

# 東北人類学論壇

## 第3号

---

### 東北人類学談話会 第100回記念シンポジウム

「東北地区における人類学教育の歴史と現状」

### 論文

現代中国における清明節の墓祭祀 - 広東省珠江デルタの事例から -

川口 幸大

### 誌上討論

沼崎一郎「現実の共同体、架空の政体 - 台湾社会の変容と『新しい台湾意識』の出現」  
（『東北人類学論壇』1号、19-29ページ）へのコメント

上水流 久彦

上水流コメントへの応答

沼崎 一郎

### 研究ノート

ふるさとの再生を目指して 広瀬川の環境NPOに集まる人々

石川 真紀子

みちのくYOSAKOIまつりの民族誌

平野 佳緒里

---

2004年3月

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

Tohoku Anthropological Exchange

第3号

2004年3月

# 目次

## 東北人類学談話会 第100回記念シンポジウム

「東北地区における人類学教育の歴史と現状」

..... 1

## 論文

現代中国における清明節の墓祭祀 - 広東省珠江デルタの事例から -

.....川口 幸大 33

## 誌上討論

沼崎一郎「現実の共同体、架空の政体 - 台湾社会の変容と『新しい台湾意識』の出現」(『東北人類学論壇』1号、19-29ページ)へのコメント

.....上水流 久彦 49

上水流コメントへの応答

.....沼崎 一郎 56

## 研究ノート

ふるさとの再生を目指して 広瀬川の環境NPOに集まる人々

.....石川 真紀子 60

みちのくYOSAKOIまつりの民族誌

.....平野 佳緒里 71

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程 投稿規定

..... 90

東北人類学談話会 第100回記念シンポジウム  
「東北地区における人類学教育の歴史と現状」

東北人類学談話会は、東北地方の人類学研究を活発にしようと、杉山晃一(東北大学・文学部：当時、以下同)、鈴木継美(東北大学・医学部)、田原音和(東北大学・教育学部)、葉山杉夫(東北大学・歯学部)の4氏が発起人となり、1976年より開催されてきた研究会である。1987年からは日本民族学会の東北地区研究懇談会と位置づけられ、2003年に第100回目の研究会を持つに至った。

談話会が始められた当時、東北地区には文化人類学を専攻できる大学は一校もなかった。しかし現在では、東北地区の大学で教育にあたっている日本民族学会会員の数は36名(青森県6名、秋田県2名、岩手県4名、山形県2名、宮城県19名、福島県3名)にのぼり、学部および大学院レベルで文化人類学を専攻できる大学も複数になっている。そこで東北人類学談話会では、第100回の研究会を記念して2003年11月8日に東北学院大学土樋キャンパスにおいて「東北地区における人類学教育の歴史と現状」と題するシンポジウムを開催した。以下は、そのシンポジウムでなされた報告と、その後に誌上参加していただいた報告である。

---

報告者(報告順)

渋谷 努(東北大学大学院文学研究科)	栗田 博之(東京外国語大学外国語学部)
嶋 陸奥彦(東北大学大学院文学研究科)	坂井 正人(山形大学人文学部)
杉井 信(宮城学院女子大学学芸学部)	瀬川 昌久(東北大学東北アジア研究センター)
津上 誠(東北学院大学教養学部)	阿子島 香(東北大学大学院文学研究科)

---

誌上報告者(掲載順)

弘前大学	丹野 正(弘前大学大学院地域社会研究科)
	杉山 祐子(弘前大学人文学部)
	曾我 亨(弘前大学人文学部)
	作道 信介(弘前大学人文学部)
青森公立大学	谷口 佳子(青森公立大学経営経済学部)
秋田大学	島村 恭則(秋田大学教育文化学部)
東北大学(大学院国際文化研究科)	吉田 栄人(東北大学大学院国際文化研究科)
岩手県立大学	原 英子(岩手県立大学盛岡短期大学部)

司会 渋谷 努

東北人類学談話会の100回目の集いに、おいで下さいましてありがとうございました。東北人類学談話会も今回でようやく100回というひとつの区切りを迎えることができました。100回目の内容

が、今年度の日本民族学会期間に行われた東北人類学談話会運営委員会で話しあわれ、東北地域における文化人類学教育の現状に関してシンポジウムを開くことが決まりました。今回の 100 回目の談話会では各大学の文化人類学教育の歴史の変遷を振り返り、それをふまえて今後の姿をおぼろげながらも見ることができると考えています。

この会の進め方ですが、各大学の文化人類学教育の歴史とその現状を中心に、ひとりずつお話ししてもらいます。そしてそれが終わったらそれ以外の方から補足の情報やコメントをいただきたいと思えます。それを通して最終的に東北地区での人類学教育の歴史と現状と未来の姿が見えればと思っております。

最初に東北大学の嶋先生から東北大学の文化人類学教育の歴史と現状についてお話しいただきたいと思えます。

## 東北大学文学部・大学院文学研究科（嶋 陸奥彦）

東北大学における人類学教育がいつ始まったかを記録の上で確認するためにさかのぼってみますと、帝国大学の時代からすでに選択科目のなかに人類学と明記されていることに気がきます（学生便覧）。東北帝国大学の法文学部規定とそれを補足する規定説明には、次のように書かれています。

東北帝國大學法文學部規定 第九條

學生八各自學習スベキ科目ヲ自由ニ選擇スルコトヲ得

學生八毎學年ノ始ニ於テ其ノ選擇セル科目ヲ學部長ニ届出ツベシ

東北帝國大學法文學部規定説明 第九條

文學士タラントスル者ノ學習スベキ必修科目及選擇科目左ノ如シ

この規定説明に続いて、専攻毎に必修科目と選択科目が列挙されているのですが、そのうち心理学、美学、宗教学、国史、西洋史の五つの専攻の選択科目のなかに人類学という科目が含まれているのです。「東北帝国大学」という名前が使われていたのは昭和 22 年 9 月まで<sup>1)</sup>ですから上記の選択科目一覧はそれ以前の時期のものです。

新制の東北大学になったあとのことについては（教養部発足当時の便覧は見あたらなかったのですが）昭和 20 年代末頃の教養部学生便覧を見ていきますと、一般教育科目の社会科学のなかにやはり人類学という科目が記載されています。

---

<sup>1)</sup>昭和 22 年 9 月 30 日、「帝国大学」が「国立総合大学」に、「東北帝国大学」が「東北大学」に改められた（政令第 204 号）。昭和 24 年 4 月 1 日、法文学部が法学部・経済学部・文学部に分立された（文部省令第 10 号）。昭和 24 年 5 月 31 日、国立学校設置法が公布され、新たに国立大学として東北大学が設置された（法律第 150 号）。

というわけで、制度的には非常に古い時期から人類学が提供されていたように見えます。しかし実際に開講されていた形跡はみられません。このことは法文学部の記録では見えないのですが、教養部の学生便覧には各科目の担当者が非常勤講師も含めて全部記載されているのに、人類学担当者は出ていません。ですから、先ほど言いました“選択科目のなかに並んでいる”ということは、“もし開講されればそういう科目として認定される”という以上の意味は持たなかったと考えられます。

実際に開講された授業の歴史としては、石田英一郎先生が着任されたとき以来ということになります。文学部を中心にしながら概略しますと、石田英一郎先生は1963(昭和38)年12月1日付で東京大学教養学部から東北大学文学部附属日本文化研究施設に配置換えになりました。そして、翌年の1964(昭和39)年4月から1967年3月に退官するまでの3年間にわたって文学部の併任教授として授業を担当されました。これが人類学関係の授業が実際に開講された最初の例です。その時担当された科目は「宗教史特殊講義」で、宗教学宗教史専攻のための専門科目の一部として開講されました。各年度の具体的な講義題目は、64年度が“文化人類学”、65年度が“日本文化のパターン”、そして66年度が“比較神話学の諸問題”となっています。この当時の授業は学部の専門課程と大学院が共通で授業をしていましたから、石田先生の宗教史特殊講義も学部の専門課程と大学院の共通授業として開講されていたわけです。これとは別に、在任された最後の年の1966(昭和41)年度には、文学部の学部生用の共通科目として「文化人類学」という科目が開設されました。これは石田先生が担当されたのですが、個別年度の講義題目ではなく正式の科目名として文化人類学があらわれるのはこの年(1966年)ということになります。しかし、翌年石田先生が退官されましたから、いったんその歴史は終わります。

その次に開講されるのは杉山先生の時代になります。杉山先生は1964年の6月に日本文化研究施設に赴任され、1970年に講師に昇任されて、その翌年71年から石田先生と同じように併任として文学部の授業を担当されました。担当された授業は石田先生と同じく「宗教学特殊講義」です。講義題目は、便覧によると、最初は“中部インドの社会と宗教”ですが、次の年からは“タイの社会と宗教”となっています。これも先ほど言いましたように、学部と大学院共通の科目として行われていました。授業を担当されるようになってから5年目の1975(昭和50)年以降は、文学部の共通科目として「文化人類学」が再び開設され、これを杉山先生が担当されて1993年の3月まで続いたというかたちになります。

このように、文化人類学関連の授業は石田先生のときから提供されてきましたが、当時は文化人類学を専攻するということではできませんでしたので、東北大学の文化人類学の歴史でいえばプレヒストリーの時代に当たるかと思えます。

教養課程と全学教育の方に目を向けますと、「文化人類学」の科目が一般教育の方で開講されたのは瀬川先生が着任された1989(平成元)年です。便覧のうえではずっと提供されていたかのようにみえる人類学が、この時から始めて実際に開講されるということになりました。1994年には教養

部が廃止され、大学教育が制度的に4年間あるいは6年間の一貫教育に移行いたしました。その後、全学教育科目のなかに「文化人類学」が開講されて現在に至っています。

もう一度専門課程に戻ります。東北大学の文学部で専門教育として文化人類学が設置されたのは1993年です。この年の4月に文学部の社会学科に文化人類学講座が新設されました。そして教育体制としては、文学部社会学科文化人類学専攻、大学院文学研究科社会学専攻のなかに文化人類学専攻分野が開設され、その他の24の専攻分野に並んで25番目の分野として発足しました。これによって、一年生の一般教育/全学教育から学部専門課程、大学院博士課程前期後期にいたる全ての課程が制度的に完成したということになります。学生の受け入れ定員は当初から変わっておらず、学部は一学年10名、大学院博士課程前期は2名、後期は1名です。当初授業を担当されたのは、文学部文化人類学講座にうつられた杉山教授、沼崎講師、それから、杉山先生や沼崎さんが文学部の方へ出たのと入れ替わりでこの年に瀬川先生が教養部から文学部の日本文化研究施設に移籍されて、併任で授業を担当されました。

その後1997年の4月に学部と大学院の両方とも改組があり、学部の方では従来の五学科制度から一学部一学科制と改組され、人文社会学科という一つの学科になりました。これに伴い、従来の各“専攻”が新たに“専修”と名前を変えました。大学院の方は社会学専攻文化人類学専攻分野から人間科学専攻文化人類学専攻分野へと専攻名が変わりました。この改組のなかで、それまで哲学専攻のなかにあった宗教学が人間科学専攻に入ってきて、宗教学と文化人類学とが一緒になって人間文化科学講座という一つの講座を構成することになりました。このときに行われた教育の面での最大の改革は、それまで学部の専門教育と大学院の教育が一緒に行われていた(学部生と大学院生が同じ授業を一緒に受けていた)のですが、これ以後は学部教育と大学院教育が完全に分離されるようになったことです。

表1：研究室設立当初のカリキュラム(1993-1996)

教養課程(全学教育科目)	
科目	対象学年次
文化人類学	1年次
専門課程及び大学院	
文化人類学普通講義(概論)	2年次
文化人類学史	2年次
文化人類学特殊講義	3年次~大学院共通
文化人類学演習	3年次~大学院共通
文化人類学講読	3年次~大学院共通
文化人類学実習	3年次~大学院共通

表2：現在のカリキュラム(1997~現在)

科目	対象学年次
文化人類学	1年次
文学部専門教育科目	
文化人類学概論	2年次
文化人類学講読	2年次
文化人類学基礎演習	2年次
文化人類学各論	3年次
文化人類学演習	3年次
文化人類学実習	3年次
大学院教育	
文化人類学特論	大学院
文化人類学研究演習	大学院
文化人類学調査実習	大学院

研究室設立当初のカリキュラム[表 1]では、教養課程あるいは全学教育科目のなかに 1 年生用の文化人類学があり、専門課程に入って 2 年生用に文化人類学の普通講義、文化人類学史が開講され、3 年生から上では特殊講義、演習、講読、実習が学部と大学院の共通授業として開講されていました。それが 97 年の改革で[表 2]のように変化しました。1 年次に全学教育科目として文化人類学があり、それから 2 年次に概論と講読、現在では基礎演習というのが入ってきます。それから 3 年次になると各論、演習、実習というふうの下から上へ積み上げていくというかたちになっています。さらに学部の授業と全く切り離れたかたちで大学院の授業が行われることになりました。

学生たちが具体的にどんな授業の取り方をしているかを、何人かの学生を例にとって見てみましょう。

サンプル A は 1994 年度に大学に入学した学生の例です。この学生は 1 年次で文化人類学を取っておらず、2 年になってから文化人類学の授業を取り始めています。卒業までの修得単位数では文化人類学の授業がその他の科目よりも多いという形で履修しました。

サンプル B は 97 年の改革の後に入学した学生の例です。99 年に入学した学生ですが、1 年次全学教育科目として開講されている授業がかなりバラエティに富んでいます。この学生は文化人類学関係で開講されている授業を全部取ったようで、1 年次で文化人類学関係の取得単位数が 8 単位になっています。逆に 2 年次以降では、文化人類学関係の授業よりもその他の授業の数が増えています。これは学部と大学院の授業を分けたために、教える側の授業負担ということの関係で開講できる授業が少なくなったからです。取得単位数でみると、文化人類学プロパーの授業の単位数は、サンプル A の 40 単位に対してサンプル B では 24 単位に減っています。これはある意味では一学部一学科制にして特定の分野のタコソボに入らないようにするという教育方針の転換が、かなり意図されたとおりのかたちで出てきていると言えます。

大学院の方では、改革前の 1996 年に博士課程前期に入学した人の例(サンプル C)では、取得単位数総数 38 単位のうち文化人類学関係の単位は 24 単位、その他の科目は 14 単位というふうにとって課程を修了しています。それに対して改革後の 98 年度入学の学生(サンプル D)ですが、この学生はなんと人類学の科目しか取っておりません。これは先ほどのサンプル A と同じ学生です。

文化人類学のプログラムは発足してから今年で 11 年に入っています。初年度に入ってきた学生は、3 年次生が 7 名、大学院の修士課程が 1 名でしたが、最近では毎年学部がほぼ 10 名の定員を満たし、これまでに課程を修了した学生の数は、学部の方で 82 名、大学院博士前期課程 9 名、後期課程が 2 名、そのうち課程博士の学位を授与されたのは 1 名です。発足 10 年でやっとひとまわりたどり着いたかという状態です。

以上、文学部を中心として、東北大学における文化人類学教育の歴史と現状をまとめてみました。現在このほかに、学部レベルで教育学部、大学院では国際文化研究科、環境科学研究科、及び教育学研究科の 3 つの場所でも文化人類学関係の教育が行われています。それについてはまた後ほどご紹介したいと思います。また文学部のなかでは、宗教学、考古学という文化人類学と非常に密接な



関係にある専修があります。それから、今日のテーマは各大学における正規の授業についてではありませんが、正規の授業という形ではありませんでしたけれども、杉山塾とよばれていた実働の機能を持った教育グループがありました。それについてもどなたかお話しいただければと思います。東北大学の文学部関連については以上です。

サンプルA (1994年度大学入学者)の履修状況

全学教育科目					
年度	文化人類学関係の授業	単位	年度	その他の授業	単位
94～95		0	94～95		58
<b>合計</b>		<b>0</b>	<b>合計</b>		<b>58</b>
<b>総計</b>					<b>58</b>

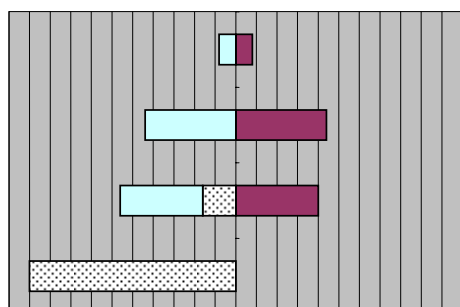
専門教育科目					
年度	文化人類学関係の授業	単位	年度	その他の授業	単位
95	文化人類学普通講義	2	95～96		38
	文化人類学普通講義	2			
	文化人類学特殊講義	2			
	文化人類学特殊講義	2			
	文化人類学特殊講義	2			
	文化人類学特殊講義	2			
	文化人類学講読	2			
	文化人類学講読	2			
	文化人類学調査法	2			
	文化人類学調査法	2			
96	文化人類学普通講義	2	95～96		38
	文化人類学普通講義	2			
	文化人類学特殊講義 )	2			
	文化人類学講読	2			
	文化人類学講読	2			
	文化人類学演習	2			
	文化人類学演習	2			
	文化人類学演習	2			
	文化人類学演習	2			
	文化人類学実習	2			
文化人類学実習	2				
97	文化人類学特殊講義 (沼崎)	2			
	文化人類学特殊講義 (沼崎)	2			
<b>合計</b>		<b>46</b>	<b>合計</b>		<b>38</b>
<b>総計</b>					<b>84</b>

サンプルB (1999年度大学入学者) の履修状況

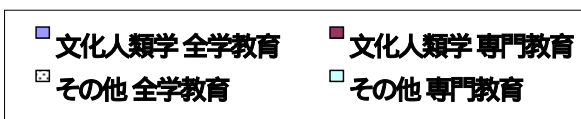
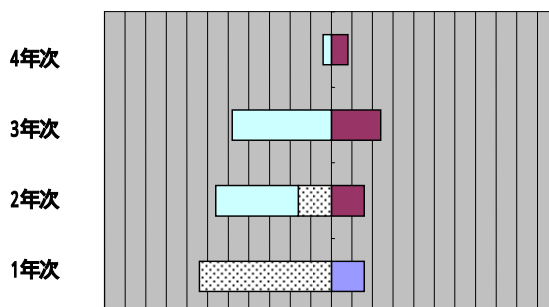
全学教育科目						
年度	文化人類学関係の授業	単位	年度	その他の授業	単位	
99	・知的生産の基礎技術	2	99~00		40	
	・文化人類学入門	2				
	・文化人類学A	2				
	・文化人類学B	2				
合計		8	合計		40	
					総計	48

専門教育科目						
年度	文化人類学関係の授業	単位	年度	その他の授業	単位	
00	文化人類学概論	2	00~02		48	
	文化人類学概論	2				
	文化人類学基礎演習	2				
	文化人類学基礎演習	2				
01	文化人類学各論	2				
	文化人類学各論	2				
	文化人類学演習	2				
	文化人類学演習	2				
	文化人類学実習	2				
	文化人類学実習	2				
02	文化人類学講読	2				
	文化人類学各論	2				
	卒業論文	12				
合計		24	合計		48	
					総計	84

サンプルAの履修状況



サンプルBの履修状況



サンプルC (1996年度大学院修士課程入学者)の履修状

年度	文化人類学関係の授業	単位	年度	その他の授業	単位
96	文化人類学 特論	2	96~97		14
	文化人類学 特論	2			
	文化人類学 研究演習	2			
	文化人類学 研究演習	2			
	文化人類学 調査実習	2			
	文化人類学 調査実習	2			
	課題研究	4			
97	文化人類学 調査実習	2	合計		14
	文化人類学 調査実習	2			
	課題研究	4			
合計		24	合計		14
			総計		38

サンプルD (1998年度大学院修士課程入学者)の履修状況

学年次	文化人類学関係の授業	単位	学年次	その他の授業	単位
98	文化人類学 特論	2	98~99		0
	文化人類学 特論	2			
	文化人類学 特論	2			
	文化人類学 研究演習	2			
	文化人類学 研究演習	2			
	文化人類学 調査実習	2			
	文化人類学 調査実習	2			
99	課題研究	4	合計		0
	文化人類学 特論	2			
	文化人類学 特論	2			
	文化人類学 研究演習	2			
	文化人類学 調査実習	2			
合計		32	合計		0
			総計		32

宮城学院女子大学 (杉井 信)

宮城学院の杉井です。宮城学院女子大学における文化人類学教育ということで今日はお話しさせていただきます。その前に、簡単に大学について説明させていただきます。宮城学院女子大学 (学内では通称 MG とよんでおります) はプロテスタント系のミッションスクールで、女子のみの学校です。

学校法人としては、幼稚園、中学、高校、大学、大学院（修士課程のみ）というように小学校以外はそろっており、女子の総合教育機関と言えるでしょう。大学に関しては、専任教員が 100 名弱で、学生数が 3700 人くらいです。学内の構成は、学芸学部の単一学部で、その中に 8 つの学科があります。非常にバラエティに富んでいるといえますが、相互に相容れないような学科をひとつの学部にとめているといった方が正しいかと思いますが、人文社会系の学科と家政系、そして資格教育系の学科があります。宮城学院は、戦後の学制改革によって女子大学、女子短期大学という形で出発しましたが、80 年代までは短大が中心でした。ところが少子化や女子の 4 年制大学志向のため、4 年制大学への改組転換が進められ、2000 年には全学科が 4 年制になって、短大が廃止されました。

このような宮城学院女子大学における文化人類学教育はどうなっているのかということ、まず教員の方に目を向けると、民族学会員が 4 名おります。4 名といいますが、文化人類学のプロパーは 2 名で、残り 2 名のうち 1 名は日本史、1 名はアフリカ史を専攻されています。プロパーの 2 名は国際文化学科に所属しています。なお、人間文化学科という学科がありまして、かつてはそこに 2 名の学会員が所属していました。1 名が文化人類学プロパーで、もう 1 名は宗教人類学専攻の方でしたが、残念ながら 2 人とも退職されて、その後その学科は文化人類学者、及び民族学会員を補充していません。

次に学内で文化人類学の名前を冠した科目がどのくらいあるのかということですが、専任教員に学会員が 4 名いて、さらに非常勤の先生方のなかにも学会員が何人もおられるにもかかわらず、文化人類学という名前が入った科目は、現在私が知るところではひとつだけ、「文化人類学」という科目だけです。それから、科目名の後に、いわば括弧を付けて内容を示すというカタチで、文化人類学の名が入っている科目がひとつあります。つまり、はっきりと文化人類学という名前が入っている科目は全学で 2 つしかないということです。ただ、文化人類学という名前はついておりませんが、明らかに文化人類学的内容を持った科目や、文化人類学者が担当し、実質的に文化人類学に関わると考えられる科目まで含めると、20 くらいはあるのではないかと思います。

それから、それらの科目がどういう学科に設置されているかといえますと、国際文化学科の専門科目というのが一番多いです。また、一般教育科というところがありまして、そこで全学科の学生が一般教育科目をとるのですが、そこに文化人類学関係の科目が若干設置されています。総合科目、教養講義、特殊研究といった科目名がつけられています。

文化人類学科という学科はありませんが、実質的に文化人類学的なことを中心にして勉強していける学科としては、国際文化学科が現在唯一の学科です。かつて専任教員に学会員がいた人間文化学科でも、文化人類学を専攻することが出来たのですが、今ではカリキュラム改訂により出来なくなっています。なお、国際文化学科は、地域研究、エリアスタディーズを柱とする学科で、文化人類学の専門学科ではありませんので、文化人類学を学ぶ場合でも、地域研究との関連で文化人類学を学ぶという形を取っています。

次に、国際文化学科における文化人類学ということで、少し学科の話をお先におきます。国際文化学科は2000年の改組で誕生した新しい学科で、定員が130名です。短大に国際文化科という定員70名の学科がありまして、10年続きましたが、その定員を倍増させてスタートしました。カリキュラムの柱は、アジア（東アジア、東南アジア、南アジア、西アジア）、アフリカ、ヨーロッパを対象とした地域研究を学ぶということです。学生はどこか一つの地域を選んで、その地域について多角的に勉強することになっています。そうした地域研究を学ぶうえで、さまざまなディシプリンを学生に身につけてもらいたいと考えていて、その一つが文化人類学であり、その他歴史学、経済学、文学など、それぞれの学問の視点で地域を学んでいくということになっています。まずは幅広く世界について勉強し、次に特定の地域を選んで学んでいき、最終的にはその地域を演習、卒業論文という形でより深く勉強してもらいたいというようにカリキュラムができあがっています。

国際文化学科の文化人類学系の科目としましては、先ほど申しましたように文化人類学の名前がついた科目は一つしかないのですが、それ以外に文化人類学に関わるものとしては、2、3年生を対象とした地域研究の講義科目があり、私が担当している「東南アジアの社会と文化」のように、「(地域名)の社会と文化」という名が付けられています。その他、比較文化論、ジェンダー論、などの科目があり、これも文化人類学の名はついていませんが、文化人類学的内容の、またはそれに深く関わる科目であろうと思います。それから、海外実習という科目が国際文化学科にはあるのですが、これはあとで述べたいと思います。

以上のように、地域研究との関わりで、文化人類学についても若干のことが勉強できる学科なのですが、それを文化人類学の教育機関としてみた場合どうなるかということの評価づけたいと思います。まず、ここは文化人類学科ではありませんから、文化人類学を体系的に学べるということにはなっていません。文化人類学の授業は1、2年生中心の入門的な授業に限られており、中級以上の科目、たとえば学説史ですとか理論等について勉強する科目はありません。ただ、人類学との関わりで、よいのではないと思われるところは、海外実習という科目がある点です。これはおもに2、3年生が履修する科目で、海外に出かけて行って実習を行うものです。物見遊山の海外旅行でないのはもちろんのこと、さまざまなプログラムに参加することを通して異文化について受動的に学ぶエクスポージャー・トリップとも少し違います。国際文化の海外実習は、学生が何らかの研究テーマを決め、海外の実習先でその調査を行う、というものです。これは必ずしも人類学の調査とは言えないでしょうが、それなりに調査のトレーニングを行い、たとえばインタビューの仕方とか、質問表の作り方を勉強した上で、異文化の人々を相手に調査を行うわけですから、人類学の調査実習に近いものを行っていると考えています。

文化人類学が近年ひとつのディシプリンから地域研究的なものに変わりつつあるのではないかということが、特にネガティブな意味で指摘されることが多いのですが、その是非はともかく、現状理解としては的はずれではないでしょう。国際文化学科のカリキュラムは、十分深く勉強できるものではないものの、地域への関心を(ゼロから)最大限にまで高めることをねらいにしていますので、地域

研究的な文化人類学を勉強する上でのひとつのステップになりうるのではないかと考えています。実際に、前身の短大国際文化科出身で、東北大学や他大学の大学院に進んで文化人類学を専攻する人も何人か出ています。したがって、こうした地域研究中心のカリキュラムも、ある意味では文化人類学教育のひとつのありかたではないかと考えています。

## 東北学院大学（津上 誠）

東北学院大学における文化人類学の歴史と現状をお話させていただきます。東北学院大学は、文学部、経済学部、法学部、教養学部、工学部からなる大規模私学であり、学生数は12,000名程度、教員数は320名余りという規模です。このように大規模な大学である割には、文化人類学の名を冠する教科が設けられたのは遅かったと言えるでしょう。

現在、文化人類学系の諸授業は、一方で全学向けの一般教育科目として、他方で教養学部の専門教育科目として、行われています。東北学院大学における文化人類学系諸授業の位置づけをお話しするためには、私が属する教養学部について説明させていただく必要があります。

5学部のうち教養学部は最も新しく、1989年に設立されました。教養学科のみの単一学科から成る学部で、人間科学専攻、言語文化専攻、情報科学専攻の3専攻で構成されています。教養学部教員は、学部専門教育に携わる一方、全学向けの教養教育科目（いわゆる一般教育科目）の大半を担当しています。L字形構造と言われるものですが、L字のうち底辺が他学部1・2年生の教養教育、縦の辺が教養学部学生の1・4年生の専門教育、ということです。このように教養学部教員は二足のわらじを履いているという面があります。なお、2005年4月からは4学科体制にする計画が進められており、従来の専攻を学科昇格させるとともに、新たに「地域構想学科」を設立する予定です。教養学部の定員（現在200名）は一挙に倍（400名）に増えます。このような改組が進められている背景には、教養学部が看板学部になりつつあるということ、L字形構造の場合には学部学生に対して少人数教育がやりやすいということに関する不公平感、また、学部間の財政上の平準化への動きなどがあります。

各専攻の特徴についてもある程度お話ししましょう。人間科学専攻は、心理学と社会学と教育学と体育学という4セクションへの内部分化がかなり明確で、悪く言えば教養学部の理念（後述します）に最も反する専攻です。情報科学専攻というのは、コンピュータ・サイエンス、プラス自然科学、といった領域を扱い、内部分化は比較的進んでいませんが、教養学部の理念からすると、実学に向かいすぎているような気がします。言語文化専攻は学部理念からすれば最も教養学部らしい専攻です。哲学系教員の数名が学部理念にふさわしい専攻運営に中心的な役割を担ってきています。大雑把には、文化論系（哲学系教員数名と文化人類学教員1名）、言語学系、「地域の言語と文化」系（英独仏中の語学・言語・文化を専門にする人々）という分け方ができますが、この最後のカテゴリーには数十名おり、大半が文学出身の方々です。

教養学部教育理念を手短かにいえば、現代社会の諸問題を自ら発見し解決を模索する能力を養うことを目標にしており、つまり現実社会に向き合うということを強調しています。従って、伝統的個別諸科学の内部に完結せずに、既存の境界を超えてこれらを援用・駆使することを謳っています。要するに専門の垣根をはずすという趣旨です。これは3専攻間の垣根を低くするだけでなく、専攻内部における専門性の垣根も低くするという点でもあります。学問伝統ゆえの壁の厚さが災いしてタコソボ化している専攻もありますが、言語文化専攻は、「言語文化学」などという学問もそもそもないわけで、学生たちはとまどいいつも4年間過ごし、最後の方になって何か見えてきて、その思いを卒論に託して卒業するという格好になっています。

教養学部の理念等について長々とお話したのは、教養学部における文化人類学の位置づけを示したいからでした。先ほどの杉井先生のお話とある意味で似たところがありまして、文化人類学は、専門としてやっていく一学問としてよりも、人間を考えたり現代社会の問題を考えたりすることに役立つなら役立つという趣旨で、位置づけられているのです。

既に言いましたように、文化人類学がその名を冠して正式に科目として始まったのはかなり遅く、おそらく、教養学部が開設された1989年からであり、新規採用された栗田先生の担当で、教養学部の共通専門科目「文化人類学」（現在名「現代の文化人類学」、2年次対象）と、他学部向けの教養教育科目「文化人類学」（当時2年次対象）が開講されました。また、文化人類学をバックグラウンドとして栗田先生および後任の私が担当してきた教養学部専門科目には、「現代アジア研究」（3年次対象）、「演習（3年ゼミ）」、「総合研究（4年卒論ゼミ）」などがあり、さらに言語文化専攻専門科目としては、「文化基礎論1」（1年次対象）があります。

教養学部専門教育における文化人類学の場合、上述の学部教育理念を尊重し、専門性に閉ざされることなく、現代社会の諸問題に向かって開かれた文化人類学を目指す必要があります。報告者が実践してきた学部専門教育の内容についてここで具体的に述べることはしませんが、その特徴はそのような学部教育理念によるところが非常に大きいと思います。これは長所にも短所にもなることだと思いますし、文化人類学そのものの専門性の深まりということでは、学生にとってはかえって魅力的ではないと思われることもあるかもしれません。しかし、教養学部の理念を尊重し、諸問題に開かれた文化人類学ということを経直って進めるという戦略を、私はとろうと思っています。

