

南島村内法の罰札制度に見る沖縄の習俗としての社会教育

井谷泰彦

目 次

	頁
序章 本論文の目的、課題及び研究方法	1
第1節 本論文の目的と課題	1
第2節 本論文の先行研究と意義	5
(1) 本研究の先行研究	5
(2) 本研究の意義	15
第3節 社会教育の源流としての習俗教育	20
(1) 「習俗」と「教育」について	20
(2) 沖縄学としての社会教育学	23
第4節 研究方法	25
(1) 地域資料	25
(2) 「アンケート調査」と「聞き書き」	26
第5節 本論文の構成	31
第6節 用語解説	32
序章 注	35
第1章 沖縄における習俗と社会教育	42
第1節 沖縄社会教育の特色	42
(1) 沖縄社会教育の独自性	42
(2) 制度外社会教育の意味と現在	45
(3) 字公民館の成り立ち	47
第2節 字自治とその歴史	49
(1) 沖縄における「村屋」と字自治	49
(2) 社会教育の連続性について	52
第3節 沖縄の社会教育行政に求められるもの	54
第1章まとめ	57
第1章注	58

第2章 南島村内法と罰札制度の社会教育への影響	62
第1節 南島村内法と罰札制度	62
(1) 南島村内法とは何か	63
(2) 南島村内法における罰札制度	65
(3) 村内法の適用範囲と地域差	66
第2節 旧慣温存期と教育及び社会教育	69
(1) 旧慣温存政策と村内法	69
(2) 学校における旧慣温存政策の利用	72
(3) 旧慣温存政策と社会教育	75
第3節 罰札制度の執行者としての青年集団	78
(1) 二才揃と二才頭	79
(2) 本土における「青年団」の誕生	84
(3) 沖縄における「青年会」と「青年団」	87
(4) 沖縄における「青年会」の再編過程	90
第4節 近代沖縄における罰札制度の実際	99
(1) 集落における罰札制度のあり方—大宜味村津波集落の場合—	99
(2) 沖縄のシマ社会における罰札制度の運用 (1) (現名護市) 辺野古の事例	103
(3) 沖縄のシマ社会における罰札制度の運用 (2) 大宜味村喜如嘉の事例	105
(4) 沖縄のシマ社会における罰札制度の運用 (3) 金武町金武の事例、他	107
(5) 罰札制度の終焉	110
第2章 まとめ	113
第2章注	116
第3章 風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度	123
第1節 沖縄における風俗改良運動	125
(1) 地方改良運動と風俗改良運動	126
(2) 沖縄における風俗改良運動の特徴	127
(3) 風俗改良運動の自然発生的性格	130
(4) シマ社会の村内法に見る風俗改良運動	133
第2節 村内法に見る習俗と風俗改良における同化と近代化	139

(1) 風俗改良における「同化」と「近代化」	139
(2) 風俗改良運動の歴史性	141
(3) 様々な習俗における「風俗改良」	144
(4) 罰札制度と同化作用	148
第3章まとめ	151
第3章注	154
第4章 「性」をめぐる習俗と社会教育—「モーアシビ」から「エイサー」へ—	157
第1節 モーアシビ（毛遊び）と馬手間	158
(1) 習俗としてのモーアシビと馬手間	158
(2) モーアシビの禁止と風俗改良運動	161
(3) 性の習俗をめぐる攻防	165
第2節 モーアシビ（毛遊び）に見る「習俗としての教育」	170
(1) モーアシビの教育的機能	170
(2) モーアシビに関する現地調査（聞き書き）	172
(3) 歌舞の伝承機能	173
(4) 創造活動の場としての機能	175
(5) 伝統的地域体育の伝承機能	177
(6) 仲間づくりの機能	179
(7) レクリエーション機能とモーアシビの消滅	180
第3節 モーアシビ（毛遊び）の伝統と現代のエイサー	181
(1) モーアシビとエイサー	182
(2) エイサーとは何か	183
(3) エイサーの変容と青年会活動	184
(4) 全島エイサー・コンクール	186
(5) エイサーにおける「出会い」機能	188
(6) エイサーとサブカルチャー	189
(7) 教育機能から見たエイサーとモーアシビ	191
第4章まとめ	194
第4章注	197

第5章 方言札の性格と起源に関する考察	201
第1節 方言札の基本的性格	201
(1) 方言札の慣習的性格（非公式的性格）	202
(2) 方言札の自然発生的性格	206
(3) 方言札の前近代性	209
(4) 方言札の村内法的性格	211
(5) 集落の罰札制度と方言札を繋ぐもの	214
第2節 方言札の復元	215
(1) 方言札の多様性	216
(2) 方言札概念の再検討の必要性	219
(3) 方言と言語	220
第3節 方言札出自説の検討	222
(1) 世界の言語罰札制度	223
(2) フランス出自説の検討	226
(3) 県学務課・師範学校出自説の検討	229
(4) 県立二中発生説の検討	232
(5) 村落共同体出自説の検討	235
(6) 方言札の出自をめぐって	237
第4節 村落共同体出自説批判と沖縄のアイデンティティから見た方言札	238
(1) 村落共同体出自説への近藤批判	239
(2) 方言札の復活とナショナリズム	241
(3) 方言札の不在時期の理由	242
(4) 方言札の出現と民衆のアイデンティティ	244
(5) 標準語励行運動期における民衆のアイデンティティ	246
(6) 戦後の方言札と民衆のアイデンティティ	248
第5章まとめ	250
第5章注	253
終章	260
I 各章のまとめ	260
II 本研究の三つの課題への結論	272

Ⅲ 本研究の今後の課題	278
関係地図／関係年表	282
主要参考文献一覧	285

序章 本論文の目的、課題及び研究方法

第1節 本論文の目的と課題

沖縄の社会教育には、他府県では見ることのできない大きな特色がある。自治体で施行される社会教育行政の他に、村落共同体1(集落・字・シマ)独自の自治システムに根ざした社会教育が大きな力を有して存在している点である。本土とは異なり、沖縄の社会教育はシマ社会2という生活共同体ごとに根を張る字自治の一部として組織されてきた。現在では字の社会教育は、制度上は自治体(市町村)の支部としての活動として位置づけられているが、実質的には独自の歴史性を背景とした「字自治」の所産である(序章第2節(2)で詳述)。青年会・青年団や子ども会、婦人会などの社会教育団体も基本的には字で組織されて活動を行ってきた。そしてまた、戦後社会教育の主舞台の一つである「公民館」に関しても、法的には「公民館類似施設」にすぎない「字公民館」を中心に活動が営まれてきた。

その活動は集落という生活共同体ごとに営まれるが故に、現在でも「生産・消費・子育て・相互扶助・福祉・納税・自警・祭祀などの集落を単位として展開される様々な営み」3という極めて広い守備範囲を有するものとなっている。そこには本土とは大きく異なった、生活圏と密着した沖縄特有の社会教育の姿があり、これまでも県内外の研究者の耳目を集めてきた。

タイトルの南島村内法4とは、その字自治の規範として王府時代5から近代に至るまで、沖縄の習俗や民衆生活を規制してきた慣習的な「法」であり、「罰札制度」とはその罰則システムである。その慣習的な制度に呪縛された字の在り方(自治)を通して、沖縄の社会教育は、本土とは異なる独自の発達をとげてきた。本論文では沖縄の罰札制度の在り方を手掛かりに、習俗としての社会教育が果たしてきた役割を明らかにすることを目的とする。その解明には、集落の規範と罰札制度が、沖縄の習俗としての社会教育をどう左右してきたのか、集落独自の『学び』にどのような影響を与えてきたのか、そして社会教育が習俗との回路を持つことにはどのような意味があるのかを明らかにすることを包括している。ここでいう習俗としての社会教育とは、行政の枠に収まらない伝統的な民間の「学び」であると同時に、近代法の観点からは「実定法」とは異質な「契約」である南島村内法の執行自体をも包括している。即ち、南島村内法自体がひとつの「習俗」と言うこともできる。

このことを踏まえて、習俗が沖縄の社会教育の中で果たしてきた役割を明確にするという本論文の目的を達成するために、次の3つの課題設定を行いたい。即ち、①各集落において罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響を明らかにすること、②村内法と罰札制度を介在することによって起こった、沖縄の社会教育と習俗の相互変容の在り方を検証すること、③村落共同体の中で「土俗の力」による紐帯・凝集力がどのように機能していたのかを解明し、その力が生み出した「学び」の在り方を検証すること、の三つである。

本論文の第一の課題である、各集落において罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響の解明の持つ意味は以下の通りである。

罰札制度の実態とは、集落における村内法上の様々な規範・規則の成り立ちや、その執行者、そして、近代法の在り方と明らかに矛盾する南島村内法の罰札制度が、何故に後年まで残っていたのかといった歴史性の問題や、学校教育に入り込んだ習俗である「方言札」の現出過程、及びその村落共同体との関係性、村落における社会教育の場で使われた「地域方言札」の在り方などを指している。

本来的には、実定法の外部に置かれた「習俗」であったが故に、方言札を含む罰札制度は、戦後いつのまにか島人（シマンチュ）の前から姿を消した。戦後の集落での生活に残されたその痕跡を問うということは、目的にも記した罰札の持った社会教育上の意味を問うことに直結する。

共同労働であるユイマール⁶や相互扶助も、祭礼や村の行事も、青年会による夜学校⁷の開催も、モーアシビの禁止のような風俗改良運動に見られるような同化政策や生活改善政策も、農村部ではすべてこの南島村内法を介して具体化され、実行されていった。そして、その多くの場合に罰札を用いた制裁手段を伴っていた。沖縄文化を代表する歌舞や社会体育などの「文化の伝承」に関しても、村内法・罰札制度は無縁ではなかった。

沖縄の罰札制度と言えば「方言札」が有名だが、戦前の沖縄に流通していたのは、決して方言札だけではない。山に入って勝手に生木を伐採したときに課せられる「山札」や、畑のサトウキビを取って食べたときに渡される「原札」は、どこの集落でも見られたありふれた札である。鶏が他人の畑などに入ったときに所有者に課される「鶏札」⁸などは、戦後においても広範に見られた。その他、他の集落の男性と交際したときに課される「馬札」など、非常に多種多様な罰札が、方言札と同時並行的に流通していた。

近年、「方言札」に言及する研究は増加傾向にあるが、そのことを考慮した論稿は今まで見

当たらない。方言札と同じ使用方法で使われる農村の罰札が、方言札と同時代に学校のすぐ外側の村落共同体において使い続けられてきたことを無視することは、研究として一面的であると考え。本論文では、学校・村落に関わりなく、同時代に使用されていた罰札を総体として問題にしていくという包括的観点に立って論じることにした。

かつての沖縄において、村内法は刑事事件を除く全村民生活を統括したシステムであり、その制裁手段として、所払い（追放）、日晒（咎号）、科鞭などが存在したが、明治中期以降は基本的には身体への科刑は禁止されるに至った。宮古島などでは、後年まで身体への科刑が残ったようだが、少なくとも沖縄本島においては消滅した。しかし、共同体の掟を破った者に対する罰金刑や、罰として米を供出させる科米刑などを執行するための沖縄特有の罰札制度だけは後年まで（場所と地域によっては戦後まで）残った。

集団のルールに違反したものに札が渡され、渡された本人が次の違反者を見つけ出して札を渡すというシステムが、沖縄全土のすべての罰札制度の特徴的なあり方として挙げられる。集落では多くの場合、札を保有している間、即ち次の違反者を見つけ出すまで毎日、米や金などを村落共同体に納めなければならないことになっていた。学校教育（言語教育）における「方言札」の使用法も同様であり、ウチナーグチ（沖縄語・方言）の使用者は罰札を首から吊り下げることが強いられ、その札を外すためには、別の生徒によるウチナーグチの使用を見つける必要があった。

この厳しい罰札システムの背後には、痩せた土地、台風の通り道といった苛酷な自然条件に囲繞され、一定以上の人口を養うことのできず、わずかな農産物や資源の無駄も厳しく取り締まらなければ生きて行けなかった沖縄の厳しい風土が存在していた。沖縄のシマ社会の自治も、このような厳しい罰則システムに支えられて始めて可能であったと言える。美しい村人の友愛の証である「ユイマール」や相互扶助を南島村内法によるシマの自治の陽画（ポジ）とすれば、罰札制度はその陰画（ネガ）である。本稿では、今まで殆ど取り上げられることがなかった沖縄社会教育の「負の側面」をあえて俎上に載せて論じていきたい。沖縄の社会教育を支える骨格ともいえる島人（シマンチュ）の「共同性」の在り様を考えると、村落共同体を総体的に捉えることが欠かせないと判断するためである。

本論文の第二の課題は、村内法と罰札制度を介在することによって起こった、社会教育と習俗の変容の在り方を検証することにある。近代に入っても生き延びた村内法と罰札制度は、在来の沖縄の習俗を淘汰し、習俗の持つ教育的機能に変容を促した。そしてその変容を通して、社会教育（具体的には、同化政策、生活改善、文化活動、青年会活動等）の在

り方自体もまた変容と再編を強いられていった。本論文では、その習俗と社会教育の相互関係を沖縄社会教育の第一の特徴と見做し、そのことの持つ意味を解明する。この課題は、沖縄にとどまらず、習俗と社会教育との普遍的な関係を考察することにも繋がる。

村内法は「実定法」とは異なり、法自体を一つの習俗（旧慣）と考えることができる。近代法の観点から言えば、「法」というより一種の「契約」であるがそのことが明治・大正期の沖縄民衆にどこまで理解されていたのかは分からない。しかし、日常生活の規制や呪縛という点では、法と契約の相違が民衆にとって大きな意味を持っていたとは思えない。

沖縄シマ社会での社会教育は字自治の一部であり、集落ごとに定められた規範である村内法に基づいた自治の一環として展開されてきた。現在でも、村内法の後身である集落の規範を「字規定」として成文化している集落も少なくない。字ごとに定められた「字規程」について、小林文人は次のように述べている。「集落の自治組織としての制度・機構を持ち、それに必要な『法制』を自治的に整備していることが明らかである。この場合の『行政』は、公的行政ではなく、集落の自治『行政』の意である」「集落の行政規約だけではない。字の組織や団体や財産などをめぐって一連の体系を持った集落『法制』が整備されている事例には驚かされる」⁹。

南島村内法はその集落「法制」の原型であり、王府時代から戦前期まで、沖縄村落共同体＝シマ社会において民衆の生活を規制してきた半ば自然発生的かつ慣習的な共同体の掟であった。その法は、1885年（明治18年）に沖縄県が各間切（王府時代以来の、沖縄特有の行政区分）・各村に対して内法を文書化して届け出ることを義務付けたため、成文法として残されることになったが、元来が慣習的な自然法であり、成文化されずに各集落に残された内法も多い¹⁰。村内法は、「村吟味」「村惣中吟味」などと呼ばれる村民集会（字民集会）で協議され決められており、シマの自治の基であった。そういった歴史性を有する村内法とその縛りである罰札制度は、近代社会教育にも大きな影響を与えてきた。

本論文の第三の課題は、村落共同体の中で「土俗の力」による紐帯・凝集力がどのように機能していたのかを解明し、その力が生み出した「学び」の在り方を検証することにある。その上で、村落共同体における「土俗の力」がどのように機能していたのか、そのプラス面とマイナス面について明らかにしたい。また、「土俗の力」が体現する「共同体至上主義」と個の論理を優先させる戦後市民社会の論理との矛盾を、どのように考えていくかという現代社会に残された課題についても考察する。

「土俗の力」は、共同体至上主義として「個」を抑圧してきたが、その一方で社会教育の

担い手を育て、字単位の社会教育を作り上げてきたこともまた確かである。生活圈と密着して展開された沖縄社会教育のエネルギッシュな姿は、歴史的な「土俗の力」との関わりを抜きにしては考えられない。家族制度や地域社会の解体が喧伝されて久しい現代社会に生きる私たちは、今一度、社会教育の歴史のなかで「土俗の力」が持った機能と凝集力を問題にする必要があると考えられる。即ち、「土俗の力」が体現する「共同体至上主義」と個の論理を優先させる戦後市民社会の論理との矛盾を、どのように考えるかという問題である。

戦後の高度成長を経た日本では、共同体の紐帯は弱いものになり、「マイホーム主義」や会社生活を至上のものとする私的利害優位の社会へと移行した。そのことは、国家のために個人が存在する社会から、民主主義社会の基礎的与件である自然権としての人権、即ち基本的人権の実現や、個人の幸福のために国家が存在する社会への転換を意味している。一言で言うところ「市民社会の成熟」がそこにあり、それは戦後社会のかけがえのない長所である。しかしその一方で、元来人間が共同的关系と切り離されては生きていけない共同的存在であることもまた確かである。現代の若者たちもまた、インターネット上の仮想空間において、新たな共同性を模索している。習俗を支える「土俗の力」の在り方を明確にする意味もそこにある。「国家」や「地方自治体」といった大きな「公」（行政）とは異質な共同性を育ててきた沖縄社会教育の在り方は、未来の「個」と「共同性」との関係を考察していく際の大きな手掛かりとなりうる可能性がある。

第2節 本論文の先行研究と意義

(1) 本論文の先行研究

ここでは、前節で述べた三つの課題研究を進めるにあたって関わりのある先行研究を明らかにしておきたい。繰り返しになるが、三つの課題とは以下の通りである。①各集落において罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響を明らかにすること、②村内法と罰札制度を介在することによって起こった、沖縄の社会教育と習俗の相互変容の在り方を検証すること、③村落共同体の中で「土俗の力」による紐帯・凝集力がどのように機能していたのかを解明し、その力が生み出した「学び」の在り方を検証することである。

これまで、沖縄の罰札制度と社会教育との関わりを総体的に捉えた研究は未だ現れていないが、社会教育を支えるシマ社会の自治とその規範である南島村内法の影響については何

人かの研究者によって度々言及されてきた。これらの言及は、上記の研究課題で言えば③の「土俗の力」による紐帯・凝集力を追求する過程で為されたものであり、「シマの自治」や南島村内法のシマ社会への影響の解明（即ち課題①）に関わる、沖縄の社会教育を論じるために不可欠な沖縄社会教育史全体の基本文献となっている。

第1章では、それらの沖縄社会教育史全体の基本文献に依拠して、沖縄における社会教育の全体像を俯瞰することを目的としている。それは、南島村内法の罰札制度に関する叙述に入る前提であるといえる。本土では見ることのできない沖縄の社会教育は、沖縄特有の「字自治」の一部として展開されてきた。上記の目的で言えば、③の「土俗の力」による紐帯・凝集力は、その「字自治」によって育まれた力である。

これまで、沖縄社会教育研究は比較的少数の研究者によって進められてきた。小林文人及び島袋正敏等によって編集された『おきなわの社会教育—自治・文化・地域おこし—』（エイデル研究所、2002年）11はその集大成とも言える内容となっている。現在においてもなお、沖縄の社会教育は970余りの「字公民館」（公民館類似施設）を中心としてエネルギーに展開されている。しかしその意義が、本土の社会教育関係者に正しく認識されているとは言い難く、中には、沖縄の社会教育を「遅れた形態」として一蹴する向きもあると指摘している（同書2頁）。それに対して本書は、沖縄における社会教育の個性的な実践と運動の広がりや網羅的にまとめて全国にその意義を発信した重要文献であると言えることができる。本書は、70名近い執筆者によって著された沖縄社会教育の集大成とも言える先行研究として位置づけることができる。その中でも、小林文人による「沖縄戦後史と社会教育実践」、松田武雄の「沖縄の字（集落）公民館」及び中村誠司や末本誠による「地域史・字誌づくり」等の論稿は、沖縄社会教育の全体像と意義について明らかにしている。本論文では、本書を第1章のみならず、本論文全体を通じた基本文献として参照した。また、文化と地域交流に関しては山城千秋の「シマ・島の文化的広がり」を、教育隣組や教育模合の叙述に関しては嘉納英明の「教育隣組・子ども会活動の歩みと地域教育文化活動の新たな創造」を参照した。しかしながら、本書は本論文の背景となる根拠の一つを示しているとはいえ、沖縄民衆を呪縛していた南島村内法の在り方の検証や社会教育への影響という点で、本論文が課題とする問題について明らかにしていない。また、習俗としての教育と社会教育の関係の追求という点でも言及されておらず、本論文は本書に依拠しつつも以上の課題を明らかにしようとした。

『おきなわの社会教育—自治・文化・地域おこし—』（前掲書）と並ぶ基本文献として、小

林文人と平良研一の編集による『民衆と社会教育—戦後沖縄社会教育史研究—』（エイデル研究所、1988年）12が挙げられる。前者が社会教育実践と運動を核にして編まれた書物であったのに対し、本書は副書名からも分かるように、歴史研究の範疇に属する先行研究である。そこに収められた論稿の中でも、とりわけ小林文人による「戦後沖縄社会教育のあゆみ」と「戦後沖縄の社会教育法制」、松田武雄による「復帰後沖縄の社会教育」、及び平良研一「戦後初期アメリカ占領下の社会教育・文化政策」等の諸論稿は沖縄における戦後社会教育史の概要を明らかにしている。また、沖縄の字公民館の歴史に関しては、末本誠「琉球政府下、公民館の普及・定着活動」に詳しい。これらの論稿は、本論文第1章を展開する上で必要な情報を提供しているが、本論文で展開する南島村内法と社会教育の関係については明らかにしていない。

本論文で三番目の課題として挙げた、「習俗を支える共同体の『土俗の力』による紐帯・凝集力」を追求する先行研究としては、末本誠『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ—暮らしと学び空間のナラティブ—』（福村出版、2013年）13がある。「学びの空間」としてのシマ社会の在り方を様々な角度から捉えなおす試みは、本論文の分析視点として取り入れた。

更に第1章では、沖縄社会教育の全体を俯瞰すると同時に、研究対象である「習俗としての教育」を教育の中で位置づける必要があった。そのため、以下の生涯学習関係書を先行研究として取り上げた。主なものは、以下の通りである。

教育への基本的な視点は、イヴァン・イリッチ（Ivan Illich、1926—2002年）『脱学校の社会』（東洋、小澤周三[共訳]、東京創元社、1977年）14から得た。イヴァン・イリッチの視点とは、主体的に行われるべき「学び」が学校化されることによって換骨脱胎されていく社会を痛切に批判して、主体性を取り戻す方途を模索している。それに関連して、山本哲士・吉本隆明『学校・教育・思想』（日本エディタースクール出版部、1983年）15、及び山本哲士『学校の幻想—幻想の学校—』（新曜社、1985年）16によって教育と学習をめぐる基本的な概念の整理を行った。

また、教育全体における「習俗としての教育」の重要性については、久田邦明『生涯学習の展開—学校教育・社会教育・家庭教育—』（現代書館、2015年刊）17を参照した。同時に、現代社会における市民の「学び」とこれからの社会教育の在り方は、松下圭一『社会教育の終焉』（筑摩書房、1986年）18を用いて考察を進めた。松下は日本の社会教育行政を相対化したが、もともと行政主体ではない沖縄の社会教育にはそのまま当てはまらない。

そしてまた、日本全体の社会教育史の流れを押さえる上では、J.E.トーマス『日本社会教育小史』（藤岡貞彦、島田修一[共訳]、青木書店、1991年）19を参照したが、本論文の上で沖縄教育史をどう位置づけるかについては、第1章の中で考察する。

教育学の範疇からは外れるが、王府時代の「字自治」の在り方を調べるために鳥越憲三郎『沖縄庶民生活史』（雄山閣、1971年、復刻版）20に依った。この書は王府時代の字自治を詳細に解明しており、本論文の背景を知るために参照した。

本論文第2章では、本論文第一の課題の中の、罰札制度の実態と社会教育への影響の解明を論じた。この章の執筆に当たっては、法律学・民俗学・歴史学など他分野を含んだ多様な文献を必要とした。例えば、罰札制度の執行に当たった青年集団について調べる際も、『県史』の教育編だけを見ていたのでは、決して全体像は見えてこない。南島村内法に基づく青年会の活動や罰札制度の実態は、民俗学系の資料をも活用して、初めて見えてくるものである。また、青年会や青年団に関する叙述は『県史』の教育学編に掲載されているが、同時代的に並行して存在していた若者組系の組織を調べるためには、教育学に関する項目ではなく民俗学編を参照する必要がある。即ち、第2章の研究を進めるためには『県史』の社会教育に関する項目と、民俗学に関する項目を同時並行的に調べる必要があった。これまでは、社会教育の項目と民俗学に関する項目が関連づけられずにいたが、両者を接合したことが本論文の大きな特徴である。

第2章では、村内法や青年集団、沖縄の教育史などを分析し検討する上で、主要には地域資料を活用した。『沖縄県史 4 教育』（国書刊行会、1989年）21、『沖縄県史 18 新聞集成教育』（琉球政府、1966年）22、『石垣市史 各論編 民俗』（石垣市、1994年）23及び『名護市史 本編 7 社会と文化』（名護市、2002年）24などである。これらの地域資料に掲載されているのは、論文が対象とする年代の様々な教育雑誌や新聞記事、各学校や団体、県の学務課などで発行された一次資料である。夥しい量の貴重な時代の証言であり、まとめられた論稿も多いが、資料の性質上、様々な課題の分析と解明に関しては利用者の側に委ねられていると言える。本論文においても、基本的には課題を明らかにするための「素材」として活用した。また、研究方法の箇所でも後述するが、叙述に用いた様々な集落の『字誌』に関しては、本論文を書く上で不可欠な情報源として積極的に活用した。例えば第2章では、若者組から青年団への変容に関して「断絶型」「並列型」「包摂型」という3つのパターンがあることを先行研究から引用したが、『辺野古誌』25など何冊かの集落の『字誌』を活用しながら沖縄におけるその実態を明らかにした。

王府時代の教育については、戦前に著された真境名安興『沖縄教育史要』（沖縄書籍、1965年、復刻版）²⁶が今でも代表的な資料である。数多くの古文書を有した県立図書館の二代目の図書館長であった真境名のこの書は、王府時代の教育システムを詳細に説明しており、沖縄における近代教育の背景を知るために参照した。また、日本に併合されて間もない「旧慣温存期」の教育に関しては、『東恩名寛惇全集 5』（第一書房、1978年）²⁷所収の東恩納の回想及び安里彦紀「沖縄の近代化を阻んだ歴史的要因についての研究」²⁸を用いて考察を進めた。「旧慣温存期」とは、日本政府が沖縄に対して同化政策を進めると同時に、王府時代以来の沖縄の「旧慣」を残すという二重政策を採用した期間を指している。この政策のため、教育や自治などの分野において、日本国の諸法規が沖縄では適用外となる結果になった。この二つの資料は、その時代の沖縄における近代教育上の困難な状況を明らかにしており、本論文第2章を展開するために必要となる沖縄教育史の特徴を把握するために参照した。

藤澤健一『沖縄近代教育史への視角』（社会評論社、2000年）²⁹、及び近藤健一郎『近代沖縄における教育と国民統合』（北海道大学出版会、2006年）³⁰の両書は、近代教育史における半ば植民地教育とも言える沖縄県の教育の在り方を明らかにしているが、学校教育研究として特化されているため、沖縄民衆によって担われた社会教育に関しては明らかにされておらず、学校教育の背後に広がる村内法に呪縛された被教育者の姿は見えてこない。例えば第5章で論じる方言札は、村落の習俗と学校教育とのコミュニケーションを前提として初めて理解できるのであり、本論文では村内法による生活や習俗の規制に縛られたシマ社会やそこでの社会教育の在り方から沖縄教育の特徴を明らかにしようと試みた。

本論文第2章では、南島村内法・罰札制度の執行者として青年集団の在り方を取り上げる必要があった。青年団や若者組など、青年集団に関する研究において特徴的なことは、研究者の専門が教育学、民俗学、歴史学、社会学といった多岐に渡って膨大な先行研究が残されていることである。青年集団の全体的な研究として、教育学の分野では佐藤守『日本近代青年集団史研究』（御茶ノ水書房、1970年）³¹を基本文献とした。そして、若者組の研究に関しては山岡健『若者組の研究』（教育出版センター、1986年）³²及び『若者制度の研究—若者条目を通して見たる若者制度—』（大日本連合青年団、1936年）³³等の研究を参照した。また民俗学の分野では、平山和彦の『合本青年集団史研究序説（上）（下）』（新泉社、1988年）³⁴は青年団や若者組の研究においては、研究分野に関わらず必須の基礎文献である。本論文の課題である南島村内法の実態の解明に際して、これら青年集団

研究からは、青年集団の形成過程、若者組と青年団の関係、青年集団の持つ教育的機能、年齢階梯制と村落共同体との関係などについて参照した。ただ、沖縄における若者組（二才揃）と青年会・青年団の関係に言及しているのは平山和彦の研究のみであり、また罰札制度の執行者としての青年集団を問題にしている研究は無いため、本論文では地域資料（『字誌』）を用いてその実態を明らかにした。

また沖縄の青年会関係では、夜学校については玉木園子「沖縄の青年会…夜学会から沖縄県青年会まで」³⁵を、また青年会活動全般に関しては、山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』（エイデル研究所、2007年）³⁶を参考にした。玉木の論文では、「夜学校」自体をひとつの青年団に匹敵するものと見做しているが、若者組（二才揃）と青年会との関係には殆ど注意が向けられていない。山城の著作では、戦前の青年会活動は対象から除外されている。それに対し本論文では、沖縄の青年集団を扱う際には、その歴史の連続性に着目する必要があると考えて考察を進めた。

第2章の先行研究のうち南島村内法に関しては、奥野彦六郎『南島村内法』（至言社、1977年）³⁷を参照した。この分野の代表的な著作であり、「沖縄学」の主要文献の一つである。教育学分野の著書ではないが、法の成り立ちから地域差に至るまで、村内法に関してはこの研究書に依拠した。この書は法学系の研究書であり、規範の在り方を知るためには欠かせない研究であるが、本論文の課題であるその村落における実態や社会教育との関わりについては触れられていない。

また、第2章においては、他にも戦前から「沖縄学」の古典とされてきた研究を参考にした。例えば、佐喜真興英著『シマの話』（東京堂発行、1925年）³⁸は沖縄のシマ社会をはじめて学問の俎上に載せた民俗学からの研究として、シマ社会理解には欠かせないものである。そして、田村浩『琉球共産村落の研究』（至言社、1977年）³⁹は、地割制度の研究などを通じて南島村内法のシマ社会での実際の適用を明らかにしている。字（シマ）全体で土地を共有し、相対的に貧富の差が小さかった沖縄の農村を、一種の共産集落と見做して理想化する研究は戦前から少なくなかったが、この著作はその代表的なものである。佐喜真興英及び田村浩の研究は、第2章の課題の一部である南島村内法の実態の解明のために参照したが、これらの研究では罰札が今世紀に入っても用いられ続けた根拠が明白にならないため、本論文では『字誌』に掲載された村内法の実態を参考に、課題の解明を進めた。

第3章「風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度」では、二番目の課題にある「村内

法と罰札制度を介在することによって起こった、社会教育と習俗の相互変容の在り方の検証」を行なった。具体的には、南島村内法が近代の「風俗改良運動」と結びついて、沖縄古来の伝統文化を否定する手段として立ち現れる様相を論じた。そのために先ず必要とした先行研究は、社会教育分野からの「風俗改良運動」の分析であった。この分野では、『名護市史 本編6 教育』（名護市役所、2003年）40における中村誠司の社会教育に関する論稿や『沖縄県史5 文化1』（沖縄県教育委員会、1975年）41における太田良博の研究が代表的なものであり、共に沖縄における風俗改良運動を把握するためには不可欠な文献である。しかしその分析には、農村における風俗改良運動に利用された村内法や罰札制度に関する記述は無かったため、『字誌』などの地域資料を用いて、「沖縄の社会教育が、村内法中への条文化によって被った変容の在り様の検証」という本論文第2の課題の解明に取り組んだ。

また、学校が社会教育（同化運動）においても重要な役割を果たしていたことを論じたのが、近藤健一郎「日清戦争後の沖縄における「風俗改良」運動の実態—父兄懇談会の開始を中心に—」⁴²及び嘉納英明「近代沖縄における風俗改良運動と学事奨励に関する一考察」⁴³である。学校教育を軸としたこれらの研究は、シマ社会における風俗改良運動に力点を置いた本論文とは異なった視点から論じられたものであり、風俗改良運動を総体的に把握するのに参照した。

戦前から沖縄の農村共同体が着目されてきた理由の一つは、それがかつてのロシアのミール共同体と酷似していたことによる。何人もの研究者が、それを共産村落と見做してきた。本論文では村落共同体の理解のために、マルクスの最晩年の書簡とされる「ヴェ・イ・ザスーリチの手紙への回答」⁴⁴を参照した。ロシア革命には、資本主義段階を経る必要があるとするプレハーノフらの見解に対し、最晩年のマルクスはロシアのミール共同体の在り方に積極的な意義を見出して、資本主義段階を経ることなく革命に至りうる可能性について言及していた。沖縄の農村共同体には、ロシアのミール共同体とは異なって「平民百姓村」と「士族百姓村」が並存していることや、オエカ地やノロ地といった役人や神女のための土地があるといった相違点はあるものの、共同体が帯同する閉鎖性や構成員間の紐帯の強さなどの点で共通しており、本論文の課題である「土俗の力」による紐帯・凝集力が有する機能の解明と、その力が生み出した「学び」の在り方の検証に活用した。

第4章では、風俗改良運動の改廃事項のうち、「モーアシビ（毛遊び）」及びそれと表裏する習俗である「馬手間」の習俗に関して社会教育の立場からその教育的機能を分析した。

本論文の第三の課題である共同体の「土俗の力」による紐帯・凝集力が、村落共同体の中で機能していた様相の分析の対象としてモーアシビを取り上げた。その分析を通して、一番目の課題である村内法・罰札制度による習俗や生活規制の実態と社会教育への影響の検証や現在の社会教育に欠落する要素の解明及び二番目の課題である村内法に条文化することによって変容する社会教育の在り方の検証をも行った。

モーアシビと、それと表裏する馬手間の習俗に関しては、奥野彦六郎『沖縄婚姻史』（国書刊行会、1978年）45、W. P. リーブラ著 崎原貢・崎原正子（共訳）『沖縄の宗教と社会構造』（弘文堂、1974年）46 及び伊波普猷『沖縄女性史』（小澤書店、1918年）47 に依拠して解明にあたった。これらはいずれも民俗学からの知見であり、「文化継承」という社会教育的意義についての言及には乏しい。

第4章では、第三の課題である、村落共同体の中での「土俗の力」による紐帯・凝集力の機能を解明と、その力が生み出した「学び」の在り方を検証した。そのために、モーアシビの歌舞としての教育的機能に関しては、羅承晩「民謡の実演現場としてのモーアシビ分析」48 や『山内盛彬全集 第一巻』（沖縄タイムス、1993年）49、三線演奏の第一人者である登川誠仁の『オキナワをうたう』（新潮社、2002年）50 などを参照し、社会体育としての教育機能の叙述には、真栄城勉「明治期の沖縄県における社会体育史」51 や松島茂善と江橋慎四郎の共著である『社会体育』（第一法規、2001年）52 を参照した。また、仲間づくりの機能に関しては、民俗学からの引用であるが加藤正春「沖縄の「別れ遊び」儀礼の考察 ―若者仲間による葬宴と死者観念―」53 を用いた。しかし、上記諸論文は「モーアシビ」の習俗が持つ様々な教育的機能をトータルに分析・解明しようとする試みではないため、本論文ではそれら様々な分野ごとの教育的機能の分析を参照して、第2の課題にある社会教育が習俗と通路を持つ意味について明らかにした。

第4章では、本論文で第一の課題として掲げた罰札制度による習俗規制や社会教育への影響の分析を明らかにし、現在の社会教育に何が欠けているかを検証するために、村内法で改廃の主たる対象の一つであった「モーアシビ」の規制を例にとった。そして、モーアシビの教育的機能が戦後のエイサーの習俗への継承のなかに、現在の社会教育に何が欠落しているかを検証した。その検証には、山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』（前掲書）54、富永健「エイサーの発展的継承と地域づくりへの応用」55 及び大城学「エイサーと若者たち」56 を参照した。これらの文献によって、戦後にエイサーが青年会などの社会教育を支える活動の一つとなった経緯を知ることができた。しかしそれらの文献は、モー

アシビからエイサーに至る教育的機能の継承は認めつつも、現代社会教育に何が欠けているかについては言及されていない。本論文では、その継承のなかにある、現代社会教育に欠落している自然発生的な根源的性格を分析し明らかにした。

モーアシビは元来、村内婚のための婚姻媒介機能を有する習俗であった。婚姻媒介機能を有する習俗の場が教育機能を帯同することは、従来より指摘されてきた。鶴見俊輔『家の神』(淡交社、1972年) 57はその典型例であるが、柳田国男「平凡と非凡」58もまた、若者組などの習俗が持つ教育機能について指摘してきた。本論文においてもこれらの研究から、性を含む習俗が持つ教育的機能の重要性について学ばされた。

これらの研究は沖縄を対象にしたものではないが、「第5章 方言札の現出」では、罰札制度の実態を明らかにする第一の課題の究明を踏まえて、第三の課題である共同体（土俗の力）による紐帯・凝集力の分析と関係している。本論文では、方言札の出自を村落共同体に求める、筆者による「村落共同体出自説」をとっている。即ち、方言札を学校社会に入り込んだ村内法の罰札と見做す考えであるが、それは他方では「共同体」の閉鎖性を体現している。つまり、方言札を極めて閉鎖的・限定的なコミュニティが作り出す異分子排除の力学が応用されたものとして捉えるのだが、それは裏返しにされた共同体の紐帯の表出を意味する。

第5章の主題である「方言札」は、かつては戦前の同化政策や軍国主義教育を論ずる際に付随して言及されることが多かった。それが札として具体的にどのようなものであったのか、どの程度の期間、どの地域でどのように使用されてきたのか、その実態が問われることは殆どなかったと言っていい。「方言札」は本土の人間にとっては、言説の上でのみ存在するアイテムであった。

その「方言札」に対して最初に研究のメスを入れたのは、近藤健一郎であった。近藤は次のように述べている。「方言札は、何らかの法規に基づいて、すべての学校に一律に導入されていた訳ではない。とするならば、近代沖縄の学校において、方言札はどの程度存在したのだろうか。私も直前に『全県的に広い範囲で方言札が存在した』と記したが、このことは歴史的事実として認め得るだろうか」59。

そこで近藤は、学校記念誌に掲載されている回想記や座談会記録を資料として、近代沖縄において方言札がどの程度存在していたのか、その形状や大きさ、方言札が課されるときに掃除当番などの他の罰則を伴ったかどうかといった実態について網羅的に調査を進めた。その成果は、「近代沖縄における方言札」という論題で、『愛知県立大学文学部論集見

童教育学科編』の47号(1998年)から53号(2005年)まで掲載された。また2003年には、近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として—』という科学研究費補助金による研究成果が刊行されている⁶⁰。これらの近藤の研究は、方言札をはじめて学問の俎上に載せた画期的な研究であり、現在においても「方言札」を扱う上での重要基本文献であるが、方言札に対する意味づけは注意深く避けられている。そして、方言札を農村の罰札の利用と見做しながらも、南島村内法罰札制度に関する分析は無く、あくまでも方言札を学校教育の枠内で扱っている。

これに対し教育学分野の研究とは異なるが、井谷泰彦『沖縄の方言札』⁶¹は、初めて農村における罰札制度と方言札の連関を明らかにしようとしたものであり、学校だけではなく、農村共同体における社会教育の場で方言札が使用されていた実態を分析している。本論文においてもまた、この観点を踏まえて、学校教育と社会教育とを繋ぐ「習俗」としてその役割を明らかにした。これもまた第三の課題に挙げた、「習俗」を媒介とした「学び」の創出のひとつである。

そして、近藤による方言札研究の概説と言うべき文献が『方言札—ことばと身体—』⁶²であり、この論文において近藤は筆者の方言札発生論「村落共同体出自説」を批判しているが、本論文では、近藤が農村の罰札制度に触れようとしないことを中心に反論を試みた。方言札に関する先行研究で、近藤健一郎以外に重要であると考えられるのが志村文隆の次の二本の論文である。即ち「沖縄における方言札—体験者への聞き取り調査から—」⁶³及び「方言札の使用形態—沖縄本島における体験者世代への調査から」⁶⁴である。いずれも、フィールドワークによる方言札使用者への調査を軸とした論文であり、本論文において参照した。しかし、志村も論文において南島村内法・罰札制度には殆ど言及していない。方言札制度の実態を明らかにするために、本論文では竹富島の私設博物館「喜宝院蒐集館」による聞き取り調査を参考にした。これは、学術論文や書籍という形態ではなく、地元の民間人による聞き取りを資料としてストックしたものであるが、貴重な調査であるのでここに特筆しておきたい。

長い間、方言札は戦前の同化政策の所産であると見做されてきたが、戦後にも広い範囲で使用されてきたことを指摘して、その祖国復帰運動との関連などを調べた研究に小熊英二『日本人の境界』⁶⁵がある。本論文では戦後教育と方言札の関わりについてこの書に依拠している。

この他、方言札の名を一躍有名にした「沖縄方言論争」(1940年)に関しては、谷川健一

編『わが沖縄 方言論争』66を基礎資料として用いた。また、ましこひでのり「沖縄方言論争というアリーナのゆくえ」67や花田俊典「沖縄方言論争三考」68などもある。しかし、これらの歴史研究は思想研究としての色彩が強いものであり、これらの論稿を参考にしつつも本論文では方言札の全体像の解明を試みた。

本論文では、これまで展開されてきた方言札に関する様々な出自説を整理して分析した。例えば、田中克彦『ことばと国家』69は方言札の出自を欧州に求める特異な学説を展開しているが、本論文においてはじめて批判の対象として取り上げた。

他の方言札に関する先行研究において、方言札が沖縄農村の罰札制度の応用であること自体は多くの研究者が指摘してきた。先述した近藤健一郎自身もその事実は認めているが、戦前においては例えば柳田国男が「沖縄県の標準語教育」70において指摘し、方言札を用いた言語教育を行き過ぎた手法と批判してきた。

また、旧制県立第一中学の同窓会誌である『沖縄教育風土記』71では、第二中学から転勤してきた金城先生を方言札の発明者として特定している。金城先生が農村の罰札制度に詳しくなかったからというのがその理由であるが、年代的に考察しても他の小学校などに既に方言札は成立していた。金城先生個人を方言札創作者とする考えには無理があると言わざるをえない。

本論文では、これまで挙げてきた先行研究を参照しながら、方言札の出自に関する様々な説をまとめた。様々な出自説を並べて検討したことは本論文が最初である。20世紀初頭に農村から学校社会へ、どのように持ち込まれたのかを検証した。そして、方言札を学校社会、農村社会双方で使われた「習俗」として捉え、教育と習俗の関係を明らかにしようとしたことに本論第5章の意義がある。

(2) 本論文の意義

本論文では、今や歴史的遺物と化した罰札という枷を媒介として、沖縄の社会教育における習俗の在り方を探っていく。これまでも、沖縄社会教育研究において罰札制度への言及は少数であるが存在している。末本誠は著書『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ 暮らしと学び空間のナラティブ』の中で『辺野古誌』を取り上げて次のように述べている。

「1885（明治18）年の県による旧慣地方制度の調査では、久志間切に『村内法』全86条の存在が確認されており、『辺野古誌』も古老からの聞き取りを基に同区で大正の半ばころ

まで、この村内法に基づいた内法の非民主的な罰則や取り締まり条項が機能していたと記述している。取り締まりとは、『ユラリ札（農民の勤怠を律する）』『カンダ札（他人の畑からいもの蔓を盗む者への科料）』などの『札（原番札）』の他、『女ヌ罰金（婦女子の異性交遊の制限）』『鶏法度（鶏の放し飼いの禁止）』『大集会（違反者への戒めの集会）』などである。これらは、大正年間に廃止されたとされる⁷²と、罰札制度が大正年間に廃止されたことを書き留めている。

しかし、大正年間に廃止されたのは「女ヌ罰金」と呼ばれる馬手間代（他村の異性と密通したときに課せられる罰金）や、年に一度、札を受け取った者を集めて晒し者にする「大集会」であり、罰札制度そのものではない。明らかに末本による『辺野古誌』の読み違いである。『辺野古誌』にはこう記されている。「こうした一連の約束ごととに反した者には、前にも記したように、札（フダ＝内法では原番札と称す）が科せられ、その慣わしが終戦後まで字で取決めされた、鶏法度（トイバット）なる罰則が残っていた」⁷³。辺野古集落（現名護市）では、罰札などの罰則規定が、1967年（昭和42年）まで部落内規に残っていた。そして、末本自身は村落共同体内部の閉鎖性が社会教育に及ぼす負の影響を指摘しているにも関わらず、罰札制度そのものには殆ど注意を向けていない。しかし、20世紀に入ると、罰札制度は「方言札」として学校社会の中にも入り込んでいく。シマ社会の住民の「枷」として、決して過小評価できるものではないはずである。

以上のことを踏まえて、本論文の持つ第一の意義は、ある意味でシマ社会の紐帯を支えた縛りともいえる「罰札制度」を社会教育の分野においてはじめて正面から取り上げて、その影響関係を位置づけることにある。

戦後沖縄の社会教育の在り方は、制度的枠に収まらないが故に保持しえたエネルギーの大きさを私たちに伝えている。戦後、本土では早い時期から青年団運動の停滞が喧伝されていたが、民俗芸能である「エイサー」の活動を軸とした沖縄の字青年会は、長い間その停滞とは無縁だった。山城千秋は、90年代に全国的に青年団が衰退傾向にある中、芸能・文化活動を核に青年団が活性化している様相を報告している⁷⁴。そして、先述したように現在においても「生産・消費・子育て・相互扶助・福祉・納税・自警・祭祀」といった、本土と比較して極めて広範囲にわたる活動領域を有する集落社会教育の姿がある。シマの紐帯が育んできた活動である。

次に本研究の第二の意義は、「社会教育観の拡張」をもたらすことにある。それは、習俗のもつ教育的機能を「教育資源」として俎上に載せると同時に、歴史の中で展開されてきた

「教育」自体をひとつの〈習俗〉として対象化する視点の獲得である。本来人間に備わっているはずの自律的学習能力を再生させるためには、生活圏に遍在する「教育的機能」を改めて問う必要がある。その際に、「習俗」と繋がる回路を有する沖縄社会教育の事例は、多くの示唆を与えてくれるはずである。また、人々が集まる「習俗の場」は、「居場所」でもあるはずである。

戦後の社会教育学は、基本的には自治体行政・公的教育制度の一部としての「社会教育」を対象として展開されてきた。これに対し、沖縄の社会教育は、「現在では区行政として、自治体の地域管理の一環に組み入れられているが、基本的には民間の自治的活動領域」として存在しており、「その下層である字公民館には、制度的枠組みに収まらない、集落独自の『学び』がある」⁷⁵と末本誠は語っている。そのことは、大きな強みではないだろうか。

この十数年、わが国の社会教育は、行政改革と一体化した根底的な改編の嵐に見舞われてきた。公共図書館や公立の博物館、社会教育施設などはことごとく補助金が削減され、「指定管理者制度」の下で民間委託が進み、残った職員も嘱託化されつつある。また、これまで市町村教育委員会を中心に進められてきた社会教育行政は、都道府県主導の広域的生涯学習政策による社会教育行政の中央集権化に見舞われ、社会教育の生命ともいえる「地域主義」から後退を余儀なくされている。沖縄の事例と比較していうなら、「生活圏」からのより一層の乖離が進行していると言っている。そして、社会教育の基軸とも言うべき公民館においては、「公民館運営審議会」の形骸化が進んでいると言われている⁷⁶。またその一方で、行財政の逼迫と社会教育職員の削減は、NPO 法人やボランティアなどを加えた社会教育の主体としての「新しい公共」の登場を促し、そのことは国の生涯学習政策の重点の一つとなっている。そして「新しい公共」の登場は、市民のなかに社会教育の担い手としてのレディネスが醸成されつつあることを示している。しかし、そこには根本的な問題がある。

1992年の生涯学習審議会の答申「今後の社会の動向に対応した振興施策」では、ボランティア活動の具体的な振興策が示されている。しかし、そういった国の施策に、本当の意味での「住民参加」の観点が存在するのであるだろうか。末本誠は次のように述べている。

「地域で学習するのは住民自身である。その学習の様々な条件を整えようとするのが生涯学習政策であるとするれば、その整備過程に住民の意志を位置づけ住民本位に政策を進めることは、行政の最も基本的な課題である」⁷⁷。そのプロセスを欠いたままでは、ボランティア活動は行政に「使われる」だけの「生涯学習成果の活用」になる怖れがあることは否

定できない。しかし、行政主導の「上からの」政策に、その解決を求めることは容易ではない。

このような社会教育・生涯学習政策の現状を考えたときに想起されるのが、自然発生的性格を強固に帯同した沖縄社会教育の歴史である。社会教育学が対象としてきた、公的な「社会教育行政」の外側に存在した「住民の自治」は、これまでの行政中心の社会教育観から脱却する必要性を示唆していると考えられる。地域住民の間で自然発生的に生まれた下からの「学び」を、行政ができる範囲内でフォローしていくという「学びの形」が広まることが望ましい。

日本の社会教育自体が、従来の社会教育行政の枠組みを拡張している現在、私たちは原点に戻って、人間が生涯にわたって学習を積み重ねていく意義を根底から問う必要があるのではなかろうか。都市における「個」の孤立と「居場所づくり」、高度情報化社会への対応、リカレント教育等、それら生涯学習の課題のどれ一つとっても、その必要性の高まりは誰も否定することができないはずである。国や自治体の財政がどれほど逼迫したとしても、その切実さとは関わりがない。生涯にわたる「学び」を通じて、実り豊かな社会を作り上げていくためには、学校教育や社会教育行政の研究だけでは不十分である。また、制度的教育だけを教育と見做してきた教育観は、少なくとも社会教育を対象とする場においては、一面的なものである。伝統的な地域社会や家族制度が大きな変容を蒙った現在、私たちの習俗をはじめ、生活圏のあらゆる場所に遍在する教育的機能に着目する必要がある。

例えば、ひとりの生徒が「いじめ」にあった場合、それは「学校教育」の担当範囲に入ってくるが、それが「ひきこもり」に繋がった場合は、保健行政の守備範囲と重なる。その生徒が親から虐待を受けていると見做された場合は社会福祉行政の範疇で解決策が考えられる。思い悩んだその生徒が、万引きなどの問題行動に走ったときには警察が対応することになる。そこでは、行政によって分断された「対応策」だけが宙吊りになっている。生徒の存在をまるごと引き受けて寄り添っていくシステムは、今までのところ構築されているとは言い難い。「習俗の場」を含む「居場所」の存在は、そのシステムを考えていくときに大きな示唆を与えてくれるのではないだろうか。生涯にわたる「学び」と成長を対象化するためにもまた、今一度「社会教育」を見る視野の拡張が必要であるはずである。そして、「制度」外の社会教育を対象とするためには、民俗学的視点の導入が欠かせないと考えられる。なぜならそこには、市町村などの地方公共団体や教育委員会から出された通達や指針といった制度的言語、即ち建前的な行政の言葉を追うだけでは決して見えてこな

い実態が隠されているからである。集落や家庭での「学び」には、「習俗」が分ち難く結びついている。そもそも南島村内法自体が、公権力による「実定法」とは異なる「習俗」である⁷⁸。そして現在もなお、習俗と繋がる回路を失っていない沖縄社会教育の在り方は、私たちにとってひとつの示唆を与えるのではないか。これからの社会教育学は、民俗学や文化人類学の知見を、今まで以上に活用する必要があると思われる。よって本論文における各集落における南島村内法・罰札制度の実態について、習俗の詳細な記録でもある『字誌』の記述を中心に考察を進めていく。

沖縄の社会教育の歴史において、先ず着目しなければならないのは、「学び」が生活圏と密着しているが故の、学習の必然性と動機の強さである。シマでの学びは即、生活圏＝集落の文化の形成に繋がり、地域社会づくりにも役立っていく。シマ社会であることは、沖縄社会の第一の特色である。王府時代の「村」であるシマの人口規模は、数十人から数千人までかなりの開きがあるが、シマが違ふと言葉も風習もエイサーの踊り方まで異なると言われている。本土において、漬物の漬け方や障子の張替えといった、生活上の伝統文化が継承されにくくなっている現状を考えると、生活と密着した「学び」のもつ可能性は大きい。地域や家族の解体によって、これまでは自然に身に着けてきた生活上の知恵が必ずしも自然に継承されなくなった現在、生活と密着した制度外「教育」への着目は、決して教育概念の不当な拡張ではない。

次に着目すべきは、沖縄社会教育のもつ自然発生的性格の強さである。それは民衆の側からの「草の根」的な学習力の確かさでもある。自然発生的な民衆の動きに行政が寄り添ったときに生じる巨大な力を、その歴史はよく示している。例えば、現在沖縄の青年会活動の軸となっている「エイサー」の在り方を例にとればよくわかる⁷⁹（第4章で詳述）。

エイサーは、袋中という浄土宗の僧侶が本土からもたらした念仏踊りを祖にもっているが、戦前から全沖縄で盛んに踊られてきたような芸能ではない。エイサーなど無い地域も多く、あっても殆どの場合、ブツブツと念仏を唱えるだけの地味で退屈なものであったと言う。ところが、戦争が終わったあと、中部の勝連半島やコザなどの地域の派手な衣装を着て激しく踊る太鼓エイサーが沖縄全土に広まった。その過程で、さまざまな民謡・流行歌・創作曲が取り入れられ、戦前とは異なって男女で一緒に踊る踊り方が一般的になって行った。こうした若者たちの自然発生的な動きが行政と一体となって大きなイベントが開かれるようになり、ラジオやテレビなどのマスコミによる宣伝も加わって、エイサーは沖縄を代表する芸能となる。青年会だけでなく、子ども会などにも取り入れられ、沖縄の社会教育を

支える活動のひとつとして確固たる地位を占めるに至った。娯楽やレクリエーションの乏しかった戦後の沖縄での自然発生的な若者たちの動きがエイサーを主導していったことが肝要であるように思える。

このような、若者たちの自然発生的なムーブメントが活発な集落青年会の活動をもたらし、更にそれが行政とも結びつきながら全県化していくという流れのなかに、青年会など社会教育団体の運動の望ましい在り方が見てとれる。

沖縄の社会教育の歴史と現状を振り返るとき、そこには「公」行政主体の社会教育だけを注視していたのでは見失う、文化と学びの生命が脈打っているといえる。

第3節 社会教育の源流としての習俗教育

(1) 「習俗」と「教育」について

本稿は、沖縄シマ社会の習俗と「教育」「社会教育」とが会う場をその主舞台としている。また、実定法の外側で民衆生活を規定してきた「南島村内法」自体がひとつの「習俗」でもある。その意味でも、本研究は「習俗教育論」の一分枝と位置付けることができる。ここで、「習俗教育論」を論じる前提として必要な、「教育」「社会教育」に関する概念の整理を基礎作業として行っておきたい。そして、教育における習俗教育の位置を確認した上で本論に臨みたい。

近代教育史のなかで、「習俗」が帯同する教育的機能に言及したのは、柳田国男をもって嚆矢となす。近年に至るまで、「習俗」に言及する教育思想家の多くが、柳田の習俗教育論に言及している。柳田の教育論は、郷土教育に始まり、国語科教育、社会科教育、農業教育など多岐に渡っているが、その根底に横たわっているのは、日本民俗学の創始者としての業績を礎に置いた習俗教育論であると言える。柳田は次のように述べている。

「前代では、今の小学校に対応するものは、しばしば誤解されてきたような寺子屋ではなく、年長者・父母の経験・言動を見聞して繰り返しのうちに覚えこむことであった」⁸⁰。

「(文部省の教育史編纂は…筆者註) ただ寺子屋の歴史にすぎぬ。寺子屋の始めは、江戸時代の中期からで、しかもごく近世になる迄、村に五人か七人の農業以外の職を得意とする者だけが、或期間読書筆算を学びに行った場所である」「それでは、明治維新の間際まで、常民の九割以上が無教養であったという結論になるのではないか。民に教育がなくて、これだけの国家が成り立ちうるかどうか、ちょっと考えても分かる」⁸¹。

柳田の教育史批判は、教育機関のみを教育とみなす「教育＝教育機関」観と、文献中心

主義に対する批判であった。岩永久次が指摘したように、わが国の教育の問題点は「学校教育と習俗としての教育と、二つの間の調整がなされないままに学校教育が教育を独占する方向で突出した」⁸² ことにある。現代の教育の荒廃の原因は、学校教育と「習俗の教育」との関係にあると柳田は論じた。

イヴァン・イリッチ (Ivan Illich、1926—2002 年) は、教育を外部から与え続けることが、人間に本来的に備わっている自律的学習能力を奪う可能性について論じているが、柳田の危機感の中にも、そういった危険を孕んだ近代学校教育システムへの批判が内在しているように思われる。柳田は、イヴァン・イリッチの言う、「教えれば教えるほど学ばなくなる知識過剰化の現実」を見抜いていた。足を棒にして、全国の民俗を調べつくした泰斗ならでは直観である。

しかし、柳田の指摘する「習俗の現場」は、本当に学校教育の源流と考えて良いのだろうか？ それは甚だ怪しいと言わねばならないだろう。次のような場を「学校」の祖形と柳田は見做している。

「今でも形ばかりは山家に残って居るか知らぬが、夜話と称して老人は茶を呑みに、若盛りの男女は夜なべを持ち寄って、一つ明かりの下で群れて夜を更すのは、もとは一種独特の学校であった」⁸³。

習俗のもつ教育的機能の存在を前提としたとしても、夜なべの場は、柳田の言うように「学校」と関係付けられる訳ではない。その理由を述べる前に、ここで本稿なりに基礎的な教育学上の諸概念を整理しておきたい。

「教育」とは、「教え育てること」であり、「望ましい知識・技能・規範などの学習を促進する意図的な働きかけの諸活動」であり、「一定の目的ないし志向のもとに、対象に対する働きかけを指す」⁸⁴。もちろん、教育イコール学習ではない。わが国が生涯学習政策を取り入れる際、「生涯教育」にするか「生涯学習」という言葉を使うかで論議があったことは広く知られている。学習は、「各人が自発的意思に基づいて行う」ものであり、「必要に応じて自己に適した手段・方法を自ら選んで生涯を通じて行う」ものであることを文部科学省も認知している⁸⁵。「学習」とは「自律的」活動を含む幅広い概念であり、それに対する働きかけである「教育」は他者による学習者への働きかけであり、「他律的」な活動である。この点について、以下の山本哲士の定義を検討したい。

『学ぶ』とは自律的行為 (autonomous action) です。学ぶ側から見た場合、『教える』とは他者による他律的行為 (heteronomous action) です。この両者は、相互に協働しあ

い、ひとつの生産様式を構成します。ともにバランスをもって共関しているとき、それは「自律共同的」であるといえますが、しかし、『教える』他律的行為が『学ぶ』自律的行為を圧倒して麻痺させるほど支配的になっているとき、産業的な様式が構成されていると考えます…（中略）…学校化の下では、学習は教えた結果であると定義されます。学校化の下では、教育は商品となっています」86。

そして通常、広義での教育は大きく「学校」「社会」「家庭」の3つの教育を包括している。だが、「家庭教育」という概念が本当に成り立つものかどうか、教育学者の中には疑問の声を呈する者もいる87。また、社会教育に至っては、論者の数だけ定義があるに等しく、「習俗としての教育」の扱いも研究者によって異なる。太田堯のように、柳田民俗学を教育史から再検討しようとする論者もいれば、吉田昇のように「習俗としての教育」を教育概念の過大な拡張であると批判する研究者もいる88。また「社会教育不要論」を主張する松下圭一は、「教育」概念の適用を「義務教育+高校教育」程度の基礎教育に限定すべきであると論じている89。即ち、高等教育は成人としての市民教養を基本とした職業予備訓練・研究開発機構の場であり「市民文化活動」であって、文化同化を目的とする「教育」とは区別すべきだと考察している。では、柳田が例に出した「夜なべ」の場は何なのか？

柳田が指摘するように、夜なべの場での教育的機能の存在自体は誰も否定できないであろう。職業教育の機能もあれば、一人前の村人になるための倫理教育もあった。そして、口承伝承による文化伝達機能も大きな働きをしており、そのことが、かつての日本人の「表現能力」の形成に寄与したと述べられている90。

だが勿論、「教育的機能」を有することが、そのまま教育ではない。例えば現代の日本では、精神分析医、心理カウンセラー、ソーシャルワーカー、図書館のレファレンス担当者など、社会のあらゆる場所に「学習支援機能」が遍在している。しかし、イリッチが指摘するように、自律的機能を圧倒するほどの他律的機能を有するのは、学校教育だけであり、生徒の心のなかにズケズケと土足で入って行くことが許されてきたのは学校教師と僧侶だけである91、と。その意味では、「夜なべ」の場はそこまでの機能を行使できるだけの権力を背後に持っていたのであろうか？

そもそも「夜なべ」の場の営為が「教育」概念にどこまで当て嵌まるものか、疑問が残らない訳ではない。その場での語りや、どこまで「意図的」なものか、分からないところがあるからである。その意味では、“informal education”の「教育」には、いつも曖昧さがつきまとっている。そしてその曖昧さは、「教育」と「習俗」を繋ぐ社会教育の境界的な

あり方から来ていると考えられる。本稿では、社会での自律的な「学び」を支援する営為を「社会教育」と定義しておきたい。

「夜なべ」の場に見られるような、教育的機能をもった習俗の場に、他律的機能が全くないとは限らない。半ば義務のように、しぶしぶ参加する村人たちもいたであろう。共同体の「縛り」である。近代的観点から見て、「夜なべ」を自律的なものと美化することはできないはずである。その意味では、「夜なべ」の場を「教育」（半教育）の場と呼んでも差し支えない。

しかし、明確な強制力を有する教師もいなければ、社会へ労働力をアウトプットするシステムが構築されている訳でもないこの習俗の場は、やはり後年の学校教育と関係づける訳には行かないはずである。教育史上に近代教育の源流として記載されるべきは、やはり本土の寺子屋であり、沖縄でいえば士族の子弟のための「村学校」「平等学校」「国学」や、庶民のための「筆算稽古所」である。（沖縄の教育システムについては第2章参照）92。

ここで再度、本稿第4章で取り上げる「モーアシビ」の習俗や、本土での若者組の活動のように、「習俗としての教育」が、ときに学校教育と対抗しながら残存してきた歴史を確認しておきたい。そして、民衆の習俗世界を媒介としながら、近代の教育・文化を検討する必要性を主張しておきたい。学校「教育」の源流が寺子屋などの機関にあるように、「社会教育」「民間学習」の源流は習俗の世界にある。

「モーアシビ」や「若者組」活動の一部に、反道徳的な要素や公的教育活動と相対する要素があろうとも、それらは「自律的学習」を生み出す習俗の泉であった。第1節で求めた「社会教育観の拡張」とは、習俗の場が有する自律的学習支援機能への着目である。例えば、モーアシビの場で、好きになった女性と一緒にになりたいと若者が願ったとき、まずは詩歌の作り方を覚え、必死になって歌舞を学ぶ。更に次の段階になると、詩歌や歌舞の学習それ自体が、文学や音楽に内在する魅力を深く掘り下げることを求めてくる。「五感の形成はいままでの全世界史の一つの労作である」93とは、余りに有名なマルクスの『経済学・哲学草稿』中の言葉である。美に目覚めた人間の五感が、より優れた言葉や旋律を求めることは、いわば人間に内在する自然過程である。

(2) 沖縄学としての社会教育学

ここで、沖縄出身でもない筆者が何故沖縄の社会教育学を選択したのかを述べておきたい。

「沖縄」への着目は、その〈境界性〉への着目にある。モノ・エスニックな民族文化の強

い日本のなかで、「琉球三十六島」（沖縄周辺諸島に加え、宮古・八重山の先島諸島、鹿児島県の奄美諸島）の存在は、明らかに「あと一つの日本」の存在を明示してくれている。そして、「日本」という国家の括り、即ち民族や文化の自明性を突き崩して再考を促してくれる位置にある。とりわけ沖縄は、日本本土と同一施政下におかれた歴史がまだ百年程度しかないのである。（琉球処分から 1945 年の終戦までと、72 年からの復帰後）。

社会教育の世界も例外ではない。王府時代からの集落自治と一体となった、本土の社会教育とは異質な、字を中心とした独自の社会教育の姿がそこにある。そして、そのことはまた、「習俗としての教育」の豊饒さとも繋がり、本土に生きる私たちの社会教育の在りかにも示唆を与えてくれている。

日本文化人類学会の「研究対象地域」には、「日本」とは別に、外国の大陸・地域と並んで「南西諸島」という区分が設けられているが、「南西諸島」が「日本」と並んで独立した選択肢を形成していることは、その独自の習俗の豊饒さの存在を語っている。

その習俗の豊饒さは、とりもなおさず、習俗に内在する教育資源の豊饒さと繋がっている。一例を挙げてみよう。沖縄に「模合」という習俗がある。学校の同級生や、仲の良い友人同士が月に一度程度「飲み会」などに集まって、そこで一定の金額を参加メンバー共通の基金とする。そして、メンバーの中の誰かに祝い事（例えば子どもの進学や出産）などがあつたときに、その基金を拠出するという相互扶助システムである⁹⁴。本土の「無尽講」「頼母子講」と対比される、王府時代にまで遡る習俗であるようだ。筆者も何度か同席したことがあるが、ネガティブな要素は皆無であり、見聞した限り、出入り自由な開かれたものであつた。これもまた、島人が形成する共同性の紐帯の強さを示す例である。

そして、その「模合」の習俗は、教育にも利用されている。嘉納英明の報告によると、「教育隣組」のメンバー同士で「教育模合」を行い、お金を出し合つて教育の施設・設備等の整備に充てる例があるようである⁹⁵。習俗と教育システムの交流を示す典型例である。

沖縄の習俗の豊饒さは、教育的契機に満ちている。本稿でも、様々な習俗を俎上に載せてきたが、それらは沖縄の習俗のごく一部にすぎない。社会体育の在り方ひとつ取ってみてもいい。琉球競馬、沖縄相撲、棒術、ハーリー（またはハーレー、爬竜船）等々、本土では知られていない沖縄特有のスポーツが健在である。学校教育でその全てを扱うことなど不可能であり、社会教育の介在が不可避である。

末本誠は、「社会教育における地域学の意味—沖縄学を中心に」という論稿のなかで、次のように述べている。「本報告が『沖縄学』を標榜し、イデオロギー的な要素を引き受ける

ことは、『本土』を中心に沖縄をその基準からのずれ、『格差』として捉える、『本土』中心の見方を拒否し、沖縄の現実を基軸にした従来の議論とは異なる、もうひとつの可能性を探究する試みにならざるをえない」96。

また小林文人も、社会教育の在り方についてこう語っている。「もともと地域を舞台に展開する社会教育実践は、本来的に地域的であり、その地域差はむしろ当然であって、それと表裏の関係で地域の個性も胚胎する。そこに内発的な発展の方向も秘められている」97。ヤマトだけが日本ではない98。かつてポルトガル人から、「ゴース人」「レキオ人」と称された「琉球民族」によって切り開かれた「習俗」の中の教育的機能の存在は、自律的学習を核とした「生涯学習社会」の形成にも寄与が可能であると思われる。

第4節 研究方法

本研究における方法の特徴は、① 地域資料（『字誌』・『市町村史』・『県史』）の重視、② フィールドワーク（現地調査）に基づく、アンケート調査及び「聞き書き」の活用という2点に存在する。その特徴は以下の通りである。

(1) 地域資料

本論文では、『沖縄県史』をはじめ、各『市町村誌』、『字誌』などの地域資料を重視して論を進める。地域資料のうち、『字誌』については一言断っておかねばならない。沖縄では、多くの集落が、『字誌』と称する集落史料を競うように作成している。沖縄全土の字の内、『字誌』を発行している集落は、全字の半数を超える674に及んでいる（2004年）99。近年では、本土でも『字誌』を発行する集落が現れてきたが、沖縄のように集中して発行している地域はなく、本土の『字誌』は極めて例外的・散発的な事例であると言っている。むしろ基本的には沖縄の事例に倣って村落のライフ・ヒストリーを紡ぐようになったと言える。『字誌』は沖縄・奄美特有の地域資料だと言っているだろう。しかし、それらは必ずしも国会図書館に納本されている訳でもないので、現地の図書館に行かなければ入手できない『字誌』が多い。

また『市町村史』が、各市町村の史料編纂室で専門家によって編集されるのに対し、『字誌』の執筆・編集は、公民館などで編纂されていることが多い。中には、大学の研究室が大掛かりな編集チームを作って編集したような例外的なケースもあるが、逆に学校長などの個人の記憶に依拠した『字誌』も珍しくない。それ故『字誌』は、情報の正確さにおいては

やや劣る面があるものの、抽象化されない実態や生の情報を多く含んでいる。集落(シマ)ごとの差異の大きい沖縄の貴重な情報源である。青年団のあり方において、風俗改良運動への関わり方において、郡や市町村レベルの記録と各集落の記録には、小さくない差異が存在する。その差異の持つ意味は本論で明らかにするが、郡・市町村レベルの記録が公式見解や表向きの論理によって彩られていることが多いのに対し、『字誌』には実態や住民の肉声が多く含まれていると考えられる。本論のテーマである各集落における罰札制度の実態も、基本的には『字誌』に依拠して明らかにする。

また、少数ではあるが、個人によって出された私家版の地域資料を用いた。個人によって編纂された地域資料には、時系列などの正確性には難点があることも多いが、生活に根差した実感に基づく「肉声」とローカルな情報のディテールとを大切にしたいためである。

(2) 「アンケート」と「聞き書き」

本論では、方言札に調査対象を絞った「アンケート」を行い、また戦前の「罰札」や青年集団、青年会活動と行事、モーアシビ(毛遊び)などの習俗といった幅広い「シマの生活」についての「聞き書き」を行った。「聞き書き」は、民俗学で多用される方法である。

「聞き書き」は、「アンケート」のように予め決められた質問項目に沿って質問しながらインフォーマントに答えてもらう「構造化面接」や、相手によって臨機応変に質問内容を変えながらも誰に対しても一定の同じ質問を用意しておく「半構造化面接」とは異なり、会話形式に沿った自由回答方式に基づく「非構造化面接」である。クライアントの反応によって、臨機応変に対応しながら話を聞き出すこの方法は、面接の目標に関連した様々な予期しない情報を得られる可能性を有している。そして、同一の語り部であっても、その語りは聞き手次第でどのようにでも変化する。「聞き書き」の時間を通して、聞き手は自らの人間としての幅や深みを問われることになる。言葉の多い人もいれば、少ない人もいる。面白おかしく表情豊かに話す人もいれば、低い声で淡々と話す語り手もいる。クライアントの表情は一人ひとり異なり、同じ「聞き書き」は二つとない。「聞き書き」は、調査の初心者にとっては困難を伴う方法ではあったが、沖縄生まれではない筆者が異郷「沖縄」に関する文物や、そこに暮らす人々の生活感情に触れるためには一番良い方法に思えた故にこの手法を選択した。

本論文での「アンケート」調査は、「方言札」の体験者を対象としたインタビュー方式によって、2003年に行ったものである。予め質問票を見てもらい、それに沿って答えてもらっ

た。インフォーマントが体験した方言札について、その時期や期間、札の形状や素材・色、他の罰札との関係などの質問事項を予め用意しておいた。

方言札の調査としては、代表的な先行研究者である近藤健一郎による、沖縄県の全小学校『学校誌』に基づいた研究がある。（「近代沖縄における方言札（一）～（七）」『愛知県立大学文学部論集（児童教育学科編）』1999－2005年）。これは方言札に関する記述の有無を、網羅的に調べあげた研究であり、今後も研究者が依拠していく価値ある基礎研究であることは間違いない。この近藤による調査の結果、どの時期に、どの程度の範囲で方言札が学校内に存在したかを知ることができるようになった。

しかし本論では、方言札が、国や自治体によって使用が決められた公式的な教具ではなく、あくまでも「習俗」として存在していたことを重視し、その多様な使用形態や言語生活の実態に迫るには文献資料以外の「定性的分析」が欠かせないと考え、「アンケート調査」を行った。

この「方言札」に特化した調査は、2003年に筆者の修士論文執筆の為に行ったものが最初で最後である。当時、他の先行研究において殆ど見聞することがなかった、集落で使用される地域方言札の使用者の話聞いたことが修士論文の大きな成果であった。ただ、調査の絶対数が少なく、筆者の調査結果が他の研究者のものと大きく性格を異にしていることもないため、本論の叙述においては他研究者の調査結果及び竹富島の喜宝院蒐集館の聞き取り資料（冊子体ではなく、聞き取り用紙の複写物）と並列的に扱い、特に区分を設けて別扱いにすることはしなかった。

本論文では、罰札が流通していた村落共同体の様相をその背景まで含めて理解する必要性が生じてきたため、戦前まで方言札と同時期に、沖縄のシマ社会に広く流通していた罰札全体を対象として研究を進めることにした。そこで2012年の秋から冬にかけて、罰札の他、それを執行していた若者集団の在り方や青年会の活動の様子、風俗改良運動において取り締まりの対象となったモーアシビ（毛遊び）の習俗といった広い範囲における「聞き書き」を行うこととした。（当時、早稲田大学大学院を休学し、沖縄国際大学科目等履修生として沖縄に半年間滞在していた。）

本論文で対象とする罰札自体がひとつの「習俗」であることもあり、本論では習俗に内在する教育的要素を重視した。このように、教育学と民俗学の狭間のような位置で研究を進める以上、「聞き書き」は避けられない手法であった。紹介者から紹介されたインフォーマントを訪ねて、各地の字公民館において、各々1～2時間程度の聞き取りを行なった。

戦前の若者たちが、どのような気持ちで、当時非難されていたモーアシビ（毛遊び）を行い、終戦後に何故復活できずに終わったか、その歌舞へ向かうエネルギーが、どのようにエイサーへと繋がり、青年会の中心的な活動になったのか、このような疑問を明らかにするためには、文献資料から知ることのできる内容には限りがある。当時は常識としてあっても、年月を経るとわからなくなることも多い。そのために「聞き書き」という手法を用いた。

民俗学者の赤坂憲雄は、「それは、しばしば専門的な訓練を経ていない、アマチュアの好む技法として蔑まれてきた。しかし、民俗学的な知は疑いもなく、この聞き書きという方法によって支えられ、育まれてきた」¹⁰⁰と述べ、記憶をめぐる現場には避けがたく小さな政治、大きな政治の影がさしていることを指摘している。そのことに自覚的でありながら、マニュアルのない実践である「聞き書き」を通して、罰札を巡る常民の記憶と歴史を繋ぐことを心がけた。

このような現地調査においては、いかに良質のインフォーマントと出会うかが非常に大切になってくる。現地調査において、インフォーマントを紹介していただいた協力者は以下の通りである。

アンケートについては、読谷村座喜味公民館職員の皆さんに協力を頂いた。また、「聞き書き」において、名護の各集落のインフォーマントに関しては名護市教育委員会社会教育課社会教育主事である糸川幸司氏に、糸満市喜屋武のインフォーマントに関しては琉球大学教授の赤嶺政信氏に、読谷村各集落のインフォーマントに関しては読谷村役場の小橋川清弘氏に、宜野湾市各集落のインフォーマントに関しては宜野湾市立博物館学芸係長の平敷兼哉氏に、それぞれ協力を頂いた。

（アンケート）

本論文中に現出する、方言札体験者への筆者のアンケートは、表 0-1 に記したように 2 回に渡って行った。質問内容は、札を課せられた時期・期間、札の大きさ・色・素材、札に記された文字、札を受け取ったとき他の罰則を伴ったかどうか、札の管理、札の授受の様子などである。アンケート調査の対象は、表 0-1 の通りである。

表 0-1 方言札体験者へのアンケート調査

(第1回) 2003年8月4日 場所 沖縄県読谷村座喜味公民館

回答者 体験年代 在籍小学校 居住地 その他の情報

A氏 1940年代後半 喜名小学校 読谷村喜名在住 元教員

B氏 1950年代前半 座喜味小学校 読谷村座喜味在住

C氏 1949～55年 比嘉小学校 読谷村儀間在住 6年間使用

D氏 1944年頃 石嶺国民学校 読谷村儀間在住

E氏 1940年代前半 渡慶次小学校 読谷村渡慶次在住

F氏 1942年頃 読谷村渡慶次在住 学校で方言札は経験せず。

渡慶次部落内で青年団が

管理する方言札があった。

(第2回) 2003年8月6日 場所 沖縄県粟国村G氏宅

G氏 1936～41年 粟国小学校 粟国村在住 村教育委員長(面談時)

(聞き書き)

本論文で使用する、罰札制度及び同化政策全般の調査の為にに行った「聞き書き」は、表0-2の通りである。(敬称略)(年齢は聞き書き当時)。

表 0-2 罰札制度及び同化政策全般の調査のための「聞き書き」

(第1回) 時期 2012年11月13日 場所 沖縄県名護市呉我公民館

話者 (性別) 年齢 肩書き 聞き書き内容等

H・A氏(男) 81 羽地老人クラブ連合会会長 同化政策(毛遊び)

H・B氏(男) 74 同化政策、罰札制度

(第2回) 時期 2012年11月14日 場所 沖縄県名護市底仁屋「泡盛資料館」

I氏(男) 69 元名護市立図書館長 村内法、風俗改良運動

(第3回) 時期 2012年11月13日 場所 沖縄県名護市老人介護施設

J氏(男) 64 元辺野古区長、字誌編集長 罰札制度、エイサー

(第4回) 時期 2012年11月17日 場所 沖縄県糸満市喜屋武 K・A氏宅

K・A氏(男) 73 元公務員(獣医)、元若者頭 字政、村内法・罰札制度

K・B氏(男) 86 元海軍士官 同化政策(毛遊び)

(第5回) 時期 2012年11月26日 場所 沖縄県宜野湾市嘉数公民館

- L・A氏 (男) 81 同化政策 (毛遊び)
- L・B氏 (男) 74 自治会長 同化政策 (毛遊び)
- L・C氏 (男) 73 同化政策 (毛遊び)
- (第6回) 時期 2012年11月26日 場所 沖縄県宜野湾市伊佐公民館
- M氏 (男) 77 老人会長・元貿易商・元青年会長 同化政策 (毛遊び)
- (第7回) 時期 2012年11月28日 場所 沖縄県読谷村高志保公民館
- N氏 (男) 77 村内法・罰札制度、字政
- (第8回) 時期 2012年12月3日 場所 沖縄県読谷村波平公民館
- O・A氏 (男) 83 村内法・罰札制度、字政
- O・B氏 (男) 76 区長 村内法・罰札制度、字政
- O・C氏 (男) 75 村内法・罰札制度、字政
- (第9回) 時期 2012年12月12日 場所 沖縄県宜野湾市字宜野湾公民館
- P・A氏 (男) 87 同化政策 (毛遊び)
- P・B氏 (男) 83 音楽家 (師範)、野村流音楽協会理事 毛遊び、エイサー
- P・C氏 (男) 82 村内法・罰札制度
- (第10回) 時期 2013年3月20日 場所 沖縄県浦添市西原公民館
- Q氏 (男) 不詳 字誌編集委員長、元学校長 毛遊び、エイサー
- (第11回) 時期 2013年3月24日 場所 沖縄県与那原町「ほがらか苑」(老人ホーム)
- R・A氏 (女) 84 毛遊び、エイサー
- R・B氏 (女) 85 毛遊び、エイサー
- (その他 1) 2002年8月4日
- S氏 不詳 タクシー運転手 (読谷村での移動中) 罰札制度
- 山内徳信氏 67 元参議院議員・元読谷村長 (自宅にて) 沖縄問題全般、罰札制度
- (その他 2) 2012年11月30日 (聞き書きというより、立ち話に近い)
- Z氏 57 会社員、筆者の友人。 エイサー

第5節 本論文の構成

本論文の構成は以下の通りである。序章では、本論の研究目的を明らかにし、その目的

を達成するために研究課題を設定し、次いで本論叙述の為の基礎概念を検討した後、沖縄の社会教育を対象にする意味を明らかにした。続いて、研究方法について説明した後、序章第6節において沖縄を対象とする研究において本土の人間にとって馴染みのない沖縄特有の用語や沖縄の社会教育を明らかにする事項について論じた。

そして、第1章「沖縄における習俗と社会教育」では、南島村内法と罰札制度の叙述に入る前提として、他府県の社会教育には見ることでできない、沖縄特有の字自治に支えられた字の社会教育の全体像を俯瞰した。戦後社会教育において、中心的な役割を果たしてきた公民館にせよ、青年会などの社会教育の団体にせよ、沖縄では集落単位で組織されてきた歴史がある。それ故に、沖縄の社会教育を見るときには、自治体行政によるものと、字単位の社会教育の二重性において見ていく必要がある。このように、字中心の社会教育が残った背景には、王府時代から続く字自治の伝統があった。

次いで、第2章「南島村内法と罰札制度」では、本論のテーマである南島村内法と罰札制度について概説し、明らかに近代法と抵触する村内法・罰札制度が近代に入ってからでも存続しえた理由を明らかにする。そして、村内法の執行者であった青年集団（青年会・若者組）の在り方を組上に載せた後、戦前期における村内法とその罰則である罰札制度の実態について、『字誌』などの地域資料をもとに解明を試みて行きたい。

続いて第3章「風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度」では、近代の同化政策でもある沖縄の「風俗改良運動」が、古くからの生活規制である村内法と出会い、その条文として盛り込まれることによって民衆に影響を与えた様相を明らかにする。そして、「風俗改良運動」が有した「同化」と「近代化」という二つの方向性を明らかにしたうえで、「改廃」の対象となった各習俗に対して運動が与えた影響について考察する。

第4章「『性』をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』と『馬手間』—」では、風俗改良運動において、真っ先に改廃の対象とされた沖縄の性と婚姻にまつわる習俗である、「モーアシビ」と、それと表裏する関係にあった「馬手間」（または「馬酒」とも称す）について叙述を試みる。双方とも、本論稿の目的である教育における「土俗の力」の検証に深く関わっている。罰札制とも無縁ではない。

戦前の沖縄社会教育を担う教育者にとって、自由恋愛を伴う「モーアシビ（毛遊び）」の絶滅は、最大の課題であった。しかし、その伝統的習俗こそは、沖縄の歌舞の伝統を継承する文化伝達機能を有する「習俗としての教育」=informal education の場に他ならなかった。その意味では、「モーアシビ（毛遊び）」の場こそは、制度的社会教育（社会教化）と、

文化伝承機能を持つ、民衆の「習俗としての教育」がはげしく衝突する場であった。その歴史は、私たちに「教育」の本質の在りかを突き付けてくるように思われる。

第5章「方言札の現出」では、沖縄の罰札制度の中で最も人口に膾炙してきた、沖縄語（ウチナーグチ）に対する言語罰札である「方言札」について論じる。現代の沖縄に生きる人々の間では、農村の罰札制度については殆ど知られていない。しかし、50年前まで続いた方言札については体験者も多く、学校誌の体験談などの資料も極めて多い。その発生は、20世紀初頭にまで遡ることができるが、時期的に考えると、沖縄古来の罰札制度と「風俗改良運動」の結合によって生まれたものであると言ってもいい。モノエスニックな国家と社会を形成するための教育ツールであった「方言札」であるが、その出自は沖縄農村社会の土俗にある。そして、方言札は決して学校教育の中だけで使用された訳ではない。青年団などの社会教育の場でも使用されてきた。そして、決して法的に推進されてきた訳ではないこのシステムは、農村の「習俗」が、学校社会のなかの「習俗」と化したものであるといえる。即ち第5章は、モーアシビに「習俗の中の教育」を見る観点とは逆に、「教育の中の習俗」を解明する試みである。

終章では、本稿全体の総括を試み、序章で設定した課題についての結論を呈示した。課題への回答は、第1章から第5章までの本文の中でその都度行っていくが、各章に分散しているその結論をまとめた。

第6節 用語解説

沖縄／琉球・・・「沖縄」という地名は沖縄県内に限定して使用されるが、「琉球」と称する場合は、鹿児島県奄美地方を含んで使用されることが多い。（例えば、琉球大学奄美分校（現在廃止）というように。）奄美諸島は、薩摩侵攻以前の琉球王国の領土であった琉球三十六島の内の北部十七島に該当する。奈良時代、わが国の文献のなかに初めて「阿児奈波」という固有名詞が登場する。これに対して琉球とは、中国が名づけた「流求」に遡る。また、明治・大正期の教育現場においては、中国側から命名された「琉球」の呼称がかつての「琉球王国」を想起させることもあって、「沖縄」の呼称が好まれる傾向にあった。例えば新田義尊は、「沖縄は沖縄なり琉球にあらず」という論文を『琉球教育』2号（1895年）から9号（1903年）まで掲載している。本論文では、文脈に応じて双方の呼称を使った。

シマ・・・現在の集落・字のこと。王府時代から1908年（明治41年）に市町村制度が導入されるまでは、ひとつの「シマ」（集落・字）がひとつの「村」を構成していた。本論文で「村内法」と呼ぶときの「村」は、シマ（集落・字）を指している。沖縄では王府時代以来、シマを中心とした生活が営まれてきた。例えば、農民の結婚は基本的に村内婚であり、村外の異性と一緒になる場合には「馬酒（馬手間）代」と称する罰金が課せられた。本土では市町村制の施行により、字単位の若者組などは崩壊したが、沖縄では近代青年団も字単位の組織となった。婦人会や向上会など、殆どの社会教育団体も字単位の組織されている。沖縄における字の結束の強さは、富農の私有地が無く、共有の田畑を耕作する村落共同体の歴史的なあり方から来ている。ユイマールと呼ばれる共同労働と相互扶助によってシマを支える姿は、社会教育の上でもよく取り上げられてきた。

間切・・・王府時代から、1908年（明治41）に本土同様の市町村制度が導入されるまで存在した行政単位。市町村に該当すると言われているが、本来は琉球王国の第一の地方行政区分である。琉球をひとつの国家と見做す観点に立てば、市町村というよりは郡に準ずるものと位置付けた方が適切であるとも考えられる。この間切の下に村（シマ）、即ち現在の字が置かれていた。かつては一つの「シマ」が一つの村を構成していた。

地域区分・・・文化人類学や民俗学などが沖縄を対象とするとき、その地域は「奄美・本島・宮古・八重山」の4つに大別される。その地域ごとの文化的差異は大きく、他の学問分野でもその相違は前提とせざるをえない。奄美地方は、行政区分上では鹿児島県であるが北部琉球であり、基層文化では沖縄との結びつきが強い。例えば言語を例にとっても、沖縄本島方言と宮古方言の相違よりも、沖縄本島方言と奄美方言の相違の方が小さい。本論で取り扱う方言札も、奄美までは遍く広い範囲で存在していた。また、前述したように、『字誌』も沖縄同様に奄美でも熱心に編纂されてきた。ただ、沖縄文化圏内の4つの地域区分が必ずしも文化的区分とぴったり重なる訳ではない。鹿児島県奄美群島のなかの沖永良部島と与論島は、行政的には奄美地方であるが、琉球に統一王国ができる以前の三山時代には北山王国の一部であり、今でも沖縄文化圏に属する。米国統治下の奄美で「本土復帰運動」が展開されたとき、この二島を復帰対象から除外する二島分離案が存在した。楽器の三線も奄美三線ではなく、沖縄の三線を用いている。

また、沖縄本島内部は北部（山原地方・国頭）、中部（中頭）、南部（島尻）、周辺の諸島に分けられる。

先島（サキシマ）・・・宮古諸島と石垣島を中心とする八重山諸島との総称。本島から宮

古までは約 290 キロでおよそ東京一名古屋間程度の距離があり、本島から八重山までとなると、東京—京都間に近い 430 キロの距離となる。歴史的にも、本島とはかなり異質であり、先史時代は縄文・弥生土器の文化とは異質の、インドネシア等と近い南方系の土器文化の影響下に置かれていた。また、王府時代には、本島にはない「人頭税」という苛酷な税と収奪に悩まされた、いわば琉球王国の「植民地」と呼んでも間違いとはいえない。

