

# アイデンティティとネットワーク

## —ある沖縄人女性の生活史と文化実践から

岸 政彦\*

### 要 約

本稿の目的は、ある沖縄出身女性のライフヒストリーと文化実践を通じて、本質主義的アイデンティティと多様な社会的ネットワークとの関係を考察することにある。社会学においてアイデンティティは、語り得ないもの、あらかじめ引き裂かれ砕け散ったもの、多様化し流動化したものとして捉えられている。さらに、統一された真性なる自己を語る本質主義的アイデンティティは、政治的な反動であるとして批判されることがある。それは抑圧的な社会関係や権威と結びついているとされるのである。これに対し本稿では、ある沖縄出身女性の語りと実践から、本質主義的アイデンティティと多様な社会関係が共存している例をあげ、自己の語りと社会関係とは相対的に自律的なものであること、本質主義と開かれた関係性とは必ずしも矛盾しないこと、むしろ本質主義的な民族文化の語りを中心にしながら様々な人々が集まりやすいことなどを述べる。最後に、必要以上に言語論的に転回してしまったアイデンティティの理論を批判し、アイデンティティへの実証的な「エコロジカル・アプローチ」を提案する。

### 0. はじめに

アイデンティティという概念は、自己や主体という概念の意味が無効になるような社会状況が出現すると同時に社会学に導入された。社会学でアイデンティティを問題にする場合、常にそれは引き裂かれたもの、断片的で流動的なもの、多様で捉えどころのないものとして語られている。それは与えられたものではなくそのつど作り上げるものであり、果てしない政治的交渉と社会的相互作用の文脈に埋め込まれ、絶え間なく疑われ、批判されるものである。それは地位や役割よりもむしろ物語であり、その物語のなかでは、民族や国民、ジェンダーなどの社会的カテゴリーは、裏切られ、

出し抜かれ、脱構築されることになる。したがって、語られた自己としてのアイデンティティに関する議論においては、本質主義的な自己の語りは疑いのまなざしを向けられる。ときには本質的な自己の語りは「オブセッション」であるとまで言われる。

だが他方で、都市社会学のエスノグラファーたちは、移民や少数民族の人々のコミュニティを、都市におけるムラ社会として捉え、強固な民族アイデンティティの維持と世代間伝達について繰り返し物語っている<sup>1)</sup>。ここでよく指摘されるのは、分解し溶融した個人的アイデンティティよりもむしろ、ポスト近代社会においても変わりなく持続する民族カテゴリーと、そのイ

ンフォーマルで共同体的なつながりの強さと濃さである。そして、そうした民族共同体もまた、ミクロレベルではつねに他者と混じり合い、共振し、多様で豊かな関係性を内側に抱え込んでいることが明らかになりつつある<sup>2</sup>。

本稿では、以上のようなアイデンティティと社会的ネットワークの問題を考えるために、ある大阪在住の沖縄出身女性の生活史と文化実践を取り上げる。

関西に沖縄からの出稼ぎ移民が大量に移住するようになったのは、大正期中頃からと言われている<sup>3</sup>。それ以来、大阪市大正区を中心として、大規模な沖縄人コミュニティがいくつか形成されてきた。その代表が大正区小林あるいは北恩加島周辺に70年代まであった「クブン小」<sup>4</sup>である。湿地帯にバラックが立ち並ぶその「沖縄スラム」では、日常的に沖縄民謡が流れ、沖縄料理が食べられ、沖縄語が飛び交っていた。このスラム自体は大規模な土地整理事業によって1970年代には消滅している<sup>5</sup>。しかしその後も関西の都市において沖縄人たちのネットワークははっきりと目に見える形で現在でも強固に存続している<sup>6</sup>。たとえば多くの人々が参加する県人会や郷友会において、あるいは各種の政治的な運動団体や経済的な組合や寄り合いで、他方ではもっと個人的で家族的で日常的な模合や同窓会、同郷者や親類縁者などのつながりにおいて、沖縄出身者や二世三世、あるいはその配偶者たちは、強い絆のもとに「都市における沖縄」を生きているのである。

こうした大阪における沖縄コミュニティで、長年にわたり琉舞（沖縄舞踊）の実践と教育に携わるひとりの女性がいる<sup>7</sup>。本稿では彼女の生活史と文化実践を取り上げるが、特にその「本質主義的な語り」に注目したい。ここでは仮に「YK」

と呼ぶその女性は、1940年に生まれ、人生の大半を大阪で過ごしている。彼女は大阪で沖縄舞踊の教室を営み、数多くの弟子を育て上げてきた。その生活史の語りのなかでは、何度も繰り返し、きわめて強い沖縄アイデンティティが語られている。さらに、YKの生活史と同時に、彼女を中心として関西において形成されたひとつの「沖縄舞踊コミュニティ」にも目を配り、YKとその弟子たちによって日常的に実践される沖縄の伝統文化のあり方についても分析を加えたい。筆者は、その生活史の語りだけではなく、ある程度の期間にわたるフィールドワークを通じて彼女を中心とする文化実践や社会的ネットワークについて調査した。その結果浮かび上がって来たことは、きわめて本質主義的な自己の語りと、複雑で多様な社会的ネットワークとの共存である。本質主義的な自己の語りと多様な社会関係とがどのようにして同時に可能となったのか。この問題を考えることが本稿の目的である。

YKの生活史と文化実践について分析する前に、次節ではまずアイデンティティに関する最近の議論を参照し、本質主義的な語りに対する批判の有効性について考える。

## 1. アイデンティティの（反-）理論

アイデンティティとは何だろうか。現在ではわれわれはアイデンティティというものを否定形でしか語ることができない。もはやエリクソン流の牧歌的なアイデンティティ、人生の各段階における地位、充足されるべき役割としてのアイデンティティというものは存在しない。自己、主体、行為者という概念が終わりを告げてから、アイデンティティは社会学のなかに登場した。それは果てしない問いかけであり、答えの見つからない疑問、応答されない懐疑である。

純粹に批判的な概念としてのアイデンティティは、階級や市民権が問題だったマルクスやウェーバーたちの古典の時代には存在しなかった。政治的闘争の焦点が配分から承認へと徐々にシフトするなかで、経済や政治的権力に還元されない問題としてそれは発生したのである。バウマンが言うように社会学は社会の再帰的なまなざしそのものであるなら、主体が不可能であるような社会状況のなかで主体や自己に対して批判的な社会学理論が生まれたのは不思議なことではない。

バウマンによれば、還元主義的で経済決定論的なマルクス主義の単純な図式が、1960年代まで「多様な苦痛、当惑、不安をすべて飲み込んだ、単一の包括的な説明」を人々に与えていた〔バウマン2007：65〕。しかし、古き良き「(前)近代」は終わりを告げ、「リキッド・モダンにおいて、私たちを取り巻く世界は、ほとんど秩序を欠いた断片と化している一方、私たちの個々の生活は、まとまりを欠いたエピソードの連なりに切り分けられてしまっている」のである〔ibid. 38〕。彼は現在に生きる自己を次のように描いている。

