

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

Yukihiro Kawaguchi 1

Mirrors for Oneself: East Asian Kinship Studies in Japan

工藤 真希子 30

民俗舞踊レスギンカは「ロシア文化」か? —ロシア帝国・ソビエト連邦におけるコーカサス文化の受容と流用

萌芽論文

霍 禹衡 68

現代日本における同族の秩序に関する人類学的考察—秋田市水沢集落を事例として

楊 会林 89

非正規雇用者の生計戦略に関する人類学的考察—中国海口市の散工を事例に

横山 七海 108

旅館の女将は感情労働者なのか—仙台市秋保温泉をフィールドとして

横田 愛加 134

変わる礼拝の民族誌—仙台市のキリスト教会を事例に

書評

沼崎 一郎 159

追悼書評 山田仁史著『人類精神史—宗教・資本主義・Google』筑摩書房、2022 年 12 月

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 2 2 号

2023 年 3 月

目次

論文

Mirrors for Oneself: East Asian Kinship Studies in Japan

.....Yukihiro Kawaguchi 1

民俗舞踊レスギンカは「ロシア文化」か？—ロシア帝国・ソビエト連邦におけるコーカサス文化の受容と流用

.....工藤 真希子 30

萌芽論文

現代日本における同族の秩序に関する人類学的考察—秋田市水沢集落を事例として

.....霍 禹衡 68

非正規雇用者の生計戦略に関する人類学的考察—中国海口市の散工を事例に

.....楊 会林 89

旅館の女将は感情労働者なのか—仙台市秋保温泉をフィールドとして

.....横山 七海 108

変わる礼拝の民族誌—仙台市のキリスト教会を事例に

.....横田 愛加 136

書評

追悼書評 山田仁史著『人類精神史—宗教・資本主義・Google』筑摩書房、2022年12月

.....沼崎 一郎 159

Mirrors for Oneself

East Asian Kinship Studies in Japan

Yukihiro Kawaguchi

1. Introduction

Anthropologists in Japan have unquestionably been among the most ardent researchers on Chinese kinship. Both of Freedman's pioneering works, *Lineage Organization in Southeastern China* (Freedman 1958) and *Chinese Lineage and Society : Fukien and Kwangtung* (Freedman 1966) were translated into the Japanese language as early as in 1987 and 1991 respectively. Chinese translation of the former had to wait until 2000, and the latter has not yet been translated. Chen Chi-nan's influential work on Chinese kinship (Chen 1985), the so-called *fang-chiatsu*, or "genealogical model", was also translated between 1988 and 1989. Most anthropologists in Japan interested in China and other East Asian societies have used these works as the basis for their research, and the 1980s and '90s in particular, saw many articles and ethnographies produced by Japanese scholars.

Reflecting upon this trend, I came up with a question. Why have so many scholars in Japan seemingly been fascinated by Chinese kinship? Supposedly, few Chinese scholars might be interested in Japanese kinship. While it is true that Japan was one of the most eager pupils of Chinese civilization, at least until the late 19th century, with influences stretching across East Asia, it might not be the only reason. Additionally, the focus and descriptive tone of Japanese scholarship has distinctively veered towards historical particularism and functionalism, rather than structuralism or grand theory. A colleague from another field-site has often remarked that East Asian studies are too specific to understand. The minute and detailed descriptions of East Asian culture and society by Japanese scholars provided valuable ethnographic data, but have barely influenced anthropological theory.

Chie Nakane, a giant star in Japanese anthropology, who trained many experts in kinship studies, passed away in 2021, and Masahisa Segawa, one of Nakane's student

in her latest years in Tokyo University and a leading scholar on Chinese kinship study retired in March 2023¹. Taking into account the timing, now is the time for retrospection, a reevaluation of Chinese kinship studies, and the establishment of new research directions for this field, in line with the needs of contemporary society. I argue that the examination of the academic experiences of scholars in Japan could contribute to this endeavor.

What is Chinese kinship to scholars in Japan? In this paper, I consider this question based on a review of their related research output as well as interviews with leading scholars on East Asian kinship. Why were they absorbed in Chinese kinship studies? How did they receive Freedman's functional model? What are the discernable features of their perspectives and arguments compared to those of Chinese and Western scholars? How did they contribute to Chinese kinship studies and the field of anthropology as a whole? At the end of this paper, I examine how their studies can contribute to understandings of kinship in contemporary People's Republic of China, Hong Kong, Taiwan, and the Chinese diaspora.

2. The Dawn of Anthropology in Japan

Though anthropology in Japan has not had a large impact in the global academic arena, it is nonetheless flourishing. The Japanese Society of Cultural Anthropology (JASCA) has approximately two thousand members. The history of this academic society goes back a century and a half. In 1884, a few decades after the founding of anthropological associations in Paris (1856), London (1863), and Berlin (1869), Shogoro Tsuboi, a young scholar from Tokyo University, and his colleagues founded the *Jinruigakkai* (Anthropological Society), and two years later, the name was changed to *Tokyo Jinruigakkai* (Anthropological Society of Tokyo) (Sakano 2005: 16). As in other prominent Western countries, anthropology in Japan was closely related to imperialism and colonialism (Nakao 2016). In the first half of the twentieth-century, Japanese

¹ Upon his retirement, Segawa published his autobiography (Segawa 2023). However, it could not be referenced, because this article had already been submitted.

scholars eagerly conducted anthropological research in Taiwan, Korea, Northeastern China (“Manchuria,” puppet state of Japan), and the South Sea Islands, mainly to facilitate colonial governance there.

Another major interest in the early days of Japanese anthropology was the questions “who are the Japanese?” and “where are the Japanese from?” The Ainu people as the roots of Japanese or “inner others” comprised the most controversial research topic for Japanese anthropologists of that era (Sakano 2005). It is evident from their academic orientation that the “ancestors” of anthropologists in Japan were interested in exploring the Self, as well as understanding Others for the purpose of governing them. These two desires seemingly aimed at opposite ends. Both were derived, however, from one critical issue in Japan at that time: the desire to catch up to the West and to become a Great Power.

3. The War Regime and Chinese Kinship Study by Japanese Scholars

With regard to this article’s theme, it is noteworthy that special attention was paid to the Chinese family and kinship. As is well-known by specialists on China, the *Investigation of Customs in Chinese Villages* (*Chugoku noson kanko chosa*) (Chugoku noson kanko chosa kanko kai (ed.) 1952-1958) conducted by *Mantetsu* (South Manchurian Railway Company) was later widely utilized by academics, leading to numerous outstanding achievements (e.g., Huang 1985; Duara 1988). *Mantetsu* also translated and published Chen Da’s pioneering work on the home community of overseas Chinese (Chen 1939).

Along with the investigation by *Mantetsu*, Makino Tatsumi was also an influential figure during the wartime period for today’s researchers on Chinese kinship. Makino was one of the original staffs of the Research Center of Ethnology (*Minzoku Kenkyujo*), which was founded by Oka Masao in 1943, and conducted field research on Hainan Island and in Guangzhou in the 1940s. While many of Makino’s works on migration legends, lineage organization, and clan alliances would be frequently quoted by anthropologists later on, he himself never referenced anthropological studies, and his research was mostly based on a textual approach. That is why his methodology could

hardly be regarded as social or cultural anthropology, which was on the rise in the UK and the US in those days.

4. Nakane Chie: A Pioneer of Anthropological Kinship Studies in Japan

Immediately after World War II, traveling overseas to do fieldwork was quite difficult for Japanese scholars. In addition, anthropology courses were only offered in few universities, such as Tokyo University, Tokyo Metropolitan University, and Nanzan University. It was not until the 1970s that Japanese scholars began to develop anthropological kinship studies of East Asian societies. However, due to the political situation of mainland China, they mainly focused on Taiwan, Korea, Hong Kong, Okinawa, and the Southwest Islands of Japan. Nakane Chie supervised the research of many young anthropologists at that time, especially those working on kinship studies in East Asian society who would later be leading figures of historical anthropology. Nakane was a very influential figure.

Nakane was born in Tokyo in 1928. She moved to Beijing in 1938 where she lived until one year before her enrollment in Tsuda College. According to her biography (Nakane et al. 2009; Nakane 2017), although Nakane had admired Central Asia during her childhood in Beijing, her interest turned to Tibet when she studied Chinese language at Tokyo University, where she enrolled in 1947.² However, as China closed its borders to foreign scholars, she did her fieldwork in Sikkim, India, which borders Tibet. Nakane continued her research on Japan, Korea, and Tibet, which she reached at last in 1985. Her most famous work is unquestionably *The Japanese Society* (1970b). The original Japanese edition, titled *Tateshakai no ningenkankei* (literally translated as “Human Relationship of Vertical Society”) was published in 1967, it was translated into more than ten other languages, and it sold 1.17 million copies (the Asahi Shimbun, 2017).

Nakane’s description and argument are mostly based on her intensive fieldwork. She repeatedly emphasized the fieldwork importance, noting that “Social anthropology

² Nakane’s retrospective appears in the Nakane et al. (2009) and Nakane (2017).

can never be possible without intensive fieldwork” (Nakane et al. 2009: 18) and that “literature study can be done after you get old” (Nakane et al. 2009: 17). Nakane’s field-oriented style seems to have its roots in her childhood experiences in China. “Even though there were a huge number of specialists on China in Japan, due to their literature centered style, their image of China was completely different from the China and the Chinese people that I got to know in Beijing” (Nakane et al. 2009: 6). As later became apparent, Nakane’s field approach was inherited by her students. In a review article of Japanese social anthropology and social organization research from 1963 to 1983, Nakane summarized the field as follows: “firstly, micro research and analysis of family and kinship are predominant” (Nakane 1986: 22). In fact, many of these studies were done by her, her colleagues, or her students. Therefore, this evaluation clearly reflected her principles. At the same time, discussing future research, she mentioned the significance of micro-macro level linkage.

We should not end with in-group discussion by only focusing on the micro-level analysis. In that sense, it is desirable that the study of social organization came to proceed in relation to political, economic, and religious aspects, for micro level research came to be located in a more open arena. Furthermore, it would be a big advantage for a scholar to do research on two or more different societies because it broadens his or her network and view and leads to more a splendid interpretation (Nakane 1986: 25).

Nakane characterized her book, *Tateshakai no ningenkankei*, as an attempt to implement this framework. She definitely executed both intensive micro-level and macro-level comparative studies.

Additionally, it has to be pointed out that Nakane referenced Maurice Freedman’s lineage study much earlier than other scholars in Japan (Nakane 1963: 148). In her book on Japanese kinship published in 1967, Nakane noted the following about Freedman’s work:

Freedman, a specialist in Chinese systems, clearly understands the nature of the *dōzoku* structure of Japan when viewed against the lineage system of China; he states: ‘Japan, in contrast, presents an entirely different system. The *dōzoku* is not a lineage, in the sense of a group made up of all the unilineal descendants of a focal ancestor, but a line running through a succession of main families (*honke*) to which branch families are attached (Nakane 1967b: 85, footnote).

Subsequently, Nakane repeatedly mentioned Freedman and his lineage studies (Nakane 1970a: 56-58, 83, 435; 1972: 297; 1987: 79), and it was she who proposed translating Freedman’s second monograph into Japanese (Tamura 1995: 277). However, in the end, Nakane herself did not produce full-fledged kinship studies based on Freedman’s paradigm. It was not until the late 1970s when Japanese scholars, mainly her students, explored East Asian society and produced numerous ethnographic descriptions of kinship.

5. Suenari Michio: Intensive Fieldworker Covering over East Asia

Suenari Michio was Nakane’s first student at Tokyo University and was one of the rising stars among East Asian scholars of the next generation. He was born in Tokyo in 1938 and received his Ph.D. from Tokyo University. Even though Suenari was not a pupil of Nakane, it can be said that he faithfully adopted her fieldwork-oriented research style. Suenari is an outstanding scholar, as well as a great organizer who led various symposia and workshops, and edited various books (Suenari 1988, 1990, 1997, 1999). In particular, the *Sennin no kai* (Hermit club or *Xianren zhi hui*), which he founded in 1982, has provided opportunities for discussion and exchange among young scholars. Amazingly, monthly meetings of *Sennin no kai* are still held today.

The most significant aspect of Suenari’s works is that he conducted highly intensive fieldwork at various sites, including Japan, Taiwan (not only studying Han Chinese but also Puyuma, Amis, and Paiwan), Korea, and Vietnam.³ Shima Mutsuhiko, a junior

³ For details on Suenari’s field experience, see his autobiographical account (Suenari

colleague of Suenari's from Tokyo University, once jokingly told me, "No one can do like Suenari, he is a monster!" His vigorous fieldwork provided a penetrating analysis of kinship from a broad perspective. In his work titled "Characteristics of Social Ties" (*Shakai ketsugo no tokusitsu*), Suenari tried to identify distinctive features of Chinese kinship based on his field data from Taiwan (Suenari 1983). At the beginning of the article, he raised questions about the Japanese people's stereotypical image of Chinese society.

More often than not, the existence of highly cohesive organizations, such as the patrilineal unit or village community, is emphasized as a characteristic of Chinese society, and we tend to have an impression that individuals sink into these organizations. Although it is true that the patrilineal descent principle of Chinese society is noticeable, does this view represent an assumption of Japanese people, which they made from the perspective of their own social organization? For Chinese people, even though patrilineal consanguine ties are the most persistent and reliable relationship, it is nothing more than one of the relations one can choose and operate. Furthermore, living in the same village can be a form of social capital in that they are acquainted with each other and know their backgrounds; however, it does not necessarily mean cohesive ties like those in Japanese villages (Suenari 1983: 268).

We can clearly see from this description that Suenari intended to compare Chinese kinship with Japanese kinship. In the discussion of his exquisitely detailed field data from a fishing village near Tainan and a farming village in Shetou, Changhua, both in Taiwan, Suenari pointed out the distinguishing the features of social relationships among Han Chinese, i.e. importance of the individual, "pot luck" rule, economic rationality, emphasis on emotion for integration, and diversity of choice (Suenari 1983: 320-322). Interestingly, they all were likely derived from the contrast with social

2018).

relationships in Japanese society, where the relation itself prescribes certain rights and obligations (Suenari 1983: 322). In other words, Japanese society is characterized as non-individualistic and devoted to given rules and principles.

In another of his masterpieces titled “*Dozoku*” (patrilineal kinship organization in Japan), he presented comparative studies of kinship organization in East Asian societies (Japan, Amis, Taiwan, Korea) and in Polynesia based on Freedman’s lineage study (Suenari 1979). In the article, in addition to *dozoku*, he used Japanese folk terms to describe Japanese social organization, such as *ie*, meaning family as well as house, *honke* as the main line of the *ie* descended through the eldest son, and *bunke* as a subordinate line of the *ie* that branches from the *honke*. The article begins with the following sentence.

Dozoku dan, as well as *ie*, is the main kinship organization in Japanese society... It is inappropriate that we see *dozoku* as relics of the past, which were only seen in a limited area, and irrelevant to research on contemporary Japanese society. *Dozoku* is one of the elementary relationships in Japanese society, so figuring out its characteristics would bring significant clues to investigating human relations, such as the connections between relatives (Suenari 1979: 99-100).

After reviewing *dozoku* studies, Suenari presented extremely detailed ethnographic data on *dozoku* in Iwate Prefecture in northeastern Japan, and analyzed their characteristics with reference to Freedman’s A to Z classification of lineage type. *Dozoku* types A and Z show a clear contrast in their size and cohesion. Structurally, they have in common that the *honke-bunke* relations continue for long durations, mainly owing to the specific and entrenched role played by *honke* in ritual practice (Suenari 1979: 186-196). The highlight of this article is a comparative analysis of lineage and ramages among five societies, which he presents in a table. Surprisingly, except for Polynesia, all the data from the other four societies was collected through Suenari’s fieldwork. In conclusion, Suenari also points out the distinguishing features of Japanese kinship.

While Polynesian ramage is based on individual genealogy, in Japanese *dozoku*, individuals show its existence only in terms of the relations with *ie*... The Chinese family has quite a contrast with the Japanese family in many respects; for instance, it is divided into equivalent units through inheritance with equal distribution ... Though *munjung* in Korea, based on the first son centered inheritance system of ancestor worship and property, is similar to a system where one child inherits and *dozoku* consisting of *ie* as a unit, it differs from *dozoku* and *ie* in that *munjung* is organized on an individual basis and patrilineal descent principle in implementation as seen in exclusion of non-consanguine adoption (Suenari 1979: 250-252).

Suenari ends his article by highlighting the uniqueness of Japan: “*Dozoku* is not an institution that has been constituted by the significant influence from neighboring societies, but it was formed in the unique environment of Japan (Suenari 1979: 250-252). As with the article on Chinese social ties, here again, Suenari indicated “non-individualism” and “devotion to rules and discipline” as distinctive features of Japanese social relationships.

It is noteworthy that these two points are very similar to what has been emphasized in the “*Nihonjinron*,” or the discourse of Japanese culture and Japanese people, which was extremely popular from the 1970s to the 1980s. In the *Nihonjinron*, the national character and cultural features of the Japanese people are described often as hard-working, non-original, and homogeneous. These discourses reproduced the stereotype of “Japaneseness” and contributed to the creation of cultural nationalism by representing Japan as a unique and monolithic nation. It is true that Suenari vividly illustrated the features of the Japanese family and kinship in the context of kinship studies on East Asian society. The features of the Japanese family, however, which Suenari identified as the superiority of *honke* and non-individuality, have been said to be prominent in northern Japan, while the *honke-bunke* relationship was less important and each *ie* was more independent in western Japan. Of course, Iwate is a part of Japan, but Suenari seemed to treat it as a representative of the entire country.

Additionally, for many Japanese people, including me, *ie* and *dozoku* played very little role in society outside of rural areas until the 1980s. It is undeniable that Suenari's depiction of the Japanese family tended to assume a specific and traditional form.

Interestingly enough, Nakane's "*Tateshakai*" is often cited as one of the most influential work of the *Nihonjinron*. Her theory of Japanese social relations as vertical and hierarchical was criticized as only being applicable to eastern Japan and not to western Japan, where relations were rather horizontal and non-hierarchical (Yoneyama 1976). It may be the case that comparative studies necessarily lead to the creation of stereotypes. However, we cannot help admiring Suenari's achievements in kinship studies of East Asian societies based on his extremely wide perspective and extensive research experiences. In this sense, he was undoubtedly a genuine successor of *Nakane-ism*.

In contrast to Nakane and Suenari, Japanese anthropologists of the following generation working in East Asia, mainly excellent students of Nakane, became regional specialists, and some shifted their interests toward historical aspects of specific societies.

6. Segawa Masahisa: From Hong Kong New Territory to Forest of Genealogy

Segawa Masahisa was born in Iwate Prefecture in 1957. He was one of the students of Nakane in her last years at Tokyo University. From his cohort and those just before and after it, there is quite a large number of anthropologists who focused on East Asia, becoming leading scholars in this field, such as Yokoyama Hiroko, Ueno Hiroko, Nishizawa Haruhiko, Yoshino Akira, Zeng Shicai, Nakao Katsumi, and Mio Yuko. This group also includes an early batch of foreign students from China, such as Nie Lili, Qin Zhaoxiong, and Han Min. Indeed, it deserves to be known as the "golden age" of East Asian study. Suenari, as their mentor, organized the abovementioned study circle *Sennin no kai* and promoted various research projects with them. Segawa is a central figure among this group.

With precocious and brilliant talent, he read Karl Marx, Levi-Strauss, and Michael Foucault as early as his high school days. However, as a young theorist, he met Nakane and was deeply impressed by her lectures at Tokyo University. In the aftermath of his

first ethnography, *Chinese Village and Lineage: Social Anthropological Study on Rural Village of Hong Kong New Territory*, Segawa wrote the following:

When I was absorbed in anthropology at university, structuralism was in its heyday. I also read Levi-Strauss. After a period of critical reflection, my interest turned to the Chinese people. Although I have not yet completely analyzed what it was, only one thing for sure is that in the process of my conversion I was able to realize my awareness of research was rooted not in strange and faraway foreign countries, but the neighboring world that bred and nurtured me. I was born in a small town of northeastern Japan and grew up in a manner reminiscent of the village society *and dozoku* organization. Among the variations in human society, I became more attracted to the rural village of East Asia, which seemed directly comparable with Japanese rural villages, not the topics of ecological environment or livelihood far from us (Segawa 1991: 253).

According to Segawa, “the critical conversion” was caused by Nakane’s UK-styled social anthropology and mini-fieldwork experience in a rural village⁴. Segawa’s interest in China is closely related to his own background in Japanese rural society. He devoted himself to social anthropology oriented toward the reality of the field, rather than toward logic or structuralism. In addition, it was crucial for him that Obayashi Taryo, a master of mythology in Japan and Segawa’s supervisor, assigned him to translate Freedman’s second monograph in the first year of his master’s coursework.

Segawa’s master’s thesis used literature research to examine the theme of social organization in Chinese society. He published a part of it as an article titled, “*Mura no katachi: Kanan sonraku no tokuchō*” (“The Forms of Villages: the Characteristic Features of South China Villages”), in *Minzokugaku-kenkyū* (“The Japanese Journal of Ethnology”), the most widely cited journal of anthropology and ethnology in Japan. In this article, which drew heavily on ethnographic data from sinologists and

⁴ Personal communication 8th August , 2020)

anthropologists as well as the epoch-making theory of Skinner and Freedman, Segawa identified villages in south China as “a spatial, social, and cosmological unit” (Segawa 1982: 32).

Segawa conducted his fieldwork in the Hong Kong New Territories from 1983 to 1985. He focused on medium-sized and small-sized lineage, unlike his predecessors, Baker (1968), Potter (1968), Watson J. (1975), and Watson R. (1985), who all had focused on large-sized lineage. With regard to his strategy, Segawa explained medium or small-sized lineage “shows us the role of lineage ties and their limitation in the formation of social organization at each level, such as market, village alliance, village, and sub-village, more clearly” (Segawa 1991: 25). As a result of this research, Segawa made it clear that the process of establishing lineage, village, and village alliances was integrated in the great tradition of the whole Chinese society (Segawa 1991: 240-241). This finding was brought about by studying medium-sized and small-sized lineages that had little political or economic function on their own. In other words, previous research on large-size lineages emphasized their functional aspect excessively. In roughly the same period, historians began to pay attention to the frontier environment of Guangdong during the sixteenth and seventeenth centuries, when immigrants organized lineage to present their *cultural legitimacy* (Faure 1989; Liu 1997; Inoue 2000; Ke (Faure) and Liu 2000; Katayama 2004); Segawa also arrived at this topic through his anthropological fieldwork and strategy.

Segawa then produced numerous publications based on his findings. In 1995, his second ethnography, *Hakka: kanan kanzoku no ethnicity to sono kyokai* (Kejia: Ethnicity and Boundary of Han Chinese in South China, Segawa 1993), was awarded the Shibusawa prize, which is conferred upon the most outstanding work in anthropology each year. In this book, Segawa critically examines the myth of the *Kejia* by illustrating how their ethnicity and identity have been constructed. For this research, Segawa used historical materials, such as lineage genealogies and gazetteers, as well as his field data from the Hong Kong New Territories. Around this time, his interest clearly turned toward the historical aspects of the topic, in part due to a research project on anthropology and history in East Asia organized by Suenari. A special issue,

“Anthropology and Historical Study in East Asia” was published in *Toyo Bunka* (Oriental Culture) in 1996. As an introduction to the issue, Suenari explained the aim of this project as follows.

In the middle of chaos (of paradigm shift), it is clear that civilized society is becoming an increasingly important research subject in anthropology. Above all, for Japanese anthropology, research on East Asia has significant meaning. In addition, historical studies, especially social history, are drawing greater interest in anthropology. In such a state, it would be worth considering the meaning of history for anthropology and the relationship with historical study which is closely affined to anthropology in substance (Suenari 1996: 1).

In the 1990s, the focusing on history was one of the responses of anthropology in Japan to the influence of Orientalism and the so-called “writing culture shock”, which arrived ten years after taking roots in the West. Without any doubt, Segawa is among the foremost scholars who embraced historical studies. In the prologue of his third monograph, *Zokufu: Kanan kanzoku no sozoku, fusui, iju* (Genealogy: Lineage, Geomancy, and Migration of Han Chinese in South China), Segawa wrote the following:

In the ten years since my first fieldwork, due to worrying about deterioration of genealogies, I hit upon the idea to preserve them as image files by scanning. Then, I came to think about reading genealogies more carefully and thoroughly. As a result, I was amazed at the depths of the history and socio-cultural reality of people who had been described in the genealogies. Genealogies were too valuable as data to be kept in the corner of a locker (Segawa 1996: 2).

In this brilliant research, Segawa showed how genealogy is edited and what it means to the members of the lineage, as well as Chinese society. While his findings from particular case studies are worth noting, the most critical observation in this book is that Chinese people place themselves in history through awareness of genealogy.

By tracing their ancestors from each historical period in genealogy, they can follow Chinese civilization from ancient times of myth to today. The time is realized as seamlessly continuous, as the genealogy from their ancestors continues to them now without intermission. An event in the Tang dynasty is recognized as what had happened during the time a particular ancestor lived, or a saying from the beginning of the Qing period is seen as the time when their founding ancestor emigrated from a particular place (Segawa 1996: 37).

Here, Segawa cited a famous thesis of Edmund Leach, “All history is myth. But the converse is not the case” (Leach 1990: 229) and concluded the Chinese people use genealogy to make myth into particular history.

In the awareness of a history of Chinese people, a continuity of their descent shown in genealogy constitutes a time axis upon which to place such “events,” and it is also an important link to make them realize the historical continuity and existence at an individual level (Segawa 1996: 37).

For Chinese people, history is not a general and abstract flow of time but a particular and concrete story, owing to the writing of genealogy in which their ancestors are represented. In highlighting the historical consciousness of Chinese people, Segawa was likely to have been drawing a contrast with the Japanese people. Generally speaking, ordinary people in Japan know little about their ancestors. Even tracing their roots as far as they can, it allows them (myself included) to identify only their great-grandfathers and great-grandmothers, who they have often met in person. It is just a personal memory, not a history. Though Japanese people certainly learn history, it is just a general and abstract series of events. One of the main reasons why Japanese people cannot recognize history as a particular and concrete story of their own, it is supposedly that they have no genealogy. It can be assumed that Segawa considered Japanese people’s awareness of history while he analyzed that of Chinese people. At the

end of the first chapter, titled *Zokufu to rekisi isiki* (Genealogy and Awareness of History), Segawa mentioned that Chinese patrilineal descent consciousness has been widespread among East Asian society.

It is worth noting that the research on genealogy, to some extent, can have an “academic” theme common to East Asian society beyond the framework of China (Segawa 1996: 38).

However, Segawa himself did not embark on research on other East Asian societies, instead focusing on kinship and ethnicity studies in China mainly based on historical material. Neither Segawa nor other scholars of the same generation tend to work on multiple fields (countries), unlike the scholars of prior generations, such as Nakane or Suenari. Of course, this has never been attributed to their ability. Anthropology and academic research, in general are becoming more specialized. Additionally, conducting long-term fieldwork is becoming increasingly difficult due to the increasing workloads for school affairs. Shima’s words are not wrong; now, “no one can do like Suenari.”

At the same time, it is worth noting that Segawa’s third monograph, *Genealogy* (Segawa 1996), was translated into the Chinese language and was widely read mainly by historians. During my stay in the laboratory of Ming and Qing study at Zhongshang University, Guangzhou from 2000 to 2002, I heard several graduate students say with admiration, “I have read Laichuan Changjiu’s *Zupu* (Segawa Masahisa’s *Genealogy*), it’s excellent!” Even though Segawa’s research has been mostly dedicated to China, his work has never been confined to in-group discussion by focusing only on the micro-level analysis as Nakane admonished. While he focused on Chinese society, Japan and the rural society of Iwate, his home, were always recurring themes in his mind. Segawa’s exploration of the forest of Chinese genealogy was at the same time his quest for Japan.

7. Shima Mutsuhiko: A Pioneer of Historical Anthropology on Korean Society

Chinese kinship studies were not only engaged by sinologists but have frequently

been referenced by anthropologists working on neighboring East Asian society. Shima Mutsuhiko is one of the leading Japanese scholars on Korean society and, in particular, a pioneer of historical anthropology using genealogy and family registration.

Coincidentally, Shima was born in Iwate, Segawa's home prefecture. However, Iwate was Shima's matrilineal home. Due to WWII air raids, his family was evacuated from Osaka, his patrilineal home. In some ways, Shima is a part of the Osaka diaspora. Shima's background might have influenced his academic direction to some extent.

Shima entered Tokyo University in 1965, as part of the generation of scholars between Suenari and Segawa. He first became interested in the archeology of the ancient Orient. However, eventually he decided to major in cultural anthropology, because, as he affirms "I still had a feeling that my interest was in more recent things" (Shima 2010a: 50). While Shima was writing his senior thesis about caste and Sanscritarization in India under the supervision of Nakane, he had a chance to visit South Korea through an UNESCO international exchange program, which Izumi Seiichi, the director of the Institute for Advanced Studies on Asia at Tokyo University, offered to him. This trip was, in all senses, quite exciting for Shima, not only because it was his first trip abroad, let alone to South Korea, but also because Japan and South Korea had just resumed diplomatic relations.

Fifteen days have passed by quickly. However, for me, it was the fateful fifteen days that determined my life course. A few days after returning to Japan, in discussing my trip, I told Prof. Izumi that from then on I hoped to specialize in Korean study (Shima 2010a: 71).

Shima's career was quite unique among his colleagues from the anthropology major at Tokyo University. Shima became tired of the student movement against the US-Japan Security Treaty and decided to leave Japan, gaining admission to the PhD program at the University of Toronto. Though he had smooth sailing until that point, studying Korean anthropology was a difficult challenge, because there was little prior work on the area.

I could depend on just a few studies close to my interest, which were done after Korea's independence and by Japanese scholars under the colonial regime. To extend this, I tried to adopt new issues energetically in Japanese and Chinese studies and approach my research on Korea on parallel lines (Shima 2010a: 95).

Needless to say, "new issues on China" mainly meant Freedman's lineage studies (Freedman 1958, 1966) and those of his followers including, Hugh Baker (1968), Jack Potter (1968), Emily Ahern (1976), and Myron Cohen (1970, 1976). In particular, Shima's doctoral thesis, *Kinship and Economic Organization in a Korean Village*, was clearly inspired in large measure by Potter and Cohen. In the first half of his career, Shima developed an orthodox social anthropological approach to studying contemporary rural Korean society. Chinese kinship studies offered him a stable framework through which he could develop an ethnography of rural Korean villages.

It was during his second fieldwork experience that Shima reached a turning point. His research interest had been oriented toward contemporary social structure until that point. A chance to encounter with genealogy sparked his interest in exploring new research from historical anthropology.

Though the days during my stay in Sangwoldong, where cash crop cultivation flourished, provided a new experience for me, it was a time when I did not know what to do, because villagers busy with farm work had no time to deal with me. One summer day in 1981, old Gadong, an owner of the arbor, who may have felt sorry for me, brought the genealogy of the Xu lineage and left it with me saying that "you can see it as you like"(Shima 2006: 183).

While Shima was reading the genealogy, a grandson of old Gadong came to him and said:

It was the ancestor of the eleventh generation that came to this village for the

first time. The tomb of the ancestor before him was in Chungcheong-do. I have never been there, but hope to go in the near future. I have to know it by seeing for myself to tell a kinsman an ancestor story, don't I? (Shima 2006: 184)

Shima was impressed that ancestors were not just part of the past but an important part of present matters for Gadong's grandson. Thereafter, he began research on genealogy. He asked villagers to see their genealogy and also got copies from the National Library of Korea. By comparing a few different editions of the same lineage's genealogy, he gradually came to understand the process through which lineage descendants compiled them. Genealogy has never involved constant record-keeping during each period, but instead has been "constructed" by members long after events took place.

It was during the seventeenth and eighteenth centuries, hundreds of years after the age of their first-generation ancestor, that genealogy came to be compiled generally; it was also the period in which the lineage system in Korea was formed. In this process, they first organized kin members by referencing the genealogy of nearest generation (formation of *munchun*), and next, to set themselves in the whole genealogy of their lineage, they sought ancestors by tracing back further into the past. The contents written in today's genealogy are maintained by descendants, who act to restore their ancestors. This requires enormous energy. The new mode of thinking gradually spreading through all of society is reflected in it (Shima 2006: 190-191).

In addition to research on genealogy, during his stay at the Harvard Yen-chin Institute in 1986, Shima had an opportunity to take part in a seminar by Edward Wagner, a doyen of Korean history in the United States. In his seminar, Wagner showed Shima a copy of the census register of the Daegu region from the seventeenth to the nineteenth century. Shima hit on an idea to analyze the transition of each family for three centuries by following the census register. This research yielded two significant findings. First, a

large number of people were disappearing from the register as time passed. This indicates the high level of mobility of Korean society. In other words, only a few of them could settle down, bear descendants, and compile genealogies. They were absolutely a “happy minority” (Shima 2010b: 209). Second, the so-called *traditional* form of the Korean family, in which the first son inherits his family line by living with his parents, was not seen prior to the middle of the eighteenth century. Shima demonstrated that the kinship system and social institution, which is recognized as a tradition of Korean society today, was mainly constructed during the eighteenth and nineteenth centuries.

Unexpected encounters helped spur Shima to proceed with the historical study. He often found himself impressed by the Korean people’s awareness of their history. Villagers, whether they were well-educated or not, young or old, frequently talked about their history as quite familiar occurrences. A younger villager, Shima’s close friend Yuntek, often talked to him about historical events, such as the Imjin War (the dispatch of troops to Korea by Toyotomi Hideyoshi) in the late sixteenth century, Japanese Imperial period (the period of Japan’s rule) from 1910 to 1945, or the Korean War in 1950, as if they were retained present-day importance. Shima came to find out that Yuntek related these events to the lives of his ancestors in each period.

What I pay attention to is that historical events scattered in Yuntek’s knowledge are living in his contemporary life at another level of comprehension of history by the nation or the whole society. In other words, history for him overlaps with the genealogy of his ancestors from hundreds of years ago to now, and all of them manifest at once when he thinks about his today’s life (Shima 2006: 58).

Shima’s findings neatly correspond to the abovementioned remarks by Segawa. Segawa also pointed out that Chinese people connect each period and its historical events with the lives of their ancestors. Furthermore, Shima repeatedly and clearly indicated that the historical consciousness of Korean villagers is quite different from that of Japanese people, including him.

When ordinary Japanese people think of themselves, history hardly appears so much (Shima 2006: 58).

For older people, the Second World War is the event that they experienced by themselves, and it is the part of the past directly related to their contemporary life. However, to the generation born after the War, no matter how much they learn and think about the meaning of it, they could at most re-experience it in the end, and few of them realize it as their own history (Shima 2006: 58-59).

Concerning ancestors, I can only trace back to my great-grandfather, but only his name. To me, the ancestors who can be visualized are my grandparents, those beyond them are buried in a vague crowd of ancestors. The days in which they lived are the “past”. However emotionally I am involved in it, I could not realize them as my past (Shima 2006: 62).

Shima, as a Japanese scholar, came to learn the historical consciousness of Korean people in comparison with Japanese people like himself. For Korean people, history is their own affair, because they understand it in relation to their ancestors. On the other hand, for Japanese people, any history they had not experienced themselves was not a matter connected to their reality. Significantly, it is the genealogy that caused this difference. Regarding China, as we have seen above, Segawa pointed out the same thing. As for Korea, in addition to Shima, Ito Abito, another leading Japanese anthropologist studying Korean society and one of Nakane’s excellent pupils, shared similar opinions. Ito pointed out the following:

Members of any lineage can get to past events by tracing back their ancestors one by one, using their generation as a starting point via their genealogy. As a result, it can be said that they are shared as common experiences of the whole nation as well as the so-called private experience within their own kin and relatives (Ito 1991: 149-150).

National history is constructed through each person's recognition of history, which is realized by tracing back their genealogy. In other words, it is a kinship system that constitutes the fundamental principle of the historical consciousness of Korean people and society. In contrast, in Japan, there seems to be no common history shared by the nation, because people usually have no way to realize historical events as their own affairs. Ordinary Japanese folk rarely have lineage genealogy or trace back their ancestors behind those who they have known directly. Both Shima and Ito show the features of historical consciousness in Korean society in comparison to Japan. For Japanese anthropologists working in Korean society, the relationship between history and the kinship system in Korea seemed significantly distinct from that of Japan. In other words, they found the distinctiveness of Japanese society as well as Korean society. Interestingly enough, as shown in Shima's academic evolution, due to the paucity of previous studies, he eagerly drew upon Chinese kinship studies for his research on Korean society. Shima's journey from China to Korea brought him back to Japan in the end.

8. What Does Kinship in East Asia Mean to Japanese Anthropologists?

Japanese anthropologists working on kinship studies of East Asian society are characterized by their positivist approach to research. To a considerable extent, we can observe the great influence Nakane has had on this work. In addition to Suenari, an extraordinary fieldworker, Segawa and Shima both engaged in intensive fieldwork before they were involved in genealogy research. Above all, they each preferred concrete and specific analysis to abstract and theoretical arguments. Additionally, as Segawa and Shima both mentioned, early in their academic careers, they were attracted to issues in their surroundings rather than faraway, exotic cultures and societies. After her youth in Beijing, Nakane felt uneasy about Japanese sinologists pursuing abstract "China." It seemed necessary for them to focus on tangible subjects that had been thought to form the society, such as family and kinship.

It is true that each scholar's interests were spread across various areas in Asia;

however, they all have paid considerable attention to Chinese kinship studies, especially Freedman's lineage paradigm. The application of Freedman's structural-functional model to Chinese and Korean lineage in their field allowed them to reflect on kinship in Japan. In particular, Segawa and Shima, who embarked on historical research later, noticed that people in China and Korea view history as their own affair by relating each period and its events with their ancestors. They, as Japanese people and as anthropologists, found out the contrary in Japan, where people have no knowledge about their ancestors and do not consider history to be their own.

Whether it was their main field, Japan always drew their concern. While Nakane, as a leading figure of anthropology in Japan after WWII, covered several fields and various topics, her representative work, especially for general readers, is still *Tateshakai*. One of the reasons she could depict a social principle in Japan so brilliantly is her experience of living outside the country. To some extents, Nakane observed Japan as another culture from an outsider's point of view. For other scholars, Japan served as a reference point for analyses of different countries in East Asia. In addition, I suppose, it is not mere coincidence that Iwate prefecture is the home of both Segawa and Shima, as well as Suenari's main area of study in Japan. Iwate, a rural area in northeastern Japan, seemed to show them old scenery and social institutions more than other regions, at least from the 1950s to the 1960s, when Shima and Segawa were children and Suenari conducted his fieldwork. Even though it has never represented typical Japan, it showed what *traditional* Japan used to be, serving as an anthropological field for Suenari and reference point for Segawa's study of China and Shima's study of Korea. For them, Iwate, as the site of their formative experiences in Japanese society, was a mirror to reflect the other East Asian societies; it, in turn, reflected the distinctiveness of Japanese society to them.

9. Conclusion

For Japanese anthropologists working in East Asian societies, understanding Chinese kinship has always been a priority. In particular, after WWII, Nakane practiced UK-styled social anthropology, and her students eagerly absorbed Freedman's

paradigm and produced ethnographic studies using his lineage model. Scholars from the generation after Nakane successfully pointed out the distinctiveness of kinship in each society. In the middle of their academic careers, they elucidated the remarkable features of Japanese society and kinship. Perspectives from another culture and society gave them deep discernment, which allowed them to reflect upon themselves.

In East Asian society, family and kinship have never lost their significance, though in many ways they are not what they used to be. Significantly, the insights about the awareness of the history of Chinese people by Segawa, and Korean people by Shima and Ito, were brought about by comparisons with Japan. Anthropologists in Japan, especially those who are working on East Asian society, should present their findings in a broader academic arena and discuss them with scholars from other backgrounds, just as our “ancestor” anthropologists, especially Nakane and her followers bravely moved beyond our borders.

References

Ahern, Emily M.

1976 Segmentation in Chinese Lineages: A View through Written Genealogies.
American Ethnologist 3: 1-16.

Baker, Hugh D.R.

1968 *A Chinese lineage Village: Sheung Shui*. London: Cass.

Chen, Chi-nan

1985 Fang yu chuantong Zhongguo jiating zhidu: Jianlun xifang renleixue de Zhongguo jiazhu yanjiu[Fang and Traditional Chinese Family System: Consideration for Euro-American Anthropological Study on Chinese Family].
Hanxue yanjiu,3(1):127-183.

1988 Bo to dentoteki chugoku kazoku seido: seiyou jinruigaku ni okeru chugoku kazoku kenkyu no saikento 1[Fang and Traditional Chinese Family System: Consideration for Euro-American Anthropological Study on Chinese Family 1].
Okinawa kokusai daigaku bungakubu kiyo shakai gakka hen,15 (1): 33-48.

- 1989 Bo to dentoteki chugoku kazoku seido: seiyō jinruigaku ni okeru chugoku kazoku kenkyū no saikentō 2[Fang and Traditional Chinese Family System: Consideration for Euro-American Anthropological Study on Chinese Family 2]. *Okinawa kokusai daigaku bungakubu kiyo shakai gakkā hen*, 16 (1): 135-179.
- 1990 *Jiazu yu shehui: Taiwan yu Zhongguo shehui yanjiu de jichu linian* [Family and Society: the Basic Concepts of the Study of Taiwanese and Chinese Society]. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi.

Chen, Da

- 1939 *Nanyo kakyo to Fukken Kanton shakai* [Overseas Chinese in South Sea Islands and Societies of Fujian and Guangdong]. Tokyo: Mantetsu toa keizai chosakyoku.

Cohen, Myron L.

- 1970 Developmental Process in the Chinese Domestic Group. In *Family and Kinship in Chinese Society*, edited by Maurice Freedman, pp. 21-36. Stanford: Stanford University Press.
- 1976 *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.

Chugoku noson kanko chosa kanko kai (ed.)

- 1952-1958 *Chugoku noson kanko chosa* [Investigation of Customs in Chinese Villages] Tokyo: Iwanami shoten.

Duara, Prasenjit

- 1988 *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, Calif.: Stanford University Press

Faure, David

- 1989 The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta. *Modern China* 15(1): 4-36.

Freedman, Maurice

- 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: University of London, Athlone Press.
- 1966 *Chinese lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press

- 1991 *Tonan chugoku no sozoku soshiki*[Lineage Organization in Southeastern China]. Tokyo: Kobundo(translated by Michio Suenari et al.).
- 1995 *Chugoku no sozoku to shakai*[Chinese lineage and Society]. Tokyo: Kobundo(translated by Katsumi Tamura and Masahisa Segawa).
- Huang, Philip C.C.
- 1985 *The Peasant Economy and Social Change in North China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press
- Inoue, Toru
- 2000 *Chugoku no sozoku to kokka no reisei: Sohoshugi kara no bunseki* [Chinese Lineage and Li System: Analysis from Perspective of Lineage Regulations]. Tokyo: Kenbunshuppan
- Ito, Abito
- 1991 Kankoku ni okeru shinzoku taikai to rekisi ninsiki [Kinship System and Perception of History in Korea]. *Shiso* 808: 139-151.
- Katayama, Tsuyoshi
- 2004 ‘Kantonjin’ tanjo seiritsu shi no nazo wo megutte: gensetu to shijitsu no hazama kara[The Mystery of the Historical Genesis of the Cantonese People: Some Inferences from Discourse and Historical Evidence about Them]. *Osaka daigaku daigakuin bungakukenyuka kiyo* [Memoirs of the Faculty of Literature Osaka University] 44: 1-32.
- Ke, Dawei (Faure, David) and Zhiwei Liu
- 2000 Zonzu yu difang shehui de guojia rentong: Mingqing Huanan diqu zonzu fazhan de yishi xingtai jichu [Clans and State Representation in Local Society: The Ideological Foundation of the Development of Clans in South China during Ming and Qing Period]. *Lishi yanjiu* [Historical Research] 265: 3-14.
- Leach, Edmund
- 1990 Aryan Invasions over Four Millennia. In *Culture through Time: Anthropological Approaches*, edited by Emiko Ohnuki-Tierney, pp. 227-245. Stanford, Calif.: Stanford University Press

Liu, Zhiwei

- 1997 *Zai guojia yu shehui zhi jian: Ming Qing Guangdong lijia fuyi zhidu yanjiu* [Between the State and Society: Lijia system and Rural Society in Guangdong during Ming and Qing period]. Guangzhou: Zhongshan daxue chubanshe.

Nakane, Chie

- 1963 Nihon dozoku kozo no bunseki: Shakaijinruigaku teki kousatsu [Analysis of Dozoku Structure in Rural Japan]. *Toyo bunka kenkyujo kiyō* [The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia] 28: 133-167.
- 1967a *Tateshakai no ningenkankei: Tanitsu shakai no riron* [Japanese Society]. Tokyo: Kodansha.
- 1967b *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*. London: Athlone Press.
- 1970a *Kazoku no kozo: Shakaijinruigaku teki bunseki* [The Structure of Family: Social Anthropological Analysis]. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.
- 1970b *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- 1972 Okinawa, hondo, Chugoku, Chosen no dozoku • monchu no hikaku [A Comparative Study of Dozoku and Munjung of Okinawa, Mainland Japan, China, and Korea]. In *Okinawa no minzokugaku teki kenkyū: Minzoku shakai to sekaizo* [Ethnological Study on Okinawa: Folk Society and Cosmology], edited by Nihon minzoku gakkai, pp. 273-302. Tokyo: Minzokugaku sinkokai.
- 1986 Shakaijinruigaku: Shakai soshiki, ajia wo chushin ni [Social Anthropology: Social Organization: with a Focus on Asia]. In *Nihon no minzokugaku: 1964-1983* [Ethnology in Japan: 1964-1983], edited by Nihon minzoku gakkai, pp. 20-26. Tokyo: Kobundo.
- 1987 *Shakaijinruigaku: ajia shoshakai no kosatsu* [Social Anthropology: Analysis of Asian Societies]. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.
- 2007a Kataru, jinsei no okurimono: Shakaijinruigakusha Nakane Chie 3 [Talking, the Gift for Life: A Social Anthropologist Chie Nakane 3]. *The Asahi Shinbun*, September 6th, 2017.
- 2007b Kataru, jinsei no okurimono: Shakaijinruigakusha Nakane Chie 4 [Talking,

the Gift for Life: A Social Anthropologist Chie Nakane 4]. *The Asahi Shinbun*, September 7th, 2017.

