

# 琉球大学学術リポジトリ

C.ギアツの解釈人類学と沖縄・奄美 — <中心> と  
<周縁> を読み解くために —

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2010-02-02 キーワード (Ja): 解釈人類学, 中心, 周縁, 沖縄, 奄美 キーワード (En): 作成者: 稲村, 務, Inamura, Tsutomu メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/15469">http://hdl.handle.net/20.500.12000/15469</a>

## C. ギアツの解釈人類学と沖縄・奄美 — 〈中心〉と〈周縁〉を読み解くために—

稲 村 務  
Tsutomu Inamura

### Okinawa-Amami and Interpretive Anthropology by Clifford Geertz: An Approach of Center and Periphery

本稿は C.ギアツの解釈人類学的理論を沖縄の大学生向けに解説するための教育的エッセイである。ギアツの解釈人類学は今日の文化人類学において様々なパラダイムの基礎と考えられるものであり、是非理解しておくべきものである。本稿ではゼンザイ、桜、ブッソウゲ、雲南百薬、ニコニコライス、墓、巫者といった沖縄・奄美の身近な事例を検討することでその理論を理解させる目的をもっている。

キーワード：解釈人類学、中心、周縁、沖縄、奄美

#### 序

本稿は沖縄・奄美の問題について解釈人類学をパラダイムとして理解するための教育的エッセイである。伊藤亞人先生の取り組んでこられた〈中心〉と〈周縁〉という理解の軸を使って、解釈人類学的枠組みの可能性をさぐり、沖縄の民俗学・人類学専攻の大学生に向けてわかりやすい身近な例を検討することで、クリフォード・ギアツの理論を理解させようという意図を持っている。

民俗学は「内省の学」だと言う時がある。この言を日本人が日本の研究を

するため（ないし沖縄に閉じこもるため）のエキスキューズとして使うことはギアツの前では十分な罪悪でありうる。「眼前の事実」を「ありのまま」にデータとして収集しさえすればいつか論文になるというのは間違いである。しかし、ギアツは高邁な理論のみを追求し、民族誌的データとは無縁の議論をするようなタイプの学者ではない。ギアツはむしろ過度な抽象化に反対し、フィールドで考え込むタイプの学者である<sup>1</sup>。その意味でデータからものを考ようとする学生の出発点としては是非押さえておきたい議論を提示しているのである。

こうしたことは民俗学がやってきたことであって、特に変わったことではない。しかし、理論を学ばなくてもいいと考えるのは間違っている。以下に説明する「厚い記述」を可能にするにはいくつもの概念や理論を解釈学的に用いるべきなのであって、理論へ事例を当てはめるとか、事例をたくさん集めて抽象化するというのではない。説明するのに理論や概念が必要だといっているのである。

ギアツによればデータとは人々の「解釈」なのであって、我々の「解釈」は人々の解釈に対する二重、三重の「解釈」である。文化の分析とはその解釈の「意味の構造をえりわける」ことである。これが本稿の最も重要な点であり、人類学的調査研究の最低限の枠組みなのである。私たちが何の枠組みもなしに「ありのまま」にデータを得ているというのは幻想にすぎない。

「ありのまま」とは突き詰めて言えば、現象学となり、それを解釈する「私」を疑えば、それは「私」の文化の反映物にすぎない。他者の文化を書いているつもりが、実は「私」にとって珍しい骨董集めに終始していることが多い。これを「内省の学」と呼ぶだろうか？私たちが得ているデータとはすでに人々によって解釈され、かつ私たちの文化によって取捨選択され解釈されたものであって、その「私の解釈」を問う、つまり「内省」とはここにあるのである。

20世紀の文化人類学は目まぐるしくパラダイムを転換して今日に至ってい

る。理論の先端を追う人々にとって解釈人類学は新しくも見えないし、「わが道を行く」式の論者にとっては関係のないものに見えるかもしれない。私は「××主義」ではない、と固く信じている学生の多くは、無自覚な伝播主義者や唯物論者ばかりで、伝播主義的要素主義を否定すると漠然とした進化論に陥っているのが普通である。「ありのまま」に記録しているという幻想に気がつき、それが己の文化を問うているのだと気がついた時、不安定な「解釈」という世界の入り口に立っているのだと自覚しなければならない。フィールド派を自認していればしているほどデータというものが「客観的」ではありえないことに気がついているであろう。

ギアツの論文は難解なことで有名である。それはギアツの引用する夥しい数の哲学者や文学者のことではない。それはフィールドワーカーとしてのギアツが理論家としてもものを書く際の晦渋さのことである。しかし、いわんとしていることは決して実行不可能なことでも高邁な理論でもない。さらにいえば、「解釈の解釈」についてギアツは明確な答えを出してきてはいない。この点は理論の先端を追って前のことを忘れてしまおうとしようとする学生には「なんだ。ギアツもその程度か」といった理解をしてしまうかもしれない。ギアツの議論はもっと先を見ながら先を保留し、広い議論の枠を提供しているのであって、むしろ後ろに立ち止まって考えるべき問題を提示している。この点を踏まえずに先に進むポスト・モダニストや社会構築論者はフィールドワークからは何も得られないような議論を展開することであろう。

## 1 〈中心〉と〈周縁〉

伊藤亜人先生が考究されてきたテーマとして、〈中心〉と〈周縁〉という問題系があった。伊藤先生が長年取り組んでこられた韓国について、筆者はこれまで足を踏み入れたことすらなく、2008年8月に津波高志先生に連れられて短期ではあったが滞在する機会を得て、伊藤先生の御関心をいくばくか

感じ取ることができたように思う。儒教的正統性やアメリカ的なグローバリズム、敵として味方として〈中心〉でも〈周縁〉としても明滅する「日本」、ソウルと濟州島、ソウルと珍島といった、文化的正統性の問題や地政学的問題がひしめいているのであった。

同じことは、ここ沖縄あるいはさらに境界的位置にある奄美諸島においても起きて来たことであって、伊藤先生が沖縄復帰前から取り組まれた糸満漁民の研究の時には今よりもはるかに切迫した課題であり、またその時代を経してきたからこそ現在では埋もれてしまっている課題に鋭い目を持っていらっしゃるのだと思う。筆者は韓国に行って、沖縄の過去と未来の両方を沖縄との違いから感じる事ができたように思う。こうしたことは沖縄から出てみないと意識化しにくいのである。

ここでは〈中心〉と〈周縁〉を概念的に定義したり、概念として検討したりすることは行わない。これらの概念は解釈人類学的枠組みにおいては、民俗的領域にも、行政的領域にも、学術的領域にも宗教的世界観にも属し、一義的に定義するよりも開かれた議論の場として「宙吊り」にしておくほうが生産的であろう。〈中心〉的に見えるあるものが別の脈絡に置かれると、〈周縁〉的にもなり、また別の脈絡に置かれると別の〈中心〉と〈周縁〉を生み出す。その脈絡こそが明らかにすべき問題なのである。

また、文化人類学の主要なテーマである「文化」の概念も本稿では、ギアツのいう「意味の網の目」という定義に該当するもの以外は、括弧付きで客体化されたものとして示す。今日「文化」という語り口には、それが人類学的概念であり、価値中立的なものを目指すにせよ、一般名詞としての「文化」のニュアンスが纏わりついている。「琉球文化」にせよ「沖縄文化」にせよある種の正統性を含意としてもたされておられ、意図はなくとも高尚な目標としての社会的、政治的強制力をもっている。ギアツのいう文化概念はこうした物象化とは手を切っている。

琉球朝日放送でテレビ報道された「復帰を阻止せよ」という報道番組で、

復帰前にアメリカ軍がとった第七心理作戦部隊の「宣撫工作」について知った。生活のため宣撫工作に加わった沖縄の人びとを責めることは出来ないが、アメリカ軍は、「琉球文化」「琉球アイデンティティー」を覚醒させ、復帰を阻止しようという狙いをもっていたという。そのためたくさんの民話を集め『守礼の光』という雑誌を発行したり、沖縄の文化的な活動を支援したりしていた。このなかではジョージ・カー（George Kerr）の *Ryukyu: Kingdom and province before 1945* が、本土とは異なる文化である「琉球文化」という言説の構築に役立ったことが述べられていた。カーらのプロジェクトに参加した民俗学者も少なくなかったし、社会構築論者ならばこの「文化の政治学」を見落とさないであろう。

一方で、「沖縄文化」という言葉も琉球処分から「沖縄県」へという歴史的経緯を刻印されており、日琉同祖論と日本のナショナリズムの臭いを漂わせている。ギアツには「文化の政治学」という論文もあり、こうしたカルチュラル・スタディーズへの志向もあるが、それはけして「軽い」ものではなく、インドネシアでの複雑で「重い」経験からきている<sup>2</sup>。問題は表象された「文化」ではなく、それが人々にどのように作用するかであって、このこと自体はフィールドワークによってしか確かめることのできない事柄である。

それに対して、「民俗」という語り口には、はじめからそうした政治性は少なく、多様性が含意にある。「琉球民俗」、「沖縄民俗」という語を考えてみればよいが、そうした名詞化は今日存在していない。「琉球民俗学」「沖縄民俗学」という語は暗黙に「琉球の民俗学」「沖縄の民俗学」なのであって、それは宮古、八重山などの多様性も認めた上での範疇を示しているにすぎない。

社会人類学者のエドモンド・リーチは「文化には境界がないから研究の対象は社会である」という主旨のことを述べている[リーチ1985, 1987]。たしかに文化を何か境界付けようとする力は常に働いているが、境界付けられた輪郭のあるものとして文化を扱うことはフィールドワークをする人類学者な

らばしないことであろう。文化を研究対象として考えた時（その定義はおびただしい数になるが）、〈中心〉と〈周縁〉は重要である。文化には境界はないものの〈中心〉と〈周縁〉はそれでも存在し、それらは様々に動的に変化しながらも、なお関係性として存在する。例えば宗教的教義としての〈中心〉である経文や聖書の分析、政治的中心としての国会や国連の研究ならば、宗教学や政治学がやればよい。もし、人類学が〈中心〉や〈周縁〉を扱うのだとすれば、その関係性が人々にどう考えられているかである。

冷戦構造が崩壊し、多極化していく現代社会において、「文化の政治学」[ギアツ2002]とギアツが呼ぶ時代において、その〈中心〉と〈周縁〉を文化の内部の実体としてもその階層性を見極めるうえでも、あるいは人々の解釈のなかの概念としてでも見る必要が出てきている。文化には境界はなくとも〈中心〉と〈周縁〉というものは存在している。

こうした世界規模な現象でなくとも、2005年の市町村合併によって勝連が「うるま市」に吸収された今日、あれほど勝連と具志川、石川、与那城の個性の違いを言っていた学生たちが、平気で「うるま市の〇〇について」という論文を書こうとしているのだ。勝連の文化的自律性はなお失われていないにせよ、いつか勝連城はうるま市の象徴となり、文化的中心性を失うかもしれない。表題を「うるま市」にするのか「旧〇〇」とするのは、論文の修辭ではなく、ある文化についての判断であり、分析の結果であるべきなのである。同じことは世界の各地で起きているし、上位を失って下位が沸騰する、下位が失われて上位が凝集するといった〈中心〉と〈周縁〉の政治が進行している。

