

再現されなかった伝説 —構成主義的アプローチの可能性—

A Folklore That Wasn't Revived: Exploring the Potential of a Constructionist Approach

原 知 章

Tomoaki Hara

Abstract

A trend in Japanese folklore studies in the last ten years has been the rise and establishment of studies which introduce "invention of tradition" and "objectification of culture" as key concepts. In spite of this trend, however, these concepts have been rarely scrutinized so far.

"Invention of tradition" and "objectification of culture" have become cliches, and the studies introducing these concepts are in danger of being perceived as merely adding a new sub-discipline to folklore studies. These two concepts, however, raise a general problem that concerns the epistemology and methodology of folklore studies as a whole. And, these two concepts resonate with a trend variously called "constructionism" or "constructivism" in neighboring disciplines, especially in sociology. This essay explores the potential of a constructionist approach in folklore studies.

In the first half of the essay, I reexamine the arguments of Richard Handler and Jocelyn Linnekin who have a great influence on the studies of "invention of tradition" and "objectification of culture." Then I write an overview of constructionism in sociology and show that the arguments of Handler and Linnekin resonate with constructionism.

In the latter half of the essay, I raise some important points when introducing the constructionist approach to folklore studies. Then I cite an event I encountered in Okinawa, and I examine the event from both objectivist and constructionist perspectives, and argue that the latter perspective has a clear advantage.

By these arguments, I suggest that the constructionist approach will revitalize the studies of "invention of tradition" and "objectification of culture" in Japanese folklore studies.

KEYWORDS: constructionism(constructivism), invention of tradition, objectification of culture, sociology of social problem, folklorism

はじめに

過去10年間の日本民俗学における研究動向のひとつとして、「伝統の発明」や「文化の客体化」を鍵概念とする研究関心の高まりと定着を挙げることができる。たとえば鈴木正崇は、日本民俗学の現状と課題を論じるなかで、『「伝統の創出」(invention of tradition)の視点は基本である。現代では、『前近代の民俗社会』という語り方を停止し、前近代、近代、後近代が複雑に交錯する目前の変化に注目した、新しい民俗文化論の構築が望まれる』(鈴木 1998:269)

と述べている。「伝統の発明」や「文化の客体化」を鍵概念とする研究においては、これまで民俗学の周辺的な対象であった観光、文化振興、地域イベント、創作芸能などが積極的に取り上げられると同時に、従来の民俗学における「真正さ」の追求というイデオロギーが問題化され、民俗学という営為に反省的なまなざしが向けられることになった。こうした研究関心は、歴史学・文化人類学・人文地理学など民俗学の隣接諸分野における近年の研究関心とも密接に関わるものであり、これら諸分野との対話や相互参照を活発にするものであったといえよう。

やや乱暴ではあるが、「伝統の発明」や「文化の客体化」をめぐる研究は、ひとまず以上のように要約することができる。しかし管見のかぎりでは、これまで日本民俗学においては、「伝統の発明」や「文化の客体化」という概念を積極的に導入しようとする側からも、そうした動向に消極的な、あるいは批判的な側からも、これらの概念は十分に検討されてこなかった。そのため、「伝統の発明」や「文化の客体化」はある種の常套句のように用いられ、これらの概念が提起する認識論的、理論的、あるいは方法論的な問題についての検討はほとんど行われてこなかった。「隣接諸分野との対話や相互参照」の範囲も、実際には、きわめて限定されていたように思われる。

本稿の議論は、以上に述べた認識を前提として、以下のようにすすめられる。第1節ではまず、「伝統の発明」・「文化の客体化」研究に多大な影響を与えたとされるハンドラーとリネキンの議論に焦点を当てて、「伝統の発明」・「文化の客体化」という概念が提起する認識論的・理論的な問題をあらためて検討する。第2節では、同時期の隣接諸分野の研究動向として、とくに社会学における構成主義的研究に焦点を当て、その輪郭を示し、社会学における構成主義的研究が、ハンドラーやリネキンの議論と呼応するものであることを論じる。第3節では、第1節と第2節をふまえて、「文化」や「伝統」、あるいは「民俗」を対象に構成主義的アプローチを適用するさいの留意点について検討する。第4節では、筆者が現地調査中に遭遇したささやかな出来事を事例として紹介する。第5節では、複数の視角からこの事例の考察を試み、構成主義的アプローチの特徴を浮き彫りにする。

こうした一連の作業をつうじて、民俗学における構成主義的アプローチの可能性について論じることが本稿の目的である。

1 「伝統の発明」と「文化の客体化」—ハンドラーとリネキンの議論の再検討—

1982年に、キージングとトンキンソンによって、メラネシア地域において用いられる“kastom” (“tradition”と同義) という概念を主題とする論集『伝統の再発明』(Keesing and Tonkinson 1982) が雑誌の特集号として編まれた。そこでは、メラネシア地域の人びとが“kastom”というピジン語の概念を媒介として、いかにみずからの集合的アイデンティティを形成しているのか、あるいは“kastom”がいかに政治的、イデオロギー的に利用されているのかが論じられた。その翌年には、知られるように、ホブズボウムらによって論集『伝統の発明』(Hobsbawm and Ranger 1983) が刊行され、以後、「伝統の発明」という概念が広く普及していく。

こうした状況のもとで1984年に『ジャーナル・オブ・アメリカン・フォークロア』誌上で発表されたハンドラーとリネキンの論文「本物の伝統、偽物の伝統」(Handler and Linnekin 1984) は、岩竹美加子によれば、「伝統という概念についてアメリカ民俗学に再考を促し、多大な影