完全にあるいは部分的に、あらゆる場所が「本来の場所とは違う」こと、……完全にどこかに収まってはいられないことは、落ち着かない、いらいらするような経験かもしれません。常に、それについて説明したり、謝罪したり、隠れたり、あるいは逆に大胆に露出したり、交渉したり、競り合ったり、取引したりしなければならず、お世辞を言ったり、うわべを飾ったり、あるいは逆に、もっと明確で判読可能なものにすべき違いが存在するのです。……人はいたるところで「くつろいだ」

感覚を覚え始めることも可能です。しかし、払わねばならない代償は、どこにいても完全にはくつろげないこと、また本当の意味ではくつろげないということを受け入れることです。〔ibid. 38-39〕

(ポスト)モダンの社会においてはわれわれはみな本質的には故郷喪失者であり、錨を下ろすべき港を見失った船である。この「錨なき船」についてより詳細に論じているのがA. ギデンズである。彼によれば、アイデンティティとはもともと、

……個人が所持している弁別的特性ではないし、特性の集合ですらない。自己アイデンティティとは、生活史という観点から自分自身によって再帰的に理解された自己である。〔ギデンズ 2005：57〕

与えられた地位や役割の束ではなく、そのつど再帰的に解釈され理解される営みとしてアイデンティティはあるのだが、その際、意識的で言説的な活動を可能にする、あるいはそれらを「裏で支える」実践的で慣習的な「自然的態度」は、常に「存在論的安心」とギデンズが呼ぶものと結びついている。ガーフィンケルがおこなった実験を引用しながら、彼は、そもそも日常的な社会生活が営めるのは、コミュニケーションや社会的行為において「世界」の複雑性を縮減するような機構が存在するからである、と述べている。ギデンズにとって自己とはもともと、どのような文化や歴史においても、再帰的で解釈学的な営みなのだが、問題なのは次のようなことである。ポストモダン（あるいはギデンズの言い方でいえば「ハイモダン」）という歴史的

段階を迎えた社会においては、グローバルなレベルからミクロで個人的なレベルに至るまでのあらゆる社会関係が不安定化する。これをギデنزは「リスク社会化」として捉えているが、そのような社会では、上記の再帰的で物語的な自己は、ますます不安定化していくだろう、ということだ。これは単純に（前）近代よりも生活世界における不安が増大するというのではなく、むしろすべての自己が果てしなく続くリスクの測定と計算のゲームに巻き込まれる、ということである。

世俗的なリスク文化を生きることは本質的に不安定なことであり、特に運命決定的なエピソードの最中には不安の感覚がはっきりとすることがある。[しかし]先に述べたように、リスク文化に生きることの困難さは——制度化されたリスク環境においてさえ——日常生活において前の時代よりも不安が増大したということの意味しているわけではない。その困難さは、リスク計算自体によって生み出される不安、および「ありそうもない」偶然を排除すること、つまり生活設計を取り扱い可能な大きさに縮めることの難しさにある。[ibid. 206]

再帰的プロジェクトとしての自己は、常に不確定な未来に対して開かれており、われわれは様々なお互いに矛盾する信念や規範やストーリーをプリコラージュしながら、自己そのものを構築・再構築していくのである。

したがって、自己とは再帰的な語りそのものである。K. プラマーにとっては、もっとも個人的で内密なセクシュアリティに関する語りでさえも、自己を物語化する営みによって生み出さ

れるものということになる。すべてのセクシュアリティ、あるいは自己についてさえ、

……語られ方はきわめて多様である。もはや人びとはただ単純に、自分たちのセクシュアルな生活を「語る」ことで、そうした生活の「真実」を暴露するのではない。そうではなく人びとは、自分自身を社会的に組織された伝記的な対象に変えるのである。彼らは、真実に関係しているか否かにかかわらず、親密な自己の物語を構成し、すこし言い方が荒っぽいかもしれないが、でっちあげもする。[プラマー 1998：70]

このように、自己、あるいはアイデンティティとは、「私によって語られた私」である。浅野智彦はここに「私」が二度出てくることに注目し、この私の二重性によって、自己とは語られるものであると同時に、常に語り尽くせないものを含むことを強調している（[浅野 2001：247]）。ここまでくれば、アイデンティティとは、不確定な未来に向かって開かれているだけでなく、本質的に不可能なもの、語られないもの、断片的で引き裂かれたもの、あるいは否定形によってしか指し示すことができないものということになる。

言語論的に転回したあとの社会学理論において、言語的に表現されたものとして自己を捉えるということは、大袈裟に言えば語られた自己と現実との間にいかなる対応関係も設定しない、ということである。この場合の現実には他ならぬ自己それ自体も含まれており、したがって語られた自己と自己そのものとの間には無限の距離が存在することになる。アイデンティティとはこの距離をあらわすための概念である。どの

ような自己の語りも自己そのものへの違和感としてのみ解釈される。自己同一性ではなく自己差異性としてのアイデンティティ概念によって社会学が表現しようとしているのは、無限に多様化し流動化する（ポスト）モダニティの状況に他ならない。すべてのカテゴリーが相対化され、権威が世俗化され、真理が政治問題化されるこの状況において、自己のみが静かで安定した営みを続けることができると考えることは間違っている、というわけだ。

さて、アイデンティティはこのような歴史的／理論的状況のなかで生まれてきたのだが、他方でさらに議論を進める論者も存在する。それによれば、アイデンティティの分裂や多様化や断片化はたんなる歴史的必然性の結果なのではなく、それは「政治的にも正しい」ある種の「解放」なのである。もし多様な自己語りや、統一的なカテゴリーに安住する自己の時代が終焉したあとに現れるものであるなら、それは単にそのような歴史的段階が到来したということであり、規範的な主張は含まれない。しかし、単に時間的順序において「こちらの方が新しい」ということだけでなく、政治的・倫理的にも「こちらの方が正しい」ということが主張されることがある。

上野千鶴子は、統合された安定したアイデンティティ、あるいは社会的カテゴリーへの所属欲求と言い換えてもいいかもしれないが、これを「存在証明への強迫 obsession」として捉えている [上野 2005:23]。そして、そうした強迫への抵抗が、抑圧された社会的少数派による権力闘争において追求されてきたことを指摘している。

実際のところ、多くの人々は、アイデンテ

ィティの統合を欠いても逸脱的な存在になることなく社会生活を送っている。それどころか社会集団が包括的帰属から部分帰属へと変化するにつれ、断片化されたアイデンティティのあいだを、一貫性を欠いたまま横断して暮らすことも可能になった。この複数のアイデンティティのあいだに、強い「隔離」や「非関連」が成立した状態を、わたしたちは「多重人格」とか「解離性人格障害」と呼ぶが、それは病理である以前にポストモダンの個人の通常のあり方ではないだろうか。……

一貫性のある自己とは、誰にとって必要だったのか？ わたしたちはもはやこの問いを過去形にしてもよいかもかもしれない。……アイデンティティの理論の革新は、……「宿命」としてこの強いられた同一性から逃れたい、または逃れる必要があると考える、(少数派の)人々によってこそ担われた、と。理論もまた、社会的な闘争の場なのである。[ibid. 35-36]