ギアツの主張は一貫して、多様性に目を向けることである。ギアツは「反-反相対主義」という語を使って、人類学における還元主義を否定しようとした[ギアツ 2007 a]。相対主義に反対する（多くは普遍主義をとる還元論）を批判することで、理解できない他者としての相対主義的な認識論的放置と大理論や単純な一般論による多様性の無視を同時に批判するための不安定な

枠組みを提示している。

その文化的多様性について、自民族中心主義への安易な批判によって、個々の文化が消滅することをも批判しながら、なお文化的多様性に目を向けることを主張している[ギアツ 2007 b]。伊藤先生も折にふれて多様性へ目を向けるように促されるのだが、勘違いしてはならないのは論文において多様だと結論することではなく、多様な現実をどう理解したのかを結論とすべきだということである。

この〈中心〉と〈周縁〉といういくぶん曖昧な概念軸を設定することによって、多様性を説明するための解釈人類学的な枠組みを考えることができる。解釈は無限にあり、それを整理するためには枠組みが必要である。しかし、ギアツが批判するように還元論や単純な本質主義にそれを解消してはならない。自ら「正しい文化」や「正しい解釈」を提示するのではなく、人々によって「正しい」とされているものを〈中心〉として捉え直し、その〈中心〉と〈周縁〉のダイナミクスとして状況を理解しようとするのである<sup>3</sup>。そのための枠組みとして〈中心〉と〈周縁〉という概念軸は有効なのである。これらを踏まえた上で、今日的な「文化」の力学について、その〈中心〉性と〈周縁〉性について身近な事例を挙げながら検討してみたい。

## 2 ギアツと解釈人類学

クリフォード・ギアツは2006年10月30日に他界した。アメリカを代表する文化人類学者であり、解釈人類学の提唱者である。ギアツの人類学における影響力の強さについてはここでは繰り返さない[小泉1984, 鷹木1988参照]。解釈人類学とは特定の文化人類学の領域なのではなく、一種のパラダイムなのであって、人類学をも越えた思潮なのである。ギアツの文章は難解であることで知られ、民俗学とは無縁の人に思えるかもしれない。しかし西洋人類学において、文化の問題を解釈の問題であると彼が見抜いたときに、その後



のポスト・モダニズムやポスト・コロニアリズムといった問題系、ネイティブ人類学、社会構築主義といった展開が内包されていたとみるべきであろう。民俗学がこうした流れと無縁の時代はもう過ぎた。柳田国男批判は社会構築論の影響であるし、ムラを研究するのではなくムラにおいて、あるいはそもそもムラとは何かと問うようになったのは解釈人類学の影響である。人類学のこうしたパラダイム転換についておおまかにでも理解しておかないと、先行研究の整理すらできず、単なる瑣末主義に陥るであろう。また、ギアツの述べていることは検証不能な進化論や構造主義のような大理論ではなく、むしろ調査研究の場で実践可能なものであり、かつそれほど難解でないことを沖縄・奄美の例を示しながら以下で説明していこうと思う。

近年、人類学が細分化されていくことを嘆く人類学者が多い。「科学」という言葉がいみじくも示すように、近代科学としての人文社会科学は専門分化することで人間を理解しようとしてきた。人類学はその逆の学問であって、人間の生活は様々なものが絡み合っていてできあがったものであって、もとの脈絡（機能的連関や構造的連関も含む）から人間を考えようとする学問体系に他ならない。

解釈人類学というとまたそうした「分野」だと勘違いするかもしれない。しかしギアツが「薄れ行くジャンル」（原題は *Blurred Genres*）[ギアツ 1991 a]で示したように事態はその逆であって、解釈人類学はジャンルに安住するためのものではなく、広範な分野を含む一つのパラダイムなのである。人文社会科学全体におよぶパラダイムの転換について、ギアツはそれを類比（アナロジー）の変化としてとらえる。ギアツによれば人文社会科学は物理学的類比から「遊び」「ゲーム」「演劇」「テキスト」の類比へと変わってきており、ギアツ自身は「テキスト」という類比を好む。

レヴィ＝ストロースの構造人類学までは文化の問題は、無意識的で人類学者だけがそれを特権的に記述することができた。「構造」は普遍で不変な、究極的には理解できない目標的概念としてのみ存在し続け、かつ人々の直接

の解釈とは切り離された抽象的な領域にあった。ギアツのレヴィ＝ストロース批判を読むと構造主義の結果生み出される抽象的な構築物が、人間の理解にそれほど役に立たないという主張であることがわかる[ギアツ1987 1]。

ギアツが「要するに、人類学の著作はそれ自体が解釈であり、さらに二次的、三次的解釈なのである（本来、「現地人」のみが一次的解釈を行う。それは彼の文化にほかならない。）」[ギアツ1987 a:26]という当たり前のようで当たり前でなかったことが宣言されることによって、解釈学的転回という状況が生まれたのである。今日、カルチュラル・スタディーズや社会構築主義的な理論的関心を持つ者も、この点は理解しておく必要がある。これは、当然のことのようであるが、すぐに忘れ去られてしまうことなのである。

ギアツの読解でまず重要なことはギアツが「人間は意味を求める動物である」と考えている点である。人生の意味、政治と意味、社会の意味、信仰の意味について論じることは人間の理解について正当な問いであろう。「意味を求める動物」としての人間という仮定には、現代社会を理解するのにいくつかの利点がある。一つは複雑化し、多極化する現代社会の分析に役立つという点である。日本の戦前の「劇場国家」[ギアツ1989]のように、国家が個人を意味づけ、個人が国家を意味づけるような体制が崩壊し、戦後の日本、特に冷戦終結後においては、意味を供給する主体が多様化しつつある。沖繩ではまだ研究する価値は十分あるものの、村落の紐帯や家族の紐帯は以前より拘束性が低くなってきている。人々を取り巻く情報環境の変化は大きく、人間はそれでも意味を追い求めるが、それは機能主義者のいう社会構造のみではなくなっている。

もう一つは、「意味の追求」というパラダイムの広さである。ネットワークとしての社会構造を念頭におくと、現代社会の社会構造は国家―村落―家族といった軸とは別に音楽、宗教、文学、地域社会、市民社会、趣味的集団などさまざまな広がりをもっている。それらはかつても存在していたものではあるが、あまり中心的な課題とはならなかった。人々は今日、意味の供給

源を多様な集団に求め、かつそれは目まぐるしく変化していくようになった。学問を対象で分ける（政治人類学、法人類学、観光人類学・・・）といった対象別の人類学がしばしば見落とすのは、政治であったものが文化になり、観光であったものが宗教となるような脈絡の変化についてである。むしろ対象があるカテゴリーからはみ出してく状況を分析するのが人類学の重要な役割なのであって、それは意味と解釈という問題なのである。その点ギアツの主張は正当であり、それはパラダイムというべきものである。

人類学は人間についての学問である。ギアツはウェーバーによりつつ「人間は意味を求める動物である」という仮定から出発している。他にも人間を他と区別するような仮定がたくさんある。象徴、言語、道具使用、医療、記憶・・・こうしたものは「文化」の一部だと考えられてきた。人類学を学ぶには人間についてある立場をとることが必要である。人間を理解するのにどんな仮定が必要か考えたほうがよい。そうすることによって自分を問うことができ、他者についてなにかを発見できるだろう。私たちはありのままに人間を理解しようとしているのではなく、私たちの文化の中でそれを思考しているのであって、その前提を自覚するのに自分の人間観がどの立場なのかがはっきりさせておかなければそれを論ずることもできないのである。学生が「論じる」ことができないのは、こうした仮定が自分のなかにあるかどうかを確かめることなく、事例を集めにかかるせいである。自分はいったい何を追及しようとしているのかということが不明なのである。

ギアツの解釈人類学については一般法則を求める自然科学からは遠く、「一致」よりも「不一致」を検討し、議論を洗練させようとする人文学に近いといっている[ギアツ1987 a]。その意味で、様々な立場の人々が様々な「当たり前」のなかで物事に意味を付けていく状況を、はっきりとわかるような形で提示すること、つまり「厚い記述」こそが、ギアツの理論の要点なのである<sup>4</sup>。もしも、これらの意味を捨象して別のところに結論をもっていこうとする（歴史的な正しさを求めることが多い）ならば、フィールドワー

クはほとんど必要がないし、予め普遍性を想定しているような文化概念をギアツは拒否している[ギアツ1987 b]。

むしろその際にギアツがハインツ・コフトを引用して区別した〈近い＝経験〉と〈遠い＝経験〉という概念が重要である[ギアツ1991 b]。これらは民俗学では通常、民俗語彙と書き言葉という関係で捉えられているものである。しかし、経験から近い概念が方言とは限らず、行政用語、学術語彙などといった経験から遠い概念が書き言葉とも限らない。人々の間では人類学用語すら流通しているのが現代なのである<sup>5</sup>。

こうした混沌とした脈絡の世界にあって、なおそれに秩序を与えようとするような「意味の網の目」が文化であって、それを説明するのにギアツは「テキスト」という類比を使う。ギアツの「テキスト」の類比は彼の文化の定義に様々に出てくる。

「私が採用する文化の概念は、本質的に記号論的なものである。マックス・ウェーバーと共に、人間は自分自身がはりめぐらした意味の網の中にかかっている動物であると私は考え、文化をこの網として捉える」[ギアツ1987 a :6]

「私が支持する文化の概念は、多義的でもなければ、異常なあいまいさを帯びたものでもない。文化は、象徴に表現される意味のパターンで、歴史的に伝承されるものであり、人々が生活に関する知識と態度を伝承し、永続させ、発展させるために用いる、象徴的な形式に表現され伝承される概念の体系を表している」[ギアツ1987 c:148]。

「文化組織に関する正しいイメージ—もしそのイメージを持たなければならぬとすれば—は、クモの巣の網のようなものでもなければ、また砂の堆積といったものでもなく、それはむしろタコのようなものである。タコの足は

だいたい分離しており、その神経系統はそれぞれの足やタコの頭脳とみなされるものとも不十分にしか関連していない。しかしそれにも拘らず、動きまわることができ、自分を生命力のある、いくらかぶざまな存在として少なくとも当分のあいだ維持していくことができる」[ギアツ1987 f:364]。

「人びとの文化は、それ自体が集合体であるいくつものテキストの集合体であり、人類学者は、テキストの所有者たちの肩越しにそれらのテキストを読み取ろうと骨を折っている」[ギアツ1987 n:444-445]。

「(パーソンズは)、文化の概念を、人間が自らの経験に意味を与える準拠枠としてのシンボル体系とした」[ギアツ1987 h:101]。

ここで、ギアツの文化についての類比的イメージを一步進めて、インターネットのウェブサイトだと考えてみよう。筆者は以前このように主張したことがある[津波・稲村2005:125]。テキストの集積体としての文化は、それぞれに意味を階層的にリンクさせており、リンクは意味によってタコの足のように分かれている。フロントページには入り口としての象徴があり、それらは別の象徴と結びつくことによって意味を生じさせる。どこにリンクを張るかはウェブを作っている作成者の解釈によっているのである。

