

民俗学にとって「文化交流」研究とは何か

沖縄と中国の文化交流を事例として

What is “Cultural Exchange” Research in Folklore Studies?
An Example of Cultural Exchange
between the Ryukyu Kingdom and China

小熊 誠

- ①はじめに
- ②表層文化と基層文化
- ③文化の交流
- ④「文化交流」の視点と民俗学の新たな展開
- ⑤沖縄と中国の文化交流
- ⑥まとめ

【論文要旨】

民俗学において文化交流をどのように位置づけるかについて、第1に柳田國男の言説を中心に検討し、第2に、文化交流という概念のもとで、沖縄と中国の比較研究が可能かどうか考察する。

柳田國男は、民俗学の対象を民間伝承とし、文字記録に残されてきた文化とは区別した。つまり、文字に代表される学問や技芸などの文化を都市の中央文化とし、文字資料によらない民間の伝承を郷土の地方文化として対立的に捉えた。日本国内における文化の交流は、柳田によれば、流行、つまり新たな中央表層文化が、中心から周囲に時間の経過とともに空間的に広がっていき、それが郷土に定着していく過程と考えられた。都市は、新しい文化の窓口であり、新しい文化を創造する場所であり、それを発信する文化的中心であった。学問や文芸としての外国文化は、表層文化のレベルで、まず都市に伝わる。そこで日本文化のフィルターにかけられて、都市から地方へと伝播する過程で、あるものは民俗として定着していく。柳田の「文化普及の法則」は、海外文化の都市文化への流入と都市から地方への伝播という2段階の文化の流れでとらえることができる。

沖縄と中国、あるいは日本本土との文化交流は、先史時代から歴史的事実として繰り返し行われてきた。その中で、比較の回路として儒教的制度について問題を絞ると、沖縄の父系血縁集団である門中の形成に与えた影響は大きい。近世琉球における士族層には、この父系血縁を基本とする家譜の作成、同姓不婚、異姓不養など中国的家族制度が導入されていく。しかし、同時に、一子残留による日本の家的家族制度をも取り込んで沖縄的な家族制度が整備されていったと考えられる。

儒教制度を回路とする文化交流の比較研究は、ただ単に中国から儒教的な影響が沖縄に伝播したという事実の指摘で終わるのではなく、それがどのように沖縄の中で展開し、どういう意味をもっているのかを総合的な視点で整理する必要がある。

①……………はじめに

今回のテーマは、「東アジアにおける文化交流」であり、この問題については歴史学、文学、地理学、美術学、いろいろな学問分野からのアプローチが可能だと思われる。ところが、民俗学の立場からこのテーマについて発言するには、困難が伴う。つまり、民俗学の中で国の枠組みを越えた文化交流について、これまで余り議論されてこなかったからである。

そこで、まず民俗学において文化交流とは何かということを考えてみたい。それについて、第1に柳田國男の言説を中心に検討する。第2に、文化交流という概念のもとで、沖縄と中国の比較研究が可能かどうか、「東アジアの文化交流」の一事例として問題提起したい。

②……………表層文化と基層文化

まず、文化について考える。文化人類学において、その研究対象は文化全体であり、神話、社会構造、儀礼というものだけでなく、聖書そのものも研究対象になってしまう。文化の定義は多様であり、さまざまな定義が繰り返されてきた。しかし、そこに共通する点は、文化は人間の営みであり、それを総体的に捉えることであると言える〔波平編 1993:4〕。

