

東京国際大学論叢

人文・社会学研究

第4号

論 文

- 『パープル・ハイビスカス』における「模倣」と「雑種性」
——「中間的」空間での自己変容—— 田崎由布子..... 1
- モンゴル社会変革期における女性の「自場」形成
——フェルト産業を中心にして—— 村井 美紀..... 25
田村 愛理
植村 清加
-

2 0 1 9

東京国際大学論叢

人文・社会学研究

第4号

『パープル・ハイビスカス』における「模倣」と「雑種性」 —— 「中間的」空間での自己変容 ——

田 崎 由 布 子

“Mimicry” and “Hybridity” in Chimamanda Ngozi Adichie’s *Purple Hibiscus*: Self-transformation in the “in-between” Space

TAZAKI, Yuko

Abstract

Chimamanda Ngozi Adichie’s first novel, *Purple Hibiscus* (2004), is a coming-of-age narrative that focuses on fifteen-year-old Kambili as she tries to find her own voice in postcolonial Nigeria. Her narration with keen eyes exploring and describing the reality around her presents her suffering everyday life imbued with awe of her father, Eugene Achike, whose domestic abuse is attributed to his fanatic Catholicism. However, Kambili finds an outlet for change when, as things worsen in Nigeria due to a military coup, she is sent to live with her aunt, Ifeoma, and her children, who are liberal Catholics. Through the journey of Kamibili’s self-transformation, Adichie criticizes the Eurocentric and exclusive Catholicism embodied by Eugene’s “mimicry” of the white priests and offers alternatives to absolutism by endorsing respect, tolerance, and “hybridity” in the form of “inculturated Catholicism.” *Purple Hibiscus* provides the readers with a concrete example of a human being going through the “in-between” space defined in Homi K. Bhabha’s postcolonial theory to break away from binary opposition and the rigidity of stereotypes.

Keywords: Adichie; mimicry; hybridity; Bhabha; inculturation; *Purple Hibiscus*

目 次

- I. アフリカ文学におけるチママンダ・ンゴジ・アディーチェ (Chimamanda Ngozi Adichie, 1977 ~) の位置
- II. 狂信のカトリック教徒とその家庭：二項対立の世界

1. ユージン・アチケ (Eugene Achike) の信仰と言動
 2. 虐待と監視の意味
 3. 被支配者に内在する両価性 (ambivalence)
- III. 雑種の世界との接触
1. イフェオマ叔母さん (Aunty Ifeoma) の信仰と言動
 2. 福音の文化的受肉 (inculturation)
 3. 伝統的女性像の転覆とその後
- IV. アイデンティティ獲得の場: 「中間的」空間 (“in-between” space) の必要性

I. アフリカ文学におけるチママンダ・ンゴジ・アディーチェの位置

2013年3月、ナイジェリアの作家チヌア・アチェベ (Chinua Achebe, 1930 ~ 2013) が他界した時、ケニアの作家グギ・ワ・ジオンゴ (Ngugi wa Thiong'o, 1938 ~) は、その死をアフリカ文学の「一つの時代の終わりの始まり」¹⁾ だとして悼んだ。後輩作家であるグギは、アチェベに励まされ、その推薦により実質的デビュー作『泣くな、わが子よ』 (*Weep Not, Child*, 1964) の出版へと漕ぎつけたのだが、真のアフリカの声を響かせ、アフリカとアフリカ人のステレオタイプの打破のために闘ったという意味においては同志であった。グギが言った「一つの時代」とは、続々とアフリカ諸国が独立し、それらの国々がその後ポストコロニアルな状況下で、宗主国の影響力が及ぶなかの民族解放運動、内線、軍部政権によるクーデター、政治弾圧、財政危機、知識階層の海外流出、移民・帰国などを体験することとなった20世紀後半から今世紀に至る期間である。約半世紀のこの期間に、それまでほとんど認知されてこなかったアフリカ文学がまさに世界の檜舞台に登場し、さらに世界文学として読まれるようになったのである。その端緒となったのは、読者層拡大に貢献したアチェベの処女作『部族崩壊』 (*Things Fall Apart*, 1958) であろう。実際この作品は、「45言語に翻訳され1,000万部以上売れて、世界文学の古典そして学生の必読書となったのである。」²⁾ それは、1986年のウォレ・ショインカ (Wole Soyinka, 1934 ~) によるアフリカ人初のノーベル文学賞受賞と、その後の二人の南アの作家、ナディン・ゴードイマ (Nadine Gordimer, 1923 ~ 2014) 及びJ.M. クッツェー (J.M. Coetzee, 1940 ~) の同賞受賞に続いていく。アチェベが「アフリカ文学の父」と呼ばれる所以である。

そのアチェベに敬意を表すかのように、本論で取り上げるアディーチェの処女長編小説『パープル・ハイビスカス』 (*Purple Hibiscus*, 2004) は次のように始まっている。

兄のジャジャがミサに行かず、パパが部屋の中で荒々しくミサ典書を放り投げて飾り棚の上の小像をこわした時、家ですべてのものが崩壊し始めた。(傍線筆者)³⁾

小説冒頭の傍線部分 (“Things started to fall apart...”) で、アチェベを知る読者はすぐに『部族崩壊』 (*Things Fall Apart*) を想起するであろう。アチェベの小説は、イギリスの植民政策とキリスト教宣教師たちの影響下で、一人のイボ族長とその共同体が衰退していく過程を描いたものである。一方『パープルハイビスカス』は、イギリス人宣教師のもとで教育を受け、原理主義的カトリック教徒となった家父長の厳格な規律と道徳のもと、その家庭内虐待に苦しむイボ人家庭の崩壊と再生の物語である。アチェベを「一つの時代」における第一世代とすれば、第三世代にあたるアディーチェは、前の世代の創り上げてきたアフリカ現代文学の遺産を土台にして、彼女の世代の問題意識を作品化したのであり、その意気込みが冒頭一行に感じられる。

第一世代の作家たちがまず着手しなければならなかったのは、アフリカに生きる人間の視点で、アフリカ本来の社会と人間の姿を描くことであり、宗主国である西欧の既成概念——「歴史がなく、人間性が欠如し、希望のかけらもないアフリカの描かれ方」⁴⁾——に大胆に異議を唱えることであった。それは、ヨーロッパ人によるアフリカ植民に対する攻撃という形で、『部族崩壊』の主人公オコンクォと言葉をかわすオビエリカの次の会話に集約されている。

「白人は土地に関する慣習について分かっているのか。」

「われわれの言葉すら話せないのに分かるわけないだろ。だがここの慣習は悪いと言うのさ。その上、白人の宗教に乗りかえた同胞も、ここの慣習は悪いと言う。同胞がわれわれに背を向けているのに、どうやって闘えるって言うんだ。白人はものすごく賢い。宗教をひっさげて静かに平和裏にやって来た。その愚かしいところを面白がって、ここにいるのを許してやった。でも今じゃ、我ら一族は同胞を勝ち取られて、もはやひとつになって行動できない。白人はわれわれを結びつけていたものにメスを入れ、一族はばらばらになってしまったんだ。」⁵⁾

アディーチェはこの「白人の宗教に乗りかえた同胞」、しかも神の名のもとに、同胞の「慣習は悪い」と否定するばかりか「未改宗の」父親とまで縁を切り、家庭内においても徹底した白人カトリック教徒の価値観と生活様式を強要する男を作品に登場させる。アディーチェの育った1980～1990年代には、すでに西欧文化とキリスト教とは当然の環境として生活の一部になっていた。と同時に、サニ・アバチャ将軍のクーデターと実権掌握により、政治弾圧が激化していく。そのような状況では、宗主国の価値を受け入れて同化するか、それとも伝統的価値を守り続けて民族運動を起こし闘うかという二元論ではもはや解決のつかない、第一世代よりさらに複雑な問題に直面せざるをえなかったはずである。二元論とは、一方を取り他方を捨てる、または、一方を否定して他方を死守するという選択である。アディーチェはこのような選択方法では生きられない時代のイボ族出身の若者が、どのようにしてそのアイデンティティーを見いだしていくのかという問題に挑み、アチェベの世代の仕事に敬意を示しながらも、アチェベが筆をおいたところから出発しようとしたのではないかと思われる。

その試みを、作品の語り手である15歳の少女カンビリ (Kambili) の成長プロセスを辿り、その成長を阻んでいた父親ユージン (Eugene) の矛盾を孕んだ人格の意味を考察することをとおして解明してみたい。本論の目的は、その解明——『パープル・ハイビスカス』の作品解読——にあたって、ホミ・K・バーバ (Homi K. Bhabha, 1949～) のポストコロニアル理論において重要なアイデアとなっている模倣 (mimicry) と雑種性 (hybridity) を適用することで、個の実存の創造的変容には、宗教においても、言語においても、またジェンダーにおいても、二元論を脱却し、異なる価値観が混濁し相乗効果を生む「中間的 (in-between)」空間に立つ必要があることを示し、アディーチェの物語が、彼女自身のスピーチ「シングル・ストーリーの危険性」 (“The Danger of the Single Story”)⁶⁾ に展開された主張の具現化であることを立証することである。

II. 狂信的カトリック教徒とその家庭：二項対立の世界

1. ユージン・アチケ (Eugene Achike) の信仰と言動

『パープル・ハイビスカス』は、15歳の少女カンビリ・アチケ (Kambili Achike) による一人称

の語りで展開されるが、その時間軸は単純な時間順ではない。第1部「壊れゆく神々」(“Breaking Gods”)は、パームサンデー(復活祭直前の棕櫚の日曜日)にカンピリの語りの中で「パパ」と表されるユージンが、飾り棚の上に置かれた「ママ」=ベアトリス(Beatrice)の大切にしているバレリーナの小像をこなごなに壊してしまう家庭内の争いで始まる。パパの怒りはカンピリの兄ジャジャ(Jaja)によって引き起こされたもので、彼はミサに行くことを拒絶したのだ。小説の大半(2~13章)を占める第2部「われらが魂で語る」(“Speaking with Our Spirits”)は、パームサンデー以前へのフラッシュバックである。カンピリを驚愕させるジャジャの初めての反抗、つまり、パパという権威、そしてそのパパの信仰対象であるカトリックの神に対する真正面からの反発に至る第1部の時点までの経過が詳述される。第3部「神々のかけら」(“The Pieces of Gods”)は、パームサンデー以降、パパの非業の死(実はママによる密かな毒殺)というクライマックスまで読者を導いていく。最終章にあたる第4部「異なる沈黙」(“A Different Silence”)は「現在」に設定されており、ここではパパ亡き後の3年間の生活が描かれている。

第1部、第3部のタイトルに含まれる「神々」の言葉からも明らかなように、小説世界に通底するのは宗教である。母、ジャジャ、語り手カンピリ自身を苦しめるのは、厳格なカトリック教徒である家父長によって行使される家庭内虐待だが、それは神の名のもとに正当化され、恒常化する。その元凶となるユージンの矛盾を孕む人格とその信仰の由来を理解することは重要である。

ユージン・アチケは公的には、成功したビジネスマンとして富裕層の仲間入りをしており、その富を貧しい人々に分け与え、学校・教会に寄付するという形で熱心なカトリック教徒として徳を積み、ナイジェリアの民主主義擁護のために新聞発行人として軍部政権の腐敗を訴え続ける正義の人である。しかし私的には、自らの信条とそれに基づく規律とを完璧に踏襲することを家族に強いる家父長で、少しでもそこから逸脱すれば、肉体的虐待という罰を与える。その強権と家庭内暴力に怯える「ママとジャジャと[カンピリ]は、唇より魂で語りあっていた」(16)。

ユージンの非カトリック教徒に対する態度は、異常なほどに厳しい。伝統的宗教はもとより、土着のイボ(Igbo)文化と慣習のいかなる残余も許そうとしない。その強迫観念にも近いカトリック信仰は、自らの父親を「異教徒」(pagan)または「野蛮人」(heathen)として軽蔑し、縁を切らせるに至る。父親を自分の家の敷地内に入れただけでなく、子どもたちにも「おじいちゃん」(イボ語の“Papa-Nnukwu”で常時表される人物)との実質的交流を禁じているのだ。クリスマス休暇の形式的訪問にあたっては、「よく覚えておきなさい。どんな食べ物に触れてもいけない。どんな飲み物も飲んではいけない。それから、いつものように、15分以上いてはいけない。15分だ」(61)と、念を押す。自分自身は決して訪問することはなく、運転手のケビンをとおして、「はした金」(67)を渡しているだけだ。一方、5年前に亡くなった義父のもとには、クリスマスのたびに帰郷すると必ず訪問していた。義父は、「まるで白子のようにとても肌の色が薄く、それは、宣教師たちが彼のことが好きな理由の一つだったと言われていた。そして、いつも断固として、イボ語のなまりの強い英語を話していた。ラテン語もわかっていたし、第一バチカン公会議の憲章をよく引用し、自身最初の教理問答の教師となった聖パウロ教会でほとんどの時をすごした」(67)。皆に、イボ語の“Papa-Nnukwu”でなく英語の“Grandfather”で自分を呼ぶようにと言っていたこの義父のことを、ユージンは「自分自身の父親」であるかのように誇らしく熱狂的に語り、その写真を深いマホガニー色の額縁に入れて、エヌグ(Enugu)の家の壁に飾っているほどである(68)。義父はユージンにとって模範的カトリック教徒の象徴なのだ。

このあまりに対照的な二人の父親に対する態度は、彼のカトリック信仰の特質と由来とを如実に示している。ポストコロニアルなイボ社会において、貧しい生活に根ざす劣等感から、ミッ

ミッションスクールのイギリス人宣教師とシスターから学んだことを信条とし、生活様式・言語・価値観すべてにわたって、彼らを模倣することが正しいと思い込んだユー진은、それ以外の先祖から受け継いだ宗教、文化、慣習を自ら断ち切ったのであろう。それはカンビリやジャジャが何度も聞かされてきた次の引用に明らかである。

「どうしてこれほど、おまえとジャジャに最善のものを与えようと私が働いていると思うかね。おまえは、こういうあらゆる特権を持っているのだから、何かしなければいけないんだ。神様はおまえに多くをお与えになったのだから、神様も大いにおまえのことを期待しているのだよ。完璧を求めているんだ。私には最高の学校に送り込んでくれるような父親がいなかった。私の父親は木や石の神々をあがめて時を過ごしていたからね。ミッションスクールの宣教師やシスターの方々がいないければ、私は今日何者でもなかったろう。私は2年間教区神父のもとで下働きをしていた。そうだ、下働きだ。誰も学校へ車で送ってくれなかった。小学校を終えるまで毎日、二モまで8マイル歩いた。聖グレゴリー中学生のときは、神父様たちの庭師をしていたのだ。」(47)

苦勞しながらミッションスクールに通っていたユージンが、宣教師やシスターに認められたいという願望を抱き、貧しさから抜け出るために努力する過程で、イギリス人宣教師を模倣し、その模倣の精度を高め、習い性にしていく。それはまさに、ホミ・K・バーバによれば、「植民地的模倣」であって、被植民者が、「そっくりではないにしても、良く似た者」⁷⁾として再生される過程である。イギリス人宣教師は、経済的・社会的成功者である現在のユージンを作り上げたいわば救い主なのである。少なくともユージンはそう思い込んでいる。故に彼は、白人宣教師の信仰と価値観を学びとってきただけでなく、そのすべてを模倣し、それ以外の価値観を全面的に否定することとなったのである。

カトリック信仰のみならず、言語においても「彼はイボ語をほとんど話さず、ジャジャと〔カンビリ〕がたとえママとイボ語を家でしゃべっても、公の場では使ってほしくなかった。公の場では洗練されているように聞こえなければいけないと言った」(13)。英語で話すことが「洗練されている」(civilized)と考えること自体、すでにイギリス人植民者の発想である。これをユージンの妹、カンビリの叔母イフェオマ(Ifeoma)は、まさに「植民地時代の産物」(16)だと言う。ユージンのまわりで、故郷アッバ(Abba)の村人が英語で話そうと努力すると、「あの人たちには良識がある」(60)と言って好ましく感じるのだった。

生活全般においても、いまや富裕層のユージンは、白人の生活様式を模倣することが可能だ。車はメルセデスに乗り、子どもたちとモノポリーで遊ぶ。エヌグの家にある調度品や小物も、彼のイギリス風文化の志向を反映している。毎日習慣的に、「端にピンクの花模様のついた陶磁器の紅茶セット」(16)を使って紅茶を飲み、テレビや衛星放送用パラボラアンテナをも有する。彼の会社の工場も、「ウエハスやクリームビスケット、瓶詰めのジュースやバナナチップ」(12)などを製造し、地元の食物を西洋風の商品に加工し大量生産している。

こうして反復される模倣をとおして、ユージンは、強者／弱者、植民者／被植民者、ヨーロッパ文化／イボ人の文化、カトリック信仰／土着の伝統宗教、といった二項対立的思考方法を自己内部で固着化させてしまった。前者が優れていて、後者が劣っているという二項対立図式が強固な価値判断の基準となり、前者の範疇で完璧を目指そうとする。自らの罪を贖う唯一の方法が前者のやり方に従うことだと彼を信じ込ませたのは、後者に帰属していた自身の劣等感であろう。

「前者の範疇にみる『文明化する使命』（‘Civilized mission’）が、その対立物たる後者をあからさまに取り込むための口実になり」、⁸⁾「往々にして後者を隠蔽し、正当化しようとする。」ユージンは、この構造に取り込まれた改宗者と言ってよいのかもしれない。

2. 虐待と監視の意味

ユージンは自らの価値基準を、イギリス人宣教師のそれと重ね合わせ、彼らを徹底的に模倣することで、より高次のカトリック教徒となり神の国に入れると錯覚した。イギリス人宣教師が、自らの教え＝普遍的な教えと等値することによって、白人の神のイメージを持ち込んだからである。

彼は、家族が皆、自分と同じような模範のカトリック教徒として選び抜かれたものであることを望んだ。少しでもその理想像から逸脱するふるまいが見受けられれば、それを罰することで罪が贖われると確信しているのである。彼の罰は外の社会と神の前で自分の子どもたちと妻が完璧であるようにするための、いわば「躰」の一環なのだ。

妻のベアトリスが悪阻で気分が悪く、ベネディクト神父（Father Benedict）を訪問することを辞退し車中で待っていると、有無を言わせぬ無言の監視で訪問を強制し、帰宅後私室で虐待し、ベアトリスは出血してユージン自ら病院に運ぶことになるが、結果は悲惨な流産である。こうした妻に対する虐待は複数回繰り返されており、彼女の夫毒殺への舵を切らせる大きなきっかけになったのも、虐待が原因の小説中2度目に起こる流産である。

カンビリが月経痛に悩まされ、胃が空のまま鎮痛剤を服用することを避けるため、やむなく聖体拝領前の断食を破り軽食を摂っているのが発覚すると、カンビリのみならず付き添っていたジャジャにもベアトリスにも、ユージンの皮ベルトがムチとして振り下ろされる。その手がとまった時、彼は「どうしてお前たちは罪に足を踏み入れるのだ」、「なぜ罪が好きなのだ」（102）と詰問する。

こうした虐待は、小説の進行につれてその激しさを増す。面会時間が15分のみに制限されていた祖父が病にたおれ、イフェオマ叔母さん（Aunty Ifeoma）とその子どもたちが暮らす大学町スッカ（Nsukka）の家に連れてこられたことから、クリスマス休暇で叔母宅に滞在していたカンビリとジャジャは、偶然共に生活する機会を得ることとなる。それを報告せずにいたことが発覚した時も、異教徒と同じ屋根の下で眠るということが罪だと知りながら、その罪に自ら足を踏み入れたとして、二人は罰せられる。

「カンビリ、おまえはかけがえのない子だ。」パパの声は、お葬式でスピーチする人みたいに、感極まって喉がつまり、今や震えていた。「おまえは完璧を目指して懸命に努力しなければいけない。罪だとわかっている、そのど真ん中に足を踏み入れてはいけないのだ。」パパは浴槽の中で、やかんを下げ、私の足の方にそれを傾けた。私の足に、ゆっくりと、あたかも実験をやって何が起るかを見たいとでもいうかのように、熱湯を注いだ。今やパパは泣いていた。涙が頬の上を流れ落ちていた。私には、熱湯の前に、もわっとした蒸気が見えた。そしてその熱湯がやかんを離れ、まるでスローモーションのように弧を描きながら私の足に流れていくのを見つめていた。それがさわった時の痛みがまさに痛みそのもので、やけどするほど熱かったので、一瞬私は何も感じなかった。それから悲鳴を上げた。

「それこそが、おまえが罪に足を踏み入れた時、自分で自分自身に行なうことなのだ。おまえは自分の足に焼き印を押すのだ」と、パパは言った。（194）

読者の胸が痛くなるようなユージンのこの行為は、彼がミッションスクールで手淫を目撃された時、その当時一緒に住んでいた宣教師によって、桶の中の熱湯に手をつけさせられた体験の模倣なのだ。その後「二度と自分自身の体に罪を犯したことはない。よきお父様が、私自身の善のためにやってくださったことなのだ」(196)と彼は言う。

罪の浄化という形をとり、罪を犯したその肉体の部位に、感覚をとおして神に対する裏切りを実感させる、という懲罰である。聖書に暴力に関する言及はあっても、人間相互間の暴力や虐待を肯定する言葉はないはずである。しかし、「もし、右の目が、あなたをつまづかせるなら、えぐり出して、捨ててしまいなさい。からだの一部を失っても、からだ全体ゲヘナに投げこまれるよりは、よいからです。もし、右の手があなたをつまづかせるなら、切って、捨ててしまいなさい。からだの一部を失っても、からだ全体ゲヘナに落ちるよりは、よいからです。」(マタイの福音書、5:29-30)⁹⁾ というような強い表現で、どこまで本気で神を信じ、天国や地獄を信じているかという問い。つまり、信仰を知識だけの机上の空論にしておかない厳しさがそこにはある。ユージンは、その厳しさを強調する表現を、イギリス人宣教師同様歪め、あたかも虐待による罰が神の律法の一部であるかのように、家庭生活の中に取り込んだ。それは、神の名のもとに受け入れられ、儀式化していく。そこで「『犠牲者』はしばしば、自らに加えられた痛みを、受けるに値するものであり、名誉を回復するためのものだと読みとる。」¹⁰⁾ 故に、虐待者と犠牲者との間には共犯関係が生まれ、儀式としての虐待は習慣化する。

このような共犯関係において、カンビリは父に対する愛と神に対する愛を重ねあわせる。すべてが父ユージンの律法によって行なわれるアチケ一家で、彼は神格化された。クラスの首席であり続けたカンビリが二番になった時、説教を受けるために父親の部屋に呼ばれて、彼女はその部屋を見まわしながら次のように思う。

子どもの頃天国のことを考えるとき、私はパパの部屋を思い浮かべた。その柔らかさ、そのクリーム色の感じ、その果てしなさ。ハーマタン [西アフリカ地域に吹く砂混じりの季節風] の雷雨が戸外で猛威をふるい、窓にマンゴがぶつかり、電線が触れあってオレンジ色の火花を散らしているとき、私はパパの腕の中にぬくぬくとうずくまっていたものだ。パパはその膝に私をしばらくすわらせてくれるか、安全という香りのするクリーム色の毛布に私を包んでくれたものだ。(41)

父の部屋は、カンビリにとって天国＝神の場所であった。クラスで首席に返り咲いたその夜、彼女は「喜びで輝いたパパの顔のイメージと、どんなにかおまえのことを誇りに思っているか、どんなにおまえが神様の志に応えたことか、と言っているパパの声の響きとをしっかりと胸に抱いてぐっすりと眠る」(53)のだ。そして毎日ユージンが飲む紅茶を、「自分が愛するちょっとしたものを、自分の愛する人々と分かちあうため」、「愛のひとつ(A love sip)」と呼んで、カンビリとジャジャにくれるのを心待ちにしている。「紅茶はいつも熱すぎて、いつも舌をやけどした。ランチが何かピリッと辛いものだ」と舌が痛かった。でもそんなことはどうでもいいのだ。なぜって、紅茶で舌をやけどする時、それはパパの愛を私の中に焼きつけることだとわかっていたから」(8)。これらの引用から明らかなように、神格化された父親に、常に愛されたい、認められたい、誇りに思ってもらいたいという強い願望から、客観的には目をそむけたくなるほどの虐待までも、当然受けるべきものだと受け入れてしまう。かつてユージン自身も、同じような思いで宣教師の折檻を受け入れたのであろう。

