

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

Dynamic Approach to the Study of Folk Knowledge : Rethinking the Symbolic World

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 渡邊, 欣雄 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.15021/00003774 |

民俗的知識の動態的研究

—沖繩の象徴的世界再考—

渡 邊 欣 雄*

緒 言

1. 民俗的知識の成層性
2. 民俗的知識の正当性

3. 民俗的知識の拮抗性
4. 民俗的知識の伝統性と非伝統性
5. 民俗的知識の動態的把握

緒 言

「多くの人類学者たちは、既知のものよりはその識者のほうにより多くの関心をよせているし、告げられた内容の客観的リアリティに関する問題よりも、むしろ告知者やその告知内容の社会的位置に関心を抱いている」[FIRTH 1973: 83]。

本稿において筆者は、まさにファース (R. FIRTH) の指摘するような人類学者の一人である。多くの人類学者たちは異文化の研究のなかで、そのコミュニティ内部において一般常識とされているであろう (と人類学者の信ずる) 人びとの知識よりも、むしろその情報源としての知識や人物に、近年とりわけ多くの関心をよせているし、したがって情報としての知識が、そのコミュニティ内部において客観性、すなわち何人たりとも同一の知識を保持しているということを前提とした普遍的知識である、とするよりは、その知識のコミュニティにおける相対的位置、情報提供者の知識の社会的位置こそ問題であるとして、主要な関心を抱いてきているのである。これまでに報告されてきた民族誌的データが、対象とする社会の一般常識にもとづいたものであるとする根拠は、なにもないか立証困難である点も多く、ましてやそのデータが客観的で、当該社会に普遍的であると軽々しく断定することができないほど、今日、人類学者の主観と話者の個別性があからさまになっている時代もないからである。沖繩社会も決して例外ではない。いな、人類学者を中心とする研究が数十年このかた累々として積み重ねられ、一つのコミュニティに複数の研究者が接触して相異なる研究を展開し、現在もそれを増進しているという、調査研究のありかたやそれにともなう問題が数々とりあ

* 武蔵大学人文学部、国立民族学博物館共同研究員

げられてきた地域であるからなおさら、人類学者の主観や視点もさることながら、なににもまして話者の主観やその知識の諸般の性質が問題とされねばならないのである。言葉をかえていえば、研究者側の主観や視点の相違に関する問題は、すでに筆者[1985]をはじめとして幾人かの沖縄研究者たちが、これを研究史として位置づけ、幾度となく議論をくり返してきたことであるが、対象とする社会の生活者の主観、話者の知識に関しては、これまであまり問題にされては来なかったのである。

話者の知識、本稿ではそれを民俗的知識と総称しているが、それがなぜ重要な問題となるかという点、第1に民俗的知識には、ある種の「成層性」があって均質・平板な一様性を帯びていないということ、したがって多くの社会で指摘されてきたように、コミュニティにはキイ・インフォーマントなるものがあって、民族誌や理論の根拠は多くかれらの知識に依存してきた、ということである。しかしキイ・インフォーマントの知識は、当該社会の一般常識とはかぎらないし、客観的・普遍的なるものとは決していえるものではない。第2に民俗的知識は、その陳述から判断できる幾つかの性質のちがいがあがり、それは知識の正当化の相違、あるいは客観的秩序の主観化の相違ともいうべき種類の相違がみとめられる、ということである。民族誌的記述をめざす研究であればなおさら、同一対象に対する解釈の質的相違に左右されやすいであろうし、またその陳述的性質にもとづいて研究者もまた民族誌を記述することになりかねない。第3に民俗的知識は、しばしばコミュニティ内部における知識の拮抗性にもとづいている、ということである。これは第1の理由にあげた「民俗的知識の成層性」とは論理的に逆の状況にもとづいたものであるが、いいかえればコミュニティ内部における「知識の闘争や葛藤がある」ということである。知識に成層性があるということは、ある知識や見解・解釈に対して支持する知識があり、かつまたその逆に不支持もあるということである。同一の神話や儀礼に対して、その解釈に関し、ちがった二つあるいはそれ以上の解釈の相違が、同一のコミュニティ内部に併存している、ということである。もしもそれらの話者および話者のもつ知識の社会的位置が対等であったとしたならば、研究者はいずれかの立場を代表するよう研究者側で選択をせまられるか、両者あるいはそれ以上のデータを併記せざるをえなくなるであろうが、おおかたはこれまで前者のような操作をほどこしてきたきらいがあるのではないか。この問題は、あわせて知識の発生と勢力の獲得化が問題となるはずである。第4に民俗的知識は、個人のうちに変化しうる特徴をもっている、ということである。コミュニティにおいては前代の知識を極力継承していこうとする反面、前代にはなかった知識を獲得しようとする要求がある。前者を「知識の伝統性」というならば、後者は「知識の

非伝統性であり創造性」である。従来は後者の問題を、環境の変化や変化をリードする客観視しうる社会の動態の主要因—たとえば社会の生産力など—にもとめようとつとめてきた研究者が多い。しかしその研究者側の、知識の変化や創造の原因説明は、しばしば話者の原因解釈と相容れない場合がある。話者にも伝統をうち破るべき理由があり、文化のエミック¹⁾として、十分これを重要視すべきであろう。

民俗的知識の問題がなぜ重要視されてしかるべきかは、以上のような四つの代表的理由をのべるだけで十分であろう。一つのコミュニティのなかで、もしこれだけの知識の不均質・可塑性・可変性が指摘できうとすれば、われわれはあらためて民族誌の情報源としての話者の知識のさまざまな特質に関して、再考をこころみる必要性が生じてくるはずである。筆者は本稿において、上記のような民俗的知識の諸特質についてのべるにあたり、沖縄本島北部にある行政村、東村内の諸村落の例をとりあげながら、議論を展開しようとする。議論はその性格からして、いわゆる文化のエティックに関する研究であるよりも、むしろ文化のエミックに関する研究、ということになる。ただし民族誌的研究はもとよりのこと後述するような文化の象徴論的研究にとって、民俗的知識の一般的特質について問題としないエミック的解釈が、いかに危険でしばしば当該社会の誤解にみちびくものであるか、をも指摘することを目的としている。

本稿はその副題に「沖縄の象徴的世界再考」とうたっているが、それは問題とする民俗的知識を象徴的知識にかぎる、ということではない。象徴あるいは象徴表現の背景となる知識は、民俗的知識の一部ではあってもそのすべてではないので、いわゆる象徴的知識の理解のためには、できるだけそれ以外の知識との相対を究めねばならない [cf. BERGER & LUCKMANN 1966; SPERBER 1974]。ただ、沖縄研究においてとりわけ文化のエミックの問題として、話者の知識が例証されてきたのは、この象徴的知識の問題である [ie. 吉田 1982: 1-21]。象徴は知識の装置であるという前提 [FIRTH 1973] をふくめて、沖縄の象徴的世界の背景たる知識を、おもな対象としてひろく民俗的知識の特質に関する議論を展開してみたい。なおここにいう「知識」とは、きわめて唐突な説明になるが、シュッツ (A. SCHUTZ) のいう「知識knowledge」の定義にしたがいたいと思う [SCHUTZ 1970]。すなわち知識とは「日常生活をいと

1) エミックとエティックという概念の区別は、久しく人類学者の民族誌的記述の使いわけに用いられてきたが、話者のエミックもつきつめてかんがえれば人類学者のエティックであるかもしれぬし、エティックといえども人類学者のエミックだともいえる。しかし、こうした弁法の妙に関してあらたな問題を投ずることは、本稿の主旨に混乱を与えるだけであり、旧来のような意味でここでは使用することにしたい。

なんである人間にとって、当人がそう考えるものすべてである」[SCHUTZ 1970: 367]、ということである。それはありとあらゆる種類の行動や活動の処方箋である。知識にはしたがって専門家的なものから、まったく曖昧なものまでがふくめられる。ある人間が知っていることのすべては、シュッツにしたがえば「知識の蓄積」[SCHUTZ 1970: 367]であり、その蓄積は全体としてみれば、まとまりや一貫性を欠いており、部分的にしか明晰なものではない。しかし行為において満足な結果をうみ、その教説（陳述）が満足な説明をあたえるかぎり、知識は行為者の目的に奉仕する。知識はしたがって統一性や一貫性のある処方箋だけにかぎられるものではなく、正しい認識のもととなる処方箋だけに限定されるものでもない。ましてや知識は「文明」段階の人間の独占物ではないし、特定階級の特権の一つでもない。まさにシュッツの提唱するいみでの知識とは、レヴィ=ストロース (C. LÉVI-STRAUSS) がかつて考えたような時間=空間にかかわらず、全人類が分有しうる「思考様式」と、その性質において同一のものなのである [cf. LÉVI-STRAUSS 1962]。

なおまたここに「民俗的」という形容詞をつけて、対象としての知識を限定しようとするのは、まえにものべたようにそれが研究者の知識ではなく話者の知識であることの言いかえに由来しているが、もとよりそれが文明的知識とか上層階級の知識、あるいは新しい知識などと対称をなすような知識をいみするものではないことは、当然のことである。日本で民俗的知識に関し、はやくから注目してきたのは柳田国男 [1967: 217-244] であった。かれは「平民の精神状態」、すなわち「平民」の心意現象の一つとして、かれらの知識を知ることの重要性に注目し、かれらの知識の種類、知識の進化に関する一般的見解を公表したが、柳田の注目した知識は「昔のままで残っている」知識、「過去の人々のもっていた人生知識」なる「旧知識」でしかなかった。柳田はかれのいう「推理的知識」の一部である^{チョウ}兆の知識だけに注目するような内外のフォクロアのまちがった研究傾向を戒めたのは、当時としてまことに卓見であり、民俗的知識の対象範囲を、かれのいう「批判的知識」にまでひろげたことは今日の議論にも十分たえうるものではあるが、民俗的知識をかれの知性進化論からして「平民の旧知識」の復原を意図したことは、本稿の研究対象とは根本的にことなっている。民俗的知識は、あらゆる特定の知識になりうることで、知識一般と区別はないし、区別すべきものではない。しかしあえて民俗的知識と対称的な知識を代表させるなら、知識の質量を向上させようとする目的で教化され、植えつけられてきたような知識である。レヴィ=ストロースにいわせれば、民俗的知識とは「野生の思考 la pensée sauvage」ということになるであろうが [1962]、この場合の「野生 sauvage」とは、「野蠻の」

「未開な」「ふるい」思考をいみするのではなく、特定の教条によって馴化されていない思考をいう [SPERBER 1985: 70-71] のであって、その意味で筆者のいう「民俗的知識」に類似している。民俗的知識が馴化され、特定の目的のために訓練されつづけるならば、それは特定の用途、たとえば科学的知識にもなりうることは、ヨーロッパ近代の知識の変化を例証するまでもなくあきらかである。民俗的知識は、このようにあえて対極を設けるとすれば、馴化され、植えつけられ、質量の向上のはかられる広義の科学的知識であるが、しかしこの両者の区別がきわめて難しい知識の分野が存在することは、あらかじめ念頭においておかなければならない。たとえば中国の「風水」の知識がそれである。「風水」を「中国科学」だとか「疑似科学」だとか称する議論もあるが [Feuchtwang 1974]、「人生知識」とか「生活知識」という民俗的知識の代用語があるとすれば、漢民族にとって「風水」は「科学」であると同時に「生活知識」である。要するに民俗的知識を科学的知識と区別し、あるいは区別しようとするのは、第三者の立場、異文化からの来訪者の側であって、そこに生活している当地人たちには何らの知識の区別も生じない。馴化されない野生の知識というレッテルも、したがって来訪者側のもので、対象社会のものではない。民俗的知識というものも、したがって便宜的に馴化された、たとえば大学受験のときに有効なだけの受験知識のようなつくられた知識とは区別してはみても、決して絶対的で相互置換の不可能なものではない。民俗的知識とは、それは話者の知識である、というより以上の限定された定義は、おそらく不可能であろう。ただしこの民俗的知識に関する限定的用法も、異文化間コミュニケーションのためのカテゴリーとしては有効であっても、自文化研究、とりわけ郷土研究に関して有効かどうかの保証はない。少なくとも論理的にはまったく保証されないであろう。話者・研究者の双方に民俗的知識は、論理的に共有されているし、あるいは共有されうるからである。やがて異文化があたかも自文化の一部となると、異文化研究者といえども個人的経験として、このような体験は不可避となるであろうと思われるが、相互に共通する知識にもとづいて、たがいに他者をどのように「理解」しあえるか、本稿ではとくにとりあげないが、さらに「相互理解」の質量が問題とされてくるであろう。

