

〈ふるさと〉の二つのかたち⁽¹⁾

— 釜ヶ崎・沖縄移民・沖縄のハンセン病経験者にとっての〈ふるさと〉 —

The two forms home land :
〈the home land〉 as a substance and as a meaning

中 村 文 哉
Bun-ya NAKAMURA

はじめに

〈ふるさと〉という言葉は「場(所)」を示す言葉である。常識的に考えて、この「場」は、物理的かつ実体的なものとして存在する。これは自明なことであろう。しかし、〈ふるさと〉という「場」は、常にこのようなあり方をするのであろうか。

以下でみるように、〈ふるさと〉は、大きく分けて、二つの捉え方ができる。一つは〈ふるさと〉で暮らし続ける定住者にとってのそれであり、もう一つは非定住者すなわち離郷体験者にとってのそれである。たしかに、定住者にとっての〈ふるさと〉は、生活の「場」としての現実性を帯び、物理的かつ実在的に存在する空間として自明視しうる「場」であろう。しかし、離郷体験者にとっての〈ふるさと〉とは、そうした実体的なあり方とは異なる。離郷体験者の〈ふるさと〉は、物理的にそこから隔てられ、その人の生身の身体とともに体験することができない。それゆえ、定住者の〈ふるさと〉にみられるような、実体的な生活の「場」としての現実性が剥奪されている。こうした人たちにとっての〈ふるさと〉は、どのような存在になるのだろうか。

本稿は、上記の問題関心のもと、社会学(とりわけ社会学理論)において〈ふるさと〉という「場」を、どのように捉えることができるのか、〈ふるさと〉というこの身近な主題からどのような問題系を理論的に引き出すことができるのか、これらの点について考察したい。

本稿では、〈ふるさと〉について、故郷を離れ

た人たちの視点、たとえば〈ふるさと〉を捨て、場合によっては家族を捨て、「無縁」の者となり釜ヶ崎にやってきた労働者たち、沖縄の「歴史的宿命」として沖縄から「海外雄飛」した、あるいは、沖縄から「本土」へ、先島から沖縄本島都市部へと出稼ぎに出ざるをえなかった沖縄人(ウチナーンチュ)たち、そしてハンセン病の発病により家を離れ、字が決めた「隔離所」や療養所へと、自発的あるいは強制的に移動した/させられたハンセン病国立療養所「沖縄・愛楽園」の入園者たちなど、離郷体験者に関する事例を取り上げ、人間にとって〈ふるさと〉とはどのようなものであるのか、理論的に考察したい。

以下、1では、社会学理論からみた場合、〈ふるさと〉という「場」はどのように位置づけられ、そこからいかなる問題系が引き出されるのかを簡潔に押さえたい。2では、離郷体験者にとっての〈ふるさと〉の存在様式についてみる。3では、釜ヶ崎の事例を端緒に、〈ふるさと〉が「意識の場」(A.Gurwitsch)に存在すること、そして〈ふるさと〉体験が知覚体験という人間的経験の原初的位相においてすでに色濃く刻印されていることを示したい。4では、沖縄の「本土出稼ぎ」や移民などの事例を、5では、沖縄のハンセン病経験者の事例をとりあげ、〈ふるさと〉という意味世界の多様なあり様を理論的に示したい。

註

(1) 本稿は、文部科学省の科学技術研究費補助金による研究成果の一部である(基盤研究C。研

〈ふるさと〉の二つのかたち

究題目「沖縄におけるハンセン病経験者の生活史と生活世界に関する実証的・理論的研究」。課題番号 14510208)。なお、本稿は、「〈ふるさと〉はどこにあるのか—意味と関係の社会学入門—」という題目で、筆者が2002年6月8日に光市で行った「山口県立大学ウイークエンドカレッジ」での発表原稿に、大幅な加筆、修正を施したものである。なお、〈ふるさと〉という主題は、同カレッジのコーディネーターから依頼されたものであり、本稿ではこの言葉をそのまま使用した。

1. 世界体験の基底としての〈ふるさと〉

— 〈ふるさと〉の社会理論をめざして—

〈ふるさと〉とはいかなるものか。この問いに対して、社会学はいかに答えることができるのだろうか。この論件からはじめよう。

常識的な言葉の意味において、〈ふるさと〉とは、どのような意味をもつのだろうか。この点を最初に確認しておこう。第五版の『広辞苑』によると、〈ふるさと〉という言葉には、第一に「古くなって荒れ果てた土地」、第二に「自分が生まれた土地」、第三に、「かつて住んだことのある土地。またなじみ深い土地」という三つの説明が付されている。これらから、本稿の冒頭で指摘したように、〈ふるさと〉とは、「土地」という空間を示す言葉、すなわち「場(所)」にかかわる言葉であることが、まずうかがえる。本稿の問題関心からすると、〈ふるさと〉を捉える文脈は、『広辞苑』に記載された第二と第三の説明に関連するが、本稿においてより直接的に関連するのは、第二の「出生地」としての〈ふるさと〉である。「出生地」を〈ふるさと〉として捉えることは常識であるかもしれないが、いったいその根拠は何にあるのだろうか。この点について、立ち止まって考えてみよう。

〈ふるさと〉を「出生地」ないし「出生」という事実性から捉える際、その理論的な裏づけを提供してくれるのは、テンニースの「ゲマインシャフト」概念である。

テンニースは、その代表的著作である『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(Tönnies, 1887.)のなかで、人々の意志のあり方が、人と人との社会関係や結合のあり方、ひいては社会のあり方を既定するという社会名目論(唯名論)的な視座から、「ゲマインシャフト」と「ゲゼルシャフト」という二つの異なる社会類型を提起する。「ゲマインシャフト」とは、たとえば母子間の愛情や親兄弟との血縁的なつながり、友情などにみられるような、人間に本来備わっている意志から成る人間結合体をさす¹⁾。このような意志(「本質意志 Wesenwille」)に基づく人間結合から成るゲマインシャフトは、「公共生活(Öffentlichkeit)」ないし「世間(Welt)」(Tönnies, 1887:3, [上]三五)として示され、その具体的な事例としては、村落、教会、近隣社会、職人の世界、小都市などがあげられる。

他方、ゲゼルシャフトとは、打算的態度や利益追求の態度、あるいは他人を自分の目的の手段とみなす場合にみられるように、自分が追求する目的のための手段を打算的・合理的に選択する意志(「選択意志 Kürwille」)に基く人間の結合体である。このような意志に基く人間結合から成るゲゼルシャフトは、「万人が商人である」ような世界(Tönnies, 1887:44, [上]一一二)、すなわち「利益社会」として示され、その具体的な事例としては、会社、市場、貨幣社会、大都市、国家などがあげられる。

さて、ゲマインシャフトに特有な意志は、「諒解 Verstandnis」という個人を一つの全体に結合せしめる「社会的な力」ないし「社会的共感力」を前提とする。この点について、テンニースは次のように表現する。

「……ゲマインシャフトに特有な意志としての相互に共通な結合的な心 verbindende Gesinnung は、ここで諒解 Verstandnis (consensus) と称せられるものである。それは、人間を一つの全体の部分として結合する特殊な社会的力であり、社会的共感である」(Tönnies,

1887:17, [上]五八一五九)。

以上からすると、テンニースがゲメインシャフトとよぶ社会的世界の形成原理は、人間を社会へと結合させる「社会的力」や「社会的共感」などのゲメインシャフト的な意志であり、こうした意志の共有が紐帯となり、個人と社会との結合が生まれることになる。

しかし、こうした意志は、何から生じてくるのだろうか。この問いは、「社会的共感」に基く人々の意志の統一（「諒解」）から形成されるゲメインシャフトが「ふるさと」として位置づけられるのはどうしてか、という問いにつながる。テンニースは、ゲメインシャフトと「ふるさと」の関連をおさえる上で重要な指摘を以下のように行っている。