Nakane, Chie, Teruo Sekimoto, Abito Ito, Hiromu Shimizu, and Hiroko Yokoyama

2009 Gakumon no omoide: Nakane Chie sensei wo kakonde [Memory of Learning: Talk with Prof. Chie Nakane]. *Tohogaku [Eastern Studies]* 118: 151-190.

Nakao, Katsumi

2016 *Kindai nihon no jinruigaku shi: Teikoku to shokuminchi no kioku* [The History of Anthropology in Modern Japan: The Memory of Empire and Colonies]. Tokyo: Fukyosha.

Potter, Jack M.

1968 *Capitalism and the Chinese Peasant: Social and Economic Change in a Hong Kong Village*. Berkeley: University of California Press.

Sakano, Toru

2005 *Teikoku nihon no jinruigakusha: 1884-1952* [Imperial Japan and Anthropologists: 1884-1952]. Tokyo: Keiso shobo.

Segawa, Masahisa

1982 Mura no katachi: Kanan sonraku no tokucho [The Forms of Villages: the Characteristic Features of South China Villages]. *Minzokugaku-kenkyu* [The Japanese Journal of Ethnology] 47(1): 31-50.

1991 *Chugokujin no sonraku to sozoku: Hong Kong sinkai noson no shakaijinruigaku teki kenkyu* [Chinese Village and Lineage: Social Anthropological Study on Rural Village of Hong Kong New Territory]. Tokyo: Kobundo.

1993 *Hakka: Kanan Kanzoku no Esunishiti to sono kyokai* [Kejia: Ethnicity and Boundary of Han Chinese in South China]. Tokyo: Fukyosha.

1996 *Zokufu: Kanan kanzoku no sozoku, fusui, iju* [Genealogy: Lineage, Geomancy,

and Migration of Han Chinese in South China]. Tokyo: Fukyosha.

2023 *Jugatsu no goyo: kenkyusha toshiten no hansei wo furikaeru* [A Leaf of Chinese Parasol Three in October: A Retrospect of the Former Half of My Life as a Scholar]. Tokyo: Fukyosha.

Shima, Mutsuhiko

1979 *Kinship and Economic Organization in a Korean Village*. University of Toronto [Dissertation, Ph.D. thesis]. *Kankoku michi sugara: Jinruigaku firudo-noto field-note sanjunen* [On the Way to Korea: Anthropological Field-notes for Thirty Years]. Tokyo: Sofukan.

2010a *Tsurezurenaru hibi* [Days of My Wander]. Sendai: Letter shuppan.

2010b *Kankoku shakai no rekishi jinruigaku* [Historical Anthropology on Korean Society]. Tokyo: Fukyosha.

Suenari, Michio

1983 *Shakai ketsugo no tokushitsu* [Characteristics of Social Ties]. In *Kanminzoku to Chugoku shakai* [Han Chinese and Chinese Societies], edited by Mantaro Hashimoto, pp. 267-323. Tokyo: Yamakawa shuppansha.

Suenari, Michio (ed.)

1979 *Dozoku* [Lineage]. In *Nakama* [Folk], edited by Tadahiko Hara, Michio Suenari, and Akitoshi Shimizu, pp. 99-252. Tokyo: Kobundo.

1988 *Bunkajinruigaku 5: Kanzoku kenkyu no saizensen: Taiwan · Hong Kong* [Cultural Anthropology 5: Frontier of Chinese Studies: Taiwan and Hong Kong]. Kyoto: Academia shuppankai.

1990 *Higashi Ajia no genzai: Jinruigaku teki kenkyu no kokoromi* [The East Asian Present: An Anthropological Exploration]. Tokyo: Fukyosha.

1996 *Jinruigaku to rekishi kenkyu* [Anthropology and Historical Studies]. *Toyo bunka* [Oriental Culture] 76: 1-36.

1997 *Bunkajinruigaku 8: Chugoku kenkyu no shikaku* [Cultural Anthropology 8: Perspectives of Chinese Studies]. Kyoto: Academia shuppankai.

1999 *Chugen to shuhen: Jinruigaku teki field kara no shiten* [Center and Periphery in China: Views from Anthropological Fieldwork]. Tokyo: Fukyosha.

Tamura, Katsumi

1995[1987] *Yakusha atogaki* [Afterword by Translator]. In *Chugoku no sozoku to shakai* [Chinese Lineage and Society], by Maurice Freedman, p. 277. Tokyo: Kobundo.

Watson, James L.

1975 *Emigration and the Chinese Lineage: the Mans in Hong Kong and London*. Berkeley: University of California Press.

Watson, Rubie S.

1985 *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China*. Cambridge: Cambridge University Press

Yoneyama, Toshinao

1976 *Nihonjin no nakama ishiki* [Japanese Fellowship]. Tokyo: Kodansha.

民俗舞踊レスギンカは「ロシア文化」か?

ロシア帝国・ソビエト連邦におけるコーカサス文化の受容と流用

工藤真希子

1. はじめに

本論文の目的は、コーカサスの一地方舞踊とみなされていたレスギンカがロシアの音楽芸術としての民俗舞踊へと変容する歴史に注目し、いかにしてロシア音楽・ロシア芸術がナショナルな文化として成立したかを考察することである。

レスギンカとはコーカサス地方のレスギン人に由来する民俗舞踊で、8分の6拍子もしくは16分の12拍子等の複合拍子で踊られる急速な踊りである。元々は男女ペアのための踊りで、女性が白鳥を模して優雅に踊り、その周りを男性が鷲を模して鋭く腕を伸ばしながら跪いたり跳ね上がったたりする。結婚式などの祝いの場で踊られることが多いが、現在ではその勇壮さから男性のみで踊られるようになり、民俗舞踊団などのプログラムにコーカサスの男性の群舞として取り上げられていることも多い。

筆者は2006年から6年間モスクワに留学していたが、留学時にロシアの作曲家リャプノフの《超絶技巧練習曲集》Op.11-№.10〈レスギンカ〉と出会い魅了され、それ以降レスギンカとは何かということを調査してきた。その過程でコーカサスの地方ごとに様々な名前が付いていた速い踊りをロシア人がひとくくりにしてレスギンカと呼ぶようになったことが分かり、ロシア留学を通して筆者が当然のようにロシアの中のコーカサスのものと受け取ってきたレスギンカは、本当にロシアのものだったのだろうかという疑念を抱くに至った。

そこで本論文では、19世紀のロシア帝国時代、20世紀のソヴィエト連邦(ソ連)時代を通して、帝国辺境の民俗舞踊であったレスギンカがいかにしてコーカサスの、ひいてはロシアのナショナルな音楽芸術文化に取り込まれ、舞台芸術へと変化してきたのかを、ロシア帝国・ソヴィエト連邦におけるコーカサス文化の受容と流用という視点から探求したい。ロシア国民楽派に属する作曲家である格林カ・バラキレフ・リャプノフの書いたレスギンカ、そして上記3名とは逆にコーカサス出身作曲家の筆頭で

ありソ連で活躍したハチャトゥリヤンの手で書かれたレスギンカに注目し、ロシアの領土拡大と西欧文化に対する「ロシアらしさ」の確立をめぐる変遷を検討していく。

2. 歴史的・文化的背景

(1) コーカサス地方とは¹

コーカサス(カフカス)²はロシアの南に位置するコーカサス山脈付近の地域を指し、黒海とカスピ海に挟まれ、南はイランやトルコと接する。コーカサス山脈を挟んで北側を北コーカサス、南側を南コーカサス(ザカフカス)に二分される。北コーカサスはロシア連邦に属しており、ダゲスタン、北オセチア、カバルディノ・バルカル、チェチェン、イングーシの各共和国、ロストフ州、アディゲ共和国を含むクラスノダル地方、カラチャイ・チェルケス共和国を含むスタヴロポリ地方から成り、南ロシア連邦管区に含まれる。南コーカサスはアルメニア、アゼルバイジャン、ジョージア(グルジア)から成る。

大コーカサス山脈は 5000 メートル級の高山を含む山岳地帯で北風を防ぐほか山麓には鉱泉が多く、保養地・観光地として知られるものも多い。南西部小コーカサス山脈とアルメニア高原周辺は火山活動が盛んで、トルコ側にはアララト山がそびえ、地震も多い。一般的に黒海沿岸は温暖な気候で、海水温度も高く、ソ連時代には有数の保養地であった。

歴史的には、北コーカサスは古来スキタイ族、フン族、キプチャク族など諸民族の活動の場で、彼らはしばしば南コーカサスに侵入し、文化や身体的形質に痕跡を残したが、13 世紀にはモンゴル帝国に支配され、チンギス・ハーンの孫バトゥの建てたキプチャク・ハーン国、次いでクリム・ハーン国、アストラハン・ハーン国の支配下に置かれた。その後ロシア系農民が移住して、13～19 世紀に次第にロシア領に編入された。

¹ 以下の記述は特に明記する以外、北川(2004)、北川他編(2006)に基づく。

² ロシア語ではこの地方のことをカフカスと言うが、近年日本では英語のコーカサスという用語の方が定着しているので、今回はコーカサスで統一する。



図 2-1: コーカサスの民族集団分布

出所: 北川(2004: 142)

南コーカサスのアルメニアは紀元前 9~6 世紀ごろから国家があったとされ、前 6 世紀中頃ペルシアに征服されるが、ペルシア帝国の滅亡とともにアルメニア王国が成立し、黒海からカスピ海にまたがる大国家を形成したこともあった。前 1 世紀にローマが保護国化、後にローマ帝国の属州となるが、3~7 世紀にはササン朝ペルシアとローマの後継国家ビザンツ帝国がこの地の支配権をめぐって激しく争った。301 年アルメニア教会が成立し、世界で最初にキリスト教が公認され国教となるが 7 世紀にアラブ人の征服を受けてイスラーム教がおよぶとともに、トルコ人、イラン人など周辺諸民族の支配を受け、特に 10 世紀以降は次第にアルメニア人のトルコ化が進んだ。その後 16 世紀にはアルメニア高原がオスマン帝国とサファヴィー朝に分割されること

になり、サファヴィー朝領は 18 世紀末にカージャール朝イランの領土となった。19 世紀第二次イラン＝ロシア戦争の結果、1828 年に大部分をロシアに割譲され、それ以後アルメニア東部はロシアの支配下に入ることとなった。

ジョージア(グルジア)はペルシア帝国やローマ帝国の支配を受け、早くからキリスト教の布教が行われ、4 世紀前半にはアルメニアに続いてキリスト教が国教とされた。その後ビザンツ帝国の支配を受けたが、11 世紀頃には一時グルジア王国として栄えた。その後ふたたびビザンツ領となり、オスマン帝国さらにイランの支配を受けた。18 世紀ロシア帝国の南下政策が強まると 1804 年の第一次イラン＝ロシア戦争においてジョージア(グルジア)とアゼルバイジャンはカージャール朝からロシア帝国に割譲された。

アゼルバイジャンはイスラーム教国家で、7 世紀にイスラーム化が進んだが、11 世紀になると中央アジアから進出したトルコ系のセルジューク朝の支配を受けトルコ系遊牧民の部族社会が形成された。次いで 13 世紀にモンゴル帝国が侵攻してこの地にイル・ハン国を樹立した。この時期は支配者であるモンゴル人、その武力を構成したトルコ人、またペルシア帝国以来の文化伝統をもつイラン人などが融合して、イラン＝イスラーム文化が形成された。14 世紀にはティムール帝国の支配がこの地におよんだ。1501 年にサファヴィー朝が成立するが、オスマン帝国との間でこの地をめぐる抗争が始まり、1514 年敗れたサファヴィー朝は一時この地を明け渡すも、その後に奪回、後に、イランの後継国家となったアフシャール朝、カージャール朝の支配を受けるが、19 世紀からロシアの南下政策が激しくなり、1804～13 年の第一次イラン＝ロシア戦争でロシアはアゼルバイジャン北部領有を認めさせた。

その後 1917 年にロシア革命が起ると、南コーカサスではアルメニア、ジョージア(グルジア)、アゼルバイジャンが 1918 年に独立を宣言するが、領土確定をめぐる周辺国との対立などで国政は安定せず、1920～21 年にソヴィエト赤軍の侵攻を受け、1922 年に上記三国でザカフカス社会主義連邦ソヴィエト共和国を結成してソヴィエト連邦に参加した。北コーカサスでもチェチェンやダゲスタンで独立運動が起こるが赤軍によって制圧され、ソ連へ編入することとなった。

1991 年のソ連解体によりアルメニア、ジョージア(グルジア)、アゼルバイジャンが独立を果たすが、北コーカサスの諸民族自治共和国はソ連およびロシアからの独立を

違法とするロシア当局に独立運動を押さえ込まれた。中でもチェチェン共和国では独立支持派と親ロシア派の間で武装闘争が始まり、1994年ロシア軍がその内戦に軍事介入する形でチェチェン紛争が勃発した。以来、チェチェンを中心にテロが続発し、当該国やロシア社会全体に暗い影を投げかけている。一方、独立を果たした南コーカサス三国も、グルジア・アブハジア戦争やナゴルノ＝カラバフをめぐるアゼルバイジャンとアルメニアの対立等、現在も様々な問題が山積している。

上記を見ても分かるようにコーカサスとして一括される固有の社会は存在せず、コーカサスのなかに様々な民族や各々の歴史・文化が共存している状態である。ロシア帝政時代やソ連時代にロシア語が普及し、異民族間の共通語としてロシア語がかつてのトルコ語やペルシア語の位置を占めるようになったが、非ロシア人社会のロシア化はさほど進まなかった。

(2) レスギンカとは

レスギンカとは、元来は北コーカサス地方の山岳民の舞踏で、その名称はダゲスタンに住むレスギン人に由来する。現在では南北コーカサスの民俗音楽に広まっており、その起源は定かではないが、レスギン人の故郷であるダゲスタンをはじめ、コーカサス北東部を中心に古くから広まっていた可能性が高い(久岡 2020: 69)。踊りの内容は、男女一對のペアダンスが原則である。音楽はテンポの速い8分の6拍子³で、結婚式や誕生日などの祝宴の際に踊られることが多く、舞台上では男女のペアの踊りと、男性舞踏手たちによる戦闘舞踏および技巧を競う踊り比べとしての二つの異なる形態を持つことが多い(松本 2009: 189)。

レスギンという言葉の語源はレク/レクズ/レズグで、これは鷲を意味する。レスギンカでも、男性は鷲を真似てつま先で立ち、腕を鷲のように誇り高く大きく広げ、円を描き飛び立つしぐさをする。女性の踊りは、白鳥の飛翔とみなされており、優美さの象徴である。ペアの踊りではあるが男性は女性の周りで円を描き、若い男性は女性を気に入っても近づいてはならず、男女が触れ合うことはない。男性が女性に大きく手のひらを広げた時は踊りへの誘いで、逆に男性が女性に対してこぶしを握り締めているときは「逃げる、私は追いかける」という意味になる。女性は自分の純潔と慎まし

³ 1小節に8分音符が6個入り、6個の8分音符を3個ずつの2グループに分け、1小節を2拍で数えるという特徴を持つ。

やかさを示すために常に視線を落とし、男性は女性の移動を遮りありとあらゆる妙技を披露して鼓舞する権利がある。

舞踏の音楽伴奏としては、リズムはドリノドホールと呼ばれる太鼓を手やばちで叩き奏され、メロディーは中央・西コーカサスではロシアのバラライカに似た撥弦楽器やヨーロッパから渡ってきたガルモニ(アコーディオンによく似た楽器)を、東コーカサスではズルナ、ドウドックと呼ばれるダブルリードの吹奏楽器で奏することが一般的である。山岳民族のオリジナルの弦楽器であるパンドゥールなどの 2 弦・3 弦の弦楽器が伴奏をすることもある(Гаджимурадов 2019: 165)。

レスギンカを自民族の舞踏として認めている民族が 50 以上あり、アヴァール・ダルギン・レスギン・クムイク等を含むダゲスタン、またアディゲやアブザク・ベスレネイ・ブジェドック・カバルダ・チェミルゴイ・シャプスグの各民族、アバザ、アブハジア、アゼルバイジャン、アルメニア、バルカル、ジョージア、イングーシ、カラチャイ、オセッ、メスヘティア・トルコ、チェチェンなどが挙げられ(Соколова 2014: 298)、現地では地域や民族ごとに様々な名前と呼ばれる。

コーカサス諸民族の伝統的的衣服として最も特徴的な男子服のチェルケスカ(腰の部分でひだを取った、通例は襟なしのコート)を着て踊り、縁なしの毛皮帽(パパハ)を被ることが多い。胸元にはポケットが付き、これはガズィリと呼ばれており、火器の出現に伴って 18 世紀に登場した。布や皮で作った筒に弾丸と必要な量の火薬が入られ、当初は胸に縫い付けるものではなく、肩に掛けたり腰に下げたりするためのカバン型のものであったが、コーカサス諸民族は騎馬戦士のため、馬で疾走しながら銃に弾薬を装填できる⁴ように胸にポケットが付けられた。ジョージア(グルジア)人やチェチェン人、オセチア人、カバルダ人、アディゲ人など、コーカサスの多くの民族がこれを胸に縫い付けていた。この衣装を着ているのをロシア人が最初に見たのはチェルケスカ人だったため、この胸ポケットの付いた上着はロシア語で「チェルケスカ」と呼ばれることになった(Гаджимурадов 2019: 156)。しかし、例えばジョージアではチョハと呼ばれるなど、現地では違う呼び方がなされている。結婚式などで正装として着る地域もあるほか、舞台芸術の上ではレスギンカを踊る際にチェルケスカを着ることが

⁴ ロシア・ビヨンド「コサックやコーカサスの人々は何のためにこの胸ポケットを付けたか」2020年10月27日より <https://jp.rbth.com/history/84432-cossack-to-koukasasu-hito-nan-no-tame-mune-pocket-wo-tsuketa> (2022年12月11日取得)

多い。

3. 理論的・方法論的背景

(1) 音楽文化の背景⁵

音楽は人類共通のものであり、あらゆる文化に存在する。音楽を形成する三要素としてリズム、メロディー、ハーモニーが挙げられるが、太古の昔より人はそれらを組み合わせ、他者と意思の疎通を図ったり、時を告げたり、祈りを捧げたりなどしてきた。そのような中で西洋ではキリスト教と結びついてグレゴリオ聖歌が歌われるようになり、ネウマ譜という現在の楽譜の原型ができ、9～10世紀ごろには音楽が記録されるようになる。のちに歌が楽器で伴奏され、歌自身を楽器が奏するようになり、歌だけでなく器楽も音楽の主役に躍り出ると、17世紀後半J.S.バッハの出現により調性を基本とした音楽が常識となる。理性的で形式美を表現した古典派(ハイドン・モーツァルト・ベートーヴェンなど)から18世紀末～19世紀には古典派が確立した形式や和声を出発点としながら音楽で感情表現をするロマン派(ショパン・シューマン・リスト・ブラームスなど)が現れる。しかし1900年前後、調性音楽のルールの中で作曲することに限界を感じ始めた作曲家たちは、新しいルールを求めて様々な道を模索し、ウィーンでは十二音技法というすべての音に調性音楽のルールを感じさせないような作曲法が編み出されたり、フランスではドビュッシーやラヴェルなどが東洋の音楽に影響を受けた作品を書いたりなどするようになる。

その中でロシアの音楽はどのような変遷を辿ったか見てみると、17世紀後半までロシア正教会は一貫して世俗音楽を弾圧し、また正教会の中では楽器を使うことが禁じられていたため、発展の糸口を掴むことができずにいた。しかし1700年初頭ピョートル大帝の進めた欧化政策により、サンクト・ペテルブルグにおいて西欧音楽に対する関心が増し、皇帝の宮廷や貴族たちはこぞって西欧からオペラ歌手や楽器奏者、最終的にはオペラ劇場ごと招待したため、結果としてペテルブルグの音楽生活は外国人に依存することとなる。一方、ペテルブルグの発展により職人や農民なども都市に集

⁵ 以下の記述は特に明記する以外、金澤(2020)、マース(2006)、ミラー(2000)に基づく。

まるようになり、ロシア語の歌詞を持つロシア歌謡も一方で歌われるようになったが、これも伴奏が西欧的形態を取られるなど、ロシアと西欧の文化が音楽を通して混じり合うようになる。18世紀末にはロシア民謡集が出版され、これをロッシーニやベートーヴェンなどが自作に利用している。

そして1837年、グリンカのオペラ《皇帝に捧げた命》が初めて舞台上演される。この作品はロシア語の歌詞で語りのダイアログを含まず、完全に音楽を付けられたロシア人初のオペラで、テーマも17世紀初頭のロシアにおいてロマノフ王朝の祖となった皇帝ミハイル・ロマノフをポーランド軍から守るため、農夫のイヴァン・スサーニンが自らを犠牲にするというエピソードを描いており、上演は成功裏に終わる。その後オペラ《ルスランとリュドミラ》の反応が芳しくなく、グリンカはロシアに失望してペテルブルグを去るが、その後継者であるバラキレフが「力強い一団」と呼ばれたグループを結成し、当時ナショナリズムの機運が高まっていたロシアにおいて国民的な題材・音階等を使用したロシア芸術音楽の確立に意識して取り組んでいる。

本論文において、「芸術音楽」とは、いわゆる「クラシック音楽」の枠組みで書かれた音楽を指し、「民俗音楽」の対概念として使用している。『日本国語大辞典』によれば、クラシック音楽とは「西洋の伝統的な作曲技法や演奏法による音楽。一般にジャズやポピュラー音楽に対して、古典派から近代、現代にいたる芸術音楽の総称として用いる」(日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部 2001[1972]: 1045)とある。また日本語の「芸術音楽」に当たるロシア語は Академическая музыка で、これを直訳すると「アカデミックな音楽」、つまり伝統的で格式を重んじる音楽ということになる。一方で民俗音楽とは、「芸術音楽に対して社会の基層文化に属する音楽の総称」で、民謡と民俗舞踏、民俗芸能に付随する音楽、わらべうたなど、多くのものが含まれる(岡部編 1991: 1903)。

しかし「芸術音楽」は、人類学の見地からするとヨーロッパ文化圏の音楽文化のひとつにすぎず、例えば徳丸吉彦は著書『民族音楽学』(1991: 130-138)において「ベートーヴェンの民族音楽学」と題し、ベートーヴェンの楽曲と文化の関係を述べているように、「芸術音楽」という概念は相対化されている。しかし、19世紀ロシアにおいては強固な階級制度があり、西欧の音楽を享受できる人は主に貴族のようなごく一部の人たちであったという事実を考慮に入れ、本論文ではその他の音楽と区別するため

に「芸術音楽」という用語を使用する。

(2) 本論文のアプローチ

文化変容(acculturation)とは、「異なった文化伝統を持つ複数の社会(人間集団)が出会うことで相互に影響しあう際に見られる変化の過程」(佐藤 1987: 674)を指す。それと対比して文化の流用(appropriation)は「支配的な文化要素を取り込み、自分にとって都合の良いように配列し直し、自己の生活空間を複数化して行く」(太田 1992: 89)ことであり、支配側と被支配側の力関係の中で支配側が被支配側の文化を取り込み利用していくことだと考えられる。一方でジェームス・ヤングは芸術における文化の流用について「ある文化的文脈において発展した何かを別の文化に属する誰かが使用すること」(Young 2008: 5)と述べており、さらに芸術における文化の流用のパターンとして①有形オブジェクトの流用(彫刻や絵画など)、②無形コンテンツの流用(音楽や物語・詩など)、③文化スタイルの流用、④基本的なモチーフの流用、⑤対象物(Subject matter)の流用を挙げている(Young 2008: 5-9)。この中から③④⑤に注目し、コーカサスの民俗舞踏「レスギンカ」がどのような意識でロシア文化に流用されたのか、国民的な音楽を作り上げることを目標に作曲していたグリнка、バラキレフ、そしてバラキレフの弟子リャプノフ、ソ連時代の作曲家ハチャトゥリヤンの作品に関して文献調査・楽譜の読み込みを行うほか、YouTubeなどの動画を参照しながら分析する。

また、ここで想起されるのがエドワード・サイードの『オリエンタリズム』(1993)である。サイードはオリエンタリズムを「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」(1993: 21)と定義しており、つまりそれまで東洋趣味という意味合いであったオリエンタリズムという言葉が、西洋が自らのアイデンティティを獲得し東洋の支配を正当化するために生み出されたツールであるとした。一方でデイヴィッド・シンメルペンニク=ファン=デル=オイェが『ロシアのオリエンタリズム』(2013)で述べたように、西洋と東洋のはざまに位置するロシアにおけるアジア観は常に複雑なもので、東方を後進的で帝国の征服のための場としてのみ有用だと考えた人々がいたのと同時に、アジアをより好意的な目で見っていた者たちもおり、多くのロシアの東洋学者は彼らが研究する民族に対して同情的であったし、敬意を表してもいた(2013: 21-22)。この理由についてスーザン・レイトンは「文化的にも政治的にも、ロシアは真のルーツをアジアに持っており、このことがオリエントを自己にも他者にもした」

(Layton 1994: 191)と述べている。筆者の扱う芸術音楽の作曲家たちは貴族階級に属し西洋風の教育を受けていたため、サイドの概念は重要ではあるが、本論文ではシンメルペンニク=ファン=デル=オイェの言う「ロシアにおける複雑なアジア観」の視点から、オリエントが他者でもあり自己でもあるロシア人たちがどのように東方の文化と交わり、芸術音楽の中で作曲家たちが東方の芸術を自家薬籠中のものとしていったのかを見直していきたい。

4. ロシア芸術音楽におけるレスギンカ

(1) 成り立ち

上述のように、レスギンカとはレスギン人の踊りという意味だが、レスギンカとは現地語ではなく、チェルケスカと同様にロシア起源の名称であると考えられている。ロシア帝政時代にはコーカサスの山岳民族を一般的にレスギンと呼ぶこともあったので、レスギンカはコーカサスの山岳民族の特徴的な踊りの総称となった(森田 2006b: 397)。

芸術音楽の作曲家たちが書いたレスギンカの形はまちまちである。芸術音楽の分野におけるレスギンカの出現は、1842年にグリーンカのオペラ《ルスランとリュドミラ》の中で挿入される〈レスギンカ〉が初出である。続いてバラキレフの《イスラメイ》(レスギンカ的一种。1969)、そしてリャプノフの《超絶技巧練習曲集》Op.11-№.10〈レスギンカ〉(1903)、ハチャトゥリヤンのバレエ《ガヤネー(ガイヌ)》中の〈レスギンカ〉(1942)である。この他にもレスギンカと銘打たれた作品はあるが、今回はこの4曲に絞って分析する。

(2) 19世紀ロシアにおけるコーカサス文化と音楽受容

ロシア帝国は国土の拡大を狙い、18世紀からコーカサスを征服・併合する動きを見せ、コーカサス諸民族・ペルシャ・トルコと戦争を起こしているが、1817~64年、抵抗する北コーカサス諸民族との間にもっとも熾烈な戦いが起きている。

一方、ロシアの作家や画家、作曲家はコーカサスにロマンチックな共感を寄せていた(ファイジズ 2021: 133)。1822年に発表された詩人プーシキンの『コーカサスの虜』は、「コーカサスを見る/知る/語る行為の連環が初めて明確に認知された文学テキスト」

(乗松 2009: 46)であり、その後のロシア人の中でのコーカサスブームを引き起こすことになる。プーシキンはデカブリスト⁶たちに共感し政治詩を書いたため、南ロシアへ送られたが(1820~24年)、その中で1820年5~9月にコーカサスからクリミアまでを旅行した印象を用いて書かれたのが『コーカサスの虜』である。当然ながらコーカサス戦争はまだ始まったばかりであり、危険な場所は避けての旅行になり⁷、プーシキン自身も後の『エルズルム紀行』創作ノート(1829)で、『コーカサスの虜』で書いた自然や習俗が、〈遠くから眺めた〉ものに過ぎなかったと認めている(乗松 2009: 47)。しかしプーシキンの描いたコーカサスは魅力を存分にロシア人に伝え、『コーカサスの虜』はコーカサスに出かけるロシアの貴族家庭においてガイドブックの役割を果たした(ファイジズ 2021: 133)。

コーカサスは山谷に富み、温泉が出たこと、またミネラルウォーターの産地としても有名であり、最初はコーカサス戦争で傷を負った兵士たちの湯治場だったが、後に温泉リゾートとして開発され、軍隊の後を追う形でツーリストが現地に入り込んでいき、ロシア人上流階級の間で旅行ブームが起きた。そのような状況下にコーカサスについて書いた大作家レールモントフが現れる。レールモントフは1837年に決闘で非業の死を遂げたプーシキンを悼む詩《詩人の死》を書き、その内容の苛烈さにより当局から危険視され、コーカサスに派遣中の連隊への異動を命じられる。この時にコーカサスで受けた印象を『デーモン』『テレク川』『タマーラ』などの作品に残しているが、『現代の英雄』(1840)では1830年代ピャチゴルスクの温泉保養地を舞台に設定した。ロシアの中にありながら異なる風景、自然、習俗、言葉、価値観を持つコーカサスはロシア人たちの心を惹きつけてやまなかったのである。

この頃のロシアの芸術音楽史を紐解いてみると、19世紀初頭より「国民楽派」が台頭してきている。これは西欧芸術音楽の中心であったイタリア・ドイツ・フランス以

⁶ 1816年、ナポレオン戦争に参加した近衛士官たちによって、戦争のさなかに農民出身の兵に接してその悲惨な生活の実情を知るとともに、外征中にロシアと比べてはるかに進んでいる西欧諸国の政治社会を見聞したことから、農奴制と専制の廃止を求めて立ち遅れた祖国ロシアを救済するために作られた結社。1825年12月にロシアで初めて武装蜂起を行ったので、12月(デカブリ)から後にデカブリストと呼ばれるようになる(外川 2004: 499)。

⁷ 湯治のためコーカサスに出かけるロシアの貴族たちも、安全のためロシア軍の守備隊が駐屯する都市に滞在せざるをえなかった(ファイジズ 2021: 133-4)ようである。

外のスペイン・東欧・北欧・ロシアの国々が、自国の民族音楽を西欧芸術音楽と融合させることで作品の中に民族的な感覚の様式を創造し、自国民の民族的覚醒を促そうとする動きである。国民主義音楽は自国の民謡、舞踏のみならず民話、伝説、自然など自国の文化全般に音楽の題材を求め、その需要に対しロシアでもロシア国内の民謡の採集が行われるようになるのだが、ロシアにおけるロシア民謡の採集とその編曲は、すでに 18 世紀後半から行われていた。この時代の中で最も知られているものとし、リヴォフとプラーチによる『ロシア民謡集』が 1790 年に出版されている(安原 2015: 129)。その後 1845 年にロシア地理学協会が発足し、未知の辺境が多数存在するロシアを知り、ロシア人のオリジナルで卓越した特質を発掘することを目指した(天野 2006: 108)。音楽分野では 1866 年にはロシア国民楽派の旗振り役で「力強い一団」⁸のリーダーでもあったバラキレフがヴォルガ川流域やコーカサス地方の民謡を収集し、それに伴奏を付けた楽譜を出版したり、チャイコフスキーがバラキレフの収集した民謡に伴奏を付けた曲を含む楽譜を出版(1869)したりなどしていたが、1884 年にロシア国内の民謡を研究し音楽分野に貢献すべくロシア地理学協会歌唱部門が創設され⁹、民俗学者イストミンを中心としてリャプノフなどと共にロシア国内の民謡採集に出かけている。このロシア地理学協会の民族音楽収集の目的としては、民謡そのものの価値を見出すということよりも、作曲家が収集した民謡を素材として利用し「芸術作品」として再製することにあつた(東田 1999: 4)。

つまり 19 世紀ロシア音楽は、西欧芸術音楽の枠組みの中で自国の文化的要素を盛り込むことを理念としていたが、その「自国」の意識の中にロシア帝国の領土拡張と共に獲得されたコーカサスや中央アジアも獲得した順に包含していき、それら異文化との接触により新たな要素が芸術作品にもたらされることになる。

併合された側のコーカサスの人々も支配に反発して蜂起を繰り返す一方で、好むと好まざるにかかわらず共生せざるを得ない状況にもあり、ロシア帝国への支配への上手い適応方法を模索していた。ロシア帝国に一番早く併合されたのが 1801 年の東ジョージアで、ロシアを通して西欧芸術音楽が入り込み、すでに 1820 年代にはロシア

⁸ 1850 年代末から 70 年代初頭にかけて活動した国民楽派の作曲家集団。音楽の原点をロシアの民衆の中に求めて民謡や民話を採集し作品の中に多く取り入れた。

⁹ <https://www.rgo.ru/ru/proekty/etnografiya/istoriya-etnografii-v-rgo/pesennyekomissii-rgo> (2022 年 12 月 9 日取得)

や西欧から職業音楽家が来て貴族のサロンなどで演奏するようになり、1870年代には西欧芸術音楽を教える音楽教室が普及、1883年にはロシア音楽協会のチフリス(現トビリシ)支部が設立され、音楽の職業教育も本格的になっている。また19世紀後半からジョージアの支配階級は子弟をロシアに送り高等教育を受けさせ、この後をアルメニアやアゼルバイジャンが追随していくことになる。

5. 「国民楽派」のレスギンカ

国民楽派とは、元来、自国に根付く文化を音楽に取り込もうとした動きである。ロシア民謡を西欧芸術音楽の作曲法に組み込むことが出来ると気づいたグリンカ、その思いを引き継ぎ「力強い一団」を結成し、当時のロシアの領土内の様々な文化風俗を音楽に織り込んだバラキレフ、そしてそのバラキレフの思いに共感しバラキレフの下へと移住したリャプノフという3名にとってのレスギンカについて以下で述べる。

(1) グリンカの〈レスギンカ〉

グリンカ(1804-57)はロシアの作曲家で、ロシアで初めて同時代の西欧水準に並ぶ作品を残し、またロシア的な題材(民話や民謡)を西欧芸術音楽の枠組みに組み込むことにも成功し、ロシア芸術音楽の始祖と言われる作曲家である。グリンカは生来身体が弱く、父親の勧めで転地療養をするために1823年19歳の時にコーカサスに赴くが、彼は、兵士として敵と戦うために最前線に送られたわけでもなく、新しく自国の土地になったところを物見遊山して征服者気分浸ろうと思っていたわけでもなく、音楽家として民謡を採集したいという意思があってコーカサスに滞在したわけでもなく、彼は温泉に浸かりミネラルウォーターを飲んで身体を癒し強くするために赴いたのである。だが当時そのブームに無意識に乗った貴族はことのほか多く、コーカサスの中で最もロシア併合が早かったグルジアでは1901年のデータではロシア人住民(2031人)が現地生まれのグルジア人(1424人)の数を初めて凌駕している(マクレイノルズ2014: 222)。

グリンカの『回想録』(Глинка 1887: 20-25)の中にコーカサスを訪れた時の思い出が描かれている。

1823 年...3 月に出発して、乗合馬車は泥濘期のぬかるみをどうにか進んでいった。...4 月末まで滞在する家に着き...何日かするとオリョールのあたりでは春の温かい空気が漂い始め、オカ川を越えると私にとって新しい異国、南の地域にいた。...ハリコフ¹⁰には 5 月 10 日に到着した。...私たちはさらに遠くへと向かった。...私たちはアクサイに着いたが、気付くとアジアにいたことが私の自尊心をえもいわれず満足させた。...ピャチゴルスクは全くの未開ではあるが、荘厳な美しさに満ちている。...雪に覆われたコーカサス山脈が大きく広がり、平原にはリボンのような川が現れ、晴れた空をたくさんの鷺が飛んでいた。...私はそこでチェルケス人の舞踏、チェルケスの競馬、平和的なコーカサスの部落を見た。...私たちはキスロヴォーツクに戻る時に護衛をつけピストルを持って行った。...9 月の初めにノヴォスパスコエに戻ってきて少し休んだ後、新しい熱意を持って音楽に取り組み始めた。ミネラルウォーターの刺激的な作用と、旅で受けた多くの新しい印象が私の想像力を刺激した。

グリンカの家は、ロシア最西部に位置しモスクワとミンスクの間あたりにあるモレンスク州ノヴォスパスコイエで、そこから温泉地コーカサスに向けて南下して行く旅程を取った。その際、ハリコフ(現ウクライナのハルキウ)からロストフ州アクサイを通り、さらに南下して北コーカサスのピャチゴルスク、キスロヴォーツクを訪れているが、グリンカの記事から、彼はロシアやウクライナ近辺はアジアではなく、コーカサスはアジアと認識していたようだということが分かる。音楽に関しては「チェルケス人の舞踏を見た」と一言書いてあるだけだが、彼の心には確かにチェルケス人の舞踏が残っていたようで、コーカサス温泉旅行から 20 年近く経った 1842 年、グリンカはプーシキン原作のオペラ『ルスランとリュドミラ』を完成させた折、当時の日記(Глинка 1887: 129)に次のように書いている。

クコリニクのところに頻繁に訪問していたガイヴァゾフスキーが私に 3 つのタタ

¹⁰ ウクライナ語ではハルキウ。本稿ではロシア語の文章からの訳出であるためロシア語名ハリコフと表記する。

ールの歌を教えてくれた：のちに2曲はレスギンカに、残り1曲はオペラ「ルスランとリュドミラ」3幕のラトミールのシーンのアンダンテに用いた。

ガイヴァゾフスキーとはロシアの画家でアルメニア人を両親に持つアイヴァゾフスキーのことで、クリミア半島出身の彼がクリミア・タタールの歌を教えたと推察するが、ここで注目すべき点はこの〈レスギンカ〉をトルコとアラブの踊りの後に配置しているのである。悪魔チェルノモールがさらってきたリュドミラ姫が、ルスランと故郷が恋しくて泣いたりふくれたりしていると、姫様の機嫌を取るためにチェルノモールが命じて下々のものに踊らせるシーンで出てくるのだが、「東洋の踊り」の括りの中にトルコの踊り・アラビアの踊りに次いでこのレスギンカが配置されている。つまり、グリーンカはレスギンカを東洋の踊りだとみなしているということになる。



図 5-1: グリンカ《ルスランとリュドミラ》スコア

出所: Glinka(ca.1896: 432,446)

使われている音階に関してはクリミア・タタールのみならずトルコなど東洋の民俗音楽で多用される増音程が使われており、また半音階が多用されていることも分かる。そして拍子に関しても最初は2拍子、曲の最後の方で3拍子になっており、現在レスギンカの特徴として挙げられている拍の分割は見られない。だがこの頃のロシアではレスギンカの定義が曖昧であったため、グリーンカのこの作品も〈レスギンカ〉と名付けられ、グリーンカは異国感・東方感を醸し出すためにレスギンカという名前を使ったのだと考えられる。しかし次のバラキレフの出現で、レスギンカの内容が詳細に調査されていくことになる。

(2) バラキレフの《イスラメイ》

バラキレフ(1836-1910)はグリーンカの意味を継ぎ発展させて、バラキレフをリーダーとした「力強い一団」を結成、ロシアの現実と民族の志向を表現する国民芸術を目指して活動を展開した作曲家である。その中で彼は自作の中にロシアの民謡や古くから伝わる民話を反映させていく一方で、コーカサス地方のメロディーにも魅かれ、自作に取り入れていく。

19世紀後半になり、民謡研究が盛んになるにつれて徐々にレスギンカの様相が詳細に分かるようになってくる。この頃書かれたのがバラキレフの「イスラメイ」(初稿1869)である。イスラメイとはレスギンカの種類(森田 2006a: 28)だが、イスラメイは北コーカサスに位置するカバルダ・バルカル地方で踊られているレスギンカと似た特徴を持つ踊りであり、ロシア帝国側から見るとすべて同じレスギンカの中に入るが、現地の人達の間ではそれぞれ名前が異なるうちの 하나가イスラメイということになる。

1862年から繰り返しコーカサスに民謡収集のための調査旅行で訪れたバラキレフは、1863年に「力強い一団」のメンバーであるキューイーに以下のような手紙(Клюй 1955: 491)を書いている。

彼らの踊り、レスギンカは何と魅力的なダンスだろう！これよりも素晴らしいダンスなどない。タランテラよりもずっと激しく優雅で、レスギンカは偉大で貴族に愛されているマズルカに匹敵する舞踏だろう。グルジアのレスギンカのリズムは8分の6拍子で、メロディーは短く、2小節を変奏して繰り返す。私は全て書き留めた。

ロシアの民族舞踊・舞踏として当時ロシアで踊られていたのがハラヴォード、カマーリンスカヤ、トレパーク、ホパック¹¹などがあったが、ほぼ4分の2拍子か4分の4拍子で踊られるダンスだったため、ロシアの領土になったばかりの土地での複合拍子の激しいダンスを耳にしたときのバラキレフの衝撃と感動は計り知れないものがあっただろう。そのままレスギンカを書こうとするが、のちに美女タマーラについてのレールモントフの詩に魅せられる。

1890年に批評家のレイスからの質問に答えた手紙(Фрид 1960: 69)には、

《イスラメイ》は60年代夏に何度か訪れていたコーカサスで偶然作曲を思い立った作品で、現地の壮麗な自然の雄大な美しさと、それに調和してこの地方に住む部族の美しさ、これらすべてが私に深い印象を残した。…現地の民族音楽に興味を持ち始めたころ、私はチェルケス公¹²と知り合った。彼は度々私のところに来て、ヴァイオリンにいくらか似た自分の民族楽器を持参して、民族音楽を演奏してくれた。その中の《イスラメイ》という名前の舞踏を私はとても気に入り、《タマーラ》に使用することを考慮に入れて、ピアノのための草稿を作った。中間部のテーマはモスクワでクリミアから来たアルメニア人から伝え聞いたもので、彼が言うにはクリミア・タタールの間で相当有名なものだそうだ。

《タマーラ》は、バラキレフが1869年に草稿を仕上げ、1882年に完成させた交響詩で、レールモントフの同名の物語詩に基づいて描かれている。『タマーラ』とはジョージア(グルジア)の女王タマーラの民話を語り直したもので、詩のあらすじは以下のとおりである。「ダリヤルの溪谷、テレク川に霧がかかり、黒い岩壁の上に古い塔が立っているそこには天使のように美しく悪魔のように邪な女王タマーラが住んでおり、旅人たちは夜霧に霞む塔の灯火に惑わされ、魅惑的なタマーラの歌声が聞こえると、

11 ホパックはウクライナの民俗舞踏であるが、この当時はロシア帝国内にウクライナが組み込まれていたため、ロシアの踊りに含めた。

12 ウルスビエフ(Урусбиев, Израил): バルカリア(バルカル)の公で、バルカル地方の歴史文化や風俗を残し広めることに尽力した。彼はバラキレフだけでなくタネーエフのコーカサスにおける民謡採集にも助力したことで有名。

皆、塔へと引き寄せられた。旅人は歓待を受け、やがて臥所にてタマーラとの燃えるような抱擁が始まる。歓喜の一夜が明け、辺りは沈黙に包まれる。旅人は屍となり、涙と共にテレク川を運ばれていく」。

この詩に関してバラキレフは、「ロシアが生んだあらゆるものの中で私に最も大きな影響を与えているのはレールモントフです」(Баракирев 1935: 165) とコーカサスのピャチゴルスクからスターソフに宛てて書いており、交響詩《タマーラ》もこの詩の表現する暗く悪魔的なエロティシズムを音楽的に描写した傑作の一つでもある。官能的な半音階、踊りのシンコペーションのリズムなど、「オリエント風の響き」の定型表現の他、バラキレフが自ら編曲したコーカサスの民謡から抽出した 5 音音階を利用した。バラキレフによるこの新機軸は新たな芸術言語の発見とも言えるもので、これにより「東方的感覚」を付与されたロシア音楽は西欧音楽とはっきり異なるものとなった(ファイジズ 2021: 142)。

そしてバラキレフは「東方的感覚」の音階を用いて《イスラメイ》を手掛ける。冒頭のフレーズはコーカサスの民謡から抽出した 5 音音階を使って書かれている。



図 5-2: バラキレフ《イスラメイ》冒頭 8 小節

出所: Balakirev(2000: 10)

冒頭 8 小節を分解して音階にしてみると Ges-A-B-C-Des(ソ♭-ラ-シ♭-ド-レ♭)となる。この音階はシンプルなものであるし、他の地域にも同じような音階がある可能性もあるが、この音階を使い他の要素、リズムや標題などの文脈を足すことによってロシア(コーカサスを含む)特有の音楽だと認識できる状態になる。

冒頭のテーマの元となった、チェルケス公が演奏してくれたというイスラメイの原曲に関しては、この譜であると断定するに至っていないが、中間部のテーマに関してはよりはっきりと出自の可能性が分かっている。中間部のテーマは、1868年にバラキレフがチャイコフスキーの家を訪れた際に耳にした、チャイコフスキーの親しい友人でモスクワ・ボリショイ劇場の俳優のデラザリが歌ったクリミア・タタールの恋歌〈Иппий-джан〉(Ippi-jan)を基に分解して組み立て直し、装飾音を加えて創作されている(Нестъев 1938: 58)。チャイコフスキーとの手紙のやり取りの中で、チャイコフスキーが《イスラメイ》を「ピダンダ」¹³と称しており、これをD.スターソフから意味を尋ねられた際に「ピダンダはモスクワでデラザリによって歌われたタタールの歌の冒頭の言葉で、イスラメイの中間部のテーマに使われている」(Калмыков 1979: 98)と明示してあることから確かである。

筆者が注目している点が、《イスラメイ》の再現部にあたるところでバラキレフは2分の2拍子を利用し、エンディングへと盛り上がりを見せていくのだが、ここにバラキレフの注意書きで「生き生きと、トレパックのテンポで」と書かれている。トレパックとはチャイコフスキーのバレエ《くるみ割り人形》で〈ロシアの踊り〉という名前で使用されている2拍子の急速な舞曲で、ソ連の音楽学者ユーリ・ケルディシュは「グリンカに始まる多くのロシアの作曲家が共有する、ロシアと東洋の文化の近さという考えを反映している」(Келдыш 1944: 157)と述べているが、筆者はこの部分は、バラキレフは音楽の上でロシアとコーカサスの音楽的な文化の融合を狙った可能性があると考えている。

