

CIAS Discussion Paper No.50

世界のジャスティス

—地域の揺らぎが未来を照らす—



谷川 竜一 編



京都大学地域研究統合情報センター

CIAS Discussion Paper No.50

世界のジャスティス

—地域の揺らぎが未来を照らす—

谷川 竜一 編



京都大学地域研究統合情報センター

刊行にあたって

本ディスカッションペーパーは、京都大学地域研究統合情報センター（地域研）が主催したワークショップ『世界のジャスティス—地域の揺らぎが未来を照らす—』（2014年4月26日、京都大学稲盛財団記念館）の記録です。

近年日本では、格差や経済規模の縮小、環境問題や安全保障など、向き合うべき課題は増える一方であり、さらには世界の遙か遠いところで起こっていたはずの対立にもまた、巻き込まれつつあります。これらに対して、人材も技術も、智恵も発想も、これといって有効な手立てがない、ということは多くの人が共通して持っている認識ではないでしょうか。しかし、こうした状況であるからこそ、危機を煽り、対立を誇張する言説に惑わされることなく、世界の様々な地域で蓄積されてきた歴史的な智恵、言葉や文化を超えて学び敬うことのできる経験や姿勢を、丁寧に探し出してくる必要があります。そしてそれは、地域研究者たちの仕事であるはずで

地域研は2006年に設立されて以降、地域を横断した相関型地域研究の推進、地域に関連した情報資源の共有化システムの開発・整備、情報学を応用した「地域情報学」を、推進してまいりました。いわば、地域研究という地域毎に行われる研究を、情報学を通して開き、繋ぎ、そして刷新していく場を育んできました。現在のように、課題が飛び火し、ローカルな問題がグローバルな問題へ変容していく時、それを鎮静化したり、調整したりする智恵もまた、ローカルな現場からグローバルな現場へ変容できる可能性があるはずで

こうした背景をもとに、2014年4月のワークショップは、世界で起こる様々な対立や紛争、衝突を調整するための智恵や知見を紐解くことを目的として構想されました。より具体的に申しますと、対立の際に人々は、お互いに正統性を主張し合い、自らの正義を押し付け合うわけですが、その状況を融和し、調整しうる道としての開かれた第三の正義を「世界のジャスティス」として捉えることにしました。そしてそのジャスティスを、それぞれの5人の発表者が対象とする地域の時空間の中から、探し出してみることにしたわけ

本ディスカッションペーパーは、これら発表された5つの課題と総合討論から構成されています。総合討論におけるコメンテーターには、河合塾公民科講師の河合英次先生、上智大学で都市社会学を研究されている幡谷則子先生、長崎大学からは熱帯の公衆衛生学の専門家である門司和彦先生をお迎えし、大変貴重なコメントを頂きました。

最後になりましたが、コメントを下された河合先生、幡谷先生、門司先生、そしてご参加頂いたすべての方に、この場をお借りしまして、御礼申し上げます。白熱したワークショップの内容が少しでもお伝えできれば幸いです。今後とも、さらなる地域研究の発展につながるように、みなさまのご指導・ご鞭撻、何卒宜しくお願い致します。

原正一郎（京都大学地域研究統合情報センター・センター長）

谷川竜一（京都大学地域研究統合情報センター・助教）

目次

趣旨説明	世界のジャスティス—地域の揺らぎが未来を照らす— 谷川 竜一	1
------	---	---

研究報告

研究報告 1	その王は都市でつくられた カメルーンのパミレケ首長制社会と都市エリート 平野 (野元) 美佐	5
研究報告 2	渚の灰から微笑み返し 2004 年スマトラ島沖地震津波と社会の再生 西 芳実	13
研究報告 3	正義を食べチャイナ 王 柳蘭	21
研究報告 4	科学がタイ立するなんて！ 多チャンネル化する科学的見解と自然災害 星川 圭介	29
研究報告 5	社会をよそおうオンナたち ウズベキスタンにおけるイスラーム・ヴェール今昔 帯谷 知可	35

コメントと総合討論

コメント	45
リプライ	49
総合討論	51
プロフィール	61

趣旨説明「世界のジャスティス」

—地域の揺らぎが未来を照らす—

谷川 竜一

京都大学地域研究統合情報センター・助教

1. 湧出する叡智を汲み取る

「世界のジャスティス」、この一見奇妙なタイトルで、2014年4月に地域研の共同研究ワークショップは開催された。タイトルに、善・悪や正・不正といった二項対立の議論を想起させる「正義」という単語ではなく、あえて「ジャスティス」という言葉を選んだのは、私たちの持っている価値観の枠組みを一端取り外し、多様性のもとで共存や調和を導く叡智のメカニズム—それがたとえ既存の価値観では不正義であったとしても—についての議論を目指したからである。

多くの人にとって、テレビの画面から聞こえてくる正義の叫び声の内容にとまどう、あるいはインターネットのニュースに、どこかの誰かが正義感たっぷりの態度で、過激でグロテスクなコメントをつける光景にうろたえる、そうしたことは日常茶飯事と思われる。正義のあり方や、その表出の仕方は多様にあることは頭では分かっているが、やはりショックは大きい。加えて正義は、どこかで網羅的にリスト化されているわけではなく、言葉で理論的に教えられるものもあれば、経験的に学び取っていくものでもある。伝承や映画、マンガの主人公の行動を通して、擬似的に身につけていくこともあるだろう。そんな様々な正義が、グローバル化の中で人々が激しく動くことにもなって、衝突したり、共振したりしているのである。

進展するグローバル化の中で、人々が自由に移動して異なる意見の人に出会うことは、異文化理解や自己発見へ至るものとして、一般的には好意的に受け止められている。しかし幸福なはずの出会いの中で、先のようにお互いの価値観や規範、あるいは美学や個人の哲学が日々先鋭化し、衝突するニュースを聞かない日はない。そうした課題を乗り越えるために必要な他者の理解や自己発見は、学問的にもチャレンジングであり、辿り着くべき理想の終着地として私たちは語ってきたと思う。だが、そうした理解や発見を長い道のりの果ての目標に据えたとしても、ひとまずは異なるも

の同士の共存やすれ違いを、あるいはギリギリの調整と妥協に至るプロセスを、平和裡に進めることもまた、現実的で重要なことではないだろうか。

では、その手がかりは一体どこにあるのだろうか。仮にグローバル化のなか、様々な地域の正義が噴出することで衝突やそのリスクが生まれているのであれば、様々な地域で機能していた、あるいは眠っていた共存や調和の叡智もまた、同時に湧き出していると考えられるのではないか。そうだとすれば、衝突だけに目を向けるべきではない。そこで湧き出ている叡智—衝突を最小限に抑えて共存を導いていくための地域の叡智を、汲み取ることに挑戦すべきだ。課題がグローバル化するとき、同様に可能性もグローバル化して開かれうると私は考えたい。そしてその適任者こそ、地域に深く入り込んでいく地域研究者であろう。

以上のような企画意図のもと、2013年の秋以降に地域研の数名で議論を重ねてきた。そしてワークショップでは、そういった叡智が働くメカニズムを、私たち一人ひとりが学びうる外部世界のジャスティスの現場として、報告することとした。

2. ワークショップにおける発表

ワークショップでは5つの発表の後、3人のコメンテーターからコメントを頂き、その後総合討議を行った。簡単にそれらをここで紹介しておきたい。

最初の発表は、アフリカ・カメルーンの都市と農村を結んで繰り広げられる首長制社会の断面を論じた平野発表である。バングラップと呼ばれる農村地域の首長が亡くなったことを契機にして後継者選びが始まるが、そこに同地域出身だけれども現在は都市に住む貴族たちが割って入ってくる。ただし、その選択に対して彼らは完全に自由に振る舞うのではない。というのも、彼らは自らの都市における成功を都市の同郷者コミュニティや故郷の人びとに承認してもらいたいからだ。一方で、

農村側も都市に住む貴族に村にお金を流してもらうのは重要であり、そうやって宮廷や首長制社会の運営をしている側面がある。そして最終的にバングラuppの首長は都市側の意見が強く働いて決定されることとなったが、このことはバングラuppという農村地域とそこ出身の人々が住む都市の共存関係を意味している、というものである。

ここで興味深いことは、都市の論理と農村の論理が合致するというコンテクストでこの発表が構成されているのではなく、都市が農村的なもので構成されており、農村が都市的なもので構成されているという、入れ子のような構造にまで踏み込んである点である。単純に都市が農村を都合よく扱っているという話ではなく、実はどっちが勝っているか分からない、もしかすると農村が都市を静かに御しているような話にも聞こえるかもしれない。

次は2004年の大津波後のインドネシア・アチェで生きる人々を対象とした西発表である。

国際社会からの支援者たちが、悲しみに暮れるアチェの人々を想定して現地入りする中で、思いのほか笑顔があったり、明るい表情があったりして戸惑ったという経験の紹介から話が始まる。続いてアチェという地域の被災前の姿を紐解くなかで、内戦のせいでアチェの一般の人々が外部と繋がるのが遮断されていたり、個人レベルでもたえず内戦にまつわる政治的な色分けがまわるところ、死者を弔うことすらままならなかったりした過去が紹介された。そこに津波が襲い、人々に自らの声を外部へと発する場所や機会がもたらされたのである。被災者たちは、旗を立て自らの生を表明し、あるいは来訪者に皮肉も交えながら現状を説明し、はたまた失った人々への弔いのために店を開くなど、思い思いの方法で外と繋がりがながら、アチェという地域における死者と自らの生を再度定位しようとしているのである。西は、地域に入ってきた支援者たちの戸惑いこそ、私たちがこの地域をどのように理解しているのか、という他者と自己に向けられた問いの出発点だと述べる。「戸惑い」に他者や異文化との架橋の可能性を感じる視点が非常に印象的だ。

続く王発表では、タイに住む中国系ムスリムの人々の食生活が対象となった。王が特に興味を持っているのは、北タイという多民族状況の中で、移民としてやってきた中国系のムスリムたちが持つ食文化へのこだわりやそれを支える宗教規範と、その実践がもつ意味である。様々な民族が同じ場所にいるからといって、そこで民族どうしが相互

接触する機会が頻繁にあるかといえば、そうではない。民族というレベルや使用言語の違いが壁となっているのだと王は言う。そうしたなかで、中国系ムスリムたちが地域の食材などに応じてハイブリッドなメニューを生み出し、それを儀式的参加者に振る舞うが、そこにおいて個別に食事がなされるのではない。彼ら自身の伝統に則して、共食を行うのである。こうした場を通して、普段交流のないムスリムや、果ては仏教徒やそれ以外の人々など、多様な人々との接触や交流が実現している。

王発表で特徴的なのは、異文化の交流や調和を食事という身体行為において読み解いていることである。発表中に触れられていた、イスラームの死生観がハラール食品に結びついていることや、共食や喜捨という行為が伝統や教義に含まれていることは、宗教上の教えが、実際社会の具体的なものや振る舞いに転化していることを意味する。いわば抽象的な言葉の体系としての教義のなかに、他者との寛容な接触や、異文化の中で変容しながら生きていく具体的な作法が、あらかじめプログラムとして埋め込まれているとも見なすことができる。そのように、発表を聞きながら思いを巡らしたのは、私だけではないだろう。

さて、この次の星川発表は一転して科学の話題である。2011年にタイのバンコクで大きな洪水があったことは多くの人が記憶しているだろう。バンコクを氾濫水から守るために設置してあった土嚢の堤防が、逆に冠水状態を長期化させていたため、上流側の人々は撤去を望んでいた。しかしそれに対して下流側の人々は撤去に反対したため、対立が生じた。星川はこれを「氾濫水の押し付け合い」と評する。押し付け合いの背後には、都市中心部と郊外における主要政党間の政治的な対立が実はあることや、バンコク都を守るということで、結局周囲の田舎が置き去りにされるという不均衡に対する地域対立があることがまず指摘された。だが対立はこれにとどまらない。発表内でフォーカスされたのは、そもそも土嚢の堤防にバンコクを守る効果があるのか、といった科学的見解の対立があったことである。ここで星川が強調するのは、バンコク周辺が広い低地であり、水が流れるにしろ広がるにしろ、非常にゆっくりで、その行方が極めて分かりにくい自然地形上の問題だ。それに対して科学的な見解がいくつも出されたことで、互いに正しいと主張する選択肢が「多チャンネル化」したという。様々な人が考えを発信できる現代は、そうした多チャンネル化の時代

であり、星川も指摘するように価値を相対化すると無限の選択肢に絡め取られる危険性がある。もちろん、それに対して即効性をもつ回答はまだ誰も見出し得ていないが、発表の最後に展望として、各見解の妥当性を数値化するような試みが言及された。

最後の帯谷発表は、ウズベキスタンにおける女性のヴェールに関してであった。

そもそもウズベキスタンではムスリム人口が9割を占めるにもかかわらず、イスラーム・ヴェールが公的には「好ましくないもの」とされていたが、近年はヴェールのみならず、イスラーム・ファッションを身にまとった女性が飛躍的に増えているという。これを読み解くにはいくつかの問いを順に解いて行かねばならない。なぜイスラームの人口割合が極めて高いにもかかわらず、ヴェールが好ましくないものであったのか、近年になり女性たちの中で急速に流行しつつあるのか、というものだ。帯谷発表ではこれに対して視覚資料などを用いて歴史的に分析が加えられた。大まかな流れは以下のようなものだ。まず、社会主義国家の建設を行う上で、女性たちをイスラームからファッションも含めて引き離すことが重視され、そしてその政策は第二次大戦後にかけて「達成」されていった。加えてソ連が崩壊した後も、為政者たちがイスラーム・ヴェールの「根絶」を近代化として捉えるあまり、そうしたソ連時代の方向性は維持され続けた。しかし近年のグローバル化の中で、伝統主義者の復権が起こると同時に、彼らが民族的な価値観とほぼ一体化したイスラーム的な価値観を重視し、そうしたファッションを推奨するようになった。帯谷は今後、こうした状況を社会主義的な近代化と結びつけながら更に検討を加えていくと述べており、近代化との距離のもとで社会主義や伝統、宗教を再配置する議論のプラットフォームを探っている。

3. 充実したコメントと白熱した総合討論 —正義をめぐる議論は続く

5つの発表の後、コメントと総合討論を行った。コメンテーターは、2013年に『人生で大切なことは倫理の教科書に書いてあった』（宝島社）を上梓された河合塾の公民科講師・河合英次氏、南米をフィールドとして都市社会学を研究されている上智大学の幡谷則子氏、そして熱帯の公衆衛生を長く研究されてきた長崎大学の門司和彦氏の3名にお願いした。

各コメントの内容は、ここで要約するよりも、ぜひご一読願いたい。コメンテーターの方の意見は、それぞれのご専門やバックグラウンドがにじみ出ながら、同時に正義に対する考え方が反映された、極めて読み応えのあるものとなっている。ワークショップ全体の雰囲気や議論の行く末を知りたい方は、発表内容を飛ばして、コメント及び総合討論から読んで下さっても十分に興味深いはずである（もちろん発表も大変面白いのは間違いないが）。

特に発表において世界の様々な地域の驚くような面白い事例が出された上に、コメンテーターの方々の多彩な顔ぶれ、そして司会であった地域研の山本氏の議論の方向付けや切り返しもあり、議論は大いに白熱した。そして全員が磁力にひきつけられるように、普遍的な正義の有無など、正義自体の議論へと、議論は進んでいった。議論の中心が正義の共存・調和としてのジャスティスではなく、正義そのものへと移ったのは、共存や調和のメカニズムを分析者の視点で検討すること以上に、自らの立ち位置も含めた意味での正義の議論の方が魅力的であり、本質的であるからに違いない。

では、この議論の争点となった普遍的な正義とは、いったい何なのか、果たしてそれは存在するのか。それぞれの正義が普遍的な正義を主張し、それを調整しようとした場合、そこにはすでに矛盾が生じている。なぜなら、それは正義の複数性を認めた上で成立する議論であり、正義をローカルな次元へと落として考えることになる一つまりその正義を相対化してしまうものであるからだ。これは、普遍的な一つの正義を求める人々にとっては納得出来ないものである。だが一方で、そうした正義も、長い年月のなかで緩やかに変容してきた／いくこと、加えてその正義のロジックが成立するために時に外部に依存しているも事実である。例えばいくつかの発表のなかには、反目していたり無関係と思われがちな二者の間に実は交流や交通があること、しかも互いに強化しあったり、あるいはそうなることがあらかじめインプットされていたりする事実が紹介された。長い時間軸を設定すること、相反ないし無関係と思われる事実の繋がりを探ること、などの手法を採ることですぐいぶん見方が変わるものである。こうした視点は現在の変容する社会を平和裏に調整し、他者と共存しながら、今後のグローバル社会の人々の生き方の有り様やそのデザインしていくヒントになるように思う。必要なことは、議論の先鋭化ではなく、議論を共有する足場や視座を作ることだ。今回の

イベントは、地域に深く分け入り、その土地の未来も真剣に考えている研究者たちの研究成果を提示し、その足場を提供する第一歩であったといえるだろう。

世界の様々な地域から、多様に存在する正義を調整するための叡智を抽出し、技法として提示してみるというテーマは、1回の集まりでは十分に達成できなかったかもしれないが、地域研のワークショップの醍醐味を存分に引き出したものになったように思う。地域研究と情報学を掛け算しながら、新たなテーマを設定し、同時にそこに全国の研究者が加わるプラットフォームを構築し、現在の地域研究をめぐる布置を一気に見渡しながら、その議論に参加することができることが、地域研の4月の共同研究ワークショップの魅力である。今年見逃した方は、次回ぜひご来場願いたい。

最後に、筆者ら企画者による説明不足を超えて、テーマの深淵にまで届くような言葉をなんとかして紡ごうとして下さった、発表者やコメントーターの方々に、御礼申し上げたい。

研究報告

その王は都市でつくられた

—カメルーンのパミレケ首長制社会と都市エリート—

平野（野元）美佐

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・アフリカ地域研究資料センター・准教授

1. はじめに

本発表では、アフリカ中西部に位置するカメルーン共和国の首長制社会の話をしていただきます。カメルーンは、アフリカ大陸のくびれたところにあります（図1）。カメルーンは共和国で、選挙で選ばれた大統領がいますが、各地に「王国」も存在し、世襲の「王様」がいます。たとえば、カメルーン北部地域は、かつてあったイスラーム帝国の領域で、現在もイスラーム王国がいくつか残り、それぞれにラミドと呼ばれる王様がいます。北部地域と並んで王様の多いもう一つの地域が、今日の話の舞台となる西部州です。

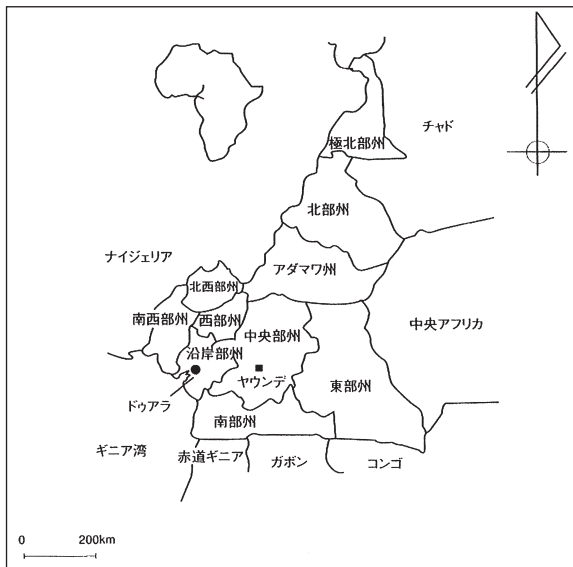


図1 カメルーン共和国

カメルーンは、カンガルーが東を向いているような形をしています。その尾の下のあたりに西部州があります。西部州の東半分は、バムン (Bamoun) 民族が主に暮らすバムン王国で、一人の王様 (スルタン) がいます。西半分は、パミレケ (Bamileke) 民族が主に暮らすパミレケ・ランドとなっています。こちらはバムンと違って、細分化された小さな王国に分かれています（図2）。

この100以上のそれぞれが国のようなもので、それぞれに Mfen、Fo、Fon などと呼ばれる王様がいます。バムン王国のように統一された国ではないため、パミレケ・ランドの国々は「チーフダム (chiefdom: 首長制社会)」と呼ばれることが多く、王様は「チーフ (chief: 首長)」と呼ばれることのほうが多いです。よって、発表でも首長制社会と首長という言葉を使います。

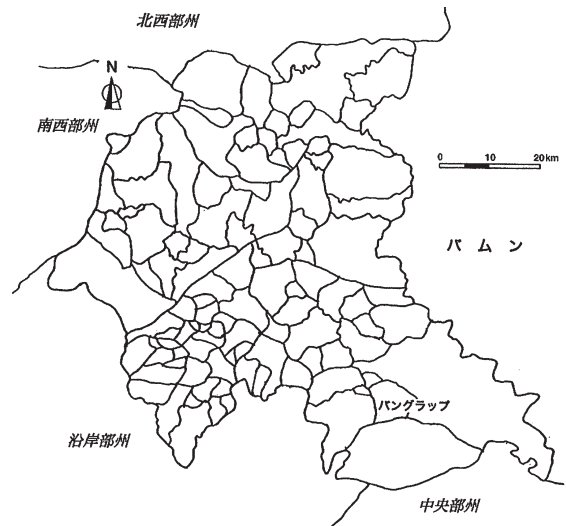


図2 パミレケ・ランドの首長制社会とバングラップの位置

パミレケの首長制社会一つ一つには、一人の首長、複数の下位首長、さまざまな位階の貴族や臣下、そして自由民がおり、ヒエラルキー化した社会を形成しています。かつて、パミレケの首長制社会同士は、互いに戦闘を行っていました。となりの首長制社会を征服して領土を広げ、戦争捕虜を奴隷にして売ることもありました。パミレケ・ランドの外にも敵がいました。例えばバムン王国は馬を使ってたびたびパミレケ・ランドに攻め込んでいました。この地域の争いは、20世紀初頭、植民地政府によって停止させられました。

パミレケ・ランド出身の人びとは、現在も、都市に移住しても、「自分は〇〇村 (首長制社会) の人間だ」というふうに、自分の出身の首長制社会

にアイデンティティを持っています。また、首長や貴族に対しても、その権力が形骸している部分があるにも関わらず、敬意が払われ続けています。

私が今日お話しするのは、バミレケ首長制社会のなかでも、バングラップという名前の首長制社会についてです(図2)。とくに、バングラップ首長の代替わりについて、首長が死んでどのように次の首長が選ばれ、どのように新しい首長がつけられていったのか、都市との関わりに焦点をあててにお話しします。

バミレケ首長制社会で首長の死は、社会の重大な危機を引き起こします。というのも、バミレケの首長は単なる政治的長ではなく、神秘的な力を持つなど、精神的、「宗教的」長でもあるからです。首長が亡くなると、人びとは畑を鋤で耕すことが長期にわたって禁止されるなど、実際に首長制社会での生活に大きな影響があります。首長の不在は、共同体の基盤が揺るがせるのです(cf. Nomoto 2004)。このように話すと、バミレケの人びとが「伝統」に縛られているように聞こえるかもしれませんが、現在、都市はもちろん、村でも多くの人が携帯電話を持ち、衛星放送を見ている人も増えています。都市に出たバミレケの人びとは、村びと以上に多くの海外情報に触れ、タブレットやスマートフォンを使いこなしています。そういった私たちと同世代に生きている人たちが、首長やそれにまつわる伝統を守ろうとしているのです。ただ、その伝統の守り方というのは、昔と同じではありません。そこで今日考えたいのが、こういう「時代遅れ」にも見えるバミレケの首長制社会やその首長が、現在どのように「つくられ」、維持されているのかということです。

2. バングラップ首長制社会とクイカ首長

では、本日の話の主演の一人、クイカ・チャンバ・ジョゼフ首長の話をします。クイカ首長は1917年ごろに生まれ、フランス植民地時代の1931年、弱冠14歳で首長になりました。ですが、首長になってからの人生は波乱万丈でした。1934年には、この地域に入っていたプロテスタント教会と対立し、フランスの植民地政府により追放されてしまいます。1950年7月には首長の座に復帰しますが、カメルーン独立後の1964年、当時バミレケ・ランドで活発化していた急進的独立運動に関与した疑いで追放され、カメルーン政府により投獄されてしまいます。1987年に無罪となりましたが、クイカ