もちろん考え方はいろいろありまして、タコソボ化している先ほどの人間科学専攻のようなケースでも、主体的に横断的に学問する学生がいさえすれば、教員が心理学者として心理学的にものを語り、社会学者は社会学的にものを語り続けてもよい、つまり、学生自らが遊動すればよい、という考え方もあると思います。しかし、タコソボがあるとそのままそこに居座るような傾向が学生にないとは言いきれません。というわけで、教員自らが横断的であろうとする姿勢を見せなければいけないというところがあります。

最後になりますが、東北学院大学における文化人類学に関しては、もうひとつ、ある意味で残念な歴史があったのですが、文学部史学科においては1996年より西洋史、東洋史、民俗学、考古学、地

理学といった緩やかなコースと並列される形で、専門性を強めた文化人類学一貫教育が始められたことがありました。つまり、教養学部での文化人類学とは逆方向に、専門性のメリットを追求する文化人類学教育が始まりかかったのです。東北大学を退官した杉山先生が着任し、講義、ゼミ、実習、卒論指導の大半を担当しておられました。今手元にある古いシラバスでざっと数えただけでも、6種類の授業を一手に担当されていたようです。人気を博していたこのコースは、しかしながら杉山先生の退任後縮小されていき、2004年度からはカリキュラム上でも正式に廃止される予定です。あくまで私見ですが、教員増を望めぬ状況下で、ただ一人のスタッフで専門的文化人類学を教育することの困難さの認識、また歴史学プロパーに還ろうという史学科の新たな方向付け（これと連動して、地理学系スタッフによる専門教育も教養学部の新学科に移動する予定です）といったことが、廃止決定の背景にあるように思われます。個人的には史学科は大失敗をしたなと思っていますけれども、いずれにせよこれは史学科が決めることであって、何とも言いようがありません。あとは、私の前任者、栗田先生の補足がありましたら、お願いします。

## 東北学院大学（栗田 博之）

草創期のお話をさせていただきたいと思います。先ほどL字形の話がありましたが、私が着任した1988年当時、東北学院大学にはまだ教養部という組織がありました。これは、かつて東北大にあった教養部と同じような組織でしたが、この教養部を東大の駒場型の教養学部に改組し、全学の教養教育を担当する他に、教養学部独自の専門教育を行うようになったというのが、教養学部教養学科設立の経緯です。

当時はまだ全国的な大学の教養部廃止の動きが本格化していませんでした。そのため、教養部を改組して教養学部に昇格させるというおそらく最後の例になったかと思います。

現在では教養学部が東北学院大学の看板学部になりつつあるのですが、当時は単に教養部を学部に昇格させて、旧教養部の教員を他の学部の教員と同格にするという組織改編でしかなかったのです。元来どの大学でもそうでしたが、教養部の教員は専門教育を担当する学部の教員からは差別されていたので。

ですから、教養学部は元々あった文学部、経済学部、法学部といったような専門教育を担当する学部の方から見れば、全く数に入らないようなものでしかなかったようです。教養学部に文化人類学の教員が配置されたというのも、おそらく設置審等の、上からの指導があったためと思われる。改組案のなかで、はじめから文化人類学という学問が認知されていたとはとても思えません。確かに文学部史学科には民俗学や考古学を専攻する教員が配置されていましたが、文化人類学という学問に関しては、ほとんど知られていなかったようです。実際、私が赴任した1988年当時、仙台で文化人類学者といえば東北大学の杉山先生のみといった状況でした。



実際、私が担当していた当時、教養学部のなかで文化人類学は人間科学専攻に貼りつけられていましたが、現在では言語科学専攻の方に貼りつけられています。大学側が文化人類学をどのような学問として位置づけたら良いか、判断に迷っていたわけです。

現在、文化人類学は、全学向けのいわゆる一般教養科目として、全学教育科目という名前で開講されているかと思いますが、これは私が赴任して津上さんに交代するまで実現しなかったことです。文化人類学というのは、あくまで教養学科の専門教育の科目という位置づけでしかなかった。

私が実際に文化人類学を専門科目として東北学院大学で教え始めたのは、教養学部が設置されて2年後だったと思います。それまで、私は英語と社会学しか教えておりませんでした。なぜ私が社会学などを教えていたかといいますと、たまたま私の学位が社会学修士だったから、という単純な理由です。それに、ノルマを満たすために、語学の英語を担当させられました。文化人類学をいわゆる一般教養科目として全学向けに開講するという発想は当時全くなかったのです。

ですが、津上さんの奮闘により、次第に教養学科のなかでの文化人類学の認知度が上がって行き、現在では全学向けに文化人類学という科目が開講されるに至っています。杉山先生が東北大退官後、文学部の方に赴任されたというのも、ある程度このような認知度の高まりとつながりがあるのかもれません。東北学院大学において文化人類学が地歩を固めてゆく過程で、津上さんの果たした役割は非常に大きかったのではないかと想像しております。

## 郡山女子大学短期大学部（津上 誠）

福島県に関しては、私の前任校、郡山市にある郡山女子大学に関して話をさせていただきます。私はその短期大学部におりましたが、赴任したのが1989年で、1996年までおりました。私が所属していたのは文化学科という学科でした。短大なので専門的なコマ数はトータルとしてさほど多くはなく、私が担当していた科目は、「文化人類学」と「地域文化論」および「卒業研究（卒論）」でした。「地域文化論」については、文化人類学系の話は何でもして良いと言われていました。文化学科で行われていた主要専門科目には、他に、歴史学、考古学、地方史、文化史、民俗学、美術史、社会教育などがありました。

「文化」の名前を冠する学科ですが、この学科設立のねらいには、学生が手に職をつける魅力的な新分野の開拓という面もありました。学科開設は1981年でしたが、当時はちょうど「地方の時代」などと言われ、自治体が、博物館や歴史民俗資料館のたぐい、あるいは図書館を盛んに建てていたのです。そこで、学芸員補資格や司書資格を効率よくとらせることができる専門教育カリキュラムがデザインされ、文化学科となったのです。

ともあれ、ここまで「文化」に徹した短大学科を設立したのは非常に画期的なことだったと思います。2年生を対象とした「卒業研究」はかなり充実した指導を行うものでした。書かせる枚数は多くないですが、私も他教員と同様に個人指導を徹底してやっていました。文化人類学は全学的教養教育

として開講されることは全くなく、短大文化学科の専門科目としてのみではありましたが、郡山女子大学における文化人類学系授業は学科創設以来、よく続いていたのです。学科創設時から私が赴任するまでの文化人類学教員は、韓国がフィールドの依田千百子先生でした。

ところが 1996 年に私が辞めて東北学院大学に移ったとたんに、文化人類学系授業は全廃されてしまい、代わりに西洋史系の授業が設けられ、専門の先生が赴任してこられました。学長の権限が強いところなので、おそらく学長の判断であっさり決まったことだと思われます。というわけで郡山においては 15 年という意外に長い文化人類学の歴史があって、その後突然消えたということになります。

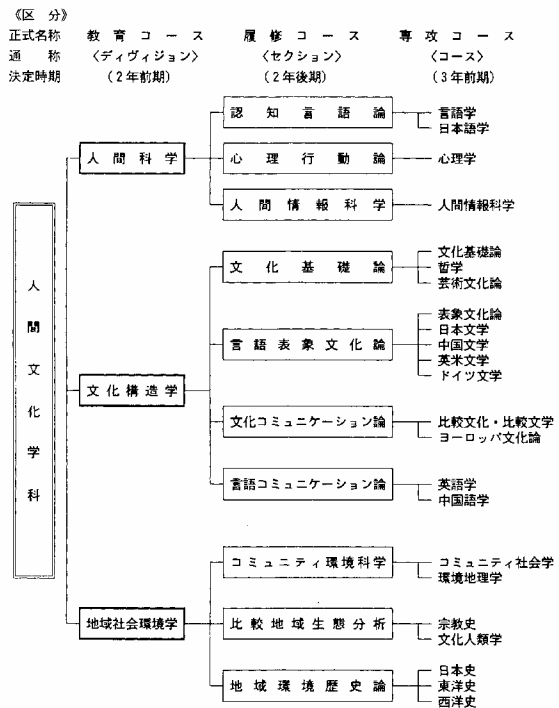
## 山形大学（坂井 正人）

山形大学の坂井です。最初に山形大学における人類学教育の位置づけについて話し、次に山形大学における人類学教育の歴史の変遷の話をします。

まず教育組織について。山形大学人文学部は 2 学科制で、人間文化学科と総合政策学科という 2 つの学科があります。文化人類学の専攻コースは人間文化学科にあります。人間文化学科の定員が 1 学年約 90 名、この学科に所属している教官は 43 名です。

人間文化学科には 3 つの教育コース、それから 10 の履修コース、23 の専攻コースがあります。詳しくは資料 1 をご覧ください。3 つの教育コースとは「人間科学」教育コース、「文化構造学」教育コース、「地域社会環境学」教育コースです。このうち 1 つの教育コースを 2 年生の前期に選択します。それぞれの教育コースには、3 つもしくは 4 つの履修コースがあり、このうち 1 つを 2 年生の後期に選ぶことになっています。そして 3 年生になったところで、専攻コースを選びます。「文化人類学」専攻コースは、「地域社会環境学」教育コースの「比較地域生態分析」履修コースのなかに、宗教学と一緒にそれぞれ別の専攻コースとしてあります。

学年進行に応じてコースを選んでいくため、同じ「地域社会環境学」教育コースにある歴史学、地理学、社会学、宗教学といった科目を学生たちは履修する傾向にあります。民俗学は



資料 1 (『平成 15 年度入学者用便覧』山形大学人文学部より)

「文化構造学」教育コースの「文化基礎論」履修コースで開講されています。ただし山形大学人文学部には、民俗学の専門家はいません。そこで授業は、国文学や地理学の専門家で、民俗学との境界領域を研究している方が担当しています。

次にコースの学生定員について。コース選択に関して、学生の意志を最大限尊重するために、コース定員を原則的には設けていません。ただし例外として、心理学のコースがあります。このコースには学生が集中するので、数年前に学生定員を設けました。しかしその他のコースについては、文化人類学も含めてコースの学生定員はありません。

文化人類学の授業科目は、教養教育で「文化人類学入門」（文化論）が開講されています。これは1年生を主に対象としたものです。それから専門教育で「地域生態分析基礎」、これも1年生対象です。聞き慣れない授業名が続きますが、これらの名称は私が赴任する前に決められました。その他に「比較地域研究論」、「地域生態論」、それから「文化人類学特殊講義」。この3つが2年生以上対象の講義科目になります。一方、演習および実習科目として「地域研究論演習」、「地域生態論演習」、「文化人類学実習」があり、これらも2年生以上を対象として開講されています。この他に卒業論文が必修単位になっています。

文化人類学だけですと開講授業数が少ないため、先ほど申し上げましたように、歴史学、地理学、社会学、宗教史等の授業を学生は履修します。学生のなかには、民俗学や比較文化の授業を履修する者もいます。

次に大学院ですが、山形大には社会文化システム研究科という修士だけの大学院があります。ここに文化システム専攻と社会システム専攻という2つのコースがあります。文化人類学の授業は文化システム専攻のコースで開講されています。授業科目として、「文化人類学特論」、「文化人類学特講」、「特講」、「文化人類学特別演習」を挙げることができます。

最後に山形大学における人類学教育の歴史的変遷について。平成7年度に山形大学教養部が廃止されて、それに伴う大学改革で、平成8年度より山形大学で文化人類学の教育が開始されました。この年に私は赴任しました。平成8年以前に文化人類学の授業が山形大学で開講されたことがあるか否かを尋ねたところ、知らない、あなたが初めてだと言われました。平成8年度に設置されたのは「宗教史・人類学」専攻コースで、このコースは平成12年度の改組で宗教史専攻コースと文化人類学専攻コースに分かれて現在に至っています。大学院の文化人類学の授業科目が開講されたのは平成11年度からです。

それから学生の数ですが、現在の在学学生は、学部の学生が18名、大学院の修士が3名です。これまで卒業した学生は全部で23名（平成11年～14年）です。教官は1人でマンパワーの不足は否めないのですが、そういった現状です。

## 岩手大学（瀬川 昌久）

岩手県については、私は2つ大学に関わっております。1996年から岩手大学の人文社会学部行動科学科の非常勤をしています。これは、杉山先生の時代から集中講義の形で行かれていたものを私が引き継いだので、いつ頃から始まったかというのは正確なところは把握しておりません。

本来なら専任がいてもおかしくない必修科目として文化人類学がくみこんであるカリキュラムだったのですが、人事の都合で専任が採れないということで、非常勤、集中講義でまかっています。「文化人類学普通講義」、「文化人類学特殊講義」というのを隔年で開講して間に合わせるという形でやっていました。ただし、それも確か2000年あるいは2001年かもしれませんが、学内の改組がありまして、人文社会学部もカリキュラムを大幅に変えました。そのなかで、文化人類学の必修は解かれてしまいまして、現在では2年に1回、半期、1セメスターだけ文化人類学の一般講義が2、3、4年生を対象として開講されています。しかし、これは必修を解かれていますので、どこまで続くかは保証がありません。そういう形で、現在では必修科目から後退してしまっているということです。

それが岩手大の現状で、もうひとつは岩手県立大学という開学して5年くらいの比較的新しい大学ですが、こちらの方に併設されております盛岡短期大学部という、もとは単独の短大でしたけれども、その短大部に国際文化学科があります。そこで文化人類学が開講されておりまして、これも必修にはなっていますが専任がいまないので最初の2年くらいを杉山先生が担当して、そのあとの3年間を私が担当しました。今年からは専任が4月から入りまして、その人が担当しております。それは短大1年生向けの一般教養としての「文化人類学」という授業です。ですから、コースとして文化人類学を設定しているわけではありません。

他に岩手県については、アレン短期大学では学会員の方がいらっしゃいますので、恐らく文化人類学関係の授業があるのではないかと想像していますが、そこについては私は詳しいことは知りません。

## 東北大学旧教養部・大学院国際文化研究科・大学院環境科学研究科（瀬川 昌久）

私は1989年に東北大学教養部に赴任し、文化人類学の一般教養科目を始めました。この授業は全学部を対象としたもので、通年の授業を行っていました。単位数は4単位でした。

教養部の改組に伴い、1993年度から国際文化研究科が発足し、協力講座・アジア社会論講座の一部として文化人類学の教育も行うようになりました。この講座では「東アジア文化人類学」という講義があります。同講座の教員は歴史の専門家を主体としており、文化人類学者は私のみでした。この講座の学生は、博士課程前期2年の課程、ならびに同後期3年の課程からなり、これまでに提出された文化人類学関連のテーマの修論は5本です。さらに3名が博士課程へ進学しています。

同年から教養部は廃止となりましたが、全学教育科目の文化人類学は1セメスター2単位に圧縮した上で全学部を対象として維持されています。担当は瀬川、沼崎先生の2名、他に非常勤講師で対応

しています。その後のカリキュラム変更を経ながらも、全学教育科目に関しては今日まで基本的にこの体制は続いています。

教員に関して目を向ければ、2002年度には国際文化研究科が拡充され、吉田栄人氏が言語生成論講座助教授として加わっています。

2002年度には環境科学研究科が発足し、国際文化研究科アジア社会論講座は解消し、瀬川は環境科学研究科の協力講座・東北アジア地域社会論講座において、高倉浩樹助教授とともに環境社会人類学分野を構成、文化人類学関連の教育を行うこととなりました。同講座も博士課程前期2年、後期3年の課程からなり、現在アジア社会論講座からの転入者を含め3名の後期課程在学者がいます。文学研究科の文化人類学教室とは履修単位の上での相互乗り入れや、学生間の共同の研究会などを実施しており、それぞれの特色を生かした棲み分けを行いつつ、連携して文化人類学の人材育成を達成することを目指しています。

## 阿子島 香 (コメント)

広義の人類学という立場でお話しさせていただきたいと思います。過去のこと、現在のこと、将来のことを、これまでの先生方のお話を聞いての印象を、コメントとして話し今後の役に立てばという程度で聞いていただければと思います。

過去のことです、個別の名前は差し控えさせていただきたいと思いますが、2点ほど触れたいと思います。ひとつは歴史のなかでは先ほど杉山塾というのが出てきましたが、これは俗称です。制度は何もなかったが実体はあったというもので、具体的には、夜な夜なししばしば読書会に集まったもので、少人数教育の極のような感じでした。内容的にはエルマン・サーヴィスの民族誌が中心で、それが何年か続きました。先日、何年前かの文化人類学研究室のシラバスを見たら、時々この *Profiles in Ethnology* が出ていましたので懐かしくなるような、そういうものでした。杉山塾では非常に実質的な少人数教育がなされたというのが事実だと思いますので、蛇足ですが一言強調したいと思います。

もうひとつは、この人類学談話会が今日100回となり長く続いたものですから、中心的な教員あるいは研究者が次々に入れ替わっておられました。これが人類学の狭い意味での各分野を限定されていなかった、横断的であったというのが大きな特徴であり、それが長所だったと思います。

思い返しますと、自然人類学の先生も初期にはおられました。また、医学部に籍をおく生態人類学の先生も熱心に来られていました。研究会が行われ、そのあと一番町の某中華料理屋で、またさまざまな内容が非常にインフォーマルな、かつ率直な雰囲気の中で現実の話としてそこで議論がなされこれから研究に出ていくという若者たちにとっては影響を与えたと思います。建前ではないということだったので。また、それぞれのプロパーの世界との大きな軋轢が分野を問わずいくつもあったのですが、それは過去の話になって欲しいというのが私の望みです。

学生たちはその中で各自それぞれの道を進んでいきました。どういう道を取ったかはこれも特に一つに方向付けられてはいませんでした。各人の個性によるところで、どういう生き方がその人に合っているかということでもかなり決まったように感じます。その結果ですが、杉山塾と称された俗称に属していた人は100%大学ないしそれに準ずるところで教員ないし研究職として活躍されています。これが1人や2人の数でないというのは、やはり教育システムとしてどういう属性があったかということですから、そのうち整理をして将来に役立てられたらと密かに考えております。

現在の話に移ります。私の専門(考古学)が隣接分野ということで、今日ここにいる存在意義があるかもしれません。そういう立場から人類学との関係を、教育の制度のなかでどう位置づけていったらよいかということに関し、2、3話してみたいと思います。かなり難しい点を含んでいるのは、自分が属する学会ないし研究分野のプロパーの内容との関係ということが非常に大きいからかと思えます。それは教育の部分と自分の研究という部分があるわけです。

まず、教育の部分ですと、今の時間割が非常にきついということがあります。つまり全学教育の枠が最初に何曜日の何時間目と決まっている中で、可能な時間に学部と大学院を分けてやらなければならない。最近では3年生の授業各論と、修士の1年の授業特論とを合わせて開講できるように、昔に戻ったのですが、改善とは思いません。しかしそういった全学教育、学部教育、大学院教育いずれにも、担当教員が少ないということはさておいても、時間割自体が学生にとって現実的に、なかなか他の隣接分野の授業を物理的に聞き難いという状況となっている。毎年どういう隣接分野にいるかにかかわらず必然的に生じていることです。ただ、これは如何ともしがたいという気はします。かつて、杉山先生が共通の科目として文化人類学をなさっていたときは、隣接分野の重要なカリキュラムと重ならないように配慮し、共通科目としての望ましい時間は火曜の1講目とか、よくなっていたことを思い出します。

次に、研究のなかでのプロパーと人類学、特に文化人類学との関係です。歴史を振り返ってみると、いずれの分野においても、今と同じくらいか今より密接かわかりませんが、そんなに離れていた時代というのは長くありません。多くの時期にはかなり接近して、あるいは一緒に先生方が密接にやっていた、あるいはひとりの研究者が両方のかねているということも珍しくないわけです。最近片平キャンパスの標本室がロースクールや大学本部に改装されるので外に出されまして、三条町のある場所に移転しました。そのために研究室あげでの整理をしていたなかに、長谷部言人先生の木箱の膨大な収蔵品があります。そういう貴重な資料を考古学研究室の院生学生あげて箱に詰め直し番号を付けるというような作業もありました。制度はともかくとして隣接分野と、民族学ないし狭義の各分野の人類学プロパーとの関係というのは意外に、その時その時の担当教官の個性によってかなり変わっていると、歴史を見直すと時々感じる場合があります。

日本文化研究施設が出来た頃、石田英一郎先生と同じ組織に芹沢長介先生が、最初ずっといました。日本文化の紀要を見ますと、前期旧石器の分が一緒に出ています。あるいは伊東信雄先生が関わった

日本農耕文化の起源の新書のような、第一線の国際的なメンバーを集めたシンポジウムもあります（石田英一郎他『日本文化の源流』角川選書）。

歴史から現在、将来の話で、そろそろ終わりにしたいと思いますが、このプロパーとの関係ですと、昔はよく隠れキリシタンならぬ隠れ人類学というような隠語がありました。しかし、現在ではむしろ、プロパーの研究自体の、そのものなかに広い意味、あるいは狭い意味の人類学の成果が取り入れられて、そのなかで融合していくというふうになってきているように思います。やっている授業のことで一点話しますと、大講座化したときに国史と考古学がひとつの講座になり、そのなかで新しい授業科目というのが求められました。それで、資料基礎論というのが考古学と国史との共通の科目の枠として設定されました。それは資料そのものを広い歴史的な見地から講ずるということですが、その授業の中で民族考古学の内容を中心にして1年話したことがあります。ニューメキシコ大学のビンフォード先生の研究内容であります。その中には、もちろんエスキモーの民族誌が多く入ってくるわけです。しかしここで強調したい点は、それはあくまでも考古学プロパーの方法論のなかにある、従ってその民族誌のなかでどういう話題が入ってくるかといえば、それは当然ながら物質文化の脈略のなかでの調査成果が出ているというものです。これがひとつの例ということが出来るならば、今後はこの専門分化した時代のなかでは、それぞれの学問分野のなかには実際には非常に、どこが人類学かどこから人類学かわからない、そういう研究内容が入ってくる。あるいは逆に人類学のなかには非常に歴史的な視点が入り入れられていくこともすでに、嶋先生なども前からなさっているわけですが、必然的なことになってくるだろう。このような今後の可能性はあり得るのではないかと思います。長期的な視点で考えてみるならば、もう少し広い意味で、全体が人類学として広がっていくなら、それは大変望ましい結果であるのだろうと考えております。

これを現実的な財源や得られる職、卒業した学生の就職先、そういうことから考えるとそれぞれプロパーというのは、特に民族学というのは限られている。先ほどの郡山女子短大のように人がいるかないかですらと変わってしまうというようなところで、全体の人類学の発展を考えるときに、制度は制度であって、実質が重要なのだろう。つまり学生がプロパーの人も周辺の人もそれを問うことなく、それぞれがフレキシブルに自ら選択できるという環境なり雰囲気なりを養っていくことが大事なのではないかと考えます。

## 司会 渋谷 努

会を閉めるに当たって、今回のみなさまの御発言をまとめる形で、これまでの東北地区における文化人類学教育の歩みを振り返りたいと思います。

東北地区で最初に文化人類学の授業が行われたのは、1964年にまで遡れるので、歴史が浅いわけではなかったことを確認できました。ただ、それ以降、授業自体がとぎれ、教員の数が少ないなどといった点から、低迷期が続きました。

それに対し、飛躍的に授業数や教員数が増えたのは 1980 年代後半であり、それは文部省（現在の文部科学省）による大学改革の影響が大きいようです。それ以降、文化人類学そのものの名前ではなくとも、それに類する授業が様々な大学で行われるようになりました。

現在では、東北 6 県すべてに文化人類学者がいて、授業を受けられるようになっています。これからも、「文化人類学」という科目だけではなく、様々な学問分野とリンクしながら、東北地区での人類学教育が盛んになれば、と思います。

また、今回のもう一つの目的であった東北地区にすむ文化人類学者の交流を高めるという点でも、これほど一堂に会して、顔をつきあわせたことは今までになかったのではないのでしょうか。この交流という点もこの会の成果だったと思います。

本日はみなさま、お忙しいところお越しいただきましたありがとうございます。これで東北人類学談話会 100 回「東北地区における人類学教育の歴史と現状」を終わらせていただきます。

### 誌上参加

以下では、談話会で報告されなかった各大学の現状を、誌上で報告していただいたものである。

## 弘前大学人文学部における人類学的教育について

丹野正・杉山祐子・曾我亨・作道信介

人文学部における人類学の教育は丹野正、杉山祐子、曾我亨の教員を中心におこなわれている。それぞれの教育内容については、後半で、各自個別に紹介している。しかし、教育はそれぞれの学問が“たこつぼ”的に自説を展開し、他の領域と差異化をはかればことたりるわけではない。学生の方からみれば、人類学の授業も多くの授業のうちのひとつであり、カリキュラムをつうじて諸学問が組み合わされ、学生の人格的基盤の形成に寄与する。私たちは「社会調査実習」を運営し、人類学をはじめ社会学、社会心理学といった隣接学問をむすびつけるカリキュラムをつくっている。ここでは、各授業の紹介に先だて、この学際的性格がよく反映されている社会調査実習を紹介しよう。

### 1. 学際的な研究教育体制

#### 実習

社会調査実習は人類学、社会学、社会心理学の教官がフィールドワークを実践的に教える授業である。津軽地域を対象としたフィールドワークをおこなっている。教官とともに報告書や論文を作成す



るなかで卒業論文執筆に必要な知識や技法を学んでいく。原則的に教官はグループをつくって、学生を地域調査に導く。たとえば、現在では、曾我亨（人類学）と作道信介（フィールド系社会心理学・医療人類学）、石黒格（社会心理学）、丹野正・杉山祐子（人類学）と山下祐介（地域社会学）・山口恵子（都市社会学）・羽淵一代（情緒社会学）といった組み合わせになっていて、人類学だけが学生を囲い込むのではなく、諸学問がそれぞれの枠組みをぶつけあいながら、フィールドワークという共通の枠組みのなかで討論することを原則としている。

#### 卒業論文

この授業の枠組みは卒業論文作成にもひきつがれており、人類学の指導教官に社会心理学や社会学の副査がつく（その反対も）ことはふつうになっている。卒業論文は構想発表、中間発表、最終発表を義務づけられているが、そのたびに学生は他領域の教官の批判や助言にさらされることになる。これはまさに、異領域によるトライアングレーションとなっている。また、発表会是一种のコンテストであり、うまくいった論文の指導教官は得意であり、そうではない教官はかたみが狭いといった気分になって、それが卒業論文指導を緊張感あるものとしている。

卒論のテーマを大別すると「都市社会や集落社会に関する研究」、「まちづくり・むらづくりに関する研究」などのコミュニティ研究から、「現代の社会関係」、「仕事・生活に焦点を当てた研究」などトピック的な研究、また「メディアと文化に関する研究」、「身体・経験に関する研究」などがある。

近年の卒業論文を例にとってみよう。「津軽三味線の大衆化」では、自らも津軽三味線の演者である学生が、津軽地域や首都圏などでライブ活動を行なっている津軽三味線奏者たちを対象として研究したものである。これは、かつて外部の目をもたなかった津軽三味線界が、マスメディアの発達によって全国的な知名度を獲得するとともに、その過度な大衆化を嫌い、大衆文化との差異化をはかろうとするプロセスを描いた。

また、「定時制高校研究」は、東北地方のある定時制高校を対象とした調査をもとにして、かつて学ぶ機会を得られなかった人々がキャリアを積む機会であった定時制高校が、高校進学率の上昇に伴って、普通高校に対する「劣位」の高校として位置づけられ、制度に排除された青年の受け皿へと変化する歴史的過程を明らかにした。同時に、そのようにある種スティグマ化された定時制高校にあって、定時制高校生自身が、いかに状況を「加工」してその場を馴化し、自分たちの「居場所」として作り変えているかを参与観察やインタビュー、アンケートなどを通じて描き出した。

コミュニティ研究や生業との関連に関わる論文では、「下北半島大間町大間漁業集落における生態人類学的研究」がある。マグロの一本釣りは、マグロが大規模な商品流通網にのる以前からおこなわれていた漁である。従来からおこなわれていたマグロ漁は、イカ釣りなどほかの安定的な漁業との組み合わせによって成り立っていた。一本釣り量はほかの漁業と違い、漁に関する技能は個人に秘匿されるような性質のものである。この論文の筆者は、マイナーサブシステムの議論を援用し、現在

は大きな経済的利益をもたらすマグロ漁の中にも、自然との駆け引き自体に楽しみ（「深い遊び」）を見いだす漁師の姿を描き出すことに成功した。

このように、テーマや調査対象は多様であるが、フィールドに密着した丹念なデータ収集と「現場から考える」姿勢がいかにか「おもしろいこと」の種をはらんでいるかを、多少なりとも、伝えたいと考えている。

#### フィールドワーク研究会

さらに、この研究教育体制は研究においても機能している。実習の教官が中心となってフィールドワーク研究会（F研）を月2回程度もよおし、互いの調査や執筆論文へアドバイスや批評をうけている。つまり、教育は研究という共通の枠組みをつうじて培われた信頼があってこそ、成功するのである。なお、この研究会のメンバーの科研費の採択率は非常に高く、研究活動の活発さを物語っている。このような体制が常態になったのは歴史的経緯がある。この社会調査実習のもととなったのは、1980年、人文学部人文学科に発足した人間行動コースである。杉山（2004）から要約すると次のようになる。田中二郎（京都大学名誉教授）を中心に編成されたこのコースは、地域社会の調査研究ができる人材を育成することを目的として設置されており、津軽地域でのフィールドワーク実習を主軸としていた。スタッフはいわば異種混交。社会学、人類学、行動学、宗教学、社会心理学と多彩で、フィールドも日本、中国、アフリカに広がっていた。人間行動コースの特徴は、学生の実習が同時に、教官たちの共同研究としても位置づけられ、教官が積極的に関わる地域密着型の調査研究になったことである。また、その時々タイムリーなテーマを選定する機動性の高さも特徴であった。日本海中部沖地震やネプタ祭、雪国の冬についての調査が行われ、多くの報告書や著書が出版されてきた。学部改革において人間行動コースはなくなったが、そのとりくみは社会調査実習・フィールドワーク研究会にひきつがれ、科研費の援助も受け、出稼ぎや過疎、高齢化研究をすすめている。当初より、研究と教育、教官と学生が「手仕事」（フィールドワーク）をつうじて、組み合わせさせた体制が整えられていったのである。

## 2. 人類学の講義紹介

### 1) 文化生態学

杉山が担当する文化生態学（A・B・C）は、環境と人との相互作用に焦点を当てた生態人類学的知見を素地として構成している。日本の生態人類学のおもなフィールドであったアフリカを中心に、日本の農山漁村の事例を加えながら、環境利用と社会・文化的特性に接近しようとするものである。またフィールドに密着した事例の検討を通して、近代化についても一定の考察を加えることを意図している。

文化生態学 A は、人類学の学説史のなかに生態人類学を位置づけ、生態人類学的なもの見かたや研究テーマについて概説する。とくに、狩猟採集、牧畜、移動農耕、定着農耕などの生業を切り口として、環境利用の社会文化的しくみやその特性について、生産物の分配から消費にいたるシー

クエンスにみられる平等と不平等の問題、社会的な葛藤回避のしくみなどに焦点を当てている。また文化生態学 C では、それらの社会が近代化を受容する論理やしぐみ、変化のプロセスについて、開発政策との関連や在来の技術や世界観と関連づけながら考察することを中心にしている。文化生態学 B はジェンダーに焦点を当てて、各年度ごとに異なるトピックを取りあげている。それは、環境利用や近代化とジェンダーは不可分の問題だが、その多様なあらわれ方そのものに注目する必要がある、という考えに基づいている。昨年度は「食とジェンダー」、今年度は「アフリカ女性の民族誌」を扱って、ジェンダーが具体的にどのような場面に関わってあらわれてくるかを考えようとした。

