

## 人類学的フィールドワークからみる

### ウズベク女性の刺繍づくり

今堀恵美

The Uzbek Women's Embroidery work  
through the Anthropological Fieldwork

IMAHORI Emi

#### 1. はじめにーフィールドワークへの憧れ

異文化にたった一人で飛び込んでいくフィールドワーク、そして日本から最も遠い（と当時感じられた）イスラーム文化圏。その二つに漠然とした憧れをもって東海大学文学部文明学科アジア専攻西アジア課程（当時）に入学したのは1993年でした。90年代とは、後述するように文化／社会人類学（以下、単なる人類学と表記）者の間ではすでにフィールドワークへの批判が強力に展開されている真っ最中だったのですが、筆者はその意義を全く理解できないままフィールドワークで卒業論文を書きたいと思っていたものです。ただ当時のフィールドワークについての考えは学部生が行えるものではなく、大学院生が最終過程として行うものと認識されていたように思います。「学部生のうちはフィールドワークなんて早い、まずは理論を学んでから」といったことを何度も耳にしました。そこで卒業論文ではイランの宗教儀礼に関するペルシア語の資料および、主にイランの宗教儀礼を記述した Peter.J Chelkowski や実験的民族誌で有名な Michael M.J.Fischer の著作をまとめて仕上げました<sup>1</sup>。ですが卒論を仕上げた後もフィールドワークで論文を書けなかったことが心残りで、フィールドワークを実施したい一心で大学院への進学を決めました。

本稿ではまず筆者が憧れていたフィールドワークとは人類学にとってどのような特徴と意義を持ち、そして80年代から90年代にかけていかなる批判が展開されたのかを整理します。ただ2018年時点の現在、フィールドワークをめぐる状況を鑑みると、当時の人類学者たちが悲観的に考えていたようにフィールドワークが方法論として消滅するということはありませんでした。むしろフィールドワークは人類学という分野を超え、様々なシーンで用いられるようになってきたように思います。この30年以上の時間でフィールドワークをめぐる人類学者た

ちがどのような実践を行ってきたのか、どのように批判を乗り越えてきたのか。それを筆者自身のフィールドワークの実践から考えていくのが本稿の目的です。

## 2. 人類学とフィールドワーク

### 1) 人類学的フィールドワークの確立

人類学はそもそも 19 世紀、ヨーロッパで主に無文字の「未開」社会を研究する学問として発達しました<sup>2</sup>。当時の人類学では進化主義が学問の主流を占め、研究者は人類進化の原始時代を解明する手段として「未開」社会に注目していました。ですが自ら現地を訪れることなく、報告書に描かれた異文化の姿をもって人類の進化を語る当時の人類学者の姿は時に現実から乖離した机上の空論を生み出し、後に安楽椅子人類学者として批判されるようになっていきます。

この安楽椅子人類学者が批判されるようになったのは 1920 年代に人類学において研究の方法論としてフィールドワークが確立されて以降になります。その契機となったのが 1922 年ポーランド出身の人類学者ブランヌラフ・マリノフスキーによる『西太平洋の遠洋航海者』の発表でした。そこでマリノフスキーが語ったフィールドワークの要件が後に多くの人類学者が参照する祖型になりました。マリノフスキーが語ったフィールドワークの要件とは以下の 6 点です。1. 1 年以上の長期滞在、2. 現地語の習得、3. 現地の人との信頼関係（ラポール）の形成、4. 研究者としての訓練、5. 自社会から切り離し、6. 収集した資料を分析する方法論の習得<sup>3</sup>です。特に重視されたのは 1 から 3 でした。マリノフスキー流のフィールドワークとは現地に長期間滞在してその生活に浸りきり、現地語を自在に操り、現地の人たちとまるで友人のような関係を築くこと。それが人類学的フィールドワークとされました。またマリノフスキー流フィールドワークでは参与観察法を実践すべきとされていました。参与観察法とは人類学者が異文化の社会に参与し観察するけれども、周辺的に参加しなければならないというものです。人類学者には現地で暮らしながらもまるで透明人間のように現地社会に影響を与えず、現地の社会や文化を変えないことが求められていたのです。このように人類学者たちはフィールドでは自らを消し、彼らの内部に入りこむ事で欧米文化に影響されない、固有の「文化」を抽出できると考えていました。そしてそれをするのが数で計ることのできない人間にとって大切なこと、すなわち「実生活の不可量部分」を解明すると信じられていたのです。ですが、このマリノフスキー流フィールドワークは 1980 年代に入ると強力な批判にさらされるようになっていきました。

### 2) 1980 年代以降のフィールドワーク批判

1980 年代は人類学にとって、あたかも地殻変動といえるような大きな転換期となりました。マリノフスキー流フィールドワークの有効性を信じていた人類学者たちに対し、その寄って立つ基盤が根本から覆されるような批判が展開されるようになったからです。本稿でその全てを網羅するのは不可能ですが、フィールドワークに向けられた批判を 2 点簡潔に紹介しておきます。