1. 民俗的知識の成層性

個人間には知識の質量の差があるということ、いいかえれば知識には正当な知識（正しい知識）としからざる知識（あいまいな知識、あるいはまちがった知識）という

知識の質的な差があり、他方にはよく知っているという知識状態とあまりよく知らない、あるいはまったく知らないという知識状態という、知識の量的な差が存在している²⁾。したがって多くの社会では、正当な知識をよく知っている者が、あいまいでありよく知らない者に対し、その知識を伝受しようとしている。この文化の伝達物としての知識の送り手からすれば、これは「教育」であろうし、受け手からすれば「学習」であろう。こうして世代を越えておなじ知識が伝達されていくという状態、これが「伝統」である。われわれが対象とする社会をしばしば「伝統的社会」と称し、伝達されつつある知識から、とりわけ過去の知識を復原しようとしてきたことの前提や仮定には、知識のこのような一方的な流れがあるものとの確信や推測があるのである。しかしこのような確信や推測がはたして正しいか、という川田順造 [1976] の議論があり、これはまたのちほど触れる必要がある。

「伝統的社会」には、その前提としてコミュニティ内部における知識の差がなければならぬ。がしかしこの知識の差は、知識そのものの差であるようにみえて、しかし実際には知識に対する評価の差にもとづいている。そしてその評価は、当該社会の社会的目的と不可分である。たとえば「馴化された知識」に対する評価は、中国2100年余の歴史が物語るような「科挙」試験によっており、知識の差が任官の差、一族の名誉の差となってあらわれ、知識のピラミッドによる政治制度を構成していた [cf. BAKER 1979: 53-56]。このような知識の評価による政治的統一は、文語によるものであって口語によるものではないことは、まさに中国の特色を如実にしめすものであるが、しかしこのような「馴化された知識」に随伴する、客観的というよりは合法的な知識評価の質量規準は、およそ民俗的知識には存在しないか、あるいはまったく別の判断にもとづくものである。たとえば沖縄・東村^{ヒガン}における女性祭司でその最高位にくだるヌル（祝女）の公的祭祀に関する知識は、その宗教的権利とともに絶対的で最高の水準にある。合法的な知識評価の規準は、ヌルという公的な地位そのものに由来するか、神の託宣をうけることのできるメディエイターとしての地位によっている。すなわちヌルの知識というものは、第三者によって「測る」ことや「試す」ことのできないものである。

2) 馬淵東一は話者の知識の諸性質に関し、早くから注目してきた研究者である。そして民俗的知識が各部族社会において、まったくことなる性質や関係にあることを指摘していた。たとえば「歴史的知識」に関し、台湾のバイワン・ルカイ・パナパヤン族では世襲の頭目あるいはその親族の古老たちの独占で、平民家が「無知」に等しいのに対し、アタヤル・ブヌン族のあいだでは、若干の古老たちが知識の持ち主で、特定の家柄・階級に集中することはないという [1974: 222]。その他民俗的知識の諸般に及ぶ性質をあきらかにしつつ、モノグラフを描く慎重な記述は、本稿の目標を与えたものと評価できよう [cf. 馬淵 1974b; 1974c]。

筆者が1969年において実見した例であるが、^{ヒガン}東村の^{ナイラ}平良・^{カワタ}川田で旧暦6月の大祭であるウフウイミの行事（稲の収穫後の収穫感謝祭）が行なわれていたときのことである。当時は前代のヌルが死去し、後任のヌルがいまだ決まっておらず、ヌル候補者が二人いても、候補者はまだ正式な行事参加が許されていない時期であった。したがってヌル以外の女性祭司一かの女らを総称してカミンチュ（神人）とよぶ一によって行事が行なわれていた。行事のなかでは重要な祭場で、神への祝詞であるウムイ（オモロと通称されている）をカミンチュたちが太鼓にあわせて唱和するのであるが、このウムイの歌詞をカミンチュたちが歌いまちがえたことがあった。ウムイは13曲ほどあるが、そのうち特定の祭場で、特定の神歌（ウムイ）が唱和される。特定の祭場における特定の儀礼行為と同様、歌詞や曲の順序は絶対にまちがえてはならぬものである。そのまちがえを指摘したのは、ほかならぬヌル候補のうちの一人であり、かの女はそのときこの行事には参加していなかった。かの女は神の託宣をうけることのできる能力一沖縄の言葉でいえばサーダカウマリ（霊力の高い生まれ）一をもった存在であり、それだからこそウムイの歌詞のまちがえをどこにしようと知ることができ、指摘できたのだとされている。かの女自身はそのとき「カミダーリー」にあったからだと主張しているが、すなわち神の知らせを受けることのできるヌル候補の「正当な知識」は、神の知らせによって啓示されたものである。このように民俗的知識は、評価・判定の結果その質量の差があきらかになり階級や地位の差をもたらすのではなく、特定個人の地位や特権が知識の質量を決めていることが、いたって多いのである。

「伝統的社会」における知識の差、すなわち評価は、このように特定個人の地位や特権の差にもとづいていることが多い。さきのヌル候補およびヌルは、公的宗教儀礼に関してその知識は絶対であり、コミュニティ内部における評価は、「ヌルであれば、シチビー（節日）・ウイミ（折目）やカミグトウ（神事）のことならなんでも知っている」ということになる。はたして本当に「なんでも知っている」のかどうか「試す」というかんがえは、そもそもありえないことであるし、たとえじっさいにあったとしてもきわめて住民にとっては異常なできごとであって、なにせよヌルの知識は「試される」べきものではないのである。しかし住民からはこの種の人物は「なんでも知っている」という評価をうけており、この状態を筆者はかりに「全知」と称することにしておきたい³⁾。「全知」としての存在は、なにもヌルにかぎったことではない。さきにも記したように、コミュニティ内部には特定個人が固有の知識をもちうる地位や

3) 沖縄・東村においては、「全知」の最も適当な人物のことを「ヌサリムン」と称している。主として年輩の者たちのあいだで用いるといい、「とびぬけて知識のある人」をさすという。「ヌサリムン」の知識は、もちろんのこと、成績の良し悪しで判断されるような知識ではない。

特権が、いろいろと存在している。老人の知識というものは、沖縄でも「全知」の典型であるが、研究者の付記によく登場する「古老」がかならずしもすべて「全知」であったわけではない。コミュニティの人びとは「古老」の人生経験や知識のちがいをよく知っていて、自分の知識にまさるものに対して、一定の評価を下している。われわれが話者を探すまえに、すでにコミュニティ内部において「古老」は選択されているのである。すなわちわれわれ来訪者の側もまた、調査目的を達成するにあたって、「あの人ならみんな知っているから、あの人に聞きなさい」とよく現地ですすめられる。現地の知識の評価に応じて、話者をすすめられる好例である。現地で推薦をうけたからというのでその人をたずねてみると、事実、現地で評価をうけている人びとの多くは、あらゆるわれわれの質問に応じてくれ、かくてわれわれの調査報告もこのような人物の情報にもとづいて作成されがちである。いわゆるキイ・インフォーマントとなる話者である。このような話者がコミュニティにとっても、またわれわれにとっても「全知」であるならば、ある特定の知識しかもちあわせぬ話者も、ある問題についてはまったく知らぬ話者も、あるいは「全知」にてらしてまちがった、あるいはちがった知識をもっている話者もいる、ということになるはずである⁴⁾。もちろんこのような分類は、なんどもいうように「客観テスト」なるものによって測り試すことのできないものであり、それはまったく住民の生活経験やひごろの情報交換によって評価を与えられた分類である。よしんばその知識の差が来訪者の経験にてらして判明できたとしても、来訪者の経験は遅からず上記のようないずれかの分類に、住民によって再評価されうるであろう。「すべてを知っている」とする知識を「全知」と称しうるとすれば、その一部しか知らぬ知識を「部知」、まったく知らないという知識状態を「無知」、そして「全知」にてらしてちがっているかまちがっている知識を「偽知」と称することができるであろう。このような知識の差が認められるとすれば、民俗的知識は成層性を帯びていると称することができる。であるから、全知⇄部知⇄無知という包摂関係と、全知→偽知という偽知の可変的状态が確認されてはじめて、全知が文化を代表する知識であるということが出来るはずである。上記のような包摂関係と可変的状态がある場合、知識の成層は整合的であると称することができる。全知と偽知の問題は、後述する知識の闘争の問題にくわしく触れるので、本節では例としては掲

4) まちがった知識ではないが、「信用のない知識」という、いわば「部知」にも属しうる知識に対する名称や諺の類は、数多く存在するようである。沖縄・東村では、学問はしたが仕事はしない、あるいは実用的知識のないものに対し「ガクブリ」などといったようである。「学問(シミ)やしっちょーしが、事や知らん」[琉球大学民俗研究クラブ 1961]などという諺もある。また、頭が効きすぎて悪がしこく思われる人間に対しては、「ミッチャマー」などというという。

げるが、あまり深く追究はしないことにしたい。むしろ例に掲げたいのは、知識の成層性に関する一例である。

沖縄本島東村の南部にある50戸ほどの古村、慶佐次には、東村内の他の村落にはあまりみかけない「フンシガミ」と称する屋敷神を祀っていると聞いたので、この村落に滞在して、この神はどのような神か、なぜ祀るのか、誰が祀るのか、どのように祀るのか、など疑問の生ずるままに、一連の質問を幾人かの人びとに行なってみたことがある。

Aという古老、いまではこの村落で最年長の男性であり、この村落の過去・現在にわたって、住民たちのあいだでも「よく知っている」人物として高い評価を得ている人物である。往時は山原船^{サンパル}をもち人を雇って木材その他の交易に従事していたが、いまは農業1本で妻とともに余世をおくっている。最初にかれにこの神について尋ねたところ、「むかしは山のほう、東にフンシガミ^{フガミ}があった。自分の家ではとくに祠を設けて拝んではいなかったが、自分の家では自分の父が線香^{センコウ}をあげて旧暦1日やヤシキウガン（屋敷拝み、旧暦2月と8月に各家庭で行なわれる屋敷浄化の儀礼）のときなどに拝んでいた。このムラではかなりの家々でフンシガミを祀っていたが、山がそばにある家々で祀っていたことはたしかだが、浜のほうにある家々で祀っていたかどうかはわからない。しかし戦後になって、この神を祀らなくなってしまった」という話が得られたのである。この村落にあるかなりの家を訪ねてまわって、この屋敷神について聞いた話を総合してみても、この話者の情報がかなりくわしい部類に属したことは、この村落の人びとの評価とほぼ一致している。たとえばある話者はこの神の名は知っているが、どのような神かまったく知らないと言明したし、また他の話者は、この屋敷神を祀っている家といない家の2、3を知っているだけで、それ以上の明確な知識はもちあわせてはいなかった。A氏はしたがってかなりの知識をもっている人物であったが、残念ながらA氏自身の現在の実体験にもとづく話ではなく、過去の自分の観察によっているために、広義の経験的知識ではあっても、知識が一般化されるものではなかった。くわえて話の内容から察すれば、フンシガミに関する信仰は過去のものであって現在のものではないかのように、筆者の頭のなかで一般化されそうであった。その後、何軒かの家を訪ねてみれば、なるほどフンシガミを以前から祀っていなかった家が多かった。しかしそれと同時に、A氏の情報に反して、フンシガミを現在も祀っている家があり、しかもそれが数軒におよんでいたことは、A氏の知らなかった事実であった。

