

交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：

調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から

濱野 健

(京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)

木村 栄美

(京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)

中岡 志保

(京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)

細谷 葵

(京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)

牧野 雅子

(京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)

Mario Lopez

(京都大学東南アジア研究所特任助教)

山口 健一

(福山市立大学都市経営学部講師)

2013 年 3 月



京都大学グローバル COE

「親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点」

Global COE for Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in 21st Century Asia

〒606-8501 京都市左京区吉田本町 京都大学大学院文学研究科

Email: intimacy@socio.kyoto-u.ac.jp URL: <http://www.gcoe-intimacy.jp/>

目次

はじめに（濱野健）	1
『河内屋可正旧記』にみる元禄期の村落文化と人との関係性：時空を超えたフィールドワークの在り方（木村栄美）	3
フィールドワークにおける共感の瞬間に関する一考察：保育士と芸者とを比較して	15
フィールドワークにおける「親密圏」をめぐる試論：調査者と協力者間のジェンダー差異の視点から（濱野健）	21
パプアニューギニアにおけるフィールド調査の改善を考える：ジェンダー問題の克服とインフォーマントとの「井戸端会議」への回帰をめざして（細谷葵）	32
犯罪加害者をインタビューするということ：公判中の強姦加害者の調査を通して（牧野雅子）	45
Transnational Catholicism and Religious Intimacy in Filipino Migrants' Lives (Mario Lopez)	54
〈断絶〉を見据える「対話」：「わがこと化」と調査すること（山口健一）	80

はじめに

本報告は、京都大学グローバル COE プログラム「親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点」による 2012 年度「次世代研究出版プロジェクト」採択課題である次世代研究連携総括型プロジェクト「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場からの考察」の成果をまとめたものである。本プロジェクトは、松田素二教授（京都大学文研究科）を受け入れ教員とし、10 名の共同研究者によって進められた。具体的な活動内容については、2012 年度に四回の研究会を実施、そこで共同研究者各位の個別報告を行い、互いの研究に対する理解を深めるとともに、本プロジェクトが掲げた問題設定の共有と、そこからの新たな成果を目指した。

本企画は、フィールドにて調査者と協力者との間の異なるポジショナリティがもたらした調査への影響、そして当事者間の関係性とその変容について批判的に論じることを目的と位置づけた。さらに、フィールドを調査者と協力者の互いの「親密圏」が交差しあう場所と位置づけ、その接触が両者を包摂する批判的な「公共圏」へと節合していく契機を探る。

本プロジェクトでは、個別の事例研究を通して、最終的には一つ共有されたフィールドワーク（FW）の「方法論」のあり方を示そうと試みた。FW の経験者が持つ、現地で抱えた予期せぬ人間関係の確執や、それに伴う不安、そしてこうした事態への心構えなど、通常のフィールドワークの方法論では「体験」や「経験」として語られ、明確に言語化されてにくかった側面も含めて「方法論」として論じることができないか、ということについて研究を重ねた。フィールドで偶発的に発生する錯綜した人間関係に陥りながらも、調査者はなぜフィールドに留まって（あるいはこだわって）協力者達と関わり続けるのか。そしてこうした緊張関係から、調査者は何を問題化し明らかにしていこうとするのか。これを一つの「問い」として FW の方法論の発展に寄与することが本プロジェクトの目指すところである。

関係性の網の目としてのフィールドでは、調査者は決して無色透明な観察者であることができない。調査者がフィールドに足を踏み入れたとたん、自身もそのフィールドの人間関係に決定的な影響を与える行為者となる。その覚悟と屈託を引き受け、そこから一つの問題を構造化し、あるいは新たな知の構築に寄与するのが FW であり、そのための方法論が必要とされている。その点で、FW における「親密圏（性）」と「公共圏（性）」についても論じることは重要

である。

FWは、調査協力者の生活領域あるいはその「親密圏」への干渉を伴う実践である。それは調査者が協力者の「親密圏」により深く関与していく再帰的行為といえる。その成果をもって、調査者は広範囲な「公共圏」にも共通する問題系を構築する。この二つの点において、調査者はFWを通して協力者の「親密圏」に影響をおよぼし、さらにそこで経験した交流・交渉・葛藤をも客体化し、そこから見える問題を「公共圏」へと接合していく。その結果、調査者は一つの「親密圏」として存在するフィールド（やそこでの協力者達）と、その外部にある「公共圏」の間で自身のポジショナリティを位置づける。ただ、こうしたフィールドの「親密圏」と「公共圏」の境界とは実際には極めて曖昧であることが多い。それは境界というよりもむしろグラデーションを伴って存在しているだろう。

本報告書に掲載された個別の論考では、互いの異なる社会的属性（そこには一定の権力関係も含む）を意識し、そのグラデーションの様々な位置を移動しながら実施されたFWの事例が論じられている。こうしたポジショナリティの差異が、フィールドの人間関係の構築におよぼす影響について、多様な状況や条件に応じたFWの技術論として展開することも可能である。また、FWを通し協力者が調査者に「語る」ことで、当事者はその親密圏や公共圏で何を獲得することができたのか（あるいは制限されてしまったのか）についても、改めて論じ直して見る必要があるだろう。それに加え、調査者がフィールドや協力者を「代弁すること」（代弁できないこと）の是非についても多少なりと論じること、本研究課題のさらなる発展に寄与できる成果につながればと思う。

2013年3月20日
濱野健（研究代表者）

『河内屋可正旧記』にみる元禄期の村落文化と人との関係性：

時空を超えたフィールドワークの在り方

木村 栄美

(京都大学文学研究科 GCOE 短時間研究員)

1. 本研究の目的

本研究は、河内国石川郡大ケ塚村庄屋・河内屋可正の記録を基盤に、南河内の一村落の様子を中心に、文献資料、絵画資料、現地へのフィールドワークから総合的に分析し、当時の村の生活、文化及び人々との関係性についてを考察する。また、そうした歴史的研究手法と本プロジェクトのテーマである、フィールドを中心とした社会学的研究、あるいは異分野との交流による研究を総合的に分析し、グローバル化研究とは何か、将来的な研究のあり方についての追考を試みたものである。

本研究で採り上げる『河内屋可正旧記』は、河内国石川郡大ケ塚村（現在の南河内郡河南町大ケ塚）の庄屋・河内屋可正（1636 - 1713）の、元禄初年～宝永年間（1688～1710）までのおよそ

20年間の記録である¹。可正は、庄屋として村を統治し、小作料、酒造業等を営むことにより収入を得ていた。また博識家で、和歌俳句、能楽といった高尚な趣味も極めていた。

『可正旧記』の内容は日記ではなく、教訓として子孫に読ませるためのものである。当時の典型的な儒学に基づく思考は否めないが、様々な記録とともに、村の統治者として経営者として、家長として親として心構えを論



図1 現在の大ケ塚。閑静な住宅街の面影を残している。

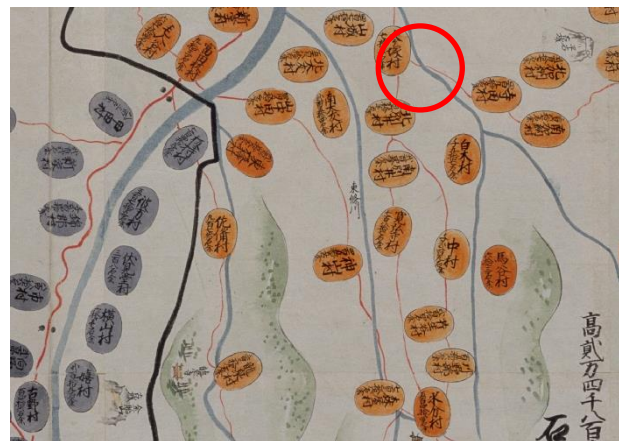


図2 河内国絵図（元禄期）における大ケ塚村（国立公文書館）

じ、見聞した内容を多角的に分析した上で、可正自身の客観的な批評を加えている点に大きな特徴があり、17世紀前後の南河内における村の様子、社会風潮、経済、文化を知る上でその史料価値は高い。これまでの『可正旧記』の研究は、元禄期における豪農の能楽が注目され、あるいは農村として人口流動といった研究が行われている²。

2. 可正の人物像と家族構成

大ケ塚村は、中世の寺内町から近世在郷村へと時代変遷とともに変化を遂げた。可正の記録から、大ケ塚村には、近郊の山城、喜子（喜志）、富田林等から移り来て住むようになった者が多く、大ケ塚村を中心とした村と村との交流や、人の流れ、村の動向が垣間見える。可正は、村における周囲の主な人々の様々な例を採り上げ、系譜、血縁関係や家族構成、生き様、人間関係を注意深く観察し、さらには可正自身の見解を加えて評している。現代で考えるならば、プライバシーの侵害に及ぶのではないかと思うところもある。しかし、庄屋という立場、すなわち村を管理する立場であるならば、村の人々がどういう人物であるかを知っておく必要があり、また村の統治者として、周囲の人々とどう向き合っていくべきか、という点を常に第三者に考えさせるため、詳細な記録が必要であったといえよう。

可正が旧記を執筆し始めたのは、「知命」の五十歳を過ぎたころからである。村の統治者として、経営者としてはすでに、十分な経験を積み上げており、贅沢を戒め農業、商売に堅実に精を出し、美酒美食を好まず鹿食鹿茶に努め、親を敬い、子に愛情を注ぎ厳しく教育する。また兄弟、他人との関係性も決して軽視してはいない。可正の姿勢は、儒学精神を基盤とした生き方に徹底しており、村の長として模範的な人物であったといえよう。

可正の家族については、慶安3年（1650）2月十五歳にして、同い年の篁蕪屋忠兵衛の女を娶り、三人の男子をもうけている。本書の目的は、子に対する教訓書ではあるが、可正自身が、子供に対してどのように接していたのかはあまり明らかではない。しかし、「子云物ほどかハゆき物はあらじ、身のほろびん事をも、命を失はん事をも思はず、未来悪趣にしづかん事をもかへり見ずして、子を不便がりし事共、昔よりいひ来たり、書頭したれば、今更いふべき事ならね共、筆にまかせ記すのみ」（第十八巻）と記していることから、記録には見えないが、親として子供には深い愛情を注いでいたことが窺える。そして可正の子は、まさに親の姿を見て育つ子供の例でもあろう。可正は、能を深く嗜んでいた。能は一般にも普及していたことが窺えるが、やはり当時の百姓としては高尚な趣味と言えよう。しかし、可正の息子は1人ならず3人までもが、父親の趣味で

あった能楽を嗜んでいた。さらに可正の孫にあたる長子の子は、後に能楽師となっている。そうした傾向は、まさに親の背を見て育った子の証しであろう。しかし、可正本人だけでなく、3人の息子までもが能を嗜んでいたことに対して多少の危惧はあったらしく、可正は息子たちに、能に費やし河内屋が衰えたとは言われてはならない、諸事に勘略し、渡世に精をだすように、と言いきかせたところ、三子はよく理解して、能以外に浪費することはなかった（巻五）。それは、嗜みの必要性を重視しながらもその質を厳選し、それを全うするという、親の姿を見ていたからではないか。そうした親子の関係性は、現代には失われがちな尊敬と信頼によって築かれていたのである。

また、可正は子が親に尽くす逸話をたびたび採り上げている。どのような親であれ、子が親に尽くすことこそが美德である。親が子を批判することは、己の生き方を否定することであると同時に、子が親に従わないこともやはり、己の存在を否定することである。親と子という関係性がどうあるべきかを、常に意識して、子を養育したのである。

可正が血縁関係において重視しているのは、親子関係だけではない。特に兄弟との仲を保つことが、子孫繁栄につながる、と記していることから（巻七）、兄弟、血縁との関係性も重視していたのであろう。しかし可正には、妹がいたにもかかわらず、自身の兄弟評は明確でない。妻を含む身近な女性に対する評もあまりない。女性があまり表舞台に立たない当時の風潮としては、当然かもしれない。しかし可正は親に尽くす娘の逸話を採り上げていることが多く、また母妙意が苦勞して家を支えていた姿をよく理解しており、決して女性の存在を見逃してはいない。

3. 作物と嗜好品について—茶を中心に—

① 記録にみられる作物

大ヶ塚は、中世大ヶ塚寺内町として発展し、近世においても整備された村落であったといえよう。また流通の中心でもあり、河内全体でも、特に木綿、米、菜種といった作物の産地であった。近郊の富田林は、『河内名所図会』に葡萄の産地であったことが記されており（図3）、

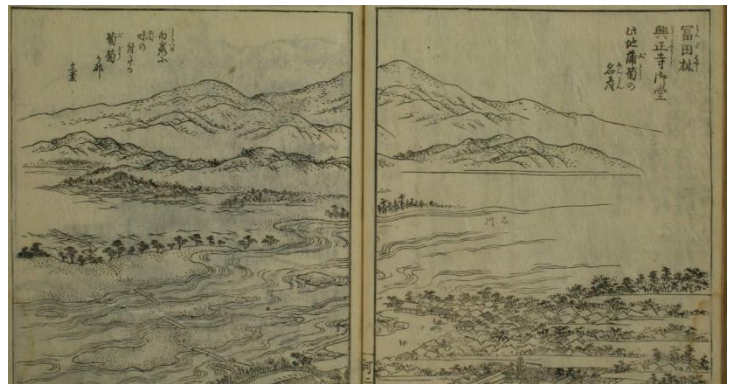


図3 大ヶ塚村近郊の富田林及び石川（『河内名所図会』巻二）

作物が豊富であったことが窺えよう。

可正は、米と木綿を販売していたことが知られるが³、『可正旧記』の第十二巻には、主な作物と農業の心得が記されている。作物はおそらく、可正だけでなく、大ケ塚村全体で栽培されていたものと推測される。その内容は、麦、米は勿論のこと、茄子、なたね、とうきび、牛蒡、大根、桐、木わた、山芋、竹の子、大豆、たばこが挙げられている。また、接ぎ木についても一項目述べており、肥料のやり方についてもたびたび詳細に記している。

作物のうち、米が挙げられているのは当然年貢用あるいは販売用で、麦も百姓にとっては欠かせないものであったろう。しかし、米を作ることは当たり前なので、それほど詳細は記していず、麦作の項よりも記述が短い。ただ、日当たり、種（同所に同種を植えない）についてや、大豆を植えるときは植田の畦の境に植えよと記している。また、麦作の項において、麦と米とを陰陽を用いて対比しており、両者は百姓にとって重要な作物であったことを窺わせている。また可正は、「米は白けたるがよし、白き米ハ人をよく養ふ。」（巻十九）と記していることから、白米を食していたと推測する。白い米というものが、食欲を満たすイメージだったのであろう。

麦作も当たり前なので、それほど詳細を記してはなないが、米と対比しながら、栽培方法について述べている点は注目される。ただ、河内においては、掻き揚げ田（島畑）という耕作方法で、米と綿を栽培していたことが大蔵永常の『綿圃要務』（1833年刊）に記されているが、可正の記録からは麦と綿を栽培しており、同じ河内地域でも地形の差によって栽培方法が異なっていたのではないかと推測され、興味深い。

米、麦の他に、採り上げられている茄子、とうきび、牛蒡、大根、山芋、竹の子、大豆は、おそらく自分たちの日常の食用として、栽培されていたのではないかと推測する。ただ、竹の子については「是をあきなはん者、此心を得よ。利を得る事有るべし。」（巻十二）と記していることから、竹の子も販売して、利益を得ていたと推測する。巻八には、6月のころに饗応のための料理として、竹の子が用い、食した者は腹痛等竹の子にあたって難儀をしたことが記されている。旬の時期を過ぎていたか、若くない竹の子のいずれかであろうが、竹の子がちょっとした饗応料理の食材として注目されていたことが窺える。

② 木わた

可正の記録の中で特に注目すべき作物は、煙草と河内の産物であった菜種、木綿である。菜種についてはそれほど詳細な内容ではないが、植え付け方法、刈り方について二項目に分かれて記されている。

木綿はすなわち綿である。『可正旧記』には、綿は木わたと称している。木綿については二項目に分かれており、種、栽培方法について記している。

河内は木綿の産地で、河内木綿として全国的に知られていた。河内における木綿の製法は、掻き揚げ田、または島畑と称される製造法を用い、田の土を盛り上げた部分に綿を作り溝に米を作っていた。掻き揚げ田については、大蔵永常の『綿圃要務』にその詳細が記されている(図4)。中

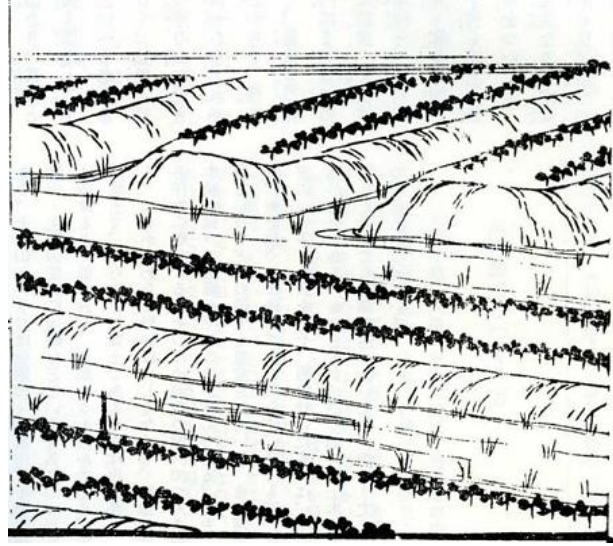


図4 島畑(掻き揚げ田)にみる綿栽培(大蔵永常『綿圃要務』)

河内の池島・福万寺遺跡には、中世の遺構であるが島畑が残されている。一方『可正旧記』では、麦の根元に土を高く寄せて木わたを植えており、これをかたまきと称していた。西方うねに麦を一筋まき、その両方に木わたと作る、としており、一般的な木わたの製法であったことが窺える。中河内においては、大和川の支流が枝分かれ状態の複雑な地形で、洪水等災害も多くその対策の1つとして、島畑による耕作が行われていたと推測する。しかし、『可正旧記』には、延宝二～三年(1674～75)に洪水にあい、早魃による飢饉があったことが記されている。その他火災、地震にも見舞われているが、飢饉の際にも米綿満作としており、天災等における農村の荒廃ぶりはあまり窺えない。村全体の立て直しが早かったのであろうか。

4. 嗜好品について

酒、茶、煙草は世界においても代表的嗜好品であるが、日本において酒は古代より、茶は中世より文化として開花し、煙草は近世以降用いられるようになった。本項は、当時の喫茶事情を中心に論考する。

『可正旧記』には、第五巻に煙草、奈良茶、第六巻に煎茶について記しており、当時の嗜好品がどのように普及していたかが窺える。また第五巻には蕎麦切についても記されている。可正は本書において、贅沢な食を戒め、粗食にこだわっているが、決して食をおろそかにしているわけではなく、むしろ粗食の方が食そのものの味がわかると記している。当時の庶民が、次第に食に関心を持ち、食材、美味なるものへのこだわりが窺える。

① 喫茶風習

当時の一般的な喫茶風習と、河内の村落における茶の在り方が窺える。茶で人をもてなすことは既に当たり前のこととなっていたであろうが、可正はまた酒と茶を対比させている点が注目される。すなわち美食大酒あるいは美酒佳肴を禁じ、それに対して「餽茶ナリ共カハキヲトメバタリナン。餽飯ニテモ腹中ニ充満セバキウスベシ」（巻七）と記している。また、餽茶を朝夕喫していれば、脾臓や胃を損なうことはない、と述べている⁴。さらに空腹な時には、餽茶淡飯が常にあれば飢えをしのぐことができる、と記している⁵。こうしたことから、当時茶はどのような茶であっても、庶民の間でも日常的に飲まれていたことが窺え、日常茶飯事（茶飯という言葉は中世から、日常茶飯という言葉は、近世初頭には既に成立している）が定着していたことを窺わせている。ただ当時、地域によっては自家製の茶を作っていたところもあるが、可正の記録にはそれは窺えない。茶を飲むことはたびたび窺えるが、製茶については触れていないので、大ケ塚村では自家製の茶は作っていなかったと推測され、そのため、どのような茶を飲んでいたのかは明らかではない。

可正はまた、巻四「奈良茶」、巻六に「煎茶の事」について記しており、当時流行っていた喫茶風習の変化を垣間見ることができよう。『可正旧記』にみられる奈良茶は、もともとは茶葉さえも無駄にしない儉約食で、その調理法は食（飯）を茶で炊く、すなわち茶粥であろう。それは煎じて飲むお茶スタイルの応用パターンといえよう。可正は「引茶」を用いており、奈良茶のように茶で飯を炊く、あるいは煎じて飲むお茶には馴染みがなかったであろう。『可正旧記』とほぼ同時期といえる、人見必大が著した『本朝食鑑』（1697年刊）には、奈良において、茶を煎じて飯を煮込み大豆、黒大豆、赤小豆等を混ぜて食す方法があり、これを奈良茶と称している。当時奈良茶がかなり普及し、流行っていたことを窺わせている。しかし可正は、巻七において、餽食でなおかつ満腹であれば一食抜くと、奈良茶のようなものでも喉を通すことができる、記していることから、彼の周囲では煎じ茶はあまり飲まれていなかったのであろう。

ところでこの時期の喫茶法としては、点じ茶か煎じ茶である。可正の喫茶法は引茶であり、煎茶は現在の、茶葉を湯に浸して蒸らす煎茶ではなく、煎じたお茶である。この方法は、古代より用いられていたと推測する、最も古い喫茶法である。しかし、古代における煎茶は、固形茶を砕き粉末にして煎じていた。一方近世においては、『本朝食鑑』に煎茶は新芽の下品のものを用い、その産地は宇治が一番良いとしている（巻四）。他の主な産地としては、駿州・信州・甲州・野州・奥州を挙げており、東国を中心に、江戸で販売されていたことが記されている。また、江東では、特に婦女が朝食の前に

煎茶を必ず飲む習性があったとしている。東国では煎じ茶が日常的であったのであろう。ただ『本朝食鑑』においては、京都等における煎茶の習性については詳細を記していない。松江重頼『毛吹草』（1645年刊）には、巻第四の諸国古今の名物の中に、大和、丹波、播磨といった畿内及びその周辺において煎茶（センジチャ）という表記がみられ、畿内においても煎じ茶が用いられていたことが窺える。近世における煎茶はおそらく茶葉を煎じて飲んだ、と推測する。ただいつごろから、茶葉での煎じ茶になったのかは明らかではなく、その変化を解明することが、今後煎茶の飲み方の変遷を解明するポイントとなる。

一方可正は、他国で茶を煎じて飲んでいることを珍しいと記しており、自身は引茶を日常的に飲んでいるとしている。先にも述べたとおり、おそらく大坂・京都においては煎じ茶もあったが、日常的には引茶だったのであろう。引茶とはどのようなものであったのかは、未だ明らかにされてはな