のバングラップ首長としての就任式は、ようやく1992年に行われています。14歳で若くして首長になってから、実に61年が過ぎていました。



写真 故クイカ首長(一番左)と臣下、貴族たち

名実ともにバングラップ首長になったクイカ首長は、10年余をバングラップ首長として過ごし、2004年1月5日に87歳で亡くなりました。しかしこのとき問題が起こりました。というのも、クイカ首長の後継ぎが決まっていなかったからです。クイカ首長は80歳代と高齢で、しかも2001年から病に伏せていたので、本来はクイカの死に備えられたはずですが、ではなぜ後継者が決定しないまま、クイカは亡くなったのでしょうか。

バミレケ首長の地位は世襲と決まっています。そうであれば、息子のなかから選ぶのだから簡単だろうと思われるかもしれませんが、しかし、バミレケの首長は一夫多妻で、奥さんが数十人いることも珍しくありません。クイカ首長も亡くなったとき、14人の奥さんが遺され、子供は120人ほどいました。その半分が男子だとして、60人も後継ぎ候補がいるわけです。

首長はふつう、亡くなるまでに後継ぎを決めず。先代は次の首長を密かに指名し、周りもそれとなく予想がつくのです。クイカ首長も生前、一人の息子を自分の後継者に選んでいたといわれています。その息子はクイカに似て背が高く、学歴の高いインテリで、カリスマ性もありました。周りの誰もが後継者として納得するような人物だったのです。しかし不幸にも、その息子は若くして事故で亡くなりました。そこでクイカ首長は仕方なく、別の息子を密かに後継者に決めました。しかし、その息子も亡くなってしまったのです。

アフリカでは、何の理由なく人は死にません。つまり、彼らは次期首長候補として嫉妬され、誰かに邪術をかけられた、つまり後継者争いで殺されたのではないかと考えられます。クイカ自身も

そのように考えたのだと思います。失意のクイカ首長は、自分が後継者を選ぶとその息子に危険が及ぶと考え、後継者を自ら選ぶことはやめたのです。これはバングラップの人びとが語る噂ですが、おそらくこのような事情から、首長の死後も後継者が決まっていなかったという事態になりました。

3. 都市エリートによる「新首長選考委員会」

さて、後継者が決まっていない場合、普通なら重要な役割をするのが9貴族と呼ばれる人たちです。9というのは、バミレケでは神秘的な力をもつ数とされています。彼らは、バングラップ首長制社会では、首長に次ぐ力をもつといわれ、行政的な役割を担ってきた人びとでもあります。彼らは普通クランの長でもあり、それぞれに自分のテリトリーと人びとを従えています。バングラップ首長制社会は首長のクランをはじめ、いくつかのクランとテリトリーに分かれています。それらの長が9貴族なのです。

9貴族は、伝統週の日には1度宮廷に集まり、クムシアと呼ばれる会合を持ちます。かつては、クムシアに向かう9貴族を見ることは一般の人にはタブーであり、みなその日は家から出なかったといわれています。今でもクムシアの日は休日でも畑仕事は行わず、宮廷に向かう9貴族を見かけても声をかけてはいけないことになっています。

9貴族の力のみならず、彼らがこの土地の土着民であり、「よそ者」の首長がもたない力を持っているからでもあります。バングラップ首長制社会だけでなく、バミレケの初代首長はほかの土地から移ってきたよそ者である、という伝承があります。ほかの土地から来たよそ者が、土着の貴族(バングラップの場合はそれが9貴族)に認められて首長になり、首長制社会が出来たのです。よそ者であった首長は、その土地の最高権力者になりましたが、土着民ならではの力をもつのは9貴族なのです。こうしてバミレケ首長制社会は、土着の貴族が実質的な首長制社会の行政的役割を担い、首長の権力はある程度抑制されています。

バングラップにおいて、9貴族は影のキングメーカーであるともされ、首長が後継者を指名しないまま亡くなれば、後継者を決めるのは本来、9貴族です。しかし、今回クイカ首長の後継者の決定をめぐるのは、9貴族は中心的な活躍をしませんでした。というのも、後継者を選ぶために、都市のエリートを中心とした「新首長選考委員会」と

いう組織がつくられたからです。9貴族など有力な村の貴族もメンバーとなりましたが、中心となったのは都市エリートたち、具体的には、都市で成功して貴族の称号を首長からもらった「新貴族」、首長の家系出身の成功者たち、富裕なビジネスマン、国家公務員といった人たちでした。

バミレケ・ランドはもともと人口密度が高い土地で、植民地期には労働力のプールとして多くの労働者が村から引き出され、また一子相続であるために、多くの若者たちが自ら都市やプランテーション地域に出ていきました。そして彼らは、最初は肉体労働者として、次には貯めたお金で商売を始めるなど、「商売の民」といわれるまでになります。そのなかから成功者も多く出て、バミレケはカメルーンの経済を握る民族だといわれるようになります。その一方、カメルーンのユダヤ人などと陰口をいわれ、一般的に良いイメージをもたれていません。しかし都市人口からみれば、バミレケは首都ヤウンデで最も多いエスニックグループ、カメルーン最大の都市ドゥアラでもバミレケは多数派を占めています。村で相続できず、食べるために村を出た都市居住者たちと村に残った人びととの関係は、都市居住者が増え、成功者が出るにつれて、変わっていきました。現在は、都市居住者が村居住者よりも経済的にも社会的にも力を持ちつつあるのです。

クイカ首長の後継者選びに関わった都市エリートは、このように故郷バミレケ・ランドを出て都市で成功した人たちです。彼らが故郷に関わるのは、都市での成功を都市の同郷者コミュニティや故郷の人びとに承認してもらいたいからです。彼らはそのために、故郷に投資し、村に自分の家を建てたり、集会所や学校を作ったり、首長に何らかの貢ぎ物をします。また、故郷の首長制社会と関わることで、同郷のエリートたちやほかのバミレケ社会のエリート、または国家エリートたちとの人脈を培うことができます。

また首長制社会側も、そのような都市エリートを積極的に利用してきました。首長にとって、首長制社会の維持や宮廷の大家族を養うために、都市エリートに村にお金を流してもらうのは重要です。宮廷や首長制社会の運営には金がかかるのです。

現在、バミレケ首長制社会で当たり前にもみられることですが、バミレケの首長は、重要な貢献をしたエリートたちに、見返りとして貴族の称号を与えます。バミレケの貴族は本来世襲であり、称号授与はめったにないことでした。授与の理由も、「戦闘で手柄をあげた」などの理由でした。しかし

今や、金銭的に「貢献」すれば貴族になれるため、「称号の売買だ」と冷やかにみる人もいます。こういう都市の新貴族の存在は、9 貴族など村の貴族との間で軋轢をうんでいます。このような社会変化のなかで、バングラuppの新首長選考委員会は、都市エリートたちを中心に組織されたのです。

4. 新首長候補ヨンク

都市エリート中心の「新首長選考委員会」は、新首長の選考基準を3つつくりました。1つ目は、「宮廷で生まれていること」です。これは、生物学的にクイカ首長の息子であるかどうかだけではなく、その母が宮廷に嫁いでそこで産んだ子供であるか、という継承権の問題です。たとえば、首長になる前に生まれた子供たちは、生物学的に首長の子供であっても継承権はありません。2つ目は、中学卒業以上の学歴をもつことです。これは、カメルーンの公用語であるフランス語を話せ、読み書きができるということが含意されています。現在のバミレケ首長は、村にいて村びとだけ相手にしていればいいのではなく、都市や国家エリートなど、いろいろな人びとと渡り合う必要があります。そのためにはフランス語を含め、ある程度の教養が不可欠だからです。それから3番目ですが、年齢は40歳ぐらいまで、ということになりました。これ以上の年齢になると、すぐに亡くなる可能性もあるからです。

このような基準で新首長の選考が行われ、43歳のジャン＝マリー・ヨンクに白羽の矢が立ちました。ヨンクはバミレケ・ランドのある地方都市で、農業技師（公務員）として働いていました。小学校の教員をしている奥さんとの間に4人の子供がおり、公私ともに満足した生活を送っていたようです。そのため、彼はおそらく、首長になりたいとは思っていなかったでしょう。確かにバミレケの首長になると、人びとから尊敬され、衣食住にも事欠きません。エリートから高級車をもらったり、フランスなど海外旅行することも可能です。しかし行政の長とは異なり、首長は死ぬまでやめることはできませんし、基本的には首長制社会がある村に暮さなければなりません。さまざまな伝統的義務、役割があります。

今の生活に満足しているであろうヨンクが、喜んで次の首長になるとは考えなかった都市エリートは、策を練ります。まず、バングラupp出身の当時の農業大臣に頼み、ヨンクに電話をかけさせ、

首都のヤウンデまで呼び出します。地方公務員で農業技師のヨンクにとって、同郷とはいえ農業大臣から電話があったことは大変な驚きです。大臣から直々に、「仕事で頼みたいことがある」といわれたヨンクは、おそらく2、3日のつもりでヤウンデに出かけたのではないのでしょうか。しかしヨンクはそのまま、ヤウンデ在住のある貴族の家に「監禁」され、外部との接触も断たれました。ヨンクはその家で選考委員会のメンバーから、「君は首長候補の1人となったから、血液検査を受けてほしい」と告げられます。その家の貴族によれば、実際にはヨンク以外の候補者はいなかったけれど、彼のショックを和らげるためにそう言ったそうです。血液検査は、医者であるエリートの協力で行われましたが、これは実質 HIV の検査でした。ヨンクがもし HIV ポジティブであったら首長にはなれません。これも新首長の隠れた条件の1つだったのです。この検査をパスした後、委員会のメンバーは、「新首長は君に決まった」とヨンクに告げました。彼はそれを聞いて黙っていたそうです。彼の心中はわかりませんが、断るのは実際には難しく、その事実を受け入れるしかなかったのです。そしてヨンクは、妻にも誰にも口外しない約束で、しばらくの滞在の後、家に戻されました。もしも新首長に選ばれたことが知れ渡ると、過去に死んだ兄弟たちのように、彼の身にも危険が迫るからです。

こうして、首長制社会の中心にいる人物の選択と説得は、都市エリートたちによって、宮廷から遠く離れたヤウンデという都市で行われたのです。つまり、ヨンクという新首長が最初につくられたのは、都市においてだったのです。

5. クイカ首長の葬儀

クイカ首長の死から2か月以上たち、ようやく葬儀の日がやってきました。首長の葬儀の場は、同時に新首長のお披露目の場でもあるため、新首長が決まらなると葬儀はできなかったのです。クイカ首長の葬儀は、2004年3月20日にバングラupp首長制社会の宮廷前広場で行われました。横断幕が作られ、テントが立ち並び、4000人以上が集まる盛大なものとなりました。州知事、県知事、国会議員、市長などの国家エリート、近隣の首長、全国の名士など650人が公式に招かれました。こういった国家エリートや名士を招いたのはもちろん、都市エリートたちです。先ほど述べたように、

このような故郷の行事において、国家エリートをはじめとする多くの国家的人脈を形成することが可能になるのです。招待客には、シャンパンやワインなどととも、豪華な食事が振る舞われました。このような費用も、都市エリートを中心に、都市居住者からの寄付です。都市エリートたちは、新首長選考委員会のほかに「葬儀委員会」を組織し、この葬儀を取り仕切っていました。都市に暮らす彼らは、村と都市を頻繁に往復しながら、多大な労力を使って、この葬儀を企画、運営したのです。そこでは、9 貴族をはじめとする伝統的貴族の影は薄くなっていました。

葬儀に関わったのは、もちろんエリートたちだけではありません。たとえば、ヤウンデなど都市部には、バングラップ出身者でつくる相互扶助組織があります。このような組織のメンバーは、全員少なくとも1人3000フラン（約600円）を葬儀のために寄付することが義務付けられました。それ以外にもメンバーたちは、亡くなったクイカ首長の顔がプリントされた布地をつくり、それを買って葬儀のために服を仕立てました。村びとたちは、新首長のためのイニシエーション小屋を建てました。女性たちは、土壁のための泥をこね、男性たちは木やヤシの葉などを用いて家の骨格や屋根を作りました。これは村びと以外にも、葬儀のために来た都市から来た人びとも参加していました。人びとはこのイニシエーション小屋を作りながら、誰が新首長になるのかと心待ちにしていたのです。

葬儀は、クイカ首長の棺を中心に行われます。しかし、実際に首長は亡くなって2ヵ月が過ぎており、この棺は空なのです。しかもバミレケの首長は「体が熱いうちに」、つまり即座に埋葬しなければならない決まりがあり、クイカ首長も死後2時間以内に埋葬されたといわれています。しかし人びとは、その中に遺体があるかのように棺を扱います。

葬儀当日の朝、開始の時間にはすでに多くの人々が広場に集まっています。並べられた椅子は足らず、立ち見も多く出ています。そのなかで、楽団の音楽とともにクイカ首長の棺が宮廷の中から登場し、やぐらの下の定位置におかれます。その周りを、首長の臣下たちが取り囲んで守ります。首長の棺が置かれた後、最も重要な招待客である州知事が車列を組んで登場し、州知事が着席したところで司会が開会宣言をします。司会役のエリートは、州知事をはじめとする招待客にフランス語で感謝の言葉を述べ、コーラスグループの讃美歌、牧師の説教が続きます。続いて、8名の演説が行

われました。内訳は、近隣の首長制社会の首長が3名と県知事1名、残り4名はバングラップ出身の都市エリートたちでした。村びとのなかにはフランス語を解さない人もいますが、州知事をはじめとするバングラップ以外の人たちのために、エリートたちのスピーチはすべてフランス語で行われました。

この一連のスピーチが終わり、蛍の光が演奏されるなか、棺が宮廷のなかへ帰っていきました。これによって、クイカ首長は政治的にも亡くなったこととなります。そして最後に、新首長の披露が行われます。

6. 新首長の披露

この日のメイン・イベントともいえるのが、最後に待っている新首長の披露です。ここからは、バミレケ色の強い「伝統的」なやり方で行われます。クイカ首長の棺が宮廷内に消えてしばらくすると、遺族たちが列になって「嘆き」の踊りを始めます。その列は最終的には輪になるのですが、その列の先頭に「新首長を捕まえる」役の貴族が踊りながら進みます。この人が、観衆のなかに紛れているヨルクを見つけ出し、「捕まえる」のです。周りの人は、誰が新首長になるかを、その貴族が手を捕えた瞬間に知るわけです（ただしこのとき実際には、ヨルクが次の新首長ではないかという噂が流れていました）。

新首長誕生の瞬間はドラマチックなものです（その瞬間のビデオを上映）。ここからが、ヨルクをつかまえに行くシーンです。このストライプの服を着ている人が新首長を捕まえる人です。しかし私は、肝心の瞬間はうまく撮影できていません。というのも、そこにもすごい人が殺到したからです。ではなぜ、人びとはそこに殺到するのでしょうか。それは、バミレケ首長制社会ではこのときだけ、一般の人が首長に触ることができるからです。ふだん、人びとは首長に握手をすることも触ることもできません。しかし、新首長の誕生の瞬間だけは、誰もが首長に触ることができるのです。さらに、新首長を殴っても、物を投げつけてもよいともいわれます。これは、首長を神聖にする行為だといわれます。この日はあまりにも人が殺到し、ヨルクは危険を避けるためすぐに車に乗せられ、イニシエーション小屋へ向かいました。そのため、新首長の顔を見られた人はごくわずかということになってしまいました。

新首長を儀礼小屋に入れる役目をするのは、バングラップの初代首長と兄弟関係にあるとされる近隣首長制社会のバズーとバメナの2人の首長です。この2人が両脇を抱え、ヨンクをイニシエーション小屋に入れました。ヨンクはこれから9週間をこの小屋で過ごし、貴族からさまざまなイニシエーションを受けます。イニシエーション期間は首長としてはまだ不安定な時期です。近隣の首長制社会では、イニシエーション小屋で新首長が亡くなり、違う首長がとって代わった例もあるほどです。9週間のイニシエーション期間を乗り越えてはじめて、ヨンクは本当の首長となれるのです。

イニシエーション小屋では、9貴族をはじめ村の貴族たちが、首長にさまざまなことを教えていきます。この期間彼を守るのも、これらの貴族たちです。つまり、この小屋で重要な役割をするのは、葬儀が終われば都市に帰る都市エリートではなく、村に暮らす有力貴族たちです。ヨンクという首長を最初につくったのは都市エリートでも、彼を本当の首長にしたのは、村の貴族たちだったといえます。つまり、ヨンク新首長は両方の力がなく成立しなかったのです。

6. ヨンク首長のその後

現在のバミレケ首長制社会では、バングラップのように、都市エリートたちが新首長の選択に関わることは多いといわれています。また、首長自身が、都市出身者ということも増えています。たとえば、バングラップのあるンデ(Nde)県には13の首長制社会がありますが、13人の首長のうち首長になる前の居住地は、ヨンクが首長となった2004年時点で、1人を除き全員が都市でした。新首長の誕生に都市エリートが積極的に関わるだけでなく、まさに首長という中枢に都市居住者が入ってきたのです。

このように、バミレケ首長制社会というのは都市エリート、都市居住者なしには成り立たなくなっています。たとえば都市エリートのほうが、この現代にバミレケ首長制社会をどう維持し発展させるかを考えているのです。ですが、村のやり方を無視していいわけではありません。村でのイニシエーションを省略し、新首長がみなに首長と認められることはありません。新首長ヨンクが両方の力を必要としたように、村だけでも都市だけでも成り立たないのが、今のバミレケ首長制社会なのです。

ヨンク首長はあれからバングラップの首長に無事就任し、すでに10年の月日が流れています。彼の人生は劇的に変化しましたが、もともと結婚生活を送っていた妻と4人の子供をバングラップに連れて来ていました。妻は当時、4人目の子供を産んだばかりだったのです。彼女は教員生活もやめて、村に夫とともに移り住むことになりました。首長になる前の結婚であるため、彼女の地位は本来低く、彼女たちの子供には継承権がありません。さらに、自分の夫が多くの子供と結婚していくのですから、つらいといえつらい立場です。しかし彼女はバングラップにおいて、自分の道を切り開いていました。小学校教師をしていた彼女は、村人に乞われる形で最初はボランティアで、現在は正規の教員としてバングラップの小学校で教えています。また、宮廷のなかの「首長の妻たち」が暮らす区域に家を建ててもらい、「正式な妻のように」暮らしているのです。また彼女は、首長となったヨンクとの間に、もう1人子供をもうけていました。このように、首長との夫婦関係は、形が変わっても維持されていたこととなります。ヨンク首長にとっても、新しい環境のなかで彼女がそばにいてくれるのは、心強いものだったでしょう。

次に新妻の話です。儀礼小屋の9週間という長いイニシエーション期間は、実は子作りの時間でもあります。ヨンク首長が本当の首長と人びとから認められるのは、最初の子供が生まれてからなのです。また子供は多ければ多いほど良いと考えられるため、儀礼小屋にたくさんの新妻を入れ、早く子供をつくらせる必要があります。しかしその「伝統」は、現在、大変難しくなっています。というのも、今の若い女性のなかで、極端な一夫多妻のバミレケ首長の妻になりたがる人が数が少ないからです。ヨンクの場合、都市エリートや村の貴族たちの奮闘もあり、少しずつですが妻は増え、現在(2014年)は6人の妻がおり、すでに子供は14人ぐらいになっています。実は、バミレケ首長の妻の出入りは多く、一生を宮廷で過ごす人もいれば、宮廷から離れていく人も多いのです。

最後に、ヨンク首長の首長制社会の改革を紹介したいと思います。彼は、首長に就任後、都市エリートたちの援助を受け、ヤウンデの専門学校で1年間農業の勉強をしました。これは、バングラップの農業を発展させたいという彼の希望からです。彼は村に戻ってから、現在も一農業技師として、近隣の都市に通勤し、働き続けています。また、自分の宮廷の畑でも精力的に仕事をしています。形は違ってしまったかもしれませんが、彼は首長

の仕事と連携させながら、農業技師としてのキャリアを今も継続しているのです。

以上、ご清聴ありがとうございました。

引用文献

Nomoto Misa 2004 "A Study of Nonverbal Communication in a Bamiléké Chiefdom, Cameroon", *Journal of Studies for the Integrated Text Science* (Graduate School of Letters Nagoya University: 21st Century COE Program), Vol.2 No.1: 137-147.

渚の灰から微笑み返し

2004年スマトラ島沖地震津波と社会の再生

西 芳実

京都大学地域研究統合情報センター・准教授

1. アチェの震災

私は未曾有の災害で多くを失ったはずの被災者が微笑んでいるというところから、非常に大きな災厄に見舞われた人たちが被災後をどのように生きようとしているのか、それをどのように理解したらよいのかということについて考えていきたいと思います。事例とするのは、2004年にインドネシアのスマトラ島沖で起きた、スマトラ島地震津波の最大の被災地となったインドネシア、アチェ州です。ここはスマトラ島の西北部に位置しています。面積およそ5万8000平方キロ、人口約430万人の地域です。面積はだいたい東北地方6県と同じぐらい、人口は日本の半分ぐらいになります。この地域に2004年12月26日にマグニチュード9.1という地震が起き、その地震の結果起った津波が押し寄せ、この地域だけで死者、行方不明者は、17万3000人、住居を失った人は50万人に及ぶという大規模な災害が起きました。私たちにとって身近な東日本大震災ですと、同様の面積、人口が倍のところでは死者、行方不明者が2万人ですから、それと比べても非常に大きな被害を受けた地域であったということがわかるかと思えます。こうした未曾有の災害に対して、世界中が関心を寄せました。100年に1度といわれる非常に大きな規模の地震であったこと、そしてスマトラ島沿岸部に達した津波の高さは10メートルという、これも非常に大きな規模の災害であったこと。そしてこの津波はインドネシアだけではなく、インド洋沿岸諸国に大きな被害をもたらして、全体としては死者、行方不明者22万人を超え、被災国だけでも十数カ国に及び、さらに欧米や日本人などの観光客も被災したということで、大きな関心を集めました。

そして、なかでも最も大きな被災地となったインドネシア、アチェ州には大規模かつ国際的な救援復興活動が行われることになりました。この地域にはインドネシアの内外から多数の支援者が入域し、さまざまな復興支援事業が行われていきます。こうしたなかでアチェは突然国際支援の実験

場とも言われるような状況になります。支援のため、あるいは報道のため、さらには調査のために現地入りした人々のなかから聞こえてきたのが、「どうも自分たちが持っていた被災者像と違う状況がある。これはなぜだろうか」ということでした。たとえば被災者たちの表情を撮影しようとしたメディアの人たちが、彼ら／彼女らが思いのほか明るい表情をしていて絵にならないという声があったり、あるいは避難キャンプで配偶者を失った人たちが次々と再婚していくという状況に驚いたり。あるいは支援者の人たちから出てきた声としては、自分たちが住宅を供与したにもかかわらず、それをありがとうとうれしそうに受けとってくれるかと思ったらそれだけでもなくて、ここをこういうふうにしてほしい、ああいうふうにしてほしいといった注文がつけられる。あるいは、支援を始めたころには、あなたがくれた家に住みますと言っていた人たちが、実際に住宅をもらいうけても、その家に住んでくれないといったような状況があるといったことです。このために報道の人からは絵にならないと言われていたり、支援者たちからはどうもほかの地域の被災者たちと違うような気がする、というような声が聞こえたりしました。今日はそのなかでも特に被災者たちが思いのほか明るい表情をしていた、被災者たちが微笑んでいる、支援者たちに対して微笑みを寄せているということの意味を考えていきたいと思います。

2. 微笑む被災者たち

微笑む被災者の例としては、たとえばこんな写真があります。(写真1)これは被災から1周年したときに被災地で行われた津波緑日の様子です。被災した人たちが被災した様子をその図画にしたポスターを見て、笑いながら選んでいる。どれにしようかなと選んでいたたり、被災の様子を描いたボードを背景に記念撮影をしていたりする光景が見られました。こういった情景を見たときに、被



写真 1

災地に入った人たちは、どうしてこの人たちは微笑んでいるのだろうかという疑問を持たざるを得なかったわけです。これに対してどういうふうに考えるかということは、とりも直さず私たちがこの地域の人たちをどのように理解しているのかということも反映するものです。

考え方としては、人ってそういうもので、自分自身は被災を経験していないからわからないけれど、自分も同じ経験をすればわかるのかもしれない、あるいはこのアチェという地域はイスラム教の信仰心が強いから、神を信じているからこそ心が強くて、このような災厄にも耐えることができるんだ、というような考え方があるかもしれません。文化が違うから自分とは違うけど、そういう人もいるかもしれないというような受け止め方です。