これに対して日本民俗学では、文化を多層なものとしていくつかに区分して、狭く扱ってきた。柳田國男は、民俗学の対象を民間伝承とした。それは、「民間に於て、(中略)文字以外の力によって保留せられて居る従来の活き方、又は働き方考え方」(「民間伝承論」〔柳田 1990:261〕)であると、文字記録に残されてきた文化とは区別した。それは、古風と流行、都鄙雅俗、あるいは風雅と凡俗などという表現で区別される。つまり、文字に代表される学問や芸芸などの文化を都市の中央文化とし、文字資料によらない民間の伝承を郷土の地方文化として対立的に捉えた。この分類を、和歌森太郎は、基層文化と表層文化と言い換えて整理し、柳田を踏襲している。和歌森は、一国の国民文化のなかで、思想、学問、芸術、技術、宗教など個性の一回的な国を代表するような文化を表層文化とし、伝承的類型的な民間伝承文化は国民文化の基層を成すものだから基層文化とした。それは、文化の性質から分けた分類で、その担い手による分類ではない。つまり、都市の上流階級がもつから表層文化ではなく、彼らも伝承的生活文化としての基層文化を担っているからである。ただし、「上流人、中央人の基層文化」と「下級民、地方人の基層文化」は相互に影響を与えつつも同じとは限らない(〔和歌森 1970:10-13〕)。基層文化と表層文化という考え方は、ドイツ民俗学あるいは民族学の影響を受けた岡正雄や関敬吾の影響もあるかと思われるが、今回は指摘に止める。柳田のいう文字などによる都市の文化を表層文化とし、文字によらない民間の伝承文化を基層文化とすると、基層文化は、伝承文化の総体を指す。その中から古代文化との関連を引き出すか、近世以降の文化的変遷を考察するか、あるいは現在生成されつつある文化を取り上げるかは、研究者の視点による。

さて、中央の表層文化に対する地方の基層文化を研究対象として「発見」したことは、柳田の学問の特徴であり、その後の日本民俗学の特色として位置づけられてきた(〔赤田 1998:20-21〕)。古

風は、「所謂現代の生活と連関を絶って、孤立しているようにも見えるもの」（「郷土生活の研究法」[柳田 1990:28]）とし、流行つまり中央表層文化の影響を受けることなく、郷土に伝承されてきたものであり、その中にこそ日本文化の本質があると柳田は考えた。国学の精神を受け継いだ柳田は、民間伝承の中でも、中央表層文化の影響を受ける以前の純粋な日本文化の過去を重視したのである（[福田 1992:86-89]）。

しかし、この「文化」の捉え方は、方法論において日本民俗学の閉塞性を生じさせることになる。まず、「今にある昔」として、郷土に保存された民間伝承における日本本来の基層文化を重視したとき、近代以降の欧米文化の影響はもちろん、前近代におけるアジアからの外来文化の影響をも研究の対象から排除することになる。また、民間伝承を有形文化・言語芸術・心意現象とさらに3部分類をして、心意現象の解明を究極の目的としたとき、柳田は、「表面の事実ならとにかく、郷土人の心の奥の機微は、外から見たり聴いたりしたのでは到底分かりようもない」と述べ（「柳田「郷土生活の研究法」」[柳田 1990:31]）、民間伝承の真の理解は郷土人自身にしかできないとした。郷土は日本にも言い換えることができる。この言説は、日本人による日本文化研究という「一国民俗学」の基本的バックボーンとなり、論理的には郷土人以外の郷土文化の理解と日本人以外の日本文化の理解を排除することになる（[桑山 2000:23-28]）。また、日本人が外国の基層文化を研究することの有効性も否定され、論理的にはその研究視点自体存在し得ないことになる。

柳田國男が、民間伝承を対象とする郷土研究を重視したのは、民俗学の学問としての成立を戦略的に考えたためという説明だけでは短絡過ぎる。日本が近代国家を形成していく過程で、民族の文化は国家単位で成立するというイデオロギーが優先されるようになり、民族性に基礎を置く民俗文化という位置づけのもとに、近代以前と近代を結びつけるものとして民俗文化をとらえたときに、失われつつある日本人らしさを発見する目的をもつ学問として民間伝承あるいは基層文化を対象とする民俗学が成立する必然性があった（[宮田 1998 a: 6]）。この脈絡の中で、柳田は、「一国民俗学」の成立を優先させ、それ以降も自己内省の学という伝統を継承する中で日本国内での研究に自閉する傾向が強まった、と宮田登は指摘している（[宮田 1998 a: 5]）。

