ISSN 1348-4192 ・ 第 6 号 ・ 2007 年 3 月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

松本尚之・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・1
現代ナイジェリアにおける祭りの政治性
―新しい地域社会の形成とその文化の担い手たち―
川口幸大・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・23
現代中国の村落社会における春節

誌上討論

上野千鶴子・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・39
薄葉豊「おやじたちは今－『おやじの会』に見る男縁の再構築」
（『東北人類学論壇』5 号、52－69 ページ）へのコメント
薄葉豊・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・40
上野コメントへの応答

研究ノート

阿部菜々子・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・47
駄菓子屋のいま
石橋亜希子・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・65
Doña Mariana: Una Historia de Vida de la Mujer Maya
佐藤恭平・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・76
実践･継続･転換―それぞれのまちづくり―
芳賀友美・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・92
くりでんの諸相―「地域の足」から「地域の資産」へ―

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第６号

2007 年３月

目　次

論　文

現代ナイジェリアにおける祭りの政治性
ー新しい地域社会の形成とその文化の担い手たちー
・・・・・・・・・・・・・・・・松本　尚之　1

現代中国の村落社会における春節　・・・・・・・・・・・・・・・・川口　幸大 23

誌上討論

薄葉豊「おやじたちは今ー『おやじの会』に見る男縁の再構築」(『東北人類学論壇』5 号、52－69 ページ）へのコメント
・・・・・・・・・・・・・・・上野　千鶴子 39

上野コメントへの応答　・・・・・・・・・・・・・・・・　薄葉　豊 40

研究 ノート

駄菓子屋のいま　・・・・・・・・・・・・・・・阿部　菜々子 47

Doña Mariana: Una historia de vida de la mujer maya
・・・・・・・・・・・・・・・石橋　亜希子 65

実践・継続・転換―それぞれのまちづくり―
・・・・・・・・・・・・・・・佐藤　恭平 76

くりでんの諸相―「地域の足」から「地域の資産」へ―
・・・・・・・・・・・・・・・芳賀　友美 92

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 110

現代ナイジェリアにおける祭りの政治性
－新しい地域社会の形成とその文化の担い手たち－

松本　尚之

Ⅰ．はじめに

本稿では今日のナイジェリアにおいて祭りが持つ政治的機能とその担い手たちについて、三大民族の一つであるイボ人たちの祭りをもとに考察する。事例としては、イモ州ンビセ地方で毎年８月に開催されているイリジ・ンビセと呼ばれるヤムイモの収穫祭を用いる。

アフリカの多くの民族と同じく、植民地化以前にはイボ人たちは共通の自称やアイデンティティを持たず、彼らを統合する政治体系も存在しなかった（Smock 1971:7-8; van den Bersselaar 1998）。多くの場合、最大の政治的単位はいくつかの集落が集まってできた人類学者が「村落群」（village-group）と呼ぶ小さな社会集団であった。しかし英国による植民地支配のはじまりとともにより広い行政体のなかに組み込まれていく過程で、既存の社会集団を超えた結びつきが生まれ、ひいては新しい地域社会がさまざまなかたちで形成された。そしてそれらの新しい地域社会の形成は既存の文化にさまざまな変化を促すとともに、新しい文化の創造を導いている。

ンビセ地方におけるヤムイモの収穫祭もその一つである。もともとンビセ地方は植民地行政をきっかけとして生まれた社会単位であり、イリジ・ンビセと呼ばれる祭りは 1970 年代に創造された新しい祭りである。しかし今日ではイリジ・ンビセはンビセ地方の社会文化的なまとまりを表象する「伝統的」な祭りと見なされている。そして祭りの運営には、設立背景も活動内容もまったく異なる複数の担い手集団が関わっている。

もともと祭りは「神を迎え、神をもてなし、神を送る」（小松 1997:10）ことを目的とした神事であった。しかし今日では祭りの形式が多様化しており、神事としての機能は当の祭りが持つ多彩な機能の一つにすぎず、なかには神事としての機能そのものが存在しない場合もある。

今日のナイジェリア諸社会において開催されている祭りを取り上げた研究では、そ

れら祭りが持つ多様な機能の一つとして、地域社会の自助開発との関わりや国家と地域社会を媒介する政治的な機能が論じられてきた（Trager 2001:15-35, 119-143; 松本 2003）。様々な人々が集う祭りの席が自助開発のための資金調達の場となっていたり、来賓として招待した政府要人に対して請願を行ったり、公共事業の約束を取り付けたりする場となっているのである。