あるいは、なぜ怒らないのかというような受け止め方があるでしょう。津波は予測ができるもので、あらかじめきちんとした避難指示が出ていれば、こんなに大きな災害にはならなかったはずだと、当然考えてしかるべきだ。そのように考えれば、被災後に政府の対応を批判する、あるいは、科学者の対応を批判するというようなあり方があるはずなのに、そういったこともせずに微笑んでいる、という受け止め方です。これに対しては、たとえば、そういう知識がないからなのかもしれない、あるいはインドネシアという国はまだ制度が遅れているので、その程度にしか対応できないのかもしれない。あるいは、意識が低いというような捉え方をすることもあります。

このように、アチェの被災と復興の現場は、まさに異なる文化の人々が協働している場で、さまざまな疑問が生じていた現場になっていました。これは地域の姿と課題を読み解く、またとない機会であると言えるかと思います。そして同時に、目の前で展開している事象が理解できないという

ことは、取りも直さず、自分自身の見目が問われているということですので、自分自身を知る機会にもなっているように思います。そのような意識を持ちながら、この状況をどうというふうに理解していったらよいのかということを考えてみたいと思います。

読み解きの手掛かりの1つは、被災後だけではなく、被災前のその社会の姿があると思います。アチェは、この未曾有の自然災害を被る前に、30年に及ぶ内戦下にありました。もう1つは、地域のかたちを見るとということです。このアチェという地域の歴史をさかのぼって、何が起こっていたのかというのを俯瞰して見てみますと、実はアチェというのは、外部世界とのつながりが自立を支える社会であったということがわかってきます。こうした理解を踏まえるとどうなるか。そしてさらに、目の前で微笑んでいる人がいるときに、実はその微笑んでいる人は、ほかにもさまざまなかたちで情報を発信しており、そのメッセージをうまく読み解くことによって、その裏にある思いというのを読み解けるのではないかということ念頭に置きながら、被災後のアチェ、あるいは、被災前のアチェについてたどっていきたいと思います。

3. 内戦状態からの被災

まず、被災前、そしてその地域のかたちを見てみたいと思います。先ほど申し上げたように、このアチェという地域は、被災前に30年に及ぶ内戦が続けられていました。1976年に、アチェ独立運動が始まります。これは、インドネシアの一部であるアチェは独立した国家になるべきだと主張するもので、アチェ独立を主張するGAMと、この独立を認めようとしないインドネシア政府、そしてインドネシア国軍のあいだで、内戦状態になっていました。2003年からは軍事戒厳令が施行され、その結果として、外国からの人道支援、あるいは、メディア関係者も現地への立ち入りというのを制限されるような状況になっていました。いわば、2003年以降のアチェというのは、外部世界から何が起きているかよく見えない状況にあったということです。そういった外部とのつながりを断たれた状況のなかで、この地域では、インドネシア国軍とGAMという2つの軍事勢力による抗争が続けられていました。一般の人々にとっては、目の前に特定の軍事勢力が来ると、その人たちは必

ず自分たちの忠誠を求めてきて、商売や事業を行おうとすると、金銭を要求され、これを断れば、自分たちの生活が成り立たないという状況に陥っていました。

実はこのアチェの紛争は、1976年に始まったのではなく、20世紀以降、繰り返されてきたものです。1つ重要なのは、繰り返されてきた紛争はいずれも、アチェと外の地域とを結ぶ交易ルートを誰が管理するかということをめぐる争われていたということです。アチェは図1のように、一言で言えば、外部世界とのつながりが、自立と発展に不可欠である一方で、外部世界とつながるためのルートや経路が、限定された地域になっていました。陸上交通が中心になってからは、地域のものを外の世界に輸出しようとする、メダンというアチェからずいぶん離れた大交易都市まで持って行って、そこでようやく商品価値が生まれるという状況になっており、このルートを誰が管理するかをめぐる争いとなりました。ひとたび紛争となると、一般の人々は、外部とつながるための手段が制限される事態に陥っていたのです。

さらに内戦は、経済生活や身の安全を脅かすだけではなく、社会内部にもさまざまな困難をもたらしました。そうした困難のなかでも、象徴的で、非常に大きなものとして挙げられるのが、死者の弔いに伴う困難です。日常的に2つに分かれて敵対する勢力があるなかで、アチェでしばしば見られたのが、誰がやったのかわからない匿名の暴力でした。この結果として、日々の生活のなかで、行方不明者であるとか、身元不明の遺体といったものが、身近に現れるということがありました。そして、自分の家族が行方不明になったとしても、なぜ死んだのか、なぜ行方不明になったのか問うことができない状況にありました。これは、亡くなった人がいるということを確認することや、なぜ亡くなったのかと問うことは、一方の勢力に加担

していたということを確認ことになるからです。そのため、身内を誘拐されたり、あるいは殺されたりした人たちは、そのこと自体も公に語ることができないまま、失った家族のことを思うという状況にありました。

こうした状況のなかで、スマトラ島沖地震・津波は起こりました。村の9割の人たちが亡くなるような、非常に大きな災害です。身内、親戚一同、20数人を亡くしたといった人が、あちらこちらにいました。景色も一変しました。こういった非常に大きな災害で、しかも通信も遮断されていたので、災害が起こった直後、この地域についての情報は非常に限られていました。衛星、あるいは統計データなどで、この地域の被害状況を把握しようとしてもよくわからないというなかで、外部では、もうこの地域には生存者がいないのではないかとまで言われるほどの事態でした。こうした状況のなかで、飛行機やヘリコプターなどを仕立てて現地入りした人たちが、最初に目にしたのは、写真2のような光景でした。津波で何もかもが押し流されてしまった沿岸地域の様子です。がれきりだけしかなかったのかというと、そんなことはなく、人々が目にしたのは、あちらこちらに旗を立てられているという様子でした。これはもうアチェの人たちは、皆いなくなってしまったのではないだろうかと思われる状況に対して、生き残った人たちが、自分たちはまだ生きている、ここにいるんだと、世界に向けて証しを立てるための旗であったように思います。ようやくそこへ来た外からの支援者たち、訪問者たちに対して、自分たちがいることを示すときに手近にあったものが旗であったと考えられます。

そういった状況のなかで、被災者たちが支援者たちに微笑みを向けていたということの意味を考えるのであれば、この微笑みもまた外からやってきた人たちに対して、自分たちが生きているとい

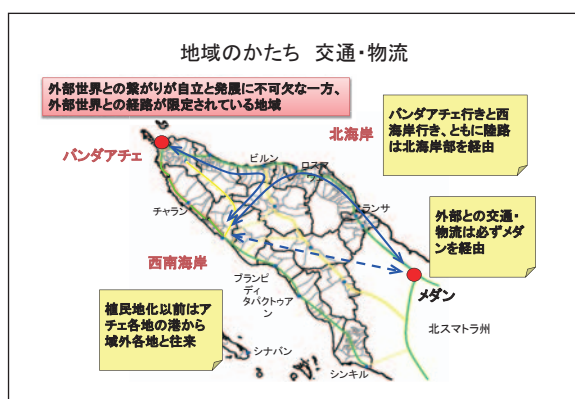


図1. アチェ周辺の地図



うことを示すという上で、選び取られた表情であると言えるように思います。同時にそれは、被災前にアチェが外部世界から完全に遮断された状況のなかで、内部が大きく2つに分かれて抗争していたという状況に変わる新しい状況が、被災後に生まれることへの強い期待を表していたようにも思います。

4. 地域のかたちを読む

このように被災後には、世界の関心がアチェに向けられ、世界から人々がアチェに現地入りし、大規模な救援復興活動が始まりました。世界からやってきた人々に対して微笑むアチェの人たちを理解しようとするときに、微笑んでいるその人そのものではなく、町の周りの様子などに目を向けてみると、またその理解も変わってくるように思います。被災直後には旗というかたちで示されましたが、その後もアチェの町のなかに、さまざまなかたちで、人々が発しているメッセージの痕跡をたどれます。たとえば写真3は、津波で内陸の3キロの地点まで流された発電船の模型です。発電船のある集落の入り口に置かれていて、発電船を一目見ようとやってくる人たちの目印になっています。外から支援にやってきた人たちは、こんな内陸まで津波が押し寄せてきたのだ、という風に、被害の大きさを感じ取ろうと、発電船を探しにくるわけです。被災直後でガイドや道案内もないときに、被災地の人たちが、ほら、ここにあなたたちが求めている発電船がありますよと、作ったものです。大変な状況のなかでこういったものを作って、外の人たちの関心を引くと同時に、非常に精巧に作られた模型は、一種ユーモアさえ感じられるように思います。

あるいは、写真4は村落の入り口に建てられた

ゲートです。インドネシアでは、集落ごとに入口にゲートが作られていて、インドネシアの独立記念日の8月17日になると、そこにそれぞれ思いの意匠を凝らして装飾が施されます。これは被災して最初に迎えた独立記念日のときに建てられたゲートですが、よく見ると、上にインドネシア語で文字が書かれています。そこには、「たとえわが家が壊れようとも、たとえテントで寝起きしようとも、2005年8月17日、インドネシア共和国独立60周年記念」という文字を読むことができます。インドネシアのほかの地域では、ごくごく普通に8月17日を独立記念日として祝うことができるけれども、自分たちは住む家すらまだ建つ見通しもないという状況のなかで、8月17日が来た。お祝いをしますが、まだ私たちはテントにいるんですよと、自分たちの逆境を、むしろ笑いに变えて、道行く人々に向け発せられているメッセージです。社会のなかで共有して、この被災を受け止めようとする心意気のようなものが感じられるように思います。

図2は、被災から1年ほどたったときに、地元の新聞に掲載された3コマ漫画です。政府の役人に案内された外国のドナーがアチェに来ると、役人は津波の惨劇がわかるような、絵になる被災地を案内するのですが、漫画の主人公ガムチャントイは、仮設住宅にさえまだ入れずにテントで避難する人々のところに案内しています。これは、被災者たちが自分たちの置かれた状況を実に客観的に捉えた上で、自分で笑ってみせるというたくましさを示しているように思います。

図3も同様に、被災から1年たったころに地元紙に掲載された、アチェの様子を視察しにきた大統領に向けられた1コマです。これは読者からの投稿として掲載されたものです。大統領の顔写真とともに、「お帰りに気をつけて、このたびの大統領のアチェご訪問は、今なお仮設住宅暮らしの私



図3. 発電船の写真



写真4. ゲートの写真

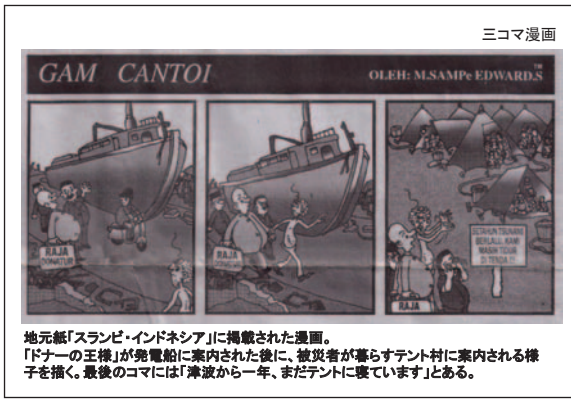


図2. 3コマ漫画



図3

たちにとって、神のお恵みでした」とあります。お帰りに気をつけてという温かいメッセージと同時に、半日の儀礼的な訪問でアチェを立ち去ることができる大統領に対して、自分たちはアチェから逃げることもできず、避難生活を余儀なくされているという強烈な皮肉をかましながら、機知に富んだ言い回しで伝えるという工夫が見られます。

このような状況を見ていきますと、アチェの人々が被災直後から思いのほか明るい表情をしていたということの意味も、もう少しいろいろと広げて、深めて考えることができるように思います。長年にわたって紛争に苦しんできたアチェの人々にとっては、被災は、もちろんそれによって失われたもの、痛み等あるわけですが、一方で、被災によって新しい関係が切り開かれる、そういった契機になるのではないかという強い期待を寄せるものもありました。その表れとして、思いのほか明るい表情があったのではないかということです。アチェの人々が、今こそ外部世界とのつながりを修復し、回復しようとしているという強い思いがあったように思います。

旗や人々の微笑み、集落のゲートや漫画というものを改めて考えてみますと、これらは、いずれ

も必ず誰かしらに向けられたメッセージで、そのメッセージを受け取る相手に応じて、さまざまな工夫が凝らされていたように思います。外部世界の歓心を買うために笑ってみせるといった単純なものではなく、素直な喜びもあると同時に、割り切れなさもあるけれども外の人々とのつながりを維持したい、ずっと継続的に続けてきたいという強い期待を抱えている。そういったなかで、相手に応じて表現方法を巧みに変えて、メッセージを発していたと思うからです。その意図をどこまで外部の人がくみ取るかは、もちろんその受け手次第ですが、いずれにしてもこれらの試みが、失われていた関係をつなぎ直し、育むための営みであると理解するのは、間違っていないように思います。

5. 死者と生者へのメッセージ

ではこうしたメッセージというものは、単にこれから生きていくためだけに、あるいは今生き残った人たちが外の世界とつながっていくためだけに発せられたのでしょうか。いや、そうではないということ、最後に見ておきたいと思います。メッセージは、生きてこの世にある人だけに向けられているわけではありません。最後に亡くなった人たちとの関係をどのように考えていたのか、見てみたいと思います。

写真5は、ある海岸に非常に近い津波被災地の光景です。ここには住宅街が広がっていたのですが、津波によってすべて流されて、集落の7割以上の方々が亡くなっています。ここには、トルコが支援を行いました。非常にきれいな赤い屋根の復興住宅で、地元でも理想の復興住宅というふうに報道されたほど、評判のよい住宅でした。ただし入居者は非常に少なく、空き家が多く、支援の



写真5. 津波被災地の光景

事業としては、評価が分かれるプロジェクトになっていました。こうしたなかで1つ目を引いたのが、このオレンジ色、黄色の建物です。これは復興住宅を改造して作られたものです。海岸のすぐ近くに建てられた店で、「サフィラ」という屋号が付けられています。2つに分かれていて、左は食料品店、右は服屋になっています。こんなところになんで土産物屋があるのかと、人々は不思議に思います。売られている品物も、見ればわかるように、町でも買うことができるような子供服です。海岸沿いのリゾートだから、水着とかタオルとかビーチサンダルとかがあるならともかく、いずれも町なかで売られているような品々で、特に大人の女性向けのイスラム教徒の服が並んでいます。反対側にはお菓子屋さんがあって、小さな子供が喜びそうなパッケージの商品が並んでいます。なぜこんなところにお土産物屋があるのか。店のなかの様子をもう少し詳しく伺ってみると、奥のほうに写真が置かれています。そこには、「2004年12月26日に津波の犠牲になった私たちの一人娘、サフィラ」という文字が記されています。このように考えると、建物名がサフィラとあるところからもわかるように、津波によって失った娘サフィラを思って建てられたものであるとわかります。いわば、サフィラちゃんのために建てられたお墓のようなもので、これらの服も、おそらく彼女が一生かけて身に着けるはずだった洋服であるという思いが込められているのかなと思うことができます。こちら側のお菓子屋さんも、たぶん彼女に食べさせてあげたかったお菓子を売っていると考えれば、このサフィラという土産物屋をこの地に作った家族、遺族の思いがわかるように思います。

あるいは、写真6は、集団埋葬地のゲートの言葉です。アチェの首都であるバンダ・アチェ周辺には、およそ10カ所の集団埋葬地があり、そこには10万近くの人たちが埋葬されています。そういった集団埋葬地のゲートの1つに書かれている言葉なんですが、ここにはこのようにあります。「命あるすべての者たちよ、われらはおまえたちを試している。良いことと悪いことには、より試練として。そしておまえたちはいつか、われらのいるところに戻されるのだ。」これは、集団埋葬地のほうを背にして、集団埋葬地の外の道路のほうに向けて読めるよう設置されています。この言葉自体は、イスラム教の聖典であるコーランの言葉ですが、同時にインドネシア語で書かれていることから、インドネシアの被災した人々、バンダ・アチェでこれから生きていく人々たちに向けて発せられて



写真6. 集団埋葬地のゲートの言葉

いるように読めます。そして背にしているのが、埋葬地のほうであることを考えると、これは、津波によって先に命を落とした人たちが、生き残った人々たちに向けて発しているメッセージとして設置されている。それを設置したのは生き残った人々にほかならないわけですから、生き残った人々が犠牲者を思いながら、これからの人生をどう生きるかを表明し、さらにそれを人々と共有しようとする決意の表明であるように思います。

6. 私たちの物差し自体が問われている

このように被災前の社会の課題を踏まえてみていきますと、アチェの被災後の人々の生き方、アチェの災害対応で大きな課題となっていたのは、1つは、外部世界とのつながりをいかに確かに、豊かに確保するかであり、もう1つは、死者さえ弔えないような社会内部の深刻な亀裂をどのようなかたちで修復するのかということであったと考えられます。集落のゲートですとか、漫画ですとか、集団埋葬地の言葉、あるいは人々の微笑みなど、単に被災者としてこれらの人々の行動を理解しようとしたときには違和感を覚えるようなことであっても、実は、人々がさまざまなかたちでそれぞれの相手に向けてメッセージを発し、対話の場を作ることによって、社会、断絶してしまったさまざまな亀裂を修復し、新しい社会を作っていくとする営みとして理解できるように思います。そしてもちろん、こういった多くの人々に向けての対話や、隣人との共有だけでは解消されない、個人個人が抱える大きな痛みなどもあります。それはサフィラと屋号のついた土産物屋のように、それぞれの人々がさまざまなかたちで、個人個人、あるいは家族のなかで痛みや苦しみや亀裂をひっ

そりと抱きしめ、乗り越えよう、受け止めていこうとする営みも、あったということを忘れてはならないように思います。そしてまた、この復興住宅の改造というのは、さきほどの土産物屋、復興住宅を改造したものですから、支援の基準からすると裏切りや逸脱と捉えられるのですが、実はそこにこそ、個人個人が社会と共有できないなかで、なんとか解消しよう、受けとめようとする思いが込められていると理解できると思います。

私たちは他者を理解するときに、さまざまな基準を当てはめ、その意味を読み取ろうとします。そして読み取った意味に基づいて、対応を考えようとしています。支援や報道や調査のために訪れた人々が、被災者と接するときに微笑んでいるということ、単に元気な人たちだな、たくましいなと思う、あるいは、変わっているなと思うにとどまるのか、あるいは、さらに一步踏みこんでメッセージをよりじっくりと読みとこうとするのかという分岐点においては、私たちの物差し自体が問われているのではないのでしょうか。ずれている、あるいは違うと思うところにこそ人々の思いがある。そして、そこにこそ、対話の糸口があるというふうに考えますと、被災した人たちが私たちに向けた微笑みに、私たち自身がどのように微笑み返すか、ということこそが問われていたように思います。

その意味で被災者の微笑みというのは、私を含め、研究や支援や報道のために入った人たちのものを見る枠組みを問うものですし、その意味をより掘り下げて理解しようとするならば、目の前にある自分自身の関心、あるいは、目の前にすぐ見えているものだけを見るのではなくて、その周辺のもの、今の時間よりもう少し前の時間などに目を向けていくことによって、今日お話ししたような別の理解が生まれてくるのではないかと思います。そしてそれは、出会った関係その場しのぎのものにせず、長い関わりのなかにおいて意味づけていくということにとって必要な営みのように思います。

正義を食ベチャイナ

王 柳蘭

京都大学白眉センター特定准教授、地域研究統合情報センター

1. 食文化と宗教—移民ムスリムから考えてみる

本発表ではタイに住む中国系ムスリムの食をめぐる規範を、宗教と多民族状況のなかで考えてみたいと思います。

まず自己紹介も兼ねて、研究関心の背景を説明いたしますと、私自身は神戸市に生まれた3世で、父が台湾人で、母は日本人、夫は、中国大陸出身です。父方の祖父母が神戸に移民してきたので、多くの文化が入り交じった生活をしてきました。例えば食文化を見てみると、日本的な暦を実践しつつ、日本のおせち料理も食べますし、季節に応じて、台湾の旧暦に従った食文化も育んできました。冬はダイコンの季節なので、ダイコン餅を食べたり、4月には生春巻きを自分で作ったりして、行事に沿って様々な食べ物を楽しみます。今回、食文化から価値観と民族の関係性を考えるにあたって、こうした自分のバックグラウンドからヒントを得ながら、多文化に囲まれたタイに住む中国系ムスリムの人々の食生活を考えたいと思います。

中国において、イスラームを信仰する回族は、少数民族のうちの一つですが、少数といっても、中国社会を構成する民族としては3番目に大きい民族と言われています。人口は約980万人いまして、外見は非常に漢族に似ており、言語も地域によって方言がありますが漢語を話します。そのうち、雲南省には約64万人いまして、スンナ派です。その中にもさまざまな教派がありますが、多くは老教ラオチャオと呼ばれる、唐や元の時代に伝わってきたイスラームの信仰であるカディーム派に属しています。現在はそれに加えて、17、18世紀に入ってきた新しい宗派などを合わせて、4つくらいの宗派に分かれています。北タイにいる雲南系ムスリムのほとんどは、カディーム派に入ります。

中国の雲南からタイにやって来た後、彼らの暮らしは大変でした。なにしろ、故郷を逃げてタイに逃げ込んできたわけですから。周知のように、1949年に起こった中国の政変で、蒋介石と共に多

くの人々が台湾に逃れました。ただし、内陸部では陸路で中国からミャンマーに逃げこみ、その後さらに南下してタイに再移住しました。その結果、中国が1980年代に実質的に国境を開放するまでは、タイに住む雲南系ムスリムの移民たちは、自らの故郷とは断絶した生活—例えば家族離散という状況などを余儀なくされてきました。そうしたつらい経験の中で、故郷のことをいつも思っている人が多くいるわけです。私が調査したインフォーマントのおばあさんもそうした一人でしたが、それと同時に中国の故郷、雲南省の人間であるという、自らの出自や文化に対する意識が非常に強いのです。

しかしその一方で、タイという多民族状況のなかで、彼らの故郷とは違った宗教的な実践や食文化も取り入れてきました。食文化を通して、どのような信仰を守り、さらにどのように他民族と繋がりをもっているのでしょうか。移民の食文化へのこだわりやそれを支える宗教規範を多民族状況の中で考えて、その実践のもつ意味を探ってみたいのです。

2. 多民族状況の北タイ

2.1. 宗教的民族的布置

彼らはタイに移住して、しばらく山村に集住していたのですが、その後、しだいにビジネスチャンスや子どもの教育のため都市に引っ越しました。ここでは、チェンマイという都市に住む雲南系ムスリムがおかれている民族状況をまず説明します。そして、そのなかでどのような食文化が継承されているのか、あるいは多文化と混在しているのか紹介してみます。

まずはタイにおける宗教的分布をみてみます。2000年のセンサスですが、仏教が94.57%、イスラームは4.64%、キリスト教が0.72%、ヒンドゥー教が0.17%です。タイの人口が日本の約半分の6,593万人（2010年センサス）ですから、タイのムスリム人口は、約280万人（2000年）といわれています。

歴史的社会的特色によって、タイに住むムスリムは異なる生存戦略とコミュニティを築きあげてきました。ムスリム人口の約4分の3が南部に集中しており、マレー系ムスリムです。また、バンコクにはペルシア系のモスクで17世紀のアユタヤ朝に建てられたトンソンモスクもあります。

タイ北部（17県）をみますと、仏教徒95.51%、イスラーム1.53%、キリスト教2.49%、ヒンドゥー教やその他が0.47%です。このうち、北タイでは、中国から来た雲南系ムスリムと、南アジア系ムスリムがもっとも大きな勢力となっています。タイ社会では、雲南系を「ホー」、南アジア系を「ケーク」と呼んでいます。

雲南系ムスリムについてすぐわかるのは、「清真寺」（モスクという意味）という漢字がモスクに刻まれていることです。タイにあるモスクのなかで、唯一漢字がタイ語やアラビア語とともに併用されているのが特色です。ただし雲南系ムスリムの女性たちについては、必ずしもみな中国から来ている人ではなく、結婚することによってムスリムになった人たちも含まれています。ある女性は広東系の華人の末裔であったり、ミャンマー人と北タイ人の混血であったりします。中国雲南ではなくミャンマーで生まれた雲南系ムスリムもいます。女性たちは非常に複雑なバックグラウンドを持ってタイで雲南系ムスリムの妻として暮らしているのです。移民一世はかつてアヘン取引に従事していましたが、政府の禁止もありその後にはハラール料理店や茶に生業を転換しました。彼らの言語は、一世は中国語（雲南方言）、2世以後は中国語とタイ語、3世以後はタイ語を母語にする傾向があります。