この考え方によれば、統合したアイデンティティとは、単に産業構造や社会構造が生み出した(前)近代の遺物であるだけでなく、民族差別や女性差別を生み出すような、抑圧的で権力的な社会関係や規範と結びついているのである。したがってアイデンティティを脱構築することは、ただ時宜を得たことであるよりもむしろ、政治的・倫理的にも望ましいことなのである。統合したアイデンティティが抑圧的な社会関係や規範と同義であるなら、われわれが闘うべきは権力作用や差別的な構造だけではなく、「統合された自己」というフィクションの物語も含まれることになるだろう。

このような分裂した自己の政治的正しさは、当然のことながら、エスニック・アイデンティ

ティに関する議論においても主張されている。いくつかあるがここではその代表として戴エィカを取り上げよう。

戴は人種・民族的な本質主義アイデンティティ、あるいはこのアイデンティティを前提とした多文化主義を批判して、次のように強く主張している。

……エスニック・アイデンティティは、政治的また経済的な目的にそくして、特定の文化的要素を強調したり、神話をつくりあげたりすることにより、形成されるのだが、人はそれを生得的で原初的なものとして解釈しがちである。この解釈には、文化が先験的に決定されているという前提、また、その「真性」の文化によってアイデンティティが決定されるという前提がある。こうした考え方は文化本質主義と呼ばれる。……

支配的文化に対抗するために、自らの文化を限定し、その周りに確固とした境界線を築きあげることは、支配的文化の境界線を強めることにもなる。同一性に対抗する同一性、という二項対立のモデルでは、それぞれの集団の境界がますます閉鎖されていくばかりである。[戴 1999：74]

統合された自己がフィクションなら、統合された民族集団という物語もフィクションであることになる。したがって本質的な語りに基づく民族アイデンティティは、リアルな多様性を抑圧し境界線を閉鎖するような生き方しかもたらさないものとして激しく批判されている。一方で「戦略的本質主義」にも目を配りながらも、戴は一貫して「ディアスポラ・アイデンティティ」の政治的正しさについて述べ続けている。

明示的なカテゴリーに基づいた自己の語りは、人々の多様な生を抑圧するのだ、とまで言われているのである。

さて、ここまで来てようやく本稿における議論の焦点について述べることができる。「本質主義的な語りは抑圧的な社会関係に必然的に結びついているかどうか」ということである。それは、上記のような社会学的自己論の方向性を基本的に肯定しながらも提起される疑問である。

私はここで「必ずしもそうではない」と主張したい。もちろん私は本質主義を政治的に擁護したいのではない。本質主義的な語りが抑圧的な社会関係と全く結びつかないと言いたいのでもない。事実のレベルにおいて、それは抑圧的な社会関係と一体となるときもあり、ならないときもある。そしてもし、本質主義的な自己の語りが多様な社会関係を生み出しているケースもあることが示されれば、民族的な自己についての議論の仕方を変えることができる。私が目指しているのはこのことである。

自己が語られるものであり、断片的で多様な物語のなかから選択されること、未来に対して開かれた再帰的プロジェクトであることに異議はない。しかし、都市における民族集団のような少数派の人々のあいだでフィールドワークしてたびたび出会うのは、定型化された社会的カテゴリーと強く結びついた本質主義的な自己の物語であり、そのような自己や民族の物語の基盤に基づいたネットワークや社会運動である。ここでは、定型化された本質主義的な語りが再帰的に「選択」されているようにみえる。自己が選択され語られるものであるということと、それが本質主義的なものであるかどうかということとは、本来別の問題のはずだ。重要なことは、ある語り手がどのようなタイプの物語を（統合

されたものであれ断片的なものであれ) 選択しているかということだけではなく、どのようなタイプの自己の物語が選択され、さらにその物語の周囲にどのような社会的ネットワークの網の目が張り巡らされているか(あるいはいないか)ということである。

自己の物語を、個人の物語だけではなく、集団や地域のレベルにまで広げて、そこで繰り広げられる社会関係のドラマを追跡していくことで、はじめて(ポスト)モダンにおけるアイデンティティのあり方が浮かび上がってくるのではないだろうか。このようにして、問題は自己だけではなく、その周囲において織り合わされる関係性のタペストリーということになるのである。

それでは、次節以降では、ある沖縄女性の生活史と文化実践を取り上げ、この問題についてさらに踏み込んで考察してみよう。

## 2. YKの生活史と語り

### 2-1. 生活史

YKは女性、1940年生まれの沖縄舞踊家である。出身は那覇の首里だが、生まれたのは家族の疎開先の台湾である。6歳のころ沖縄に戻り、「それからはずっと沖縄」と語る。だが実際には、地元の名門高校を卒業したあと大阪に移住し、それ以来50年ほどこの地で暮らしている。

高校在学中に修学旅行で体験した本土が、彼女のその後の人生を大きく変えることになる。その旅行は、一ヵ月をかけて九州各地から日光まで足をのばすものだった。

……母はですね、あの、もう女の子は、あの高校卒業したら沖縄におらなきやいけないし、最後に旅行、ね、あの、無いお金をはたいて

ね、頼母子ってあるんですけどね、それで積み立てといてくださって、それであの、最後の旅行しといてってということで、行かしてくれたことが、結局私の、生き方が変わってくる(笑)。それであの、東京も回りましたけど、なんでか関西が好きで、関西にとどまってしまったってということなんです。

高校卒業後、しばらく軍関係の仕事やタイピストなどをして本土へ移動するための資金を貯めていた。卒業の半年後、単身でまずは知人がいた神戸に渡る。ジャーナリストにあこがれ、大阪の小さな業界新聞に就職し、そこで銀行員の夫と出会った。夫も沖縄本島北部出身者で、5歳のときに家族と本土に移動している。

(本土に行こうということの決め手は何でした?)

やっぱり広いんだ、というのがすごくこう……沖縄とは違うんだ、というあこがれですよ。アメリカに行こうとか東京に行こうとか今なら、思ってた方がよかったかもしれないけど(笑)。でもあのときは関西に引かれましたね。なんでか知らんけど……。やっぱり古都京都があって、また神戸からね、神戸、大阪、こうね、ちょっと違う雰囲気ですか。それがすごく、インパクトが強かったですね。

舞踊の好きな叔母の影響で9歳ぐらいから琉舞(沖縄舞踊)は習っていた。高校生時代もずっと踊っていたのだが、YK自身は当時はそれほど興味もなかったという。大阪で暮らすようになってからも、踊りは好きだったので、フラダンスやクラシックバレエ、日舞などを習っていた。彼女がふたたび琉舞と出会うのは結婚後のことである。

沖縄に在住して琉舞の踊り手になっていた従姉妹たちが、日本本土で巡業公演をすることになったのである。その公演を見た彼女は琉舞のすばらしさにあらためて衝撃を受けた。

あの、うちの従姉妹たち、素晴らしい舞踊家ですから、姉妹（きょうだい）二人をですね、一番はじめの（に）民音の（が）沖縄にかかわったときに、彼女たちをつれてずーとこうあの、日本全国縦断講演なさって。そのときに大阪に来られて、そしてそれまではもう琉球なんかもうわたしは（興味）なくて、宝塚はもちろん踊り好きですから宝塚とかいろいろな、日本舞踊たくさん見て、やってて。

