

「象徴的復興」とは何か

山 泰幸*

要 旨

従来、被災コミュニティの復旧・復興は、自然科学系の分野、とりわけ土木工学的な知識と技術が動員されることによって、都市計画の抜本的な見直しや再開発という方向で進められてきた。このように、復興概念が土木工学的な知識と技術に依拠している限り、復興の中味も、土木工学的によりよいものを作ることに帰着する。しかし、被災コミュニティの復興には、ハードだけではなく、ソフトな面への配慮・工夫が必要だという認識が経験的には気づかれている。ソフトという言葉であいまいに表現されている経験的な知識を明確に概念化し、理論的に根拠づける作業が必要となる。そこで、本稿において、新たに提示されるのが、象徴的復興という考え方である。

象徴的復興という考え方の前提には、人びとが「これで復興したな」という実感が得られなければ、土木工学をはじめとする客観的な基準では復興しているとみなされたとしても、復興は達成できていないという認識がある。復興は人びとの象徴的な意味体系のレベルで実現されるものなのである。それゆえ、人びとが復興感を獲得するためには、象徴的なレベルで復興を作り出す儀礼への製作論的視点の整備が必要となる。

キーワード：象徴的復興、復興儀礼、復興創出機能、文化的資源、コミュニティ

1 はじめに

一般に、復興の過程を考えると、被災後にまず必要とされるのは、電

* 関西学院大学

気・ガス・水道その他、破壊されたライフラインの復旧であろう。ここで必要とされるのは、自然科学系の分野、とりわけ土木工学的な知識や技術である。そして、復旧の延長上に復興ということが求められることになる。ここで言われる復興は、通常は、破壊された地域を元通り復元することではなく（それは不可能であろう）、それ以前よりもすぐれたものとして、土木工学的な知識や技術が動員されることによって、都市計画の抜本的な見直しや再開発という方向で進められることになる。復興概念が、土木工学的な知識と技術に依拠している限り、復興の中味も、土木工学的によりよいものを作ることに帰着する。

しかし、ハードだけではなく、ソフトな面への配慮・工夫が必要だという認識が経験的には気づかれている。そこで、ソフトという言葉であいまいに表現されている経験的な知識を明確に概念化し、理論的に根拠づける作業が必要となる。

以上のような関心から、本稿において提起を試みるのが、「象徴的復興」という概念である。

本稿の目的は、象徴的復興という考え方について、主に人類学における儀礼論、象徴研究の成果に学びながら、そのアウトラインを素描することにある¹⁾。

2 象徴的復興とは何か

2.1 儀礼としての復興

何らかの問題を解決することを、日本語では、「ケリヲツケル」とか「カタヲツケル」などの言葉で表現する。卑近な日常生活のトラブルから、法に触れるような事件、目には見えない神や仏との関係においても、何らかのトラブルが起きれば、それに「ケリヲツケル」必要が出てくるし、そしてそれが解決すると「カタガツイタ」という言葉で表現されるような実感が感得されるということが人間にはあることを確認しておきたい。

法的には妥当な判決が下された場合であっても、当事者のすべてが納得す

るとは限らない。「しこり」が残るということが、しばしばである。多額の金銭を賠償として支払われても、被害者に不満が残る場合もあれば、金銭を一切支払われなくても、解決したという実感が当事者たちに共有されることもある。復興に関しても、人びとが、「これで復興したな」と感得するという事態は、道路や施設の整備や収入の安定、個々の人間関係の回復に還元して説明できるものではなく、それとは異なる次元で判断がなされていると考えなければならない。つまり、問題状況の解決には、客観的で妥当とされる通常の基準とは別のレベルに判断基準が存在すると考えなければならない。そのようなレベルにおいて納得される解決とは、すぐれて儀礼的な行為ということができる。そして、復興もまた、儀礼的な行為によって獲得される状態であるならば、それは素朴な実体的概念というよりは、すぐれて象徴的な概念といわなければならない。

復興が象徴的な概念であるとするならば、象徴の構造や形成のメカニズムに関する人類学や社会学などの知見を積極的に援用することが必要となる。象徴を作り出し、それを機能させる方法を援用することによって、人びとの間に復興感を作り出す手がかりが得られると考えられるからである。つまり、象徴を生み出す儀礼への製作論的視点によって、復興感を創造し、操作するという道が開かれるというわけである。

2.2 象徴としてのコミュニティ

被災コミュニティの復興のために、象徴やそれを作り出す儀礼への着目が必要であると考えられるのは、コミュニティ自体が象徴的に構築された存在であるという認識が背景にあるからである。これは人類学においては、ヴィクター・ターナーの儀礼論以降に大きな展開を遂げてきた考え方であり〔ターナー、1969=1996〕、現在の人文社会科学においては、より一般化されて、コミュニティを文化的構築物と見なす考え方が浸透している。たとえば、アンソニー・コーエンの「象徴的コミュニティ」論〔コーエン、1985=2005〕や、ベネディクト・アンダーソンの「想像の共同体」論〔アンダーソン、1983=1997〕などを、その代表的著作として挙げるができるだる

う。

コミュニティ自体が、象徴的あるいは文化的に構築されているとする考え方を踏まえるなら、コミュニティの復興も、人びとの象徴的な意味体系のレベルにおいて実現されなければならないことになるだろう。