しかし、本シンポジウムと平行して行なわれたポスターセッションを見ると、日本人の外国研究、外国人の日本研究が入り混ざっており、日本民俗学の対象としてきた民族による民間伝承あるいは基層文化の枠は、いつのまにか相互に乗り越えられてしまっているというのが現状となっている。民俗学の領域において、すでに自閉的な状況は変化し、むしろ民俗研究のグローバル化が進んでいる。この点は、いずれ整理しなければならないと思われるが、今回は現状の指摘に止めておく。

③……………文化の交流

ここで確認しておきたいのは、柳田國男の「一国民俗学」の研究方法が、他国あるいは他民族との文化交流の事実を排除したかどうかである。

その前に、「一国民俗学」とは対概念をなすと思われる「比較民俗学」について簡単に整理しておきたい。柳田國男は、『民間伝承論』の「世界民俗学の実現へ」という項目のなかで、「精密に微細な内部の心理的現象にまで調査を進め」（[柳田 1990:298]）ることによって成立する一国民俗学が

各国に成立した後に、国際的な比較が可能になるという、方法論的に厳格な立場をとる。しかし、それは比較民俗学を否定したわけではなく、将来の発展、可能性として位置づけている。柳田のいう民俗学の目的は、心意の理解であり、心性の普遍性が共有される郷土あるいは国の範囲内における比較研究によって一国民俗学の確立を目指した。しかし、それは民俗学を自民族文化研究の中に自閉することを意図したわけではなく、心意の共通性がある郷土あるいは国における比較研究と心意の共通するとは限らない異民族間との比較研究では、おのずとその方法が違うことを示している。つまり、比較する場合には、両者をつなぐ回路が必要となる。単なる類似する文化要素の比較では、その文化要素のもつ意味が捨象され、薄い比較になってしまう。鳥越皓之は、異質な心意をもつ民族間における比較は、「ある特定の文化要因や要因の複合体（セット）がその社会でもつ意味を十分に理解」したうえで、双方に共通する概念を回路としてはじめて科学的な比較が成り立つので、柳田の比較民俗学は、まさに「比較の本道」であると評価している（〔鳥越 2002:79-84〕）。ただし、その比較の前提条件として、比較する相手の一国民俗学の成立および比較の回路の設定が必要になる。具体的な研究がそこまで至らなかったという点で、柳田の比較民俗学は、「偉大なる未完成」と言わざるを得ない。

柳田國男の説いた比較民俗学の方法は、抽象度の高い一般論であり、どの領域の比較にも耐えることができるものと考えられる。しかしながら、本稿で問題とする文化交流の事実に対しては、また別の方法からのアプローチも考えられる。

日本国内における文化の交流は、柳田によれば以下のように考えられる。実際の生活において、柳田のいう古風と流行は分離して存在するわけではない。それが並存しているという認識は柳田にあった。「所謂京に田舎あり、モダンにはいろいろの昔が入り交じっている」（『郷土生活の研究法』〔柳田 1990:31〕）とし、古風と流行つまり表層文化と基層文化の間における「交流」の事実は認識されていた。流行、つまり新たな中央表層文化は、中心から周囲に時間の経過とともに空間的に広がっていき、それが郷土に定着していくと考えられた。

文化が、時間と空間を越えて伝播するという柳田の認識は正しいと思われるが、その方向が中央から地方への伝播ととらえたとき、2つの問題点を残した。中央がどこであるのかというあいまい性と、空間の範囲を日本という人為的な領域、つまり国民国家内部に限定して考えられたことである。ことばによる方言圏論を他の民俗文化も含めて一般化したとき、ことばの異なる民族を超えて文化が伝播するという「事実」を等閑視し、ことばの境界を文化の境界とみなすことになってしまう。しかしながら、伝説、昔話が国境を越えて行き来するという認識は柳田國男にはあった。ところが、それを民俗文化全体に広げると、国を超えての比較には禁欲的であった。つまり、前近代の東アジアにおける「文化交流」は、文学や芸術、宗教など表層文化のレベルでは文字を通して盛んに行われたものの、基層文化のレベルではことばの壁を乗り越えて直接「交流」することはなかったということになる。