「……ゲメインシャフトの理論は、本来的あるいは自然的状态としての人々の意思の完全な統一からはじまる。この自然状態は、経験的には分離しているにもかかわらず、その分離を通して、さまざまに制約されている諸個人間の関係の必然的な所与の性質に応じて、いろいろな形をとって保存される。この諸個人間の関係の普遍的な基礎は、出生による植物的生命のつながりである。すなわち、人々の意志は、その各々が肉体の構造と対応関係にあるかぎり、血と性によってたがいに結びつけられており、また結ばれつづけ、あるいは必然的に結びつけられるという事実である」(Tönnies, 1887:7, [上]四一)。

この引用では、恰も意志とその意志が帰属する身体との不即不離の関係の如く、個人と人間結合体(=社会)は統一的な関係にあること、そしてこの統一的な関係を可能ならしめる人々の意志の統一が生成し、保存されるのは、それらの人々が出生地を共有しており、そしてその出生地の社会に、血縁関係と性関係を通して結びつけられることが、示される。換言すれば、出生地を共にするという偶然的な体験の共通性は、植物を範とするような

生命秩序と、物理学の慣性法則に服するような保存力とを併せもつゲメインシャフトの意志を醸成すること、さらに「肉体」、「血」、「性」といった人間存在の本質の一端をなす被造性を示す比喩で表現されているように、この意志は人々の意識のなかに、消去困難な、その意味では半ば絶対的な、刻印を刻みこみ、そこから何ものにも代替しえないような意味や経験の世界が開示されることが、示されていると解釈できよう。

〈ふるさと〉を「出生地」として捉えることができるのは、出生という共通体験が「社会的共感」や「諒解」に基く統一というゲメインシャフト的秩序を醸成するからである。そうであるならば、「出生地」は、単なる偶有的な場所でありつつも、社会—文化的秩序や意味が人々の意識に織り込まれていく端緒をなす点で、決定的な意味を帯びることになる。たとえ生まれた場所と育ちの場所が違っていたとしても、人間存在にとって「出生地」ないし「出生」という事実性は、その人の生にとって潜在的に重大な意味をもつことになる。

ところで、「出生地」としての〈ふるさと〉が、その人の生にとって重大性をもつことの含意は、何にあるのだろうか。この点に関して示唆を与えてくれるのが、クーリーの「第一次集団」の概念である。

クーリーは、「個人の社会性と理想とを形成する上で基本的」(Cooley, 1909:二四)であり、そして「個人に対して社会の統一性についてのもっとも初期の、そしてもっとも完全な経験を与える」(Cooley, 1909:二五)という二つの点から、人間の人格の第一次性を涵養する「場」として「第一次集団」の概念を位置づける。すなわち、彼のいう「第一次集団」とは、「家族、子供たちの遊び仲間、近隣……大人たちの地域集団」(Cooley, 1909:二五)などのなかで、「顔と顔とをつきあわせている親しい結びつきと、協力によって特徴づけられる集団」(Cooley, 1909:二四)であり、そしてこうした集団内での対面的コミュニケーションを介して、個人に社会性や「人間の心における類似した観念や、情緒の基礎」(Cooley, 1909:

三〇) を授ける「われわれの周辺における世界での人間性の養成所」(Cooley, 1909: 二五) であることになる。

クーリーの「第一次集団」を前提にみた場合、それぞれの「ふるさと」は、そこに帰属する人たち、とりわけそこで誕生した新生児という新参者たちにとって、社会—文化的秩序や社会性を涵養させる第一次社会化の「場」として体験されることになる。ところで、この第一次社会化が人間にとって重要な意味を帯びるのは具体的にどのような様相においてなのか。この点について、テンニースやクーリーの行論を発生論的に掘り下げてみよう¹²⁾。

「第一次集団」、あるいは「ゲメインシャフト」といった概念のなかで暗に示されているように、第一次社会化の含意は、家族や、それを代替する社会集団や社会組織(たとえば近隣世界、あるいは今日的な事例でいえば施設)における先行者という他者との関係(ゲメインシャフト的關係)を通して、新参者(新生児)に、当該社会で妥当する社会—文化的秩序を教授せしめることにある。〈ふるさと〉が社会性を涵養し、クーリーが指摘するように人間性を陶冶する「場」としてあるということは、〈ふるさと〉は、先行者たちによって既に組織され、構造化された社会—文化的な世界として存続してきた一つの世界(コスモス)としてあることにより、可能になる。

シュッツは、このように先行者によって組織され、構造化されてきた、新参者にとって所与の世界が「日常生活の世界」の一位相であることを指摘する。

『『日常生活の世界』とは、われわれの誕生のはるか以前から実在し、他者たち、すなわち私たちの先行者たちによって、組織された一つの世界として、経験され、解釈された間主観的世界を意味する。いまやこの世界は、わたしたちの経験と解釈にとって所与のものである。この世界についての解釈はすべて、『手許の知識』という形式において、一つの準拠の図式として

機能する、この世界についての以前の諸経験のストック、すなわち私自身の諸々の経験や、私たちの両親や教師たちによってわれわれに伝えられた経験、に基づく」(Schutz, 1962: 208, [II]—一〇)。

私たちが、偶然、産み落とされた世界とは、先行者たちによって組織され、構造化されてきた特定の社会—文化的秩序をもつ相互主観的な所与の世界であることを述べた上記の引用を、本稿の論脈のなかで敷衍すると、次のようにいうことができる。すなわち、〈ふるさと〉とは、親兄弟といった家族の成員という先行者たち、さらには近隣社会の住人や教師といった先行者たちによって解釈され、組織された意味と関係から成る世界であり、そこで生まれた新生児は、物心がつかないうちから、これらの先行者たちから訓育を受けることにより、自らの生理的欲求や欲望、行動を、所与の社会—文化的秩序ないし意味へと方向づける「準拠図式」を身につけることにより、クーリーのいう「人間性」やテンニースのいう「諒解」を涵養していく。発生論的にみるならば、「ふるさと」は、人間の欲求や行動に〈初発の型取り〉を授ける社会的—文化的な秩序の世界であり、人間はその社会の「準拠図式」を身につけた、社会的存在者ということになる。

こうした第一次社会化の過程が新生児にとって、決定的な意味をもってしまうのは、以下の理由からである。

上述の欲求や人間行動に対する〈初発の型取り〉を可能ならしめるものは、他者との関係である。そして、この関係そのものを可能ならしめる基盤は、他者や世界に対する素朴な信頼や信憑といった自明性である¹³⁾。もし、他者や世界に関する素朴な信頼や信憑が不成立であるとすれば、クーリーやミードが指摘した自己を引き出す社会的コミュニケーションが不成立となり、新生児にとって重要な意味をもつ他者との関係(たとえば母子関係)も成立しなくなる。このような事態に陥ると、自己の成立は危機的状況に陥り、自らの欲求

と〈初発の型どり〉とを調整することは難しくなるであろう。このようにみる限り、どれだけそれが些細なものであったとしても、新生児が他者や世界に対する素朴な信頼や信憑を引き出す世界体験、他者体験は、社会性や人間性の成立以前から、すでに重要な位相にある。

クーリーやミードは、自己が、他者とのコミュニケーションを通して社会的に引き出されることを指摘したが、それが可能になるのは、世界体験や他者とのコミュニケーションを通して世界や他者に関する素朴な信頼や信憑の自明視が形成されるからということができよう。他者や世界に関する素朴な信頼や信憑は、自己の確立の足場である。こうした自己の確立過程と並行して、(発生論的には他者や世界の自明視を前提に)行動の〈初発の型取り〉が行われるとしたら、その型は、自明視された他者や世界の一位相として、新生児に知覚され、体験されることになる。