ギアツ自身は拒否するかもしれないが、この類比を使うとずっとわかりやすくなる。データはそれぞれ偶然もしくは意図的にとられたものであり、ウェブ作成者は人びとの解釈が何であるのかを考えながら、しかし目的や方法は不明確なままでも、理解を続けることができる。データの解釈が間違っていれば他の人から攻撃されることもあり、新しいデータが別のデータの解釈と矛盾しているかもしれない。データはフォルダのなかに集積され続け、ウェブのどこからでも入れるが、出口はわからない。データは膨大になればなるほど完全な理解ということはなく、データのみが集積されるが、読む人によっ

て様々な読み方が出来る。また、ギアツの言っている人々の解釈とは深遠なものでも隠されたコードでもない。これはコンピュータのアルゴリズムや工学的メカニズムのことでなく、単に文章として読めるサイトの内容にすぎない。

文化的データは機能や概念でまとめてしまえばすっきりまとまるであろう。人々の目線で意味を追求しながら整理しようとする「タコの足」のように勝手に動き出す不安定なものになってしまう。ある象徴がなぜしかじかの意味を持つのか、機能、位置、神話、歴史的出来事、イデオロギー、政治、字面、論理、相同性、ダジャレ、経済、省略・・・脈絡はアトランダムにあって予見不能である。「KY」なる隠語がどうして「空気が読めない」であり、「空気を読む」ということがどういう論理であって、どうしてそれによって首相が辞職する原因になるのかを外国人に説明しなくてはならない状況を想像してみれば、文化を説明することの困難さと意味の生成過程の不思議さが理解できよう。ある象徴が意味を持つのは別の知識と連合するからであるということしか手がかりはない。それがここでいうウェブサイトのリンクの類比、あるいはギアツの言う「タコの足」の類比なのである。

ギアツは次のようにいう。

「文化の分析は本質的に不完全なものになる。これは奇妙な学問である。最も確かな主張も、きわめて頼りないものに基つき、簡単に問題を片づけても、まちがっているかも知れないという疑念をあなた自身も他の人も強めることになる。しかし、それこそ、繊細な人びとを愚鈍な質問で苦しめると共に、民族誌学者の行っていることなのだ」[ギアツ 1987 a:50]

「民族誌を行なうということは、ある原稿を（「解釈を行なう」という意味で）読もうとするようなものである。その原稿というのは、見慣れない、字が消えかけ、省略や筋の通らない点や疑わしい訂正や特定の意図を持った注釈などに満ちており、それは慣用的な表現によらずに、具体的な行為の変わり易い用例によって書かれた原稿なのである」[ギアツ 1987 a:16]

しかし悲観的になる必要はまるでない。ギアツが示しているのはフィールドワークを行なうものなら誰でも経験していることであり、そうしたことがないとすれば人類学に創造性はない。沖縄や奄美で「本土」の人との不一致や、沖縄内部、奄美との不一致を見つけることはまったく難しいことではない。また、ギアツの議論は形而上学的な不可知論では全くなく、出発点を誠実に語っているにすぎない。ギアツが言っているのは「厚い記述」にいかようにも議論を組み立てることはできるといっているのである。問題はこの「厚い記述」がないために論点を見出すことができないことである。

「厚い記述」とは無論、脈絡の厚さなのであって、何ページあるといったことは全く関係がない。何百ページあっても、人々の様々な解釈の錯綜した脈絡が提示されておらず、それについて脈絡を追う感性がなければ「厚い記述」とはいえない。その意味で単純な結論を導くスタイルの論文にはなじまないのである。ギアツが出しているギルバート・ライルの例で、まばたきをする少年の例を挙げておこう。それは目の痙攣に過ぎないかもしれない、他人に対する目配せかもしれない、その目配せの練習かもしれない。これは客観的にはすべて同じことであるのだが、文化は同じ動作に意味を与える。逆に言えば意味を与えている脈絡を考えると文化の理解へ向かう。この目配せがわかったからといって、文化のわずかな部分が変わったにすぎないのだが、無視してしまえばまったくの手がかりを失う。文化は意味の体系なのだから、というわけである。

「厚い記述」における「解釈」とは何か？それは「合意」がないことである[小泉1998]。そもそも解釈が一様で、誰に聞いても同じであり、調査者も合意するものを「解釈」などと呼ぶ必要はない。合意のあるものは事実ではなく一つの「解釈」ではあるだろうが、「薄い記述」である。その意味で解釈人類学のデータは「合意」がなければただ増えていく。そこにある石が靈石であるかどうか目をつぶって、単に玄武岩が存在しているという客観的記述をするのに人類学が役に立つことはない。「それが靈石である」と

することは客観的に検証できる事実ではなく、文化的な意味である。その石に仏教的な意味や村落の神様だとか意味が様々に付けられていることは、データが豊富なのである。これについて「正しい意味」を一つだけ記述することは「厚み」のあるデータを「薄く」することであり、人類学者がすることはなぜそうなるかを示そうとすることなのである。付言しておけばそれは、様々な解釈を「学説」や「説」として並べることでもない。問題は人々の一次的な解釈を脈絡を保持したまま示すことであって、「説」にはそうした脈絡が欠落している。

また、ギアツのいう「解釈」は、哲学者のいう深遠なものでも、隠されたコードや暗号でもない。ギアツの言う「解釈」とは人々にとって明白な解釈であり、その奥にあるものではない。ギアツは「意味」を「解釈」するのに「象徴」という窓口を設定する。象徴には意味は内在化しておらず、象徴に意味を押し付けているのが、文化ということになる。

彼の言う「象徴」とはモノでも言葉でも行為でもよく、「意味の運び手」である。逆に意味のあるものについては、それはすべて「象徴」である。この「象徴」から引き出されるのが意味であるが、ギアツは「文化が公的なものであるのは意味が公的だからである」[ギアツ1987 a:20]と述べ、それは観察可能で、深層心理学的でもなく、ごく日常にあるものであることを示唆している。また、「意味」は「象徴」の中に内在化されたものではなく、文化が意味を押し付けているのだとしている。

こうしてみるとギアツの言っている「意味」「解釈」「象徴」といった概念には深遠で形而上学的、あるいは無意識のような深層心理学的なものはない。ごくありふれた、私たちが普段やっているような解釈を図式化したものであることがわかる。人間がある物事を象徴として意味づけて行くかを問うことは人類学的にみて極めて正当な立場である。しかし、ある象徴が意味を獲得していく過程をつぶさに検討し、整理していくことは可能ではあるが、一般化しにくいというところにギアツの難しさがあり、かつ民俗学的視



点の利点がある。

そうした意味で地元の人々の解釈を扱ってきた民俗学は、普遍性志向の強かった解釈人類学以前の人類学から歩み寄る形となった。一旦、問題を解釈という地平に置くことによって、「文化を語る権利」のようなポスト・モダン、ポスト・コロニアルといった問題に広がるとともに、正しさが単一でないという厄介さを抱え込むことになった。ジェームス・クリフォードの民族誌批判は、すでに解釈人類学という問題から始まっていたのである。それと同時に、地元の人々の解釈を扱いながら、それを歴史的な正しさや、信頼できるインフォーマントの問題にして解釈を選び分けようとしてきた民俗学に新たな内省を促したということもできる。また、西洋人類学の特権的位置が見直され、地元の「脈絡」が重視されるようになり、人類学は民俗学と変わりのないものになったということでもあるのである。

ギアツの解釈人類学は本来、機能主義的な経験主義に基づいており、それは初期の作品、『ジャワの宗教』や『バリの親族体系』のような綿密なフィールドワークの結果から行き着いたものである。もしも、ジャワやバリが永遠に変わらない孤立した社会であったなら彼は機能主義者であり続けたであろう。ギアツは自身の「解釈の解釈」における自身の解釈の立場を「記号論的」とも「社会構築主義的」とも控え目にいつており、それは他の学者を巻き込むものではないといっている[小泉1983]。ギアツは解釈人類学を「解釈の解釈」であると認めようとしていたに過ぎない。その「解釈の解釈」がどのような立場であるのかは、ギアツ自身はとらないにしてもそれは精神分析でも文学理論でも何でもよく、その立場はギアツを引用した学者が自らの立場として取るべきものである。もしも、その学者が人々の複数の解釈に基づいていないのであれば、それはギアツの解釈人類学以外の立場なのである。

沖縄・奄美では様々な政治的主体が関わり、「文化」の正統性についての議論、あるいは「チャンプルー文化」のように複数性のある「文化」認識がある。以下ではこうした解釈人類学的な「厚い記述」が分析枠組みとして沖

縄・奄美では特に有効であることを卑近な例から示したいと思う。本稿の「厚い記述」における「解釈の解釈」が依拠する枠組みは「中心と周縁」である。この枠組みを導入することによって、始めて「厚い記述」に理念と実際の間の分析的視点を得ることができると考える。

### 3 冷たいゼンザイの「厚い記述」

沖縄でゼンザイといえば、普通はかき氷の中に白玉団子と金時豆の入ったものだというのは明白な「常識」である（写真1）。観光地ならば「沖縄ぜんざい」という看板を見かけることもあるが、筆者が知っているゼンザイが「ホットぜんざい」と書かれるのが普通であって、ゼンザイ



写真1 沖縄のゼンザイ（那覇市）

という名称は冷たいほうに付けられる名前である。以前知り合いの観光客が「沖縄ぜんざい」はありますかと尋ねたところそういうものはないねといわれたそうである。

手許の国語辞典で「ぜんざい」を引いてみると「①つぶしあんをまぶしたもち。汁粉のようにおわんにいれて食べる。②〔関西などの方言〕つぶしあん入りの汁粉。いなかじるこ」とある[『新明解国語辞典』第四版:712]。「①善いと感じてほめ、または喜び祝う語。よいかな②関西ではつぶし餡（あん）の汁粉。関東では、栗餅・道明寺餅・白玉餅などに濃い餡をかけたもの」[『広辞苑』第三版1987:1368]と書かれている。

これらは筆者の「常識」とも違う。そして筆者は関東の「ゼンザイ」を食べたことがないことに気付かされる。筆者が知っているゼンザイとは汁気の

あるつぶし餡の入った温かくモチの入ったものである(写真2)。

辞書的な意味が標準語であるとする、筆者が知っていることも沖縄のゼンザイも方言ということになる。むしろ、沖縄のほうが標準語に近いのかも知れない。記号論的に言えば、関西でのゼンザイに対立するのは汁



写真2 九州のゼンザイ(福岡市博多)

粉であり、ゼンザイ/シルコということになる。その弁別特徴はつぶし餡かこし餡ということであり、いずれも小豆餡で温かく甘いものでモチの入ったものである。この対立項にはモチが焼き餅であるか煮餅であるかは関係がない。

