければ、バイシン（＝固定家屋）もなく、ただゲル一つのみに一家が住んでいるという点（ただし、娘夫婦が来てゲルは二つになった）、第二に、やはり新規移住であるため、都市周縁部のゲル地区のそのまた周縁部の立地条件の悪い谷際の土地しか手に入らなかった点が挙げられる。

ドルジはウランバートルからほど近い中央県の出身で、牧民の家に7人兄弟の長男として生まれた。現在田舎では弟たちが農場を営んでいる。両親はずっと以前に亡くなったという。ドルジ自身、かつては田舎の国営農場（sangiin aj ahui）でトラクターの運転手をしていたが、1987年に職を失った。彼によると「市場経済（zah zeel）になって全てが変わってしまった」という。92年からウランバートルに出てきたドルジは、94年にウランバートル市の市民権を得、以後タクシーの運転手をして暮らしてきた。しかし、2004年春に車を売ったので、それ以後は、田舎との間を頻繁にいききしながら、不定期にまちで馬乳酒を売り歩いたり、門番の仕事をしたりしている。彼は近い将来ハシャーとバイシン（固定家屋）を建て、来年結婚する（妻の）長男とその恋人をそこに住まわせ、みんなでひとつのハシャーに住むのだと夢を語る。

しかし、2004年冬になってもハシャーが建てられる気配はない。夏から秋にかけて二ヶ月間、妻の田舎のヘンティ県に行っていたので、作業ができなかったのだという。その間に娘一家はまた市の東側に引っ越してしまった。再びゲルは一つだけになった。

2005年7月にドルジの家を訪ねると、すでにそこにはドルジはいなかった。そこにはドルジの（妻の）長男とその恋人が2人で暮らしていた。来年子供が生まれるが、まだ結婚はしていないという。ドルジは妻と共に、同じ区のゲル地区に住む実の妹のハシャーに引っ越していた。8月になると、長男はついにゲルをハシャーで囲いだした。ゆくゆくはバイシン（固定家屋）も建てるつもりだと言う。ハシャーが完成すれば土地所有の申請も



［写真3］　市中心部付近に比してまばらに建てられた周縁部のハシャー群。
2005年8月、ウランバートル市、西垣撮影。

可能になる。ただし、その場合、長男たちは正式には結婚していないので、土地は誰か他人の名義になる。

しかし、その秋二ヶ月間、市場で働く長男は、妊娠中の恋人を残して母の田舎のヘンティ県へと市場で売る果物（ベリー類）を摘みに行き、ハシャーの建設は途中で投げ出されたままになった。

4-2. 二つのトランスナショナリティ

事例1の場合、ハンドマーは数度の引越しを経て、遂にはゲル地区を出て市の中心部にアパートを購入した。彼女の家族はゲル地区よりも都心志向であり、さらには（弟、姪を韓国、日本へ送るなど）外国志向でもある。

事例2の場合、ドルジの一家は都市と田舎との間を行き来しながら、ゲル地区を転々としていた。当初彼はゲル地区内でハシャーを賃貸しながら、移動を繰り返していたが、空

いている土地があるというので、知り合いの紹介で、その土地へ移動した。この移動には土地私有化法の施行が明確に影響している。ただし、彼は土地を正式に所有するためにそれほど積極的に動くというわけではなかった。ハシャーを立てるでもなく、所有の申請の手続きに入るでもなく、都市と田舎の間を行き来し、田舎の親族に依存しながら都市生活を営んでいる。ハシャーを囲い、家を建てることは将来の目標として積極的に語られるが、囲ったハシャーの占有権を登録し、地籍図に情報を記載し、所有を申請し、土地を取得することは、都市への居住を確保する上でのゴールとして明確には語られない。このようにみると、事例1の移動が国境横断や家族の分散的居住を含んだ「あからさまな移動」であるのに対し[*37]、事例2の移動はずいぶん不確かな移動であるといえる[*38]。

ブラヴォイとヴァーディリーはポスト社会主義圏における「移行」を考える際、「第二の大転換」という認知地図が、国家と経済のマクロな構造に焦点をあて、日々の生活のミクロな世界がほとんど省みられないことを批判したのち［Burawoy and Verdery 1999: 1］、自分達の研究を次のように位置づけている。

> 「ちょうどカール・ポランニーが19世紀半ばの市場の拡大に対するコミュナルな抵抗を分析したように、20世紀の末、我々はポスト共産主義社会においてそれと同様の市場に対するコミュナルなリアクションを目撃する——選択的流用、何ともいえない即興、あからさまな抵抗、新たな闘争の領域の生成。どちらのケースにおいても、コンテクストとなっているのは、バーターから、交易、グローバル金融まで、様々な形態の広大な交換のネットワークへと国々を引き込み、絶えずグローバルな範囲へと増大する資本主義経済の成長である。ポランニーが示したように、このようなネットワークへの包摂は、ある者には豊かさを、他の多くの者には貧困、周縁性、そして近代的な実存の手段からの排除をもたらす。我々の民族誌は、この第二の大転換の出現にともなうミクロなプロセスに光をあてる」［Burawoy and Verdery 1999: 15-16］。

社会主義からの移行を以上のようにみた場合、本稿でとりあげた事例1は、ある意味資本主義のネットワークへと比較的うまく接続することのできたケースだと言えるかもしれない。では、事例2はどうだろうか。はたして、それをネットワークからの排除や、周縁化をともなう失敗例と言えるだろうか。確かに、社会主義時代の「ゲル地区」は社会主義的近代のシステムからは排除され、周縁化されていた。しかし、ここでとりあげたポス

ト社会主義時代における、事例2のようなケースは、かつてのように排除も、周縁化もされていない[*39]。それどころかブラヴォイとヴァーディリーのいうようなネットワークはGPSのようなトランスナショナルなテクノロジーを媒介にして、かつては排除、周縁化されていた「ゲル地区」へと、より深くより細やかに浸透しつつある。そこでは究極的には、「ゲル地区」をも内包した新たな都市空間の建設が目指されている。本稿が事例2においてみたような「不確かな移動」は、このような技術によって可能となるネットワークに記載され、局所化される直前において、積極的に進むことも退くこともない曖昧な移動である。そして、まさにその曖昧さが、新たなテクノロジーに依拠したトランスナショナルなネットワークの作動する場を提供しているのである。

おわりに

本稿の冒頭において、私は二つの問いを提示した。第一の問いは、トランスナショナルな流動性、移動性が（プレナショナル期からの）前史をもつとすれば、それは現代のナショナル、トランスナショナルな空間とどのような関係にあるのか、というものであり、第二の問いは、そのような、プレナショナルな時代から存在する移動性とは区別されるべきものとして、現在顕在化しつつあるトランスナショナルな流れに独自な点があるとすれば、それはどのようなものか、というものであった。これら二つの問いは密接に関連している。本稿はこの二つの問いに対して、フレーの定住化とウランバートル市の成立過程、そして、ウランバートル市の都市空間への近年のトランスナショナルな介入と、それにともなう移動のあり方の変化を考察することによって、答えようとしてきた。

ブルーンとナランゴアは、定住社会においては産業化が前例のない人の移動性（human mobility）と都市化、近代化をもたらしたが、モンゴルの遊牧社会ではそれとは異なり、人の移動性は近代化の結果ではなく本源的なものだと主張する［Bruun and Narangoa 2006: 3］。「近代テクノロジーの浮上後、物理的に離れているにもかかわらず、コミュニケーションのグローバルなラインにおいて深く関わりつつある人（ピープル）という観念は理解しやすくなったが、そのようなモデルは孤立的な部族民という観念よりも伝統的なモンゴル社会によりよき理解をもたらしてくれる」［Bruun and Narangoa 2006: 3］。モンゴルの遊牧社会は定住社会よりもオープンでダイナミックな特徴をもつという。

彼らは、現在モンゴルの遊牧は第四のモメントにあるという。第一のモメントはモンゴル本来の軍事的体制、第二のモメントは仏教の支配下での遊牧 - 寺院社会、第三のモメントは社会主義体制下での近代化、そして現在の第四のモメントは、(1) 都市に基盤を持つエリート、(2) 国際機関、(3) 市場という三つの複合的な体制下における、都市民と遊牧コミュニティの間で分割された都市–遊牧モメントである。この第四のモメントにおいて、都市と遊牧は二つの極にすぎないという。彼らにとってモンゴル都市とは、遊牧経済において「制度化されたオルタナティヴ」として統合された、大いなる遊牧サイクルの一つのフェイズなのである [Bruun and Narangoa 2006: 6]。このとき、最初の三つのモメントは第四のモメントの中に浸透している (ingrain) という [Bruun and Narangoa 2006: 7]。

ブルーンとナランゴアの議論のもっとも優れた点は、彼らのとらえようとする移動の主体が、いわゆる生業として牧畜を営む遊牧民だけでなく、都市民をも含めた柔軟な存在だという点である。しかし、同時に彼らの議論は移動性をあまりにモンゴル的なものとして描きすぎている (他方で中国、ヨーロッパは定住的なものに配分される)。

それに対して本稿では、このような新たな移動性の「前史」を、フレーの定住化、交易都市化や、国民国家の建設にともなう市民的空間の出現など、場とそれを可視化する移動の主体の相関関係として記述してきた。そこではかつての中国人商人や、ロシア人研究者、あるいは現在の国際機関のアドバイザーや人類学者も何らかの形で移動し、場に参与している。そして、この前史において私が軸に据えたのはホトの生成、転化である。現代において、それは一方において都市として、他方において遊牧コミュニティとして、われわれの生のかたちを指している。

アイワ・オングはトランスナショナリティを規定する際、越境(ボーダークロシング)を含んだ移動性を強調する [Ong 1999: 1-7]。彼女が事例として挙げるのは、香港の複数のパスポート所持者や、北米へ移住するエリート中国人、あるいは東南アジアで国境を越える労働者などである。ただし、彼女はトランスナショナリズムを単なる無秩序なフローとしてではなく、(上記のような越境を含む) 移動と (国家の戦略に代表される) 社会的秩序の緊張関係としてとらえようとする。つまり、オングは、本稿が二つの移動の軌跡をたどることによって示した二つのトランスナショナリティを一つの動きとして見出している。ダイナミックな移動性とナショナル／トランスナショナルな秩序 (例えば市民権や主権) の生成とは、彼女の議論において、同じ出来事の二つの側面なのだ。しかし、このような越境や横断を強

調する立場からすると、本稿が事例2においてたどったような、あからさまな越境行為を含まない「不確かな移動」は、トランスナショナルというよりはむしろドメスティックな移動として同定される可能性がある[*40]。

それに対して、本稿では二つの移動を区別しながらも、共通の前史を提示することによって、両者をともにトランスナショナルな移動ととらえながら、なおかつ、そのトランスナショナリティの現れの差異を示そうと試みた。むしろ事例2のような移動がドメスティックなものに見える視角が成立するとき、事例1のような越境を含むあからさまな移動が特権的な（横断的な）ものに見えるのではないか。本稿はそのような視角を拒絶する。

オングはのちの論集の序論において、「あからさまな移動」ではなく、本稿が事例2によって扱ったような新たなトランスナショナリティの領域を「グローバル・アセンブラージュ」、あるいは（ポール・ラビノウの示唆を受けながら）「人類学的問題」というタームによってとりあげている［Collier and Ong 2005］。また、同論集においてラビノウはそのようなトランスナショナルな空間を、「生政治の空間」と呼んでいる［Rabinow 2005: 49］。

しかし、本稿において扱った二つの移動は、あくまでも共通の前史をもつ移動性が現在において示す別々の軌跡である。本稿がことさらに取りあげてきた移動の「前史」は、二つの移動の共通の前史であり、それはグローバルなネットワークに対するローカルな前史というよりは、トランスナショナルな移動性のローカル化の歴史である。GPSに代表されるテクノロジーを介した、「市民」（およびその家族）という所有の主体の同定と地図への記載、データベース化は、現代における、そのようなわれわれの生のローカル化の技術の一例なのである。

［にしがきゆう・大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程］

謝辞

本稿の基盤となる調査は2004年7月、10月、11月、2005年7月、8月、2006年3月の期間に行われた。このうち2004年度の調査は、科研特定領域研究「贈与交換経済における貨幣資源の浸透」（代表者：春日直樹）の、2005年度の調査は公益信託澁澤民族学振興基金の「大学院生等に対する研究活動助成」の助成によって実現した。ここに記して謝意を表する。

[注]

1――アルジュン・アパデュライは、戦争と宗教とを二大要因とするかつての長距離移動――旅行者や商人、巡礼者、征服者の移動――が、18世紀後半以降のテクノロジーの革新により加速的に拡散したことを認めつつも、過去1世紀のテクノロジーの爆発的進歩が輸送の分野だけではなく、情報の分野にも起こったことに注目し、今日のグローバルな相互作用にとっての重要な側面として、メディア（特に電子メディア）と、それを媒介として作動する想像力のはたらきとを挙げている［アパデュライ 2004: 58-67；同書18-33, 52-55, 352-353も参照］。ジェイムズ・クリフォードによると、そもそも人間の場所は静止（定着、居住）と同じくらい、移動（旅、転地 displacement）によって構成されているという。しかし1900年以来、そうした移動は、帝国の遺産の継続、二度の世界大戦、産業資本主義がもたらしたグローバルな影響関係に翻弄され、特に（1996年）現在、われわれはあまりに悲惨なナショナリズムに直面しているため、安易にナショナル／トランスナショナルな支配的秩序の外部を想定することはできず、「トランスナショナルな可能性を考えるとき、拡大する市場、軍隊、テクノロジー、メディアをともなう『近代化』が引き起こす暴力的破壊を認識せざるをえない」という［クリフォード 2002: 11-13, 16-17, 20-21］。他方で「グローバル化」という語の概念規定のあいまいさを指摘し、20世紀前半（戦間期）と現在という二つの時期の北ボルネオを事例として、（労働力の組織化に関わる）エージェントやアクターは異なるものの、両時期の労働移動が同質的（「トランスナショナリズム」、「混淆性」、「非領域化」）であることを論じた石川登のような研究もある［石川 2004］。

2――現在そのような居住区の多くでマンション群が建設されている。また、一部にはゲート式のセキュリティ重視の高級住宅街もみられる。

3――別の要因としては、マンションへの入居や、一戸建ての個人住宅建設を補助するため、地元銀行を経由して、間接的に国際機関から融資を得ることが可能になったことも挙げられる。

4――言語学者ロブサンバルダンは現代語では区別されるqotaや、qotonなどの一連の遊牧的語彙が、エティモロジー的には共通の語源をもつと主張している［Luvsanbaldan 1975: 10-13］。一般にモンゴルでは、このような遊牧的意味が、ホトの「都市」の意味での使用に先行すると理解されている。ただし、ロブサンバルダンが人の集合としてのホト（qota）の先行を説くのに対し、後藤や村上は営地としてのホト（qoton）の先行を主張する［後藤 1970: 115-119; 村上 1970: 265-266］。

5――正確にはその複数形qotod, qotadで表れる（単数形はそれぞれqoton, qota）。

6――例えば、『アルタン・ハーン伝』。

7――このようなクリエン、ホト（qoton, qota）、アイルなどの「遊牧形態」については、20世紀初頭のウラヂミルツォフ以来、過去の再構成を目指した古くからの議論の伝統がある［ウラヂミルツォフ 1941: 392-393］。ウラヂミルツォフ以降の議論としては、後藤や村上の整理が挙げられる［後藤 1970: 115-119; 村上 1970: 134-135, 150-152, 265-266］。しかし、後述するように、のちに議論の重心は遊牧形態論から「ホト・アイル」論へと移っていく。それはモンゴル人民共和国において1959年に牧畜経営の集団化が完了したのち、その先行形態として、従来の遊牧的意味におけるホトが「集団化以前の私的所有に基づいた牧畜経営体」（ホト・アイル）という鋳型にはめられ、理論化、一般化されていったためだと考えられる。私見では、このような移行が確固たるものになるのは70年代後半から80年代前半のあいだのことである［Cf. Tserenhand 2005］。

8――『集史』。ここでは本田の訳出を借用した［本田 1991: 7］。また、クリエン（フレー）は『元朝秘史』においても「圏子」という傍訳で、遊牧集団の単位やその駐営形式の意でたびたび現れる。

9――寺院が垣で囲われていることから、あるいは中心寺院が堂宇や僧房に囲われていることからフレーと呼ばれ

るようになったという説をとる者もいるが、いずれも決定的根拠がない。ただ、現代語のフレーは「寺院」以外にも、元来の「囲い」、「垣」、「縁」などの意でも用いられ、空間的な形態や配置に強調点をおいた使用法が目立つのは確かである。例えば、möögnii khüreeといった場合、「きのこの群生」を意味する。

10――ウランバートル市の「起源」をめぐる歴史叙述を分析したものとしては、拙稿を参照［西垣2005］。このウランバートル市の「起源」をめぐっては社会主義時代／ポスト社会主義時代で評価が異なっており、前者についてはドゥゲルスレンの著作が、後者についてはイドシンノロヴの著作が、代表的なものとして挙げられる［Dügersüren 1999; Idshinnorov 1994］。

11――チベット仏教における化身を意味し、代々転生する。

12――『エルデニィン・エリヘ』は1841年、ハルハのトゥシェート・ハン部の台吉ガルダンによって著された年代記。

13――フレーはロシア語ではウルガ（urga）、漢語ではクーロン（庫倫）と呼ばれていた。ウルガはモンゴル語のウルグー（örgöö文語ではörgüge）の訛ったもの、クーロンはフレーの満州語読みをさらに漢字音写したものだという。

14――必ずしもこのとき、全ハルハが一枚岩的に清朝に帰属したわけではない。ジュンガル軍との抗争ののち、一部のハルハ諸侯がロシア側に敗走し、保護を求め、皇帝に臣従を誓ったことが、ロシア側の公式な外交文書に残っている［クドリヤフツエフ 1943: 92-94］。

15――ロシアのシベリア進出によって、次々と建設される塞に対して、1664年以降ハルハ諸侯はモスクワに使者を送り抗議を続けていた。左翼の有力者であったジェブツンダンバ1世や、その兄であるトゥシェート・ハーンもモスクワに正式な使節を送り、塞の建設の不当性と、属民の返還を求めている。しかし交渉は不調に終わり、1680年代になるとハルハ諸侯はたびたびロシアの塞に攻撃をしかけるようになる。このように見ると、ロシア、ジュンガル、清という帝国の間において、ハルハがつねに圧倒的弱者であったというわけではない。しかし、クドリヤフツエフによると、トゥシェート・ハーンらのロシア塞に対する攻撃の背後には清朝との連携があったとされており、完全に自立した勢力とはみなされていなかったようである［クドリヤフツエフ 1943: 89］。

16――この戦い（ゾーンモドの戦い）で敗れたのはジュンガルを率いるガルダンであり、その後もジュンガルの勢力自体は残存する。ジュンガルの滅亡は1757年。

17――フレー貿易は1728年に締結されたキャフタ条約によって、公式には廃止されることになる。その後は国境線に設けられたキャフタ互市場が中継地点となる。フレー貿易については、柳澤明の論稿を参照［柳澤 1986］。

18――庫倫辦事大臣に関しては岡洋樹の研究がある［岡 1992］。庫倫辦事大臣は満蒙2名が務めるが、モンゴル大臣については設置年次が明らかではないため、ここでは満州大臣の設置年次を採用した。

19――1836年から1839年の間に一度、隣接地へのごく小規模の移動を行うものの、1855年に再び現在の位置へと戻る。これがイフ・フレーの最後の移動である。興味深いのは、このフレーの定住化の時期と、「盟旗制度」という清朝の外モンゴル統治システムが実質的に完成した時期とがほぼ重なるということである。岡によると、ガルダン滅亡後も、18世紀前半はジュンガルの勢力が残存していたため、ハルハの牧地（nutag）は（形式的には牧地登録されていたものの）依然固定されず、流動的であったという。しかし、その後牧地争いが深刻化し、牧地画定に清朝が介入する。1781年に、まず「盟＝アイマグ」の境界が画定され、その後1805年までに順次「旗」の境界が画定されていく

（正確には「盟」はチョールガン、アイマグは「部」に対応する。「旗」は盟を構成する下位の単位。清朝はハルハ四部（アイマグ）の長（＝ハン）を盟長に任命することにより、ハルハ王侯の官僚化を進めた。岡はこの「部」の「盟」への置き換え、あるいは両者の重なりあいをふまえ、「盟＝アイマグ」と一息に述べているが、ここはもう少し慎重に論じたいところである。なおモンゴル国の現代の行政システムの文脈ではアイマグは「県」と訳すのが一般的）［岡 1988］。本稿にとって興味深いのは、この牧地の画定作業において、地図の作成が重要な役割を果たしたということである［岡 1988: 23-26］。ここに移動する人の集合としてのアイマグが空間的領域へと転換する端緒がある。また萩原守によると、岡の述べている牧地画定の過程と並行して、ほぼ同時期に外モンゴルに対する清朝の法制支配も確立するという［萩原 1990］。ただし、イフ・フレーのジェブツンダンバの属民（イフシャビ）については清末までその自治的な側面が残されたという［萩原 2001］。

20——モンゴル国の用法では、「ホト」単独で「ウランバートル市」を指示することができる。例えば、「ホト出身」と言えば、「ウランバートル出身」のこと。

21——ハリヤト（hari'yat）は「帰属」を意味し、例えば、ulsyin hari'yatで国籍、ナショナリティを指す。しかし、近年ではシティズンシップの訳語であるirgenshilを用いることが多い。ここで私が使用した資料集にはhotyin hari'yatの訳語としてcitizens of the Capitalが用いられているが、これも現在ではhotyin irgenということのほうが多いと思われる。ただし、irgenshilは古くから文明、civilizationの訳語としても用いられており、純粋に帰属を問題にするときは、現在でもhari'yatが用いられる。

22——ここでの引用は、ウランバートル市の人口統計情報調査課の出している統計資料集からものであるが、全く同じテキストが歴史家ドゥゲルスレンの1963年の著作にある［Dügersüren 1999: 113］。資料集には明示されていないが、この部分はドゥゲルスレンの著作からの引用である可能性が高い。なおドゥゲルスレンはこの統計を市の資料館所蔵の資料の数字として挙げている。

23——残念なことにマイスキーの統計は、地方に関しては——おそらくは戸籍台帳に基づき——詳細な数字を出しているのに対し、都市（ウルガ）に関しては概数しか出していない。これは、当時の行政単位が、いまだ清朝以来の盟旗にもとづいていたのに対し、フレー（ウルガ）がそれとは別のカテゴリーに属していたためであろう。このような自治時代の統計の正確さを疑問視する声もあるが、何れにせよマイスキーの調査はモンゴル国の統計史をふり返る際、かならず参照される起点となっている［Mongol ulsyin ündesnii statistikiin gazar 2004: 8-12］。

24——モンゴルにおける宗教と国家の分離についてはボラグが論じている［Bulag 1998: 37-41］。

25——この状況は中ソ対立が決定的になり、中国人労働者がウランバートルから大量に引き上げる1964年まで続く。

26——一説によると、この未登録居住者や外国人を含めると、ウランバートル市の人口は100万人を超えるという。

27——ウランバートル市の都市化という文脈において、ゲル地区と都市計画の関係性は極めて重要な問題であるが、本稿では十分に扱えていない。この問題に関しては現在準備している別稿において詳しく論じる。

28——ここで注意すべきことは、この「地区」という単位が行政区分とは異なり、あくまで都市計画的なカテゴリーとして導入されている点である。行政区分としては「区」（düüreg）や、その下位区分のホロー（horoo）があり、それらは、都市計画以前から存在していた。当初は「区」がホローと呼ばれていたが、それが「ライオン」というロシア語に変更された際、「ホロー」は下位区分の呼称へと

格下げされた。90年の民主化後、ロシア語からの借用語は嫌われ、「ライオン」という呼称が廃止され、現在の「ドゥーレグ」となった。一方、ホローという語は、古くから上述のイフ・フレーの街区を示す呼称として用いられていた。本稿で言及する「ホローロル（地区）」という語は、この「ホロー」に由来する。

29——モンゴルの土地の私有化をめぐる言説分析としてはデイヴィッド・スニースの研究が、また特にその言説のナショナル／トランスナショナルな次元をめぐっては滝口良の研究がある［Sneath 2002; 滝口 2006］。

30——ただし、一定の無償供与期間をこえると、土地の取得は有償となる。当初、この無償期間は2005年5月1日までの2年間とされていたが、私有化は思いのほか進まず2008年まで3年間延長された。

31——ゲル地区の住民のあいだのハシャーの「売買」においても、法的な意味における「所有権」がやりとりされていたわけではない。

32——ここで注意すべきなのは、1992年憲法の6条において牧地は私有可能な土地から除外されているにもかかわらず、ADBの土地改革の提言には牧地の私有化も含まれていたということである。これはADBの提言が制定されたばかりの憲法の改正をも視野に入れたものであったことを意味している。

33——例えば、52条の7には「冬営地、春営地の下の土地をモンゴル国市民はホト・アイルごとに共同で占有することができる。」とある。1994年土地法から2002年土地法への変化とそのインパクトに関しては、マリア・フェルナンデス＝ギメネスとヒシグバヤルの研究がある［Fernandez-Gimenez and Khishigbayar 2005］。

34——ツェレンハンダが第4回国際モンゴル学会（1982年）において行った「ホト（ホト・アイル）、その変容」という発表の冒頭において、彼女は「モンゴル人の間でホト——ホト・アイル——（原文をアルファベットで表記すれば、hot / hot ail/）という労働の組織の一形態は何百年もの歴史的伝統がある」と述べたのち、ホト・アイルを社会主義時代に完成したネグデル以前の「私的所有に関係した」不完全な形態として規定している［Tserenhand 2005: 173］。ここで重要なのは、1982年の発表においてさえ、「ホト・アイル」よりも「ホト」のほうがより自明な概念として先に置かれ、その「ホト」に依拠しながら分析概念としての「ホト・アイル」が規定されていることである。のちに出版された『モンゴル人民共和国民族学1巻』（1987）において、もはや「ホト」という表現はみられず、「ホト・アイル」が単独でより安定的に用いられている［Tserenhand 1987］。1975年のロブサンバルダンの語源学のテキストでは「ホト」と並行して「アイル・ホト」という表現が用いられ、まだ「ホト・アイル」が定着していなかったことがうかがわれる［Luvsanbaldan 1975: 11］。スニースは1933年に出版されたロシア人研究者シムコフの『ホトン』という著作に言及する際、シムコフが当時用いた「ホト（hot）」や「ホトン（hoton）」は、今日のモンゴルでより普及している「ホト・アイル（hot-ail）」に言い換えられること、そして、シムコフ自身も「ホト・アイル（khot-ail）」という表現を、たまにではあるが、用いていることを述べている［Humphrey and Sneath 1999: 174, 320］。また、尾崎孝宏は内モンゴルのシリンゴル盟アバガ旗においてはホト・アイルではなく「ホト」が用いられることを報告し、内モンゴルとモンゴル国で両者が使い分けられていることを指摘している［尾崎 1997: 83］。私の調査においても、ある60代前半のウランバートル在住の男性（フブスグル県出身）は少年時代の遊牧生活をふり返った際、当時は「ホト・アイル」とは言わず、「ホト」を用いていたと語っていた。以上から推測されるのは、「ホト・アイル」という表現は——分析概念として規定される以前に全く使用されていなかったわけでは無いにせよ——モンゴル人民共和国というナショ

ナルなレベルでの知の編制と相関的に、70年代から80年代にかけて定着していったということである。しかし、他方で内モンゴルにおいて「ホト・アイル」ではなく、(元来家畜の休眠する場所を意味する)「ホト」が多く用いられることを、「ホト・アイル」から「アイル」の語が省略されていると解釈し、その理由を、内モンゴルでは「定着化が進行し」、「ホト」が「実質的に一定の場所を指し示すことばに変化しているから」だと推測する小長谷有紀のような見解もある[小長谷 2000: 7]。

35——例えば、ホト・アイルのメンバーが一定でないことが強調される[Mearns 1995: 18; 島崎、長沢 1999: 14]。

36——姪の結婚式の際、ハンドマー自身も来日し、私の家を訪ねている。

37——このような国境を越える(特に商人の)「あからさまな移動」が地域社会に与えるインパクトを分析したポスト社会主義圏における事例としては、ハンフリーのブリヤート地方の研究がある[Humphrey 1999]。

38——事例2の移動においては、時に調査者が彼らの移動先を特定できなくなる場合もあった。このような移動は注36で述べた、事例1の国境を越えて調査者を訪ねてくるような移動とはかなり違ったものとして経験される。

39——それに対して、このようなネットワークから排除、周縁化された事例としては、家畜を失い移住を余儀なくされた非「市民」の(したがって首都において土地を無料で所有する資格のない)元遊牧民や、マンホールに暮らすストリートチルドレンが挙げられる。彼らは本稿でとりあげたようなGPSの網の目によって、土地所有の主体となる可能性を奪われている。しかし、NGOなど様々な援助機関の活動する現在では、このような周縁化されたケースでさえも、潜在的にネットワークに包摂されていると言うべきであろう。

40——ただし、オングがこの論集の8章で論じる「段階的主権」(graduated sovereignty)をめぐる議論において登場するいくつかの事例のうち、特にノマド的に生活する先住民のケースは本論の事例2に近い[Ong 1999: 214-225]。そこでオングは後述するラビノウと同様、フーコーの「生政治」や、アガンベンの主権をめぐる議論[アガンベン 2003]を参照しつつ議論をすすめている。

[参照文献]

◇アガンベン、ジョルジョ 2003『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社.