まずは客観性の問題です。アメリカで非常に影響力のあった人類学者マーガレット・ミードが亡くなった後の1983年、ミードが調査したサモアについて衝撃的な著作が発表されました。著者はサモアで40年以上調査を行ったデレク・フリーマン。彼は人間行動における文化の重要性を強調したいミードが自らの理論に合うようサモア社会を描き出したと批判しました。フリーマンは心理的葛藤がみられず、開放的な性行動が許容されるサモアの思春期—あたかもアメリカの思春期と対照的な姿として描かれた—をめぐるミードの結論には明確な根拠がなく、彼女が行ったフィールドワークとその結果である民族誌データには誤りがあると指摘しました。フリーマンによれば、ミードがそのような結論に至ったのは、彼女の情報提供者だった少女たちのタウ・フェアセエ（息抜きとしての冗談や騙し）だったと断じています<sup>4</sup>。

フリーマンによるミード批判はフィールドワークやその結果の民族誌データがどれだけ客観性をもつのか、といった問題に発展していきました。極論を言えば、人類学的フィールドワークから得られたデータは自然科学におけるデータと同様の客観性は保持しえないどころか、もはや実証可能な科学データとみなすことにさえ疑念が向けられるようになりました。確かに手順を守れば誰でも同じ結果が得られる自然科学の実験データとは異なり、人類学におけるフィールドデータは調査者が異なれば同じ調査地で同じ対象者に聞き取りを行っても同じ結果が得られるわけではありません。同じ調査者でさえ、次の機会に同じデータが聞けるかどうかは分からないのです。科学の特徴を検証可能性に求めるのであれば、フィールドワークから得られたデータは検証不可能な内容があまりに多く、フィールドデータに依拠する人類学はもはや科学ではなく詩学でしかない、といった議論さえ展開されるようになりました<sup>5</sup>。この時期以降、フィールドデータの客観性についての信頼は大きく揺らぐこととなります。

次は植民地経験による権力の非対称性についての問題です。マリノフスキー流フィールドワークの要件では「現地の人との信頼関係（ラポール）」が必須とされていました。しかし、それは研究者が所属する社会における「友人」のように本当に対等な関係といえるのかが問われるようになりました。多くが先進国出身の調査者は往々にして旧植民地の被調査者のもとに入っていく、そこで一定期間彼らと生活を共にして観察し、フィールドノートを記録して民族誌を書き上げます。この行為が可能なのは圧倒的に有利な政治・経済的背景をもつ調査者の社会と被調査者の社会の間にある権力差によるものといった指摘がなされるようになりました。制度的に優位な立場を利用してフィールドワークを行い、その成果で人類学者たちは大学教授のポストを得たとしても、被調査者の人びとは何も得るものがないといった「知的搾取」の状態も批判されました。そればかりではありません。人類学者が調査した民族誌データが国家政策に援用されることで支配／被支配関係の再強化に寄与する結果さえ生み出しているとされたのです<sup>6</sup>。

上記のように人類学がそのアイデンティティの源として寄って立っていたフィールドワークにおける客観性や中立性について疑義が呈され、人類学者たちはフィールドワーク（をするか、しないかまで含め）とその批判に対し正面から向き合わざるを得なくなりました。それはフィールドワークそのものだけでなく、人類学の思想的基盤となった文化相対主義<sup>7</sup>について同様でした。それまで本質的かつ固定的に文化を捉えがちだった人類学者たちは1976年のエドワ

ード・サイドによる『オリエンタリズム』の発表を端緒として、本質主義的に文化を語ることによる支配や抑圧といった言説の政治性がより強く認識されるようになりました<sup>8</sup>。加えて、フィールドワークにおける参与観察で固有の文化を「伝統」として変化させないよう、周辺的に参加していた人類学者たちに、普遍主義的な立場から倫理性をめぐる批判—たとえば女子割礼のような身体的苦痛を強いる行為を知りつつも対象文化の「伝統」として放置したこと、個別文化の保護よりも人権の観点から声をあげねばならなかったのではないか—も展開されてきました<sup>9</sup>。個々の人類学者たちがフィールドワークを行う上での政治性や倫理性を配慮することなしに調査し得ない状況が生み出されたのです。

筆者がフィールドワークを望んでいた 1990 年代とは、日本でも上記のようなフィールドワーク批判が盛んに議論され、人類学者たちはフィールドワークに対して過度に悲観的な見方をしていた時期でした。そのことを薄々感じつつ、大学院への進学を決めたのでした。