沖縄ではゼンザイに対立するのは普通、ミゾレである(写真3)。ミゾレは餅のないシロップをかけたかき氷のことであり、筆者が「かき氷」と理解しているものである。ゼンザイとミゾレを分ける弁別特徴は餅の有無ということになる。餅は通常白玉団子を指し、つき餅や焼き餅



写真3 ゼンザイ店の品書き(那覇市)

は用いられていない。沖縄のゼンザイに小豆が入ることもあるが、金時豆が普通である。

沖縄にはアマガシと呼ばれる押し麦、緑豆、黒糖を煮込んだ粥状の食べ物があり、旧暦の5月5日に子供の健康を祈る意味で食されていた。中国の「八宝粥」ともよく似ているが、沖縄のゼンザイはこうした伝統を引き継いでも

のであるかもしれない。

この事例は十分「厚い」のである。つまり、「合意」が得ることができず、ばらばらな「解釈」のみが存在する。それでも〈中央〉と〈周縁〉の関係性は見え隠れしており、それぞれ「正統性」がある。

#### 4 桜とブッソウゲ — ナショナルとローカル —

最近、沖縄や奄美ではサクラが植えられることが多くなった。カンヒザクラ（寒緋桜）と呼ばれる種類のもので、沖縄原産である（写真4）。割合濃い紅色のサクラであり、散り方も花びらが一枚ずつ落ちるのではなく、花ごと軸のところから落ちる。沖縄に赴任して5年ほどではあ



写真4 カンヒザクラ（名護市）

るが、神社の境内や学校にはこのサクラがよく植えられるようになったと感じる。ソメイヨシノだけが桜前線の基準となるので、春の天気予報で日本の領土空間に春が来ているというナショナルなイメージを持つこともなく、沖縄のサクラにはそれほどナショナルなイメージがない。

この頃の日本人がもつサクラのイメージといえば、3月の卒業式や4月の入学式のことであり、学校を中心とした出会いや別れであり、この季節にはサクラの名を冠した歌が流行る。花見の場所取りといえば新入社員や大学院生の最初の仕事であり、サクラに送られ、サクラに迎えられる。

沖縄ではサクラは1月に咲いており、サクラの蕾に合格を祈ったり、合格通知に「サクラサク」と書かれるなどということはない（琉球大学では「デイゴサク」であるそうである）。冬の寒さに耐えながら、春の到来とともに

それが花開くという「忍耐と開花」というイメージを沖縄のサクラは持つことができない。サクラは単に綺麗な花というだけで、サクラの花を見ながら酒を飲む習慣もないし、サクラ散る並木道を通っても、別れた人や新しく迎えられる人に思いを馳せることもない。

サクラは戦前や戦中なら、日本あるいは戦死の象徴として国家イデオロギーの中心であった[大貫2003]。大貫は非常にインテリで様々な思想をもっていた特攻隊員たちですら、サクラのように咲き、サクラのように散るという国家の見え透いた戦争美化によってそのイデオロギーを「自然化」していったかを論じている。沖縄戦に刻印された悲惨な記憶を持つ人でも、沖縄のサクラについてそうしたことを思い出す人はほとんどいない。強いていえば、沖縄のサクラのイメージは「本土並み」の象徴なのである。

ブッソウゲは沖縄には庭木としてもよくある花で、ハイビスカスとも言われる(写真5)。ブッソウゲはアオイ科の低木で中国南部を原産とし、南国イメージもあってか、沖縄市の市花になるなど、沖縄を象徴する花の一つである。ブッソウゲとハイビスカスは語感が違うものの同



写真5 ブッソウゲ(宜野湾市)

じ花であり、沖縄の方言ではアカバナ(「赤花」とかグソーバナ(「後生花」ともいわれる。グソー「後生」というと「あの世」、あるいは「墓場」を意味し、本土出身の筆者には少し驚きがあるものの、この花のイメージについて民俗的な解釈は必ずしも豊富ではない。

墓場に行くと時々、仏花として墓に供えてあるときがある。死穢を嫌う本土では、庭木と仏花が一緒に、ましてやそれが「後生花」とも言うとなれば、禁忌となってしまうことであろうが、現在の沖縄にはそうした感覚はない。

常見純一は国頭村安波で1960年代にアカバナを胸に挿して下宿に帰ったところ、女主人にあの世の花など縁起でもないといわれ、沖縄の各地でも同様の反応があったと報告している[常見1972:58-59]。常見はそこから「青＝生」、「赤＝老成・死」という二項対立を読み取っている。

「仏桑華」という漢字がそうした類推をさせるのかもしれない（「扶桑華」とも書いてよいのであるが）、今日の沖縄におけるブッソウゲのイメージは映画「ホテル・ハイビスカス」のように、少しアメリカンな花というようにとらえられている。アメリカ統治下でハワイあたりから持ち込まれた黄色やピンク色のハイビスカスは、必ずしも「アカバナ」ではない。昔は「アカバナ・シャンプー」として頭髪を洗うのに使ったという話なら聞くことができる。

うるま市具志川出身のある人のエッセイには次のように書かれている。

「仏桑華ともよばれるはいびすかすは、一年中咲き乱れているので、沖縄のイメージが強い花だと思います。でも少しかわいそうな話を耳にしました。仏桑華の花が赤いのは人間の血をすって育ったからというのです。戦争の被害が大きかった沖縄だからこそ、そんなふうに言われるのかもしれない。大輪で華やかなのですが、わたしにはどこか影があるように思われる花です」[宮城2002:110]。

「はいびすかす」と書いているけれども、そこにはアカバナ、グソーバナのイメージが濃厚なのではあるが、具体的に民俗的な行動や解釈は想定されていない。こうした「仏桑華」のイメージと沖縄戦を結びつける記述は、沖縄戦の手記や文学作品などの題名に多く用いられているが、民俗的な解釈には乏しく、常見のいう「赤＝老成・死」というイメージも今日はほとんど感じ取ることができない。

前述したようにギアツは「意味は象徴に内在しない」といっている。サクラが咲いたり散ったりすることと特攻隊として出撃することは何の関係もないが、そこに意味を押し付けているのは文化なのである。それは「出会いと

別れ」、「忍耐と開花」といった今日的なサクラの意味においても沖縄ではそれが成立しないことをみれば明らかである。また、ブッソウゲのイメージの変化をみても、政治経済的な環境によって象徴の意味は不安定に中身を変えていくということがわかる。

問題はその意味を獲得していく過程なのであるが、ギアツは情調 (mood) と動機づけ (motivation) という概念について述べている。

「情調と動機づけのもっとも重要な差異は、われわれに関する限り、動機づけは、役立つと考えられる目的に関して『意味をなす』のに対して、情調は、情調が発すると考えられる条件に関係して『意味をなす』のである」[ギアツ1987 c:161]。

つまり、沖縄のサクラには「意味をなす」条件がなく、情調を構成していない。また、目的となるような動機づけがない。本土のサクラについては、動機づけが変化して別の情調と結びついた結果意味を変えたということができる。

ブッソウゲの場合、アメリカ統治下においても、動機づけは持続していたものの (死がなくなることはない)、情調が失われていき意味をなさなくなったと分析することができる。つまり意味を構成するためには他の象徴物や知識、儀礼などと結びつく必要があるのである。

## 5 雲南百薬 —グローバルとローカルにおける「流用」

最近、沖縄の市場などで「雲南百薬」といわれる健康野菜をよく見かける(写真6)。中国の雲南省の研究を専門とする筆者としてはこの野菜を知らないのは恥ずかしいと思い調べてみた。これは和名を「アカザカズラ」、学名を *Anredera cordifolia*(Tenore)van Steen といい、熱帯アメリカ原産のツユムラサキ科の植物である。雲南にもなくはないが、植物事典以外で見かけることはない。中国語で「藤三七」といい、「三七」という雲南で有名な人



写真6 (1) 雲南百葉 (宜野湾市)



写真6 (2) 雲南百葉

参の一種とは全く異なるが、中国名に「三七」とあるように薬用とは考えられてはいる。この「雲南百葉」という名称は、どこからきたのか不明であるが、「雲南白葉」という漢方薬が雲南では有名であり、その名前を流用したものかもしれない。

この植物は英語ではマデイラ・バイン *Madeira vine* といい、マデイラ (*Madeira*) とはポルトガルにある大航海の基地となった有名な港町である。このマデイラ・バインは西洋諸国では外来植物として恐れられており、特にムカゴで増えるというその増え方が理解できないようである。オーストラリアの外来植物のデータベースには駆逐されるべき外来植物として掲載されており、ガーデニングの愛好会のホームページには火炎放射機での駆除法が載せられている。

原産地の南米では一般に薬用としても用いられており、特に害のある植物ではない。ただその旺盛な生命力について、欧米では恐怖の対象であり、アジアではあやかりたいものだという解釈の相違がある。

こうした一見ローカルな名前を持つグローバルな植物は少なくなく、かつてのジャガイモ (ジャカルタの芋)、サツマイモ (薩摩の芋)、カボチャ (カンボジア) などを考えてみてもわかるであろう。これらは日が経つにつれて民俗的な要素も付け加わっていく。グローバルなものへのローカルな他所の名の流用としてとらえることが出来よう。



「雲南百葉」の流行には、要素はグローバルな（中心）から来たものであるながら、〈周縁〉的なプリミティヴィズムを伴いながら、海の向こうから来た「舶来品」として受容しようとする民俗的思考も感じられる。これは沖縄の人々の意識がアメリカからアジアへと多元化してきたということでもある。

## 6 ニコニコライス 与論—沖縄—ローカル—ナショナル—グローバル

ニコニコライスは奄美諸島の与論島のとある喫茶店で近年創られ、高校生や観光客に人気のある料理の一つである（写真7）。筆者がその喫茶店に訪れたときも、高校生たちが次々に注文していた。こうした流行は一時的なものかも知れず、繰り返しを「民俗」の基本と考えてきた民

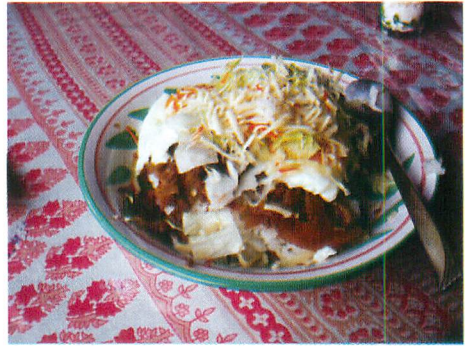


写真7 ニコニコライス（与論町）

俗学の対象にはほとんどなじまない。また、歴史的な本質主義という立場からその料理の「本質」を考えてみても全く「本質」の見当たらない料理であるが、その解釈は実に「文化的」問題を多様に提起している。

ニコニコライスとは白飯の上に砂糖醤油で煮てしんなりとした玉葱、牛肉のミンチ、チーズ、細かく切ったキャベツ、卵二個の半熟の目玉焼きをのせたもので、一緒に塩がついてくる。メニューをみると「ニコニコライス（タコライス）」とあり、沖縄の「タコライス」（写真8）を念頭に置いた上で創られたものであることがわかる。ニコニコとは上に載った目玉焼きの卵二つということらしく、この目玉焼きはロコモコ風（ハワイ風）ということであ