フンシガミに関する知識は、それを現在祀っている者にまさるものはなかろう、そ

う思ってB家を訪ねてみたのである。「自分の家にフンシガミを祀っているのは、そもそも元あった家の屋敷に公民館を建てる計画があり、移転を余儀なくされて、この土地に屋敷を構えたことがきっかけである。この土地はタキサン（嶽山、神が鎮座する聖地）の一角にあり、『カミに近い』ためにここにフンシガミを祀る必要がある、とC氏およびD氏に言われて祀ったのがはじまりである。もともと家を建てるべきではない聖地に家を建てねばならないのだから、神の許しをえねばならないし、われわれの願いを聞いてもらわねばならない。そこでこの神はC氏、D氏の指図にしたがって、『屋敷の安全を守る神』として、かつまた『家族の安全や健康を願うための神』として祀ったのである。フンシガミとしての祠があるが、これもD氏が選んでくれたものである。毎月1日と15日（いずれも旧暦）に拝むべきだといわれており、男が拝むべきだともされているが、自分の家では毎月1日に拝み、妻が代わりに拝んでくれている。しかし元旦には家族全員が拝んでいる。拝むときは火をつけぬ線香（ヒジル・ウコー、冷たい線香）3束（15本×3）、白紙^{シツカビ}3重ね（3枚白紙×3）を供え、さらに水と塩を供えて拝む……」。経験知識にまさる知識はない。B氏は実体験からかなりの知識をえているようである。しかしB氏の知識は特異な条件下で得ざるをえなかった知識で、屋敷の移転がなくしかも特定条件下の土地への移転でなかったならば、フンシガミに関する知識は得られなかったであろう。話にでてくるように、B氏の知識の源泉は、C氏とD氏による知識であり、B氏の知識はC氏、D氏に依存しているからである。そこで筆者は、D氏にフンシガミに関する話を聞いてみた。

「屋敷に祀っているカミをフンシガミという。祀る場所は、屋敷の北側に祀るのがよい。東のほうに祀っている家もあって、それはまちがいではないが、北側に祀るのがふつうである。たとえばB家はタキサンが北側にあることもあって、北に祀っている。E家は東である。フンシガミを拝むのは毎月旧暦の1日と15日である。男の人が拝むことになっている。フンシガミにはヒジル・ウコーを供え、火をつけた線香は供えない。白紙3枚に線香は15本を供える。フンシガミはすべての家が設ける必要はないが、とくにカミの居る場所に近い場所に屋敷のある家は、祀らねばならない。精が強いと家族に悪影響となるので、精の強いたとえばウタキ（御嶽、神の鎮座する聖地）やクサティムイ（後方の森、腰宛森、村落を守護するウタキに類する聖なる森）の近くの家は、フンシガミを置く……」。なぜ祀らねばならないか、についてはB氏の話に出てきていることでもあり、これ以上D氏の話の内容をくり返す必要はないであろう。D氏の話は、自分の家の話といったような経験的知識ではなく、それ以上の一般化された知識にもとづいている。それは後述するような象徴的知識のレベルにあると

いえる。D氏のフンシガミに関する知識は、カミ一般に対する知識、あるいは宇宙一般に対する知識のうちの一部をなして、フンシガミに対する知識といった限定的=経験的知識だけにとどまるものではないからである。B氏の帰納的な知識に対して、D氏の演繹的な知識を対称させてもよいであろう。D氏の知識がなぜこのように象徴的にかつ演繹的かといえ、D氏の自称である「ウマリ」(生まれ、神の啓示を仰ぐのを生来の能力とする人物)、他者のいう「ユタ」(巫者、靈的職能者、シャーマン)であり、それを職業としているからである。したがって住民のD氏に対する評価は「カミグトウ(神事)でもグソグトウ(仏事)でもなんでもよく知っている」人物だ、ということになる。

筆者はD氏の知識をして、したがって「全知」といい、B氏のようにD氏に対する知識の依存関係がみとめられる場合、B氏の知識をして「部知」という。A氏の知識もまた「部知」であり、かつ「偽知」ともいえる要素をもっている。ただ「偽知」というのは、後述するようにあくまでも住民の評価にもとづくものであるので、A氏の場合、典型例とするには不十分である。その他の話者は「無知」と称するにふさわしい。このようなフンシガミに関する知識は、あきらかにD氏を頂点とした知識の成層性を帯びており、他に対立する知識もないので、知識の整合性を帯びている、ということになる。したがって、フンシガミの知識に関するかぎり、D氏の知識をもってこの村落の知識の代表例となすことができ、D氏は来訪者にとって、キイ・インフォーマントとすることができる。しかし、それではD氏のような知識があれば、この村落の特定の文化が理解できるのかというと、決してそうではない。知識の成層性は、とりわけ知識の量においていえる公式であって、かならずしも知識の質において成層性を保証しているとはいえないのである。

2. 民俗的知識の正当性

ここにいう「正当化」とは、さきにもべたような知識の質量の合法的規準の合法化(legitimation)と称してよいかもしれない。ウェーバー(M. WEBER)の言葉を借用して、バーガー(P. L. BERGER)とルックマン(T. LUCKMANN)によって拡大されたこの概念は、コミュニティにおける客観的秩序(たとえば制度)の主観化(もっともらしく思うという主観の形成)にもちいられている [BERGER & LUCKMANN 1966: 157-159]。すなわち「正当化」とは、制度的秩序の知識内容が新しい世代に受け継がれていくような場合に、必然的に生じてくるものである。つまり客観化され、すで

に共有されているコミュニティの伝統的知識の担い手が、伝統的知識の正しさを知識の受け手に対して説明し、知識の受け手の主観に客観的秩序のもとにある知識が形成される、正しさの証明過程をいうのである。こうした共有された知識の正しさの証明過程、正当化に関して、バーガーとルックマンは正当化のレベルに四つの分析的な区別を設けている。バーガーとルックマンの説明じたいがきわめて抽象的であるので、これを筆者自身の言葉になおし、沖縄・東村の事例を一般化して適用してみると、つぎのような内容になるかと思う [cf. BERGER & LUCKMANN 1966: 160-163]。

第1は、経験的な言葉による客観化の体系が継承される場合にあらわれる正当化のレベルで、それは正当化のはじまりである。たとえば親族語彙の継承は、それを継承していくことそのものが、コミュニティにおける親族関係の体系を正当化することになる。沖縄・東村の慶佐次において、この好例が「イチバン・エーカ」という親族カテゴリーの継承であろう。慶佐次の子どもは親から、もっとも親しい親族関係者を、「あの家のひとはおまえのイチバン・エーカだよ」と、幼少のころとくに教えこまれるのである [渡辺 1985: 93]。子どもがなぜ「イチバン・エーカ」なる親族関係を覚えこまねばならないのか、もしも単純な伝統的説明法「これが世のならいである」という類の説明法—じっさいに数多存在している—があるとすれば、これこそこの第1のレベルに属する正当化である。このような「自明」の知識は、あらゆる他のレベルの正当化の基礎であり、他のレベルの知識に至るためには、まずこうした知識を獲得しなければならない。これがかれらが第1の正当化のレベルとして指摘した内容である。これを筆者はかりに「慣例的知識」と称しておく。このような慣例的知識は、じっさいのところあらゆる社会にあっては、多数経験するところではないかと思う。エチオピアのガム山脈に住むドルゼ族を調査したスペルベル (D. SPERBER) は、眼前のできごとの現象の説明をもとめた際、情報提供者が「それがしきたりです」「われわれはずっとそうやってきた」「われわの先祖はこの訳を知っていたが、われわれはそれを忘れてしまった」などと答えるフィールドの現実に直面して、ターナー (V. TURNER) の唱えた象徴の意味の一つとしての積義の意味、つまり現地の話者の象徴に対する解釈が、なかなか得られないことを、体験の描写を通して説明している [SPERBER 1974]。そして、故意にあるいは経験的に、たとえその積義の意味が伝えられたとしても、積義の意味としての陳述そのものが象徴であるにすぎず、象徴的な意味一般に還元できないことを説いている。すなわち来訪者は情報提供者の積義を通じて、象徴の積義の意味より以上のことを知るのであるが、慣例的知識にもとづいて語る情報は、スペルベルが追いもとめてやまない象徴表現、あるいは象徴的知識

とは、また別次元のものであることを把握しておくべきなのである。象徴的知識はのちに触れるように固有の正当化のレベルにあるからこそ、きわめて少数者の知識に委ねられており、慣例的知識は知識のもっとも原初的で基礎的な正当化のレベルにあるからこそ、多数者に開放されたステレオ・タイプの知識であるということが出来る。象徴的知識を追いもめたい人間にとって、慣例的知識は意義に値しない前理論的知識であるが、他のいかなるレベルの知識をも正当化できるという点で、他のレベルの知識の普及を保証しているといえる。たとえば沖縄で、なぜ女性がヒヌカン（火神）を祀るかの理由をたずねると、「よくわからないが、うちでは妻がヒヌカンを祀っている」とか、「このムラではだいたい女がやっている、やることになっている」という答えが返ってくるのがよくあるが、この経験的事実の主観的容認こそ、民俗的知識をささえ、伝統たるものを持続させる鍵を提供しているものなのである。知識の成層性からすれば「無知」ではないが無知に等しい。しかし慣例的知識の劣等性を示すものとはいえないし、底辺に位するものともかんがえられない。知識の普及した性質の一つとして、認識するに十分であろう。

第2は、具体的な行為に直接結びついた、共有された知識の断片の組みあわせによって生ずる、実用的な正当化のレベルである。バーガーとルックマンは、このレベルの正当化に関して諺、道徳的格言、箴言などがこの好例によくもちいられている。さらに詩歌のかたちをとって継承される伝説や民謡などもふくまれる、としている。たとえば、沖縄・東村・慶佐次には、親族関係のカテゴリーの一つとして「チャーデー」というカテゴリーがある。それは単なる兄弟姉妹の関係をあらわすだけでなく、血族・姻族⁵⁾にわたってはばひろい親族関係者をさす名称にもちいられている。あまりにひろい関係者をさす用語だから、なかにいくつかのサブ・カテゴリーがあって、「イチク・チャーデー」（いとこ兄弟）、「ウヤ・チャーデー」（親兄弟）、「シトウ・チャーデー」（義理の兄弟）、「ムク・チャーデー」（婿兄弟）、「ユミ・チャーデー」（嫁兄弟）、「ママ・チャーデー」（異父兄弟）などと、より限定的な対象をさす言葉が存在している。しかしこの言葉はさらに拡大してもちいられ、非親族関係者に対しても、たとえば、「ドゥシ・チャーデー」（兄弟同様の親友）、「クニ・チャーデー」（容姿のよく似た兄弟同様の間柄）、「チチ・チャーデー」（同じ母乳を飲みあった兄弟同様の仲）などという語が存在している [渡邊 1985: 97]。さて、このような非親族

5) このような人類学者の分析概念こそ、目下問題にされている点である。しかし本稿では、人類学的知識に関して再考しようとしているのではないので、この問題に関しては筆者の編著 [渡邊 1982] をみられたい。本稿では、こうした分析概念によって、たとえ読者に「誤解」が生じても、本稿の主旨には影響を与えないだろうと思う。

関係者にも、どうして実の親族関係者、とりわけ実の兄弟姉妹同様のカテゴリーを用いているのか、に対する答えは、格言を知っている者は「行きあえば兄弟^{チョーデー}」という、よく普及した沖縄の格言を用いて説明しようとする。つまり、たがいに交際を深めれば、たとえ他人ではあっても兄弟同様の関係になる、という意味で、「チョーデー」は交際のきっかけこそ違い、非親族の関係者に対しては「チョーデー」という言葉をたがいの関係にあてれば、それは親しさを象徴するのである。こうした諺や格言は沖縄に数かぎりないし、あげれば詩歌もきりがない。沖縄の歌謡形式「かぎやて風節」で、婚礼に歌うという歌、「今日の良い日に、御婚礼あげて、明年の今月は、赤児の繁昌」。赤児が生まれればその誕生祝いのときに歌う歌、「暗い所より出でて、明るい所を拝み、玉の子をすくいあげて、母親の祝い」。……いずれも沖縄・東村・宮城^{ミヤギ}で聞いたものだが、このような例がバーガーやルックマンのいう実用的で具体的行為と結びついた知識の正当化のレヴェルであるとするには、いますこし説明が必要である。というのは、多くの諺や詩歌形式の民謡は、豊富な知識を代表し知識間の関係を統一する象徴的知識にもまた、もっともよく用いられるものだからである。諺や民謡が、第2のこのレヴェルの知識の正当化であるとするには、諺や民謡のうたい文句より以上の内容を知らず、特定の経験に対してその理由をのべるときに用いられる、習慣的説明法である場合にかぎられよう。「私とかれとは『ドゥシ・チョーデー』である」「なぜなら『行きあえば兄弟』だからだ」「しかしなぜ『行きあえば』、兄弟同様のつきあいとなるのか、それ以上のことはよくわからない」。肝要なのは、知識が具体的行為の説明装置として実用的に用意されている、ということである。経験的行為に対して有効な実用的弁法による知識の正当化、もしもこのように再解釈できるのなら、このレヴェルの知識を「実用的知識」と称することができるであろう。そうであれば実用的知識は、なにも諺や民謡などのような例が、このレヴェルにおける典型例とはいえないだろう。「イチバン・エーカなのだから、おたがいに喧嘩をしたりせず、なかよくつきあいなさい」「ムク・チョーデーは兄弟みたいに非常に親しい関係だ。だから祭りのときには手伝いに出るし、お金の貸し借りもするし、家庭的相談もする」。いずれも慶佐次で聞いた弁法だが、なぜそれらのカテゴリーが家族や兄弟同様、もしくはそれ以上に親しいのかと、さらに質問を正すと、それ以上の返答がえられない。「じっさいに親しくつきあっているから、イチバン・エーカなんだ」、というトートロジーになってしまうことがよくある。じっさいの行為に対する説明より以上のものがないのである。多くの経験的知識というのは、みなこのようである。「ヒヌカンを女性が祀るのは、台所を女が管理しているからだ」。このような説明をじっさいに受けたこと