本論文との関係で言えば、前近代において先島諸島には「罰札制度」は存在せず、このシステムがもたらされたのは、近代に入ってからのことであった。

宮古・・・沖縄の 4 つの文化圏の中でも、言語や文化の面で特に異質性が強いのが宮古諸島である。宮古の人々が、本島人から差別を受けてきたことは有名である。宮古島は高い山がなく、従って水の調達が非常に大変で、農耕にも不利な条件が重なっていた。柳田国男が「孤島苦」という表現をしたとき、念頭にあったのは宮古島のことであったといわれている。

琉球王国・・・薩摩侵攻を境として、それ以前を「古琉球」、以降を「近世琉球王国」と区別することができる。かつての歴史学界では、近世琉球王国を薩摩の植民地のように見做す考え方が支配的であった。戦前の沖縄を代表する知識人伊波普猷などもそう考えていた。しかし近年の研究では、薩摩が琉球に次々に課した法規は多分に建前的なものであり、実質的には日清両属体制の下で高い独立性を有していたという見解が多い（例えば豊見山和行著『新琉球史 近世編』琉球新報社、1989 年）。また、グレゴリー・スミッツ『琉球王国の自画像』（渡辺美喜訳、ペリかん社、2011 年）では、際どいバランスでなんとか独立性を維持してきた琉球王国の姿を論じている。また近代国家の「独立」概念を、前近代の世界に当て嵌めること自体に無理があることを指摘している。

標準語・・・言語学者の外間守善は、近代における沖縄での日本本土語教育を次の 4 期に分けて区分した 101。①「東京ノ言葉」時代（1879～1897 年頃まで）、②「普通語」時代（1897～1935 年頃まで）、③「標準語」時代（1935～1955 年頃まで）、④「共通語」時代（1955 年以降）の 4 つである。「東京ノ言葉」とは、当時使用されていた統一テキストである『沖縄対話』のあり方からそう呼ばれた。「普通語」とは、Common language の訳語であり、「普通ノ言葉」と中央で命名されたものを、沖縄で「普通語」と短縮して用いるようになった。「標準語」とは、1935 年（昭和 10 年）頃から用いられるようになった呼称だが、それほど厳密な定義があった訳ではない。現在では、「標準語」は共通度の高い共通語（例えば東京共通語）をもとにして将来制定されるべきものであり、未だ現存してい

ないことになっている。「共通語」とは、1949年に国立国語研究所によって作られた概念であり、「全国どこでも通じる言葉」でありつつも、「語彙・語法・音声・アクセント等の面で大幅に基準を緩くした言語」という緩やかな規定のものである。

琉球語・・・沖縄の言葉を「琉球語」と呼ぶか、「沖縄方言」と呼ぶかは基本的に政治的判断が伴っている。事実として確認できることは、琉球語が日本本土語と分れたのは奈良時代前後であり、その為に琉球語には日本の古語が多く含まれているという事実がある。それにも関わらず、同一祖語を基準として共通の残存語で比較した場合、東京語と沖縄の首里語との距離は、英語とドイツ語の距離にほぼ等しいという。これは言語学の近年の研究成果¹⁰²が示すことである。日本語と琉球語が分かれたのが8世紀頃の分離であるとするれば、ラテン語からスペイン語やフランス語が分岐した年代と大同小異である。伊波普猷も当初は、「琉球語」「琉球民族」という呼称を使用していたが、大正期に日琉同祖論を発表してからは用いなくなった。尚、明治期の沖縄では、「日本語」という言葉を用いることが禁じられ、「国語」という呼称を使用させて「日本人」であることの自覚を促した¹⁰³。また、奈良時代に日本語から分かれたことと、それ以前の沖縄（特に先島諸島）でどのような言語が使用されていたかという問題は、全く別の問題として考察される必要がある。琉球語が先島諸島に流入した時期については、確定的なことは未だ何も言えないはずである。遺伝子学の知見によると、日本列島に住む民族集団が極めて多様性に富むものであったことは改めて指摘するまでもない。

レキオ人・・・16世紀にポルトガル人が東南アジアで交易を始めるまで、東北アジアの明・朝鮮・日本の3ヶ国と、マラッカ、タイ、スマトラ、ルソンなど東南アジア諸国との間の交易は、琉球人が一手に独占していた。その富を背景に、3国に分かれて覇を争っていた北山、中山、南山の各国がそれぞれ独自で明に朝貢することができた。ポルトガル人たちは、琉球人のことを「レキオ人」または「ゴース人」と呼んだ。

序章 注

1 集落・字・シマは同義語であるが、ここでは必要に応じて使い分けるものとする。

琉球王国には「間切」と呼ばれる地方行政区分が設けられ、その下位に「村」、即ち現在のシマが存在した。序章第6節用語解説にて詳述。

2 沖縄では、生活共同体である字・集落を「シマ」と称している。社会教育研究においても、山城千秋や末本誠らがこの用語を踏襲しており、本論でも適宜この名称を使用す

る。

3 末本誠「琉球政府下、公民館の普及・定着過程」（小林文人・平良研一共編）『民衆と社会教育』エイデル研究所、1988年、196頁。

4 南島村内法は、間切（王府時代から明治期にかけての沖縄の地方行政区分）ごとに定められた間切村内法と、各村（現在の字・集落）が独自で定める村内法に二大別できる。

5 王府時代とは、沖縄が三つの王国に分かれて覇を競っていた14世紀から、琉球藩が敷かれる1872年までを指すが、南島村内法の起源については、薩摩侵攻（1609年）以前の古琉球時代にまで遡るものであろうと推定されている。また、ここで言う近代とは、地域にもよるがおおよそ大正から昭和初期辺りまでを指す。

6 一世帯で担うには困難な農作業、家屋の新築や改修などを集落の共同作業として行うこと。

7 就学率の低かった明治期の沖縄で、青年会たちによって自主的に組織された夜学。1886年（明治19年）、久米島で作られたものが最初。言語の不通に困惑する行政側の後押しもあり、明治年間には全沖縄に広がった。行政が直接はじめたものではないため、組織のあり方などもバラバラであるが、場所としては王府時代の農村におかれた「筆算稽古所」の跡地を利用したものが多かった。小学校教員が教えることが多かった。（『石垣市史各論編 民俗1』）。

また、夜学校を徴兵制度と結びつける言説もあるが、その見解に対して玉木園子は、青年たちの向学心が夜学校建設の契機であることを強調した。（玉木園子「沖縄の青年会・・・夜学会から沖縄県青年会まで」『史料編集室紀要第26号』沖縄県教育委員会、2001年。

8 戦後も使用され続けた罰札で、もっともありふれた例は「鶏札」であり、どここのシマでも概ね青年会によって執行されていた。鶏が畑の作物を啄むのを禁止する為の札である。文献としては、『辺野古誌』（辺野古事務所、1998年）を挙げておくが、元読谷村村長で元参議院議員の山内徳信氏は、自分の飼っていた鶏が、公民館の敷地に逃げ込んだため没収されたことを話してくれた。（2002年 読谷村山内氏宅。本章第4節30頁。）

9 小林文人「沖縄の集落自治と字公民館をめぐる法制…字誌・地域史をてがかりに」『沖縄の字（集落）公民館研究 第2集』九州大学大学院人間環境学研究院、2004年、7頁。

10 平良勝保『近代日本最初の「植民地」沖縄と旧慣調査』藤原書店、2011年、296頁。

- 11 『おきなわの社会教育—自治・文化・地域おこし—』エイデル研究所、2002年。
- 12 小林文人・平良研一（共編）『民衆と社会教育—戦後沖縄社会教育史研究—』エイデル研究所、1988年。
- 13 末本誠『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ—暮らしと学び空間のナラティブ—』福村出版、2013年。
- 14 イヴァン・イリッチ（Ivan Illich、1926—2002年）『脱学校の社会』東洋・小澤周三訳、東京創元社、1977年。
- 15 山本哲士・吉本隆明『学校・教育・思想』日本エディタースクール出版部、1983年。
- 16 山本哲士『学校の幻想—幻想の学校—』新曜社、1985年。
- 17 久田邦明『生涯学習の展開—学校教育・社会教育・家庭教育—』現代書館、2015年。
- 18 松下圭一『社会教育の終焉』筑摩書房、1986年。
- 19 J.E.トーマス『日本社会教育小史』藤岡貞彦、島田修一[共訳]、青木書店、1991年。
- 20 鳥越憲三郎『沖縄庶民生活史』雄山閣、1971年、復刻版。
- 21 琉球政府編『沖縄県史—4—各論編—3—教育』琉球政府、1966年。
- 22 琉球政府編『沖縄県史—18—資料編—8—新聞集成・教育』琉球政府、1966年。
- 23 石垣市史編集委員会編『石垣市史—各論編—民俗（上）（下）』石垣市、（上）1994年、（下）2007年。
- 24 名護市史編さん委員会編『名護市史—本編—7—社会と文化』名護市、2002年。
- 25 辺野古誌編纂委員会編『辺野古誌』辺野古区、1998年刊。
- 26 真境名安興『沖縄教育史要』沖縄書籍、1965年、復刻版。
- 27 『東恩名寛惇全集—5—』第一書房、1978年。
- 28 安里彦紀「沖縄の近代化を阻んだ歴史的要因についての研究」『琉球大学教育学部紀要—1968年6月別冊—』琉球大学教育学部、1968年。
- 29 藤澤健一『沖縄近代教育史への視角』社会評論社、2000年。
- 30 近藤健一郎『近代沖縄における教育と国民統合』北海道大学出版会、2006年。
- 31 佐藤守『日本近代青年集団史研究』御茶ノ水書房、1970年。
- 32 山岡健『若者組の研究』教育出版センター、1986年。
- 33 大日本連合青年団編『若者制度の研究—若者条目を通して見たる若者制度—』日本青年館、1936年。
- 34 平山和彦『合本青年集団史研究序説（上）（下）』新泉社、1988年。

- 35 玉木園子「沖縄の青年会一夜学会から沖縄県青年会まで」『史料編集室紀要 第26号』沖縄県教育委員会、2001年。
- 36 山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所、2007年。
- 37 奥野彦六郎『南島村内法』復刻版、至言社、1977年。
- 38 佐喜真興英『シマの話』東京堂発行、1925年。
- 39 田村浩『琉球共産村落の研究』至言社、1977年。
- 40 名護市史編さん委員会編『名護市史 本編6 教育』名護市役所、2003年。
- 41 沖縄県教育委員会編『沖縄県史5 各論編4 文化1』沖縄県教育委員会、1975年。
- 42 近藤健一郎「日清戦争後の沖縄における「風俗改良」運動の実態—父兄懇談会の開始を中心に—」『南島史学 44』南島史学会、1994年。
- 43 嘉納英明「近代沖縄における風俗改良運動と学事奨励に関する一考察」『九州大学大学院教育学コース院生論文集 第10号』、2010年)
- 44 カール・マルクス「ヴェ・イ・ザスーリチの手紙への回答」『マルクス・エンゲルス農業論集』大内力訳、岩波書店、1973年。
- 45 奥野彦六郎『沖縄婚姻史』国書刊行会、1978年。
- 46 W. P. リーブラ『沖縄の宗教と社会構造』崎原貢、崎原正子共訳、弘文堂、1974年。
- 47 伊波普猷『沖縄女性史』小澤書店、1918年。
- 48 羅承晩「民謡の実演現場としてのモーアシビ分析」『韓国と沖縄の社会と文化』第一書房、2001年。
- 49 『山内盛彬全集 第一巻』沖縄タイムス、1993年。
- 50 登川誠仁『オキナワをうたう』新潮社、2002年。
- 51 真栄城勉「明治期の沖縄県における社会体育史」『琉球大学教育学部紀要第43集Ⅱ』1993年。
- 52 松島茂善・江橋慎四郎『社会体育』第一法規、2001年。
- 53 加藤正春「沖縄の「別れ遊び」儀礼の考察 —若者仲間による葬宴と死者観念—」、日本民族学会『民族学研究 65巻3号』2000年)
- 54 山城千秋、前掲書。
- 55 富永健「エイサーの発展的継承と地域づくりへの応用」『地域政策研究 30』地方自治機構、2005年。
- 56 大城学「エイサーと若者たち」『青少年問題 47巻11号』中央青少年問題協議会、

2000年。

- 57 鶴見俊輔著『家の神』淡交社、1972年。
- 58 柳田国男「平凡と非凡」⁵⁸『定本柳田国男全集 24』筑摩書房、1970年。
- 59 近藤健一郎「近代沖縄における方言札（1）」『愛知県立大学文学部論集児童教育学科編 47号』1998年、30頁。
- 60 近藤健一郎「近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として—」『平成11—14年度科学研究費補助金基盤研究（C）（2）研究成果報告書』、2003年。
- 61 井谷泰彦『沖縄の方言札』ボーダーインク、2006年。
- 62 『方言札 ことばと身体』（沖縄・問いを立てる 2）社会評論社、2008年。
- 63 志村文隆「沖縄における方言札 体験者への聞き取り調査から」『宮城学院女子大学研究論文集 102号』、2006年。
- 64 志村文隆「方言札の使用形態 沖縄本島における体験者世代への調査から」『宮城学院女子大学研究論文集 107号』、2008年。
- 65 小熊英二『日本人の境界』新曜社、1998年。
- 66 谷川健一編『わが沖縄 方言論争』木耳社、1970年。
- 67 ましこひでのり「沖縄方言論争というアリーナのゆくえ」『環 2001年春号』藤原書店、2001年。
- 68 花田俊典「沖縄方言論争三考」『日本近代文学 35号』三省堂、1995年。
- 69 田中克彦『ことばと国家』岩波書店、1981年。
- 70 柳田国男「沖縄県の標準語教育」『民芸 1940年3月号』日本民芸協会、1940年。
- 71 養秀同窓会編『沖縄教育風土記』養秀同窓会、1971年。
- 72 末本誠、前掲書、154頁。
- 73 『辺野古誌』辺野古区事務所、1998年、178頁。後年まで辺野古集落に罰札制度が残っていたことは、文献資料だけでなく、現地調査の際にK氏（字誌編集長）からの聞き書きでも確認している。（日時等は本章第4節27頁。）
- 74 山城千秋「沖縄の若者・青年団の新しい可能性」『月刊社会教育 40巻3号』国土社、1996年、44—45頁。
- 75 末本誠、前掲書、346頁。
- 76 小川利夫・新海英行共編『新社会教育講義』大空社、1991年、222頁。
- 77 末本誠『生涯学習論 日本の学習社会』エイデル研究所、1996年、150頁。

- 78 「村内法」とは、官から言いはじめられた呼称である。村落本来の用語としては、「村締（ムラジマイ）」「村固（ムラガタミ）」「村吟味（ムラジンミ）」などと称されていた。法学者の間では、この法を「契約」と位置づける学説が多い（奥野彦六郎『南島村内法』至言社、1977年）。
- 79 エイサーに関する叙述は、『エイサー360度 歴史と現在』沖縄全島エイサーまつり実行委員会、1998年、による。
- 80 柳田国男「義務教育の条件」『教育学術界 63巻4号』1931年、245頁。
- 81 柳田国男「郷土研究と郷土教育」『定本柳田国男全集 第24巻』筑摩書房、1970年、88頁。
- 82 岩永久次「習俗としての教育とその思想」『熊本短大論集』（35巻30号、1985年、3頁）。
- 83 『定本 柳田国男全集 第16巻』筑摩書房、1969年、434-435頁。
- 84 久田邦明『生涯学習の展開』現代書館、2015年、10頁参照。前半は『広辞苑』（第6版、岩波書店、2008年）、後半は『世界大百科事典 改訂版』平凡社、2006年）の定義による。
- 85 中央教育審議会答申（1981年6月） 「生涯学習について」
- 86 山本哲士『学校の幻想、幻想の学校』新曜社、1985年、154頁。
- 87 久田邦明、前掲書、16-18頁。久田は、「家庭教育ということばは奇妙なことばだ。親が子どもを育てる行いに教育ということばはふさわしくない。先に述べたように教育ということばは、国民国家の形成と産業社会の発展のために編み出されたものだ。そういう性格の教育ということばを、直接的な（エロスのな）人間関係の場の家庭生活にあてはめるのには無理がある」と述べている。
- 88 吉田昇『生きた学力の形成』国土社、1990年、196頁。
- 89 松下圭一『社会教育の終焉』筑摩書房、1986年、86頁。
- 90 柳田国男「喜談日録」『現代日本思想大系 29』筑摩書房 1965年。
- 91 イヴァン・イリッチ『脱学校の社会』東洋・小沢周三共訳、東京創元社、1977年。イリッチの文章では、教師と「教会の牧師」が「私事の詮索をする」となっている。
- 92 真境名安興『沖縄教育史要』沖縄書籍販売社、1965年。
- 93 カール・マルクス『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六共訳、岩波書店、1964年、140頁。

94 なかには、籤を引いて誰かが受け取るといった、射幸性の強い要素を持つ模合や、法人同士で行う模合もあるようである。

95 嘉納英明「教育隣組・子ども会活動の歩みと地域教育文化活動の新たな創造」『おきなわの社会教育 自治・文化・地域おこし』エイデル研究所、2002年、204頁。

96 末本誠「社会教育における地域学の意味ー沖縄学を中心に」『神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要 第1巻第1号』2007年、135頁。

97 小林文人・島袋正敏（共編）『おきなわの社会教育 自治・文化・地域おこし』エイデル研究所、2002年、17頁。

98 沖縄・奄美では、本土を指して「ヤマト」と呼ぶ。

99 中村誠司「『沖縄の字誌等書誌目録』解説」『沖縄の字（集落）公民館研究・第2集』九州大学大学院人間環境学研究院、2004年。

『字誌』の編集は、沖縄本島北部から活発化し、次いで八重山、奄美が続き、本島中南部に及んだ。歴史的背景を異にする奄美でも沖縄同様の現象が起こっていることは興味深い。

100 赤坂憲雄『民俗誌を織る旅』五柳書院、2002年、35頁。

101 普通語・共通語・標準語の説明まで、全て下記資料による。

外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局 1971年、54頁。

102 東江平之『沖縄における言語生活及び言語能力に関する比較・測定的研究』琉球大学 1983年。

103 小熊英二「日本の言語帝国主義 アイヌ、琉球から台湾まで」『言語帝国主義とは何か』藤原書店、2000年。

第1章 沖縄における習俗と社会教育

序論で指摘したように、沖縄の社会教育は、現在に至るまで、他府県の社会教育行政には見ることができない大きな特色を有して展開されてきた。その特色は、基礎的な社会教育が字（シマ）単位で組織され展開されている為に保持しえたものである。

本論文の目的は、罰札制度を通して、沖縄の習俗が社会教育の中で果たしてきた役割を明らかにすることにある。その際、具体的な南島村内法や罰札制度の叙述に入る前提として、先ず現代の沖縄社会教育の全体像を俯瞰しておきたい。沖縄の社会教育は、沖縄特有の「字自治」の一部として展開されてきた。その字自治が、戦後においてどのように展開され、本土とは様相を異にする沖縄の社会教育を育んできたのかを先ず押さえておきたい。そして、これからの社会教育を考えていく際に、今なお強い共同体の紐帯に支えられた沖縄の社会教育が持つ意味を明らかにすると同時に、現代社会において解決していくべき問題点について考察する。

第1節 沖縄社会教育の特色

本節においては、沖縄の社会教育の独自性と自治の様相、その人的基礎について俯瞰した上で、社会教育と社会教育行政の関係について分析し考察する。(1)「沖縄社会教育の独自性」において、社会教育行政の枠に収まらない沖縄社会教育の特異性について分析し、(2)の「制度外社会教育の意味と現在」において、社会教育行政の外側で自立的に展開される「シマ社会」の社会教育が有する現在の意味について考察する。次いで(3)「字公民館の成り立ち」において、戦後沖縄で字の公民館が立ち上がる様相を叙述について検討する。

(1) 沖縄社会教育の独自性

沖縄では、近代的な社会教育とされる「社会教育行政」の諸条件（施設・職員体制・必要経費等）が整備されるのは戦後になってからである。1948年に成立した琉球民政府文教部では、占領政策下の宣撫工作的性格を持った「成人教育」を重視し、「新沖縄の建設」を担う「世界文化人としての教養と品格を備えた人間像」の実現を目指した社会教育政策を打ち出して行った¹。具体的には、英語教育をメインにすえた「成人学校」の展開、琉米文化会館の設立及び「琉米親善演劇大会」の開催にみられるような土着文化の奨励が挙げられ

る。

しかし、そのような琉球民政府による社会教育行政の展開とは別に、沖縄には独自の「草の根的」な民衆に支えられた社会教育が存在した。王府時代から字自治の舞台であり、罰札制度の執行の場でもあった「村屋（ムラヤー）」（字事務所）は、戦後には「字公民館」（法的には公民館類似施設）として甦った。

沖縄では、公民館にしても、その担い手である青年会や婦人会などの社会教育団体にしても、現在においてもなお、その様相は日本本土とは大きく異なっている。その理由は沖縄の社会教育が、あくまでも集落（シマ社会）という生活共同体ごとに根を張り、字自治の一部として組織されてきたことによっている。またその自治を支える、村内法という慣習的な「掟」が、現在でも「字規約」という形で残っている場合が少なくないからである。この点については序論で述べた通りである。

また、焦土と化した沖縄で、「何はともあれ自分たちの地域と生活を復興しようという村興し、しまおこしの努力が集落（シマ）の自治を再建させ²、そのパワーが1950年代の「字公民館」の設立へと繋がって行った。場所によっては、戦災によって戸籍も土地台帳も失われ、家屋の隣家との境界線の画定から始めなければならなかった。また、占領軍の夜間における狼藉への対応として、集落では自警組織が自然発生的に結成され、それが戦後青年会の出発となった集落も多い。

沖縄の社会教育は、他府県の社会教育と同列に扱われるべき対象ではない。例えば末本誠は、「沖縄の社会教育は日本の社会教育の一部か？」と自らに問いかけた後、それを否定している³。公的な社会教育は自治体行政であり、公的教育制度の一部である。それに対し、末本の言う「沖縄の社会教育」とは、下部構造としての字公民館に支えられた社会教育の在り方を指している。勿論「沖縄の社会教育」の下部構造も、今では一応は区行政として自治体の地域管理の一環に組み込まれてはいる。しかし、それは基本的には民間の自治的活動領域としての性格を現在でも強く残しており、そこには制度的枠組みに収まらない、集落独自の「学び」があると末本は指摘している。即ち沖縄の集落における「学び」は、字公民館という「公民館類似施設」を中心として展開されており、本土的な公的教育制度を大きくはみ出している。沖縄での公的な社会教育制度は、集落の日常の生活実践に寄り添う伴走者としての役割を担うことになる。

言い方を変えれば、沖縄以外の日本本土の社会教育研究は、制度的枠組に従う社会教育行政研究が中心となる傾向が強く、今のところ沖縄社会教育の持つ「制度外」教育の特質

を必ずしも必要としていないかもしれない。近代的な教育制度の一部としての社会教育制度の枠組みでは、地域の伝統や人々の経験に根付いた知識は、教育的な関心として位置付けられることは少ないからである。しかし、客観的な知識の伝達や教育の専門家による指導などに機軸を持つ従来の社会教育研究の外側に、集落での人々の日常的実践がもつ「学び」の意味世界の探求がある。「沖縄の社会教育」が、日本の「社会教育」一般と区別されるべき根拠がここにある。

このような沖縄社会教育の様相は、私たちに「社会教育」と「社会教育行政」との関係の再考を促してくるよう思える。本土でも、前近代における民衆の「学び」の多くは、「習俗」の持つ教育的機能を活かす形で展開されてきた。制度的な「教育」とは異質な「学び」の在り方は、現代社会において見失われがちな「学ぶ」力の根源性の所在を明らかに指し示している。他府県のような「社会教育行政」の枠の中に納まりきれない、固有の歴史性を抱えた沖縄の「社会教育」は、宇民生活の「習俗」と繋がる回路を失ってははいない。かつての「モーアシビ」の伝統を帯同した若者たちの「エイサー」が戦後の沖縄社会教育の柱でありえたように⁴、その回路の存在は私たちにとってもひとつの希望でありうる。（「モーアシビ」と「エイサー」については、第4章にて論述する。）

末本が指摘した沖縄社会教育の独自性を、本論においては歴史的・内在的に探求することを試みる。改めて指摘するまでもなく、末本の言う「集落独自の学び」や「集落での人々の日常的実践がもつ『学び』の意味世界」は、沖縄特有の歴史事情によって残されたシマの自治の存在が支えている。そして、その自治とは、一定以上の年齢のすべての共同体の成員が集まり（かつては「村揃」（ムラズリー）と称した）、自分たちの地域の在り方や規範や罰則、ユイマール（共同労働）や相互扶助について話し合う、数百年前から続く合議であった。そのシステムは、為政者の伝達機関であると同時に、原初的な民主的議会としての側面を有しており、様々な伝統芸能や祭祀を伝承させる母胎であると同時に、人々の日常を規制する場でもあった。

末本は、宇の公民館運営規則について次のように述べている。「成文化した公民館の運営規則に、公運審の決定事項が構成員に対して強制力を持つことが明示されていることに示されているような、集落防衛的・排他的で、その意味で前近代的な性格を有していることは事実である」⁵。その「強制力」の在り方が沖縄の社会教育を規定してきたのであり、本節で検証の対象とするものである。

シマ（集落）の自治も、その規範である南島村内法も、「集落防衛的・排他的で、その意

味で前近代的な性格を有している」ように、村内法の戦後バージョンである「字規程」や、その一部ともいえる字公民館の運営規則にも同様のことがある程度当て嵌まるということである。村内法は、近代法体系の外側にあるという意味では、それ自体が一つの習俗であった。現在の字規定も、習俗の延長として捉えてもあながち間違いとは言えない側面がある。ただし例外的に、「久高島土地憲章」のように、字規程の延長に「憲章」として作成された事例も存在する。

(2) 制度外社会教育の意味と現在

わが国では、民衆の文化活動も社会教育行政の対象と見なされてきた。松下圭一は、草の根的な市民の文化活動を高く評価する一方で、社会教育行政の在り方に疑問を投げかけている。ここまで高度化・多様化した市民の「学び」に、社会教育職員が追いつけるのか、と⁶。また市民の「学び」が、自治体の在り方への批判に繋がることもありうる（当然繋がるであろう）。その活動を、行政が「指導・援助」するという、「教育的」・啓蒙的な在り方を松下は批判する。

松下は述べている。『市民文化活動』を無限で豊かな大海と見れば、社会教育行政による施策のなしうる範囲は、コップ一杯の水にすぎない⁷。日々の市民の学習活動に、社会教育行政は一体どれだけのことがなしうるのか。大半の市民の文化活動は、「公」とは無縁な場所で為されている。成人の学習とは、「教育なき学習」ではないのか？

わが国では国の施策として、1981年（昭和56年）の中央教育審議会答申、1984年（昭和59年）から1987年（昭和62年）に至る臨時教育審議会答申を経て、1990年（平成2年）に生涯学習振興法が定められた。そこでは、「いつでも」「どこでも」「だれでも」学びを實踐できる、所謂生涯学習社会の実現が国の目標として定められた。そして周知のように、施策上でも「生涯教育」という言葉ではなく、学習者の自発性を強調する「生涯学習」という言葉が選択された。

しかし、財政的基盤こそ脆弱であったものの、戦前の社会教育においてもまた、官庁・軍隊から町内会・部落会の隅々まで、「いつでも」「どこでも」国民を大動員しうる巨大なシステムが作り上げられてきたのではなかったのか。このことについて、松下は「わが国の『社会教育』と『公権力』の癒着の根はあまりに深いのであるが、この根を切断することこそ、今後の『社会教育』の発展の方向であるように思われる」⁸と述べている。この問題提起は、わが国の社会教育史上大きな意義を有するものであると言わねばならない。

だが疑問もある。松下は、現在の成熟した市民社会における、高学歴で高い教養を帯同した「市民」の登場を社会教育批判の前提にしてしまっている。「市民の生活から政治までの学習活動をふくめた文化活動が高度化・多様化していくとき、どうして社会教育行政職員がこれに追いつけるのか」⁹というように。しかし管見では、松下の言うような「市民」のイメージは、余りに優等生的・良識的な、「学校化社会」を生きる学習者の像でしかない。松下の言う「高度化・多様化した文化の学び」とは、基本的には現代学校教育とその周辺で獲得された「知の蓄積」なのではないのか。学校教育にうまく適応できなかった下層の労働者が、積極的にそのような「文化の学び」に赴くとも思えない。ここで問題にしたいのは、公的・制度的な学びを奪われた民衆の在り方である。

イヴァン・イリッチ (Ivan Illich、1926—2002年) が指摘したように、現在の「学校化社会」の本質的危機は、自律性を奪われた教育過剰化の弊害によるものであり、そこには他者から与えられないと「学習の動機」も掴めない、どこまでも「他律的」な被教育者の姿がある。松下が指摘するような「市民」の学習が、そのままの形で、民衆の「学習」に繋がるとは考えにくい。生涯学習において大切なのは、根源的な「生きる力」であり、知識の多寡などではない。

山本哲士はこう語っている。「ワルの仕方さえ学校化されている。そんな学校化された生徒の心性はあっても、子ども固有の心性は無くなっている。それは、学校文化が日本の習俗文化と反するところまでにさえ至っているからである」¹⁰。

「猿蟹合戦」をはじめとする、所謂子ども向けの民話が、本来は毒や残酷さを持った物語であることは知られている¹¹。教育者たちによって、非教育的と見なされた部分は改ざんされ、再構成されてきた。教育勅語を解説する際に礼賛された「気は優しくて力持ち」である桃太郎の背後には、桃を食べて回春を果たした老夫婦が産んだ「桃太郎」や、しぶしぶ鬼退治に赴くグウタラな桃太郎の民話が横たわっている¹²。しかし、子どもは子どもなりの神性も魔性も持っている。その自然性を、近代教育はすべて奪ってきたとも言える。

制度的教育、とりわけ学校教育によって奪われてきた、学習へと向かう自律性を回復する為には、地域力や歴史の力を帯同した「習俗」の力を借りることが近道なのではないだろうか。その意味では、社会教育行政とは距離のある、習俗と結びついた沖縄の自然発生的な制度外社会教育は、これからの社会教育を考えていく際に大きな示唆を与えてくれる可能性がある。習俗のもつ教育力は、村落共同体が歴史的に蓄積してきた「文化」をその構成員に伝達すると同時に、構成員（島人：シマンチュ）たちは地域や習俗との葛藤や反

発を通して学習へ向かう自律性を獲得して来たはずである。

柳田國男は、わが国の教育の問題点として、学校教育と習俗としての教育と、二つの教育の間の調整がなされないまま、学校教育が教育を独占する方向へ向かったことを挙げている¹³。その意味では本論文の主題は、沖縄のシマ社会を舞台とした「習俗の有する教育的機能」と近代社会が要請する「社会の学校化」との攻防として総括することができるはずである。

(3) 字公民館の成り立ち

法的には「公民館類似施設」として分類される「字公民館」は、現在でも沖縄の社会教育において極めて大きな役割を果たしている。設置数だけで比較しても、2016年度現在で法的には公民館類似施設に分類される字公民館数が972館であるのに対し、行政による公立公民館は、本館（中央公民館）が25館、分館が16館、地区館58館となっている。しかも、地区館といっても実質的には集落の公民館となっている例が多く、公立公民館は上記の中央館に限ったほうが良いようである¹⁴。

終戦直後、本土では文部省公民教育課の課長であった寺中作雄によって、社会教育の中心施設としての「公民館」の構想が打ち出された。所謂、「寺中構想」と呼ばれる戦後公民館構想である。この構想をもとに、日本の文部省と占領軍、即ち連合軍最高司令官総司令部民間情報教育局（占領軍CI&E）の討議のもとに、翌1946年に公民館が立案・構想され、文部次官通牒として公開されていく。

「公民館」は日本特有の地域センターであり、農村に根を張った村人たちの集会所、社会教育施設であった。では何故このような公民館構想が生まれ、受け入れられていったのだろうか。そこには、前述したわが国特有の条件（戦前の社会教育の遺産）と、為政者・占領軍のそれぞれの思惑が絡んでいた。

J.E トーマスによると、占領軍は、「公民館建設は、成人教育の分権化にとって大切なステップであり、住民に民主的な行動の機会を与えるもの」として、そして中央集権的権力構造を打ち砕くものとして歓迎した¹⁵。それと同時に、政界の保守層にとっては、公民館が農村共同体の古層に根ざしたネットワークの上に成り立たせたシステムであるが故に、伝統的価値観を保持していく為に必要なものと見なされた。そのようなさまざまな思惑が重なるなかで、戦前の「団体中心の社会教育」から、新しい「施設中心の社会教育」へと転換が進められ、公民館の誕生を促したという。もちろん、そこには焦

土と化した国土から、生活を守るために立ちあがった人々の思いが結集している。

このような戦後公民館構想は、奄美経由で沖縄にも伝えられてはいたが、米軍統治下にあることと財政的基盤の両面から、到底実現不可能な構想であった。その為、県の社会教育担当者たちは、「村屋（ムラヤー）」と呼ばれた字（区）事務所の活用を介して公民館を普及させようと試みた。これが沖縄の社会教育の土台である、「字公民館」（公民館類似施設）の出発点である。その内部の運営組織や職員の在り方は、地域によってバラバラであり、そこに一貫性はない。今でも、字政のトップである区長が公民館長を兼ねている例もあれば、それが住民の選挙によって選ばれる集落もある¹⁶。

字公民館は、シマの自治組織を基盤として成り立ってきたが故に、本土の公民館とはその活動も大きく異なった展開を示してきた。末本は次のように述べている。

「活動の面でも沖縄の公民館は、日本本土の公民館制度と異なる展開を示すことになった。簡単に言えば、生産・消費・子育て・相互扶助・福祉・納税・自警・祭祀などの集落を単位として展開される様々な営みが公民館活動として展開されていることが、沖縄の公民館の大きな特質なのである」¹⁷。

更に言うと、戦後初期の段階では、実際に公民館が簡易診療所や共同作業所を有していたり、豆腐・油揚げ・コンニャクなどの委託加工をしていたり、理髪店を持っていたりすることもあった。この姿は、沖縄における戦前の青年会活動を彷彿とさせるところがある。戦前の沖縄では、1915年（大正4年）の文部省通達第一次訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」によって青年団の機能が社会教化に限定されていたにも関わらず、様々な産業振興や酒屋の管理、銭湯や理髪店の経営まで青年会の下に展開されていた。そして青年集団の、そのような文部省通達からの逸脱は、中央から離れた県において大なり小なり見られる現象ではあったものの¹⁸、沖縄ほど際立った形で展開された例はない。ここには、農村の自然発生的な互助システムを見出すことができる。

沖縄本島でも、北部山原地方の寒村である、名護市底仁屋の社会教育関係者¹⁹の話によると、集落では戦後もかなり長期に渡って、学校や集会所の建設などの大工仕事から泡盛の醸造まで、身の回りのことは殆ど自分たちで行う自給自足体制にあったようである。互助システムが機能しない方が不自然である。

そのような字公民館に対して、本土の公民館と同様の、法的規定に基づいた、人と施設を備えた市町村単位の公立公民館は、本土返還直前の1970年の読谷村立公民館の設立が最初である。従来からの字公民館と、返還後に設立されて行った市町村立公民館との関係は、

当然のことながら競合・矛盾を孕んだ流動的なものにならざるをえなかった。

基本的に、占領下沖縄の社会教育行政は中央集権的なものであり、琉球政府のブランチとしての連合教育区を通しての上位下達システムが社会教育行政の体質を作ってきたと言われている²⁰。これに対し、小林文人は「集落公民館の歴史は、過酷な体験と厳しい環境のなかから集落を復興し自治を再生し暮らしを豊かにしていこうとする歩みであった」と指摘している²¹。どちらの教育的機能が根底的か、改めて言うまでもない。

第2節 字自治とその歴史

第2節では、字自治が帯同する歴史性について言及する。(1)の「沖縄における「村屋」と字自治」において王府時代から続く字自治の様相とその歴史性について言及し、そして(2)「社会教育の連続性」において、全く別物のように扱われがちであった、戦前と戦後の社会教育の連続性と断絶性について論じたい。

(1) 沖縄における「村屋」と字自治

「字公民館」が建物を引き継いだ「村屋」とは、王府時代以来の字政の拠点であった。琉球王国は39の間切と呼ばれる地方行政区分に分けられて統治されていたが、その間切を構成する生活共同体として、「村」（現在の字＝シマ）が存在した。村の下には更に、「与」「組」と呼ばれる小字があり、税の賦課はこの単位で行われた。元来「村屋」とは、王府時代の末端の行政事務所と言うべき建物であり、近代に入っても字政の中心としての役割を持ち続けていた。

ここで簡単に、王府時代の地方行政システムを俯瞰しておきたい。現代社会教育と無縁に思われるかもしれないが、上記小林文人が指摘したように（前節(3)、本頁5行目参照）、戦後沖縄の人々が願ったのは「村屋」を舞台にしたシマの「自治」の再生であり、それはかつての行政の在り方と歴史的に深いつながりが存在する。

間切には、番所と呼ばれる役所が置かれ、そこには「地頭代」を筆頭とする、捌庫理（サバクリ）と呼ばれる5名の庶務分掌の役人がおり、その下に文子（テクゴ）と呼ばれる40～50名の事務担当者がいた²²。沖縄で何とか近代学校教育を開始することができたのは、彼らが琉球語との「通訳」を務めたからである。その他に農政担当の「惣耕作当」、林政担当の「惣山当」「首里大屋子」が職務を掌っていた。地頭代は、近代に入って「間切長」（間切制は、1908年まで存在した）に代わった。

それに対し村（現在の字）レベルでは、掟（ウッチ）と呼ばれる役人を筆頭に、夫地頭（ブジドウ）、耕作当、山当、事務員である総頭、財務に枡取などの役職者が置かれていたが、掟と夫地頭以外は年間1升5合の米が支給されるだけであり、無給に近かった。掟は近代に入り「村頭」と名を変え、現在では「区長」となっている。その村政の拠点が「村屋（ムラヤー）」であった。

このような前近代の村政システムは、本土のそれとは大きく違っていた。村政システムは、王府の統治システムとしての権力的性格と共に、村の祭祀や共同労働（ユイマール）や相互扶助などの村民の共同作業の為のシステムでもあるという二重性格を帯同していた。そのシステムの規範を「法」として表現したものが、「南島村内法」である。王府や間切からの布達や命令が、この村政を媒介して民衆に伝えられると同時に、村内法の修正やその違反者に対する措置も話し合われた。そして沖縄のシマ社会は、その性格を明らかに戦後にまで引き継いでいる。

小林文人は次のように述べている。「集落は一つの自治組織としての制度・機構を持ち、それに必要な『法制』を自治的に整備していることが明らかである。この場合の『行政』は、公的行政ではなく、集落の自治『行政』の意である」「集落の行政規約だけではなない。字の組織や団体や財産などをめぐって一連の体系を持った集落『法制』が整備されている事例には驚かされる」²³。沖縄のシマ社会で社会教育を担った集団もまた、こうした集落自治の一環を担っていることは言うまでもない。また、小林の言う「法制」は、先述した「南島村内法」、及びその後身として現代社会に活着している「字規約」を指している。「内法は、官の立場からは、広い統括圏の一部としてムラの安定を目指したものとしての官治法であったが、反面、民自らムラの平安、安定を相互に要求する自治規範」²⁴でもあり、南島村内法は集落自治の骨格であった。地域にもよるが、このような「自治」は決して大昔のものでなかった。村民会議・村揃のあり方や掟（村頭）などの村役人の関与の有無は、地方によって異なるが、具体例を2、3挙げておきたい²⁵。

今帰仁村今泊では、年に数回全体集会である「総揃」が開かれる他、村落共同体の共同耕作地の地割を話し合う「地人揃」、税の達しなどを伝える家主揃、組頭などの村政の役職者が話し合う「頭揃」が開かれていた。

国頭村の各集落では、重大事項は全て「総揃」で決めていた。数え年13歳から60歳の男性全員と、15歳以上の男性がいない世帯からは女性の家主の出席が課せられていた。盗み、上納、地割方針などが話し合われた。この他に、15歳から40歳までの男性の若者が集

まる「二才揃」が開かれた。二才揃とは、沖縄の若者組を指す呼称のひとつであるが、その語源はこの会議制にある。風俗、墓地、作物の取締りを行い、罰札の管理と執行は彼らの仕事であった。

本部地方では、揃に集まる者も、それを召集する者も議題や事件によって異なった。例えば、15歳以上の男子全員とか、家主全員といった具合に集められた。集落に他所の者が寄留することの是非や、窃盗事件を問題にするときは字民会議が開かれた。

このような村揃・村吟味と呼ばれる村民集会が、いつ頃まで生命を保っていたのかは集落によっても異なっている。しかし、各地の地域資料を見ていくと、場合によっては戦後社会にまで命脈を保った事例があることに驚かされる。例えば、沖縄本島と久米島の間に横たわる渡名喜島（渡名喜村）では、なんと1966年（昭和41年）まで村揃が開かれ、村内法の徹底の為に役場に進言を行っていた²⁶。だが、さすがに議会の権限を侵しかねない前時代の遺物として廃止の声が起こり、同年に廃止されることになった。

渡名喜島は元来、東・西・南の3つの集落から成り立っていた。そして、沖縄の小さな島嶼に時々見られるように、字（集落）行政と島全体（村）の行政が部分的に重なりあったシマ社会を形成していた。村揃（村民集会）は定期的には、旧正月の4日と5日に開かれて初寄合と呼ばれたが、緊急に伝達する事項のある時は臨時に開かれた。初寄合の前日には、字の耕作当が村を廻って辻ごとに太鼓を打ち鳴らし、「アチャカラ、ハチユレード」（明日からハチユレーだ）と知らせた。議題は、村役場から出される場合と、字から提案される場合があった。

渡名喜村は3つの字から成っていた。会場には、東字は一軒、西字と南字は各二軒の民家を借りて輪番制で使用した。各戸から戸主またはその代理人の出席が義務付けられ、故なくして欠席した場合は課金された。村の協議議題に2つの字が反対すれば、多数となり否決された。時には、3つの字の主張が分かれて、収集がつかなくなって会期を数日間延期することもあった。

伝統的な沖縄のシマ社会において、社会教育を含むあらゆる共同的営為は、このような自治の一環として立ち現われてきた。欧米人の目には、日本列島の社会は恐ろしく非民主的なものに映ってきたようである。しかし、そこには欧米流の近代民主主義とは異質なものであるにせよ、一種の土着的民主制が確かに存在していた。

「このムラジュリーに愛着を覚える人々の間からは、民主社会においても民意をきくとか、村政の現状とあり方を周知させる方向に、運営していくなら最も望ましいムラジュリ

一になることだとその復活の声がある」²⁷と村誌に書かれているのは、当然のことであると考えられる。農村共同体の強固な相互規制に縛られていた村民たちに、現在で言う自由な言論や平等があったとも考えられないし、字誌にはムラジュリーに参加した村民が、年齢階梯制や宗教的呪縛の下で、ただうなだれて頭を垂れるだけであったという記述も残っている。しかし、シマの中にいる限りは、確かに彼らは意思表示を行う方法を持ち得ていた。

(2) 社会教育の連続性について

これまで見てきた通り、本土とは異なり、沖縄社会教育は集落を基盤にして形成され発展してきた歴史を有している。

戦後民主主義の嫡出子のように論じられてきたわが国の公民館であるが、実は戦後の雨後の筍のような公民館の現出と、そこで展開された社会教育が、戦前的な基盤（人的・物理的）を礎としてはじめて展開可能であったことは、既に多くの論者によって指摘されてきた²⁸。そして、それはあくまでも農村を主体として考えられ、実践されてきたものであった。行政区分単位で組織された本土と、あくまでもシマ社会に基盤を置いた沖縄という相違はあるにせよ、わが国の社会教育の出自はあくまでも農村社会にあった。寺中作雄は述べている。

「これからの日本に最も大切なことは、すべての国民が豊かな文化的教養を身につけ、他人に頼らず自主的に物を考え平和的協力的に行動する習性を養うことである。そして、それを基礎として盛んに平和的産業を興し、新しい民主日本へ生まれ変わることである。・・・(中略)・・・公民館は全国の各町村に設置せられ、この処に常時に町村民が集まって、議論し読書し、生活上・産業上の指導を受け、お互いの交友を深める場所である。それは、いわば郷土における公民学校、図書館、博物館、公会堂、町村民集会所、産業指導所などの機能を備えた、文化教養の機関である」（「公民館の設置・運営について」より）²⁹。

寺中構想は、本土では実現不可能なものとして、社会教育法が成立する段階では既に大幅に縮小されざるをえなかった。しかし、沖縄での字政と密着した社会教育のあり方は、本土よりも遥かに広い守備範囲を有していた。

当時、文部省の社会教育課長であった寺中作雄の構想の文中に、一貫して使われているのは「町村」という言葉である。公民館は、伝統的な農村社会の産物として誕生した。戦前の社会教育は、強い紐帯と親和性で結ばれた農村社会で、団体（青年団・婦人会な

ど)を中心として営まれてきた。そのとき使用されていたのが、会所・公会堂(沖縄では村屋)などと呼ばれていた施設や青年集会所などであった。文部省は、そのような農村社会の基盤(団体や施設)を時代の要請に即した社会変革に利用しようとした。即ち、かつて軍国日本を支えた基盤の上に、理想主義的な民主主義教育(憲法普及活動や引揚者教育など)を接木しようとしたと言える。戦前の団体中心の社会教育から、戦後の施設中心の社会教育への転換はこのようにして始まった。

この、社会教育における戦前と戦後の連続面を考察しておくことは大切であるように思える。戦前の社会教育は、皇国民としての国民意識の形成を推し進めるための精神主義的な教育であり、身の回りの問題や生活を考える戦後の社会教育とは異質なものであるという指摘がある³⁰。

しかし、前節(1)で指摘したように、「行政」による民衆への「指導・援助」が啓蒙的視線を伴うことは不可避である。「上から目線」は、戦前も戦後も同じなのではないのか。松下圭一は次のように述べている。「この団体主義からの別離が戦後の施設主義であったはずだが、そこに『指導・援助』という形での、日本型教育発想にもとづく施策主義はやはり続くのである。施設としての『公民館』は、市民の自由な『集会施設』であってはならず、職員による『事業施設』として、施策に基づく指導援助をしなければならぬという。これでは、施設主義ではなく施策主義である」³¹。

これが、戦争期を挟んだ本土における社会教育の連続性である。戦後間もない頃、憲法学習などが公民館を舞台に展開されたことを考えると、「施策主義」も自然の成り行きだった側面もある。敗戦は革命ではなく、また行政の連続性を考えると、時代的な限界という気がしないでもない。しかし、戦前と戦後の社会教育の断続性ばかりが強調される言説に対しては、やはり一言言っておかねばならないだろう。行政主導の「施策主義」には、やはりどこかの時点で歯止めを掛ける必要があると思われる。

青年組織や婦人会などの社会教育団体によって担われてきた「教化総動員運動」(1929年)、「国民更正運動」(1932年)、及び「国民精神総動員運動」(1937年)などの教化運動は、質素儉約や風俗規制などの生活規制を伴うものであり、十分に戦時的な形で「身の回りの問題や生活」を考えた運動であった。婦人会の女性たちが、「パーマネットはやめましょう」と、往来をいくパーマをあてた女性の髪の毛を切って回った戯画的な姿はあまりに有名である。民衆は、主体的に生活規制に関わり、出征兵士を送り出して戦争体制に協力していった。そのような社会的ネットワークがあってはじめて、

国家は「総力戦」を展開することができたことは言うまでもない。その意味では、戦前と戦後の社会教育を全く別物として扱う視点は不自然であると考えられる。

ただ沖縄においては、上記した松下の社会教育批判はそのまま当て嵌まらない。今後第2章以降で詳述するが、沖縄シマ社会の社会教育は最初から生活と密着していた。また、米国の占領下に置かれており、社会教育行政といっても、予算は余りにも貧相なものであった。戦前も戦後も、字行政の拠点が「村屋」（字公民館）であったが、シマの社会教育団体（青年会や婦人会、学事奨励会など）は、自然発生的に再建された。沖縄の集落社会教育の人的基礎のひとつが青年集団にあり、それがシマ（字）を基盤としたものであることは、戦後も同様であった。戦後沖縄の青年会は、本土から輸入された戦後民主主義や占領軍の進歩的施策と関係して形成された訳ではない。沖縄諮詢委員会のなかでは、青年団否定論者が多かった。戦後の青年会は、その多くが米兵の暴力から身を守るための自警的組織として始まった。例えば終戦直後の北谷町^{ちやたん}では、警防団の活動から青年会が生まれた³²。

行政とは一線を画す字公民館には、図書室や文庫が設けられることも多かった。行政が社会教育を「指導・援助」というよりは、余りに貧弱な琉球政府の社会教育と字の自然発生的な社会教育は拮抗関係にあった。

他方、社会教育施設そのものとは呼べないが、字政の社会教育を側面から支えてきた施設として「共同店」がある。戦前から沖縄・奄美各地に存在した「共同店」は、現在でも本島北部（例えば国頭村の集落「奥」など）を中心に命脈を保っている。そこは、生活必需品や農業機械を売るだけでなく、生産物の共同出荷、学事奨励会や一時は信用組合業務、電話の取次ぎまで請け負う字民生活の拠点となっていた³³。社会教育費である字図書館や青年会の活動資金も共同店の売り上げで賄われていた。字民の生活学習の場として、また繋がりを作る「居場所」としては、これも広い意味での生涯学習の場と呼んでも決しておかしくはない。

第3節 沖縄の社会教育行政に求められるもの

本章最後の第3節では、沖縄の「土俗の力」を俎上に載せるときに避けて通ることができない、シマ社会の共同性の核にある「聖性」について論じる。これは宗教と関係する問題であるため、社会教育の世界で取り扱われることは少ないが、沖縄の社会教育との関わりで言えば、大きな問題点を孕んでいることに間違いはない。ここでは、その問題点の所

在について述べ、共同体の論理と市民社会の論理を架橋するものとしての「社会教育行政」の在り方について論じる。

共同体を支える共同性のコアな部分には、聖性（神性）が帯同している。序論で述べた「土俗の力」の在処は、その事実を抜きにして論じることにはできない。独創的な沖縄の社会教育を取り扱うとき、ついついそのことを忘れがちになる。伝統行事・神事の余りの煩わしさに耐えかねて、村八分になるのを覚悟でクリスチャンに改宗したなどという話は、奄美から宮古島まで、一般的に見られることである。それをどう考えるかという問いに答えることは、現代社会教育研究者にとっての課題である。伝統文化・芸能の継承と市民社会のモラルや自治体の文化政策が無矛盾であろう筈はないからである。

島袋正敏は次のように述べている。「沖縄各地のそれら民俗行事は（筆者註：ここでは、屋部や多良間島の豊年祭などを念頭においている）、村の人々が協同して、時間とエネルギーを投影して行われるのである。そこには、子ども、中・高校生、青年、婦人、成人、老人などがその企画から準備や賄い、本番、そして決算と反省会までの参加と協同に価値と意義を見出すことができる。…（略）…意識するしないに関わらず、彼らは確実にその参加を通して、その文化的特性を体に刷り込まれているのである。村の御嶽やアサギで、広場や集落公民館で行われる祈願や民俗芸能の他、日常の言語、食、労働等の風景からも学んでいくのである」³⁴。

御嶽とは、シマの神聖な森や泉に神が宿る拝所である。ひとつの集落とその周囲に、いくつもの御嶽が配されている。アサギとは、沖縄本島中北部から沖永良部・与論島に多く見られる、字の広場に設けられた祭祀と神事のための空間である。沖縄の多くの文化・芸能は、島袋が述べたような学習実践を通してはじめて継承されていく。

ただ現在、沖縄の文化・芸能のコア的な部分がどれだけ継承されているのかということについては、疑問が残る。王府時代以来、沖縄を代表する祭祀であった久高島の「イザイホー」は、ナンチュ（神役になる年齢の女性）の不在のため、1978年を最後に開かれていない。宮古諸島の祖神祭「ウヤガン」も神女になる女性が少なく、存亡の危機に立たされている。八重山の豊年祭である「アカマタ・クロマタ」は奇祭として知られるが、もともとシマ住民の一部でのみ執り行われる閉ざされた祭りである（写真・録音等も厳禁されている）ため、実相は分からないが、いつまで続けることができるのだろうか。

沖縄の伝統文化・芸能には、エイサーや琉球舞踊のように隆盛を誇るものも少なくないが、特に祭祀や神事のような「無形文化財」には存亡の危機にあるものも少なくない。現

在琉球大学の狩俣繁久教授によって、漸く「民俗文化レッドカードリスト」の作成が始まったが、すべての沖縄の社会教育研究者においては、そのリストが突き付けてくる問題を重く受け止めるべきであろう。

「聖性」「神性」の危機がそこに見出される。本土とは異なり、沖縄の祭祀は基本的には神女が中心となる。神女役を務める女性に掛かってくる負担は生半可なものではない。幾晩も森に籠る例もある。神女の後継者がいなくなった集落の中には、祭祀や神事を簡略化して、神女に代わって字の公民館長や区長が神酒などを献饌して済ませてしまう例も見られるようである³⁵。それは、社会教育の問題とは言えないだろうか。そのことは、社会教育関係者がしっかりと認識し、対策を考えるべき箇所である。その場しのぎの方法では、いずれ破綻がくるであろう。

社会教育学では扱い難い「聖性」への理解は、琉球文化全体の根本的理解に繋がっている。本土の神道とはまた異なる「琉球神道」への理解なしには、祭祀参加者である島人の「学習」もまた、限定的なものへと化していく。そして、文化・芸能の伝達機能の問題を突き詰めて考えると、そこでは近代市民社会に生きる者の論理だけでは掬えない要素が孕んでいる。「聖性」の宗教的要素は、社会教育行政の言及や関わりを難しいものになっているはずである。しかも、本土の多くの祭祀や年中行事と同様、「教義」をもつ一般的な宗教とは異なる「習俗」と化しているところに困難さもある。「初詣」はどこまで宗教行事かと問うようなものである。末本誠は次のように述べている。

「字誌づくりを含めて、沖縄の集落実践が有する現代的な意味とは何であろうか。結論から言えば、それはシマの人々の『市民』としてのこだわりと見るべきである」³⁶。

末本の言う「市民としてのこだわり」とは、資本主義的な市場経済からの生活防衛、市場経済の浸透に付随する消費文化による画一化への抵抗、「学校社会」が地域に浸透することへの抵抗などである。

ここで指摘しておかねばならないのは、沖縄の島人は「市民」などではないという事実である。もちろん、具体的には一人の県民のなかに、「島人」と「市民」の双方の要素が入っているだろう。しかし、そこははっきりと分けて考えるべきなのではないだろうか。もちろん沖縄にも、那覇から中部にかけての都市域を中心とした「市民社会」が存在するが、「シマの論理」と「市民の論理」は相反するものである。前者では、生活圈と字共同体が優先され、後者には「個」の論理がある。善し悪しの問題ではない。

例えば、筆者による罰札制度の聞き取りにおいて、エイサーの休みをサボった者に罰札

を渡される事例が見られたが、現在でも罰札こそないものの、ハーリー（またはハーレー、爬竜船）やエイサーの練習にサボった者に罰金が課される例（糸満市喜屋武）があった³⁷。法でも糸満市の条例でもない集落固有のルールである。近代個人主義的な観点からは、否定されることも多いだろう。嫌々ながら、この習わしに従っている者もいるであろうことは想像がつく。但し、道路清掃をサボった者への課金などは、本土の町内会などでも広く見られるようであり、課金制度を沖縄特有のものであるかのように捉えるべきではないかもしれない。

基本的にはこのルールを、そう簡単に否定すべきではないだろう。集落の成員が納得している限り、私たちナイチャー（内地人）があれこれ口を挟む問題でもない。だが、基本的に「ポスト共同体」の時代を生きる私たちは、どうしても「個の論理」と、このような「土俗の力」をどこかで調整する必要がある。その調整をやることこそ、社会教育行政の職務の一つなのではあるまいか。

本論文では、字社会教育における「自然発生的性格」を、これからの生涯学習を考えるにあたっての重要なファクターであると捉えている。そして、「字の社会教育」が力を有する沖縄社会教育の在り方を首肯すべき要素と位置づけている。だが勿論、沖縄社会教育行政の存在を否定している訳ではない。行政には行政なりの役割が沢山残されている。それは何も、図書館や博物館などの生涯学習施設の運営だけではない。本項で述べてきたような、祭祀・神事などの習俗の論理と市民社会の論理を架橋する役割を担えるのは自治体行政しかないからである。

罰札制度の残滓とも取れる、エイサーやハーリーの練習をサボった者への課金の調整も同様である。シマの自治と字社会教育をしっかりと守りながら、「習俗の論理」と「市民社会の論理」のバランスを考え施策を立案することが行政の使命であると考えられる。

神女の代役を字の公民館長が担う事例の分析の際にも、同様にバランスのとれた立案能力と共に、自治体行政として、民俗芸能や無形文化財へ向かう総合的な視点が求められている。

第1章まとめ

本章では、本論文の主題である南島村内法とその罰則手段である罰札制度を通して見た社会教育に取り掛かる糸口として、シマの自治の特質を検討してきた。序論で述べたように、沖縄シマ社会の社会教育は、字自治の一部として展開されてきた。本章では、字の社

会教育の拠点である「字公民館」（多くの場合、法的には公民館類似施設）の歴史的な形成過程について論じたあと、場所によっては戦後にまで続いていた字民による「自治」の実態について、幾つかの事例を取り上げた。

本章で検討したように、思いのほか近年まで残ったシマの自治は、地元根差した初源的・土着的な民主制と見做しても間違いはない。そのシステムが生きていた間には、字民は直接、字自治に関与することができた。南島村内法の痕跡が現在の「字規程」に残されているように、字民による「村揃」が制度として無くなったからといって、字自治が跡形もなく消滅した訳ではない。「罰札制度」もまた、エイサーやハーリーの練習をサボった者への課金という形で現在にまで残されている。

字自治における強い紐帯と「土俗の力」に支えられた沖縄社会教育の在り方は、現代においてもなお、民衆の主導による自然発生的な社会教育が可能であることを教えてくれている。本章では、松下圭一による社会教育不要論に言及してきたが、松下が指摘する「社会教育行政」とは縁の薄い自然発生的な社会教育の姿がそこにはあった。（縁が薄いとは、字の「公民館」も、制度上は「市町村公民館」の分館として位置づけられる場合も多い為、全く縁がないと言い切れないという意味である。）

しかし、字自治とその社会教育が残した遺産を活かし、文化伝達機能を十全に機能させる為には、何らかの形で社会教育行政の関与が必要なはずである。「個」を重視しながら、歴史的な共同体の遺産を継承するという容易ならざる施策が必要である。

歴史家の渡辺京二は次のように述べている。「人間は、共同体という古き衣を脱ぎ捨てて、もう戻れない『個』の世界に移動したのである。かつての共同的な了解の世界は、人間の心の中のひとつの憧憬として、あるときには血みどろの情念として存在している。どうしようもなく『個』の社会で漂流しながら、人間の共同的な関係とはどういうものであるか、それはどうしたら創り上げることができるのかということ、絶えず課題として持たねばならない」³⁸。人間の共同性の創出という課題は、これからの生涯学習社会を展望するにあたって、極めて重要な指摘であると思われる。

第1章 注

- 1 平良研一「戦後初期アメリカ占領下の社会教育・文化政策」『民衆と社会教育』エイデル研究所、1988年。
- 2 小林文人「戦後沖縄の社会教育法制」同上書、68頁。

- 3 末本誠『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ ―暮らしと学び空間のナラティブ―』福村出版、2013年、136頁。
- 4 例えば山城千秋は、エイサーなしには成り立たなくなった青年会の様相を論じている。山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所、2007年、参照。
- 5 末本誠「琉球政府下、公民館の普及・定着過程」『民衆と社会教育』（前掲書）、223頁。
- 6 松下圭一『社会教育の終焉』筑摩書房、1986年、61頁。
- 7 同上書、77頁。
- 8 同上書。75-76頁。
- 9 松下圭一、前掲書、63頁。
- 10 山本哲士・吉本隆明『学校・教育・思想』日本エディタースクール出版部、1983年、103頁、対談における山本による発言。
- 11 久田邦明『生涯学習の展開 ―学校教育・社会教育・家庭教育』現代書館、2015年。
- 12 松谷みよ子『民話の世界』PHP研究所、2005年。
- 13 岩永久次「習俗としての教育とその思想」『熊本短大論集 vol.35 no.3』1985年。
- 14 沖縄県生涯学習課への問い合わせによる数字である。この他に、農産物物産センターなどが実質的に字公民館の役割を果たしている事例があるようだが、それはこの統計には含んでいない。県では、字公民館を「公民館同等施設」と称している。
小林文人らの文献資料では、字公民館数約 800、中央館 40 館、地区館 57 館となっている（2002年調査、文献は下記の通り）。
小林文人・島袋正敏共編『おきなわの社会教育』エイデル研究所、2002年、16頁。
- 15 J.E.トーマス『日本社会教育小史』藤岡貞彦、島田修一 共訳、青木書店、1991年、89頁。
- 16 松田武雄「沖縄の集落（字）公民館」『おきなわの社会教育』（前掲書）、第三章による。
- 17 末本誠、『おきなわの社会教育』（前掲書）、196頁。
- 18 たとえば『青年団体設置標準事例』（内務省地方局発行、1916年）の秋田県の項目（85頁）では、養鶏・植樹・道路修繕・わら細工加工などが青年団の事業として挙げられている。
- 19 序章 18頁。「聞き書き 3」のJ氏への聞き書きによる。（2012年11月14日）。
- 20 小林文人「沖縄戦後史と社会教育実践」『おきなわの社会教育』（前掲書）。
- 21 同上論文、18頁。

- 22 鳥越憲三郎『沖縄庶民生活史』雄山閣、1971年、3-16頁。間切と村の役職の説明は全てこの書による。
- 23 小林文人「沖縄の集落自治と字公民館をめぐる法制一字誌・地域史をてがかりに」『沖縄の字（集落）公民館研究 第2集』九州大学大学院人間環境学研究院、2004年、7頁。
- 24 黒木三郎「解説」 奥野彦六郎『南島村内法』至言社、1977年、4頁。
- 25 奥野彦六郎、同上書、76-78頁。
- 26 『渡名喜村史』渡名喜村、1983年、9頁。
- 27 同上書、10頁。
- 28 例えば施設面では、沖縄の「村屋」のように、戦前の本土のコミュニティセンターともいえる「会所」が利用された。また、構成員数400万人を数える大日本連合青年団は、戦前の社会教育を支えてきた団体であるが、戦後も「日本青年団協議会」として復活し、社会教育の礎となった。（資料は、J.E.トーマス『日本社会教育小史』（前掲書、上記（15））による。）
- 29 文部省次官通牒「公民館の設置運営について」（1946年）。J.E.トーマス『日本社会教育小史』前掲書、による。
- 30 浅井経子『生涯学習概論』理想社、2013年。
- 31 松下、前掲書、132-133頁。
- 32 『北谷町史 第6巻 北谷の戦後』北谷町役場発行、1988年刊、454頁参照。
正確には、1947年に警防団が各字で結成され、それが青年会へと転化した。「米軍人、フィリピン人（フィリピン部隊施設があった）などが、村民の居住地域に勝手に出入りするようになった。彼らの中には善良な者もいたが、なかには不良外人もいたので、（婦女）暴行、放火などの事件が頻繁に起こるようになった」とある。青年会になってからも、夜警活動は続いた。
- 33 集落の住民共同出資により生活物資を揃えた売店。1906年に国頭村奥にできたのが最初。戦後、沖縄の南部では壊滅状態となったが、山原地方と呼ばれる本島北部などでは現在も残存している。業務は極めて多岐に渡っているが、法人格は持たない。
安里英子『沖縄・共同体の夢』榕樹書林、2002年、参照。
- 34 小林文人・島袋正敏『沖縄の社会教育』エイデル研究所、2002年、64頁。この文は、「第五章 祭り・芸能の継承」中の島袋正敏「祭りと芸能」より。

35 大城学「沖縄の祭祀空間と伝統芸能」

<https://www.jpf.go.jp/j/project/culture/archive/information/0412/img/pdf/report11.pdf>

(2017年5月30日閲覧)

36 『沖縄の社会教育』「第6章 地域史・字雑誌づくり」中の末本誠「字誌—その普遍性を求めて」より。

37 序章 18頁。「聞き書き 4」のL氏への聞き書きによる。(2012年11月17日)。

38 渡辺京二『なぜいま人類史か』洋泉社、2007年、146頁。

第2章 南島村内法と罰札制度の沖縄社会教育への影響

前章では、本土では見ることのできない独自の発達をとげてきた沖縄の社会教育の様相を踏まえて、その独自性について考察した。本土とは異なり、沖縄の社会教育には字自治と密着して展開された、集落レベルの社会教育が根を張っていることが明らかになった。社会教育行政とは異なる「学び」の世界がそこにはあった。

第2章では、前章で論じた自治の規範である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の在り方について、分析し考察する。即ち、村内法の本質、近代にまでその法が残っていた歴史性、罰札制度の執行者である若者集団の在り方及び集落における罰札の実態と社会教育との関わりとの解明を試みる。序論で掲げた最初の課題、即ち南島村内法の実態の解明と集落生活への影響を検証することが本章の目的である。

沖縄では、社会教育の場である公民館にせよ、青年会などの社会教育の団体にせよ、それらは、集落（シマ社会）という生活共同体ごとに根を張り、字自治の一部として組織されてきた。本章で取り上げる南島村内法は、その字自治を執行するための慣習的な規範であった。

村内法のあり方は、一方で民衆の強い縛りとなりながらも、強い字自治を支える規範ともなって、沖縄の現在の社会教育団体や社会教育のあり方にも強い影響を与えている。沖縄の社会教育を研究する際には、シマの自治に言及することは一般的に行われてきたが、シマの自治の法的規範とも言える南島村内法のあり方と社会教育との関わりが俎上に載せられことは少なかった。本章では、戦前の青年会・青年団や向上会などの社会教育団体が、罰札制度を通して地域の政治に参加し、字民生活に影響を与えてきた実態について明らかにし、本土の青年活動には見られない特異な活動の考察を通して、沖縄独自の社会教育の在り方を考察する。

第1節 南島村内法と罰札制度

先ず第1節「南島村内法と罰札制度」では、王府時代以来長期にわたって沖縄のシマ社会を規定してきた南島村内法及びその罰則システムである罰札制度の概略について明らかにする。(1)の「南島村内法とは何か」で村内法の内実を分析し、(2)で罰札制度について述べ、そして、(3)の「村内法の適用範囲と地域差」において、極めてローカルなあり方をしてきた村内法の適用範囲と地域差について解明する。

(1) 南島村内法とは何か

字自治を執行するための規範である村内法は、その起源を薩摩侵攻（1609年）以前の古琉球の時代にまで遡ることができるほど古い法であるが、沖縄の歴史的事情により、近代に入っても生き延びることとなった（その理由は次節において詳述する）。

ここでは先ず王府時代の法体系を踏まえて、そこでの「村内法」の位置づけと機能及び役割について考察する。戦前までの沖縄民衆を支配していた「村内法」の全体像を把握するには、その歴史的独自性を押さえておく必要があるからである。

近世琉球王国の法体系は、薩摩から強いられた「掟」、「琉球科律」や「間切公事帳」などの王府法、そして間切（琉球王国～明治期の行政単位）や集落（シマ）ごとに定められた「南島村内法」（または間切村内法）の3段階に分けられる¹。

第一の段階は、通常最上位の法とされる、薩摩藩が次々に布達していった法令（例えば1611年9月19日付の「掟」十五箇条）である。この法令の存在のため、近世琉球王国が薩摩藩の傀儡王国と考えられることもあった。戦前沖縄の代表的知識人の一人である伊波普猷などはそう考えていた。島津家が琉球統治の安定を図ろうとしていたことは間違いではないが、それだけを見ていると「法の発布」＝「法の貫徹」という単純な理解になり、様々な事情から半独立国であった琉球王国の実態を見失うことになる。近年の研究では、そのような見方が一面的なものであることが明らかになっている²。例えば、先述した「掟」十五カ条によると、「女房衆に知行を与えてはならない」とある。この法がもし貫徹されれば、王府の神女組織は壊滅的打撃を被ったはずであるが、全くそうはなっておらず、実施された形跡もない。また、薩摩で酔って暴行を働いた男に対し、薩摩藩は琉球に戻ってその国法で裁くように命じている。薩摩藩による「掟」の発布は、表向きの建前論的な側面も大きい。前近代における国家の在り方に、近代西欧で成立した「独立」概念を用いて裁断することは、正確な実像を示しているとは言い難い。

第二の段階は、王府で発布された王府法である。「法式」（1697年）や「間切公事帳」（1735年）などもそれに該当するが、1786年に発布された刑法典「琉球科律」が最も代表的なものである。これは、清律（中国「清」の律法。本来、国外へ内容を漏らすことは固く禁じられていたが、琉球王府は留学生に密かに研究させていた。）436門のうち、13章103ヶ条を抜き出して、日本の法なども参考にしながら精緻な解釈を付けて発布したものである。法の執行は、王府の今でいう法務大臣と最高裁判所長官を併せた^{ヒラノソバ}平等之側を最高責任者として^{ヒラジヨ}平等所で行われたが、宮古と八重山には各々^{コクミザ}小与座と呼ばれる地方裁判所が置かれて

いた。また、国家社会の安全を揺るがすような大事件に対しては、今でいう閣議にあたる評定所で裁いた³。

そして、近世琉球王国の法体系のうち、三番目に挙げられるのが「南島村内法」である。南島村内法は間切ごとに決められる間切内法と村（シマ、現在の字）ごとの村内法に分かれ、中央政庁からの指令・通達の一体化した慣習法の体系を形成していた。そのため、南島村内法は「間切村内法」とも呼ばれる。

元来、その殆どが不文典であったので、その起源は明らかではないが、前述したように古琉球にまで遡る古いものであることは間違いない。琉球王国では、刑法犯は原則的には先述した琉球科律などの王府法で裁かれたが、民事は殆どこの南島村内法に委ねられていた。村内法は、「村締り」「村固め」などとも呼ばれ、原則として全住民が参加する「村揃」で基準を協議して決定した。それを「村吟味」と呼んだ。王府法よりもずっと古い自然発生的な法であるが、18世紀には間切吏員と各シマで協議して執行されるようになった。自然発生的な掟を、王府や間切も利用するようになったということである。法は間切ごと、村（シマ）ごとに定められるゆえに、内容もそれぞれ異なっている。当然、間切ごとに定められる間切村内法よりも、シマごとに定められた村内法の方が自然発生的性格が強い。この南島村内法について、真境名安興は次のように述べている。

「民事、行政法規等を混合したる間切村内法と称するものあり。其の規定する所は農務、林業及び風紀、納税等の取締に関するものにて、畢竟隣祐相警戒し自ら制裁を附せるものとす」⁴。

その姿がほぼ明らかになっているのは、1885年（明治18年）になって、県が各間切に内法の届出をさせてそれらが成文化されたからである。また、その年以降に民が届け出て成文化されたものもある⁵。但し例外もある。間切番所の厳しい管理と取締りがあったことで有名な柚山取締内法は1751年に、砂糖取締内法は1790年代には成文化されていた。だが、成文化されたのは内法の中の一部であり全てではない。元来が慣行であるために、真に全貌を捉えることは極めて困難である。

この琉球王国における法体系は、薩摩藩による法令、琉球科律、南島村内法（間切村内法）という順の上下関係になっていたはずだが、実態はその逆であった。近世琉球王国の法体系の上下関係が、近代的な法体系と同様なものであった訳ではない。歴史の実態を知るには、近代的法観念とは別の視角が要る。琉球科律が適用されるのは刑法犯に限られており、殆どの民事事件は南島村内法によって裁かれた。民衆生活に密着していたのは、何

といっても南島村内法であった。

村内法の規範はあらゆる役職・法の上に立つものであった⁶。薩摩藩による侵略を受ける前の「古琉球」と呼ばれる時代、15世紀の尚円王は王位を継承する前に、伊平屋島の地で所払いに会っている。また、近世に入ってから、評定所に勤務する三司官という大臣クラスの役人に対してさえ、内法による所払いが適用された例もある。大臣クラスの役人を所払い（追放処分）できる法は、村内法だけであった。刑法典である琉球科律や、薩摩が王府の貿易をコントロールし、琉球からの税収入（収奪）を安定的に確保するために薩摩藩によって定められた「掟」よりも、実態としては重要視されていた側面がある。

そして、村内法は近代を迎えても残った。1885（明治18）年、沖縄県は各間切（沖縄の地方行政区分）に、南島村内法（間切内法・村内法）の届け出を命じ、成文化を行った。現在、南島村内法の実態がある程度まで明らかにされているのは、これによるところが大きい。

（2）南島村内法における罰札制度

本論文で取り扱う「罰札制度」とは、前項で説明した南島村内法の制裁手段である。南島村内法は、間切ごと・村ごと（ここで言う村とは、集落・字）に定められており、内容も異なっていた。だが、ある程度共通する部分で言えば、その制裁には科銭、科米、科松（私費で山に木を植えること）、日晒（枷号）、所払い（村からの追放）、科鞭などが存在した⁷。身体への危害に関しては、少なくとも沖縄本島においては、明治中期には禁止されたようである。これらの制裁は、明治憲法の発布、近代刑法の発布以降は、内容的には近代法と抵触することも多かった。一例をあげると、1897年（明治30年）、近代法によって裁かれて刑務所に入所している男の家族を、村内法による所払い、即ち追放した事件がある⁸。科銭や科米・所払い等は国家の有する司法権を侵害するものであるが、明治政府の旧慣温存政策（次節で説明）によって沖縄社会に残り続け、場合によっては米軍占領下の戦後にまで生き延びた。

そして、科銭や科米、科松を執行する為に利用されたシステムが、方言札の母胎である罰札制度である。罰札を持たされている人間は、次の違反者が見つかるまでは、金銭なり玄米なりを集落（シマ）に納めなければならなかった。真境名安興は述べている。「科銭は一違反者あれば村にて協議の上、此れに該当する違反行為を定め票札を渡すものとす。此の票札を保持する者は毎日一定の科銭・科米を納付するものにて、次犯者を発見するまで

は、幾年月の間と雖も之を支払ふの義務あり」⁹。ここに、後世に広く知られるようになる「方言札」と同一のシステム、次の違反者が出るまでその札を持っていなければならないという罰札の特性を見出すことができる。

そして、どのような種類の違反が罰札制度の対象になるかについては、集落（シマ）ごとに異なっている。例を挙げてみよう。鶏の放し飼いを禁止する「鳥法度」は、戦後に至るまで、どこの集落でも見られた規則である。鶏を放し飼いにすると、畑を荒らし回るからである。元読谷村村長で元参議院議員の山内徳信氏も、筆者に公民館の敷地に入った鶏を取り上げられた経験を語ってくれた¹⁰。また、第1回目の予備調査で乗ったタクシーの運転手S氏は、鳥法度が戦後にまで生きていたことを語ってくれた¹¹。

この鶏放し飼いを禁止は、例えば今帰仁村の湧川、与那嶺、長浜といった集落では罰札（鳥札）の対象になっている¹²。これに対し、糸満市米須においては、札を渡すのではなく、捕らえた鶏を飼い主に売り渡すというシステムが取られていた¹³。どの集落でも、この鳥法度は青年会・青年団によって管理されていた例が多い。取り上げた鶏を焼いて食べたという例もあれば（名護市山田、戦後）、鶏や卵を売って青年会の資金にしたという集落も多い（糸満市喜屋武など）。

田村浩はこの分野の代表的な先行研究のなかで、次のように述べている。「即チ刑罰規定ノ如キハ国家ニアラザル村ニオイテハ刑罰権ヲ有セザルガ故ニ憲法ニ抵触スルト認ムベシ、尚自由契約ニ基ツクモノニシテ憲法ニ抵触セザルモノハ、旧慣内ハ字婦人会規約、青年会規約等ト称シ事実上内法ノ実行ヲナスモノアリ」¹⁴。近代憲法に違反すると分かっているにもかかわらず、自然発生的なものであるだけに、国家権力をもってしても、なかなか管理しきることはできなかった。そして内法は、字の青年会や字婦人会などの社会教育団体によっても担われていた。とりわけ罰札制度の執行には、青年会・青年団や、そうでなければ若者組の後身である向上会・消防団などの若者集団が関与していた。内法の一部は戦後になって、「字規約」として残ることも多かった。

(3) 村内法の適用範囲と地域差

集落の自治の礎である村内法・罰札制度は、近代法の観点から見ると、多くの矛盾と問題点を抱えたものであった。そもそも、シマ社会にとっては「法」であっても、国から見ると「契約」であった。明治期に訪沖して旧慣制度の調査を行った内務省の一木喜徳郎書記官は、「一種ノ習慣ニシテ予メ公布セラレタル法令ト認ムルノ根拠ニ乏シキガ如シ」¹⁵

と述べている。そして村内法は、あくまでのシマの中でのみ通用する、シマ社会のための縛りであった。戦前、初めて沖縄の農村社会を学問の俎上に載せた佐喜真興英は述べている。「此制度は各人の利己心によって公共の秩序を維持しようとした。島では非常に良い結果をあげた。が、一面には缺點もあつた。此制裁は單に島人のみに適用されたので、他島の者が^{じょじょう}殺上禁止事項を犯しても、之に対して何等の威力を示すことが出来なかつたことは其一である。又、島人同志禁止札の授受が平和的に行はれること少く、此が島の静けさを破る口論の源になつたものが其二である」¹⁶。ここでいう「島」とは集落の意味である。村内法が文字通り「村内」だけの法であるという実態がよく分かる。

佐喜真興英が述べた現宜野湾市新城(アラグスク)というシマの場合、禁止札の争いは、当事者間にまかされたが、どうしても解決できない場合は、字自治の「主組」に裁いてもらい、それでも尚納得のいかないときは、地人会議(村揃のこと)という全村民出席の字の最高決議機関の決定を待ったという。そこで決議されたことは、よく守られたという。この法的信念を、「地人並なれば山羊との交接も辞さず」という卑俗な^{ほうげん}法諺を以って言い表したという。ロシアのミール共同体にある「神のみがマイルを裁く」「マイルの決したることは何事も行はれざるべからず」という諺と酷似している¹⁷。村落共同体至上主義とも言うべき字自治の姿がここにある。

本土では見ることのできない、このような村落共同体至上主義は、沖縄農村においては「イエ制度」や儒教思想が希薄であったことの証左でもある。例えば、本土では結婚を認めない女性側の親の家に若者組が投石したり、それでもイエが結婚を認めないときには女を連れ出すということがあった。しかし、そもそも家中心ではなかつた沖縄では、そのようなことは最初から考えられないことであつた¹⁸。モーアシビで結婚相手を見つける習俗においては、親の承認抜きで結婚することが普通であり、それ故為政者たちに非難されて同化政策の対象となつた。

村落共同体至上主義の背景には、土地の私有が基本的に認められず、共同体の耕作地を割り当てて田畑を耕す沖縄農村の伝統的システムが存在した。戦前、田村浩をはじめ多くの知識人が「共産村落」と呼んでいたあり方である。貧富の差が小さくて、全員が貧しいシマ社会がそこに存在していた。そして、集落には「掟」という村役人がいたが、役人といつても旧家や富豪などではなく、しかも任期があるために専制にはなりえないという前近代民主政治の姿がそこに見られた。しかも、本島の北部から中部にかけての一带では、掟や山当・耕作当など、間切番所の役人たちと連絡のある者は村内法の執行から外れる傾

向もあった。

村落共同体至上主義は、僻地であるほど（例えば宮古・八重山など）、古い時代ほど徹底したものであり、「ムラとして、あらゆることに、無区分不分明に合一して共同してあらゆることにあたる」¹⁹ようになっていた。中心地である首里に近づくほど、門中と家の役割が大きくなった。士族層には、儒教思想と家制度が定着していた。

そして、本論との関係で特に留意しておくべきことは、先島（宮古・八重山）地方には、王府時代には罰札制度が存在しなかったことである²⁰。これらの地方には、罰札制度はあくまでも近代に入ってからもたらされた。

そもそも南島村内法は、地域によって明確な差異を有していた。村内法研究の第一人者である奥野彦六郎によると、南島村内法は、①先島（宮古・八重山）地方、②本島北部及び本島周辺の島嶼、③中頭地方、④首里・那覇とその周辺地域の4つに区切って説明することが可能であるという。そして、その地域的勾配は、最も古い要素を残存させた①の地域から、門中や家中心の思想が広がって共同体至上主義の崩壊が見られる都市部の④に至るまでの時間的勾配に置き換えて語ることが可能である。即ち、僻地ほどムラとして、あらゆることに無区分・無分明に共同して事にあたった。また、そういう場所ほど、神霊に依拠することが大きかった²¹。

僻地である宮古・八重山には、この村内法の古さを示す証拠が残されていた。村内法は、風紀・儀礼・貢納など村落生活全般について定められていたのだが、そのなかで最も厳格に守られ、適用されてきたのが「神判」に関わるものであった²²。例えば、農耕儀礼に関わる禁忌を犯した者は次のように処罰された。即ち、女の司（宮古・八重山の神女）がウタキで神に謝罪し、禁忌侵犯者は科料として神酒などを課され、さらに「おなり崎」の神に謝罪の上、科鞭十五に処せられるのである。また、宮古島では、「即ち悪人は神前の香炉の灰汁を呑めば死ぬとの信念の下に、容易に自白してしまった」²³。

このような村の紛争解決の手段としての神判は、第二次大戦後の一時期まで残されていた。方言札など罰札制度の背後には、このような世界が基盤として広がっていたのである。そして、そのような沖縄社会の古層に根を持つ事例は、決して「封建社会の遺制」などではなく、発達した近代資本主義社会においても普通に見られ、こうした古い「共同幻想」が支配することが可能であることを示している。沖縄の村落共同体の村内法と罰札制度は、村人の生活と沖縄の古層を繋ぐ紐帯であった。

太古の社会において、神女の神意や神律、村のボスによって乱暴者や生霊の憑いた女性

を排除して秩序を保っていた段階では、未だ「法」が発生することはない。神意に支配された社会から、村の役人や若者頭の「協議」によりムラとしての自覚的総体的作用が働く程度の冷静さを有する社会になって初めて「法」が具現化する。戦前における沖縄の南島村内法は、一方で「法」の極めて古い形を留めながら、もう一方では同化政策など近代国家の施策と結びついて民衆を呪縛していたと言える。

第2節 旧慣温存期と教育及び社会教育

続いて第2節「旧慣温存期と教育・社会教育」では、明らかに近代法と抵触する「村内法」が、何故明治以降も集落の掟として沖縄社会に残りえたのか、その理由を沖縄近代史特有の「旧慣温存政策」に遡って論じる。先ず(1)の「旧慣温存政策と村内法」において、村内法が近代にまで残りえた理由を論じ、(2)の「学校における旧慣温存政策の利用」及び(3)の「旧慣温存政策と社会教育」において、この旧慣温存政策が沖縄の教育及び社会教育の特異な在り方を決定し、それが現代にまで繋がって行く様相を明らかにする。

(1) 旧慣温存政策と村内法

以上の考察から明らかのように、村内法は近代法体系とは矛盾するものであった。集落に「刑罰権」を賦与するなどという事態は、近代法の制定者たちが考えてもみなかったことに違いない。何故、遠く離れた集落の異性と結ばれ、結婚したからといって、青年会に罰金を支払わねばならないのか(馬手間という習俗の例)。また、近代学校制度が発足してからは、罰金を支払うのが嫌で子どもたちは学校に通った²⁴。近代の沖縄において、こういった近代法治国家の原則から逸脱したあり方がまかり通ったのは、以下で述べる沖縄県政の「旧慣温存政策」によって、従来からの共同体規制が追認されたことが大きい。

周知のように、琉球王国の日本への編入は2段階に分けて行われた。1872年(明治5年)における琉球王国解体と琉球藩の設置、そして1879年(明治12年)の琉球処分である。編入が完了した琉球処分以来、明治政府は急激な同化政策を進めたが、その一方で経済・社会上の諸政策(自治・租税・教育・行政組織等)は旧琉球王国及び琉球藩時代の在り方(旧慣)を変えないでおくという二重政策を採用した。この二重政策は「旧慣温存政策」と呼ばれ、明治期の沖縄を規定する大きな特徴とされている。この政策の評価は、沖縄近代史を把握する際の最大争点の一つであり、同化政策の面を強調するか、旧慣温存の面を強調するか、その力点の置き方によって歴史認識は大きく変わってくる²⁵。

この政策が採られていた期間は、「旧慣温存期」と呼ばれ、近代沖縄史特有の過渡期として位置づけられてきた。分野・地域によって期間の終了は異なるが、琉球処分から、およそ 1905 年（明治 38 年）の日露戦争終結前後までの時期である。崎浜秀明は、次のように述べている。

「明治十二年三月二十七日、琉球藩が廃され沖縄県が置かれてから琉球王国の法はその効力を根底から失うはずであるが、県治の方針として急激なる改革を欲しない明治政府は『勉メテ旧来ノ慣行ニ従ヒ却ツテ旧藩政治中苛酷重斂ノモノハ相当寛減スル』『裁判事務ノ執行ハ旧藩ノ法ヲ斟酌シ人情風俗ニ従ヒ適宜裁判スベシ』『旧藩ノ諸法度ノ義更ニ改正ノ布令ニ及ハサル分ハ総テ従前ノ通相心得可申此旨布達候事』等の通達を出し、急激な改革をさける方針でもってのぞんだ。ここに村内法は一応存立の基礎を得たのである」²⁶。

このような旧慣を温存する政策故に、村内法は近代に入っても、シマの縛り＝自治の規範として残されたと言える。黒木三郎は次のように述べている。「内法は、このように近世・島津支配下の沖縄の慣習を伝えるものであると同時に、戦前においても効力のあるものとして、沖縄農村の共同体規制として生きていたのである。本土においては、『民間慣例類集』のような調査資料はあるが近代民法の下においては、あくまで旧慣であったのに対し、沖縄においてはそれが成文化されることによって、単なる旧慣ではなく、生きた慣習として存在したのである」²⁷。

成文化とは、前節でも触れたように、1885（明治 18）年、沖縄県が各間切（沖縄の地方行政区分）に、南島村内法（間切内法・村内法）の届け出を命じてそれを文章化したことを指している。平良勝保は、村内法の成文化過程を検討し、成文化に関与した階層が地方役人であることを明らかにし、成文化の過程で周囲の間切やムラの内法とを照らし合わせながら、整合性を持たせたことを指摘している²⁸。郡ごとに条項が統一され、整備された節があり、またその成文化の過程で官から民へ通達した統治基準や徳教が盛り込まれたようである。そこでは奥野彦六郎が述べた南島村内法のあり方、即ち「自然法則に制約されて平安・安定の方向・度合の作用の方、基準の方へ向かい、民の心それを自覚的に反映し、自主的に作用しだして法を構成したのではあるまいか」²⁹ という、自然発生的な村内法のあり方からは、微妙にずれることになって行く。その後も、各集落内法において、積極的に国策を取り込みながら、村内法は生成と消滅を繰り返していった。だが、序章で触れたように、役所に出され成文化された村内法の背後には、夥しい数の成文化されなかった村内法や、届け出られなかった村内法があったことを忘れるべきではない。そこには、