この種の虐待者／犠牲者の共犯関係は、支配者／被支配者、植民者／被植民者のそれと共通である。前者は後者を何らかの意味で救い守るという口実のもとに、前者の価値観から逸脱した言動をとらないか、より正確には、前者の権力を脅かさないか監視し、必要に応じて暴力を行使するのである。監視は、「帝国支配に伴う最も強力な戦略の一つ」¹¹⁾である。現状を分析し、対象を理解すると同時に、自分との主従関係を築き上げるために、対象を客体化し、自分との同一化を求める方法が、監視だからだ。そのプロセスにおいて、監視者が、監視される側のアイデンティティーの確立に多大な影響を与えることになるのは、ラカン (Jacques Lacan, 1901 ~ 1981) によって強調された注視の重要性を想起こそばすぐにわかる。幼児の発達における鏡像段階において、母親あるいは常に身近にいて子を育てる人物の注視は、個が己を客体化する過程で必須のものなのだから。

カンピリの自己形成において、アチケー家を起動させ、家庭内のすべてのスケジュールを管理し観察しているのが父親である以上、カンピリの洗脳が徹底したものになるのは言うまでもない。彼女は、そしてまたその兄と脆弱なる母とは、常にユージンの注視にさらされ、その中で「サバルタン性や無権力性を確認することになる。」¹²⁾

3. 被支配者に内在する両価性 (ambivalence)

共犯関係にあらうと、恒常化する虐待に対する恐怖感、犠牲者から自由な行動と言葉を奪い取る。カンピリとジャジャは、「魂」と「目」という言語によって互いの本音を伝えあう。だからこそ作者アディーチェは、カンピリに語り手の役割を与えることで、その感情と思考を表出させたのである。その語りを丁寧を追っていくと、一見習慣化し固定化されているかに見える監視者／被監視者、支配者／被支配者の関係性は、反転する契機を孕んでいることがわかる。

バーバは、「監視の一瞥が、逆に規制される側の視線として回帰するようなプロセス」¹³⁾に着目すべきだと述べている。監視者のみが観察するわけではないのだ。ユージンは注視している白人宣教師の意図に答えるために、逆にその一挙手一投足を観察していたはずであり、だからこそ模倣が可能なのだ。同じように、支配者／被支配者の関係性が持ち込まれたアチケー家において、カンピリは物心がつく頃から父の期待に応えその愛を求め、じっと観察し続けてきた。「規律に服する者に転位した注視によって、観察者は観察される者になる。」¹⁴⁾

観察者のまなざしを、カンピリによる父親の描写の中に見てみよう。ミサで聖体拝領を受ける時のユージンの様子は、次のように表される。

パパは目をものすごくしっかり閉じるので、その顔はぎゅっとしかめ面をしたようになり、それから、舌をできるだけ遠くまで突き出した。そのあとは、自分の椅子に深くこしかけ、ベネディクト神父が教えたまさにそのとおりに、一枚の受け皿を斜めにしたように、棕櫚の葉をびったり押しつけ広げて持ちながら、のこりの会衆者が列をなして祭壇へ向かうのをじっと見ていた。(4, 傍線筆者)

単なる描写でありながら、ここでは、神父の言うことをまるで子どものように、そのまま守って行動に移し、それを誇張して実行しているかに見えるユージンの様子が、やや滑稽に見えてくる。それは傍線箇所の表現のなせる技ではないか。その読みが穿ちすぎであるというなら、この描写のすぐあとにあるベネディクト神父についての説明と組み合わせればよい。この神父は7年前に聖アグネス教会にやってきたにもかかわらず、未だに人々から「私達の新しい神父」と呼

ばれている。その理由は、彼が白人だからではないかと、カンビリは考える。

彼の顔の色、コンデンスミルクやトバゲンレイシ〔熱帯産の果実〕を切り開いたときの色、それは7回にわたるナイジェリアのハーマタンの猛暑のなかでも、全く、日焼けした小麦色にはならなかった。そしてその英国風の鼻は、今でも前と同じように、指でつまんだみたいに幅が狭くて、彼がはじめてエヌグに来たとき、この人は十分に息を吸えるのかしらと私を心配させたあの鼻のままだった。(8, 傍線筆者)

ユージンが崇めるように模倣している白人宣教師は、カンビリの視点からすれば、自分を含むイボ人とは異なる、未だに違和感のある存在として捉えられ、傍線の表現には揶揄のニュアンスさえ感じられる。換言するなら、ユージンの模倣 (mimicry) は、カンビリによってつぶさに観察され、嘲り (mockery) の対象になっているのだ。それを15歳のカンビリは表立って言うことはない。というより、言えるほどに意識化されてはいないのだが、作者アディーチェが15歳の時の現実を18歳になった「語り手カンビリ」に言わせている。¹⁵⁾

厳しい監視のなかで生活するカンビリは、何も考えずに、その状況に置かれていたわけではない。虐待が起こらないようにと願い、父の意に沿うように、父のようになれるよう、監視者であるユージンに注意深く観察していたのである。その観察のプロセスにおいて、模倣者ユージンと模倣の対象である白人キリスト教徒との差異が、おのずと明らかになったはずである。模倣が「有効であるためには、絶えず自らのずれ、過剰、差異を生産しなければならない。」¹⁶⁾ それを、ユージンは徹底して行なっているはずである。自らの出自と存在を否定し続けることによって、他者たるモデルに同一化しようとすることの反復が、彼の人生なのである。「模倣はそれ自体が否認のプロセスであるような差異の表象として現れる。」¹⁷⁾ だからこそ、己の存在に直結する父親までも否定する。模倣対象と己の差異を外の世界では常に意識しながら行動する。意識することが習慣となり、意識しているからこそその言動は、注意深い観察者の目には、不自然に誇張されているかに見える。ユージンがカンビリの通っている「清心女学校」(Daughters of the Immaculate Heart) のシスターに対して、「ベネディクト神父と話す時とまさしく同じように、英国風に響くようアクセントを変えて」(46) 話しているのを注視しながら、カンビリはその態度を次のように表現する。「[パパは], 信心深い人たち、特に白人の信心深い人たちを常に楽しませるあの喜ばせたくてたまらないというやり方で、丁重にふるまっていた」(46)。この観察は、カンビリが叔母一家との交流を通じての自己変容を遂げる前の段階のものだが、すでに父親の偽善を見抜く批判精神を内包していることが見て取れる。

アチケ一家の「神」たるユージンの存在は、いずれ批判され、打ち壊される種を孕んでいたことが、言葉を奪い取られ、常に口ごもり、喉をつまらせていたカンビリの観察と、可視化されない心の動きのなかに、明らかだったのだ。本論次章で詳述する別の価値観に触れる機会さえあれば、父が表象する一元的価値観と模倣へのカンビリの懐疑は明らかになる。

と同時に、ユージンの徹底した模倣が、常に自らの出自とその文化の強い否認と意識化に基づくものであることを考えると、外の世界での息詰まる連続的意識化によるストレスが、家庭内で爆発し虐待という形をとることも理論的には理解できる。激しい虐待場面において自ずとイボ語による発言が生まれ、涙を流しながら殴打を続け、その後ふと我に返って、カンビリやベアトリスの容態を気遣うという一連のユージンの言動は、明らかに心神喪失者のそれに近い。

さらに皮肉なことに、外の世界において、ユージンは逆に虐待や暴力の犠牲者であることにも

注目しなければならない。『スタンダード』紙 (*The Standard*) という新聞の発行人である彼は、その記者であるアデ・コーカー (Ade Coker) に腐敗した政府の内情と汚職の現状を自由に報道させ、ナイジェリアで唯一真実を語る新聞だと賞賛されている。それ故、アデ・コーカーは政府に目をつけられ、逮捕され、収監される。ユージンの尽力によって無事戻ってきたコーカーの背中に、いくつものタバコの焼焦げの痕があるのを目撃したユー진은、これを機に地下に潜伏して新聞発行を続けることを決めるのだが、間接的とはいえ、ユー진은虐待の犠牲者であると言ってよい。コーカーは後に、郵送物による爆破で非業の死を遂げるが、ユー진은彼の妻や子どもの援助をし、家族ぐるみで交流している。理不尽な虐待に対して、いわば命を賭して新聞発行を続けているユージンが、家庭内では反転して、虐待者になっている。もちろん、その虐待は理由のある、意味のあるもののだとして、ユー진은正当化しているのであろう。だが、それはアデ・コーカーのジョークをとおして、作者アディーチェによって皮肉られている。家の中でもおとなしいジャジャとカンビリについて、ユージンが「この子たちは、今時の家での躰もなければ神を恐れもしない喧しい子どもとはちがうのだよ」(58) と、自信ありげに説明したのに対して、コーカーは、「もし僕たちが皆おとなしくしていたら、『スタンダード』紙がどうなってしまうか想像してみてください」(58) と、冗談めかして笑いながら言う。これに対してユー진은全く笑わない。コーカーもユージンも、新聞を媒体にして腐敗政権に関する真実を述べている。公に真実を明らかにしているユージンが、自らの私生活について、家族全員に真実を伏せるよう暗黙の強制力を働かせている。そのことをわかっていて内心忸怩たるものがあるユージンが、コーカーのジョークを気軽に笑いとばせないのは当然であろう。

被支配者が支配者に反転すること、またその逆の反転も起こりうるのが、ユージンとその家族の関係性の中で暗示されている。それはまた、外の社会にも敷衍できる。ユージンという人間の矛盾を孕んだ危うさを語ることで、アディーチェはユージンの一元的価値観・二項対立的思考方法が、カンビリを中心に家族全員の自由を阻むと共に、人間的成長を止めていること、そしてその価値観の表象としての模倣 (mimicry) がその模倣の対象を茶化 (mockery) し、批判・抵抗する種を内包している極めて両価的な (ambivalent) 行為であることをも如実に示している。カンビリとジャジャは、異なる価値観——己の出自と文化を否定することなく、ポストコロニアルな現代社会の文化のなかに生きのびる生活信条——に触れなければならないのだ。そのような機会を持たねばならない運命にあったのだ。

Ⅲ. 雑種的世界との接触

1. イフェオマ叔母さん (Aunty Ifeoma) の信仰と言動

アチケ一家の崩壊が始まったその日、カンビリは以下のように過去のことに想いを巡らす。

ママが立ち去ったあと、私はベッドに横たわり、唇よりは魂でジャジャやママと語りあっていた過去の月日の、いろいろな出来事をかき集め想いを巡らしていた。スッカまで。スッカのイフェオマ叔母さんの家のベランダ脇にある小さな庭が、それまでの沈黙を取り除いてくれる出発点になったのだ。今や私には、ジャジャの公然たる反抗が、イフェオマ叔母さんが育てていた実験的なパープル・ハイビスカスに似ているように思えた。珍しい品種で香りのよい花。それには、クーデターのあと官邸広場で緑の葉をふりながら群集が連呼していた自由とは異なる自由が潜んでいた。存在と行動の自由が。(15-16)

カンビリが自らの声を見出し、ジャジャが公然と父親に抵抗する力を得る契機を与えたのは、大学町スッカであり、そこで三人の子ども——アマカ (Amaka, 15歳)、オビオラ (Obiora, 14歳)、チマ (Chima, 7歳)——を、夫の死後ひとりで大学講師をしながら育てているイフェオマ叔母である。

ユージンの唯一の妹であるイフェオマが小説に登場した途端に、その性格・態度・信条が兄とは全く異なることがすぐにわかる。同じカトリック教徒であっても、土着の伝統宗教を信じる父親に敬意を払い、夫に従うカンビリの母親ベアトリスとは対照的に、「恐れを知らず」(76)、ユージンに「軽々しい口調で」話しかけ(77)、その「大きな笑い声」(92)はカンビリの私室にまで聞こえてくる。「活力に満ちあふれていて、大胆不敵で、その声はよく響く」(95)のだ。彼女の解放的な資質がその家庭の雰囲気を作り上げ、子どもたちも自分の感情や思いを豊かに表現し、質問することを恐れない。しかし彼女は、単に賑やかな節度のない女性ではない。むしろ、周りの人間をよく観察し、その内面をも察知しようと努めながら、時宜に合った助言を与え行動する善き導き手であるところが特徴であろう。その配慮と力によって、ジャジャもカンビリも視野を広げ成長していくのだ。

まず手始めに、クリスマス休暇に二人を連れ出し、自分の子どもたちと交流させること、さらにはスッカの自分の家に滞在させることをユージンに提案する。そして、「異教徒の」慣習を認めない彼のことを念頭に置き、内緒で二人をアバガナ (Abagana) で行なわれる有名な精霊 (mmuo) の仮装行列——「アロフェスティバル」(Aro Festival) に連れていく。同時に、ユージンに接触を禁じられている祖父も同行者のひとりに加える。「おじいちゃんは異教徒なんかじゃないわ、カンビリ。伝統主義者よ」(81) という叔母の言葉に、カンビリは心の中で反発を感じるが、結局ジャジャと共に叔母が用意したこの機会を受け入れることになり、初めて祖父といとこ達の親しい会話を耳にしながら、精霊の行列を見物する。ユージンは精霊の仮装行列など「悪魔のような民間伝承」(85) だと馬鹿にしていたが、小説中初めて読者はここで、階級も男女も教育の差も関係ないあらゆる人々を含む文化的集団を目撃することになる。死を表象する仮面をつけた精霊がそばを通り過ぎると、祖父は「目をそらしなさい。女性はこれを見てはいけない」と言い、イフェオマはそれに対して英語で、「女の子たち、見ないで。おじいちゃんの機嫌をとりましょう」(86) と、反応する。この反応は、精霊の権威や仮面の意義に対して、ユージンのそれよりもむしろ懐疑的で冷静なのではないか。「悪魔のような」という表現で強く否定しているユージンは、少なくともこれらの伝統的精霊に、否定するような力を見ているわけだ。一方イフェオマが寛容におもしろがっている様子や、イボ語でなく英語を使って注意を与えているのは、自身と子どもたちを、仮面をつけた精霊を畏怖の対象にしている祖父や群集から引き離し、距離をとることにつながる。彼女の言動は、この仮装行列や精霊それ自体を、一風変わった面白い伝統の名残りだとして、今日のナイジェリアの現実社会でまともに取り組む信仰対象とは考えていないことを示してはいないか。しかし同時に、不思議な動きをする精霊について、仮装している人間はどうやって動いているのかを尋ねるジャジャに対し、「シーッ。あれは精霊なんだ。女みたいにしゃべるな」(87) と、仮装を本物の精霊と信じきっている祖父の言葉のあとに、イフェオマ叔母さんは笑って英語でこう言う。「あの中に人がいるなんて言うてはいけないことになっているのよ。知らなかった?」(87) と軽く叱責する。もちろんジャジャもイフェオマも仮装精霊の動きが人間によるものだとはわかっているが、その存在を信じ導ぶ人間の価値観や心までも傷つけてはならないという配慮が、この言葉には感じられる。

さらにそのあとイフェオマはジャジャをじっと見ながら、2年前息子のオビオラが「イマ・ムオ」(ima mmuo: 精霊世界への通過儀式、いわゆる日本における元服のような儀式) を自分の亡くなっ

た夫の郷里で体験したことを伝える。それを聞いたジャジャの反応を、カンビリは次のように語る。

私はジャジャを見て、その目のほの暗さが恥の現われではないかと思った。突然にして、彼がイマ・ムオをやっていればよかったのと思った。そのことについてあまりよくは知らない。なぜなら、それは成人男子への仲間入りの第一歩だから。女性はそれについて何も知らないことになっているのだ。でもジャジャは、少年たちはムチで打たれ、嘲る群集がいるところで水浴させられるということを耳にしたと、かつて私に語ってくれた。たった一度パパがイマ・ムオについて話したとき言ったことは、息子にそれをやらせたキリスト教徒たちは困惑して、業火で人生を終えたということだ。(87)

これはジャジャの意識改革の始まりにちがいない。クリスマス休暇をイフェオマ叔母と共に過ごし、密かに祖父とも一緒にいたことは、そのこと自体がイニシエーションの儀式のようなものだったはずだ。叔母のリベラルな信仰と祖父の伝統主義的信仰の双方をとおして、今までの一元的宗教観に基づいた生活とは異なる世界にさらされる。と同時に、自分よりやや年下のオビオラが、よくしゃべり成熟しているのを見ると、亡くなった父親の祖先と深い結びつきを得た通過儀礼を体験した彼と自分を比較して、祖父との交流さえ制限され、通過儀礼どころではなかった自分自身の幼さに対する恥の気持が生まれたのも当然であろう。それはおそらく、父親の権威を疑問視する契機になったはずだ。さらに、カンビリをとおして伝えられている通過儀礼の内容から判断すると、イフェオマは息子の自由意志を尊重して熟慮の上、この体験を許可しただろうと推察できる。オビオラはイボ族の精神世界への加入によって、父亡きあと、男として母親を守ろうと考えたのかもしれない。

しかし同時に彼は、カトリック信仰を捨てるどころか、家族と共に朝晩の祈りもかかさず、教区神父との交流も密である。イフェオマは、兄ユージンの父親に対する無視と軽蔑について、ベアトリスにこう言う。「ユージンは神様の仕事をやるのを止めなければいけない。神様はご自身の仕事をなさるだけ十分に偉大な方。もし神様が、私達の父親がご先祖のやり方に従うことを選択することに対して審判を下すなら、神様にその審判をさせなさい。ユージンではなくて。」(95-96) イフェオマの神は、異なる文化の宗教的境界線を超越しているのだ。自らはキリスト教を信仰しようと、ほかの人間の信仰に口を出さない。また、年配者に対する尊敬の念がイボ文化と慣習のなかで重要であることを認識した上で、父親の価値観と生活、自分の出自に直結する祖先とのつながりを志向する息子の意志も、尊重する。だからといって、土着のイボ文化・伝統宗教を盲目的に信仰の対象にはしない。認め、許容することと、信じることは違うのだから。また、彼女には現代世界に生きるが故の合理性や迷信にとらわれない知識と思考力がある。だからこそ、ユージンを批判しても、かつてのイボ族の伝統宗教に回帰しようとはしない。

このようなイフェオマの宗教観と言動とは、彼女の家庭全体に浸透しており、子どもたちは自分の気持を恐れずに言葉にすることができる。カンビリは、同い年のアマカの自信のある態度、探究心旺盛でしかも大人っぽい外見に対して、口には出せないまでも憧れを抱いており、内心理解されたいと思っているが、これまでの習慣で気持をそのまま言葉にすることができない。話そうとすると、どもり、咳き込み、恥ずかしくなってその場から離れトイレに逃げこんでしまう。そのようなカンビリについてアマカが愚弄する言葉を吐き出すと、イフェオマは「自分の意見を持つのは自由だけど、あなたのいとこには敬意を払わなきゃいけないわ」(142) と、窘める。しかしタイミングを見計らって、必要不可欠な時には決然とカンビリの背中を押すのだ。スプープ作

りの方法を知らないカンピリのかわりに、アマカに作ることを命じ、それに対して、金持ちは家で野菜スープの準備もしないのかとアマカが反発すると、イフェオマは、「カンピリ、あなたには口がないの？ 言い返さない」（170）と、けしかける。ついにカンピリは、「大声で叫ぶ必要はないわ、アマカ。」「オラの葉をどうしたらいいか私にはわからないけど、あなたならやり方を私に教えられますでしょ」（170）と、言う。どんな答えが返ってくるか心配なカンピリに対して、「あなたもそんなに大きな声が出せるのね、カンピリ」（170）とアマカは笑い、その後態度も変わって二人の仲は親密なものになっていく。この瞬間にカンピリは初めて、自分の声を見つけたと言っ
てよい。

同様にジャジャに対しても、オビオラがその名前の由来を尋ねた時、イフェオマは、その名前がオポボのジャジャ王に因んだものであると口添えし、イギリス人がやって来て、すべての貿易を自分たちの支配の下に行なおうとした時、彼がそれを拒絶し、他の王様たちとはちがって、わずかな火薬のために自分の魂を売らなかった「大胆不敵な」人物であることを説明する（144）。その時のイフェオマの次の言葉が、ジャジャのその後の態度に影響を与える「厳粛な口調」（144）で言われたとカンピリは語っている。

「大胆不敵なことは、時にはいいことになる場合があるの。」（…）「大胆さはマリファナのよ
うなもの—正しく使われれば、悪いことじゃないわ。」（144）

ジャジャの内部で徐々に育まれつつあった父親への懐疑、その父親の表象する白人至上主義と原理主義的カトリック信仰への反発は、叔母のこの言葉によってさらに強く意識化されていったはずである。

しかしそのあとに続くチマによる無邪気な子どもの質問——ジャジャのねじれた小指について、どうしたのかという質問——に対しては、「事故だったのよ」と言ってチマを早々に立ち去らせる（145）。ジャジャが10歳の折、教理問答のテストで2つ間違えて宗教クラスで一番になれなかった時の父ユーゲンによる虐待の痕跡であるその指について、ジャジャもカンピリも直隠しにしており、学校で聞かれてもジャジャはごまかしていた。だが、叔母に聞かれてジャジャは真実を告げたとカンピリに告白する（154）。言葉では説明できないイフェオマの懐の深さが、ジャジャに真実を告げさせたのであろう。それが証拠に、その後彼は初めて、自ら進んで叔母の車を洗うのだ。その様子を見ているカンピリには、「ジャジャの肩幅が広がったように思える」（154）。彼はたった一週間のうちに、イフェオマ叔母さん一家と祖父との交わりの中で、少年から青年へと変化を遂げていたのである。一見守られているかに見えて、実のところ父親の価値観と権力のなかで怯えていたジャジャは、物理的に母親もカンピリも守れなかった。しかし、ごく単純な日常的労働とは言え、いまや自ら叔母の役に立とうと力仕事を買って出ている。その姿勢はのちに、夫を毒殺した母ベアトリスを守るため、自ら犯人だと名乗り出て収監される彼の行動につながる。

めりはりのある時宜に適ったイフェオマの言動と解放的なその家庭の雰囲気は、ジャジャとカンピリにとって、安堵と救済の場であった。と同時に、新たな物の見方に触れる変化と成長の機会でもあった。二人を最も強い力で縛っていた宗教観に対して、イフェオマ一家とその環境が、どのような異なる視点を提示していたのかに焦点をあてて、次節で検討してみよう。

2. 福音の文化的受肉 (inculturation)

伝統宗教を信じる自分の父親に敬意を払い、息子のオビオラが夫の故郷で先祖伝来の通過儀礼

(イマ・ムオ)に参加することを許容しながらも、カトリック教徒であるイフェオマの信仰が、日常生活において破綻をきたさず、むしろ自らの子どもたちや姪、甥に、開かれた環境を提供していることを見てきた。このような立場は、作家アディーチェが自らを定義づけた「リベラルなカトリック教徒」(“Liberal Catholic”)¹⁸⁾の立場ではなからうか。それは、新しい知識や見方を広く受け入れながらも、自らの立場と異なる人間を尊重し、許容するカトリック教徒のことを指している。アディーチェは、「ルルドの奇跡も信じれば、避妊をよいことだとも考える」と言い、常に関心を抱いていることは、「植民地化された宗教、私のような人々が自らの土着の文化に対する崇敬の念を公言し説き勧めながら、それでも土着の文化のほとんどを悪だとみなす宗教に執拗にしがみつくなことができるか」¹⁹⁾ということだと、インタビューの中で述べている。また、自ら問い続けていることは、「信仰と見せかけて騙していると私が考える不寛容さの傾向と、自分たちにふさわしい神のイメージを創造する方法」²⁰⁾なのだと明かしている。前者の「不寛容さ」とは、権力や己の立場を保持するために、宗教の名を借りて、相容れない立場の者を排除しようとするやり方を指しているに違いない。歴史上起こった宗教戦争の多くが、政治権力との結びつきのもとで、領域支配を実現したことを考えれば、アディーチェが懐疑的にならざるをえない「不寛容さ」が、実は信仰そのものの問題に起因するのではないことがわかる。ユージンによる父親との絶縁は、キリスト教における神の信仰の有無というより、白人宣教師の持ち込んだヨーロッパ至上主義の観念と方法を受け入れるか否かの問題である。

