ISSN　1348-4192

東北人類学論壇

第４号

論 文

儀礼とダンスの断絶　－宣教師の活動をめぐるアラスカ先住民ユピックの歴史認識－
久保田　亮

「花見」の人類学的研究　－宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づいて－
陳　玨勳

研究ノート

仙台ホームレスの民族誌
後藤　大樹

社会の変化と偉人像　－林子平祭を中心として－
福井　侑子

松川だるまの民族誌
藤　智仁

帰国成人の再適応に関する研究　－青年海外協力隊帰国隊員の能動性と多様性－
永田　久貴

2005 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４号

2005 年３月

目　次

論　文

儀礼とダンスの断絶
－宣教師の活動をめぐるアラスカ先住民ユピックの歴史認識－
・・・・・・・・・・・・・・・・久保田　亮　1

「花見」の人類学的研究
－宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づいて－
・・・・・・・・・・・・・・・・陳　　玨勳 21

研究 ノート

仙台ホームレスの民族誌
・・・・・・・・・・・・・・・・後藤　大樹 31

社会の変化と偉人像　－林子平祭を中心として－
・・・・・・・・・・・・・・・・福井　侑子 45

松川だるまの民族誌
・・・・・・・・・・・・・・・・藤　　智仁 56

帰国成人の再適応に関する研究
－青年海外協力隊帰国隊員の能動性と多様性－
・・・・・・・・・・・・・・・・永田　久貴 67

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 81

東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange 4:1-20(2005)

儀礼とダンスの断絶
－宣教師の活動をめぐるアラスカ先住民ユピックの歴史認識－

久保田 亮

1 はじめに

アラスカ南西部の各地に暮らすアラスカ先住民ユピック（*Yup'ik*）[1]には、「儀礼とダンスの断絶」という出来事をキリスト教布教活動に従事した宣教師たちの所業と結びつけて捉える歴史認識が存在する。例えば、クスコクイン川流域に暮らすユピックは「ダンスは不浄－unholy－である、と宣教師は（我々）先住民に言い聞かせた。そのためにユピック・ダンスはほぼ消滅したのであった」（Active 2002:2）と述べている。一方で、ベーリング海沿岸地域におけるチュピックも「宣教師は多くのユピックの伝統儀礼や饗宴を駆逐した。ダンスも根絶やしにした。その結果、儀礼や饗宴の多くは、人々の余興という形式を除いては、もはや存在しないのである」（Pingayak 1998）という認識を示している。

図 1-1　南西アラスカ地図

[1] アラスカ先住民「ユピック」の自称は地域による違いが存在する。例えば、チバック出身者は「ユピック」ではなく、「チュピック」（*Cup'ik*）を自称としている。そのため、本来ならば「ユピック／チュピック」と並列して表記したり、主体に応じて使い分けたりすべきであるが、本稿では混乱を避けるため「ユピック」と統一して表記する事とする。

しかしながら、ユピックが経験した儀礼とダンスをめぐる歴史過程には地域的な差異が存在する。とりわけ、ベーリング海沿岸地域とクスコクイン川流域地域の間には、この歴史過程に大きな影響を与えたとされるキリスト教宣教師の宗派、そして儀礼やダンスの衰退の時期に顕著な違いがある。

クスコクイン川流域に暮らしたユピックと入植者たちの相互接触に着目した歴史研究によれば、流域周辺での本格的な布教活動が始まったのは1885年[2]のことであった（Fienup-Riordan 1991:31）。布教活動の担い手は、プロテスタントのモラビア会宣教師であり、彼らは河口から約 60 キロ離れた流域沿いに新しく設置したベッセルを拠点として布教を進めた（Oswalt 1990:85）。その際、宣教師は「迷信に基づいた異教徒的行為」として超自然的な存在との交流に焦点をあてた儀礼、そして性的放縦などキリスト教的倫理観に抵触する活動を含んだ儀礼を激しく糾弾した（Fienup-Riordan 1990:89）。また、社交的性格の強い儀礼に関しても、物資を浪費することで食糧不足を招く原因とみなして、その中止を迫った（Fienup-Riordan 1990:89, 1991:345）。その結果、流域周辺のユピック村落では、儀礼とダンスは1920年代後半には衰退した（Fienup-Riordan 1996:142）。モラビア会宣教師の入植から約 40 年後のことであった。その後ユピックが公的な場面でダンスを踊りだしたのは、1960年代前半のことであった（Tundra Drum 2004:4）。

一方、ベーリング海沿岸地域への本格的な宣教師の入植は 1920 年代後半であり、クスコクイン川流域への宣教師の入植時期に比べると約40年遅かった（Flanders 1986:70）。また、布教活動の担い手は、プロテスタント系宣教師よりも儀礼やダンスに対して寛容な態度を示したとされるカトリックのイエズス会宣教師であった（Fienup-Riordan 1983: 306-307）。さらに、この地域でもクスコクイン川流域同様に儀礼やダンスの衰退が宣教師の到来前後に生じるものの、1940年後半にはすでに村人が公的な場面でダンスを踊り始めていた。

こうした地域による歴史過程の違いを考慮すると、先に提示した「儀礼とダンスの断絶」という出来事に対する比較的均質なユピックの歴史認識の影に隠れている、ローカルな歴史経験の差異の存在が窺えるのである。そのため、「儀礼とダンスの断絶」という歴史認識は、この植民地化の歴史過程の違いを考慮し、個別的な現象として検討する必要がある。

そこで本稿は、アラスカ南西部ベーリング海沿岸地域の村カシューナック（*Qissunaq*）[3]でのカトリック宣教師の諸活動を宣教師が遺した歴史史料に基づいて整理し、宣教師と村人との接触が村の儀礼やダンスといった営みに与えた影響を検討することを通して、「宣教師の抑圧の結果としての儀礼とダンスの断絶」という現代ユピックの歴史認識を再考する。

歴史の再構成に際して、本稿は宣教師自身が遺した記述を主に利用するが、資料入手の都合で直接引用できない個所がある場合、先行研究が引用する宣教師の記述を利用する。また、当該村落を扱った民族誌やエスノヒストリー研究の記述も利用する。この作業を通して儀礼とダンスをめぐる歴史を

[2]当初、布教に携わったのは、ジョン・キルバック師とその妻エディスを含めた総勢五名であった（Fienup-Riordan 1991:31）。

[3] ユピック語表記は斜体で記述する。綴りはJacobson（1984）に依拠する。

再構成し、宣教師がその歴史にいかに関与したかについて整理する。そして、本稿で再構成した歴史とその歴史を見つめる現代ユピックの眼差しとがどのように対応しているのかについて考察していく。

2 ユピック村落の概要

本稿の舞台となるカシューナックは、カシューナック川河口付近に位置するユピック村落である。カシューナックに暮らした村人は 1950 年にチバックに移住したため、現在そこに住む者はいない。しかし、チバックに暮らす多くのユピックにとってカシューナックはヌナーゴロック（*Nunaraluq*）、「親愛なる昔の村」と呼ばれる特別な場所である（Woodbury 1992:48）。

本節では、イエズス会宣教師の活動に関して記述を進めるにあたって、まずユピックの「村」とはどのような場所であったのかを簡単に概観する。そして、村落における諸活動の中から、特に本稿の目的に関係する儀礼、そして儀礼で特別な役割を果たしたシャーマンに関する民族誌的記述を、ユピック社会における民族誌的研究に依拠しながら整理していく。

2-1 居住地の構成

ユピックは自然資源を有効に獲得するため、季節に応じた複数の居住地を持っていた。これらの居住地は毎年変わるわけではなく、少なくとも数世代に渡り同一の居住地を特定の集団が利用した。居住地は大別すると「季節的居住地」[4]と「冬季居住地」の二つに分ける事が出来た（Fienup-Rirodan 1986:31, VanStone 1983:233）。本稿で「村」と記述した場合は、冬季居住地を指し示すものとする。

季節的居住地と冬季居住地では、集団構成、居住形態が異なった。季節的居住地は、二世代から四世代の血縁または婚姻関係で結ばれた人々からなる双方的拡大家族集団[5]で構成された（Fienup-Riordan 1986:31）。成員は同じ住居で寝食を共にした。構成人数は 30 人以下であった（Fienup-Riordan 1986:31）。一方、冬季居住地は互いに親族関係にある、複数の季節的居住地集団により構成された。冬季居住地を構成する人員は数百名にも及ぶこともあった。冬季居住地においては、同一の季節的居住地集団であっても 5 歳以上の男性とそれ以外の女性や子供はそれぞれ別々の住居で暮らした。

男性が暮らした住居はカジキ（*Qasgiq*）と言った。カジキは流木と土を利用して作る半地下構造のドーム型建築物であった。冬季居住地の規模に応じて、複数のカジキが存在する場合があった。一つのカジキにつき、40 から 50 名の男性が暮らしていた（Ray 1966:107）。カシューナックには二つのカジキが存在し、総面積はそれぞれ 80 平方メートル、110 平方メートルであった（Frink 2003:308）。

---

[4] 季節的居住地には、アザラシの捕獲を目的とした「春キャンプ」、6 月のシャケ遡上にあわせてシャケ漁を行う「漁労キャンプ」などがある（VanStone 1983: 233）。

[5] この単位を構成したのは、本人とその妻、両親、父方もしくは母方の祖父母、子であった。また、父及び母のシブリング、結婚後の子とその妻、孫が含まれる場合があった（Fienup-Riordan 1986:31）。

カジキは冬季居住地の中心に位置するだけでなく、儀礼の実施場所、男子子弟の教育場所、訪問者の宿泊所、社交場、風呂[6]などの役割を果たしており、社会生活の中心でもあった。カジキでの共同生活において、たくさんの薪を提供したり、ランプの燃料であるアザラシの油を多く提供したりする人物を、「優秀な供給者」を意味するヌカシピィアック（*Nukalpiaq*）と村人は呼んだ（Fienup-Riordan 1994:37）。

女性と子供達が暮らした住居はエナ（*Ena*）といった。エナはカジキを中心として円周状に位置した。エナはカジキに比べて小さな建築物であった。カシューナックに存在したエナの面積は 12 平方メートルから 25 平方メートルであった（Frink 2003）。エナは生業活動により獲得した資源を保存する場所であり、複数の季節的居住地集団の女性と子供が同一のエナに暮らす場合であっても、個々に食料などの資源管理を行った（Ray 1966:51）。女性はエナで食事を準備し、カジキに暮らす夫や息子などに運び届けた。

2-2 冬季居住地における儀礼

冬季居住地の営みにおいて重要なのは各種の儀礼[7]であった（Morrow 1984,VanStone 1983: 223）。儀礼は、ユピックが冬季居住地へ集結する 11 月頃からアザラシ猟のため冬季居住地から季節的居住地へ離散する 3 月上旬の期間に実施された。儀礼は、長いものでは 15 日間続いた（Fienup-Riordan 1994:269）。儀礼には、冬季居住地単位で実施する村落内儀礼と、近隣冬季居住地に暮らすユピックを招待して実施する村落間儀礼があった。

儀礼やダンスの機会は大規模な物資の流通や消費が生じる機会であった。例えば、近隣冬季居住地のユピックを招待して実施するケブギック（*Kevgiq*）[8]では、招待村と主催村との間で贈与交換があった。ケブギックに先立ち、主催村は使者を派遣し、招待村の住民に予め持参して欲しい贈答品のリストを伝えた。同様に招待村の住民も提供して欲しい贈答品のリストを主催村に伝えた。沿岸に暮らす村人にカリブーの毛皮を要求したり、セイウチがあまり捕獲されていない年に敢えてセイウチ肉を要求したりするなど、互いに入手が困難な贈答品を要求する事がしばしばあった（Fienup-Riordan 1994:327）。両者の準備が整った後、招待村の住人が主催村を訪問した。主催村側の住人は招待客に食事を提供するなど丁重にもてなした。始めに招待客がカジキを会場としてダンスを披露し、すべてのダンスが終わった後、主催村は贈答品を受け取った。次の日は招待客と主催村の立場が入れ替わった。双方からの贈与交換が終了すると、贈答品は全ての村人に再分配された。その際、未亡人、孤児、老人などが優先的に贈答品を受け取る事が出来た（Fienup-Riordan 1994, Morrow 1984）。

こうした儀礼における贈答品の交換や再分配、及び儀礼への参加それ自体は、村落内外の社会関係

---

6 カジキ内で火を燃やして室内を高温にして入る一種のサウナ。
7 本稿ではユピック儀礼の一部の儀礼を取り上げるのみに留まっている。他の儀礼に関しては、Morrow(1984)、Fienup-Riordan(1994)などを参照されたい。
8 ケブギックは「使者」を意味する（Jacobson 1984）。

の維持・強化に大きな役割を果たした。冬季居住地はそれ以外の季節において地理的に隔絶した個々の集団が集合して生活した場であり、儀礼はその冬季居住地集団が一つの単位として共同で実施する集団活動であった。そのため、儀礼の実施は季節的居住地集団の枠組みを超えた村人全体の共同作業という側面があった。また、村落間儀礼は村落の枠組みを超えてユピックが交流する機会であった。そして、儀礼にともなう贈与や歓待を通じて、ユピックは村落内外に広がる社会的紐帯を再確認することが出来た。

食事の提供や贈与による消費は、ユピック同士の社会関係において重要であるだけでなく、人間と動物との互酬的関係を維持する上で重要な行為でもあった（Fienup-Riordan 1994, Morrow 1984）。生業活動で多くの資源を獲得出来る事は、その猟師が動物の魂を適切に礼遇する人物であることを意味した。儀礼に招かれた動物の魂は、猟師が儀礼に提供する物資の量や物資を使い果たしてしまう行為を通してそれを認識し、新たな肉体を得た後、その猟師の前に再び姿を現す、とユピックは考えていた（Fienup-Riordan 1994:347, Morrow 1984:135）。そのため贈与は猟師個人や拡大家族集団が特定できる形式で行われた。例えば、ケブギックは二つの冬季居住地に暮らす全ての人々が参加するが、他居住地への招待は、それぞれの居住地に暮らすナスコック（*Nasquk*）と呼ばれる生業活動に長けた猟師が他の村に暮らす交叉イトコ[9]の子供を招待する形で行われた[10]。また、男性が贈答品をカジキに持ち込む際には、その妻がヨガピアック（*Yurapiaq*）という母親から継承したダンスを披露した（Fienup-Riordan 1994:342）。贈与に先立つダンスの披露は、持参した贈答品が少ない人物から最も持参した贈答品が多い人物の順で進んだ（Morrow 1984:134）。そして、その年に初めて生業活動に貢献した子供達がダンスを披露する際には、子供達は高価な動物の毛皮の上で両親があつらえた真新しい衣装でダンスを披露した。両親や祖父母は、子供のはじめてのダンスを祝うために、莫大な量の贈り物を用意した（Fienup-Riordan 1996:343）。

2-3 シャーマン

ユピック社会にはアガシコック（*Angalkuq*）というシャーマンが存在した。アガシコックは精霊、祖霊、動物の魂と意思疎通する能力を利用して彼らと人間との友好関係を維持する役割を果たしていた（Fitzhugh and Kaplan 1982）。

アガシコックは冬季居住地でのいくつか儀礼において中心的な役割を果たした。ケレック（*Kelek*）という儀礼はその一つであった。その儀礼でアガシコックは村人達を主導する役割を担った（Fienup-Riordan 1996:315-323, Morrow 1984:136-139）。儀礼に先立ち、村人はアガシコックの指導の下でダンス用の仮面を製作した。この仮面は、アガシコックの能力を手助けする精霊の姿を表現するものであった。アガシコックが利用する仮面は、他の仮面と比べて強力な力を持つと考えられて

---

9 ユピック社会における親族名称は平行イトコとキョウダイの名称は共通し、他方交叉イトコには別の名称がある。そして、交叉イトコ同士は冗談関係にある（Fienup-Riordan 1983:167）。
10 ナスコックは「頭」を意味する（Jacobson 1984）。

おり、慎重に取り扱わなければならなかった（Fienup-Riordan 1996: 316）。また、ダンスに伴う歌の作曲もアガシコックが行った。儀礼における歌は、動物や魚の魂を惹きつける力があると考えられていた（Fienup-Riordan 1996: 320）。アガシコックは儀礼に際して、仮面を身に付け、歌にあわせてダンスを踊り、これまでの精霊の手助けに感謝すると共に、将来における苦難の際に再び手助けしてくれることを希求した（Morrow 1984:136）。

また、ナカウチック（*Nacauciq*）という儀礼でもアガシコックは重要な役割を果たしていた（Nelson 1889）。ナカウチックは、その年に捕獲したアザラシの膀胱に宿るアザラシの魂を歓待することで、新たな肉体を得て再生したアザラシが再びその肉体を提供してくれる事ーすなわちアザラシを捕獲できる事ーを祈念する儀礼であった（Fienup-Riordan 1994:268）。アガシコックは膀胱に宿る魂を氷に開けた穴から海へ送り出した後で、アザラシの魂がそれぞれの村人のもてなしに満足したか否かを超自然的な能力を駆使して確認する役目を果たしていた（Nelson 1889:390）。アザラシの魂の中にもてなしに対して不満を持つ魂がいた場合には、アガシコックはアザラシの魂を煩わせた人物の名前を村人の前で告げた（Nelson 1889:390）。

アガシコックはその特殊な能力を利用して、村人の相談を受けたり、村人に対して治療行為をカジキで行ったりした。病気の治療に際して、アガシコックは様々な技術を用いた。まず、腸の皮を縫い合わせて作ったフード付のパーカーを着用し、病気やけがの原因や痛みの所在が何処であるかを見抜いた（Fienup-Riordan 1996:204）。診断の際には、アガシコックが仮面を着用する場合もあった（Fienup-Riordan 1996:204）。痛みを取り除くにあたり、アガシコックは患部に手をあててマッサージを施し、患者の体から自分の体へと痛みを吸い出した。また、痛みを追い払うために患部に息を吹きかけた。また、それでも病気が治癒しない場合、床に座った患者を前にして、ちょうど儀礼でのダンス・パフォーマンスのようにドラムを叩きながら歌い踊ることで、痛みを患者から取り除いた（Fienup-Riordan 1996:209）。アガシコックは、治療と引き換えに村人から物資を受け取った（Frink 2003:211）。

だが、予言に失敗したり、病気やけがを治療する事に失敗したり、アガシコック同士の超自然的な能力を利用した戦いに敗北したりなどの出来事が頻繁に生じた場合、アガシコックは村人の信頼を失った（Fitzhugh and Kaplan 1982: 190）。

3 儀礼とダンスをめぐる民族誌的記述

宣教師が定住する以前にも、民族誌学者や商人などの外部者がカシューナックを訪問していた。本節では、民族誌及び断片的な歴史史料を基に 1950 年までのカシューナックでの儀礼に関する民族誌的記述を整理し、カシューナックにおける儀礼とダンスの歴史を概観する。

1879 年 12 月 15 日、民族誌学者エドワード・ネルソンがカシューナックを訪問した折、村ではナカ

ウチックが開催されていた。ナカウチックはアザラシの魂をもてなすことで将来的な生業活動の成功を祈願する儀礼であるため、村人はアザラシの魂の取り扱いには細心の注意が払っていた。例えば、儀礼の開催中は、全ての生業活動を行う事が禁止されていた。また、ネルソンがライフルや鉄製のワナをカジキに運び込もうとすると、ライフルやワナの存在によってアザラシの魂が怯えてしまわないようにするため、村人はドラム[11]を叩き鳴らした。さらに、大きな音はアザラシの魂を怯えさせるので、ネルソンは足音をたててカジキを歩かないようにという注意を村人から受けた（Nelson 1889:385）。ダンスに関して言えば、ネルソンはビーバーがダムを作る様子を模したダンスや、敵と遭遇した際に逃げ出した様子を模したダンスなど様々なダンスを見学した（Nelson 1889:384）。

イエズス会がこの地域で布教活動を始めたのは、後述するように 1889 年以降のことであった。初期のイエズス会士たちは儀礼に積極的に参加する事で自己の存在をアピールする機会として利用した。例えば、イエズス会士として始めてカシューナックを訪問したジョセフ・トレカ師は、同僚のイエズス会士に宛てた手紙の中で、1890 年、カシューナック近隣のとある村に訪問した際に死者に敬意を表すための儀礼に参加した事を書き残した（Treca 1890 referred by Fienup-Riordan 1983:27）。

1890 年にカシューナックを訪問した国勢調査官のチャールズ・ウィーバーは儀礼の実施を示唆する記述を残した。彼の調査によると、村には132名のカシューナック住人と100名の村外居住者がいた。だが、彼が確認した世帯数は20戸とネルソンが訪問した時と同数であった。1880年の国勢調査では、カシューナック総人口は125名であり、ウィーバーが記述した住人数とほぼ重なる（Flander 1983:65）。そして彼の調査は冬季に実施された。そのため、多くの訪問者の存在は、ウェーバーの訪問時に儀礼が開催されていた事を示唆している（Flander 1983:64）。ただ、ウェーバー自身は儀礼に関する記述を残していないため、何の儀礼が実施されていたかは定かではない。

1912 年、フランク・ワスキーという商人がカシューナックを訪問した際に、仮面ダンスが開催されていた（Waskey 1947 referred by Fienup-Riordan 1996:297）。この儀礼を村人は「春を歓迎する」儀礼と呼んだ。ワスキーによれば、儀礼は数日続き、100 名以上のダンサーが仮面を着用して踊っていたと言う。利用された仮面の中には、頭からつま先まで隠れるほどの巨大な仮面もあった。ワスキーは村人が儀礼に利用した仮面を譲り受けようとしたが、村人に断られた。村人は「シャケやガンの回帰のための準備を整えるというダンスの目的に反する」（Waskey 1947 referred by Fienup-Riordan 1996:297）ためと説明し、ワスキーの申し出を退けたのだ。

ワスキー以外にも儀礼期間中のカシューナックに滞在した商人がいた。ある古老の追想によると、宣教師が滞在する以前、トゥントゥバックというあだ名の商人がカシューナックに滞在していたことがあった。彼は喧嘩好きであったため、村人から疎まれていた。彼はアザラシの魂に対して細心の注意を払わなければいけないナカウチックの開催期間中でさえも、感情をあらわにして喧嘩を売り、人々の反感を買った（Friday 1984）。

---

11 ユピック社会におけるドラムの音は、胎児が聞く母親の心音に準えられる。

ナカウチックに関して、宣教師による弾圧があったという指摘がある。ナカウチックの際、ユピックは浄化を目的として火を利用した。だが、その火の利用が「悪魔崇拝」と結びつくという理由で、宣教師はそれを糾弾した (Pingayak 1998)。この糾弾の時期を特定する事は現時点では不可能である。だが、以下に記述するカシューナックの常駐司祭の記述にナカウチックの記述がない事だけは指摘できる（Flander 1983:85)。

後述するように、1927 年以降、約 4 年にわたってイエズス会士がカシューナックに常駐した。常駐司祭は村人の儀礼、ダンスについての直接的、間接的な記述を残した。最初の常駐司祭、フランシス・メナジャー師は村人が実施した儀礼に参加した[12]。メナジャー師はこれを「贈り物ダンス」、「罪のないダンス」と呼び、「別々の村からやってきた人々が会い、贈答品を交換し、たらふく食べ、様々なパントマイムを演ずる」機会と描写した（Menager 1963:28)。この儀礼にはおよそ 300 名のユピックが参加した（Menager 1963:33)。また、メナジャー師は「罪のないダンス」とともに、アガシコックの「悪魔崇拝」についても記述した。彼の述べる悪魔崇拝とは「悪魔の機嫌をとり、悪魔に贈答品を提供し、様々なタブーを遵守し、悪魔の栄誉のためダンスを行う事」であった (Menager 1962:28)。

メナジャー師の後任となったジョン・フォックス師も村人による儀礼に関する記述を残した。1929 年 1 月、フォックス師は村人が「罪のないダンス」を実施するにあたり、夕方の礼拝の時間を変更した（Fox 1929 referred by Frink 2003:213)。また、1930 年には、国勢調査が村人の儀礼の時期に実施されたため、正確な人口を把握できていないと記述した。

しかし、フォックス師の「罪のないダンス」に対する姿勢は否定的なものであった。村人が二週間にわたって儀礼を開催した際、その活動自体は罪のないものであるが、村人がダンスや食事にふけることで生業活動がおざなりになっているのではないか、招待客をもてなすための食事の提供が村人の負担となっているのではないか、そして、そうした消費が飢饉の原因になるのではないか、と言う記述を残した（Fox n/a referred by Flanders 1986:83, Fox 1972 referred by Fienup-Riordan 1983)。また、フォックス師は、カジキでの儀礼が終了した後、礼拝の前に村人一人一人を教会に呼び出し、悪魔を否認する事を一週間に渡って宣誓するよう村人に要求した（Fox n/a referred by Flanders 1986:85)。

このフォックス師の「罪のないダンス」の実施に対する否定的な態度は、カシューナックを訪問する商人にも共通していた。ダンスの実施が商人のユピックとの交易活動を妨げたからであった。約一ヶ月にわたるダンスの実施期間中、村人は必要最低限の食料を確保する以外の狩猟や漁労を中断した（Fox 1977 referred by Fienup-Riordan 1983)。また、「多くの村人が、祝祭を中断するよりもワナにかかった毛皮獣を放置して腐らせてしまうことを選んだ」のだとフォックス師は述べた（Fox 1977 referred by Fienup-Riordan 1983:60)。そのため「宣教師と商人が（ダンスによる）弊害を取り除く

[12] この訪問には、「悪魔崇拝」、すなわちシャーマンが主導的な役割を担うような行為を村人が行わないように監視する意図があった、とFlander（1983:85）は述べている。

ために結託した結果、ダンスは浄化－purged－された状態になった。･･･村人はダンスの開催を 3 日間に短縮した」とフォックス師は述べた（Fox 1977 referred by Fienup-Riordan 1983:60）。

上記の「罪のないダンス」に対する干渉の時期を同定する事は現時点では難しい。だが、フォックス師は「私の知る限り、ダンスの実施は数年間なくなった」（Fox 1972 referred by Fienup-Riordan 1983:60）と述べた。

ダンスに関して再び記述があるのは 1944 年である。その年、村人達の手によってカシューナックに教会が再建された。教会建設にはカジキと同様の様式、建材が利用されたため、その教会は「イグルー・チャーチ」と呼ばれた。村人と共に建設に携わり、建設完了後にカシューナックの常駐司祭となったジュレス・コンバート師によると、建築が完了すると、村人は新しい教会の設立を祝してダンスに興じた[13]（Convert n/a referred by　Flander 1986:102, Frink 2003:224）。

1946 年 3 月、ユピックを題材としたドキュメンタリーフィルム製作[14]のため、ミロット夫妻がカシューナックを訪問した。ミロット夫妻は、ダンスを撮影、及び使用した後のダンス用仮面を持ち帰る許可をフォックス師から得ていた（Fienup-Riordan 1995:142）。カシューナックでの仮面ダンスの噂は近隣村落に広がり、多くのユピックが押しかけた。だが、見物にやってきたユピックに対して、司祭は時間を無駄にするなと言い、追い払った（Fox 1946 referred by Flanders 1986:111）。また、その翌年、上述したフランク・ワスキーがカシューナックを訪問した際に、来るべき儀礼に向けてダンス練習をする村人達を目撃した（Fienup-Riordan 1996:298）。

1950 年、カシューナックに暮らすユピックの大半が現在のチバックへと移住した。その年のクリスマス、チバック住人はフーパーベイの住人を招待し、ダンスを開催した（Flanders 1986:111）。他村に暮らす人々を招待してダンスを開催する事は、1950 年以前はしばらくなかった。しかし、これ以降フーパーベイ住人とチバック住人によるダンスの開催は年中行事化していった（Flanders 1986:111）。