たとえば言語能力は、世界や他者に関する体験に「現実のアクセント」(ジェイムズ)や「生への注意」(バルクソン)を向け、そこでの知覚体験を主題化させ、その意味を解釈(類型化)し、自らの態度性(体験の意味に基く行為の動機的意思)を決定する際の「準拠図式」を型どり(ことわけ)、世界経験を意味づける様式の一つである。この言語能力の根が、こうした一連の知覚体験のなかの類型化にあるとするならば、世界体験の一位相として、他者が話す特定の言語は、所与のものとして、すなわちそれを聴覚的に知覚する新生児にとって、選択の余地のないものとして、与えられる。そうであるとしたら、そこで話される特定の言語をはじめ、特定の人物、そして部屋の装飾や物といった特定の布置は、新生児にとって、所与の現実として受けとる以外にないものとなる。すなわち、新生児にとって、所与のものとして体験される世界は、能動的な選択の余地がないという意味において、受動性を帯びた様相のもとに現前化される。第一次社会化において能動的な選択が排除されるという意味での日常世界の所与性は、特定の習慣や慣習の訓育、特定の言語の獲得といっ

たことに際して、新参者による選択の余地が排除されることを意味する⁴⁾。この点で、新生児にとっての所与の世界は、絶対的なものとして体験されることになる。

新生児期の体験を型どるものが、人間の世界体験やその認識において、いかに基底的で決定的な意味をもつかは、次の事例にも顕著に表われている。例えば犬の鳴き声という、物理的現象としては同一の周波数をもつ発生音についての同一の知覚体験が、日本語圏では「ワンワン」として知覚的に類型化され、表現されるのに対して、英米語圏では「バウワウ」として知覚され、類型化され、表現される。このように、知覚や認知の枠組みが異なるものとして言語的に分節されるのは、社会—文化的秩序の規定を受けるからである。この点で、初発の段階で世界体験を型どるものは、知覚や世界認識のあり方、すなわちもののみえ方や感じ方を規定する力をもつ。それは、ちょうど日本語圏を〈ふるさと〉とする者が、犬の鳴き声を「バウワウ」と聞くことができないように、いったん身についた知覚や認知のあり方(知覚体験のゲシュタルト)は変更がきかない。それほどにまで〈初発の型どり〉に規定された世界体験のゲシュタルトは、その人にとって安定した意味を持つ。しかし、その人がどのような言語によって世界体験のゲシュタルトを構造化させるのかは、出生の偶然性によるものであり、先述のとおり、主体的な選択の余地はない。このようにみると、第一次社会化をうける「場」を〈ふるさと〉とするならば、その〈ふるさと〉での初発の世界体験や他者体験とそのあり様は、その人の人格において、重要な意味をもつということができる。

社会性や人格、さらにはクーリーのいう人間性を大きく規定する社会—文化的秩序は、世界、他者、自己への信憑に関する素朴な信頼を発生基盤とし、これをもとに、たとえば言語の習得にみられるように、知覚のあり方、世界認識のあり方が規定される。このようにみるならば、〈ふるさと〉で人々に是認され、妥当なもののみなされている社会—文化的秩序は、新生児の自己や人格、

そして生を大きく規定し、何ものにも消去不能な、取り返しのつかない刻印を、その身体や意識に刻むことになる。この意味において、〈ふるさと〉は、世界体験の基底にあるものを提供する「場」として、位置づけることができる。それゆえ、人間が社会—文化的秩序のなかを生きる社会的動物であるのは、〈ふるさと〉の所持によって可能になると表現することができよう。テニースが「ゲメインシャフト」を、クーリーが「第一次集団」を、それぞれ重視するのは、こうした理由からであろう。

以上のようにみると、出生地としての、あるいは第一次社会化のステージとなる〈ふるさと〉が、人間にとって、いかに重要な意味をもつかを理解することができよう。確かに出生地や、出生後に社会移動した場所が何処になるかということは、新生児たちからすると、選択の余地のない、偶然性を帯びた出来事であろう。成人にとって、この偶然性を帯びた出来事は、因果的に説明可能な一つの〈物語〉として、なかば必然的な意味づけがなされるであろう。しかし、新生児の視点からみた場合、そこで体験される〈ふるさと〉は、事後的には語りえない、生と社会移動をめぐる諸事情の偶然性に運命づけられたとでも説明する以外にないような強いられた事態のなかにある。このように両者の視点は対極的であるにせよ、事後的に〈ふるさと〉についての意味付与が可能になるのは、自分にとっての〈ふるさと〉が偶然的なものとしてあるからであり、この点で、多様な事後的解釈は、説明がつかない〈ふるさと〉の偶然性をもつ意味の過剰なまでの豊穡さから切り出されてくることができよう。〈ふるさと〉の社会理論は、出生の偶然性と事後的な解釈を媒介するものとして、すなわち偶然性と必然性の間に、その問題圏をみいだすことができるのではないだろうか。

近年の社会学の展開のなかで、〈ふるさと〉は、社会移動と文化の問題圏のなかで語られることが多い。その問題圏の柱として「エスニシティ」の問題を指摘することができる。社会移動による異

質な世界への参入が引き起こす社会—文化的な葛藤の問題は、おそらくどの社会にもみられる現象であろう。どの社会にも、デラシネ的な、あるいはコスモポリタ的な人格は存在しよう。たしかに、〈ふるさと〉の喪失、あるいは〈ふるさと〉の意図的拒否は、一見すると、〈ふるさと〉を無意味なものにする事態として映る。しかしそれは「ふるさと」の所持を前提にしている。そうでなければ、わざわざ「デラシネ」や「コスモポリタン」を名の必要はないからである。すでにみたように、いかなる人間も、社会的存在者である限り、「ふるさと性」(家郷性)が刻印されている。この「ふるさと性」を相対化させる(あるいは相対化せざるをえない)仕方が「デラシネ」的であったり、それを否定する仕方がコスモポリタ的であったりする。これらにおいても、基底的には、自己、他者、世界への根源的な信憑性は常に何らかの形で調達されるのであり(そうでなければ人間世界からの「デラシネ」や「コスモポリタン」という戯曲化された事態になる)、この点で、「ふるさと性」を刻印されていない純粋な「デラシネ」や「コスモポリタン」は、存在しえないのではないだろうか。

さて、以上のようにみえてくると、1の冒頭で指摘した「広辞苑」の〈ふるさと〉の第三の説明が、〈ふるさと〉の定義の一角として浮上してくる。すなわち、〈ふるさと〉とは、出生地であり、またさらに、第一次社会化をうけるステージとしての「場」として「かつて住んだことのある土地。またなじみ深い土地」でもあるということができよう。

註

- (1) テニースは、『ゲメインシャフトとゲゼルシャフト』のなかの上記の引用の後の第2編「本質意志と選択意志」のなかで、意志の発生論的な行論を試み、ゲゼルシャフト的結合を促す「選択意志 Kürwille」と対照しながら、ゲメインシャフト的結合を促す人間の意志形態として、「本質意志 Wesenwille」に論及する。

これらの意志を、それぞれ「ゲメインシャフト」と「ゲゼルシャフト」の構造化の原理としてみるのが、今日の社会学において定説のようであるが、テンニースの行論に従うと、これらは必ずしも短絡的につながらないのではないだろうか。この件については、テンニースの意志論の発生論的性格と主意主義的展開可能性のといった論点も加えて、稿を改め、検討したい。

- (2) 以下の発生論的な論述は、シュッツの「自然的態度の構成的現象学」、市川活の身体論などに依拠しているが、ラフスケッチにとどまる。それぞれの論点について、より詳細に論じる必要はあるが、紙幅の都合により、割愛した。なお、理論社会学において、発達の問題を間主観性や社会関係に関する社会理論に引きつけて論じたものとして、[西原,1998] (特に「第三節」、「制度的行為の基底——発達論的な視点から」) が参考になる。
- (3) このことは、世界、他者、そして自己の存在に関する論理的かつ哲学的な証明は不可能であるにもかかわらず、それらに対する疑念を一時的に棚上げして、自明視してしまう「自然的態度のエポケー」(Schutz,1962:342, [II]一八〇)の、もう一つの表現といえよう。
- (4) ここでの「新参者」は、これまで論じてきた「乳幼児」だけでなく、出生地で社会化された者が、亡命や出稼などにより、出生地以外の社会に新規に参入する場合も含めてよい。なお、このような社会移動に伴う社会—文化的な葛藤については、[Schutz:1964]の第二部「応用理論」の「よそ者」「帰郷者」「見識ある市民」「平等と社会的世界の意味構造」などの諸論稿を参照のこと。