さらに、アディーチェの問題にしている「自分たちにふさわしい神のイメージ」の創造とは、すでに植民者によって否応なく取り込まれた西洋型のキリスト教とその文化を、いかにして被植民者の土着文化に適合させ、その文化圏の人々にとって納得でき実感できる神のイメージに作り替えていくか、ということなのではないか。それは、宗教用語を使えば、インカルチュレーション (inculturation: 福音の文化的受肉) である。この言葉は、「1960年代から『カルチャー (文化 / culture)』と『インカーネーション (受肉 / incarnation)』の合成語として使われ始めたものである。」²¹⁾「インカルチュレーションとは、特有の文化的コンテキストの中でのキリストの生涯とメッセージの受肉であり、それが当該文化に適した原理原則によって表現されるばかりでなく、『新たな創造』を生み出すように変容させ作り変えながら、その文化を活性化させ、導き、一体化させる基準となるように行なわれることである。」²²⁾精神と肉体の双方で、自ら疑問の余地なく神の存在とその言葉を実感できる信仰を可能にするためには、文化・慣習の特徴を十分に把握しなければならぬということになる。カトリック教会の教導職においてはヨハネ・パウロ2世の回勅「スラヴォールム・アポストリ」(1985)に、インカルチュレーションは初出する。²³⁾いかにも最近のこのように思われるが、もともと、「イエスキリストは、特定の文脈と文化の中で生まれ、生き、死んでいったのだ。彼はその言語と慣習を学び、その中でまたそれをとおして、神の愛と真実を表現したのである。」²⁴⁾従って、福音はあらゆる人間に備わっている神への憧憬に呼びかける形で伝えられなければならないはずだ。

ユージンに「異教徒」呼ばわりされたカンピリの祖父も、適切に呼びかけられれば改宗していたかもしれないのだ。その可能性は、イフェオマ叔母の導きによってカンピリが祖父の朝の祈りを観察し、彼が祈りのあとに心満たされた微笑を浮かべるのを目撃する場面に明らかだ。彼が祈りを捧げているのは、チネケ (Chineke: イボ族にとっての造物主である神) に対してではあるものの、自分自身やイフェオマのためと同様の熱意で、ユージンのためにも祈っているのに驚きを隠せないカンピリは、祈りのあとの祖父の微笑を見て思う。「家でロザリオの祈りを唱えたあと、私は今までに一度も微笑んだことがない。うちの家族の誰一人として」(169)と。イフェオマが

前日、「時には、違うものも、なじみのものと同じくらい良いことがあること」、「おじいちゃんの朝の純潔の祈りが私たちのロザリオの詠唱と同じであること」(166)をカンピリに伝えた時あまり気に留めなかったことが、ここで実感されるのだ。それは、これまで父の言うとおりに信じ込んできた「異教徒」としての祖父と、それに伴う彼に対する軽視が覆され、むしろ真の信仰の尊さ・気高さに打たれた瞬間だったのではあるまいか。それは、カンピリにとってのエピファニーで、彼女に祖先から繋がる祖父への強い結びつきに想いを致す端緒となり、ユージンの信仰に対する懐疑にも発展していく。この場面でイフェオマはカンピリに対して、父と祖父とが、信じるということにおいて、一枚のコインの裏表にすぎないことを示したと言える。と同時に、形式や律法にとらわれた知識としての宗教と、身をもって信じることとの違いが、自己充足の有無という形で現れることも感得させた。

こうした気づき、自己覚醒を可能にしているのは、イフェオマが信仰における異種の表現形態を示して見せたことにある。インカルチュレーションの真髄は、福音の伝え方、つまり方法論にあると思われる。「イエス・キリストは当時の諸文化に向けて話す際にきわめて敏感に対応した。インカルチュレーションの達人として、イエスは自らのメッセージが諸文化の『根源』にまで達する必要のあることを熟知していた」²⁵⁾からである。アディーチェの言う「[ナイジェリア人]にふさわしい神のイメージを作り上げる」際に、そのナイジェリア人の文化の「根源」(精神的特質)を知った上で、教会は福音を伝授しなければならず、それを日常生活の中に浸透させるにあたって、共同体と家庭は機能しなければならない。ナイジェリアの宣教に長期に亘って携わったピーター・シネラー(Peter Schineller)が注目しなければならないと述べているナイジェリアの文化的価値のうち、次の四つは特に、ジャジャとカンピリの成長過程における宗教観の変革にとって重要な要素だと考えられる。それらは、「一族の連帯」「儀式および祭りの意義」「神聖なるものの意味」「生[に対する意識]」である。²⁶⁾

ナイジェリア文化において、家族の結びつきは強い。その家族は叔父・叔母・いとこなどをも含む大家族を指し、祖父母にとどまらず祖先も、常日頃視野に入れられている。祖先は記憶と想像の中で生き続けているから、「生きている者と死んだ者との間には深い交流があり」²⁷⁾一族のうちの年配者に対しては、その知恵と体験故、特別の敬意が払われる。従って、家族からの離脱や家族の絆を断ち切ることは罪だと考えられるのである。「一族の連帯」という文化的価値に反する行動をとるユージンの信仰が、いずれは破綻する宿命にあったのも当然と言わなければならない。故郷アッバの共同体の非キリスト教徒の老人を、ユージンが「偶像崇拜者」故に家の敷地から追い出そうとした時、ひ弱なその老人は引き下がらざるをえなかったが、こう罵倒する。「お前は、墓の中の死体をむやみに追いまわす蠅と同じだ」(70)と。年老いて弱くなる自らの父親に対しても、ユージンは全く同じ態度をとっているのだから、彼のカトリック信仰が受け入れられるはずはない。

一方、イフェオマやその家族が懇意にする教区神父アマディ(Father Amadi)は、家庭や教会において、インカルチュレーションを実践している。教会や家庭の祈りにおいて、ラテン語と英語の使用のみを許すベネディクト神父やユージンに対して、アマディ神父もイフェオマも共に、イボ語はもちろんのこと、歌を取り入れ、そこに手拍子を加えることも辞さない。ナイジェリアにおいて、歌と踊りのない祝祭は、祝祭とは言えないという程、人々が集まれば、そこには喜びと祭りの要素がみなぎるのだ。その文化的特徴はそのまま、祈りの中に取り込まれている。特に、「伝統的なコスチュームを身に着けた伝統的な踊りは、現在と過去とを結びつけ、共同体全体を共有の儀式の中で、ひとつにまとめていく。」²⁸⁾

これは前節で取り上げた「アロフェスティバル」を彷彿とさせる。見物人をも巻き込む精霊の祭を初めて見たカンピリは、あらゆる人々が混じりあう集団の中で、伝統宗教における精霊の仮装行列を見ることが罪深いと思いつつも、目を離せずにいた。他の人々と共有する現実空間の中に、宗教的要素が溶け込んでいる。

これはナイジェリア文化の別の特徴に結びつく。聖なる世界と俗世間との間に明確な境界線がないということだ。換言すると、「神の影響力が、あらゆる時と場所で持続的に感じられる」²⁹⁾ということになる。日曜日や、その他の祝祭日、あるいは教会のような聖なる場所にだけ神の力が及ぶわけではないのだ。故に、あらゆるものに霊が宿っているという考え方が通用する。もちろん、「椅子が走る」とか「4本の椅子の脚が同時にガタガタいう」とか「籠の中の水がそのままこぼれない」(87)などの非科学的現象を、イフェオマの世代の人々が信じられるわけではないが、最高神であるチュク(Chukwu)が、個々の人間の内部に宿る守護神としてのチ(chi)を見守り、常に現存し続けるというアイデアは、多くの人々に受け入れられている。つまり、祈り信じるということは特別なことではないのだ。この文化的特徴に照らして考えると、ユージンの世界は選ばれた者だけが生きられる空間という意味で、常に彼が不適格者と考える者たちが排除され、周りの社会(俗世間)と切り離される排他的世界であり、聖なる世界は現実社会から隔絶されることになる。彼の「敷地の塀は、そのてっぺんにらせん状の電線が張り巡らされていて、あまりにも高いから、そばの通りを車が走っていても見えなかった」(9)と描写されている。また、カンピリが通う「清心女学校」はその周りをかこっている「外壁が非常に高く、そのてっぺんにはギザギザの緑色のガラスの小片がついていて、先端が突き出ている」(45)。そのたたくまいは、自制と規律を象徴していると同時に、外の世界を厳しく遮断している。それらとは対照的に、カンピリの祖父のごく小さな家にはベランダがついていて、それは「錆びた鉄の横木」(63)でかこわれており、家の外にあるトイレは物置くらいの大きさで「ぱっくりと口を開けた表口の方に引っぱられるように」(63)建っている。「錆びた鉄の横木」や「ぱっくりと口を開けた表口」は、貧困と老朽化を表しているが、同時に外の世界とつながっていることも示している。祖父の家はイボ族の八百万の神々とも、彼自身を含む貧しい共同体とも、つながっている。ユージンが家族と共に通う聖アグネス教会では、「天井から床まであるスタンドグラスの窓の虹のように色が変わる聖人たちが、神様が外に出て行かないようにしている」から、訪問司祭たちは、一人を除いて皆、他の教会に比べてより「神の存在」を感じると言う(28)。この一人の例外は、後にアマディ神父だとわかるのだが。ユージンの神は、選ばれた者と特定の場所にしか現れず、神聖なる世界は日常の世界と切り離されている。一方、祖父の守護神(chi)は、彼の祖先や近隣の同胞の守護神(chi)との結びつきを可能にする。

さらに、彼が病に倒れると、すぐにイフェオマ叔母によって、スッカの彼女の家に連れてこられ、彼女ばかりでなくその子どもたち(特に長女のアマカ)の手厚い世話のもと、死の前の最後の時を、家族の存在を感じながら終えるのだ。約一週間とは言え、カンピリとジャジャは、祖父と共に生活する機会を得る。これは、シネラーがナイジェリアの特徴的文化価値のうち最も中心的なものとしている「生[に対する意識]」を示す具体例と言える。「生命に対する敬意と愛」³⁰⁾は、ナイジェリアの社会共同体において、様々な具体的形をとって現れる。彼らは常に「生」を身近に感じながら生活している。故にそれは「死」も身近に感じているということで、「年配者は、養老院や病院に送り込まれるのではなく、できるかぎり家にとどまり、」³¹⁾親族の存在を感じながら最後の時を迎える。そのことによって、病や死を取り囲む周りの人間は、生と死の双方に日常生活の中で対面することになる。カンピリは、そのような体験をとおして、初めてイボ人の伝統

的宗教における精霊や祈りの姿に触れただけでなく、貧しいナイジェリア人の魂にも触れ、ナイジェリア社会に現存する貧富による階級差にも意識を向けることになるのだ。貧しい子どもたちにサッカーを教えるアマディ神父が、その子どもたちの顔に「キリストが見える」(178)と言った時、カンビリは、十字架上に磔になった「ブロンド」のキリストと「虫さされのある少年たちの脚」とが結びつかない。カンビリの教え込まれてきたキリストのイメージは、白人による神のイメージだったのだから。しかし、「[彼女に] ふさわしい神のイメージ」は、イフェオマの提供した環境と、彼女とアマディ神父のインカルチュレーションによって、徐々に作り上げられていく。

このプロセスにおいて、カンビリは父が押しつけてきたカトリック信仰と異なる宗教観や価値観を提示され続け、それらが拮抗し混合する中に身を置かねばならない。その体験の中で、彼女はユージンの神、換言するなら、イギリス白人宣教師の神に違和感を持ち始めるのだ。これは、バフチン (Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895 ~ 1975) の主張を端的にまとめたヤング (Robert J.C. Young, 1950 ~) が説明する「雑種化」(hybridization) の具体例といえないだろうか。つまり、「異なった様々な視点を対抗させることで、『ある種の本質的で有機的な活力と開放性』が維持されるような一つの対立構造を生む」³²⁾ 過程である。バフチンにより提示されたこの「意図的雑種化」は、バーバによって、「支配的な植民地権力に対する挑戦や抵抗といった行動的契機」を生むと読み変えられてきた。³³⁾

現に、スッカの叔母の家からエヌグの父の家に戻る時、ジャジャは叔母の庭にあった「パープル・ハイビスカス」の莖をもらって持ち帰り、庭で育てようと考えている。前述したように、それはエヌグの庭に咲き乱れている一般的な赤いハイビスカスとは違って、珍しい品種であり、カンビリの言葉を借りるなら、「存在と行動の自由」を象徴している。また、アマカによって描かれた亡くなる前の祖父の肖像画も、アマカによってジャジャに託され持ち帰られる。アマカはカンビリが祖父を描いたその絵を欲しいだろうと察知していたのだが、案の定、カンビリは黒いセロファン紙に包まれたその絵を、父の目を盗んでこっそりと開いてはジャジャと共に見ている。しかしこれがユージンに発覚すると、小説中最も過激な虐待が行なわれる。ユージンが破り裂いたその絵が、あたかも「おじいちゃんの体が粉々に切り裂かれたかのように」(210) 感じたカンビリは、その破片にすがりつき、“No!” と叫び声を上げる。床の上に横たわって、彼女は「子宮の中にいる子ども」のように「きつく体をまるめていた」(210) と描写される。このあと金属のバツクルがついたスリッパでひどく蹴り続けられても、カンビリはそのままじっと動かず、母親が止めに入って病院に連れていく時には、すでに意識を失っており、瀕死の重体で入院することになる。カンビリのこの抵抗は、まさに権威に対する彼女の初めての「否」(ノン) であり、同時にその「まるまって」床に横たわっている彼女の形状は、再生を暗示している。病院で目覚めた彼女が求めたのは叔母イフェオマであり、意識を失っていた3日3晩寝ずに付き添っていた父のことを母から聞かされても、未だ動かすことも難しいその頭をひねって、母から顔をそむける。カンビリの傷が快癒し家に戻る時、ジャジャが庭に植えたパープル・ハイビスカスは花を開こうとしていた。その次の日はパームサンデーである。前述のように今度は、ジャジャによる父とその神に対する「大胆不敵な」反抗が始まるのだ。

しかしながら、物語はここで終わってはいない。ジャジャとカンビリは、「雑種的」世界である叔母一家との生活を通して、「有機的活力」を得、権威に「抵抗」したあと、彼らの出自につながる祖父の信じた伝統宗教に回帰するわけではないのだ。父の虐待に結びつく価値観の呪縛から解放され、自由意志にもとづいて自らの神のイメージを作り上げていく第一歩を踏み出したのである。ジャジャの主張により彼とカンビリは復活祭をイフェオマ叔母一家のもとで過ごす。この期

間、彼らはかつてイフェオマが提案していた「アオペ」(Aokpe)への巡礼の旅に出かける。聖母マリアの出現 (apparition) が評判になっている「ベニュー (Benue) にある小さな村」への旅が提案された時、ユージンは「教会がまだその信憑性を確認していないのでは」(199) と言って阻止しようとした。するとイフェオマはすかさず、「たとえ教会が異論の余地があると言っても、問題なのは、なぜ私たちが行くのかってことでしょ。信仰心からでしょ」(99) と言い、巡礼を認めさせる。ヨーロッパ至上主義の教会の権威は、イフェオマの主張する「信仰心」の前では力を持たない。その「信仰心」とは、精神と肉体の双方で「自ら全く疑問を抱かぬもの」(226) を実感し、畏敬の念を抱くことであろう。外の権威や、地獄への恐怖を促す外から与えられた観念や規律に従うのではなく、内からあふれでる「信仰心」の発露を、イフェオマ叔母とアマディ神父は、アオペで、カンビリの表情と言葉に認める。アオペの巡礼に向かうキリスト教徒の群れは、伝統宗教の祭 (アロフェスティバル) の群集を彷彿とさせる。多様な人間たちの肌も触れあふばかりの集団である。火炎樹の下に立ち、地面が絨毯のようにその赤い花卉に覆われている場所で、カンビリは聖母マリアのヴィジョンを見るときという啓示的瞬間を体験する。「その時私は聖母マリアを見た。青白い太陽、私の手の甲の赤い輝き、その腕が私の腕とすれあった数珠で飾り立てた男の顔の微笑、それらの中に彼女の姿を。彼女はあらゆるところにいたのだ」(274-275) と。「私は聖母マリアを感じたわ」(275) とカンビリは思わず口に出す。ここでカンビリは、カトリックの精神性——反射した太陽の美しさをとおして体感したあらゆる局面に存在する聖母マリアの神々しさに対する「信仰心」——を言葉にしたのである。それを直感したイフェオマは、「カンビリは正しいわ。(…) 神様に由来する何かがここで起こっていたのよね」(275) と言う。ここで示されるカンビリの直観的なキリスト教精神の把握は、アマディ神父がかつて述べた次の言葉に通底する。「聖母マリアを探しに、アオペにもどこにも行く必要はないと思うな。彼女はここにいる。僕たちの中にいる。そして僕たちをその息子のところに導いてくれる」(138)。カンビリは今、自信にあふれ幸せで、叔母一家とアマディ神父の配慮のもと花開いた。その成長は神様からの贈物であり、読者はイフェオマと共に、彼女の中に新しい命を見る。カンビリにとっての神は、世間から隔絶された特定の場所でなく、身近な日常の現実の中に顕現するのだ。

「インカルチュレーション」をとおして、また「雑種性」を有する空間に身を置くことで、カンビリは「[[自分に] ふさわしい神のイメージ」をつかんだと言えるのではないか。

3. 伝統的女性像の転覆とその後

カンビリとジャジャの変化が将来への希望を内包するものであるのに対し、ユージンはアデ・コーカーの爆死以後、次第に力を失うと共に、肉体的にも弱体化していく。偏頭痛、微熱、発疹などに悩まされるだけでなく、カンビリの目から見ても、体全体がひとまわり小さくなったように感じられる。アディーチェは、ユージンを家父長とする抑圧者／犠牲者の構造を持つ家庭生活を描きながら、同時に植民者／被植民者の社会構造をそこに読み取れるよう、ミクロ社会とマクロ社会とを重ねあわせている。それは換言すると、この小説が、ユージンの表象する権威の物語であると同時に、その権威＝ユージンの転覆の物語でもあるということにもなる。

この転覆の物語の中で、アチケー一家の一員であるベアトリスは、表面上ほとんど変化のない登場人物のように見える。しかし、終始虐待の対象であり、夫に沈黙を強いられていた彼女は、夫が毎日飲む紅茶に毒を盛ることによって、永遠に夫を沈黙させたのである。彼女にその引金を引かせたのは、直接的には二度目の流産の原因となった夫の虐待であったが、同性の立場で率直な忠告を与えてきたイフェオマの間接的影響力もあったにちがいない。

男尊女卑は、ポストコロニアルな現代アフリカ社会ばかりでなく、伝統的アフリカ社会にも蔓延している。自立し解放されているイフェオマでさえも、その父親との冗談まじりの会話の中で、根強い女性蔑視に対して苦言を呈さざるをえない。

「(…) わしは、息子をあの宣教師たちに従わせるべきじゃなかった。」

「お父さん」とイフェオマ叔母さんは言った。「宣教師たちのせいじゃないでしょ。私だってミッションスクールに行かなかった？」

「だがお前は女だ。数のうちに入らんよ。」

「エッ？私は数のうちに入らないの？ユージンが今までに、お父さんの痛む脚について何か尋ねたことある？もし私に何の価値もないっていうなら、お父さんに朝の目覚めがいいか訊くのはやめるわ。」

おじいちゃんはくすくす笑った。

(…)

「お前のために、チュク (Chukwu) がお前と子どもたちの面倒を見てくれる良い男を送ってくれるよう、わしの守護神にとりなしてやろう。」

「チュクが私の上級講師昇進を早めてくれるように、お父さんの守護神に私から頼ませて。」

(83)

軽妙な二人の会話の中に、伝統的アフリカ社会に生きてきた男の男女に関する既成概念が明らかに表されている。男は家族を養うために金を稼ぎ、女はそれに依存することが、当然のように語られ、それに対して、イフェオマは自らの昇進のために祈ると主張する。また、同じ共同体で同じような教育を受けて社会に出ても、重要な問題に関して考える時、女は度外視されている。

性差別主義が当然のように浸透している社会で、そこに生きる女たちも習慣的に、男性優位の考え方に染められていく。故に、カンピリを産んだあと、流産が続き子どもを授かることができないベアトリスのことを知る近隣の女たちは、「ユージンにもう一人妻を娶る」(75) ことを勧める。ユージンは、カトリック信仰に基づいて一夫一婦制を守りその勧めを拒絶するから、皮肉なことに、ベアトリスはそれ故夫を尊敬し、虐待を含むその権力にますます逆らうことはできない。

性差別主義の浸透する村の共同体——ベアトリスの場合はアッバの近隣の人々、イフェオマの場合は亡くなった夫の故郷の人々——は、心無いうわさ話で二人を苦しめる。イフェオマは、その知恵と言葉で、侮辱的言動をはね返すが、ベアトリスはそれを深く心に刻んでしまう。謹厳なカトリック教徒に育てられ、同じく厳格なカトリック教徒であるユージンと結婚したベアトリスは、他の生き方の内情には全く通じていない。だからこそ、彼女にはイフェオマとの忌憚のない会話が必要だったのだ。二人が話に夢中になっている時、ベアトリスがいかに通常より口数が多く表情豊かかを、カンピリは観察している。

「時に人生は、結婚が終わったところから始まるのよ」(75) と言うイフェオマに対して、「夫は女の人生に花を添えるわ」(75) と返すベアトリスは、典型的な伝統的アフリカ女性の考え方を提示している。イフェオマが教える現代アフリカの女学生たちも、学生のうちに結婚して養われながら、卒業すると結局、その学位も含めて全て夫の所有物となってしまう。その話を聞かされても「また大学の話ね」と意に介さないベアトリスだが、実は、「夫が女の人生に花を添える」というのは、普遍的事実ではなく、願望にすぎないと本能的にわかっている。それは上記の言葉のあとに「それは彼女たちが望んでいること」(75) と付け加えているところから推察できる。

社会共同体に浸透しているご都合主義の男性優位・女性蔑視は、ベアトリスによって感覚的に察知されても、明確な表現や行動という形をとることは難しかった。しかし、二度目の虐待による流産のあと、ベアトリスは自らタクシーでイフェオマのいるスッカへ向かう。「家に火がいたら、屋根が頭の上に焼け落ちてくるまえに、逃げ出さなきゃ」(213)というイフェオマの率直なアドバイスに、今度は耳を傾ける。その行動は逃亡ではなく毒殺という悲劇的な形をとったが、虐待者ユージンは永遠に葬られることになる。

ベアトリスという女性をとおして、従順かつ依存的で静かな伝統的アフリカ女性像の転覆が起こった。中心/周縁、支配/被支配、夫/妻、男/女の二項対立図式の反転である。家父長制度も帝国主義も共に、それに従属する人々に同じような形式の支配力を揮うので、フェミニズムは、ポストコロニアリズムと同じ文脈の中で語られることが多かった。そこでは、主体性の構築にとって、表現と言語がどれほど重要かが論じられてきた。従属する者たちに共通するのは、暴力や権力による表現の抑制である。アディーチェは、植民地化以前の言語であるイボ語を混交させ、女性同士の連帯につながる“Nwunye m” (=my wifeの意)でベアトリスとイフェオマに互いを呼びかけあうようにさせている。イボ社会においては、「妻と結婚するのは家族であって男だけではない」(73)というアイデアがあり、それに基づいて女性同士が「わが妻」と呼びあうのだ。ユージンはこの慣習を「神を汚す伝統の名残り」(73)だと一蹴するが、ベアトリスは後にカンピリの部屋で囁く様に、「私はあなたのお父さんの妻だから [イフェオマ] の妻でもある」(78)のだ、そして「わが妻」とイフェオマが呼びかけるのは、彼女が「自分を受け入れてくれている」(78)ことなのだと教える。