国や県の施策を盛り込もうとする側と、受け止める集落の側の一筋縄では行かないやりとりが存在した。第3章で詳述するように、同化政策も一旦は「村揃」などの民衆の集会で、シマの自治というフィルターに掛けられたのである。

だが、この旧慣温存政策は、急激な本土との一体化が困難であった沖縄の独自性・自立性のある程度まで認めるといふ、現地事情を考慮する側面を持っていたが、そのことはまた即、差別にも直結した。先ず沖縄ではこの時期、本土で施行された市町村制度が適用されず、王府時代以来の地方行政組織である「間切制度」を残すこととなった。明治政府の敷いた学制や、教育法規、議会制度は「市町村制度」の適用されている地域にのみ適用された為、「間切制度」の沖縄と北海道は「成規外」として適用の対象外にあった³⁰。その意味では、本土の法から疎外されたこの時期の沖縄のあり方は植民地的なものと言わざるをえない。

本土では、地租改正（1873—79年、明治6—12年）として実行された土地・租税制度の近代化は、沖縄では1899年（明治32年）に着手され、1903年（明治36年）に終わる。また、他府県では1878年（明治11年）に発足した県議会が沖縄に生まれるのは、1909年（明治42年）である。沖縄独自の「間切制」が廃止され、島嶼町村制に移行するのは、1908年（明治41年）であり、島嶼町村制から本土と全く同じ市町村制度が施行されるのは、1921年（大正10年）のことである。その際「村頭」の下に、掟・文子・佐事・二才頭などの字の役職も残された。

沖縄を日本の法体系の外側に置く「旧慣温存期」は、上記の例のように、およそ日露戦争前後には終了していく。しかし、昔からの共同体規制である「村内法」は、旧慣温存期が終わってからも、ピリオドを打たれることはなく、国策を取り入れながら生き延びた。

正確に言うと、南島村内法の内、間切制度が無くなってから間切内法は意味を失い、村内法だけが生き延びたのである。前述したように、近代法の観点から見れば、村内法はあくまでも慣習的な「契約」にすぎないため、ピリオドを打つことも難しかったのであろう。そして国や県の側も、就学督促や普通語の普及、徴兵、風俗改良といった施策を実行するために、村内法・字自治の力を利用せざるをえなかったのであり、単純な「村内法」絶滅策など採る余地はなかったと言える。そしてまた、旧慣温存政策は教育分野にも及び、沖縄における近代社会教育の誕生やそのあり方にも大きな影響を及ぼしたのである。そのことについて次に論じる。

(2) 学校における旧慣温存政策の利用

明治・大正・昭和という、年号を基準にした近代史の区分は、沖縄近代教育史においてさしたる意味を有するものではなく、時代区分の指標とはなりえない。戦前の沖縄社会を俎上に載せるとき、日本の法体系の外側に置かれた「旧慣温存期」と、全面的に日本の法体系の下に置かれ、就学率もほぼ本土並みになったポスト旧慣温存期に二分して考察することが先ず必要である。教育分野においても、そのことは例外ではない。この項では、旧慣温存期の教育の様相について考察し、村内法・罰札制度の問題と繋げたい。

明治中期まで、本土から持ち込まれた近代的教育システムが、沖縄の地に根付くことは難しかった。就学率も極めて低い水準に留まっていた。この時期の沖縄の教育事情は、本土とは相当異なった状況に置かれていた。

教育における旧慣温存政策の最たるものは、かつて王府時代の士族層の初等教育機関であった「村学校（別名学校所）」の復活である。儒学を中心としたかつての教育システムを利用しないことには、近代学校システムは用をなさなかったのである。旧琉球王国支配層には、初等教育（村学校）—中等教育（平等学校）—高等教育（国学）という、儒学を中心とした教育システムが存在していた。1798年に尚温王が、門閥制度を打破して広く人材を集めるために作られた「国学」の卒業生には、琉球王国にも設けられていた「科挙」を経て官吏に登用されたり、中国へ留学するといった道が開かれていた³¹。地方の一般農民に対しては、筆算稽古所という教育機関があった。これについては、次項で触れる。

ここで簡単に、旧慣温存政策によって復活した村学校について見ておくことにする。村学校は、国学や平等学校が首里に開かれた後、1835年（尚育王8年）の令で各村の経費によって設立が計画され、首里に14校、那覇に6校、そして首里・那覇の外港であった泊に1校開校した³²。当時、士族層は基本的には都市部の首里・那覇に住むことを義務付けられていた。首里では、村学校の生徒は7、8歳から14、5歳までであったが、平等学校のなかった那覇では、少年部と青年部に分かれ、後者が中等教育を受け持った。首里にのみ、平等学校が3校あった。教学内容は、三字経・四書などの漢学である。

村学校の教師は、久米村（かつての華人系住民の居住区。ある時期まで、儒学や通訳はこの村の住民が独占していた）から招かれ、例えば泊の村学校では、教師1人に対し、155人の生徒が在籍していた。

明治維新前後には、地方にも村学校に類する士族の教育機関が生まれたようである。王府時代末期の18世紀から19世紀にかけて、職につけない無禄の士族の中には、農村の土

地を借りて帰農する者が多くなった。これを「屋取」と呼び、彼らの居住地域を「屋取集落」「士族百姓村」と呼んで、21世紀の現在に至るまで一般農村とは異なる風俗を帯同していることは、沖縄では周知の事実である。このような士族百姓村に「村学校所」が開かれる例もあったようである³³。

これら村学校に通う子どもは、確かに子どもの中では少数派であった。前近代の殆どの国と同様、被支配層への教育は殆ど省みられなかった。しかし1879（明治12）年、琉球処分当時の全沖縄の人口18万人の内、都市人口は4万人、その半数が士族であったことを考慮すれば³⁴、決して等閑視できる数ではない。しかも、彼らは沖縄の支配層・指導層の子弟である。彼らが、日本の教育システムに対してどういう態度を取るかということは、政府にとっても大問題であったはずである。

特に日清戦争で清国が敗北する以前の段階では、沖縄の支配層には頑固党や黒党³⁵のように日清両属体制や清国の支配を望む者が多く、日本本土から移入された教育システムをそのまま受け入れるような基盤は沖縄には無かった。例えば、後に歴史学者として大成する東恩名寛惇は、旧慣温存期であった少年時代を回想して次のように述べている。

「私等の時代から那覇の小学校が開かれて、学校所に出た経験はなかったが、『ハト』『ハナ』の教科書などはどの学校でも見くびって内々漢籍などを教へたもので、村に講談でもできる人は沢山はなかったから、他村の二才共が、朱註を懐にして祖父の許に通う者が少なくなかった」³⁶。

このような状況のなかで、明治政府も王府時代の「村学校」を一時残さざるをえなかった。沖縄の教育学者である安里彦紀も、その頃の教育界の姿を次のように総括している。

「首里・那覇のごときは、村学校の復活以来、旧式の教育が盛んで、生徒はもちろん、父兄も、新学校の教育を、仮名文字の教育として軽侮し、士族の伝統的教育内容である漢学を尊重し、小学校に就学した者でも、家へ帰ると『学斎』によって、漢籍の教育を受けるといった状態だった」³⁷。

また、特に1895年（明治28年）に日清戦争が終結するまでは、小学教員は殆ど本土出身者によって固められており、師範学校出身者も殆どいないような状態であった。植民地的な風景であるといっている。このような状況で、「旧慣」を認めるということは、沖縄の特別扱いを認知することであり、それは差別的な教育の在り方へと直結した。

カリキュラムにおける特別扱いとしては、日本本土との言語間距離の大きさから、沖縄独自の「会話」という教科が設けられたことが挙げられる。1897年（明治27年）には、

英語授業の廃止計画を発端とする「県立一中ストライキ事件」が生じた。英語授業の廃止は、上級学校への進学が不可能となることを意味していた。当時第一中学の校長であった内地出身の児玉喜八校長は、全校生徒への訓話で「皆さんは普通語さえ完全に使えないくせに、英語まで学ばなければならないという気の毒な境遇にある」³⁸と、差別意識を剥き出しにして英語を廃止しようとした。廃止計画は失敗に終わったが、このような教育上の「特別扱い」も、「旧慣」を認めることと表裏をなしていた。

上記したように、支配層には本土からもたらされた教育への違和感が強かった。また、農民層の多くは、貧しくて学校に通えないという実態もあった。日清戦争終了後の1896年（明治29年）においてさえ、漸く30%に届く程度の低就学率（本土の半分以下）³⁹は、中央集権的支配体制を貫徹しようとしていた中央政府にとっても問題になりつつあった。本土の徴兵令開始は1873年（明治6年）であるが、1898年（明治31年）には沖縄にも徴兵令が開始された。特に、言語の不通は大問題となっていた。このことは、本論のテーマである村内法の問題とも深く関わっていくことになった。即ち、就学率を上げるために、支配層によって村内法が利用されたのである。その結果、罰金制度が導入される事例が現われた。

近藤健一郎は、次のように述べている。「地域において間切中の申し合わせとして出席優等の児童に賞与を与える一方で欠席につき五厘の罰金を科す事例や、農林業に関するムラとムラの対抗戦の性格を持つ『原山勝負』の一項目に児童の欠席点数を加える事例もある。教育関係者の関与が大きなものであったにせよ、就学・出席を間切やムラの取り決めとしたことは、地域の指導的な立場にある沖縄人がそれを重要なものだと考えたこと、にもかかわらず就学・出席状態が芳しくなかったことを示している」⁴⁰。上記引用に出た「原山勝負」とは、王府時代からの農事奨励の方法であり、耕地や山林の整備などを競った。

また大宜味村津波集落の事例には、集落の村内法中「津波婦女会内法」の二項にまた、「生徒ヲ無届ニテ欠席サセタル者ハ青年会同様一日一人ニ付違約金壹銭ヲ課スルコト」と記されている⁴¹。

その後も、各集落内法では積極的に国策が取り込まれて行く。上記した津波集落の就学督促に関する内法の記述は、その最たる例である。このように、村内法は民衆生活と密着しながら生成と消滅を繰り返した。その中には近代教育と結びついたものも決して少なくない。

最後に、近代教育機関の側が村内法を活用し、村内法の罰則システムである罰札制度を

自ら作り出した例を挙げておきたい。旧石川市伊波校区では、校区内の6つの集落が合同で「六ヶ札」を作ることとなった⁴²。モーアシビ（毛遊び）取締りなど風紀に関する札であり、伊波小学校三代目校長の発案によるものである。これは、近代学校教育と旧慣である村内法の融合例として特筆できる。学校が村内法を利用すること自体は、ありふれたことであったが、ここまでの融合例は珍しい。しかし、考えようによっては「方言札」が、学校側が作り出した罰札として普及していくのも、このような事例から見ると自然な成り行きであったようにも考えられる。

(3) 旧慣温存政策と社会教育

旧慣温存政策はまた、沖縄における近代社会教育の始まりにも大きな影響を与えた。言い方を変えると、この時期の特異な教育の在り方が沖縄における「夜学校」の全県的な広がりをもたらし、自治制度上の旧慣温存政策はシマ社会の母斑を大きく残した青年会・青年団の組織化をもたらした。青年会・青年団に関しては、本論の主題である南島村内法の執行者であることもあり、別に節を立てて論じるが、「夜学校」の誕生について言及する前に、沖縄における近代社会教育の開始が、シマ社会を基盤としていたものであったことを押さえておきたい。

即ち、夜学校はあくまでも集落（シマ）単位で開かれ広がって行った民間教育であり、若者組から青年会・青年団への転換も、本土とは異なって集落単位の組織を温存して行われた。序章及び1章で言及してきたように、集落（シマ）単位の社会教育こそが、本土の社会教育とは異質な「沖縄社会教育」を育ててきた訳だが、そうなってきた根拠のひとつに、旧慣温存政策の影響があることは否定できない。前述したように、琉球処分以来、沖縄では市町村制は採用されず、1908年（明治41年）まで間切制度が残された。その後、本土に準拠した島嶼町村制が制定されるが、本土と全く同一の自治制度になるのは、1921年（大正10年）のことである。間切制度が残されるということは、その下部の村（集落・シマ）とその自治システムが残されることと同義である。

日本社会教育史の中では、戦前の社会教育は概ね「社会教化」として括られている。国の社会教育課の管轄下にある、図書館・博物館・青少年団体・成人教育などがすべて「社会教化」の手段とされ、その教育の在り方は、皇国民の育成を目的とする精神主義的なものであったことが強調されてきた。また、身の回りの問題や生活を考える戦後の社会教育との異質性が強調されてきた⁴³。植民地的状況に置かれてきた沖縄社会教育史の叙述に関

しては、猶更である。筆者も、社会教化として終始した戦前の社会教育を国家主義的なものと総括することに異を唱える訳ではないが、しかし、それはあくまでも、国の施策を中心として把握された社会教育の姿であって、社会教育のすべてでは無いはずである。沖縄のように、生活圏と密着したところで営まれる字社会教育を解明する際には、この点を押さえておくことが重要であると思われる。

第1章で述べたように、戦前の社会教育と「身の回りの問題や生活を考える」戦後の社会教育とを全く異質なものとする見解には問題があると言わざるをえない。青年組織や婦人会などの社会教育団体によって担われてきた、「教化総動員運動」（1929年）、「国民更正運動」（1932年）、「国民精神総動員運動」（1937年）などの教化運動は、質素儉約や風俗規制などの生活規制を伴うものであり、十分に戦時体制に対応した「身の回りの問題や生活」を考えた運動であった。

そして民衆は、隣組などの組織活動を通して、主体的に生活規制に関わり、戦争体制に協力していった。そのような社会的ネットワークがあつてはじめて、国家は「総力戦」を展開することができた。そういった歴史を顧みると、戦前と戦後の社会教育を全く別物として扱う視点は不自然であると考えざるをえない。

本論の舞台は、あくまでも村内法と密着した民衆の共同性と、そこから生まれる社会教育にある。沖縄の社会教育史は、同化政策や国家主義の叙述から始まることが多い。しかし、国の施策を中心に考察する社会教育とは視角を変えて、夜学校の開校や集落における青年集団の再編成を近代沖縄社会教育の始まりと見なしても、決して誤りではないはずである。序論で記したように、本稿の立場は社会教育史を施策から見ることではなく、あくまでも施策に振り回される側、民衆の「民俗」から社会教育を捉え返すところにある。

この項の最初に記したように、沖縄の近代社会教育は、旧慣温存期の教育の在り方と深く関わりながら始まっている。夜学校の開校は、王府時代の教育機関の跡地の利用から始まった。したがって夜学校の開校について論じる前に、簡単に王府時代の庶民教育について触れておきたい。

前項で、王府時代における士族層のための学校制度である「国学・平等学校・村学校」というシステムについて言及した。沖縄には、本土の寺子屋のような大衆的な教育機関は存在せず、識字率なども本土と比較してかなり低い状態に置かれていた。しかし、民衆のために何の教育機関も存在しなかった訳ではない。間切ごとに「筆算稽古所」と呼ばれる、役人を目指す子どもの為の学校があった。そこに進学して番所役人になることが、一般庶

民にとって唯一の出世の道であった（それ以上の上級役人になるには当然、士族であることが不可欠であった）。

寺子屋とは異なり、筆算稽古所に進学するためには、捌庫理（サバクリ）と呼ばれる役人の推薦が必要であった⁴⁴。7, 8歳から7～8年間稽古所で学び、その中で優秀なごく一部の者だけが「地頭家奉公人」として、士族の地頭家に15年～20年の間、無給で奉公を許された。捌庫理になれるのはその後である。それ以外の者は、文子としてまたは「掟」という下級役人として一生を終えた。近代学校システムが沖縄で始まったとき、教師の話す日本語と琉球語の「通訳」を務めたのは、この「文子」たちであった⁴⁵。

苛酷な目にあったのは、庶民ばかりではない。士族層の多くも無禄であり、夫が一人前の上級役人になるまで、商売などをして夫を支えたという。このような、異様に長い奉公期間の存在は、王府の財政難に端を発する琉球王国独特のシステムであった⁴⁶。

旧慣温存期に入り、その筆算稽古所の多くで「夜学校」が開催されるようになる。そして、留意しておくべきは、この「夜学校」が行政主導で設置されたものでないことである。そのため、組織の在り方や年限なども、地域や学校によってバラバラであり一貫性はない。

前述したように、徴兵令の施行を前に、行政にとっても言語の不通が大問題となっていた。その一方で、貧しさのため、農民層にとって学校教育を受けることは困難であった。というのも、旧慣温存政策により士族層には村学校が残されたが、農民層の唯一の就学機会であった筆算稽古所の教育は残されなかったからである。その行政の意向と民衆の自発的な教育熱が交差する微妙な場所で、夜学校は立ち上がって行く。夜学校を立ち上げたのは、「二才揃」（ニセズリー）、二才仲間、若者連中などと呼ばれた伝統的な若者組である（ここでは便宜的に、頻繁に使用される「二才揃」という呼称を使用する）。

この旧慣温存期に、二才揃及びその後身である青年会は、村の自治の一翼を担い、十分に普及しない学校教育の隙間を縫うように、各地で不就学者を対象とした夜学校を開催した。例えば、『石垣市史』では次のように述べられている。

「明治19年（1886）、久米島で夜学の風紀の取り締まりを目的に、初めて青年夜学会と称するものが設置された。続いて、同29年（1896）、慶良間諸島に座間味青年夜学会が設置され、その後は各村に設置。特に、日露戦争後は有識者や県による指導督促がなされ、同42, 3年（1909、10）頃までには、ほとんど県下一般に設置された」⁴⁷。

夜学校が、久米島や慶良間諸島といった辺境に近い場所から始まったことは興味深い。方言札の章で詳述するが、日本本土語教育も、那覇や首里のような都市部ではなく、辺境

の地から始まり熱心に展開されたからである⁴⁸。本土の言葉を体得することで、首里に住む士族層とも対等に話ができるという希望があった故のことである。夜学校に関しても、同様の動機があったことが推測される。

明治期沖縄の青年団体研究の分野の代表的な先行研究である玉木園子の論考は、この時期の夜学会自体をひとつの過渡的な青年団体とみなしている⁴⁹。そして、徴兵令との関係で、上から押し付けられたものと捉えることを一面的であると批判し、青年たちの向上心が契機となっていることを論じている。沖縄の社会教育の歴史には、このように行政サイドの意志か、民衆サイドの自然発生的な動きが分ちがたく絡まって、いずれかを判別し難い事象が少なくない。しかし、夜学校が行政によって作られたものでないことだけは明確である。そのため複雑で錯綜とした全貌を捉えることはできないが、次の残された資料からその姿の一部が垣間見える。これは夜学校の中ではかなり近代的な組織化が進んだ、佐敷村の例である。

「組織・設備に関しては青年会長、教授に関しては小学校長の指揮監督下に、各字を事務所にして設けられていた。学科は修身・国語・算術の三科、一回 2,3 時間の授業を週 2 回行った。そして、教科書は青年会が自らの手で編纂し、一部拾参銭で配布していた」⁵⁰。

「夜学会」は自然発生的なものであり、農閑期（9～12月頃）を利用してのみ開かれる村も多かった。「各字に字配置教員を置いて、それに補修学校教員とか夜学教員とか、字配置教員と云ふ名義を附し」手当てを支給した例もある⁵¹。

第3節 罰札制度の執行者としての青年集団

第3節では、集落に於ける罰札制度の執行者としての若者集団の在り方を分析する。罰札制度の在り方を決めたのが集落における年長者の集団であったのに対し、罰札の執行者となるのは若者集団やその長であることが多かった。

ここでは王府時代以来の「二才揃」などの若者組組織が旧慣温存期に果たしてきた役割を明らかにした後、近代に入ってその集団が青年会・青年団やその他の組織（向上会・消防組）へと改組されて行った過程を検証する。その際、若者集団と集落における南島村内法・罰札制度の執行との関連を論じる。先ず、(1)「二才揃と二才頭」において沖縄における若者組の在り方を分析し、(2)では近代青年団をトータルに把握するために、「本土における青年団の誕生」において、国の施策との関連について言及する。(3)「沖縄における青年会・青年団」では、その施策の沖縄での地域的展開を論じ、(4)「沖縄における

青年会の再編過程」では、二才揃などの若者組の近代組織への転化の実相を、各地の『字誌』の記述を通して解明する。そして、その組織変化と罰札制度の関連について論述する。

(1) 二才揃と二才頭

本節では、先ず若者組の沖縄バージョンである「二才揃」等の青年集団が村政で果たしていた役割について述べた後、項を改めて、本土と沖縄における若者組と青年団の組織の問題、続いて沖縄での青年会の生成過程を罰札の執行と絡めながら論じることとする。民俗学では、沖縄には本土のような「若者組」は無かったとする見解もある。民俗学者瀬川清子の説である。しかし、本土と比較して組織が余りに緩やかで、他の年齢集団と区分する自立性に乏しかったにせよ、「年齢階梯集団」であったこと自体は否定できない。本論文では通説に従い、若者組の沖縄バージョンと規定した上で、本土との異質性を踏まえて「二才揃」という用語を使用する。

戦後の社会教育が、公民館などの「施設」を中心として展開されてきたのに対し、戦前の社会教育は、超国家主義イデオロギーの浸透と大衆の軍事的強化を目的とする「団体中心」の教育であったと言われている⁵²。中でも、国民教化の尖兵の役割を担った青年団が社会教育の中で占める位置は圧倒的に大きなものがあつた。その意味では、前節で述べたように、青年団の前身である青年会の始まりを、沖縄における近代社会教育の組織化の始まりと見なしても、間違いではないだろう。本土では、青年会と青年団が組織的に異なる系譜にあることも多いが、沖縄では基本的に同一であつた。

沖縄の社会教育史上、沖縄社会に旧来より存在した、二才揃等の伝統的的青年団体が果たした役割の大きさは、概ね共通認識となっていると言っていい。『沖縄県史 4』には次のようにまとめられている。「彼らは『二才揃』などという集団をつくり、二才頭という統率者をおいて、村の規範に従い、村の自治（それはきわめて形式的なものもあつたようだが）に参加し、風俗、作物の取り締まり、盗難、火災、行旅人、ミヤラビなどの締りにあつてた。また村の行事（綱引等）の運営にも参加していた。これらは、地方によって多少の差異があつたが、県政初期の『旧慣』温存政策の中で、県政期にもちこされ、根強く農村生活のなかに生き続けたのであろう。一方、農民の側も、従来から保持してきた内法（村内法のこと…筆者注）、あるいは『二才揃』などを通して、県当局の示す方針を農村生活の中に吸収していったのであろう。『夜学校』などがいち早く生まれ、『青年会』などが自主的に組織されたことは右のような素地があつたからだと思う」⁵³。

旧慣温存期以降、極めてスムーズに青年団が立ち上げることができたのは、二才揃等の存在故であるという記述は、市史などにもよくみられる⁵⁴。

また、沖縄の歌舞などの芸能や社会体育が現在まで残りえたのは、二才揃から青年会に至る集落の青年集団の活動によるところが大きいことも指摘されてきた。例えば山城千秋は、各シマにおける青年会と民俗芸能の関係を網羅的に一覧表にした後、次のように述べて、それが危機にも繋がることを指摘している。「しかし、民俗芸能の伝承と創造が、青年のシマ社会に対する役割として歴史的に位置づいてきたが、青年会が消滅すると同時に民俗芸能も消滅する危うさももっている」⁵⁵。

事情は伝統的な社会体育の分野（綱引き・爬竜船・空手・沖縄角力等）においても同様である。真栄城勉は「明治初期・中期の庶民の年中行事の中で行われていた運動文化は、『労働からの解放としての娯楽的機能』を保持し、かつ祭典儀式余興と結びついて村や字に継承されてきた。これは『二才揃』の若者集団の介在によって運動文化としての伝統的競技が継承されてきたと推察せざるをえない」と述べている⁵⁶。

このように論じられる二才揃は、地域によっては「二才連中」「若者揃」などとも称されてきた。そして呼称としては、本論でも使用する「二才揃」よりも、「若者揃」という呼び方の方が古いようである。「二才」とは、薩摩などでも使用される「若造」の意であり、「揃」とは会議を意味している。

また、『県史』で二才揃の長とされた二才頭のあり方には地域的差異も大きく、その説明には留保がある。「二才頭」は、本論のテーマである罰札制度と深く関係しているため、少し詳しく見ておくことにしたい。二才頭は、必ずしも二才揃の内部に置かれているとは限らない。平山和彦によると、二才頭には「二才から組頭を選ぶ例、区長（字の長）を若者頭とする例（若者頭＝二才頭。この場合は、自治組織イコール青年組織となる）、各組の世話役が二才頭になる例の3つのパターンがある⁵⁷。それに加えて、一定の年齢に達した若者全員を二才頭とする例も見られる⁵⁸。そして、二才頭の選出にも、村民選挙によるもの、若者だけの選挙によるもの、区長による任命制の3通りの方法が見られる。いずれにしても、この項の最後に触れる「組（与）制度」と深く関わった役職ではあるが、殆どの場合、字政の執行者ではない。

役職の呼称としては「二才頭」または「若者頭」と名付けられているのが通常であるが、中には「二才揃」と「若者揃」という二つの役職を持つ集落も存在する。例えば、宜野湾市の嘉数や大謝名がその例であり、若者頭に治安維持や風紀取締りの権限を持たせ、二才

頭に伝達布令の役目を担わせている⁵⁹。

二才頭の主な役目は、二才揃や青年会の若者たちを使った罰札の取り締まりと警備であるが、何を罰札の対象とするかを定めるまでの権限はなく、あくまでも札の取り締まりの実行部隊の長である。本論文の筆者の現地調査で判明した糸満市喜屋武の例のように、青年会を終えた既婚者のみが二才頭になる例もある（調査の日時等は序章参照）。これは、村内法の執行者としての二才頭に権威を持たせるための位置付けと考えるとよく理解できる。

そして、留意しておかなければならないのは、現在でも青年会や字政の役職者として二才頭が置かれている場合が決して少なくないことである（読谷村波平、楚辺など）⁶⁰。また読谷村高志保のように、二才頭制度は廃止されても、その制度に随伴していた二才佐事制度が残されている例もある。二才佐事とは、連絡役のことである。

前近代において、日本の庶民文化の担い手が若者組であったこと自体は全国共通の現象であるが、現在でも二才揃と同じシマ（字）単位で青年たちによって担われているところに、その歴史性の深さを見ることができる。私たちには、社会や文化のあり方を考察する際、「近代」と「前近代」を断続的なものとして切り離して取り扱う傾向がある。だがこの傾向は、「近代」とも「封建時代」とも言い切れない、旧慣温存期という過渡期（グレー・ゾーン）を有する沖縄を対象にして考えるとき、必ずしも妥当しない。どのような分野においても、本土において一般的であるとされる時代区分を、沖縄に当て嵌めるときには注意が必要である。

例えば、先述した玉木園子の「沖縄の青年会一夜学会から沖縄県青年会まで一」は、田沢義舗による青年集団の動向の時代区分を踏まえて論を始めている⁶¹。具体的には明治初年から日清戦争の頃までの混乱時代（第一期）、日清戦争から日露戦争までの復活時代（第二期）、日露戦争後から大正4年までの「地方改良」の思想に指導された時代（第三期）、大正4年の青年団に関する政府訓令（第一次文部・内務両省訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」のこと）以降（第四期）、という時代区分である。第三期・第四期は、旧慣温存期がほぼ終了した時代であり、沖縄の「特別扱い」が終わる時期である。社会教育史においても、本土同様に記述されて当然である。しかし、問題なのは、第一期の「混乱時代」という規定である。その規定が、日本の諸法規の外部に置かれていた沖縄社会にそのまま妥当するとは思えない。その時期の沖縄の青年団体は、田沢が規定したように混乱し、「停滞・衰退」（玉木の記述）に陥っていたのであろうか。前述したような二才揃・青年会の活動内容を考えると、到底首肯できるものではない。久米島では既に夜学校も開催している。

だが、田沢が日清戦争前の時代を「混乱時代」と規定したことには、勿論それなりの根拠がある。但し、それが妥当性を持つのは、あくまでも本土での話であり、玉木がそれを沖縄の事例に当て嵌めようとしたことに問題がある。

多くの府県では、江戸時代の農漁村の「若者組」は、明治中期には「青年会」に、明治後期には「青年団」へと改組改称されて行く⁶²。ただ、明治期に入ってから青年組織の性格の変化について、田中治彦は次のように述べている。「子どもたちは小学校へ行くようになり、昔のように若者組で知識を身につける必要がなくなる。警察・消防の行政組織ができ、若者組が担ってきた夜警、治安維持、消防の機能は消滅ないしは減少する。結局、若者組に残されたのは祭りや社交の場だけであり、酒や賭博の場となる若者組もあった。若者組の退廃状況は西村茂樹、徳富蘇峰らが等しく指摘するところであった」⁶³。田沢が「混乱時代」と定義し、玉木がそれを受けて「旧来のムラの青年集団『若者組』が停滞、衰退の状態に陥った第一期」⁶⁴と述べた状況は、田中が指摘するような退廃状況のことを指していると思われる。田沢が若者組を青年団のモデルとして「再発見」するまでは、若者組は決して美化されるような集団ではなかった。

江戸末期における本土の若者組は、華麗な歌舞伎芝居を催し、婚礼の度に大掛かりな酒宴に溺れ、祭りのために労働休日を要求するといった、村落支配層にとっては何とも厄介な存在になっていた。幕末から明治にかけて、本土では為政者たちによって若者組の取締令が相次いだ。

例えば、天保の改革の一環として出された、1828年（文政11年）の「若者仲間禁令」や、1869年（明治2年）の、和歌山・前橋などの県の布達における「若者仲間禁止」がそれに該当する⁶⁵。そこには、既述の若者組の退廃に加えて、本土の場合若者組の戦士集団としての性格をも併せ持っていた。村同士の土地争いの現場に登場する彼らは、百姓一揆の主力部隊でもあり、支配層から恐れられていた。「青年団の父」と呼ばれた山本滝之助などは、若者組の農兵起源説さえ展開している⁶⁶。

だが、村政と密着した沖縄農村の二才揃が、そのような反体制的な集団となる事態は到底考えられなかった。琉球王国では、本格的な商業資本の発達は見られなかった。また農村では、土地の私有も認められず階層分化も進まない、相対的には貧しく平等な社会となっていた。役人も任期制であった。本土では江戸末期以降、若者組は地主化した村役人層やマニファクチュアと対立する、階層分化の阻害物として権力から危険視されるに至ったが、沖縄ではそのような事態が生起する与件を欠いていた。

沖縄の二才揃等の青年集団は、上記のような本土の若者組の状況とは無縁であった。彼らの活動は、「旧慣温存政策」の下に県政期に入っても持ち越された。本土では活動範囲から外された夜警や治安維持等の村の自治への参加が沖縄県内では継続し、先に県史で引用したような活動が続けられた。砂糖黍畑の開墾や道路工事に携わるのも普通のことであった。酒屋や銭湯の経営⁶⁷、図書館・理髪店の建設⁶⁸、後年には、その活動範囲が納税組合や信用組合の設立にまで及ぶ地域もあった⁶⁹。他府県でも、活動費獲得のために農業生産に携わるような例は多々見られるが、ここまで広い活動領域を持つ例はない。無論、綱引きやエイサーなどの伝統的な村の祭りにも中心的な役割を果たしたことは言うまでもない。前章で述べたように、「夜学会」も青年たちによって組織・運営され始めていた。どう考えても、退廃した「混乱時代」ではない。むしろ、この時期に活発化した青年集団の活動が、日露戦争前後からの「青年会」への転化を促して行ったと言える。田沢の時代区分でいう「第二期」の出来事である。

1910年（明治43年）に起こった、政府を震撼させた徴兵忌避事件である本部事件⁷⁰を契機として、県は青年団体の組織化と統制に力を入れるようになった。県訓令甲第31号「青年会婦女会設置標準」（1910年）の制定によって、青年会は「県産業十年計画」の実施期間として位置づけられ、県レベルで自治・産業・納税などの活動が奨励されるに至った。

しかし、自治・産業・納税などの活動を奨励するその規定は、明らかに国の政策と矛盾するものであり、1915年（大正4年）の第一次内務・文部両省訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」及び次官通牒「青年団体ノ設置ニ関スル標準」で、青年団の活動が「修養機関」（通俗教育・社会教化）に限定されることによって一応のピリオドが打たれた。県訓令で青年会を「県産業十年計画」の実施機関と位置付けた県知事・県青年会長の大味久五郎は更迭され、沖縄青年会の活動も、建前上は他府県の集団と大差のない団体になったといえる。また、確かにこれ以降、沖縄の青年団体もまた、帝国の国民教化の尖兵となっていく。だが、それは一面である。市町村単位でのみ組織され、村自治の役割を有していない本土の青年団とは異なり、シマ社会に根付いた青年集団の自治は、時代が変わっても継続し、若者たちの意志を体現していた。そこには、「国民教化」という看板を掲げながらも、日常生活に密着した「字政」に関与し、文化伝承に携わる社会教育集団の姿があった。これについては次章以降で詳述する。

青年集団の活動が継続した原因が、沖縄史特有の「旧慣温存政策」による、旧習俗の継

続に求められることは言うまでもない。本土では、村落連合体としての行政村の創設により、年齢階梯制を伴う村落体制は崩壊したのに対し、市町村制度の施行自体が大幅に遅れた沖縄では、若者組の活動などを含めた王府時代以来のシマの自治が続いた。

自治への参加や、風俗改善運動、産業や納税への関わりは、村内法に基づいて執行された。夜学校がシマ（集落・字）ごとに組織されたように、各シマで青年団体の呼称も活動内容も年齢層も異なっていた。沖縄の青年団体は、どこまでもシマ社会に根ざした自然発生的な土着的存在であった。戦前、沖縄の村社会を実態として初めて学問の俎上に載せたのは、1925年に出版された佐喜真興英の『シマの話』であった。現在の宜野湾市新城のシマを分析したものであるが、そこでは、「島の政治は男子によって行はれた。島の男子の間には、年齢による階級があった。即ち、若者組、主組、大主組之である。若者組は更に Uttungwa（弟兒）と Wakamun-gashira(若者頭)に分れ、余の二階級の命令を奉ずべきものとされ、殊に弟兒に至っては如何なる賤務と雖も長上の命とあれば拒むことができなかつた」⁷¹と述べられている。

ちなみに新城では、二才揃（佐喜真論文では若者組）を出た後は、与^{クミズリー}揃（同じく主組）と呼ばれる戸主会に入ることになるが、この戸主会は、江戸時代の「五人組制度（相互監視システム）が薩摩経由で入ってきたものと考えられている。即ち、ひとつのシマは幾つかの与（クミ）に分けられ、この単位で地割が行なわれて税が賦課された。二才頭も、多くのシマでは与ごとに置かれた。

今でも一つの集落は、複数の「門中」から成り立っている。集落の内部は、同じ根神（ニーガミ）への信仰で結ばれた血縁共同体（500年前に分家した家なども含み、所謂「親戚」ではない）である「門中」制度を縦糸とし、外来のシステムである「与制度」を横糸として、その二つのシステムが絡まるように構成され、運営されていた。

（2）本土における青年団の誕生

ここで、沖縄における青年会の問題に入る前に、本土における青年団の誕生について簡単に触れておきたい。その理由は、沖縄の青年会の独自性を浮き彫りにするために不可欠だからである。この分野は、社会教育学の中でも極めて先行研究の多い領域に属するが、ここでは、次の二点を押さえておくに留めたい。即ち、第一には青年団のあり方と政府の施策との関係、とりわけその年齢制限を巡る攻防であり、第二には若者組と青年団との関係性である。特に沖縄では、その年齢制限が、旧来の若者組から「字青年会」を分化させ

ていった歴史がある。

近代青年団は、日露戦争後に荒川内務大臣らによる、青年たちの「銃後運動」への着目から始まる⁷²。荒川内相に青年会の現状を進言した山本滝之助らは、1908年（明治41年）の「戊辰詔書」にはじまる、国民統合を目的とした官製民間運動である「地方改良運動」に便乗した形で青年団の育成運動を展開した。これが、近代青年団の始まりである。

しかし政府の青年団対策は一貫したものではなかった。当時陸軍軍務局長であった田中義一らが、青年団に対して軍事的機能を加えることを主張したのに対し、当時の一木喜徳郎内相及び高田早苗文部相は、青年団は修養機関であって軍事上の補助機関ではないと応酬した。

結局、1915年（大正4年）の第一次内務・文部両省訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」及び次官通牒「青年団体ノ設置ニ関スル標準」（以下第一次訓令と略）において、青年団の活動は「修養機関」（通俗教育・社会教化）に限定するものとして規定され、青年団員の年齢制限を20歳までと規定した。年齢制限には、徴兵制との絡みがあった。

だが、この第一次訓令は各方面から批判の矢面に立たされた。「青年団の父」である山本滝之助は、青年団と軍隊との関係が不明瞭であることを批判し、祭礼との関係が絶たれる故、20歳の年齢制限には反対した。また当時、貴族院書記官長であった柳田国男は、「青年団の自覚を望む」と題した一文で、青年団の自主性を奪った政府や田中陸軍大臣らを痛烈に批判している。しかし、この第一次訓令の「年令制限 20 歳」という規定は、当時の30歳を超す団員を多く抱えていた地方の青年団の実情から考えて、全く実現性の乏しい非現実的な施策であった。それ故、どの府県でもその年令制限は失敗に終わった。実態はおろか、都道府県の「規定」でさえも、その年齢制限からは逸脱していた。例えば、『青年団体設置標準事例』⁷³によると、山梨県・岩手県などの年齢制限規定は25歳であった。

一木喜徳郎内相と高田早苗文相による第一次訓令は、結局のところ、「修養団体」という青年団の性格付けだけを残した。そして、1918年（大正7年）の水野錬太郎内相・岡田良平文相による第二次内務・文部両省訓令「青年団体ノ健全発達ニ資スヘキ要項」（以下第二次訓令と略）を経て、大正デモクラシーを時代背景として、1920年（大正9年）に床次竹二郎内相及び中橋徳五郎文相による第三次内務・文部両省訓令「青年団体ノ内容整並実質改善方」（以下、第三次訓令と略。）、及び次官通牒「青年団体ノ内容整並実質改善方」が出される。そこでは、青年団の自主的運営が大きく掲げられた他、実情に適った青年団の「年齢制限 25 歳」という指針が示された。第一訓令の年齢制限が、殆ど現実性を持た

者組」は、近世末から明治にかけて、喧嘩・博打・女性への乱暴など粗暴な行動を起こす集団として批判の対象とされ弾圧されてきた。それが、一転して「教育機関」として意味づけられ、それまでとは180度異なった教育的美風と伝統を持つ集団として祭りあげられて行くのだが、青年団の「自然発生説」を1908年（明治41年）の「戊辰詔書」にはじまる国民統合を目的とした官製民間運動である「地方改良運動」の政治的作為の下に捏造されたものとして捉えるのである。宮前は、地元警察によって、意図的に青年団が作り出された史実を例示している。また、若者組をそのまま「近代日本社会教育史」の前史として掲載することへの否定に見られるように、若者組と青年団の断続性を強調し、元来無関係なものを見做している。

安藤耕己もまた、若者組と青年団を「教育的」なものとして結びつける言説を批判して、「従来は、若者組の改良が青年団であるという認識であったものを、質的な共通性と歴史的な連続性をもつものとして『若者組＝青年団母胎論』を展開させはじめた」⁷⁸と論じた。だがそれは若者組が青年団の成立と無関係であったにしても、「若者組」が文部・内務両省官僚によって「換骨奪胎」されたと言うことではないだろうか。若者組という存在が無かったら、おそらく青年団が誕生することもなかったはずである。先述した、この分野の代表的な先行研究である佐藤守の論文の目的もまた、青年団の原型として若者組を位置づけようとしているものであり⁷⁹、若者組と青年団との歴史的関係を否定するものではない。青年団の原型は若者組である。若者組が近代の政治的社会的要請にしたがって換骨奪胎され、再組織されたものが「青年団」である。柳田国男も指摘したように、若者組は教育集団ではなかったにせよ、様々な教育的機能を有していた。若者組と青年団の教育的機能は似て非なるものであったにせよ、そこには歴史的継続性が存在する。

(3) 沖縄における青年会と青年団

先述したように、近代沖縄の社会教育組織は「青年会」に始まるといっていい。社会教育学の通例では、近代の青年集団を青年団に代表させることが多いが、本論ではあえて青年会・青年団と併記している。日露戦争後に青年会が青年団へと改組されていくのは、本土も沖縄も同様であるが、沖縄ではそれ以前の青年会の役割が大きいこと、集落でも「青年会」を名乗っていたこと、そして、戦後になって沖縄で自然発生的に蘇り、組織化されていったのが「青年会」であるという理由による。現在でも、沖縄県の青年集団は「青年会」であり、県レベルでも「青年団」とは名乗っていない。沖縄の青年会・青年団を語る

際に、特に留意すべきは、沖縄青年会・青年団の二重構造である。

前述してきたように、他府県と異なり、沖縄の青年会・青年団は字単位で組織されてきた。山城千秋は、シマ社会ごとに青年会が存在していることが今でも沖縄県の青年団体の大きな特徴であり、市町村段階には青年会が無くても各シマには必ず青年会が存在する現状を次のように論じている。即ち、「県や市町村の上部組織がたとえ弱体化しても、字青年会がシマ社会という基盤をもち続ける限り、沖縄の青年会自体に大きな変化をもたらさないことを意味している」⁸⁰と。字青年会が中心であり、市町村や郡などの上位青年会よりも大きな意味を持っているという、山城の指摘する字（シマ）中心の在り方は、もちろん戦後になって俄かに出来上がったものではない。

シマ社会である沖縄では、指導機関である郡や市町村の上位青年会と、実行部隊であり、民衆生活に密着した各字（シマ）の青年会（即ち上位青年会の支部）との間には明確な質的差異が存在した。社会教化団体として特化された郡や市町村の上位青年会とは異なり、戦前の末端の字青年会は、社会教化団体の支部としての性格と土着的青年集団としての性格という二重の性格を帯同していた。本土では明治前半に消えた若者組の警防・村落自治への関与及び産業振興団体としての活動等を字の青年会が担っていた。当時の新聞にも、「現在の郡村の青年会は研究機関であり、字の青年会は実行機関である」と記載されている⁸¹。また、例えば金武青年会でも、「活動を実質的に行うのは各字青年会であり、それを学校職員・役場吏員が指導」と記されている⁸²。小学校卒業以上を入会資格とする、学歴制限のある上位青年会と末端の字青年会との落差は、風俗改良運動の指導機関と大衆である字民との距離でもあった。

国による青年集団への着目、即ち社会教化を目的とする青年会の「上」からの組織化は、地域自治機構の官僚制的再編であり、地域生活・家庭生活という日常的営為を上意下達的に統制することを意図していた。県⇒郡・市町村⇒集落（字）という組織の体系化が主眼であった。このことは、婦人会など他の社会教育団体の組織化についても当てはまる。このようにして作られた上位青年団の手足として期待され、急遽在来の青年集団を再編する形で立ち上げられたのが各字の青年会であった。

沖縄史上初めて「青年会」の名称が使用されたのは、1890年（明治23年）の東京留学中の学生たちによる「沖縄青年会」である。玉木園子は「沖縄青年会」を含め、1899年（明治32年）設立の名護青年会及び1902年（明治35年）設立の国頭郡青年会も「学生会的なもの」と位置づけている⁸³。玉木は、他府県同様に日露戦争終了の年である1905年（明

治 38 年) から翌年にかけて、先述した夜学会を主たる活動とする青年会が生み出され、それを統合し指導する組織として、1906 年(明治 39 年)の島尻郡青年会をはじめとする上部団体が設立されて行く過程を論じている。だが、玉木の叙述では、先ず下位の青年会が生まれた後、上位青年会が生み出されたように書かれているが、次項で見るように、上位青年会ができて、従来の集落の青年組織が再編された集落が多い。実例を見ておこう。以下は、国頭郡において青年会が組織化されていった過程である。

1910 年(明治 43 年)、沖縄近代史上に特筆される徴兵忌避事件である「本部事件」が起こった年、国頭郡では郡教育部会長(郡長が兼職)は、同年七月県訓令乙第 65 号の趣旨により、次のように青年会設立の必要性を認めた。『今帰仁村史』には次のように記されている。「各村長・校長による集会を催して、青年会・婦人会の準則を編纂し、組織上の方針を協定した。そして、翌 44 年 1 月、郡訓令第二号で各村青年会の設立を奨励し、その年内で各村もれなく設立された。随って今帰仁村青年会は明治 44 年に設立された訳である」⁸⁴。

即ち、郡教育部長の指導下に、先ず「村青年会」が組織されたことが分かる。実行部隊である字の青年会がどのように組織化されたかについては触れられていないが、上位青年会主導のもとに、在来の若者集団を利用して組織化が図られたことは疑いない。それは、次の記述からも確認できる。

「村青年会の会長は村長が兼務し、副会長は村内の各校長から選任された。活動の単位は、字青年会で、指導は学校職員、役場吏員等が担当した」⁸⁵。その翌年(明治 45 年)には、各村青年会の指導総括をするために郡青年会が組織された。その年から、産業奨励、補修教育、風俗改良に努め、基本金を貯蓄した字青年会が表彰されるようになる。料理講習や手芸教室の盛んな婦女会もまた表彰の対象となっていく。

国頭郡の「上からの」青年会編成過程を見てきたが、ここで注意しておかねばならないのは、「活動の単位」があくまでも字青年会であったことである。上位団体である村や郡の青年会は、教員や役人がズラリと並んだ社会教化の為の「指導機関」であり、実質的に動くのは「表彰される」側の字の青年会であった。この時代から、字青年会抜きでは、何ら活動らしきこともできなかったのである。この上位の青年会・青年団が、昭和に入ると超国家主義・軍国主義の旗手として啓蒙活動を指導することになるが、その集団は、在郷軍人会や戸主会と固く結びついてネットワークを形成していた。

しかし、その下部である字の青年会の活動はいわば労働団であり、上位青年会のような

集団とは趣を異にしていたと考えられる。そして、何度も繰り返すように、多くの場合、王府時代以来の字政への関与という一点で、村落共同体の基礎を形成していた。次項で取り上げる国頭郡下の自治体（現名護市・大宜味村・今帰仁村・本部町・読谷村など）もその例外ではない。

前項で述べたように、教育社会学者の佐藤守は、わが国の若者組から青年団への組織転化を、①包摂型（従来の若者組を包み込む型）、②並列型（青年団と若者組が並列する型。若者組は「消防」などの形で残る。③断絶型（旧来の若者組とは無関係に組織化）に分類して論じた。沖縄の場合も、事情はほぼ同じである。しかし、沖縄の青年団体は、総体として、二才揃等の前近代若者組織の影響が強い。総体としてという意味は、近代に入ってきた青年会・青年団と、向上会・消防組などの旧二才揃系の組織の双方を鳥瞰するという意味である。各集落の二才揃には、近代に入ってから「青年会・青年団」として組織される例と、それとは別の「向上会」「消防組」等となる例がある。かつての二才揃の活動をどの集団が担うかは、集落によって、また青年会の在り方によって異なる。

いずれにせよ二才揃の影響は、後年の若者組織が「シマ社会」における字政での役割の継続に見出すことができる。それでは、シマの二才揃は具体的にどのように改組されていたのか。そのときに、二才揃の業務であった「罰札制度」の執行は、どのように変化したのか。次項で具体的に見ていきたい。それは、近代沖縄の青年会組織が引き摺る、前近代の「母斑」の検証である。

(4) 沖縄における青年会の再編過程

これまで、沖縄の社会教育史においては、沖縄の若者組である二才揃から青年会・青年団への転化過程が正面から取り上げられることは殆どなかった。二才揃そのものに関しても、民俗学者である平山和彦らの現地調査など、僅かな先行研究が存在するだけである。その理由について、山城千秋は、平山の文を引用しながら次のように述べている。

「沖縄における青年集団の形成過程は、未だ十分に究明されていない点が多い。その一因として『若者のかかる集団が村落の自治組織のなかに組み込まれ、それゆえに潜在的な様相を呈している』からではないか」⁸⁶。ここでは沖縄における形成過程と村政のなかの役割の解明とを課題としたい。

沖縄の二才揃の活動は、『県史』の社会教育の項目には全く掲載されていない。また、二才揃や青年会が、どのように村政と密着していたかも、そこでは判らない。それらがかろ

うじて掲載されているのは、『県史』の民俗篇においてである。このような、社会教育学と民俗学との全的な乖離は、明治大正期の沖縄の青年組織のあり方や活動を捉えるにあたっては甚だ不都合であると言わねばならない。沖縄における青年集団の歴史を追っていきり言えることは、社会教育学と民俗学との成果の相互浸透の必要性である。明治大正期の沖縄青年集団を総体として把握するためには、お互いを別分野として思考の外に位置づけるのではなく、地域研究やフィールドワークの分野を超えた協同的な研究活動が必要ではないだろうか。わが国では、青年組織の研究は、民俗学、社会教育学、社会学、歴史学など複数分野で行なわれてきたが、これらの狭い垣根を越えた開かれた場での研究が必要とされている。

この項では、沖縄本島北部地域を中心とした集落の『字誌』を手がかりとして、青年会組織のあり方を明らかにしたい。北部地域を中心とした第一の理由は、都市化の影響を受けた地方とは異なって、「字政」のあり方が強く残存しており、そこにおける青年層の役割も明確であるからである。南部では、早くから「村揃」（字民会議）さえ行なわれなくなった集落も少なくない。第二の理由は、戦争の影響である。総力戦の下、壊滅した集落も多い南部（島尻）や、戦後は米軍基地建設の為に移動を余儀なくされた集落の多い中部（中頭）に対し、北部（国頭・山原地方）はまだしも戦前との連続性が保持されており、戦前の記録も多く残されているからである。そして、第三の理由は、北部地域が住民のライフヒストリーたる『字誌』の編集が、本島の中では最も進んでいる地域であるからである⁸⁷。

本稿では既述のように『字誌』を用いて、青年会・青年団の成立過程を俎上に載せるが、断っておかなければならない点が3つある。その1つは、言うまでも無く全ての字で『字誌』が発行されている訳ではないということ、2つ目は、『字誌』が刊行されているからといって、必ずしも青年組織や村内法・罰札制度に関する叙述が掲載されているとは限らないこと、そして3つ目には沖縄の字は分離・合併が多く、戦後にできた字も多いということである。その意味で、『字誌』に基づくこの調査は網羅的なものにはなりえないが、青年会・青年団の成立と罰札業務について、おおよそのイメージの把握はできうるはずであり、本項の目的もそこにある。

これらの事項を前提とした上で、「二才揃」などの若者組が、第三次訓令（本章3節（2）参照）を経て、どのようにして青年会・青年団へ転化していったのかを検証したい。それは、戦前の青年会・青年団組織の字政への関与と罰札制度の執行という前近代の母斑を見出すことと関係している。

本節 2 項で述べたように、1920 年（大正 9 年）に内務・文部両省から出された「第三次訓令」では、青年団の年齢制限が 25 歳までと定められた。前述した通り、国からの第一次訓令における年齢制限が殆ど現実化しなかったのに対し、この年齢制限は組織の改組・再編をもたらした。その際、沖縄では特に 30 代 40 代の構成メンバーを多く抱えた末端の集落レベルの青年組織に混乱がもたらされた。教員や役場吏員の多い上位青年会・青年団とは異なり、「現場」である末端の集落では、上からの規定と実態との折衷のために、集落ごとに様々な工夫がなされた。その「苦肉の策」とも言える組織上の試行錯誤に、私たちは沖縄青年集団の前近代と近代との不自然な捩れを見ることができる。ここでは、先述した佐藤守の区分に従って、具体的に見て行きたい。即ち、若者組と青年会の間に明確な継続性が認められる「包摂型」、近代青年会組織と若者組が並立する「並列型」、旧来の若者組と何の関係もなく青年会が立ち上がった「断絶型」である。

二才揃など若者組と青年会に明確な継続性が見出せるのは、名護市辺野古、呉我、仲尾次、久志、今帰仁村湧川の他、本部町瀬底の青年会である。

現在、基地問題で全国的に有名になった名護市の辺野古集落では、元々存在した二才揃の集団が、1912 年（大正元年）に「久志村青年会辺野古支部」として位置づけられた（『辺野古』辺野古区事務所、1998 年）⁸⁸。

しかし、表向きは「青年会」と名乗るようになっても、大正中期までは以前同様に「二才揃」と呼ばれていたようである。夜に若い男女が集まる「ヤガマヤー」（本土でいう寝宿・若衆小屋）の組織は、二才揃とは別であった。青年会には 15 歳から 40 歳の集落（シマ）の男子が全員強制的に加入させられ、「二才頭」と呼ばれる統率者の下で活動した。青年会は、15 歳～22 歳、23 歳～29 歳、30 歳以上の賛助員という三層構造となっていた。それが、昭和に入って「青年団」と改称された。罰札の管理は、青年会の仕事であった。上下関係の厳しい組織であり、22 歳以下は「下使い」として、集合の合図の法螺貝（ブラ）を吹いた。30 歳以上の賛助員は、行事を手伝う程度であった。また戦後になっても暫くの間、青年会は青青年会・青年会・賛助員という構成が続き、戦前以来の三層構造が残っていた。

同じく名護市の呉我では、小学校卒業から 40 歳までの男子が入る組織を「二才衆」と呼んでいたが、ある時期にそれが青年会と向上会に分けられた。罰札制度はあったが、その執行者は『字誌』には記載されていない（『呉我誌』1976 年）⁸⁹。

名護市久志では、1910 年（明治 43 年）に字青年会が発足する。そして、1912 年（大正元年）までは、青年会と二才揃という二つの組織が並存した。同年に両組織は「青年会」

として統一され、1922年（大正11年）には15歳から25歳の青年を対象とする「青年団」へと改組される。1958年（昭和33年）まで、この集落では数え年10歳以上の字民を対象とした罰札制度が残っていたことが分かっているが、鶏札のみが青年会の管轄であった（『字久志誌』1998年）⁹⁰。

名護市仲尾次では、1908年（明治41）に「向上会」が発足した。後にそこから、15～25歳が「青年団」として分離した（『仲尾次誌』1989年）⁹¹。

名護市済井出でも、1908年（明治41）に「向上会」ができ、15歳から40歳までの男子が所属した。後にそこから25歳未満の者だけで「青年団」が分離した。罰札制取締りは青年団の管轄であった（『済井出誌』2009年）⁹²。

今帰仁村湧川では、明治期に「二才揃」であった組織が、1913年（大正2年）に青年会となった。主な仕事は罰札の管理であり、原札（農作物取締り）、ウジ札（キビの取締り）、鳥の害取締り（トイフダ）の3つを管理した。その他に、夜警、農事奨励会、角力大会などを業務としていた（『湧川誌』1987年）⁹³。

本部町瀬底では、青年会に関する詳細な沿革は残っていない。ただ、1911年（明治44年）の瀬底人民惣会（旧時代からの村揃）協議案第一項に、「青年支部会並ニ細則ヲ青年ニ告知スルコト」とあり、この青年支部会が二才揃に該当すると考えられる。更に、1937年（昭和12年）の協議案に、「原方の件、青年団より出すこと」と記載されている。原方とは原札の管理人のことであり、多くの集落と同様に青年団が南島村内法の執行者であったことが推測できる（『瀬底誌』1995年）⁹⁴。

また、名護市宮里では、青年団のなかに「札守」という役職が置かれており、罰札制度の管理を行っていたが、青年団の成立過程は不明である（『宮里の沿革』2004年）⁹⁵。

また、読谷村内の各字の青年会・青年団も、明らかに二才揃との継続性が認められる。例えば、「喜名では四組の組青年団があり、昭和になって八人の組青年団の団長が二年交代でニセーガシラ（二才頭）と呼ばれ、青年会長を務めた」「高志保では、ニセージュリーは十五歳から三十五歳までの青年で構成され、ニセーガシラ（二才頭）が5人、ニセーサジ（二才佐事）が2人置かれた」「渡慶次での青年会は、古くはニーシェーズ（二才衆）と呼ばれ後に青年団となった。大正三年には十八～四十八歳までの男女であったが、大正七年からは十五～三十五歳までの男子、大正十一年からは十五～二十五歳までの男女となった。なお女性は未婚のものと限られた」（『読谷村史第4巻』1995年）⁹⁶。（図2-1）は、字高志保の字政組織の全体像を示したものである。ニーセージュとは二才揃のことであり、

字政の最高決議機関が「地人集会」である。(図 2-1) からは、字政の中の若者組の位置づけが読み取ることができる。

(図 2-1) 中頭郡読谷村 字政組織図 (『読谷村史第 4 巻』参照) ⁹⁶⁻²。但し表は筆者作成。



近代青年会組織と、旧来の二才揃などの組織との「並立型」といえるのは、今帰仁村与那嶺、謝名、長浜の他、大宜味村の根路銘や津波、饒波などの集落である。しかし、そのなかで今帰仁村の 3 集落では、罰札制度の執行業務が青年会・青年団ではなく、それとは別に組織された旧二才揃系の集団に委ねられていたのに対し、大宜味村の各集落では罰札制の執行は青年会・青年団の役割であった。別の言い方をすると、今帰仁村の集落の場合は、旧二才揃系の組織が後まで大きな機能を果たしていたことが見てとれるが、大宜味村の場合、『字誌』に二揃才系組織の詳細は掲載されていない。

今帰仁村与那嶺では、従来の二才揃系の組織と、新しくできた青年団との二重構造が続いた。従来の二才揃が、二才頭をトップとする「二才組」となり、その組織が 1937 年 (昭和 12 年) に「消防団」となり、1941 年 (昭和 16 年) には「警防団」と改組される。25 歳から 40 歳までの組織であった。戦後もまた、消防団として復活する。若者組が消防組織となるのは本土でもありふれた例だが、与那嶺の場合は、旧来からの罰札 (原札) 取締りの執行もこの集団に委ねられていた。青年団はこれとは別組織であった。小学校卒業から 25 歳までの男子を青年会員として、26 歳から 30 歳までを賛助会員とするものの、活動内

容は二才組・消防団の活動とは明確に区別されており、読書会・弁論大会・珠算会などを中心として、戦時中にはそれに道路清掃などが加わったものであった（『与那嶺誌』1995年）⁹⁷。

今帰仁村謝名の場合も、与那嶺集落と同様に二重構造であった。25歳までの男子が「青年団」として組織され、25歳から40歳の男子からなる二才揃が、消防団・壮年会と名を変えて残った。この集落では、青年団組織は皇民化教育のために特化された組織という色彩が強く、軍事訓練や伊江島や読谷村での飛行場建設への動員などが行われたようだ（『じやな誌』1987年）⁹⁸。

今帰仁村長浜の場合も、二才揃の後身である消防団との二重構造であったようだ（『長浜』1980年）⁹⁹。

大宜味村根路銘では、従来からの二才揃とは別に1911年（明治44年）頃、村青年会誕生と前後して青年会ができた。1915年（大正4年）の第一次訓令を受けて、20歳までが「青年団」となり、5年後の第三次訓令に伴い組織替えを行った。即ち25歳までを「青年団」とし、25歳から40歳までを「青年会」とした。なお、この集落は後年に「日本一の翼賛村」として朝日新聞紙上で賞賛される（『根路銘誌』1985年）¹⁰⁰。

大宜味村津波集落でも、1911年（明治44年）頃、村青年会誕生と前後して青年会ができたとされている。1920年（大正9年）に、第三次訓令を受けて30歳までを「青年団」、30歳以上を「向上会」とした。昭和に入ってから、訓令通り25歳まで男女ともに「青年団」、26歳からを「向上会」と改めている。青年団は、原札取締り（南島村内法）の執行者であった。青年団員からウフェー（小使い）と呼ぶ字行政上の連絡役を出すことになっていた（『津波誌』2004年）¹⁰¹。

大宜味村饒波でも青年会ができたのは、同村前二集落同様の明治40年代であったという。1918年（大正7年）頃に青年団と改称。村内法の担い手であり、ここでも青年団員からウフェー（小使い）を出した（『饒波誌』2005年刊）¹⁰²。

最後に、旧来の二才揃などの組織とは全く無関係に青年会を立ち上げた「断絶型」の例を幾つか挙げておく。沖縄で最も早く組織された青年会にはこのタイプが多い。対象としている地区とは異なるが、現那覇市内の前島では、結婚式後の数日間、大勢の客とともに遊郭に籠って騒ぐ風習を矯正するため、若者たちが自主的に「前島青年会」を結成したという（『泊前島町誌』1991年）¹⁰³。

北部地域では、伊平屋村字田名の『伊平屋村字田名誌』に、「明治の中ごろまで、毛遊び

が盛んであったので、明治四十一年、時の巡查部長村尾用之助は、青年会を組織して産業奨励、風紀改善、法規研究等をおこない、警官の協力で毛遊びの取締りを実施したので、その悪風が打破された。それが本村青年会の前身である」¹⁰⁴と記載されている。（『伊平屋村字田名誌』、2003年）。

名護市東江（アガリエ）では、大正時代にハワイ帰りの名士・東江松蔵によって、青年会が組織された。東江・城・大兼久の3ケ字の青年幹部の集まり「3字集会」を組織し、農作物と山林原野の保護の為、内規を作り罰金を課したとあるところから、罰札制度の存在を窺うことができる（『東江誌』、2001年）¹⁰⁵。

この他に、「断絶型」と言うよりも、発祥不明の青年会が存在する。

本部町備瀬では、15歳から21歳の男子を対象に、1913または14年（大正2、3年）頃青年会ができた。任務が終わると、夜学校で毛筆・珠算の稽古がなされた（『備瀬史』1984年）¹⁰⁶。前述した玉木園子の「夜学会がひとつの青年組織」という説を想起させるものである。

本部町伊豆味の青年会の発祥は不明である。大正の末頃から活動が活発化したようである。また、夜学校が開催されており、この集団が青年会のもとになったのかとも推察できる（『伊豆味誌』1965年）¹⁰⁷。

ここまで、佐藤守の分類に従って、地方誌に基づき青年組織の改組と罰札制度との関連において、青年組織の具体的な在り方を検証してきた。全国の青年組織に大きな変動をもたらした第三次訓令からくる年齢制限への対応としては、「青年会」から30歳以上を「向上会」「成年会」として急遽分離させたり（名護市呉我など）、逆に二才揃の後身である「向上会」から「青年団」を分離させたり（名護市仲尾次、「賛助員」と称して組織に残す例が存在した（名護市辺野古など）。また、青年団員が25歳以上に達すると、自動的に「二才揃」の後身である「消防団」の一員になるといった苦肉の策を採る今帰仁村与那嶺のような集落もあった。また25歳までを「青年団」、25歳から40歳までを「青年会」として分離させた例もあった（大宜味村根路銘）。

以上のことから、若者組と青年団の関係について言えば、確かに沖縄の二才揃が全て「青年会の前身」であるとは言い切れない。だが一方で、初期の青年会・青年団を旧来の若者組組織と全く切り離して論じることにもまた不可能である。特に青年団が旧来からの南島村内法の担い手として、原札管理を任されている例も多いことや、二才頭、ウフェーやベッシー（共に小使い）などと呼ばれる字行政上の役職者が、表立った社会教育史上からは見

えにくい位置で大きな役割を果たしていることを見逃すわけにはいかない。県や市の資料のなかの「社会教育」の項目を幾ら探しても、こういった字社会教育の仔細は一切明らかではなく、民俗学の項目や各地域の字誌をも紐解いて初めて分かる実態がここにある。

1934年（昭和9年）に大日本連合青年団から出版された『青年団の大勢』¹⁰⁸には、各都道府県における青年団の事業、一団体あたりの会員数、構成最高年齢の比較といった様々なデータが統計年鑑的にまとめられている。例えば、一団体あたりの会員数が最も多いのは、鹿児島県の520.8名、2位が沖縄県の461.3名で、逆に最も少ないのは、北海道の38.1名、2位が樺太の42.4名である。

一方、構成最高年齢の比較では、高い方から①長野県29.6歳、②新潟県28.9歳、③神奈川県27.1歳となっており、これは徴兵検査後のメンバーが多いためと説明されている。

しかし、こういった統計の数値を並べてみても、沖縄の実態が反映されているとはとても言い難い。これは言うまでも無く、近代青年団の公式統計ではある。しかし、例えば年齢構成が三部構成となっている名護市辺野古における「団員数」とは何か。また、大宜味村根路銘のように、「青年団」と「青年会」に二分したところでは、当然前者だけがカウントされるのであろう。見てきたように、細かく見て行くと制限年齢自体も土地と場所ですれがある。統計上の人数といい、年齢といい、現れてくるのは、ほんの上っ面だけの表面的な数値にしかすぎない。沖縄に関する限り、これらの数値は逆に沖縄の実態を覆い隠す役割さえ果たしかねない。

訓令を受ける形で、青年会の内部を再構成してみたものの、新たに年齢階層で内部を区切らねばならないような必然性や理由は、少なくとも集落（シマ）の側には全くない。元来沖縄の二才揃は内部の未婚者と既婚者の区別が曖昧なまま残されており、それが民俗学者の瀬川清子に「沖縄には青年型の若者組や青壮年型の若者組が発達してない」¹⁰⁹と誤った判断を導く根拠ともなっている。

だが、沖縄の若者たちの立場を考えれば、ある時期まで15歳から40歳まで同じ二才揃のなかで共に働き、祭りを担ってきた仲間が、ある日突然25歳を区切りとして、それ以上の年長者は「向上会」とする（名護市呉我の例）というのは、言うまでも無く不自然な作為である。甘藷を盗んだ者を捕らえて罰札を渡し、お金を徴収する、沖縄独特の南島村内法上の役目も、青年団だったり、向上会員だったり、今帰仁のように消防団員だったり集落によって異なる。しかし、異なるのは字面だけであって、実態としては昔ながらの二才達（ニーセータ）（若者）でありその集団としての「二才揃」の後身であって、そう大差が

ある訳ではない。二才揃がそのまま青年会に改組された集落では「青年会」が、二才揃と全く別個に「青年会」が成立したような集落では、二才揃の後身である「向上会」「消防組」が、罰札管理という同じ役目を担っていたにすぎないのである。

また、名目的な組織図や規則が変わったからといって、字行政や青年たち自身のあり方はさして変わらなかったという例も多い。上記の例で言うと、名護市仲尾次の向上会は15～40歳という幅広い年齢層で構成されており、1925年（大正14年）の青年団結成以降も、集落での行事や活動をほぼ共同で行なっている。同じく名護市久志では、前述の通り1912年（大正元年）に二才揃全体が青年会へと改組され、15歳から25歳という年齢制限が適用された。しかし、祭事などの活動には今まで通り40歳までが加わり、共同で作業に当たっている。つまり、名護市の集落の場合、「明治・大正期の青年会と向上会の関係は、＜二才揃＞という年齢集団を根幹にしており、各集落の実行集団としてはほぼ単一の層であった」¹¹⁰とされている。

言うまでも無く、各字の青年会・青年団にも、修養団体として特化された市町村青年会・青年団の下部組織としての側面がある。そこは当然、上からの要請に基づいて急遽再編成された皇民教育や同化教育の場であった。しかしそれら青年集団には、道路普請や農作物の共同管理、集落の祭事や伝統行事の伝達や実行といった事業団体としての側面があり、本土とは異なってその側面は前近代の若者組（二才揃）の伝統そのものを引き継いだものであった。戦前の沖縄の青年会・青年団は、その半身は「二才揃」そのものであった。

年齢によって青年団体を区分しなければならないような根拠は、集落の側には無い。だが、それを強いた国家の側には当然根拠がある。年齢制限の持つ意味を端的に表現している文章がある。『青年団体設置標準事例』（内務省地方局、1916年）の栃木県の項目である。

「一、団員年齢の制限」には次のように書かれている。「20歳ニ至リ徴兵検査ニ合格シタル者ノ之ヲ軍隊ニ收容シテ軍事教育ヲ受ケシムルヲ本体トスルトキハ、20歳未満ノ青年ニ加入義務ヲ課ス」¹¹¹。第一次訓令の翌年に出版されたこの文章には、青年団のプレ軍事組織化の意図を明確に読み取ることができる。年齢制限は、当然のように徴兵制と連動していた。

「土俗の力」の法的表現である南島村内法とその制裁手段である罰札制度の執行は、沖縄社会教育を考えるとときに欠かせない「字自治」の中核をなすものである。その業務を担っていたのは、青年会・青年団や「向上会」「消防組」といった昔ながらの二才揃系の組織であった。「土俗の力」を考察するに当たっては、青年会・青年団の活動と二才揃系の組織

の区分は大した差異ではなく、双方を併せて、沖縄の若者集団を総体として鳥瞰する視点が必要であると考えられる。

第4節 近代沖縄における罰札制度の実際

第4節においては、近代の沖縄シマ社会（集落）におけるその実態を俎上に載せて、そのシステムがどのように戦前の沖縄農村の人々を規制してきたかを検証する。(1)「集落における南島村内法と罰札制度」では、大宜味村津波集落の村内法の全条文と犯則を取り上げ、一集落における村内法・罰札制度の全体像を問題とする。(2)から(4)は、「沖縄のシマ社会における罰札制度の運用」として、(2)名護市辺野古、(3)大宜味村喜如嘉、(4)金武町金武の実態について考察する。最後に、沖縄農村社会でこのような罰札制度がどのように終焉していったのかを見届けて検証する。

(1) 集落における村内法・罰札制度のあり方—大宜味村津波集落の場合—

それでは、各集落でどのように罰札制度が立ち現れていたのか、その実態について説明することにしたい。先ず最初に、字レベルでの村内法・罰札制度のおおまかな全体像を把握するため、県北部の国頭郡大宜味村津波集落の原札取締法条文を検討したい。津波集落は、戦前に田村浩が『沖縄共産村落の研究』（至言社、1977年）において取り上げた集落である。しかし、田村の著書の中では、村内法中の「婦女会内法」が掲載されているだけであり、その全容は『津波誌』（2004年）¹¹²によってはじめて知ることができる。

第3節で述べたように、津波集落では罰札制度の管理は青年会が行なっていた。1911年（明治44年）に結成された青年会は、1920年（大正9年）に組織替えが行なわれ、30歳までが「青年団」、30歳以上は「向上会」と改称するようになり、女子は婦女会となった。1925年（大正14年）には、女子青年団は「処女会」と名前が変わった。

大多数の他の沖縄集落青年会と同様、本会も第三次訓令以降も「修養団体」の枠内には留まらず、事業団体としての性格を残していた。1931年（昭和6年）には、県道開通工事に伴い、「アザカ橋」を建設している。同年の満州事変以降は、青年団は事業団体としての性格を残したまま、翼賛体制の一翼を担うことになる。

この集落の罰札制度の全容は、(図2-2)の通りである。

(図 2-2) 国頭郡大宜味村津波集落内法 条文 (『津波誌』参照)¹¹³。但し表は筆者作成
「国頭郡大宜味村津波集落内法。青年会内法(共通) 婦女会内法ニシテ、大正八年(1919
年)以降改正設定セラレタルモノ左ノ如シ」

原札取締法

- | | |
|------|---|
| 第一条 | 本内法ハ原札取締内法ト称ス |
| 第二条 | 本内法ハ当字民ノ勸善懲悪ヲ以ッテ目的トス |
| 第三条 | 本内法ノ執行ハ青年会ノ責任トス
但重大ナル事件アル場合ハ当字戸主ノ承諾ヲ得ルコト |
| 第四条 | 本字内法ハ当字民ニシテ十一才ヨリノ者ニ行フモノトス |
| 第五条 | 本内法ノ犯人ト認ムルニハ犯則ニ準ズベシ
該犯則ナキトキハ其ノ時ノ審議ニヨルヘシ |
| 第六条 | 犯人ト認メタルモノハ原札ヲ渡ス |
| 第七条 | 原札ヲ受取リタルモノハ其ノ当日ヨリ次ノ犯人発見スル前日マデー日
ニツキ科金三拾錢宛納ムベシ |
| 第八条 | 科金ハ犯人所在ノ原頭ニテ毎日徴収シ之ヲ管保人へ納付スヘシ |
| 第九条 | 次ノ犯人ハ札引渡ノトキハ科金全部ヲ即時ニ納ムヘシ
若シ延滞ノトキハソノ期間ノ科金ハ前犯人ノ負担トス |
| 第十条 | 科金ハ当字青年会ノ費用ニ充ツルコト |
| 第十一条 | 犯人両方争ヒ事実ヲ判明シ得サル時ハ青年会ノ役員会若シカシテ青年
会ノ總會ヲ仰クヘシ |
| 第十二条 | 役員会ニオイテ決定シタル時ハ金壹円、總會ニオイテケッテイシタル
時ハ金參円宛敗者ヨリ納ムルコト |
| 第十三条 | 本内法ヲ遵守セサル者ハ字青年会並ニ戸主会ニ於テ処置スルコト
科金ハ犯人所在ノ原頭ニテ毎日徴収シ之ヲ管保人へ納付スヘシ |

犯則

- | | |
|-----|---------------------------------|
| 第一項 | 他人ノ所有物ヲ盗ミ若シクハ損害ヲ加タル者但甘藷蔓ニ株芭蕉葉ニ株 |
|-----|---------------------------------|

以下ハ免除スル

- 第二項 稻植付当時ヨリ苧取首尾マデ他人ノ園地ニ入り又ハ稲圃ノ水ヲ妨害シタルモノ
- 第三項 川面溝海際ノ如キ堤防又ハ地面家屋等ノ保護用材ヲ盗ミ取リタルモノ
- 第四項 当字担当内ノ杣山内ヨリ松木ヲ伐採シタルモノ
- 第五項 当字共有地保安林他人ノ所有ニアル樹木ヲ伐採シタル者
- 第六項 浮水ニ「アニク」ヲ敷キ張ルモノ
- 第七項 地面ノ境界ニ侵入シ他人ニ損害ヲ加ヘタルモノ
- 第八項 病死シタル獸類ヲ食用トシテ売却シタル者、但當字外ノ人ナルトキハ當人ヲ 宿泊セシメタル家主ヲ犯人ト認ム
- 第九項 夜間字内通行ノ時ニ松明ノ如キ失火ノ虞レアルモノ使用スルトキ
- 第十項 人ノ飲料用水ノ井又ハ川等ニ毒物又ハ汚物ヲ捨テオクモノ
- 第十一項 他人ノ領地ニアル阿且葉並阿苗子竹、トラチヂキ等ヲ盗ミ取ルモノ但川面道路道ノ掃除ハ免除ス
- 第十二項 他人ノ所有権アル地面ヨリ蘇鉄ノ実又ハ蜜柑ヲ窃取シタルモノ
- 第十三項 他人ノ所有権アル地面ノ「大マーム」畑ヨリ草ヲ苧取ルモノ
- 第十四項 当字担当杣山内ヨリ伊豆木、伊久木、槇等ハ許可ヲ得テ刈リ取ルモノトス但許可ヲ得バ自家用並ニ薪炭用ハソノ限ニアラズ
- 第十五項 甘蔗ハ私有、他有ノ別ナク食スルコトヲ禁ス但製糖用外ノ「屋ウーギ」又ハ砂糖製糖人ハ製糖場デ味スルコト
- 第十六項 正月元旦ノ門松ハ字共有地ノ中山ヨリハ松木ノ心ヲ取ラス技ヨリ取ルコト

この他に、青年会・婦女会に関しては、「牛札取締内法」と「津波婦女会内法」が存在している。これらの村内法は、「旧慣温存期」と呼ばれていた時期に作られたものではない。王府時代以来の間切制度も廃止され、日露戦争もとつくに終わった1919年（大正8年）に改定されたものである。法的な「特別扱い」は終わっているはずである。しかしこれを読むと、沖縄が1872年（明治5年）までは、独自の外交システムを持つ「外国」であったという当然の事実を再認識させられる。ここには驚くべきことに、建前上は日本と同一の法規で治められている筈の沖縄社会に残る「他者性」が存在する。ただ、罰札制度がい

つまで残存したかは、地域による差異が大きい。首里や那覇等の都会に近い集落では、大正期のうちに廃止になった集落も少なくない。

法の条文では、11歳になった字民から村内法が適用されている。この部分に関しては、集落ごとに8歳であったり、10歳であったりバラバラであるが、当時4年制であった小学校を卒業すると罰札制度が適用されるようになることは共通している。また、前述したように、犯人が次の犯人を見つけるまで罰札を持っていなければならないことも、全沖縄共通のルールである。

しかし、驚かされるのは、「犯則」の項目である。第一項の「他人ノ所有物ヲ盗ミ若シクハ損害ヲ加タル者」は、言うまでもなく、本来は字で罰札を与えて罰金を課すような対象ではない。当然、警察に突き出すのが近代法治国家の原則である。例えば、第12項には「他人ノ所有権アル地面ヨリ」蜜柑を盗んだ者が処罰されることになっているが、これは町内会で捕まえた泥棒を自分たちで処罰するようなものである。

この村内法の全体を見渡してみても判ることは、一貫した「共同体至上主義」である。近代国家に普遍的に存在すると思われがちな「個人」の理念などそこにはない。例えば第15項の「甘蔗ハ私有、他有ノ別ナク食スルコトヲ禁ス」という項目を見るとよく分かる。何故自分の所有物であるサトウキビを自分で食べたなら処罰されなければならないのだろう。理不尽なこのような規定は、決して津波集落だけに見られる例外的なものではない。他の多くの集落の村内法にも見出すことができる事例である。例えば、大宜味村喜如嘉の「農作物保護取締札」においても、熟していないシークァーサーやミカンを取って食べると、その果実がたとえ自分の所有物であっても罰札を渡され、その札を所有している間、1日あたり5銭（大正5年の場合。ちなみに当時の大工の日当が1日8銭程度）の罰金を支払う義務が生じた¹¹⁴。即ち、個人の所有権よりも、農作物保護という共同体の利害が優先されたのである。

現在の観点からは理解し難い共同体至上主義の側面は、例えば第8項にも現われている。「病死シタル獣類ヲ食用トシテ売却シタル者、但當字外ノ人ナルトキハ本人ヲ宿泊セシメタル家主ヲ犯人ト認ム」とある。病死した獣を売却することを禁じるのは当然である。しかし、何故「当字外の人」が売却した場合は、その人間を宿泊させた家の主が処罰されなければならないのだろうか。沖縄が徹底した「シマ社会」であり、自分たちの集落の外側の世界は、自分たちに無縁な場所として認知されていた痕跡が窺える。

このような社会では、集落ごとの孤立が顕著であり、他集落（シマ）やましてや他間切

の諸地域と連帯するといった発想は生まれ難い。逆に、「共同体の為」という名目があれば、その理念が王府のものであれ、外在的権力のものであれ、すんなりと受け入れられる可能性も大きい。

規則にもあるように、これら罰札制度は、青年会によって執行されていた。そして、この規定ができた翌 1920 年（大正 9 年）に、「青年会」は「青年団」と改組されている。わが国の近代法体系は、本当の意味では沖縄社会の深層部には届き得なかったものであり、戦前期の沖縄の「現実」は、社会の表層を覆う近代法体系と、この例のような農村社会の土着的な「村内法」の落差のなかに存在したと言える。

（2）沖縄のシマ社会における罰札制度の運用（1）—（現名護市）辺野古の事例—

ここでは、シマ社会における罰札制度の具体例を挙げ、戦前までの沖縄農村において、人々の生活を規制していた南島村内法・罰札制度の実態を見て行きたい。その際、沖縄の各字（シマ）で競うように出版されている『字誌』によって、どのような札が施行されていたのかを明らかにする。沖縄本島北部山原地区にある集落を事例にとるが、とりわけ名護市辺野古集落、大宜味村喜如嘉集落、宮里集落、金武町金武集落、今帰仁村長浜集落における実態を順次とりあげて行く。というのも、これらの集落のある沖縄本島北部は、古い習俗を比較的好く残してきた地域であり、奥野彦六郎が『南島村内法』で指摘したように、青年集団の役割も明確であることが多いからである。

『辺野古誌』（辺野古区事務所、1998 年）によると、この集落での村内法・罰札制度の執行は、青年会の手任せられていた。字誌には、大正期の青年会の活動が次のように列挙されている。「1. 朝夕奉仕作業、2. 札の取締り 3. 夜学会の開設、4. 集団農場での農作物栽培、5. 茶園・竹造林管理、6. 出征入宮家族への奉仕活動 7. 字祭祀伝統行事への参加、8. 夜間取締り、9. 久志村久辺校区品評会への参加（注：辺野古は、名護市に編入される前は久志村の集落）、10. 冠婚葬祭の協力、11. 村陸上競技大会及運動会行事への参加 12. 播種後の苗代田鳥害監視活動」（下線筆者）¹¹⁵。活動には、古い時代からの二才揃（若者組）の要素と、社会教化を目的とする修養団体という新しい要素が分ちがたく混在していることが見てとれる。上記活動のうち、6 や 11 は明らかに近代以降に付加されたものと考えられるが、1、2、4、5、7、10 などは、二才揃時代以来の基本的な活動であったはずである。

前項で記したように、辺野古では、二才揃の後身である青年会が、15 歳～22 歳、23 歳

～29歳、30歳以上という三層構造となっており、30歳以上を賛助員と称した。22歳以下の若年層（後に青青年会と命名される）は「下使い」とされ、法螺貝で集合合図をかけることや、夜間の女子徘徊取締り、原札取締りなどを主たる役目としていた。サボると罰金が待っていた（大正中期で遅刻者5銭、欠席10銭）。

賛助員になると、字行事に参加するのみであった。年齢による上下関係は厳しかったようで、リーダーである二才頭や年配者の命令は絶対的なものであった。

罰札には、以下のような種類の札が存在していた。ウーギ（甘蔗）札（他人の畑でサトウキビを盗って食べた者に対する罰則）、ユラリ札（仕事の手を抜いて、お喋りばかりしていると渡される。1日1～2銭）、農具札（他人の農具を勝手に使用したら渡される）、カンド札（他人の畑より芋かずらを盗んだ者の札）、カキバ（猪垣）札（王府時代、自宅のカキバが壊れていたり、猪が侵入したりした場合は字に罰金が課せられた。珊瑚石でできた石垣の点検が各戸に命じられた）などがあった。また、戦後まで残ったのは、鶏法度札（放し飼い禁止）である。最も厳しかったのは、他の集落（シマ）同様の山盗札であり、これは不法な伐採を防ぎ山林を保護するためのものであった。集落では、年1回伐採区域を決め、そこから切り出す薪木によって納税や生活費に充当していた。しかし、住民の中には区域外からもこっそりと切り出す者もあり、字では取締りを強化していた。他には、「女ヌ罰金」といって、毎晩12時に二才揃・青年会のなかの年少組がユーマーイ（夜回り）をして、在宅していなかった女子がいると科銭された。1914年（大正3年）までは、他村の若者と密通すると豚が取り上げられるという厳しい規則が存在したが、同年に青年会長・嘉陽宗安によって廃止された。この罰札制の一部は戦後になっても残り、1967年（昭和42年）に廃止されるまで「部落内規」として存在していた。罰札制度は、青年会への参加にも適用されていた。遅刻者・欠席者には、「トゥキ札」が与えられ、大正期には遅刻者5銭、欠席10銭が課せられた。戦後も同様で、昭和33年には、遅刻5円、病欠3円、欠席10円、村踊りを無届でサボった者にはなんと1日あたり100円の罰金が課せられていた。綺麗事だけで、伝統芸能が保存されてきた訳ではなさそうである。若者たちが敷物を持ってくるのを忘れていたり、タバコを吸う先輩の前に灰皿を置き忘れたときも厳しい叱責が待っていた。戦後にまで続いたこの厳しさについて、『辺野古誌』は次のように述べている。

「古来このような罰則をもって組織の強化を図ると共に上下関係を尊重させることで礼儀作法を身につける社会教育でもあり、今にちある数々の伝統行事を継承する礎にもなっ

たといわれる」¹¹⁶。

若者集団を通して行なわれる教育が、共同体の蓄積してきた伝統的文化、行動形態や共同体のイデオロギーを新しい世代に伝達し、彼らを社会化することを基本的役割としていたことは疑いえない。

この慣習的な罰則制度は、明治18年(1885年)に成文化して県に届け出た村の村内法を基に、更に字独自の細かい規律を設けて厳しく守らせたもので、口碑でしか残っていなかったものを『字誌』でまとめたものである。この制度の厳しさについて、字誌ではこう書かれている。「おおよそ、現代の行政運営上の規約とは想像できない程のものであったといわれ、大方、罰則や科料によってのみ字の秩序を保っていたようである」¹¹⁷。

年に一度、違反者が集められて「大集会」と呼ばれる集会で晒し者にされた。名を呼ばれた者は、札を持って全字民の前を一周させられた。罰札を受け入れることはできても、この仕打ちは字民に限りない苦痛をもたらしたという。

以上のことから明らかなように、戦前の辺野古集落における青年会の活動の姿は、王府時代以来の二才揃の在り方を色濃く残していたと言えるだろう。近世本土の若者組では、東日本では長男のみが入会する、年長者を含む「青壮年型」が多数を占めるのに対し、西日本では、青年のみが全員入会する「青年型」の若者組が多かった。これに対し沖縄の二才揃は、辺野古の在り方に見られるように、青壮年を成員としながらも全員加入という在り方を示す例が多い。それだけに、部落生活への関与も制裁力にも大きなものがあったと言える。

(3) 沖縄のシマ社会における罰札制度の運用 (2) 一大宜味村喜如嘉の事例一

大宜味村喜如嘉集落には、次のような札が見られた。家畜家禽取締札(鶏札・牛札・犬札。鶏と犬は放し飼いに対して、牛は川原などに繋いで畑の農作物に被害をもたらしたときに札を課せられた)、農作物保護取締り札(甘藷泥棒は無論、熟してないシークァーサを取って食べると、たとえそれが自分の所有物でも罰金)、山林原野取締札、風紀取締札(道で口笛を吹いたとき、夜遊びをしたとき、山に薪を取りに行く時に何人かでマービーで休んでいたときなど、消費・節約取締り札(ご馳走の規制や他部落の魚売りから一定以上の金額で魚を買うことの禁止、高価な魚の購入の禁止等)である¹¹⁸。上記のマービーとは、尻を地面につけて座ることである。この集落の札の受け渡しにおいて特徴的なことは、個人から個人へと授受される一般的な手法とは少し異なった、より管理的な色彩の強い方法が

取られていたことである。

違反者は部落の事務所に違反者の名を書き、他の違反者が見つかりとそれを書き直した。1916年（大正5年）の例では、これらの札を渡された者は、1日あたり5銭の罰金を払わねばならなかった。大工の日当が1日6～7銭の時代に、決して少ない金額ではなかった。喜如嘉は伝統的に大工を多く輩出する集落だったが、生木を伐採した場合に与えられる山林・原野保護取締札だけは、1日10銭の課金となっていた。なお、後述するように、この集落（シマ）では区長が管理する方言札が、罰金を伴って施行されていた（区長は旧村頭で字行政のトップ）。辺野古集落と比較すると、喜如嘉集落の罰札制度の特徴は、風紀取締札や消費・節約取締札など、生活の細部に至るまでのこと細かい規制の存在にある。近代社会では、個人がどんな魚を買って食べようが、文句を言われる筋合いは無いはずである。これらの札制度がどこまで厳密に守られたかは検証の余地がある。沖縄のシマの「村内法」のなかには、現実性を持ち得ない理想論や建前を規則として、取り敢えず掲げておくという側面も大きいからだ。このことについては、前章の風俗改良運動と罰札制度との関連のなかで詳述した。しかし、このような生活規制の存在は、戦時中などには現実化して恐ろしい威力を発揮することもありえたと推察しうる。たとえ罰則が加えられなくても、消費の細部までにわたる生活規制は、字民を「抑圧」した一面をも併せ持っていた。