## 2) 比較文化論

丹野は比較文化論 A,B を担当する。比較文化論 A の前半では、現世人類ホモ・サピエンスに至るまでの約 400 万年間の人類の進化史について概説する。また、ダーウィンによる進化論の提唱までの西洋の自然観・人間観の変遷、その後のさまざまな化石人類の発見の経緯を概説する。そのうえで、人類進化の研究者たちが生物としてのヒトや、文化と社会のなかに生きてきた人（ひと）について、どのように考え、議論してきたかを解説する。後半では、狩猟採集民諸集団、とくにアフリカのピグミーやブッシュマンをとりあげ、彼らの生活様式、文化と社会について解説する。狩猟採集民の研究がそれぞれの時代にどんな意味をもち、どんなインパクトを与えたのか。彼らについて調査研究することが、逆に現代社会を照らし出す鏡となってきたのである。

比較文化論 B では、アフリカの熱帯森林地帯に住む狩猟採集民ピグミーと、バントゥ系の焼畑農耕民の共生関係について紹介しながら、彼ら自身による相互の比較文化・社会論について考察する。生活様式のまったく異なる両者は、相手との生活様式や思考様式との相違を論じながら、自分たちのアイデンティティを語る。これらの事例を解説しながら、ピグミーと焼畑農耕民の人間観と、互いに相容れない相異点、およびこれらの基盤をなしている生活様式などについて考察している。

## 3) 人間行動論

曾我が担当する人間行動論 (ABC) は、弘前大学で開講されている他の人類学科目 (文化人類学、文化生態学、比較文化学) と比べて、個々人の行為 (とりわけ、日常的でとるに足りない行為) と認識に焦点を合わせている点に特色がある。また授業のテーマとして掲げることはないが、題材にアフリカの事例をふんだんに取り入れているのも、本講義の特色である。

人間行動論 A は、入門の授業として位置づけられ、ヒューマンエソロジーや霊長類学から得られた知見をはじめ、慣習的行為を媒介としたヒトとヒトの関わり (儀礼、対面的相互行為)、ヒトと自然の関わり (認識人類学) について概説している。人間行動論 B は、講義全体を貫くテーマとして「民族とは何か」を掲げつつ、個々人の行為や認識を、重なり合う 3 つの次元、すなわち①前近代/近代、②エスニー/ネイションまたはエスニック集団、③声の文化/文字の文化において対比させながら検討している。人間行動論 C は、人間行動論 A や B がオーソドックスな講義であるのに対し、授業科目の名称にこだわらず、曾我が関心を持つテーマを題材に、かなり奔放な演習形式の授業を行っている。テーマは変わりうるが、前回は「所有」という問題をめぐって 11 本の論文を読ませ、相互

に関連づけながら考察した。この授業では、「所有」にかかわる慣習的行為やコモンズ論、前近代社会における「所有」の様相、マイナーサブシステム論などを扱った。

「慣習的行為」については、一般的に社会的領域において高い関心が示されてきたが、曾我が担当する授業では、社会ばかりでなく自然の領域にも関心を払うよう心がけている。ヒトが自然（あるいは場所）とのあいだで取り結ぶ慣習的な関係は、これまで想像されてこなかった形で（たとえば公共事業に対する「地元」形成の根拠として）、社会的な領域へと貫通していると考えられるからである。

## 引用文献

杉山祐子

- 2004 「津軽とアフリカと - 「周縁地域」からの視点に立って、特集 1 : アフリカを発信する - 日本におけるアフリカ教育の現状と未来」『アフリカ研究創立 40 周年記念特別号』pp.100-101。

## 青森公立大学における文化人類学関連教育

谷口佳子

青森公立大学は、1993 年 4 月に、「専門性を持つ国際的教養人の育成」を教育目標に掲げ、学部自体を「専門性を持った教養課程」として位置づけたうえで、1 学部 1 学科（経営経済学部経営経済学科）、1 学年定員 300 名という体制で開学した。教養科目は専門科目、アカデミック・コモンスととともに教育課程を構成する 3 分野の一つであり、開学時に教養科目担当教員 6 名（全学教員 38 名）が赴任したが、そのうち 1 名が文化人類学を専門とする教員（筆者）であった。

本学教養科目の特徴として、他の大学に見られるように、入学間もない学生に対して教養教育を行うのではなく、ある程度の知的成熟が進んだ 2 年次以降、とりわけ 3 年次以降に集中的に教養科目を配置している点を特記しておきたい。すなわち基幹科目群は 2 年次、比較文化科目群は 3、4 年次、総合科学科目群は 3、4 年次に配置されており、筆者は比較文化科目群の枠内で文化人類学を基盤とした「未開と文明」「異文化間コミュニケーション論」の講義を担当していた。これらの講義科目に加えて、「教養演習」（3 年次）、「卒業研究」（4 年次）を担当し、事実上の文化人類学ゼミを開講することができた。ただし演習、卒業研究ともに選択科目であり、両科目の継続履修も義務付けられておらず、そもそも文化人類学関連科目数も少ないことから、専門的な文化人類学教育は不可能であった。開学後 10 年を経た今日に至るまで、人類学系大学院への進学者は皆無である。

その後、1997 年のカリキュラム改定により、筆者の担当科目名は「文化人類学」（2 年次）、「異文化理解論」（3、4 年次）、「開発協力論」（3、4 年次）、「教養研究」（4 年次）に変更された。引き続き 2002 年度の改定を経て、現在は教養科目第 2 群：地域と文化の枠内で「人間の文

化」(2年次)、「異文化の理解」(3、4年次)、「教養演習」(3年次)、「教養研究」(4年次)を担当している。

この間、上述諸科目の概要、目的等に大きな変化は見られないが、年数を経る毎に専門科目との連携を求める動きが強化されつつある。講義科目では文化人類学の基本理念、専門用語・概念、基礎知識の修得、フィールドワークへの関心を喚起することを主目標としているが、あわせて、経営経済学部の専門科目との連携を考慮しながら、非欧米社会の経済活動等を中心に授業を進めている。例えば、生業形態、交換と贈与、世界システム論、開発、観光、博物館などに対する理解を深めさせるよう努めている。受講者数は講義科目100~250名、演習科目10名程度、研究科目10名程度である。

## 秋田大学の状況

島村恭則

文化人類学教育に関する秋田大学の状況を、以下、報告する。ただし、ここで述べることは、秋田大学の専任教員(教育文化学部国際言語文化課程日本・アジア文化講座助教授)であると同時に、文化人類学/民俗学の一研究者である筆者による個人的なコメントであり、秋田大学においてオーソライズされた内容ではない。秋田大学や同大学教育文化学部、あるいは筆者の所属講座などの公式見解では全くないということをお断りしておく。

結論からいうと、秋田大学では、過去から現在に至るまで、制度としての文化人類学教育は行なわれてきていない。全学共通の教養教育においても、人文系学部である教育文化学部においても、残念ながら、「文化人類学」、あるいは「民族学」といった科目は設置されていないのである。これは、教育文化学部(1998年、教育学部より改組)の前身である教育学部時代においても同様であった。

ただし、民俗学(日本民俗学)については、教育文化学部の地域科学課程の文化環境選修というコース(主に地理学と歴史学に関わる内容を専攻するコース)に「日本民俗学」という科目が設定されており(同課程・同コースは1998年の学部改組とともに開設され、科目の開設もこのときに行なわれている)、2001年度に福田アジオ氏(民俗学者。神奈川大学教授)が非常勤講師として集中講義を行なっている。しかし、それも同年度に一度行なわれただけであり、それ以後はこの科目は開講されていない<sup>2</sup>。

筆者自身は、朝鮮半島および日本本土、南西諸島をフィールドに、文化人類学/民俗学の研究に従事する者であるが、筆者が秋田大学で担当しているのは、教育文化学部の国際言語文化課程日本・アジア文化選修において専門科目として開設されている「朝鮮文化論」「日朝比較文化論」などの朝鮮

<sup>2</sup>なお、教育学部時代にも、社会科教育に関わる一科目として「民俗学」が設置されており、かつては櫻井徳太郎氏(1970年代)や高桑守史氏といった民俗学者による集中講義が行なわれたことがあったようであるが、今回は時間的余裕がなく、その詳細を調査するには至らなかった。

半島関係の科目と「卒業研究ゼミ」、同選修の基礎科目として開講されている「専門基礎ゼミ」（1年次対象。オムニバス形式で3回担当）、および全学共通の教養科目である「諸民族の社会と文化」「国際文化理解」（この二つはオムニバス形式で、1学期にそれぞれ4回担当。筆者以外の担当者は言語学や文学、歴史学の研究者である）、大学院（教育学研究科）の「地域文化教育論」（教育学研究科の共通科目。これもオムニバス形式で、言語学や文学、思想史の研究者らと分担）であって、「文化人類学」「民俗学」そのものではない<sup>3</sup>。

後述するように、実際の授業の内容は、上記のうち専門科目については、文化人類学/民俗学を柱とするものではあるが、これはあくまでも筆者自身が当該科目の内容をそのようなものとして構成して運用しているのにすぎないのであって、制度的に、文化人類学の科目としてそれらが設定されているわけではない。

したがって、現在、筆者が担当している専門科目も、筆者以外の、たとえば歴史学の研究者が担当すれば、歴史学を柱とした「朝鮮文化論」「日朝比較文化論」、あるいは「諸民族の社会と文化」「国際文化理解」の講義が行なわれることになるだろう。実際、筆者（2002年4月着任）の前任者（真鍋祐子氏。現在、国土館大学助教授）は、宗教社会学の研究者であり、社会学的な内容を柱とした講義を展開されていた。

こうした状況は、同課程における他の科目においても同様である。たとえば、日本・アジア文化選修においては「日中比較文化論」「中国文化論」「日本文化論」などの科目も開設されているが、それらの担当者は、中国思想史、中国文学、日本語学、日本文学の研究者たちであり、それぞれ自らの専門に引きつけつつ、それらの授業を展開している。これも、たとえば、「中国文化論」の担当者が、東洋史の専門家にかわれれば、歴史学に引きつけたものになるであろうし、仮に、日本民俗学の専門家が「日本文化論」を担当するようになれば、その内容は民俗学的なものになることであろう。

限られたスタッフで、「〇〇文化論」「日〇比較文化論」を担当しなければならない現状では、以上のような状況になることはやむを得ないことであろう。ただ、その場合、いずれの担当者も、極端に専門的な内容になることは避けようとしており、自らの専門を柱としつつも、他の学問領域にもできるだけ目配りをして講義内容を組み立てているのがふつうのようである。筆者自身もそのような授業展開を行なっている。

さて、それでは、具体的に、筆者が担当する授業の中では、文化人類学/民俗学は、どのように扱われているのであろうか。筆者が担当する専門科目の受講生は、国際言語文化課程の学生（多くはそのうちの日本・アジア文化選修の学生たち）が中心である。国際言語文化課程（入学定員65、収容定員260）は、日本・アジア文化選修、欧米文化選修、国際コミュニケーション選修の3選修からなる。

<sup>3</sup>なお、この他、秋田大学では、複数の韓国ネイティブ非常勤講師の多大な助力をえながら、韓国・朝鮮語の授業を開設しているが、筆者もそのうちの若干を担当している。

国際言語文化課程に入学した学生は、2年次に進級する際に希望の選修を選択し、以後、そこに配属されることになる。日本・アジア文化選修では、日本文化のほか、韓国・朝鮮の言語と文化、中国の言語と文化を専門的に学ぶことができる。筆者が担当するのは、このうちの韓国・朝鮮文化論であり、それは具体的には、最も基礎的な内容を扱う「朝鮮文化基礎論(～)」、基礎論の次の段階としての「朝鮮文化論(～)」、日本と朝鮮半島との比較文化論としての「日朝比較文化論(～)」、朝鮮文化論に関するゼミとしての「朝鮮文化論演習(～)」、さらに「卒業研究指導ゼミ」(3年次後期)、「卒業研究ゼミ」(4年次)といった科目からなる。

「朝鮮文化基礎論」は、朝鮮半島の社会と文化についての入門であるが、日常生活文化についての文化人類学/民俗学的視角の伝授を主要な柱としている。02年度と03年度には、国立民族学博物館の特別展「ソウルスタイル 2002 李さん一家の素顔のくらし」の図録や、同博物館の朝倉敏夫教授が執筆された『韓国を知る Q&A 115』、同博物館の常設展「朝鮮半島の文化」関係の資料など、文化人類学/民俗学における朝鮮半島研究の成果刊行物を教材に、現代韓国の日常生活文化のとりえ方を講義した。また、希望者を募って実際に国立民族学博物館の見学、大阪市のコリアタウンの巡検も行なった。

「朝鮮文化論」では、サブタイトルを「フィールドワーク入門」とし、文化人類学/民俗学におけるフィールドワークの技法と実際についての講義、および学生による報告とそれへのコメントなどを行なった。その内容は、科目名が「朝鮮文化論」であることから、朝鮮半島および在日朝鮮半島系住民に関わるものが中心となったが、必要に応じて日本や沖縄、あるいは中国について行なわれた文化人類学/民俗学的なフィールドワークの成果も取り上げた。

また、文化人類学/民俗学の方法論や諸概念、簡単な研究史についても、フィールドワーク論に結びつく範囲で、若干言及した。加えて、巡検として、仙台の朝鮮初中高級学校への見学会も実施した(有志のみ)。この授業の期末レポートは、「実際にフィールドワークをやってみよう」という課題を設定したが、そこでは、フィールドを朝鮮半島や在日朝鮮半島系住民に限定せず、日本あるいは世界各地のいずれの地に対しても対象としてよい旨、指導した。その結果、後述の「朝鮮文化論演習」での韓国研修旅行で行なった考現学的観察の結果を報告する学生がいたほか、東京山谷の寄せ場での宿泊ルポ、マケドニアでのワークキャンプの報告、アルゼンチン旅行記、などのレポートが提出された。これらは、初歩的なフィールドワーク(主として考現学的観察)の成果としては、一定の水準に達した内容であるが、文化人類学/民俗学の理論や方法をとくに意識したものとはなっていない。

「朝鮮文化論演習」では、韓国社会についての文化人類学/民俗学的研究についての文献講読とともに、10日間の韓国研修旅行を実施した。研修旅行の大部分は、韓国の大学生の家でのホームステイであるが、その際に、ホストファミリー宅の生活の様子やホストファミリー宅の周辺の街の様子について、主として考現学的な観察を実施させた。そして、その結果を、現地で合流した神戸大学の岡田浩樹助教授のゼミ(文化人類学を中心とした朝鮮文化論等を専攻する学生からなる)との合同ゼミ

において口頭発表させ、また帰国後には、観察結果を写真や図を多用した形のレポートとして提出させた。

「日朝比較文化論」では、在日朝鮮半島系住民の生活世界を主題として取り上げた。筆者のフィールドワークの成果を用いながら、文化人類学/民俗学の視点を強調したが、あわせて、問題をポストコロニアリズム、カルチュラルスタディーズの中で位置付ける講義も行なった。分量的には後者のほうが7割を占める結果となった。

「卒業研究指導ゼミ」「卒業研究ゼミ」は、卒業論文の作成に至るまでのゼミである。シラバスには、同ゼミで受け入れ可能なテーマの範囲を、「韓国・朝鮮の社会と文化、日本および世界各地の朝鮮半島系住民の文化、東アジアの文化人類学的研究、多文化共生論など」と記している。実際の受講生(02年度4名、03年度4名、04年度4名)は、多くは朝鮮文化論を専門としようとする者であるが、中には、より一般的なNGO論などを志向する者や、朝鮮半島以外の地域(沖縄など)をフィールドにしようとする学生も出てきている。これらの学生の多くは、フィールドワークによって研究をすすめようとする者であるが、そのフィールドワークは、必ずしも文化人類学/民俗学におけるフィールドワークを意識したものとはなっておらず、自ら設定したテーマの解明に必要な範囲でフィールドワークをとり入れるといった姿勢であることが一般的である。以下、卒業論文のテーマを列挙しておく。

#### 02年度

- 韓国カトリック信者による秋田の聖母マリア巡礼
- 韓国系華僑の台湾移住
- 中国朝鮮族における「韓化」現象に関する研究
- インターネット言説における朝鮮認識

#### 03年度

- 秋田県における「異文化間結婚」の実態と課題 - アジアからの「外国人妻」と地域社会 -
- 2002年W杯 韓国路上応援の祝祭性
- わたしはナニ人? 「アイデンティティ」からの解放
- 現代日本の若者と朝鮮問題

#### 04年度(予定)

- 韓国女性をめぐる<理念>と<実態>
- 定住外国人をめぐる政策と生活世界 ドイツと日本の比較
- NGOをめぐる理解と誤解
- シャーマニズム文化の比較研究 韓国と沖縄



以上は専門科目であるが、教養科目の「諸民族の社会と文化」「国際文化理解」、および国際言語文化課程の基礎教育科目（1年次履修）の「専門基礎ゼミ」では、オムニバス形式のため担当回数も少なく（各科目4回もしくは3回担当）、また、地域についての概観、基礎的情報の提供を最優先するべきであるとの判断から、文化人類学/民俗学自体についてはほとんど取り上げず、朝鮮半島の歴史や政治、経済についての話題を取り上げている。これは、文化人類学/民俗学の立場からすれば、残念な状況かもしれないが、むしろ、ここで朝鮮半島の歴史や政治、経済について概観しておくがゆえに、専門科目では、文化人類学/民俗学に柱をおいた授業展開が可能となっているともいえる（専門科目で筆者の授業を受講する学生の多くは、1年次にこれらの教養科目、基礎教育科目を受講している）。

以上、筆者の実践例を述べてきたが、これらの授業を受講することによって、文化人類学/民俗学の知識や技法がどの程度、身につくのであろうか。学生による個人差もあるが、専門知識の習得という観点からすると、状況は芳しいとはいえない。

たとえば、文化人類学の大学院に1名、民俗学の大学院に1名の学生がそれぞれ進学（いずれも秋田大学以外の大学院を希望）しようとして、入学試験を受験したが、その結果は、どちらも不合格であった。原因は、明白である。文化人類学/民俗学の専門知識が、まだまだ欠如しているからである。これは、やはり、「朝鮮文化論」といった科目の中でのみ文化人類学/民俗学を扱うことの限界のあらわれにほかならない。

ただし、このことは、文化人類学/民俗学に限ったことではなく、歴史学を志望した場合でも、言語学を志望した場合でも、同様であろう。すなわち、他の専門領域においてもまったく同様の状況が起りうるものと思われる。その背景には、現在の国際言語文化課程のカリキュラム、および学生たちに共有されている認識、あるいは雰囲気、あくまでも一種の「ジェネラリスト」志向であって、専門というものへの志向がきわめて希薄であるという状況がある。

これについては、ジェネラリスト養成が秋田大学教育文化学部の使命であるとの認識が教官の中にかなりあり、また、カリキュラムもそうした認識と対応したものと設定されていることから、如上の状況は、構造的に規定されたものであるといえる。

この場合、筆者は、ジェネラリスト養成に反対というわけではない。むしろ、大学大衆化の今日にあっては、「新しい教養」（筒井清忠『新しい教養を求めて』中公叢書、2000年）、「高度教養教育」によるジェネラリスト養成が今後ますます重要になってくるという認識をもっており、積極的にこれに取り組みたいと考えるものである。

ただ、現状は、ジェネラリスト教育の体系がまだまだ未完成であり、現在のところ、専門的知識習得の面でも、ジェネラリスト養成の面でも、中途半端の誹りを免れえない状況にあるのである。ジェネラリスト養成をうたうならば、カリキュラムをはじめ、その思想と方法をもっと鍛えてゆかなければならない。

筆者は、秋田大学教育文化学部の現体制では、専門的な文化人類学／民俗学教育が可能だとは考えておらず、また、それを行ないたいとも思っていない。むしろ、体系化されたジェネラリスト養成プログラムの中で、文化人類学／民俗学の応用を模索してゆきたいと考えている。そのためにも、さまざまな専門分野に属する教官が、学際的なジェネラリスト教育の思想と方法について議論を深めてゆくことが不可欠だと考えるものであり、文化人類学／民俗学教育のあり方も、筆者のような立場の場合は、そうした議論の中で、検討しなければならない状況にあるといえる。

最後に、冒頭にも述べたように、以上の論述は、すべて、あくまでも私見であり、公的な見解ではないことをもう一度、確認しておきたい。また、今回は、準備時間がなかったために調査を行なえなかったが、秋田大学の他の教官（たとえば言語学や社会学などの研究者）の中には、文化人類学／民俗学を専門とはせずとも、授業において文化人類学／民俗学に近い内容を扱っている方がおられる（た）かもしれない。ここでは、こうした方の情報については、触れることができなかったことをお断りしておきたい。

## 東北大学大学院 国際文化研究科（国際文化言語論専攻）における人類学教育

吉田栄人

大学院国際文化研究科には平成13年（2001年）度に、多元言語文化社会に焦点をあてた新たな研究・教育を展開するために、言語生成論・言語システム論・多元言語文化社会論・言語応用論・言語教育体系論の5講座よりなる国際文化言語論専攻が増設された。これら5つの講座は注目するレベルや方法論的手法に差異こそあれ、人間の文化的営みを言語実践のレベルから解明しようとする点において、また多文化状況における言語実践を対象としている点において、緩やかではあるが人類学的視点を共有している。

現在のカリキュラムでは「人類学」の名称を冠した授業科目は残念ながら一つもない。また、国際文化言語論専攻は旧言語文化部所属教官の振り替えによって設置されたため、「人類学」を専門領域とする教官はわずかに一名である（同教官は言語生成論講座に配置され、「言語表現生成論」を担当している）。しかしながら、同専攻所属教官の専門領域は言語学や文学だけでなく、地域研究（南アジア、中欧、ロシア、ラテンアメリカなど）や社会学などにも及んでいることから、実際に入学する学生の研究テーマには人類学的なものも少なくない。

人類学教育という観点から見ると、国際文化言語論専攻はまず第一に国際文化研究科にとって対応可能な地域の拡大（特にラテンアメリカと南アジア）であった。しかし、同専攻が地域的な区分ではなく、言語実践の形態と様式によって整理されたことは、国際文化研究科における人類学的研究のあり方を東北大学の他の研究科の場合とは異なるものにしていく。すなわち、国際文化研究科における人類学的営みは、文化人類学あるいは社会人類学という学問的ディシプリンに基づいた研究ある

いは同ディシプリンの探求を指向するのではなく、言語実践の研究を通じて各研究者（学生）が人類学をいかに実践できるかにかかっている。これは国際文化研究科における人類学がまだ萌芽的な段階にあるというよりは、応用的な段階に入ったと理解すべきだろう。

## 岩手県立大学、岩手県立大学盛岡短期大学部における人類学教育

原 英子

岩手県立盛岡短期大学は、1998（平成 10）年、岩手県立大学の開学にともない、組織改編し、生活科学科と国際文化学科の 2 学科から構成される岩手県立大学盛岡短期大学部となった。人類学という科目は、改編した 1998 年から講義科目として文化人類学が開講され、国際文化学科の基礎専門科目のなかの必修科目として 1 年次に半期だけの必修科目となった。1998 年～2000 年度は杉山晃一先生が非常勤講師として担当された。3 年目の 2000 年度からは、生活科学科の専門科目・基礎専門科目の選択科目として付け加わった。2001 年度～2002 年度は、瀬川昌久先生が非常勤で文化人類学を担当された。2003 年度からは原（草場）が担当している。2004 年度までは、国際文化学科は必修科目、生活科学科は選択科目だったが、2005 年度からは両学科とも選択科目になる予定である。

岩手県立大学の各学部（看護、社会福祉、ソフトウェア情報、総合政策）、および岩手県立大学宮古短期大学部では、文化人類学という科目は設けられていない。

なお岩手県立大学開学にともなう改編以前の盛岡短期大学の学生便覧を昭和 30 年代以降のみ限りでは、社会学は開講されていたが、人類学は開講されていなかった。

## 現代中国における清明節の墓祭祀 — 広東省珠江デルタの事例から —

川口 幸大

### I はじめに

本稿は、系譜深度の比較的浅い(遠くとも 5 代前までの)祖先に対して行われる清明節の墓祭祀に着目し、祭祀者/被祭祀者、祭祀の手順、祭祀用品など、現代中国において注目すべき事象についての民族誌的な記述を行うものである。

中華人民共和国建国後の祖先祭祀については、これまで宗族レベルのものに対して数多く言及されており(潘 2002; Potter and Potter 1990; 銭・謝 1995)、筆者も別の場所で論じたことがある(川口 2002)。筆者が調査を行った広東省広州市番禺区 S 村における宗族の祖先祭祀は、村政府によって資金の支出と運営がなされる行政主導のものであり、また平日に行われることもあって、参加者が関心と時間的余裕のある人物—多くは年輩者—にほぼ限られるという状況にある。それに対して、本論で取り上げるのは系譜的に近い祖先に対して行われる祭祀であり、ほとんどの人々が自分の家族、あるいは近祖を同じくするいくつかの家族と合同で行うものである。宗族レベルのものに比べた場合、近祖に対する祖先祭祀は、台湾・香港新界での研究を含めこれまであまり注目されてこなかったが、共産党の政策下における「伝統的」な活動の変化と持続を、個人あるいは家族レベルで考察するよい題材であると思われる。

本稿が依拠する事例は、2001 年 1 月から 2002 年 7 月、および 2004 年 3 月に、広東省広州市番禺区におけるフィールドワークから得られたものである。2002 年の清明節期間中、筆者はあるインフォーマントとその家族の祖先祭祀に同行する機会を得た。本稿で取り上げる祖先祭祀の事例は、その際の参与観察および祭祀参加者たちへの聞き取りもとづいている。

広州市は広東省を流れる珠江下流の都市であり、調査時の人口は約 660 万人を数える<sup>1</sup>。広州を中心とする珠江デルタ地帯は 1970 年代末からの経済改革の恩恵をいち早く受け、過去 20 年あまりの間にめざましい経済発展を遂げた。その結果、広州市民の年あたりの給与水準 2 万 2 千 772 元(1 元は調査時のレートで約 14 円に相当する)は国内最高である(『大公報』2002 年 4 月 1 日)。

筆者が調査を行った広州市番禺区の東 S 村・西 S 村は、広州市中心部から 30 キロの地点に位置する。東 S 村・西 S 村は建国以前に一つの村落(S 村)を構成していたが、建国後の人民公社体制下では東 S 生産大隊・西 S 生産大隊へ分割され、1980 年代の公社解体後はそれらがそのまま東 S 村・西 S

<sup>1</sup>番禺は、2000 年より花都、増城、從花とともに広州市下の区に編入されているが、それ以前は県級市という位置づけにあった。これら 4 つの区を除いた広州の都市人口は約 390 万人である。

村へと移行した。調査時点では東西 S 村に戸籍をもつ人口は約 2100 人で、そのうち 95%以上を陳氏とその婚入女性がしめる<sup>2</sup>。

S 村の陳氏は、現在の甘肅省から東晋代の 420 年に S 村の西方約 15 キロの H 村へ移住してきた人物の子孫であるとされる。そして、この人物から数えて 22 代目が、南宋代の 1160 年に S 村へ移住して S 村陳氏の開祖となった。

建国後の東西 S 村では、農業人口と工場での労働やサービス業に就く非農業人口が半数ずつを占めていた。人民公社の解体後、農地には商店や家屋、あるいは工場などが建てられた。また、残った農地は主に外来の移住民が耕作しており、現在では東西 S 村の住民で農業をしている者はほとんどいない。修学後の若者の多くは第二・三次産業に就き、かつて農作業をしていた中年以上の人々の多くは、公社の解体後、新たな商売を始めたり、あるいは職に就かず子の収入に頼って暮らしている。正確な統計はないが、人々の平均収入は一月あたり 600 元前後であろうと思われ、順徳、東莞、中山といった近隣の珠江デルタ地域と同様、生活水準は全国の「農村」と比した場合、際だって高い<sup>3</sup>。

## II 祖先祭祀の一事例

### 1 調査地における清明節のようす

清明節の日に墓で祖先祭祀を行うようになったのは、以下のような経緯があるという。春秋時代の忠臣・介子推は、晋の文公に尽くしたが山中で焼死するという哀れな命運を辿った。後に、その命日は火の使用を禁じて彼を偲ぶ「寒食」の日となった<sup>4</sup>。この介子推を記する寒食が祖先の追悼を連想し、それから 3 日後の二十四節気の一つである清明の日に墓に参ることが盛んになっていったのだという(窪 1989: 332-334)。唐の玄宗はこの習俗を五礼の中に編入し祖先崇拜を制度化したが、この時代の史料には依然「寒食上墓」と記されており、現在のような「清明節＝墓参り」という意識が定着したと考えられるのは、「清明上墓」という表現が正規の文献に表れる 14 世紀なかばの明代のことだという(窪 1989: 334-335)。

さて、S 村を含めた番禺区の村落において、近祖への墓祭祀を行うのは一年のうち清明節のみであり、これを「行清」と称する<sup>5</sup>。墓へ向かう日取りは、清明節の当日から約一ヶ月後までの期間中であり、皆の都合がつきやすい週末が選ばれることが多い。この期間の土日ともなれば、広州都市部や香港からも多くの人々が帰郷し、村はにわかには活気づく。特に香港では、毎年この期間が「復活節」、すなわちイースターの休暇と重なるため、多数の人が香港と深圳のボーダーである羅湖駅を越えて、

<sup>2</sup> なお、現在の東西 S 村にはこのほか、約 2000 人の外来の労働人口が流入している。

<sup>3</sup> 中華人民共和国国家統計局の数値によれば、2001 年度の全国の農民の現金純収入は年あたり 1748 元であり(国家統計局農村社会経済調査総隊 2002:7)、ひと月にすると約 145 元ということになる。

<sup>4</sup> 寒食の禁火に関して中村が述べるところによれば、この介子推伝説に先行して、「改火」、すなわち穢毒され火を失った火を更新する儀式と、それに伴う「断火」の俗があったという(中村 1988:86-88)。

<sup>5</sup> 系譜上位の祖先墓に宗族全体で行う祭祀は「拜山」あるいは「拜太公」と呼ばれる。

墓参りのため大陸側へ里帰りする模様がニュースなどで連日報じられる。村の通りには祭祀用品を売る臨時の店舗が設けられ、墓のある丘の方からは爆竹の音がひっきりなしにこだまする。村の住民たちが通りなどで出くわすと、「行清没阿?」(墓参りはした?)という挨拶を交わす。

また、この期間中、番禺区政府から「清明節期間における森林防火工作の緊急通知」という政府公告がテレビで頻繁に流される。これは祖先祭祀の際に起こり得る山火事の防止を訴えるものであり、火事が起こったら必ずその原因を究明し、法律上の責任を追求する、ということのほか、期間中は爆竹を販売してはならず、また山で爆竹、線香、ろうそく、紙銭および各種の不法な祭祀用品を使用してはならないことが述べられる。だが、後にみるように、実際にはこれらの祭祀用品はほぼすべての祭祀の場で使われている。

## 2 祭祀者と被祭祀者

今回事例として取り上げる祖先祭祀の担い手は、S村陳氏の開祖から数えて25世にあたる夫婦(25世 a・b)の息子と娘、すなわち26世の者たちがそれぞれ構成する家族である。図1に記したとおり、25世 a と b の間には4人の息子と3人の娘がおり、未婚の三男(26世 i)と三女(26世 j)を除いて、それぞれ独立した世帯を形成している。25世 b は1958年に、25世 a は2002年の2月に死去しており、祖先祭祀は26世の者たちが主体となって行っているのである。

