

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Ethnography of Gemba : Considerations for Social Use of an Anthropological Methodology

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小田, 博志 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001118

論 文

「現場」のエスノグラフィー ——人類学的方法論の社会的活用のための考察——

小田 博志

北海道大学大学院文学研究科

Ethnography of *Gemba*: Considerations for Social Use of an Anthropological Methodology

Hiroshi Oda

Graduate School of Letters, Hokkaido University

この論文の目的は、社会的実践の現場に対してより関連性の高い研究を可能にする方法論について考察することである。そのために「現場」概念を再検討し、そこから方法論としてのエスノグラフィーを再創造するという手順を取る。近年、多様な分野において「質的研究」や「フィールドワーク」への関心が高まっている。その主な理由は、従来の研究が生活・現場から乖離してきたことへの反省とオルタナティブな方法論への要請であろう。この流れの中で文化人類学者に対して方法論の解説者としての期待も寄せられている。しかし文化人類学者はその社会的期待に応え得ているであろうか。また人類学的方法論を現在求められているものにするためにはどうすればよいだろうか。人類学内部からのエスノグラフィー批判を概観してみよう。ファビアン（1983）、アブールゴド（1991）、クラインマン（1995）らは、旧来の人類学的エスノグラフィーには人びとが生きる現場から乖離する問題があると批判する。この問題を乗り越えるために、日本語の「現場」概念に立ち返って考察をする。フィールドワークが「現場調査」と訳されるのには何らかの必然性があると考えられるからである。「現場」概念には「文化」とは違った特性がある。現場概念は、「これまで」の文脈の拘束を受けながらも、不確定な「これから」に向けて人びとが行為する「今」を表す。人びとは現場で直面する問題に即興的に対処する。この現場の特性を捉えるに適したメディアとしてナラティブに注目する。最後に現場学的方法論としてのエスノグラフィー、すなわち「現場エスノグラフィー」がもつ実践的意義と社会的応用の可能性について検討する。

* キーワード：エスノグラフィー、現場、フィールドワーク、現在進行形、アクチュアリティ

The aim of this paper is to promote the concept of anthropological methodology that is more relevant to the actual situations of social practices than the conventional one. For this purpose, the Japanese term *gemba* should be reexamined here. Since the 1990s, concern over “fieldwork” or “qualitative study” has been mounting among various disciplines of social sciences in Japan. The main reason might be critical examination of conventional social scientific studies, which have been prone to lose connection to the actual life of people, and the demand for an alternative methodology. In this process, cultural anthropologists in Japan are expected to act as experts of qualitative methodology. However, it seems that the expectation has not been fulfilled so far. Several anthropologists, for example Fabian [1983], Abu-Lughod [1991] and Kleinman and Kleinman [1995], have criticized the

conventional anthropological methodology. According to them, the anthropological ethnography oriented to the concept of culture has a tendency to lose touch with the concrete living situation of people. To resolve this problem, the Japanese term *gemba*, which is usually employed to translate the word “fieldwork” into Japanese, should be reexamined. The concept of *gemba* has different properties from “culture”. *Gemba* indicates the concrete and actual site where people are acting, constrained by past conditions on the one hand, but moving toward an undetermined and uncertain future, on the other; people are improvisationally and creatively dealing with problems faced at the *gemba*. One appropriate medium to grasp these properties of *gemba* might be narrative. In conclusion, key research questions of the ethnography of *gemba*, i.e. the methodology of *gemba* studies, will be presented and its practical relevance and the possibility for social application will be discussed.

*key words: ethnography, *gemba*, fieldwork, present progressive form, actuality

I 序論——フィールドワークと質的研究のブーム

1992年の『フィールドワーク』（佐藤 1992）の刊行は、フィールドワークをひとつの方法論として系統的に日本社会に知らしめた点で画期的であった。この成功を受けて、フィールドワークをタイトルに含んだ複数の本が続けて出版された。しかしここで注意を喚起したいことは、この本の著者が社会学の専門家であった点である。「フィールドワーク」はよく文化人類学の専売特許のように言われるが、その方法論的な解説書をものしたのが他分野の著者であったということである。またその後の関連図書の出版に関しても、文化人類学者はむしろ出遅れた形になっている。これには何か事情があるのであろうか。

「フィールドワーク」に続き、2000年以降には「質的研究」のブームと言える状況が訪れた。筆者自身、2002年の『質的研究入門』の翻訳刊行に関与した（フリック 2002）。しかし、もし私が日本の文化人類学の世界にのみ所属していたなら、この出版には関わらなかったであろう。またそうであったなら「質的研究」という概念すら知ること無かったのではないと思われる。ドイツの大学の医学部で学位論文を書く際、使用する研究方法を明確に説明する必要に迫られて「質的研究」「グラウンデッド・セオリー・アプローチ」「ナラティブ・アプローチ」などを学ぶことになったのであった。つまり日本の文化人類学の世界の外に出てはじめて「方法論」の重要性に目覚めたのである。

「フィールドワーク」は質的アプローチの一つとして分類されるべきものである。また英語の文献では、方法論を指す概念として「フィールドワーク」の代わりに「エスノグラフィー」が使われることの方が多い。この用語の整理は下で詳しく行なうとして、ともかくここで挙げておきたいことは、フィールドワークや質的研究が今日注目を集め

る理由として、従来型の研究が社会的現実から乖離してしまっていることへの反省があるということである。90年代からドイツにおける質的研究発展に中心的役割を果たしてきたフリックは、社会学や心理学などの分野で従来主流であった量的（統計的・実験的）研究の結果が「まことに低い応用の可能性しかもたない」（フリック 2002: 6）と指摘し、さらに次のように述べている。

社会諸科学の研究成果が日常生活の中でめったに活かされていない（中略）。なぜなら（量的研究の）方法論的な基準を満たそうとするあまり、肝心の日常生活において意味のある問題から研究がかけ離れてしまうためである。（フリック 2002: 7）

このような量的研究の限界を自覚し、それとは別の研究アプローチとして浮かび上がってくるのが質的研究というわけである。

具体的な人や状況に結びついた知見を、実証的データに基づいて生み出していくことを質的研究は目指す。（フリック 2002: 7）

この語り方からは、質的研究への注目が非-質的（つまり量的）アプローチとの対峙の中で生まれてきたことがうかがえる。言い換えると、「質的研究のブーム」には研究の世界内部からの改革運動の側面がある。この事情のために（文化人類学の分野以外の）質的研究の実践者は、量的研究がドミナントな学界の状況において、自らのアプローチがそもそも研究方法といえるのかということから説明しなければならない。近年の内外における質的研究関連文献の出版ラッシュは、そのような方法論的「説明責任」が形となって表れたものと解釈できる。その動きは書籍の刊行にとどまらず、学会の組織化（例えば2004年創設の「日本質的心理学会」）や資格¹⁾の導入などへと広がりをみせている。

この活発な動きとは対照的に、日本の文化人類学の世界では調査研究方法論への相対的な無関心が続いている。いざというときには「フィールドワーク」をレゾンデートルとしがちな文化人類学者が、その方法論の解説者として、もしくは質的アプローチのエキスパートとしての役割を自発的に演じてよいはずだし、また他分野から寄せられるその面での期待も大きい。しかしその期待への応答は十分果たされていないようである（この点で箕浦 1999および波平・道信 2005などは例外である）。なぜだろうか。その理由のひとつは、上述したように、文化人類学者が「フィールドワーク」をすることがこれまで当たり前で、学界の内部で他の方法論と対決して質的アプローチを獲得したのではないことだろう。文化人類学はさまざまな学問分野の中でまれな質的アプローチのいわば「孤立領土（enclave）」を形成してきた。その状態を脱して文化人類学の意義を社会的に示すためには、他の学問分野のアクチュアルな関心事を知ることが出発点となることは言うまでもない。

本論文の目的は、しかしそこにはなく、文化人類学内部での準備作業にある。つまり、

今日高まっている方法論的要請に対して文化人類学者が貢献するために、私は人類学的方法論を内側から変革しておく必要があると考える。この論文の目的は、なぜその変革が必要か、いかなる変革が必要かを「現場」概念を手がかりとして議論していくことにある。