響を与え」ることになったという（岩竹 1996:47-48）。この論文のなかでハンドラーとリネキンは、「伝統」とは、私たちの主観・認識を離れて存在する実在物ではなく、過去への言及をつうじて象徴的に「構成（construct）」、あるいは「発明（invent）」される構成物であると論じている。また、キージングらの議論に呼応するように、独自の文化的アイデンティティの基盤としての「伝統」という西欧的イデオロギーが、いまや西欧以外の地域にも広く普及し、世界中の人びとによって、「われわれ」と「彼ら」のイメージを構成する政治的モデルとして用いられているとの指摘もなされている。なお、この論文でハンドラーとリネキンが用いている「発明」という概念は、直接的には、ワグナーの著書『文化の発明』（Wagner 1975）に由来するものである。ワグナーは、人間が象徴を媒介として不断に意味を生産、再生産していく過程を「発明」と呼んだ。

「本物の伝統、偽物の伝統」が「伝統」に焦点を当てたのに対して、共著者のひとりであるハンドラーは、同年に発表した「社会文化的な非連続性について」（Handler 1984）という論文のなかで、「伝統」はもとより、「社会」や「ネーション」、そして「文化」もまた、実在物ではなく、構成・発明されたものであるというより包括的な議論を行なっている。そして、その議論のなかで鍵概念として提出されているのが「客体化（objectification）」である。ハンドラーは、言語相対主義で知られるウォーフに依拠しながら、客体化についてつぎのように論じる⁽¹⁾。

ウォーフにとって、客体化とは（時間のような）非物質的現象があたかも形が与えられているかのように、あるいは物理的客体として存在するかのように想像する西欧の文化的ロジックの傾向を意味するものであった。（中略）客体化はネーション、社会、集団、文化のような社会科学の実体についてのわれわれの思考に特に明白に見られる。われわれはそれらが自然界に存在する物であるかのようにアプローチする。私は、「文化的客体化（cultural objectification）」という用語を、文化の概念にもとづく理論的言説の観点から人間の諸現実をあたかも実在物であるかのように想像することを意味するものとして用いる（Handler 1984:55-56）。

この「文化的客体化」、あるいは「文化の客体化（objectification of culture）」には、（１）社会的現実のなかから「文化」を構成する要素が選別され、（２）選別された要素が従来とは異なる文脈に位置づけられ、（３）そのようにして「文化」として客体化された要素が新たな意味を獲得するという局面があり、その意味において、文化的客体化とは、「文化」の構成・発明にはかならないとハンドラーは主張する。

そしてハンドラーは、ナショナリストや文化人類学者が、本来、非物質的な現象である人間の社会的現実を、「伝統」や「文化」という概念を媒介として、物理的客体であるかのように、あるいは何らかの本質をもつ物であるかのように想像＝客体化しており、客体化された「ネーション」や「文化」の性格が、西欧の個人主義を背景とする生物体のメタファーと不可分であることを明らかにしていく（cf. Handler 1986; Handler 1988）。

こうした議論をとおしてハンドラーが提起しているのは、これまで視野の外におかれてきた現象を視野にふくめて文化人類学の対象の拡大を図ることであるとか、文化人類学に新たな下位ジャンルをつけ加えるといったことではなく、文化人類学全般における、あるいは社会科学

全般における社会的現実に対する認識論的転回というきわめて大きな問題である。

一方、リネキン¹⁾は、「太平洋における文化的構成の理論と政治について」(Linnekin 1992)という総括的な内容の論文のなかで、「文化」を象徴的な構成物と捉える視点を「文化的構成(cultural construction)」と名づけ、こうした文化的構成の視点を、従来の文化人類学における認識論・理論上の前提からの「パラダイム・シフト」として位置づけている(Linnekin 1992:250)。そして、「文化」を物理的客体、あるいは何らかの本質を備えた物として捉える従来の前提に立つ論者を「客観主義者(objectivist)」、文化的構成の視点に立つ論者を「構成主義者(constructionist)」と呼び、両者のパラダイムの差異について論じている。

たとえば、客観主義者と構成主義者では、「発明された伝統」の捉え方が異なっている。ホブズボウム(Hobsbawm 1983)やキージング(Keesing 1989)のような客観主義者は、「発明された伝統」を「真正な伝統」から区別するのに対して、ハンドラーやリネキンのような構成主義者は、あらゆる「伝統」を象徴的な構成物として、したがって発明されたものとして捉えるのである。このように「伝統の発明」を鍵概念とする研究に、重要な論点の差異があることを指摘しつつ、リネキンは、これらの「伝統の発明」をめぐる研究が、アカデミズムの外部、とりわけ研究対象の人びとと社会に与える影響という問題についても論じている。

以上、見てきたように、ハンドラーやリネキンが論じる「伝統の発明」、あるいは「文化の客体化」とは、個別的な社会・文化的事象に焦点を当てるためのものではなく、また、そこから何らかの結論がただちに導かれるという類の概念でもない。これらの概念は、「伝統」や「文化」をいかに認識し、「伝統」や「文化」にいかにアプローチするのかという民俗学・文化人類学の認識論的・理論的な前提にかかわる一般性の高い問題を提起しており、従来の民俗学・文化人類学に「パラダイム・シフト」を迫る起点として提出されているのである。

2 社会学における構成主義的研究

1980～1990年代にかけて、社会学、歴史学、社会心理学、心理学などの諸分野においても、ハンドラーやリネキンの議論と呼応する——やはり「構成主義(constructionism, constructivism)」、あるいは「社会構成主義(social constructionism)」などとよばれる——視角からの研究がすすめられてきた。とくに社会学では、社会問題の社会学、家族社会学、教育社会学、科学社会学、ジェンダーとセクシュアリティの社会学、医療社会学、感情の社会学など多くの下位分野において、構成主義をめぐる理論的、あるいは経験的研究が蓄積され、活発な議論が繰り広げられている。

このうち、社会問題の社会学におけるキツセとスペクターの『社会問題の構築』(1992[1977])は、社会学における構成主義の記念碑的な著作として知られる。キツセとスペクターは、「いじめ」や「児童虐待」のような社会問題が、これらの問題に対する私たちの認識や解釈を離れて客観的に存在する社会の状態として考えることはできないという。