今回の墓参りの参加者とその簡略な履歴は以下ようになる。長男である26世 e(1940年生)は「鎮」(「村」の上位の行政単位)の製紙工場での勤めを退職し、現在は彼の息子夫婦とともに村内で牛乳店を営んでいる。彼の二人の娘はともに結婚し、長女は夫とともに村内に、次女は夫の一家とともに近隣の村に暮らしている。この長男の一家から墓参りに参加したのは、彼とその妻、彼らの長女とその娘、彼らの長男、彼らの次女とその息子であった。次男の26世 g(1943年生)は長男と同じ製紙工場で2002年現在も働いており、一男一女とともに工場の宿舎に暮らしている。次男の一家からは、彼とその妻と息子が参加した。三男の26世 i(1945年生)は人民公社で農業をしていたが、公社の解体後は村の露店で時計修理を営み、そのかわら独学して得た知識をもとに風水師業も行っている。三女である26世 j(1948年生)も公社に入っていたが、その解体後は自宅で裁縫業に就いている。三男と三女はともに未婚で、2002年2月に亡くなるまで父親も住んでいた家屋とともに暮らしている。二人とも今回の祭祀に参加した。四男の26世 k(1948年生)は鎮の中学校の校長で、妻も退職した教師、また党员である長男は区政府で働き、次男は銀行に勤めている。この一家からは、彼とその妻、彼らの長男、および次男とその妻が参加した。そして車の運転手として、長男の次女の夫(27世 c)も同行した。確認できたところでは、長男の息子の妻(27世 f)は出産間近ということもあり、今回の墓参りに参加しなかったが、図1にみるとおり、婚出した26世 b と d を除き、25世 a・b の子および孫たちのほとんどが祭祀に参加したということになる。

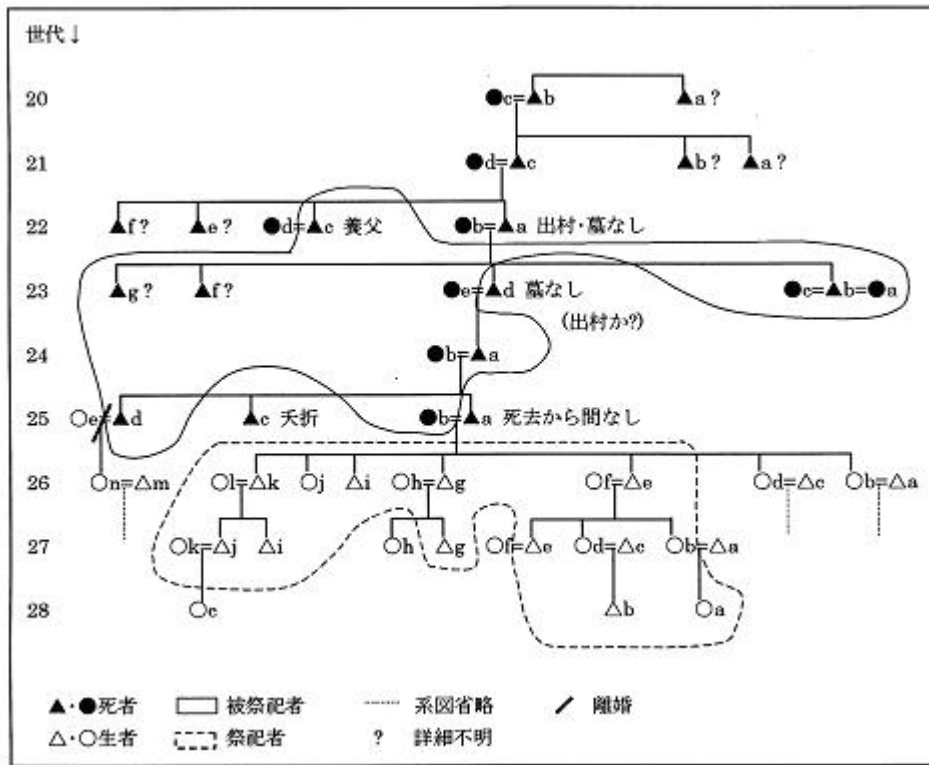


図1 祭祀者と被祭祀者の系譜のアウトライン

一方、祭祀の対象となったのは、S村陳氏の開祖から数えて22世から25世の祖先たちである。20世からのこの一家の系図のアウトラインは図1に記したとおりであるが、建国前の族譜が散在してしまったこと、そして26世たちの祖父にあたる24世aが早くに死去してしまった(彼らの父親である25世aの結婚前のことだということ)こともあり、彼ら自身、系譜については不明瞭な点が多いという。例えば、22世および23世には、26世たちの直系のラインを除いて男系の子孫がないことははっきりしているが、22世e、fについては墓の所在さえ定かではなく、また23世a、b、cなども、はたして彼らが何歳まで生きたのか、結婚はしていたのか、そもそも子はいなかったのか、あるいは生まれたが夭折したのか、ということについては彼らも分からないのだという。明らかなのは、26世たちの高祖父にあたる22世aは何らかの理由で村を離れ、その弟の22世cが23世たちを育てたこと、理由は定かではないが曾祖父の23世dの墓がないこと、25世cは十代で不慮の死を遂げて村の慈善団体の墓に埋葬されたこと、である。これらの状況から翻って総括するなら、26世とその子女たちが行う祖先祭祀は、一部に不明瞭な点はあるにせよ系譜関係が確認でき、かつ墓が現存する四代前(22世)までのすべての祖先を対象としているといえる。

### 3 祭祀の過程

2002年の清明節は新暦でいえば4月5日であった。この一家が墓参りを行ったのは、それから約2週間後の4月21日の日曜日である。まず正午に、長男とその息子夫妻が営んでいる村内の牛乳店に皆が集めた。スクーターがある者はそれに乗って、それ以外の者は長男の次女の夫が運転するトヨタのワゴンに乗って墓に向かった。

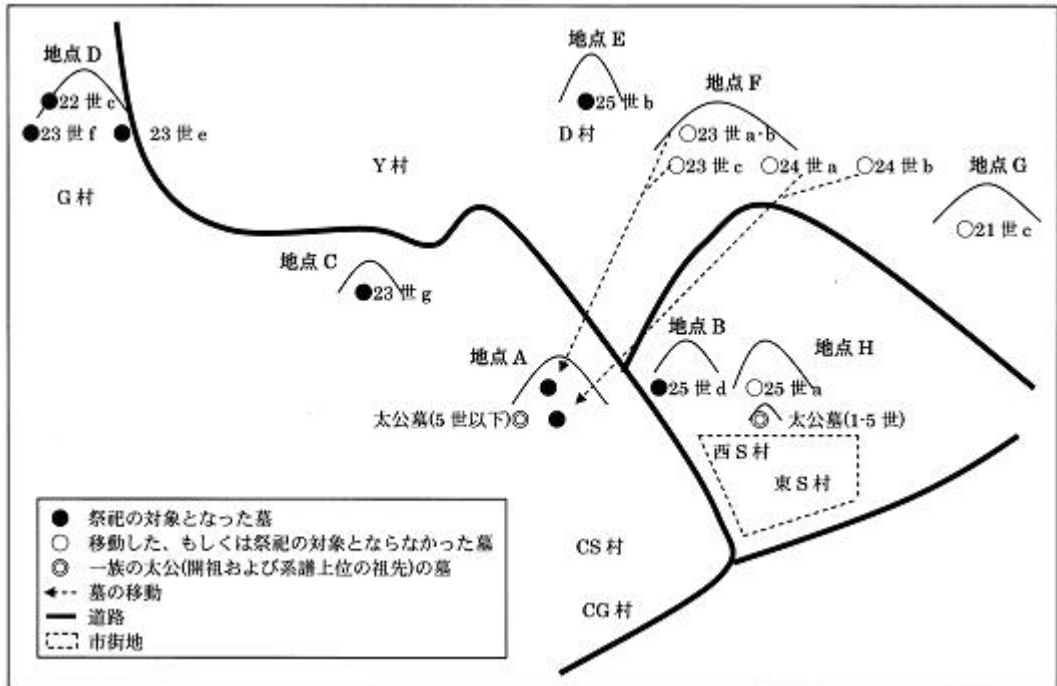


図2 墓の位置

一番最初に訪れたのは、車で2、3分のところにある丘、すなわち地点Aである。この丘の下腹部には、S村陳氏の「太公」、すなわち系譜上位の祖先たちの墓があり、この日から2日後の4月23日に宗族レベルの祭祀が行なわれた。この丘のほぼ中腹に23世a・b・cの墓がある。この墓は石を組んで外枠を囲った形態となっているが、祖先の名を記した墓石はない。図2でみるように、これはもともと地点Fにあった23世aとその前妻である23世bの墓、および後妻23世cの墓を掘り返し、骨を「金塔」と呼ばれる壺に収め、それらを一カ所にまとめて新たな墓を設けたものである。この遷葬は、1986年に政府が工場誘致のため、周囲の丘を更地化したことにもなうものであった。

この墓での祭祀は次のような手順で行われた。まず、長男が赤い紙を墓石の上部に置き、その上に石を載せた。これは墓に参ったことを記すという意味があるという。次に、彼がろうそくを立てて火をつけ、その火で線香を灯した。そして、線香を皆に配り、配られた者からその線香を墓の土の部分



に供えていった。このとき、ひざまずいての叩頭はしない。参加者たちは線香を供え終わると、次に「金紙」および「銀紙」と呼ばれる紙銭を火にくべた。この金紙と銀紙は、約 15 センチ四方の紙の中央部分にそれぞれ金と銀の色が付けられたものである。たいていの家では、祭祀の数日前にこれらを一枚づつ舟形に折るという準備を施し、当日には折った金紙と銀紙をビニールの袋に入れて持ち運んで、それぞれの墓で燃やしてゆくのである。これらの紙銭が燃え終わるころには、爆竹を二つ鳴らした。これでこの墓での祭祀は終わる。ろうそくは消さずにそのまま立ち去った。

次にこの墓からやや下ったところにある 24 世 a・b の墓に向かった。このあたりは草木が生い茂っていて道はなく、われわれはそれらをかき分けて進んでいった。場所がなかなか分からず、到達するのにかなり迷うことになった。この墓も、やはり地点 F の更地化に際して 24 世 a と 24 世 b の墓を移葬・合葬したものである。墓の形態としては、前の 23 世のように石が組まれたものではなく、土を墓の形状に盛っただけのものであった。祭祀は先ほどとほぼ同様の手順で行われた。

次に地点 B に向かった。この丘にはたくさんの墓があり、この日も非常に多くの人々が墓参りを行っていた。みな車道沿いに自動車やバイクを止めており、われわれのワゴンの駐車場所を探すのが一苦労なほどであった。ここにある墓は、25 世 d、すなわち 26 世たちの父親の弟のものである。26 世たちの説明によれば、25 世 d には男子の子孫がいないため、25 世 a の後代である彼／彼女たちも毎年こうして彼の墓に参っているのだという。ところで、25 世 d には娘・26 世 n がおり、彼女は父親の墓に対して毎年祭祀を行っている。男子の子孫を残さなかった 25 世 d の祭祀は、婚出したその娘によっても行われているということになる。しかし、同時に、「25 世 d には男子の子孫がいないから、われわれが祭祀を行っている」というこの一家の説明から、少なくとも彼ら自身は、父系子孫による祭祀を重視していることがうかがえる。



写真 1 セメント製の 25 世 d の墓 (02/4/21)

写真 1 にみるとおり、25 世 d のこの墓は、セメントで形づくられた、非常に立派なものであった。これは、25 世 d の娘とその夫が金を出してつくったものであり、3000 元から 4000 元が必要だったという。建国以降、このような大規模で豪華な墓を造営することは不可能だった。それは共産党政府の統制が強かったということもあるし、なにより経済的な状況がそれを許さなかったのである。人民公社体制が解体され、また地域の経済状況が急激に向上した 1980 年代から 1990 年代の半ばにかけて、このようなセメントづくりの墓が数多く建設されたのだという。しかし、1990 年代後半から政府が火葬を徹底したことにもなって、丘や山にこのような大規模な墓を造営することは不可能になった。

次に G 村、すなわち地点 D に向かった。G 村に入り、小規模な店舗が立ち並ぶ村のメインストリートを抜けると、農作地に出た。草をかき分けて進み、やや高まった地点に着くと、22 世 c、23 世 e、23 世 f の墓があった。22 世 c の墓は部分的に墓石があるためかろうじてそれと分かるが、あとの二つについては、周囲一面に草が生い茂っているため、一見しただけでどこに墓があるのか分からなかった。26 世の兄弟たちは、「どこだ? このあたりか?」と言いながら、墓を探した。だいたい場所の見当がつくと、カマで草を刈り、鍬で土を掘って墓の外形を整えていった。祭祀の手順はほぼ前の墓と同様であったが、ここでは 10 センチほどの長さで切ったサトウキビと、「包」と呼ばれる白い饅頭を二つずつそれぞれの墓に供えた。

22 世 c の墓はもともと石を組んでつくられたものだったが、1960 年代に何者かによって破壊され、墓石が盗まれたのだという。他の墓にははじめから墓石はなく、土を盛っただけのものだったそうだ。一年に一度しか墓参りをしないため、このように墓石のない墓の場所を探し当てるのは苦勞を要する。彼らが言うには、もし一年でも墓参りを欠かすと、次の年からは墓の場所が分からなくなってしまうという。この一家は建国後も毎年欠かすことなく墓に参っていたが、文革期の 1960 年代に墓参りを一時期中断したため、その後、墓の所在が不明になったというケースもいくつかあるのだという<sup>6</sup>。

この日は気温が 30 度近くあり、非常に暑かった。ここでは作業の合間、木陰に入り、持参したペットボトル入りの水を飲み、サトウキビをかじって一休みした。鍬やカマをもって作業をするのは、主に長男とその息子、次男とその息子、そして三男であり、中学校の校長である四男とその息子たちはほとんどこれに加わらず、木陰で女性たちといっしょに休んでいることが多かった。

次に向かったのは、Y 村の丘、すなわち地点 C にある 23 世 g の墓である。ここは近年 Y 村が果樹園を造営したため、墓の周囲には木々が植えられている。この墓にも墓石はない。墓の場所の見当がつくと、三男が鍬で周囲の土を掘って墓の形状を整え、その後、各人が線香を供えていった。

最後に向かったのは、D 村のはずれの丘、すなわち地点 E にある 26 世たちの母(25 世 b)の墓である。この墓も墓石はなく、土を盛って墓の形状に整えられた形態ものであった。25 世 b が死亡してここに埋葬されたのは 1958 年、すなわち大躍進の期間である。当時は経済的に最も困窮していた時期にあたり、葬儀に弔問客を招くことすらできなかったと



写真 2 23 世 g の墓 (02/4/21)

<sup>6</sup> パリッシュとホワイトによる、広東省から香港へ移住した人々への聞き取りに基づく報告からは、多くの場合に建国後も系譜的に近い祖先への墓参りは行われていたことがうかがえる(Parish and Whyte 1978: 279-281)。

いう。そのようななかにあっても、夫である 25 世 a は自ら選定したこの場所に妻を土葬し、ささやかながら墓を設けたのだった。

ここでは、ろうそく、線香、サトウキビ、饅頭、みかんを供え、そして紙で作られた靴と、「紙衣」、すなわち衣服をかたどった紙製の祭祀用品を燃やした。このほか、紙製の携帯電話、ポケットベル、自動車の模型などがひとまとまりになって箱に入れられたものも燃やした。また、今回は使用されなかったが、祭祀用品を売る店では、中国で使われている 100 元紙幣や、米ドル紙幣、あるいは香港ドル紙幣を模した紙銭が売られていた。冥界の死者に送る金品には常に現世の物質文化が反映されていることがうかがえる。

さらに 25 世 b の墓では、これらの祭祀用品と並んで生花を供えた。この年の清明節の期間中、広州最大の発行部数の新聞『広州日報』は、祖先祭祀の際に、線香・ろうそく・紙銭の代わりに花を用いる「文化清明」を提唱した（『広州日報』2002 年 4 月 1 日）。筆者が調査中に観察した限り、祭祀の際に生花を供えることは現在のところそれほど一般的ではないようであった。この一家の場合、生花が政府の批判対象となっている伝統的な祭祀用品と併用されていたところが興味深い。



写真 3 新しい祭祀用品 (02/4/21)

この墓で燃やされたものは、種類と量ともに、他の墓よりもずいぶん多かった。26 世たちの祖父は 25 世 a の結婚前に死去しており、祭祀者たちにとって、今回の祭祀対象のうち生前を知るのは 25 世 d とこの母のみである。祭祀が一段落着くと、人々は「ああ、ここはいい眺めだなあ。きつといい風水だよ」「そうだよ。父さんは専門家じゃなかったけど、風水をみて選んだんだよ」と言いながら目の前に広がる農耕地の風景を見渡していた。そして、「余ったものは持って帰らなくていいように、みんなここで食べてしまおう」とサトウキビをかじり、みかんを食べた。すべての墓に参り終わり、一息つきつつ、故人を偲んでいる様子が伝わってきた。

25 世 b の墓での祭祀が終わると、祭祀者たちは丘を下った。丘のふもとには、長男の次女夫婦の住む家があり、皆でそこに入ってお茶を御馳走になった。そして 15 分ほど歓談したあと解散となった。正午から始まった祖先祭祀も、終了したころには午後 5 時近くになっていた。半日がかりだったことになる。数年前までは祭祀過程のなかばに G 村の茶館でお茶を飲んで休息をとっていたそうだが、年々燃やす物が多くなって時間が長引き、今ではこのお茶休憩は省かざるを得なくなったのだという。祭祀に参加した者たちは、この日の夜に村のレストランで会食を行った。これで清明節の祖先祭祀が終了したことになる。

なお、26世たちの父親、すなわち25世 a はこの年(2002年)の2月に死去しており、地点 H に墓が設けられている。しかし、死亡後 100 日を経ない死者は墓参りの対象にはならないとされており、今回彼の墓へ赴くことはなかった。

#### 4 墓の履歴

墓参りに同行して印象的だったことは、墓が村の内外にわたって点在しており、またその形状も土を盛っただけのものから、セメント製の豪華なものまで非常に多様であるということだ。本論は祖先祭祀を主題としているが、それが墓前において行われるものである以上、墓の所在と形態の変遷について見ておくことは無駄ではないだろう。

図 2 から明らかなおと、24 世以前の墓は村から離れた場所、すなわち地点 D、E、F、G に点在している。地点 A の 23 世 a・b・c と 24 世 a・b の墓も、もともとは村外の地点 F に位置していたものである。これに対し、村内および村周辺の丘、すなわち地点 A、B、H には、陳氏宗族の開祖、あるいは分節の焦点となっている系譜上位の祖先の墓と、1980 年代以降に建てられた墓(この一家のものでいうと、25 世 a、25 世 d、移転後の 23 世 a・b・c、24 世 a・b の墓)がある。これには以下のような経緯がある。

中華人民共和国の建国後に土地改革が行われて土地がすべて公有化されるまで、村内および村から比較的近い地点 A、B、H では、陳氏宗族の 5 つの分節ごとに埋葬場所が決められていた。太公と呼ばれる系譜上位の祖先の墓は、いずれもこれらの丘に位置している。時代が下るにしたがって、墓の数が増え、これらの丘には埋葬のための土地が十分ではなくなっていった。しかし、もとある墓の視界を遮ったり、あるいはひどく密接した位置に新たな墓を建てることは、風水を乱すという理由から許されなかった。そのため、清朝末期になると、人々は村外の土地を他村の宗族や住民から購入し、そこに死者を埋葬しなければならなくなった。この一家の例をみても、22 世から 24 世までの祖先は G 村と D 村にそれぞれ埋葬されている。これらの土地は、いずれも G 村と D 村の者から購入したものだという。

中華人民共和国の建国後、土地は公有化され宗族や個人はその所有権を失った。しかし、村内の丘には生産隊が果樹などを植え、盗難を防ぐため巡回員を配置していたために、そこに死者を埋葬し墓を設けることは依然として不可能であった。そのため、例えば 25 世 b は D 村のはずれに埋葬されたのだった。

1980 年代に人民公社が解体すると、生産隊が村の丘を農地として使用することはなくなり、事実上これらの場所に政府の監視の目は届かなくなった。また、この時期に始まる経済改革は地域の水準を急激に向上させた。さらに、香港や海外に住む親族たちと故郷との紐帯が再び強まるのも 1980 年代以降である。これらの諸条件が重なり、1980 年代から村内の地点 A、B、H には、大規模で豪華な墓が数多く建てられるようになった。同時に、この時期から政府は火葬を徐々に徹底しはじめ、原則として遺骨を遺骨安置所に収めることを義務づけ、丘や山への埋葬を禁止した。しかしなが

ら、火葬は徹底したものの、遺骨安置所が未整備という実情もあり、政府も遺骨の処理と墓の建設については不問に付さざるを得ないという状況が続いてきた。こうしたなか、新たな墓は、もとある墓の風水を損ねることなど意に介さないかのように非常に高密度で建てられていった。**25 世 d** の墓は、まさにこの事例に該当するものである。ここでは、新しい墓の建設が、原則としては「あるはずがない」というまさにその理由によって、政府と宗族の管理から自由になり、歴代の太公たちも眠る良好な風水の地に墓が集中していったのである。

このように、各時代の政治経済的な状況に左右されながら、墓の所在と形態は移り変わりをを見せてきた。しかし、どの時代にも共通するのは、人々は墓の建設に際して、できうる限り最良の立地と形態を追求してきたことであろう。**25 世 b** のケースで見たとおり、たとえ食うや食わずの状況下にあった大躍進期においても、墓の選定に当たっては風水を考慮しないわけにはいかなかったし、また、政治的な統制が緩和され、同時に経済的な状況が好転すると、人々はこぞって豪華な墓を、村内の丘に建てていったのである。その根底にあるものは、祖先に快適な環境を提供し、自らも恩恵を受けようとする生者たちの思惑、換言すれば、祖先と子孫との相互依存的な関係だということができるだろう。

### III 祭祀における変化と持続についての考察

#### 1 「伝統的な」漢人の祖先祭祀

これまで述べてきたものが、**2002** 年の時点において珠江デルタの一村落で行われた祖先祭祀の状況である。本章では、この祭祀が「伝統的な」ものと比べた場合、いかに変容／あるいは持続しているのかを考察してみたい。その際に、香港新界や台湾での調査にもとづいた先行研究に触れることになるが、周知の通り両地域は中国本土と政治経済的な状況が異なっており、また調査時期にも時間差がある。そのため、それらを単純に比較することに問題がないわけではないだろう。ただ、両地域において数多くの調査が行われた背景には、中国本土が研究者に対して門戸を閉ざしていたという事情があり、そこでの研究が目指したものは、政治経済的な影響からはある意味で自由な、「共時的」・「伝統的」な漢人文化の理解であったことも事実である<sup>7</sup>。また所見の限りにおいては、中華人民共和国の建国前に、祖先祭祀そのものを対象とした人類学的な研究は多くはなされていない。以上のような理由から、伝統的な祭祀のあり方を知るために香港と台湾の事例に言及することは許されよう。

まず、漢人の祭祀の定義についてみておきたい。渡邊によれば、祭祀とは、きわめて「不安定な」存在である祖先を、子孫にとっての利益にかなうようにコントロールするという、子孫による祖先へのはたらきかけだという(渡邊 1989: 23)。ここでいう不安定さとは、祖先の存在そのものがいくつか

<sup>7</sup>このような状況も含めた、中国社会に対する人類学的な研究の歴史は、瀬川(2004)に詳しい。

の条件を満たして初めて成立しうるものであり、また祖先を祖先たらしめる重大な要素の一つである祖先祭祀も特定の条件に規定された行為であることによる。

すなわち祖先は、死者であり、かつその死が夭折、横死、未婚の死ではなく、生前の行い悪からず陽寿をまっとうしていること、かつ一定条件を満たした子孫、つまり親族関係しかも同一宗族員の男子あるいはその妻があり、名をもって位牌と墳墓に記憶され続け、子孫たちから定期的に祀られ続けられなければならない(渡邊 1991:149-150)。祭祀が行われる時期としては、例えば広東省各地の地方誌の記述に依拠するなら、清明節、中元節、冬至、除夜が多く、特に清明節と冬至が盛んであり、墓祭は清明節に代表されるという(中生 1985:141)。そして、香港新界を例に取れば、祭祀の際には「金紙」・「銀紙」、「寿金」、「陰司紙」、「溪銭」、「往生銭」、「元宝」等の紙銭と、衣服をかたどった「紙衣」が燃やされ、これら、特に紙衣は、「鬼」、「地神」、「大神」などを祀る場合に使われるものとは明確に区別されているという(瀬川 1986, 1987)。

このように、祖先とは、人が「正常な」死をとげ、「名前のある」存在として、「特定の」子孫によって、「特定の」機会および「特定の」場で、「特定の」供物、「特定の」祭具、「特定の」道徳的な儀礼行為をもって祀られることでその存在が保たれ、そして子孫への影響力を行使することができるのである(渡邊 1989: 22-23)。

では、上にみた現行の祖先祭祀は、はたしてどの程度「正しく」行われているのだろうか。もし変化しているとすれば、それに応じて祖先と子孫の関係自体についても、伝統的なものとは異なった点がみられるのだろうか。ここでは、特に祭祀者と被祭祀者、および祭祀用品に注目し、これらを考察してみたい。

## 2 祭祀者と被祭祀者

片山(2002)は、位牌祭祀についてはあるが、祖先祭祀を受ける資格を「被祭祀資格」、祭祀を提供する資格を「祭祀資格」と呼び、両者と祖先祭祀の関係を簡潔に整理している。それによれば、「被祭祀資格」とは、成人男性とその正妻が、「祭祀資格」とは死者の男系子孫とその正妻がそれぞれ有するものである(片山 2002:110)。

まず、祭祀者についてみれば、今回の祭祀には婚出した 27 世たち、およびその子供たちも参加しており、明らかにその範囲が広まっているといえる。特に 28 世たちは、まだ幼いということもあるが、母方の祖先の祭祀に参加しているわけであり、これは例えば 26 世とその子たちの時代には考えられなかったことであろう。

祭祀者について上記の原則に従えば、祭祀の資格があるのは、男子子孫とその正妻であり、女性は生家と家族との間に、祭祀の関係も、被祭祀の関係ももたないということになる(片山 2002:110)。調査地においても、かつて婚出した女性は、男子の子孫がいない場合を除き、生家の墓へは参らなかったのだという。それが現在のように、女性たちが生家に戻り墓へ参るようになったのは、1970 年代後半以降のことだそう。インフォーマントたちの説明によれば、広州など都市部で男女問わず墓へ

参るようになっており、それが農村部にも広まっていったのだという。今回の事例でも、長男の婚出した二人の娘である 27 世 b と 27 世 d が生家の祭祀に参加している。だが一方で、同様に婚出した 25 世の長女と次女、すなわち 26 世 b(1937 年生)と 26 世 d(1940 年生)は、この年だけでなく、毎年きまって生家の祭祀に参加することはないという。インフォーマントたちは、これを年代による習慣の違いだと説明していた。生家の墓での祭祀に同行するようになったのは一般的に若い世代の者たちであり、年輩の女性たちは嫁ぎ先の家の祭祀のみに参加することが多いようだ。

一方、被祭祀者に目を向けるならば、先にも述べたとおり、今回取り上げた祭祀は、系譜関係が確認でき、かつ墓が現存する四代前(22 世)までのすべての祖先を対象としている。祭祀／被祭祀資格の原則からいえば、今回祭祀を行った者たちは、その直系祖以外の祖先に対する祭祀資格者ではないということになる。しかしながら、彼らは「後代がないから」ということで非直系の祖先への祭祀も行っている。26 世たちの話では、彼らの父(25 世 a)が存命の頃から今と同様に傍系の祖先の墓にも参っていたということであるから、近年に祭祀資格の原則があやふやになってしまい、その適応範囲が広まったというわけではなさそうである。また、25 世 d の墓に対しては、同じく祭祀資格のない婚出した娘も祭祀を行っているが、彼ら自身は男系親族の手による祭祀を重視していることがうかがえる。

これらの事実からは、成人した男性の死者、すなわち被祭祀資格を持ちながら正式な祭祀資格者が途絶えた祖先に対しても、後代の者が祭祀を提供することが望まれ、かつその場合にも男系優位の概念が働いていることがみてとれる。養子や冥婚など、漢人は祭祀資格者の断絶をなんとか回避しようと試みてきたことはよく知られているが、それでも祭祀資格者を得られなかった死者に対しては、同宗の男系親族たちがこれをカバーしているのである。ただし、これは墓祭祀に限られており、彼ら、すなわち 26 世 e や 26 世 i の家屋内の祭壇には、直系の祖先およびその妻の位牌しか祭られていない。また、婚出した女性たちが生家の墓参りに参加することはあっても、彼女たちが嫁ぎ先の家の祭壇に父方の祖先の位牌を祭るということはあり得ない。位牌祭祀については「祭祀資格」と「被祭祀資格」が厳格に適応されているといえる。

以上を総括すれば次のようになる。すなわち、祭祀を行う者については、男子子孫と婚入女性という建国前の規定に加え、今日では婚出女性も祭祀に参加し、その範囲はむしろ拡大しているといえる。そしてそれら祭祀者たちは、現在でもおよそ 5 代前までの祖先を祭祀の対象としており、その中で後代が途絶えた傍系祖先の祭祀もカバーしているのである。

### 3 祭祀用品

次に祭祀用品に目を向ける。今回の祖先祭祀では、金紙、銀紙、紙衣、線香、ろうそく、爆竹などいわゆる「伝統的な」アイテムが用いられていた。これらは、特に文化大革命の時期に使用が強く禁じられたが、政府の思想的な統制が緩和しはじめた 1980 年代から徐々に用いられるようになり、その種類・量とも年々増えているという。政府はこれら伝統的な祭祀用品の使用を一応は禁じているが、

実質的な監視や規制はまったく行っていない。現に、これらの品々は村内にある店舗で簡単に手に入れることができる。

このように伝統的な祭祀用品が使われている一方で、紙製の携帯電話や自動車など、現代の物質文化を反映した品々も燃やされていた。「死者は生者と同じものを必要とする」というシュエ(Hsu 1981:249)の言を待つまでもなく、死後の世界と現世は常にパラレルな関係にあり、それが祭祀用品にも投影されているのである。

このほか新たな祭祀用品として、生花が供えられていた。今回祭祀を行った人たちが共産党のキャンペーンを意識したかどうかは定かではないが、生花は紙銭や線香など伝統的な祭祀用品と併用されており、「線香・ろうそく・紙銭の代わりに花を」という政府の意図が完全にはかなえられているわけではない。しかも、生花は 26 世たちの母の墓前にのみ供えられ、またこの墓では他のところで用いられなかった多数の祭祀用品が燃やされたことを考えるなら、生花の提供は、死者に対する 26 世たちの、より強い思慕の念が現れた行為だと考えてよいだろう。いずれにせよ、伝統的な祭祀用品に代わって花が祖先への供物の主流になる日が来ることは、当分の間ありそうにないといえよう。

このように、現在の祖先祭祀においては、伝統的な祭祀用品が依然として使われている一方、祭祀者たちは新しい品々も不断に採り入れつつ、祖先を祀っているのである。

なお、最後に墓参りの時期について述べておけば、今日においても墓へ赴く日取りは、清明節の日を基準にして選ばれている。これは、他の儀礼や年中行事と同様、旧暦のカレンダーに従ったものである。

#### IV おわりに

ここでは、わずかに一つの事例からではあるが、今回の墓祭祀の参与観察を通して明らかになった諸点を要約し、また、2004 年 3 月に調査地を再訪した際に目にした、祭祀と墓をめぐる新たな事象に言及して、本稿のまとめとしたい。

人々は祖先祭祀について、あらゆる変化を拒み、伝統的なかたちに執着しようとしているわけではない。婚出した女性が生家の墓に参るようになったのは中華人民共和国の建国後のことであるし、また、祭祀用品には常に最新の物質文化が投影されている。婚出女性による祖先祭祀は、男女平等を唱える共産党の政策と全く無関係ではないだろうし、また、生花を墓前に供えることは、ちょうどその年に新聞紙上で展開されたキャンペーンに、少なくとも見かけ上は沿うものである。

しかし、同時に、人々が確固として「譲れない」とするものも、祭祀のありかたに見出すことができる。それは時々の権力と経済状況との兼ね合いの中で、形状と立地について可能な限り良好な墓を建て、そして、種類と量の点で、できうる限りの祭祀用品を用意し、そこに眠る死者たちに対して年に一度、清明節に祭祀を行うということである。



変化と持続という、一見したところ正反対のベクトルをもつ両者の根底にあるのは、祖先祭祀という行為を介して織りなされる、祖先と子孫の相互依存的な関係だと考えられる。女性が墓参りに参加するようになったり、かつてなかった品々が燃やされたりすることも、決してこの本義に反するものではなく、むしろ、それらはともに生者たちが祖先の身を案じ、かつそれによって祖先からの庇護を受けるという関係に見合った行いだと解釈できる。人々は新たな事象と対峙したとき、「伝統」に反するからといってその導入を拒むのでもなければ、例えば結果的に共産党の政策に沿うものであったとしても、それを採り入れる際に党の提案に従っているという意識もおそらく強くはないと思われる。問題は、その出所が党の政策であれ現代的な物質文化の反映であれ、新たな事象が上にあげた祖先祭祀本来の文脈に沿うものであるか否かということである。それに従ったものを受け入れる場合、人々の間にそれほど葛藤が生じることはないだろうが、逆にそれが、例えば死者を葬り、祖先を祭祀することのコードに抵触するような、「譲れないもの」であった場合には一火葬の徹底がそうであったように、それを刷新するには相当な力が必要であろう<sup>8</sup>。

さて、政府は火葬の徹底に続き、死をめぐる「伝統的な」事象を一新しようと、さらなる政策を発動し始めた。S 鎮政府は、山や丘に埋められている遺体や遺骨を現在建設を進めている遺骨安置所に移すことを義務づけ、2004 年の 5 月までに鎮内のすべての墓を一掃するという通達を出したのである<sup>9</sup>。これについて、あるインフォーマントは、「われわれは移さないよ。かまうもんか。墓を壊されても、その下が無事ならそれでいいんだ。昔から“入土為安”(土に入りて安となす)というんだ。しかも遺骨安置所には管理費だとかいって金もかかるんだ」と述べていた。しかしその一方で、すでに遺骨を掘り上げて壺に入れ、遺骨安置所に移す準備をしている者もいた。

筆者は 2004 年 3 月に調査地を再訪し、S 鎮よりも一足早く完成した隣鎮の遺骨安置所を訪れた。それは壮麗かつ衛生的な建物で、後方には丘がそびえ、前方には人工の池が広がっていた。たまたま筆者に同行したのが風水に長じた人物であり、彼は「これはよい風水だな」と感嘆していた。政府が遺骨安置所の建設に際して風水を考慮したことは明らかである。遺骨を安置するのはロッカーのように区切られたスペースであり、すでに移された遺骨がかなりあった。各部屋を出たところには、1メートルほどの



写真 4 遺骨が掘り上げられた後の墓(04/3/21)

<sup>8</sup> 火葬の導入等、党の政策による葬送儀礼の変容と持続については別の場所で論じる予定である。

<sup>9</sup> 土葬の時代に埋められた遺体は、掘り返して骨灰にする必要があるという。また、歴史的価値の認められる墓、あるいは名士の墓は保存されることになっているという。

高さの四つ足の台が置かれていた。今年の清明節からは、遺骨の入った壺を取り出してこの台の上に置き、祭祀を行うのであろう。

はたして S 村の人々は、2004 年の 5 月までに新しい安置所に遺骨を移し終えるのだろうか。そうならば、本論でみたような墓前での祭祀が姿を消す日も来るかもしれない。広州市と珠江デルタ中央部において、祖先祭祀のあり方は今まさに大きな転換点を迎えており、今後も注目し続けてゆかねばならないと考えている。



写真 5 遺骨安置所の外観 (04/3/21)



写真 6 遺骨安置所の内部 (04/3/21)

## 付記

本研究は、東北大学 21 世紀 COE プログラム・社会階層と不平等研究教育拠点からの支援により実現したものである。また、2000 年から 2002 年度にかけての現地調査にあたっては中国政府奨学金留学生としての援助を、2003 年度の調査では東北開発記念財団からの援助をそれぞれ受けた。関係者各位に深く感謝したい。

## 参考文献

国家統計局農村社会経済調査総隊

2002 『中国農村統計年鑑—2002』北京:中国統計出版社。

Hsu, Francis L. K.