◇アパデュライ、アルジュン 2004『さまよえる近代——グローバル化の文化研究』門田健一訳、平凡社.

◇石川登 2004「歴史のなかのグローバリゼーション——ボルネオ北部の植民地期と現代にみる労働のかたち」『文化人類学』69(3): 412-435.

◇ウラヂミルツォフ、ベ・ヤ 1941『蒙古社会制度史』外務省調査部訳、生活社.

◇岡洋樹 1988「ハルハ・モンゴルにおける清朝の盟旗制支配の成立過程——牧地の問題を中心として」『史学雑誌』97(2): 1-32.

◇岡洋樹 1992「『庫倫辦事大臣』に関する一考察」神田信夫先生古希記念論集編集委員会編『神田信夫先生古希記念論集 清朝と東アジア』、pp.197-214、山川出版社.

◇尾崎孝宏 1997「現代におけるホトアイルの動態」『日本モンゴル学会紀要』28: 83-98.
◇小沢重男 編 1994『現代モンゴル語辞典・改訂増補版』大学書林.
◇クドリヤフツエフ 1943『ブリヤート蒙古民族史』蒙古研究所訳、東京紀元社.
◇クリフォード、ジェイムズ 2002『ルーツ——20世紀後期の旅と翻訳』毛利嘉孝他訳、月曜社.
◇小長谷有紀 1991『モンゴルの春——人類学スケッチ・ブック』河出書房新社.
◇小長谷有紀 2000「中国内蒙古自治区におけるモンゴル族の牧畜経営の多様化——牧地配分後の経営戦略」『中国における諸民族文化の動態と国家をめぐる人類学的研究』文部省科学研究費補助金 基盤研究A(2)研究成果報告書（代表者：横山廣子）: 1-29.
◇後藤冨男 1970『騎馬遊牧民』近藤出版社.
◇島崎美代子　長沢孝司 1999「モンゴルの自然・家族・コミュニティ」島崎美代子、長沢孝司編『モンゴルの家族とコミュニティ開発』、pp.3-19、日本経済評論社.
◇杉山正明 2000『世界史を変貌させたモンゴル——時代史のデッサン』角川叢書.
◇滝口良 2006「〈帝国〉はどこにあるのか——モンゴル国の土地私有化政策に見る〈帝国〉の現れ」山下範久編『帝国論』、pp.79-112、講談社選書メチエ.
◇永井三岐子 2002「市場経済化移行期におけるODA」小長谷有紀編『遊牧がモンゴル経済を変える日』、pp.13-37、出版文化社.
◇西垣有 2005「ウランバートル市の『起源』——モンゴルにおける社会主義／ポスト社会主義の歴史叙述」『年報人間科学』26: 237-258.
◇萩原守 1990「一八世紀ハルハ・モンゴルにおける法律の推移」『東洋史研究』49(3): 114-138.
◇萩原守 2001「清代モンゴルのイフシャビに対する法律の適用——大活仏の領民と刑事裁判」『史林』84(4): 100-126.
◇本田実信 1991『モンゴル時代史研究』東京大学出版会.
◇村上正二 1970『モンゴル秘史1——チンギス・カン物語』平凡社.
◇モンゴル科学アカデミー歴史研究所編 1988『モンゴル史1』田中克彦監修、二木博史、今泉博、岡田和行訳、恒文社.
◇柳澤明 1986「イフ・フレー（庫倫）貿易について」『史観』115: 73-85.

◇ADB 1999 Report and Recommendation of the president to the Board of Directors on a Proposed Loan and Technical Assistance Grant to Mongolia for the Cadastral Survey and Land Registration Project. RRP: MON30531. (http://adb.org/)
◇ADB 2002 Program Performance Audit Report on the Agriculture Sector Program (Loan 1409-MON [SF]) in Mongolia. PPA: MON 27536. (http://adb.org/)
◇Amarsanaa, J. 2005 Mongol ulsyin irgend gazar ömchlüülekh tuhai acuudal ba olon ulsyin nökhtsöl baidal. *Gazar, Udirdlaga, Erkh zui (Tüüver ögüülel)*, pp.15-25, Ulaanbaatar.
◇Batsükh, Sh. 2005 Mongol ulsyin gazryin hariltsaanyi shinetgeliin önöögiin baidal, tsaashidyin chig handlaga. *Gazar, Udirdlaga, Erkh zui (Tüüver ögüülel)*, pp.5-14, Ulaanbaatar.

◇Bruun, O and L. Narangoa 2006 A New Moment in Mongol History: The Rise of the Cosmopolitan City. Ole Bruun and Li Narangoa (eds.), *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastralism and City Life in the Mongol Land*, pp.1-20, Copenhagen: NIAS press.

◇Bruun, O and O. Odgaard 1996 A Society and Economy in Transition. Ole Bruun and Ole Odgaard (eds.), *Mongolia in Transition: Old Patterns, New Challenges*, pp.23-41, Richmond: Curson press.

◇Bulag, Uradyn E. 1998 *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Oxford: Clarendon Press.

◇Burawoy, M. and K. Verdery 1999 Introduction. Michael Burawoy and Katherine Verdery (eds.), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, pp.1-17, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

◇Collier, Stephen J. and A. Ong 2005 Global Assemblages, Anthropological Problems. Aihwa Ong and Stephen J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, pp.3-21, Oxford: Blackwell Publishing.

◇Department of statistics, information and research of Ulaanbaatar 2004 *"Ulaanbaatar-XX Century" STATICAL HANDBOOK*, Ulaanbaatar.

◇Dügersüren, L. 1999 *Ulaanbaatar hotin tüükhees*, Ulaanbaatar.

◇Fernandez-Gimenez, M.E. and J. Khishigbayar 2005 Mongol ulsyin gazryin tuhai huul' /2002 on/: Malchid ba belcheert nölöölökh n', *Gazar, Udirdlaga, Erkh zui (Tüüver ögüülel)*, pp.41-55, Ulaanbaatar.

◇Galdan 1960 *Erdeni yin erike kemekü teüke bolai.*monumenta historica, tomus III, Fasc. I, Ulaanbaatar.

◇Humphrey, C. 1999 Traders, "Disorder," and Citizenship Regimes in Provincial Russia. Michael Burawoy and Katherine Verdery (eds.), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, pp.19-52, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

◇Humphrey, C. and D. Sneath 1999 *The End of Nomadism?: Society, State and the Environment in Inner Asia*, Durham: Duke University Press.

◇Idshinnorov, S. 1994 *Ulaanbaatar hotin tüükhiin huraangui*, Ulaanbaatar.

◇Luvsanbaldan, H. 1975 *Mongolchuudin üg khellegyin tüükh garlaas.* Ulaanbaatar.

◇Lündendorj, N. 2005 Mongold gazryig huv' d ömchilj baisan esekh talaarhi tüükhen margaan, tüünd hiisen tüükh, filosofi, erkh züin shinjilgee, *Gazar, Udirdlaga, Erkh zui (Tüüver ögüülel)*, pp.56-80, Ulaanbaatar.

◇Maiskii, I. 2001 *Orchin uyeiin mongol (avtonomit mongol XX zuunyi garaan deer)*, Ulaanbaatar.

◇Mearns, R. 1995 *Community, Collective Action and Common Grazing: The Case of Post-Socialist Mongolia*, Brighton: Institute of Development Studies, Discussion Paper 350.

◇Mongol ulsyin ündesnii statistikiin gazar 2004 *Mongol ulsyin ctatistikiin albanyi üüsel khögjil*, Ulaanbaatar.

◇Ong, A. 1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press.

◇Rabinow, P. 2005 Midst Anthropology's Problems. Aihwa Ong and Stephen J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, pp.40-53, Oxford: Blackwell Publishing.

◇Sneath, D. 2002 Mongolia in the 'Age of the Market': Pastoral Land-use and the Development Discourse. Ruth Mandel and Caroline Humphrey (eds.), *Markets and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, pp.191-210, Oxford: Berg.

◇Sneath, D. 2004 Property Regimes and Sociotechnical Systems: Rights over Land in Mongolia's "Age of the Market". Katherine Verdery and Caroline Humphrey (eds.), *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy*, pp.161-182. Oxford: Berg.

◇Tserenbaljir, Ts. and B. Naranchmeg. 2004 *Gazaryin Kadastr*, Ulaanbaatar.

◇Tserenhand, G. 1987 Hot ail, nutagshil. *BNMAU-yin Ugsaatnyi züi 1*, pp.119-126, Ulaanbaatar.

◇Tserenhand, G. 2005 Hot (Hot ail), Tüünii Huv'sal. *Mongolchuud: Ugsaa-Soyul, Zan Zanshil* II, pp.173-175, Ulaanbaatar.

「アニヤラ」から「カクテル・パーティー」へ
海外に登場するインドの儀礼パフォーマンス

竹村嘉晃

はじめに

「俺たちをいつ日本に連れて行ってくれるんだ？」。フィールドにいると、初めて会う人物から親交のある友人やインフォーマントまで、ビザや仕事の斡旋、親族への経済援助といった期待と願望がこめられた依頼を受けることがある。南インドの身体文化に関する研究をしているわたしは、インフォーマントから「日本で公演を行いたい」と要望されることがしばしばある。もちろんこうした依頼は、現実味のない冗談としていい流される場合が多い。しかしながら、当事者たちがこのような要望を何気なく口にする理由の一つには、彼らの親族あるいは友人・知人の中に、海外へ公演に出かけて行った者がいるからに他ならず、自分たちにもその機会が訪れることへの期待が少なからずこめられている。

テクノロジーの発展や交通網の飛躍的な進歩に伴い、情報やモノ、人の国境を越えた移動が容易になった現代世界において、グローバリゼーションの波は、南アジア地域にも確実に押し寄せている。800万人をゆうに越えるといわれる南アジア系移民が世界の至る所に散らばる一方、同地域には資本主義経済が地方の農村部にまで浸透し、衛星放送やインターネットなどを通じて世界からの様々な文化や情報が流れこんでいる。

こうした今日的状況では、民族文化の産業開発や観光化が進み、文化は産業に親和的で脱地域的な商品・客体へと変容する。また、その表象・実践は外部世界の人間によってしばしば操作されたりもする［加瀬澤 2005: 159］。たとえば、地方の身体文化が民俗文化・地域文化・伝統文化の名のもとに商品化され、観光産業や政治的文脈などに利用される事象は、今日では世界各地で見受けられる[*1]。また、「伝統」といわれるような本来ローカルな文脈において行われる身体文化が、各種の文化イベントや舞台公演へ出演することを目的に、地域の枠を超えて国外とりわけ西欧の芸術市場へと躍り出ている。さらに、こうした身体文化は、担い手の移動や移住によって「越境」するだけでなく、外部世界の人間

によっても表象されている。その実態は、もはや単なる異文化への趣味といったレベルを超えた生産であり、地域や国家といった枠組みでは捉えきれない現象といえる [e.g. Desmond 1999; 生地 1998; 竹村 n.d.; 寺田 2002]。すなわち、現代社会の特徴ともいえるトランスナショナルな文化的事象は、身体文化の位相においても如実に現れているのである。

南インド・ケーララ州北部のカンヌール県とカサルゴードゥ県のローカルなヒンドゥー社会では、乾期にあたる10月下旬から6月初旬にかけて、テイヤム (*Teyyam*) という神霊を祀った儀礼パフォーマンスが寺院や個人の祀る祠で行われる。テイヤムは、同地域における多くの人々の宗教や社会的生活の中心となっている傍ら、今日では、「民俗芸術」という肩書きと共に儀礼以外の多様な文脈に登場し、とくに西欧では演劇パフォーマンスとして表象されている。こうした事象は、単にグローバル・マーケットへの通路を例示するだけでなく、村落レベルにおける個々の実践さえグローバルな価値の表象を含んでいることを示唆している。

テイヤムのような、ローカルな儀礼パフォーマンスが本来の文脈から逸脱した場で表象される時、その是非や「オーセンティシティ（真正性）」をめぐる議論がにわかにわき起こる[*2]。本稿では、こうした議論に巻きこまれることを回避し、儀礼以外の文脈の中でもとりわけ海外に焦点をあてて、テイヤムが「越境」した場における担い手と受け手のやりとりに注目する。

民族芸能の海外公演における出演者と観客の関係を照射する際、観光研究における「ホスト」と「ゲスト」に関する議論は示唆に富んでいる [e.g. 安藤 2001; スミス 1991; 山下 1996]。これまでの観光研究における問題点を論じた太田好信は、「観光客が観光をどのように消費しているのか、ならびに観光される側はそのような消費のパターンをどのように利用しているか、という観光の諸過程についての分析が抜け落ちてしまっている」[太田 1996: 209] と指摘する。観光研究に関する太田の指摘は、民族芸能が観光を含めた各種イベントや海外公演へ出演する際に生じる議論においても示唆的である。それらの議論では、出演自体の賛否や芸能の「商品化」に対する危惧が叫ばれ、「オーセンティシティ」や民族アイデンティティが盛んに論じられる。しかし、実際に出演する演者たちがどのような認識や期待をもってその場にのぞみ、かつそのような機会をいかに利用しているのか、あるいは「異文化」の芸能を観客はどのように受容・消費しているのかといった、演じ手と受け手、双方の側に依拠した視点がこれまでの議論には欠けている。さらに、ローカルな身体文化がグローバルな世界へと登場し、そこでの受け手との接触によって何らかの新しい

解釈が生産され、それが本来の文脈に流入する事象も今日では見過ごすことができない。

本稿は、テイヤムというローカルな身体文化が海外へと「越境」する場に焦点をあて、担い手たちの主体性に立脚した視点から、海外公演における彼らの経験を描写する。そして、海外公演に対する担い手たちの心持ちや見解をひろいながら、出演者側と主催者や観客側との間に潜む認識の相違を本稿では明らかにする。また、民族芸能が舞台化・イベント化されることで、芸能自体が変容するといった議論がなされる中で、本稿では、出演者たちの担い手としての誇りや欲求に注目し、海外公演の経験が村落レベルでいかに反映されるのかについて検討する。なお、本稿は、筆者が2005年6月から2006年3月にかけて、インド・ケーララ州カンヌール県カンヌール地区とその周辺地域で行った参与観察及び当事者へのインタビュー調査に基づくものである[*3]。

1. 民族誌的背景

インド亜大陸の南西に位置するケーララは、緑に覆われた楽園と称される。アラビア海に面した640キロメートルの海岸線は、世界で最も美しいビーチのいくつかを誇っている。内陸に足を踏み入れれば西ガーツ山脈への傾斜がはじまり、水田やココヤシの木々の緑は、チーク、ゴム、ココア、胡椒、カルダモン、紅茶やコーヒーの木々の緑へと変化する。この自然豊かな39,000平方キロメートルの地域に、約3,200万の人々が暮らしている[Government of Kerala 2004]。

ケーララでは、その歴史的背景からインド共産党（Communist Party of India [Marxists]）が根強い人気を誇っている[*4]。2006年5月に行われた州議会選挙では、共産党勢力が圧勝し、同党を主軸とする左翼系連立政権（L.D.F.）が五年ぶりに政権の座に返り咲いている。行政区分である14の県（district）のなかでも、カンヌールは共産党支持者が多い地域として知られる。カンヌールを訪れた者は、赤いペンキで塗られたバス停の建物、幹線道路の路面に描かれた共産党のシンボル、沿道にはためく赤旗の数に目を見張ることだろう。こうした景色は、いわばカンヌールの日常の風物といえる。

産業基盤が乏しいケーララは、雇用不足が深刻な社会問題となっている。州人口に占める失業者の割合が19%に達するという現状ゆえ、仕事を求めて中東湾岸諸国へ出稼ぎに行く者が跡を断たず、その数は18万人にのぼる[Rajan & Zachariah 2005: 4; 粟屋 2000:

235]。こうした出稼ぎ移民が州の失業問題を緩和している一方、NRKs (Non Residence Keralites) と呼ばれる彼らからの送金は、州内の産業振興へ投資されることはなく、住居の新改築や土地の購入、個人消費財などに費やされることが多い [Raju 2005: 32] [*5]。たとえば、カンヌール郊外にはコンクリート製の豪華な二階建て住宅が散在するが、近隣の住民に話を聞けば、「あの家の息子は、ガルフにいるからね。」といったお決まりの台詞が返ってくる。

このような経済的背景から産業発展を強く推進するケーララ州政府は、近年、州の主要産業の一つとして、"God's Own Country" のPRコピーを掲げた観光開発に力を注いでいる。州政府発表のデータによれば、2003年における州のGDPのうち、6.29%が観光産業によるものであり、実に70万人もの雇用が同産業によって生み出されている [Government of Kerala 2004]。最近では、ケーララ観光の新たな「顔」として、ワヤナード県の自然資源を利用した「エコ・ツーリズム」やグローバルな産業化が進んでいるアーユルヴェーダ *ayurveda* を基盤とする「ヘルス・ツーリズム」が推進されている [*6]。

こうした観光開発の動向に相関して、「機織と民間伝承の地」と謳われるカンヌールでは、テイヤムが観光の目玉として頻繁に利用されている。市内にある主要ホテルはパンフレットや宣伝看板にテイヤムの写真を掲げ、DTPC (District Tourism Promotion Council) のカンヌール支所は、儀礼の日程を記した *Teyyam Guide* (1999) を市販している。また、外国人観光客向けの著名なガイドブックには、テイヤムが次のように記載されている。

> 「今日、テイヤム・パフォーマンスは政府が主催する文化フェスティバルでも観る事ができるが、村落内の民家の中庭や寺院で夜通し繰り広げられるセレモニーでは、パワフルな効果が十分に体験できる」[Rough Guide 2005: 1271]。

最近では、こうしたガイドブックによる記述を頼りに、外国人観光客がテイヤム儀礼の会場に姿を現す光景も珍しいことではない [*7]。

テイヤム *Teyyam* は、州北部のカンヌール (Kannur) 県とカサルゴードゥ (Kasaragod) 県のローカルなヒンドゥー社会を中心に行われる、神霊を祀った儀礼 (アヌシュターナム *anusthanam*) である [*8]。テイヤムの語源は、神を意味するサンスクリット語のダイヴァム *daivam* が変化したものといわれ、神霊を意味する場合と儀礼自体を示す場合がある。また、テイヤムはバラモン・ヒンドゥー教が浸透する以前から、ドラヴィダ系の人々に

伝わる土着の民俗信仰に根ざしたものともいわれる［Kurup 1973; Visununambutiri 1998］。実際に祀られている神霊は、バガヴァティ *Bhagavati* と呼ばれる女神をはじめ、祖先や守護神、戦死した戦士、カーストの掟を破ったかどで殺された男女、虎や蛇といった動物霊である[*9]。

儀礼は、1年に一度、乾季にあたる10月下旬から6月初旬にかけて、タラワード *taravatu* と呼ばれるかつての母系制大家族の屋敷をはじめ、祠のある小さな森のカーヴ *kavu* やカースト寺院などで、2、3日の間夜を徹して行われる[*10]。テイヤムの担い手は、「テイヤムになる人」を意味するテイヤッカーラン *teyyakkaran* と呼ばれる。一部のテイヤムとトーッタム以外、儀礼は男性によって担われ、彼らは伝統的職業としてその役割を世襲的に継承している。

［写真1］ 複雑な化粧が施されたテイヤム。

儀礼の次第は、テイヤッカーランである指定カースト（Scheduled Castes）の男性（ワンナーン *Vannan*、マラヤン *Malayan*、ヴェーラン *Velan* 他）が額にタラッパリ *talappali* をまき、裸の上半身に赤い腰布（*choppu*）を身につけた姿で祠（*palliyara*）の前にたち、トーッタム *torram* と呼ばれる祭文を詠唱して、儀礼空間に神霊を呼び降ろす[*11]。次に、オレンジ色を下地にした複雑な化粧（*mukhatteluttu*）と赤を基調とする装束を着飾った担い手は、祠の前で神霊によって形の異なる「頭飾りをつける *tirumuti*」［写真1］。そして、担い手は手渡された鏡の中に、自己と異なる神霊の「顔を見つめ *mukahadarsanam*」、震えだす。この時、担い手の身体に神霊のテイヤムが「憑依する *urayuka*」といわれる。人々の前に顕現したテイヤムは、ケーララ地方特有の楽器であるチェンダ *chenda*（太鼓）やクザル *kuzhalu*（管楽器）、エラッターラム *elathalam*（シンバル）が

［写真2］ 巨大な頭飾りをつけたテイヤム。

奏でるターラム *talam*（リズム）にあわせて、カラーシャム *kalasam*（舞踊的身体技法）や祠の中に御神体（*vigraham*）として祀られている剣や盾を操ったパフォーマンスを披露する［写真2］。ときには、燃え上がる薪の上を転がったり、驚くほどの大量の酒を飲んだり、神霊の空腹を満たすために供物として捧げられた鳥を歯で引き裂くなどの超人的な離れ業のパフォーマンスを示すことで、テイヤムは神霊の顕現による力を人々に表示する。その後、テイヤムは主催者の家族や寺院の実行委員を呼び、手にした剣や盾をかざして祝福し、キンマの葉やココヤシの実を用いた「託宣を行う *lakshannam nookkuka*」。また、テイヤムは、参拝者にターメリックの粉や米粒、装束に用いられた花を与えて祝福する。祝福をえた参拝者は、お布施として金銭をテイヤムに手渡す。この際、個人的悩みをテイヤムに相談し、助言を得る者もいる。その後、テイヤムは祠の前で「ムディを外す *mutikallikkuka*」。最後に儀礼を締めくくるプージャ *puja*（礼拝儀礼）が行われる。