2. 離郷体験と〈ふるさと〉の変容

1では、テンニースの「ゲメインシャフト」とクーリーの「第一次集団」の概念を手がかりに、「ふるさと」をみてきたが、クーリーの「第一次集団」概念のなかには、もう一つ重要な論点が含まれている。それは「第一次集団」における対面

関係やコミュニケーションに関する論点である。

「第一次集団」はもとより、「ゲメインシャフト」としての「ふるさと」、あるいは出生地においても、そこは、クーリーの指摘にもあるように、生身の身体を携えた者たちの相互行為ないし関係の世界が繰り広げられる。生身の身体を携えた自己と他者との(あるいは二者以上の)対面的な関係から成る世界を、シュッツは「ウムヴェルト的社会関係 (Schütz,1932:228, 二二五)」と呼び、そのような関係世界を「社会的ウムヴェルト soziale Umwelt」(Schütz,1932:227, 二二四)と定義し、それを次のように表現する。

「ある汝が私と時間的にも空間的にも共存している場合、その汝について私は、汝が私の社会的ウムヴェルトに属しているという」(Schütz, 1932:227, 二二四)。

「社会的ウムヴェルト」は、空間的・時間的直接性のもとで他者を体験できる世界である。私はウムヴェルト的状况にある他者の身体を、「汝の豊かな諸兆候の表現の場」(Schütz,1932:227-8, 二二四)として直接的に体験することができ、また私は他者にちよくせつ問うことにより、他者の意識の世界を理解することが(あるいは誤解することも)できる。ウムヴェルト的状况のなかで出会う他者を、シュッツは「ミットメンシュ Mitmensch (共に居る者)」(Schütz,1932:203, 一九六)と定義する。

テンニースのいう「ゲメインシャフト」もクーリーのいう「第一次集団」も、私たちは社会的ウムヴェルトとして体験する。そして、その社会的ウムヴェルトのなかに居合わせる親兄弟といった先行者としての「ミットメンシュ」たちとのコミュニケーションや相互行為を直接的に体験することにより、自己や、社会性、人間性が社会的に引き出される。

以上のようにみると、私たちは〈ふるさと〉を社会的ウムヴェルトのなかで体験する。そして、新生児の社会性や人間性を引き出す他者は、「ミッ

トメンシュ」になる（そうである限り、この「ミットメンシュ」は親兄弟でなくてもよいということになる）。ここで肝要な点は、〈ふるさと〉や、そこでの先行者との関係は、「社会的ウムヴェルト」（Schütz, 1932:228, 二二五）のなかで生成するがゆえに、「第一次集団」や「ゲメインシャフト」のなかで、新生児に人間性を涵養させることが可能になる点である。「アヴェロンの野生児」の例をみるまでもなく、人と人との社会—文化的で直接的な関係が断たれたところでは、第一次社会化はおそらく不可能であろう。「ゲメインシャフト」あるいは「第一次集団」が「ふるさと」としての性格を所持できるのは、それらが「社会的ウムヴェルト」あるいは「ウムヴェルト的社会関係」として現れる限りにおいて、ということになる。

ところで、〈ふるさと〉がウムヴェルト的なものとして示されることから、もう一つの論点が引き出せる。それは離郷体験者にとっての〈ふるさと〉は、どこに存在するのか、という論点である。

離郷体験¹³⁾は、物理的に身体を空間移動させることにより、世界に対して中心をなす特定の社会的ウムヴェルトの「いま—ここ」を原点とする座標軸の体系を、別の体系に移動させる体験であるということができる。一つのウムヴェルトの体系から別のそれへと移動した場合、以前のウムヴェルトは、現在の私の意識の持続と共存してはいるが、生身の身体を携えて直接的に体験することはできない世界に変容する。私の持続と共存しているが、直接的に体験できない世界をシュッツは「社会的ミットヴェルト」（Schütz, 1932:202, 一九七）と規定する。「社会的ミットヴェルト」は、想起や再生といった意識作用の形式に基き、意識のなかに理念的対象として現れることになる。それゆえ、空間的に移動した者にとって、以前のウムヴェルトは、現在の「いま—ここ」には存在しない「社会的ミットヴェルト」として、意識のなかで、再生させたり想起することができるだけである。しかし、こうした再生や想起が可能になるのは、以前、その世界をウムヴェルトとして直接

的に体験したという経験をもつことによってであり、このことと、これらの直接的経験を欠如させたまま自由連想や単なる空想、想像に基いて再生・想起することとは、体験の意味がもつ内容充実性の程度が根本的に異なる。この点を踏まえると、〈ふるさと〉の、どのような様相がみえてくるだろうか。

空間移動により、ウムヴェルト的状况のなかで直接的に体験可能であった〈ふるさと〉は、もはや直接的に体験できなくなる。すなわち〈ふるさと〉にいたときに体験することができたウムヴェルト的な現実性が離郷者から剥奪され、いまや別の現実性が付与されている。離郷者が現在、居あわせている場所は、なじみのある場所かもしれないが、そこは以前にはウムヴェルト的状况としてあった〈ふるさと〉ではなく、移動してきた場所である。その人にとっての現在のウムヴェルト的现实は、その場所を〈ふるさと〉と同定する場合を除いて、〈ふるさと〉のそれではなく、移動先のそれである。

このようにみると、以前にウムヴェルト的现实として体験された〈ふるさと〉は、離郷により、もはや意識のなかでのみ、すなわち意識的に記憶のなかからそれまでに体験されたことを再生させ、想起させることによつてのみ、離郷者の意識に立ち現れることになる。離郷者にとっての〈ふるさと〉とは、そのウムヴェルト的な現実性が剥奪されているがゆえに、意識や記憶のなかでのみ生き続ける過去の体験という時間位相のもとでのみ、主題化され、対象化され、追体験されることになる。ゲールヴィッチの「意識の場」の理論を踏まえていうと、離郷体験者にとっての〈ふるさと〉とは、その人が実在している物理的空間としての場ではなく、その人の「意識の場」のなかに現れることになる。それゆえ、離郷体験者にとっての〈ふるさと〉とは、それが実在し続けていればミットヴェルトとして、それがもはや実在していなければ過去の世界、すなわち「社会的フォアヴェルト soziale Vorwelt」（Schütz, 1932:290, 二八八）として、自己所持される¹⁴⁾。ただし、このような

自己所持は、常に主題化されるわけではないが、さりとして忘却されてしまうのでもなく、中立化された状態におかれ、何かきっかけがあると即座に意識の場の中心に主題化され、再生されるものとしてある。

このようにみると、離郷体験者にとっての〈ふるさと〉とは、以前のウムヴェルト的体験に基づくミットヴェルト的現実のなかにあるといえる。もちろん、たとえば、水没・軍事攻撃などにより、もはや実在しない〈ふるさと〉があることを考えると、それは、フォアヴェルト的な現実のなかにもあるといえよう。しかし、これらの〈ふるさと〉は、人々の記憶や意識のなかで、生き生きと生き続けることができる。物は焼失することがあっても意味は消失しないという現象学の格言が示すように、こうしたかたちの〈ふるさと〉とは、「意識の場」のなかにその足場をもつ〈意味としてのふるさと〉であるといえることができるのではないだろうか。

註

- (1) 社会移動に伴う重要な論点の一つとして、移動した社会での社会—文化的葛藤の問題がある。〈ふるさと〉で自明であったことがもはや自明ではなくなるという「ショック」(キルケゴール)の体験に関する一連の問題については、本稿ではふれることができない。なお、この問題に関しては、シュッツの「よそ者」を参照のこと。
- (2) とりあえず、このようにいうことはできるが、実在している〈ふるさと〉をフォアヴェルトとみなすこともできよう。この点は、その〈ふるさと〉を主題化させ、意識の対象にさせる者の、レリヴァンス(意識の選択と意味構成)の問題であるといえよう。