喜如嘉集落では、各規定の項目別に数種類の札が設けられた時期があった。そのような場合には、一軒の家で二種類以上の札を持たされたという例もしばしばあったという。当時の部落ではもっぱら自給自足の経済を行っていたので、罰金を払うのは困難なことであった。罰金額が大きくなった家では支払のため、子どもを身売りしたり、借金をして支払ったりする。どうしても支払いが出来ない場合には夜逃げをした。明治から大正にかけて、罰金が払えなくなって現在の国頭村や東村辺りや山奥に逃げた家族が相当数いたようである。しかも、違反者と発見者がともに家族や親族である場合も多く、怨恨、同情、困惑など微妙な感情が入り込み、ほぼ全ての成員が顔見知りである集落内の人間関係を歪めたことが、『字誌』に記されている。

この喜如嘉の事例を、前項の辺野古集落の事例と比較すると、罰札の厳しさは両集落とも大同小異に見えるが、辺野古の厳しさは王府時代から大差のない古典的なものであるように思える。これに対して喜如嘉の場合は、よりシステムの的に管理された「近代的」な罰札制度に他ならない。他の集落では見られない、事務所での札の一元的管理（札の授受につきものの、恣意性の排除に繋がると言える）、王府時代にはありえない集落での「方言札」

の施行、戦時体制を準備したかのように思わせる細かな生活管理などが罰札「近代化」の証左である。

このような罰札の「近代化」が進んだのは、この集落の在り方によるものである。喜如嘉は周囲の他集落と比較して、かなり裕福なシマであったようである。王府時代の大宜味間切のトップ（地頭代）は、この集落から輩出してきた。琉球処分以来の「間切長」もみなこの集落の出身である。それだけに教育熱心であり、字民は「進取の気性」に富んでいたとも言えそうである。昭和6年には、青年会や処女会によって「村政革新同盟」が結成され、村政の革新運動が生起している。

（4）沖縄のシマ社会における罰札制度の運用（3） —金武町金武の事例ほか—

狭い集落のなかでの、金銭を伴う罰札の授受が、人間関係を阻害しないはずはなかった。このようなシステムが流通していた社会には、「個人」という観念はなかったと考えていい。各地の『字誌』には、札の授受を巡る人間関係の歪みや悲喜劇が数多く書きとどめられている。

名護市の中心部に近い宮里では、戦前は青年団のなかに、「札守（フダガミ）」と呼ばれる罰札管理の役職が設けられていた¹¹⁹。他の農作物や畑を荒らしたり、村の定めを守らない者には、札守の裁きのもとに「札」が渡された。家畜のための草刈をサボった者には「ユラリ札」が、鶏の放し飼いには「鶏札」が渡された。大正年間、札は1日につき1銭の罰金を納めさせられたが、集落ではなく間切単位で施行された「間切山札」だけは1日5銭を課せられた。

貧しい農家にとって、罰札の1日1銭という罰金は大きな痛手であったため、もらった札は厄神として、堆肥や厩肥などの汚いものの下に埋めて、厄神が早く家から逃げ出すようにしていた。昭和初期、牛馬の草刈は児童の放課後の日課であったが、ちょっとした手落ちや、友人に騙されて札を渡され、ひどく叱られたことを覚えていると、この項目の筆者は書きとどめている。

金武町金武では、昭和初期には、1日3銭の原札（農事取締札と非行取締札）及び5銭の山札（村有林取締札と森林保護取締札）が存在した¹²⁰。札を渡される条件は以下の通りである。①無断で麦畑に入ってメンナ草（山羊や牛の好きな草）を採ったとき、②無断で豆畑に入ってガギナ草（牛の好物）を採ったとき、③無断で水田に入って毛ガニ（山ガニ）や田魚（ふな）を捕獲したり稗を刈ったりしたとき、④無断で栽培しているキュウリ・ス

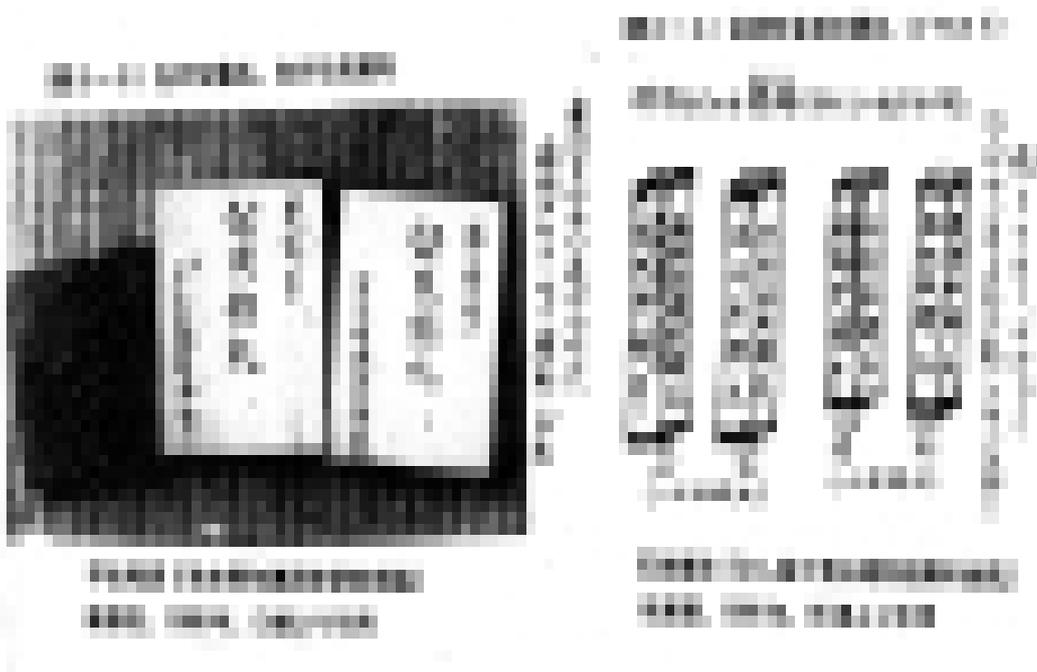
イカ等を盗み食したとき、⑤一人で買い食をしたときである。買い食の事例は、ソバを買い食したとき、お菓子を買い食したとき、バナナを買い食したとき、みかんを買い食したとき。但し、父母と一緒に買って買うときはその限りではなく、また村祭りや縁日には堂々と買っても原札の対象にならなかった。⑥ボンニー遊びをしているところをみつけれられたとき、である。説明されていないが、①から④までが農事取締札の対象であり、⑤と⑥が非行取締札の対象であったと思われる。『挿絵で見る昭和初期の金武』（私家版、1998年）には、集落で流通していた札の復元図が掲載されている（図2-1）。ここでは、字の区長が札を管理していた様子である。

『挿絵で見る昭和初期の金武』の著者である石田磨注は、原札を取らされた体験を次のように記している。「私が小学校6年のとき並里の風呂からの帰り、元岡村村長の隣家に駄菓子屋があった。お風呂の釣り銭があったので、生姜菓子二銭分買った途端、闇の中から『フダトリヨ』の声にびっくり。その夜、現行犯で原札を渡された。このことが父に分かり棒で追われた」¹²¹。

現時点から見れば、この札はあくまでも「習俗」であった。習俗であるが故に札の授受には曖昧さや恣意性がついて回った。即ち、一言でいえば「いい加減」なところがあり、それが字民にとっての「救い」にもなりえたことが推察できる。しかし、当事者、特に子どもの視点からはその恣意性は許せなく思えたようである。著者はこう語っている。

「この札は住民に周知徹底しなかった。原札の掟が行政上・治安上重要であるならば全住民に周知徹底を期すべきである」「学校で原札教育を施行していない。当時の学校教育は、教科学習が要であった為、校外指導は等閑視されていた。原札の善導は全く行われていなかった」¹²²と。著者はこうした曖昧な罰札制度のシステムを批判しているのである。

集落では、罰札制度が極めて大きな問題として生徒たちを規制していたにも関わらず、学校教育がそれらの習俗に一指をも触れることができなかつたことがわかる。そして、罰則者から罰則者へと札を渡していくこのシステムが、「習俗」であるが故の恣意性を免れないことが描かれている。札持ちの家族を夜逃げまでさせるシステムにしては極めて杜撰であると言わねばならない。



今帰仁村長浜集落では、札の授受で揉め事が起こると、二才頭（若者集団である二才達（ニーセータ）のトップ）のところに持ち込まれ、裁断を仰いだ。同じむらの人々の間で、内規を犯した犯していないと相争うことはしばしばあった。「その度にカシラの判断を仰ぐのであるが同じむら人としてカシラも苦しい立場であったろうが、果たして正しい判定が下されていたであろうか。同じむら内に住んでいて顔見知りの間柄であり、縁故関係もある仲であってみればそこに情実判定もあったとしか思われぬ」¹²³と字誌の著者山内昌藤は述べている。

また、中頭地方の地域資料には、次のような記述が見られた。「札を渡される方は、子どもが多かったようだ。相手が子どもだと、少々無理があっても強引に札を押し付けることができた」「1947年頃、札を渡す相手を見つけたが、親戚だということであきらめた」¹²⁴。「内気な人間は、次の違反者を見つけても札を渡すことができないで、長期間罰金を払った」「弱い者にわざと違反させ、札を渡す悪賢い者もいた」¹²⁵。

農村の罰札制度がかなり新しい時代まで、方言札と同時代的な存在として沖縄県内で流通していた例の多いことに驚かされる。これは沖縄現地でも、あまり知られているとは言えない事実である。しかし、前項の辺野古集落において戦後青年会などへの欠席に「トゥキ札」が手渡されて罰金が徴収されていた事実に見られるように、社会教育のあり方にも少なからぬ影響を与えていたことに注目すべきである。伝統芸能や年中行事の維持も、決

して地域づくりの綺麗事だけで行われていた訳ではなかった。

ここで留意すべきは、罰札制度自体に対する教育的観点である。学校教育は、「方言札」として罰札制度を取り込みながら、子どもたちや地域社会の全体を縛る罰札制度に正面から向き合うことができなかった。「学校」や通学路もまた、札の授受の舞台になりえた。子ども同士の関係性を歪め、現在の観点から言うと「いじめ」や「子ども虐待」にも繋がる可能性のあるこのシステムに対し、制度としての教育が全く無力であったことは特筆しておいていい。学校社会と地域社会、子どもたちの全生活体験を俯瞰する教育的観点など、どこにもない。近代に入ってもたらされた「学校教育」も「社会教育」も、シマ社会にとってはあくまでも外在的な「制度」であり、ひとりの「島人（シマンチュ）」の成長を内側から問う根源的な教育的営為となりえなかったことは明らかである。

(5) 罰札制度の終焉

前述したように、南島村内法・罰札制度は自然発生的なものであるため、その全容を把握することは簡単ではない。その発生にしても、島津侵攻以前の古琉球の時代にまで遡る、非常に古い制度であることが分かっているだけである。この制度の廃止についても同様である。どの時点でこのシステムが沖縄社会から消えたのかは、字ごとに相当に異なっている。中には宜野湾市の字宜野湾や嘉数のように、大正期のうちに早々と廃止された集落もあれば、この項の事例のように戦後まで生き延びた事例もある。しかし、近代民法と抵触するこのシステムが、時代を経るに従って慣習法としての存在基盤を喪失していったことだけは間違いない。近代になって民衆の交通や移動が加速度的に増加すると、狭い自らの集落だけに通用するような村内法や罰札制度に疑問を感じる者も増えて、システム崩壊の危機に陥って行ったことは間違いがなさそうである。

糸満市喜屋武在住の K・B 氏（86 歳、2012 年現在）は、次のような体験を話してくれた（日時等は序章第 4 節参照）。

「札は若者頭が執行し、区長が管理した。1 日 5 銭だった。他人のサトウキビの食べ滓を持って行って、証拠品として札を回した。私も札を受け取ったことがある。小学校 2 年、8 歳のときのことだ。サトウキビを食べて札をもらった。朝早くから、ススキの野原に隠れて見張っている人間がいた。自分は、サトウキビの枯葉をとろうとしたとき、たまたま倒れているサトウキビがあった。それを食べたら、原札を持っている人間が見ていた。区長の前に連れて行かれた。札を渡された。このシマでは、昔は原札が 2 枚あった。そのう

ち1枚は、持っていた人間が内地に逃げたて、結局1枚になった。というのは、昔は札を金で売買することもこっそり行われていて、札を1枚10円で無実の人間に売った。10円あれば、高飛びして逃げられたということ。その男は横浜に行って沖仲士になったと聞いている」¹²⁶。

この集落の「若者頭」は、他地域の「若者頭」や「二才頭」とはやや異なり、青年会を終えた既婚者から成り立っていた。戦前には村内法の執行者であり、モーアシビなどを取り締まる警察の代行のような役目も担っていた。この「若者」という名詞には、老人や中老、子どもを除いたすべての者という、前近代の社会に広く見られる規定がふさわしいだろう¹²⁷。

また、金銭で札の売買をこっそりと行っていたということは、末期の罰札制度の弛緩した姿を示していると同時に、その恣意的な在り方から自然発生的性格が窺える。後述するが、学校外・集落内部で流通する方言札のなかにも、金銭の授受を伴ったものが少なくなかった。

この喜屋武においてもまた、かつての村内法の影響を現在の社会教育のなかに見出すことができる。例えば、ハーリー（爬竜船）やエイサーの練習をサボった者には今でも罰金が課されている。

罰札が遠方に持ち逃げされてシステムが終わった事例も、『字誌』のなかで散見される。浦添市仲間では、畑のサトウキビを食べることや鶏札のほか、犬の放し飼いや共同井戸の洗濯禁止区域（イジュングチ）における洗濯などについて罰札制度が用いられていたが、戦後ある人が、札を持ったまま南米移民に行ってしまうと罰札制度が終わったという¹²⁸。

村内法・罰札制度は、ある時点で一斉に改廃された訳ではない。前述したように、多くの字では鶏の放し飼いに対する鳥札は戦後になっても残っていた（本章第1節(2)参照）。名護市呉我のH・B氏（74歳、2012年現在）は、罰札制度の最後の姿を次のように語ってくれた。

「この集落では、戦後、鶏法度と山札が残されていた。鶏法度は、放し飼いの鶏を取り上げ、青年会で焼いて食べた。山札は厳しい制度だった。昭和三十年代まで残っていた。呉我では黒糖生産のために大量の薪を必要としていた。役所にも、2、3人の山管理の担当者がいたが、字でも独自に山係を持っていた。黒糖の製造を中止してから、薪もいらなくなり、このシステムは無くなった」 「戦後、方言札が集落で廻されていた。青少年が罰札の対象で、罰金は伴わなかった。方言札は青年会が仕切っていた」¹²⁹。

この名護市呉我では、鳥法度には必ずしも罰札が用いられていなかった。いずれにせよ、山札も方言札も自然消滅したと考えるしかなさそうである。鶏を放し飼いさせてはならないとするかつての沖縄の習俗は、子どもが蛙やバッタを与える位でろくに餌も与えられないかつての鶏が、餌を求めて他人の畑に出かけることを禁じる意味があった。その為、多くの集落では鶏の脚に下駄を紐で結んで管理していた¹³⁰。また、戦前の石川市赤道集落などでは、一戸あたり飼育できる鶏の数が制限されていた。赤道では2羽であり、それ以上飼育すると青年団に取り上げられた。

各地の『字誌』の記述を追って行くと、戦後になって村内法・罰札制度を相対化する視点が民衆の中に広がりはじめたことが見てとれる。例えば、名護市与那嶺集落の字誌には、次のように記載されている。「戦後、原札の復活をシマで話し合い、人間関係を阻害するのでやめることにした」¹³¹。周知のように、沖縄本島の南部は戦争の舞台として焦土と化した。そして中部では、戦後すぐに集落が米軍によって占領されて、移転を強いられた集落も多い。その意味では、戦前と戦後では「字政」に大きな断絶があり、罰札制度にとっても戦争が大きな区切りとなったことは疑えない。

また、中頭郡勝連町（現うるま市）平安名集落では、戦後の一時期まで、原札・鶏札・清掃札・井札（カーフダ：井戸の管理に関する札）が存在したが、内法は法的には無効だと主張して実行を拒否する者が現れたため、札制度が中止に追い込まれたようである¹³²。

時期としては、1950年代までは字の主体的な判断で廃止した所が多い。例えば、名護市久志集落では、1958年に鳥札を含むすべての罰札制度が廃止されている。しかし、60年代に入ると行政からも指導が入ったようである。中頭郡勝連町（現うるま市）宮城自治会の資料では、1965年頃に行政指導もあって札制が廃止されるという表記になっている¹³³。

罰札制度の終焉は、とりもなおさず、シマ社会の「共同体至上主義」の終焉を意味している。本土とは異なり、戦後四半世紀に渡る占領下に置かれていた沖縄の社会であるが、ある時期から本土同様の「私的利害」を重視する市民社会の価値観が浸透するようになったと言えるだろう。

このようにして消滅した、南島村内法の罰札制度であるが、今まで述べてきたように、現在でもその痕跡は「字規約」として至る所に残存している。この項で取り上げた糸満市喜屋武のハーリー（爬竜船）やエイサーの練習をサボった者に対する課金システムなどはその最たるものである。

第2章のまとめ

第2章では、前章で論じた自治の規範である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の在り方について、分析し考察した。第2章1節では、先ず王府時代の法体系を踏まえて、そこでの「村内法」の位置づけと機能及び役割について考察した。

琉球王国では、民事事件は殆ど南島村内法に委ねられていた。村内法は王府法よりもずっと古い自然発生的な法であるが、18世紀には間切吏員と各シマで協議して執行されるようになった。自然発生的な掟を、王府や間切も利用するようになった。法は間切ごと又は村（シマ）ごとに定められるゆえに、内容もそれぞれ異なっている。琉球王国における法体系は、建前上では薩摩藩による法令、琉球科律、南島村内法（間切村内法）という順の上下関係になっていたが、実態はその逆であった。

「罰札制度」とは、南島村内法の制裁手段である。科銭や科米、科松を執行するために利用されたシステムであり、後に学校教育で使われる方言札もその応用であった。罰札を持たされている人間は、次の違反者が見つかるまでは、金銭なり玄米なりを集落（シマ）に納めなければならなかった。集落の自治の礎であるこのシステムは、近代法の観点から見ると、多くの矛盾と問題点を抱えていた。そもそも、シマ社会にとっては「法」であっても、国から見ると「契約」であった。

第2節においては、この慣習的な村内法が、沖縄が近代日本の一県になってからも生き続け理由が、旧慣温存期の存在に求めることができることを明らかにした。琉球処分以来、明治政府は急激な同化政策を進めたが、その一方で経済・社会上の諸政策（自治・租税・教育・行政組織等）は旧琉球王国及び琉球藩時代の在り方（旧慣）を変えないでおくという二重政策を採用した。この二重政策は「旧慣温存政策」と呼ばれ、明治期の沖縄を規定する大きな特徴とされた。この政策は、急激な本土との一体化が困難であった沖縄の独自性・自立性をある程度まで認めるものであった。これは、沖縄と本土の法体系を切り離す植民地的、差別的な政策であったが、村内法を国策を取り入れながら残存させる結果となった。この旧慣温存政策の存在が、学校教育においては王府時代以来の「村学校」を一時的に残存させることに繋がり、社会教育の面では、「夜学校」を全県的に普及させることになった。また、間切制度やその下での「村政」を残した自治制度上の旧慣温存政策は、シマ単位での青年会・青年団の組織化をもたらした。

第3節では、旧慣温存期の存在故に、村内法・罰札制度の執行者としてシマ社会に残った沖縄の青年集団について論じた。沖縄の歌舞などの芸能や社会体育が現在まで残りえた

のは、二才揃から青年会に至る集落の青年集団の活動によるところが大きい。本土において、江戸時代の若者組は青年団の「原型」であったが、沖縄の場合は字（シマ）単位の組織がそのまま残されたため、若者組（二才揃）と青年会・青年団の関係は遥かに密接であった。

しかし、先ず 1915 年（大正 4 年）の第一次内務・文部両省訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」及び次官通牒「青年団体ノ設置ニ関スル標準」で、青年団の活動が「修養機関」（通俗教育・社会教化）と定められ、沖縄の青年集団にも社会教化団体としての性格を付与することになった。また、1920 年（大正 9 年）の第三次訓令と次官通牒の発布は、沖縄の若者集団にも年齢制限を強いるものであり、そのことが沖縄の青年集団の再編をもたらした。

これらの施策は、シマ社会である沖縄の場合、指導機関である郡や市町村の上位青年会とその実行部隊であり、民衆生活に密着した各字（シマ）の青年会（即ち上位青年会の支部）との間に質的差異をもたらした。社会教化団体として特化された郡や市町村の上位青年会とは異なり、戦前の末端の字青年会は、社会教化団体の支部としての性格と、土着的青年集団としての性格という二重性格を帯同していた。本土では明治前半に消えた、若者組の警防・村落自治への関与、産業振興団体としての活動を字の青年会が担っていた。

沖縄では、特に 30 歳代 40 歳代の構成メンバーを多く抱えた末端の集落レベルの青年組織に混乱がもたらされた。教員や役場吏員の多い上位青年会とは異なり、「現場」である末端の集落では、上からの規定と実態との折衷のために、集落ごとに様々な工夫がなされた。

「青年会」から 30 歳以上を「向上会」「成年会」として急遽分離させたり（名護市呉我など）、逆に二才揃の後身である「向上会」から「青年団」を分離させたり（名護市仲尾次）、「賛助員」と称して組織に残す例が存在した（名護市辺野古など）。また、青年団員が 25 歳以上に達すると、自動的に「二才揃」の後身である「消防団」の一員になるといった苦肉の策を採る今帰仁村与那嶺のような集落もあった。また 25 歳までを「青年団」、25 歳から 40 歳までを「青年会」として分離させた例もある。しかし、「青年会」「青年団」と呼んでも、「向上会」と呼んでも、＜二才揃＞という年齢集団を根幹にしており、各集落の実行集団としての性格に大きな相違はなかった。

各字の青年会・青年団にも、既述のように修養団体として特化された市町村青年会・青年団の下部組織としての側面があった。これらの下部組織は当然、上からの要請に基づいて急遽再編成された皇民教育や同化教育の場となった。しかし、それら青年集団には、道

路普請や農作物の共同管理、集落の祭事や伝統行事の伝達や実行といった事業団体としての側面があり、本土とは異なってその側面は王府時代の若者組（二才揃）の伝統そのものを引き継いだものであった。その意味では、戦前の沖縄の青年会・青年団の半身は「二才揃」そのものであった。

「土俗の力」の法的表現である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の執行は、沖縄社会教育を考えるとときに欠かせない「字自治」のコア的な業務であった。その業務を担っていたのは、青年会・青年団や「向上会」「消防組」といった昔ながらの二才揃系の組織であった。本論文の第三の課題である「土俗の力」を考察するに当たっては、青年会・青年団の活動と二才揃系の組織の区分は大した差異ではなく、双方を併せて、沖縄の若者集団を総体として鳥瞰する視点が必要であり、このことが本章の考察で明らかになった。

第4節では、各集落における村内法・罰札制度執行の実態を明らかにした。村内法はその集落にのみ通用する規範であり、外部の人間には全く適用できないため、近代市民社会を構成する「個人」という概念は現れようもなく、そこは共同体至上主義の世界であることが明らかになった。

辺野古の例では、青年会活動には、古い時代からの二才揃（若者組）の要素と、社会教化を目的とする修養団体という新しい要素が分かちがたく混在していることが見てとれる。若者集団を通して行なわれる教育が、共同体の伝統的文化、行動形態や共同体のイデオロギーを新しい世代に伝達し、彼らを社会化することが基本的役割であることが分かった。

それに対し、喜如嘉の例では、よりシステムの的に管理された「近代的」な罰札制度が実施されていた。他の集落では見られない、事務所での札の一元的管理（札の授受につきものの、恣意性の排除に繋がると言える）、王府時代にはありえない集落での「方言札」の施行、戦時体制を準備したかのように思わせる細かな生活管理などを罰札「近代化」の証左であると見做しても誤りではない。

金武の事例を見ると、札が習俗であるが故に札の授受には曖昧さや恣意性がついて回ったことが見てとれた。即ち、時にはそれが字民にとっての「救い」にもなりえたことが推察できるが、当事者、特に子どもの視点からはその恣意性は許せなく思えたことが証言から見てとれる。集落では、罰札制度が極めて大きな問題として生徒たちを規制していたにも関わらず、学校教育はそれらの習俗に一指をも触れることができなかつた。戦前期の沖縄の「現実」は、社会の表層を覆う近代法体系と、これらの例のような農村社会の土着的な「村内法」との落差のなかに存在したと言える。

これら罰札制度の執行は、現在から見ると「隠された青年会（青年団）活動」と言えた。青年会・青年団が罰札制度を執行していなかった集落では、向上会や消防組・二才組など、国の年齢制限で無理やり青年会と分化させられた若者集団が担っていた。その活動は、青年会・青年団による、若者たちの職業教育としての機能にも繋がった。罰札制度の施行を通して、若者たちは村落共同体全体の農業生産力を上げる必要性、生産手段を大切に扱うこと、更には勤労や節約の大切さや礼儀作法を学んだはずである。貧しかったかつての沖縄では、砂糖黍一本、果実ひとつが大切な字民の生産物であり、個人の恣意的な消費を許すことができる余裕など無かった。また、どこの集落でも山林から勝手に材木を取ることが他の罪より重い課税の対象になったのは、山の少ない沖縄での薪や建材の大切さを意味している。

罰札制度はシマの掟を叩き込む教育と表裏一体となって執行されており、それが権力からの一方的強制ではなく、主体的に担われたことを押さえておく必要がある。罰札は、与えられる側からすれば、個を無視した不当で苛酷なシステムであったが、与える側から見たとき、ひとつの社会教育的ツールと見なすこともあながち不当ではない。そして、その共同体至上主義への主体的な参与の在り方が、伝統芸能の保持や夜学校の開催といった沖縄における社会教育の展開にも通底していることが明らかになった。

第2章 注

- 1 豊見山和行『新琉球史 近世編（上）』琉球新報社、1989年。
- 2 同上書、261・264頁。他に、グレゴリー・スミッツ『琉球王国の自画像』（渡辺美喜訳）、ペリかん社、2011年。スミッツは、東アジアのパワーポリティックスのなかで何とか独立性を維持してきた琉球王国の姿を論じながら、近代以降の政治的な「独立」概念を、前近代に当て嵌めることが不適切であることを述べている。
- 3 比嘉春潮・崎浜秀明（共編）『沖縄の犯科帳』平凡社、1965年、7-9頁。
- 4 真境名安興「沖縄一千年史」『真境名安興全集 一』琉球新報社、1993年、340頁。
- 5 奥野彦六郎『南島村内法』至言社、1977年。
- 6 同上書、113頁。
- 7 『沖縄の犯科帳』前掲書。
- 8 『法務資料第320号』琉球法務府、1952年、55頁。
- 9 真境名安興、前掲書、340頁。

- 10 2002年8月4日 読谷村の山内宅にて。序論第4節参照。
- 11 2002年8月4日 読谷村内でのタクシーでの移動中にて。序論第4節参照。
- 12 以下の字誌による。『湧川誌』1987年。『与那嶺誌』1995年。『長浜』1980年。
- 13 『米須字誌』糸満市字米須、1992年。
- 14 田村浩『琉球共産村落の研究』至言社、1977年、427頁。
- 15 奥野彦六郎、前掲書、11頁。
- 16 佐喜真興英『シマの話』郷土研究社、1925年、12頁。
- 17 同上書、8頁。
- 18 奥野、前掲書。
- 19 奥野、前掲書、15頁。
- 20 奥野、前掲書。この項の南島村内法の記述は、すべて奥野の当著作による。
- 21 奥野、前掲書。
- 22 豊見山、前掲書、279頁。
- 23 同上書。
- 24 近藤健一郎『近代沖縄における教育と国民統合』北海道大学出版会、2006年、176頁。
- 25 藤澤健一著『沖縄近代教育史への視角』社会評論社、2000年、87頁。
- 26 崎浜秀明「琉球科律と村内法序説」『沖縄学の課題』木耳社、1972年、403頁。
- 27 奥野、前掲書、黒木三郎「解説」9頁。
- 28 平良勝保『近代日本最初の「植民地」沖縄と旧慣調査』藤原書店、2011年、319頁。
- 29 奥野、前掲書、4頁。
- 30 藤澤健一、前掲書、第六章。
- 31 真境名安興『沖縄教育史要』沖縄書籍販売社、1965年。
「国学」ができるまでは、高等教育は「明倫堂」という久米村（中国人の末裔）の独占状態にあった。また、ここでいう「国学」は古代本土の国学とは無関係である。
- 32 『泊誌』とまり会発行、1974年、63-65頁。
及び『沖縄県史4 教育』琉球政府、1966年。
- 33 謝花雲石（等）『読谷山・赤犬』仲松中庸次セルフ塾、2003年。
- 34 人口統計は、豊見山和行「御後絵から見た琉球王権」（『新しい琉球史像 安良城盛昭先生追悼論集』榕樹社、1996年。）による。

- 35 琉球処分後、日清戦争までの沖縄では、支配層が「黒党」（清専属を希望）、頑固党（日清両属を希望）、開化党（日本専属を希望、但し沖縄県から琉球藩へ戻ることを希望）の三派に分かれて抗争を繰り返していた。このうち、開化党は少数派であったが、「琉球新報」という近代メディアを立ち上げてから伸張した。
（真境名安興『沖縄現代史』琉球新報社、1974年）参照。
- 36 『東恩名寛惇全集 5』第一書房、1978年、176-177頁。
- 37 安里彦紀「沖縄の近代化を阻んだ歴史的要因についての研究」『琉球大学教育学部紀要 1968年6月別冊』、113頁。
- 38 新城俊明『高等学校 琉球・沖縄史』編集工房東洋企画、1997年、17頁。
- 39 資料『文部省年報』。平成 11-14 年度科学研究費補助金基盤研究（C-2） 研究成果報告書 2頁より。
- 40 近藤健一郎、前掲書、175-176頁。
- 41 田村浩、前掲書、457頁。
- 42 『伊波区誌』石川市字伊波区自治会発行、1996年。
- 43 たとえば、浅井経子『生涯学習概論』理想社、2010年刊。
- 44 鳥越憲三郎『沖縄庶民生活史』雄山閣、1970年。
- 45 文部省「沖縄県視察復命書」『本部町史 通史編』本部町、1994年、106頁。
- 46 鳥越憲三郎、前掲書。
- 47 『石垣市史 各論編 民俗 上』石垣市、1994年、219頁。
- 48 外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局、1971年、75-76頁。
- 49 玉木園子「沖縄の青年会…夜学会から沖縄県青年会まで」『史料編集室紀要 第26号』沖縄県教育委員会、2001年、82頁。
- 50 『沖縄県史 18』琉球政府、1966年、459頁。
- 51 『沖縄教育 第100号』沖縄教育会、1915年、74頁
- 52 J.E.トーマス『日本社会教育小史』青木書店、1991年。
- 53 『沖縄県史 4』国書刊行会、1989年、606-607頁。 この部分の記述は田港朝昭による。
- 54 たとえば『石垣市史 各論編 民俗 （上）』石垣市、1994年。
- 55 山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所、2007年、68頁。
- 56 真栄城勉「明治期の沖縄県における社会体育史」『琉球大学教育学部紀要 43集Ⅱ』、

1993年、380頁。

- 57 平山和彦『合本青年集団史研究序説』新泉社、1988年、上301頁。
- 58 佐喜真興英『シマの話』東京堂、1925年、9頁。
- 59 『宜野湾市史5 資料編』宜野湾市、1985年。
- 60 読谷村波平及び、高志保（二才佐事の例）は、現地調査による。序論参照。読谷楚辺の事例は、山城の前掲書（注53）による。
- 61 玉木園子、前掲論文。
- 62 山岡健『若者組の研究』教育出版センター、1986年、113頁。
- 63 田中治彦『少年団運動の成立と展開』九州大学出版会、1999年、81頁。
- 64 玉木園子、前掲論文、9頁。
- 65 多仁照広『若者仲間の歴史』日本青年館、1984年。
- 66 『若者制度の研究—若者条目を通して見たる若者制度—』大日本連合青年団、1936年。
- 67 酒屋は名護市久志集落など。風呂屋は、今帰仁村今泊の事例。
- 68 読谷村座喜味集落の事例。波平正康『人はただ命』私家版、1997年、より。
- 69 一例として、佐敷村青年会が挙げうる。（『沖縄県史 18』琉球政府、1966年、456頁。）
- 70 国頭郡本部村で、徴兵官が徴兵忌避の疑いのある青年に、麻酔をかけるなど強引な検査を実施したことから、村民が反発して抗議行動を行なった事件。『沖縄県の歴史』山川出版、2004年、265頁。
- 71 佐喜真興英、前掲書、9頁。
- 72 平山和彦、前掲書。
- 73 『青年団体設置標準事例』内務省地方局、1916年。
- 74 田沢義鋪『青年団の使命』日本青年館、1930年。
- 75 佐藤守『日本近代青年集団史研究』御茶ノ水書房、1970年、190—191頁。
佐藤はこの3つの他に、包摂・断絶型（形としては包摂するが、実質的には断絶）という型を挙げているが、ここでは単純化のために割愛した。
- 76 「研究室報 10」日本青年団発行、1965年刊
- 77 宮前耕史「『若者制度』の誕生…地方改良運動期以降における政府青年団施策と『若者組＝教育機関』説の成立」『筑波教育学研究 第2号』2004年刊。

- 78 安藤耕己「戦後青年団における「若者組」像に関する考察 ―「青年団＝若者組母胎」論に着目して」『日本社会教育学会紀要 No. 40』 2004年発行 14頁。
- 79 佐藤守、前掲書。
- 80 山城千秋、前掲書、57頁。
- 81 「金口木舌」『琉球新報』1912年4月21日付 記事。
- 82 『金武区誌 戦前編（上）』町村青年団の普通会员は、中学・名護師範学校生徒・高等小学校卒業以上の学歴を持つ者をもって組織。指導は、学校職員や役場吏員。
- 83 玉木園子、前掲論文、84—86頁。
- 84 今帰仁村史編纂委員会『今帰仁村史』村田幸福、1975年、329頁。
- 85 同上書、329頁。
- 86 山城千秋、前掲書、56頁。『 』内は、平山和彦、前掲書、上巻 280頁。
- 87 中村誠司「おきなわの地域誌・字誌づくり」『おきなわの社会教育—自治・文化・地域おこし—』エイデル研究所、2002年、76頁。
- 88 辺野古誌編纂委員会編『辺野古』辺野古区事務所、1998年
- 89 渡久地政夫『呉我誌』呉我区、1976年
- 90 『字久志誌』名護市久志区公民館、1998年。
- 91 『仲尾次誌』仲尾次誌編集委員会、1989年刊。
- 92 『済井出誌』名護市済井出、2009年。
- 93 湧川誌編集委員会『湧川誌』今帰仁村字湧川区、1987年。
- 94 『瀬底誌』本部町字瀬底、1995年。
- 95 『宮里の沿革』宮里公民館、2004年。
- 96 『読谷村史 第4巻』読谷村役場、1995年、189—190頁。
- 96-2 同上書、
- 97 与那嶺誌編集委員会『与那嶺誌』今帰仁村与那嶺公民館、1995年。
- 98 じゃな誌編集委員会『じゃな誌』今帰仁村謝名公民館、1987年。
- 99 山内昌藤『長浜』、私家版、1980年。
- 100 『根路銘誌』区長大城栄進、1985年。
- 101 『津波誌』大宜味村津波区、2004年。
- 102 『饒波誌』大宜味村字饒波、2005年。
- 103 『泊前島町誌』前島町、1991年。

- 104 『伊平屋村字田名誌』西銘仁正、2003年、102頁。
- 105 『東江誌』、名護市東江区、2001年。
- 106 『備瀬史』本部町備瀬区事務所、1984年。
- 107 『伊豆味誌』琉球史料研究会、1965年
- 108 『青年団の大勢』大日本連合青年団、1934年。
- 109 瀬川清子『沖縄の婚姻』岩崎美術社、1969年、82頁。
- 110 『名護市史 本編7 社会と文化』名護市、2002年。
- 111 『青年団体設置標準事例』内務省地方局、1916年、16頁。
- 112 『津波誌』大宜味村津波区、2004年。
- 113 同上書。84-86頁。
- 114 『喜如嘉誌』、喜如嘉誌刊行会、1996年。
- 115 辺野古誌編纂委員会編『辺野古誌』1998年刊、457頁。
- 116 同上書。461頁。
- 117 同上書。177頁。
- 118 『喜如嘉誌』、喜如嘉誌刊行会、1996年。
- 119 『宮里の沿革』名護市宮里公民館、2004年。
- 120 石田磨注著『さし絵で見る昭和初期の金武』私家版、1998年刊。
- 121 同上書 94頁。
- 122 同上書 98頁。
- 123 山内昌藤著『長浜』私家版、1980年、61頁。
- 124 中石清繁『イーター島 一伊計島生活誌一』沖縄自分史センター、1990年
- 125 『なあくすく字誌』宮城自治会、2005年、74頁。
- 126 2012年11月17日、糸満市喜屋武K・A氏宅。(日時等は序章第4節参照)。
- 127 例えば、本土・沖縄を問わず、若者組の年齢構成は15歳から35歳程度まで幅があった。(佐藤守『日本近代青年集団史研究』御茶ノ水書房発行、1970年刊)など。
- 128 『字誌なかま』2005年刊、293-294頁。
- 129 2012年11月13日、名護市立呉我公民館。H・B氏(74歳、2012年現在)。(日時等は序章第4節参照)。
- 130 山内昌藤、前掲書。
- 131 『与那嶺誌』、前掲書、1995年。

132 『平安名誌』 平安名区、1997年、395頁。

133 『なあぐすく誌』 前掲書、74頁。

第3章 風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度

シマの掟である南島村内法とその罰則手段の一つである「罰札制度」とは沖縄固有のシステムであり、その起源は薩摩侵攻以前の古琉球の時代にまで遡ることができる。本章では、本論文の第一の課題として挙げた南島罰札制度の実態の分析を行った。そして、近代法体系と明らかに齟齬をきたすそのシステムがどのようにして近代の沖縄社会にまで生き延びえたのか、その歴史と実態について検証した。

沖縄の土俗であるこのシステムは、近代に入ると「風俗改良運動」と結びついて、沖縄古来の伝統文化を否定する手段としても立ち現れることになっていった。これは皮肉な風景と言わねばならない。その最たるものが、学校教育のなかで猛威を振るった、母語の使用を禁じる「方言札」であるが、その他にも数こそ少ないものの「モーアシビ（毛遊び）」¹を禁じた「モーアシビ札」や寝宿を禁じた「ヤガマ札」など、旧来からの伝統的習俗を否定するために、近代特有の罰札が生みだされ、利用されていった。本章では近代の「風俗改良運動」の指針が村内法の上でどのように条文化され、そのことが沖縄の社会教育と習俗にどのような変容をもたらしたかを検証し、シマ社会の住民たちのその変容への向き合い方について考察する。それは、本論文第二の課題である、村内法・罰札制度を介在させることによって起こった社会教育と習俗の変容の検証である。

罰札制度の執行者である青年たちはまた、罰せられる側の人間でもあり、罰札の対象となるような様々な伝統芸能や歌舞の担い手でもあった。沖縄の歌舞や社会教育の伝承において、「二才揃」などの若者集団が大きな役割を果たしたことは第2章で論述した通りである。言い方を変えれば、沖縄の青年集団は村内法・罰札制度と文化の伝承に関して一筋縄では済まない関係性を帯同していたことを表している。本章では矛盾に孕んだその関係を、沖縄社会の伝統文化の継承を考察するときの大きなポイントであると考え、集落での様相を俎上に載せて検証する。

「風俗改良運動」は、全体として決して成功した運動ではなかったと言われている。しかし、それにしても沖縄の島人（シマンチュ）たちは、何故自文化を否定するような施策に表立って大して反対もしなかったのか。知識人たちの喧伝する「社会教化」や「国策」を、昔ながらの土俗（村内法）のなかに挿入することを受け入れたのだろうか。そこには幾つかの理由が考えられるが、根底にはシマ社会と支配共同体との間の歴史的な関係性が介在しているように思える。

元来、南島村内法は、地方行政単位である間切の中で通用する「間切内法」と、シマの中でのみ有効な「村内法」から成り立っていた。そして、王府の政策は地方行政機関である間切内法を通して、シマ社会に下されてきた。シマ（当時の村）のレベルで、王府の施策や間切からの通達に反対したという話は、歴史書でも見当たらない。殆どの場合、諸々と上からの指令に従っていたはずである。為政者たちは、自然発生的な内法に手を付けることはせず、むしろそれに密着して覆いを掛けるようにして利用してきた。近代に入ってから、国や県の施策とシマ社会との関係も、実はそれと同じようなものだったのではないだろうか。かつて、王府や間切からの通達を受容したように、国や県の施策を受容したにすぎなかったように推察される。

そこには、アジア社会特有の歴史的事情があるように思える。アジア的農村共同体においては、共同体は国家に対し、「税」の支払いを通じてのみ関わることになり、普段は相互に関わりあうということが殆どない。マルクスは、『資本主義的生産に先行する諸形態』²（大月書店、1963年）の中で、「アジア的農業共同体」について次のように描いている。

アジア的農業共同体とは、本格的に農業が始まる前の血縁共同体である「前古代的共同体」が崩壊した後に現出する農業共同体段階の一種であり、その段階ではすべての土地は帝王のものという建前であり、土地の私有制は認められない。しかし、実態としては土地は共同体の所有であり、それは国家の専制権力と関わりなく存在しており、その存在形態は極めて強固なものとなる。国家は村落だけでは行えない、灌漑などの大規模土木工事をを行うことを第一の役割としているが、共同体の内部構造に手をつけるということはない。そのため、アジアでは、支配する王朝が変わっても、村落共同体の内部の生活は、殆ど影響を受けずに悠久の平和（アジア的停滞）を食るとされる³。

孤立した、どこまでも自閉的な共同体がそこにある。それはマルクスが指摘してきたアジア的共同体の姿であった。最晩年のマルクスは、ロシアのミール共同体を社会主義の母胎になりうるものとして評価したが、欠点として、大平原のなかで孤立しており、相互の連結が存在しないことを指摘していた⁴。沖縄の村落共同体とロシアのミール共同体が、様々な面で酷似していることは、戦前から田村浩など何人もの論者により指摘されてきた。大平原を大海原に置き換えれば、沖縄のシマの孤立も大同小異であることが容易にみとれる。沖縄の島人は、狭い共同体の中で自足して生活しており、集落の枠を超えた「沖縄人」としてのアイデンティティは希薄であったはずである。各集落の村内法のなかに、ときに理不尽とも思える同化政策の文言が並ぶことを許した根拠のひとつも、その辺りにあ

りそうである。島人が、狭い生活圏の外側に眼を向けることは少なかったと考えられる。

しかし、そのことは、彼らが同化政策を積極的に推進したことを意味するものではない。上から降りてきた施策や知識人たちの社会教化のスローガンは、時に換骨奪胎されてシマの自治というフィルターを通して変容していったのである。支配共同体の打ち出す言葉に表立った反論はしなくても、自分たちの実生活に関わる部分では、徹底して自分たちの利害を守ろうとした。ここでは村内法・罰札制度の在り方は、末端のシマ社会における風俗改良運動の受容と変容をもたらした。

相対的にみて、経済的には貧富の差が小さかったかつての沖縄農村共同体であるが、その内部には、厳しい年齢階梯制や宗教的階層制といった階層的秩序が存在した。現在も地割制が残存する久高島を例にとれば、男子は地割と、女性は祭祀と結びついた男女別の年齢階梯制に縛られて生きていた。こういうシステムの中では、個々の成員は完全に共同体の統制下に存在することになる。共同体の間でもその外でも、自由に振舞える余地は殆どなかった。沖縄特有の社会教育を支える「シマの自治」の裏側には、このような神話的・階層的秩序が存在したことを踏まえることが重要だろう。

第1節 沖縄における風俗改良運動

本章では、先ず第1節において「風俗改良運動」の全体像について論述する。地方改良運動の一環として展開された沖縄の「風俗改良運動」は、同化政策と生活合理化・近代化政策という二つの面を有していた。先ず(1)の「地方改良運動と風俗改良運動」においてその概略を述べた後、(2)の「沖縄における風俗改良運動の特徴」では、沖縄における風俗改良運動においては、同化と近代化という二つの方向性が表裏一体となって立ち現れていたことを検証する。

(3)の「風俗改良運動の自然発生的性格」において、この運動が必ずしも県や国によって組織的に行われたものではないことを論じて、その自然発生的性格がもたらした運動のアンバランスな姿を取り上げる。そして、(4)の「シマ社会の村内法にみる風俗改良運動」において、郡や町村の青年会や風俗改良会によって始められた「風俗改良運動」が、沖縄特有の「シマの自治」というフィルターを通して変容する姿を俎上に載せ、そのことの持つ意味を論じていく。これは本論文で設定した第二の課題である「変容」を明らかにするものである。

(1) 地方改良運動と風俗改良運動

沖縄の社会教育史のなかで、同化政策である「風俗改良運動」は大きく取り上げられてきた。しかし元来、「風俗改良運動」は必ずしも沖縄だけで行われてきた運動ではない。

本土でも風俗改良運動は存在していた。それは1900年（明治33年）に始められた板垣退助や西郷従道らによる、習俗の簡素化・近代化を図った運動であり、そこでは実行事項として、訪問先で名刺を渡すべきことや、酒の献酬の廃止といった、生活の合理化を目指す生活改善策が挙げられていた⁵。これに対し沖縄では、「風俗改良運動」は地方改良運動と結びつき、同化政策の一環として展開された⁶。

1908年（明治41年）の「戊申詔書」（国民精神作興ニ関スル詔書）の発布は、「地方改良運動」に明確な指針を与えた。地方改良運動は、帝国主義段階に入った国家の国際競争力を強化するため、勤労・儉約・風俗改善などを通して国民の結束強化を目指した皇民化政策であり、天皇制体制の再編計画であった。

全国的に展開された地方改良運動は、必ずしも成功した運動ではなかった。もし地方改良運動が成功していたら、日本は宗教・政治・軍事・産業が渾然一体となった一種の宗教国家と化していたはずである。だが、結局のところ、その運動は地域住民の生活意識に届くことはなかったと言われている⁷。

風俗が他府県と大きく異なる沖縄では、地方改良運動は専ら「風俗改良運動」として現れた。多くの沖縄固有の習俗が「改良」の対象とされた。日本社会教育史の上で、「風俗改良運動」といえば、先ずこの沖縄の事例を指すのは、生活合理化（近代化）政策が、「同化政策」を伴って存在したというその特質に依拠している。「生活合理化」だけを目的とした本土のような運動であれば、その運動は後年、人口に膾炙することもなかったに違いない。

しかし、他地方の地方改良運動同様、風俗改良運動もまた成功裡に終わったとは言い難い結果に終わった。その辺りの事情について、太田良博は『沖縄県史5』のなかで、次のように述べている。「風俗改良運動は、各地方農村の青年会や婦人会などが中心になって進められたが、長期に渡り具体的に、その運動が定着した例が少ない。運動が大衆から浮き上がっていたり、奇形的な方法で運動が進められた為である」⁸。

風俗改良運動の主要舞台は、学校社会と地域社会であった。同化教育センターとして機能した学校社会における運動のあり方に関しては、近藤健一郎や嘉納英明による先行研究が存在する。本論文では、青年会を中心とする字（シマ）の社会教育現場に焦点を当て、地域社会の末端から見た風俗改良運動の特質とその結果を考察する。

本節では先ず、同化と近代化（生活合理化）というこの運動の二つの方向性がどのように重なりあって展開するのかを見て行きたい。そして、改良運動の対象となった多くの習俗の中で、どの部分がどう失敗したのかを検証し、その理由を考えたい。そして、太田が上記の文で述べた「大衆から浮き上がっていたり、奇形的な方法で運動が進められた」という事実を、村内法のあり方を通して検証したい。

風俗改良運動は、琉球王府の時代から民衆生活を規制してきた南島村内法を通して、末端の字民たちに影響を与えてきた。そして、従来からの村内法における生活規制を踏襲し、そこに新たな項目を付加する形で進められた。ここでは、末端の字レベルにおける風俗改良運動の実態を俎上に載せて考察したい。

上位の郡や市町村青年会、風俗改良会などの指導機関の指針は、字に降りてきた時点で、「シマ」の自治というフィルターを通して咀嚼され、具体的な実行方法が考え出された。前章で見た通り、シマ社会である沖縄では、指導機関である郡や市町村の上位青年会と、実行部隊であり、民衆生活に密着した各字（シマ）の青年会の間には質的差異が存在した。当時の新聞にも、「現在の郡村の青年会は研究機関であり、字の青年会は実行機関である」と記載されている⁹。その距離は、風俗改良運動の指導機関と大衆である字民との距離でもあった。

(2) 沖縄における風俗改良運動の特徴

沖縄における風俗改良運動の定義は難しい。運動の時期ひとつ取っても、必ずしも明確ではない。その運動が19世紀末、明治30年代に地方改良運動の一環として始まったことはどの文献にも記載されている¹⁰。しかし、いつ運動が終焉したかについては曖昧なまま残されている。習俗ごとに異なることもあるだろうが、殆どの風俗の改廃は昭和になっても継続して進められ、明確な線は引けないのである。だが一般的には、「風俗改良運動」といえば、明治・大正期を対象としており、昭和に入ってから風俗の改廃は含まないのが通常である。

しかしながら、風俗改良運動が明治30年代から始まったという通説にも疑問が残る。風俗改良運動で取り上げられた事項の多くは、「風俗改良運動」などという名称が生まれる前から施策の課題として存在していた。かなりの事項が、運動が始まるとされる明治30年代以前の1885年（明治18年）に、県が間切に届出を命じて成文化された「南島村内法」に記載されている。中には、琉球王府が改良事項として取り上げていた習俗も少なくない。

沖縄のシャーマンであるユタの取締りや冠婚葬祭の簡素化などがそれに該当する。そういった過去の取締りと風俗改良運動、そして昭和に入ってからのものである。それを考え併せると、そもそも何を以て風俗改良運動と呼ぶのかという定義さえ、必ずしも明確ではない。

一方、この風俗改良運動によって生まれた歴史的な重要事項も存在する。それは沖縄の間切や郡、市町村における青年会や婦人会処女会などの社会教育団体の設立であり、同化政策としての沖縄語の禁止等である。いずれも、地方改良運動が孕んだ皇民化政策と深い関わりがある事項である。

沖縄の風俗改良運動の性格を論じる際、留意すべき二つの点が存在する。第一には、同化と近代化という、異なる二つの方向性を内に孕んで展開されている点である。個々の習俗の改良運動のなかにも、二つの要素が混在している。例えば、典型的な同化政策であるモーアシビの取締りをとってみても、その混在は明らかである。「家」制度を媒介とせず若者たちの宴でパートナーを決める沖縄固有の婚姻システムが、ふしだらなものとして為政者たちの非難の的になったことも事実だが、毎晩深夜 2 時 3 時まで歌い踊る習俗が、近代の学校制度や労働システムに支障をきたすという事情も背後にはあったのである。同化政策には違いないが、同時に近代化（生活合理化）への志向という側面もあったのである。

第二には、各地の青年会・風俗改良会主導の風俗改良運動は、国や県によって組織的に行われた運動ではなかったという点である。確かに文部省が全国に発布した、1908 年（明治 41 年）の「戊申詔書（国民精神作興ニ関スル詔書）」は、地方改良運動の担い手である青年会を沖縄各地に発足させる契機となったが、そのことは、国が社会の隅々まで運動を組織的に展開したことを意味するものではない。

ここで同化と近代化という二つの方向性が、どのように重なり合いながら展開されたかを見ておきたい。地域社会にとって、生活の合理化や改善を図る近代化自体は、決して否定できない歴史的必然である。その意味で風俗改良運動は、王府時代から第二次大戦後に至る、長い生活合理化の歴史の中で位置づけていく必要がある。これに対して同化主義は、一言で言うと植民地主義の所産であり、住民のアイデンティティを否定するものである。全く異なる出自を持つ二つの要素を、私たちはどこまで別々に扱うことができるのだろうか。言い方を変えれば、沖縄社会で同化を伴わない近代化・生活合理化が可能でありえたのかという問いや、そもそも沖縄社会にとって「同化」とは何かという問いにも繋がっていく。この節では、その展開の様相を上位青年会である名護間切青年会を例にとって見て

おきたい。

沖縄の多くの間切や郡、市町村などの上位青年会は、風俗改良運動のために作られた会が多い。次に取り上げる名護間切青年会も同様で、学校教師の手で作られた。

名護間切青年会は、1899年（明治32年）に次のような決議を行っている。「① 名護間切各村に生徒復習会を設けること、② 今年の夏季休暇に水上運動を催すこと、③ 本会員は芝居の如きところに立ち入らざること、④ 男女混合の夜遊びを禁ずること及び方法 ⑤ 路上の放歌を禁ずること、⑥ 労働するの外、男女老若履物を用いしむる可否、⑦ 女子に帯を用いしむること、⑧ 旧葬式を改めて新式を用いること当分の延期、⑨ 学校生徒の琉歌するを禁止すること」¹¹。

決議の内容を見ると、先ずその啓蒙的色彩の強さに驚かされる。生徒復習会を設けることや水上運動の開催などは、地域社会の指導的立場にある教師でなければ先ず思いつかない発想である。またこれから履物を履いて行動すべきなのかどうか。理想と現実の間で逡巡するその視線は、あくまでも指導者としてのものである。

ここには、生活の合理化と分かちがたく結びついた同化政策の姿がある。モーアシビ（毛遊び）の禁止である④や⑦及び⑨は典型的な同化政策である。（風俗改良運動で、最も大きな抑圧の対象となったモーアシビについては、別に章を立てて、第4章にて詳述する。）⑤は古くから多くの間切や村に見られる歌舞の規制の一つであるが、これも同化政策に繋がると見ていい。それに対し、⑥や実行が延期された⑧などは、近代化・生活合理化政策としての方向性を有している。

同化政策が生活合理化や近代的な社会教育と混然一体となって進められた名護間切青年会の風俗改良運動を見ると、明らかに「同化政策」は近代化の一断面としての側面を持っていた。

上記名護間切の例以外では、同化を目指した施策として、刺青（針尖）の禁止、琉装の禁止、沖縄語の禁止、結髪（カタガシラ）の禁止、浜降り（3月3日の女性の祭）の禁止などがあり、各地で風俗改良運動の対象とされた。このうち沖縄語の禁止と結髪の禁止は学校の管轄であった¹²。

また、生活合理化・近代化を目的とする「風俗改良」としては、次のようなものがあった。幼児の遺体をカマスに包んで捨ててしまう習俗の禁止、裸足で道路を往来することの禁止、沖縄の伝統的な民間の占師である「ユタ」の禁止、冠婚葬祭の簡素化、会議ごとに飲酒する習慣の改善、トイレを清潔に保つことの奨励などがそれにあたる。前項で挙げた

例でいうと、結婚式のあと男だけで数日間に渡って遊郭に泊まり込んでドンちゃん騒ぎを起こす習俗も、極端な不合理として青年たちの批判の対象となっていた。昔日には楽しかった風俗でも、負担が大きすぎたのであろう。また、国頭郡では、「郡青年会員の一日の労働時間を平均 8 時間以上と定む事」というようなスローガンが掲げられた¹³。近代的労働慣行を定着させ、労働の合理化を図る生活改良のスローガンである。亜熱帯に属する沖縄では、農民の労働時間は短く、のんびりとした生活が営まれていたこともまた事実である。前近代の沖縄での庶民の生活は、牧歌的なものであったが、同時に、非合理でいささか衛生観念の欠如した生活でもあり、新しい時代を迎えて近代化・合理化へと生活を改善する必然性が生じたことが推察できる。

(3) 風俗改良運動の自然発生的性格

前項では、沖縄における風俗改良運動が、同化政策と混然一体となった生活合理化運動として存在した姿を見てきた。そして、この運動の性格を考える際にあたっての第二の留意点として、沖縄の風俗改良運動が国や県によって組織的に行われた運動ではなかったということを指摘した。確かに国は同化政策の推進を急いだが、風俗改良運動自体は、あくまでも各地の青年会（郡・町村などの上位団体）や風俗改良会が主導する、半ば自発的な運動であった。

その契機となったのは、二十世紀に入って飛躍的に増大した県外とのコミュニケーションである。本土への出稼ぎや就職、多数の海外への移民労働者などの増加は、沖縄と外部を比較して、「後進県」沖縄を相対化する視点を県民のなかに作った。言語・風俗の相違に基づく被差別体験という痛みを伴いながら、外側の世界を知った若者たちが近代化を求めたことも自然の成り行きであった。郡や市町村レベルの、知識層（教員や官吏）主導型の青年会には、県外の世界を知った若者たちが数多く含まれていた。沖縄の後進性への自覚は風俗改良運動の近代化志向として現れ、言語や風俗が異なる故の被差別体験は本土との同化志向として現れた。

1916 年（大正 5 年）7 月 23 日の琉球新報の記事は、同化と近代化を受け入れる側の内的な論理を伝えている。「他県人の本県人に対し一種の差別感を持するを以て不当となし往々之を憤慨する県人あるを見る吾人亦一応の理なきにあらずとなす」「県民の風俗言語は漸次改善せられたりと雖もこれを他県に比較するときは如何に鼻眞目を以て見るも彼に及ぶべからず」「県民の風俗をして全然本土の夫に同じからしめ彼らの発展に障害する悪風汚

俗は暫時之を芟除せん」¹⁴。

指導的立場にある、沖縄の郡や市町村青年会の若者たちが、「後進県」からの脱却を願って、足元の自文化にネガティブな視線を投げかけたことは否定できない。モノ・エスニックな国作りを目指す国策と、若者たちの意向が共振した場所が確かにある。先進地域の若者たちの物真似をして、自分たちの足元の習俗を顧みない精神構造は、数十年前の私たちにも決して無縁なものではなかったはずである。

しかしそういった自発性に支えられた一方で、国策として展開された風俗改良運動が有した強権的性格は決して否定できるものではない。国策とは、具体的には日露戦争後に文部省が何度も全国に訓令・通牒を発して風俗改良を目指したことを指すが、それは大した成果を上げなかったと言われている¹⁵。だからこそ、上からの指令が何度も繰り返され、遂には内務省が天皇の名を借りてこの問題の決着を図った。これが「戊申詔書（国民精神作興ニ関スル詔書）」である。しかし、政府や地方行政機関、経済団体、青年団体による普及・努力にも関わらず、社会への浸透度は低調であり、浸透に成功した教育勅語とは好対照をなしていたとされる。

「戊申詔書」発布の背景には、治安及び国運発展の立場から国民統合・国民教化を推し進めようとする、文部省・内務省の「時弊対策」が存在した。そこに端を発する国の沖縄に対する同化圧力の暴力性は否定できるものではない。例えば二代目県令上杉茂憲による巫覡禁止の通達とそれによる官憲の出動や、1899年（明治32年）の針突禁止令（針突とは刺青のこと）の布達などもそのことを示している。

そしてまた、強権的な風俗改良運動の拠点となったのは、学校であった。19世紀、近代教育を行う学校が「大和屋」と蔑称され、さっぱり就学率が上がらなかった旧慣温存期から、「大和屋」は琉球文化・風俗の否定と大和化の拠点となっていた。風俗の改良＝大和化こそが学校教育を成功ならしめると捉えられていた。近藤健一郎の研究によると、就学率が上がらないのは、父兄の「教育思想が低い」故のことと考えられ、そこから「学校と家庭との連絡」（実際には指示）が重要視され、更には教員がムラの寄り合いに出席し家庭や地域の状態を知る「父兄懇談会」が開催されるようになり、教員の風俗改良運動への関与が強まった¹⁶。日清戦争後の就学率の上昇は、同化圧力の強化としても作用した。強権的な同化圧力と自発性という「風俗改良運動」の孕むその二面性について、太田良博は以下のように述べている。

「沖縄における風俗改良運動は、時代に目覚めた民衆のなかから自発的に起こったのも

のであったか、国策的に誘導されたものであったのか判断しにくい」¹⁷。

1899年（明治31年）7月27日付の「琉球新報」は、その自発的とも国策的誘導とも取りかねる会合の様相を伝えている。記事は、沖縄各間切のなかで最初に風俗改良運動を開始した、中城間切風俗改良会の例である。（運動開始は前年）。

「いまここにまた、その状況を公表しようと思うのは、同志の友がつつぎと出てくるよう呼びかけるためである。県下いたるところに中城間切風俗改良会のような矯風会が設立されることを切に願うからである。（略）中城尋常小学校に凡そ百三十人が参加した。その中には組頭あり、村議あり、間切吏員あり、学校教員もいた」¹⁸。

この記事からは、運動があくまでも各地方の自主性に任されていること。組織的には、行政から一定独立したものであること、参加者が地方の指導層から成り立つ職業横断的なものであることが分かる。自発的に起こってきたものではあるが、その担い手は民衆というよりは有識者である。風俗改良会や上位の青年会の様相が推察できる内容である。

このあと記事は、①開会の期日を定むる可否、②現役兵に行きし家族へ、幾分か送金せしむる可否、③各村の酒店を廃するの可否、という3つの討議事項を紹介している。このうち②は、明らかに国策誘導的な要素である。県の意向を反映した間切役員辺りの意志の介在が推察できるが、どのようにして討議事項に上がってきたのか、正確なところは分からない。③に関しては、どう考えても国策とは直接関係がない。沖縄ローカルな問題であると考えられる。酒屋の廃止や酒の売買の制限は、沖縄の集落（シマ）の村内法にもよく見られる条項であるが、自然発生的にシマ社会に現出したとしか考えられない。

それにしても、③の議題は余りに唐突である。もし、この議題が可決されたとすると、沖縄中の酒屋は廃業の憂き目にあうことになる。国や自治体の官僚の方から、画策しなければならない理由はない。どう見ても非現実的な綺麗ごとでしかない。或いは、最初から実行の挫折を織り込み済みで掲げられたとでも考えるしかない。この過激なスローガンが、どのようにして風俗改良会の議題に挙げられるに至ったのか。次項では、その原因を、シマ社会における過度の飲酒の実態との関わりから考察したい。

風俗改良運動には、半ば自然発生的な要素があり、決して国や県などの行政が組織的に行ったものではなかった。その性格からくる運動の孕む矛盾を例示しておきたい。

沖縄の婚姻システムには、村外の人間と一緒にになるときに課せられる「馬手間（馬酒）」システムが存在した。第4章で詳述するが、このシステムと、同一集落内部の男女の歌舞と恋愛の場であるモーアシビ（毛遊び）が一体となって、沖縄庶民の婚姻システムを形成

していた。村内婚が基本である沖縄農村では、村外の異性と恋愛に陥った場合には、馬手間（馬酒）代と称する罰金を支払ってはじめて結婚が許された¹⁹。この習俗は、地域によっては昭和10年代まで残った。（この習俗が崩壊したのは、風俗改良運動の成果というよりも、村のなかでのみ結婚する「村内婚システム」の崩壊によるところが大きい。）

馬手間代を徴収するのは、青年会・青年団などの若者集団であり、徴収した金は青年会の資金にあてられることもあったが、若者たちの飲み代にされることも多かった。例えば旧石川市（現うるま市）の字山城では、「戦前の山城フダ」の15番目の条項として、「他シマの人と結婚するとフダを科された。これをシマフダ（馬札）とかシマザキ（馬酒）と言った（青年はそのお金でごちそうを食べ飲食した）」と記されている²⁰。モーアシビと共に、馬手間のシステムも風俗改良運動の中で真っ先にやり玉に挙げられた。しかし、その禁止は決して一律に行われた訳ではない。1901年（明治34年）の新聞記事は、その習俗について次のように記している。

「本県の各間切に於いては近頃風俗改良会と云うものを設け婚姻葬式其の他悪風習を改良せんと頻りに奨励し 居るが聞く処によれば各間切とも同様に改良せざれば其の効なかるべしと云ふ其の理由は豊見城間切に於いては目下全廃したるに兼城間切に於ては 矢張り旧慣通り施行し居るに付（以下略）²¹。

豊見城間切では折角馬手間代を廃止したのに、近くの兼城間切では相変わらず続けている。各地とも一緒にやらなければ功はないと述べている。従来通りの馬手間規定が残る地域と、その習俗の廃止を規則に定めた地域が隣接していたのである。これが、沖縄の風俗改良運動の実態である。この運動が、行政によって組織的に行われた訳ではなく、運動も決して成功したとは言い難い様相がよくわかる。

他村の異性と恋に落ちて結婚するからといって、何故「馬手間代」と称する多額の金を集落の青年会に支払わねばならないのか。理不尽な在り方に、やるせない思いをした若者たちも多かったに違いない。しかし一方で、そうやって取り立てた金を飲酒の軍資金にしたいのも若者たちの本音ではある。そのアンビバレントな若者たちの姿を反映したような運動の在り方がそこにはある。沖縄の風俗改良運動が、結果的には中途半端なものに終始していった理由の一端がここには示されている。

（4）シマ社会の村内法にみる風俗改良運動

沖縄における風俗改良運動を主導したのは、郡・市町村などの上位青年会と風俗改良会

である。双方とも、学校教員や間切役員などの指導層が中心となっており、運動が啓蒙的色彩の強いものとなっていたことは見てきた通りである。そして、後には風俗改良会がそのまま青年会として組織化される事例も多かった。しかしこの風俗改良運動における禁止事項が、シマの自治というフィルターを通してシマの掟（村内法）と化すとき、即ち実行レベルにおいて大きな変容を被ることが少なくなかった。そして、まるで現実性のない条文や奇妙な条文が並ぶことにも繋がって行った。本節（1）で引用した県史の言葉を借りると、「奇形的な方法」ということにもなる。

前項で取り上げた、中城間切風俗改良会の決議文の中身を再度取り上げてみたい。既述の③の議題である「各村の酒店を廃するの可否」という項目である。過度の飲酒の制限は、各地の青年会などでもよく取り上げられたもので、末端の字にも村内法の条文として残されている。上位団体の決議文と比較する意味で、シマにおける村内法の規制がどのようなものであったのかを見ておきたい。

例えば、石川市（現うるま市）山城では、一貫札という飲酒規制のための罰札制度が施行されていた。山城正夫が著した字誌『シマの話』にはこうある。

「道から酒を飲んで歩くと、一貫札（酒札）と言って、一日二銭（一貫＝千文）の札。また、他シマで酒を買うのを見られると同じく札…（中略）…酒札を設けないと、シマの土地はなくなっていたと言われる。土地を売り、バクチをし、相撲をして遊び、さらにヤギをつぶすなど前山で美酒・美食にふけた。このため、このままでは山城は滅びてしまう、ヤーぬナー（屋号）しか残らないと、青年団が将来を案じて『酒札』をもうける」²²。このような形で札が渡され罰金が課されるシステムであった。この集落の享乐的傾向がまた集落独自のシステムを作った（これをキンジーと呼んだ）。実際、その危惧を裏付けるように、字の土地の一部が「伊波」と「嘉手刈」両集落によって購入されていた。その後、勤勉になった山城の人々は、土地を買戻し、加えて伊波や楚南から新たな土地を買い足したという。1920年（大正9年）頃の話だと記されている。

しかし、この条項だけを見ても、「酒札」による禁酒の実態は分からない。そもそも、村内法のなかに何時その条項が加わったのか、いつまで続いたのか、そしてその条項が本当に全字民を対象としたものであったのかどうか記されている訳ではない。また長期にわたる全面的な「禁酒」でもなかったようである。この集落の習俗（先述した馬酒代や、字の幹部会である「有志会」（約100人）への入会に酒を持参する義務等）を見るにつけ、長期に渡って全村民に禁酒が課せられたとは考えにくい。また、字山城の場合は確認できて

いないが、集落の中で蒸留器を用いて、粟や米、トウモロコシや甘藷などの蒸留酒を造るのは、沖縄のシマ社会ではありふれたことだった。戦後の米国統治下においては、酒税の支払いを条件に公認されるようになった。

判明しているのは、「①荷棒として使う竹の芯を開け、そこに隣集落の伊波などで買った酒を入れてこっそりと飲む字民がいたこと。②字政において、区長、区長代理に次ぐ役職者の「カシラ」（東西各組から一人ずつ）が酒の管理者で、その家で酒が売られたこと」²³という2点である。酒札を管理したのは「青年団」である。

即ち、他集落で酒を買うことを禁止しておきながら、字政の役職者の家で酒を造っていたのである。20歳代の若者が、有志と呼ばれる幹部会の長老たちに全面禁酒を強いる可能性は低い。シマの役職者による酒の売買はささやかな利権にもなったはずである。

全字民を対象にした禁酒が、長期間にわたって厳格に実行された可能性はなさそうである。それなりの抜け道があったようである。或いは、酒札は青年団の内部だけで一定期間続けられた札であった可能性もある。字民が土地を買い戻すほど勤勉になったということであり、酒札にも一定の効果はあったようだが、その組織的展開には疑問も残る。それは、「村内法」が近代的な意味での「法」ではなく、「習俗」であったが故の柔軟性である。その意味では、建前論が多い「風俗改良運動」には最初から限界があった。

このように、シマの方から自然発生的に生まれた「風俗改良運動」もあった。しかし、為政者の施策や地域の指導層が集まる上位青年会や風俗改良会で掲げられた運動の指針（スローガン）の中には、シマの自治というフィルターを通して咀嚼されて具体的な内容が盛り込まれ、自らのシマの実態に見合った村内法の条項として定められていくものも少なくなかった。それは、集落の人間による恣意的な内容に変化していたり、現在の観点から見ると、近代法とは相いれない奇妙奇天烈な条文になることもあった。しかし、その咀嚼と変容は、明らかに「シマの自治」の賜物であり、字民の生活実感を反映したものであったはずである。

法を自分たちの都合の良いように作り変えたり、後述する大宜味間切の風俗改良の例のように、全くの綺麗ごとをとりあえず法の条文として掲げておくといった手法も駆使された。そういった過程を通じて、民衆に支持されない風俗改良の対象は淘汰され、沖縄文化を根絶やしにしかねないような同化政策をストレートに実行するという愚も避けられたと言えるだろう。性に関する事項や年中行事はその典型であるが、それがどのようにして抑圧を免れたかについては後述する。

字レベルになると、村内法の条文もディテールに拘ったものとなる。例えば、よく取り上げられる改良事項の一つに、「冠婚葬祭の簡素化」がある。それが、上位の市町村青年会での表現と、末端の字レベルの表現では次のような相違となって表れてくる。

例えば、1909年（明治42年）の上位青年会である国頭青年会による「戊辰詔書のご趣意に基ける勤儉及風俗改良励行」では、「八、葬式の時、近親以外、会葬者へ酒肴を出すの慣例は、断然廃すること」²⁴というように、あくまでも抽象的に表現されている。

これに対し、同じ「冠婚葬祭の簡素化」という指針は、末端の字レベルでは次のような具体的な表現となる。「婚礼の時、女は3人、男は5人（の招待客）、区長の許可を得ること」（括弧内筆者）（大里村字古堅）²⁵。婚礼や葬式の際の皿の数を決めたような例も珍しい。

このように、上位自治体・青年会では抽象的な表現になっている事項が、字では具体的なものとなる。大宜味間切で風俗改良のことが協議されたとき、田港集落では喫煙禁止が、他の字では禁酒が取り決められ励行されたという記録が残されている²⁶。しかし、それらの取り決めがどこまで実行されたか甚だ疑わしいと村史にも記されている。これは、とりあえず建前として規則に掲げておこうという、末端の民衆のしたたかな知恵に見える。禁酒や禁煙のスローガンに、一部の教師や役人は満悦かもしれないが、こんなことで禁煙や禁酒が励行されるのか甚だ疑問である。大宜味間切の場合は、罰札制度の適用の対象ともなっていない。少数の真面目な字民が、「節煙」や「節酒」を心掛けた程度のことであろう。

このように、集落レベルの風俗改良運動になると、かなり奇妙な禁止事項が村内法の条文中に見られるようになる。沖縄特有の習俗全般が槍玉に挙げられたためであるが、どこまで実行されたのかは甚だ疑問である。もう少し例を挙げておこう。いずれも、石川市（現うるま市）山城の例である²⁷。

「15歳以上の女性が頭に物を置いて運ぶ（カミン・カミニ）と札。一日一銭の罰金。運搬は（水や芋など）は必ず棒で担ぐ肩荷であった。ただし、カサギンチュ（妊婦）や老人は頭で運んでもユリー（許された）」

「他シマの人とモーアシビをすると札」

「カー（泉）にニープ（ヒシャク）を持っていかないと札。ニープを持っていても、うーき（バケツ）の尻を洗わないで泉に突っ込むと札。洗うとウーキを入れて水を汲んでもよかった」

「ニーブスージに行くとき、アンジャ（下駄）かサバ（草履）を履かないと罰金だった。

（日頃はハダシの生活）」

「水汲みするとき、よその家のジョー（門）にウーキ（水桶）を置くと札」

青年団の管轄である罰札罰金のシステムはまだあるが、ここには風俗改良運動と関係がありそうなものだけを抜書きにした。先述した馬札・馬酒代については割愛した。順を追って見ていくことにする。言うまでも無く女性が頭に物を置いて運ぶことは、働き者で知られる沖縄女性の伝統的な習俗である。極端な同化政策とも考えられるが、本当に実行されたものであろうか？ また、この一文のあとには、老人や妊婦を除外しているところに、習俗としての柔軟性が見られる。

モーアシビは国や県が徹底的に弾圧した風俗である。しかし、少なくともこの字誌によると、山城では「他シマ」の人間とモーアシビをしたときのみ咎められる規則になっていた。教育行政に携わる人間が切望したような、同一集落でのモーアシビの禁止は条文に入っていない。即ち、他集落との通婚を禁じるという伝統的な慣習に則った条文に見える。この習俗はもともとシマの内部だけを対象とするものである。そして、札を渡す側の青年団こそが、この習俗の主人公であった。少なくともこの時期の字山城では、モーアシビの禁止というスローガンは換骨脱胎されていたといえる。

また、井戸を清潔に保ちたい気持ちはよく分かるが、バケツの底にこびりついた泥を問題にするとは過剰反応と言われても仕方あるまい。ニービマージ（泉への水汲み）のときに履物を履けといわれるのも同様である。

いずれも札（家札）は一銭札であり、違反をすると次の違反者が出るまで、毎日1銭が課せられた。金の徴収者は、青年団の代表である「二才頭」（任期2年）であり、これは集落のアガリ（東）・イリ（西）の両組から出された。集めた金はキブイ頭（戸主会長）に収めた。札の種類は、家札・六箇札・馬札の3種類であり、六箇札は前節でも紹介したように、学校校長によって課された校区6字に共通の札である。山城では、モーアシビ関係の他、畑の耕作規制などに課されたようである。馬札は前述したとおり、他シマの異性と結婚する島人に課せられる馬手間代であり、これが前述した「過度の飲酒」の財源となっていた。

青年団の長であり金銭徴収の責任者であった二才頭には、その任期を終えると、村頭経験者や字に特別の功績があった者と共に、集落の幹部会である「有志会」に推薦される権利があった。有志会のメンバーは、集落の全体会議でも上座に着席し、葬式の際に棺桶担ぎをする義務を免除されるなどの特権があった。

風俗改良運動と関係がある他のシマの村内法のトリヴィアリズム（過剰な細部へのこだわり）の例も挙げておこう。「友達同士寝泊りしたとき」「口笛を吹いたりしたとき」は札を渡されるという事例がある（大宜味村喜如嘉）²⁸。「友達同士寝泊り」という表現は、ヤガマヤーと呼ばれる寝宿（本土の若衆宿）に男女が集まる沖縄の習俗を指している。口笛を吹くことの禁止は、モーアシビを呼びかける合図の禁止を意味していると思われる。些か穿った見方かもしれないが、「口笛を吹くことの禁止」という禁止事項を掲げておいて、「モーアシビの禁止」と正面から問題にしないところに、シマ社会に生きる者のしたたかな戦略を見ることができるようにも考えられる。口笛さえ吹かなければよいとも取れるからである。モーアシビの禁止を「口笛」という身体所作の禁止にしてしまうトリヴィアリズムは、シマレベルの村内法ならでの条項である。

「未婚の女性が他部落の男と親しく口をきいたり、一緒に歩くと札」というこの条項は、古い時代にまで遡ることができるありふれた事例である。この集落（松田）では、札を受け取って金の払えない者は、砂糖樽が没収された（『宜野座村史』）²⁹。

「野良仕事の帰りに、堆肥を持たないものは札」（金武町伊芸）『伊芸誌』³⁰ というこの例は、このような禁止事項の形をとりながら、農作物の育成を奨励したとも取れる。この集落では農事関係の禁止事項が多いが、「札の受け渡しに付いては、関係者は絶対的な秘密を守る義務があり、これを外部に漏らすことを堅く禁じていた」³¹ と、村内法が形成する閉鎖的性格が顕著に見てとれる。

「ビール・サイダーはみつけ次第 1 円の罰金」（大里村古堅）³² の場合、この条文の持つ意味が長い間理解できなかったが、大正期の新聞記事の中に炭酸が腐敗して人体に悪影響を及ぼすという記事があり、多分そのことと関係するのであろうと推測するに至った。飲み物のなかで、ビールやサイダーだけを槍玉に挙げるとは奇妙な罰則である。

また、次の罰札はトリヴィアリズムとは言えないが、風俗改良運動を念頭に置いてはじめて理解可能なものである。

「井札（カーフダ・・・井戸を汚した者への罰札）、清掃札（掃除をさぼった者への罰札）」³³。「フール（豚小屋トイレ）を使用する者に札」³⁴（この罰札は戦後まで残った）。

上記した村内法の項目は、字独自の「風俗改良」の咀嚼の結果であった。その中には、到底長続きするとも思えないような、細かく恣意的な規則を含んだものになって行った。ただ、一見、非合理で思いつきのようにも見えるこれらの村内法の条項の存在は、本土では見ることのできない民衆の字自治が命脈を保っていた証左でもあることを忘れる訳には

行かない。

第2節 村内法に見る習俗と風俗改良における同化と近代化

本節では、風俗改良運動の対象となった各風俗における改良運動の様相を風俗別に見て論じていく。まず、それぞれの習俗における改良運動の在り方を表としてまとめた上で、項目ごとに検討する。即ち、改良運動が始まった時期、終わった時期、運動の成否、各習俗の改良において、運動が有した同化と近代化という二つの要素がどのように関係していたかということについて考察する。

第2節(1)では、各習俗における同化と近代化という二つの要素について論じ、(2)の「風俗改良の歴史性」においては、各習俗の改良の始まりと終わりについて検討する。そして、(3)の「様々な習俗における風俗改良」において、歴史的にみて成功した改良と失敗に終わった改良の双方を取り上げて、その理由を考察していく。最後に本節(4)において、沖縄における同化の特質を問題として取り上げる。沖縄における「同化」は、朝鮮や台湾における同化と同一のものなのか、或いは「同化」という一般的な概念で個別沖縄の事情を裁断することが適切なものであるかどうかについて考察する。

(1) 風俗改良運動における「同化」と「近代化」

本節では、風俗改良運動で改良の対象となった主な習俗ごとに、それが改良の対象となった時期・時代、改良運動における同化と近代化という二つの方向性の有無、運動が主に展開された場所、改良手段としての罰札制度の利用の有無、改良の結果(成否)について考察する。一口に風俗改良運動と言っても、すんなりと民衆に受け入れられた事項もあれば、王府時代から戦後に至るまで一貫して抑圧を被りながら、決して廃絶に成功しなかった「ユタ買い」のような習俗もある。何故、ある習俗の改廃はすんなりと受容されて、別の習俗の廃止は失敗したのか。その成否を検討することを通して、改良運動の成否と「近代化」との関係や、沖縄における「同化政策」の意味を問い直したい。そして、その運動の実行手段であった「罰札制度」の在り方を考察することにする。

表3-1は、風俗改良運動で「改良」の対象とされた習俗・文化の内実と成否を示したものである。「改良」は、当該習俗・文化を禁止する「禁止事項」と、禁止を伴わない「改良事項」に二分して考察することとした。

表中の「場所」とは、改良運動の主舞台となった場所を表している。沖縄語の禁止と結

髪（カタガシラ）の禁止は学校が主舞台であったが、前者においては地域社会でも実行がなかった訳ではない。しかし、風俗改良運動の行われた明治末から大正にかけての時代には、沖縄のシマ社会には、日本本土語を聞いたことのないような民衆も少なくなかったはずである。「同化教育センター」であった学校での運動が地域社会にも波及したと考える方が自然であろう。風俗改良運動の主要な担い手は、風俗改良会や上位青年会の主要メンバーでもある学校教師と役人であった。

(表3-1) 沖縄の習俗に対する禁止と改良勧奨

項目	場所	時代 区分					方向性		結果	罰札制
		王府 時代	明治 前期	風俗 改良期	昭和 戦前	戦後	同化	近代化		
(禁止事項)										
沖縄語	学校中心	×	—	○	○	○	○	△	△	○
結髪	学校中心	×	○	○	×	×	○	△	○	
刺青	地域社会	×	○	○	○	×	○	△	○	
モーアシビ	地域社会	×	○	○	○	×	○	○	△	○
馬酒	地域社会	×		○	○	×	△	○	△	○
浜降り	地域社会	○		○	○	×	○	×		
ユタ	地域社会	○	○	○	○	×	○	○	×	
(改良事項)										
冠婚葬祭	地域社会	○	○	○	○	○	△	○	△	○
カマド改良	地域社会				○	○		○	○	
正月一本化	地域社会			○	○	○	○	○	○	
道路清掃	地域社会		○	○	○	○		○	○	○
トイレ美化	地域社会	○	○	○	○	○	△	○	○	○

(注) 『名護市史 本編6 教育』(名護市役所、2003年)、『沖縄県史5 文化1』(沖縄県教育委員会、1975年)、及び本章掲載各論文を参照して作成した。

※ 時代区分中の○×は、取り締まりの有無を表す。

※ 方向性とは、風俗改良運動における意図を意味する。○は意図あり。△は判断つかず。

×は意図なし。

※ 結果の○は成功、×は失敗、△は成否を言い難いことを意味する。

またこの表では、時代を「王府時代」「明治前期」「風俗改良期」「戦前」「戦後」と区切った。「風俗改良期」とは、風俗改良運動が展開された明治 30 年代から大正期を指す。しかし、「風俗改良運動」で取り上げられた各習俗の合理化や本土の習俗との同一化（同化）は、必ずしもその時期に限定されて行われた訳ではない。むしろ、過去からの残された課題であったり、戦後になっても解決をみないといった長期に渡って課題であり続けた習俗の方が多し。本稿では、各習俗の風俗改良が帯同する歴史性とその運動の結果（成否）を検証するために時代区分を設けた。また、「方向性」とは、その習俗の「改良」が、近代化を目指したものか、同化政策なのかを判断するために設けた欄である。

(2) 「風俗改良」の歴史性

前節(2)において、名護間切青年会の進めた「風俗改良運動」が、多分に生活の合理化・近代化への志向と関わって展開されていたことを確認した。運動の現場では、同化と生活合理化・近代化という二つの方向性が分ち難く結合していた。

しかし、これまで述べてきたように、風俗改良運動の「同化」という方向性が、近代以降の短い射程しか持たないのに対し、生活の合理化・近代化という側面には、王府時代から戦後の米国占領下の時代に至るまでの長い歴史性が存在している。この運動における習俗の改廃を考察するにあたっては、風俗改良運動期に留まらない、もっと大きな歴史的な視点が必要であることを指摘してきた。ここでは前項の**表 3-1** で示した各習俗ごとに、その改良運動が孕んだ生活合理化・近代化の意味と歴史性について検討する。

改良の対象とされた事項のうち、生活合理化に繋がる事項の多くは、明治三十年代の「風俗改良運動」において突然現われたものではなく、その多くは王府時代の儒教政治を目指した宰相である蔡温以来の合理化政策を継承したものであった。

例えば、名護における風俗改良運動の対象事項の多くは、既に 1886 年(明治 19 年)に、既に県庁へ提出した名護村内法で改善すべき事項として取り上げられていた風俗である。まだ日本国へ強制統合された「琉球処分」から 7 年しか経っていない時期である。名護市史は次のように述べている。

「まず元服・婚礼・誕生・生年・昇任などの祝儀について、さらに正月焼香、二月八日

の彼岸、七月のお盆、葬式、年忌などの際に用意するご馳走・重箱・酒を厳しく制限している。村中で喧嘩争論する者で落ち度があったときは罰金が科せられる。村中で歌を歌って通行する者も同じ。二才（若者）を大勢集めて歌三味線をすると戸主に罰金が科せられた。……父母親類の教戒を聞かず、間切の指揮に背く我儘な者は島流しにする。時ユタをする者、買う者も罰金。名護では処払い」³⁵。

これらの制裁・処罰の対象とされた事項は、明治 30 年代以降の「風俗改良運動」に繋がっていく。上記の文では、前項の表 3-1 で示した「風俗改良運動」の改良事項のうち、既に、時ユタの禁止（時は民間陰陽師、ユタは民間の占術を生業とする巫者）、冠婚葬祭の簡素化、浜降り、歌舞の制限などが改良事項として示されている。また、文中には無いが、旅人宿にも酌婦が多く、町なかには淫売婦も見られるなど、売春の取締りも挙げられている。祭事の折の生活規制は、厳しいことのようにも思えるが、過度の飲酒が近代的労働慣行を阻害していた面を考えると理解できる規制ではある。亜熱帯圏に属する沖縄では、毎年のように早魃や台風の風水害に悩まされていた。それ故に村の安寧と豊作を願う神事や祭儀がますます盛んになり、増えすぎた祭祀が生産労働に差し障りになるという負のスパイラルが存在していた。

この地域は、山原地方の中心地であり北部唯一の町であるため、学校教師、警察官、役人、銀行員、税務署職員など、従来は存在しなかった近代的職業に従事する外来者が、旧来的風俗に対する批判的な視点を持ち込んだと言えるようである。そして、上記村内法に現れたこの時期の禁止事項には、まだ「同化政策」と言えるほどのものは入っていない。琉球藩の藩王が統治していた時代からは十年も経っておらず、王府時代も十数年昔のことにすぎない時期のことである。王府時代に「同化政策」などがありえないことは当然である。

風俗改良運動が帯同した「生活合理化」という方向性は、王府時代から戦後に至る歴史性を有するものであり、大きな「近代化」の歩みとして総括できる。これに同化政策が絡まなければ、「風俗改良運動」は生活合理化・近代化過程の単なる一コマにすぎなかったはずである。

そして生活者としての沖縄民衆は、生活を合理化していくメリットを認める限りにおいて、習俗の改廃や本土との同化を受け入れていったと言える。次項で個別的看着ていくが、上記表 3-1 の内で改良運動が成功裡に終わったと判断した項目（○がついた項目）の殆どは、生活合理化という側面が強く現れている（学校教育から強制された結髪の禁止にも、

髪を結う手間暇を考えれば、生活の合理化という側面はあったはずである)。表の風俗改良事項のうち、冠婚葬祭や祭儀の簡素化を図る運動、竈改良、正月一本化、便所の改善などは、戦後にも「生活改善運動」として継承されていく。

米国支配下の 1956 年（昭和 31 年）、琉球政府から「新生活運動推進協議会設置規定」が出された。それを受けて、旧正月と新正月を祝う風習があった沖縄の習いの在り方を新正月一本に統合する「正月一本化運動」や熱効率が極めて悪い土製の竈をセメントやレンガで作るように改良させる「竈改良」、冠婚葬祭の簡素化などの生活改善運動が官民一体となって取り組まれていくことになる。そして、その流れは現在に至るまで、「部落内規」という形でシマ社会の生活規制として生きている。特に、冠婚葬祭や祭儀の簡素化などに関しては、21 世紀の今もなお、シマ社会の生活改良課題であり続けている。