以下では、はじめに祭りの舞台であるンビセ地方の成り立ちと、祭りの担い手である３つの集団について概括する。その後、イリジ・ンビセの歴史を論じるとともに、筆者が参与観察を行った 2001 年のイリジ・ンビセの模様を記述する。それによってイリジ・ンビセが持つ政治的機能を明らかにするとともに、その機能が３つの担い手集団の半ば競合しつつも相互に依存する関係の上に成り立っていることを論じたい。

Ⅱ．ンビセ地方の成り立ち

ンビセ地方はイモ州西部に位置する面積にして約 422 平方キロメートルの地域である。行政的にはイモ州を構成する 27 の地方行政区のうち、アヒアラ＝ンビセ、アボ＝ンビセ、エジニヒテ＝ンビセの３つの行政区から成る。

「ンビセ」（Mbaise）は植民地化以前から存在した地名ではない。その起源をたどれば植民地時代後半に生まれた行政単位に由来する。1940 年代にイギリスは植民地統治にかかる費用の削減を目的として公庫を管理する原住民当局（Native Authority）の合併を行った。その一環として 1941 年にはオウェリ区東部に位置したアバジャ、アヒアラ、エクウェラズ、エジニヒテ、オケ・オボロの５つの原住民当局を合併し、単一の公庫を持つ集合議会（group council）を設置した。「ンビセ」とはこの集合議会に与えられた名称である。

「ンビセ」という地名は「村」を表す「ンバ」（*mba*）と「５」を表す「イセ」（*ise*）という２つの言葉が合わさってできた複合語で、「５つの村」を意味する。この場合の「村」とは 1941 年に合併した５つの原住民当局の管区を指す。

ンビセ地方に散在していた村落群のいくつかは起源神話を共有したり、あるいは年に一度合同で儀礼を行ったりと、植民地化以前から一定の結びつきを持っていた。しかしそれらの結びつきを持つ村落群の集まりは、「ンビセ」のもととなった５つの原住民当局の管区とはまったく一致していなかった。したがって、「ンビセ」にせよ、５つ

の「ンバ」にせよ、植民地行政に由来する比較的新しい地理的・社会的単位であり、この地域と隣り合った他の地域を明確に分かつような社会文化的な絆が存在したわけではないのである。

その後ンビセ地方は、地方自治の始まりとともに 1952 年には旧東部州下の郡の一つに、そして内戦（1967 年～1970 年）後の行政再編成の際には旧東部中央州の区の一つになり、行政単位として存続した。だが 1976 年に連邦政府／州政府／地方政府の３層から成る現行の行政制度が導入されるとンビセ区はアボ＝ンビセとアヒアズ＝ンビセという２つの地方行政区に分割された。５つの旧原住民当局の管区のうち、アバジャ、エジニヒテ、オケ・オボロはアボ＝ンビセ地方行政区に、アヒアラとエクウェラズはアボ＝ンビセ地方行政区に組み込まれた。そして 1989 年にはアボ＝ンビセ地方行政区からエジニヒテが分離し、独立した地方行政区となった。したがって 1979 年以来、ンビセ地方は行政単位としてのまとまりを失った状態にある。

ンビセ地方はもともと植民地時代に生まれた行政単位に過ぎず、今ではその行政上のまとまりさえ失った状態にあるが、ンビセ地方の人々のわれわれ意識は非常に強いと言われている。例えばンビセ地方の人々のわれわれ意識の強さが窺える局面としてイボ人たちがよく引き合いに出すのが、出身地の「名乗り」である。イボ人たちは誰かから出身地を訪ねられた場合、たいてい自分の出身である地方行政区の名前を答える。だがンビセ地方の人々は、地方行政区の名前を言う代わりに「ンビセ」と答えるのである。５つの原住民当局の合併から 60 年以上が経過した今日では、ンビセ地方出身の若者たちのほとんどが「ンビセ」という言葉が意味する「５つの村」とは何を指すのかを知らない。しかしそんな若者たちでも出身地を尋ねられれば「ンビセ」と返す。今日ではンビセ地方を植民地化以前からある伝統的な社会単位であり、歴史的・文化的な特徴を共有していると考える者も少なくない。