「社会問題とは……のような状態である」というかたちをとる社会問題の定義は、かならず概念上および方法論上の袋小路につながり、社会問題研究の専門領域を確定しようとする試みを妨げるだろうというのが、われわれの見解である。では、社会問題が状態でないなら、それはいったい何なのか。もっとも簡潔に言えば、社会問題とは、ある状態が存在すると主

張し、それが問題であると定義する人びとによる活動である（キツセ・スペクター 1992:117）。

キツセとスペクターは、このように社会問題を「なんらかの想定された状態について苦情を述べ、クレームを申し立てる個人やグループの活動」と定義した上で、「社会問題の理論の中心課題は、クレーム申し立て活動とそれに反応する活動の発生や性質、持続について説明することである」と主張した（キツセ・スペクター 1992:119）。すなわち、「社会問題」という状態が客観的に存在していて、その「問題」に対して人びとがクレームを申し立てるというのではなく、人びとが社会の状態についてある想定をし、その想定された状態についてクレームを申し立てる活動のなかから「問題」がその姿を表わすというのである。キツセとスペクターは、クレームを申し立てる人びとの想定がいかなる事実・根拠にもとづいているかを問うことをしない。クレーム申し立て活動とそれに応える活動こそが社会的現実であると彼らは論じるのである。

このように、社会問題の社会学における構成主義的アプローチにおいて具体的な研究対象として設定されるのは、「社会問題」をめぐる人びとの活動、とりわけ、「社会問題」をめぐる展開される言説実践である。中河伸俊は、対象となる「社会問題」をめぐる言説実践をどのような時間的・空間的スケールで切り取るかによって、社会問題の社会学における構成主義的アプローチをつぎの四つに整理している（中河 1999:40）。

（１）一続きの〈ここ—いま〉の切片のなかでの社会問題をめぐる語りを会話分析や言説分析の手法にならって解析する。

（２）特定の制度・組織において、日常的にどのように社会問題が構成されるのかをエスノグラフィーの方法で調査する。

（３）特定の社会問題の構成とその解決をめぐるプロセスを複数の場面を横断しながら追う。

（４）社会問題をめぐる集合表象の歴史を言説史のアプローチに依拠して調べる。

キツセとスペクターが提唱した構成主義は、1980～1990年代をつうじて、以上のようなアプローチにもとづく多くの経験的研究を産出し、さらに、社会問題の社会学という分野を越えた広がりを見せていった。たとえば家族社会学においては、構成主義がつぎのようなかたちで適用されている。

社会構築主義（構成主義と同義——引用者注）から家族を見るとはどういうことなのかを一言でいえば、家族を、所与の、具体的で、固定したものではなく、人々の相互作用を通じて社会的に構築される現象として捉えることである。その際に、言語と現実とは分離できないことを認識し、家族の現実とされるものは、ディスコースを通じて構築されることに着目する。すなわち、構築主義は、人々が家族を解釈する過程に焦点を当て、実践において何が家族と受け取られるかは、流動的で変化するものであることを示す（中河・湯川・鮎川 1997:333）。

こうした構成主義の議論がハンドラーやリネキンの議論と呼応するものであることは明らかであろう。実際、上に引用した文章中の「家族」の語を「伝統」や「文化」に置きかえればそのままハンドラーやリネキンの議論と重なる。「呼応する」というよりはむしろ、ハンドラー

やりネキンの議論を、社会学をはじめとする諸分野における構成主義の潮流に位置づけることができる、あるいは「伝統の発明」や「文化の客体化」を起点とする民俗学・文化人類学の「パラダイム・シフト」の先には、構成主義が待ち受けている、と述べるほうがより適切かもしれない⁽²⁾。

知られるように、柳田国男は、眼前の「疑問」を解くための学問として民俗学を構想した。構成主義をめぐる議論は、その眼前の「疑問」をどのように認識し、また、その「疑問」にどのようにアプローチするののかという点をあらためて問いなおす契機にもなるであろう。次節では、「文化」、「伝統」、あるいは「民俗」を対象とする構成主義的アプローチについて検討することにしたい。

3 構成主義的アプローチの検討—関本論文を手がかりに—

ハンドラーやりネキンの研究と社会学における構成主義的研究は、ともにその根底に、「社会的事実」は象徴表現、とりわけ言語を媒介として構成されるという認識をもっている。このような認識のもと、社会学における構成主義的研究では、「社会問題」や「家族」をめぐる言説が具体的な研究対象として設定され、その言説の展開のプロセスや、あるいは言説のなかで用いられるレトリックが分析されてきた。一方、ハンドラーやりネキンの議論では、対象の具体的な設定や対象へのアプローチの仕方といった方法論は、必ずしも十分には論じられていない点であった。ハンドラーやりネキンの議論には触れていないものの、彼らと同様に「文化」に対する構成主義的なアプローチを提案し、その方法論にも言及している関本照夫の論文(1994)は、この点において注目すべきものである。

関本は、「文化」の概念が「われわれ」と「彼ら」を区別し、「われわれ」の存在と独自の価値を主張し、卓越化するという点で根本的に政治的な概念であり、「文化」を語る言説は、国家やナショナリズムと同様に、今日、世界中に普及している近代の普遍的制度であると論じる。そして、この近代の普遍的な制度である「文化」を語る言説を「社会的事実」として研究の対象とすること、すなわち、「あらゆるタイプの共同体が、それぞれにこの概念と言説を生産し消費している状況を記録し、その作られ方、維持され方、使われ方を、社会的歴史的文脈で検討すること」を提案している(関本 1994:19)。

関本が提案するこのような「文化」へのアプローチを構成主義的アプローチと呼ぶことには何ら問題がないであろう。また、「文化」や「伝統」だけでなく、「民俗」についても同様のアプローチを組み立てることが可能であるはずだ⁽³⁾。関本のアプローチは、方法論的議論をとおして、あるいは具体的な実践をとおして、十分に検討されるべきものと考ええる。ここでは、「文化」(そして「伝統」や「民俗」)を対象にこのようなアプローチを適用するさいの留意点として、以下の四点を指摘しておきたい。