この2点の問題点から、文化交流の流れを考える別の視点を見ることができる。岩本通弥は、中央から地方への文化の伝播を単なる事実のレベルで捉えるのではなく、この「文化普及の法則」には「国という政治領域内を文化的かつ社会的に統合していく、都市の文明力」を中心に考えられているとし（〔岩本 1998:40-44〕）、文化的中心である都市の文明史的役割を指摘した。

都市は、「学問文章其他一切の技芸のことごとくを中央に集中」する「文化中心主義」が日本にはあったため、新しい文化の窓口であり、新しい文化を創造する場所であり、それを発信する文化的中心であった。つまり、都市は、外国の文化の窓口であり、その中に、流行と古風あるいは雅俗の二種類の文化が存在するとともに、「都は多くの田舎者の心の憧憬地」(「民間伝承論」[柳田 1990: 329-330])とする都鄙観念によって、地方から都市へ人が流入すると同時に、都市から地方へと新しい文化が提供され、文化の交流が行われた。

この図式を、外国文化との交流について捉え直すと、柳田は決して外国文化の影響を無視したわけではないことがわかる。学問や文芸としての外国文化は、表層文化のレベルで、まず都市に伝わる。そこで日本文化のフィルターにかけられて、都市から地方へと伝播する過程で、あるものは基層文化としての民俗として定着していく。柳田の「文化普及の法則」は、海外文化の都市文化への流入と都市から地方への伝播という2段階の文化の流れでとらえることが可能となる。

その際に、民俗学があつかうべき部分を明確にしておく必要がある。それは、ある民俗文化が外国から来たという起源論に還元すべきではなく、導入された外来文化が、当該文化の中でどのように受容され、どのような意味をもって組み込まれているのか、つまり外来文化の当該文化の中における意味までも理解する視点が求められよう。その方法は、また、柳田の比較民俗学論でも触れられているように、安易な比較を回避することにもなる。

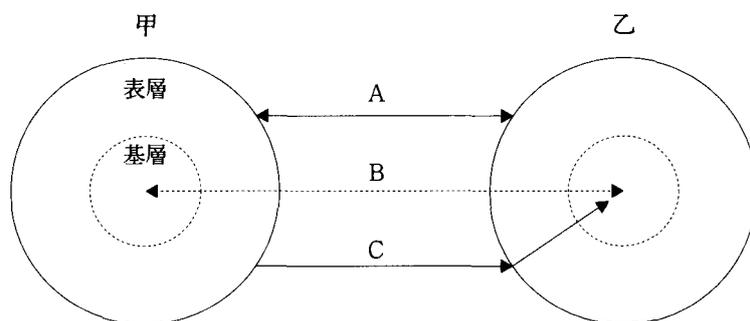
④……………「文化交流」の視点と民俗学の新たな展開

文化交流の視点を加えたときに、民俗学の新たな展開というものがどのように考えられるのだろうか。

「文化交流」ということばは、民俗学においてほとんど使われてこなかった。文化交流研究について、宮田登は次のように述べている。「日中文化交流の分野の研究史は長いが、多く文化の表層面での比較研究が盛んであり、基層文化の次元に及んでいないという研究の現状がある」([宮田 1998b: 501])。表層文化と基層文化という文化の二層性を前提とし、文学や芸術・思想などといった表層文化の比較研究は可能であるが、中日の基層文化を比較するには方法論と具体的な研究実践においてまだ不十分であることを示唆している。

この宮田の日本民俗学に対する現状認識は、誤ってはいない。東アジアにおける「文化交流」研究に対して、日本の民俗学がどのような研究目的と方法をもって接近するかは、まず「文化」と「交流」の概念の批判的検討が必要になると思われる。

民俗学の対象は、民間伝承あるいは生活文化といわれる民俗文化である。それは、現実の社会において、古今東西さまざまな文化の影響を受けて存在している文化の一部分にしか過ぎない。文化人類学は、それを切り離すことのできない総体として研究の対象とするが、民俗学は、その中から民俗文化の部分を取り取って対象としてきた。しかし、現実の生活から対象を篩にかけるとき、外来文化の影響を受ける前の日本民族の基層文化のみに注目するのか、あるいは外来文化の影響も含めて現実の生活文化を対象とするのかは、研究の目的に規定される ([福田 1998:101], [小松 2000:21])。従来は、日本民族の基層文化に注目し、日本民族の本来の部分は何かという原初的なも