2. テイヤムの「発見」から「越境」まで

前述のガイドブックが示すように、今日、テイヤムは儀礼の場だけでなく、州政府が運

営する観光イベントのステージや共産党系の政治集会、地元芸術家が創作した舞台作品や研究機関が主催するセミナー、さらには州内外で開催される文化フェスティバルや欧米各国での舞台公演といった多様な文脈にその姿を現している［竹村 n.d.］。いうなれば、複雑な模様が描かれる洗練された化粧や高く聳えたつ頭飾りは、州の「文化資源」を表示する目的で見せびらかす、理想的な民俗芸術フォームにテイヤムを仕立て上げている［Daugherty 2000: 245］。ただし、ここで留意すべきことは、過去にテイヤムが儀礼的文脈以外に全く現れなかったわけではなく、むしろ時代背景や社会状況、さらには研究者や政治家、芸術家や資本家といった異なるエージェンシーの思惑や利害と相関しながら、徐々に増加してきたという点である［e.g. Ashley 1993; Tarabout 2005］[*12]。さらにいえば、パフォーマンスを伴ったテイヤムに関するワークショップやセミナーが州内外で頻繁に開催される今日、主催する有力者や研究者たちは、ケーララの民俗芸術やテイヤム伝承の古式ゆかしい歴史を雄弁に讃えることにうつつを抜かす一方、担い手たちのコミュニティへの社会・経済的発展に対して、具体的な策を施すことには未だ渋り続けている［Komoath 2005: 19］。

管見によれば、テイヤムが海外で脚光を浴びるようになったのは、ここ2、30年のことである。その契機は、1973年に前カリカット大学長で歴史家のクルップ（K.K.N. Kurup）によって書かれた、テイヤムに関するはじめての英文モノグラフ *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala* が出版されたことであろう[*13]。テイヤムに古代ドラヴィダ文化の残存や古典芸術と同等の審美的価値を見いだしたクルップは、「テイヤムは儀礼であると同時に芸術でもある」［Kurup 1973］と主張し、テイヤムを「アート」という言葉ではじめて表現した[*14]。また、クルップは、民俗学や人類学の領域で広まった彼の二冊の英文著作［1973, 1977］を通じて、インド国内外のマラヤーラム語を母語としない読者にテイヤムを知らせただけでなく、テイヤム研究に興味をもつ外国人らにとって「会うべき人物」となった［Tarabout 2005: 201］。その後、民俗芸能を促進する組織（*Kalaniketanam*）を形成したクルップは、テイヤムを「民俗芸術 folk art」として位置づけ、インド各地で開催された文化イベントやフェスティバルの舞台にテイヤムを出演させていった[*15]。その最たる例が、100以上のテイヤムがセレモニーの場に現れたアジア競技会（1982年、デリー）である。こうした動きは、テイヤムに西欧近代的な「アート」という新たな価値を付与する原動力となっていった反面、本来、州北部のローカルなヒンドゥー儀礼であったテイヤムを外の世界へと広め、テイヤムの商業化や観光化の動きを促進する引き金になったといえるだろう。

1980年代は、インド政府の強力な後ろ盾を背景に、世界各地で「インド祭」が開催された時代である。井上によれば、これまで知られていなかった地方に伝わる民俗芸能は、こうした文脈において海外へと積極的に紹介されていった［井上 1999: 228］。テイヤムもその例外にもれず、1985年にフランスで開催された「インド祭」へ出演している。

時を前後して、テイヤムは西洋によって「発見」され、外国人研究者らによる演劇や人類学的なテイヤム研究が現れ始める[*16]。アメリカ人の演劇研究者であるWayne Ashleyは、雑誌 *Drama Review* の誌上において、テイヤム・パフォーマンスの背景にある宗教的な概念について論じ［Ashley 1979］、以後、パフォーマンス研究の視点に依拠した論文をいくつか発表している［Ashley & Holloman 1982; Ashley 1993］。1980年代には、Gilles Tarabouttによる仏語の論文［Tarabout 1986］のほか、石井達朗［石井 1987］や河野亮仙［河野 1988］が著書の中でテイヤムについて言及している。1990年代に入ると、John Richardson Freeman［Freeman 1991, 1993］によって、人類学的な研究に基づく学位論文が発表され、テイヤムに関する先行研究としての基盤が構築された[*17]。また、1992年に刊行された藤井知昭監修によるビデオシリーズ『音と映像による世界民族音楽大系』（平凡社・日本ビクター）には、撮影用に行われたテイヤム・パフォーマンスの映像が収録されている。もちろん、これらの研究者だけでなく、インドを訪れた旅行者や写真家によってもテイヤムが「発見」され、かれらの自国にて活字や写真を通じてテイヤムが再呈示されるといった事象は、少なからず起こっていたであろう。最近では、インターネットやデジタルカメラの普及によって、こうした写真がウェブ上で公開され、それらがケーララのローカルの文脈に還流され、店舗の宣伝看板や観光パンフレットなどに利用されている。

テイヤムが海外の研究者や演劇関係者に注目され始めるなかで、1990年前後を境にして、テイヤム・パフォーマンスが海外の舞台で度々披露されるようになる。フランスのパリでは上述した1985年に加え、1989年には地元の劇団とのコラボレーションを含むテイヤム・パフォーマンスの公演が行われた。さらに、テイヤムの演劇的側面を称賛し、クルップと共にテイヤムの舞台公演を積極的に支持したナンビアー（A.K. Nambiar、当時、カリカット大学演劇学科教授）のコーディネートのもと、1994年にイギリスのロンドン、翌年にはフランスのパリにて、テイヤムの舞台公演が行われた。1997年には、東京をはじめとする日本各地でテイヤム・パフォーマンスの公演が三ヶ月に渡って開催されている。最近では、2003年にフランス（パリ）、2004年はスイス（ジュネーブ）とアメリカ（カリフォルニア）、2005年には再びフランス（パリ）、そして2006年には韓国（ソウル）にて、

劇場や屋外ステージの舞台にテイヤムが登場している。大学などの研究機関や劇場が主催するこれらの海外公演では、当初、テイヤムはケーララ地方に伝わる他の芸能、とくに「古典芸術」と称されるクーッティヤーッタム *kuttiyyattam* やカルナータカ音楽、武術のカラリパヤットゥ *kalarippayattu* などと共に公演がくまれることが多かった。しかしながら、近年では、テイヤム・パフォーマンスの単独公演が行われるようになっている。

州政府が主催する文化フェスティバルや観光イベント等、本来の儀礼的文脈から逸脱した空間では、テイヤムを演劇パフォーマンスとして捉える傾向がある［写真3］。たとえば、祭文などの儀礼的要素は簡略化または削除され、舞踊的身体技法だけが誇張される。すなわち、本来、儀礼に基礎づけられたテイヤムは、今日では観光や政治的イベント、さらには芸術市場の文脈にも基礎づけられるようになり、そのような場では「儀式的価値」よりも「展示的価値」が強調される［ベンヤミン 1991］。

［写真3］ 州政府主催の文化イベントに登場するテイヤム。

では、テイヤムの担い手たちは、こうした演出や海外公演をどのように捉えているのだろうか。また、受け手である観客は、そのように演出された「テイヤム」をいかに受容しているのだろうか。次節では、海外公演に出演したテイヤッカーランの体験を記述しながら、ローカルな身体文化が国境を越えていかに生産・消費されるのか、またその場における担い手と受け手のやりとりについて考える。

3. 舞台で演じられる「カラ*kala*」

カンヌール市郊外のアラビ（仮名）地区に住むプラディーバン・ペルワンナーン（仮名、42歳、以下プラディーバン）は、海外公演の経験が最も多いテイヤムの担い手の1人である。3人兄弟の長男である彼は、幼い頃から父親が実践するテイヤム儀礼に参加し、13歳からは担い手として儀礼に関する技や知識を学び始めた。彼は、23歳ですでに80種類近くのテイヤムの実践を修得し終え、28歳の時、カンヌール郊外にある上位カーストのタラワードからペルワンナーン*peruvannnan*の称号を得ている[*18]。プラディーバンは、テイヤムに関する豊富な知識やすぐれた技量さらには「海外に行った」という経験を含め、地元では名高いテイヤムの担い手の一人であり、彼が担うムチローットゥ・バガヴァティ *Muchilottu Bhagavati*（女性を神格化したテイヤム）やプディヤ・バガヴァティ *Putiya Bhagavati*（天然痘の疫病神）は、人々の評判の的となっている。

プラディーバンは、過去に四度の海外公演を経験している。彼は、前述したロンドン（1994）とパリ（1995）の公演に出演したほか、2004年には、州都のティルヴァナンタプラム出身のアート・ディレクターRavi Gopalan Nairによるコーディネートのもと、スイス・ジュネーブのアトリエ民族音楽研究所とアメリカのカリフォルニア大学バークレー校Cal Performancesが各々主催した公演に弟と共に出演している。

近代的な建物と西欧式プロセニアム・アーチの舞台、最先端の技術が揃った音響や照明設備、さらには整然とした客席など、儀礼空間とは全く異なる海外での公演について、プラディーバンは「テイヤムが外に知られるのはいいことだけど、海外公演は規則が多くて好きじゃない」と不満をもらす。今日の儀礼では、開催日やテイヤムが顕現するスケジュールに関して、主催者側の意向が反映されることは珍しい事ではない。一方、海外公演では、演目やパフォーマンス自体の内容を含めた多くの部分に関して、国内での舞台公演以上に

主催者側の演出が介入し、自分たちは意見を述べる事ができないと彼はいう[*19]。

プラディーバンによれば、第一に、海外公演におけるテイヤムの演目は、主催者側の意向に即して決定される。なかでもムチロット・バガバティが好んで選ばれ、ココヤシの葉を装束に用いるヴィシュヌムールッティ *Vishnumurti*（ヴィシュヌの化身）等は、現地での材料調達が不可能なため演目から外される。第二に、防災上の規約から、劇場内の舞台では火を使う事が禁じられる。それゆえ、儀礼では必要不可欠なプージャが行えず、テイヤムの神話を具現化する火を使った場面などは、その意味合いを失う。ムチローットゥ・バガヴァティを例にとると、儀礼では頭飾りをつけたムチローットゥ・バガヴァティが、神話に基づく松明を両手に持って人々の前に現れる。一方、海外の舞台ではこの松明が使用できないため、ムチローットゥ・バガヴァティは手に何も持たずに登場する。第三に、一つのテイヤム・パフォーマンスは、20分から25分程度で終えるよう求められる。公演全体が一時間半前後であることが多いため、出演者は、本来一日がかりで行われる祭文から頭飾りの取り外しに至るまでの過程を凝縮し、その一部のみを「演じる」ことになる。第四に、本番前には舞台上でリハーサルが行われる。その際に、ステップを増やすように要求されたり、照明との兼ね合いからアクティング・エリアを指定されたりもする。第五に、テイヤムの特徴である洗練された化粧は、舞台の隅等で行うよう指示され、公演開始前に観客が席を離れて鑑賞できるように演出される。もちろん、儀礼空間においても、「アニヤラ *aniyara*」とよばれるココヤシの葉で作られた簡易の控え室を地元の人々が取り囲み、化粧の様子を覗きこむ光景はよくみられる。しかし、海外の文脈では、化粧の行程は「見られるもの」ではなく、「見せるもの」として演出されるのである。最後に、儀礼では「頭飾りをつける」場面が、神霊の「顕現」を象徴するクライマックスとして参拝者の気分を高揚させるものだが、海外公演では、あらかじめ舞台袖で頭飾りをつけ、「テイヤム」の姿で舞台に現れるよう指図される。

このように演出された「テイヤム」に関して、プラディーバンは「海外のプログラムは、テイヤム（神霊）じゃなくてカラ（技芸）だよ」と断言する。彼によれば、プージャーや供物等の儀礼的要素や「神霊になる」までのプロセスが省かれた上、信仰的な背景を共有していない観客の前で行うものには意味がないという。それゆえ、舞台に現れる「テイヤム」は、神霊の力を持たないただの「カラ」に過ぎないと彼は強調する。つまり、彼の解釈によれば、ステージに登場している「テイヤム」とは、中身をともなわない表層の姿に他ならない。彼の語りと関連して興味深いのは、プラディーバンが同じ様式の衣装を二つ保有

し、儀礼用と海外公演用とに使い分けていることである。もちろん、装飾の細部に用いるココヤシの葉が海外では調達できないため、それに見合うものであらかじめ飾りつけがされているという事実はある。しかし、その点を踏まえたとしても、彼の中には儀礼用とステージ用とを区別する明確な意識が窺える。

プラディーバンは、海外公演において「自分が思うようにやりたい」という担い手としての欲求を持っている。そして、「機会があれば、海外で本物のテイヤムをしたい。」と語る。「本物のテイヤム」、すなわち「カラ」ではなくテイヤム儀礼自体を海外で行うことを彼は望んでいる。むろん、最新の近代設備が整った劇場では、儀礼と同様の事ができないことは彼も十分承知している。しかし、テイヤムの担い手として、西欧の芸術世界という脚光を浴びた舞台にたった彼の弾んだ気持ちが、こうした思いをもたらしているのである。

4. グローバルに受容される「神霊」

今日、テイヤムは、ローカルにはケーララを訪れる外国人観光客によって、ガイドブックを追体験する対象として目撃され、グローバルには西欧芸術世界によって、審美的に価値づけされた舞台公演として鑑賞されている。以下では、後者における観客に焦点をあて、かれらが舞台に登場する「テイヤム」をどのように受容しているのかを考察していく。手始めとして、2004年のアメリカ公演について、配布されたプログラムとプラディーバンの語りをもとに、その内容を簡単に描写してみよう[*20]。

公演名：“*Gods, Goddess & Ancestors: Music, Dance, and Rituals of Kerala, India*”
主　催：カリフォルニア大学バークレー校Cal Performances研究所
日　時：2004年10月17日（日）、午後7時開演（公演時間は約1時間50分）
会　場：Zellerbachホール（同大学構内）
演　目：第一部：序章（カティヴァヌールヴィーラン・トーッタム）
　　第二部：ムチローットゥ・バガヴァティ・テイヤム
　　（休憩）
　　第三部：カティヴァヌールヴィーラン・テイヤム

第一部は、はじめに儀礼と同様の身なり（裸足に白の腰布*doti*を身につけ、上半身は裸）をした伴奏者（太鼓3人、管楽器1人）が登場し、演奏を始める。客席からみて舞台左手には簡易の祭壇が設置され、「司祭役」が小さな蝋燭と香に火を灯し、身振りを伴ったプージャを行う。次に、カティヴァヌールヴィーラン*Kativannur Viran*（戦士神）のトーッタムが唱えられ始めると、赤の腰巻きを身につけた演者が舞台中央にある椅子の前に立ち、額にタラパリをつける。そして、演者は、供物として捧げられた椰子酒の入った容器（ここでは水）を時折口にしながら、跳躍や回転、足蹴りといったカラリパヤットゥの動きを行う。第二部は、舞台中央に2人の助手によって張られた赤のカーテンがある。そのカーテンが降りると、ムチローットゥ・バガヴァティが観客の前に姿を現す。両目を銀の装具で覆い、頭には半円形型の巨大な飾りをつけたムチローットゥ・バガヴァティは、八方向へステップを踏みながら前後して行く。休憩をはさみ、第三部は、カティヴァヌールヴィーランが登場し、剣を振り回すパフォーマンスを行いながら、円を描くように舞台上を動いていく。

信仰的な背景をもたない観客は、演出されたテイヤム・パフォーマンスを指定された客席に座って鑑賞する。そして、一つの演目が終わる毎に、会場内には拍手がわき起こる。観客の反応についてプラディーバンは、「みんな座って、静かに見ているよ……（中略）……でも驚いた顔はしてるね、これは何だ？ みたいな感じでさ」とその印象を語る。

海外公演では、各演目が始まる前に主催者側から登場するテイヤムの概略や場面が説明される。また、公演パンフレットには、テイヤムの概説や祭文から神霊が顕現するまでの儀礼過程が「2000年以上前」「トランス」「憑依」「神になる」「自己のアイデンティティを失う」といった修辞と共に描写されている。すなわち、観客はこうした説明の中で語られるテイヤム、いうなれば主催者側によって描き出された「儀礼の場に顕現するテイヤム」が、今、舞台に登場しているという「演出」を受容しているのである。

要約すると、テイヤムの海外公演では、「テイヤム」を「演じる」側の心持ちや解釈と、主催者側の演出や鑑賞する側の理解の間には、認識の違いが存在する。そこでは、様々な演出や解釈を促す仕掛けを通じて、観客のために「舞台化された本物」が創出されている。そして、観客は、舞台の上に現れた「テイヤム」を「舞台化された本物」として、認識の有無に関わらず受容する。その意味において、演者、主催者、観客は、「テイヤム」公演をつくりあげる共犯関係にあるといえる。

5.「カクテル・パーティー」とビジネス

最後に、海外公演やテイヤムの担い手たちとローカルな文脈の関係性について考える。

ローカルな文脈において、テイヤッカーランと呼ばれるテイヤムの担い手たちは、州外のイベントや海外の公演では「アーティスト」と称される。上述したアメリカ公演を例にみても、そのプログラムには「アーティストたち」として個々の名前とその役柄が記されている。また、海外では、公演に付随する形でテイヤムの写真展がしばしば催される。大きく引き延ばされ額に収められた自分自身が扮するテイヤムの写真が、ロビーや特設会場内に飾られ、公演に訪れた観客らによって鑑賞される。ときには、新聞社やテレビ局といった公演先の地元メディアの取材をうけ、翌日のテレビや新聞に自分の顔やその時の様子が映し出されたりもする。海外という異文化の世界において体験するこれらの出来事は、テイヤムの担い手としての彼らの誇りをくすぐるには十分のものといえる。

プラディーバンによれば、海外公演では、「カクテル・パーティー」なるお決まりの催しがあるという。劇場内のロビーやホテルに用意された会場では、儀礼では決して身につける事がないズボンをはき、アルコールの入ったグラスを手にしたテイヤムの担い手たちが、タキシードやスーツ、ドレスなどのフォーマルな姿で現れる人々がいるなかに混じって、主催者や観客らと談笑する。「海外のプログラムでは、俺たちもカクテル・パーティーってやつに、呼ばれるんだぞ」とプラディーバンが写真をみせながら自慢気に語るように、こうした経験は地元において繰り返し語られる内に、「海外へ公演に行った人」という肯定的な位置づけが羨望のまなざしと共になされていく。また、ときにこうした位置づけは、担い手たちの地域における威信を高めることにもつながっていく。つまり、村落レベルにおける担い手たちの地位は、グローバルな価値の表象を含んでさえいるのである。

海外との接触は、テイヤムの担い手たちに新たな解釈をもたらしてもいる。他のテイヤッカーランと比べると、プラディーバンはテイヤムを説明する際に、古典芸術と称されるカタカリやクーティヤーッタムと関連づけて語る傾向がある。それらの語りや説明のなかには、これまでに外国人研究者や演劇関係者がテイヤムを「発見」し、「解釈」してきた記述と類似する部分が見受けられる。つまり、彼は、ケーララの他の芸能と共に海外で公演する経験を通じて、主催者や外国人研究者によって「解説」される見解を受容し、それらをローカルな文脈において自ら再呈示しているのである。ただし、近年では、地元の民

俗学研究者による見解がセミナーやワークショップを通じて、テイヤッカーランに刷りこまれている状況が窺えることはここで付言すべきであろう。

さて、公演にかかわる厳しい規制や誇りをくすぐる要素に加え、海外公演には、担い手にとってもう一つかつ最も魅力的な要素、すなわち報酬がある。本稿の冒頭で述べたように、近年では、海外公演の機会を窺うテイヤムの担い手が数多くいる。海外公演では、その日程にもよるが、10名から15名程度のグループに対して100,000ルピーから200,000ルピー（約25万から50万円）の報酬が支払われている。儀礼においてテイヤッカーランが手にする報酬が2,000から6,000ルピー（約5,000円から15,000円）であることを考えると、その違いは一目瞭然である。それゆえ、海外公演の経験が多いプラディーバンらは、他の担い手たちから妬まれることもしばしばである。

ローカルな文脈では、海外公演をめぐる賛否が問われることがある。しかし、プラディーバンを例にあげれば、「海外に知られた担い手」として、海外公演の経験が肯定的に捉えられ、新たな儀礼の依頼をもたらす要因となっている。また、興味深いのは、プラディーバンの実践に関するすぐれた技量や豊富な知識が、海外公演を熱望する担い手たちからの妬みや批判を封じこめる要素になっている点である。つまり、今日、年輩のテイヤッカーランが嘆くように、若い担い手の中には、実践に関する技や知識を十分に学んでいない者が多い。そんな彼らにとってプラディーバンとは、文句の言いようがない存在なのである。

「テイヤムではなくカラだ」と強調するプラディーバンは、「海外公演はビジネスだよ」と率直に認める。担い手としての誇りをくすぐられ、「本物をみせたい」という欲求をもたらす海外公演には、担い手としての「のぼせる」側面と経済力を高める「ビジネスライクな」側面とが相互に関係をもちながら同時に生起しているのである。

おわりに

ケーララの身体文化に関する財政的支援について論じたD. Daughertyは、ユネスコが現存する最古のサンスクリット劇として認証したクーティヤーッタムの担い手たちが、実生活では経済的に困窮している事実を明らかにし、「グループを維持するには、海外公演以外に選択の道がない」というかれらの言葉を引用している［Daugherty 2000］。これまで

度々指摘されてきたように、テイヤムの担い手たちの多くは、決して経済的に豊かな状況にあるわけではない［Kurup 1973］。しかしながら、村落レベルにおいてテイヤム儀礼が隆盛し、個人による儀礼奉納の依頼が一部の担い手に集中する今日では、担い手たちの間に経済的格差が生じている。こうした現状のなかで、テイヤムの担い手たちは、儀礼を取り巻いて錯綜する様々なエージェンシーの思惑やイデオロギーだけでなく、そこにグローバルな視点が付与していることにも気づきはじめている。

海外公演という、テイヤムを演劇パフォーマンスのフォームに書き換える事象は、今日の「テイヤムの商品化」に大きな影響を及ぼしている。このグローバルな事象は、西欧の異国趣味と芸術市場における美的価値にもとづいて、テイヤムを芸術フォームとして舞台化する一方で、様々な演出や仕掛けを通じて「舞台化された本物」として「テイヤム」を表象する二重構造をもっている。さらに、スポットライトや人々の脚光を浴びる舞台とビジネスチャンスを担い手たちにもたらす同事象は、ローカルな文脈において彼らの社会・経済的地位を高める手段や武器となる様相を呈している。だからといって、すべての担い手たちが、異国で自分たちの技芸を行うという興奮や期待を含め、「外」へむかう指向を強めるかといえば、そこには、海外公演の依頼が「他者」によってもたらされるという事情がある。文化的媒介者とでも呼べるこうした「他者」は、今日では海外公演をコーディネートするだけでなく、その表象にも大きく関与している。

今日、テイヤムは、ローカルなレベルでは「神霊」として現れる傍ら、海外公演というグローバルな場においては「舞台化された本物」として世界に流通し始めている。テイヤムに関する同時代的な事象は、身体文化を取り巻く「ローカリティ」概念の再検討をわれわれに促している。

［たけむらよしあき・大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程／日本学術振興会特別研究員］

［注］

1――先行研究では、観光文化、観光資源としての新たな芸能の生成、すなわち「新しい伝統の創造」やナショナル／エスニック・アイデンティティの発現形態、あるいは国民国家を想起するものとして、身体文化が位置づけられている［e.g. Ramsy 1997; Van Zaile 1996; 梅田 2001; 木下 2004; 白川 2003］。

2――儀礼以外の文脈に現れたテイヤムをめぐる地元での論争については、［Ashley & Holloman 1982; 古賀 2000］が

詳しい。

3——本稿の基盤となる調査は、平成17年度文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費9409）の助成を受けて実施された。ここに記して感謝の意を表す。

4——ケーララは、インド独立後の1956年、マラヤーラム語を母語とする州として成立し、翌年に開かれた州議会選挙の結果、インド共産党による単独政権が誕生した。

5——「ガルフ・マネー」と呼ばれるこうした送金による経済効果は、テイヤム信仰にも影響を及ぼしている。たとえば、テイヤムの一種であるムッタッパン *Muthappan* は、個人祈願（*nercca*）によって自宅で儀礼を奉納することができる。近年では、出稼ぎ移民たちが出国や帰国の際にムッタパン儀礼を自宅や寺院で奉納する機会が著しく増えている。

6——今日、グローバルに拡大するアーユルヴェーダは、インドだけでなく欧米各国の資本によっても産業化が押し進められている。アーユルヴェーダを取り巻く今日的な状況については［加瀬澤 2005］が詳しい。

7——外国人観光客の間で有名な *Lonely Planet India*（2005）には、テイヤムに関するコラムがあり、「テイヤムのエキスパート」と謳われたオーナー（州の南部エルナークラム出身のキリスト教徒）が経営するホテルが紹介されている。こうしたガイドブックの影響や観光業者と儀礼の関わりについては、稿を改めて検討したい。

8——テイヤム儀礼は、上述した地域に限らず隣接するコリコード県でもみられる。ただし、同県では、テイヤムではなく「ティラ *tira*」と呼称されることが多く、テイヤムとの違いもいくつか確認できるため、本稿では区分の中に含めない。

9——今日伝承されているテイヤムの数は、300から400種類あるといわれる。担い手の間では、テイヤム発祥の神話にもとづく39種類が基本であり、残りはそのバリエーションであるという見解が広く共有されている。

10——儀礼の日程は、祀られているテイヤムの数、寺院やカーヴの規模によって異なる。なかには、数年や数十年にかけて一度行われる大祭（ペルンカリヤータム *perumkaliyattam*）になると、一週間以上続けて行われることがある。

11——テイヤムの担い手たちは、特定のカーヴやカースト寺院において儀礼を実践する権利／責任を負っている。彼らはその報酬として、かつては米や腰布、今日では現金を手にする。近年、主催者側では報酬の高騰化が叫ばれているが、装束の修繕・新調費、助手への報酬、拘束日数や身体的負担を考慮すると、その額は決して十分とはいえず、また、儀礼の報酬だけで生計を営む者が多い彼らの生活水準は、決して高いものではない。

12——テイヤムが儀礼以外の文脈に初めて現れたのは、おそらく1960年に行われたインド共和国記念日のセレモニーであろう。毎年1月26日の同記念日には、国をあげた一大イベントがニュー・デリーで開催され、その模様が全国ネットでテレビ放映される。パレードは、各州を代表する民俗芸能をはじめ、軍事力を示す陳列や科学技術や経済の功績を示すものが含まれている。

13——テイヤムに関する英文の記述は、イギリス植民地時代にも植民地行政官や宣教師、民族誌家らによっていくつか残されている。しかしながら、彼らはもっぱらテイヤムを「悪魔払い／悪魔」と位置づけている［竹村 n.d.］。

14——同書の中でクルップは、もともと多様な文脈で技や芸を意味するマラヤーラム語の「カラ *kala*」の訳語として「art」を用いている。古賀によれば、このころからテイヤッカーランは、カラーカラン *kalakkaran*（アーティスト）と呼ばれるようになり、彼らはハイ・カルチャーや尊敬のニュアンスをもつこの言葉を好んで用いるようになったという［Koga 2003: 64］。

15——1968年、当時コダカット村の村長であったクルップは、ケーララ音楽舞踊研究所（Kerala Sangeeth Nataka Academy）が主催するヴィレッジ・アート・フェステイバルにテイヤムをはじめて登場させた。以後、カルナータカ大学（カルナータカ州、1974年）、Fete de Podicherry（ポディチェリ、1987年）、Hampi Festival（カルナータ

カ州、1987年)、Bharathotva Utsavan(カンヌール、カリカット、1988年)、Uppana Utsavan(ボンベイ、1989年)などの公演にテイヤムを出演させている[Koga 2003: 64]。また、1986年にはクルップが記した小冊子 *Teyyam* が州政府のもとで刊行されている。同書は、今日に至るまで政府のテイヤムに対する見解の下地となっている。

16——寡聞のかぎり、外国人研究者によるテイヤム研究は、ドイツ人の Valentina Stache-Rosen による *Bhutas and Teyyam: Spirit Worship and Ritual Dances in South Kanara and North Malabor* (1978) が最初であろう。ただし、同論文は公刊されていないため、その内容に関しては筆者も確認できていない。

17——参考文献に記載していないものとしては、Ashley, Wayne, *Teyyam Kettu of Northern Kerala* (1979) ; Tarabout, G., *Sacrificer et Donner a Voir en pays Malabar* (1986) ; 石井達朗『ふり人間』(1987) ; 河野亮仙『カタカリ万華鏡』(1988) などがある。

18——すぐれたテイヤッカーランには、寺院の権威者やかつての王族からペルワンナーンやペルマラヤン *perumalayan* またはパニッカール *panikkar* などの称号と、金の腕輪や絹の布が授与される。

19——プラディーバンによると、国内におけるステージプログラムでは、海外と比べ規制がゆるく、火の使用が許可されたり、公演における担い手側の主張も考慮されるという。

20——2004年のアメリカ公演のプログラムによれば、出演メンバーの構成は、アート・ディレクター1、化粧担当1、ボーカルとクザル1、チェンダ(大)2、チェンダ(小)1、司祭役兼舞台マネージャー1、化粧と衣装のアシスタント2、パフォーマー2、トーッタム・パフォーマー1の計12名で構成されている。

[参照文献]

◇粟屋利江 2000「ガルフ諸国へのインド人移民労働者——ケーララ州の事例を中心に」古賀正則、内藤雅雄、浜口恒夫編『移民から市民へ——世界のインド系コミュニティ』、pp.235-246、東京大学出版会.