バラキレフはコーカサスにおける民謡採集からコーカサスの民謡・舞踊に共通の音階を見つけ、それをを用いて作曲した《イスラメイ》により、バラキレフはピアノ界において頂点に立つと言っても過言ではない評価を得ることになる。バラキレフ自身は音楽家であり、現地の音楽に純粹に心を動かされ、そこで得た素材と興奮をまずは交響詩《タマーラ》に、そしてのちにピアノ曲《イスラメイ》に利用した。また、バラキレフ自身も古いタタールの家系の血を引いており、肖像画のモデルになる際にコーカサスの衣装をよく着た(Файджиэ 2021: 139)と述べる研究者もあり、彼自身が純

¹³ 歌詞の冒頭イッピジャン、ダ...がピダンダと聞こえたので、2人の間ではこう呼ぶようになったのではないかと思われる。

粹なロシア人ではなかった。ロシアは様々な国と国境を接しているため、純粋なロシア人などおそらくごく少数だと思われ、例えば「力強い一団」（ロシア五人組）の1人であるボロディンはジョージア(グルジア)人の父とロシア人の母を持つことも知られている。バラキレフはコーカサスの調査をすることで自分の興味を満たすとともに、コーカサスの人たちと共存していく道を探っていたのではないだろうか。



図 5-3: 《イッピジャン》の楽譜

出所: Шерфединович(1931: 42)

またバラキレフはレスギンカの踊りが 8 分の 6 拍子(16 分の 12 拍子)であることを見抜き、またイスラメイとレスギンカが類型であることに気づき、さらに《イスラメイ》に自らの研究で知ったコーカサスの音階を利用し、ここにロシア芸術音楽の中で

の〈レスギンカ〉の型が出来上がったことになる。加えて、バラキレフは超絶技巧を曲中にちりばめ、音楽的に盛り上がる曲を作ることでコーカサスの舞踏の勇ましさを世界中に知らしめたともいえる。

(3) リャプノフの〈レスギンカ〉

セルゲイ・リャプノフ(1859-1924)はロシアの作曲家・教師・ピアニスト・指揮者・音楽学者・ロシア民俗学の研究者である。モスクワ音楽院を優秀な成績で卒業したものの、「力強い一団」のリーダーであったバラキレフを頼ってペテルブルグに移住する。1893年、リャプノフは帝国ロシア地理学協会の会員に選出され、民俗学者のイストミンと共にロシア北部のヴォログダ、ヴァトカ、コストロマの各県に民謡の採集に出かけた。晩年のバラキレフはリャプノフに自身の音楽的理念を教授し、リャプノフはバラキレフの著作権や手稿、楽器、所持品などを相続するなど、25年の間非常に緊密な師弟関係を結んでいる。

彼の代表作品は《12の超絶技巧練習曲集》Op.11で、第10番が今回取り上げる〈レスギンカ〉である。リャプノフの伝記(Шифман 1960)によると、彼は人生の中で一度もコーカサスを訪れたことがない。旅行の計画はしていたが実現しなかったようである。だがリャプノフはバラキレフの弟子で、リャプノフはこの《練習曲集》を書いていた頃、バラキレフの下でグリーンカ没後50周年に合わせてグリーンカの楽譜の校訂に携わっており、またバラキレフの《イスラメイ》をオーケストラ用に編曲しているほか、バラキレフは1902年(と1909年)にイスラメイを改訂しているため、その手伝いをする中でリャプノフがバラキレフからコーカサスの印象とコーカサスの音階についてアドバイスをもらい、1903年に〈レスギンカ〉を書いたという可能性は高い。

リャプノフの〈レスギンカ〉の楽譜を見ると、冒頭題名の下に「バラキレフのスタイルで」と書かれており、バラキレフの《イスラメイ》とリャプノフの〈レスギンカ〉を聴いてみると非常によく似ていることが分かる。

〈レスギンカ〉の入っている《12の超絶技巧練習曲集》はロマン派の巨匠である作曲家フランツ・リストの同名の作品《超絶技巧練習曲集》S.139に倣って作られている一方で、尊敬する師匠バラキレフと「力強い一団」の取ったロシア民俗音楽を西欧芸術音楽に盛り込むという手法を用い、超絶技巧練習曲集という枠組みの中で豊かな



図 5-4: リャプノフの《12 の超絶技巧練習曲集》の表紙とレスギンカ冒頭

出所: Зайцева(2012: 49)

ロシアの民俗性を曲の中に盛り込むことに成功した名作なのだが、〈レスギンカ〉に関してはむしろ《イスラメイ》よりもレスギンカらしく、最初から最後まで一貫して 16 分の 12 拍子を貫き通し、レスギンカの特徴を良く掴んでいる。バラキレフの助力があったとはいえ、コーカサスに行ったことがない人の作品とは思えない出来である。

当時のロシアにおけるダンスシーンを紐解いてみると、この頃のロシアではコーカサス戦争が終わり、戦争に従軍していたロシア人将校たちがレスギンカの名前と踊り

をモスクワやペテルブルグの社交界に持ち帰り流行を呼び、貴族の舞踏会でしばしばレスギンカが踊られるようになる。1900年から1901年の大みそかから新年にかけて行われた20世紀の幕開けを祝う舞踏会において、アレクサンドル・ツァルマンというポリショイ劇場のバレエダンサーがカロンヌィザール¹⁴でレスギンカを踊り、彼はコーカサスの山岳民族のようにつま先立ちで踊り、観客たちから拍手喝さいの大歓声で迎えられた(Гаджимурадов 2019: 157)という逸話が残っている。男性がつま先立ちで踊るといのは西洋のバレエではほぼ用いられない技術のため、ポリショイ劇場の男性ダンサーがつま先立ちで激しいコーカサスの舞踏を踊るのを目にした観客たちが衝撃から盛り上がるのは想像に難くない。

リャプノフの《12の超絶技巧練習曲集》Op.11は、12曲の中に様々なロシアの文化、例えばロシアの鐘であったり、英雄譚フィリーナであったり、ロシアの民族舞踏ハラヴォードであったりを取り上げられているのだが、そのロシアの文化の中に元々は他所のものだったレスギンカが入り、しかもそれがリャプノフの作品の中で最も演奏される作品となったことが非常に興味深い。

このようにして最初は他国の、最近征服した別の国の文化であったレスギンカが、ロシアの貴族たちに自国の、しかし自分の持っている文化とは少し違う物珍しい文化として受け入れられるようになった。さらに1907年、名プロデューサーであったディヤギレフにより企画された「セゾン・リュス」(ロシア・シーズン)というロシア音楽演奏会がパリ・オペラ座で催され、ロシア音楽はパリで初めて西洋の公衆の注目を集めることになるのだが、その際にコーカサスの音楽から探求した「東方的感覚」の要素をパリ人たちは「典型的なロシア的なもの」とみなしたのである。というのも、パリ人たちにとってロシアは神秘的な東洋の一部であり、東洋的「他者」の一部だからである(マース 2006: 135)。ディヤギレフもそれを分かっている、しかしそれが興行として観客に受けると考え、ヨーロッパにはないロシアの要素を演目に一層強く反映させていくことになる。

¹⁴ モスクワの中心部、クレムリンのすぐそばにあるホールで、貴族会議会館(ドム・サユーズフ)の中にある。チャイコフスキーやラフマニノフ、リストなどの演奏会が行われていたほか、ソヴィエト時代はレーニンやスターリンなどの国家元首の葬式が執り行われた場所でもあり、2022年に亡くなったゴルバチョフの葬儀もここで行われた。

そしてこの後、ロシア帝国の崩壊からソヴィエト連邦設立を経て、レスギンカはさらに形を変えていくことになる。

6. ソヴィエト連邦時代のレスギンカー社会主義リアリズムの中の民俗舞踏

1917年、ロシア帝国が革命により崩壊し、その後ソヴィエト連邦に変わり、1920年から21年にかけて南コーカサス(ジョージア、アルメニア、アゼルバイジャン)にソヴィエト政権が相次いで成立する。また、北コーカサスでは対ソヴィエト抵抗戦を展開したが、北コーカサス各地で自治を条件にソヴィエト政権を受け入れる勢力が拡大し、1921年に山岳自治ソヴィエト社会主義共和国とダゲスタン自治ソヴィエト社会主義共和国が成立した。しかし実質的な自治は実施されず1924年に消滅した。第一次世界大戦および独立期の戦乱で経済が疲弊していたため、経済復興のためには南コーカサス三国が統合した方が良いとする考え方と、ソヴィエト中央のコレニザーツィヤ政策および独立期の経験を生かして三国が自立したソヴィエト共和国になるべきだという考え方の対立がボリシェヴィキ内で起こったが、権限や機能の分担については曖昧にされたまま、1922年に三共和国がソ連邦に加入することになる(吉村・野坂 2013: 119-120)。

1920年代～1930年代初頭にかけて、ソ連では現地化政策(コレニザーツィヤ)と呼ばれる政策が実施されており、当時ソ連の指導者であったレーニンやスターリンは、多数派を占めるロシア人の他にも数多くの少数民族をかかえるソ連において、各民族のナショナリズム運動を抑え込むことで逆に反発を招き、革命間もない脆弱な政権が倒されるのではないかと、ということの方を恐れた。そのため彼らはむしろ各民族の民族形成を助け、将来の国家はこうした民族によって構成された「連邦」として再編されるべきであると考えた。ソ連は国内の諸民族が抱えていた問題全般の解決にも積極的に取り組んだが、この一連の政策がコレニザーツィヤで、ソヴィエト政権はアフーマティヴ・アクション(積極的格差是正策)的な要素を伴う民族政策・言語政策を通じた差別克服を目指した(塩川 2008: 110)。ソ連においてロシアが中枢的な位置を占めてきたのは紛れもない事実だが、この体制はその「平等」イデオロギーの制約ゆえに、「ロシア人による支配」は大っぴらな形を取ることが出来ず、むしろ「被抑圧民族」

とみなされた非ロシア諸民族への特惠政策が重視された。このことは結果的にロシア人の間に「逆差別」意識を広める効果を持ってしまい、このような政策を長く保持することは出来ず、1930年代半ば以降ロシアの伝統文化を再評価したり、ロシア語教育を他の諸民族に対して押し広げていく政策が取られていくことになった。しかしその後も「国際主義」の看板は下ろされることはなく、ロシア以外の諸民族の文化・伝統の奨励政策も全面的に撤回はされなかった(塩川 2008: 114)。

上述のように各民族の文化活動、民族語の推奨を積極的に行う中で、コレニザーツィヤには民族エリート育成政策の側面も持っており、各地に設置した高等教育機関には地元の民族出身のための入学枠を特別に定めるなども行われていた。

そんな中を非ロシア人として生き抜いたのがアラム・ハチャトゥリヤンである。彼の作曲した〈剣の舞〉はどこかで聞いたことがある方も多いかと思う。彼は1903年ジョージアのトビリシに生まれたアルメニア人で、帝政ロシアの民族的辺境の地の出身者である彼は後にモスクワに出てきたが、それはちょうどボリシェヴィキ党がこれまで抑圧されていた民族の経済的・文化的な遅れを一掃することを国家的課題として提起した時期(ユゼフォーヴィチ 1983: 11)であり、まさにコレニザーツィヤの流れに乗ってソヴィエト文化の生んだスターとなったといってもいいだろう。アラム・ハチャトゥリヤンは中産階級の村に生まれ、父親は製本業を営んでおり、文化や芸術に強い憧れを持っていたが経済的な余裕がなかった。しかしアラムの兄スーレンは演出家として当時のモスクワ・ソヴィエトの文化啓蒙委員会教育人民委員部劇場局で働いており、その中の組織のひとつ、アルメニア民族演劇スタジオでは民族的なレパートリー、民族的伝説の素材を求め、才能のある若者を探していたため、アラムも兄にスカウトされてモスクワへと行く。本人いわく「教育や文化に対する援助をソヴィエト政権から受け」(ユゼフォーヴィチ 1983: 14)、モスクワのグネーシンアカデミー¹⁵に学び、民族的・民衆的音楽形式を志向するアラムは周りの教授陣の温かい目にも支えられ、アルメニア国家奨学金をもらい、ロシアの中心ではなくソ連の周辺国の生まれであること、音楽的才能があること、民族的・民衆的音楽形式を志向していることという当時のソ連当局の理想とする形態と合致することになった。

¹⁵ モスクワにある、モスクワ音楽院と並ぶ音楽教育機関。グネーシンが設立したことから彼の名前がアカデミーの名称に冠されている。

ロシア側でも地方文化の推進運動が行われており、その中でハチャトゥリヤンと関係してくるのが「在モスクワ・ソヴィエト・アルメニア文化の家」である。アルメニアの文学・化学・芸術の発展を望み 1921 年モスクワに作られ、才能あるアルメニア人をモスクワに呼び、またそこで学んだことをアルメニアに持ち帰らせてアルメニアの文化振興に役立てるといった流れを作り上げた。

1934 年に開催された第一回全ソ連作家大会で、社会主義リアリズムが公式のソ連美学の義務的規範として宣言された。社会主義リアリズムとは、理論的にはスターリンの「形式において民族的、内容において社会主義的」というテーゼで端的に示されたが、音楽分野における社会主義リアリズムとはまず「国民楽派」の伝統、すなわち①民謡、②標題音楽、③民族的テーマ、この 3 つの重視であり、これをほぼそのまま受け継いだ上で③に社会主義的テーマ(党指導者や共産主義建設に従事する労働者の表出など)の重視が加えられ、なおかつ④楽天的世界観の表明という役割も持たされたものである(梅津 2006b: 152)。これはハチャトゥリヤンの作曲理念とほぼ合致し、モスクワではハチャトゥリヤンをソ連東部全体の音楽におけるスポークスマンとみなすようになる(マース 2006: 417)。

1937 年、民俗舞踏の表演形態に大きな変化が起きる。キーウ(キエフ)生まれのイーゴリ・モイセーエフがモイセーエフ舞踊団を設立し、当時称揚されたスターリンテーゼ「形式は民族的、内容は社会主義的」という手法に倣い、一つの上演スタイルを作り上げる。この「形式」とは例えば民族ごとの衣装・音楽・舞踏などを指すが、それを使って表現する意味「内容」は、元々の舞踏や音楽の意味とは異なる内容も付与される可能性を含む(松本 2009: 190)。モイセーエフはボリショイバレエでソリスト活動や振り付けを手掛ける一方で、旧ソ連各地に足を運び舞踊調査を行った。舞踊も含め国民文化は自国の文化を内外に表象し、その国自体のイメージ形成に大きく影響を与える機能を持つという点で、モイセーエフ舞踊団はソ連が誇り東西冷戦の中で西側にソ連の肯定的な側面を輸出する文化大使としても非常に重要な役割を果たした。幅広いレパートリー一つ一つには、当然ながら行政側の周到な政策が反映されている¹⁶。

¹⁶ モイセーエフ舞踊団は 2022 年 10 月に来日公演を行ったが、ウクライナに対する軍事侵攻とそれに対する反発を鑑みてか、プログラムはロシアの踊り「夏」、カルムイク人の踊り、ギリシャ舞踊組曲「シルタキ」、タンゴ「デル・プラータ」、シチリアのタランテラ、アドゥイゲの踊り「トリャパデト」、モルダヴィア人の滑稽な踊り

もちろんこの舞踊団が世界的な名声を長期にわたり博しているのは国家側の政策のみでなくモイセーエフ自身の才能があつてこそではあるが、モイセーエフは当時称揚された社会主義リアリズムの手法を織り交ぜつつ、身体的にはバレエ・テクニックおよび難度の高いジムナスティックな要素を民俗舞踊のエッセンスに結合させ、さらに演劇的要素を組み込み、一つのスペクタクルを作り上げた。コーカサスの舞踏がモイセーエフの創作源泉の一つとなつたのと同様、このような彼の作品作りはコーカサスの各舞踊団にも影響を与えている。モイセーエフ舞踊団が活動を始める 1930 年前後を中心に、1950 年代ごろまでに多くのコーカサス諸国で国立民俗舞踊団や舞踊学校が出現しており、舞台演出・振付の点で多かれ少なかれモイセーエフの影響を受けている(松本 2009: 259)。現在広く知られている、男性ダンサーたちが群舞の後に各ダンサーがブーツでつま先立ちをしながら跳躍や回転、跳躍の後の膝での着地・回転など難度の高い動作を繰り返して、ナイフや刀を持って勇猛果敢に踊ったり踊り比べをする形態を松本菜穂子は「レスギンカ型舞踊」(2013: 258)と呼んでいるが、元々ペアの踊りで求愛の性格を持っていたレスギンカとロシアで呼ばれていた舞踊が、舞台上で鑑賞するための踊りへと変化する中で、相手の女性なり男性のライバルなりに見せるための踊りの性格を持っていた男性の群舞もしくはソロの踊りの部分がクローズアップされ、そこだけを踊るようになったと考えられる。

1942 年、ハチャトゥリヤンのバレエ《ガヤネー》¹⁷の中で〈レスギンカ〉が登場したことが、音楽形態としてのレスギンカのイメージを固める一因となる。《ガヤネー》が発表された 1942 年は、1941 年にナチス・ドイツがソ連との不可侵条約を破ってソ連に侵略した第二次世界大戦中の独ソ戦の最中で、《ガヤネー》は戦争前から書かれていた作品のため、ショスタコーヴィチの《交響曲第 7 番》やプロコフィエフの《交響曲第 5 番》のような戦争を前面に出した作品とは意が異なるのだが、それでもハチャトゥリヤン自身はこのバレエに関して、

「タバケリヤスカ」、メキシコ舞踊組曲「サパテオ」「アヴァリュリコ」、アラゴンのホタ、アルゼンチンの牧童の踊り「ガウチョ」、水兵の踊り「ヤープロチコ」であった。

¹⁷ 日本語文献では《ガイナーヌ》とされているが、ロシア語を直訳すると《ガヤネー》となるため、以下《ガヤネー》と表記する。

戦争とバレエ？ 事実、相容れない概念だ。しかしながら現実のところ、偉大な全国的高揚の、また恐るべき敵の侵入を目前にした一致団結のテーマを、音楽と舞踏の形式で表現しようとする私の構想には、何ら奇妙なところは無かったのである。バレエは、祖国への愛と忠誠のテーマを確認する、愛国的な演劇として企画された。(ユゼフオーヴィチ 1983: 144)

と述べており、ハチャトゥリヤンにとって故郷コーカサスの踊りは、自身の作曲技法としてソ連に対する忠誠心を表す手段という側面も持ち始めていることが分かる。

あらすじは、アルメニアのアルコール農場で熱心に働くガヤネーだが、夫ギコが密輸に関わり国外逃亡を企てていることを知る。ギコに自首を促すが、彼はガヤネーを部屋に閉じ込めて仲間と山中へ逃亡する。そこでガヤネーの兄アルメンと顔を合わせてしまい、不審に思ったアルメンが国境警察隊長のカザコフを呼びに行かせる。ギコ以外の密輸入者は捕まるが、ギコはアルコールの倉庫に火を放ち逃亡を図るがガヤネーに見つかってしまい、彼女をナイフで刺した後逃げようとするところにカザコフが現れギコを捕らえる。カザコフの看病により回復したガヤネーはカザコフと結ばれ、兄アルメンとその恋人のクルド人アイシャたちと共に結婚式を行い、幕を閉じる。

この最後の結婚式の際に〈レスギンカ〉が踊られるが、楽譜を見てみると2分の2拍子になっており、すべての拍の四分音符がスネアドラムの連打によって3分割されているので、実質的には8分の12拍子が使われている。またメロディーラインは半音階の多用は見られるものの、《イスラメイ》のように豊富な増音程は見られず、伴奏に増音程進行がいくつか見られる程度である。

ハチャトゥリヤンの〈レスギンカ〉は、コーカサス出身の作曲家が書いたものであるのにもかかわらず、使用されている音階的には西欧芸術音楽の音階の中で動いている。これはつまり、ハチャトゥリヤンが、第一にレスギンカの音楽に関してはリズムの激しさにコーカサスの特徴を見出し、メロディーラインは社会主義リアリズムを意識した分かりやすく平易なものを目指したこと、そして第二に踊りに関してはコーカサスの古典的なペアの踊りと新しい時代の男性の群舞を取り交ぜししっかりと見せ所を作り、コーカサスの伝統とロシア帝国に引き継がれた西洋芸術音楽の枠組みとソ連音楽の理念を上手く盛り込んで書いたものだということが分かる。

The image shows a page of a musical score for the ballet 'Gayaneh' by Khachaturian, specifically the piece 'Lesgenka'. The score is arranged in a system with multiple staves. From top to bottom, the staves are: Flute (Fl.), Oboe (Ob.), Clarinet in C (Cl. in C), Cor Anglais (Cor. (FA)), Trumpet (Trp.), Trombone (Tbn.), Piano (Arpe.), Violin I (Vln. I), Violin II (Vln. II), Viola (Vla.), Violoncello (Vcl.), and Contrabass (Cb.). The music is in 2/4 time. The Flute part starts with a dynamic marking of *f* and includes a first ending bracket labeled '1'. The Oboe and Clarinet parts also have dynamic markings and first ending brackets. The Piano part provides harmonic support with chords. The string parts (Violins, Viola, Violoncello, and Contrabass) play a steady rhythmic pattern. The Cor Anglais and Trumpet parts have rests throughout the section.

図 6-1: ハチャトゥリヤン作曲 バレエ《ガヤネー》より〈レスギンカ〉

出所: ハチャトゥリヤン(1998: 171)

ハチャトゥリヤンの場合は、侵略され奪われる側だったコーカサスの人々が、ロシアの文化を学び自分のものにしていき、最初から自分の中にある非ロシア的なものとロシアの芸術の枠組みとソ連の芸術の理念を融合して、他の誰にも作ることが出来ない自分の作品を作っていくという、ロシア人のコーカサス文化受容とは逆転の現象が

見られた。

7. 考察

以上を踏まえて、ロシア芸術音楽にレスギンカが取り込まれたのはなぜか、またそれはロシア芸術音楽にどのような影響を与えたのか考察する。

まずレスギンカがロシア芸術音楽に取り込まれた最初の理由はコーカサス戦争である。19世紀に勃発したコーカサス戦争の結果、ロシア帝国がコーカサスを支配し、言葉も文化も違う他国がロシアの一部となったが、戦争中に戦地に赴いていた詩人・作家たちによりコーカサスに関する文学が書かれるようになる。それを読んだロシア帝国の貴族の間でコーカサスに対する畏怖と欲情の入り混じった憧憬が高まり、戦争が落ち着いてくるとコーカサス旅行ブームが起きる。これは、ルイーゼ・マクレイノルズによると「コーカサスの鉱泉を用いてスパを作ることは、この山岳地帯で長期にわたり大きな犠牲を払って続けられてきた征服という行為を、文化的横領という手段を借りて背後から推進する試みであった」(2014: 221)が、軍事的のみならず文化的にもコーカサスをロシアに同化させようとするロシア帝国の試みであったと考えられる。それを意図せず受容してコーカサスに温泉療養に出かけたのがグリーンカである。グリーンカが存命中はまだコーカサス戦争は継続中であったが、コーカサスの中でロシア併合が早かった地方に出かけた若きグリーンカはロシアとの違いに驚き、のちに《ルスランとリュドミラ》の中で「東洋の踊り」の3曲のうちの1曲にコーカサスの舞踏レスギンカを入れることとなる。当時のロシアではコーカサスの山岳民の勇壮さは敵としては恐れと同時に憧れの対象でもあり、また彼らの踊る舞踏の音楽も、それまでのロシアにも、ヨーロッパから輸入した音楽の中にも見られない要素がふんだんに詰まっていた。そのため、ヨーロッパ音楽の覇権的地位に抵抗しロシア音楽の独自性と対等性を主張しなければならなかった作曲家には格好の研究対象だったのではないだろうか。ただしグリーンカの〈レスギンカ〉はグリーンカ自身はっきりとした形式が分からないまま人づてに聞いた音楽を自作に取り入れていたため、のちの作曲家たちの〈レスギンカ〉とは異なる形となっている。これは3節の(2)で挙げたヤング(Young 2008: 5-9)の文化の流用の型5タイプの中では③文化スタイルの流用が一番近く、自分の文化

以外の文化に影響を受け、しかし枠組みと音楽的雰囲気のみを流用している。

そしてレスギンカがロシア芸術音楽の中で確固たる地位を得た最大の作品がバラキレフの《イスラメイ》である。コーカサスに民俗音楽の収集のために調査に入り、その結果コーカサス特有の音階を発見し、またレスギンカが踊られる際の伴奏の独特なリズムも正しくつかむことが出来たため、より現地の人たちの踊っていた舞踏と近い形でロシア人作のレスギンカが出来上がった。グリーンカの時代と違い、バラキレフの生きた時代にはコーカサスの大部分はロシアに制圧されていて、貴族の彼がフィールドワークに行けるほどコーカサスが安定しつつあったとも言える。さらにバラキレフにはコーカサス側からの協力者もあり、調査もグリーンカの頃よりはしやすかったと思われる。この流用は3節の(2)で挙げたヤング(Young 2008:5-9)による文化の流用の型の③文化スタイルの流用—④基本的モチーフの流用に当たると考えられ、自分の文化以外の文化に影響を受け、枠組みや雰囲気、そしてメロディーラインやリズム等細かいところまで研究され流用されている。バラキレフが心血を注いで調査して作り上げた《イスラメイ》はバラキレフの作品の中でずば抜けて有名なものとなり、現在もピアニストたちのレパートリーとして演奏され続けている。

次にレスギンカをレスギンカという名前で世に出したのがリャプノフである。リャプノフの《超絶技巧練習曲集》は、リストの同名の練習曲集に倣いながらもロシアの文化を盛り込んだ意欲作なのだが、その中にレスギンカが入っている。リャプノフの時代、19世紀後半から20世紀初頭にはすでにコーカサスはロシアの一地方として定着しており、また当時コーカサス戦争から復員したロシア人将校たちがレスギンカの名前と踊りをモスクワやペテルブルグの社交界に持ち帰り流行を呼び、貴族の舞踏会でしばしばレスギンカが踊られるようになっていたため、リャプノフの中ではコーカサスの踊りがロシアの文化の一部であることはすでに違和感なく受け入れられていたのであろう。ヤングの流用の型としては⑤対象物の流用に近く、外部の人が自分の文化以外の文化をあたかも自分の文化のように描くことである。ただしリャプノフが〈レスギンカ〉を書いた1900年代はすでにロシア内にコーカサスが組み込まれて久しいため、リャプノフの作曲が「流用」に当たると定義してはならない可能性もある。そしてリャプノフの《超絶技巧練習曲集》全12曲の中でこの〈レスギンカ〉が一番有名であることも興味深い現象である。

ロシア人作曲家にとっては「東方的要素」は作曲法の一手法であるが、19世紀のロシアの芸術音楽界では、西洋に匹敵するような音楽家を教育機関で育成することがロシア音楽界の発展に繋がるとするアカデミック派と、西洋芸術音楽の伝統に従うのではなくロシア的な芸術音楽を創りたいとするロシア国民楽派がお互いをライバル視し合い、その中でロシア国民楽派が非ヨーロッパ的なアイデンティティを主張するために利用したのが東方的要素であった。東方的な要素はロシア国民楽派の中心人物であったバラキレフやボロディンにとっては自分のルーツから来るものでもあり、すでにロシア帝国に組み込まれていたコーカサス地方の音楽は作曲家たちにとっても完全な他者を表象するものではなく、他者であり自己でもあった。20世紀初頭にディヤギレフがパリで「セゾン・リュス」を開催し、ロシア音楽は初めて西洋の公衆の注目を集めるが、その際に典型的なロシア的なものとみなされたのが、ロシアでは当初異質なものであったコーカサスの音楽から探求した「東方的感覚」の要素であった(マース 2006: 135)。パリ人から見ればロシアは東洋的「他者」の一部で、ディヤギレフはその要素こそが興行として観客に受けると考え、「バレエ・リュス」で西洋の人が思うロシアの要素を演目に一層強く反映させていき、見事に商業的に成功することとなる。

その後ロシア革命によりソヴィエト連邦が建国され、求められる民俗舞踏の形が変わってきて、レスギンカの形がペアのダンスから男性群舞に変わり、コーカサスの特徴を備えながらソ連的な民俗舞踏へと形を変えることになった。またコーカサス出身のソ連作曲家ハチャトゥリヤンの〈レスギンカ〉を見てみると、コーカサスの伝統とロシア帝国に引き継がれた西洋芸術音楽の枠組み、そしてソ連音楽の理念が上手く盛り込まれて書かれたものだということが分かる。支配者側が被支配者側の文化を借用するもしくは書き換えるという現象は世界各地で行われていることだが、侵略され奪われる側だった被支配者側のコーカサスの人々もしたたかに支配者側の文化を学び利用し、自分にしか作れない音楽を作っていくという逆転現象も起きていたのである。

また、音楽の演奏場所が村の広場や小さな舞台のうちには自分自身や近しい人だけが満足すれば良かったものが大ホールへと変わっていくと、物理的な空間の拡大と聴衆の増加によって、求められる音楽もよりダイナミックにより激しく美しく、全体的に

大胆に変わる必要があった。演者側が伝統云々よりも聴衆に喜んでもらえる踊り・演奏をと考えた結果、つまり音楽文化の商品化が現在のレスギンカの発展にも繋がったと考えられる。

8. 終わりに

本論文においてレスギンカを例としてロシアにおけるコーカサス文化の受容と流用のプロセスを歴史的に見てきた。結論として、ロシアの人々の中でコーカサスが異国から自国の一地方へと変遷していくと同時にレスギンカの形が徐々に明確になっていき、最終的にはソ連当局の現地化政策と社会主義リアリズムの考えに則ったレスギンカに形を変えたことが明らかとなった。

19世紀、ロシア帝国が南下政策によりコーカサス地方を征服し、当地の民俗舞踏をロシア人たちがレスギンカと呼ぶようになった。それをロシア国民楽派に属する作曲家たちが、コーカサス征服の初期は異国の舞踏として枠組みや音楽的雰囲気を用いるところから始まり、その後、枠組みや雰囲気だけではなく、ロシアにはないメロディーラインやリズム等が詳細に流用されるようになった。19世紀末、コーカサス地方のロシア支配が確立していくとともに、レスギンカも他文化ではなくロシア文化であると認識されるに至る。20世紀初頭、ロシアにおいては東方的要素に頼らない作曲法がラフマニノフやスクリャービン、プロコフィエフなどによってすでに見出されつつあったが、西欧においては東方的要素がロシア的なものの典型とみなされるようになった。ソ連時代には、コーカサス地方が社会主義共和国としてソヴィエト連邦に組み込まれることになり、レスギンカはコーカサスの特徴を備えながらソ連的な民俗舞踏へと形を変え、また被支配者側のコーカサスの作曲家も、かつてロシア帝国に流用されたレスギンカにコーカサスの民俗舞踏の体系と西洋芸術音楽の枠組み・ソ連音楽の理念を盛り込み、社会主義文化の下での新しいレスギンカ像を創り上げた。

今後は、ロシア帝国の西欧化政策とそれに対するスラヴ派の反発というより広い政治的および思想的文脈にコーカサス文化の流用を位置付け、それがロシア芸術音楽の歴史的展開にどのような影響を及ぼしたのか、研究を深めていきたい。

引用文献

天野尚樹

- 2006 「極東における帝立ロシア地理学協会:サハリン地理調査を手がかりとして」
『「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集』 17: 107-119, 北海道: 北海道大学スラブ研究センター。

Балакирев, М.А

- 1935 *М. А. Балакирева с В. В. Стасовым*, Москва: МУЗГИЗ.

Balakirev, M.A.

- 2000 “Islamey: Oriental Fantasy”, *Islamey and Other Favorite Russian Piano Works*: 10-27, New York: Dover Publications.

ファイジズ、オーランドー

- 2021 『ナターシャの踊り ロシア文化史 下』 鳥山祐介・巽由樹子・中野幸男訳、
東京: 白水社。

Фрид, Э.

- 1960 “Два письма М. Балакирева к Эдуарду Рейсу”, *Советская музыка*, № 5: 68-71, Москва: Композитор.

Гаджимурадов, И.

- 2019 “Чей танец лезгинка? Этимология названия, происхождение танца и природа его хореографии”, *ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ*, № 3 (47): 155-168, Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.

Глинка, М.И.

- 1887 *Записки Михаила Ивановича Глинки и переписка его с родными и друзьями*, СПб: А.С. Суворин.

Glinka, M.I. red. Balakirev, M.A. and Lyapunov, S.M.

- ca.1896 *Ruslan and Lyudmila* (score), Moscow: P. Jurgenson.

ハチャトウリャン、アラム

- 1998 「レズギンカ」『《ガイーヌ》第1組曲』: 170-211, 東京: 全音楽譜出版社。

久岡加枝

2020 『グルジア民謡概説―歌に映る人と文化』東京：スタイルノート。

Калмыков, В.

1979 “Об истории создания фантазии «Исламей», *Советская музыка*,
Выпуск № 3(484): 97-101, Москва: Композитор.

金澤正剛

2020 『ヨーロッパ音楽の歴史』東京：音楽之友社。

Келдыш, Ю.В.

1944 *История русской музыки*. Том 7: 70-80-е годы XIX века. Часть 1
Москва: Музыка.

Ред. Келдыш, Г.В.

1990 *Музыкальный энциклопедический словарь*, Москва: Советская
энциклопедия.

北川誠一

2004 「カフカス」川端香男里他編 『[新版]ロシアを知る事典』: 140-144, 東京:
平凡社。

北川誠一編、吉村貴之・野坂潤子・松本菜穂子執筆

2013 『コーカサスを知るための60章』東京：明石書店。

Кюи, Ц.А.

1955 *Избранные письма*, Ленинград: МУЗГИЗ.

Layton, Susan

1994 *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin
to Tolstoy*, Cambridge University Press.

Левашова, О.Е.

1987 *Михаил Иванович Глинка*. Кн.1., Москва: Музыка.

レールモントフ、ミハイル

2020 『デーモン』前田泉訳・解説、東京：エクリ。

マース、フランシス

2006 『ロシア音楽史 《カマーリンスカヤ》から《バービー・ヤール》まで』森田
稔・梅津紀雄・中田朱美訳、東京：春秋社。

マーチン、テリー

2011 『アフーマティブ・アクションの帝国—ソ連の民族とナショナリズム、1923年～1939年』半谷史郎監修、新井幸康・渋谷健次郎・地田徹朗・吉村貴之訳、塩川信明解説、東京：明石書店。

松本菜穂子

2009 「舞踏とアイデンティティの多様性・流動性—コーカサス系トルコ国民を中心に」前田弘毅編『多様性と可能性のコーカサス—民族紛争を超えて』：185-218, 北海道：北海道大学出版会。

マクレイノルズ、ルイーズ

2014 『〈遊ぶ〉ロシア—帝政末期の余暇と商業文化』高橋一彦・田中良英・巽由樹子・青島陽子訳、東京：法政大学出版局。

ミラー、H.M.

2000 『新音楽史』村井範子・松前紀男・佐藤馨・秋岡陽訳、東京：東海大学出版会。

森田稔

2006a 「イスラメイ」日本・ロシア音楽家協会編『ロシア音楽辞典』：28, 東京：カワイ出版。

2006b 「レズギンカ」日本・ロシア音楽家協会編『ロシア音楽辞典』：397, 東京：カワイ出版。

中村唯史

2003 「「歴史の上書き」と「文学」「言語」の位置について—現代ロシアのコーカサス表象(II)」『スラブ研究センター研究報告シリーズ No.93 現代文芸研究のフロンティア(IV)』：18-30, 北海道：スラブ研究センター。

Нестьев, И.В.

1938 “«Исламей» М. Балакирева”, *Советская Музыка*, Выпуск № 3 (55): 51-67, Москва: МУЗГИЗ.

日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部

2001[1972] 『日本国語大辞典 第二版 第四巻』東京：小学館。

乗松亨平

2009 『リアリズムの条件—ロシア近代文学の成立と植民地表象』東京：水声社。

岡部博司編

1991 『新訂 標準音楽辞典 トーワ』東京：音楽之友社。

太田好信

1992 「文化の流用(Appropriation)、あるいは発生のお話へむけて ...柳宗悦と論争〈場〉としての言語...」『北海道東海大学紀要 人文社会科学系』5: 77-98, 北海道：北海道東海大学。

サイド、エドワード

1993 『オリエンタリズム 上』今沢紀子訳、東京：平凡社。

佐藤信行

1987 「文化変容」石川栄吉他編『文化人類学辞典』：674-5, 東京：弘文堂。

Шерфединов, Я.

1931 *Песни и танцы крымских татар*, Симферополь: Крымгосиздат.

Шифман, Михаил Ефимович

1960 *С. М. Ляпунов*, Москва: Музгиз.

シンメルペンニク=ファン=デル=オイェ、デイヴィド

2013 『ロシアのオリエンタリズムーロシアのアジア・イメージ、ピョートル大帝から亡命者まで』浜由樹子訳、東京：清文社。

塩川伸明

2008 『民族とネーションーナショナリズムという難問』東京：岩波書店。

Соколова, А.Н.

2014 “Цикрумпонтийская лезгинка”, *Вестник АГУ*, Выпуск 2(140): 297-304, Республика Адыгея: Адыгейский государственный университет.

寺原信夫

2020 『復刻版 剣の舞 ハチャトゥリヤンー師の追憶と足跡』東京：ハンナ。

東田範子

1999 「フォークロアからソヴィエト民族文化へー「カザフ民族音楽」の成立(1920-1942)」『スラヴ研究』46: 1-32。

富樫耕介

2014 『コーカサスー戦争と平和の狭間にある地域』東京：東洋書店。

外川継男

2004 「デカブリスト」川端香男里他編、『[新版]ロシアを知る事典』：p.499, 東京：平凡社。

徳丸吉彦

1991 『民族音楽学』東京：財団法人放送大学教育振興会。

梅津紀雄

2006a 「オリエンタリズム」日本・ロシア音楽家協会編『ロシア音楽辞典』：61, 東京：カワイ出版。

2006b 「社会主義リアリズム」日本・ロシア音楽家協会編『ロシア音楽辞典』：151-2, 東京：カワイ出版。

安原雅之

2015 「ロシア民謡集の研究(1)：18世紀末から19世紀にかけてロシアで刊行された民謡集について」『愛知県立芸術大学紀要』45: 127-135。

Young, James O.

2008 *Cultural Appropriation and the Arts*, Oxford: Blackwell publishing.

ユゼフオーヴィチ、ヴィクトル

1983 『ハチャトゥリヤン—その生涯と芸術』寺原伸夫・小林久枝・阿蘇淳訳、東京：音楽之友社。

Зайцева, Т.А.

2012 *Творческие уроки М. А. Балакирева. Пианизм, дирижирование, педагогика: исследовательские очерки.*, Санкт-Петербург: Композитор.

萌芽論文

現代日本における同族の秩序に関する人類学的考察 秋田市水沢集落を事例として

霍 禹衡

1. はじめに

本稿では、秋田市水沢集落の同族組織である伊藤一族の祭祀活動を取り上げ、その同族秩序について論じる。

同族は、有賀喜左衛門によれば一種の主従関係であり、村落内で助け合う他に生活保障の手段のない日本の政治的、経済的、社会的条件の中で生み出された一種の利害共同体として解釈される(有賀 2000c: 373)。また中根千枝も同族を「経済的な基盤の上に立った本家・分家の関係によって成立する2つ以上の家の総称」(1962: 138)と定義した。いずれも同族の生業や経済関係を重視する。

従来の研究は同族の生業や経済関係による集団化を重視する傾向がある。例えば及川宏(1967)は旧仙台領増沢村で村落中の家が親族組織に属する以外に7つの「組」に属すると示して、農業だけを生業とする増沢村は同族内の各家に多様な経済関係を持つと主張する。しかし、同族が経済的な依存を必要としない親族の集まりとなっている現状とはかなりの差がある。また、アジア諸国と異なり、明治以前の日本の同族には本家を地主とする、小作制度という同族団内部の子方身分としての請作形態がある(有賀 2000b: 663)。明治以降の同族は資本主義経済の影響で所有権の賃貸借の契約という新たな性格を有している(有賀 2000b: 667)。そのため同族は「半封建制」「家族主義」と関連し、論争を引き起こしてきた(長谷川・竹内・藤井・野崎 1991: 55; 細谷 2021: 51)。しかし現代においてこのような同族内の力関係が弱体化し、徐々に無くなっていてもなお同族は存在している。従って、現状に沿って現代同族を再考察、再解釈する必要がある。

本稿同様に秋田市水沢集落の同族組織である伊藤一族を取り上げた佐山・安原・

崎山(2008)は「儀礼時の整列等から宗家と分家との差異や宗家の中心性、階層的な空間秩序」が認められた。他方、『総墓』ではこれらとは異なる水平的とも言い得る空間秩序が形成されていたことが知られた」(2008: 178)と指摘し、同族内の階層的な「空間秩序」である「縦の秩序」と墓を通じた「横の秩序」が存在していることを提起した。

しかし、人口推移から見ると水沢集落が属する雄和町では人口減少が進んでいる。2008年の佐山ら(佐山・安原・崎山 2008)の調査時、雄和町の人口は7528人であったが、筆者の調査時には5353人に減少した(秋田市 2022)。さらに人口減少に加えて、新型コロナウイルス感染症の影響で、室内での集会やイベントの実施が難しくなった。これらは人々の関係構築や維持に確実に影響を与えたと考えられる。

そこで本稿では秋田市水沢集落の同族組織である伊藤一族を対象に、先行研究で指摘されてきた組織の中に存在する「横の秩序」と「縦の秩序」に着目し、コロナ禍の現在、水沢集落で生活する伊藤一族の行事を通じた空間秩序を民族誌的に記述する。その上で行事内の座席順について検討することを通じて、現在水沢集落に存在している秩序を明らかにする。

本稿では以下の構成をとる。第2節では有賀喜左衛門が同族について調査した石神村の例を概説し、日本同族の研究史を整理することで伊藤一族の特殊性を提示する。第3節では伊藤一族の概況と、先行研究を基にした総墓による横の秩序、御取越による縦の秩序という2つの秩序の関連性を述べる。第4節では筆者の調査に基づき、伊藤一族の墓掃除と御取越の現状について民族誌的記述を行う。第5節では筆者の調査で得た資料を踏まえた考察を行う。

2. 同族研究史の整理

本節では、日本の同族組織の典型的な事例とされてきた有賀喜左衛門の石神村の事例を概説する。加えて、これまでの同族の研究史を整理し、水沢集落内における伊藤一族の同族としての特殊性と「空間秩序」の概念を提示する。

(1) 有賀喜左衛門の同族研究

初期の同族研究では、同族を生活・経営共同体の一種と解釈して研究されてきた。有賀は山形県石神村で発見した共同作業および共同の居住空間を持ち生業に緊密な関係がある家々が包括的な形態を持つ親族組織を、「大家族形態」と呼んだ(有賀 2000a: 117)。後に及川は旧仙台領増沢村の調査に基づいて、同族組織または同族団は家族より一層高い序列にあり、より広い家族の連合であると論じた(及川 1967)。細谷によると、有賀はそれに従って、石神村の親族組織を「同族団」と名付けた(細谷 2021: 21)。

有賀によると、石神村の同族組織は、「大屋」と呼ばれる本家を中心として、単純な労働力を提供する名子と、本家から耕地を借り小作料を払ってその土地を耕作する作子を周縁として構築される。名子の労役は農耕以外に冠婚葬祭などの行事、また煤払いから屋敷の草取り、馬扱いまで全ての作業が含まれる。その代わり、日常の食事は本家によって保障される。また、天災や虫害で減産になる場合も多いため、いざという時にも本家から支援を受けられる(有賀 2000c: 124)。血縁者が一定の年齢になると大屋は小規模の土地と家屋を与え、別家という血縁分家を創出する。農耕作業を労力提供とする非血縁者も一定の年齢になると嫁を迎え、家屋をもらい、耕地を貸し与えられ、非血縁分家になることができる(有賀 2000c: 131-180)。

しかし、分家になることは自立を意味しない。非血縁分家は耕地の賃料である小作料を本家に毎年支払う以外に、本家の農耕時に労力を提供する必要がある。血縁分家もわずかな耕地では経済的な自立は不可能であるため、分家しても依然として本家と緊密に繋がっている状態である。有賀はそれを一種の主従関係で、他に生活保障の手段のない日本の政治的、経済的、社会的条件の中で生み出された一種の利害共同体と解釈した(有賀 2000c: 373)。

戦争がもたらした労働力の減少と戦後の農地改革、また農業機械の普及による大規模な共同作業の減少によって、有賀の理論における利害共同体は解体した。しかし同族が解体された後の石神村には、分家が本家に農業機械を借り、その代わりに労力提供やお金を払うような行為はまだ一定期間、存在していた(有賀 2000c: 403)。

(2) 類型論から祭祀共同体へ

福武は日本の農村を「同族結合的」な「東北型」と「講組結合的」な「西南型」という2つに分ける類型論を提唱した(福武 1949)。東北型の事例では、秋田県大館周辺の農村における本家は分家に対して経済的な優位を持つという。例えば本家と分家の関係は地主と小作の関係のようになり、村落でも有力な家系が分家を支配する形になる。他方、西南型の場合、岡山県川入村の事例では各家の地位は平等である。村落の決め事も持ち回りや各家の能力によって決める(福武 1949)。例えば村落内の「葬式組」や「お日待講」は各家に当番を設置し、能力を基準として選定する。また竹内は、同族関係の成立契機は家族成員の集団帰属意識であると主張する(竹内 1962)。農村の場合、同族は系譜関係によって形成されるため、系譜関係が明確である場合、その中の家の帰属関係は排他的であり、二者択一的である。また同族内の秩序は系譜関係によって定められ、転移と変換は不可能である。さらに家の系譜関係があっても、必ずしも同族が存在するわけではなく、生活上の関連性が必要である(竹内 1969)。

上述の研究をまとめると、福武が研究した秋田の農村でも有賀の研究した石神村と共通する特徴が見られる。それは本家・分家関係と地主・小作の関係が表裏一体で、同族が地方の生業と緊密に繋がっていることである。竹内の理論では、同族形成には排他的な家の帰属意識、変換不可の同族内秩序、生活関連性という3つの特徴が必要とされる(竹内 1969)。竹内は、同族の形成には福武と同じく家々の経済支援や農業に関する共同作業などの生活上の関連が重要であることを強調した(竹内 1969)。