例えば、宜野座村漢那では、「トシビー（生年祝）」におけるご祝儀の制限、公民館を使用する「合同祝」としての実施、招待客の切符制など冗費節約と心からの祝いをモットーとした様々な規制事項が生きている。漢那区行政内規（昭和 56 年改正）第 138 条には次のように記されている。「生年祝または之に類する祝は、新生活運動の精神に則り、勤儉を旨とし、奢侈を慎み、内実の伴う祝たらしめるよう当事者は区に協力する」³⁶。生年祝とは、還暦・古稀・米寿などを 1 月（戦前は旧暦、戦後は新暦）の干支の日に行う祝いを指す。

現在の観点から見れば、私生活への細かな規制はプライバシーへの干渉であり、健全な在り方とは言い難い面があることは否定できない。しかし、構成員の殆どが顔見知りであるような「シマ社会」において、個人主義的な恣意性の全的な肯定は難しい。生活共同体が運命共同体と等しかった沖縄の島人（シマンチュ）の立場に立てば、単純な否定論が簡単に認められるとも思えない。

「うちもご祝儀はこれ位にしておくから、あんたのところもマアその辺にして我慢しておいてもらえないか」といった妥協が成り立つとすれば、それはそれで良いのではないだろうか。問題は、その共同体のルールにどうしても従わないという個人が現れた場合である。そこでは「罰則」という形で対応しない方が良く、そういった「共同体の論理」と「個の論理」が衝突するような場面でこそ、より大きな視点からの自治体の制度的社会教育による調整が望まれる。

こういった風俗改良運動の「生活合理化・近代化」という方向性の在り方に対し、風俗改良運動に「同化」への意思がくっきりと認められるのは、やはり 1908 年（明治 41 年）

の「戊申詔書」（国民精神作興ニ関スル詔書）」以降のことである。前述したように、沖縄における「同化志向」の現出は、本土から沖縄への差別的視点が明確になることと対を為していた。例えば1915年（大正5年）7月には次のような事件が起こっている。

「フィリピンに移民しようとした沖縄女性が刺青をしていたため他府県人から嘲笑され、沖縄県人会の決議で沖縄に送還される『事件』がおこった」³⁷。この事件を巡って、新聞は沖縄の特異な風俗言語が県人に不利益と障碍をもたらしていることを報道し、県民の風俗言語を本土と同一にすべきことを論じた。

このように、風俗改良運動における「同化」と「生活合理化」という二つの方向性を比較すると、生活合理化の方向性の方が歴史的にも長期にわたると同時に、課題として根底的なものがあつたと言える。そして、次項で述べるように、民衆から「合理的」と判断された習俗の改良には、成功した事例も少なくない。

（3）様々な習俗における「風俗改良」

では、**表 3-1** で取り上げた各習俗がどのように「改良」されたのか、具体的に検討する。表を一見して分かることは、風俗改良運動で取り上げられた事項のうち、結髪以外の事項が、通常風俗改良運動期と考えられる明治・大正期に終わっていないことである。刺青も結髪に準ずるが、僅かに昭和に入っても残った。結髪（カタカシラ）は、琉球男子のアイデンティティを表す習俗であり、特に日清戦争が終わるまでは、この習俗の禁止に抵抗して学校を退学になる士族層の子弟も多かった³⁸。しかし、学校教育という大きな権力の介在によって、風俗改良期には抵抗も収まったようである。

しかし、それ以外の殆どの改良事項が昭和期まで持ち越されたという事実は、この運動が必ずしもうまく行かなかったことを示している。表のなかで、「結果」と書いた欄の意味は、風俗改良運動の成果がどこまで見られたかということを表している。沖縄語の禁止、即ち日本本土語会話の強制は、この時期に関する限り、必ずしも成功したとは言えないようである³⁹。モーアシビ（毛遊び）の風俗は、一般書には「風俗改良運動などもあつて無くなった」と書かれている場合が多いが、この習俗が消えた一番の原因は、その前提となる村内婚の崩壊である。多くの集落で消えた時期は、昭和の一桁であるが、地域によっては沖縄戦前後まで残っていた。「風俗改良運動で消滅した」と言い切るには無理がある。

モーアシビが集落内の中の自由恋愛のシステムであつたのに対し、表中の「馬手間（馬酒）」のシステムは、集落外の異性と恋愛に陥った場合の刑罰のシステムである。このシス

テムも昭和 10 年代まで残り、運動が成功したとまでは言えない。「習俗としての教育」という機能が非常に大きいモーアシビと、それと表裏する習俗である馬手間という、婚姻にまつわる二つの習俗については、次章で詳述する。

地域社会で担われて成功した同化政策に「刺青（^{ヘジチ}針尖）」の禁止がある。近世琉球王国では、針尖は女性の貞淑の印であり、来世へのパスポートであると信じられていた。しかし、この習俗に対して 1899 年（明治 32 年）に県から針尖禁止令が出され、逮捕者が出たこともあって、習俗は廃れていった⁴⁰。風俗改良運動のなかで、学校教育とは関係なしに成功を収めた稀な習俗の例である。だが筆者は、それが何故成功したかについては、権力との関係だけで説明することは難しいと考える。例えば表にもある通り、沖縄の伝統的なシャーマンであるユタの習俗は、相当厳しい権力からの弾圧があったにもかかわらず 21 世紀の今日まで生き延びている。

刺青の習俗が廃れていったもう一つの理由は、時代に目覚めた女性たちの意識の変化が介在している。**表 3-1** で近代化の方向性に○をつけたように、刺青習俗への禁止は単なる同化政策ではなく、生活習慣の合理化という近代化政策としての要素も大きい。女性が刺青をするには、大変な苦痛を伴った。場合によっては、術後 1 ヶ月間も手が腫れて仕事ができなかったという⁴¹。すべての沖縄女性が、喜んで刺青を彫っていた訳ではないのである。「針尖をしていないと、ヤマトへ連れて行かれるよ」と脅されながら、彫っていたのが実情である。近代に入り、自分たちの習俗を相対化する眼を獲得した女性たちが、刺青を彫る必要性について疑いを抱きはじめていたのである。この刺青の例が語っているように、改良項目の中では、生活合理化に繋がる要素が大きいほど、全般的に受け入れられやすいという一面があった。琉球王府の儒教政策でも取り上げられてきた冠婚葬祭の合理化やトイレの美化が典型的な例である。

那覇では、結婚式のあと、花婿を中心に男たちだけで辻の遊郭に籠って数日間にわたり騒ぐ風習が存在した。その風習を改善するために、若者たちが自主的に前島青年会を組織するに至ったことは前章で紹介した⁴²。昔日には楽しい習俗でも、近代には途方もない浪費となり負担が大きかった。しかしトータルにみると、王府時代の民衆にとって、冠婚葬祭は数少ない楽しみのお機会であり、そう簡単には簡素化できなかったようである⁴³。しかし、この結婚式のような極端な不合理は、近代に入って少しずつ改善されていった。

トイレの美化というのは、沖縄古来の風俗である「豚便所」、即ち便器のある床の下で糞便を食する豚を飼う風俗の改良である。中国南部から東南アジア一帯に広がるこの習俗は、

考えようによっては、これもアジアの合理主義と言えなくもないが、近代人の視点から見れば、衛生面の問題が余りにも問題が大きかった。1935年（昭和10年）、飯島曼史は次のように述べている。

「水が乏しい上に、住居が不潔で農家の大部分は豚に排泄物を食わず仕組みの「豚便所」を用いているから、伝染病菌や寄生虫ははびこり放題である。チフスや回虫は内地にないではないが、その他にもアミーバ赤痢、フィラリア、ストロングロイデス、有鉤条虫などが取り揃えて保存されている」⁴⁴。

琉球語で「フール」と呼ばれるこの豚便所は、明治年間に既に改良事項として取り上げられてきた。しかし、全島的に改良がなされたのは、米国占領下においてである。改良がなかなか進まなかったのは、養豚という営みが沖縄住民の生活のなかに深く根付いていたからである。

その他、**表 3-1** では取り上げなかったが、裸足の禁止や道路の清掃、カマドの改良なども、同化の方向性というよりは近代化、生活の合理化の方向性を持つ運動であり、これらは民衆が拒否しなければならない要素は見当たらない。逆に、風俗改良運動で取り上げられた習俗のうちで、近代化（生活合理化）に繋がらない習俗の改廃や、民衆にとって必然性が感じられないような習俗の禁止は成功しなかった。

近藤健一郎によれば、明治末から大正にかけての風俗改良期における和装の強制は成功しなかったという⁴⁵。それは民衆のなかに受け入れられるような必然性も根拠もなかったからである。沖縄の事例ではないが、朝鮮における創氏改姓なども同様に、民衆の憎しみをかっただけであった。

また、同様の失敗例の一つとして、表中にある「浜降り」の習俗の廃止が挙げられる。「浜降り」は、旧暦三月三日の春の大潮の日に浜に出て潮干狩りをして、踊り遊ぶ女の祭りである⁴⁶。働き者の多い沖縄の主婦にとって、年一度の羽を伸ばせる機会であった。しかし、新聞紙上で「妙齡の処女等が隊をなして一人の監督者否附添人さへ伴わずに仕度い事言度い事勝手気儘に振舞いて飛たり跳ねたりの大ナマレ」⁴⁷と批判されたことを契機に、この習俗が禁止される集落が多くなった。しかしこの禁止は、マスコミによって煽られた側面が強く、あきらかに行き過ぎであった。明治期の歴史学者である東恩納寛惇は、「実のところ年に一度かう云う息抜きがなければ、沖縄の女はやりきれなかったであろう」⁴⁸と述べている。だが、この習俗の男性版である腰憩（クスクイ）の習俗は不問にされている。ここには、元来沖縄には縁が薄かった男尊女卑思想の流入が窺える。

この習俗の禁止は決してこの時期が最初ではない。1848年（道光28年）の「久米島具志川間切規模帳」には次のように記載されている。

第五節 虫の口かためとて年に三、四度、又は五、六度に及び、老若男女共浜下り致し、終日相慰み候儀 徒成費^{いたずらなるついで}、百姓別て疲の基に候間、向後は可召当事」⁴⁹。

ここで言う浜下りの禁止は、女性の祭りである3月3日だけのものではなく、男性の腰憩をも中に含んだ禁止である。沖縄の農村は、台風や旱魃などの厳しい自然条件と戦いながら農作業を続けてきた。そして、その厳しさ故に神事が盛んになり、祭りに手間取って農耕をしない日が非常に多くなるという悪循環が続いてきた。儒教思想を通して合理主義を身に着けた王府の役人たちは、これを何とか改めようと試行錯誤していた。近代の沖縄教育者は、こういった昔の習俗取締を踏襲する形で沖縄固有の文化を規制していった。婚礼前の「別れ遊」への取締り⁵⁰なども、同様である。

しかし、この「浜降り」の担い手である女性自身が、この習俗を中止しなければならないような理由は稀薄であった。楽しみが無くなるだけで、何のメリットもなかった。そのため、戦後になると、この習俗はいち早く各地の集落のなかで復活した。表3-1で「浜降り」の項目の結果を空欄にした理由はここにある。一時的には集落から姿を消したこともあっても、根絶はできなかった。その意味では、風俗改良運動の「成功」事例ではない。抑圧を蒙った習俗でも、本当に民衆が望んだものであるならば戦後には復活している。戦後に復活しなかった習俗には、その習俗を支える社会的基盤が喪失したという事情がある。狭い通婚域だけの「村内婚」を前提とした、モーアシビや馬手間の習俗の崩壊などがそれに該当する。

以上、表3-1で取り上げた習俗について考察してきたが、その中で決定的に失敗した改良事項が存在する。「ユタ」の禁止である。ここまで徹底的に弾圧を被り、そして決定的に失敗した習俗改良の事例は他にない。現在でも沖縄では、困りごとをユタに相談して占ってもらう風習が活きている。筆者も経験済みのこの習俗は、「ユタ買い」と呼ばれ現在でも強い命脈を保っている。戦後になってからも、ユタ買いで財産を蕩尽する者が珍しくない。現代沖縄文学の中でも、村人がユタの言葉に翻弄される記述はありふれたものである（例えば、目取真俊著『魂込め（マブイグミ）』朝日新聞社、1999年）。

この習俗は王府時代から、為政者たちが何度も廃絶を試みたシャーマニズムである。ユタに対する禁制は、1728年の「時よた科定」にまで遡ることができる。時＝トキとは、本土の民間陰陽師に該当する職業である。この禁制を推し進めたのは、王府内で儒教政策

に基づく反シャーマニズムの運動を進めていた蔡温である。1728年（尚敬11年）の琉球王国の正史『球陽』の項目にはこうある。

「本国ノ流俗、巫覡ノ術ヲ崇信シテ、悉ク妖邪ノ惑ヒヲ受ク。而シテ俗習既ニ深く、財費尤モ甚シ。是レニ由リ、王、国相・法司ニ諭シテ。巫術ヲ禁絶シ、法律ヲ制定シテ。世俗、正道ニ帰セリ」⁵¹。

禁制が敷かれた理由は、農民が高い金を払い、ユタの言葉に従って豚や鶏を潰して出費を重ねるといふ浪費性故のことである。ユタのために農民が困窮すれば、農民の年貢で生計を立てている役人層も困窮することになる。だが、士族層のなかにもユタ買いの習俗は浸透しており、王府はユタ買いをした士族を平民に格下げするなどの措置をとった。

『琉球王国の自画像』のなかで、グレゴリー・スミッツは次のように述べている。「琉球の庶民に儒教が浸透することはなかった。地方では、近世を通じて伝統的な宗教慣行が深く根付いたままであった。シャーマニズム — とりわけ『ユタ』という巫女に依頼をすること — は、18世紀になっても琉球の農村生活では不可欠であり続けた」⁵²。

ユタの禁止は、明治期になっても続けられた。二代目県令の上杉茂憲は、王府の方針を踏襲してユタの禁止を各間切・村へ通達した。ユタの禁止は各間切・村の南島村内法のなかにもかなりの頻度で見い出すことができる。例えば、名護ではユタは所払い（村からの追放）という極めて重い刑罰が課されていた。ユタの禁止は風俗改良運動においても重要な施策となり、大正期には風俗改良運動の一環として、官憲を動員した「ユタ征伐運動」が大々的に展開された⁵³。しかし現在に至るまで、沖縄のユタの習俗は廃れることなく生きている⁵⁴。しかし、風俗改良運動に取り組んだ指導者たちの沖縄文化の理解が表面的なものであり、民衆の精神生活の深層にある宗教性には届かなかつたことは明記すべきである。指導者たちは沖縄文化を批評し観念的に裁断したが、民衆は文化を生きていたのである。

(4) 罰札制度と同化作用

ここまで見てきたように、近代に入ると、罰札制度は様々な「風俗改良運動」において、日本への同化を進める道具としても用いられた。もちろん、その代表は方言札である。本章を終えるにあたって、あと一つ指摘しておきたい点が残されている。それは、沖縄における「同化」はどのような特質を持っていたのかという問いである。

沖縄における「同化」は、例えば朝鮮や台湾の「同化」と同列に考えてよいものな

のかどうか。全世界共通の一般的な「同化」概念だけで考えることが、本当に適切なのかという問いである。

戦前の沖縄に、島袋源一郎（1885－1942年）という歴史家がいた。近年では、1937年（昭和12年）に沖縄で起こった、姓と地名の呼称統一運動の主導者として批判の対象とされることも多い。例えば、本来は「カナグスク」と呼ばれていた沖縄の「金城」姓が、本土的な「キンジョウ」へと読み方を変更され統一されて行った。高良倉吉などは、島袋の歴史家としての業績まで、同化志向に満ちた「国家至上の論理に従属して進められた郷土研究」とであると全面否定している⁵⁵。しかし、歴史家・郷土教育家としての島袋の豊かな業績を「皇国史観」として裁断する観点は余りに一面的である。

島袋は、社会教育主事や県視学を勤め、沖縄博物館の礎を築いたことでも知られている。名護周辺の家々の古記録を蒐集してオリジナルな部落調査を進めた他、また教員として生きた時間も長く、沖縄における郷土教育の草分けとも言える人物である。柳田国男や折口信夫が来琉したとき、現地の水先案内人を勤めたのが島袋であった。折口は島袋を指して、「沖縄で最も信用するに足る4人の友人の一人」としていた。

確かに島袋には、日本との同化を急ぎすぎたきらいもある。実証することもできない伝承である「為朝伝説」に基づき、運天港に「源為朝公上陸之趾」を建立したことなどはその典型であろう⁵⁶。ただ、そこには沖縄における対日同化志向が持つ、本土では考えにくい難しさが存在している。末次智は次のように述べている。

「沖縄からナショナリズムへ向かうことと、本州弧の一地域からナショナリズムに向かうことは、おそらく違う。たしかに両者の違いは、ナショナリズムの本質を突き詰めれば相対的に過ぎないかもしれないが、沖縄という郷土への愛は日本ナショナリズムには直線的には結びつきにくい。その最も大きな理由は、沖縄の前近代が天皇制の外側に位置したことによる」⁵⁷。

ここで、第5章で詳述することになるが、1940年（昭和15年）に起こった「沖縄方言論争」のさなかに、沖縄民衆の多くが標準語を強いる県学務部を支持したことを想起してもよい。そのモチーフは「差別からの脱却」にあった。島袋の主導した、姓と地名の呼称統一運動においても、反対の声は殆どなかったようである。ここには見逃してはならない、戦前沖縄にとって不可避であった問題がある。「ゆんたく徒然」では、当時の沖縄の人々の志向について、こう描いている。

「日清戦争後、『琉球国再建』の夢破れた人心を見透かすように明治政府は本土並み政

治へと舵をきりました。日露戦争（1904—1905 年）後は日本中で皇民化教育が巾を利かせ、とりわけ沖縄は今迄の出遅れを取り返えそうと懸命になり、沖縄教育会というタカ派的団体が出来、同化教育、皇民化教育を熱心に展開しました。本土と結びつく史実伝承は歓迎されました」⁵⁸。

対日同化志向が、後進地からの脱却を目指す近代化志向であったこと。そして、日清戦争後には、琉球民族が自らを支えるアイデンティティを求めるには、それ以外の道が残されていそうになかったことが見て取れる。王府時代の沖縄では、向象賢（羽地朝秀）⁵⁹ のような大和志向の政治家たち、程順程のような中国志向の政治家たちやその両者の中間派の政治家が並存していたが、日清戦争終了後には大和志向以外の選択肢が無くなった。敗戦後は多くの清への亡命者の多くも結局は沖縄に戻った。琉球のような小国では、自国文化の自立化という発想が生じるのは困難であった。

また、沖縄では伊波普猷が明治末より、本土では折口信夫や柳田国男が大正期になって見出したように、日本文化の祖型を沖縄文化に求める学説も広まっていった。沖縄の人々に「自分たちこそ日本オリジンである」という発想を育てていくのも自然な成り行きであった。自らのアイデンティティを求めることと同化が必ずしも矛盾するものでは無くなって行った。

もう一つの例として、後に第 5 章で言及する「沖縄一中ストライキ事件」を挙げておく。1894 年（明治 27 年）、沖縄第一中学の児玉喜八校長が、「皆さんは普通語さえ完全に使えないくせに、英語まで学ばねばならないという気の毒な境遇にいる」として、英語科を廃止しようとした事件である。英語が学べないことは、上級学校への進学ができなくなることを意味した。生徒たちはストライキに立ち上がり、多くの県民は生徒を支持した。しかし、そこにはあと一つ問題が残されていた。現在の沖縄の高等学校副教材である、『高等学校 琉球・沖縄史』には次のように書かれている。

「中学生のストライキ事件は、内なるもう一つの問題をはらんでいた。それは、生徒たちの不満が沖縄差別にあったにもかかわらず、その差別を生み出していた皇民化（日本への同化）へは批判の目が向けられなかったことであった。むしろ彼らの目的は、その中へ自らを順応させることにあった。日清戦争のとき、同じ児玉校長が編成した義勇団へ、生徒たちが率先して応じていたことにもそのことは見てとれる。それはまた、現代にまで影響を与えている、近代沖縄人の意識構造のあらわれでもあった」⁶⁰。

こと沖縄に関する限り、現在の歴史感覚で、自ら「同化政策」を論じることには限界が

ある。その難しさを証明する素材を提供しておきたい。岡山県出身の沖縄学の泰斗、鳥越憲三郎による「宗教改革」（沖縄戦開始により頓挫）のことである⁶¹。

今、私たちが沖縄へと旅行するとき、各字にある琉球神道の聖地である「御嶽（ウタキ）」の中に、本土の神社と同じような鳥居が建てられている例がある。もちろん本来の琉球神道のものではなく、本土から行った私たちは興ざめをする。しかし、その鳥居の存在には深い訳がある。鳥居の建立は鳥越の提言によるものも多かった。鳥居を立てることによって、神殿もない御嶽が壊されるのを防ごうとしたのである。一つの集落に1~2の神社しかない本土に対し、琉球神道では一集落内に数十もの御嶽が存在する例も珍しくはない。政府の宗教政策としてはこれを整理したかった。

太平洋戦争のさなか、政府には沖縄の御嶽信仰を改めさせ、国家神道の一部へと再編しようする動きがあった。鳥越は神祇院に乗り込んで大演説をブチあげ、御嶽への信仰を守ろうとした⁶²。天照大神を祭神として立てて置き、一方で固有信仰の真髄を温存して沖縄の御嶽信仰を守ろうとした。結果的には、沖縄戦の開始によって沖縄の「宗教改革」は頓挫して琉球神道は国家神道化されずに終わった。しかし、鳥居を立てて回ったり、実現はしなかったものの御嶽に天照大神を祭神としておくという、一見同化主義を思わせる鳥越の構想の存在が、結果的には琉球神道・御嶽信仰を守る結果に繋がったことは、この問題の一筋縄では行かない複雑さを示している。

琉球神道は、本土の神道の古い姿を留めていると言われており、神道としての共通点も多いが、相違も大きい。例えば日本の神道が、男性の神主によって祭祀が執り行われるのに対し、沖縄では聖職者は全員が神女である。王府時代には、王府内の「聞得大君」を頂点とする祝女（ノロ）の組織が国の隅々にまで張り巡らされていた。

宗教も言語も、同一であるとも別物であるとも言いきれないところがある日本と沖縄との関係において「同化」を問題にするときは、旧植民地諸国におけるそれとは異なる要素が介在するため、慎重な検証が求められると言えるだろう。

第3章のまとめ

沖縄の土俗である罰札制度は、近代に入ると「風俗改良運動」と結びついて、沖縄古来の伝統文化を否定する手段としても立ち現れた。第3章では、風俗改良運動が沖縄古来の習俗と村内法にどのような影響を与えてきたかを明らかにした。その変容の解明は、本論文第二の課題の解明にも繋がった。風俗改良運動は、沖縄史上はじめての同化政策として

の一面を持っていた。しかし、それは運動としては矛盾の多いものであり、そのことが沖縄文化を絶滅から救ったという面もあった。

第1節では、沖縄の風俗改良運動が有した特徴と留意点を論じた。沖縄では、地方改良運動は専ら「風俗改良運動」として現れた。多くの沖縄固有の習俗が「改良」の対象とされた。日本社会教育史の上で、「風俗改良運動」といえば先ずこの沖縄の事例を指すのは、この特質による。南島村内法と罰札制度は、「風俗改良運動」と結びついて沖縄古来の伝統文化を否定する手段としても機能した。即ち、近代に入ってから、沖縄の伝統的習俗を否定するために、新しい罰札が生み出され利用されたのである。

この沖縄における風俗改良運動を論じるに際しては、留意すべき二つの点が存在する。一つ目は、同化と近代化という、異なる二つの方向性を内に孕んで展開されている点である。国は同化政策の推進を急いだが、風俗改良運動自体は郡・町村などの青年会や風俗改良会が主導する半ば自発的な運動であった。

二十世紀に入って飛躍的に増大したのが県外とのコミュニケーションである。本土への出稼ぎや就職、多数の海外への移民労働者などの増加は、沖縄と外部を比較して、「後進県」沖縄を相対化する視点を県民のなかに作った。沖縄の後進性への自覚は風俗改良運動の近代化志向として現れ、言語や風俗が異なる故の被差別体験は本土との同化志向を招いた。

あと一つの留意点は、各地の青年会・風俗改良会主導の風俗改良運動は、国や県によって組織的に行われた運動ではなかったという点である。例えば、シマの外の異性と恋愛関係に陥ったときに課される「馬手間」という習俗の改廃を例に取れば、従来通りの馬手間規定が残る地域と、その習俗の廃止を規則に定めた地域とが隣接していたという実態がある。その在り方は、この運動が、行政によって組織的に行われた訳ではなく、運動も決して成功したとは言い難い様相を示している。

郡や町村の上位青年会や風俗改良会のメンバーは、学校教員や間切役員などの指導層が中心となっており、運動は啓蒙的色彩の強いものとなっていた。そしてこの運動は、シマの自治というフィルターを通してシマの掟（村内法）と化すとき、即ち実行レベルにおいて大きな変容を被ることが少なくなかった。上位青年会や風俗改良会では抽象的な表現に留まっていた生活規制が集落（シマ）レベルの村内法で具体的な指針となる時、まるで現実性のない条文や、奇妙な条文が並ぶことにも繋がった。

また、村内法の条文を自分たちの都合の良いように作り変えたり、全くの綺麗ごとをとるあえず規則として建前的に掲げておくといった手法も駆使された。そういった過程を通

じて、民衆に支持されない風俗改良の対象は淘汰され、沖縄文化を根絶やしにしかねないような同化政策をストレートに実行するという愚は避けられたのである。本論文で第二の課題として挙げた沖縄の社会教育や習俗の変容という点で言えば、沖縄の社会教育は民衆の「シマの自治」の規範である村内法を通して、ときには利用され、ときには換骨脱胎されて取捨選択されるに至った。

第2節では、運動が有した同化と近代化という二つの要素がどのように関係していたか表にして示し、各習俗を個別的に取り上げて考察した。何故、ある習俗の改廃はすんなりと受容されて、別の習俗の廃止は失敗したのか。その成否を検討することを通して、改良運動の成否と「近代化」との関係や、沖縄における「同化政策」の意味を問い直した。

裸足の禁止や道路の清掃、カマドの改良なども、同化の方向性というよりは近代化、生活の合理化の方向性を持つ運動であり、これらには民衆が拒否しなければならない要素は見当たらない。また、改廃に成功した数少ない習俗の一つである刺青に関しても、単なる同化政策ではなく、生活習慣の合理化という近代化政策としての要素も大きかった。

逆に、風俗改良運動で取り上げられた習俗のうちで、近代化（生活合理化）に繋がらない習俗の改廃や、民衆にとって必然性が感じられないような習俗の禁止は成功しなかった。

風俗改良運動の「同化」という方向性が近代以降の短い射程しか持たないのに対し、生活の合理化・近代化という側面には、王府時代から現在に至るまでの長い歴史性が存在している。中には冠婚葬祭や祭儀の簡素化など、21世紀の今もシマ社会の生活改良課題として残されているものさえある。この運動における習俗の改廃を考察するにあたっては、風俗改良運動期に留まらない、大きな歴史的な視点が必要であることが明らかになった。

抑圧を蒙って一時的に途絶えた習俗でも、本当に民衆が望んだものであるならば戦後には復活できたものも存在する。戦後に復活しなかった習俗には、その習俗を支える社会的基盤が喪失したという事情がある。狭い通婚域だけの「村内婚」を前提としたモーアシビや馬手間の習俗の崩壊などがそれに該当する。

しかし、風俗改良運動の指導者たちが、どこまで自文化を理解していたかについては疑問が残る。王府時代から戦後に至るまで、改廃の対象となりながら現在も残る「ユタ買い」のような習俗もある。習俗の改廃に取り組んだ指導者たちの沖縄文化の理解が表層的なものであり、民衆の精神生活の深層にある宗教性には届かなかったのがその証左である。指導者たちは沖縄文化を批評し観念的に裁断したが、民衆は文化を生きていたのである。

戦前の民衆にとって、村内法という伝統的な掟と近代法の相違がさほど明確であったと

は到底思えない。シマの生活の中で、建前と本音が、法的規制と抜け道が、混然と一体となったメルティングポットのように村内法が存在した事実が見てとれる。その意味では、谷川健一の次の指摘がこの沖縄の特質を言い当てている。即ち、「沖縄では全てが未分化であり、沖縄の歴史社会は多面体の結晶のように様々な角度に光を反射している」⁶³。

第3章 注

- 1 毛遊び（モーアシビ）は、結婚相手を探すために開かれた歌舞の宴。沖縄民謡の多くが、この場で創作され伝承されてきた。家を介在せずに結婚するこの風俗は、戦前の為政者たちによって非難され、抑圧されてきた。第4章で詳述。
- 2 カール・マルクス『資本主義的生産に先行する諸形態』手島正毅訳、大月書店、1963年。
- 3 同上書、80-92頁。（付録1 アジア的生産様式に関する手紙など）
- 4 「ヴェ・イ・ザスーリチの手紙への回答」『マルクス・エンゲルス農業論集』大内力訳、岩波書店、1973年。
- 5 『琉球教育7』本邦書籍、1980年、372-373頁。（原本 沖縄県私立教育会事務所）
- 6 『沖縄県史5 文化1』沖縄県教育委員会、1975年、422-423頁。
- 7 橋川文三『昭和維新試論』朝日新聞社、1984年。
- 8 『琉球教育7』、前掲書、422-423頁。
- 9 「金口木舌」『琉球新報』1912年4月21日付。
- 10 例えば、『高等学校 琉球・沖縄史』東洋企画、1997年。
- 11 『名護市史 本編6 教育』名護市役所、2003年、309頁。
- 12 嘉納英明「近代沖縄における風俗改良運動と学事奨励に関する一考察」『九州大学大学院教育学コース院生論文集』第10号所収、2010年。
- 13 『名護市史 本編6 教育』前掲書、319頁。
- 14 『沖縄県史 第19巻 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年、697頁。
- 15 窪田祥宏「戊申詔書の発布と奉体」『教育学雑誌 23号』1989年。
- 16 近藤健一郎「日清戦争後の沖縄における「風俗改良」運動の実態 父兄懇談会の開始を中心に」『南島史学 44』南島史学会、1994年、69頁。
- 17 『名護市史 本編6 教育』前掲書、47頁。
- 18 『中城村史3』中城村、1993年、400-403頁。
- 19 W. P. リーブラ『沖縄の宗教と社会構造』崎原貢・崎原正子共訳、弘文堂、1974年。

- 20 山城正夫『シマの民俗（上）』石川市、2006年、55頁。
- 21 『沖縄県史 19 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年 109頁。
- 22 山城正夫、前掲書、55頁。
- 23 同上書、同頁。
- 24 『名護市史 本編6 教育』前掲書、304頁。
- 25 与那堅亀『大里村字古堅誌』新報出版、1980年、17頁。
- 26 『大宜味村史』大宜味村、1979年、119頁。
- 27 山城正夫、前掲書、54-55頁。
- 28 『喜如嘉誌』1996年、56頁。
- 29 宜野座村誌編集委員会編『宜野座村誌 3』宜野座村役場、1989年、124-125頁。
- 30 安富祖一博『村の記録』金武町字伊芸、1983年、86頁。
- 31 同上書、86頁。
- 32 与那堅亀、前掲書、17頁。
- 33 『平安名字誌』中頭郡勝連町平安名区、1997年、395頁。
- 34 『なあくすく字誌』宮城自治会、2005年、75頁。
- 35 『名護市史 本編6 教育』前掲書、300-301頁。
- 36 漢那区誌編集委員会『漢那誌』漢那区、1984年、996頁。
- 37 『名護市史 本編6 教育』前掲書、303頁。
- 38 嘉納英明、前掲論文、19頁。
- 39 近藤健一郎、前掲論文、71頁。
- 40 新城俊明『高等学校琉球・沖縄史』東洋企画、1997年、158頁。
- 41 『糸満市史 資料12』糸満市役所、1991年、232頁。
- 42 『泊前島町誌』前島町、1991年。
- 43 「久米具志川間切規模帳」『久米島具志川村史』具志川村、1976年。
- 44 飯島曼史「生活改善部落」、平川宗隆『沖縄トイレ世替わり』ボーダーインク、2000年、55頁。
- 45 近藤健一郎、前掲論文。
- 46 ナイチャーズ編『沖縄いろいろ事典』新潮社、1992年。
- 47 『沖縄県史 19 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年、112頁。
- 48 『沖縄県史 5 文化1』前掲書、424頁。
- 49 「久米具志川間切規模帳」『久米島具志川村史』久米島村役場、1976年、317頁。
- 50 『名護市史 本編6 教育』前掲書、305頁。

- 51 『球陽』三一書房、1971年、158頁。
- 52 G・スミッツ『琉球王国の自画像』渡辺美季訳、ペリかん社、2011年、169頁。
- 53 桜井徳太郎『沖縄のシャーマニズム』弘文堂、1973年。
- 54 琉球王国の神女組織が解体した近代以降には、民間の巫者であるユタの役割が増えたという説もある。筆者もいわゆる「ユタ買い」をして占いをしてもらった経験があるが、さながらカウンセラーの如き姿であった。
- 55 末次智「伊波普猷と新おもろ学派」『浦添市立図書館紀要』第7号、1996年、29頁。
- 56 楠通志「ゆんたく・徒然」『民俗へのいざないー為朝伝説2ー』
<http://www.zuisen.co.jp/column/yuntaku/70.html> (2017年5月16日閲覧)
為朝が上陸したという伝承は、運天港に限らず南島各地にある。また、日本の武士が琉球での国家創設に関わった可能性は高いようであるが、「閩人三十六姓」と呼ばれる、先進文化を持ち込んだ華僑集団の関与を示唆する論稿もある。
- 57 末次智、前掲論文、30頁。
- 58 楠通志、前掲書。
- 59 向象賢、和名羽地朝秀。(王府時代の政治家は日本名と中国名の二通りの名前を有した)。王宮の固陋の旧習を打破しようとして、政治の舞台からノロ(祝女)を排除するなどの政治改革を試みた。歴史書『中山世鑑』の著者。
- 60 新城俊明、前掲書、176-177頁。
- 61 山口栄鉄『琉球おもろ学者 鳥越憲三郎』琉球新報社、2007年。
- 62 大城立裕「沖縄学にいどんだヤマトンチュー『琉球おもろ学者鳥越憲三郎』
『琉球新報 2007年10月28日』付。
- 63 谷川健一「沖縄学の展開のために」『叢書 わが沖縄 5』木耳社、1972年。

第4章 「性」をめぐる習俗と社会教育—「モーアシビ」から「エイサー」へ—

序論第5節「本論文の構成」で指摘したように、本論文では、数多くの風俗改良運動の改廃事項のうち、「モーアシビ（毛遊び）」（及びそれと表裏する習俗である馬手間）については第4章、琉球語の話者に対する罰札である「方言札」に関しては、第5章において考察することにした。その理由は、「モーアシビ」は、その習俗としての教育力の大きさから、方言札は学校教育に入り込んだ唯一の罰札であり、人口に膾炙してきたところから、風俗改良運動において改廃の対象となった他の習俗とは区別して、特に論ずる必要があると考えたからである。本章ではモーアシビと、それと表裏する馬手間の習俗及びモーアシビの教育的機能を引き継いだエイサーについて論じる。モーアシビや馬手間を主題にすることは、本論文の第二の課題である南島村内法・罰札制度と社会教育や習俗との相互変容を解明することに繋がる。相互変容を強いたのは、「風俗改良運動」などの同化作用の風圧である。その風圧が社会教育や習俗に変容を迫り、村内法の条項にも変容をもたらした。更にその村内法の変容が逆に社会教育や習俗の在り方をも規定していくという相互関係をそこに見出すことができる。

風俗改良運動のなかで、真っ先に改廃の対象となったのはモーアシビであった。前章冒頭において、罰札制度の執行者である青年たちはまた、罰せられる側の人間でもあり、罰札の対象となるような様々な伝統芸能や歌舞の担い手でもあったことを指摘した。その矛盾は、風俗改良運動において真っ先に改廃の対象として取り上げられた「モーアシビ」の習俗において大きく露呈する。禁じられた遊びである「モーアシビ」を隠れて行い続けたのがシマの若者たちであると同時に、教師や役人たちと共にその遊びを行った者を罰して取り締まるのも青年会の若者たちであった。これでは、うまくいくはずもないと明治期の『字誌』には叙述されている¹⁾。

支配層によって、その絶滅が沖縄の社会教育上最大の課題とされたモーアシビの場は、沖縄の伝統的な歌舞や社会体育を育む教育的機能を有する「習俗としての教育」の場であった。本章では、この習俗の持つ教育的機能を分析し、次世代に「エイサー」という形でその機能が受け継がれていくことを検証する。この検証は、第三の課題である村落共同体が有する強固な紐帯とそれが生み出した「学び」の解明であると同時に、本論文の目的である「社会教育が習俗と通路を持つ意味」を明らかにすることにも繋がる。

そして、留意すべきことは、この「習俗としての教育」を取り締まる行為もまた教育者

や青年会・青年団による「社会教育」であったという事実である。言い方を変えると、沖縄近代教育史におけるモーアシビの場をめぐる攻防は、“formal education”と、“informal education”の相克として捉え直すことができる。

風俗改良運動において、この婚姻媒介機能を有する習俗（及びそれと表裏する「馬手間」）がどのように禁止され、それに対して若者たちがどのように対応して行ったのか、そして伝統的な歌舞を如何に継承していったのかを見て行きたい。そこには、前章で指摘してきた風俗改良運動の矛盾や問題点が、非常に先鋭的な形で拡大したように立ち現れている。その事態の解明は、シマ社会の「歌舞」が如何に「風俗改良運動」を潜り抜け、次世代へ継承されていったかを明らかにすることに通じる。

モーアシビという舞台は、「同化教育」という上からの社会教育（社会教化）と、文化伝承という民衆の「習俗としての教育」がはげしく衝突する場であった。言い換えれば、文化伝達機能を有する「モーアシビ」（習俗としての教育）と、それを取り締まる制度的社会教育（社会教化）という構図がそこにはある。その歴史は、私たちに「教育」の本質の在りかを突き付けてくるように思われる。

第1節 モーアシビ（毛遊び）と馬手間

第1節では、モーアシビ（毛遊び）と馬手間という2つの風俗の概要と風俗改良運動との関わりとを説明する。先ず(1)の「習俗としての「モーアシビ（毛遊び）」と馬手間」において、この二つの習俗のあらましを述べた後、(2)の「モーアシビ（毛遊び）と風俗改良運動」で、この習俗に対する抑圧を論じ、(3)の「性の習俗を巡る攻防」で、この改廃を巡る集落の様相について考察する。

(1) 習俗としての「モーアシビ（毛遊び）」と「馬手間」

ここでは、「モーアシビ（毛遊び）」と「馬手間」という沖縄特有の習俗について、その概要を説明する。先ず最初に、「モーアシビ（毛遊び）」と呼ばれた婚姻媒介機能を有する歌舞の場のあらましを述べ、続いてその習俗と表裏する、自らの村落共同体（または婚域）以外の相手と恋愛・通婚するときに課せられた「馬手間」の習俗について、その概略を記しておきたい。

「モーアシビ（毛遊び）」とは、古代には日本本土でも見られた習俗であり、「歌垣」または「嬬歌（カガイ）」と呼ばれていた。また、東南アジアや中国西南部の少数民族の間で

は、現在に至るまで受け継がれている。一日の仕事を終えた結婚前の若者たちが、毛（モー）と呼ばれる野原や海浜に集まって深夜遅くまで歌い踊る習俗であった。その場では、自作の歌を掛け合うことを基本としていた。その習俗は、前近代の沖縄の平民男女が結婚相手を探す唯一の手段であり、自由な恋愛の場であった。儒教思想の影響下に、「家」の論理で結婚相手が決められる士族層にこの習俗は存在しない。

このモーアシビの場は、現在の沖縄ブームを支えるエイサー（七月踊）やカチャーシー（幾つもの歌を連続して歌う激しい踊り）等の歌舞を産み育てた母胎であると同時に、座興として空手の型を公開したり、チャンクルーと呼ばれる賭け事が行われる娯楽の場でもあった。楽しく踊り語らうことが、明日の労働への活力にもなった。近代的な意味でのレクリエーションなどあろうはずもない時代にあって、モーアシビは若者たちの唯一の憩いの空間であった。

ポップスの歌詞に取り上げられるくらい有名なモーアシビであるが、その実態を探るためには僅かな地域資料などを手がかりにする以外なく、民俗学上でもその習俗の様相は必ずしも十分に解明されているとは言い難い。地方改良運動の一環である「風俗改良運動」において真っ先に取締りの対象になったことと、1940年代には沖縄からほぼ姿を消したという史実だけが歴史書に記されている²。では、そのモーアシビは具体的にはどのように展開されたのであろうか。その様相を見て行きたい。

遊びを知らせるのは、集落によって若者集団・二才揃の長である二才頭だったり、独自の毛遊び頭だったりした。指笛を吹いて集合する集落も多かった。『県史 22 巻』にはこうある。「遊びは九時、十時頃から始まって夜中に及んだ。男女入り交じって円陣を作って座り、三味線にあわせて歌ったり踊ったりした。一人ずつ順次に踊らせたり、男女打ち組みで踊ったりした。…（中略）…歌い疲れ踊り疲れて若者たちの散会するのは、月が中天を過ぎてから後である。モウアシビが散会する時には次の歌がたいてい歌われた。“夜中天川や 島横になとん 今日や立別り ^{アチユン} 明日ん遊ぼ”。モウアシビが散会になると、三々五々に帰路に着くのであるが、そのうちの幾組かは相思の仲と成って 手をたずさえて姿を消してゆくのであったが、一夜の寝床は離れ座敷や、中二階になっている馬屋の天井、アシャギといわれる離れ屋などが利用された」³。

この習俗について、法学者の奥野彦六郎は次のように述べている。「南島では、僻遠の地であればあるほど、いわゆるイエ制度は形成されておらず、ましてや近代的な個人本位主義は発達していなかったのである。…（中略）…黒潮のめぐる南島の人々は、美しい自然

環境の中でムラ本位の生活をおくってきたのである。歌舞はこのような環境の中できわめて自然に芽ばえ発達し、舞台も自然の天地そのものの中にあつたのである」⁴「昔は男女とも十五歳になれば正人として、一人前に貢租の義務を負つたのであるが、このように一人前になつても、なお遊びに出ないようでは親の心配の種になつたに違いない。…（中略）…歌舞と自由結婚の間には、相互に因果関係が認められるのである。さらに極限すれば、歌舞即恋愛、恋愛即性交、性交即結婚、結婚即歌舞の関係にあつたといえるのである」⁵。そして、奥野はこう続けている。「重要なことは、イエの介入と同意を待たずに結婚に入ることである」⁶。

沖縄の「風俗改良運動」において真っ先に非難され、同化政策の対象として根絶が試みられたのは、「家」の承認を経ずに男女が結ばれるというこのあり方故のことであつた。親の承諾を得ずに結合する習慣を「風儀が悪い」とするならば、この習俗は非難の対象となりうる。この習俗は、沖縄本島から宮古・八重山まで広く行われていたが、儒教倫理に呪縛された士族階層が住む首里と那覇には無いものであつた。また、琉球王国の士族層は基本的には首里と那覇に在住したが、18世紀の末からの人口過密により帰農した士族に、所謂「屋取」層が存在した。彼らの住む所謂「士族百姓村」にも、モーアシビは存在しないか、あつても結婚とは別の遊戯的なものになつていた⁷。

戦前に佐喜真興英や田村浩が論じたように、沖縄のシマ・村落共同体が、私有地の存在しない貧しく平等な世界であつたことは知られている。男女が家格と無関係に自由に恋愛するモーアシビという農民の風俗は、共有地などでの共同労働や相互扶助に支えられた社会であるが故に存在しえた庶民の習俗であつた。（田村など、多くの研究者がシマを「共産村」と規定していた。）

この習俗が果たした文化伝達機能の大きさにも関わらず、その教育的機能が正面から取り上げられてこなかつた背景には、為政者によるこの習俗への白眼視と共に、戦前の沖縄知識人のあり方が関係している。彼らの殆どは士族層の出身であり、平民の習俗であるモーアシビとは無縁であつた。大正期に入つてもなお、士族と平民との結婚は困難なものであり、士族は親の決めた結婚相手と一緒になつた。基本的には、士族層にはモーアシビの体験も理解もなかつた。

音楽学者の山内盛彬はモーアシビの調査研究を行い、その民謡社会としての意義を明らかにした例外的な知識人である。しかしその山内ですら、「これは風俗上まともに書けることではないが、原始芸能という意味で、民族学的に述べることにする」⁸と断り書きを入れ

てから論述を始めている。

上記したような、自由恋愛と歌舞の場であるモーアシビは、一見すると何ともエキゾチックな理想郷の習俗のように見える。しかし、それはあくまでも、村落共同体（または伝統的に決められた婚域の中だけ）の内側での話である。奥野の指摘から窺えるのは、この習俗がどこまでも「共同体」のものであることである。明治以降には、いくつかの集落の人間が集まってモーアシビが行われることも多かったようだが、本来は集落の中だけ（または伝統的に決められた婚域の中だけ）であった。そして、若者たちが、一步集落の外の異性と恋愛に陥ってしまった場合には、「馬手間」と呼ばれる過酷な刑罰が待ち受けていた。

奥野はこう記している。「南西諸島の部落内は、性愛の自由に花咲き結ぶ楽土であったというならば、その外郭は荆棘をめぐらした地獄であった」⁹。モーアシビと「馬手間」の制裁は、あくまでも習俗としてワンセットであった。沖縄に限らず、前近代の共同体に近代個人主義的な「個人」や「人格」といった観念が存在するはずもなかった。

W. P. リーブラによると、よそ者と恋愛をした村の女性には次のような制裁が待っていた。「もし二人が一緒にいるところを掴まろうものなら、男はだいたい擲られたものである。そして女は、時には男もだが、板や丸太に馬乗りさせられて、若者組のものが村中を引き摺り廻すのであった。また、娘とその親たちは村の会合の席上で皆の者から叱言をいわれるというのが普通であった。外部の者との結婚は村の独身の若者達へティマと称する罰金として金か酒を出して初めて許された」¹⁰。前章第1節(3)で取り上げたように、明治・大正期の新聞記事を見ると、この前近代的システムが大きな社会問題となっていたことがよく分る。モーアシビも馬手間も、閉鎖的な村落共同体、集落の所産であった。

(2) モーアシビ（毛遊び）の禁止と風俗改良運動

沖縄への同化政策が「風俗改良運動」という形で始まったとき、モーアシビは何よりも真っ先に標的にされた。この習俗がどのように禁止されたのか、その様相を例を挙げて見て行きたい。例えば1906年（明治39年）に設立された島尻郡青年会は、数多くの伝統的な遊びのなかで、モーアシビだけを槍玉に挙げて禁止の対象にしている。風俗改良運動のなかで真っ先に槍玉に挙げられるのは、どの地域でも例外なく先ずモーアシビであった。

1909年（明治42年）、沖縄の島尻郡青年会は娯楽調査として、各種の沖縄の娯楽を以下のように分類している。

「在来のものにして奨励すべきもの

一 乗馬 二 角力 三 綱引 四 棒躍 五 爬竜船 六 棒石槌石 七 器械体操

在来のものにして不問に付すべきもの

一 三味線 二 素人芝居 三 腰憩

在来のものにして禁止すべきもの

毛遊¹¹。

この区分の説明文が当時の「琉球新報」に掲載されている。「現今郡民の取りつつある娯楽は高尚のもの尠くして陋猥のもの極めて多し故に娯楽を高尚に導くの方針を以て此問題を総會に提出し其の後委員を設けて調査することに決せられたる」¹²。

第2章第3節(3)で論じたように、集落の青年会とは性格を異にする学校教員や為政者を成員として含んだ上位青年会(郡青年会)の指導者的な様相が見てとれる。娯楽の善し悪しを判断し、それが「高尚なもの」でなくてはならないとは、自治精神の欠片もない「上から眼線」である。本土の為政者たちの影響なしに、このような分類が現れるとは到底思えない。実際、先ず琉球処分直後に沖縄に足を踏み入れた為政者たちによって、この風俗は糾弾された。

明治期に訪沖して旧慣制度の調査を行った内務省の一木喜徳郎書記官は、取調書の中で「男女ノ結婚スルハ毛遊ニ深源スルモノ多ク父母モ殆ト公然之ヲ許スノ実況ナリ」¹³と毛遊びで結婚する事を両親が公然と許す状態を純良でないと批判し、同化の必要性を説いている。集落の中だけのこととはいえ、女性が自由恋愛を楽しむ沖縄の性習俗が、儒教倫理を基にした女性の貞操観念を女子教育の柱に据える明治期の官僚にとって許し難いものであったことは想像がつく。

昔の沖縄農村の女性に貞操観念が無かった訳ではない。モーアシビという習俗から、乱交状態を想定することは不適切であり、簡単には体を許さなかったという記録も随所に残されている。また本土の奈良時代の歌垣とは異なり、人妻が参加することは無かった。だが、共同体至上主義の集落において、女性の性が共同体に属する男性全体のものという観念が存在したことも事実である。未婚女性の自由恋愛は認められていたが、決して個として女性が尊重されていた訳ではない。沖縄に限らず、前近代の共同体に近代個人主義と共に生まれた「個人」観念が存在するはずもない。

伊波普猷は次のように述べている。「とにかく、地方に於ける貞操観は、市街地におけるそれとは余程赴きが違ふやうである。…(中略)…結婚せない内は部落内でなら誰と関係

しても、貞操を破ったことにはならなかったのである。それは昔は字が経済の単位であって納税も字の名でなしたから、かういふ所では自他の区別観念が余り発達せず、従って物件視する女子に対する観念の発達せなかつたのも無理はない」¹⁴。沖縄の代表的知識人である伊波は、言うまでもなく士族出身であり、士族層が集住する「市街地」でのみ生活してきた。正鵠を得た評ではあるが、視線は冷たい。

瀬川清子の実地調査では、ある時代まで集落の内部である限り私通が容認されていたのが、時代を下ると私通した女性が棒で殴られるようになった事例を挙げている¹⁵。だが、県外者が多かった県学務課の管理職の官僚にとっては、沖縄の伝統的な女性の在り方そのものが許し難いものに見えたはずである。村落におけるノロ（祝女）や司（宮古・八重山の神女）の宗教的権威は極めて強いものであった。各世帯でも、「男の家主」と平行して「女の家主」が存在し、結婚など人事は後者に主導権があった。馬手間の制裁に見られるように、こうした女性の地位は個としての尊厳を意味するものではないものの、明治の為政者が求めた家父長制との齟齬は明らかである。深夜に男女が集まる寝宿なら本土でも各地にあった故、婚前交渉だけが白眼視の理由ではないと思われる。

そして、性習俗に関わる部分は、先ず女性の生活に対する取締りの強化として現れた。1899年（明治32年）11月21日の新聞には、兎耳兵衛という筆名で次のような記事が載せられている。「風俗改良会と云ふものを設け婦女の取り締まりを厳にすれとも男子の取り締まりが緩やかなる故矢張り名あつて実なき有様なり」¹⁶。性に関わる問題で、女性だけを厳しく取り締まってもあまり意味がないと指摘している。

例えば、前章第2節（3）で述べたように、「女遊び」である3月3日の「浜降り」の習俗は、各地で禁止の対象とされたにも関わらず、その男性版である「男遊び」と呼ばれた2月2日の行事である「腰憩（クスツクイ）」と呼ばれる行事は不問にされた。例えば宜野湾一帯では、豚を一頭潰して男だけで一晩中踊り遊んだ。

伝統的な沖縄社会では、女性の地位は決して低くなかった。特に那覇・首里の士族階層には、「男逸女労」と呼ばれる、女性が商業に従事して男が余り働かない風習もあった¹⁷。王府時代に中国から来た役人も、カカア天下に驚いている。しかし、風俗改良運動のなかでは、沖縄の風俗の紊乱が先ず女性のせいとされた。女子の品行の乱れが追及され、女子教育の強化徹底を図る必要性が新聞紙上で強調された。

モーアシビ禁止が急がれたもう一つの理由は、その習俗が近代的な生産労働や市民生活と馴染まない面を有していたからであると考えられる。前章では、風俗改良運動における

同化政策が、近代化政策と分かちがたく結びついていることを論じたが、モーアシビにおいてもそれは同様であった。モーアシビが開始されるのは、早い集落でも午後9時頃からであり、「娘たちも家事の後片付けや夜業を十一時頃までに済ますとそっと家を抜け出し」¹⁶などという場所も多い。終わるのは当然夜中の2時、3時であり、毎日のように催された集落も多い。恋愛関係になっても、まずはモーアシビの場と一緒に出かけ後、二人だけの時間となったようだ。翌日の労働に何の差し障りもないとは考えにくい。明治期の沖縄は、江戸の一部の町人層などがそうであったように、集落によっては、労働時間は近代と比較して必ずしも多くなかった。国頭郡では、「郡青年会員の一日の労働時間を平均8時間以上と定む事」¹⁹というようなスローガンが風俗改良運動で掲げられた。効率の良い、集約的な労働を求める近代社会の論理から考えると、モーアシビは決して生産的な習俗ではない。集落の村内法を見ると、モーアシビ禁止の条項がない時代の集落でも、昼間から男女が家に集まって歌舞を楽しむと家主の罪になるという村内法の規定が多く見られる²⁰。若者のこと故、放っておくと真昼間からでも遊びかねない様子が窺える。

同様のことが、学校制度や徴兵制との関係でも指摘できる。モーアシビが夜学校の妨げになるであろうことはすぐ分るが、中等教育を受ける人間が現出するようになれば、やはり障害になろう。また県・郡当局の意向が記されたともいえる県訓令によって定められた島尻郡の1913年（大正2年）の「兵役義務励行規定」には次のような規定が存在した。

「第5条 五、夜間青年男女ノ混遊及徴兵身体検査前結婚スルヲ防止スルコトニ努力スルコト」²¹。

この規定は、モーアシビと早期結婚の防止規定である。軟派なモーアシビと、軍国主義が要求するストイシズムが両立するはずが無い。また、結婚年齢は時代を遡るほど早かった。1909年（明治42年）の沖縄毎日新聞の投書欄に、内田すえ子という本土からの移住者が書いた次のような一文がある。都市部の士族層の状態を観察したようだ。「結婚期はまことに早くて十六から十七くらいです。小学校の生徒で細君を持っているのもあります中学校や師範学校の生徒のうちには父と称はれる人さへあります」²²。近代国家の軍事制度確立の為に、沖縄の性風俗総体が問題視されはじめていたと言える。

逆に言えば、こういうことも行われた。1898年（明治31年）に沖縄で徴兵制度が実施されると、検査前に「対象となる男子を連日連夜、モーアシビに連れ出し睡眠不足などで痩せ衰えさせ不合格になるように仕組んだ」²³という地域も多い。モーアシビは軍隊とは相容れない平和の所産である。

だがこの習俗には、たとえ同化政策で弾圧されなくても、近代社会になった以上、是正しなければならない問題点も多かった。その最大のものは、婚外子の誕生である。これは特に、宮古や八重山方面で大きかった問題であるようだ。子どもができて、無事結婚できれば何の問題もないが、付き合った後に喧嘩別れということも起きうる。地方によっては、招婿婚の痕跡として、子どもができてから結婚する習俗が残っていたから尚更である。笹森儀助の1893年（明治26年）の報告では、もっとも甚だしいのは与那国島の例で、公生児（嫡出子のこと：筆者注）40人に対し、私生児21人という統計が残されている²⁴。避妊のできる時代ではなかった。近代社会における、非嫡出子が抱えるハンディについては言うまでもないだろう。それから妊娠の問題と同様、性の習俗が不可避的に帯同する性病の問題も存在した。

モーアシビは、1940年頃には沖縄からは姿を消した。繰り返すようだが、その習俗の消滅を、権力との関係だけで説明するのは余りに一面的である。強硬な同化政策は確かにモーアシビを終わらせる契機になった。しかし、同化政策だけを絶滅の理由にするには、風俗改善運動の開始期と習俗絶滅までの期間が離れている。また同化強制だけが原因なら、強制がなくなった戦後に新たな形で復活してもよかつたはずだ。例えば前章で論じた3月3日の女性たちの祭り、「浜降り」が復活したように。

だが、そうはならなかった。この習俗が復活しなかったことは、それを内側から支える必然性や力の喪失を意味している。この性習俗の絶滅には、二つの理由が考えられる。その一つは、若年層の流動性が高まり、集落の中だけの「村内婚」を目的とするこの習俗の持続に無理があったからである。この遊びをする年頃（15～22、23歳）の青年たちは、昭和に入ってから都市部への就職や出稼ぎ、学校進学などの機会が増え、離村率が格段に高まった。集落（シマ）の内側だけで生活が完結していた時代は過去のものになりつつあった。更に決定的だったのは、日中戦争勃発にはじまる兵役による離村の増大である。即ち担い手が集落から消えてしまったことが、直接的な原因である。

(3) 性の習俗をめぐる攻防

作家の古波蔵保好は『沖縄物語』の中でこう述べている。「警察署による恋愛取締りは、『密会狩り』という見出しをつけて新聞に報道され、このイヤな言葉のせいで、悪事をしたような印象を人々に与えていた。（略）一方、教育関係者は、ことあるたび、『もうあしび』を根絶しなければならない、と強調することをやめなかった」²⁵。モーアシビ（毛遊び）

は、最大の社会教育問題だったのである。

言うまでもなく、モーアシビの禁止は、近代に入ってからのものである。沖縄農村における唯一の婚姻媒介の場であるモーアシビの場を禁止しては、琉球王国の農民の結婚の機会を奪うことになり、生命の再生産に差し支える。その意味では、王府がこの習俗を禁止することは考えられない。しかし、第3章第2節(3)で「浜降り」の習俗禁止について述べたように、村落における歌舞の禁止や制限自体は、実は王府時代から存在した。歌舞はあくまでも、特別な時間(深夜)に、一種のアジール性を帯同した特別な空間でのみ許されていた。例外は、年中行事となっている祭儀(神事)だけである。

王府時代から、為政者たちは民衆の歌舞に対して規制を加えて抑制してきた。そして、近代に入ってから「風俗改良運動」におけるモーアシビの禁止は、次のような古くからの村内法の条項に付加する形で表現されていった。下記の村内法の条項は、1890年(明治23年)の糸満市米須の事例であるが、どこの集落でも見いだせる歌舞規制の例である。ここから、ほんの少し書き加えるだけで、モーアシビの禁止に行き着く。

(第13条 村中ヨリ歌ヲ^{ウタ}諷へ通行スルモノハ拾銭以上式拾銭以下ノ科金申付他村他間切ノ者モ前条手續キノ通り科金徴収候事。

第16条 平日家内ニ於テ男女相集マリ、^マ漫リニ歌三味線致候義ハ勿論ニ才共多人数相集リ右様ノ仕形之有トキハ戸主へ科金五拾銭申付候事)²⁶。

モーアシビは、間切・郡・市町村レベルはもとより、字でも断固廃止すべき事項として村内法上に記載されていった。伊平屋村田名のように、毛遊びを取り締まる為に、駐在巡查によって青年会が作られたようなシマさえあった²⁷。しかし、恋愛の場という、若者たちにとって切実な場がそう簡単に消える筈はなかった。多くの集落でモーアシビが消滅したのは、昭和に入ってからである。地域によっては、沖縄戦が始まる前後まで残った。前述したように、その消滅の理由は、風紀取締りによるというよりも、「村内婚」の崩壊によってこの習俗が婚姻媒介機能を喪失したことが大きい。近代に入ってから、コミュニケーションの飛躍的増大は、狭い集落内での結婚システムを破壊した。では、末端の字レベルの青年会では、風俗改良運動最大の課題である「モーアシビの禁止」はどのように実行されていったのであろうか。また、若者たちはそれに対して、どう反応したのであろうか。実例を見ておきたい。

本部町瀬底集落の、風俗改良期の真只中である大正8年の人民惣会記録によると、次のような者を取締りの対象とする決議がなされた。

- 一、夜中道歌して通行する者
- 二、夜中男女合同してみだりに遊ぶ者
- 三、夜中他字の青年と合同で遊ぶ者

(中略)

- 七、夜中手拭ホーガキーして通行するもの²⁸

七の手拭ホーガキーとは、若者が踊る際に手拭で顔を覆う姿を指している。そして記録には、「これらの者への取締りに青年自らがあたる」「札科金を以って嚴重に取締方法を設けしむ」と記されている。この字でも、モーアシビ(毛遊び)に罰札制度が適用されており、札の管理は青年会の担当であったことがわかる。第2章(3)で述べた例のように、馬手間の習俗に課される「馬札」についても同様である。

この章の冒頭で述べたように、モーアシビで遊ぶのも若者ならば、それを取り締まるのも同じ青年会の若者である。このような取締りが簡単に成功すると考える方がおかしい。字誌では、上記の決議の甲斐なく、却って悪戯が増えたために「夜学会」の設置を決めたと記されている。

ときに官憲も介入して弾圧したにも関わらず、若者たちが遊びを続けることができた背景には、沖縄特有の字自治の事情がある。モーアシビを取り締まるのも、青年団であったり、若者頭・二才頭等の村内法の執行者であったり、警防団だったりした。集落ごとに担当も方法も、そして取締りの強度も異なっていた。前章で記したように、風俗改良運動は決して組織的・計画的に行われた運動ではなく、そこには恣意性がついてまわった。

名護市辺野古でも、厳しい取締りがあった。「特に島袋秀七区長の時代(大正9-13)には、青年男女の肅正を図る目的もあったことから益々強化されたといわれる。青年たちにとっては、当時この風習的な遊び以外には、娯楽も少なく、また唯一の男女交際の場でもあり、集団で気軽に歌や踊りをして遊ぶ楽しみもあった事から、村役人の目を盗んでは催したりした。しかし、取締りにあって三味線を取り上げられる等の戒めも多々あったといわれる。こうした事もあって青年達は他島での毛遊びを企て古知屋(字松田)の知り合いを通じて、古知屋の女子青年と申し合わせてよくカタバルの浜で楽しんだという」²⁹。これが実態だった。ただ、密告されて巡査に捕まったりしたという。

風俗改良運動後の昭和に入ってから話であるが、集落における取締りの状況について、興味深い事例が残されている。日中戦争が始まっていた時代背景から考えて、この時期の方がより厳しい取締りがなされていたはずである。浦添市西原地区の地域資料には、

取締りの様子が次のように書かれている。

「毛遊びすると、くまぬ実行委員というのが、あたしがくりんかい、かちみらりーねー、村かいすびかってい、いーしらりーたん。あんすくとう、実行委員がくーれーからー、いきがんにぐん、ちゃーひんぎー」³⁰。

(訳 毛遊びをすると、ここの実行委員に捕まったら、村屋に連れて行って座らされた。だから、実行委員が来たら、男も女も逃げ通した。)

「ニシバルグワーの実行委員は、悪口しとったよー。ぬするーしているようって。毛遊びに下駄はいて、きれいにしていくけど、これら実行委員がとっていくからねー。はっしえ、ぬするーといいよったよー」³¹。

(訳 西原の実行委員は悪口を言われていたよ。毛遊びには下駄を履いて、綺麗にしていくけど、それを実行委員が取り上げるからね。何とまあ盗みを働いていると言っていたよ。)

モーアシビ経験者の比嘉ウト(明治42年生)の談話である。西原では、実行委員という字の役職者が取締りの担当であった。

この比嘉の談話から窺える事実は、次の2点である。第1点目としては、モーアシビをして捕まることもあったが、捕まらずに逃げ通せることも多かったらしい事実である。狭い集落のことである。おそらく全員が顔見知りといった環境のなかで、官憲の手でも借りて、家まで追い詰めることもできたはずであるが、そこまでは行なっていないようである。また、2点目の事実としては、「実行委員」なる集落の役職者がモーアシビの取締りを熱心に行った動機には、女性の美しい装身具を盗んで自分のものにするという、一種の「利権」が絡んでいるらしい事実である。いずれにしても、取り締まりにしてはいい加減であり、恣意性は免れない。役所が行うような組織的な取締りとは異質である。

モーアシビ用の綺麗な下駄や衣服を没収されたという回顧は、なるほどと思わせる。前述したように、青年団が他村に嫁ぐ女性から熱心に馬手間代を徴収した理由の一つは、それが彼らの酒代になることが多かった例を想起させるからである。強固な字自治の残存のせいで、厳しい取締りにもどこか字本位の恣意性が残った。逆に言えば、この恣意性とある種のいい加減さが、結果的には沖縄固有の習俗に対する抑圧への歯止めになったといえる。結果的には、シマの自治が若者たちの楽しみを、沖縄文化を守った。もし取締りの委員が、県から一斉に各字に派遣されるという事態にでもなっていれば、様相は相当違ったものになっていたに違いない。なにしろ風俗改良運動は、沖縄の伝統的な詩歌である琉歌にまでケチをつけていたのである(名護間切青年会の例)。沖縄の風俗改良運動が、必ずし

も成功しなかった背景には、このような字自治の姿が存在した。このことを、次節で検討する。

モーアシビをめぐる若者たちと集落の関係は、上記の諸例と大同小異の場合が多かったはずである。しかし、モーアシビは場所によっては沖縄戦直前まで残った。大人たちも皆、モーアシビで大人になったのだ。風俗改良運動には、教員が大きく関わったとされるが、沖縄では、その時代の教員は何といても小学校中心であった。中等教育の場は数えるほどであった。沖縄語の禁止や断髪^{ハゲ}の励行といった児童たちへの同化強制とは異なり、モーアシビ参加者の年齢とはズレがある為、指導とはいえ少し距離があったとも考えられる。いずれにしても、モーアシビをめぐる若者たちの反抗は、どちらかというと後ろ向きのコソコソしたものであったように見える。少なくとも、社会問題になるような大規模な衝突は起きていない。純潔教育が声高に唱えられる時代だった。「不純異性交遊」という言葉もでき、若者たちも後ろめたかったに違いない。

しかし、モーアシビと表裏の関係にある馬手間の習俗は違った。あちこちで、かなり激しい抗争を招いた。例えば、宜野湾村でも紛争が起きている³²。1916年（大正5年）、馬手間代と家捜し（女性が夜に在宅していることの確認）の村内法の是非を巡って紛争が勃発した。この問題が村議会選挙の争点になり、この村内法の続行を主張した白派が反対派の黒派に勝った。だが、この一件がきっかけで「シルークルー党争」が開始された。沖縄近代史で白黒の争いといえば、通常は親中国派の黒派（頑固党）と親日本の白派（開化党）の争いを指すが、ここでの白黒紛争はそれとは関係がない。その後十数年に渡り深刻な対立が続いた。昭和に入ってから、白派が民政党と、黒派が政友会と結びつき、中央政界の代理戦争のような観さえ呈した。そして村の各集落では、青年団による綱引きやエイサー、闘牛などの行事や祭もすべて白黒別々に行われるに至った。馬手間を巡って、社会教育の場も分断されたのである。

宜野湾や北谷^{ちやたん}から始まった白黒紛争は、西原や中城にまで波及して行った。その後も選挙の度に争いが起こり、1925年（大正14年）には百名以上の反村長派の住民たちが六尺棒を手に役場を取り囲み、逃げ遅れた役人たちや村長にまで暴行を加えるという事件まで起こっている。逃げた役人から話を聞いた大山集落の村長派の字民たちが駆けつけ、両派の一触即発の状態が夜まで続いた。この紛争が完全に終結したのは、1935年（昭和10年）、小学校教員で青年会長の大里朝宏の長年の努力の成果であったという。

南島村内法のなかでも、特に婚姻と性にまつわる法の執行は、どこの集落でも青年たち

即ち、青年団や二才揃（沖縄の若者組）の手に委ねられており、馬手間代はいわば青年集団の小さな利権の如き様相を示していた。シマの女性に対する権利意識もあっただろう。この利権の剥奪に繋がる馬手間廃止に関しては、青年たちは徹底的に抗ったと言える。

第2節 モーアシビ（毛遊び）に見る「習俗としての教育」

第2節では、この習俗が有した教育的機能を追求する。ここでは、2012年の秋から冬にかけて行った、沖縄現地での「聞き書き」を基礎資料として用いる。モーアシビの習俗は、厳しい取締りにも関わらず、地域によっては沖縄戦の直前まで残った。「聞き書き」のクライアントたちは、この習俗の最後の場面の体験者たちである。基本的には、戦後はこの習俗は消滅している。

ここでは先ず(1)の「モーアシビの教育的機能」において、この習俗が有した教育的機能の概要を論じた後、(2)の『「聞き書き」の方法と概要』で、現地調査の概要について説明する。続いて(3)から(7)まで、モーアシビの有した5つの教育的機能について順次考察していく。5つの教育機能とは、歌舞の伝承機能、創造の場としての機能、伝統的地域体育の伝承機能、仲間づくりの機能、レクリエーション機能を指す。そして、モーアシビが今日の沖縄の音楽や伝統的地域体育を引き継ぐ上で極めて重要な役割を果たしたことを明らかにする。

(1) モーアシビ（毛遊び）の教育的機能

婚姻媒介機能を持つ場が大きな教育力を有していることは、多くの論者によって語られてきた。例えば鶴見俊輔は以下のように述べている。「一人前の人間として社会の中ではたらく。異性との性的な結びつきをもつ。そういう新しい状況には、子どものときからのやり方で応じていくことができないので、新しい自我が必要とされる。そのような自分の脱皮、一人前の人間としての自分の発見がこの時期の主な課題である。様々な儀式は、その課題が来たことの合図である」³³。社会教育分野においても、かつての「若衆宿」が有した「仲間づくりの場」としての教育機能に着目する言説は決して珍しいものではない³⁴。勿論モーアシビの場も「仲間づくりの場」であるが、この習俗の教育的機能が人口に膾炙することは殆ど無かった。だが、「若衆宿」の教育的機能が、専ら一人前の村落共同体構成員としての規範を学ばせる「語りの場」として現れたのに対し、沖縄のモーアシビの場は歌舞の創作・実演・継承の場という文化伝達機能を伴う、遥かに多様な教育的機能を帯同して

いた。

本節では、各分野の先行研究及び沖縄現地調査を踏まえて、モーアシビが歴史的に果たしてきた教育的役割を明らかにし、その機能を分析することを目的とする。先行研究としては、これまでこの習俗は民俗学や音楽学、文学等の分野での研究は存在するが、教育学の分野では、山城千秋が著書で触れているものの³²、分析の対象とされたことは殆どない。

かつて柳田国男は、「習俗としての教育」の重要性を指摘した。前近代の若者組に対し、個人の独立した判断を抑圧する欠点があることを指摘しつつ、「彼らは一人ひとりすれば甚だ経験が乏しいが、群の力を以って後から入ってくる者を指導していた」³³と、その教育力を高く評価した。

モーアシビの場は教育に特化された場ではなかったが、まぎれもなく社会教育の代替機能を有する「習俗としての教育」の現場であった。そして、それは習俗としては消滅しても、歌舞へ向かう若者たちのエネルギーは別の形で残った。その役割については、沖縄の音楽関係者を中心に広く認識されてきた。例えば小林幸男は、「近代化、『風俗改良』などで、二才宿・娘宿などや野遊び（筆者注：モーアシビのこと）の伝統が崩れつつあり、野遊びで歌い踊るエネルギーがエイサーに転化・集中した」³⁷と述べ、戦前のモーアシビと、戦後の沖縄で多くの青年会を支える活動となっているエイサー（七月踊り）との連続性を指摘している。しかし、これは音楽研究からの指摘であり、社会教育的視点からのものではない。本稿では、モーアシビの場が戦後沖縄における様々な青年会活動の母胎であり社会教育の場であったことを検証する。

モーアシビの場が帯同していた教育機能は、およそ次のように整理することができる。即ち、①歌舞の伝承機能、②創造活動の場としての機能、③伝統的地域体育の伝承機能、④仲間づくりの機能、⑤明日の労働への活力を生み出すレクリエーション機能である。

本節ではここで、あえて「性教育の機能」という一項目を立てていない。というのも、この習俗は基本的には結婚相手を探すことを目的としたものであり、後述するように上記の機能の殆どは婚姻媒介機能と深く結合して成り立っており、性教育は上記の①から⑤までの機能に内在していると考えたからである。異性への掛け歌を作る行為も、仲間づくりの過程の中で行われる同性間での異性への批評も、すべて広義での性教育の範疇である。逆に言えば「性」と切り離しては、歌舞の場としても成り立たなかったとも言える。

(2) モーアシビに関する現地調査（聞き書き）

2012年10月から12月、及び2013年3月、8月に沖縄に滞在し、モーアシビ体験者・見聞者を訪問して、現地調査（聞き書き）を行った。本節では、その聞き書きを中心にしてモーアシビの姿を再現し、その習俗の持つ教育的機能について明らかにする。

対象とした集落は、宜野湾市嘉数、宜野湾、伊佐、浦添市西原の、本島中部地区の各字である。他にも、糸満市喜屋武など沖縄戦前後までこの習俗が残存した例があるが、歌舞のメッカであり文化的影響も大きかったところから、伝承者や見聞者の残存するこの地域を中心に行った。ここで取り上げた例は、いずれもこの習俗の最末期（沖縄戦前後～戦後）の残存例である。筆者は質問事項として、この習俗の5W1Hをはじめ、様々な側面を知るための質問を用意して、この習俗の全体像の把握に努めた。しかし、筆者が最終的に採用したのは、「聞き書き」という語り手の話の流れを重視する民俗学で使われる手法である。「聞き書き」は、以下の要領で行った（日時等、序章第4節参照）。年齢は面談時のもの。

(1) 2012年11月26日10時～11時30分、宜野湾市嘉数公民館にて。話者はL・A氏（81歳）、L・B氏（74歳）、L・C氏（73歳）の3名。（全員男性）（本節第3項に掲載）。

(2) 2012年11月28日10時30分～12時、宜野湾市伊佐公民館にて。話者は、M氏（76歳）（男性）（本節第4項に掲載）。

(3) 2012年12月12日9時30分～11時、宜野湾市字宜野湾公民館にて。話者はP・A氏（87歳）、他にP・B氏（83歳）、P・C氏（82歳）が同席し、一部説明を補足していただいた（3人とも男性）（本節第5項に掲載）。

(4) 2013年3月20日13時～14時30分、浦添市西原公民館にて。話者はQ氏（男性）。直接的なモーアシビの体験者や同時代における見聞者ではないが、浦添市西原の字編集長でこの習俗に詳しい。

(5) 2013年8月22日 与那原町 社会福祉施設「ほがらか苑」にて。話者はR・A氏（84歳）、R・B氏（84歳）（共に女性）（本節第7項に掲載）

このうち直接の参加体験者からの聞き書きは、(3)と(5)である。(1)の例は、参加経験のある兄弟や村民の話に基づいている。また(2)の事例は、戦後に昔の先輩たちのやり方を模倣して行われた、十代前半の少年少女による「モーアシビごっこ」と見做すのが適切であろう。

上記の例のように、この習俗への執拗な非難と攻撃にも関わらず、地域によってはモーアシビは沖縄戦前後まで残った。明治・大正期の風俗改良運動が、県全体としては、必ずし

も組織的に行われなかったせいもある。しかし、この習俗の基盤である村内婚制度自体は、就職や進学による若者たちの離村によって大正末にはほぼ崩壊していた。そのため、昭和初期にこの習俗が消滅した地域も多いが、その一方で一部地域では最早「村内婚」とは関係なく、集落の垣根を越えて大々的にモーアシビを行うといった例も現れている³⁸。

本節で取り上げた例のうち、嘉数集落では活発にモーアシビが行われていたにも関わらず、昭和二桁の時代に入ると結婚相手はほぼ親が決めるようになっており、婚姻媒介機能自体は崩壊していた。これに対し字宜野湾の事例では、村民の 8 割がモーアシビで結婚していた。モーアシビのあり方を考えるとき、この差異は大きい。

(3) 歌舞の伝承機能

ここからは、先述した 5 つの教育的機能について、各々項目を立てて論じて行きたい。モーアシビの場が、沖縄音楽の母胎であることは広く知られている。現在の沖縄の社会教育を語るときに外せない「エイサー（七月踊り）」で歌われる多くの民謡や、「カチャーシー」と呼ばれる激しい踊りも、モーアシビの場で生み出され、伝承されてきた。沖縄では、王府時代から労働時間である昼間の村内での歌舞は厳しく規制されてきた。日常的には、モーアシビの場が歌舞伝承の舞台となった。夜間に催されるこの場が無ければ、現在の沖縄音楽もありえなかったことは疑えない。

宜野湾市嘉数での聞き書きは、モーアシビドゥクル（毛遊所）という、伝承の「場」の重要性を私たちに語ってくれている。集まってくれた 3 人の語り手のうち、最年長が L・A 氏という昭和 7 年生まれの人であり、氏が中心となって話をしてくれた。しかし到底モーアシビに参加できるような年齢ではなく、以下の話は全て兄弟や従兄弟、地域住民から聞いた知識によるものである。（日時等は本節第 2 項参照）。

「モーアシビドゥクルがあった。夏の毛は、集落外れの拝所の外側の高台。冬の毛は、鍾乳洞の中だった。メンバーは、16 歳くらいから 25 歳くらいまでの男女 20 人くらい。昭和 18 年頃からは巡査の取り締まりが厳しくなったため、墓地で隠れて行っていた。酒は一合くらい持って行ったが、食べ物はなかった。楽器は三線一台のみ。三線を持っているのは、金持ちの息子と決まっていた。遊びの最後には、決まって『舞方（メーカタ）』が歌われた。歌を歌い、踊る以外に行ったことは、空手の型を崩した『ムートゥ』という一種の格闘技。早いもの勝ちでカップルになった。ただ、昭和 2 桁になると結婚は 8 割方親が決めるようになっていた。できちゃった婚はあった。時代とともに、無理に別れさせられる

人も多くなった。戦後、この辺りでモーアシビのメッカと言われていたのが、浦添市の西原。この嘉数でもオートバイに乗って若者たちが集まっていたが、既に音楽をする技量は失われており、ただの『ゆんたく』（お喋りのこと）の場が変わっていた。

ここでは先ず、「モーアシビドゥクル」の位置について取り上げたい。村外れにある拝所の、更に外側にある毛と呼ばれる野原と冬の洞窟（雨天のときにも使用）、戦時中の墓場という三ヶ所は、いずれもアジール性を帯同した無主の地でありそれに村外れの境域である。そのような境界的性格を有する場所でのみ、若者仲間が歌舞を演ずることができたという事実は、二重の意味で着目しておいてよい。

その一つは、若者の持つ境界的性格との関わりである。生来的な家族関係との関係から離れて新しい家族関係を作り上げていく第一歩が、モーアシビを通じての伴侶の獲得である。沖縄の農民にとって不可欠な通過儀礼であったモーアシビの場に、村外れのアジール性を帯同した場が選ばれることは、これまでの家族的関係との断絶を示唆している。本土の若衆小屋や南洋の青年集会所と共通した性格がそこにある³⁹。

着目すべき二点目の理由は、歌舞に関する歴史的観点からのものである。先述したように、王府時代から戦前期にかけて、沖縄民衆の生活を規定してきた各集落の「村内法」には、歌舞への規制を至るところで見出すことができる。確認のために、前節（3）でも取り上げた、1890年（明治23年）の米須村内法条文を再度記しておく。

「第13条 村中ヨリ歌ヲ^{ウツ}諷へ通行スルモノハ拾銭以上式拾銭以下ノ科金申付他村他間切ノ者モ前条手續キノ通り科金徴収候事。

第16条 平日家内ニ於テ男女相集マリ、^{ミヅ}漫リニ歌三味線致候義ハ勿論ニ才共多人数相集リ右様ノ仕形之有トキハ戸主へ科金五拾銭申付候事」⁴⁰。

歌舞はあくまでも、特別な時間（深夜）に特別な空間（モーアシビドゥクル）でのみ許されていた。例外は、年中行事となっている祭儀（神事）だけである。為政者たちは王府時代から、民衆の歌舞に対して規制を加えて抑制してきた。

そもそも「歌舞」を文化と捉え、人間の生活を豊かにしていくものとして大切にすることを近代市民社会のものであり、伝統的な沖縄のシマ社会に内在する思想ではなかった。島人は音楽を愛していたが、日常生活において楽器の練習を許容するようなゆとりも豊かさも無かった。遊びに不可欠な三線の練習は、大人たちの小言の種になった。県の無形文化財であり、沖縄を代表する三線奏者であった登川誠仁は、モーアシビで演奏する曲を習得するための苦勞について次のように述べている。

「今では信じられないことですが、その時分、祭りでもないのに家の中や人前で、三線など弾いたら大人たちから怒られたのです。『そんな遊びをやるくらいなら、働け、学生なら勉強しろ』『三線を弾いている者と遊んだら馬鹿になる!』とさんざんに言われる。三線で遊ぶ者は、まるで不良扱いだったのです。(中略)ヤギ小屋で、一人で隠れて練習したりしました」⁴¹。

若き日々にはモーアシビで遊んだにも関わらず、生活に追われている庶民の音楽観は、それ以上のものではなかった。そして、ただモーアシビの時間と空間の下でのみ、歌舞が許されてきた。戦前には、モーアシビの場がエイサー（七月踊り）や村遊びの練習の場としても使われていた。明治期の琉球新報は、読谷村の座喜味・楚辺などのエイサー団体が、①既婚者連、②毛遊びの連中、③14、15歳の少年少女の一団の三部構成になっており、日常の練習は毛遊びの場であったことを記している⁴²。いくら禁じられても滅びることがない、音楽の国・沖縄の、地から湧き出るような歌舞への情熱はモーアシビという限られた時空のなかで育まれた。この歌舞の伝承機能には、現在のカルチャーセンターや公民館での「ギター教室」の持つ教育的機能以上のものがある。

(4) 創造活動の場としての機能

先述のように、昭和10年代の嘉数集落では、親が結婚相手を決めるようになり、モーアシビの場が婚姻媒介機能を喪失していた。その機能の喪失が、歌舞の技量の低下を招いたことは、ある意味で当然であった。本気で結婚相手を探すときには、創作歌のやり取りや、余技の取っ組み合いにも自から力が入ったに違いない。その意味では、モーアシビにおける「出会い」機能と「歌舞の場」としての文化伝達機能は表裏しており、本来は切り離しては成立できないものであったのである。

戦後若者たちが歌舞を望んで集まっても、ただの「ゆんたく」（お喋り）の場にしかならなかったという事実は、婚姻媒介機能を欠いたモーアシビが行き着いた果ての姿とも言える。しかしその姿は、喫茶店も居酒屋も無かった終戦直後のこの地域で、多くの若者たちが「たまり場」を切実に求めていた証左でもある。

次に取り上げる事例もまた、出会いと歌舞を求めた若者たちの心情を表している。宜野湾市伊佐集落で、現在老人クラブの代表を務めているM氏（77歳）は、次のように話してくれた（日時等は本節第2項参照）。

「毛遊びがあった。中学1年生、13歳のときのことだ。自分は戦前の学校制度と新

制中学の狭間の世代で、小学校の同級生には卒業後すぐに働きだした者も多かった。予科練崩れの先輩たちが教えてくれた方法にしたがって行った。夜になると、先輩の家に集まり音楽を楽しんだ。メンバーは、男子・女子各4人ずつ程度。時々、大山など他集落から参加する者がいた。月夜の天気の良い日には、公民館前の広場に出て行った。自分は先輩が弾く様子を見よう見まねで、三線を弾くようになった。三線といっても、「カンカラ三線」。米軍払い下げの粉ミルクの缶を切って胴として用い、棹は野戦病院の不要になったベッドを切って作った。弦は落下傘の糸だった。音楽としては未熟なものだった。戦前の本格的な毛遊びの曲である、『舞方（メーカタ）』などを弾けるような実力はなかった。カチャーシーもなく、自分たちで創作した歌を歌いあう『掛け歌』が中心だった。カップルになった先輩もいたが、見てみないふりをした。そんな状態が、14歳まで続いた。中学3年になると、自分は進学組に入ったため、彼らとの間は疎遠になった。高校生になる頃には、この遊び自体がなくなっていた。

戦前に伊佐集落のあった場所は、現在では米軍基地の中にあり、移転を強いられたこの集落は文化伝承という点では大きなハンディキャップがある。しかしそれにしても、結婚を考えるには早すぎる年齢である。王府時代でも、モーアシビに参加できるのは、「正人」として一人前の貢租の義務を負う15歳が指標だった。まともに歌舞を行う力量が持てない中学生の集まりを、「モーアシビ」と言い切ることは疑問がある。

だがここで問題にしたいのは、この集落の少年少女たちをモーアシビの真似事に駆り立てたのが、この習俗が有する創造性であった事実である。現在のような豊かな物質生活など望むべくもない時代、彼らは楽器作りからこの遊びを始めた。今でも沖縄で土産物屋の軒先に置かれている「カンカラ三線」は、伊佐集落の事例のような若者たちが、いつの間にか生み出した発明品である。次節の例では、貧しい家の子どもたちは、バナナの渋を和紙に塗り木に貼って三線を作っている。

伊佐集落で創作活動の中心となっていたのは「掛け歌」である。これはモーアシビのコアな部分であり、前述した奈良時代や中国西南部の歌垣にも通じるものである。伊佐では音楽的技量の問題から省略されているが、通常「掛け歌」は、「カチャーシー」と呼ばれる激しい踊りの前後に行われた。踊りが終わると三線でナークニー（宮古根）などのゆるやかなメロディーが流され、それに合わせるように男女が相互に歌を交わした。男が八・八・八・六（琉歌の音数律）の節歌を作って歌うと、女が最後の一節を一緒に歌った。その次は女が節歌を歌うと、男が最後の一節を一緒に歌うという過程が延々と繰り返

される遊びが「掛け歌」であり、モーアシビの核となる創作の場面であった。韓国の文化人類学者である羅承晩は次のように述べている。「モーアシビの実演を支配する基本的な流れは男女の交流と歌を歌うことであり、これを一つに結びつけたのが掛け歌である。(略)一般的には参加者たちが交互に歌うので彼らも実演者として参加している。男と女がお互いに相対して歌うので歌詞は非常に創造的で豊かである。毎日同じ演奏が反復されるが、その歌の具体的な内容は毎回変わるので、構成員たちは新たな期待をもって毎日続けて演奏することができる」⁴³。

(5) 伝統的地域体育の伝承機能

モーアシビの教育機能として3番目に挙げた伝統的地域体育の伝承機能は、一般的には認識され難い側面かもしれない。しかしこの習俗の場は、歌舞の前に空手の型を披露したり、沖縄相撲や棒術などを含む、一種の格闘技が展開されるスポーツの場としての機能をも併せ持っていた。真栄城勉は、沖縄の伝統的な社会体育が継承できたのは、「二才揃」などの前近代の若者組の存在が大きいことを示唆しているが⁴⁴、その中でもモーアシビを担う若者仲間の役割は大きかった。学校外での組織的体育を社会体育とするなら⁴⁵、モーアシビの場は伝統的な格闘技や武術を伝承する重要な機会となったのであり、このような意味でモーアシビは伝統的地域体育の伝承機能を有し、社会体育の母胎となった。

次の宜野湾市宜野湾集落での聞き書きは、今回筆者が会うことができた数少ないモーアシビ体験者の事例である。P・A氏(87歳)は、参加体験を以下のように話してくれた(日時等は本節第2項参照)。