はないが、前例のような文脈にそくしていえば、このような知識が第2の正当化レベルに相当するといえよう。この第2のレベルを知識の成層性にてらしてみると、「部知」に類する知識だと思われがちである。「もっと別な説明法があり、体系的に説明できる話者がほかにいるのではないか」。筆者もムク・チョーデーのカテゴリーの説明に対して、このような疑念を抱いたことがある[渡邊 1985: 98]。しかしこのような知識は、知識の量に由来するものではなく、性質に由来しているのであって、コミュニティにとってこのような弁法以上のものがない場合、知識の、と同時に弁法の性質によることを、筆者はもっと早く認識すべきであったかもしれない。

第3は、実用的な知識のレベルを越えて、純粹理論になりはじめる正当化のレベルである、という。すなわち一つ一つの客観的秩序に対して、知識が一つの体系を構成し、成員にかなり包括的な準拠の枠組を提供するような、知識の正当化のレベルをさしている。このような知識をもつものは「専門家」であるというが、要するに客観的秩序を担う、あるいは担ってきた特定の人間の知識であり、コミュニティの内部にあっては、それこそ誰もが知っているという類の知識とはなりえない性質のものである。たとえば親族関係でいえば、親族関係に関する個々人の権利・義務・標準的な行動手続きなどについて、くわしく規定しうる知識の正当化のレベル、ということになる。こうした知識は氏族の長老によって管理されているとバーガーやルックマンはいうが[BERGER & LUCKMANN 1966: 162]、さきにものべたように民俗的知識が個人の地位や特権としばしば不可分であることをかんがえれば、かならずしも長老の管理に委ねられるものばかりとはいえない。沖縄・東村では女祭司がまず代表的であるが、特定の家筋や村落の行政職にある、あるいはあった男たちが代表的である。それはたとえば、さきにも例証したごとくである。沖縄・東村でこの種の知識のレベルにあげうるものがあるとすれば、双係親族の特徴を構成している「エーカ」や「チョーデー」よりもむしろ、沖縄でこの20年来議論をまきおこしてきた父系出自集団としての「ムンチュウ（門中）」であろう。たとえば沖縄・東村・川田には、先住者たちが組織している、成員が1,000余人にもおよぶ「ニザンヤー（根謝銘屋）・ムンチュウ」がある。かれらの自分たちの集団の特徴に対する一連の説明、「自分たちの先祖は^{ナキツン}今婦仁城主の子孫である」、「自分たちのムラの開祖はナナキブイ（七煙）と称して7人いる」、「7人の年長順に応じて、いまあるムンチュウのそれぞれの単位系統（バラ）が構成されている」、「各単位系統には、それぞれウタナ（神棚=氏神）を祀っている本家（ナカムートゥ）がある」、「本家も分家（ワカリヤー）も、その家は長男が継ぐ」、「血筋（シジ・チーシジ）は男が継がねばならない」、「おもだったムンチュウか

らは公的祭祀のためにカミンチュを出さねばならない」、「カミンチュはチヂのミックウ（父系の甥姪、ただし主として姪）が継ぐべきである」、「ムンチュウの氏神祭祀のために、各单位系統は、それぞれクディングウ（門中の祖先祭祀管掌者）を出さねばならない」、「神事や仏事など定期的儀礼に際しては、機会あるごとに総本家（ウフムートウ、ムートウヤ）に代表者が集まらねばならない」、「拝むべき位牌は、チャーデー・カサバイ（兄弟の位牌を併祀すること）をさけねばならない」、などなどは、それぞれが具体的行為のための実用的知識であるようにみえて、全体としてはもはや実用的知識の範囲を越えて、相互に関連し統合された知識の体系の部分部分に相当している。この知識は客観的秩序としての門中制度に対応し、全体として自律性のある知識を構成しているのである。こうしたレヴェルの知識を、「体系的知識」と称してよいであろう。体系的知識は、自分の経験的知識を超えて、類種の秩序に対しても適用できるものであり、コミュニティ内部の「知識人」は、その適用にあたっては知識の創造もしうるのである。かつて沖縄の農村部にはムンチュウがなく、この制度は農村においては近代のものであり、都市部や士族ムンチュウの模倣や伝播によって生じたものだ、という議論がくり返されてきたが〔渡邊 1985〕、模倣や伝播の事実はじつはこれまで、ほとんど証明されてきてはいない。模倣や伝播はたしかにあったであろうけれども、このような体系的知識は、体系それじたいのために部分的知識の発明も行ないうるのである。東村の川田でも平良でも慶佐次でも、先住民のつくりあげた村落の、その先住民のムンチュウの祖先がみな一つであるという認識は、もとはバラバラであった単位の体系化の結果であり、体系的知識の発明のなせるわざである、ともいえる。ムンチュウは、その体系のために始祖がいなければならない。始祖や先祖がわからないということは、知識の体系をなしえない要素があるということであって、人びとはどうしても始祖を知らねばならないからである⁶⁾。前例の文脈にそくしていえば、体系的知識とは「ヒヌカンを女性が祀るのは、女の権利一般に属することであって、男の権利ではない」という弁法に代表されうるであろう。体系的知識は、ある客観的秩序のすべてを説明しうる性質にもとづいて、知識を正当化する。したがって、前節の用語を借りていえば、ある秩序や現象に対してこの知識は、「全知」でありうるであろう。しかし、他の秩序や現象に対しても「全知」でありうるかということ、このレヴェルではそれは保証されていない。「農業知識に関しては期待以上の説明を聞いたが、およそ祭りのお話になるときわめてあいまいであった」などという来訪者の経

6) 筆者は、こうした系譜の擬制、より正確には系譜関係の発見と創造を「権威筋」と称してきた〔渡邊 1985〕。

験。われわれがよほどのジェネラリストでないと、このようなスペシャリストのすべてに会えることにはならないかもしれない。

第4は、さまざまな客観的秩序を統合して、象徴からなる一つの全体性へと包括する知識であり、その正当化のレベルである。いいかえれば経験的知識や現実とは異なった現実にかかわる意味づけを行ないうる知識にもとづいて正当化がなされるレベルをいい、これを「象徴的知識」と称することができるであろう。理念的には客観的秩序のすべてを主観化した知識であり、日常生活の現実にはありえない現実をも主観化されている状態をいう。夢・幻想をもふくみうるこの知識は、体系的知識と同様、「専門家」の独占になりやすいし、このような知識が存在しうる社会では、おそらくみなそうであろう。しかし同時に、夢や幻想がまったく個人に帰せられると同様に、象徴的知識は個人の所有物となりやすい。したがって象徴的知識が個人間の知識の闘争に導かれやすいのは、後述する理論や事例であきらかとなるであろう。その点が体系的知識と大きく異なる点である。象徴的知識はしばしば個人的なものであり、その伝達にも秘儀をとまなうのは沖縄の特徴ともいえるが、しかし象徴的知識は、コミュニティの成員がその知識にしたがい、依存することによって公共的なものとして存在しうるものである。あらゆる客観的秩序は個人の象徴的知識を通じて維持され、公共の表現として具体化し具現する。沖縄・東村の川田でも平良でも慶佐次でも、ムンチュウの客観的秩序は「ガジュマル」（榕樹）の「ナシヒルギ」（繁茂する状態）にたとえられる。本家が「ニームトゥ」（根元）で、分家がそれぞれの枝である。また総本家を中心とした父系の集団が根元で、枝は「ジナンバラ」（次男腹＝分枝のリネージ）以下の父系の分節でもある。ムンチュウはしたがって一つの先祖（根元）のもとにまとまって栄えていく、という理念樹、大樹分枝のイデオロギーがここにある。ガジュマルのナシヒルギは、ムンチュウの体系的説明のたとえに使われているだけではない。本家は村落の中央上手（平良）か、山手（川田）にあって、分家群は村落の前方（したがって多くは南）に展開している。「本家はニームトゥだから、本家の後ろに分家は出さない」、根元の方に枝が伸びるはずがない、のである。大樹分枝のイデオロギーは、村落の家屋配置の秩序の説明にもなっていたのである。そればかりではない。ニームトゥの本家には「ニッチュ」（根人＝本家の当主）がおり、その象徴的姉妹である「ニガミ」（根神＝村落の祭事をつかさどる女祭司）がいて、本家の先祖を定期的に祀るとともに、村落の祭事に重要な役割をはたしている。慶佐次にも平良にも川田にも村落の氏神を祀る一ヒヌカン（火神）と称しているところがまた象徴的だが一社祠があって、これを「ニガミヤ」（根神屋）とか「ニガンヤ」（根神屋）と称してい

るが、これは村落の女祭司であるニガミが祀る神であるという意味より以上に、村落の「根元」の神であることを意味している。だから「ムラの願事があれば、すべてニガミヤの拝みからおこして儀礼をとり行なう」のである。以上にあげた説明は、すべて話者の説明を簡潔にし一般化したものである。しかもこれだけ多方面の現象を説明しうるのは、コミュニティにじつは1, 2人である。釈義からすべて象徴的意味作用がわかるのではないとするスペルベルの指摘を借用すれば [SPERBER 1974], 東村の人びとが自然・人間・文化のあらゆる発祥の源、すなわち根源(ムトゥ)を重要視し、根源(ムトゥ)を象徴するヒヌカン(火神)を祀り、これを村落の発祥や根源の象徴として祀るという、「隠れた意味作用」も理解ができていけるのではあるまいか。象徴的知識は個別の体系的知識(出自集団の体系、村落の体系、兄弟姉妹関係の体系、村落祭事の体系、社祠の体系など)を超えて、それを統合する包括的な全体を正当化する。まさにそれは、この世はかくありと称する個人史と、コミュニティの歴史との一体化を実現しうる唯一の知識である。象徴的知識をして世界観を了解しうるのもそのためであり、沖縄における世界観研究が、話者の象徴的知識を題材として発展してきたのも、そのためである。先述した正当化の説明と対比して象徴的知識の文脈を一般化するというならば、「火神(ニガン)を女性(ニガミ)が祀るのは、双方ともがこの世の根源(ニームトゥ)に位置しているからだ」というような説明の文脈になるかと思う。この説明例は話者の陳述によるものではないので、どうしても象徴的知識を話者の釈義的説明から理解したいという読者がいるであろう。断片的ではあるが、筆者のデータからそのいくつかを羅列して示してみることにする。『夫婦は甕^{カービ}の底^{チビ}ひとつ』と称して、結婚したら死ぬまでずっと一緒に離れることはない(洗骨改葬後に夫婦それぞれの骨はひとつの甕に納める習俗があった。甕棺葬を諺にひいて、夫婦道徳、位牌の祀りかたをも説明。慶佐次)。「ムラのほぼ中央に祀られているニガミヤ(村の火神)は、ニームトゥ(根元)とも、ニガミドゥンチ(根神殿内)とも、またニーヤ(根屋)ともいう。ムラのニームトゥ(根元)に祀ってあるからそういう。ムートゥヤ(本家)もニームトゥ(根元)という」(さきの象徴的知識の題材の一つ。説明省略。慶佐次)。「鳥が家のなかに入ってくるとハマウリ(浜下り、浜に出て厄払いすること)をする。鳥はグソー(祖霊)の使いで、家のなかに入ってくるのは縁起が悪い。ただし家のなかに入ってくるのはグソー(祖霊界)からの知らせをもってくることを意味する。台所に入れば女の知らせ、^{イチバンザ}一番座(東側表座敷)に入れば男の知らせ」(祖霊界と人間界とはこの世界に併存しているが境界をもつ。人間界への祖霊的存在のふいの進入は、この世のこうした秩序を乱すので不吉なことである。鳥がどこ