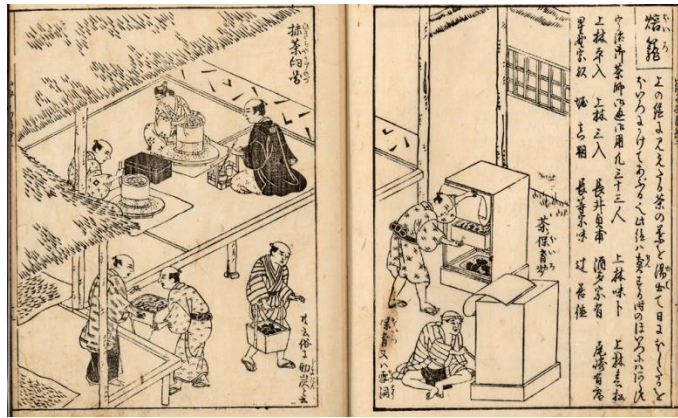


図5 宇治製茶における焙炉（『日本山海名産図会』巻二）

い。ただ、古代より茶の飲用方法は粉末にすることである。可正は、巻十において武田信玄が徳川家康と北條氏政・今川氏真の芸能について茶臼に対して石臼と評したことを記し、また、巻十には、一芸に秀でていることを茶磨に例えている。茶磨芸というのは、一芸に秀でているものの例えで、茶磨は、茶のみを引くが、座敷に上がるからである。これに対して、芸がないのは石磨芸という。そうした茶臼、茶磨について触れているのは、日常的に茶臼を使用している、すなわち茶を引く様相を見ていない限りは、想像しがたい光景であろう。引茶とは、茶を引くすなわち挽き茶、碾茶で、粉末にした茶を飲むことが日常的であったと推測する。『本朝食鑑』では、茶は碾茶も煎茶も宇治が一番としている。時代は少し下るが、平瀬徹斎の『日本山海名産図会』（1799年刊）巻二には、宇治の製茶について記されており、製茶の焙炉の場面には茶臼が描かれ、茶を挽いていることが窺える（図5）。このことから地域によるであろうが、現代とは異なり、挽茶も日常的に庶民の間で飲まれていたのであろう。

こうした喫茶風習以外に、巻十には「忌日銘日とて、一たぶの茶

を供養する者もなき事を」と、茶が供物の1つとして用いられていたことも窺える。また茶を用いた言葉がいくつか記されており、茶磨芸、茶臼以外に茶売屋（巻七）、茶湯の器物（巻九）等が挙げられる。巻十二に記されている「童子に茶を煮させん」は、明代における文人喫茶の様相で、これは禅僧の漢詩、あるいは中国の詩歌から引用したのではないかと推測され、その教養の高さを窺わせている。

② 酒と煙草

可正は、酒造を営んでいたからであろうが、酒に関する記述は特に多い。また、河内は酒造が盛んで、可正の周囲の人々が酒造を営んでいたことがしばしば記されている。しかし、その内容は、自身に関わった酒造り、あるいは酒のでき具合、質等を評するものではなく、酒によって引き起こされる狼藉、疾病等といった様々な負の出来事である。その例としては、山城村（大ヶ塚村に隣接する）の庄屋が、大酒を好んで無礼非道の事が多かったので、百姓たちが迷惑し談合の上、庄屋を辞めさせられた話（巻四）、酒によって身代を持ち崩した話（同）、酒代支払をめぐる殺人事件（同）があり、たった1人生き残った被害者の娘の目撃証言が犯人捕縛の手掛かりになったこと、酒の飲み過ぎで死んでしまった者の話（巻五、ここでは餅をのどに詰まらせて死ぬ者の話も記されており、興味深い）、

大酒で短命だった者（巻八、巻十三、巻十四）、酒乱になる者（巻十四）、僧侶が酒を好む事（巻十四）等枚挙に暇なく、特に、巻十九においては、酒を慎み戒めるよう、強く諭している。これらの事例から可正は、酒にいい思いをしなかったのか、決して酒を楽しんではない。しかし、酒を決して悪いとしている訳でもなく、巻十九には、「酒にとがなし、多くのむ故禍有、心して吞べし」と、ほどほどに飲むのがよい、と記している。

煙草については、巻五に嗜好品としての伝聞が記されている。煙草は、文禄・慶長年間に日本に伝わり、元和年間に河内でも用いら



図6 融通念仏宗の中本

れるようになったとする。当時における煙草は、まだ嗜好品として普及していなかったと推測する。大ケ塚村では、元和年間（）大念寺（図6）において、月に二度、長命草講と称して、煙草を嗜む会が行われていた。会では煙を吸って鼻から出すなどしているが、うまく煙を鼻から出すことができず、失敗して死ぬ場合もあったと記している。おそらく煙草の煙が珍しく、芸能的な見世物の要素もあったものと推測する。5歳、7歳も吸ったという記述があることから、未成年も喫煙していたことが窺える。ただし、未成年の喫煙について良し悪しの評価はない。

可正自身は煙草を喫してはいなかったと推測する。しかし、巻十二には、煙草の栽培による利益、畑作方法、種についてを、三項目に分けて記している。当時煙草を商うと非常に高い利益を得られる産物であったことが窺える。ただ煙草を商うことは利益も多い代わりに、リスクも高いということを記しており、煙草が商いにおける注目商品であったことを窺わせている。

以上から当時における嗜好品の様相が窺えるが、可正は、茶を嗜んではいたが、それは嗜好品としてではなく日常に欠かせないものとして捉えており、それ以外の嗜好品は、関心はあってもあまり嗜んでいた様相は窺えない。

5 『可正旧記』にみられる風習

本項では旧記において、現代にも繋がる興味深い点をいくつか簡単に採り上げておく。

『可正旧記』には、能楽、浄瑠璃、歌舞伎、相撲等の興行があったことが窺えるが、特に当時農村における能楽が流行していたことは注目されよう。可正は俳句、短歌を嗜んでいたが、最も嗜んでいたのは能楽で、それは趣味の域を越えているといえよう。勿論能楽を嗜むことは、当時の庶民にとっては限られており、高尚な趣味といえるが、彼の孫の一人が能楽師となったことから、彼の能への嗜みと傾倒は、家族にもかなり影響を及ぼしていたことが窺える⁶。

この他葬礼においては、その家の親しき女性（妻、新婦、娘等）は、白き着物、練り絹、白き帷子を着て野辺送りをしていたが、近年はこの業は絶えた、と記している（巻六）。現代において黒が一般的な喪服であるの対して、死者の家の女性が白い喪服を着て野辺送りをするという風習は、今でも滋賀の一部には残っており、時空を超えた共通性が興味深い。

『可正旧記』には、いくつかの迷信が記されている。例えば狐火、老狐、狐にたぶらかされた話、犬神にとりつかれた話、山城村のある家の大木が近隣の田地の覆いとなり、米穀不熟となって迷惑なので、家主に再三伐採するか調えるように諭したが、家に不幸がある

と躊躇していた。しかし、遂に第三者が伐採したが何事も起らなかった話（巻六）、また家に住みついていた白蛇を退治したため、その家に禍が起こった話等、現代にも通じる逸話がたびたび採り上げられている。『可正旧記』には、こうした民俗学的観点からの考察を行うことも興味深い、それはまたの機会にしたい。

6. 終わりに

本研究は文化史研究であり、研究視点は社会学とは異なっている。しかし、資料を収集する、という点において読者となる研究者はフィールドワーカーであり、文献の筆者は対面者である。そういう意味では、通常のフィールドワークではなくとも、時空を超えたフィールドワークと言えよう。ただ本研究の問題点としては、過去を扱う、という点において過去を振り返ったとしても、文献資料は語りかけることはなく、動くものではない。また、文献に書かれていることが全て正確なわけではなく、形がなければそれは存在していないため、立証できないという短所もある。しかし、文献資料、絵空事といわれつつも決して絵空事ではない絵画資料、そして現地調査によって過去を辿り、先駆者の経験を総合的に分析することによって、現代の研究において何が必要なのか、という点を見出すヒントも多く隠されている。今後は、文化史及び社会学的観点にこだわらない、異分野交流におけるプロジェクトによって、新たな研究手法への挑戦を試みたい。

【注】

- 1 野村豊・由井喜太郎編，1955，『河内屋可正旧記』清文堂．以降『可正旧記』と称す。
- 2 その他、遠藤 マツエ，正保 正恵，1991，「元禄期畿内一農村における生活思想--「河内屋可正旧記」を中心として」『岡山大学教育学部研究集録』(88)，111-121，浅野 重遠，鶴崎 裕雄，正垣 杉雄 1979，「「河内屋可正旧記」輪読会報告--近世初期，河内国大ケ塚村における人口の流動」『地方史研究』 29(6)，61-71，1979-12 が挙げられる。
- 3 『可正旧記』第一部解題を参照。旧記の紙背に可正家の掛売が記録されており、米と木綿を販売していたことが窺える。
- 4 巻七「イハダ風味能物ヲ多ク食セバ、脾胃ノソコネニモヤナラン、又食傷スル事モヤアラン。麴茶ニテ朝夕ヲクラサバ、脾胃ノ損スル事モアラジ、食傷スル事モアラジ、此損益ヲカンガヘテ見ヨ。」
- 5 巻十七処世訓「今予が身の上をこらかしめてがながふるに、空腹なる時には身もなへ、手足の力もうせ果て、迷惑なる事限りなし。此故に麴茶淡飯を常に用て飢をたすく。」

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

- 6 河内屋可正の能楽研究については、佐藤恵美，1999，「農村社会における元禄文化の受容形態--『河内屋可正旧記』からみる上層農民の能楽史」『橘史学』(14)，26-50，鎮目稔，1990「近世庶民と演能：『河内屋可正旧記』をめぐって」『成城国文学』(6)，51-64が挙げられる。

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

【参考文献】

- 秋里 籬島，堀口 康生，1975，『河内名所図会』柳原書店．
大蔵 永常，小西正泰，1977，『綿圃要務』『日本農業全書巻 15』，農
山漁村文化協会．
秋山 高志，前村 松夫，北見 俊夫，若尾 俊平編，1991，『農民生活
事典』柏書房．
薮 関月，1979，『日本山海名産図会』名著刊行会

フィールドワークにおける共感の瞬間に関する一考察：

保育士と芸者とを比較して

中岡 志保

(京都大学文学研究科 GCOE 短時間研究員)

本報告の目的

本報告は、筆者がフィールドワークを行うなかでワーカーとしてフィールドの人と関わるなかで共感を覚えた瞬間に関する分析である。保育士と芸者とは、全く異なる業種のようなものであるが、しかしサービスを提供する職業であるという点で共通する。そしてそれに従事するものの多くが女性であるということと、いずれも A.R. ホックシールドの述べる感情労働であるという点で共通する。

この業種において、ひとりの女性として筆者はフィールドワークを行った。そしてそこに従事している人々と共感する部分を多く得たと感じている。こうしたことから、いくつかの事例を分析し、フィールドワークにおける共感の瞬間について考察することを目的とする。

本報告で用いるデータは、芸者に関しては筆者が A 花柳界でひとりの芸者としてフィールドワークを行った 2007 年 4 月～2008 年 10 月までのものである。そして保育士に関しては、保育士のひとりとして 2011 年 9 月～2012 年 4 月まで、B 市の公立保育園で毎土曜日に代替保育士としてフィールドワークを行ったデータ、さらに補足的に 2012 年 6 月～現在まで B 市の学童保育で行っているフィールドワークのデータを用いる。なお、学童保育には、必ずしも保育士資格所有者ばかりが関わっているわけではない。教員資格の所有者なども含まれている。そこで保育士ではなく広く保育者と本報告では捉えている。

これらのデータを分析すると、保育者も芸者も、共感を覚える瞬間は二つの事柄に二分することができるのではないかと思われる。ひとつは業務内容に関するもの、もう一つはひとりの女としての特質に関するものである。業務に関して言えば、シャドウワークから派生した労働であるため、保育者も芸者も、評価基準が感情に依存されやすく、可視化されにくい部分がある。二つの職種はそうした点で共通すると言えよう。その評価基準が可視化されにくいだけに、保育者、芸者という資質に関してはそれらに従事する者の持っている価値観が適用されるため、感情に関する問題が生じやすい。もう一方の女としての特質に関して言えば、同時代に生きる女としての

ジェンダー規範を内面化している者同士であれば、それに関して共通の感情を見出すことができるのではないだろうか。特に出産や育児に関してであれば、ある程度共通するものを見出すことは可能であろう。こうした認識のもとに、事例分析を行った。

1 保育者

1-1 ジェンダーに関する事柄

保育という職業は、現在短時間勤務のパート労働で賄っている。それに従事する者の多くが、かつてフルタイムで保育士や幼稚園教諭、あるいは何らかの指導を経験したことがあるが、一度結婚や育児で退職した。しかしようやく子どもの手が離れたため、夫の扶養の範囲で働いているという主婦層に属する。こうした実情を裏付ける事柄として、B市の学童保育指導員の応募書類では、働ける曜日や時間帯を記載する欄の最後あたりで、夫の扶養の範囲での収入を希望するか、あるいは扶養の上限を上回ってもいいかを問うている。こうしたことから、主婦のシャドウワークを活用したパート労働の一形態として、保育業務を位置づけることができよう。

また、保育現場を感情労働の場と見た場合、実際のところ、サービスの受給者としての子どもよりも、同僚に向けて感情管理を強いられる傾向にあることを、太田光洋が指摘している。これは「感情の交換を統制する権利や義務の意識を作り上げることによって感情作業を導く」という感情規則の内容が同僚間で共有されている場合はプラスに働くが、それが共有されていない場合に生じる葛藤が発生することを意味しているのではないだろうか。

筆者も保育現場に身を置くなかで、実際に太田が指摘するように、保育者に気を使わざるを得ない状況を感じた。だが一方で、同僚に共感する部分も多いと感じた。その事例として、夏休みのある日、同僚の保育者が、我が子を家に置いて今こうして保育を行っているが、子どもが気になって仕方がないと洩らしたことがあった。筆者はその際、筆者自身の子どもが熱を出して筆者の母親に看てもらいながら、保育に従事することで、自分の病んでいる子どもに対する負い目を感じたことを思い出した。そして同僚の保育者に共感を覚えた。

ここで他のパート労働と保育業務の異なる点は、業務内容が家庭で行う保育の延長線上にあるという点にある。つまり、保育者としての業務は、家庭と子を持つ女性にとって、母としての心情を完全に切り離して従事することが容易には行えないのである。家庭内での母役割が業務に持ち込まれる時、母としての心情を払拭することは難しい。とくに目の前にいる受給者が、自身の子どもと同じ年齢層に属していればいるほど、あるいは母親としてのジェンダー規範を

内面化していればいるほど、それはさらに難しくなる。そうしたジェンダー規範や心情をワーカーとしての筆者が、保育業務に携わる際に共有していたからこそ、筆者は同僚に共感を覚えたのであろう。そして、こうした意識をもっていたことで筆者は、この同僚との関係を築くのが容易となったのである。

1-2 業務内容に関する事柄

筆者はB市の保育所で、代替として毎週土曜日のみの勤務としてフィールドワークを行った。土曜日は子どもが少ないため、朝と夕方を除いてこの保育園では、乳児と幼児とに分かれて保育を行っていた。乳児はリーダーと給食担当と雑用（排泄・汚物等の処理）とに分かれるようであった。そして筆者は毎週雑用係となった。それはこの保育所勤務の条件ではなかった。

筆者は次第に、毎週雑用係であることが負担に感じられるようになってきた。ひとつは保育士によってはこの雑用係は食べ物の世話一切をしてはいけないという者や、手が足りない時は食事の介助をするように言う者もおり、明確な業務の区切りがないことが理由であった。つまり、それなら係を決める意味がないと感じたからである。もうひとつは、もしもノロやロタなどのウィルスが流行した場合のことを考えた時である。筆者がその処理をすることになれば、最も感染する確率は高くなる。筆者には幼い子どもがいるため、家族にうつしてしまうかもしれないということと、仮にうつらなくても筆者が病気になるれば、育児ができなくなってしまうという懸念が払拭できなかったことが理由である。そう考えると憂鬱であった。

そして、そうした心理的要因に加え、子どもの反応からもこうした体制への疑問を感じた。それは、大便をした子どもの反応を見た時のことである。この保育所に入って間もない頃のことである。日頃関わりのない筆者に、大便の処理をしてもらうように担任から促された男児は、それに抵抗を感じたようであった。それはお尻を向けない、筆者に身体をさわらせようとしない、必死で体を硬直させて踏んばるという行動となって現れていた。それは子どもの立場になって考えれば無理のないことであると筆者は感じた。おそらく排泄に関することは、1, 2歳の子どもにとっても、最もデリケートな部分であり、親密な関係を築いている保育者に関わって欲しい事柄なのではないだろうかと筆者は考えたからである。

こうした感情が募っていた頃、一緒に休憩した保育士Iさんに、乳児クラスでは担当の係が決まっているのかということ聞いてみた。するとIさんは、O-157が流行った時から、乳児組では、一週間ごとにリーダー、給食係、雑用係という役割を決める当番制を導入し

ただと説明してくれた。その説明を聞くなかで、正直なところ毎週排泄の処理であるのでは、もしも感染する病気が流行った場合、筆者は幼い子どもにうつってしまうと思うとそれが怖いということ話を話した。幼い子へのそうした病気が感染を懸念するのであれば、こうした保育の場での職を今は避けた方がいいのかもしれないとも話した。Iさんも自身が母親であるため、子どもに配慮した場合、そういう事情はよく分かれると頷きながら聞いてくれた。そして、この保育所ではそう決まっているのだと述べたが、筆者の思いもよく分かると言ってくれた。そして筆者に代わってこの日は、Iさんが雑用係を担当してくれた。

この保育所で筆者に求められた保育士としての役割は、雑用係を担当する保育士であった。当然通常の保育業務をこなしつつ、排泄した子どもがいればその子どもの排泄の処理を行うのである。だが、これを感情労働として見た場合、保育士資格を持って保育業務に従事しているにもかかわらず、毎週その業務ばかりに従事するのは、気の毒だと感じる者がいることを、Iさんの事例は示しているのではないだろうか。そうしたIさんの行為からは、保育士としての業務に関する感情規則を共有していると感じた。つまりケアに関する労働は、時にリスクを負う業務が含まれていることは確かである。だが保育士の従事する業務は、そうしたことばかりではないという権利と義務の意識である。そうした共通認識があるからこそ、Iさんは筆者と雑用係を交替してくれた。そこに筆者とIさんとの、保育業務の捉え方に関する共感があったのではないかと筆者は考えている。

2 芸者

2-1 ジェンダーに関する事柄

筆者が芸者を辞め、その後結婚しようと思うと置屋のお母さんに話を切り出した時、お母さんはそれなら自分は祝福するわと語り、自分の身を振り返って話しをした。その時、「同じ女だから分かるわ」と続けた。お母さんは芸者になる前に、結婚、出産、離婚を経験している。子どもは父親が引き取った。それについて、自分は結婚もしたし出産もしたけど、今の道を選んできた。それは捨てたんじゃない。ひとつを選ぶということは、もうひとつを犠牲にすることだが、この道を選んだからこそ今があると語った。そして、自身は離婚したが、芸者とは芸を売る仕事なのだから、結婚しても出産しても一生続けていける職業だと、きっぱりと語った。お母さんは結婚していても、芸者とは芸を売る仕事であるため、続けていくことは可能なことだと語った。だが、芸者を選択するということは、母としての道をあきらめることなのだと感じた時、女と

して生きていく際に、ジェンダーの深く関与した選択肢を突き付けられたお母さんのひとつの生き方に、筆者は共感を覚えた。

2-2 職務に関する事柄

筆者がA花柳界でフィールドワークを行ったなかで、異なる価値観を持つことにより、大きく二つの世代に分類することができることを見出した。具体的には芸者の生業を「商売」と呼ぶ60、70歳代の世代と、「仕事」と呼ぶ20～40歳代の世代である。前者は座敷での話芸、あるいは取り廻しに芸者が一流であるかどうかのプロ意識を見出していた。後者は芸能の腕こそ芸者の格が現れると感じていた。しかし、こうした異なる価値観を有している世代間の差があっても、筆者は70歳代の姐さんに共感を覚えた。

A花柳界は、昭和50年代以降、衰退の一途をたどっており、平成10年代頃から今日までに、舞台上踊りを中心とした芸を披露することによって、再び活気を取り戻した。しかし筆者は、芸能によって活気を取り戻したとはいえ、日々の座敷の取り廻しが達者でなければ、顧客との関係は持続できないため、芸者としての仕事が得られにくいと感じていた。つまり、筆者は芸能の腕だけでは、芸者として顧客との関係を維持していくことは難しいと感じていた。70歳代の姐さんは、筆者がそれを分かっているさえすれば、座敷で筆者が「本物の芸者」としての腕＝話芸、座敷の取り廻しに関する技能を磨いていくことができるという期待感を抱いていた。筆者は「本物の芸者」として、姐さんが抱えている芸者の質に共感を覚えたことで、姐さんも筆者を認めてくれたようであった。

この事例は、芸者の職務に関して、世代差を超えて共通する認識を抱いたからこそ覚えた共感に関するものである。そこには、ワーカーが芸者として自己に求められている役割を認識することが重要となってくる。自己に求められている役割を筆者が認識することで、筆者は同じ時期に新人芸者としてA花柳界に入ったD子にも共感を覚えた。それは日々の座敷のなかで、どんなに自分では努力しているつもりでも、お客さんを楽しませることができないと感じた時のD子の無力感に対するものであった。D子と筆者は、同期として芸者という生業の大変な部分を同時期に経験し、その大変さを共有していたのである。つまり筆者は、10代のD子とも芸者の業務に関する認識を通して共感を覚えたのである。

考察

フィールドワーカーがフィールドに身を置く場合、二つの立場から感情を共有することになるのかもしれない。ひとつはワーカーがフィールドの人々から求められている立場を演じようとすることで

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

共有する感情である。そこには従事する業務を遂行するという意味も含まれている。もう一つはワーカーがフィールドに入った場合、どのような属性を有しているのかによって共有する感情である。前者は「やるべきこと」に関係しており、後者は「やっていること（現状）」が実際はどうであるのかに関係する。こうしたことから、フィールドワークはワーカーの置かれた二つの立場（本質化されたもの）に気付く場となると言えよう。そこには、ワーカー自身の持っている感情規則が関与することになるのだろう。

フィールドワークにおける「親密圏」をめぐる試論： 調査者と協力者間のジェンダー差異の視点から

濱野 健

(京都大学文学研究科 GCOE 短時間研究員)

はじめに

フィールドワークにおいて調査者と協力者が出合い、持続的な関係が形成される中で、調査者の行動や言動が、時には協力者による「親密圏」の拡大に参加する。行動や対話を通して拡大する親密圏は、調査者を受容し、協力者たちの自己承認が再帰的に獲得される過程である。調査者が協力者の親密圏に参加・包摂されようとする一方、調査者が持つ他者性や異なる社会的背景を意識しながら、その親密圏への帰属を規定する協力者たちの集合的・自己アイデンティティが再帰的に表現する。調査者がそのモノグラフで協力者の役割を位置づけるように、協力者もまた、調査者と出会い、相手に自らの生活や社会関係における役割を与え、表象する。調査者は、協力者による親密圏の拡大に参加することに積極的でありつつ、互いの異なる社会的背景やポジショナリティが、その場所への安易な同一化を阻むことも自覚する。