さて、ここで注目したいのは、クリフォード・ギアツの議論である。彼の「劇場国家」論は、ヌガラと呼ばれたかつてのバリの国家を、儀礼のなかに実現されるものであり、儀礼そのものが国家であったとするもので、従来の儀礼に対する見方を刷新した儀礼論として注目を浴びたものである。この中で、彼は次のように述べている。

現代人類学が解釈学的分析を、大抵は文化の「象徴的」とされる側面に限定することは単なる偏見であって、それは「象徴」と「現実」とを対置し、その対比を空想と覚醒、比喩と原義。難解と明瞭、美学と実用、神秘と世俗、装飾と実体との対比と同じように捉えるという、やはり一九世紀が遺した考えから生まれている。……現実とは非現実と同じくらい、思い描かれたものなのである [ギアツ, 1980 = 1990 : 162]

通常、「現実的」という言葉が指している事態は、「象徴的」なるものと対立するものと考えられている。しかし、ギアツの見解を踏まえれば、現実的なものと象徴的なものの区別は、みせかけのものにすぎないことになる。むしろ、現実的なものも、象徴的なもの以上に、想像されたものなのである。現実的なものと象徴的なものとの境界は思いのほかあいまいで、じつは互いに浸透しあっているということなのだ。

たとえば、道路や住宅が、現実に属する物質的資源とすれば、宗教的建造物や祭りなどは象徴に属する文化的資源となるが、これらの通常は対比的に考えられている現実的なものと象徴的なものとの双方を包括する上位概念としての象徴を考えなければならないだろう。このような意味での象徴が実現されるのは、人びとのコミュニティそれ自体においてなのである。

コミュニティの復興のためには、道路や住宅などの物質的資源と、宗教的

建造物や祭りなど文化的資源の両方を含めた復旧・復興が進められる必要があるだろう。このような復旧・復興の過程と併行して、これらを包括する象徴的なレベルでの復興が実現される必要がある。それが象徴的復興である。

3 復興儀礼

3.1 儀礼の過程

復興を儀礼的に獲得される状態と考えるならば、被災から復興までの過程を、儀礼の過程になぞらえて理解することができる。そこで手掛かりとなるのが、儀礼の過程の基本構造を明確に整理したファン・ヘネップの通過儀礼論である〔ファン・ヘネップ, 1909 = 1995〕

ファン・ヘネップの通過儀礼論は、ある状態から別の状態への移行に際して行なわれる儀礼を分類したものと知られているが、特に、彼は、儀礼を「分離儀礼」、「過渡儀礼」、「統合儀礼」の3つに分類している。どのような儀礼であっても、始まり、中間の段階、そして終わりの3段階に分かれると考えられるので、これら「分離」、「過渡」、「統合」の3つの段階があると考えられるが、儀礼によってはそれぞれの特徴が個別に発達している場合もある。たとえば、葬式は分離儀礼が、結婚式は統合儀礼が、中心的な儀礼となっているというわけである²⁾。

さて、このモデルを参考にして、復興の過程を図式化してみよう。まず、図式1は、通常の復興の過程である。

図式1 被災(-) 復旧(0) 復興(+)

被災という出来事は、日常生活の物理的な破壊を意味している。次に、ライフラインなどの復旧の過程が進むことになる。そして最終的に復興が達成されることになる。この3段階は、被災以前の状態をゼロとすると、被災によってマイナスになり、復旧によってゼロに戻り、復興によってプラスに転じるという右肩上がりの発想に基づいている。しかし、マイナスやプラスと

いった評価基準はあくまで土木工学的な基準であることに注意しておきたい。特に、ここでの復興概念は、被災以前よりもよりよい状態に再開するという開発主義的な発想に結びついており、復旧との間に程度の差はあっても質的な違いはない。

一方、儀礼の過程を参考にしてモデル化すると、次のようになる。

図式2 被災（分離） 復旧・復興（過渡） 象徴的復興（統合）

復興の過程を、儀礼の過程として理解すると、被災という出来事は日常生活からの象徴的な離脱を意味することになる。次に、これまでの復興概念は、土木工学的な考え方においては最終段階に位置しているが、儀礼の過程においては統合儀礼の役割を必ずしも果たしているとは言えない点で、復旧と同じく過渡的段階に位置づけられることになる。最後に、儀礼の過程の最終段階である統合儀礼となる。この儀礼において、人々は「これで復興したな」という実感が感得されることになる。この段階をこれまでの復興概念に代えて、象徴的復興と呼ぶことにしたい。

さらに、これまでの復興概念とは異なり、象徴的復興は必ずしも被災以前の状態よりも、よりよい状態に到達したことを意味してはいないことに注意したい。むしろ、文字通りの意味で元の状態に回復されることはないとしても、象徴的な意味体系のレベルにおいては、回復されたものとして感得される事態を指している³⁾。

3.2 復興儀礼の理論的背景

以上の整理から、復興の過程を3段階に分けられた儀礼の過程として理解した場合に、象徴的復興はその最終段階に位置づけられることになった。

復興が象徴的な概念という場合、その最も基本的な意味は、復興が土木工学的な知識や技術によって達成される状態に還元できるものではなく、それとは別の次元において、つまり象徴的な意味体系のレベルで獲得されるというものである。しかし、象徴的な意味体系のレベルで獲得される復興とは、