II エスノグラフィーとその窮状

1 方法論としてのエスノグラフィー

この論文では「エスノグラフィー」を方法論ないしアプローチとして捉える。従来日本語ではエスノグラフィーは「民族誌」と訳され、フィールドワークの成果をまとめた報告書と理解されてきた。もちろんその意味もあるが、ここでは方法論としてのエスノグラフィーを強調したい。ここで「エスノグラフィー」とは、ある社会的場（フィールド）における事象を、そこに固有の関係性の中で理解し、その理解を踏まえながら理論化を展開していく質的方法論の一つであると定義する。この理解において「フィールドワーク」とは、エスノグラフィックな研究プロセスの中で行われる調査作業を意味する。また「質的研究」とは多くの調査研究方法論を含む総称であり、「エスノグラフィー」はその一つの下位カテゴリーということになる。

エスノグラフィーという概念は多義的である。関連文献ではエスノグラフィーには「プロダクト」と「プロセス」の二つの意味があると指摘される（Sanjek 2002）。プロダクトとはフィールドワークの結果をまとめた報告書・論文のことである。日本語で「民族誌」というときには、このプロダクトの意味になる。プロセスとしてのエスノグラフィーは、方法論ないしアプローチとしての捉え方と重なる。このプロセス／方法論としてエスノグラフィーを捉えるときにはカタカナで「エスノグラフィー」と表記される傾向にあり、本稿でもそれを踏襲する。日本の文化人類学の世界では今のところエスノグラフィーを前者（プロダクト）と捉える傾向が強く、一方、英語の方法論的文献では後者（プロセス／方法論）としての理解が主流となっている（Atkinson *et al.* 2001）。この二つに加えて、特定の地域（例えば、アフリカやカリブ海）の社会・文化を調査・記録し研究する分野（ディシプリン）の意味を挙げることもできるだろう。このときには「民族誌学」と訳するのが適当である（例えば「アフリカ民族誌学」のように）。

日本では方法論としてのエスノグラフィーが「フィールドワーク」という言葉で表わされてきた。その代表例は佐藤（1992）である。しかしそれにはいくつかの重大なデメリットがあると考えられる。まずフィールドワークは、考古学や動物学などの他分野でも使われ、その場合は参与観察とインタビューを柱とする人類学的なアプローチではなく単に「野外調査」を意味する。またフィールドワークの語は一般にも普及しており、「現地を見て歩く」とか、「視察」とかの極めて一般的な意味で使われるようになっている。さらに、英語の文献ではエスノグラフィーを方法論として論じてきた膨大な蓄積

(Atkinson *et al.* 2001参照)があるが、その流れとも接合しがたくなる。こうしたことを踏まえると、方法論を示す概念として「フィールドワーク」ではなく「エスノグラフィー」を用いるようにした方がよいと私は考える。

文化人類学の分野においてエスノグラフィーは中核的な方法論として位置づけられる。古典的な理解では、フィールドワークで収集した具体的・実証的資料をまとめたものがエスノグラフィー（民族誌）で、それらを抽象的・理論的レベルで比較検討する分野がエスノロジー（民族学）とされていた。これは線形の、すなわち部分と全体を分け、部分を総合すれば全体にいたると考える立場である。しかしエスノグラフィックなデータと文化人類学の理論とは明確に分離できる線形の関係性をなすものであろうか。これとは違った理解も成り立つであろう。具体的な描写と抽象的な理論的考察とが一体となったアプローチとしてエスノグラフィーを捉える立場である。エスノグラフィック・フィールドワークにおいて、ある事象に目を向けるということ自体すでに理論負荷性のある行為である。また文化人類学の理論は具体的な事例を核として生長するものであり、理論の効果的提示のためにその具体的な事例は不可欠である。この論文では具体性と抽象性、実証と理論のあいだで成立する研究方法論としてエスノグラフィーを理解する。

2 人類学内部のエスノグラフィー批判

さて、この方法論としてのエスノグラフィーに対して、人類学の内部からいくつかの重大な批判が提起されている。結論を先取りして言えば、従来型の人類学的エスノグラフィーには、人びとが具体的に生きている場（日常生活や社会的実践の現場）から乖離してしまう欠陥があり、それは方法論の内部に組み込まれた構造的な欠陥だということである。ここではファビアン (Fabian 1983)、アブールゴド (Abu-Lughod 1991)、クラインマン (Kleinman and Kleinman 1995) の議論を概観したい。

「共時間性の否定」(ファビアン)

ファビアンは時間論の観点からエスノグラフィーの根底的批判を行なった。その批判の核心は、エスノグラファーは調査状況で「フィールド」の人びとと同じ時を生きるはずなのに、エスノグラフィー（民族誌）を作成する段になると、フィールドの人びとの「共時間性／時代・時間を共にしていること (coevalness)」を否定し、フィールドの人びとを異なった時の中に封じ込めてしまうという点にある。

共時間性の否定とは、人類学の対象者を人類学的言説の生産者側の現在とは違った時間へと移す、持続的で系統的な傾向のことである。(Fabian 1983: 31)

研究の対象となる人びとを異なった時間へと置き換えて、共時間性を否定する人類学

の傾向を、ファビアンは「異時間主義 (allochronism)」と呼ぶ。それは「未開」「伝統」といったラベルを使用した明白な異時間化だけでなく、文化相対主義や象徴人類学などにおいても共通するものだという。ファビアンによればこの異時間主義の淵源は、19世紀後半のヨーロッパに生じた植民地主義の政治的-知的傾向にある。

ファビアンが指摘するこの「共時間性の否定」は、人類学／エスノグラフィーだけに限られるものではない。それは19世紀後半以降に強力に世界化した傾向であって、政治、経済、教育、メディア、日常生活などさまざまな領域をつらぬいて浸透し、そして現在でも多くの場合不可視の形で作動し続けている。人類学者／エスノグラファーもまたその言説の布置の中で社会化されていくので、その効果を自覚することは容易ではない。人類学における異時間主義は、生活世界におけるそれから派生した二次的なものだと考えられるだろう。

2007 (平成19) 年度に北海道大学文学部で行なった授業「文化人類学」に、札幌市に住むあるアイヌ系の女性 OS さんにゲストスピーカーとしてお話ししていただいた。約80名の受講者が提出した感想文に判で押したようにみられた内容は、「本や博物館で知識としては知っていたが、実際に生きたアイヌの人と会って話を聞くのははじめてだ」というものだった。驚くべきことに、北海道出身の「和人」学生においてもそうであった。その場合には上述の感想の前に「私は北海道で生まれ育ったのに・・・」という表現が付け加わる。北海道の「和人」たちは、本や博物館の中で本質化された「アイヌ文化」や「アイヌの伝統」について知ることはあっても、同じ町で同じ時代を生活しているアイヌの〇〇さんと「人間的に」出会うことはまれである。またその〇〇さんが何を経験してきたのか、何を考えているのか、何を望んでいるのかを聞く機会もない。そしてそれが継続する植民地状況によってもたらされているのであり、自らもその構造的問題の当事者なのだとも認識することもない。これはまさにファビアンが指摘した「共時間性の否定」である。そしてこのとき気づくのは「文化」という概念がそのために一役買っているということである²⁾。「文化」の概念は、文化人類学が主導概念としてきたものである。だからこの気づきを些細なこととして済ませるわけにはいかない。ファビアンの批判を受け継ぎながら、この点を追求したのがアブールゴドである。

「文化に抗して書く」(アブールゴド)

エスノグラフィーが「文化」を主導概念とする限り、つまり「文化」について調べ、分析し、書く方法論である限り、「自己と他者の区別を凍結」し (Abu-Lughod 1991: 144)、他者を本質化するという問題が生じる。アブールゴドはこう指摘し、「文化に抗して書く」戦術を構想した。彼女によれば、「文化」の概念において最も問題となるのは、それが「均質性 (homogeneity)」、 「一貫性／整合性 (coherence)」、 「無時間性 (timelessness)」を含意することである (Abu-Lughod 1991: 154)。エスノグラファ