同族内での経済や生活における協力関係が希薄化した後の近年の研究では、主に同族と地縁との関係が着目される。麻(2004)によれば、長野県小諸の同族においては地縁の重要性が低下し、血縁重視に傾きつつあることが見られる。同族における経済などの機能は失われることで、伝統的同族と比べて現代の同族は儀礼化され、血縁集団における意識を重視するようになったのである(麻 2004: 56)。また、五味は山梨県高根の同族祭祀、祝神祭祀を通じて、同族内上下関係の意識が徐々に地縁的な付き合いと混同する例をあげた(五味 2007)。

加えて、地縁以外に墓を通じたつながりが見出されるようになった。松本は埼

玉県比企上勝呂の墓地を調査し、墓地が現代同族の結合要因であることを示した(松本 2007)。上勝呂では同族祭祀の祠堂と同族所有の墓地が一体化している。そのため定期的な同族祭祀により、現在の同族と過去の同族が繋がり、同時に自らの所属する同族の先祖を感じ取ることができるという(松本 2007: 21)。また、墓参りによってかろうじて保たれていた同族関係が、ダムの建設に伴う集落内の墓地移転によって希薄化する例もある(渡邊 2020, 2022)。川原湯は上流ダム建設により水没するため、集落と墓地を他の地域に転移した。移転前の墓地は同族内の各家の墓が密集し、混ざっていたため、自家の墓参りの際には、他の家の墓にも参って供物を捧げていた。しかし転移後の共同墓地では各家の墓地を柵で囲むようになり、各家の墓域が明確に区分されるようになった。故に、元々曖昧な墓域であるために行われていた他の家の墳墓を祭祀していた義務感が、移動を契機に薄くなったのである(渡邊 2020: 14-26)。

本稿で対象とする水沢集落の伊藤一族に関する葬送墓制の研究は、森謙二によって創始された。1980年代に伊藤一族を調査した森(1985)は、冠婚葬祭や祭祀行為が同族への帰属意識を強化することから、同族集団結合の原因と想定されるため、伊藤一族が祭祀共同体として特殊性があると指摘した。森は従来の同族研究において冠婚葬祭が軽視されていることを指摘し、冠婚葬祭こそが自分の家の存在根拠、或いはアイデンティティを自ら確認できる重要な手段であると論じた(森 1985: 160)。また、伊藤一族は複数の家族あるいは血縁関係にない人々が1つの墳墓あるいは納骨堂を共有している「総墓制」という墓制を持つ同族である(森 2014: 99)。それが同族に現れる場合、同族は単なる地縁に基づく生活共同体ではなく、祭祀共同体でもある(森 2014: 111)。また、同じく伊藤一族を調査した佐山・安原・崎山(2008)は、森の理論に基づき横と縦という2つの秩序が水沢集落に同時に存在し、伊藤一族を支えていると提起した。佐山ら(2008)によると、横の秩序とは総墓制、すなわち族人であれば皆平等に同じ墓に入ることである。また縦の秩序とは、祭祀の時に系譜関係に基づく明確な上下関係である。佐山らは、集落内屋敷の平面構成から生活空間と社交、祭祀空間の分離と純化を提起し、総墓制の墓に全員平等の「横の秩序」と祭祀の時に系譜関係に基づく明確な上下関係の「縦の秩序」が同時に存在すると指摘した(佐山・安原・崎山 2008)。

しかしながらコロナ禍を経た現在の水沢集落の伊藤一族に、上述の理論は必ずしも当てはまらない。まず、現在の伊藤一族には同族による経済的な繋がりがほぼ認められない。聞き取りによると、現一族の半数以上が農業を営むものの兼業であり、家同士の共同労働もない。また、佐山ら(2008)の調査によると、水沢集落周辺にある分家の家々が「伊藤一族」という同族認識を持ち、定期的に集落内の行事に参加していたが、現在では参加人数も回数もかなり減少した。そこで、本稿では筆者の2022年の調査資料を踏まえて、改めて上記の「空間秩序」説について考察を加えたいと考える。

3. 先行研究から見た水沢集落の秩序

本節ではまず水沢集落で生活している伊藤一族の概況を説明する。次に先行研究を踏まえて総墓と横の秩序、御取越と縦の秩序という2組の関連性を述べる。また、佐山・安原・崎山(2008)が記述した2007年6月28日善太郎の屋敷内で行われた「二十八日講」を通じて伊藤一族の過去の祭祀の最中に見られる各家の地位および系譜関係に基づく秩序について概説する。

(1) 水沢・伊藤一族の来歴

水沢集落は秋田県秋田市南部の旧雄和町にある小さな集落である。集落東側に雄物川が流れ、他の三方は森と山に囲まれている。東南方向には秋田県道 9 号線がある。かつて伊藤一族は農業を生業とした。聞き取りによると、現在多くの若者は集落外で農業生産以外の仕事に従事し、一年のうちのほとんどの期間、集落外で生活している。集落内には依然として耕地が残っているが、高齢化と後継者不足のため耕地の多くを農業法人の管理に委ねた。

東北地域の同族がよく使用する「マキ」「マケ」という自称と異なり、水沢集落に住んでいる同族組織は自らのことを「伊藤一族」と呼ぶ。伊藤一族の起源については明確な記録はないが、彼らの口伝では加賀国の由来といわれている。15世紀末、元侍としての伊藤一族の遠祖、伊藤善左衛門が加賀一向一揆を経て加賀国松任から船で日本海を渡り、秋田にたどり着いた。その土着について2つの説が存在する。森(2014: 102)は、1980年代の調査に基づいて、伊藤善左衛門は由利地方の道川に上陸し、相川村で

耕地を開発して、その後弟に譲り、永正から大永の初期(1504-1522)頃に水沢に居住し始めたと主張する。しかし筆者が聞き取りを行った集落内住民の話によれば、伊藤善左衛門は 16 世紀初頭、男鹿地方の脇本に上陸し、由利地方の道川でしばらく休憩を取り、その後、相川村高野で耕地を開拓して、数年後、水沢に移住したという。

筆者の聞き取り調査によると、現在集落内には 11 の世帯がある。その内 10 世帯は伊藤一族であり、1 世帯は数年前に移住してきた族外の人である。全ての分家は血縁分家であり、奉公人分家などの非血縁分家は 1 つもない。屋号は設立順に、善左衛門、仁右衛門、九郎兵衛、作右衛門、庄右衛門、善太郎、孫十郎、五左衛門、善九郎、三太、政吉である。その内、善九郎と政吉は第 1 分家仁右衛門の 2 次分家、いわゆる孫分家で、三太は庄右衛門の 2 次分家である。

同じく、第 2 分家の九郎兵衛家は数年前に集落から転出したため、現在屋敷に住んでいるのは別姓の佐藤氏である。また、集落内の人々がお互いを呼ぶ時に名前だけではなく、屋号で呼ぶ場合もある。例えば、伊藤一族の本家現当主 T さんは頻繁に「これから三太さんの家に行く」「善太郎は来ないのか」というように屋号を使用する。



図 3-1: 現在水沢集落内各家と屋号の配置

出所: Google Maps より筆者作成

また、伊藤一族には水沢以外に、上述した相川村、地域周辺の平沢村、石田村に合

計 35 軒の集落外分家がある。その内、分家 9 軒、孫分家 16 軒、曾孫分家以下 11 軒がある。一族の家紋は全体的に「木瓜紋」を使用する。分家の木瓜紋は本家とは基本的に同じだが、周りに円環がある。本家の場合はそのような円環がない。森(1985: 126)は、分家の家紋に円環を付けるということは水沢集落の伊藤一族だけではなく周辺の地域に広く見られる慣行であると主張する。

水沢集落において少子高齢化が進行し、そこに暮らす水沢集落の伊藤一族は今では経済的な繋がりがほとんどないながらも、同族行事と同族を単位とする共同作業が存在している。伊藤一族の家々は毎月 28 日、浄土真宗の開祖である親鸞の月忌の日に戸主夫婦が揃ってお参りをしている。場所は水沢集落内の各家の屋敷に輪番制を取り、祥月命日は本家の屋敷で行われる。このような毎月の集会は「二十八日講」と呼ばれているが、2022 年現在、新型コロナウイルス感染症のため休止している。しかし本家屋敷で開催する「御取越」と呼ばれる年に一度の集会は、2022 年から再び行われるようになった。

(2) 総墓と横の秩序

集落内の家々は図 3-1 の道に沿って、道路の両側に建てられ、西側の一番奥まったところに「総墓」と呼ばれる共同墓地がある。森(2014: 100)は、日本に埋葬地としての墓地を親族集団、村、寺で所有している事例は多いが、同じ墳墓或いは納骨堂を複数の家族で共有している墓制は少ないと主張し、「同族総墓制」の概念を提起した。水沢集落で墓主になるのは本家であるが、本家現当主の T さんへの聞き取りによると、総墓は伊藤家本家のものではなく、一族全員のものであるという。一族の族人であればここでの納骨は可能である。また、墓参りなどの祭祀行為は、これまで納骨された家々に限定される。新規の家は納骨されていないため総墓を利用できないが、納骨を申請しかつ許可された後、利用できるようになる。

総墓は「伊勢詣りの松」という松の下にある。聞き取りによると、初代の松は樹齢が千年以上の大きな松であったが、既に枯死して、続く二代目も虫害で倒れた。現在、総墓の上にあるのは三代目の松である。総墓は三段になった円形の石垣に囲まれ、更に周囲は木の柵で囲まれている。墓の最上段の中心に石塔が設置されていて、正面に大きく「総墓」と書かれており、右側には「文政八乙酉年仲夏」、左側には「水沢邑伊藤同苗中建」と書かれている。総墓の直径は約 8.4 メートルあり、高さは約 1.5 メー

トルである。最下段には石灯籠 2 基と石制の花立 2 基、また黒色の御影石香炉と直方体の蠟燭台がある。香炉の側面には「平成元年八月吉日 供 伊藤忠」と書かれている。蠟燭台の正面には黒色背景の円環付きの木瓜紋があり、家紋の右に「供 伊藤善太郎 平成元年八月」と刻字されている。

森(2014)によると、この墓は文政 8(1825)年に建てられたものであり、それ以前に水沢集落の人々が亡くなった場合、どこに葬られたかは今でも不明である。また墓の形態は伊藤本家の初代からずっと変わっていない(森 2014: 102-103)。この点に関しては筆者の聞き取りでも再確認した。戦前はここが伊藤一族の聖地として、無断立ち入りが禁止されていたと伝えられている(森 1985: 143)。森(2014)によると、明治時代までは一族全員納骨をしていたが、明治時期に集落外分家の独立性が高くなり、独自の墓を建てたため、総墓への納骨は中止した分家がある(森 2014: 103)。筆者の聞き取りによると、墓に納骨する家々は、現在では本家と全ての集落内の分家、また集落外分家 5 軒の計 15 軒である。

2005 年には総墓管理委員会が設立された。成員は水沢集落に居住している伊藤一族全員であり、委員長は T さんが務める。T さんは草刈り、草取り、雪囲い作業のシフト表を作り、特定の時間に墓場の環境を整える。

森(2014)によると、伊藤一族の人はかつて「現世では本家と分家には差があるが、仏の前では平等である」という(森 2014: 104)。家格や家の経済状況によって各家の間には必ず格差がある。しかしそのような力関係に関わらず、同じ墓に入ることは一種の「平等」と言えるだろう。

(3) 祭祀と縦の秩序

御取越(オトリコシ)とは浄土真宗の儀礼の 1 つであり、旧暦 11 月 28 日、すなわち浄土真宗開祖である親鸞聖人の命日を偲んで行われる報恩講の一種である。御取越は浄土真宗の僧侶や信徒にとって年中行事の中でも最も重要な法要であり、荘厳にとり行われなければならない。仏壇の掃除はもちろん、掃除後に最上級の「御飾り(オカザリ)」をして、寺からの僧侶のお説教も家族揃って聞きながら心の中で味わう必要がある。報恩講は親鸞の命日前後に阿弥陀如来と親鸞に対する報恩謝徳の法要であり、農家の場合は一年の収穫への感謝と翌年の豊作を祈願する意図もある。現代で一般的に「報恩講」と呼ばれているのは浄土真宗各派の本山で行われる「御正忌報恩講」で、

時期は親鸞の命日当日である(真宗教団連合 2022)。

「御取越」は命日より早い時期に行われるため、正式名称は「御取越報恩講」であり、本山と混同しないために「御取越」と呼ばれた。各宗派において行われる時期はそれぞれだが、伊藤一族は真宗大谷派に属しているため、御取越の日を毎年 11 月 23 日に定めた。宗派によって日時が異なる理由として、親鸞の命日は弘長二年(1262 年)の 11 月 28 日で、各宗派により旧暦の日時をそのまま西暦の日時、即ち 11 月 28 日に転換する場合もあり、また換算後の 1 月 16 日を使用する場合もあるからだ。伊藤一族の御取越はそれぞれの家で行われるのではなく、本家の「霊松院(レイショウイン)」に集まり、西勝寺の住職が一斉に御文を読んで、お説教を行う。

本家の屋敷(図 3-2)は明治 25(1892)年に建てられた後、数度改築されて現在の様子になった。図の中の空き部屋は元々客間として社交的な役割も有していたが、新型コロナウイルス感染症の影響で毎月 28 日開催の「二十八日講」は中止したため、徐々に貯蔵室や納戸になった。機能上、左側が生活空間で、右側が社交空間、また上方は祭祀空間と見られる。旧玄関は以前僧侶を屋敷内に迎えるために利用したものである。以前は僧侶が旧玄関から屋敷内に入って、右側の廊下に沿って直接霊松院に向かっていったそうで、祭祀空間を利用する僧侶が生活空間と接触しないという特徴が見られた。従って、生活と祭祀がそれぞれの空間で完結され、「空間の機能が純化される」という説もある(佐山・安原・崎山 2008)。

また現在の配置でも客間として利用されるのは生活中心の居間から最も遠い 2 部屋で、そこから佐山ら(2008)が提起した「各空間が分離する」理念はまだ存在していると言える。霊松院は本家屋敷内の仏間であり、普通の家庭よりも祭具が完備されており、現在「浄土真宗大谷派同朋講道場」として開放している。仏間の大きさは 8 畳¹の広さがあり、中に享和年間²に京都から運んできた大きな仏壇が設置されている。T さんによれば、先代当主が昭和 40(1965)年に本山である京都の東本願寺を訪ね、寺という形態ではないが活動を認められ、住職から「浄土真宗大谷派同朋講道場」の名をもらった。

¹ 約 14.5 平方メートル

² 1801 年から 1804 年まで

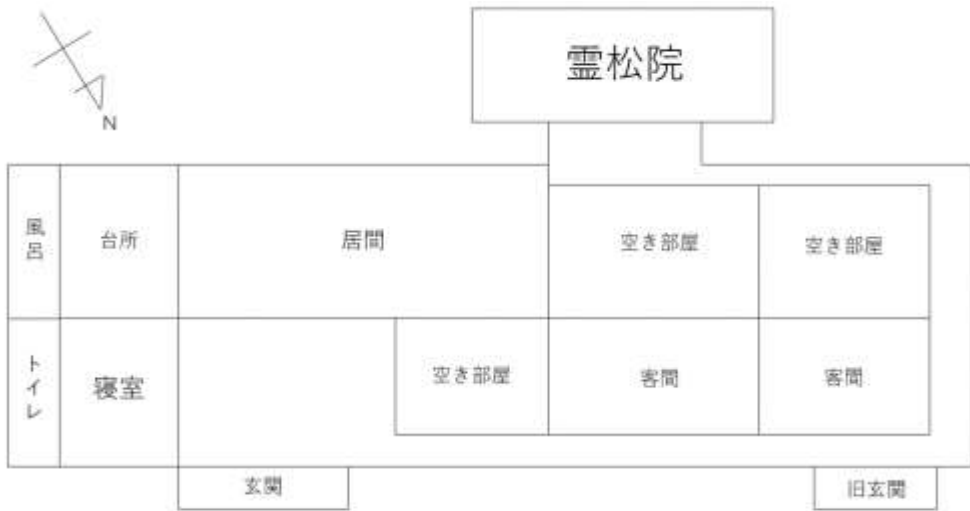


図 3-2: 本家屋敷の機能平面図(筆者作成)



図 3-3: 2007年6月28日二十八日講の座席

出所: B-10 同族集落の空間的特質に関する一考察

佐山・安原・崎山(2008)から転載、筆者による情報追記

佐山・安原・崎山の研究(2008)には、2007年6月28日善太郎の屋敷内で行われた「二十八日講」の様子(図3-3)に対する描写がある。御取越ではないが、法要中の座席の位置から各家の地位や同族内の秩序を見出すことができる。分家順で比較的早期に設立された庄右衛門と九郎兵衛が本家に続き第1列に座る。孫分家はどの家なのかここでは明確にされていないが、いずれも正吉より早い時期に分出したので、分家順としては正吉より高く、第2列に座る。作右衛門は分家順としては3番目の分家だが年齢上では第1列に座る3人より年下で、孫分家とともに第2列に座る。第3列に座るのは分家順で最も遅い正吉、集落外分家の石田分家、主催の善太郎家の若者である。参加者数はかなり多く、仏間に座るのは本家の人々と分家の男性である。仏間の座席数が足りないため、分家の女性は仏間の隣の座席に座った。ここではこの行事の座席順は同族内の分家秩序と年齢順序を混合した一定の秩序に従って定められたと言える(佐山・安原・崎山 2008: 177)。

4. 一族の墓掃除と御取越の現在

第3節を踏まえて、本節では筆者の調査に基づき、伊藤一族の墓掃除と御取越の現状について民族誌的記述を行い、墓と墓掃除を通じた「横の秩序」と祭祀行為の中に存在する「縦の秩序」の現状について明らかにする。

(1) 伊藤一族の墓の掃除

2020年以前は毎年の8月7日には一族全員が「墓払い」という墓の清掃を行っていた。上述したように総墓管理委員会委員長のTさんが草刈り、草取り、雪囲い作業のシフト表を作り、皆で特定の時間に墓場の環境を整えた後、墓の前で盃を交わしていた。2020年以降は新型コロナウイルス感染症の影響で、屋内での一族の集いの機会はなくなったが、逆に一族共同で墓を掃除する回数は以前より増えたという。Tさんによると、昔も8月7日以外の日時に時々、墓の掃除をしていたが、これは「墓払い」ではないので基本的に本家だけが行っていた。筆者の調査時は委員会が毎年の時間と当番を決めた具体的な日時が毎年異なっていたが、2022年の場合は、集落内男性が担当する草刈りは5月下旬、6月下旬、9月の彼岸前および8月7日の4回行われることになっていた。女性が担当する草取りは5月連休前、6月上旬、7月上旬、9月彼岸

前、10月中旬の年5回行われる。雪囲いが行われるのは11月20日と3月15日の2回である。

筆者は2022年9月11日の総墓における草刈りと草取り作業において参与観察を行った。作業は朝5時30分に開始し、1時間30分続いた。秋田の9月の日中の気温はまだ夏と言えるが、朝の気温は長袖が必要なほど低かった。作業の前日に雨が降ったため、土壌の中には水分がかなり蓄積していて、成人男性が踏むと軽く沈むような状態になっていた。また空気中の湿度も高く、草に露が残っていた。このような状態で直接作業をすると服が汚れ、機械や道具の操作に影響があるなど様々な不便がある。そこで全員防水の腕貫きとゴム製の長靴を着用していた。朝の日光が目眩しくなり、周りが見えなくなる可能性があるため、男性はキャップ、女性は日除けの農園帽を着用していた。

9月の彼岸前の作業は、男性5人と女性4人で行った。参加者の中には水沢集落以外の周辺村落の人や秋田市中心部から来た人もいた。作業開始前にTさんが全員を一度に集め、今回の墓掃除への参加に感謝を表した。それから掃除中の注意事項や掃除方法を伝えた。草刈りの道具は手持ち型の充電式草刈り機であり、作業の5人が全員1台ずつ持っていた。水沢で生活する家々の人々は、基本的に自分の家の草刈り機を自動車で運んできた。自動車は総墓の奥の駐車場のよう開けた土地に停めておき、作業後に再び車で草刈り機を家に持ち帰った。「誰かを呼ぶ時には距離を保って大声で呼んでください。機械がうるさくて、後ろから誰がいるのが分かりません。だから絶対後ろから近づかないで、くれぐれも注意してください」などの注意点がTさんから伝えられた。

草刈りは総墓の上にある「伊勢詣りの松」を中心にして、周縁部へ拡散していく形で行われた。範囲は総墓よりかなり広く、総墓の東側にある旧来の畑も作業する必要があるという。総墓とその周辺は芝生が少なく、石と土ばかりの場所である。そこは草刈りの必要がなく、女性が担当している草取りだけで十分である。草取りの女性はしゃがんで石の切れ目から草を一本一本丁寧に取り、その後プラスチックのバケツに入れた。草が少々多いところはシャベルを使って草を根まで掘り出して、草を取り除いた後再び地ならしした。時には女性2人や3人で共同作業をし、一人が草を掘り出した後、もう一人が掘り出した草を取り除いた。作業中、女性たちはずっと世間話を

していた。内容は基本的に日常生活の話で、どこのスーパーがお得か、最近体の調子はどうかなどである。男性は草刈り機の騒音で他の人の声を聞くことができず、また距離が近すぎると危険であるため、作業途中にほとんど交流はしていなかった。誰がどこで作業をしているか、また作業地域を変更する時には大声で周りの人に知らせた。

総墓から離れると、草の数が一気に増えていた。その場合は男性が草刈り機を使って、長くなった草を一旦切った。草を刈った後、女性は熊手やシャベルで草を根まで掘り出して、草を完全に除去するまで同じ場所を何度も除草した。作業が終わると全員が集合し、30分程度の挨拶と話し合いをした。今回は筆者がいたため、基本的に筆者の紹介がなされた。通常は近況報告をして、それぞれの家に注意すべきことがあるかを確認した。その後、各家の人が自動車で家に戻り、Tさんが道端でお礼の声掛けをしていた。「お疲れ様です」「ありがとうございました」などの言葉で分家の人に感謝した。全員が戻った後、Tさんはゆっくりと道具を片付けて、自動車で家に戻った。

以上のように新型コロナウイルス感染症流行下においても実施された墓掃除とそこでの会話を通じて、家同士の横の繋がりが維持されていることが確認できる。

(2) 御取越の様子

秋田県による2020年4月17日緊急事態宣言(野城 2022)以来、御取越はなかった。筆者が参加した2022年11月23日の御取越は3年ぶりに実施されたが、新型コロナウイルス感染症の影響で参加人数はかなり減少した。2022年11月23日まで、秋田県の累計新型コロナウイルス感染者数は13万人であり、1週間平均1124.15人増加するという状況(NHK 特設サイト 2023)が影響したものと思われる。

2022年の御取越には本家を加え、合計6つの家が参加した。本家、善太郎家、善九郎家、三太家、孫十郎家で集落内の家が5軒で、集落外の石田村からの「庄八家」という1つの家が参加した。集落内の他の家では、仁右衛門は現在の家主である男性が不在で、前家主の妻であるSさんが住んでいるため、御取越は参加しなかった。Tさんは、「他の家も個人の事情または体調の原因で相次ぎ欠席となった」と話した。Tさんがなぜ今回参加しない分家に「欠席」という言葉を使用したのかを筆者が聞いてみると、御取越に参加することは相当に重要なことで、族人としては当然のことだからという回答を得た。

御取越は11月23日の12時30分頃に開始する予定だったが、その準備作業は前日

から始まった。Tさんは御取越用の座布団を納戸から取り出して、客間の外側の庭にある大きな石にかけ、そのまま一晩置いて、納戸の匂いや湿気を取り除いた。そして、仏壇の蠟燭と供花(菊)を新たに備えた。次に祭壇の足を隠すため、「御飾り」と呼ばれる畳まで届く角打敷と朱色の三角打敷を祭壇にかけた。角打敷の紋様は金色と銀色の鶴で構成された菱形紋である。また三角打敷の上に三角打敷をかけた。三角打敷は表面が鮮やかな朱であり、裏面が白である。形状は四角形であり、三角の部分の手前に来るように配置する。紋様がある面は経机に置いて、正面から見えるようにした。紋様は左右に2つあり、金色の刺繍が施されていた。左側は「東本願寺派抱き牡丹」で、右側は「東六条八ツ藤」である。須弥壇と左右の脇侍にも「御飾り」の打敷が必要である。どれも祭壇の三角打敷と類似する朱色の御飾りで、紋様はいずれも「東六条八ツ藤」である。左側の脇侍は蓮如聖人であり、普段と比べて御飾りがある以外に、仏壇上には普段にはない供花も加えた。右側の親鸞聖人に対しても同じである(写真4-1参照)。



写真4-1: 御取越時の仏壇飾り
(2022年11月23日、筆者撮影。一部加工あり)



図 4-1: 御取越の座席と香盆転移の流れ(筆者作成)

当日の11時頃からTさんは庭にある座布団を家の中に運んで、仏間の畳に置いた。Tさんの母親は高齢のため、座布団ではなく椅子に座った(図4-1の本家(女)の内、右側)。昼の12時から伊藤一族の人々が次々に到着すると、Tさんは玄関で挨拶し、客間まで案内した。Tさんの妻は温かい緑茶を出して、訪問者をもてなした。最後に住職が到着し、全員と手短かに挨拶した後、仏間に移動した。

座席の順序に関して、住職の次に第1列に本家とともに座るのは孫分家の善九郎と三太である。年齢上、三太は比較的年配だが、善九郎と善太郎は孫十郎より年下である。また石田分家の人の年齢は三太の次だが、筆者より後ろの第3列に座った。御取越開始の前に筆者がどこに座った方がいいか聞いてみると、Tさんは「私の後ろの席に座りなさい」と話した。また焼香も孫分家、分家、筆者、本家女性、集落外分家という流れで進んだ(図4-1参照)。

御取越の流れは主に「念仏」と「お説教」という2つの行事に分けられる。伊藤一族が使っている経典は真宗大谷派勤行集で、全員は正座をして住職の念仏を聞いた。最初の正信偈が始まると焼香を行った。焼香盆を参加者全員に順次回して、各自が着座したまま焼香を行った。御取越の中で焼香は必須で、焼香を以て正式に御取越に参加するという意味も含んでいた。ここで使用しているのは「抹香」と

呼ばれる檀香の香木を砕いて小さな木片にして、粉末状の線香に混ぜて作ったお香である。香炉と抹香を載せた鉄製の香盆をTさんから図4-1の矢印の方向で渡され、全員焼香が終わる時に再びTさんのところに戻った。個人の焼香を行う際、まずは50円玉を象徴的な献金として香盆に置いて、1回目の合掌をした。その後、右手で抹香をそのまま香炉に入れた。この行動は2回繰り返す。そしてもう一回合掌をして、香盆を次の人に渡した。焼香は正信偈で終了し、念仏・和讃、回向では全員正座の姿勢に戻り、住職の念仏を聞くことになった。念仏の最後の部分は御文である。その部分に入る前に全員頭を下げる必要がある。御文というのは蓮如上人が書いた門徒への手紙である。読み終わるまで頭を下げた姿勢を維持して、住職の呼びかけの後で再び元の姿勢に戻った。御文が終わると、御取越は終了する。コロナ禍前であれば、この後、皆で会食をしたが、2022年の御取越では会食はなく、族人はそれぞれTさんに挨拶した後、帰宅した。

5. 「縦の秩序」の弱体化と「横の秩序」の維持

これまでの記述を振り返り、秋田市水沢集落内に存在する空間秩序について、祭祀を通じた縦の繋がりと総墓の維持管理を通じた横の繋がりに対して検討する。

まず、佐山・安原・崎山(2008: 177)が指摘したように、かつて行事の座席順は同族内の分家秩序と年齢順序を混合した一定の秩序の表現であったのに対して、2022年御取越の場合はこのような秩序を見出すことができない。

2007年6月28日の二十八日講(図3-3)において、第1列に座る3人はそれぞれ主催(善太郎)、年配(庄右衛門)、分家順が高い(九郎兵衛)などの特徴がある。第2列に座る孫分家の3人はどの家か特定できないが、それぞれの家から一人出して行事に参加するという規則から考えると、善九郎、三太、政吉3家の序列であると想定できる。いずれの孫分家、そして共に第2列に座る庄右衛門も第3列の正吉より分家順が高い。佐山ら(2008)の調査では、正吉、石田分家、善太郎家の若者はそれぞれ分家順が低い(正吉)、水沢集落以外(石田分家)、若い(善太郎家の若者)という特徴を持つため、仏壇より少々遠い第3列に座った。しかし2022年の御取越(図4-1)の座席順を見ると、御取越の第1列左側の善九郎家は屋号の設立順序として比較的後期であり、年齢も若い。

それでも第1列に座り、香盆を移す時も善太郎、三太家に次いで3番目である。分家順が比較的低い善九郎は年長などの特別な理由はないが、分家順が高い善太郎と孫十郎より仏壇に近い位置に座っていた。この点から見れば、佐山ら(2008: 177)が指摘した分家秩序と年齢順序を混合した一定の秩序は必ずしも消滅したわけではないが、弱体化の傾向が覗える。加えて「外からの人」である筆者が石田分家の人または本家の女性(Tさんの母親)より前の列に座ることは以前には想像できないことである。以上のことから、「欠席」という言葉の使用とその後のTさんの解釈から窺い知る御取越に対する重要性と比して、同族内の上下関係、または縦の秩序が弱体化していると言えるだろう。

森(1985, 2014)の研究(1980年代)から40年、そして佐山らの研究から現在まで15年の年月を経た。その間、水沢集落所在の地域では人口が減少し続ける一方、少子高齢化も進行している。人口減少に伴い、同族内の上下関係よりも同族を維持し続けることが一番大事なことになり、秩序編成の重要性は昔ほど重要ではなくなったのではないだろうか。人口減少を背景にした御取越への参加者の減少は、今回筆者が伊藤一族の祭祀活動で縦の秩序を見出すことができない1つの原因であると言える。さらに、御取越や二十八日講を含める伊藤一族の縦の秩序を表す祭祀活動は基本的に室内で行われるため、新型コロナウイルス感染症の影響で実施できなかった。松本(2007)が指摘したように、定期的な同族祭祀の実施が同族の先祖との繋がりを感じさせる機会として機能してきたが、この2年祭祀活動が実施できなかったことにより、伊藤一族も秩序の編成および確認ができなかった。ゆえに新型コロナウイルス感染症対策による室内の社交や集まりの制限は、縦の秩序を弱体化させた直接的な原因であると考えられる。しかし墓の掃除は室外の行事であるため依然影響なく実施された。この掃除によって、総墓を通じた墓の前の全員平等という横の秩序はある程度維持されていると言える。

6. おわりに

本稿では、秋田市水沢集落の同族組織に関する祭祀儀礼に着目し、集落内に存在する空間秩序について論じた。従来の研究では、同族の祭祀において本家が最も上に位

置し、系譜関係による縦の秩序と、墓の前では全員平等という横の秩序の相互作用によって同族の秩序が構築されていることが指摘された。しかしながら本稿で明らかにしたように、現在の伊藤一族における御取越の祭祀を通じた縦の秩序は弱体化し、横の秩序の方が残っていることから、縦の秩序と縦の秩序が同時存在という佐山ら(2008)の結論を基に考えると、伊藤一族の同族秩序は不均衡な状態になっていると言える。しかし、墓の掃除などの室外の行事は影響なく行われていることからみても、同族は依然として存在していることから、御取越のような祭祀ではなく、墓掃除などの室外の行事によってある程度の同族意識が維持されていると言えるのではないだろうか。

引用文献

秋田市

- 2022 『令和4年10月1日現在 秋田市年齢別・地区別人口(令和2年国勢調査からの推計値)』秋田市ホームページ
(https://www.city.akita.lg.jp/_res/projects/default_project/_page/_001/003/567/r04-1.pdf) より、2023年4月1日取得。

有賀喜左衛門

- 2000a[1966] 『日本家族制度と小作制度 上』(第二版 有賀喜左衛門著作集2)東京: 未来社。
2000b[1966] 『日本家族制度と小作制度 下』(第二版 有賀喜左衛門著作集2)東京: 未来社。
2000c[1967] 『大家族制度と名子制度—南部二戸郡石神村における』(第二版 有賀喜左衛門著作集3)東京: 未来社。

福武直

- 1949 『日本農村の社会的性格』東京: 東京大学協同組合出版部。

五味久実子

- 2007 「村落における同族の維持と変化—山梨県高根町の事例より」『常民文化』30: 33-59。

長谷川善計・竹内隆夫・藤井勝・野崎敏郎

1991 『日本社会の基層構造—家・同族・村落の研究』京都：法律文化社。

細谷昂

2021 『日本の農村—農村社会学に見る東西南北』東京：筑摩書房。

麻国慶

2004 「「家」の再構築：中国における宗族組織とその復興—日本の同族との比較」
『慶應義塾大学日吉紀要』32(2004): 41-60。

森謙二

1985 「秋田における同族・総墓・地方・村落—河辺郡雄和町の事例を中心として」
義江明子編『日本家族史論集 7—親族と祖先』pp.121-161、東京：吉川弘文館。

2014[1993] 『墓と葬送の社会史』東京：吉川弘文館。

松本有加

2007 「墓地から見る現代同族結合継続の条件—埼玉県比企郡小川町竹沢地区上勝呂における同族」大東文化大学大学院修士論文。

中根千枝

1962 「日本同族構造の分析—社会人類学的考察」『東洋文化研究所紀要』28: 133-167。

NHK 特設サイト 新型コロナウイルス

2023 「秋田県の新型コロナデータ」

〈<https://www3.nhk.or.jp/news/special/coronavirus/data/pref/akita.html>

〉より、2023年3月28日取得。

野城千穂

2020 「緊急事態措置めぐり対策本部会議」『朝日新聞』, 2020年4月18日,
〈<https://www.asahi.com/articles/ASN4K6WC1N4KULUC01C.html>〉より、2023年3月28日取得。

及川宏

1967 『同族組織と村落生活』喜多野清一編、東京：未来社。

真宗教団連合

2022 「各派の御正忌報恩講」〈<https://www.shin.gr.jp/member/hoon/>〉より、2023年4月30日取得。

佐山義明・安原盛彦・崎山俊雄

2008 「B-10 同族集落の空間的特質に関する一考察—秋田県秋田市水沢集落を対象として」『日本建築学会東北支部研究報告集．計画系』71: 175-178。

竹内利美

1962 「同族団とその変化—農村の場合」『社会学評論』12(2): 8-22,119。

1969 『家族慣行と家制度』東京: 恒星社厚生閣。

渡邊直登

2020 「ダム建設に伴う墓地移転による同族関係の変化—八ッ場ダム水没地域・川原湯を事例として」『日本民俗学』303: 1-31。

2022 「墓の移転による死者の個性に対する意識の変化と親族組織の変化—八ッ場ダム水没地域・川原湯を事例として」『日本民俗学』309: 33-64。

萌芽論文

非正規雇用の生計戦略に関する人類学的考察 中国海口市の散工を事例に

楊 会林

1. はじめに

本稿の目的は、中国海南省海口市の非正規雇用者を対象とし、彼らはなぜ非正規雇用という働き方を選択するのか、またどのようにして仕事を探すのかに注目して、人類学的なフィールドワークにより非正規雇用の生計戦略を明らかにすることである。

2018年4月30日、国際労働機関(International Labour Organization, ILO)は、世界で20億人以上が非正規雇用に従事しており、世界の就業人口の61%以上を占めると指摘した。そのうち93%は新興国と発展途上国の出身者である(ILO 2018)。「非正規雇用」の概念は、1972年に国際労働機関によって正式に提案されたものである。この概念は、正式な雇用契約、安定的な賃金、労働時間、福利厚生などの規定がない雇用関係を指している(Williams and Lansky 2013: 355-380)。例えば、パートタイム労働、派遣労働、有期雇用などの形態に分けられる(小倉 2002: 8)。

本稿では、中国における非正規雇用の労働者の事例として「散工」を取り上げる。「散工」とは、中国における外来労働者の中で様々な「自由業」に従事する人々を指し、彼らは自営業の証明書を持っておらず、また各種企業の正規雇用者でもない(周 1994; 項 2000; 甘 2001)。彼らが従事する職業は主に二つのタイプに分けられる(周 1994: 47)。一つは肉体労働を主とし、日雇い労働の特徴を持ち、雇用主の要求に応じて運搬や道路工事などに従事する。もう一つは手工業労働者で、大工、左官工、自転車修理、靴修理などの職人に分類され、特定の職種に絞られている。本稿の研究対象である散工は、海口市の建築業や内装業において非正規雇用の形で運搬、補修、大工、左官工などの仕事に従事する人々を指す。彼らの働き方は日本語で「日雇い労働者」と訳すことができる。その多くは四川省巴中市出身の農村労働者である。

調査地である海口市は、中国最南端の島に位置し、海南省の省都である。1988年4

月、広東省の海南行政区は、海南島およびその周辺諸島が広東省から分離し、新たに海南省となった(中華人民共和国中央人民政府 2021)。同時に、海南省全域が経済特区に指定され、中国で唯一の省単位の経済特区となり¹、中国最大の経済特区に位置付けられた。それ以後、「巴中商会」²の統計によると、30万人以上の四川省巴中市出身の農村労働者が海口市で働いている。彼らは、海口市の外来人口の主要な構成部分を占め、建築と内装業に従事する主な労働者でもあり、長年にわたり非正規雇用の形で働いている。なぜこれらの出稼ぎ労働者が長年にわたり非正規雇用の形で働くことができたのだろうか。海南省と中国大陸は約 20km 離れた瓊州海峡を隔てており、今まで中国大陸とつながる道路はない。それならば、交通が不便だった 1990 年代、これらの農村出稼ぎ労働者はどのように海峡を越えて海口市に来たのだろうか。彼らはいかにして散工となり、どのような特徴や生計戦略を有するのだろうか。以上の問題意識を持って、本稿では海口市での四川省巴中市出身の散工を事例として民族誌的記述を行い、非正規雇用者の生計戦略を考察する。

2. 1990 年代、海口市に来た散工の経緯

経済特区になる前の海南省を知る人は少なかったようだが、1987 年 8 月 29 日、国務院によって「海南行政区を廃止し、海南省を設置して全国最大の経済特区を設立する」という案が検討、承認されるというニュースが新華社通信により報じられ、全国の多くの人々が海南省での就職意欲を高めていた。統計によると、1987 年秋から 1988 年夏までの 1 年間で、海南人材交流サービスセンターには延べ 18 万人以上の求職申請書が提出された(海南日報 2008)。1987 年から 1992 年にかけて、海南政府機関、事業体、国有企業などに進出した人材は 8 万人以上に達した(鳳凰網 2020)。歴史的には、こうした大規模な人口が海南省の就職活動に流れる現象は「十万人過海峡」「十万人下海南」(十万人の人材が海南に下る)と呼ばれる(海南日報 2008)。これらの「人材」とは異なり、四川省巴中市から来た農村労働者の集団が存在している。筆者の調

¹ 他の 4 つの都市型の経済特区は深圳市、珠海市、汕頭市、廈門市である。

² 巴中商会は、2016 年 8 月 3 日に巴中市出身の商人によって海口市で設立した協会である。

査によると彼らは農村の戸籍を持ち、学歴が低く、特別なスキルや資格を持っていない。彼らは正規の職場では「人材」としては受け入れられず、「農民工」と呼ばれている。1980年代から1990年代にかけて中国の経済発展が始まって間もないため、農民工が職を求めて海口市に向かう道のは多くの困難が伴い、特に瓊州海峡を渡る途中で命を落とす人もいた。

(1) 密航、強盗にあう

中国最南端の島である海南島と中国大陸は、幅 20km の瓊州海峡によって隔てられており、現在まで両地を結ぶ道路がない。1988年に海南行政区が広東省から分離し、海南省に昇格した際、海南省と広東省は省境画定協定「確定広東省、海南(省)行政区域界協議」により、瓊州海峡の中線を境とし、中線以北の水域は広東省が管轄し、中線以南の水域は海南省が管轄することが定められた(鐘 2008: 28)。瓊州海峡の管轄権の区分に伴い、海上輸送において法律の適用が不十分であり、海上犯罪が蔓延する可能性が高まった。特に、密航や強盗といった違法な行為が多発するなど、乗客にとって安全に海上移動を行うことが困難になった。また、一時的に「十万人材過海峡」のため、出稼ぎ者は旅客船の切符の入手が不可能になった。これらについては詳細な統計データはないが、1990年代に海口市にやって来た出稼ぎ労働者の経歴から一部が分かる。以下、四川省巴中市出身の JC 氏(男性、1974年生まれ)の経験を見ていく。

1992年に海口市に来た時、まず巴中市から四川省の達州駅まで長距離バスに乗り、達州駅から重慶まで列車に乗り換え、重慶から広東省湛江市まで列車をもう一回乗り換えた。その後、湛江駅から海安埠頭まで車で移動し、瓊州海峡を船で渡って海口市に到着した。しかし、当時は海口市への旅客船が少なく、乗客が多かったため、現地では運営許可のない「黒車」「黒船」と呼ばれる違法な交通手段が多く存在した。これらの運行者は「黒客仔」と呼ばれ、外来人口を車や船に誘い、強引に引き寄せ、乗車を拒否した人々に対して暴力を行使することや途中に乗客に強盗をしたこともある。

最も恐ろしい経験は瓊州海峡の渡航であった。正規の乗船券を入手できなかったため、地元の人に案内されて砂船で密航することになった。砂船は正規の埠頭には停泊できず、途中で小さな漁船に乗り換える必要があった。海の中央では波

が特に大きく、船の大きさの違いや高低差があり、大船と小船は接合することができなかった。このような荒波の海で船を乗り換える際に、多くの人が足を踏み外して海に落ち、命を落とした。

危険はまだ終わっておらず、漁船が接岸する前に、乗組員たちに「持っている金を全部出せ」と脅された。お金を持っていた人々はすべて奪われ、お金がなかった人々はひどく殴られた。正規の旅客船ではないため、通常の栈橋に着岸することはできなかった。他の場所では海が浅くて船が接岸できず、海岸線から数十メートル離れたところで乗客全員が下船させられた。乗客は荷物を頭上に持ち上げ、腰まで海水に浸かりながら岸に向かった。岸に上がっても道に出て堂々と車に乗ることはできなかった。警察に捕まったら殴られたり、罰金を取られたり、送還されたりするのは避けられないからだ。岸に上がってから、私たちは森の中に隠れ、安全を確認した後、道路に出て車に乗り、海口市に入った。

1980年代から1990年代にかけての中国は、大規模な経済改革が行われ、社会に大きな変化をもたらされた時期であった。都市部においては、大量の移民労働者が集まり、社会の不安定や失業率の上昇などが起こった。そのため、一部の人々は犯罪に走ることによって生活を維持しようとするようになり、遠方の都市に出稼ぎに行った人たちは、長い旅路の間に盗まれたり奪われたりすることがあった。出稼ぎ者はお金を盗まれないようにするために、様々な隠す方法を考えた。別の隠れ家にお金を隠すのはもちろん、略奪されないように監視する人を確保することも必要だった。散工は、お金を隠す経験について語った。例えば、襟やベルトを切って、お金を入れて縫い直す人がいた。また、靴下を2足履いて、靴下と靴下の間にお金を隠す人もいた。あるいはわざわざ臭い靴下にお金を詰め込む人もいた。そして、20世紀初頭には、中国の市場でファスナーポケット付きパンツが流行した。このようにお金を隠す肌着のデザインは当時の社会状況の一面を反映していると言えるだろう。

1998年まで、海口へ出稼ぎに行ったL氏(女性、1988年生まれ)は同様に黒車に乗ったり、密航を経験したり、強盗にあったりしたことがあるという。2004年12月5日に広州鉄道局により「粵海鉄道」の旅客輸送が開通し、広州から海口までのK407/408便の列車が運行を開始した(鐘 2008: 394)。この鉄道は直接瓊州海峡を渡る

のではなく、大型船に列車を乗せて瓊州海峡を越える必要がある。それにもかかわらず、鉄道の導入により、中国大陸からの乗客が瓊州海峡を渡るときに乗り換えが不要となり、密航や強盗などのリスクを減らすことができるようになった。

(2) 住所不定、強盗にあう

外来人口が都市に移動して就職活動をする際、最初に直面するのは宿泊場所の問題である。1990年代に、海口市では一時的に「十万人過海峡」という需要に対して住宅が不足した。1985年から、海口市政府には人材募集センター及び人材ビルが建設され、海南の経済発展に必要な「人材」として人材ビルに入居できるようになった。しかし、低学歴と特別な技能のない出稼ぎ者の生活や宿泊、仕事などの問題は自分で解決しなければならなかった。散工は、外出する際に所持しているお金が少なく、また道のりの遠さや、途中で車の修理、悪天候などの影響で目的地に到着する時間が遅れる可能性があった。もともと少ないお金が、時間の遅れによって食料購入に必要な金額が増えた上に、盗難や強奪の被害に遭うこともあった。その結果、目的地に到着しても住居を借りる余裕はほとんどなかった。このような状況で、彼らが都市で生き残るためにどのような経験をしてきたのか。以下 JH 氏(男性、1974 年生まれ)の事例を見ていく。

1992年に海口市に来たばかりの頃、家を借りるお金がなく、夜は同郷の人と廟で寝たことがあった。その場所にはドアがなかったため、夜中に強盗によく遭遇して、お金がなければ殴られるのは避けられなかった。そしてある日、同郷の人々とそれぞれ 500 元の給料をもらったが、夜には略奪された。強盗は、その日ちょうど給料を手に入れたことを知るはずがなかった。実は一緒に住んでいた同郷の人の中には裏切り者がいて、強盗に教えた。彼らのお金はすべて奪われたように見えたが、陰でお金を奪った人はまたこっそりその裏切り者にお金を返した上に、奪ったお金を分けてあげていたのだ。ある同郷の人は食いしん坊で怠け者であり、ろくに仕事をしたくないので、暴力団になって、窃盗行為を専門にしていた。そして、同郷の人であつても見逃さず、金を奪うことができないと人を殴って、とても凶暴だった。また、1990年代に同じ出身の若者が海口市で暴力団を結成し、最終的に逮捕され銃殺されたという事件が故郷では知られている。