### 3. 現在のフィールドワーク—ウズベキスタンの事例を通じて

#### 1) フィールドワークへの道のり

修士課程神学後に初めてイランに半年間語学留学を行いました。ですがイランの政治的な取り締まりの厳しさ、人々の外国人への好奇のまなざしから人類学的なフィールドワークを断念せざるを得ませんでした。それでもフィールドワークをしたい一心で博士課程に進学し、フィールドをイランから中央アジアのタジキスタンに変更して研究をつづけました。文部省(当時)の奨学金も取得し、念願のフィールドワークに出発する直前にアメリカの同時多発テロが生じたのです。アメリカの同時多発テロ事件はすぐに犯人が潜むとされたアフガニスタンでの戦闘をもたらしました。その頃文部省から、アフガニスタン難民は隣国であるタジキスタンに亡命しており、治安上の理由から国費留学生をタジキスタンに派遣するわけにはいかない旨の通告がありました。急ぎょ渡航先を隣国のウズベキスタンに変更して、言語も事情も分からないまま、ウズベキスタン科学アカデミー歴史学研究所に客員研究員として留学し、フィールドワークを開始したのが 2002 年でした。フィールド先としてウズベキスタンを選んだ理由をよく問われるのですが、実際には奨学金獲得といった経済的事情やテロや戦争という国際情勢などの政治的要因によるものでした。言語や現地の状況を十分に学んでから出発というフィールドワークの理念とは程遠い状態です。ただマリノフスキー自身もトロブリアンド島での長期調査の契機が第一次世界大戦でヨーロッパへの帰国が困難<sup>10</sup>になった点だったことを鑑みれば、現実のフィールドワークとは研究者の研究目的を超えた、多様な要因のなかで決まっていくと考えたほうが現実に近いのかもしれない。

この年以降およそ 15 年以上に亘って、筆者はウズベキスタン中部ブハラ州の村で定点調査を行い、フィールドワークを継続してきました。以下では筆者のフィールドワークの事例から、フィールドワーク批判を踏まえた上でのより今日的なフィールドワークの特徴とその意義について考えていきたいと思います。

## 2) フィールドワークの現場から—社会主義時代をめぐる記憶—

まずは私がフィールドに入ったばかりの 2003 年にホームステイ先のウズベク女性（当時 50 代：ムスリム）から聞いた話を紹介することから始めたいと思います。

独立後の今よりもソ連時代のほうがずっと良かった。ソ連時代は今ほど物は豊かじゃなかったかもしれない。でも市場にあるものはもらった給料のなかですべて買うことができた。今は市場に物は豊かにあるけれど、もらえる給料で買えるものなんてほんの僅かしかない。ゴルバチョフがソ連を崩壊させたからだよ（2003 年冬 筆者のフィールドデータより）。

西アジアのイスラーム文化の研究からウズベキスタンに入った筆者は衝撃を受けました。宗教をアヘンと捉えたソ連時代をムスリムが肯定的に語るには。しかもこの語りが発話されたのはインタビューのように筆者に向けて準備した語りのなかではなく、ホームステイ先のお母さんと息子が言い合いをする中でソ連時代を知らない息子に対し母が語った言葉のなかでした。つまり、先述のミードがサモアの少女たちから聞かされたタウ・フェアセエであるはずはないのです。

このソ連時代に関する見解は筆者自身が暗に抱いていた社会主義圏への評価—社会主義は歴史的に失敗に終わった間違った理論であり、そこで暮らす人々も不満をもっていたに違いない、宗教を抑圧されたムスリムたちは独立を喜んでいるはず—を相対化させる結果になりました。1980 年代冷戦期に日本という資本主義圏で幼少期を送った筆者は社会主義圏を明確に敵とみなしていた当時の空気を覚えています。おそらく知らないうちに社会主義的なものを否定的に捉える価値観が根付いていたのかもしれませんが。先の言葉は筆者が普段意識することない価値観を炙り出し、見直しを迫る契機となりました。

その後 1 年以上に亘ってホームステイ先の村に滞在し、一時帰国した後も定期的と同じ村、同じ人たちを何度も訪れるフィールドワークを継続して社会主義時代がウズベキスタンの村落部の生活に与えた肯定的な影響も理解できるようになりました。村落部の年配女性であっても読み書きが可能な識字率の高さや完全就業、子ども手当や育児休業という女性の社会進出を促進する制度、電化やインフラ整備など、いわゆる「近代的な」生活を村落部で送れる基礎を築いたのはすべてソ連時代による改革でした。

また筆者の調査地はキジル・クム沙漠に程近い場所にあり、何度か同地を訪れたことがあります。しかしそこは沙漠という言葉で我々がイメージするような美しい砂漠ではなく、雑草のような低灌木が生えた荒地でした。フィールドワークを開始した当初は気が付かなかったのですが、帰国後に調査地に関する文献を読んでいて理解できたことがあります。それは筆者の調査地が 20 世紀初頭にはキジル・クム沙漠からの飛砂による砂塵被害が深刻な場所だったことです。しかし私が滞在した 1 年間だけではなく、その後 15 年以上に亘り継続的な訪問をしていてもそのような砂塵被害は一度も耳にしません。その理由は 1940 年代にソ連の指導部が中央アジアの村落部の生活環境改善の一環として行った沙漠の植林活動でした。筆者が当初目にした雑草のような低灌木が生えている荒地は人の手が入っていない状態ではなく、ソ連時代