「ケーク」の場合、その出自は多様で19世紀後半に英領インドから商人としてタイに来た人までさかのぼることができます。パキスタン、バングラデシュの出身者です。第2次世界大戦後のインドからパキスタンが分離した時期にビルマ経由で入ってきた人も多いです。出自も多様ですが、職業的な特色として牛、ヤギ、羊、水牛などの精肉業、布商人に典型にみられます。チェンマイで市場に行くと、南アジア系の人たちが牛をさばいて売っているのをよく見かけます。南アジア系ムスリムは雲南系ムスリムがイスラーム的な食生活、ハラールにもとづく食文化の環境をまもっていくうえでは、肉を提供してくれる不可欠な存在なのです。彼らはタイに根付いた移民であり、言語はタイ語が母語になっています。

その他、北タイに住むムスリムには、ミャンマー

系がいます。「(コン)パーマー」と呼ばれる人たちです。たとえば、北タイのメーサイや西側にあるメーソートというところでは、彼らはそこから国境を越えて、タイ側にコミュニティを作っています。それらは草葺屋根のモスクであったり、一見すると彼らの多くは貧しく、南アジア系ムスリムのコミュニティに紛れ込んで、不法移民として暮らしている人もいます。彼らはタイ語が話せない人もいて、ビルマ語を母語としています。

2-2. モスクの分布

つぎに雲南系ムスリムがどのような地理的環境に暮らしているのかについて、モスクの分布状況からみてみましょう。チェンマイ県のチェンマイ市内には現在4つのモスクがあります。それらは、雲南系ムスリムと南アジア系ムスリムによって建てられたものです。

例えば、アメリカでは、移民のムスリムコミュニティは民族を問わずモスクを共有しているケースとモスクを共有していないケースがあるのですが、北タイにおいては民族別にモスクを作っています。

図1はチェンマイ市内に建てられた4つのモスクの位置を示しています。チェンマイ市には古い城壁があって旧市街は四方を壁に囲まれています。かつて城壁内には移民が住めないということがあり、この城壁の外周りに初期のムスリム移民商人たちからコミュニティをつくりました。現在チェンマイ市には4つのモスクがあります。それぞれ①番から④番まで番号をふっています。最も古いのは④番のチャンクラーン・モスクで1870年に南アジア系のムスリムによって建てられました。その次に古いのが③番のチャンプアクで1877年に南アジア系と雲南系が一緒に建てたモスクです。このように初期のころに一緒に2つのグループは共同でモスクを運営していた時期もあったのですが、しだいに分化してきて、雲南系の方は1917年に①番のバーン・ホー・モスクを自分たちだけで

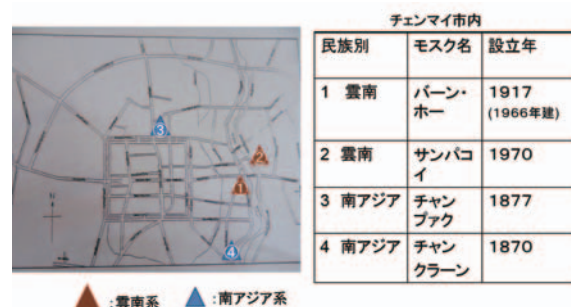


図1

建てました。さらにコミュニティが大きくなり、あとから来た雲南系ムスリム難民、つまり1949年以降に北タイに入って来た難民を収容し切れなくなってきたので、②番のところに新しく土地を買って、サンパコイモスクを建てました。

こうした移住のプロセスによって、モスクは民族別に分化してきました。その結果何が影響してきたかという、日々の礼拝のみならず、ジュマと言われる金曜日の集合礼拝（キリスト教は日曜日ですけども）は、それぞれの民族のモスクに分かれて礼拝をするようになり、その結果、民族どうし暮らしのなかで相互接触する機会があまり頻繁ではなくなったのです。最寄りのモスクで礼拝をするという発想ではなく、「自分の（民族の）」モスクに行く傾向が強いです。バイクや車を使っても、自分たちのモスクで礼拝をするということです。また、子どものレベルでは、モスクは週末の土日に宗教学校を半日実施しますが、南アジア系の方は南アジア系のモスクでイスラームを学び、雲南系ムスリムの方もおなじく自分たちのモスクに通います。その原因は民族というレベルや使用言語の違いという壁があると思います。このように、日々の暮らしのなかで、同じムスリムといっても民族や言語の垣根を越えた交流は思った以上にはそれほど濃厚ではありません。限られたレベルの交流、たとえば、イマームなどの宗教指導者やイスラームの学校は政府の傘下にある宗教機関の会議や委員などの役割分担を通じて、相互にネットワークとして築かれているのですが、信徒間のレベルでは民族を超えたフェーストゥフェースで交わる機会はそれほど頻繁ではありません。

3. ハラルの実践と信仰

3-1. ハラル食品と伝統

そうしたなかで今回はハラルの実践、特に異なる民族的背景を持っている人たちが食べることを通してどのような実践と相互接触があるかということと、その意味を考えてみたいと思います。

ハラルとその対になるハラームの意味をまずみてみましょう。イスラーム法では人間の全行為を5つの規範的なカテゴリーに分けていて、義務、推奨、禁止、禁忌、許容があります。ハラームはそのなかで「禁止される行為」を指します。禁止行為は、神が人間に実行しないように命じている行為のことです。そのハラームの対になるのがこ

こでとりあげるハラルです。ハラルとは「許容されたもの」を意味します。

ムスリムにとって大事なものは神とその終末を信じる、来世を信じるということです。そのハラルを実践するということは単に食べるだけではなく、究極のところは神と終末、特に来世で天国に行くという強い希望と神への信仰が入っているので、ハラームではない食べ物を慎み、ハラルとなる行為を行うようにするというのが基本にあります。

ハラル食品とはイスラーム的に合法的な食品であり、イスラーム法の原則にそった食べ物が許容されるということです。ご存知のように豚肉や動物の血を食べることは禁止されています。豚肉以外の動物は「ビスミッラーヒ、アッラーフ、アクバル（神の御名によって、神は偉大なり）」という言葉を唱え頸動脈をきって屠殺し、体内の血液を流して処理したものであれば「許容されたもの」すなわちハラル食品になります。

中国ではハラル食品は、清真食品といわれます。そこにはピュアで清潔なといった意味も含んだ解釈がされているケースがあります。ここからハラルの実践を解釈するときにイスラーム法にそった行為とその先にある終末を信じるといった教条的な意味のみならず、食べ物については暮らしのなかで人々が意味を柔軟に加えていることがみてとれます。

ここでは北タイでみられるハラル食品を紹介しましょう。

この右の写真（図2右）は雲南系ムスリムのハラル料理店です。緑の布をたてかけて白字の英語でHalal Foodと書いているのが見えます。雲南系ムスリムが、自分たちが作ってきた郷土料理などを商品として売るときに、こういうかたちで看板を立てて売っています。

そこで売っている料理を紹介します。これはカオソーイです（図2左）。北タイでは名物になっているカオソーイですけども、麺は小麦粉に卵を入れていて、ココナッツを加えたスープとカレー風味がするラーメンです。中国には、牛肉麺というのがありますが、それが東南アジアで変化した形



図2左



図2右

で生み出された食文化の典型ともいえます。もともとムスリムの日常食がタイ的なものになって商品化されています。

これは牛干巴ニョウカンバと言いますが（図3）、雲南でムスリムたちがよく食べる大事なもので、郷土食です。牛に塩や香辛料をもみこんで干したもので、雲南ではムスリムが冬の季節に作る保存食の一種です。交易者であったムスリムたちは外でご飯を食べるときにこの乾燥した肉、ビーフジャーキーみたいなものがあることによって保存食として非常に役立つと言われていまして、この技術をそのままタイに持って来て、普段の日常生活のハラールフード店でもこれを置いて売っています。ラーメンの上に切って載せたり、炒め物に使います。ハラールフード店にこれを置いているということは、その店が中国系ムスリムということがすぐにわかります。



図3

これは油香ヨウシャン（図4）と言います。小麦粉で作った揚げ物で、クッキーのような味がします。しかし、これは単なるお菓子以上の価値があり、やはり雲南系ムスリムたちの伝統食です。北タイの雲南系ムスリムが私に食べさせてくれたのは、ムスリムにとって正月にあたる断食明けの祭りのときです。



図4

北タイの雲南系ムスリムは断食の1ヶ月が終わると、約3日間にかけて、家族や親族、友人訪問をご近所、市内の雲南系ムスリム、さらに郊外の雲南系ムスリムの家を順番に訪問し、新年の挨拶をします。その時に、接客用の菓子として雲南系ムスリムがもてなしをするのに使う儀礼用の伝統食品なのです。

3-2. 共食儀礼におけるハラールの実践

このように雲南系ムスリムのハラール食品は、イスラームの暦や人生儀礼と結びついてきました。とくに、雲南系ムスリムのコミュニティでは、デンケエツツオエケエ請客、做客という、人を食事でもてなすこと、招待されたのを断らずに礼をつくして訪問することが、社会生活を円滑にするうえで大事にされてきました。漢民族が円卓を囲んで人間関係を潤滑にするという話を聞きますが、中国系のムスリムでも、円卓に客を招いて共食を大事にする習慣がみられます。

タイという異国に生きる雲南系ムスリムはフェーストウフェースの共食を通じて、信仰共同体と人間関係の繋がりを守ってきた点に特色があります。それはイスラームの暦や人生儀礼とむすびついて家庭レベルからモスクまでさまざまな場面でみられます。家庭レベルでは牛肉麵ババヌー（巴巴絲）断食明けの祭りの初日の朝に食べられます（図5）。日本でいう新年ですが、彼らは雑煮ではなく牛年麵をたべ、この写真にあるように家族のみならず、親戚も集まっています。共食儀礼がに顕著にみられるのはモスクです。雲南系ムスリムのモスクでは宗教儀礼や結婚、葬式などの人生儀礼がさかんにおこなわれていますが、その中で共食儀礼としてさまざまなハラール食品がふるわれます。写真（図6）は、マウリドとよばれる預言者の生誕祭の共食風景です。しかも彼らの伝統食と多文化が絶妙に織り交ざってしまして、食のなかに多文化状



図5

況下にあるムスリムコミュニティの姿が如実に反映されているのです。移民ならではのハイブリディティです。

例えば、雲南系ムスリムのイスラーム実践である共食儀礼の場面として、断食（ラマダーン）明けの祭りの共食場面のメニューをみてみましょう。写真（図7）はその時に出されていた料理です。興味深いのは雲南系ムスリムの料理のほかに、南アジア系の料理やタイ料理も混ぜられていることです。食卓にはほぼ必ずと言っていいほど、ジャガイモとショウガ入りのカレーが出されます。これは中華料理ではなく、南アジア系のムスリムの料理がオリジナルで、「ケーン・ヌア」と呼ばれていますが、おなじ「ケーン・ヌア」でもタイ料理の食材とはまた違ってしています。タイ料理としては、春雨炒め「パットウンセン」が作られています。通常、儀礼用の食卓には中華料理が並ぶ中に、毎回南アジア系のカレーがきっちり定番として組み込まれているのです。分かりやすく言えば、日本のおせち料理に、外国風の一品が入った上で、それが定型化してしまっているようなものです。中国の農村ではあり得ないことが、中国を離れてタイの都市にきた移住してきた雲南系ムスリムの食文化に変化をもたらしたのです。



図6



図7

4. 喜捨と共食儀礼—断食月の多文化状況

4-1. 大切にされる喜捨の精神

このようにモスクは信徒と信徒の水平的なつながりの礎となり、ハラール食品でもてなされるさまざまな儀礼があることがわかります。しかし、注目したいのは、共食儀礼の文化要素の追加や変容を意味しているだけではないことです。共食儀礼を支える人々の信仰的側面にも着眼していくことで、人々の宗教的実践の奥行きが理解できるのです。

イスラーム社会では善行を奨励し、そのなかでも喜捨の精神はとくに大事にされています。喜捨には自発的な喜捨（サダカ）とイスラーム法の義務に定められた喜捨（ザカート）があります。例えば私が調査していたバーン・ホー・モスクの看板（図8）には、クルアーン9章18節の一部「神の諸モスクを世話するのは、次のような者に限られる。すなわち、神と終末の日を信じる者〔にして、礼拝の務めを果たし、定められた喜捨を行い、神以外の者を恐れぬ者〕である。」が刻まれています。イスラームにおいて喜捨を通じて善行を積み重ねていくことが大事であることや、その精神が雲南系ムスリムコミュニティのなかに流れていることがはっきりと分かります。



図8

喜捨の施しは、弱者への金品による救済のみならず、他人を助けるための時間や尽力、親切や慰めの言葉をかける、知人への葬儀の参列などさまざまな慈善行為を含んでいます。大事な点は喜捨を通じて善行を組み、天国に行くといった個人レベルにとどまらず、相互扶助が自発的に行われているともいえるのです。それは、これまでお話ししてきた食事を施すという宗教実践にも通じています。

4-2. 断食月の喜捨と民族

雲南系ムスリム社会で喜捨がとくに奨励されるのは、断食月です。断食は、アラビア語ではラマダーンと言いますが、中国語では斋月^{ツァイユエ}、断食をするこ

とを、^{バツァイ}巴齋と言います。イスラーム暦では断食月は第9番目の月です。この断食月にはイスラームの規範に従い、夜が明けた早朝と日が暮れた夕方の2回の食事が許されています。日が暮れ断食があけると、夕方の食事が始まります。雲南系ムスリムのモスクでは断食月の共食は、1ヶ月間、モスクでおこなわれます。日没後、すなわち断食があけた夕方以後、雲南系ムスリムたちは、夕食をモスクで食べるのです。断食月は1ヶ月なので30回、雲南系ムスリムは同じテーブルを囲んで共食します(図9)。



図9

このコミュニティにおいて特徴的なのは、1回ごとの夕食には、雲南系ムスリムの代表者1名が主催者になる点です。モスクでは、断食用の夕食の主催者を募集します。このように熱心に宗教儀礼を支える最大の理由は、イスラームでは喜捨は神が規定した定めであり、善行を増やすことが来世における天国に行くことにつながると信じているからです。とくに、断食月はもっとも神聖な月で、このときに主催者になると、大きな善行になり、その報いは通常よりも格段と多くなると信じています。このような喜捨による来世への信仰が、宗教活動への参加を活発化しています。

その結果、雲南系ムスリム同士の相互交流は断食月で活発化しますが、興味深いのはその宗教実践には、他者に対しても開かれた開放性をもっている点です。断食月の1ヶ月には人の移動がみられるのです。とくに、貧しいミャンマー系のムスリムや普段は雲南系ムスリムのモスクには来ない南アジア系ムスリムの人たちが、雲南系ムスリムが断食月に作る豪華な料理を食べにモスクに集ま

ります(図10)。中には、国境周辺から4、5日かけて雲南系ムスリムのモスクでの食事のために家族単位で移動してきたミャンマー系ムスリムもいました。貧しいミャンマーの仏教徒はこの時期かぎり、偽装してムスリムになり、30日間の断食月の夕食を雲南系ムスリムのモスクで食べるのです。



図10

とりわけ、断食明けの祭りの朝には、モスクには乞食となって門のそばで喜捨を待機している人でいっぱいです。写真(図11)からみて分かりますが、彼らはすべて雲南系ムスリム以外のミャンマー系や南アジア系の信徒なのです。偽装してムスリムになった人も含まれていることでしょう。このように喜捨の精神によって、断食月と断食明けの祭りには、イスラームの教義に沿った上で、雲南系ムスリムと非雲南系ムスリムが食べ物を通して交流し、他者に開かれた儀礼場面を創出して



図11

いるのです。

ここからまとめに入ります。ハラール食品を食べるといふのは身体をもってイスラームの信仰を實踐し、究極的には来世での救済につながるのですが、中国人にとっては共食をすること、人をもてなすことは文化習慣としても大事にしてきました。そのおもてなしの精神がイスラームの信仰と作用して、断食月という聖なる時間には、自己の救済のみならず、他者に開かれた場として一年に一ヶ月間盛大に行われているのです。雲南系ムスリムの食文化は異文化が混交しているだけではありません。そこには雲南系ムスリムがイスラームの信仰に沿った「(正)義」の實踐を通して、自己の救済と他者に開かれた多様な相互扶助の場として共食の場を読み替えていることが分かりました。民族間の垣根をこえ、正義を食べることで民族を超えた垣根とフェーストゥフェースの関係が生まれているのです。このように多民族状況下における「正義」は、食べるという身体的、宗教的観点からみた場合には、その實踐は個々の魂の救済のみならず、開かれた民族のつながりを生み出していると言えるでしょう。

科学がタイ立するなんて！

多チャンネル化する科学的見解と自然災害

星川 圭介

富山県立大学工学部・講師

1. はじめに

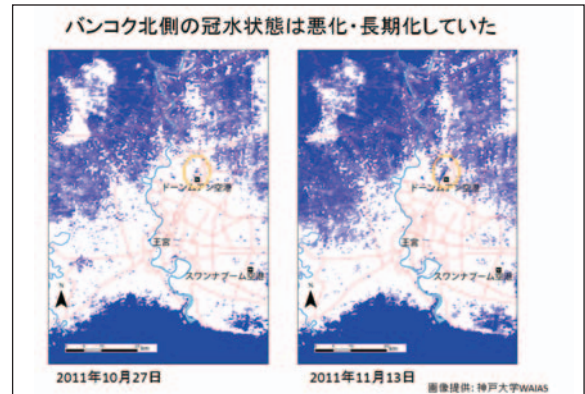
2011年にタイのバンコク周辺で非常に大きな洪水があったというのはご記憶の方多いと思います。多くの日系企業が多大な損害を被ったということで、日本のテレビや新聞でも、バンコクやその周辺の様子が連日のように報道されていました。一方で、バンコク都心部などを氾濫水から守ろうとする中で激しい対立が生じていたことは、日本ではあまり知られていないかもしれません。土嚢堤防をめぐる対立というのがその一つで、バンコクの北のほうに、バンコクを氾濫水から守るために設置してあった土嚢による堤防を、その北側の人が破壊するという行為に及ぶという事件も起きました。土嚢上流側には水が溜まってしまって冠水状態が長期化しており、上流側の人々は土嚢の撤去を望んでいましたが、氾濫水の侵入や冠水状態の悪化を恐れる下流側の人々は撤去に反対するという対立構図の中で生じた事態でした。氾濫水の押し付け合いというある意味非常にわかりやすい対立なのですが、今回のお話では、その裏にさまざまな対立構造、とりわけ科学的知見を巡る対立の構図があったということをご紹介します。

2. 2011年洪水の様子

バンコクを守るための土嚢堤防の破壊は、地元住民が取り囲んで声援を送る中、まさに衆人環視の下で起きた事件で、新聞にも写真入りで大きく取り上げられました。土嚢を破壊する群衆の近くに制圧部隊という警察の特殊部隊がいたのですが、なすすべなく、見守るしかないというような状況でした。

本題に入る前に、まず、2011年にバンコク周辺で起きた洪水の様子についてご説明します。

スライド1は約500m四方の解像度を持つ衛星データから水面を検出したものです。1枚目は10月27日の冠水域で、バンコク北方のドンムアン国



スライド1

際空港周囲に水が及び始めたころのものです。2枚目は2011年の11月13日、土嚢の破壊が起こった当日の冠水域です。画像の解像度が粗いので、冠水域がちゃんと反映されていないところもありますが、大まかな冠水域の分布だにご理解ください。青い部分が水に浸かって冠水した部分ですね。ドンムアンやその北のあたりは普段もちろん陸地になっていて水面はほとんどないのですが、そうした地域が非常に広く冠水しています。日本の県の1つや2つ、3つ、非常に広い範囲が1m、2mの水に浸かっているというような、日本ではちょっと考えられないような洪水であるということ、まずご理解いただければと思います。

2011年の水害の原因はこれチャオプラヤが氾濫したことで、最も危機的と言われたのは10月末にかけてチャオプラヤ川の水位が上昇した時期でした。その後、11月半ばぐらいになりますと、チャオプラヤ川の水位は下がってきます。雨季も終わって上流からの流入も減って、チャオプラヤ川の水位自体は下がりました。ただ、一度溢れた水というのが、じわじわと低いほうに流れ下ってきて、堤防、土嚢でバンコクの水を防ごうとした地域の周辺というのは、逆に、冠水状態が悪化する、長期化するというような状況に置かれていました。

このようにタイのような非常に大きな平たいデルタにおける洪水というのは、非常に大量の水がじわじわと流れて溢れる。溢れるというよりは、

広がっていくという、そういう状況を作り出します。陸地を非常に大量の水が覆うことになるわけです。しかし、一方でそうした氾濫水の広がりには非常に緩やかです。上流のある程度傾斜がある地域や、堤防決壊地点の近くでは、かなりの速さで氾濫水が広がっていくのですが、バンコクのあたりまで来ると傾斜も極めて緩慢で、氾濫水が流れの勢いを失ってしまっていて、冠水範囲が水路に沿って広がったり、マンホールや下水溝を通して噴き出してきたりというような、まさに町を侵食するようなかたちで広がってまいります。そういった氾濫水の広がり方なので、土嚢による堤防でもある程度制御できるわけですね。そうした背景があって、バンコク都や国は土嚢でバンコクを守ろうとしていたわけです。

11月初旬になるとドンムアン空港のあたりはとっくの昔に沈んでいて、この浸水域をなんとか食い止めようと、なんとか、都心部に氾濫水が及ぶのを避ける、あるいは遅延させようとして、バンコクの上流側の陸上に地面の傾斜方向に直角に土嚢堤防を築いていました。氾濫水を一時的に止め、そのうえでチャオプラヤの川に排水して、なんとか都心部を守ろうとしていたわけです。

3. 土嚢堤防破壊の背景

バンコク都心部を守ろうと築かれた土嚢堤防を土嚢北側の人々が壊してまで自らの地域の冠水の状態を和らげようとした背景には、もちろん自宅の浸水により苦しめられているということが第一にあるのですが、最初に申しあげたとおり、そのほかにも様々な背景がありました。一般に言われているのが、政治的対立、そしてそれと関連する地域的な対立です。(スライド2)



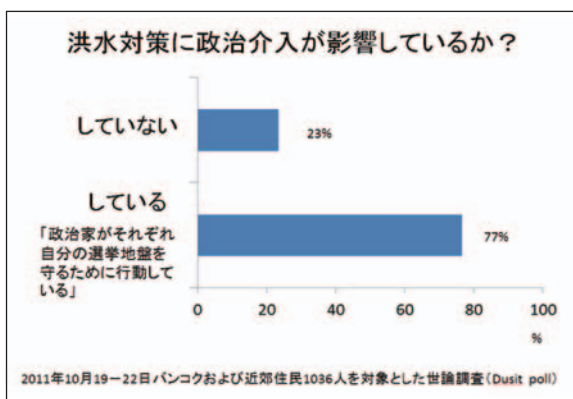
スライド2

まず、政治的対立についてご説明します。現在のタイにおける主要な政党にはプアタイ党(タイ貢献党)と民主党とがあって、特に2000年代半ばから鋭く対立しているのですが、バンコク都議会の当選者や国政選挙の各区の得票率などを見ると、郊外と中心部で、支持政党ははっきり分かれるわけです。王宮や政府、首相官邸、商業の中心地がある中心部では圧倒的に民主党が強い。一方で、今回洪水の被害を大きく受けた郊外は、当時の国政与党、インラック首相(当時)の所属するプアタイ党の地盤となっている。この土嚢の打ち壊し事件が起きたのも、まさにプアタイ党の地盤であったところですね。住民自身が政治思想を巡って対立するだけでなく、土嚢堤防破壊が起きた地域を地盤とするプアタイ党の国会議員も、それは煽っていったわけです。「土嚢なんて壊しちゃえ」と煽って、自ら建設用重機を調達して土嚢堤防を壊す。その時の決壊箇所は直後に塞がれたのですが、そうした事件も、住民たちによる土嚢堤防に先駆けて起きていました。

次に地域対立についてです。土嚢堤防の他にも、バンコク都を守るために、バンコクと上流側周辺県の境目に存在する水門がほぼ完全に閉じられてしまった状況にありました。水門は運河に設置されていて、それが閉じられるとやはり運河の水があふれて上流側に滞留する。そしてその冠水もやはり長期に及んだわけで、水門の開放を求める上流側の人々は最終的に裁判を起こします。その際、上流側、ノンタブリー県の人々の合言葉のように掲げられたのが、「ノンタブリー県民は二等市民なのか」という言葉でした。このように、バンコク都を守るということで、結局、周囲の田舎の部分が置き去りにされているという不満があり、そういった地域対立も土嚢の打ち壊しにつながったとも言われています。