3. 〈ふるさと〉の消去の臨界点—釜ヶ崎の人たちにとっての〈ふるさと〉—

釜ヶ崎は大阪の西成区にある「寄せ場」(日雇い労働者の街)である。釜ヶ崎には、炭鉱離職者、様々な事情で家や家族を捨てた人たち、在日外国人、リストラされた人たちが全国各地から集まる。釜ヶ崎の日雇労働者たちの日常生活は、昼は工事現場で働き、夜は酒を飲む。仕事にあぶれた人たちは、することがなく、昼から酒をあおる。日雇労働者たちは、危険な仕事が多いため事故にあったり、あるいは病気になったりすると収入が入らず「アオカン」(野宿)を余儀なくされ、冬なら凍死したり、あるいは「シノギ」にあたりなどと、危険が多い厳しい現実もある。しかし、飲み屋で一緒に居合わせると、ときには喧嘩もおきるぐらい、誰とでもすぐに打ち解けてしまう。ただしそうした仲になっても、お互いの出身や過去にふれることはタブーである。お互いに深く知り合わないでつきあうことが、釜ヶ崎の「しきたり」になっている。

こうした親しさのなかのよそよそしさは、「シノギ」をめぐる人々の行動にも出ている。隣りで「アオカン」していた人がシノギにあっても、誰もその人を助けようとはせず、無視をする。自分も被害にあう危険性があるからだ。生と死のコントラストが日常的にみられる街、それが釜ヶ崎の現実である。

ところで、夏、高校野球の選手権大会が甲子園で開催されている頃、釜ヶ崎では、仕事にあぶれた人たち、何らかの理由で仕事に出なかった人たちが、公園や路上、あるいは飲み屋など思い思いの場所で、ラジオやテレビの中継に夢中になり、酔いも手伝ってか、つい自分の故郷の代表校や緑のある場所の代表校の応援に熱狂してしまう。こうした「場」において、タブーは一時的にタブーではなくなる。

釜ヶ崎の人間たちが繰り広げるこうした行為からすると〈ふるさと〉を捨てたはずの彼らは、実はそれを完全に捨てきっていない点が指摘できる。釜ヶ崎という「寄せ場」で高校野球中継に熱狂す

人たちの姿からは、〈ふるさと〉を捨てることの臨界点を見ることができないのではないだろうか。私たちは、この点をどのよう考えればよいのだろうか。

テンニースのいう社会のかたちに関する類型からすると、釜ヶ崎という社会的世界は、ゲゼルシャフトに分類される社会的世界であることになる。たしかに、釜ヶ崎の飲み屋では、隣り合わせた人とすぐに友達になれるというゲメインシャフト的な人間関係も開示される余地はあるが、「シノギ」にみられるように、「シノギ」者と「シノギ」をうける者との打算的かつ暴力的な人間関係が生じたり、自分の身体にも危害が及ぶのを意図的に回避するために「シノギ」を無視したり、さらには収入がない者は、何の援助もなされぬまま、次第に死へと近づいていく剥き出しの貨幣社会でもあったりする。釜ヶ崎には、たしかにゲメインシャフト的な要素も存在してはいるが、こうした点で人間の利害意識と欲望が渦巻くゲゼルシャフト的な関係を基盤とした関係世界であるといえよう。

ところで、私たちが生きる今日の社会的世界の内実は、経済市場に既定された貨幣社会であり、人々の利害意識と打算が渦巻くゲゼルシャフトであったとしても、人間は、実際のところ、利害意識や打算のみによって常に行動しているわけではない。

仮に人間は利害関係につきうごかされているとしても、私たちの人格（パーソナリティ）は、己れを産み、育て、社会化させてきた親たちや周囲の者から成るゲメインシャフト的な関係を社会経験のバックボーン（背景）にしている。もし、そのようなバックボーン（背景）がないとするなら、1でみたように、その人格は社会的な存在者でありえないことになるが、それは非現実的な話である。私たちの人格、さらにアイデンティティは、ゲメインシャフトのなかで育まれてきたのであり、ゲゼルシャフト的な構成体も、ゲメインシャフトを足場としている。この点で、ゲメインシャフトは社会的人格やアイデンティティ、さらには自分らしさや人間性を育む社会的な基盤であるという

ことができる。

私たちの記憶にはないが、自分たちが生まれて最初に体験した人間関係の世界である〈ふるさと〉は、テンニースによると、ゲメインシャフトに分類される。しかし、釜ヶ崎では、出自直後からはじまるゲメインシャフト的な構成体（世界）は、秘匿の対象になる。ゲメインシャフト的な構成体（世界）の排除を前提に成立する社会的世界という点でも、釜ヶ崎はゲゼルシャフト的な世界ということが出来る（もちろん、ゲゼルシャフトであったとしても、そこをゲメインシャフトとして意味づけする場合を除いてという、付帯条件はつくが）。

私たちは誰でも母親から生まれ¹⁾、ゲメインシャフトのなかで社会化され、社会的人格を所持している以上、〈私〉という存在は、ゲメインシャフトとしての〈ふるさと〉をバックボーン（背景）にしている。そうである以上、意識的・意図的な忘却、あるいは関係の切断などにより、〈ふるさと〉を捨てたり消去することはできても、たとえば〈ふるさと〉の方言や習慣、あるいは育った家庭環境で身についた生活習慣、食習慣、生活時間、さらには幼少期の家郷世界での思い出など、身体にしみこんだ〈ふるさと〉の記憶や文化までもを捨てたり消去することは困難である。というのも、前に指摘したように、いったん身についたものは、無意識的な位相にある身体感覚の水準に沈殿することにより、身体にしみこんでしまい、そしていったん身についたものは、自覚的な意識の働きでは十全に捉えることのできない次元で存在し続けるからである。それゆえ、〈ふるさと〉を意図的に捨てたり消去できたとしても、〈ふるさと〉で培われた身体感覚までを完全に捨てたり消去することは不可能である。いったん身についたものは、どんなにうまく演じようとも、それに抗するかたちでそうした意図の間隙をついて、身体からにじみ出てしまう。

釜ヶ崎の人たちは、つい無意識に故郷のチームの応援に熱狂してしまう。〈ふるさと〉を捨て、消去する意図的努力にもかかわらず、あるいはそ

れに逆らって、自らの「家郷性」は〈ふるさと〉の代表チームを介して蘇生してしまい、一時的に〈ふるさと〉との結合が生じる。タヴーであり、秘匿の対象であり、あるいは無縁な「場」となった〈ふるさと〉と自らつながってしまうのは、無意識的な身体レベルにしみこんだその人の「家郷性」が〈ふるさと〉のチームの姿に喚起されて共鳴してしまうからではないだろうか。幼少期に過ごした〈ふるさと〉の「臭い」は、意識的にどんなに遠ざけ、消去しようとしても、そこで幼少期を体験した当の身体の中からは、完全に遠ざけ、消去することはできない。

結局、〈ふるさと〉から物理的に離れることができたとしても、あるいは意識の表層の水準で〈ふるさと〉を忘却させ消去できたとしても⁽²⁾、身体的な水準では完全に〈ふるさと〉を忘却させ、消去することはできない。ここに、具体的、実態的な姿で立ち現れる実在的な〈ふるさと〉とは区別されるもう一つの〈ふるさと〉の姿がある。それは、意識の記憶の底に沈み込んでいて、それでいて私たちの「いま」を支え、さらにいつでも何かきっかけがあれば（夏の甲子園！）意識の上に登ってくるような地平的な意味での、生きられ体験された記憶の底にある〈ふるさと〉、あるいは〈ふるさと〉の風を感じたり、〈ふるさと〉の食べ物の匂いを感じたときに、非意図的、無意識的に身体が呼応し、それらに共鳴してしまう身体感覚として、体のなかにしみこんでいる〈ふるさと〉である。この〈ふるさと〉は、その人が生き続ける限り、忘却されることも消去されることもない意識のなか、身体の中かの〈ふるさと〉である。