る。つまり、「沖縄+ハワイ」という「南国」イメージによって作られているわけだ。

味からみると二つの認識がある。一つは「タコライス」をプロトタイプとする考え方で、タコライスからすると、載っているのがレタスではなく、キャベツであり、トマト類がなく、サルサ



写真8 タコライス（金武町）

などもないのでしんなりした玉葱が余計な感じがして、甘ったるい感じをもつ。

そもそも沖縄のタコライスもハイブリッドなのであり、メキシコにあったトウモロコシのパンのトルティージャに豆、肉、野菜などを挟んで食べたものがタコスである。それがアメリカ文化と融合するうちに、肉は牛肉のひき肉、トルティージャも小麦粉でよくなり、レタス、チーズ、サルサが定番となったのがアメリカのメキシコ料理であるテクスメクスのタコスであった。それが沖縄のアメリカ統治時代にトルティージャの代用品として米飯が入るようになり、それを沖縄中部の店が米軍相手に売り出したのが「タコライス」なのである。

二つ目の認識は「牛丼」をプロトタイプとするものである。筆者にはこれに近いものに思えるが、「牛丼」だと考えると、ミンチ肉が貧しい感を醸し出し、キャベツとチーズが余計で、紅生姜が欲しくなる。「ロコモコ風」の半熟卵が、いっそ生卵にしてもらいたく、それでも「牛丼」として食することはできる。

沖縄では生卵を食す人は少なく、これは与論島以北の鹿児島の影響を受けているところとははっきりと異なる。むしろ、生卵を好んで食べるのは世界中考えてみても沖縄の人を除く、日本人だけといっても過言ではない。また、

鹿児島県全体に甘い醤油や味噌味を好む傾向が強く、与論島のこの喫茶店でも「味噌スパゲティ」なるものがあった。その「甘い醤油」味への嗜好性がまた「和風」という本土的な味付けと相俟ってこの「牛丼」風の味付けを作り出していると考えられる。そもそも、牛肉を食べなかった日本人にはこの「牛丼」もまた「和風」と「洋風」のハイブリッドなのである。

こうして考えてみると、「ニコニコライス」には最初のメキシコのタコスとは何の「本質」的要素も共有しないし、アメリカのタコスと比べてもチーズとひき肉だけである。アメリカのタコスにおいても、その「本質」は中南米をイメージさせる唐辛子の入ったサルサなのであって、チーズやひき肉は脇役に過ぎない。沖縄の「タコライス」にしてもそうであるが、与論のニコニコライスは「アメリカ文化」<sup>7</sup>ではなく、「沖縄の文化+ハワイ風」として取り入れられていることがわかる。

「グローバルな文化」として〈中心〉としてとらえられた「アメリカ文化」のなかで大量生産を前提として産みされたアメリカン・タコスが、沖縄にきてローカライズされた。沖縄の本土復帰と観光ブームによってさらに沖縄が〈中心〉化され、タコライスが正統性を持つようになり、それが与論で更にローカライズされたという記号的構図になる。味の面では奄美諸島にあった味噌・醤油への嗜好性が、「和風」というナショナルなものに包摂され、記号としての「タコライス」をアレンジさせたと考えられる。

まさに〈中心〉と〈周縁〉が観光という記号的な状況と相俟って、〈周縁〉を〈中心〉と読み替え、〈中心〉の要素を〈周縁〉に流用し、新たな〈中心〉を創ろうとした結果が「ニコニコライス」なのである。ここには初めから本質主義的な発想はなく、ハイブリッドが前提となっており、ハイブリッドのハイブリッドがローカルな名物となるという考え方を読み取ることができる。そもそもハイブリッドでない純粋な文化など存在しないというのが筆者の立場であるが、人々の解釈のレベルではこの区別は存在しているであろう。

## 7 祖先と墓— 解釈と記憶

墓は永久ではないにせよ、かなりの年月その場所にあり、その間に社会や経済は変化し、それに伴うか伴わないかは別にせよ文化も変わっているであろう。物体としての墓は、考古学的に往時の人びとの考え方を反映しているであろうし、現在の人びとが考えるのとは違う考え方をを見つけることも出来る可能性をもつ。

ギアツは文化と社会構造を概念的にはっきり区別することを述べている<sup>8</sup>。ギアツの説明では「文化とは、人間が自分の経験を説明し、行動の指針とするための意味の枠組みである。社会構造とは、行為の形であり、実際に存在する社会関係のネットワークである」[ギアツ1987 e:247]。

こうした概念的区別によって初めて社会変化を分析することができる。ここで言っているギアツの所論は、思想としては反機能主義だが、手法としては機能主義的なものである。つまり、文化と社会構造がコインの両面のようにはぴったりと一致している時には社会変化など起こらなくてよい。社会構造は安定的に同じ文化を再生産しつづけるであろうし、文化は同じ社会構造を再生産し続けるであろう。そんな社会は1950年代の高地ビルマにもなかったのであるが、主義としての機能主義者の前提にはそれがあり、理論としての形が悪いのである。社会変化や歴史を扱う場合、ここで文化と社会構造をはっきりと区別し、そのズレを問うことが必要だとギアツは説いている。こうした議論は、沖繩研究においてもみられるようになった[e.g.西村1993]が、まったくの少数に過ぎない。

ここでは奄美諸島の墓についてこの観点から考察してみたい。紙面のバランス上、細かなデータを示すのは避けて、大まかな考え方のみを示してみたい[稲村2008参照]。

墓というものはいわば家族・親族や個人の人生の記録でもある。人間は両親から生まれ、その上の世代が4人、その更の上が8人・・・というように無数の死者の結果として存在する。それら無数の死者と祖先とは同一ではなく、

そのうちのごく一部が記憶＝記録されているのみである。ここでは祖先とは「名前をもった、死んだ祖 *forbear* であって一定の系譜関係で結ばれた生存中の子孫をもつもの」[フォーテス1980:135]としておこう。人類学でいう父系制、母系制、イ工制度といった親族用語は同時に祖先を記憶＝記録するためのシステムを表す用語でもある。さらに死者は、夭折した子供、異常死した者というように文化的に分類され、祖先はさらに絞り込まれる。思い出のなかにある祖父母も代が変わるにつれ、具体的な記憶は失われ、名のみがただ体系立った記録＝記憶として残る。祖先とはそうした社会的、文化的な絞り込みの結果なのである。モノとしての墓や骨は、こうして記憶＝記録されなかった死者の忘却の跡を同時に露呈してもいるのである。

墓制の問題はこうした記憶＝記録のシステムの問題でもあり、死者の一部は銘として残り祖先として記憶＝記録されるものの、その大半はむしろ忘れ去らねばならない。つまり、この忘却は個人的なものではなく、社会的なものであり、「社会的忘却」(*social amnesia*) [Geertz & Geertz 1964]なのである。

奄美諸島から沖縄諸島までは、檀家制度がなく、過去帳などの記録制度のなかった地域であり、祖先は琉球王府を中心とする「系持ち」と呼ばれた士族層にのみ記録されている。大半の農民層にはそうした記録はなかった。農民層は記録がないために祀るべき祖先を記録していないという現実の一方で、同地域は祖先祭祀の盛んなところであり、ゆえに祖先は丁重に供養されなければならないという矛盾がある。

こうした矛盾の解決の問題として、奄美諸島の葬墓制には、沖縄的な「門中化」があり、また本土的な「祖霊化」がある。前者は父系制を志向し、後者は祖先を集会的な抽象的存在とする。奄美諸島において、家系図を薩摩の役人によって焼かれたり持ち去られてしまったという伝承は多く、広く信じられている。その一方で三十三年忌が済んだら「神」になっていて、祀る必要はないと言っている者も多い。奄美諸島では「門中」という言葉は一切聞

かれないものの、沖永良部島の内城では、沖縄から家系図を作成する業者を雇ってまで家系図を作っている家族もあった。そこにはタテマエとしての「神」、つまり祖霊化と本音のところに続いている見えない父系ラインが想像されているのである。

そういう意味では前述のフォーテスの定義する祖先について、奄美諸島の方言にそのままあたる言葉はない。ウヤ（親）やウヤガナシ、ウヤホーガナシは生きている現在の親も含む語であり、専ら死者のみを表す語ではない。また、かつて使っていた洞穴墓に葬られていたとしてもそれは集会的で個性を失った「祖霊」でもない。

奄美諸島はこうした問題を考えるのに重要な地域である。沖縄同様「風葬」地域であったにも関わらず、薩摩の影響が沖縄よりも強くかつ沖縄より本土復帰が早かった（1953年）こともあり、沖縄と比較してみるとにより様々な問題が検出される。そうした差異はよくある伝統に対する当否の問題ではなく、奄美と沖縄の「近代」を考える上で重要なのである。

奄美諸島にはトゥールと呼ばれる掘り込み墓や崖などを利用した風葬墓が数多く存在する。沖縄では「風葬」という語がよく知られており、柳田国男の記述によれば伊波普猷の命名である<sup>9</sup>。風葬は原義としては、崖などに死体を置いておく葬法であるが、その内的な論理では「埋めない」葬法である。風に晒して白骨化させることや、洗骨、厨子甕などへの安置、沖縄の墓にあるシルヒラシと呼ばれる一次葬の場など直接に土の下に埋めないという考え方は現在にいたるまで引き継がれている。与論島出身の種子島への移民たちが洗骨をしているのを種子島住民がみて、骨を掘り起こすとは犬のようだといったという。逆に与論島の人々は親を埋めっぱなしにするとは何たる親不孝だといったという。このエピソードは洗骨のものであるが、洗骨が風葬と同じく地面の下に親を埋めるのは不憫だと考える発想によっていることを示している。

トゥールと呼ばれる掘り込み墓も、もともとは墓の入り口付近に死体を置

き、白骨化したら奥のほうに骨を安置する葬地であった。奄美大島の大和村の墓のほとんどは火葬を見込んだカロート付きの墓であり、わずかに土葬の墓をみることができる。昭和40年代に火葬場が出来て以来、洗骨（大和村ではカイソウという）は人々の記憶からは遠く、トゥール墓（掘り込み墓）はほとんど記憶にない。湯湾釜のある話者は、小学校を建設した際にたくさんの人骨が出てきたとき、それをトルコ人の墓だといっていた。これはトゥール墓という発音の「トフル」が記憶のなかにあったものの、具体的なイメージにはすでになく、言葉だけが「トルコ」という発音と結びついたものと解釈できる。

沖永良部島でもトゥール墓は島の各所でみることができるが、内城のチュラドゥールのようにある家系の者が入るということになっているものを除き、村落単位での墓であったと思われる。しかし、現在あるトゥール墓のほとんどが近隣の村落のものではなく別の遠い村落のものであると伝承されている。知名町の正名村落のトゥール墓のみが明治時代にトゥール墓から現在の墓地に移動したことがはっきりしているというのがこれは例外的である。