「人数は、20人からせいぜい30人くらいだった。このシマでは特に年齢制限はなく、学校を出たらすぐ参加できた。上は大体25歳くらいで、結婚するまでだった。よそのシマから参加しにくることは、ほとんどなかった。逆に、こちらから出かけた。我如古^{ガネコ}や西原だった。楽器は三線が1台のみ。サンバや太鼓はなかった。三線弾きにはうまい人がなった。昔は金持ちは馬皮の、あまり金のない家の子どもはバナナの皮を紙に塗って渋皮にしてつくった三線を持っていた。このシマでは、最初に流行歌を歌った。次に舞方(メーカタ)。それからカチャーシー。舞方の始まる直前に、トーサーというキックボクシングみたいな一種の取っ組み合いをした。これは、あなた(筆者)が質問のメモに書いていたような女の取り合いなどではなく、舞方が始まる前に自分を奮い立たせて盛り上げるためにやる遊

びだった。舞方が終わるとカチャーシーで踊った。警防団の取締りがあった、いつもは大分大目に見てもらっていたが、あまり派手にやると追い払われた。帰りは三々五々。申し合わせて、目配せしてそうっとカップルで場を抜けた。最後まで残るのはいつも三線弾きで、もてない損な役回りだった。同じ女性を複数の男性が好きになった場合、あくまでも主導権は女性の側にあり、女性が選択した。自分たちの時代には、8割方はモーアシビによる『できちゃった婚』で結婚した。

舞方は、この沖縄中頭地方一帯のモーアシビに共通する歌舞であり、前述した嘉数集落や浦添市西原集落でも演じられていた。しかし嘉数集落では遊びの最後に行うとされていたが、宜野湾集落では半ばくらいに演じていたようである。前節で述べた伊佐集落の事例では、舞方を演奏する力量は無かった。そもそも、舞踏の背後に流れるこの曲を演奏するにはかなりの技量が必要とされるようであり、現在西原集落で字誌を編集集中の既述のQ氏によると、住宅地となり人口が激増した現在の西原集落でも、演奏できる人間は2、3人しかいないようである。伊佐集落の中学生には最初から太刀打ちできない話であり、嘉数集落で戦後にこの習俗を復活できなかったのも、この辺りに理由がありそうだ。モーアシビのメッカといわれた西原集落でも、戦後の実態は大同小異であった。

舞方は、「出ぢみ^{ソリ} 候え舞方 我身^{ワタミ}や歌さ侍ら、二才がする舞方見欲しゃばかり」という歌詞ではじまる。山内盛彬はこの歌舞について次のように述べている。「これを奏し始めると、舞方の知らせである。演技の所作は“空手の型をとり入れた自由型”で、空手とも舞ともつかぬ勇ましい振りに、どしんどんと足音を立てての演技である。演者が自他部落の双方から出ると、そこに舞闘が始まる。拳は危ないから、必ず押し合い倒しあいになる。(中略) 三線の技に優れた者は親しまれ、舞闘の優秀者は若者の畏敬の的になる」⁴⁶。

空手は王府のなかで生まれた格闘技であるが、庶民の世界に伝わってからは、このような場が型の伝承の場になった。好きな女性や恋敵を前にした若者が、どのような気持ちでこの舞踏を舞うかについては改めて考えるまでもない。この歌舞の前座である「トーサー」は、極めて自然発生的なスポーツである。第3節の嘉数集落の例に出てきた「ムートウ」もそうである。沖縄相撲や棒術が行われた集落もあった。ここには沖縄独自の伝統的地域体育の伝承の態様が見出せる。

宜野湾集落でも西原集落でも、遊びの時間に酒は出さなかった。恋の場という、一步間違えれば喧嘩になりかねない場所での若者たちの自制である。山内盛彬が書いた舞方での「押し合いへしあい」は、喧嘩になりかねない熱いエネルギーを昇華させる手段としても

機能したに違いない。婚姻媒介機能を喪失していた嘉数集落や、「ごっこ遊び」に類する伊佐集落の事例とは異なり、婚姻媒介機能を残していた宜野湾集落の事例には、恋愛と歌舞とスポーツが根源的な場所で一体化している姿がある。

(6) 仲間づくりの機能

教育的機能としての仲間づくりの場としても、この習俗は大きな役割を果たしていた。民俗学者の瀬川清子は、若者組を労働団的な「若者組」と寝宿などの緩やかな結合の「若者仲間」に分類したが、モーアシビを担う男女別の「モーアシビドゥシ」（毛遊友）は、典型的な若者仲間であった。モーアシビドゥシの強固な紐帯は、沖縄農村を特徴づける共同労働（ユイマール）や相互扶助を可能にする絆を作り出した。この習俗を一枚の織物に譬えると、縦糸を男女の結びつきであるとするれば、横糸は同性の仲間同士の結びつきであった。一緒に通過儀礼を終えた仲間が、生涯に渡って特別に濃い関係で結ばれていくのは世界共通の現象である。ドゥシはリーダーである「頭（カシラ）」のもとに統率されていた。モーアシビの前には男女それぞれの頭が対等の立場で話し合い、男女それぞれの参加人数が調整される。羅承晩は次のように述べている。

「ここに参加している男女はドゥシという共同体意識をもって参加している点に注目したい。男たちは男同士が一つのグループで集まり、それぞれの役割が与えられる。三味線演奏者、歌い手、リーダーなどである。参加者たちはそれぞれの機能に応じて与えられた役割であって、階層的概念ではない。男グループと女グループは見えない共同体意識の力で互いにドゥシとしての結束力を持っている」⁴⁷。

即ち、この習俗の核に「共同体意識」が存在した。遊びでは、一人前の共同体の成員として生きていくのに必要なノウハウが伝授された。歌のなかに友情が歌われる様相も前述した。沖縄の共同労働や相互扶助を可能にする強い紐帯がこうして作られた。大正時代まで存在した中頭地方の「ワカレアシビー」（別れ遊び）と呼ばれる習俗は、彼らの連帯意識が生半可なものでなかったことを示している。加藤正春はその概要を、次のように説明している。

「この儀礼は、死んだ若者のモーアシビー仲間が夜毎に墓前に集まり、そこで一時を遊び過ごすものであった。儀礼はほぼ一週間ほど続けられたが、いくつかの報告では、墓内から死者の棺箱を出したり、その墓を開け、死者を座らせて行われることもあったという。

（略）…儀礼には、死霊に対する忌避観念が表出されていないように見える。これは、若

者たちが死んだ仲間を追悼するために、死霊の危険性を受け入れた上で儀礼を行っているからである。それは、若者仲間の同輩結合の強さを示すものである」⁴⁸。

墓口に酒や菓子などを供え、出てきて一緒に遊ぼうと呼びかけたり、裏庭で三線を弾き、踊って死者を慰めたという。

その儀礼が歌舞音曲をともなった葬宴の形で行われたのは、若者仲間の連帯が、歌舞音曲をともなったモーアシビのなかで日々更新されていたからであると加藤は言う。そして、平山和彦の青年集団史研究を踏まえながら、「遊び自体は青年男女の任意の活動であり、高い組織性をもたない。それでも、沖縄村落に年齢階梯制の存在が認められ、若者集団の活動が村落の自治体制に組み込まれて存在したのならば、若者仲間の同輩結合は、沖縄社会の基本的な社会的紐帯の一つであると考えることができる」⁴⁹と結んでいる。

(7) レクリエーション機能とモーアシビの消滅

モーアシビは戦前の沖縄農村に住む若者たちにとって、殆ど唯一のレクリエーションであった。だが、さすがに沖縄戦が始まってからは、殆どの集落ではモーアシビの習俗は消滅した。行政による取締りの影響もあるが、これまで述べてきたように、直接的な原因としては戦時の若者の動員によって集落から若者の姿が消えたことが大きい。だが、これまで述べてきたように、この習俗の消滅を決定付けたのは、村内婚の崩壊により遊びから婚姻媒介機能が喪失し、習俗を持続させる必然性が無くなったことによる。その機能を欠いた後のこの習俗の様相は、おしゃべりの場に成り果てた嘉数集落の様子や、本節(4)で取り上げた伊佐集落の中学生の「モーアシビごっこ」の姿に現れている。また、玉城村(現南城市)糸数集落出身のR・B氏は、遊びが無くなった後も、村の食堂を借りて女子がソーメン炒めを作り、皆で食べた思い出を語っている(日時は本節(2)参照)。

モーアシビの聞き書きの対象者ではないが、元名護市立図書館長のJ氏(69歳)は、「戦後にもモーアシビのなごりはあり、ダンプに乗って青年たちが集まり、男女で食事をして歌を歌っている場面を何度か目撃した」⁵⁰と証言してくれた(日時は第4節参照)。モーアシビの様々な機能の中で、明日の労働への活力を生み出すレクリエーション機能だけは、なかなか消滅しなかったと見られる。

文献資料の上でも、森崎和江は戦前の与論島(鹿児島県奄美列島にあるが、奄美文化圏ではなく沖縄文化圏に属する)⁵¹に存在した三線と民謡を伴う夜遊び(ヤユー)が、ギターと流行歌を演じる場所が変わったことを書き留めている⁵²。その論の中で森崎は、創造性

溢れる掛け歌が、商業主義的な流行歌の演奏に変貌した様相を一種の墮落として見なしている。だがレクリエーション機能が形を変えて残り、一種の社会教育的な働きをしていたと見ることもできる。

ここまで、モーアシビの習俗が持つ5つの教育的機能について論じてきた。この習俗には、沖縄音楽や踊り、伝統的な地域体育を伝承する大きな役割があった。もしモーアシビがなければ、多くの歌舞や武術が現在まで伝承されなかった可能性が大きい。現在のエイサーの中で、「モーアシビ歌」と呼ばれる歌曲の多さを見れば直ちに理解できることである。沖縄農村のユイマールや相互扶助を可能にした仲間づくりの役割やレクリエーション機能も含めて、この習俗は社会教育の場としての側面を確かに持っていた。

「習俗としての教育」に着目した理由は、人間の生に対して学校教育に勝るとも劣らない重大な影響を及ぼす側面をそこに見出すからに他ならない。この習俗には単純に美化できない所もある。婚外子や性病の問題である。しかし、そこは創造と表現と連帯を生み出す豊かな場であり、その意味でモーアシビの場が有した共同性は、社会教育としての機能を有していた。そして、その性と創造活動との根源的一体性は、「習俗としての教育」に内在する豊かな可能性を私たちの前を見せてくれている。

第3節 モーアシビ（毛遊び）の伝統と現代のエイサー

本節では、「エイサー」という形で現在にまで引き継がれている「モーアシビ」の伝統について論じる。戦後沖縄の青年会活動を実質的に支えてきたのは、モーアシビを継承した「エイサー」である。現在では、青年会ばかりでなく、子ども会や婦人会などの社会教育団体をはじめ、学校体育の現場でも、沖縄ではエイサーは欠かすことのできない活動となっている。このエイサーは、伝統芸能であるものの、戦後になってモーアシビの影響を受けることによって大きな変容をとげてきた。

(1)の「モーアシビとエイサー」では、この伝統芸能がモーアシビの教育的機能を継承してきたことを検証し、沖縄で実施した「聞き書き」の概要について説明する。続いて(2)の「エイサーとは何か」において、この伝統芸能のあらましを述べ、(3)の「エイサーの変容と青年会活動」で、体験者からの「聞き書き」に基づき、戦後になって変容し、全沖縄に普及したエイサーと青年会活動について論述する。戦前まで、エイサーは決して沖縄のどこにでもある習俗でもなければ、若者たちに圧倒的に支持されるような習俗でもなかった。次いで(4)の「全島エイサー・コンクール」では、自然発生的なエイサーの動きと

行政との稀有な結びつきについて分析したあと、(5)「エイサーにおける『出会い』機能」を論述し、(6)「エイサーとサブカルチャー」で、若者文化と融合するエイサーの姿を浮き彫りにし、(7)の「教育機能から見たエイサーとモーアシビ」において、モーアシビからエイサーに受け継がれた教育的機能について考察し、小括とする。

(1) モーアシビとエイサー

前節では、モーアシビの習俗が有する教育的機能について論じてきた。この習俗は、沖縄戦開始前後には沖縄全土から姿を消した。では、王府時代以来、若者たちの恋と歌舞の場を支えたエネルギーは、全く消滅してしまったのであろうか。若者たちは歌舞の伝承をストップさせ、伝統芸能には見向きもしなくなったのであろうか。そうではなかった。前節で取り上げた終末期のモーアシビのなかには、何とか再開しようとしたが歌舞の技量が失われてしまった例（字嘉数）の例）や、子どものときに見聞したモーアシビが忘れられずに、戦後になり中学に進学してから真似事をした例（字伊佐）、相変わらずバイクに乗って集まっていた例などを掘り起こした。彼らがこの遊びを忘れた訳ではないのである。それでは、そのエネルギーはどこへ行ったのだろうか？ その機能は間違いなく、現在の沖縄青年会活動（ひいては社会教育）の支柱である「エイサー」へと受け継がれているのである。

ある意味では、たとえ楽器の演奏や琉歌を作る技能が低下したとしても、上記の姿は若者たちが切実に歌舞を求めていたことの証左である。中部の一角でエイサーが甦り、戦後型の太鼓エイサーとして各地に広まっていく背景には、歌舞への切実な飢えが存在していたことは間違いない。モーアシビからエイサーへの転化には、連帯（出会い）と創造と表現とが一体となった芸能としての根源性が色濃く引き継がれたと言えるはずである。本節では、その解明を通じて、土俗の教育力が持つ、自然発生的な力を明らかにすることを目的とする。

戦後、エイサーが大きく変容し、発展していった要因は、エイサーがそのモーアシビの機能を受け継いだ点にある。その繋がりについては、沖縄の音楽関係者の間では広く認識されてきた。例えば小林幸男は、「近代化、『風俗改良』などで、二才宿・娘宿などや野遊びの伝統が崩れつつあり、野遊びで歌い踊るエネルギーがエイサーに転化・集中した」⁵³と述べて、戦前の毛遊びとエイサー（七月踊り）との連続性を指摘している。エイサーで歌われる民謡の多くは、「毛遊び歌」と呼ばれるモーアシビ由来のものであり、エイサーの

熱気が盛り上がったところで展開される「カチャーシー」と呼ばれるテンポの早い激しい踊りも、モーアシビから生まれたものである。結婚相手を見つけるための歌舞の習俗であるモーアシビと、盆の伝統行事であるエイサーとは民俗としては系譜が異なっているが、歌舞の文化伝達機能の場としても、出会いの場としても、その機能は共通している。また、モーアシビが沖縄から完全に消滅した時期と、エイサーの変容が始まる時期も戦争を挟んでほぼ連続している。

先行研究としては、社会教育分野では山城千秋などが、地域の社会教育を支えるエイサー活動について論じてきた。また、社会学や体育科教育の立場からのエイサー研究も少なくない。本稿では、戦後におけるエイサーの変容過程を俎上に載せて、毛遊びから戦後の新型エイサーに引き継がれた教育機能について分析し、その二つの習俗が孕んだ教育力について考察する。

本稿では、戦後エイサーの再興・変容期に青年会活動に関わった体験者からの聞き書きを採用した。戦後のエイサーがどのようなものであったのか、体験者の声を通した内側からの理解が不可欠であると考えたからである。エイサーに関する「聞き書き」は、以下の要領で行った。

- (1) 2012年11月13日、名護市呉我公民館にて。話者は、H・A氏(81歳)(名護市山田集落出身、羽地支部老人クラブ連合会会長・元青年会長)。
- (2) 2012年11月14日、名護市の老人ホームにて。話者は、J氏(64歳)(元辺野古区長)。
- (3) 2012年11月17日、K・A氏自宅(糸満市喜屋武)にて。話者は、K・A氏(73歳)(元喜屋武集落の若頭。元獣医)。
- (4) 2012年11月30日、読谷村高志保公民館にて。話者は、N氏(77歳)(元青年会長)。
- (5) 2012年11月30日、Z氏自宅(那覇市泊)にて。話者は、Z氏(57歳)(会社員)。
- (6) 2012年12月12日、宜野湾市字宜野湾公民館にて。話者は、P・B氏(83歳)(音楽家)。

(上記(1)～(4)は3節で、(5)は4節で、(6)は6節で言及・分析)。

(2) エイサーとは何か

エイサーの起源としては、1603年に中国に赴くために沖縄に立ち寄った浄土宗の僧である袋中が、布教のために琉訳した教義を歌に載せて広めたことを直接の始まりとするとい

う起源説話が広く知られている。古い時代から存在した門付けなどの精霊祭の習俗が、袋中による浄土教の教義と結合し、更に偽経や儒教道德などとも混交した「説話」を題材とする歌舞へと成長したようだ⁵⁴。

1733年（雍正11年）の「那覇横目条目」にはこうある。「似セ念仏仕候儀、七月十三日夜ヨリ同十六日夜迄御免。尤首里ハ各平等中、那覇久米村泊ハ村中、田舎ハ各間切中ニ而可仕候。喧嘩口論ハ不申及、支度之儀サジ帯迄モ絹布用申間敷候。蕉布木綿之類トテモ、絵書衣致着候儀、且又八月十五夜其外一向禁止申付候事」⁵⁵。

「似セ念仏」とは、念仏踊り、即ちエイサーのことである⁵⁶。華美になっていく衣装への戒め（絹布の使用の禁止等）と、歌舞をあくまでも盆の間だけに限定する触書である。同条目では他に、門付の際に覆面をして異風の態で徘徊することの禁止が書かれている。琉球王府の為政者たちが、華美や逸脱に陥りがちなこの習俗に規制を加えながらも、盆中に限って許容してきたのは、念仏が持つ民衆教化的側面、即ち先祖や親を敬うという歌詞・祈りの存在ゆえのことである。本来、エイサーは「仲順流れ」と呼ばれる念仏歌だけで成り立っており、民謡等が付加されるのは近代以降である。

沖縄では、旧暦の七月は先祖や後生に関することを執り行う月であった。墓参りである七月七日の七夕・墓参りを手初めに、旧七月十三日のウンケー（お迎え）で祖霊を迎え、十五日のウークイ（お送り）の午後十時から送り出す。夕食の後、餅・肉・蒲鉾などを供し、焼香し、紙銭を焼いた。そしてその夜から十六日まで、若者たちは夜通しエイサーを踊り、精霊を無事に送り出すために各家を一軒一軒回って酒や食物や金銭を貰った。これを「道ジュネー」と呼ぶ。

（3）エイサーの変容と青年会活動

現在の沖縄のエイサーは、その準備から当日まで、どの集落でもほぼ例外なく青年会により企画・運営され、歌い踊られる。山城千秋は、本土復帰直前における沖縄の青年会の様相について、以下のように述べている。「次第に青年会でエイサーをすることに対して、大人の意識にも変化が現れ、エイサーしかやらないことを否定的な意味あいを含めて『エイサー青年会』と呼ぶ時期さえあった」⁵⁷。

また、筆者が聞き書きを行った際、多くの地域でエイサーが青年会活動の中心になっていることが確認できた。しかし、聞き書きのなかでエイサーが話題に上ると、筆者が予想もしていなかった回答がインフォーマントの口から寄せられた。

「青年会は戦後、自然に再建された。活動の中心は何といってもエイサーだった。元々エイサーは集落に存在したが、それは本当に念仏をブツブツ唱えるだけの、説教臭くて甚だ面白みに欠けるものであった。そこで、昭和 21、22 年頃、新しい、動きの激しいエイサーを隣の大北集落から教えてもらった。自分も 16 か 17 歳だったが習いに行った。何の娯楽もない時代だったから、皆それに夢中になった。新しいエイサーでは、先祖供養という側面はなくなり、娯楽としてのエイサーになった。〈久高万寿主節〉等の「毛遊び歌」が歌われていた。そのエイサーは、豊年の祝いという意味が残されていたが、それも 1 つだけ豊年の歌詞がある程度だった。自分にとっては完全に遊びのエイサーだった」(名護市山田 H・A 氏 (81 歳) 談 (日時等は本節 (1) を参照))。

名護市の中心部に近い大北集落から、新しいエイサーが山田集落に伝えられた。山田集落から、更に呉我集落等へ伝わったことが分かっている。大北集落へは、それ以前に中部地区から伝えられたようである。動きの激しい、大太鼓やパーランクを使う「太鼓エイサー」は、具志川や勝連半島、旧コザ市などの中部地区で演じられてきたものである。上記の山田集落で伝統的に演じられていたのは、手踊りだけの「念仏エイサー」と呼ばれるものである。そこで踊りながら歌われていたのは、次のような道德臭の強い「仲順流れ」(継母念仏) の歌詞であった。

「仲順流りや 七流り / 黄金ぬはやしん 七はやし (中略) 父御の遺言や 山高く / 母御の遺言や 海深く / 五ちの年に 親戻ち / 七ちの年に ^{ウビシ} 覚出じゃち / 国々さまざま ^{ミダク} 巡んで」⁵⁸。(訳：仲順流れは七つの流れ、黄金の囃子も七つの囃子 (中略) 父の遺言は山高く、母の遺言は海深く、五歳で母を亡くし、七歳で思い出し、国々方々巡っても)

このような八・五調の音数律の歌謡が何十行と延々と繰り返されるのが、「仲順流れ」である。しかし近代に入り、このエイサーは変貌する。宜保栄治郎は次のように述べている。「しかし楽天的な我々の先輩は、この厳粛な念仏の教えと悠長で退屈な仲順流れの曲を途中でちょん切り、至って楽しい活発なリズムのモーアシビ歌に変えてしまった」⁵⁹。戦後に入り、その傾向に拍車がかかった。今では、殆どの集落では申し訳程度に「仲順流れ」が残されているだけである。なかには「仲順流れ」が消えた集落さえあるようだ。

それ以外の地区の聞き取りにおいても、元々太鼓エイサーの本場であった集落は別として、それ以外ではいずれの集落でも、戦後に別の場所から新しいスタイルのエイサーがもたらされていた。

「この地区では、1957 年に始まる米軍基地建設が全てを変えた。数千人もの労働者が寄

留民として集落に入りこみ間借生活をした。エイサーも、60年代に寄留民のなかの具志川・勝連あたりの連中が中心になって、青年会活性化のために持ち込んだ」（名護市辺野古J氏（64歳）談）（日時等は本節（1）を参照）。

「エイサーは、昭和16年生まれの弟が25歳で青年会長をやっていたときに公式に始めた。青年会の管轄だった。今のようなエイサーがもたらされたのは、1950年位に遡る。中部地方の人を二ヶ月間くらい呼んで教えてもらった。それ以前にも、エイサーは存在した。昔のエイサーは、子どもを含む同好の者が各家庭を回って踊るもので、今のエイサーとは全く違うものであった」（糸満市喜屋武 K・A氏（73歳）談）（日時等は本節（1）を参照）。

「エイサーは、昭和35年に公式に開始された。開始にあたっては、中部地方に先輩が出かけて行って覚えてきた。新築祝いするとき、青年が招かれてエイサーを踊った。家を回って食べ物をもらった時代もあった」（読谷村高志保 N氏（77歳）談）（日時等は本節（1）を参照）。

エイサーの導入にあたっては、いずれも中部地区のものを学んでいた。そして、移入されたエイサーは集落独自のアレンジを経て定着している。その姿は、地域に根ざした文化活動ではある。しかし、狭義での「伝統芸能」の枠には収まらない、若者たちによって選びなおされた芸能であったと言える。歌舞の中の退屈な部分や若者たちに必然性が感じられない部分は極力カットされ、心に響く部分が強調されていく。このあり方は、通常の伝統芸の継承における「わざ」の伝承とは異質な、原初的な創造活動のエネルギーに支えられた技芸の「学習」であったと言えるのではないだろうか。

そしてあと一つ見逃せないのが、流れ者の日雇い労働者たちが今のタイプのエイサーの広がり大きな役割を果たした事実である。上記の例では、名護市辺野古の例がそれに該当する。この事実は、エイサーを広めたパワーが、国に保護されてきた宮廷音楽や古典舞踊などの正統的なハイ・カルチャーとは異質で、自然発生的な根源性を有していたことを物語っている。

（4）全島エイサー・コンクール

現在でも念仏エイサーと呼ばれる古くからの踊りが保存されている少数の集落がある⁵⁷。また、山原地方には、女性だけで手踊りをするエイサーも残されている。嘉手納町千原のように、長老による厳格な伝承が行われてきた場所では、男性だけによる、戦前の歌曲と動作を守ったエイサーが続いている。しかし現在、「エイサー」というと特に断り書きがな

い限り、派手な衣装を身に纏い、締太鼓やパーランクのリズムに乗って男女が激しく踊る「太鼓エイサー」のことを指すようになっている。本土や海外で演じられるのも、みなこのスタイルのエイサーである。そして太鼓エイサーが沖縄全土を席捲する契機を作ったのは、1956年(昭和31年)にコザ市で開かれた「第1回全島エイサー・コンクール」であった。その大会が開かれて以来、全沖縄の集落青年会は、地区対抗でしのぎを削るように改革を重ねてエイサーを発展させてきた。本土とは異なり、沖縄の青年会はあくまでも集落ごとに組織されて活動してきた。そのため、集落対抗という形態は、若者たちのエネルギーを結集させる大きな要因となった。優勝団体はマスコミに取り上げられて有名になり、県内各地から指導依頼が殺到し、中部地区の太鼓エイサーがスタンダードな踊りとして全県に広がる契機となった。

コザ市、コザ商工会などの共催で開かれたこのイベントこそは、稀有なまでに幸運な、歌舞と若者たちのエネルギーと行政との出会いであった。旧来の盆行事であるエイサーを、一度に幾つも見るとイベント型の大会がそこに始まった。観客席の誕生は、各地のエイサーを俯瞰する特等席であった。また旧盆直後の日曜日という日程の設定は、旧来のシマの時間と戦後にできた都市的時間の交差であった。それは、「シマの時間を都市空間に取り込むことであり、シマと都市、精神文化と生活文化の融合であった」⁶¹と富永健は語っている。そして、このときエイサーはサブ・カルチャー化への第一歩を踏み出したとも言える。若者文化の枠内にあり、草の根的な対抗文化(カウンター・カルチャー)、例えばロックなどと相互浸透していくという意味ではそう呼んでも間違いはないだろう。それが可能であったのは、エイサーが、もともと儀礼性の低い、規制の緩やかな庶民の習俗であった為である。そして、他の伝統行事とは異なり、どの集落でもエイサーは青年会の担当と決まっていた。若者によって担われる事実が、この芸能の可塑性を著しく高め、カジュアル化を促進させた。この大会を機として、エイサーがどれだけ派手に変容したかは、沖縄ではよく知られている。

先ず衣装から一変する。頭にサージを巻いて帯を締め、縦縞の脚絆を身につけることが基本になった。頭巾や内掛けは、年とともに豪華になっていった。イメージを明確にするために、典型的なエイサー団体の構成を素描しておく、旗頭1人、3~8人の大太鼓に7~20人ほどのパーランク、地謡と言われる歌い手と地方という三線弾き、それに加えて数十人の男女からなる踊り手といったところである。勿論ディテールは集落ごとにより異なる。この他に道化役などがいる集落もある。

また、エイサーの曲目にも大きな変化が見られた。前述したように、明治以降エイサーの曲目には徐々に民謡が加えられてきたが、この大会以降は僅かな念仏歌プラス多くの民謡や流行歌というパターンが殆どを占めるようになった。そして、付加された民謡の多くは毛遊びに起源を持つものであった。例えば、「久高万寿主節」は遊び人の行状を歌った歌であるし、「スーリ^{アガリ}東」も蝶に恋の伝言を頼む「モーアシビ歌」である。

曲目がモーアシビ由来であるだけではない。このようなエイサーの変容自体が、定型なき習俗であるモーアシビの可塑性を受け継いだものである。モーアシビでは、民謡に加えて、流行歌や自作の歌などを自由にアレンジして取り入れていた。そこには集落ごとに異なる踊り方や、曲のアドリブが存在した。

戦後はモーアシビが無くなり、若者たちのエネルギーの一部は「村遊び」(村踊り)にも向かった。モーアシビに似た歌舞を行う村遊びもある。しかし基本的には、神事でもある定型的な村遊びの世界に、モーアシビの持つ即興性が通用したとは考えにくい。自作の八・五調の掛け歌を歌いあうモーアシビの創造性は、様々な音楽や他地域の方法をアレンジして取り入れ、自分たちの踊りを作り上げるエイサーの創造性と親和性を有していた。近年では、エイサーの中にロックやフュージョンが取り入れられることも多い。モーアシビ由来の柔軟性と創造性の存在こそが、戦後の若者たちがエイサーを支持してきた第一の理由である。また、そのような可塑性を有する芸能であったからこそ、自分たちの工夫で踊りをアレンジできる創造的な面が評価されて、学校教育の中にも積極的に取り入れられるようになったと言えるだろう⁶²。「地域の伝統文化」という側面の強調だけでは、その豊かな可能性を見失ってしまう怖れがある。エイサーは、あくまでも現在も変化を続ける「生きもの」であり、豊かな可能性を持つきた芸能である。同時代の若者文化との関わりの中で、伝承と同時に時には伝統破壊も行う創造の場であることを押さえる必要がある。

(5) エイサーにおける「出会い」機能

戦後エイサーの、モーアシビに由来するあと一つの母斑は、男女一緒に踊るスタイルの広がりとして定着である。その変化もまた、戦後のエイサーが若者たちの圧倒的な支持を得る要因となったことは否定できない。元来エイサーは、山原地方の女性だけの手踊りエイサーなどの例外を除いて、男性だけで踊るエイサーが殆どだった。戦前に男女で踊っていたのは、読谷村楚辺など幾つかの例外的集落だけである。だが戦後のエイサーの変容は、男女と一緒に踊るスタイルを主流にしていった。この変容は、エイサーという伝統芸能に「出

会場の場」という機能を付け加えた。

モーアシビの主機能は、歌舞の宴を通して結婚相手・パートナーを見出すことであった。村内だけのこととはいえ、そこは自由恋愛の場であり、儒教道徳に縛られた士族層にこの習俗が見られないのは、彼らが「家」の論理で結婚パートナーを選択することになってきたからである。これまで何度か述べてきたように、「家」を介さずに結婚相手を見つけるといふこの習俗は、戦前の為政者によって非難され、「風俗改良運動」などを通して絶滅が企てられた。そして戦後には、連帯と出会いの機能を、エイサーが代替していく側面があった。

モーアシビが季節を問わず、年中催される歌舞の場であるのに対し、エイサーは旧盆を中心とする季節的な歌舞である。だが、夜間に若い男女によって演じられるという要素は、両者に共通している。しかも戦後しばらくの間、エイサーの練習は仕事が終わったあとの夜遅い時間帯に行われることが多かった。本土復帰当時、首里高校の生徒として初めて沖縄市のエイサーの練習を見たZ氏(57歳)は、当時を振り返って次のように述べている(日時等は本節(1)を参照)。「練習の場にも、若者特有の性的エネルギーが充満していることが見てとれた。普段なら声を交わす機会もない男女の逢瀬の場にもなっていた」。大太鼓や旗を担いでの激しい動きなど、若者以外には肉体的にも気力の問題としてもなかなか務まるものではない。力強さと洗練された所作を競い合う動きの激しい若者たちの姿は、ヒトの牡としての生命力の発露であり、性的誇示にも繋がったと言えるだろう。

大城学は、「エイサーと若者たち」という論考で次のように述べている。「エイサーを通して築きあげられた連帯意識は強靱なものである。ひと夏のエイサーが終わると、秋にはめでたく結婚するカップルが何組か誕生する。それをくエイサー・カップル>と私は称している」⁶³。社会学の機能論で言えば、「出会い」の場という機能はエイサーにおける顕在機能ではなく、副次的な潜在機能である。しかしその行事に集まる若者たちのエネルギーの所在を考えれば、若者たちにとって切実な問題である性的媒介機能、及びその機能の前提である仲間同志の連帯意識を無視する訳には行かないはずである。そして、それは同じ民謡主体であるモーアシビから受け継がれたものである。

(6) エイサーとサブ・カルチャー

本節(4)で述べたように、1956年からコザ市で始まった「全島エイサー・コンクール」は、沖縄全土の若者たちの熱狂を生み出した。優勝団体はマスコミに取り上げられて有名

になり、県内各地から指導依頼が来るようになり、このことも中部地区のスタイルが全県に広がる契機となった。集落対抗という形のコンクールが、集落に根ざした青年会を奮い立たせた。コンクールの評価基準には、① 服装 ② 体形 ③ 態度・技能④ 伴奏 ⑤ 変化、という5つの基準が設けられた。1チームは30名以上でなければならず、持ち時間は当初40分であった。だが、この大会には最初から矛盾が存在していた。いくらカジュアル化したといっても、エイサーは元来は地域に根ざした習俗である。集落ごとにエイサーが優劣を競う形は若者たちを興奮させたが、地域芸能の本来のあり方から考えると無理がある。同じ中部地区でも、スローテンポで力強い勝連系エイサーと、軽快に伸び上がるコザのエイサーではその魅力も異なり、比較して優劣をつけることは不可能に近い。下手をすると、伝統に忠実であろうとするほど評価されなくなるという背理を生むことになる。

1967年の第12回大会では、参加した一部の青年会が「審査は納得できない。審査員を出せ」と騒ぎだした。ビンや缶が投げられ、審査員が身の危険を感じるようになった。その頂点が、1972年の第17回エイサーで起こった事件であり、それは今でも沖縄の音楽関係者のなかで語り草となっている。審査の結果、勝連村の平敷屋青年会のエイサーが第4位と評価された。平敷屋青年会はコザ市の園田青年会などと共に、何度もこのコンクールで優勝しており、字平敷屋は誰もが認める現在の太鼓エイサーの本場のひとつである。審査結果に納得しない彼らは、騒然とした状態になり、賞状を破り捨て、副賞の酒を割り、米をばら撒いて抗議した。その後、彼らは繁華街で一晩中踊り明かしたという。その後、彼らはこのコンクールには一切出場していない。だがこの熱気の様相は、同時代の本土のグループサウンズからロックに至る音楽の場における熱狂と相似形をなしている。どう考えても、通常の「民謡」や「伝統芸能」の枠に収まってはいない。若者文化の内側に在るという意味において、かなりサブ・カルチャー的な要素を持つようになったように思える。自然発生的な若者たちの情念と生命力が蠢くその性格と、現在まで引き続くエイサー熱との関係は否定できないように思える。そして、ロック音楽のギタリストが夏にはエイサーの三線弾きに変身するというように、「音楽の国・沖縄」を象徴するような融通無碍なあり方が、ありふれたものとして現在まで続いている。この状態を指して沖縄の知人は、「それこそが沖縄のチャンプルー文化」と語ってくれた（チャンプルーとはごちゃ混ぜの意）。

その後、1977年の第22回大会において、「全島エイサー・コンクール」はコンクール制を廃した「全島エイサーまつり」へと変貌した。沖縄中の他のエイサー・コンクールも、70年代の間にことごとく大会へと姿を変えた。その変貌は、青年会だけのものではあ

イサーを、誰でもが希望すれば踊り手になれる開かれたものにした。婦人会エイサーや子ども会エイサーが次々に生まれた。コンクールにあった審査の規定が無くなった分、より多様なあり方が許容されるようになり、ショー化（衣装の派手化、隊列の複雑化）に拍車がかかった。沖縄ポップスやロック、フュージョンといった、まさにサブ・カルチャーそのものとの融合も生まれた。逆に言えば、そのような可塑性を有する芸能であったからこそ、自分たちの工夫で踊りをアレンジできる創造的な面が評価されて、学校教育の中にも積極的に取り入れられるようになったと言える。

その意味でも、「地域の伝統文化継承」という社会教育学の常套句の強調は、エイサーが本来持っている豊かな可能性を見失ってしまう怖れがある。エイサーは、あくまでも現在も変化を続ける「生きもの」であり、豊かな可能性を持つ生きた芸能である。同時代の若者文化との関係のなかで、伝承と同時に伝統破壊も行う創造の場であることを押さえる必要がある。近年では、カジュアル化した「琉球國祭り太鼓」などの集団に対抗するような形で、伝統的な念仏エイサーが一部で見直されるという動きも起こっている。マスコミで脚光を浴びる商業ベースのエイサーがある一方で、集落の地域活動が相互に影響しあう現在のエイサーのあり方は、そう簡単に無視することはできないはずである。

(7) 教育機能から見たエイサーとモーアシビ

本論ではここまで、戦後のエイサーが、沖縄の青年会活動の支柱になるほど若者たちの支持を集めた理由を、①エイサーの有していた芸能としての可塑性と創造性、② エイサーの場の「出会いの場」としての機能の二点から説明し、その二つの性格と機能がモーアシビに由来することを指摘してきた。それでは、教育機能という点から見た場合、モーアシビとエイサーはどのような共通点を持っているのだろうか。

モーアシビの場は、教育目的のために設けられた場ではない。だが、本章第 2 節で論じたように、本土の寺子屋のような庶民の教育機関が未発達であった王府時代、また他県と比較して著しく就学率が低かった明治期にあっても、その場は典型的な「習俗としての教育」を行う機能を帯同していた。前節では、その教育的機能を以下の項目に分けて論じてきた。即ち、①歌舞の伝承機能、②創造活動の場としての機能、③伝統的地域体育の伝承機能、④仲間づくりの機能、⑤明日の労働への活力を生み出すレクリエーション機能である。そして、これらの 5 つの機能を通して介在する「性教育機能」が存在した。加えて、習俗としての教育が果たしてきた役割として、「一人前の村人になる規範を学ぶ場」として

も機能していた。

注目すべきは、モーアシビの教育的機能として挙げた上記の点の多くがエイサーに引き継がれていることである。共に歌舞の創造と伝承の場であることは当然であるが、集団形成を通しての地域人としてのアイデンティティ形成機能も共通している。エイサーは元々社会体育でもあり、空手の型などの披露を伴うところもモーアシビと同じである。レクリエーション機能としての重要性も同じである。また、その教育的構造、文化伝達機能のあり方という点では次のような傾向を指摘することができるはずである。

末本誠は、上野景三や小林平造らとの共同研究において、踊りの動作や所作の習熟過程を分析して、シマ社会における芸能を中心とした教育的意味の構造に関するモデルを提示している⁶⁴。字共同体のメンバーを、老・壮・青・少と4つの年齢層に分け、各々の役割、技のあり方、魅力、指導の形態などが分析されている。そこに示された年齢階層ごとの教育的役割は、シマ社会における伝統的な「村遊び」（村踊り）などにおいて典型的に見出しうるものである。

しかし、「村遊び」とは異なり、モーアシビにおける文化伝達機能や「学び」を、そのような教育的意味の構造のなかに留めてしまうことは難しい。何故ならば、モーアシビは15歳からおよそ25歳前後までの未婚の男女だけが参加する習俗であるからである。ここには、教師の役割を担う、熟練した技を有する壮年層の指導は存在しない。毛（野原）や海岸、墓場といった集落からは離れた場所で行われたこの習俗に、壮年層や老人が関わることは皆無であった。また、性的意味という点から、毛遊びの場に子どもが近づくと追い出された。即ち、毛遊びの場での歌舞の創造や伝承は、青年層のみによる水平的な形で行われてきたことが見てとれる。

即ち、前近代における「習俗としての教育」、文化伝達のあり方には、村落共同体全体で関わるものと、限定された時間と空間の中で展開されるものとの二種類のあり方があったと言えるのではないだろうか。後者の典型が、柳田国男や田沢義舗らが指摘してきた本土の「寝宿」「若衆宿」などの婚姻媒介機能を持つ集団（若者仲間）が有した文化伝達機能であり、それらは南洋の青年集会所の例に典型的に見られるように、多分に秘密結社的な要素を残存させている。周囲から秘匿されるように、閉じられた集団の内部で生み出され継承されていく文化の在り方がそこにはある。モーアシビの若者たちもまた典型的な後者の事例であり、緩やかな結合を見せる「若者仲間」であった。

モーアシビの歌曲が熟練を要しない訳ではない。モーアシビをするための基本的な歌曲

には、相当高度な演奏技術を要するものが含まれていた。しかし、青年から青年へと伝授される歌舞のあり方は、宮廷での古典芸能や村遊びでの歌舞の伝授とは異なった性格を持つことになる。宜保栄治郎は次のように述べている。「地域に根付く芸能は、ともすれば伝統を重んずるあまり、様式にこだわりすぎ、いつのまにか伝統の型にはまって形骸化する傾向がある。このような傾向になると、村の先輩が主導権を握り、青年たちは必然的にその下に隷属するようになり、最も大切な自主性と活力を失うことになる」⁶⁵。

青年層だけで文化伝達が行われるモーアシビの場には、儀保の指摘するような傾向は無縁であった。教育活動としては、非組織的・非体系的であるが、それ故に自然発生的で根源的な創造性と活力を有していた。

エイサーの中でも、本稿 3 節冒頭で紹介したような宗教色を強く残した伝統的エイサーでは、当然「村遊び」で見られるような年齢階層別機能分担や、儀保が指摘したような様式伝授に伴う形骸化の危機を共有している。しかし、本節 2 項でみた戦後まもない時期のエイサー活動では、年齢階層的な役割分担を持つ教育的構造は見られず、毛遊び同様の青年層による水平的な文化伝達を基本としていた。そこでは、集落から集落への青年層同士の伝授が存在した。前述の通り、現在でも殆どの集落では、他の伝統芸能と異なりエイサーだけは青年会の管轄になっている。教育的構造という意味でも、戦後の新型エイサーは、村遊びのような伝統芸能よりもモーアシビに近かった。かつての若者組や、その原型である結社における文化伝達の構造に近いと言える。

太鼓エイサーの本場に近い宜野湾市字宜野湾は、米軍の占拠により戦後数年の間、宇普天間に仮住まいを強いられた集落である。その地でのエイサーの復活の様子を、当事者であった老人（P・B氏、音楽家）は次のように話してくれた。（日時等は本節（1）を参照）。「宇宜野湾に戻って 1949 年くらいに復活した。盆の季節に何人かで缶を叩いていたら、自然に若者たちが集まってきて、一晩中踊ることになった。翌年から、青年会主催で行われるようになった」。このような自然発生性の深さ故に、エイサーは沖縄社会教育の支柱のひとつになりえた。エイサーは行政主導型の制度的社会教育から遠い場所にあり、習俗としての根源的教育力を有していたといえることができる。ほぼ青年層のみによって担われ、柔軟さと創造性を併せ持つエイサーのカジュアルな姿は、他の伝統芸能とは一線を画していると言える。

第4章まとめ

モーアシビは、風俗改良運動の中で真っ先に改廃の対象として取り上げられた習俗である。前章では、風俗改良運動において、青年集団が取締りの対象になると同時に、取締りを行う側になりうることを指摘したが、モーアシビも同様であった。そこは、「同化教育」という上からの社会教育（社会教化）と、文化伝承という民衆の「習俗としての教育」がはげしく衝突する場であった。言い換えれば、文化伝達機能を有する「モーアシビ」（習俗としての教育）と、それを取り締まる制度的社会教育（社会教化）という構図がそこにはある。その歴史は、私たちに「教育」の本質の在りかに関する問題提起ともなりうる。

第1節では、モーアシビの習俗の概要を説明し、それが何故為政者たちによって改廃の対象とされたのか、その原因を考察した。続いて、習俗としてモーアシビと表裏関係にある「馬手間」（村外の異性との恋愛や結婚への罰則）とその取締りについて論じた。

一日の仕事を終えた結婚前の若者たちが、野原（モー）や海浜に集まって深夜遅くまで歌い踊るモーアシビは、前近代の沖縄の平民男女が結婚相手を探す唯一の手段であり、自由な恋愛の場であった。儒教思想の影響下に、「家」の論理で結婚相手が決められる士族層にこの習俗は存在しない。

この習俗が真っ先に改廃の対象として取り上げられたのは、「家」の承認を経ずに男女が結ばれるという在り方が、「イエ制度」を重視する為政者たちに許し難いものであったが故である。また、この習俗が果たした文化伝達機能の大きさにも関わらず、その教育的機能が正面から取り上げられてこなかった背景には、戦前の沖縄知識人の殆どが士族層の出身であり、平民の習俗であるモーアシビに疎かったという事情がある。

しかし、国や県がモーアシビを廃絶しようとした試みは必ずしも上手くいかなかったが、集落ごとに展開された風俗改良運動は必ずしも組織的なものではなく、恣意性のある種のいい加減さがついて回ったことが、村内法の実態を調べる中で明らかになった。そのことが結果的には沖縄固有の習俗に対する抑圧への歯止めになった。見方を変えれば、結果的にはシマの自治が沖縄文化を守ったとも言える。この検証を通して、本論文第一の課題である、村内法による民衆の生活規制の実態の解明を行なった。

だが、モーアシビ取締りへの抵抗には表立ったものが少なく、若者たちは次々と場所や方法を変えて遊びを続けたが、モーアシビと表裏する習俗である馬手間の改廃は紛争にまで至った。馬手間の習俗に反対する議員（黒派）と継続を主張する議員（白派）が対立し、青年団による祭や行事も全て白黒別々に開かれるまでになった。モーアシビや馬手間など

性に関する村内法の執行は、どの集落でも青年集団に委ねられており、シマの女性に対する権利意識も相まって、利権争いのような様相を呈した。この在り方は、戦前の沖縄の社会教育と習俗との密着を示しており、その解明は国や県の同化政策が村内法と社会教育に与えた変容を明らかにするという本論文第二の課題に繋がっている。

第2節では、モーアシビの習俗が持つ教育機能を5つに分類し、その在り方を現地での「聞き書き」を軸としてまとめた。5つの教育機能とは、次の通りである。即ち、①歌舞の伝承機能、②創造活動の場としての機能、③伝統的地域体育の伝承機能、④仲間づくりの機能、⑤明日の労働への活力を生み出すレクリエーション機能である。これらの5つの機能の他に、この習俗は性教育機能を帯同しているが、その機能は5つの教育機能に内在していると考えた。この教育機能の分析を行なうことにより、「土俗の力による凝集力・紐帯がどのように機能していたのかを考察し、その力が生み出した『学び』の在り方を検証する」という本論文第三の課題の解明を行なった。その分析で明らかになったことを以下に要約する。

歌舞の伝承機能について論じた第2節(3)の嘉数集落の例では、同化政策による習俗の抑圧に対する若者たちの立ち振る舞い方が明らかにされた。彼らは禁止されても場所や時間を変えて習俗を継続したが、婚姻媒介機能の喪失という習俗の生命線の切断が、習俗を沖縄戦前に終わらせた。結婚相手を見つけるという習俗の動機の喪失は歌舞の技量の低下に直結した。

創造活動の場としての機能を論じた第2節(4)の伊佐集落の例は、中学生による遊びの例であり、モーアシビとしての与件を欠いていた。しかし、そこで行われた「掛け歌」は、この習俗が有する創造的性格を示していた。楽器づくりからはじまるモーアシビごっこの創造性が少年少女たちをこの遊びに駆り立てたことが明らかになった。

社会体育の場としての機能を論じた第2節(5)の宜野湾集落の例では、この習俗は未だ婚姻媒介機能を残しており、恋愛と歌舞とスポーツの根源的な一体化が見られた。

第2節(6)では「聞き書き」は行わなかったが、モーアシビの仲間が民俗学でいう「若者仲間」であり、強い同輩結合が沖縄の社会的紐帯の一つとして機能していることが見てとれた。

第3節では、モーアシビが帯同した教育機能が、戦後は「エイサー」に引き継がれ展開されてきた様相を論じた。結婚相手を見つける為の歌舞の習俗であるモーアシビと、盆の伝統行事であるエイサーとは民俗としての系譜は異なっているが、歌舞の文化伝達機能の

場としても、出会いの場としてもその機能は共通している。エイサーで歌われる音楽の多くもモーアシビ由来のものである。モーアシビからエイサーへ習俗が引き継がれたことは、これまで音楽関係者によって指摘されてきたが、本章では初めて社会教育の視点からその継続性を明らかにした。

本来はお盆の伝統行事であり、地味な伝統芸能であったエイサーが、戦後になって中部地区の太鼓エイサーを取り入れ、派手な衣装を纏って男女で踊るスタイルへと変貌した過程は、狭義での「伝統芸能」の枠には収まらない、若者たちによる芸能の選り好みであった。歌舞の中の、退屈な部分や若者たちに必然性が感じられない部分は極力カットされ、心に響く部分が強調されていく。このあり方は、通常の前継ぎの継承における「わざ」の伝承とは異なる、原初的な創造活動のエネルギーに支えられた技芸の「学習」であった。そこには、モーアシビ由来の柔軟性と創造性の根源的な力が存在した。

末本誠は上野景三や小林平造らとの共同研究において、村祭りにおける踊りの動作や所作の習熟過程を分析し、シマ社会における芸能を中心とした教育的意味の構造に関するモデルを提示しているが、しかし「村遊び」とは異なり、モーアシビやエイサーにおける文化伝達機能や「学び」を、そのような教育的意味の構造のなかで捉えることは困難である。歌舞の創造や伝承は、青年層のみによる水平的な形で行われてきた。即ち、「習俗としての教育」、文化伝達のあり方には、村祭りのように村落共同体全体で関わるものと、本土での若衆小屋での学びのように限定された時間と空間の中で展開されるものと二種類のあり方があった。青年層だけで文化伝達が行われたモーアシビの場合は、教育活動としては非組織的・非体系的であるが、それ故に自然発生的で根源的な創造性と活力を有していた。エイサーはその創造性を引き継ぐことができた。

本章では、モーアシビとエイサーにおける「土俗の力」の紐帯が生んだ「学び」（本論文第3の課題）の巨大な力を明らかにした。

日本では、一般的に「社会教育」と「社会教育行政」が同一視されてきた。松下圭一は、『社会教育の終焉』（筑摩書房、1986年）の中で次のように述べている。「しかし、さらに、なぜ私のいう市民文化活動をも社会教育と呼ぶのであろうかという観点が出てくる。そこにはすべての市民文化活動を、ムラぐるみを原型として『国家』ないし官僚による教育の施策対象としようとする日本型教育発想がある。つまり、明治以来の完治・無謬・包括という教育発想の継承である。…（略）… いま一度、市民文化活動が社会教育行政から自立しているという確認をしよう。これまで、市民文化活動が『社会教育』と呼ばれた

ために、市民文化活動は社会教育行政の対象と見なされがちであった。だが、市民文化活動を無限に豊かな大海と見れば、社会教育行政による施策のなしうる範囲は、コップ一杯の水にすぎない」⁶⁶。

第1章第2節(4)で述べたように、戦前期のウチナンチューを「市民」と呼ぶことはできない。彼らは、松下の言う、教養と学歴を備えた自立した「市民」などではない。しかし、柳田国男の言い方を借りれば、断固たる「常民」であり生活者である。本章では、彼らの「習俗」に内在した豊かな教育力を抽出し、明らかにした。モーアシビに内在する大きな教育力が戦後のエイサーに繋がり、その活動は戦後の沖縄社会教育を支える支柱となってきたのである。沖縄の習俗が大きな教育力を持ち得たのは、その非公式的で自然発生的性格と、その中で育まれた民衆自身による生き生きした学びと創造性の発揮によるものであることが分かった。

注

- 1 『瀬底誌 資料編』本部町字瀬底、1995年、39頁。
- 2 『沖縄民俗辞典』吉川弘文館、2008年、515頁。早い地区では昭和に入る頃には見られなくなったが、宜野湾など一部地域においては沖縄戦直前まで残った。
- 3 『沖縄県史 第22巻』琉球政府、1972年、522-523頁。
- 4 奥野彦六郎『沖縄婚姻史』国書刊行会、1978年、3頁、12-13頁。
- 5 同上書、12頁。
- 6 同上書、13頁。
- 7 遊戯としてのモーアシビとしては、大宜味村大保の例がある。『大保誌』大宜味村大保、2006年。
- 8 『山内盛彬全集 第一巻』沖縄タイムス、1993年、492頁。
- 9 奥野彦六郎、前掲書、35頁。
- 10 W. P. リーブラ 『沖縄の宗教と社会構造』崎原貢・崎原正子共訳、弘文堂発行、1974年、174頁。
- 11 『沖縄県史 第4巻 教育』琉球政府、1966年、611頁。
- 12 「琉球新報 明治42年12月10日号」。
- 13 『沖縄県史 14 資料編4』琉球政府、1965年、507頁。
- 14 伊波普猷『沖縄女性史』小澤書店、1918年、90頁。

- 15 瀬川清子『沖縄の婚姻』岩崎美術社、1969年、35頁。
- 16 『沖縄県史 第19巻 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年、54頁。
- 17 伊波普猷、前掲書、80頁
- 18 『沖縄県史 14 資料編 4』琉球政府、1965年、507頁。
- 19 『名護市史 本編 6 教育』名護市役所、2003年、319頁。
- 20 例えば『今帰仁村議会史』今帰仁村議会、1990年、342頁、各村内内法（明治20年）中の第51条。
- 21 「島尻郡郡治要覧」『沖縄県史 4』琉球政府、1966年、629頁。
- 22 『沖縄県史 19 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年、390頁。
- 23 『糸満市史 資料編 12』糸満市役所、1971年、236頁。
- 24 笹森儀助『南嶋探検 1』平凡社、1982年、287頁。
- 25 古波蔵保好『沖縄物語』新潮社、1981年、108頁。
- 26 『米須字誌』糸満市字米須、1992年、108頁。
- 27 西銘仁正『伊平屋村田名字誌』、2003年。
- 28 『瀬底誌 資料編』本部町字瀬底、1995年、39頁。（字瀬底の説明はこの資料による）
- 29 『辺野古誌』辺野古区事務所、1998年、180頁。
- 30 『浦添市西原公民館 落成記念誌』字西原自治会、2005年、165頁。
- 31 同上書。
- 32 白黒党争については右の資料による。『ぎのわん』字宜野湾発行、1988年刊、124-134頁。
- 33 鶴見俊輔『家の神』淡交社、1972年、108頁。
- 34 例えば、野村壽夫「現代“若衆宿”考 — 国立三瓶青年の家の試みから」『青少年問題 43巻 12号』、1996年。
- 35 山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所発行、2007年。
- 36 柳田国男「平凡と非凡」『定本柳田国男全集 24』筑摩書房、1970年、441頁。
- 37 小林幸男「エイサーの分類」『エイサー360度 歴史と現在』沖縄全島エイサーまつり実行委員会、1998年、49頁。
- 38 奥野彦六郎、前掲書、107頁。
- 39 山本健『若者組の研究』教育出版センター、1986年。
- 40 『米須字誌』、前掲書、108頁。

- 41 登川誠仁『オキナワをうたう』新潮社、2002年、28－29頁。
- 42 「琉球新報 明治40年8月31日号」。
- 43 羅承晩「民謡の実演現場としてのモーアシビ分析」『韓国と沖縄の社会と文化』第一書房、2001年、118－119頁。
- 44 真栄城勉「明治期の沖縄県における社会体育史」『琉球大学教育学部紀要第43集』1993年、380頁。
- 45 松島茂善・江橋慎四郎『社会体育』第一法規、2001年、45頁。
- 46 『山内盛彬著作集 第一巻』前掲書、498頁。
- 47 羅承晩、前掲論文、117頁。
- 48 加藤正春「沖縄の「別れ遊び」儀礼の考察—若者仲間による葬宴と死者観念—」『民族学研究』65巻3号、2000年、209頁。
- 49 同上論文、224頁。
- 50 2012年11月13日、名護市底仁屋「泡盛資料館」にて。
- 51 文化人類学・民俗学上の区分である。琉球王国統一前の三山時代、沖永良部と与論島は北山王国の一部であり、それ以来沖縄文化圏に留まっている。奄美が薩摩藩の支配下に置かれた際も、税などで他の奄美列島とは違う扱いを受けていた。三線なども、奄美三線ではなく沖縄三線を使用する。奄美群島の日本への復帰運動の過程では、2島のみを復帰から切り離す「2島分離案」が提出されたが現実化はしなかった。奄美群島の復帰は1953年（昭和28年）。
- 52 森崎和江・川西到『与論島を出た民の歴史』葦書房、1996年、142－144頁。
- 53 小林幸男「エイサーの分類」『エイサー360度 歴史と現在』沖縄全島エイサーまつり実行委員会、1998年、49頁。
- 54 同上書、52頁。
- 55 「那覇横目条目」『那覇市史 資料篇 第1巻12』那覇市役所、2004年、147頁。
- 56 ここでのエイサーの説明は、次の資料による。宜保栄治郎『エイサー 沖縄の盆踊り』那覇出版社、1997年。
- 57 山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所、2007年、213頁。
- 58 『沖縄大衆芸能 エイサー入門』琉球新報社、1984年、122頁。
- 59 宜保栄治郎、前掲書、40頁。
- 60 ここでのエイサーの説明は、小林幸男、前掲論文による。

- 61 富永健「エイサーの発展的継承と地域づくりへの応用」『地域政策研究 30』地方統治機構、2005年、62頁。
- 62 沖縄の殆どの小・中学校の運動会で、エイサーが取り入れられている。
- 63 大城学「エイサーと若者たち」『青少年問題』第47巻11号、2000年、51頁。
- 64 末本誠『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ』福村出版、2013年、257—258頁。
- 65 宜保栄治郎、前掲書、281頁。
- 66 松下圭一『社会教育の終焉』筑摩書房、1986年、76—77頁。

第5章 方言札の性格と起源に関する考察

本論文では、罰札制度を通して見た、習俗としての社会教育の実態を明らかにすることを目的として、第1章では南島村内法に支えられたシマの自治と社会教育との関係を論じ、第2章では古琉球の時代以来、沖縄農村共同体の規範であった「南島村内法」について論じた。そして第3章では、その罰札制度が近代の同化政策でもある「風俗改良運動」のなかで、変容を被りながらも生きてきた様相を明らかにし、第4章では「風俗改良運動」のなかで真っ先に改廃の対象となった「モーアシビ」と、歌舞の宴としてモーアシビのエネルギーを引き継いだ「エイサー」の二つの習俗が有した教育的機能を解明した。以上のこれまでの考察を踏まえて、第5章では方言札の性格と起源に関する考察を行う。

そしてその意味では、本章で取り扱う「方言札」はまた、沖縄古来の罰札制度と風俗改良運動との結合の産物と見なすことができる。沖縄での方言札発生年代（1900～1903年）は、風俗改良運動期に重なる故、そう見なしても間違いではないと考えられる。そして断るまでもなく、この「方言札」だけが、唯一「学校教育」の内部に入り込み根付いた罰札の習俗である。

沖縄における罰札制度の記憶は、現代社会に生きるウチナンチューの脳裡には、あまり残されていないように思われる。そのような習俗が存在したことさえ知らない人も多い。しかし、その唯一とも言える例外が、20世紀初頭から60年代まで残されていたこの「方言札」という、沖縄語の話者に対する罰札である。今でも、学校教育における方言札制度の体験者は極めて多く、その記録にも膨大なものがある。

だが、見落とされてはならないのは、方言札は決して学校教育の中だけで使用された訳ではないということである。青年団などの社会教育の場でも使用されてきた地域もある。そして、決して法的に推進されてきた訳ではないこのシステムは、言うまでもなく沖縄農村社会の罰札制度に由来する「習俗」である。本章では、農村共同体との関わりにも焦点を当てて、方言札の性格と起源について論じることにはしたい。

第1節 方言札の基本的性格

学校社会に入り込んだ罰札である「方言札」には二つの特徴的な性格がある。慣習的性格（非公式的性格）と自然発生的性格（草の根的性格）である¹⁾。その二つの性格は、方言札が農村共同体の罰札制度に起源を持つ習俗であるところから来たと考えられる。ここ

では、民俗としての方言札が持つ基本的な性格を解明するにあたり、先ず、(1) で方言札の習俗が持つ慣習的性格（非公式的性格）について分析し、(2) において方言札の自然発生的性格（草の根的性格）を明らかにする。更に (3) で、王府時代から続く村内法の罰札制度と関連する方言札が持つ歴史性について考察した後、それらの性格に共通する「村内法的性格」を抽出して、(4) の「方言札の村内法的性格」としてまとめたい。最後に (5) の「集落の罰札制度と、方言札を繋ぐもの」において、方言札の歴史性が有する現代的意味を検証する。

(1) 方言札の慣習的性格（非公式的性格）

ここで対象とする「方言札」とは、20 世紀初頭から 1970 年代前半まで、南島（沖縄県・奄美諸島）の学校教育・社会教育の現場で、方言を使用した者に対して与えられていた罰則札である。南島以外では、東北地方などで使用されていたという伝承が存在するが、その普及の広範さと根深さにおいて到底比較できるようなものではない。琉球三十六島の北部を占める奄美諸島は鹿児島県に属するが、「方言札」の流布に関しては、沖縄県と変わらない。母胎である農村共同体にも類似性がある。

日本列島の言語のなかで、最も異質性の強い言語が使用されていた沖縄県は、全国の会話教育のモデルとなって全国から見学者を迎えた時期がある。英語の **Common Language** の訳である「普通語」という名詞が、沖縄で生まれて全国に広がった事情もそこにある²。基本的には、口承伝承の域を出ない本土の「方言札」は沖縄から伝わった可能性が高いと考えられるが、本土における札の使用法などを検討しなければ確実なことは言えない。しかし、南島における方言札に関する膨大な体験談や資料の存在に対し、東北などに関しては口承伝承という形でしか残されておらず、研究も進んでいない。

本土でも、1900 年（明治 33 年）に発布された第三次小学校令において、それまでの「読書」、「作文」、「習字」の 3 科目を合わせて「国語科」が創設されて以来、方言の矯正と標準語の強制という国語政策は文部省の一貫した方針となっていた。しかし、方言の矯正により熱心だったのは、文部省ではなくむしろ現場の教師たちであった。そして、その熱心な教師たちの分布には、明らかに地域的な偏りがあった。小国喜弘は以下のように述べている。「標準語は東京の山の手言葉を中心にして制定されているが、標準語から大きく逸脱した言葉を話しているにもかかわらず京都や大阪では標準語教育は一向に盛り上がらなかった。それに対して、東北地方や沖縄といった、戦前期において『内国植民地』と目され

た地方においては苛烈なまでに実施されることになったのである」³。

本土の諸法規の適用外に置かれ、文字通りの国内植民地としての時代（「旧慣温存期」のこと。第2章で論述）を経た沖縄と、たとえ僻地であっても、国内法がそのまま適用される東北を「内国植民地」として同列に扱う小国の叙述には問題がある。1880年（明治13年）、即ち琉球処分により沖縄が日本に併合された次の年、政府は沖縄に通訳養成所である「会話伝習所」を設立した（後年、師範学校へ改組）。そして、学校教育が開始されると同時に、「会話」という本土には存在しない科目が設けられた⁴。

国頭郡本部町の『本部町史』は、近代的な学校システムが導入されたばかりの学校現場の様子を、「沖縄県視察復命書」を引用しながら次のように述べている。

「新来ノ教員ハ言語人民ニ通セス、番所内ニ止宿シ文子又ハ其他ノ者ヲ使役ス（此教員ノ使役ニ供スル者ハ間切ノ民費ヲ以テ此ヲ給シ教員給料ノ外ナリ）」⁵。

本土からやってきた教員は、言葉が通じないため、文子と呼ばれる王府時代からの下級書記官を通訳として雇わないと何もできなかった。このような形で沖縄の近代学校教育は始まった。東北の学校教育史とは明らかに異質である。

しかし、小国の指摘で妥当であるのは、激しい方言矯正が僻地から始まったことである。そしてまた、風聞として伝承されている「方言札」の分布地域も、中央から遠く離れた僻遠の地であることは共通している。その在り方は、方言札が法規や条例によって定められたような公的な存在ではなく、言語教育を巡る一つの習俗として立ち現れていることを物語っている。

沖縄でも本土語教育は、首里や那覇のような都市部からではなく、離島や山原地方の僻地から過熱していった。何故ならば、離島や山原地方の人々は、本土語（普通語）を身につけることによってはじめて、首里の上流階級の人々と対等に話ができるようになるという、前近代的差別の解消という切実な要望を動機として持っていたからである。

沖縄では、たびたび厳しい会話教育（普通語励行・標準語励行）が行われてきた。だが、どのような厳しい運動のさなかにおいても、一度として「方言札を使用せよ」などという条例や通達が出されたことはなかった。その非公式性は、方言札の極めて大きな特色であったと言わねばならない。さすがに、この事実を否定する論者はいない。

それどころか、方言札はいつの時代にも、あまり大っぴらに語ることが憚られる教育手段とされてきた。例えば、1916年（大正5年）の「沖縄県教育総会における諮問による答申」中、「普通語ノ励行方法答申書」では次のように書かれている。

「一、方言ヲ使用スル生徒ニ罰札ヲ渡シテ制裁ヲ與フルモ地方ノ状況ニヨリ校風ノ如何ニヨリ一時的方便トシテハ可ナラシモ主義トシテハ善キ方法ニアラザルベシ」⁶。

方言札ができて間もない時期であるにも関わらず、教育方法としては決して誉められたものではないと明言されている。このような方言札のもつ非公式的な性格は、方言札の在り方を大きく規定していた。即ち、札の形状や寸法・素材・色彩などは無規格で多様性に富んでおり、残されている資料は圧倒的に被教育者の側のものに偏っている。公式資料が少ないこと、学校や地域によって、導入時期や導入方法もバラバラである。掃除当番など他の罰則を伴うかどうかについても学校ごとに異なること、体罰を伴って生徒を委縮させる場合もあれば、半ば遊戯的に使用されていた時間・空間も存在したこと等に見られるように方言札は極めて多様性に富んだものであった。ただ、方言を使用した者に札を与えて首から吊り下げさせ、次の違反者（方言使用者）が現れるまでその札を持っていなければならないという、南島村内法上の罰札と同一の使用方法だけが、全ての方言札に共通していた。ただ、それにさえ例外があった。筆者の調査では、札を次の違反者に廻していくのではなく、帰宅時に担任に返してから帰ったという例も見つかった。その学校では、各クラスに常時 10 枚前後の札があって学級担任が管理しており、月末に使用統計をまとめたという。1944 年（昭和 19 年）当時、首里市立第三国民学校の児童であった D 氏（昭和 7 年生。現在、読谷村儀間在住）の証言である（日時等は序章第 4 節参照）。

そして、方言札の慣習的性格に起因するもう一つの特徴に、使用実態の把握が難しいことが挙げられる。戦前の沖縄を代表する知識人の一人である伊波普猷でさえ、大正期に既に方言札を「過去の遺物」として扱った。1921 年（大正 10 年）の県立図書館の館報に掲載された「図書館にての対話」にはこうある。当時、県立図書館長であった伊波普猷が執筆した一文である。

主 昔或る中学で方言の取締に制札法を採用したとかある。

客 制札法とは一体何のことだ。

主 農村の内法の一で、砂糖黍を取って食べた奴を制裁する為に札を渡すことだ。(略)

客 そして君、今でもやっているのか。

主 それは君ずっと昔の話で、今頃そんなことがあってたまるものか⁷。

ずっと昔どころか、この時期はまだ、「方言札」の歴史から見ると、まだ始まったばかりの初期である⁸。現在明らかになっている最初の使用例は、1903 年（明治 36 年）の北谷小学校、及びほぼ同時期の羽地尋常高等小学校である。それどころか、札は戦後になって

も使用されていた。沖縄言語学の第一人者である外間守善は、方言札について次のように述べている。

「言語教育を徹底させようとした意識を、官僚主義の変形とみるか、近代化していくための苦慮とみるかいろいろ問題はあるでしょうが、現実的には間違いなく過激な方法であった」⁹。

ここでも、方言札は過去のものとして、過去形で批判・総括されている。しかし、この本が発行される直前の時期（60年代後半）まで、方言札は沖縄県内において広く使用されていたのであり（北部琉球＝奄美では70年代まで）、本来なら同時代的な問題として取り扱われるべき対象であった。ただ常識的に考えると、この書が著された1971年当時、沖縄は未だ本土復帰前であり、沖縄出身の在京言語学者として教壇に立っていた外間が戦後沖縄教育現場のディテールを正確には知りえなかったと考える方が自然だろう。戦後の方言札の存在が、広く人口に膾炙されるようになったのは、小熊秀雄の著書『<日本人>の境界』（新曜社、1998年）によってである。

大正期の伊波普猷でさえ、方言札を「明治期の遺物」として認識していたのである。非公式的・慣習的なこの罰札は、いとも簡単に歴史の闇に隠れることができた。また、第2章で取り上げたように、伊波の挙げた砂糖黍の罰札もそう簡単に無くなってはいない。筆者が2003年に読谷村で聞き取り調査を行ったとき、次のような報告がみられた。

「方言札はあまり厳しかったという記憶はない。それよりも、村の原札で、学校帰りに砂糖黍を盗んで食べることのほうがずっと怖かった。罰金を取られるし、方言札よりずっとシビアでした」（A氏談、読谷村喜名在住、1940年代後半に喜名小学校在学、日時等は序章第4節参照）。

方言札が耳目を集めるようになるのは、1940年（昭和15年）に、柳宗悦ら『民芸』同人と沖縄県学務部の間に生じた「方言論争」以来のことである。彼らが訪琉中の、同年1月19日付「沖縄日報」投書欄に掲載されたK・I氏の回想文によって、柳らは方言札の存在を知るようになる¹⁰。それ以降、方言札は沖縄県の方言撲滅政策の象徴的道具として槍玉に挙げられるようになる。

「方言論争」は、本土の知識人たちを巻き込んで大々的に展開され、その行き過ぎた言語教育に批判が高まった。方言札に関しては、その存在を隠匿しようとした県学務部と新聞記事の情報から実在を確信した柳ら『民芸』同人との間で論議が繰り広げられた。結果的には、柳らが正しかった。しかし、彼らはそこで象徴的に使われた「方言札」を見たこ

ともなければ、その札の持つ歴史性を問うこともなかった。いや、正確に言うと、本土の知識人のうち、柳田国男だけが方言札の歴史性について言及していた。

「島には昔からの黒札という内法があって、次の違反者を以て我が身の責任を解除してもらふという、その組織を此の禁止（筆者注：沖縄語の禁止）の上にも利用しているとは情けない話である」¹¹。さすがにこの日本民俗学の泰斗は、押さえるべきところを押さえている。

さらに言えば、戦前・戦中期の方言札は、学校単位で使用を決めたことが多かった。しかし、戦後の方言札使用に至っては、基本的には教員の個人的判断で使用されたため、その存在はますます分かりづらいものになっていった。だが、特に復帰前までは沖縄の教育現場の事情が分かりづらかったと見え、先述したように、在京の沖縄言語学の第一人者である外間ですら、方言札を戦前のもものとして論述していたのである。

(2) 方言札の自然発生的性格

沖縄では、標準語の普及のために方言札を使用せよという言説は、公式には殆ど表明されてこなかった。戦時中、方言禁止の処方箋の如き教育手段の羅列のなかに、処方の一つとして例示されたり、大正期に教員同士の研究会で発表された例が僅かに見出されるだけである。いずれも、強制というよりも示唆に近い。方言札の形状や寸法、管理の方法に伴う罰則も、学校ごとに違った。いや、時代と地域によっては明らかに学校内でも教師によって異なっていた。草の根的に導入され、その作り方や使い方が、個々の教師たちの教育方針に従って試行錯誤されてきた。

近藤健一郎による、学校誌における方言札の導入記録の一覧表を参照して、方言札の草の根的な起源について考えてみたい¹²。

表 5-1 から分かるように、八重山諸島にある 12 の小学校、4 つの分校（分校は学校名欄に（ ）で囲まれて記載）のうち、最も早期に方言札が導入された記録が残るのは、1900 年代後半の登野城小学校であり、この地方では例外的に早いといえる。しかし、その後に続くのは 1920 年代前半の大浜・竹富・鳩間・波照間・与那国の 5 校であり、すべて離島の小学校であるが、登野城小学校とはかなりの時間差があると言わねばならない。

これに対し**表 5-2** において、沖縄本島中部における 20 の小学校、1 つの分校のうち、5 校の小学校が 1910 年代までに方言札導入の記録を見出すことができる。序章で触れた、沖縄で最も早い方言札導入の記録を持つ北谷小学校はこの地域にある。

表5-1 八重山における方言札に関する回想記・座談会記録の有無の一覧

(表中、○が方言札の存在への言及があるもの。)

小学校名	00年代前半	00年代後半	10年代前半	10年代後半	20年代前半	20年代後半	30年代前半	30年代後半	40年代前半
登野城		○							○
石垣							○		○
川平							○	○	○
大浜 (平真)					○			○	○
白良 (宮良)						○			
竹富					○		○	○	○
黒島						○			
鳩間					○	○		○	
小浜 (古見)						○	○	○	○
西表								○	
波照間					○		○	○	
与那国 比川					○	○		○	○
							○		

(近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として』

平成11年—14年度科学研究費補助金基盤研究 (C) 2 研究成果報告書、2003年、37頁)

より。表は筆者作成

表5-2 沖縄島中部における方言札に関する回想記・座談会記録の有無の一覧

小学校名	00年代前半	00年代後半	10年代前半	10年代後半	20年代前半	20年代後半	30年代前半	30年代後半	40年代前半
浦添			○						
仲西			○						

嘉数						○			
宜野湾						○			
普天間									
北谷	○								
屋良					○	○			
古堅			○						
渡慶次									
伊波									
美里									
美東					○				
越久				○					
具志川									
天願						○	○	○	
与勝									
(与那城)									
喜捨場					○				
中城									
津覇						○	○	○	
西原					○			○	

(同上、82 頁)。表は筆者作成

これに対し、表 5-2 において、沖縄本島中部における 20 の小学校、1 つの分校のうち、5 校の小学校が 1910 年代までに方言札導入の記録を見出すことができる。序章で触れた、沖縄で最も早い方言札導入の記録を持つ北谷小学校はこの地域にある。

近藤の研究は、学校誌のなかの方言札に関する記載の有無を問題にしたものであり、近藤自身が指摘するように、学校誌への記載が無いことが直ちに方言札の有無を意味するものではない。しかし、方言札導入時期にある程度の地域的偏りが見られることは、上記の二つの表の比較からも推察できる。表 5-2 の沖縄本島中部において、1910 年代前半までに方言札記録が見られる 4 つの小学校は、中部の中でもすべて西海岸側の学校である。また、八重山諸島の中で例外的に早い時期の記録のある登野城小学校の学校区は、王府時代

から役所があり、この地方全体の中心地であった。この表だけを見ての性急な判断は避けねばならないが、村内法の制裁手段として古くから「罰札制度」が根付いていた沖縄本島とは異なって、八重山地方への罰札制度の導入が明治以降の話であることは念頭に置くべきである¹³。

上記の2つの表を見れば、方言札導入の時期がバラバラであることは明白である。また、沖縄島南部に位置するため表に出ていないが、決して政治・文化の中心地である首里や那覇から方言札の使用が開始された訳でもない。首里や那覇で方言札が使われ始めるのは、1920年代以降である。そして、学校ごとに見ていくと、方言札の導入過程にも学校によって大きな差異があることが分かる。例えば、国頭尋常高等小学校のように、生徒の側から方言札を制作して使用を促す事例¹⁴、部落の「生徒自治会」によって自主的に方言札が学校に持ち込まれた事例¹⁵も存在する。次節で詳述するように、札の色彩や大きさも学校によって異なる。こういった多様性は、この罰札の出自を示唆していると考えられる。このような学校への「方言札」の導入状況から見れば、方言札の起源は自然発生的である。言いかたを変えれば「草の根的」に現れていると考えることができる。このことの根本的な検証は、本章3節の「方言札出自説の検討」において行なう。

社会科学の分野において、「自然発生」という言い方はおかしいとする意見を頂いたことがある。しかし、政治や労働運動の領域において、党派や指導部が指導したものではない運動について「労働運動の自然発生性」という言い方はごく自然になされてきた¹⁶。戦前の沖縄では、方言札の導入は、職員会議や校長の発案で決まっていた例も多い。しかし、特定の個人や集団によって、札が意図的・計画的に広められた訳ではない実態を指して、ここでは「自然発生的」という言い方をを用いる。他府県出身の県知事や官僚が広めたにしては、その方法は余りに非合理的な土俗に基づいていた。その非合理性については、次項で論じる。

(3) 方言札の前近代性

方言札は、厳しい同化政策が生み出した言語教育のアイテムである。しかし、同化政策がすぐれて近代の所産であるにも関わらず、方言札の在り様は近代の管理教育からは程遠いと言わねばならない。教室の内部で方言使用者に対して罰札を与えている間は、まだ教師によるそれなりの管理が行き届くことが多かったに違いない。しかし、渡された生徒が次の違反者を捜し出すというルールは、遊び時間や放課後にも適用されていた。そこに見

出すことができるのは、合理的な言語教育には程遠い混乱と恣意性である。筆者の聞き取り調査においても、次のような事例が見られた。

「元気な子ほど、札をかけられました。そういう子は隣の子どもの足を踏みつけて『アガー』と叫ばせて、『ハイ、方言使ったね』と札を渡していました」(B氏談。1950年代前半、読谷村立座喜味小学校の事例。足を踏みつけて「アガー」と叫ばせる事例は、聞き取りにおいても各種資料においても極めて多い)(日時等は序章第4節参照)。

「小さい学年の子をいじめて渡した」(G氏談。1936～41年、栗国村立栗国小学校の事例)。

「各学級に一つずつ廻していた。誰かが方言を使うと受け取らされた。自分は腕白だったので、皆怖がって私に渡すことはしなかった」(E氏談。1940年代前半、読谷村立渡慶次小学校の事例)(日時等は序章第4節参照)。

「方言札」が公権力によって一方的に強制された「植民地主義教育」の道具であるならば、上記のような例は存在し難いのではないだろうか。例えば、札を使って強制する対象が、標準語ではなく天皇制に関係する何かであったとすれば、上記のような悪ふざけは決して許されなかったに違いない。やはり、学校社会に入り込んだ「習俗」であると言うしかない。

志村文隆の調査においては、以下のような事例が確認されている¹⁷。

「友達どうして遊んでいるときに渡す。普段は隠し持っていて内緒にしていた」(1930年代、天底尋常小学校の事例)。

「方言を使うときは、“ホーゲントッタラ(方言で言ったら)と言って、貰わないようにしていた。悪い雰囲気ではなく、面白半分だった」(1930年代、知念尋常高等小学校の事例)。

「方言札は親しくない友達に渡すものだった。そのために作戦を練った。ボスには方言札をあげられない。だからボスは方言を使う。また同じ字同士で団結して戦った」(1950年代、浦添初等学校の事例)。

喜宝院蒐集館には、次のような記録が残されている。

「ゲーム感覚で方言を使うことを誇らしげに、先生の前でも平気で方言を使い持ち帰っていた。木製か厚紙か? タテ7cm 横7cmくらい」(伊江島、伊江小学校、昭和27年生まれの女性、1997年8月25日聞き取り)。

方言札が、多くの子どもたちの心を傷つけた酷い働きをしてきたことは当然である。毆

られる、操行減点、正座させられるなどという体罰を伴う例はありふれたものであるが、時間と空間によっては、遊戯的な使われ方をしていたことも一方の事実ではある。教師たちは、このような遊戯性をも含めて教育効果を計算していたのだろうか。その可能性はある。しかし、弱い子どもや大人しい子どもばかりが集中的に狙われるこのシステムが、「良き臣民」を育てるための皇化教育にふさわしいとも到底思えない。方言札を巡る遊び感覚の事例について、志村文隆は次のように述べている。

「児童だけの空間では、場合によっては方言札を渡すという行為事項だけが独立した目的であり、現場では相手から巧みに方言を誘導するという、競い合いの状態が生じたケースも多かったと思われる」¹⁸。そして、「方言を使うと方言札をもらうだけで、正しく標準語を教えてもらえなかった」という事例を紹介して、方言札が一部では風化・形骸化していた姿を書きとどめている。まともな言語教育のメソッドとして有効な方法ではなかったと言える。方言札は、風俗改良運動の只中で発生した。しかし、その時期の日本本土語教育は、決して成功裡に終わったとは言えない。

(4) 方言札の村内法的性格

本節 1 項で述べた方言札の慣習的性格、2 項で述べた半ば自然発生的な草の根的性格、更に 3 項で述べた前近代性を合わせて考えると、それを「村内法的」なものと規定することができる。南島村内法は元来は慣習法であり、各集落（シマ）ごとに中身が違う自然発生的な法であった。学校で使われていた方言札の中には、その原像とも言うべき、村内法上の罰札を想起させるような事例がある。方言札が、沖縄語の禁止以外にも用いられていた例である。

「学校には、監護（風紀係）というものがあって、方言を言うと「札」をはかされましたよ。方言だけでなく喧嘩をしてもはかされましたよ」（大浜尋常高等小学校、下野イツキ 大正期に在学）¹⁹。

「風紀係がいて、生徒の素行が悪いとその『監護札』をかけられました」（大浜尋常高等小学校 小底致市）²⁰。

「しかし、この札はまた別の札としても利用されていました。当時、一旦学校に登校すると、昼食時間以外、校外への出入りは禁じられていました。そのような中、無断で校外へ出た人にはその罰として、「方言札」が首から吊るされたのです」（久高尋常小学校 西銘ウタ 1913 年入学？）²¹。

これらの使用例は、同時代の沖縄農村で広く用いられていた、畑の甘蔗を齧ったときや若い女性が一人で夜遅くに家にいないときに渡される罰札を思い出させるものである。また、大多数の学校では、教師や学校長が方言札を作り、子どもたちに強制していた。しかし、少数ではあるが、児童や生徒が自ら方言札を作っていた事例も存在する。前項でも紹介した、辺土名小学校の刊行物には次のように記されている。「共通語励行は、全島の学校で強力に推し進められていた。私たちの学校もその例にもれなかった。いつの頃からか知らないが、各部落の生徒自治会が方言札と言うものを発行していた」²²。

ここで述べられている「生徒自治会」とは、戦前の沖縄で広くみられた、青年団に入団する前の子どもたちの社会教育団体である。この事例は、学校社会で使用されている方言札と、村落共同体との深い関わりを示唆していると言える。方言札は基本的には、「方言を使った人間に与えられ、次の違反者が出るまでその札を首からかけていなければならない」というルールで廻される罰札である。このルールの重要なポイントは、次の違反者を見つけるのが基本的には生徒自身であるということだ。勿論、現実には教師が見つけて札が廻ることも多かっただろうが、渡された生徒が次の違反者を捜し出し、同級生に渡す方法があくまでも基本である。権力者（この場合は教師）ではなく、違反者自身が次の違反者を探すというルールは、集落（シマ）における罰札制度と同一である。

上記の辺土名小学校の事例が興味深いのは、方言札をめぐって学校社会と地域社会との相互浸透が見られるからである。辺土名小学校の場合は、村落で作られた罰札が学校に持ち込まれた例であるが、逆に学校の方言札が地域社会においても効力を発揮する例も多かった。近藤健一郎の論文には、学校外にまで方言札の力（規範）が及ぶ例と、学校内部にその効力が限定される例が混在する事実が報告されている。「校門を出ると方言を話し出すという回想のある一方で（糸満・原国マキ）、家まで持ち帰り方言を使う児童を探したという回想もあった（南風原・知念邦夫）」²³。即ち、集落のなかで遊んでいるときに方言を使っても、学校の方言札が適用されることもあったということである。札の管理も必ずしも学校内で行われている訳ではなく、自宅に持ち帰る事例も多いことが分かっている。村落で作られた罰札が学校に持ち込まれる事例と、学校の方言札が村落に持ち込まれる事例の共存は、方言札が学校社会と村落共同体の接点で作られ、存在していたことを暗示している。

更に現在では、学校の方言札が村落で使用されるのではなく、集落（シマ）が独自に方言札を持ち、それが社会教育の場で使われた集落があることが分かった。筆者が、最初に

その実例を知ったのは、2003年8月に読谷村座喜味公民館で行った聞き取り調査の時であった。

「学校で方言札は経験しなかった。その代わりに、村の青年団によって使われており、方言を使うと札を渡され罰金を払わされた。僕も払わされたが（一回5円だった）、うちの親父が字の区長をしていたので、だいぶ大目に見てもらった。そのためにお父さんがポチを渡したこともあった」F氏談。読谷村渡慶次在住。1944年頃の回想である。（日時等は序章第4節参照）。

その後、志村文隆による聞き取り調査報告（2006）の中にも、村落で流通していた方言札が報告されており、その事例を志村は「地域方言札」と命名している²⁴。これは、社会教育の場における方言札である。志村の2006年度の調査で5件見付き、2008年度の調査では新たに2件が付加されている。更に2012年度、筆者が同化政策の調査のために現地を訪れたところ、新たに名護市呉我、辺野古、糸満市喜屋武、読谷村高志保においても地域方言札の存在が確認できた。また、旧具志川市（現うるま市）の字具志川においても使用されていたことが分かった。近藤健一郎の調査においても数件の地域方言札が見つかるほか²⁵、文化人類学者赤嶺政信による、宜野座村と北中城村での札制施行の報告もある²⁶。

この社会教育現場で使用されてきた「地域方言札」の存在を、この論稿では方言札の本質を考える上で非常に重要な要素と見なしている。方言札が村内法・罰札制度の「応用」であること自体は、柳田国男をはじめ多くの論者が指摘してきたところだ。「島には昔からの黒札という内法があって、次の違反者の発見を以って我が身の責任を解除してもらふといふ、その組織を此の禁止（沖縄語の禁止 筆者注）にも、利用して居るとは情けない話である」²⁷と言うように。しかし、管見によれば、方言札を論じた研究のなかで、南島村内法・罰札制度を正面から扱った研究は『沖縄の方言札』（ボーダーインク、2006年）以外には見当たらない。方言札の起源を考え、その習俗としてのあり方を検証するとき、方言札と同時代的に存在した罰札制度自体に関する言及が殆ど見られないのは何故なのだろうか。それには、伊波普猷をはじめとする戦前の沖縄知識人の殆どが士族層の出身であり、同時代の農村の習俗について明るくなかったことにも遠因がある。研究者は罰札制度を近代以前の古い習俗と決めつけていた。

繰り返しになるが、方言札の使用方法は南島村内法の制裁手段である罰札制度と同じものである。素材も大きさも札に書かれた言葉も、すべて学校により異なっているが、その

使用方法だけが同一である。明らかに方言札は、学校社会と村落との接点において生まれた。学校の方言札が村落で使われ、村落で作られた方言札が学校に持ち込まれた。そして、地域によっては村落独自の方言札が作られ、青年団などの社会教育団体によって管理・運営されてきた。上記した、筆者の聞き取り調査で出会った前頁の玉城義次の例などは、罰金さえ伴っていた。

また志村の調査による地域方言札の事例にも、罰金を伴う例がある。1920年代における本部半島の謝花尋常小学校の事例²⁸や大宜味村喜如嘉の事例²⁹である。本項では、方言札が慣習的性格（非公式性）と自然発生的性格（草の根的性格）を併せ持った「村内法的性格」を帯同するものであることを述べてきた。この罰金を伴った村落の地域方言札に至っては、まぎれもなく南島村内法の一部であった。

(5) 集落の罰札制度と方言札を繋ぐもの

本節ではこれまで、「方言札」の性格が集落の罰札制度に由来するものであることを明らかにしてきた。本項では、習俗としてのシマの罰札制度のあり方と、それが学校社会に入り込んで、「方言札」という新たな「習俗」と化して猛威を振るうに至るまでの一連の流れを、全体としてどう捉えれば良いのかについて考察する。即ち、シマの罰札から戦後の方言札まで、南島村内法の罰則手段である罰札制度を、現在の私たちが取り上げる意味は何処にあるのかについて総括する。この項で新たに主張しておきたいことは、村落共同体と学校社会との双方に広がる「習俗」として、罰札制度が有した意味を捉えなおす必要性である。

「方言札の起源」とは、何であったか？ 本章の冒頭において、方言札は、沖縄古来の習俗である罰札制度と、明治末から大正期の沖縄を席捲した『風俗改良運動』との結合であるという見解を提示してきた。しかしそれは、あくまでも「歴史的総括」の一つである。本稿では、現代の問題として罰札制度を取り上げるためには、別の観点が必要であると考える。