それ自体は目に見えるかたちで認定できるものではない。そこで客観的な基準で復興が達成されたかどうかにかかわらず、人びとが復興感を獲得するためには、復興を目に見えるように、それこそ象徴的に表現する必要が出てくる。復興を表現するうえで有効な手段が、各種のイベントの実施やモニュメントの建立などである。これらの復興を表現する行為を、ここでは、「復興儀礼」と呼ぶことにしたい。

さて、ここで言う「復興儀礼」は、エミール・デュルケームが整理した儀礼の類型の中の「模擬的儀礼」に相当するもの言えるだろう〔デュルケーム、1912 = 1975 : 210-242〕。デュルケームは、トーテム動物の豊饒を保証する模擬的儀礼を取り上げたうえで、次のように述べている。

これらの儀礼はすべて同じ類型に属する。それらが依存している原理は、普通に、しかも不当にも、共感的呪術と呼ばれているものの基底に横たわっている原理の一つである。

これらの原理は通常、二つに要約される。第一の原理は、次のように言明することができる。

すなわち、ある対象物に達するものは、この対象物と何かの接近または連帯の関係を維持しているすべてのものにも達する。したがって、部分は全体に影響する。……第二の原理は、似たものは似たものを生じるという定式に、通常、要約される。ある存在や状態の描写は、この存在や状態を生じさせる。今しも記述してきた諸儀礼を動かしているのは、この標語である〔デュルケーム、1912 = 1975 : 218-219〕

以上、デュルケームは、ジェームズ・フレイザーが提唱した共感的呪術に関する有名な二つの原理を取り上げたうえで、後者に相当する模擬的儀礼を評価して、「前者には、伝染的交通しかなく、後者には、生産と創造がある」と述べている。そして、その理由を次のように述べている。

フレイザーはいう、「類感的呪術 (*magie homéopathique*) 彼は、

擬体的呪術のそれよりも、この表現を選ぶは、伝染的呪術(contagious magic) が接近による観念に立脚していると同じく、類似による観念に立脚している。しかし、これは問題になっている行事の独自な特徴を無視するものである。一面からすれば、フレーザーの定式は、呪詛の場合にも、多少とも適用できたであろう。事実、そこでは、別個の二物がその部分的類同から互いに同一視されている。すなわち、イメージとそれが多少とも図形的に表象するモデルとである。しかし、われわれが観察してきた擬体的儀礼では、イメージだけが与えられている。モデルは存在しない。なぜなら、トーテム種の新世代は、まだ期待、しかも確かでない期待にすぎないからである。したがって、誤っているものもない。同一視ということがそもそも問題になりえないのである。そこには固有の創造がある [デュルケーム , 1912 = 1975 : 220-221]

デュルケームの解説を参考にすれば、復興もまた、人びとにとって、確かに復興であると了解されるような決まったモデルがあらかじめ存在しているわけではない。そこに与えられているのは、復興のイメージについての象徴的表現だけだといえるだろう。そして、復興儀礼によって象徴的なイメージとして創造される復興が、象徴的復興ということになる⁴⁾。

復興が儀礼によって象徴的なイメージとして創造されるとするならば、その象徴的イメージは復興として人びとに理解されるものでなければならない。復興儀礼の製作者は、この点に留意して、被災コミュニティの人びとの復興イメージを事前に調査するとともに、彼らが何をもって問題状況を意味づけて、その解決を理解してきたのか、たとえば、突然の死や病などの不幸をどのように意味づけて、そこからの回復をどのように理解してきたのかについて、当該コミュニティの伝統的な観念体系・儀礼体系に表現された象徴に関する民族誌的な知識についても踏まえておくことが望まれるだろう⁵⁾。

3.3 復興儀礼の機能

さて、復興儀礼は、客観的な基準との関係では、次のような顕在的および

潜在的な二つの機能があると想定することができる。

復興儀礼には、顕在的には復興状態にあることを認定する機能がある。復興儀礼が執り行われることによって、人びとは復興が達成されたと判断することができるわけである。このような復興儀礼の顕在的機能が働くのは、通常は、土木工学的な意味ばかりでなく、経済的な意味や人口学的な意味においても、つまり客観的な基準において復興したと判断される場合である。これを復興認定機能と呼んでおく。

一方、復興認定機能とは別に、潜在的にはもう一つの機能がある。それは、復興儀礼が復興それ自体を作り出すという機能である。土木工学をはじめとする客観的な基準では、復興とは見なされないような状態にあったとして、象徴的なレベルでは、復興は創造されることになる。これを復興創造機能と呼んでおく。

客観的な基準において十分に復興と見なされる場合であっても、人びとが復興と見なしていない場合には、復興儀礼を実施することによって、その復興認定機能によって、人びとに復興として認めさせる必要がある。逆に、客観的な基準では復興とは呼べないような状態であっても、潜在的機能である復興創造機能を活用することによって、人びとの間に復興感を作り出すことが可能となるわけである。通常は、客観的には復興しているという理由から、それをはっきりさせるために復興儀礼を実施すると考えるので、復興認定機能のみが顕在的には機能しているように見えるが、より重要なのは、復興それ自体を生み出す復興創造機能の方ということになる。なぜなら、後者の復興創造機能を前提として、前者の復興認定機能もその効果を発揮すると考えられるからである。