で、ある日、仲宗根美樹<sup>8</sup>のころね。「川は流れる」っていう（歌が流行っていた頃）。あの頃に民音さんが、従姉妹たちをつれてきて。そしてあの、（公演を）やるっていうんでね。叔母が見にきなさいっていうことで、で、どうしようかなってったら、うちのこの、主人の方の親がですね、とって琉球舞踊が好きなんです。それで、ぜひ行きたいっていうんで、チケットを取り寄せて、そして産経新聞社に行ってみて、見たときに、私ほんとに鳥肌立つぐらい。おお、すごいじゃない、沖縄もここまで来たかみたいだね、そのときに、（舞台）監督なんて沖縄いませんから、（舞台）監督の手によってこんなにもあの、素晴らしいものになるかっていことで感動しましたね。ああ沖縄もまんざら捨てたもんじゃないなっていうのがね、あの、きっかけだったんです。

その公演の後、従姉妹たちが大阪のYKの自宅を訪れた。食事の後で余興的に踊ることになっ

たのだが、その際にYKも踊るように従姉妹たちから言われたのである。従姉妹たちは子どもの頃に彼女が琉舞を習っていたことは知っていたのだが、そのことは夫にも夫の両親にも伝えていなかった。自分自身も琉舞に対する興味を失っていたこともあり、大阪ではまったく沖縄の伝統的な舞踊からは遠ざかっていたのである。しかし、音楽に合わせて踊ってみると、身体が踊りを記憶していたことに彼女自身も驚いたのだった。

こうして彼女の琉舞に対する情熱は、大阪において改めてわき上がることになった。沖縄本島の有名な舞踊家のもとに弟子入りし、10年間大阪から通い続ける。そしてその流派の新たな家元となり、1970年には大阪市内に自分の教室を開く。その流派の家元は沖縄には十数名存在するが、本土ではKYただひとりである。家元になれば「名取」「教師」「師範」などの免許を直接弟子に与えることができる。最初の教室は、そろばん教室の二階の十畳ほどの部屋だった。当時は上で踊ると下のそろばん教室からかなり苦情を言われた。

教室を開いたばかりのときはまだ復帰前で、大阪でもかなり話題になった。深夜のテレビ番組に出演して、仲宗根美樹が歌う後で琉舞を踊ったこともあった。その後彼女の教室は有名になり、本土における沖縄文化の窓口のような存在になる。当時は、沖縄の文化、特に舞踊に興味を持った者が沖縄県庁や大阪沖縄県事務所に電話するとYKの教室を紹介されたいらしい。県から派遣されて沖縄舞踊の代表者として全国で公演をおこなうこともたびたびあった。現在でもフランスやオーストラリアなど世界中で公演会をおこなっている。

今では彼女が直接教える教室が、大阪や京都、



宝塚、神戸、東京に6カ所あり、彼女の直弟子が教える教室が沖縄と尼崎と名古屋に3カ所ある。すべての弟子を合計すると数百人になるという。30年以上にわたるその教育実践において、彼女は数千人、あるいは数万人に沖縄舞踊を教えてきたのである。

## 2-2. 自己と沖縄の語り

長年大阪で暮らすYKは自らを沖縄人としてはっきりと位置づけ、本質主義的で強固な沖縄アイデンティティを何度も生活史の語りにおいて表現していた。

まず最初に語られたのが沖縄伝統文化の歴史的な正統性と格式についてである。

もともと沖縄の琉球舞踊は、侍がやってた芸能なんですよ。伝統芸能の場合は、琉球王国に仕えた武士たちが、すぐれたものが結局、琉球舞踊を、中国から来るお客様を迎えるための。だから、女がやった芸能じゃなくて、男がやった芸能だったんですね。今でも。それで、私たちの時代になってはじめて女が……、例えば町娘が習ったり、遊郭の女性たちが習ったり、役者さんが習ったりして、侍の先生方から習うというのは、非常に光栄なことだったんですね。ですから、終戦後、女性が、我々が習ったのがはじめてだったんですね。だから、女があんまりね、やるということが少ない時代だったんです。だから、首里の中では、すぐれた若者たちを中国とか日本の本土に送って、足さばきをお能からとり、それからまた手の動きはインドネシアからとか……海外にもどんどん遣唐使とか送って、中国からお客様が来ると、半年間か滞在されるわけです。船で来るから、長期ですよ。

だからこられたら、半年間沖縄の芸能を見せて、退屈させないようにおもてなしをしたと。だから、貿易国ですからね、琉球王国は。だから独特の文化が育ったんだと私は思いますよ。

舞踊をはじめとする沖縄の伝統文化はまず琉球王国の正統性に結びつけられ、そのあとで身分的正統性が語られる。それは政治的権威によるお墨付きが与えられたものなのである。

そして、その沖縄文化の正統性や真性さは、沖縄的規範として一般化されて語られている。

……それとあの、心ですね、情けですね。沖縄は情けの島とよく言われますけども、あの、沖縄の心だけではなくしたくないというのがありますね。人情ですね。あの、まあ一番、どういふのかな、やさしさですか。やはりあの、沖縄の人っていうのは、あの、武器も持たない民族ですが、あの、それもいわゆる、琉球王が戦争で負けたとき、島津にやられたとき、民には危害を加えるな、俺が捕虜になって島津に行こうといたあの、王様がおいでだったんです。

それと同じように、やはりそういうやさしさ、は、大切にしていきたいなあと。あの、とても踊りは上手に踊らなくてもいいから、最後はね、人間としての芸能をやっぱり追求していきたいなあとと思います。むつかしいかもしれないけど。例えばあの、まあこれからもきつと、お目にかけることでしょうけど、この何時間間に。あの、まあお作法、にはかなわないかもしれないけど、例えばみんなが持ち寄ったものも、一緒に分けて食べるとか。お弁当持ってこられても、初めのころは

やはりみなさんこちら（本土）の生活に慣れてらっしゃるから、お腹空いて、仕事帰りなんかですね、あの、パンなんか持ってきこう、着替え室でひとりで食べるという方もおいでだったんですが、私はいただいたものはゼーんぶ、あの、弟子たちに分けて、パンがいつこあっても十等分して食べて、あげるとか。

そして、沖縄文化そのものの正統性、沖縄的規範の正統性（あるいは正当性）は、自らの誇りの源として、きわめて本質主義的なスタイルで語られている。

やっぱりあの、今はあの、非常に日本との往来が激しくなって、沖縄ではやはりあの、新しい衣装なんかでも、新しい感覚のもの、日本でメジャーなものを持って行って、徐々に変わってきてますね。例えば花嫁衣装とか。そういったものも使われるようになってきている。私のこだわりは、やはりあの、沖縄のカラーは絶対にそのまま持っていききたい。例えば紅型ひとつにしても、古典柄にこだわっていききたいとか、それからできるだけ沖縄のものを、使いたい。というのにはこだわっていくつもりです。そうでないとあの、やっぱりほんとの伝統じゃないんじゃないかってね、思います。あの、創作はいいんですけど、地元の県産のものを使っていきたいというのが私の考えですね。

世界中行っても、あの、まあ私たちの戦前のみなさんは、自分の名前を変えたり、それから琉球人お断り、韓国人お断りっていう時代があったらしくて。でそういうご苦労なさってお名前を変えたっていうけど、私は生ま