4 カシューナックでの宣教師の営み

1927 年 9 月 27 日、イエズス会カシューナック伝道所の最初の常駐司祭であるフランシス・メナジャー師が村に到着した。彼は翌年夏まで伝道所に駐在した。メナジャー師の後任としてカシューナックに常駐したのは、ジョン・フォックス師であった。彼は 1932 年までカシューナック常駐司祭として従事した。本節では、カシューナック住民に対する布教活動の歴史を簡単に概観した後、この二人のイエズス会士に注目して、カシューナックにおける宣教師の暮らしを、二人の宣教師が遺した史料

---

[13] この教会再建にともなうダンスの実施は「ダンスの復興」としてカシューナックに暮らしたユピックが語る出来事である。村人はこのダンスを実施するにあたり、ダンスから宗教的要素を排除し、余興として踊ることを決めたのである（Pingayak 1998）

[14] その後、ミロット夫妻は隣村のフーパーベイで本格的な撮影を実施した。1949 年にその映画は「アラスカン・エスキモー」という題名で上映され、アカデミー最優秀短編ドキュメンタリー賞を受賞した。

に基づき記述する。

図 4-1 カシューナック周辺地図

4-1 カシューナック教区の設置

イエズス会のアラスカでの布教活動は 1887 年に始まった。この任務を負ったのは、6 名の司祭と 4 名の修道僧であった（Fox 1975a Box 1-5）。宣教師はホーリークロスとアグルガックに教会を設置し、それらを拠点として各地で布教活動を展開した。

イエズス会は、ブラック川の南からクスコクイン川にかけての地域を「カシューナック教区」と呼び、1889 年から教区内のユピック村落を訪問し始めた（Frink 2003:190）。この訪問を皮切りに、カシューナック住民は 1927 年までの 38 年間に合計 13 回のイエズス会士の訪問を受けた。宣教師は、子供達に英語名を与え、洗礼を施し、それを記録に留めた。1889 年から 1904 年までに 67 名の子供達が新たな「信者」として加わった（Flanders 1986）。

イエズス会がカシューナックに伝道所を設置したのは 1927 年の事であった[15]。当時、カシューナックには 130 人ほどのユピックが暮らしていた。イエズス会士二名が中心となり、ホーリークロスから連れてきたユピックと共に建築作業を進めた。彼らは資材を船でカシューナックまで運び、村から 270 メートルほど離れた地点に礼拝堂、教室、司祭用住居などを建設した。その後、1927 年から 1932 年までイエズス会士及びユピック出身の女性伝道師が伝道所に駐在し、カシューナック及び近隣に暮らすユピックへの布教活動、教区管理に従事した（Flander 1982, Frink 2003）。カシューナック伝道所は、フーパーベイに新たな伝道所が設置された 1931 年まで、教区内の布教活動の拠点として機能し

[15] カシューナックへの伝道所設置は、フーパーベイで布教活動を展開していたプロテスタントの影響力を牽制し、地域におけるカトリック勢力を拡大する意図があった、という指摘がある（Flanders 1982:67）。

た。

1936 年にイエズス会はカシューナック伝道所の建物の一部を利用してオールドチバックに新たな伝道所を建設し、常駐のイエズス会士を派遣した。これはカシューナックで頻発した洪水による被害を避けるための伝道所移転であった。しかし 1944 年には、イエズス会はカシューナックに伝道所を再び設置し、そこに常駐するイエズス会士を派遣する事になった。

その後 1950 年にカシューナックとオールドチバックに暮らすユピックは現在のチバックへと移住した。それに伴って二つの伝道所は閉鎖されることになった（Flanders 1986, Frink 2003）。

4-2 キリスト教教育

宣教師のユピック村落への定住の主たる目的は、当然の事ながら、村人をカトリック教徒に「改宗」させる事であった。宣教師は、教区内に生まれた子供には必ず洗礼を施した（Frink 2003:207）。宣教師が教区内の村を訪問した際に最初に確認したことは、洗礼する必要のある子供がいるか否か、そしてその子供は何処にいるのか、という事だった（Menager 1962）。一方、年長の子供や成人に洗礼を施す場合、宣教師は、「迷信」的な振る舞いを村人自らが拒絶しようとする態度を見せない限り、村人に聖餐のパンを与える事はしなかった（Fox 1932 Box 2-7）。また、祈祷文句、公教要理、懺悔の意味を理解し、宗教的実践の作法を身に付ける事をカトリック教徒となる条件としていた（Menager 1962:83）。

また宣教師はカトリック儀礼をユピック村落生活に位置付けようと試みた。メナジャー師は午前七時、午前十時、そして午後七時三十分の一日に三回、伝道所のベルを鳴らし、村人に訪問を促した。午前七時は朝の礼拝と聖餐式、午前十時は公教要理の説法、午後七時半は祈祷文句、賛美歌の練習にそれぞれあてた（Menager 1962:13）。メナジャー師は、当初こそ通訳に頼ったが、独学でユピック語を習得した後はユピック語を用いて説教を行った。メナジャー師はこれを毎日続けた。

フォックス師もまた、村人を教会に誘う努力を怠らなかった。彼は毎日、朝の礼拝が始まる一時間前に、各々の世帯の戸口でハンドベルを鳴らして回った。フォックス師は平日の朝晩二度の礼拝、日曜日の夕方の礼拝と降福式を欠かさず実施した(Fox 1975a Box1-5)。また、懺悔の時間を夕方に設け、土日を除く夕方４　時半からカトリック教育を行った（Fox 1932, Box 2-7）。さらに、礼拝以外の時間でも教会を訪れ、キリストに語りかける事を村人に奨励した。

宣教師の記述によると、礼拝やカトリック教育には多くの村人、とりわけ多くの女性と子供が参加した。メナジャー師は「第一金曜日の礼拝を村人は決して欠かす事はなかった」（Menager 1962:14）と述べ、フォックス師は「ほとんどの村人が毎日の礼拝を欠かさなかった」（Fox 1975a Box1-5）と述懐している。ただ、フォックス師は村人が礼拝を欠かさない理由を、教会には二つのガスランプがあり、村人の暮らす住居よりも暖かいためだ、と考えていた（Fox 1975a Box 1-5）。

メナジャー師は、カシューナック到着３ヵ月後にクリスマス礼拝を実施した。その際、とりわけ熱

心な信仰心を見せていた 10 名の子供達（男子 5 名、女子 5 名）を洗礼した。彼は新しく改宗する子供達のために真っ白い小麦粉袋を用意した。彼はそれを子供達に手渡し、それを母親に渡して新しい衣装を縫ってもらうように言った。さらに、彼の所持品にあった赤いベルベットのカーテンを長さ 6 フィート、幅 10 インチに切って飾帯－sash－を作り、それぞれの子供達に着せた。白いパーカーに赤い飾帯を身にまとった子供達は「まるで別の国の王子や王女のようにみえた」(Menager 1962:51)。

ミサが終了した後、メナジャー師は参加者約 150 名に 5 枚のクラッカー、砂糖をたっぷりと入れたお茶、そしてキャンディを振舞った。メナジャー師はお茶を 25 ガロン分用意したのだが、参加者達はそれをすべて飲み干してしまった（Menager 1962:53)。

4-3 治療活動

メナジャー師は医者の父親と医学生の兄の影響もあり、幼い頃から医学に関心を持っていた。そして大学入学後本格的な医学知識、医療技術の教育を受けた。この知識と経験が後に宣教師となりカシューナックを訪れた際、大いに役に立つ事になった。「周囲 300 マイルには、一人の医者も看護婦もいなかった。それで私は、数冊の本、たくさんの薬、父がくれた小さな手術道具キット、そして神の恩恵を携えて、エスキモー達の医者になることにしたのだ」(Menager 1963 Box 1:4)。

宣教師は持参した医薬品を利用して無償で医療行為にあたった。その際、メナジャー師は薬の投与や外科手術とともに回復を願うために自分と共に祈るように村人に勧めた。以下はメナジャー師による実際の治療行為の記述である。

> ある猟師がブリザードにより三日間足止めをくらい、ようやく村に帰ってきたが、彼の両腕は酷く凍り付いていた。私が彼の腕を見て、彼は両腕を壊疽により失ってしまうかもしれないと思った。私は両腕を溶かし、様々な軟膏を塗った。その晩、私は村人に彼がはやく回復するように祈るよう求めた。彼の治療を二週間続けた結果、彼の腕はなんと完全に回復したのであった（Menager 1963 Box 1:4)。

宣教師はアガシコックに対しても治療行為を施す事があった。この際には、アガシコックが二度と「悪魔崇拝」を行わない事を条件に、彼らの治療を引き受けた。例えば、四人の村人が痛みのために歩く事すら出来ないアガシコックを教会に運び込んだ時、教会に集う村人を前にして、宣教師はアガシコックに以下のように言った。

> よく聞きなさい。あなたは長年にわたって、はったり、ペテン、見せ掛けの薬の知識によって人々を弄んできたのです。この村には本当の医者は一人しかいません。それは私なのです。私がすべての村人を治療する事が出来た事をあなたは知っているはずです。もし、私の助け

> が必要なら、もう二度とまじないを行わない事を約束しなさい。もし約束できるなら、私があなたを助けてあげましょう（Menager 1962:65）。

その後、アガシコックは宣教師に二度とまじないを行わないことを約束し、治療を受ける事が出来た。宣教師の添付した塗り薬により痛みは二日ほどで治まり、彼は元通りに歩く事が出来るようになった。

4-4 商品の仲介

宣教師は毎年夏になるとホーリークロスから物資の補給を受けた。また、近隣の交易所から不足する物資を購入する事もあった[16]。そして、宣教師は自ら物資を消費するだけでなく、それを村人に贈与したり、村人の物資と交換したり、労働に対する報酬としたりした。

メナジャー師がカシューナックに到着した際、村人達は到着した宣教師を遠巻きに眺めるだけで決して近づいてこなかった。「私が村へと近づいて行くやいなや、村人達は大急ぎでウサギのように地下にある建物へと逃げ込んでしまった」（Menager 1962:10）のであった。そこで、持参した食料を人々に分け与える事で、村人の不安の払拭を試みた。

> ポケットにドライフルーツ、キャンディ、ピーナッツを詰め込み、村人と親交を深めるために村人の集落へと向かった。宣教師がやってくると、村人は各々の家に潜り込んでいこうとした。この際に小さなキャンディが役に立ったのであった。次第に村人は、宣教師を恐れる必要がないことがわかったのであった。･･･雪が固く地面を覆っている時には、宣教師は小さなキャンディ袋を持って外に出て、そのキャンディを放り投げ始めた。･･･村人達はそれを楽しんだのであった（Fox 1975a Box1-5）。

宣教師は村人がダンスを開催する際には、贈り物を持参してカジキへと足を運んだ。宣教師自身が村人の活動に興味関心があることを知らしめるためであった（Menager 1962:30）。この際、メナジャー師は参加した村人への贈答品としてタバコとキャンディを持参した（Menager 1962:32）。村人が彼の持参した品を受け取る一方で、メナジャー師は村人が持参したシャケの燻製、干しアザラシ肉、氷漬けのホワイトフィッシュ、そしてアザラシの脂に野イチゴ類を混ぜて作るアクータック（*Akutaq*）の提供を受けた。

宣教師は物資を布教活動に積極的に利用することもあった。例えば、フォックス師は教会で身に付ける事を条件に、記章、十字架、ショール、帽子などを村の女性達に与えた（Fox n/a referred by Frink 2003:208）。また、村人にお茶やタバコを与え、代わりに懺悔を行う事を強いた（Frink 2003:217）。

---

[16] カシューナックの南、トゥヌーナックには交易を営む商人がイエズス会の入植以前から営業していた（Flander 1983）。また、1928 年、メナジャー師がカシューナックで布教を開始したのと時を同じくして、マウンテンビレッジを拠点とするシェパード交易会社がオールドチバックに支店を設置した（Frink 2003）。

宣教師は補給物資でまかなえない物資を村人との交換で手に入れた。村人が提供するブーツやパーカーといった毛皮製品はイヌゾリを利用して教区を巡回する宣教師にとって重要な物資であった。また、シャケの燻製は、犬の食料及び宣教師自身の食料であった。宣教師は、タバコ、茶、布、小麦粉、砂糖、コーンミール、オートミールとこれらの物資を交換した（Frink 2003: 216）。フォックス師は村人との交換のためだけに、自分自身は喫煙しないにもかかわらずタバコを購入していた（Fox 1975b Box 1-4）。

フォックス師は、「エスキモーにわずかながらの現金を稼ぐチャンスを与える」（Fox n/a Box 1-7）ため、工芸品の製作を奨励し、出来上がった品を物資と交換した。村人達が製作したのは、ミニチュアの橇、カヤック、ボート、魚捕獲用のワナ、草で編んだバスケット、仮面などの品々であった。それらの工芸品を宣教師は 5 ドルから 10 ドル相当の物資と交換した。フォックス師が所有した工芸品は全部で樽 4 つ分にも達した。フォックス師の撮影した写真の一枚には、彼が買い集めた合計 188 個もの工芸品の写真が残っている（Fox n/a Box 10）。集めた工芸品は、特に出来の良いものは後で売るために保存したが、その他のものは燃やして捨ててしまうか、友人達に贈った（Fox n/a Box 1-7）。

宣教師の元には物々交換のため多くの村人が集まった。その勢いはフォックス師の伝道所での「本来の」活動に支障が出るほどであった。その結果、フォックス師は村人との交換を一週間に一度だけに限定した（Fox n/a referred by Flanders 1986:76）。

宣教師は村人を雇用し、報酬として物資を支給した。例えば、フォックス師はホーリークロスから連れてきたユピック女性伝道師兼家政婦に年間 500 ドルから 800 ドルの給料を支払った（Fox 1931 Box 1-3）。その他、宣教師への補給物資の積み下ろしのために村人を一時間 50 セントで雇用したり、村人をガイドとして雇用したりした（Frink 2003:215）。また、1944 年に新しい伝道所を建設した際にも宣教師は村人を雇用した。伝道所が完成すると、宣教師は 300 ドル相当の物資を村に報酬として提供した（Flanders 1986:96）。

宣教師は、アメリカ政府に対して物質的に決して豊かではない村人の生活への援助を求めたり、その結果認められた政府機関からの様々な援助を仲介し、村人に年金などの各種社会保障金を提供したりする役割も果たしていた。

フォックス師は村人の生活状況を改善するため連邦政府へ嘆願書を提出した。そして村の中で連邦政府の社会福祉員の役割を果たすようになった。村人が社会保障を受けるためには、申請者の英語名、生年月日、出生地、家族構成、婚姻歴、身体障害の有無を記入する必要があった。フォックス師は申請書を作成するために、村人の住居を歩いて回った。しかしながら、村人の生年月日や時間を正確に知る事は不可能であった。そのため、フォックス師は村人の聞き取りから生年月日などを推測して記入した（Fox 1975b Box1-4）。その結果、村人たちは年金などの各種連邦政府からの援助を受ける事が出来るようになった。例えば、ある老人は毎月 25 ドルの小切手を受ける事が出来るようになった（Fox 1975b Box1-4）。また、フォックス師は、1931 年の洪水被害を受けた伝道所に対する連邦政府

からの見舞金 200 ドルを利用してお茶、小麦粉、銃弾などを購入し、村人に分配した（Frink 2003:220）。

5 考察－宣教師の諸活動とその影響

これまでの記述を踏まえて、カシューナックにおける儀礼とダンスをめぐる歴史過程において二人のイエズス会士の活動がどのような影響を与えたのかを検討する。

不定期な訪問という形式から村内の伝道所を拠点とした形式への布教戦略の変更が、儀礼とダンスをめぐる歴史過程の転機となったことはほぼ確実である。それはイエズス会士がカシューナックに定住する直前まで、社交的性格の強い儀礼と動物との互酬的関係の維持に焦点をあてた儀礼を村人が実施していた痕跡があるためだ。外部者が目撃／参加した儀礼は近隣村を招待する形式の儀礼、アガシコックが主要な役割を果たすナカウチック、そして大掛かりな仮面を利用して将来的な食料資源の豊穣を祈念する儀礼などであった。カシューナック初の常駐司祭であるメナジャー師の記述からもこの点は伺える。

しかし、伝道所設立以後に儀礼とダンスの実践には変化が生じた。この変化は、ユピック社会の儀礼やダンスを「聖－sacred－／俗－profane－」ならぬ「“不浄”－unholy－／“俗”－innocent－」という枠組みで宣教師が意味付けた事を契機としている。宣教師は儀礼やダンスを二つの種類に分類した。「罪のないダンス」と「悪魔崇拝」である。この区別の基準はアガシコックが儀礼に関与するか否かである。また、ケレックでのダンスや治療行為にアガシコックが仮面を使用したため、仮面ダンスの実施も区別の基準となったかもしれない。この宣教師による儀礼区分は、「罪のないダンス」＝「社交的性格の強い儀礼」と「悪魔崇拝」＝「動物との互酬的関係の維持に焦点をあてた儀礼」とほぼ重なると考えて差し支えないだろう。

宣教師はこの「悪魔崇拝」をユピックのキリスト教化の障害と捉えて徹底的に糾弾した。そして宣教師は糾弾の矛先をアガシコックに向けた。その際、宣教師が行った医療活動が村落社会におけるアガシコックの立場に大きな影響を与えた事が伺える。アガシコックは儀礼を主催するだけでなく治癒者という役割をユピック社会で担っていた。そして、どちらの役割もアガシコックが持っていた超自然的な存在と意思疎通する能力やそれらに対する知識に依存した活動であった。そのため、宣教師による医療サービスは、治癒者としてのアガシコックの役割を奪っただけでなく、同時に宗教者としてのアガシコックの立場をも揺るがす事になったのではないだろうか。換言すれば、宣教師の医療活動はアガシコックが持つとされていた超自然的な存在との意思疎通能力を否定する効果があったのではないか、と言う事である。そして、そのために、アガシコックの超自然的存在との交渉能力に依存するところが大きいケレックやナカウチックなどの儀礼を実施する意義自体が失われてしまい、儀礼の断絶につながったのではないだろうか。

一方で「罪のないダンス」に対する宣教師の評価やそれに対する姿勢は「悪魔崇拝」と異なってい

る。メナジャー師は「罪のないダンス」に贈答品を持って参加し、村人がダンスを実施する事に寛容な態度を示している。だが、フォックス師は「罪のないダンス」を否定的に見ていた。但し、彼は「罪のないダンス」それ自体がキリスト教徒であることと相容れない活動であるとは認識していない。彼が「罪のないダンス」に対して否定的であったのは、それが浪費であり、時間の無駄と捉えていたからである。一方、カシューナック住民と交易関係を結んでいた商人もまた「罪のないダンス」に対して否定的な意見を持っていた。そして、宣教師と商人の「ダンスによる弊害を取り除く努力」によって儀礼の開催期間は3日間に短縮された。その後、少なくとも宣教師の目の届く限りにおいて、ユピックが儀礼を開催した痕跡は数年間見られなくなった。

この「罪のないダンス」をめぐる歴史過程には、消費活動をめぐる宣教師（及び商人）とユピックの異なった認識がある。儀礼における消費は、ユピック社会において、動物の魂を魅了するという文化的意味を持つ行動である。物資の消費は新たな物資の獲得を保障するための行為であり、浪費を意味するものではない。だが、宣教師は全く逆の認識を持っていた。宣教師はそれを浪費であり、飢饉を引き起こす元凶であると捉えて儀礼に干渉したのである。また、ユピックとの交易活動に従事する商人にとっても、儀礼は交易品の安定した供給を妨げ、利益の減少を招くやっかいなものであった。

この宣教師による「罪のないダンス」への干渉は、冬季居住地における物資の流通及び消費過程に影響を与えたと考えられる。「罪のないダンス」が宣教師不在のカシューナックにおいて全く根絶してしまったか否かは定かではないが、宣教師の干渉により儀礼が短縮化されたことは少なくとも伺える。また、宣教師が非難したのは物資の浪費であったため、大規模な物資の流通や消費は阻害されたと考えられる。その結果、儀礼が果たした制度的な相互扶助という側面に機能不全が生じたのではないだろうか。とりわけ、優先的に贈答品を受け取ることが出来た未亡人や孤児などの自然資源の獲得が困難な村人は、儀礼規模の縮小化のあおりを受けたと考えられる。

ここで重要になってくるのが、宣教師が冬季居住地の経済活動に付け加えた新たな側面である。それは宣教師のための労働や教会活動への参加を通した物資の獲得、並びに連邦政府からの社会保障金の獲得である。ユピックは商人との交易活動による物資の獲得に加えて、これらの副次的な物資獲得の手段を得たのである。しかも、宣教師が提供した手段は、村を離れることも、交換のための自然資源を獲得することも必要としなかった。そのため、生産活動に従事することが出来なかった村人にも物資を獲得する機会を与えたと推測できる。そして、この労働や教会活動への参加を通じた物資の獲得が儀礼規模の縮小化に伴う機能不全を部分的に補完したのではないだろうか。

また、「罪のないダンス」への干渉は、儀礼への参加や贈与を通じてユピックが取り結んだ社会関係にも影響を与えたと考えられる。儀礼はカジキを社会的中心とする冬季居住地を単位とした集団活動であり、贈与を通じて村落内外に広がる社会関係が実体化する機会であった。そのため、宣教師の干渉はその機会を縮小化させる結果となった。儀礼の抑圧は、全ての村人がカジキに集うことの出来る機会や村落内部での人々の結びつきや他村に暮らす人々同士の結びつきを再確認する機会を阻害する

働きがあった。

さらに、儀礼の抑圧によって社交的空間としてのカジキの機能が損なわれた点は、カジキを中心とした形態から伝道所を中心とした形態への冬季居住地の村落構造の変化を示唆する。宣教師は毎日礼拝を開催する事で、村人が一同に会する機会を提供した。さらに伝道所は単に宗教活動の場であるだけでなく、交易活動、治療活動の場であった。この伝道所の多機能性により、伝道所は次第に村落生活に欠かせない場所となったのではないだろうか。そして「悪魔崇拝」の断絶、及び「罪のないダンス」への干渉により、社交場としての機能をそがれたカジキに変わる、新たな社会的中心としての地位を伝道所が確立したのではないだろうか。

6 むすび

これまで検討してきた通り、宣教師が儀礼やダンスを抑圧した理由は宣教師の儀礼やダンスに対する価値付けに応じて異なったものであった。宣教師が「悪魔崇拝」と名づけた儀礼やダンスは、ユピックのキリスト教化の障害と見なされて激しく糾弾された。その際、実際に宣教師が激しく非難したのは、宗教的職能者としてのアガシコック個人であり、彼が中心となって実施する儀礼やダンスであった。他方、「罪のないダンス」に対しても宣教師は干渉したが、宣教師が抑制したかったのはダンスや儀礼の実施それ自体が異端的性格を帯びたものと認識したからではなく、儀礼においてユピックが実施した大規模な消費活動が村人の生活を圧迫していると考えたためであった。そのため、宣教師が「罪のないダンス」への干渉によって意図したことは、儀礼において物資が枯渇してしまう事を防ぐと同時に、商人との交易を促進して村人の生活環境を向上させる事であったと言える。

このように宣教師がユピック社会における儀礼とダンスに大きな影響を及ぼした事は確かである。だが、宣教師は全ての儀礼とダンスを「宗教者としての宣教師」の立場から批判した訳ではない。儀礼とダンスの歴史過程には、ユピックのキリスト教化を目指した宗教者としての宣教師の試みだけでなく、ユピックの生活環境の向上を模索した宣教師の、そしてユピックからの安定した交易品の供給を目指した商人の試みが大きな影響を与えたと言える。

しかしながら、こうした宣教師の意図の違いにかかわらず、ユピックはあらゆる儀礼やダンスに対して他者からの介入を経験した。また、この介入の中心に位置したのは、村落に定住し日常的にユピックと接した他者である宣教師であった。そして、いずれの介入も他者の儀礼やダンスへの意味付けを基準としたものであって、ユピックにとっての意味付けは看過され、切り捨てられた。とりわけ、宣教師が宗教活動とみなした儀礼やダンスに対しては「悪魔的」という極めて否定的な意味付けを一方的に押し付けられた。

つまり、「儀礼とダンスの断絶」に対するユピックの歴史認識は、植民地的状況下でのこうしたユピックの経験を強調する語りなのである。すなわち、その経験とは、宣教師を代表とした他者が、文化

を語り、意味付け、実践する主体としてユピックの地位の収奪したことである。そして、ユピックの文化的実践が他者により否定され、主流社会の周縁部に位置付けられてしまったことなのである。

付記

本論文が依拠する研究は、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。

参照文献

Active, John

2002 Festival Spurs interest in Native Dancing, in *Cama-i 2002 Yuram Angniutii: Joy of the Dance*, Anchorage: Alaska newspapers Inc.

Fienup-Riordan, Ann

1983 *The Nelson Island Eskimo*, Anchorage: Anchorage Pacific University Press.

1986 *When Our Bad Season Comes: A Cultural Account of Subsistence Harvesting and Harvest Disruption on the Yukon Delta*, Alaska Anthropological Association Monograph Series #1, Anchorage, Alaska Anthropological Association.

1990 *Eskimo Essays -Yup'ik lives and how we see them*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.

1991 *The Real People and the Children of Thunder-The Yup'ik Eskimo Encounter with Moravian Missonaries John and Edith Kilbuk*, Norman and London, University of Oklahoma Press.

1994 *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

1996 *The Living Tradition of Yup'ik Masks Agayuliyararput (Our way of Making Prayer)*, Seattle and London: University of Washington Press in association with the Anchorage Museum of History and Art and the Anchorage Museum Association.

Fitzhugh, William W. and Susan Kaplan Eds

1982 *Inua: Spirit World of the Bering Sea Eskimo*, Washington: Smithsonian Institution.

Flander, Nicholas Edward

1986 *Passage: Socioeconomic Change and Cultural Continuity in an Alaskan Community*, Ph.D Dissertation, Columbia University.

Fox, John P.

n/a　Autobiographical materials, *John Fox Collection* Box 1-7, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

n/a　Album, Alaska Mission scenes, *John Fox Collection* Box 10, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

1931 Biographical materials, *John Fox Collection* Box 1-3, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

1932 With Jesuit, General, *John Fox Collection* Box 2-7, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

1975a Autobiographical materials, *John Fox Collection* Box 1-5, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

1975b Forty Years with the Eskimos by John P. Fox S.J. told to Segrudo Llorente, S.J., *John Fox Collection* Box 1-4, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

AM(Alaska Jesuit Mission Record)

n/a Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

Friday, Joseph

1984 Transcription of the audiotape titled #84VAK064, Unpublished.

Frink, Lisa

2003 *A Tale of Three Villages: Archaeological Investigation of Late Prehistoric and Historic Culture Change in Western Alaska*, Ph.D Dissertation, Madison: University of Wisconsin.

Menager, Francis M.

1962 *The Kingdom of the Seal*, Chicago: Loyola University Press.

n/a　Autobiographical materials, *Francis Menager Collection* Box 1-4, Jesuit Oregon Province Archives: Foley Library Special Collections, Spokane: Gonzaga University.

Morrow, Phyllis

1984 It is Time for Drumming: A Summary of Recent Research on Yup'ik Ceremonialism, *Etudes/Inuit/Studies* 8:113-140.

Nelson, Edward W.

1899 *The Eskimo About Bering Strait*, Washington D.C., Smithsonian Institution.

Oswalt, Wendell H.

1990 *Bashful No Longer An Alaskan Eskimo Ethnohistory, 1778-1988*, Norman and London,

University of Oklahoma Press.

Pingayak, John F.

1998 *Cup'ik Studies: History and Culture*, Unpublished Manuscript, Chevak, Kashunamiut School District.

Ray, Dorothy Jean

1966 The Eskimos of St. Michael and vicinity as related by H.M.W. Edmonds, *Anthropological Paper of the University of Alaska* 13(2).

Tundra Drum (News Paper)

2004 Cama-i 2004 Dance Festival Guide, Special Edition.

VanStone, James W.