このような儀礼の創造的な機能を積極的に活用する視点の存在について、私が再認識したのは、熊本県水俣市の元市長、吉井正澄にインタビューした際にうかがったエピソードによる⁶⁾。吉井が同様の内容を語ったものが出版されているので、そこから該当部分を紹介してみよう。

一九五六（昭和三十一年）五月一日の水俣病公式発見に合わせ、水俣市ではこの日、水俣病犠牲者の慰霊式が行われます。九四年、私が市長として初めて迎える慰霊式が、まだ三回目でした。

慰霊式は私が市議だったころ、自民党議員団で市執行部に働きかけ、二十四年ぶりに再開したものです。しかし一年目も二年目も患者団体の出席はなかった。それはそうかもしれない。あまりに唐突だし、丸め込もうとの意図かと警戒されても仕方ない。いわば「主なき慰霊式」だった。そして三回目、市長初の慰霊式で、この機会に水俣病への基本的姿勢を鮮明にしたいと考えた。前に踏み出すには、過去の過ちを素直に謝るしかないと思ったんです。……

慰霊式の当日。あのエピスの佐々木清登さん（水俣病患者連合会長）がいる。橋口三郎さん（第三次訴訟原告団長）もいる。ほとんどの患者団体の代表が並んだ顔を見たときは本当に目頭が熱くなった。もって瞑すべし、という心境でした〔進藤，2002：23-24〕

吉井は私たちのインタビューに答えて、その当時、各患者団体が慰霊式に参加するかどうか、すべてがかかっていると考えていたという。そして、ほとんどの患者団体の代表が参加したのを見て、これで解決できると強く思ったと述べていた。もちろん、それだけで具体的な問題が何ら解決したわけではない。しかし、慰霊式に患者団体が参加するかどうか非常に大きな意味を持つと認識していたのである。実際、その後、いわゆる「政治解決」に話が進むことになったのである。

ここには、市長という為政者の立場から、複雑にもつれた人間関係を儀礼の力によって修復しようとする視点がある。これを儀礼の製作論的視点と呼ぶことにしたい。

儀礼の製作論的視点は、儀礼がそれに関与する人々の間に、ある種の共同性を打ち立てる機能があるという認識に基づいている。同じ儀礼に参加しているという経験的な事実が参加者に共有されることによって、そこに秩序感覚が醸成されることになる。そして、この点が、集団を統御することを目的

とする為政者にとっては、とりわけ重要な課題ということになる。

このケースの場合、儀礼によって象徴的なレベルでの「解決」が実現されたことが、結果的に、「政治解決」という現実的なレベルでの解決を促すことになったと考えられる。つまり、復興儀礼であれば、潜在的機能に相当する復興創造機能が発動した好例と見なすことができるはずである。

象徴的復興とは、顕在的および潜在的な儀礼の機能によって、象徴的な意味体系のレベルにおいて復興が実現されることによって、人びとの間に復興感が獲得される状態を意味しているのである。客観的には復興には及んでない状態であっても、象徴的復興をいわば「呼び水」として、客観的にも復興が促進されることもあるということである。そして、象徴的復興という考え方の最も魅力的な点も、この点にあると言えるだろう。

以下では、象徴的復興という考え方について、具体的な事例を取り上げながら、より詳細な検討をすることにしたい。

4 象徴の復興

4.1 文化的資源の整備

ここでは、2005年2月12日に関西学院大学で開催された「第1回被災地交流集会」における、中越地震の被災地、山古志村（現在、長岡市に合併）の村長、長島忠美の発言を取り上げて考えてみたい。義援金の一部を住宅再建にあてていること、村に寄せられたものを、生活再建に使用していると述べた後、次のように語っている。

それと、少し話はそれますがけれども、私どもはやはり、県費で、個人とは違いまして、村で独自に、そんなに大きく額を投じるわけではございませんけれども、いわゆる歴史だとか文化だとか、共有するものを後押ししてあげないと、なかなか帰ったときにスムーズに再生できないだろうという予測をしております、文化的なものだとか産業的なものはやっぱり支援をしていこうというところです。少しそんな意図を持って

使えるようにということで、今、村でそんなに大きな額を目標としているわけではないんですけれども、とりあえずほとんどの文化的なものが失われたことを考えると、やっぱり心のよりどころとなる歴史、文化をきちんと残していくことが必要だろうと考えております。

そんなところと住宅の再建の問題がうまくかみ合っていくと、そういう地域として、そうすると、地域が再生すると村として再生していくというところにやっぱり使いたいなと思っているんです [関西学院大学災害復興研究所編, 2005 : 106]

ここで注目したいのは、「心のよりどころとなる歴史、文化をきちんと残していくことが必要」と述べていることからわかるように、歴史や文化など地域のアイデンティティを表現する文化的資源の整備・保存を長島が重視していることである。また、長島は、村民によって被害の度合いや置かれた条件が異なっていることに触れた後、次のように述べている。