1990年代、海口市にやってきた散工は、家を借りるお金がなかったため、家賃のかからない廟、砂浜、歩道橋の下、工事が止まったままのビル、大通りなどで寝たことがあった。これらの施錠ができない住処は、一時的な宿泊問題を解決したが、夜には強盗に遭遇することもしばしばあった。そのため、散工はリスクを減らすために同郷の人々と一緒に仕事をしたり、食事をしたり、住んだりすることが多かった。しかし、経済的な困窮や個人の利益のため、同じ出身地の人々が互いを陥れる事態が生じることもあった。

改革開放政策の実施後、中国は大きな社会変革期を迎えた。多くの人が貧困から逃れようと都市部に移り住んだ。就労や生計に関して懸念があったため、不正な手段を使って生計を立てようとする人もいた。また、都市部での治安維持に必要な警察の力が不足し、法が濫用されていたため、強盗や犯罪が横行し、社会の治安が悪化した。その年代に遠方へ出稼ぎに行った多くの農民工は、出稼ぎに至る道中で非常に苦労していた。

3. 散工が仕事を見つける方法

海南省が経済特区として設置された後、不動産業が海南省で活況を呈した。不動産の開発には、関連する建設労働者が必要だが、これは主に農民工が担っている(李2007: 6)。中国国家统计局(2004)によると、2003年における全国の農民工の中で、建設業に従事する人々は3201万人に達し、建設業従事者総数の82%を占めた。1990年代の海南省は、都市化レベルが低く、労働力市場も不健全であった。海口市の人材募集センターは主に不動産の投資開発のために設けられていた。当時、海口市にやってきた農民工は、自分の体力が頼りで、学歴や特別な技能もなかった。就労先が見つからなかった場合、彼らは自発的に地元の鋼材市場に入って運搬をしたり、建設現場に入って肉体労働をしたりした。また、一部の農民工は路上で仕事を待っており、現在の海口市の路上に集まっている散工の先駆けと言える。散工の中に、スキルを必要としない、体力さえあれば誰でもできる仕事は「雑工」と呼ばれる。「雑工」という職種は技術工とは異なり、運搬や除去、補修、叩きなどの専門的な技術が必要でない仕事

にのみ従事できる。雑工の仕事は、散工が仕事を得る主要なルートの一つである。

(1) 路上で仕事を待つ散工——海口市の X 村、S 大橋

海口市の X 村と S 大橋が仕事を待つ散工が主に集まる場所である。1980 年代末から 90 年代初めにかけて、海口市の東西に走る海秀大道と南北に走る龍昆路が海口市の 2 つの幹線道路であった。都市の幹線道路の交差点は歩行者の集まる場所である。携帯電話が普及しておらず、職業紹介サービス機構もない環境下では、仕事を探す人と労働者を募集する人たちは自然と幹線道路の交差点に集まった。海秀大道と秀城路の交差点である X 村、海秀大道と龍昆路の交差点である S 大橋は現在も、仕事を待つ散工の集まる場所であり続けている。

X 村の散工

X 村は主に四川省巴中市出身の散工が集まる地域である。海秀大道の中間に位置し、秀成路の端と交差する小さな広場では、毎朝 6 時から 8 時頃に約 100 人が仕事を探すために集まっている。この集団の 80% は巴中市出身の散工で、平均年齢は 45～55 歳であり、40 歳以下の人ほとんどおらず、70 歳以上の散工もいる。この場所には男女が仕事を探しに集まり、女性は道側に立っていたり、石段の上に座っていたりしている。男性は片側で電動自転車に座っている。隣の道路には顧客を待っているバイクタクシーが停まっている。ここでは毎朝 6 時～8 時に人々が集まる。8 時前に仕事を探さないとほとんど仕事がない。多くの工事現場の出勤時間が 8 時だからだ。また、毎晩 8 時頃には、X 村の奥にある広場にも多くの人が仕事を探しに集まっている。

X 村在住で仕事を待っている B 氏によると、彼らは 1991 年からここで仕事を待つ生活を始めたという。当時は仕事を待つ人々が多く、雇用主も多かったため、ほぼ毎日仕事があった。他の仕事を待つ人たちも、これまで海口市では仕事を欠かすことはなかった。しかし、ここ数年のコロナ禍の影響はいまだに大きく、仕事を数日間休んでいる人もいる。彼らは休むと、また仕事を待ちに行くのが普通である。

散工は、雇用主を待つだけでなく、同郷の人たちから仕事の紹介を受けることもある。ある日の朝、X 村で仕事を待っている約 50 歳の女性が、知り合いから仕事の依頼を受けた。しかし、彼女は仕事の道具を持っていなかったため、家に戻って道具を取りに行き、数分後に戻ってきたところ、その知り合いはすでにいなくなっていた。ここで仕事を待っている散工が多いため、すぐに仕事に就けない場合は、他人に取っ

て代わられる。通常、仕事を待つ時は仕事の道具などを持っていく。仕事の道具を持っていない場合、休息を取るつもりであったとしても、適した仕事があったら仕事に行く。

仕事を待っている散工の中には、定職のある人もいる。例えば、家政婦として働いている女性は、1日に1~2軒の家庭の掃除を担当しているが、1日の作業時間には3~4時間しかかからない。そのため、仕事を待っているグループに参加し、休憩時間を利用してもっとお金を稼ぎたいと考えている。仕事を待つ散工の中には「撵工(*niangong*)」という言葉もある。例えば、雇用主が募集に来たときに必要な人数が2人だけであった場合、近くにいた散工も興味を持って追いかけて、合わせて4、5人が行ってしまうことがある。このような状況は「撵工」と呼ばれている。撵工は、現場に行くと仕事ができることもあるが、仕事が本当に少ない場合は、追いかけても仕事がないということもある。

S 大橋の散工

S 大橋は X 村を除いた散工が仕事を待つために集まるもう一つの間である。彼らのほとんどが四川省巴中出身の散工である。ここで仕事を待つのは、男性が多い。夏の朝 5、6 時ごろから、散工は電動自転車に乗って続々と集まり仕事を待っている。電動自転車には仕事に必要な道具を載せてあり、いつでも仕事をできるようにしている。彼らは仕事の内容やスキルをアピールするために、電動自転車前に仕事内容と電話番号が記載された看板を設置している。このような看板は印刷されたものだけでなく、手書きされたものもある。これにより、雇用者は簡単に散工の技能や仕事内容を確認することができる。71 歳の男性左官の看板には赤い大文字で「好左官(腕が良い左官の意味)」と書かれている。一緒に仕事を待っていた同郷の散工は、「好」を分割して「女子」と読み、冗談で彼を「女子左官」と呼んでいる。彼らはこのように仕事を待ったり、おしゃべりをしたり、トランプをして時間をつぶしたりしている。

仕事を待つ散工には、別の業界から転職して参加した人もいる。SS 氏は元々トラック運転手として働いていた。しかし、貨物業界は、ネット注文アプリの出現により、実店舗の受注量が大幅に減少し、低学歴の農民工にとってはインターネットのスピードに適応できず、収入も減少した。そのため SS 氏は別の仕事の機会を求めざるを得なかった。しかし、50 歳以上では再就職が難しくなり、SS 氏は散工になった。ある

散工は、以前タバコや酒を売るスーパーを経営していたオーナーで、コロナ禍の影響で実店舗ビジネスが大きく損なわれ、閉店せざるを得ず、散工になった。彼らは、散工の働き方が自由で、技術も必要ないと考えている。また、散工業界において同郷の人々や親戚が多いため、彼らを介して仕事の紹介を受け、一日の肉体労働で 300～500 元稼ぐことができる。自分の生活費としては十分である。また、市場では肉体労働者不足が問題だが、若年でこの分野に参入しようとする者はいないため、散工業界は 50 歳以上の再就職が困難な人々に仕事の機会を提供している。

以上、X 村と S 大橋で仕事を待っている散工の情報を見ると、彼らの多くは四川省巴中市の農村出身であり、学歴が低く、技能がない。1990 年代に通信技術が遅れ、都市の労働市場が健全ではなかったため、これらの外来農民工が自発的に都市の主要な交差点に集まり、仕事を待つ市場を形成した。このような仕事を待つ現象は今でも続いている。X 村で仕事を待つ散工は通常、勤務時間の前後、つまり朝 8 時以前や夜 8 時以降に仕事を待っている。S 大橋では一日中仕事を待つ散工がいる。彼らの多くは同じ地域出身であり、同じ方言を話し、仕事を待っている間に冗談を言ったり、故郷の話をしたり、仕事の経験を共有したり、トランプをしたりしている。散工の中には定職を持つ家政従事者もいるが、労働時間が短く、収入が少ないため、彼女たちは空き時間を利用して仕事を待つようになった。また、高齢の失業者もいる。彼らは年を取っているため再就職が難しく、散工になるしかなかった。

(2) 仕事を待たない散工

現代において、通信技術の発達により、多くの散工は路上で仕事を待つことなく、電話や WeChat(LINE に相当する中国の SNS)を介して仕事の連絡を受け取ることができる。また、街に出て仕事を待つ散工も、携帯電話やインターネットなどを使って仕事情報を入手する必要がある。例えば、清掃業界の散工は、WeChat を使って仕事の連絡グループを作る。一つの WeChat グループには最大 500 人まで入ることができ、一人が参加できる WeChat グループの数に制限はない。これらの WeChat グループは通常、大規模な工事現場で多くの人と一緒に働いて連絡を取ることができるように作られたものである。仕事が終わっても WeChat グループは解散せず、グループメンバーが増え続ける。人数が多い WeChat グループは仕事紹介所のようなもので、各メンバーが WeChat グループで仕事情報を公開することができる。さらに、同じ出身

地の人たちが集まる WeChat グループには、帰省時のカーシェア情報を共有する機能もある。自家用車で帰省する費用を抑えるため、このグループでカーシェアを募集することができる。費用はおよそ高速バス代と同じくらいである。

散工にとって、仕事情報を収集するためにネットワークを活用し、友人や同郷の人からの紹介を受けることが、仕事を探す主要な方法の一つである。以下、QS 氏(女性、1972 年生まれ)の事例を見ていく。

2015 年 9 月、私と夫は親戚の紹介により、海口市に来て建設現場で散工として肉体労働をした。その前は浙江省台州市の工場に勤めた。散工として、技能は必要なく、基本的に肉体労働のため、苦労さえすれば仕事ができる。私たちは路上で仕事を待ったことがない。海口市では、同郷の人々や親戚が多いため、仕事がない時、まず親戚や友人に連絡したり、長期的に協力している雇用主に仕事を求めたりすることが多い。そして私たちは基本的には請け負った仕事をしながらも、その次の仕事を手配している。もしいくつかの仕事が一緒に見つかった場合、私たちは仕事の給与、内容、距離に基づいて選択する。約束した仕事よりも理想的な仕事に出会ったら、理由をつけて約束した仕事をとりやめることがある。仲の良い友人なので、一時的な約束反故はあまり気にしないのが普通である。相手はまた簡単に代替わりの人を見つけることができるからだ。

私たちの場合は、地道に仕事をし、汚い仕事も辛い仕事も文句を言わないため、基本的に仕事は欠かない。時間、経験、人脈を積み上げ、海口市で半年ほど働いていたところ、ある雇用主が私たちを請負業に誘った。時には、働き手を募集するために、一人当たり 10~60 元の人件費を提示することもある。仕事を請け負うことができれば、1 日の収入はもっと高くなる。私たちは夫婦でパートナーとして働き、2 人の 1 日の収入は 500~700 元で、1 日の最高収入は 2500 元に達したことがある。

建築、内装業界の散工の多くは QS 氏のように路上で仕事を待つ必要がなく、携帯電話や WeChat など仕事を得る。海口市の建築業従事者、内装業の雇用主、散工の多くは四川省巴中市から来ているため、彼らの仕事の分野は巨大な同郷グループで構

成されている。そのため、QS氏のように散工業に途中で入っても、同郷と親戚の助けを得て仕事を続けることができる。仕事がある場合、彼らは1ヶ月以上休まずに仕事を続けることができる。QS氏によると、最初に海口市に来たのは9月で、その時はとても暑かった。当時は年末に帰省した後、もう海口市には戻らないつもりだった。しかし、散工の働き方が自由であり、収入も悪くないということを考慮して、再び海口市にやってきて散工として働き続けている。

散工という非正規雇用者にとって、仕事の一時性と流動性は明らかであり、多くの散工は労働契約を締結していない。そのため、誰もが賃金を滞納されたことがある。しかし、海口市の散工によると、全体的に海口市の建築、内装業の賃金は上海市や北京市などの大都市とおおよそ同じである上に、基本的に給料を滞納することがないという。また、ここは夏でも暑くなく、冬でも寒くなく、一年中仕事ができる。これは、海口市での散工が仕事を続けられる主な理由だといえる。

4. 非識字散工の生計戦略

散工は主に体力を使う仕事に従事しており、学歴や技能は必要なく、体力さえあれば都市で仕事を見つけることができる。そのため、散工業界には多くの非識字者が存在している。2022年4月29日、中国国家统计局(2022)が公表した「2021年農民工モニタリング調査報告」によると、2021年の全国の農民工の総数は2億9251万人で、未就学者はそのうちの0.8%、小学校卒業は13.7%、中学校卒業は56.0%を占めている。これは、農民工の中で234万人ほどが学校に通った経験がないことを示している。彼らは中国で「文盲」と呼ばれている。学校に通った経験がないと文字の読み書きが難しい。文字を使って情報を伝える社会では、これらの非識字の散工はどのように都市で仕事を見つけ生計を立てているのか。特に仕事が不安定な散工は、どのような経験をしているのか。以下D氏(女性、1963年生まれ)の事例を見ていく。

私は学校に通ったことがなく、文字も読めず、子供を育てていたため、農村に滞在し農業をして生計を立てていた。しかし長年苦勞して働いても収入が増えず、2000年には子供が高校に通い始め、学校に寄宿するようになったため、同郷の人

と海口市に来て、散工になった。学歴もなく文字も読めないため、肉体労働の建設現場で搬入工になった。近距離の仕事が終わったら、遠距離の場所で仕事をしなければならない。農村から都市に来たばかりの時、自転車に乗れず、バスに乗っても車に酔った。最初に仕事に行くとき、同郷の人の電動自転車に乗せてもらい工事現場に連れて行ってもらった。時間が経つにつれて、同郷の人に迷惑をかけたくないと思うようになった。それから毎朝 4 時に起きて朝食を作り、4 時半頃から 2 時間歩いて仕事場に行った。道のりが遠いうえ、文字も読めず、道標がわからなかったため、一度迷子になって仕事場を見つけるのに 4 時間かかったこともあった。結局、8 時の仕事開始の時間に遅れ、着いても仕事ができなかった。

私は文字が読めず、盲目のようだ。一人で遠い場所に行けず、帰れないことが心配だ。一番恐れているのは病院に行く時、文字が読めないため、病院でどの窓口が何に対応しているのか全くわからないことだ。病気の時ではできるだけ病院に行かないようにするが本当に深刻な時は、同郷の診療所に行って薬をもらう。

D 氏のように学校に通わず、文字を読み書きすることのできない女性農民の多くは農村に残されて農業をし、子どもの世話をしている。子どもが成長し、学校に通うために故郷を離れるに伴って、農村に残された女性の負担は少なくなった。また、山間地域での農業は耕作の機械化の程度が低く、農民は長年勤勉に働いてきたが、経済的に厳しい状況に置かれている。そのため、多くの非識字者は次第に出稼ぎの道に足を踏み入れる。D 氏は肉体労働には適しているが、文字による情報伝達が必要となる都市や、仕事の流動性が高い状況では、非識字の散工にとって多くの困難が生じている。

非識字者にとって、スマートフォンの多くの機能の使用は難しい。例えば、ナビゲーション機能がその代表である。X 村において、一部の非識字の女性散工は、自転車に乗れず、ナビゲーションも使用できない。散工の仕事は流動的で、勤務先が随時変わるため、場所がわかりにくい勤務先では仕事の機会を失いやすい。その場合どうやって仕事に行くのか。彼女たちは以下のように答えた。

私たちは夫婦が仕事上のパートナーであり、仕事に行く時には夫の運転する電動自転車に乗って一緒に仕事に行く。夫と一緒に仕事に行かないときは、同郷の

人と一緒に行き、同郷の人にナビゲーションができる人がいれば、迷子になることはない。もし夫にも同郷の人にも連れて行ってもらえず、自分でルートがわからない場合、私は仕事に行かないことにする。

以上のような非識字の散工は、見知らぬ都市では一人で働かない。通常は家族や同郷の人々と一緒に働いている。信頼できる人と一緒に仕事ができなければ、リスクを減らすために仕事をしないことにしている。一方、一部の女性散工は、学校に通ったことがないが、画数が少なく簡単な漢字であれば読める。例えば、Z氏は学校に通ったことがないため、携帯電話に保存されている電話番号は名前ではなく、数字の電話番号によって直接示され、20～30の電話番号を覚えることができる。Z氏は画数が少なく簡単な漢字をいくつか知っている。Z氏の同郷の女性の姓は「詹」(発音は: zhan)で、この漢字は画数が多く複雑なため、Z氏は画数が少なく簡単な同音の「占」を代用していて、電話帳ではこの女性の名前を「占女人」という簡単な漢字で保存している。

都市の生活コストは農村より高い。農村を離れて都市に出てきた非識字者は、電動自転車に乗れず、スマートフォンのナビゲーション機能が使えなくても、仕事を得てお金を稼ぐために、いろいろな方法を考えている。例えば、W氏は、学校に通ったことはないが、スマートフォンやWeChatが使える。しかし、スマートフォンのナビゲーションは使えない。W氏は以下のように述べた。

私は、ナビゲーションは使えないが、仕事がある時お金を稼ぐために、バイクタクシーの運転手に頼んで、勤務先を見つけることができる。私はバイクタクシーには出稼ぎ先に着いてからお金を払い、見つけられなければお金を払わない。1日の賃金から往復タクシーのお金を引いてもまだたくさん残っているので、仕事をしないよりはずっとましだ。

散工の中には1970年代生まれの人が多く、当時、中国ではまだ「一人っ子政策」が実施されておらず、多くの人々が多子家庭に生まれ、経済的に苦境に立たされた経験を持っている。また、当時は農村の女性の多くが学校に通う機会を与えられなかった。

農村から都市への出稼ぎ非識字者は、都市生活のコストが上昇するに伴い、生計を立てるために仕事を見つける必要がある。W氏によると、仕事が見つからなかった当初は、くず拾いとして働いたことがある。彼女たちは特別な技能を持たず、文字も読むこともできないため、肉体労働に従事する散工になった。給与から1日の生活費を差し引いてもお金が残る。そのため、彼女らはできるだけ支出を減らし、安い家を借り、自炊をするなど生活費を抑える方法を探す。一方で、仕事のリスクを減らすために、親戚や同郷の人々が多いグループで働くことも一般的である。また、時間が経ち、環境に馴染むにつれて、彼女ら自身も生計戦略を持つようになった。

5. 散工の給料

給料は従事する仕事の内容や必要な技術によって異なる。例えば、技術を必要とする職人(床仕上げ、左官、塗装、大工など)の場合は、1日(労働時間8~9時間)の給料は約300~500元である。技術は必要ないが、電動工具を使用する作業(解体工、穴を開ける作業、床を叩く作業など)や体力を消耗する作業であれば、1日の給料は約250~450元である。技術を必要としない、あまり体力を消耗しない仕事(運搬、補修、清掃など)の場合、1日の給料は約200~400元である。また、路上で仕事を待つ散工の賃金は、普通の散工よりも高い。路上で仕事を待つ散工によると、一般的に他の人がやりたくない、またはできない仕事の働き手を探すため、彼らが要求する賃金は普通の散工より少し高くなることもある。また、時間によって賃金が調整される場合もある。例えば、清掃業界では、上半期は1時間で30元、下半期は1時間で40元、夜の残業も1時間で40元といった具合に賃金が調整される。春節が近づくと、大量の散工が帰省し、都市部での散工が少ない場合は、清掃労働者の1時間当たりの給料が70元になることもある。請負業者になることができれば、仲介料を得られるので、収入がさらに多くなる。

建築、内装業界の散工は、基本的には肉体労働をしている。もし彼らが仕事を受け続けることができれば、1ヶ月25日間勤務で計算すると、散工の1ヶ月の収入は5000元から12500元になると推測できる。これらの散工の中には、時間を最大限に活用して働きたいと思っている人や、連続して40~50日働き続けることができる人も存在

する。また、彼らは自分の仕事内容を柔軟に調整することも可能である。QS氏は以下のように話した。

私はここ 40 日以上休んでいない。仕事に疲れたら日給の少ない清掃の仕事をしていて、その仕事をするときは、休んでいるも同然だ。高い日給を稼ぎたいときはもっと肉体的に大変な仕事をする。散工の場合は、勤勉で地道に仕事ができれば、仕事に困らない。

散工の働く分野には、親戚や友人や同郷の人々が大勢存在しており、職業紹介センターがなくても、そうした関係を通じて常に仕事を手に入れることができ、作業時間や内容も柔軟に調整できる。時には1ヶ月休まず働くこともあり、休みたい時には楽な仕事を手配し、高い給料を稼ぎたい時にはより大変な仕事を選ぶこともある。

しかし、散工は正社員ではなく、仕事をしなければ収入が得られない。特に、中国政府がゼロコロナの政策を実施していた間は、感染者が出るとその場所が閉鎖され、散工の仕事にも大きな影響があった。また、散工の仕事は一時的で流動的な性質が明らかになり、多くの散工は労働契約を締結していないため、給料を滞納された経験をした人もいる。さらに、散工の中には非識字者も存在し、彼らは字を読み書きできず、自転車に乗ることもできず、ナビゲーションが使えない。そのため、仕事を得る機会が相対的に少なく、その結果、収入も少なくなる。

建築と内装業界の散工の仕事は、体力勝負が多く、主な従事者は中国の第一世代の農民工である。彼らの多くは 1970 年代に生まれて、その当時の中国の経済は立ち後れ、物質的に貧しい状況にあり、小さい頃から貧困を経験していた。1990年代には改革開放の波に乗って、遠くの都市に移り、第2節で述べたように、都市で就職して生計を立てるために苦労した。彼らは教育や技術は欠如しているが、儉約して生活しており、都市での3K「きつい、汚い、危険」の仕事ができる。しかし、経済発展と教育の普及といった要因だけでなく、建築・内装業界の散工仕事における苦労や社会的地位の欠如、社会保障の不足に加えて様々な潜在的リスクが存在するため、この業界に参入しようとする若者はほとんどいなくなっている。筆者は研究対象の散工たちと同じく、四川省巴中市出身である。2022年の夏に初めてS大橋において巴中方言で散

工に聞き取りした時、彼らは学生が来たことに驚いた。散工は筆者に「将来、私たちのようにこんな仕事をしないよう、しっかり勉強してください。この業界は苦しく、辛く、疲れるだけで将来性も社会的地位もない」と話した。彼らは自分の子どもにも将来彼らの仕事に就いてほしくないと考えている。

2018年5月、日本のNHKラジオが放送したドキュメンタリー『三和人材市場～中国・日給1500円の若者たち～』によると、そこに出演した日給制の若者たちは、中国の新世代の散工の一部と言える。彼らは基本的に1980、90年代に生まれた人々であり、成長環境は比較的豊かで、第一世代の農民工のように長期にわたって過酷な労働に耐えられず、1日働いて3日間休み、仕事に対してより高い要求とより多くの権利意識を持っている(張・程 2021: 62-69)。現代中国のインターネットで流行している「月給3千元では農民工は雇えず、大学生が雇えるのみ」という言葉は、現在の中国の肉体労働者の不足と若者も3Kの仕事をしたくないことを示している。

6. おわりに

以上、海口市の散工の事例から非正規雇用者の生計戦略を記述した。中国において散工の働き方は農民工の主要な就業ルートである。1990年代には携帯電話が普及しておらず、肉体労働の職業紹介センターがなかったため、農村から都市への出稼ぎ労働者たちは自発的に都市の幹線道路に集まり、散工の市場が形成された。このような路上で仕事を待つ現象は現在でも続いており、これも散工が仕事を得る主な方法の一つである。現在は携帯電話が普及し、散工は時間、経験、人脈を積み重ねるにつれて、路上で仕事を待つ必要がなくなった。代わりに、WeChatや携帯電話で親戚や友人に連絡して仕事を求めるのが一般的である。そのため、散工は親戚や友人や同郷の人々とのネットワークに強く依存し、仕事を得るためにグループを形成している。一方、彼らが働く分野では、親戚や友人や同郷の人々が大勢存在しているため、職業紹介センターがなくても、親戚や友人関係を通じて常に仕事を手に入れることができ、作業時間や内容を柔軟に調整することができる。

散工は主に肉体労働であり、学歴や技能が必要ないため、高齢求職者や非識字者が多くいる。彼らは都市での労働力の予備軍と言える一方で、都市住民に柔軟な雇用条

件を提供している。また、散工の存在により、建設業と内装業の企業は比較的安価な労働力を利用できる。雇用主は、散工に対して休みの間の賃金支払い義務がなく、必要な時に直接雇用することで、運営コストを削減できる。散工は正社員ではないため、雇用契約を締結せず、保険に加入せず、工作中的の事故についても雇用主が責任を負わない場合がある。これらの要素により、散工は潜在的なリスクを抱えていると言えるだろう。

散工は都市の主要な幹線道路に集まっているが、政府や社会組織の管理体制には組み込まれていない。多くの人々は彼らの仕事が辛く、社会的地位が低く、収入が不安定であるため、ネガティブな態度を持っている。一方で、散工自身は正規雇用こそ生き方を絞られると考えており、自由度が制約されると認識している。非正規雇用者としての散工は、仕事の不安定さや社会保障の欠如などの問題に直面しながらも、受動的に生きるわけではなく、生計を立てるために様々な生計戦略を取っている。

引用文献

鳳凰網

2020 「対等配載、大輪班、滾動発班到定点発班 瓊州海峡千帆競 两岸融通正当時」 <<https://i.ifeng.com/c/82aTlB5Vh0v>> より、2023年1月10日取得。

甘滿堂

2001 「城市外来農民工街頭風正規就業現象浅析」『中共福建省委党校学報』8:61-65。

海南日報

2008 「壮举！十万人过海峡」
<http://hnrh.hinews.cn/html/2008-03/19/content_8733.htm> より、2023年1月8日取得。

International Labour Office

1972 “Employment, Incomes and Equity: A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya”. Geneva: ILO.

International Labour Office

2018 “Woman and Men in the Informal Economy: A Statistical Picture (third edition)” *International Labour Office*, Geneva: ILO.

International Labour Organization

1951 “C100-Equal Remuneration Convention”

<https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C100>より、2023年1月14日取得。

李華一

2007 『建築業農民工問題研究』大連：東北財経大学。

小倉一哉

2002 「非典型雇用の概念と現状－国際比較を中心に」『日本労働研究雑誌』8：505。

搜狐焦点

2016 「地方20年賣地史：收入从4百億飙升到4万億」

<<https://hs.focus.cn/zixun/8e167879498170a3.html>>より、2023年1月12日取得。

Williams, Colin C. and Lansky, Mark A.

2013 “Informal employment in developed and developing economies: Perspectives and policy responses” *International Labour Review*, 152:355-380.

項飏

2000 『跨越边界的社区：北京『浙江村』的生活史』北京：生活・読書・新知 三聯書店。

周大鳴

1994 「広州『外来散工』的調查与分析」『社会学研究』4:47-56。

中国国家統計局

2022 「2021年農民工觀測調查報告」

<http://www.stats.gov.cn/xxgk/sjfb/zxfb2020/202204/t20220429_1830139.html>より、2023年1月10日取得。

中国国家统计局

2004 『中国統計年鑑』北京：中国統計出版社。

中華人民共和国中央人民政府

2021 「中国共産党一百年大事記(1921年7月－2021年6月)」

<https://www.gov.cn/xinwen/2021-06/28/content_5621160.htm>より、
2023年1月9日取得

張錫明・程福財

2021 「何処依歸『三和大神』是如何形成的」『青年學報』1：62-69。

鐘業昌

2008 『海南辭典：1988-2008』海口：海南出版社。

萌芽論文

旅館の女将は感情労働者なのか 仙台市秋保温泉をフィールドとして

横山七海

1. はじめに

本論文の目的は、宮城県仙台市近郊の秋保温泉郷にある一温泉旅館でのフィールドワークに基づき、温泉旅館の女将が日常的に「していること」は何かを民族誌的に記述し、それを感情労働の理論で捉えることができるかどうかを検討することである。ここで、「していること」とは、女将が旅館の内外で女将として行なっているものの、仕事とは言い切れない活動を指す。

女将は、集英社国語辞典において「料理屋・旅館などの女主人」(森岡 2000: 213)、日本語源広辞典では「旅館、料亭の女主人」(増井 2010: 131)というように、旅館や料亭の女主人と説明される。特に旅館の女将について、民俗学者の後藤知美は「女性の旅館経営者、あるいは旅館を経営する家族の一員で、旅館業に従事する女性を表す」と定義づけている(後藤 2022: 47)。加藤佳奈は「女将は旅館を特徴づける存在」であって、日本の情緒を具現化する象徴かつ日本古典の教養をもつもてなしを実践する人と定義する(加藤 2017: 126)。1970 年から放送されたテレビドラマ『細うで繁盛記』によって、健気に頑張る女性像が流布し、人々の女将イメージは強化された(後藤 2016: 40)。これ以降、旅館の女将は単なる旅館の女主人という認識から、メディアによって表現された、どんな困難にも対処できる、いわゆる「なんでもできる人」というイメージが浸透し、最近ではおもてなしを実践する人というイメージも付与されている(加藤 2017: 126)。

女将の「していること」は、女将としての「生活」に含まれるものの、しなければならぬ「仕事」と違って、しなくてもよい営みである。近年、仕事について人類学では、仕事あるいは労働そのものをトピックの中心に据え、そこからこぼれ落ちてしまいがちな諸活動に注目するようになった。中谷文美は働くことと休むことの二項対

立を再考すべきと述べ、「働くこと」には「稼ぐこと」とそれ以外の要素が存在していると主張している(中谷 2016: 144-145)。女将の「していること」には、女将自身が「仕事」とは捉えていない営みが含まれており、それは彼女にとって重要な意味を持つ行動であると筆者は考えた。そこで、本研究では仕事という概念を用いずに、女将の「していること」と広く女将の営みを捉えて研究を進めていく。

本研究では、女将の「していること」の考察を進める上で、感情労働の理論に注目する。感情労働とは、アメリカの社会学者ホックシールドによって提唱された、肉体労働、頭脳労働に並ぶ労働の分類であり、職務遂行にあたって「公的に観察可能な表情と身体的表現を作るために行う感情の管理」と定義されている(ホックシールド 2000: 7)。山本準・岡島典子によると、ホックシールドがいう感情労働は、個人が任意で行う感情管理が労働場面で強制されることであると分析している(山本・岡島 2019: 238)。女将の「仕事」として接客が挙げられる。接客をする中で女将は時に感情をコントロールする必要があるが、それは女将の「していること」にも適用できるのかを検討するために、本研究では感情労働の理論に注目したい。

そこで、本論文ではまず第2節で背景として、マーケティング研究とホスピタリティ研究における女将の取り上げられ方を整理する。次に感情労働の先行研究を整理し、「おもてなし」を感情労働とみなす研究がどのような結論を出しているかをまとめる。第3節では、フィールドである旅館Xとその若女将Aについて、フィールドワークのデータに基づき記述する。Aさんによれば、若女将とは大女将、女将がいる場合、さらに若い女将が名乗る呼称であり、旅館XにはAさんの母が女将として出ていることから、Aさんは若女将と名乗っている。本稿で若女将を中心に論じるのは、旅館Xにおいて女将よりも若女将の方が旅館に出しており、旅館Xにおける女将としての役割の大部分を若女将であるAさんが担っているからである。加えて、Aさんが「仕事」と語る営みについても記述する。第4節では、女将の「していること」を、フィールドワークや彼女が発信するSNSの情報、出演したイベントでの話を基に記述する。以上を踏まえて第5節では、女将の「していること」と感情労働を照らし合わせて、感情労働では説明しきれない女将の「していること」を明確にする。第6節では、感情労働で説明しきれない女将の「していること」を理解するための現時点での見通しと今後の展望を述べる。

2. 背景

(1) 先行研究の中の女将

これまで旅館の女将は、マーケティング研究やホスピタリティ研究において、その仕事や役割が語られてきた。経営学者の姜聖淑は、女将の仕事は接客の場において客の仕草や態度からニーズを察し、サービスに対する客の理解力や適度な間を読み取って、高品質のサービスを提供することであると説明している(姜 2013: 4)。ホスピタリティリーダーとして女将本人が接客に出向き、客だけでなく従業員にも接客態度を見せて指導をする(姜 2013: 36)。また、接客以外に、旅館の運営管理責任者としての役割を担っており、客の対応だけでなく、従業員同士の関係を取り持つことも女将の仕事であると述べる(姜 2013: 40)。経営学者の村山貴俊は、女将の仕事について、旅館同士の競合において、女将は自らの頭を使って必死に考え、旅館の独自性を構築することだという(村山 2012: 100-101)。観光学者の大久保あかねによれば、女将の仕事は、元々は旅館の裏方で女性従業員の指導や指揮を執ることであったものの、高度経済成長期頃から、表舞台にて接遇を担うことへと変化し、最終的には 1970 年代に放映されたドラマ『細うで繁盛記』によって、女将の仕事は接客というイメージが固定化し、現在まで継続している(大久保 2013: 18-20)。後藤は、女将は日々の旅館営業に関わる中で、状況に応じて現場を管理・監督していて、状況を把握した上でその後の指示や判断を下すのが女将の役割であって、これは女将の仕事が他の従業員には代替不可能とされる理由である(後藤 2022: 350)。以上のように、先行研究において旅館の女将の仕事は、接客業務、従業員への指導、旅館の管理監督者、従業員同士の関係調整をしつつ、旅館の独自性を構築することであり、これらの仕事は実行する上で、状況を的確に把握してすぐさま現場に還元するという点で共通していると言える。

先行研究では、旅館の女将の仕事以外の行動についても指摘している。後藤は、1950 年から 1993 年までの旅館組合のデータから、旅館組合の中に、婦人部と呼ばれる部会が設置されており、そこに女将が参加していることについて触れているものの、この部会が地域や旅館に与える影響は少ないと述べている。その理由として、婦人部の役割はあくまでも組合や青年部のサポートであって、婦人部独自の取り組みは実施されていないこと、女将が互いの旅館をライバル視していて、連携するに至らないこと

を挙げている(後藤 2022: 307, 388)。しかし姜は、女将が自分の旅館の仕事に限らず、「女将会」のような活動に積極的に参加していることを指摘している。このことについて姜は女将に期待されている地域活性化活動の役割を担うためであると説明する(姜 2013: 44)。村山は単なる接客にプラスして、その日の気温や客の体調に合わせたサービスを提供するという行為が女将の観察力から来るものであって、このことを「女将の技」と表現している。女将の技は、「女将の研ぎ澄まされた感性と培ってきた経験から生み出されるもの」であって、目には見えないものの、極めて貴重な経営資源であると説明している。こうした女将の技は、旅館業において身に付けられたものだけでなく、女将の前職の経験が発揮されることがあるという(村山 2012: 102-104)。

筆者も、フィールドワークを通して、女将が一見仕事とは思えない行動をしているのを観察した。それでは、女将たちは、どのような理由で、何のために、こうした仕事以外の行動をするのだろうか。婦人部や女将会の活動には、どういう意味があるのだろうか。村山の言う「女将の技」は、何のために使われているのだろうか。これら仕事以外の行動は、実は感情労働ではないかというのが筆者の仮説である。以下、感情労働の理論を検討し、この仮説を検証するための方法を探りたい。

(2) 感情労働の理論

ここでは、感情労働の理論を用いた先行研究において、それぞれどのような行為を感情労働とみなしてきたのかを整理し、女将の「していること」が感情労働の理論で説明できるかどうかを検討するための仮説を立てる。

ホックシールドは、航空業界の客室乗務員が、会社の労働条件や客の態度に怒りを覚えても、笑顔で接客をすると述べている(ホックシールド 2000: 8)。ここから、航空業界の客室乗務員は、本当の気持ちを隠して笑顔を見せ接客しているから、感情労働をしているといえる(ホックシールド 2000)。同様の感情労働として、山本準・岡島典子は、医療業界の看護師が、生死を扱う極度の緊張や精神的負担が伴う職務という実態と、「白衣の天使」と表現されるような、患者から期待されるイメージとの間で板挟みになり苦悩しているものの、患者の安心感や満足感のために、自己の感情を管理しているという(山本・岡島 2019: 242)。つまり、看護師も苦悩する気持ちを隠してイメージ通りの姿を見せて患者に接するから、感情労働をしているといえる(山本・岡島 2019: 242)。石川准(2016)が言及したコールセンター業務のスタッフについても、同

様の感情労働が当てはまる。石川准は、クレームやいらだち、怒りをぶつけられて、無力感ややり場のない怒りや失意、会社や開発部門への憤りといった負の感情を静めて、あるべき正の感情を作り出す行為は、本当の気持ちを隠して冷静に対応するから、感情労働であると指摘した(石川 2016: 38)。

田中慶子(2013)は、ここまで挙げた三つの事例と異なる感情労働を指摘している。田中は、非正規雇用のイベントコンパニオンの女性たちが、募集要項とは異なる接客業務が求められたり、ジェンダー化された現場でセクハラやトラブルに巻き込まれたりして、戸惑いや怒りを抱くが、雇用形態の不安定さを恐れ、トラブルに笑顔で対処しているという実態を明らかにした。ここから、非正規雇用の従業員たちは、不当な扱いを受けても怒りを見せないから、感情労働をしていると説明される(田中 2013: 117-126)。

高橋さつき(2009)が言及した感情労働は、女性に求められる気質が関係している。高橋は、旅館業界の働く女性たちが、「優しく」「細かな気配り」という女性らしさが活かされる接客に向いているという理由で、「おもてなし」に日々従事している。つまり、高橋は、女性に求められる「女性らしい性質」が接客に向いているから、本人が演じたいかどうかに関わらず、女性らしさを演出し、態度で示しているから、感情労働をしているといい(高橋 2009: 49-65)、これは、客と経営者側から求められる役割であると述べている(高橋 2009: 54)。

コミュニケーションの問題から感情労働を展開する職業については、王晞好(2020)が述べている。王は、外国人向け観光サービス業の日本人従業員が、文化的差異によってコミュニケーションが困難な場合、意識的な笑顔を見せながら意識的に腰を曲げるといった行動をとって、この問題を乗り越えようとしているという。ここから、言葉で解決できない問題に直面した時に、笑顔や意識的な礼儀正しさを演じることで乗り切ろうとするから、感情労働をしていると言える(王 2020: 153-161)。

以上を踏まえると、本当の気持ちを隠して笑顔を見せる感情労働、不当な扱いを受けても怒りを見せない感情労働、女性らしい性質が接客に向いているから、女性らしさを演出する感情労働、そして言葉で解決できない場合に笑顔や礼儀正しさを演じることで乗り切ろうとする感情労働の四つの例が挙げられた。

では、女将であれば、どのような感情労働をすることが予想できるだろうか。まず、

一つ目について、女将であれば、仕事がきつくて大変だと思っけていても、客にはきつい素振りを見せず、笑顔で接客をし続けるのではないか。二つ目に、女将は他の従業員と違って勤務時間が不規則であり、定時に帰宅できないことに怒りを覚えることもあるだろうが、そういった怒りの感情を隠し、常に笑顔を絶やさないのでないか。三つ目に、女将に求められる女性らしさを、女将自身は持ち合わせていなくても、期待される女性らしい振る舞い、きめ細やかさを演じて接客をするのではないか。四つ目に、言葉で解決できない問題に直面した時、女将は笑顔や柔らかい物腰、礼儀正しさといった態度を見せるということで問題を解決しようとするのではないか。それでは、女将はこれらの予想通りに行動しているだろうか。以下の3・4節では筆者が観察した女将の「していること」を民族誌的に記述し、5節で現実と予想とを比較検討して、女将の「していること」が感情労働として説明できるのか考察する。

3. 旅館 X の成り立ちと若女将 A

(1) 旅館 X

本論文では、筆者が主に調査を行った旅館を旅館 X と表記する。旅館 X は宮城県仙台市秋保温泉郷に所在する 18 の旅館のうちの一つである。秋保温泉郷は仙台駅から公共交通機関を使用して 40 分ほどの場所に位置している。1964 年に若女将 A の祖父が創業し、その後 A さんの父、母へと社長が引き継がれ、現在は A さんの夫が 4 代目社長として経営している。およそ 100 名の従業員を雇用しており、男女比は 3:2 である。A さんによれば、高校を卒業してすぐ入社した社員もいれば、長年勤務しているベテラン社員もいる旅館であり、とりわけ若い社員が多いという。従業員はそれぞれフロント、サービス、清掃のような「セクション」と呼ばれる部門ごとに分かれて業務に当たっていて、客の情報を引き継ぎながら旅館を日々動かしている。客室は全部で 97 室あり、一日に 500 名ほど宿泊することができる。旅館には宴会場やビールバー、庭園があり、宿泊客が食事や温泉以外にもくつろげるような空間が提供されている。

(2) 旅館 X の一日

朝 6 時前後、朝食を準備するサービスセクションの調理・配膳スタッフが旅館に出

勤する。朝食は7時30分から始まるため、それまでにバイキング会場を整備したり、料理を準備したりといった用意を行う。無事に宿泊客の食事が終わると、9時30分頃から朝食の片付け、夕食の仕込みと会場準備を始める。一方で、10時前には仙台駅まで送迎するバスが出発するため、手の空いているスタッフは可能な限りロビーや玄関前に集合して、宿泊客の見送りをを行う。

11時頃までは、チェックアウトの対応をするフロントスタッフが慌ただしく動く。チェックアウト時は単なる支払いの手続きだけでなく、それ以外の突発的な対応が多いといい、その例として無料送迎バスの発車時刻に来ない客への対応、写真撮影の対応、大荷物や足腰の悪い客の荷物を客室まで取りに行くなどが挙げられる。

チェックアウトが終わると日帰り入浴の対応が始まる。土日はラーメン屋の営業もあるため、そちらの運営にも一部スタッフが関わる。一方、客室や旅館内を清掃するスタッフがこの時間帯に整備し、次の宿泊客が快適に利用できるよう万全の準備を整える。

13時頃からは、サービスセクションの係長と若女将、その他スタッフが集まり、ミーティングを行う。ここでは、その日どのような客が来て、どのような要望や対応があるのかを共有している。他にも、Aさんいわく「ごひいき」にしてくださっている人の、過去の宿泊情報を改めて確認したり、部屋の変更を確認したり、その日の宿泊客数を確認したりしている。

チェックイン対応や日帰り入浴のお客さんの対応の間、フロントセクションでは電話やインターネットでの予約対応を行う。15時からはチェックインが始まるため、フロントセクションは宿泊客への対応に移行する。15時30分に仙台駅からの送迎バスが到着するため、朝の見送り同様、稼働できるスタッフが集まって出迎える。フロントでチェックインを終えた宿泊客は、仲居あるいは人手が足りない時は、フロントスタッフによって各部屋へと案内される。

夕食の時間は17時45分から始まり、21時まで時間を分けて宿泊客を夕食会場に案内する。後片付けは22時頃まで続き、その後は翌朝の朝食準備を23時頃まで行う。夕食後にはラーメン屋とビールバーの営業もあるため、その営業に携わるスタッフは24時頃まで勤務する。夜間滞在するフロントセクションに仕事の引き継ぎを行い、旅館の一日は終わり、また朝を迎える。

(3) 若女将 A

2023年4月現在、Aさんは旅館業に携わって24年目を迎えた。Aさんは祖父の代に始まった旅館業を経営する家の四人姉妹の長女として生まれるも、小さい頃から旅館業を引き継ぐ等のきまりや言いつけはなかった。そのため、幼い頃から習ってきたピアノを続けるために、音楽大学への進学を希望した。Aさんの両親はできればAさんには、旅館があって自分たちが住んでいる宮城に残ってほしいと考えていた。しかし音楽大学は宮城県だけでなく東北全体でもないため、仕方なく東京の音楽大学への進学を許可したという。一度東京に出たAさんは、簡単には仙台に戻ろうとはしなかった。音楽に情熱を注いだ大学時代を経て、Aさんはそのまま東京で音楽関係の仕事に就くことを希望した。ところが、家業である旅館の継承者を考えると、長女であるAさんが跡取りになることが望まれた。Aさんは父からの大学を出たら仙台に戻るように、という言いつけに対し、返事をしながらも、東京で音楽の仕事をすることを諦めきれなかった。そのため、Aさんは「もう少しだけ東京で頑張りたい」と主張し、東京で働き始めた。その後も、Aさんは何度か父に仙台に戻り、旅館を継ぐよう催促されたものの、この仕事の楽しさを知ったAさんは聞く耳を持たなかった。

ところがある日、父が体調を崩し、倒れてしまった。Aさんの父は自分が不在の旅館が心配だということで、Aさんに対し、再び旅館に戻ることを懇願した。このときもAさんは反発したといい、何度か喧嘩や衝突を繰り返したが、最終的には「父がこんな状態になってもお前は帰らないのか」という一言がとどめとなり、Aさんはしぶしぶ仙台に戻ることを決め、2000年に旅館Xに入った。

いきなり旅館の若女将になるのではなく、最初は旅館内の各セクションの仕事を経験して旅館を知るという「修行」を3年間行った。「修行」では、フロントや清掃、レストランの配膳やサービスといった全ての業務を順番に経験したという。この経験を経て、Aさんは若女将として旅館に出て行くようになった。

Aさんは若女将になってから大学時代の先輩と結婚している。彼は婿養子の形で旅館Xに入り、現在は4代目社長として、Aさんと共に旅館Xを経営している。Aさんの夫は佐賀県出身で、旅館Xに入るまでは、東京の吹奏楽団などでトランペット奏者として活躍していた。また二人には現在中学2年生と3年生の息子がいる。

(4) 若女将 A の一日

Aさんは旅館内の各セクションを見て周りつつ、客をもてなすことを、女将の仕事の大半であると語っている。ここでは、Aさんがどのような一日を送っているのかを、Aさんの発言に基づき、記述する。