のを探していくことが、民俗学の特徴として強調される部分があった。しかし、それにこだわる必要はないと思われる。つまり、研究対象を固定的に決めているのではなくて、その研究者個人が自分の知りたいという内容によって、研究目的と研究方法を明確にして研究を進める、そういう方法が民俗学の中にも必要になってくると考えられるからである。

文化は、人の流れとともに移動するわけで、近年歴史学でも注目されている東アジアにおける人・モノ・情報の伝達を視野に入れた場合、当然、日本における民俗文化に与えた東アジア文化の影響をふり落とすことはできなくなる。とくに、東アジア世界に大きな影響を与えた仏教、儒教、暦法、風水などは、日本も含めてそれぞれの地域における人びとの生活に深い影響を与えている。これらは、国あるいは民族を超えて、表層文化のレベルで伝播し、それがその国のさらに基層文化のレベルまで影響を与えたと見ることができる。

これを図式的に考えてみる。甲と乙という2つの地域があり、それぞれに表層文化とその中の基層文化というのがあると仮定する(図参照)。この表層文化の間における交流、つまりAのレベルにおける交流は、文学、美術、思想、宗教など実際にさまざまなものがあり、文字や美術品など目に見えるものを通して比較できる。ところが、基層文化にある部分は、記録に残っていない部分であり、また目に見えない部分であるため、これが果たして直接甲という地域から乙という地域に移ったかどうかはわかりにくいし、それを探そうと思っても非常に難しいという状況があったかと思われる。したがって、図のBレベルの比較は、民俗学の分野においては、その方法についての十分な議論が行われていないし、具体的な研究も非常に限定されているといえる。

それに対して、本論考で提唱したいのは、Cレベルの「文化」の流れを検証する視点と方法である。確かに、表層文化においては、儒教の思想あるいは風水の思想などが、書物などを媒介として、知識階層を通して甲から乙の地域に導入されたという事実は文献等で確認することができる。それがさらに、表層文化から基層文化へ入っていく過程、これも調べていくとわかっていくと思われる。たとえば、民間説話であれば、表層文化における文学が、甲から乙に伝播して、それが文学から民間伝承として民衆の間に広まるというような伝播、浸透の流れもあるかもしれない。こういう2段階の文化の伝播と浸透の流れをきちんと押さえていく必要があると思われる。図では、甲と乙という2つの領域で説明したが、東アジアという地域における文化の流れを対象とすると、中国、朝鮮半島、日本本土、沖縄という4つの地域をふまえて、交流の図式を考えていくということも必要になると思われる。

この伝播の段階を前提としたとき、基層文化レベルでの間接的な「文化交流」の事実が視野に入ってくる。民俗学は現実の民俗文化の中における東アジア文化の影響について、その起源を訪ねるだけではなく、その民俗事象の当該民俗文化での意味を考えることが必要となろう。従来、それは、文化の伝播と受容という視点で考えられてきた。伝播の方向が、一方的だったからである。「交流」は、本来双方向の関係を意味するので、この語句は当面限定的に使用する。

⑤……………沖縄と中国の文化交流

沖縄と中国、あるいは日本本土との文化交流は、先史時代から歴史的事実として繰り返し行われてきた。考古学の分野では、遺物として他地域の文物が発掘されているので、地域間の交流があったということは常識になっている。民俗学の分野では、地域間交流の結果として中国からは儒教とか風水思想等々が沖縄に伝達されたし、日本本土からは仏教とか神社等々が沖縄に伝来して定着してきた。