さらに政治介入に関しては、土嚢を挟んで対立する人々だけではなく、一般にも実際にあったものと広く信じられていました。スライド3はタイでよく知られている「ドゥシットポール」という世論調査の結果です。ドゥシットポールは週に一度くらいの頻度でその時々世間の論点を取り上げていて、図に示しているのはまさに洪水がバンコクに及びつつある2011年10月19日から22日バンコクおよび近郊住民1036人を対象として行われた世論調査の結果です。この図からわかるとおり、洪水対策に政治介入が影響しているかと聞いたら、圧倒的にしていると思っている人が多く、みんな政治家がそれぞれ自分の選挙地盤を守るために行

動しているというふう信じていたわけです。

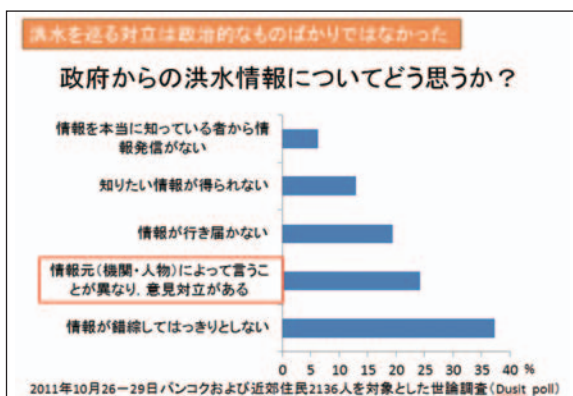


スライド3

4. 科学的見解を巡る対立

ただ今回のお話のテーマは、そういう政治対立や地域対立についてではなく、情報をめぐる対立、あるいは、科学的見解を巡る対立についてです。当時、洪水がどのような状況になっているのかということについても対立が生じていると世間の人々は認識していました。スライド4は、同じくドゥシットポールによるスライド3の調査と同時に行われた世論調査結果です。洪水に関する情報提供についてどう思うかという質問に対して、2番目に多い回答が、情報元、つまり機関や、人物によって言っていることが違い、それがお互い対立してしまっており、何を信じていいかわからないというようなことを言っております。

そういう回答が多数出てくる背景には、まず、政府の情報に対する不信があります。10月中旬までバンコク都は、首相も含めて、まあ、大丈夫だと、アユタヤは水没したけど、バンコクは大丈夫とかなりあとの時期になるまで繰り返していました。10月下旬に至っても、バンコクはかなり北のほう、先ほどご紹介したドンムアン国際空港の辺りは洪



スライド4

水の最前線にあつて危険な場所なのですが、そこに政府は対策本部を置いていました。その周りが水没しかけていても、政府は、問題ない、移転しないと云っていたのですが、結局、翌日移転を余儀なくされるようになって、面目を失ってしまうわけです。当時、その状況を風刺した漫画が新聞に出ました。首相が何もできないまま、「大変大変」みたいなことを言って、「負けない、負けない」、「引かない、退かない、退けない、退かない」とか言っている間に、自分も沈んでしまったという漫画です。こうした漫画に示されているように、情報発信においても対策においても無為無策のまま、政府自ら沈んでしまった。そうした政府に対する不信感が社会の間に広がっていました。

政府の情報発信が不十分、不正確と評される一方で、政府のみならず、様々な主体、研究者、民間企業、コンサルタントなどが対策を提言していました。そういったいろんな主体がそれぞれ異なる発言をして、たとえば、平野を横切る道路が土手のようになって排水路を塞いでいるから、道を切ったら排水良くなって、ちょっと冠水状況が改善されるのではないということも、ある民間企業によって提言され、大きなニュースにもなったのですが、他方から、その対策は結局あんまり意味のないのではないのかという話が出て、結局実施されませんでした。そうした状況の中でひときり脚光を浴びていたのがセーリー博士という人物です。セーリー博士は日本の東北大学にも留学していた経験のある人で、ランシット大学というところの研究者です。当初、バンコクに氾濫水は来ないと政府が予測していたということは申し上げた通りです。セーリー博士は、そうした政府の予測を否定する形でバンコクに水が及ぶに違いないと云っていたわけですね。それで、実際そうなったものですから、セーリー博士が脚光を浴びていったわけです。

5. 土嚢堤防に関する科学的見解

洪水がバンコクに及んでいくなかで、バンコクの都心域を通してバンコクの北側、上流側にたまった氾濫水を排水するべきか否かというところでは、バンコク都、すなわちバンコク都の知事であるスクムパンという人物と、周辺地域も考慮したい政府とが対立することになります。バンコク都心域を通じての排水を妨げているのは、最初に申しあげた土嚢堤防です。この対立は、バンコクを守る

ために周辺域を犠牲にしてよいのかということ
を巡る対立のみならず、そもそも土嚢堤防にバン
コクを守る効果があるのかどうかを巡る対立でも
ありました。(スライド5)

建築協会っていうのは王室の後援団体であり
まして、非常に権威があるんですけども、その会
長を務めるタウィージットという人物が、土嚢堤
防の効果を疑問視する発言を行います。その発言
とは、「土嚢堤防はポンプで排水する時間稼ぎをす
るものだけでも、どうせ排水が間に合わないの
だから結局意味がない」、というものです。そして、
「土嚢堤防はいたずらに上流側の水没を悪化させ
て、長引かせているだけだ」と言うわけですね。それ
に対してバンコク都知事、バンコク都も反論しま
す。「土嚢堤防はバンコクを守るために必要であ
って、撤去してはならない」というようなこと、ど
の堤防破壊が起きる3日前、11月10日の段階で
も断言していました。

そうした見解の対立の中、土嚢を破壊した地域
の住民たちも、なにも、自分たちの置かれたひど
い状況を改善するために、もうバンコクなんかど
うでもいからやっちなえというわけではなく、
それなりに理性的に、合理的に対応していました。
ドンムアン空港周辺コミュニティ団体っていうの
を作って、政府と粘り強く交渉にあたっていました
し、事件前日の11月12日には、土嚢撤去を求
める8万人の署名を提出するというようなプロセ
スもとっていました。そうした活動の中では、「バ
ンコク側も水位が下がり始めているのに、なぜ土
嚢を撤去しないのか」と、撤去しないのが不合理
であるというふうなことを訴えていたわけです。
さらに事件当日の11月13日にも、コミュニティ
での話し合いというものを予定して、善後策に対
応することになっていたのですが、そうしたなか
で、突発的に土嚢撤去ということに至ったわけ
です。このように、住民側としてもそんなに性急に



スライド5

というか、非理性的に破壊に至ったわけではない
ということをご理解いただきたいと思います。

土嚢堤防破壊事件が起きたあとでも、まだ意見
対立というのが残ります。そこでも存在感を示し
たのが、バンコクに氾濫水が及ぶことを言い当て
て非常に支持を集めたセーリー博士でした。セー
リー博士は、「土嚢撤去はバンコクの都心の冠水状
況に影響しない。だから、もう撤去すべき」だ
というようなことを言います。一方でバンコク都
のほうは、相変わらずの見解を示します。「土嚢撤
去はバンコクへの氾濫水流入量を増やす結果にな
る。バンコク都は重要であって、土嚢撤去は認め
られない」ということで、頑として認めようと
しませんでした。ただし、この撤去事件以降、各地
でそういう上流側からのバンコク側への流入を防
ぐ土嚢の撤去事件というのが発生していくことにな
ります。

このように、土嚢をめぐる対立っていうのは、
政治的な対立があったし、地域的な対立もあつた
のですが、結局、氾濫水を巡る科学的見解をめぐ
る対立でもあつたということが言えます。住民の
側は、もう別に壊しても構わないのだから壊すの
だと。別に、壊してバンコク都を水没させようと
していたのではなくて、壊しても構わないのだから
壊したという可能性もあるというか、おそらく
様々な立場からの発言を受けて、行動に及んだと
ころも多分にあるのではないかと推測しています。

ただ、これは、タイに限ったことなのかといえば、
同じような、行政と住民の対立や住民同士の対立っ
ていうのは、日本でも起きていますね。河川行政
などもそうです。洪水が起こること、ダムを作ら
なければ洪水になる、ならないというような科学的
見解にそれぞれの側の住民が付いて、対立して
いるわけですし、原子力行政にしても、これは活
断層だ、そうではないというような科学的見解の
対立を背景として、様々なところで、地域住民同士、
あるいは日本社会のなかで対立が起きている。

タイの洪水で、あのように見えやすいかたちで
対立が表面化した、土手の撤去まで至ったという
のは、現在進行中の災害をめぐる科学的見解が
生じたというタイのゆっくり広がる洪水という特
殊事情があつたのかと思います。

6. 多チャンネルする社会にどう向き合うか

今の時代っていうのは、科学的見解っていうものが
多チャンネル化している。多元的な科学的見解っ

というのは昔からあるのですが、現在はインターネットなどが非常に普及して、いろんな人がいろんな情報に接することができるようになっていきます。あの人がこう言った、ということがすぐにあちこちから発信されるわけです。セーリー博士の発言を報じるビデオも、You Tubeなどにアップロードされて、いろんなところで見られるようになっていましたし、セーリー博士の言ったことを引用するようなかたちでNGOの団体の人々がYou Tubeに出演して、バンコクの治水をどうすべきか、バンコクに水を入れてでも上流側の苦難を軽減すべきだなんていうのも発言をしたりする。いろんな人がいろんな発言機会を持っているし、いろんな科学的見解が発信できる、多チャンネル化しています。科学的見解というか、科学的知見というのは、いろんな複雑な社会対立というのを、本来、緩和する方向で働きそうなのですけども、逆に対立を複雑化させるというようなことが生じている。そういう時代になってきているのではないかと思います。

災害対応の責任者というのは、いずれかの見解を取らなければならないのですが、昔のように権威主義的に情報を独占して決断するというようなことができなくなっている。政治的判断というのが非常にやりにくくなっている時代じゃないかと思えます。

土嚢撤去事件というのは、バンコクが取った見解とは違う見解を支持する人による異議の申し立てであって、ゆっくり広がる氾濫水ゆえにあのような実力行使に及んだという面に加えて、現在(2014年4月)も行われているような、路上封鎖などの実力行使によって意見を通してしまえという、ああいうタイの社会の独特の超法規的意義申し立てというのがまかり通るとい背景もあるはずで、それでは日本では起こりえないのかというと、状況によっては、ひょっとしたら起きてしまうかもしれません。多元化する科学的見解、多チャンネル化している時代、これから日本としても対岸の火事ではなくて、考えていかなければならないのではないのでしょうか。

そういう多チャンネル化する科学的見解に対して、どう対応していくかということに対しては、気候変動に関する政府間パネル、略称IPCCといわれる機関が一つの方向性を示しているように思えます。IPCCは数年に一度、気候変動に関する報告書をまとめているのですが、その報告書のまとめ方というのが、「将来どうなる」とか、「何が正しい」ということを示すのではなく、多数の論文

に示された科学的見解をまとめて、それぞれの見解がどの程度妥当か、その確率を示しているわけです。そうして、全体として将来起こりうることを確率的に示すわけです。ただこうしたIPCC方式というのは、急な災害のときとかに使えるわけではありませんし、社会全体に対して説得力を持っているわけではありません。誰とは言いませんけれども、すべてを混ぜ返して相対化しようとすることに意義を見出すような人たちの前には、多チャンネル化のなかに絡め取られてしまうわけです。ただし何もやらないよりはましで、何らかの、IPCCが行っているような、そういった方向を考えていかなければならないのだろうというふうに考えています。

これはすこし蛇足ですけども、現在(2014年4月)バンコクの各所を封鎖するようなデモが行われています。このデモの背景はもちろん政治的対立ですし、既得権益を巡る社会対立云々の話もあるのですが、科学的対立もやはりあるのではないかと思います。デモ会場に行きますと、結構な頻度で、研究者、経済学者、大学の経済学を教えている人たちが壇上に上がって、いかにタクシンの築き上げたシステムというのが国の経済や社会を損なうかというようなことを演説していたりするわけです。おそらく感情的な対立や政治的な対立とかだけじゃなくて、ある意味、科学的というか、学問的見解をめぐる対立でもあるのかもしれない。したがって小手先のことで解決しないだろうと思います。野党民主党党首のアピシット氏と首相のインラック氏が会談をして済む話ではなく、全体として、それぞれの政策、政治判断にはどのような利益があり危険があるかというようなことを諸説並べて、それぞれの妥当性を話し合うような場というか、理解しあう場というか、そうした方向性が必要なかなあとは思いますが、たぶん、今のタイ社会を見ていると、どうも短期的にはそのようなことにはなりそうもないという気がしています。

社会をよそおうオンナたち

ウズベキスタンにおけるイスラーム・ヴェール今昔

帯谷 知可

京都大学地域研究統合情報センター・准教授

1. はじめに

私は、近現代史に軸足を置いて、ウズベキスタンを中心に旧ソ連中央アジアの研究をしています。今日は、ウズベキスタンのイスラーム・ヴェールのお話をさせていただきたいと思います。

まず、ウズベキスタンといっても、あまり馴染みがないかと思うのですが、ソ連から独立した中央アジア5カ国のうちの1つです。現在、ウズベキスタンの人口は2900万に届こうかというところですが、民族別の住民構成を見てみますと、おおよそ、ウズベク人が80%、ロシア人が4%から5%ぐらい、そのほかは同じぐらいの割合で近隣の中央アジア諸民族の人たちが続きますので、全体として、国民の約9割はムスリム（イスラーム教徒）であると言えます。ただし、信仰のあり方や、信仰実践の度合いを問わなければ9割ということですが、ウズベキスタンのいわゆる伝統文化の基層を考えると、生活様式の上からはオアシス定住民の文化があり、言語的にはテュルク系、そしてイスラーム文化が非常に重要です。さらに、そこに19世紀から20世紀の歴史的経験として、ロシア＝ソ連文化というものがかぶさっている。加えて、1991年にソ連が解体すると、ソ連からの独立後の新たな国民文化ともいえるものが形成されつつある、そのような状況をまず認識しておくとういことだと思います。そして、もちろん、その独立後の課題としては、民主化と市場経済化を進めながら、あらためて国民統合に取り組まなければならない、ソ連解体と独立から20年以上経った現在も、そうしたことが引き続き重要な課題となっている国です。

2. 2009年タシュケントでの出来事をきっかけに

まず、この写真をご覧くださいと思います（写真1）。私は初めてウズベキスタンに行ったのが1991年なのですが、それ以来ほとんど毎年のよ



写真1 タシュケント市内にて（2009年筆者撮影）

うにウズベキスタンを訪れていました。2009年に珍しく3年ぶりでウズベキスタンを訪れたとき、非常にショックを受けた出来事がありました。これは、まさにそのときの写真なのです。この1枚の写真のなかには、たまたまいろいろな服装をした女性が写っています。向かって左側の3人の女性はいわゆるイスラーム・ファッションをまとっています。真ん中のアイスクリームを売っているおばさんは、あまり肌を露出せず、長袖で丈もとても長いワンピースを着ています。反対側、右の若い女性は、半袖で膝丈のワンピース、私たちの目から見ればごく普通の洋装とっていいような装いです。私がショックを受けたのは、このとき、この、いわゆるイスラーム・ファッションに身を包んだ女性たちが、後から後から、続々と私の目の前に現れてくるという経験をしたからなのです。それまで、長年ウズベキスタンに通ってきたなかで、首都のタシュケントで、モスクやマドラサ（イスラーム学院）、聖者廟といったイスラーム関連施設とはまったく関係のない場所で、こうしたイスラーム・ファッションをした女性たちがこんなにたくさんいる光景、イスラーム・ファッションやイスラーム・ヴェールが良いとか悪いとかそういうレベルの問題ではなく、とにかく、こんなウズベキスタンの光景は今まで私は見たことがない！と、とてもショックを受けました。そのショックが、思った以上に強かったことに自分でも驚きまして、

あら、私、どうしたんだろう、何にショックを受けているんだろう、というような思いにとらわれました。

今日のお話はこんなことを枕にしまして、シンプルな問いを立ててみたいと思います。ムスリム人口が9割を占めるウズベキスタンでイスラーム・ヴェールが公的には「好ましくないもの」とされるのはなぜか、という問いです。ソ連時代にイスラームが弾圧されていたのだとすれば、独立後はその信仰が自由になったのだから、ムスリム人口が9割を超えるこの国で女性がヴェールを着けるようになっていてもおかしくはないでしょう。しかしながら、世俗主義を強く主張する現在のウズベキスタンでは、公的には、政府の見解や概して政府の影響の下に置かれているメディアなどにおいて、イスラーム・ヴェールというのは、好ましくないものと位置付けられており、決して公には肯定されません。このことは、ウズベキスタンが経験してきた近代と深く関係しています。

3. ウズベキスタンのイスラーム・ヴェール

それをひも解いてみるために、次に、この写真をご覧くださいませ（写真2）。ぱっと見ただけでは何の写真かよくわからないかもしれません。1920年代のウズベキスタンの街角で撮られた写真で、女性が2人こちらに向かって歩いています。ウズベキスタンの女性たちがその頃常用していた伝統的なイスラーム・ヴェールは、パランジと呼ばれ、こうした形状のものだったのです。どういうことになっているかといいますと、頭からすっぽりとかぶっているのは、ベルベットのような分厚い生地のもので、長い袖が付いていて、その袖は背中側に縫い止めてあり、そこに腕を通すことはありません



写真2 「識字学校（リクベズ）へ」 マクス・ペンソ撮影
1927年 [Khodzhev 1989: 104-105]

ん。そして、顔の前には馬の尻尾の毛で編んだ長いすだれ、あるいはネット状のものを付けているのです。女性たちは、外出するときには、このパランジを着用しなければなりません。この写真は1927年に撮影されたもので、「識字学校へ」というタイトルが付いています。識字学校については少し後でまた触れたいと思います。

19世紀後半ロシア帝国に征服された中央アジアは、1917年のロシア革命によって社会主義化の波に飲み込まれます。そして、ソヴィエト政権の下で、1920年代の後半という、かなり早い段階から、「フジウム」という名称で知られる、共産党主導の上からの女性解放運動が展開されました。その背景には、社会主義的な無神論イデオロギーと世俗化の徹底、中央アジア諸民族の中東イスラーム世界との隔絶と社会主義的改造、社会主義建設と社会主義的近代化という課題がありました。この社会主義的近代化は、ソ連の各民族共和国を単位として実現されていきますが、1924年にウズベク・ソヴィエト社会主義共和国ができ、ウズベク人の国、ウズベキスタンがその舞台となりました。「フジウム」というのは、現地のテュルク系の言葉で、「攻撃」とか「突撃」という非常に勇ましい意味をもつものです。ロシア革命前に現地に存在していた、あらゆる「悪しき」慣習と伝統を攻撃して根絶するという、そういう勇ましいスローガンの下に進められた近代化のキャンペーンを、フジウムと呼びました。そして、フジウムの中核になっていたのが、女性解放運動でした。ですから、女性解放運動そのものを、しばしばフジウムと呼びます。

4. ソ連体制下の女性解放運動とパランジ

運動の中心になったのは、共産党の婦人部で、ウズベキスタンの場合には当初は主にロシア系の女性たちが指導的な立場に立って、上からのかなり性急でまた強制的な側面も含む女性解放運動を展開していこうとしました。当時はソ連全体で女性解放運動が開始された時期でありまして、これはソ連の中央でさえ、かなり壮大な実験であったと言われています。社会主義の下で男女平等を実現する、女性の社会経済活動参加を促進する、さらに家事育児を社会化するというスローガンが叫ばれていました。特に中央アジアの場合には、女性を労働力として確保すること、イスラームの影響から引き離すことが女性解放運動の目的のなかに含まれていたと言われています。このキャンペー

ンのなかで、「攻撃」の対象になったのは、ウズベキスタンの場合には、イスラーム・ヴェールすなわちパランジの着用と、女性が家長の許可なく外出を許されない状態に置かれていること—「女性の隔離」とよく言われると思いますが—この2つの問題でした。

パランジとは正確には頭からかぶっているコートのみのもので、顔の前に着けているネットは、チャチヴァンというのですが、しばしばこの2つをセットで着用している状態を「パランジを着けている」と表現します。ソヴィエト体制下でパランジは、「悪しき」伝統の象徴となりました。パランジを付けている女性は抑圧された存在である、パランジは、馬の尻尾の毛でできているので不衛生だし、呼吸を妨げ、日光を遮断するから不健康だ、などと言われました。それからまた、これはどういうロジックかなとも思う部分がありますが、パランジを付けているような女性は、顔が隠れるので不道徳な行いに走りやすいとも言われました。こうして徹底的にパランジは悪しきものだというキャンペーンが繰り返されていったのです。実は同じようなロジックは、帝政ロシア時代からロシア人たちの中央アジアを見る眼差しの中に織り込まれていましたが、社会主義の下ではウズベク人女性は、女性だけではなく男性も含めたウズベク民族の代表だという言説が力を持ち、パランジを付けた女性が存在するような民族は進歩的ではありえないから社会主義建設を担うことができない、民族を社会主義的に改造するためにはまず女性解放を成し遂げなければならない、といった論理展開がされました。

1927年の3月8日—国際婦人デーですが、社会主義圏では非常に重要な国際的祝日として、現在でもよく祝われていると思います—この日を端緒として、ウズベキスタンでは大規模なパランジ掃キャンペーンが行われることとなります。街の広場などに集まって、一斉に女性たちがパランジを脱ぎ捨てて火にくべるといったパフォーマンスが繰り返行われていきました。そして、女性はパランジを着けない、男性は妻や娘など身内の女性にパランジを付けさせないということが、政治的に正しいウズベク人に不可欠なことなのだという認識が広められていくようになります。1927年以降40年代に至るぐらいまで、それ以後も基本的にはそうだとはいえますが、パランジを着けているかいないかということが、政治的な外見として、非常に大きな意味を持つようになり、「パランジの放棄」は、さまざまな集会や党の大会などで必ず言及し

なければいけないトピックになっていったと言われています。

図1は、『赤きウズベキスタン』というウズベキスタンの政府・共産党系の新聞で、パランジ根絶キャンペーンが開始された1927年3月8日号の第一面です。中央のイラストを見ますと、パランジを脱ぎ捨てた女性—はらりと脱ぎ捨てたパランジが足元に丸まっています—が、明るい未来に向かって手を差し伸べており、これから新しい生活が始まるという希望に満ちたイメージが伝わってくるかと思います。



図1 『赤きウズベキスタン』 Qizil O'zbekiston 1927年3月8日号第一面

図2も同じく、1927年の3月8日号、ウズベキスタンのコムソモールの機関紙『東方のコムソモール員』です。「東方の女子たちにもっと広く門戸を開こう」という特集が組まれており、中央に325という数字が見えますが、ここには、タシュケントの旧市街で325人の女性が3月8日にはパランジを脱ぎ棄てることを誓って署名をしたという記事が掲載されています。右下のイラストを見ると、これがまたたいへん象徴的なのですが、パランジを脱いだ女性が、工場で働き、勉強し、家事育児をする姿が描かれています。ソ連解体後、ジェンダー論などの分野では、ソ連では、女性解放が声

高にうたわれ、そして実現されていったように見えるけれども、ソ連圏の女性は結局のところフルタイム労働、家事、育児、近所付き合いや親戚付き合いのすべてを担うということで、二重苦、三重苦の状態にあったということが指摘されたりもしています。



図2 『東方のコムソモール員』 Komsomlets Vostoka 1927年3月8日号

5. パランジを棄てる道のり

ここからは、オンナたちの装いをめぐって歴史的紙芝居をしてみましょう。写真3は識字学校—ソ連時代初期に大人向けに読み書きや簡単な計算能力の獲得のため、近代化政策の一環として各地に設置されたもの—に学びに来た女性たちです。ちょうど、ウズベク語の文字がアラビア文字からローマ字に移行したこともあって、こうした識字学校が各地に開かれました。女性向けの識字学校の場合には、パランジを着けていてもいいからとにかくいらっしゃいということで、集まった女性たちをロシア人女性らの先生たちが徐々に説得して、パランジを脱がせるよう感化していきました。

写真4は、「顔をあらわにする決意」というタイトルが付いている1927年に撮影された写真です。勇気を持ってパランジを脱ぎ去る女性への賛辞を象徴するような写真です。

写真5これも同じく識字学校の様子で、「最初の自由のツバメたち」というタイトルが付いています。「ツバメ」はロシア語で女性に対する愛称としてよく使う表現です。ここでは女性たちはパランジを着けていますけれども、チャチヴァンは上げ