ただし、村民の気持ちは、今までずっと長い歴史の中で生活を共有し、そして、その共有する重みの中で文化をはぐくんできたことを考えると、一緒に帰村して、子供さんからお年寄りまで、またみんなで支え合う生活を再開したいと望んでいます。……

確かに、都会だとか、地震の起こらないところに比べれば、私どもは中山間地、急峻で非常に厳しい状況です。そして、きのう現在も三メートル七〇センチの雪の下に埋まっているような豪雪の地であります。しかし、私どもは、あの地を生活の場として選びました。厳しい中で、やはり私どもは、先人から苦勞をして築いてきてくれたいろいろな思いや財産を引き継いで育ったと思っています。苦しみを共有しながら、場合によっては楽しみを共有しながらつくってきたのは、私ども中山間地、そして農村の文化であり、歴史だろうと思っています [関西学院大学災害復興研究所編, 2005 : 42-43]

ここで述べられているのは、単に文化的資源の保存・整備にとどまらず、彼らのコミュニティ自体が、先人から引き継いできた歴史や文化によって成り立っているという認識なのである。このような認識を前提として、コミュニティのアイデンティティとしての歴史や文化の整備・保存が、復興につながるという認識が示されているのである。

4.2 象徴的復興と象徴的復興

2005年3月に山古志村が提出した『山古志復興プラン 帰ろう山古志へ』を見たい。帰村の条件として、12の条件が出されている。列挙すると、道路、土地安全対策、ライフライン、住宅、農地・養鯉池、公共機能、闘牛、住民による起業、景観の創造、被災場所保全活用、その他復興施策である。物質的資源と文化的資源の両方が復興プランに盛り込まれていることがわかる。

まず、注目したいのは「景観の創造」という項目である。これについては、「新しい夢ある地域の復興に向けた取り組み」の3つの基本条件の1番目の条件として、次のように宣言されている。

(1) 山古志らしさのある美しい景観を保全・創出します。

- ① 復旧する住宅の景観は、周辺の自然環境と調和したデザインとします。
- ② 地域景観を悪化させる建物や工作物の設置を制限します。
- ③ 地域を特徴づける山並みや棚田・棚池などの景観を維持します。

景観の復興について、先の被災地交流会において、長島は「私どもは、なくした生活の基盤を、我々の生活の機能の香りのする景観として今は取り戻すべく最善の努力をする」と述べている〔関西学院大学災害復興研究所編、2005：44〕これは非常に重要な視点である。

山古志では、美しい棚田の風景は、地域のアイデンティティを表現する重要な文化的資源であるだけでなく、それは「生活の機能の香り」がするもの

なのである。したがって、景観の復興は、地域のアイデンティティの復興を意味するのみならず、人びとの生活の機能回復を比喩的に表現することになるのである。そして、このことが、現実的なレベルにおいても人びとの生活の機能の回復を促す力になることが期待されているのである。

また、錦鯉や闘牛などの文化的資源の復興も中心的な課題として組み込まれていることがわかる。3つの基本条件の2番目として、次のように述べられている。

(2) 山古志の資産を引き継ぎ、活かします。

- ①被災した住宅の特色ある材料などを保全し、有効に活用します。
- ②錦鯉・闘牛・自然・人の絆など、山古志固有の文化的資産を大切に継承し、さらに地域の活力づくりのために活用します。

「山古志固有の文化的資産」という表現が用いられているが、これはここでいう文化的資源を意味している。とりわけ、棚田の風景や闘牛などの文化的資源は、山古志の地域コミュニティの象徴といえることができる。これらの象徴の復興が、道路や住宅の復興とは別の意味を持った、地域コミュニティの象徴的復興を促す重要な資源として認識されているのである。

確かに、これらの象徴の復興は、象徴的復興を実現するための契機となることは間違いない。しかし、これらの象徴を復興することが、そのまま象徴的復興を意味するわけではない。この点について、少し説明をしておかなければならない。

棚田の風景や闘牛などは、地域コミュニティの象徴と考えられているが、それは同時に地域コミュニティを構成する要素の一部でもある。コミュニティの構成要素の一部を復興することで、全体の復興と見なそうとする考え方は、デュルケームが、模擬的儀礼の説明において区別した共感的呪術の二つの原理のうちの、もう一方の原理である伝染的呪術と同様に、接近による観念に立脚するものなのである。これはデュルケームがいうように、基本的には、固有の創造的機能はなく、伝染的交通しかないということになる。

もちろん、棚田の風景などの文化的資源が、コミュニティの象徴である以上、これらを復興することが、象徴的復興を促す非常に有効な手段であることには間違いない⁷⁾。

重要なのは、これらの文化的資源の復興を積極的に進める一方、人びとの間に復興感を作り出す復興儀礼を適切に実施することであろう。

4.3 象徴的復興の問題点

このように山古志村のケースは、早くから都市部に対する文化的商品・観光資源として、棚田、養鯉、闘牛などを開発しており、山古志村復興プランにおいても、これらの対外的な自己イメージを積極的に活用しようとする姿勢が濃厚である。外部からの視線によって構成された地域の自己イメージを巧みに操作しうる視点を持っているのである。