女性の連帯が、固定的女性観を打ち壊す土壌となっていたという意味において、ベアトリスにも伝統的価値観や家父長制とは異なる見解に触れられる「雑種の」空間に身を置く必要があったのだと言える。

『パープル・ハイビスカス』最終章のタイトル「異なる沈黙」の意味は、すでに明らかであろう。カンピリの視点からすると、かつての「沈黙」はユージンの虐待に対する恐怖感からの強制的表現禁止であったのに対し、今は表現の自由を持ちながらも語る必要のない静けさ・穏やかさからくる「沈黙」の中にいる。そこでは息を詰める必要はない。今こそ母親を守る時だと、毒殺の罪をジャジャがかぶり、収監される。ベアトリスが自身のためだけでなく、将来の子どもたちを守るために、罪を犯し夫を永遠に「沈黙」させたことを、自己変容を遂げたカンピリもジャジャもわかっている。ベアトリスは自分が殺したのだと公言するが、誰もが、それは母親が息子を守るための告白だと信じて疑わない。その精神的苦しみのために痩せていく母親をカンピリが介護するうち、ジャジャの釈放の知らせが届く。国家元首の死亡により、ユージンの死は、アデ・コーカーの時と同様、腐敗政府の真実を報道し続けた政府批判に対する、旧政府による言語弾圧の暗殺だとされた為である。

小説最終章は、ナイジェリアのポストコロニアル現代社会を具現化するように、人々は移動し、移住する。アマディ神父は宣教師としてドイツへ赴任し、国家財政の危機や政府と結びつく大学経営により、給料が支払われず、学生運動を支援したことにより解雇リストにも載っているイフェオマ叔母は、一家でアメリカに移住し、ユージンの死後カンピリは、アマディ神父が赴任前に在籍する聖アンドリュー教会に鞍替えする。そして、釈放されるジャジャを「まずスッカへ連れて行き、さらにイフェオマ叔母さんを訪ねてアメリカに行こう」(306)とカンピリは母に提案する。母の肩を抱きながら、「アメリカから戻ったら、アッパに皆でオレンジの木々を植え、ジャジャはパープル・ハイビスカスも植えて、私は花のジュースが飲めるようにイクソラを植えるわ」

(306-307) と言って、にこやかに笑い、読者は最後に、穏やかな希望の光を胸に本を閉じるのである。

Ⅳ. アイデンティティー獲得の場：「中間的」空間（“in-between” space）の必要性

アチケ一家の家父長ユージン・アチケによる、神の名のもとでの抑圧と虐待の中に生き、その価値観と規律によって洗脳されていた語り手カンビリが、どのようにその呪縛から解放され、自己変革を遂げたか、そのプロセスを辿ってきた。それは、ポストコロニアルな共同体に生きるイボ族出身の若者の成長過程の分析であるにとどまらず、ある一元的価値観と信条にからめとられている閉ざされた人間が、相対的視野を持ち解放されていく過程の普遍的分析にもなりうると思われる。

宗教的排他主義者、人種差別主義者、性差別主義者が自身の狭量さに気づかず、他者をしりぞけ、果ては支配し否定していく時、自らが共同体の分断化の元凶であることさえも見えなくなる。そうした人々の犠牲者が、弱者の立場から解放され、自らのアイデンティティーを獲得するために必要な要件は何か。それは、複数の価値観が出会い、相対立し、互いにつぶれあひ、時に混交する「雑種性」を有する時と場に身を置くことではないか。少なくともカンビリは、イギリス白人宣教師の持ち込んだカトリック信仰、ナイジェリアの伝統宗教、さらに、ナイジェリアの文化に適合した表現形態を有するカトリック信仰のすべてが体感できる空間で時を過ごした。その空間では、英語・イボ語・ピジン語が並存して使用され、男尊女卑の観念とフェミニストの立場の双方が共存し、西欧文化と伝統的な土着文化との混交が見られ、貧富の差異も目撃されうる。その「雑種の」空間は矛盾した両価的空間である。

バーバはこのような空間を「中間的」空間と呼び、そこは「自己の主体性についての戦略を磨く領域となり、その戦略によって、自己は単一なものだろうが共同体のものだろうが、新たなアイデンティティーのしるしを帯びるようになる」³⁴⁾と述べている。

カンビリのみならず、ジャジャやベアトリスも、彼らにとつての「中間的」空間である大学町スッカ——イフェオマ叔母一家の生きる場——において、葛藤しながらも、過去の自分を否定し、新たな己を作り上げていた。「文化のなれあい状況が生んだ『現在』なる時の壁を壊したい」³⁵⁾というバーバの思いと響きあうフランツ・ファノン(Franz Fanon, 1925～1961)の見解をもって、バーバは「中間的」空間の特徴を説明する。

アイデンティティーを固定したものと考え、さらにフェティシズムの対象としてしまうことで、植民地体制における文化を硬化させてしまうことの危険性に、[ファノン]は、いやというほど気づいていた。それは、過去をことほぐロマンスや、現在の歴史を一元化してしまうことの中に「根っこ」を下ろすことになるからだ。一元化を否認する行為は、とりもなおさず、境界を作り出す「むこう」の介入に他ならない。³⁶⁾

ユージンは白人宣教師の導入した神のイメージを金科玉条のものとして崇め、それに固執した。彼はヨーロッパ至上主義に基づく文化と宗教を、一元的に取り込み硬化させていった。カンビリは、そのユージンを神格化し、さらに洗脳されることで、生気を失っていく。その一元的価値観を否認するには、それ以外の価値観に接触できる場所、つまり文化の「境界」線に立ち、両価的状态の中で、新たなアイデンティティー獲得の契機を待つことが必要である。両価的状态とは、

模倣 (mimicry) と嘲り (mockery) の変動的な関係だとも言ってもよく、それは一元的対象を揺るがすものとなる。ユージンは意識的模倣を徹底し、習い性にしていく中で、ある種のパラノイアを起こし、それが虐待という行動に現われ出た。カンビリはユージンを模倣しながらも、その途上で、「中間的」空間に身を置く機会を得、模倣は嘲り、批判に反転し、再生へとつながる。「文化に生まれる介入の空間が、実存に創造を導き入れた」³⁷⁾のである。

バーバがその著『文化の場所』序章のエピグラフに採用したハイデガーの次の言葉はまさに、カンビリの再生に必要な「中間的」空間の特徴を集約している。

境界とは何かがそこで止まる地点ではない。あらゆる境界とは、ギリシャ人たちも認識していたように、何かがそこから存在し始める地点のことである。

マルティン・ハイデガー「建築・居住・思考」³⁸⁾

アディーチェは、処女長編小説において、キリスト教に焦点をあてはしたが、その後発表する小説・エッセイおよびスピーチの中で一貫して述べているアイデアを、すでに具現化している。それは、あらゆる人間は一面的でなく複雑で、傷を持っているということ、無欠の価値観や信条はあり得ないということ、そしてそれをすべての人間が自覚すべきだということである。彼女が主張した「シングル・ストーリーの危険性」、すなわち、物事をステレオタイプ化することの危険性を回避するためには、相対的な物の見方が必要であり、それを可能にする「雑種的な」文化の境界線である「中間的」トポスに自らを立たせることが肝要なのである。「文化が人々を作るのではない。人々が文化を作る」³⁹⁾のだから。

注

*本文中の引用箇所は、以下の注にことわりのないかぎり、すべて筆者による拙訳である。

- 1) Ngugi wa Thiong'o, "Achebe's passing: Beginning of the end of an epoch in African Writing," *Vanguard News*, March 30, 2013.
http://www.vanguardngr.com/2013/03/achebe_passing_beg, (accessed April 15, 2016)
- 2) Jonathan Kandell, "Chinua Achebe, African Literary Titan, Dies at 82," *The New York Times*, March 22, 2013.
- 3) Chimamanda Ngozi Adichie, *Purple Hibiscus*, London: Fourth Estate, 2013 (2004), p. 3. 邦訳未刊。本書からの引用は、次の引用から引用箇所の頁数を本文中の括弧内に示す。
- 4) Adichie, "Introduction" in Chinua Achebe, *The African Trilogy*, Evedryman's Library, 2010, pp. viii-ix.
- 5) Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, New York: Fawcett Crest, 1959, p.162. 筆者による拙訳だが、粟飯原文子氏による名訳『崩れゆく絆』（光文社古典新訳文庫、2013）を参照させていただいた。
- 6) Adichie, "The Danger of the Single Story"
www.ted.com/talks/lang/english/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story. (filmed July 2009, accessed Dec.10, 2016)
- 7) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, p.122. この箇所以外の翻訳はすべて、本書については『文化の場所——ポストコロニアリズムの位相』（本橋哲也／正木恒夫／外岡尚美／阪元留美訳、法政大学出版局、2012）を使用。但し、頁はすべて原著のものである。
- 8) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, Third Edition, London and New York: Routledge, 2013, p.27. 本書の翻訳については『ポストコロニアル事典』（木村公一編訳、南雲堂、2008）を使用。但し、頁はすべて原著のものである。
- 9) 『聖書』新改訳、東京：日本聖書刊行会、2000（1973）新訳聖書、p. 7.
- 10) Edgar Fred Nabutanyi, "Ritualized Abuse in *Purple Hibiscus*," in *A Companion to Chimamanda Ngozi Adichie* ed. Ernest N. Eneyonu, Suffolk and New York: James Currey, 2017, p. 74.

- 11) Ashcroft, *op.cit.*, p. 253.
- 12) *Ibid.*
- 13) Bhabha, *op.cit.*, p. 127.
- 14) Ashcroft, *op.cit.*, p. 255.
- 15) 読者は、アディーチェが巧みに設定したカンピリの語りに耳を傾ける時、注意しなければならない。叔母一家との交流や父の死を含む体験を経て、現在18歳になったカンピリが、15歳の時に起こった事柄を想い起こしながら、その時点での出来事に対する反応を、できる限り忠実に語っている。つまり、今18歳のカンピリが15歳の視点で表現しているという事を忘れてはならない。
- 16) Bhabha, *op.cit.*, p. 122.
- 17) *Ibid.*
- 18) Ike Anya, “In the Footsteps of Achebe: Enter Chimamanda Ngozi Adichie, Nigeria’s Newest Literary Voice”
<http://www.nigeransinamerica.com/articles/347/1/> (accessed July 31, 2018)
- 19) 同上サイト
- 20) 同上サイト
- 21) 岡光信子「カトリック教会のインカルチュレーションに関する一考察——普遍性と多様性のはざままで——」『中央大学政策文化総合研究所年報』第18号, 2014, p. 83.
- 22) Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation*, New York: Paulist Press, 1990, p. 6.
- 23) 菅原裕二, 「インカルチュレーション」『岩波キリスト教辞典』2002, p. 105.
- 24) Schineller, *op.cit.*, p. 20.
- 25) Gerald A. Arbuckle, *Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010; “Introduction,” p. xx.
- 26) Schineller, *op.cit.*, pp. 76-79.
- 27) *Ibid.*, p. 76.
- 28) *Ibid.*, p. 77.
- 29) *Ibid.*
- 30) *Ibid.*, p. 79.
- 31) *Ibid.*
- 32) Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge, 1995, p. 22.
- 33) *Ibid.*, p. 23.
- 34) Bhabha, *op.cit.*, p. 2.
- 35) *Ibid.*, p. 12.
- 36) *Ibid.*, p. 13.
- 37) *Ibid.*, p. 12.
- 38) *Ibid.*, p. 1
- 39) Adichie, *We Should All Be Feminists*, London: Fourth Estate, 2014, p. 46.

* 上記の直接引用箇所を含む文献に加えて、特に以下の参考文献からそのアイデアと情報とを学ばせていただいた。

- Chennells, Anthony, “Inculturated Catholicisms in Chimamanda Adichie’s *Purple Hibiscus*,” *English Academy Review*, 26:1, pp. 15-26.
<http://doi.org/10.1080/10131750902768374> published online: March 18, 2009 (accessed April 15, 2018)
- Duran, Jane. “Adichie & the West African Voice: Women & Power in *Purple Hibiscus*” in *A Companion to Chimamanda Ngozi Adichie* ed. Ernest N. Eneyonu, Suffolk and New York: James Currey, 2017, pp. 45-56.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Mask*, trans. Richard Philcox, New York: Grove Press, 2008 (1952).
- 古橋昌尚「インカルチュレーションの前提条件」『清泉女学院大学人間学部研究紀要』第9号, 2012, pp. 1-12.

モンゴル社会変革期における女性の「自場」形成

——フェルト産業を中心にして——

村 井 美 紀
田 村 愛 理
植 村 清 加

A Case Study of Co-operative Felt Industry in Ulaanbaatar: Forming Women’s “Self-Sufficient Places” in Transitional Mongolian Society

MURAI, Miki
TAMURA, Airi
UEMURA, Sayaka

Abstract

After the introduction of market economy in the early 1990s, economic growth of Mongolia has increased by activities of multinational enterprises and exploitation of mineral resources. The economic activities of Ulaanbaatar have become active, and now the city absorbs nearly half population of Mongolia who used to be rural nomads. Meanwhile, the disparities between rural and urban, as well as the haves and the have-nots in the city have been widened, and these economic gaps enlarge year by year. The difficulties of the city immigrant life especially emerge on women and their children’s daily lives who are not able to get means for their financial independence.

This study introduces a co-operative felt industry which provides financial opportunities to the vulnerable women who live in the midst of the contemporary structural social changes, and it also investigates their process for “forming self-sufficient places” in the city.

Keywords : 社会変革期, フェルト産業, 「自場」形成, 自立

目 次

はじめに

- I. 単純で多様な遊牧社会：中東との比較から
 1. 自然環境の特徴
 2. 社会環境の特徴
 - II. 近現代モンゴルの歴史と社会変容
 1. 清朝からボグド・ハーン政権へ
 2. 社会主義とネグデル体制
 3. 市場経済化への変容と問題点
 - III. 都市を生き抜く：生活者の協働，自立，切り拓く女性たち
 1. モンゴルのフェルト産業
 2. 女性たちと仕事
 3. 女性たちが切り拓くモンゴル
 4. 自場を形成する人びとの力
- おわりに

はじめに

最初に、本研究チームが経験したモンゴルの児童養護施設でのエピソードをいくつか紹介したい。日本の人びとには想像がつかないかもしれないが、夏のモンゴルの養護施設は、草原に移動する。しかも夏休み中、つまり6月1日から8月末まで、3ヶ月もの間である。ウランバートルから幹線道路を1時間ほど行くと、車は突然、路があるようには見えない草原の只中に突入し、前後左右上下に揺られてさらに小1時間ほど行くと、板塀に囲まれた広大な敷地に小屋が十数棟建っている。そこが、長い夏休みの間子どもたちが過ごす施設だ。しかも宿題もないという。日本の子どもたちが聞いたらさぞ羨むだろう。

しかし、ここにいるのは、失業やアルコール依存症などの何らかの理由で親が養育困難に陥ったり、親から養育放棄されたりして施設に預けられている子どもたちである。日本からの訪問客を歓迎するためにホールに集まった子どもたちは、まずは行儀よく馬頭琴や軽業、歌を披露してくれたが、その後は土産に貰ったボールでバスケットボール、バレーボールと訪問客チームを相手に大活躍。もちろん彼らが大勝ち訪問客チームはボロボロになったのであった。またある時は、彼らは日本からの土産である折り紙やお手玉も、本来の遊び方をあつという間にマスターしたのち、お手玉をサッカーボールにしたり、紙飛行機で滑空競争をして、ホール中を所狭しと飛び回るのだった。子どもたちの臨機応変で自由な物の使い方や態度が大変印象的であると共に、彼らの柔軟な発想と、自分たちが楽しめる場所を創造していく能力の高さにも感嘆させられた。

本研究チーム代表の村井は、2002年から現在まで、このような交流を続けながらモンゴルの児童養護施設職員や施設退所者との関係を築いてきた。モンゴルでは、1990年に民主化運動が起こり、旧ソ連の支配から脱し、経済体制も社会主義経済から市場経済へと移行した。特にIMF主導によるいわゆるショック療法が取られた市場経済化直後の1990年代には、厳冬期に温熱配送管のある地下管道に住み着く「マンホールチルドレン」の存在がマスコミを通じて報道され、世界の注目を浴びたことを記憶に止めている人も多いだろう。社会主義時代に近代都市に作り替えられた首都ウランバートルには、市場経済化以降も、仕事や子どもの教育を求める人びとや度重なる

雪害による遊牧生活からの離脱者などが続々と流入して、人口は急速に膨れ上がり、2017年には総人口の約45%が首都に集中している。遊牧生活が破綻した家族は都市に集中しているが、産業が限定されている現状では職が見つからず、最悪の場合は家族崩壊に至る例も少なくない。

都市の格差と貧困は、とりわけ女性や子どもの日常に現れる。モンゴルの生業研究からは、遊牧生活での女性が、独自の自立した仕事の担い手であること、他者のゲル（移動式住居）の受け入れや相互扶助などの遊牧民の作法があることが指摘されてきた。また、社会主義政策下では共働きが一般化し、女性の職場、幼・保育園、住居が保障されてきた。しかし、市場経済化以降、社会保障は喪失・縮小し、雪害などの厳しい自然環境や経済変動の影響で、恒常的な失業とも隣り合わせとなっている。人びとは状況に応じて働く場や働き方を変えたが、土地の私有制度への転換に伴う社会および経済基盤の変化に適応できない人びとも多い。そうした人びとは、住居や保育サービス、ひいては就業そのものへのアクセスが困難で、生活基盤の脆弱さを抱えている。

市場経済に移行した後、モンゴルでは、養護児童のために国立・市立の2箇所の児童養護施設をはじめ、NGO、NPO立の児童養護施設が30数箇所設立された。その子どもたちは、2010年頃には施設を出なければならぬ年齢に達したが、いまだソーシャルワークが発達しておらず、施設を出た子どもたちには十分な自立支援がなされていないのが現実である。必要な技術を持たないまま社会に放り出された子どもたちは、市場経済主義社会の底辺に置かれることが多く、現在では貧困の再生産が問題となっている。一方で、マンホールチルドレンに代表されるような市場経済化以降の都市の貧困や家族問題は、主に子どもへの支援という側面から始められたため、都市の生活困窮に対し「支援者と支援される人びと」の文脈からのアプローチが優勢となり、逆に人びとが自ら生活を切り拓く姿は捨棄されてしまう状況をつくったことも事実である。

そこで、われわれは、社会的経済的変動が続く都市の只中で、貧困を断ち切ろうと自助努力を続ける女性に注目し、貧困女性グループを対象にしたフィールドワークを通して、彼女らの「自場」の形成プロセスを追う研究チームを立ち上げた。「自場」とは、「自分の生きる場」を表す本研究チームの造語である。本研究は、「自場」の形成を模索する彼女たちを、貧困「支援」の対象としてではなく、能動的な「生活者」とし、彼ら自身が「自分の生きる場」を形成していく存在と捉え、社会変革期の中で貧困の再生産を断ち切る女性の自立の可能性と要因を探ろうとするものである。日本におけるモンゴルの福祉研究には、変革期における都市の貧困分析や養育放棄に焦点をあてた研究はあるが、¹⁾ 彼らがおかれた歴史的・社会的背景やモンゴル社会の文化的持続性に目を向けた研究はまだ数少ない。²⁾

このような我が国におけるモンゴル福祉研究の現状を鑑み、本論文は以下の構成を取る。まずは、遊牧社会を基層とするモンゴル社会がどのような特徴を持っているのかを理解すべきであると考え、モンゴルの自然、社会状況の特徴を把握する（第I章）。なぜなら、他国の経済支援や福祉支援を行う際に無自覚に自国の文化的基層を自明とし、そこでの成功体験を適応してしまうことが多いからである。さらに人びとが生きている現場を理解するためには、モンゴルがここ100年で被った歴史的変容が伝統的社会にどのような変化を与え、現在の社会では何が問題となっているのか、その構造を理解する必要がある（第II章）。次にそのような構造的変化の最中におかれている人びと、特に都市の底辺層の女性たちがどのように自立を目指して協力しているのかを、フェルト産業を例として紹介し、モンゴルの女性達の「自場」形成過程を探る糸口としたい（第III章）。

I. 単純で多様な遊牧社会：中東との比較から

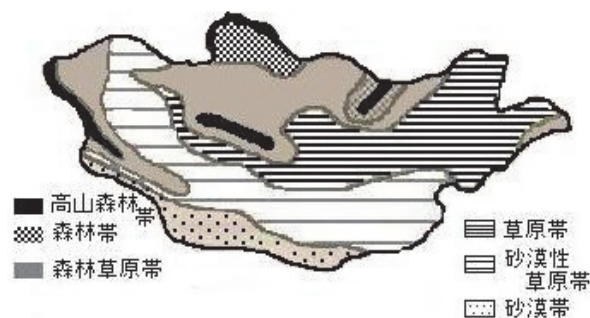
本章においては、モンゴルにおける主要な生活形態である遊牧社会の特徴を比較社会の観点から考察する。比較の対象としては、研究チームのメンバーの二人が中東社会のマイノリティや移民を専門にしている関係から、ベドウィンと呼ばれる遊牧民が活動してきた中東地域を取り上げる。³⁾ 多様な自然環境の中に様々な民族、宗教、生活様式が交錯しているためにモザイクに喩えられる中東社会であるが、これに比してモンゴルの自然地理と歴史の特徴を一口で表すと、単純にして多様という両面が指摘できる。現象的には相反する二面が、表裏一体でも二律背反でもなく、同一平面上に交錯しているのである。以下、自然環境と社会環境の両面からこれらの特徴を述べ、モンゴル社会を理解する糸口とする。

1. 自然環境の特徴

i) 植生：平均標高1,300 mの高原にあるモンゴルでは、農耕は困難で遊牧業が生業となってきた。遊牧の資源となる草の植生は、温度と水量に左右される。牧草の生育期間は、4月上旬から9月上旬までの6ヶ月で、その後は急速に短い秋が来て冬には零下30度を超える極寒となる。降雨は北部で年間約400 mm、南部では、100 mm以下となる。北部には、平均標高3,000 mを超えるサヤン山脈に繋がるタイガ地帯があり、南に向かい、森林草原地帯、草原地帯、砂漠性草原地帯、砂漠地帯という多様な自然環境が展開されている。また東部は比較的平坦で、東北部にヘンティ、中央部にハンガイ、また南西部にかけては、4,000 m級の高山が聳えるアルタイ山脈が走っている(図1)。

モンゴルの自然というと、地平線まで続く草原を思い浮かべる人が多いだろう。ウランバートルから郊外へと車で出ても、同じような草原の風景が何時間も続き、草地に降り立ってみると、6月から9月にかけてならば芳しい香草の香りが足元からむせかえるほどに沸き立ってくる。それらの植物をより詳しく観察してみると、多くは日本でも夏の高山で身近に見られるものであるが、

モンゴルの植生区分



今岡良子「モンゴルの遊牧社会の変容：資源をめぐる紛争予防の観点から」p. 71, IPSHU 研究報告シリーズ 研究報告, 2005年11月, <https://home.hiroshima-u.ac.jp/heiwa/Pub/35/Part7.pdf>, p. 71. [原典は, A.A. ユニツフ『モンゴルの自然地理』UB, 1969年, p. 283]

図1 モンゴルの植生区分

丈が非常に低くミニチュアのようなものである。しかし、植物学者の調査によると、モンゴルの草地に生えている植物の種類は驚くほど多いという。例えば、日本の氾濫原や高山に見られる自然草原の種多様性は、1m²当たり10種類程度であるが、モンゴルの草原では、最大30種類に及ぶという。⁴⁾

この研究はまた、モンゴルの草原植生の多様性は、適度な放牧による家畜摂食圧の下で種類が最大になった結果であるとの興味深い事実を指摘している。モンゴルの草原の景観と植生は、自然に出来上がったものではなく、この地を遊牧という生活形態により利用した人間活動の絶え間ない関与によって作り上げられてきたものなのである。⁵⁾