テンニースは、ゲメインシャフトを分離よりも結合が優位な社会とみなし、逆にゲゼルシャフトを結合よりも分離が優位な社会とみなした。〈ふるさと〉を捨て、〈ふるさと〉を離れ、一見すると〈ふるさと〉とは関係のない一介の都市生活者の一人になりすましている釜ヶ崎の日雇い労働者にとっても、〈ふるさと〉は、やはりどんなに離れようとしても離れることのできない、それゆえ

に完全に捨て切ることのできないゲメインシャフト的な「場」であるということができよう。〈ふるさと〉のチームの一投一打に熱狂する釜ヶ崎の人たちにとっての〈ふるさと〉とは、もはや再び足を踏み入れることはないかもしれないが、意識や身体の中かでのみ生き生きと、あるいは生々しく蘇ってくる一つの「場」として、存在し続ける。

註

- (1) この言い回しは、シュツツがよく表現するものを踏襲している。
- (2) ただし、このことにも限界がある。〈ふるさと〉の捨象や消去を、心理学の知見に基き、心理的機制から捉えたと、それは〈抑圧〉という機制によって可能になる。ここでいう抑圧とは、ある意識の対象を強迫的に忘却することを意味するが、しかし、抑圧される事柄は、常に意識的に抑圧しておかなければならない以上、かえって過剰に意識してしまう結果になる。

4. 沖縄移民と〈ふるさと〉の再生 — 「都市のなかのムラ社会」 —

沖縄県は多くの海外移民を輩出した歴史的経緯が示すように、沖縄人の行動様式の特徴の一つとして、社会移動を挙げることができる。沖縄本島をはじめ、「本土」や海外への社会移動が始まったきっかけの一つとして、1879年3月の明治政府による「廃藩置県」通達を指摘することができる。この通達により、「沖縄県」が発足することになるが、それは清との間で争われていた琉球の帰属問題の決着を意味した。日本へと一方的に統合された沖縄県では、まだ物々交換や土地所有制度（地割制）など、琉球時代の「旧慣」が温存されていたが、明治政府は、琉球の独自の文化的風土を「大和化」させるため、物品から貨幣による納税の義務化を強要し、「旧慣」の切り崩しを諮った。しかし、貨幣経済が浸透していなかった当時の沖縄社会では、徒に農民たちの借金が増大する結果となり、社会的混乱を招いた。

換金作物として期待された黒糖は日露戦争後の

不況により、「大和人」にことのほか安く買い叩かれ、製糖業も行き詰まってしまい、借金に苦しむ農業生産者をさらに増大させた。経済的窮乏に陥った沖縄人たちは、その打開策として、海外移民を含む「出稼ぎ」という戦略を打ち出した。こうして、沖縄人たちのグローバルな経済活動がはじまった。

沖縄人の社会移動は、那覇を中心とする沖縄本島都市部への移動、「本土」出稼ぎ、海外移民の、三つのパターンに分類できる。以下、それぞれの移動について簡単にふれておこう。

那覇を中心とする沖縄本島都市部への移動は、本島各地・先島から那覇市への社会移動を意味する。島津の侵攻後、琉球王朝は多大な上納金を薩摩藩に支払わねばならなくなったため、税率を引き上げざるを得なくなった。特に、先島では、戸割ではなく世帯人数割の「人头税」が課されたため、強制的な人減らし（間引き）を余儀なくされた経験をもつ島もある。こうした歴史的経緯をもつ先島では、「廃藩置県」後も、経済的貧困が厳しく、その打開策として、本島都市部に移動する人たちが多かったようである。同じことは、本島北部（山原）にもあてはまる。宮古や八重山、本島北部の大宜味の人たちは、那覇近郊に居を構える者が多かった。

次に「本土」出稼ぎについて、みておこう。沖縄各地から出稼ぎにきた沖縄本島都市部より、あるいはちよくせつ母村より、〈呼び寄せ〉で「本土」の都市部に出稼ぎに行くケースがあった。このケースでは、後述する「郷友会」という地縁的ネットワークが大きな役割を果たした。「本土」出稼ぎは、海外移民に出られなかった女子、および農民の低所得層の男女に多かった。大阪府大正区、兵庫県尼崎市、神奈川県川崎市などには、ウチナータウンとでもいうべき、沖縄人の集住地区があり、その景観も実に沖縄的である。

最後に、海外移民について、みておこう。すでに指摘したように、沖縄県は多くの海外移民を輩出した。海外移民になるには、渡航費など、経費がかさんだ。そのため、中層以上のある程度の経

済力のある農民しか海外に出られなかった。移出国によっては家族単位での移動が義務づけられることもあった。移出国は世界各国に及ぶが、奴隷制廃止後の代替労働力として期待されたブラジル、アルゼンチン、ペルーなど、南米に多くみられる。

以下では、本島都市部への移動を事例に、沖縄人たちの社会移動の仕組みについて、みてゆきたい。

那覇近郊である程度、出稼ぎに成功した人たちが母村に那覇の情報を流し、同郷人や同じシマ（「本土」でいう字）の人たちを那覇に呼び寄せ、職業や住居を斡旋するのが、沖縄人の社会移動の一般的なパターンになっている。そのため、基本的には同郷人が同一地区に集住し、同一の職につくケースが多かった。こうしたことが可能になるのは、沖縄の人たちが地縁的・血縁的ネットワークのなかに生き、このネットワークに沿って社会移動をするからである。沖縄人のこうした行動様式を反映させた組織の一つとして指摘できるのが、同郷の人たちによって結成される「郷友会」組織である。「郷友会」の活動は、基本的には、親睦を目的とし、「模合」や情報交換、冠婚葬祭の手伝い、郷里の伝統芸能やお祭りなどのイベントの開催、さらには選挙運動にまで広がる。場合によってはシマ単位で、「郷友会」が組織されることがある。それゆえ、都市部に移住したシマンチュ（シマ人）にとって、「郷友会」は経済活動の基盤であると同時に、自らの社会的・文化的・精神的な基盤でもある。こうした地縁的ネットワークのあり方は、郷里の社会的世界をそのまま都市部にもってきた「都市のなかのムラ」（石原、1986）として捉えることができる。方言や生活慣習、風習、伝統文化、食習慣など、郷里のムラで日常的に行われていたことが、そっくりそのまま都市部に移動する。こうして、〈ふるさと〉は、遠く離れた場所で、生き生きと再生される。しかし、その一方で、〈ふるさと〉の殻に閉じこもる閉鎖性も指摘されることもある。

これと同様のことは「本土」出稼ぎや海外移民の場合にも当てはまる。沖縄人のグローバルな社

会移動を可能ならしめた主たる要因として指摘できるのは、地縁的・血縁的ネットワークの強さ、すなわち社会的凝集性の強さという社会—文化的な特性であり、それが結晶化したものが、「郷友会」組織であるといえよう。

沖縄の人たちの〈ふるさと〉意識には一種独特のものがある。もちろん、例外もあるが、どこにいても、常に自覚的に母村とのつながりを維持し続ける。この点で、沖縄人にとっての〈ふるさと〉は、釜ヶ崎の「しきたり」とは正反対である。そして留意したいのは、〈ふるさと〉であるシマの社会的—文化的—精神的アイデンティティは、離郷により、その質を変える点である。

たしかに、本土に定着した出稼ぎ移民の二世以降の世代にとって、生まれは本土であり、沖縄ではない。厳密に言えば、二世以降の世代の人たちにとっての生誕地としての〈ふるさと〉は、「本土」である。それゆえ自分を沖縄人として自覚的に意識し、沖縄にアイデンティティを感じない若い世代が増えているという事実もある。しかし、沖縄の方言である「ウチナーグチ」がしゃべれない、そして沖縄で社会化されていない、そして沖縄を知らない「本土」の沖縄移民の若い世代の人たちは、自覚的に沖縄を対象化させることによってしか、沖縄につながるができない。