1984 Mainland Southwest Alaska Eskimo, in *Handbook of North American Indians Volume 5 Arctic*, Sturtevant William C. Ed, Pp.224-242, Washington, Smithsonian Institution.

Woodbury, Anthony C. ed

1992 *Cev'armiut Qanemciit Qulirait-llu-Eskimo Narratives and Tales from Chevak*, Alaska, Fairbanks, University of Alaska Press.

東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange 4:21-30(2005)

「花見」の人類学的研究
―宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づいて―

陳　玨勳

Ⅰ　はじめに

本稿では、日本人の花見がいかなる目的をもって、どのように行われるのかについて、フィールドワークに依拠して考察したい。日本人は春になると、桜の木の下で花見をして、酒を飲みながらごちそうを食べる。こんな光景がみられるのは、世界広しといえど、恐らく日本だけだろう。台湾で生まれ育った筆者は、日本人はなぜ花見をするのかということについて強い関心を抱いてきた。これまで桜や花見に関して多くの先行研究がなされてきたが、それらは文学の角度から日本の詩歌と物語を検証するものが多く、人類学的な視点から行われた花見についての研究はほとんどない。そこで本稿では、筆者が宮城県仙台市において行った参与観察にもとづいて、日本の花見は実際にどのように行われ、また、どのような目的および機能があるのかについての予備的考察を行いたい。

本稿が依拠する事例は、2003 年 10 月から翌年 9 月にかけて、筆者が宮城県仙台市において行ったフィールドワークによって得られたものである。また、各種イベントや行事の際に行ったインフォーマルなインタビューも補足的に使用した。

Ⅱ　花見の起源と歴史

1．「花見」の起源

花見とは、春になると、桜の下で花を見て、酒を飲み、ごちそうを食べるという行為である。日本で「花見」といえば桜花に限られ、梅や菊の花をみる場合には「梅見」とか「菊見」と断らねばならないほどであった（田中 2003:28-29）。

花見は農耕に結びついた大事な宗教的行事であった。折口によれば、山桜の花は、秋の稲の出来具合を予兆するものだと考えられてきたという(折口 1928)。そして花見は、神聖なる山の桜の樹の下で催した宗教的儀式に起源を発するといい、本来それは、春に桜の木に降りてきた神を料理と酒でもてなし、人間も一緒にそれをいただくことであった。サクラというサ神の神霊が宿っている桜の花の下で、日本人はお神酒を飲んで、サ神の祝福、つまりサイワイ（サ祝い＝幸福）を享受しようとしたのである(大貫 2003:46-47)。

2．「花見」の歴史

花見が今日みられるような形態になるまでは、おおよそ以下のような経緯がある。平安京の紫辰殿（南殿）前庭には、一対の樹木、「左近の桜」、「右近の橘」が植えられていた。「左近の桜」は平安時代の初めより何百年にもわたって保護され、大切にされてきた樹木であり、宮廷のシンボルだと言われる[1]。812 年(弘仁 3 年)嵯峨天皇により、宮中で最初の「華宴」という桜の花見が開かれた。その後、花の宴は宮中での優雅な文化の象徴として、天皇主催の定例行事となった（田中 2003:28-29）。

鎌倉時代になり武家が政権を担うようになってからも、花見は武士たちによって受け継がれて行われた。例えば、1598 年(慶長 3 年)に豊臣秀吉が京都の醍醐寺(今の京都府京都市)で催した「醍醐の花見」は、今に語り継がれる大規模なものである(大貫 2003:56;楠戸 2003)。今日でも毎年 4 月の第二日曜日には、秀吉の花見を再現した太閤花見行列が催される。

現在の花見の原型は、江戸時代におおよそ形作られることになる。徳川家康、吉宗をはじめ、多くの将軍が、江戸の様々な場所に桜を植えることを命じた。こうして花見は、江戸時代に武士と庶民が一体となった年中行事になった（小野 1992）。もともと宮廷行事であった花宴・桜会は、庶民の花見となって江戸から諸国へ広がっていったのである（小川 2000:23）。

Ⅲ　宮城県仙台市における花見の事例

1．仙台の花見

日本では、沖縄で桜が一番早く咲き始める。各地の開花日を日本地図の上に記して、同じ日を線で結んだものを「桜前線」と呼ぶ。気圧の前線と同じように、本州では九州、四国をスタートして北海道へと北上していくところから「前線」の名がつけられたようである（田中 2003:15）。九州、関西、関東地方の順で桜が咲き、東北地方では、だいたい 4 月中旬ごろ咲き始める[2]。

仙台市内で花見と言えば、西公園と榴岡公園である。特に榴岡公園は江戸時代中期から 300 年以上続く花見の名所である。今日でも、4 月になると、仙台の人々は西公園や榴岡公園で花見を行う。

2．花見の事例(1)－東北大学運動部の花見

ここでは花見の事例の一つとして、東北大学の「学友会」の花見について報告する。東北大学の学生団体は「学友会」と「サークル」に分かれる。「学友会」とは、大学に正式に登録し、活動を承認・奨励されている団体のことである。他の「サークル」や「同好会」などに比べてよりオフィシャルで、活動時間も長く、練習はハードで、上下関係が厳しいのが一般的な特徴と言える。運動系の学友会の多くは、仙台や東北地区の大学とのリーグ戦や、国立の「七大学」[3]戦に参加する。

---

[1]今日京都御苑の紫辰殿の前庭にも「左近の桜」、「右近の橘」がある。
[2]2004 年の観測による仙台の開花日は 4 月 7 日であった。
[3]七大学とはかつての帝国大学で、北海道大、東北大、東京大、名古屋大、京都大、大阪大、九州大のことを指す。

日本の大学は毎年４月から始まる。つまり４月は新入生が学校に入る時期であるため、東北大学の各サークルやクラブは、3 月初めからキャンパスの掲示板に自分たちの活動についてビラを貼って宣伝する。またキャンパスの中を歩いていると、サークルやクラブのメンバーが新入生にビラを配布しているのをよく見かける。ビラには各サークルの活動の日程や、部員・マネージャーの募集についての告知が記されている。そのほかこの時期には、「花見のお知らせ」すなわち、花見の行われる日程が書かれたビラや看板を目にすることができる。

（1）学友会ゴルフ部の花見

ここでは、具体的な花見の事例として、学友会ゴルフ部の花見を取り上げる。学友会ゴルフ部の部員は 79 人で、男性が 75 人、女性が４人である。ゴルフ部では週に３回の練習日がある。練習時間は自分の都合のよい時間となっている。ゴルフ部の主な活動として、毎月の「月例会」があり、部内での試合形式のラウンドを行う。月例会のほかには、３月の合宿、４月の花見と新入生歓迎会、６月と８月の合宿、12 月の納会といった活動がある。ゴルフ部の 2004 年度の花見は、新入生の歓迎会を兼ねて４月 23 日の金曜日に開催された。

まず、その日の午後５時すぎに、川内北キャンパスの時計台の前に新入部生が集まり、２人の２年生につれられて「記念講堂」の方へ行った[4]。今回花見に参加する新入生は約 20 人で全員男性だった。２年生部員のKさんによると、ゴルフ部の代表者、すなわち「主将」は３年生で、花見の責任者である「幹事」は２年生である。毎年の花見は記念講堂の前で行われるが、この日の夜は小雨が降っていたので記念講堂の廊下に移動して行うことになった。4 月は暗くなるのが早く、気温もますます低くなってくる。記念講堂の周りは桜の花が咲いていたが、現場は暗くてあまり見えなかった。明かりがないため、原付のライトをつけてライトアップした。３年生は２年生とともに、床にビニールシートを敷いたり、生協に注文した花見料理を記念講堂に運んできたりという準備を行った。食べ物のほかには、日本酒、ビール、ジュース、お茶といった飲み物も準備された。

花見と新入生の歓迎会は午後６時から始まった。花見は次のような手順で行われた。まず、皆は食べものを囲んで１つの円になった。新入生たちは１つにかたまって座り、お互いのコップにビールを注いだ。次に、3 年生の主将が立って新入生に対する歓迎の意を述べてから、自分のコップをあげて「乾杯」と言った。これが花見の始まりとなる。2 年生は新入生の隣に座り始めてゴルフ部の活動時間やゴルフの経験な

写真１：学友会ゴルフ部の花見(04/4/23)

[4]記念講堂とは、東北大学にあるホール状の建物であり、その前には多数の桜の木が植えられているので、大学構内での花見の名所となっている。

どについての質問に答えていた。きわめて暗く桜や相手の顔があまり見えなかったが、新入生たちはお互いに話しをしながら食べものを食べていた。生協から買った花見料理は、寿司、オードブル、サンドイッチ、焼き鳥、焼きそば、から揚げ、サラダである。3 年生と 4 年生は主に座って話して、ビールを飲んだ。

始まってから 30 分ほど経ったあと、3 年生の主将が「これからいよいよ新入生の自己紹介がスタートします」と告げた。そして、2 年生は新入生に自己紹介のやり方を教えた。新入生は 1 人ずつビールを注いだ自分のコップを持って立ち、まず自分の名前、学部、出身地、出身高校、好きな食べ物や好きな女性のタイプを大きな声で言った。例えば「僕は工学部の○○○○、仙台の出身、高校は仙台二高。うどん大好き。好きなタイプは“アヤヤ”」というようにする[5]。現場にいる 2 年生以上のメンバーは、もし自己紹介者との共通点があれば、自分のコップを持って立ち上がり、その新入生と乾杯する。新入生は必ず一気に全部飲まなければならないが、上級生は自分の好きな分だけ飲めばよい。新入生の自己紹介から花見の雰囲気は大きく盛り上がった。自己紹介が終わってからも、皆はしばらく食べて話し続けた。8 時ごろになって、この場所での花見が終わった。

続いて、「二次会」の会場へ移動した。二次会は、一番町の居酒屋で行われることになった[6]。二次会というのは、日本人の飲酒文化のひとつである。日本人は外でお酒を飲むとき、1 軒だけで終わることは少なく、たいてい 2 軒以上に行く。最初の場所での飲み会を「一次会」と言い、2 番目の場所での飲み会を「二次会」と言うのである。

今回のゴルフ部の花見では、一次会を終えて帰った人もいるが、大半の上級生と新入生は二次会も参加し、そのまま会場へ歩いて行った。二次会は 2 つの堀りごたつ式の席に全員が座り、新入生は自分が話したい先輩と一緒に座った。まず、1 杯目はみんなビールを手に取り、主将の音頭で乾杯した。主将は「飲み放題」のコースを選択した。「飲み放題」は、90 分間の時間内に店のアルコール飲料やソフトドリンクを何杯でも注文できるというシステムである。飲み放題のコースについている料理は、枝豆、から揚げ、焼きそば、焼きイカ、サラダであった。

会が始まって 30 分経過した後、2 年生は席を移動し、新入生と話し始めた。例えば次のような会話が交された。メンバーの M さんと新入生の S さんは、ゴルフ部の月例会について話していた。M さんは、ゴルフ部の月例会は毎月 1 回行われて、ゴルフ部内で試合をやることや、卒業した先輩の何人かもたまに遊びに来ることを説明した。また、新入生の T さんは、アルバイトについてメンバーの M さんにたずねていた。M さんは、「練習場が 1 回 300 円で打ち放題だし、ゴルフ練習場でキャディーのバイトもできる。これがなんと 5 時間で 8000 円も稼げるんだよ。部員もみんな大学から始めた人ばかりだ」と言った。飲み放題の 2 時間が終わった時は、もう 11 時だった。

次は、一番町の店へカラオケに行った。これが「三次会」である。全部で 15 人が参加した。全員

---

5 「アヤヤ」とはタレントの松浦亜弥のことを指す。

6 一番町とは、仙台市中心部の繁華街で、数多くの飲食店が軒を連ねる。東北大からは徒歩 20 分ほどの距離である。

は4つの部屋に分かれて新入生と先輩と一緒に歌った。カラオケも飲み放題のコースだったが、食べ物は注文しなかった。「ゆず」、「ミスター・チルドレン」の最近の曲や、森山直太朗の「さくら」が歌われた。ある4年生は、カラオケ店が提供した「ウェートレスの服」という小道具を着て部屋に入ってきた。これによって雰囲気は大いに盛り上がった。

このカラオケは結局、翌日の朝7時に終わった。前日花見の一次会から三次会のカラオケまでの費用は、新入生を除く2年生以上のメンバーが全て払った。その代金は1人約6000円だった。新入生は先輩にお礼をのべ、参加者は解散した。

（2）学友会合気道部の花見

次に、東北大学の運動部によるもう1つの花見の事例として、合気道部のものを取り上げる。合気道部の部員は約60人で、男性の方が多く、女性は全部員の約5分の1である。合気道部の練習は、月曜日から土曜日まで週に6回行われる。練習場所は、川内キャンパスの柔道場と、片平キャンパスの合気道場である[7]。

合気道部の花見は、4月24日の土曜日に行われた。合気道部の花見の宣伝ビラには、「花見は4月24日（土）片平キャンパスで14時からです。新入生無料。気軽にきて下さい」と書かれてあった。

新入生はまず川内キャンパスに集合し、2年生が1年生を先導して花見の行われる片平キャンパスへ向かった。合気道の道場に到着すると、まず、2年生が新入生にビニール袋を配った。新入生は、配られた袋に自分のかばん入れ、その上に自分の名前を書いて道場に置いた。そして、2年生は1年生に、各自の靴の後ろに自分の名前を書いたテープを貼るよう指示を出した。これらは、花見で酔っ払って、自分のかばんや靴が分からなくなることを防ぐために行われる。それから、1年生はコップ1杯の牛乳をもらった。花見では多くの酒を飲ませられるので、胃を保護するためである。

次に、全員花見の場所の草地へ向かった。桜はほとんど散っており、葉桜になっていた。合気道のメンバーたちは、それぞれ学年ごとに座った。院生以上の参加者の6人は、1つの小さい円を作って一緒に座っていた。また、3年生と4年生と新入生がもう1つ大きな円を作って座り、2年生はその大円の中心に座った。

写真２：参加者が席についた様子(04/4/24)

午後2時になると、3年生の主将は、「これから合気道の花見が始まります」と言い、コップをあげて「乾杯」して花見が始まっ

[7] 東北大学のキャンパスは仙台市内のいくつかの場所に分散している。川内キャンパスには、文学・教育・経済・法学の文系4学部と大学院があり、また主に1年生が受講する全学教育科目や語学の授業が行われる。一方、片平キャンパスには東北大学の本部や各研究機関があるほか、各部活動の練習場や部室がある。

た。生協から買ってきた寿司、焼きそば、サンドイッチ、焼き餃子のほか、2 年生が作ったおにぎりがあった。おにぎりは毎年 2 年生が必ず作ってくる決まりになっており、これは合気道部の花見の伝統だという。飲み物としてビール、日本酒、ウーロン茶が並んでいた。

30 分ほど経って新入生の自己紹介が始まった。新入生は、左側の席から順番に自分のコップを持って立ち、ほぼ同じ言い回しで自己紹介を行った。例えば、「私は東北大学学友会合気道部、工学部の○○です。出身は仙台で、仙台一高です」と言う。そして、最後は、主将や上級生である先輩を 1 人指名して、「合気道部に乾杯！」とか「花見に乾杯！」と言って、その先輩と乾杯する。2 年生以上のメンバーは、もし新入生と出身や高校が同じなら、自分のコップを持って立ってその新入生と乾杯をする。自己紹介は新入生だけが行なった。

花見の一次会は 2 時間後の午後 4 時に終わった。酔っ払った 2 年生と 3 年生の何人かは道場に戻って休んだ。ほかのメンバーと 1 年生は二次会の居酒屋へ行った。居酒屋では新入生と先輩たちが一緒に座り、院生の 4 人は同じテーブルに座った。二次会の会場となったのは、カラオケ付き飲み放題の居酒屋だった。2 時間後、二次会が終了し、全員帰宅した。

写真３：乾杯の様子(04/4/24)

ここまでゴルフ部の花見と合気道部の花見について述べてきた。ゴルフ部と合気道部の花見は、新入生の入部と時期的に重なるため、「新入生を歓迎する」という目的が含まれる。よって、これらの花見においては、参加者たちは桜を見るよりは、むしろ自己紹介を交えた飲食のほうに重きをおいていると言える。

３．花見の事例(2)－東北大学文学部文化人類学研究室の花見

次に、東北大学の研究室を単位として行われる花見についてみてゆきたい。はじめの事例は、文学部の文化人類学研究室の花見である。文化人類学研究室は 1993 年 4 月、文学部内に大学院を併せ持つ独立専攻として発足した。現在、2 人の教官、助手、大学院生、学部学生が約 50 人在籍している。

文化人類学研究室は、毎年 4 月のなかばに新入生歓迎コンパと花見を行うという。例年、まず新歓があり、花見は日を改めて後日行われる。しかし、2004 年は桜が早く咲いたので、新歓と花見は一緒に行われることになった。

2004 年度の研究室の新歓コンパと花見は、4 月 16 日金曜日の午後 6 時から実施された。この行事の幹事となっている 3 年生たちは、5 時には既に生協のカフェテリア会場で準備を始めていた。研究室の助手の話では、昨年度まで幹事や各種行事の係は 3 年生を名簿の順に配置してきたが、今年は学

生の性格と行事の内容を考慮して決めたということである。幹事は生協から買ってきた握り寿司、焼き鳥、焼きそば、サンドイッチ、から揚げをテーブルに置いた。飲み物はビール、日本酒、ウーロン茶や炭酸飲料が用意された。ビールは約 20 本が準備された。東北大学生協のコンパ弁当部には「パーティー・メニュー」があり、各種レセプション、歓送迎会、コンパのために料理の提供を行っている。握り寿司は値段に応じて「松」・「竹」・「梅」の 3 種類がある。幹事は予算を重視して、今年の寿司は一番安い「梅」を選んだという。

6 時少し前に、研究室の新入生と上級生、そして教官 2 人が会場に来た。入り口には受付が設けられており、新入生は 1000 円、その他の参加者は 2000 円の参加費を 3 年生の幹事に払って会場に入った。新入生の参加者は、男性 3 人と女性 6 人であった。東北大学の文学部では、2 年次より自分の希望する研究室に所属される。そのため、研究室の一番下の学年は 2 年生である。今年度の新入生は合計 10 人で、うち 1 人が欠席したということになる。会が始まるまでのあいだ、新入生たちはかたまって立っており、また 3 年生や 4 年生も学年ごとにひとまとまりになっていた。

会が始まるにあたって、まずお互いに酒を注いだ。日本人はたいてい自分で自分の酒を注がず、お互いに酒を注ぎあう。次に、研究室の主任教官である S 先生は、研究室の新入生を歓迎する旨の言葉を述べ、コップをあげて乾杯の音頭を取った。こうして新入生歓迎コンパが始まった。参加者たちは料理を食べ、ビールや日本酒、ウーロン茶を飲んで互いに話をした。

15 分ほど経って、自己紹介が始まった。まず 4 年生から、自分の名前、出身、研究テーマなどを述べていった。新入生だけではなく、全員が自己紹介をした。全員の自己紹介が終わると、最後にもう一度乾杯をした。その後、3 年生と 4 年生の何人かが新入生グループのなかに入って話をした。

午後 8 時に新歓コンパが終わり、みな外へ出た。上に述べたとおり、例年の研究室の新歓は花見とは別々に行われる。しかし、2004 年の花見は、この新歓のあとに、短時間ではあるが行われた。研究室の S 先生は、花見が研究室の「伝統」であることに強くこだわっている。この先生の先導で、みなが生協の外にある桜の木の下に行き、そこでしばらく立ったまま酒を飲みながら、花を見た。すでに明るくはなかったが、桜のピンクの色が見えた。研究室の「伝統行事」である花見は 10 分ほどで終了した。その後、みんなは研究室へ戻って、食べて飲み続けた。

写真４：花見(04/4/16)

このように、今年度の文化人類学研究室の花見は、新歓コンパの会場の移動の合間に、短時間とは言え、行われた。そこには、この研究室にとって「花を見る」・「花見をする」ということの重要性が

示されていた。

４．花見の事例(3)―環境科学研究科の花見

次に、東北大学の環境科学研究科の花見について述べる。2003 年 4 月、もとの東北大学大学院国際文化研究科アジア社会論講座が、環境科学研究科へ移行した。環境科学研究科は 2003 年 4 月に誕生した新しい大学院研究科である。環境科学研究科の研究分野は、環境問題を社会・文化的な視点から解明する研究を行い、政治学、経済学、思想史、歴史学、民俗学、人類学、言語学など幅の広いアプローチで人と環境の関わりを考察する。研究対象地域は、主に東アジア、東南アジア、東北アジア、中東・中央アジアである。

2004 年度の花見は、環境科学研究科の東アジア歴史論、内陸アジア地域論と環境社会人類学の 3 つの研究室が一緒に開催した。花見は 4 月 9 日金曜日の 12 時から行われた。院生の T さんによれば、研究室には公式の行事と非公式な行事の二種類があるという。公式な行事は 4 月の新歓コンパ、7 月末の前期お疲れコンパ、12 月末の忘年会、2 月初めの後期お疲れコンパである。非公式の行事は 4 月の花見、8 月の花火、10 月の芋煮会である。花見は研究室の非公式な行事である。公式的な行事は参加がほぼ義務づけられていて、実際ほとんどの教官や学生が参加する。一方、非公式な行事の方は、もし都合が悪ければ無理に参加しなくてもよいということになっているという。また、非公式の行事には、研究室の学生の家族や他の研究室の人が参加することもある。2004 年の研究室の花見には、前述の文化人類学研究室の K さん、O.E さん、K.T さん、そして筆者が参加した。環境科学研究科には文化人類学を専門とする教官や学生もおり、文学部の文化人類学研究室とは日頃から各種研究会や行事など、様々な面での交流があるという。

写真５：環境科学研究科の花見(04/4/9)

花見の参加者は全部で 17 人であり、環境科学研究科に所属するのは 13 人だった。13 人のうち 3 人が教官で、また、博士課程の学生の I さんの息子が 1 人参加していた。他は環境科学研究科のメンバーだった。モンゴル人の O さんと U さん、韓国人の K さんと I さんといった外国人留学生の参加者が多いことが特徴的だった。花見の場所は、東北大学川内キャンパスの保健管理センター側の草地であった。そこには桜の木が 1 本立っている。

まず、ビニールシートを敷いて食べ物をその上に置き、みんなで 1 つの円を作って座った。食べ物

の枝豆、サンドイッチ、から揚げ、サラダはTさんが用意した。このほか、スルメイカやポテトチップス、ベビースター等の菓子類があった。また、韓国人のKさんが持ってきたキムチもあった。飲み物としては、温かいお茶と冷たいお茶が用意されていた。お茶のほかには、塩の入った牛乳があった。これはモンゴル人のOさんが持ってきたものだった。Tさんによれば、教官の会議が午後に会議があるので、ビールは飲まないのだ、ということだった。

桜はまだ満開ではなかったが、だいたい三分ほど咲いており、薄いピンクの色が見えた。参加者たちは次のような会話を交わしていた。K さんは、サラダを食べ、お茶を飲みながら、「桜はまだ満開ではないですよね」と言った。「いまは三分咲きですよね」と T さんが答えると、仙台の武将・伊達政宗の研究をしているI先生は、「このあいだ奈良へ行って、向こうの山から吉野山を見るとすごく綺麗でした…昔ここは伊達家のいろは姫の家だったんですよ」という話を始めた。午後1時を回るころ、教官3人は会議のために席を立った。

そのあとの雰囲気には変化がみられた。参加者たちは、先ほどとはうってかわって、リラックスして談笑し始めた。3 時になるころ、参加者たちは一緒に片付けをした。残った食べ物は研究室に以て帰った。参加費は1人1000円で、帰り際に徴収された。

環境科学研究科の花見の特徴は、キムチやモンゴルの牛乳といった外国の食べ物や飲み物が出たことである。また、教官らが会議を控えているということで、酒は飲まなかった。花見の後半では、教官が退席したこともあり、参加者たちのリラックスした雰囲気が感じとれた。

Ⅳ　まとめ　ー各花見の特徴と共通点

1．各花見の特徴

ここではまず、事例として取り上げた4つの花見のそれぞれの特徴をまとめてみたい。まず、前半に述べた運動部の花見には、新入生を歓迎するという大きな目的がある。仙台での花見の時期は、ちょうど1年生が大学に入る時期と重なる。そのため、東北大学の各クラブは、新メンバーの募集と歓迎のために、「新歓」としての花見を行うのである。すなわち体育会系の部活動の花見は、単に花を見ることだけではなく、むしろ新入生が主役になる歓迎会の意味をもっているといえる。

事例2は文化人類学研究室の花見である。今年の花見は新歓と同じ日に行われた。花見は文化人類学研究室の伝統的な行事だとされているので、短時間とはいえ「花を見る」・「花見をする」ことがなされた。その行為には、この研究室の伝統に対する考え方ー伝統は継続し、受け継がれなければならないーが映し出されていた。

事例4は、環境科学研究科の花見だった。環境科学研究科の成員には外国人も多く、外国風の食べ物や飲み物が出された。また、花見は研究室の非公式な行事とされているため、研究室外の人もこれに参加した。前半は教官3人を囲んでの花見という側面が強かったが、教官たちが席を離れた後は一転して、打ち解けた雰囲気の花見へと変わった。これらの事例3と4はいずれも東北大学の研究室の

花見であるが、同じ花見という行事でも、研究室の構成員や花見の位置づけの違いから、花見の行われ方は異なっていた。

２．花見における飲食と共同体

これら 4 つの花見の事例から、花見には、それを行う目的や集団の性質に応じて、様々な形態がみられることが明らかになった。同時に、いずれの事例においても、(1)桜の木の下で、(2)飲食を伴う、という共通点が見出せた。

花見の参加者たちは、桜の木の下にビニールシートを敷き、食べ物と飲み物をその上に並べ、座ってそれらを飲食する。フォークは、食べることによって結び合わされる共同体を「食べる共同体」と呼び、そこで人々は共食をすることで共同体に呑み込まれるのだとした(Falk 1994)。参加者たちは花を見ながら共食し、そこでは飲食を媒介とした親睦が図られた。新しいメンバーが自己紹介したあと、既存の成員と新成員とはたがいに打ち解けて話すようになった。花見では、花を見るというきっかけを通して、飲食と交流の機会が提供されるのである。

参照文献

大貫恵美子
2003　『ねじ曲げられた桜』東京：岩波書店。
小野佐和子
1992　『江戸の花見』東京：築地書館。
折口信夫
1928　「花の話」『折口信夫全集』第 2 巻、東京：中央公論社。
小川和佑
2000　『日本の桜、歴史の桜』東京：NHK。
楠戸義昭
2003　『醍醐寺の謎』東京：祥伝社。
田中秀明
2003　『桜信仰と日本人』東京：青春出版社。
Falk, Pasi
1994　*The Consuming Body*, London: SAGE Publications.