本試論は、フィールドワークでの調査者と協力者の相互行為から垣間見ることのできる、ある一つの「親密圏」について考察するための試論である。そこで両者のジェンダー差異がどのように影響するか、この経験を、調査者はどのようにフィードバックできるかを考える。ここでの親密圏とは、親子、血縁、民族などの「本質的なつながり」とでもみなされる排他的な関係性の上に成立するのではない（花崎 2004 参照）とされている。だが、こうした関係性をメタファーとして、他者を巻き込みながら拡大するような性質も有しているのではないか。そこから、社会における自分の居場所を確保する実践的な行為が行われる場所として把握する。こうした経験について、筆者自身が実施した、オーストラリア在住の、国際結婚による日本人女性移住者と彼女たちのコミュニティ活動へのフィールドワークの事例をもとに考察する。

調査の概要

筆者は、2006年7月から2009年9月まで、シドニー郊外に居住する日本人女性婚姻移

住者を対象とした、比較的長期のフィールドワークを実施した。婚姻移住者とは、観光、留学、ワーキングホリデーなどの様々な理由からオーストラリアへと渡航し、現地で現在のパートナーと出会い、婚姻を通して移住者となった人々と定義する。このカテゴリーに含まれるのは、以下のような人たちである。まず、短期滞在によりオーストラリアを訪れ、現地でパートナーと出会うことで、永住者となった人々。次に、日本でパートナーと出会い、最初から婚姻移住者として現地へ渡った人々。最後に、現地パートナーとの婚姻の以前に、就労ビザなどを経て永住ビザを獲得していた人々も含む。総じて、いわゆる「国際結婚」が最終的なきっかけとなり、主な調査地であるシドニー西部に移り住んでいる日本人女性移住者たちを、婚姻移住者と呼称する。なお、こうした日本人女性の婚姻移住者は、他の永住の理由と比較すると、オーストラリアにおける近年の日本人の永住者の中でも、一番大きな割合を占めている（濱野 2012）。

調査地は、シドニー西部のペンリス市(City of Penrith)を中心として実施された。ペンリス市は、シドニー都市圏の最西端に位置し、シドニー中心地から 54 キロ離れた郊外都市である。都市部とは、列車および高速道路で結ばれているが、どちらも 1 時間程度の移動時間を要する。2011 年の国勢調査によれば、人口はおよそ 17 万 8 千人程度であり、人口動態については、近年は比較的若年層の増加がみられる。このことは、都市部の不動産価格により進行する郊外化の影響を受けており、シドニーを含むオーストラリアの都市全体にみられる傾向を範囲している。同じような郊外化による若年人口の増加は、近隣のブラックタウン市など、シドニー西部のほぼ全体で見受けられる現象である。また、こうした郊外化に共通する特徴として、これらの地域は自動車の移動がもっぱらの交通手段として機能しており、郊外化に伴う大型ショッピングモールの建設と、その利用を中心とした生活文化が営まれている。その一方で、現地企業や、産業の発達はそれほど見られないため、副都心的な昨日より、むしろベットタウンとして機能している地域である。

シドニーでの調査では、このようなシドニー西部に在住する現地在住の日本人女性たちによって運営されている Penrith Japanese Community (P J C) の参加者を調査対象とした。このエスニック・コミュニティは、地域の日本人女性たちの私的な集まりを経て、2006 年 9 月に公式に発足し、ペンリス市にある St Marys Community Centre の一室を借りうけて、隔週の水曜日の午前中に実施されていた。子どもが家にいる時間の長いスクールホリデー期間中は休止となっていたが、その期間は現地の配偶者も参加したピクニックなどの特別なイベントが不定期に開催されていた。コミュニティの参加者には、近郊に居

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

住する日本人女性婚姻移住者たちが含まれる。P J Cの参加人数は調査時期によりさまざまであるが、調査期間を通して参加していたメンバーの数は10数名ほどだが、調査機関中P J Cに参加したメンバーの総数は30名以上にのぼる。また、かつて日本に在住していた、あるいは子どもを日本語になじませたい、との理由から日本人以外の母親が不定期に参加することもあった。参加者は基本的に日本



図1 シドニー都市圏におけるペンリス市の位置
(Penrith City Council 2005)

人女性婚姻移住者であり、年齢は20代前半から50代後半までさまざまであった。P J Cの目的として、未就学児をもった親たちが情報交換や交流のための定期的に会合を持つ、というマザーズ・グループあるいはチャイルド・グループとしても機能していたため、参加者の多くが比較的年齢の低い子どもをもった母親で、専業主婦、あるいは育児のために休職している女性たちであった。

P J Cはペンリス市を中心として活動するエスニック・コミュニティ(移民コミュニティ)支援NPOであるNepean Migrant Access (NMA)の傘下であり、その支援を受けて活動していたが、その運営はメンバーの自主性に任されていた。また、一時期、参加者のボランティアによる日本語プレイグループ(新生児や幼児がその対象)も内部で運営していた。また、2013年1月に現地で実施したフォローアップの聞き取りでは、P J Cの活動の長期化と、参加者の人数が一定数維持されていることから、NMAも支援対象のエスニック・コミュニティとして、ますます注目するようになったという。その結果、クリスマス島のイベントに対する助成金の提供や、母親向けのイベントの際にベビーシッターを無償で派遣するなど、NMAとは良好な関係を維持しているということであった。¹

調査は、P J Cの運営に直接的にかかわる、行動型の参与観察から始まった。この中には、会の運営を補助するだけでなく、自身の研究成果などをもとに、コミュニティ活動や運営方針について情報提供を行う、あるいは他の地域の日本人コミュニティを調査訪問した際、P J Cの活動内容などを紹介する、などが含まれる。こうした調査法が選択された理由として、一つにはコミュニティの主要なメンバーが、家庭とコミュニティへのボラ

ンティア活動の両立を実現するうえで、比較的毎回会の活動に参加でき、その運営を補助できるような人材を必要としていたことがあげられる。また、大学院生であっても「専門家」（こうしたトピックを研究対象としている大学院生）の参加と知識の提供が、発足間もないコミュニティの運営者たちから期待されていたこと、などがあげられる。

調査を始めて一年後に開始した個別聞き取りの協力者の総数は 31 名であり、そのうち 4 名にフォローアップのため再度インタビューを実施した。インタビュー時間はおよそ一時間ほどであり、場所については各位が希望する場所で実施したため、自宅での実施が一番多くを占めたが、状況によってはショッピングモールの公共スペースなどを利用した。なお、本稿で引用する協力者の氏名についてはイニシャルを利用する。

フィールドワークの中のジェンダー、親密圏

フィールドワークにおける相互行為、そしてそこから形成される関係性は、現地での最初の出会いからその後の関係性の構築、そしてその後フィールドを離れて一つのモノグラフを「書く」という作業までを含め、両者の社会的背景、あるいは権力関係などを如実に反映した成果である（桜井 1997; 好井 2004 ; クリフォード・マーカス編 1996）。その中でも、二者の間のジェンダー差異は、その最たる例であろう。こうしたジェンダー差異は、調査における「深みのある語り」を聞き取りを困難にすることが多い。例えば、桜井は聞き手（調査者）とジェンダーの関係がセクシャリティに関する内容に著しい制限を加えることを挙げている（桜井 1997:218）。このことは、語り手（協力者）である女性のジェンダー規範が、男性にこうした内容について語ることを阻んでいることである。一方、ラポールあるいは信頼関係の構築によってそれに、協力者の生活世界のあり方がより具体的に理解できるようになるはずである、という発想も安易に肯定することは難しい（桜井 1997:209）。現実の社会構造が、依然としてジェンダーにおける格差を包摂している以上、こうしたフィールドワークの現場においても、その継続性や信頼関係の構築の背後に、こうした社会関係が否応なく影響し続ける。 ²

およそ 2 年半にわたる調査で、筆者と協力者（たち）との関係性は、それぞれの社会的な属性、とくに筆者の背景にある複数の社会的属性が、選択的に承認される、という過程であった。例えば、調査初期には、筆者は「専門家」あるいは「研究者」として、協力者と関わり始めた。調査初期、P J C の代表者と個人的に面会を申し込んだときに、筆者は地元の大学院に留学している日本人の学生であること、地域の日本人移住者の定住に関し

に関心があり、それを研究テーマとしたいこと、そのために、P J Cに参加させてほしいことを伝えた。それに関して、代表のYさんは快く応じてくれたが、その理由は、P J Cの発足は単なる交流の場を超えて、日本人女性たちの定住支援のための組織として運営したいことを挙げた。P J Cの活動について、彼女は「日本人だけで固まってどうのこうのというのはないんだ。私の最初の意向というのは settlement なんだけど。こっちでどう生活していけるか。正しい知識を持って。」(2008年4月の聞き取りより)と回答している。

そこで、自分が仲間たちと発足した日本人コミュニティの活動や、そのプレゼンスそのものを、筆者の研究を通して地域や、あるいはシドニーの他の日本人の団体に紹介してほしい、ということであった。このことは、P J Cを発足して間もないYさんがコミュニティのパブリシティを強く希望していたこと、そして自分たちの活動が「研究」対象として注目されることに、コミュニティ活動に対する肯定的な評価を獲得することができたからではないだろうか。こうした「専門家」としての筆者の社会的属性の承認と、それによるフィールドへのいざないは、Yさんだけではなく、P J Cの運営の中心となるメンバーとの関係性も、この時期はこのようにして構築された。また、こうした人たちをゲートパーソンとして、筆者はP J Cに参加し、参加者たちに紹介されていくことで、コミュニティのより広範囲な人々と関わるようになる。こうしたフィールドワーク初期には、筆者の大学院生＝研究者、という社会的な属性に加え、P J Cが「研究対象」となるという点において筆者は承認され、コミュニティの活動へと招き入れられたのである。

こうした「専門家」と「協力者」というポジショナリティは、その後も筆者のフィールドワークを規定する一つの関係性のモードである。とりわけ、P J Cの支援母体であるN G OのNMAとの交渉や、シドニーの他の地域の日本人のコミュニティ活動などに参加する際、筆者がこうした特定の役割をもったメンバーとしてP J Cに、そしてフィールドに参加し続けた。だが、こうした筆者の「専門家」としての社会的属性と、コミュニティメンバーの「研究対象者」としての自己規定は、かならずしもP J Cの参加者全員に共有されていた関係性ではなかった。むしろ、こうした属性で筆者と自己の関係性を規定したのは、P J Cを発足させ、支援団体のNMAと常々交渉をしているようなYさんや、一部の中心メンバーたちであった。そのことは、参与観察の後の個別の聞き取りでは、P J Cのエスニック・コミュニティとしての活動目的や、それに対する自主参加に消極的な人たちもいた。その理由は、こうした定住支援の大半が、家事／育児とコミュニティ活動の両立の難しさや、現地配偶者とその家族に依拠することで可能だから、という内容が多かった。

しかし、Yさんは、郊外の比較的孤立した環境で、こうした家族という「親密圏」への過度依存が抱えるリスクについて把握していた。ひとたびこうした親密圏が機能不全を起こした場合、当事者であるに移民女性は一挙に孤立することになる。Yさんは、そのためのセフティー・ネットとして、P J Cを移民支援NGOの参加で活動する、いわば「公共圏」で活動し、より包括的な支援ネットワークに依拠することのできる日本人のエスニック・コミュニティの発足を掲げていた。地域の移民支援NGOであるNMAの参加で活動を実施していたのもその理由の一つであり、また彼女自身がコミュニティ・ワーカーという資格を専門学校で取得していたからでもある。一方、参加者の多くは、日本人女性の婚日従者というかなり共通した社会的な属性を持ち、P J Cを、こうした共通のジェンダーを基盤とした親密圏として捉えようとしていたのではないだろうか。そこで、こうした領域で彼女たちが筆者を規定する関係性は、やはり我々のジェンダー属性に基づくものであった。冒頭で、定義したように、確かに概念上の親密圏とは、本来ならばこうした半ば本質化されたようなジェンダーやエスニシティに由来して構築されるべきものではないのであろう。しかし、筆者のフィールドワークで成立していた、P J Cの中の親密圏は、ひとたび「家庭」というより限定された領域と、そこでの役割から離れたコミュニティとして期待されながらも、やはりこうした本質化された親密な関係性のメタファーによって支えられていたといえる。

こうした「差異」は、P J Cという、彼女たちが構築する「親密圏」に参加するために承認されつつ、それが自動的に両者のコミュニケーションを進展させるわけでもない。この時点で、調査者はフィールドにおける「透明人間」としての居場所を与えられたにすぎない。筆者は、個人的な聞き取りだけではなく、彼女たちが運営しているP J Cのミーティングにも毎回参加していたが、参加者の属性上、その会話内容の大半は、子どもの養育や教育に関する話、家族関係の話、そして移民としての不慣れな現地生活の話、最後に女性としての心身の悩みに関する話などであった。こうした話は、筆者共通の内容を共有することができない。そのため、基本的には聞き役として。あるいはコミュニティの書記として、メモを取ることに終始することが大半であった。また、フィールドに入って間もない筆写には、何かシランコメントを求められたとしても、提供できるのは「専門家」としての意見であって、P J C運営者には歓迎されたとしても、必ずしも他の一般的な参加者たちが期待したものではなかっただろう。この時期、筆者と協力者のポジショナリティが、「専門家」と「協力者」という役割におい提示されていると同時に、筆者も現地では「聞

く」役割に徹していた。いずれもが、互いの生活世界とは異なる領域の人たちの言葉を「聞く」という一方的な関係と、そのぎこちなさは調査を始めてからしばらく続いたのであり、その関係性が解消されつつあると感じられるまで、筆者は個別の聞き取り調査に踏み切ることができなかった。

こうした一方的な関係性は、時間の積み重ねによって解消されていく性質をもつ。しかし、調査者と協力者の異なる社会的な属性が解消されることはない。だが、両者のジェンダー差異が調査の進行を阻むこと、あるいは相互関係や信頼性構築に制限を加えるばかりであったとも言い難い。違いは違いのまま、その関係性やコミュニケーションの方法が変容していく。フィールドワークにおけるジェンダー差異を起点とした関係性の構築について、ワーレンとホックニーは調査過程で生じる「想像上の親族関係(fictive kin)」について言及している(Warren and Hackney 1993)。この擬似的な親族関係は、調査協力者が集団の中で比較的高い位置にある場合、その地位によって、調査者を自身の親族として承認するような関係性が成立することを指す。また、このことは比較的若年の女性調査者が、年上の協力者にその娘として承認される場合が多いという(同掲)。この擬似的な親族関係が成立することで、調査者はそのジェンダーあるいは社会属性も異なることを受容されながら、協力者の親密圏への参加を承認される、あるいはそこに受け入れられることになる。重要なのは、こうした関係性の樹立は両者のジェンダー差異に起因するだけではなく、娘と母、あるいは娘と父、きょうだい、などといった、ジェンダーに影響された世代役割の差異も大きく影響していることである。

別のところで検討したように(Hamano 2011)、こうしたジェンダーと世代(家族役割)という二重化された差異によって、筆者と協力者の対話や聞き取りの中では、常に協力者がそれをリードし、自身の経験や意見を「教える」あるいは「聞かせる」という関係性が構築される場合が多かった。この「想像的な親族関係」は、一見したところあたかも親族のような親密な関係を構築しながらも、互いの絶対的な差異を自覚し、それゆえに自身の経験や体験を「伝達する」という立場をとる。こうした想像上の親族関係、あるいはジェンダーと世代間属性による関係性の構築は、筆者のフィールドワークでもたびたび経験することがあった。それは、自身の日常生活やそこでの出来事を語る際に、「濱野さんは〇〇(独身・男性・若い)から・・・」という紋切り型で始まる会話である。そのことは協力者の夫婦関係、子育て、家族関係などに由来する内容であった。また、「男性として、濱野さんは私の夫の〇〇という発言(行動)について、どのように理解できるのか？」という

ような質問をぶつけられることもあった。このことは、想像的な親族関係において、筆者と協力者の立場が「教えを請う」と「教えられる」立場において成立しながら、その関係性が逆転するような状況も発生していたということであろう。ジェンダーと世代役割の差異に由来することで成立する想像の親族関係では、フィールドワーク初期の「専門家」と「協力者」という一方的な関係と比較して、コミュニケーションが相互的に変容しつつあった。そのことは、差異を含みながらもその価値観や規範を共有できる（と措定されている）関係性の上で、親密圏の延長としてのフィールドが形成されつつあったことを示す。だが、こうしたジェンダー差異における他者との交流、コミュニケーションの発展が示すのは、彼女たちの実生活、とりわけその中心となる親密圏において、このジェンダー規範がどれほど実体的に機能しているかを明らかにするだろう。

また、個別聞き取りの後の「フォローアップ」のためのやり取りでは、多くの場合筆者の生活習慣（男性・学生・海外で独居）に対する「気遣い」を得ることが多かった。それは、筆者の健康について、女性から見た、筆者のパートナーの「気持ち」の代弁（当時彼女は日本に在住していた）などがたびたび語られたり、筆者の「一人暮らしの身を案じて」という理由から、実際に食事を提供されたり、あるいは手渡されたりすることもしばしばであった。こうした体験は、そのときの聞き取り内容（そしてそのトランスクリプション）から抜け落ちてしまう「非公式」の記録である。だが、これらは筆者が観察した結果ではなく、いわば協力者から観察「された」経験であり、そのことに意識的であることが重要となる。このように、協力者から観察「される」経験は、いずれのフィールドワークにも共通する経験であろう。筆者のフィールドワークが契機となり発生したこの関係性は、単なる相互承認や信頼性の構築の成果としてだけではなく、協力者が帰属し、その維持に努めたいと望む親密圏へ、筆者が何らかの属性をともなって参加するような事態が発生していたのではないだろうか。

おわりに：フィールドワークにおける「不快感」：

本論では、筆者のフィールドワークにおける協力者とのジェンダー差異を手がかりとして、現場で調査者は協力者の親密圏にどのように関わっていくのかを検討した。こうしたジェンダーに由来するような親密圏には、当然ながらその中で本質化されている「ジェンダー格差」に対する批判的な視点が不可欠である。筆者のフィールドで構築されていた「親密圏」とは、理想的な親密圏とはほど遠いどころか、むしろその批判対象でもあったかも

しれない。しかし、それでもなお、協力者たちはそのような親密圏に帰属し、そしてそこで調査者との対話や関係性を構築しようとしたのか、その問いは、彼女たち（移民女性）を取り巻く社会的背景やアクセス可能な社会資源について、調査者はより深い洞察を行う必要がある。

両者の異なる社会的背景に由来する不均衡な関係は、ジェンダー差異だけではない。それは、調査者と協力者、という「聞くひと」（そして「書くひと」）と「語るひと」という関係性が発足した段階ですでに生じていると理解されなくてはならない。青山は、フィールドワークに内在するような、こうした不均衡な関係、そしてその状態にたいしてぬぐい去りがたい不快感を持つことは、決して「インフォームド・コンセント」のような形式的な手段では解消できないと指摘している（青山 2007:28-29）。³ だが、「明示された契約関係がないならば、相手とのあいまいな関係を自分の目的のために一方的に利用して得るものがあるのは、調査する側だけだろう。そのことを常に喚起されるフィールドワークの不快感は、調査するものがぬぐい去ってはならない不快感なのかもしれない。」として、調査者がその不快感を抱え続けることの必要性を指摘している（青山 2007:29）それはフィールドワークにおいて、調査者と協力者が互いを信頼し、双方向的に親密な関係を構築しようとする場合においても、決して見逃すことができないだろう。あるいは、こうした一端親密な関係性が獲得できたと感じた後に、そうした関係性の中に参加しなかった人、あるいはそこから距離を置いた人たちの姿がなかった、そのことを振り返ってみる必要がある。⁴

筆者のフィールドワークの経験は、両者のジェンダー差異に加え、互いの社会的地位や家族構成（とそこでの役割）等が参照点として機能してきた場所であった。そのことを通じて、移住先の現地社会で、協力者である女性たちの親密圏はどのような特徴を持ち、どのような機能を果たそうとしているのかを把握する手がかりが見えた。こうした関係性の構築は、一見したところフィールドワークにおける「不快感」が解消されていく過程のように見える。だが、振り返ってみれば、こうした不快感をぬぐい去るため、筆者自身が協力者とどのように関わろうとしたのか、そのためにどのようなアプローチを採ったのか、あるいは調査協力に応じられないとした人々たちがいたのはなぜなのか、これらの問題について、たとえフィールドを離れた今でも、あらためて考察続ける必要がある。⁵

【注】

¹ このフォローアップ調査では、現在のP J Cの活動についても話を聞くことができた。現在のP J Cは、筆者の調査当時のような、厳密なスケジュールの企画とその運営を実施していないが、メンバー、とりわけ比較的時間のとりやすい子どもが就学期に達した母親たちが、運営に自主的に参加し、定期的な会合を実施しているという。また、参加者も入れ替わりながらも、徐々に増加しているという印象を持っている、という話であった。新規の参加者も、従来の口コミなどから、ホームページやSNSのコミュニティでの情報を見て問い合わせをしてくる人たちが増えたという。それらの人々の大半は、比較的若年層（20代から30代）の女性で、結婚や家族の増加をきっかけに、ペンリス近郊に住宅を購入して移り住んできた人たちであるという。その点については、調査当時から一貫して、この地域の日本人コミュニティが、特定の共通背景を持つ日本人女性婚姻移住者たちで構成されていることがうかがえる。

² 当時20代後半から30代前半にさしかかる、未婚の男性、そして学生である筆者が、やや年齢層の高い既婚の女性たちの語りをどのようにして聞くことができたのだろうか。あるいは、彼女たちは筆者に共感を持って調査協力に応じたのか、そのような疑問が、研究報告や学会報告のたびに提示された。

³ 本稿で筆者が取り上げる調査事例については、事前に所属大学の調査倫理委員会から、調査計画に関する承認を得る必要があった。その承認のために必要なのは、調査協力者に対して調査計画の目的を十分に説明し、個人情報保護を約束した上で、いわゆる「同意書」への署名をとりつけることが必須条件とされた。ただし、その後同僚の研究者から、こうした同意書による調査協力は、欧米の契約社会の基準であり、日本人を調査するときにはたして妥当なのか、という指摘を受けたことがある。また、筆者が聞き取りの前に「同意書」への署名を求めた際に、協力者にはこの署名によって聞き取りの内容が乱用されることはないよう最大限の注意を払うことを常々説明する必要があった。