に入ってきたかで誰（性別）の知らせかを判断するのは、沖縄の家屋空間の秩序の暗示である。慶佐次。「ニガミヤ（根神屋）からヌドゥンチ（祝女殿内）はウトゥーシ（遙拝）できないが、その反対は可能である。ヌドゥンチはいわば村長で、ニガミヤはいわば区長で両方に位のちがいがあがる。ウトゥーシは位の高いものから低いものへするもの」(沖縄でよくある遙拝の説明の一つだが、ただこの場合はコミュニティ内部のもの、拝む場所には位階があり、拝む人間にもその位階に応じたランクがある。コミュニティ内部の祭場はこうした位階体系にもとづいて位置づけられている。平良)。「『出されたお茶は一杯だけでなく二杯飲め』という」(仏壇には1杯しかささげていない、生きている者は2杯飲むべきだという両界の区別のためと、人の親切は早く戻すべきではないという倫理の説明と、少しでも長く他人の家にいれば、自家固有の災難から少しでも逃れることができるという信仰の統合的な解釈。平良)……などなど、沖縄ではこの種の積義的事例は、他の文化と比べてみても比較的豊富である。このようにどのような象徴的知識の例をとってみても、その知識は体系と体系とを連合させる。その意味で知識は構造化されている。だから象徴的知識は「制度的秩序に人間の経験の位階制のなかで最高の地位を授けることによって、この秩序を究極的に正当化する」とか、個人の「人生計画の正しさを、一般性の最も高いレベルで正当化する」[BERGER & LUCJMAN 1966: 168, 170]などと、最高位の知識として絶賛されることになるが、しかしはたして象徴的知識が「全知」としてコミュニティを代表する最高位の知識たりうるかどうかは、象徴的知識の内容そのものからではかならずしもそのすべてが正当化されないのではなかろうか、という疑問が残る。

これまで述べてきた知識の正当化のレベルが、そのまま知識の高低をとともなう成層性を帯びているとしたなら、コミュニティには象徴的知識のレベルへと知識を獲得していく知識の変化があるであろうし、象徴的知識のある社会では、成員がその知識に依存するか、あるいは少なくとも象徴的知識を慣例化するような正当化がみられるであろう。しかしながらスベルベルがドルゼ族の社会で悩みを訴えたように[SPERBER 1974]、また筆者が多くは奄美諸島で体験したように[渡邊 1985]、象徴的知識はきわめてわずかで個人的なものに留まるか、他の知識によって正当化されているとはいいたい例が存在している。知識が象徴的だと判断されることそのものにもともと問題がふくまれてはいるが[cf. SPERBER 1974]、それをここでは度外視してかんがえてみても、象徴的知識をもって秩序の正しさを説こうとする、その普及性と知識の依存性に問題のある例がある。来訪者の眼からみても、コミュニティ成員で他の知識をもつ話者の眼からみても。たとえば、川田の「7人の開祖（ナナキブイ）が7つのム

ンチュウの先祖である」という多くの者が唱え知っている伝説。しかし、多くの人びとに尋ね歩いて実際に復原してみれば、子孫たちは7つのムンチュウにはおさまりきれない[渡邊 1985]。「川田が総本家のムラ、平良が分家のムラ」という多数の人びとの支持する伝説。16年前には論争があり[渡邊 1985]、現在はこれとは異なる象徴的知識がある、と指摘できるほどになっている(後述)。「満潮時には祝い事を、干潮時には不祝儀を行なう」という「伝統的」であろう説明。かつてはみなそうであったかもしれない。しかし今まではすべての儀礼が、潮の干満を基準にすえて、儀礼時刻を判断しているとはいいがたい、などの例は少なくない。象徴的知識を静態的に捉えては理解できない事例であることはもちろんのことであるが、後述するような象徴的知識の動態的性質(その拮抗性と自己発展性など)の理解を除いても、少なくとも象徴的知識が象徴的に普及したものであることを確認するためには、すでに普及している他の知識をもって正当化の所在をつきとめる必要があるであろう。ヒヌカンを女性が祀ることに関する象徴的知識の正当性は、たとえば「それがしきたりであって、ヒヌカンを男性が祀らないことになっている」という慣例的知識による正当化の確認が必要だ、ということである。ようするに、あらゆるレヴェルの知識の正当化は、それが知識の高低を表わすというより、それぞれ正当化のための相補的な関係にあることが重要であり、かならずしも象徴的知識が他のすべての知識の代表であり、他の知識に対して卓越しているということとはできない。とりわけ象徴的知識が上記のような動態的性質を帯びているとすれば、なおさらである。そこでこの動態的性質に関し、別な角度から事例を追いつつ検討を加える必要性が生じてくる。それは知識の拮抗性に関してである。

3. 民俗的知識の拮抗性

象徴的知識は、その固有の性質から体系的知識を連合して正当化し、既存の観念体系の連合状態を実現化するがゆえに、コミュニティの包括的理解を得ようと望む人類学者の好対象となってきた[GRIAULE 1948; TURNER 1967; 住谷・クライナー 1977; KEESING 1983]。しかし、象徴的知識がコミュニティの代表的な知識であるためには、それが当該コミュニティにおいて公共的であり、なおかつコミュニティ内部において普及したものであること、そのような前提がもともと必要なはずである。したがって象徴的な知識が象徴的性質を十分に帯びていたとしても、それがまったく個人的=私的なものであったり、少数者に支えられた知識でしかない場合には、来訪

者によってまったく無視されるかあるいは来訪者の民族誌的記述のあやまりを、後年指摘されうる原因ともなりかねない。しかしひるがえって象徴的知識のこのような支持・不支持、普及性などについてかんがえてみた場合、公共的な象徴的知識といえども、がんらいきわめて私的なもの、あるいは個人的だったものなのであり、知識の公私間の関係についての事前の了解が、われわれにとってきわめて重要となってくる。

「象徴」という用語は、そもそも人類学者のあいだではしばしば「慣習」と同義に用いられ、神話・儀礼・社会構造など、きわめて全体性・集合性の高い対象に対して用いられてきた [FIRTH 1973: 207-240]。したがって当該コミュニティにおける一般的知識に対応しうる象徴をみいだすことが、人類学者のフィールド・ワークの目的となりがちであるが、しかし社会の公共活動をささえるコミュニケーションのための公共的象徴に対して、個人的な表現のための私的な象徴があって、ことに後者は人類学者者に等閑視されがちだが、人類学の研究領域においても重要な意義をもっている。すなわち私的な象徴というものは、ファースによれば、他人と共有することのないまったく個人的な関心や主張にかかわる、個人によって表現される形態のもので、夢や幻覚、あるいは予言的託宣や魔薬体験のシンボリズムである。それはしばしば作詩や観賞芸術の創作活動において表現されている。なかでも夢というものは、私的な象徴のなかで最も典型的なものであろう。公的象徴と私的象徴のちがいについて、沖縄の1例をあげて説明しておこう。

東村平良の東北方には、この村落にとって重要な一連の聖地や拝所が点在している。そのなかに「イチバンフクギ」と称される聖木があり、旧暦8月の「八月踊り」^{ハチグワチウドワイ}の練習やその他の神事において、この聖木は祈願の対象になっている。聖山である「ウタキ」のすぐそばにあることもあり、平良の公的な象徴でもあり儀礼場の標識ともなっている。もしもなにかの都合でこの聖木を伐り倒す必要があるなら、ここでは女祭司カミンチュの祈願儀礼が必要となってくる。こんな話がある。ヌルの妹であるある女性が朝寝をしていると、その女性のおば（すでに死亡しているその女性の父の姉妹で前代のヌル）が夢枕に出てきて「姉さん（ヌル）の体にトゲが入って血が出て止まらないから、早く起きて姉さんを助けなさい」といったという。さっそく平良にかけつけてみると、イチバンフクギの近くで道路工事がはじまっており、まさにそのために工事関係者がその聖木を伐りはじめたところだった。その女性は工事関係者に、「この木を伐ったらたいへんだ」と何度も訴え、ようやく木を伐るのをやめさせたという。一方、姉のほうは勤務先の病院で工作中、体に傷もないのに鮮血が流れていて、変だと感じていたがやがて血は止まったという。

ここでいうイチバンフクギは、コミュニティの人びとにとっては公的な活動のための公的な象徴に属するものである。しかしある女性にとっては、姉妹の救命のための夢のなかにおける私的象徴であった。イチバンフクギを救うことによって、自分の姉の命を救ったという夢は、もちろんのことコミュニティにおける共有物ではない。すなわち、イチバンフクギと姉とを同一視する夢は、まったく個人的なもので、人類学の視野にははまらない問題ではあるが、しばしばこうした個人的な夢や幻覚などが、当該社会独自の思考法・共有する知識を知るに有力な鍵を提供している [ie. CASTANEDA 1968]。イチバンフクギ・前代のヌル・現任のヌル・姉妹関係者の救命行為などという夢の成分は、成分間の連合こそ私的象徴領域のものではあっても、題材としてはすでに私的領域を超えており、無意識的な人びとの思考や知識にはたらきかけて、他者にも得心のゆく夢となることができるとする要素をもっている。そうでなければたとえば私的象徴としての芸術が、他者の観賞に訴えうるはずがない。こうして私的象徴を構成する成分の恣意的連合が、習慣的に固定されるとき、リーチ (E. R. LEACH) のいう「標準化された象徴」[1976: 35]、すなわち公共的なコミュニケーションの媒体としての象徴となることができる。

象徴的知識の公共化・普及化をかんがえるうえで鍵となるのは、私的象徴の習慣的固定化の問題である。あらゆるコミュニティにおいては、私的象徴が公共化していくとき、すでにならざる「伝統的」な公共的象徴が存在しているはずである。私的象徴が公共化していくとき、その象徴的知識の習慣的固定化は、すでにある公共的象徴との相剋・葛藤を経ずして実現されないであろう。いいかえれば、すでにある公共的象徴の成分の習慣的連合が、私的象徴の発生によって組みかえられ、それが固定化されないかぎり、私的象徴の公共化は実現できないであろう、ということである。

筆者が1969年・1970年当時調査した時期において、すでに沖縄東村・平良においては、村落の起源家がどこであるかに関するコミュニティ内部での論争があった [渡邊 1985]。1981年・1982年に再訪したおりに、論争内容の質量こそはるかに拡大していたとはいえ、基本的に決着がつくまでにはいたっていなかった。この間の大きな変化といえば、論争をおこなっている双方の集団内に、いわゆるユタが発生し、論争は宗家起源論争にとどまらず、祭司継承・祈願対象・儀礼の手続き、さらには伝説の内容にまで及んで、知識が拡大し論争するようになったことである [渋谷 1984: 47-64]。したがってこの十数年のあいだに村落の祭祀対象物は倍増し、人びとの儀礼的行動はより意識化し精密となり、あげくのはて人びとのもつ象徴的知識までもが変化した。知識の変化については次節で論ずるが、こうした知識の闘争こそは、象徴的知