研 究 ノート

仙台ホームレスの民族誌

後藤　大樹

１．はじめに

仙台市におけるホームレス人口は年々増加傾向にあり、支援団体の間では300人を超えると推測している。かつては仙台駅前が中心であったが、空間的にも離散し、市内の多くの公園で彼らのテントを見かけるようになった。本論の目的は、仙台市内で生活するホームレスの民族誌を記述することである。彼らの生活風景を中心にまとめ、彼らが生活をする上で最も大切にしているものが何かを考察する。

研究方法としては、民間の支援団体が行う様々なボランティア活動への参与観察を行った。また、2004年11月17日～19日までの３日間、ホームレスの協力を得てA公園にテントを張り、公園での生活の様子を観察した。フォーマルなインタビューは主にB駅周辺やA公園で生活するホームレスのもとを訪れ個別、または数人に対して行った。また、炊き出しや食事会に訪れたホームレスへもインフォーマルなインタビューを行った。インフォーマントになって頂いたホームレスは女性１人を除き、全て男性である。なお、本文へ登場する人物は全て仮名である。

２．物質文化

（1）住処

一般にホームレスは生活形態の違いによって「定住型」と「移動型」の２種類に大きく分けることが出来る。仙台ホームレスの住処についても、定住型と移動型に分けて説明する。

①定住型

「定住型」とは、テントや小屋掛け等により雨風や他者の視線を防ぐ寝床を設営しているタイプを指す。仙台市内でテントを建てて生活しているホームレスは公園や川原など、比較的繁華街から離れた場所に多い。仙台市では、A公園、C公園、D公園などに多く見られる。ここでは、テント村と呼ばれるほど多くのテントが立ち並ぶA公園の事例から住居を見ていく。

私はA公園で生活するホームレスの一人である伊藤さんの協力を得てテントを張った。そのとき彼はまず、あたり一面のイチョウの落ち葉を集め、その上にブルーシートを敷いた。こうすることで寒さを和らげると同時に、地面に溜まった雨水がテント内部まで浸透することを防ぐのだという。通常はシートの下に落ち葉ではなく、ダンボールを敷く。ダンボールは近くのスーパーから調達する。

私が準備したテントは 2〜3 人用だが、実際は大人一人と荷物が少し入るくらいの小さなものである。A公園でも、テント自体はこの程度の大きさのものがほとんどだ。テントや、テントを囲うブルーシートは夜回りの際などに支援団体と交渉して調達する人が多い。

テントを張ると、その上にブルーシートをかける。トラロープやビニールロープを駆使し、シートを付近の大木に固定する。伊藤さんが用意したシートは彼のグループで所有するものである。彼ら以外でもA公園では自分のテントの脇に数枚のブルーシートを常備しているホームレスを見かける。知人同士ならば互いのブルーシートの貸し借りもする。A公園では、ほぼ全てのテントにブルーシートをかぶせているが、これには 2 つ目的があると考えられる。1 つ目は雨風からテントを保護する目的である。彼らはシートを張り替えたり、重ねたりすることでより丈夫な住居を作る。

2 つ目の目的は、居住空間を拡張することである。伊藤さんの住居を例に挙げる。彼の住居はA公園内で最も立派だと支援団体やホームレスの間で評判である。彼の住居内でブルーシートによって拡張された面積は大変広く、テントの面積と同等かそれ以上である。彼はそこを「居間」と呼び、テーブルやストーブ、調理器具などの生活用品を置いており、テントの中には布団と毛布などの寝具以外の物はほとんど置かない。ブルーシートで新たな居住空間を作ることにより、テント自体の役割が生活空間から寝室へと変化したのである。伊藤さんは約 2 日かけてこの住居を建てた。

彼らのテント内の環境は意外と快適である。夏は日差しを避けることが出来るため涼しく、風を通さないため冬は暖かい。伊藤さんはストーブを所有しているが、12 月後半までは使用しないという。もちろん経済的余裕が無いことも大きな理由だが、実際思いのほか暖かいのだ。夜はろうそくを灯りにする人が多いが、そのろうそくがわずかながら暖房の役割も果たすのである。

テントにはもちろん欠点もある。雨の降る時には騒音も激しいが、一番の敵は湿気だという。特に夏場は様々な物にカビが生えるのを恐れている。

こうした定住型の住居にはそこに住む人々の個性や、場所によって様々な特徴が現れている。例えばA公園では玄関として大きな扉を持つ住居が見られる。テントの入り口に簾などを掛けている様子はよく見るが、角材を用いて作った扉を構えている住居は大変珍しい。また、あるグループ周辺では、皆がテントにしっかりと南京錠を掛けている。

A公園には様々な大きさの住居が立ち並んでおり、大人が立って歩ける高さの物もある。ところがC公園のテントは背丈が低い物がほとんどである。内部には椅子などの家具はなく、地面と近い距離で生活している。その理由は環境の違いによる。A公園の場合、彼らのテントが並ぶ場所は一般人が訪れる空間とほぼ切り離されている。早朝にジョギングや散歩をする人が多少いるが、日中はほとんど人が通らない。そのため、大きさに関してはあまり市民の目を気にする必要は無い。ところが、C公園には駐車場があり、人通りも多い。しかも目隠しの役割を果たす茂みの背丈が低い。そのためにあまり高さのあるテントは張らないのであろう。

D橋の端では、橋と地面との間に小さな隙間があり、彼らはうまくブルーシートやコンパネで目隠しをして生活している。2004 年 12 月現在、この場所では女性が暮らしていたこともあり、内部が 2

つに仕切られている。これで、お互いのプライバシーを守っている。一見同じように見えるブルーシートの住居だが、彼らは環境や状況に合ったつくりを考えているのだ。

②移動型

定住型以外のホームレスが移動型に分類される。移動型のホームレスが生活しているのはB駅周辺が特に多く、E通地下道やF公園などで生活する人も多い。移動型といえども、季節の変化に合わせて仙台市内を渡り歩く人から、全国を渡り歩くものまで様々である。彼らの寝床はダンボールを使ったものや寝袋からシート一枚の人まで幅がある。ダンボールで作る寝床は非常に簡単な物である。E通地下道では、ベンチに半円状の金属パイプが設置されており横になることができないので、お尻の下にダンボールを敷いて座り、後は毛布を掛けるだけの人もいる。市内のデパートの階段では、ダンボールの口を広げてつなげ、そこに身体を通して寝る人が多い。ダンボールの中では毛布に包まり、寒さをしのぐ。

彼らが出掛けるときにはダンボールをきれいに畳み、なるべく通行の妨げにならないように配慮する。E通地下道では、ベンチ裏の植え込みの上に荷物を置く。衣服や生活用品を下に置き、一番上にダンボールをかぶせる。荷物の散乱を防ぐだけでなく、荷物の目隠しをするためである。彼らの寝床は決して満足のいくものとは言えず、ゆえに彼らは定住するための場所を探す。

以上のような住まいや寝床で仙台市のホームレス達は夜を過ごす。ところで、仙台市の場合B駅付近から路上生活を開始する人が多いようである。インタビューの際も、「とりあえずはB駅だなと思っていた」、「駅周辺には人が多かったからなんとなく安心して、そのまま住み始めた」というような話を数名から聞いた。そして、現在テント村と呼ばれるA公園など、テントを張って生活するホームレスの大部分がB駅周辺などでの生活を経てたどり着いた人達である。2002年に行なわれたB駅からの強制撤去も定住型を増やす原因となってしまったようだ。仙台市では移動型から定住型へと移行して行くケースが多いのである。自分のテントを手に入れることで、寒さもしのげ、プライバシーも確保することが出来る。移動型のホームレスでテントを手に入れることを当面の望みとしている人．は多い。

（2）衣服

仙台市では、民間の支援団体が毎月 2、3 回ほど炊き出しや食事会を行っており、その機会に日用品や古着も配布している。仙台市内の多くのホームレスがこの機会を利用して衣服を入手している。彼らの足元を見ても、彼らが支援団体による古着配布をよく利用していることがわかる。炊き出しでは同じ型のスニーカーが大量に用意されていることがあり大変人気がある。炊き出しの後日、彼らは皆同じスニーカーを履いていることが多いのだ。もちろん、ホームレスの中には炊き出しに顔を出さない人もおり、彼らは同じ服を着続けるか、または廃品回収の機会を利用して新しい衣服を手に入れる。

衣服に関しても「定住型」と「移動型」で異なる特徴を持つ。「定住型」のホームレスの場合、手に入れた衣服を自分の住居に保管することが出来る。季節外れの衣類までは保管しておけないものの、1 週間を着回すくらいの量は十分テントに入る。彼らは近くの水飲み場を利用して洗濯をしながら持っている服を着回す。ところが「移動型」のホームレスの場合、保管場所がないため、常に荷物を持ち運ばなければならず、必要以上のものは所有しない。新しい服を手に入れると、それまで着ていた服を捨てる人も多い。「移動型」のホームレスは冬になると、常に冷気にさらされるため、防寒には特に気を使っている。様々なジャケットを何枚も着込んでいる人も多く見られる。

仙台市で生活するホームレスは外見的特徴から認識できる人ばかりではない。むしろそうした人の方が少数であろう。彼らが炊き出しで衣服を選ぶ際に重視するのはやはり、防寒性や汚れが目立たないといった機能性だが、お洒落をすることも忘れてはいない。「定住型」のある人は普段着にはスーツ、仕事着にはベージュの作業着、趣味の日曜大工をするときにはつなぎを着用するといったように TPO に合わせて服を選ぶ。衣服の所有量が少ない「移動型」のあるホームレスも、帽子だけは大量に持っており、気分に合わせて被っている。彼らを含め、仙台市のホームレスの中には「確かに自分はホームレスだが、汚い格好はしたくない」と話す人が多い。彼らの発言からは、まだ社会とのつながりを持っていたいという様子が伺える。

（3）食事

仙台市では、コンビニやデパートの廃棄食品[1]に頼るホームレスが最も多い。これは、民間の支援団体の一つであるNPO法人仙台夜回りグループ（以後夜回りグループ）が 2004 年に行ったアンケート調査でわかる。廃棄食品に頼るあまり、内臓を壊す人も多いようだ。彼らの中には廃棄食品を調達することを「餌取り」と呼ぶ人もいる。ではどのようにそれを行なうのだろうか。

私が話を聞いたホームレス達によると、彼らは食料を求めて様々な店の廃棄食品を捜し歩くことはしないという。彼らは、行けば必ず廃棄食品が手に入るコンビニの場所を把握しているからである。最近では衛生管理のため、廃棄食品を業者に回収させる商店が増えており、食料を手に入れることが難しくなってきているという。私が出会ったホームレスは食料を調達する際には、周辺を散らかさないように気をつけていたが、そうした配慮をしない人もいる。きれいに廃棄食品を取って行く分には問題ないが、店の周りを散らかされることを嫌った店主が回収業者を呼ぶケースが多いという。彼らは 2、3 人で食料を調達しに行くことが多く、次の朝と昼の食料を仲間の分まで手に入れて帰ってくるようだ。回収してきた食料を一旦グループで集め、それからメンバーに分配するというグループもある。そして、分配の際には、食事回数の状況、その日の働き、年長者といった条件も考慮する。グループ間で食料を交換する場合もあるという。

また、廃棄食品に頼るだけではなく、ガスコンロなどを用いて自炊をするホームレスもいる。これ

[1] 弁当・惣菜類などで賞味期限が切れたものの廃棄であり、一般の家庭ゴミとは異なるもの。

は「定住型」に多く、ガスコンロは支援団体を通して手に入れる。ガスボンベや米は炊き出しなどで手に入れる。そのため、ガスボンベや米は「定住型」のホームレスに大人気である。ガスコンロを持たずとも、橋のふもとや川沿いで生活するホームレスの中には焚き火を利用して料理する人もいる。

廃棄食品の分配もそうだが、仙台市のホームレスにはグループ内で食料を融通する場面が多く見られる。「定住型」のあるグループにおいては、冬以外の季節には皆で一緒に食事を取ることがある。彼らのテントはドーナツ状に立ち並んでおり、その中央にキャンピングテーブルとガスコンロが設置してある。遊びに来る仲間をもてなすためのコーヒーやお茶も常備している。食事当番の順序が決まっているわけではなく、その都度、金銭に余裕のある人[2]が料理を担当する。食事当番は、買出しから料理まで全て行なうためである。材料費のほとんどを食事当番がもつが、それ以外のメンバーも少し出すこともある。金銭に余裕の無い人は全く払わなくても構わない。食事の内容もまちまちで、私は皆がカレーを食べている様子を見たことがある。そのときの食事当番は「皆で食べれる物って考えてるんだ」と料理の際の配慮を教えてくれた。メンバーの中には「結局は個人個人だから」と語る人もいるが、こうした場面からは「皆で助け合って生きていこう」とする気持ちが伝わる。

上記のようなシステムが働いているためもあるのか、仙台市では多くがかろうじて 1 日 1、2 食くらいは食べることが出来ているようだ。私が出会ったホームレス達は、たとえ食料が手に入らなくても、決してゴミ箱をあさらないし、物乞いもしない。「汚い」、「見掛けが悪い」などとゴミをあさって食料を探す行為を非難する。ゴミをあさる人たちは、ホームレス達の噂の的となってしまうのだ。

あるホームレスは「路上生活を始めてから、何でも食べるようになった」、「好き嫌いなんか言っていられない」と話す。個人の好みを優先することは出来ない状況である。彼は食事を「生きるために食べること」だと考えているのだ。

（4）飲酒と喫煙

仙台ホームレスの飲酒率、喫煙率はともに高い。彼らの中には、アルバイトなどで手に入れたお金で食料ではなく煙草や、酒を少しずつ購入している人も多い。

彼らが酒を飲むのには、「もともと酒が好きである」こと以外にも、「体を温めるため」、「足腰の痛みを紛らわすため」、「仕事のストレスを解消するため」、「暇を潰すため」、といった理由があるようだ。

また、深酒を繰り返し、アルコール依存症にかかってしまうホームレスも多い。そうすると、支援団体が行なう清掃事業にも参加できないなど働く機会がなくなってしまうばかりでなく、仙台市の自立支援センター「清流ホーム」への入居も出来ない。2005 年に建設予定のシェルターに関しても同様である。飲酒量がコントロールできなければますます不利な状況へと陥ってしまうのだ。

では、彼らはどうやって酒を入手しているのか。駅前で暮らすあるホームレスは、以前路上生活をしていた人が、当時の仲間たちに酒を買い与えるのだと話していた。そして一緒に飲んでは騒ぐとい

[2] このグループには働いているメンバーもいる。

う。路上生活を脱出したものの、まだ住居を確保した段階で、生活費は生活保護で賄っている人はたくさんいる。それでも、その少ない生活費で酒を買い、皆で飲むことを楽しみの一つとしている人もいる。あるところでは、自分で酒を作る人もいた。彼もまた、自分で飲むためというよりも、仲間と一緒に楽しみながら飲むことを目的として作っているようだ。彼らにとって酒は、上記の目的を満たすためのものだけではなく、仲間との交友を深めるための手段の一つとなっているのだ。

では、煙草はどうだろう。喫煙者の数は飲酒をする人よりもさらに多い。以前から吸い続けている人がほとんどで、路上に出てから喫煙を始めたという話は聞かなかった。

彼らはお金が入ると、まず何にも優先して煙草を購入する。金が無い場合には仲間からもらう。煙草をあげたりもらったりというやりとりは日常茶飯事で、お互いに頼まれたら快く煙草を渡す。「困った時はお互い様」である。「もらってばかりで自分は渡さない」といったように、煙草の交換ができなければ、仲間から孤立してしまうケースもあるようだ。「あいつはがめつい」と彼らの噂話の中で広まってしまうからである。こうしたホームレス同士のやりとりだけではなく、時にはシケモクを拾うなどして、彼らは何とか煙草を探している。

また、自立支援センターでは喫煙所を設けており、喫煙者も入所が可能となっている。喫煙が、飲酒のように直接トラブルの元とならないためである。もし、施設での喫煙が認められていなければ入居しようとする喫煙者はいないだろう。煙草は彼らにとって必需品となっている。

以上、ホームレスの酒と煙草との付き合い方を見てきた。私が最も注目するのは、酒や煙草が大事なコミュニケーションの道具となっていることである。酒は飲酒を行なう人同士を、煙草は喫煙者同士を呼び合わせる。例えば、酒に関して言えば、「飲み仲間」であることがグループを作る要因の一つとなる場合もある。また、煙草のやりとりで新たな仲間が出来ることもある。摂取量をコントロールしながら上手に酒や煙草と付き合うことが、仲間とうまく付き合えるかどうかにも影響しているようである。

3．社会組織

これまで本論にもいくつかのグループが登場したように、仙台市のホームレスの中にも緩やかな社会組織が見られる。「定住型」、「移動型」に関わらず、グループを作って生活している。ここでは 2 つの場所を事例に、彼らの社会組織がどのように機能しているのかを記述する。

（1）E通地下道

現在この場所で寝泊りするホームレスは 8 人ほどである。メンバーの出入りはたまにあるものの、いつもこの位の人数で落ち着いている。そして、この場所で生活する人達で一つのグループが構成されている。このメンバーで一緒に食料を調達したり、日中を過ごしたり、炊き出しに出掛けたりするのだ。ここで生活するホームレスは「この場所は今のメンバーで調度良い」と話す。皆が寝る場所を

確保できているし、何よりも気が合うという。

この場所にも時々新入りがやってくるという。だが、E通地下道が公共の空間だから誰でも自由に寝泊りして良いというわけではない。この場所で寝泊りするためには、元からいるホームレス達の審査をクリアーしなければならない。例えば、E通地下道で生活するためには、「挨拶をしっかりすること」、「自分の周囲の整理整頓を行なうこと」、「通勤・通学時間の前にダンボールをたたむこと」の 3 つの条件を守らなくてはならない。このようなルールは暗黙のうちに定められており、これを守れない人には出て行ってもらうという。

また、ほとんどの集団には「ボス」と呼ばれるリーダーが一人存在する。呼び方は様々で「長（おさ)」と呼ぶ人もいた。この「ボス」は話し合いで選出される場合はほとんど無いようだ。E通地下道では、古くから住んでいた人が「ボス」となっていた。コミュニケーション能力を持つ、独自に金銭や食事を確保するためのルートを確保している、地理に詳しいなど、野宿生活を生きぬくための手段に通じている人（坂田　2003 : 20）が一般に「ボス」になりやすい。ところがE通地下道では「ボス」の存在は形骸化しており、新入りを追い出すときなど問題が起こった場合には他のグループの「ボス」に依頼するという。

E通地下道のホームレス達のようなグループが仙台市内に多く存在しており、グループ同士で様々な情報を交換しあう。情報の内容は「誰が警察に捕まった」、「誰は今どこに住んでいるか」といった噂話が中心である。彼らはいつも噂話をしているので、「顔はわからないけど名前は聞いたことがある」という関係がいつのまにか出来上がる。彼らは噂話の中から面白い話題を見つけて楽しんだり、ある時は危険を察知したりもする。「情報は一番大切だね。何もわからなかったら自分の身を守るにしても敵がわかんないし、何したらいいかもわかんないもん」と話す人もいる。

グループの仲間達は、「野宿」という貴重な経験を共有する仲間である。ただ単にお互いの生活上の利益を得るためだけの関係ではない。悩みを相談したり、喜びを分かちあったりと、仲間の存在が精神的支えとなっている。アパートに入居してからも昔の仲間の元を訪れる人は多い。日中様子を見に出掛けたり、夜には酒を交わしたりと、路上で築いた関係がその後も続くのだ。

グループを組織することにはこうした利点がある一方で、問題も発生する。グループの中で作られた人間関係が、路上生活を抜ける際に妨げとなる場合があるのだ。例えば、メンバーの一人が支援団体にアパートを提供して欲しいと頼むとする。すると、他のメンバーから「何でお前が入るんだ。お前なんかまだ若いし身体も悪くないんだ。自分の立場をわきまえろ」と入居を自重するように言われてしまうことがある。普段は仲良く生活しているが、このような事態でグループ内の力関係が明らかとなる。E通地下道でも同様のやり取りが見られた。彼らは、自分達で定めたルールを守りながら力を合わせて、時にはお互いに圧力を掛けながらグループを維持している。

（2）A公園

（1）で述べたE通地下道のように、居住空間が狭い場所や、お互いの間に仕切りとなる物が無い

場所には、一つのグループのみが存在する場合が多い。ところが、面積が広く大勢が住むことの出来る場所や、公衆トイレや水飲み場が多数設置されている場所には2つ以上のグループが形成されることもある。ここでは例としてA公園を取り上げる。

現在A公園には4つのグループが存在する。1つの公園に4つのグループがあるのはA公園だけであるだろう。そして、公園内にあるグループにはそれぞれ特徴がある。例えば、古くからA公園内の屋根のある建物の下で暮らしていた人達によるグループ、常に飲酒をしているグループ、メンバー皆が働いているグループというようにである。

公園内のグループ間の交流はある。グループの垣根を気にしないで付き合う人も多い。ところが、一つのグループだけは全くといえるほど他と交流が無い。例え公園で鉢合わせになったとしても、お互いに知らないふりをする。「あっちの奴らのことはわかんないよ。だって話してもしょうがないもん」とお互いに相手にしていない様子である。

公園内で、そのグループと他3つのグループの生活空間は区切られている。お互いの空間に水飲み場と公衆トイレが設置されているため、相手のテントの近くへ行く必要が無いからである。公園を出入りする時も相手のテント付近の出入り口は利用しない。こうして基本的にはお互いに何も干渉しないのだが、まれにトラブルが起きることもあるという。これまでも、自分達以外のグループの口利きでテントを張った人に対して、「誰に断ってここに住んでんだ」と酒の勢いで怒鳴り込むことがあったという。

A公園の事例から、多数のグループが1つの場所に集まると、情報交換の円滑化などプラスの働きばかりではなく、むしろ意見の相違が浮き彫りになり、分裂する場合があることを確認した。さらに、一度はみ出してしまったグループは、彼ら以外に仲間を作ることが難しいようである。なお、A公園の状況について、「ボス」の一人である伊藤さんは「みんなそれぞれにやっているから」と現状を肯定している。

仙台市のホームレス達はこれまで生活をする中で、以上のような社会組織を形成してきた。仙台市では小さなグループが多く、大きな組織へと発展する様子はあまり見られなかった。一部の人同士で交流はあるが、グループ間のパイプはそれほど強くないようである。グループの「ボス」が現状を肯定する限り、このままの状態がしばらくは続くであろうと思われる。

4．就労

仙台市に住むホームレスの多くが定職に就いていない。2004年の夜回りグループの調査では有効回答数60人中、仕事があると答えたのは6人だけだった。では、彼らはどうやってお金を手に入れるのだろうか。ここでは3通りの方法を記述する。

（1）職安

1 つ目は宮城野区にある「ハローワーク仙台」を始めとする職安で仕事を探す方法である。彼らが本気になって職安で仕事を探す際は開業前から待つという。だが、彼らには住所、連絡先、保証人が無いなどの不利な条件が揃っている。年齢制限などでも引っかかってしまうために採用までこぎつけるのは難しい。毎日職安に通っていても、仕事が見つからない日が続き、そのうちに仕事を探すことを諦めてしまう人も多いという。「どうだった。」「今日も無かったよ」とハローワークの出入り口付近で談笑する目的の方が強いと思われる人もいる。

（2）手配師

手配師とはホームレスに仕事を仲介する人のことで、トム・ギル（1999：25）によれば「ヤクザ、またはヤクザに雇われている人。大手企業の社員で、その企業専属の労働者仲介人。一つあるいは複数の会社と契約し、または特別な人間関係を持つ独立の労働仲介人」である。彼らはB駅前やA公園などホームレスが多い場所を日中歩き回り、暇そうなホームレスを見ては声を掛ける。

仙台市のホームレスの間では手配師に関して良い話を聞かない。劣悪な労働環境へ送られたり、賃金の支払いが悪かったりすることもしばしばあるそうだ。手配師の中にはホームレスに仕事内容や場所を告げずに現場へ送り出す人もいるという。

このような手配師から身を守るために、ホームレスの間ではしばしば手配師に関する情報を交換している。彼らは評判の良くない手配師や企業の名前を挙げて、皆に注意を促している。「警察とヤクザは一発でわかる」と話す人もいるほど警戒をしているのだ。

一方で、こうした事実があることをしりながらも手配師を通して仕事を探す人がいる。彼の仲間も先日、九州に飛ばされた。現場で監督と揉めて姿を消してしまったらしい。「どこに行ったかわかんねえ。あいつは広島に親戚がいるって言うから、そこに逃げたんじゃないかな。」と行き先も把握できていない。だが、それでも彼は、「しょうがないよ。食うためなら何でもやるよ。ピンはねされるのも覚悟のうちだよ」と話す。だが実際、彼のように手配師を通して仕事を探そうとする人は少数である。

（3）その他

仙台ホームレスの中には職安や、手配師を通さずとも仕事を見つけている人がいる。ある人は、建設業者などの親方と親密になり、親方から直接仕事を紹介してもらう。A公園の伊藤さんもその一人であり、彼は2 つの業者から仕事を回してもらっている。彼は、連絡手段としてプリペイド式の携帯電話を所有しているが、ほとんど受信専用である。また、業者の依頼を受け、彼が仲間に仕事を回すことがある。彼が仕事に行けない時も仲間を代理として送る。彼のグループのメンバーは初めはこうして仕事を見つけていたが、やがて自分も現場監督と顔見知りになり、今度は直接仕事を回してもらうようになった。

炊き出しや、シャワーの開放日にアルバイトをする人もいる。炊き出しではボランティアと同じ作

業を行ない、シャワーの開放日には受付や清掃を行なう。伊藤さんともう一人の人はシャワーの開放日には髪を切るアルバイトを行なっている。ワンファミリー仙台の清掃活動時に支援者がアルバイトを紹介することもある。このように支援団体の活動を通して仕事を見つける人もいるのだ。

他にもピンクチラシの配布や、電気量販店のオープン日やバーゲン日などに徹夜で順番を待つ「並び屋」をする人もいれば（仙台経済会　2003：108）、古本の回収・転売、銀杏拾いなど雇用関係を築かずに金銭を得る人もいる。ある橋の下で生活をする山田さんは、廃品回収で出された本を拾っては読み、読み終えたら売りに出す。「初めは近くの決まった本屋で全部売ってたんだ。でも、そこじゃ雑誌は買い取ってくれなくて。それでいろんな本屋を回っているうちに、どの本はどこだと高く売れるっていうのがわかってきたんだ。特に辞書は高く売れるんだよ」と話す。だが、最近では彼の行動が住民に知られてしまったためか、集積所に「本を抜き取らないように」という看板が立てられてしまったという。それでも様々な場所から少しずつ本を集めて金銭に換えているという。

銀杏拾いをする人は、一週間ほど天日にさらして匂いの無くなった銀杏を抱え、国分町のスナックを売り歩く。両手に一杯の銀杏を500円程で販売する。毎回売れ行きは好調のようだ。

仙台市のホームレスの就労状況は低く、金銭的に余裕がある人は非常に少ない。彼らは、フォーマルな雇用関係以外でも、コネや趣味などを生かして何とか日銭を稼いでいる。

５．市民・町とホームレス

仙台市では、民間の支援団体が中心となり様々な形でホームレス支援に取り組んでいる。また、そうした支援活動に参加しない一般市民とホームレスの間でも交流があることが今回確認できた。そして、市民の側からだけではなく、ホームレスの側からも市民、町に対してアプローチをしている。この章ではこうした市民・町とホームレスのつながりについて記述する。

（1）仙台市で活動する支援団体

仙台市では、「NPO法人仙台夜回りグループ・炊き出し実行委員会」をはじめとし、5団体以上が活動している。個人で支援活動を行なう元ホームレスの方もいる。仙台市で支援活動が行なわれ始めたのは95年からで、比較的歴史は浅い。だが、ここ10年間で支援団体も活動の幅を広げており、中心となる活動も変化してきている。活動が始まってからしばらくは、夜回りやカレーライスの炊き出しといった緊急支援と呼ばれる活動が中心だった。夜回りはホームレスの元を訪れ、ゆで卵と活動予定表、味噌汁などを渡して回る活動である。炊き出し時には衣類・日用品の配布や血圧の測定、シャワーの予約なども行なう。夜回りグループの代表は「ただいま目の前にいるこの人が凍死しないように、凍死する前に何か手を打たないと、という差し迫った気持ちが、私達を夜回りへと突き動かしていました」と活動当初の心境を話す。夜回り・炊き出しは現在も2団体で続けられており、全て参加