◇安藤直子 2001「観光人類学におけるホスト側の『オーセンティシティ』の多様性について——岩手県盛岡市の『チャグチャグ馬コ』と『さんさ踊り』を事例として」『民族学研究』66 (3) : 344-363.

◇井上貴子 1999「南アジアの国民文化・消費文化——音楽芸能を通じてみるインドの二〇世紀」古田元夫編『〈南〉から見た世界 二 東南アジア・南アジア——地域自立への模索と葛藤』、pp.219-249、大月書店.

◇梅田英春 2001「バリの観光化における「見せる」芸能の生成——文化人類学における観光研究の事例として」徳久球雄他編著『地域・観光・文化』、pp.135-152、嵯峨野書院.

◇生地陽 1998「日本人の踊るフラのゆくえ——異文化の消費の観点からの一考察」『社会人類学年報』24: 53-74.

◇太田好信 1996「エコロジー意識の観光人類学——ベリーズのエコ・ツーリズムを中心に」石森秀三編『観光の二〇世紀——二十世紀における諸民族文化の伝統と変容3』、pp.207-222、ドメス出版.

◇加瀬澤雅人 2005「アーユルヴェーダは誰のものか——『伝統』医療・知的財産権・国家」『文化人類学』70(2):157-176.

◇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』太田好信他訳、人文書院.

◇木下昭 2004「民族ダンスの創造と国民国家フィリピンの形成」『言語文化研究』15 (4) : 65-76.

◇古賀万由里 2000「伝統の保存とイデオロギー——南インド・ケーララ州の儀礼と政治」『三田社会学』5: 29-40.
◇古賀万由里 2004『南インドにおける儀礼と社会の変化——ケーララ州テイヤムを事例として』慶應義塾大学大学院社会科学研究科、博士学位論文.
◇白川千尋 2003「儀礼の保有者、儀礼の在処——ヴァヌアツ・南部ペンテコストのナゴル儀礼と観光」橋本和也、佐藤幸男編『観光開発と文化——南からの問いかけ』、pp.112-147、世界思想社.
◇スミス、バレーン L.編 1991『観光・リゾード開発の人類学——ホスト＆ゲスト論でみる地域文化の対応』三村浩史訳、勁草書房.
◇高橋雄一郎 2005『身体化される知——パフォーマンス研究』せりか書房.
◇竹村嘉晃 2005「儀礼パフォーマンスの技量とローカルな審美眼——南インド・ケーララ社会におけるムッタッパンの隆盛」『年報人間科学』26: 199-218.
◇竹村嘉晃 n.d.「神々のゆくえ——現代インド・ケーララ社会における儀礼パフォーマンスの多元的表象」『民族藝術』23号（印刷中）.
◇寺田吉孝 2002「タイコにみる伝統の創造——日系アメリカ人の新しい音楽」ベフハルミ編『日系アメリカ人の歩みと現在』、pp.205-228、人文書院.
◇永渕康之 1996「『正しい』他者となること——大戦間のパリをめぐって」清水昭俊他編『思想化される周辺世界』（岩波講座文化人類学　第12巻）、pp.197-219、岩波書店.
◇橋本裕之 1996「保存と観光のはざまで——民俗芸能の現在」山下晋司編『観光人類学』、pp.178-188、新曜社.
◇古谷嘉章 1998「芸術／文化をめぐる交渉——グァテマラのインディヘナ画家たち」『国立民族学博物館研究報告』23（1）: 35-93.
◇ベンヤミン、ヴァルター 1991『複製技術時代の芸術』佐々木基一訳、晶文社.
◇森明子 1998「人の身体はいかに読まれるか——オーストリア農村調査より」『思想』887: 75-92.
◇山下晋司 1992「『劇場国家』から『旅行者の楽園』へ——20世紀パリにおける『芸術-文化システム』としての観光」『国立民族学博物館研究報告』17（1）: 1-33.
◇山下晋司編 1996『観光人類学』新曜社.

◇Ashley, Wayne 1993 Recording: Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala. Unpublished PhD Dissertation, New York University.
◇Ashley, Wayne & Regina Holloman 1982 From Ritual to Theatre in Kerala. *The Drama Review* 26(2): 59-72.
◇Daugherty, Diane 2000 Fifty Years On: Arts Funding in Kerala Today. *Asian Theatre Journal* 17(2): 237-252.
◇Denesan V. 2005 Contextualizing Teyyattam: A Perspective. *The Journal of the Centre for Heritage Studies* 2: 6-14.
◇Desmond, Jane 1999 *Staging Tourism: Bodies on Display from Waikiki to Sea World*, Chicago: University of Chicago Press.
◇Freeman, J.R. 1991 Purity and Violence: Sacred Power in the Teyyam Worship of Malabar.Unpublished PhD Dissertation, University of Pennsylvania.
◇Freeman, J.R. 1993 Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Ker-

ala. H. Brucker, L. Lutze & A. Malik(eds.), *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture*, pp.109-138, New Delhi: Manohar Publications.

◇ Government of Kerala 2004 Tourism. The Official Web Site of Government of Kerala. (http://www.kerala.gov.in/)

◇ Hari, K.S. & Kannan, K. P. 2002 Kerala's Gulf Connection: Emigration, Remittances and their Macro Ecnomic Impact, Trivandrum: Centre for Development Studies, Working Paper 328.

◇ Koga, Mayuri 2003 The Polotics of Ritula and Art in Kerala: Controversies Concerning the Staging of Teyyam. *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies* 15:54-79.

◇ Komath, Rajesh Kumar 2005 Teyyam Performance: Resistance of the Oppressed. *Left Angle* 1(1):14-19.

◇ Kurup, K. K. N. 1973 *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Calcutta: Indian Publications.

◇ Kurup, K. K. N. 1977 *Aryan and Dravidan Elements in Malavar Folklore*, Trivandrum: Kerala History Society.

◇ Nambiar, A. K. 1999 Surviving Folk Arts and the Social Analysis of their Origin and Development. P. J. Cherian (ed.), *Essays on the Cultural Formation of Kerala: Literature, Art, Architecture, Music, Theatre and Cinema, Kerala State Gazetteer Vol. IV Part II*, pp.35-64, Trivandrum: Kerala State Gazetteers Department.

◇ Rajan, S. I. & Zachariah, K. C. 2005 Unemployment in Kerala at the Turn of the Century: Insights from CDS Gulf Migration Studies. Centre for Develoment Studies, January 22, 2006.

◇ Raju, A.R. 2005 Promoting the Other Kerala, *Kerala Calling* 25(10):32-33.

◇ Ramsey, Kate 1997 Vodou, Nationalism, and Performance: The Staging of Folklore in Mid-Twentieth-Century Haiti. Jane C. Desmond (ed.), *Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance*, pp.345-37, Durham: Duke University Press.

◇ Rough Guide 2005 *The Rough Guide to India*, London: Rough Guide.

◇ Seth, Pepita 2001 *Reflections of the Spirit: The Theyyams of Malabar*. New York: Dialectica Gallery.

◇ Tarabout, Gilles 2005 Malabar Gods, Nation-Building and World Culture: On Perceptions of the Local and the Global. J. Assayag & C. J. Fuller (eds.), *Globalizing India: Perspectives from Below*, pp.185-209, Chicago: Anthem Press.

◇ Van Zile, J. 1996 Non-Polynesian Dance in Hawai'i: Issues of Identity in a Multicultural Community. *Dance Research Journal* 28(1): 28-50. 1998

◇ Visununambutiri, M. V. 1998 *Teyyam*. Kerala Bhasa Institute (in Malayalam).

マレーシアにおける徳教（dejiao）の展開
華人新興宗教の一形態

黄　蘊

清末民国初期の中国社会では、扶鸞（フルアン）という交神術を中核とした宗教結社の全国的な広がりがみられた。その流れは近代中国の「扶鸞結社運動」と呼ばれた［範 1996; Clart 1997; 志賀 1999, 2001, 2003; 王 2000b］。この運動はこれまで多くの研究によって取り上げられてきた［吉岡 1974; 武内 1990; 範 1996; 範・王 1996; 王 1996; 王 1997; Clart 1996, 1997; 李 1999; 志賀 1999, 2001, 2003, 2005; 酒井 2002］。扶鸞あるいは扶乩は、文字を媒介にして、神託を得る方法として、道教と深い関わりをもつものである[*1]。扶鸞は、明清時代に、知識人層を始め、広範な社会階層に浸透した［許 1988］。19世紀末の政治的・社会的混乱の中で、「末劫説」（世界の終末が到来するという言説）がはやり、それに伴い扶鸞を中核とした宗教慈善結社設立の潮流が巻き起こった[*2]。この潮流の根底には神の指示に従い、善行を遂行することによって、社会的危機を回避しようとするモチーフがあった［李 1999: 148-154; 志賀 2001: 239-242］。この流れの中で、既存の宗教結社も扶鸞という新たな表現形式を権威の源泉として取り入れ［武内 1990: 87; 志賀 1999: 173-174; 李 1999: 89］、そして、多数の新興扶鸞教派が続出した。

19世紀末より勃興したこうした扶鸞結社には、およそ次のような共通する特徴が指摘できる。まず、明末以来の民間信仰における儒教・仏教・道教の三教混合の流れを引き、諸宗教融合の思想背景をもつ。次に、扶鸞を中心に組織を結成し、その上、扶鸞を介して得た神託に従って行動する。第三に、善行の遂行とそれによる自他の救済をモチーフとして、関連の社会救済や教化活動を展開する。最後に、儒教道徳の復興及びその実践をイデオロギーとしてもち、濃厚な儒教色を帯びている[*3]。扶鸞を行うために組織された団体は通称「鸞堂（ルアンタン）」や「善堂」[*4]といい、20世紀前後各地に鸞堂が雨後の筍のように出現した。その中心的な担い手は、地域の「士紳文人」（大伝統の担い手としての知識人）であった。彼らは「救世」という社会的責任感から「鸞堂」や「善堂」の設立に取り組み、社会救済を行うほか、扶鸞で得られた神の訓示を用いて、庶民の儒教倫理の教化や混乱した社会秩序

の維持に当たっていた［李 1999: 238-243; 梁 1997: 244-247］。

中国宗教研究者の吉岡義豊は、中国民衆宗教の底流に貫き流れているものとして、「善」と「乩」（お筆先の神示、神訓）の二つをあげており、中国人の宗教観の重要な特質を捉えている［吉岡 1974］。扶鸞結社はこうした特徴を集中的に体現しているものである。民国期に道院、救世新教などの著名な民間教派が、扶鸞と慈善活動の展開によって教勢を伸ばしたことは、善と乩の結合の証明である［酒井 2002］。

民国期に影響力の大きかった新興扶鸞教派として、同善社、道院紅卍字会、救世新教、一貫道などがあげられる。それらはいずれも自己修養と他者の救済を唱え、中国全土に教勢を拡大した［酒井 2002］。しかし、中華人民共和国の成立に伴う宗教結社への弾圧に伴い、多くの教派はやがて香港、台湾、あるいは東南アジアの華人社会に本拠地を移し、それぞれの地で独自の展開を遂げるようになった。

近年、扶鸞教派を含む華人民間宗教結社の展開に関する研究が進展している。その中で、台湾の鸞堂や香港の道教系扶鸞結社、そして一貫道、慈恵堂などの新興教派に関する研究は、現代社会における扶鸞結社の生き様を克明に描き出すものとして重要な意味をもっている［Overmyer & Jordan 1986; Clart 1995; 1996; 1997; 宋 1996; 王 1997; 李 1999;志賀 1999,2001］。一方、台湾、香港という伝統中国社会と違って、東南アジアという移民社会に生きる華人の扶鸞教派が、どのような展開を遂げているのかは、現代社会における扶鸞結社の展開を考える上で興味深い課題となる。本稿は、マレーシアの華人社会で発展を続けている徳教（dejiao）に注目し、東南アジアにおける華人扶鸞教派の独自の展開の様相を描き出したい。

徳教は1939年に広東省の潮州地方で誕生した扶鸞結社であり、その後マレーシアなど東南アジアの華人社会に伝播された。以来、徳教はそれらの移民社会に拠点を移し、今日まで成長し続けてきた。数多くの海外に伝播された他の華人民衆教団と違うところは、徳教は宗教結社としてまだ未成熟の段階において海外の華人社会に伝えられ、そうした移民社会で展開する過程において、伝統的中国宗教の様式を脱した独自の教団形態を築いてきたことである。

中国における徳教は、潮州人の宗教慈善結社として位置づけられる。東南アジア伝播後、その教団化がより本格的に進むようになった。東南アジアの華人社会において、徳教は伝統的な活動としての扶鸞や慈善活動を展開することで、庶民の支持を取り付け、教勢は、伸張の一途を辿った。東南アジア各国における徳教の展開パターンはほぼ同じものと

いえるが、その中で本稿の対象となるマレーシアの徳教組織は、とりわけ教団の活動が盛んであり、徳教の展開を考える上でもっとも典型的なものといえる。

マレーシアでは、ほとんどの徳教団体で商人層が主導的な地位を占めている。これまで扶鸞中心の展開路線を繰り広げている。また、エスニック・グループ内の需要に合わせ、多様な慈善、文化社会活動までに活動を拡充し、世俗性の強い教団モデルを形成してきた。しかし、宗教制度の不完全性や宗教色の薄さが、徳教団体を厳格な意味でいう宗教教団から、やや距離の離れた中途半端なものにしている。一方、1990年代前後より、組織的拡大に伴い、イデオロギー上の変化が徐々に現れ始め、それらと連動するような数々の試みも実践されているが、その道は必ずしも平坦とはいえない。

これまでの徳教に関する先行研究では、徳教の成立、東南アジア伝播とその組織的展開［李 1970; 野口 1983; Tan 1985; 鄭 1988］や、その過程にみられる現地社会への適応、変容、そして、近年のトランスナショナルなネットワーキング化の進行などが［吉原 1999; 2001］、主要なテーマであった。しかし、徳教が展開した社会的文脈、組織と教団性格の変化の全貌や、徳教を取り巻く社会現象の解明などに関しては不明な点が多く残されている。

そこで本稿では、マレーシアにおける徳教拡大の社会的コンテクスト、その組織的展開とイデオロギー上の変化、その中の葛藤のプロセスを捉えていくことによって、華人新興宗教としての徳教展開の筋道を明らかにすることを目指したい。後述するようにマレーシアにおいて、徳教は紫系、済系、振系、明系という様々な系列を発展させており、それぞれの系列に違う特徴がみられるため、一概に捉えられない状況にある。本稿は、徳教展開の全体的状況に目を配りながら、徳教団体の中で多数派を占め、かつ類似の組織構成と性格をもつ紫系と済系の徳教組織を中心に考察を進めることとする[*5]。

本稿ではまず、徳教の成立状況を踏まえた上で、マレーシア伝播後における組織の拡大状況やその担い手の性格について概観する。それによって、徳教組織が存在し、拡大する社会的文脈を明らかにする。次に、組織の発展と連動する形で起こりつつあるイデオロギー上の変化とその背景について考察を加える。それらを通して、マレーシアにおける徳教展開のこれまでの道のりと、現在進行しつつある転換をめぐる葛藤を浮き彫りにすることによって、移民社会における華人扶鸞教派の特殊な一形態を提示するとともに、東南アジアにおける中国宗教の現地化の一パターンを描き出すことを目指したい。

本稿のもう一つの目的は、宗教を通して、華人の生き方を垣間見ることにある。徳教組織は、宗教的な意味をもつほか、マレーシア社会において、潮州人や華人大衆結合の手段

としての機能も果たしており、その点からいえば、徳教は宗教集団というより強い社会性を有する華人アソシエーションとすらみえてくる。人々は様々な動機をもって、徳教と関わっており、徳教組織もその過程において人々の信仰や生活の中に織り込まれていったようにみえる。本稿は、徳教組織の今までの展開及び近年起こりつつある新たな変化と、人々の行動や戦略とを結びつけて捉え、その参加者である人々の生き方そのものにも光を当ててみたい。

1. 徳教の成立と東南アジア伝播

徳教は前節で述べてきた近代中国の扶鸞結社ブームの中でできた一宗教結社である。1939年に、広東省潮陽地方で、戦争の早期終了を願い、3人の村人が扶鸞という降神術を介し、神仙のお告げを得たところ、徳教を創始して人々を救うよう命じられたのがきっかけだった［Tan 1985: 15］。その後、神の「乩示」（神の啓示）に基づき、徳教組織が潮州地方で連鎖的に創設されていった。徳教組織は普通「徳教会」と総称され、その名前に共通して「閣」という字が使われる。初めて創設された徳教会は潮陽地方の紫香閣であった。徳教創始の主旨は「立善積徳」といい、善行を行い、徳を積むことによって、危機を回避しようということを意味しており、前述した19世紀末以来の扶鸞カルトの精神風土を受け継いでいるものといえる。

徳教会は、扶鸞を介して得た神々の教えをまとめた善書の配布、道徳の唱道といった社会教化や「施医贈薬」などの慈善活動を展開し、1949年までに潮州地方で20以上の閣を持つまでに発展した［鄭 1988: 247］。

徳教は設立当初において、儒教、仏教、道教の三教を標榜していた。徳教会の祭壇の正面の掛け軸に老子を中心に、両側に道教系の神仙である楊筠松と柳春芳が描かれており、祭壇の中央に関帝、両側に道教系の神仙である呂祖と仏僧の済公が祭られているのが一般的である［*6］。祭壇からは濃厚な道教色が窺える。

徳教の崇拝する神は、儒・仏・道三教の神仙からなり、諸神仙が連合して「徳徳社」という神の連合組織を構成する。徳教団体では、この「徳徳社」の諸神仙より託宣を受け、組織の運営・活動方針も神の乩示に従う場合が多い。なお、徳教の諸神仙の中で、玉皇大帝たる関帝が最高神とされ、かつ徳教の創始者とされている。徳教の教典によると、清末

より続く社会的混乱、道徳の腐敗が進む中で関帝が、来る末劫から人々を救おうとして、善行の実践・道徳の復興を唱え、徳教を創始したという。これは19世紀末以来扶鸞結社の間で出回っている「関帝救劫論」のモチーフに通じている[*7]。

徳教の教典は1942年に扶鸞を介した神の降筆によって書かれた『徳教心典』である。この教典に関帝による徳教の創設経緯や、信徒の徳目実践の内容とその目標が記されており、徳教の基本教典とされている。一方、信者の自己修養と日常生活の指針として、儒教の諸徳目と共通するところの多い「十章」すなわち、孝悌・忠信・禮義・廉恥・仁智、「八則」すなわち、不欺、不偽、不貪、不妄、不驕、不怠、不怨、不悪、が基本となる。このように、徳教が成立の段階において、儒教イデオロギーを重視し、かつ濃厚な道教色をもつことが窺える。

ここで成立段階における徳教と一般の新興宗教とを比較し、その特徴をまとめてみたい。一般の新興宗教は、その成立にあたり、まず教祖が存在し、教祖の悟道の体験や宇宙観をまとめた神学理論が教典となり、それに基づき、教団が形成される。しかし、徳教の場合、教祖とされる人物が存在しない。神への信仰は組織の結束力となっている。次に、基本教典となる『徳教心典』は、最初の徳教組織成立の三年後の1942年に初めて誕生し、これも一般的なケースを逸脱するものである。最後に、伝統的新興教派に教団展開の基軸となるものとして、宗教的修行・師承制度が不可欠であるが、成立当初より徳教にそれらが欠如していた。このようにみると、徳教は潮州地方の民間信仰を基盤に、20世紀前半の中国社会の状況の中で、庶民の必要に応じた形で徐々に宗教結社の形を整えたものとみられる。

徳教会は1949年に成立した共産党政権とその宗教取締り政策により、活動を停止した。その前後において、徳教は信者の移住とともに香港、タイ、マラヤ地域へと伝播されるようになった。徳教の海外布教に尽力したのは、潮州地方の馬貴徳（Ma Guide）と李懐徳（Li Huaide）という2人の貿易商人だった。この2人は徳教創始の段階から組織内の中心的な存在であり、海外布教においては、前者は香港へ、後者はシンガポールへと徳教を広め、徳教の東南アジア伝播を促進した［Tan 1985: 16-17; 鄭 1988: 247-249］。徳教はその後東南アジアに本拠地を移し、そこで新たな展開を遂げることになる。

2. マレーシアにおける徳教の展開

2-1. 徳教の伝播と組織的拡大

1952年にマラヤ地域で初めての徳教会「紫新閣」がシンガポールで成立し、それ以後、マレー半島西部を中心に徳教組織が次々と創設され、マラヤ地域も徐々に徳教展開の重要な拠点となっていく。1957年に乩示に基づき、名前に「紫」字をもつ九つの紫系徳教会が連合して南洋徳教総会を結成し、徳教会初めての連合組織として発足した。この総会の成立に伴い、紫系徳教会の礼拝儀式や祭壇にかける肖像の統一化が決められ、以後の紫系徳教会の規範となった［Tan 1985: 24］。一方、徳教の南洋伝播に従い、儒教、仏教、道教の三教の信仰からキリスト教、イスラーム教を含む五教の信仰への教義の拡大がなされた。1948年に潮州地方からシンガポールに渡った徳教の第一代長老の陳立健（Tan Lip Kiang）によると[*8]、マラヤ地域初めての徳教会紫新閣が成立した当初より、神仙の乩示に基づき、礼拝堂に五大教祖の画像を掲げることが決まり、それ以後、マラヤ地域で連鎖的に成立した徳教会にも同じようなスタイルが定着した［写真1］。吉原の研究によると、この「五教同宗」という教義の拡大と、礼拝堂に「五大教祖」の画像を掲げることは、のちに香港にフィードバックし、そして1980年代にはタイにも広まり、今日では各地域の徳教会の共通したスタイルとなった［吉原 2001: 20-21］。

［写真1］ ペナン州紫道閣の祭壇

東南アジア諸地域において共通するのは、潮州人と徳教会との深い結びつきがみられる点である。そもそも徳教の東南アジア伝播は、この地域に往来する潮州系商人によって実現され、そして、各地における徳教組織の創設は、潮州系商人の商業的連携や潮州人社会のネットワークに負うところが大きかった［Tan 1985］。徳教は東南アジアの華人社会に