写真3 「ママたち勉強中」 マクス・ペンソン撮影 [Khodzhev 1989: 33]



写真4 「顔をあらわにする決意」 マクス・ペンソン撮影 1927年 [Khodzhev 1989: 29]



写真5 「最初の自由のツバメたち」 マクス・ペンソン撮影 [Khodzhev 1989: 38-39]

て、顔を出し、勉強しています。

こちらの写真6になりますと、パランジを着けている女性と、付けていない女性が混ざり合っています。さらに写真7では、パランジを着けている女性は1人もいなくて、おおむねすべての女性が白っぽいスカーフを付けているような姿になっています。「パランジ一掃」「パランジは封建制の遺物」といったスローガンが掲げられています。



写真6 マクス・ペンソン撮影(D. ホジャエヴァ氏より提供)



写真8 「結婚します」 マクス・ペンソン撮影
[Khodzhev 1989: 45]



写真7 マクス・ペンソン撮影(D. ホジャエヴァ氏より提供)



写真9 「ヴォロシーロフ称号保持者の射撃」
[Khodzhev 1989: 44]

この写真8などは、ソヴィエト的な明るいウズベク人家族を象徴するような写真だと思います。後ろにレーニンの顔が見えていますが、若い男女が結婚登録所にやって来たときの写真です。

女性も共学の学校に通って、体育の授業なども受けるようになり、スポーツにもいそしむようになります。やがて、写真9のように、ライフル射撃の選手として名をはせた女性たちも出てきます。ライフル射撃や、あるいはパラシュート降下といったような、いわば「男らしい」スポーツ種目にも、ウズベク人女性が進出していくのです。強靱な体力と知性と母性を併せ持ち、社会にどんどん出ていく女性、こうした女性をめぐる言説やイメージは、社会主義建設を喧伝する材料としても使われていきました。

ところが一方で、この1920年代後半の非常に急激なパランジ一掃キャンペーンは、一部の保守的な人々の間に、実は猛反発を起こしているんですね。パランジを棄てた女性に対するさまざまなハラスメントが枚挙にいとまがないほど起こりました。そのうちの最も過酷なものは、パランジを捨てた女性に対する身内の男性による暴力です。時として、刃物で身体を傷つける、生きたまま火を付けるということにまでおよぶような事件にまで

発展しました。これは現在、人類学などと言われるところの名誉に基づく暴力、名誉殺人に該当すると思われま。多くの場合、家長の男性は、パランジを脱いだ女性が身内から出たということは、すなわち家の恥だということで、家長の務めとして自分の娘や妻を自ら手につけ、地元のコミュニティではそういった男性たちをむしろ称賛する傾向さえあったとされています。上からの性急なパランジ根絶キャンペーンは多大なウズベク人女性の血の犠牲を生むことになったのです。こういった状況のもとでは、女性たちはパランジをいったん捨てたけれども、やはり家族やコミュニティの圧力によって再び着用するようになったとか、あるいは党の会合のときには脱ぐけれども帰るときにはまた着るといった手段を講じざるを得ず、集会のパフォーマンスでパランジを燃やしてしまったので帰る途中で新しいパランジを買って帰らなくちゃ、という歌が流行したというような記録も残っています。また、妻にパランジを捨てさせるくらいなら、共産党員をやめるほうを選択したウズベク人男性共産党員もたくさんいたということが報告されています。そういうことで、1920年代後半のキャンペーンは、あまりにも苛烈な反発を受け、パランジ根絶運動はとん挫するという経緯があり

ました。パラソルがウズベキスタンの日常の風景から消えていく大きな契機となったのは、男性たちの多くがソ連兵として出征していた第二次世界大戦だったと言われています。

6. 何を着るべきか？

それでは、パラソルを捨てたら女性たちはどういう服装をするべきだったのでしょうか。これは当時かなり深刻な問題だったようです。パラソルを捨てるとしても、やはり現地の人々の価値観を尊重するとすれば、あまり手足を極端に露出するのはタブーとされていましたし、体の線を強調することや、服装ではないですが、髪の毛を短く切るといふようなことも、タブーでした。女性たちがパラソルの下に着ていた服は、その当時の感覚としては部屋着もしくは下着だったということで、単にパラソルを着用せずに、そのままの姿で外に出ることには、女性たちは非常に大きな心理的抵抗を持っていたようです。共産党においても、それでは「正しいウズベク人女性」の服装とはどんなものかという議論があって、ヨーロッパ風の服装がいいのか、あるいは民族的な要素を残した服装がいいのか、様々な意見があったようです。ある研究者によると、そういった議論のなかでは、パリ風の靴に絹のストッキングというような魅力的なスローガンも出てきたりして、とてもプロレタリアートの国とは思えないような、贅沢な感じがしますね。何を着るべきかという問題の一例をあげると、ウスト・ムミン（本名 A. ニコラエフ）というロシア人画家—この人はかなりプロパガンダ的なポスター製作にも携わりました—が描いた『パラソルを脱いだ娘』という絵があり、白いブラウスに黒っぽいスカート、短髪でいかにも颯爽とした若い女性がノートや本をかかえずんと道を進んでいく様子が描かれています。図3は、『新生活』という雑誌に1937年に掲載された、「ウズベク人女性のためのヨーロッパ風の服装」の提案です。まさに「パリ風の靴に絹のストッキング」という表現があてあまるような服装ですね。

現実的な選択としてはどうだったかと言いますと、ゆったりしたワンピースの下にズボンをはく—これはほとんどパラソルの下に女性たちが着ていたものだと言っていいと思うのですが—そして頭には緩やかにスカーフをかぶるといふか、乗せるというか、そんなスタイルが採用されていきました。色彩の鮮やかな伝統的な絹織物がワンピースやズボンに使われました。だんだんと都市部で

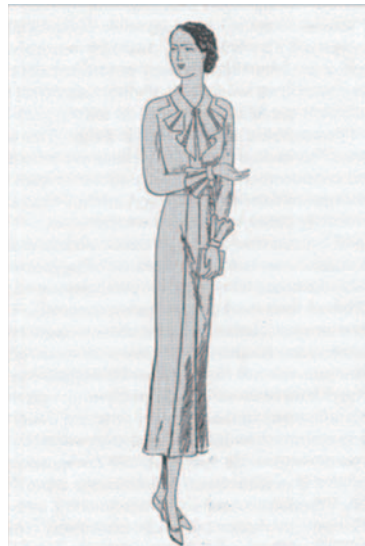


図3 「何を着るべきか？ウズベク人女性のためのヨーロッパ風の服装」（雑誌『新生活』Yangi turmush 1937年第1号掲載の記事「何を着るべきか」より）
[Northrop 2004: 132]

は私たちとあまり変わらないような洋装の人も多くなりましたし、夏はズボンをはかない人も出てきました。そして、特に都市部ではスカーフの着用も徐々に減少していきました。写真10はソ連時代末期に刊行されたフォト・アルバムからのもので、首都タシュケントの女性たちです。写真11は独立後の、かなりショーアップされた民族アンサンブルの写真ですが、右から2人目のスタンドマイクで歌っている女性のこの服装が、20世紀中に定着したウズベク人の民族服として標準的な感じのものだといえます。絹織のワンピースの下にズボンをはいています。写真12は独立後の農村部で撮ったもので、女性たちのグループが聖者廟のお参りに来たところですが、服地はさまざまですが、ゆるやかなワンピースはだいたいみな同じような形ですね。



写真10 1980年代のタシュケント市内の女性たち
[Penson 1989: [15]]



写真 11 N. ウタルベコフ氏より提供



写真 12 マルギリラン近郊の聖者廟にて (筆者撮影)

一方、こちらの写真 13、写真 14 は、タシュケントのブロードウェイと呼ばれた、市内中心部の、最もおしゃれな若者が集まる歩行者天国で撮った写真です。ここでは絹緋などの服を着ている人は少なく、思い思いの洋装が主流です。写真 14 のように、体の線がかなりあらわになるジーンズをはいたり、ノースリーブを着る女性も見られます。

こうして見てきますと、1920 年代以降、ウズベク人女性が社会に出る時の装いは長い時間をかけて、パランジの根絶を経て、推移してきたことがお分かりいただけたのではないかと思います。そこに今度はソ連解体後、イスラーム・ヴェールが登場、もしくは復活してくるわけです。現在のウズベキスタンではこれは一般的に「ヒジョブ」と呼ばれています。アラビア語ではヒジャーブですね。ペレストロイカ、ソ連解体、独立という流れの中で、社会の自由度が増し、民族文化の復興が主張され、伝統回帰志向が起こってきます。ウズベキスタンでは、伝統回帰的な内からのイスラーム復興と、新しい潮流の流入という外からのイスラーム復興の両方の波が起こりました。さらにはグローバル化によってさまざまな文物が周囲から入ってくるようになります。イスラーム・ファッションもそうした流れの中から現れてきた



写真 13, 14 タシュケント市内の通称ブロードウェイにて (筆者撮影)

のです。ウズベキスタン政権の側では、独立後の好ましいイスラームのあり方を非常に熱心に追求してきましたが、為政者たちはやはりソ連的な世俗主義の申し子なのであり、パランジが悪しきものとされたのと同様の視線をヒジョブに対しても向けていることが読み取れます。

パランジとは異なる、つまり中央アジアの伝統的なスタイルではないイスラーム・ヴェールというのは、私が見たところ、1990 年代にはイスラーム関連施設などでごくまれに見られた程度だったと思います。写真 15 はナクシュバンディー教団教祖の墓廟に参詣に来た女性たちです。写真 16 は犠牲祭のときの女性だけのお茶会ですが、同席している女性のうち 1 人だけがヴェールをつけています。いずれも白い無地のスカーフです。2000 年代になりますと、イスラーム関連施設とは関係のない場所にもトルコ風、あるいは東南アジア風と思われるようなスタイルでヴェールを着用した女性が増えてきます。それと同時にそうしたスタイルのヴェールが「ヒジョブ」と呼ばれるようになり



写真 15 ナクシュバンディー廟にて (1997 年筆者撮影)

ました。冒頭にお話しましたように、ヒジョブをつける女性は目に見えて増えていますが、当局側はこれを警戒し、着用する女性を説得したり指導したりするのにかなりエネルギーを割いているようです。



写真 16 タシュケント市内のあるウズベク人家庭でのお茶会（1996年筆者撮影）

さらにいくつか写真を見ていただきましょう。いろいろなかぶり方をしている人がいて、私自身もまだよく整理が付きませんが、写真17～写真20のように、多様化して華美になっており、しばしばトータル・コーディネートされていたりして、おしゃれに敏感な女性たちが、手間もお金もかけて楽しんでいるという印象があります。写真21、写真22のように、少女あるいはまだ幼児といってもよいような女の子がヴェールを着けるというのは、ウズベキスタンでは新しい現象だと思います。

ところで、図4に示したように、ヴェールやスカーフの類は、「ヒジョブ」以外にも、ウズベキスタンにいろいろあります。どれがイスラーム・ヴェールか、「ヒジョブ」か、というと、ポイントはおそらく、髪を見せないだけでなく額をほぼ全部ぴっちり隠し、そして顎の下にもスカーフをまわすことで、顔の周囲がスカーフにすっかりくまれている状態になっているものがヒジョブだと言えそうです。ですから、これらの写真の中では、①、②、④、⑤はヒジョブではないんですね。



写真 17-22 タシュケント市内にて（2009年筆者撮影、左上から右向きに配置）



図4 現代ウズベキスタンのスカーフとヴェール（写真はいずれも筆者撮影）

7. ヒジヨブ問題のその先に

さて、冒頭の問いに立ち戻りましょう。ムスリム人口が9割を占めるウズベキスタンでイスラーム・ヴェールが公的には「好ましくないもの」とされるのはなぜか。この問いには、ここで見てきたような長い20世紀中の歴史的経験を経て、イスラーム・ヴェールの根絶が近代を象徴するという図式が、ソ連時代を生き、少なくとも一部のウズベキスタンの人々のなかで骨肉化されているからだと思えます。

そして、最後になりますが、その先にはどんな問題があるのでしょうか。イスラーム・ヴェールに嫌悪感を示すような人たちというのは、ウズベキスタンの政治エリートであったり、都市の知識人だったりします。その一方で、仮に伝統主義者という名前を付けることにしますが、イスラーム・ヴェールを容認するか、あるいは推奨する人たちがいて、この伝統主義者は民族的な価値観とほぼ一体化したイスラーム的な価値観を重視します。現状を見るならば、この両者の間に対話が成り立たないという状況が生じていて、ウズベキスタンではそれが今、国民統合にも影響を与えかねないほど、非常に深刻になりつつあると私は認識しています。

イスラーム・ヴェールの問題は、いろいろな角度から議論が可能で、中東・イスラーム研究においてもかなり議論の蓄積があります。が、やはり私はこの問題を社会主義的な近代化と結びつけて考えたいと思っています。パランジの根絶に象徴された近代を今の視点からもう一度再検討して、咀嚼し直す、そして、独立後の現状のなかで、あらためて近代とは何かを考えなければならないのだろうと思えます。国民の間で異なるイスラーム

観をどう調整していくか、自由とはどういうことか、ヴェールを付ける自由と付けない自由の重みは同じか、政教分離を貫けるか、こうした問題は今後ますます真剣に問われていくようになるでしょう。

以上です。ご清聴ありがとうございました。

参考文献

- Khodzhaev, F.
1989 *Uzbekistan. otkrytym serdtsem: povest' o zhizni i tvorchestva Maksa Pensona*, Tashkent: Izdatel' stvo literatury i iskusstva im. Gafura Guliyama.
- Northrop, D.
2004 *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*, Ithaca and London: Cornell Univ. Press.
- Penson, Miron M.
1989 *Raduga zemli uzbekskoi*, Tashkent: Mekhnat.

コメントと総合討論

コメントと総合討論

■ コメント

河合英次（河合塾公民科講師）：

河合塾で、公民、倫理政治経済という教科を担当しております、河合と申します。予備校の講師ということで、アカデミーの世界からは、このなかでたぶん一番離れている人間だと思います。まず僕のほうからは、今日、報告を拝聴させてもらって、気になった点、もっと聞いてみたかった点を、全員の方の報告に対してではないのですが、申し上げさせていただきたいと思います。そのあとに、今回の全体の報告のテーマについても少しお話をさせてほしいと思います。

まず、個々の報告についてですが、最初の平野さんの報告について、新首長となったYさんが43歳で年を取り過ぎているということですが、僕はその43歳なので、ちょっとショックを受けました。報告の内容を聞いていて、最初少し戸惑ったのは、後に質問でも挙がっていましたが、首長と王というのが一緒になって説明されていたことです。行政区長の役職名であるはずの首長が王というのは、ちょっと最初は混乱したわけですが、後ほどの質問に対するお答えの点で、その点は理解できました。逆に言うと、日本にはない役職名を日本語で説明することがやっぱり難しいんだということが、そのときわかりました。さらにもうちょっと聞いてみたいと思ったのは、当たり前なことなのかもしれませんが、バミレケというのは一体どういう人たちのことを言うのかな、ということです。つまり、彼らは先ほどの報告では、商業に従事する人たちが多く、だから、カメルーンのユダヤ人と呼ばれているという話をされていたと思うんですが、今のその話からすると、ひょっとすると、バミレケという人たちはもともとカメルーンには住んでなくて、外からやって来て、そこに住んでいることから、カメルーンのユダヤ人だというふうに表示をされたのかなと推論して聞いてました。もし、そのバミレケが外からやって来て商業に従事したとするのであれば、それは面白い話だなと思って聞いていました。というのも、外からやって来た人たちは、土着の人とは違うので、農業などはやりにくいと思うんです。つまり、土地を持たないわけですから、なかなか農業はやりにくいはずで、そうすると商業に傾いていく。普段

予備校で経済を教えていると、土着の人たちは、自分の土地では商業をやりにくいんじゃないかなと、思うときがあります。なぜかと言うと、土着の人たちが商業をして、その土地でもうけるということは、仲間を搾取することにつながりかねない。その点、外からやって来た人たちは、変なしがらみみたいなものがないので、商業に従事しやすい。逆に言うと、そのようにして外からやって来た人たちが自分たちからどんどんどんどんお金を取るの、土着の人たちから嫌われかねないのではないかと考えていました。これは完全に僕の推論かもしれませんが、バミレケがどんな人たちなのか、もう1回教えてほしいなと思いました。

それから、2人目の西さんのご報告です。大変面白い報告でした。2004年のスマトラ沖の地震をテーマに挙げて発表されておられたのですが、なぜ2004年なのかというのが、素人ながら、ちょっと疑問に思いました。というのも、おそらく、2000年代に入ってから、かなりの回数、スマトラでは地震があつて、僕も数年前、一度インドネシアに行ったのですが、そのときにも地震がありました。その地震に僕はかなり驚いたわけですが、現地の人から言わせると、あんなの大したことないよというようなことをおっしゃっていて、その直後、2012年あたりにまた結構大きな地震が確かインドネシアでありました。ですから、なぜ2004年なのかという質問よりは、そのときの対処、対策が、後の災害にどのように教訓として生かされていたのか、そのようなことをもう少し聞いてみたかったというのが1点目。

それからもう1点、実はこちらのほうが僕は興味があったのですが、2004年のスマトラ島の地震と、2011年の東日本大震災との比較ですね。その際の、人々の対応であるとか、社会とか宗教のあり方の違いによって、さまざまな相違点とか、そういうのが見えてこないのかなと。たとえば、スマトラの地震で、17万3000人の人たちが亡くなったといったときに、その17万3000人、おそらくこの前の東北の地震と同じで、当然遺体のすべてが見つかったわけではなく、多くの遺体はどこにあるのかもわからないという状態になったかと思えます。推測ですが、日本であれば自然神崇拜、アニミズムみたいなものがまだちょっと生きてい

るところがあって、仮に遺体がなくても、海に向かって祈るとか、大地に向かって祈るとかということが、比較的受け入れられやすい文化を持っているのではないかと思います。その点ムスリムたちは、そういった考え方はあるのでしょうか。そもそも一神教アッラーを信仰する彼らが、自然に対して祈れるのでしょうか。また祈ったとしても、それはまた別の祈り方があるのかなと、もっと聞いてみたいと思いました。

それから、3番目、星川さんの報告については、かなり共感するところがありました。普段経済などを教えているものですから、タイでも、経済成長のスピードに、公害や災害の対策が追いついていないということが、今回のあの洪水を引き起こしているのかなと。それはかつて日本が高度経済成長のときに生活関連社会資本にばかり力を入れて四大公害病を引き起こしてしまったことに、すごく似ているような気がしました。今回のタイの洪水で、日本の企業の現地工場がかなり被害を受けたかと思いますが、そういう点で言うと、日本も人ごとではないので、タイにさまざまな技術援助が必要かと思って報告を聞いていました。

以上が、僕が報告すべてを聞かせてもらって、いくつか気になった点です。最後に1点、全体のテーマについて、僕の感想を言わせてください。今日のテーマであるジャスティスというのは、正当性であるとか、簡単に言うと、正義ですね。正義に関するお話では、今日、途中で星川さんが面白いことをおっしゃっていて、「相対化してごちゃ混ぜにはいけない、ごちゃ混ぜにするな」といったような発言があったかと思います。僕もそれにすごく共感を持ちました。今日の報告は、違うことを認め合うとか、違うことを超えて1つに

なるという、相対化できるような正義の話が多かったようにお見受けしましたが、相対化できない正義はないのかということが、少し気になりました。たとえば、王さんの報告のなかに、食の話が出ていて、ラマダンのあとにイスラームであるとか、インド人であるとか、一緒に夕食を食べているという報告がありました。宗教の境界が相対化されているお話としては非常に面白かった。たとえば韓国人が犬を食べるといったときに、おそらくここにいらしている知性を持っておられる皆さんであれば、文化が違うということで、ある程度は納得や理解はできる。では、犬を食べることは納得できたとして、世界のなかには人を食べる文化、食人種族というか、そのような考え方がありますが、そこまで相対化して認められるかということ、そこは正直、ちょっと違うんじゃないかなと、僕が限界を乗り越えることができないだけかもしれませんが、思ってしまう。つまり、相対化できない何かがあるのかないのか。その部分の議論をもっと聞いてみたかったなというのが、今日の報告の感想でした。奇しくも、つい最近日本は国際司法裁判所というところにオーストラリアから訴えられていて、調査捕鯨について、結局敗訴しました。負けました。国際司法裁判所はなにも、日本がクジラを食べる文化を否定したわけではないのですが、調査捕鯨が駄目だと言っただけなのなのですが、でも、根底にあるのは、やはりクジラを食べるというその行為が、西洋の諸国から言わせると、受け入れられないということだったと思うんです。つまり、この世には、なにか相対化できない正義というか、絶対的な正義があるのかないのか、ということが一番知りたかったですし、そこを皆さんの報告から僕も考えてみたいと思います。



ました。

幡谷則子（上智大学、都市社会学）：

最初に今河合先生が最後におっしゃった全体のテーマに関するご指摘を受けまして、正義という言葉についてコメントをしたいと思います。最初に趣旨説明のお話がありました。また、このご案内の趣旨説明を拝見したときにも、ちょっと私、違和感を覚えたんです。実際そんなに多様な正義ってあるのだろうか。そのところをまず疑問に思いました。正義には、やはり普遍的な正義というのがあるのではないかと。ですから、「広義の正義」、それから「狭義の正義」というものが一体あるのだろうかという疑問を持ちました。趣旨説明を読んで、これはたとえば、聖戦だとかジハードだとか、一種の正義のためには正当化される戦争がある、という意味でのコンフリクトの話なのかなと思って聞いたのですが、そこがまず、疑問だというのが1つです。

次に、5つの報告を聞かせていただいて、地域研究者として、どの地域も私にとってはなじみのない地域でしたので、それこそローカルな部分も含めて、民族性や文化に関する非常に豊かなご報告を聞かせていただきました。今日は非常に充実した内容のご報告を伺うことができ、ありがたかったと思います。そのなかで、今日の共通テーマが議論されていたと思うのですが、本当に正義を議論していたのかというと、実は正義というよりも、レジティマシーであるとか、ジャスティフィケーションつまり正当化という意味で議論をされていたのではないかなと思う節がありました。それが良いとか悪いとかいう問題ではなくて、正義について議論するときに、今日の共通課題として議論された 이슈が必ずしも普遍的な正義に向けたのではなく、いろいろな価値観がぶつかり合うときにどうやって正当化するかというところで、文化的な共生社会とか、調和の取れた、あるいは、和解のある社会を構築するために人々がどういったローカルな知恵を絞っているか、という話であったのではないかと思います。

ここからは個別の感想とコメントです。まず、最初の平野さんのお話、これはまさに正当性のお話だったと思います。非常に興味深かったのは、一般的には都市が成長していく一方で、農村が衰退していく。その際、慣習だとかリネッジを絶やさないことが社会のバランスを保つ術だ、というような実践が一部されていて、もちろん経済的には都市が豊かになっていくわけですが、農村の

リネッジを絶やさないことで都市と農村の共存を担保する知恵がある、というようなお話だったと思います。それは非常にローカルなリネッジとして素晴らしい実践だったと思うのですが、今後、この社会が市場経済化やグローバル化が進み、市場経済のほうが強くなってきたときに、このあり方がいつまでサステナブルなのだろうか。そういった議論はないのかどうかを、平野さんには伺ってみたいと思いました。

次に西さんのご報告に関してお話しします。今日の正義あるいは正当というキーワードから申し上げますと、西さんは結局、被災者たちの微笑みにある真実は何なのかという深い質問を投げかけられたのだらうと感じました。そのなかに、極限の状態にあったローカル社会によそ者が入ったときに、どういった物差しを持って入るかというお話がありました。その入って来た人々の物差しよりも、ローカル社会のほう、物差しとして逸脱した部分があり、それが反応としてあらわれたのではというお話がありましたが、私は、それはちょっと違うのではないかなと思うのです。やはり往々にして、支援だとか研究者が入って持ち込むときの物差しが、実は逸脱しているというふうに捉えるほうが、私は自然かなという感じを持ちました。逆にそういったことは、西さんを含めておそらくみんな経験しているもので、簡単に解釈はできない。なぜ微笑んでいるかという解釈については、その行動に対するいろんな批判があったときに探されたけれども、そう簡単には解釈できないので、そこを研究者はきっちり押さえなくてはいけないし、それが地域研究者の使命だというようなことおっしゃったと思うのですが、まさにその通りだと思います。これはすごく時間をかけて理解することなのでしょう。加えて、私は社会心理学とか、災害状態の渦中にある人の心理については専門ではないので、簡単には申し上げませんが、極限の