すれば毎週１回の食事は確保できる。

2003 年あたりから支援活動の中心が住宅提供事業へと移って行く。支援団体がアパートを一棟借り切って、ホームレスに提供するのである。家賃や保証人の問題があるが、大家さんの協力により数箇所のアパートを開放している。アパートに入居することで住所の設定や、生活保護の受給が可能になる。生活保護の中から家賃や管理費を支払う仕組みである。200４年には夜回りグループが「上飯田ハイム」を開所し、女性や一人では生活することが困難なホームレスを対象とし、共同生活の場を提供している。

これからの支援体制として、夜回りグループでは就労の創出に力をいれている。2004 年には清掃事業とリサイクル品のリユース事業を開始した。清掃事業は仙台市から助成金を得て行なっており、一回 1000 円を対価として支払う。冷蔵庫などの家電製品を引き取りクリーニングや修理を行ない、販売するリユース事業では再生作業に対する対価を支払う。ホームレスだけが販売権を持つ雑誌「ビッグイシュー日本版」の導入も進んでいる。

また、仙台市においては支援団体とホームレスとの距離が近いことが特徴に挙げられるであろう。市内に住む半数以上のホームレスが支援団体の行なう活動に顔を出す。大都市と比較してホームレスの人数はまだ少ないことや、元ホームレスの多くがボランティア活動に参加し支援団体とホームレスとのパイプ役を果たしていることが、お互いの距離を縮める要因となっているだろう。筆者のフィールドワーク中にも、支援者がホームレスの入院手続きから荷物の整理まで全て行なうことがあった。時にはホームレスの最期を看取ることもあるという。このように親密な関係になる一方で、支援団体はしっかりと「支援者としての立場」を守っている。例として、支援者は酒の席に付き合わない。ホームレスの方からしばしば誘われるそうだが、お互いの関係が曖昧になるのを防ぐために断るのだという。あくまでもホームレスの良きサポーターとして働いていく姿勢である。

（2）市民との交流

これまで一般市民がホームレスに対してあまり良いイメージを抱いてこなかったように思われる。事実 2005 年 3 月建設予定のシェルターについて行政と地域住民とが話し合った際には、住民側から否定的な意見が多く挙げられた。ところが、ホームレス達に話を聞くうちに、彼らを応援してくれる一般市民の存在も多いことが明らかになった。例えば、E 通地下道では、ある鮨屋がしばしば彼らに差し入れをしてくれるという。彼らは日中違う場所で過ごすため、晩飯の際に皆で分け合いながら食べるという。2002 年の冬のある日には、本職のラーメン屋が移動販売用の車両に乗って登場し、C 公園でホームレス達にラーメンを振舞ってくれたという。3 年前のことであるにもかかわらず、この出来事を記憶しているホームレスは多い。また、市民との交流はこうした物資援助にとどまらない。E 通地下道では帰宅途中の会社員が大勢通る。会社帰りに一杯引っ掛けてくる人もおり、彼らと話をしたり、時には一緒に酒を飲むこともあるという。私と話したホームレスは、こうした市民との交流を嬉しそうに話す人ばかりで、悪い話はほとんど聞かなかった。感謝の思いの方が強く彼らの中に残っ

ているのだろう。

（3）ホームレスによるボランティア活動

（1）、（2）のようにホームレスは市民から援助を受けるだけではなく、彼らもまた社会に貢献する活動を行なっている。その例としてワンファミリー仙台と災害援助活動を挙げる。

ワンファミリー仙台は、ホームレスの自主参加型の清掃ボランティアである。週１回、月曜日の早朝にB駅を出発して金バサミとゴミ袋を手に、ゴミを拾い歩く。参加者には常連が多く、毎回 15 人前後のホームレスが参加する。ワンファミリー仙台では、他の支援団体と異なり、清掃活動をする場面においてホームレスがリーダーシップをとる。団体の代表者が点呼をとるものの、出発の合図や班分け、清掃が終了時の「ありがとうございました。ありがとうございました。ありがとうございました」という掛け声など全てA公園在住である伊藤さんの主導のもとに行なう。ワンファミリー仙台の代表者はおにぎりや味噌汁、そして参加者一人当たりの給料である 100 円硬貨を用意し、ホームレスの労をねぎらう。だが、団体関係者は清掃活動自体には参加せず、ホームレスの自主性にまかせている。

また、ワンファミリー仙台では清掃活動中に有志を募り、これまで数名のホームレスが新潟中越地震の被災地にボランティアとして派遣された。彼らは一泊二日の日程で被災地の人々のためにテントを張る手伝いをしてきた。

彼らの活動態度はいたって真剣である。清掃中に選挙演説を見たホームレスが「そんな偉そうなこと言ってんなら、一緒にゴミ拾いやってみろって言うんだ」と話していた。被災地から帰ってきたホームレスの一人は、「テレビで見るよりも全然悲惨な状況だったよ。あの現場見たらやっぱり助けに行かなくちゃいけないよ。暇な奴はみんな行った方がいいんだ」と話す。

彼らの活動風景や話から、彼らは金銭や配給などを目的としてこうした活動に参加するのではないことが伝わってくる。ある人は活動を自分の「仕事」とみなし、またある人は「市民の務め」だと考えているようである。彼らの中には、町や人の力と関わり続けたいという思いがあるようだ。

以上のことから、仙台市においてホームレスは、町や市民と切り離して考えてはいけない存在であることがわかる。彼らの側からは市民と彼らの間に壁は作っておらず、むしろ町や人とかかわりをもち続けたいと考える人の方が多いように思われる。

６．おわりに

仙台ホームレスの生活風景から、彼らが様々な「つながり」を大切にしている人たちであることが読み取れる。ほとんどのホームレスが全くの孤独な状況の中で路上生活を始め、寝床を探している内や仲間を探す内に、彼らの社会組織に組み込まれていく。そして、そこで築いた仲間達との縁は、例

えアパートに入居した後でも簡単に切れはしない。また、彼らは仲間とのつながりだけではなく、彼らを支援してくれる団体、市民、町との「つながり」も同様に大切にしている。テントの周りの落ち葉をきれいに掃く様子や早朝にダンボールを畳む姿、意欲的に市内のゴミを拾う姿からは、彼らが自分達を「ホームレスの中での社会組織の一員であるだけではなく、我々と同じ社会の中で生活している人達」であると考えていることがわかる。最後に、仙台ホームレスの社会組織の中でリーダー的存在である伊藤さんの１日について言及し、本稿のまとめとしたい。

伊藤さんが目を覚ますのはいつも６時頃。それから約３０分間を蒲団の中で過ごし、顔を洗いに行く。それが終わると彼は朝仕事に取り掛かる。彼の朝仕事とは、彼のテント周辺の落ち葉を掃くことである。「役所の人がいつ来ても大丈夫なように」と落ち葉を掃く理由をこのように話していたが、つまりはいつでもテントの周りをきれいな状態に保っておきたいということである。伊藤さんは、A公園に住む他のホームレス達にも落ち葉を掃くように伝えており、彼らはその指示に従う。私がテントに泊まっていた時も、暇な時間には外を掃くように言われた。伊藤さんの影響かどうかは定かではないが、A公園では日中、皆がそれぞれの時間に落ち葉を掃いている様子をよく見かける。

朝仕事を終えると朝食の準備に取り掛かる。朝食はいつも簡単に済ませるので時間もかからない。朝食を終えてしまうと、時間を持て余しているホームレスが多い。暇を潰すことが多くのホームレスにとって問題の一つとなっている。ところが伊藤さんは、日によって様々な過ごし方をしており、特に退屈しているという様子は無い。

伊藤さんのほぼ毎日の日課となっているのは、仙台市内の仲間の元を「巡回」することである。そこで、彼らの状態を確かめたり、情報を交換したり、悩みを聞いたりしている。また、「巡回」には「人探し」という目的もある。伊藤さんは、A公園内で「人探し」をしばしば依頼される。家出や施設から逃げ出した人が、公園内のテントに紛れ込んでいるかもしれないと考える人がいるのだという。「人探し」のため、彼はいつも手帳に数枚の顔写真をはさんでいる。これまでも何人か捜し当てたことがあるという。

彼は大変面倒見が良く、A公園で新しくテントを張る人がいる場合にはよく手伝いもする。それが彼の知り合いである場合にはもちろん、支援団体の口利きで公園にやって来たホームレスの世話も行なう。

少し暇な時間があれば、彼の趣味である日曜大工をこなす。彼は、以前大工をかじったことがあり、のこぎり、かなづち、さしがね、ドライバーなど最低限の道具は所有している。材料には仕事場で手に入れた廃材を使用する。彼のテントにある家具のほとんどが自作の物である。「この棚にテレビを置くんだ。こっちは発電機。」と、彼の頭の中にある理想のテントを想像しながら、作業を行なう。もし丸一日空いていれば、彼は朝方から日が暮れるまで作業をしている。昼飯など食べる様子も見せない。

巡回やテントの設置を行なえば、あっという間に一日が経過してしまう。彼は、日が暮れると夕食を食べ、ラジオを聞いて夜を過ごす。彼は普段は２１時には床につくが、酒を飲むわけでもないので、夜は特にすることは無い。それでも彼は暇ではないという。

彼は一匹の猫を飼っている。名前はポン助といい、シャム猫のような毛が特徴的だ。ポン助はもともと野良猫で、伊藤さんが餌をやっていたところなついてきた。伊藤さんはポン助がいつでもテントに出入りできるように、扉を少し開けている。ひとたびポン助がテントに入ってくると、もはや彼の目はポン助に釘付けである。彼は、ポン助がいるおかげで孤独を感じないという。毎晩ポン助が伊藤さんの心を癒してくれているのだ。

彼以外にも同じように猫を飼っているホームレスはいる。飼うとはいっても野良猫が寄りついているだけのような所もあるが、それぞれ名前を付けて可愛がっている。ホームレスが公園で猫と遊んでいる様子や、鳩に餌をやっている場面を良く見かける。動物とたわむれることで彼らは暇を潰していたり、孤独を紛らわせているように思われる。

私が、伊藤さんのテントを尋ねる際、彼はよく「俺も暇じゃないからよ。」と話す。それは、彼のテント生活が充実しているからではないだろうか。彼は、暇を潰すために頭を悩ませることは無い。「巡回」することも彼にとっては仕事と同じで、やりがいも感じている。ボスとしての責任をしっかりと果たしているのだ。また、巡回するばかりでなく、金が無くなれば知り合いに頼んで仕事も紹介してもらっている。

彼はスケジュール帳でしっかり行動を管理しており、些細なことでもすぐ手帳に書き込む。そして、それを見るたびに「忙しい。」と漏らす。常に時間に追われているような話し方をするのだが、暮らしぶりはいたってマイペースである。

彼と今後の話をした時、シェルターに関する話題もでた。「興味が無いっていったら嘘になるけどよ。でも当分は今のままの生活でいいよ」と彼は現状を肯定している。しかし、シェルター建設に伴いテントが撤去されるという話も挙がっている。「ここは大丈夫。ここは絶対に潰されないよ」とA公園で生活を続ける決意にも取れる発言を残している。シェルターの建設や、近所に大型公共施設が開発されるなど、A公園のホームレス達にとって今が転換期となっている。彼らの今後の動きにますます注目が集まるであるだろう。

引用文献

小玉徹
2003 『ホームレス問題　何が問われているのか』東京：岩波書店。
坂田元司
2003 『仙台市におけるホームレス問題』卒業論文（東北大学文学部提出）。
仙台経済界
2003 「仙台ホームレス 200 人の再就職活動」『仙台経済界』2003 年 7・8 月：108－109。
仙台夜回りグループ
2004 『夜回りグループアンケート結果』。

トム・ギル
1999 「第一章　寄せ場の男たちー会社・結婚なしの生活者」西川裕子、荻野美穂編『男性論：共同研究』,17－43, 京都：人文書院。

社会の変化と偉人像
―林子平祭を中心として―

福井　侑子

1．はじめに

仙台市青葉区子平町にある龍雲院には、林子平が眠っている。林子平は江戸時代に生き、『海国兵談』『三国通覧図説』などを著して日本の国防に警鐘を鳴らしたが、江戸幕府に人心を惑わすとして処罰された人物である。だが処罰の直後林子平の警告が現実のものとなり、ロシア船などが通商を求めて現れ、それによって林子平の功績が讃えられるようになった。次第に太平洋戦争が激化すると、それに合わせて林子平の功績を顕彰する動きがより盛んになり、供養祭である林子平祭もはじまった。その祭りは形を変えながら現在も続いている。

本論文では林子平祭の歴史をたどり、その祭りにはどのような意味が与えられているのか、どのように変化しているのかを述べる。また、現在の林子平祭とその担い手について記述し、彼らの林子平祭や林子平に対しての気持ちを探る。それをもとに林子平祭にどのような意味が込められているのか、林子平の「偉人像」はどのようなものかを探る。

研究方法としては、龍雲院において林子平祭を運営する林子平先生祭典委員会の活動に参加してフィールドワークを行い、祭りが終わった後は、林子平先生祭典委員会のメンバーや龍雲院の住職、祭りの過去を知る人などに個人インタビューを行った。さらに河北新報、雑誌「仙台郷土研究」を中心に、過去の林子平祭に関する文献資料を調べた。なお、文献中の漢字の中で、旧字体で書かれているものは、新字体で表記した。

2．林子平と林子平祭

（1）林子平の生涯

林子平は1738（元文3）年6月21日、現在の東京に生まれた。姉・直が伊達家六代藩主宗村の側室となった縁で兄・嘉善が仙台藩士に取り立てられ、父や20歳になった子平も共に仙台に移り住ん

だ。子平は藩士にもならず生涯独身を通し、兄の家に世話になる「無禄厄介」という身分であった。

子平はそれを逆手にとって、学者をはじめ多くの人々と交流を持って見聞を広げ、蝦夷地や長崎など全国視察の旅をした。そうしているうちにロシアの勢力がシベリア地方に進出し、欧米諸国が植民地政策を行っているという情報を得、日本が幕藩体制をとっている状況では簡単に外国に侵略されてしまうことを悟った。そのことに警鐘を鳴らすため、日本の国防について論じた『海国兵談』『三国通覧図説』という兵法地理書を著した。

ところが江戸幕府は老中松平定信が「寛政異学の禁」を発しており、『海国兵談』はこの取り締まりにひっかかった。1791（寛政 3）年、林子平は「蟄居」を命じられ、その約 1 年後の 1793（寛政 5）年 6 月 21 日に亡くなった。

しかし、林子平が罰せられたわずか 4 ヶ月後の 1792（寛政 4）年、多くの外国船が渡来し開国と通商を求めるなど、林子平の警告は現実のものとなった。世間では林子平を評価する動きがおこり、死から 48 年後の 1841（天保 12）年、幕府から赦免された。その後おいの珍平が龍雲院に墓を建立した。明治時代に入ると子平への評価はさらに高まり、1882（明治 15）年に官位正五位が贈られ、1922（大正 11）年には正四位が追贈された。さらに 1942（昭和 17）年 7 月 21 日には、林子平の墓が国の史跡に指定された。

（2）林子平祭とは

林子平祭とは、林子平の菩提所である龍雲院で行われる林子平の供養祭である。併せて、海上戦死・病没・遭難者の供養、林子平先生祭典委員会の中で亡くなった人々である物故者も供養される。

林子平の命日は 6 月 21 日であるが、祭りは海の記念日である 7 月 20 日に行われている。それは、林子平が海防の重要性を訴えた人物であり「海の先覚者」と呼ぶにふさわしいこと、6 月 21 日は梅雨で雨が降りやすいこと[1]により、1942（昭和 17）年から海にちなんで 7 月 20 日に行われるようになった。1996（平成 8）年より、海の記念日は国民の祝日「海の日」になり、2003（平成 15）年、海の日は 7 月の第三月曜日となった。しかし林子平祭は昔から 7 月 20 日で慣れ親しまれているため、現在も 7 月 20 日に固定されている。

林子平祭は 7 月 19 日の逮夜法要から始まる。逮夜法要は命日の前日の法要のことで、午後 5 時から龍雲院の祭壇で読経と焼香が行われる。しかしこの日は一般の参拝客はない。7 月 20 日は、午後 2 時から祭壇で、林子平、海上戦死・病没・遭難者、林子平先生祭典委員物故者の供養のための読経・焼香をする。その後林子平の墓前で再び読経・焼香を行う。午後 5 時半から奉納演芸が営まれ、午後 8 時半に全ての日程が終了する。

林子平祭は、林子平先生祭典委員会という団体が中心となって営んでいる。それは町内会を母胎とした集団ではなく、龍雲院に所属している集団でもない。地域住民の有志で作り上げた個人的な団体

[1]海上で亡くなった人たちの霊の涙が、祭り当日に雨になって降っているという噂が祭典委員の人々の間であるほど、雨が降りやすい。

であると住職は話す。

祭りの費用は地域の寄付金によっており、それは祭典委員が個別に町内をまわって集める。毎年150万円ほど集まり、それを祭りのすべての経費にあてている。寄付をした人にはタオル、案内状、供物引換券が渡され、その券は当日に受付で供物の落雁と交換できる。

林子平先生祭典委員会には制服があり、明るい青のブレザーに白のシャツ、男性はえんじ色のネクタイ、女性はえんじ色のリボンである。そして左胸に「林子平先生祭典委員会」と書かれた白のワッペンが貼られている。この制服を19日の逮夜法要と20日に着用する。

林子平祭の当日は、境内の外に10店ほど屋台が並ぶ。これらは、祭典委員や龍雲院とは関係なく、宮城中央露店組合という組合の人々である。しかし「子平堂」という和菓子屋の露店は祭典委員の一人が経営している店であるため、特別に境内で店を開いている。

3．林子平祭の歴史的変遷

（1）命日に行われていたころ

林子平祭が始められたのは1929（昭和4）年である。祭りは六無会という会によって発起されたが、1939（昭和 14）年からは六無会と仙台先哲偉人顕彰会が共催で祭りを行いはじめた。仙台先哲偉人顕彰会の目的は「偉人傑士ノ功績ヲ顕彰シ其ノ徳ヲ仰ガシメ後進ヲシテ一層発奮興起」させるためであるという（仙台先哲偉人顕彰会編　1942：序）。

1929（昭和4）年から1941（昭和16）年まで、林子平祭は林子平の命日である6月21日を中心に2日間開催されており、余興に神楽や剣道の試合、琵琶の演奏等が行われ、法要は龍雲院の本寺[2]である輪王寺住職を中心に複数の僧侶で行われた。そして大学教授などが林子平祭を運営する会の幹事長など重役を担い、その人物の講演が行われていた。講演は例えば1932（昭和7）年の中村徳重郎[3]による「林子平先生と工藤球郷の意見の相違点について」（河北新報：1932）、1941（昭和16）年の阿刀田令造[4]による「林子平の人物と国防論」（河北新報：1941）などである。1934（昭和9）年の仙台市五ッ橋高等小学校の教員である小松郁雄による、新聞に掲載された読み物「子供の時間　お話　林子平先生」では、「先生の大理想は着々として日本海々戦に大勝利を博して以来、海国日本の誉は世界に輝き太平洋平和の守としての責任ます々重大なる時にあたり、海の国の先覚者林子平先生をしのぶことは誠に意味深いものであると思ひます。」（河北新報：1934）とある。このころの林子平祭は、地域の小さな祭りにとどまらず、政治家や学者も関わる大きな祭りであったことが伺える。そして、1934（昭和 9）年の小松郁雄の掲載記事や仙台先哲偉人顕彰会の目的からは、林子平祭と戦争との関連が

[2]龍雲院は輪王寺の「末寺」であり、逆に輪王寺は龍雲院の「本寺」である。「本寺」と「末寺」の関係は、「本家」と「分家」の関係のようなものである。
[3]宮城県出身で当時東京に住み、弁護士として働きながら林子平の研究を行い、遺品を多く集めていた。
[4]当時第二高等学校校長。六無会幹事長、後に仙台先哲偉人顕彰会副委員長にもなった。

伺える。

（2）海の記念日制定から終戦まで

太平洋戦争が始まって 2 年目である 1942（昭和 17）年は林子平没後 150 年にあたる。仙台先哲偉人顕彰会では 1941（昭和 16）年に海の記念日が制定されたことから、1942（昭和 17）年より林子平祭を 7 月 20 日に行うことに変更した。

林子平 150 年祭は、7 月 15 日から 22 日まで仙台市を中心に子平先生百五十年祭式、奉納市民演芸大会、海軍軍楽隊演奏、海洋少年団の交流、記念遺物展覧会などの記念行事を九つ行い、盛大に行われた。主催は行事によって異なり、河北新報社や仙台先哲偉人顕彰会、仙台地方海軍人事部、斉藤報恩会など、後援は海務院、海務院塩竈支局、仙台市、仙台市商工会議所、仙台市各国民学校などである。林子平 150 年祭が行われる理由は、「海防の先覚、林子平友直逝いてここに百五十年、いま七つの海に砲火を交へて大東亜戦争を戦ふ銃後国民に日本の意気を鼓吹すると共に郷土の先蹤林子平の霊を祀って憂国烈々の業績を顕揚、故人を偲んで海への心構へを高揚するため」（河北新報：1942a）とされている。催し物の結果は「海を征する人智の数々に驚異の目を瞠って今更の如の認識を深めた」（河北新報社：1942b）という評価であった。

150 年祭の後、河北新報に林子平祭に関する記事は掲載されなかった。しかし伊東信雄の林子平先生 151 年祭による講演「帝国海防の発達と林子平先生」では、「爾来五十年間における連年の建艦と、猛烈なる訓練によつて帝国の海の護りは今や完璧である。帝国が世界の二大海軍国である英米を相手に戦ひつゝある時、国民が海の護りに対しては些かの不安をも抱かずに居られるのは帝国の海防が厳然として備つてゐるからである。」（伊東　1943：3 - 8）と述べられている。さらに龍雲院の住職や当時の林子平祭の様子を知る人のお話によると、1943（昭和 18）年は海軍大将が龍雲院を訪れ、軍艦マーチが演奏されたという。しかし 1944（昭和 19）年、1945（昭和 20）年には戦況が厳しくなり、灯火管制がしかれて大々的な祭りはできず、終戦までは供養だけが行われたという。

以上のように、林子平の供養以外に行われる行事を見ると、林子平祭は軍国主義の普及に用いられていたのである。

（3）終戦による祭りの衰退と復興

終戦後も、河北新報にはしばらく林子平祭の記事が掲載されていない。しかし、亡くなった父親がかつて林子平先生祭典委員会のメンバーだったある人物のお話によると、1945（昭和 20）年 7 月 10 日の仙台空襲の 2 日後、「陸軍憲兵隊」と「護仙部隊」が龍雲院に 8 月 17 日まで駐屯し、1945（昭和 20）年は供養だけを行ったという。終戦直後、仙台空襲で焼け出された市民が龍雲院に間借をしており、1948（昭和 23）年まではお祭りらしいことはされなかった。しかし 1950（昭和 25）年、1951（昭和 26）年は友達を連れて、1952（昭和 27）年は現在の奥さんを連れて祭りを訪れたという。このことから、祭りが終戦から数年後には復活し、屋台が立ち並んで演芸も行われたことがわかる。

河北新報の新聞記事は、1952（昭和 27）年から再び掲載されるようになった。参列者は少なく子供達も林子平の業績を知らず、林子平祭が年中行事から地元のレクリエーションになってしまったことが嘆かれている。だが、重要文化財に指定する運動を始めるなどしているうちに祭りは活気を取り戻し、1954（昭和 29）年、小松前東二番丁小学校校長による「六無斎子平先生の話」という講演が戦後初めて行われ（河北新報：1954）、1955（昭和 30）年は、県警察ブラスバンドが軍艦マーチを演奏した。

この時代、日本は GHQ 占領下に入り、三権分立制の民主主義国家になるため法律や政治機関を整え、1951（昭和 26）年サンフランシスコ講和条約により主権を回復した。

終戦後すぐのころに新聞に林子平祭の記事が掲載されていないことは、戦時中に林子平祭が軍国主義を普及するという性格が強かったため、GHQ 占領下でタブーとされたからではないかと考えられる。その証拠に戦後再び新聞記事が載せられるようになった 1952（昭和 27）年、また祭りが活気を取り戻した 1954（昭和 29）年ころは、日本が主権を回復した時期と重なる。

（4）パレードの開始

1956（昭和 31）年から、林子平祭は新たに盛り上がりを見せる。この年、仙台海の記念日実行委員会が林子平祭を主催した。子供達が中心となって「海の記念日」と書かれたプラカードを持ち、御輿をかついで町内を練り歩いた。そしてこの年初めて、海上戦没者・殉職者・遭難者の供養が林子平の供養と合わせて行われた。さらに、東北大学伊東信夫教授による「林子平の海事に関する事蹟について」という講演が行われた（河北新報：1956）。

1957（昭和 32）年からはパレードが始まった。パレードは繁華街を行進し、八幡小学校、仙台一中、塩竈一中、塩竈三中、尚絅女学院などのバトンガールやブラスバンド、自衛隊や県警、塩竈海洋少年団、仙台海洋少年団などが主に参加し、海の日にちなんで林子平の功績をたたえるとともに、1957（昭和 32）年のように「海洋に眠る霊を慰めよう」などと書かれたプラカードを持ち、「海洋思想の普及」を図るようになった。

この「海洋思想」が、年を経るごとに変化している。昭和 40 年代半ばまでは、日本は海に囲まれておりその海は世界に通じるものであるから、日本人として海の存在を忘れてはいけない、といったものであるのに対し、その後は次第に、日本は海に囲まれており私たちの生活と海は密接に関わるものであるから、極力事故を起こさないように、また環境を破壊しないようにといったことに変化している。

そして、始まった当初河北新報にはパレードの記事よりも林子平の遺徳顕彰祭、海上戦没・殉職・遭難者の慰霊祭が中心に書かれていたが、次第にパレードが中心的に書かれるようになり、記事も小さくなり、近年は掲載されなくなっていった。

以上のように、終戦から多くの年月がたち軍国主義から民主主義に変わっていくとともに、海の記念日で主張する「海洋思想」が国家的な範囲のものから個人的な範囲のものへと変化していき、林子

平祭の取り上げられ方も小さくなり、林子平祭自体も「国の祭り」「仙台市の祭り」から、子平町の「地元の祭り」へ変化しているのである。

（5）200 年祭から現在まで

林子平没後 200 年にあたる 1992（平成 4）年は、例年より盛大に催された。この年は仙台市博物館において 6 月 13 日から 7 月 26 日まで、企画展「林子平ーその生涯と思想」が催された。この展覧会には、林子平の遺物や、『海国兵談』の林子平直筆の原稿などが展示された。さらに、7 月 4 日、仙台市博物館において、守屋嘉美による「仙台藩・開明思想の人々ー林子平と工藤平助」という講演会が開かれ（林　1994　44-49）、7 月 20 日にはパレードも行われた。また、『波濤（林子平先生の詩）』という林子平先生 200 年祭顕彰記念歌が作られた。これは、作詞なか光男、作曲長浜勇二によって作られた。（中居　1992：80 - 81）。なか光男は、龍雲院の護寺会[5]に参加している「中居堂」という仏壇・仏具店の主人である。

この年の林子平祭の運営は、中居が龍雲院の責任総代となり、祭りの企画と運営のすべての責任を負って実施した。寺院の役員や祭典委員のさまざまな事業計画を実行するにあたっては、それを検討し、周囲の賛同を得て準備を進めたという。

ところで、この年はパレードが行われた最後の年になった。祭典委員のお話によると、パレードの開催には林子平先生祭典委員会が携わっており、寄付金で成り立っていた。それに加えて東北海事広報協会が後援し、経費が出されていた。1992（平成 4）年、林子平先生祭典委員会は、例年よりも多く寄付を出してもらった。そのため 1993（平成 5）年には、また寄付を出してもらうのを申し訳なく思い、1 年だけパレードを休むことにした。しかしその翌年の 1994（平成 6）年、東北海事広報協会が林子平祭に関係する予算を縮小したため経済的に困難になった。それに加えて祭典委員のメンバーが高齢化しつつあり、人数も減って人手不足となっていた。そのため祭りの当日に境内の飾りつけなどで精一杯となり、街頭パレードまで手が回らなくなってきた。そこで 1994（平成 6）年からはパレードは行わず、祭りの規模を縮小して「地元の祭り」として継続させていくことに決めたという。