それは、管見によれば、外部に対して閉ざされた沖縄村落共同体の「閉鎖性」（土俗の力）と、学校共同体が有する「閉鎖性」との共振こそが戦後に至る方言札の蔓延を生んだという観点である。第4章で見てきたように、狭い集落のなかで結婚相手を見つける「モーアシビ」や、その掟を破ったときに課される「馬手間」のような沖縄古来の習俗のあり方を瞥見しただけでも、その閉鎖性は誰もが認めざるをえない現実であった。前述したように、

戦前から多くの論者が、沖縄の村落共同体とロシアのミール（農業共同体）の類似を指摘してきたが、双方に共通するのが外界からの孤立と閉鎖性にあることは、その殆どの論者が指摘してきた。

そして一方で、罰札制度の言語への適用である「方言札」の主舞台、「学校教育」の場もまた、別の意味で特別な「閉鎖社会」であることは否定できない。山本哲士によれば、『『学校』とは、教育を制度化することによって学習をラディカルに独占し、国家のイデオロギー装置としての学校装置を編成」する場所³⁰に他ならない。権力を背景に生徒の内面まで支配することが可能なのが、「学校」という特殊な閉鎖社会である。

たとえ現代社会においても、人間同士で作る共同性が閉鎖性と孤立の度合いを強めたときには、「個」への抑圧と極端な共同性至上主義を招来してしまうことは、この数十年間に日本列島各地で生じた政治集団や宗教団体が引き起こした事件を見ればすぐ理解できることである。その意味では、罰札制度の問題は必ずしも過去の問題であるとも言い切れないところがある。序章で述べた、戦後社会の特徴である「私利私欲の優位」が有する長所とその意義を、私たちは再度確認する必要がある。

近年まで、最も強固に残った「罰札」が「言語」に関する罰札であったという事実を、近代教育によって失われたものが口承伝承の世界であることと併せ考えるとその意味は深い。近代教育が可能になった背景には、言語の統一化が大きな要素として存在している。例えば、1492年にネブリハの統一文法がスペインで成立し、イザベル女王が統一母語を組織化したことが、統一母語が作られたことは、教育生産様式が可能になる基盤ができたことを意味する³¹。方言札という「習俗」が、「教育生産様式が可能になる基盤」を作ったことは示唆的である。第2節では先ず、「習俗」（民俗）として見た方言札の在り方を検証しておきたい。

第2節 方言札の復元

ここでは、教具としての方言札が具体的にどのような札であったか、様々な実例を挙げて検討する。(1)の「方言札の多様性」では、方言札の大きさ・形状・素材や札に書かれていた言葉、札についての罰則の在り方などの具体例を挙げて、モノとしての方言札の実態に迫る。そして、(2)の「方言札概念の再検討」では、何をもって「方言札」と呼ぶのか、その呼称の問題を考えたい。母語の抑圧自体は世界中で見られる現象であり、罰札以外にも様々な方法がありうること等について考察する。そして、(3)の「方言と言語」で

は、沖縄語または沖縄方言と規定するその呼称自体が、政治的判断からのものであることを指摘する。

(1) 方言札の多様性

方言札が具体的にどのような札であったかについては、近藤健一郎による学校記念誌の網羅的な研究によってその一部が明らかにされている。数量的調査や比較については、近藤の資料に詳しいので、それに対して本節では、かつての方言札の多様なあり方を最小限復元するために、筆者の調査、前述した竹富島の私設博物館「喜宝院蒐集館」による聞き取り調査及び志村文隆の調査に基づいて検証する。先ず、形状・寸法・素材について、表5-2-1として表した。

表 5-2-1 方言札の多様性

調査者	学校名	年代	形状・寸法・素材	証言者
近藤調査 ³²	鳩間尋常小学校	1920年代	横20cm 縦40cm	落合常夫
	白良尋常小学校	1920年代	横40cm 縦15cm	米盛松
	西辺小学校	1954年	背中より大きな札	小川栄子
	狩俣尋常小学校	1940年代前半	表札よりやや小さな札	友利博吉
井谷調査 ³³	座喜味小学校	1950年代前半	横10cm縦15cm厚紙	B氏
	座喜味小学校	1940年代後半	横20cm縦40cm程度	A氏
	石嶺国民学校	1944年頃	B5サイズ	D氏
	栗国小学校	1936~1940年	横5cm縦6cm	G氏

竹富島「喜 宝院蒐集館」 聞き取り ³⁴	嘉手納小学校	1966年頃	横7cm縦15cm木製	1956年生の男性
	佐良浜小学校	時期不明	横長（身体の幅程）板製	1948年生の男性
	城岳小学校	1950年代半ば	横10cm縦15cm	1943年生の女性
	伊江小学校	1949年	横20cm縦40cmドラム缶を切った鉄板製	1937年生の男性

大きさについては、様々な事例が存在していたようである。表には載せていないが、近藤論文では、一つの学校内で大・中・小と3種類の罰札が使用されていた事例も存在する³⁵。1936年頃の国頭尋常高等小学校の事例である。

素材に関しては、筆者の調査では、「木がないときには、先生が紙を鋏で切って作っていた」（A氏、1940年代後半、喜名小学校在籍）という制作現場目撃の事例もあった。木や厚紙でできた札が圧倒的に多いが、中には上記伊江小学校の事例のような鉄製などの例外もあった。

では、方言札の大きさは全くランダムなもので、何の意味もないものなのであろうか。『沖縄近代史辞典』の「方言札」の項目はこう締めくくられている。

「大正初年に続いて昭和十四、五年頃の罰札制度の強化は、その第二期ともいえるであろうが、那覇市内の小学校における方言札は、掌に入る程度の木札で、ひもで首に吊るし、学校ごとに違う罰札になっていた。太平洋戦争を迎えようとする時局と、それに伴う国家意識、民族意識の高揚と無関係ではなかったと思う」³⁶。つまり、1940年前後に那覇市内の方言札が小型化したことが示唆されている。1940年（昭和15年）といえば、柳宗悦ら「民芸」同人により、「沖縄方言論争」が起こされて、「方言札」がはじめて槍玉に挙げられた年である。この告発に対し、県当局は札の存在そのものを虚構と断定して隠蔽しようとした。方言札の存在を目立たなくするために、札を小型化した可能性もあるのではないだろうか。次に使用法について見てみたい。

方言を使用した者に与えて首から吊り下げさせ、次の違反者（方言使用者）が現れるまでその札を持っていなければならない。それだけが、沖縄の「方言札」の共通項といえる。

しかし、例外は存在した。筆者の調査では、札を次の違反者に渡すのではなく、帰宅時に担任に札を返して帰ったという事例があった(D氏談、1944年当時首里市立石嶺国民学校) (日時等は序章4節参照)。その学校では、常時10個程度の札があって学級担任の教諭が管理しており、月末に使用統計をまとめていた。また、近藤論文にも生徒同士で廻さずに、教師への「密告」制によって付与された平良第一小学校の事例があった³⁷。事例にはクラスで一つの札を廻す例と、複数の札がある例の双方が混在していた。中には、首から下げるのではなく、帯に締める例(伊是名尋常小学校 1920年代)、肩から掲げる例(瀬底小学校 1920年代)などの例外もある。双方とも近藤論文に掲載された事例である³⁸。

また、札の表示については、圧倒的に多いのが、「方言札」という表示である。例外として、次のような文例がある。

「普通語を使いましょう」(座喜味小学校、1950年代前半、B氏証言)(筆者聞き取り)。

「方言ばか」(具志川尋常高等小学校、1920年代)(近藤健一郎論文)³⁹。

「私は方言を使いました」(狩俣小学校、1950年代)(「喜宝院蒐集館」聞き取り)

「わたしはほうげんをつかいました あしたからはつかいません」(伊江小学校、1940年代)(「喜宝院蒐集館」聞き取り)。

方言札の使用と併用される罰則に関しては、圧倒的に多いのが掃除当番を課すというものであった。平手打ちなどの体罰を伴った例も各地で見出せる。他には以下のような例が存在している。

「モクマオウの枝で手をたたかれる」(清水小学校、1967年頃)(「喜宝院蒐集館」聞き取り)。

「最後まで持っていた人は歌を歌わされた」(嘉手納小学校 1966年頃)(「喜宝院蒐集館」聞き取り)。

「棘のあるアザミの上に正座させられた」(大宜味村喜如嘉の地域方言札。志村文隆「沖縄における方言札」『宮城学院女子大学論文集』102号 2006年)⁴⁰。

「教室や廊下の前に立たされた」⁴¹

「出たくない授業のときには、わざと方言札を受け取り、廊下に立たされる」⁴²(志村文隆、同上論文)。

「操行が減点となった」(竹富尋常小学校 1929年入学 玉盛隆起)(「喜宝院蒐集館」聞き取り)。

戦前の場合、操行や修身の点数に影響を与えたことが予想されるが、表に出にくい部分である。

(2) 方言札概念の再検討の必要性

前項で、方言札の多様性について検証した。しかし、方言札に関する調査報告のなかに奇妙な方言札の「進化形」が見られた。例えば「喜宝院蒐集館」聞き取りの中には、「赤い名札状のものを安全ピンで胸にとめる」という例があった。宮古島にある上野小学校の1964年頃の事例である。これを「方言札」と呼んでよいものだろうか。また、奄美・沖永良部島の小学校における次の体験談のような事例もある。

「学校では、復帰しても生徒が困らないように、学校の先生がセルロイドの下敷きを鉋で切って、「褒美札」として授業で使用していた。ただし、それは罰則札ではなく褒美札で、セルロイドの色によって共通語使用能力が何級かを表し識別していた」⁴³。

この例をどう考えるべきであろうか。明らかに方言罰札ではないが、通常の方言札が無かったらおそらく存在しえなかった褒美札である。このような褒美札があったらしいことを、近藤健一郎も報告している⁴⁴。

また、前述したように学校の方言札が言語の矯正以外に使用された例も存在している。大きな問題でないようにも思われるが、ここには方言札を定義することの難しさがある。韓国の日帝時代における「言語罰札」の事例では、朝鮮語を話した生徒が担任の先生の印章が押してある小さな紙片を取らされたという⁴⁵。関西大学人権問題研究室報は、この紙片をも「罰札」と呼んでいるが、妥当な呼称であるだろうか。また、それは沖縄の方言札と関係付けられているが、そうであろうか。疑問をもつのは、「生徒同士でこの罰札を廻していく。次の違反者が見つかるまで、札を保持する」という、この習俗のコアな部分が欠如しているからである。言語に対する罰札制度自体は、沖縄固有のものではない。世界に眼を転じれば、様々な事例を見出すことができる。また、母語に対する禁制が、罰札という形を取るとも限らない。それらをすべて沖縄の方言札と関係付ける訳にはいかない。少なくとも、関係付けには慎重であるべきである。

言語罰札制度自体、ウェールズやフランスのブルターニュ、フィリピンなどでも見出すことができる習俗である。しかも使用法までが、生徒同士で罰札を廻すこと、次の発見者が見つかるまで札を保持していることといった沖縄の例と酷似している。だからといって、両者を簡単に関係付けることには慎重であらねばならないが、これについては次項以降で論じる。

また、フランスのブルターニュ地方におけるブルトン語禁止の道具には、次のブルトン語の話者が見つかるまで、こわれた木靴、棒きれ、石片、紙札、ないしは口に入れる大き

なビー玉を持たされたという⁴⁶。また文化人類学者の岡千曲は、母語を話したイーラム村に住むアラスカ・エスキモーに対して、宣教師がウサギの皮で作った巨大な耳を被せた例を筆者に私信で語ってくれている⁴⁷。この耳を、私たちは何と呼べば良いのであろうか。

即ち、方言札などの「言語罰札」を含む、言語矯正のためのツール一般を指す呼称が存在しないことからくる混乱である。韓国やアラスカ・エスキモーの事例及び奄美・沖永良部の「褒美札」をも包括するツールの呼称としての上位概念が必要である。方言札概念の再検討にあたって、あと一つどうしても触れておかねばならない事実がある。「方言」と「言語」をめぐる問題である。

(3) 言語と方言

「言語」と「方言」の区分が政治的なものであることへの言及がよく知られているのは、田中克彦の論稿である。田中は、『ことばと国家』のなかで次のように述べている。

「琉球が政治的、文化的に日本の不可分な一部と信じ、とりわけアメリカの占領下にあった時代に、日本への復帰を強く願った人たちにとって、日本語とは別の琉球語を考えることは、その復帰運動を妨害するものだという印象を与えることになる。おそらく琉球語という表現すら、日本との分離の画策に加担するものと非難されかねない。それはあくまで日本語に属する一変種、すなわち、鹿児島方言などと同じ場所にならぶ琉球方言であると人たちは主張するであろう。ある言葉が独立の言語であるのか、それともある言語に従属し、その下位単位をなす方言であるのかという議論は、その話し手の置かれた政治状況と願望によって決定されるのであって、決して動植物の分類のように自然科学的客観主義によって一義的に決められるわけではない。世界の各地には、言語学の冷静な客観主義などは全く眼中におかず、小さな小さな方言的なことばが、自分は独立の言語であるのだと主張することがある」⁴⁵。その例として、田中は標準的なドイツ語と大きな差異を持たないルクセンブルク語が、ルクセンブルク国民によって「レッツェブルギッシュ」として打ち出され、遂にはそれがドイツ語やフランス語と並んで初級学校の授業に導入しようかというところまできた例を挙げている。

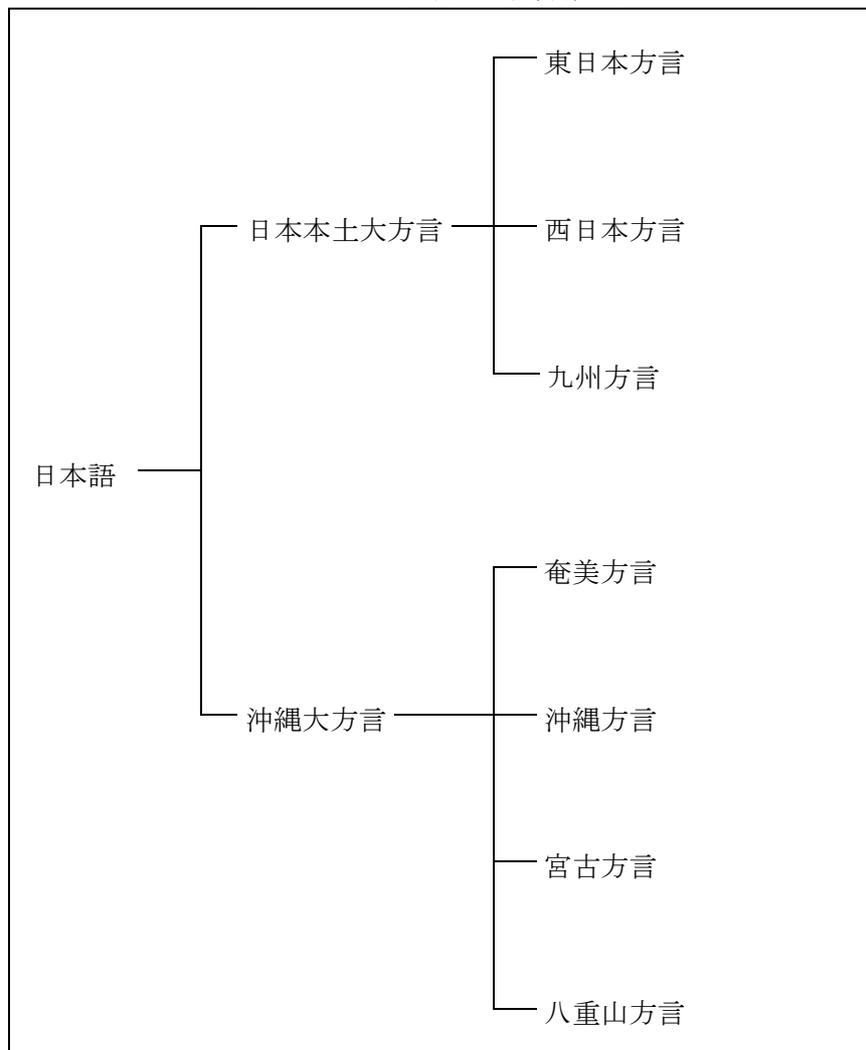
沖縄語は日本本土語と同一祖語から千数百年前に分岐した言語であり、その語彙に夥しい日本の古典語（奈良朝や平安朝の言葉）を含んでいることは知られている。その意味では強い類縁性を持つ「姉妹語」であることは間違いない。しかしその一方で、琉球大学の東江平之の調査研究によると、同一祖語を基準として共通の残存語で比較すると、英語と

ドイツ語が58.5%であるのに対して、東京語と首里語は65%であり、言語間距離はほぼ等しいことも言語学的事実である⁴⁶。考えてみれば、ラテン語からフランス語・イタリア語・スペイン語が分岐したのも中世期であり、関係性としては日本本土語と沖縄語の場合とよく似ている。

沖縄語を日本語の枠内に入れるとすれば、日本語の中は日本本土大方言と琉球大方言の二つに大別される⁴⁷。更に日本本土大方言の中は東日本方言・西日本方言・九州方言に、琉球大方言の中は、例えば仲宗根政善の分類では、奄美・沖縄・宮古・八重山の4方言に分けられる⁴⁸。表5-3は日本語方言分類図である。

表5-3 日本語方言分類図（外間守善『沖縄の言語史』を参考に作成）。

図5-3 日本語方言分類図



琉球大方言の中の言語の差異は、本土大方言の中の差異よりも大きい。ヨーロッパでは、沖縄本島の言葉と宮古島の方言の差異よりも小さな差異しか持たない言語が、「〇〇語」と名乗っている。印欧語族が表音文字を使用することを考え併せれば、理解可能な事実である。言語学では長い間、「独自の文字を持つ」ことが、方言と独立語を分ける指標とされてきたからである。

本稿で「沖縄語」という呼称を多用するのは、差異の大きい沖縄の言語を、本土内の方言と同列に扱わないようにするためである。沖縄の言葉を言語と呼ぶか方言と扱うかは、言語間の距離の問題ではなく、田中が指摘するように政治と願望の問題である。どう呼ぶかが、実態は上記の通りであり、変わりがあるものではない。

この問題を扱うにあたって、あと一つ断っておかねばならない事実がある。現在沖縄で話されている言葉は、殆どの場合「ウチナー・ヤマトグチ」と呼ばれる一種のピジン語であり、ここで言う「沖縄語」ではない。社会学者ましこひでのりは次のように述べている。「差別／恫喝をともなった同化政策と活字出版資本主義の結果、「想像された共同体」としての国民国家日本が伝統方言を追い詰めてきた。その結果、ピジン日本語／伝統方言のバイリンガルはディグロシヤとしてうけとめられるようになり、ついには地域共通語（琉球音韻による標準語のなぞり）／日本語クレオール（ウチナー・ヤマトグチ）のディグロシヤが若年世代ほど一般化してきた。伝統方言を話せないのがごく普通だし（わかもので敬語法まで駆使できるのは、『無形文化財』的と思われる。）、十分に聞き取れない世代が多数派になりつつある」⁴⁹。先に挙げた東江の実証的研究でも、世代ごとの琉球語能力が示されており、ましこの言葉を裏付けている。

第3節 方言札出自説の検討

ここでは先ず、(1)「世界の言語罰札制度」において、世界の言語罰札制度を概観し、言語罰札制度が自然発生的に各地でできあがったものであることを明らかにする。次いで、方言札の出自（起源）に関する言説を検討し、その発生のあり方について探っていきたい。現在までに展開されてきた言説を、(2) フランス出自説、(3) 県学務課・師範学校出自説、(4) 県立二中出自説及び(5) 村落共同体出自説の順に取り上げ検討する。このうち、田中克彦によって唱えられた(2)だけが他と大きく隔たっているが、他の3つの説に関しては、いずれも沖縄農村の罰札との関係を否定してはおらず、必ずしも択一的に問われなければならないものでもない。そして、(6)「方言札の出自をめぐって」において方言札

の起源をめぐる論議の小括とする。

(1) 世界の言語罰札制度

前節で述べたように、言語罰札は決して沖縄に固有のものではない。フランス、ウェールズ、フィリピン、韓国、台湾などにおいても習俗として見出せるものである。次節で詳述するが、言語学者田中克彦は、沖縄の方言札をフランス由来のものとする説を出している。各国、特にヨーロッパの罰札制度については多くの研究者が論文を出しており、本論のなかで深く立ち入るつもりはない。しかし、沖縄の方言札のあり方の考察を進めるにあたって、時に引用される諸外国の諸例のあり方を最低限押さえておくことは必要であろう。方言札も言語罰札の一つである以上、今後もそれらの対比は必要な作業である。沖縄固有の習俗としての性格を強調するためにも、簡単に諸外国の言語罰札の事例を検討しておく必要があると思われる。

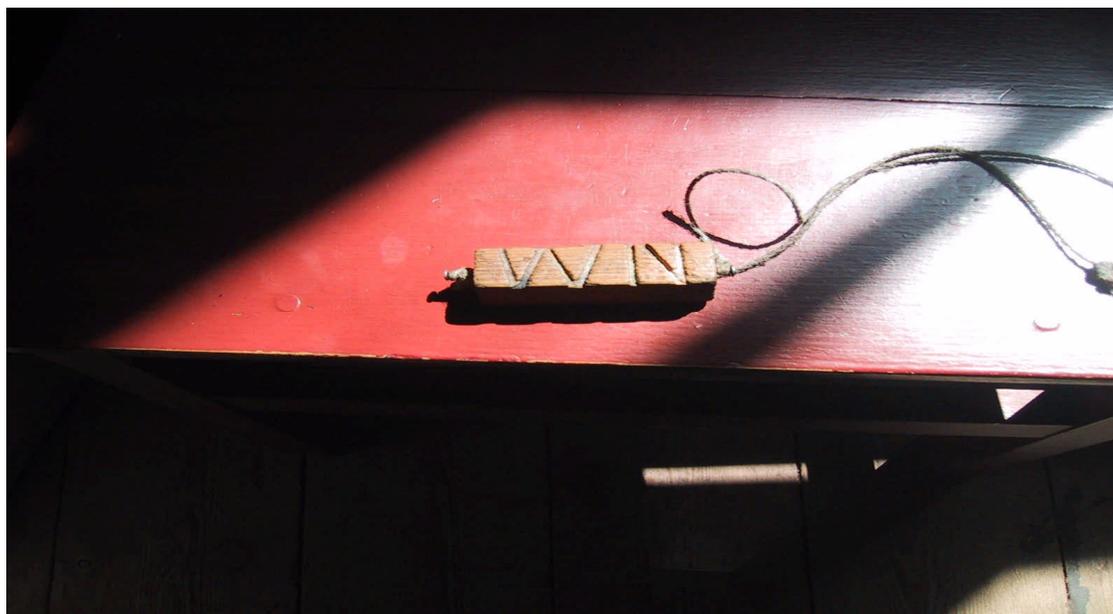
禁忌とする話し言葉に罰札を与えるというシステムは、世界のあちこちに存在するが、習俗として発生した言語罰札のあり方は、どこでも大同小異のものである。中でも英国の一角を占めるウェールズの罰札は、驚くほど沖縄の方言札に似ている。

ウェールズでは、1536年の「併合法」(Action on Union)の発布以来、ウェールズ語の話者が公職に就くことが禁じられ、イングランド語での会話が義務付けられた。ダニエル・ネトル(Daniel Nettle)とスザンヌ・ロメイン(Suzanne Romaine)は、著書『消えゆく言語たち』の中で次のように述べている。「19世紀の学校では、ウェールズ語を話しているところを見つけられた生徒は、『ウェールズ語禁止』と書かれた木製札を強制的に付けさせられた。その札を付けた生徒は、つぎにウェールズ語を話しているところを見つけられた生徒に渡すことが認められていたから、札は子どもから子どもへと手渡されていく。週末にその札をもっていた生徒は鞭打ちの罰を受けた。『ウェールズ語禁止』札の慣行は、1880年代に入るとほぼなくなったが、地域によっては20世紀に入っても続いた」⁵⁰。

下の図5-1に示したW・Nと彫られた札の写真は、筆者が言語罰札を知るために訪問したときに撮影したもので、ウェールズの首都カーディフにある「ウェールズ生活博物館(Museum of Welsh Life)」に展示されている。ウェールズ国立図書館の電子資料によると、この地での言語罰札は木製か石製であり、沖縄の方言札同様に生徒たちの首から吊り下げられたものである。18世紀から使用されていたこの罰札に記された文字は、「WN」もしくは「Welsh N」である⁵¹。

そしてまた、ウェールズの言語罰札もまた、非公式的・慣習的にして草の根的なものであったようである。BBC のサイトである “Wales The Story of Welsh — The language in education” では、次のように述べられている。

図 5-1 ウェールズ生活博物館 (Museum of Welsh Life) 所蔵 (写真 筆者撮影)



“There is strong evidence of the Welsh Not in Carmarthen, Cardigan and Meirionnydd before 1870, but it was never official government policy. A number of school organizations used it, from the National Schools of the Anglicans to the British schools of the Nonconformists, but attendance at these schools was voluntarily and if a headmaster had a Welsh Not policy it was with the approval of the parents.”⁵²。

(1870 年以前に、Carmarthen, Cardigan 及び Meirionnydd においてウェールズ語禁止の札があった大きな証拠が存在するが、しかしそれは、決して公的な政策ではなかった。英国国教会系の国立学校から非国教会系の英国の学校に至るまで、沢山の学校組織がそれを利用したが、しかしこれらの学校への出席は自発的なものであり、そしてもし学校長がその罰札を用いたとしても、それは両親の了承を得てのものだった。井谷訳)。

学校無罪論とでも言うような「両親の了承」云々は別としても、沖縄同様、罰札自体の非公式性や草の根的性格は否定できないと考えられる。言語罰札を伴った言語教育で苛烈さを極めた例としては、フランスにおけるケルト語系の言語であるブルトン語に対する教育が知られている。「二十世紀も戦後にいたるまで、地方の教育官僚は、『ブルトン語を破壊することは絶対に必要である』と主張し続けた。ブルターニュの中学の新任の教師たち

は、その職務に何の疑念も抱いていなかった」⁵³。地域語の撲滅を図ったフランス政府の政策は、「言語ジャコバニズム」と称されるようになる。三浦信孝はこう述べている。「『校庭で唾を吐くこととブルトン語を話すことを禁ず』という掲示は、ブルトン語に限られたわけではない。方言を話すと罰札を首に掛けられる厳しい言語同化政策がとられた」⁵⁴。

またヨーロッパでは、プロイセン支配下のポーランドにおいても同様の罰札が使われたという。田中克彦は、これらヨーロッパの言語罰札の原型は、ラテン語教育の能率化を図るためにフランス語の話者に対して使われたイエズス会の工夫であったという原聖の研究を紹介している⁵⁵。そして、その類似した在り方から、沖縄の方言札をフランス由来のものとする説を発表している。

また、言語罰札はアジアでも使用されていた。フィリピンでは、タガログ語をもとにしたフィリピノ語で授業が進められ、ヒリガイノン語で話すと罰札を与えられたという⁵⁶。

台湾では戦後、国共内戦に敗れて台湾に逃げてきた国民党により、「台湾を中国語化して、大陸に反撃するための基地として住民を動員する」という名目で、台湾語など台湾独自の文化を抑圧していった。そして1956年、「方言」の使用が政令で禁止され罰札が採用されたという⁵⁷。

また藤島宇内は、前節で紹介した通り、戦前の韓国において、朝鮮総督府が沖縄をモデルに「方言札」を使用させたという説を披露している⁵⁸。

上記した諸例の他にも、言語罰札が存在した可能性のある地域がいくつか存在している。そして、罰札という形を取らなくても、小さなものから前節で挙げたアラスカのイヌイトにおけるウサギの皮で作った巨大な耳に類似するようなものに至るまで、言語具はあちこちに存在していたのに違いない。

しかし、本項で問題にしているのは、ひとつの言語罰札の別の国への「移出」や「伝播」の可能性と意味についてである。つまり、言語罰札の利用自体が、明確な国家意思を以て為された「植民地政策」であるのか、或いは単なる「習俗」の伝播なのか、どちらなのかという疑問である。勿論母語の禁止や宗主国の言語の強制は、明確な「植民地政策」である。そして、その施行のために隣国のシステムを参考にするということもまた、無い訳ではない。前節の例で言うと、台湾の例などは、隣接する沖縄の事例を参考にした可能性も高いと考えられる。植民地時代の台湾では沖縄系住民のコミュニティも成立しており、隣接する八重山を中心として沖縄との関係も深かったからである。

だが、ウェールズや沖縄のように、自然発生的に「習俗」として始まった例も少なくな

いに違いない。母語の入れ替え自体は、必ずしも植民地主義政策固有の現象ではない。人間の歴史を遡れば、小さな共同体ごとに話し言葉が異なっていたような時代も想定できるはずである。書き言葉の登場と「国家」の出現が、言語を淘汰せしめたことは否定できない。言語を強いるためのツールが、単なる習俗の模倣か、政策的導入か、偶然の一致かは慎重に検討しなければならない。そこに政治思想的な「移出」や「伝播」の意味を持たせることには慎重であるべきだと考える。

言語罰札は、羅針盤や銃のように特定地域で発明され、世界中へ広がったものなのだろうか？ そうではないと思われる。特定の言語を話した話者に渡す札に、わざわざ教を乞わねばならないような特別な技術があるとは考えられない。原始時代から古代にかけて、皿や匙などの食器が世界中至るところで自然発生的に生み出されたように、言語罰札も生み出されたのに違いない。ウェールズの言語罰札は確かに沖縄の方言札と酷似している。しかし田中が述べるように、もし方言札がフランスないしヨーロッパからもたらされたとするならば、同じように違反者の首に吊るされて次の違反者が見つかるまで保持を義務付けられる沖縄村落共同体の「罰札制度」総体が、数百年前のヨーロッパからの輸入品だということになる。本当にそうなのだろうか？

世界では、これより遥かに複雑な社会システムが、洋の東西で独自に発生している例がいくらかもある。例えば、「封建制度」も西欧と日本の双方で、無関係に歴史的に作り上げられてきたものだ。官僚制を介在させない純粋な封建制度は、西欧と日本にのみ存在していたという⁵⁹。それらに比べて遥かに単純な言語罰札制度は、どこでも作ることでできる「習俗」にすぎなかったのではないだろうか。

(2) フランス出自説の検討

それでは、この沖縄の「方言札」は、いつ頃、どのようにして誕生したのであろうか。その出自を巡る主な言説を順次検討していきたい。

1981年、わが国を代表する言語学者である田中克彦は、沖縄の方言札について次のように述べた。「フランスが世界に先立って確立し、ひろめられた言語の中央集権化にともなう、少数者言語弾圧のシステムは、日本の方言滅ぼし教育の具体的な場所でも、こまかい点までなぞって導入されたものと考えられるふしがある。おそらく日本の他の地域でもこれに類する手段が用いられたかもしれないが、琉球の場合は、しばしば激しい感情をこめて思い起こされることが多い。それは琉球出身者が語る名高い罰札

についての話であるが、要約すればこうである。『横一寸縦二寸の木札』を用意して、誰か方言を口にした生徒がいれば、ただちにその札を首にかける。札をかけられたこの生徒は、他に仲間のうちで誰か同じ間違いを犯す者が出るのを期待し、その犯人をつかまえてはじめて自分の首から、その仲間の犯人の首へと札を移し、自らは罰を逃れることができる。しかも、これはゲームの装いをとりながら、罰札を受けた回数、そのまま成績に反映するというものである」⁶⁰。

方言札に関するまともな調査・研究が皆無であった時代になされた、言語学の泰斗によるこの発言の影響力は、非常に大きいものがある。しかし、冒頭のこの文章だけでも、今から見ればかなり粗雑な描写であることを指摘しておく必要がある。

まず、方言札は「横一寸縦二寸の木札」とは限らない。先行研究や筆者の調査でも、様々なバリエーションが存在することは見てきた通りである。「方言札」の実態を全く不問にしたこのような言説には、強い疑念を抱かざるをえない。そして、「ゲームの装いをとりながら、罰札を受けた回数は、そのまま成績に反映するというものである」という実態を、田中はどのように見聞して、どのように検証したのであろうか。方言札が使用されていた期間は、1903年から、国民総動員運動の一環としての標準語励行が行われた戦中期を経て、戦後の70年代初頭までの長い期間に渡っている。その70年間にもわたる長い時間に、沖縄中の学校でそのような使用がなされていたのであろうか。田中が描いたように成績に反映された時期・空間も勿論ありえた。そのことは、外間守善の『沖縄の言語史』にも県立一中の例として挙げられている。それは田中がその著書を著した当時から、沖縄言語政策史を論じる際の必読文献であった。

しかし、成績に反映させるのではなく掃除を課す事例もあれば、モクマオウの木で手を叩かれる事例も、そして何の罰則も伴わない事例も多かったことは見てきた通りである。休み時間などに、半ば遊戯的に廻されていたことも多かった。戦後の場合など、方言札のあり方はクラスによって異なっていた。もし、方言札を使用しての教育評価が全県一斉になされたと仮定するとしたら、そこには県の組織的な強い指導が介在したはずである。

だが、前節で見たように、方言札の使用はあくまでも非公式的な習俗であり、その使用が公的に規定されていた訳ではない。前述の通り、教育界の指導者たちはかなり早い時期からこの方法が適切な教育手段とはいえないことを認識していた。存在していたのはあくまで、その時代ごとの国語教育であり、方言札は単にその教具でしか

かったはずである。実態の調査研究を抜きにして一般化された、方言札言説の一面性がここにある。そして、田中克彦はさらに以下のように「憶測」を繰り返す。

「こうしたあくどく、むごい、巧妙な密告制度、相互監視の制度が、いったいどうして自然発生的に生まれるのだろうかというのが私の年来の疑問であった。日本人は元来この種の人間管理には着想の貧しい方であって、その方面の優秀な技術はたいてい舶来ではないかと思ったのである。」ところが最近、オクスタンでオック語回復運動をおこなっている人たちが同様の経験を持っている箇所につきあたった（傍線筆者）」⁶¹。

日本人がそんな残酷なシステムを作るはずがない、と論証抜きで言ってしまう。「優秀な技術」とは何か。方言を話した人間に罰札を与えて、それを回すことのどこが優秀な技術なのか。そして、田中はこの罰札システムがブルトン語やウェールズ語の世界にもあったことを引き合いに出して次のように結論付けている。

「罰札の方法は、自然発生的で日本独自のものというよりは、方言撲滅においてははるかに先進的な、はるかに組織的、計画的であったフランスあるいはその他のヨーロッパ諸国から学びとられた可能性が強い」⁶²。

90年代後半になり、漸く実証的な方言札に関する調査研究が開始された。それまで沖縄の民衆にとっては、極めてありふれたシステムであったにも関わらず、どのような札なのか誰も確かめようともせず、膨大な体験者の声が収集される事さえなかった。ただただ「残酷なシステム」として、言説の上でのみ流布していた。近藤健一郎によって始められた研究は、その異常なあり方を相対化するものであった。ただ、フランスから来たという説に多くの人々が首をかしげながらも、田中のこの説を正面から批判した論文は今まで存在しない。（近藤が、科研費補助金基盤研究の研究成果報告書の冒頭で一言触れただけである。）

本論文でこれまで述べてきたように、「方言札」として言語にも適用された沖縄の罰札システムは、琉球王国の時代の「南島村内法」を執行するために使用された極めて土着的な古い制度である。畑の砂糖黍を齧ったときに、林の木を拾って薪にしたときに、放し飼いをした鶏が畑の作物を食べたときに、女性が夜遅くに出歩いたときに、その他のありとあらゆる集落（シマ）の規範を逸脱したときに札が渡され、次の違反者が出るまで金銭や玄米を共同体に納め続けたことは、これまで述べてきた通りである。

自分の庭のシークッカーさえ、青いうちにもぎ取ると罰札を受けた集落もある。隣村の素敵な男性と親しげに口をきいただけで札を渡された集落さえある。しかし、「あくどく、むごい、巧妙な密告制度、相互監視の制度」という、残酷さを強調する田中の言い方は、

現代人の感性を昔の沖縄社会に投影した感想でしかない。方言札は密告とは必ずしも関係がなく、権力者が罰札を管理していたとも言えないのである。

確かに、集落の村内法罰札の例で言うならば、罰札の金を払うことができずに夜逃げした例はどこにでもある。前述したように、糸満市喜屋武における現地調査では、札を受け取った人間が友人に金を渡して札を引き取ってもらい、その友人は貰った金で札を持ったまま横浜に逃げて沖仲士になったという事例があった（第2章4節（5）参照）。酷暑と台風がつきものの厳しい自然条件、過剰人口を抱えた狭い土地、薩摩と清の二重支配と重い課税などに耐えて生きていく為には、徹底的な農作物の管理と共同体の強い紐帯が不可欠であった。鶏の放し飼いは、畑の収穫物に害をもたらした。結婚は基本的には同じ村の人間同士でしか許されなかった。労働力が減ることを、シマ社会が嫌がったからだという。罰の内容は地域・集落ごとに異なり、その一部は戦後になっても残った。田中はその前段で、折角柳田の黒札という言葉を用いながらも、その札と背後に横たわる沖縄社会については何も語ってはいない。蛇足ながら、確かに強い縛りではあったが、その一方では酷暑のため現代に比べて農民の労働時間は遥かに短く、東北のような飢饉とも縁の薄い緩やかな時間が流れていたことを付け加えておく。それは甘藷栽培のおかげである（近代に入ってからソテツ地獄は例外的事件である）。近代人の価値判断の物差しを、前近代の社会にそのまま当てはめることには慎重であるべきである。確かにフランスの言語罰札は残酷なものであったのであろう。しかし、日本のような後発の国民国家・帝国主義国家の方に、思い切った方策が現われることもある。それが、非公式的な習俗である場合は尚更である。

（3）県学務課・師範学校出自説の検討

大正期以来、方言札が村内法罰札制度の応用であることは多くの論者から指摘されてきた。現在の研究者たちも、殆どの場合その見解を踏襲している。近藤健一郎も、「方言札は、教育政策と、大和人教員、沖縄人教員それぞれの教育実践意図の交錯しあう地平において、沖縄語使用を禁止する具体的方法として、旧来の慣習を応用して生まれた」⁶³（傍線筆者）と述べている。学校教育の内部に限定して罰札制度を論じる近藤に、「旧来の慣習」についてそれ以上の踏み込みは見られないが、村内法罰札制度との関係を前提としていることは間違いない。

旧来からの罰札制度の応用という事実と、明治・大正期の沖縄における植民地主義教育のあり方への批判とが交差する地点で、この「県学務課・師範学校出自説」は生まれた。

特定の個人の説ではなく、強権的な奈良原県政の下で、内務省の末端機関である県学務課の課長が、師範学校校長を兼ねるといった異様な在り方から自然に生まれた説である。ただし、この説は現地の知識人や一部の文化人類学者のなかで人口に膾炙しているもので、学説として文書化されている訳ではない。

これまで度々指摘してきたように、1879年（明治12年）の琉球処分以来、明治政府は急激な同化政策を進めたが、その一方で経済・社会上の諸政策（自治・租税・行政組織）は琉球王国及び琉球藩時代（1872—79年）のあり方を変えないで置くという二重政策を採用した。その二重政策は「旧慣温存政策」と呼ばれ、その政策が施行された「旧慣温存期」は、1879年の琉球処分から20世紀初頭までの近代沖縄史特有の過渡期とされている。

教育政策についても例外ではなかった（第2章2節にて詳説）。旧慣温存期の教育は、「成規外処分」と呼ばれる特別措置によって特徴づけられていた。「旧慣」を認めるということは、沖縄の「特別扱い」を許容することと同義であった⁶⁴。明治政府の敷いた学制や教育諸法規は、あくまでも「市町村制度」が敷かれている地域にしか適応されず、王府時代以来の「間切制度」の下にあった沖縄と、北海道には適応されることがなかった（つまり成規外におかれた）。1890年（明治23年）11月に出された『教育時論』200号には、「辺塞地方の教育を如何んするや」というタイトルで、次のような記述がある。

「辺塞地方には、内地と同一の教育を施行すべからずして……以て内地人よりは、一層深く尊皇愛国の情操を養成すべき……殊に沖縄県の土人、北海道の土人に対しては此必要あること、……されば今日の計たる、之（「沖縄県の土人」を指す：筆者注）を純然たる日本人に化成して、其の土人自身をして、支那に服属せんとする如き念を断たしめざるべからず。之をなすには、小学児童には、国語を強課して、其談話を我国人に均しからめ、且琉球の歴史より我国の歴史をも詳知せしめて、以て益日本人たるの観念を鞏固ならしむべきなり」⁶⁵。

この時期の沖縄が、国内植民地であったことが分かる。第2章でも触れたが、教育における旧慣温存政策（成規外規定）としては、沖縄独自の「会話」という教科が存在した時期のあることや、県独自の国定教科書の存在、王府時代の村学校の一時的復活、そして、県立一中のストライキ事件を引き起こした英語授業の廃止計画などが挙げられる。（英語授業の廃止は、高等教育機関への進学が不可能になることを意味していた）。師範学校と第一中学の校長を県の学務課長が兼ねるといった異様な在り方も同様である。

このような成規外規定の法的根拠となった沖縄独自の自治制度である「間切制」は、1908

年（明治 41 年）に「島嶼町村制」に改められて終焉し、1921 年（大正 10 年）には完全に本土と同じ市町村制が定められた。少なくとも法の上での沖縄の内国植民地扱いはそこで終わる。しかし、方言札が誕生した 20 世紀初頭の沖縄教育界は、まだ植民地主義的な教育の只中に置かれていた。一中スト事件は終わっていたが、現在の沖縄知識人の間にも語り継がれている、「悪名高い」奈良原繁の県政の下にあった。この県政の在り方が、この県学務課・師範学校出自説を生み出す根拠の一つとなったことは間違いない。上沼八郎は以下のように述べている。

『琉球王』として十六年間も君臨した県令奈良原繁（旧薩摩藩士）の末期、つまり就学率が 92.8%を記録した明治四十年二月、ついに「方言札」（罰札制）が発生した。（次項で述べるように、近年まで方言札は 1907 年の発生とされていた・・筆者注）。在来の自然発生的な黒札制の援用とみられ、誰の創案か明確ではないが、同化政策を促進した奈良原県政のおとしごだったことはまちがいあるまい」⁶⁶。

1892（明治 25）年に沖縄県知事として着任した奈良原は、山林の官有林化を推し進め、住民の共有林化を進めようとする謝花昇と鋭く対立した。所謂「杣山問題」である⁶⁷。王府時代末期、枯渇した山林資源は王府が独占的に管理していたが、住民たちは山林保護の見返りに、生活に必要な最小限の山林の利用が認められてきた。この時代は旧慣温存期の真只中であり、自治制度も敷かれていない沖縄では、謝花らの県政への批判は徹底的に弾圧された。その背景には、日清戦争を前にして、沖縄の日本への併合に頑強に反対する親中国派の「頑固党」らの動きもあった。奈良原の県政は 15 年 10 ヶ月にも及び、「琉球王」の異名が付けられていた。

そしてその奈良原県政の下で、内務省の末端機関である県学務課の課長と同時に、県立一中及び師範学校の校長を兼任したのが、児玉喜八であった。「沖縄人に高等教育を受けさせることは国家のためにならぬ」と公言し、入試科目である英語を廃止しようとした児玉の差別教育は、1895 年（明治 28 年）、日清戦争終結直後に県立一中生徒のストライキ事件を引き起こし、琉球新報でも批判の論陣が張られた。この事件については、太田朝敷や朝野誠、大浜郁子らの数多くの研究がある。そもそも、内務省の末端機関と複数の学校長の兼任自体が本土では考えられない異常事態であり、内国植民地沖縄の教育への軽視であると言えた。

この上沼説は、方言札の母胎である罰札制度を執行していた村落共同体の姿が全く見えてこないところに問題がある。特定の個人や役人たちの政治的意図だけで、ひとつの習俗

が作り出されるものであろうか。役人たちが作り出すとすれば、それは「政策」ではないだろうか。しかし、そのような「上」（教育行政）からの一方的な押し付けだけでは、札は習俗化しなかったはずである。個人や役人たちの思惑で罰札が生み出されたとする説は、どこかで「陰謀史観」を想起させる。しかし管見では、方言札罰札制度の習俗は、国家意志である上からの同化主義教育と民衆側の本土語教育熱の高まりとが出会った地点で出現した。その根拠については、次項において論じる。

（4）県立二中発生説の検討

近藤健一郎の研究によって、学校誌のなかに方言札に関する 20 世紀初頭の体験談が現れるまで、沖縄の方言札は 1907 年（明治 40 年）頃だと考えられてきた。その根拠は、以下の外間守善の『沖縄の言語史』の記述にあった。

「明治三七、八年の日露戦争の勝利は、国民的自覚を固めさせ、国家意識を益々高揚させたであります。国家意識を背景にした標準語の普及運動もようやく全国的な広がりを見せてきますが、沖縄では、盛んになったがための行き過ぎが、明治四〇年ごろ、学校教育における罰札制度（方言札）という形になって現れてきます。（仲井間宗一談、昭和三年一月九日付琉球新報）。沖縄における革新思想の先端をきっていた普通語教育運動が意外な障壁にぶつかったからです」⁶⁸。

だが、外間が示した 1960 年（昭和 35 年）12 月 9 日付の琉球新報の記事を見ても、外間がそのような判断を下した理由がいまひとつ理解できない。その記事は、王府時代の高等教育機関である「国学」の後身である首里高校（戦前の県立一中）の「創立八〇周年に寄せて 震天動地の今昔を語る」という座談会の記録である。座談会は明治の卒業生から 1950 年代の卒業生まで 7 人、各時代からバランス良く出席する形で、外間が実名をあげた仲井間宗一は、1911 年（明治 44 年）の卒業生である。外間が参考にした仲井間の発言とは次のようなものである。

「さっき阿波根校長（座談会出席者にして当時首里高校校長）が方言札は大正時代にできたように言われたが、実はあの方言札というのは明治のボク達のころからあった。しかし、どんなに罰札があってもできなかった。当時は方言をなくし、すべての国民を公民化させようというのがねらいのようだった」（1960 年 12 月 9 日号付『琉球新報』）⁶⁹。

1907 年（明治 40 年）という年号は、仲井間が県立一中へ入学した年度に該当する。これを「方言札」の最初の確認例とするのが外間の根拠であったと推定できる。だが、本当

のところ、仲井間の記憶する方言札は、小学校時代のものであった可能性も無くはない。何故なら、別資料で県立一中に方言札が持ち込まれた過程を詳細に記述した文章が存在するからである。二中にいた金城三郎という教師が持ち込んだことになっている。本論では、金城が二中時代に方言札を創作したというこの説を、「県立二中出自説」と名づけておく。県立一中同窓会発行の記念誌では、その過程が次のように語られている。

「筆者は一中の罰札制度を提案した者は、この沖縄農村の旧慣内法たるハルバン札（原番札＝村内法上の罰札、筆者注）制度についてよく知っている先生であるに違いないと以前から推察していた。このほど当時英語の先生をしておられた植物担当の金城三郎先生であったということが判明した。金城三郎先生は、小^{おろく}禄村出身の人で後には県会議員にもなった活動型の先生であった。その言葉には、小禄村特有のアクセントがあった。おそらく、小禄村で行われていたハルバン制度を参考にして方言罰札制度を考案されたのであろう…（中略）…先生は一中に転任になる前は県立第二中学におられた。第二中学校では生徒の方言使用を禁止するために、方言を使用した生徒に罰札を渡すことに決め、罰札を渡された生徒は他の方言を使う生徒に、その罰札を渡す規定を作ったので、方言を使用する生徒はしだいに少なくなり、多くの生徒が標準語を使用するようになった。それで一中でも二中と同様に罰札制度を作り方言使用を禁止したい・・・というのがその主旨であった。県の学務課からは何の指示もなかったようである」⁷⁰。

方言罰札を作ろうという議題が一中の職員会議で提案されたのは、1917年（大正6年）のことで⁷¹、先述した仲井間の説と約10年の開きがある。仲井間の記憶を100パーセント誤りであると決めつける訳ではない。部分的・実験的な導入は、明治期にも存在した可能性が確かにありうるからである。ただ、ここまで導入過程が詳細に述べられている事例は初めてであり、組織的かつ大規模な導入がこの時期であったことをうかがわせる。

この説について、『沖縄の方言札』では、次のようにまとめている。「ただ疑問に思うのは、この同窓会記録の編集者の言い方だと、金城先生が『方言札』の発明者のように書かれているが、それは余りに自己中心的（エリート校である旧制一中中心主義的）な思い込みだろう。いや、数多い沖縄の「方言札」発明者のひとりであるという言い方なら納得してもいい。おそらく、何人もの「金城先生」がその頃の沖縄にいて、自分たちが慣れ親しんでいる罰札を標準語教育（この時期の言い方では普通語教育）の普及に利用していたのではあるまいか」⁷²。

しかし後になって、この「県立二中出自説」の背後には、無視できない大きな要素があ

ることがわかった。前述したように、戦前の「県立一中」といえば現在の首里高校であるが、「県立二中」といえば現在の那覇高校に該当する。だが、方言札が誕生した 20 世紀初頭のこの時期、県立二中は沖縄県中部にある嘉手納に校舎を構えていた。那覇に移るのは後年のことである。現在までに判明している最古の方言札使用例があるのは、隣接する北谷ちやたんの北谷小学校である。地図を見ると、北谷小学校の所在地は、現在の嘉手納町の中にポツンと浮かんだ北谷町（当時は北谷村）の「飛び地」の中なのである。つまり、当時の県立二中と北谷小学校は至近距離にあった。従って俄かに金城先生創作説が現実味を帯びてきたとも言える。しかし、南島村内法の罰札制度自体は、沖縄本島ならどこにでもあった、極めてありふれたものである。必ずしも、創作者をひとりに絞る必要がないことも事実である。

前述の同窓会誌では、方言札の登場についてこう述べている。「一般にはこれまで、方言罰札制度は県の学務課から標準語励行を強要されて県の内示で出現したものと考えられていた。ところが、これはうがちすぎた推察で、実は県出身の先生の提案によって行われたものであった。このことは、大正期の罰札の問題と昭和期に起こった方言撲滅論とは、同じ方言問題でありながらも性格を異にすることを示すキメ手となるものである」⁷³。

広く人口に膾炙していた「方言札＝県学務課・師範学校出自説」に対して釘を刺している。そして、金城先生が提案し、職員会議での激しい議論の後に導入の断を下したのは、当時の中校長である山口沢之助たくのすけである。これをきっかけに、次のような落首が作られ、それによって「方言札」の存在が世に知られることになる。沖縄の教育史に必ずと言っていいほどよく登場する落首である。

「大和口 札取る毎に思ふかな 方言の乱はやめ沢之助」⁷⁴。

結果的には、県立一中における方言札使用は大失敗に終わり、二年後には使用が中止されることになる。その結果について、同窓会誌では次のように述べられている。「動機は郷土愛という善意から出たものであったが、その結果は混乱と弊害を生んだ。生徒間の友情はぶちこわされた。気骨ある生徒は不服従運動を起こして罰札を一人占めにした。その結果操行点がマイナスとなり、学力優秀な生徒に何名も落第生を出すという珍現象が起こった」⁷⁵。その優等生の代表格が、後年歴史学者として有名になる金城朝永である。また、詩人の山之口獺のポケットのなかにも、いつも沢山の札が貯められていたという⁷⁶。そして、方言札制度を中止するにあたって山口校長は、「私は生徒側から自主的にこの方言罰札を撤廃してくれと申し出ることを期待していた」⁷⁷と朝会で訓辞を行ったと記されている。

昭和の十五年戦争期には、沖縄語の絶滅を目指す全社会的な「標準語励行運動」があり、沖縄語の話者がスパイ扱いされて生命の危険に晒された。その時期に教具として方言札が使用されていたことから、方言札には強権的同化政策の道具といった印象がついて回る。しかし、この「県立二中発生説＝金城先生創作説」をめぐる同窓会記録から見えてくるのは、どこまでも自然発生的な罰札現出の姿である。一中での方言罰札制度は、結果的には大混乱をもたらし、どう見ても教具としては適切なものではなかった。しかし、その導入には3回以上も職員会議で賛否両論を戦わせたことや、制度中止にあたっての校長の訓辞、また当時の教頭が非常に郷土愛の強い人物であったらしいことが同窓生の証言として残されていること等を併せ考えると、方言札の出現を一種の植民地主義的教育として語る言説には疑問を呈しない訳には行かない。この県立二中出自説は、今後とも地域教育研究の深化によって、探求される価値のある説であると言えるだろう。

(5) 村落共同体出自説の検討

村落共同体出自説とは、2004年に学問領域を横断した南島史学会の学会誌である『南島史学』に、筆者が発表した説である。本論の第1章で述べてきた「学校」と「村落」の相互交通にその根拠を求めたものである。即ち、学校内の方言札が村落でも使用されている事例、「方言」使用以外の罰として「方言札」を受け取らされた事例、及び青年団などの村落の社会教育団体によって施行された地域方言札の存在がその根拠に該当する。方言札の存在が、南島村内法の罰札制度に由来すること自体は、田中克彦らごく少数の論者を除いては、広く認められてきた。それを一步踏み込んだ形で、次のように展開した。

「十九世紀末、小学校へ子どもたちが大量に入学してくるようになった。そして、その風紀や生活規範に関しては、村の共同体の昔からの内法が適用されていた。つまり、喧嘩・男女交際・甘蔗泥棒・さぼり等に関しては、昔からのやり方で年長者によって制裁が加えられていた。ある時点でその村内法の罰札の対象に「言語の矯正」という一項目が加わった。「方言札」の成立である。誰がその項目を加えたのか、まだ断定はできないが、間切村内法の執行者であり、「国語教育」を中心とした夜学会などを開催していた村の二才揃＝青年会の関与が想定できる。その罰札と制裁方法は、村の青年自身の手により、または速成に養成された村出身の教員たちの手によって、学校社会にそのまま持ち込まれ準用されることになった」⁷⁸。

そして、村の青年たちが「言語の矯正」を受容するに至った理由を、アイデンティティ

の変容に求めた。次節で述べるように、近代に入った沖縄社会には、日本本土語の習得を不可欠とする数多くの要因が存在した。そして筆者は今でも、その骨子自体は変更する必要を認めない。しかし、その論を展開した当時とは、力点の置き方が変わっていることを認めざるをえない。

即ち、大切なことは、方言札罰札制度が学校社会と地域社会の接点に於いて現出したという事実であり、それは農村で生まれた方言札が学校社会に持ち込まれたということを経ずしも意味するものではないということである。社会教育の現場で流通した地域方言札の発見例は確かに増えつつあるが、残念ながら、それを母胎と言い切るには数が少ないことは否定できない。そして、そのことの当否は必ずしもさほど重要なことではないと考えるに至った。

それは、方言札はまぎれもなく沖縄の「風俗改良運動」の落とし子であるという事実である。方言札の出現時期や、学校社会と地域社会の双方で使用されてきたという事実を考え合わせるとそう考えざるをえない。明治 30 年代に始まる沖縄の「風俗改良運動」は、学校と地域社会の双方を舞台とした同化と近代化（生活合理化）という二つの方向性を持った運動であった。その運動は、同化教育センターとしての「学校」と地域社会の相互交通の上に成り立っていた。今まで、方言札の出現と関係付ける論が何故存在しなかったのか、甚だ不思議であると言える。

運動は行政によって組織的に展開されたものではなく、自然発生的側面を持つ、矛盾に満ちた非合理的なものであり、決して成功したとは言えないものであった。第 3 章でも引用したが、『沖縄県史 5』の中で太田良博は次のように述べている。「風俗改良運動は、各地方農村の青年会や婦人会などが中心になって進められたが、長期に渡り具体的に、その運動が定着した例が少ない。運動が大衆から浮き上がっていたり、奇形的な方法で運動が進められた為である」⁷⁹。

そして、太田の言う「奇形的な方法」のなかに、歪な形での南島村内法・罰札制度の適用も含まれる可能性についても前述した。風俗改良運動の同化政策や近代化政策は、村落（シマ）に下りてきた段階で、昔からの村内法の条項として定着した。沖縄口（沖縄語会話）の禁止だけではなく、モーアシビなど様々な習俗が同化政策の対象となり、罰札制度が適用されていたのは見てきた通りである。そして、その中で最も広範囲に、最も長期間に渡って「普及」したのがこの「方言札」であったことは、改めて指摘するまでもない。

方言札に対してどのような意味づけを行うにせよ、それが同化主義の手段であること自

体は誰も否定できるものではない。風俗改良運動では、観念的に同化主義を唱える指導層・市町村レベルの青年会に対し、末端の支部レベルの青年会や婦女会は、単純に肯定とも否定とも言い切れない複雑な対応を見せていた。第3章で詳述したような、モーアシビの禁止に対する態度などはその典型である。

「方言札」を使用した沖縄語の禁止に関しても、その使用法を見る限り、「奇形的」な習俗として終始した。また、同化主義自体も、歴史のなかでは一筋縄では片付けられない様々な相貌を孕んでいた。そのことを考え合わせると、風俗改良運動総体の中に方言札を位置づけ直す必要性は大きい。

(6) 方言札の出自をめぐって

ここまで4つの方言札出自説を論じてきた。しかし、本節の冒頭で述べたように、4つの出自説の中で田中克彦が唱えた(1)のフランス出自説だけが異色であり、後の3つは農村の罰札制度との深い関わりを否定しておらず、必ずしも択一的に問われなければならないようなものでもない。繰り返すように、現在まで判明している限りにおいて、最古の方言札使用の報告は沖縄本島中部の北谷小学校の学校誌に掲載された1903年のものである。(3)の県立二中出自説で論じたように、創作者とされる金城三郎先生が在籍した当時の県立二中の位置と至近距離にある。「本島中部地方が方言札発祥の地である」と言いたいところであるが、実情を見るとそう簡単には行かない。本島中部から遠く離れた、北部山原^{ヤンバル}地方の羽地尋常高等小学校においても、北谷小学校とほぼ同じ時期の方言札発生例が存在するからである。玉井亀次郎(1900年入学?)は以下のように語っている。

「方言取締りの励行、其の頃学校の先生達は、方言が学校の内外を問わず行われて居ることに頭を悩まし、生徒に其の取締りの方法に就いて妙案を募集したところ、高等科生の中から、取締札の施行が飛び出して来た。沖縄には古くから、砂糖キビの盗食や分ケツ茎の盗難に、取締札の施行が一般化して居たので、之を学校に施行する事は、至って簡単であった。然しキビの取締札は一日金一銭であったが、方言札は掃除当番させられる事に定まったので、之が何日も続いた時は大変な仕事である」⁸⁰。

沖縄では古くから南島村内法の罰札制度が日常的なものとしてあり、これを学校に施行することは至って簡単であったという言葉は、「発明者」や「発現地」を巡って様々なことを語ってきた私たちの言説総体を相対化してくれるものである。村内法が民衆を呪縛していたこの時代の沖縄のどこでも、方言札は極めて簡単に作られていった可能性を示唆し

ている。全沖縄の学校記念誌の記録から、方言札に関する思い出を網羅的に集めた近藤健一郎の研究結果から、1900年代における方言札使用記録を見ると、本島北部地域には3校、中部地域に1校（小学校を対象としているので、旧制中学は含んでいない）、南部地域に4校（但し、首里・那覇両市内にはゼロ）、八重山諸島に1校、宮古諸島に0校、本島周辺の島嶼に0校となっている⁸¹。

八重山の政治・経済の中心である登野城小学校を唯一の例外として、宮古・八重山両地域（先島）に早期の方言札使用記録が見られないことは、1章で述べたように、この地域には村内法の罰札制度が近代になってから導入されたことと関係があると考えられる。都市部である首里や那覇に見られないのもなるほどと思わせられる。しかし、それ以上のことは何も言えそうにない。

近藤自身が何度も繰り返しているように、学校誌に掲載されていないからといって、その学校に方言札が使用されていなかったことを意味する訳ではない。しかし、方言札の導入時期に関しては学校ごとに明確な差異があり、首里や那覇では1920年以降に漸く記録に現れはじめる（殆どの学校は1930年以降）ことに意味が無いとも思えない。それなりの地域差は存在したはずである。地方と比較して、都市部である首里や那覇の学校では、標準語教育が緩やかであったことは地元の教員の間では周知のことである⁸²。

しかし、沖縄本島の北部と中部、南部のどの地が方言札発祥の地であってもおかしくはないことを記録は示している。先述した、羽地高等尋常小学校の玉井亀次郎の「札の施行が一般化して居たので、之を学校に施行する事は、至って簡単であった」という証言は、極めて簡単に方言札が作られていったことを意味している。そしてそのことは、県の学務課の意図的な「発明」や、フランスからの罰札制度の意図的な「輸入」の可能性が乏しいことを意味している。その意味では、本節(3)で取り上げた、「奈良原県政の落とし子」という上沼八郎に代表される政治的解釈も無効である。少なくとも、直接的関係は無い。方言札は、為政者によって意図的に生み出されたものではない。あくまでも方言札を使用した一部の言語教育が、暴走したということである。それは非合理的で前近代的な、稚拙ではあるが沖縄の習俗と深く結びついた教育手段であった。

第4節 村落共同体説の批判と沖縄のアイデンティティとしての方言札

本節では、方言札を沖縄民衆のアイデンティティを関係付ける拙論に対する、近藤健一郎による国語教育教授法からの批判を取り上げる。(1)で「村落共同体出自説への近藤批

判」を検討し、(2)の「習俗としての方言札」で、方言札を習俗として扱う意味について論じる。そして、(3)「方言札ができるまで」、(4)「方言札の出現と沖縄民衆のアイデンティティ」、(5)「標準語励行期における方言札と沖縄民衆のアイデンティティ」、(6)「戦後における方言札と沖縄民衆のアイデンティティ」の4つの項で、方言札が生まれる前から戦後に至る沖縄民衆のアイデンティティの在り方を取り上げ、沖縄民衆が自ら標準語を求めざるをえなかった構造を明らかにしたい。

(1)「村落共同体出自説」への近藤批判

前節では、4つの方言札出自説を取り上げて比較・検討してきた。本項では、方言札出現の時期を問題としたい。出現の時期を明らかにするという事は、方言札を生み出す条件について考察することであり、ひいては方言札出現の歴史的意味を問うことにも繋がる。現在、最も早期の方言札使用の記録は1900～1903年の北谷小学校や羽地高等尋常小学校にある。しかしその年代は、19世紀の末にまで遡ることができるかもしれないのである。

管見によれば、その発生年代が日清戦争終了(1895年)翌年に起こった「公同会事件」以前にまで遡るようなことは、まず考えられない。その理由としては、沖縄県における学校教育のあり方(低い就学率と日本式教育への拒否反応)、及び沖縄民衆のアイデンティティのあり方などが挙げられる。方言札が習俗として立ち現れるためには、上からの国策的動機と同時に、日本本土語の会話教育(大和口教育)に対する沖縄人教師や生徒、その背後にいる地域社会の住民たちの積極的な受容・教育熱が不可欠であると考えられるからである。即ち下からの動機が欠かせない。これに対して、代表的な先行研究者である近藤健一郎は、沖縄における会話教育のあり方から「方言札が存在しない時期」を明確にしていくべきであることを述べて、筆者を批判している。

「井谷は方言札の出現時期を1903年として議論を進めつつも、『公同会以前に対日同化の道具であるその罰札制度が誕生することは、アイデンティティの在り方から判断して、先ずありえなかったと言っていい』とも述べている。これは琉球処分直後において『上から強権的教育の手段として方言札が現出してもよさそうなもの』なのに、なぜ1903年に登場したかをアイデンティティとの関係で説明しようとしていると考えられる。[井谷(2006) pp.57-69]。部分的に不在時期を検討しようとする発想で論旨が展開されていることを認めつつも、考察の基軸は学校で用いるべき言葉を何にすべきかという教授の問題として把握すべきではないか。方言札が直接的に示しているものは、学校において沖縄語

を用いず、標準語を用いることだからである」⁸³。

公同会事件とは、日清戦争終了翌年の1896年（明治29年）に勃発した、沖縄の支配層の大きな政治的変動であり、沖縄における支配層が自らを「琉球・沖縄人」として自己主張した最後の事件である。この事件については、本節（3）で詳述するが、最後の琉球王尚泰王の実子である尚寅を沖縄県知事にしようとした運動であり、それまで親清派と親日派が分離抗争を繰り返していた沖縄の士族層が大同団結した事件であった。それ以降、沖縄の士族層が自らを「琉球人」として自己主張することは無くなった。

近藤の批判に対する筆者の見解は後述するとして、まずは近藤による方言札発生年代に関する見解を見て行きたい。近藤は、①回想から確かめられる方言札の存在時期、②同時代史料に基づく方言札の存在しない時期の特定の2点を論拠としながら、方言札の出現を1900年代前半と特定し、その出現の意義を論じている⁸⁴。①は、本論でも使用している近藤の手になる、学校誌の記述をもとにした基礎資料である。②としては、学校教育で使用されてきたテキストや教育雑誌に掲載された授業論が挙げられている。また、会話教育のあり方を検証するために師範学校の規則も示している。

旧琉球王国を領土に組み入れた明治政府が、沖縄の地で最初に行った教育施策は、1880年（明治13年）の「会話伝習所」の設立であった。これは、急務であった通訳養成のための機関であったが、その翌年には師範学校へと改組されるが、師範学校になっても暫くは言語伝習が主な教育内容であった。「会話伝習所」では、外国語教授法を用いて本土の言葉を教えた。『沖縄対話』というテキストを使用した、日本本土語と沖縄語の対訳式の授業である。その後、1897年（明治30年）から用いられた『沖縄県用尋常小学読本』においても、当初は対訳が用いられていた。近藤健一郎は、この時期に「方言札」が出現しえない根拠を、この授業実践のあり方（沖縄語を使用した教育）に求めている。教室からの沖縄語の追放が言語教育のモデルとならない対訳式の授業では、方言札は出現しようがないという論である。そして、1890年代後半になって初めて「標準語のみを用いた授業論」が現れ、1900年代前半になって沖縄語を用いた授業が否定されるようになることを論じている。また、その時期になると、師範学校の校則のなかに沖縄語の禁止が現れてくる。

逆に言えば日清戦争終結までは、沖縄の学校教育の担い手は、本土から来た内地人であり、特に琉球処分直後には、「日本語ができる」というだけの理由で警察官が教員に採用されるような状況であった。教育の在り方も、外国語習得法となる以外に方途はなかった。

表 5-4 関係年表 (太字教育関係)

年代	歴史事項
1879年(明治12年)	琉球処分、廃藩置県により沖縄県成立
1880年(明治13年)	会話伝習所設立。翌年師範学校へ
1889年(明治22年)	大日本帝国憲法発布
1890年(明治23年)	「教育勅語」発布
1895年(明治28年)	日清戦争終結。沖縄県立一中スト事件
1896年(明治29年)	分裂していた士族層がまとまり、公同会事件が発生。
1903年(明治36年)	北谷小学校に「方言札」出現。
	「沖縄県土地整理法」発布。旧慣温存政策が終わり始める。
1905年(明治38年)	日露戦争終結。ポーツマス条約

(2) 方言札復活とナショナリズム

筆者もまた、近藤が示した方言札発生年代を踏襲している。そして、「学校で用いるべき言葉を何にすべきかという教授の問題」として展開された近藤の見解に、特に異論はない。しかし、国語教授法からの理解だけでは、方言札出現の説明としては余りにも狭いように思われる。というのも、この罰札が習俗としてここまで広範囲に広がっていった理由が説明できないからである。母胎である農村の罰札にも、方言札の「習俗」としての側面にも、何一つ言及されていない。

たとえどのような教授法が採用されたとしても、それを受け入れるだけの社会的条件が背後になれば、教場に根付くことは困難である。仮に近藤が指摘したように、方言札の出現が国語教授法のみで説明できたとしても、方言札の消滅についてはどうだろうか。

方言札が消滅した70年代に、それを消滅させるような大きな国語教授法の変化があった訳ではない。方言札を用いた同化教育を必要としなくなった沖縄民衆の意識の変化や、背後の社会関係を抜きにしては論じることができないはずである。戦後の方言札は、「祖国復帰」という政治的な大目標の存在があって初めて理解可能なものである⁸⁵。

方言札の有無を論じるにあたっては、方言札の存在を可能にする社会的諸条件を考慮する必要がある。学校教育の教授法という限られた範囲での視角だけでは、非公式的教育手段である方言札が「習俗」として、70年間も沖縄の地で生きながらえたことは説明できな

いはずである（そして、沖縄における「母語」の変換に関して、あと一つ考慮に入れなければならないのは、1960年代からのテレビの普及である）。

方言札は、習俗であるが故に、地域社会で青年団のような社会教育団体によって担われることもあった。習俗であるが故に、誰が強制した訳でもないのに、戦後になってもごく自然に沖縄の学校社会のなかに復活した。終戦直後には、方言札の使用が途切れた時期があった⁸⁶。本土への復帰か、米国支配の肯定か、独立か、信託統治のような形を目指すのか、政治家たちも揺れ動いていたアイデンティティの空白期である。その後の方言札の復活の背景には、激しい祖国復帰運動があり、それを支える民衆の熱意があったことは言うまでもない。その方言札の再登場の意味は、日本語教授法では説明できるものではない。沖縄の教育者と民衆が一体となって推し進めたナショナリズムの存在を前提にして、始めて理解可能な現象である。方言札の存在を問うときには、沖縄社会において日本語教育が何故、どのように受容されてきたかが問われなければならない。沖縄の人々と言語（沖縄語・標準語）との関わりである。その問いは、アイデンティティの所在を問うことである。

近藤は次のように述べている。「外間」は社会的自覚として、井谷はアイデンティティと結びつくものとして方言札の歴史を描出しようとしたけれども、沖縄が標準語を自ら求めたものとして方言札像を描くことが再検討されなければならない⁸⁷。この見解に対して、筆者は再度、「沖縄は自ら標準語を求めた」と主張する。自ら求めたものであるが故に、習俗として広く深く広がったのである。筆者と近藤の間には、歴史観の大きな相違が背後に横たわっていると云わねばならない。

(3) 方言札の不在時期の理由

方言札の存在を問うときには、沖縄社会において日本語教育が何故、どのように受容されてきたかが問われなければならない。沖縄の人々と言語（沖縄語・標準語）との関わりである。その問いは、アイデンティティの所在を問うことと直結する。また、習俗研究としても欠かせないものである。

筆者は方言札の流通した時代を、①普通語時代（～1935年頃）、②標準語励行期（1935年頃～45年）、③戦後（1945年～）に3区分して、時代背景や札の使われ方を論じた⁸⁸。指標となる「普通語」「標準語」という呼称は、外間守善による近代沖縄の言語史・言語教育学上での区分である⁸⁹。外間自身は、1935年までを「普通語時代」、1935～55年頃までを「標準語時代」、それ以降を「共通語時代」と規定している。言語教育史の上ではその

分類は妥当なものであろう。しかし、方言札の在り方は、言語学・言語教育学上の動向以上に、やはり戦争などの政治的事情や民衆の社会意識の在り方によって左右されてきた。この点に筆者が言語教育学上の区分とは別に時代区分を設けた理由がある。その時代区分に従って、ごく簡単に方言札と民衆のアイデンティティについて論じることにした。

これまで指摘してきたように、方言札が出現する 20 世紀初頭までの沖縄社会は、「旧慣温存期」と呼ばれる近代沖縄史特有の過渡期にあった。その過渡期における同化政策の面を強調するか、王府時代以来の旧慣温存の面を強調するか、その力点の置き方によって歴史認識は大きく変わってくる。その意味では、普通語強制のための国策的動機は、琉球処分直後の時期から存在していた。しかし、民衆のなかから日本本土語会話の必要性が認知されるという、習俗化のための下からの動機付けは 19 世紀末になるまで存在しなかった。

前述したように、筆者は近藤健一郎による国語科授業論から見た方言札の不在時期の検証を認めない訳ではない。それは、方言札現出の大きな根拠の一つである。しかし、近藤の見解には、民衆のなかで日本本土語の必要性が認知されるという下からの動機が全く考慮されていない。即ち、①就学率の問題を含む、近代学校教育の受容の問題、②当時の沖縄の政治的動向に見られる人々のアイデンティティの問題、③コミュニケーションの問題の 3 点である。

方言札の不在時期を考える上で、先ず押さえておかねばならないのは、①の沖縄における近代学校教育の受容の問題である。第 2 章 2 節で言及したように、それは就学率の変化として表われるが、就学率が低かった社会状況として沖縄の人々の日本式の学校教育への拒否反応が存在した。既に第 2 章 2 節で論じたが、確認のため再度ここにその実態を挙げておく。

当初より、同化教育センターとしての役割を課せられていた沖縄の小学校への就学率は、1884 年（明治 17 年）の時点では、日本本土での小学校への就学率が男女併せて 50.8%であったのに対し、沖縄では男子が 5.08%、女子が 0.04%にすぎなかった⁹⁰。日清戦争終結の翌年の 1896 年（明治 29 年）においても尚、全国平均 64.2%に対して沖縄は 31.2%であった。日清戦争終了までの時代、日本式の近代教育は拒否されていたと断言していい。既述のように、士族層からは本土式の教育は「大和屋」という蔑称を与えられ、平民層はそもそも学校教育を受ける必然性がなかった。こういう状況の中で、国や県が「方言札」を強いても広がる与件を欠いていたと言わねばならない。どのような教育上の指針にも明記されていない以上、方言札はそれを支える被教育者がいなければ成り立たない。明治政府

は、同一言語で組織を統一するという軍事的必要性から沖縄の対日同化を急いだが、その教育は決して成功したとは言えないものであった。

「乞フ試ニ本県児童ノ現状ヲ見ヨ。吾人ガ日常使用セル本邦ノ普通語ヲ習熟シテ、自由ニ語り自由ニ操リテ真ニ立派ナル大帝国民トミラレルベキモノ果タシテ幾人カアル」(立津春方「国語につきて」)⁹¹。

この時期の対日同化への動機の欠如の理由として上げた②の沖縄における政治的動向とアイデンティティについても再度触れておく。日清戦争が終結するまで沖縄の支配層は、開化党・頑固党・黒党に分かれて抗争を繰り返していた⁹²。頑固党は、琉球処分以前の日清両属体制の復活を希望しており、亀川親方盛武率いる黒党は清専属を希望、共に「復国運動」を展開していた。清への亡命者(脱清者)も相次いだ。少数派の開化党だけが、日本の支配を肯定していた。ただし、その主張は県政ではなく、琉球藩の復古であった。琉球藩は、王国解体の年である1872年(明治5年)から7年間存在した。日清戦争直前になると、開化党は急激に勢力を伸ばしたが、その一因は、彼らが1893年(明治26年)に琉球新報社という近代的マスコミの拠点を築きえたことにある。この時期の沖縄士族層に、いかなる意味でも自ら同化政策を肯定するような機運が生まれるはずもなかった。読み書き教育から疎外されていた当時の民衆においても同様である。

対日同化への動機の欠如の理由として最後に挙げた③のコミュニケーションの問題も、この時期には未だ萌芽的なものに留まっていたと考えられる。言語や風習の相違から差別が生じたのは、大阪など本土への出稼ぎ労働者や移民の移住先においてである。しかし、日清戦争終結の年である1895年(明治28年)には海外への渡航者は僅かに1人である⁹³。これが、日露戦争終結の年である1905年(明治38年)になると、ハワイなどへの海外移民が総計で1,655人となっている。同じように、他府県への寄留民は、1895年(明治28年)では579名だが、1905年(明治38年)には1,444名に増える。旧慣温存期と呼ばれた日露戦争前には、日本本土語とのコミュニケーションの必要性はまださほど認識されていない。

(4) 方言札の出現と沖縄民衆のアイデンティティ

方言札の出現を問うことは、その前提である日本語教育の過熱化を語ることとワンセットである。日清戦争における日本の勝利と清国の崩壊は、沖縄支配層のアイデンティティの変化を生み出した。沖縄人が自らを「琉球・沖縄人」としてアイデンティファイしよう

とした最後の事件である公同会事件が終わると、国の同化政策に対して背を向ける必然性も無くなった。日本本土語教育の過熱化は、上からの国策的動機に加えて、教員の功利主義、民衆レベルでの実利的動機や差別克服の願いなど、幾つかの原因が複合的に絡み合っ
て高まっていったスパイラル現象である。

日清戦争後になると、沖縄もまた、文明地「日本」の一部として、蛮地「台湾」を「皇化」させる義務を負わされていく。沖縄の「会話伝習所」をモデルに伊沢修二らによって台湾で「国語伝習所」が作られたことは、その好例である。国威の発揚と民族精神の高揚は、言語の拡張と結びつけられて考えられた。

一方、民衆の側から巻き起こった日本本土語学習熱の高まりの理由として第一に挙げられるのは、この時期に本格化する本土（特に大阪）及び海外への沖縄県民の移住に伴う差別の問題である。元来沖縄、特にその離島部では、その島の生産力の乏しさから一定以上の人口を養うことができず、近代に入ると沖縄人は、積極的に本土や海外へ移住して安い労働力を提供していくことになる。だが、本土へ渡った労働者たちは、先ず意思疎通の面で困難を覚えることになった。服装や貧しい生活実態、本土と著しく異なる風俗とあいまって、極端な言語の不通が差別問題へと直結した。このため、帰郷者を中心に日本語熱が高まった。

また、大正年間の海外移住者の間では、沖縄出身者は「ジャパン」とは別の「ジャパン・カナカ」と呼ばれて、その異質性が差別の元となっていた⁹⁴。日本人よりワンランク下の民族として位置づけられるという実態が、沖縄の内外で社会問題化したのである。

元来、沖縄民衆は極めて複雑な言語世界を生きることを強いられてきた。近世琉球王国では、日本との間のみならず、南島間コミュニケーションも民間の通訳が執り持っていた。1720年頃の沖縄では、先島人（宮古・八重山人）には約8年間の御殿奉公が許されており、そこで首里語を学んだ者が故郷に帰って通訳を務めた⁹⁵。首里と八重山の中心地石垣島との距離は、東京・関西の距離にほぼ等しいが、海で隔てられている南島の言語間距離は、前述したように日本本土語内部の言語間距離よりも大きい。

また、柳田国男が指摘したように、離島の人間は次のような三重四重の構造を持った言語世界を生きることを強いられていた⁹⁶。多良間島の子どもは、島内では島の言葉を語り、宮古島の小学校へ上がると宮古諸島の中心地である平良（旧平良市・現宮古島市）の言葉を学び、師範学校へいくときには首里方言を学び、更に日本本土語（普通語）を学ばされることになる。

近代に入って日本本土との人的交流が進み、コミュニケーションが飛躍的に増大する事態に直面したとき、沖縄の人々は日本本土の話し言葉を習得することで、そのような複雑な話し言葉の仕組みを単純化できることに気付いた。また、話し言葉の単純化を手がかりに、言葉によって人を順次序列化する差別の構造を解消できるという事実にも気付いたのである。それ故、日本本土語の会話教育は、首里や那覇などの都市部からではなく、離島や山原^{やんばる}地方から過熱化して行った。辺境の地の人々は、日本本土語の会話を身に着けることによって、はじめて首里の上流階級の人々と対等に話ができるという、前近代的差別の解消という切実な要望を動機として持っていた。そのことを考えると、沖縄の言語社会の構造そのものの中にも、日本本土語教育が過熱化していく要因が内在していたと言わねばならない。

筆者には、このような沖縄の言語状況と全く切り離れた形で、近藤のように学校の教場での授業のあり方だけで方言札を語ることができるとは思えない。過熱化せざるをえなかった沖縄言語教育の状況への理解が欠かせないはずである。

(5) 標準語励行運動期における方言札と沖縄民衆のアイデンティティ

(3) の冒頭で示した、方言札をめぐる時代区分のなかで、最も苛酷な言語政策が採られたのは、「標準語励行期」である。しかし、沖縄の標準語励行運動を先導したのは沖縄県の学務部であり、決して文部省ではなかった。県の学務部だけが突出するように過激な沖縄語全否定を行った⁹⁷。この時期の言語教育の在り方は、それまでの普通語教育とは異なり、政治的かつ徹底して組織的に展開された。それについて本論文では詳述しないが、蓄音機やラジオの普及がその展開を可能にしたことだけは指摘しておきたい。

「国民精神総動員運動」の一環として行われた標準語励行運動は、言語における戦時体制とでも言うべき沖縄語の撲滅を目指した運動であった。それに対し、柳宗悦ら『民芸』同人は次のような沖縄語擁護論を打ち出した。

「日本において現存する各種の方言のうち、伝統的な純粋な和語を最も大量に保存するのは、東北の土語と沖縄語である。就中後者は、その点において、むしろ国家的価値を有するものであろう。数多い日本の地方語のなかで、沖縄語は最も貴重視されるべきものと言わねばならない」⁹⁸。

そして、論議のなかで「方言札」の存在を県側が否定したにもかかわらず、発見されてしまったことが論争を更に熱いものとする。柳は語る。「標準語励行運動は、県民に卑屈の

感を与え有害である。沖縄の人々は、立派に現代語を話している。東北の人たちよりも遙かに優れているのではないか。方言というには余りに意義深い沖縄語を否定するような態度には反対である。もし、県がやろうというのなら、私たちはあくまでもこの主張の貫徹に努力する決心である」⁹⁹。

一方、県の側は、県民運動として標準語励行が取り上げられて以来、躍進的実績への自画自賛を連ねている。言葉のせいで、卑屈だ引込み思案だと言われていたのが、青年の間で進取の気性が広がり、運動のおかげで、差別待遇から免れたという感謝の手紙が出稼ぎ移民から寄せられている、等々と。

この時期の「標準語励行運動」は、確かに苛酷なものであった。しかし、既述のようにその運動は決して国家権力（文部官僚）によって推進されたものではなかった。同時代の本土では、「北方詩論争」¹⁰⁰ と呼ばれる方言による詩の創作をめぐる議論が展開されていたのである。沖縄では到底考えられないことである。

そして、この論争を巡って、沖縄県民は基本的には県学務部の側を支持した。新聞の投書欄を見ても、学校教師などに柳らを支持する意見が見られるものの、その大半は県学務部を支持する声であった。この過激な言語政策の背後には、民衆の被差別体験が横たわっていた。その辺りの事情について、ましこひでのりは次のように説明している。

「原日本語の要素を豊富に残している『琉語』は、日本語文化の宝庫であるとともに、あさはかな西欧化によって墮落しつつある標準語近辺の言語生活に対抗しうる数少ない手本なのだから、ほこりに思うべきだ。こういった柳らの地方言語擁護論は、被差別状況に怯える民衆にとって『なるほど、わかりました』とうのみにできる論理ではなかった。実際、方言使用者＝米軍方スパイ、ないし反乱画策被疑者として『処分』されていった地元民の存在は、柳らの議論が東京育ちの特権的知識人のきれいごとにはすぎなかった現実を、残酷にも実証してしまっている」¹⁰¹。

地元民衆の分析としては、ましこの指摘は的確なものである。標準語励行運動というと、私たちは学校社会内部の出来事と捉えてしまいがちであるが、一般社会ではより苛烈な実態が見られた。学校内では、子どもたちは教師たちの庇護のもとにあったが、一般社会ではそうはいかない。過激な政策が主張され、言語問題を契機にした殺人事件まで起こっている¹⁰²。「琉球語は大和の古語を多く含む貴重な文化遺産だから大切にせよ」という柳らの言説が、沖縄民衆のアイデンティティに全く触れえない綺麗事にすぎないことは、ましこの指摘した通りである。

ただ、戦争末期に「天ノ岩戸戦闘司令部取締ニ関スル規定」で、方言使用者を間諜と見做すという条文が存在したことは事実であるが、ましこのように方言使用を理由に処刑されたと本当に言い切っているのかどうかについては、意見を留保しておきたい。ここで詳述はしないが、実際の処刑の原因には常に複数の理由が付随しており、判断が難しいところがある。

ただし、本土に渡った沖縄住民の中には戸籍を変えて沖縄出身であることを隠す者も多かった。それが現実であった。沖縄の言葉や文化が厳しい差別の対象となるが故に、沖縄の人々は自文化の否定に走った。その史実を否定することはできない。下記は県立第二中学の『二中通信』にある「生徒諸子へ」と題する呼びかけ文である。ここまで激しい自文化否定を生徒たちに迫った「学校教育」を他に見出すことは、日本教育史上滅多にないと思われる。

「生徒諸子は沖縄の寵愛を一身に集めてゐるかけ替えのない後継者である。親元を離れて唯ひとり絶海滄溟のなかに自由気ままに育った沖縄は善い悪い取り交ぜて独特の癖が有り過ぎる。諸君も亦沖縄の子としてその癖を大きな重荷として持たされてゐる。今こそ諸君は此の重荷をかなぐり捨てて新しい沖縄を創造する一大決心をしなければならぬ。…(中略) …沖縄的なものゝ総てを取り去らう、それは諸君の立場からは出来ない。併し諸君が社会人になる時は、断乎として弊風を芟除しようとして大決心をしてくれ(中略) 只諸君の立場から出来る所の標準語の励行之だけは是非実行してくれ。諸君を中心として、諸君の一家、延いては近隣までも。青年は一国盛衰の別るゝ所学生生徒は青年群のトップを切って邁進せねばならない。諸君は沖縄のみならず日本の運命を双肩に担ってゐる、故に因循姑息優柔不断といふ否定的退歩的な言葉を持つてはいけぬ。方言が県勢振興の一大障碍であるからには因循姑息優柔不断にならないで断乎としてこの癌を取り去れ(以下略)」¹⁰³。

自らの伝統的な話し言葉を「癌」とは、驚くべき比喩ではあるまいか。

(6) 戦後の方言札と沖縄民衆のアイデンティティ

前述したように、普通語時代(方言札登場期)の普通語教育熱の要因には、上からのナショナリズムと、民衆側の本土人とのコミュニケーション確立の必要性及び言語・風俗を原因とした被差別状況の克服という二つの動機が存在した。

これに対し、戦後の1950年代から始まる共通語教育熱の高まりは、下からのナショナリズム(祖国復帰運動)と教育現場の「学力問題」という二つの動機に支えられていた。

ここで言う学力問題とは、国語教育を中心とする本土との学力格差の問題である。1950年代には、上原専祿の「国民教育論」が日本本土との一体化志向を支えるようになり、共通語教育に拍車がかかるようになった¹⁰⁴。本土との統一が現実問題として議論されるようになると、どうしても本土との学力差の問題が教員の主たる関心事になっていくことは避けられなかった。そして、会話能力の低さが国語能力の差に結びつき、他教科の能力も低くなりがちであることが指摘された。小熊英二は次のように指摘している。

「たしかに当時、沖縄の生徒たちの学力テストの平均点数は本土よりも低かった。しかし、それは教育環境の劣悪さもさることながら、沖縄語と共通語の二重言語教育の負担が原因であることがすでに一部では指摘されていた。ある調査では、沖縄児童の測定知能は、非言語式テストでは高く、本土で作られた言語式テストでは低く出る、という結果が示されていた。しかし教研集会ではこうしたことを意識した報告はなく、むしろ『共通語を話せるようになると自然に学力も向上してくると思います』とみなされていたのである」¹⁰⁵。

「方言札」の再登場は時間の問題であった。ここで小熊が指摘しているのは、「学力」や「知能測定」が孕んでしまう政治性である。沖縄の教員にとって、目の前の子どもたちの学力を向上させるために、あらゆる努力を試みるのは当然のことである。しかし、沖縄教職員会（本土でいう日教組の沖縄版）の教師たちは、小熊が指摘する「二重言語」という問題意識を決して認めなかった。沖縄と日本本土の言語や文化の同質性を強調することも、差異を強調することも、共に政治的言説へと転化する。「沖縄方言」以外の「沖縄語」「琉球語」という呼称は禁忌とされ、戦前の被差別状況を想起させる非科学的なものとされた。彼らにとっては、小熊が指摘するような「二重言語」などでは決してなかった。そして学校現場には、復帰運動の担い手であった「沖縄教職員会」によって、「日の丸」「君が代」が復活させられてきた（米国から日の丸掲揚は禁止されていた）。