その中で、比較の回路として儒教的制度について問題を絞ると、沖縄の父系血縁集団である門中の形成に与えた影響は確かに大きいと言われている。それは、次のような歴史的経緯と深く関連する。琉球王府は、1609年の薩摩侵入以降、薩摩の間接的統治のもとで近世的国家システムの形成を行った。その1つに身分制の確立がある。つまり、士族と百姓の身分を区別して、士族による官僚的統治システムを整備した。1687年に琉球王府は系図座を設置し、身分を区別するために、士族に対して家譜の作成を義務づけた。系譜の作成方法は、日本式の和系格と中国式の唐系格という2つの形式があったが、系図座設置以降は、中国風に統一されていく（[田名 1992:139-140]）。それは、王府の家譜編纂の方法が、諸士族の父系出自集団である門中を単位として遂行されていったことと関連する（[田名 1992:137]）。同時に、同姓不婚や異姓不養といった儒教的親族制度も導入されていく。とくに、中国福建省からの渡来人を始祖とする久米村系士族は、琉球王府内で外交関係職を担当する中で、琉球と中国との文化の掛け橋として、また中国文化受容の受け皿としての役割を担っていた。家譜をみると、久米村系士族の間では、ほとんど同姓婚がみられない（[小熊 1999]）。異姓不養の原則も守られていた。この儒教的親族制度は、首里・那覇の士族にも影響を与えていくが、久米系士族ほど徹底していたわけではない。

このように、近世琉球における士族層には、この父系血縁を基本とする家譜の作成、同姓不婚、異姓不養など中国的家族制度が導入されていく。しかし、家族制度については、中国の影響だけを受けていたというわけではなく、同時に、一子残留による日本の家的家族制度をも取り込んで沖縄的な家族制度が整備されていったのではないかと考えられる。父系嫡男相続制を基本にして、それぞれの家には名字が与えられ、士族としての官職の保証も与えられ、家筋のようなものが形成されてくる。その点においては、日本の家的家族制度の影響も無視することはできない。したがって、士族の家族親族制度については、中国だけではなく、中国と日本本土の両方からの影響を、家譜や王府文書を分析することによって、もう一度見直す必要があるのではないかと考えられる。

それに対して、近世琉球の百姓層へは、この儒教的家族親族制度は積極的に導入されることはなかったわけで、むしろ家譜の作成などは禁じられてきた。また、地割制度などによって、日本の家

制度による農業経営も未発達の状態であった。そのため、首里・那覇在住の士族層と農村部の百姓層ではある程度異なった家族親族制度が併存していたと思われる。

しかし、明治の廃藩置県（沖縄では1879年）以降、身分制の廃止によって、士族と百姓の身分区分がなくなったと同時に、沖縄の中で旧士族層と旧百姓層の双方の間で文化交流が始まったと考えられる。つまり、士族的な家譜の作成やそれに基づく門中組織の整備・強化、また門中による祖先祭祀など士族的慣習が民衆の間で行われるようになる。このような状況が、明治後期から大正にかけて、沖縄本島の中南部を中心に、活発に行われるようになっていったと考えられる。その結果、現在の沖縄における門中へ発展してきたのではないかと思われる。この一連の流れを整理すると、中国の儒教的な家族親族制度が、久米村系士族によって受容され、それが首里・那覇系士族に影響を与え、明治以降は一般民衆の門中形成に影響を与えているという歴史的な流れを考えることができる。

その結果、父系血縁の貫徹という儒教的なイデオロギーが、濃淡の差はあるものの、沖縄の一般民衆にも浸透している。そこで生じる文化変容あるいは文化摩擦として、いわゆる門中化現象や位牌祭祀禁忌の受容および回避の問題がある。この問題は、まさに沖縄文化の中における儒教的な父系イデオロギーの意味を考えることにつながる。

⑥……………ま と め

表層文化レベルにおける異なった地域間の文化交流から、他地域の基層文化への浸透という、段階的な文化の伝播と変容の跡を、まずきちんと整理する必要があると思われる。その視点や方法は、分野によって若干異なる。とくに、社会制度や社会組織は、政治的な影響というものも大きくあり、あるいは受容する側の社会制度や社会組織は、なかなか簡単には変容しないという特徴があり、技術の伝播などとは伝播や浸透の仕方に違いがある。