（6）終わりに

以上述べてきたように、林子平祭の変化には社会の変化が関連している。戦前は軍国主義の普及という意味が祭りに与えられた。終戦にともない祭りは一時途切れるが、祭りが活気を取り戻したのは、日本が主権を取り戻したときと一致する。そしてこのころから、海にまつわる死者の供養や、「海洋思想」の普及という意味が祭りに与えられた。そして不景気になると同時に、祭りを盛大に行うことが困難になり、祭りは縮小され地域の祭りとして続いていくことになった。

このように林子平祭は、社会の変化とともに与えられる意味が変化し、それが祭りの内容に反映し

[5] 寺院施設の整備をしたり、寺院で行われる行事を企画・実施したりする、檀家による組織のこと。

ているのである。

４．現在の林子平祭

（1）林子平祭の準備から終了まで

毎年５月の末から６月になると、林子平先生祭典委員会の活動の中心的存在であるＧさんが、祭りを開催するかどうか龍雲院の住職に電話で確認をとる。その確認が取れた後、呼びかけを祭典委員の人々に電話で個別に行う。その数日後には、龍雲院において祭典委員会の話し合いが持たれる。

2004（平成16）年は、６月９日、６月28日、７月13日、７月16日の４回委員会が行われた。委員会では前年の祭りを参考にしながら予算やプログラムを組んだり、仕事の役割分担を決めたり、カラオケ大会の応募を募ったり、寄付を集めたり、ポスターを貼ったりした。他に祭典委員のうち2～3人が龍雲院近くに旗を立てたり、会計係が謝礼金や諸費用の支払いのため寄付金を新札に替えたりした。

毎年７月19日は、林子平の逮夜法要が営まれる。2004（平成16）年は午後４時から、門前に旗を２本立てる簡単な準備をした。その後、午後５時から龍雲院の本堂において法要を行った。法要のとき祭典委員は制服を着用する。

７月20日の林子平祭当日は、朝８時半から境内において、祭典委員のメンバーと手伝いの人々、当日アルバイト３人が中心となって紅白幕、ばれん[6]などの境内の飾り付けを行う。境内の外の道路では、屋台の準備が行われる。2004（平成16）年は９店が出店した。

祭りは正午を過ぎると次第に客が集まり始める。それに合わせて、祭典委員のメンバー数人とアルバイト３人が、供物と引換券を交換するための受付を始める。受付では、寄付のお礼に渡された供物券と紅白の落雁とを交換できる。そして当日も寄付金を受け付けている。

午後２時からは林子平の供養と海上戦死・病没・遭難者、林子平先生祭典委員物故者の供養を行う。龍雲院婦人会の御詠歌の後、林子平の法要が輪王寺の住職を中心に行われる。その後、海上戦死・病没・遭難者と、林子平先生祭典委員の物故者の供養が龍雲院の住職を中心に行われる。それぞれ読経の後には、参列者が焼香する。祭壇での法要が終わると外に出て、林子平の墓前で読経と焼香が行われる。

その後、午後５時半から奉納演芸大会が行われる。2004（平成16）年の演芸大会は、迫太鼓、子供カラオケ大会、すずめ踊り、ハワイアンダンス、プロ歌手の歌、すずめ踊り、大人カラオケ大会、日本舞踊、の順で行われた。その後、カラオケ大会の審査をして表彰し、８時半に演芸大会が幕を閉じる。

この日の全ての日程が終わると、祭典委員のメンバーとアルバイトで境内の飾り付けをすべて片づ

---

6 ピンクの紙の造花が竹の棒に複数つき、先に黄色の色紙がつるされた飾りのこと。

け、龍雲院内で夕食を食べお酒を飲み、10 時頃に解散する。

祭りの後の数日間はメンバーそれぞれが個人的に祭りの後始末をする。その後に祭りでかかった費用の支払いがあるが、2004（平成 16）年は 7 月 24 日にまとめて行われた。その後 8 月から 9 月にかけて、会計係の人が集まって決算を出し、反省会の準備をする。反省会は 2004（平成 16）年は 9 月 25 日に行われ、龍雲院に集まって決算を確認し、来年の祭りの手配で必要だと思ったことなどを話し合い、飲み屋に移動し打ち上げをした。

このようにして、一年の祭りの日程は終わる。

（2）林子平祭に携わる人々

林子平祭を運営している集団は、先にも述べているように林子平先生祭典委員会である。林子平先生祭典委員会に現在参加している人は、龍雲院の住職 2 名を含め 19 名である。メンバーは龍雲院周辺や土橋通を中心に、個人商店を営む人、国会議員・県議会議員・市議会議員など政治に携わっている人、町内会の役員をしている人、龍雲院の檀家の人が中心である。祭りの準備段階で寄付金を集めるときに近所の人に顔を覚えてもらっていたほうが、気持ちよく寄付金を集められるという。

また、祭典委員会の人々は、親や祖父母の代からやっていた人、亡くなった夫がやっていた人、過去に祭典委員だった議員の事務所に勤めている人が、遺志を受け継いで祭典委員のメンバーになったという場合も多い。祭典委員物故者の顔ぶれを見ると、数代前が龍雲院近くの地主で地域に顔が広かった人が多いという。ところが祭典委員で亡くなった人のなかには遺族が遠くに引っ越して現在は祭典委員の跡を継いでいない人、祭典委員に参加できる跡継ぎがいない人などもいる。

その一方で、そのようなつながりが一切ない人もいる。現在の祭典委員メンバーは高齢の方が多く、人数も少なくなっている。そのため祭典委員会では毎年、新しい祭典委員メンバーを増やすことが課題となっている。会社勤めの人は忙しく時間の自由が利かないのに対して、個人商店を営んでいる人は、年に一度くらいは祭りのために時間が工面できるだろうということから、龍雲院の近くの個人商店を営んでいる人、町内会の役員をしている人を中心に声をかけている。そのような人の中には祭典委員の誰かと知り合いで、その人の頼みなら断れないということで承諾した場合が多い。またこのような人の中にも、祖父が祭典委員をしており、一度は途絶えたもののまた声がかかった、祭典委員のメンバーの一人のいとこで、町内会の役員をしており、声がかかったという場合も見られる。

しかし、このような努力にもかかわらず、新しいメンバーがうまく集まっていないのが現状である。実際に 2004（平成 16）年に行われた林子平祭の準備の時期に、土橋通りに面する個人商店に声をかけていたが、断られてしまった。

（3）祭典委員の林子平祭への気持ち

林子平祭は形を変えながらも長く続いている。その理由を探るため、林子平祭に関わっている人々に、林子平祭を続けていこうという気持ちはどこからくるのか質問した。

その中で最も多く見られた意見は、「活気を出すため」というものだった。それらはお寺や地域の活気を出すため、自分が育った地域に恩返しするため、地元として絶やすべきではないため、などといった気持ちをもとにした意見だった。

また「若い人に戦争の悲惨さを伝えたい」という意見もあった。林子平祭では、海上戦死・病没・遭難者の供養も行う。だがその供養や戦争に対する思いを祭りを続けていく理由として挙げた人は、あまりいなかった。

また、「子供」との関わりを答えた人もいる。それは子供時代に慣れ親しんだ思い出が残っており、それと同じように現代の子供達に思い出として残して欲しいため、そして今の子供達が大人になったときに思い出し、代々林子平祭を継承してきた人々の意思を受け継ぎ、林子平先生の功績を顕彰して長く続けていって欲しいと思う、ということであった。

さらに、祭りの運営を、自分自身の楽しみとしているという意見も出た。役割を持って祭典委員のメンバーで協力しながら、いろいろとやっていく作業が楽しくやりがいがある、また一年に一度、祭りを通して顔をあわせられることが嬉しいという気持ちだった。

祭りを毎年努力して運営している人を信頼し、祭典委員に入って欲しいという頼みを断れない、お手伝いをやめるにはしのびない、できる人がやらなければいけないという意見も見られた。ある人は、そういった気持ちを「義理と人情」という言葉で表現していた。やらなきゃいけないという気持ちではなく自然とやるのが普通だと思っている、と付け足す人もいた。

「林子平の功績を顕彰する」という意見については多くの人が、それがあるのは言うまでもない、それが第一の目的ではある、といったように、それぞれの気持ちのもとになっているということだった。ただ一番にその意見を出す人はいなかった。私が聞かなければ意見が出ない人もいた。

以上のような意見の一方で、多くの人が「地域に子供が少なくなった」「娯楽が多様になったため祭りに客が来なくなった」「子供も大人も冷めている」ということを感じていた。そして今の時代は祭りの開催に地域の発展を求めるのは難しいのではないかという意見も見られた。現代は核家族化が進み、仕事も会社勤めが多く、近所の付き合いが希薄な時代になっているためか、子供の祭りへの参加を渋る親が増えているという。

それに加えて、「地域に寄付を求めることも次第に困難になっている」、という意見も複数聞かれた。その理由としては、地域の人々に信仰心がなくなってきたから、近所づきあいが希薄になり地域のイベントがはやらなくなったから、という意見が見られた。寄付集めが終わると後は毎年決まったことをやるだけだから、祭りの準備で一番大変なことは寄付集めだ、現在の形の祭りを維持していくことで精一杯だという意見も見られた。

以上のような考えを持った人のなかには、林子平祭で林子平を顕彰するといっても、「現在の寄付金の範囲では龍雲院で顕彰を大々的にやることは難しい」という意見もあった。

（4）祭典委員の林子平に対するイメージ

現在の人々は、林子平をどのような人物と見ているのか。林子平祭に携わる人々に、林子平が偉人と称される理由を尋ねた。

最も多かった意見は、日本は鎖国していては危ないため国防をきちんとやらないといけないことを訴えた、などの「社会に警鐘を鳴らしたこと」であった。

また、あの時代にあそこまで資料を集めたという情報収集力がすごいといったように「行動力」を評価する意見も多く見られた。そして、広い視野で日本を見つめ、このままでは日本はどうなるかといった「先見性」がかなりあったことを評価する意見も出た。

不遇のなかで亡くなったことを惜しむ意見もあり、閉鎖的な社会に敢えて世間に発表した「勇気」もすごいという意見も多くあった。そして、後世の人々にいつまでも感慨を持たせる不思議な影響力を持ち続けたこともすごい、という「カリスマ性」についての意見もあった。

だがなかには、林子平の功績は祭りとは関係ない、と林子平祭が遺徳をしのぶといった目的から外れていることが感じられる意見も見られた。また、あまり詳しく調べていないからわからない、文献を見てみないと詳しく分からない、といった答えも数人あった。

以上のことから、現在の林子平の偉人像は、かつてのように政治的思惑とは完全に切り離されていることが分かる。そして現在の林子平祭は、林子平の功績を讃えるためというより、地域に活気をあたえるためという気持ちのほうが優先しているように思われる。

5．おわりに

江戸時代に生きた不遇の偉人・林子平は、1929（昭和 4）年から現在までの 76 年もの間、社会が変化するにともなって内容や与えられた意味も変化しながらも、林子平祭としてその功績を讃えられ供養されてきた。そしてそのような歴史を持つ林子平祭は、現在はどのようなものになっているのか、どのような人々が携わり、その人々は林子平祭と林子平に対してどのような考えを持っているかを述べた。

林子平は江戸時代、自分の体で情報を集め、それを元に分析をし、日本の国防に警鐘を鳴らした。だが江戸幕府はそれを受け入れず、人心を惑わすとして処罰した。林子平は無念のうちに亡くなったが、林子平の警告は現実化した。

明治から昭和初期にかけて、日本は日清・日露戦争、第一次世界大戦などを経験し、世界恐慌も起こって国際情勢が緊迫した。1941（昭和 16）年に太平洋戦争に突入すると、国家総動員で戦争を勝ち抜こうという政府の思惑が強くなり、戦況が不利になってもそれを国民に知らせず、国民に苦しい生活を強いた。政府は国民に対して、戦争への士気を上げるために、「偉人」を尊敬してそれに続こう、偉人のようにお国のために尽くそうと訴えかける動きを盛んに行った。林子平はその「偉人」として讃えられ、林子平祭が例祭として始められ、150 年祭は特に盛大に行われて、祭りを通して軍国主義

が普及された。

戦後、林子平祭は一時衰退するが、日本の主権回復とともに再び盛り上がり、時代によって変化する「海洋思想の普及」のためのパレードが、また海上戦没者などのための供養が、林子平祭と合わせて行われるようになり、林子平祭は新たな意味を与えられた。

そして現在、林子平祭はかつてのような政治的思惑とは離れて「地域の祭り」となった。祭りは林子平先生祭典委員会によって運営され、7 月 19 日の逮夜法要、7 月 20 日の林子平、海上戦死・病没・遭難者、林子平先生祭典委員会物故者の法要、林子平墓前法要のあと、奉納演芸が行われるという形になった。しかし、はやる祭りが変化してきたことによって、林子平祭に活気がなくなっていることが課題となっている。現代の林子平祭も、社会の変化とともに衰退を余儀なくされているのである。

このように林子平祭は、社会の変化とともに与えられる意味が変化し、それが祭りの内容に反映しているのである。だが、現在の林子平の「偉人像」は、国家の思惑とは完全に切り離され、客観的に功績を捉える態度となって林子平祭の担い手たちに認識されているのである。

引用文献

林三喜子

1994 『続　蝋梅日誌』東京：林三喜子。

伊東信夫

1943 「帝国海防の発達と林子平先生」『仙台郷土研究』第 13 巻第 8 号：3 - 8。

河北新報

1932 「先覚林子平百四十年祭　余興もあり頗る賑ふ」『河北新報』1932 年 6 月 22 日。

1934 「子供の時間　お話　林子平先生　仙台　小松郁雄」『河北新報』1934 年 6 月 21 日。

1941 「先哲をしのぶ　きのふ林子平追悼法要」『河北新報』1941 年 6 月 22 日。

1942a 「絢爛海国絵巻　本社主催　林子平百五十年祭」『河北新報』1942 年 7 月 5 日。

1942b 「“海国まつり”絢爛の幕開く『海へ』沸たつ全市　遠来の豆水兵さんと交流」『河北新報』1942 年 7 月 19 日。

1954 「きょう子平祭」『河北新報』1954 年 7 月 20 日。

1956 「海の先覚者偲んで　仙台市龍雲院　林子平顕彰祭を挙行」『河北新報』1956 年 7 月 21 日。

中居光男

1992 『林子平先生の生涯』仙台：龍雲院。

仙台先哲偉人顕彰会編

1942 『海の先覚者林子平先生』仙台：仙台先哲偉人顕彰会。

松川だるまの民族誌

藤　智仁

1．はじめに

「松川だるま」とは、和紙を型抜きして絵を描いた張子玩具の一種で、江戸時代末期から仙台で作られ続けてきただるまである。天保年間（1830~1844）に伊達藩の藩士・松川豊之進が創始し、それ以来下級武士の収入を補うための内職として作られてきたという。最多時には 10 軒以上を数えた業者であるが、現在では松川だるまを製作しているのは、仙台市内に 3 軒のみとなっている。その中でも同市柏木にある「本郷だるま屋」が松川だるまを継承している。

そもそも松川だるまは毎年の縁起物であり、人々は正月が来るたびに松川だるまを買い求め、前年のだるまを各地のどんと祭で燃すのが通例であった。新しいだるまは神棚に祀られ、1 年間の無病息災や五穀豊穣が祈願される。しかし、そのようにして信仰とともにあったはずの松川だるまもある時から観賞用の郷土玩具として、言いかえると伝統的工芸品として人々に捉えられるようになった。物の持つ意味が時代とともに変化したのである。

本論文では、まず松川だるまの歴史やその作り方を記述する。また本郷だるま屋について、その職人たちや 1 年間のスケジュール、さらには顧客などについて言及し、本郷だるま屋のモノグラフを作ることを目的とする。そして松川だるまが昔と現在で人々にどのように認識されているかを明らかにする。

2．松川だるまの歴史

私がフィールドワークを行った本郷家によると、松川だるまを創始したのは仙台藩士松川豊之進であると伝えられている。だるまに冠されている松川という名もその創始者に由来する。天保年間（1830～1844）に始まっただるま作りは、その後下級武士の収入を補うための内職として作られてきたという。松川だるまは正月の縁起物として仙台庶民の信仰を集め、神棚に祀られてきた。

縁起だるまの風習がいつ仙台に伝わり、松川豊之進がどのように松川だるま作りを始めたのか、その辺りの事実は残念ながら文書に残されておらず、ただ本郷家に伝わる伝承から推測する他ない。ただし、松川豊之進という人物の存在は分かっている。鈴木（1972:182-183）によると、豊之進は仙台藩の参政書記だった。明治維新によって新政府から世良修蔵参謀という人物が仙台藩に送られてきたのだが、豊之進は旧幕府派の藩士たちとともに世良参謀を暗殺したのだ。1868 年のことである。その

後新政府により、世良参謀を暗殺した一味に対して捕縛命令が下されたが、豊之進は捕まらなかった。行方不明のままになってしまったが、これは城下町北六番丁で土人形（赤物）を作る家で豊之進を匿ったためだという（藤原 1981:219）。後に述べるように、松川だるま業者の大半は他の仕事との兼業であった。その中には土人形を作るかたわら、だるまの売れる冬季に松川だるまを作っていた業者もいた。豊之進はだるま製作者としてこの家と親交があったのだろうか。

また、松川だるまには「開眼」という概念は伝わらなかった。松川だるまは最初から両目とも瞳を入れて売っている。これは初代仙台藩主の伊達政宗が独眼であったため、それに配慮してのことと伝わっている。

幕末に下級武士の内職として作られていた松川だるまであるが、当時何人くらいの作り手がいて、どのように作っていたか、またいくつ生産していたかなど、具体的なことは分からない。しかし本郷けさの氏によると、時代は下って大正期には 20 軒あまりの業者があったと聞いているそうだ。また関（1966:1）によれば、大正期までは 10 軒あまりの業者があったという。いずれにせよ縁起だるまの需要期は 12 月から 3 月までの短い期間であり、だるま作りを専業とするのは難しく、大半の業者は副業として営んでいたのである。その本業は、瓦屋根葺き、陶器製作、人形製作、堤焼き製作などであった。その後、昭和に入り、仙台空襲や後継者不足などから松川だるま業者も徐々に廃業していき、現在では仙台市柏木に 1 軒、同堤町に 2 軒、合計 3 軒を残すのみとなっている。

松川だるまは他の地域のだるまに見ない、豪華絢爛の装飾を持つことで知られているが、その技術に改良を加えた人物がいたようだ。その名は高橋徳太郎、通称面徳で、天保元年（1830 年）に江戸で生まれた。仏師であった徳太郎は、父の死後仙台に移り住み、御神楽面や能面を刻んだ。明治年代に入り徳太郎は副業としてだるま製作を始めたが、仏師としての器用さを発揮して従来の松川だるまに描彩等の改良を加え、現在のような松川だるまになった（関:1966）。

３．松川だるまの制作工程

本郷だるま屋では、松川だるまは、“宝船”、“玉入り”、“並”の 3 種類を作っている。

だるまの胴体に宝船を貼り付け、あたかもだるまが船に乗っているかのような格好をしているのが“宝船”で、4 号（4 寸）から 30 号（3 尺）まである。7 号（7 寸）あたりからはだるまの胴体右に大黒、左に恵比寿の張子がつく。

だるまの正面に、宝船ではなくて大黒や恵比寿の張子を浮き出すようにつけているのが“玉入り”である。また“並”にはだるま正面にろうそく立ての模様が描かれている。目も粘土ではなく、筆で直接だるまの上に描かれたものとなる。

ここでは最も彩飾の豪華な“宝船”の作り方を簡潔に述べる。

①だるまの木型に食用油を塗り、だるま紙と呼ばれる和紙をはる。

②角又（つのまた）という、海藻で作るのりを火にかけて溶かし、和紙の上にまんべんなく塗りこみ、木型に合わせてだるまの形を作る。さらに手の平に乗るくらいの棒で強くこすりつけることでだるまの形全体のゆがみを直す。この作業を“いしぶがけ”という。

③和紙をはり終わっただるまを直射日光で干す。乾燥期間は大きさや天候により異なるが、小さいだるまで3日、大きいだるまでだいたい7〜10日かかる。雨や雪が降ってきた場合すぐさま室内に取り込まねばならず、その出来は天候に大いに左右される。和紙をはって乾かすこの①〜③までの工程を“はりかた”という。

④乾燥し終わった和紙を木型からはずす。小刀でだるまの背中を縦に切り、竹べらを切り目からさしこみながら和紙を木型からはがす。はずし終わっただるまの背中の切り口は、和紙と角又ではって補修する。この作業を“めばり”という。

⑤だるまの目の部分を小刀で切り取り、底からだるまの内側に手を入れ、内側から粘土で作った目玉をとりつける。戦前にガラス製の目玉を用いたこともある。

⑥だるまの底に、“起き上がり”と呼ばれる粘土の台をつける。その際、細長い和紙と角又で、幾重にも接着する。起き上がりは別名“底（そこ）”とも呼ばれ、この起き上がりをつける作業を“底つけ”という。底は型に粘土を入れて形を整え、天日に干して自然乾燥させる。底作りは、和紙を型からはずし終えるころから始める。

⑦だるまに宝船、大黒、恵比寿といった飾りをつける。宝船はボール紙で作る。大黒、恵比寿はどちらも和紙で作った張子である。専用の型がそれぞれあり、本体のはりかたの時に作っておく。

⑧だるま全体に胡粉を塗る。胡粉とは貝殻をつぶして粉にしたものにニカワを加えたものであるが、現在はベースのものも使っている。胡粉を塗ることで和紙が強化され、また表面のでこぼこを修正し、その後の絵付けの下地となる。均一になるよう刷毛で塗っていく。塗り終わったら再び天日に干して乾かす。

松川だるま完成図（筆者作成）

⑨顔と胴体前部を除き、側面から背中にかけて赤く塗る。これを“赤塗り”という。一般的なだるまの赤をイメージすればよい。やはり刷毛で均一に塗り、天日に干す。

⑩乾いたら、いよいよ仕上げに入る。仕上げとして、だるまの顔や胴体前部、宝船、大黒、恵比寿に青、黄、白などの塗料で描彩を施す。これを“絵付け”、“描きかた”、また“顔引き”という。ここから松川だるまとして知られる鮮やかな色彩を作っていく。だるまの顔面の肌色塗りから始まり、

約 20 工程続くがここでは省略する。

4．松川だるまの材料と道具

和紙	だるま製作に使用する和紙をだるま紙という。ダンボールや古い和紙を溶かし、楮（こうぞ）を入れ、手で漉いた新聞紙大の紙を、乾燥しない状態で購入する。
ガラス目	現在は使っていないが、戦前までは盛んに使われていた。
粘土	起き上がりや目玉に使用する。形を整え、外に干して自然乾燥させる。
塗料	最近はネオカラーを使用している。以前は染料、顔料とも全色ニカワで溶いて使用した。
胡粉	牡蠣などの貝殻を細かく砕いて粉末状にしたもの。
ニカワ	宝船や大黒、恵比寿などの張子をつけるために使用する。
角又	はりかたで和紙を木型の形に合わせたり、底をはりつけたりするのに使用する。
本毛	宝船のだるまの眉毛に使用している。
ニス	黒目、眉毛（いずれも描いたもの）、髭、宝船のヘリ、帆などに塗って光沢を出す。
金粉	顔をふちどった青色の部分や、宝船の帆にまぶして豪華さを演出する。
木型	松の木でできている。1 つのシーズンで木型を何度も使い、和紙をはってははがし、はってははがしを繰り返す。最後に使い終わったあとは、木型をむきだしのまま保存するのではなく、もう一度和紙をはって保存する。
飾りの型	粘土を焼いた素焼き物である。これに和紙をはり、乾燥させて大黒、恵比寿の張子を作る。
小刀	和紙を木型からはずす際に使用する。
竹べら	細長い竹で、木型から和紙をはずす際に使用する。小刀で切り口を入れたところから左右に差し込む。
刷毛	胡粉塗り、赤塗りをする際に使用する。
面相筆	絵付けの際に使用する。いたちの毛で、東京産。

5．本郷だるま屋の職人の変遷

現在だるま作りを行っている本郷家は、仙台藩士の家系である。本郷家は、江戸時代末期に二代目久三郎の代からだるま製作を始めた。この人物が松川だるまの始祖松川豊之進の弟子となり、だるま作りに必要な技術と、だるま作りに必要な木型などの道具を譲り受けたと本郷家には伝わっている。伊達藩士であった二代目久三郎は、他の武士同様明治に入って士族解体の憂き目に合い、禄を失い生計を立てるために瓦職人となった。瓦業は冬期に入ると休業するため、その間にだるま作りを副業と

した。その子久次郎も瓦屋根葺きを本業とした（関:1966）。

その次の代の徳治も、弟軍哉とともに瓦職人として各地を回った。けさのによると、「昔は、だるまなどこういう縁起物っていうのはほとんど夏売れなかったんですよ。だから、ほとんどおじいちゃんは屋根屋さんやってたんだって」という。そのかたわら副業として二人とも冬の需要期にはだるまを製造していた。腕も確かで有名な寺社の瓦屋根葺きを任されていたが、晩年に至って危険だということから屋根葺きは引退し、だるま作りを本業とするようになった。また同じころ露店商も始めた。徳治は職人肌の人間で口より先に小さなだるまが飛んでくるような人であったが、手先はとても器用で、夏場のお祭で露店を出した際自分で作った舟の形の提灯を売るなど独創性にあふれた人でもあった。

一方徳治の息子徳久も、徳治に従ってだるま作りや露天商を営んでいたが、若くして病に倒れ、その名が世間にとどろくことはほとんどなかった。彼は八代目の徳治とほぼ時を同じくして亡くなってしまったので、九代目として本郷家の家督をついでいるのは徳久の妻のけさのである。

けさのは戦後すぐの昭和 22 年に本郷家へ嫁いできて、来るなりすぐにだるま作りを手伝った。当時は夫の徳久、その父の徳治、その妻のあきと 4 人で作業をした。夏場は露店に行き、だるまを作るのは時間の限られた冬場だったため、特に 12 月から 3 月までのかき入れ時は寝る間もないほどの忙しさであった。けさのはしばらくして次々と子供を出産する。長男（昭和 23 年生まれ）、次男（昭和 24 年生まれ）、三男（昭和 26 年生まれ）の 3 人である。けさのは 3 人の子を抱え、なおかつだるま作りもこなさなければならず、その生活はかなりハードなものであった。しかし、「22 年に来た時こっちの人、米のごはん食べてたんですよ。農家ったって食べらんねんだから。なんだかあんまり裕福なんだよね」という暮らしぶりであった。

やがて子供たちも大きくなり、だるま作りにも慣れてきたころ夫の徳久が病気になってしまった。昭和 40 年頃の話である。入退院を繰り返すような生活になり、だるまを常に製作するのは徳治、あき、けさのの 3 人になった。しかし忙しい時期には子供たちが手伝うこともあった。

昭和 43 年頃には、次男が結婚し、その妻もだるま製造に常に携わるようになった。その頃には徳久の病気も進行し、だるま作りをすることはできない状態であった。そのため次男の妻が代わりを務め、徳治から直々にだるま作りの手ほどきを受けた。

昭和 45 年の冬、転機が訪れた。それまでかくしゃくと筆を取っていた徳治が、急に床に伏し、そのまま帰らぬ人となった。さらにその後を追うように、年が明けてすぐ徳久も亡くなってしまった。まさしくだるまが一年を通してもっとも売れる時期だっただけに、その混乱は相当なものであった。しかし長男の友達や、堤町で同じく松川だるまを製造している家から応援を呼ぶなどしてこの危機をようやく乗り切った。