中央ステップ地帯での植生の多様なあり方は、モンゴル領域全体に広がる自然環境にも現れている。北のタイガ森林地帯が広がる地域では、ツァータンと呼ばれる遊牧民が、苔を主食とするトナカイを飼育し、国土の約27%を占める南部ゴビ砂漠地帯では、硬い枯れ草にしか見えないアカザ科の灌木を好むラクダやヤギの多頭飼育が行われ生業が成り立っている。人びとは、単純に見えて実は非常に多様なこの地の自然環境を利用して、遊牧産業を成り立たせてきたのである。

ii) ガンとゾド：遊牧産業は、農業と同じく天候に左右される。自然災害としては、夏のガン（旱魃）から始まる冬のゾド（厳しい寒雪害）が有名である。すなわち、夏に十分な雨が降らないと家畜が食べる牧草が育たず、栄養不足で冬を迎えた家畜は、厳しい寒波が到来する冬を乗り越えることができずに大量死する。2009年から2010年のゾドでは、全家畜の17%に当たる780万頭の家畜が凍死し、その被害は77万人（人口の28%）に及び、9,000世帯（45,000人）が家畜のいない状態となった。⁶⁾ この数値を出したOCHA（国連人道問題調整事務所）は、報告書の中で、生業としての遊牧を諦めざるを得ない人びとが出た結果、生活を保つことができない遊牧民が多く出て、特に女性と子どもに長期的な影響を与えること、また、若者が首都ウランバートルに大挙して流入するケースを懸念していた。しかし結局、ウランバートルに出て来ても職が見つからず、失業と貧困の負のスパイラルに陥り、家庭崩壊、養育放棄などに至るケースも多く見受けられる。OCHAが指摘した、女性と子どもに重くのしかかる貧困の負のスパイラルをどのように抜け出すのかというのが、本研究チームのメインテーマであるのだが、これについての具体例は、第Ⅲ章で取り上げる。

2. 社会環境の特徴

これらの多様な自然環境を利用し同時に作り出してきたモンゴル草原の遊牧社会環境には、中東など他の遊牧社会とは異なる特徴が観察できる。中東遊牧社会を前提としてきた筆者らの目から見て印象的な順に挙げると、まず、i) モンゴルの社会基層および産業における今日にまで至る牧畜業の重要性が挙げられる。次に具体的な遊牧技術に関することとして中東地域との違いが際立つのは、ii) 遊牧民が放牧する家畜の種類の高さと、飼育家畜中の去勢オス畜が占める率の高さである。そして、これらの遊牧に関わる人びとの共同体の特徴として、iii) ホト・アイルと呼ばれる地縁の共同体の在り方、iv) 遊牧地使用におけるオトル（災害時の遠距離移牧）地や井戸などの土地・水資源使用に関する公有意識、最後に、歴史社会的な特徴として、v) 都市社会の不在、である。以下、各項目について中東社会と比較しつつこれらの特徴を説明していきたい。

i) 社会基層としての遊牧業：現代世界で生業として遊牧のみで生活を成り立たしめることができる人びとは、モンゴルの遊牧民以外にはないであろう。2005年では、モンゴル遊牧民は経済活動人口の35.9%、畜産物はGDPの33%を占めていた。⁷⁾ 現在では、モンゴル産業の首位は鉱業と

なっているが、牧畜業はまだそれに次ぐ地位を占めている。一方、中東においては、遊牧を生業とする人口の割合は20世紀後半から定住化が進んだ結果激減し、今日では中東各国合わせて300万人程で、全人口の1%未満といわれている。⁸⁾ 人口そのものでは、中東の遊牧民の方が数は多いが、彼らが現在の国家経済に占める生産性は低い。そもそも中東の遊牧民は、遊牧という生業のみで生活してきたわけではない。遊牧は、オアシス都市との恒常的な略奪を含む交易活動と常に密接に絡み合ってきたのであり、生態系的に遊牧・オアシス都市・商業は切り離せない三点セットなのである。ラクダやウマを飼育する遊牧民はたやすく流通を担う商人となるし、彼らはまた定住民や都市民へと転じて行き、社会が循環してきた。生活文化は異なるが互いの生活圏が隣接しており、接触が多い。

一方、中央ユーラシアにおいては、北部から中央部にかけて東西に長く伸びる森林と草原を生生活の場とする遊牧民世界と、アルタイ山脈とゴビ砂漠を越えた中央アジアから西アジアへと続くオアシス農耕社会は距離的に乖離があり、草原の遊牧世界は時として軍事行動も含み外部へ出て行くこともしたが、自立した社会としても存在しえた。まさに、モンゴル高原は、その空間内部で自己完結する社会組織を有すると同時に、地域空間の外部領域から別の外部領域へヒトやモノ・カネ・文化といったものがフローする「回廊地域」でもあった、⁹⁾ という二面性を持っているのである。家畜の生産物のみに依存する遊牧社会がオアシス都市との交換なくして自立できたのは、モンゴル高原における牧畜の生産性が高いことに原因があると多くの研究者は指摘しているが、その生産性を支えたのが多様な植生を持つ草原資源と、これらの異なる種類や草丈を好む多種の家畜を飼育する遊牧技術である。

ii) 遊牧技術

(1) 五畜遊牧：モンゴル遊牧民の飼う家畜は、ヒツジ、ヤギ、ウシ（ヤクを含む）、ウマ、ラクダであり、これらを総称して五畜という。実際には、五畜を全部飼育することは少なく、一般的には四畜程度が多い。それでも中東など他遊牧地域では1、2種類が一般的であることに比較すると種類は格段に多い。これらの家畜の乳、肉、毛、皮は全て利用される。ガンやゾドなどの自然災害や気候変動の影響を受けやすい草原ステップ地帯において、伝統的にモンゴル遊牧民は出来るだけ多くの種類の家畜を放牧し、一年を通じて多種多様な畜産物を確保することを重視してきた。ヒツジとヤギは大抵セットである。ヒツジは歩行速度が遅いので速いヤギを混ぜることで、草資源を根元まで食べ尽くすことなく移動させて行く。ヒツジは最も基本的な交換家畜であり、遊牧民は結婚の時に親から2、30頭のヒツジを分けてもらい、それを増やして行く。¹⁰⁾ 1,000頭程にまで増やす勤勉な遊牧民は、政府によって表彰される優秀遊牧民である。個々の遊牧民により、重視する家畜は異なり、一般的にはヒツジが多いが、ウシも食肉や乳製品に重要である。近年では、カシミア需要の高まりによりヤギの頭数が上回り、それが生態系のバランスに与える負荷が懸念されている（後述）。ウマは食肉としてはあまり流通していない。ウマは馬乳酒を摂るためとステータスシンボルとして重視される。¹¹⁾ ラクダは、南部ゴビ地域には多頭飼育されるが、中央部においては群れで飼うことはあまりない。

また、われわれが知る毛の長いフタコブラクダも、毛の短い野生種からの長い間の品種改良の結果としての家畜である。ヒツジに至っては、著しい種類の多様性が認められる。現在は毛が多い外来のメリノー種の頭数が増えてはいるが、各地域に毛の長さや太さが異なる在来種があり、合計13～17種類に上る。在来種の羊毛は、毛の中が中空であり、毛刈りが容易で保温性に富むという特徴を持っており、フェルト加工のみならず、最近では建築用断熱材としても注目を浴びて

いるという。¹²⁾

(2) 去勢オス維持型遊牧：モンゴル遊牧民の家畜飼育の特徴として、筆者らが最も驚いたのは、家畜群の中での去勢オスが占める割合が中東や地中海地域の遊牧と比べると格段に高いことであった。¹³⁾ 遊牧は、家畜が産する資源を元にして成り立つが、家畜が提供してくれる資源の中で重要なのは乳である。乳・乳加工品から、タンパク質・脂質・炭水化物・ミネラル・ビタミンを人は摂取することができる。従って、乳を採る目的で飼われる家畜群の中でメスが占める割合を最大限の状態に維持することが効率的な遊牧術の常識となる。モンゴルの遊牧民に接する機会があるたびに、筆者らは家畜に占める去勢オスの割合を聞いてみたのだが、乗用家畜は無論のこと、ウシやヒツジにおいても去勢オスの頭数が多いので、初めは間違いではないかと現地で通訳をお願いした研究協力者に何度も確認したほどである。

文化人類学者の小長谷の2006年の調査によれば、メスの割合は、乗用家畜のウマ、ラクダで30%前後、使役にも使うウシが38%、乳資源であるヒツジ、ヤギにおいても45%前後である。¹⁴⁾ 小長谷は、モンゴルの遊牧を1種類の穀物を耕作する「豊作型」ではなく、沢山の種類を少しずつ作る「万作型」とし、去勢オスの多さがモンゴル牧畜経営の特徴であるとして、「去勢オス維持型」牧畜システムと命名している。移動や乗用に使われるウシ、ウマ、ラクダのみならず、ヒツジ、ヤギにおいても乳だけではなく、去勢オスが提供する肉、皮、毛すべても利子、すなわち売却や商品化により経済的利益を生み出しうるものとみなされるというのである。小長谷はまた、生存経済のためのメスのほかに大量の去勢オスを維持してきたのは、モンゴル遊牧の自給性の高さを意味すると共に、オアシス都市などの恒常的な市場に恵まれないという社会環境と、オスを間引かずとも飼育できるほど自然環境が恵まれているからであると指摘している。¹⁵⁾

iii) ホト・アイルと地縁的共同体：大きさも歩行速度も餌の嗜好も異なる多種類の家畜を、しかもメス・オス・去勢オス混合で飼育するのは、単婚家族の労働力だけでは困難である。歴史的には遊牧共同体として、血縁的氏族共同体のプレー共同体、大家族共同体のアイル共同体が機能していた。封建領主制が確立した14、15世紀頃から、必要に応じて単婚家族による地縁的共同体の数家族が協力して遊牧を行うホト・アイルが行われてきた。¹⁶⁾ ホト・アイルは、複数世帯が1箇所集まって季節ごとに宿営地を設け、各世帯から放牧当番と家畜小屋の清掃当番を出すことで労働の負担を軽減する共営世帯で、ホトとは、「家畜の寝るところ」、「数戸が集まって組織された牧畜生産単位」等を意味し、アイルは、「家、家族、隣人、近隣」を意味する。¹⁷⁾ 日常的な労働の他に、ヒツジの毛刈り、フェルト作り、家畜の移動といった季節的サイクルの労働も行われる。

ホト・アイルは、固定的に形成されるのではなく、自然条件、季節変化、草地の収容力、所有家畜の数と種類、各世帯の世代や生活状況・能力に応じて、柔軟に結成→離散を繰り返し、メンバーも入れ替わるなどの流動性の高い、自発的な共同体であることが特徴である。規模も地域により異なり、砂漠地帯では1、2世帯、ステップ地帯では2～4世帯から11～13世帯という大きいものまである。社会主義時代には、1箇所集まるヒツジ・ヤギが800から1,000頭を超えてはならなかった。従って、ホト・アイルの規模は、モンゴルの諺にあるように、「ゲルの数ではなく家畜の足跡の数による」とされる。¹⁸⁾ ホト・アイルは、1921年の人民革命後、社会主義農牧業協同組合(ネグデル)の体制が全国に行き渡る1960年頃まで約700年間存在した。その後、1980年代後半のネグデル改革にともなって、その優れた機能が再評価されて復活し、1991年のネグデル解体後は再び唯一の遊牧民の生産組織となっている。¹⁹⁾

現在ではホト・アイルを組むか組まないかは、遊牧民の個別選択であるので、普段の遊牧労働



[2018年7月1日, 撮影: 田村]

写真1 ヒツジ・ヤギ群を追うサヤンさん

において単独の遊牧行動を好み、共同体を組まないことを選択する遊牧民も存在する。毛刈り見学のために訪ねた女性遊牧民のサヤンさん（仮名、58歳）も、普段は一人で約900頭のヒツジ・ヤギの群の面倒を見ている。彼女は、優秀遊牧民として表彰もされている。ただ、彼女の場合でもウシ40頭は知り合いに任せている。²⁰⁾ 毛刈りの時には、町に出ている息子や娘が帰省して手伝うという。（写真1）

iv) 遊牧地使用に関する公有意識：モンゴル遊牧民は、遊牧地や水資源は公有であるという概念を持っていた。市場経済化された今日でも、その概念を良く現しているのが、オトルと井戸に対する遊牧民の慣習である。

(1) オトル：遊牧という生活形態は、ほぼ固定された夏営地と冬営地との間の移牧を基本とする。その点では、モンゴルも中東と同様であるが、モンゴルにおける特徴的な移牧形態にオトルがある。オトルとは、災害時にその影響を受けない地域への不規則な緊急避難的な遠距離移牧を意味する。遊牧民はガンヤゾドの発生を予測するとオトルを行う。自然災害の影響は広範囲に渡るので、彼らは家畜群を種類毎に分けて移動させる。尾崎は、ある遊牧民が、2009～2010年のゾドの際に、ヒツジ・ヤギ群を牧畜労働者1名とともに南西40 kmの隣郡へ、さらにウマ群は別の1名をつけて南西60 kmの別の隣郡にまでオトルに出し、被害を回避したという例を紹介している。²¹⁾ 場合によっては、オトルは100キロ以上の遠距離でも行われる。日常的な遊牧距離が10～15キロであることから較べるとかなりの遠距離であり、県境を超えることも多い。

しかし、最近では、県境を越えた受け入れが県により制限され始めており、遊牧の移動性が損なわれ始めている。今後も自然災害から家畜を守る手段としてオトルを認めるのであれば、場所の確保に加え、県間の調整役としての役割が国に求められてくる。²²⁾

(2) 井戸と水資源：モンゴルの遊牧地の公有性を示す今一つの興味深い事例が水資源である。中東では、例外的に短期間のホスピタリティとして緩和されることもあるが、基本的に井戸の利用権は、地域の部族・親族に基づく所有形態に属するものである。²³⁾ 一方モンゴルの遊牧民にとって、川はもとより井戸も特定者の所有に属するのではなく、誰もが利用できるというのが慣習であった。筆者らが2018年7月に訪れたゴビ砂漠は、丁度ガンが心配されている状況で、草地在枯

れ果て、多くの遊牧民が既にオトルに出ているという事態で、残されたウマなどは肋骨が浮き出るほどに痩せていた。このような乾燥状態の中に所々に存在する貴重な井戸は、その地域のどの遊牧民も使用できるとのことであり、旱魃時でも水資源をめぐる争いなどは見られないとのことであった。²⁴⁾ 井戸であろうと川であろうと水は神聖視され、水の中で手足や容器を洗うこと、乳を流すことも禁じられていた。²⁵⁾

しかし最近では、「井戸の私有化」が現れ始めたという。家畜の私有化後、家畜を購入して遊牧民になり、移住してきた新規遊牧民の家族が増えた時期があるが、彼らは家族独力で井戸を掘り、蓋を閉め鍵をかけた。しかし、その後、結局その家族は、井戸の蓋と鍵を取り除いた。苦情を言われた訳ではないが、新参家族も先住遊牧民と助け合わなければ暮らして行けなかったということである。²⁶⁾ この例は、市場経済化が進んだ現況でも、遊牧民にとって井戸は公有とみなされているということを示している。

近年では井戸をめぐるさらに大きな問題が現れている。それは、日本や韓国が援助を行っている砂漠の緑化政策が関係している。ゴビ砂漠では、「砂漠に緑を」の掛け声のもとに井戸水を利用した灌漑農業や植林が行われているのである。しかし、砂漠の緑化への地下水使用は、井戸の水位を押し下げ、結果的にはより一層の砂漠化を推進することになるのではないかの懸念も上がっている。さらに、現在ゴビ砂漠西南部では、国内・国外資本による鉱山開発が盛んに行われているが、これが発ガン物質を含む地下水の汚染に繋がっているとの指摘があり、²⁷⁾ 水資源の公有性にも国家の管理が必要とされるようになってきている。

v) 都市なき遊牧社会：i) で述べたように、中東では、遊牧・オアシス都市・商業は三点セットで一つの生態系であり、遊牧民と都市民は、互いに「田舎者」／「墮落者」と軽蔑し合いながらも、恒常的な交流を持ち、存在的にも浸透し合っていた。一方モンゴルでは、ユーラシア大に領土が拡大した帝国・4大ハーン国時代においても、宮廷はオールド（天幕宮殿）の性格を維持し、夏都と冬都を中心とした牧営地を季節移動していた。各地域には、ハーンの代理となる現地官吏からなる監督官が置かれ、定住社会との接点となった。これらの地域間を媒介するのが、ムスリムや漢人商人であった。彼らは、宮廷からの資本提供と庇護を受けて遠隔地交易に従事し、そのルートは陸のみならず海にも延びていった。全ユーラシア規模での交流・交易が活発になり、いわゆるモンゴル帝国の陸海円環シルクロードが完成されたのである。しかし、この拡大期において帝国は、宗教や言語面では大きな影響を受けたものの、モンゴルが元来有していた遊牧社会的要素に関しては大きな変容は見られなかった。²⁸⁾ その後、帝国が縮小し、モンゴル地域が清朝とロシア帝国に陸封されて行く歴史環境の中では、オアシス都市との恒常的な交流は存在しなかった。オアシスがないわけではないが、遊牧業の自立性が高く、交易を前提とする都市社会を必要としなかったのである。遊牧民は生活の必需品のほとんどを自給できるが、小麦粉や茶、電池などの商品流通は、ナイマーチンと呼ばれる中国人行商人が担っていた。

その結果、近代に入るまでモンゴルにおける定住人口集住地は、ほぼチベット仏教寺院のある場所以外には存在しなかった。遊牧民は、寺院の中でも人びとの崇敬の対象である活仏ジェブツンダンバ・ホトクトの寺院に年に一度参詣するのを常としたが、その寺院自体も、領民を従えて家畜を飼いながらの移動集落であり、ホトクトの住む場所は、イフ・フレー（イフは大きい、フレーは囲いの意味）と呼ばれた。フレーは、最終的に1855年にセルベ河岸で移動を止め定住寺院が設けられたが、²⁹⁾ ウランバートルは、この場所に設立された門前町が起源である。

ウランバートルは、現在ではモンゴル全人口約300万人の半分の150万人弱が集住し、³⁰⁾ その数

は年々増加している。都市そのものが急激に膨れ上がる人口を吸収できずに、郊外の丘陵にゲルや小屋を建てるゲル集落がどんどん拡大する事態となっている。市場経済化の進展の過程で失業した遊牧民が、故郷を捨ててモンゴル随一の大都会であるウランバートルに流入するようになったのだが、次章で触れるように、土地の私有化転換やインフラ設備の不備による環境や貧困問題など肥大する都市人口に対して行政が立ち遅れ、数々の課題を抱えている。

Ⅱ. 近現代モンゴルの歴史と社会変容

モンゴルでは、ここ100年という歴史的には非常に短い期間に、前近代的ボグド・ハーン政権から社会主義体制へ、その崩壊と共に市場経済主義体制へと社会体制を劇的に変えてきた。本章では、遊牧社会を基層としてきたモンゴル社会が、どのように体制変化の影響を受け、人びとの暮らしが変容してきたのかを述べる。

1. 清朝からボグド・ハーン政権へ

モンゴル史は、13世紀初頭から14世紀後半までのモンゴル帝国時代、17世紀末までのモンゴル高原におけるモンゴルとオイラト（東西モンゴル）対立時代、そして清朝支配下時代に大雑把に分けることができるが、現代モンゴルの原形ができるのは清朝支配下のことである。³¹⁾

早くから清朝統治下に入った内モンゴルの部族は、清朝宮廷との深い同盟関係があり、満州族と並ぶ軍事力提供の源であり、有力部族は皇帝一族との婚姻関係にもあった。一方、外モンゴルでは当初は形式的な間接統治が行われたに過ぎなかった。しかし、17世紀末にオイラト族ジュンガル部との争いに負けたハルハ部（現在の最大多数派）のトゥシュート・ハーンとその息子の活仏ジェブツンダンバ1世は、清朝の康熙帝に援助を求めた。康熙帝はこれに応じて軍を出し、ハルハ部領土を取り戻した。これ以降、ハルハ諸侯はジャサク（長）とされ、清朝から爵位を授けられた。清朝は、理藩院の下にモンゴル部族を盟旗制度に編成し、旗ごとに牧地を指定した。³²⁾同時に漢人のモンゴル地域への流入も厳しく禁じ、チベット仏教を保護する一方で、有力諸侯に勢力が集中しないように、活仏ジェブツンダンバ3世以降の転生者はチベット人から出すことにした。³³⁾

19世紀に入り、統制力が揺らいでくると共に清朝はその政策を漢人重視に変更した。それまでの清朝は、満州人とモンゴル人が連合して漢人を統治し、チベットとイスラム教徒を保護する建前であったが、1865年に勃発した新疆でのイスラム教徒の反乱を制圧した後に漢人を新疆省長官に任命し、漢人官僚がこれらの地域に派遣されるようになった。また、内モンゴルの草地への漢人農民の入植も奨励されるようになり、この地での漢人人口の方が多くなり、清朝への不満が高まっていった。

1911年10月に中国で辛亥革命が起こると、12月に外モンゴル諸侯は清朝に対して独立を宣言し、活仏ジェブツンダンバ・ホトクト8世を君主（ボグド・ハーン）とする大モンゴル国を建てた。8世はチンギス・ハーンの子孫であった1世の転生者として宗教的権威を持ち、さらに清朝の思惑とは裏腹にチベット人であることが功を奏し、どの特定のハーン家の出身でもなかったため、民族統一にふさわしい象徴と考えられた。内モンゴルでもホトクト8世に服する動きが出たが、1912に成立した袁世凱の中華民国北京政府は漢人の定住者が既に多くなっている地の独立を認めず、中国との関係悪化を恐れたロシアもこれを承認したため、新政府は内モンゴルから撤収せざるを得なかった。1915年のキャフタ条約で、モンゴルは中国の宗主権下の自治が認められることになっ

たが、1917年のロシア革命でそれまで後ろ盾であったロシア帝国は崩壊した。これを機に安徽派率いる北京政府はモンゴルに侵入し、1920年1月にボグド・ハーン政権は崩壊した。³⁴⁾

しかし、10月にロシア白軍のウンゲルンが中国占領軍を駆逐し、ボグド・ハーン政権を復活させたが、ウンゲルンの支配が苛烈であったため、同年に結成されたモンゴル人民党は、スフバートルやチョイバルサンの指導の下にロシア・ソヴィエト連邦社会主義共和国に援助を求めた。³⁵⁾ 1921年その影響下にモンゴル人民政府が樹立されると、三度ボグド・ハーンが名目上の君主となった。しかし、1924年にボグド・ハーンが寂滅すると、立憲君主国からモンゴル人民共和国へと体制が移行され、世界で二番目の社会主義国家となったのである。

ボグド・ハーン政権の統治期間は短く、その支配機構も清朝支配下時代の制度を踏襲したものであった。1910年当時の総人口はわずか60万人でその殆どが遊牧民で、識字率は3%であった。³⁶⁾ 1921年までは、貴族層に属する8%が全家畜の43.5%を所有しており、92%の人びとは1家族平均50頭ばかりしか持っていなかったが、³⁷⁾ 社会主義政権はこの形を大きく変えることになった。

2. 社会主義とネグデル体制

1939年に東部国境地帯で、ハルハ河戦争（ノモンハン事件）が起きると、ソヴィエトは日本軍の侵攻に備えて大量の武器・軍隊を投入し、防衛に成功した。ソヴィエト連邦との協調関係はその後に一層強化され、モンゴルは実質的にはソヴィエトの16番目の共和国とさえ言われた。1960年代になり中ソ対立が深まると、ますますソヴィエト連邦に組み込まれていくことになった。

社会主義政権下のモンゴルでは、次の変化が起きた。①人口増加、②都市化の進展、③家畜の増加と牧畜の産業化、④農業の開始である。特に牧畜業においては、定着を視野に入れた社会主義農牧業協同組合（ネグデル）体制が組織化され、人びとの生活が大きく変化した。³⁸⁾