1981[1953] *Americans and Chinese: Passages to Differences* Honolulu: University of Hawaii Press.

片山剛

- 2002 「死者祭祀空間の地域的構造—華南珠江デルタの過去と現在」江川温・中村生雄(編)『死の文化誌—心性・習俗・社会』pp.108-142、京都:昭和堂。

川口幸大

- 2003 「現代中国における宗族の祠堂・族譜・祖先祭祀—珠江デルタ都市近郊村落の事例から」『東北人類学論壇』2: 16-38。

窪徳忠

- 1989 「清明節の墓参について」渡邊欣雄(編)『環中国海の民俗と文化3 祖先祭祀』pp.331-365、東京:凱風社。

中村喬

- 1988 『中国の年中行事』東京:平凡社。

中生勝美

- 1985 「広東省の宗族と祖先祭祀」『上智史学』30:129-143。

潘宏立

- 2002 『現代東南中国の漢族社会—閩南農村の宗族組織とその変容』東京:風響社。

Parish, William K. and Martin King Whyte

- 1978 *Village and Family in Contemporary China*. Chicago: University of Chicago Press.

銭杭・謝維場

- 1995 『伝統与轉型: 江西泰和農村宗族形態—一項社会人類学的研究』上海: 上海社会科学出版社。

瀬川昌久

- 1986 「紙銭・紙衣・符—紙製祭祀用品を通じて見た香港中国人の宗教生活」『物質文化』46: 16-34。

- 1987 「あの世の財貨—香港の紙製祭祀用品」『季刊民族学』39: 94-101。

- 2004 『中国社会の人類学—親族・家族からの展望』京都: 世界思想社。

渡邊欣雄

- 1989 「祖先祭祀」渡邊欣雄(編)『環中国海の民俗と文化3 祖先祭祀』pp.11-38、東京:凱風社。

- 1991 『漢民族の宗教—社会人類学的研究』東京: 第一書房。

新聞記事

大公報

- 2002 「廣州工資水平全國最高」『大公報』、4月1日。

広州日報

- 2002 「清明掃墓鮮花代香燭紙銭」『広州日報』、4月1日。

## 誌 上 討 論

### 沼崎一郎「現実の共同体、架空の政体—台湾社会の変容と『新しい台湾意識』の出現」 (『東北人類学論壇』1号、19-29 ページ) へのコメント

上水流 久彦

人々が国家をどのように想像するかは、民族ナショナリズムの問題等に見るように現代社会では複雑かつ重大な問題である。台湾にも本省人（戦前から台湾に住んでいた漢人とその子孫）と、外省人（戦後国民党と台湾に渡ってきた漢人とその子孫）との争い（「省籍問題」、「省籍矛盾」）や、漢人系台湾人による「原住民」<sup>1</sup>への圧迫などが存在してきた。沼崎一郎氏の「現実の共同体、架空の政体—台湾社会の変容と『新しい台湾意識』の出現—」（『東北人類学論壇』第1号:19-29。以下、「沼崎論文」）はこれらの問題に対して「新しい台湾意識」の出現という新たな知見を提示するが、本稿では沼崎の議論を台湾漢人の自画像の形成過程の点から論評したい<sup>2</sup>。

沼崎論文は台湾住民の認識が台湾の経済発展と結びつけられて分析されており、それが重要な特徴となっている。まず、沼崎は、台湾の急速な経済成長が台湾の人々の生活を有機的に結びつけたという。1950年代には自分の村から出ることさえ多くなかったが、現在は物流のつながりはもちろんのこと、多くの人々が観光や宗教活動で台湾各地を訪れ、就職や進学で台湾を移動し、食生活の安全のために住居地以外の環境問題にも目を向けるという。購買活動でも台湾の伝統的な商品を買えば、セブンイレブンやデパートなど戦後生まれた海外資本による商品も買う。「本省人」と「外省人」の結婚も増え、観光などを通して台湾漢人が原住民の慣習にふれることも増えたと述べる。すなわち「台湾全体が、共通の、そして単一の生活の場となってきた」のであり、「台湾全土の出来事が、庶民の暮らしに重大な影響を持つようになり、その結果庶民の関心の的になってきた」のである（沼崎 2002 : 21）。

沼崎論文によれば、このような経済発展に伴う人々の意識は、新たな台湾意識を生み出した。その特徴は、「あるがままの台湾を直視し、あるがままの台湾をアイデンティティーの源として肯定的に捉えている点」であり、「『外省人』も『本省人』も、『漢民族』も『原住民』も、『伝統』も『近代』も、全てが雑多に混在する台湾を容認する」ことである（沼崎 2002 : 18-19）。それは、国民党の政治的理念である「中華民国は中国本土も支配するのであり、台湾はその領土の一部であり、仮

<sup>1</sup> 「原住民」は、台湾に漢人が移り住む前から台湾に住んできたオーストロネシア語族の人々である。彼らは清朝時代、「蕃」という蔑視的な意味を持つ文字によって漢人から呼ばれていた。現在は、もともとの住民という意味から「原住民」と自称し、他称されている。台湾の全人口の約2%を占め、12の民族からなるとされる。

<sup>2</sup> 本来ならば、「新しい台湾意識」は後述する沼崎の定義にもあるように「原住民」を含むものであり、「原住民」の視点からも考察すべき問題である。だが、それは漢人を中心に研究している筆者の能力を超えるものであり、本稿では「原住民」からみた「新しい台湾意識」については述べない。

寓である」という認識とも異なり、また一部の台湾独立派が掲げる外来政権である国民党と外省人を排除した「純粹」な台湾とも異なる、台湾の現実に基づく台湾意識である。「中華民国」という「架空の政体」ではなく、実際の台湾に基づく「現実の共同体」に依拠する意識である。そして、沼崎は、現実に基づく「新しい台湾意識」は台湾を肯定する点で台湾の『脱周辺化』を可能にし、多元性を許容するという点で『中原』の多様性を招来するとまとめる(沼崎 2002: 27)。中国本土を中心とした「中華」思想の一部をなす「周辺」として台湾が存在するのではなく、中国本土への希求と結びつかない台湾自体の肯定は、台湾の中華文明からの緩やかな自立を可能にするのであり、そこに沼崎は多元的な「中華」システムが生まれる可能性を見いだす。

この沼崎論文の重要な意義は、まず「人々の生活世界が台湾大に広がっていること」を指摘する点である。この指摘は、現代の台湾を知っている者にはあまりにも当たり前のことに思えるかもしれない。1980年代以降、台湾でフィールドワークを行った者が見た現実には、台湾大の生活世界に暮らす人々であったはずである。筆者の長期調査の時期(1990年代半ば)には、台北と高雄の間で、30分に1本飛行機のシャトル便が飛んでおり、多くの人々が台湾各地から職や進学のために台北に移り住んでいた。「春節」などにはその故郷に帰る人々によって台湾のあちこちで車の渋滞が引き起こされ、帰省ラッシュがニュースとなっていた。今世紀に入ると、書店では台湾各地(北は九份から南は墾丁、東は蘭嶼に西は金門まで台湾全土の観光名所)の観光ガイドブックが売られるようになった。セブンイレブンには「宅急便」が整備され、台湾のどこでも届けてくれる。

「族群 (ethnic group)」を超えたつき合いも一般的である。学校や職場では当然ながら、若い世代であればあるほど、外省人と本省人の通婚率も高く(Wu 1994)、様々な観光を通して漢民族が原住民と出会うことも少なくない。台北など大都市のビル等の建設現場には原住民の姿も多い。原住民の多くが元来集住していた花蓮県、台東県、屏東県に住む者は、原住民総人口の半数にも満たない(台湾通信 2003b: 6-7)。

1950、60年代のように多くの人々が自分が住む地域のなかだけで暮らしていくことは到底不可能であり、台湾の各地におきる出来事はまさしく自らの生活に関わってくる可能性が十分にある。したがって、沼崎論文で指摘される台湾大の生活世界の確立、すなわちお互いに影響を及ぼしあって生活せざるを得ないような空間として台湾があることは、筆者も沼崎に同意する点である。だが、これまでの民族誌の記述や論文において、台湾大の生活世界の確立はほとんど言及されてこなかった。多くは親族などの特定のテーマを扱ったり、調査地域の世界のみを取り上げるだけであった。研究する対象の人々がどのような空間に存在しているかは軽視される傾向にあった。

二つ目の意義が「新しい台湾意識」の指摘である。台湾を語る場合、しばしば外省人と本省人の対立が取り上げられる。だが、対立の側面が強調される嫌いがあるのも事実である。そのような風潮のなかで「新しい台湾意識」を指摘することは、あるがままの台湾を捉えるという点において必要な作業である。

筆者自身も、「台湾に住む人が台湾人である」という説明を外省人からも本省人からもしばしば聞いた。筆者は台湾調査中、台北のYMCAにしばらく閩南語を学びに通った。そこには日本人に加えて外省人が多く来ていた。そのなかの 20 代半ばぐらいの外省人 2 世の女性は、筆者との会話のなかで「台湾人とは台湾に住んでいる人であって、外省人も台湾人だと思う」と語ってくれたことがあった。また、台湾の独立運動を支持する 40 歳代半ばの人物は、筆者の「台湾人とは誰のことですか」という質問に対して、「台湾人とは台湾に住んでいる人のことで、外省人も本省人も関係ないよ。山に住んでいる人（原住民のこと）もそうよ」と応えてくれたことがある。沼崎は、「新しい台湾意識」の有り様を「『外省人』も『本省人』も、『漢民族』も『原住民』も、『伝統』も『近代』も、全てが雑多に混在する台湾を容認する」と述べるが、まさしく外省人も本省人も原住民も同じ「台湾人」だと彼らは述べるのである。このような意識が一部の人に広がっていることは事実である。

最後に台湾ナショナリズムの分析にみる意義である。これまで台湾人ナショナリズムに関する問題は、主に政治的な側面から論じられてきた。例えば、沼崎のいう「純粋な台湾」人意識は、日本の植民地支配や二・二八事件などの政治的出来事や政治制度の民主化のなかで論じられてきた（若林 1992、2003; 何 1999）。戒厳令解除以前の台湾ナショナリズムの担い手の多くが近代的な教育を受けた知識人であり、彼らへの政府の対応が「純粋な台湾」と「中華民国」との争いと等価であったことに鑑みれば、それは当然であった。

しかし、現在の台湾の状況を分析するにはそれでは不十分である。台湾ナショナリズムを肯定するにしてもそれを否定するにしても、現在の台湾社会に見られる「台湾をどのように考えるか」という意識は、以前とは異なって知識人や政治家などのエリート層だけの問題では決してない。足ツボマッサージをしながら、結婚式の宴会に参加しながら、家庭でテレビニュースを見ながら、あらゆる人々があらゆる場所で台湾のあり方について語る。その広がりを支える仕組みを考える必要があり、この点は決して政治的な要因のみでは説明できるものではない。沼崎の議論は、「台湾を考える」という意識が一般大衆まで拡大した要因を、「生活世界の台湾大」の成立から論じる点で、政治学的な分析が持たざるを得ない欠陥を補うものである。沼崎論文は、台湾ナショナリズムなどそれに一連する議論において、政治や経済とは異なる生活世界に基づく議論の領域を開いたのである<sup>3</sup>。

このように「台湾を考える」というレベルでの「新しい台湾意識」が台湾の一般大衆にまで広がった要因として「台湾大の生活世界の広がり」を考えるならば、沼崎の指摘は今後、十分検討する価値のある仮説である。

しかしながら、「あるがままの台湾をアイデンティティーの源として肯定的に捉え」、「『外省人』も『本省人』も、『漢民族』も『原住民』も、『伝統』も『近代』も、全てが雑多に混在する台湾を容認する」という意味での「新しい台湾意識」の成立を「台湾大の生活世界の広がり」から考え

<sup>3</sup>この他、省籍問題（本省人と外省人の争い）に関して張茂桂も日常生活へ注目している（Chang 1994、張 1992）。経済システムや政治システムとは別の領域でおこる本省人と外省人の生活世界での交渉を問題にする。

るならば、その点に関してはさらなる詳細な検討が必要である。「台湾大の生活世界のひろがり」が現在の台湾を肯定的にとらえることを十二分には説明しないからである。

「新しい台湾意識」以前には「古い台湾意識」が存在した。その意識は3つの要素からなる。ひとつは、国民党の基本的な考え方と同じ「台湾は中華民国の一部である」点である。二つ目は、「台湾をアイデンティティーの源として肯定的に捉えることができないこと」である。別言すれば、中華文明の果てにしかない「台湾文化」の位置づけというものである。最後は、中華民国国民という存在である。そこでは外省人や本省人、漢民族と原住民という違いは捨象される。このように「新しい台湾意識」に対照される「古い台湾意識」とは、中国本土を支配した架空の政体のもと中華民国国民という中華文明を担う同質の人々からなる国家の一部としての「台湾」というものである。

実は、この「古い台湾意識」は台湾の「光復」（当時の中国政府に台湾が日本から返還されること）直後、本省人に受け入れられた可能性がある。例えば、日本の植民地支配が終わり、みずからの祖国へ戻り喜んだと光復直後をふり返る本省人は多くいる。また、光復直後の台湾の新聞に日本語で「中国語を教えます」という広告も存在した<sup>5</sup>。そこにはまさしく台湾は中国の一部であるという本省人の認識があった。ひとときであれ、「古い台湾意識」を本省人は受け入れようとした。

だが、この「古い台湾意識」が台湾全土を覆うことはなかった。そもそも台湾をアイデンティティーの根源として肯定しないことは、本省人の立場からすれば到底受け入れられるものではなかった。例えば、1948年頃の『自立晩報』という新聞記事には、外省人のことが「内地人」と記されているが、この表記は「中国本土が中心であり、台湾はその周辺に過ぎない」という外省人の意識を如実に表している。このような意識の具現化とも言えるその後の国民党の支配は、本省人の外省人や国民党への反感を招いた。具体的には、台湾の祖国復帰と言いながら、政治的要職は外省人がほぼ独占した。また無能な外省人の管理や警察官も多く、賄賂などで社会風紀が乱れ、食糧事情の悪化やインフレを招き、市民生活を圧迫した。さらに外省人は本省人を日本の教育によって奴隷化したとべつ視し、信用しなかった。このため本省人は日本人の離台と外省人の來台を「犬が去り、豚が来た」と揶揄した。日本人なら番犬にはなったが、外省人は食べるだけで少しも役に立たないという意味である。

さらに1947年の二・二八事件が両者の溝を決定的にした。二・二八事件では、多くの本省人が国民党政府によって捉えられ、虐殺された。それはその後の白色テロへと引き継がれていく。そこで形成された溝はその後国民党政策によって強化される。例えば、そのひとつが言葉の問題である。国民党政府は、中国語を「国語」とし、閩南語や客家語を話すことを学校で禁じた。また、台湾の祭典に規制を加え、台湾の文化を尊重しない政策を行ってきた。さらに言語の違いはその溝を維持するように作用した。外省人は基本的に国語である中国語（北京官話）を話し、本省人は閩南語もしくは客家語を母語としていたため、両者の交流は阻害された。それだけではない。台湾では、本省人が話す言

<sup>4</sup>台湾人（本省人）には二・二八事件にみるように何ら「光」をもたらさなかったと主張し、この言葉を用いることに反対する人々もいる。

<sup>5</sup>1945年9月1日や19日の『台湾新生報』にみられる。

葉を「台湾国語」として侮蔑することがしばしばある。閩南語に捲舌音がないため、中国語の捲舌音を本省人の大多数を占める閩南人がうまく発音できないのである。このような政策、態度をとる国民党政府や外省人に対して大きな不満を本省人は持った。

このような状況は「反中国」の感情を本省人に生じせしめた。その意味することは、中国本土という「中国」ではなく、台湾を領土の一部としか見なさない国民党政府や外省人という「中国」への反感であった。戒厳令解除以後は、沼崎が指摘するように「一部の台湾独立派が掲げる外来政権である国民党と外省人を排除した『純粹』な台湾」に基づく「純粹な台湾意識」が急速に表面化し、1990年代初頭には「古い台湾意識」、「純粹な台湾意識」の二つが対立して存在するようになった<sup>6</sup>。

「古い台湾意識」や「純粹な台湾意識」を持つ人々が「新しい台湾意識」を持つようになるには、三つのことが必要である。「古い台湾意識」を持つ人々にとっては、中華民国が中国本土まで支配するという理念を捨てることであり、その一部としての台湾という意識を否定することである。二つ目は、「純粹な台湾意識」を持つ人々が外省人も含めた台湾を認めることである。最後が台湾文化の肯定であり、中国の文化にも劣らない我々の文化意識を持つことである。これらが達成されて初めて、沼崎の述べる「あるがままの台湾を直視し、あるがままの台湾をアイデンティティーの源として肯定的に捉え」、「『外省人』も『本省人』も、『漢民族』も『原住民』も、『伝統』も『近代』も、全てが雑多に混在する台湾を容認する」「新しい台湾意識」が生まれる。

だが、台湾大の生活世界の広がりや、これらの三つを可能にすると考えられることはかなり困難である。居住地域以外の台湾の出来事が自分の生活に関わるという実感が、外省人に「架空の政体」を、本省人に「台湾の純粹性」を捨てさせ、中国本土への優越感を台湾の人々に持たせることを説明できないからである。実際の生活のあり方は必ずしもあるべき姿までも規定はしない。むしろ、「新しい台湾意識」の出現は、「中華民国」と「純粹な台湾」との争いの起源の忘却や、中国本土との接触によって可能となる。

まず、最初の点だが、大統領選挙の応援では熱烈に統一を唱える政党を応援する人々、独立を応援する人々を見ることができ、老世代の人々も多い。そこには、過去のものとはなり得ない彼らの台湾での経験が存在する。国民党ともに台湾に渡ってきた第一世代の外省人は現在も自らの生活世界を台湾だけに限定することはできない。事実、筆者が接した外省人一世の多くが、自らの故郷から引き離された悲しさ、本土に戻り自らの家族や親族と会いたい希望を述べていた。つまり、台湾だけではなく、中国本土を含めた地域までが「われわれ」の国家であるという。したがって、「中華民国」を台湾だけに限定することに対して、激しく反対するのは当然でもある。そして、老世代の外省人は故郷に帰ることを生きている間にはできないと知りつつ望み、自ら台湾でよそ者として扱われていることを嘆く。

<sup>6</sup>外省人や本省人のあり方は多様であり、両者の間に様々な交流がある。したがって両者を対立的に描くことはその多様性を無視するため、しばしば省籍問題の深刻化に荷担すると批判される。だが、その問題を抜きに「新しい台湾意識」は考えられず、本稿では「本省人と外省人」という枠組みを取った。



他方、本省人の老世代は「チャンコロ」や「支那人」という言葉を使いながら、外省人を否定し、自らが受けた傷を語る。現在でも二・二八事件を経験した本省人の多くは、「台湾人」に外省人を入れないことが多い。ある独立派の人物は、「台湾人は原住民と閩南人と客家人と、外省人の二世」だとよく語っていた。筆者が「一世は入らないのですか」と聞くと、決まって「一世は入らない」と応えた。また、政治的には独立でもなく統一でもない本省人の知人は、決して「国語」を話すことはない。突然、外省人から泥棒扱いされ、殴られたできごとがあり、覚えることを拒否したという。

このような互いの疎外は、彼らの世代において簡単にはなくなるとは考えられない。省籍の違いに基づく感情的結びつき（「省籍情结」）は、彼らの実際の体験に裏付けられた問題であり、現在の生活システムが変化したからといって簡単に解消されるものではない。逆に二・二八事件等の記憶の掘り起こし作業が進んでいる現在、その作業によって対立が強化され、次世代に継承される可能性すらある<sup>7</sup>。

あるがままの台湾の受け入れは、したがって彼らではなく、二・二八事件や白色テロ等の対立の要因を体験していない次世代の台湾の人々によって、少なくとも可能となろう。事実、世代が下がるにつれて外省人と本省人の通婚率は高くなってきている<sup>8</sup>。また、外省人の二世や三世にとって中国本土は見たこともない土地であり、それ以上に台湾に愛着を感じるという若者も多くいる。本省人の若い世代には、筆者の調査時の実感からしても前の世代の本省人と比べてはるかに外省人との付き合いが多い。

このように「純粋な台湾意識」と「古い台湾意識」からの脱却は台湾大の生活世界の確立ではなく、そのような意識を持つにいたった経験の有無、つまり世代の違いから説明される。世代が下がるにつれて、外省人にとって「架空の政体」は第一世代と違って自分の生活において意味を持たなくなり、本省人にとっては経験に裏付けられた外省人に対する憎しみは存在しなくなる。

次に中国本土との接触だが、本省人の人々が台湾滞在中に筆者に対してしばしば述べたことは、「(中国)大陸文化の遅れと貧しさ」である。1987年以降、中国本土への渡航が解禁される。彼らは仕事や観光、またテレビなどで中国本土の様子を知るたびに、「大陸(中国本土のこと。台湾ではしばしば中国本土はこのように称される)」が「不便であること、豊かではないこと」を語るのであった。中国本土に工場を建てたある社長は、中国本土が法治国家ではなく、すぐ賄賂を要求することなどをよく嘆いていた。中華文明の中心であるとされた中国本土は自分たちよりも遅れていたというわけである。このような実際の体験に基づく考えは、台湾は中華文明の周辺ではなく、中華文明の中心地である中国本土と比較しても劣っていないのだという意識を生み出した。最近では「大陸妹(中国本土からの女性)」が風俗産業で働くために台湾に密航することも、一部の台湾住民の中国本土への優越感を支えている。さらには、古いものが文化大革命などによって破壊され、否定された「大

<sup>7</sup>2004年3月に行われた大統領選挙では、選挙応援の集会に若年層、中年層も多く参加していた。この点を考えると対立が継承される可能性は否定できるものではない。

<sup>8</sup>この他、教育程度もその緩和に有効に作用する可能性が指摘されている (Wu 1994)

陸」を見るにつけ、台湾は中国の古い文化が残っていると、台湾の人々は「台湾」を語る。「大陸」では伝統文化が否定されたが、台湾にはそれが残っているというのである。「現代と伝統が根付く台湾」はこのような脈絡のなかで成立する<sup>9</sup>。

このように「あるがままの台湾の肯定」には、中華文明の中心というイメージを打ち壊す中国本土との接触が欠かせなかった<sup>10</sup>。「あるがままの台湾の肯定」は、「光復」直後の国民党によってもたらされた「中国」だけではなく、中国本土との接触のなかで出てきた「中国」というもうひとつの「中国」を台湾の人々が乗り越えることによって成立する。彼らの生活世界が台湾を越えて広がっていく現在（上水流 2002 : 151）、台湾の人々の認識を台湾内部だけの要因から説明することはできない。現在の台湾を肯定する意識の形成において、中国本土という「中国」と台湾の人々との関係は見落とすことができない因子である<sup>11</sup>。

沼崎の「台湾大の生活世界の確立」という指摘は、国家認識の一般大衆への広がりを議論するうえで政治学と異なった視点から、有効な分析領域を提示するものである。だが、それが「あるがままの台湾の肯定」までを説明するものではない。台湾ナショナリズムで揺れている現代の台湾を考えるのであれば、国家認識にみる世代差や、一般の人々による中国本土との接触を見落とすことはできないのではないだろうか。「台湾を考える」意識が広がった現在、この問題を考察するうえで人類学者に望まれることは、外省人の、本省人の、原住民のどのような体験をした誰が「新しい台湾意識」を語っているのか、聞き取り調査を通じて明らかにしていくことであろう。

## 引用文献

### Chang Mau-kuei

- 1994 Toward an Understanding of the Sheng-chi Wen-ti in Taiwan Focusing on Changes after Political Liberalization, Chen Chung-min, Chuang Ying-chang, Huang Shu-min, eds., *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives*, pp.93-150, Taipei: Institute of Ethnology Academia Sinica.

### 何義麟

- 1999 「『国語』の転換をめぐる台湾人エスニシティの政治化」『日本台湾学会報』1:92-107。

### 上水流久彦

<sup>9</sup> 台湾と中国本土のこのような文化面での関係は、生活の物質的な豊かさによって保障され、その豊かさは1970年代の経済発展によって裏付けられている。

<sup>10</sup> 若林は、多重族群社会への社会学的次元へのインパクトとして中国本土への渡航解禁直後の台湾住民の中国本土への短期滞在を重要視しない（若林 2003 : 155）。だが、中国本土への蔑視と「新しい台湾意識の形成」に見るようにそのような滞在は重要であった。

<sup>11</sup> 「大陸」との接触はあくまでも、台湾文化の肯定に作用するものであり、外省人と本省人との対立までを解消するかどうかは、慎重な検討が必要である。

- 2002 「台湾漢人の同姓結合にみる柔軟性 —同姓ネットワークは『弱い紐帯』か?」吉原和男・鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造【アジア太平洋の底流】』pp.145-166、東京：弘文堂。

若林正文

- 1992 『東アジアの国家と社会2 台湾 分裂国家と民主化』東京：東京大学出版会。  
2003 「現代台湾における台湾ナショナリズムの展開とその現在の帰結—台湾政治観察の新たな課題」『日本台湾学会報』5:142-160。

台湾通信

- 2003 a 『週刊 台湾通信』92・35 台北。  
2003 b 『週刊 台湾通信』92・36 台北。

Wu Nai-teh

- 1994 *Convergence or Polarization? Ethnic Political Support in the Post-Liberalization State*, Chen Chung-min, Chuang Ying-chang, Huang Shu-min eds., *Ethnicity in Taiwan Social, Historical, and Cultural Perspectives*, pp.151-168, Taipei: Institute of Ethnology Academia Sinica.