昭和 47 年にはあきまでもが亡くなってしまった。この時すでに息子たちはそれぞれ仕事に就いていたし、だるま屋の廃業を考えたという。しかし息子たちの説得により続けることになった。息子たちも仕事の合間を見て手伝うようにしたのである。曰く、「母ちゃん、おらたちなんとか協力してだるまさん継いだほうがよかんべや。何代と続いてきたのに今さらやめらんねえべや」。

そして徳治の死後 6、7 年がたったころ、長男が結婚した。今までの例にもれず、この妻もだるま作りに携わることとなった。新たなだるま職人の誕生である。本郷家に来るなり筆を渡され、文字を書かされたという。これで職人は、けさの、長男夫婦、次男夫婦の 5 人となった。本郷だるま屋に居を構えたのはけさのとその長男夫婦である。次男夫婦は別に住み、休みの日やパート後などの仕事の合間を縫って本郷だるま屋を訪れだるま作りを手伝うようになった。

昭和 60 年に松川だるまと他の張子玩具は“仙台張子”として宮城県の伝統的工芸品に指定され、62 年にはけさのが伝統的工芸品産業功労者として表彰を受けた。指定の際、話はまず本郷家に来たが、堤にある同業者 2 軒もともに誘い、3 軒で指定を受けたのだという。

6．本郷だるま屋の年間スケジュール

ここでは本郷だるま屋でのだるま作り等に関して、1 年間にどういった作業をするのかを記述する。しかし昔のやり方と現在のやり方ではだるま製作に取り組む時期などが異なるので、昔と今の二つに分けて記述する。本郷家にとってターニングポイントと思われる、徳治・徳久が相次いで亡くなった昭和 45 年冬以前のやり方、すなわち両名が元気に働いていた時期と、それ以降に分けて述べたい。

（1）昭和 45 年以前

昔は、夏場は露店、冬場はだるま作りと、仕事の時期が明確に分かれていた。だるま作りは 9 月の終わりころから 10 月にかけて始まった。木型に和紙をはりつける、はりかたからである。天日で干さなければならないのは上で述べた通りだが、冬場も近づいてくるためそうそうよい天気ばかりが続くわけではない。また日照時間も短くなってくるので乾かすのは大変である。常に天気を気にしつつ、少しでも雨が降ったり、あるいは降りそうな時にはすぐさま室内に運ばなければならなかった。そのような有り様だったため、室内で乾かす必要があった。そこで、“モロ”と呼ばれる装置を使っていた。四角い箱の中で炭を炊き、網をしいてその上にだるまを乗せて乾かしていたのである。その間だるまの底を焦がさないように常に気をつけていなければならなかった。

はりかたが終わるころ、起き上がりの部分を作る作業にかかる。その後 11 月から 12 月にかけて徐々に絵付けの作業に入っていく。まずは年明けの大崎八幡宮のどんと祭で売る分が急ピッチで作られる。年末年始も慌しく過ぎていき、1 月 14 日のどんと祭で露店を出して直接だるまを販売した。

どんと祭が終わると次は旧正月に向けてだるま作りを再開する。各地方にはまだ旧正月での歳の市の風習があったので、そこで露店を出してだるまを売っていた。石巻や塩釜などにも出かけた。正月用品を売ったり、魚を売ったりする様々な市がたつこの歳の市は、仲見世ともいった。

それが終わると、今度は旧正月の七日に仙台市宮城野区の木下薬師堂で行われる七日堂の祭典に向けて準備をしなければならなかった。このお祭には昔から 2 寸 5 分くらいの小さなだるまが業者によって売られていたが、本郷家でも作って露店を出し、販売していた。この小さなだるまは豆だるまと

呼ばれ、松川だるまと違って描彩等は粗雑なものであった。

そうこうしているうちに2月の初午となる。その時岩沼市の竹駒神社で1週間の祭典があり、本郷家はそこで松川だるまを売るため1週間泊り込みで露店を開いていた。

最後に旧3月の節句には前述の薬師堂で祭礼があり、本郷家はそこでぼんぼこ槍と呼ばれる張子玩具を販売していた。各地方での旧正月が終わり、だるま作りが一段落しても休む間もなくこのぼんぼこ槍を作らなければならない。ぼんぼこ槍は張子や乾かした本物のひょうたんの底に竹の棒を挿し、五色に染めた紙の吹流しをつけたもので、火伏せのまじないがあった。

このように、12月から3月まではほとんど休む間もなくだるまや張子作りに励まなければならなかった。けさのは当時をこう述懐している。

> 冬は夜中2時3時まで作業すんだもの。それに夜中に子供は騒ぐでしょう。いつ寝ていつ起きんだか分かんねえ。
>
> 私もあんまり手の早い方じゃねえから、のろまの方だから、「何をいつまで遊んでるんだ！何やってるんだ！」って怒られ怒られねえ。冬になるともうほんと。黙って小っちゃいだるまバンッ！て投げつけられて。私こっち来るときは、だるま屋さんだっていうことは聞いてたけど、こんなに、なんていうか忙しいっていうか、こんなにだるまってひどいもんだとは思わなかったからね全然（笑）。

張子作りが終わると今度は露店商が始まる。3月～9月に仙台近郊で行われる縁日や、夏祭り、七夕祭り、運動会などに店を出していた。この露店はそれまでのだるまを売っていた露店と異なり、おもちゃや綿菓子、上げ風船などを売った。上げ風船とは、硫酸に亜鉛を加えて水素を発生させ、チューブを通して風船に送り込み浮くようにした風船である。けさのはおもちゃの露店を任されることが多かった。そのおもちゃは東京や山形から仕入れていた。また徳治は手製のおもちゃを売ることもあった。露店についてけさのは、

> 運動会だ学芸会だなんていう時だってやっぱ私らほら露店で、そういう時は売れるとこさは行かなくちゃなんなかったから、子供たちの運動会だのなんだのほとんど見たことないんです私は。息子に、「おかあさんはね、入学式と卒業式だけ来ればいいんだから」って言わって笑われたんだったけどもね。

と語ってくれた。

（2）昭和45年以降現在まで

夏場の露店は昭和45年以降しばらくしてやめた。そしてだるまを冬期限定ではなく、年間を通し

て作るようになった。しかし絵付けなどの重要な作業は年末に集中的に行われ、やはり冬場は忙しい。まず3月の半ばあたりから、天気を見計らいつつ大きいサイズのだるまのはりかたを始める。天気が崩れ易い梅雨前にはだいたい終わらせておく。次に夏場であるが、この時期にはだるまの起き上がりを粘土で作り、乾かして底付けをする。そして 10 月から徐々に赤塗りを始め、年末には絵付けを行う。やがて年もおし詰まり、最大サイズである3尺のだるまに絵付けをして最後の仕事とする。3尺のだるまは仕上げるのが大変で、夜通しかかることもある。最近は年に1つしか出ないが、昔は年に2〜3つ売れたものだった。また2尺以上の大きいサイズのだるまは、毎年の得意先用に注文があろうがなかろうがとりあえず作っておく。

ちなみに、それぞれの時期に一つの作業しかしないというわけではなく、注文が入ればいつでも仕上げる。また、3〜6号の小さいだるまは合間を見て随時作っていく。最近は松川だるまに郷土玩具としての価値を見出す人が増えてきているようで、以前は正月にしか出なかっただるまも年間を通して売れるようになっている。そのため、だるまを作る作業場にあつらえてある棚に、たくさんのだるまが在庫として置いてある。昔はそのような在庫などほとんど置いていなかった。

また、作っただるまは露店で売り歩くのではなく、現在は露店業者に“中卸し”という形をとっている。中卸しにしたのは訳があって、露店を出すには権利などでお金がかかり、準備や当日の労働などで割りに合わなくなったからである。例えば大崎八幡宮でのどんと祭には 10 年くらい前まで直接露店を出していたが、それ以降は出していない。岩沼竹駒神社の初午でも 20 年くらい前までは露店を出していた。石巻や塩釜などの仲見世にも 30 年くらい前までは露店を出していた。薬師堂への豆だるまとぼんぼこ槍の露店は、昭和45年前後にやめた。現在、中卸しとして10軒以上取引している。例えば、大和町、小牛田、石巻などでの歳の市である。

また昭和60年に松川だるまが県の伝統的工芸品の指定を受けてから、5月と9月に一般人によるだるまの絵付け体験を受け入れるようになった。伝統工芸の指定後教科書などに載るようになり、それを見た先生が張子とはどのようなものか「見せて、作らせて」と来るようになったのである。最初に来たのが本郷だるま屋近くの通町小学校で、この時は学校に直接行って実演した。その後附属、片平、長町小学校など仙台の学生が来るようになり、やがて福島、山形、青森の学生まで来るようになったのである。今は修学旅行のついでなどで来る場合が主で、そういう生徒たちは他に仙台御筆、かご、仙台駄菓子屋も回るケースが多い。遠い所だと北海道や沖縄からも来ることもある。絵付け体験を受け入れる時は仕事ができない。県からもお金など出ないし、体験期間の5月と9月は1ヶ月も仕事を休むことになり、文句も言いたいところであるという。絵付け体験をしに来るのは何も学生たちばかりではない。七北田の老人グループや、趣味で描きたい奥さん連中も訪れるという。

さらに、年間を通して不定期に郷土史家や他の地域の張子玩具製作者が本郷だるま屋を訪ねてくることもある。私がフィールドワークに行った時、幸運にもそういう機会に居合わせることができた。その時はどちらの職人も 20 代と若い、三春張子の職人と琉球張子の職人が連れ立って訪ねて来て、虎や黒馬などの張子玩具について説明を聞いていった。また、それぞれの産地での作り方や材料など

も紹介していった。

7．顧客

大別して、信仰の品として昔ながらに神棚に祀る客と、郷土玩具として買う客の二種類に分けられる。

前者のために、大崎八幡宮や塩釜神社に卸している。配達はこの2ヶ所にのみ行っている。大崎八幡宮には大小（3号～15号）のだるまを合わせて約1000個卸す。一方塩釜神社に卸す分は昔より数が減ってしまった。また大和町、小牛田、石巻などの露店業者に中卸しをしているのも、正月にだるまを買い、一年間無病息災を祈願する人に売るためである。

また後者の客のために、仙台市内の民芸品店にだるまを卸している。これらの店は従業員が本郷だるま屋まで車で注文の品を取りにくる。東京のデパートに入っているような民芸品店にも以前は卸していたこともあったが、最近ではやめている。また昔は市内のデパートにも卸していたが、手続きが面倒なのと配達もいないのでやめた。取りに来てくれるなら考えてもいいと思っている。仙台市役所にも1度納めたが、やはり手続きが面倒である。その時は、中国人が交流に来た際のおみやげとして渡すということであった。

また、もちろん目的は観賞であれ信仰であれ、本郷だるま屋の店頭に直接買いにくる客もいる。いくつか最近の実例を挙げると、愛知から北海道まで旅をする途中、わざわざ途中下車して店に来て、買っていく学生がいた。東北各県を回っているという女子大生も来た。ある年の12月31日に秋田から母と娘の2人連れが来たこともある。だるまを買いにくることが使命であったという。さらにあげると、大阪近辺から雪の降る日にわざわざ新幹線で買いに来た人もいた。全国ネットのテレビで松川だるまが紹介されているのを見て、いてもたってもいられなくなったという。事前に電話で問い合わせがあり、仙台は雪が降っているからと止めたのに来たのだ。

常連では、岩手から毎年買いに来る客がいる。以前は老夫婦が買いに来ていたが最近ではその息子たちが買いに来ている。聞くと老夫婦は家で待ちかねているらしい。車で来て、子供たちにもだるまを買っていく。そうやって世代を継いで買いに来る人もいるのだ。また秋保のある温泉宿には、そのロビーに大きいだるまがいくつも並んでいる。七転び八起きになぞらえる昔ながらの祀りかたで、小さいだるまから始めて徐々に大きなだるまを揃えて行くことで繁栄を願う。さらに仙台市内のある酒造会社は、最大サイズの3尺だるまを毎年買っていく。1体“たったの”15万円。そして毎年青葉神社のどんと祭で燃やす。昔は従業員がリヤカーで買いにきていたが今は車で運ぶ。

最近では減ってきているものの、店に来る客で一番多いのは仙台の人で、信仰目的だという。客足は11月～12月にピークを迎える。買いに来る前に身を清める人もいる。常連客はやはり信仰目的に買う人に多い。だるま本来の性質上それは当然のことである。毎年正月にだるまを神棚に祀り、1年間の無病息災や家内安全、商売繁盛などを祈る。そして翌年のどんと祭で役目を終えただるまを燃や

し、また新たにだるまを買うのである。そのため信仰深い人は毎年だるまを買い換えている。以下述懐。

昔は店にとりに来る方いっぱいあったからねえ。今でもお客さん、買いに来る人は来ますよ。主に大倉だの、根白石の方なんかもちろん売れてくけども、あんまり出なくなったなあ。根白石の人たちらいなくなったからねえ。刈田の白石だの、あと石巻だのから来る方も多かったんですよね、おっきなの。名入れてねえ、おっきなだるまさん。持ち帰るときは、大きな一反風呂敷持ってきて背中しょって。あのあたり車なんて持ってる人少ねえからねえ。だから紙は固くしなきゃだめなのよ。背中潰れっちゃ危ねえから。あと、そこの、今の荒巻っていいますか、あのへんの人たちらみな多かったです。おっきなだるまさんばりあげたんだよ。今はみな土地売ってわ、百姓してる人なんかもういないべけっども。

農家の人たちの方が大きいだるま買いますよ。家も大きいし、棚も立派な棚だからね。板の厚いのたーっと立派にねえ。神棚も奥行きあって立派な神棚でねえ。神棚うしろにして両わきさだるま置くとかねえ、たーっと１枚板ね。中間に神棚だーっと飾って。

信仰のために買う人は、理屈抜きで買っていく。一方郷土玩具として買いに来る人は、言い伝えなどだるまの造形に対して質問したりこだわる人が増えてきている。例えば、

今はきれいなの１つ１つ手にとって、見て買ってくんだから。目から口から。斜めになったのだめだとかね、やっぱり。だからきれいなだるまさんだよ、ほんと今の。昔のは少しくらい色が流れたって、例えば目や鼻だってなんだって、黒いの流れたってどっつうことなかったんだけど。今そういうわけには行かないからね。今はほんとに１つ１つ吟味して描かなきゃねえ。

その他に、特殊な顧客として議員立候補者がいる。昔は地方選で盛んに使われた（河北新報:1989、1992）。しかし平成の最初くらいまでにはだいぶ減ってしまい、最近5、6年は全然出ていない。

また店に来る客は大抵いろいろと話していくので時間をとられる。そういった人がいつ来るか分からないから、本郷家では昼ごはんを食べるのが早い。食べられるうちに食べてしまうのだ。また、誰もその場にいなくとも作業場には夜9時くらいまで電気をつけておく。突然の来訪者に対応するためである。

最後にだるまの生産数を記すと、だいたい5千〜6千個と見られているが、最近では小さいサイズのだるまが数多く売れるためそういったものを全て含めると１万個に達するとの見方もある。

８．おわりに

松川だるまは縁起だるまとして正月に神棚に祀られ、人々にとって長らく信仰の品であった。ところが最近では、その鮮やかな色彩や、和紙などを使い昔ながらの製法によって作られているという事実、また一つひとつ手作りによって生産されているということから伝統的工芸品や郷土玩具として捉えられることが多くなってきている。時とともに松川だるまの持つ意味が信仰の品から観賞用の伝統的工芸品へと変化してきたのである。ではその変化が起きたのはいつごろであろうか。

けさのが嫁いできた戦後すぐのころだるまは冬場しか作らず、だるまの在庫を一年中置いておくこともなかった。当時だるまは信仰用として正月にしか売れなかったためだ。

ところが高度経済成長にともない信仰品としてのだるまが売れなくなっていった。農村の変化と核家族化が原因である。神棚が立派で毎年だるまを祀る家庭の多かった農村の衰退と、神棚のない団地やアパートに住む核家族の増加で松川だるまを毎年買い替える人が減ったのだ。

一方戦後の工業化路線により、世間には大量生産による画一的な物たちが満ち満ちていた。しかし、やがて人々はそれら工業製品に飽き情緒の欠落を感じる一方で、手作りの、昔ながらの民芸品や郷土玩具に強く惹きつけられた。この流れに乗り、一つひとつ手作りで昔ながらの製法の松川だるまは伝統的工芸品として見られることになった。行政もそれに対応し、松川だるまは昭和 60 年に県の伝統的工芸品に指定された。また本郷だるま屋は市内デパートで開催された「仙台市伝統・新作工芸展」に昭和 61 年から数回参加した。そしてこの前後から松川だるまの売れるサイズが小型化したり、きれいな形や汚れのないだるまを見極めて買っていく客が増えた。彼らはおみやげとして買っていくなど観賞用の物としてだるまを捉える。そのため正月に限らず年間を通していつ買いにくるか分からない。よって本郷家では年間を通してだるまを製造するし在庫も切らさないようになった。

このようにして、松川だるまは信仰品から伝統的工芸品として認識されることが多くなってきた。そしてその流れは今もなお続いているのである。

引用文献

藤原相之助

1981　『奥州戊辰戦争と仙台藩』東京:柏書房。

関善内

1966　『仙台達磨』仙台:非売品。

鈴木省三編

1972[1926]『仙台叢書』仙台:宝文堂出版。

帰国成人の再適応に関する研究
―青年海外協力隊帰国隊員の能動性と多様性―

永田　久貴

１．はじめに

これまで、海外に長期滞在をして帰国した日本人の日本社会への再適応に関する人類学的・社会学的研究は、何をもって再適応と見なすかは様々だが[1]、帰国子女の研究を主として行われてきた。例えば、箕浦（1984；1997）や森吉（1999）によると、子供（２者とも主に小学校高学年生及び中学生を指す）は成人よりも、滞在先の「異文化」を受容しやすい時期にあるため、その分だけ日本社会への再適応に悩まされる。また、江淵（1994）によると、建前上個性を尊重する日本社会は、根本的には、異分子を受け入れようとしない（または同質化しようとする）閉鎖的性格を帯びており、それが帰国子女の再適応を困難にする。例えば、小中学校では、帰国子女を「外国人」と揶揄したり、普通と少し違った仕草やものの言い方を嘲笑したり、それを理由に嫌がらせをしたり、暴力を加えたりするという報告も少なくない（同上：480）。このように、帰国者研究の主流として、帰国子女の再適応に関する研究の多くは、高度の異文化受容や日本社会の閉鎖性と関連付けて行われている。

また、帰国成人の再適応に関する研究でも同様に、異文化受容度と日本社会の（特に、就職及び復職時の）閉鎖性が問題にされてきた。しかし、帰国子女に関する研究に比べて、その数が圧倒的に少ないこれらの研究には発展させるべきところが少なくとも２つある。

１つ目は、子供に比べて、成人の場合、その異文化受容度の低さを理由に、再適応に関する研究そのものが御座なりにされがちなことである。上原（1987：314）は、長期の異文化滞在により、言語や思考法、対人関係対処法から、身振り、表情、姿勢に至るまで、異文化の現地人に同化し得る子供に対して、成人の場合は、異なる価値観を垣間見たというレベルにすぎない、と述べる。また、箕浦（1992:116）も、自文化である程度人格を形成した成人の異文化適応は表面上にとどまりやすく、「表面的にホスト社会にあわせ」る程度である、と述べる。子供と比べて成人の異文化受容度が低いことは否定しない。あたかも、帰国成人の再適応には左程問題がないことが暗黙の了解の如きである。本稿では帰国成人に対する聴き取り調査及びその考察を通じて、それへの反証を試みる。

２つ目は、帰国成人の再適応問題を考察する段階に至ったとしても、帰国子女の場合と同様に、帰国者を閉鎖的な日本社会の中（学校や職場）で苦しむ犠牲者と見なす見解を繰り返す傾向があること

[1]例えば、江淵（1994:480）は、外的環境に慣れても、内面的環境への適応の問題（内面的葛藤の自己調整）は当分持続する可能性があることを指摘し、再適応過程の複雑さを示唆する。

である[2]。例えば武村（1998：24）は、海外経験者は一見持て囃される反面、日本社会では変わり者と見られ、積極的に活かそうとして動くと距離を置かれる傾向があるという見解を示す。また江淵（1994:505）は、長く外国へ出ていた人間が身についた異質性を自覚せずに表に出してしまった場合、元の職場での寛大な受け入れは困難であると述べる。このように帰国成人の再適応を扱う先行研究は、日本社会の閉鎖性を理由に、不利益を被る帰国者の姿を一様に強調しがちである。しかし、この一様性は実証されているわけではないため、検討する必要がある。

以上２点を踏まえ、本稿では、青年海外協力隊[3]（以下、協力隊）の帰国隊員への聴き取り調査を通して、帰国成人に関する先行研究の成果を批判的に検討する。具体的には、帰国隊員個々へのインタビューを通じて、無職の状態で参加する非現職参加者は帰国後の就職活動で、休職の状態で参加する現職参加者は帰国後の復職で、日本社会及び日本人の閉鎖性に悩むという先行研究及びJICAの主な見方を疑問視し再考する。そして、帰国者の言動や意思決定に充分に目を向けることで、犠牲者としての、又はそれに抗する者としての帰国者という二元論的な見方をではなく、帰国者それぞれの帰国後の軌跡は種々様々であることを確認する。本稿におけるこれらの目的は、個々人を見るという点で共通のものである。

調査資料の収集のため、筆者は宮城県仙台市で、2000 年 9 月から 2001 年 12 月にかけて帰国隊員 23 人へのインタビューを一人平均 2 時間以上実施した。本稿ではその中でも 2 回 3 回とインタビューに応じてくれた 13 人への聴き取り調査に基づく。実際に面会が困難な場合には、電話や手紙、電子メールでのやり取りも併用した。インフォーマントのうち 2 名は筆者の知人又は友人からの紹介であった。その他のインフォーマントに関しては、宮城県青年海外協力隊の OB 会リストから、派遣時期、派遣先、職種、性別などのばらつきを考慮しつつ抽出した。ただし、これらのインフォーマントの声が全帰国隊員の典型でも代表である理由はない。

２．非現職参加者の場合―閉鎖性の中での意志―

[2] 確かに、岩（1987）、森吉（1999）や小林（1977）の論文には、受動的な犠牲者としての帰国子女ではなく、周囲への適合に努める能動的な軌跡を追う姿勢が見られる。しかし、その軌跡の個人差への言及は、結局のところ注意書き程度で、再適応の型は幾つかに大きく類型化される。帰国成人の再適応に関しても、倉地（1991）や徳山（1997）は、滞在者の文化的背景や滞在する国の社会・文化による個人差を主張するが、その考察は未だ不充分である。

[3] 協力隊の概要を金子（1999:218-239）及びJICA（2001）を参考に以下に述べる。協力隊は、1965 年に外務省の所管で発足した公的ボランティア組織（協力隊及び隊員に関する批判は、吉岡（1998）や石橋（1997）を参照）で、現在は国際協力事業団（JICA）の実施する国の事業である。初年度には、フィリピン、ラオス、マレーシア、カンボジアの 4 カ国に派遣数 26 人で始まり、2001 年 10 月現在では、64 ヶ国（派遣実績は 72 ヶ国）で、2,606 人（累計人員は 22,220 人）の隊員が活動する。開発途上にある国や地域の要請に基づき、言語や技術を習得した心身ともに健全な青年（現在の原則では 20 歳から 39 歳まで）が草の根レベルから相手国の人々と生活や労働を共にする。職種は大きく分けて、村落型、教室型、現地勤務型、本庁・試験場型の４つだが、食物作用、陶磁器、土木設計、看護士、サッカーなど多岐に渡る。派遣期間は原則として 2 年間である。

前節で見たように、帰国成人の再適応に関する研究は少ない。これは、例えばアメリカ帰りの駐在員など、特に先進国からの帰国者に当てはまる。だが途上国からの帰国者に関しては、協力隊を筆頭に、少数の質的又は量的な先行研究が存在する。ただこれらの先行研究では、非現職参加者は就職活動で、現職参加者は復職先で受け入れられにくいと結論づけられるのが一般的である。本節及び次節では、帰国隊員のインタビューでの語りを通して、その真偽を問う。

徳田他（1999：146-147）の調査によれば、協力隊経験が中途採用や転職において評価されない、若しくは悪い影響になるのは、帰国隊員は「よそ者」と見なされるからである。またJICA（2001：12）は、社会情勢の変化を認めつつも、未だ日本に強く残る終身雇用・年功序列型の賃金体系などの閉鎖的且つ伝統的人事制度及び、それに附随する就職、昇給、昇進などを考慮し、非現職参加者の帰国後の進路問題は楽観視できないと述べる[4]。これらの見解と同様に、筆者のインフォーマントの中にも、帰国後の求職時に協力隊経験が評価されずに、日本社会からの疎外感を訴える非現職参加者がいる。

> Aは、教員に戻るつもりで参加し帰国したが、狭き門の教員採用試験に再度合格することは容易ではなかった。やっとのことで合格しても採用や非常勤の空きもなく、正式に教員として採用されたのは帰国後4年してからだった。それまでは、各種のアルバイト生活を余儀なくされ、「日本社会から締め出された感じ」だった。「現職参加が認められていればどんなによかったことか」とAは語った。（1987年1次隊、シリア、陸上競技）

> Bは、不景気だったことは兎も角、「協力隊経験は会社に即戦力となるような経歴として見なされなかった」ことに悩まされた。なかなか就職・転職が決まらず「かなり悲惨」だったと言う。「いい大人なのに無職状態が続いて精神的に孤独」さも強く感じた。「もう少し協力隊を評価してくれても良いのに」と当時を振り返った。（1993年12月～1995年12月、ジンバブエ、体育）

このように非現職参加者は、時にはボランティアの2年間を職歴上空白期間の如き扱いまで受け、帰国後日本国内で必ずしも直ぐには適切な職場を得られない。これらの隊員の声は、日本社会の閉鎖性の前に非現職参加者の進路開拓が困難であることを証言する。

しかしながら、非現職参加の全帰国隊員が、日本社会及び日本人にとって排除されるべき「よそ者」として求職の面で辛酸を舐めているわけではない。事実、筆者のインフォーマントの中にも、求職時の日本の閉鎖性を実体験や他者からの情報を通して認識するものの、それ以上に自分の気持ちや意志

[4]確かにJICAは、実質的な支援として、帰国者に国内積立金の支給、帰国後の進路相談カウンセラー、帰国時研修などを行っている。しかし、筆者のインフォーマントの多くは、進路の問題には対して、それらはほとんど役に立たなかったと答えている。

を貫き通して進路選択をする者もいる。

C は帰国した当時「協力隊経験の所為か海外志向が強かった」が、「国際化の面で途上国な日本」ではその希望は叶わなかった。「大分妥協した」ものの、半年後に宮城県の公務員の地方上級試験及び教員採用試験に合格した。周りの知人友人は誰もがデスク・ワークの多い県庁を強く勧めてくれたそうである。だが、「協力隊現場により近いと感じた」後者を「自分の意志で選」んだという。「せめて『現場』に関わりたいという自分自身の気持ちは譲れ」なかったと語る。（1988 年 7 月～1991 年 4 月、フィリピン、家畜飼育）

D の場合、インドネシア語や職種のソフトボールと結びつく職業は望んでもほとんどなかった。これらを「一般の民間企業に評価してもらうほど日本は開放的ではない」と感じたと言う。それでなくても D は、「自分の性格は会社や企業での組織活動には向かない」ことを協力隊活動を通して強く再確認したらしい。また、就職云々よりも、「2 年間の協力隊生活で多くのことを教えてくれたインドネシアと何らかの形で関わり続けたい」という強い希望があった。半年悩み、奮起して起業した。インドネシアの民芸品や雑貨を輸入して、各種イベントでの直接販売や卸売りなどを手探り状態で始めたのである。（1991 年 7 月～1993 年 8 月、インドネシア、ソフトボール）