1921年の独立当時は、家畜の多くは諸侯や寺院に所属しており、自分の家畜を持てずに隷属牧民として働く者も多かった。社会主義下に入って、1958年には、ネグデルによる家畜の集団飼育体制が確立し、1965年には、細かい分業体制が敷かれた。すなわち、分業により牧畜の効率が上がるという理論に基づき、家畜の種類を細かく分け、各家族が請け負って飼育する種類を限定したのである。従来のホト・アイルは、ソーリ（生産小隊）という班に再編され、一種類の家畜のみを飼育するように限定された。例えばヒツジであれば、①出産するメス②オスおよび出産しないメス、③子ヒツジ（9月～3、4月まで飼育し、オスは食肉に回す、メスは①へ）④種オス（秋に各ソーリに配分）に種類を分け、遊牧に出すのである。³⁹⁾ このような細かい分類は、遊牧民には評判が悪かった。家畜が好む草は種類によって異なるために、多種の家畜を飼うことにより草地への負荷が軽減されるからである。

しかし、ネグデルは多くの変化を遊牧民の生活にもたらした。給与・年金の受給、井戸の掘削、冬営地の共有化、輸送サービス、獣医・防疫サービス、機械化、無料の教育機会・学寮の提供、学校・病院・乳製品工場の設立、それに娯楽の提供も行われた。その結果、今日の人口増と教育普及率の高さ、女性の地位の向上がもたされ、遊牧民内での貧富の格差が縮小し、領主に隷属する遊牧民もいなくなった。

モンゴルは、COMECONの域内分業体制では資源輸出国として位置づけられたが、輸出できる産品は食肉や乳製品、羊毛など牧畜産品のみであり、その見返りとして石油や工業製品を受け取ることができた。COMECONは、東欧諸国からはソヴィエト中心の搾取体制として批判されたが、モンゴルにおいては、ウランバートルの市街化や火力発電所、集中暖房システム等、道路建設等の援助のメリットも大きかったとされる。

しかし、チベット仏教は徹底的に弾圧された。1932年にモンゴル人民革命党中央委員会は、寺院経営領（ジャス）の締め付け政策を開始し、税金を4倍にするなどの政策が実施された結果、1939年にはジャスは消滅した。⁴⁰⁾ また、1930年代末には、ソ連軍によりガンダン寺を始め国内チベット寺院の破壊や僧侶の大量粛清などが行われた。⁴¹⁾ チベット仏教は存続基盤を断たれ、宗教活動を続けることはできなくなり、寺院の財産は工場、役所、軍隊、学校に分配され、破壊されなかった寺院の建物は、学校、病院、家畜診療所、消費組合商店などの公的機関に移行された。

3. 市場経済化への変容と問題点

モンゴルでは、ベルリンの壁が崩壊した直後の1989年末から、ゾリグなどの学生指導者による自由選挙を求める民主化運動がおきた。⁴²⁾ 1990年には、複数政党制が採られ、自由選挙が実施された。与野党連立政権が誕生し、市場経済化が実施された。ソヴィエト崩壊の翌年の1992年に、国名もモンゴル人民共和国からモンゴル国に変更され、新憲法が施行された。中央政府による計画経済と共同所有体制から市場経済体制への移行は、国民に劇的な変化をおよぼした。

1991年1月に施行された民営化法で、子どもも含めた全ての国民は1人あたり7,000トゥグルグ(tg)の緑色大クーポン(証券)と3,000tgのピンク色小クーポンが配布された。大クーポンは売買・譲渡禁止で、証券取引所で売却される企業の株式を取得するために使用することができるものであったが、後には家畜購入もできるように改定された。小クーポンは売買・譲渡が可能で、家畜・車・機械などの動産、家屋・施設などの不動産、商店・食堂・輸送業・理髪店・小製造業などの小企業の取得に使うことができた。

どのようにして人びとはこの急激な市場経済化の荒波を乗り越えたのか、その経験は第二次世界大戦の敗戦後の日本の人びとと同様に様々である。現在カシミア工場を経営している人は、中国との行商でお金を貯めて2台の織機を買い取り、事業を始めたという。Ⅲ章で紹介するように、教員を辞めて、外国のNGOの援助を頼りに市場経済化から弾き出された貧困女性を対象にしたフェルト工房に参画し始めた人もいる。

地方の遊牧民では、I章2-iii)で紹介した女性遊牧民のサヤン氏の場合を例にとると、ネグデル時代は会計士であったが、民営化により失職した。彼女は、親と合わせて150頭のヒツジを手に入れ、それを元手に親の生業であった遊牧民として生きることにし、勤勉に働き続け、ヒツジ・ヤギ計900頭、ウシ40頭にまで増やしたのである。彼女の場合には、ウマはヒツジ誘導用に2頭だけであった。この規模であれば、夏の羊毛と冬の食肉用売却利益で2人の子どもを大学や専門学校にまで出すことができるという。

ネグデルは1991年末までには民営化され、1994年頃までに家畜の殆どが私有化され、ネグデル所有の機械や不動産も民有化された。しかし、ネグデルの中心として設けられた学校や病院のある定住市街区は、地方行政都市として機能するようになり今日に至っている。国营工場やネグデルの民営化に関しては、様々な不正な手段でいつの間にか私有化された物件も多々あると言われており、まだ語られていないことが多い。結局、誰もが公平なスタートラインに立てた訳ではないのである。

現在まで残されている市場経済化による問題は、i) 土地の私有化、ii) 人口のウランバートル一極集中、iii) 遊牧草地の荒廃に絞られよう。

i) 土地の私有化と登記問題：先に述べたように、モンゴルでは土地は共有のものであった。清朝時代には、盟旗制度により旗を越えた遊牧は禁止され、また個々の領主は領民を抱えて移牧し

ていたのであるが、それでも土地は遊牧民にとって公有のものであった。しかし、IMFやアジア開発銀行は、海外投資を呼び込むためには土地の私有化が欠かせないとし、これをモンゴル政府に迫った。結局、土地私有化法が制定され、2003年から施行された。ただし、私有地化の対象は、居住地と農地に限定され、遊牧地は含まれなかった。当初は、1家族当たり（後に1人当たり）に法律改正された）首都ウランバートルで700平米、県都で3,500平米、そのほかの地域では、5,000平米と定められた。土地私有化は個人資産を持つ契機となり、これをチャンスと見ていち早く登記する人もいたが、税負担などを考えて様子を見る人も多かった。地方の遊牧社会の場合は、県都の居住地や遊牧民にとっての財産である冬営地のウブルジューの登記が見込まれた。⁴³⁾しかし、1年後の土地私有率は、ウランバートルでこそ42%であったが、地方では、6.5%に過ぎなかった。結局、私有地登記期限は2013年まで延期されたが、地方の遊牧民の登記は一向に進まず、2018年まで延長されたのである。⁴⁴⁾

登記の進んだウランバートルでは、登記に際しての様々な問題が出ている。ウランバートルでは土地私有を資産所持のチャンスとみる人びとが多く、特に土地評価額が上昇しているガンダン寺近辺ゲル地区では、借りていた土地から登記を理由に追い出されるような事態が出てきている。他にも、登記しようとしたらその土地がすでに他人の登記になっているという二重登記や、ウランバートルに出て来た同郷の知り合いにゲルを建てさせてと頼まれて土地を貸したら、いつの間にか登記されてしまい貸した方が追い出されたり、あるいは登記に値しない崖地域が登記されたりなどという問題が後をたたない。2017年9月の調査でも、われわれの付き合いのある養護施設出身者へのインタビューでウランバートル東部のゲル地区を訪問したが、彼らも二重登記状況に直面しており、今まで住んでいた敷地からの退去を迫られ困惑していた。⁴⁵⁾

ii) 人口のウランバートル一極集中問題：ウランバートルのゲル地区は現在もその郊外に拡大する一方である。現在、150万人近くがウランバートルに集住しているが、1990年に比すると3倍増の膨大な人口集中である。ウランバートルは、社会主義時代に人口50万人を想定して作られた都市であるので、当然、居住地も道路も上下水道や暖房のインフラなどが全て不足している。

新たに流入する人びとは、地方の遊牧民である。特にゾドなどの自然災害で家畜を失った人びとは、公的な援助が望めなくなった現在では、職を求めて都市に流入してくる。アパートなどの住宅が足りないので、知人や親戚のネットワークを頼って彼らのゲルの敷地内を借りて、それがなければ空き地を見つけて板で囲いゲルを建てれば、とにかく生活は始められる。ネグデル崩壊後に遊牧民においては、伝統的なホト・アイル協力体制が復活したが、これは親族・友人・知人の個人的ネットワークにより形成され、各自の状況に応じて再編されるものであり移動性、柔軟性が高い。私有地を基盤とした定住コミュニティにおいては今のところ個々の家族の自助努力が基本とされ、公的な援助も受けられず、ウランバートルに来たものの、孤立したまま貧困下に置かれる家族も多い。⁴⁶⁾また、ゲル地区には上下水道や暖房設備などのインフラがない。ゲル地区の住民は、零下30度にもなる冬をしのぐために石炭ストーブを焚くために、それが大気汚染を引き起こしているという環境問題も深刻化している。

しかし、ゲル地区は、決してスラムではない。貧困層が多いのは事実であるが、起業などに成功した人びとや公務員など多様な階層が住み着いている一般庶民の生活地区である。また、市場経済化以降にできたわけでもない。ウランバートルへの人口集中は、1950年代から始まった。都市の労働人口が欲しい政府は、地方の遊牧民を移入した。⁴⁷⁾しかし、当時ソヴィエトの援助で建てられたアパートに入れる人びとは一部のエリートだけであったので、都市に移住した人びとは、



〔2016年9月、撮影：田村〕

写真2 近代的アパート群の背後丘陵地に広がるゲル集落

ゲルを建てて居住した。近代的なアパート群と周辺の伝統的ゲルというモンゴル特有の都市構造は、社会主義時代から形成され今日に至っているのである。さらに歴史を振り返ってみれば、イフ・フレーが現在の地に落ち着いた時から、フレーは、寺院と中国人居住区の買売城、ロシア領事館、それらを取り囲む寺院所属の遊牧民のゲルから成り立っていたのであり、固定家屋とゲルのセットはモンゴルの都市成立当初からの原風景であると言えよう。⁴⁸⁾

今日では、とかく否定的に語られることが多いゲル地区であるが、ゲル地区は現代においても「遊牧地域と首都を仲介する結節点としての機能」を持っており、「都市の中で遊牧的要素を持った、災害へのレジリエンス（復元力）や柔軟性を保持したユニークな都市形態」としての側面があることも、見逃してはならないだろう。⁴⁹⁾（写真2）

iii) 遊牧地の荒廃とカシミア問題：私有化を免れた遊牧地であるが、市場経済化が草地の環境に負荷を与えている現象として、カシミア・ヤギ問題がある。現在のカシミア生産では、60%を中国が、30%をモンゴルが占め、残りはインド、パキスタン、イラン、アフガニスタンなどである。市場経済化が行われた1990年代前半から、遊牧民はカシミアが高値で売買されることを知り、市場の需要に対応してヤギの飼育数を増やした。1990年にヤギの頭数は500万頭であったが、1997年にはその倍以上の1,100万頭に達し、主要五家畜の30%を占める様になった。⁵⁰⁾ そのために市場は飽和状態になり、国際市場の値段は急落した。1990年に1kgあたり127ドルであった値段は、1998年には42ドルにまで下がっていた。⁵¹⁾ 市場経済化に対応した遊牧民は、質よりも量を増やすことに取り組んだために、モンゴル・カシミアの値段は下がった。実際には、モンゴルには中国産カシミアを上回る原毛の長い優良品種があるのだが、遊牧民の多くは、繁殖回数を増やしたり収量の多い品種を増やしたりした。さらに、羊毛やラクダの毛を入れて増量する方法まで出てきて品質が下落した。また、カシミア原毛そのものは、中国に大量に密輸出された。⁵²⁾ モンゴル政府は、1994年にカシミア原毛の輸出禁止策をとったが、1996年に成立した民主連合政府は、IMFとアジア開発銀行の圧力に負けて撤廃してしまった。

現在でもカシミアは、鉱産物に次ぐ代表的輸出品の一つであるが、カシミア原毛を産するヤギ頭数の著しい増大は、環境への大きな負荷となっている。⁵³⁾ 本来ヤギは、五畜の中では、一番価値

の低い家畜であった。⁵⁴⁾ ヤギは食肉としては価値が低いが、ヒツジの群れの中に混ぜ入れて、ヒツジ群を先導させ群れの移動の速度や方向コントロール、冬季の雪下のエサ探し役などに使ってきた。しかし、ヤギは草の根元まで食べてしまうので、頭数が多すぎると緑化が再生不能な状態に陥り、植生劣化・砂漠化が進行してしまう。従来は遊牧では両者の比は、ヒツジ8に対してヤギ2、あるいはせいぜい、7対3位までであったのだが、個々の遊牧民が市場経済に適応しようとした結果、2004年以降は全家畜の中でヤギの飼育頭数が一番多くなり、ヒツジを恒常的に上回るようになった。⁵⁵⁾

また、社会主義時代には、原毛や食肉などはそれぞれの産地のネグデルから、輸送トラックで運ばれたので、輸送費の問題は存在しなかった。市場経済化後は、遊牧民各自が原毛を取引業者に渡さねばならなくなったので、当然遊牧民の多くは、少しでも輸送費を浮かすために、特に大消費地であるウランバートルへの幹線道路沿いに出てきて遊牧することが多くなり、草地劣化現象が生じている。草地が劣化すればゾドなどの災害に脆弱になり、牧畜産業に打撃を与え、人びとの都市への移住を一層促進し、貧困・環境問題が増加するという負のスパイラルに陥る危険性が高まるのである。⁵⁶⁾

以上、今日のモンゴルの個々人を取り巻いている、自然・社会・歴史的な環境と構造を述べてきた。しかし、現在の市場経済化の進行の中で、都市に移動した人びとはどのように新しい環境を生き抜こうとしているのだろうか、経済体制の移行に伴う定住化促進の中で、モンゴルの遊牧民的伝統はどのように変容して行くのだろうか。今日の中東諸国のように遊牧民人口は止めどなく減少して行くのであろうか。Ⅲ章では、これらの疑問を土台にしつつ、都市において自立を目指す女性たちの活動に焦点を当てて紹介する。

Ⅲ. 都市を生き抜く：生活者の協働，自立，切り拓く女性たち

本章では、大きな社会・経済の変化を経て、都市を新たな方法で生き抜くことになった人びとを取り上げる。ここでは、都市部でフェルトのハンドクラフト産業に参入し、失業状況や生活の困窮状況を回避し、自立を目指す女性たちに注目する。

われわれがフェルトづくりをする女性たちと出会ったのは、次々と新しいお店ができ、おしゃれを楽しむ人びとが行き交う現代的なウランバートルの中心部で可愛いフェルト雑貨を見つけたことがきっかけだった。まちの中心部に店を構えるフェアトレードショップには、フェルトのできた温かく、シンプルで温もりのあるデザインのスリッパやクッション、子どもや女性が喜びそうな立体的なゲルやモンゴル五畜の可愛い小物、バックや帽子など、様々なハンドクラフト製品が並び、外国人旅行者たちを楽しませていた。草原で過ごした時間を思い出すお土産にしたいと思う一方で、都市化が進むいまのモンゴルで作り手はどのような人たちなのかと気になった。

聞けば、このようなフェルト雑貨づくりは、市場経済化後の転換期の困窮のなかで、ノルウェーの支援を受けてはじまったという。道具はノルウェーから寄付され、デザインはノルウェーとモンゴルのデザイナーとの協働で制作された。製品はすべてモンゴルの生産者による手作りだ。現在も女性たちが数人ごとに組合を組織し、市内のアパートの地下室に工房を借りるなどして運営されているという。⁵⁷⁾ 以降、調査の度に彼女たちのもとを訪れ、その活動や知識、仕事やネットワークについて、彼女たち自身の考え方を聞き取ってきた。

本章では、彼女たちが国際支援の手を借りて、どのような経験と場を実現してきたのか、モンゴルの女性たち自身による協力関係、その考え方を探る。また、彼女たちの活動の特徴や展望と課題から、「自場」の形成過程を探るための要点を整理する。

1. モンゴルのフェルト産業

モンゴル高原におけるフェルトの利用は、紀元前から見られるという。13～14世紀にはほとんどの家族によって住居の覆いとして生産されると同時に、交易や課税のための通貨の役割も果たしていた。⁵⁸⁾

社会主義体制下で牧畜部門が国の主要産業になるなかで、家畜の毛は各地方中心地に建設された工場でフェルトに加工されたり、首都の工場で毛織物や絨毯に加工されるようになった。⁵⁹⁾ 現在では、原毛から最終商品の加工に携わる企業も多く存在するが、その製品には①住居フェルト（ゲルの壁や屋根、床など）、②昔ながらの家畜管理用品や生活雑貨（鞍などの馬具や長靴など）、そして比較的新しいフェルト製品である③外国人観光客向けの土産物がある。⁶⁰⁾ われわれが出会ったものはウランバートル中心部のデパートや店舗で見かけるものであり、主に③のタイプである。

ここでは、社会主義体制下で産業化したのちに、市場経済化という大きな変化を経ながら、時に家計を助ける内職として、あるいは新たな生活状況を切り拓くために作られてきた新しいフェルト製品の担い手たちに着目する。

2. 女性たちと仕事

社会主義以前の遊牧社会では、男女の領域と分業が存在し、女性は独自の自立した仕事の担い手だった。女性たちは、牧畜経営に活発に参加し、多くの作業を単独で行う。それが家庭経営や社会関係における意思決定権をもつ基盤となり、実質的には男性と同等の立場にあったといわれる。⁶¹⁾ また、男女平等を掲げ、女性と男性を同等の条件で生産労働に従事させることを理念とした社会主義政策下では、共働きが奨励されたほか、職業婦人こそが理想的な女性の姿とされ、女性の職場、幼・保育園、住居が保障されてきた。⁶²⁾

市場経済化以降は、必ずしもこうした社会保障が十全に機能していない。しかし、若い母で、現在子育てのため外で働いていない人たちは、「子育てが一段落したら仕事をしたい」と話し、「働いていない（稼いでいない）」ことを気にしたり、ときに姑から仕事をしていないことを責められて悩んでさえた。⁶³⁾ 「専業主婦」なる言葉遣いが一般に流布する日本と異なり、女性が自ら仕事をもち、稼ぐこと、家計に積極的に貢献することは自明視され、実践されているといえるだろう。そのような中、フェルト製品づくりやフェルト刺繍の内職は、育児や介護、他に仕事を持つ人にとっても、自宅や自分の都合のよい時間にでき、場合によっては家族ぐるみで稼ぎを得、増やすことのできる大事な技術となっている。

3. 女性たちが切り拓くモンゴル

冒頭の出会いからの縁で紹介されたのは研修センターを併設したフェルト工房であり、NGOの研修を担うディレクターのアユさん（仮名）だった。ここでは、現地調査⁶⁴⁾に基づき、彼女たちのNGOの設立契機からその内容、人びとのネットワークの詳細を紐解く。

i) ノルウェー・プロジェクト⁶⁵⁾から現在まで

現在、設立24年目を迎える同NGOはノルウェーの支援から独立し、モンゴル人生産者たちの協

同組合が、フェアトレードショップ、研修センターと連携し、それらを運営しながらフェルトのハンドクラフト商品を作っている。12の協同組合（ウランバートルに5つの工房、ダルハンに7つの工房）には176名が所属している。⁶⁶⁾

現在に至る経緯には、市場経済化の社会・経済的变化のなかでの人びとの多くの経験が詰まっている。

はじめは、民主化直後の1995年です。当時は失業が多く、貧困家族が増加していました。そこに、ノルウェーの夫婦がきて、失業しているシングルマザーの女性たちを支援するため、フェルトの加工を一から教える、このプロジェクトが始まりました。初期メンバーは11名のモンゴル人女性。教員や医者などから仕事を転じた人びとや手芸に詳しい人など、様々な背景の人びとです。⁶⁷⁾

[2017.3.26 インタビュー]

このノルウェーの支援をもとに、多くの人びとがフェルトづくりの講習に参加した。⁶⁸⁾ 2001年になると、講習を受けた人が手作りする製品を、非営利店を通じて販売する仕組みを構築し、上質なフェルトとウールのクラフト製品を販売するようになった。顧客は、海外の人びと、外国人観光客、モンゴル在住外国人、そしてモンゴルの人びとだ。2003年、作り手の育成と、より大きな新しい市場にアクセスするため、ウール加工とマーケティングのプロジェクトが始まり、⁶⁹⁾ 2005年にはものづくりの質を向上させるための研修センターが設立された。また2006年には、同プロジェクトとノルウェーの支援を受けて生産者の組合を束ねた協同組合Nooson Zangilaa Cooperation Unionを設立した（図2）。⁷⁰⁾

研修センターのディレクターであるアユさんは、社会主義時代は小学校でロシア語を教える教員だった。夫も教員をしており、娘が2人いる。彼女はその後、このフェルトの仕事の収入で娘を2人ともアメリカと日本の大学に留学させた。彼女がフェルトづくりをはじめたきっかけは、1995年のある日偶然見ているテレビで「ノルウェー・プロジェクト」が始まったのを知ったことだった。教員の給料が払われず困難な時期だった。もともと手芸や手仕事が好きだった彼女は、そのまま連絡先をメモして、プロジェクトに登録、初期メンバーとして参加し、1996年からは作業所で教える立場にもなった。2017年からはフェアトレードショップの社長を兼任する。

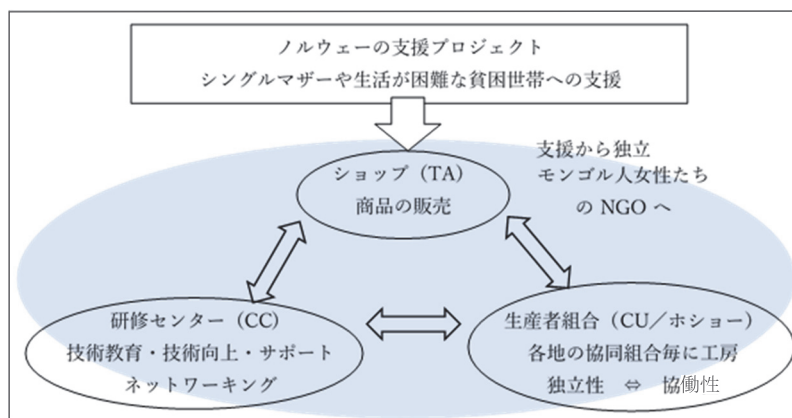


図2 現在のNGO

フェルトには、モンゴルの環境、特性を活かしながら、伝統的な技術や新しいものを発展させる可能性があると思っています。モンゴルは鉱山資源の採掘・開発だけでなく、フェルトでも展開できると私は思っているの。
[2017.3.26インタビュー]

教員からフェルトづくりへの「転職」について、アユさんはこう語る。以降23年間この活動に参加している。羊毛やカシミア、ラクダの毛など遊牧から得られる資源は、鉱山に次ぐモンゴルの重要な資源である。なかでも羊毛は、よい稼ぎ口ではあるものの採掘による資源の枯渇や、周辺環境に大きな負担をかける鉱山と違い、モンゴルの豊かにも厳しく脆弱な自然環境のなかで長く営まれてきた遊牧とともにあるサステイナブルな資源だ。フェルトづくりに参入した女性たちには、生活費を稼ぐという目的のみならず、モンゴル社会の未来や新たな発展の可能性につながる担い手になるという意識がみられる。

ii) 新たな流れをつくりだす

社会主義からの転換の影響は、人びとの知識や技術、モノの流れ、ネットワークのつくり方に至るまで、様々な点にあった。そこには社会主義体制の下で分割されていた遊牧の営みとの関わり全体性と多様性を人びと自身が回復し、獲得しなおすプロセスが詰まっている。

社会主義以前の遊牧では人びとはゲルに使うフェルトを作っていました。続く社会主義時代、家畜は国の所有だったので、毛は刈ったら国に渡した。つまり、各遊牧民が自分たちで使ったり、加工したりするのではなく、国の工場に羊毛を集め、そこでフェルトに加工し、人びとは製品を買うという流れができました。だから、民主化して国营工場が稼働を停止したとき、この物の流れが途絶え、羊毛を集約する場所がなくなり、使い道が見えなくなってしまったのです。