『庶民がつづる沖縄戦後生活史』（沖縄タイムス社、1998年）は、戦後の方言札について次のように記している。

「沖縄の近代化は『極端に言えばクシャミ』するのまで日本に似せようとしたように、いかに沖縄らしさを捨てて日本的なるものにジャンプするかに躍起となった。日本化（皇民化は、激しく、急いでやり遂げられねばならなかった。方言撲滅・標準語励行はその典型的な例であり、沖縄戦の悲劇は日本へのジャンプが行き着いた果ての姿であった。こうしたマイナスの遺産を、沖縄の戦後は清算したわけではなかった。『異民族支配』から『母なる祖国へ』という、きわめてナショナリズム色の強い心情と論理が、日本復帰運動の中

で再生されたのである。…（中略）…あなたもわたしも『立派な日本人』になるよう強制され、標準語励行一方言札）が子どもたちを縛った。『戦前』の反省どころか、そのリプレイであった。コロニアルな光景である。この滑稽な罰ゲームは、子どもたちに監視と排除を強いるものであった」¹⁰⁶。

マスコミやジャーナリズムの小器用な手捌きで俎上に載せられた「正論」である。習俗として見た場合、方言札に対して監視と排除という意味づけだけを強調することが必ずしも適当であるとも思えない。遊戯的に使用されることも珍しくはなかったからだ。しかし、方言札の復活が、沖縄民衆のアイデンティティの在り方を抜きにしては語れないことだけは明瞭に示されている。ある時期以降、本土復帰は大半の沖縄民衆の支持する第一義的な政治課題であった。共通語教育の推進を過熱化させる動機がそこにはあった。

第5章のまとめ

本論文は、沖縄の罰札制度の在り方を通して、習俗としての社会教育が果たしてきた役割を明らかにすることを目的としている。ここで取り扱う「方言札」は、学校社会と村落共同体双方に関わる罰札であるが、罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響を明らかにするという本論文第一の課題と繋がる。ただし「社会教育」への影響だけでなく、「学校教育」の場への影響も当然包括している。第4章で論じた「モーアシビ」や「エイサー」の場が「習俗としての社会教育」の場であったのに対し、方言札は制度的教育の場の中の習俗を対象としている。モーアシビも琉球語も、共に第3章で取り上げた「風俗改良運動」で改廃事項として取り上げられてきた。その意味では、方言札はまた、沖縄古来の罰札制度と風俗改良運動との結合の産物と規定することができる。

第1節では、方言札の有する基本的性格を論じた。本節では、方言札のもつ基本的性格として、慣習的性格（非公式的性格）と自然発生的性格（草の根的性格）を挙げた。沖縄では、たびたび厳しい会話教育（普通語励行・標準語励行）が行われてきた。だが、どのような厳しい運動のさなかにおいても、「方言札の使用」の強制を示唆する公文書が出されたことはなく、その非公式性は方言札の極めて大きな特色であった。その性格は、方言札の在り方を大きく規定していると言える。札の形状や寸法・素材・色彩など無規格で多様性に富んでおり、残されている資料は圧倒的に被教育者の側に偏っている。従って公式資料が少なくまた、学校や地域によって導入時期や導入方法もバラバラである。掃除当番な

ど他の罰則を伴うかどうかについても学校ごとに異なり、体罰を伴って生徒を委縮させる場合もあれば、半ば遊戯的に使用されていた時間・空間も存在したこと等に見られるように方言札は多様性に富んだ教具であった。ただ、方言を使用した者に札を与えて首から吊り下げさせ、次の違反者（方言使用者）が現れるまでその札を持っていなければならないという、南島村内法上の罰札と同一の使用法だけが、全ての方言札に共通していた。

また、方言札の導入過程にも学校によって大きな差異があることが分かっている。このような学校への「方言札」導入の状況は、自然発生的な、言いかたを変えれば「草の根的」なあり方であると言える。このような方言札の持つ非公式的性格と自然発生的性格を合わせて考えると、それは紛れもなく「村内法的性格」と呼ぶことができる。方言札の在り方には、その出自を窺わせる態様が見て取れる。方言札には学校社会と地域社会との習俗の相互浸透が見られる。辺土名小学校の場合は、村落で作られた罰札が学校に持ち込まれた訳であるが、逆に学校の方言札が地域社会においても効力を発揮する例も多かった。村落で作られた罰札が学校に持ち込まれる事例と、学校の方言札が村落に持ち込まれる事例の共存は、方言札が学校社会と村落共同体の接点で作られ、存在していたことを暗示している。そしてまた、方言札は集落の青年団などによって、社会教育の場でも使用されてきた。

第2節「方言札の復元」においては、方言札の形状・寸法・素材、使用法、罰則の多様な在り方について論じた。中には、赤い羽根状のものや、標準語を上手に話したときに付与される褒美札の事例もあり、方言札の定義が簡単なものではないことを示している。

第3節では、世界各地の罰札制度を俯瞰した後、沖縄の方言札の出自をめぐる見解を整理した。言語に対する罰札制度は、沖縄固有のものではなく、フランス、ウェールズ、フィリピンなど世界の様々な場所で見出すことができる。だが、言語を強いる為のツールが、単なる習俗の模倣か、政策的導入か、偶然の一致かは慎重に検討しなければならない。そこに政治思想的な「移出」や「伝播」の意味を持たせることには慎重であるべきだと考える。

方言札の出自に関しては、田中克彦による「フランス出自説」、学説として確立はされていないものの、現地で広く人口に膾炙していた「県学務課・師範学校出自説」、県立二中から一中へ転任してきた金城先生が方言札を創作したとする「県立二中出自説」、『南島史学』誌上で展開された井谷の「村落共同体出自説」を検討した。しかし、4つの出自説の中で田中克彦が唱えた（1）のフランス出自説だけが異色であり、後の3つは農村の罰札制度との深い関わりを否定しておらず、必ずしも択一的に問われなければならないようなもの

でもない。最も古い方言札使用記録からは、村内法の罰札制度が日常的なものであり、これを学校に施行することは至って簡単であったという発言が見られた。これは、「発明者」や「発現地」を巡って様々なことを論議してきた私たちの言説総体を相対化してくれるものである。このことは、村内法が民衆を呪縛していたこの時代の沖縄のどこでも、方言札は極めて簡単に作られていった可能性を示唆している。

第4節では、方言札の在り方と沖縄民衆のアイデンティティとの関連を論じた。方言札に関して数多くの先行研究を残している近藤健一郎は、アイデンティティの在り方と方言札の発生とを関係付ける井谷の論文を批判して、国語教授法から方言札の有無を問題化すべきことを論じている。しかし、国語教授法からの把握だけでは、方言札出現の説明としては余りにも視野が狭い。この観点からだけでは、習俗としてこの罰札がここまで広範囲に広がっていった理由が説明できない。近藤は母胎である農村の罰札にも、方言札の「習俗」としての側面にも、何一つ言及していない。本節では、どのような教授法が採用されていても、それを受け入れるだけの社会的条件が背後になれば、教場に根付くはずもないと結論づけた。そして、方言札が出現する前の時代、現出した直後の普通語時代（1903年（明治36年）頃から1936年（昭和11年）まで）、十五年戦争の只中で厳しい言語教育が組織的に行われた標準語励行期（1937年（昭和12年）から1945年（昭和20年）まで）、戦後（1945年の終戦から方言札の使用が終了する本土復帰直前まで）の4つの時期に分類して、民衆のアイデンティティと言語の在り方及び方言札との関連を論じた。

だが、「方言札」を巡っては、習俗が学校を浸食したのか、学校教育が習俗にまで浸食してきたのかという問いは最後まで残るように思える。その相互浸透の在り方は、私たちに「学校化社会」の開始を示唆している。山本哲士は、ミシェルフーコーの『監獄の誕生……監視と処罰』（田村俣訳 新潮社）を参照しながら、「訓育（*dressement*）」という言葉が、日本語でいう「調教」に近いことを指摘しつつ、学校制度という装置について以下のように説明している。

「法的な国家装置とは全く別で、強制というよりむしろ教師かつ子どもたちのほうが、そこへ従属的であれ自発的であれ、主体的に参加してくる。そういう特殊な独特の世界が、17, 8世紀頃から出発し、19世紀にはっきりと国家的な学校装置となった」¹⁰⁷。

既成の権力構造から相対的に自立した、一定の意図の下に「社会的人間」を生産する「近代教育システム」の開始である。「従属的であれ自発的であれ、主体的に参加してくる独特の世界」が、法的な国家装置とは別立てのシステムが立ち上がる様相がここにある。沖縄

語全否定の教育が、国の指導ではなく、県と現場の教師たちによって推し進められることになる歴史的現実の淵源は近代教育システムの相対的自立性の裏返しにある。場合によっては、子どもたちによって積極的に使用されたり、遊戯的な使われ方をされたりする「習俗」の広がりも、そこから了解できる。

近代教育が可能になった背景には、「言語の統一化」が大きな要素として存在していた。具体的には、1492年にネブリハの進言によって、スペインのイサベラ女王はネブリハの「統一文法」を用いて統一母語を組織することになった。この言語の統一化により、「言語を教える集団」が組織されることになり、それが「教育生産様式」を可能にする基盤を作り上げた¹⁰⁸。沖縄で「近代教育システム」を根付かせるために、先ず何が要求されたかははっきりしている。そこに垣間見える危うさは、恣意的でしかない「言語」を客観的真理として正当化することによって、かろうじて成立するシステムとしての危うさである。その危うさは、日本本土語の代りに別の言語（例えば首里土族語）を用いたとしても変わるものではない。

方言札出現の時期は、沖縄における就学率が本土並みに近づく時代と重なる。「近代教育」システムの沖縄社会における土着化は、集落（シマ）において、卒業証書の授与を目的とする他律的な「教育」が支配的なものになっていく過程であった。学校化社会の開始である。社会の学校化は、伝統的な集落（シマ）の非制度的社会教育、即ち「習俗としての教育」にも影響を与えずには済まなかった。伝統的なシマ社会の自治は、官製青年団の影響を受けずには済まず、いつしか「シマの青年団」は官製「社会教育」へと再編されていった。（しかし、すべてが灰塵と化した戦後のただなかで、それは再度「シマの社会教育」として自然発生的に甦る。その局面における行政や「教育」とシマの自治の攻防は、本論文第2章と第3章で見てきた通りである。方言札の出現（学校教育と習俗の相互コミュニケーション）は、そのような時代における、「社会の学校化」の象徴として把握することができる。

第5章注

- 1 井谷泰彦「方言札と沖縄の村落共同体」『南島史学』64号、南島史学会、2004年。
- 2 外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局、1971年、55頁。
- 3 小国喜弘「方言をめぐる言語政策と教育実践」『ことばと社会』8号、2004年、49頁。

- 4 琉球処分直後の沖縄言語教育事情は、(井谷泰彦『沖縄の方言札』ボーダーインク、2006年)による。
- 5 『本部町史 通史編』本部町、1994年、106頁。
- 6 『沖縄市教育百年誌』沖縄市教育委員会、1990年、97頁。
- 7 沖縄県立図書館発行「図書館報」第二号、1921年。頁付なし。
- 8 近藤健一郎編『方言札—ことばと身体—』社会評論社、2008年、29-30頁。
- 9 外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局、1971年、81頁。
- 10 谷川健一編『わが沖縄 方言論争』木耳社、1970年、25頁。
- 11 柳田国男「沖縄県の標準語教育」、同上書、53頁。
- 12 近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として—』平成11-14年度科学研究費補助金基盤研究(C)2 研究成果報告書、2003年。
- 13 奥野彦六郎『南島村内法』至言社、1977年、91頁。
- 14 『国頭村史』国頭郡役場編集、1967年、430頁。
- 15 『辺土名小学校八〇周年記念誌』辺土名小学校、1962年、55頁。
- 16 例を挙げてみると、「革命は党の指導なしに自然発生的行動として始まる。フランス大革命はバスチーユの襲撃から始まった。誰がそれを組織したのでもない」という言い方がなされている。(トニー・クリフ『ローザ・ルクセンブルク』浜田泰三訳、現代思潮社、1975年、61頁。)
- 17 志村文隆「方言札の使用形態 —沖縄本島における体験者世代への調査から—」『宮城学院女子大学研究論文集』107号、2008年、37頁。
- 18 同上論文、37頁。
- 19 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(1)」(『愛知県立大学文学部論集 児童教育学科編 47号』、1998年、37頁。
- 20 同上論文、37頁。
- 21 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(6)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学科編)』49号)、2000年、42頁。
- 22 『国頭村史』、前掲書、55頁。
- 23 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(4)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学科編)』50号)、2001年、60頁。

- 24 志村文隆「沖縄における方言札 体験者への聞き取り調査から」『宮城学院女子大学研究論文集』102号、2006年、21-23頁
- 25 近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究…沖縄を中心として』平成11-14年度科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書、2003年、85頁。
- 26 『宜野座村史3』宜野座村役場、1989年。及び『北中城村史2』北中城役場、1996年。
- 27 柳田国男、前掲論文、53頁。
- 28 志村文隆「方言札の使用形態」、前掲論文、35頁。
- 29 同上論文、22頁。本論文の第2章4節(3)でも詳述。
- 30 山本哲士『学校の幻想 幻想の学校』新曜社、1985年、153頁。
- 31 山本哲士・吉本隆明(共著)『学校・教育・思想』エディタースクール出版部発行、1983年、80頁。
- 32 近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として—』前掲書。
- 33 日時等は序章第4節 (2)
- 34 竹富島喜宝院蒐集館の調査による。用紙は冊子体になっていない。序章第4節(2)。
- 35 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(6)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学科編)』49号)、2003年、62頁。
- 33 『沖縄県史別巻 沖縄近代史辞典』沖縄県、1977年、495-496頁。「方言札」の項目は、外間守善の文。
- 34 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(2)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学科編)』48号)、1999年、42頁。平良第一小学校の例。
- 35 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(6)」、前掲論文。
- 36 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(3)」、前掲論文。
- 37 志村文隆「沖縄における方言札」、前掲論文、22頁。
- 38 同上論文、20頁。
- 39 同上論文、21頁。
- 40 「南島史学会」関東ブロック会、2004年7月、於 明治大学。
- 41 近藤健一郎、『方言札—ことばと身体—』、前掲書。

- 42 梁永厚「韓国の日本語世代」関西大学人権問題研究室室報第 30 号（2002 年 12 月）
<http://www.kansai-u.ac.jp/hrs/publication/japanese/news/30/niws-30j.html>
2006 年 9 月 10 日閲覧。
- 43 アンリ・ジオルダン編 原聖訳『虐げられた言語の復権』批評社、1987 年。
- 44 2006 年 11 月、井谷泰彦宛私信。
- 45 田中克彦『ことばと国家』岩波書店、1981 年、9 頁。
- 46 東江平之『沖縄における言語生活および言語能力に関する比較・測定的研究』（琉球大学、1983 年、1 頁。
- 47 外間守善、前掲書、11 頁。東條操の分類。
- 48 外間守善、前掲書、48 頁。
- 49 ましこ・ひでのり『ことばの政治社会学』三元社、2002 年、101 頁。
- 50 ダニエル・ネトル スザンヌ・ロメイン『消え行く言語たち』（島村宣男訳）、新曜社、2001 年、219–220 頁。
- 51 CASGLUR GATHERING TLYSAU THE JEWELS (The website for Welsh cultural history) Copyright The National Library of Wales
<http://www.gtj.org.uk/en/item1/28925> 2013 年 11 月 1 日閲覧
- 52 “Wales The Story of Welsh – The language in education” by BBC
<http://www.gtj.org.uk/en/item1/28925> 2013 年 11 月 1 日閲覧
- 53 ダニエル・ネトル スザンヌ・ロメイン、前掲書、221 頁。
- 54 三浦信孝「共和国の言語同化政策とフランコフォニー」『言語帝国主義とは何か』藤原書店、2000 年、119 頁。
- 55 田中克彦『ことばと国家』岩波書店、1981 年、121 頁。
- 56 片桐準二「フィリピン大学の言語環境と日本語講座の現状」“世界の日本語教育の現場から”、2003 年。
http://www.jpf.go.jp/j/learn_j/voice_j/tounan_asia/philippines/2003/report01.html
2006 年 5 月 15 日閲覧
- 57 「台湾入門」読書レポート <http://tokyo.cool.ne.jp/yuurou/repo04.html>
2006 年 5 月 15 日閲覧
- 58 藤島宇内『国内植民地』沖縄と日本政府』『軍縮問題資料』192 号 1996 年刊。
- 59 土地・支配権を分与することによって主従関係を形成する、流動的かつ一部双務的

な封建制度は、西欧・エジプト・日本でのみ見られたという。中国にも封建制度というシステムがあるが、官僚層が介入するあり方は西欧や日本とは別物とされる。(今谷明『封建制の文明史観』PHP 2008年)参照。西欧と日本でのみ純然たる封建制が成立したという説は、網野善彦らも同様である。

- 60 田中克彦、前掲書、118頁。
- 61 田中克彦、前掲書、119頁。
- 62 同上書、121頁。
- 63 『方言札—ことばと身体—』、前掲書、46—47頁。
- 64 旧慣温存期における教育政策の説明は、以下の資料に基づく。
藤澤健一『近代沖縄教育史の視角』社会評論社、2000年。
- 65 同上書、169頁。
- 66 上沼八郎「沖縄の「方言論争」について—沖縄教育史の遺産と決算—」『地方史研究 26巻3号』、1976年、24頁。
- 67 この時期の奈良原繁及び県立一中ストライキ事件の記述は、すべて次の資料に基づく。養秀同窓会編『沖縄教育風土記…県立一中・首里高校九〇周年のあゆみ』養秀同窓会、1971年、115—123頁。
- 68 外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局、1971年、81頁。
- 69 『琉球新報』 1960年12月9日付
- 70 養秀同窓会編『沖縄教育風土記』養秀同窓会発行、1971年刊、182—184頁。
- 71 同上。
- 72 井谷泰彦、前掲書、47頁。
- 73 養秀同窓会、前掲書、183頁。
- 74 外間、前掲書、82頁。
- 75 養秀同窓会、前掲書、184頁。
- 76 『山之口猷全集 第4巻』思潮社、1976年、248頁。
- 77 養秀同窓会、前掲書、186頁。
- 78 井谷泰彦、前掲書、188—189頁。
- 79 『沖縄県史 5 文化1』沖縄県教育委員会、1975年、422—423頁。
- 80 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(6)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学

- 科編)』52号) 2003年、56頁。
- 81 近藤健一郎「近代沖縄における方言札(1)～(6)」(『愛知県立大学文学部論集(児童教育学科編)』47-52号) 1998-2003)
- 82 「現地調査」の前段階の、方言札体験者を探す過程においても、何度か耳にしてきた。
例えば、那覇市泊在住の元小学校教師α氏(70代?)など。
- 83 『方言札 ことばと身体』、前掲書、27-28頁。
- 84 『方言札 ことばと身体』、前掲書。
- 85 小熊英二『日本人の境界』新曜社、1998年。
- 86 同上書。
- 87 『方言札 ことばと身体』、前掲書、24頁。
- 88 井谷泰彦、前掲書、96-99頁。
- 89 「普通語」とは英語の“common language”の訳。また、現在の定義では、「共通語」とは、1949年に国立国語研究所によって作られた概念であり、「全国どこでも通じる言語」でありながら、「語彙・語法・音声・アクセント等の面で、大幅に基準を緩くした言語」という緩やかな規定の概念である。そして「標準語」とは、共通度の高い共通語(例えば東京語)を媒材にして作られる予定の標準的言語を指す。しかし、過去にそれほど厳密に使われていた訳ではない。
- 90 藤澤健一『近代沖縄教育史の視角』社会評論社、2000年、78頁。
- 91 『琉球教育』61号、本邦書籍、1980年、6頁。(原本は、沖縄県私立教育会事務所、1901年。)
- 92 真境名安興『沖縄現代史』沖縄書籍販売、1965年。
- 93 『沖縄県史 20 沖縄県統計集成』琉球政府、1967年。
- 94 井谷泰彦、前掲書、74頁。
- 95 「琉球王国の通訳者」『琉球王国の時代』ボーダーインク、1996年。
- 96 柳田国男「沖縄県の標準語教育」、前掲論文。
- 97 花田俊典「沖縄方言論争三考」『日本近代文学』35号、1995年、59頁。
- 98 谷川健一、前掲書、34-37頁。
- 99 谷川健一、前掲書、9頁。
- 100 沖縄方言論争より5年前、所謂「生活綴り方運動」内部で、方言で詩を書かせることの意義を強調する三上齊太郎と、それを否定する福永晶爾との間で展開された論

- 争。『日本教育論争史録 第二巻 近代編（下）』（第一法規、1980年）参照。
- 101 ましこひでのり「沖縄方言論争というアリーナのゆくえ」『環』藤原書店、2001年春号、199頁。
- 102 井谷泰彦、前掲書、121-122頁。
- 103 「二中通信」『激動の沖縄百年 新聞・雑誌・教科書復刻版』月刊沖縄社、1981年。
- 104 藤澤健一、前掲書、110頁。
- 105 小熊英二、前掲書、578頁。
- 106 『庶民がつづる沖縄戦後生活史』沖縄タイムス社発行、1998年、165頁。
- 107 山本哲士・吉本隆明共著『学校・教育・思想』日本エディタースクール出版部、1983年、10頁。対談中、山本による発言。
- 108 同上書、80頁。

終章

終章では先ずⅠの「各章のまとめ」で、本論文の各章において論じてきたことを小括する。続いてⅡの「本研究の三つの課題への結論」において、序章で述べた本論文の課題への結論を提出し、本論文の目的の達成について検証する。そして最後に、Ⅲの「本研究の今後の課題」において、本論文の展開において不十分であった点、及び触れることができなかった点をまとめ、更に今後発展させて行きたい点を述べて本論文を終える。

Ⅰ. 各章のまとめ

(1) 第1章のまとめ

本論文は、沖縄の罰札制度の在り方を通して習俗としての社会教育が果たしてきた役割を明らかにすることを目的としている。第1章「沖縄における習俗と社会教育」では、主題にある南島村内法とその罰則手段である罰札制度と社会教育の総体的理解への糸口として、沖縄特有の社会教育を基盤的に支えるシマの自治の特質を検討した。沖縄シマ社会の社会教育は、字自治の一部として展開されてきた。本章では、字の社会教育の拠点である「字公民館」（多くの場合、法的には公民館類似施設）の歴史的な形成過程について論じたあと、場所によっては戦後にまで続いていた字民による「自治」の実態について、幾つかの事例を取り上げた。

第1章第1節の「沖縄社会教育の特色」では、先ず社会教育行政の枠に収まらない沖縄社会教育の特異性について分析し、社会教育行政の外側で自立的に展開される沖縄の社会教育が有する現在的な意味について考察した。そして、戦後沖縄で字の公民館が立ち上がる様相を検討した。そして、そういった沖縄社会教育の特色を踏まえて、これからの社会教育と社会教育行政の関係について分析し考察した。

第2節の「字自治とその歴史」では、字自治が帯同する歴史性に関する考察を行った。先ず王府時代から続く字自治の様相とその歴史性について言及した。沖縄において、字公民館の運営が可能であったのは、王府時代以来の役所であると同時に「シマの自治」（字自治）の拠点であった「村屋」の存在が大きかった。戦後沖縄の字公民館（公民館類似施設）を中心とした「シマの自治」は、戦前の「村屋」を中心とした字自治を基盤として成り立ったのである。本節では、場所によっては戦後にまで続いていた字民による「自治」の実態について、幾つかの事例を取り上げた。長い間「習俗」として残存した字自治のシステムは、地元根差した初源的・土着的な民主制と見做しても間違いはない。そのシステム

が生きていた間は、字民は直接、字自治に関与することができた。現在では、南島村内法の痕跡が「字規程」として残され、全字民会議である「村揃」(ムラズリー)は制度としては消滅したが、字自治が跡形もなく消滅した訳ではない。第2節ではその後、続いて戦前と戦後の社会教育の連続性と断絶性について検討した。

第2節で論じた「シマの自治」が、現在の市民社会に突き付けてくるのは、その共同性の紐帯であり凝集力である。沖縄農村の有名な「ユイマール」(共同労働)にせよ、教育模合¹²に見られるような相互扶助にせよ、よそ者に対する排他性にせよ、沖縄シマ社会が有する共同体の力はすべてその紐帯の強さの表現である。その機能の検証は、「村落共同体の中で『土俗の力』による紐帯・凝集力がどのように機能していたのかを解明する」という本論文の三番目の課題への取り組みである。

そして、第3節の「沖縄の社会教育行政に求められるもの」において、沖縄の「土俗の力」を俎上に載せるときに避けて通ることができない、シマ社会の共同性の核にある「聖性」について論じた。これは宗教と関係する問題であるため、社会教育の世界で取り扱われることは少ないが、沖縄の社会教育との関わりで言えば、大きな問題点を孕んでいる。即ち、「共同体の論理」と「市民社会の論理」が正面から衝突する場所であるからである。第2節同様に、本論文の第三の課題である「土俗の力」による紐帯の機能の解明に繋がっている。

この第1章全体を通して、字自治における強い紐帯と「土俗の力」に支えられた沖縄社会教育の在り方の検証は、現代においてもなお民衆の主導による自然発生的な社会教育が可能であるという示唆を与えてくれている。そのことは、「社会教育」と「社会教育行政」の関係について、今一度見直す必要があることを教えてくれている。

(2) 第2章のまとめ

第2章「南島村内法と罰札制度の沖縄社会教育への影響」では、第1章で論じた自治の規範である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の在り方について、分析し考察した。即ち、村内法の本質、近代にまでその法が残っていた歴史性、罰札制度の執行者である若者集団の在り方及び集落における罰札の実態と社会教育との関わりを解明した。それは序論で掲げた最初の課題、即ち南島村内法の実態の解明と集落生活への影響の検証となっている。

第2章第1節「南島村内法と罰札制度」では、先ず王府時代の法体系を踏まえて、そこ

での「村内法」の位置づけと機能及び役割について考察した。琉球王国では、民事事件は殆ど南島村内法に委ねられていた。村内法は王府法よりもずっと古い自然発生的な法であるが、18世紀には間切吏員と各シマで協議して執行されるようになった。つまり自然発生的な掟を、王府や間切も利用するようになった。法は間切ごと又は村（シマ）ごとに定められるゆえに、内容もそれぞれ異なっている。琉球王国における法体系は、建前上では薩摩藩による法令、琉球科律、南島村内法（間切村内法）という順の上下関係になっていたが、実態はその逆であった。

「罰札制度」とは、南島村内法の制裁手段である。科銭や科米、科松を執行するために利用されたシステムであり、後に学校教育で使われる方言札もその応用であった。罰札を持たされている人間は、次の違反者が見つかるまでは、金銭なり玄米なりを集落（シマ）に納めなければならなかった。集落の自治の礎であるこのシステムは、近代法の観点から見ると、多くの矛盾と問題点を抱えていた。そもそも、シマ社会にとっては「法」であっても、国から見ると「契約」であった。

第2節「旧慣温存期と教育及び社会教育」においては、この慣習的な村内法が、沖縄が近代日本の一県になってからも生き続けた理由が、旧慣温存期の存在に求めることができることを明らかにした。琉球処分以来、明治政府は急激な同化政策を進めたが、その一方で経済・社会上の諸政策（自治・租税・教育・行政組織等）は旧琉球王国及び琉球藩時代の在り方（旧慣）を変えないでいくという二重政策を採用した。この二重政策は「旧慣温存政策」と呼ばれ、明治期の沖縄を規定する大きな特徴とされた。この政策は、沖縄と本土の法体系を切り離す植民地的、差別的な政策であったが、急激な本土との一体化が困難であった沖縄の独自性・自立性をある程度まで認めるものであった。その結果、国策を取り入れながら村内法も残存した。この旧慣温存政策の存在が、学校教育においては王府時代以来の「村学校」を一時的に残存させることに繋がり、社会教育の面では、「夜学校」を全県的に普及させることになった。また、間切制度やその下での「村政」を残した自治制度上の旧慣温存政策は、シマ単位での青年会・青年団の組織化をもたらした。

第3節「罰札制度の執行者としての青年集団」では、旧慣温存期の存在故に、村内法・罰札制度の執行者としてシマ社会に残った沖縄の青年集団について論じた。沖縄の歌舞などの芸能や社会体育が現在まで残りえたのは、二才揃から青年会に至る集落の青年団の活動によるところが大きい。本土において、江戸時代の若者組は青年団の「原型」であったが、沖縄の場合は字（シマ）単位の組織がそのまま残されたため、若者組（二才揃）と

青年会・青年団の関係は遥かに密接であった。だが、1920年（大正9年）の第三次訓令と次官通牒の発布は、沖縄の若者集団にも年齢制限を強いるものであり、そのことが沖縄の青年集団の再編をもたらす結果となった。

しかし沖縄の場合、その再編は指導機関である郡や市町村の上位青年会とその実行部隊であり、民衆生活に密着した各字（シマ）の青年会（即ち上位青年会の支部）との間に質的差異をもたらした。社会教化団体として特化された郡や市町村の上位青年会とは異なっており、戦前の末端の字青年会は、社会教化団体の支部としての性格と土着的青年集団としての性格という二重性格を帯同していた。本土では明治前半に消えた、若者組の警防・村落自治への関与、産業振興団体としての活動を字の青年会が担っていた。

沖縄では、特に30歳代40歳代の構成メンバーを多く抱えた末端の集落レベルの青年組織に混乱がもたらされた。教員や役場吏員の多い上位青年会とは異なり、「現場」である末端の集落では、上からの規定と実態との折衷のために、集落ごとに様々な工夫がなされた。

「青年会」から30歳以上を「向上会」「成年会」として急遽分離させたり（名護市呉我など）、逆に二才揃の後身である「向上会」から「青年団」を分離させたり（名護市仲尾次）、「賛助員」と称して組織に残す例が存在した（名護市辺野古など）。また25歳までを「青年団」、25歳から40歳までを「青年会」として分離させた例もある。しかし、「青年会」「青年団」と呼んでも、「向上会」と呼んでも、＜二才揃＞という年齢集団を根幹にしており、各集落の実行集団としての性格に大きな相違はなかった。

各字の青年会・青年団もまた、市町村青年会・青年団の下部組織として、皇民教育や同化教育を担った。しかし各字の青年会・青年団には、道路普請や農作物の共同管理、集落の祭事や伝統行事の伝達や実行といった事業団体としての側面が残されており、それは王府時代の若者組（二才揃）以来引き継がれてきたものであった。その意味では、戦前の沖縄の青年会・青年団の半身は「二才揃」そのものであった。

「土俗の力」の法的表現である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の執行は、沖縄社会教育を考えるとときに欠かせない「字自治」のコア的な業務であった。その業務を担っていたのは、青年会・青年団や「向上会」「消防組」といった昔ながらの二才揃系の組織であった。本論文の第三の課題である「土俗の力」の解明に当たっては、青年会・青年団の活動と二才揃系の組織の区分は大した差異ではなく、双方を併せて、沖縄の若者集団を総体として鳥瞰する視点が必要であることが明らかになった。

第4節「近代沖縄における罰札制度の実際」では、集落における村内法・罰札制度執行

の実態を明らかにした。先ず、大宜味村津波集落の「村内法」の全文を検討した後、『字誌』に基づいて、名護市辺野古、大宜味村喜如嘉及び金武町金武の各集落における罰札制度の運用の実態を明らかにした。検証の結果、名護市辺野古では旧来からの二才揃（若者組）の影響が強く現れているのに対し、大宜味村喜如嘉における村内法罰札制度は時代の影響を受けており、ある意味で近代的な形を取ったものであることが見てとれた。また喜如嘉では方言札が青年団によって集落で執行されていた。金武町金武の事例は、村内法の執行につきまとう恣意性を表しており、そのことが子どもたちに不公平感を持たせたことや学校教育が農村の罰札制度に何の力も持ち得なかったことを表していた。これらの事例を通して、村内法はその集落にのみ通用する規範であり、外部の人間には全く適用できないため、そこでは近代市民社会を構成する「個人」という概念は現れようのない世界であることが明らかになった。

これら罰札制度の執行は、現在から見ると「隠された青年会（青年団）活動」と言えた。青年会・青年団が罰札制度を執行していなかった集落では、向上会や消防組・二才組など、国の年齢制限で無理やり青年会と分化させられた若者集団や、「二才頭」と呼ばれた青年集団のリーダーたちが代替して担っていた。その活動は、青年会・青年団による、若者たちの職業教育としての機能にも繋がった。罰札制度の施行を通して、若者たちは村落共同体全体の農業生産力を上げる必要性、生産手段を大切に扱うこと、更には勤労や節約の大切さや礼儀作法などを学んだ。貧しかったかつての沖縄では、砂糖黍一本、果実ひとつが大切な字民の生産物であり、個人の恣意的な消費を許すことができる余裕など無かった。

罰札制度はシマの掟を叩き込む教育と表裏一体となって執行されており、それが権力からの一方的強制ではなく、主体的に担われたことを押さえておく必要がある。罰札は、与えられる側からすれば、個を無視した不当で苛酷なシステムであったが、与える側から見たとき、ひとつの社会教育的ツールと見なすこともあながち不当ではない。そして、その共同体至上主義への主体的な参与の在り方が、伝統芸能の保持や夜学校の開催といった沖縄における社会教育の展開にも通底していることが明らかになった。

自然発生的な性格を持つ南島村内法・罰札制度は、その制度の廃止も字ごとに行われた。廃止の時点も、字ごとに相当に異なっている。宜野湾市の字宜野湾や嘉数のように大正期のうちに早々と廃止された集落もあれば、戦後まで生き延びた事例もある。しかし、近代民法と抵触するこのシステムが、時代を経るに従って慣習法としての存在基盤を喪失していったことは間違いない。罰札制度の終焉は、とりもなおさず、シマ社会の「共同体至上

主義」の終焉を意味していた。本土とは異なり、戦後四半世紀に渡る占領下に置かれていた沖縄の社会であるが、ある時期から本土同様の「私的利害」を重視する市民社会の価値観が浸透するようになったと言える。南島村内法の罰札制度の痕跡は、今でも「字規約」として至る所に残存している。糸満市喜屋武のハーリー（爬竜船）やエイサーの練習をサボった者に対する課金システムなどはその最たるものであり、それをどう考えるかはこれからの社会教育の課題として残されている。

(3) 第3章のまとめ

南島村内法とその罰則手段である罰札制度は、近代に入ると「風俗改良運動」と結びついて、沖縄古来の伝統文化を否定する手段としても立ち現れた。その最たるものが、母語の使用を禁じる「方言札」であるが、その他にも数こそ少ないものの「モーアシビ（毛遊び）」を禁じた「モーアシビ札」や寝宿を禁じた「ヤガマ札」など、旧来からの伝統的習俗を否定するために、近代特有の罰札が生みだされて利用されていった。本章では近代の「風俗改良運動」の指針が村内法の上でどのように条文化され、そのことが沖縄の社会教育と習俗にどのような変容をもたらしたかを検証し、シマ社会の住民たちのその変容への向き合い方について考察した。それは、本論文第二の課題である、村内法・罰札制度を介させることによって起こった社会教育と習俗の変容の検証である。

第1節「沖縄における風俗改良運動」では、沖縄の風俗改良運動が有した特徴と留意点を論じた。沖縄では、地方改良運動は専ら「風俗改良運動」として現れた。多くの沖縄固有の習俗が「改良」の対象とされた。日本社会教育史の上で、「風俗改良運動」といえば先ずこの沖縄の事例を指すのは、この特質による。

沖縄における風俗改良運動を論じるに際しては、留意すべき二つの点が存在する。一つ目は、同化と近代化という、異なる二つの方向性を内に孕んで展開されている点である。近代に入ってから県外コミュニケーションや出稼ぎ更には海外への移民の増大は、県民の間に「後進県」沖縄を相対化する視線を作った。そのことが、若者たちの近代化志向をもたらした。市町村の青年会や風俗改良会を中心として、半ば自然発生的な風俗改良運動を推し進める結果となった。だが、その運動がもたらした習俗近代化の多くはヤマト（本土）との同化と一体となったものであった。

あと一つの留意点は、各地の青年会・風俗改良会主導の風俗改良運動は、国や県によって組織的に行われた運動ではなかったという点である。例えば、シマの外の異性と恋愛関

係に陥ったときに課される「馬手間」という習俗の改廃を例に取れば、従来通りの馬手間規定が残る地域と、その習俗の廃止を規則に定めた地域とが隣接していたという実態がある³⁰。その在り方は、この運動が、行政によって組織的に行われた訳ではなく、運動も決して成功したとは言い難い様相を示している。

郡や町村の上位青年会や風俗改良会は、学校教員や間切役員など地域の指導層を主な成員としており、運動も啓蒙的色彩の強いものであった。だが、この運動の指針が集落レベルの青年会に下されたとき、シマの自治というフィルターを通してシマの掟（村内法）と化して大きな変容を被ることが多かった。上位青年会や風俗改良会では抽象的な表現に留まっていた生活規制が集落（シマ）レベルの村内法で具体的な指針となると、まるで現実性のない条文や奇妙な条文が並ぶことにも繋がった。

また、村内法の条文を自分たちの都合の良いように作り変えたり、全くの綺麗ごとをとりあえず規則として建前的に掲げておくといった手法も駆使された。そういった過程を通じて、民衆に支持されない風俗改良の対象は淘汰され、沖縄文化を根絶やしにしかねないような同化政策をストレートに実行するという愚は避けられたのである。本論文で第二の課題として挙げた沖縄の社会教育や習俗の変容という点で言えば、沖縄の社会教育は民衆の「シマの自治」の規範である村内法を通して、ときには利用され、ときには換骨脱胎されて取捨選択されるに至った。そして、その変容が結果的に沖縄文化を守ることに繋がった。

第2節「村内法に見る習俗と風俗改良における同化と近代化」では、運動が有した同化と近代化という二つの要素がどのように関係していたか表にして示し、各習俗を個別に取り上げて考察した。何故、ある習俗の改廃はすんなりと受容されて、別の習俗の廃止は失敗したのか。その成否を検討することを通して、改良運動の成否と「近代化」との関係や、沖縄における「同化政策」の意味を問い直した。

そして裸足の禁止や道路の清掃、カマドの改良なども、同化の方向性というよりは近代化、生活の合理化の方向性を持つ運動であり、これらには民衆が拒否しなければならない要素は見当たらない。また、改廃に成功した数少ない習俗の一つである刺青に関しても、単なる同化政策ではなく、生活習慣の合理化という近代化政策としての要素も大きかった。

逆に、風俗改良運動で取り上げられた習俗のうちで、近代化（生活合理化）に繋がらない習俗の改廃や、民衆にとって必然性が感じられないような習俗の禁止は成功しなかった。

風俗改良運動の「同化」という方向性が近代以降の短い射程しか持たないのに対し、生

活の合理化・近代化という側面には、王府時代から現在に至るまでの長い歴史性が存在している。中には冠婚葬祭や祭儀の簡素化など、21世紀の今もシマ社会の生活改良課題として残されているものさえある。この運動における習俗の改廃を考察するにあたっては、風俗改良運動期に留まらない、大きな歴史的な視点が必要であることが明らかになった。

また、第3章の最後に沖縄における本土への同化の特質について言及した。沖縄の住民たちの同化志向は近代化志向を伴っており、歴史的に見ても不可避的な側面が強いこと、そして、沖縄在来の琉球神道と集落の御嶽信仰が国家神道へと再編されそうになったとき、鳥越憲三郎らが本土神道の様式を取り入れながら沖縄在来の信仰の形を守り抜こうとしたことを取り上げ、沖縄における同化問題を一般的な同化政策の中に封じ込める一面性を問題にした。

風俗改良運動はその多くが失敗に終わり、多くの沖縄の習俗は改廃を免れることができた。その背後には、字自治とそれに基づく青年たちの活動（社会教育）が存在した。閉鎖社会として自己完結したシマ社会の特質が結果的には沖縄文化を守った。

(4) 第4章のまとめ

第4章『『性』をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』から『エイサー』へ—』では、風俗改良運動のなかで真っ先に改廃の対象となった村内婚のための「モーアシビ」の習俗を中心に、それと表裏する村内婚禁止のための「馬手間」の習俗、そして習俗としてモーアシビの持つ教育的機能を引き継いだ戦後の「エイサー」の在り方について、社会教育学の観点から論じた。戦後沖縄の青年会活動の支柱である「エイサー」に関しては、これまでも山城千秋などを中心として社会教育学上で論じられてきたが、教育学の分野において、モーアシビや馬手間の習俗が正面から扱われることは殆ど無かった。しかし、その中には看過することのできない社会教育上の問題が多々含まれていると考え、本論文では独立した章を設けて論じることにした。

支配層によって、その絶滅が沖縄の社会教育上最大の課題とされたモーアシビの場は、沖縄の伝統的な歌舞や社会体育を育む教育的機能を有する「習俗としての教育」の場であった。本章では、この習俗の持つ教育的機能を分析し、次世代に「エイサー」という形でその機能が受け継がれていくことを検証した。その分析と検証は、村落共同体の中で「土俗の力」による紐帯・凝集力がどのように機能していたのかを解明し、その力が生み出した「学び」の在り方を検証するという第三の課題への回答である。本章で取り上げる習俗

はそのどれもが「土俗の力」の発露に他ならない。

そして、留意すべきことは、この「習俗としての教育」を取り締まる行為もまた教育者や青年会・青年団による「社会教育」であったという事実である。即ち、それは取り締まる側と取締りを受ける側が同一であるか、もしくは極めて近い関係にあることを意味している。沖縄近代教育史におけるモーアシビの場をめぐる攻防は、学校や社会教化といった“formal education”と、習俗としての教育、即ち“informal education”との相克として捉え直すことができる。

第1節「モーアシビ（毛遊び）と馬手間」では、モーアシビの習俗の概要を説明し、それが何故為政者たちによって改廃の対象とされたのか、その原因を考察した。続いて、習俗としてモーアシビと表裏関係にある「馬手間」（村外の異性との恋愛や結婚への罰則）とその取締りについて論じた。

一日の仕事を終えた結婚前の若者たちが、野原（モー）や海浜に集まって深夜遅くまで歌い踊るモーアシビは、前近代の沖縄の平民男女が結婚相手を探す唯一の手段であり、自由な恋愛の場であった。儒教思想の影響下に、「家」の論理で結婚相手が決められる士族層にこの習俗は存在しない。この習俗が真っ先に改廃の対象として取り上げられたのは、「家」の承認を経ずに男女が結ばれるという自由恋愛による結婚が、「イエ制度」を重視する為政者たちに許し難いものであったが故である。

国や県がモーアシビを廃絶しようとした試みは必ずしも上手くいかなかったが、集落ごとに展開された風俗改良運動は必ずしも組織的なものではなく、恣意性のある種のいい加減さがついて回ったことが、村内法の実態を調べる中で明らかになった。そのことが結果的には沖縄固有の習俗に対する抑圧への歯止めになった。見方を変えれば、結果的にはシマの自治が沖縄文化を守ったとも言える。この検証を通して、本論文第一の課題である、村内法による民衆の生活規制の実態の解明を行なった。

モーアシビ取締りへの抵抗には表立ったものが少なく、若者たちは次々と場所や方法を変えて遊びを続けたが、モーアシビと表裏する習俗である馬手間の改廃は紛争にまで至った。馬手間の習俗に反対する議員（黒派）と継続を主張する議員（白派）が対立し、青年団による祭や行事も全て白黒別々に開かれるまでになった。モーアシビや馬手間など性に関する村内法の執行は、どの集落でも青年集団に委ねられており、シマの女性に対する権利意識も相まって、利権争いのような様相を呈した。この在り方は、戦前の沖縄の社会教育と習俗との密着を示しており、その解明は国や県の同化政策が村内法と社会教育に与え

た変容を明らかにするという本論文第二の課題に繋がっている。

第2節「モーアシビ（毛遊び）の教育的機能」では、モーアシビの習俗が持つ教育機能を5つに分類し、その在り方を現地での「聞き書き」を軸としてまとめた。5つの教育機能とは、次の通りである。即ち、①歌舞の伝承機能、②創造活動の場としての機能、③伝統的地域体育の伝承機能、④仲間づくりの機能、⑤明日の労働への活力を生み出すレクリエーション機能である。これらの5つの機能の他に、この習俗は性教育機能を帯同しているが、その機能は5つの教育機能に内在していると考えた。この教育機能の分析を行なうことにより、「土俗の力による凝集力・紐帯がどのように機能していたのかを考察し、その力が生み出した『学び』の在り方を検証する」という本論文第三の課題の解明を行なった。

歌舞の伝承機能について論じた第2節(3)の嘉数集落の例では、同化政策による習俗の抑圧に対する若者たちの立ち振る舞い方と、結婚相手を見つけるという習俗の動機の喪失が歌舞の技量の低下を招いたことが見てとれた。

それに対し、創造活動の場としての機能を論じた第2節(4)の伊佐集落の例は、中学生による遊びの例であり、モーアシビとしての与件を欠いていたが、そこで行われた「掛け歌」は、この習俗が有する創造的性格を示していた。楽器づくりからはじまるモーアシビごっこの創造性が少年少女たちをこの遊びに駆り立てたことが明らかになった。

社会体育の場としての機能を論じた第2節(5)の宜野湾集落の例では、この習俗は未だ婚姻媒介機能を残しており、恋愛と歌舞とスポーツの根源的な一体化が見られた。また第2節(6)の「仲間づくりの機能」では、モーアシビ仲間が民俗学でいう「若者仲間」であり、強い同輩結合が沖縄の社会的紐帯の一つとして機能している様相が見てとれた。

第3節「モーアシビ（毛遊び）の伝統と現代のエイサー」では、モーアシビが帯同した教育機能が、戦後は「エイサー」に引き継がれ展開されてきた歴史を論じた。結婚相手を見つける為の歌舞の習俗であるモーアシビと、盆の伝統行事であるエイサーとは民俗としての系譜は異なっているが、歌舞の文化伝達機能の場としても、出会いの場としてもその機能は共通している。エイサーで歌われる音楽の多くもモーアシビ由来のものである。モーアシビからエイサーへ習俗が引き継がれたことは、これまで音楽関係者によって指摘されてきたが、本章では初めて社会教育の視点からその継続性を明らかにした。

社会教育学においては、これまで末本誠は上野景三や小林平造らとの共同研究において、村祭りにおける踊りの動作や所作の習熟過程を分析し、シマ社会における芸能を中心とした教育的意味の年齢階層による分業モデルが提示されてきた（本論文第4章3節(7)参

照)。しかし「村遊び」とは異なり、モーアシビやエイサーにおける文化伝達機能や「学び」を、そのような教育的意味の構造のなかで捉えることは困難である。歌舞の創造や伝承は、青年層のみによる水平的な形で行われてきた。即ち、「習俗としての教育」、文化伝達のあり方には、村祭りのように村落共同体全体で関わるものと、本土での若衆小屋での学びのように限定された時間と空間の中で展開されるものと二種類のあり方があった。青年層だけで文化伝達が行われたモーアシビの場合は、教育活動としては非組織的・非体系的であるが、それ故に自然発生的で根源的な創造性と活力を有していた。エイサーはその創造性を引き継ぐことができた。そしてその確認が、モーアシビとエイサーにおける「土俗の力」の紐帯が生んだ「学び」（本論文第三の課題）の解明へと繋がった。

(5) 第5章のまとめ

第5章「方言札の性格・起源に関する考察」では、学校社会のなかに入り込んだ罰札である方言札について論じた。「方言札」は、学校社会と村落共同体双方に関わる罰札であるが、罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響を明らかにした。それは罰札制度の実態を解明するという、本論文第一の課題と繋がっている。

第1節「方言札の基本的性格」では、方言札の基本的性格を論じた。本論文では、方言札のもつ基本的性格として、慣習的性格（非公式的性格）と自然発生的性格（草の根的性格）を挙げた。沖縄では、たびたび厳しい会話教育（普通語励行・標準語励行）が行われてきた。だが、どのような厳しい運動のさなかにおいても、方言札の使用が行政側から強制されたことはなく、その非公式性は方言札の極めて大きな特色であり、方言札の在り方を大きく規定していたと言える。札の形状や寸法・素材・色彩などは無規格で多様性に富んでおり、残されている資料は圧倒的に被教育者の側に偏っている。公式資料が少なく、また学校や地域によって導入時期や導入方法もバラバラである。掃除当番など他の罰則を伴うかどうかについても学校ごとに異なること、体罰を伴って生徒を委縮させる場合もあれば、半ば遊戯的に使用されていた時間・空間も存在したこと等に見られるように方言札は極めて多様性に富んだものであった。ただ、方言を使用した者に札を与えて首から吊り下げさせ、次の違反者（方言使用者）が現れるまでその札を持っていなければならないという、南島村内法上の罰札と同一の使用方法だけが、全ての方言札に共通していた。

これまでの研究によって、学校ごとに方言札導入の時期がバラバラであることは明らか

にされてきた。方言札の導入過程にも学校によって大きな差異があることが分かっている。このような学校への「方言札」導入の状況は、自然発生的な、言いかたを変えれば「草の根的」なあり方であると言える。このような方言札の持つ慣習的性格と自然発生的性格を合わせて考えると、それは紛れもなく「村内法的性格」と呼ぶことができる。

第2節「方言札の復元」においては、方言札の形状・寸法・素材、使用法、罰則の多様な在り方について論じた。中には、赤い羽根状のものや、標準語を上手に話したときに付与される褒美札の事例もあり、方言札の定義が簡単なものではないことを示している。

第3節「方言札出自説の検討」では、世界各地の罰札制度を俯瞰した後、沖縄の方言札の出自をめぐる見解を整理した。言語に対する罰札制度は、沖縄固有のものではなく、フランス、ウェールズ、フィリピンなど世界の様々な場所で見出すことができる。だが、言語を強いるためのツールが、単なる習俗の模倣か、政策的導入か、偶然の一致かは慎重に検討しなければならない。そこに政治思想的な「移出」や「伝播」の意味を持たせることには慎重であるべきだと考える。

方言札の出自に関しては、次の4つの説が存在する。一つ目は田中克彦による「フランス出自説」、二つ目の説は、現地で広く人口に膾炙していた「県学務課・師範学校出自説」、三つめは県立二中から一中へ転任してきた金城先生が方言札を創作したとする「県立二中出自説」、そして四つ目は『南島史学』誌上で展開された井谷の「村落共同体出自説」である。しかし、4つの出自説の内では田中克彦によるフランス出自説だけが異色であり、後の3つは農村の罰札制度との深い関わりを否定しておらず、必ずしも択一的に問われなければならないようなものでもない。最も古い方言札使用記録からは、村内法の罰札制度が日常的なものであり、これを学校に施行することは至って簡単であったという発言が見られた⁴⁵。これは、「発明者」や「発現地」を巡って様々なことを語ってきた私たちの言説総体を相対化してくれるものである。村内法が民衆を呪縛していたこの時代の沖縄のどこでも、方言札は極めて簡単に作られていった可能性を示唆している。

第4節「方言札の出現」では、方言札の在り方と、沖縄民衆のアイデンティティの関連を論じた。方言札に関して数多くの先行研究を残している近藤健一郎は、アイデンティティの在り方と方言札の発生とを関係付ける井谷論文を批判して、国語教授法から方言札の有無を問題化すべきことを論じている。しかし、国語教授法からの把握だけでは、方言札出現の説明としては余りにも視野が狭い。習俗として、この罰札がここまで広範囲に広がっていった理由が説明できないことは指摘しておかねばならない。近藤は、母胎である農

村の罰札にも、方言札の「習俗」としての側面にも、何一つ言及していない。本節では、どのような教授法が採用されていても、それを受け入れるだけの社会的条件が背後になければ、教場に根付くはずもないと結論づける。そして、方言札が出現する前の時代、出現した直後の普通語時代（1903年（明治36年）頃から1936年（昭和11年）まで）、十五年戦争の只中で厳しい言語教育が組織的に行われた標準語励行期（1937年（昭和12年）から終戦まで）、戦後（1945年（昭和20年）から方言札の使用が終了する本土復帰直前まで）の4つの時期に分類して、民衆のアイデンティティと言語の在り方及び方言札との関連を論じた。（普通語、標準語及び共通語の定義に関しては、外間守善『沖縄の言語史』による）。

第5節「方言札の出現」においては、近代学校教育の中に入り込んだ「習俗」を論じた。総じて、「習俗」と「教育」の関係を俎上に載せつつ、論を進めた。

方言札出現の時期は、沖縄における就学率が本土並みに近づく時代と重なる。山本哲士の言いかたを借りるならば、「近代教育」システムの沖縄社会における土着化は、集落（シマ）において、卒業証書の授与を目的とする他律的な「教育」が支配的なものになって行く過程であった。学校化社会の開始である。

社会の学校化は、伝統的な集落（シマ）の非制度的社会教育、即ち「習俗としての教育」にも影響を与えずには済まなかった。伝統的なシマ社会の自治は、官製青年団の影響を受けずには済まず、いつしか「シマの青年団」は官製「社会教育」へと再編されていった。方言札の出現（学校教育と習俗の相互コミュニケーション）はそのような時代における、「社会の学校化」の象徴としても把握することができる。

II 本研究の三つの課題への結論

本論文では、沖縄の罰札制度の在り方を通して、習俗としての社会教育が果たしてきた役割を明らかにすることを目的として、論文の中で次の三つの課題に取り組んだ。ここでは、それら三つ課題に対し、課題ごとに結論を述べていく。

三つの課題とは以下の通りである。①罰札制度がどのように民衆の生活や習俗を規制してきたか、その実態と社会教育への影響の解明、②村内法と罰札制度の介在によって起こった、沖縄の社会教育と習俗の相互変容の検証、③村落共同体の中で「土俗の力」による紐帯・凝集力の機能の解明と、その力が生み出した「学び」の在り方の検証である。

(1) 第一の課題「罰札制度の実態と社会教育への影響の解明」の結論

第1章の「沖縄における習俗と社会教育」は、罰札制度の実態の解明に入る前提として沖縄の社会教育の特色を俯瞰した。そこでは、社会教育行政から自立して展開されてきた生活密着型の沖縄社会教育の守備範囲の広さの持つ意義と、現代社会において「制度的枠組みに収まらない、集落独自の『学び』」がそこにあった。そのことは、沖縄の社会教育が習俗と回路との強い結びつきを証明している。

第2章「南島村内法と罰札制度の沖縄社会教育への影響」では、各集落で字民の生活や習俗を規制してきた罰札制度の実態を明らかにした。先ず村内法と罰札制度の詳細を明らかにし、次に旧慣温存期という沖縄近代史特有の過渡期の存在が、近代法の在り方と明らかに矛盾する南島村内法の罰札制度が近代に入っても残りえたことを論じた

また、罰札制度の執行者である青年集団の実態とその成りたちについて論じ、これらを通して、現在まで社会教育史上において殆ど取り上げられてこなかった罰札制度の実態について考察した。

この罰札制度は、戦後になっても暫くの間は効力を持つことも多かった。そして、習俗であるが故に、字ごとの個別的な事情で（字民同士の話し合い、法的には無効だと主張する者が出てきて中止した等）消滅して行ったことが見てとれた。既述のように60年代に入ると、字自治や罰札制度に対しても、中止するよう行政指導が入ることもあった。しかし、村内法の規範は字自治規程として残されることも多く、現在との繋がりも小さくない実態が見てとれた。

第3章「風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度」では、沖縄民衆の風俗改良運動の受容と拒絶の実態を解明した。実態としては風俗改良運動はその多くが失敗に終わり、多くの沖縄の習俗は改廃を免れることができた。その背後には、字自治とそれに基づく社会教育が存在して、シマ社会の自治によって風俗の改廃の在り方が決定されていた様相が解明できた。そして、閉鎖社会として自己完結したシマ社会の特質が結果的には沖縄文化を守った実態が明らかになった。

第4章「『性』をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』から『エイサー』へ」では、これまで社会教育学では殆ど取り上げられて来なかったモーアシビの習俗の実態を解明し、その教育的機能を論じた。実態の解明は、習俗として終末期に位置する沖縄戦前後の様相を知る住民への「聞き書き」を軸として、地域資料や民俗学の先行研究に依拠して行った。

また、習俗としてモーアシビと表裏する、村外婚を禁止するための罰金システムである

「馬手間」に関しても、社会教育との関わりの面で見逃すことのできない実態が存在することが分かった。大正から昭和にかけて沖縄本島中部で起こった「白黒紛争」では、この習俗の改廃を巡って、賛成派と反対派がそれぞれ政党と結びついて抗争した。社会教育団体も二分され、様々な村の行事や社会教育活動もすべて別々に行われたという史実が存在した。習俗の改廃が社会教育を分裂させるという事態は、沖縄の社会教育と習俗との強い繋がりを前提としてはじめて理解可能である。

また、モーアシビの教育的機能をエイサーが引き継いだ実態を解明し、この二つの習俗の連続性を、社会教育の立場からはじめてその内的な繋がりと構造から解明した。

第5章「方言札の性格と起源に関する考察」では、長い間その実態を問われることが殆どなかった方言札の実態を解明した。先ず方言札の基本的性格を取り上げ、方言札の実態の復元を試みた。特に農村の罰札制度との関わりに焦点化して論を進め、学校の内部だけでなく、社会教育の現場でも「方言札」が多々使用されていたことを明らかにした。中には課金を伴う罰札もあり、これは完全に沖縄語の禁止が村内法の一部と化したことの証左でもあった。ここでは、方言札を通じて農村社会と学校社会の習俗が交差していた実態が解明された。

本論文第一の課題の解明にあたって、論文全体として以下の問題点が明らかになった。罰札制度が字民を苦しめてきたことは当然である。特に、子どもや力の弱い者が罰札を押し付けられやすいという特徴を持っており、学校で方言札の授受を行った児童が、通学路では集落の罰札を渡されるということもありえた。また、学校内で方言札制度を施行していた学校社会も、集落の罰札に関しては無力であった。

しかしその一方で、字民の生活を規制していた村内法・罰札制度は、青年会活動などを通して、字民として生きるための知恵や知識、作法などを教育する機能を持ち得ていた。それはときに苛酷で、恣意的なものであり、人々を苦しめるものであったが、農産物や山林の保護などに対して行うべきことの習得に関しては、知恵の身体化を促すものであった。習俗としての教育の意義がそこにあることが分かった。

(2) 第二の課題「村内法・罰札制度の介在によって起こった沖縄の社会教育と習俗の相互変容の検証」の結論

本論文では、習俗及び習俗と強い繋がりを持つ沖縄の社会教育(具体的には、同化政策、生活改善、文化活動、青年会活動等)が、村内法・罰札制度を介在することによってどの

ような変容を被り、その結果村落共同体へどのような影響を与えたかについて明らかにした。

第2章の「南島村内法と罰札制度」では、沖縄のシマ社会における青年集団の変容を取り上げ、沖縄の青年会の組織とその活動が、「二才揃」などと呼ばれた前近代の若者組の母斑を極めて強く残したものであったことが解明された。

国の施策により、青年団には年齢制限が設けられ、在来の沖縄シマ社会の青年集団は再編成されていった。沖縄では、旧来の「二才揃」を改組して青年会・青年団となった集落と、旧来の組織と全く別に青年会を立ち上げた集落に二分された。後者の場合には、「向上会」「消防組」などと呼ばれる旧組織が名称を変えて残存していた。そして、沖縄特有の旧慣温存政策によって村内法・罰札制度は残され、集落によって青年会・青年団か「向上会」などの旧二才揃系組織かのどちらかがその執行者となった。

村内法・罰札制度を介在することによって習俗や社会教育が変容したと同時に、村内法と罰札制度自体が時代の波に洗われて変容を被る様相が見てとれた。大宜味村喜如嘉の以下の例はその典型である。

罰札自体、字民同士で廻すのではなく、字事務所による一元管理という合理化が見られた。また、旧来の風紀取締札、家畜家禽取締札や農作物保護取締り札に加えて、モノ・エスニックな社会の構築を目指す「方言札」や、戦時にも有効であると考えられる「消費・節約取締札」などの明らかに近代に入って付加されたと思われる罰札が存在した。習俗としての罰札の変容であり、このような変化があったから罰札制度が生き延びることができたことが見てとれる。風紀取締札や消費・節約取締札は、集落で社会教化を实践するためのツールであったが、どのように使用されたかという結果の報告は残されていない。建前的な要素もあった可能性がある。

第3章の「風俗改良運動のなかの南島村内法と罰札制度」では、村内法が風俗改良運動と結合して様々な習俗・生活規制として機能する様相を論じた。本来、「旧慣」であり「古俗」であるはずの村内法が、モノエスニックな近代社会を作り上げるための同化政策・生活合理化政策に利用される姿がそこには見られた。しかし、為政者や社会教育の上位団体の意向が、そのままシマ社会に貫徹して行った訳ではない。為政者の施策や地域の指導層が集まる上位青年会や風俗改良会で掲げられた運動の指針（スローガン）は、シマの自治というフィルターを通して咀嚼されて具体的な内容が盛り込まれ、自らのシマの実態に見合った村内法の条項として定められていった。

本論文第二の課題への結論でもあるが、その変容は社会教育を前にしての村内法の「応用」であるとも言えた。風俗改良運動は村内法の条文として集落の規範となったが、集落自治を通じて、民衆に支持されない風俗改良の対象は淘汰され、沖縄文化を根絶やしにしかねないような同化政策をストレートに実行するという愚は避けられたのである。結果的には、シマの自治が沖縄文化を守ったと言える。

第4章『性』をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』から『エイサー』へ—においても、村内法・罰札制度と習俗や社会教育との相互変容が見られた。国から改廃の対象として真っ先に取り上げられたモーアシビの習俗であるが、習俗を取り締まる側とモーアシビの参加者が極めて近い関係にあるため、習俗を続けるために規則に抜け穴を作ったり、禁止されても墓場などでこっそりと続けることが可能であり、習俗としての可塑性が明らかになった。そして、モーアシビが消滅して、その代替としてエイサーが出現するという事実自体が第二の課題である「変容」に該当するとも言えた。

(3) 第三の課題『土俗の力』による紐帯・凝集力の機能の解明と、その力が生み出した『学び』の在り方の検証」の結論

第1章「沖縄における習俗と社会教育」では、場所によっては戦後にまで続いていた字民による「自治」の実態について、幾つかの事例を取り上げた。長い間「習俗」として残存した字自治のシステムは、地元根差した原初的かつ土着的な民主制と見做しても間違いはない。第三の課題の『土俗の力』による紐帯・凝集力とは、そのような字自治を基盤にして生まれてくることが解明された。全字民集会である「村揃」やその伝統を引き継ぐ住民の会議によって、字民同士の意志が確認されて連帯を生み出したと考えられる。現在の沖縄の社会教育も、間違いなくその伝統を引き継いでいることが分かった。

第2章「南島村内法と罰札制度の沖縄社会教育への影響」では、「土俗の力」の法的表現である南島村内法と、その制裁手段である罰札制度の執行が、沖縄社会教育を考えるとときに欠かせない「字自治」の重要な役割であったことを明らかにした。その役割を担っていたのは、青年会・青年団や「向上会」「消防組」といった昔ながらの二才揃系の組織であった。本論文の第三の課題である「土俗の力」の解明に当たっては、青年会・青年団の活動と二才揃系の組織の区分は大した差異ではなく、双方を併せて、沖縄の若者集団を総体として鳥瞰する視点が必要であった。

集落の青年会・青年団には、道路普請や農作物の共同管理、集落の祭事や伝統行事の伝

達や実行といった事業団体としての側面が残されており、王府時代の若者組（二才揃）以来引き継がれてきたその側面は、農作物品種改良や山林保護に向けての実践的な学びや様々な生活学習にも直結した。かつての沖縄のシマ社会は、家屋の建築から酒造まで生活に関わる労働の殆どを自前で遂行しなければならない社会であり、自然発生的な「学び」の契機に満ちていた。それはまさしく、村内法・罰札制度に支えられた「シマの自治」が生み出した強固な紐帯と凝集力によって可能になる「学び」であった。

罰札制度の施行を通して、若者たちは村落共同体全体の農業生産力を上げる必要性、生産手段を大切に扱うこと、更には勤労や節約の大切さや礼儀作法などを学んだ。貧しかったかつての沖縄では、砂糖黍一本、果実ひとつが大切な字民の生産物であり、個人の恣意的な消費を許すことができる余裕など無かった。

罰札は、与えられる側からすれば、個を無視した不当で苛酷なシステムであったが、与える側から見たとき、ひとつの社会教育的ツールと見なすこともあながち不当ではない。そして、その共同体至上主義への主体的な参与の在り方が、伝統芸能の保持や夜学校の開催といった沖縄における社会教育の展開にも通底していることが明らかになった。

本論文の第4章『「性」をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』から『エイサー』へ—』では、モーアシビやエイサーを「土俗の生み出した学び」の一典型として取り出し、その学びの在り方とその機能について解明した。それは、「習俗としての教育」としてよく取り上げられる、本土の若衆宿などの教育機能と比較して、遥かに多様な教育的機能を帯同していたとすることができる。第4章で項目として取り上げた、歌舞の伝承機能、創造活動の場としての機能、伝統的地域体育の伝承機能、仲間づくりの機能などがそれに該当する。しかも、例えばひとくちに「歌舞の伝承機能」と呼んでも、そのなかには歌唱、三線の演奏、サンバ（掌に載る小さい打楽器）の演奏、舞踏など様々な要素が含まれている。この様相は、未分化であるとも言えるかもしれないが、言いかたを変えればそれは「根源的」ということでもある。風俗改良運動や、戦時中の厳しい弾圧下にあっても、叩かれても叩かれても、ついには墓場の中に追い詰められても遊びを続けた様相のなかに、その自然発生的習俗の強靭さが見てとれる。

またその様相は、江戸時代末期の日本本土であれば、三味線、日本舞踊、空手、剣道など様々な「道場」や「教室」に分かれていたであろう要素が、ひとまとめになって「習俗」として残っていると見えなくもない。そこは、「師匠」もいない、お金のいらぬ「遊び場」であり、誰もが参加するという意味で「洗練」はされていなかったにせよ、様々な歌曲を

受け入れる柔軟さとアレンジをして遊ぶ創造性に満ち溢れていた。しかも、三線の技能などはかなり高度なものが要請されたいことが、「聞き書き」調査からも見てとれた。

「土俗の力」が作り上げた機能のプラス面とマイナス面は、モーアシビやエイサーの在り方からも説明できる。言うまでもなく、「土俗の力」は強烈なシマ社会への執着から成り立っている。その紐帯は、ときとして集落外の間人への強い排他力として作用した。集落外の異性と恋に陥ったときに課せられる「馬手間」の習俗などは、その典型である。本論で論じたように、モーアシビと馬手間は、習俗として表裏していた。様々な祭祀や芸能が、集落外の間人を徹底的に排除した方法で行われたことは、本文中でもたびたび触れてきた。だが、その排他性は、クリエイティブな方向で活かすこともできた。集落ごとにエイサーの踊り方が異なるといった例は典型である。戦後エイサーの興隆の原因の一つは、「全島エイサーコンクール」という形で、字ごとにエイサーを競わせたところにもあった。「音楽の国沖縄」を支えるエネルギーは、そのような素地から生み出されたのである。

III 本研究の今後の課題

本論の目的は、南島村内法の制裁手段である罰札制度を通して、習俗としての社会教育が沖縄の中で果たしてきた役割を明らかにすることにあつた。即ち集落の規範と罰札制度は、沖縄の習俗としての社会教育をどう左右してきたのか、そして社会教育上の「学び」、即ち「制度的枠組みに収まらない、集落独自の『学び』」にどのような影響を与えてきたのか、それらを通して社会教育が習俗との回路を持つことの意味を明らかにすることが本論文の目的であつた。そしてその目的は、基本的には「三つの課題の検証」を通して解明してきたが、本論文で検討が不十分だった点や触れられなかった点については以下の通りである。

南島村内法とその制裁手段であつた罰札制度の縛りは、沖縄シマ社会の社会教育のただなかに、「習俗としての教育」を残した。集落（シマ）が違えば、エイサーの踊り方も言葉も違うと言われる沖縄に、シマ社会（自治）と一体化した土着の社会教育を存続せしめた。村内法や罰札制度の呪縛は、民衆を抑圧してきたし、共同体維持の手法としては確かに荒技ではあつた。しかし、それが「土俗の力」の紐帯の表象であつたことは間違いない。

そして、今も昔も「習俗」は沖縄の社会教育の支柱である。序章でも述べたように、実定法の外側にある「村内法」自体がひとつの「習俗」であつた。また、祭祀や神事、モーアシビやエイサー、ハーリーや棒術など時代や地域によって種類は違えども、地域によ

異なる豊かな土着の民俗が「字の学び」を支えてきた。その意味では、沖縄の村落社会は今でも教育資源の宝庫であるといえる。残念ながら、このような豊かな教育資源は、全国どこにでもあるといったものではない。

社会教育といえば基本的には社会教育行政を中心として、「習俗としての教育」とは距離のある本土とは異なり、沖縄には民衆生活と密着した社会教育が形成されてきた。そして、第1章第3節で触れた「教育模合」に見られるように、今もなお、教育的機能の豊かな自然発生的習俗を次々に生み出していく土壌を培っていると言えるだろう。

だからといって、内地人（ナイチャー）が、単純に沖縄社会教育の在り方を模倣することは、あまり意味がないであろう。沖縄の社会教育がこのような形で出来上がったのには、それなりの歴史的根拠があつてのことである。沖縄の近代社会教育の在り方は、わが国の社会教育の道が決して一本でないことを教えてくれている。本論に於ける残課題としては、次の三点を挙げることができる。

残課題の最初に挙げておきたいのは、本論文全体を通して、沖縄の社会教育行政への理解に不足していた点があることである。「土俗の力」が体现する「共同体至上主義」と、個の論理を優先させる戦後市民社会の論理の矛盾をどのように調整して行くかという、現代の沖縄シマ社会にとって切実な問題への回答には、社会教育行政の関与が欠かせない（第1章第3節）。青年会をサボった者に札を渡す習俗はさすがに無くなった。しかし、エイサーやハーリー（爬竜船）の練習をサボった者に対する罰金は今でも残っている。そのシステムと、私的利害優位を原則とする戦後市民社会の論理が衝突するのは当然である。その調整をするのは社会教育行政の仕事であるはずである。本論文では、そのことの指摘に留まったが、その問題を現実的課題として解決の方途を考えるためには、現在の沖縄の社会教育行政が抱えている問題点をより多面的に深く掘り下げて追求していく必要があつた。また、神女となる女性に大変な重圧をかける現在の沖縄の神事の在り方と、市民生活の間の調整をするのも社会教育行政の仕事に関しても同様である。そのためには、社会教育学と民俗学の一層のタイアップにより、これらの社会教育行政の在り方を追求する課題が残されている。

二つ目の残課題として挙げておきたいのは、「聞き書き」の成果を必ずしも十分に活かすことができなかった点である。例えば本論文では、第2章「南島村内法と罰札制度」では、各地で行った「二才頭」や罰札制度の「聞き書き」の成果を十分に有効活用することができなかった。また、第4章『性』をめぐる習俗と社会教育—『モーアシビ』から『エイ

サー』へ」の第2節では、5つの教育的機能を軸にしてモーアシビについての「聞き書き」を取り上げた。しかし、手元の「聞き書き」資料を見ると、取り上げなかった「聞き書き」にも、実に豊かで興味深い記録が残されている。それらの記録は「5つの教育的機能」を整理する際に、主題に直接関わらないために割愛せざるをえなかったものである。モーアシビの全体を捉えるためには必須の資料であり、今後の研究に活かしていきたい。本論文には間に合わなかったにせよ、「聞き書き」の持つ意義を最大限に発揮できる論の組み立てを考えるべきであろう。

三つ目の残課題として指摘しておかねばならないのが、本論文で取り上げた集落の罰札制度が沖縄本島及びその周辺島嶼に限定されており、宮古諸島・八重山諸島の先島の事例が皆無であることである。第2章でも言及したが、先島に罰札制度がもたらされたのは、近代になってからである。だが、近代に入ってからもたらされたが故の特徴や民衆の反応も存在したはずである。類型的な罰札制度を求めたため、あえて本島中心の研究となったが、残課題としては残されている。

先島は、「シマの学び」を支える社会経済構成も本島周辺とは異なっている。宮古島にも地割制度があったが、本島周辺のものとは随分様相が異なっていたようである。那覇と宮古島の距離は東京一名古屋間に、那覇と石垣島の間の距離は、東京一京都間に匹敵する。王府時代は、本島には存在しない厳しい「人頭税」が課せられた、いわば琉球王国の植民地に該当する場所であった。

縄文時代とは無縁な地域であり、インドネシア系の文化が根付いていたことが知られる等、同じ沖縄県といっても歴史的にも相違は大きく、宮古や八重山の人々に「沖縄人」としての意識が希薄であることは知られている。民俗学・文化人類学では沖縄研究者のフィールドは、「奄美」「沖縄本島」「宮古」「八重山」として対象地域が分かれているが、社会教育学の沖縄研究者はこれらの地域を全体として考察する傾向が強いものの、今後どうすればよいか回答は未だ見つからない。

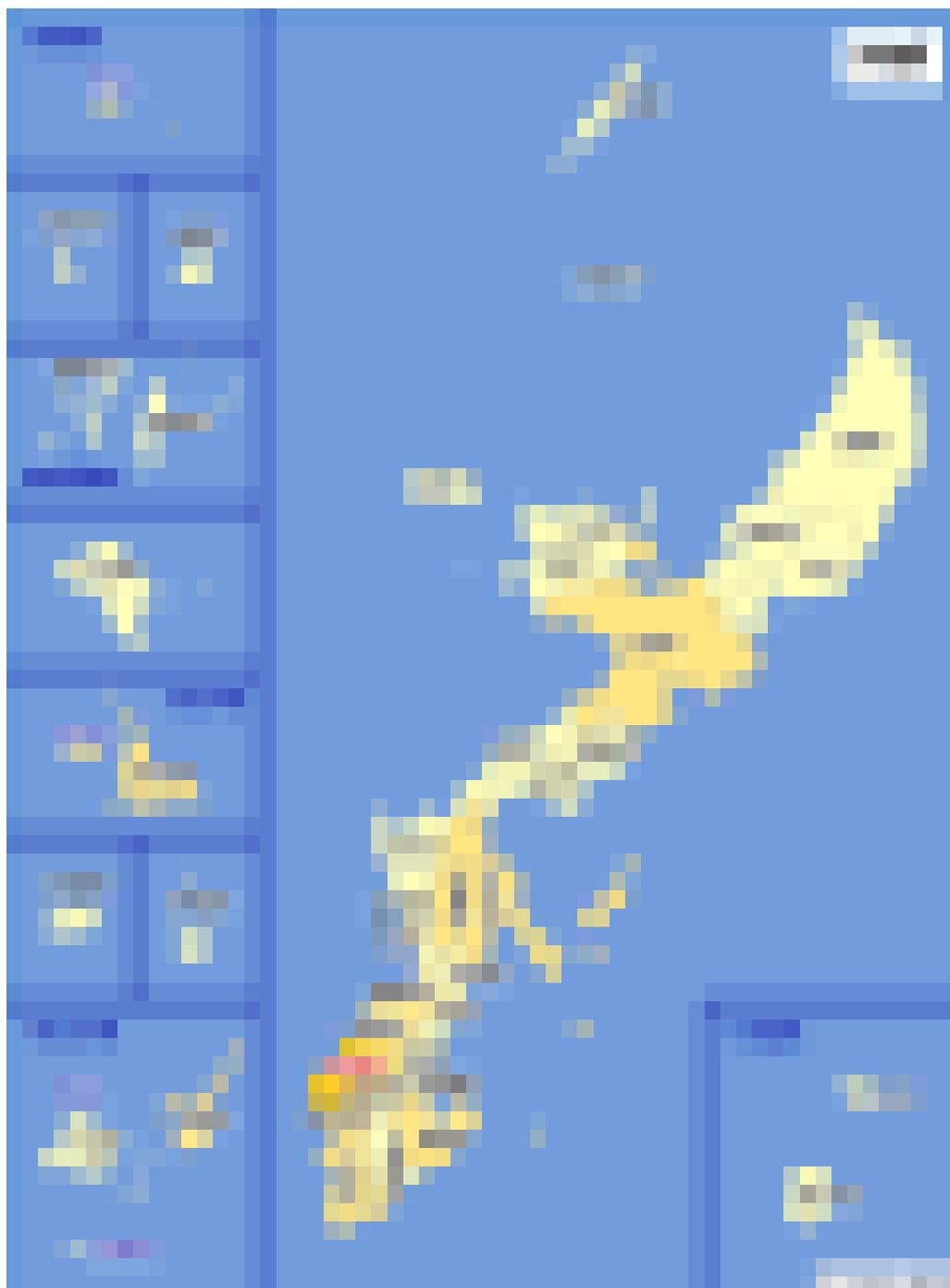
同様のことは、奄美の方言札についても言える。尚寧王の治世にあった1609年の、薩摩の琉球侵攻により、奄美諸島は琉球王国から切り離されて薩摩藩の支配下に入った。そのため、沖縄の南島村内法からは一応切り離されたはずであると判断しているが、昭和に入ってからの方言札使用は極めて日常的であったようである。本論ではあえて言及しなかったが、西村浩子らによる奄美の方言札研究は近年随分進んだようである。本論文は方言札に焦点化したものではなかったとはいえ、近年の方言札の先行研究が持つ問題意識に触

ることができなかつたことは反省点である。

しかし、どのように奄美の方言札が発生したのか、沖縄からの移入であったのか、確定的なことは未だ何も言えない。本論は沖縄の社会教育に焦点を定めたものであり、所謂「方言札研究」とは異質な性格を持っている。とはいえ、その知見を活かしてより包括的な方言札像を作ることは、今後の沖縄社会教育像を作る上で将来に残された課題である。

了

付 : 沖縄をめぐる関係地図



「ゆうちょときめき倶楽部」<https://www.elavel-club.com/map/kyusyu okinawa/okinawa 870116.html>
(2016年3月20日閲覧)

関係年表

西暦

- 1291年 元、6000の兵で瑠求を討つが失敗
- 1390年 宮古・八重山、はじめて中山に入貢する。
- 1429年 尚巴志、山南王を滅ぼして三山を統一。(第一尚氏王統)
- 1470年 金丸、王位につき尚円王と称す。(第二尚氏王統)
- 1571年 王府、奄美大島を支配下に置く
- 1609年 薩摩の琉球侵攻。尚寧王降伏。これより、琉球王国は明(のちに清)と薩摩の二重支配下におかれる。
- 1611年 薩摩藩、琉球に掟(15ヶ条)を令達
- 1751年 南島村内法のなかでも、特に重視された「杣山取締内法」が各間切で制定・文書化される。
- 1786年 「琉球科律」制定
- 1798年 尚温王、高等教育機関である「国学」を開校。明倫堂を拠点とした、久米村の華僑(閩人三十六姓)子孫による学問独占を廃し、人材を広く求めた。
- 1872年(明治5)年 明治政府、琉球王国を廃し、琉球藩を設置(国王を藩王とする。)大陸との朝貢関係が途絶える。留学生の派遣も中止。
- 1880(明治13)年 琉球処分断行。沖縄県の設置。
日本の琉球分割案、清の琉球分割案、共に廃案となる。
「会話伝習所」設立。翌年、師範学校へ改組。
- 1882(明治15)年 県令上杉茂憲、旧慣改廃について政府に上申
- 1884(明治17)年 琉球士族による、脱清(清への亡命)を禁止する
- 1889(明治22)年 大日本帝国憲法発布
- 1890(明治23)年 「教育勅語」発布
- 1894(明治27)年 日清戦争勃発
- 1895(明治28)年 日清戦争終結。下関条約締結。
県立一中ストライキ事件
- 1896(明治29)年 分立・抗争を繰り返してきた士族層が団結し、「公会事件」勃発。
尚王朝の最後の王子、尚寅を知事にしようとした運動であったが挫折。
- 1898(明治31)年 沖縄県に徴兵制施行。
謝花昇、奈良原繁知事の罷免を画策
- 1899(明治32)年 入墨禁止令。沖縄からの海外移民はじまる。
- 1903(明治38)年 北谷小学校に「方言札」出現
「沖縄県土地整理法」発布
この頃から、旧慣温存政策の廃止
- 1905(明治40)年 日露戦争終結。ポーツマス条約締結
- 1908(明治43)年 沖縄の自治体が、「間切制」から「島嶼町村制」へ移行。これまでの

「村」は「字」となる。

- 1913 (大正 2) 年 ユタの取締り強化
- 1923 (大正 12) 年 この頃、県外出稼ぎ多くなる。
- 1924 (大正 13) 年 戦後恐慌。沖縄でソテツ地獄
- 1944 (昭和 19) 年 対馬丸遭難。大空襲を受ける。
- 1945 (昭和 20) 年 3月米軍の沖縄上陸。6月、日本の地上部隊壊滅。米軍軍政府布告（ニミッツ布告）公布。9月7日、日本軍降伏文書に調印。
- 1946 (昭和 21) 年 マッカーサー、日本と南西諸島の分離宣言。
- 1949 (昭和 24) 年 本格的な米軍基地建設はじまる。
- 1950 (昭和 25) 年 群島政府の知事及び群島議会選挙
- 1951 (昭和 26) 年 琉球大学開学
- 1952 (昭和 27) 年 琉球政府発足
- 1960 (昭和 35) 年 沖縄県祖国復帰協議会発足
- 1972 (昭和 47) 年 施政権が日本に返還され、沖縄県が誕生する。

『高等学校 琉球沖縄史』（東洋企画発行、1997年発行）参照

主要参考文献

第1章

平良研一「戦後初期アメリカ占領下の社会教育・文化政策」『民衆と社会教育』エイデル研究所、1988年。

末本誠『沖縄のシマ社会への社会教育的アプローチ—暮らしと学び空間のナラティヴ—』福村出版、2013年。

小林文人・島袋正敏『沖縄の社会教育』エイデル研究所、2002年

山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所、2007年。

松下圭一『社会教育の終焉』筑摩書房、1986年、61頁。

久田邦明『生涯学習の展開 —学校教育・社会教育・家庭教育—』現代書館、2015年。

J.E.トーマス『日本社会教育小史』藤岡貞彦、島田修一 共訳、青木書店、1991年。

小林文人「沖縄戦後史と社会教育実践」『おきなわの社会教育』『民衆と社会教育』エイデル研究所、1988年。

鳥越憲三郎『沖縄庶民生活史』雄山閣、1971年。

浅井経子『生涯学習概論』理想社、2013年。

『北谷町史 第6巻 北谷の戦後』北谷町役場発行、1988年刊。

第2章

奥野彦六郎『南島村内法』至言社、1977年。

真境名安興「沖縄一千年史」『真境名安興全集 一』琉球新報社、1993年。

真境名安興『沖縄教育史要』沖縄書籍販売社、1965年。

比嘉春潮・崎浜秀明（共編）『沖縄の犯科帳』平凡社、1965年。

グレゴリー・スミッツ『琉球王国の自画像』渡辺美喜訳、ペリかん社、2011年。

田村浩『琉球共産村落の研究』至言社、1977年。

佐喜真興英『シマの話』郷土研究社、1925年、12頁。

近藤健一郎『近代沖縄における教育と国民統合』北海道大学出版会、2006年。

藤澤健一『沖縄近代教育史への視角』社会評論社、2000年、87頁。

崎浜秀明「琉球科律と村内法序説」『沖縄学の課題』木耳社、1972年。

新城俊明『高等学校 琉球・沖縄史』編集工房東洋企画、1997年、17頁。

『東恩名寛惇全集 5』第一書房、1978年。

佐藤守『日本近代青年集団史研究』御茶ノ水書房、1970。
平山和彦『合本青年集団史研究序説』新泉社、1988年。
多仁照広『若者仲間の歴史』日本青年館、1984年。
田沢義鋪『青年団の使命』日本青年館、1930年。
『名護市史 本編 7 社会と文化』名護市、2002年。
『宜野湾市史 5 資料編』宜野湾市、1985年。
『青年団体設置標準事例』内務省地方局、1916年、16頁。
『青年団の大勢』大日本連合青年団、1934年。
辺野古誌編纂委員会編『辺野古』辺野古区事務所、1998年。

第3章

『名護市史 本編 6 教育』名護市役所、2003年。
『沖縄県史 第19巻 新聞集成 社会・文化』琉球政府、1969年。
『中城村史 3』中城村、1993年。
W. P. リーブラ『沖縄の宗教と社会構造』崎原貢・崎原正子共訳、弘文堂。
山城正夫『シマの民俗（上）』石川市、2006年。
『糸満市史 資料 12』糸満市役所、1991年。
『大宜味村史』大宜味村、1979年。
宜野座村誌編集委員会編『宜野座村誌 3』宜野座村役場、1989年。
「久米具志川間切規模帳」『久米島具志川村史』久米島村役場、1976年。
『球陽』三一書房、1971年、158頁。
G・スミッツ『琉球王国の自画像』渡辺美季訳、ペリかん社、2011年。
桜井徳太郎『沖縄のシャーマニズム』弘文堂、1973年。
近藤健一郎「日清戦争後の沖縄における「風俗改良」運動の実態 父兄懇談会の開始を中心」『南島史学 44』南島史学会、1994年。

第4章

奥野彦六郎『沖縄婚姻史』国書刊行会、1978年。
『沖縄県史 第22巻』琉球政府、1972年。
『沖縄県史 14 資料編 4』琉球政府、1965年。

伊波普猷『沖縄女性史』小澤書店、1918年。
笹森儀助『南嶋探検 1』平凡社、1982年。
山城千秋『沖縄の「シマ社会」と青年会活動』エイデル研究所発行、2007年。
柳田国男「平凡と非凡」『定本柳田国男全集 24』筑摩書房、1970年、441頁。
山本健『若者組の研究』教育出版センター、1986年。
羅承晩「民謡の実演現場としてのモーアシビ分析」『韓国と沖縄の社会と文化』第一書房、2001年。
『山内盛彬著作集 第一巻』前掲書、498頁。
真栄城勉「明治期の沖縄県における社会体育史」『琉球大学教育学部紀要第43集』1993年。
富永健「エイサーの発展的継承と地域づくりへの応用」『地域政策研究 30』地方統治機構、2005年。

第5章

『沖縄市教育百年誌』沖縄市教育委員会、1990年。
外間守善『沖縄の言語史』法政大学出版局、1971年。
近藤健一郎編『方言札—ことばと身体—』社会評論社、2008年。
近藤健一郎『近代日本における標準語教育の歴史的研究—沖縄を中心として—』平成11—14年度科学研究費補助金基盤研究(C)2 研究成果報告書、2003年。
井谷泰彦「方言札と沖縄の村落共同体」『南島史学』64号、南島史学会、2004年。
井谷泰彦『沖縄の方言札』ボーダーインク、2006年。
志村文隆「沖縄における方言札—体験者への聞き取り調査から」『宮城学院女子大学研究論文集』102号、2006年。
山本哲士『学校の幻想—幻想の学校』新曜社、1985年。
『沖縄県史別巻—沖縄近代史辞典』沖縄県、1977年。
田中克彦『ことばと国家』岩波書店、1981年。
ましこ・ひでのり『ことばの政治社会学』三元社、2002年。
真境名安興『沖縄現代史』沖縄書籍販売、1965年。
『沖縄県史 20—沖縄県統計集成』琉球政府、1967年。