第一に、「文化」を語る言説を対象にするという点であるが、これは「文化」という語が直接言及されているかどうかにかかわらず、「文化」概念をめぐる、あるいは「文化」概念を前提とする言説を広く対象にすると考えるべきだろう。中河は、「社会問題のクレームを浮き立たせる“地”の重要な要素の一つに、『社会』のイメージがある」と述べる(中河 1999:44)。社会問題をめぐるクレーム申し立て活動には、その前提として「われわれの社会」はこのようなものだ、あるいは、こうあるべきだといった定義やイメージがあり、また、クレーム申し立

て活動をつうじて「われわれ社会」の定義やイメージが構成、再構成される一面があるというのである。

つまり、構成主義の視角からすれば、「われわれの社会」（あるいは「われわれ」と「社会」）というのは、「社会問題」に先行して客観的に存在するのではなく、「社会問題」をめぐる言説をつうじて、その姿をあらわすものである。そうであるならば、「社会問題」をめぐる言説は、「われわれの社会」をめぐる言説としても記述・分析することが可能である。同様に、「文化」という語・概念に直接焦点が当てられているかどうかを問わず、「文化」をめぐる言説を広く視野におさめて、「われわれ」や「文化」が言説をつうじて立ちあげられていく様相を見定めていく必要があるだろう。

第二に、「文化」をめぐる言説が生産され、消費されている「状況」とは、さまざまな時間的・空間的スケールで切り取ることができるものである。ここで想起されるのが、中河による構成主義的アプローチの整理である。中河は、先に見たように、対象となる言説をいかなる時間的・空間的スケールで切り取るかによって、四つのアプローチに大きく区別していた。この四つのアプローチをそれぞれ相互に相容れない独立したアプローチとみなす必要はないだろう。むしろ、「文化」をめぐる言説の展開のプロセスをいくつかの異なる時間的・空間的スケールで対象化し、複数のアプローチを用いることにより、そのプロセスをより重層的、立体的に捉えることが可能ではないか。「現在を明らかにする歴史研究」（福田 1998:108）として民俗学を規定する立場からすれば、たとえば「一続きの〈ここ—いま〉の切片」で展開される言説と、その言説の歴史を同時に射程に入れるような複眼的なアプローチを構想することができるだろう。

第三に、「文化」を語る言説を社会的歴史的な文脈で検討するという点であるが、この「社会的歴史的な文脈」もまた、客観的な実在物としてあらかじめ存在するのではなく、研究者がその言説実践をつうじて構成するものとして捉えられる。言説の外部に、確固たる「現実」や「コンテクスト」があり、それらに照らし合わせることによって言説が了解可能になる、というわけではない。社会的歴史的な文脈は、それが過去におけるコンテクストか同時代におけるコンテクストであるかを問わず、あらかじめテキスト化されている資料やみずからテキスト化した資料を研究者が一定の関心に沿って収集、加工、配列し、それを基盤にして構成するものである。

民俗事象の「固有のコンテクスト」といった表現が用いられることがあるが、「民俗」が、あるいは「民俗」を語る言説が、「固有のコンテクスト」にあらかじめ埋め込まれているわけではない。「固有のコンテクスト」と思われるものは、事後的に、研究者によって選別され、構成されたものである。また、対象となる言説が、それを語る当事者自身によって何らかのコンテクストに位置づけられている場合、そのコンテクスト自体の構成を問うていく必要があるだろう。

第四に、「文化」を語る「あらゆるタイプの共同体」には、学問共同体もふくまれるという認識に立つ必要がある。たとえ、みずから「文化」を語らず、「人々がおこなう『文化』の語りについて語る」（関本 1994:18）のだとしても、そのことによって「人々がおこなう『文化の語り』」から学問的言説を切り離して、「文化」概念が帯びる政治性から免れることはできないだろう（cf. 関本 1998）。「人々がおこなう『文化』の語りについて語る」研究者もやはり、「文化」をめぐる言説のアリーナ(arena)の傍観者ではいられない。「文化」をめぐる言説のアリーナにおいては、「文化とは実在物ではなく言説である」という研究者の言説それ自体が、

研究者の意図とは無関係に、政治性を帯びることになるはずである。

次節では、以上の点をふまえた上で、筆者がこれまで現地調査を行ってきた沖縄・与那国島で遭遇したささやかな出来事に対して、複数の視角からの考察を試み、構成主義的アプローチの特徴を浮き彫りにしたい。

4 事例—再現されなかった伝説—⁽⁴⁾

今日、沖縄・与那国島で比較的良好に聞くことができる伝説に、おおむねつぎのような内容のものがある。以下は与那国町教育委員会が発行した資料集におさめられている郷土研究家による記述である。

往時、島に外敵が度々襲来し、食料や家畜などを略奪し、婦女子に暴行を加えるなど横暴をはたらいた。外敵の災難に困った島人たちは、大きな草履をつくり海に流して、島に強大な巨人がいるようにみせた。

以後、外敵による災難がなくなったという。この言伝えにより、往時、クブラマチリでは、大草履をつくって海に流していた（浦崎 1988:19）。

クブラマチリとは、「マチリ」と総称される祭事の一部を構成する、海賊・外敵退散を祈願する儀礼である。マチリは、旧暦10～11月の庚申（かのえさる）の日に行なわれるクブラマチリを皮切りに、島内を巡行しながら「ウラマチリ」（牛馬繁殖の祈願）、「ンディマチリ」（子孫繁栄の祈願）、「ンマナガマチリ」（豊作の祈願）、「ンダンマチリ」（航海安全の祈願）が行なわれ、「アンタドゥミ」とよばれる儀礼をもって、幕を閉じる。マチリを実施する主体となるのは、久部良公民館・東公民館・島仲公民館・比川公民館・西公民館という島内の五つの各公民館であり、島の西部に位置する久部良集落で行なわれるクブラマチリは、久部良公民館が主体となって実施する。クブラマチリがはじまってからアンタドゥミが終わるまでには、のべ25日間かかり、この期間は「ドゥリムヌ」（汚れもの）とよばれる牛・豚などの四つ足動物を島内で屠ることが禁じられる。マチリが与那国島（以下、「与那国」と略記）独特の「神高い」祭事であるということは、与那国の人びとも十分認識している。大草履の話は、このマチリに関する話題のなかでしばしば言及されるものであり、クブラマチリの由来として、あるいは時にはマチリ全体の由来として語られるものである。