そういう意味で、儒教制度を回路とする比較研究は、ただ単に中国から儒教的な影響が沖縄に伝播したという事実の指摘で終わるのではなく、それがどのように沖縄の中で展開し、それが沖縄の中でどういう意味をもっているのかを総合的な視点で整理する必要がある。また、表層的には儒教の伝播ということで、東アジアに共通する儒教文化が存在することになるのかということ、それは中国における意味と韓国における意味と日本本土における意味とがまったく異なるわけで、東アジアにおける儒教文化の交流といっても、個別の回路を通して個々の地域における意味を吟味していく必要があると思われる。

参考文献

- 赤田光男 1998 「民俗と常民」『民俗学の方法』雄山閣
岩本通弥 1998 「民俗・風俗・殊俗—都市文明史としての『一国民俗学』—」宮田登編『民俗の思想』朝倉書店
小熊 誠 1999 「近世琉球の士族門中における姓の受容と同姓不婚」末成道男編『中原と周辺—人類学的フィールドからの視点』風響社
桑山敬己 2000 「柳田國男の『世界民俗学』再考」『日本民俗学』222
小松和彦 2000 「『たましい』という名の記憶装置」『記憶する民俗社会』人文書院
田名真之 1992 「沖縄近世史の諸相」ひるぎ社

-
- 鳥越皓之 2002 『柳田民俗学のフィロソフィー』東京大学出版会
波平恵美子編 1993 『文化人類学』医学書院
福田アジオ 1992 『柳田国男の民俗学』吉川弘文館
同 1998 「民俗学の目的と方法」『民俗学の方法』雄山閣
同 2000 『民俗学者柳田国男』御茶ノ水書房
宮田 登 1998 a 「民間学と民俗思想」宮田登編『民俗の思想』朝倉書店
同 1998 b 「あとがき」『民俗』（日中文化交流史叢書5）大修館書店
柳田國男 1990 『柳田國男全集』28, ちくま文庫
和歌森太郎 1970 『新版日本民俗学』清水弘文堂

(沖縄国際大学文学部)

(2002年6月28日受理, 2002年10月4日審査終了)

What is “Cultural Exchange” Research in Folklore Studies? An Example of Cultural Exchange between the Ryukyu Kingdom and China

OGUMA Makoto

In this paper I examine the role of cultural exchange within the realm of folklore studies, looking first at statements made by Kunio Yanagita and second at the question of whether it is possible to conduct comparative studies between Okinawa and China focusing on this concept.

Kunio Yanagita defined the scope of the folk culture as that which is handed down through popular tradition, and he differentiated this from recorded culture. In other words, culture such as academic learning, which is represented by writing, or art and technology is defined as the central urban culture, which is antithetical to local provincial culture, defined as popular tradition handed down by people without dependence upon written materials. According to Yanagita, cultural exchange within Japan is a process by which popular trends—the new, central, superficial culture—spread from the center to the periphery both temporally and spatially and then become established in provincial areas over time. Cities are the windows to new culture, the places from which new culture is created and the cultural center from which it is disseminated. International culture, such as academic learning, the arts and literature, first comes to the cities at the level of superficial culture. There it is filtered through Japanese culture, and in the process of spreading from the city to the countryside, becomes established as folk culture. Yanagita’s “Law of Cultural Diffusion” can be understood as two stages of cultural flow: an influx of foreign culture into city culture and its diffusion from the city to the countryside.

It is a historical fact that cultural exchange between Okinawa and China or mainland Japan has occurred repeatedly since prehistoric times. When we narrow the focus of our comparison to the exchange of Confucian systems, we can see that in Okinawa, Confucianism had a significant influence on the formation of “munchu” (Okinawan dialect), or groups bound by paternal blood relationships. In the Early Modern Ryukyu Kingdom, a Chinese-style family system, which included the creation of family records, the prohibition of marriage between those having the same family name, and the prohibition of adoption from a different family name, all which are based on paternal blood relationships, had been introduced to the elite class. At the same time, however, the Japanese family system, in which everything is passed on to one child who remains at home, was also incorporated, resulting in the Okinawa-style family system.

A comparative study of cultural exchange using Confucian systems as a means of comparison should not end by merely pointing out the fact that Confucian influences spread from China to Okinawa; we must come to a more comprehensive understanding of how they developed in Okinawa and what kind of significance they had there.