⁴ 例えば、筆者の個別聞き取りでは、日本人男性婚姻移住者が含まれていない。これは、もちろんこれに該当する男性の数が特に筆者のフィールドである郊外では著しく少なかった、P J Cの性質もあるが（だが時には現地配偶者も顔を出すことがあった）、期間中調査協力依頼をしても、「仕事が忙しい」等の理由から協力の辞退をされたためである。調査において何よりも協力的である人たちとは、こうした社会的属が共通する以上に、調査による一方的な情報の収奪ではない、「共通の利益」を獲得することができるかだろう。だが、それ故にこうした「利益」をもたらすことのできない（できなさそうな）フィールドワークは、青山（2007）が直面したように困難を伴う。

⁵ 調査に対して批判的な協力者と出会うことについても、青山は自身の調査経験を振り返って言及している（青山 同掲）。一見その成果が、協力者の問題のダイレクトな解決に結びつかないように見える社会学的調査への協力者の慎重な姿勢は、筆者にも共通する経験である。筆者が2013年3月現在取り組んでいる、国際離婚と子どもの「連れ去り」に関わる国際法である「ハーグ条約」問題や、離婚後の子どもの養育に対する共同親権の実現を求め、民法の改正を求める運動に関する調査の中、非当事者かつ社会学者という立場の筆者は、直接的にも間接的にも、この「不快感」を意識することが多い。

【参考文献】

- 青山薫，2007，『セックスワーカーとは誰か 移住・生労働・人身取引の構造と経験』大月書店。
- Clifford, James and Marcus George E., 1985, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles: University of California Press. (= 春日直樹・足羽与志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子・和邇悦子訳，1996，『文化を書く』紀伊國屋書店.)
- 濱野健，2012，「オーストラリアへの婚姻移住：国際結婚による永住ビザ申請者数の把握と日本人女性婚姻移住者への個別インタビュー事例から」『オーストラリア研究紀要』，38：（印刷中）
- Hamano, Takeshi, 2011. *Japanese Women Marriage Migrants Today: Negotiating Gender, Identity and Community in Search of a New Lifestyle in Western Sydney*, PhD Thesis, The University of Western Sydney.
- 花崎泉平，2004，「身体、人称世界、間身体性—親密圏の基礎を問う」斎藤純一編『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版，3-26.
- Penrith City Council, 2005, “City of Penrith” Penrith City Council Homepage (Retrieved March 15 2013, <http://www.penrithcity.nsw.gov.au/index.asp?id=413>)
- 斎藤純一，2004，「親密圏と安全の政治」斎藤純一編『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版，211-236.
- 桜井厚，1997，「ライフヒストリー・インタビューにおけるジェンダー」谷富夫編『ライフヒストリーを学ぶ人のために』世界思想社，207-233.
- 好井裕明，2004，「「調査するわたし」というテーマ」好井裕明・三浦新吉郎編『社会的フィールドワーク』世界思想社，2-32.
- Warren, Carol A. B., and Hackney, Jennifer Kay, eds, 1993, *Gender Issues in Ethnography*, Cambridge: SAGE Publications

パプアニューギニアにおけるフィールド調査の改善を考える： ジェンダー問題の克服とインフォーマントとの「井戸端会議」への回 帰をめざして

細谷 葵

(お茶の水女子大学グローバル人材育成推進センター 特任講師)

【1】本プロジェクトにおける研究のねらい

筆者は2002年より、南島における伝統的な農耕活動や食文化、それに関わる物質文化を研究対象に、パプアニューギニア、バリ島、奄美大島において民族調査（インタビュー、同行調査）を行ってきた。それら調査地の中で、これまで最もフィールド調査においてトラブルが多く、困難を感じてきたのがパプアニューギニア（以下 PNG）である。そこで、本プロジェクトにおいては、このトラブルの根源はどこにあるのかについて、研究史の分析も含めて考察することで、調査者と協力者の普遍的な関係性の問題まで議論を広げるとともに、今後のより建設的な調査の方法を見出すことを筆者の研究目的とした。

PNG は、19 世紀末～20 世紀初頭以降の急激な西欧文化の流入の弊害として、一般に治安が悪い。欧米人相手の一攫千金を夢見て、それまでの自給自足的な農業生活を捨てたものの、結局は生活の糧を得られず、ラスカルと呼ばれる銃器を使う強盗に変貌する住民が続出したためだ。特に首都のポートモレスビーやハイランド地方の一部などでは、銃による殺人事件が日常茶飯事である。また、周辺の島々を含む東部のミルンベイ州が母系社会であるほかは、すべて父系社会であることもあり、女性蔑視が著しい。レイプ事件や女性が被害者となるドメスティック・バイオレンス事件が、首都のローカル紙に載らない日はないくらいである。PNG 在住の日本人女性などが被害にあうケースも、少なくはないようだ。

こうした社会背景から、女性である筆者が PNG で出会うトラブルは、ジェンダー面での不利益に拠るものと判断されやすい。しかし一概にそう言い切れない側面もある。研究史をさかのぼると、PNG における民族調査で成果を上げている研究者は、むしろ女性（欧米人）の方が多いくらいであるからだ。これを考えると、女性であることの不利益は絶対的なものではなく、PNG の社会システムへの入り方しだいで、強まったり薄まったりするものである可能性がある。たとえば治安の問題でも、最も危険度が高いハイランド地方などであっても、土地のビッグマン¹に正しく話を通せばラスカルに襲われることはないというのが、研究者の共有知識となっている。同じように、ジェンダー・バイアスを軽減して現地インフォーマントと良

い関係を築くことも、調査の方法しだいで可能だと考えられる。過去に PNG フィールド調査を成功させてきた女性研究者たちは、どのような PNG インフォーマントの「親密圏」への関わり方をして、互いを包摂する有効な「公共圏」を形成するにいたったのか。そこには、彼女らの人種（白人であること）など、筆者には真似しえない要素がかかっているのか、それとも純粋に方法論の問題なのか。こうした視点から、研究史、研究者の著作などを分析することを、本プロジェクトにおける研究の方針と定めた。

しかし1年間のプロジェクト期間では、プロジェクト定例研究会での討議を通して、こうした問題の焦点を明確にすることで手一杯で、実質的な文献調査等をまとめる段階には至らなかった。そこで本稿では暫時的なまとめとして、筆者自身の PNG フィールド調査経験を整理し、分析することで、さらに明確な問題提起を行った。これを、プロジェクト期間終了後の今後、自身で研究を完結すべき礎としたい。

【2】 研究背景——パプアニューギニアとその研究史

PNG はオーストラリア大陸の北、赤道のすぐ南に位置する、ニューギニア島の東半分および周辺の島々を含む国である。全体の面積は 462,000 平方メートル、人口は 577 万人（2004 年現在）を数える（山口・辻丸 2006）。人口の 95 パーセントがメラネシア系だが、地域集団ごとの文化的独立性が高く、言語も 800 以上存在する（Burke et al. 2005）。全般的に熱帯雨林気候で、12 月から 3 月頃が雨季、5 月から 10 月頃が乾季となる（同上）。ただ、東部のミルンベイ州では、雨季・乾季の時期が逆転している（細谷 2009、高橋ほか 2007）。

筆者の主な調査フィールドはこのミルンベイ州の島嶼部であり、本稿で取り上げる調査例もほとんどそこでの経験に基づくものである。ミルンベイ州はアロタウを州都とし、ニューギニア本島東部のミルン湾を挟む二つの半島と、約 600 の島から成る州である（高橋ほか 2007）。すでに述べたようにミルンベイ州は母系社会で、PNG の他の地域で見られる一夫多妻制などもほとんど存在しない²。治安も比較的良く、また住民は、PNG の共通語として知られるピジン語³より、むしろ英語を話す人が多いため、筆者にとって入り易いフィールドである。研究テーマとしても、ヤムイモを社会的に尊びヤムハウスを作る文化をもち、食文化と社会の関係という筆者の興味に適合していた。

PNG の研究史というのみならず、文化人類学全体の歴史における代表的な研究のひとつとなっているのが、ミルンベイ州の一端を占めるトロブリアンド諸島において、第一次世界大戦中に B.マリノフスキー（1980 [1922]）が行った調査である。キリウィナ島を中心と

するこの諸島では、PNGの他地域では見られない、パラマウント・チーフを頂点におく首長制社会が形成されているとともに、伝統文化がよく維持されている。マリノフスキーの研究によって、クラ交易、ヤム祭りといった伝統的な風習、またそこに反映される独自の社会論理が、世界に紹介された。その後PNGの各地でさまざまな民族調査が展開されたが、トロブリアンド諸島におけるヤムイモの社会的重要性について、マリノフスキーの研究を批判的に発展させたワイナー（Weiner 1987）、ミルンベイ州のヌアカタ地域でジェンダー等の調査を行ったマレット（Mallet 2002）など、女性研究者の活躍が目立つ。

【3】 研究課題——過去の調査経験とその分析

（1） 筆者の過去のフィールド調査事例

以下、筆者が過去にPNGで行ったフィールド調査の中から、特筆すべき内容があったものについて、まとめた。

各調査例において、「成果」の項では、調査成果や人間関係の問題も含めて、筆者がこの調査を成功と感じたか、失敗と感じたかを挙げた。「混合」としているのは、調査成果は上げられたものの、インフォマントあるいは共同研究者との人間関係がうまくいかなかった事例である。「失敗」は、調査中にトラブルが起き、それが調査内容にも害を及ぼして、思うような調査ができなかったケースである。

調査地、調査時期および当時の筆者の年齢、調査への入り方なども、インフォマントとの関係等に影響した可能性があるので、明記した。

[調査例 1]

- ① 成果： 成功
- ② 調査地： ミルンベイ州ヤバム島
- ③ 調査時期： 2005年8月（筆者38歳）
- ④ 調査の入り方： 早稲田大学の調査チーム（他、教授1名、大学院生2名）としての調査。現地住民の調査への同意を得ることや宿泊場所の手配等は、日本の旅行社に依頼して、前もって準備してもらった。現地では、やはり前もって日本の旅行社から手配した、現地旅行社のガイドが通訳、交通手段の確保（島へ渡るボート）などを担当。
- ⑤ 特筆事項： 調査チームが島で解散して自由に調査を行う時間（半日程度）に、筆者は地元の主婦たち（30歳代～40歳代？）の、野外で夕食の支度をしながらの井戸端会議に入り込むことができた。イモの皮むきを手伝ったりしながら、良い雰囲気ですさまざまな会話（英語）をすることができ、食文化や生活習慣、生業

などについて、広範にわたる情報を得られた。教授（男性、50歳代前半）、大学院生（2名とも男性、20歳代後半）はいずれも、そこに入り込むことができなかった。

[調査例 2]

- ① 成果： 失敗
- ② 調査地： ミルンベイ州ヤバム島
- ③ 調査時期： 2006年8月（筆者39歳）
- ④ 調査の入り方： 調査例1に同じ。ただし、調査チームを二手に分けることになり、筆者と大学院生2名（調査例1と同じ）、学部生1名（新たに参加）のみが、ヤバム島に入った。
- ⑤ 特筆事項： 前年よりインタビュー調査を拡大することとなり、英語を解さない老年層なども対象になるので、現地旅行社から来た PNG 人ガイド（男性、20歳代前半）の通訳が必須となった。大学院生2名と筆者は研究興味が異なっていたので、限られた時間を有効に使うために、大学院生2名と筆者＋学部生（女性、20歳代前半）で別行動をすることにした。毎日それぞれ半日はインタビュー、もう半日は他の調査を行うこととし、インタビュー調査の時間が重ならないようにしたうえで、PNG 人ガイドは大学院生グループと筆者グループのインタビュー調査をそれぞれ半日ずつ通訳して、丸一日働いてもらうという計画にした。これらの采配とガイドへの指示は、メンバーの中で最年長者である筆者が行った。

ところが、PNG 人ガイドが筆者に対して非常に反抗的な態度をとるようになった。彼は大学院生2名と年齢の近い男性同士で仲良くなっていたため、一日中そちらグループと一緒にいたかったのに、筆者の指示で半日しか一緒にいられないことになったこと、またそれ以前に、女である筆者が采配をとっていることへの不満が、原因であるように感じた。筆者に対して侮辱的な発言を繰り返したり、通訳をしても態度が悪く、おざなりだったりした挙げ句に、果ては通訳を頼んでも、「忙しい」などと理由にならない理由をつけて、仕事を拒否するようになった。仕方なく、筆者は英語が通じる若い人々のみ相手に、自力でインタビュー調査するしかなく、思ったような成果は上げられなかった。

[調査例 3]

- ① 成果： 混合
- ② 調査地： ミルンベイ州の複数の島々
- ③ 調査時期： 2008年3月（筆者40歳）

- ④ 調査の入り方： 筆者が代表者である科研費での調査。PNGでの調査歴が長い、知り合いのオーストラリア人研究者に相談した結果、筆者単独での調査は危険ということで、現地で調査に同行する人々として、オーストラリア人研究者（PNG在住、男性、30歳代後半）、PNG人研究者（男性、30歳代後半）、PNG人大学生（女性、20歳代前半）を紹介してくれた。この3名とともに調査を行い、宿泊所や交通手段の手配、調査相手との交渉は、そのつど、主にPNG人研究者が行った。
- ⑤ 特筆事項： 調査そのものはおおむねうまくいったが、調査チーム内で問題が生じた。筆者の科研費は小さいものだったため、調査同行者たちには交通費と食費のみしか支給できない事情があり、そのことについては事前同意をとったつもりだった。ところが、PNG人研究者の金遣いが荒く、ビール代、ビートルナッツ⁴代などによって、調査の中盤以前に手持ちの金銭を使い果たし、妻に銀行送金させたり、オーストラリア人研究者から借金したりしていたらしい。本人から筆者には、こうしたことについて何も報告がなかったが、調査の終盤近くに、オーストラリア人研究者から筆者に対して、筆者が十分な日当等を支給しないために、PNG人研究者が苦勞しており、自分も彼に金を貸さなくてはならなかったと嚴重な抗議があった。筆者としては、金銭の支給額については事前に同意を得たつもりであったし、共同調査者の嗜好品の代金まで支払うことには抵抗があったので、研究費に限られていること、それ以上支払う場合は筆者の自腹になるということ、仕方がないので「勤務している研究所の規則である」という風に言って説明した。オーストラリア人研究者は、「その研究所のやり方はおかしい」と文句を言いつつ、とりあえず筆者個人に対する抗議は取り下げてくれた。

[調査例4]

- ① 成果： 混合
- ② 調査地： 東ハイランド地方、およびキリウィナ島（トロブリアンド）
- ③ 調査時期： 2008年7～8月（筆者40～41歳）
- ④ 調査の入り方： 東ハイランド地方については、筆者が当時勤務していた総合地球環境学研究所のプロジェクトが出資するフィールド調査（1か月）として、計10名程度の大きいチームで考古・民族調査を行った。チームメンバーは、調査例3で共同調査者を紹介してくれたオーストラリア人研究者（男性、50歳代後半）を筆頭に、調査例3の共同調査者たちを含む、PNG人とオーストラリア人・ニュージーランド人の混合だった（PNG人大

学生数名を含む。日本人は筆者のみ）。経費（交通費、日当）の支払は、学生は謝金扱い、それ以外は文科省が定める研究者の出張規定にのっとって行われた。調査交渉、交通手段の確保は、そのつど、PNG 人研究者を中心に行った。

キリウィナ島調査（1週間）については、経費は研究所から出たものの筆者個人の別調査ということで、PNG 人研究者（上記のチームメンバーとは別、男性、40歳前後）を紹介してもらい、彼と筆者の2名で赴いた。島での宿泊は、日本の旅行社に紹介してもらったホテルに現地で交渉した。島内では、宿泊したホテルのマネージャー（英語話者、男性、50歳代前半？）がガイド役となり、調査交渉、交通手段（ホテルの車）の手配を行った。

- ⑤ 特筆事項：東ハイランド地方ではまず、筆者以外のチームメンバーは外国人ばかりだったため、日本の出張経費支払のシステムを理解してもらえず、トラブルが相次いだ。

1) 日本の規定では、研究者の日当・宿泊費等の経費支給は実費ではなく、教授、准教授といったタイトル次第で金額が変わるが、それを理解してもらえなかった（差別待遇のように受け取られた）、

2) 1) のシステムにおける配布金額を確定するため、各メンバーの履歴書の事前提出が必須であったが、その重要性が理解してもらえなかったために、PNG 人研究者の履歴書が提出されず（チーム代表のオーストラリア人研究者が代理作成するはずだったが、期日までに提出してくれなかった）、そのために PNG 人研究者への配布金額は最低レベルとなった。これが人種差別であるかのように受け取られ、チーム内に不満が生じた、

3) 研究者の出張については事前に複雑な書類を作成する必要があるので、調査参加のキャンセルや参加日程の変更などは、事前に申し出ないかぎり原則として認められないが、それが理解されておらず、報告もなくいきなりメンバーの変更や日程の変更をされた、

4) 日本の規定で支払えない経費（タクシー代、規定の宿泊費を超えた分の宿泊費— 一般に治安が悪い PNG では、安全の確保のため高級ホテルに宿泊せねばならず、ほとんどの場合規定の宿泊費を超えることになった—、など）について、支払えないことを納得してもらえず、あたかも筆者個人が出し惜しみしているよ

うに受け取られた、

などである。これらについては、筆者からきちんと説明したにもかかわらず、文化の違いのせいで「納得」してもらえなかった。

加えて、金遣いの荒い PNG 人研究者（調査例 3 と同一人物）が、先渡しした全行程分の日当を調査の前半で使い切ってしまう、その後、学生も含む全チームメンバーから借金を繰り返し、問題となった（少なくとも筆者に関しては、借金は返してもらえなかった）。

筆者個人の調査であるキリウィナ島では、同行してもらった PNG 人研究者が、日当等について、突然に最初の約束の数倍ほども要求し始めた。ある程度までは譲歩して支払ったものの、東ハイランド地方調査での予想外の出費のため手持ち金も少なくなっていたので打ち切ると、調査後に首都ポートモレスビーに戻ってからも、筆者の宿泊ホテルまで残金を要求しに来たりした。要求には応じなかったが、大変な精神的苦痛だった。

またキリウィナ島でガイドをしてくれたホテルマネージャーも非常に金銭に執着し、調査のために出す車も走るキロ単位で料金を要求するので、手持ち金が限られていた筆者は、調査行を途中で諦めざるを得ないこともあった。土産物等の売りつけも激しかったが、筆者が本当にお金を持たないことが次第にわかると、これは止んだ。

[調査例 5]

- ① 成果： 失敗
- ② 調査地： 東ハイランド地方
- ③ 調査時期： 調査例 4 に同じ
- ④ 調査の入り方： 調査例 4 に同じ
- ⑤ 特筆事項： 調査例 4 の東ハイランド地方調査の一環として、チームメンバーの一人であったニュージーランド（以下 NZ）人研究者（日本在住、50 歳前後、男性）と共同で、複数の農村にインタビュー調査に入った。NZ 人研究者はタロイモの栽培、採集、利用などに興味があり、筆者は食文化全般に興味があるので、研究興味に近いからと NZ 人研究者の方からオファーがあり実施した。この NZ 人研究者が天真爛漫な性格で、現地インフォマントたちから人気を博したのはいいが、タロイモへの興味をあからさまに示すせいで、インフォマントたちが彼を喜ばそうと、タロイモの話ばかりするようになってしまった。筆者の研究では、社会背景によって重要視される食物の違いが中心的テーマであり、特

に東ハイランド地方は、タロイモを重要視する村とヤムイモを重要視する村が混合していて、その実態をつかみだしたかったので、このようなタロイモへのバイアスがかかると研究そのものが成り立たなくなり、問題だった。

そこで、NZ人研究者とは、調査の後半は別行動にしてもらい、筆者が単独で村の一家庭に入り、朝から夕方までの生活について同行調査を行うことにした。これを別々の村で2日間実施したが、一緒に行動したのはほとんど、その家庭の主婦を中心とした女性たちだったにも関わらず、なぜか調査例1の井戸端会議参加の時のような親和感は得られずじまいだった。ひとつの家庭では、同行調査した主婦が心の底では筆者にそこはかたない反感を抱いていたものか、夕方にビートルナッツを噛み始めて酔ってくると、筆者の体型が太っていることについて、（明らかにネガティブな含みで）あれこれと執拗に言い募り始め、不快な思いをした。

[調査例 6]

- ① 成果： 成功
- ② 調査地： キリウィナ島（トロブリアンド）
- ③ 調査時期： 2011年9月（筆者44歳）
- ④ 調査の入り方： 総合地球環境学研究所の教授が取得していた科
研費の活動の一環として、筆者が企画者となり、PNGを専門フ
ィールドとしない日本人研究者3名（いずれも総合地球環境額
研究所勤務、40歳代前半、男性2名、女性1名）を案内してPNG
視察を行った。メインの目的地であったキリウィナ島では、調査
例4で宿泊したホテルではなく、その際に見つけた別の小綺麗な
ホテルに宿泊した（調査例4の際に相談した日本の旅行社は、こ
のホテルを存在しないものとして紹介してくれなかったが、実際
に存在するのを見た」と強調して、しいて予約してもらった）。ホ
テルのマネージャー（英語話者、男性、50歳代？）が視察のガ
イド役をつとめた。
- ⑤ 特筆事項： 宿泊したホテルのオーナーは、オーストラリア人と
結婚した裕福な女性だということ、その弟が代理オーナーを務
めていたが、上品な佇まいのおっとりした男性だった。ガイドを
してくれたマネージャーも元観光ホテルのシェフということ、
調査例4で宿泊したホテルとはかなり雰囲気が異なり、精神的な
余裕が感じられた。金銭のことを細かく言われたり、何かを売り
つけられたりすることもなかった。本格的な調査ではなく視察な
ので、具体的な調査成果が上がったわけではないが、マネー
ジャーが親身になってガイドを務めてくれたおかげで、調査例4
では見られなかったさまざまなもの（祭りの舞踏、サンゴ礁での素潜

りの貝採りなど) を見ることもでき、実り多い視察となった。

(2) 分析と今後の課題

以上、筆者のこれまでの PNG フィールド調査を通しての特筆事項をまとめてみると、問題がおきたケースはほぼすべて、インフォーマントとの関係ではなく、調査チーム内部での相互理解の欠如や不和から発していることがわかる。PNG 人ガイドやホテルマネージャーなども、ともにインフォーマントに質問したり調査依頼をしたりする立場だったということで、調査チームの一部と考えて良いだらう。

筆者の過去の調査では、PNG の治安が悪いこと、また、特に筆者個人で調査するようになってからは、やはり女性であることから危険度が高いとして、周囲の強い勧めなどもあり、必ず複数人のチームで調査してきた。したがって、本来同じ研究目的で結成された調査チームというのではなく、危険回避のためにそのつど依頼して集まってもらおうグループという性格が強いため、毎回メンバーも変換し、事前の討議時間なども十分に取れなかった。しかし、研究者同士(あるいは、旅行社、ホテルで勤務する、ガイドのプロフェッショナル)という意識から、自然にチームメンバーの「公共圏」ができていくかのように錯覚し、インフォーマントに対するほどには、意識的に異文化を超えた「公共圏」を作ろうとする努力がされてこなかったことが、原因と思われる。そのために、「調査チーム」であっても現実には異文化に属する人間の集団である、という事実が表面化し、トラブルを引き起こしたのだろう。実際、調査チーム全員が同じ研究所のメンバーで、もともと意識の共有度が高かった調査例 6 では、トラブルは起きていない。