の学者がこの地域の植生を研究して計画的に植林した結果生み出された景観だったのです。ここからもソ連時代に可能になった村落部の生活レベルの向上は看過できないと痛感しました。その事実をより明確に実感したのが筆者の研究テーマだった刺繍制作を調査していた時でした。

### 3)中央アジアの刺繍—体制の変化に応じたものづくり—

筆者の研究テーマは南部中央アジアの女性たちがソ連期以前から制作していた色系の刺繍制作<sup>11</sup>でした。ウズベク語でカシュタ (*kashta*) と言われる色系を用いた刺繍制作はソ連期以前には女性が結婚に際して婚家に持ち込む持参財の装飾として発達し、刺繍のステッチやデザイン、モチーフなどは母から娘へと伝承されていました。ゆえにウズベク人の間では刺繍を「女の仕事」とみなす文化的なジェンダー規範が定着しています<sup>12</sup>。刺繍の種類として大判の布地一面に刺繍を施すスザナ (*suzana*: 通称スザニ、壁掛け) は美術的に高い評価を受けるものも多く、ソ連期以前に制作されたアンティーク品は高値で取引されます。このスザニについては帝政ロシア末期からソ連時代にかけてロシア人民族学者が調査し、地域毎のデザインの特徴やモチーフの象徴的な意味が詳細に研究されてきました<sup>13</sup>。筆者が調査したのはウズベキスタン中部ブハラ州でしたが、ブハラの刺繍は繊細なチェーンステッチと円形花のモチーフ、そして中心部にメダリオンを配置するデザインが特徴でした。

このカシュタはウズベキスタンがソ連に組み込まれると次第にその制作の特徴が変化するようになりました。まずは刺繍を施していた女性たちの生活が激変しました。ソ連期以前は家庭内での仕事に従事しがちだった村落部のウズベク女性たちは社会主義改革による就学・就労によって戸外で過ごす時間が増えるにつれ、家内で長時間座って施さねばならない刺繍に時間を割けなくなりました。これは制作品のサイズや刺繍量に如実に現れるようになります。手芸を趣味とする一部女性を除き、大判の壁掛けについては自分で制作するよりは工場生産されたミン刺繍の既製品を就労から得た給与で購入する女性が増えました。結婚に際して女性が持ち込む持参財への刺繍装飾は行われていたのですが、制作品目は礼拝用敷物かハンカチなど小物のワンポイント刺繍に変化しました。ただ同じ刺繍でもソ連期以前から有償労働だった金糸刺繍とは異なり、色系の刺繍は女性たちが無償で行う制作活動だったため、ソ連期に行われた工芸部門の集団化の対象にはなりませんでした。したがって刺繍ステッチやモチーフなどはソ連時代に変化しつつも、村の女性達に継承されていたのです。

この刺繍をめぐる制作状況に再度変化が訪れたのが 1991 年のソ連崩壊によるウズベキスタン独立です。それまで完全就業を保証してくれた国家が崩壊するとすぐに採算の取れない工場も倒産し、人々は自ら生計を立てねばならなくなりました。一方サマルカンドやブハラ、ヒヴァといった多数の隣商都市を抱える独立後のウズベキスタンは、シルクロードを看板とした観光立国を目指し、外国人観光客をターゲットとした土産物の需要が高まっていた時期でした。そこで外国人観光客に人気のアンティーク刺繍のデザインを取り入れて制作販売する刺繍事業を展開する村落部女性が現れたのです<sup>14</sup>。

#### 4) 女性のエンパワメントからみた刺繍の事業化の比較

本稿では刺繍の事業化における女性のエンパワメントという視点から整理してみましよう。刺繍は比較的単純な技能で準備すべき道具が少なく、地域独自の装飾を施した作品が容易に制作できることから、最貧層の女性をターゲットとしたエンパワメント・プログラムとして事業化されやすい工芸といえます。以下ではウズベキスタン、バングラデシュ、インドにおける刺繍の事業化において制作のイニシアティブを誰が握っているのかを比較して考察していきたいと思います。

	ウズベキスタン	バングラデッシュ	インド
資金調達	村落女性	国際NGO職員	都市商人／開発組織
材料調達	村落女性	国際NGO職員	都市商人／開発組織
デザイン決定	村落女性	国際NGO職員	村落女性
下請け制作者の統括	村落女性	国際NGO職員	都市商人／開発組織
下請け制作者	村落女性	村落女性	村落女性
商品の卸し	村落女性	国際NGO職員	都市商人／開発組織
販売	都市商人	国際NGO職員	都市商人／開発組織

