

# 琉球大学学術リポジトリ

[書評] 津波高志 著  
『沖縄側からみた奄美の文化変容』

|       |   |
|-------|---|
| メタデータ | 言語:<br>出版者: 琉球大学国際沖縄研究所<br>公開日: 2019-07-24<br>キーワード (Ja):<br>キーワード (En):<br>作成者: 稲村, 務<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/44736">http://hdl.handle.net/20.500.12000/44736</a>           |

## [書 評]

津波高志 著

### 『沖縄側からみた奄美の文化変容』

第一書房 2012年 236ページ

稲 村 務\*

#### はじめに

本書は「奄美の文化変容」について特に「沖縄側から見た」という断りをつけた236頁ほどの論文である。本書を基礎にした同名の博士論文が筑波大学人文社会科学研究科に提出され、平成26年3月25日付けで受理されている<sup>1)</sup>。

#### 1. 本書の内容

内容紹介については公開された要旨があるのでその前段の部分と終章の要約のみを記載することで内容紹介に代えたい。

「本論文は、奄美諸島のほぼ400年間の文化変容を沖縄からの視点によって明らかにする。慶長14(1609)年の薩摩藩の琉球王国侵攻以後、奄美諸島は琉球王国から切り離され薩摩藩の直接支配を受け、明治4(1871)年の廃藩置県で大島郡として鹿児島県に組み込まれた。琉球王国の方は王国を存続させたまま薩摩藩の間接支配を受け、明治5(1872)年に琉球藩となり、明治12(1879)年の琉球処分によって沖縄県となった。もともと琉球王国の版図にあった奄美と沖縄両地域は、米軍支配による戦後の一時期を除いて400年にわたり別の支配構造の中に置かれていた。琉球王国時代からの系譜をひく奄美の文化は、薩摩・鹿児島からの長期の文化的接触によって変化してきたのであるが、本格的な研究はなされてこなかった。本論文は同じく琉球文化の系譜にある沖縄側からの奄美の文化変容の研究であり、どの時期にどのように影響を受けどのような変化の過程をたどったのか、3つの側面から具体相を明らかにし、琉球弧全体の文化の研究に位置付けることを試みる。

(中略)

終章「奄沖文化」では、琉球王国として一つの文化的まとまりをもっていた奄美・沖縄は、これまで3部に分けて検討したように奄美としてのまとまりをもつことが極めて顕著であることをふまえると、従来のように琉球文化とか南島文化とか、あるいは沖縄文化という用語をもって、奄美、沖縄双方の文化をひとくくりにはできない状況になっていると指摘する。つまり、かつての琉球文化は奄美文化と沖縄文化に分岐している。それらをひとくくりにするならば、奄美文化と沖縄文化の意味で、奄美沖縄文化、略して奄沖文化とせねばならない状況になっていると述べる」[筑波大学 HP]。

序章 奄美の文化変容

第一部 葬制と墓制

第一章 与論島における洗骨改葬

\* 琉球大学教授 Professor, University of the Ryukyus

- 一 はじめに 二 与論島の葬法 三 現在の洗骨改葬 四 現在の納骨法
- 五 洗骨改葬の背景 六 おわりに
- 第二章 奄美における葬送儀礼の外部化
  - 一 はじめに 二 土葬における葬送儀礼 三 火葬における葬送儀礼
  - 四 交通網と人口移動 五 葬送儀礼の外部化 六 おわりに
- 第二部 組み相撲と立ち合い相撲
- 第一章 伊波普猷の見た奄美の相撲
  - 一 はじめに 二 伊波説と奄美の現状 三 地元研究者達の見解 四 おわりに
- 第二章 奄美における大和相撲の受容過程
  - 一 琉球弧の相撲 二 課題 三 戦後南奄美の大和相撲 四 戦後北奄美の大和相撲
  - 五 近代・近世の大和相撲 六 大和相撲の受容過程 七 おわりに
- 第三部 女性神役の継承
- 第一章 大和村名音の神役継承関連文書
  - 一 はじめに 二 聖地と神役 三 名音の文書 四 文書の解説 五 おわりに
- 第二章 奄美における女性神役の継承方式
  - 一 問題の在所 二 大和村の神役継承 三 大金久の文書 四 神役継承の原則
  - 五 加計呂麻島の神役継承 六 従来の諸研究 七 継承方式の変化 八 おわりに
- 終章
  - 一 奄美文化 二 奄沖文化