ーがフィールドで経験する現実はそれとは異なっている。フィールドで調査を進めていくと、相矛盾する多様な声と出会う。調査結果が整合的に組み合わせられて全体をなすという保証はどこにもない。さらにフィールドの出来事は時の経過の中で常に変動し続ける。アブールゴドによれば、こうしたフィールドの現実が、「文化」に還元され、一般化されることによって消え去ってしまう。この意味での「文化」に焦点を当てる旧来型の「エスノグラフィーは、(絵画収集と似た)文化収集の一種」となってしまう (Abu-Lughod 1991: 146)。

それでも「エスノグラフィーを書く意味自体は失われていない」(Abu-Lughod 1991: 153)とアブールゴドは述べる。ここで彼女が「文化」を志向するエスノグラフィーの代わりに提起するのが、「特定のもののエスノグラフィー (ethnographies of the particular)」というコンセプトである。「文化」概念によってふり落とされてしまうのが、フィールドにおける「特定のなもの」である。エスノグラフィック・フィールドワークには、つねに特定性が刻印づけられている。特定の時に、特定の所で、特定のエスノグラファーが、特定の人びとと出会う。この特定性を描き出し、そしてそこに働いている政治的-歴史的な「より大きい力 (larger forces)」を浮かび上がらせることを目指そうというのである (Abu-Lughod 1991: 156)。

「何かが賭けられている／何かが問われている」(クラインマン)

医療人類学では「医療化 (medicalization)」という概念装置を用いて、バイオメディスンが人間の経験を医学的な操作対象へと変形するプロセスを批判的に分析することがある。しかし医療人類学者による分析もまた、人間の経験を人工的カテゴリーへと変形するという意味でバイオメディスンと同じ轍を踏んできたのではないか。クラインマンはこう(自己)批判する。例えば、アメリカ東海岸におけるプエルトリコ系移民にみられるある種の病いの経験を“nervios”という概念に固定するとき、あるいは北京や台北の中国人が語る大うつ病の経験を「神経衰弱 (neurasthenia)」という概念にまとめるとき、病いの経験の複雑で完結することない流れがその操作によって固定されてしまう。クラインマンはそうした「文化分析」の代わりに、人と人とのあいだの経験／体験 (interpersonal experience) を捉えるエスノグラフィーを提言した (Kleinman and Kleinman 1995)。これは従来の「文化主義」を批判し、具体的な経験の場へと降り立つ方向性を示した点で、上のアブールゴドと共通している。

ある人の病いに関する語りはつねに雑然としていて不確定である。そこから人類学者は文化的祖形 (cultural archetypes) を創り出す傾向がある。—— 私たちもそうしたアプローチに大いに貢献してきたのだが—— そうしたやり方は、バイオメディスンが痛みを純粋化して何らかの生物学的メタファーを創り出すのと同じように、人間苦の核心を解釈するには不適當である。(Kleinman and Kleinman 1995: 101)

このようにクラインマンは「文化」をライトモチーフにした分析の問題点を明確に指摘する。文化的祖形の創出によって、病いの経験が完結し一貫したものであるかのような幻想が生じるからである。では他にどんな道があるのだろうか。ここでクラインマンは“something is at stake”というカテゴリーに着目する。

特定の状況における特定の人びとにとって「何が賭けられているのか／何が問われているのか (what is at stake)」ということから病いを切り離すことで、文化分析は、病理学者による「疾病 (disease entity)」と全く同様の非人間的な現実を創り出すことになる。(Kleinman and Kleinman 1995: 101)

“something is at stake”とは、具体的な状況に臨んだときの「何かが賭けられている／何かがかかっている／何かが問われている」という経験のことである。クラインマンはこのカテゴリーを、人びとが実際に生きている「経験／体験 (experience)」を特徴づけるものとする。言い換えると、これは人びとが生きるそのつどの状況は「これからどうなるか分からない」という非決定性、不確定性に対して常に開かれていて、完結することがないということである。

以上の三つの論考が、従来型のエスノグラフィーの問題点として指摘していることをまとめると、逆説的な事態だという印象をぬぐえない。なぜならエスノグラフィーは人びとが生きる現場に近い研究を可能にする方法論として関心が寄せられているのに、それを行なうことによってかえって現場から乖離するはめに陥ってしまうというのだから。三つの論考に共通した見解は、このいわばエスノグラフィーの窮状の原因が、従来の方法論的コンセプトに内在しているということである。ファビアンはそれを時間性的の問題と捉え、アブールゴドとクラインマンは「文化」概念そのものを批判する。そしてこの困難な状態を脱するために提起される方法論的方向性が、ファビアンの場合は「共時間性の回復」であり、アブールゴドは「特定のなもののエスノグラフィー」であり、そしてクラインマンは「何かが賭けられている」というカテゴリーを特徴とする「経験のエスノグラフィー」である。

これら先行する論考を踏まえると、完結した均質な「全体」として「文化」を表象し、そこにフィールドの具体的な事象を還元する傾向にある従来の文化主義的エスノグラフィーは、人びとが「生きる現場」を捉えるに（控え目に言って）十分ではないという結論に達する。しかしエスノグラフィーという方法論自身はまだ有効だとも考えられている。ここから考えるべきは、では人びとが生きる現場を捉えるに適した方法論へとエスノグラフィーを更新するにはどうすればよいか、という問いである。次章からはこの問題を考えてみたい。

Ⅲ 「現場調査」としてのフィールドワーク

序論で述べたように、日本の出版界では1990年代から「フィールドワーク」に関わる書籍が盛んに刊行されている。そこで興味深いのは、「フィールドワーク」を説明するときに「現場」という語が繁用されることである。

佐藤郁哉は『フィールドワーク』で、「^{フィールド}現場」という見出しを立て、フィールドワークの「フィールド」を日本語に訳すには「現場」が適していると述べている（佐藤 1992: 30）。

私たちが「フィールドワーク」とか「フィールドノート」という言葉を耳にした時にまず第一に思い浮かべるのは、(中略)フィールドに身をおき、目で見、耳で聞き、手で触れ、肌で感じ、舌で味わった生の体験にもとづく調査レポートではないでしょうか。フィールドという言葉はさまざまに訳し分けることができますが（「実地」、「野」、「野外」、「現地」等）、このような、生の体験という意味あいを伝える訳語としては、「現場」こそがまさに適訳でしょう。（佐藤 1992: 29-30）

この翻訳の解釈において、「フィールドワーク」とは「現場の調査作業」ということになる。

フィールドワークとは、調べようとする出来事が起きているその「現場」(=フィールド)に身をおいて調査をおこなう時の作業(=ワーク)一般を指すと考えていいでしょう。（佐藤 1992: 30）

佐藤は「フィールド=現場」をどちらかというときエスノグラファーにとっての調査現場と捉えているようだ。それは次の表現からも明らかである。

フィールドワークの「現場(フィールド)」とは、遠く離れた未開の地に限らず、フィールドワーカーが第一次資料を求めて調査を行なう場所や状況一般をさしていると考えて一向にさしつかえないのです。（佐藤 1992: 31）

しかしフィールドは、そこで生きる人びとにとっての現場でもあり得るだろう。この「誰の現場か」という問いについては次の章で扱いたい。

心理学の分野に質的研究を積極的に導入しているやまだようこは、1997年の編著で「^{フィールド}現場心理学」という概念を用いている。そして「^{フィールド}現場研究」とは「現場」の特性に立脚するのだと述べている（やまだ 1997: 15）。

やまだはこのとき日本語の「現場」概念の多義性を四点に分けている³⁾（やまだ

1997: 15)。

- 「今」という時間的現在にかかわる
- 「目前」という近傍性や身体性とかかわる
- 直接性や即物性とかかわる（「現地」「現物」）
- 現実性や顕現性とかかわる（「実現」「表現」）