状況にいたら、やはり微笑むことがヒーリングか自己防衛になっているのかもしれないと思うのです。これは個人的な感想です。あともう1つ、西さんへの質問です。ご報告のなかに、被災を契機に内戦状態が解消されたというような指摘がありました。これについて私は非常に疑問に思います。私はアジアのことに詳しくないので、実際今どんな動きがあるのか伺いたいと思いました。

次に、王さんのお話ですが、ご発表の最初の時点では、ハラールだったら肉を食べてはいけないのに、肉のメニューが入っている、というお話かと思って聞いていました。つまり、これこそ正当性の話なのかと思っていましたが、最終的には王さんのお話が一番普遍的な正義を議論されたのかな、と腑に落ちた気がします。要するに、ある一定の基準からすれば非正当のものがあっても、結局はみんながこの状況で、弱い人も招いて、「共食」によって豊かな時間を過ごす。そこにたとえば、イスラームではないのに入ってしまったというしたたかな人もいた、というのがありますけれど、これは、多様な人たちが集まった共生社会を目指す、あるいは、正義の実現の1つの方法かなというように伺いました。

それから、4番目の星川さんのお話ですが、これは災害に対して科学的な情報を扱うことや、研究者の立場から情報をコントロールすることは、権力の行使になりかねず、そこに正義の問題が入っている、というように伺いました。ですから、星川先生のご報告のメッセージは、テーマが災害ということもあり、生命であるとか、尊厳ある人間の生活がかかっているわけですから、研究者や科学者ごとにいろんな正義があるわけではなくて、普遍的な正義を目指すために情報コントロールしてはいけないし、そこに科学者の責任があるというように考えられると思います。ただし、もちろん解決策に限界はあると思います。あともう1つ付け加えたいのが、実際に科学者が英知を出し合って解決法を出したとしても、実践の場では、ロジスティックの制約だとか、行政の判断を尊重しなければならないという場面に遭遇するため、いろんなコンフリクトが生じるのですが、そのときに、制度外で行動することができるのだろうか、ということが正義を追求するときに求められるのではないかと思います。

最後の帯谷先生のお話は、女性解放という意味での正義を問題にされたと思います。それと合わせて、選択の自由つまりは正義の問題ですが、それを追求するなかで、結局は現実的には近代化

とか、政治的な判断とか、正当性の問題と関わってくるという意味で、両方の問題を議論されたのだと受け止めました。

門司和彦（長崎大学、公衆衛生学）：

正義について、私自身、わからないことが沢山あります。今日は、グローバリゼーションの下で、地域研究の領域としての正義の研究を本当にやったほうが良いのか、そうだとすればどのようにやるのか、やっているのかを考えられたら良いと思いました。今、グローバリゼーションの負の影響が、健康の領域でも出ています。グローバリゼーションが進むと世界が良くなるかと思ったら、基本的に貧富の差は開いていきますし、健康状態もまだ非常に悪い状況です。それに加え、国家間の軋轢、正義の衝突がグローバリゼーションによって起っていると考えています。私がやっていることに関しても、健康、ヘルシズム自身がほんとに正義から出て来たものかも微妙です。熱帯医学はもともと植民地医療から出て来たものですし、個人的に私は日本民族衛生学会の活性化ワーキンググループでやっていますが、これももともとはレイシャル・ハイジーン（racial hygiene）と叫びまして、優生学から出て来たものです。ほかにも、地球環境学がほんとに正義なのか、地域研究の正義って何だろうかということを、今回のコメンテーターを引き受けてから考えてきました。

今日の感想ですが、もっと正義の衝突とか葛藤の話が中心かと思ったら、そうではありませんでした。それぞれのケース、実践の非常に深い観察、報告があって、大変面白かったと思います。ただ、それらのお話はなにも正義と言わなくても、それぞれ面白かったのではないかと思います。この種の地道な研究が、地域研究の基本であって、学問の厚みを意味するものです。そして正義の対立が起きたときに、根本的な理解の基礎になり得るものだと思います。だから、あまり流行に迎合しないで、こういうことをしっかりやることは真実な方法だと思います。これやって何になるんですかという質問がしばしばありますが、質問自体がナンセンスだから、ほったらかしといて良いのだと思います。

一方で、地域研究って、ずっとこういうことで良いのでしょうか、という問いもあります。要するに、1つ1つの地域研究は面白いけれども、それをどうやって積み重ねていくのか。そういう個別研究を非常に尊重すると、本質的な批判を相互でしなくなって、積み重ねているようで、実は積

み重ねがない世界に終わるのではないかという疑問が生じます。それで、グローバリゼーションに勝てるのかどうか分からない。ここでは、結局グローバリゼーションは、地域研究に正義の研究を求めるようになったのか。それだけ価値の対立が起っているのかを、皆さんにお聞きしたいと思いました。

次に、リスクに関して、やはり正当な評価をする必要がありますが、少ないリスクを扇動するバイアスと、実際にあるリスクを少なく言うバイアスがあります。これは非常に政治的だし、経済とか企業利益が関わっているので、現場にいる人間が本当にばらしてしまうと、立場が危なくなるような厳しい状況があります。そういったバイアスがかかるなかで、科学者が何をやっていくかということを考えていかなければならない。しかも将来のことなので、不確実性を回避できないため、正しい判断でも結果的に間違っているということが起こりうる難しい問題だと思っています。

まとめにならないまとめですが、あまりそれぞれの正義を主張しないほうが良いのではないかと、そのためにこそ正義を研究する必要があるのだと思いました。最後にあまり正義を言わないことを考える上で、「過ぎたるは及ばざるがごとし」ではなく、「及ばざるは過ぎたるよりまされり」という家康公遺訓を引いて終わりにしたいと思います。これからこうしたことを議論ができれば良いと思います。ありがとうございました。

■ リプライ

平野美佐（京都大学大学院、アジア・アフリカ地域研究研究科）：

貴重なご意見をいただき、ありがとうございました。手短かに、個別の質問だけお答えします。まず、河合先生の、バミレケの人たちが外からやって来たのかという質問ですが、彼らは国外から来たわけではないのですが、バミレケ・ランドからあちこち、カメルーン全国に移住しています。そういう意味ではおっしゃるように、都市ではバミレケの人びとは「よそ者」です。「商人のジレンマ」というのがありますが、商人は自分のコミュニティでは自由に商売ができない、儲けようと思うとコミュニティから嫌われる、というのがあります。そういう意味で、バミレケの人びとが本当の意味で商才を発揮できたのは、しがらみのない都市へ移住してからだと言えます。ですから、彼らは都市に空間移動するだけではなくて、農民

から商人へと社会移動をしました。そして、不動産などをどんどん地元の人たちから買い上げたりして嫌われるわけです。おっしゃるように、バミレケの人たちは、よそ者として嫌われつつ、しかしそれがあつた種のメリットとなつて、商売を進めてきたともいえるのです。

幡谷先生のご質問で、市場経済化してグローバル化がすすむなかで、バミレケの首長制社会がずっと維持されていくのかという問題ですが、私も同じような関心をもつております。ただ、今後数十年の間になくなるとは考えられません。たとえば、バミレケはたくさん成功者が出ていますと申しあげましたが、彼らが村を重要だと思っている限りは、続くと思われまふ。昔は代替わりの行事なども含め、バミレケ社会では葬式や儀礼など、今ほど派手には行われていなかったといわれています。都市に移住する人たちが増え、経済力が増すほど、かつてなく派手になってきているのです。そういう意味では、今のバミレケ首長制社会は、これまでになく活気づいているといえます。ただ、それがかつてのものと同じではなくなつていくことは確かです。また、都市移住民の子供、2世、3世、4世など都市で生まれ育つた若者たちにとって、故郷が遠い存在になりつつあるのも確かです。都市での同郷者の集まりに、いかに若者を引き寄せるのかは大きな課題です。再生産がうまくいかないと、やはりいつかは危機を迎えるのかもしれない。

西芳実（地域研）：

たくさん質問をいただいたので、できるだけ手短かにお答えします。まず、河合先生からのお話で、2004年以降、インドネシアの災害対応にどんな変化があつたのかというご質問ですが、災害対策基本法などの制度化が進められたということに加え、災害ボランティアに関する認識が非常に高ま



りました。災害が起こると被災地支援のために、被災した地域の外からいろんな地域の人たちが現地入りする。支援活動の中には、遺体の回収のような極めて精神的負担の大きいものも含まれていました。他地域からの災害ボランティアは、初期の救援活動に対して有効でした。しかも、ボランティアといってもそれに関わってお金がかかると、被災地支援活動は専門的職業としても成立するという認識も共有されるなかで、2004年はインドネシアにおけるボランティア元年となったと言われていました。その後もインドネシアでは2006年中部ジャワ地震、2007年ベンクル地震、2009年西スマトラ地震というように、大きな災害が相次ぎました。そこから、インドネシアでは災害はいつでもどこでも起こりうるという認識が共有されました。その結果、たとえ災害の予知が難しかったとしても、事前に津波警報の知識の共有や、災害に対する心構えなどを深められるし、万一災害が起ってしまったときには、外から支援してもらえようという環境を普段から作っておくことで対応しようという考えが広まりました。特に、外からの助け、外助が大事だという考え方が広く共有されるようになったことは、非常に大きいと思います。

次に、2011年の東日本大震災との比較について、身元不明の遺体や、遺体もない行方不明者をどのように扱うのかという質問についてお話しします。アチェでは通常、イスラム教のやり方に従って扱うんですけども、今回の災害では、イスラム教の通常の扱いの仕方ができませんでした。イスラム教では、24時間以内に遺体を埋葬して墓碑を立てますが、それがまったくできなかつた。そのため新しい扱いのかたちというのが作られました。それが墓碑をつくらない集団埋葬地です。1ヵ所に5000体とか10000体の遺体が埋葬されていますが、墓碑はない。そういった集団埋葬地があちこちに作られました。遺族としては、自分の身内、家族たちがどこに埋まっているかわからないわけです。だけれども、逆に言うと、どこかには埋まっていると思える。墓碑がないことによって、よりいっそう、そう思うことができるわけです。お母さんやお父さん、子どもたちはこの辺りに埋葬されているのかななどと思いつつ、どこかしの集団埋葬地に行って、津波1周年、2周年といった折々のときに、祈りを捧げるという形ができあがった。このような扱いの方法は、アチェでは非常に新しいかたちなんですけれども、津波被災という、たくさんの身元不明遺体が出た状態に対応して新たに考案されたものと理解できます。

幡谷先生からのご質問ですが、私自身も、紛争が解決したとか、社会の亀裂がなくなったという主張をしたつもりは全くありません。2つの軍事勢力に分かれて、武力行使が前提になったかたちでの戦争状態が解消したのであって、その社会の亀裂自体は、こんなことで簡単に解消するものではないというのは、もちろんその通りだと思います。ただし、ここで重要なことは、災害を契機に、政治的立場を問わずに、人道上の支援を互いに行うことができるということの人々が学んだことです。今も社会的亀裂はありますし、津波の被害を直接受けなかつたために、支援がをもらなかつた地域では、むしろ開発が遅れたというようなこともあって、地域内の格差が開いてしまった場所もあるんです。そういった課題に対して、アチェの人たちは今、自分たちの手でどのように解消するのか、といったことに取り組んでいます。ある意味で、復興はまだ全然終わっていないわけです。

もう一つ、外からの物差しについてですが、極限状態にある地域、特に被災地や紛争地に外から人が入って何かするということに、外から来た人たちが自分の物差しを当然視してはいけないということは、ある種の常識だと思うんですが、ではどこの物差しにあわせればよいかと言ったときに、現地社会の文化がそのまま正しい基準であるということには必ずしもならないわけです。特にアチェの場合は、アチェ社会自体が被災前から紛争状態にあつて、一体何が現地の文化かということさえも一つに定められないような状況のなかで、皆さんそれぞれ支援をしている。だから、初期の段階で、何か行動を開始するにあたっては、何等かの物差しがなければ動けないので、みんなそれぞれの自分の物差しを持ってとにかく行動する。大切なのは、行動したあとの相手の反応をどうフィードバックできるかで、その力こそが問われていたように思います。地元の人々の反応がうまく理解できないときに、文化の違いといった言葉で片付けて、それ以上理解することを諦めるのではなくて、いろんな情報を集めて、目の前にいる人々はこういうつもりなのかな、こんなことを考えているのかな、と推し量り続けようよ、という願いをもって、今日はお話させていただきました。

王柳蘭（白眉センター、地域研）：

私の関心のなかで正義を考えてみたいと思います。移民問題は、多文化主義、人権、国際関係、法学といったものが非常に密接に関係しています。日本でも、多文化共生という上からの政策などで、

移民をめぐる、当事者から政府までを含めて様々な角度から論じられました。私自身はそれに対して満足のいかない面がありました。私の事例でいえば、タイに住む中国系ムスリム、すなわち複数の文化を背負った人々は複数の暦で生活リズムを打っていますので、イスラーム的な暦の時間にそった文化—生態的なリズムのみならず、タイや中国的など、様々なリズムのなかで彼らは生きています。その複数のリズムが文化と結びつきながら体のなかで打っている。研究してはじめて気がつきましたが、これは非常に豊かなことです。特に興味深いことは、お互いのリズムが毎回毎回対立しているのではなく、特定のリズムのときに、そこに皆、同調していくのを見ることができることです。私自身はムスリムではないので、イスラームという、過激とか、すごく狭い範囲での規律を言っているといった思い込みが研究前にはあったのですが、調査をはじめ彼らのリズムのなかに入っていくと、自分も彼らと一緒にご飯を食べたりすることで彼らのリズムに同調していく瞬間が、年に何回かありました。こうしたことに着目するだけでも、正義とか正義ではないとかという議論を越えたものが、見えてくるのではないかと思います。

星川圭介（地域研）

まず河合先生の、日本から技術援助が必要ではないかという話ですが、日本からの技術援助というのは、実際もう入っています。今ある地方で進んでいる治水計画の大枠は、JICAと現地政府の各機関が関わって作ったもので、JICAが多くの技術的提言を行っています。

次に幡谷先生から、災害に対しての正義というのは、人々の幸福という観点から見て複数存在しえない、1つになるのではないかというコメントをいただきました。おっしゃるとおりで、私自身正義というキーワードをかぶせてしまったので、ややわかりにくい話になってしまったとは思っています。例えばバンコクを守るために、周囲の住民を犠牲にすることは許されるのかと言えば、それは明らかにNOであって、正義ではないわけです。とはいえ現実的には、それが「正義」としてタイ社会のなかでまかり通っていることも事実です。そんなある部分を犠牲にせざるを得ない状況が正義かどうかと言ったら、もちろんそうではない。バンコクの住民も外の住民も等しく水害から逃れて、衛生的な生活を送る権利がある。これが正義であると、私も思います。

今日申し上げたかったことは、そうした理想を巡る対立ではなく、現実問題として、バンコクに影響があるかどうかという科学的見解をめぐる対立があったということです。むしろ土嚢を壊した人々も、理念的な正義という完全な平等の実現までは求めておらず、もし土嚢を壊せばバンコクのなかに非常に大きな影響が及ぶと思っていれば、おそらく土嚢の破壊までには及ばなかったのではないかと、ということです。

帯谷知可（地域研）：

私は、正義というものが非常に声高に主張される国を研究対象としております。しかしいつも、そうした点がとても危ういような気がして、一步引きたくなる思いでフィールドに通っています。そのため、門司先生から、正義をあまり主張しないほうがいいのではないかというコメントがありましたけれども、その点は私も大変共感しております。

総合討論

山本博之（司会、地域研）：

総合討論を始めるにあたって、議論の方向性をはっきりさせるために、3名のコメンテーターからいただいたコメントを私なりの関心から少し整理してみたいと思います。

やや乱雑な言い方になりますが、あえて大胆に翻訳してみると次のようになります。結局のところ、地域研究者は何でもかんでも相対化してしまう。違うものが出てくると、その間を取ってみて、何とか両方が納得するような方法はないですかと尋ねて、折り合いをつけさせて決着を付けさせようとしてばかりいる。でも、それでいいのか。世の中には絶対的な正義があるのではないのか。あれも正義これも正義と、言葉の上で正義だ正義だ



と言っているけれど、そうじゃなくて、世の中には本当の正義があるんじゃないのか。

この問いを、河合先生は「相対化できない正義はあるんですか」という形で直接問いかけました。幡谷先生はもっと力強く、明言はしていませんが、普遍の正義はあるんじゃないのかという言い方で本当の正義があるはずだという思いを示唆していて、そのことを追究するのが研究の意義ではないのかと呼びかけているように私には聞こえました。

こういう考えにどう応じるのか。普遍の正義あるいは絶対の正義なんて存在しないと言い切ってしまうのが1つの態度だと思います。その一方で、絶対の正義があるのかないかを議論しているだけでは現実の問題は解決しないので、その問題は棚上げにしておいて、多様な立場や考え方がある状況で折り合いをつける作法や技術を1つ1つ積み重ねていくことの方が大事で、そのことを、「正義」と呼ぶことに抵抗があったら「ジャスティス」と呼んでしまおう。そう考えると、むしろこれこそ今の時代のジャスティスなのではないか。それは新しいジャスティスだし、希望のジャスティスなのだ。というのが谷川さんの趣旨説明のメッセージかと思いました。門司先生のコメントは、普遍的な正義はある、あるいは少なくともそれを探る努力をするべきだというお話に聞こえましたが、コメントの最後であり正義を主張しない方がいいとおっしゃっているので、むしろ折り合う作法、つまりここで言うジャスティスの方に近いのかなと思いました。

もしかしらまったく的を外れたまとめ方もかもしれませんが、それについては後でコメンテーターの先生方を含めてご議論いただくことにして、まずは5名の報告者に、今の私の言葉を半分参考にさせていただきながら、改めて発言していただきたいと思います。もう一度まとめますと、絶対の正義は確かにあると考えていて、それについてお話いただくのもけっこうですし、いろいろな立場や考え方がある状況でどのように折り合いをつけるのかということがジャスティスだという趣旨にのっとってお話いただくか、それともどちらでもないのか。お話する用意ができた方からでけっこうです。

平野美佐：

正義というテーマで深く議論したわけではないので、このテーマとこの発表の内容であれば、皆さんちょっと混乱されたかもしれません。私たち

のやっている地域は、国際的に見ると、「絶対的な」正義を振り回す側じゃなくて、どちらかと言うと、正義を押しつけられて振り回されてきた側だと思うんです。アフリカだと、西洋近代からいろいろなものを押しつけられるなかで、正義もそのなかに含まれていたと思います。そういう絶対的な正義を押しつけられるなかで、彼らはどちらかと言うと、それとは直接対決しないで、そのフレームのなかで、自分たちのできることをごちゃごちゃやっていくというかたちをとってきた。絶対的な正義が、私はあるのかないかちょっとわからないですけども、そこにローカルな人たちが直接挑むということは、あまりなかった。外から、あるいは上から下りて来る正義と、ローカルな価値観が対立するなかで、中途半端でも両方を取っていくといった戦略が、私がフィールドで見たことでした。それがこのワークショップのテーマであるジャスティスとどこまで重なるかは分からないですけども、私としてはやはりそこが面白いなと思います。ただし、単なるローカルな事例に留めることなく、もっと大きな枠組みで考える必要があると思います。

西芳実：

今の司会の山本さんのまとめ方でいくのであれば、私は後者と言いますか、絶対的な正義というのは追求しない方の立場になると思います。逆の言い方をすると、本当の正義があったとして、それで幸せになるのは一体どこの誰なの、という質問に、どこまで答えられるだろうかと思うからです。正しいか正しくないかということも大切なのですが、現場を同じくする人たちの間で、まあこれで行こうかと、それぞれがそれなりに納得することが大事なんじゃないかと思うんです。次の行動に移れるような状況を作るうえでは、正しきで納得することもありますけれども、必ずしもそうでないこともある。2人の人がいたときに、それぞれ納得してるいけれど、同じものを見て納得していなくても、うまく一緒に仕事ができるということは往々にしてあるわけです。そうしたそれぞれの現場で、次の一步に踏み出すための枠組みとか関係を作るということの積み重ねのなかで、何とかうまくいくという方法を考えたいというのが私の立場です。

一方で先ほど門司先生から、今のような話でいけば、いろんな地域の事例がたくさん積み重ねられるだけで、それぞれの地域の人にとってしか意味がないのではないか、というご質問がありまし

た。私自身は、経験や事例というのは、その人自身についての固有の話であることは間違いないんですが、一方で、世界の人、ほかの地域の人たちが直面している共通の課題もそこに潜在しているように思うんです。課題の乗り越え方そのものは、それぞれの現場の人たちが身を削って考えて、責任を持ってそれを引き受けるということの積み重ねなので、それぞれ違うということはあると思いますが、翻ってそういう状況に陥っている状況そのものは、時代や地域の広がりの中で共有されているように思います。現在であれば、グローバル化や情報化が進んで、外から直にいろんな思想や文物がやって来てしまう。しかも、専門家による翻訳を経ずに、それぞれの人が独自の解釈をする、外のあの人がこういうことを言っているのだから私もこの正しさを掲げるんだ、といった主張をしやすくなっている。こうした状況は、どの地域の人も共通して直面しているのかな、と思います。従って、みんなが共有できる正義を探して、みんながハッピーになるという状況を模索するよりは、個別の人たちが持っている正義の成り立ちとか、運用の仕方工夫というのを見て、そしてひとまずは小さい範囲だけでも関係する人々が納得できる場所を広げることを考えることが、出発点かなと思っています。

王柳蘭：

発表のなかでも申し上げたことですが、移民問題はイデオロギーや教条主義的な側面、あるいはアイデンティティといった民族意識的な側面がよく取り上げられてきました。私はその反対に、身体や物（ブツ）、今日のお話で言えば食べ物など、そうした身体的なものから、共生とか共存のかたちを見たいと思っています。といいますのも、特に移民社会は脆弱なので、なかで対立したりもめたりすると、移民のコミュニティそのものの持続可能性がなくなってしまうのです。政治的なものが絶えず内部にはびこっていますので、頭で考えたものだけではない持続可能な文化装置を、彼ら自身が編み出してきたと私は思っています。脆弱で不安定な中で共生社会をめざす、その中で食べ物を「食べる」といった身体的な相互行為から見えてくるものは何か、そうした別の視座が必要かなと今思っています。

星川圭介：

自然科学系研究者の端くれとして、正義を考えるとということについて、ちょっと述べさせていた

だきたいと思います。自然科学者が正義を声高に言って、正義に合わせるために自分の理論を構築していくことはあってはいけないわけで、自分の主義主張にかかわらず、基本的には科学的知見というものを出していくということになります。でも、そのなかに表には出さないけれども、やはり自分の正義を常に持ち合わせていないといけないのだということは、幡谷先生のご指摘通りです。

自然科学者としていかに災害に対応していくかが問われる際には、私はそんな正しい人間ではありませんけれども、やはり自分のなかに確固たる正義というものがあべきであって、それが相対化されてはいけないと思います。環境分野の話で言えば、環境には環境倫理というのがあって、それが非常に手に負えないものだということは、皆さんもよくご存じだと思います。たとえば環境を守るために人は死んでいいのか。環境テロリズムみたいなものもあって、そのあたりは、非常に多様で、融和させるのはとても難しい。しかし自分なりの正義というものを持って、それを実現すると言ったらおかしいですけど、いろんな価値観の対立のなかで、取りあえず事実誤認に起因するような対立や開きを、事実を出していくことで埋めていこうとする姿勢が、自然科学者としてのあり方かなと思っています。

帯谷知可：

ソ連という体制がなくなったにもかかわらず、私が研究対象としているところでは、個の自由とか、個の尊重といったことが、なぜもっと実現されないのかという疑問が、私には常にあります

私自身は近現代史をやっていますので、今現在生じていることの問題の専門家というわけではないのですが、歴史的なテーマを研究しているときにもそういう問題に突き当たることがあります。



特に、社会主義的近代化が課題だった1920年代の話と、独立後の国づくりが課題になっている現代の問題や状況は、おのずとリンクするものとして私の前には浮かび上がってくるということがあります。先ほどの山本さんからのお話に対しては、絶対的な正義みたいなものには私は違和感があって、結局それはそのときどきの政権が主張する、限定的な意味での絶対的な正義ではないかという気がしています。そう考えると、本当の正義を求めていくことよりは、相互に折り合いをつける作法を編み出していくことが不可能な社会になっているのはなぜか、というところに自分の関心があるように思います。