## 2. 本書の問題点

章立てをみて思うのはそもそも3部構成にするほどの大著でもないが、「第一部から第三部までの配列は、用いられた文書や図像などの時代順、すなわち時代的に新しい方から古い方へという順になっている」[232頁]ということらしい。各章には「はじめに」「おわりに」がついている章が多く、寄せ集めた感じが拭えない。終章が序章の結論になっているかどうかとも怪しく、文化変容の答えになっていないように思う。図表に関しても扉の頁の渡久地健による地図を除くとあまりほめられたものはない。これは実習などで学生に作成させたものを流用してしまったのが原因の多くであり、教育者としてもどうかと思う<sup>2)</sup>。凡例[viii頁]では「年度の表記は元号と…書の出版年度…」とあり、この本は珍しい年表記をしているそうなので注意が必要なのかもしれない。

そうした「寄せ集め」を可能にしているはずの「文化変容」(acculturation)という概念についての当否を論じたい。まず、この概念はアメリカ人類学(ここでは文化人類学と呼ぶ)のものであり、全体にこの概念を用いて奄美を研究した日本の社会人類学者を批判しながら民俗学を「啓蒙」するという構成になっている。もちろん、「社会人類学者」が「アメリカ文化人類学」の立場をとっても差し支えないが、ここではリーチ以降のイギリス人類学の学派を社会人類学としておこう。

本書のキーワードであり、本書の基本的な枠組みを規定している文化変容(acculturation)という概念を検証してみたい。原文は以下である。

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups [Herskovits et.al 1936: 149]。

文化変容(acculturation)とは「異なる文化を持つ人々の集団が、持続的な直接接触をした結果、その一方または両方の元の文化様式に変化を起こす現象」[Herskovits et.al 1936: 149]と定義され

る。

著者は次のように訳している。

「異なる文化を有する人々の集団が継続的に直接接触し続け、その結果として、どちらか一方または双方の元々の文化の型に変化が起きる現象」[2-3 頁]。

ここで問題にしたいのは以下の点である。

- 1) 「異なる文化」とは
- 2) 持続的な直接接触 (continuous first-hand contact) とは
- 3) 文化および文化様式

1) まず、「異なる文化」という時、文化変容論の想定しているのは西洋文化と土着の各文化のことであり、それは南北アメリカ、オセアニア、アフリカで主に植民地的状況であった。この点、沖縄・奄美においてもアメリカの施政化に置かれたという点で検討しても構わなかったのであるが、それは除外されている。著者が想定している2つの文化とは「薩摩・鹿児島文化」と「琉球文化」の接触のようであり、「本土式」という語も多用されている。しかしながら、次の記述もある。

「私はこれまで奄美の文化を大和文化と琉球文化の折衷としてではなく、二つの文化の接触による文化変容と捉えてきた。それで把握すると、ある文化要素が強制的に押し付けられようが、自主的選択的に受け入れようが、受容する主体の意志や意識まで問うことが可能となる。折衷論だと誰がいかなる理由で折衷するのか、その主体と意識が曖昧になる危険性があると思われる」[234 頁、傍点評者]。

いずれにせよ、この西洋文化／非西洋文化という二分法や多方向的な流動化現象やダイナミズムの全体像を捉えることができないために文化変容論は廃れたのである [江淵 2000: 332 頁]。こうした文化変容論の断片性について、社会人類学者のリーチは「アメリカの人類学者は、はるか以前にアカルチュレーションという表現をつくり出した。だが、彼らが、同時代的過程の社会学的理論を生みだしようような、なんらかの概念枠を育てあげたとは思えない。アカルチュレーション研究の大多数は、結局のところ、特定のたがいに分離した文化間で、特定の歴史的時期に起きたあれこれの特質の交換を分析するにすぎない」[リーチ 1987 (1954): 324 頁, see also 1985 (1982): 44-48] と早くから批判しており、要素主義的な議論に終始することを述べているが、本書もそうした傾向が強い。