そして今日のンビセ地方の社会文化的なまとまりを象徴する重要な年中行事として位置づけられているのが、イリジ・ンビセと呼ばれる祭りである。イモ州有数の祭りとして有名であり、ンビセ地方内外から多くの人々が見物にやってくる。以下ではまずイリジ・ンビセの運営に関わる３つの組織について概括する。

Ⅲ．イリジ・ンビセの担い手たち

イリジ・ンビセの開催・運営において中心的な役割を果たしている担い手として、

３種類の集団を挙げることができる。それぞれエゼジ結社、ンディエゼ、エズルエズ・ンビセといい、集団の設立背景も活動の目的や内容もまったく異なっている。

（１）エゼジ結社（Ezeji Society）

エゼジ結社は研究者たちが「称号結社」（title society）と呼ぶ一連の結社の一つである。称号結社とは入会者にその証となる特別な称号を与える結社をいう。一般に入会にあたって多大な支払いを行ったり、繰り返し饗宴を開いたりすることが条件となっていた。そのため入会希望者はまず自らの能力や努力によって経済的財を獲得し、築き上げた富をもとに今度は象徴的財である称号を獲得したのである（Basden 1983[1921]; Dike 1985; 73-137; Meek 1937; 165-184）。

エゼジ（*ezeji*）とはイボ語で「ヤムイモの王」（「王」を表すエゼ、*eze*＋「ヤムイモ」を表すジ、*ji*）を意味する。エゼジ結社は農耕に秀でた人々が集う結社であり、その称号を手にするには大量のヤムイモを必要とする。入会を希望する者は、エゼジたちが満足するまで彼らにヤムイモを振る舞い続ける必要がある。イボ社会の伝統的な暦は４日制か８日制となっており、ンビセ地方の場合８日制が用いられてきた。エゼジたちを集めた饗宴は８日に一度開催され、８週間ほど続く。その後やっと入会式が行われるが、その際にも改めてエゼジたちにヤムイモを差し出す必要があった。必要なヤムイモは 1 本につき 35～40 個のヤムイモを結びつけた棒の数で数える。植民地化以前には入会を認められるためにはこの棒が 100 本は必要であったと言われている[1]。

エゼジたちは農耕や土地に関する権威者と考えられている。人々のあいだで農耕と関わるもめ事、例えば土地の境界や所有権をめぐる争いが起きた場合には、当事者たちの依頼でエゼジたちが仲裁を行うこともあった。またエゼジ結社はンビセ地方だけでなくその近隣地域にも普及しており、エゼジの称号を手にすることで村落群を超えた名声や威信を獲得することができた。その一方で、エゼジ結社は村落群やそれを超えた地域社会を基盤とした組織ではなく、エゼジたちは特定の地縁集団を代表するような権限を持っているわけではなかった。

[1] ただし今日では必要なヤムイモの量は少なくなっており、2001 年現在では 40～50 本だという。

（2）ンディエゼ（Ndi-Eze）

ンディエゼは「エゼ」（*eze*）の複数形である。そして「エゼ」はイボ語で王（king）や首長（chief）あるいは伝統的統治者（traditional ruler）を意味する言葉である。

ンビセ地方を含めたイボランドの村落群の多くは、もともと非集権的な社会であり、王や首長に相当する地位は存在しなかった（Forde&Jones 1950:9; Meek 1937:1-3; Ottenberg 1971:xi-xii; Uchendu 1965:19）。ンビセ地方において今日「エゼ」と呼ばれる地位は、国家政策をきっかけとして生まれた新しいものである。1999 年 12 月にイモ州政府が施行した『伝統的統治者と自律的共同体に関する条例』（I.S.N. 2000）と呼ばれる法規のなかで、エゼは「伝統と習慣に従って住民たちが同定、選出、指名し、かつ就任させた後に、承認のために政府に披露した自律的共同体の伝統的な、あるいはその他の長」と定義されている。またエゼが長を務める自律的共同体（autonomous community）とは、「特定しうる地理的な一地域あるいは複数の地域に居住し、一つあるいは複数の共同体からなり、共通の歴史的遺産とともに共通の伝統的、文化的生活様式によって結ばれ、政府によって一つの自律的共同体と承認され認可された人々の集まり」とある。これら定義から明らかな通り、自律的共同体とエゼは伝統的な人々の集まりとその権威者と位置づけられている一方で、政府の承認を前提とする地位である。