Aさんが旅館に出る時間は特に定められていない。早ければサービスセクションのスタッフ同様6時前に、遅くとも9時には事務所に入る。Aさんは自身のSNSではほぼ毎朝、朝の挨拶から始まる投稿を行っていて、これらの投稿時間は7時から8時に集中している。朝食の時間には、客室から朝食会場までの廊下に立ち、宿泊客が会場に向かう姿を見届ける。朝食後は、チェックアウト対応に追われるフロントへ出向き、ロビーにいる宿泊客に挨拶をして回る。特に「ごひいき」の客を中心に挨拶をする。続けて、日帰り入浴の利用客の出迎えを行い、挨拶を交わす。こうした接客の合間に、旅館内での大小様々なミーティングに参加したり、各セクションの様子を見て回ったり、館内環境をチェックしたりしている。時には、浴場内の環境確認を目的として、自ら大浴場を利用することもあるという。チェックイン時には再び客を出迎え、夕食時には会場に向かう姿を見届ける。宴会が開かれる場合には、座敷に上がって挨拶回りをすることもある。諸々の雑務を終えると、Aさんは旅館を出るといい、早い時は20時には帰宅する。

ここまで、旅館 X の一日の流れと若女将 A について記述してきた。本節の(4)で取り上げた内容について、Aさんは女将の仕事、業務といった表現で説明している。つまり、Aさんは女将の仕事を、館内の見回り、接客を大半のものであるとしつつ、会議の出席や挨拶といった行動も含まれると認識しているようだ。これらに加えて、Aさんは旅館の宣伝も女将の仕事であると認識していて、とりわけ旅館単体ではなく、旅館 X が所在する秋保や仙台、宮城といった地域の情報を合わせて発信することが多い。

しかし、Aさんは仕事と認識している活動以外にも、女将として「していること」が多数存在することを、筆者はフィールドワークで発見している。では、仕事と語らないものの、女将として「していること」とは一体どのような活動なのだろうか。次の節で、具体的な女将の「していること」を見ていきたい。

4. 若女将の「していること」

本節では、Aさんが仕事と認識しておらず、女将として「していること」を、フィールドワークや彼女が発信する SNS の情報、出演したイベントでの話を基に記述する。本稿では、その中でも SNS 投稿と音楽コンサートに注目したい。

(1) SNS 投稿

AさんはTwitter、Instagram、Facebook、YouTube、ブログの五つの SNS アカウントを活用している。とりわけTwitter、Instagram、ブログの更新頻度が高く、TwitterとInstagramはほぼ毎日更新されている。AさんがSNSで発信する情報は多種多様で、前節で挙げた旅館の宣伝も含まれている。しかし、Aさんは旅館の宣伝とは関係のない話題を投稿することもある。今回はその中でもお弁当投稿、家族との外出投稿、着物の着用に関する投稿の三つについて記述する。

(a) お弁当投稿

先述したように、Aさんには中学生の息子が二人いる。AさんのSNS、特にTwitterでは、息子のために作った弁当の写真と共に、息子たちがその日どのようなことをするのか、前日どのような話をしたのかといったエピソードが添えられている。例えば、2022年6月のある投稿では、息子の定期試験について触れており、「祈願弁当」と称して、弁当の写真と共に激励の言葉が添えられている。2023年1月のある投稿では、新年最初の弁当づくりの日だったことを述べており、「店長自慢の新年弁当」と紹介している。Aさんは2023年1月のブログの投稿で、先に挙げた「新年弁当」を作成した時の写真を一部紹介しており、投稿の冒頭では、料理が趣味であることを明記している。AさんがTwitterに投稿するのはお弁当だが、Instagramのストーリー機能を使った投稿では、たびたび夜食を作っていることが確認できる。こうした点から、Aさんは自宅で料理を通して息子たちとのコミュニケーションをとっているように見える。

お弁当投稿に話を戻すと、AさんはSNSで息子たちのことをよく「長男坊」「次男坊」、自身を「母さん」と表現しており、投稿文の内容のほとんどが母と息子たちのやりとりに関するものであり、旅館に関する記述はほとんど見られない。また、投稿される文章は、接客時に使用する丁寧な敬語ではなく、体言止め表現やくだけた話し言

葉、助詞を省いた文が頻発している。加えて、Aさんの趣味である料理に関する投稿ということで、女将とは離れた投稿内容になっている。これらの投稿は旅館を利用する客へ向けたものではなく、あくまでもAさんの自己表現としての投稿であると推測される。

ここで、投稿の受け手の反応を見てみたい。2022年10月のAさんのお弁当投稿では、中学校の新人戦が開催されることが綴られている。これに対し、子どもが中学校の新人戦に参加するというフォロワーから、「母達も頑張りましょう!」というコメントが寄せられている。別の投稿では、五人分の弁当を作っていたことがあるというフォロワーからのコメントも寄せられていた。興味深いのは、2023年3月のお弁当投稿に寄せられたコメントである。Aさんのお弁当投稿をたまたま発見した、AさんをフォローしていないTwitter利用者が、お弁当を賞賛するコメントをしていた。それに対しAさんが感謝を述べると、ここで初めてAさんが女将であることを知り驚いたことが明かされている。つまり、Aさんが発信した投稿に対し、投稿を見た人たちはAさんを女将として見ているというより、同じ世代の子をもつ母親として、あるいは料理を趣味とする女性として認識している可能性が生じる。では、投稿を見る人たちは、Aさんを女将として意識していないのだろうか。

2022年11月のお弁当投稿では、Aさんのことを「素晴らしい女将さん」とコメントしている読み手を確認できた。2022年3月のお弁当投稿では、年度末で不規則な学校の予定に合わせてお弁当を作っているというAさんの発言に対し、「さすが女将さん!!」という反応があった。これらのコメントは、お弁当作りもこなす女将のAさんの姿に感心しているようである。あるいは、どんな困難にも対処できる「なんでもできる人」という女将イメージと、お弁当作りもできる女将Aさんが重なったことで、さらに女将は何でもできる人であるという印象を強めたとも考えられる。しかし、こうした効果は投稿を見る限り、Aさんによる戦略的なものではなく、自己表現の結果生じたものであると言えそうだ。

(b) 家族との外出投稿

Aさんはときどき、家族で外出したことを、主にInstagramとブログに投稿する。家族での外出についての投稿には、多くの写真が使われており、家族と過ごすAさんの姿を見ることができる。Aさんは家族と一緒に川下り、溪流釣り、スノーボード、

民泊施設にて宿泊といった外出から、息子と二人でランニングや散歩といった日常的な外出についても投稿している。いずれの投稿でも、Aさんは写真をふんだんに使用しており、そこには息子や夫の姿も確認できる。こうした投稿で見られるAさんは、Tシャツにゆるいズボン姿であったり、インフォーマルな洋服を着ていたり、普段旅館で見せる着物やフォーマルなワンピース姿ではない。つまり、家族との外出時にAさんは女将として着物を着ることをさほど意識してないようである。

筆者は家族で外出したことを投稿する意図に注目した。投稿内容や写真に描かれるAさんは、「母さん」「Aさん」として楽しむ姿であるものの、「旅館Xから車で30分」「秋保温泉からも行けて」「秋保近郊体験情報」といった旅館から近い観光地であることがわかる記述が散見される。投稿の最後につけられているハッシュタグでは「旅館X」「若女将」「女将」といったワードが並んでいる。さらには、ブログにおいて、家族旅行に関する投稿は全て「観光」というカテゴリーに分類されている。それでは、Aさんが家族旅行をする目的は、女将として観光地の情報を収集するためなのだろうか。

2022年8月のある日のInstagramにて、Aさんは甥っ子姪っ子が遊びに来たため、川崎町の民泊施設に行ったことを投稿している。この投稿にも、先述したように秋保温泉に近いこと、「若女将」「女将」とタグ付けしていることといった、秋保地区や旅館Xの宣伝を示唆するような要素が見られる。しかし、投稿内容には、宣伝をするような記述は見られない。その上、投稿文では「一瞬だけリセット」、お酒を「飲んで寝るだけの幸せ」と語ることから、Aさんは家族との外出を息抜きの時間であると捉えているようである。つまり、完全に家族旅行を秋保温泉と旅館Xのために行っているわけではないことが言える。家族旅行という、仕事の対極に存在するはずのものが混在するこれらのSNS投稿は、旅館に出ていなくてもAさんが自分のことを女将であるとみなしている可能性を浮かび上がらせている。

次に投稿文に注目したい。投稿文には絵文字が多用されている。ブログに関しては、文字のサイズや色を変えて強調したい部分が明確になっている。Aさんは高齢者にブログが人気であると語っていて、この理由について、情報がどんどん流れていくTwitterやInstagramとは違って、ブログは何度でも読み直すことができる点があると語っている。加えて、筆者はそれ以外に文字のサイズや色を変えていること、写真を文章の途中に挟むことによって、その時々の説明がより丁寧に書かれていることも、

理由として挙げられると考える。注目したいのが、Aさんは、元々SNSごとに読み手の年齢層を分けようと狙っていたわけではない、という点である。Aさんは結果として読み手の年齢層が分かれていったといい、高齢者の宿泊客の中にはブログを読んで来たという人も少なくないそうだ。つまり、ブログ独特の書き方が意図せず高齢者の客層に受け入れられたことによって、結果的に旅館の宿泊客の獲得に至ったと言える。

(c) 着物の着用

Aさんは着物を着て和髪で整った身だしなみで接客することに強いこだわりを持っている。このことは筆者が実施したインタビューだけでなく、彼女の SNS 投稿でもしばしば語られている。着物を着用することを重要視している Aさんは、可能な限り着物を着用するというルールを自分の中で作っている。しかし、Aさんは着物をずっと着ることは苦しいし、大変なことも多いと語っている。その例として、しわがつかたりカビが生えたりしないように、毎回着た後に時間をかけて手入れをする必要があることと、可動域が制限されることを挙げている。そのことについて、Aさんは2021年の大晦日に客室の確認をしていた際、着物の前裾を踏んで転倒し、足を怪我してしまったという出来事をインタビューや Instagram の投稿の中で語っている。着物を着ることに慣れていても、旅館中を動き回る女将にとって、着物はやはり可動域を狭めることから、不便な服装に思われる。Aさん自身も、洋服の方が動きやすいので、事務作業の時はワンピースを着ていて、接客の時に合わせて着物に着替えることもあると話している。では、Aさんはなぜ着物の着用にこだわり続けるのだろうか。この問いに対し、Aさんは次のように語っている。

着物を着て出て行くとお客さんに喜んでもらえるんです。なので、積極的に着るようにしています。これによって、和の雰囲気が出てくるんです。

Aさんは着物を着ることで、旅館に「和の雰囲気」が生じ、それを喜ぶ客のために意識的に着用しているというのである。Aさんは、2020年6月のブログにて旅館を「日本の伝統文化の継承そのもの」、2020年11月のブログにおいて着物を「日本らしいもの」と表現している。さらに2010年7月のブログでは「私たち女将は日本文化の継承を担っている」「伝統文化を次世代へ伝えていかななくてはならない義務がある」と

語っている。このことから、Aさんは「日本の伝統文化を継承」する場である旅館で、伝統文化を継承していく義務がある女将が、さらなる「日本らしさ」を演出するために着物を着用して、和の空間づくりに努めていると考えられる。

Aさんは自分だけでなく、旅館Xの仲居の女性たちにも着物を着用することを義務としている。

着物を着た時の所作は女性らしさを感じたり、体に染みこんだりしますから、若い女性にとっては着物を着ることは貴重な経験になると思います。

この発言から、Aさんは着物を着ることは女性にとって貴重な経験であり、着用することで女性らしさを感じることができていることがわかる。旅館Xでは男性従業員は一切着物を着用していないことも、Aさんの着物の着用によって得られる女性を際立たせる効果に対する考えが表れている。

(2) 音楽コンサート

(a) コンサート開始のきっかけ

先述したとおりAさんは、音楽大学を出た後、東京で音楽関係の仕事に就いていた経験がある。また、Aさんの夫は元トランペット奏者である。彼らは月に一度の土日に音楽コンサートを旅館のロビーで実施している。しかし、Aさんが旅館に出るようになった当初からこうした取り組みをしていたわけではない。

音楽コンサートを始めるきっかけとなったのは、2代目社長であったAさんの父の気づきである。Aさんの父はAさんに対し「旅館に入ったらピアノは忘れなさい」と言い、それに対しAさんも「旅館業界に入ったのだから、私もピアノから離れよう」と強く決意し、「旅館のために頑張ろう」と考えていたという。旅館のロビーでは自動演奏ピアノによる演奏が行われていた。ある日、Aさんの父は自動演奏ピアノを指さし、「何か弾いてみろ」とAさんに言った。「ええ~!？」と言って驚いたというAさんだが、父の要求に応えるべく、ピアノを演奏した。すると、ロビーにいた客がコーヒーのおかわりを注文した。また、歩みを止めて、Aさんの演奏に聴き入る客もいたという。それを見たAさんの父は、音楽が温泉のリラックス効果を高め、客が一層くつろげるようになると思った。そしてAさんに「もっと弾け!」と告げたのだという。A

さんは再び驚くも、父の音楽に対する考え方の変化を感じとったという。その後も朝と夜にピアノを演奏し続けた A さんに、A さんの父は「今度は誰か仲間を連れて一緒にコンサートをやれ」と言ったという。一度自分がこうだと決めたことは絶対に曲げない頑固な人だったという A さんの父による指示には、従わざるをえないと考えた A さんは、大学時代の仲間に声をかけてコンサートを開いたり、夫と二人で月に一度ロビーコンサートを実施したりするようになった。今では「音楽のある宿」として広く知れ渡っており、旅館の名物イベントにまで成長した。

「音楽のある宿」へと変化した様を見た A さんの父は、旅館は非日常の時間を過ごす場所であって、そこに音楽があれば客の心を豊かにできると語っていたという。コンサートをはじめた頃、A さんはドレスを着てピアノを弾いていたというが、着物を着て演奏してみたところ、珍しい光景から客の反応が良かったため、今では着物を着て演奏をするということも一つの目玉となっている。旅館に入る時は、音楽から離れ、旅館を頑張ろうと決意したものの、こうして音楽をまた始めたり、コンサートを開いたりすることを決意したのもまた自分だから、覚悟を決めて続けることができる、と A さんは語り、コンサートは自分にとって楽しい時間になっていると言う。



写真 4-1: A さんが使用するロビーのピアノ(筆者撮影)

(b) 音楽コンサートの苦勞

Aさんは音楽コンサートと旅館業の両立における最大の困難は、力の出し方が異なる点だと述べる。音楽コンサートは当日をゴールとして、日々楽器の練習をして、コンサート当日までは力をセーブしておき、当日に一気に解放するという力の出し方をする。対する旅館業は、毎日全力を尽くす必要があり、ゴールというものはない営みだと語る。とりわけ夫が演奏するトランペットは、長い期間吹かないと、上手く音を出すことが出来なくなってしまうため、継続して演奏することが重要なのだという。この影響が大きかったのが、新型コロナウイルス感染症による影響から、長期休館とコンサート自粛をした時期であるという。また、度重なる地震被害から、演奏する気力が失せたことも、コンサートを再開する上で障壁となったと語る。

困難な状況でコンサートを再開するに至った最大の理由は、知人の演奏家が旅館 X でコンサートを開きたいと申し出たことで、久しぶりにロビーコンサートが実施された際、Aさんが「音楽の力」を感じたからだという。加えて知人の演奏家から「旅館 X には音楽がない」と言われたことも、彼女の原動力になったという。Aさんが音楽コンサートを「楽しい時間」と語るように、彼女にとって困難以上のものを得られる時間となっていることが、今でも継続できる活力となっているのであろう。

(c) 音楽コンサートの様子

ここで、筆者が実際に 2022 年 7 月に開催されたロビーコンサートと、2022 年 12 月に開催された旅館外での音楽イベントに参加したときのことを基に、コンサートの様子を記述する。いずれのコンサートも、Aさんと夫がセッションする形式で実施された。前者は旅館 X のロビーで月に一度定期的で開催されているロビーコンサートで、後者は例年 12 月に秋保地区内の施設で開催されるクリスマスイベントに参加した時に開催されたクリスマスコンサートである。

①ロビーコンサート

ロビーコンサートは旅館 X で毎月一度の土日に、旅館 X のロビーで 20 時から 21 時までの約 1 時間の間に、アンコール曲を含め 10 曲程度演奏が行われるものである。筆者が参加した日は、長期の自粛を経て、久しぶりに開催されたコンサートの日であった。

コンサート会場となるロビーは、椅子とテーブルがあり、演奏する側に椅子が向け

られて設置されていた。演奏する側に近い座席のテーブルには、部屋番号と宿泊客の名前が書かれた紙が置かれていて、常連客には旅館側が予め席を確保して見やすいような工夫がなされていることがわかる。コンサートが始まる前には、ロビー横にあるビールバーを営業するスタッフがマイクを持って客席の前に立ち、コンサートの最中に飲むことが出来るドリンクの紹介が行われる。ドリンクの種類はワインやカクテルといった酒がメインではあるものの、オレンジジュースのようなソフトドリンクも用意されている。必ず注文しなければならないわけではないため、注文を聞いて回るスタッフに断りを入れる客も確認できた。ドリンクの注文は、演奏前はスタッフが全ての席を聞いて回っていたが、演奏中も、手を挙げれば注文することができる仕組みになっているようである。こうしたドリンクの提供は、Aさんの父がAさんにピアノを今後も弾くよう指示した契機となった「コーヒーのおかわり」という出来事が影響していると推測される。

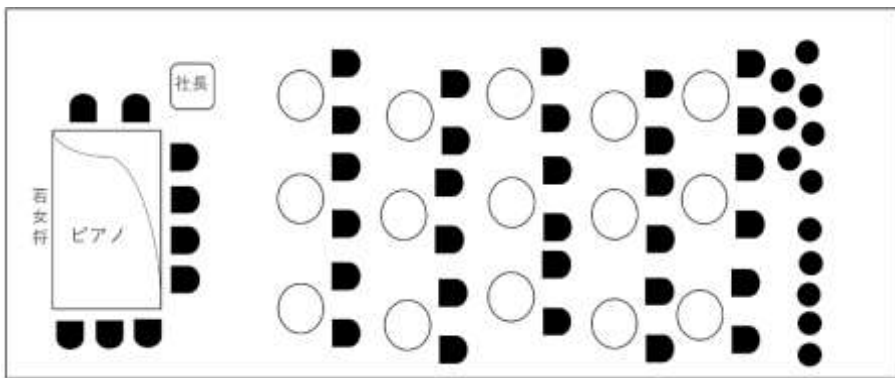


図 4-1: ロビーコンサートの会場図(筆者作成)

定刻になると、Aさんと社長が客席の前に姿を現した。この日Aさんは黒地に金の刺繍があしらわれた着物を着用し、髪を後ろにまとめた和髪であった。一方、社長はコンサートの日から旅館Xのクールビズが始まったことから、黄色のアロハシャツに黒のパンツ姿という格好であった。コンサートは、社長の挨拶から始まり、演奏の前後に社長から曲についての紹介とエピソードトークが展開されるという流れで進められた。コンサート中にAさんがマイクを持つことはなく、この日Aさんはコンサート終了後にピアノの前に出て挨拶をするのみだった。それ以外は、社長の話に頷いたり、

微笑んだり、お辞儀をしたりしていた。コンサートを観覧する人は、座席に座っている人の多くは最後まで参加していたものの、座席に座れなかった人やたまたま通りかかった人は、少しの間足を止めて観覧し、途中で去って行くということが多かった。観覧客の年齢層は、前列には高齢者が多く着席していたものの、後方や立ち見の客の中には、若い二人組やグループ、幼い子どもを連れた人など、多様であった。Aさんによれば、会場の雰囲気はコンサートによって全く異なるといい、この日のコンサートは社長のトークに対し、客席から笑い声があがったり、「社長かっこいいよ〜!」「お土産買ったよ!」といった声かけがあったりと、終始にぎやかであった。

ロビーコンサート全体を通して、Aさんが前に出てきて積極的に話す場面は少なく、ピアノに隠れてしまうことから、演奏中は顔が見え隠れして姿を確認しづらかった。対する社長は、演奏中以外は常にマイクを握っており、ピアノの前に立ってトランペットを演奏する上、主旋律を担当することが多かったことから、社長がよく目立つコンサートであるように見える。しかし、コンサート終了後にコンサートについて発信するのは、Aさんによる SNS のみであり、社長から何かコンサートを終えた感想などが語られることは、現在まで確認できていない。

②クリスマスコンサート

クリスマスコンサートは、14時から15時までの1時間の予定だが、座席数が70席と限りがあるので、13時30分から整理券を配布することを事前告知されていた。筆者はその12分前に会場に到着したが、既に20人ほど整理券の配布を待つ人が並んでいた。ロビーコンサートと同様に、高齢者が多く、男女二人組や女性同士のように二人以上で来ている人もいた。しかし、ロビーコンサートでは少なかった一人で来ている人を多く確認できた。会場には後方座席まで多くの観客が入っており、コンサートを目的に来場した様子の人もいれば、たまたま観光で施設に来ていてコンサートに立ち寄ったと思われる人もいた。

コンサートに先立ち、施設のスタッフからAさんと社長の紹介が行われた。その後、社長、Aさんの順に入場してきた。Aさんは緑の着物に紺の帯を身につけていて、帯にはサンタクロースの刺繍が入っていた。社長は黒のスーツに緑のネクタイとハンカチを身に付けていた。入場後は社長がマイクを持ち、場内への挨拶をしているが、その間Aさんは場内の顔見知りの客に手を振ったり、微笑みながらお辞儀したりして

いた。Aさんはコンサート後のブログで、山形など他県から来場した人もいたといい、「知った顔も大勢」観覧していたコンサートで「嬉しくて心地よく演奏できました」と綴っている。コンサートでは、7月のロビーコンサートで演奏されたものと同じ曲もあれば、クリスマスソングなど今回のコンサートに合わせて用意したものもあり、全部で13曲演奏された。

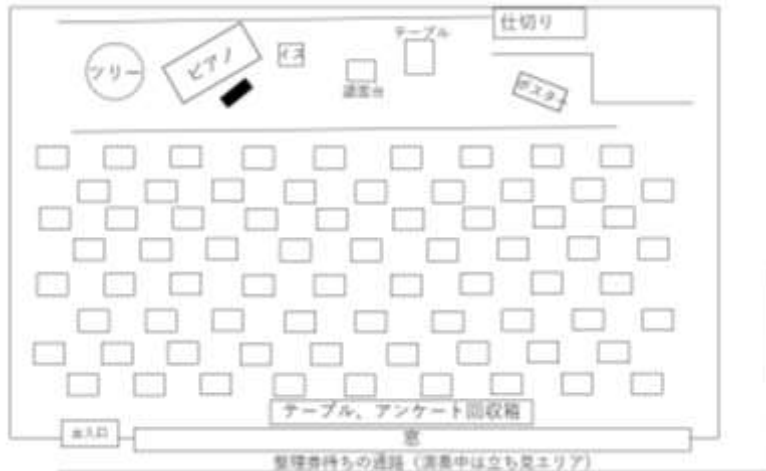


図 4-2: クリスマスコンサートの会場図(筆者作成)

演奏の合間には毎回社長がトークをする時間があり、演奏した曲や次の曲についての説明を中心に行っていた。冒頭は曲の説明が中心だったが、途中から秋保温泉の歴史や音楽コンサートについての話、社長の個人的な話など、コンサートの趣旨から逸れたトークが展開されるようになり、こちらの方が盛り上がっていた。Aさんは一度だけマイクを握り、挨拶とともに、音楽コンサートに対する想いと、彼女をはじめ、旅館 X が取材を受けたテレビ番組の宣伝を行った。以下、社長と A さんの語りの一部を記述する。

社長の語り

私は九州出身でして、じゃあなんでこんなところにいるんだっていう話ですよ。旅館 X に来て 15 年が経ちました。大学時代にひよんなことから(Aさんに)出会ったんですけど、ね、旅館 X の家娘だったんです。だまされたんですね! 私。元々は

音楽でご飯を食べていける仕事に就いていたのですが、友人から『旅館で働けば朝からビール三昧だし、温泉も入り放題、最高じゃないか! 若旦那じゃなくて、それじゃあバカ旦那だな!』なんて言われて、こんないい話は無いな、と思ったんです。そしたらね、全然そんなことありませんでしたよ。そんなこと一度もしたことありません。社長になって1年後には東日本大震災です。1000年に一度がどうして今なんだ! と思いましたよ。そして、コロナ、3・16の地震ですよ。激動の15年です、本当に。それにね、こうやって演奏までさせられて……。今後も、なんとか二人で頑張っていきたいと思います。

Aさんの語り

私たちは、音楽のおもてなしとして、20年間旅館Xのロビーコンサートを続けてきました。しかし、コロナで3年間も実施できなかったんです。音大時代の仲間、先輩後輩を呼んで毎年演奏していたのですが、これもしばらく出来ていません。それに3月の地震で気落ちもしちゃって、社長なんかトランペットを吹く気力もなくしちゃって。一度は旅館の経営までどうなることかというところまで行きましたが、でも、全国的に社長と女将が演奏をするのは珍しいものですし、ここは頑張っ続けてようということで、社長のお尻を叩いて、再開しようと準備を進めて参りました。今はですね、まだ大勢の仲間たちを呼んで演奏というのはなかなか難しいことですので、私たち二人で、毎月土日と二夜連続で、ロビーコンサートを今年(2022年)の7月から続けております。音楽のおもてなしで、皆様からいただいた激励のお言葉に対する感謝の気持ちを伝えております。(中略)二人で演奏することに意味がありますからね、社長だけでは華が無いし、ピアノだけだとハーモニーが無くなってしまいますから。……(後略)

クリスマスコンサートは、ロビーコンサートよりもAさんがトークをする時間が長く、ピアノの配置の問題上、後ろを向いての演奏にはなったが、ロビーコンサートよりもはっきりと演奏中の姿を確認することができた。社長についてはロビーコンサートの時よりも個人的な話題を語る場面が多く、コンサートに対する本音や旅館業の経営者を経験しての困難さを語ることもあった。演奏後のSNSの発信については、や

はり A さんのものだけだった。しかし、全体的にロビーコンサートのような社長ばかりが目立つものではなく、A さんにもスポットがあたることの多いコンサートであったように感じられた。

5. 考察

ここまで女将の「していること」の二つの事例を見てきたが、これらは感情労働の理論で説明することができるのだろうか。

A さんは音楽コンサートと旅館業の両立には困難が生じると語っている。日々旅館業に従事する中で、全力で客をもてなしつつも、コンサートのためにコツコツと準備を進めていくことにはかなりの体力を要し、苦勞するというを、A さんは認めている。しかし、このことを語ったのはあくまでも筆者に対してであって、宿泊客に対して吐露することはない。SNS でもこうしたつぶやきは確認できない。彼女が SNS の読み手や来館した客に伝え、見せるのは音楽を楽しみながらコンサートをお客さんのために開催しようとする女将の姿であって、常に前向きな発言である。つまり、A さんはコンサートの開催にあたって苦勞しているという本心を隠してコンサートを実施していると考えられ、これは宿泊客らへの感情労働と説明できる。音楽コンサートは、父親である 2 代目社長の勧めで始めているが、その目的は宿泊客をリラックスさせるためであり、彼は A さんに明らかに仕事を超えた感情労働を求めたと解釈できる。そして、彼女も当初は感情労働としてコンサートを引き受けたのであった。しかし、今ではそれだけがコンサート開催の理由ではなさそうだ。この点は後に取り上げる。

では、女将という不規則な生活に対する不満は語っているだろうか。確かに A さんが旅館に出て行く時間は決まっておらず、帰宅時間も早くても 20 時と語っている。この 20 時というのは、2021 年の新型コロナウイルス感染症によって、宴会が自粛されていた頃に語っていたものであり、実際に宴会が開催される際にはさらに家に帰る時間は遅くなると推測される。朝早く家を出ることもある。しかし、このことに対して A さんが不満を漏らすことはなく、むしろ A さんは朝のお弁当を作ったり、帰宅してから料理に時間をかけたりしていることを、日々の Twitter や Instagram のストーリーに投稿している。私生活でも生き生きしている様子を提示し、宿泊客らに好印象

を与えようとしているとすれば、これらも感情労働の一種であろう。

以上から、感情労働の理論から予想できる第1の点と第2の点については、Aさんも行っていることが確認できた。

Aさんは女性らしさを演じようとしているのだろうか。Aさんは可能な限り着物を着用するというルールを自分の中で設けており、それを旅館Xの仲居たちにも強制している。彼女は着物を着ることで女性らしさを感じたり、身に染みこませたりすることができるという語っているが、それを目的として着用しているわけではない。彼女の目的は、客に「和の雰囲気」を感じてもらうためである。女将が着物を着て旅館で接客することで、人々は旅館でしか体感できない和の雰囲気、Aさんの言葉を借りるならば、「伝統文化」を味わうことができるようになるのである。この「伝統文化」を表現するために、Aさんは着物を着用しているわけだが、Aさんの本音として着物の着用には様々な手間がかかったり、制限があったりするため、動きやすさや利便性を考えると、洋服のほうが良いと語っている。この点では、Aさんは着物の不便さを打ち明けつつも、客の前では着物を着て「伝統文化」を演出していると考えられる。女性らしさではなく、「和の雰囲気」すなわち日本的な「伝統文化」を演出しているとしても、それが宿泊客らの期待に応えるためであるからには、感情労働として説明できるだろう。しかし、それではなぜ、夫である現社長はスーツ姿なのだろうか。旅館の男性従業員には「和の雰囲気」を宿泊客らは求めないのだろうか。そうだとすれば、「伝統文化」の演出も女性にのみ求められるわけだから、Aさんにその認識がなかったとしても、やはり彼女は女性らしさを演出していることになる。そうすると、予想された第3点も確認できたわけである。ただし、ジェンダーと伝統文化の関係については、今後さらなる調査と検討が必要である。

言葉で解決できない問題を解決する手段としてAさんは女将として「していること」があるのかという点について、これまでの筆者の観察からは明確に確認できていない。したがって、この点でAさんが感情労働をしているかどうかの検討は、今後の課題としたい。

以上から、Aさんの「していること」は、多くの側面で感情労働として説明できるということが明らかとなった。しかし、全てが説明できるわけではない。

まず、Aさんにとっての音楽コンサートの意義である。確かにきっかけは父からの

感情労働の要請であった。しかし、Aさんはコンサートを「楽しい時間」であると語っており、自分の「やりたいこと」すなわち父の命令ではなく主体的な選択として開始し、災害でコンサートが途絶えても再開しようと熱心に準備を進め、ついにまたコンサートを実現して、現在まで続けている。それは、Aさん自身が本当に心からコンサートを楽しみ、Aさんの自己表現の時間と位置づけているからである。Aさんの主観に寄り添えば、コンサートは単なる感情労働ではなく、やりがいのある自己実現行為なのだ。だが、充実感や満足は得られたとしても、直接的な金銭的対価を得ているわけではなく、労働として見れば無償労働である。「やりがい搾取」という言葉があるが、Aさんは、自分で自分を搾取しているとも言えるのではないか。自営業者の自己搾取という問題として、今後さらに研究を進めたい。

次に、プライベートなお弁当作りや料理である。Aさんは「料理は趣味」だと述べており、できれば避けたい義務とは考えていない。SNSによる発信も、宿泊客らへのアピールというだけではなく、母親としての充実感の素直な表現と考えられる。ここでも、Aさんの主観に寄り添うなら、お弁当作りや料理、家族生活の発信は、多くのSNS利用者に共通する自己実現行為と見なすべきだろう。しかし、それが副次的に、「温かいアットホームな女将」のPRにもなっているわけで、女将という職業では、私生活と仕事を明確に区別することは不可能だというわけである。

最後に着物であるが、「伝統文化」の演出にも感情労働的な側面は確かにあるが、「文化の提示」自体にも意味があることは、観光人類学が指摘したとおりであろう(太田1998; 山下2007)。それ以上に、Aさんは地域での伝統文化の継承にも関わっており、彼女の「していること」には観光業への寄与以上の社会的意味がありそうである。この点については、今後さらに研究を深めたい。

以上から、Aさんの「していること」には、感情労働以外の側面もあり、それが彼女にとってはむしろ重要だということが明らかとなった。

6. おわりに

筆者が聞き取りをする中で、Aさんは自分の活動について、何度も「ライフワーク」という言葉を使って説明している。彼女は女将として旅館だけでなく、旅館のある地

域も一緒に盛り上げることに情熱を持っており、地域に貢献することを自分のライフワークであると語る。しかし、ライフワークとは通常は「一生かけて達成する仕事」という意味である。そうすると、女将の「していること」は結局「仕事」なのだろうか。

Aさんが地域に貢献する活動に参加することをライフワークだと考えるようになった理由は、Aさんの父と祖父が生前、旅館だけでなく地域のために精力的に活動していたことを知ったからだと言っている。Aさんは「今度は自分が」という使命感を持つようになり、父や祖父のように地域のために生涯をかけたいと考えるようになったのだ。こうした話を聞いたAさんは、秋保地区の観光スポットを実際に現地に行き、体験したことをSNSやイベントにて、秋保の魅力や自身の感想を交えて発信して、地域に貢献できるよう精力的に活動している。あるいは、地域の子どもたちに向けて、旅館業についてだけでなく、仙台、秋保の観光を語ったり、秋保で働くことの楽しさを伝えたりして、将来の秋保・仙台を担う若い世代の人材育成から、地域を盛り上げようと熱心に取り組んでいる。彼女が見据えるのは、旅館の今だけでなく、これからの旅館、秋保、仙台の姿も含まれているようだ。

本稿では感情労働の理論の視点から女将の「していること」を考察したため、Aさんの日常的な行動にのみ注目し、彼女がどのような長期的な展望を有しているかという点を取り上げることはできなかった。しかし、どうやら女将としての仕事を越えた地域活動をも自分の人生をかけて取り組むに値する務めだと認識し、取り組んでいるようだ。それを彼女は「ライフワーク」と表現しているが、それはどのような意味でワークすなわち仕事なのだろうか。あるいは、そのワークとは仕事以上のものを含み、むしろ「一生かけてやりとげるべきこと」とでも言うべきものなのだろうか。今後は、働く女たちの仕事観のみならず、彼女たちの人生観をも研究対象としていきたい。

引用文献

後藤知美

- 2016 「女将の誕生－新聞・雑誌記事にみる旅館の女性像」『現代民俗学研究』8: 39-56、<<https://tsukuba.repo.nii.ac.jp/records/50007>>より、2022年7月28

日取得。

2022 『旅館おかみの誕生』東京：藤原書店。

ホックシールド、A. R.

2000 『管理される心ー感情が商品になるとき』石井准・室伏重紀訳、京都：世界思想社。

石川准

2016 「ホックシールド『管理される心ー感情が商品になるとき』『日本労働研究雑誌』669: 36-39。

姜聖淑

2013 『実践から学ぶ女将のおもてなし経営』東京：中央経済グループパブリッシング。

加藤佳奈

2017 「宿泊業を担う女性ー旅館におけるサービスの担い手とは」友原嘉彦編『女性とツーリズムー観光を通して考える女性の人生』pp.117-132、東京：古今書院。

増井金典

2010 『日本語源広辞典』京都：ミネルヴァ書房。

森岡健二・徳川宗賢・星野晃一・中村明・川端善明

2000 『集英社国語辞典 [第二版]』東京：集英社。

村山貴俊

2012 「旅館の競争力構築ー宮城の女将に学ぶ」東北学院大学経営学部おもてなし研究チーム『おもてなしの経営学 理論編ー旅館経営への複合的アプローチ』pp.96-123、東京：創成社。

中谷文美

2016 「儀礼は仕事か?ーバリ人にとっての働くことと休むこと」中谷文美・宇田川妙子編『仕事の人類学ー労働中心主義の向こうへ』pp.127-150、京都：世界思想社。

大久保あかね

2013 「近代旅館の発展過程における接遇(もてなし)文化の変遷」『観光文化』27:

17-20。

太田好信

1998 『トランスポジションの思想－文化人類学の再想像』京都：世界思想社。

王晞好

2020 「日本における感情労働論の考察－外国人に向けた観光サービス職を一例として」『イメージとポリティクスⅢ』349: 153-161。

高橋さつき

2009 「『おもてなし』という労働－温泉観光旅館の仕事とジェンダー」『お茶の水地理』49: 49-65。

田中慶子

2013 「搾取される笑顔－日雇い制派遣イベントコンパニオンのジェンダー化された感情労働を事例として」『Core Ethics』9: 117-126。

山本準・岡島典子

2019 「我が国における感情労働研究と課題－CiNii 登録文献の分析をもとに」『鳴門教育大学研究紀要』34: 237-251。

山下晋司

2007 「〈楽園〉の創造－バリにおける観光と伝統の再構築」山下晋司編『観光文化学』pp.92-97、東京：新曜社。

萌芽論文

変わる礼拝の民族誌 仙台市のキリスト教会を事例に

横田愛加

1. はじめに

新型コロナウイルス感染症(COVID-19)の影響を受け、社会は大きく変化した。複数人が一か所に集うことが制限されたり、見直されたりしている。それは宗教的な場における実践も例外ではない。世界中で宗教団体による困窮者の支援活動が続いている一方で、大勢で礼拝などを行ったことにより大規模な集団感染が発生したとされる事例も問題視されてきた。社会に対する感染症の影響は長引き、感染症対策を行いながら生活することを常態と捉えた「ウィズコロナ」や「ニューノーマル」といった言葉もよく聞かれるようになってきている。筆者がフィールドワークを行った日本バプテスト仙台基督教会でも、感染対策を施しながら礼拝に制限を加え、時勢に合わせた工夫を行っていた。その中でオンライン礼拝という新たな実践が浸透してきている。

本研究では、日本バプテスト仙台基督教会を事例に、コロナ禍の宗教実践のあり方と性質の変化、そしてそこに関わる実践者たちの考えや感覚にも焦点を当て、変化する礼拝の実践を民族誌的に記述する。またそれを通じて、現代の日本社会でキリスト教を信仰する人々が、教会に集う活動に対し何を求めているのかを検討する。

2. 問題の背景

(1) 新型コロナウイルス感染症と集いの変化

新型コロナウイルス感染症の流行により、三密(密閉・密集・密接)の回避が求められたこと、そしてオンライン上のテクノロジーが発達したことによって集まり方は多

様化している。鈴木は、コロナ禍で職場に起こったことの一つを「非公式性の喪失」という言葉で説明している(鈴木 2022)。オフィスに出勤しないテレワークでは、目的を持った会議や打ち合わせは設定されれば今までのように行われるが、集まった中の特定の個人と話すことは難しいため、会議前後での偶発的なやりとりが発生しにくい(鈴木 2022)。こうした非公式的な集まりの減少により、偶然聞いた会話からの学びや、他部署の人と偶然知り合って情報を交換するといった学びが減少しており、これによって中長期的に見れば職場の一体感や他部署との協調が失われる可能性があるという指摘もある(坂本 2021)。職場という場面を設定した場合には、集まる意味の一つに、目的としての集まりの前後に存在する偶発的なやりとりが含まれている。本研究では、こうした調査結果を教会の「集い」に当てはめて考える。その際、目的つまり公式的な集まりとは何にあたり、非公式的で偶発的なやりとりはどのように生起するのかを明らかにする。

(2) オンライン礼拝

教会で行われる実践として第一に挙がるのが礼拝である。「神への礼拝は信仰の中心である」だけでなく、「信者のつとめであり、責任であると自覚し、喜びと感謝を持って礼拝する」(佐藤 2009: 75)。新型コロナウイルス感染症の影響を受けて、世界各地でオンライン方式による礼拝が行われるようになった。リアルタイムでライブ配信をしている場合もあるが、録画映像のみを公開している教会、ホームページに動画を貼り付け限定公開の設定にしている教会、説教のみの公開や音声のみの配信、事前に申し込みが必要なものなど、ひとくちにオンライン礼拝と言ってもその内容が様々である(Kirishin 2022)。

立山(2021)は、新型コロナウイルス感染症の影響を受け礼拝が制限された際のことについて、教会にやってくるのできない会員から詫びの声を聞いたという(立山 2021: 62)。詫びる会員のほとんどは教会に集うことができないながらも、ひとり、あるいは家族と礼拝の時を持っていたという(立山 2021: 62)。立山は、「ひとりで行う祈りや讃美、そして聖書を読むことは(説教を聞くことも)、教会で行われる礼拝と比べて劣るものという理解があるのではないだろうか」(立山 2021: 62)と指摘する。

立山の言うように大勢が教会に集まる礼拝に比べ、一人で行う礼拝、もしくはオン

ライン形式での礼拝が実際に不完全なものだと考えられているのであれば、何があるような意識を生んでいるのであろうか。江口の指摘したように、礼拝の要素のうち説教と聖餐、またそれ以外の活動の特性が、オンライン礼拝という状況でいかに浮かび上がるのか。本論文では、上記の問いに対し参与観察に基づく民族誌的記述により、文化人類学的にアプローチすること試みたい。

(3) コムニタス

ターナー(1997)は、ファン・ヘネップ(1995)が分析した分離・過渡(周辺)・再統合という通過儀礼の形式のうち、過渡(周辺)を境界状態と捉え、コムニタスという概念を提唱した。周辺という段階の境界状態において、儀礼の主体の特徴は曖昧になり、「かれらは法や伝統や習慣や儀礼によって指定され配列された地位のあいだのどっちつかずのところにいる」(ターナー 1997: 126)。ザンビアのンデンプ族の首長に関する通過儀礼を例に挙げると、首長に選出された人物は、首邑から離れた小屋で儀式を行う。彼とその儀式上の妻はぼろ布だけを腰に身につけて、特別な名称で呼ばれる。ここにターナーは性別がないことと匿名性というリミナリティの特徴を見る(ターナー 1997: 130-138)。

ターナーによれば、境界にある存在は強い仲間意識・平等主義を展開させる傾向があり、序列とか身分とかいう世俗的な識別意識は消えるか均等化する(ターナー 1997: 127)。人間の社会生活を政治的・法的・経済的な要素で構成する体系的な「構造」と、平等な個人により構成された未分化な「コムニタス」を、対照的でありながらも相互関連した関係にあるものとして考えるのである(ターナー 1997)。

本研究が扱うキリスト教の礼拝においても、コムニタスが現れる。ターナーは、高度に発展した社会においても教会の礼拝式にコムニタスを生成する試みが見られると指摘している(ターナー 1997: 191)。筆者が対象とする教会においても参加者の立場の平等性が強調される様子が見られた。聖書の記述や宗教改革の教会では万人司祭説が主張されている(佐藤 2009: 202)ように、調査先の教会でも仕事、世代、価値観を超えた人々が集まる場所としての価値が教会にはあるという内容が牧師や教会員から聞かれる。また、教会の信徒たちは「兄弟姉妹」と呼ばれたり、「キリストの体」の一部として扱われたりして、それぞれの信徒が所属する世俗の共同体とは異なる立場を付与される。

こうした点から、本研究で対象とした礼拝はリミナリティの状況にあり、コムニタスが発生する場面として考えられる。本研究で対象とするバプテスト派の教会は、個々の信徒がそれぞれ聖書を学び、その解釈の多様性がある点に特徴がある。実際に牧師や信徒の間でも同様の認識がある。こうした前提のもとでも、礼拝の参加者から「一体感」や「一つになった感じ」といった声が聞かれたことから、多様な考えを持った人々が一体の存在として認識されるという整合しないような状況を見ることができている。ここに、礼拝における立場の均一性に注目する意義があると思われる。

今日の礼拝をコムニタスが発生する場として見た時に、新型コロナウイルス感染症の影響による実践の変化や集い方の多様化はこの性格にどのように影響するのかという問いを設定し、以下において検討していく。

3. 日本バプテスト仙台基督教会

(1) フィールドの成り立ち

日本バプテスト仙台基督教会(以下、「仙台教会」と記述)は、キリスト教プロテスタントのバプテスト派¹の教会で、この宗派の連合組織である日本バプテスト連盟に加盟する宗教法人である。教会の建物は地下鉄の駅のすぐ隣にあり、車通りの多い大通りに面している。5台程止められる駐車場もある。3階建ての建物の1階は教会幼稚園で、主に2階が教会活動に、3階は牧師館として使用される。

仙台教会は1954年に教会幼稚園が開設され、礼拝堂も完成した。翌1955年には日本バプテスト仙台基督教会が設立されている。この時の礼拝堂は2007年に建て直され、現在の新礼拝堂が完成した(日本バプテスト仙台基督教会 2022a)。

仙台教会には、2020年9月に前牧師が退任してから、牧師不在の期間を経て2021年6月に新たに現在のU牧師が就任している。長く仙台教会に通う会員Tによると、教会に通っている人数は大体65人から67人程度で、籍を置いているもののあまり教会に来ていない人を含めればさらに数は多くなるという。ある役員によると一般的な

¹プロテスタントの一教派である。幼児洗礼を認めず、自覚的な信仰告白に基づき、全身を水に浸す浸礼によるバプテスマがなされるべきことを主張する点に特徴がある(日本基督教協議会 2000: 838)。

教会としては中規模だとされる。会員のうち役員は「執事」と呼ばれ、定員 6 人で任期は 2 年である。教会の運営方針は執事会議で決められており、毎年 12 月には執事を選出するための選挙が行われている。教会にやってくる人々はほとんどが洗礼を受けた仙台教会の会員であるが、筆者のように洗礼を受けてないものがキリスト教の勉強を目的に訪れたり、他の教会に通っているクリスチャンが訪れたりすることもある。

(2) 教会における集会

教会では曜日ごとに集会が開かれている。教会において、1 週間はイエス・キリストが復活したとされる日曜日から始まる。筆者が訪れた 2021 年 10 月から 2022 年 12 月には、日曜日の午前中には教会学校と主日礼拝、水曜日の夜と木曜日の午前には聖書の学びと祈りを持つ時間である祈祷会が行われていた。主日礼拝の詳しい内容は次節で述べる。参加者数は週によって異なるが、礼拝堂にいる人数は 30 人程度であることが多く、多い時には 50 人程度になる。教会学校は、年齢別に分かれて聖書の内容を学ぶ場であり、会員が教会学校教師として聖書の内容の解説を行う(日本バプテスト仙台基督教会 2022b)。参加者は 5 人程度であることが多い。水曜日と木曜日に行われる祈祷会は、司会者による祈り、参加者による 1 週間の出来事の共有、聖書朗読、聖書解説、意見交換、参加者の祈りといった活動からなる。参加者は 5 人程度で、教会学校に比べ、参加者一人一人の発言の機会が多い。水曜日の祈祷会は夜に行われ、仕事終わりに参加する会員もいるため Zoom での配信が行われる。木曜日は午前に行われ、仕事をしていない高齢の参加者が多く、配信は行われていない。さらに教会ホームページには、日曜日の礼拝後にラウンジでお茶会が行われたり、幼稚園のスペースで昼食会があったりしたことが記されている(日本バプテスト仙台基督教会 2022b)。しかし、これらは新型コロナウイルス感染症への懸念から 2020 年以降休止されている。