れた時から一度もそんなことがなくて。台湾で生まれたときも、沖縄っていうのをすごく誇りに思っていました。また、沖縄から修学旅行で来たときも、あの、まあ何百名って来るわけですが、やっぱりNHKのインタビューがあると、私しゃべらせていただいたときも、やはりあの、自信をもって沖縄を……。

やっぱり修学旅行、一ヶ月もありますからね。やっぱり高校生ですから、やっぱりインタビューがあるんですよ。珍しいってことで。こんな一ヶ月間もね。で、非常にエリート校です。またみんな大学はここ（本土）に来るわけですから。そのときに、高校二年生のころのその、インタビューなんかで言われるときも、やっぱりうじうじしますやん。言葉が違うとか。それでそういうのがぜんぜん知らなかったんですよ。とにかく、すごく沖縄というのは誇りを持ってきましたから。

私自身は、非常に、誇りを持って舞踊をやりましたからね。だからそういうのはよかったんちゃうかなあって。今でも思いますけどねえ。陰じゃなかったですね、やっぱり陽の方だったですね。明るいですね。

彼女の語りにおいて、沖縄文化の歴史的な正統性、格式、真性さ、純粋さは、揺るぎなく疑問の余地のない信念として表明されている。

長いインタビューのなかで、何度も自己のアイデンティティや民族性について語られたのだが、ここで重要なのは、そうした本質主義的な信念や語りを中心として、どのようなかたちで沖縄文化が実際に実践され、またどの周辺においてどのような社会関係が結ばれているか、と

いうことである。したがって、彼女の生活史の語りにも耳を傾けるだけでは不十分であり、その日常的な教室活動や公演会にまで調査を広げる必要がある。筆者はインタビューのあと彼女の普段の活動を後追いし、そこできわめて興味深い文化実践やネットワークに出会うことになる。

### 3. YKの文化実践とネットワーク

2003年も終わろうとしているある冬の日、関西の空港に隣接するホテルで「沖縄フェア」が開催された。ロビーの空間をすべて使って、沖縄の観光地の写真をパネルに貼り、沖縄の物産品やみやげ物が並べられ、沖縄に関する本やCDも即売された。沖縄から著名なミュージシャンが招待され、ホテルのレストランでは沖縄料理が特別メニューに加えられた。中央のステージには特製の看板が設置され、でかでかと「OKINAWA FAIR」と書かれていた——その書体はカリブ風あるいはレゲエ風だったが。

沖縄は日本でも人気のある観光地であり<sup>10</sup>、こうした観光フェアは毎日のように本土の各都市でおこなわれている。この種のイベントはどこも人気があり、ホテルや旅行業界にとっては重要なマーケティングの機会になっているようだ。

このイベントに出演していたのがYKの弟子たちである。彼女の教室は当初から本土における「沖縄芸能事務所」の役割を果たしており、観光フェアのような各種のイベントに弟子たちを派遣している。この日もホテルのロビーの特設ステージでは、揃いの衣装を身につけた弟子の女性たち20数名が、生演奏の沖縄民謡に合わせてエイサーなどを踊っていた。もちろん師匠たるYKがこのような「商業主義的」な観光イベントに出演することはないが、当日はステージの端からずっと弟子達の踊りを見守っていた。

当日演じられたのは、「十九の春」、ザ・ブームのヒット曲「島唄」、日本語バージョンの「安里屋ユンタ」などであった。演奏していたのは関西にいくつもある沖縄民謡に出演する大阪在住のプロ奏者たちである。生の演奏に合わせて弟子の女性たち二十名ほどがステージで踊った。そしてそのほとんどが本土出身者だったのである。本土の空港において、本土資本のホテルのロビーで演じられる沖縄文化。しかしその踊り手はほとんど本土の人々だった。通りすがりの本土の人々は、この光景を見てもそうとは気付かなかっただろう。ただ沖縄の観光的イメージに触れて、旅情をかきたてられたに違いない。

また、各教室における日常的な練習実践では、ほとんどの弟子たちは日本の和服を着用している。彼女の教室では単なる身体の動作としての舞踊が教えられるだけではない。YKは「教室のドアを開けたときから修行が始まる」と語っている。立ち居振る舞いや細かなマナーや気遣いまでもが評価の対象となる。当然ながらたとえ普段の練習においても正装が期待されているのだが、ここで面白いのは弟子たちが和装をしていることだ。言うまでもなくそれは、正式の琉装が入手しにくいという理由もあるが、他方で正装であるなら日本の和服でもかまわないという大らかな解釈も存在している。結果として、大阪にある教室の中で、大阪や関西で生まれた人々が、日本の和服を着て、人生のほとんどを大阪で過ごした女性から沖縄の伝統的な舞踊を習得しているという、非常に興味深い空間が出現することとなる。

実際、YKの教室に通う弟子たちのかなりの部分が本土出身者である。そのうちの何人かにインタビューしたのだが、一様にみな沖縄文化のすばらしさについて語っていた。すでに述べた

とおり、YKの教室は大阪における沖縄文化の「受け入れ窓口」のような存在になっており、特に最近では根強い沖縄ブームによって、琉舞を習いにくる若い本土出身者が増加している。そうした本土出身者もわけへだてなくステージにあげているのである。本土のホテルが企画した沖縄フェアで琉舞を舞う本土出身者たち。YKの文化実践は、本質主義的な自己と沖縄の信念に基づきながらも、多様な参加と出会いを可能にしているのである。

たとえば、ある40代の女性は、わざわざ近郊の県から二時間もかけて週二回この教室に通っている。

……もともとですね、沖縄に、あの他の用事で行きまして、そのときにすごくその、沖縄舞踊見せていただいて、そのときすごく魅かれたんですね。もう、すばらしい文化があるっていうか、もうあの足の運びとか、すべての雰囲気すごく良くて。で、でもあの、私も主婦ですので、しばらくそういうので、あの、家庭の事情とかいろいろ忙しくて、なかなか時間が取れなかったんですが。去年の10月ぐらいに、たまたまやっぱりやりたい、どうしてもやってみたいということで。あの、従姉妹に、ちょっとインターネットで調べてもらって、で、こちらの先生の名前、たまたまうちの……見つけまして。で、お電話したんです。そしたら一度ご見学に、というふうにおっしゃっていただいて、伺ったらもう先生の魅力に（笑）、もうハマっております（笑）。ああもう、ここしかないと思って（笑）。それからお世話になってるんですが。

えーと……、あの、あたし実は、あの、寺

院ですので、仏教のその、慰霊祭関係で沖縄に行ったんです。摩文仁の丘。それで、あそこで、私宗教舞踊しております、高野山で。で、それで、実はその高野山の宗教舞踊を踊らせていただいたんですね、あの、なんか観音堂みたいな、ございますよね、摩文仁の丘に。慰霊のね。あそこで踊らせていただいたあとに、ちょうどあの、沖縄舞踊があったんです。

はい、（片道二時間かけて）週二回（通っている）。できる限りは（笑）。この環境で踊らせていただくというのはすごい勿体ないことで……。ありがたいので、どうしても……。

（それまで、沖縄文化に触れることは）はい、まったくなかったですね。ただもう、そのリズムとか、沖縄のあれを聞くのは、踊りの上で必要ですので、今は毎日聞くようにはしています。