識の公私に関する問題、および公共化について、重要な課題を投じているのである。主要な争点の一つ、村落の起源論争について若干紹介しておこう。

少なくともここ数十年保持されつづけてきているという意味で「伝統的」であり、公共的儀礼（すなわち村落の定期的で公式の行事であり、あるいはムンチュウの定例的活動）において表現されているという意味で「公共的」であり、かつ多数者が異口同音に語っているという意味で「普及」している平良の村落起源伝説は、川田のナナキブイ伝承に由来しており [国頭郡教育会編 1919; 渡邊 1985]、平良は早期において、川田からの分家によって村落が発生したとするものである。その伝承は自分らが今^{ナキブイ}婦仁士族の末裔であり、北山王国（14～15世紀にあった沖縄本島北部の王国）の末裔であるという、沖縄本島北部の多くの村落の伝承とも婦を一にしている。この由来はたとえば春の^{シミー}清明祭、旧暦5月の「ムンチュウ・ウマチー」（門中の氏神祭祀）、旧暦6月のウフウイミ行事のうちに、具体的な由来確認の行動をとることによって伝説が保持されている [渡邊 1986]。こうした公共的象徴にもとづく知識および行為に対し、平良にはまた別の由来伝承が存在している。それは17年まえには、あきらかに個人的知識にもとづくものであり、公のコミュニケーションの媒体とはなりえていなかった知識にもとづくものである。

ある話者によれば、平良にはじめて人が住みついたのは、久高島から渡来した者が最初で、今婦仁からの移住者が最初ではない、という。しかし久高島の祖先は1人でやってきたので、子孫をつくるができなかった。やがて今婦仁から、自分たちの直接の先祖が渡来した。この先祖は今婦仁の歴史時代「ハダカユー」（裸世）、「ウフスユー」（大主世）、「アジヌユー」（按司の世）の3時代のうち、「ウフスユー」に渡来した人びとである。この代表者を「カニマンウフスユー」（金満大主）と称し、その起源家の屋敷に霊を安置している。川田ナナキブイの祖先たちは「アジヌユー」に川田に渡来した者たちであり、平良起源に何らかかわりがないばかりかむしろ歴史的には平良のほうが古く、いまある行事の手続きや人びとの参加のしかたはあやまりに満ちている、という。また平良におけるムンチュウの系図も、屋敷=家屋の歴史的本末認識もみなすべてあやまりに満ちている。さらにいまヌルらがやっている祭祀も、拝む方向もあやまりであり、ヌルの選出母体もまちがっている。旧暦6月行事で拝むべきは、東方ではなく久高島であり、また村落内でいえば始祖の移り住んだ西方であり、川田創設家の神ではなく平良宗家の「カニマンウフスユー」をまずもって拝むべきなのである。

すなわち、ある話者の知識からすれば、いまある公共的知識のすべては「偽知」と

いうことになるわけである。この別系統の由来伝承は、その伝承者にしたがえばちょうど十数年まえからの、「神のお告げ」によって生じたという。まさにファースがあげた私的象徴の一種である。この伝承者に対し神は、「おまえはウマリ（霊能のすぐれた個性をもつ人格）だから、カミファーフジ（祖先神）のいうことをよく聞いて行動し、悩んでいる人びとを助けなさい」と、カミダーリ（神憑依）して告げられたという。それを夢ながらに断わると「そうしないと命をとられる」という神の警告があったので、いまは神のお告げにしたがって由来を説き、行動しているという。この私的な象徴的知識は、コミュニケーションの媒体たろうとするとときに、コミュニティ内部で数々の論争を惹起し、村落内の人間関係にさまざまな軋轢を生じさせたことはいうまでもない。しかしこの間、さまざまな理由でこの伝承者には理解者ができ、「顧客」が生じているのである。知識の体験的正当化（「たしかにあたっている」）において、知識の依存関係（「たしかにくわしい」）において。だから「伝統的」でありかつ「公共的」な象徴的知識の共有者たちは、かれらを口々にののしると同時に、かれらの保持する知識との相違について、この間ことさら意識しつつ、みずからの知識をより体系的なものへ、より象徴的なものへと昇華するため「学習」をつづけてきたのである。十数年まえには決して公開・公言されなかった秘儀上の知識が、来訪者としての筆者に公言されたことも、こうした知識の闘争と無関係ではあるまい（後述）。しかしそれよりも、このような状況を通じて民俗的知識一般に対していう特徴というものは、民俗的知識、とりわけ人類学者が依存しようとする象徴的知識というものは、コミュニティに一つだけ存在するなどということはありませんだろということである。象徴的知識が解釈の体系を違えて複数存在することは、コミュニティの成員のみならず、人類学者にもその判断をせまられるという状況をうむことになる。コミュニティの成員は象徴的知識のどちらが正当かをめぐって判断をせまられる。こうした過程のなかで、支持者の多くが親族関係者によって構成されており、かつまた象徴的知識の保持者の地位にもとづいていることがきわめて特徴的ではあるが [cf. 渋谷 1984]、人類学者がめざしたい体系的民族誌の叙述は、その当初より非体系的とならざるをえないか、象徴の公共性を理由としてデータの選択をせまられることになる。データの選択を、公共性を理由に行なった場合、いまある私的象徴が公共化することは、おそらく人類学者にとって不愉快なことであろう。人類学者もまたおのずからコミュニティ成員と同様、多数者に迎合する一般人になりきろうとしているからである。しかしこれはきわめて危険な態度である。私的象徴が将来どのように変化するか、人類学者といえども予想できないことはもちろんであるが、コミュニティに参加したその時代

における私的象徴もまた、知識のヴァリエーションとして把握しておく必要があるはずだ。社会は変化すると同時に、知識はかならず変化するし、その要因はたえずその同時代に併存しているからである⁷⁾。

4. 民俗的知識の伝統性と非伝統性

沖縄東村内の諸村落において、慣例的知識の陳述としてしばしば聞くことのできる理由説明、「わたしはただオバアたちが、こうなさいこうなさい、とやってきたことを、ただまねしてやっているだけ」ということが事実世代を超えて伝えられ実行されてきたならば、沖縄社会は伝統性に満ちた社会であり、したがって多くの古代沖縄社会の復原も、かならずしも史料によらず、容易に復原できるにちがいない。それを裏づけるかのように、沖縄の社会では、自分の体験ではなく上位世代の者たちが、そのまた上位世代の者たちから聴いた話として、数多くの「昔話」を今日に伝えており、その「昔話」が現代の生活の信条をいかばかりか規制しているのである。したがって現代における古代沖縄復原の研究 [宮城 1954; 稲村 1967] も、それがじっさいの古代沖縄の文化の復原なのかいなかを問わず、過去からの伝承物の何がしかが復原できているはずである。筆者の主張からいえば、民俗的知識の成層が整合的であり、象徴的知識が正当化されつづけ、他の知識とも矛盾しない相補的關係が永続化し、知識の拮抗性が認められたとしても、公共的知識がたえず勝利し支持されつづけるならば、沖縄の古代はおそらく沖縄のまた現代でもありうるだろう、ということである。

しかしこの知識の伝統性が、川田順造のいうように、あるものを伝統的なものとして扱う当事者の、文化上の自我を確認するよりどころとして好んで用いられるものであり、他方でそれを外から伝統的なものとして規定する者の、「近代的」なるものとの対置において主観的に用いられる遠近法の一つであったとしたならば [川田 1976: 183-184], 「伝統的」なるものの中味よりも、そのレッテルを貼ろうとする認識自体に、大いなる課題が宿っているといわざるをえないであろう。筆者は川田順造のいう前者、すなわち当事者たちにとっての「伝統性」が、沖縄の民俗的知識の伝承にとっ ていかに問題であるかを、本節で明らかにしてみたいと思う。

7) しかしこのような主張ができるようになるのは、じっさいにはおなじ地域に何度も来訪したからであり、幾度も来訪し同種の質問をしないかぎり、主観としての知識の変化はなかなか把握できないであろうが、理念としてこのような前提のもとに調査活動をつづければ、来訪の回数を重ねる必要もないであろう。過去の慎重な復原は、また人類学の当為とする課題だからである [cf. 川田 1976]。

前節でいう公共的な象徴的知識の保持者（支持者）の幾人かは、私的で「革新的」な象徴的知識の保持者たちを批難して、「あたらしい拝所、あたらしい神、あたらしい祭りかたなどをもつ必要もかんがえる必要もない。昔どおりのことをしていれば、ただそれだけでよい」と口々にいう。このような説明をまにうけて、公共的な象徴的知識は「伝統的」に保持されていると来訪者もまた、かんがえがちである。事実、筆者の研究もこれまでこのような話者の説明に支えられてきたことはいなめない[渡邊1985]。しかしながら公共的で象徴的知識そのものは、この数十年間で確実に変化し、「昔ながらの知識」ではなくなっていたのである。その事実を説明するまえに、この地域におけるここ数十年の文化の変化を文献で追えるかぎり追うことにより、まず文化変化の実態を知っておきたいと思う。それは当事者の知識の変化そのものであるというより、その傍証となりうる来訪者の記述からみる文化の変化である。

いまからおよそ60年まえに記録された島袋源七の興味深い沖繩東村・川田の習俗報告がある。「東村字川田に於ては毎年6月25日に、神鉦（神が鳴らすという鉦）の音が聞えるやうである。当日は正午頃巫女や神人が神アジアゲ（神祭場）に於て御願がある。神歌を唄ひつつ円を作り弓を持ちて神踊りを行ふ。其時神鉦が鳴り出すと、円中に居る巫女が『伏せよ。』と合図し、神人初め一般氏子も平伏して、一語さへ発する者もなく、耳をすませて聞き入る。全く水を打つたやうな静けさで、其神々しきは譬へやうもないと言ふことである」[島袋 1929: 136]。これは神鉦の鳴る話として島袋が記した一節であるが、記述に値するものだったことは、60年まえの当時においてさえこの習俗が沖繩本島北部の各地のすべてにあったものではなく、きわめてめずらしい神事であったからである。「神様が鉦を鳴らすといふ、神秘的な話が処々にある。之は祭の日、神が氏子の捧げた神饌物を快く受けて人民に幸を与ふと云ふ神の御報せと信ずる処があり、……」[島袋 1929: 132]と解説されている点でも、これは明らかである。さてこの神鉦の儀礼は、やはりいまから30余年まえに平良を調査したマレットキー夫妻 (T. W. & H. MARETZKI) の報告にも載っており、「伝統的」であった。「旧6月に行なわれる竜舟祭は、最もドラマチックな儀礼の一つである。いくつかの村々から女祭司たちが平良近くに集まってくる。祭りのあいだじゅう、平良の女祭司たちは、他の村落出身の女祭司や世話係の人びとがつくる円の中心に立ちつくしている。彼女たちは歌を唄い太鼓をたたいて、神事を行なうのである。神歌のテンポはしだいに熱狂的となり、そしてある時点に至ると鉦が鳴るのである。誰がその鉦を鳴らしたのか知るものはいない。そしてこれが神のしわざであること以外の、いかなる説明も得られないのである」[MARETZKI 1966: 68-69]。上記二人が注目した神鉦の儀礼は、

その後1963年における琉球大学の行なった調査報告には登場してこない [琉球大学民俗研究クラブ 1963]。そして筆者が最初に平良・川田を調査した1969年の当時においても、この神鉦儀礼は消滅し、以後幾度この旧暦6月行事に参加してみても、筆者は神鉦儀礼を確認することさえできなかった。記録のうへでは1955年のマレッキー夫妻の調査から、1963年の琉球大学の調査までのあいだに、この儀礼は消滅したとかがえられる。「伝統的」な行事として重要であったであろう儀礼は、象徴的知識を維持すべき最高位の女祭司のあいだにおいてさえ、みごとに棄却される一例である。こうした「伝統的」行事が消滅するや、それを実施していた当時の来訪者が聞けなかった秘話が、やがて筆者にも公言されるようになる。秘儀が消滅しておよそ20~30年後のことである。神鉦を鳴らしたのは島袋の記述にあるように、ヌル自身であった。重要な祭場では「ウムイ」と称する神歌をカミンチュたちが唱和するが、その最後の神歌である「アシビブシ」(神遊び節)を歌うときに、カミンチュはヌルを囲むようにして、ヌルを外からみえぬように隠したという。するとそのときヌルが鉦を鳴らし、それを聞く人びとは神の声を聞いたと感じて喜んだ。神の声を聞けば今年はいいことがあるとされたという。重要であったであろう秘儀がどうして消滅したのか、現任のヌルは秘儀の存在や理由を前代のヌルから聴いてはいても、前代のヌルの晩年から消滅していたこの儀礼の消滅理由は、伝えられてはいなかった。