ここで「大和文化」と「琉球文化」という語が出てきて「二つの文化」になってしまうのはまさに主体を曖昧にしているといわざるを得ない。文化変容論が今日使われなくなっているのは、非本質主義が新たなパラダイムとなっているせいで「薩摩・鹿児島文化」にせよ「大和文化」にせよ（この語がはっきりしない）それらが実体視できないことにある。そもそもこの枠組みでは非本質主義的な立場をとることは出来ない。たとえそれが伝播主義や混淆主義ではないとして、それ以上の文化生成を指摘したからといって薩摩藩が奄美沖縄の民衆に及ぼした作用を文化の問題としてしまうのは政治的支配に対してあまりに「主体と意識」が曖昧であり、評者はイデオロギーという語の方が「主体と意識」が明確になると考える。それは「薩摩・鹿児島文化」などではなく、薩摩藩士族の持っていた「近代主義的イデオロギー」と言った方がよく、文化変容という現象にみえるものはそうしたイデオロギーに対して民衆がやり繰りしている文化（あるいは民俗）と考えるほうがよい。

2) 持続的な直接接触 (continuous first-hand contact) とは

「私の理解では、薩摩直接支配以降の奄美における文化変化は、薩摩・鹿児島との長期的な直接接触によって元々の文化に変化が起きた典型的な文化変容として把握されねばならない。その現場に沖縄側からの見方で迫り、そこで見えてくるものを琉球弧全体の文化の研究に位置付けることが本書の目的である」[2-3 頁]。

著者は1609年の薩摩侵攻からの接触を想定している[1 頁]ようである。まず、first-hand contact とは first contact と紛らわしいが、ハースコヴィッツらが想定しているのは宣教師、行政官などの人間が「直接に」そこにいて影響を及ぼす事であって、「最初の接触」のことではない。奄美の場合、代官と代官所ということになり、沖縄の接触は first-hand contact ではないということになる。しかしながら、この「直接」とは、著者が力説する奄美の「直接支配」と沖縄の「間接支配」というような意味ではない。間接支配を受けていた沖縄でも「江戸上り」(近年では「江戸立」)一つとってみても「直接接触」していたはずで、この定義が想定しているような事態ではない。

3) 文化および文化様式

そこで文化の定義をしておく必要があったのであるが著者は文化唯物論者で知られる M. ハリスの文化の定義を引用している[5 頁][cf. サーリンズ 1982 (1978)]。

the learned patterns of behavior and thought characteristic of societal group [Harris 1975: 144]。

著者はグッドイナフやギアツの定義では不十分だとして「ある社会集団の生活様式まで含める」[5 頁 傍点評者]としているが、原文に照らしてみるとそのすぐ次の行の「人々自身が意味づけは出来ないながらも、慣行として継続している行動様式まで含めて文化と捉えたい」[5 頁 傍点評者]としていることから「行動様式」(patterns of behavior)の間違いであることがわかる。単に行動様式に範囲を含めなければ、特にハリスを用いなくとも E. B. タイラーでも J. ピーコックでも事足りる。

また、culture pattern = 文化様式、であって「文化の型」という訳は適当ではない[綾部 1984: 60-63 頁]。individual という表現からもわかるように文化変容概念は心理学的方向性を内包していた[田中真砂子 1984: 48-49 頁]。この文化変容論はハースコヴィッツらが提起した当時でも心理学的傾向は明らかであり、R. ベネディクトから M. ミードらの文化とパーソナリティ論や心理人類学へのその後のアメリカ人類学の発展があるが著者にはそうした分析はない。あるいはハリスを用いたのは心理学の回避のためかもしれない。

また、「薩摩直接支配以降の奄美における文化変化は決して全面的に薩摩・鹿児島文化に吸収されてしまう同化 (assimilation) ではなく、明らかに接触によって起きた文化変容なのである」[233 頁]としているが、同化は文化変容の極端な場合であって並列する概念ではない。