山本博之（司会）：

みなさんとも同じような感じでしょうか。絶対的な正義とか本当の正義とか、言い方はいくつかありますが、それを求めていくよりは折り合いのつけ方に関心があるように感じられました。星川さんは、自分なりの正義とか絶対的な正義があるべきというお話でしたが、「正義」の前に「自分なり」という言葉がついていて、しかもそれがすでに「ある」のではなく「あるべき」ということが何度も強調されていたことから考えると、星川さんのいう正義とは世界全体が共有しているものではなくて一人一人のうちにあるべきものということだと思いますので、ほかの報告者と同じような考えを共有しているのかなと思いました。

幡谷則子：

誤解があると困るので付け加えておきますと、私は絶対的な正義があるからそこを主張して、地域研究者はそれを追究しなければならないのだと言ったつもりではけっしてありません。特に中南米で紛争のあとの人権侵害であるとか、あるいは一先ほどのアチェのお話とかぶって聞いていたんですが一右派と左派との両方のゲリラがいるところで中立性が保たれなくて、誰にも、命を落とした人のことを追及できないというお話があったのはまさにそのとおりなんだろうと思います。ただそういった状況において、やはり普遍的な価値というのはあるだろうと、そう言ったつもりです。そういう状況においてもなお、何が正義で何が正義でないかというのは、たぶん皆さんすでに共有し認識されているだろうと思うのです。そういう状況に対して「いろいろな正義があるから」、というような解釈は、ちょっと成り立ちにくいという意味で申し上げたつもりです。

門司和彦：

要するに、ある地域で正義の対立、価値観の対立が存在することは当たり前ですよ。それをまず理解しないと話にならないから、それをまず一生懸命理解しましょう。そのうえで解決策において、ベターなものがあるべきだし、より普遍的なものがあるべきだという、今のご発言でよろしいですか。要するに、右派と左派が出会って、たとえばどういう解決方法があるか、軍事力だけで全部殺してしまう解決の方法もあれば、もう少し違う解決方法もあって、その解決方法においてはやはり、許される解決方法と許されない解決方法がある。その選択されたものがベスト、絶対的な正義だとは思わないけれど、少なくともその状況においては、ベターな選択は常にある、それはそれぞれの立場から見方が違ってはいるけれど、それまで相対化してしまったら、結局何をやっているんだ、となるだろうと。

幡谷則子：

でもたとえば軍事力を使って解決すべきだという主張をする人がいるのなら、それはやはりその人の主張として、（その人は責任をもって）きちんと主張しなくてははいけない。でもそこでどちらの立場を取るかというのは、個々人が突きつけられた問題であり、そこにある判断基準は、揺るぎないものでなければならぬと私は思っているのです。

会場参加者 A：

幡谷さんの感覚に非常に近いと思いますが、様々な異なる価値があると言われていても、自由な議論、つまり公共圏のようなものが成立しないところの場合、手垢がついているかもしれないけれど、基本的な平等であるとか、デモクラティックな意思決定のシステムであるとか、そういった近代が生みだしてきた基本的なルールが、弱い人にとってはセーフガードに使えるわけです。

そこまで私は相対化したくない。幡谷さんのご発表にもありましたが、女性に対する割礼であるとか、あるいは自分の行動の自由を制限されるようなものに対しては、近代というのはある程度、歯止めをかける普遍的な価値観を育ててきたと思うし、自分はそれを信じています。そして、そのことを信じていることを意識してものを見たいと考えています。インドにはカーストがあって、身分制の非条理がいっぱいあるんですが、そこを最終的に相対化できる雰囲気になったのはそういう

価値観だと思うんです。当事者自身もそれを使って見直してきたということもあります。それを繰り返すかどうかわかりませんが、そこまで外せるかという、私は無理だと思います。

谷川竜一（地域研）：

企画に関わった私からも、お話をさせていただこうと思います。1つは、やはり議論が正義という言葉にばかり行ってしまいかねないのでは、と当初から懸念していました。正当性の奪い合いといった話や、正義を相対化できるかできないか、正義はあるかないか、するべきかしないべきか、といった話になってしまう。ですから最初は、テーマを価値観にしようかと考えましたが、そうすると、世界にはこんなものもある、あんなものもあるといった、事例紹介で終わってしまいそうで、それはちょっといやだなと思いました。

私自身が工学系出身だからこう考えるのかもしれませんが、ある価値観と、それに対立する価値観、並列する価値観があって、私たちはそのなかから日々選び取っているわけです。しかも、それを選び取る際にはその背後にもう一つ大きな価値観がある。そうするとエンドレスな相対化のドミノ運動のような中に入ってしまう。だとすればむしろ、価値観と選び取らせようとする動機のようなものも一緒にひっくるめて議論する場を作ったほうがいいかなと思って、この場を設定しました。

「正義」と言ってしまうと、正義は絶対にある、という話になってしまうので、それだけに終わらずに、正義同士を調和していくような手法そのものを議論したい、と。どこまでが地域的に独自な問題であり、それに対する解決方法なのか、そしてどこからが、より大きな広がりの中で共有できる問題なのか、あるいはそれを解決できる英知の部分なのか、議論できればいいな、とっていました。対象地域と少し距離を持ちながら、同時にそこにちょっと入りながら、そのさじ加減が非常に難しいと思ったんですけれども。

幡谷先生も面白いとおっしゃっていましたが、今日の王さんのお話にありましたように、食べ物という具体的なものの上で調整していく様子は大変興味深く感じました。正義の話題に偏るよりはむしろ、そのあたりの手法のような話、そこへの可能性を私たちがどう共有できるか、といった議論をしたほうがいい、というのが僕の意見です。

会場参加者 B：

ジャスティスの話とイコールではないかもしれ

ませんが、西欧諸国の多くの国では政教分離しながらも、宗教ってかなり価値観などに影響があると思います。イギリス、アメリカ、フランス、ドイツの政教分離、それぞれ全部違って、その中ではフランスが一番徹底していて、ほかの国はあまり分離しているとは明確に言えない状態だと思うんです。まあそれでいいってことでやっていて、それぞれの国に理由がある。だから西洋型のモデルが一枚岩であるとは思わないほうがいいとも思っています。

さきほどインドと中央アジアの比較の話もありましたが、1930年代のトルコは非常に明確な政教分離を打ち出して、徹底的に宗教組織を解体して、政府の統制下に置きました。ソ連政府もそれに近い政策を展開したと思います。帯谷さんのお話は、今、中央アジアではまた揺り戻しのようなことになって、個人が選択しているのかどうか非常に危ういということでした。これもいろんな政教関係があり得るなかでの選択の話として理解したらいいのかなと思いながら、今日の話聞かせていただきました。

会場参加者 C：

多様な正義があることも正義であって、その解決方法が正義であるかどうかをどう担保するかというのは、その地域の人たちが納得していればある程度良いという考え方があるのかな、と思いました。それでもやはりあるべき正義がある、ないとなってしまうと、なかなかそこは結論が出にくいと思うんです。地域研究者を透明な存在と捉えるか、あるいは、地域に関わっている者と捉えるかによっても違ってくると思うので、皆さんが地域研究者としてどう関わっているのか、一言ずつ聞けたらよいかと思います。

会場参加者 D：

私がこの会に出席した理由は、みなさんが正義をどのように定義しているのか知りたかったからです。例えば、レジリエンスという言葉がありますが、何らかの外的なインパクトがあった際に、しなやかに対応するという、そういうところにも正義が生まれてくるのかなと思っていました。今日、レジリエンスに近い研究が多いのかなと思いきや、そういう研究もありましたが、意外にそうでない人たちもいらっしまったので、今日は楽しかったです。

会場参加者 E :

私はスペイン政治をやっており、政治学の分野の人間です。正義を政治の場に持ち込んだらろくなことにならないという発想の男なのですが、星川先生に政治と科学はどれくらい関わっているのかということをお聞きしたいです。と言いますのは、星川先生のお話、本当に科学的な議論の対立だったのかなという疑問も得たんです。たぶん、科学者が出てきても、相手の議論は、おまえの議論は非科学的だ、となるのではないかという気がするんです。そうすると、一般的に政治のなかでは、科学というのは、価値中立的でいて、何か答えが出るようなものだと思うのがちなんですが、そういったかたちで科学を持ちこんでしまうと余計に妥協ができなくなるような、余計に相手との距離を広げていくようなものになるのではないかという思いを強くしました。ですから、科学というのは、政治にどれだけ関わっているものか、何かご示唆を与えるようなことがありましたら、教えていただければと思います。

山本博之 (司会) :

趣旨説明で希望のジャスティスはどこにあるかという問いかけがあったので、報告者からそれについてお聞きできればと思います。はじめに希望のジャスティスという言葉聞いて、それぞれのご報告を聞きながら、直接的にはどの範囲のどの時代の話をしているのかなと思いました。今日のご報告では言及されなかったかもしれませんが、それぞれのご報告のお話の外側にあるもので、それが登場するとそれとの関係で話が違う様相を示したりすることがあるのかなという関心からです。俗っぽく言うと、それぞれのお話のラスボス(最後の敵)は何かということです。バミレケの話は最後に州知事やフランス語が出てきて、村の外の世界とのつながりが何か重要そうだと匂わせていましたが、その場合、外の世界とどう交錯してどう調整されるのかということです。アチェの場合は国際人道支援報道ですね。北タイの場合は最後にチャイナが出てきていて、中国か、あるいはその外に広がっているグレーターチャイナみたいなものかもしれません。タイの洪水の場合は、日本企業や中央政府や王国が出てきて、その存在も葛藤の要因になっているのではないかという気がします。ウズベキスタンはイスラム過激主義への警戒みたいなものが感じられたんですが、そのことが問題になっている領域や空間の外にも国際関係なのか大国の思惑なのか何かがあって、そのの

ことを意識しているから今日のご報告のようなかたちをとって表れたということがあるのかもしれないと思いました。

そういった外部の要素との調整やその工夫や作法が重要だとすれば、何と何をどう調整するのかという話を含めて、そういった観点から、希望のジャスティスとは何なのか、それはどこにあるのかということについてもお聞かせください。

最後に登壇者のみなさんから一言ずつご発言いただきます。まず3名のコメントーターの先生方から一言ずついただいてから、それを受けて、そしてこれまでのフロアからの発言を受けて、5名の報告者からまとめの発言をいただきたいと思います。

河合英次 :

貴重な議論ありがとうございました。2点だけあります。1点目は、先ほどのコメントの際に、相対化される正義という言葉を使ってしまった。そのあと、幡谷先生が正義に関する絶対性や普遍性について話もされていて、それを聞きながら考えたのですが、正義はそもそも普遍的な価値を有するものであって、それが相対化されるという言い方が、実は形容矛盾を起こしていて、それが議論を混乱させてしまったかなと思いました。卑近な例で言えば、美人なブスとか、紅の黄色と言ったのと同じで、実は正義は相対化されるものではない。だからその点で言うと、レジティマシーという言葉の使い方のほうが正しかったのかもしれない。そこを、議論を伺っていて反省しました。

もう1点、絶対的な正義があるかないかの議論はまだ頭のなかで整理できていませんが、ぜひこの場でお伺いしておきたかったのは、私は大学では国際関係法を勉強していました。したがって、地域研究とは全然、畑が違うんですが、みなさん、地域研究される際に何を求めて研究されるのでしょうか。今日の最初に、原センター長が今日は方法論の話になるかもしれないと話をされていたのが意味深だったんですけども、地域研究をする際に、当然その地域の独自性みたいなものを眼中に入れて議論されるんでしょうけど、そこに普遍性を求めることは果たして可能なのか、どうなのか。あるいはそもそも、求めているのか。自分たちの共通点であるとか、地域研究をされている方々に聞いてみたいと思いました。今日は、ありがとうございました。

幡谷則子：

河合先生にフォローしていただいたので、ちょっと救われた思いですが、絶対的な正義がある、ない、という議論を私はフロアに投げかけたつもりはないんです。やはり正義という言葉を使うのは非常に大変なことだと常々思っているのので、今日は私の説明の仕方が悪くて混乱を生じたかもしれませんが、正当性だとか、それに近い意味あいでの議論もずいぶんあったと言いたかった、というのが、私の主たるコメントです。

それともう1つ、フロアからどういったときに正義というものを意識されるかという質問があったんですが、私はやはり逆の場合ですね、非常なる不正義があるときとか、人権蹂躪とか侵害があるとき、そういった問題を見ているときにやはり、正義というものを問題にしたいというふうに考えています。

門司和彦：

先ほどのお話にもありましたが、科学、医学、健康を絶対的な正義だと思って、自分がやっていることを疑わないこと、それ自身が、いかんと思っています。

私は地域の生態系のなかの健康問題を扱っていますが、地域研究が本当にできていると思っていないので、地域研究者は地域の深いことがわかる、重要な人たちだと思っています。さっき西さんがアチェの人を被災者としてだけ捉えてはいけないとおっしゃっていましたが、十分な地域研究がなされないと、途上国の人たちは貧しくて困っている人たちで、彼らを助けることが正義だというステレオタイプな考えを、どんどん強化し、自分のやり方こそが正しいと正当化するなかで、自分を疑うことを知らなくなる。やはり自分を疑うことから、すべてがスタートしないといけないというのが、素人っぽい結論ですが、私の考えです。そういった自分の正義を疑わないと、すべてのことが見えないのではないかなと思っています。

平野美佐：

私は地域研究者ですけど、文化人類学者でもあって、文化相対主義というか、そういったことが骨身に入っているのですが、文化相対主義でいくと、重大な人権侵害や女子割礼とか、そういうものも文化だと言って傍観してしまったということが、文化人類学者の反省となっています。そういう意味での、普遍的な正義はあったほうが良いのではと個人的には思います。私は今日、バミレ

ケの人びとの都市と村の対立と和解のような話をしましたが、山本先生がおっしゃったように、これはたんなるバミレケの内輪もめではなく、その外部から強い影響を受けています。バミレケはさまざまな理由からカメルーンの国内政治では周辺化されていて、政治的にはあまり力を持たせてもらえない。もしもカメルーンで民族紛争が起これば、バミレケはおそらく真っ先にターゲットにされると考えられます。彼らはそういう意味で、どこかで常に危機感を抱いています。都市に出た人たちが故郷の首長制社会を守ろうとする背景には、グローバル化、国内政治などの影響がある、ということをつけ加えたいと思います。

西芳実：

私自身、いつも調査・研究する際、自分がどの意味で当事者であるのか、あるいは、自分が当事者である現場はどこなのかを考えるようにしています。今日のような報告をした1つの原点は、アチェの場合、地域の人たちが、自分たちが外の世界でどんなふうに語られているのか、いつもモニターしているということ、強く認識したからです。

アチェにおける色々な人権侵害を解消するために、民族自決という原則でいくと世界の人たちが支持してくれる状況を踏まえて、アチェでは民族自決を求める運動が大きく拡大していったという側面がありました。でもその結果として、世界の人たちがアチェに関心を向けたときに、アチェ民族が独立するかしらないか、あるいは、この人たちはアチェ民族なのか、インドネシア民族なのかという質問ばかりが投げかけられるようになった。そのせいで、アチェの人たちは独立するかしらないか以外の選択肢を奪われていく、というプロセスがありました。

このように、いろいろなかたちで外から働きかけをするときに、この働きかけの仕方そのものをその地域の人たちがモニターしている現状があります。外の人の働きかけや関心が持つ影響、功罪は大きいと思っています。ですので、いつも意識していることというのは、ある地域について自分が語るときに、その語り方そのものをその地域の人たちがモニターしているということ、地域の人自身が自分の説明を取り入れていったときに、この地域にとってより良い方向に向かいそうなのか、そうでないのか、ということです。そこを見定めながら、目の前の事象をどう解釈するかを最終的には決めているというところがあるように思います。

王柳蘭：

私の調査地域には、正義より不正義のほうが大きかった冷戦時代を生きてきた多くの人が、中国が政権交代したときに難民として入ってきました。そのときには国連の援助もなく、自分たちで生きていかなければならなかった。つまり、国際社会から切り離されて生きてきた人たちであって、そのなかでは同じ中国人同士の間でも、またムスリム同士でも対立軸は数えきれないほどありました。そういったあふれる正義・不正義のなかで、この50年とか100年、中国系ムスリム移民が異国で持続的に発展してきたのには、どのような知恵があって、どんな想像力があつたのか、ということを考えました。私は、彼らが特定の宗教に依存しているながらも、より広い意味での普遍性を逆に包み込むような温かさがあつたからだ、ということを教えられました。そこが彼らの生き方の素晴らしいところだと思ひまして、地域研究者としてもその人たちの生き方からそういうことを学べたのはとてもよかつたと思います。

星川圭介：

科学がどの程度政治に関わるべきなのか、関わっているのか、というお話でしたが、今までの歴史的経緯を見ますと、ある特定の政権、もしくは政権を支える基盤に都合のいい科学というものが結びついて、政治がなされてきたということが、現実だと思ひます。環境アセスメントにしても、まず結果ありきとしばしばいわれるところですし、水俣病にしても同じような問題がありました。ですから、今の状況が過渡的なものだと考えれば、科学的見解が多チャンネル化するというのは、権威主義的な体制から前進するという意味では、いいことなのだろうとは思ひます。ただし、そこからどう次につなげていくか、というところが難しい。

1つはいろんな科学的見解があることを政府自身が集約して、その幅のなかで政治判断を選び取っていくことが、確率的といひますか、いろんな意味で正しい判断になってくるのかもしれない。ただ、自分の支持基盤に不利な判断をできるのかといひたら、たぶんそうはならない。バンコクの問題も、都知事はバンコクに対して一番安全な意見を採用するというかたちで、ああいったことをやったわけですね。彼は、翌年、選挙を控えていましたから、支持基盤にとって一番安全な見解のみを、自分の政策判断に生かすかたちになった。それなら不利益を被る側も、自らに有利な科学的見解を採って対抗するしかありません。それぞれ

の立場や主体が科学的見解を主張するのであれば、迅速・円滑にその調整を行う仕組みを整えていくことが、次善の策といひるか、多チャンネル化の次のステップなのかもしれません。

帯谷知可：

現在のヴェールの問題については、私自身は必ずしも単純に後戻りとは思ひていません。ヒジャーブといひな新しいスタイルのヴェールの着用を、たとえばイスラーム過激主義のような問題と直結させて、シンボリックに悪いものだと決めつけているのは、むしろその公権力の側なんです。おそらく実際にそのイスラーム・ヴェールを着用するようになった女性は、家族の側からの要請もあるとは思ひますし、当然イスラームと結びついてはいると思ひうのですけれども、必ずしも、それだけが理由ではないはずで、ある意味、グローバリゼーションのなかでのイスラーム・ファッションの普及など、ウズベキスタンに入つて来たイスラーム的な経済活動ともおそらく結びついている問題です。ある日、突然イスラーム・ファッションに変えることがかっこいいと、若い女の子たちが思っている節もうかがわれたりもします。ですからいろいろな理由があると思ひています。

初めてイスラーム・ファッションの女性たちがたくさん現れた場面でとてもショックを受けたと、報告のなかでお話しましたが、私自身は、ではそのたくさんいるイスラーム・ヴェールを着けた女性たちのことをいいと思ひているのかな、悪いと思ひているのかな、と、ずいぶん自分のなかで反芻しました。結論としては、たとえば極端な話、ヴェールを着けたイスラームの信仰の篤い女性知識人が、ウズベキスタンの論壇に登場するような日も、想像できなくはないのではないかと。現地の人たちがそういう道を選び取って、そういう道がひらけたのなら、それはそれなのではないかと私と思ひます。ただ現実問題として、それはとても難しいことだと思ひますけれど。

一方で括弧つきの伝統的な男女観とか家族観とか、ジェンダー観が復活してきていることは事実です。女性たちの置かれた立場や、日常生活のなかのさまざまな小さなことひとつひとつを取つてみても、もう一度近代を考え直さなければいけないのではないかと、それは必ずしも欧米を模倣するもの、ソ連時代のものをそのまま引き継ぐものでなくてもいい。そうした視点で近代の再考が求められているように思ひます。

山本博之（司会）：

どうもありがとうございました。時間が参りましたので、総合討論はこれにておしまいとさせていただきます。報告者のみなさん、コメントーターのみなさん、そして会場のみなさん、どうもありがとうございました。

最後に、地域研究統合情報センターの貴志俊彦副センター長に閉会のご挨拶をお願いします。

貴志俊彦（京都大学地域研究統合情報センター・副センター長）

今年度から副センター長に就任しました、貴志でございます。まず5名の先生方、報告者の先生方、ありがとうございました。今日は、グローバル・ジャスティスでもなく、ソーシャル・ジャスティスでもなく、地域という視点からジャスティスを論じられた。そしてその地域の視点からジャスティスがどういうメカニズムによって、どういうダイバシティーのリソースがあるかということを知ることができたという点で、私は大変興味深く拝聴しました。

次に、3名のコメントーターの先生、ありがとうございました。コメントーターの先生方からは、ジャスティスという問題が非常に重要で、多様に捉えられるということが改めて強調されたように思います。今改めて考えれば、ジャスティスという言葉が声高に叫ばれるようになったのは、21世紀になってからだろうと思うんですね。2003年にイラク戦争が起こって以来、10年ほどしかたっていない。言うなれば、21世紀の非常に重要なキーワードは、このジャスティスとは何かということを知ることではないかと、コメントーターの方のお話を聞きながら考えました。

そして65名の参加者の皆さん、ありがとうございました。今日はカメルーンやインドネシア、タイ、それからウズベキスタンのお話を聞けましたが、さまざまな地域のお話をこういうふうに集約的に聞ける場というのは、実はそんなに多くはないわけですね。そういった場に興味、関心を抱いていただきまして、長い時間ご一緒いただきました皆さんに改めて御礼申し上げます。どうもありがとうございました。

プロフィール

王 柳蘭

1971年生まれ。京都大学大学院人間・環境学研究科（人間・環境学博士）、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科助教、日本学術振興会特別研究員 RPD をへて、現在、京都大学白眉センター特定准教授（受入機関：京都大学地域研究統合情報センター）。専門は、文化人類学、移民研究。

帯谷知可

1963年生まれ。東京大学大学院総合文化研究科博士課程中退。現在、京都大学地域研究統合情報センター准教授。専門は、中央アジア近現代史・地域研究。

河合英次

1971年生まれ。大阪府出身。河合塾公民科講師。近畿地区で「センター試験倫理、政治・経済」「センター試験現代社会」および私立大学の「総合政経」を担当。

谷川竜一

1976年生まれ。東京大学大学院工学系研究科博士課程中退（博士、工学）。現在、京都大学地域研究統合情報センター助教。専門は、東アジア近代建築史、建築都市空間論。

西 芳実

1971年生まれ。東京大学大学院総合文化研究科博士課程満期修了退学（博士、学術）。現在は京都大学地域研究統合情報センター准教授。専門は東南アジア地域研究、多言語・多宗教地域の紛争・災害対応過程。

幡谷則子

1960年生まれ。University College London（地理学、Ph.D.）。現在上智大学外国語学部教授、イベロアメリカ研究所長。専門はラテンアメリカ地域研究、社会運動および社会開発。

平野（野元）美佐

総合研究大学院大学博士課程修了（博士、文学）。現在、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・アフリカ地域研究資料センター准教授。専門は、文化人類学、都市人類学。

星川圭介

1975年生まれ。京都大学大学院農学研究科博士課程中退（博士、農学）。現在、富山県立大学工学部講師。専門はかんがい排水、リモートセンシング、地域計画。

門司和彦

1953年生まれ。東京大学医学部保健学科卒（保健学博士）。現在、長崎大学大学院国際健康開発研究科教授・研究科長。総合地球環境学研究所名誉教授。専門は、人類生態学、エコヘルス研究。

山本博之

1966年生まれ。東京大学大学院総合文化研究科博士課程修了。博士（学術）。現在、京都大学地域研究統合情報センター准教授。専門は東南アジア地域研究。現在の研究テーマは、災害対応と情報、混成アジア映画、地域研究方法論。

CIAS Discussion Paper No.50

谷川 竜一 編

世界のジャスティス —地域の揺らぎが未来を照らす—

発行 2015年3月
発行者 京都大学地域研究統合情報センター

〒606-8501
京都市左京区吉田下阿達町46
電話：075-753-9603
FAX：075-753-9602
E-mail：ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp
<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/>

© Center for Integrated Area Studies (CIAS), Kyoto University
46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi, Kyoto, 606-8501, JAPAN
TEL +81-75-753-9603 FAX +81-75-753-9602 <http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/>
March, 2015



CIAS

Center for Integrated Area Studies, Kyoto University
Kyoto, Japan