毎週開かれる基本的な集会やその他のイベントに関する情報は、週報に記載され会員たちに周知されている。週報は教会で紙媒体として配布されるだけでなく、ホームページの会員専用ページで PDF としてダウンロードが可能だ。牧師や会員が執筆したコラムや主日礼拝のプログラム、奉仕者の名前なども記載される。

このように教会では日常的に人が集まり、礼拝や会合が行われる。毎週行われる礼拝や祈祷会のようなものもあれば、他にも一部の役員が出席する会議や、クリスマス

のように年に一度開催されるイベントとしての集まりなどがあるが、本論文では、主日礼拝に焦点をあてて論じる。その理由として、定期的で開催されているために、集まり方の変化と工夫に注目しやすいこと、そして誰もが参加できる場でありその他の集会に比べると参加者数が多いことがある。教会は礼拝共同体と言われるように、礼拝は信徒たちの生活と教会の活動の中心なのである。

(3) 礼拝レベル

仙台教会では「礼拝レベル」という集まり方の基準が設けられている。感染状況に合わせてその改定が行われ、U 牧師の就任後は以下の表のような基準で礼拝の形態を決めていた時期があった。

この表を基に直近の 1 週間における宮城県の人口 10 万人当たりの感染者数によって判定が行われたが、2022 年のうちに、表にあるような判定基準は使われなくなった。ワクチンの広まりや重症化率の低下といった状況の変化を考慮すると、人口あたりの感染者数により礼拝の対面参加を停止する従来の方法は現実に合わなくなってきたと判断されたためである。2022 年 11 月の聞き取りによれば、執事を中心にした話し合いで総合的に判断し、礼拝の方法を決めているという。

週ごとの礼拝レベルについては週報にも毎回記載される。礼拝レベルはあくまで目安となるものであり、完全にこの内容の通りに礼拝や集会が行われているとは限らない。例えば、2022 年 9 月の礼拝は、レベル A との通知だったが、讃美歌を声に出さない、教会学校は中止、木曜日の祈祷会は中止、といったような制限が加えられていた。また、時期によっては礼拝が可能なレベルが指定されていても、対面にするかオンラインにするかを完全に規定するわけではない。なぜなら、対面で参加できても自身や家族の健康上に懸念があるためにオンライン参加を選ぶ場合もあるし、反対に会員の中にはパソコンやスマートフォンを持っていなかったり、それらの操作に不慣れた高齢者もいたりするため、オンラインでの参加が推奨されていても礼拝堂に訪れている者がいることもあるからだ。実際に 2021 年 1 月 16 日以降に感染者の急増から礼拝堂における礼拝が停止された際には、Zoom を利用できない場合などは礼拝堂で参加できると連絡があった。教会における集いの形は感染者数の推移やそれに伴う行政の判断に影響される。しかし、時期によりオンラインか対面かを完全に指定されるのではなく、個人が事情に合わせて参加形態を選ぶことのできる流動的なものとなっ

てきているのだ。

表 3-1: 2022 年 4 月制定の礼拝レベル

レベル	判定基準(人口 10 万人あたり)	内容
レベル 0		通常
レベル A	25 人未満	感染防止策を継続する <ul style="list-style-type: none"> ・ マスク着用 ・ 手指の消毒と体温確認 ・ 換気を行う ・ 間隔保持 ・ その他(週報に記載) 主日礼拝の持ち方 <ul style="list-style-type: none"> ・ 教会学校の再開 ・ 讃美と主の祈りは小声で ・ 主の晩餐「暫定的な形式」 ・ Zoom 配信継続 祈祷会の再開 <ul style="list-style-type: none"> ・ 祈祷会再開。但し、水曜日は Zoom 配信継続
レベル B	25 人以上	礼拝堂に集まらず、礼拝配信
レベル C	教会、幼稚園でクラスター発生	礼拝中止。家庭礼拝のみ

出所: 牧師とのやりとりを基に筆者作成

4. 礼拝堂における礼拝の様子

(1) 基本的な礼拝の流れ

礼拝堂に赴いて礼拝に参加した筆者の記録を基に記述する。教会建物の玄関口に立っている牧師か会員と挨拶を交わし、建物に入る。受付で名簿に記入して献金袋を手に入れ、週報をとる。受付にある本棚から聖書や讃美歌集は自由に持ち出し礼拝で使

用できるが、礼拝中にはスクリーンに聖書の内容や讃美歌の歌詞が映し出されるため、それらを持って行かなくても礼拝は行うことができる。

礼拝は礼拝堂で行われる。木製のベンチが 10 列程度置かれていて、間隔をあけて座席に座るようラミネートのかかった案内がベンチに置かれている。午前 11 時に礼拝が始まるまでの時間、礼拝堂では週報や聖書をひらいて目を落としている人や、参加者同士で会話をしていたりする人もいる。礼拝堂に集まって礼拝できる礼拝レベル A の期間には、多くの場合 30 人程度が礼拝堂にやってくる。参加者の男女比は 1:2 くらいである。

表 4-1: 礼拝の流れ

プログラム名	内容	時間(例)
前奏	オルガン奏楽者による演奏	2 分
招詞	司会者が聖書を読み上げる	1 分
祈祷	司会者による祈り	3 分
歓迎(新来者・来会者紹介)	司会者が初めて教会を訪れた人の名前を読み上げる	2 分
賛美	全体で讃美歌を歌う	2 分
主の祈り	基本的な祈りを口にする	1 分
聖書	司会者が聖書を読む	2 分
説教	牧師による説教	17 分
祈祷	牧師による祈り	2 分
賛美		2 分
献金	献金祈祷者が祈り、係が献金を回収	3 分
賛美		2 分
祝祷	牧師が祝祷する	1 分
後奏	オルガン奏者による演奏	1 分
報告とお知らせ	司会者が週報を読み上げる	5 分

出所: 2021 年 12 月 12 日の週報を基に筆者作成

礼拝は、前奏と後奏というオルガンの演奏で始まりと終わりが告げられる。礼拝中、司会者やその他の発言者が講壇に立ち、参加者たちは静かにそれを聞く。講壇には透明なアクリル板が取り付けられ、講壇で話す人は一時的にマスクを外して発話する。週報でも提示される表 4-1 のようなプログラムに沿って式は進み、講壇の隣に下ろされたスクリーンにプログラム名や讃美歌の歌詞、朗読される聖書箇所引用などが投影される。礼拝レベルによって賛美の回数は変化し、場合によっては礼拝堂の参加者は声を発さずに心の中で賛美をするように案内されることもある。表に記載した内容に加え、毎月第一日曜日には、主の晩餐式と呼ばれるパンとぶどう液を用いた聖餐式が行われる。

(2) 参加者の会話の例

週報に書かれた礼拝のプログラムが終わると、「これで本日の礼拝は終了となります」と司会が告げる。参加者は身支度をし、立ち上がる。すぐに教会を去る人も散見されるが、多くは近くに着席していた参加者と話し始めたり、座っていた場所から離れて知り合いに話しかけに行ったりしている。牧師や、司会などの奉仕者に対し「ありがとうございます」と挨拶をする人もいる。礼拝堂やラウンジで交わされる雑談の内容は、他愛のないものが多い。例えば、「〇〇さん、脚の調子はどうですか?」や、「最近はお仕事どうですか?」「先週は来られなくてすみませんでした」といった内容が聞かれる。

新型コロナウイルス感染症の流行以前は、日曜日の礼拝後にお茶会と昼食会が開かれていた。2018 年度に同一の教会でフィールドワークを行った曾根(2019)によると、お茶会は主に 2 人の会員によって創設・運営され、その時点で 2、3 年程度続いていたという。礼拝堂に隣接するラウンジでお茶やお菓子を飲食しながら、参加者同士が気軽に話をする(曾根 2019: 50)。昼食会はお茶会の後に 1 階の幼稚園で行われ、20 年以上続いていた。幼稚園に設置されたキッチンで女性会のメンバーグループが週ごとに調理を担当し振る舞う。昼食を食べる際には、幼稚園の備品である小さい机と椅子に座り、食事の前には各自が心の中で祈りを捧げる(曾根 2019: 51)。教会のホームページによれば、昼食会の機会は月に 3 回程度とされ、初めての参加者は無料、2 回目以降は、学生は 200 円、その他は 300 円で昼食を食べることができる(日本バプテスト仙台基督教会 2022c)。曾根によれば礼拝参加者の半数程度が昼食会に出席してい

たようだ(曾根 2019: 51)。お茶会や昼食会は自由参加であり、礼拝に参加した人々が他愛ない会話を交わすことによって互いに状況を確認する場になっていたようである。

このようなお茶会や昼食会は休止されていたが、礼拝の際には会員から「学生さん？」などと話しかけられたり、以前話したことのある会員からは「元気？」と声をかけられたりした。例として以下に筆者が関わった会話を挙げる。Iさんは高齢の女性会員で、夫も仙台教会の会員である。教会学校の席で何度か会話をしたことがあり、久しぶりに会った際の会話である。

Iさん「脚が悪くてね、しばらく礼拝に参加できていなかったんだけど、最近脚の調子が良くなってきて今日は来られたんです」

筆者「教会に来られなかった間は、オンラインで礼拝に参加していたんですか？」

Iさん「うちはそういうちゃんとしたのがなくて……教会に来るだけで」

筆者「そうだったんですね。これから寒くなってくるとまた大変ですね」

Iさん「そうなの！寒いと痛くって。でも、暑いときも、湿布を貼っていたんだけどかぶれちゃって」

筆者「大変でしたね。でも良くなってきて良かったですね」

上の会話から約1か月後には同じくIさんと次のような会話があった。

筆者「脚の調子はどうですか？」

Iさん「膝ね、最近は頑張ってストレッチしているから少しいいですよ」

筆者「今日はIさんが教会にいたから膝の調子がいいのかなと思ってうれしくなりました」

Iさん「あら、私も横田さん(筆者のこと)に会えてうれしいです」

このやりとりでは、まずIさんの方から体調面の不安について打ち明けられる。体調によって礼拝に来られるかどうかが変わることがあるため、先に共有しておくのかもしれない。礼拝の中で高齢者や病気にかかっている人の健康を祈る場面も多い。こういったやりとりは高齢者の多い仙台教会でよく聞かれ、Iさん以外にも体調について

教えてくれる会員は多い。また、以前のようにお茶会や昼食会に筆者を招待できないことを残念だと発言する会員もいた。

S さん「前は日曜日に礼拝の後、移動してね」

筆者「あ、食事会があったんですね」

I さん「そう、愛餐会って行ってね」

S さん「大人は一人 300 円で、初めての人は無料で、料理は女の人がやって」

I さん「当番制でね。本当にその頃に来てくれてればね。みんなで礼拝の後にお話できるからね」

以上から、礼拝後に生まれる雑談は自らの状況を共有したり、お互いに気遣ったりする時間であることが分かる。お茶会や昼食会（愛餐会）ができない現在は、礼拝後に雑談を交わすことでこういった時間を補完しようとしているように思われる。

5. オンライン礼拝の様子

(1) オンライン礼拝の様子

新型コロナウイルス感染症の流行以後に行われるようになった仙台教会のオンライン礼拝は、Zoom を用いた同時配信型である。ホームページから誰でも参加することができる一方、基本的に礼拝の様子を録画することはない。オンライン礼拝の方法は様々であり、録画した映像を公開する教会や YouTube を用いて配信を行う教会もある。牧師は Zoom による同時配信をとる理由を、双方向的なやりとりができる点、配信の様子が録画されず、個人的な内容を話しやすい点、著作権による内容の制限を受けないといった部分から説明する。また役員の M さんは、オンライン礼拝を行う上で同時性の重視をしているという。つまり仙台教会ではオンラインでも教会と同時に礼拝を受けられるような方法を選んできたのである。M さんは、「心を一つに合わせることを大切にして、礼拝に合わせて時間を工夫してやってくる人を尊重するためにこのような方法をとっている。もし後から礼拝の様子を見ることができたらそれは一緒に礼拝をするというより鑑賞っぽくなってしまおう」と話す。

筆者が初めてオンライン礼拝に参加したのは、2022年1月のことだった。宮城県内の感染者数が拡大し、オンライン参加ができない者を除いて礼拝堂に集まったの参加は停止された。すなわち、礼拝レベルがBに移行したのである。礼拝にオンライン参加する場合には、あらかじめZoomをインストールしておき、ミーティングのリンクもしくはミーティングID²とパスコードを用意しなくてはならない。教会には連絡網がありメーリングリストを使ったり会員同士が個々に連絡を取り合ったりすることで礼拝の情報が共有されているようである。

司会者や牧師、オルガン演奏者、Zoom操作担当者をはじめ複数の奉仕者や参加者が教会にいる。筆者は、Zoom参加者が奉仕者の一つである献金祈祷者として祈る様子を一度観察したことがあるが、礼拝前に画面操作を練習する時間を設け、礼拝堂にもその声の問題なく流れるかを確認するなど、準備にかなり時間がかかっていた。こうしたことを踏まえて、スムーズな進行のため、奉仕者は礼拝堂にいることが多いのだと考えられる。

Zoomの画面上には、参加しているアカウントがブロック状に表示されている。参加者がカメラをつけていれば映像が映るが、そうでなければアカウント名か静止画が表示される。ホストとしてZoomに参加している教会の奉仕者が教会で投影されているのと同じスライドショーを画面共有すれば、それが大きく表示され、参加者の表示は小さくなる。画面下部のバナーには、各自のマイクとビデオのオンオフを切り替えるアイコンや、参加者、チャット、画面共有などのオプションが表示される。

オンライン礼拝に参加するアカウントの数は、2022年1月からの礼拝レベルBの期間には20から25程度を推移し、再び礼拝レベルがAに回復した2022年6月頃には10から15程度のアカウントが参加するようになっていた。この中には配信のため参加する教会側の3つのアカウントを含んでいる。一つは講壇の映像を映す「仙台教会(ホスト)」という名前のもので、これはマイクをミュートにしたままであり、スライドの共有をする。他に礼拝堂の音声を共有する「仙台教会(音声)」と、礼拝堂の後ろから全体の映像を映すものがある。なお、同一家庭から一つのアカウントで複数人がオンライン参加している様子が見られたため、人数ではなくアカウント数として記述し

²Zoomにおいて、ミーティングを識別するために用いられる10桁か11桁、もしくは9桁の数字である(Zoomサポート2022)。

ている。

Zoom に参加する人の多くは、自らの姿を画面に映さないようにカメラをオフにしている。20 アカウントが Zoom に参加していれば、カメラをオンにしているのは大抵 5 アカウント程度である。姿を映していたとしても、うつむいていて表情はよく見えなかったり、カメラの画角が人を映していなかったりすることがある。また、参加者のほとんど全員が音声をミュートにしているため、声も聞こえない。オンライン配信にはラグがあるため、もしマイクをつけて声を出した場合礼拝堂や他の参加者の音声とタイミングがずれてしまう。その一方で、感染対策のために礼拝堂では讃美歌や主の祈りにおいて声が出せない時期があるが、そのような場合にもオンライン参加であれば発声ができるし、家庭では声を出すように司会から案内がある。

礼拝堂からの情報という点で見れば、司会者によるプログラムの進行や祈祷、牧師の説教の内容は見聞きしやすい一方で、他の参加者の姿を見ることは難しい。礼拝堂を後ろから映すカメラもすべてを画角に収めているわけではないし、小さな後ろ姿では誰がいるかも分かりづらい。礼拝堂にいる参加者からの声もあまり聞こえないことが多い。礼拝堂で参加者が声を出せない場合はもちろん、声を出せるようになってからもマイクの近くに立っている司会者以外の歌声や主の祈りを捧げる声はかすかにしか聞こえない。

(2) 参加者たちの交流

筆者が初めてオンライン礼拝に参加した 2022 年 1 月 16 日には、Zoom 参加者の交流の時間があった。礼拝堂にいた会員の案内によりラウンジに置かれた iPad に Zoom 画面が表示され、Zoom 参加者同士や、教会で参加した人とも挨拶を交わした。筆者はそれ以前の礼拝でこのように Zoom 参加者との交流が促される様子を見たことはなく、礼拝レベルの移行によりオンライン参加者が多くなったことによる提案だったと思われる。上述したようにラウンジで交流するだけでなく、礼拝堂じゅうに iPad を移動させてそれぞれの参加者が話をできるように試したこともあったという。しかし、この方法が「あまりに好評だった」ことから長い時間雑談が行われるようになって、感染症対策上の懸念が浮かび上がってきた。牧師によれば、Zoom の交わりの時間は 2022 年 3 月 6 日の執事会で協議され、3 月 13 日の礼拝から始まったという。この日の週報には、礼拝後の 10 分程度交わりの時間が持たれることが連絡され、プログラ

ムとして記載されるようになった。後に交流の時間は5分間と時間が定められるようになり、「交わりの時間(Zoom 5分)」として週報のプログラムに書かれている。礼拝堂の前列のパソコンを使い「交わりの時間」が行われていて、礼拝堂にいる奉仕者がオンライン参加者に呼びかけて会話を促すことでその場を仕切る形をとる。礼拝堂にいる参加者と Zoom 参加者でコミュニケーションがとられることもある。Zoom 参加者たちの画面は礼拝中にはスクリーンに映されないため、誰がオンラインで参加しているのかは礼拝堂にいる参加者たちには伝わっていない。この場合には、交わりの時間を取り仕切っていた奉仕者が呼びかけたことにより、礼拝堂の参加者が会話に参加した。5分と時間が決められているが、10分程度交流が続くこともあり、奉仕者が「ではこの辺で終わりにしましょう。どうぞ退出してください」と案内することで交流は終了する。交流に参加せず退出する参加者や、チャット欄に挨拶のみ残して退出する参加者もいる。Zoom で参加している人の顔ぶれや、礼拝堂にいる奉仕者が誰なのかにもよるが、自発的に話し始める人は多くない。特に参加者の人数が少ない場合には、礼拝堂にいる奉仕者に呼びかけられてからカメラをつけたり、話し始めたりする。カメラをつけずに話している人も見受けられる。他の参加者もいるために一人が長い時間話していることはない。また、会話の内容が他の参加者にも聞こえている点も差異として挙げられよう。礼拝堂はあちこちで会話が発生しているためざわついており、それぞれの雑談の内容は耳を澄ませなければ聞こえないからだ。

6. 参加者たちの語りから

(1) 対面礼拝とオンライン礼拝をいかに扱うか

仙台教会では、2022年11月現在、オンライン礼拝と対面での礼拝が併用された実践が続いている。参加手段の違う礼拝をどのように扱うかという部分に関して、週報の事例を挙げたい。それぞれの礼拝や集会の参加者数は、週報に報告されている。礼拝の参加者は受付の名簿に対面参加と Zoom 参加を区別して記録がされる一方で、週報には合算した参加人数が書かれる。オンラインでの参加者数が書かれていない理由を牧師に聞くと、「分けちゃうと、一つの礼拝って感じがしないでしょ？ 別々のものみたいていうか。だからそういう風に考えてはいますね。一応データとして集計はあ

りますけどね」ということだった。参加方法にあえて区別をつけずに会員たちに伝えることは、従来は無かった Zoom という参加方法を尊重する手段なのである。オンラインも対面も礼拝の参加方法として区別せず認められていることで、参加者は自分にあった方法を選びやすくなると思われる。

(2) 人が交わる場所として

「若者から老人まで喜び集う街のオアシス」(日本バプテスト仙台基督教会 2022a)。これは仙台教会のホームページのトップに表示されるフレーズである。宗教に基づいたコミュニティが形成される教会には、職業や年齢が異なる人が集まる。

筆者は、ある日の祈祷会後に牧師と会員の G さんが次のような話をしているのを聞いた。教会に来れば生活がまるっきり変わったりいきなりいい人になれたりするわけではない。しかし教会は「棚」のような役割を果たすのだという。教会にやってくるそれぞれが家庭や職場を持っており、生活を営んでいる。そういった「ずっと続いていく日常の中で、一度心を棚に置いておける」場所に教会はなりたいのだと牧師は発言した。礼拝後の雑談や集会の中では、自らの家庭や仕事の話をして生活の状況を共有する場面が見られる。教会で出会う人々はそれぞれの私生活には深く関与していない場合が多い。教会における集いは、日常から距離を置き、気が向けば自分の日常について打ち明けることのできる場である。

(3) 礼拝に来られない

本項では、事情があり礼拝堂にやってこられなかった経験を持つ会員の語りを記述する。例えば、女性会員の Z さんは、Zoom の使い方が分からず、礼拝堂で礼拝を行うことができない期間には家庭で礼拝を行っていた。仙台教会では 2021 年 8 月に「家庭礼拝のしおり」が作成されており、家で礼拝を行う場合の流れなどが提案されている。Z さんは、自分に都合のいい時間にずらして家で礼拝を行っていたと少し恥ずかしそうに笑いながら打ち明けた。上述したように礼拝の同時性を重視している教会側の配慮と合致しない方法をとっていたことに後ろめたさを感じているのかもしれない。

50 代の男性会員 G さんは、土日に仕事をしているため普段から礼拝には参加できないことが多い。お客さんが来なくて時間のあるときは自分の車へ行き Zoom の配信を見ているという。このように、礼拝の Zoom 配信が行われていて、全国から礼拝の様子を見ることができる。県外に住む会員や、体に不自由がある会員、そして G さん

のように仕事がある会員など、さまざまな事情を持った者が礼拝にアクセスしやすくなっている。しかし牧師は、それが良い礼拝のあり方かと言われるとまた違ってくる。と複雑そうな口ぶりであった。牧師は、みんなで集まって祈ったり歌ったりする場面がない個人での礼拝や Zoom 配信では、「一緒になった感」がないのだという。その場にいる全員で祈りを口にしたたり、賛美歌を歌ったりするような「息を合わせる」という礼拝の行為は、現代に生きる人々の日常生活ではあまり得られないもので、礼拝の魅力だと牧師は考えている。そもそもあまり礼拝に行けない G さんは礼拝に来られることがとてもうれしいのだと語る。彼は礼拝を次のように表現する。「神様との交わりであり新しい 1 週間の始まりであり、賛美ができるので、とにかくウキウキします」。また、礼拝に出ることで気持ちがりセットされるのだという。礼拝で他の人の祈りや、説教を聞き、自分が果たしてそのような考えをできていただろうかと省みることもある。彼は別の日の祈祷会後の発言で、「Zoom で礼拝の様子を見るのと、実際に来て歌って聞くのとでは違いますね」という発言を残している。彼いわく、後者の方が「祈りを通じてつながっている感じがある」のだという。

(4) 空気から学ぶ

2022 年の 10 月、礼拝の形式は対面とオンラインのハイブリッド型とされ、オンライン参加を推奨する状況にありながらも、礼拝堂にやってくる人の数は Zoom 参加者数の 2 倍から 3 倍になっていた。礼拝堂にいた女性会員の C さんに対面で参加したい人が多いのだろうかと聞くと、「今日は教会に来ている人がいつもより少ない方だけど、やっぱりそうだ(対面で参加したい)と思う」と彼女は答えた。その理由を、「人の気配がするっていうのがやっぱり大きいよね。声とかも Zoom と違うし。画面(越し)で聞くのとは違うように感じるでしょう?」と言う。Zoom では他の人の声はミュートされていて聞こえないし、オルガンの音や司会者の声は問題なく聞き取ることができるものの音響設備の整えられた教会とは響き方が違って聞こえてくる。C さんは、「話さなくても、そこにいるなと思うといろいろな意味で刺激になる」とも語った。「例えば脚が悪い人が教会に来ていたら、あ、ここまで来たんだって思う。Zoom の時間を合わせるのもあるけど、それ以上に実際に来るとね」と発言した。C さんの言う「刺激」は、主に五感で感じる刺激を示していた。オンラインでは画面上の情報が限られているのに対して、実際に同じ場にいることで声や顔つきなど様々な情報がリ

アルなものとして感じられると言う。礼拝へやってきた参加者たちが自分の生活や悩みを話す場面を見てきたが、Cさんは会話をしないとしても他の参加者の存在に意味を感じている。脚の悪い人が来ていた場合の例えを聞いたことから、筆者が「時間をつくって教会に来ている他の人の姿から、信仰の深さという点でも刺激を受けるのですか」と聞くと、「困難を排してきているっていうことにね、そういうことは感じます」という。Cさんは時間や都合を合わせる手間をかけて礼拝に参加している他者の存在に刺激を受けるのである。

Cさんは「空気」という言葉でも実際に礼拝の会場にやってくることの意義を説明した。彼女と話をしたのが子ども祝福礼拝³の日だったことから、多くの子どもたちが礼拝に参加していたことについて考えを聞いたことによる発言であった。Cさんは、子どもたちは礼拝の内容を理解してはいないとは思いますが、言葉だけが教育ではないという。その場の空気や周りの大人たちの表情からなにかを感じ取ることもあるはずで、「空気がもう教育になっているんだよね」と言っていた。

このようにCさんの話からは、礼拝に参加する中で、言葉という要素を超えた部分にその意味を見いだしていることが分かる。言語的内容以上に、「気配」「刺激」「空気」といった言葉で表現される、参加する人が作り上げる場としての力に重点を置くと、対面で集まることの意味が大きくなると考えられる。

(5) ぬくもりが伝わる

2022年11月の礼拝で受付をしていた女性会員のKさんに、礼拝や集いに対する思いを聞いた。Kさんは、コロナ禍で礼拝にこられないことは大きな問題だったという。彼女は約50年仙台教会に通っている。その経験の中で感じたこととして、「集うことってね、やっぱり大切。声を合わせて歌うことだったり、その場に人がいることがね」と語る。

Kさんも、教会で礼拝ができない時は家庭礼拝をするというが、実際に教会に来て礼拝に参加することに大きな意味を感じているようだった。彼女は、「人と集うことで信仰が大きくなる」と発言した。Kさんは、最終的には信仰は自分と神とのものだと考えている。しかし、「教会にもいろんな考えの人がいて。創り主としての神様とか、

³ 子どもたちの成長を祈って礼拝を行う。教会幼稚園の園児たちとその保護者が礼拝に参加し、子どもたちの紹介や児童向けの説教など特別なプログラムが行われた。

光源としての神様⁴だったりとか、重きを置く場所はそれぞれ違うんだけど、他の人の考えに触れることで信仰が広がる。例えば誰かが謙虚な祈りをしたとして、ああそうだからこういう風に生きたいと思ったりして、それは持ち帰られるんだよね」と述べた。つまり、人と出会うことで、自分以外の考え方や祈りに触れ、見方が広がったり、変化したりすることが、彼女の言う「信仰が大きくなること」なのだ。彼女はまた「これは家で一人だったり家族とやっても難しい」と言う。確かに、家庭礼拝では多数の人の考えに触れることは難しいだろう。しかし、Zoom で礼拝を受ける場合、礼拝の中で発される司会者や牧師、献金祈祷者の言葉は聞き取ることができる。Kさんは、Zoom を用いてオンラインで礼拝に参加する場合について、「Zoom だと、映画やテレビを見ているような感覚になるんだよね。ほら、こう肌感とか、声とか」と言っている。Kさんは、Zoom 参加の場合に自分の姿が相手から見えないのは安心でき、客観的にその場を見ることができるとオンライン礼拝にメリットを感じている一方で、Zoom で参加する場合は操作に手一杯になってしまうのだと笑って話した。

ほら、今本当はだめだけど、(筆者の手をぎゅっと握って)「よく来たね!」って。こういうことできないじゃない。昔から言うけど、手当ては手を当てることだって本当なのよ。ぬくもりが伝わるってこと。教会に来たら、触ることはできなくてもこの距離なりのぬくもりが伝わるでしょう。その交わりが大事。

Kさんは、実際に礼拝堂で対面する場合には「ぬくもり」が伝わり、それを「交わり」と表現する。キリスト教における交わりは、三位一体の神(キリスト)と人との関わり、そして信仰者同士の関わりである(秋山 2001: 425; 泉田他 1985: 1312)。そして前者は後者の規範であり支えとなる他、「神への愛は、兄弟への愛に具現化されるべき

⁴新約聖書ヨハネの手紙一第1章5節には次のようにある。「わたしたちがイエスから既に聞いていて、あなたがたに伝える知らせとは、神は光であり、神には闇が全くないということです」(日本聖書協会 2001: 新441)。

である(Iヨハ4:20-5:2⁵)」(小畑 1985: 1548)とも述べられる。岡村は、交わりという言葉がキリスト教徒に連想させる内容を、「礼拝の後に皆さんで茶菓や食事を共にすることや、青年会、婦人会、壮年会といったグループでの楽しい集まりが、多くの人たちの頭に思い浮かぶ」(岡村 2020)と説明している。仙台教会においても、昼食会が別称で「交わりランチ」と呼ばれている。このことから、岡村の述べるような「交わり」のイメージが共有されていると考えられる。

「信仰の話って家ではしないじゃない? ほとんどする人はいないんだけど。教会は信仰の話や神様の話ができる場所」と Kさんは言う。礼拝後のお茶会や昼食会では、他愛ない日常的な会話がよく聞かれ、聖書の内容に触れたり信仰に直接関わったりするような話題は少なかった。しかし Kさんは信仰と日常は切り離すものではないと言う。「日常茶飯事の話を話していても、それが信仰につながっているってこと」と Kさんは語る。つまり、信仰という前提を共有した他者と日常のことを話すことが、他の場所ではなかなか得られない体験であり、教会における交わりの魅力であるということだ。Kさんが受付係をする中で「よく来たね」「どうしたの」「大丈夫? 」といったやりとりをする際にも、信仰がベースにあるのだという。そして、そうした時間を非常に重要なものだと感じている。「Zoomだと何分から何分まで、ってなっていてそういう時間はない」と Kさんは言う。礼拝の最後に設けられた Zoom 参加者との交わりの時間は5分間で、参加人数や顔ぶれにもよるが、奉仕者に促されずに自発的に話し始める参加者が少ないのが現実である。「そういう無駄? 無駄っていう言い方は何か違うけど、隙間っていうのかな。今こうしているのも隙間ね。こういうのが大切」。プログラムとして設定されたのではない、そこに居合わせた当事者によって生起する会話が、Kさんの言う隙間の会話である。

⁵ 『神を愛している』と言いながら兄弟を憎む者がいれば、それは偽り者です。目に見える兄弟を愛さない者は、目に見えない神を愛することはできません。神を愛する人は、兄弟をも愛すべきです。これが、神から受けた掟です。イエスがメシアと信じる人はみな、神から生まれた者です。そして、生んでくださった神を愛する人は皆、その方から生まれた者をも愛します。このことから明らかなように、私たちが神を愛し、その掟を守るときはいつも、神の子どもたちを愛します」(日本聖書協会 2001: 新 446)。

7. おわりに

仙台教会では、新型コロナウイルス感染症の影響下で生まれたオンライン礼拝という方法が定着し、時期により教会から推奨される方法に従って礼拝に参加するだけでなく、各自の状況に合わせて参加の方法を選ぶことができるようになっている。実際にオンラインという方法は、県外から参加する人々や、仕事や用事がある人々に新たな参加の機会を与えるため、教会側としてもオンラインでの出席を礼拝参加の方法として尊重している。その一方で、対面を支持する信者の様子からは、オンライン参加だけが良い礼拝ではないという声も聞かれる。

以上のことから筆者はコロナ禍以前に作られた礼拝に向かう理想的姿勢とオンライン礼拝で自身の都合を優先することとが齟齬をきたしていると考える。キリスト教の礼拝は自分のために祈るだけでなく、他の人のためにも祈り、神様の意志に従うように社会や自身が導かれるように祈るものであるとされる。そもそも神と人間の関係性の破綻は、人間が自己中心的事であったことによる原罪が原因であった(泉田他 1985: 1312)。原口は、「礼拝を通して御言葉と聖典礼により、神が人間に奉仕し、信仰を養うと共に、恵みへの応答として人間が神に感謝と賛美を捧げて神に奉仕する」(原口 2005: 164)と説明する。またバークハートは、自分の目的を達成するために神から何か引き出そうとしてみるような利己的な態度は真の神を見ていないという(バークハート 2003: 19)。

礼拝にやってきた人から刺激を受けると言った C さんの語りからも、実際に礼拝堂に来ることで自分の都合を乗り越えるものであることが示される。自分に都合の良いタイミングに時間をずらして家庭で礼拝を行っていたことを恥ずかしそうに告白した Z さんは、教会側の配慮に合致しない礼拝のやり方を後ろめたく思ったことに加えて、神と共同体のための礼拝において自己都合を優先することを恥ずかしく感じた可能性もある。これを踏まえ、仙台教会がオンライン礼拝を行ううえで同時性の重視をしていることは、自己の都合をある程度抑制する効果があると考えられる。かつては時間と場所を限定することで礼拝が実施され、そこに参加するために都合を合わせることが求められたが、オンラインという方法が生まれたことにより、どこにいても礼拝に参加できるようになった。仙台教会の場合は少なくとも礼拝の時間に都合を合わせる

ことが必要な仕組みになっている。

他方で礼拝をコムニタスとして捉えた時、オンライン礼拝という方法はどのような影響を及ぼすのか。オンライン礼拝においては誰でも、どこからでも参加できるという利点からメンバーシップの拡大、すなわち礼拝に参加できる人の拡大という点が認識されている(越川 2020: 17)。しかし本研究では、ターナーのように構造と非構造の図式から礼拝を見たときに、逆に参加者一人一人の立場の違いが際立つという新たな側面に焦点を当てることができた。

まず、オンライン礼拝に参加する場合、それぞれの自宅や、場合によっては G さんのように職場から Zoom に接続し、礼拝を視聴できる。その場合、家庭や職場の世俗的立場を離れられない。第 6 章で述べたように、牧師は教会について「ずっと続いていく日常の中で一度心を棚に置いておける場」と言及する。ここから、普段の生活の場を離れて礼拝堂にやってくることは、礼拝を行う上で重要な意味を持ったのではないかと考えられる。コムニタスでは、「序列とか身分とかいう世俗的な識別意識は消えるか均等化する」(ターナー 1997: 127)。普段の生活の場を離れて教会に行くことは、ターナーがリミナリティの例として挙げたデンブの首長に対する儀礼において、首邑から遠く離れた小屋に移動することに通ずる部分がある。現代の礼拝においても空間と時間を日常の文脈から切り離すことで、神との交わりの中にある共同体の一部であるという認識を形成していると考えられる。逆にいえば、礼拝において参加者それぞれが参加方法を選ぶことができるようになったことで、礼拝の参加者が平等な立場に置かれるというコムニタスとしての特徴が失われたのではないだろうか。

キリスト教における交わりは、神と人間の間の親しい関係、信仰によってつながれた人と人の人格的な関係であった。仙台教会において、礼拝後に行われるお茶会や昼食会のような活動が交わりを具現化する場として持たれていた。感染症対策のためにこのような場が休止されてからも、礼拝後に雑談が起こることによってそのような時間は維持されている。感染状況の悪化によりオンライン参加者が増加したことから、Zoom 参加者に対しても交流の時間が設けられた。この時間は好評で時間が長引くことがあったために、時間を定められてプログラムにも記載されるようになった。何気ない会話の中でお互いを思いやる交わりの重要性を語る会員の K さんは、Zoom の交流は時間が定められているために、思いやりを交わす時間は実現しづらいと感じてい

た。以上のことからオンライン礼拝における集いの場を例にして、「非公式性の喪失」について考えたい。

鈴木は、オフィスにおける集いの減少から、テレワークでは会議の前後に偶発的に生まれる非公式のやりとりが減少していることを指摘した(鈴木 2022)。Kさんの発言でも、「隙間」という表現や時間が決まっていないという点への重視から、非公式のやりとりへの希求を見てとれる。そもそも、新型コロナウイルス感染症の流行以前に行われたお茶会や昼食会は、時間の定めがなく、自由参加で教会の会員たちによって運営が行われた。そこで起こる会話の内容は様々で、多くが世間話であった。このような点から、筆者はこれを非公式なやりとりだと考える。筆者が観察した新型コロナウイルス感染症以後の実践では、礼拝の終了後に参加者同士が雑談する様子が見られる。周囲と挨拶や会話をするのは強制されていないが、多くの人がこの場を楽しんでいる。これは「隙間」の時間であり、非公式のやりとりであろう。

ところが、プログラムに含まれ、時間を定められて行われるようになったオンラインでの交わりの時間はどうか。従来非公式に起こるはずの参加者同士の交わりが、公式化されたと言える。オンライン参加者の交わりの時間は、参加者が自らの情報を提示してその場に参与する機会を提供した。しかし、感染対策との兼ね合いという問題から管理されるようになり、公式化したことにより、参加者が従来の対面による交わりを想定することによって求めていたような非公式の自由な交わりとは性格の異なるものになってしまったのである。

こうした交わりの性格の変容は、再びコムニタスと関連させて考えることができる。交わりの時間は、全人格的で具体的な個人の関わりとしてのコムニタスそのものである。ターナーはカトリック修道院の聖フランシスコの考えについて「かれにとって、宗教とは、いわば垂直方向では人間と神の、また、水平方向では人間と人間のコムニタスであり、そして、清貧と裸は、コムニタスとそれにいたるための手段を表す表現的象徴であった」(ターナー 1997: 204)と述べる。この記述は、キリスト教における交わりの概念をコムニタスとして説明したもので、さらに、聖フランシスコの思想を反映した戒律が体系化されたことによってコムニタスが構造化したことを主張し、コムニタスが永続しないことの例としている(ターナー 1997: 202-205)。

礼拝において交わりの時間が公式化されたことは、コムニタスが構造化されたとも

いえるのではないだろうか。オンライン参加者たちは、プログラムとして設定された「交わりの時間」において、その場を取り仕切る奉仕者に促されるようにして他の参加者と関わる。このように、制度としてコムニタスの状況が示され、浸透していくと、当事者たちは構造的な態度をとるしかない。非公式な交わりへの希求は、礼拝のなかにあるコムニタスとしての交わりが構造化されることへの抵抗感として見ることができるのである。

引用文献

秋山憲兄

2001 「交わり」『新共同訳 聖書辞典』p.425、東京：新教出版社。

バークハート、J. E.

2003 『礼拝とは何か』越川弘英訳、東京：日本キリスト教団出版局。

原口尚彰

2005 『信じることと知ること—新しいキリスト教概説』仙台：東北大学出版会。

泉田昭・宇田進・服部嘉明・舟喜信・山口昇編

1985 「交わり」『新聖書辞典』p.1312、東京：いのちのことば社。

Kirishin

2022 「【随時更新中】 全国のオンライン礼拝・ミサー覧 初めての方もぜひご参加ください。 2022年4月25日更新」<<http://www.kirishin.com/2021/02/03/42581/>>より、2022年12月31日取得。

越川弘英

2020 「パンデミックとインターネット礼拝—共同体性と身体性の視点から」『福音と世界』75(11) 12-17。

日本バプテスト仙台基督教会

2022a 「教会の歴史」<<https://www.kitayon.com/blank-4>>より、2022年11月15日取得。

2022b 「礼拝と集会」<<https://www.kitayon.com/blank-3>>より、2022年12月22日取得。

- 2022c 「礼拝と集会 初めて仙台教会の礼拝に参加される方へ」 <<https://www.kitayon.com/firstvisit>>より、2022年12月11日取得。
- 日本基督教協議会文書事業部 基督教大辞典編集委員会
- 2000 「バプテスト教会」『キリスト教大事典』p.838、東京：教文館。
- 日本聖書協会
- 2001 『聖書 新共同訳－旧約聖書続編つき』東京：日本聖書協会。
- 小畑進
- 1985 「礼拝」泉田昭・宇田進・服部嘉明・舟喜信・山口昇編『新聖書辞典』p.1546-1548、東京：いのちのことば社。
- 岡村直樹
- 2020 「日常の『神学』今さら聞けないあのこと、このこと 第12回 教会と交わり」『月刊いのちのことば』2020年12月号、<<https://www.wlpm.or.jp/inokoto/2020/12/02/%E6%97%A5%E5%B8%B8%E3%81%AE%E3%80%8C%E7%A5%9E%E5%AD%A6%E3%80%8D-%E4%BB%8A%E3%81%95%E3%82%89%E8%81%9E%E3%81%91%E3%81%AA%E3%81%84%E3%81%82%E3%81%AE%E3%81%93%E3%81%A8%E3%80%81%E3%81%93%E3%81%AE-12/>>より、2022年12月23日取得。
- 坂本貴志
- 2021 「コロナ禍で私たちの職場は何を失ったのかーコミュニケーション方法が職場パフォーマンスに与える影響」2021年12月20日<<https://www.works-i.com/project/gettogether/data/detail003.html>>より、2022年12月31日取得。
- 佐藤陽二編
- 2009 『キリスト教ハンドブック』東京：三省堂。
- 曾根伸人
- 2019 「ジャパナイズド・クリスチャニティーー日本とオーストリアの教会文化の比較研究」東北大学文学部卒業論文。
- 鈴木竜太
- 2022 「『集まる意味を問いなおす』を問いなおす」リクルートワークス研究所、

2022年3月30日<<https://www.works-i.com/project/gettogether/data/detail010.html>>より、2022年12月16日取得。

立山忠浩

2021 『『まことの礼拝』を考える－新型コロナウイルス禍の産物』『ルター研究』17: 61-90。

ターナー、V. W.