沖縄にいる沖縄人は、沖縄の文化を当たり前のも、自然なものとしてみているが、そうではない沖縄人にとって、それは当たり前のもでも自然なものでもない。沖縄と隔たりがあるからこそ、沖縄文化とは何かという問いを離郷者たちは考え、沖縄文化や沖縄人としての自分を改めて捉え返し、問いなおそうとする。それは沖縄文化の相対化を意味する。こうして、沖縄で生まれた沖縄人よりも、「本土」にいる、あるいは「本土」で生まれた、沖縄を知らない出稼者の二世以降の人たちのほうが、かえって自覚的に沖縄を意識し、沖縄的なものにアイデンティファイしようとして、沖縄の心を重んじ、「より沖縄的になる」という逆説的な事態が成立する。

こうした逆説的な事態は、在日コリアたちの若

い世代にも共通する部分がある。

5. 沖縄のハンセン病経験者にとっての〈ふるさと〉

筆者は数年前から、ハンセン病の国立療養所「沖縄・愛楽園」でフィールドワークを行っている。「らい菌」による慢性の感染症であるハンセン病の主症状は、末梢神経の知覚麻痺、神経痛、結節などであり、その感染力は風邪のウイルスよりも弱い。日本でも1950年頃から、特效薬「プロミン」による内科治療がはじまり、完治する病となった。現在、この病気を発病する者は、年間10人に満たない。

ハンセン病を病んでも、症状が人目につかないうちは、そのまま自宅で生活できるが、病気が進み、症状が人目につきだすと、家の奥座敷や離れなどに移され、近隣からの視線が厳しくなりだす。そうなると、家を離れて、シマごとに決められた「隔離所」や、人気のない墓地、海岸、山中、洞窟などに小屋を建てて生活することを余儀なくされる。沖縄では、患者が家から出てこれらの場所に行くことを「隔離される」というようである¹⁾。

私が愛楽園でよく話をうかがう戦前の入園者たちの多くは、「隔離所」から愛楽園に入園した者が多い。これらの人たちにとって愛楽園への入園は、周囲からの差別・偏見からのがれる機会になった。それほどまでに、沖縄社会では、ハンセン病に対する差別・偏見が強かったことがうかがえる。

多くの入園者たちの一番の願いは、〈ふるさと〉に戻ることにあるようである。しかし、地縁的・血縁的ネットワークの強い沖縄社会では、ハンセン病への偏見や差別に基く行動も、これらのネットワークにそってなされ、患者を出した家族は、近所づきあいの輪から孤立させられたり、親戚筋の者が離婚される危険性が厳存した。こうした偏見・差別の現実があったため、例外的なケースもあるが、一時的に帰郷することすら、ままならなかった。しかし1996年4月の「らい予防法」廃止、さらには「ハンセン病国賠訴訟」勝訴という状況のもと、各自自治体が入園者の帰郷を計画す

〈ふるさと〉の二つのかたち

る動きが活発化してきた。

しかし、帰郷がなかなか許されなかった以前状況のもとでは、なかには、〈ふるさと〉に一時的にでも帰郷したいという想いと、「ふるさと」から追い出された痛みがうずき、もう〈ふるさと〉には戻りたくないという想いの間で、複雑な葛藤に揺れ動くと言ってくれた入園者もいる。

愛楽園入園者の間でも、なかには「郷友会」が組織されているシマもある。ある離島の「郷友会」では、受け入れる地元の理解があり、「らい予防法」が廃止される以前に、「里帰り」を実現させることができた。そのときのことを、ある入園者は次のように語ってくれた。

「私たちが『里帰り』したときに、とても印象に残っていることがあります。私たちハンセン病の者が『社会』にでるとき、手や指を隠して症状が人目につかないようにすることが多いのですが、ある女性の方は、手に後遺症が残っていたのですが、飛行機がふるさとの島に着いて、ふるさとの土を踏みしめたとき、いつもは隠している手を高々と上げて万歳をして、喜びをからだ全体で示したことがありましたよ」。

この女性は、ふるさとの土を踏みしめた瞬間、それまで自分が縛られてきたくハンセン病患者としての自分から、一時的にかもしれないが、解放されて、それから自由になり、〈昔の自分〉に戻ったと解釈することができる。それだけに、この入園者にとって〈ふるさと〉や帰郷のもつ意味がいかに大きいものであったかを、私たちはこの出来事からうかがうことができる。

愛楽園では「バス・レクリエーション」という行事があり、年に数回、本島の各地を訪れる。その道中に参加者の〈ふるさと〉がある場合、実家の附近をバスが通ることがあるという。

以下の短歌は、作者に作歌の背景をうかがってはいないが、そのような機会に立ち寄った〈ふるさと〉を主題にした歌であると推測できる。

「前島に來たよとガイドの声聞けば遠き昔のわが家思う」（ゆうなの花）

「幼き日我が住みし那覇の家の跡車を止めて歩きたきものを」（ゆうなの花）

「ドライバーの語りくる我が家の跡今は車の駐り場という」（ゆうなの花）

この入園者は、母子家庭に育ち、兄と三人家族であったが、本人が発病し、さらに兄も発病し、その直後に母が二人の子を残して亡くなるという現実を生きてきた。病気の悪化により失明し、上記の短歌は「ゆうなの花」から、下記は「漁火」から短歌をとったが、いずれも失明してから自分の〈ふるさと〉を歌にした作品である。

「バンジロウの香りなつかし部屋に満ち遠き幼な日の記憶をたどる」（漁火）

「親子三人過ごせし那覇の家の跡思いは遠く悲しみ伴う」（漁火）

「幼ときおばの家のなつかしき夢に立ちくる玉すだれの花」（漁火）

「兄と吾母と三人幼き日に撮りし写真の記憶よみがえる」（漁火）

これらの短歌には、離郷体験に重ねて、失明による世界体験の急激な縮小ゆえに、「夢」や、「香り」をかぐという身近な知覚体験のなかに、生き生きと〈ふるさと〉の姿が現れていることをみることができる。この点にこそ、身体感覚としての〈ふるさと〉が現れる。目には見えないが、心のなかに生き生きと存在する〈ふるさと〉を懐かしむ心の動きと、実家が駐車場になり、もはや昔には帰れない寂しさ、さらに昔の自分に戻れない、そして死別した母や兄とも会うことができない喪失感とが、そこに重なって読み手に伝わって来る。

これらの事例からは、喪失した〈ふるさと〉に再び戻ってきた喜びが、一方では解放的な身体表現に、他方ではそれを静かに振り返る作歌の態度に、それぞれ現れている。たしかにハンセン病の罹患が離郷体験の要因になり、そのことに対する

「痛み」は、何ものをして埋めることはできず、もはや取り戻すこともできない。この意味では、離郷による「痛み」は完全には癒されないのかもしれない。しかし、〈ふるさと〉に再び戻ることにより、「痛み」とは違う〈ふるさと〉の感じ方をしていくとすれば、〈ふるさと〉とは「痛み」以上の何か（これをなんと表現していいのか、言葉が見つからない）をもっているということができよう。そうであるとするならば、これらの入園者たちにとって〈ふるさと〉に触れるということは、その人たちの〈ふるさと〉感覚を、それまでとは別の次元のものに押し上げているということができるとはならないだろうか。ハンセン病に罹患してその地を離れたからこそ、このようなものとして、〈ふるさと〉と再び出会うことができたのではないだろうか。