ただし、少なくとも現在では、実際にクブラマチリのときに大草履を海に流すということとは行なわれていない。また、筆者の知るかぎり、かつて実際に大草履を海に流していたのを見たことがあるという人も存在しない。かつて大草履を海に流していたというのは、あくまで伝説的な過去の話として語られるのである。しかし今から数年前に、クブラマチリのときに大草履を実際に海に流して、伝説を再現しようという話が持ち上がったことがあった。その直接的な契機となったのは、1993年に放映されたNHK大河ドラマ『琉球の風』であった。

知られるように、『琉球の風』は沖縄県が舞台となった初の大河ドラマとして大きな話題を呼んだ作品である。その全23回の物語のなかで、第18回の舞台となったのが与那国であった。与那国が『琉球の風』の舞台として取り上げられることになったのは、ひとつには与那国町商工会の熱心なロケの誘致があったためだが、台湾に隣接するという与那国の地理的位置が『琉

『琉球の風』の大きなテーマである「ボーダーレス」にふさわしいとされたことが大きな要因であった⁽⁵⁾。与那国は、台湾に隣接し、主要な舞台である沖縄島の首里や久米村とは異なる独自の文化をもつ島としてドラマのなかに登場し、各シーンには、与那国独自の文化的要素が散りばめられた。そして、海に大草履を流すという伝説もドラマのなかで再現されることになった。首里を出発して与那国に到着したばかりの主人公の一行が、島の人びとが大きな草履を海に流そうとする場面に遭遇する。島の人びとから見れば「よそ者」であり、「中央の権力者」である主人公たちが、外敵・海賊退散の願いが込められた草履流しに遭遇するという、今後のドラマの展開が暗示されるシーンであった。

大河ドラマ『琉球の風』の撮影ロケが行なわれたことは、その年の与那国の大きなニュースであった。「サンニヌ台」とよばれる景勝地がドラマの主人公の男女の結婚の舞台となったことから、その地に『琉球の風』の撮影ロケを記念する石碑が建立され、その除幕式には、『琉球の風』の担当ディレクターと脚本家が招かれた。当時の与那国町長も年間の諸事業を振り返るなかで「特に『琉球の風』の放映は与那国が広く県内外に宣伝され、その効果は大きなものがありました」と、与那国が『琉球の風』の舞台として取り上げられたことを強調している（『広報よなぐに』平成5年度第6号）。

『琉球の風』の放映終了後、久部良公民館では、「この機会に、クブラマチリのときに大草履を海に流したという伝説を再現しよう」という話が持ち上がった。久部良集落は、大正期以降、島外出身者を中心に形成された比較的歴史の浅い集落である。島内の他のふたつの集落、祖納集落と比川集落の人びとからしばしば「合衆国」と呼ばれ、祖納や比川とくらべると、行事や芸能などの面で「伝統」色が薄い集落として認識されている。また、そのことは久部良集落に暮らす人びと自身も自覚している。クブラマチリも、もともとは比川集落が主体となって実施していたが、久部良集落が形成されてから以後、実施の主体が比川集落から久部良集落に移ったのである。

このような歴史的背景をもつ久部良集落の公民館役員にとって、大草履を海に流すという伝説を再現することには、久部良集落に多少なりとも「伝統」色を加え、さらには『琉球の風』を機にクブラマチリを観光資源として積極的に活用していこうする意図があった。従来、マチリは、少数の関係者のみが参加して行なわれてきたのであるが、公民館役員によるこのような提案には、外部者のまなざしを意識したマチリの「祭礼化」（柳田 1990〔1941〕）への志向を見出すことができる。

この公民館役員の提案に反対したのが、マチリの祭祀を司る「ツカサ」（あるいは「ツカ」、「ツカアブ」）とよばれる神役の女性たちであった。ツカサは、原則的には母から娘へとその役職が継承されていく世襲の神役制度であり、当時、与那国には3名のツカサがいた⁽⁶⁾。3名のツカサは皆「自分たちが今までにやったことがないことをするのが怖い。そのようなことをすることで自分の体に、また与那国全体に災いが生じるのが怖い」と、公民館の提案に強く反対したのである。

先に触れたように、与那国の人びとのあいだには、マチリが、琉球の他の島々には見られないいきわめて「神高い」祭事であるという認識が見られる。マチリがいか「神高い」かを示す根拠としてしばしば言及されるのが、マチリが執り行なわれる25日間は、島内で「ドゥリムヌ」を屠ることができないという物忌である。過去にこの物忌をひそかに破ったがために、大きな災厄を被った人があるというエピソードが語られることもある。

ツカサとその家族は、旧暦8月に入ると、マチリ終了後7日間を過ぎるまでは、「ドゥリムヌ」を一切口にせず、葬式・法事などの忌み事にも出席しない。2ヵ月以上にわたる物忌の期間を経て「神高い」マチリに臨むツカサが、たとえクブラマチリの起源を伝える伝説の再現であるとはいえ、「マチリに勝手な変更をくわえると災厄がふりかかる」と、公民館側の提案に反対したのは当然であったかもしれない⁽⁷⁾。結局、公民館側はツカサの主張を受け入れ、大草履を海に流すという伝説がクブラマチリのなかで再現されることはなかった。