1997 『儀礼の過程』富倉光雄訳、東京：新思索社。

ファン＝ヘネップ、アルノルト

1995 『通過儀礼』綾部恒雄・綾部祐子訳、東京：弘文堂。

Zoom サポート

2022 「ミーティング ID およびウェビナーID」<<https://support.zoom.us/hc/ja/articles/201362373-%E3%83%9F%E3%83%BC%E3%83%86%E3%82%A3%E3%83%B3%E3%82%B0-ID-%E3%81%8A%E3%82%88%E3%81%B3%E3%82%A6%E3%82%A7%E3%83%93%E3%83%8A%E3%83%BC-ID>>より、2022年11月25日取得。

書評

追悼書評

山田仁史著『人類精神史—宗教・資本主義・Google』筑摩書房、2022年

沼崎 一郎

1. はじめに

本書は、2021年1月に急逝された山田仁史君(あえて「君」と呼ばせてもらう)の遺稿に、彼の盟友である角南聡一郎氏が編集校閲を施し、出版にこぎつけたものである。東北大学文学部において、山田君を学生として教え、また同僚として迎えた者として、角南氏の尽力に衷心より感謝申し上げる次第である。

本書各章の内容については角南聡一郎氏の「解説 時空を超えて山田仁史氏が伝えたかったこと」に簡潔にして要を得た紹介(272-278頁)があるので、本書評においては専ら私なりの解釈と疑問を提示したいと思う。山田君との最後の対話を試みたいのである。

私が山田君と出会ったのは、1992年秋、彼が学部2年生の時だった。翌93年4月に文学部に文化人類学専攻が新設されるにあたり、進学希望者を募集し、担当教員となる杉山晃一教授(故人、東北大学名誉教授)と私とで面談を行ったのだが、山田君も訪ねてきたのだった。しかし、彼は文化人類学を選ぶことなく、予定通り国史学専攻に進んだ。ところが、いざ文化人類学研究室が開設されると、山田君は入り浸りとなった。研究室の本も雑誌も、彼のためにあるようなものだった。彼は私の文化人類学史の講義も履修していたが、彼の最終レポートだけが完璧に論文形式に則って書かれているのに驚いたことを今も鮮明に記憶している。具体的な内容は忘れてしまったが、彼の論考は老練さを感じさせるほどに見事な物語になっており、「あまりまとめすぎないように」とコメントして返したことを覚えている。少々粗があっても突き抜ける若さが欲しいと、自分もまだ若かった私は思ったのだった。

本書を一読して、彼と最も濃密な時を過ごした当時が蘇ってきた。あいかわらず「ま

とめすぎ」のきらいはあるが、世界と日本が直面する窮状を突き抜けようとする強い意志が感じられ、40年の時を経て私の期待に応えようとしてくれているかのようで、あまりにも早過ぎた死が今更ながら悔やまれてならない。彼にはもっともっと生きて書いて欲しかった。

本書の目的は、「人類の精神があゆんできた道のりをたどり、そこを貫く原理や、いくつある転換点、およびそれらの本質をとらえる。それにより、未来へ向かうための座標を得る」(12頁)ことだ。背景にあるのは、山田君の危機感である。「人類は今、その精神史上、稀有なる乱世を生きて」(9頁)おり、「人間の精神が、実存の根底が、はげしく動揺している」(10頁)と山田君は診ているのだ。しかも、山田君の診たてでは、この動揺は決して今に始まったことではなく、近代の産物でもなく、現生人類の登場とともに、常に人間の伶俐な知性と鋭敏な感性とを刺激し続けてきたものなのだ。そこで、このような「実存的危機(existential crisis)」の淵源を人類史に深く探ろうと山田君は企てた。今風に言うなら、ディープ・ヒストリーの試みだ。

本書の表題は『人類精神史』である。これを山田君はどうドイツ語に訳していたのが真っ先に気になった。“Die Geistesgeschichte der Menschheit”だろうかなどと、乏しいドイツ語力であれこれ思案していたのだが、そのうちに、彼が本書の範としたのはヘルダーの『人間形成のための歴史哲学異説(Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)』(1774)だったのではないかと思いついた。そうだとしたら、本書の主眼もまた人類の“Bildung”すなわち「形成(人格的成長)」乃至「教化(知的成長)」にあり、その歴史を彼は独逸に伝統的な「民族学(Ethnologie、Völkerkunde)」の手法を用いて素描して見せようとしたのではなかったか。そしておそらく、山田君には珍しく平易かつ饒舌に書かれた本書の次には、ヘルダーの『人類歴史哲学考(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)』(1784)にも比肩しうる、より本格的な大部の人類精神史が構想されていたのではなかったか。本書は山田君がドイツ・フマニスムスの正統な継承者であることを示していると、私は思う。

同時に、専らアメリカ人類学を学んできた私には、本書はフランツ・ボアズの『未開人の心性(The Mind of Primitive Man)』(1911、1938)あるいは、ロバート・レッドフィールドの『未開世界の諸転換(The Primitive World and Its Transformations)』(1953)を想起させた。両書とも、二度の世界大戦から冷戦時代という「稀有なる乱世」

の只中で「人類の精神があゆんできた道のりをたど」ることによって「未来へ向かうための座標を得る」ことを目的として書かれたものだからである。

それでは、山田君に従って、「人類精神」の旅路を辿ってみよう。本書の論点は多岐に渡り、とてもその全てを評することはできないので、以下、人間を取り巻く現実の変遷、次に宗教と世界観の変遷、生業の変化と異なるエトスの出現、そして最後に未完に終わっている山田君の日本観、この4点に絞って論じてみたい。

2. 三現実史観

山田君によれば、人類すなわち我々を含む現生人類ホモ・サピエンスの精神は、三つの現実を生み出してきた。「生身のヒトが自らを取り巻く自然環境に依存し、自他が直接に対峙してきた無文字の時代」(13頁)に生み出した(認識した)「R1(第一次現実)」(13頁)、「人間が作り出した人工環境の占める割合が大きくなり、文字を介してのコミュニケーションが増加した時代」(14頁)に生み出した(認識した)「R2(第二次現実)」(14頁)、「ヒトの脳の究極の外部化としての仮想環境が増大し、情報の伝達における速度と量が加速度的に増しつある時代」(14頁)に生み出した(認識した)「R3(第三次現実)」(14頁)の三つである。

本書17頁の表1-1を見る限り、人類は原始時代から古代・中世にかけてR1を生きてきたと山田君は考えている。文字も都市も文明とともに出現したのだからR2の出現は古代に遡るわけだが、表1-1ではR2は近代・資本主義の時代に対応しており、一部のエリートだけでなく大多数の人間がR2を生きるようになるのは近代以降だと山田君は考えているようだ。そしてもちろん、R3が人類を大規模に巻き込むのは現代であり、それも高々ここ20～30年のことである。「おおきく見れば、R1→R2→R3という順序で人類社会をとりまく主たる環境は進化してきたとも言えるが、別の見方をすれば、これらは棲み分けながら併存する面ももっている」(19頁)と山田君は言う。どんなにR2が肥大しても、私たちは完全に「自然」から切断されるわけではない。どんなにVRやARが発達しても、文字を介してのコミュニケーションが消えるわけではない。私たちは、三つの現実を同時に生きているのである。そう考えると、人類を取り巻く現実が多数化・多層化してきた(人類自身がそうさせてきた)のが歴史だと

いうことになる。

山田君は明言していないが、私が見るところ、三つの現実異なる実存的危機を生み出す。R1 に対応する実存的危機は、直接的な生命の危機すなわち死の恐怖である。これを、山田君に倣って C1(第一次危機)と呼ぶことにする。出典を失念してしまっているのだが、つい最近まで年代ごとの死亡率にはほとんど差がなかったとどこかで読んだ記憶がある。幼年期と老年期の死亡率は突出するが、たとえば 10 代から 50 代くらいまでは、どの年代の死亡率もほとんど変わらなかったというのである。つまり、いつ死ぬかわからないという恐怖感の大きさは、少年も青年も壮年もほぼ同じだったわけだ。いつ死ぬかわからないという実存的危機に生涯晒され続ける時代が長く続いた。しかし、人工環境の改善と医療の進歩によって、死の恐怖を意識することは少なくなった。現代日本では、60 歳くらいまでは、各年代とも死亡率は限りなくゼロに近い。生物学的な死の恐怖が、近代以降次第に減少したのである。それに変わって出現した実存的危機が、自分は何者かわからないという実存的不安の増大だ。アイデンティティという言葉の登場が、その証左であろう。「自分探し」もそうだ。この近代個人特有の実存的危機を C2(第二次危機)と呼びたい。そして R3 の拡大と拡張は、複数の自分を生み出すことを可能にした。R1 も R2 もユニバースであったが、R3 はマルチバースであり、異なる複数のバーチャル世界を私たちは「生きる」ことができる。それどころか、私のアバターたちは、私の生物学的な死後も生き続け、他のアバターたちだけでなく生身のヒトとも関わり続けることができるかもしれない。もし私のアバターたちが、私の記憶とともに「意識」を持つことができるようになれば……。この可能性を(あるいは恐怖を)山田君は強く否定する(第 10 章のシンギュラリティをめぐる議論を参照、240-244 頁)のだが、R3 は、死の恐怖ではなく、不死の恐怖という新たな実存的危機すなわち C3(第三次危機)生み出しつつあるのではないか。山田君、どう思う？

三つの現実の中で山田君が固執するのは R1 である。それは、2011 年の東日本大震災・東京電力原発事故が、次いで 2019 年に発生した新型コロナウイルス感染症のパンデミック化が、繰り返し、しかし対照的な形で、R1 における「見えざる脅威」の存在と、その脅威がもたらしうる死の恐怖という原初的な実存的危機 C1 の切迫性とを、多くの人に強く意識させたからだろう。未完に終わった「あとがき」で山田君は言う。

「これを書いている 2020 年 3 月、全世界は未曾有のコロナウイルス感染拡大に見舞われている。……九年前の東日本大震災も思い出す。あの時も今回も、人は目に見えぬ禍に立ち向かわねばならない。……しかし、二つの禍のありかたは対極的でもある。三・一一の時はしきりに『絆』が叫ばれた。助け合うこと、声をかけ合い、寄り添うことが求められた。しかし今回は、その逆である。間近に接して声をかけること、寄り添うことは避けましょう、濃厚接触は避けましょう、というのだから」(265 頁)。雪のちらつく寒空の下、肩を寄せ合い、避難した高台から押し寄せる津波を目の当たりにする時、人々は R1 に引き戻され、死の恐怖という実存的危機を強く感じたに違いない。それは、「被災地」にいた誰もが実感したところだろうが、山田君のように繊細で敏感な魂は特に激しく実存の根底を揺さぶられたのだろう。そして、新型コロナウイルス感染症は、我々を R2 と R3 に追い込むことによって、R1 の貴重さを私たちに強烈に印象づけた。この経験が、山田君を R1 の始原へ、R1 のみを生きていた人々の世界観の探究へと向かわせたのだと思う。本書の各所で彼が自身の直接的な体験を語るのも、懸命に R1 を手繰り寄せようとしたからではないか。本書を通して、彼は人類精神の「原体験(Urerfahrung)」を取り戻したかったのだ。山田君、違うかい？

3. 宗教と世界観

再び 17 頁の表 1-1 に戻ろう。R1 に対応する世界観は神話・宗教、R2 に対応する世界観は哲学・科学、R3 に対応する世界観は？となっている。さらに、それぞれに異なるカミが対応する。R1 と神話・宗教には Gott(神)、R2 と哲学・科学には(資本主義という価値体系を介して)Geld(お金)、R3 には Google(情報)だ。ここで、山田君がカミと書いていることは注意を要する。彼は日本語で考えているのだ、Gott、Geld、Google の三者に共通するカミ性を。

日本を論じようとした未完の第 9 章で、山田君はカミ観念の古層を掘り起こそうとしている。大野晋『日本人の神』を参照しつつ、「古語におけるカミ(kami)の語は、(一)雷、(二)狼などの猛獣や妖怪、(三)山、を指す場合があった。つまり超人的な威力があり、恐怖や畏敬をおぼえさせるもの」がカミであり、さらに「人間はイノリをした。願いをもつ時にカミを呼ぶことである。これら人間の営みにたいし、カミはウブス(生

産させる)という恵みを与えるが、人がカミの意向にそむく場合には怒りを湧き立たせ、タタルこともあった」(206頁)と山田君は説明する。こう説明されれば、なるほど Gott も Geld も Google も、「超人的な威力があり、恐怖や畏敬をおぼえさせるもの」だし、ウブスももたらすが、タタリもするという共通性があると納得できる。17頁の表 1-1 には、「脅し方」という欄があり、Gott には「バチが当たるぞ」、Geld には「お前はクビだ」、Google には「拡散しますよ」が対応している。バチが当たれば不幸になり、最悪の場合は地獄に落ちる。クビになれば収入が途絶え、生きる術を失う。拡散されれば、炎上する。げにもタタリの恐ろしや。ウブスについての記述はないが、Gott は恩寵を、Geld は栄耀栄華を、Google は(SNS を介して)たくさんの「いいね」を与えてくれるということだろう。山田君、そうだよな?

このような大枠の中で、山田君の主たる関心は「R1 の世界観を支配していた宗教」(19頁)に向かう。それは、現生人類がおよそ 5~7 万年前に「認知革命」を経て動物から真の人間へと進化し、類稀な「想像力(fantasy [ファンタジー])と共感力(sympathy [シンパシー])」(69頁)を高度に発達させた結果、宗教を生み出し、しかも宗教が現生人類すなわち私たちにとって最初の世界観を提示したと山田君は考えるからである。

山田君は、宗教を定義しようとはしない。宗教学の岸本英夫や仏教学の南直哉、さらには進化生物学の長谷川真理子をも参照しつつ、彼は宗教というものを「コンテンツとメディア」(33頁)として捉えることを提案する(34頁の図 2-1 参照)。コンテンツとしての宗教とは、「我々の究極の問いに対して『向こう側』に存在するはずの答え、我々の人生に意味を与えてくれる超越した回答」(33頁)だ。メディアとしての宗教とは、「そうしたものを我々のもつに届けてくれるし、逆に我々の現世的な祈りや願いを『むこう側』に届けてくれもする媒体となる」(33頁)組織と実践の総体だ。想像力と共感力を発達させた人類は、「想像力ゆえに『むこう側』をついつい思い浮かべてしまい、共感力ゆえに『こちら側』で--沼崎注)そうした想念を他者と分かちあおうとするのである」(78頁)。宗教を生み出すことで、人類精神史は始まった。

山田君は、どうやらタイラーとともに、人類が最初に生み出し、「自然民族(Naturvölker)」(179頁)が抱き続ける宗教的コンテンツはアニミズムだと考えているようだ。そして、「むこう側」のアニミズムと「こちら側」の人間とを結ぶメディアとして、フェティシズム(人造物)、トーテミズム(自然物)、シャーマニズム(人間)を位置

付ける(61頁の図3-4参照)。山田君は明確にしていらないが、この図式はR1の時代のみならず、R2の近代、R3の現代にも当てはまると私は見る。R2のカミはGeld(お金)であるが、マルクスが看破したように商品のフェティシズムが「むこう側」のお金と「こちら側」の我々を媒介する。それだけではない。市場のトーテムも存在する。上昇相場は雄牛が、下降相場は熊がトーテムだ。お金の聖地ウォール街には立派な雄牛の像が立っている。日本では、たとえば蛇がお金と私たちを媒介してくれる。アナリストやコンサルタントは、Geldのシャーマンだ。そして山田君と私の故郷である仙台には、実在した人物が福神化された「仙台四郎」がいる。R3のカミGoogle(情報)と私たちを結ぶメディアも、iPhoneのような人造物、クラウド(雲)のような自然物、そしてインフルエンサー(人間)と、見事に三種類揃っている。現実の変容に応じてカミが変わっても、「むこう側」のコンテンツと「こちら側」を取り持つメディアの構造は、すなわち人類精神の構造は変わらないのかもしれない。山田君、そうなのかい？

私の理解では、コンテンツとしての宗教は、「こちら側」すなわちR1に生きる人々にとって私の言うC1の解決策の提案である。その提案を受け入れることによってC1が解消されるわけではないが、「むこう側」と「こちら側」を包括する世界の中にC1を有意味に位置付けることによって、C1から逃れられない人間の実存を安定させてくれるのだ。そして宗教が絶対であったR1の時代、宗教に支配された世界観を有した人間たちは、宗教が提示してくれる解決策を信じることでC1から救済され得たのだろう。死は避けようがないことには変わりはないが、死ぬことが怖くはなくなるというわけだ。言い換えると、宗教の提示する世界観は、人々がR1を生きることを可能としてくれるのである。

実は、世界観という語を山田君は定義しないどころかその学説史的検討さえしていない。その必要を感じなかったのだろうか。しかし彼のことから、もちろん“Weltanschauung”の意で、直接的にはドイツ民族学のレオ・フロベニウスの世界観概念を念頭に置いているのだろうが、おそらくディルタイとヤスパースの用法の影響も受けているのだろう。山田君は、ディルタイとともに世界観は人間の「生の有り様」の違いに相対的で多様であると考え、ヤスパースとともに世界観を世界についての像(Weltbild)と世界に対する心的態度(Einstellungen)と考えているはずだ。山田君、合ってるかい？

世界観に迫るために山田君が採用するのが、「心とらわれた状態」を意味するエアグリッフェンハイト(Ergriffenheit)というレオ・フロベニウス由来の概念である(78-79頁)。時代と環境の違いすなわち「生の有り様」の違いに応じて、人々が何に心をつかまれ(ergreifen され)、何のとりこになるかは異なる。その何かを明らかにすることによって、その時代と環境を生きた人々の世界観を知ることができると山田君は考える。そこで彼は、「狩猟採集をしていた人々は何にエアグリッフェンされていたのか、彼らの一部が農耕や牧畜といった食糧生産を発見・発明し、世界に対する新たな見方が芽ばえたとき、どんなことを思うようになったのか。時代がくだって文字の発明、地理上の発見、産業革命はヒトの精神に何をもたらしたのか」(84-85頁)と問う。そうすることが「二一世紀の日本に生きる我々が、いったい何に心とらわれているのかを、改めて客観的に見なおすことにもつながる」(85頁)からである。

山田君が詳細に検討するのは、狩猟採集民すなわち「自然民族」の世界観である。フロベニウスや大林多良に依拠しつつ、狩猟採集民は、獲物となる動物、特に大型動物に「心とらわれていた」と山田君は考える。たとえば大きく強く猛々しい「動物の主」観念(94-95頁)がその証左である。また、小型動物が「トリックスター」として狩猟採集民の物語に登場する点にも山田君は注目する。「これら〈動物の主〉もトリックスターも、動物との関係が密接だった狩猟採集民ならではの、観察や親近感にもとづいて作り出され、語り継がれてきた」(95頁)からである。さらに、移動性の狩猟採集社会には「人々の行動をひそかに見守り、禁止を破った者をひそかに裁いて罰するような、『超自然的制裁(supernatural sanctioning)』への信仰が広く見られた」(99頁)ことに注目し、そこに「日本語でいうバチやタタリ、あるいはオカゲ」(101頁)との共通点を見出す。最後に山田君は、自分も含めて従来の男性研究者たちが「狩りに出て喜びを分かち合うことのできる、健康な成人男性の視線」(91頁)で狩猟採集社会を眺めがちであったことを反省して、「妻たちや子どもたち、そして狩りに出ることのできない病人や老人たち……も含めた、みんなが共有する世界観」(92頁)を探り、「どうも狩猟民社会では、虫のような小型の動物も重要な役割を演ずることがあったし、雷雨といった自然現象もひろく恐れられていた」(102頁)ことに注意を促す。そして、東南アジアのネグリート系の文化において「カミナリやセミが重要な役割を果たすこと」(105頁)、アフリカの「コイサン系の人々にとって、重要な動物はカマキリだったらし

い」(108頁)ことから、「虫という『小さきもの』に対する視線」を山田君は見出す。明言はしていないが、主に採集に従事する女性やキャンプに残る子どもや老病者たちが、そうした視線の持ち主であり、「小さきもの」に「心とらわれていた」と山田君は考えているようだ。山田君、そうだよな?

狩猟採集民の抱く世界についての像は「野生動物の中にも人間社会と似たしくみがあり、「群を率いるリーダーがいて、仲間たちからは抜きん出た外見と能力とをもって」おり、「狩人たちの行動を常に見張っていて、乱獲がなされるような場合には、対抗措置として獲物を隠し、与えないこともある」(94頁)というものだ。「人間と動物の深い関わりはまた、両者の間に断絶や境界を認めず、互いに変身しようという観念」(95頁)も生み出した。そして、世界に対する心的態度は「生を肯定する楽観主義」(210頁)である。中村元を引用しつつ、「人類最古層」には「非常に明るく、朗らか」で「子どものように人生を楽し」み、「来世でも同じように楽しい生活を続けたい」(210頁)という心的態度があったと山田君は見ている。

以上のような狩猟採集民的な世界観を、人類は長く抱き続けたと山田君は考える。「現世人類はアフリカに、狩猟採集民時代における、共通の一つの起源を有している。そこから全世界に広がり、農耕や牧畜といった食糧生産を始めはしたが、精神的にはいわば『自然民族』的な状態にとどまっていた」(182頁)からである。「古代高文化が生じ」た後も、「ユーラシア大陸全体をおおう精神的覚醒はまだ先だった」(182頁)のだ。

この「精神的覚醒」すなわち自然民族的な世界観の大転換が「おとずれたのが、ヤスパースのいう〈軸の時代〉(Achsenzeit [アクセン・ツァイト]、Axial Age [アクシヤル・エイジ])にほかならない」(182頁)と山田君は考える。「紀元前五〇〇年ころ、あるいは少し広く幅をとって、紀元前八〇〇年から前二〇〇年の間ころ」(182頁)、「ユーラシア大陸の東西にわたり、同時的に、人類精神史上何かただならぬ変化が生じた」(184頁)のである。具体的には、「春秋戦国時代の中国と、十六大国のインド・ガンジス川流域で、諸国が乱立・抗争を繰り広げたそのただ中で、人間の苦しみと実存にかんする考察が深化した。こうして前者では孔子の儒教と老師の道教が、後者ではバラモン教への反動からウパニシャッド哲学をへて、ブッダの説く初期仏教が生まれた」(194頁)のであり、「ギリシャも情勢は似て」いて「戦乱により傷つけあい、殺

しあい、不安におちいった人々が、おのれの実存や世界の無常に思いをこらすことを始めた」(194 頁)のであった。このような状況の中で生じた文化変化とその遺産に関する諸研究の主張が、190 頁の表 8-1 にまとめられている。要約すると、世界的な宗教と普遍的な政治理念の出現である。

ただし山田君は、この時代に登場した思想家たちは「声の文化に属する人々」であり「声の文化と文字の文化が接するところに生きながらも、あくまで前者に立脚して己の思想を人々に説いた」(14 頁)と考える。つまり、彼らは R1 に立脚しつつ普遍を希求したというわけである。

しかし、これらの思想家たちの説き語りは、書き残され、教典化・経典化されていく。つまり R1 の「声」が、R2 の「文字」へと置き換えられる。さらに、教典・経典の読み手たちは、これに注釈・解釈を書き足していく。こうして、R2 の拡大すなわち「文字の文化」の展開と拡散が始まるのである。ロバート・レッドフィールド流に言えば、「大伝統(great traditions)」の誕生だ。しかし、R2 は少数の識字層すなわちエリートに占有されており、大多数の非識字層は、エリートの「文字の文化」の影響を受けつつも、儀礼や祝祭を通して相変わらず「声の文化」を、レッドフィールドの言う「小伝統(little traditions)」あるいは「郷民文化(folk culture)」を生きていた。山田君、そうなんだろう？

17 頁の表 1-1 によれば、R2 が人類の大多数を包み込む近代の世界観は「哲学・科学」である。これは、ヤスパースの原図に加筆して〈軸の時代〉を位置付けた 178 頁の図 8-1 における「科学および技術時代」以後の世界観ということになる。しかし、この世界観について、山田君は詳しい説明を加えてはいない。科学と技術の世界観は、言うまでもなくナチュラリズムであろう。山田君も言及しているように、これはデスコラによれば「近代西洋の存在論」(58 頁)だ。しかも、科学と技術は、世界を、とりわけ自然界を、人間による操作と利用の対象として客体化する。では、哲学はどうか。一言で言えば啓蒙思想。その内容は多様だが、絶対が疑われ始めたという共通点がある。山田君は、普遍主義／理性主義と相対主義／ロマン主義の世界像の共存と競合に注目しているようだ。人間は普遍的な価値を理性的に見出して理想的な世界を創り得るという世界観と、人間は多様な価値を感性的に見出して多元的な生の流儀を編み出しているという世界観の共存と競合である。山田君自身の表現では「カント的な人類

学か、ヘルダー的な民族学か、という対置でもある」(257頁)。政治的には、インターナショナリズムとナショナリズムの共存と競合となる。その競合は紛争や戦争を呼ぶ。山田君、これでいいかい？

啓蒙思想というと西洋の専売特許と思われがちだが、18世紀はグローバルな啓蒙時代、ヤスパース流に言えば「第二の軸の時代」だったのではないかと私は考えている。その理由はいくつかある。フランスで百科全書が編纂されたのとはほぼ同時期に、清の乾隆帝の命で四庫全書が編纂されている。四庫全書は、漢籍文献を網羅しようとしたものだが、日本や朝鮮、ベトナム、さらにはユークリッド幾何学など西洋の文献も収録しているのだ。東洋の百科全書と言えるのではないか。またドイツでヘルダーがカントに挑んでいた頃、日本では本居宣長と上田秋成の間で「日の神」論争が行われ、天照大神の普遍性と相対性が争われていた。日本もまた疾風怒濤の時代にあったと言えないだろうか。そして、18世紀のインドではムガル帝国が衰退に向かいつつあったが、シャー・ワリーウッラーがイスラーム改革思想を唱えている。東洋でも、西洋に比肩し得る啓蒙運動が起きていたと見せせないだろうか。山田君、どうだろう？

軸の時代の主動因として、山田君はユーラシア大陸草原の遊牧諸民族と古代高文化の接触と交渉を重視している(189-195頁)。特に「重要なのは、西のドナウ川から東の満州までほぼ切れめなく続くベルトのように伸びる、中央ユーラシアのステップという『ハイウェイ』の存在」(192頁)だ。私の言う第二の軸の時代の主動因は、もちろん大航海時代が切り開いた海の「ハイウェイ」であり、これは世界大の接触と交渉を可能にした。そして現代、インターネットという情報の「ハイウェイ」がR3上でのグローバルな接触と交渉を、しかも直接的で個人的な接触と交渉を、空前の規模で引き起こしている。

既に指摘したように、R3はマルチバース化しつつあり、私たちを取り巻く世界は多元化し始めている。そうだとしたら、私たちは、複数の世界のそれぞれについて、異なる像を抱き、異なる心的態度をとるようになるのだろうか。それとも、複数の世界を何らかの形で統合する単一の世界観が持てるのだろうか。私たちが「結局はフィジカルな地政学的単位に縛られた存在」(256頁)であることから逃れられず、また「コスモポリタンなどというユートピアは、言語共同体という基礎なくしては成り立たない」(256頁)とするなら、R3のマルチバースも、地政学的・言語学的に分断され、複数の

通訳不可能なユニバースに分裂してしまうのだろうか。それとも、翻訳機能の高度な発達により初めて言語の壁が破られて、狭い地政学的アイデンティティを超える真の世界市民が誕生し、マルチバースの共生が実現するのだろうか。山田君、君の見通しは？

4. 生業とエートス

宗教の支配性と自然民族的な世界観が持続していたとしても、狩猟採集から牧畜と農耕へという生業の変化は人類精神に変容をもたらしたと山田君は考えているようだ。その様相を捉えるために山田君が採用するのが、エートスという概念だ。この語も定義と説明抜きで彼は使っているが、エートスとは、特定の生業形態が必要とし生み出した生活習慣に通底する、思考と行動の基本的な原則、生活環境に対する根本的な態度であると言えよう。エートス概念は、ピエール・ブルデューのハビトゥス(*habitus*)概念に近いと言ったほうがわかりやすいだろうか。もっとも山田君の場合は、生業を同じくする種々のハビトゥスの基層をなす共通の性向を指してエートスという語を使っているのだが……。山田君、そうだよね？

山田君が注目するのは、農耕という生業形態が生み出したエートスと、牧畜ないし遊牧という生業形態が生み出したエートスである。前者を「農母性」、後者を「牧父性」と山田君は名付ける(170頁)。以前は「農民エートス」、「牧民エートス」と山田君は呼んでいた(173頁)。「そしてこれら両原理のせめぎ合いが、ユーラシア大陸そして日本の精神史を方向づけてゆくことになる」(170頁)と山田君は言う。これには、本質主義的すぎやしないかという批判が聞こえてきそうだが、そんなありきたりの批判を気にする山田君ではない。エートスといい、原理といい、それが生業を通じた人間と環境との相互作用によって歴史的に形成されたというプロセスに目を向ければ「構築主義的」に捉えることもできるし、構築された諸々の文化パターンを通時的にも共時的にもマクロに比較すると長期的かつ広域的な基本パターンが認められるという共通性に目を向ければ「本質主義的」に論じることもできる。本書は狩猟採集時代から農耕と牧畜への歴史的変化の多様性を詳しく検討しており、農母性と牧父性の「構築された」側面を山田君は決して無視してはいない。しかし、彼が企図するマクロな人類精神史

においては、本質主義的な論じ方を選択し、農耕と牧畜／遊牧それぞれの基本原理を析出しようとしているのだ。ただし、和辻哲郎のような「直観的な風土論」(174-177頁)に陥ることなく、可能な限り実証的に。そういう点では、本書は、ルース・ベネディクトの『文化の型(Patterns of Culture)』や『菊と刀(The Chrysanthemum and the Sword)』を彷彿させる。さらに言えば、ディルタイやシュペングラーに連なる古典的な文化類型論の現代民族学的な再構築である。山田君、そうなんだろう？

農母性と牧父性について見る前に、狩猟採集民あるいは「自然民族」のエートスについて考えてみたい。それを山田君は本書で論じていないからだ。私は、それを「童子性」と呼びたいと思う。ギリシア語を使って「ネオス(νέος)性」でもいい。おいおい、オリエントを子ども扱いした成長史観とでも呼ぶべきヘルダーの人間形成史論(175頁)を蒸し返すのかと山田君に叱られそうだが、「認知革命」は現世人類が成人しても「子どもらしさ」を持ち続け、学び続け、育ち続けることを可能にしたと考えるなら、「童子性」を肯定的・積極的に評価することができるだろう。母と父の違いはあれど、農民エートスも牧民エートスも「育てる」メンタリティーだろう。これに対して、先に検討した狩猟採集民の世界観は、大型動物など「大いなるもの」への憧憬、昆虫などの「小さきもの」への関心、そして雷など自然現象への畏怖を反映したものであり、それは身の回りの環境を細やかに観察し、素直に驚くという「子どもらしい」心性、言い換えると「育ちゆく」メンタリティー、つまり最も純粹(pure)な人間精神の発露だと考えられないだろうか。山田君、どうだろう？

さて、農母性と牧父性である。山田君によると、植物栽培の担い手となり得たのは、狩猟採集段階から採集活動を通して植物の性質に習熟していた女性たちであった。そして、彼女たちの「行動原理やメンタリティ」(155頁)を農母性と山田君は呼ぶ。たとえば「イモや小家畜に基礎をおく東南アジア由来のオセアニア農耕」民が「間接的・消極的・収集的行動、ひいては『非干渉主義的』心性を典型とする」というフランスの民族学者オードリクールの特徴づけは、農母性にも当てはまると山田君は考える(155-156頁)。さらに、「女性の地位が人類史上、相対的に高くなったのは初期農耕社会」であり、「そこでは妻間婚や妻方居住婚といった、母系制と親縁な婚姻規則とともに、成女式の盛行や、社会における強力な発言権といった事例が広く見られた」と山田君は言う(160-161頁)。対照的に、動物飼育、特に群生動物飼育の担い手となったの

は、狩猟採集時代に狩猟に従事していた男性たちであったと山田君は考える。したがって牧畜民、とりわけ遊牧民の「行動原理やメンタリティ」は、かつては獲物の群を追い、今では家畜の群をまとめる男性たちのそれということになる。そして再びオードリクールに依拠して、「硬い穀粒をもつ穀物・豆類とヒツジ・ウシなどの飼育に依拠する近東農業」においては「ヒツジとの直接的かかわり、ウシやロバに犁を牽引させる積極的働きかけ、家畜の交雑をふせぐ選別行為という、直接的・積極的・選択的行動においては『干渉主義的』心性が典型となる」という特徴づけが牧父性にも当てはまると山田君は考える(155-156頁)。さらに山田君は、「怠惰な暮らしぶり」、「父系の系譜をひじょうに大切にすること」、「農耕民への軽蔑的態度」を牧父性の特徴として挙げる(185-186)。「怠惰」というのは誤解を招きかねないが、あくせく暮らすのを恥じる態度ということだろう。そして、牧畜社会では父系的な親族集団と婚姻規則が発達し、親族集団の長として男性の権威と権力が増大することになるわけだ。

農母性との関連で、「初期的ないし古層的な農耕社会」(161頁)が「いわば『血にエアグリッフェン』していた、心とらわれていたとおぼしき形跡」(162頁)がある証左として、山田君は「大昔に殺された女性の身体から、いろいろな作物が生じたという神話」すなわち「死体化生型」神話の遍在(161頁)と「首狩」(162頁)を挙げる。いずれも農耕に付随する「死と生のサイクル観念」(162頁)の表出だと山田君は考える。そして、男性の狩猟の重要度が低下し、女性が生産の主体となって経済的に優位に立った初期農耕社会において、「男たちが何とか能力を発揮できる場として、首狩という活路を見出したのではないか」というシュミットの説(164頁)に肯定的に言及している。しかし、首狩はどちらかと言えば「直接的・積極的・選択的行動」であり、農母性エートスとは矛盾するのではないかという疑問が湧く。山田君、どうなんだい？

牧父性との関連では、犁農耕が気になる。家畜に犁を引かせて深く耕すという労働が男性主体に行われたということだが、この耕作法が牧畜経由で出現したのか、それとも初期農耕の発展型なのかが明確にされていない。いずれにしても、狩猟を出発点とし、家畜飼育を伴う農法だと考えれば、犁農耕のエートスは牧父性だと考えられそうだが、山田君、それでいいのかい？

未完の「あとがき」に、エートスに注目する理由が表明されている。「やや抽象的な表現になるが、エートスは宗教に先行する。それは精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用

用から発して、また逆にこれらへ影響を与え続ける。つまり農母性・牧父性のようなエートスこそが宗教を規定し、また言語共同体のなかへ採り入れた宗教を、エートスに沿うように改変してもきたのである」(266-267頁)と。それゆえ、石田英一郎を参照しつつ、牧父的な宗教である「天の崇拜は、ユーラシア内陸の遊牧民に見出され、その神は世界秩序の摂理の力でもあり、「人格化して表象される場合には、父としてあらわされる」のであって、「この信仰はユダヤ教・キリスト教・イスラームにおける上天の唯一神や儒教にみる天の思想にまで引きつがれた」のに対し、「生成や豊穡の源泉としての大地という女性原理と結びついた農耕的信仰は、仏教や道教さらにヒンドゥー教につながる」と山田君は言う(187頁)。

山田君は、R2時代すなわち近代資本主義におけるエートスも、R3時代のエートスも論じてはいない。しかし、「エートスは宗教に先行する」のであれば、Geld 信仰に先行するエートス、Google 信仰に先行するエートスが、それぞれの時代の「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用から発して、また逆にこれへ影響を与え続ける」はずである。初期資本主義社会のエートスについては、もちろんマックス・ヴェーバーの有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904-05)があるわけだが、「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用」に注目するなら、若きマルクス以来の「疎外論」を再訪する必要があるのではないか。たとえば、高度に分業化され細分化された労働(生業)による生産物からの疎外など。そして、その解決の一つの方策としての「労働価値説」の復権などということも、ついつい考えてしまう。さらに、現代と未来の R3 時代となると、「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用」の消滅ないし無効化を考えなければならないのではなからうか。「精神(ことば)」がどんどん R3 へと移行するにもかかわらず、「肉体(生業)」は R1 に留まらざるを得ないという乖離……。たとえば、精神(ことば、画像も?)の R3 における二次元的広がりとは、それと対照的な、肉体(生業いや無業か?)の R1 における三次元的「引きこもり」など。山田君、どう見たらいいかな?

5. 日本へ

私も「ようやく日本にたどりついた」(205頁)。だが残念なことに、おそらく本書で

最も重要な位置を占めるはずであった第9章「日本語とコミタートス」は未完のまま残されている。そこで、178頁の図8-1に書き込まれた日本の位置付けを頼りに、山田君の日本精神史を目一杯想像してみたいと思う。山田君、いいだろう？

この図を見ると、日本は、「人類のひとつの起源」から共通の「先史時代」すなわち狩猟採集時代を経て「高文化圏にあって文字をもたなかった諸民族」の一つとなり、「新先史時代」から三又の直線で「軸の時代の世界に組み込まれる」段階に至る。そこから現代日本に直線の矢印が引かれていて、他の非西洋地域と異なり日本だけに「科学および技術時代」からの波線の矢印が引かれていない。単なる引き忘れか、それとも日本では科学技術を導入しつつも精神史上の影響は極小であったということなのか？ 山田君、どっちだい？

「先史時代」の日本精神を、山田君は大野晋に抛りつつ、「人間は自然の成り行きとして生まれてきて、日本の自然の中でよしとされる明るい、清水のような心をもてば、食料が得られ、繁殖行為を営んで死んでゆく。それをくりかえすところに世界がある、という考え方」(209-210頁)に見出す。そして「この楽観、生の肯定はしかし、古代日本に特有のものというわけではない。むしろ『声の文化』、無文字社会にある程度共通して分け持たれていた、『自然民族』的な世界観に根ざすものと見るべきだ」(210頁)と山田君は言う。「いささか理想化・美化された間を否認しない」としながらも、「清く明るく、天真かつ柔和温順で、自然性を肯定し全体性に従順な、愛の深さと生の喜びをもつ、和やかで調和的な生活」という和辻哲郎の特徴づけにも山田君は同意しているようだ。山田君は明言していないが、古神道の「清明心」や賀茂真淵の「高く直き心」と同様の心性と言えようか。

日本が「高文化圏」に組み込まれたが未だ文字を持たなかった「新先史時代」というのは、水田農耕が広まり、鉄器が導入されて、やがて王権が成立する、弥生時代から古墳時代にかけての時期を指すと思われる。この時代の世界観を山田君は論じていないが、「仏教伝来以前の日本における世界観」(209頁)という表現が示すように、この時代も「声の文化」の楽観的で生を肯定する世界観が継続しているから見なしているのだろう。しかし、この時代に何が「新」しく加わったのだろうか。私の見るところ、弥生時代は「牛馬無し」(218頁)であったから、犁農耕は不可能であり、したがって当時広まった農法は初期農耕のそれに近く、そのエートスである農母性が日本でも定着

した可能性が高い。しかし、山田君が注目する「新」しさは、非農耕的なエートスの出現だ。それが、コミタートスである。「初期の中央ユーラシア文化複合体を構成する最も重要な要素」は「理想の勇士としての支配者」と「命をかけて支配者を守ると誓った支配者の友らによる戦闘集団」であったというクリストファー・ベックウィズの主張(217 頁)を引用しつつ、ベックウィズが戦闘集団をコミタートスと呼ぶのに対して、山田君は支配者と戦闘集団とが共有するエートスをコミタートスと呼び、それは「牧父性の究極の形だ」(216 頁)と言うのである。そしてベックウィズと諫早直人に依拠して、四～五世紀の東北アジアの政治情勢の影響で、古墳時代の軍事上の必要から日本に「騎馬文化」が導入され、エートスとしてのコミタートスも伝播したと山田君は考える。賀茂真淵が「高く直き心」とともに万葉集に見出した「ますらをぶり」は、日本古道に固有のエートスではなく、中央ユーラシア騎馬文化とその影響を受けた諸文化に共通するコミタートスだったというわけだ。山田君、そうだよな？

その後、「古墳期に入ったコミタートス的な戦闘エートスは、奈良・平安朝をへて農民的なエートスに取り込まれてしまったように見えなくもない」(220 頁)が、「日本列島にもたらされたコミタートスの精神」は「東国人のエートス」(219 頁)として引き継がれ、「武蔵野でつちかわれた土壌のうえに、関東武士団が起こった」(220 頁)のであり、さらに「さかのぼるなら、こうした東国武士には東北地方の蝦夷の後裔が含まれている」(221 頁)故に、武士道精神も「蝦夷系統の東人」に負うところ大であったと、鳥居龍蔵と津田貞吉に拠りつつ、山田君は概括する。

日本が「軸の時代の世界に組み込まれる」のは、仏教伝来以後すなわち奈良・平安時代からであろう。しかし、大きな戦乱もなく平穏な、すなわち「たをやかなる」平安時代には軸の時代のインパクトは小さかったと山田君は見ているようだ。やがて平安末期から鎌倉期にかけて、末法思想の終末観、源平の争乱による世の乱れ、そうした事ごとが実存的な危機感を増幅した。そこで「日本史上きわめて特異であった」鎌倉仏教における宗教体験」(211 頁)が発生したと山田君は捉える。法然、親鸞、栄西、道元、日蓮らによって日本で初めて「実存の不安に対し異なる解決が企てられた」のであり、「しかもそのためには主従関係という武者の習いから脱し、超える必要があった。そこに鎌倉仏教の生命がある」という和辻哲郎の主張は「私の胸をうつものがある」と山田君は言う(212 頁)。なお、178 頁の図 8-1 の三又の直線は、「絶対帰依」と

いう点でキリスト教的とも言える法然と親鸞の「念仏宗」、「仏教を純粹化した」栄西と道元の禅宗、そしてイスラームに比較し得る日蓮の法華宗という和辻の三類型を表しているのだろう(211-212 頁)。いずれも、念仏や題目を唱えるとか坐禅を組むといった個々人の宗教実践を重視した。方法は異なるとはいえ、個が普遍と直接対峙した点に、山田君の胸は震えるのだと思う。

山田君が鎌倉仏教に注目するのは、彼が南直哉とともに鎌倉期の実存的危機状況と同様の危機を現代日本に見出しているからでもある。それでは今、私たちが直面する「実存の不安に対し」て「企て」得る「解決」とは何だろうか。そのために私たちが「脱し、越える必要があ」る「習い」とは何だろうか。山田君、何だと思う？

178 頁の図 8-1 にはその後の「転換点」は明示されておらず、本書に残された断章にもそれらしい記述は見られない。最終第 10 章で「日本文化・社会をかたちづくる二つの要因……その一つは封建制や武士道、さらにはこれらの帰結としての両性関係……さかのぼれば牧父性」(254 頁)と記しているの、コミタートス的な戦闘エートスを山田君は重視しているのだろう。しかし私は、安土桃山時代から江戸時代にかけて、もうひとつの大きな転換点があったと思う。しかも、それは実存的危機の高まりというよりは、日本人の世界についての像の拡大がもたらした脱絶対化とでも呼ぶべき世界観の転換だ。既に指摘したように、ヨーロッパと時を同じくして日本でも啓蒙の時代が到来したと私は見ているわけだが、興味深いことに、日本的啓蒙の担い手となったのは、武士ではなく、賀茂真淵や本居宣長や上田秋成といった町人階層であった。それゆえ、軸の時代が生み出した仏教と儒教を相対化した国学運動という日本ロマン主義は、コミタートス的な戦闘エートスとは異なる日本固有のエートスの再発見を目指していたのではなかったか。本居宣長の「もののあはれ」などは、その典型であろう。ところが、19 世紀から 20 世紀の世界情勢の影響下、薩長の下級武士たちが主導した明治維新政府は再びコミタートス的な戦闘エートスを強調し、それを全国民に強制して富国強兵と帝国建設に突っ走り、ついには第二次世界大戦の敗戦を迎える。どうやら戦後日本も、コミタートス的な戦闘エートスを今度は経済の復興と成長に集中し、ついにはバブル崩壊を迎え……。山田君、どう思う？

山田君の日本語についての考察は、未完のままだが、非コミタートス的なエートスを探る試みだったのではないかと私は思う。「日本語とはどんな言語なのかが分かれば、

それを用いる人々のものの考え方、つまり精神の深い部分に、ちかづくことができるはずなのである」(214 頁)と山田君は言う。残された日本語の「相対的自己表現」の検討(214-216 頁)は、おそらくロゴス的でもパトス的でもなくレンマ的な思考様式を析出するはずだったのではないか。そしてそれは、河合隼雄の言う「母性原理」的な特徴(226 頁)あるいは平安朝的な「たをやめぶり」を有しており、さらには自然と人間の交流を自明視する狩猟採集民的・「自然民族」的な楽観的な生の肯定につながるものだったのではないか。それとも、日本語には封建制や武士道、つまり牧父性が、より深く刻印されているのだろうか。山田君、どうなんだい？

6. おわりに

「未来へ進んでゆくために」と題された最終第 10 章で山田君は、カントとユクスキユルの認識論から出発して「素朴实在論(naive realism)」(233 頁)を否定し、人間を脱主体化するドーキンスの利己的遺伝子論やミーム論と対決し、マルクス・ガブリエルを経由して、さらには進化発生生物学(エボデボ)から仏教的な「縁起」思想を経巡り、R3 時代の今「俺が俺が、と自己主張してぶつかり合う世界、生存競争して進化していくような世界ではなく、関係を大切にし、共生していくような世界を、人々が意識的あるいは無意識的に求めている」という結論に達する。そして、R3 の拡大が岡田尊司の言う「ネオサピエンス」あるいは「回避型人類」を生み出しつつあるのではないかという説(260 頁)を検討し、それと日本の「草食系」や中国の「仏系」との類似を指摘して、R3 時代の要求する身体技法がより繊細で脆弱な心性を生み出しつつある可能性に言及しながら、人間の生活が R1 を離れ得ず、したがって私の言う C1 から決して自由になれない点を再確認して、山田君は次のように本書を結ぶ(263 頁)：

われわれ人類は地球とともに生きてきた生き物の一員であり、今後もそれが基本となる。地球が滅びるとき、運命をともにするのは、大地から生えた枝が枯れ、地にもどると同じではないか。個々の生命に死があるように、地球もやがて姿を消す。そこにどうしようもない哀しみがあるのは確かだが、持続可能性についての責任と決意、そしてまた、絶え間ない日常にむきあって暮らしてゆこうとい

う構えもまた、そうした有限の生を引き受ける精神からこそ、生まれてくるのではないだろうか。

どんなに R2、R3 が拡張しても、実存の根底は R1 にある。限りある命だからこそ R1 を生きる価値、生き抜く意義がある。R1 の生を満喫した人間の始原に立ち戻り、楽天的な生の肯定という世界観を取り戻そう。山田君、君はそう言いたかったのではないのかい？

山田君ほど R2 に耽溺した学徒を私は知らない。その彼が、東日本大震災・東京電力原発事故とコロナ禍に激しく揺さぶられ、R1 を強く再認識させられた結果、人類精神史を辿り直す旅に出ざるを得なかった。その足跡を記したのが本書だ。その本書は、紙媒体で R2 に属しつつ、キンドル版として R3 にも存在する、いや存在し続ける。これから私たちは、R2 または R3 においてのみ、山田君に接することとなる。しかし、彼の著作を再訪する度に、彼の異なる「声」を聞くことになるだろう。そういう意味で、山田君との対話は続くのだ。山田君、そうだよね？

最後に、荒唐無稽な話をしてみたい。R4 とでも呼ぶべき現実が存在するのではないかという話だ。田坂広志『死は存在しない--最先端量子科学が示す新たな仮説』(光文社新書、2022)によれば、この宇宙に遍在する「量子真空」の中に「ゼロ・ポイント・フィールド」と呼ばれる場があり、宇宙開闢以来の全出来事の全情報が波動情報として永遠に記録されているというのである。これが R4 だ。しかも、私たちの意識も、死後消滅するのではなく、このゼロ・ポイント・フィールドすなわち R4 に記録され、変化し続け、ある意味「生き続ける」のだという。そうだとしたら、山田君の意識は、今も R4 に波動情報として生きている。それならば、私も死後そこで、R4 で、山田君と再会できるのではないか。そこでどういう出会いと交流が生まれるのかは想像のしようもないが、R4 での再会を信じたい私がいる。山田君、Auf Wiedersehen!

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

- 1 目 的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なワールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。
- 2 発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。
- 3 使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。
- 4 論文審査：投稿論文は、活字あるいはHP上で未発表のものとしします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリ分類についての決定は編集委員会が行いません。編集委員会での審査内容は公開しません。
- 5 投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。
- 6 発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投 稿 規 定

- 1 投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を1部送付してください。原稿は返却いたしません。
- 2 原稿の枚数（400字1枚計算）は、本文と画像を含めて、50枚以内を目安とします。
- 3 ワードプロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。
- 4 画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

Yukihiro Kawaguchi
(川口 幸大)

東北大学 大学院文学研究科 教授

工藤 真希子

東北大学 大学院文学研究科 広域文化学専攻
文化人類学専攻分野 博士後期課程

霍 禹衡

東北大学 大学院文学研究科 広域文化学専攻
文化人類学専攻分野 博士前期課程

楊 会林

東北大学 大学院文学研究科 広域文化学専攻
文化人類学専攻分野 博士後期課程

横山 七海

東北大学 大学院文学研究科 広域文化学専攻
文化人類学専攻分野 博士前期課程

横田 愛加

東北大学 文学部 人文社会学科
文化人類学専修 令和4年度卒業生

沼崎 一郎

東北大学 大学院文学研究科 教授

東北人類学論壇 第22号

2023年3月31日発行

編集兼
発行者
編集長
発行所

東北大学大学院文学研究科

文化人類学研究室

沼崎一郎

東北大学大学院 文学研究科 文化人類学研究室

〒980-8576

宮城県仙台市青葉区川内 27-1

電子メール

tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp

ホームページ

<http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology>

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program

Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Articles

Yukihiro Kawaguchi · · · · · 1

Mirrors for Oneself: East Asian Kinship Studies in Japan

Makiko Kudo · · · · · 30

Is the folk dance, Lezginkas, a Part of “Russian” culture?: Acceptance and Appropriation of Caucasusian Cultures in the Russian Empire and the Soviet Union

Exploratory Articles

Yuheng Huo · · · · · 68

The Order of Dozoku : An Anthropological Study of Kinship Organization in Akita, Japan

Huilin Yang · · · · · 89

An Anthropological Study on Non-regular Workers: The Case of Sangong in Haikou, China

Nanami Yokoyama · · · · · 108

Does “Okami” (Female Inn Manager) Engage in Emotional Labor?: A Field Study in Akiu Hot Spring Resort in Sendai

Manaka Yokota · · · · · 134

An Ethnography of Worship Practices at a Baptist Church in Sendai during the COVID-19 Epidemic

Review

Ichiro Numazaki · · · · · 159

Memorial Book Review: The History of the Human Mind: Religion, Capitalism, Google (Chikuma Shobo, December 2022) by Hitoshi Yamada