特に問題があったと思われるのは、相手が研究者を始めとしたプロフェッショナルの場合、我々はア・プリアリに、「合理的な考え方」の共有を期待してしまい、その「合理性」にも実は文化の違いがある、ということを見過しがちな点である。調査例 4・5 の東ハイランド地方調査は、研究目的に基づいて集められたチームで調査を行い、他の多くの調査例よりは意識の共有が高かったにもかかわらず、多くのトラブルが起きたが、その根本にあったのは、日本の文科省が定める出張経費の規定が、欧米的な「合理性」と合わなかったことである。調査メンバーだったオーストラリア人・NZ 人たちは、これが文化背景の違いに基づくものとは考えず、同じ研究者として合理的な考え方をシェアできているはずの筆者個人と議論しさえすれば、問題は解決できると信じ込んでいた。しかし実際には、これは筆者個人の一存で左右できる問題ではなく、いくら苦情を言ってこられても事態は変わらないので、いたずらに双方が精神的ストレスを重ねる結果となった。

同様に、調査例 2・3 および 4 のキリウイナ島調査においては、筆者が PNG 人のガイドや研究者にア・プリアリに期待した「合理性」が、彼らの文化コンテクストでは機能しなかったということになる。調査例 2 の PNG 人ガイドの態度は、筆者の価値観からすればプロフェッショナルにあるまじきものだったが、逆に、丸一日無駄なく働いてもらおうというこちらからの要求が、彼の論理では理不尽なものだった可能性がある（単に彼が若年であったがゆえの、思慮不足の問題という可能性もあるが）。また、調査例 3・4 で繰り返された、PNG 人研究者に支払う日当の問題も、筆者が考える妥当な支払い（嗜好品の支払いはしない、など）と相手の論理による妥当な支払いにズレがあったのではないかと思われる。現在の PNG は、欧米からの消費文化だけは入ってきて、住民が現金を得る手段は非常に限られているというアンバランスな状態にあり、PNG 人は常に現金を入手したいという欲求を抱いているようだ。しかし、かといって野放図に現金を支払い続けるのは不可能であるし、双方の人間関係のためにも結局は良くないので、なるべく相手の論理に沿って「フェアな」支払いができるようにすべきだろう。たとえばインフォマントとの関係でも、浜で拾った貝殻などを買い取れと言ってこられることがよくあるが、これは、PNG の基本的な社会論理のひとつである「交換による物資の入手」にのっとなって、相手としては「フェアに」現金を得ようとしているものなので、たとえ不要な品でもなるべく買うべきだという。こうした支払いの論理を、研究者同士でも見出す必要があるだろう。

これまで筆者が出会ってきた PNG フィールド調査におけるトラブルのほとんどが調査チーム内のトラブルだったという事実は、インフォマントとの関係については、どの調査例でもまだ、互いを包摂する「公共圏」を作ろうと苦闘する段階にも達していなかったことを示す。調査例 1 の主婦の井戸端会議への参加が、その段階の端緒に近づいていた可能性があるのみだ。PNG という文化背景におけるジェンダーの問題も、調査チーム内のトラブルでは、関係したとしても周縁的なもの（筆者が女性なので、金銭の要求がしやすかった可能性など）に過ぎなかったが、インフォマントとの関係を築こうとした時点で初めて、筆者が女性であることの有利性・不利性も、顕在化するのではないかと思われる。

調査チーム内の意識の共有をア・プリアリなものと考えずに、意識的に「公共圏」を形成する努力をもってトラブルを回避するとともに、インフォマントとのより深い関係構築に踏み込んでいけるようにすることが、筆者としての今後の課題と言えよう。

【4】 展望

すでに言及したワイナー、マレットなど、PNGで調査成果を挙げてきた女性研究者たちの著作や、記録映像を見ると、彼女らは、PNGのコミュニティの構成員として不可欠な、村の人々に大盤振る舞いをする宴会の主催をしたり、儀礼の一員として参加したりと、PNGの社会システムに入り込むことに成功している。まだ組織的な研究史調査はできていないが、現時点での印象としては、このように社会システムへ入り込む段階に至ってしまえば、女性であることがとりたてて不利になっていないように思われる。母系社会で女性がかさどる祭りなど多いミルンベイ州では、なおさらだろう。また、他者の論理に適應して行動することは、むしろ女性の方が得意であるようにも思う。すなわち、PNG社会の「親密圏」の論理を理解し、それとの間に「公共圏」を構築できていけばいくほど、ジェンダーによる不利益、危険度も薄まっていく可能性がある。

本稿での、筆者の過去のフィールド調査のトラブルの分析を通して、調査チーム内部での問題がほとんどの原因だったことが明らかになった。そうしたチーム内部のトラブルを今後回避するというのは、ひとつの将来的な調査改善の道だが、一方で、もともと筆者が女性としてこうむりうる危険を回避する目的で行ってきた、チームを組んでの調査そのものが、筆者がPNG社会との間で「公共圏」を形成することを阻害し、ひいては却って危険度の軽減をも、阻害してきた可能性も考える必要がある。

外来の人間が集団で調査に入ることは、どうしても「外部性」を強調することにつながり、対象社会との融和を難しくする。調査例1で筆者が単独で、「主婦同士」という筆者個人のキャラクターに基づいて加わった主婦の井戸端会議が良い成果を挙げた事実が、それを裏づける。一方、調査例4の東ハイランドで行った同行調査では、調査例1のような自然な形ではなく、あくまで調査チームからの依頼という形で筆者が送り込まれたので、たとえ入ったのは筆者一人であっても、相手にとってはよそ者集団の一部が来た、という認識にしかならず、そこでマスとしての「物質的に豊かな先進社会」への反感が筆者に向けられ、良い結果に結びつかなかったのではないかと思う。

また、チーム調査では、メンバー同士のインフォーマントに対する人気競争のような体にもなりがちで、それが調査そのものに支障をきたすといった弊害もある。調査例5はその典型例であるし、調査例2のトラブルも、PNG人ガイドが筆者ではなく大学院生たちと仲が良かったという事実が根底にある。そしてこれは、こちら側の努力で改善しにくい問題である。

今後の調査では、このチーム調査という形態そのものを考え直し、メンバー構成も熟考して最低限の人数にするか、あるいは、上手な

単独調査の道を探ってみる価値があるかもしれない。研究史における女性研究者研究は、新しい単独調査の道を考える基盤をも、提供してくれるだろう。

筆者にとってはビギナーズ・ラックとも言える、ヤバム島主婦の井戸端会議に加わった時の原点に戻り、研究者でもあるが、自身の人生経験をもつ生活者でもある一個人として、PNGの人々と対話し、「公共圏」を構築していくことを、今後の目標としたい。

【注】

1: PNGには、トロブリアンド諸島を除いては明確な階級制はないが、土地ごとに権力・影響力をもつ親分のような人物がおり、一般に「ビッグマン」と呼ばれている。ビッグマンは土地の人間のトラブルの仲裁や、外から来た人間の受け入れなどにも責任をもつかわり、人々の尊敬を得ている。

2: キリウィナ島の最高権力者・パラマウント・チーフや、その下にいる各村のチーフたちは、一夫多妻制をもつ。ただし母系社会であるため、チーフの実子は地位を継承できない（チーフの姉もしくは妹の息子が継承する）ので、後継者維持を目的とするものではない。この問題について詳しくは、細谷（2009）参照。

3: 通商などの便宜のため、英語と現地語が混合してできあがった言語を一般にピジン言語というが、とくにPNGのそれは、現在のPNG本島のほとんどにおける共通語という意味合いで、固有名詞的に「ピジン語」の呼称を得ている。

4: 和名はビンロウジュ。軽いドラッグで、実を石灰・マスタードとともに噛むと赤く変色し、酔ったような状態になれる。PNGでは、日本での煙草以上に普及している。

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

【参考文献】

- Burke, A., R. McKinnon, A. Barkhordarian, S. Dorney & T. Flannery
2005 *Papua New Guinea & Solomon Islands (7th edition)*,
Lonely Planet Pty Ltd
- 細谷 葵 2009 「焼畑の生業サイクルと根栽類の貯蔵システムーパ
プアニューギニアの事例にみる「農耕社会」の多様性ー（第
3章）」。佐藤洋一郎（監修）木村栄美（編）『ユーラシア農耕
史4 さまざまな栽培植物と農耕文化』、臨川書店、185～228
頁。
- マリノフスキー, B. (寺田和夫・増田義郎訳) 1980[1922]「西太平洋
の遠洋航海者」（泉精一
編『世界の名著 59 マリノフスキー レヴィ=ストロース(12版)』、
中央公論社)
- Mallet, S. 2002 *Conceiving Cultures: Reproducing People and Places
on Nuakata, Papua New Guinea*, University of Michigan Press
- 高橋龍三郎・細谷葵・井出浩正・根岸洋 2007「パプア・ニューギニ
アにおける民族考古学的調査（三）ーミルンベイ州イース
ト・ケープ周辺の調査概報ー」（『史観』156）
- Weiner, A.B. 1987 *The Trobrianders of Papua New Guinea*,
Thomson/Wadsworth
- 山口由美・辻丸純一 2006『赤道直下の宝箱 旅するパプアニューギ
ニア』、千早書房

犯罪加害者をインタビューするということ：

公判中の強姦加害者の調査を通して

牧野 雅子

(京都大学文学研究科 GCOE 短時間研究員)

はじめに 刑事被告人に対する調査の意義

11年前、筆者は、マスコミを賑わせたある連続強姦加害者Y（調査開始時32歳）に、一年間にわたって調査を行う機会を得た。調査では、留置所・拘置所での接見に加えて、信書のやりとりや公判傍聴、捜査・裁判記録の閲覧、加害者家族に対するインタビューも行った（注1）。

公判中の刑事被告人に対しては、既に警察官・検察官による取調べが行われており、犯罪事実のもとより、犯行動機も追及されていると考えられている。また、裁判ではそれらに基づき、「真実」が明らかになると期待されてもいる。しかし、実際には、捜査・裁判を通じて、刑法の構成要件を具備し処罰を下すに耐えうる犯罪事実の立証には力が注がれるが、それ以外の部分、特に加害性の立証という面においては、明らかにされることも追及されることもないのであった。取調べは、犯罪事実の立証とともに、加害者を厳しく追及することにより反省悔悟を迫るために行われるが（古賀 2006：115）、実際の取調べでは、加害者の反省の機会を奪っているといえる状況にある（牧野 2013）。

こうした、刑事手続き上の問題は、公判中の刑事被告人に対する調査によって明らかになったものである。このことは、刑事被告人に対する調査が、学術研究の面でも必要とされていることを意味しているといえよう。

本調査では、被調査者である強姦加害者Yは男性で、調査者が女性であった（注2）。本稿では、男性性暴力加害者に女性が調査を行うことが、調査にどのような影響を与えたのか、公判中の刑事被告人に対する調査から見えてきた問題点を考察し、フィールドワーク、特にインタビューについての議論の活性化に寄与したい。

1 調査受諾の理由

(1) 償いと存在理由

筆者からの調査依頼を受けた時の心境を、Yは以下のように語っている。

こんな自分にもできることがある。社会に役立つ、そのことを、自分の存在価値を知ったのは嬉しかった。

逮捕・勾留され捜査が開始されても、Yは、取調べで訊かれた事柄以外は加害事実に向き合うことを避け「ふたをしていた」という。しかし、事件について語ることで今後の性暴力の防止に寄与できるのではないかと考え、調査を受けることに自分の存在理由を見いだそうとしたのだという。

また、Yは、調査を受けることを「罪滅ぼし」「償い」の方法のひとつであると位置づけていた。

“償い”償いと言っているのは結局は自分の為、単に納得したいだけなんだろうか？ 偽善？ でも私はこの方法（引用者注：調査に応じること）しか知らない。この方法しか見付からない。

調査が「罪滅ぼし」となるには、調査者が女性であることが重要な要因であった。相手が女性だと話しにくいのではないかと訊いた筆者に対して、Yは、調査者と被調査者のジェンダーが異なるからこそ、調査の意味があると述べた。

通常、セクシュアリティに関する事柄は異性には話しづらいと言われており、性犯罪捜査においても、従来から性犯罪被疑者の取調べにあたっては同性取調官による特別な「配慮」が必要だとされている（今村 1967：84）。それにも拘わらず、話しづらい筈の女性調査者からの調査依頼を受けるということは、反省の意思が強いことを自他に示すことになると考えたのであった。

(2) 減刑の期待

Yは、調査を承諾することが反省の姿勢と受け取られ、それが判決に影響する、つまり、減刑に繋がるという期待もあったと告白している。

Y：牧野さんはある程度は公判ってこと（引用者注：調査を受ければ公判で被告人に有利な判決が出されるかもしれないということ）を考えてました？（中略）最初に死のうと思ったけれど、自分が可愛くなって……。それから生きること考えると、少しでも……。刑のことをね、考えるんです。

筆者：でしょうね、うん。

Y：軽くなりたい、少しでも。自分がやったことは分かっているけども。

ここでも、減刑を期待出来る要因として、調査者が女性であることが重要であった。話しにくいとされる相手だからこそ、その調査に臨む姿勢に反省の意思が表れていると、裁判官が判断するのではないかと期待しているのである。

実際には、公判でYが調査を受けていることが取り上げられたが、減刑要因となったとは認めがたい。強姦罪の量刑事情によれば、反省の意思がないことは刑が加重される可能性はあるが、反省の姿勢を示したところで減刑には繋がらないことが指摘されている（萩原1999：121）。筆者も、調査を受諾したという事実によって反省の態度が認められても、それが減刑要因となる可能性は低いと判断し、調査を開始している（注3）。

2 ジェンダーの非対称性

Yは、男性警察官や検察官による取調べでは語らなかったことを、筆者に対して多く語った。その理由として、ジェンダーの非対称性が考えられる。男性性を強力に内面化した男性は、男性インタビュアーに対していわば「対抗意識」を持ち、弱みを見せまいと虚勢を張り、聞き取りに「支障」をきたす場合があるといわれる。本件では、取調官・検察官・弁護人との関係がそうであった。

刑事手続上、Yを担当した警察官、検察官、弁護人は全て男性である。彼らはYに対して、法的権限を持って半ば強制的に語らせ、追及する立場にある。対して筆者は、法手続きや強制力から解放された対話の場を提供する者である。ここでは、女性というジェンダーは、法の裁きからは自由にYの苦悩を語らせる性である。

調査は、Yにとって加害行為を思い出さねばならない苦しい場であると共に、話すことで楽になる、いわば、自身の気持ちを吐き出せる場でもあった。

こうして話を聞いて貰ったりすることで、すごく救われてるんです。感謝しています。以前は研究のデータになればいい、そういう役立ち方でいいと思っていたけれど。

いつも手紙ありがとうございます、急に改まりますが、この手紙のやりとりがとて ありがたく、救いになっています。

拘置所における接見では、一回の面会時間が15分と決められており、質問／応答というインタビューの性質上、調査者が会話をコントロールすることが多い。一方、信書は、拘置所の規定では発信の上限枚数は7枚と多く、時間にも制限がないことから、調査者によるコントロールから解放されて、一方的な感情の吐露が為されるこ

とも多かった。

求刑や判決の前後には、刑に対する不安からか、性犯罪の厳罰化傾向の中に犯行を行った自分の「運の悪さ」を嘆き、弁護人の戦略のまずさをなじり、性犯罪防止のための「人柱」として利用されたと犠牲者意識に捕らわれる等、裁判で見せた反省する被告人像とは異なる態度を見せた（注4）。

（引用者注：裁判や受刑生活、出所後の生活についての不安、特定の個人についての 怒りなどが便せん数枚に書き連ねられた後）ハー、スッキリした。すいません付き合っ てもらって、でも結局悩んだとしても、何にも変わらないんですよ。しかもこれ全部 私個人だけの悩みです。

こうした感情の吐露が行われることで、調査がYにとってストレスの発散の場となってもいたのであった。特に信書の受発信は、調査というよりも、思いの丈をぶつける場としてみなされており、ここでは筆者は、調査者というよりも心情を吐露する対話者であった。

裁判では、その進行上被告人は受け身であり、裁判官、検察官、弁護人に訊かれたことに答えることしかできない。そこでは、検察官・弁護人が作り上げた「あるべき物語」に沿う質問がなされ、裁判官が納得するような物語が編み上げられていく。インタビューが「救い」となったのは、刑事被告人として主体性を剥ぎ取られたYに、格好の自己表現の場を提供したことにあっただからともいえる。

もっとも、調査が勾留生活で緊張を強いられるYの精神状態の緩和に寄与したことは、被害者の視点の導入という面では、受け入れがたいものかもしれない。被害者に対する調査が、トラウマを言語化することで心身の回復に繋がったということは妥当に思えても、それが加害者に行われることは受け入れがたいと思われるかもしれない（注5）。

3 女性＝被害者

(1) 被害者の代弁者・仲介者としての調査者

Yにとって、女性は被害者と同一カテゴリーであり、女性である調査者は、被害者の代表者としてみなされた。Yは調査を通して、筆者に対して、「被害者」は何を望んでいるのかをしきりに尋ねた。

Y：（引用者注：去勢をすることを） どう…… 思いますか？ 被害者は望んでると思いますか？

筆者：私は被害者を代表しては言えないけど。

Y：被害者は望んでないですか？ そうですか。被害者が望む

んだったら、と考えたんですが。

またYは、調査を通じて、「被害者」に対して、何らかの働きかけができないかと、模索してもいた。

Y：僕は牧野さんに話してます？それとも牧野さんたちに話してます？

筆者：聞いているのはわたしです。ただ、あなたがわたしたちに話していると思うのなら、わたしたちなんでしょう。

Y：え？僕は牧野さんと、個人と話しています。

筆者：わたしにだけ言いたいこと？わたしよりもわたしを通して、わたし以外の人に言いたいこと？

Y：あー（大きな声で）

筆者：あなたが誰に向けて話しているかってことでしょ？

Y：心当たりが……ありますね。自分で聞いていて。そうですね、ありますね。手紙でも……。

しかし、そこでYの考える「被害者」は、自分の事件の被害者ではない。彼は、自分の事件の被害者は「彼女達」「被害を与えた人」と呼び、「被害者」とは区別しているのである。調査で言及され、謝罪や反省の対象となるのは、自分の事件とは無関係の、他の被害者である。

私の一番の希望は、全ての人の、いままでの、私が傷付けた傷を返してもらいたい。（これはだいぶ前から思っていたと思います）でもその方法がありませんし、私自身壊れるのが怖い。なさけないけどこれも本音です。だからこの「希望」と「怖い」の二つの立場から「せめて」（引用者注：自分の事件の被害者ではなく他の被害経験者に対して、謝罪をしたり、彼女らが望むことをしたい）という恥かしく、卑怯な言葉が出て来ますが、それではいけないのでしょうか？

他の被害者の人たちに出来ることってないでしょうか。利用っていうのも変ですけど、被害者の人に出来ることはないでしょうか。といっても、直接の被害者には何も出来ない。謝りたいですけど、相手も自分を怖いでしょうし、自分も怖いです。相手がどうなるかを考えると。だから、せめて、他の被害者に出来ることはないでしょうか。

むろん、「他の被害者」の声を聞いたり、彼女らに向けて何かを

語ろうとすること、そして、調査に応じることは、Yにとっては苦しいことであった。しかし同時に、それで反省は終わったのだと自己満足し、被害者から許されたと思い、自分の加害行為から目を逸らしているのである。

(2) 逃避行為

Yは調査中、筆者から追及されること、非難されることを望んでいると再三述べた。

もっとズケズケと言い(ママ)てくれていいですよ (中略) それに私は非難される事に悪い気はしません、(変に思わないで下さいね)確かに胸に響き、苦しくもあります が、私は想像する声よりも本当の声を聞きたいのです。

私は自分で勝手に被害者の姿を借りて自分をいじめて、そんな自分に納得して、あたかも良い子である事を、自分にアピールする偽善を行っている所がありますが、これは理屈や失礼だと分かっているてもどうしようもないのです。

被害者側にカテゴライズされる女性調査者から厳しく追及されることで、被害者に対する償いになるとYは考えたのである。

苦しまないといけないと思っているんですね、それに気付いて……。(中略) 自分が苦しむことで救われたいのかな、って。被害者の声を聞きたいと思ったのも、(引用者注：被害者の手記を)読もうとしたのも、結局は苦しむことを自分は欲している……。

罪を犯したという事を認めることの苦しさ、加害事実に向き合うことの辛さから、いわば逃避するために、別の被害者の声を聞いたり、筆者らから責められてそれに耐えることで、自分の加害行為についての「許し」を得て「救われ」ようとしている。

たとえ直接の被害者でなくても、被害経験者や女性に謝罪をしたいという気持ちは、Yの反省の姿勢を示すものだと言うことは出来る。しかし、それは、「自分の」加害行為から目を逸らす逃避の表れであった。それを指摘する筆者に対して、Yは、次のように述べる。

(引用者注：誰かに謝罪をすることで)自分を取り戻したいだけかもしれない。いや自分という者を探しているだろう(ママ)。

その感情が全てじゃないけど、かなり大きい。やはり、そんなものの為に被害者の苦しみを知りたいというのは、偽善なんだろう、と思う。やはり分かっていない。私は自己満足の為にまたもや加害者になろうとしていたのだろう。「時間がないから、私に色々教えて下さいねー」と言わんばかりに。

Yのように、他の被害者に対して謝罪の言葉を述べることで、自分が許されると考えたり反省を行ったとみなして、自分の加害行為から目を逸らす加害者は少なくない。『性犯罪被害にあうということ』の著者小林美佳の元には、性暴力加害者からの手紙が寄せられることがあるという。その中には、自分の被害者の代わりに小林に謝罪したという人もいたといい、そうした加害者に対して小林は「そんなことで、『俺は謝った』という気になられたら困る」と語り、性暴力加害者が、自分の加害行為や被害者に向き合うことを避けるために他の被害者に謝罪を行うことで、罪の意識を軽減しようとしていることを批判している（小林 2009：135）。

おわりに

本調査で調査者が女性であることは、同性には語れないことを語り、見せられない姿を見せるという、調査のためのデータ収集という面では、有利に働いたと思われる。だが、反面、調査の場における「女性／男性」の関係が「性暴力被害者／性暴力加害者」の関係に転換されて調査が擬似的な謝罪の場となり、ジェンダーの差違が調査の場に変容をもたらすことにもなった。このことにより、調査が加害者の罪の意識の軽減に用いられ、本来の調査目的である、被害者の視点による法の性暴力観の見直しや被害者支援の立場とは相容れない結果を生むことにもなった。

【注】

(1)調査の経緯や内容については、牧野（2013）を参照されたい。本事件は大きく報道されていることから、被調査者は、調査者の著作物から個人が特定されることを承知していたものである。

(2)児童性虐待加害男性にインタビューを行ったパメラ・D・シュルツは、自身も児童性虐待被害経験を持つ女性である（シュルツ 2006）。

(3)実際の裁判結果には影響しなかったとはいえ、性暴力加害者にこうした「期待」を抱かせたことについては、被害者の視点、被害者保護の立場からは、調査には問題があったと言うべきであろう。

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

(4)インタビューや信書の受発信が、加害者の感情の吐露の場となったことは、調査者の二次受傷をいかにして防ぐかという問題にも繋がる。時には、読むに耐えない感情の発露や調査者に対する怒り・怨みの言葉も記述されており、こうした加害者の感情を正面から受けとめようとするのは困難である。

(5)たとえば、P T S Dという概念は、ベトナム戦争帰還兵の診察・治療によってもたらされたものだが、加害者の疾患としてP T S D概念が用いられることには違和感があるという（すずき 2002：118）。

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

【参考文献】

- 古賀由紀子, 2006, 「検事の視点 第8回捜査・公判アラカルト 性
犯罪の法定刑と量刑」 『捜査研究』 55(3).
- 小林美佳, 2009, 「『許さなくていい』 — 苦しんだ末の私の結論」
『婦人公論』 94(7).
- すずきみちこ, 2002, 「書評『PTSDの医療人類学』」 『フェミニ
ストカウンセリング研究』 1号.
- 萩原玉味, 1999, 「我が国における強姦罪の量刑事情と今後の課題
——昭和42年1月から平成9年12月までの第一審判決を
中心に」 『明治学院論叢 法学研究』 635.
- 牧野雅子, 2013, 『刑事司法とジェンダー』 インパクト出版会.
- Schultz, Pamela D., 2005, *Not Monsters: Analyzing the Stories of Child
Molesters*, Rowman & Littlefield. (= 2006, 颯田あきら訳『9
人の児童性虐待者』.)