「現場」^{フィールド}とルビつきで表記するときには、英語の field の意味も加味される。やまだによれば英語の field の第一義は「野」「野原」であり、この英単語には、日本語の「現場」^{げんば}にはないニュアンスが含まれている（やまだ 1997: 19）。

フィールドとは、線がひかれていない外野、自然のままの場所であるとともに、道筋からはずれている場所でもある。フィールドには決まった道はついていない。（やまだ 1997: 19）

Field において人は、人工的に区画された空間におけるのとは違った経験をする。やまだは field という言葉から豊かなイメージを引き出してみせる。

フィールドでは、子どものように、その世界の新人になって、あちこち道を探してぐるぐる探索しなくてはならない。そのとき、定型のコースを守って前方だけ見て走っていたときには見えなかったものが見えてくるであろう。（やまだ 1997: 20）

やまだはこのように field を一方向的に「現場」に訳するだけではなく、この両者の意味をかけ合わせて、field でも現場でもない「現場」^{フィールド}という多言語的概念を創造した。

この「フィールド／現場」論の系譜では、人類学者・川喜田二郎が先駆的な位置を占める。川喜田は KJ 法を解説した1967年の著書『発想法』で、「現場」概念を重視している。川喜田はそこでフィールドワークを「野外科学」と捉えると共に、「現場の科学」でもあると述べている。

野外科学の方法を一言でいうと、現場の科学であり、あるいは現場の問題を処理する工学でもある。われわれは実験室のなかで生きているのではない。現場を相手にして毎日生活している。ここに焦点をあわせた方法は、今日痛切に要求されている。（川喜田 1967: 190）

川喜田は現場には「歴史的、地理的な、または状況的な一回性、多様性、総合的性格」があると述べて、むしろ「そこから出発する認識の方法が必要」だと論じている（川喜田 1992: 192）。

このように日本語を母語とするさまざまな分野の研究者がフィールドワークを理解するときに「現場」という概念を用いている。そこには何らかの必然性があると思われる。以上の「現場」論を踏まえながら、さらにこの日常概念を省察することを通して、前章

で述べたエスノグラフィーの窮状を打開する手がかりが得られるかもしれない。

IV 「現場」に立ち返る

「現場」とはどういう場か。この日常的な日本語の意味内容を振り返って考察することで、エスノグラフィーを「現場に近い方法論」へと再創造する手がかりを得たい。

1 現場 = 現在進行形の社会的状況

まず現場を大雑把に「ものごとが実際に行なわれる／起こる場所」と定義してみよう。われわれは「現場に入る」という言い方をする。それは臨床現場であったり、教育現場であったり、町づくりの現場であったり、調査の現場であったりする。現場に入ってみると、最初は戸惑いを覚えることが多い。すでにもっていた知識が通用しないことも多いからだ。それは「発見」の経験である。

2006年3月、私は長崎県の対馬に行った。それは韓国に船で行く途中に立ち寄ったというのが本当のところだった。対馬の行政の中心にあたる^{いづはら}厳原町を歩いてみて、いろいろな碑——「朝鮮通信使接遇の碑」や「^{あめのもりほうしゅう}雨森芳洲 顕彰碑」など——が立っていることに気づいた。観光案内所や歴史民俗資料館で話を聞くと、江戸時代に対馬藩は幕府と朝鮮王朝との間で外交・貿易の主要な役割を演じ、朝鮮通信使と呼ばれる朝鮮王朝の使節団を接遇する任務を負ったこと、また雨森芳洲とは対馬藩に仕えた儒学者であり、朝鮮との関係について「誠信の交隣」という理念を述べるなどして近年再評価の気運が高いことがわかった。さらに、この厳原町では毎年8月の最初の土日に「厳原港まつり対馬アリラン祭」という行事があって、その中で朝鮮通信使行列の再現がいわば目玉として行なわれているということを知った。

同じ年の8月、私はそのアリラン祭の時期に合わせてこの島を再訪した。このときは朝鮮通信使行列の再現に焦点を絞って調査を進めた。その中で明らかになったことは、それが1980年にある地元の呉服商の思いつきから始まったと語られている。その思いつきをもたらしたのはあるドキュメンタリー映画であった。在日の研究者・^{シンギス}辛基秀(1931-2002)が明治以降忘却されていた朝鮮通信使の歴史を再発見した。辛は熱心に調査を重ね、その結果を『江戸時代の朝鮮通信使』という映画にまとめた。先述の呉服商は、大阪で一度商売に失敗し対馬へと流れてきた人で、対馬への恩返しに何かここ独自のものを用いてこの「辺境の離島」を盛り上げたいと願っているところであった。その映画で知った江戸時代における対馬の重要性、そしてその象徴というべき朝鮮通信使の姿に驚き、通信使行列を「港まつり」で再現しようと思いついた。そして同じ年の夏にはもう実行に移していた。

^{あめのもりほうしゅう}雨森芳洲もまた再発見された存在であった。1990年に訪日した^{ノテウ}盧泰愚元大統領が宮

中晚餐会でのスピーチで、日本と朝鮮の「誠信の交わり」の手本として特に賞賛した人物が雨森芳洲であった。巖原町海運会社社長らがこの対馬の偉人の再発見に昂奮し、地元の郷土史家や行政マンと協力して顕彰事業を起こしたのであった。その一つの結果が、私が見た「雨森芳洲顕彰碑」であったのだ。

巖原町を中心に対馬で80年代以降顕著なのは、忘れられていた地域の歴史を掘りおこし、それを用いて自己の現在と将来をつくって行こうとするいわば「記憶の技法」である。それによって対馬はトランスナショナルな地域社会形成の現場となっている。1980年当時の朝鮮通信使行列再現の意図は、日本人観光客を呼び込む話題づくりであった。しかしそれは韓国のメディアの関心を引き、韓国人観光客の誘致、さらに対馬―釜山間の定期航路の就航などへと進展していつている。その中で対馬は「国境の島」として自己定位をし直すにいたっている。

現場とは発見の場である。現場では、あらかじめもっている知識や、既存の理論では説明できない事柄と出会う。現場での発見を調べていけば、そこから新しい知見が、一つの扉を開くように開かれていく。また現場は多相的である。対馬において私が朝鮮通信使の碑に注目し、その扉を開いたから対馬のトランスナショナルな「記憶の技法」が明らかになっていった。しかし他の側面に目を向けたら、そこから別の新しい現実が浮かび上がっていくだろう。

対馬の「記憶の技法」の現場は、そのつど一次的である。1980年の状況と2006年の状況は違っている。さらには2007年と比べても違っている。2007年8月にも私は対馬に行ったが、そのときには行列振興会会長の交代が告げられ、来年からの変化が予想されていた。現場は「一回性」を特徴とする。それは言い換えると現場が「代替不可能性」と「反復不可能性」（渡辺 1990）を特徴とするということでもある。現場では、他ならぬその時、その場で、その人が何かを行なう、もしくは何かに出くわす。すなわちこれはアブールゴドが述べた「特定のなもの（the particular）」に他ならない。

現場に入り、その中に身を置くと、すでに決まっていること、「これまで」に起こってしまったことが確固とした現実性として経験される。これは現場には歴史的な文脈によって「すでに」決定されている側面があるということである。しかしその反面、現場は不確定で予測不可能な「これから」に向けて開かれている。この「これから」においては、「これまで」の自明性が通用しないかもしれない。「これから」は決定されていない。つまり現場において人は「たまたま何かが起こる」という偶発性、また「どうなるかわからない」という不確定性にさらされる。

現場とは、「これまで」と「これから」のあいだで進行し続ける「今」のことである。換言するならば、それは現在進行形の社会的状況である。

現場は決められていながら、決められていない。すでに作られていながら、これから作られていく。動かしようの無い現実^{リアリティ}に拘束されながらも、つねに変化へと開かれてい