張茂桂

- 1992 「省籍問題與民族主義」『族群關係與國家認同』pp.233-278、台北：業強出版社。

---

## 上水流コメントへの応答

沼崎 一郎

コメントを寄せられた上水流久彦氏に、謝意を表したい。筆者の提示した「大胆な仮説」を正面から受け止め、問題点を鋭く指摘していただいたことは、筆者にとっても有益であるし、いささか大げさに言えば、日本における人類学的な台湾研究の発展にも寄与するに違いない。

コメントの要点は3つある。第一に、最も重要な点だが、仮に筆者が論じたように「台湾大の生活世界」が成立したとしても、それだけが原因で「新しい台湾意識」が生まれるとは断定できないという批判である。「新しい台湾意識」の成立メカニズムが説明されていないというわけだ。第二に、全ての台湾住民に「新しい台湾意識」が広がっているわけではないし、「古い台湾意識」も死んではいないという批判である。「台湾意識」の有り様には、世代差が大きいのではないかというわけだ。第三に、「台湾意識」の変容には、台湾内部の変化よりも、中国大陸との関係の変化が重要な役割を果たしているのではないかという批判である。台湾住民の生活世界は、「台湾大」どころか「兩岸大」に広がっているというわけだ。以下、この3点に絞って、応答を試みる。

第一点に関しては、上水流の指摘するとおり、筆者は「台湾大の生活世界」が「新しい台湾意識」を生み出すメカニズムを十分分析できずに終わっていると認めざるをえない。筆者の議論は、生活世界の拡大が、異質なもの同士の接触機会を増大させ、しかも急速な経済発展という文脈では、接触は比較的平穏であったために、異質性の認識が、否定よりも肯定、拒否よりも受容を促したというものであった。経済に関する限り、パイは大きくなり続け、誰の分け前もそれなりに大きくなっていったために、不満が噴出することはなかった。政治に関しては、中歴事件や美麗島事件のような衝突はあったが、かつての二・二八事件のような大弾圧には至らず、その後「民主化」と「台湾化」が急速に進展したために、選挙が熱く燃えることはあっても、葛藤が先鋭化することはなかった。政治的なパイの分け前も、増えた人たちのほうが、減った人たちよりも多かった。このような条件が相俟って、台湾の現状を肯定し、多様性を受容する「新しい台湾意識」の形成が促進されたと考えられる。しかし、以上の要因は、「新しい台湾意識」が生まれる必要条件ではあるが、必ずしも十分条件とは言えない。同じ条件の下で、「台湾意識」が希薄化する可能性もあったし、「統一意識」が強まる可能性もあったかもしれない。

実は、筆者は「統一意識」については一切触れておらず、ここに筆者の論の最大の難点があるのだが、「台湾意識」の変容とともに、「統一意識」の変容も探求しなければならない重要なテーマである。筆者の見るところ、「統一意識」にも「古い統一意識」から「新しい統一意識」への転換が起こりつつある。詳しい考察を加える余裕はないが、指摘しておきたいことは、「古い統一意識」には国民党イデオロギーに近い「右寄りの統一意識」と、反国民党的で反台湾独立的な「左寄りの統一意識」があったということだ。それが、国民党の脱・独裁化と共産党の脱・毛沢東化、海峽兩岸における「ナショナリズム」の高まりなどを受けて、どのような変容を遂げているのか、より詳細な分析がなされなければならない。これらの意識変化の可能性を全て検討した上でなければ、「新しい台湾意識」の出現要因を明らかにすることはできない。これは、筆者にとって、今後の大きな課題として残る。

それだけではない。「新しい台湾意識」は、決して「反中国」的ではないし、必ずしも「反統一」的でもない。台湾の現状を肯定するということは、大陸の現状を否定することとは違う。上水流が指摘するように、確かに現段階では、大陸の現状を肯定的に捉えられない台湾住民は少なくない。しかしながら、大陸の状況が変化すれば、大陸をも肯定的に捉えることが可能になるかもしれない。それに、「新しい台湾意識」は、台湾の多様性を受容する。とするならば、その多様性に、「海峽の対岸」が加わる可能性もあるだろう。台湾住民の「生活世界」が更なる拡大を続ける結果、「新しい台湾意識」が「新しい中国意識」に発展するという「更に大胆な仮説」も想定できないことはない。もちろん、圧倒的な規模の差があるので、単純に大陸全体を肯定的に受け入れることは難しいだろう。しかし、「新しい台湾意識」は、「古い台湾意識」のように閉鎖的ではないと筆者は考えている。この点は、改めて強調しておきたい。

第二点に関しては、これも上水流の指摘するとおり、「新しい台湾意識」の担い手は比較的若い世代に限定される。筆者の言う「新しい台湾意識の出現」とは、より正確には「新しい台湾意識を持った世代の出現」のことであり、そのように明言すべきであった。しかしながら、それ以上に上水流が批判したいのは、筆者の「生活世界」論が、空間的な広がりのみを問題とし、時間的な広がりの問題を看過しているという点であろう。上水流が論じるように、二・二八事件や国民党による強権政治を覚えている本省人の老世代は、容易に「新しい台湾意識」を持つことはないだろう。

その理由は、「生活世界」の時間的な広がりとの差であると考えられないだろうか。つまり、老世代の「生活世界」の時間的な広がりとは、1940年代、50年代まで及んでいるということだ。外省人に殴られた「記憶」があるというのではなく、殴られた自分と、殴った「中国人」が、彼らの「生活世界」を構成する重要な要素となっているのである。つまり、かつて殴ってきた存在であるところの「中国人」は、「いま、ここ」にも存在し続けており、いつまた殴りにくるか分からない状態にあるわけだ。殴られたことが「忘却」できないのではない。過去が過去として過ぎ去ってはならず、現在まで継続しているのである。

最近の李登輝の発言を聞いていると、彼の「古い台湾意識」の基盤となっているのは、彼の「生活世界」の重要な要素である「老台湾」が、筆者の言う「生活世界の拡大」によって変質をきたしているだけでなく、「中国」の「生活世界への侵入」によって脅かされているという危機感ではないかと思えてならない。これなどは、一見「同じ」ような「生活世界」の拡大が異なる意識を生み出す好例と言えそうだ。

しかしながら、一見「同じ」なのは空間的な拡大であり、時間的な広がりを目を向けるならば、老世代の「生活世界」と、若年世代の「生活世界」とは、大きく異なる広がり方をしていることに気づく。現象学的な表現をすれば、老世代の「生活世界」の時間的な地平と、若年世代の「生活世界」と時間的な地平とは、部分的に融合しつつも、異なる方向へと伸びているのである。

とするならば、「新しい台湾意識」に対応した「生活世界」は、特定の空間的・時間的広がりを持つものであり、マクロな政治経済変動とミクロな生活史との交錯に規定されていると考えられる。そうすると、人類学者にできることは、マクロな政治経済変動とミクロな生活史の絡み合いを、フィールドワークを通して解き明かしていくこととなろう。「人類学者に望まれることは、外省人の、本省人の、原住民のどのような体験をした誰が「新しい台湾意識」を語っているのか、聞き取り調査を通じて明らかにしていくこと」だという上水流の主張に、100%同意する。

最後に第三点に関しては、確かに「大陸」との関係は重要であるが、事態は決して単純ではないと答えたい。確かに、上水流の指摘するように、自らの渡航体験に照らして「(中国)大陸文化の遅れと貧しさ」を語る「台湾人」は少なくない。しかし、それはあくまでも体験の「解釈」である。そして、それが「解釈」である以上、多様でありうる。異なる「解釈」も可能なのだ。

たとえば、筆者の友人の一人は、「左寄りの統一意識」の持ち主であったが、こう述べていた。「確かに、大陸に行ってみると「汚い」所が多い。しかし、それは「自然な汚さ」だった。台湾のよ

うな「人工的な汚さ」ではない。私は、「自然な汚さ」のほうがいいと思う。」大陸渡航が解禁された直後の話だから、もう16～7年前になる。今では、中国大陸も「人工的な汚さ」に満たされているかもしれない。しかしながら、筆者が強調したいことは、ある人には「遅れと貧しさ」と見えるものが、別の人には「自然と素朴さ」と見えるかもしれないということだ。渡航体験は、多様な「解釈」に対して開かれているのである。

あるいは、台湾では自分を「江蘇人」だと思っていた外省人ビジネスマンが、彼にとっては「故郷」に投資しているにもかかわらず、本省人ビジネスマンと一緒に「台胞」扱いされて戸惑うといったこともある。おまけに、商取引の慣行も、「故郷」のほうが当惑することが多く、「台胞」同士でぼやきあうといったことさえある。それで彼が直ちに「新しい台湾意識」を持つわけではない。しかし、今までの「江蘇人」意識が揺さぶられることだけは確かである。

さらに、私の言う「新しい台湾意識」の持ち主である「外省人第二世代」が、大陸訪問で出会った従兄弟たちが、台湾生まれの自分たちと同じ一字を名前に持っていることに驚いたりもする。何十年も交流を絶たれていたにもかかわらず、大陸でも台湾でも「輩行」を守り続けており、従兄弟同士が海峡を越えて同じ一字で結ばれているということを知り、新鮮な感動を覚えたと言ってくれたこともある。ここでは、「新しい台湾意識」が揺さぶられている。

このように、大陸との関係もまた多様であり、その「解釈」はさらに多様である。したがって、大陸への渡航体験が、どのように意識に作用するかは、単純に予想できるものではない。渡航体験が「台湾意識」を強化することもあれば、抑制することもあるだろう。渡航体験が「統一意識」を固めることも、揺さぶることもあるだろう。あるいは、渡航体験が全く新しい意識を生み出す可能性もある。この点についても、さらなるフィールドワークが必須となる。

「生活世界」論に即して言えば、それぞれの意識の中に「中国」がどのように立ち現れるか、その結果、「生活世界」はどのように変容するのが問題となる。既に述べたように、台湾独立の立場を鮮明にした李登輝のような老世代の意識においては、「中国」は「脅威」として立ち現れるように思われる。しかしながら、「新しい台湾意識」の担い手の意識の中では、「中国」は異なる立ち現れ方をしている可能性が高い。さらに言えば、同じ世代の台湾住民であっても、台湾企業の大陸移転によって、事業が成長した「老板」と、その結果リストラされて職を失った「黒手」とでは、「生活世界」の構造は大きく異なるだろう。

以上、筆者が重要と考える3点の批判について簡単な応答を試みてきたが、討論を通して得られた最も貴重な収穫は、さらなるフィールドワークを要求する多くの問題が浮かび上がってきたということである。また、理論的にも、さらに考察を深めるべき問題が多々明らかとなった。「台湾大の生活世界」という概念を、鍛えなおす必要がある。将来の課題としたい。

## 研究ノート

### ふるさとの再生を目指して 広瀬川環境NPOに集まる人々

石川 真紀子

#### ．はじめに

日本における環境運動は、西欧のそれと比較して規模が大きくなりやすく、また一般化されにくい等と言われる。その背景として、日本の環境運動における被害現場の固有性の重視（ローカリズム）という特色が指摘されてきた（長谷川 2003:1）。この指摘を参考にしながら、本論文では「特定非営利活動法人 広瀬川の清流を守る会」（以下、「広瀬川の清流を守る会」）というNPO団体に焦点を当て、その活動と語りを通して、そこに参加する人々が広瀬川という固有の環境に与える意味を考察する。

仙台市内を貫流する広瀬川は、古来仙台市の用水の大きな部分を賄うなど広く市民に利用されてきた川であり、現在仙台市内で約 40 の市民活動団体の主要な活動対象となっている（仙台市企画局企画調整課 2002）。「広瀬川の清流を守る会」はその中でも会員数が多く、活動内容も多様な団体である。

研究方法としては、平成 14 年 7 月から翌年 1 月にかけてフィールドワークを行い、活動への参与観察を行った。また、主要メンバー 7 名に対してそれぞれ 5 時間から 10 時間程度のフォーマルなインタビューを行い、さらに、活動、各種イベントに際してインフォーマルなインタビューを併用した。

#### ．広瀬川の清流を守る会

##### （1）構成

「広瀬川の清流を守る会」は、仙台市内のあるまちづくり団体の内部勉強会としてスタートしたが、より広瀬川に特化した活動をしようと平成 11 年に独立し、「広瀬川の清流を守る会」として設立された。その後NPO法人格を取得し、現在にいたる。

会員数は独立当時から凡そ 60 名で推移しており、平成 15 年度 5 月現在で会員数は 58 名（顧問・名誉会長含む）となっている。会員には、元となったまちづくり団体から続く基本メンバー、行政関係の知人の声かけで入ってきた「川関係の仕事の人」、他に新聞記事を見てきた人やメンバーの知人などがある。

会員の構成は、性別では 58 名中 49 名（約 85%）と男性が多く、年齢別では 40 歳代後半～70 歳代の比較的高い年齢層の会員が多い。会員の出身地についてある会員は、「この川の会だって、ほとんどは広瀬川の近くに生まれ住んだ人でない人が多いのね」と語るが、これは後で見るように重要な意味を含んでいる。

## （２）活動

「広瀬川の清流を守る会」の具体的な活動は大きく分けて以下の 4 つである。

### 例会の開催

「広瀬川の清流を守る会」には毎月第 1・第 2 の 2 つの例会がある。前者は第 2 水曜、後者は第 4 水曜に市民センターで行う。

第 1 例会は、会員だけの集会である。参加者は筆者が参加していた期間中において毎回 5～10 名程で、決まったメンバーが集まることが多い。この例会で、後に記述する河川清掃や各種イベントの内容、役割分担等が協議されている。

第 2 例会は、「広瀬川公開講座」の名称で外部に公開される講演・質疑の集会である。参加者は筆者が参加していた期間中において毎回 5～15 名程で、第 1 例会より若干多い。これは外部（例えば新入会員や環境教育を行う学校教員、マスコミ関係者等）の参加者が増えるためである。講演のテーマは会員の要望を考え合わせて会長が決定しており、会の事業に関することや、地域づくり、川の歴史に関するテーマが選ばれる事が多い。

### 広瀬川河川清掃

「広瀬川河川清掃」は、冬季 1・2 月を除き毎月一回行われる。平常の参加者は筆者が参加していた期間中において 10～30 名。しかし、清掃が他のイベントと合同で行われる場合には 100 名を超える大人数になることもある。清掃を行うのは、広瀬川中流域に位置する郡山堰から広瀬橋まで約 500 メートル。平成 15 年度から宮城県が実施している「アドプト制度」の認定を受けた区間だ。英語の adopt には「養子縁組する」の意味があるが、この制度により「広瀬川の清流を守る会」は上述の区間を養子とする里親として認定されている。これにより年 2 回以上の清掃活動が義務化する代わりに、活動中の事故に対する傷害保険の適用、看板の掲示許可を得て河川清掃は行われる。また、同年河川清掃に参加し登録手続きをした人に対して一定店舗で割引・サービスが受けられる疑似通貨であるエコマネー「アーユ」を発行し新たな参加者を呼び込む工夫も始めている。その紙幣には「昭和 30 年代の懐かしい広瀬川の風景」と会員の言う、川で遊ぶ子どもたちの様子が描かれ、「これが子どもの頃原風景」、「こういう川にしたい」と口々に語る会員達の活動への想いが表れている。

毎回の清掃は、毎月第 2 土曜日の午前 10 時から正午にかけての間で約 2 時間。参加者は広瀬橋からスロープで河原に降りた所にある広場付近に集合する。目印は、上述の「アドプト制度」により常置が可能になっている会の幟だ。集合時間より少し前から、主要メンバーである理事、会長ら数名が



談笑しながら待っている。足元には、参加者のために用意された金ばさみと軍手、清掃用の燃えるごみ、資源ごみの分別ゴミ袋が2種類並ぶ。

みなきっちりと時間通りに集合するわけではなく、適当な時間、人数になるとメンバーはそれぞれ軍手に金ばさみ、ゴミ袋を持って散らばり始める。上述の区間中ながら、橋の歩道、河原、堤防の上の遊歩道で拾う者、堤防に引っかかっているごみをとる者、あるいは長靴を履いて川の中へ入る者等様々である。後者になる程、慣れた会員が行うことが多いようだ。清掃用具は会で用意しており、飛び入りでも参加できるように工夫されているが、常に参加するメンバーは用具も長靴も自前で用意している。区間の清掃は会が里親という責任を持ってやっているだけに、隅々まで拾おうとする気持ちを感じられる。

落ちているごみは、歩道にポイ捨ての吸い殻が非常に多く、数百本単位で落ちている。草むらに入ると、袋のまま捨てられたお弁当や空き缶の類も目に付く。河原では、盗難にあったらしいバックや自転車などが置きざりにされていることもある。ある会員は、「今は水質は綺麗だけど、見た目が汚れている。吸い殻等ポイ捨てが多い。モラルが大事なんだ」と語るが、他の会員の間でも、水質以上にポイ捨てごみが問題視されている。ごみ拾いは地道な作業だが、みんなでやる楽しみもあって、近所の子どもたちが参加した時などは賑やかな様相になる。

そろそろ時間という頃になると、最初の集合場所にぱらぱらと人が戻り始める。あちこちで拾っていた参加者達も様子を見て戻って来て、ごみを集め終わった所で「お疲れさまでした」の声と共に終わりとなる。集めたゴミ袋は1ヶ所に置いておけば行政が収集してくれる。芋煮のある10月頃は特にごみが多く、「川に来るのはいいけど、きちんと始末して欲しい」といった不満が口々に語られる。時にはごみ拾い後に一部の参加者からの差し入れを飲み食いすることもあり、活動の楽しみのひとつとなっている。

#### 政宗さんの川釣り

旧仙台藩主伊達政宗が広瀬川で魚とりを楽しんだ、という伝承に因んで名づけられた「政宗さんの川釣り」は、広瀬川の河川内に一定範囲の囲いをつくり、そこにアユを放して主に子どもたちにつかみ取りを体験させるイベントで、毎年8月に行われる。目的は、「普段川へくる機会の少ない市民が川を理解し、川の楽しみ方を五感で感じる」（平成14年度事業報告より抜粋）ことだという。フリーマガジンによる広報などもあり、参加者は160名（平成14年度）、200名（平成15年度）といった大人数となる。

前日までにつかみ取りをするアユの手配、囲い用の網の準備などをする。当日は午前中から、会場設営を担当する会員が資材を積んだトラックでやってきて、普段の活動には参加しない会員も集まり、総勢十数名で準備をする。午前中いっぱいかけて、アユを放す川の囲い、作業場になり受付も設けられるテント、アユを焼く炉端などをつくる大作業である。

午後、開会時間より少し早くから参加者が集まり始める。広報誌やポスターの効果か会員以外の参加は大体が徒歩でやってくる近所に住む子連れの家族だった。川に入るのも子どもが優先で、イベント自体が子どもを中心とした家族向けにつくられているという印象を受ける。

開会式が終わると、参加者は見張り役の会員が見守る中、小さい子どもから順番にアユが放されている川の囲いへと飛び込んでいく。子ども達の歓声が聞こえ始める。普段はしない体験だからか、皆一生懸命になってアユを探し、掴もうとしている。捕まえた魚を両手で掴み、子どもたちは次々にテントへ走る。テントでは、担当メンバーが魚を串刺しにして塩をつけ、焼ける形に整えてくれる。次は、それを焼くため炉端へ。近寄るとかなり熱いため、軍手を水で濡らしたメンバーがアユを受け取り、地面に突き刺して焼く。次々とやってくる子どもたちは、自分のとったアユが焼かれている場所を覚えていてそれを食べたがるから、気は抜けない。焼き上がりは、炉端担当のメンバーが見極め、待っている参加者に手渡す。

川からあがった参加者は河原のあちこちに腰掛け、焼けたアユを食べ始める。丸ごと串焼きにしたアユは、香りもよくおいしい。美味しそうに食べる人、今か今かと焼き上がりを待つ人、まだあきらめずに2回目の捕獲にチャレンジする人など様々で、いつもは人もまばらな河原がまるでお祭りのような賑わいである。それを見守る会員達も、「みんなすごく生き生きしてるでしょう」と嬉しそうに話す。皆が食べ終わった頃、簡単な閉会式があり、参加者はぼつぼつと帰っていく。残った会員達は、炉端の跡だけを残して綺麗に片づけをし、打ち上げへと向かうのである。

打ち上げでは、昔自分達もアユをとって遊んでいたのだと口々に想い出が語られた。会員はそれを「原風景」だと懐かしそうに言う。また、多くの意見として「なるべく汚さないようにしながら、みんなに川にふれて欲しい」というものがあった。このスタンスは会の活動の至る所に表れていて、例えば先の河川清掃の際にも河原で焼き芋をしたり、芋煮をしたりすることもある。人が行くことで川は多少汚れるかもしれないが、「川は眺めていたってだめ」、「川で遊んだことのあるのとないのとでは、その後の成長に差が出る」等という会員の話にも表れているように、川にふれることは会の中で重要視されているのである。

#### ホタル事業

この事業では、会員自宅での飼育、観察小屋での観察会、ピオトープづくり、学校・他団体でのホタルをテーマにした講演といった様々な活動が行われている。中でも最も重要なのはホタルの飼育であり、これは主に各会員の自宅で行われる。「広瀬川の清流を守る会」で飼育するゲンジホタルとヘイケホタルの場合、前年のホタルが生んだ卵から孵った幼虫は、大きな水槽に入れエサとなるカワニナ・タニシなどの貝類を与えて飼育する。エサは一週間に2個くらい貝をつぶしてやるそうだが、ホタルが住まなくなった土地にはこれらの貝類も生息せず、遠方までとりに行かねばならない。ある

<sup>1</sup>生命 bio と場所 topos の合成語で、生物の生息空間のこと。多様な生き物が自然生態系を構築している場（特定非営利活動法人 日本ピオトープ協会ホームページ）。

会員は、「ホタルのことは広めたいけど、人の分までエサをとってきたりして世話することは難しい」と語る。

こうして飼育されたホタルは、成虫になるとピオトープや観察小屋で毎年夏期に1回ずつ観察会を開いて市民に披露される。ピオトープは宮城県の中央部にある蕃山にあり、ホタルの幼虫が棲息する水辺やエサとなる貝類、隠れ家となる草むら等の自然生態系を人工的に再現した空間である。平成14年に完成し、200名の参加で幼虫のエサとなる貝類の放流や生息環境の整備が行われ、翌年にはホタルの幼虫が数百匹放流された。一方観察小屋は仙台市長町の住宅街を通る郡山堀の脇につくられている。普段は静かな住宅街だが、観察会の際には河川清掃でも使われる幟で道案内がされ、都市の真中にホタルを求める人の列ができるのである。このピオトープと観察小屋での観察会は「広瀬川の清流を守る会」が行うイベントの中でも最大の動員力があり、観察小屋での観察会では平成12年の第1回観察会で600名、翌年の第2回観察会で1000名という参加者を記録した。第3回、第4回は共に約300名と参加者が減っているが、それでも大変な人数だ。

ホタル観察会の参加者も、先の「政宗さんの川狩り」同様親子連れが中心である。後述の環境教育支援を行っている学校の生徒及びその父兄、広報誌やポスターを見てやってくる近所の人他、新聞にも掲載されるため市外からやってくる人もいる。ホタルの明滅を観察する他、大小のホタル幼虫や幼虫のエサとなるカワニナ貝を展示、ホタルの一生について資料を手渡ししながら説明も行われる。ただ見るだけではなく、ホタルを知ってもらうための工夫がされているのである。ほとんどの子どもたちにとっては初めて見るホタルだが、親世代にも初めてみる人が多くなっている。一方広瀬川のホタルを見たことのある年輩者には昭和30年代頃までは見られたというホタルを懐かしみ、会の活動に賛同する人もあったという。

また、こうした一定の場所での観察に加え、環境教育支援依頼を受けた学校（主に小学校）に対してホタルに関する講演と「飼育セット」の提供を行っている。会ではこの事業を「ホタルの里づくり支援事業」と呼んでおり、ホタル飼育や生息環境の確保、主に子どもへのホタルの普及に取り組んでいる。過去2年ほどは2ヶ月に一回のペースで講演依頼があったが、平成15年より仙台市太白区の助成事業となり、特定の小学校3校に対して年間カリキュラムを組んで支援を行っている。

助成事業で対象を子どもに設定したことについて、ある会員は「今の子ども達に芽をつくっておくことが大事。子どもから、先生や親にも伝わる。それをやる上でホタルが一番身近な指標」と語る。この事業では、子どもを中心としてホタルを広め、そこから生息環境である広瀬川の保全を訴えること、間接的に大人へも広めることが意図されているのである。会長宅にはこういった支援を受けた学校の生徒から送られたお礼の手紙が「宝物」として大切に保管されており、例会で嬉しそうに読み回す会員達の姿は印象的である。「政宗さんの川狩り」でもそうだが、このホタル事業では、子どもへのアプローチとホタルを通して川にふれることの重視が特徴として表れている。

## ・ 変わりゆく川

行政による市民アンケートの結果によると、広瀬川には「身近にある」、「親しみやすい」といったイメージがある一方で、実際訪れる頻度では「ほとんど無い」や「年一回」とする人が全体の7割を占め、一般に関心、関わりとも高いとは言えない(仙台市企画局企画調整課 2002:67-70)。しかしその中でも性別の統計では女性よりも男性の方が関心が高く、年代別の統計では50歳代以上の年齢層の方が関心が高いという結果が出ている(同上:80)。このアンケート上で高い関心をした層が、先に確認した「広瀬川の清流を守る会」の構成員とぴったり一致する。

筆者はこの一致に重要な意味があるのではないかと考え、会員個人に対して広瀬川と会の活動について、関心を持つに至った背景に注目してインタビューを行った。その結果、口々に語られたのはそれぞれが子どもの頃の川遊びの経験であった。「広瀬川の清流を守る会」において広瀬川とその活動を語る際には、子どもの頃の川遊びの経験が非常に高い割合で取り出されることがわかったのである。会員達が現在の広瀬川について語る際、その向こうに彼らが子どもの頃の川の姿が見えてくるのである。これは、各活動において子ども達へのアプローチ、川にふれることの重視が特徴的であったことと関連があると考えられる。

ここまでの検討で、「広瀬川の清流を守る会」の会員達にとって広瀬川が持つ意味、そして彼らの環境意識の形成過程を考察するためには、会員個人の子どもの頃の体験についてより深く検討する必要があることが明らかになってきた。そこで以下ではインタビューの結果を子どもの頃の経験に関するものを中心に据えながら並べ直しを行い、現在の活動へ至る道筋に沿って分けて記述する。その際ポイントとなるのは、会員達から語られた川とのかかわりの質の変化である。

### (1) 子どもの頃の川

「広瀬川の清流を守る会」の人々へのインタビューでは、子ども～青年期にかけての川と密接なかわりを保った生活の様子が、現在に比してよいものとして語られていた。その時期は会員達の年代からすると1930年代～1950年代、即ち昭和の前半期に当たる。社会状況としては、第2次世界大戦を含みその後の高度経済成長に差し掛かろうという時期である。

当時川は、「何をすることも無く子ども達が寄っている」空間であったという。会員の一人は「朝の6時から夜の6時まで広瀬川に浸かりっぱなし。3度の飯より川が好きだった」と語っているが、会員たちの話の中には実に多様で身近な川の姿が見られる。中でも最も頻繁に語られたのは川遊びに関することであった。明治～昭和初期にかけて、広瀬川では流域の農家が食糧確保を主な目的として漁を行っていたが(出典：仙台市史編纂委員会 1998:289-293)、当時子どもだった現在の会員達も様々な手法で遊びとしての魚とりを楽しんでいたそうである。魚をとる技は上手ければ自慢になり、その成果は食卓に上ることもあった。またダムができた現在は水量が減り難しくなった飛び込みや泳

ぎも、会員達の子どもの頃には格好の遊びであった。会員達は当時の川の様子を含めて生き生きとその体験を語ってくれた。以下はその一部である。

昔の川ってのは、コンクリート護岸なんかしてなかったから、2mも3mも水草があって、小魚がいっぱいいてね。みんなそこでフナとかドジョウとってね。それが子どもの頃の遊び。楽しかったね。

昔はさ、泳いで川のこっちから向こうまで渡れると自慢だったわけさ。みんなが橋の上から飛び込んだりとかね。飛び込めると自慢になった。もう今水量が減っちゃったけどね。

こういった証言から分かるように当時の子ども達にとって川はポピュラーな遊び場であり、楽しい思い出に不可欠の要素なのである。他の会員の証言から、年齢が上がっても、当時人気のデートスポットだったというボートや釣りをして川に関わりつづける場面は多くあったようだ。

川はまた、風呂としても使われた。終戦後には、「夏になると、『泳ぐ』ではなく『水浴び』と言って川に出かけ、川底の砂利を体に擦り付けて垢を落として風呂代わりにした」という。風呂代わりに使ったり、泳いだり、とった魚を食べたりという事例から推察できるように、「川は汚いという観念はなかった」と語られたことが印象的だ。広瀬川に流れていた汚水口の閉鎖が始まったのが1966年であるから当時の川には下水も流れていたのだが、「化学洗剤とかがなかったから、流れれば自然に帰っちゃう」とある会員が言うように、当時の排水、そして川に対する人々の感覚は「自然」だったのである。

ある会員は、川とのかかわりについて「川は子供時代の一番の遊び場で、コミュニケーションや自分を守る術など様々なことを学んだ」と語る。当時の川は、子どもだった会員達にとってたまり場であり学校であり、風呂であり、デートスポットであり...とそのかかわりは実に多様だったのである。

## (2) 汚れていく川

一方現在に比して悪いものとして語られる川も過去に存在した。それが、(1)で取り上げた会員の子どもの時代より後の川である。会員達は(1)で取り上げたような頃の川については、「昔」「自分達が子どもの頃」といった言い方で大まかな時代区分を用いて語る事が多かったが、ここで取り上げる頃の川についてははっきりと年代を示して語っている。具体的には、「昭和30年代頃」、「高度経済成長の頃」という言い方がされる。例えば、以下のような会員の証言がある。

昔川には下水の排水口があって、汚れていたようだが洗剤が無かったから。洗剤の汚れが一番ひどかったのは昭和30年代。朝、川に行くと排水口の辺りに1mくらい泡があって、風が吹くと飛んでいった。

それから、「広瀬川は汚い」という感じになって、行かなくなっていった。

経済成長の頃は、みんなそんな（川の）ことは考えなかった。しわ寄せは川に集まったけど、経済成長が終わり落ち着いて振り返って初めてそのことに気が付いた。当時はまさに、川は下水道のようになっていた。

（下線部は筆者による）

別の会員は「この 30～50 年で、川はずいぶん変わってしまった」と振り返っているが、彼らのように悪くなった時期というのは非常に具体的に区分された時代性をもって把握されていると言える。特に具体的なポイントとして語られているのは、上述の「経済成長」である。1950 年代半ば以降（昭和 30 年代～）日本各地で起こり、急激な工業化や都市の発展によって、環境問題とそれに対する運動はこの時期に顕在化した。日本において、高度成長と環境運動は切り離せない関係にある（飯島 2001:18-20）。

河川に関して言えばこの時期に起こった大きな変化は、都市に人口が集中した事と水道が整備された事だ。人々が成長の恩恵を受ける反面、増大する都市人口が排出する汚水が流れ込み、川は汚染されていった。建設ブームの影響で当時多くできたコンクリート会社等も、汚水を川に流していた（関根 1991:36）し、原料である砂利採掘も川底に採掘跡の穴である「蛸壺」をつくり、泳ぐ子ども達を危険にさらす事となった。水供給のためのダム、増産が叫ばれた稲作も、水量を減少させた。この為現在から見ても 1950 年代後半の水事情は最悪であった（仙台市史編纂委員会 1994:445-446）。

「広瀬川の清流を守る会」会員は、この当時の川を活動の上での反面教師として語っている。例えば、河川流量の少なさは経済成長期のダム政策の一面として語られ、下水が整備された今でも「下水のような川」という表現が汚い川の代名詞としてでてくるのである。

### （3）かわわりを取り戻す

会員達の中には川とのかかわりが薄くなったことを問題視し、それを汚染と結びつけて考える傾向が強い。例えば、ある会員は以下のように語る。

川と人との関係、これは切っても切れないしね。それがね、ちょっと希薄になってね。みんな、そんなに川との関わり合いを強く感じなくなった。かくしてね、ごみを投げるし、川なんてどうでもいいっていう感じになった。

この考え方は、会員の証言のあちこちに表れ、例えば「橋から眺めているだけじゃ、川は下水にしが見えない」というように語られる。現在の川を改善する為には川にふれることが重要であり、だからこそ活動において川にふれることが重視されているのである。

また、「広瀬川の清流を守る会」の人々は川の汚染を語る際に、しばしば「昔は…」、「ダムがない時代は…」等といった同一の河川における通時的比較を行う。例えば、以下のような意見がある。

高度成長で汚染されてから下水道が普及して、まだきれいになった。今は水質検査をしても水質は正常できれいだが、悪いのは大雨が降ると年に何回かは汚水が流れ込むこと。それから、ダムが無い時代は水が一気に流れて大水になって川底のゴミを掃除していたのが、今は水量が少なくてそれが無い。

(下線部は筆者による)

こういった比較は、会員達がきれいだったと感じている高度成長前と、反面教師となっている高度成長後の両方を知っているからこそなされるものであり、その時代性を色濃く反映していると言える。三木(1984:26)によれば、現在の環境保護や屋外レジャーのような自然を求める行動は、都市から自然が失われた事の代償であり、都市の歴史と軸を一にしているという。元来都市に存在したありふれた自然である広瀬川に対して保全運動が起こっているのは、都市の身近な自然が危険にさらされた高度成長によって生じた動きのひとつと考えられるのである。