著者は本文でかなり混乱しながら、さらに「付記」で次のように「文化」「民俗」「伝統」という用語についての関係をほとんど誰の見解も検討しないまま提示している。

『民俗』は『文化』に包含される概念である。ある社会集団の外面的および内面的な生活様式の総体である『文化』に包含され、人々自身が過去から継続してきたその土地流の生活様式であると認める部分が『民俗』である。意味づけの伴わない慣行、慣行の伴わない記憶まで含んでいる」[5 頁]。「石塔納骨堂の外形を見ると、とても『民俗』とはいえない。それは今日の『文化』としてしか捉えられない。しかし、内部に目を移すと、『民俗』でないと、まったく理解できない。その『民俗』を土地の人々は『伝統』というかもしれない。それは研究者の『伝統』とは異なる。第一次葬の土葬は『民俗』ではあっても『伝統』ではなく、第二次葬以降は『民俗』であると同

時に『伝統』でもある。すなわち、『伝統』は研究者側の判断として存在する」[46頁]。

まとめると、5頁でハリスの文化論を「ある社会集団の外面的および内面的な生活様式の総体」と言い換えてタイラーの定義に近いところまで戻してしまっている。「民俗」を「文化」の一部としながら、ハリスの“learned”という限定が曖昧にされて「意味づけの伴わない慣行、慣行の伴わない記憶」が加わり、「総体」(complex whole)というタイラー風の表現が出てくる。

学史的にいえば、1980年代から社会人類学がとってきたパラダイムは構造マルクス主義であった[田邊1989; 田中1995; Bloch1989]。ここでは認識(文化)とイデオロギーの区別が議論されてきた<sup>3)</sup>。アメリカの文化人類学はその区別には熱心ではなかった[ギアーツ1987]。著者がアメリカ人類学の立場を取っているとしても、最後に出てくる具体的に何を示しているのか不明な「奄沖文化」の唐突な提示は文化変容論の範囲では理解しがたい。

「奄沖文化」は「琉球文化」を過去のものとし「奄美文化」「沖繩文化」を新しく生成される文化とした上で出てくる文化概念である。これを足して新語を作るとますます現実とは遠ざかり、新たなイデオロギーと化するのではないだろうか。著者は新しい政治概念を提唱しているのであって、そうした研究団体でも作りたいたのであろう。私には「奄沖文化」は出口のない非論理であって、「文化変容論」の論文の結論とは思えない。

また、ここでは二つの文化が想定されなければならないがそれは必然的に琉球文化と薩摩文化(著者は「薩摩・鹿児島文化」と表現)ということになるだろうが、それが「奄沖文化」であれ何であれこの論理形式では二つの文化様式を本質化しなくてはならなくなる。著者の視点は文化様式論にすら及んでおらず、文化要素のレベルの文化伝播主義に近いものであるが、そうなるるとますます素朴な本質主義に陥らざるを得ない。これは1980年代以降の社会人類学の構造マルクス主義以降の文化(認識)とイデオロギーを区別する流れにも反する。そのため少なくとも薩摩藩の士族層が持っていたイデオロギーと薩摩大隅の庶民の文化(認識)や多様な民俗とを、混同している。

非本質主義がパラダイムとして当たり前になった今日、たしかに「〇〇文化」という語が使いにくなっていることを著者も感じているはずで、「琉球文化」も「薩摩文化」という語も使いたくなかったであろうことは本書を読むと窺い知ることができる。それがパラダイムが変わっているということである。実際に奄美に起きている変化をいうための主体は「薩摩文化」「大和文化」「日本文化」のいずれとも言い難い。

結局「文化変容論」のデメリットは主体(sujet)を不明にし、廃仏毀釈以前から薩摩藩の武士が持っていた近代主義的イデオロギーがいかに形成され、それが奄美諸島にいかにも暴力的に持ち込まれたのかという薩摩近代イデオロギー研究と奄美史研究の成果との接合点を、文化変容と呼称することで見失わせるということである。

そもそもこの文化変容という概念は植民地における宗主国と植民地の文化を想定しており、その点ポストコロニアル批判があるが、そこは「沖繩側から見た」ということで免れている。しかし、文化の境界は島嶼性があるとはいっても不明瞭であり、線を引くのは相対的な主観にすぎない。そうであるからこそイギリス社会人類学は「社会」を分析の中心に据えようとしたのである。こうした文化・社会人類学のパラダイム変換をほとんど無視して伝播論に1930年代の概念の誤読の衣をつけただけの分析概念の論理形式が新たな問題に光を当てているとは思えない。