Transnational Catholicism and Religious Intimacy in Filipino Migrants' Lives

Mario Lopez

Assistant Professor

(Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University)

Introduction

In the field of transnational migration studies, there has been a large amount of ethnographic research on international marriage especially that which takes place between Japanese and Filipino nationals.¹ Most of these studies have painstakingly emphasized the creation of transnational social relations between actors, but one area which forms a blind spot in these ethnographies is a conspicuous lack of any account of Filipino's Catholic practices. Predominant focus has been given to looking at the intersections of race, gender, ethnicity, yet religion has been glossed over to the effect that the role migrant Christianity has been neglected in transnational migration research.

This paper has two purposes. The first is to highlight how Catholicism in the lives of migrants in Japan has been neglected and argue that certain intimate positionalities, such as sensitivity toward a religious self, plays a role in opening or closing the field of research. The second is to appraise the role of migrant Christianity in the intimate sphere that Filipino migrants create for themselves with their families in Japan. This I do by offering an analysis of participant observation in Christian gatherings held mainly for migrants in Northern Kyushu, Japan, between 2005-2010. Through this analysis, I show how important Catholicism is and how the intimate sphere of family life works its way out into the public sphere. By focusing on how intimate stories work their way out into a more public sphere, this paper stresses the need to incorporate a closer reading of the more intimate aspects of Catholicism in the lives of migrant females.

The rise of migrant Christianity

Globalization has engendered the unprecedented spread of

religions which have accelerated their growth across both the developed and developing world (Csordas 2009). Japan has not been immune from an increase in migrant communities and for the Roman Catholic Church in Japan, migrant Christians have been a boon: there are now more foreign born than Japanese Christians in the nation (LeMay 2006: 1-2). This is not a phenomenon particular to Japan, as the movement of migrants and the spread of different faiths is an accelerated global one. Filipinos make up the fourth largest group of migrants in Japan. Mainly female most were raised in a Roman Catholic setting. Their settlement in Japan has also led to the introduction of Filipino style Catholicism in Japan. Mateo, observing predominately Filipina Roman Catholics in Tokyo, has noted that the increase in “migrant faithful” has led to a rise in folk Catholic rites and rituals imported to Churches in areas where there are high densities of Filipinos (Mateo 2003). In turn, the introduction of Filipino styled *misa* [mass] has created ethnic spaces of worship rather than international ones. Transnational processes of migrant movement are not just in human terms, but also spiritual ones and bring our attention to the constant hybridity of Christianity transformed in different locales. It is through migration that faith is accentuated through rituals that give voice to dislocation as Mateo makes clear through the export of *panatas* [Filipino devotional prayers]. Or as Tondo argues on Filipinos’ religious practices in New Zealand, these can translate into powerful symbols of home, family and identity and demonstrate affective longing and attachment to the sacred. Popular devotional prayer, practices and rituals open spaces for affirmation of “shared religious tradition, social memory and identity” and it is rituals in particular, that allow for Filipinos to share moments of *communitas* (Tondo 2010: 223).

Yet there seems to be a paucity of research on religion in the lives of migrants leads to the following question: is there disciplinary nervousness (in both sociology and anthropology) to broach transnational’s religious experiences. Fenella Cannell points out, Christianity has remained a “repressed” area of anthropology (Cannell 2007: 5), which to a certain extent reverberates in studies on Japanese-Filipino marriages.² Subsequently, the lack of research into the religious lives of Filipinas in Japan has side-lined how Catholic practices can have

relevance in their lives.³ Where studies do focus on Filipinos' church activities, religious expression -centering around the church or group activities- is analyzed as a "social fact" and left as such. The ways in which individuals express themselves, and the ritual performances they enact, as stylized and exaggerated forms of behavior, encompass sets of techniques which carry the potential to affect the identities of others. It is the specific sets of identity-affecting techniques and their expression which have very much been ignored, and are addressed in this paper.

Religious expression and the ritual performances that enhance affective relations, should be considered as an integral part of a repertoire of "cultural facts," when bearing in mind the importance they can hold for participants. Previous researchers have shied away from dealing with how transnational migration can create frameworks that allow Filipino migrants to re-appraise their religion, practice it at home and share their experiences with others. Filipinos who have settled in Japan bring with them their religious self, and it may not have been scrutinized due to a). it not being seen as important in the initial stages of migration, b). Japanese silence on the subject and c). assumptions that Japan is a secularizing nation where religion no longer has authority in private or public life.

Recent research has offered evidence that suggests that Japanese men married to Filipinas are entering into their religious sphere of activity (Ogsimer and Gatpatan 2008: 54; LeMay 2006; 2007; Lopez 2012). Previous research may not have chosen to entertain how religion plays out in homes or other spaces, in part because Japanese partners or husbands may remove themselves from any discussion that is religious; this approach is informed by broader research tendencies which couch analysis of Japan as a modern nation that shows a decline in engagement with religion (In particular see Reader 2012). This is not the same as asking if Japanese possess a kind of religious sensibility which may not be apparent at the outset, or manifest itself longitudinally. Other recent research on migrant communities has shown that transnational religious encounters are gendered and that Japanese women, for example, engage with the intimacies of Pakistani husband's faith through conversion, dialogue and ritual prayer (Kudo 2008; 2008a). Christianity has also presented an increasingly significant role in facilitating dialogue between

migrants and the Catholic Church (LeMay 2006: 37) as well as operating as a framework for immigrants to rediscover and reinvent their faiths (Quero 2008: 57-74; Quero 2010: 48).

Intimate ethnographic positionality

However, how do we explain the neglect on the role of Catholicism in Filipinas lives in Japan? One way to answer this question is to consider the ethnographers themselves. They are complicit in the fabrication of knowledge and any ethnographic account of subjects' lives must be read in juxtaposition to the understanding that research which attempts to describe other's realities ultimately remains a partial account. We are faced with the question of the fidelity of narratives and the ethnographer's positionality. The 'facts' that ethnographer's aim to collect and present are culturally mediated by their own background which acts as a prism in interpreting fieldwork data (Rabinow 1977: 150). My own background (I am male and was brought up in an orthodox Roman Catholic tradition, both at home and within an educational setting) marked me and the way I interacted with Catholic informants to come close to a shared familiarity with a Catholic tradition. This familiarity played a large role in some of my interactions with Filipinas, yet it was something which remained invisible in research done by ethnographers working with Filipinas in Japan.⁴ Where researchers have considered Filipina's faith in Japan, it has been within a broad theological context which is ultimately informed by concerns for the spiritual welfare of resident Filipinas (LeMay 2006; 2008; Ogsimer and Gatapan 2008; Muncada 2008). My own familiarity with Roman Catholicism and my own antagonistic detachment from it (I am ultimately agnostic) led me to question whether I could interact with both Filipinas and Japanese nationals whilst excluding this point of reference which I, and some of my informants, were deeply familiar with.

As such, any kind of sharing of narratives done at a distance from subjects and their contexts is a fallacy. They perform their practices not only in their everyday lives, but also upon their interaction with the ethnographer and the points of reference they have. This performance of practices requires a mutual relationship, where both ethnographer and subject consequently influence each other especially when there is a common ground.

Subjects consciously construct, reflect upon, and at times, reformulate their selves through ethnographic intrusion. They represent the lived experiences of subjects as they answer (or often do not answer) questions that pry into their lives. I employ person-centered exchanges in my research to explicitly acknowledge how, as transnational subjects⁵ of different kinds, we acknowledge that both parties (informants and ethnographer) rewrite the terms of engagement. Both live in partially integrated worlds which they must share in order to try to put across how they understand their present realities. As such, anthropology is nothing more than an interpretative science and this, in effect, makes clear that knowledge does not hold a privileged position across all contexts (Rabinow 1977: 151). Yet, this should not stop the discipline from finding ways to make sense out of all the different representations available; to present and interpret those meanings that arise from contact zones in the field; and to make sense of the knowledge different individuals possess. A focus on micro-level individual narratives also opens up research to the following accusation: that a case studies approach with a small pool of informants will not reflect the overall experiences of all Japanese-Filipino marriages and that their stories are anecdotal.

The authority of ethnographical narrative can however, displace what different subjects may want to put across. This is especially true when the proximate intimacy of Catholicism in the lives of Filipina migrants has been neglected in ethnographies where authors “write away” their positionality even when aiming to “write themselves in” in the hope of teasing out the life-world of migrants⁶. Yet, it is difficult to know how to reconcile the lack of affinity to faith, especially where research purportedly conducted in what are communal and intimate “sacred spaces” such as the Church, “writes out” how faith may operate in other areas of Filipino’s lives, either civic and/or political.⁷ Individuals who travel overseas and enter these spaces choose to do so for multiple reasons. These range from identifications with fellow countrymen and Christians, and trying to gain solace and spiritual support, through to a shared awareness with a broad group of persons who are brought together through globalization; persons who may never have met back at home. Other reasons also include possibilities to develop an independent religious

self that can be created as distinct from the self that interacts with family (Constable 2010: 312).

Displacement should not be taken to be solely an opportunity to focus on story-telling that can present exchanges between the ethnographer and informants. Exchange can emphasize the collaborative dimension of ethnography in transnational settings. However, these forms of collaborative anthropology and ethnographic fieldwork have a long history. Lassiter suggests that the discipline has never been one of detached observation, but a committed attempt to bring out dialogical exchanges (Lassiter 2005: 83-106). However, this form of exchange can operate as a two-way form of communication that can hide its *relational* nature that rests in wider frames of reference. Any engagements that show how the politics of narrative building are commentaries on the self (and its negotiation with transformative social relations), should not exclude other reference points. I acknowledge that through such an evaluation there are inherent limits as to what degree a male, non-Filipino, non-Japanese national can enter into the lives of female migrant women and the religious intimacy they develop over the course of their lives. Keeping this in mind, in the next section, I show how Filipina migrants present their life trajectories through Catholic testimonials to highlight the powerful role of Catholicism as an intimate practice to inform relationships in a wider shared public sphere.

The growth of Catholic migrant gatherings in Kyushu, Southern Japan

Over the past 9 years, there has been a growing interaction between the Catholic Church in Japan and local Dioceses that are home to increasingly large numbers of migrant communities. My own area of research was Fukuoka, Nagasaki, Oita and Kumamoto. Across these dioceses in these areas, local churches hosted retreats and gatherings throughout the year for migrant parishioners. However, the largest annual event to be set up has been organized by the Catholic Commission of Japan for Migrants, Refugees and People on the Move (J-CaRM) [日本カトリック難民移住移動委員会]. This event, run yearly, usually

hosts over three hundred resident Filipinos who attended from across the dioceses in Kyushu (including the Diocese of Kagoshima). The diocese selected to host the event mobilize local groups to coordinate within the prefecture and across others to attract large numbers of Filipinos, mainly women. These gatherings - known as workshops – are open to Christians of all nationalities but were almost exclusively composed of Filipina residents. For many Filipinas, these were one of the bigger events of the year and, for the prefecture that hosted them, a major mobilization of local resources, planning and preparation was required. These existed parallel to other local networks formed by local Filipina residents which fed into the dioceses through participation in Church activities. These events were fed by smaller, more localized gatherings, such as novena prayer groups, Bible sharing groups and formalized festivities that tied in with important events on the calendar for Filipinos such as Filipino Independence Day and pre- Christmas celebration parties.

Workshops were first started in the early 2000s as part of the Japanese Church's recognition of growing communities in not just large urban areas, but also smaller ones, such as those found in Southern Kyushu. Gatherings are sponsored on a yearly basis and take place within designated church districts. Local dioceses and their representatives chose speakers from each parish to represent them at a prefectural level through steering committees made up of a parish priest and of individuals from local communities. Since then, planned events held in different dioceses have seen the increased participation of local resident Filipinas. These events have undergone a gradual transformation in that have presented chances for permitting Filipinos to demonstrate how they understand their faith, the potential contours of communities, and those issues they share in common. With participation from over five prefectures, events are split up into opening introductions from the organizing diocese, Filipino Catholic songs, testimonials from individuals or husbands and wives, separate thematic workshops after the main event and finally closing displays and performances from children of the women who are in the hosting prefecture. All events are attended by the Bishop and pastoral priests who are charged with offering mass to foreigners.

At venues, great emphasis is placed on speeches known as testimonials or sharings. These have given precedence and individuals, chosen from local groups, are given the floor to share their stories. Although the themes for events are set in advance by J-CaRM, those who share their stories on the podium do so after a culmination of years of inquiry into their circumstances. Their speeches presented opportunities to share reflections on life in Japan as long-term residents, mothers, wives and partners. The venues as such, act as conduits for Filipinas to communicate themselves through members of their communities and share and compare their experiences with other Filipinos from other prefectures. Within local communities, woman who had come to know each other and develop long term relations between Filipinos would often ‘gravitate’ around the experiences that had had which allowed them to overcome family problem. These experiences, shared in Bible group prayer sessions, were also shared between members who would elect someone to represent local communities at larger events.

One participant Angel, who I had interviewed with her husband over a number of years, had her name put forward one year. A reluctant community leader from a small rural town, she gave a talk which emphasized her appeals to put across how she had negotiated her life in her family home. Angel discussed in public her husband’s company bankruptcy, a lack of marital sex, and an episode of infidelity before ‘appealing’ to others through prayer:

I prayed countless rosaries and novenas and knelt for more times than I can recall⁸. I did several confessions and I convinced my husband that we had to go to marriage counseling. First there was resistance on his part but eventually he agreed...

The Lord made us see why this particular trouble had started and we saw clearly what we had to do. We had a heart-to-heart talk and we had a better understanding of our situation. I knelt before my husband and confessed to him my sins and failures as a wife. I told him I wanted our marriage to continue working and that I was willing to change. He then asked me to stop kneeling and asking forgiveness and saying that he was at fault too and that he was asking me for my forgiveness.

Angel, who had already shared some of these issues in private interviews, chose to disclose them again in public. What is clear is that she symbolically presented the importance of confession, the supervisory power of Jesus, the appeal of her penitence in front of her husband as a testimony to all participants. This appeal to witnesses plays an important role: it is an appeal for the affirmation of the social framework she has developed in tandem with her husband and the relevancy she feels it can have for others in the audience, a familiar form of storytelling and expression. These key triggers act as a primer for the wider and more important framework she wants to refer to, the raising of her family within a normative Catholic framework. At the end of her sharing she alluded to the pain of suffering in the following way:

Every mother and father who ever loved a child can imagine how painful and piercing the crucifixion must have been for Virgin Mary to bear. Any parent who ever sat with a child in a doctor's office or hospital's emergency room can identify in a small little way with Mary's agony and pain. Mary certainly knew pain and she, by her quiet consent to the will of God, shows us first-hand that the cross and love go together and both are God's gifts. Perhaps if we could envision that each one of us has been given a unique role to fulfil we would attempt to become like Mary – a spiritual vessel bringing Christ to others – for the love of God.”

Here, Angel chose to state how parents must take control of their children's faith and instil in them good Catholic faith, but within a context of a prevailing value system in which they can affectively relate to a mother's pain. And, in the Christian tradition here developed in her speech, she makes it clear that this is the consent of understanding pain, not just as wife (through her difficulties with her husband), but as a mother (and the problems of raising her children as Christians in rural Japan). It is a convergence point that appeals for validation from the audience as a migrant women and Christian in Japan.

I want to suggest that a nuanced affirmation takes place through rituals that are placed in familiar terms: on how to affectively

appeal to others who participate in these events. However, I am hesitant to state that these displays foster community awareness through terms familiar to them. Affirmations can exist without the necessity to be affiliated to a community or agree with chosen representatives. The above suggests that the women who participate in these events wield agency to represent themselves in various frameworks.

Angel's case shows that development of a religious moral framework that guides her and through she tries to impart a model of communication between participants. This is something she had worked through with other members of her community over a 15 year period. It is, in a way, the culmination of years of low-level community building with an emphasis on asserting claims to the validity of structuring families within a normative framework familiar to some Filipinos. The public nature of gatherings places certain pressures on others to present themselves in ways that inspire or appeal for understanding through communicative and affective ritual speech acts. They also demand forms of empathy which need to be shared. On all occasions where I observed sharing in both public and private gatherings, speakers stuck to a similar mode of presentation when relating their stories. This was usually framing the flow of their lives in terms of "trials" and some form of "sufferance" that was eventually overcome through prayer and appeals for compassion. The shared format for presenting stories to others suggests that a common mechanism functions to offer stability in the face of dealing with long time life struggles.

I turn to another example from a different smaller gathering to emphasize these links. At a separate meeting held in Kumamoto, another Filipina, Marites, from the same community as Angel, also stressed similar narratives in her sharing with the audience on her difficulties on raising her children in Japan, and her constant challenge to have her husband come closer to her on religious terms.

“My name is Marites, originally from the Philippines, and I am married for twenty years. We are blessed with four children and they are twenty, fourteen, thirteen and six years old. We hear that in Japan it is difficult for foreigners like me, especially if you have children. But, through the

grace of our God, love and understanding I was able to overcome my challenges. How many times did I want to give up everything and go back home? But the Lord God was so good as he always enlightened me. Through the love we were able to understand and accept our differences. On the 12th year of our marriage...my husband was baptized in our Catholic church. He was the one who taught our children to pray in Japanese [cries]. It was a big blessing for me as it was one of the main reasons we were able to stay together.”

As with Angel, the narrative structuring is to show a trial (through a challenge) and overcome it with the added success of succeeding to get her husband to enter into the inner realm of her faith (through conversion) and also impart it to their children. Sharing is not just in something relegated to the home, but something that is part of her extended community and its further extension to others in the gathering. In part, Marites is building on what Angel had initiated some years earlier, an effort to co-build a local community that stretches across prefectures, incorporate husbands and importantly have children be the receptors and future transmitters of parents' faith. This is not without attendant problems:

“As parents to our children we are not perfect, but we try our best to attend to their needs and guide them to our Catholic faith. This gives me a hard time before as my parents-in-law are Buddhist. Now my family and I are participating in all the activities of our local church. I believe that each one of us has a mission while we are here in Japan. We are exactly where God wanted us to be. In my twenty two years I am pained because I am living here. Because my love grew deeper, I am thankful for the people around me. I know they are the instruments of God to help me when I am down or when my faith shakes and correct me when I am wrong. And the Catholic Church is always there praying for me. We are far from our home but we have our family here in Christ. I would like to thank the Lord God for giving me this opportunity to share some part of my life. As an ending to my testimony, I would like to read this passage from the Bible. ‘Love is patient, love is kind. It does not

envy, it does not boast, it is not proud. It is not rude, it is not self-seeking, it is not easily angered, it keeps no record of wrongs. Love does not delight in evil but rejoices with the truth. It always protects, always trusts, always hopes, always perseveres'” [Corinthians 1: 13 vs. 4-7].

These shared narratives are ritualistic expressions of the inroads they have made over the course of their lives. Challenges and obstacles are presented as trials in which antagonisms are slowly tackled through a constant appeal through faith. Angel and Marites' presentations both suggest an opening up of the home to a public sphere. This is a sphere that contains an implicit understanding of the tensions that exist in the home and their everyday religious experiences. Angel's appeal, through the metaphor of the crucifixion, love and *Mater Dolorosa* [the Sorrowful Mother], asks others to acknowledge a sharing of pain. Her multiple references to the Virgin Mary allude to perpetual help, compassion and love. These ask for family-centering to take place by petitioning others to “involve” their husbands in the process of building families. Marites also affirms that in order to achieve some sense of stability in the home, asking her husband, the “head” of the home, to shift from a Buddhist world vision to a more encompassing – and from her perspective - a feminine Christian one. The figure of Christ and suffering expresses a source of religious antagonism. The metaphor of Christ's sacrifice makes it possible for people to identify with meanings of suffering and commitment specific to couples who I interviewed in the field.

These sharings are also petitions which are more causal. Mercado has suggested that Christian folk symbolism in the Philippines is rooted in eliciting empathy through devotional or speech acts. These are grounded localized understandings of Christianity and hold strong currency between Filipinos (Mercado 1982). The above engagements also share these understandings and are extended to families over the long-term. They highlight the diverse practices Filipinos employ when they appeal to marital and family concerns. These are ultimately political statements with a cultural basis that require us to understand how individuals situate themselves in separate contexts. In a sense, those individuals who put themselves forward to speak do so

through specific “cultural themes” that they and the other participants are familiar with.

The ritual mobilization of communities in the public sphere to express building relations

The regeneration of communities are often ruptured and reproduced by the death of its members. The rupture that death brings is all the more painful when members of overseas immigrant families back at home, pass away. In transnational contexts, the death of the member of a family place burdens upon immigrants in financial, emotional and psychological terms. These are not just psychological ones, but also the economic burdens of finding resources to return home to grieve over loved ones. Beyond the intimate confines of the family, individuals affectively and symbolically mobilize and appeal to others through local community networks. Where death signifies a rupture on the earthly plane the loss of a member of a family can be a rallying point to assert and mobilize community through an individual’s acknowledgement of the transcendental force of God (Bloch 1982). In Catholicism, the location of God outside of the realm of man also highlights another form of antagonism: that the incompleteness of real life can only be resolved in death. In such cases, death can act as a catalyst and importantly attempt to bond together members within and outside of communities.