おいて、概ね最初に潮州系住民の間に広がるのであり、そして潮州語を使うなど、潮州人の宗教結社としての性格を色濃くもっていた。初期の徳教会は、その地域の潮州会館を仲介として広まったことから、徳教の伝播と潮州人コミュニティとの密切な関係が窺える[李 1970: 228-229]。地域から見ると、マレーシアでは、最初に、ジョホール州、ペナン州、クダ州、ペラ州という潮州人の集住する州に徳教組織が多くできていった[Tan 1985: 61]。その後、徳教は、徐々に潮州人社会を超えて各方言集団に広められていくが、現在なお潮州人社会の文化が色濃く残されている。

潮州系商人は資金面からも、徳教組織の創設とその活動の展開を支えてきた。徳教組織、とくに後述する紫系と済系は、概ね立派な教会施設をもち、そして大掛かりな慈善活動を展開していることで他の華人宗教団体に比べ、目立つ存在となっている。それらを可能にしているのは徳教会の中心メンバーである潮州系商人の資金力である。

マレーシアとシンガポールの徳教会は、初期の段階において、一体化して活動を展開する形をとっていた。しかし、その後のシンガポールの分離・独立により、両者は徐々に離れていった。1972年に政府の団体登録法の改正により、マレーシアの徳教団体は、シンガポールに拠点をもつ南洋徳教総会を脱退し、同時に17の紫系徳教会からなるマレーシア徳教聯合会を結成した。その少し前の1967年に賛化閣を中心とするマレーシア徳教聯誼会という連合組織もできた。この二つの組織は、後述するように、両者は意見の相違により対立関係にあるが、相互の交流はほとんど途絶えることがなかった。マレーシアの徳教団体のほとんどは、のちにこの両者のいずれかに加入することになるが、その中では前者が圧倒的な優勢をもつ。

マレーシアでは、紫系の徳教会以外、「済」や「振」などの字で始まる名を持つ系列や善堂系の「明系」徳教会もある。一方、マレーシアやシンガポール以外の地域では、基本的に紫系の徳教会のみ存在していたが、後にこの両地域より紫系以外の系列も伝播されていくことになった。マレーシアでは紫系徳教会の数が最も多く、紫系はこれまで自らの正当性を強調し、そして実際優勢を保つことに成功してきた。

マレーシアで徳教がこうした多くの系列を有しているのは、紫系を基盤とする「徳教聯合会」が、積極的に類似組織の包摂と統合を行ってきたことと関係している。マレーシア徳教聯合会は、南洋徳教総会を脱退し、独立した翌年の1973年より、組織の拡大、強化を目指して、自らの門戸を開き、類似の組織の加入を認めるようになった。これにより、紫系17団体以外の徳教会も徳教聯合会に加入するようになった[李 2003: 168-169]。80年

代以後、徳教団体間の交流と親睦が進むにつれ、多数の徳教会の参入を受け入れ、より包括的な組織結成をめざす動きが一層加速した。1987年に徳教聯合会は「マレーシア徳教聯合総会」と改名され、紫系、済系、振系、善社の諸組織を統合する連合組織として新たにスタートした［李 2003: 168］。

一方、名前に明の字をもつ一部の善堂系の宗教結社は、1967年に成立した「徳教聯誼会」に加入し、のちに徳教内の新たな系列としての明系を形成していった[*9]。その他、徳教連合組織に未加入の善堂も多いが、同じ潮州起源の慈善結社であり、かつ類似の活動方針をもつことから、徳教団体との関係が近く、相互の往来も緊密である。

徳教の展開にみられるこうした類似の組織の統合、収斂の背景には、団結による共存という原理が働いている。例えば、1987年に実現した諸系列が徳教聯合総会の名のもとで連合するという動きについて、当時の聯合総会の宣教主任を務める陳昭廷（Tan Chiao Ting）は、多元社会における徳教の生き残りの必然的な方向であると指摘した［陳 1988: 258］。徳教の組織的連合と拡大は、その意味で、東南アジアという多元社会の状況の中で生まれたローカルな展開といえる。

2-2. 徳教会の活動とその参加者

徳教会の活動は、系列によって特色が若干異なる。紫系と済系組織では、扶鸞を介した悩み相談、「問病」のサービス、そして「施医贈薬」・貧困者救助といった慈善活動を中心活動としている（［写真2、3］参照）。そのほかの宗教活動として、扶鸞で得られた乩文（神の啓示文）をまとめた善書の発行や、「徳徳社」の諸神仙の誕生日の礼拝儀礼、そして、地域の人々を対象に位牌の保管と供養というサービスを提供するところが多く、それが多くの徳教会の収入源にもなっている。振系と明系組織は、前身が慈善事業を行う善堂であり、その崇拝する主神は、潮州地方で篤く信仰されている宋大峰である。扶鸞は振系と明系組織の活動の中心であり、とくに振系の扶鸞（乩）は激しいトランス状態を呈していることから、紫系と済系の「文乩（ウェンジ）」と区別され、「武乩（ウジ）」と称されている。

徳教会の諸系列の中で、紫系と済系が都市部に集中するのに対し、振系と明系、善堂系組織は、都市の周辺部や農村、海辺に点在するようになっている。そして、紫系と済系組織は、より求心力を持つ各種の社会活動を展開するほか、徳教界において、後述するような世界徳教大会を主催するなど、より大掛かりな組織活動を行っている。

前述したとおり、徳教は扶鸞という「神道設教」の形でできた宗教組織であり、東南アジア伝播後も、扶鸞を中心とする教団展開の伝統が受け継がれてきた。後述するように、一部の組織に扶鸞の廃止という変化がおきているが、そのほかの多数の徳教会では、概ね扶鸞を中心活動としており、そして伝統的な扶鸞結社と同じように神意にそって行動するパターンがみられる。しかし、教団の展開は、乩示に従う面がある一方、教団の人員配置や活動の展開は、会員の投票や世俗的なリーダーシップをとる董事会(理事会)で決められる部分も大きい。各徳教会の組織構成としては、概ね乩務組(扶鸞担当部)、医薬組、宣教組、総務組、福祉組、教育組などがあり、それぞれ分担して、各種の活動を展開している。

[写真2]　紫雲閣の扶鸞儀礼

[写真3]　紫雲閣で、地域の人々が神への悩み相談、「問病」を待っている様子

80年代以後にみられる徳教会の活動の大きな変化に、各地の徳教組織が次第に、一般の華人会館と同様に女性部、青年部を増設し、若者の入会を目論む一方で、幅広い文化活動の展開に乗り出すようになった。この変化は、70年代から80年代にかけてのマレー権威主義の強化と華人の教育、文化自助運動の展開という社会状況の中でおきたものである。90年代の聯合総会の活動方針の中に、文化活動の展開や華文教育への支援が重要な目標として盛り込まれたのは、華人コミュニティの需要に合わせた徳教会の積極的なコミットメントの姿勢と捉えられる[馬来西亜徳教聯合総会 1992 (8)]。その結果、教育、文化関連の活動が従来の扶鸞や慈善活動に次ぎ、重要な活動として加わったことで、徳教団体の性格が

より包括的なものに変化し、それも結果的に徳教団体の影響力とその支持層の拡大につながった。

徳教会の参加者についてみてみると、紫系や済系の徳教会では、そのリーダー層が地元の有力な企業経営者、特に潮州系商人からなることが多い。その他の一般会員として、商店主やビジネスマン、主婦、定年者が多数を占め、中年以上の男性が多いのはどこも共通している。徳教会の会員たちは、概ね扶鸞で得られた神のメッセージに魅了され、入会してくるのであるが、その中で、徳教を華人の雑多な神信仰の中の一つとみなす人もいれば、仏教や他の信仰を同時に維持している人も多数いる。そこには徳教の理論的枠組みが十分に確立しておらず、自身のオリジナリティが薄いことが反映されている。

徳教会でリーダー層を占めるのは、概ね大手企業や中小企業の経営者であり、彼らは地元の同郷会館、商業団体などの華人アソシエーションの要職を同時に兼任することが多く、地域社会において少なからぬ社会的影響力をもつのが一般的である。こうした人々は、徳教団体の教会施設建設や各種活動の展開にあたり、多額の寄付をしており、そしてそれに相応するポストが与えられているのである。一方、組織内部における権力闘争やそれによる教団の分裂が存在するのも事実である。

彼らが積極的に徳教会と関わる動機は、まず、霊験あらたかな徳教会の神仙の力を信じ、神の庇護を求めようとすることがあげられる[*10]。それから、現実的に、徳教会の役職につくことは、社会的威信と信頼の獲得に意味あることであり、それが自身の事業拡大や社会上昇に有利に働くことはいうまでもない。いわば、商人たちにとって、徳教会は、自身の生活や商売を守る存在であると同時に、彼らの社会的名誉と地位の獲得できる社会活動の場でもあり、舞台でもあるのである[*11]。しかし一方で、彼らは神の崇拝や現実的な利益を重視するがゆえに、宣教を重要視しない傾向がある。

その他の一般参加者の徳教会参入の動機は、概ね扶鸞に魅かれ、そして神の庇護を求めようとするところにあるが、社交の場や様々な文化活動の機会を求めて、入会してくる人も数少なくない。その意味で、徳教会は宗教団体であると同時に、華人コミュニティの公共の場としての性格をも備えている。

徳教会の中で、乩文の整理、解説、かつ関連の解説書を著す、いわゆる教理建設に携わる知識人も存在している。そうした人々の中で、現役ないしは退職した華文学校の教師や校長が多数を占める。彼らは、教理の重要性を認識し、かつ宣教の必要性を主張しているが、教団全体の性格に制限され、宣教や教理建設に大きな前進がなかったのが実状である[*12]。

以上を通してみると、徳教会において、商人からなるリーダー層が教団の性格付けや活動方針の形成に、大きな影響力を与えてきたことが分かる。一方、商人イデオロギーによって性格づけられてきた徳教界では、教団の展開方針をめぐる意見の相違が従来から存在し、また組織の発展とともに自身の宗教イデオロギーを確立しようとする努力が以前よりなされてきている。次節では、こうした過程を取り上げ、組織的変化と同時に進行するイデオロギーの変化についてみていきたい。

3. 教団の展開路線、宗教イデオロギーをめぐる論争

マレーシアでは、これまで徳教の組織的拡大と活動の多様化が進行する傍らで、教団の展開路線をめぐる論争も行われており、その焦点は、いかに徳教の宗教イデオロギーを確立し、今後の展開方向をどこに定めようとするのかというところにある。歴史的に関係の深いシンガポールの徳教団体もこの論争の中に巻き込まれている。その過程を概観するために、ここではまず、扶鸞の是非をめぐる徳教界の分裂、次に宗教理論化に向かう諸徳教団体の試みとその中のいくつかの方向性、さらにその過程で起こっている「徳教が宗教であるか」についての論争について紹介したい。

まず、扶鸞に対する意見の相違は、1967年を分水嶺に明確となった。同年に扶鸞の廃止という主旨の乩示がマレーシアの紫蓬閣に降示され[*13]、それをめぐって、徳教団体間で意見が分かれた[*14]。当時南洋徳教総会に属する紫系の18の徳教会が乩示に従い、扶鸞を一時停止したが、やがて80年代前後より、その多くが扶鸞を再開させるようになった[Tan 1985: 28-29, 34-35]。その中で、賛化閣を中心に結成された徳教聯誼会は、扶鸞に反対意見をもち、同聯誼会は、1971年に扶鸞の廃止を経て、以来扶鸞反対の路線を堅持してきた[*15]。

徳教聯誼会は、扶鸞を否定的に捉え、その代わり、徳教の教典の宣揚や教理の充実化、そして究極な目標としての徳教の近代宗教化を訴えている。実際、これまで教典の編纂に力を入れるほか、宗教儀式を掌る司教職を設けるなど、宗教制度のシステム化を図ってきた[馬来西亜徳教聯誼会 1990][*16]。こうした見解は、徳教聯合総会のそれと全く異なるところである。後者の18の徳教会は、一時の扶鸞停止を経験したが、その後で、その半分が扶鸞を回復した。今日では徳教聯合総会の会員組織の多くは、扶鸞中心の従来の教団

展開路線を進めている。このように、両者の間に明確な意見の相違が生じたため、相互は相容れない存在にもなっている。マレーシアの徳教団体も、その中で扶鸞支持派と否定派の両派に分かれていった。しかし、現実として、扶鸞中心の教団モデルが圧倒的に支持を得ている。扶鸞派の徳教聯合総会には、今日ではすでに103の組織が加入し、マレーシアの徳教界の主流としての地位を築いてきたのに対し、徳教聯誼会には当初11組織が加入していたが、現在9組織しか残っておらず、徳教内の少数派にとどまっている。

扶鸞の問題と関連して、近年徳教団体間では重要な課題とされている教理建設に関しても、意見が分かれている。ここで上記の徳教聯誼会と違って、扶鸞を維持しながら、徳教の理論武装を進めているシンガポールの徳教会太和観を中心とするシンガポール徳教聯合総会の諸団体の活動を取り上げたい[*17]。シンガポールの徳教会太和観、済雲閣などでは、近年教典読誦セッション、徳教の基本教典解説の講座を定例的に開催している。マレーシア、タイの徳教団体の参加を呼びかける教理研修講座やイベントもしばしば行われており、徳教界では理論武装の先頭を走る徳教団体として知られている。さらに、神仙の託宣に基づき、タイ、マレーシアの徳教団体が協同して、太和観が主導をとる「徳教聖学院」という東南アジア地域の徳教教理研修センターが2004年に同徳教会において開設された。この「聖学院」は、教理研究や、布教人材及び乩掌（扶鸞を行う霊媒）を育てることを目的としており、徳教組織運営のシステム化と知識化がその究極の目標である[*18]。太和観を中心とするシンガポール徳教聯合総会の諸団体は、扶鸞に賛成するものの、理論化による徳教の近代宗教化を主張し、その点においては、マレーシアの徳教聯誼会と意見を同じくしているといえる。

宗教理論化の推進に関して、マレーシアのペナン島にある紫雲閣は独自の展開路線を打ち出している。紫雲閣は1954年に成立した長い歴史をもつ徳教会であり、これまで慈善福祉活動の展開で地元社会において自身の基盤を築いてきた。一方、紫雲閣は、上述した1967年の扶鸞停止の流れの中で、扶鸞を中断したため、その後参加者が減少の一方を辿った。1999年に新教会施設の建設資金の募金が困難な状況に陥ったため、扶鸞を介した神仙の導きを得ようとして、同閣の董事会の主導により、30年ぶりに扶鸞を回復した［檳城徳教会紫雲閣 1998］。扶鸞を再開してまもなく、紫雲閣は、神の指示に従い、徳教の宣揚という使命のもとで、扶鸞を柱とした理論武装と、会員の修行を中心とする新たな教団路線を打ち出し、独自の道を歩み始めた。その中で独自の徳教観も生まれつつあった。

2001年に教理研究センターが設立され、過去の教典の再出版や、現在の乩示の整理、

研究、それらに基づく新たな教理書の編纂、会員の修行が同時に行われ始めた[*19]。その中で多くの会員は教理の学習に積極的に取り組む姿勢を見せ始めた。こうした動きは、マレーシアの徳教界においても、これまでになかった画期的な展開といえる。前述したように、これまで徳教団体の中で、会員の教理知識の向上を目指す様々な努力がなされてきたが、大きな成果を得られずに終わったのがほとんどであったが、紫雲閣では扶鸞が動員力となって、ひとまず会員が本格的に教理に取り組む最初の一歩を踏み出したのだった。

一方、2000年に紫雲閣では、徳教が宗教ではなく、道徳教育であるという乩示が降示され、従来の認識に一石が投ずられるようになった。会員の間では、神仙の乩示を根拠として、以来徳教が宗教ではないという認識を徐々に受け入れられるようになった。2001年に完成した同閣の新しい教会施設に「道徳教育会所」とする教団の名前が掲げられたことからは、そうした主張は教団のイデオロギーともなっていることが分かる。

徳教が宗教ではないとの認識は、それ以前から一部の徳教関係者によって主張されている。その理由は、徳教が五教の教義の一致性を強調し、かつ等しく崇拝しているが、独自の教派を創立していないからである。加えて、徳教は迷信要素を排除し、道徳倫理の教化を教義の中核としているので、迷信的な宗教団体と峻別されるべきだ、ということも強調されている［馬来西亜徳教聯合総会 1988: 13-14; 1992(8)］。

近年済陽閣やタイの紫真閣などの徳教会にも同じような徳教の非宗教説の乩示が下され、一部の徳教関係者はその中で認識を改めているが、従来から宗教であると主張している言説が依然存在し、徳教界はこれをめぐって、さらに二分されている。例えば、紫雲閣を始めとする一部の徳教団体の主張に対して、扶鸞に否定的な意見をもつ賛化閣を中心とする徳教聯誼会や、教理建設を強調するシンガポールの徳教会太和観などの徳教団体は、徳教の宗教説を堅持しており、またマレーシア徳教聯合総会の会員組織の中で特に地域社会に基盤をおく小規模な徳教会も従来の認識を維持している。

ここで、紫雲閣の主張を整理すると、まず、徳教の理論レベルの向上を目指す点において、同閣は上記の徳教聯誼会及びシンガポールの徳教会太和観と一致しているが、その両者と違うのは、紫雲閣は扶鸞を柱に、教理の整備と修行を進めようと主張しているところである。これと関連して、紫雲閣は自らの正当性、非迷信性を主張するために、自身を宗教という枠組みから解放しようとする動きを見せている。しかし、そこで問題も起こっている。というのは、扶鸞が牽引力になる一方、その限界も徐々に現れ始めたからである。神の乩示に基づく教理建設、会員の修行が1999年に始まって以来現在に至り、乩示の正

否やその解釈をめぐって、会員の間における意見の相違がますます目立つようになった。その結果、意見の対立により、内部の権力闘争が加速し、事態はリーダー層や乩務組（扶鸞担当部）の一部のメンバーが教団を脱退し、他の徳教会へと流れることまでに発展し、扶鸞に導かれる教団展開の不確定性が露わになってきた。加えて、紫雲閣で行われているラディカルな試みに対して、他の徳教団体から不審の声や疑念も少なからずよせられている[*20]。現段階では将来の行方がかなり不透明の状況にあるが、当分は今後の展開を待つしかない。

4. トランスナショナルな展開と「中原回帰」

上記の徳教団体間で行われている教団路線の論争が続く一方で、新たな徳教組織も次々と誕生し、徳教の教勢が拡大の方向に進んだ。1990年代以後、徳教会の活動がより多角化し、特に紫系と済系組織は、大掛かりな慈善、社会活動を展開することで、地域社会において高い知名度を獲得している。その貢献が認められ、地方政府に表彰された徳教団体も数少なくない。国内の組織的活性化につれて、海外の徳教団体との交流も拡大し始め、その過程において、トランスナショナルな連携が強まる動きがみられる。例えば、毎年各徳教会の成立記念である「閣慶」行事や重要なセレモニーの開催時、国外からの徳教団体の参加や交流が多くみられるようになったほか、教会施設の改築、建設に際して、各国の徳教組織間の相互支援、各種の活動の共同開催もますます増えるようになった[*21]。その過程において、マレーシアとタイ、シンガポールの徳教団体の協力による徳教の海外布教が進められている。その中で、中国に徳教を復帰させることがとくに注目すべき現象となる。本節では、徳教の教団展開の葛藤の只中に起こりつつある、トランスナショナルな組織展開とその現象に目を向け、違う角度より徳教の展開を見極めたい。

国境を超えた徳教組織間の交流は、80年代以後活発化している。1989年より全世界の徳教信徒が集合して、扶鸞を行う「徳教環球大会鸞」、1992年より各国徳教組織間の親睦を図る「世界徳教敦誼圓融大会」が、それぞれ定期開催されるようになった。こうした大会の具体的な状況については、例えば、1996年にシンガポールの済雲閣で開催された第3回「徳教環球大会鸞」では、各国の徳教団体の活動紹介、扶鸞についての座談会、徳教団体の直面する問題や今後の徳教展開の方向性についてのセッションがそれぞれ設けられ、

各国の徳教関係者によるスピーチと総合討論が行われた。そして、各国の徳教団体が一堂に集まって行う「大会鸞」では、次回の「徳教環球大会鸞」の開催地、各国徳教団体の協力関係の構築や徳教の海外布教、中国への布教などについて、諸神仙の指示が降示された[星洲徳教済雲閣 1996]。普段バラバラに活動を行う各国の徳教団体は、このような機会を通して、徳教の発展をめぐる議論や意見交換、扶鸞についての切磋琢磨ができるほか、ともに徳教の一員であるという共通認識が育つことも確かであろう。一方、2001年より、この二つの交流大会は一緒に開催されるようになった。最近では2004年8月にマレーシアのジョホール州の紫鸞閣の主催で、第6回「徳教環球大会鸞」と第5回「徳教敦誼圓融大会」が一緒に開催され、世界各国の徳教関係者総勢3千人が出席したその盛会ぶりが、地元の新聞に大きく取り上げられていた[星洲日報 2004.8.6.]。

このような徳教の国際交流大会を通じて、各国、地域間の徳教団体の交流が促進され、その中で各国徳教団体の共同推進による徳教の海外伝播も加速している。その伝播先は、オーストラリア、アメリカ、中国、インドネシアなど広範に及ぶものである[馬来西亜徳教聯合総会 2003: 41]。中で、特に興味深いのは、1996年より「中原尋源工作」という中原（中国の通称）に帰って自分のルーツを捜し求める企画が実施され始めた。この企画は、「中原尋源」という主旨のもとで、徳教の発祥地への巡礼、徳教のルーツを捜し求めること、そして、中国に徳教を復帰させることを内容としている。徳教の中国回帰という主旨の乩示は、それ以前からしばしば降示され、1998年に神に指名された各国の徳教関係者からなる「十三縁子」という実施委員会が正式に成立し、中国各地における徳教組織創設の主な推進役となった。マレーシアの済陽閣とタイの紫真閣はその中で中心的な役割を果たし、これまですでに中国各地に十以上の徳教会を創立してきた[徳教尋源中心委員会 2001: 108-129][*22]。一方、徳教のルーツの探求については、「中原尋源工作」に携わっている徳教関係者は、神の乩示を手がかりに、1997年に徳教の起源とされる南昌にある「紫陽宮」の遺跡を発見した。同遺跡は、道教系神仙の呂祖の修道の地であることから、徳教は呂祖によって創設され、江西省の南昌から広東省潮陽に流伝したと措定される[徳教尋源中心委員会 2001: 26-27]。近年、マレーシア各地の徳教団体の主催する徳教「尋源」のツアーが相次ぎ、例えば、プルリス州の紫陽閣は、2005年に南昌までの36人の尋源ツアーを企画した[玻州徳教会紫陽閣 2006]。

以上、徳教のトランスナショナルな連携の構築とその中で進められている海外布教やルーツ探しの動きを取り上げたが、その一連のプロセスは、近年のグローバル化の進展と

連動している展開といえる。各国の徳教組織間の連携の強化とネットワークの拡大は、徳教の拡張傾向を意味するものであり、昨今のトランスナショナリズムの波に押された宗教の脱国家化現象を表している。徳教団体の発行する刊行物や世界徳教大会における各国の徳教関係者の発言の中で、しばしば「五教一致」という徳教教義の中にある普遍性や、「世界大同」との理念を取り上げ、徳教が違う国、地域の人々をつなげる紐帯であることを主張している。そこで徳教のトランスナショナル性が一つのブランドにさえなっていることが浮かび上がった。

しかし一方で、その中で逆に華人伝統文化の再認識、共有が促されていることもみられる。徳教の交流大会では、徳教の普遍的価値観と同時に、現代社会における徳教の根底にある伝統倫理観の有用性や、伝統文化の重要性も常に強調されている。つまり、徳教が普遍性をもつ一方、その根底に華人伝統文化があることが意識されている。そこからみると、徳教の性格にある「徳の普遍性」の強調には、あくまでも華人の伝統的価値観が根底にあり、そこから普遍性が成り立っている、という構造がみえてくる。いわば、徳教の基盤に華人の伝統文化があり、それは教義成立の前提なのである。その意味で、徳教の交流大会における「徳の掲揚」の呼びかけは、徳教のもつ伝統的華人性格や華人文化の意義を再確認することにもなるのである。徳教のトランスナショナルな拡大は、こうした宗教と文化、エスニシティが絡み合う華人の文化ネットワークの成立をもたらし、そこで徳教の「華人性」が改めて意識され、強調されていることは明確であろう。さらにいえば、東南アジア各国の徳教団体が熱心に相互の連携を強化しようとする動きの背景に、宗教を媒介として、東南アジア各国の華人文化交流の場を設け、そこで華人の文化を維持し、広めようとすることも目的として挙げられよう[*23]。

では、徳教のトランスナショナルな拡大現象とその海外布教は、これまでの徳教展開の文脈の中においてどのように捉えられるのか。これまで述べてきたとおり、徳教は商人階層を中心に組織の拡大化を実現してきたが、理論基礎が薄いため、将来の発展方向が定まらないのが徳教団体の抱える最大の問題である。前節で挙げた教団の展開方針をめぐる論争は、その問題に対処する様々な志向性を示している。国境を超えた交流と連携の強化は、ほぼ同時に進行している現象として、上記の論争と同じように、自身の位置づけがはっきりしないことによる不安や不確定性の裏返しと捉えられる。トランスナショナルな拡大は、新興宗教の成熟した段階における必然的な展開としてよく見られる現象であるが、徳教の場合は、そうした文脈があることが否めない一方で、組織の拡大と連携の強化