しかし神鉦儀礼の消滅に関して、少なくともこのようなことはいえるのではなからうか。前代の知識を継承するうえで、伝えられるべきもののすべてが伝承されているとはかぎらない、ということである。あるいは何を伝えるべきかは前代の知識をもつ者の判断によっており、何を受け継ぐべきものであるかは、後代の知識の学習者の判断によっている、ということでもあろう。民俗的知識の伝達は、このようにメッセージの送り手と受け手双方のあいだで、双方の判断がはたらき、取捨選択されている可能性は多分にあるであろう。その例証としては好例ではないが、1例をあげよう。琉球大学民俗研究クラブの平良調査報告に、たとえば「麦穂祭」という行事が旧暦2月の行事として存在したことが載せられている [琉球大学民俗研究クラブ 1961: 54]。しかし1961年当時としてすでに麦作は行なわれていなかったようなので、当時においてさえ過去の出来事であったろうと思われる。すなわちこの祭りは、稲を植えてのち酒肴・米を重箱につめて「ヌルダー」(祝女の職田)へ運び、麦に虫がつかぬように祈願した行事であったという。しかしそれから約20年後に、筆者がこのような行事があったかどうか話者にたずねてみても、この事実を知っている者(伝え聞いている者)は皆無であった。もっと適当な話者を探せば、あるいは伝え聞いている者がいたかも

れない。しかし「麦穂祭」にかぎらず、他にいくつかの行事がすでに伝えられておらず、世代間における伝承の断絶を予想するに十分な事例は数多く存在している。このような知識伝達の断絶に関して、その要因を環境条件の変化、とりわけこの事例の場合は生業の変化にもとめることは容易である。すなわち麦作はるか昔になくなったのだから、そのような行事に関する知識の伝達は不要となった、と。しかしそのような推測は、きわめて安易にすぎる。稲作もまたこの十数年間に廃れているのだが、稲穂を用いる行事や稲作に関する行事は、りっぱに伝えられているのである。結論を手短かにいうのなら、伝達されるべき知識は、やはり伝達する／される当事者間で判断・選択されている、といわざるをえない。環境条件の変化が当事者間の知識伝達に影響を与えるかいなかは、あくまでも来訪者側の判断であって、当事者間の知識伝達には無縁ではないにしても、やはり別問題とかがえるべきであろう。

知識の伝達は、伝達する世代間において任意に行なわれている。したがって知識の伝統性というものは、たとえ当事者の陳述がえられ信条が述べられたとしても、かならずしも当事者の主観的認識どおりには実現されるものではない。と同時に民俗的知識は、個人の一生を通じて学習され累積されていく性質をもつものであり、個人による知識の変化があることもまた考慮されねばならない。しかもまたその個人的知識が公の支持を得た象徴的知識であったとするならば、その知識の変化はコミュニティに少なからぬ影響を及ぼすであろうし、来訪者として的人类学者にとっては民族誌的記述に少なからぬインパクトを与えることにもなる。旧暦6月に行なわれる稲の収穫感謝祭であるウフウイミ（大折目）の神事は、23日の迎神儀礼から実施される。これを「カミウンケー」（神御迎え）と称し、東方海上の神郷「ウファガリジマ」（大東島）から、海神が神舟に乗って人間界に渡御してくるのを、女祭司たちが中心となって迎えるのである。神郷から到着した神舟は、川田東方の浜にある「ウサチリュウグ」（御先竜宮）と称する遙拝所に着き、そこから川田東方にある聖なる森、「タカデーラウタキ」（高平良御嶽）に鎮座するといわれてきた。この記述は筆者の近著にも再録し[渡辺 1985]、また筆者の調査以前にも、琉球大学民俗研究クラブ[1963]の調査者が聴取していた内容であった。このようなかんがえかたに立つ場合、神事はタカデーラウタキから海神を迎えることによって実施されるという解釈がえられ、海神は女祭司によって村落に導かれるのである。23日当日、女祭司がタカデーラウタキを遙拝するのもそのためだとされていた。筆者の十数年まえのフィールド・ノートには、このような内容が書き込まれている。しかし少なくともその約10年後の聴取および観察調査から得られた話では、海神の来訪およびその神観念に関し、重要な変化が生じてい

た。ちなみにデータは10年まえとおなじ話者から、ほぼおなじ脈絡において尋ねて得られたものである。すなわち神郷より来訪する海神は、川田ではなく平良浜に到着するのだといい、浜から「ヌドゥンチ」(祝女殿内。ヌルの住家であるが、平良では神祭場をもふくめてそう呼ぶ)に通ずる神道をつたってヌドゥンチに至り、そこに祀られている「ウミチムン」(火神)に宿るのだという。これには迎神儀礼に際して、神祭場の南側入口を拜むのはそのためだ、という理由づけがなされている。やがて海神を迎えてのさまざまな神事が行なわれるのであるが、神事は「チヂヌカミ」と称する自分の守護神を憑依することによって実行され、海神を迎えて神事が行なわれるのではなく、海神と女祭司が一体、すなわち憑依状態で実施されるのだ、というのである。同一の神事に関する二つの解釈の通時的相違。これを人類学者はどのように解釈すればよいのであろうか⁸⁾。10年前の聴取がまちがっていたのであろうか、それとも話者それ自体の知識の変化によるのだろうか。話者が10年前の陳述を記憶しておらず、来訪者のフィールド・ノートにのみ一方的に残っているこの話の内容は、もとより上記のいずれの疑問にも答えうる客観的材料はない。その傍証となりうる儀礼的手続きは、この10年間ほぼおなじで、この神観念の相違をたしかめるてだては、儀礼の手続きのなかには存在していない。すなわちこの解釈の相違は、まったく解釈のなかのみ存在しているのである。沖縄では来訪する不可視の海神が神であれば、女祭司もまたカミンチュ(神人)と称されるように神であり、それぞれ神役には固有の神名一たとえば「ニガミ」(根神)、「ウフガミ」(大神)、「ワキガミ」(脇神)などが与えられている。一般の人びとの態度は、女祭司が神を迎えながら儀礼をしようが、女祭司に神が憑依して儀礼を行なおうが、神事に対する厳粛な態度はおなじである。どちらかの解釈にたつて儀礼を観察すれば、いずれの解釈かが論理的矛盾をきたすのではないかと、と来訪者の論理で推理してみても、いずれの解釈にも儀礼の手続きとの矛盾が看取されうるのである。すなわち海神を先導しての神事であるにしては、あらゆる祭場でたえず海神に配慮を行なう儀礼がみられない(たとえば海神に供える供物と称して供物をささげることがない)。また、海神が憑依して行なわれる神事にしては、あらゆる祭場で海神=祭司が村落や家の神がみに対して神歌を歌い供物をささげることになるし、だいいち「ウムイ」(神にささげる歌)を海神=祭司が歌うというのは、儀

8) シュナイダーとおなじように原理上の不変について説くならば [SCHNEIDER 1984]、海神が女祭司に迎えられる存在か憑依する存在か、川田に到着するのか平良に着くのかを問わず、そこに一貫しているのは、海神が来訪神であり豊作は海神が主としてもたらずものだという事であり、迎神儀礼は豊作に対する人間側の神への感謝儀礼の開始を意味する、ということである。儀礼のパフォーマンスにほとんど変化はないし、儀礼的 doing において原理上の変化はないといえる。

礼目的からして論理的に矛盾している。神事を行なうプログラムである象徴的知識というものは、さきにも触れたように、来訪者の醒めた論理では解せない内容のものが数多く存在する。象徴こそその成分の恣意的連合によったものだからであり、知識の不当性を、もし指摘しうるとすればそれは前節で指摘したように、当該コミュニティ内部における私的象徴の公共化によってのみ可能なのである。来訪者としての人類学者が指摘しうるとは、人類学者の聴取が正確であったと仮定して、当事者の無意識のうちに、時間を隔てて知識が変化したと指摘することだけであろう。

当事者が意識していない知識の変化は、このように人類学者の困惑を招くが、多くは個人的知識の変化に対して、幸い当事者自身が意識的である。「当時はあのようにかんがえていたが、人に聴きまた本を読み調べていくうちに、しだいにこうではないかとかんがえられるようになった」と明確に語るのは、東村の隣村、大宜味村・田港^{オオギミ}・田港^{タナト}のある話者である。「田港は今婦仁城主の子孫が創った村だとかんがえてきたが、どうもそのまえに田港古来の田港大主（タンナーウフスー）がいたらしい。その一族に今婦仁城主の子孫の次男が養子に入って、以後田港の先住ムンチュウは今婦仁との関係をもったらしい。だから田港の聖地・拝所は、これこれの意味がなくてはならない」という具合である。もちろん筆者の記述とは、この話の内容はことになっており、ことなるのは当然である [cf. 渡邊 1985]。東村・川田でも一時期（現在はない）先住ムンチュウの系図が掲げられていたが、その系図も誰がつくったかは定かでないが、筆者の聴取してきたある体系的知識の一つを代表するものでしかなかった。その後全村あげて系譜認識が一致したかいは定かでないが、系図を明示することによって何人かの系譜的知識に変化が生じたことはたしかである。知識の変化、それも個人の一生を通じての変化ということは、ありうる当然の現象であり、それは知識それ自体の性格に由来している。それを固定的・静態的に捉えようとする意識は、川田順造が言うように「伝統的」なるものに依存し自分の枠組にこだわりつづけている当事者および来訪者だけのものでしかない、ともいえるのである。

5. 民俗的知識の動態的把握

沖縄研究はそのきわめて早い時期から、たとえば常見 [1965]、山路 [1968]、松園 [1970]、村武 [1973; 1975] などにみられるように、社会の動態的研究に着目してきたし、民俗宗教の研究においても、いわゆる歴史民族学的研究をのぞいても、たとえば馬淵 [1974a; 1980]、伊藤 [1980]、そして筆者 [1985] などのように、儀礼の脈絡

に応じて変りうる象徴的構成要素の連関関係に着目していた。前者のいわゆる社会動態論からみれば、沖縄社会は地縁から血縁へ、家筋から血筋へとこの100年のあいだに急速な変化を遂げ、さらに父系出自集団が拡大・再編されていくかの結論をみることができる。他方、後者の変移的双分方式論、状況の論理の観点、塑形的モデル論などからみれば、沖縄の宗教的世界はコミュニティの単位ごとにことなる儀礼表現を伝承しており、かつまた一つのコミュニティ内部においても、儀礼ごとにことなる神観表現、あるいは象徴表現をあらわにすることが指摘されてきた。前者にいう沖縄社会の原理の可変性、後者にいう沖縄の宗教的世界のヴァリエーションは、そのまま沖縄の人びとの民俗的知識の変化と変異の、双方の性質を正確に指摘してきたものと捉えなおすことができるであろう。慶佐次のある家では、位牌として祀られている始祖が、いわゆる「イナググンス」(実家で生まれた女の位牌)であり、この村落の「常識」としては変則的であった。祖先は位牌であろうが甕棺であろうが、結婚しているなら夫婦一体でなければならぬことは、本文中にも触れたことである。そこで、その女の位牌の夫であるとされた位牌と「結婚」させ、宇宙の秩序を正す儀礼が催された。いわゆる「グソヌニービチ」(冥婚)である。女の位牌が男の家に移されることによって、女の位牌の実家の系譜はすべて父系的なものとなるわけであるが、もしも女の位牌と男の位牌とが別系統のムンチュウであったとしたならば、それは沖縄の通念からして「シジタダシ」(筋正し、父系の貫徹化)の儀礼であることになり、先学が指摘してきたような社会原理の変換ということになったであろう。ただし慶佐次のこの例では両家はおなじムンチュウとされており、一族の帰属の変更はなかったが、肝要なのは社会原理の変換がなされようがなされまいが、ムンチュウという団体のルール、夫婦一体の原則、系譜認識、そして冥婚儀礼などともなう民俗的知識は、すべて後年獲得されたものであるということである。あるいは民俗的知識のあきらかな変更、公共的知識たる「常識」の変更がここにみられるということである。もちろんこの公共的知識が、いわゆるユタによってもたらされたことは言をまたない。この例はさきにいう民俗的知識の変化の原則が、時代時代に存在している好例であるが、ユタをはじめとする象徴的知識に一般の人びとがしたがうかいなか、誰の象徴的知識に人びとがしたがうかの判断や選択の余地もまた、さきに触れてきたようにその時代に存在している。したがって、さきにいう相異なる民俗的知識の併存と葛藤、すなわち民俗的知識の変異=ヴァリエーションの原則も同時代のうちに存在している。民俗的知識の変化と変異という、一見相異なるかにみえる原則も、民俗的知識がコミュニティ内部においてどのような成層性・正当性・拮抗性・伝統性を帯びているかによって一つの