In the mid-2000s, Angel’s mother passed away, a painful event as her settlement in Japan had meant over fifteen years away from loved ones. Her community rallied behind her. However, in 2008 at a gathering in Kumamoto, it was her sister who decided to share how they overcame the loss of a loved one in front of an audience of three hundred. Marissa, after introducing herself and her relationship to her sister (pointing to her at the back of the gathering), confirmed her and her family’s status in the wider (religious) community. Firstly through the baptism and conversion of her children, “they are...*sacrosantos* [knights of the altar] for me at our Church.”⁹ Marissa, in her sharing, also reiterated the legitimacy of faith and power in her home but stressed her ongoing attempt to convert her husband who “always attends mass with us when he is free...learning catechism as a preparation for his baptism.”¹⁰ This setting validates the strength of her resolve to slowly make changes through her faith,

starting first with family and ever-present discourse on the necessity of maintaining her religious practices. However, it is her most intimate sharing of the death and the inability to have shared her children more with her family back in the Philippines that aroused the listeners at the gathering:

“The biggest trial in my life came when my mother passed away last year. It didn’t come to my mind that she was going to leave us. I told her we would come back...I told her I would love to see her fully complete. This experience of mine made me realize that parting or separation is the hardest thing to experience. I never thought it would be the last time I would see her. She died two weeks after we came back from the Philippines.” [cries].

Returning to the Philippines was unaffordable due to the expenses from the first trip. Both sisters in their respective prayer groups with fellow Filipinas came to pray for a solution for the funeral holding vigils are separate houses at the same time; across prefectures:

“We didn’t know how to go back home. My sister and I prayed hard in front of the altar. My husband and children were there. My sister’s close friends were there praying with us...tears falling from our eyes. We were praying for God and his guidance and blessings so that seemingly impossible things can happen. I can remember one thing...I prayed, Lord I really want to go back home. Grant us our financial needs, have mercy on us. Miracles do happen! The next day my friends in the Catholic community gave us some amount. In an unimaginable way, blessings. We received help from Japanese friends and workers and from my husband’s friends and co-employees. My sister also experienced similar blessings. Surprisingly, the financial assistance came to our needs in a very astounding way...God is alive, he answers our prayers. With this experience, I realized the importance of a community. It was in the Bible studies community that I found that I felt the true love of friends. It is because of this community that I learned the value of understanding and knowing. The death of my

mother made my faith in God much stronger than ever. My only regret was that I spent half my life here in Japan and that I failed to show my love and affection to my mother.”

Marissa chose to highlight how through this loss, community can be appealed to and strengthened. In effect, she and her sister were looking to validate claims that faith bonds. That family and friends (Christians and non-Christians) came to their vigils also reaffirmed their belief in the strength of their influence to create communities in conjunction with others to emphatically and affectively reproduce the terms of engagement through familiar rituals: prayer and petitions. That Marissa was the spokesperson (instead of her more charismatic sister) reaffirmed the strength of the Bible-sharing network that had linked women and families together across prefectures and the potential of miracle (the ever-present theme of transcending borders and boundaries) to sway family and act as a catalyst to mobilize their social networks.

The sharing of these episodes in their lives presents quite a nuanced form of the force of rituals at work in intimate spheres and public spaces. Marissa’s stress on her constant appeals to her husband and asserting the legitimacy of the right to raise her children as Christians, serves to engage others and legitimize transnational encounters in local (Japanese) settings. We also have the symbolic display of these negotiations shared in public spaces. These negotiations mobilize empathy and understanding through the sharing of dislocation and uprooting (through the act of immigrating to Japan) and its consequences through the death of loved ones afar.

A separate small prayer group meeting in Oita in late 2007 also presented a similar set of appeals. In a prayer group session, two husbands had both volunteered to talk about their lives with their wives but it was a Filipina from Oita city who spoke about her struggle with cancer that suggests that these appeals are as much for Japanese participants and observers as they are for Filipina members.¹¹ Teresa, a business graduate from a university in Manila with over twenty years in Japan, presented her story to the small group in terms of trying to explain that sickness brought people closer to God. Diagnosed with a highly malignant cancer, she underwent chemotherapy, losing strength. Her

doctors had been honest with her and said that there would not be a complete remission. Teresa, fearing death, described how she had petitioned her family, in particular her husband and her mother, as well as other patients in her ward. Remembering her husband's reaction the first time she was diagnosed, "We sat in the car and he cried and asked me 'What do you want me to do?' I said, 'Pray for me.' He said he and the children would pray as much as it takes for me to recover." Teresa finally spoke to all members, highlighting the importance of "petitioning" [in Japanese *minna ni onegai suru koto*].

I want to emphasize the importance of petitioning. It is a form of prayer which is directly addressed to God but, at the same time, it involves intrinsic relations to others. The stress on these relations reaffirms not just cohesion between members, but also extends a concrete expression of the authenticity of personal lives and affective appeal through religiosity. Teresa, who went for a check-up some time later, had discovered her cancer had totally remised (much to her doctor's disbelief). She stressed to the audience that it was her private and public devotions that had finally been answered by the Lord (as opposed to the finality of medical science).

In instances such as these, there are attempts by community members to not just foment bonds and validate them, but to also transform relations within communities they have entered. This they do by conveying what is for them the perceived genuineness of their reality. These communities are not to be distinguished by either their falsity or genuineness but by "the style in which they are imagined" (Anderson 1991: 6). I want to suggest that this style sees some ritual practices introduced, fomented and maintained across countries and reflects a shift toward more nuanced communities that have been in long-term formation. Such communities are trying to be more inclusive and affective forms of ritual communication that are familiar to Filipinas come to play an increasing important role in their lives. We find that these practices offers precedents that require further scrutiny on how faith becomes activated and incorporated into a repertoire of practices to legitimize social relations. In terms of religious encounters it is the latent role of faith that seems to play a stronger role in fostering some Filipino communities.

One further point needs to be raised here. In both Marissa and

Teresa's cases, their sharings aim to create empathetic rapports with their respective audiences, which included many Filipinos who had never met before. This act of empathy is important because people remember events more clearly when they are emotionally rich and charged, emphasizing the collective aspect of a gathering. In a way this leaves a recoverable trace of the event for years to come.¹² It is this trace that carries the potential to tie people together within and across boundaries and for short periods of time in a space that, on one level, is centered around the importance of an individual's religious self. Examining how these traces tie individuals together requires us to take a more nuanced look at those practices that present opportunities to individuals to appraise their religiosity.

At a separate workshop held in Kumamoto in 2008, one Filipina from the Diocese of Nagasaki volunteered to speak on her own life course. Her talk focused on her relationship with her husband and how she found the courage to share herself in public. It also emphasized the cathartic potential of these workshops for empowering individuals as well as allowing the presentation of life courses in constant formation. Nancy, who had been present at two of previous workshops in 2006 and 2007, decided to share her personal trajectory to iterate how her understanding of family could not be separated from social institutions that have structured her life, mainly marriage, family, and the normative role of being a wife:

“They say that the journey of life includes marriage and one's life won't be complete if they don't marry. We usually hear people say that their dreams are to meet someone, settle down and get married. But, let me ask you this: is life so simple when we are married? No. That is what I want to share with you. I am here in front of all of you, to share my life, my experiences as a Filipina woman married to a Japanese here in Japan.

When I was single my world was my work. That was my lifestyle in the Philippines until I unexpectedly got married, settled down, and decided to have my own family. But, I knew marriage would not be that simple as what others expect it to be. Wherever I chose to live with him, marriage would be no sane journey in life, no matter how much we

love each other. The sudden changes of my lifestyle from being carefree to being with my husband, I promised myself to be a good wife...this gave me too much stress in my life [*laughter from audience*]. Too much pressure and my adjustment period in Japan. The first stage didn't turn out well. Since we got married he had no work.

But, can you imagine a husband and wife living twenty-four hours a day together? [*laughter again*]. It was so suffocating for me. I felt that I had lost my freedom...it was stolen from me. All through the day his eyes were always on me...dictating me what to do. But, I found him suffocating....and making me more dependent on him. In fairness to my husband he is kind to me. I am new here. But, our language barrier gave me hard times to understand his motives but I tried many times...and tried to be a good wife to him. Even when my baby girl was born...he was still jobless.

Right after her birth I started to experience strange conditions in my house and I became emotional and unbalanced. I started to complain about everything and we spent the days verbally fighting each other. I lost interest in the house and focused on giving all my attention to my baby without giving any attention to myself. Then I realized that I had post-natal depression. I tried to recover. I went to Church to try to recover.

They were at the time making a list of people who were going to attend the seminar in Fukuoka three years ago and I was asked to go. I said 'yes' to my surprise. It was my first seminar. God's great love cleansed me. He cleansed all the negative thoughts in my mind at that time by attending. Listening to my fellow Filipinos sharing their experiences here in Japan it helped me realize that I was not alone in this world of uncertainty. From then I started my life anew. But, the ups and downs of life in a marriage will forever be a part of our marriage...and our lives. We reached the point where we had decided to separate our ways and live our own lives. I was so ready to leave him, but he wouldn't allow me to take our daughter with me. We had a big fight concerning our little girl, this made me decide to not leave without her. We still live together since then. A breakthrough came when

my husband finally landed a job. Seeing him go out and come home every day inspired me to do my role as a wife. I cleaned the house; I made the dinner for him. I prepared the bath for him. And I even massaged him whenever he complained of some pain in his body. But, later on we were back in each other's arms again and had our affections and the beginning of our marriage again.”

In the above, Nancy is reiterating the normative role of performing as a wife. This is an important theme for it is one she freely chooses to put across to the audience (something Angel already did). She also openly shares her inability to perform under her husband's pressure which caused her tension, particularly after pregnancy, as well as her close experience of potential separation and the inevitable struggle for custody that would arise over their child. These private issues are developed through gaining confidence to locate them in a wider shared sphere after previous encounters at other sharings. Authoritative comments on uncertainty and religious cleansing, leading to her decision to put herself across as a wife, might suggest a highly normative form of behavior. It is, however, an autonomous decision to provide which she clearly wants to share with the audience. Nancy, again, finally reiterates the role of her faith in her family by referring to trials to finish on a high note:

I know my marriage is still unripe and that I have many trials waiting for me in the future. But, reaching the hands of God and keeping close to him and keeping faith in him, he will never abandon me. At this point, I am sincerely expressing my gratitude to the light that he has shown to me during my last years. I have no regrets at present. Thank you Lord.”

Nancy's sharing shows that it can be problematic to break down, classify or locate an individual's trajectories through the vectors of gender and agentive autonomy without factoring how some normative gender roles (the performing of roles in the home) are articulated through their Christian self. Individual's appeals to others through a more complex dialogue on their terms and at times must temper their agency through negotiating with both

family and faith. This suggests that they negotiate in these terms just as much as they patrol in them and officiate as semi-official representatives in public settings. It points to not only the tentative consolidation of communities, but to the circulation of familiar categories that they can readily identify with. The self-organization that is imminent in such circulation offers guidelines, what del Rosario calls “hidden transcripts” that subjects can manipulate between themselves (del Rosario 2004). These transcripts are, as del Rosario has argued, important in the sense that they are imbued with deeply religious meanings and cannot be easily separated from the everyday practices that play an intimate role in Filipinos’ lives.

Conclusion

In this paper, I have emphasized how testimonials shared between Filipina migrants circulate and reaffirm religious practices that have brought with them from the Philippines. They speak of the deeper and intimate religious mood that pervades some expressions of family and life in Japan, how individuals express their lives to each other, and their families. Yet, it is difficult to know how to reconcile the lack of focus on how Filipino migrants have come to express their lives -to themselves and others- through religious terms and rituals familiar to each other. Many other ethnographers have purportedly participated in, and conducted research in what are communal and intimate “sacred spaces” such as the Church, and the home, but have failed to see the importance of rituals developed and practiced in homes and then expressed outside of them.¹³ At an institutional level, this has meant that the Roman Catholic Church in Japan has come to be a crossroad and conduit for multiple individuals and must deal with the *inflections* that other gendered forms of Christianity bring through migration. At a more personal, micro level, for some migrants from the Philippines, faith and Catholic practices come to be an important part of their life world as cross-border “travelers.”¹⁴ Ethnographers must be prepared to enter this intimate domain to be able to read religious practices as they play out through gender, race, ethnicity and other categories that research has successfully used to bring migrants’ lives into focus. And, their lives have more substance when we acknowledge that individuals strengthen Catholic practices

through rituals which they are familiar with. They do so through their experiences as migrants in Japan and this should not be seen purely in terms of displacement, but also in terms of individuals renegotiating a sense of belonging and voicing this through rituals that familiarize the intimate spaces they share.

Notes

1 (Ballescás 1992; Satake 2004; Suzuki 2000; 2003; 2003a; 2004; 2007; 2008; 2011; Roberson and Suzuki 2002; Leiba 2007; 2008; 2009).

2 Cannell's claim is contentious, as religion has been a fundamental staple of anthropology since its inception as a discipline. Religion is, however, also an empirical staple of sociological studies from Emile Durkheim's *The Elementary Forms of Religious Life* (1912) through to Stark and Bainbridge's *A Theory of Religion* (1996). However, her point is that religion should be treated as a cultural fact, an embedded part of the repertoire of practices available within a culture, which should be given ethnographic priority. Webb Keane (1997a, 1997b) and other anthropologists (Morris 1999) all show how religion has continued to play a central role in the discipline allowing religious belief to be a central analytic category to study with.

3 As Levitt makes clear, a worldview can be primarily organized as much around religious identities as ethnic or national ones (Levitt 2003: 869).

4 There are some exceptions, such as Alec LeMay (2008), who is presently looking at the Catholic identity of Filipino mothers and how a deepened sense of Catholic identity is developed through residence in Japan.

5 I use the term transnational for both Filipino and Japanese. Japanese partners of Filipinos can be just as mobile (transgressing borders in the physical and imaginary sense of the meaning) and be very much active partners, reproducing the creation of transnational families as Nagata has shown (2006a: 21-41).

6 Nagata (2006b) comes closest to scrutinizing this displacement by analyzing his relationship with his informants. Nagata, who has also worked with a small group of Filipinos in Kyoto, Japan, stretches back his awareness of his positionality as the child of naturalized "chosenjin"; parents who were born in Japan to Korean nationals but naturalized as Japanese after WWII. Nagata emphasizes how theory can circumscribe and unproductively rarefy differences that existed between chosenjin and Japanese. Post-war chosenjin possessed their own ethnic identities, which fomented an awareness and formation of their own culture and group awareness as separate from that of the majority; i.e. Japanese culture and group awareness. He critiques this generalized view by arguing that they (chosenjin) integrated on an everyday basis with the Japanese around them through a practice of "tactics" (senjutsu) that transformed relationships with those Japanese. Nagata problematizes his position to emphasize that he too, can practice such a politics of engagement to enter into the "life-world" of Filipinos in Japan (2006b: 3-6, 10).

7 Nagata, as with other researchers, avoids explaining why these spaces where

informants and ethnographers meet remain free of the Catholic significance they hold for Filipinos. He also avoids any discussion as to how Filipinos' faith may play out in their lives.

8 In an interview with her, she related how she had kneeled in her kitchen reciting the Rosary for over two weeks blackening her knees. This ritual, in fact, shocked her husband into finishing the relationship he had been having with another women, and led him to become a Christian some years later.

9 Marissa lives in a rural area on the fringes of Fukuoka prefecture about one hour's distance from her sister.

10 As of 2008, Marissa's husband was attending Catechism lessons at their local church on the outskirts of Fukuoka Prefecture. Marissa, who also came to Japan as an entertainer, was introduced to her husband via her sister and they maintained a very close relationship even though living eighty kilometers apart.

11 Five husbands sat at the back of the room and Teresa spoke in Japanese so as to make sure that they could follow what she wanted to say.

12 Gary Ebersole offers a discussion of the role of ritual weeping as an affective expression in different cultural contexts (2004: 185-222).

13 Nagata (2011), as with other researchers, conducted research through the Church but avoids explaining why these spaces where informants and ethnographers meet remain free of the Catholic significance they hold for Filipinos. He also avoids any discussion as to how Filipinos' faith may play out in their lives. He effectively "writes out" how faith, and rituals that express it, may operate in other areas of Filipino's lives, either civic and/or political.

14 Peggy Levitt titles an article "You know, Abraham was really the first immigrant" to emphasize how, when studying migrants who practice their faith in the host country, we should look at the everyday, lived practices of migrant religion in all the dimensions of their lives. She also emphasizes how religious ideas and practices can change for both those in the host country and those around them (my emphasis), and that we must analyze relations between both the sending and the receiving nations in terms of transnational religious practices. This focus, however, must not only be on the reorganization of faith in a new space. It should also scrutinize the "alternative places of belonging that religious ideas and symbols make possible and the ways in which these sacred landscapes interact with the boundaries of political and civic life" (Levitt 2003: 868). Hirschman (2004) has also emphasized how, in some cases, immigrants who settle in new countries are initially traumatized and this can lead them to gravitate to spaces familiar to them, even if they never frequented these spaces to the same degree in their home countries (Hirschman 2004: 1210-12).

References

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bloch, Maurice; and Johnathan Parry. 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cannell, Fenella. 2007. *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press.
- Constable, Nicole. 2010. Telling Tales of Migrant Workers in Hong Kong: Transformations of Faith, Life Scripts, and Activism. In *The Asia Pacific Journal of Anthropology*. Vol. 11(3-4):311-329.
- del Rosario, Tess. 2004. Pasyon, Pelikula, at Telenovela: The Hidden Transcripts of Edsa Masa. In *Philippine Studies*. Vol 52(1): 43-78.
- Durkheim, Emile. 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Ebersole, Gary. 2004. The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Representation and Moral Discourse. In Corrigan, John, ed. *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*. New York: Oxford University Press.
- Hirschman, Charles. 2004. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. In *The International Migration Review*. 38(3): 1206-1233.
- Keane, Webb 1997a. Religious Language. In *Annual Review of Anthropology*. 26:47-71.
- . 1997b. From Fetishism to Sincerity. On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity, in the Context of Religious Conversion. In *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 39(4):674-693.
- Kudo, Masako. 2008. Becoming the Other in One's own Homeland? The Processes of Self-Construction among Japanese Muslim Women. In *Japanese Review of Cultural Anthropology*. 8:3-27.
- 工藤正子(Kudo Masako). 2008. 『越境の人類学—在日パキスタン人ムスリム移民の妻たち』 *Ekkyo no Jinruigaku: Zainichi Pakisutan-jin Musurimu Imin no Tsuma-tachi* [Transnational anthropology: The wives of Pakistani male immigrants residing in Japan]. Tokyo: Tokyo University Press.
- Lassiter, E. L. 2005. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. In *Current Anthropology*. 1: 83-106.
- Le May, Alec. 2006. 『日本のカトリック教会における文化対話』 *Nihon no Katorikku Kyokai ni Okeru Bunka Taiwa* [Cultural dialogue in the Japanese Christian church]. M.A. thesis, Doshisha University.
- . 2008. Teaching the Second Generation: Understanding Multicultural

- Dialogue through the Eyes of the Japanese-Filipino Family. In *The Journal of Sophia Asian Studies* 26:75-95.
- Leiba, Faier. 2007. Filipina Migrants in Rural Japan and Their Professions of Love. In *American Ethnologist*. Vol 34(1):148-162.
- . 2008. Runaway Stories: The Underground Micromovements of Filipina Oyomesan. In *Cultural Anthropology*. Vol 23(4):630-59.
- . 2009. *Intimate Encounters: Filipina Women and the Remaking of Rural Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, Peggy. 2003. You Know Abraham was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration. In *International Migration Review*. Vol 37(3):847-873.
- Lopez, Mario. 2012. Progressive Entanglements: Religious Intimacy in Japanese-Filipino Marriages. *Philippines Studies*. Vol 60. No.2: 261-90.
- Mateo, C. Ibarra. 2003. Nobena, Panata at Paglalakbay: “Importing” Religious Traditions from the Philippines to Japan. In Mamoru, Tsuda, ed. In *Filipino Diaspora: Demography, Social Networks, Empowerment and Culture*. Quezon City: Philippine Migration Research Network (PMRN) and Philippine Social Science Council.
- Mercado, Leonardo N. 1982. *Christ in the Philippines*. Manila: Divine Word University Publications.
- Morris, Brian. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Muncada, Felipe. L. 2008. Japan and the Philippines: Migration Turning Points. In Baggio, Fabio; and Agnes M. Brazal, eds. *Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Nagata, Atsuma (永田貴聖). 2011. 『トランスナショナル・フィリピン人の民族誌』 *Toransunashonaru Filipinjin no Minzokushi* [An ethnography of transnational Filipinos]. Kyoto: Nakanishiya Shuppan.
- . 2006a 『グローバリゼーションの中の生活実践—あるマニラ在住国際結婚夫婦の事例を中心に』 *Gurobarizashon no Naka no Seikatsu Jissen- Aru Manira Zaiju Kokusai Kekkon Fufu no Jirei wo Chushin ni*. [Everyday Practice in Globalization: Case Study of a Japanese Filipino Couple in Manila]. *Ritsumeikan Language and Cultural Studies*. 17(14):21-41.
- . 2006b. *Borderless Tactics: an Ethnography of Transnational Filipinos*. PhD Thesis. Sociology Dept. Muzashi University.
- Ogsimer Restituto; Gatapan, Agnes V. 2008. Filipino Women in Cross-cultural Marriage: Their Emerging Roles in the Catholic Church in Japan. In *The Journal*

- of Sophia Asian Studies* 26: 41-56.
- Quero, Hugo Córdova. 2008. Encounter Between Worlds: Faith and Gender among Brazilian Migrants in Japan. In *the Journal of Sophia Asian Studies* 26 (2008): 57-74.
- . 2010. Faithing Japan: Japanese Brazilian Migrants and the Roman Catholic Church. In Glenda Tibe Bonifacio; and Vivienne SM Angeles, eds. In *Gender, Religion and Migration: Pathways of Integration*. Lanham, MD: Lexington Books: pp. 37-54.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Reader, Ian. 2012. Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan. In *Journal of Religion in Japan*. Vol. 1 :7-36.
- Roberson, James E; and Nobue Suzuki, eds. 2003. *Men and Masculinities in Contemporary Japan: Dislocating the Salaryman Doxa*. London: Routledge Curzon (The Nissan Institute/Routledge Japanese studies series).
- Satake, Masaaki. 2004. Filipina-Japanese Inter marriages: A Pathway to New Gender and Cross-Cultural Relations. In *Asian and Pacific Migration Journal*, 13(4): 445-475.
- Satake, Masaaki and Mary Angeline Da-anoy (佐竹眞明・ダアノイ・メアリー・アンジェリン) 2006. 『フィリピン日本国際結婚—移住と多文化共生—』 *Filipin-Nippon Kokusai Kekkō: Iju to Tabunka Kyōsei* [Japanese-Filipino International Marriages. Movement and Multicultural Coexistence]. Tokyo: Mekong Publishing.
- Suzuki, Nobue. 2000. Women Imagined, Women Imaging: Re/presentations of Filipinas in Japan since the 1980s in *U.S. Japan Women's Journal* 19: 142-175.
- . 2003. *Battlefields of Affection: Gender, Global Desires and the Politics of Intimacy in Filipina-Japanese Transnational Marriages*. PhD Thesis: Hawaii University.
- . 2003a. Transgressing “Victims,” Reading Narratives of “Filipina Brides.” In Japan. In *Critical Asian Studies* 35: 399-420.
- . 2004. Inside the Home: Power and the Negotiation in Filipina-Japanese Marriages. In *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*. Vol 33(4): 481-506.
- . 2007. Marrying a Marilyn of the Tropics: Manhood and Nationhood in Filipina-Japanese Marriages. In *Anthropological Quarterly*. 80(2): 427-454.