を通して、自身の足場を固めようとすることもその背景にあると考えられる。

一方、「中原回帰」の動きは、組織的拡大に従い、自身の歴史をもう一回確認しようという「自分探し」の過程と理解できよう。この企画に関わっている紫雲閣の閣長Z氏の話によると、徳教の組織的発展と拡大の過程の中で、教団のさらなる深化の問題に直面するとき、各国の徳教中堅者が徳教の起源を探り、原点に立ち返ることによって、将来の展望を開こうとする志向があり、かつ神仙の指示がある上で「中原尋源工作」が始められたという。そこから、中国における自身の起源を確認することによって、自己の存在に正当な根拠を与え、そしてそれに基づき、今後の更なる展開を進めようとする徳教団体のもつ姿勢が窺えよう。さらにいえば、「五教一致」という表向きの看板を掲げる一方、徳教はあくまでも華人の宗教伝統と価値観に立脚していることが改めて明確になった。

5. イデオロギーの変化と理論建設

上で述べたとおり、徳教の組織的展開の過程に、教団のイデオロギーや今後の発展方向をめぐる様々な葛藤や言説が、同時並行する形で存在することが分かる。その中で理論の重視に向かう一部の徳教団体の行動が、注目すべき現象として浮上してきた。

これまで、徳教は「五教同宗」(五教同源) を自身のイデオロギーとしてきた。その理由は、各教の教義が、道徳性の高揚を基本としている点において徳教と共通しているからである。そのため、徳教の教典以外、儒・仏・道・耶・回の五教の教典も参考すべきものだとされた。しかし、実際五教の信仰は形としてのものにすぎず、徳教の理論の空洞化は否めない事実である。徳教関係者からは、徳教教理の中身が乏しいとの意見はよく聞くものであり、そして、本来徳教の宣教職を務めていた人が途中、仏教の教義に魅かれ、仏教会に参入していったというケースがあることから、その一端が窺える。理論基礎が弱いほか、マレーシアの徳教に多様な系列が存在し、そして地域差もあるため、諸徳教団体にとって、共通の認識や同一歩調を得ることが難しいのは大きな問題となる。各種の活動を積極的に展開し、かつ布教に力を入れている徳教会もあれば、扶鸞だけに熱中し、教理を重視しない徳教会もあり、教理や教団の展開路線をめぐって、コンセンサスがないのは教団の発展の大きな障害となる。

一方、こうした教理や制度などの問題と関連する種々の論争や試みが、教団の組織的拡

大とともに、これまで白熱化する様相をみせてきた。それらを整理すると、まず扶鸞に関して肯定派と否定派があり、そして、理論化の方途、さらに徳教が宗教であるかどうかについての論争が相次いだ。こうした意見の相違は、徳教の組織展開の非均衡性とその理論体系の非統一性と表裏一体のものであるが、それらのぶつかりあいは、徳教のイデオロギー上の変化を促し、新たな変革を産出させていることは確かであろう。また、前節で取り上げたように、トランスナショナルな拡大志向も将来に向かう試みの一環と位置づけられる。その過程にみられる華人の伝統的価値観の強調や、徳教の原点を探る動きは、教団性格の確立につながる積極要素と理解できる。

こうした動きの中で注目すべき変化は、理論建設の重要性が近年諸徳教団体間でより必要視されるようになったことである。というのは、教団の展開路線をめぐって、徳教聯誼会やシンガポールの徳教会太和観が主張するような近代宗教化の路線、もしくは、紫雲閣が進める扶鸞に基づく修行の路線のいずれも、理論レベルの上昇を目指す点において共通している。一方、扶鸞や慈善活動だけに重点をおく、という従来のスタイルを維持しようとする徳教団体も多数あるが、理論強化を中心とするイデオロギーの変化が、すでに生じつつあることは確かである。

その裏に、社会の発展や教団の組織的拡大に応じ、理論レベルが必然的に問われるようになった状況がある。加えて、近年仏教団体や様々な新規慈善団体が台頭し、宗教団体間が競争する局面が生まれている。例えば、ペナン島では影響力の大きい宗教団体として、慈済と檀香寺という二つの新興仏教団体が、それぞれ1位と2位に数えられる。この二つの教団に、多くの華人知識人層が入信がしているほか、華人系の一般市民のボランティア参加も盛んである[*24]。その中で、徳教会が自身の理論レベルを高め、競争力を強めることで、人々の支持を取り付けなければならない状況に迫られているといえる。こうした外部環境の変化とともに、会員の教育レベルの上昇も手伝って、商人階層を中心とする徳教会の会員は、従来の慈善活動だけにとどまらず、宗教理論について知ろうとする姿勢が明確に示されるようになった。

おわりに

近代中国の宗教的流れの中で誕生した宗教結社の多くは、今日では伝統的な宗教理念や

活動の枠組みを引継ぎながらも、新しい時代に対応した教団の有り様を探ろうとする姿勢を共通してもっている。扶鸞結社の場合、香港では「道壇」、台湾では「鸞堂」と称されているものは、扶鸞や伝統倫理の「宣講」以外、学校経営や各種講座の開催といった現代社会に見合う形の慈善社会事業を推進しており、伝統に立脚しながら、時代に積極的に適応しようとする姿勢をみせている[志賀 1999, 2001]。その中で、現代社会における伝統文化の媒介として、かつ民衆の素朴な信仰心に支えられているこうした宗教結社の生き様がみえてくるのである。

しかし、東南アジアという中国文化の土壌の浅い地域では、華人教派の伝承に関しては、様々な問題が生じている。マレーシアでは、中国より伝承されてきた民間教派のほとんどに、本系との断絶による師承、修行制度の破綻、人材の断層が起こっている。そこで多くの教派は、他の民間教派との融合や新たな宗教要素を取り込むことによって、自身の生き残りの道を探っている[王 2006a, 2006b]。その中で、既成宗教に歩み寄る動きも起こっている。例えば、青蓮教系の一支派である帰根道が仏教総会に加入し、仏教と自認した。そして、金英教が道教聯合組織に加入し、道教と名乗った[王 2006a]。真空教、紅卍字会などの教派は、従来の教団制度を維持しているが、師承断絶や人材不足のため、いずれも教勢が伸び悩んでいる状況にある[蘇 2004a]。その中で、唯一一貫道が台湾における一貫道の活動方針を参考にし、教化体制のシステム化を推進したほか、儒教倫理の「宣講」や中華道徳文化の復興をセールスポイントとし、近代的な宗教教団に脱皮することに成功している[*25]。

多くの伝統的華人教派に対し、本稿で取り上げた徳教は、移民社会の状況に即応した教団的展開を繰り広げ、教勢を広げることに成功した点において対照的であるといえる。徳教に完全なる宗教伝承制度がなく、それは逆に伝統の負担が少ないということをも意味している。徳教団体はこれまで、扶鸞や各種の世俗的サービスを提供することで人々のニーズに密着し、組織的拡大を実現してきた。このようにみると、徳教は伝統的な鸞堂組織の善と乩の結合の枠組みを継承しつつ、その上組織性を獲得した形で成長してきたものと捉えられる。しかし、このような特徴を持つ徳教会は、厳格な意味でいう宗教教団と一般の華人相互扶助組織との中間に位置するような世俗志向の強い教団イデオロギーを形成させ、一般の華人教派の軌道から逸脱するものとなった。

徳教のこうした展開は、東南アジアにおける中国宗教の現地化の特別な一パターンといえ、その独自の道のりの形成に、華人社会の特殊な社会的・宗教的環境、そしてその中心

的な担い層である商人階層の性格が大きく関わっているものといえる。マレーシアに華人伝統文化の土壌が薄く、全体的に華人の宗教的・文化的知識レベルが低いことに加え、華人社会に濃厚な重商主義という風潮があった。その中で、徳教は、潮州系商人の現実的な需要と結びつく形で、発展を遂げてきたが、しかし、宗教の外見だけがもたらされ、その中身はローカル社会の状況の中で新たに構築されてきたものといえる。それは、商人階層が、全体の社会環境や知識的制約の中で、自身の生活スタイルに見合う形で宗教信仰を再構築し、その結果、今日の特殊な教団形態を有する徳教が生まれたということである。

一方、教団の組織的展開とともに、これまでイデオロギー上の変化も起こりつつある。近年徐々に浮かび上がってきた理論重視の方向は、商人階層の上昇志向を表す展開であり、教団の性格の転換につながる重要なファクターとなる。しかし、徳教団体間では、教団の展開路線に関するコンセンサスが得られておらず、現在のバラバラの状況から考えると、世俗志向から宗教理論化への転換にはまだ遠い道のりが待っているといえよう。

最後に、徳教のこれまでの教団的展開や変化の過程を通して、その中心的な担い手である商人階層の信仰や生き方の様相もみえてきた。上記を通して、明らかになったのは、潮州系を中心とする商人たちにとって、徳教会への参加は、根本的に彼らの生活スタイルそのものであり、徳教とその現象も、その意味で特定の華人階層がいかに自己の生活、信仰を営むのかの表れであるといえよう。

これまで、人々は扶鸞を介して、生活の指針をえたり、また神の教えを通して、道徳的規範を共有することで、商業上の人脈を固めたりしていた。しかし、社会の変容や企業の近代化の進展に伴い、以前は現実色を濃くもっていた信仰が、現在では商人階層にとって、より生と死の問題に関わる精神的なものとしての意味を増している。それは、教理知識に対する理解を深め、徳教に本来の意味での宗教的なものを求めようとする人々の姿勢から、その変化が読み取れるのである。一方、生活面においても、人々にとっての徳教会の意義は依然大きい。徳教団体で拡充されている文化社会活動は、社会生活の一環として今後も必要不可欠だし、従来の慈善事業は、社会奉仕や社会的信用の獲得という意味からして、その意義は今後も変わらないであろう。このように、徳教の展開とその変容は、華人商人層の信仰や生活戦略と深く関わるものであり、そこに徳教の意義とその存在理由があることは論をまたないであろう。

［こううん・北陸大学講師］

謝辞

本稿は2003年より2006年までマレーシアとシンガポールで行われた現地調査の成果の一部である。一部の調査の実施に関しては、『平成18年度科学研究費若手研究B課題番号：18720246』による研究助成を受けて実現したものである。記して感謝を申し上げる。

本稿は構想の段階においてマレーシアの道教学者王琛発博士、台湾中央研究院の道教学者李豊楙教授に貴重な教示をいただいた。なお、完成の段階では、大阪大学の中川敏先生、栗本英世先生、北陸大学の笠原祥一郎先生から貴重な意見と有益なコメントをいただいた。ここに記して謝意を表したい。

また、マレーシアとシンガポールでの調査に際しては、徳教団体の方々に多大な協力と温かい励ましを頂いた。合わせて感謝を申し上げたい。

[注]

1――扶鸞のやり方は、まず柳の枝で作った「乩筆」(託宣を書く筆) を一人か二人で支えもつ。経典やお祈りを読み捧げ、神霊が招きよせられると、「乩筆」が人の意志と関係なく砂を敷いた盤の上に漢字や詩、時には絵を描き出す。託宣は、漢詩の形式をとるのが最も多い。扶鸞は、宗教を介した高度な漢字文化の表現といえ、それは占いの手段だけでなく、扶鸞を介して得た数々の神の教えが「善書」としてまとめられ、広範な地域や階層に流布することによって、道徳教化の役割を果たした。

2――民間宗教の中で道光庚子年 (1840) に「庚子之劫」という末劫が到来するという言い伝えがある。清末の扶鸞結社運動は、こうした末劫の観念と結びつき、庚子年を関帝 (関羽) による「飛鸞闡教(フェイルアンチャンジャオ)」(扶鸞によって教えを説く) の年とみなす信仰と結びついていたものと指摘されている [王 2000: 216]。扶鸞結社のブームは、近代中国の著名な知識人梁啓超 (Liang Qichao) によって「乩壇盈城(ジタンインチェン)」(扶乩を行う結社は町の至る所にある) と形容されたほどであった [範・王 1996: 261]。

3――扶鸞結社が強い儒教イデオロギーをもつことがしばしば指摘されている。19世紀に、中国各地で扶鸞を行う鸞堂が多数作られ、その主な担い手である地域社会の士紳文人は、扶鸞で得られた乩諭の「宣講」(公開説教) を通して、庶民向けに儒教倫理の教化を実施していた。鸞堂とこうした宣講との結合が、各地の鸞堂に広くみられ、清末の扶鸞結社運動の重要な現象となった [武内 1990; 範 1996: 156-158; 範・王 1996: 272-273; 李 1999: 187-192]。扶鸞結社のもつこうした濃い儒教色とその活動は、儒教の民間化、宗教化とみなされると指摘されている [鄭 1986: 283-306; 王 1996: 187、216; 王 1997: 51-71; 李 1999: 238-264]。台湾では、戦後鸞堂が自身の儒教色を全面的に押し出し、「儒宗神教」と自称するようになった [王 1996: 199; 王 1997: 51-53]。

4――善堂、善社は、社会救済活動と儒教倫理の宣講を主な活動内容とする民間慈善結社である。清の時代に宣講制度の普及に伴い、南北各地で地域の士紳文人の推進によって善社が多数設立された [李 1999: 189]。清末民国初期の扶鸞結社設立の風潮の中で、社会救済を本命とする善堂、善社も扶鸞を行い、鸞堂と結合する傾向を見せ始めた [範 1996: 105,106]。

5――― 振系、明系の徳教組織については稿を改めることにしたい。

6――― 徳教会の祭壇に中央に関帝、右に呂祖が祭られているのは一般的であり、左にそれぞれの徳教会を創設したとされる、「主壇師尊」が置かれている。

7――― 1920年から1921年にかけて雲南省の紹豫壇などの壇で扶鸞によって降筆された『洞冥宝記』の中で、関帝が来る末劫から人々を救うことを目指し、第十八代目の玉皇大帝に任命されたという。これは民間宗教の中で広く伝えられている「関帝当玉皇」説（関帝が天の最高裁である玉皇になる説）の由来である［王 2000: 214-215］。そのため、鸞堂では関帝が主神として崇拝されている。なお、『洞冥宝記』は同善社の重要な経典であるほか、徳教会の経典の一つともされている。また、鸞堂の発祥に関しては、19世紀末期、四川をはじめとする全国各地の善書に、関帝、呂祖、文昌帝君が、扶鸞を用いて、天に代わって徳を広め、人々に行善を勧めることで末劫を回避しようという「三相代天宣化」説も広く流布されている［李 1999: 153; 範 1996: 117-118］。これらは総合して19世紀末以来民間宗教の中で広く流行する救劫論という。

8――― 陳立健は南洋徳教総会の現会長である。陳氏の話しによると、氏と同じく潮州地方出身の馬貴徳、李懐徳、鄭長豪（Zheng Changhao）の四人が、マラヤ地域の徳教会創設の主な推進役であった。特に後期において陳氏は、シンガポール、マレーシアの徳教界で大きな影響力をもつリーダーである。

9――― マレーシアでは善堂、善社と称する華人の慈善結社は、ほとんど潮州地方の宋大峰信仰を中心に、結成されたものであり、その主な担い手も潮州人である。活動内容は、貧困者救助といった慈善活動以外、扶鸞を行うところも多い［蘇 2004b］。中でも、明月善社を皮切りに、連鎖的に創設されていった明の字をもつ一連の善社は、徳教に最も近寄る傾向を見せている。

10――― 徳教関係者の間で、病気や現実的な難関が徳教会の神の庇護のおかげで乗り越えられた、というのがよく聞く逸話である。こうした神の保護を願うことが、商人たちの継続的な寄付の現実的な動機といえる。

11――― 徳教団体は、慈善活動に熱心に取り組む宗教慈善団体として、地元政府との関係も緊密である。そのため、徳教団体の要職につくと、政府関係者を始め、広い社会的人脈をもつことができる。これまで徳教会での活動が評価され、州のスルタンからDato'の称号を授与されたり、または華人団体の要職についたりする人が多数いたのは、そうした社会関係と無縁ではないことが容易に想像できる。

12――― 1988年に徳教聯合総会が創設30年以上の歴史の中で、初めて総会の主催のもとで、全国各地の徳教会において、一連の「徳理講座」（徳教教理講座）を開催し、本格的な宣教活動を展開し始めた［馬来西亜徳教聯合総会 1988］。その後、宣教のための基本経典である「徳教宝鑑」の編纂計画や［馬来西亜徳教聯合総会 2003 (8)］、各種の宣教活動が進められたが、いずれも大きな効果があげられなかった。

13――― 徳教関係者の話によると、紫蓬閣が重要な事項があるとき、神仙の乩示が降示されるところとしてよく選ばれ、そこから神仙の指示が他の徳教団体に伝達されていくことになっている。

14――― 扶鸞停止の原因については、「精誠推展、人事善謀」という乩示が示すように、扶鸞に絡む人為的要素の存在や、扶鸞の不正利用が大きな原因だとされている。そして、紫系18の徳教会が、今後会員の力によって、教団活動を展開していくべきとされている［安順徳教会紫蓬閣 1985: 144-145］。しかし、扶鸞の廃止をめぐって、異存を唱える人も少なくない。その中で扶鸞を続けるために、旧来の教団を離れ、新たに教団を創立するケースもある［Tan 1985: 29,34-35］。

15――― 徳教聯誼会では、1971年に扶鸞の廃止という主旨の乩示が降示されたが、それをめぐって、一部反対意見をもつ団体は、徳教聯誼会を脱退し、扶鸞を再開した［Tan 1985: 45-46］。

16――― 筆者は2006年8月26日にペナン州に本部をもつ徳教聯誼会において、同会の会長陳振盛（Tan Chin Seng）、総務許慶栄（Koh Keng Wing）にインタビューし、両氏から徳教聯誼会の現状やその理念について話を聞いた。

17――シンガポール徳教聯合総会は、南洋徳教総会と並列するシンガポールの徳教連合組織である。現在徳教会太和観を始め、6つの会員組織を有している。筆者は2006年9月3日にシンガポールの徳教会済雲閣でシンガポール徳教聯合総会会長の李錦祥（Lee Kim Siang）にインタビューした。氏は英文教育を受けた華人として、現役の弁護士でありながら、シンガポールの徳教会太和観、済雲閣、済霞閣の閣長を兼任している。

18――李氏の話による。なお、『徳訊』2004年第34期に「徳教聖学院」の設立についての紹介がある［馬来西亜徳教聯合総会 2004: 35-36］。

19――紫雲閣では、2004年に扶鸞再開後の乩示をまとめた『道徳彙録』という修行の手引きが出版された。この本は、紫雲閣オリジナルの最新の徳教教典として、国内の徳教団体やタイ、シンガポールの徳教団体まで広く配布されている。なお、筆者は、2003年より2006年まで断続的に紫雲閣の活動に参加し、多数の会員にインタビューした。

20――筆者は、他の徳教団体の関係者からは、紫雲閣への肯定と懐疑の両方の意見を耳にした。その中で、紫雲閣は、無我夢中になっているとの意見が多い。

21――筆者は2003年12月6日、7日にペラ州の振雲閣の新教会施設完成セレモニーに参加した。このセレモニーに国内よりペラ州やペナン州、クアラルンプール、サバ州の徳教団体のほか、タイの徳教会も祝いに駆けつけた。式典終了後に各徳教団体が一堂に集まって、「大会鸞」（同時に扶鸞を行う）を行い、翌日に祝賀の宴会が開かれた。なお、振雲閣は、その新教会施設の建設にあたり、全国各地の徳教会やタイの徳教会からの寄付金を受けている。

22――徳教関係者の話によると、中国では民間宗教への取り締まり政策が依然厳しいため、ほとんどの組織は水面下ないし公然と活動を展開できない状況にある。しかし、各国の徳教関係者はそのような状況の中でも後退することなく、徳教の中国復帰に一貫して臨んできた。

23――台湾の文化院という扶鸞を行う道教団体も、1991年より東南アジアの徳教団体と交流を行い始めた。近年では、世界徳教大会鸞などの大会に積極的に参加するほか、神仙の託宣に基づき、2001年に同文化院内に徳教会紫雄閣を設立した。これらについては「高雄市文化院與東南亜華人的徳教」（http://web.my8d.net/tao/07generalnewsdata/2002-05/taokaoandder.htm）を参照した。

24――慈済については、ペナンでの聞き取り調査による。檀香寺については、2006年8月に同道場を訪問した際に行った関係の信者へのインタビューによる。檀香寺の活動については、［檀香基金会 2002］を参照。

25――2006年3月に行ったクアラルンプールの一貫道発一崇徳組での聞き取り調査による。なお、一貫道のマレーシアにおける展開や現在の活動については、［馬来西亜一貫道総会 2003］が詳しい。

［参照文献］

日本語文献

◇浅井　紀 1990『明清時代民間宗教結社の研究』研文出版.

◇石井昌子 1992「澎湖地区における鸞堂と寺廟」酒井忠夫編『台湾の宗教と中国文化』、pp.91-122、風響社.

◇エリオット、アラン 1995『シンガポールのシャーマニズム』佐々木広幹監訳、春秋社。

◇可児弘明 2004『民衆道教の周辺』風響社.

◇川崎有三 1991「東南アジアにおける中国人社会の宗教——マレーシアにおける徳教と黄老仙師慈教の事例を中心に」前田成文編『東南アジアの文化』(講座東南アジア学第5巻)、pp.124-142、弘文堂.
◇酒井忠夫 2000『増補　中国善書の研究・下』(酒井忠夫著作集2) 国書刊行会.
◇酒井忠夫 2002『近・現代中国における宗教結社の研究』(酒井忠夫著作集6) 国書刊行会.
◇佐々木宏幹 1986「華人社会の安全弁としての神教——政治・社会状況との関連において」白鳥芳郎、杉本良男編『伝統宗教と社会・政治的統合』、pp.49-69、南山大学人類学研究所.
◇志賀市子 1995「香港の『道壇』——近代民衆道教の一形態として」『東方宗教』85: 1-23.
◇志賀市子 1999『近代中国のシャーマニズムと道教』勉誠出版.
◇志賀市子 2001「近代中国における扶鸞結社運動——台湾の『鸞堂』を中心に」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』、pp.237-258、雄山閣.
◇志賀市子 2003『中国のこっくりさん——扶鸞信仰と華人社会』大修館書店.
◇志賀市子 2005「化劫救世の願い」野口鉄郎編『結社が描く中国近現代』、pp.200-216、山川出版社.
◇鈴木中正 1982『千年王国的民衆運動の研究——中国・東南アジアにおける』東京大学出版会.
◇澤田瑞穂 1972『校注　破邪詳辯——中国民間宗教結社研究資料』道教刊行会編、第一書房.
◇聶莉莉 1999「儒教と民間信仰」末成道男編『中原と周辺』、pp.193-220、風響社.
◇武内房司 1990「清末四川の宗教運動——扶鸞・宣講型宗教結社の誕生」『学習院大学文学部研究年報』37: 59-93.
◇武内房司 1992「清代青蓮教の救済思想——袁無欺の所説を中心に——」『中国——社会と文化』7: 53-68.
◇武内房司 1998「清末宗教結社と民衆運動——青蓮教劉儀順派を中心に」神奈川大学中国語学科編『中国民衆史への視座——新シノロジー・歴史編』、pp.109-134、東方書店.
◇武内房司 2001「慈善と宗教結社——同善社から道院へ」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』、pp.67-85、雄山閣.
◇野口鐵郎 1983「東南アジアに流伝した二つの中国人宗教——真空教と徳教」酒井忠夫編『東南アジアの華人文化と文化摩擦』、pp.265-319、巌南堂書店.
◇野口鐵郎 2001「近代の秘密結社と道教——幇・会と民衆道教」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』、pp.47-66、雄山閣.
◇野口鐵郎 2005「医療と健康をめざして——真空教」野口鐵郎編『結社が描く中国近現代』、pp.186-199、山川出版社.
◇三尾裕子 1999「漢民族の民間信仰——『中国的宗教』論への一視角」末成道男編『中原と周辺』、pp.221-239、風響社.
◇宮家順、鈴木正崇編 1994『東アジアのシャーマニズムと民俗』勁草書房.
◇山田賢 1995『移住民の秩序——清代四川地域社会史研究』名古屋大学出版社.
◇山田賢 1998「世界の破滅とその救済——清末の〈救劫の善書〉について」『史朋』30: 32-41.
◇山中弘、林淳、安藤充 2002「マレーシア華人社会における宗教の諸相——民族的境界と適応戦略をめぐって」吉原和男、鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造——アジア太平洋の底流』、pp.318-343、弘文堂.
◇吉岡義豊 1974『現代中国の諸宗教(民衆宗教の系譜)』(アジア仏教史中国編Ⅲ) 佼成出版.

◇吉原和男 1999「タイへ伝えられた徳教とその変容」宮家準編『民俗宗教の地平』、pp.319-332、春秋社.
◇吉原和男 2001「徳教の多国籍化とネットワーキング化」『アジア遊学』24: 18-32、勉誠出版.
◇吉原和男 2004「中国人の宗教——儒教に注目して」関一敏、大塚和夫編『宗教人類学入門』、pp.13-32、弘文堂.
◇リー、レイモンド 1995「コスモスの訓化——マレーシアにおける宗教・呪術・モダニティ」細谷広美訳、田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティックス』、pp.251-266、京都大学学術出版会.
◇渡辺欣雄 1991『漢民族の宗教——社会人類学的研究』第一書房.

英語文献

◇Clart, Phillip 1996 *The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of a Taiwanese Spirit-writing Cult.* Ph.D thesis of the University of British Columbia.
◇Clart, Phillip 1997 The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan. *Journal of Chinese Religions* 25: 1-32.
◇Debernardi, Jean 1994 Historical Allusion and the Defense of Identity: Malaysian Chinese Popular Religion. Charles F.Keyes. and Laurel Kendall. and Helen Hardacre. (eds.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast* Asia, pp.117-139, Honolulu: University of Hawaii Press.
◇Debernardi, Jean 2004 *Rites of Belonging: Memory, Modernity and Identity in a Malaysian Chinese Community.* Stanford: Stanford University Press.
◇Nagata, Judith 1999 The Globalization of Buddhism and the Emergence of Religious Civil Society: The Case of the Taiwanese Fo Kuang Shan Movement in Asia and the West. *Communal/Plural* 7(2): 231-248.
◇Overmyer, D. L. and D. K. Jordan 1986 *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan.* Princeton: Princeton University Press.
◇Tan, Chee-Beng 1985 *The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore: A Study on a Chinese Religions Organization.* Singapore: The Institute of Southeast Asian Studies.
◇Tan, Chee-Beng 2000 The Religions of the Chinese in Malaysia. Lee Kam Hing and Tan Chee-Beng (eds.), *The Chinese in Malasyia,* pp.282-315, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
◇Topley, Marjorie 1958 *The Organisation and Social Function of Chinese Women's Chai T'ang in Singapore.* Microform, Photographic Section, University of London.
◇Topley, Marjorie 1963 The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26(2): 362-392.