与論島では現在でも自分の家系の掘り込み墓は使ってはいなくともそこに祖先が入っていることは意識されている。ここではトゥールではなく普通ジシと呼ばれている。もともと崖葬であったものを、明治時代に沖縄から職人を呼んでジシと呼ばれる掘り込み墓を作り、そこに納骨していたという。その後自葬禁止の布達が、遅れて実体化し、鹿児島から警察が来て土葬にしたという。その後、洗骨した後に甕に入れる形に変化し現在でも墓の区画に1次葬をし、3年後に洗骨し、甕に入れなおすのが普通である。2003年に昇龍苑という火葬場が建設され現在は火葬が主流になりつつあるものの、依然として火葬してほしくないというのが大方の老人の意見である。

こうした民俗の記憶と現存する墓の関係を考えるのに徳之島の事例が役に立つ。徳之島では東部の徳之島町が土葬地帯で西部の天城町と南部の伊仙町が洗骨地帯である。

洗骨をアーガリニシリと呼び、カイソウ（改葬）とも呼んでいる。徳之島の場合、特徴的なのは石塔を動かして、その下の部分に棺を置き、七年後に洗骨をして骨蔵器に頭骨を安置するということである。面縄では昭和40年代ごろから火葬に移行し始め、近年では当地の著名な郷土史家、泉義正氏の洗骨が1993年に行われたのが最後ぐらいではないかと思われる [泉2004:118-120] が、酒井は伊仙町で2001年に事故死した高校生の例を挙げ、火葬が100%ということにはならないだろうと述べている [酒井 2005:197-198]。

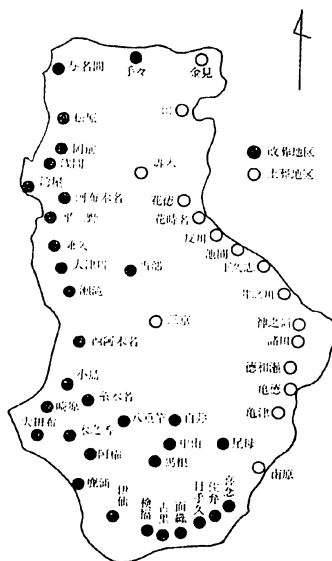


図1 改葬（洗骨）地域と火葬地域 [松山1979:395]

アーガリニシリ（明るいところに出すの意）という呼び方のなかに「埋めっぱなし」にすることが不徳であるという考え方が読み取れる。洗骨の仕方としてはユナガシャー（ユウナの葉）のように葉の裏がざらざらした植物が、石鹼を使って頭骨を真水で洗うといい、海水は用いない。女性の仕事であり、未明に傘を差し、日に当てないように行うという。ここには、アーガリニシリという発想と日に当てないという両義性がみられる。つまり、日に当ててはいけませんが土に埋めっぱなしではいけないという象徴的行為なのである。平敷は一伝承者の話として、「洗い終わると寸時傘を閉じて頭骨に陽光をあてる。それで洗骨をアーガリニシリ（明るい所に出すという意）と呼ぶのだという」 [平敷1985:158] という興味深い報告を挙げている。

記憶と墓の問題では、酒井正子は面縄に隣接する目手久村落において次のように報告している。

「遺棄されたコーシ（頭蓋骨）は疫病説もあるが『本当は風葬した祖先では



ないか』とシマの人も言う。では何故祖先に対してムンバチ呼ばわりするかが最大の疑問である。古老の話からも明らかなのは、ウチニョーに対してだけはムンバチとは決して呼ばないし、サンシル伝承も無い、として区別している点である。更に豊正秀は『佐弁との境のサクのうち、カンジャイヨーまでをサベンゾー、その上のフウィヨーまでをアガレンソーといい、ナハムンバチと呼ばれるのはアガレンソーのみ（そこにナハドゥル）があるので』で、他は単にムンバチと呼ぶ。ナハドゥルというからには、外来の、ナハからきたノロの一族のみの風葬場所だったのではないかと推論する」〔酒井1993: 66〕

ムンバチとは恐ろしい死霊のことであり祖先ではないと認識されている、ウチニョーという洞窟墓だけは目手久集落の祖先のものとされていることがわかる。サンシル（三味線）をムンバチは夜中に弾くとされている。また、ナハとは沖縄島のことであり、ノロの系統や島津侵攻（1609年）の時の殺された兵士の霊をナハムンバチと呼んでいる。面縄の洞穴墓に積まれている頭蓋骨について、それが沖縄の人々だという話は度々聞かれた。

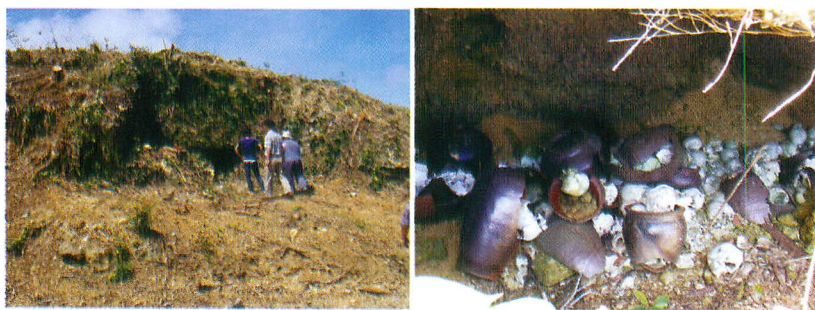


写真9 ウチニョーと思われる風葬地跡（2006年6月25日 伊仙町）

酒井の報告するウチニョーと呼ばれていた風葬地は2007年に伊仙町教育委員会によって発掘調査され、現在鹿児島女子短期大学の竹中正巳氏によって形質人類学的分析が行われている（写真9）。この「遺跡」について、酒井

正子氏に確認したところ、それはウチニョーのことであるという。しかしながら、目手久集落においてもこの風葬地の伝承は現在ほとんど残っておらず、大規模な耕地整理の際に考古学的な遺跡として知られることになった。

名を失った祖先の遺骨は社会的に忘却され、徐々にオトロシドー（恐ろしいところ）であるとか、過去の「遺跡」として忌避され、歴史化されていくことが看守されよう。それは風葬から洗骨葬そして火葬という段階を経たために、現在では前々段階の風葬は伝統的とはみなされず、徳之島には風葬はないという地元の知識人たちも多い。これは近代イデオロギーのなかで、風葬が野蛮な原始的なものであるという理解があるため、洞穴の入り口を石で塞いでいる場合は積石墓（方言ではチンシ墓）という言い方のほうを好む傾向がある。

奄美の大和村では骨に対する崇拝がかなり薄くなってきているものの、洗骨は記憶としてはあり、洗骨の事例もまれに見られる。しかし、祭祀の対象は「〇〇家」という石塔の文字である。徳之島でも同様に洗骨の事例は少なくなっただけで行動としては、石塔を拝むのではなく骨蔵器を拝むのが現在でも普通である。沖永良部島、与論島では骨に対して拝むことのほうが現在も一般的で石塔のない墓も与論島では多い。ここでは洗骨によって霊と死体の分離は長い期間を要し、肉が朽ちて白骨化するまで続けられ、洗骨後も崇拝の対象となる。

もう一つは風葬からカロート付きの墓までの中にある地面の上下という対立である。奄美大島と徳之島東部の徳之島町では「土葬」が行われていた。この「土葬」は地元の人の解釈では埋めっぱなしの葬法を言うのであって、洗骨の際の1次葬を含んではいない。

徳之島西部の天城町、南部の伊仙町では火葬場が出来て洗骨をしなくなっただけから、骨蔵器は石塔の背後の地面から上にある。現在の火葬骨を入れるカロート付きの墓にしてもカロートはアルミサッシの窓のついた地面から上に出ているものが主流である。

沖永良部島にもこのアルミサッシの窓のあるものは見られる。徳之島のコースバコ（骨蔵器）はほとんど見られないものの、甕は地面から上に出しておいて全部埋めないのが普通である。これは与論島でも同様である。

奄美諸島の墓制を大きく比較してみると通時的には風葬墓から洗骨を伴う石塔墓への移行と火葬を前提にしたカロート付きの墓への移行が見られる。それぞれの移行は前の段階の文化的な記憶を残しながら次の段階に進んでいく。

沖縄の亀甲墓や家墓は風葬の葬制的痕跡を火葬になってもシルヒラシ習俗の残存という形で解消している。しかし、奄美の場合は一旦風葬を否定する形で石塔墓に移行し、さらに火葬を前提としたカロート付きの墓に移行するので、風葬を記憶の中に残しながら表面的には否定するという傾向が出てくるのである。

ゆえに、洞穴墓や掘り込み墓の解釈について、奄美諸島では現在も使っている与論島を除いて、近隣の村落の墓ではなく遠い人々の墓という解釈が出てくると考えられる。大和村の「トルコ人」説や徳之島の「ナハチブル」（1609年の島津侵攻の際の沖縄人の頭骨）、沖永良部の「遠くの集落の人々」説などである。徳之島の酒井報告では20年ほど前にはあった記憶が現在は失われて考古学的遺跡のように扱われていることがわかる。また、沖縄においてもこうした洞穴墓や掘り込み墓が姥捨て山や「大和人」（ヤマトンチュー）伝説と結びつきやすいことが報告されている [名嘉真1999:65]。これらの解釈は単に史実として間違っているかどうかということではなく、自らが祀る必要の無い人々の骨であるとする、社会的忘却過程にある説明の文化的様式なのである。

## 8 巫者と聖地—宗教的世界における解釈

最後に、文化によって意味がダイナミックに付けられて行く現場として、

徳之島での体験のエピソードを解釈人類学的に説明してみよう。

ギアツは宗教の定義について、それが現実を作り出すモデル（model for）であるとした上で、「象徴の体系であり、人間の中に強力な、広くゆきわたった、永続する情調と動機付けを打ち立てる。それは、一般的な存在の秩序の概念を形成し、そしてこれらの概念を事実性の層をもっておおい、そのために情調と動機付けが独特な形で現実的であるようにみえる」[ギアツ1987 c: 150-151]としている。

私たちは2008年の3月、考古学の同僚とともに科学研究費による徳之島の伊仙町の考古学的調査に同行していた[後藤・池田2008]。ある日伊仙町の恩納城（考古学的な遺跡名ではこう呼ばれているが、ウガンウスジ、ウンノーグスクなどと地元の人からは呼ばれている）の調査をしていた。地元の人ですら正確な場所は不明になっており、仲松彌秀の1984年の報告[仲松1984]以来、おそらく忘れられていた場所である。草刈りをしてやっと入ることの出来たところで、すでに南島の鬱蒼とした森林に囲まれたある情調が備わっており、そこにやっと入れたという事態が神秘性を醸し出していた。

ある日徳之島出身で東京在住の「聞得大君」と名刺に書かれた老女がこの「遺跡」（考古学的にはまだ遺跡と認定されているわけではない）を訪ねるといことになり、ちょっとした騒ぎになった。沖縄に比べてあまり民間信仰が残っていないという印象を伊仙町に持っていた筆者は、その老女の周囲で熱心に儀礼に参加する女性を中心とした20人ほどの地元の人々に驚いた。老女は神や霊の声を目を閉じながら聞いており、その意味でも人類学的には巫者（シャーマン）に分類すべき人であり、本人自身もこの術語を知っていて自らを「シャーマン」と称していた。