そこで、ノルウェー・プロジェクトは、まずヒツジの種類調査から始めました。私たちは遊牧民の家を訪問してすべての羊毛を集め、種類を把握・分類し、等級で分けました。そしてフェルトを作る過程を教わりました。洗浄回数や温度に至るまで。最初はフェルトに加工するのに1か月を要し、とても大変でした。現在この部分は、契約している遊牧民から羊毛を工場に出荷し、工場加工します。私たちはそれを購入してフェルト製品にするという形です。

[2017.3.26 / 2018.7.1インタビュー]

研修を通じて人びとは文字通り一からフェルトを作る過程を学んだ。あるいは学び直したのだ。初期の活動を記録した映像には、遊牧民から羊毛を集め、ミルクをほんの少しフェルトと大地に振りかける儀礼や、それをたたいて細かくし、水を振りかけて使いやすくして加工していく様子が記録されている。そうしたプロセスをすべて自分たちでやったという。そこには、社会主義時代とは異なる人びとの関心や参入がみられる。

彼女たちが調べなおした結果、モンゴルには在来の13～17種のヒツジがあり、それぞれの毛の特徴(量や太さ、硬さ・柔らかさ、長さ)が異なることがわかったという。社会主義時代にオーストラリアやニュージーランドから輸入されたメリノ種は毛を多く刈ることに向く。1頭から2～2.5キロの毛が取れるという。一方モンゴル・ヒツジからは一頭約1.2～1.5キロ、そこからチャルカス⁷¹⁾を取り除くなどするため、利用できる量はさらに減る。しかし、加工はしやすい。ノルウェー・プロジェクト開始当初は、メリノ種を中心に加工していたが、現在では利用法が開発

されはじめたこともあり、加工のしやすさとコスト双方に利点があるとして、地元のモンゴル・ヒツジを使うところも出てきている。

彼女たちはまた、様々な商品を作るのに必要な材料・分量のリストも作成した。例えばスリッパ1つに羊毛は約300グラム使うが、サイズによってその量は異なる。そのため12.5cm～30cmまで10グラム単位で分け、商品づくりの目安をつくった。こうした研修や技術習得、資料化など試行錯誤を経てきた。

現在では、羊毛をフェルトにしたり、糸や紐、それらの染色を行う工場が誕生しているため、加工後のものを組合で購入している。作り手は、組合から材料を得て、様々なものを作り、フェアトレードを謳う店舗を通じて販売している。

NGOの作業場には、糸づくりやフェルト製品を作りたい人がきて研修を受けながら学んでいます。2017年までの22年間にここで学んだ人は約7,800人。いまモンゴルのフェルトに関わっている人たちの多くはここで学んだ人たちです。
[2017.3.26インタビュー]

社会主義時代の羊毛の利用は、大部分がゲルと冬の寒い時期に履く靴下。個々の遊牧民が持っていたのはごく小規模の羊毛で、それで小物を作り、小規模な販売は認められましたが、20種類程度にとどまります。現在のような多様な雑貨や商品は、23年間このNGOでいろいろなものを作る技術を教え、作りだしてきたものです。
[2018.7.1インタビュー]

こうした試行錯誤の中で、多くのノウハウが蓄積されている。

iii) 創造性と新しいものづくりへの挑戦

2006年には、「現地の人びとの自立のために、支援は永遠に続かない方がいい」という考えからノルウェーの支援が撤退し、作り手の協同組合と店舗、研修機能を現地の人びと自身が運営する体制に移行している。

しかし、もともとシングルマザーや障害児を持つ母、貧困家族への支援として、手に職をつけるための研修を行ってきた組織であること、売れる商品を作り収入を上げていくには、技術の向上を助ける研修や新たな商品を開発する必要もある。そしてそのような活動を自分たちだけで行うには、資金も必要である。そこで、ノルウェーの撤退後、彼女たちは、様々な支援プロジェクトを受け入れてきた。例えば、日本の編物プロジェクトや、⁷²⁾韓国との草木染めプロジェクト、チェコとのフェルトクラフトのフォーラムやユネスコといった大小様々な国際組織と協働プロジェクトを行い、資金的支援を得てきたという。

歴史的に、モンゴルではあまり編み物技術が発達していなかったようだ。社会主義時代のウランバートルで育ったある女性（60歳）は、「若い頃は夢中になって編み物をやっていたけど、当時は輸入の糸だった」といい、輸入技術だったかもしれないという [2018年7月]。とはいえ、様々な草の根の国際支援から彼女たちが編み物や草木染の染色技術を「教えてもらって習得」していること以上に興味深いのは、交流を通し、実に様々な技術や視点がモンゴルの作り手にもたらされている点である。

例えば、ノルウェーと日本それぞれとの交流でできあがったセーターを見せながら、ディレクターは次のように話した（写真3）。



[2017年3月26日, 撮影: 植村]
左はノルウェーとの交流, 右は日本との交流でできたセーター. 研修センターには様々な交流の痕跡が, 残されている.

写真3

こちらはノルウェーの人たちのモンゴル, こちらは日本の人たちのモンゴル。それぞれのイメージなんだと思うと, とても面白くないですか?こんなに違うのよ!

ノルウェーの人たちとのワークショップでできた編物には, 羊毛の自然なベージュと茶色の2色の毛糸でモンゴルの伝統的な文様があしらわれ, 襟元はやや立ち襟でボタンがデザインされている。一方, 日本の人たちの編物ではピンクのセーターに白と青の毛糸でゲルとヒツジたちの模様が編まれ, 草原や遊牧のイメージがある。女性たちは, 編物の仕方とともに, 交流相手のモンゴルイメージの違いや好みのデザインを発見し, 楽しみ, 習得している。

韓国との交流で生まれた草木染は, モンゴルにある様々な草木を使い, 葉の形のフェルトに一つずつ染色され, タペストリー式の色見本になって研修センターに飾られている。参加者も改めて触れる草原の植生を楽しんだようだ。また, オーストラリアとの交流では, モンゴル地域には従来なかったフェルトを絵画のように用いる加工法が紹介された。それにより, 絵画のようなフェルトのタペストリーやはがきに応用した立体的な商品が誕生した。

彼女たちは多様な雑貨開発やスキルアップに余念がない。例えば, 「ロシアからの観光客が多く, 彼らの好みに合ったものを開発したい」という北部の工房の作り手から要請があったワークショップでは, 明るい鮮やかな色やフェルトの花をあしらった帽子, 個性的な形の帽子を作った。また北欧との往来の多い, 別の工房の人たちとはブーツの中に履くパステルカラーの靴下を作った。研修機能はウランバートルに拠点を置くが, 工房の所在地では, それぞれの地域にアクセスする外国人や観光客の好み, 各工房に発注をかける国際貿易の相手が求めるニーズに合うものづくりと, 工房やその地域の持ち味が意識されており, そこから出来上がるフェルトクラフトの多様性自体を楽しむ雰囲気もある。最近ではカラフルなポシェットや, 携帯ケースやタブレットケースなどをポップで現代的なデザインで創作するものなど, 工房を訪れるたびに種類が増えている。

2017年3月の調査時には, イタリアのデザイナーとのコラボレーションデザインでカシミア製のコートを作っている若い女性がいた。彼女も最初は国立大学で学ぶため地方からウランバートルに出て来た学生だったが, NGOで研修を受けながら, 様々な技術を身につけて自分で小物を作りはじめ, 7年になるという。技術が高いため, 1人で全ての工程を担い, 独立した立場で技術の習

得や工房の利用をしている。このように現在の工房では、アートの勉強やフェルトへの関心からのアクセスもある。NGOのワークショップ研修は、彼女のように個人で仕事を請け負う人からも出される。多様な背景から出される研修へのニーズに応えることは、新たな発想を得ること、そしてフェルトづくりの可能性や未来を見据えることにつながっている。

シングルマザーの家庭や障害児のいる家庭、貧困家庭の人たちがここで学べば収入を上げられます。レベルが高い人、自分で希望して作品を作る人から依頼がある場合は、希望の期間にアレンジして対応しています。より高いレベルの技術を習得しようと頑張る人も、趣味でものづくりを習ったり楽しむ人もいます。
[2017.3.26 インタビュー]

こうした活動を支えるのは、組合で作りショップで販売するものと同じデザインの製品だけは作らないという制限はするものの、基本的に技術は誰にでもオープンに提供し、モンゴルフェルトの普及に勤めるという人びとのスタンスである。羊毛から何かを一から作るというモンゴルのフェルトの技術を、「誰にでも」開いている現状は、あたかも第1章で述べているような、遊牧民の公有意識や財の共有に通じるようでもある。技術の提供を組合員に限定する発想を持たないことが、モンゴルフェルトが紡ぎ出す人びとのネットワークや交流の柔軟さにつながり、また人びとがスキルアップや楽しみのために新しい技術の獲得に利用し、交流を広げる仕組みにもなっている。何より彼女たちが一から製品づくりを知っていることは強みだ。ウランバートルでは、工場ができ羊毛の加工ルートが確保されているとはいえ、地方には県内にそうした工場がないところも多い。そうした人たちは、自分たちで加工する方法を求める。一から知る、一から作る力があることは、個々人にとっての強みとして人びとに大切にされている。

工房の空間で誕生するのは、商品だけではない。フェルトを使う際、人びとはまず材料のフェルトを均等な厚みにするために、手動のスピニング機械で均すが、この機械はノルウェーから持ち込まれた貴重で高価なものであり、なかなか個々の生産者が所有することは難しい(写真4)。



[2017年9月2日、撮影：植村]
フェルトをスピニング機械にかける。女性はダルハン県在住だが、父親の入院・介護で一時的にウランバートルに上京し、その間近くの工房を利用して仕事を続けていた。

写真4

そのため、個人で購入できる人以外は、組合で購入して各工房に設置し、共有で使用している。機械を借りてフェルトを均しておけば、自宅でも作業することができるが、これがないとフェルトが粗く、店に並べるような質の小物が作れないのだ。

あるとき、ある母親が、預けるところが他にないと、幼い息子を持って研修を受けにきていた。母の研修期間中、工房にいたその少年は、その後しばらくするとノルウェー製のスピニング機械を真似て、集めた木材と金属を使って1/10のコストで手製のスピニング機械を作ったという。子どもの視点や器用さ、創造性が発揮されたエピソードだが、工房の人びとは喜んで見守っていた。このように、人びとは創造性を携えた能動的な生活者であり、かつ彼らが選び取っているオープンな協働の仕組みは、その創造性を発揮させ、ともに活かしていくことに長けているのである。

iv) 支援からの自立に向けた取り組み

ノルウェーにはじまり、様々な団体からの国際的支援を受けながらNGOは運営されているが、売り上げを通じた単独での運営はまだ困難だという。特に、様々な国や国際機関の助成金がある時期には、新たな貧困家族の支援や、各地の工房が出す様々なニーズを吸い上げた研修ができるが、助成金がない時期は、研修は教える人のボランティアになるという。

そこで取り組み始めたのは、観光客にもワークショップを開く試みである。もともと、オーストラリアや日本のツーリストからリクエストがあって始まった。1日のワークショップで一品作る場合もあれば、10日ほど滞在し4~5種類を習得する人、時をおいて多品目に挑戦する人など、様々だという。日本のある女性は、自分でヒツジを飼っており、その毛を利用したいと希望して10日間の研修を受けたという。そこで作った作品やその後の生活の様子などを、SNSを通じた交流で維持しており、人びとが個々に結ぶネットワークも、広がっている。

旅行会社とも契約していますが、一からフェルトを作るモンゴルの伝統的技術やスタイルを知ってもらいたいし、もっと世界中に広げたいです。自然のままの物を使っているから環境のことも伝えられると思います。
[2017.3.26インタビュー]

調査時に行われたツーリスト向けのワークショップでは、参加者は手袋とフェルトアートのいずれかのコースを選び、作品づくりを体験した。参加者10人に対し、指導者が3人つき、1人1人に作り方を教えていく。全くの初心者である外国人ツーリストは、ゲルの形がわからない、ヒツジやラクダを表現するにはどうするのか、草原や広い空を表現したいなど、様々な想いや質問するので、それらに応えながら作っていく。普段は生産者でもある個々の指導者には、各自の得意な雑貨の種類やデザインのスタイルがある。「あなたのもいいけど、私のヒツジはこうよ」と、フェルトを配置すると特徴的な表情をもつヒツジができた [2017年9月調査時]。店に商品として並んでいるときには気づかない「作家性」が、ワークショップでは見える。また、自分で作ることに慣れた彼女たちにとって、この経験は教えたり伝えたりする経験につながる。女性たちの新しいスキルになればいい、とディレクターはいう。

新しい感性でのものづくりや人びととのつながりの拡大と並行して、モンゴルの伝統的な糸使いや、織り、文様やその意味の探求も始まっている。ラクダの毛糸を使った伝統的なシルデグ絨毯(Shirdeg)に、羊毛の毛糸2本を合わせていくゼーク(糸をSにこよったものと反対のZにこよったものを合わせる。これを女と男で表現する)で縁取りしたり、天と土と水(ないし川)を表現



[2018年7月, 写真: デイレクター提供]

写真5 シルデグ

する文様をデザインに入れるなどを心がけており、モンゴルフェルト文化の再生・発展の流れともつながっている。(写真5)

このようにNGOが、生産、販売、研修という3つの機能と場を持っていることには大きな意味がある。それは、彼女たちが支援を受け、単により多く稼ぐことにアクセスするだけでなく、手に職をつけ、また伝授し、教育しあい——それは、仕事や観光や体験、研究、アート活動等様々な呼ばれ方をするのだが——、フェルトを通じて新たな人とのつながりや表現の形をも展開していく可能性のある場なのである。

v) 自立性と協働

ウランバートル市内S地区⁷³⁾の組合「ウールは金の可能性」は、ノルウェー・プロジェクトを契機に、同地区の近隣に住民が結成した組合である。アパートの地下にある工房の周辺は、アパート群が立ち並ぶ集合住宅地区と、木の塀で囲まれた敷地内に人びとが戸建てないしゲルの住居を構える、いわゆる「ゲル地区」、そしてゲル地区からアパートへの入居を促進する都市政策により開発が進む地区とが重なり合うエリアである。組合は、現在、33歳から70歳までの24人で構成されており、全員既婚者で子どもがいる人びとだ。そのうちシングルマザーは10名、障害児を持つ母が12名、男性メンバーは1名のみである(写真6)。

働き方は、様々だ。毎日工房に来て制作する人もいれば、フェルトの準備だけ工房で行い、自宅で作る人もいる。子どもがいても自分の時間でできるのがこの仕事のよいところだ、という。

プロジェクト当初からのメンバーもいるが、その後の加入希望者は1か月程の研修を経て、一緒に働くメンバーになってきた。当組合で作る商品は、スリッパとシルデグ絨毯である。現在、スリッパは同NGOに加入するすべての工房で作られるが、その他の商品は組合毎に特徴を出しながら異なるものづくりが行われている。当組合の特徴は、シルデグ絨毯であり、刺繍をあしらった



[2018年7月1日, 撮影: 植村]
S地区に工房を構える「ウールは金の可能性」組合. 組合名には, 結成当時から
の希望が見える.

写真6

デザインとなっている。スリッパは刺繍も入れて、早い人で1日2足作れる。絨毯は大きさによって制作期間は変わるが、1か月程かかるという。

基本的に、作り手は売上から材料費と使用料を組合に払う。⁷⁴⁾ 組合員は全員が作り手であり、使用料を基に、共同で維持する工房の家賃の支払いや材料の仕入れを行っている。収入は個々の技術で異なるが、1カ月に最低30万tg(約13,511円)、質の高い製品を作れる人で100万tg(約45,036円)もの稼ぎになる。家族のうち複数人が作り手になるケースもあり、最も低い収入の人でも家族で暮らせる額だという。⁷⁵⁾

典型的な働き方だけでも3つほどある。①外国等からショップに注文が入る場合。研修センターが材料を買い、当該工房が制作し、納品する。②組合が共同で材料を購入し、みんなで製品をつくる方法。③個人が自分で材料を集め、自分で作り自分で売る。組合と店を通して売る場合は、材料費と使用料を組合に支払うが、自分で材料を買って作り、別の場所で売っても構わない。その時は、組合に材料を仕入れに行く形になる。1人ずつ独立した「経営」が可能なのだ。そのため、基本的には一つの製品を分業で作るのではなく、1人で全部できるようトレーニングするという。

11年目になるウツネさん(仮名)によれば、当工房では、ときどき研修の機会をもち、全員で工房の特徴ある商品や新しい商品アイデアを出し合うミーティングをしてデザインを考え、作っているという。実際の工房空間では、1人で全工程を担う人もいれば、慣れない人とペアを組み、一つの物を2人で分業して効率化する人たちもいた。また、日用雑貨の厚紙をくり抜き、刺繍の下絵をつける道具に加工するなど、それぞれの工夫を凝らした仕事道具がある。作り手それぞれにデザインや色の合わせ方などが異なるため、名前が入っていないにもかかわらず、メンバー同士は、できあがった物をみただけで誰の製品かがお互いに分っているというのも興味深い。

このように、組合は独立採算制で全員が自営業者ともいえる働き方と、個人の采配と技術による収入の調整が可能な体制で運営されている。そこには、一人一人が起業家で、作家であるような独立性がみられる。一方、協働の力も活かしている。1人では維持が難しい工房や道具の共有、1人では請け負えない仕事を協力して請け負う、研修を兼ねた共同作業・分業でものづくりを行うなど、融通を効かせ、新しいものづくりへの提案と実現に協働の力が現れている。工房の場はこ

うして、個人力や采配を押さえつけることなく、かつ個人だけでは達成できないものをシェアできる柔軟な体制とネットワークとしてつくられてきたといえるだろう。

vi) 草原とのつながり

しかし、現在課題がないわけではない。研修センターでは、今の売上だけでは市内の中心街に構える店の運営費や、研修費を自分で負担できない人びとにフェルト技術を身につける機会を提供できないことに頭を悩ませていた。また、工房ではより若い世代の継承者が出てくるかどうかを懸念する声にも出会った。他にも、深刻な問題として、フェルトの原料となる羊毛の価格変動や草原の土地利用の変化が挙げられる。

モンゴルフェルトの原料になる羊毛は、1年のうち6月15日から7月15日の1か月間にしか刈らないが、仕入れ値は時期によって変動し、毎年家畜の毛の価格は上がっている。以前では、羊毛は約2,500 tg / キロだったが、2018年の売り始めは3,000 ~ 3,500 tg / キロ (約135 ~ 158円)、7月の調査時は5,000 tg / キロ (約225円) に変動した。カシミアは10万 ~ 12万 tg / キロ (約4,504 ~ 5,405円) で始まったが、最終値は104 \$ / キロ (約11,508円) まで高騰した。毛刈りが始まり、中国商人が買い付けに参入し始めると高値が付き出すという (レートは調査時点のもの)。⁷⁶⁾ ラクダ、ヤクの毛も去年に比べ2 ~ 3倍の値が付き、全体的に高騰傾向にある。

原料が高騰すると、当然ながら加工前の原料の仕入れ値が高くなり、商品価格も高くなる。⁷⁷⁾ 彼女たちはフェルト雑貨の国際輸出を視野に入れ、より高い質のものづくりや関税緩和などの情勢を見ているが、外国の顧客からは、モンゴルには、羊毛は潤沢にあるのになぜフェルトが高いのかとしばしば聞かれるという。国内で加工した羊毛を中国に輸出する会社もあり、その方が儲かるという事情もあるという。加えて、草原の土地利用が変化し、ウランバートル近郊でも菜の花畑や巨大な農地が出現し始めており、遊牧できる土地が狭まっていることも懸念事項だ。彼女たちが日々扱うフェルトは、都市が草原に助けられ、草原の遊牧民と都市の人びとをつなぐ媒介なのだ。

こうした課題に、人びとはどう向き合っているのだろうか。自分たちだけでは解決できない課題だが、彼女たちフェルト生産者は、フェルトを単なる原料として受け取るのではなく、それをつくりだすモンゴルの草原と遊牧の営みや遊牧民との双方向の関係を維持し、往來を続けていることに、筆者らは注目したい。

本論で取り上げた女性たちのNGOは、フェルト原料を遊牧民に分けてもらう交渉から事業を始めただけでなく、今では機械をもって地方に行き、地方の遊牧民や田舎の人たちとワークショップも行っている。これにより、遊牧民自身がハンドクラフト技術を身につけることや、研修や交流のなかで、より多様なフェルトの使い道を知り、自分たちの羊毛が都市でどのように加工され、姿を変えて人びとに渡っていくのか、いくらで売買されているのか、遊牧民にもいま自分たちの羊毛にどれほどの価値があるかを知ってほしいという。その価値と可能性を都市にいる者が伝えることで、モンゴルの遊牧の恩恵が安く海外に流出することを防ぎ、遊牧民の生活を支えられないかと彼女たちは考えている。

加えて、遊牧民の暮らしをサポートしていることも注目に値する。⁷⁸⁾ 筆者らもヒツジの毛刈りを見せてもらいにディレクターのアユさんと遊牧民の方の家を訪問した際、アユさんがたくさんのパンや日持ちのいい食料を差し入れに持参し、その生活や健康を労わっている姿を見ている。フェルトづくりの写真などを見せながら、いずれ大学進学でウランバートルにくるだろう娘さんが学生の間にやることもできるから、関心があればいつでも教えるとも伝えていた。最近では地

方の遊牧民や内モンゴルから、フェルトの小物づくりの研修の依頼もあるという。

フェルト工房の女性たちを通じて見えてきたのは、人びとが草原と都市、遊牧民と都市生活者が双方向的に移動しあい、遍在的につながる場とネットワークを形成し、維持しながら、いま直面する課題を協働で乗り越えて行こうとしている姿なのである。

4. 自場を形成する人びとの力

本章では、社会変革期の困窮を生き抜くため、モンゴルにおける遊牧の営みが生み出すサステイナブルな資源であるフェルトを用いたハンドクラフト工房に参画した女性たちを事例に、人びとがどのように自らの暮らしを組み立てているかをみてきた。各自の自律性を保ちつつ、協力を築くことで暮らしを切り拓く彼女たちは、1人ずつが零細ながらもものづくりで生計をたてる起業家ともいえるだろう。彼女たちの場合はモンゴルの自然環境や人びとの力を活かす働きかけをもった草の根の国際支援と出会うチャンスに恵まれた部分もある。しかし、失業、ないしは有職でありながら十分な給与が支払われない困窮した状況を切り拓くことができたのはまず、彼女たちがそれまで経験しなかった新たな事業に身を転じ、新しい場へのアクセスを試み、その場をつくりだしてきた点にあるだろう。彼女たちは、その過程で、遊牧資源が創り出される現場に足を運んで知識を得て、広い地域を横断する物の流れを変えたとともに、一から技術を習得しなおした。都市に点在する工房は、こうした彼女たちの試行錯誤の経験と創造性が交錯し、蓄積される場になっている。

また、羊毛からその加工・創作技術まで、様々な状況に対応できる多様なつながりの基礎を築いた。これによりライフステージや環境の変化で、一時的・恒久的な生活拠点の移動がある場合にも、点在する工房のネットワークや草原と都市を横断する個々人間の多様なネットワークが活用できる。このネットワークの柔軟性は彼女たちの強みである。こうした場とネットワークにアクセスすることによって、変革期の困窮した状況を抜け出す「自場」が形成されてきたといえるだろう。

一方で、第I章で指摘された柔軟に結成、離散を繰り返すホト・アイルにも似た自立性と協働性を備えた工房の人びとの動きや、オトルや井戸の公有意識に似た技術のオープンなシェアなど、都市を生き抜く人びとが発揮する創造性や協働の知恵が、全く新しいものなのかは、立ち止まって考えてみる必要がある。社会変化の危機を生き抜こうとする人びとの主体性の現れのなかには、変革期にあっても、あるいは変革期だからこそ、社会や身体の記憶の底に脈々と継がれてきたモンゴルの文化的持続性を支えている諸要素が含まれていることも考えられるからだ。