表 1 刺繍制作のイニシアティブ比較

五十嵐 2002 および Wilkinson-Weber 1999 を参考に筆者作成

表 1 はバングラデシュのノクシ・カンタ刺繍を研究した五十嵐の研究とインドのラクノーの人々のチカン刺繍を研究した Wilkinson-Weber の研究<sup>15</sup>に筆者が調査したウズベキスタンの刺繍事業の事例を加えて表にしたものです。バングラデシュでは古くなったサリーに刺繍を施すカンタという刺繍があり、それを NGO 大国であるバングラデシュの NGO 活動家が主導して開発したのがノクシ・カンタと呼ばれる刺繍です。NGO 活動家がデザインや素材、販売経路をすべて統括したパッケージ型が特徴であり、農村女性は刺繍の下請けで賃収入を得ることで支援を受けています。刺繍制作におけるイニシアティブの大半を NGO 活動家が独占していることが分かります。

一方のインド、ラクノーの人々のチカン刺繍では 17 世紀北インドの宮廷王侯貴族用に制作された刺繍がもとになっています。現在の購入者は都市部の中間層の女性たちで、制作するのは貧困層の女性たちとなっています。この構図はインド政府の手工芸振興政策によって能力のある制作者から政府系および非政府系の開発組織に組み込まれて制作しています。チカン刺繍ではデザインの決定は地元の農村女性が担うのですが、刺繍を独立して事業化する上で重要な材料や資金調達、商品の卸しなどは都市商人か開発組織が担っているため、農村女性たちは自ら独立して事業を運営できず、常に都市商人の仲介に依存することになります。ところが筆者が調査したウズベキスタンでは、刺繍を下請けして刺繍を施すのみならず、資金調達から材料入手、デザイン決定や下請け女性へ手配、商品の卸しに至るまですべて村落部女性が運営も担っていることが分かっています。刺繍事業において最も利益率が大きい販売を都市商人が担ってい

る以上、ウズベキスタンにおいても村落部女性が完全に独立した事業を担っているとは言い難いのは事実ですが、それ以外の過程においては村落部女性自身のイニシアティブで事業を進めています。

確かにインドやバングラデシュでも農村の貧困女性をターゲットにして刺繍の下請けを発注し、下請けで制作した女性は賃収入を得るため、女性をエンパワメントしているといえます。ですが工芸を事業として運営しているノウハウはすべて開発組織が担っている場合、開発組織のプログラム策定者と刺繍を制作する農村女性たちとの格差が埋まるとは言い難いでしょう。逆に支援や開発を名目に団体や組織の収益拡大が顕在化する場合すらあります。筆者がフィールド調査したウズベキスタンの刺繍制作では、運営も含め村落女性が事業のイニシアティブを握っていました。女性のエンパワメントの度合いとしては格段の差がある気がします。ではウズベキスタンで村落部女性たちはどのように事業のイニシアティブを取れたのでしょうか。

むろんこれには様々な要因がありますし、ウズベキスタン村落部で刺繍事業を運営する女性たち自身にも多様なタイプがありますので一概に結論づけることは難しいでしょう。ですが、筆者が考える大きな要因としては4点あると考えています。まず1点目には先述した社会主義経験です。筆者のフィールド調査から村落部で刺繍事業家となった女性たちの半数は学校教師経験者であり、大半は大卒以上の高等教育機関の出身者であることが分かっています。ソ連時代を経験した人たちから当時の教育について「たとえ村落部に生まれても学校で優秀な成績を修めればモスクワに行ける」といった語りを何度となく聞いたことがあります。村落部のウズベク女性たちにとって学校で優秀な成績を修めることはモスクワに行くよりも、地元の学校教師になれることでした。成績の振るわない女性は炎天下で集団農場の綿花を摘む仕事しかないので、成績が優秀な女性は村落部に暮らしながら学校教師のようなホワイトカラーの仕事で働けます。したがってソ連の教育制度は村落部に学校教師という地元のエリート女性を定着させる側面をもっていたと指摘できます。その結果、刺繍の工芸家としてユネスコの会員となり、欧米やアジア諸国をめぐって展示即売会に参加する村落部の刺繍事業家女性もいるのです。これは社会主義経験が中央アジア女性、とくに村落部の女性たちに残した大きな遺産と考えられます。2点目はウズベクの、民族文化的な性別役割分業観です。イスラームに影響を受けた男女の明確な役割分担において刺繍は女性の仕事といった明確なジェンダー規範が存在していました。これは確かに男女平等という理念からは外れるのですが、刺繍事業においては経済的収益の見込める仕事であっても「刺繍は女の仕事」という文化規範の存在が男性事業家の参入を阻み、結果的に女性事業家のイニシアティブを守る役割を果たしていました。3点目には国家政策です。ソ連崩壊後の市場経済化において多くの分野で計画経済の体制を残したウズベキスタンでしたが、比較的早い段階で市場経済の原理を取り入れたのが手工業の分野でした。国家はその補填をするために民族工芸に従事する工芸家に免税などの優遇政策を実施してきました。その結果、刺繍という工芸で安定した収益をあげる環境が整っていたのです。最後の4点目には外国人観光客に向けた観光化政策です。色系の刺繍であるカシュタはウズベク人たちにとって身近すぎる工芸であり、経済的な価値付けの対象ではありませんでした。しかしヨーロッパなどの海外でアンティークのスザニが高い評価を受けていた背景とシルクロードのイメー