る。こうした現場の二重性を田辺繁治は「実践コミュニティ」論の枠組みにおいて、ハイデガーに拠りながら次のように表現している。

コミュニティの内に存在することは、自分が気づいたら「投げ込まれている（被投性）」と同時に、自らを「投げ入れる（企投）」ことによってコミュニティを能動的に形成していく二重性をもつことである。（田辺 2002: 13）

木村敏による「リアリティ」と「アクチュアリティ」の区別も、この現場の二重性に通底する議論である。木村は日本語の「現実」と対応する英語の概念にはアクチュアリティとリアリティの二種類があると指摘する（木村 1994: 28-31）。「リアリティ」はラテン語の「レス res」（事物）を語源とし、「私たちが勝手に作りだしたり操作したりすることのできない既成の現実を指す場合に用いられるのが原義である」（木村 1994: 29）。これに対し「アクチュアリティ」⁴⁾の方はラテン語の「アークチオー actio」（行為）に由来し、「現在ただいまの時点で途絶えることなく進行している活動中の現実、（中略）それに関与している人が自分自身のアクティヴな行動によって対処する以外ないような現実を指している」（木村 1994: 29）。つまりリアリティは事後性を特徴とし、アクチュアリティは現在進行性を特徴とする。この二つの区別は単純な二分法ではない。両者はからみあいながら、互いに構成し合う関係にある。「これまでに決まった」リアリティを踏まえることで、「これから」に向けて「今」どうするかというアクチュアリティが経験される。この逆も成り立つ。リアリティとアクチュアリティとは互いに差異化し合う。

木村はこの区別を用いて、「客観化」を自明の価値とする「科学」の限界を指摘する。「科学が対象としているのは完了形で固定できるリアリティだけ」である（木村 1994: 30）。その一方で「私たちはつねに現在進行形で生きている」（木村 1994: 31）。ファビアンであればこれと同じことを「人類学は事後的に認識されるリアリティのみ対象とするがために、現場^{フィールド}の人びととの共時間性を否定してきた」と述べるのではないだろうか。しかし私たちも、現場^{フィールド}の彼ら／彼女らも現在進行形で生きているのである。木村のいうアクチュアリティとファビアンのいう共時間性とは重なり合う。エスノグラファーは自らのアクチュアリティにおいて、フィールドの人びとのアクチュアリティを共有する。それによってエスノグラファーは、フィールドの人びとと共時間性を、言い換えると、現場共有性を回復できるのである。

現場の特異性を踏まえたエスノグラフィー（これを「現場エスノグラフィー」と呼ぼう）とは、現場を事後的に眺め、分析対象として固定化するというのではない。そうではなくそれは木村のいうアクチュアリティをエスノグラファー自らが体験すること、エスノグラファーが現場における事の進行に内在すること、時々刻々変化する、生成し続ける状況の中に参入するということを指す。それはエスノグラファーにとって馴染み深

い「参与観察 (participant observation)」を、従来のものから読み換えて実践するということである。すなわち現場を志向するエスノグラフィーにおける参与観察とは、エスノグラファーがアクチュアルな現場の「一部となり (part となり)」, そこで体験したことをリアリティに還元せずに概念化する技法を意味する。

2 「文化」と現場

第II章で取り上げた著者たちは、「文化」の概念に否定的な評価を与えていた。この「文化」と現場との関係について考察したい。現場エスノグラフィーの構想において、文化概念はどう位置づけられるのであろうか。アブールゴドが述べたように「文化」とはただ単に抵抗し、そこから逃れるべき対象なのだろうか。

ここで「文化」を「このような場合、一般的に人はどうするのか、どう考えるのかという行動・思考のパターン」として捉えてみよう。このパターンは「これまで人はどうしてきたか、どう考えてきたか」に関する知識が累積した一種のシステムである。このような意味での文化は、現場においても存在していると言えるのではないか。例えば大学教育の現場において、「講義のとき、学生(ないし教員)はこのようにふるまってきた」という知識は観念的なレベルで存在し、それだけにとどまらず現場での行動にも一定の影響をおよぼしていると思われる。また医療現場でも「医師と患者とはこのように関わるものだ」という一般的な了解があって、それは地域によって異なったパターンを形成しているように思われる(これを「医療文化」と呼ぶこともある)。

従来型のエスノグラフィーがもつばら焦点を当ててきたのは、こうした「文化」であった。つまり、「この人びとはこれまで一般的にどうしてきたか」という側面に視点が向けられてきた。しかし上述した現場の別の側面、不確定の「これから」に向けられた現在進行形の側面は、「文化分析」における一種のノイズとして取り除かれてきた。現場の非決定的(まだ決まっていない)で、偶発的(何が起こるか分からない)な側面は、「これまで」の文化的パターンから説明しきれものではない。現場は、文化に縛られながらも、文化を超えて行く。現場は決して完結せずに、進行し続ける。だから現場に関して閉じた「全体」は成立しない。現場は一側面として「文化」を含むが、その側面だけをみても現場を明らかにしたことになる。

上で紹介した木村の概念区分を用いれば、従来型の文化人類学/エスノグラフィーで主導概念となってきた「文化」は「リアリティ」と重なるところが多い。この意味での「文化」は、現在進行形の行為的現実である「アクチュアリティ」を“凍結”し、何か固定したものとして捉えるフィルターのような役割を果たしてきた。この「文化」とは人びとのアクチュアルな実践の“痕跡”のようなものである。それは生きるという実践の結果を事後的に捉えたものであって、実践そのものではない。従来型のエスノグラフィーの問題は、現場のもつアクチュアリティの側面を捉えられない点にある。

私はアブールゴドの文化概念批判に概ね賛成する。しかし彼女が主張するように文化概念を捨て去ることは早計だと考える。その一つの理由は、アブールゴドが批判するような「文化」も現場の側面として認められるということである。文化はリアリティとして、すなわちアクチュアルな実践の“すでにしつらえられた舞台的な文脈”として現場を構成するものである。別の理由は、アブールゴドが批判の対象とする人類学的な「文化」概念が、多様な文化観の中でもかなり特殊なものだということである。「創造性」を中核とした文化の捉え方⁵⁾もあり得る。次の節では「創造性」と現場との関連を論じることで、従来の人類学的文化観と現場概念との違いをうかびあがらせたい。

3 現場の創造性

「これからどうなるかわからない」「この選択に賭けてみる他ない」

現場ではこうした切迫した状況に直面する。そのとき当事者は不確定な「これから」に臨んで、即興的に行動せざるを得ない。事後的な視点からみれば、その行動から何らかの文化的パターンを再構成できるかもしれない。しかし現場のアクチュアルな状況のただなかでは、数ある選択肢の中のどれにするか予め決められていない。例えば、私はこの論文の文章を今書いているが、次に書く言葉は即興的に選ぶしかない。出来上がったテキストを事後的にデータとして捉える質的分析では、執筆のこうした現場性が考慮に入れられることがない。

不確定な「これから」に開かれた中で、人びとが即興的に実践を行う。ここに現場の創造的な可能性、つまりこれまで予想もしなかったようなパターンが現れる可能性がある。これは現場に含まれる「創造性 (creativity)」(Lavie *et al.* 1993; Rapport and Overing 2000: 3) および「創発 (emergence)」(Clifford 1988: 17) の側面である。すなわち既存の部分要素からは説明できない新しい性質が出現する可能性へと現場は開かれているということである。

現場はリアリティとしての文化に還元できないし、それによって説明できない。つまり現場は文化から常にずれており、文化を超越している。現場において人びとはこれまでの文化的パターンに従うこともあれば、それをリフレクシヴに対象化してそれまでのパターンを破るという選択も取り得る。この「文化からの超越」というモチーフは、これまで文化人類学においてあまり言及されることがなかった。心理学者アブラハム・マズローは文化人類学に強い興味を持ち続け、コロンビア大学の人類学者、なかんずくルース・ベネディクトと親しく交流した人物である。しかしマズローは、人の文化への適応だけでなく、文化に還元できない人間の側面、文化化への抵抗と文化からの超越の側面について多くのところで言及している。例えば、自己実現者の特徴を文化との関連についてマズローは次のように結論付けている。