#### ・ ふるさとと自然

「広瀬川の清流を守る会」のような環境運動は、経済成長による急激な都市自然の変化の影響を強く受けている。経済成長は、その時期を生きた世代の人々の中にその成長の陰で喪っていったものへの喪失観を生み出し、変化する以前の状態を取り戻そうとする意識をつくりあげたと言える。坪井(1986:297)は、現代は農業や自然などの見直しが「故郷」の象徴のように強く押し出されているとして、それを「喪われたものへの回帰によって閉塞状況を越えようとする試み」と捉えた。本論文で言えば、「広瀬川の清流を守る会」の活動が生成した背景と考えられる会員の子供の頃の経験が即ち「喪われたもの」であり、これに回帰しようとする活動は坪井の言う「故郷」の象徴として自然を見直す試みと捉えられる。従って、「広瀬川の清流を守る会」において川は単なる自然環境ではなく、経済成長以前に対する郷愁を誘う「ふるさと」としての意味を獲得してきたと考えられるのである。この「ふるさと」を倉石は以下のように分類した。

空間的なある距離を持って認識される場所

時間的なある距離を持って認識される場所

は、離郷者が思う「故郷」であり、はいわゆる「心の故郷」を表しているという(倉石1996:297)。しかし、イメージされる「ふるさと」というのは思い出とかかわっており、現実存在している空間であっても時間的距離を隔てた過去と結びつく傾向が非常に強い。つまり上のにも、「時間的なある距離」を内在しているのである。「広瀬川の清流を守る会」会員の間で子どもの頃の広瀬川が現在の広瀬川との比較基準となっている事を考えると、彼らにとって子供の頃の広瀬

川は、現存の広瀬川とは異なる、「時間的な距離」をもって認識される場所である「ふるさと」のひとつを形成していると言える。

さらに田中（1996:10-11）は、心の支えとなる「ふるさと」は現在実体として存在している生まれ育った土地では必ずしもなく、美化された自らの過去の投影を可能にしてくれる土地であると主張する。この論から、会員の中に直接広瀬川で遊んだ経験のない人が多く含まれることを説明する事ができる。会長自身広瀬川流域に住み始めたのは30代頃からであり、「広瀬川に対して原風景はない」と言う。しかし、「ふるさと」に要求されるものとは個人の美化された過去の投影を可能にする景観人間関係であり、それを現在の広瀬川に投影することで活動が生成しているのである。

これまで検討してきたことをまとめると、以下のことが言える。「広瀬川の清流を守る会」の活動の背景には子どもの頃の川との深いかかわりがあり、それが経済成長によって喪われたことで、「ふるさと」として捉えられる広瀬川が形成された。だからこそ、会員間では昔そうであったように川に触れることが重要視され、人間形成への影響等も語られていると考えられる。現在会員達が川を守ろうと活動している事実こそ、川を守る為に人々が川にふれることを重視する根拠となるのである。また、「ふるさと」としての川は実体としてある子供の頃に経験した川である必要はなく、そこから投影され、また新しく生成され続けるものである。

加えて、本論文で主張しておきたいのは、現在再生されようとしている「ふるさと」が単なる自然としてのそれではなく、各々のかかわりを含んだ総体であるという点である。以下の会員の話からは、その関わりを通して生き生きと川の姿を捉えていることがわかる。

やっぱり、川は眺めてたってだめなんだよね。

一緒に、一緒に生きる。

川をね、みんな愛してるからこういう事をやっているんだよ。子どもの時のあれだね、原風景だねやっぱり。川で遊んだっていうね。みんながいたからね、あそこの川に。まあ、ボート遊びとか、カヌーとかね、そういうのは、やりたいよね。

これまでの会員の話の中でも、自然そのものではなくそれと関わってきたあり方が語られていた。会員たちが子どもの頃に「一緒に生きる」と認識していたような川とのかかわり方は、自然としての川と一体となって会員たちに記憶され、一個の「ふるさと」を形成している。よって、「広瀬川の清流を守る会」の会員達が再生しようとしているのは単なる「自然」としての川ではないのである。



． おわりに

ここで本論文の最初の指摘に立ち返ると、日本の環境運動に対して指摘されてきた被害現場の固有性の重視やローカリズムといった特色は、「広瀬川の清流を守る会」においてもある意味では強く存在するものである。しかし、会員達が活動対象である「広瀬川」や活動の動機等について語るとき、そこに現れてきた具体的なものは、それぞれ違った姿の川とそのかわりであった。彼らの中の被害現場の固有性とは、「ふるさと」として具体的に語られる子どもの頃の川に生じたそれであり、現在目の前にある川にそれが投影されているのである。直接広瀬川に「原風景」をもたない人々も、自身がかかわっていた川を語りながら、今日目の前にある川に対してそれを投影し、熱心に活動している。投影される子どもの頃の川はまさに当人に固有のものでありながら、「広瀬川の清流を守る会」という活動として生成されえたのは、経済成長の影響という共通項が存在したからであろう。「広瀬川の清流を守る会」の活動は、「ふるさと」の文脈で言えばまさにふるさとづくり（再生）であり、彼らは、高度成長以前の広瀬川を「ふるさと」とする共通の思いによって結びついた集団であると捉える事ができる。彼らの活動における「ローカル」な場とは実際には現存する広瀬川であるが、その背景にはそれぞれに固有の「ローカル」な場である「ふるさと」としての川があるのである。

#### 引用文献

長谷川公一

2003 「政策形成と環境運動のダイナミズム」『環境と公害』33巻1号、東京：岩波書店。

飯島伸子

2001 「環境社会学の成立と発展」『講座環境社会学』第1巻、東京：有斐閣。

倉石忠彦

1996 「都市生活者の故郷観」『日本民俗学』第206号。

三木和郎

1984 『都市と川』東京：社団法人農山漁村文化協会。

関根一郎

1991 「広瀬川の魅力」『広瀬川物語』仙台：仙台市中央市民センター。

仙台市企画局企画調整課

2002 『悠久の流れ・広瀬川創生プラン策定基礎調査』仙台。

仙台市史編纂委員会

1994 『仙台市史特別編1 自然』仙台。

1998 『仙台市史特別編6 民俗』仙台。

田中宣一

1996 「故郷および故郷観の変容」『日本民俗学』第206号。

坪井洋文

1986 「故郷の精神史」『日本民俗文化体系 第12巻 現代と民俗』、東京：小学館。

## みちのくYOSAKOIまつりの民族誌

平野 佳緒里

### 1. はじめに

みちのくYOSAKOIまつりは、「鳴子を持って踊ること・曲に東北または地元の民謡を取り入れること」を二大原則とする踊りの祭典である。矢島（2000）によると、この「鳴子を持って踊ること・曲に民謡を取り入れること」を原則として行われる祭りを「よさこい」<sup>1</sup>形式の祭りと呼び、高知新聞（2003）によると、2002年には全国222箇所で行われた。

「よさこい」は毎年8月10日・11日に開催される高知市の祭り「よさこい祭り」を発祥とする。この祭りは、踊りのスタイルや衣装、音楽は自由で、参加者が見せる技を磨いた「見せる祭り」（内田 2000）である。1954年に商店街活性化、更に市民のための祭りを創るため、高知と商工会議所の主導で始まった。祭りを創る際、隣県徳島の阿波踊りに負けないものを創りたいと、祭りで使用する音楽の作詞・作曲、そして振付の作成を依頼された武政英策が、「鳴子」を使うことを思いついた。「鳴子」とは、田畑に來た鳥を追い払う道具で、米の二期作が行われる高知の祭りにうってつけのものだと考えられた。この「鳴子」は現在まで「よさこい」形式の祭りのシンボルとして使われ続けている。そして、祭りに使われる音楽は「よさこい鳴子踊り」と呼ばれ、高知民謡「よさこい節」と、「土佐わらべ歌」を組み合わせで作られた曲である（よさこい祭り振興会 1994）。祭りが始まった当初は、この曲に合わせて、日本舞踊の師匠が考えた「正調よさこい鳴子踊り」のみが踊られていたが、フランス・ニース・カーニバルへの参加や時代の変化に伴い、次第にサンバ調、ロック調などアレンジした曲で、自由な創作舞踊が踊られるようになった。2003年に50回目を迎えた現在、50年間「正調」を踊り続けてきた団体も存在するが、現在では独自の音楽を創作し、独自の踊りを披露する団体も多い。その際、「鳴子を持つこと」「曲に『よさこい鳴子踊り』を取り入れること」は原則とされるが、それ以外の音楽や衣装等に関しては、自由とされる。

<sup>1</sup> 本論では、鳴子を持って踊ること、曲に民謡を取り入れるという「よさこい祭り」の原則を取り入れた祭りを「よさこい」形式の祭りと呼ぶ。また、「よさこい」形式の祭りの中には、「YOSAKOI」とローマ字で表記するもの、「夜さ恋」のように当て字を用いるものもあるが、本論中では、「よさこい」全般に関して「よさこい」と平仮名で表記する。ただし、祭りの名前に関しては、その表記に従う。

1992年、よさこい祭りを見て感動した一人の北海道大学の学生が、札幌市で、この「よさこい」の様式による祭りを創り上げた。その際、音楽は「よさこい鳴子踊り」ではなく、北海道に根づく民謡「ソーラン節」を取り入れ、祭りの名称を「YOSAKOIソーラン祭り」とした。「高知の文化と北海道の文化を融合した」(坪井・長谷川 2002)新しい祭りである。

この祭りの成功を受け、全国各地に「よさこい」形式の祭りが誕生した。みちのくYOSAKOIまつりもその一つで、市民の有志で結成された「みちのくYOSAKOIまつり実行委員会」を中心に、祭りが創られた。1997年に始まったみちのくYOSAKOIまつりは、2003年に第6回を迎え、180団体7000人が参加し、祭りの行われる2日間12会場で80万人の観客を動員する祭りに発展した。会場となる仙台市には、七夕まつり、仙台・青葉まつり等、歴史のある祭りが既に存在している。行政主体で開催されるこれらの祭りと比較して、市民の有志団体が創り出すみちのくYOSAKOIまつりは新しい祭りであるといえることができる。

現在、東北各地において、「よさこい」は、「よさこい」形式の祭り以外の場でも披露される。市民祭りや学校の運動会、企業のパーティー等でも披露され、新たな「芸能」として発展してきていると考えられる。「よさこい」団体の活躍は、みちのくYOSAKOIまつり以外の場でも目覚ましい。そこで、本論では、みちのくYOSAKOIまつり実行委員へのインタビュー、そして踊り子集団である「よさこい」チームにおけるフィールドワークを中心に、みちのくYOSAKOIまつりがどのように展開し、「よさこい」の受容者である踊り子がどのように「よさこい」を実践しているかを明らかにする。

## 2. みちのくYOSAKOIまつりの概要

みちのくYOSAKOIまつりで披露されるものは「集団の踊り」である。「チーム」と呼ばれる踊り子集団は、団体毎に設定した独自のテーマを、民謡を取り入れた独自の音楽で踊る。前述の二大原則と1曲4分30秒以内というルールさえ守れば、曲も踊りも衣装も自由である。和調のものもあれば、サンバ調のものも、ジャズダンス風のものも、HIPHOP風のものもある。

開催期間は、10月第2週の土日で、開催期間中は色鮮やかな衣装を着た踊り子が街を歩き、「お祭り空間」が作られる。会場は仙台市営地下鉄沿線上に点在し、道路や公園などの「街」が舞台となる。2003年は12ヶ所の会場が設営され、街の中心部だけでなく、郊外でも祭りが開催されていることが特徴的である。また、運営するのは市民の有志で成り立つ「みちのくYOSAKOIまつり実行委員会」である。

1998年に始まった後、規模は年々拡大し、認知度も徐々に高まり、2003年には観客を総勢約80万人動員した。実行委員が「変化を好む祭り」、「新しい祭り」と述べるように、既存の仙台市で行われるイベントとは異なる特色を持つと考えられる。

### 3. 運営 市民が作る祭り

みちのくYOSAKOIまつりを運営するのは、市民の有志で成り立つ「みちのくYOSAKOIまつり実行委員会」である。伝統的祭りが氏子集団によって行われ、七夕まつりや仙台・青葉まつりが行政主導で行われるのとは対照的である。約半数が学生で、祭りの企画や実行において、学生が活躍していることが特徴的である。事務局・協賛部・広報部・チーム担当部・企画部・会場設営部・ボランティア部といった各部署に分かれ、みちのくYOSAKOIまつりの企画・運営を行う。祭りの実質的準備に取りかかるのは祭りの始まる半年前の4月からだが、「よさこい」の窓口として一年を通して活動する。「よさこい」の窓口としての仕事は、各種イベントへのチーム派遣や、「よさこい」をやりたい人、チームを作りたい人の問い合わせに応じること、そして「よさこい」を東北各地に広げ、認知度を高めることである。このように、祭りの企画・運営だけではなく、「よさこい」を東北に広げ、根づかせるための活動も重要となる。

この実行委員は約60名で構成されているが、参加者7000人、観客約80万人、10ヶ所以上に及ぶ会場を有する祭りをこの人数だけで運営するのは極めて困難に近い。そこで、みちのくYOSAKOIまつり実行委員会は、当日、祭りの運営を補助してくれる「当日ボランティア」を募集する。2003年は2日間で述べ400人のボランティアが活躍した。一般募集によって集まった人が多いが、仙台市を活動拠点とするチームは2名以上のボランティアを出すことを義務付けられている。チームの中には、2日間のうち1日はボランティアに取り組み、もう1日に演舞するというチームもある。当日ボランティアの仕事内容は、会場の整備やチームの誘導などで、祭りの前に行われるボランティア説明会で説明を受ける。「当日ボランティアのおかげでこの祭りが成り立っている」と話す人も多いように、祭りにとっては欠くことができない。

こうして、みちのくYOSAKOIまつりは、多くの「市民」の手によって支えられてきた。「祭り作りに関わりたい」と考えた人が積極的に参加しているため、毎年、様々な企画が行われ、「祭りの発展」に力が注がれている。ある実行委員によると、「みちのくYOSAKOIまつりがより地域に根づいた祭りになり、これからどのように発展させていくか」が祭りを創る上での課題である。そこで、次に、祭りがどのように創られてきたかを明らかにするため、みちのくYOSAKOIまつりが誕生した経緯と、実行委員会が取り組んだ企画について記す。

### 4. みちのくYOSAKOIまつりの誕生 「新しい祭り」の立ち上げ

みちのくYOSAKOIまつりを始めたのは、1996年当時、宮城県出身で高知大学に通っていた一人の大学生である。彼は、河北新報(1996)に、マンネリ化した「動く七夕」を変えるには、「よさこい」を呼んでみたらどうかと投稿した。河北新報(2003)によると、仙台市は、5月に仙台・青葉まつり、8月に七夕まつり、9月に定禅寺通ストリートジャズフェスティバル、12月にSENDAI光のページェントが開催され、イベントがにぎやかな「祭都」である。しかし、森田

(2000)によると、仙台市はこのように祭りはたくさんあるが、伝統に縛られて、参加資格が地域住民に限られ、多くの都市若者たちにとって敷居が高い。「動く七夕」、すなわち、仙台七夕祭りで行われる「七夕パレード」は、商工会議所の主導で行われ、毎年出場する団体が固定的なイベントである。すずめ踊りや、サンバ等の踊りの披露が行われるが、マーチングバンドや武者行列などもあり、結集の核となるものが少ない「寄せ集め」の祭りであると言える。また、仙台市には、「すずめ踊り」を披露する仙台・青葉まつりがあるが、市役所の職員によると、この祭りも参加する団体が固定的である。そして、踊りや音楽(囃子)には一定の規定が存在する。これらの祭りと、高知で行われるよさこい祭り、そして札幌で開催されたYOSAKOIソーラン祭りを比較すると、「よさこい」は若者が積極的に参加することが特徴として挙げられる。高知・札幌の祭りでは、学生が自分たちでチームを結成して祭りに出場している。そして、「よさこい」の場合、集団の踊りや「囃子」といった人々の結集の核となるものは存在するが、シンプルなルールの下で行われる踊りは非常に自由度が高い。踊りは非常に演劇性が高い身体表現で、見せる踊り(矢島 2000:148)であり、エネルギーを爆発させる踊り(坪井・長谷川 2002)である。この「よさこい」を「動く七夕」に呼ぶことで、マンネリ化したイベントを変えようとしたことが、東北における「よさこい」の始まりである。

1997年、発案者を中心に「仙台によさこい・ソーランを呼ぶ会」を結成した(河北新報 1997)。高知で踊るグループに遠征を呼びかけ、札幌のYOSAKOIソーラン祭りに参加するチームにも連絡をとった。その結果、1997年8月6日に行われた「七夕パレード」で、高知・札幌から50人の踊り子を迎え、「よさこい」を披露することに成功した。ここでの成功を受け、仙台にチームを作り、地元の踊り子による「よさこい」を踊ることを計画した。その計画が実現したのが、1997年12月23日に行われた、SENDAI光のページェント・サンタのパレードで行われた「仙台よさこい大漁まつり in 光のページェント」である。「この祭りは、YOSAKOIソーラン祭りで活躍する音響会社や有名チームの協力で成功した」と当時参加していた踊り子は語る。地元踊り子隊が踊る音楽をYOSAKOIソーラン祭りで活躍する製作会社が作曲し、札幌の音響会社が音響機材一式と共にフェリーで仙台まで訪れ、YOSAKOIソーラン祭りの入賞チームが「よさこい」を披露した。こうして、地元の踊り子隊によるイベントが実現し、次は「よさこい」独自の祭りが創られることになった。こうして新しい祭り、「みちのくYOSAKOIまつり」が誕生した。

みちのくYOSAKOIまつりを誕生させるにあたり、実行委員には一つの課題があった。前述のように、仙台市はイベントの多い街である。たくさんイベントがある中で、高知発祥の「よさこい」をどのように定着させるかという課題である。そこで、考え出されたのが「東北は一つ」というモットーである。「東北には、東北四大祭りなど大きな祭りがある。この四大祭りは、観光ツアーなどで順番に訪れることはできるが、共通の祭りではない。東北六県が一緒に盛り上げられる祭りを創りたいと思った」と実行委員は語る。そして、「東北共通の祭り」とすることで仙台で行われる既存の祭りとの差異化を図った。その共通の祭りを創る上で、「よさこい」は有効な手段になる。矢島(2000:167)が、「よさこい」は形式にとらわれず祭りを創造していくことができ、多様なローカ

ルアイデンティティの表出が出来るように、「よさこい」は東北六県の地域性を生かしながら祭りを創る上で、「地域性」をテーマとした踊りや音楽を作ることができる。更に、東北地方には、地元根づいた民謡も多い。民謡を曲に取り入れることをルールとした「よさこい」は東北の各地域に根づいたものになりやすいと考えられた。

## 5. 企画 サブイベントにこめられた思い

「よさこい」を東北6県共通の祭りにし、東北おこしを実現するため、実行委員はいくつかの企画を立ち上げた。これらの企画は、みちのくYOSAKOIまつりにおいて「サブイベント」として行われる。本章では、みちのくYOSAKOIまつりを特徴づける4つの企画について記述する。

### (1) 観光物産展

みちのくYOSAKOIまつりの理念は、「東北おこし」である。参加者や観客が多く集まる祭りの場で、「ふるさとをPR」して欲しいとの思いから実現したのがこの企画である。第1回から行われ、東北各地の名産品を見ることが食べることが可能で、評判も良い。チームが祭りに出場する市町村なら、この観光物産展に出店することが出来る。しかし、出店していない地域も多く、いつか東北地方全ての市町村からチームが出場し、各地域にこの場を利用して「ふるさと」をPRしてもらおうのが理想だと実行委員は語った。

### (2) 総踊り

みちのくYOSAKOIまつりでは、チームの枠を越え、観客が踊り子と一緒に踊る踊りがある。これが「総踊り」である。観客が踊り子と一緒に踊る現象は、青森ねぶた祭りの「ハネト」や高円寺阿波踊りの「びっくり連」などでも見られる。高円寺阿波踊りを研究している松平(2000:208)によると、高円寺阿波踊りを「ミル」のは、見物衆である。ところが、ここに「びっくり連」のような、当日飛び入りのための鳴り物が装置として用意されると、これに動機づけられた「衆」が「びっくり連」の一員となって「スル」連中に変貌する。これと同じように、みちのくYOSAKOIまつりの場合、「総踊り」の時には、「ミル」衆だった観客や祭りを支えていたスタッフが「スル」連中に変貌する。「観客と踊り子の垣根をなくすことを目指した」と実行委員が語るように、祭りのフィナーレで行われる総踊りは観客席まで溢れかえる踊り子と一緒に観客も踊っている。

みちのくYOSAKOIまつりにはオリジナルの総踊り曲が3曲あるが、そのうち2曲で「東北6県」が歌に登場する。第2回から踊られる「みちのくYOSAKOI踊り」の音楽は東北各地の民謡やお祭りの曲がアレンジされ、構成されている。青森ねぶたのハネトの掛け声「らっせーらー」が入り、岩手の「チャグチャグ馬子」、秋田の「秋田音頭」、山形の「花笠音頭」、宮城の「大漁唄い込み」、福島「会津磐梯山」が入る。そして第3回に作られたみちのくYOSAKOIまつり応援歌「乱舞」では、歌詞で東北各地の名産が歌われている。この総踊りを踊る踊り子は、チームも地域も

関係なく一緒に踊る。「『よさこい』の場合、祭りの場を共有すること、一緒に踊ることで交流が生まれる」と述べる踊り子がいるように、総踊りを一緒に踊ったことがきっかけで友人となったという事例もある。このように、総踊りは観客と踊り子の垣根を越えるだけではなく、踊り子同士の地域の垣根も越えるものである。

### (3) エコステーション

みちのくYOSAKOIまつりでは、市民ボランティアの力を借りてゴミ問題に取り組んでいる。みちのくYOSAKOIまつりは、「日本一、地球にやさしいお祭り」を目指して2001年から、各会場にエコステーションというゴミの分別を行うスペースが設けられた。この環境への取り組みを行った理由として、ある実行委員は「東北の名産品は、海の幸や山の幸である。これらを守るためには環境問題に取り組まなければならない。祭りでは屋台が出るため、ゴミも多い。4tトラック数台分のゴミが出る。このゴミをリサイクルすることで地球にやさしいお祭りを創りたいと思った」と語った。そして、祭りは情報発信の場となる。祭りの場で体験したことを、日常に還元して欲しいという思いがこの企画にこめられている。それを実践し、更に、祭りで楽しく分別に取り組むために作られたのが「分別の歌」である。第6回みちのくYOSAKOIまつりでは、エコステーションで、ある実行委員がプロデュースした「分別の歌」が流れた。これは、市民ボランティアの負担を軽減するために作られたものである。この企画を考えた実行委員によると、「よさこい」の重要な要素である「音楽」を利用することで、ゴミの分別が行われるエコステーションをよりよい雰囲気にし、「音楽」に興味を持つであろう観客や参加者に、祭りが終わってからも分別の意識を持って欲しいと考えた。

### (4) 芋煮

第4回(2001年)から、芋煮をベースとした「よさこい鍋」が泉会場で振舞われている。これは、学生実行委員と、仙台市泉区を拠点とする「お母さんチーム」の協力によって作られたものである。この「芋煮」から、「東北の暖かさを感じる」とあるインフォーマントが語った。ある実行委員が、みちのくYOSAKOIまつりは、「東北」らしい「あったかい」イメージを持った祭りにしたいと語った。祭りにおいて企業色があまり表われていない「手づくり感」が、みちのくYOSAKOIまつりの良さだと語る関係者もいる。

以上のように、みちのくYOSAKOIまつりでは、各団体が「よさこい」を披露する以外にも様々な企画が生まれた。これらの企画は、観客を楽しませるために行われているが、同時に「東北は一つ」というモットーを実践するものであり、みちのくYOSAKOIまつりの地域性を強めるものである。前述のように、「よさこい」形式の祭りは全国各地で展開され、差異化を示し、地域の祭りとするために、各地でアレンジを行った。「よさこい」形式の場合、各地の民謡を曲に取り入れることで実践されているとも言えるが、このように、企画を実践することで、より地域色を表した祭りに

することができる。そして、これらの企画は、毎年新しいものが生み出され、発展している。実行委員がみちのくYOSAKOIまつりを「伝統にとらわれない変化する祭りである」と述べたように、運営者が積極的に祭りを変化させている。その変化は、参加団体にも現われる。参加団体は、毎年新しい演舞を用意し、祭りの場で披露する。「よさこい」の特色と言われるのがこの参加団体の多様性である。以下では、参加団体がどのように「よさこい」に取り組むかを、筆者がフィールドワークを行った二つのチームの事例をもとに明らかにする。

## 6. 参加団体

みちのくYOSAKOIまつりに出場するためには、10名以上で構成される「チーム」に所属しなければならないが、チームには、結合契機、踊り、衣装、コンセプトなどの点で非常に多様性がある。チームの構成人数は30~60名が一般的であるが、100名を越える人数で参加する団体もある。子どものチーム、社会人のチーム、学生チーム等、年齢毎に分かれたチームもあるが、親子三代の世代に渡って踊り子が所属するチームもある。踊り子は、全体的に女性が多いようだが、男性だけで結成されるチームもある。

また、結合契機も団体によって異なる。小学校や大学など学校を母体とする団体、職場の仲間を母体とする団体、ダンスサークルなどを母体とする団体のほかに、「よさこい」をやりたいという人が地域、職場等、それまでの生活領域とは関係なく、集まった「クラブチーム」（内田 1999）がある。みちのくYOSAKOIまつりでは、2回目以降、このような「クラブチーム」が増加した。第2回は、61チーム中27チームが初参加であり、第5回と第6回は約50チームが初出場を果たし、参加団体は増加傾向にあるとすることができる。「よさこい」形式の祭りでは、自分のやりたい「よさこい」があれば自分でチームを作ることができる。実際に、みちのくYOSAKOIまつりに参加している団体の中にはある一人の人物が核となって仲間を巻き込んでチームを起し、そこから大きくなった団体が多く存在する。特に、みちのくYOSAKOIまつりは、結成されたばかりで、人数や金銭面で悩みをかかえる団体が出場しやすい祭りだと言われる。実行委員によると、運営協力費として回収している参加費は、他の「よさこい」系の祭りから比べると非常に安い。こうして、みちのくYOSAKOIまつりは、より多くの人に門戸を開いた市民参加型の祭りとして、毎年参加者を増やし続けている。

更に、「東北共通の祭り」としているが、参加団体の所属地域は東北に限定されない。例えば、YOSAKOIソーラン祭りの行われる北海道からも毎年数チームが参加し、第6回には大阪からもチームが駆けつけた。このように、みちのくYOSAKOIまつりは地域・世代を越えた祭りとして多くの参加者を抱える。2003年には180団体7000人が参加した。

また、ルールが非常にシンプルで、音楽や踊りに制約がないため披露される踊りも様々である。和の「粋」を連想させる踊りもあれば、ミュージカル調の踊りもある。「地域」をテーマにした踊りを披露するチームも多い。例えば、2003年には、ある青森県のチームが「日本一の菜の花の満開」を



連想し、岩手県のチームは「蝦夷」をテーマにした。そして、「尾花沢の白い雪」をテーマにした山形県のチームがあった（みちのくYOSAKOIまつり実行委員会 2003）。このように、「地域性」を利用して踊りに反映させた事例も多く見られる。

このように、みちのくYOSAKOIまつりでは、参加団体がそれぞれ特色のある踊りを披露する。更に、参加資格の面からも非常に参加しやすい祭りということができる。それでは、「よさこい」と人びとはどのように関わるのか。ここでは、筆者がフィールドワークを行った二つの団体を事例に、参加団体がどのような活動を行い、「みちのくYOSAKOIまつり」とどのように関わるかについて記述する。

### （1）みちのくYOSAKOI大漁連

#### A．チーム概要

みちのくYOSAKOI大漁連（以下、「大漁連」）は、仙台市内を中心に活動する「よさこい」チームである。1997年、「仙台よさこい大漁まつり in 光のページェント」の時に結成され、東北初の「よさこい」チームとして宮城県内外で活躍している。チームの目的は「『みちのくYOSAKOIまつり』やその他いろいろのイベントに出演し、楽しく笑顔で皆が元気になる踊りを精一杯踊り、たくさんのお出逢いを大切にすること」（みちのくYOSAKOI大漁連 2003）である。みちのくYOSAKOIまつりに参加することを最大の目標とし、みちのくYOSAKOIまつりへ向けた練習が活動の基盤となる。

1998年から、2003年まで6回連続でみちのくYOSAKOIまつりに参加し、毎年、それまでとは異なるテーマでオリジナルの踊りを踊ってきた。テーマと衣装は、チームの振付を担当するジャズダンスの指導者と代表が話し合っただけで決定する。音楽もプロが作成するため、大漁連はプロが作った音楽で、プロが作った踊りを披露することになる。衣装は、オリジナルのものをテーマに合わせて考えられたデザインを基に製作会社に依頼して作ってもらい、鳴子は赤い板に黒・黄・黒のバチがついた標準型の鳴子を使用する。「大漁連は、プロが作った『よさこい』で魅せる『よさこい』を作りたい」と代表は語る。この宣言通り、厳しい練習を重ね、キレがあり、息のあった群舞を目指す。レベルの高い踊りをみちのくYOSAKOIまつりで披露するために、厳しい練習を1年間重ねる。2003年度は「紫粋・助六」をテーマに、歌舞伎の演目である「助六」の顔が描かれた衣装を着て「江戸情緒」の世界を創り出し、鳴子以外にも番傘やたすき等の小物を使用した。約60名で披露される踊りは迫力があり、演舞終了後には「良かったよ」とわざわざ声をかけに来てくれる観客も多かった。

活動の柱となるのは、目標と掲げるみちのくYOSAKOIまつりと、それに向けた練習、そして、「イベント」参加である。ここでは、この団体の構成とこの3つの活動を中心に、みちのくYOSAKOI大漁連と「よさこい」の関わりについて記述する。

#### B．構成

2003～2004年の時点で、小学生から60代まで、約60名が所属している。30代から50代の女性

が多く、男性会員は約 10 名で、いわゆる「主婦層」が多い。親子で参加しているメンバーもいる。「よさこい」をやりたいという人が地域や職業、年齢などに関係なく、集まった「クラブチーム」（内田 1999）であり、個人的なつながりはあっても、入会するまでは既存のつながりはほとんどなかった人たちが集まっている。「娘のような年代の子たちとも一緒に踊れることが嬉しい」と語る踊り子もいるように、世代を越えた踊り子が一緒に踊る。また、仙台市を拠点に活動し、会員の大半は仙台市近郊に住んでいるが、岩手県や山形県から練習に通う会員もいる。また、1年を通して活動しているが、毎年、みちのく YOSAKOI まつり終了時に「新人」と呼ばれる新会員が入会する。それと同時に、それまで所属していた会員の何人かが退会することがあり、1年毎に 10 数名の入れ替わりがある。入会の際にオーディションのようなものは一切なく、「下は小学校 4 年生から、上は自分が踊れると思う年齢まで」という条件をクリアすれば誰でも入会できる。

また、会員の中にはジャズダンス・エアロピクス等、「踊り」の経験を持つ人がいるが、会員のほとんどが素人である。しかし、出演料を貰って踊ることがあるため、「プロ意識」を持つことが求められることがある。

会員が入会した動機は、友人に誘われて、知人の紹介でという人もいるが、「よさこいを踊りたかったから」「広報誌でメンバー募集しているのを見て」というように、「よさこい」の存在を知ってから入会してくる人が多い。「よさこい」を知ったきっかけに「YOSAKOIソーラン祭り」のテレビ放映を挙げるメンバーが数人いた。また、大漁連が参加した祭りやイベントでの演舞を見て、このチームで踊りたいと入会した人も多い。