5 考 察

もしも、公民館側の提案がツカサによって受け入れられ、大草履を海に流すことが実現し、それがクブラマチリの儀礼過程のなかで定着していったならば、そしてそのことによって、クブラマチリ自体が変容を遂げていったならば、この出来事は、客観主義者による「伝統の発明」研究に格好の素材を提供していたはずである。しかし実際には、伝説が再現されることはなかった。それゆえ、客観主義者の「伝統の発明」研究の視角からは、この「再現されなかった伝説」という出来事が対象化されることはおそらくなく、視野の外に置かれてしまう可能性が高い。

一方、構成主義者の「伝統の発明」・「文化の客体化」研究、あるいはこれらと問題関心が重なり合う「フォークロリズム」研究からは、「大草履を海に流すという伝説が、与那国の文化の独自性を代表する要素として選択され、伝説が語られる本来のコンテクストから切り離されてドラマのなかに位置づけられた」、また、「与那国の人びと自身が、メディアによる表象を契機として伝説を意識化し、伝説とクブラマチリが操作の対象になった」というような考察が可能ではないだろうか。つまり、たしかに伝説は再現されなかったが、以上に述べたような意味で、「伝統」が発明され、「文化」の客体化が行なわれたという考察である。

ただし、このような考察の水準にとどまるならば、こうした「伝統の発明」・「文化の客体化」以前は、伝説を語り伝えてきた「本来」の伝承主体が与那国の人びとであるという点、あるいは伝説が語られる「本来」のコンテクストはクブラマチリの由来としてであるという点が自明視され、前提とされる可能性がある。

しかし、この伝説に関する言説を遡及的にたどっていくと、伝説が語られるコンテクストや、語られる伝説の内容それ自体が、研究者や与那国の知識人たちの言説に媒介されながら構成されてきた可能性が浮かび上がってくる。

伝説に関する記述のなかで、大草履を海に流すという伝説とクブラマチリ、あるいはマチリが関連づけられるようになるのは、管見のかぎりでは、1950年代以降のことである。それ以前の伝説に関する記述では、クブラマチリが触れられることはほとんどない。また、なかには、この伝説そのものが「誤伝」であるとする記述も見られる。たとえば1913年に与那国を訪れた本山桂川は、この伝説について「それは形式から見た誤伝ではあるまいか。島ではドーモノムヌの日、田畑の虫を採って鞋に乗せ海に流す風習があった。それは害虫ないし害虫駆除の禁厭としての儀式であった」（本山 1974〔1925〕:24）と述べている。また、1917年に与那国を訪れた友寄是清は、与那国の老翁の言葉として、つぎのような報告をしている。

「夫れ（大草履を海に流すこと——引用者注）はやります、今でも毎年流しますが生蕃を

懼れてではありません、農作物に害虫の発生するのを懼れて虫忌と云つて草鞋の十倍程も大きいものを製つて害虫を夫れに乗せ御嶽で御祈をして海に持つて行つて流します」(友寄 1917:103)。

なお、大草履を海に流すという伝説に関する最古の文献資料と思われる『大島筆記』には、つぎのように記されていた。「琉球の西南八重山の属に与那国と云あり。それゆえ台湾(東寧州とも)が近く見える、折々至て大なる草履流れ寄也。どふした事やら知らず」(戸部 1968 [1763]:364)。つまり、「大草履」は与那国から流すものではなく、与那国にむかつて流れてくるものだということである。

このように、伝説に関する記述がまちまちであることについては、すでに馬淵東一が「この草鞋流しのことは相当久しい以前から廃絶しているので、調査者のみではなく、口述者に応じて報告がさまざまに異なるものも止むをえぬところであるかも知れない」と指摘していた(馬淵 1974 [1957]:488)。

馬淵の指摘と同じ時期に、与那国の郷土研究家、池間栄三は、著書『与那国の歴史』のなかで、「この伝説によると、往時の与那国島には、祭礼の時に大草鞋をつくって海へ流し、この島に巨人が住んでいるように見せかけ、又、夜間は、所謂燈火管制のようなことを行つて、海賊の侵入を防いでいたとのことである」と述べているが、その後に「今日の島の人々は、この伝え話を忘れているが、一八九三年頃までは老人達の記憶にのこっていた」(池間 1959:118、強調は引用者による)ようだと付け加えている。

おそらく池間自身も、あるいは池間の周囲の人びとも上の世代からこの伝説について直接聞いたことがなかったのであろう。池間が、1893年頃までは老人達の記憶に残っていたようだ、と推測する根拠は、1893年に与那国を訪れた笹森義助が、著書『南島探検』のなかで伝説に言及しているからである。池間はずづけてつぎのように述べる。

笹森義助著『南島探検』に、「往時台湾人与那国島へ渡り、男女を生捕り食へりとの言ひ伝へに今でも年一回某の祭神に丈二尺余の大草鞋を造り台湾島への風向を待つて流すの習慣あり、之れ其の食人の来るのを忘れて予め長人あるとの虚威を示すに出でたりと言ふ」とあり、又、柳田国男先生も其著『南海小記』に、「与那国島の人々はこの伝説を忘れているが、嘗て上代ではその事実があったであらう、只その神事がだんだん廃れてしまったために今の人々が忘れたままである」と述べておられる。それで、往時のクブラ祭には大草鞋をつくって海へ流す祭事が行われていたと思われる(池間 1959:118)。

つまり池間は、忘れ去られていた伝説の記憶を、いわば笹森の『南島探検』や柳田の『海南小記』から引き出しているのである。

この池間の記述以後、大草履を海に流していたという伝説は、研究者と与那国の知識人たちによってクブラマチリの由来としてしばしば取り上げられ、記述されるようになっていく。今日、与那国で聞くことができる伝説は、このような研究者や与那国の知識人たちによる言説と、与那国の人びとによる伝説の語り絡み合いながら伝承されてきたのだと考えられる。

以上のような伝説の伝承過程を「コンテクスト」として、あらためて先に紹介した出来事を見直すならば、つぎのようなことがいえるのではないか。公民館役員とツカサの間では、伝説