原則のなかに抱摂されうるであろう。われわれは当該コミュニティの民俗的知識を代表させて民族誌を編むまえに、こうした民俗的知識の立体的・動態的性質を、あらかじめ十分に知っておく必要があるかと思う。

筆者が、話者から得られた情報を研究者の分析概念に翻訳して、事例の一般化をめざすいわゆるエティックな理論研究から、情報提供者そのものもつ知識や、独特な話体にもとづく陳述をそのまま記すことによって、個人的ないしは常識的な知識の性質を知ろうとする、いわゆるエミクティックな理論研究に関心を移そうとしたのは、沖縄・与那国島の共同調査研究のあとからであり、その報告書を作成してのちのことである[渡邊・植松編 1980]。共同調査の数年間に、共同調査者杉島敬志のいわゆる「知識人類学」(anthropology of knowledge)の影響をうけたことがそのきっかけであった。杉島の「社会的知識論」は、その後、より具体的に親族論の是非をめぐる論争のなかで開陳されるが[杉島 1982]、分析概念の普遍性よりも個別社会の論理性・個性性であるとする人類学の「知識革命」は、内外の類種の主張の存在とも相まって、もはや留めることのできない人類学の至上課題となってきたかに思える。本稿は、杉島やその他の研究者たちが試みてきたように、人類学における分析概念の恣意性や非普遍性に対する批判に向けられたものではないし、分析概念の不適合を個別社会に固有の社会的知識を例にあげて、批判しようとしたものでもない。しかし杉島が唱えようとした個別社会の論理や固有の社会的知識が、個別社会内部においていかに多重的であり、変化と変異に富んでいるかを例証し、知識の性質に関する一般理論をめざそうとしたことと、杉島の主張とは決して矛盾しないであろうと思われる。なるほどかつてキージング(R.M. KEESING)が示唆したように、モノグラフに描かれた内容は個別社会間のへだたりよりもむしろ、研究者間の事例の概念化のへだたりのほうがはるかに大きいことが例証されて、今日に知られている[KEESING 1970: 765]。今後はしたがってクーパー(A. KUPER)の主張するように、一方で研究者の分析概念の変換と人類学的分析概念の再開発が行なわれるであろう[KUPER 1982: 92-93]し、「人類学的人类学」に関する議論もますます盛んとなるであろう。しかし、民族誌は来訪者と話者との知識によって構成されるものである[CRICK 1982a: 15-37]。個別社会間の民俗的知識の内容の相違もさることながら、普遍的規準にもとづく比較を困難にしているのは、その性質の相違であり陳述の性質の相違である。かつまた人類学者と対話した話者(情報提供者)の知識の動態的性質である。来訪者と話者、「われわれ」と「他者」との双方の知識の性質を検討することなしに、民族誌的事実と人類学思想史の所在をあきらかにすることはできないであろう。

ミクロネシア・ヤップ島において、ドイツ統治下の人びとの知識には、性交と妊娠とは直接に関係がないとされていたようである [牛島 1979: 58-59]。子供は先祖霊 (thagith) が与えてくれるものとかがえられており、先祖霊に願えば子供ができるとされていた。天には maan という精霊がいて、その精霊が女の身体にはいて腹のなかにいるとき、仕事をして子供をつくるという。牛島のこの説明はシュナイダー (D. M. SCHNEIDER) にもとづくものであるが、シュナイダーの後年の議論においては説明材料こそ若干ことなるが一じつはこの点こそ重要なのだが、ここでは詳述できない、初期の調査においてほぼ同様の説明を、ヤップ島民から得たという [SCHNEIDER 1984: 28]。妻が一生懸命はたらき夫の老いた親たちを世話し、礼儀になかった行為を行なったということで、夫の tabinau の先祖霊が喜び彼女に好意をよせるなら、先祖霊は彼女を妊娠させることによって報いるのである。性交は夫婦の双方に対する権利であり、快楽の行為であるとヤップ島民にみなされている。しかしシュナイダーの調査した時期には、妊娠に必要なものであるとはみなされていなかった。決定的な要素は、先祖霊 (thagith) が精霊 (marialang) にとりなしをしてやることであり、この精霊が母の「腹」にいる子供を形づくるため、ある精霊をあてがうことによって妊娠を達成させることである。こうしたシュナイダーの「信用のおける」情報に対して、およそ20年後になされたラビー (D. Labby) の調査では、先祖霊の仲介をするものとして依然精霊 (marialang) が重要ではあったが、20年まえとはうって変って性交は妊娠に必要なものであるとみなされていた。そのかがえかたとは、男が種を植え女が菜園のような存在で、種が育てられ養なわれねばならぬことが女に生ずることである。男は菜園で「仕事」をし、その菜園の収穫物に権利をもっているが、その収穫物そのものは男に属するものではない。すなわち、子供は母に属するからである。しかし、シュナイダーにしたがえば、ヤップ島民のこの説明(知識)の変化は、決して原理上の変化ではないはずだという。すなわち男のすること、精霊のすること、先祖霊の実際的な仲介、女の種の養育と保護、子供をつくるという良妻たる女のパフォーマンスはすべて、「仕事」(magar) であり [SCHNEIDER 1984: 73]、人びとや霊の「doing」こそこの社会を理解する鍵だからである。なおまた、シュナイダーのいうように、性交が妊娠にかかわるという知識は、スペイン・ドイツ・日本・アメリカの永年の占領とその後の学校教育による知識の強制によって得られたものかもしれない [SCHNEIDER 1984: 121]。しかし筆者にとって重要なことは、人びとのこうした知識の変化であり、それにもとづく人類学者の記述の変化である。もとよりこのような知識の変化の「発見」は、人類学者の知識にも委ねられている。話者への特定の

質問を行なうことなしに、このような変化は発見されないからである。そして人類学者の知識もまた変化する。「われわれ」と「他者」の知識の変化と変異の双方があることを前提とすることなしに、安易に「偽りの民族誌」やその逆の「正確な民族誌」などと指摘することは、できないのではないか。本稿は、それをとくに話者側の知識的世界のありようを例証することによって、主張しようとした試論にすぎないといえるであろう⁹⁾。

文 献

BAKER, Hugh

1979 *Ancestral Images: A Hong Kong Album*. Hong Kong: South China Mourning Post.

BERGER, Peter L. & Thomas LUCKMANN

1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday & Company. (『日常世界の構成—アイデンティティと社会の弁証法—』山口節郎訳 新曜社 1977)。

CASTANEDA, Carlos

1968 *The Teachings of Don Juan*. Berkeley: University of California Press. (『呪術／ドンファン の教え—ヤキ族の知—』真崎義博訳 二見書房 1972)。

CICOUREL, Aaron V.

1985 Text and Discourse. *Annual Review of Anthropology* 14: 159-186.

CRICK, Malcolm R.

1982a Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction. In D. Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, London: Academic Press, pp. 15-38.

1982b Anthropology of Knowledge. *Annual Review of Anthropology* 11: 287-314.

FEUCHTWANG, Stephan D. R.

1974 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Taipei: Southern Materials Center.

FIRTH, Raymond

1973 *Symbols: Public and Private*. London: George Allen & Unwin.

GRIAULE, Marcel

1948 *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Les Editions de Chene. (『水の神—ドゴン族の神話的世界—』坂井信三・竹沢尚一郎訳 せりか書房 1981)。

稲村賢敷

1967 『沖繩古代部落マキョの研究』 城野印刷。

伊藤幹治

1980 『沖繩の宗教人類学』 弘文堂。

川田順造

1976 『無文字社会の歴史—西アフリカ・モシ族の事例を中心に—』 岩波書店。

KEESING, Roger M.

1970 Shrines, Ancestors and Cognatic Descent: the Kwaio and Tallensi. *American Anthropologist* 72(4): 755-775.

9) 本稿の内容は、1984年6月22日の民族学博物館における「奄美・沖繩の宗教的世界」の例会において発表したものを、拡大・修正したものである。その後、諸大学において若干の報告やコメントにも用いたが、各研究会の席上において、有力な示唆を受けたことに対し、関係各位に深甚の御礼を申しあげる。いまだ試論の域を出ず、したがってよりふさわしい参考書に十分眼を通してはいるわけではない。読者各位には、つとめて御教示たまわりたい次第である。

- 1983 *'Elota's Story: The Life and Times of a Solomon Islands Big Man*. New York: St. Martin's Press. (『マライタのエロタ老人—ソロモン諸島でのフィールド・ノート—』青柳まちこ監訳 ホルト・サウンダース 1985)。
- 国頭郡教育会編
1919 『沖縄県国頭郡志』 沖縄出版会。
- KUPER, Adam
1982 *Lineage Theory: A Critical Retrospect*. *Annual Review of Anthropology* 11: 71-206.
- LEACH, Edmund
1976 *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press. (『文化とコミュニケーション—構造人類学入門—』青木保・宮坂敬造訳 紀伊國屋書店 1981)。
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon. (『野生の思考』大橋保夫訳 みずす書房 1976)。
- 馬淵東一
1974a 「琉球世界観の再構成を目指して」『馬淵東一著作集』3 社会思想社, pp. 425-454。
1974b 「高砂族の系譜」『馬淵東一著作集』1 社会思想社, pp. 221-236。
1974c 「山地高砂族の地理的知識と社会・政治組織」『馬淵東一著作集』1 社会思想社, pp. 237-284。
1980 *Space and Time in Ryukyuan Cosmology*. *Arian Folklore Studies* XXXIX(1): 1-19.
- MARETZKI, Thomas W. & Hatsumi
1966 *Taira: An Okinawan Village*. N.Y.: John Wiley & Sons.
- 松園万亀雄
1970 「沖縄座間味島の門中組織」『日本民俗学』71: 1-28。
- 宮城真治
1954 『古代の沖縄』 新星図書。
- 村武精一
1973 『家族の社会人類学』 弘文堂。
1975 『神・共同体・豊穰—沖縄民俗論—』 未来社。
- 琉球大学民俗研究クラブ
1961 『沖縄民俗』6。
1963 『沖縄民俗』7。
- SCHNEIDER, David M.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan: The University of Michigan Press.
- SCHUTZ, Alfred
1970 *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: The University of Chicago Press. (『現象学的社会学』森川真規雄・浜日出夫訳 紀伊國屋書店 1980)。
- 渋谷 研
1984 「沖縄本島北部一農村におけるユタ発生の構造」『日本民俗学』156: 4-64。
- 島袋源七
1929 『山原の土俗』 沖縄郷土文化研究会。
- SPERBER, Dan
1974 *Le symbolisme en general*. Paris: Hermann. (『象徴表現とはなにか—一般象徴表現論の試み—』菅野盾樹訳 紀伊國屋書店 1979)。
1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 杉島敬志
1982 「親族の個性性と普遍性」渡邊欣雄編『親族の社会人類学』(現代の文化人類学 3) 至文堂, pp. 35-82。
- 住谷一彦・クライナー ヨーゼフ
1977 『南西諸島の神観念』 未来社。
- 常見純一
1965 「国頭村安波における門中制度の変遷」東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖縄の社会と宗教』平凡社, pp. 25-58。

TURNER, Victor

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. N.Y.: Cornell University Press.

牛島 巖

1979 「ヤップ島の屋敷・女性・シブリング」『社会人類学年報』5 弘文堂：37-66。

渡邊欣雄・植松明石編

1980 『与那国の文化』 与那国研究会。

渡邊欣雄編

1982 『親族の社会人類学』（現代の文化人類学3） 至文堂。

渡邊欣雄

1985 『沖縄の社会組織と世界観』 新泉社。

1986 「年中行事」『東村史』 沖縄県東村（印刷中）。

山路勝彦

1968 「沖縄小離島村落における〈門中〉形成の動態—粟国島における父系親族体系としての〈門中〉の若干の考察—」『民族学研究』33(1): 17-31。

柳田国男

1967 『郷土生活の研究』 筑摩書房。

吉田禎吾

1982 「コスモロジーに関する象徴論的覚書—奄美諸島の民俗観念を中心として—」『東京大学・教養学科紀要』15: 1-21。