(自己実現者は) いろいろな方法で文化のなかでうまくやっているが、彼らのすべてに言えることは非常に深い意味で、彼らは文化に組み込まれることに抵抗し、彼らがどっぷりとつかっている文化からのある種の内面的な超越を保持している。(マズロー 1987: 259)

ジュディス・バトラーは「エイジェンシー (agency)」⁶⁾ の概念を、構造主義的な決定論から脱して、構造の変革の可能性に開かれたものとして用いた (バトラー 2004; 人類学の文脈では Rapport & Overing 2000 および 田中 2002 をも参照)。エイジェンシーを「行為能力」と仮に訳せようが、それが関わるのは社会的構造の外側に立って自由に判断する主体 (完全な個人) ではなく、またフーコーが述べるような構造に従属する主体 (subject) でもない。エイジェンシーとは構造の制約の中で発揮される主体性のことである。上野千鶴子はこの概念を説明する際に、奇しくも「現場」概念を用いている。

エイジェンシーに可能な言語実践とは、しがたつねにだれかのことばの「引用」でしかない、とバトラーは言う。だがその言語実践は、バトラーの言葉を借りればそのつど言語行為の遂行の現場でもあり、その遂行の現場で言語は使用 use, 誤用 misuse, 濫用 abuse される。(中略) エイジェンシーとは、構造による決定と非決定とが言説実践の過程でせめぎあう、生きられた場のことにほかならない。(上野 2001: 299, 傍点小田)

既存の秩序によって説明できない新たな秩序が生成する契機は、現場に臨んだエイジェント／アクターたちによって行使される即興的かつ創造的なエイジェンシーにある。この点で現場とは創造の場である。すでに述べた対馬の朝鮮通信使行列再現の実践は、対馬をトランスナショナルな地域社会として再創造する触媒となった。

また、ドイツの教会アジールの起源に関する話も同様である (教会アジールについて詳しくは小田 2008 を参照)。教会アジールとは、キリスト教会による避難者の庇護のことである。古代ギリシャから中世ヨーロッパにおいては「伝統的に」キリスト教会が教会堂で庇護を与える権利を有していた。現代のドイツでは外国人の難民が庇護の対象となっている。このことだけから判断すると、キリスト教の「伝統」が継続しているように思われる。しかし実際はそうではなく、教会のアジールは近代国家形成のプロセスで廃止され、現在見られる難民のための教会アジールは1983年に始まったのである。その最初の教会アジールについて、主要な役割を演じたベルリン・クロイツベルク地区にある教会ゲマインデ⁷⁾ の Q 牧師は次のように語った。

このゲマインデの人びとが政治的迫害による難民の問題を知ったのは80年代になってからであった。1983年にあるドイツの非キリスト教系政治グループからこのゲマインデにひとつの相談がもちかけられた。ひとりのトルコ人青年の強制送還に抗議するためにハンガー・ストライキをしてくれないかという内容であった。この青年は軍政下のトルコでの政治迫害からベルリンに逃れてきていたが、捕えられてトルコに送り返されそ

うになっていたのである。ゲマインデのメンバーたちは、求めに応じてハンガー・ストライキを行なった。そして同じ年の8月、この青年の庇護認定に関して裁判所の判決が言い渡される日に、彼は裁判所の窓から飛び降り自殺をした。トルコへの送還を命じる判決をおそれた突発的な行為であった。しかしこの日用意されていた判決は、この青年を難民として認定するものであった。この出来事はこのゲマインデをはじめベルリンの一般市民にも強い衝撃を与えた。青年を追悼する行進に約5000のんびとが参列し、彼のための追悼碑がベルリン市内に建立された。Q 牧師はこのとき以来「“法律で決められているから”といった理由づけをうのみにすることはなくなった。われわれの国家が基礎とすべきは人権であり、個々人の尊厳の不可侵性である。法はこの目的のための手段なのであり、法が目的なのではない」と考えるようになった。

この状況の中でパレスチナ難民の退去強制問題がもちあがった。ベルリン市当局は1983年に「レバノンの空港が再開した」という理由で、レバノンやヨルダンからベルリンに来ていたパレスチナ人をまだ紛争状況下と言えるレバノンに送り返す決定を下した。

その状況を知った上述のドイツ人政治グループは、前回と同じようにこのゲマインデに「何かしてやってくれないか」と相談を持ちかけた。「デモくらいしかしようがない」というQ 牧師に、このグループのメンバーは次のように言った。

「迫害されている人を教会の中で庇護するのはキリスト教の伝統じゃないか。どうして今それをやらないんだ。この人たちをあなたがたの教会に受けいれて、教会アジールを与えてくれないか。」

しかしQ 牧師は困惑した。「中世ならいざ知らず、現代の法治国家の中でそんなことはできない」と考えたからである。

83年の10月のある晩、牧師邸を兼ねたゲマインデの建物に、前述のグループがトラック一杯のマットレスと一緒に3組のパレスチナ難民の家族を連れてきた。そして「彼らを受けいれてほしい。すぐに強制送還されそうだから」と訴えた。このパレスチナ人家族はすでにドイツに10年も住んでいて、生活の基盤をベルリンにもっていた。Q 牧師はこの切迫した状況で「受け入れましょう」と返事をした。

こうして偶発的にはじまった教会アジールはメディアで大々的に取り上げられた。ベルリン市当局との交渉の結果、長期滞在のパレスチナ難民に適用される規定が取り決められ、特別に在留資格が与えられることになった。そして教会アジールに入って3週間後、三つの家族はもとの暮らしに戻ることができた。

この出来事はそれだけで終わらなかった。まずこのゲマインデの中で庇護相談所が設けられるなど、継続的な難民支援の仕事が始まった。そしてここを含んだ30を超えるベルリンの教会ゲマインデが難民保護のために協力するネットワークを形成するようになった。そしてこの教会アジールがモデルとなり、西ドイツ（当時）全国さらにオランダやスイスなど他国の教会ゲマインデが同じような実践をしはじめたのである。

Q 牧師は1983年の状況において「即興的な実践」として教会アジールを行なった。牧師の側は難民の保護に教会を使うということを思いもしていなかった。中世の教会アジールの「伝統」はすでに断絶しており、それを現代の国家の中で実施することが困難なことを彼自身十分承知していた。差し迫ったアクチュアルな状況の中で下した決断がたまたま成功し、後続を生み出していったのである。即興的な実践の中で「伝統」は再創造された。それは中世とは根本的に違う政治的・社会的コンテクストに合わせた「もののやり方」(ド・セルトー 1987)であった。現場のエージェントによって「伝統」が創造的に流用されたのである。

4 他者の現場を共有する

現場の他者とは、「思い通りにならない」「意外な反応をする」存在として出会われる他者である。

エスノグラフィーは「他者」について研究する方法論として発達してきた。文化的・社会的「他者」の世界を描き出し、理解し、伝達することがその主要な目的であった。しかし第II章で概観した批判によれば、従来型のエスノグラフィーには「他者」を均質で、無時間的な集合的存在として描いてしまう問題がある。では現場を志向するエスノグラフィーにおいて、「他者」はどう捉えられるのであろうか。現場における「他者」は、既存のリアリティの拘束を受けながらも、直面する問題に創造的に対処し得る、特定性が刻み込まれたエージェントである。だから「現場の他者」は、ファビアンやアブールゴドが批判するような本質化された、もしくは「他者化 (othering)」された他者とは違っている。現場の他者とは、いわば「生きている他者」である。現場の人びとは「文化」や「構造」によってプログラミングされた自動人形ではないし、そうした文化の情報を再生するだけの「インフォーマント」にもとどまらない。「人びとの現場に近い研究」を可能にする方法論を組み立てていくためには、「人びと (people)」のこのような捉え直しが必要である。

エスノグラフィーの現場とは、誰の現場か。第III章で提起されたこの問いに戻ろう。人類学的エスノグラフィーの調査状況を構成するアクターは、人類学者とそのフィールドにおける人びとに大別される。このときエスノグラフィーに関わる現場は三つの側面から捉えることができるだろう。現場を何らかの問題 (question, problem) に取り組まれる場と考えた時、その三つの側面は次のように類型化できる。