しかし、対外的な自己イメージを表現する文化的資源の復興は、村の商品価値の回復・向上と一体になっている点に注意する必要があるだろう。なぜなら、村の人びとのすべてが、それらの商品の生産に携わっているとは限らないため、商品価値と直結した文化的資源の復興は、結果的に、村内の人びとの間に、経済的な不均衡をもたらす可能性があるからである。とりわけ、養鯉などの復興については、この点を十分に注意する必要がある。一方、闘牛の場合には、その運営の背景に利害関係があったとしても、村民が比較的等しく享受できる娯楽という認識がある点で、象徴的復興のために活用する資源としては優れていると考えられる。この点は、12の条件の分け方にも反映していると考えられる。

村の闘牛場に人びとが集まり、そこに拍手と歓声があがる時、人びとは復興感を十分に堪能することができるのではないだろうか。その場合には、闘牛の復活は象徴的復興を演出する復興儀礼としての役割を果たすことになるだろう。

文化的資源の復興には、他にも考えておかなければならない問題点がある。それは対外的自己イメージが復興することによって、その背後にあって、復興途上にある生活環境的側面が見えなくなってしまうことである。そ

もそも対外的自己イメージは、マスコミなどによって報道されやすい性格もっている。そのため、文化的資源の復興が、外部に対しては、生活環境的側面をも含めた復興であると誤解される可能性がある。その結果、生活環境的側面の復興への関心が低くなってしまいう危険性がある。この点に配慮しておくことが必要だろう。

とはいえ、山古志の復興プランは、象徴的復興という考え方から言えば、復興プランのモデルケースと言うことができるだろう。

5 象徴の両義性

5.1 文化的資源の両義性

2005年6月28日から7月1日まで災害復興制度研究所の現地調査として、福岡県の玄界島の被災現場と避難住民の仮設住宅などを訪問した。

玄界島は、漁港を中心に島の斜面に扇のように家屋が林立しており、各家屋から島の中心である港までは、「がんぎ段」と呼ばれる石造のせまい階段上の路地を登り降りしなければならない。人の移動、物資の移動、基本的にすべて徒歩で移動する。軽量の荷物を島の上まで運ぶレールが備え付けられているが、基本的には徒歩である。家の普請のための建材もすべて人力で運ぶのである。人力がすべてであったために、島民の相互扶助がどうしても必要となる。それゆえ、個人や各世帯が個別に勝手な行動をすることは難しい。結果的に、コミュニティの結束力は不可避免的に強固となる。それに加えて、島のコミュニティの結束力を強固にしたのは、昭和30年代の不況を島民一丸となって生活を切り詰めることで、乗り越えたことによると言われている。

がんぎ段は、島のコミュニティの強固な結束力を作り出してきたのであり、このような島のコミュニティの強固な結束力が、復興を促進する力になるとして、マスコミも高い評価を与えて報道している。がんぎ段は、島の復興力の象徴なのである。

しかし、がんぎ段は、島民にとっては、不便な島の生活環境を表す代名詞

でもある。島の生活、島の文化の全体を肯定的に表すような象徴的な存在ではないのだ。したがって、外部の者たちが、がんぎ段の民俗学的あるいは文化財的価値を安易に称揚することは、過去の失われた理想的なコミュニティ像を玄界島に押し付けてしまう危険性もある。その結果、自分たちのノスタルジーを満たすために、島民を不便な生活環境の中に閉じ込めてしまうことになりかねない点に注意しなければならない。

このような状況においては、玄界島における復興は、よりよい生活環境の整備という土木工学的な発想で進められることが容易に想像される。コミュニティの結束力を高める物質的な基盤であり、かつ生活環境の最大の足かせでもあったがんぎ段は解体され、自動車が走行可能な道路の整備がまず求められる。生活環境を便利で快適な状態に改良することが何よりも求められることになる。

玄界島では、開発主義的な復興事業の結果として生じることが予想される、コミュニティの結束力の弛緩を、どのように補うのかというのが課題となる。現在、玄界島の復興計画のプランナーは、がんぎ段が持っていたコミュニティ維持機能を失わないために、がんぎ段に代わる施設などを設けるよう工夫を模索している⁸⁾。

5.2 宗教的象徴の問題

伝統的なコミュニティには、多くの場合、コミュニティを象徴的に統合する宗教的装置が存在する。玄界島においても、小鷹神社、若宮神社、地藏堂、観音堂など被災したいくつかの神社をはじめとする祭祀施設が存在している。

地藏堂と観音堂は個人の所有で、島民の有志が集まってグループで信仰している。一方、若宮神社は主に漁業関係者が、小鷹神社は広く島民に信仰されており、それぞれ島内での位置づけは異なっている。

小鷹神社は、集落の南西、港に面した高台にある。小鷹神社の由来は、各地に広範に分布する百合若伝説に基づいている。神社の名称の小鷹は、百合若大臣が飼っていた緑丸という名の鷹を祭神にしていることによる。以前は

地元のプロ野球団ダイエーホークス（当時）のオーナーが、小鷹神社が球団の名称である鷹を祭神にしていることから、優勝祈願にここを訪れていたという。私たちが調査に訪れたときには、鳥居も破壊され、境内はかなり混乱した状態にあった。