あるいは、84歳の女性は、若い頃の苦労を取り戻すかのように、心から楽しんで教室に通っている。戦前、3歳のときにブラジルに渡り、そこで11歳まで暮らしたのちに、父の死をきっかけに帰国したのだが、さまざまな事情で小学校に通うことができなかった。そのあと母は鉄工所を経営する男性と再婚するのだが、この男性もまた亡くなり、彼女は若干16歳で、職人を十数人も雇うこの鉄工所の経営を引き継いだ。

鉄工所引き継いだんです。16で。せやから、もう昼はね、職人さんと一緒に働くでしょ。職人さん帰ったあとで、仕事ね、自分ができなかったらバカにされるから、せやからもう、

溶接でも旋盤でも、みな自分でできます、あたし。もう12時、1時、2時まで勉強しました。せやから何でも自分ができるいうとこまで、努力したんです。

経営者です。経営者。ほんでね、昭和9年、10年いうたら、ものすごい世の中景気の悪いときですわ、今と一緒にですわ。ものすごく悪かったんですよ。せやからその職人さん遊ばさんためには仕事としてこなあかんでしょ。その苦労がものすごいありましたわ。もうずーっとお得意先まわってね、それこそ、自転車、その頃から。ずーっと。

ほんで、あの、弟たち、ずっとあたしのあと、次々が継いで、せやからあたしの弟はお勤め行った子ないんです。次の弟がね、一人前になって、ほんでその次の弟が一人前になったころ自分が独立して次に譲って、いうやりかたしてきたんです。

そしてその後、80歳を超えるまで現役で生命保険の営業を続けていたのだが、退職と同時にカラオケや琉舞を始めるのである。

ずっとね、働いてましたけどね、歌とかそんなんは好きで、あの、習いにも行ってきました。カラオケやね、要するに。習いにいってまして、ほんで発表会があったんですね。で、そのときに何かね、グループで何かやるかいうことで、(YK)先生のとこお世話になったことあるんです。臨時で。ほんと。で、それはもう何年前の話ですよ。で、あたしが退職して、80歳で退職して一年遊んだんです。ほんで81、丸一年遊んで二年目になったときに、何かしようと思ったんです。歌は続けてるんですけどね。歌はもう、刑務所やら

老人ホームやら慰問に回ってるからね。せやから、続けてたんですけど、なんか他にしたいなあ思て、民謡習おうかなあとか、日舞やろかなとか思たんですけど、思い出したんです。いや、そうやわ沖繩の先生おったわ思て。で、来たんです。

この女性は、沖縄文化に「ハマった」というよりもむしろ、YKの手柄に惚れ込んで教室に来ているのだと語っていた。一方では「沖縄病」とでもいえるような沖縄文化への尊敬とあこがれから集う人々もいるのだが、他方ではもっと「軽い」理由で、たとえばYK本人のキャラクターそれ自体に集まってくる人々もいる。ここに集う理由や経路は種々多様なのである。

YKの教室には、さまざまな地域から、さまざまな年齢、さまざまな職業の人々が集まってくる。いずれも多様な生活史を生きてきた人々が、YKの強烈な揺るぎない本質主義的信念のもとで、多様な関係性を取り結んでいるのである。

#### 4. 結論

以上、本質主義的な語りの周辺において多様な関係が結ばれ、また沖縄の伝統文化がある種の変容をとげていることを描いてきた。まずここで強調しておきたいことは、これは伝統文化が何かフィクションのもの、作り上げられたものになっているという意味ではない。むしろ、もともと全ての伝統文化は、永遠に不変の純粹なものではなく、他者との交流のなかで変化し流動するものである。本稿における沖縄伝統文化もまたその例外ではなく、常に他から影響を受け自らの姿を変えてきている。本土出身者によって和服で踊られる琉舞というのもの、それはそれで間違いなく真の沖縄伝統文化のひ

とつの顔である。

だがやはりこうした変容や多様化が、強烈な本質主義的な語りの周辺においてみられたということは興味深い。一見すると矛盾するこの関係は、どのようにして可能となったのだろうか。

結論から先にいえば、それはまったく矛盾ではなく、むしろ逆に本質主義的な自己が中心にあったからこそ変化や多様化が可能となったと考えられるのである。

実はYKの教室の弟子たちが成果を発表する舞台は、前節で描いたような「営業」だけではない。そのひとつが、年に一回、一月におこなわれる「襲名披露会」である。それは教師や師範になった弟子たちの襲名記念の発表会であるが、その厳かな雰囲気は前述の観光的演し物とはまったく異なっている。

例えば、2004年に開催された披露会は、大阪のミナミにある格式高い演芸会場を借り切っておこなわれている。そこではきわめて荘厳で真剣な雰囲気で琉舞が踊られた。もちろん衣装はすべて純粋に伝統的な沖縄舞踊のものであり、また演奏する人々も沖縄県からわざわざ呼ばれた「国宝クラス」(YKの語りより)の演奏家たちである。また、師範級の弟子ともなると長年通い続けた人々ばかりであり、そうなるとそれほど熱心なのはやはり沖縄出身者あるいはその二世や三世が多くなる。こうした空間では多様性や変容よりもむしろ、沖縄文化の純粋性や不変性が語られ実践されるのである。

要するにここでは、語りと文化実践とネットワークが四層の構造を形成しているということである。まずその中心にはカリスマ的家元のYKによる、沖縄に関する本質主義的な語りが存在する。ここでは琉球王朝時代から連綿と続く沖縄伝統文化の真性性が語られている。そしてそ

の周囲に彼女を中心とした文化実践と社会関係が広がっているのだが、YKにもっとも近いところには、上記の聖別された、格式高い文化実践が存在している。ここでは長年通い続けた弟子たちによる厳かな伝統文化の祭典が繰り広げられるのである。そしてその外側には、本土出身者が気軽に参加させてもらえるような、ある意味で観光的な演し物としての文化実践がある。もちろんそれが観光的だからといって、YKの教室において軽んじられているわけではない。それはむしろ次の段階に上がるための重要なステップであり、まだ十分に修行を積んでいない弟子に出演の機会を与える大切な場所である。そしてさらに一番「外側」に、日常的な教室空間が存在する。ここでは私のような外部の調査者も自由に参加できるほど柔軟で開かれた空間が構築されている。そこはいわば「正当の周辺参加」のための空間である。

もっとも中心にあるのが本質主義的なアイデンティティの語りであり、その外側に非常に本質主義的で真性の文化実践があり、その外側にはややゆるやかな規範の作動する周辺的な文化実践があり、さらに最も外側には日常的で自由参加型の開かれた場が存在する。このような四層構造は、おそらく一方の誰でも自由に集まることができる開放的な社会関係と、他方で相対的に閉じられた本質主義的な文化実践の場とを、同時に達成し維持するための工夫なのである<sup>1)</sup>。

さらにいえば、四層構造の核心に本質主義的な語りとアイデンティティがあるからこそ、その外側に徐々に開放的になっていく社会関係と文化実践のグラデーションを形成することができるのではないだろうか。例えば「ハイブリッド」で「ディアスポラ」なアイデンティティよりも、本質主義的で真性なる民族文化の方に多