- (1) 人類学者にとっての現場：人類学上の問題 (例えば、「現地の親族構造」, 「象徴体系は何か」) を明らかにするための現場
- (2) フィールドの人びとの現場：人びとが生活上ないし職業上の問題に対し実践を行なっている現場。
- (3) 人類学者とフィールドの人びとが共有する現場：

- (i) フィールドの人びとが人類学者の問題を共有し、調査に協力する。
- (ii) 人類学者がフィールドの人びとの問題を共有し、協働する。

以上は理念型的で、暫定的な分類にすぎない。実際にはさまざまな多層性、交差があるはずである。ファビ안의いう共時間性の否認とは(1)と(2)との乖離を指している。佐藤(1992)は上述のように現場をどちらかという(1)として説明していた。人類学の応用・実践というときには(3)-(ii)の場合が該当することになる。この場合の、現場の共有が実際に行われるためには、ファビ안의いう共時間性の回復が前提条件となる。

(1)の場合、人類学者は学問の世界でレリヴァントな(意義のある、関連性のある)問題を現場に持ち込む。現場調査において経験されていたかもしれない共時間性・現場共有性は人類学的な問題を扱う論文を書く中で犠牲にされてしまう。(2)では、現場の人びとにとってレリヴァントな問題に焦点が当てられる。人類学者にとっての問題と、現場の人々に意味のある問題とはもともとずれているだろう。しかし現場調査の状況とは(1)と(2)のずれが何らかの形で交渉され折り合いがつけられることで成り立つものと言えよう。そもそも人類学者のフィールドワークが成立する上で、フィールドの人びとが人類学者のニーズを理解し、協力するという(3)-(i)の協力関係が前提となる。しかし、逆に人類学者の方が、フィールドの人びとはどのような現場を生き、そこでどのような問題に直面しているかを、これまでどれほど自覚的に問うてきただろうか。人類学の社会的活用ないし応用というとき、その問題の共有が出发点となるはずである。

現場とは他者の他者化(othering)が解体され、「生きた人間」として出会うられる場でもある。ステレオタイプ化された他者像が、現場においては問い返され想像し直される。それが可能になるのは、人類学者が「他者の現場」を理解し、「他者と現場を共有する」ことを志向することによってである。フィールドで出会った人びとはどんな現場を生きているのか。どんな問題に取り組んでいるのか。こうした問いを立てることによって、エスノグラフィーの実践は「脱中心化」され、対話の場が開かれるであろう。

5 ナラティブというメディア

他者が生きる現場を捉え、伝達するに適した方法はどのようなものだろうか。現場に特有の時間性(「これまで」と「これから」のあいだで進行し続ける現在)とその複雑性を考えたとき、物語的な表現方法が適していると予想される。

アブールゴドは上述の「特定のもののエスノグラフィー」を実現する方法として「ナラティブ・エスノグラフィー」を提起している(Abu-Lughod 1991: 153)。その方法によって、特定の時と場所における特定の人びとの行為を、「文化」へと一般化してしまうことなく表現できるというわけである。私もこの章において、対馬の朝鮮通信使行列再現とドイツの教会アジュールに関するエスノグラフィックな事例を提示する際に、ナ

ラティヴな表現形式を用いた。おそらくそれが現場の「臨場感」を伝えるに適したメディアだと考えられるからである。

ナラティヴ・アプローチは質的研究のジャンルの中でも有力なものである（例えば江口他 2006）。そこにはすでに多様な方向性が混在するようになっている。ここで注意すべきことは、ナラティヴをすでに完結したテキストとして分析対象とするやり方を取れば、現場から遠ざかってしまうという点である（小田 2007a）。物語を読むという状況（これを、物語を聞く、映画を観る、さらには物語を書くなどと置き換えてもよい）で体験されるのは「これからこの物語はどうなるのだろう」という不確定性である。体験される物語は、これまで述べてきた現場の性質と共通している。だからこそナラティヴは現場を伝えるに適したメディアと言えるのであって、もしナラティヴを閉じたものとして扱ったら、すでにその現場性は失われている。「ナラティヴ・エスノグラフィー」というときにもこの点を忘れてはならない。つまり重要なのは、エスノグラファーがナラティヴを実践するという点である。現場の「インフォーマント」が語ったナラティヴを事後的に分析するという点ではなく、エスノグラファーが現場の語り手となって、ナラティヴを産出するという点である。

ナラティヴを組み込んだ現場エスノグラフィーを方法論的に精緻化するためには、個別的な物語がもっている普遍性（物語的普遍性）、もしくは個別事例の普遍性について理論化する作業が必要になってくるであろう。エスノグラファーはこれまでも「事例」を描くことで普遍的な何かを伝えることに成功してきた。その普遍性は、個別的な生を描いてきた文学や劇映画といったジャンルに通じるだろう。こうしたなじみのメディアによって、私たちはすでに「物語の力」がいかなるものかをよく知っている。この点については稿を改めて論じることにはしたい。

V 結論——現場エスノグラフィーの構想

人びとの現場に近い研究を可能にする方法論とはどのようなものかについてこれまで考察してきた。これを「現場エスノグラフィー」と呼ぶならば、それは現場という社会状況の特異性を踏まえて、従来のエスノグラフィックな方法論を修正したものとなる。現場の特異性として、「これまで」と「これから」のあいだで人びとが実践し続ける現在進行形の「今」、そしてそこでエイジェンシーによって発揮される創造性を挙げることができる。現場の現場性を踏まえてエスノグラフィーをするということは、不確定性、非決定性、即興性、偶発性、創造性、さらにまた特定性、一回性などをエスノグラフィーに導入することを意味する。もっと簡単にいうと、それは人が生きていることの実体性に立ち返るということである。現場の他者とは、本質化され、一般化された「XX人」「YY族」ではなく、特定の状況で特定の問題に取り組む特定の人びとである。

現場エスノグラフィーの主要な問いの立て方は以下のようなものである。

その人びとはどんな現場を生きているのか？

その人びとはどんな問題に直面しているのか？

その人びとはその問題にどう取り組んでいるのか？

その現場の歴史的・政治経済的文脈は何か？

この方法論の社会的活用、もしくは実践と応用の可能性ということを考えるとき、それは二つの問いに関係する。一つはその結果得られた知見が他の現場でも使えるのかという問い。二つ目は、誰がその方法論を用いるのかという問い。この二つの問いに対する決定的な答えを私は今の段階ではもっていない。だから本稿では示唆と展望として現段階での見解を述べておくにとどめたい。

一番目の問いに対しては、特定性を特徴とする現場から得られた知見が、そもそも文脈の異なった他の現場に応用可能なのかという疑問が出てくるであろう。それはもっともである。しかしある現場における「もののやり方」(ド・セルトー)が、他の現場にヒントを与えるということは十分考えられる。ドイツの教会アジールは日本ではそのまま実践できない。しかし教会アジール実践者の資源利用のやり方は、日本の難民保護の現場で活かし得るであろう。ここで言っていることは日常的な表現を使うと「他人がどうやっているのかを参考にする」ということである。同じ種類の問題に取り組む人びとにとって、違った現場の人びとは、「違った文脈で同じ問題に取り組む仲間 (colleague)」である。その仲間たちがいかなる創意工夫をしているのかを知ることは、今、その問題に直面している現場において役に立ち得るであろう。現場エスノグラフィーの知見は、現場のリソースとなり得る。

二番目の問いに関して、エスノグラフィーは何も職業研究者だけの独占物ではないといえることができる。ここではエスノグラフィーという「方法論の社会的活用」が問題となる。例えばマーケティングなどの現場ですでにエスノグラフィーは活用されている⁸⁾。また市民社会アクター (civil society actors) が、和解、平和構築、脱植民地化などの現場でエスノグラフィーを活用することも望まれる⁹⁾。言い換えるとそれは「市民エスノグラファー」の育成という課題である。今後、そのための環境整備 (教科書の出版、カリキュラムの開発、コースの創設など) が望まれる。