表 1 は同法規に定められたエゼの役割をまとめたものである。エゼは「文化や習慣、伝統の守護者」（④）として振る舞うとともに、祭事において中心的な役割を与えられている（①、③）。政府公認の自律的共同体の文化的代表というのがエゼの立場である。

1970 年代後半の法規の施行以来、自律的共同体の数は一定しておらず、増加の一途を辿っている。イボランドの各地縁集団は分節構造を持っていたため、政府が自律的共同体として認定した単位が次々と小さな単位へと分裂し、新しい自律的共同体として自分たちが自発的に選んだエゼの承認を政府に求めたのである。1999 年 12 月の段階でンビセ地方には 43 の自律的共同体が存在し、36 人の政府から承認を受けたエゼがいる（I.S.N. 2000）[2]。

ナイジェリアでは英国による植民地化以来、王や首長と呼ばれる人々が政府と地域社会の仲立ちの役割を果たしてきた。その結果イボ社会では、もともと王や首長の地

[2] 自律的共同体の数とエゼの数に差があるのは、前任のエゼの死去にともない喪に服していたり、新しいエゼを選んでいる最中であったりする共同体があるためである。

位が存在しなかった村落群の人々までもが、「エゼ」と呼ばれる新しい権威者たちに対して国家と自分たちのあいだを取り持つ媒介者としての役割を期待するようになっている（松本 2006a, 20006b）。

表１：法規に定められたエゼの役割

①式典などの機会に自律的共同体を代表する。
②共同体への重要な訪問者を迎える。
③共同体において文化的な祭りの主宰を務める。
④文化や習慣、伝統の守護者として振る舞い、それらについて共同体に助言を与える。
⑤共同体における法と秩序の維持において政府を助ける。
⑥共同体の安全と関わる問題についてまち組合と熟議する。
⑦共同体の開発計画を奨励する。
⑧国税と地方税の徴収に関して共同体を管轄する州や地方行政府を助ける。
⑨共同体の安定と平和を促進する。
⑩相談事や助言を目的として定期的に地方行政区の議長が招集する集会に参加する。
⑪所与の共同体のまち組合と良好な関係を維持する。

出典：I.S.N. 2000:7

（３）エズルエズ・ンビセ

エズルエズ・ンビセ（以下ではエズルエズと略）は 1990 年代半ばに設立されたンビセ地方の発展を活動目的とした自助組織である。メンバーはンビセ地方を出身地（place of origin）とする人々であり、エズルエズは一種の同郷団体と言える。現在ナイジェリア国内、国外を問わず世界各所でンビセ地方出身者を対象としたさまざまな同郷団体が活動している。それら数ある同郷団体のなかでもエズルエズは、居住地に関わらずンビセ地方出身者すべてをメンバーとして想定しており、彼らの総意を代弁する中央組織（central body あるいは apex organization）という位置づけにある。

エズルエズは和崎（1989）のいう「ボランタリー・アソシエーション複合体」を形成している。ボランタリー・アソシエーション複合体とは中心的な位置づけにあるアソシエーションに他の様々なアソシエーションが結合してできた集合体を指す言葉である。中心のアソシエーションとその他のアソシエーションの関係は母集団と衛星的子集団のそれではなく、「多様な集団形態をとり且つ多様な文化内容をふくんだ様々な結社による異種結合」（和崎 1989:65）であるのが特徴である。

エズルエズはンビセ地方出身者が各地に設立した同郷団体を「加盟団体」（affiliated body）として傘下に置き、それらアソシエーションを束ねる中央組織という位置づけにある。表２はエズルエズの主な加盟団体をまとめたものである。加盟団体の種類はさまざまであり、ンビセ出身者を対象とするという成員資格を除けば、活動の趣旨や内容はそれぞれ異なっている。

しかし、ンビセ地方出身者全てをメンバーとして想定するというエズルエズの性格は、組織の実体を把握しづらいものとしている。現実にはンビセ地方出身者のすべてが、エズルエズに対して帰属意識を持っているわけではない。なかにはエズルエズを「ンビセ出身のブルジョアのための結社」あるいは「エリートの集まり」と呼ぶ人々もいる。また、ンビセ地方出身者が組織している同郷団体のすべてが、エズルエズの加盟団体として登録しているわけではない。