儀礼への製作論的視点から、象徴的復興を考えると、本来は最も有効に活用すべき象徴はこれらの伝統的な祭祀施設である。しかし、島の伝統的な祭祀施設を修復・再建するには問題がある。福岡市内のかもめ広場と呼ばれる避難住民の仮設住宅での聞き取りでは、島民の心の拠り所である小鷹神社の再建を望んでいるということであったが、政教分離のため、特定宗教の祭祀施設の再建のために、公的な資金を用いることは難しいという声が聞かれた。

もちろん、行政や地域コミュニティが特定宗教の祭祀施設に肩入れすることは難しい。この問題をクリアにするためにも、象徴的復興という考え方が必要となってくる。

コミュニティの存立が象徴的な意味体系に支えられているという認識からすれば、特定宗教の祭祀施設も、コミュニティの象徴的復興のための貴重な象徴的資源として位置づけられることになる。コミュニティの象徴的資源の保存・整備のために公的資金の導入をすることは、決して突飛な発想ではない。文化財制度のなかで、各地の伝統的な神社の祭礼などが無形民俗文化財として保存され、その際に使用される山車など道具類も保護を受けているのである。

被災コミュニティの象徴的復興のためには、現状の文化財制度を参考にしながら、コミュニティの宗教的象徴の位置づけを考え直していくことが、一つの解決の糸口になるだろう。

5.3 象徴の困難

以上のように、コミュニティの結束力の象徴として、外部にも知られているがんぎ段が、同時に、島の不便な生活の代名詞でもあるという事態は、島の貴重な象徴的資源を、象徴的復興にはそのままでは利用できないというこ

とを意味している。また、小鷹神社などの伝統的な宗教的象徴も、政教分離のために、すぐには象徴的復興のために利用できない状態にある。玄界島は、象徴の復興という手段を用いた象徴的復興は非常に困難な環境にあるといえることができるだろう。

がんぎ段について言えば、すべてを従来のようにそのまま保存・利用することが難しい以上、基本的には解体もしくは改良の方向に進むことになるだろう。しかし、歴史的な価値を持った文化的資源であるので、何らかのかたちでその一部を保存しようということになると考えられるが、そのことが島民に対して復興感を与えるような強い力となるかどうかは疑問である。

ただ、将来的には、島の不便な生活環境の代名詞という負のイメージを払拭して、コミュニティの結束力を示す肯定的な象徴として、その一部がモニュメントのような形で保存される可能性もある。その場合には、がんぎ段のモニュメントの除幕式など、島民が復興感を実感できるような復興儀礼を実施することによって、がんぎ段を復興の象徴として再生させることも考えられるだろう。

6 おわりに

以上、人類学における儀礼論、象徴研究の成果を援用しながら、被災コミュニティの再生には、土木工学的な考え方に基づく復旧・復興だけではなく、コミュニティのアイデンティティである象徴的資源の整備を積極的に進めること、そして、人びとが復興感を感じ得るような復興儀礼を適切に実施する必要性を、象徴的復興という考え方によって説いてきた。

復興が象徴的な概念であるという認識を、復興に関わるさまざまな立場の人びとが共有すること、とりわけ復興計画の担当者が認識することが重要であろう。なぜなら、繰り返しになるが、復興が象徴的な概念である以上、復興は儀礼的に作り出されるものだからである。

ところで、象徴的復興という考え方は、被災コミュニティの再生にのみ関係するわけではない。

フランスの哲学者ベルナール・スティグレールは、ハイパーインダストリアル時代を迎えた現代社会は、人びとが自分たちの生に意味を与える象徴を作り出す力が失われつつあることを警告して、これを「象徴の貧困 (misère symbolique)」と呼んでいる。

象徴の貧困という言葉で私が意味するのは、シンボル(象徴)の生産に参加できなくなったことに由来する個体化の衰退ということである。ここでのシンボルとは知的な生の成果(概念、思想、定理、知識)と感覚的な生の成果(芸術、熟練、風俗)の双方を指す。そして個体化の衰退が広まった現状は、象徴的なものの瓦解、すなわち欲望の瓦解を引き起こすにちがいがなく、言い換えれば、厳密な意味での社会的なものの崩壊、つまり全面的な戦争状態へと至るのである [スティグレール, 2004 = 2006 : 40]

情報メディア技術の発達は、人びとに画一化された象徴を絶え間なく供給することによって、人びとの象徴する力それ自体を減退させているのである。スティグレールによれば、これは社会的なものの自体の崩壊にほかならない。したがって、現代社会における求められる象徴的復興とは、人びとの象徴する力の復興でもなければならないのである。

象徴的復興という考え方は、被災コミュニティの再生にとどまらず、象徴の貧困という問題を抱える現代社会にとっても、本質的な意味を持つと思われる。

注

- 1) 本稿は、2006年1月14日に神戸国際会議場で開催された、第2回全国被災地交流集会での筆者の報告要旨をもとに加筆修正を行ったものである。なお、「象徴的復興」という概念は、2005年6月11日に開かれた関西学院大学災害復興制度研究所の第1回復興思想づくり部会において提起されたものである。
- 2) ファン・ヘネップの儀礼論の他、人類学の主要な儀礼論の概説は、青木 [1984] を参照。