注

- 1) 「社会調査士」取得の条件として、質的調査に関する授業科目の単位取得が含まれている。2003年11月に「社会調査士資格認定機構」が設立され、2004年より資格認定が実施されるようになった。この機構を立ち上げたのは、日本教育社会学会、日本行動計量学会、日本社会学会の三つの学会であり、日本文化人類学会は加わっていない。

- 2) 同化主義的な「北海道旧土人保護法」(1899年・明治32年公布)が廃止され、その代わりに1997年(平成9年)に制定されたのが「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」(いわゆる「アイヌ文化振興法」)である。北海道ウタリ協会が1984年(昭和59年)に採択した「アイヌ民族に関する法律(案)」では、政治・経済・教育などへの権利が盛り込まれていたが、アイヌ文化振興法ではそれらが削り取られ「文化」のみが取り上げられることになった。ここでいう「アイヌ文化」とは「アイヌ語並びにアイヌにおいて継承されてきた音楽、舞踊、工芸その他の文化的所産及びこれから発展した文化的所産」のことである。
- 3) これらに加えて日本語の現場概念は「場所性」(あるいは状況性、文脈性)との関わり、また何らかの問題に直面し対処するという側面、何か特別な出来事が実際に起こっている／起こった場所といった意味があることも指摘しておきたい。他にもプロフェッションとの関わり(「職人の現場」)、「計画」「理論」「会議室」との対照などの含意がある。
- 4) 日常語の「現場」を英語に訳すときには、文脈に従って訳すべきであろう。例えば「現場で学ぶ」には“learn on the spot”が適しているという風に。またラテン語の“in situ”には「現場」と重なるところが大きい。「現場」を名詞として英訳する際には、アクチュアリティ概念が有用であろう。私ならば現場に例えば“actual site”という語を当てる。
- 5) 例えば映画「アマンドラ!希望の歌」(監督:リー・ハーシュ、2002年南アフリカ・米国)によれば、「黒人」たちが反アパルトヘイト闘争を進めるとき常に音楽、なかならず歌が共にあった。そこでは歌の用い方が闘争の経過の中でどんどんクリエイティヴに変化していったことが描かれている。そうした民衆が生まれ出し、また民衆を支える文化——歌、音楽、絵画、文学、ダンス、演劇——は、アプーールドゴドが批判し、洗い流そうとする人類学的「文化」とはまるで違ったものだ。人びとを自動人形としてパターン化するような「文化」ではなく、抵抗の中で人びとによって創造されるものとして「文化」を規定したのはフランツ・ファノンだった。「人は文化を出発点として民族を証明するのではなく、占領軍に抗して民衆の行なう闘いのなかで文化を表明するのだ。」(ファノン 1996: 216)。こうした創造性と抵抗を基調とする文化観を、方法論としてのエスノグラフィーに取り入れる作業は今後の課題としたい。
- 6) agencyの語源はラテン語のagere(行なう)である。このラテン語から「行なう人」としてのagent、そして「行なう地位・力」としてのagencyという英語の単語が出てきた。「代理人」「代理店」といった意味はむしろ派生的なものである。注目すべきはactやactualもこのラテン語agereを語源とすることである。パトラーのagencyを竹村和子はこの語源の意味をも踏まえて「行為体」ないし「行為性」と訳している(パトラー 2004)。私はこれに加えて「行為遂行能力」ないし「行為力」という訳語も適切だと考える。
- 7) ドイツのキリスト教会の最初単位。教会堂、聖職者、そして一般信者からなる。
- 8) 例えばマイクロソフト、インテルなどの企業とアメリカ人類学協会とが合同で開催したエスノグラフィーの国際会議: <http://www.epic2008.com/>
- 9) 私自身が朝鮮人強制連行犠牲者の遺骨問題解決を目指した市民社会組織で、そのメンバーと共にエスノグラフィックな調査を実施した。学会でその予備的な報告を行い(小田 2007b)、また報告書を作成した(2007年 浅茅野調査チーム 2008)。

文 献

- Abu-Lughod, L.
 1991 Writing against Culture. In Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, pp. 137-162. Santa Fe, N. M.: School of American Research Press.
- Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J. and Lofland, L. (eds.)
 2001 *Handbook of Ethnography*. London: Sage.
- Clifford, J.
 1988 (2003) *The Predicament of Culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press. (『文化の窮状』太田好信他訳, 京都: 人文書院)
- Fabian, J.
 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Kleinman, A. and Kleinman, J.
 1995 Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience. In A. Kleinman *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, pp. 95-119. Berkeley: University of California Press.
- Lavie, S., Narayan, K. and Rosaldo, R. (eds.)
 1993 *Creativity / Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rapport, N. and Overing, J.
 2000 Agent and Agency. In Nigel Rapport and Joanna Overing (eds.) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, pp. 1-9. London and New York: Routledge.
- Sanjek, R.
 2002 Ethnography. In Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 193-198. London and New York: Routledge.
- 上野千鶴子
 2001 「構築主義とは何か——あとがきに代えて」上野千鶴子編『構築主義とは何か』pp. 275-305, 東京: 勁草書房。
- 江口重幸・斎藤清二・野口直樹編
 2006 『ナラティブと医療』東京: 金剛出版。
- 小田博志
 2007a 「ナラティブと現場性」『日本保健医療行動科学会年報』22: 27-37。
 2007b 「エスノグラフィーと「現場」——平和構築にコミットする人類学のための方法論的考察」日本文化人類学会第41回研究大会, 分科会『「現場」への挑戦／「現場」からの挑戦——応用・実践を目指した文化人類学の再検討』, 名古屋大学。
 2008 「難民——現代ドイツの教会アジール」春日直樹編『人類学で世界をみる』pp. 149-168, 京都: ミネルヴァ書房。
- 川喜田二郎
 1967 『発想法——創造性開発のために』東京: 中央公論社。

- 木村敏
1994 『心の病理を考える』東京：岩波書店。
- 佐藤郁哉
1992 『フィールドワーク——書を持って街へ出よう』東京：新曜社。
- 田中雅一
2002 「主体からエージェントのコミュニティへ——日常の実践への視角」田辺繁治・松田素二編『日常の実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』pp. 337-360, 京都：世界思想社。
- 田辺繁治
2002 「日常の実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ」田辺繁治・松田素二編『日常の実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』pp. 1-38, 京都：世界思想社。
- ド・セルトー, ミシェル
1987 『日常の実践のポイエティック』山田登世子訳, 東京：国文社。
- 波平恵美子・道信良子
2005 『質的研究 Step by Step——すぐれた論文作成をめざして』東京：医学書院。
- 2007年浅茅野調査チーム編
2008 『2007年浅茅野調査報告書——北海道浅茅野飛行場, 朝鮮人強制動員の歴史を掘りおこす』, 札幌：強制連行・強制労働犠牲者を考える北海道フォーラム。
- バトラー, ジュディス
2004 『触発する言葉——言語・権力・行為体』竹村和子訳, 東京：岩波書店。
- ファノン, フランツ
1996 『地に呪われたる者』鈴木道彦・浦野衣子訳, 東京：みすず書房。
- フリック, ウヴェ
2002 『質的研究入門——「人間の科学」のための方法論』小田博志・山本則子・春日常・宮地尚子訳, 東京：春秋社。
- マズロー, A. H.
1987 『人間性の心理学——モチベーションとパーソナリティ』小口忠彦訳, 産業能率大学出版部。
- 箕浦康子
1999 『フィールドワークの技法と実際——マイクロ・エスノグラフィー入門』京都：ミネルヴァ書房。
- やまだようこ
1997 「同時代ゲームとしての^{フィールド}現場心理学」やまだようこ編『^{フィールド}現場心理学の発想』pp. 13-27, 東京：新曜社。
- 渡辺公三
1990 「森と器」波平恵美子編『病むことの文化』pp. 2-35, 東京：海鳴社。