実際にエズルエズの活動に関わるのは選挙によって選ばれた役員たちであり、彼らの多くはンビセ地方出身者のなかでも社会的、経済的に成功している一流のエリートたちである。例えばエズルエズ設立の発起人であり初代会長を務めた人物はイモ州の州都オウェリに住む政治家で、過去にはイモ州の州務長官や連邦政府の大臣を務めた経歴を持つ。彼は 1998 年に国民民主党（Peoples Democratic Party）のイモ州支部長に選ばれ、任期途中で会長の地位から退いた。その後会長代行を務めたのはポートハルコートに住む大学教授であった。そして続く選挙で選ばれた現在の会長はオウェリに住む弁護士であり、Senior Advocator of Nigeria（SAN）の称号を持っている。SAN の称号は連邦政府が卓越した弁護士におくる栄誉ある称号で、彼は 1995 年にイモ州では２人目にこの称号を授与された。会長以外の役員たちのなかにも外資系企業の重役や裁判官、州議員や政党支部長を務めた政治家たちなどが名を連ねている。エズルエズの影響力は、団体の活動を担う彼ら主要メンバーの影響力に負うところが大きい。

表２：エズルエズ・ンビセの主な加盟団体

01	**オガニフ・ンビセ（Oganihu Mbaise）**
	［活動拠点］ポートハルコート
	1992 年設立。社交クラブ。ンビセ地方出身の大学生に奨学金を支給しており、イリジ・ンビセでその告知を行う。政治活動も行っており、州政府に請願書を送ったり、新聞に声明文を掲載したりもする。
02	**エジンワンネ婦女会（Ezinwanne Daughter's Association）**
	［活動拠点］オウェリ
	1982 年設立。ンビセ地方出身の女性たちを対象とした社交クラブ。他地域に婚出した女性も含む。イリジ・ンビセに横断幕を提供。また会場でバッチを販売し。その収益をエズルエズに寄付。ンビセ地方内の教会に寄付を行うなどもしている。
03	**ウムンナ・ンビセ（Umunna Mbaise）**
	［活動拠点］オウェリ
	1976 年設立。男性対象の社交クラブ。会員の妻たちによる婦人部もある。オウェリに集会場を建設。頼母子講も行っている。政府に請願書を送ったり、ンビセ地方内の教会に寄付を行ったりもする。
04	**オバアコ・ンビセ（Ogbako Mbaise）**
	［活動拠点］アバ
	1992 年設立。村落群レベルの同郷団体の複合体。ンビセ地方出身者がアバに村落群を単位として設立した同郷団体がそれぞれ代表を派遣し運営。もともとンビセ地方出身者がイモ州知事選挙に立候補した際にその支援を目的として設立。立候補者に政治資金を寄付したほか、政党の予備選挙の際にはバスを借り、アバ居住のンビセ地方出身者たちを投票のために故郷に送った。現在はアバで文化祭を開催したり、村落群レベルの同郷団体では解決できないような問題を話し合ったりする場となっている。
05	**ンビセ・ディ（Mbaise Di）**
	［活動拠点］ラゴス
	1995 年設立。社交クラブ。2000 年には故郷でンビセ開発会議と呼ばれる集会を開催。ンビセ地方内の教会に寄付を行うなどもしている。
06	**ンビセ人民会議（Mbaise Peoples Congress）**
	［活動拠点］ラゴス
	1994 年設立。ンビセ地方出身の青年を対象とした結社（Youth Association）[1)]。ンビセ地方の待遇改善を目的とした圧力団体。ンビセ地方出身者を招待してセミナーや集会を開催している。毎年イリジ・ンビセの前日には祭りと同じ会場を借りて討論集会を開催する。

[1)] ナイジェリアにおいて「youth」という言葉は、我々日本人がその言葉から想起するよりも大分高い年齢の者を指して用いられる。ンビセ人民会議の場合、メンバーの年齢は 35 才から 42 才である。