E は、協力隊活動で「ヒマラヤ山脈に触れ、ガンジス平原を歩き回るフィールド経験が積み重なった」結果、「とことん専門の研究を続けた」くなり、帰国半年前には、大学院博士後期課程へ進む気になっていた。ただ、帰国後の進路相談の際に地質・環境調査業界では定評ある企業の求人が 2 件あり、専門を活かせそうだった。また、進路カウンセラーは、E が協力隊に参加した 1992 年（バブルの余韻がまだ残っていた）とは、就職戦線が一変していることを危機感を持って説明してくれたと言う。そのため、「ここで専門職についてしまうのも悪くはないと思」ったことも事実であった。しかし、「それ以上に目の前にある研究テーマに心を奪われ」ており、「企業での縛られた研究ではなく、学生に戻って自由に研究したいと思い」決断した。（1992 年 7 月～1994 年 10 月、ネパール、地質学）

以上、非現職参加者は必ずしも帰国後の就職活動で受け入れられずに途方に暮れる受動的性格の強い存在ではない。また彼ら彼女らの進路選択は日本社会の閉鎖性によってのみ左右されるとも言い切れない。非現職参加者の中には、数少ない就職の好機を掴むでもなく、自らの意志を持ち、試行錯誤しながらも、自分に相応しい道を開拓していく能動的側面も見出せる（勿論、閉鎖性の中で、民間企業への就職活動で悪戦苦闘することも自らの意志の表れと見ることができるかも知れない）。

３．現職参加者の場合―困難な内面の再適応―

次に、現職参加[5]した帰国隊員の復職先への復帰及び再適応について考察する。

確かに、帰国後の再就職の問題を悲観視した幾つかの先行研究やJICAの見解を支持するならば、現職参加という選択は賢明かもしれない。しかし、現職参加者は帰国後の困難な求職の問題を回避できるというメリットこそ得られるものの、復職時又は復職先で不利な扱いを受けることを示すデータも報告されている。

徳田他（1999:146-147）の調査によれば、現職参加者のうち、行く前と同じ（希望通りの）ポストに戻ることができなかった者が75%以上いる。また、復職後、何らかの不利な扱いを受けた者は現職参加者全体の３割以上を占める（同上）。さらには、自分に不利益が生じないように、協力隊経験を知人、友人、同僚にすら話さ（せ）ない帰国隊員が約 4 割を占める（同上）。このように、戻るべき場所として保障された復職先（元職場）は、協力隊への参加前、参加中、及び帰国直前直後の現職参加者の思惑に反して、安心して戻れる場所ではなくなる可能性があることも先行研究から読み取れる。

ここで幾つかの疑問が生じる。まず、現職参加者は復職時に及び復職先でどのような悩みを抱えるのか。その際、悩みの主な原因は、先行研究の示す通り、日本社会の閉鎖性なのか。求職時の非現職参加者に見られる能動性は、復職時の現職参加者にはどのように見られるのか。そして、そもそも、求職時の日本の閉鎖性を見越した現職参加という選択肢は「本当の意味で」機能しているのか。これらのことを、以下、筆者の聴き取り調査で得られた声から総合的に考察する。

筆者の聴き取り調査でも、閉鎖的な日本社会での再就職の困難さを意識してか、可能であれば現職参加を選ぶケースが見られる。

> F は派遣前、帰国後も教師を続けようと思っていたため、現職参加を選択した。再就職の大変さを事前に考慮し、「現職参加でなければ参加していなかった」と言う。（1991 年 7 月～1993 年 7 月、中国、小学校教諭）

> G は大学卒業後、ある菓子会社の商品開発部門で 2 年間働いていた。協力隊への参加を決定する際に、「帰国後のことを考えると、現職参加の方がよい」と思った。そこで、「仕事を辞めなければならない不安を上司に打ち明けた」ところ、辞める必要はないと言われたため、即決断したと言う。（1989 年 7 月～1991 年 7 月、マレーシア、農産物加工）

このように、幾人かのインフォーマントは、帰国後に直面するであろう困難な就職活動を見据え、可能な限り現職参加を選択している。彼ら彼女らにとって、現職参加は非現職参加にはない、戻るべき

[5] 現職参加を推進するJICAの姿勢、現職参加に関する公務員の「派遣法」、現職参加を認める企業については、JICA（2001:12）を参照。また、現職参加を渋る企業や団体に関する見解は、鍋田（1983:219）を参照。

場所の確保という魅力を持つ。

だが、現職参加者が表面上から中身まで含めて何の問題もなく職場復帰できるかというと、必ずしもそうではないことも聴き取り調査の結果から窺える。

H は、現職参加だったので実家でゆっくりする暇もなくすぐに復職した。そのため、「色々と余計なことを感じたり考えたりする時間もなく」、形の上では、「忙しい日本社会に強引に戻された感じ」だった。職場の人皆に受け入れられ、「表面上円滑な復職ができたのは良かった」が、「自分自身が職場環境の変化についていけ」なかったと言う。人事や業務内容の変化と共に、それらがパソコン管理されるようになり、「最初は浦島太郎になった感じ」でもあった。また、日本の社会システム、年功序列、休憩のない日常に「なかなか気持ちが再適応でき」なかった。「もし、職場復帰までにもっと時間があったり、仕事に戻る必要さえなかったら、進路のことをじっくり考えたと思います。フランス語を活かして国際協力の方面へ進んでいたかもしれません。もしかしたら教師を目指した可能性も大いにあります。」と当時の思いを語った。（1996 年 7 月～1998 年 7 月、チュニジア、空手指導員）

F は、帰国後すぐに復職したため、「異文化で見たり聞いたり体験したりした教育を自分の中で整理する暇が充分にありませんでした」と語り、「その所為か、日本の教育界で働くことに窮屈さを感じることが未だにしばしばあります」と続けた。同僚の先生や生徒たちとの関係は良好だというが、もし現職参加をしていなかったら、「協力隊経験を自分の中で消化し、他の職に向かっていた」と言う。

このように、先行研究で懸念された復職時又は復職先での不利な扱いという面では、筆者の調査結果はそれを反証し得るものの、復職先への再適応に関して、先行研究ではあまり言われてこなかった別の問題が明確になった。それは、円滑に職場に戻され問題なく扱われるが故に、そのテンポに現職参加した帰国隊員の内面の適応がついていけていない、ということである。たとえ復職先に受け入れられて不平不満はなく、寧ろ好意的に受け入れられても、2 年間の協力隊経験が、又は、2 年間職場を離れていたという経験が、彼ら彼女らの復職先への内面の再適応を困難にすることもある。

その結果、その内面の再適応の困難さや協力隊経験を踏まえて、復職先に身を置きながらも帰国後の進路を再考し、遂には戻るべき場所として確保した復職先を辞めて新たな進路開拓をする帰国隊員もいる。

I は、帰国後 2 ヶ月ほどで「脱サラ」した。これは「派遣前からの織り込み済みの選択で」あったが、協力隊に参加して外を見、復職後改めて会社を見、「辞める思いが強ま」ったらしい。「会社内で良いポジションを得ることに価値を見出せなかった」し、「給料は我慢賃だと

割りきることもできな」かったと語る。その後は、時間がたっぷりあったため、電子回路や電子器機などの設計製作を生業として開始し現在に至る。これは「協力隊活動を通して俄然興味の沸いて」きていた分野だった。（1990 年 11 月～1993 年 3 月、フィジー、電子工学）

G は帰国後 1 ヶ月で復職した。「特に強い希望はなかった」ので、復職先は元の職場ではなく、新しくできた食品研究部門だったが、顔見知りの人ばかりな上に、「かなり好意的で安心し」たと言う。「職場はとっても楽しいところで、仕事内容や上司にも不満などあるわけもなく、寧ろこんなに好き勝手にしてもいいのかと思」った。だが、現職参加の短所は、すぐに復職できるという長所と背中合わせで、帰国後にやりたいと思ったことがあっても、「すぐには動けないこと」だと言う。G の場合、「協力隊活動で所謂田舎生活を経験して、やっぱり農業を志したいという気持ちだけが強ま」ったものの、それを「行動に移せず」にいたらしい。もやもやしつつ、復職 8 ヶ月後に「思い切って退社し、結婚と同時に農業を志し」た。「自然の中で生活と一体となった仕事がしたいという思いはとめられ」なかった。（1989 年 7 月～1991 年 7 月、マレーシア、農産物加工）

このように現職参加者の中には、排他的・閉鎖的な他者にではなく、復職先に内面の再適応ができない自分自身に悩む者もいる[6]。このような人々にとって、休職して確保しておいた復職先は外面的にはその役割を果たしているが、内面的にはそうではない。さらに幾人かは、協力隊経験などを通して強まった思いを実現するべく、せっかくの復職先を辞め、新たな進路開拓をする。ここに、個々人の能動性が強く表われている。

４．「帰国隊員」という括り－個人を見る姿勢―

第２節、第３節で見たように、帰国隊員の中には求職や復職に際して日本社会に受け入れられずに立ち往生する者だけではなく、進路決定に関して能動的な側面を示す者も見られた。そして、個々のインフォーマントを受動的な存在であれ能動的な存在であれ、「帰国隊員」と一括することに関して再考が必要であることも、帰国後の求職及び復職という場面を考察しただけで明らかである。ある者は帰国後の就職活動の困難さに厳しく直面し（A、B）、ある者は円滑な復職に協力隊経験の消化不良を感じつつも、そのまま仕事を続けたが（H、F）、ある者は周囲の意見に従うこともなく（C）、就職の好機を活かすこともなく（F）、自分自身の意志で進路開拓を試み、ある者は戻るべき場所として確保していた復職先を辞めて新たな道を切り開いた（G、I）。このように、帰国後の進路問題という一場

[6] 協力隊参加の動機も聴き取ったところ、元の職場又は仕事への内面の適応に疑問を感じていたからという者が少なからずいた。これは、帰国後の進路選択は、参加前の段階まで遡って考える必要があること示す。これに関しては他の機会に考察を深める。

面を取り上げただけでも、個別性の強調を主張できる。

だが、帰国隊員において考察しなければならないのは、求職や復職の場面だけではない。もう少し広い視野で見ると、帰国隊員には、協力隊に参加する何らかの動機を持ち、応募し、試験に通過し、派遣前訓練[7]を受け、任地で活動を通じて異文化体験をし、帰国後は日本社会への再適応の問題を抱え、学んできたことを反映しようとする等の共通点がある。そして、帰国隊員はこれら一連の通過儀礼とでも呼べるような経験を共有することで、同族意識のようなものを芽生えさせ、相互に理解可能な独自の文化コードを持つ、という見方ができるかもしれない。

そのため、ここでは元々は求職及び復職の場面の考察から提起された問題を、幾分広範囲に及ぶ帰国後の他の場面を通じて発展的に考察する。具体的には、帰国隊員の協力隊 OB 会への関わり、OB 会以外での帰国隊員相互の個人的な繋がり、協力隊活動の延長とも捉えられる各種の国際協力やボランティアでの活動という、帰国隊員同士の共通点をより濃く示すと考えられ得る 3 場面の中で、個々の帰国隊員の声を拾う。この試みの中で、本節が検討するのは、帰国隊員という括りと帰国隊員の多様性である。

４－１．協力隊 OB 会

まず、各都道府県の協力隊ＯＢ会（本稿では宮城県ＯＢ会）と、個々の帰国隊員との関係を考察する。

確かに、どのインフォーマントも会に所属し、それが元協力隊員であることを証明するということ自体が、彼ら彼女らには共通する。また、JICA 宮城県支部の進路相談カウンセラーの１人は、OB 会総会での集まり、ボランティア活動、会報の発行、そして、就職情報の共有などに、OB 会での強い連帯意識を感じたこともあるという。参加者限定ではあるが、東北大学留学生センター主催の国際祭りや、OB 会総会での地位や役割、人間関係などの参与観察を通すことで、OB 会内部の「文化」に対して機能主義や構造主義の立場をとることが可能かもしれない。

だが、派遣先、派遣時期、任務が異なる隊員が多く所属する OB 会で、隊員であったという事実が会員同士に共通又は連帯意識をどれだけ植え付けるのか。そもそも個々の会員はどのように OB 会及び他会員と関わっているのか。

> J は、当時の思い出を大事にすべく、毎年春秋の 2 回「恒例のように」協力隊の募集説明会で体験談を語り、OB 会などにも「極力参加して楽し」んでいる。ただ、「OB 会に来るメンバーは固定化して」おり、派遣先、職種、派遣期間で小さく固まりがちだとも言う。（1991 年 12 月～1993 年 12 月、フィジー、上下水道）

[7] 2 次選考合格者は「隊員候補生」として、派遣前に東京広尾、長崎県駒ヶ根市、または福島県二本松市で、約 11 週間の合宿訓練を受ける。訓練の内容は、派遣される国・地域の言語を中心に、社会、文化、経済、政治状況、協力活動の手法、異文化理解に関わるトレーニング、体育、健康管理、保険衛生、交通安全、応急手当等である。

K は、OB 会のイベントには帰国後２年位は頻繁に出席したが、現在では名前を登録しているだけである。その理由として、「職種や派遣先の同じ人が周りにはほとんどいなかった」ためだと述べる。（1992 年 12 月～1996 年 5 月、ジンバブエ、自動車整備）

G は、特に興味もないため、OB 会とは「会報を送ってもらっている程度のお付き合い」だと言う。

E は、「全く関わってい」ないらしい。「たまには協力隊説明会に出席して体験談を述べてみたいのですが、職場が辺境にあるため会場に出向くのにも時間がかかりますし、ボランティア休暇は認めてもらうのも大変」だと落胆した。

C は、たまたま OB 会の代表をしていた関係で、宮城県国際交流協会や他の青年団体との交流がある。また、「今年も OB 会のメンバーとして、仙台国際センター祭りや留学生会館の国際祭りに参加予定」だと活動的である。

このように、会員と会との関係は、会員であることで均一なのではなく、大きく分けても、「全く関わっていない」、「以前は関わっていたけど今は関わっていない」、「積極的に関わっている」、の３つある。さらには、どうして関わっている／ないのか、どのように関わっている／たのかまで見ることで、３つの分類も強固のものではないことはインフォーマントの声から明白である。会員であることだけで帰国隊員を共通項で括らず、会員と会との関係について個々人の声を拾うことで、均一に括られるかもしれない人々の中に多様性を見出せる。

４－２．個人間の繋がり

次に、OB 会を介さずに結びつく帰国隊員間の関係について、彼ら彼女ら自身の声を検討する。

これは、派遣先、派遣時期、職種などに他会員と共通点がなかったり、形式的で参加機会が稀少だったりする OB 会とは違って、時間的・空間的に協力隊活動という経験を共にした者の間で持続する関係である。この関係は元協力隊員であるというだけで、時には表面的にしか繋がりのない者同士も所属する OB 会での関係とは違い、同じ場所や時間での経験や記憶の共有を基盤とする。これが累積して、広範な隊員間の同族意識の萌芽に繋がるかもしれない。

しかし、仙台市周辺でインタビュー可能なインフォーマントにとって、その多くが首都圏に住む訓練所で一緒だった人、派遣先で一緒だった人と連絡をとりはしても、実際に会う機会は限られる。そもそも、同じ時期に同じ地域に派遣された隊員の数は、仙台市に限らずとも日本全国にもそれほど多数存在するわけではない。これらを念頭に置いて、実際の声を拾う。

Eが言うには、訓練所には「日本中から様々な特技を持った人が、各々の夢を持って集まって来」た。夕食前1時間の自由時間と睡眠時間を除けば、ほぼ1日中約80日間プログラムに拘束され、「隊員同士に強い連帯意識が芽生え」るのを感じた。そのノリで訓練が終了してからも、ネパール赴任当初は、隊員数人で一軒家を借りて共同生活をしていた。そこを離れてネパール都市部の一般住宅の1フロアを借りて1人暮しを始めてからも、たまに洋食を作り、物資的に乏しい地方に赴任している隊員を招き、宿泊させた。そして、帰国して数年経った今でも、同期のネパール隊員数人と、訓練所で相部屋だった人とは密に音信を保っている。ただ、「OB会のような集団性とか組織性とかがあるわけ」ではなく、「あくまでもプライベートな」こぢんまりとした関係だと言う。

Dは、たとえ現在の居住地がお互いに離れていても、インドネシアの同期隊員とは上京の際などに集まり、「思い出話や近況報告などで盛り上がってい」ると言う。だが、帰国後5年以上経過した今では、「徐々に疎遠になりがちの人もいて残念」だとも言う。

Gは、マレーシアOB・OGとは何かにつけて連絡し合っている。この頃は年に一度という人も少なくはないらしいが、「やはりその親密さはあまり薄れてはいないような気が」するという。ただ、マレーシアOB・OGだけでイベントなどをしたことはいまだにない。「OB会の方々と一緒に」民族衣装を着てクイズを出したり、講演をしたりしたりするのが普通らしい。

以上3者に見られるように、帰国隊員間の個人的な繋がりは、主として訓練所や派遣先、派遣時期が重複していたことで形成され、帰国後も維持される場合がしばしばある。しかし、EやDの言うようにそれは小規模なものだったり、次第に薄れていったりすることもある。また、EやGが言うようにOB会などを通じた仲間同士の紹介やイベントへの参加がなければ、個々人の密な関係は集団的意識には結びつきにくい。

このように、確かに多くの帰国隊員には、他隊員と帰国後も個人的な友好関係があるという共通点が見出せる。しかし、共通点とは言っても、それは大雑把な括りでしかなく、その中身は種々である。そのため、この共通点は帰国隊員を括るためではなく、個々に捉えるための契機になり得る。何処で出会った誰との関係がどのような状態であるかを個別に見ることは、大雑把な括りの中でも、単一化されていない迫真の個々人を描写することに繋がる。

4－3．協力隊活動の延長

最後に、約2年間続けた協力隊活動の延長として、帰国隊員がボランティアや国際協力などに、他

の人よりも高い割合で携わるという点を考察する。ここで着目すべき点は、OB 会や個人の繋がりで見られたように、帰国後の国際協力やボランティアへの姿勢及び取り組みも、帰国隊員各自で様々に異なるということである。積極的に取り組む者もいればそうでない者もいるし、また、取り組む者の中でも、その中身は千差万別である。

L は帰国して 5 年後の 1999 年に友人と地域・国際貢献サークル「フォーラ夢」を立ち上げ、NGO 活動を開始した。2001 年の 4 月には榴ヶ岡の図書館跡に開業する NPO プラザ内にフォーラ夢がショップを持つことになり、その活動の一環で、7 月には仙台と石巻でボリビアの民族音楽グループのコンサートを企画している。また、同じ友人と 1999 年 7 月に「しえろあすーる」の共同経営を始め、「第 3 世界の国々の手工芸品などを販売」し、「その国や人々の置かれている現状や背景を紹介」し、「ささやかながら小さな生産者の生活を支援し」ている。（1992 年 4 月～1994 年 4 月、バングラディシュ、野菜）

M は、宮城県国際交流協会で作成する外国人専用の仙台市の地図に、自分で開業した歯科医院を登録している。また、「青年会議所」の会長や「善意通訳者の会」の会長なども勤めたことがある。さらに、フィリピン人高校生のホームステイを 12 年前から毎年実施している。すべて、「協力隊参加があったからこそ」だと言う。（1976 年 1 次隊、マレーシア、歯科医師）

E は、帰国直後は各種の講演や国際交流会などの依頼はできる範囲で受けるようにしていた。それは、「未知の風に触れた興奮や、協力隊活動を通して専門を磨き、多くの人と出会えためくるめく体験を幾らかでも日本や郷里の人々と共有したいと思った」からだと言う。しかし帰国後 5 年以上経った現在は、色々と忙しくてボランティアなどには全く関わることができていないらしい。

C は、帰国して半年位は知人に勧められて「アムネスティー」や「シャプラニール」などの NGO 活動の会員だったと言う。だが現在は日々の雑事に紛れて、「国際協力などは何もできずに残念」な思いをしている。

G の場合は、「ボランティアと言えるか微妙」だが、たまに海外から各農家に来る JICA や宮城県農友会の研修生との食事会に呼ばれたりすると言う。「機会があれば本格的な国際協力をしてみたい」との思いは帰国後 10 年した今でも強い。

I は、帰国後から「自分の起業のことで精一杯」で、「今だ嘗かつてボランティアなどは一切

したことが」ないと言う。

このように大きく分ければ、帰国隊員のボランティア活動への参与は「している」、「以前はしていたが、今はしていない」、「していない」の３つである。しかし、取り組む姿勢や中身は人それぞれである。その多様さは、派遣時の職種や、出会う友人、巡り合うボランティアの機会、帰国後の職業など様々な要素に左右される。そのため、ボランティアに関与する帰国隊員の割合が一般の人々のそれより高くても、それを共通項に帰国隊員を括ることは軽率である。

以上、帰国隊員への聴き取り調査を通じて、括ることを否定するつもりはないし、寧ろ括ることで不可視だったものが見えてくる可能性があることを批判するつもりもない。しかし、どの人々をどういう理由で括るか論争が絶えないなかで、帰国隊員の個々の事例から言えることは、括る際にも個人を見る姿勢が不可欠だということである。帰国者は何らかの理由で「帰国隊員」「ネパールからの帰国隊員」「ネパールで電子工学を職とした帰国隊員」と括られるかもしれないが、OB 会への関わり、個人間の繋がり、ボランティア活動への参与などに見られるように、帰国後の軌跡は個々に描かれる必要もある。

確かに、人類学において人々をある共通点で括る作業は、文化・社会を孤立的・閉鎖的なものとして研究対象にしていた頃も、それに懐疑の目を向けるようになってからも度々行われてきた。だが、マリノフスキーは、機能主義の立場からトロブリアンド社会を捉える一方で、クラ交易の参加者を既に生き生きとした個性をもつ存在として描いていたことでも知られる。人やモノの移動が活発化し、文化の境界線も不明瞭である今、個人を見、描く姿勢は、人類学の成果を後戻りさせる営為ではなく、自己内省を持ち味とする学問への貢献と言えるかもしれない。

５．おわりに

以上のように、本稿では、帰国隊員への聴き取り調査を通じて、帰国者は能動的且つ個性的な存在としても見なし得ること及びその重要性を論じてきた。

まず、帰国者に関する先行研究をレビューすることで、帰国成人の調査が充分に着手されていないことや、調査が行われても、日本社会の閉鎖性に苦しむ受動的な被害者としての帰国者が往々にして描かれることを指摘した。その上で、帰国成人である帰国隊員に、質的調査として、帰国後の軌跡に関するインタビューを行った。

その結果は先行研究の見解を実証もしたが、修正又は反証もした。非現職参加者には、就職という進路の問題で辛酸を舐める姿だけが見られたわけではない。たとえ就職の好機を手放してでも、自分の信念で進路開拓をする能動的姿も見られた。また、現職参加者に見られたのは円滑な復職に満足する姿だけではない。外面的な適応とは裏腹に、内面の適応は遅々とする側面もあった。そして、その不適応に終止符を打つが如く辞職し、新たな進路開拓に励む姿も見出せた。

しかしこれだけでは、受動的な被害者・犠牲者というイメージを払拭するために、それに抗する帰国隊員の語りを列挙し、マイノリティの過大評価（ロマンス化）を試みただけになりかねない。そこで本稿では、帰国後の軌跡に着目する際に個々人の多様性に目を向けることの重要性をも強調した。確かに、協力隊OB会に所属し、他の帰国隊員と個人的な繋がりを持ち、国際協力やボランティアに携わる者も多い。この意味で、「帰国隊員」という括りは有効かもしれない。しかし、本稿で論じたように、それらの中身は決して一様ではない。OB 会への関与の仕方や、個人的な友好関係の具合、ボランティア等への姿勢・取り組みにも著しく個人差が見られた。多様性の中に共通点を探して帰国者を括るのか、括れるけれども多様である帰国者を描くかには、大きな違いがある。

本稿全般において、先行研究を再考し、帰国成人そのものに関する研究の促進化・活発化を試みた。今後、本稿で試みた個々人を見る姿勢を発展させるには、人々の渡航前の状況や渡航の動機から、滞在中の異文化体験、及び帰国後現在に至るまでの、詳細な生活史を描くことが必要となる。そうすることは、帰国者の再適応問題を帰国後という一場面に限定する研究にも批判の目を向けること、また、異文化及び自文化の分析と絡めて個人を考察する姿勢を深めることに貢献し得る。

引用文献

江淵一公

1994 『異文化間教育学序説　移民、在留民の比較教育民族史的分析』福岡：九州大学出版会。

岩ナオミ

1987 「『海外成長日本人』の適応における内部葛藤―ライフヒストリーによる研究から―」『異文化間教育』１：67 - 80、京都：アカデミア出版会。

石橋慶子

1997 『天下りの温床　青年海外協力隊の虚像』東京：健友館。

金子洋三

1999 「青年海外協力隊と国連ボランティア」内海成治・入江幸男・水野義之編『ボランティア学を学ぶ人のために』218－239、京都：世界思想社。

小林哲也

1977 「帰国後の不適応―海外勤務者子弟の場合」『教育と医学』25（5）423 - 430。

国際協力事業団（JICA）

2000『募集要項―応募の手引き―』国際協力事業団。

倉地暁美

1991 「女性の海外生活体験とその影響：予備調査」『立命館大学研究』４： 93 - 107。

箕浦康子

1984 『子供の異文化体験』東京：思索社。

1992 「『文化とパーソナリティ』論再考―異文化体験研究からの理論構築」『岡山大学文学部紀要』17：111-124。

1997 『地球市民を育てる教育』東京：岩波書店。

森吉直子

1990「25 周年を迎えた青年海外協力隊―その現状と課題」『青少年問題』37(9)：4 - 11。

鍋田紘亮

1983「青年海外協力隊―美談ばかりで埋めるな」『will』2（8）：216－221。

武村美香

1998「異文化体験としての青年海外協力隊に関する研究」http://www.lifekernel.ne.jp/jocvnorth 2001 年 5 月 6 日取得。

徳田智磯他

1999「状況的要因と異文化適応―滞在国・居住都市の違いから見た異文化適応：青年海外協力隊の場合」『異文化間教育』12：128 - 143、京都：アカデミア出版会。

徳山道子

1997「状況的要因と異文化適応―滞在国・居住都市の違いから見た異文化適応：青年海外協力隊の場合」『国際開発研究フォーラム』8:79 - 92。

上原麻子

1987「異文化受容と帰国適応問題―日米帰国留学生の比較研究より―」『広島大学教育学部紀要』第２部第 36 号：313－323。

吉岡逸夫

1998『青年海外協力隊の正体』東京：三省堂。

『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ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投稿規定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワー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

久保田　亮　　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

陳　　玨勳　　台湾大学文学院　　人類学研究所　碩士班

後藤　大樹　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 16 年度卒業生

福井　侑子　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 16 年度卒業生

藤　　智仁　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 16 年度卒業生

永田　久貴　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 13 年度卒業生

東北人類学論壇　　第４号

2005 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 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192

Tohoku Anthropological Exchange

Vol.4

Article

Yup'ik Perspective on Colonial Experience: Jesuit Intervention in Rituals and Dances

Ryo Kubota

An Anthropological Study of *Hanami* Based on Fieldwork in Sendai

Tan Kakhun

Research Reports

An Ethnography of the Homeless in Sendai

Daiki Goto

The Image of the Great in the Changing World: A Case Study of *Hayashi Shihei Festival*

Yuko Fukui

An Ethnography of *Matsukawa Daruma*

Tomohito Fuji

A Study on Re-adjustment of Adult Returnees: Activeness and Individuality in Former Members of Japan Overseas Cooperation Volunteers

Hisataka Nagata

March, 2005

Cultural Anthropology Program

Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University