くの人々が集まるであろうことは、改めて議論するまでもないだろう。それはわかりやすさという点では商業主義や観光商品化という危険と隣り合わせだが、わかりやすいからこそ多くの人々を惹き付けることができる。そしてその中心に構築された真性性の聖なる空間は、文化の脱構築や商品化に対する防波堤になっているのである。周辺部に多くの人々が集まる開かれた領域があり、中心部には権威と権力の付与によって参加権を限定された領域がある。このモデルはいくつかの民族集団における下位集団としての実践的共同体の考察に当てはめることができるかもしれない。

はじめに長々と引用した社会学的アイデンティティ論から、もういちど議論を組み立てなおしてみよう。たしかにあらゆる自己を包摂するような大きな物語はすでに無効になっているように見える。しかし、確固とした自己アイデンティティが実際に存在し、しかる後に何らかの社会変動（たとえば大衆消費社会の到来やグローバル化など）によってそれが実際に脱構築された、という具合に、直線的あるいは疑似進化的な見方を採用しない方がよい。ギデンズならおそらく、自己とはいかなる時代においても物語であった、と述べることだろう。ただ、自己を語り、あるいは語り直す際に採用される物語が変化したのである。国民性や女らしさという、個々の人々の多様性を、特に弱者や少数者の存在を無視した抑圧的な物語にかわって、現在では徐々にではあるがかけがえのない自己、他者と共約できない唯一の存在である自己という物語が勢力を広げつつあり、おそらくディアスポラ論もその潮流の一部をなしているだろう。いかなるカテゴリーにも回収されない自己とは、他者に簡単に理解されることを拒

むたった一人の私である。だが、ここで重要なことがふたつある。ひとつは、そのようなかけがえのない私という物語が、実は一昔前のマルクス主義と同じように、現代社会における大きな物語の位置を占めているのではないかという疑念と、もうひとつは、そのように個々の行為者によって自由に選ばれる「小さな物語」のなかには、極めて本質主義的な物語も含まれるのではないかという可能性である。

前者の疑念について議論するスペースはないので、ここでは後者について考えてみよう。多様な自己が集まって構成される多様な社会とはどのような社会だろうか。それは全員が等しく一律にカテゴリーを拒否する社会だろうか、それとも、一方ではカテゴリーに抵抗する果てしない闘争が展開され、他方で同時にカテゴリーを求める果てしない闘争が展開される社会だろうか。

だがこのように考えたからといって、ある人々はカテゴリーを拒否し、またある人々はカテゴリーを肯定するのだといった、当たり前のことを主張したいわけではない。そうではなく、最近の社会学者たちが自己の多様化について議論するとき、そこでイメージされているのはどのような事態なのかについて、はっきりとさせておきたいのである。簡単にいえばそれは、本質主義的な語りの周辺において多様で開かれた社会関係が結ばれることもあり、また同時に、分裂したディアスポラ的な自己を中心として抑圧的で排他的な社会空間が形成されることもあるような事態なのである。

もしアイデンティティの（あるいは反アイデンティティの）理論に不十分な点があるとすれば、それはそれが必要以上に言語論的に転回してしまったということである。本質主義的な語

りに対する政治的批判は、その語りの周辺にどのような文化実践や社会関係が実際に形成され維持されているかを視野から除外することで成り立っている。したがってアイデンティティの社会学にとって必要なことは、自己の語りを語りとしてだけでなく社会的関係性の文脈に埋め込まれたものとして考えるということである。いふなればこれは、アイデンティティへの「エコロジカル・アプローチ」である。

以上、ある大阪在住の沖縄出身女性の語りと文化実践を中心に、本質主義的な語りと多様な社会関係との共存の可能性について考えてきた。最後にいくつか補足しておきたい。まずは、このような関係性の中にある自己とは、もはや本質主義的な自己とはいえないのではないかと、いう批判が考えられる。これについては改めて論じる機会もあるかもしれないが、取りあえずここでは、そのような意味の拡張こそが私の求めていることであり、本質主義と非本質主義との人為的な境界線を曖昧にすることが目的であった、とだけ述べておこう。もうひとつ、ここで見いだされた多様で開かれた社会関係が、実際に「どの程度」多様で開かれているのかという点について疑いを抱かれるかもしれない。この問題は調査者と語り手との関係性の問題にも関係するので簡単には議論できないが、ただ語りそのものだけについて政治的に問う理論よりも、「どの程度」という事実性の水準での批判的議論こそが重要であり、そのためにも語りを取り巻く社会的関係性の網の目に焦点を合わせる必要があると述べることは可能である。

統一的な自己という物語が強迫なら、分裂した多様な自己という物語も強迫である。本質主義的な自己やカテゴリーが政治的抵抗の根拠にもなりうることを考えれば、物語をそれ自体と

して批判することは困難である。

\* Masahiko Kishi 龍谷大学社会学部

【注】

- 1 都市の民族集団に関する実証的研究は大量にあるが、特に谷富夫 [2002]などを参照。地域単位のエスノグラフィーにおいては、個人的なカテゴリーの混乱や脱構築は、少数民族の人々の集団的アイデンティティの持続と矛盾なく同居している。
- 2 この点についても後述するが、とりあえずここでは広田康生 [1997]を(何度も)参照しておきたい。
- 3 大阪沖縄県人会連合会 [1997]、那覇市総務部女性室・那覇女性史編集委員会編 [1998]における安仁屋政昭による記述、富山一郎 [1991]など多くの文献がある。この時期の沖縄県からの労働力流出について、富山は次のように述べている。

……戦間期沖縄経済でみられたのは、在来産業の後退と兼業化が同時に進行するといういわば社会的分業の後退だったのである。この産業解体ともいえる展開のなかで、支えきれない労働力が過剰人口として絞り出されていった。台湾領有を背景とした日本帝国主義の世界農業問題への対応から派生する糖価の暴落と、本土との移出入構造との関連においてバラバラに分解され、地域経済内の好循環などまったく望めない沖縄経済の特質が重なるところに、農家労働力を過剰人口として絞り出していくメカニズムが形成されたのである。……沖縄では他の農村地域のように過剰人口を農村地域内部においてつなぎ止めることが政策的に追求されずに放置されたという点であり、その放置された過剰人口は、きわめて低い供給価格の労働力として県外へと流出していったのである。ここに、「ソテツ地獄期」のすさまじい労働力流出が必然化されたのである。  
[ibid. 98-101]

現在の沖縄における経済問題と同じ構造が、すでに戦前にできあがっていたことがわかる。戦後から現在にかけても、沖縄からは多くの出稼ぎが排出されているが、戦前出稼ぎ移民と今日の出稼ぎ移動者との違いは、後者においてはUターンが前提となっている、ということだろうか。現在では、戦前のように定住者による沖縄コミュニティが本土において形成されるということはまったくおこなわれていない。沖縄からのUターンを前提とした移動については、特に谷富夫 [1989]を参照。ここでは出稼ぎ先の本土都市からの沖縄へのUターンは、「沖縄的規範」として、いいかえれば文化の問題として解釈されている。



4 クブン小（沖縄語で「窪地」）とは、大正区北恩加島および小林周辺に終戦直後から形成されたスラムである。川沿いの湿地帯を中心にバラックが立ち並んでいたが、多くは不法占拠だったと言われている。大阪市が1968年におこなった実態調査では次のように書かれている。