実は調査中、こうした文化的持続性や、都市と遊牧の連続性を垣間見せる出来事があった。筆者らが郊外の遊牧民のもとを訪問した際、毛刈り用のヒツジを分別するためにヒツジ・ヤギ混合群を一か所に集めることになった。普段囲いに入り慣れていない群は、なかなか中に入っていないばかりか、突然ヤギを先頭に大群が一斉に筆者らの方に向かってきた。思いがけない展開に、われわれは呆然と突っ立ったり、自分の身を守ろうと反射的に群に背を向けて縮こまったりした。その瞬間、ウランバートルから一緒に来ていたモンゴルの人びとがみな、両手を大きく広げ、それを上下に振りながら群の前に立ちはだかり、囲いの方向へと追いこんでいる姿が目に入ってきた。彼らは都市生活者であるのだが、咄嗟に、「遊牧民」の身体を発揮して群を追い込んでいたのである。生活者としての人びとの「主体性」のなかには、普段は潜在化している身体的、文化的な主体性もあり、それらが何らかの状況下で突如顕在化する可能性もあることを印象づけられた経験だった。

都市を生き抜く人びとが「自場」を形成するプロセスは、具体的な姿としては多様である。しかし、そのプロセスを詳細に掘り下げていくことで、人びとの自場形成にとって必要な社会的・文化的要素も解き明かされるのではないだろうか。

おわりに

最後に再び養護施設のエピソードを紹介したい。子どもたちと交流するために何度か訪問したウランバートルの養護施設で、ある時、昼食をごちそうになった。昼食は、子どもとスタッフ、そして客人を含めて100人分位を作るのだが、スタッフは3人程度で、そこに10代後半の女の子5～6人が手伝いとして働いていた。100人分の食事が指示を受けた子どもたちの手によって、あっというまに手際よく完成していくのは、見事なものだった。女の子たちは、食事を盛り付ける際にも、小さな子どもたちに指示し、また手伝いながら、見事にスタッフの代わりに務めていたのである。また、10代の男の子たちは、夏の高原キャンプの期間に畑を作り、そこで1年間に施設で食べるニンジン、ジャガイモやキャベツなどを「自分たちの手で」作るのだということを、誇らしそうに話してくれた。

ここで暮らす子どもたちは、数々のハンディキャップを抱えているが、自分たちが必要とされていること、そして実際にも役に立っていることによって、自信に満ち、輝いていた。その姿を目の当たりにし、彼らの「自場」を形成する能力の高さに驚かされたのであった。

われわれ研究チームは、子どもたちとのこのような交流も踏まえて、格差に直面するウランバートル市内に居住する貧困家族の自立を考える場合、母親が「自分たちの生きる場＝自場」を獲得することによって自立していく可能性が見出せると考えるに至った。そこには、「支援される」存在があるのではなく、自らが「自場」をつくりあげていく主体者としての存在があるという前提に立つ。その一例として本論文ではフェルトづくりを協働で行う女性グループを取り上げたが、今後も本研究チームは、古くて若い国モンゴル（長い歴史を持ち、なおかつ若年人口率が高い国）において、都市に居住する貧困家族の母子に焦点をあて、彼らの能力を発展させる、あるいは逆に阻害する環境要因を探っていく。それと同時に女性の中に潜んでいる「自場」形成能力に注目しながら、彼女たちの中に顕在化している能力、潜在化している能力両面に注目し、今後も彼らの「自場」形成についての研究を継続し深化させて行くものである。

謝 辞

本研究は2016年度東京国際大学特別研究助成および2018年度科学研究費補助金（18K02162 代表者：村井美紀）を受けて行った成果の一部である。私たちの研究協力者であるニーマ・ムンファジャルガルさん、ナラントヤ・ズモーリンさん、調査に協力してくださったフェルト工房ディレクターやインタビューに快く答えてくださったモンゴルの皆様に心から感謝します。

注

- 1) 例えば、長沢孝司、今岡良子、島崎美代子、モンゴル国立教育大学SW学科編著『モンゴルのストリートチルドレン』朱鷺書房、2007年など。
- 2) 日本におけるモンゴル研究には、文化人類学を中心に戦前からの膨大な蓄積があるが、これらの知見が今日の国際的な福祉支援の現場とうまく接合されているとは言い難い。
- 3) 中東の遊牧民については、コウル、D.P.（片倉もとこ訳）『遊牧の民 ベドウィン』教養文庫、1982年、永田雄三、松原正毅編『イスラム世界の人々』3巻（牧畜民）、東洋経済新報社、1984年、アイケルマン、D.

- F. (大塚和夫訳)『中東 人類学的考察』岩波書店, 1988年. 谷 泰, 『牧夫の誕生: 羊・山羊の家畜化の開始とその展開』, 岩波書店, 2010年などを参照.
- 4) 「モンゴル・遊牧による草地の持続可能な利用・管理」 p. 5. 『海外における SATOYAMA の保全・活用の取組の海外事例』環境省生物多様性条約第10回締約国会議(名古屋COP10) (env.go.jp) 参照: 引用元は, 藤田 昇, 和田英太郎, 山村則夫 (2002~4年度科学研究費 基盤研究B研究成果報告書)「地球環境変動と人間活動がモンゴル遊牧草原の持続的利用に与える影響」
 - 5) モンゴル高原は, 黒土層が非常に薄く, 耕すとすぐに砂地が表れ元来農耕には不向きであり, 伝統的に遊牧民は土地を掘り起こすことをタブーとしてきた. 農耕は皆無ではなかったが, 最小限度に止められていた.
 - 6) 尾崎孝宏「ゾド(寒雪害)とモンゴル地方社会——2009/2010年冬のボルガン県の事例」『鹿大史学』58巻, 2011年2月, p. 17, 18. (数値の引用元は, OCHA(国連人道問題調整事務所: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, “Mongolia DZUD Appeal” 2015年)
 - 7) 今岡良子, 前掲図1所収論文, p. 74.
 - 8) 前掲アイケルマンの調査時(1970年代)で既に1%程度なので, 今日ではさらに減っていると思われる. 中東遊牧民は国境を跨り移動する集団も多いので, 統計数字は人口計測時により変化するので正確な数字の把握は難しい.
 - 9) 島村一平『増殖するシャーマン: モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』, 春風社, 2011年, p. 520.
 - 10) 2015年7月26日に訪れたトゥブ県ジャルガント村の遊牧民へのインタビューより.
 - 11) 馬肉はタブーではないが, 広く消費肉として扱われることはなく, もっぱら馬乳酒の用途が多い. ウマを多数所有することは遊牧民にとっては, ステータスである. 同じく上記の遊牧民からのインタビューでは, ナードム用の競走馬改良のために, 800~1,500万円と言う高値で外来馬が取引されているとのことであった.
 - 12) 2018年7月3日, フェルト工房ディレクターおよびカシミア工場SOR経営者へのインタビューより.
 - 13) 中東や地中海地域の遊牧においては, 生まれたオスの大半は間引かれ, 種オスは最小限度にとどめるのが古代からの遊牧技術である. 谷 泰『牧夫フランチェスコの一日: イタリア中部山村生活誌』, 平凡社ライブラリー, 1996年, pp. 120-123. (初刊は, 1976年, 日本放送出版会). 谷は, 地中海・ヨーロッパ地域の遊牧の管理技術は, 中近東(西アジア)で開始された牧畜技術を受け入れ発展したと指摘している. これらの牧畜技術についての詳細については, 同著者, 前掲『牧夫の誕生: 羊・山羊の家畜化の開始とその展開』を参照されたい.
 - 14) 小長谷有紀「モンゴル牧畜システムの特長と変容」*E-journal GEO* Vol. 2 (1) 34-42, 2007, 日本地理学会, pp. 35-36, <https://doi.org/10.4157/ejgeo2.34>
 - 15) またモンゴル遊牧民は乳よりも肉に依存する食生活を守る点で, 遊牧民の中では特異であるとの指摘もある. 風戸真理, 『現代モンゴル遊牧民の民族誌——ポスト社会主義を生きる』, 世界思想社, 2009年, p. 280.
 - 16) オドントヤ, トゥルムンフ『社会主義社会の経験——モンゴル人女性たちの語りから』, 東北大学出版会, 2014年, pp. 59-61.
 - 17) 堀田あゆみ『交渉の民族誌——モンゴル遊牧民の物をめぐる情報戦』, 勉誠出版, 2018年, pp. 56-71 (第1章4. 宿营地と共営世帯) 共営世帯の呼称は, 地域により異なり, 堀田の調査地では, ハムト・ポーサン・アイル(共営世帯)と呼ばれた.
 - 18) オドントヤ, 前掲書, p. 60.
 - 19) 今岡, 前掲論文, p. 76.
 - 20) 2018年7月1日訪問. ウランバートルから60キロ地点のサヤンさんの夏の宿营地でのインタビューより.
 - 21) 尾崎孝宏「ゾドとモンゴル地方社会——2009/2010冬のボルガン県の事例」, 『鹿大史学』58巻 (pp. 15-33), p. 28. 鹿児島大学リポジトリ <http://hdl.handle.net/10232/10417>
 - 22) 尾崎, 同上論文では, 政府は2016年までに災害の影響を緩和する主要な対処行動として, 放牧地の10%以上をオトル用地にする計画を持っていたことが紹介されている.
 - 23) コウル, D.P. 前掲書, p. 42.

- 24) 今岡によれば、盟旗制度下に置かれた清朝時代には寺院や封建領主が、井戸争いなどをした裁判文書が残されているという。今岡, 前掲論文, p. 69.
- 25) 小長谷有紀『モンゴルの二十世紀：社会主義を生きた人々の証言』「第3章：遊牧はこうして変えられた——労働英雄レンチンギーン・ミンジュールは語る」中央公論社（中公叢書）2004年, p. 101.
- 26) 今岡, 前掲論文, p. 81.
- 27) 中澤 暦, 永淵 修, 岡野寛治, 「鉦山開発とヒトへの健康影響」, 棚瀬慈郎, 島村一平編著, 『草原と鉦石』明石書店, 2015年. pp. 133-146.
- 28) 四日市康博, 「7. モンゴル帝国時代の移動と交流」, 吉田順一監修, 早稲田大学モンゴル研究所編, 『モンゴル史研究：現状と展望』, 明石書店, 2011年. pp. 124-149.
- 29) フレーは、漢語で「庫倫」と表記される。最初にフレーが現在のウランバートルに落ち着いたのは、1778年（乾隆43）年だが、その後19世紀にも2度移動しており、最初に現在地に定着したのは1855年であった。
- 30) 2017年の総人口約318万人、ウランバートル人口は146万人（モンゴル国家統計庁）。
- 31) モンゴルの歴史に関しては、宮脇淳子『モンゴルの歴史——遊牧民の誕生からモンゴル国まで』, 刀水書房, 2002年を参照。
- 32) 現代モンゴルでも年配の人びとには、盟旗への帰属意識が残っていることが、小長谷の前掲書のインタビューから窺われる。インタビューに答えた人びとの多くが、生地所在を盟と王旗で表している。
- 33) モンゴルの活仏は、17世紀初頭にチベット仏教の高僧ターラーナータがモンゴル巡錫し亡くなったが、その転生者がハルハのトゥシェート・ハーンの息子ザナバザルとされたことに由来する。彼は、ゲルク派に改宗しダライ・ラマから活仏として認められ、ジェブツンダンバ・ホトクト1世となったが、ジュンガル部の攻撃を受けて康熙帝に援助を求め、冊封関係を結んだ。ザナバザルは仏教芸術家として有名で、ウランバートルには彼の作品を展示する美術館がある。
- 34) 当時のモンゴルをめぐる日本、ロシア、中国の国際関係については、宮脇淳子, 前掲書に詳述されている。この時フレーに侵入したのは、日本が支援した安徽派軍閥の段祺瑞の部下である徐樹錚（日本の陸軍士官学校卒）であった。同書, p. 238.
- 35) ダムディン・スフバートル（1894-1923）は、モンゴル人民義勇軍を率い後に国防大臣となるが、1923年に急死。ホルローギーン・チョイバルサン（1895-1952）は、スフバートル等とモンゴル人民党を結成。1939年より首相兼外相。モンゴルのスターリンと呼ばれ独裁体制を確立したが、親ソ路線を取りながらも独立を維持した点で評価もされる。
- 36) バトゲレル, バーサンジャブ「モンゴルの教育における伝統的価値観とソビエト社会主義価値観の葛藤」, p. 113. <https://archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/KK/0012/KK00120L113.pdf>
- 37) ラティモア, オウエン『モンゴル：遊牧民と人民委員』, 岩波書店, 1966年. p. 216.
- 38) 小長谷：前掲書, 第1章参照。人口は社会主義時代に70万人から3倍以上増加した。
- 39) 稲村哲也『遊牧・移牧・定牧—モンゴル, チベット, ヒマラヤ, アンデスのフィールドから』, ナカニシヤ出版, 2014年, pp. 33-34.
- 40) 当時のモンゴルには寺院が840余、約90,000人の僧侶がいたという。当時の総人口が約700,000人程度でその半分が男性とすると、その4分の1が僧侶だったことになる。松嶋 愛「都市の記憶の生成——20世紀ウランバートルについての映像と語り」『生産研究』57巻3号（pp. 133-140）, pp. 134-135と注4）p. 139を参照。 https://www.jstage.jst.go.jp/article/seisankenkyu/57/3/57_3_133/_article-char/ja/
- 41) 1937～39年に虐殺された僧侶の数は、約17,000人で、当時の人口の2～3%に当たる。小長谷有紀「10章 モンゴルに於けるポストスターリン時代の憂鬱」小長谷有紀・後藤正憲編『社会主義的近代化の経験』, 明石書店, 2011年, pp. 272-273. また、ロシア革命時に越境して来たブリヤート人も反革命分子・日本のスパイとして男性人口の半分が銃殺刑に処されたと言われている。モンゴル・ブリヤートについては、島村一平, 前掲『増殖するシャーマン』を参照されたい。
- 42) サンジャースレンギーン・ゾリグ（1962-1998）は、大学院生の時に民主化運動のリーダーとなり、後に政治家になったが1998年に暗殺された。彼は、市場経済化への急激なスピードは、貧富の格差を増大するとして懐疑的であった。
- 43) ウブルジューは、ボーッと呼ばれる長年の家畜の糞などが堆積された土壌のこと。社会主義時代には共

- 有とされネグデル管理下にあったが、市場経済化後は分配された。風戸，前掲書，第5章。
- 44) 石井祥子「第4章：土地私有化の進展と遊牧民気質」石井祥子，鈴木康弘，稲村哲也編『草原と都市——変わりゆくモンゴル』，2015年，風媒社。稲村哲也，前掲書，p. 41.
 - 45) 石井祥子，前掲論文，第4章2，また，2017年9月2日のインタビューによる。
 - 46) モンゴルの貧困層は，2014年で国民の27%。ウランバートルには，国内の貧困層の4分の1が暮らしている。貧困の定義は，「教育，仕事，食料，保険医療，飲料水，住居，エネルギーなど最も基本的なサービスを手に入れられない状態」。佐々木健悦，『現代モンゴル読本』，社会評論社，2015年，pp. 298-299。都市部では，数は少ないが貧困から脱却するために協同組合を形成し，協力しつつ自立を目指す事例もある。協同組合の事例については，第Ⅲ章で紹介する。
 - 47) 1955年に4分の3を占めていた遊牧民人口は，50年代末には，3分の1に減少した。石井祥子，前掲論文，p. 100.
 - 48) 歴史を遡れば，オゴデイ・ハーン時代のカラコルムも中国商人用の固定家屋と街並みが作られたが，宮廷はオールドであった。また，フビライの建設した大都の皇宮も中国式宮殿建築の周りにはモンゴル人用のゲルが建ち並んでいた。
 - 49) 石井祥子，前掲論文，p. 111，稲村哲也，前掲書，p. 43.
 - 50) ロッソビ，モリス『現代モンゴル』（小長谷有紀監訳，小林志歩訳），明石書店，2007年，p. 157.
 - 51) チメデツェレン，バルダン「モンゴルのカシミア加工産業をめぐる課題」ERINA：公益財団法人環日本海経済研究所HP，オピニオン，<https://www.erina.or.jp/columns-opinion/5665/>
 - 52) 佐々木，前掲書の「ヤギとカシミア産業」pp. 229-231。モンゴルには，スフバートル県の「オララン」など各地に優良品種があるが，国際市場では中国産原毛よりも10ドル以上も安い。
 - 53) 2000年代の最大輸出品は，鉱産物となっている。2012年においては，鉱業＝21.4%，農牧業＝14.8%となった。しかし，鉱山開発会社は外資系合併であり，また「ニンジャ」と呼ばれる違法採掘者が水銀などを用いる違法な開発行っており，貧富の格差，遊牧地の減少，環境問題が懸念されている。棚瀬慈郎，島村一平編著『草原と鉱石——モンゴル・チベットにおける資源開発と環境問題』，明石書店，2015年を参照されたい。
 - 54) ヒツジの踝骨を使ったモンゴルの占い遊びでも，ヤギとされる面が出るとロクな運勢ではなく，ウマとされる面が出ると良い運勢になるのだが，伝統的な遊牧民の家畜に対する価値観をよく表している。
 - 55) 佐々木，前掲書，p. 231.
 - 56) 現在の主要産業である鉱業もカシミアと同じく，国際市場での価格変動の激しい産品であり，近年では価格が下落している。特に主要な輸出先である中国の経済成長が鈍化すれば，モンゴル経済も落ち込むことが予想される。このため，モンゴル政府は地下資源依存型から牧畜・農産品等地上資源を活用した製造業の振興へ産業構造の転換を喫緊の課題としている。しかし，農地の拡大もまた，牧草地の劣化をもたらしている。『モンゴル ビジネス環境ガイド2017年度版』2017，JICA独立行政法人国際協力機構発行，p. 6。 https://www.jica.go.jp/mongolia/office/activities/environment.../guide2017_all.pdf.
 - 57) 2016年9月ウランバートルの中心地にあるフェアトレードショップでのインタビュー。
 - 58) 風戸真理「モンゴル国における住居フェルト生産の変遷」東北アジア研究センター叢書，56号，2016：pp. 5-6。 <http://hdl.handle.net/10097/00065112>
 - 59) 小長谷，前掲論文：p. 38.
 - 60) 風戸，前掲論文：pp. 10-12.
 - 61) オドントヤ，前掲書，pp. 38-41.
 - 62) オドントヤ，前掲書，p. 65，pp. 102-103。子どもをたくさん産み，育てる女性は「名誉母」であり，かつ職業を持って善く働き，社会活動に参加しうる女性が称えられた。
 - 63) 2017年7月31日，2017年9月2日および9月5日にウランバートル市内でインタビューした児童擁護施設で幼少期を過ごした20～30代の青年たち。
 - 64) 調査は2016年9月，2017年3月，2018年8月，9月，2017年7月に実施した。
 - 65) モンゴルとノルウェーは1968年に二国間関係が成立。プロジェクトはノルウェー・ルーテル伝道団(NLM：Norwegian Lutheran Mission)の人道主義的支援で行われている。
 - 66) 協同組合は9人以上の生産者がいれば設立でき，組合の規約を守ることで運営に参加する。うち95%は

- 女性である。また85%以上は35歳以上のメンバーで構成されている。
- 67) その多くは現在でもフェルトづくりに携わり、ウランバートルやダルハン県で教える立場を続けている。
- 68) 1996年ノルウェーのウール作家を講師に1,000人以上がフェルトづくりの講習を受けた。1997年にはフェルトづくりの訓練と羊毛処理の技術伝承へとプロジェクトが拡大した。Leland Høye, Alice. *Business for Development : A Case Study of the Noozon Zangilaa Cooperative Union in Mongolia*, University of Agder, 2010: p. 53.
- 69) プロジェクトは対象者をシングルマザー世帯と貧困層に絞り、市場経済下で必要なビジネススキルに関する教育で彼らの収入を上げるよう意図した。Leland Høye, *ibid*: p. 54. NGOもまた社会主義時代にはなかった新しいかたちの協同組合といえる。
- 70) 当初はウランバートル市、セレンゲ村、ダルハン県の10組の生産協同組合を束ねて結成された。協同組合はいずれも恵まれない環境で暮らす250名の自宅生産者で、NLMの支援の下で10年以上フェルトとスピニング加工の技術を身につけてきた人びとだ。店舗は生産者に収入と機会を提供する拠点となっている。Mongolia Web News, <http://www.mongolia-web.com/shopping/2316-tsagaan-alt-wool-a-felt-shop/> (2018年8月30日最終閲覧)
- 71) 保温のため毛のなか中空になっている在来種の毛の特徴のこと。一方で今日では、ヒヤルカスの利点や利用法も考案されている(第I章2のii-(1)を参照のこと)。
- 72) 仙台いぐね会が、JICA草の根協力支援事業を通し、ウランバートル市周辺のゲル集落の女性が、より質の高い編み物製品を生産できるようになることと、在来の資源を活用した環境保全型のものづくりに対する意識を高めることを目的に実施した。
- 73) 同地区は、地方からの移住者が多く、ゲルによる定住化が進んできた地域である。
- 74) 35,000 tgの商品を売った場合、約3,000 tgが材料費、約5,000 tgを組合に払い、残りが作り手の収入になる。
- 75) モンゴルの最低賃金は月額で2015-2016が19万2,000 tg (約9,000円)、2017年は24万 tg (約11,000円)である。公益財団法人国際労働財団 https://www.jilaf.or.jp/rodojijyo/asia/central_asia/mongolia2017.html。また、国全体の平均賃金は2016年後半で488,310 tg、2017年後半期で511,613 tgとなっている。National Statistics Office of Mongolia, *Socio-Economic Situation of Mongolia 2018/7*: p. 62.
- 76) 中国商人が高値で買うため、国内産業は原料高騰で苦戦している。ウランバートル近郊の街道沿いでは、刈られた羊毛を溢れんばかりに満載して停車した大型トラックの周辺にベンツに乗った中国商人が数多く集まるのを見かけた。彼らは遊牧民からも直接買い付けているという。こうして羊毛は中国に輸出されていた。
- 77) 2017年3月調査当時、工房での仕入れ値(遊牧民から買った羊毛を工場加工後の値段)は、染色しない羊毛で15,000 tg ~ 25,000 tg / キロ、化学染料で染めたものは28,000 tg、草木染30,000 tgだったが、2018年7月ではナチュラルなもので28,000 tg ~ 35,000 tg (約1,261円 ~ 1,576円)、化学染めは44,000 ~ 55,000 (約1,981円 ~ 2,476円)だった。これは、インフレがひどく、ガソリンが3回値上がりしたことも影響したという。
- 78) NGOが契約している遊牧民には困難な冬の間、石炭や食料のサポートが行われている。Leland Høye, *op.cit.* p. 62.

執筆 者 紹 介 (掲載順)

田 崎 由布子	経 済 学 部	教 授	英 文 学
村 井 美 紀	人 間 社 会 学 部	准 教 授	社会福祉学・児童福祉
田 村 愛 理	商 学 部	教 授	歴史人類学・地域研究
植 村 清 加	商 学 部	准 教 授	都市人類学・移民研究

編 集 後 記

『人文・社会学第4号』が刊行されました。大変質の高い2本の論文が掲載されています。査読審査にご協力くださいました学外、学内の方々に心からお礼申し上げます。また、編集作業を進めてくださいました東京プレスの鉢嶺裕子氏に感謝申し上げます。論文投稿の締切は毎年9月30日です。多くのご投稿をお待ちしております。

(編集代表 佐用章子)

東京国際大学論叢 人文・社会学研究 第4号 2019(平成31)年3月20日発行
[非 売 品]

編 集 者	東京国際大学人文・社会学研究論叢編集委員
発 行 者	高 橋 宏
発 行 所	〒350-1197 埼玉県川越市の場北1-13-1 TEL (049) 232-1111 FAX (049) 232-4829
印 刷 所	株式会社 東 京 プ レ ス 〒161-0033 東京都新宿区下落合3-12-18 3F

THE JOURNAL OF TOKYO INTERNATIONAL UNIVERSITY

Humanities and Sociology

No. 4

Articles

“Mimicry” and “Hybridity” in Chimamanda Ngozi Adichie’s *Purple Hibiscus*:

Self-transformation in the “in-between” Space TAZAKI, Yuko

A Case Study of Co-operative Felt Industry in Ulaanbaatar:

Forming Women’s “Self-Sufficient Places”

in Transitional Mongolian Society MURAI, Miki

TAMURA, Airi

UEMURA, Sayaka

2 0 1 9