中国語文献（著者名中国語読みアルファベット順）

1）文献

◇陳志明 1991『馬新徳教会之発展及其分布研究』蘇慶華訳、代理員文摘（馬）有限公司.

◇陳廷昭 1988「談德教園融」北海德教会紫威閣『馬来西亜德教聯合総会成立三十周年暨威省北海德教会紫威閣創閣二十八周年記念特刊』、pp.258-259.
◇範純武 1996「清末民間慈善事業與鸞堂運動」台湾中正大学修士論文.
◇範純武、王見川 1996「清末民初北京鸞堂的個案研究—青雲壇及其歴史—」『民間宗教』2: 261-280、南天書局.
◇何国忠 2002『馬来西亜華人——身份認同、文化与族群政治』華社研究中心.
◇酒井忠夫 1996 [1985]「近現代中国的善書與新生活運動」頼旭貞訳、『民間宗教』2: 93-103、南天書局.
◇柯若樸 (Clart Philip) 1995「一部新経典的産生——台湾鸞堂中的啓示與功德」林聖授訳、『民間宗教』1: 93-116、南天書局.
◇馬西沙、韓秉方 1992『中国民間宗教史』上海人民出版社.
◇馬貴徳 1984『德教概説與講述』柔佛豊盛港德教会紫林閣翻印.
◇梁其姿 1997『施善與教化』聯経出版.
◇李豊楙 2004「馬華道教的聯合——一個跨越族籍、地区的可能」『亜太研究論壇』23: 1-14、中央研究院.
◇李光照 2003「近代德教的探討」馬来西亜德教聯合総会『德訊』33: 160-173.
◇李世偉 1999『日拠時代台湾儒教結社與活動』文津出版.
◇李亦園 1970『一個移殖的市鎮——馬来亜華人市鎮生活的調査研究』中央研究院民族学研究所.
◇梁景之 2004『清代民間宗教與鄉土社会』社会科学文献出版社.
◇宋光宇 1994「解読清末在台湾撰作的善書『覚悟選新』」『中央研究院史語所集刊』、pp.673-723、中央研究院.
◇宋光宇 1996『天道伝灯 ——一貫道與台湾社会』誠通出版社.
◇蘇慶華 2004a「馬来西亜華人宗教史概述」『馬新華人研究——蘇慶華論文選集』、pp.3-49.
◇蘇慶華 2004b「新、馬潮人的宋大峰崇祀与善堂——以南洋同奉善堂為例」『馬新華人研究: 蘇慶華論文選集』、pp.65-80.
◇王琛発 2006a「建構馬来西亜道教文化遺産的認識与伝承」シンポジウム「太湖論道」、無錫　2006年5月の発表論文.
◇王琛発 2006b『馬来西亜客家人的宗教信仰與実践』馬来西亜客家公会聯合会出版.
◇王見川 1995「同善社早期歴史 (1912-1945) 初探」『民間宗教』1: 57-82、南天書局.
◇王見川 1996『台湾的斎教與鸞堂』南天書局.
◇王見川 2000a「台湾一貫道研究的回顧與展望」王見川、李世偉編『台湾的民間宗教與信仰』、pp. 181-212、博揚文化.
◇王見川 2000b「台湾『関帝当玉皇』的由来」王見川、李世偉編『台湾的民間宗教與信仰』、pp.213-240、博揚文化.
◇王見川 2005「近代 (1840-1949) 変局下的張天師——兼談其対華南道教之影響」黎志添編『香港及華南道教研究』、pp.386-404、中華書局.
◇王見川、蔣竹山編 1996『明清以来民間宗教的探索——紀念戴玄之教授論文集』商鼎文化出版社.
◇王志宇 1997『台湾的恩主公信仰——儒宗神教與飛斎教化』文律出版.
◇許地山 1988 [1940]『扶箕迷信的研究』上海文芸出版社.
◇鄭良樹 1988「德教的草創與南播」北海德教会紫威閣『馬来西亜德教聯合総会成立三十周年暨威省北海

徳教会紫威閣創閣二十八周年記念特刊』、pp.246-251.
◇鄭志明 1986『中国社会與宗教』台湾学生書局.
◇鄭志明 1988『台湾民間宗教論集』台湾学生書局.
◇志賀市子 2005「近代広州的道堂——省躬草堂的医薬事業以及其適応戦略」黎志添編『香港及華南道教研究』、pp.307-333、中華書局.

2) 徳教団体刊行資料（出版団体中国語読みアルファベット順）
◇安順徳教会紫蓬閣 1985『安順徳教会紫蓬閣三慶記念特刊』.
◇檳城徳教会紫雲閣 1998『籌募重建新閣基金縁起』.
◇檳城徳教会紫雲閣 2001『檳城徳教会紫雲閣創閣47周年暨新閣落成記念特刊』.
◇檳城徳教会紫雲閣 2004『今日紫雲——檳城徳教会紫雲閣創閣50周年金禧記念専輯』.
◇檳城徳教会紫雲閣『紫雲徳訊』2004年第4期、第5期、第6期、2005年第7期、第9期.
◇檳城徳教会紫雲閣 2004『道徳彙録』.
◇北海徳教会紫威閣 1968『徳教会紫威閣特刊』.
◇北海徳教会紫威閣 1988『馬来西亜徳教聯合総会成立三十周年暨威省北海徳教会紫威閣創閣二十八周年記念特刊』.
◇玻州徳教会紫陽閣 2006『紫陽善音』21期.
◇徳教会紫瑞閣 2002『徳教的概念與発展』.
◇徳教尋源中心委員会（泰国徳教会紫真閣）2001『尋源記』.
◇高雄市文化院徳教高雄紫雄閣 2003『紫訊二』.
◇吉打徳教会済陽閣 2006『第二十五届馬星済閩聯歓大会大会鸞乩文録』.
◇吉打徳教会済陽閣『陽鸞教訊』2002年37期、2003年38期、39期、2004年40期、2005年41期.
◇居鑾徳教会紫鑾閣 2004『第六届環球徳教大会鸞・第五届徳教敦誼圓融大会大会手冊』.
◇馬来西亜徳教聯合総会 1988『徳教聯合総会徳理講座・道徳論文専輯』.
◇馬来西亜徳教聯合総会『徳訊』1992年第8期、第9期、1999年第24期、第26期、2000年第27期、2003年第33期、2004年第34期、2004年第35期.
◇馬来西亜徳教聯誼会 1990『徳教聯誼会慶祝二十三周年記念特輯』.
◇馬来西亜一貫道総会 2003『馬来西亜一貫道総会成立大会特刊』.
◇美里徳教会紫理閣 1988『美里徳教会紫理閣慶祝成立五周年暨施医贈薬部二周年及主辦第六届東馬徳教聯誼年会三慶盛典』.
◇霹靂角頭徳教会振雲閣 2002『慶祝建閣落成遷晋大典特柳会鸞乩文録』.
◇柔佛徳教会紫書閣 1958『柔佛徳教会紫書閣乩文集』.
◇柔佛豊盛港徳教会紫林閣 2006『紫林柳毫』32期.
◇太平徳徳社済誠閣 1982『太平徳徳社済誠閣慶祝銀禧記念特刊』.
◇泰国徳教会紫真閣 2001『紫影伝真尋源特輯』.
◇台湾高雄市文化院 2001『認識文化院』.
◇台湾高雄市文化院「高雄市文化院與東南亜華人的徳教」.（http://web.my8d.net/tao/07generalnewsdata/2002-05/taokaoandder.htm）

◇檀香基金会 2002『檀香』会訊64.
◇星洲德教済雲閣 1996『第三界德教環球大会鸞特刊』.
◇新加坡德教太和観『德教太和観』.
◇新加坡德教太和観 2005『德教太和観　慶祝二十七年的慈善服務』.
◇星洲德教済霞閣 2004『霞光宝鑑　第一季・第二季乩文特刊』.

3) 新聞
◇星洲日報 2004年8月6日.

周辺世界における農民と廃品回収業
東インドネシア、西ティモールの事例

森田良成

序——周辺世界と廃品

本稿では、東インドネシアの地方都市における、後背地からの出稼ぎ農民の廃品回収労働を事例に、いわゆる周辺世界における現代の貧困について考察する[*1]。

われわれが生きる今日の世界の特徴のひとつとして、人、モノ、情報のフローのこれまでにない加速化・過剰化を挙げることができる。さらに、ある商品が生産され、消費され、再利用されるまでのプロセスの複雑さと、この一連のプロセスが関係する範囲の広さにおいても、今日の状況はこれまでなかったものだといえる。ただし、商品のフローは決して世界に一様に広がるのではなく、場所によっては過剰あるいは不足をもたらし、またそれら商品と人々の出会いのあり方も多様である。グローバリゼーションが進行し、中央と周辺という区別が意味をなさなくなるような現象が見られる一方で、中央と周辺との格差や不平等がより進行する事態も起こっている。

本稿では、すでに他の誰かによって消費されたあとの商品の残滓としての廃品と、周辺世界においてそれを扱うことで現金収入を得る人々の労働と生活に注目する。

いわゆる周辺世界における廃品の存在については、今日において研究テーマとして一定の関心が向けられている（たとえば［JICA国際協力総合研修所 2004］、［風間 1996］、［湖中 2006］）。廃品が誰によっていかに扱われるかという場面には、南北格差および国内における中心と周辺との格差、富の偏在と不平等といった資本主義のはらむ問題などが、露骨な形で表れる。先進国においては、高度な技術と制度を必要とするリサイクルの理念が高費用をかけて追求されている。一方途上国においては、廃品の価値が相対的に高いことから、廃品回収はビジネスとして成り立ち、多くの人びとがそれによって生活を支えている。また途上国の一部における環境は、都市中流層を中心とした人々の生活スタイルの変化に対して、そこから排出される廃棄物を処理するシステムが追いつかず、急速に悪化し

ている。先進国から途上国への廃品の不法投棄の事例などは、南北間の力関係を生々しく反映している［JICA国際協力総合研修所 2004］。

都市において日々排出される廃品を集めることで収入を得て生活を成り立たせているのは、先進国においてはホームレスであったり、途上国においてはスラムやスクウォッター地区で生活する都市下層民たちであったりする。彼らの廃品回収労働は、モノの生産・流通において重視される生産性・効率性といった近代資本主義的な価値とは程遠い、個々の単純労働力に依存したきわめて集約的な形をとる。彼らの仕事は、場合によっては公権力による規制の対象になるが、むしろより多くの場面では、貧困層に対する都市住民の最低限の温情あるいは無関心によって放置・黙認されている。都市の吹き溜まりにおいて、いうならば先進国/途上国の格差を越えた弱者の生存知の一致をみることができる。

周辺世界における廃品の存在に注目することの意義について、風間は、「先住民」と括られた人びとがしばしばまとわされる、環境と調和の取れた素朴な生活を送る人々というステレオタイプを相対化しうる点を挙げている［風間 1996: 45］。村人たちが、元は調理油が入っていた使い古したポリタンクを提げて水汲みに行くと、水場の回りには合成洗剤の小袋が散乱している。彼らの家の中では、廃材を利用したこまごまとした日用品が用いられ、家の外観とは不釣合いに大きな中古のスピーカーが鎮座していたりする。こうした光景は、先進国において理想とされるリサイクルの手本には必ずしもなりえず、彼らの所得の低さと商品へのアクセスの限界、そして何よりもわれわれと同様に経済的豊かさをまず追い求める彼らの嗜好と価値観を雄弁に物語る。先進国の人びとや、途上国の富裕層・中間層が周辺世界に投影する「先住民」イメージは、当人たちの多くが経済的に裕福になることを望み、住む場所の発展と開発を望む意識と生活に一致するものではない。

周辺農村の人びとは、現在の生活を維持し、あるいはより豊かな生活を実現するために現金を必要とするとき、しばしば近接の都市に出てきて、都市下層の雑多で零細な種々の職業に就くことになる。これらの職業はインフォーマル・セクターの労働と総称される。インフォーマル・セクターについての従来の議論は、ありあわせの資源と方法を組み合わせ、不安定な生活をその都度切り抜けていく都市下層民の仕事ぶりと生活を「器用仕事」と評し、彼らの生存戦略と創意を強調するに留まる傾向があった[*2]。農民たちが、所与の条件の範囲内でともかくも生活を維持していることを指摘する点において、本稿もそれらの先行研究と同類のものである。ただしここでは、彼らの労働と生活に「器用仕事」の語感がもつ巧みさや活発さを見出すよりも、組み合わせの多少の無理や「不器用さ」を強

引に補ってしまう耐久力、受動性、変化の乏しさにより注目する。

周辺農村の生活において、貨幣が果たす役割は近年ますます増大している。外部に由来する商品を手に入れるためだけでなく、既存の価値と秩序を維持していくためにも、現金収入の存在が欠かせないものとなっている。その意味において、人々の生活はたしかに資本主義経済に組み込まれ、現に農民たちは都市の下層労働力としての役割を果たしている。しかし彼らはそうでありながら、資本主義のハビトゥス［ブルデュー 1993］を身体化させることなく、依然として自給農民らしい体力と耐久力を頼りに生活を続ける「永遠の田舎者」であり続けている。

本稿が示すのは、中央と地方との様々な要素が接する、東インドネシアの地方中核都市において、グローバルな資本主義経済と丘陵地農村における半自給経済の対立と矛盾が、出稼ぎ農民の消極的な耐久力によって調停され、接続される事例である。大量生産された商品が消費されたあとに残った廃品の存在を通して、周辺に生きる人びとの現在を描き出したい。

1. 農民と廃品回収

1-1. 調査地西ティモールについて

ティモール島は、小スンダ列島最大の島である。島の東半分と西側北部にある飛び地は、東ティモール共和国として現在独立国となっている。西ティモールはインドネシア領であり、大小566の島々からなるNTT州（Nusa Tenggara Timur州）に属し、州全体の面積の3割を占める。ティモールについては、長く厳しい乾季と、開始時期の予測が困難な短い雨季、起伏の激しい複雑な地形、中央市場との距離といった開発を妨げる多くの問題が1950年代から指摘され続けている［Ormeling 1956］。

民族と言語のバリエーションに富んだ東ティモールとは異なり、西ティモールの大部分に暮らすのは、ダワン語を話すメト（あるいは「アトニ」）の人々である[*3]。ただし、ティモール島西端に位置する州都であるクパンにおいては、州の政治、経済、教育の中枢として様々な出自の人々が集まり、混血も進み、都市の規模のわりにきわめて多様な民族構成をもつ[*4]。

クパンは、民族構成が多様であることと、キリスト教が盛んであることを除いて特記すべき事柄の見当たらない、インドネシアにおける辺鄙な一地方都市かもしれない。しかし町の東に後背地として広がる丘陵地農村との関係において、クパンはほとんど別世界である。電気、水道網が整備されており、丘陵地帯にある農村に比べればはるかに平坦な土地には舗装道路が刻まれ、そこを圧倒的な量のバイクや自動車が行き来する。さらにそこでやり取りされる貨幣の量と商品の豊富さといい、「山の人々」の多くにとってクパンは、リアルに想像できる最大限の都市世界である。

ただし一地方都市としてのクパンには、特に目立った産業もなく、それほど大量の廃品が排出されるわけではない。途上国における廃品回収の事例といった場合、より想像しやすいのは、良識的なメディアがしばしば取り上げるような、アジアの大都市から排出されるゴミの山の風景と、そうした劣悪な環境の中で有価物を拾い集める人々のたくましくも悲惨な姿であろう。ここで取り上げる事例には、そうしたいうならば見た目の迫力や苛烈さといったものはない。クパンにおける廃品回収に、他の地域と比べて何か際立った特徴があるというわけでもない。

廃品回収ビジネスは、その中心においては大きな資本と設備、高い技術を必要とする。その裾野は広く、いくつもの地方都市にまで至るネットワークをもつ。工業都市スラバヤを基点とするインドネシア全土に広がるネットワークの、末端のひとつに位置するのがティモールであるというにすぎない。

町で廃品回収業に就くのは、クパンの後背地のうちでも特定の地域から出てきた農民たちである。幼い少年ならばゴミ捨て場を漁ったり、窃盗まがいの行為によって廃品を集める。一定の元手を都合できる年長の若者や父親世代の者は、家々をめぐり歩き、廃品を買い取って集める。島に散らばった廃品は彼らの手でまとまった量まで集められ、コンテナに詰められて海路でスラバヤに送られていく。

1-2.「貧困」と山の人々

ここで、本稿における「貧困」がどのような意味であるのかを明確にしておかねばならない。

メアリー・ダグラスとバロン・イシャウッドは、貧困が人びとの所有物の客観的欠乏として、あるいは、羨望や剥奪感といった主観的感情として扱われがちであるが、「ところ

が、明らかに貧しく、しかも、奪われているという意識を明らかに持たない人たちがいる」と指摘した。その上で、「貧困の正しい尺度は所有ではなく社会との係わりであり、したがってまた、貧しい人々が食べるに十分なものを持っているかどうかに問題を絞る前に、彼らと近代社会とのつながりに注意しなければならない」としている［ダグラス、イシャウッド 1984［1979］: 11-13］。

また社会学者の見田も、貧困という概念は単に人びとが金銭をもたないこと自体を問題にするのではないとしている。貧困とは、金銭を必要とする生活の形式の中で、金銭をもたないことである。つまり、貨幣からの疎外の以前に、貨幣への疎外があり、この二重の疎外が貧困の概念である［見田 1996: 104-108］。

貧困の研究は、「社会との係わり」に焦点をあてるものでなければならず、本来的に複数の地点からの視点を持つ研究でなければならない。金銭を必要とする世界との関係性において、ある場所が周辺世界として浮かび上がり、貧困が立ち現れてくるのである。

世界との関係性は、時代とともに変化する。山の人々の生活を記述するに際して「周辺世界」や「貧困」といった言葉を用いる意図は、社会との関係性において以下の3点に整理できる。

第一に、東インドネシア地域における低開発問題を前提とした価値判断である。西ティモールは、国連および各国の援助機関、国際NGOと現地NGOにより低開発の貧困地域として位置づけられ、大小の開発プロジェクトが現在も進行中である。

第二に、町において、都市住民が山の人びとに向けるまなざしである。現金収入を求めて都市下層労働に従事する彼らの姿は、貧しくかつ「プリミティブ」な異文化を生きる人びととして映る。粗末な身なり、嗜好品であるビンロウジを噛みながら所かまわず吐き出す赤いつば、まるで遊んでいるかのような仕事ぶり、雇用者との意思疎通がしばしばうまくいかないこと、収入がわずかでありながら賭け事や飲酒にすぐに使ってしまうことなどが言われ、「彼らは愚かだ」という直接的な評価が聞かれもする。一方で「彼らは純粋だ」などの汚れなき先住民神話も語られるが、都市における労働力としての彼らの評価は低く、時には「生得的に」都市的なビジネスには向かない人びとだと語られる。

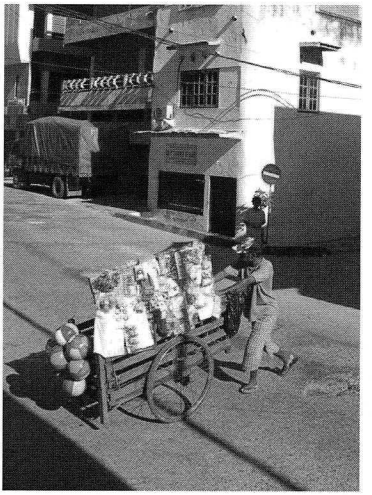
第三には、農民たち自身による評価である。農村部においても、「自分たちは貧しい」という自己呈示が、村長など援助の獲得と実施に関わる立場の者によって外部に向けてなされる。外部からの「彼らは貧しい」という評価は、彼らにとって不名誉なことであろうが、一方で「彼らは決して貧しくない」という評価は援助獲得の文脈において彼らの思惑

と利害に反してしまう。また村の内部においても、親族から教員や警官といった公務員を輩出したり、雑貨屋経営が軌道に乗るなどして、より多くの現金を持つ者が出現しているのが現在の村の状況である。

1-3. アナ・ボトル

クパンにおける廃品回収業は、基本的に次のような仕組みになっている。

ジャワ人のボス（[bos]）が、出稼ぎ農民をアナ（[ana] あるいは [ana bua]。文字通りには「子」の意味）として使う[*5]。ボスはアナに、廃品の買い取りのための資金を貸し付け、道具（廃品を運ぶための手押し車、買取りの際に廃品を計量するための携帯用の秤）、町における一応の住み場所を無償で提供する。回収する廃品は、各種の瓶と、鉄、アルミニウム、銅といった金属類、古バッテリー、プラスティックなどである。ボスは集まった廃品を海路でスラバヤに送る。スラバヤには仲介業者がおり、何人かの仲介業者を経て廃品は再生工場に納められる。現在クパンにおいて廃品回収業を営むボスは20名ほどいる。その人数と買い取る廃品の種類は、町の消費経済が活発になるにしたがって近年増えている。各ボスの間では、資金提供、廃品の交換（瓶と金属の交換）といった関係も見られる。それぞれのボスに、だいたい15人ほどのアナが属している。



［写真1］ 廃品回収兼行商のスタイル

廃品回収のアナは、「アナ・ボトル」（[ana botol]、文字通りには「ボトルの子」）と呼ばれる。すべて男で、年齢の幅は広く、村の小学校を中退した10代半ばの少年から、村に妻子を残した40代の者までいる。少年たちはふつう、1年を通してあまり村に帰らない。父親たちだと、町での1回の滞在は長くても2-3ヶ月ほどで、稼いだ現金と町で購入した日用品を村に持ち帰り、同じくらいの期間を村で過ごしてまた町に出る、というサイクルを繰り返す。父親たちは、主食であるトウモロコシを育てて家族の食料を確保するための農作業、および主に乾季に集中する各種の祭礼において、果たすべき役割と責任があり、それに合わせて村と町とを行き来する。また、アナ・ボトルのうち一定

額の現金を都合できた者は、玩具、アクセサリー、その他日用品などの雑多で安価な商品を仕入れて押し車の外側に吊るし、廃品回収と行商を兼ねて歩く。しばしば行商による収入は、廃品回収による収入をはるかに上回る。

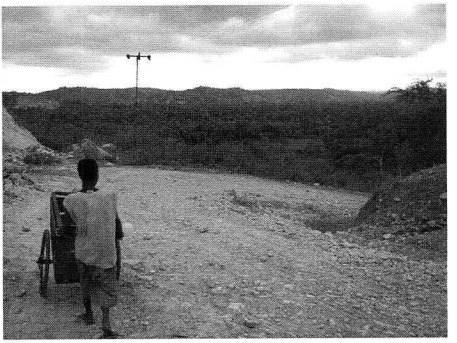
収入は、個人によって、また日によってばらつきがある。玩具行商をかねている者だと、扱う商品の量によっては1日の売上が100,000[*6]ルピアを越すこともしばしばある。この場合の純利益は50,000ルピアほどになる。うまくいけば、2週間ほどで400,000から500,000ルピアを貯金することができる。一方、少年と若者たちの多くは、廃品回収のみを行い、1日に少ない場合で1,000ルピア、ふつう10,000ルピア前後を稼ぐ。

2. アナ・ボトルの仕事

2-1. 労働力の「浪費」

アナ・ボトルの廃品回収労働の大きな特徴は、労働力の「浪費」と仕事の「非効率さ」である。

アナ・ボトルの一部は、人数が増えすぎた町の中での廃品回収に見切りをつけ、若者たちを中心にしばしば10人ほどで集まり、流しのトラック運転手に話をつけて荷台に押し車を載せ、市外へと出て行く。クパンから日帰りで行ける範囲には、一定の規模の町と集落が点在する。彼らのその日の目的地はいつも、出発のぎりぎりまでなかなか決まらない。希望者がそれぞれ、あまり根拠も無いままいくつかの候補地を挙げていく。雑談に話が流れたりするうちに、やがて目的地はなんとなく決まっていく。この過程で、行く先や運転手への支払い金額で話が折り合わなくなった者が、荷台に既に載せた荷車を下ろしにかかる。逆に同行するつもりで、トラックの後ろについて押し車を載せる順番を待っていた者が、出発直前になって運転手にもう載せられないからと断られる。



［写真2］ 仕事の風景

[事例1]

6人がトラックで目的地に到着した。遠出をするからといって出発時間を早めなかったので、すでに日中でもっとも暑い時間帯に入りかけている。閑散とした集落が、いっそう静まりかえっている。トラックから押し車を下ろすと、1台はタイヤがパンクしていた。

PMは「はじめての道だから、どこを通ればいいのか見当がつかない」と言い、見渡す限り人の気配のまったくない山道を、押し車を押しながら2時間近く歩いた。STは、買取りのために持参したわずかな元手が早々と尽きてしまい、住人から声をかけられても応じようがなかった。JTは、住人が空き瓶を1本持って来たのを、「たった1本だけだなんて、ばからしくて」という理由から、「その瓶はボスが買い取ってくれないんだ」と嘘をついて断った。