ジに合致したシルクの刺繍糸で制作された色系の刺繍品は外国人観光客の土産物として人気を博しました。筆者の調査地では村落部から車一時間くらいで世界遺産ブハラ旧市街に商品を卸しに行けたことも村落部女性が事業を継続しやすい環境だったといえます。

上記の考察は筆者が何度となくフィールド調査地の人たちと話し合い、彼らの意見に耳を傾けるなかで見出していった内容です。ただしそれはウズベキスタンだけで見出した内容ではなく、15年に亘って調査者の社会とフィールド地を往復するなかで徐々に見出していった内容もあります。筆者が行ったフィールドワークから、冒頭で述べたフィールドワーク批判に対してどのように答えられるでしょうか。

### 5)現在のフィールドワークの意義

まず筆者がフィールドワークを継続していく中で理解できたのは、フィールドワークは異文化を理解する上で万能の方法論ではないということでした。とくに問題となったフィールドデータの客観性の問題について、筆者が調査したウズベキスタンの刺繍事業家や、刺繍の事業化における女性のイニシアティブに関する考察についても、それをもって「ウズベク文化」全体の特徴もしくは「女性事業家とイニシアティブ」全体を見通せる特徴といえるのでしょうか。それは不可能です。正直筆者が見出した結論はウズベキスタン中部のブハラ州の一地区に限られた女性たちの事例にすぎません。ウズベク刺繍全体に一般化して考えることすら不可能かもしれません。ですから、まずフィールドデータを扱う際に大切なのは過度な客観性を装わないということでしょう。だからといって筆者が見出した村落部女性が自ら事業のイニシアティブを握る過程についての語りは全く無意味なのでしょうか。筆者はそうは思いません。私はフィールドワークからの事例が重要性を失わない一つの理由は「小さな事例からいままで見えなかった新たな世界を知るきっかけを得ること」だと思っています。たとえば筆者が持っていた社会主義に対する偏見を覆す語りから導かれ、現地の女性たちの刺繍事業運営を可能にさせた要因についての考察を行うこと。これも今自分がみえている世界だけが世界についても唯一の見方なのではなく、柔軟で多角的な見方が可能になる経験です。そう考えると、現在のフィールドワークの対象は何も遠い海外の、未開社会や異文化に限定する必要はないことになります。今日のフィールドワークは自文化から遠い海外に行くだけではなく、自国内の文化的他者から聞く語りのなかに新たな世界の見方を積極的に見出そうとしています。現代的なフィールドワークの対象がホーム社会の様々な集団—エスニックマイノリティのみならず、企業、病院、テクノロジー、法廷、研究室、災害ボランティアなど—となったのも自らの固定観念を超えるために海外という場が必須だからではないからでしょう。どんなに対象が多様化しても、文化的他者のもとに自ら足を運び、彼らの話に耳を傾ける経験は単に他者の異なるあり方を知るだけではなく、調査者自身も彼らが形成する繋がりにも組み込まれ／参入することになるでしょう。それが他者との共存を実現する力になるのではないかと期待しています。これで権力の格差が解消するわけではないのですが、繋がりにも参入していく経験は我々／彼らという断絶において理解する関係性とは異なるあり方です。

次にフィールドワークはネットワーク上の膨大な知識を容易に検索できる現代だからこそ意

義があると考えています。かつての人類学者たちは異文化の珍しい習慣もネットや SNS で一瞬にして検索できる時代にあつて、もはやその意義を失ったかのように思っていたものでした。ですが、筆者はむしろネットや SNS を利用すればするほど、ネットで検索できる内容は同じような情報や世界観が無限に増殖する印象がある一方で、何度検索してもこぼれ落ちる情報や世界観があることも感じてきました。ネットには知識の全てが載っているかのように錯覚しがちな時代にあつて、ネットや SNS から外されてしまう情報はそれだけで価値がないかのように見なされる傾向すらあるように感じます。ですがフィールドワークの経験は、常に既存の情報源に載っていない事実や世界観に出会う経験に満ち溢れています。そこで自ら遭遇した事実と既存の情報との間に齟齬があることへの気づきはとても重要な経験です。既存の情報源からこぼれ落ち、今の価値観では「意味がない」とされる事実にあえて注目することは、目の前の事実に価値を見出し、今ない新たな価値を創り出す契機につながるのではないのでしょうか。

#### 4. 授業への応用例

上記のように、人類学的フィールドワークはもはや大学院生が最後の仕上げとして行うべきものではなく、今は学部生も行うように工夫がなされています。筆者が担当する「イスラム文明の展開」「文明セミナー」「海外研修」でどのようにフィールドワークを学部生に実践させているかについて述べていきたいと思います。