巫者は女性たちと共に護摩を焚いて、私たちが調査していた石積みのもっと上のほうの岩場で祈っており、その場所を神と人が合一する聖地だといった。男は入ってはならず、私たちは後で、「琉球」の38度の泡盛を飲んで、身を清めよといわれることになる。私たちはまだその岩場には行っておらず、



写真10 護摩を焚く巫者 ノロのものと伝わる杯と首飾り（伊仙町）

その「遺跡」には神人合体の場である岩場の周りに〈中心〉が宗教的に創りだされた（写真10左）。

その後、私たちは伊仙町の上検福にある銀龍洞まで巫者たちと同行した。巫者は洞窟の奥まで行くと、男たちを一段高くなったところに上がらせ軍歌を歌うようにいった。私たちはいわれるままに「同期の桜」を唄った。すると巫者は「ここに迷っていた英霊たちは無事防衛大学校に入学しました」といった。周りの地元の人々はよいところに行ったと口々に話していた。

次の日、一行と別れていた私たちに電話がかかってきた。それは巫者が伊仙町犬田布の明眼神社（妙巖山）に伝わる首飾りと銅杯を納めたガラスケースを壊したということであった。巫者はそのケースを見て「霊が苦しんでいる」といって持っていた杖でケースを壊してしまったというのである。私たちは教育委員会の学芸員とともに首飾りと銅杯の持ち主の家に行った。

持ち主によると彼の家は九代続く按司を出していた家系で、その首飾りと銅杯は琉球王が徳之島のノロである女性を見初めたときに王からもらったものだといえられていた<sup>10</sup>。聞くと彼の父が昭和16年ごろにそれを人が拝めるようにと祠にガラスケースをつけて祀っていたのだという。実際ガジュマルの根などがケースに入り込んでいて保管状態が悪かった。私たちは学芸員とともに首飾りの補修の相談をしてその場を去った（写真10中右）。

傷んでいた宝物を単に文化財修復という名目で依頼しても無駄だったろうと思う。巫者の行動は人々を驚かせはしたが、彼らの宗教的な世界観のなかでは「聞得大君」が地方のノロの魂を救ったのだと解釈された。彼女の行動

は結果的には、人々の宗教的世界観を損ねることもなく、文化財を救ったのかもしれない。

ここで巫者は様々な象徴を用いている。かつての「琉球王国」という（中心）、防衛大学校という日本の「軍事」（現在の言葉では「防衛」）の（中心）を使いながら、宗教的世界観を形作っていったことがわかる。考古学的な科学性も一種の「事実性の層」として流用され、「経験から遠い概念」を「経験から近い概念」へと結び合わせることにより、かつての経験からは遠い琉球王国を中心とした宗教的世界観の中に包摂させていったと思われる。ギアツのいう行為が作り出す「テキスト」を「肩越し」に見たような気がする。

## 9 結語 —解釈人類学と沖縄・奄美—

ギアツの論文は、それを絶対視したり、鵜呑みにするようなものではない。単純な批判はしにくいし、曖昧なところがたくさんある。しかし、だからといって無視してよいものではなく、人類学や民俗学を学ぶ上で一人だけ学者を挙げよといわれればギアツを挙げよう。なぜなら、自分の学を考える上で、その点検すべき事柄を一通り示しており、その前の人類学の膨大な蓄積をかなりの部分引き継いで、未来への立場をフィールドワーカーとして示唆しているからである。

学生時代に初めて行った外国がバリ島だった。そのころ、たまたま手にした『文化の解釈学』が手許にある。バリ島文化の圧倒的な迫力が、今も忘れられない。「故郷が見えなくなるまでカヌーで漕ぎ出すこと」、自分の常識が洗われ、意味がわからなくなり、フィールドで考え込んでしまうような事態が、人類学の楽しみである。そうした後、見出された「故郷」はけして退屈な日常ではなく、相対化された不思議なものである。伊藤先生の見出された「日本」は韓国に永年取り組んでこられたからこそ見える「日本」なのであ

る。

ローカル、ナショナル、グローバルといったものが〈中心〉と〈周縁〉という軸を中心に人々にどのように意味づけられているのかを様々な境界的事例をもとにみてきた。文化は差異を通してしか感じることができず、事例は不一致を求めながら「厚く」なるものを選び、徐々にその「厚さ」を増すように配置している。

ギアツの立場からすると文化はそれでも「体系」なのであり、一定の拘束力をもっている。人類学のいう「全体性」は遠い目標としては存在していてもいいが、解明されるものではけしてない。意味の追求という方法からは「全体」や「体系」というものは意識するべきだとしても完全な理解からは程遠いものである。

しかし、脈絡を変えながらも必ず〈中心〉と〈周縁〉という概念は存在し、分析の軸となりうる。ギアツは「厚い記述」における文化の分析の最も重要な点は脈絡を示すことだといひ、「文化の分析」とはその構造をえりわけることだといひ。この「えりわける」という作業には、まず意味を付与している主体を明らかにすることと、その主体が認識している記号的構図を明らかにすることが必要なのである。

「厚い記述」は単純な要約を許さない。なぜならどの些細な脈絡も次のどんな脈絡と結びつくか予見できないからである。桜やブッソウゲの些細な意味が、軍国主義の美化や沖繩戦のルサンチマンを生み出すように、出来事と象徴の結びつきを予見することはできない。象徴の多くは多義的で曖昧なのであって、意味はその物自体には内在していない。文化が意味を押し付けているのであって、意味を生み出している脈絡はどんなに些細なものでも重要な脈絡を生み出す可能性をもつ。歴史学はその結果を分析しているに過ぎず、人類学はその可能性を示しているに過ぎない。多義的な象徴が正統的「意味」を獲得してしまう過程に目を向けることこそ「中心と周縁」の解釈人類学的課題なのである。

沖繩・奄美は複雑な歴史を持つため、〈中央〉と〈周縁〉の関係性を様々な変えてきた。そうした複数の正統性のあるところでは、こうした解釈人類学的な枠組みがより有効である。解釈の〈合意〉のなさが議論を呼び、豊かなデータとともに人類学的解釈を提示できるはずである。ギアツが多くの論文で指摘しているように、人類学のデータは人々の一次的解釈の部分を軽視する傾向がある。人々の複数の解釈の脈絡を明らかにすることこそ、人類学の最低限の枠組みであることをギアツは教えているのである。

学生はもう一度正しく問いを発して欲しい。自分が考えているテーマというものが何を明らかにするための事例であるのか。明らかにしたいのは文化的なのか社会構造であるのか、もし文化であるならばそれは何を意味しているのか。研究対象（儀礼、墓、組織・・・）が研究目的なのではない。それから何を明らかにするのが研究目的なのである。ここに挙げた例はどれも沖繩・奄美の平凡な事例であって、驚くような事例はない。学生の論文に足りないのは議論をしようとする気持ちとそれを整えるための論理的枠組みである。学問において議論をしようとする真摯な生意気さが若者の特権であったはずだ。他にも様々な枠組みが存在するが、人に問い自分に問うそうした解釈の往復を繰り返すことが解釈人類学の枠組みなのである。

## 【参考文献】

伊仙町誌編さん委員会編

1978『伊仙町誌』伊仙町

稲村務

2008「奄美諸島近代墓地データベースの構築－社会的忘却の問題を中心に－」

『奄美諸島における聖地および葬地の人類学的共同研究』（平成17～19年度科学研究費補助金（基盤研究（A））研究成果報告書 研究代表者：津波高志）琉球大学法文学部 pp.33-47



泉義正著・大村達郎編

2004『鹿児島県大島郡（徳之島）伊仙町の民俗文化－泉義正遺稿集－』  
三協社

大貫恵美子

2003『ねじまげられた桜』岩波書店

小泉潤二

1983「ギアツの解釈」『儀礼と象徴－文化人類学的考察』  
江渕一公・伊藤亞人編 九州大学出版会 pp.47-72

1984「解釈人類学」

『文化人類学15の理論』綾部恒男編 中央公論社 pp.243-262

1998「文化の解釈－〈合意〉について」

岩波講座『文化人類学「文化という課題」』第13巻  
青木保など編 岩波書店 pp.175-203

後藤雅彦・池田栄史

2008「徳之島伊仙町面縄地区の考古学的調査」

『奄美諸島における聖地および葬地の人類学的共同研究』（平成17～  
19年度科学研究費補助金（基盤研究（A））研究成果報告書 研究  
代表者：津波高志）琉球大学法文学部 pp.49-62

酒井正子

1993「歌とシマ空間－徳之島・目手久集落における音楽民族誌の試み－」  
『南日本文化』26号 pp.51-89

2005『奄美沖縄 哭きうたの民族誌』小学館

清水圭一（編）

1980「汁粉」『たべもの語源辞典』東京堂出版 p.103

鈴木寛之

1998「民俗学と語彙研究」

『民俗のことば』関一敏編 朝倉書店 pp.88-96

鷹木恵子

- 1988 「ギアツ—文化の解釈学」『文化人類学群像 外国編②』  
綾部恒雄編著 アカデミア出版会 pp.333-352

常見純一

- 1972 「青い生と赤い死—日本文化とくに沖縄における古層的カラー・シム  
ボリズム研究へのアプローチ」『神話・社会・世界観』大林太良  
編 角川書店 pp.47-61

津波高志・稲村務

- 2005 「民俗調査データベースの構築—奄美諸島の墓地とエスノ・ボタニー  
の調査から」『人間科学』15号  
琉球大学法文学部人間科学科紀要 pp.115-127

仲松弥秀

- 1984 「徳之島探訪：特に伊仙町域」『徳之島調査報告書（1）』  
〈地域研究シリーズ6〉沖縄国際大学南島文化研究所編 pp.1-19

名嘉真宜勝

- 1999 『沖縄の人生儀礼と墓』沖縄文化社

西村秀三

- 1993 「『門中化』論」『沖縄民俗研究』13号 pp.33-62

フォーテス, M.

- 1980 [1960] 「アフリカの部族社会における祖先崇拜について」  
『祖先崇拜の論理』田中真砂子編訳 ベリかん社

平敷令治

- 1985 「上面縄の葬制」『徳之島調査報告書（3）』  
〈地域研究シリーズ8〉沖縄国際大学南島文化研究所編 pp.151-171

松山光秀

- 1979 「徳之島の葬制」『葬制墓制研究集成』1  
土井卓治・佐藤米司 編 名著出版 pp.394-422

2004『徳之島の民俗(1)』未来社

宮城かおり

2002『わした島の花びより』沖縄文化社

金田一京助など編・山田忠雄主幹

1992『新明解国語辞典』第四版 三省堂

新村出など編 1987『広辞苑』第三版 岩波書店

リーチ, E.