- . 2008. Filipino Migrations to Japan: From Surrogate Americans to Feminized Workers. In Yamashita et al. (eds.) *Transnational Migration in East Asia. Senri Ethnological Reports*. 77:67-77.
- . 2011. Love Triangles: Filipinos, Japanese, and the Shifting Locations of American Power. In Kiichi Fujiwara; and Yoshiko Nagano, eds. *The Philippines and Japan in America's Shadow*. Singapore: NUS Press.
- Suzuki, Nobue; and Sachi Takahata. 2007. Filipino Boxers and Hosts in Japan: The Feminization of Male Labor and Transnational Class Subjection. In *Asia-Pacific Journal: Japan Focus*. (On-line Journal) Accessed Jan 15 2013. <http://www.japanfocus.org/-Nobue-SUZUKI/2404>
- Tondo, Josefina Socorro Flores. 2010. Popular Religiosity and the Transnational Journey: Inscribing Filipino Identity in the Santo Niño Fiesta in New Zealand. In *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11(3):219-244.

〈断絶〉を見据える「対話」：「わがこと化」と調査すること

山口健一

(福山市立大学 都市経営学部 都市経営学科 講師)

1. はじめに

本研究会への参加目的(2012年6月30日作成)

- ・フィールドワーク，特に参加観察を行う中で，生じてきた「対象者－研究者」関係と，在日朝鮮人と交流する中で顕れ現れる「在日朝鮮人－日本人」関係
- 1 という二つの「当事者－非当事者」関係の間で，自分がどのように，(二重の意味で)非当事者として研究・実践を行うに至るのか，そこでの「悩みと自覚(覚悟)」を描けるならば，描きたい(ただ描き切れるかどうかは分からない)。

本研究会で取り組みたいテーマ(2012年6月30日作成)

- ・在日朝鮮人と日本人が，歴史／政治的論題について「対話」を実践する事例(「パラムせんだい」)において，日本人がどのように在日朝鮮人が抱える境遇や諸問題を「わがこと化」するのか，その契機はいかなる条件においてなのか，についての考察を行いたい。その考察から導き出される知見を，私とその事例に関わる中での対象者との関係性の推移と重ねあわせつつ，私が現時点で捉える「悩みと自覚(覚悟)」を記したい。

本研究会での報告内容(2013年2月24日作成)

- ・研究時間を十分にとれない中での作成となったが，今後の「パラムせんだい」研究の方向性を探る点から，また相互行為論の経験的研究の方向性を探る点から，まとまらないままであれ報告してみようと思う。

2. 視角と方法

2-1. 分析視角

- ・ A. ストラウスの相互行為論(シンボリック相互行為論)
Strauss (1997[1959]) = 『鏡と仮面』(片桐雅隆監訳)
Strauss (1993) = *Continual Permutations of Action*
Strauss (1995) = *Identity, History, Biography, and Symbolic Representations*
→特に社会的世界と相互行為の関係を中心に分析
→象徴的世界(Symbolic Universe)／シンボリック的表象物(Symbolic Representations)／差異化(differentiation)と正当性(Legitimation) (図1)

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

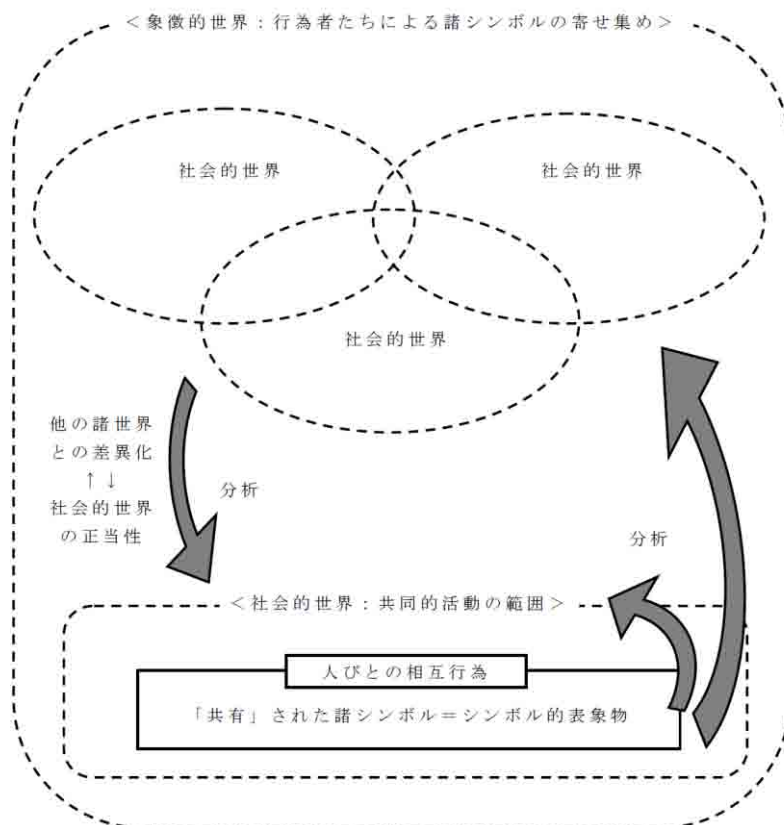


図1 分析視角の諸概念の見取り図

—— 可視的なもの
- - - 不可視的なもの（調査・分析により把握）

2-2. 方法

- ・ A. ストラウス & J. コービンのグラウンデッド・セオリー(1998=2004)
→ ストラウス相互行為論との親和性
- ・ 木下(2003)の「データの方法論的限定」を採用
→ 事例に限定しつつ、研究課題に限定された「理論的飽和」を設定
- ・ 事例研究に向けたグラウンデッド・セオリーという構想
→ 水野(2000)の「事例媒介的アプローチ」と近接していく？！
→ 事例において「特殊な個性として発現している普遍性を特定観点から抽出する試み」(徳川 2006)
- ・ 方法と手順
 - ① データ：インタビュー(15回)／内部者向け通信誌／フィールドノート (2003年6月 - 2008年3月までの参加観察(68回))
 - ② データのオープンコード化 (とはいえ「細部から組み立て型」ではなく「大まか選別 → 徐々に細分化型」) / 中核カテゴリーを「対話」 / 他のカテゴリーとの関連づけ
 - ③ 検討課題に応じて適宜理論的サンプリング

- ④ データから浮上した概念は〈 〉で表示
- ⑤ メンバーによる確認の実施

3. 「パラムせんだい」の概要

- ・ 1998年12月に宮城県仙台市に設立された市民団体（一時休会も現在継続中）
- ・ 在日朝鮮人と日本人の「対話」を主な活動とする
- ・ 「対話」内容：在日朝鮮人の国籍，無年金問題，被差別体験，帰化，民族名と日本名，外国人登録証，歴史認識，共生社会 etc.
- ・ 活動や集いへの参加／不参加が自由なボランティアな集団
- ・ 登録上のメンバー100名程度／実質上の参加者15名程度
- ・ 在日朝鮮人の参加度合が低く（1～3割），日本人の参加度合が高い

4. 「パラムせんだい」の理念(山口 2008)

- ・ パラムせんだいの活動と組織形態
 - 他世界との混交と差異化により形成（図2）
- ・ 「パラムせんだい」という名前＝「風」理念
 - 主体性の尊重／自由参加／多様な意見
- ・ 核となる活動＝「対話」理念
 - 普通の人々が個々の経験を話し合う
 - 在日朝鮮人と日本人が，歴史に埋め込まれた個々の経験に基づく意見を，互いに学習する

5. 「パラムせんだい」を覆う〈現代日本社会〉(山口 2012,2013)

- ・ メンバーたちが構築する〈現代日本社会観〉
 - コミュニケーション構造の観点から（図3）
 - 日本社会／在日朝鮮人社会の観点から（図4）
- ・ 「刷り込み」や偏見の変革のための「対話」
 - 主たる社会的結合様式＝〈個人間の親密なつながり〉（*intimate interpersonal ties*）
 - 在日朝鮮人の境遇や歴史を話し聞く契機として

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から

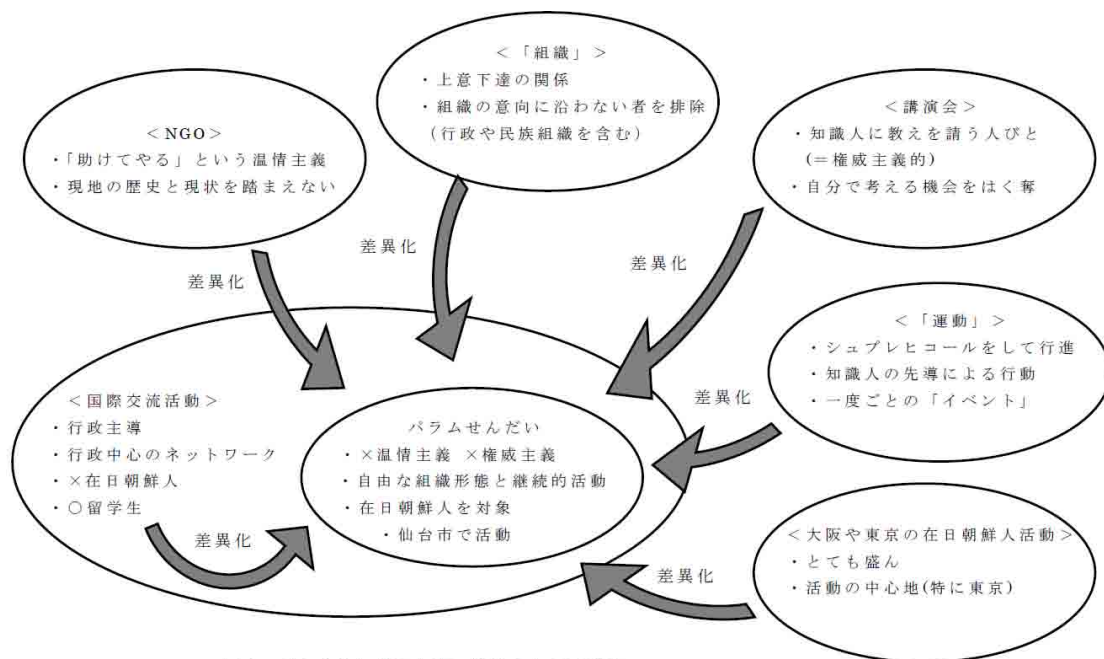


図2 パラムセндаいと他の緒世界との差異化

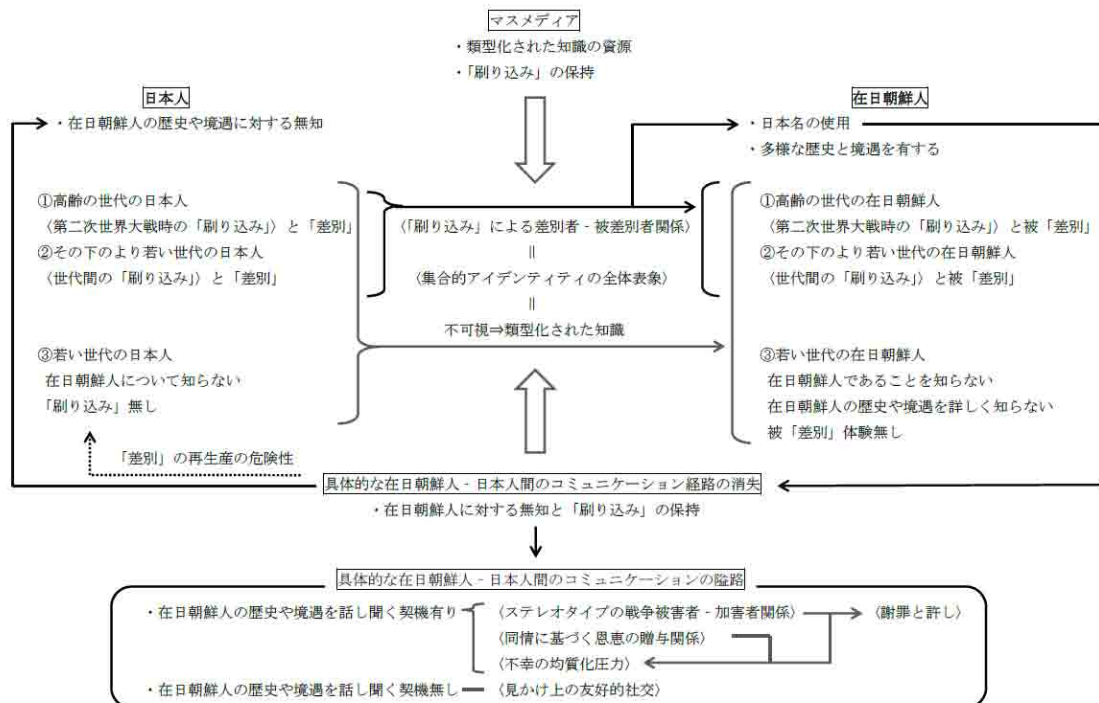


図3 (現代日本社会) の在日朝鮮人-日本人間のコミュニケーション構造

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

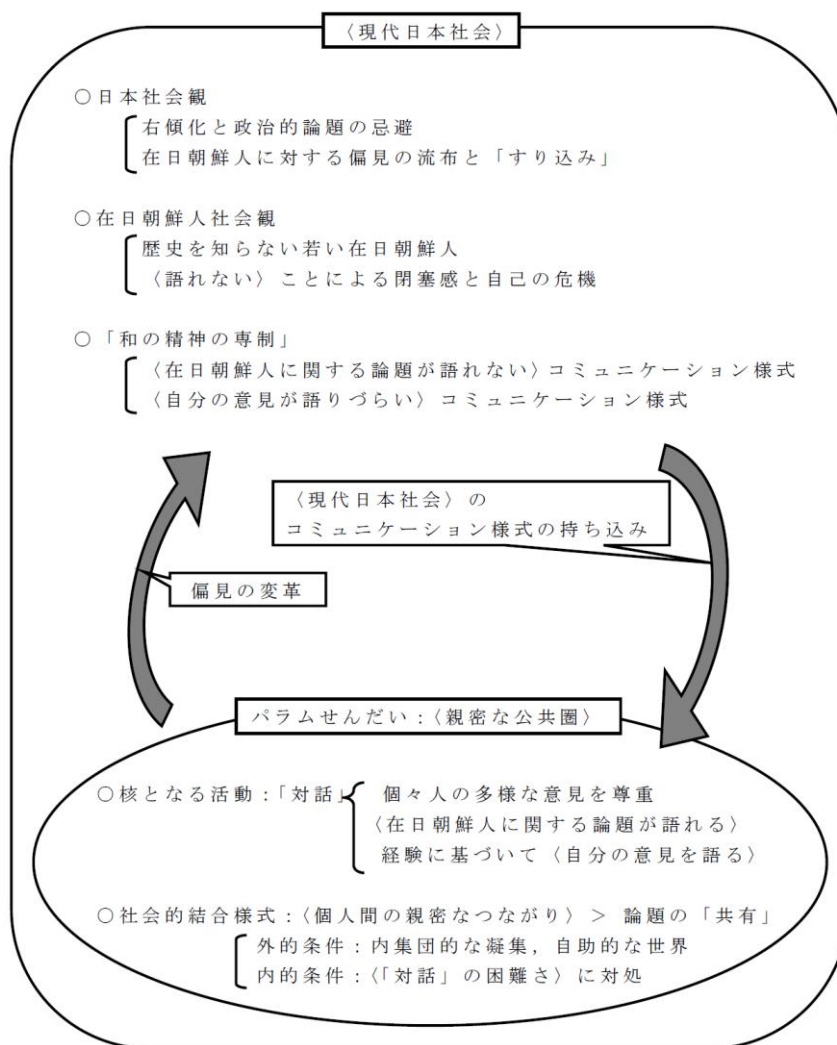


図4 「パラムセンダイ」をめぐる諸概念の見取り図

6. 「パラムセンダイ」の「対話」形式(山口 2011)

- ・対話遂行上の明示的な価値（メンバーによる構築）
 - 「違いを認めること」「はっきりいうこと」
 - 個々人が自分の意見をいうためのもの
- ・対話形式の標準
 - 〈個人表象〉 (*representing personal identity*)
 - ×〈集合的アイデンティティの全体表象〉 (*general representing of collective identities*)
 - 〈集合的アイデンティティの全体表象〉は、〈現代日本社会〉の中での〈語れなさ〉やタブー視の構成要素のため／偏見や差別の主たる構成要素のため

7. 「パラムセンダイ」における〈わがこと化〉²の契機³

- ・対話遂行上の暗黙裡の価値（調査者による構築）
 - 「話すことと聞くこと」（〈語れなさ〉や〈語りづらさ〉の中で）
 - 「感情の表出」（在日朝鮮人が語る際に伴う／「理性的討論」とは異なる面）
 - 「断絶の自覚」（「分からない」という自覚）
- ・「対話」における〈わがこと化〉の契機（*the moments of identification with others*）
 - ① 知識における〈わがこと化〉
 - ある在日朝鮮人の境遇と歴史を知る→自分の境遇と歴史に照らし合わせる
 - 自分が日本社会（国家）の問題へと接合？！
 - ② 生きられた経験における〈わがこと化〉
 - 〈つながり〉の存続の中で在日朝鮮人の境遇と歴史を知る
 - ×同情的親密さ ×無関心的親密さ
 - 〈断絶〉を伴う〈個人間の親密なつながり〉
 - 「安易に理解しない」「分からないまま寄り添う」営みとしての「対話」
（分かりえない他者として現前する在日朝鮮人という存在の自覚＝日本人としての自己の自覚 / 理念（価値）ではなく実感としての「断絶の自覚」）
 - ※①と②の関係や過程がどうなっているかは現在考察中（今後追加調査もありうる）
- ・在日朝鮮人と日本人の間での、互いの生（*life*）／生きられた経験（*lived experience*）に接触する際に生起する〈断絶〉を見据える「対話」
 - 〈個人表象〉を標準としつつ、〈個人〉の構成要素としての〈集合的アイデンティティ〉を表象する。＝〈集合的アイデンティティの個人的表象〉（*personal representing of collective identities*）
 - 〈断絶〉を伴う〈個人間の親密なつながり〉を紐帯とした、継続的な「対話」により、①と②が生じる契機を担保する試み

8. まとめ

- ・パラムメンバーが至った「断絶の自覚」
 - 〈現代日本社会〉の中で、〈個人間の親密なつながり〉と「対話」を通じてなされた
 - ⇒パラレル：調査者（研究者）に対する特定のまなざしを有する日本社会の中で、調査者は何を「自覚／覚悟」するのか？
- ・ポストモダンの言説（消費／著者の死／表象の問題 etc）を経た後での、フィールドワーカーが、意味世界を描くこと（≒エスノグラフィー）の意義と覚悟の再考
- ⇒〈親密なつながり〉（事例）と公共圏（出版・刊行 etc）の接続のあり方の再考
- ・日本人調査者としての私が、在日朝鮮人（社会）研究をすることとは何か？

「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：
調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」

【注】

¹ ここでは在日朝鮮人と日本人を、国籍の如何を問わず、またコミットメントの程度の差を問わず、それらの民族的アイデンティティ(別言すればエスニシティ)を有する人びとという意味で用いる。しかしながら本章における在日朝鮮人は、主に第二次世界大戦後渡日したいわゆるニューカマーではなく、1910年以後日本の地域にすむようになったオールドカマーとその子孫を念頭に置いている。

² 〈わがこと化〉という概念は、徳川のミード論における「問題と自己とのアイデンティフィケーション」、すなわち「問題および問題解決(のプロセス)をわがこととして捉えること」から示唆を得た(徳川 2006:156,238,249)。

³ 第7節は、報告に際して山口がデータをもとに新たな着想を提示したものであり、まだ論文になっていない。

【文献】

- 木下康仁, 2003. 『グラウンデッド・セオリー・アプローチの実践』 弘文社.
- 水野節夫, 2000, 『事例分析への挑戦』 東信堂.
- Strauss, A. L., 1997[1959], *Mirrors and Masks*, Transaction(片桐雅隆監訳『鏡と仮面』世界思想社, 2001).
- , 1993, *Continual Permutations of Action*, Aldine de Gruyter.
- , 1995, Identity, Biography, History, and Symbolic Representations, *Social Psychology Quarterly*, 58(1):4-12.
- , and J. Corbin, 1998. *Basics of Qualitative Research 2nd ed.* Sage (操華子・森岡崇訳『質的研究の基礎』医学書院, 2004).
- 徳川直人, 2006, 『G.H.ミードの社会理論』東北大学出版会.
- 山口健一, 2007, 「A・ストラウスの社会的世界論における『混交』の論理」『社会学研究』82 : 103-23.
- , 2008, 「『共生の作法』の経験的研究をめざして」『社会学研究』83 : 133-55.
- , 2011, 「多様な意見に開かれたコミュニケーションへ」『都市をデザインする——福山市立大学開学記念論集——』児島書店, 291-312.
- , 2012, 「断絶と『対話』」『都市経営』1:63-80.
- , 2013(近刊), 「在日朝鮮人 - 日本人間の〈親密な公共圏〉形成」『東アジアにおけるコリアンディアスポラの現在』京都大学出版会.

2012年度次世代研究「交差する「親密圏」・つなぎ合う「公共圏」としてのフィールド：調査者と協力者、異なるポジショナリティ間の交渉の場から」（研究代表：濱野健）による成果である。

【メンバー】（ ）内は2012年度プロジェクト時点

濱野 健（京都大学大学院文学研究科グローバルCOE 研究員）

青山 薫（神戸大学大学院国際文化学研究科准教授）

木村 栄美（京都大学大学院文学研究科グローバルCOE 研究員）

中岡 志保（京都大学大学院文学研究科グローバルCOE 研究員）

中川 千草（総合地球環境学研究所プロジェクト研究員）

中田 英樹（明治学院大学国際平和研究所・助手）

細谷 葵（京都大学大学院文学研究科グローバルCOE 研究員）

牧野 雅子（京都大学大学院文学研究科グローバルCOE 研究員）

Mario Lopez（京都大学東南アジア研究所特任助教）

山口 健一（福山市立大学都市経営学部講師）