##### 1)イスラム文明の展開

「イスラム文明の展開」では例年実験的に授業スタイルを変化させ、1年目は講義、2年目はアクティブラーニングを取り入れたプロジェクト発表、3年目は専門書の徹底輪読といった形式で進めました。しかし3年間継続しているのは大学周辺にある「東海マスジド」で大学に最も身近なモスクで地元のムスリムから直に話を聞く授業です。フィールドワークとまではいえないかもしれませんが、予め質問をムスリムの方に伝えておいて質問に答えて頂く形式を取ります。男子学生たちはモスクに入る前にウドゥーという浄めを体験させてもらえるのも学生にとって印象的なようです。そしてムスリムの方から話をきいて、学んだ内容をレポートしてもらいます。2018年に参加した学生の意見の一部を紹介します。「最後に私は・・・「日本でのイスラムの報道や、日本人からの偏見をどう思っていますか？」と質問した。この質問に対し、(東海マスジドの方は)日本人はムスリムを見た目だけで判断してしまっており、あくまで外見的でなく、内面を見てから判断してほしいと語った。そして、イスラム教の存在や実態は昔の人が今まで積み上げてきてくれたおかげで今の私たちがいる。なので、これからの時代は私たちが変えていかなくてはいけないのだと(彼は)熱く語った。今回の訪問では宮代さん(東海マスジドの代表者の方：筆者注)の持つ熱い思いを聴くことができ、よりムスリムという存在を深く知ることができたと考える」(アジア文明学科3年男子)と述べている。意欲ある学生に少なからず印象を残すことになった授業と考えています。

## 2) 文明セミナーおよび卒業論文への応用

筆者の文明セミナー（3年生用ゼミ）と卒業論文ではフィールドワークで卒業論文を書きたい学生を対象にトレーニングを実施しています。3年春学期にゼミ生全員でフィールドワークのトレーニングを実施します。1年目は代々木上原にある東京ジャーミー、2年目は五反田駅周辺にある日本ムスリム協会、3年目は海老名駅周辺にある海老名モスクにフィールドワークを実施しました。フィールドワークのトレーニングではフィールドワークの方法、特徴、危険性、相手に対する配慮や求められる倫理性など講義した後、学生自ら調査対象（ここではイスラームについて）について調査してレジュメ発表で学習会を実施します。次に発表した内容に基づき、ムスリムに対する質問を学生自身に考えさせます。その後、訪問日を決めてアポイントメントを取るところから謝礼品を購入するところまで学生自身に担当させます。教員は訪問先にフィールドワークの許可を求めるレターを出すのみです。あとは当日のインタビューから参与観察まですべて学生のみで実施します。その後、録音したインタビューデータを一字一句書き起こす書き起こしのトレーニングを行い、先行研究で学習した内容とフィールドワークの感想と併せて報告書を作成し、フィールドワークを行った方に報告書を送付します。

これは3年後期から行う各自が単独で行うフィールドワークの予備トレーニングとなっており、報告書まで作成できれば卒業論文も同じ要領で執筆できるように Word の使い方も併せて丁寧に教育するようにしています。

## 3) 海外研修への応用

2018年、筆者はアジア海外研修を担当いたしました。研修先は筆者がフィールドワークを行ってきたウズベキスタン共和国でした。1年生（単位履修ではなく、研修のみの参加）から4年生まで19名の学生が参加してくれました。訪問都市はサマルカンド、ブハラ、ヌラタ、タシュケントでした。サマルカンドでは主に歴史遺跡や世界遺産に登録されているイスラーム建築などを見学しました。ブハラは筆者のフィールド地だったため、フィールドワークを実施した村落部の家庭を訪問し、ウズベク民族料理であるピラフの料理体験を行いました。その後、村落部の刺繍事業家の女性を訪れ、刺繍の染色や刺繍体験を実施しました。ヌラタでは遊牧民の天幕宿泊体験を行いました。

首都タシュケントでは学生がグループだけで回るチェックポイントめぐり、ウズベキスタンで最も日本語教育が盛んなタシュケント東洋学大学日本語学科の学生との交流会を実施しました。午前中は日本側、ウズベク側と同じテーマ（若者の休日、理想の結婚相手など）でパワーポイントの発表資料を作成し、互いの違いや共通点を議論しました。午後はウズベク側と日本側混合のグループに分かれ、タシュケント市内をテーマ（タシュケントの若者の娯楽、タシュケントの買い物など）に沿って調査しました。夕食時にレストランで全員が揃い、調査結果を発表してもらいました。

筆者が研修プログラムを組む中で気を付けたのはバックパッカーや通常の観光旅行では経験できない、フィールドワークを経験した人類学者と一緒にいくからこそできる体験をさせたいといったことでした。そのためプログラム内容が多くなり、夏場の中央アジアで殆どの学生（筆