昭和20年の終戦直後頃から、市電・北恩加島～新千歳間の東南側の道路沿いに不良住宅が立ちはじめた。…この地区に急速に不良住宅が密集し、現在もなおこの地区への流入人口が後を絶たない原因としては、この地区の借家、間借りの敷金が家賃の1～1.5倍というように、きわめて安いことが指摘される。…このため、現金の持ち合わせのない下層階層の人々や、農村、地方、沖縄などよりの流入者にとって、格好の条件を持っているのである。しかし、前述のように湿地帯がゴミやおがくずで固められているため、歩いても土地がゴヨブヨとした感じで雨が降ればスラム地区内の露地は水びたしとなり、数日間もどろ泥状態が続く。現在、約400戸があるが、そのうち沖縄出身者が30.3%（118戸）を占めている。[大阪市民政局社会課・大阪市立大学社会調査研究会 1968,78]

その他、クブン小を実際に知るものによるテキストとして服部良一 [1990]、金城良明 [1976]などを参照。なお、クブン小の実態は1968年7月15日の朝日新聞で写真入りで報道されている（「放置される沖縄スラム」）。

5 大阪市建設局西部土地区画整理事務所 [1995]によれば、1950年のジェーン台風によって始まった大正区・住之江区にまたがる復興土地区画整理事業（南部工区）は、およそ637haの広大な土地を2～4mもかさ上げするという大規模なものであった。整理事業の大工事は47年間にわたって続けられ、この過程でクブン小などの沖縄人コミュニティはほとんどが消滅することになった。

6 戦後の本土都市部における沖縄人コミュニティについては、多くの社会学者がフィールドワークをおこなっているが、実はまとまった論文はそれほど多くはない。それでも桃原一彦 [1997]、山口覚 [2002]、岸政彦 [2000]、宮脇幸生 [1997]、立命館大学人文科学研究所 [1997]などを参照。基本的資料としては、大阪沖縄県人会連合会がまとめた50周年記念誌『雄飛』（1997）や、沖縄県人会兵庫県本部の35周年記念誌『ここに溶樹あり』（1982）など。それらのテキストの多くは、本土の沖縄人コミュニティやネットワークを、インフォーマルで原初的なつながりに基づいた共同体として描いている。ここで、そうした一枚岩的なコミュニティの表象に抵抗しようとする山口覚の論文はきわめて重要である（山口覚

[2006]）。

7 インタビューは2003年12月3日、YKの自宅兼教室にておこなわれた。また、彼女に対するインタビューをおこなうと同時に、教室全体の文化実践についても、数ヶ月にわたる調査をおこなった。本稿と同じデータはすでにKisi [2004]において使用している。

8 仲宗根美樹は1944年生まれ、沖縄県出身の歌手。1961年に本土でデビューした。代表曲は「川は流れる」。当時大流行していた歌声喫茶から人気が出た。紅白歌合戦に何度も出場したが、その後結婚のため1971年に引退。本土でもてはやされる「沖縄シンガー」の元祖と言われている。ちなみに南沙織のデビューは1971年。

9 当時、復帰前の沖縄から高校生が長期間の修学旅行に来ることが珍しく、メディアの取材を受けた、ということである。

10 平成17年の沖縄県観光統計によれば、平成15年には沖縄を訪れる観光客が500万人を超え、平成17年には550万人に達している。軍関係の受け取りが減少するなかで、今では観光産業は沖縄経済にとってきわめて重要な役割を果たすようになってきている。来問泰男 [1990] [1998] 内田真人 [2002]などを参照。

11 正当的周辺参加に関しては、レイヴとウェンガー [1993]を参照。ここでは社会的規範や能力の学習の進展が「集団への参加の度合い」の進展とパラレルに捉えられている。あるいは岸政彦 [1996]も参照のこと。

#### 【文献リスト】

- 浅野智彦 2001『自己への物語論的接近——家族療法から社会学へ』勁草書房
- ジグムント・バウマン 2007 伊藤茂訳 『アイデンティティ』日本経済評論社
- アンソニー・ギデンズ 2005 秋吉美都他訳『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』ハーベスト社
- 服部良一 1990『三十年ぶりのクブンガー』『差別とたたかう文化』12
- 広田康生 1997=2003『エスニシティと都市（新版）』有信堂高文社
- 金城良明 1976『沖縄差別とわたし』全国解放教育研究会編『沖縄の解放と教育』明治図書
- 岸政彦 1996『建築労働者になる——正統的周辺参加とラベリング』『ソシオロジ』41-2.
- 2000『文化的抵抗と自己表象のアポリア——ある在阪沖縄人の語りから』『沖縄文化』36-1

- Kisi Masahiko. 2005. "Borderzones and Encounters : Okinawan Cultural Practices in Mainland Japan." Urban Culture Research. Vol.2. UCRC.
- 来間泰男 1990『沖縄経済論批判』日本経済評論社  
—— 1998『沖縄経済の幻想と現実』日本経済評論社
- ジーン・レイヴ、エティエンヌ・ウェンガー 1993 佐伯胖訳  
『状況に埋め込まれた学習——正統的周辺参加』産業図書
- 宮脇幸生 1997「関西における沖縄出身者同郷組織の成立と展開」『人間科学論集』28 大阪府立大学総合科学部
- 那覇市総務部女性室・那覇女性史編集委員会編 1998『なは・女のあしあと——那覇女性史（近代編）』ドメス出版
- 大阪沖縄県人会連合会 1997『雄飛——大阪の沖縄』大阪沖縄県人会連合会
- 大阪市建設局西部土地区画整理事務所 1995『大正地区復興土地区画整理事業誌——次代へつなぐ半世紀の記録』
- 大阪市民政局社会課・大阪市立大学社会調査研究会 1968『大阪環境改善地区実体総合実体調査報告書』
- ケン・ブラマー 1998 桜井厚他訳『セクシュアル・ストーリーの時代——語りのポリティクス』新曜社
- 立命館大学人文科学研究所 1997「移住と社会的ネットワーク——沖縄県今帰仁村を事例にして」『立命館大学人文科学研究所紀要』68
- 戴エイカ 1999『多文化主義とディアスポラ—Voices from San Francisco』明石書店
- 谷 富夫 1989『過剰都市化社会の移動世代——沖縄生活史研究』溪水社  
—— 編 2002『民族関係における結合と分離—社会的メカニズムを解明する』ミネルヴァ書房
- 富山一郎 1991『近代日本社会と「沖縄人」—「日本人」になるということ』日本経済評論社
- 桃原一彦 1997「沖縄を根茎として」奥田道大編『都市エスニシティの社会学——民族／文化／共生の意味を問う』ミネルヴァ書房
- 上野千鶴子編 2005『脱アイデンティティ』勁草書房
- 内田真人 2002『現代沖縄経済論——復帰30年を迎えた沖縄への提言』沖縄タイムス社
- 山口 寛 2002「複雑化する『結びあい』——戦後兵庫県における沖縄出身者の都市生活」『地理科学』57-1  
—— 2006「ひとつの場所／いくつかのシーサー——宝塚市における沖縄出身者と『沖縄』」三浦耕吉郎編『構造的差別のソシオグラフィ——社会を書く／差別を解く』世界思想社