- 3) 人類学では、治療儀礼が当該社会の神話 = コスモロジーの中で、病の原因や治癒の過程が意味づけることで、象徴的なレベルで回復を図る点に注目してきた。たとえば、レヴィ = ストロースの「象徴的效果」に関する議論 [レヴィ = ストロース, 1958 = 1972] を参照。
- 4) ここでデュルケームが模擬的儀礼を取り上げた理由は、因果律を検討することに主眼があり、思考の範疇の社会的起源を主張するデュルケームにとっては、この点が極めて重要である。
- 5) メアリー・ダグラスによれば、人間のコミュニケーションには、細かい説明の必要な精密コードと、それが不要な限定コードとの区別があり、儀礼などに表現される象徴は決まった集団内部で了解されることを前提にした限定コードによるコミュニケーションとされる [ダグラス, 1970 = 1983] この点が儀礼の意味を部外者が理解することを困難にしている。それゆえ復興儀礼の製作者は、被災コミュニティの象徴的表現を踏まえておく必要があるだろう。
- 6) 2003年12月27日に、荻野昌弘との共同調査の際に吉井氏の自宅で行ったインタビューによる。
- 7) コミュニティの象徴としての文化的資源の整備について、山 [2002] では古墳の保存を事例に検討している。
- 8) 玄界島の復興計画に携わっている山口憲二氏からの情報によれば、島民が共同で利用できる自動車などを配備することも考えられているという。

文献

- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso. (= 1997, 白石さや他訳『増補想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』東京: NTT 出版.)
- 青木保, 1984, 『儀礼の象徴性』東京: 岩波書店.
- Cohen, Anthony P., 1985, *The symbolic construction of community*, New York: Tavistock Publications. (= 2005, 吉瀬雄一訳『コミュニティは創られる』東京: 八千代出版.)
- Durkheim, Emile, 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie*, Paris: F. Alcan. (= 1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』東京: 岩波書店.)
- Douglas, Mary, 1970, *Natural symbols: explorations in cosmology*, Harmondsworth: Penguin. (= 1983, 江河徹, 塚本利明, 木下卓訳『象徴としての身体: コスモロジーの探究』東京: 紀伊國屋書店.)
- Geertz, Clifford, 1980, *Negara: the theatre state in nineteenth-century Bali*, New Jersey: Princeton University Press. (= 1990, 小泉潤二訳『ヌガラ: 19世紀バリの劇場国家』東京: みすず書房.)

- Gennep, Arnold van, 1909, *Les rites de passage*, Paris: E. Nourry. (= 1995, 綾部恒雄, 綾部裕子訳 『通過儀礼』東京: 弘文堂.)
- 関西学院大学災害復興研究所, 2005, 『被災地協働 第一回全国交流集会から』西宮: 関西学院大学出版会.
- Levi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon. (= 1972, 荒川幾男, 生松敬三, 川田順造, 佐々木明, 田島節夫訳 『構造人類学』東京: みすず書房.)
- 進藤卓也, 2003, 『奈落の舞台回し 前水俣市長 吉井正澄聞書』福岡: 西日本新聞社.
- Stiegler, Bernard, 2004, *De la misere symbolique 1. L'epoque hyperindustrielle*, Paris: Galilee. (= 2006, ガブリエル・メランベルジェ, メランベルジェ眞紀訳 『象徴の貧困 1 ハイパーインダストリアル時代』東京: 新評論.)
- Turner, Victor Witter, 1969, *The ritual process: structure and anti-structure*, London: Routledge & K. Paul. (= 1996, 富倉光雄訳 『儀礼の過程』東京: 新思索社.)
- 山泰幸, 2002, 「古墳と陵墓」荻野昌弘編 『文化遺産の社会学 ルーヴル美術館から原爆ドームまで』東京: 新曜社, 241-259.

What is “Symbolic Recovery”?

An Anthropological Sketch of the Concept of “Recovery”

Yoshiyuki Yama*

Abstract

Previously, restoration and recovery in disaster-stricken communities has tended to involve drastic rethinking of urban planning and redevelopment, based on mobilization of knowledge and technology in the area of natural science, particularly civil engineering. As long as the concept of recovery is dependent on civil engineering knowledge and technology, the content of recovery too will revert back to creating something which is better from a civil engineering perspective. However, in the recovery of disaster-stricken communities, experience shows that thought and innovation must be applied not only to the “hardware” aspects, but also to the “software”. Work is necessary to clearly conceptualize and theoretically ground the empirical knowledge which is vaguely expressed with the word “software”. Thus this paper presents a new approach called symbolic recovery.

The assumption of the concept of symbolic recovery is the recognition that if people do not genuinely feel that “we have recovered”, then recovery has not been achieved, even if the area can be regarded as having recovered according to objective criteria such as civil engineering. Recovery is something which becomes real at the level of the symbolic semantic system of people. For that reason, in order for people to achieve a sense of recovery, it is necessary to consolidate a constructive perspective toward rituals for creating recovery at the symbolic level.

Key words: symbolic recovery, recovery ritual, recovery creation function, cultural assets, communities

*Kwansei Gakuin University