者も含め)が体調を崩してしまったことは反省点として挙げられます。

研修後の秋学期には海外研修の成果を発表する展示会を実施しました。学生たちは授業の合間をぬって展示会準備に積極的に参加してくれ、展示会を開催することができました。

上記の授業でフィールドワークの一部は学生に体験させているのですが、現在の課題としてフィールドワークの基礎となる人類学理論を解説する授業を実施できていない点があります。人類学的フィールドワークは常に理論と両輪をなすと考えており、理論を講義していない学生に対してフィールドワークだけ実施させることの限界も感じています。今後は理論も併せて教育できる場を確保できればと考えております。

[付記] 本稿は、文化社会学部第4回研究交流会(2018年11月28日 14号館14-405教室)で行った報告の記録である。

註

<sup>1</sup> Peter J. Chelkowski, (ed.) *Ta'ziyeh Ritual and Drama in Iran*, New York University Press and Soroush Press, 1979. M.J. Fischer, *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.などを使用した。

<sup>2</sup> 学問としての人類学の成立について松村圭一郎『文化人類学』、人文書院、2012年などを参照のこと。

<sup>3</sup> 泉靖一(編)『マリノフスキー、レヴィーストロース(世界の名著)』中央公論社、1980年にマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』が掲載されている。この部分のとくに序論を参照のこと。

<sup>4</sup> デレク・フリーマン『マーガレット・ミードとサモア』木村洋二(訳)、みすず書房、1995年を参照。

<sup>5</sup> ジェームス・クリフォード、ジョージ・マーカス『文化を書く』春日直樹・足羽興志子(訳)、紀伊國屋書店、1996年を参照。

<sup>6</sup> ジョージ・マーカス、マイケル・フィッシャー『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み』永渕康之(訳)、紀伊國屋書店、1999年などを参照。

<sup>7</sup> 桑山によれば、文化相対主義とは「文化を民族の生活様式の総体 (totality of a people's way of life) としてとらえ、各々の文化の独自性と文化間の平等性を説く立場」という。桑山敬己「文化相対主義の源流と現代」桑山敬己・綾部真雄(編)『詳論 文化人類学—基本と最新のトピックを学ぶ』ミネルヴァ書房、2018年、pp.3-16を参照。これは19世紀末から20世紀初頭のアメリカ人類学会で圧倒的な影響力をもち、ミードにも影響を与えたフランツ・ボアズの思想的立場であった。したがってボアズの弟子たちはボアズ理論の正しさを証明することがフィールドワークの一つの目的となっていたという。

<sup>8</sup> エドワード・サイード『オリエンタリズム』板垣雄三ほか(訳)、平凡社、1986年。

<sup>9</sup> 大塚和夫『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会、2000年の第5章などを参照

<sup>10</sup> マリノフスキー『マリノフスキー日記』谷口佳子(訳)、平凡社、1987年を参照。

<sup>11</sup> 「ポスト・ソヴィエト期におけるカシュタ業と副業—ウズベキスタン・ブハラ州ショーフィルコーン地区の事例から」(『日本中東学会年報』第21-2号、2006年3月)、「持参財を飾る刺繍、販売する刺繍—ウズベキスタン・ショーフィルコーン地区のカシュタ制作を事例に」(高倉浩樹・佐々木史郎(編)『ポスト社会主義人類学の射程』(国立民族学博物館調査報告78)、2009年1月)、「ブハラ州村落部の刺繍制作者にみる工芸家支援策について—文化人類学的インタビュー調査の事例から」(『ロシア・ユーラシアの経済と社会』第1029号、2018年6月)などを参照。

<sup>12</sup> 刺繍を「女の仕事」とみなすのは糸色を用いたカシュタ、とくに繡いの工程である。ウズベキスタンには金銀糸を用いる金糸刺繍もあるが、こちらは男性も従事できる刺繍であることも付記しておく。詳しくは「「見えない」仕事、「見せない」仕事—ウズベキスタンの刺繍業における男性性」(中谷文美・宇田川妙子(編)『仕事的人类学』世界思想社、2016年3月)などを参照。

<sup>13</sup> 代表的な著作として O.A.Sukhareva, *Suzani: Sredneaziatskaya Dekorativnaya Vyshivka, Izdatel'skaya Firma Vostochnaya Literatura RAN* 2006を参照。

<sup>14</sup> 女性事業家についての詳細は「市場経済におけるカシュタチ(刺繍屋)事業の誕生—ウズベキスタン・ショーフィルコーン地区の事例から—」(『社会人類学年報』第32号、2006年11月)を参照。

<sup>15</sup> 五十嵐理奈「開発援助 NGO によるパッケージ型商品生産—バングラデシュにおける刺繍布製品ノ

クシ・カンタの誕生」(『経済と社会 —東京女子大学社会学会紀要』30 2002年)、C. M. Wilkinson-Weber *Embroidering Lives: Women's Work and Skill in the Lucknow Embroidery Industry*; New York : State University of New York Press, 1999 を参照。以下の記述はこの二つの研究の記述をまとめたものです。