を再現するかどうかをめぐる意見の齟齬が見られたものの、伝説の内容はもとより、伝説がクブラマチリの由来として語られること、そして伝説を語る本来の伝承主体が与那国の人びとであることについては問われることなく、自明のこととされていた。

そうであるならば、これらの点が不問に付されて議論の前提とされることによって、単に伝説が与那国の「伝統文化」として意識化され、操作の対象になったというだけではなく、伝説が語られる「本来」のコンテキスト、伝説を語る「本来」の主体、そして伝説の「本来」の内容もまた、(再)発明されたといえるのではないか。そして研究者のほうでも、「文化の客体化」や「フォークロリズム」の一例として考察する過程で、それ以前の「本来」の伝説のありようを自明視してしまう可能性がある。この時、研究者もまた、「文化の客体化」や「フォークロリズム」以前の状態としての「本来」の伝説を(再)発明しているのだといえる。

おわりに

以上、筆者が与那国島で遭遇したささやかな出来事を素材として、構成主義的アプローチの特徴を浮き彫りにすることを試みてきた。「伝統の発明」・「文化の客体化」研究に内在していた構成主義の視角をさらにすすめることによって、公民館役員とツカサの議論では前提とされ、従来の「伝統の発明・文化の客体化」研究でも自明視される可能性がある「本来」の伝説それ自体の歴史的構成を問いなおし、議論の当事者や研究者の言説における「本来」の伝説の(再)発明という局面を不十分ながらも示し得たと考える。

ただし前節の考察は、実は「厳格」な意味での構成主義的アプローチにもとづくものではない。第3節で論じたように、対象を了解可能にするコンテキストもまた研究者が構成したものであるならば、構成主義的アプローチにおいてそのようなコンテキストへ言及することが正当化されるだろうか、という疑問が生じる。この点をめぐっては、すでに社会学において議論が重ねられており、同じ構成主義を標榜しながらも、「厳格派(strict constructionist)」と「コンテキスト派(contextual constructionist)」という二つの立場に大きく分かれている (Best 1989; Holstein and Miller 1993; 平・中河 2000)。

「厳格」派は、コンテキストに言及することを避け、対象となる言説自体の内在的な分析に注力しようとする。一方、「コンテキスト」派は、研究者による何らかのコンテキストの想定は不可避であるとし、「厳格」派のアプローチでは、構成主義の視角がかえって矮小化されることになることを主張する。「現在を明らかにする歴史研究」としての民俗学は、「厳格」派よりも「コンテキスト」派のアプローチに親和的であるといえよう。

この「厳格」派と「コンテキスト」派の議論に代表されるように、構成主義をめぐる多くの議論の余地があり、その議論の広がり社会学だけにとどまるものではない⁽⁸⁾。本稿ではその一端に触れたにすぎないが、こうした議論をすすめていくことによって、「伝統の発明」や「文化の客体化」の概念を「伝統化」してその研究を一定の領域に囲い込むことなく「我々の眼前に毎日現はれては消え、消えては現はれる事実」(柳田 1998 [1934] :60) に対する認識をあらためて問いなおし、「現在を明らかにする歴史研究」としての民俗学を再活性化していくことができるのではないかと考える。

注

- (1) なお、ハンドラーは、この論文の別の箇所「文化の客体化」のアイデアをコーンによる植民地時代のインド研究から借用したとも述べている (Handler 1984:61)。コーンは植民地時代のインド人が、西欧との接触をつうじて、これまで意識していなかった自分たちの文化を意識化し、操作の対象としていく過程を「客体化」という概念によって把握している (Cohn 1987)。コーンによる「客体化」の議論の論点は、「これまで意識されなかった文化が意識化され、「物」のように操作可能な対象になった」という点である。一方、ウォーフによる「客体化」の議論の論点は「『文化』の概念・言説を介して、現実が実体化される」という点にあった。コーンが客体化される以前の「文化」を実体的に把握しているのに対して、ウォーフは「文化」をあくまで客体化の結果、構成されるものとして把握している。ハンドラーの論文には、このように異なる論点が混在しているため、議論がやや錯綜している部分があるが、論文全体の論調は、ウォーフの議論を基盤にしている。
- (2) すでに、構成主義の視角を内在する民俗学的研究はあらわれつつある。最近の例として、崔吉城 (1999) による韓国における朝鮮総督府庁舎の破壊をめぐる研究を挙げることができる。崔によれば、「朝鮮総督府庁舎は、日本植民地政府が風水を考慮して建築したものである」という言説が、韓国国内において総督府庁舎の破壊を支持し、正当化する世論形成に大きな役割を果たしたという。ここで崔は、日本植民地政府が実際に風水を考慮して総督府庁舎を建築したかという点を追究しつつ同時に、現代の韓国の政府、マスコミ、研究者、そして国民が、風水の言説をつうじてリアリティを構成していく過程にも焦点を合わせている。後者の論点には構成主義の視角を見出すことができる。
- (3) 岩本通弥 (1998) は、「民俗学の対象は『民俗』であるか」とあらためて問うている。そして、明治期以降、国家主導のもとで「民俗」が客観的実体として析出されていく過程を跡付けながら、「民俗学の対象は『民俗』である」という民俗学の自己規定が、国家権力側の「民俗」の把握に絡めとられた認識ではないかと論じている。しかし、岩本が指摘するように、「民俗」が国家の言説によって実体化され、広く用いられるようになったのであれば、そしてその過程に民俗学も関与してきたのであれば、「民俗」はやはり民俗学の重要な研究対象であるといえるのではないか。いうまでもなく、この場合の「民俗」とは、客観的実体としてではなく、岩竹がいうような「ある人々により必要な度に交渉、再交渉され、社会的、政治的に構成されるもの」としての「民俗」である (岩竹 1996:46)。
- (4) 第4節と第5節は、拙著『民俗文化の現在』(2000)の第I章および第IV章と一部重複している。
- (5) 『琉球の風』の担当ディレクターへのインタビューにもとづく。
- (6) かつては11名のツカサが存在した。与那国には12カ所の「ウガン」(御嶽)が存在するが、「トゥヤマウガン」をのぞく、11カ所のウガンは各々のツカサの管轄であった。後継者不足や島外への移住などの理由によりツカサの数は減少し、2000年10月現在、1名のみとなっている。
- (7) このようなツカサの反対は、マチリに対する畏怖や信仰の念だけにおそらく還元できるものではない。たとえば3名のツカサは、「役人と同じように自分たちも島を守っている」にもかかわらず、かつてのようなツカサの権威、あるいはツカサに対する畏敬の念が今日では失われ、今や自分たちは「ボランティアのようなものである」というような言葉を日頃から口にしていた。こうした「コンテクスト」をふまえるならば、伝説の再現をめぐる議論は、公民館側のイニシアチヴによってマチリが祭礼化、観光資源化されることにに対するツカサの抵抗、あるいは「誰がマチリを定義するのか」という問いをめぐるコンフリクトでもあったといえるかもしれない。
- (8) たとえば歴史学においても実証主義者とポストモダニストの間で「歴史的コンテクスト」をどのように認識するのか、あるいはどのように歴史研究のなかに位置づけるのかをめぐる活発な議論がおこなわれているが (ギンズブルグ 1992、ラブラ 1993)、その議論は、社会学において厳格派とコンテクスト派の間で戦わされている議論と部分的に重ね合わせて見ることもできるものである。