「不思議なことに、それ{文化変容論}を正面に据えて掘り下げた本格的研究は見当たらない」[2頁 括弧内評者]というのは当たり前である。この枠組みが奄美の文化や社会を説明するのに不向きであり、薩摩藩からの論達などの強制的な支配は、文化変容などというものではなくてイデオロギー的支配であったことを人類学者からわざわざ教わらなくとも奄美の識者はみんな知っている

たからである。

### おわりに

以上のように奄美において「文化変容論」は枠組みとして不適切であり、ディレッタンティズムそのものである。また、「文化変容論」そのものの理解も不十分である。特にこの概念を導入したからといって人類学および民俗学に新たな地平が切り開かれるとも奄美研究に役に立つとも評者には思い難い。

### 注

- 1) 「審査の要旨」によると学位は博士(文学)で審査は古家信平(主査 民俗学)、徳丸亞木(副査 民俗学)、浪川健治(日本史)、中西僚太郎(歴史地理学)で行われた。見るところ人類学者の名はなく、この論文は民俗学の論文として学位を授与されたことがわかる。博士論文には公開義務があるが、本書評が示すようにかなりの改善点があり、筑波大学民俗学の審査を通り抜けてきたのだからすでに大幅に改善された原稿が本書とは別に筑波大学の図書館にはあるはずである。本書は審査前の原稿であり、公開義務を果たしてはいない。奄美研究と琉球大学の人類学のためにも改訂版が早期に出版されることを願う。
- 2) 「図1 大和村の村落」[50頁]、縮尺を省くため地図ではなく「図」という言いかたをしているが大和村は東西にもっと長く、誤解をさせる。同様の修辞で縮尺のない「図1 名音の聖地」[p. 153]、「図1 加計呂麻の村落」[205頁]という地図らしき図がある。「グラフ1 津名久の人口と世帯」[78頁]、グラフの横軸が等間隔でなく、5年だったり10年だったりする。「グラフ2 津名久の人口構成」[79頁]、男性の人口にはみなマイナスがついている。特にこの2つのグラフは著者が自分で作成したものではない。132頁と104頁の同じ図を使う必然性を感じられない。表のタイトルが上に付けられたり下に付けられたりしている。註1[107頁]と註4[146頁]が同内容。用語の不統一など問題は他にも多々あり他にも誤植や誤解が多いが、ここでは控えておく。
- 3) イデオロギー論についての評者の立場は近著で表明した[稲村 2016: 304-305]。

### 参照文献

- 綾部恒雄(1984)「文化様式論」『文化人類学 15 の理論』綾部恒雄編中公新書、59-77頁。
- 稲村務(2016)『祖先と資源の民族誌——中国雲南省を中心とするハニ=アカ族の人類学』めこん。
- 江瀧一公(2000)『文化人類学——伝統と近代——』放送大学教材。
- ギアーツ, C. (1987)『文化の解釈学』Ⅱ 吉田禎吾他訳、岩波現代選書。
- サーリンズ, M. (1982 (1978))「文化は肉と利のためか」板橋作美・板橋礼子訳『現代思想』6月号、164-79頁。
- 田中雅一(1995)「パラダイムとしての人類学理論」『現代人類学を学ぶ人のために』世界思想社、14-34頁。
- 田中真砂子(1984)「機能主義」『文化人類学 15 の理論』綾部恒雄編、中公新書 37-58頁。
- 田邊繁治(1989)「民族誌記述におけるイデオロギーとプラクティス」『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』田邊繁治編 同文館 27-44頁。
- Herskovits M. J., et.al. (1936) Memorandum for the Study of Acculturation, *American Anthropologist* 38. pp. 149-52.
- Harris, Marvin. (1975) *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, 2nd. (ed.) New York: Thomas Y. Crowell.
- Bloch, Maurice. (1989 (1985)) From Cognition to Ideology. In *Ritual, History and Power: Selected Papers*

*in Anthropology*. London: The Athlone Press, pp. 106–36  
リーチ, E. (1987 (1954)) 『高地ビルマの政治体系』 関本照夫訳、弘文堂。  
—— (1985 (1982)) 『社会人類学案内』 長島信弘訳、岩波書店。  
筑波大学「審査の要旨」 <http://hdl.handle.net/2241/00122751>.