### C. 練習

練習は週 1 回、仙台市内の市民センターで行われる。シーズンオン、シーズンオフに関わらず、1年を通して練習が行われている。この理由は、イベントの依頼に対応するため、と演舞のレベルアップを目指すためである。次に、年間スケジュールを示す。

みちのく YOSAKOI まつり終了後の 11 月～3 月には、基礎練習とみちのく YOSAKOI まつりの総踊り曲の練習、過去のみちのく YOSAKOI まつりで踊った曲の復習を行う。基礎練習は美しい姿勢で歩く練習や踊りで使用される基本ステップの練習などが取り入れられる。こうすることで、より美しい踊りや揃った群舞を目指す。また、大漁連は過去 6 回のみちのく YOSAKOI まつりで毎回異なるチーム独自の踊りを披露してきた。4 月からは「新曲<sup>2</sup>」の練習に取り掛かり、その曲だけを練習するため、過去のみちのく YOSAKOI まつりで踊った曲は忘れがちになる。そうではなく、過去の祭りで踊った曲も踊り続けられるようにと復習を行う。こうすることで、団体の「変わらない」部分も守り続けたいと代表は語る。前述のように、「よさこい」は毎年変わる曲や踊りを特徴とする。大漁連も、6 年連続で、毎回全く異なる「新曲」を披露している。しかし、6 年という歴史の中で守り続けてきた踊り・曲を、メンバーが入れ替わって、新しい曲が増えても、最初と「変わらない」形で踊り継いでいきたいと代表は語る。

<sup>2</sup>みちのく YOSAKOI 大漁連では、その年のみちのく YOSAKOI まつりで披露する曲を「新曲」と呼ぶ。

4月からは、ジャズダンススタジオの指導者を招いての「新曲」の練習になる。6月までの約2ヶ月間で振りを覚え、その後、10月に行われるみちのくYOSAKOIまつり本番まで、この「新曲」をひたすら踊りこむ。毎年、8月頃に参加するイベントで「新曲披露」を行い、そのイベント参加を皮切りに、他のイベントでもこの「新曲」を踊ることが中心になる。「新曲」は、それまで踊っていた曲と多少同じステップや動作が入ることはあっても、構成などを含めて、基本的に全く異なる踊りである。何年間かチームに所属し、同じ指導者の振りで踊り続けているメンバーでも「覚えるのは大変」と言う。日々レベルアップする踊りを目指すため、練習を欠席することは原則として厳禁とされる。

大漁連の練習は厳しい。手の高さ、体の角度、顔の向き等、細かい部分まで指導され、練習中から、笑顔で踊ること、かけ声を出すことが求められる。「新曲」の振りが始まったばかりの頃は、日頃使わない筋肉も使い、3時間近く踊り続けるため、筋肉痛を訴えていたメンバーも多かった。また、祭りが近づくと、チームの半数が踊って、半数が観客になり、「人の目」を意識した練習が行われる。筆者が他のチームの踊り子や、踊り子同士の会話を聞いたところ、「新曲」にかかる練習時間も他の団体より長いと考えられる。こうして、厳しい練習を長い時間かけて積むのは、祭りで最高の演舞を披露するためだと語られる。大漁連の場合、一つ一つの動作や、腕の角度や顔の向きまで、60人が揃った動きをすることを理想とする。その方がより美しく、より迫力も出る。すなわち、このチームの理想とする「よさこい」に近づく。「厳しい練習は辛いかもしれないが、祭りではそれ以上の喜びがあり、練習を積んだ分、感動があり、楽しさがある」とあるメンバーは語った。

#### D. イベント

大漁連では、祭りや結婚式・企業パーティーの出し物等を総じて「イベント」と呼ぶ。このイベントには、チームが参加費を払って出演するものと、「出演料を頂いて」、もしくは出演依頼を受けて参加するものがある。どちらも「よさこい」を披露する場だが、踊り子の意識が異なる。参加費を払って出場するイベントでは、見てもらう人に感動を与えたり、元気になってもらったり、一緒に踊ってみたいと思ってもらうことを目標とする。そして、出演料を頂くイベントでは、「仕事」として引き受け、プロ意識を持って踊ることが踊り子に求められる。つまり、主催者側に「大漁連に依頼してよかった。踊ってもらってよかった」「また来年も踊って欲しい」と思ってもらわなければならない。更に、出演依頼を受けるイベントの中には「よさこい」形式の祭りがある。代表の話によると、特に東北地方で「よさこい」形式の祭りを立ち上げる際、出演依頼を受けることが多かった。前述のように、大漁連は東北で最初にできた「よさこい」チームであり、「魅せる『よさこい』」を目指してきた。新しく、「よさこい」を始める際に、踊り子や観客に「よさこい」の魅力や迫力を伝えるためには、実際に「よさこい」を見てもらうのが分かり易い。大漁連はその役割を担ってきた。大漁連にとっても、イベントは「よさこい」を伝える場となったのである。数々のイベントにおいて、大漁連はチームオリジナルの曲の他に、みちのくYOSAKOIまつりの「総踊り」を披露する。その際には「観客の皆さんも一緒に踊りましょう」と、踊り子から観客に、鳴子が手渡され、一緒に踊る。観客は見よう見真似で踊っているが、観客と一緒に踊れると、踊り子は更に楽しそうである。この時、踊

りに誘われたことがきっかけで、観客から「よさこい」の踊り子に転向した人もいる。

イベントに出演した踊り子にインタビューしたところ、イベントは「自己表現の場」「自己確認の場」という意見があった。イベントでは柳田(1942)が「祭礼の要素」として述べた「見物人」すなわち観客がいる。「観客に対して良いものを表現したい、観客を元気にしたい、そのために踊りで表現する」とある踊り子は語った。更に、「大勢の前で踊ることで何か変わるのではないか。」「練習なども含めて日々の自分を振り返る」という意見もあった。イベントの出演は、練習を重ねる踊り子にとって「良い刺激」になる。日頃、ジャージ姿で練習を重ねる踊り子も、色鮮やかな衣装を身にまとい、華やかなメイクをする。披露する曲によっては、髪型が指定されているが、髪型やアクセサリを自由とする曲を踊る場合、ゴージャズなつけ毛や、鳴子型のかんざし・ピアスなどを着けて自分を飾る。こうして、踊り子は、「観客」のいるイベントを楽しむ。そして、「総踊り」を披露する時になると、積極的に観客の近くへ行き、鳴子を渡す。特に、児童館などで行われるイベントの時に、この光景が見られる。踊り子の中に、「遠征した地方の人と『よさこい』の話や色々な話が出来て楽しかった」「『よさこい』を楽しんでもらえるのが嬉しい」と語る人もいるように、イベントは「踊りを披露する場」というだけではなく、「よさこい」を伝える場、みちのくYOSAKOIまつりを知ってもらおう場とも考えられている。

#### E. みちのくYOSAKOIまつり

みちのくYOSAKOI大漁連にとって、みちのくYOSAKOIまつりは目標であり、「本祭」と呼ばれる。「私たちにとって必要不可欠」と語るメンバーもいる。「1年間貯めてきたパワーを引き出す祭り」「ハレ舞台」と言われる。1年間の練習の成果を発揮する場であり、この「本祭」があるから、厳しい練習にも臨めるという踊り子もいる。また、みちのくYOSAKOIまつり当日は、朝から美容院を予約する踊り子もいる。これは、第6回にテレビ出演があったことも関係していると考えられるが、一番のハレ舞台に美しい状態で臨みたいという踊り子の姿勢とも考えられる。そして、筆者がインタビューを行った踊り子のほとんどが前述の「イベント」を経験しているが、「本祭」で「初めて心から弾けられた」「今までで最高に楽しかった」という意見も多い。「イベント」では確かに観客もいる。同じ観客のいる場でも、大漁連の踊り子にとって「本祭」は特別である。「イベント」が通過点だったのに対して、「本祭」に対しては、「総決算」という表現が用いられていた。

更に、全国各地に「よさこい」形式の祭りが存在するように、東北各地にも「よさこい」形式の祭りが存在し、大漁連はその多くに参加経験を持つ。しかし、その中でもみちのくYOSAKOIまつりは踊り子にとって特別である。目標とする祭りであると同時に「地元」という意識が大きいとある踊り子は語った。地元だから、より知り合いにも来てもらいやすいし、応援してくれる人も多い。応援してくれる人が多い分、自分たちを見る目も多い。みちのくYOSAKOIまつりは、東北各地の「よさこい」チームが集まる祭りであり、踊り子同士がお互いを意識する場でもある。みちのくYOSAKOIまつりは賞がない。だから、その分、「最高」のものを見て欲しいとメンバーは語る。

筆者は2003年のみちのくYOSAKOIまつりに大漁連の一員として参加したが、祭り終了後は感動して抱き合って泣くメンバーも多かった。「このチームで踊れて良かった。一緒に踊れて良かった

た」という踊り子もいた。鈴木(1994:82)が、「祭りは日常生活では結びつきにくい個人と社会、ユニットとシステムを一挙に和解させ、集団の統合とアイデンティティの確認を同時になしとげて、至福の一体感を獲得する機会」と述べ、園田(1990:141)が「祝祭の様相は集団の高揚による交歓」と述べるように、祭りは、個人が集団と一体化する場である。特に「よさこい」の場合、集団の群舞によって行われ、独特の「かけ声」はより一体感を生み出す。「祭りには、イベントで『よさこい』を披露した時とは異なる感動がある」と述べるインフォーマントも多いように、祭りは特別な場である。それは、ハレの場であると同時に、より集団との一体感が得られる場だからだと筆者は考える。

みちのくYOSAKOI大漁連は以上のような活動を行い、「よさこい」演舞を形成する。通年での活動、複数のイベントや祭りに参加する点などは、伝統的祭礼に参加する「お祭り集団」とは異なる特徴だと考えられる。これは、「よさこい」形式の祭りが東北各地にも広がり、それによって「よさこい」が祭り以外の場でも発展したことに関係している。そして、そのイベントは、踊りを披露する場としてだけでなく、「よさこい」を宣伝する場としても利用された。

このように多くのイベントに参加しているが、メンバーにとっての「祭り」は、みちのくYOSAKOIまつりである。メンバーにとって、「地元」の祭りであり、1年間の練習の成果を発揮し、一番のハレ舞台である。これは、伝統的祭礼に参加した人々が1年間貯めこんだものを、ハレの日である祭りで発揮した様相と共通していると考えられる。「よさこい」は高知では50年続く祭りだが、東北地方で披露されてからは7年しか経過していない新しい祭りである。「変化」や「自由」を歓迎し、全国に広がるネットワークを持つ点等、既存の祭りとは異なる特徴を持つ祭りとなれ、祭り以外の場で披露されることも多い。しかし、年に一度の祭りが「ハレ」の場となり、集団との一体感を生み出す点など、既存の祭りと同じ機能も持つ。

## (2) 六陸～RIKU～

### A. チーム概要

六陸～RIKU～(以下“六陸”)は、県境を越えてメンバーが集まり、活動拠点の仙台から離れた「よさこい」の発祥の地である「高知」で踊るというチームである。メンバーの多くが、他の「よさこい」チームに所属していることも特徴的である。

六陸は「よさこい」の原点である高知で踊りたい、それによってみちのくの「よさこい」を盛り上げたいという目的から結成された。団体の創設者は、みちのくYOSAKOIまつりが始まる以前から、高知のよさこい祭りを知っていた。そこで、みちのくYOSAKOIまつりの開催に伴い、仙台市で活動する「よさこい」チームに所属した。東北の「よさこい」を経験し、「よさこい」の本場である高知のよさこい祭りにも参加したい、東北で「よさこい」を一緒にやっている仲間にも本場の興奮や楽しさを知って欲しいと考えた。そこで、2000年、当時所属していたチームの仲間や、「よさ

こい」を通して知り合った仲の良い学生チームのメンバーを誘って、「よさこい全国大会」<sup>3</sup>に参加した。2002年には、本祭である「よさこい祭り」への出場を果たし、2003年には審査員特別賞を受賞した。2003年は、高知で行われたよさこい祭り・全国大会の他に、東京・原宿表参道元氣祭りスーパーよさこい、大船渡Kesenよさ恋フェスタ、沼津・よさこい東海道、そして、みちのくYOSAKOIまつりに参加した。本場や全国の「よさこい」形式の祭りで体験したことを、地元である「東北」に還元したいと代表は語る。

六陸では、曲を代表が、踊りを学生のメンバーが作成する。衣装や鳴子の制作は高知の製作会社に依頼しているが、デザインはスタッフの案で決定する。言わば、メンバーによる「手作り」のよさこいである。自分達の案で「よさこい」を作ることによって、より自分達が理想とするものを築くために、メンバーが作る「よさこい」にこだわりたいと代表は語った。更に、「鳴子踊り」にこだわり、鳴子の持ち方や、鳴らし方等、「鳴子」の使い方を工夫した演舞を目標とする。

## B. 構成

小学生から50代まで、約150名が参加しているが、半数近くが学生で男女比は2:3である。チームの所属地域を「東北」と記すように、宮城県だけではなく、福島県や岩手県からも踊り子が参加し、メンバーの大半が他の「よさこい」チームに所属する「合同チーム」である。代表によると、高知のよさこい祭りで踊るためには、金銭面からも、人数が必要だった。更に、よさこいで「人の迫力」を表現したい、みちのくの「よさこい」仲間全員に参加してもらいたいという理由から、「合同チーム」という形式をとった。また、「みちのくの仲間」と言うように、狭い地域だけではなく、より広い地域を対象としたことが特徴である。また、「東北」とするが、実際は東京方面から参加するメンバーもあり、この地域枠は厳密に規定された枠ではない。祭りを楽しみたい人なら誰でも参加できる「よさこい」の特徴と似ていると言える。

メンバーはニックネームでお互いを呼び合うので、本名を知らないこともある。150名という大所帯のため、メンバー同士の顔と名前が一致しないこともある。そして、踊り子は毎年6月に募集される。オーディション等はないが、よさこい祭りに参加できる人数規定が150名以下であるため、150名に達した時点で募集を締め切る。2年以上、連続して参加する踊り子もいるが、初めて参加する人も少なくない。矢島(2000:155)が「よさこい」の踊り子の特徴として述べるように、「流動性、匿名性の高い」集団と言える。

前述のように、2003年は5つの「よさこい」形式の祭りに参加したが、5つの祭りに全員で臨むわけではない。高知・よさこい祭りだけに参加する人もいれば、5つの祭り全部に参加する人がいるというように、踊り子が自分の都合に合わせて参加する祭りを選択することができる。

## C. 練習

六陸の練習は、高知よさこい祭りの始まる2ヶ月前である6月から開始する。週1回、土曜日に合

<sup>3</sup>「よさこい全国大会」とは、高知・よさこい祭りの本祭が行われる8月10日・11日の翌日である8月12日に、本祭での受賞チームと全国からの選抜チームが踊る祭りで、1999年に始まった。本祭では必須とされる地方車の貸し出しが受けられるなど、県外からの参加者も参加しやすい。

同練習が仙台市内の市民センターや中学校で行われる。その他に、週2回程、「補講」が行われる。前述のように、地域的に広い範囲から踊り子が集まっているため、距離的問題などから練習に参加できないという踊り子も少なくない。このような場合、ビデオテープが活用される。初回の練習で振り付けの入ったビデオテープと、振り付けを図解したプリント、その年に踊る曲の入ったCDが配られ、踊り子はそれを活用して「自習」する。六陸の場合、この「自習」と並行して合同練習が行われるが、チームによってはビデオとインターネットを利用した練習を個人が行い、祭り前日に初めて集合してメンバー全員で踊るところもある。六陸のメンバーの中にも、ビデオで主に練習をして、合同練習には2～3回だけ参加したという人もいた。このように、より広い地域からメンバーが集まっているため、1箇所に集まって練習を行う方法以外にも様々な手段が活用されている。合同練習は、高知よさこい祭りの行われる前の週の土曜まで行われ、祭り終了後に、全体が集まって練習することはほとんどなかった。よさこい祭り参加後も、4回ほど祭りに参加したが、その練習は、祭りの会場で演舞時間前に行くことが多い。つまり、よさこい祭り以降、メンバーとの再会する場は「祭り」になる。そのため、祭り会場では、「久しぶり」「次は 祭りで会いましょう」と、会話が交わされていた。

D. 「よさこい」形式の祭りへの参加

前述のように、六陸は、高知・よさこい祭り、原宿・スーパーよさこい、沼津・よさこい東海道など、全国各地の祭りに参加している。メンバーによると、スーパーよさこい・よさこい東海道共に、「高知系」の祭りと言われる。スーパーよさこい・よさこい東海道は、高知の祭りを手本とし、高知から協力者を得て成功させた祭りである。スーパーよさこいは、祭り期間中、高知の物産展を開き、「よさこい鳴子踊り、または地元の民謡を取り入れること」を原則とする。これらの祭りに出場することは踊り子にとっても良い刺激となり、また楽しみでもあると言う。特に、高知・よさこい祭りは六陸のメンバーの殆どが参加する祭りであり、一番の「ハレ」の場である。「有名チーム」の演舞を見ることを楽しみにしている踊り子も多い。祭りも終盤に差し掛かると、「明日からは現実だ」「まだずっと踊っていたい」と語る踊り子が多かった。2003年は受賞発表の後や、踊り終わった後、感動して涙ぐみ、抱き合う踊り子の姿が多く見かけられた。

E. みちのくYOSAKOIまつり

六陸のチームコンセプトは、みちのくYOSAKOIまつりの仲間と一緒に高知へ行き、みちのくYOSAKOIまつりを更に盛り上げることである。代表によると、「本場で踊って、本場の『よさこい』を体感し、感じたこと得たことをエネルギーにして東北が盛り上がるのが六陸の願い」である。そこで、チーム名は、東北6県を意味する「六つの陸」から、「六陸～RIKU～」と名づけられた。また、高知を体験し、その上でみちのくYOSAKOIまつりに参加するからこそ、みちのくYOSAKOIまつりは、「東北」の良さを生かして、地元に基づいた祭りになって欲しいと代表は語る。高知のよさこい祭りは、地域に基づいた祭りである。みちのくYOSAKOIまつりも、徐々に認知度が高まり、仙台市の大きなイベントの一つに数えられるようになったが、発展の余地もある。みちのくYOSAKOIまつりでは、第6回にアーケード会場で「パレード踊り」が実施されたものの、大通りでの「パレード会場」は実現していない。ほとんどがステージでの演舞披露となる。高

知・よさこい祭りはパレードの踊りを中心とした祭りである。パレードはステージとは異なる臨場感、躍動感があり、「地方車<sup>4</sup>」から流される音楽も含め、迫力があり、面白いと語る「よさこい」関係者も多い。本場のパレードの迫力を体験した六陸のメンバーは、パレードの魅力や迫力をみちのくYOSAKOIまつりにも伝えたいと語る。

更に、六陸のメンバーにとってみちのくYOSAKOIまつりは「仲間の本拠地」という意味を持つ。高知・よさこい祭り以降、ほぼ解散した状態だった仲間との再会の場となる。更に、一緒に踊った仲間が、他の団体で踊るところを見ることができる。「一緒に踊った仲間が異なるチームで踊っているのを見るのは新鮮だ。それがみちのくYOSAKOIまつりの楽しみの一つ。」と語る踊り子もいた。

以上のように、六陸は、より広い地域を対象としてメンバーを募集し、活動拠点の地から遠く離れた四国・高知へ行くことを目的としたチームである。また、メンバーの多くが他の「よさこい」チームと掛け持ちしている「合同チーム」である。「よさこい」の場合、このようなチームは、全国各地に祭りが存在し、そこに遠征する踊り子が多いため、珍しいことではない。みちのくYOSAKOIまつりにも、北海道学生合同チームや、名古屋の合同チームが参加したことがある。しかし、他の祭りと比較した場合、このような「合同チーム」や「遠征」は「よさこい」の特徴の一つだと筆者は考える。森田（2000）によると、阿波踊りやねぶた祭りなども各地に伝播した祭りだが、「よさこい」は独特のネットワークを有し、その中で、踊り子が全国各地の祭りを回る。踊り子の中には、「『よさこい』は踊りだけではなく、全国各地を旅することができ、全国各地に友人ができる」と語る人もいる。六陸も、その「ネットワーク」の中で生きるチームである。「高知の祭りに参加することが出来たのは、地元（＝高知）での有力な協力者を得ることが出来たおかげだ」と代表が語るように、各地の祭りに参加する上で、東北以外の「よさこい」関係者の協力も得ている。

そして、広い地域からメンバーを集めるため、練習の手段としてビデオを有効活用した。ビデオを使った練習などはより広い地域からの参加を可能とし、「六陸で踊りたい」という人に対して、門戸を広げたと考えられる。こうして、地域の境界線はなくなり、踊り子は、事実上何処にいても参加することが可能となる。

六陸は広い地域からメンバーが集まり、全国各地の祭りに参加するチームである。全国各地の祭りに参加することによって、メンバーにとって「東北」は帰る土地、みちのくYOSAKOIまつりは「地元」の祭りとしての意味を持つ。他の祭りに参加したメンバーとの会話で、「この祭り（他の祭り）は、こんなところが良い。みちのくでも取り入れたい」という意見が交わされた。全国で活動することによって、「地元」を客観視する機会が増え、そのことによって、みちのくYOSAKOIまつりに対し、「自分たちの本拠地の祭り」という意識が強くなったと考えられる。

<sup>4</sup> 「地方車」とは、よさこい祭りやYOSAKOIソーラン祭りで使用され、アンプ等の音楽機材を載せた車である。トラックが使用されることが多い。チームの司令塔の役目も果たし、パレードにおいて踊り子隊を先導する。



## 7. 二つのチームの事例を通して

大漁連と六陸を比較した場合、チーム人数や参加者の居住地、練習期間等に違いが見られた。そして、大漁連の場合は「プロ」が作った「よさこい」を披露するのに対し、六陸はメンバーが作った「自分たち」の「よさこい」を表現する。このように、「よさこい」を作る過程はチームによって異なる。これは、「よさこい」がシンプルなルールを採用し、自由度の高い祭りだからだと筆者は考える。このように、「よさこい」の参加団体は異なる手段を用いて、団体毎に異なる踊りを披露する。しかし、六陸を結成する時に、「東北の仲間」と語られたように、多様な踊りを披露しながらも、「よさこい仲間」という表現がしばしば使われる。みちのくYOSAKOIまつりでも多様な「よさこい」を披露する人びとが集う祭りだが、「雑多なものを集めた祭り」ではなく、「核を持った祭り」と映る。これは、「よさこい」が自由さを特徴としながらも「鳴子」や「踊り」等「核」を有するからだと考えられる。

前述のように、現在、「よさこい」形式を採用した祭りは全国各地に展開している。その各地で開催される祭りに参加するため、祭りの団体が地域の境界を越えて遠征することも少なくない。更に、大漁連が各種イベントに参加しているように、「よさこい」形式の祭り以外のイベントでも「よさこい」を披露する機会は多い。すなわち、「よさこい」を踊る団体は、いわゆる「お祭り集団」だが、年に一度の祭りだけではなく、場合によっては数十回以上「よさこい」を披露することができる。しかし、そのように「よさこい」を踊る機会が多い中で、みちのくYOSAKOIまつりは踊り子にとって特別な意味を持つ。大漁連の場合、目標の祭りであり、六陸の場合、目標は高知だが、“ホーム”である。そして、どちらのチームもみちのくYOSAKOIまつりを“地元の祭り”、と位置づける。「よさこい」の場合、その自由さ故に、地域の枠を越えて多くの人が集まる。みちのくYOSAKOIまつりの場合、北海道、関東、中部などからも参加団体が駆けつけるが、東北を「地元」とする人の場合、みちのくYOSAKOIまつりは、「地元」の「よさこい」祭りとして、同じ東北で「よさこい」に関わる仲間が集まる「地元」の祭典になる。

日本の伝統的祭りは、地縁的集団によって担われていた。都市の祭りでは、地縁的つながりにこだわらず、「選択縁」的集団も増加したと言われる。「よさこい」形式の祭りも、「選択縁」的集団が祭りに参加し、現在では地域を越えたネットワークによって形成された団体が多く出場する。このように結合契機が変化し、祭りに参加する団体は地域によって結びつけられた団体ではなくなっても、「よさこい」形式の祭りは、そこを本拠地として踊る人々にとっては「地元」の祭りである。

## 8. おわりに

以上のように、みちのくYOSAKOIまつりは、市民によって創られ、多種多様な踊り子集団を抱える祭りとして発展してきた。当初は、マンネリ化したイベントを変えるため、仙台に「よさこい」を呼ぶという発想から始まったが、市民の有志が集まり、独自の「よさこい」イベントを立ち上

げた。祭りを展開する上で、「よさこい」の要素である「民謡」を利用し、独自性のある企画を立ち上げることで、「高知の祭りを移動したもの」ではなく、「東北」の祭りを創ることを目指した。更に、既存の祭りとの差異化を図るため、「東北」というより広い地域を基盤とする祭りを築いた。その結果、東北各地から踊り子が集まり、東北各地に「よさこい」を伝播させ、「よさこい」の受容層を拡大した。地域を超え、世代を超えた参加者が集う祭りになった。更に、東北だけではなく全国各地から「よさこい」の踊り子が集まり、披露される踊りも自由であるというように、参加資格や踊りに対しての制約はほとんどない。実行委員が積極的に企画を立ち上げ、祭りを変化させている新しい形式の祭りであるということが出来る。

全国各地において、博覧会的なイベントや、もともと地域に根差していた伝統的な祭りではなく、新たに「よさこい」が受け入れられた理由は、新しい祭りの形式を取り入れることによって文化<sup>9</sup>が活性化したからだと考えられる。その担い手となる人達は伝統に縛られない都市的な特徴を持つ人びとだった。みちのくYOSAKOIまつりの場合、舞台である仙台市は、東北一の大都市であるが、「自然を誇る東北の片田舎」から参加する団体も少なくない。地方から参加する団体も「地域」をアピールしながら、「よさこい」を踊る。「よさこい」は多様性や雑多なものが取り巻いているように見えて、踊りや鳴子をシンボルとし、共通の構成要素を持ち、理念や意識を共有する。そして、全国的にネットワークを持ち、一つの地域で行われる祭りが交流の起点になる。地域を結びつける役割も果たす。更に、それは参加者も楽しめる場ではなくてはならない。ただ経済を活性化するためだったら、物産展や博覧会的イベントだけでも実現できるかもしれないが、街の文化的側面を活性化するためには、人を結びつける祭りが必要だった。こうして、みちのくYOSAKOIまつりは東北の「よさこい」を結集する核となった。「よさこい」は祭り以外の場でも行われ、「よさこい」形式の祭りは、みちのくYOSAKOIまつり以外にも多く存在するが、東北の踊り子にとっては、「地元の祭り」になったのである。

以上のように、みちのくYOSAKOIまつりは、高知を由来とする新たな祭りの形式を採用しながら、地域に根づく「地元の祭り」として展開した。

## 引用文献

### 河北新報

- 1996 「どうする仙台 杜の都ルネサンス/このままでいいのか七夕・国分町」『河北新報』  
1996年9月11日 <<https://gateway.nifty.com/service/g-way/WDBS4/cgi-bin/QKHK>> より、2003年12月17日抜粋。

<sup>9</sup>本論では、米山(1986)と波平(1999)の論を受け、「文化」を「人間が生存する上で、学習し、共有し、継続し、適応してきた行動様式と価値体系」と定義した。

2003 「杜を語ろう 第8部=私と仙台(4)/みちのくYOSAKOIまつり実行委員広報部長  
斉藤衣代さん/『祭都』の魅力全国へ」『河北新報』2003年2月27日<

<https://gateway.nifty.com/service/g-way/WDBS4/cgi-bin/QKHK>>より、2003年12月17日抜粋。  
高知新聞

2003 「歌って踊って50年 よさこい列島 日本全国222ヶ所に増殖」『高知新聞』2003年1月  
1日<<http://www.kochinews.co.jp/yosakoi/2002ichiran.htm>>。より、2004年3月1日抜粋。

松平誠

2000 「都市祝祭論の転回 『合衆型』都市祝祭再考」日本生活学会編『祝祭の一〇〇年』199-  
217、東京：ドメス出版。

みちのくYOSAKOIまつり実行委員会

2003 『第6回 みちのくYOSAKOIまつり公式ガイドブック』宮城：みちのくYOSAKO  
Iまつり実行委員会。

みちのくYOSAKOI大漁連

2003 「チーム説明会資料」宮城：みちのくYOSAKOI大漁連。

森田三郎

2000 「祭りの創造 よさこいネットワークを考える」日本生活学会編『祝祭の一〇〇年』  
pp.237 - 260、東京：ドメス出版。

波平恵美子

1999〔1986〕『暮らしの中の文化人類学・平成版』東京：出窓社。

鈴木正崇

1994「祭り」と象徴」佐々木宏幹・村武精一編『宗教人類学 宗教文化を解読する』pp.79 - 93、  
東京：新曜社。

園田稔

1990 『祭りの現象学』東京：弘文堂。

坪井善明・長谷川岳

2002 『YOSAKOIソーラン祭り 街づくりNPOの経営学』東京：岩波書店(岩波ア  
クティブ書店)。

内田忠賢

1999 「都市の新しい祭り」と民俗学 高知『よさこい祭り』を手掛かりに」『日本民俗学』  
220 : 33 - 42。

2000 「変化しつづける都市祝祭 高知『よさこい祭り』を事例として」日本生活学会編『祝祭  
の一〇〇年』pp.130-147、東京：ドメス出版。

柳田國男

1942 『日本の祭り』東京：筑摩書房。

矢島妙子

2000 「祝祭の受容と展開 『YOSAKOIソーラン祭り』」日本生活学会編『生活学 祝祭の一〇〇年』pp.148-174、東京：ドメス出版。

米山俊直

1986 『都市と祭りの人類学』東京：河出書房新社。

よさこい祭り振興会

1994 『よさこい祭り 40年』高知：よさこい祭り振興会。

## 『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、集約的なフィ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、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ー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、修了生に限りします。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

川口 幸大 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 博士課程後期

上水流 久彦 県立広島女子大学 国際文化学部

沼崎 一郎 東北大学大学院 文学研究科

石川 真紀子 東北大学 文学部 人文社会学科  
文化人類学専修 平成 15 年度卒業生

平野 佳緒里 東北大学 文学部 人文社会学科  
文化人類学専修 平成 15 年度卒業生

# 東北人類学論壇 第 3 号

---

2004 年 3 月 31 日発行

編集兼 東北大学大学院文学研究科  
発行者 文化人類学研究室

編集長 嶋 陸 奥 彦

発行所 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  
電子メール [tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp](mailto:tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp)  
ホームページ <http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology>

# Tohoku Anthropological Exchange

## Vol.3

---

**Symposium Commemorating the 100th Meeting of Tohoku Anthropological Colloquium**  
"Introducing Anthropology in Tohoku: A Review"

### Article

Ancestor Worship at *Qingming jie*(Tomb-sweeping Festival) in Contemporary  
China: A Case from Pearl River Delta, Guangdong

Yukihiro Kawaguchi

### Exchange

A Comment on Numazaki, "Real Community, Imagined Polity: Transformation of  
Taiwan Society and Emergence of the "New Taiwan Consciousness"(*Tohoku  
Anthropological Exchange*, 1:19-29)

Hisahiko Kamizuru

Reply to Kamizuru

Ichiro Numazaki

### Research Reports

Aiming at Retreating *Furusato*: People and Activities of Hirose River  
Environmental NPO

Makiko Ishikawa

An Ethnography of Michinoku YOSAKOI Festival

Kaori Hirano

---

March, 2004

**Cultural Anthropology Program**

**Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University**