文 献

池間栄三 1959 『与那国の歴史』 自費出版

岩竹美加子 1996 「はじめに」 岩竹美加子 (編訳) 『民俗学の政治性—アメリカ民俗学一〇〇年目の省察から—』 未来社、pp.9-61

- 浦崎永二 1988 「与那国島の祭事」与那国町教育委員会編『与那国島の祭事の芸能』与那国町教育委員会 pp.13-21
- キツセ, J. I., M. B. スペクター 1992 [1977] 『社会問題の構築—ラベリング理論をこえて—』(村上直之、中河伸俊、鮎川潤、森俊太訳) マルジュ社
- ギンズブルグ, C. 1992 『裁判官と歴史家』(上村忠男・堤康德訳) 平凡社
- 鈴木正崇 1998 「日本民俗学の現状と課題」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学 — 民俗学の方法』雄山閣、pp.268-284
- 関本照夫 1994 「序論」関本照夫・船曳健夫(編)『国民文化が生まれるとき—アジア・太平洋の現代とその伝統—』リポート、pp.6-32
- 関本照夫 1998 「文化概念の用法と効果」青木保ほか(編)『文化という課題』岩波書店、pp.19-39
- 崔 吉城 1999 「朝鮮総督府庁舎の破壊と『風水』ナショナリズム」『日本民俗学』218号、pp.1-24
- 平 英美・中河伸俊(編) 2000 『構築主義の社会学—論争と議論のエスノグラフィー—』世界思想社
- 戸部良熙 1968 [1763] 「大島筆記」谷川健一(編)『日本庶民生活史料集成 第一巻 探検・紀行』三一書房、pp.345-392
- 友寄景清 1917 「伝説の女護ヶ島与那国島見聞記」『台湾博物学会会報』第31号、pp.91-111
- 中河伸俊 1999 『社会問題の社会学—構築主義アプローチの新展開—』世界思想社
- 中河伸俊 湯川純幸・鮎川潤 1997 「訳者あとがき」グブリアム, J. F., J. A. ホルスタイン『家族とは何か—その言説と現実—』(中河伸俊・湯川純幸・鮎川潤訳) 新曜社、pp.331-347
- 原 知章 2000 『民俗文化の現在—沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし—』同成社
- 福田アジオ 1998 「民俗学の方法」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学 — 民俗学の方法』雄山閣、pp.99-114
- 本山桂川 1974 [1925] 「与那国島図誌」池田弥三郎ほか(編)『日本民俗誌体系第一巻 沖縄』角川書店、pp.3-32
- 馬淵東一 1974 [1957] 「沖縄と台湾—伝承における関連と無関連—」『馬淵東一著作集 第二巻』社会思想社、pp.485-492
- 柳田国男 1990 [1941] 「日本の祭」『柳田国男全集13』筑摩書房、pp.211-430
- 柳田国男 1998 [1934] 「民間伝承論」『柳田国男全集 八』筑摩書房、pp.9-194
- ラカブラ, D. 1993 『思想史再考—テキスト、コンテキスト、言語—』(山本和平・内田正子・金井嘉彦訳) 平凡社
- Best, J. 1989 "Afterword," In J. Best (ed.) *Images of Issues*, Aldine de Gruyter, pp.243-254
- Cohn, B. S. 1987 *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press
- Handler, R. 1984 "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec," In *Current Anthropology* 25(1):55-71
- Handler, R. 1986 "Authenticity," In *Anthropology Today* 2(1):2-4
- Handler, R. 1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press
- Handler, R. and J. Linnekin 1984 "Tradition, Genuine or Spurious," In *Journal of American Folklore* 97(385):273-290
- Hobsbawm, E. 1983 "Introduction: Inventing Tradition," In Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, pp. 1-14
- Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.) 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press
- Holstein, J. A. and G. Miller (eds.) 1993 *Reconsidering Social Constructionism: Debates in Social Problems Theory*, Aldine de Gruyter
- Keesing, R. M. 1989 "Creating the Past: Custom and Identity," in *The Contemporary Pacific* 1:19-42
- Keesing, R. M. and R. Tonkinson (eds.) 1982 "Reinventing Traditional Culture: the Politics of Kastom in Island Melanesia," Special Issue of *Mankind* 13(4)
- Linnekin, J. 1992 "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific," In *Oceania* 62(4):249-263
- Wagner, R. 1975 *The Invention of Culture*, Prentice-Hall