1985『社会人類学案内』長島信弘訳 岩波書店

(Leach, E. 1982 *Social Anthropology*. Fontana Paperbacks.).

1987『高地ビルマの政治体系』関本照夫訳 弘文堂

(Leach, E. R.1964(1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Highland of Kachin Social Structure*. Beacon Press. Boston).

柳田国男

1990(1929)「葬制の沿革について」『柳田国男全集』12

ちくま文庫 pp.618-648

Geertz, Hildred & Clifford

1964 Teknonymy in Bali: Age-grading and Genealogical Amnesia.

*Journal of Royal Anthropological Institute*. 94: 94-108

ギアツ, C.&H. 1989 [1975]『バリの親族体系』みすず書房

(Geertz, Hildred & Clifford 1975 *Kinship in Bali*. The University of Chicago Press)

Geertz, C. 1960 *The Religion of Java*. Free Press of Glencoe

ギアツ, C. 1987[1973]『文化の解釈学Ⅰ・Ⅱ』吉田禎吾ほか訳、岩波書店

(Geertz, Clifford, 1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York)

1987 a 「厚い記述」『文化の解釈学Ⅰ』所収

C. ギアツの解釈人類学と沖縄・奄美（稲村 務）

- 1987 b 「文化の概念の人間の概念への影響」『文化の解釈学Ⅰ』所収
- 1987 c 「文化体系としての宗教」『文化の解釈学Ⅰ』所収
- 1987 d 「エトス、世界観、聖なる象徴の分析」『文化の解釈学Ⅰ』所収
- 1987 e 「儀礼と社会変化—ジャワの一事例」『文化の解釈学Ⅰ』所収
- 1987 f 「現代のバリにおける『内面的改宗』」『文化の解釈学Ⅰ』所収
- 1987 g 「文化体系としてのイデオロギー」『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 h 「革命後—新興国におけるナショナリズムのたどる道」  
『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 i 「統合的革命—新興国における本源的感情と市民政治」  
『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 j 「意味の政治」『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 k 「過去の政治、現在の政治—新興国理解のための人類学の応用に関  
する若干の覚書」『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 l 「頭脳の野生—レヴィ＝ストロースの業績について」  
『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 m 「バリにおける人間・時間・行為—文化の分析に関する考察」  
『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1987 n 「ディープ・プレイ—バリの闘鶏に関する覚書」  
『文化の解釈学Ⅱ』所収
- 1989 『ヌガラ—19世紀バリの劇場国家』、小泉潤二訳、みすず書房  
(1980. Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*,  
Princeton University Press, New Jersey.)
- 1991 『ローカル・ノレッジ—解釈人類学論集』  
梶原景昭・小泉潤二ほか訳 岩波書店  
(1983 *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*,  
Basic Books, New York.)
- 1991 a 「薄れ行くジャンル」『ローカル・ノレッジ』所収

1991 b 『『住民の視点から』－人類学的理解の性質について』

『ローカル・ノレッジ』所収

2002 「文化の政治学－分解する世界とアジアのアイデンティティー」

『解釈人類学と反＝反相対主義』小泉潤二訳 みすず書房 pp.44-58

(C.Geertz 2002 *The Politics of Culture: Asian Identities in a Splintered World and Other Essays*)

2007[2000] 『現代社会を照らす光－人類学的な省察』

鏡味治也など訳 青木書店 pp.115-180

(Clifford Geertz 2000 *Available Light*. Princeton University Press.)

2007 a 「反相対主義」『現代社会を照らす光－人類学的な省察』所収

2007 b 「人類学事情」『現代社会を照らす光－人類学的な省察』所収

[映像資料]

「復帰を阻止せよ!」～アメリカ軍 宣撫工作～

(2007年放送／5月14日(月) 午後7時 QAB 報道特集)

[ウェブサイト]

オーストラリアの外来植物データベース (GISD)

<http://www.issg.org/database/species/ecology>.

Bushcare News(Hornsby Council)

<http://www.hornsby.nsw.gov.au/uploads/documents>

南アフリカの政府のHP

<http://www.info.gov.za/gazette/notices/1999/2485.htm>

## 註

- <sup>1</sup> ギアツは次のように述べている。「理論構成はそれが行なう解釈に密着しているために、解釈を離れるとあまり意味がなくなるか、興味も失われてしまう。これは理論が一般性がないからではなく（一般性がなければ理論的とはいえない）、理論の適用ということを離れては、それはただの常識か、さもなければ空虚なものに思われるからである。民族誌的解釈のある試みに関して作られた一連の理論的接近（アプローチ）を取りあげ、それを別の民族誌的解釈に活用してみることができる。こうしてそれをいっそう正確に、いっそう広い適用に発展させるのである。このように研究は概念的に発展するものである。しかし『文化の一般理論』を書くことはできない。あるいは書けるかもしれないが、それはほとんど役に立たない。というのは理論構成の基本的課題は、抽象的規則性を取り出すことではなく、厚い記述を可能にするということであり、いくつもの事例を通じて一般化することではなく、事例の中で一般化することなのである」[ギアツ1987 a : 44]
- <sup>2</sup> ギアツの政治論は「意味の政治」[ギアツ1987 j]や「本質主義」、「原初的愛着」など今日常識化している概念を出してエスニシティやナショナリズムを論じた先駆的な論文がある[ギアツ1987 g, 1987 h, 1987 k, 1987 l]。
- <sup>3</sup> 「厚い記述」は調査データに関するものであるが、記述が読者にどう受け取られるかという問題もまた、ギアツのように解釈の問題を前面に出すと、解釈は哲学、地域研究、地元の人々のように読者が複数化され、その結果長くなる。その例が『ヌガラ』であり、本の三分の一が註である[ギアツ1989参照]。したがって、ある論文で註に挙げていることは語の補足ではなく、別の分野や別の文化体系を持つ読者への解釈を提示しているのであって、別の学問分野の論文を書けば、人類学的な知識は註となるような関係である。この論文に書いていることもまた、通常の論文ならば註に書くようなことばかりである。
- <sup>4</sup> 民俗語彙にかんする民俗学側の議論は鈴木（1998）を参照せよ。沖縄・奄美においては柳田の考案と思われる片仮名書きの効用は絶大なるものがある。しかし、ここでギアツのいう「経験」という問題を考えて、ゼンザイ、ニコニコライス、雲南百薬といった例を考えると民俗語彙の定義にかんする議論が必要であることがわかる。この点に関しては別稿を用意している。
- <sup>5</sup> 沖縄のタコライスについては、金武町のものが発祥とされている。金武町では今でも「タコライス」といえばチーズもレタスも入っていない牛肉のミンチにチリソースだけのものであり、これにチーズやレタスが加わると「タコライスチーズ野菜入り」となる。
- <sup>6</sup> 「アメリカン」とは沖縄の人々の人間の分類の一つで、もともと白人を指して「ウランダー」（オランダ）と呼んでいたものを、戦後のアメリカ統治によって「アメリカン」と呼ぶようになっただけで本来のアメリカ人であるかどうかは関係がない。ここでは沖縄の人々が解釈する「白人的な」という意味で使っている。
- <sup>7</sup> 社会と文化を概念的に区別しようとするのは、ギアツが初めてではない。リーチは『高地ビルマの政治体系』において、文化と社会をコインの両面のように一致したものとして扱うこと、またそうした民族を指定することに強く反対した。リーチはギアツを引用して「ギアツは、その立場はシュナイダーにずっと近いのだが『すべてのバリ人は、同じ一般的信仰と、同じ全体的世界観と、彼らの社会がいかに構成されているか、あるいはされているべきかについての同じおおまかな考えを共有している』という明確な、しかし、まったく証明不能な主張をしている。

ギアツはここで、バリ島『社会』の対応物としてのバリ島『文化』について書いているのである」[リーチ 1985[1982]:47 cite Geertz & Geertz 1975:2]と批判している。反対にギアツは社会と文化を区別することを提唱した論文の中で「最近 E.R. リーチは次のように述べている『われわれ機能主義者はべつに主義として「反歴史主義」であるわけではない。単に歴史的資料をわれわれの概念枠組にどのように適合させたらよいかかわからないだけである』より有効に『歴史的資料』を使うように機能主義理論の諸概念を修正するためには、まず、人間生活の文化的側面と社会的側面とを分析し明確に区別し、両者を、独立変数であるけれども相手に影響を及ぼしあっている因子として扱うことから始めるべきであろう」[ギアツ1987 e:246 cite Leach 1964(1954):282]と批判している。

また、リーチほど儀礼、象徴、脈絡、意味、解釈といった問題系が文化という実体的な概念よりも重要であると主張した人類学者はいない。両者の理論的な概念の配置はよく似ておりリーチが社会に重点があるのに対して、ギアツは文化に重点があるだけのことである。リーチは後にレヴィ=ストロースの構造主義者となるが、ギアツはレヴィ=ストロースの構造主義に批判的であるものの構造主義から派生してくる記号論へ傾斜している。

リーチのギアツ批判は、まだギアツが機能主義者だったころに向けられており、ギアツのリーチ批判もまた、機能主義者としてのリーチが概念的に曖昧なまま組み立てたモデルによっている。しかし、両者はコインの裏表のように文化と社会が癒着したラドクリフ=ブラウンのモデルの批判によって動的なモデルの提出を目指していたのである。リーチとギアツの主な違いは、儀礼についてである。リーチは儀礼が社会を統合するというデュルケム以来の図式を、儀礼は社会的役割を表現するものであるとしている[リーチ 1987:12]。他方、ギアツはやればやるほど社会を分裂させる葬式の例を挙げて、儀礼が必ずしも統合や表現に作用しないことがあると述べているだけであり、儀礼の別の可能性を示唆している。

<sup>9</sup> 「伊波君は風葬という語を用いておられるが、私はむしろ空葬と呼ぶのが当たっているかと思う」[柳田1990(1929):638]。

<sup>10</sup> この伝説は「コイちゃん伝説」として『伊仙町誌』に掲載されている[伊仙町史編纂委員会編1978:618-620]。要約すると犬田布の妙巖城主の娘である二人のノロのうち妹のコイちゃんを琉球王の使者が琉球王の嫁にと薦めた。しかしそれを喜ばなかった妙巖城主は娘の顔に灸をすえあばた顔にしてしまう。琉球王はそれを見て、徳之島に帰すことにし、土産に七重衣裳、じゅばん、首飾り、真珠、鉢巻、帯金盃、鏡などを持たせてやった。コイちゃんは沖縄に来ていた大和船に乗って帰ったが、その船賃として砂糖を要求され面縄の地主から土産を抵当に砂糖を借りて支払ったが、衣裳も返してもらえず川に身を投じた。これには泉義正の解説がある。それによると品物は面縄の地主のところで祀られていたが、昭和16年に妙巖城主の末裔にも面縄の地主の末裔にも不幸が続き、易者の神託により妙巖山と按司の墓といわれる洞窟に納めたとされる。泉は昭和17年に洞窟に置かれた櫃を見たが中身を見なかったのが残念だと述べ、昭和52年に彼が文化財調査をした時には首飾りはガラス瓶に入っていたという。