YMは、古い機械部品を買わないかと声をかけられた。しかし、それなりの量があったので、持ち主は買取り値は重さをきちんと量った上で決めたいと主張し、携帯用の秤をクパンから持ってこなかったYMは結局断られた。別の者は、庭先に古バッテリーがいくつか積まれていたのを見て、持ち主に買い取りたいと声をかけたが、「ジャワ人がバイクで買い取りに来るから売れない。彼の方がいい値段で買ってくれる」と断られた。

[事例2]

トラックで昼前に目的地に到着した。まもなく雨が降り出した。雨季の最中であるこの日、雨はそれから夜にかけて、断続的に降り続いた。8人のアナ・ボトルは、雨の合間にわずかに移動することしかできず、ほとんどの時間を雨宿りしてすごした。夕方近くになり、ようやく天気が落ち着いた。一行は、集落を貫く1本道を、わずかな間隔を開けただけで連れ立って歩き続けた。この日はすでに皆成果を諦めていて、迎えに来る約束のトラックが早く戻ってくるのを心待ちにしながら歩くのだが、なかなか現れない。日が暮れかけたころ、分かれ道に差し掛かった。トラックがどちらから来るかわからないので、これ以上進むことができない。

日がすっかり沈んだ。一行は現地で一夜を明かすことにする。近くの家に、一夜軒先を借りたい旨を告げる。みなで出し合った金を持って、1人が夕食のための米を買ってくる。調理を始めたころに、やっとトラックがやってくる。軒先で座っていた

者が声を張り上げてトラックを止める。アナたちは文句を言いながらも、押し車の車輪を外し、トラックの荷台に積み上げて載せていく。そうしているうちに雨が降り出す。前の座席には運転手を入れてぎりぎり4人までしか乗れないので、あとの者は荷台でずぶぬれになって凍えながら、2時間あまりかけてクパンまで帰った[*7]。

遠方まで廃品回収に出て行くのは若者が中心であるが、それでも廃品回収の経験は浅くて1年以上、長い者で5年近く積んでいる者たちである。毎日のように繰り返されるこうした光景を、彼らが単に「不慣れだから」といって説明するのはむずかしい。

一方、キャリアをすでに20年近く積んでいる男たちの多くは、押し車に商品を吊るして行商を兼ねている。彼らは行商による収入が見込めることと、押し車が商品でかさばることから、トラックを使って遠征に出ることはまれで、市内を歩き回って稼ぐ。遠征に出ては交通費分すら稼げずに帰ってくる若者たちに対し、彼らの評価は冷ややかである。しかし彼らの仕事ぶりにも、非効率的としかいいようのない面が見られる。

［事例3］

この日IAは、昼前に仕事から帰ってきた。彼としては、夕方まで仕事をするつもりだった。しかし朝のうちにあっさりと大量の空き瓶が手に入ってしまったため、押し車が重くて身動きが取れなくなってしまった。それで行商をあきらめて帰ってきた。押し車は空き瓶でいっぱいになっているが、それを買い取ったときの出費を差し引くと、IAが得られる利益はよくて15,000ルピア程度である。行商を1日続けていれば、3倍程度の利益を得られただろう。

また、廃品回収のみの者も、行商を兼ねる者たちも、町においてとくに縄張りを決めるようなことはしないし、その日他の同業者がどこに向かったのかを必ずしも把握していない。よって、同じ1本の道を、同じ日に少し時間をずらしただけで、何人ものアナ・ボトルが通ることになる。

［写真3］ 1日の仕事から戻ったところ

2-2. 偶然のゲーム

アナ・ボトルの労働は、非効率的、非合理的ともいえる労働力の「浪費」を特徴としている。「今日手に入らなければ、明日手に入る。明日がだめなら、その次の日に手に入る。毎日儲かるなんてそんなことがあるか？」と彼らは語る。この語りそのものは、われわれにとっても聞きなれたものかもしれない。しかし、廃品回収労働において、労働の成果に対する彼らの態度があまりに淡白であることは、われわれにとって驚きである。

ブルデューは、1960年前後のアルジェリア社会の下層プロレタリアートを事例にして、前資本主義的な農民が資本主義のハビトゥスを身に付けるうえで欠けているのは、「未来に関するある特定の性向」であると述べている［ブルデュー 1993: 19］。未来に属する事柄を神の賜物と考える人々にとって、世界とは、働きかけ、征服する対象にはなりえない。

［事例4］

FM（若いアナ・ボトル。玩具行商はしていない。）

「明日は、B（地名）に行こうと思う。どうせまた、クレタ（押し車）をトラックに積んで、人を集めて、向こうに着くころにはもう1時を回ってたりするんだぜ。それじゃあ（廃品を）探す時間もないし、雨に降られでもしたらもうどうにもならない（笑）。」

FMは自身たちの仕事をこう分析するのだが、かといって前日のうちに一緒にいく面子を集めたり、現地での十分な時間を確保するために朝の出発時刻を早めたりといったことはしない。その日の行く先と面子は、毎朝道の脇に座って関係のない雑談に多くの時間を割きながら、結局はたいした根拠もなく、あてずっぽうに決まっていく。この翌日、FMはやはりいつもどおりの時間に、前夜に私に言っていたのとは違う場所へと出かけて行った。

［事例5］

TT（元小学校教師。現在は引退し、村にセメントの壁とトタン屋根の大きな家を構える）

「ここの人間は、少しカネがあったらペスタ（結婚などの人生儀礼や、先祖の墓を作り直すなどの共同作業に付随して行われる祝宴。米、肉、酒などを用意して集まった

者たちで食べる）に使い果たしてしまうのだ。」

これは、村人を町で雇う立場の人々がよく口にする評価と同じである。ただしTTは、すぐに言葉を継いで言った。

「これが、昔からのやり方なのだから、従わないわけにはいかない。」

つまり問題として指摘はするが、生活を変えて、ペスタの費用を倹約して蓄財するということは、選択肢には入ってこない。

同じ道を、1日に何人ものアナ・ボトルが通る。その道を、昨日も何人かが通ったであろうし、翌日にもやはり何人もがそこを通るだろう。この事実は、彼ら自身がよく知っている。ただし、いかにしてそうした無駄を避けるかということは問題にはならない。たしかにそれでは効率がわるいかもしれないが、彼らにとって重要なのは、彼らのうちの誰かが、声をかけられ、廃品を買い取る機会に恵まれたり、商品をさばいたりできるという、そのことだけである。現金とはそうやって稼ぐものなのであって、労働の結果は根本的に、個人の努力や工夫によって操作できることではない。偶然に任せた淘汰は、きわめて公平でもある。ここには彼らの、都市下層労働に従事しながらも、生存経済の経験に根ざした農民的な労働価値が現れている。彼らは、「体力を使うこと」を第一とする一方で、それ以上のことは神に委ね、結果そのものには関与しない。獲得できる富の多寡にかかわらず、彼らは仕事をする。身体の疲労は、富を得ることに直結しているのではなく、富を得る可能性を得ることを意味している。

アナ・ボトルは、しばしば村に帰る。それは農作業のためであったり、儀礼や祝宴のためであるだけでなく、ただ町での毎日に「もう疲れた」からであったりもする。町におけるアナ・ボトルの過飽和状態は、こうして微妙に調整される。町で獲得し、村へと持ち帰られた富は、日々のこまごまとした出費や、共同作業や祭礼での一定額の出費を経て、遠からず尽きてしまう。そのころ彼は、再び町に舞い戻ってくる。そしてまた偶然のゲームに飛び込んでいく。

結び

ただひたすら町を歩くアナ・ボトルの姿は、勤勉を通り越して、ほとんど「暇つぶし」の

労働［ブルデュー 1993: 73］とすら見えてくる。実際、都市住人による出稼ぎ農民に対する評価は、「彼らは体が頑丈でよく働く。でも頭がわるい」「ぶらぶらしながら働くのがすき」というものである。彼らは、出稼ぎの経験年数がいくら長くなろうと町において階層上昇を遂げることなく、労働力としての評価も低いままに留まる。

町からもたらされた富は、単に経済的にというだけでなく、儀礼や祝宴の遂行を通して、村の生活と価値を継続させる。一方村から町へは、膨大で安価で気まぐれな単純労働力がもたらされる。町と村との間の、快適とはいえないまでも費用や時間の面で決して困難ではない移動手段と、彼らがリアルに想像しうる唯一の大都会クパンにおいてともかくも現金を稼ぐ当てがあるということ、そして帰るべき村が常に保たれること。こうした諸条件が、クパンという廃品回収のネットワークの末端のひとつにおいてすべて満たされている。その結果に生じたのは、農民たちの資本主義への参入の、安定しているとも停滞しているともいえるひとつのあり方である。

アナ・ボトルたちは、都市下層においてストリート・ワイズに磨きをかけ、器用仕事を駆使してしたたかに生きるのではない。都市にいながらその半身を常に村に預けつつ、偶然のゲームを消極的な耐久力によってこなしていくのである。

［もりたよしなり・大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程／日本学術振興会特別研究員］

［注］

1――本報告は、2002年末から2003年の間の2度の調査（計4ヶ月、COE「トランスナショナリティ研究」の助成を受けた）、2004年2月から2006年4月までの2年3ヶ月の調査（2006年1月までの2年間は文科省アジア諸国等派遣留学生として助成を受けた）、2006年8月から10月までの2ヶ月の調査（科学研究費基盤研究A「トランスナショナリズムと『ストリート』現象の人類学的研究」研究代表：関根康正）によって得られた成果の一部である。関係各位に、ここに記して謝意を表したい。

2――［小川 1998］および前述の［湖中 2006］の指摘を参照。

3――各研究報告書において、かつては「アトニ」（Atoni）と称されていた（代表的な例として、［Schulte Nordholt 1971］など）。近年では、「メト」（Meto）とするのが適切であるとされている（［McWilliam 2002］など）。彼らの民族言語において、「アトニ」は単に「男性」あるいは「人」を意味する。一方「メト」は、たとえば自身の民族集団を［atoni meto/atoin meto］、民族言語を［uab meto］と呼ぶことからもわかるように、彼らの慣習や生活のあり方を他と明確に区別するのに用いられる。また、クパンにおけるインドネシア語（あるいは「クパン語」）環境においては単に「ティモール人」（［orang Timor］）と呼ばれるが、中でも特に農村部に住む人々のことを「山

の人」([orang gunung]) と称する。本稿で扱うのは、メトの内でも丘陵地からの出稼ぎ農民であり、都市に生活基盤を持つメトの人々ではない。よってここでは、民族集団の名称である「メト」ではなく、「山の人」あるいは単に「農民」といった呼称を用いる。

4——— 2000年の統計では、都市人口236,000人のうち最大がメトで20%（51,000人）、それに次ぐのがロテ（Rote）で約19%（45,000人）となっている。統計ではそのほかに5つの民族名が表記されているが、総人口の約半分である116,000人が「その他」にまとめられている。

5——— インドネシア語表記では [anak buah] だが、クパン語においては [ana bua] となる。

6——— 2005–06年において、1円＝約76～80ルピア。1999年の数値だが、NTT州における平均月収は、大卒者で640,000ルピア、小学校中退者で160,000ルピア、就学未経験者で120,000ルピアとされ、また「生活に必要な月収の最低ライン」は240,000ルピアとされている。

7——— ちなみにこの運転手はジャワ人である。彼は朝アナ・ボトルを運んだあと、クパンに戻って他の仕事をこなし、夜になって迎えに来た。遠方までアナ・ボトルを運ぶ場合、1人あたりの運賃は往復でふつう15,000から20,000ルピアとなり、運転手が1回に手に入れる金額は、8人として120,000から160,000ルピアになる。

［参照文献］

◇小川了 1998『可能性としての国家誌』世界思想社.

◇風間計博 1996「タビテウエア環礁(キリバス共和国) における『廃物』利用の実態——世界システム周辺領域におけるストラテジー」『地球環境研究』38:43-74.

◇湖中真哉 2006「グローバル化と廃物資源利用——ケニア中北部サンブルの事例」小川了、周永河編『グローバル化する世界の中の小生産物』文部科学省科学研究費補助金特定領域研究「資源の分配と共有に関する人類学的統合領域の構築」総括班（代表者：内堀基光）:51-70.

◇JICA国際協力総合研修所 2004『開発途上国廃棄物分野のキャパシティ・ディベロップメント支援のために』JICA国際協力総合研修所調査研究報告書.

◇ダグラス、メアリー、バロン・イシャウッド 1984 [1979]『儀礼としての消費——財と消費の経済人類学』浅田彰、佐和隆光訳、新曜社.

◇ブルデュー、ピエール 1993 [1977]『資本主義のハビトゥス——アルジェリアの矛盾』原山哲訳、藤原書店.

◇見田宗介 1996『現代社会の理論——情報化・消費化社会の現在と未来』岩波書店.

◇McWilliam, Andrew 2002 *Paths of Origin, Gates of Life: A Study of Place and Precedence in Southwest Timor*, Leiden: KITLV Press.

◇Ormeling, Ferdinand J. 1956 *The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an Underdeveloped Island*, Groningen: J.B.Wolters.

◇Schulte Nordholt, H.G. 1971 *The Political System of the Atoni of Timor*, The Hague: Martinus Nijhoff.

統計資料

◇BPS (Badan Pusat Statistik) Penduduk Nusa Tenggara Timur: Hasil Sensus Penduduk tahun 2000, Seri: L2.2.18.

おわりに

栗本英世

本報告書は、「トランスナショナリティ研究プロジェクト」(大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」) の第6巻目の成果報告書である。COEプログラムの最終年度に際し、本プロジェクトの「最終成果」をまとめることが、私たちに与えられた課題であった。そして出来あがったのが本論文集であるが、私たちはこの1冊に、丸4年間にわたるプロジェクトの成果のすべてが盛りこまれているとは考えていない。本プロジェクトの全体的な成果には多様なひろがりがあり、有形・無形両方のかたちがある。まず、「有形の」、つまり文字化されて出版されたものとしては、6冊の報告書があり、それ以外には、プロジェクト・メンバーである人間科学研究科教員、特任研究員、RA (リサーチ・アシスタント)、およびプロジェクトの助成を受けた大学院生たちが刊行した多数の研究論文がある。今後も、成果報告集や論文が生まれ続ける予定である。また、COEプログラムのウェブサイトには、トランスナショナリティ研究セミナー、ワークショップ、シンポジウムの講演記録が、参加者との質疑応答も含めて掲載されている。本報告書は、これらの一部として位置づけられる。客観的な評価の対象にすることは容易ではないが、「無形の」成果も特筆されてしかるべきである。セミナーやワークショップで形成された国内外の人的ネットワークはとくに重要である。また、「トランスナショナリティ研究」という新たな旗印は、のべ2,000名を越すセミナー・ワークショップの参加者、成果報告書の読者、ウェブサイトへアクセスした人びと、および「口コミ」によって、日本の人文・社会科学研究者のあいだに、かなり浸透したようだ。この旗を掲げて、人類学を中心に人文・社会科学のあらたな展開を目指すという本来の目的は、一定の成果をあげたものと考えられる。

5年度にわたったCOEプログラムに参加した者としては、「最終成果」を報告する義務があることは承知している。けれども、私たちが本報告書を最終成果と呼びたくないもうひとつの理由は、「序論」で述べたように、本プロジェクトは「どこまでも続いていく」べ

きものであり、これからまだ長い道程が待ちかまえていると考えるからである。

しかし、「序論」で述べたように、本報告書に収められた10編の論文が、本プロジェクトの最良の部分を代表していることはたしかである。したがって、これまで本プロジェクトにあまりなじみがなかった皆さんは、本報告書を手がかりとして、トランスナショナリティ研究という領域に関心を持っていただければ幸いである。

本報告書の編集と刊行にさいしては、おおくの人びとのお世話になった。まず、寄稿してくださった10名の著者の皆さんに感謝申し上げたい。第Ⅰ部の5名の先生方——グスタボ・リンス・ヒベイロ博士、ヘレン・サファ教授、上杉富之教授、ヴァレンタイン・ダニエル教授、山之内靖教授——は、トランスナショナリティ研究セミナーで講演してくださっただけでなく、出版のための原稿改訂や校正の作業をこころよく引き受けてくださった。

第Ⅱ部の執筆者のひとりである植村清加氏は、本プロジェクトのシンポジウム「フィールドからのアプローチ」で報告してくださっただけでなく（論文は、本プロジェクト成果報告書第5巻『ポスト・ユートピアの民族誌』所収）、あらたな論文を本報告書に寄稿してくださった。第Ⅱ部執筆者のうち、西垣有氏、竹村嘉晃氏と森田良成氏は、人間科学研究科人類学研究分野の大学院生である。元大学院生の黄蘊氏は、現在北陸大学の講師である。本報告書に対する積極的な貢献に感謝したい。

英語講演・論文の翻訳をお願いしたのは、人間科学研究科元助手の松川恭子博士（現在は奈良大学講師）、COE特任研究員の田沼幸子氏、大学院生の久保明教氏と田口陽子氏である。煩雑な編集作業のアシスタントをお願いしたのは、2名の大学院生——久保明教氏と、本報告書の執筆者のひとりでもある西垣有氏——である。最後に、COE・RAの上田達氏には、平成17年度に引き続いて、報告書編集の事務作業の統括をお願いした。彼の忍耐づよい着実な仕事がなければ、本書は日の目を見なかっただろう。記して謝意を表する次第である。

［くりもとえいせい・大阪大学大学院人間科学研究科教授］

執筆者紹介（五十音順）

上杉富之

成城大学文芸学部・大学院文学研究科教授。専門は社会人類学・東南アジア地域研究。博士（社会人類学・東京都立大学）。国立民族学博物館民族社会研究部助教授を経て現職。ボルネオ焼き畑農耕民社会・文化の民族誌的研究、東南アジア島嶼部の社会と文化に関する動態的研究、新生殖医療技術が現代社会や文化に及ぼす影響に関する人類学的研究を行っている。最近の主な業績に『現代生殖医療――社会科学からのアプローチ』（編著、世界思想社、2005年）などがある。

植村清加

成城大学民俗学研究所研究員。専門は文化人類学。2002年に成城大学大学院文学研究科日本常民文化を単位取得退学後、現職。フランスのマグレブ系移民のうち、フランス生まれフランス育ち世代に関するフィールドワークを行っている。主要な業績として、「私たちの差異ある〈つながり〉のかたち――フランス・パリ郊外におけるマグレブ系移民第二世代の多民族的共同性」（『文化人類学』69巻2号、2004年）などがある。

ヴァレンタイン・ダニエル

コロンビア大学教授。専門は文化人類学。スリランカで生まれ育つ。渡米後、1979年にPh.D（シカゴ大学）を取得。ワシントン大学、ミシガン大学で教鞭をとった後、現職。主にスリランカ、南インドでフィールドワークを行い、最近ではスリランカの内戦に伴う暴力や難民に関する研究を精力的に行っている。主な著作に *Fluid Signs: Beinga Person the Tamil Way*（University of California Press, 1984）などがある。

グスタボ・リンス・ヒベイロ

ブラジリア大学教授。1988年にニューヨーク市立大学にてPh.D（人類学）を取得後、現職。ブラジル人類学会会長をつとめる。主にラテンアメリカをフィールドとし、グローバル化、労働、移民、開発、政治運動、サイバースペースなどのトランスナショナルな事象を研究している。主要な著書として、*Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina: The Yacyretá High Dam*（University Press of Florid, 1994）などがある。

栗本英世

大阪大学大学院人間科学研究科教授。専門は社会人類学、アフリカ民族誌学。主としてスーダン、エチオピアで、内戦、民族紛争、難民、平和構築などをテーマにフィールドワーク。主要な業績に、

『民族紛争を生きる人びと』(世界思想社、1996年)、『未開の戦争、現代の戦争』(岩波書店、1999年)、*Conflict, Age & Power in North East Africa*(編著、James Currey, 1998)、*Remapping Ethiopia*(編著、James Currey, 2002)など。

小泉潤二

大阪大学大学院人間科学研究科教授。1996年より現職。人類学博士(スタンフォード大学)。中米での現地調査による経済や宗教や社会変化の研究、解釈人類学に関する理論研究などを行っている。主な業績に、クリフォード・ギアツ『解釈人類学と反=反相対主義』(小泉潤二編訳、みすず書房、2002年)、*Dynamics of Cultures and Systems in the Pacific Rim: Anthropological Studies*(編著、Osaka University Press, 2003)などがある。

黄　蘊

北陸大学未来創造学部講師。専門は文化人類学。大阪大学大学院人間科学研究科博士課程を単位取得退学後、2005年から現職。マレーシア、シンガポールをフィールドに、華人宗教、華文教育、多元社会の問題を研究している。最近の主な業績に「マレーシア・ペナンの宗教組織と華文教育に関する人類学的研究の課題と展望」(大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」報告書『トランスナショナリティ研究 ――場を越える流れ』、2003年)、「ナショナルとトランスナショナルな文化の分割――マレーシアとシンガポールの華人の事例より」(『北陸法学』第12巻第1・2号、2005年)などがある。

田口陽子

大阪大学大学院人間科学研究科博士前期課程修了。主な業績に「「インド料理」と公共性――レストランからの視点」(大阪大学大学院人間科学研究科提出修士論文、2006年)がある。

竹村嘉晃

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍、日本学術振興会特別研究員(DC)。専門は文化人類学。南インド・ケーララ州のローカルな儀礼パフォーマンスを分析対象として、舞踊・芸能研究や身体論などに依拠しながら、現代社会における伝統的な身体文化の受容・消費動向の実態に関する多角的な考察を試みている。主な業績に「儀礼パフォーマンスの技量とローカルな審美眼――南インド・ケーララ社会におけるムッタッパンの隆盛」(『年報人間科学』第26号、2005年)などがある。

田沼幸子

大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」特任研究員。大阪大学大学院博士課程を単位取得退学後、2004年から現職。専門は文化人類学。最近の主な業績に『ポスト・ユートピアの民族誌——トランスナショナリティ研究5』(編著、大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」、2006年)などがある。

西垣　有

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍中。専門は文化人類学。モンゴル・ウランバートル市をフィールドに、ポスト社会主義期の都市化と開発をめぐって、人類学的研究を行っている。主な業績に「ウランバートル市の『起源』——モンゴルにおける社会主義／ポスト社会主義の歴史叙述」(『年報人間科学』第26号、2005年)がある。

ヘレン・サファ

フロリダ大学名誉教授。コロンビア大学で人類学博士号を取得後、フロリダ大学ラテンアメリカ研究所長(1980-85)や、米国のラテンアメリカ研究学会会長(President, LASA- Latin American Studies Association, 1983-85)を歴任。スペイン語圏カリブ海地域に関して、ジェンダー、人種、開発、都市などをテーマに*The Urban Poor of PuertoRico: A Study in Development and Inequality* (Holt, Rinehart, and Winston, 1974)など数多くの著作がある。

松川恭子

奈良大学社会学部専任講師。2006年に大阪大学大学院人間科学研究科にて博士号(人間科学)を取得。専門は文化人類学。主な研究テーマは、インド・ゴア社会の多言語状況、インドのキリスト教。最近の主な業績に「宣教師による現地語のテキスト化とその帰結——インド、ゴア州におけるキリスト教徒の言語アイデンティティの現在」杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』(国立民族学博物館、2006年)などがある。

森田良成

大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程在籍、日本学術振興会特別研究員(DC)。専門は文化人類学。大阪で調査を実施し、ホームレスの人々の語りを収集・分析した民族誌を修士論文として提出。現在は、ホームレスの研究を継続する一方、東インドネシア、西ティモールの都市にもフィールドを拡大し、「くず屋」の人々の生活について調査している。業績に、「東インドネシア、ク

パンにおけるくず屋の生活の実践」(大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」報告書『トランスナショナリティ研究——場を越える流れ』、2003年)がある。

山之内　靖

フェリス女学院大学名誉教授。東京大学大学院社会科学研究科単位取得満期退学、経済学博士(1968年)。東京外国語大学外国語学部で教鞭を取った後、1996年からフェリス女学院大学に勤務。2004年3月定年退職。イギリス経済史、マルクス研究、ヴェーバー研究などを経て、近年はグローバリゼーション時代における新しい世界構造についての分析を行っている。最近の編著書に『再魔術化する世界——総力戦・「帝国」・グローバリゼーション』(御茶の水書房、2004年)、『受苦者のまなざし——初期マルクス再興』(青土社、2004年)などがある。

大阪大学21世紀COEプログラム
「インターフェイスの人文学」研究報告書2004-2006〈全8巻〉
文学研究科　人間科学研究科　言語文化研究科　コミュニケーションデザイン・センター

第1巻　岐路に立つ人文学

第2巻　人文学討議空間のデザインと創出 ── 若手研究集合 ──

第3巻　トランスナショナリティ研究

第4巻　世界システムと海域アジア交通

第5巻　イメージとしての〈日本〉

第6巻　言語の接触と混交

第7巻　モダニズムと中東欧の藝術・文化

第8巻　臨床と対話

代表者　鷲田清一（拠点リーダー）

通巻編集　三谷研爾・藤本武司

第3巻　トランスナショナリティ研究
#Volume 3 Transnationality Studies

発行日　2007年1月31日

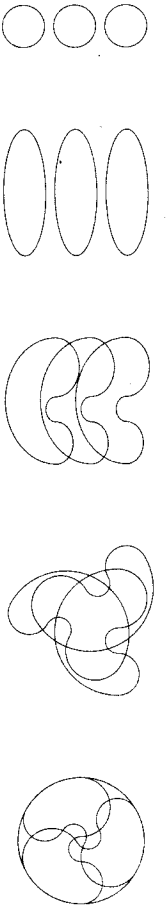
責任編集　小泉潤二・栗本英世

編集　上田 達

発行　大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」

〒560-8532 大阪府豊中市待兼山町1-5

大阪大学大学院文学研究科内 COE事務局

組版・印刷　有限会社松本工房

表紙デザイン　西田優子