入園者たちにとっての〈ふるさと〉とは、〈ふるさと〉以上の意味があるものとして、存在しているのではないだろうか。

註

(1) このあたりの詳しい事情については、[中村, 2001]を参照のこと。

6. 二つの〈ふるさと〉—〈実体としてのふるさと〉と〈意味としてのふるさと〉—

以上で、離郷体験者たちの事例を通して私が表現したかったことは、以下のことである。

〈ふるさと〉は、物理的な「場」、すなわち〈実体的なふるさと〉として存在している。しかし、同時に、〈ふるさと〉は、〈実体としてのふるさと〉には回収されない、その人の人格やアイデンティティ、あるいはその人の経験や生そのものの基盤として存在しているのではないかと、いうことである。〈ふるさと〉が、その人の生にとって、決定的な意味をもつのは、この点においてである。そして、このような〈ふるさと〉とは、私たちの身体や記憶、意識のなかに、その「場」を占める〈意味としてのふるさと〉ということができよう。換言するならば、私たちの身体や記憶、

意識のなかに沈み込んでいる〈意味としてのふるさと〉は、私たちが生きる上で、何ものにも代替不能な背景（バックボーン）を形成しており、そして、この〈意味としてのふるさと〉とは、とりわけ離郷体験者にとって、どのような生き方をしようとも消去できない、それゆえに、何ものにも替えることのできない生の基盤をなすものとして、意味づけなおされる⁽¹⁾。とりわけ、この意味づけは、異文化圏への離郷の場合、〈ふるさと〉の社会—文化的秩序と異文化圏のそれとの葛藤により、自らの家郷性の相対化に至るような態度性や人格、パースペクティブの変容を引き起こす場合がある⁽²⁾。これは一つの社会的人格における構造変動とでもいうべき、重大事である。

物理的には自分の〈ふるさと〉から離れたところで生活していても、〈ふるさと〉の「におい」や「風」は、私たちの体のなかから離れることはないばかりか、ますます近くなるということが起こりうる。それは、ちょうど、私たちは、自らの前に広がっている「いま—ここ」にある物理的空間のなかを生きると同時に、それを越え出た、すなわち意味やシンボルに彩られた世界のなかにも生きている姿に重なる。

筆者は、いま、山口でこの論文を書いている。しかし、これを書きながら、自分の〈ふるさと〉である若宮のあの八幡様や奥の院の社は、いまの私の眼前には広がっていないが、懐かしい木立の姿、そしてそこにととうと吹いてくる関東平野のあの乾いた風や風が運ぶ「におい」は、意識のなかを、記憶のなかを、体のなかを、駆け抜けていく。

筆者がこうしたことを感じるのは、自分が現在、〈ふるさと〉に居あわせていないために、パースペクティブが変容を被るからである。山口といういまの生活空間のなかのウムヴェルトは、そこから遠く離れた若宮の、過去の自分のフォアヴェルトやミットヴェルトを地平に成り立っているということのできるのではないだろうか。

亡命経験をもつウィーン育ちの社会学者シュッツは、「よそ者」という論稿のなかで「墓や思い

出になっているものは、けっして移し替えたり征服したりはできない」(Schutz, 1964:97, 一三九)と表現している。彼のこの表現は、「墓や思い出になっているもの」は、権力によって政治的に剥奪されたり、あるいは簡単に移し変えや代替が可能なものとして存在しているのではない、ということの意味している。〈ふるさと〉がく意味としてのふるさと>として存在するということは、シュッツの表現にもあるように、権力や他者によって滅ぼされることのない、そして自己によって意識的に消去したり忘却することもできない、私たちの生の基盤として存在していることを如実に物語っているのではないだろうか。

人間が生きる世界には、何ものにも解消されない、それ独自の意味の厚みと広がりをもっていることを、〈ふるさと〉という主題は再認識させてくれる。

註

- (1) 因みにシュッツの「よそ者」では旅行などによる一次的な移動は射程外にされていたが、本稿でいう離郷体験には、「旅」を含めてもよいと考える。ただし、〈ふるさと〉を離れることにより、〈ふるさと〉とは、それまでもっていたものとは異なった意味をもつものとして、私たちの前に立ち現れ、〈ふるさと〉をこれまでとは違った視線から反省的に捉え返すことが可能になる場合のみ、このことは妥当しよう。
- (2) この件に関しては、シュッツの「よそ者」をモチーフにした [中村, 1998] を参照のこと。

参考文献

- 新城俊昭 (1997) 『高等学校 琉球・沖縄史』 東洋企画
- Cooley, C.H. (1909) *Social Organization.*, [邦訳 大橋幸・菊池美代志 (1970) 『社会組織論』 青木書店]
- Goffman, E. (1961) *Asylum.*, Anchor. [邦訳 石黒毅訳 (1983) 『アサイラム』 誠信書房]
- Gurwitsch, A. (1960) *The field of consciousness.*,

Duquene University Press.

- 石原昌家 (1986) 『郷友会社会 — 都市のなかのムラ —』 ひるぎ書房
- 市川浩 (1975) 『精神としての身体』 勁草書房
- 中村文哉 (1998) 「異文化接触のリアリティ—A・シュッツの『よそ者』を読む—」, 「人権教育研究」第6号、花園大学人権問題研究室
- 中村文哉 (2001) 「内面世界に広がる社会関係—A・シュッツの社会関係論からみたハンセン病の意味世界—」, 『山口県立大学社会福祉学部紀要』第7号、山口県立大学社会福祉学部
- 西原和久 (1998) 「制度の生成」、西原、張江、井出、佐野編『現象学的社会学は何を問うのか』 勁草書房
- Mead, G.H. (1934) *Mind, Self, Society.*, The Chicago University Press. [邦訳 稲葉・滝沢・中野訳 (1973) 『精神・自我・社会』 青木書店]
- 沖縄県教育委員会編 (1974) 『沖縄県史 第7巻 各論編6 移民』 自費出版
- 里山るつ (2001) 『歌集 歌はわが杖 わが祈り』 自費出版
- Schütz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.*, Shurkamp [邦訳 佐藤嘉一訳 (1982) 『社会的世界の意味構成』 木鐸社]
- Schutz, A. (1962) *Collected Papers Vol-1.*, Nijhoff. [邦訳 渡部、那須、西原訳 (1983, 85.) 『アルフレッド・シュッツ著作集 第2巻 [I] [II]』 マルジュ社]
- Schutz, A. (1964) *Collected Papers Vol-2.*, Nijhoff. [邦訳 渡部、那須、西原訳 (1987) 『アルフレッド・シュッツ著作集 第3巻』 マルジュ社]
- 新明正道 (1970) 『ゲマインシャフト』 恒星社厚生閣
- Tönnies, F. (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft.*, Darmstadt. [邦訳 杉之原寿一 (1957, 57) 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト 上・下』 岩波文庫]
- 与那国進 (1993) 『ウェーバーの社会理論と沖縄』 第一書店

SUMMARY

The theme of this paper is the forms of "homeland" may take. The author asserts that two forms of "homeland" exist: One is the homeland as substance, that is as a physical space, and the second is the homeland as meaning, something that exists in our field of consciousnesses or memories.

This phenomenon can be clearly seen in the case of immigrants who have lost their physical homeland but still retain their homeland in their mind and heart. The experience of losing one's substantive homeland results in gaining a meaningful homeland in abstract form. This is the result of the vivid symbolism of human experiences.

In Chapter 1, the author discusses "homeland" as birthplace and the very important meaning of nativity for us. A discussion on

the contingency of one's birth which draws from Tönnie's category "Gemeinschaft", Cooley's "primary group" and Schutz's "world of everyday life" follows. The author contends that social personalities are formed by the social-cultural orders and habits experienced in one's homeland.

In Chapter 2, the author asserts that so long as any experience with homeland is based on Schutz's "umweltlichen Erlebnissen" (the situation founded on face to face relationships), immigrants will vividly live in the homeland as a meaning in place of their substantive homeland.

In Chapters 3 to 5, the author describes the homeland of the people who live in Kamagasaki, a town of day laborers in Osaka. The town is populated by immigrants from Okinawa and people who have experienced Hansen Disease in Okinawa.