エズルエズはンビセ地方の発展を活動目標として掲げているが、直接的な自助開発活動は何も行っていない。誰もが自分たちの村の近くを開発したがるために、自助活動の目標となるアメニティの設置場所をめぐってメンバー間で対立が生じ、加盟団体から広く資金を集めることが難しいためである。エズルエズの活動のほとんどは、むしろ同郷者たちのコネクションを用いた州政府や連邦政府へのロビー活動である。ンビセ地方で公共事業を行うように政府に請願したり、他地域との格差を見つけ政府に訴えたりと、地域住民と政府の仲立ちとしての役割を果たすのである。そのためにもエズルエズの役員をはじめとした主要メンバーが持つ政治的なネットワークが重要となるのである。

Ⅳ．イリジ・ンビセの変遷

太平洋貿易をきっかけとしてキャッサバが普及するまで、ヤムイモ（イボ語でジ、*ji*）はイボ人たちにとって主食であり、重要な文化的シンボルであった。20 世紀初頭にイボランドで布教活動を行った宣教師バスデン（Basden 1982[1921]:147）はヤムイモをして「イボ人の生命の糧」（the Ibo staff of life）と呼んだ。またイボ人たちはヤムイモを「作物の王」（the king of crops）と呼んでいる。

ヤムイモの栽培はキャッサバのそれに比べて大きな労力を必要とする。イボ社会においてヤムイモ栽培は男性の仕事として位置づけられており、女性が栽培することはタブーとされている。かつてはヤムイモを収めた大きな納屋を持つことが働き者の男性の象徴であり、富者の証であった。エゼジの称号に限らず、イボランドのどの地域にもヤムイモ栽培に優れた男性に与えられるさまざまな名前の尊称や称号が存在する（Okonkwo n.d.:159; Talbot 1969[1926]:778-779; Uchendu 1965:91）。さらにヤムイモの収穫を祝う儀礼は、その担い手や形式こそ違うが、イボランド各地でさまざまなかたちで行われている。

以下ではンビセ地方におけるヤムイモの収穫祭の変遷を述べる。「ンビセ」という政治地理的単位が生まれる以前の同地域において、ヤムイモの収穫祭を司っていたのはエゼジ結社の面々であった。

（1）イリジとエゼジ結社

ンビセ地方やその周辺地域ではヤムイモの収穫祭は「イリジ」（*Irijji*）と呼ばれ、エゼジの称号を持つ人々によって執り行われてきた。「イリジ」とは「ヤムイモを食べること」（食べることを意味するイリ、*iri*＋ヤムイモを表すジ、*ji*）を意味し、エゼジたちがイリジを行うまで人々は新しく収穫したヤムイモを食べることが禁じられていた。

イリジはエゼジたちの自宅で行われた。その年のヤムイモの収穫を終えた後に、エゼジたちは思い思いにイリジを執り行う日を決め、親族や友人たちを自宅に招いた。その日が来るとエゼジたちはヤムイモを納めた自宅の納屋を開き、新しいヤムイモを人々の前に持ってくる。そして人々が見守るなかヤムイモをナイフで割るとともに、ヤムイモの精霊であるアヒアジョク（*ahiajoku*）にその年の収穫を感謝し次の年の豊作を願う祈りを捧げるのである。イリジの儀礼のなかでもこの部分をさして「イワジ」（*Iwaji*、「ヤムイモを切ること」を意味）と呼ぶ。イワジのあとは集まった人々に対してヤムイモが振る舞われた。

（2）イリジ・ンビセの始まり

ンビセ地方では 1970 年代になると、それ以前とは異なるかたちでイリジの儀礼が行われるようになった。エゼジ一人一人が自宅で開催する儀礼とは別に、毎年８月 15 日にンビセ地方のエゼジたちが集まって「イリジ・ンビセ」という名で大々的に儀礼を行うようになったのである。エゼジたちが集まってイリジを開催するようになった背景には、政府の目を引き肥料などの援助を期待する意図があったという。また毎年の開催日に８月 15 日が選ばれたのは、その日が聖母被昇天を祝うキリスト教の祝日のためであった。

そして 1970 年代後半に「チーフの地位に関する規則」が施行されると、各自律的共同体で選ばれたエゼたちがイリジ・ンビセの運営に関わるようになった。さらに 1990 年代に入るとンビセを構成する３つの地方行政区で順々にイリジ・ンビセを開催するようになった。

その一方で、90 年代にはイリジ・ンビセの運営をめぐって大きな問題が発生した。もともとイリジの儀礼においてヤムイモの納められた納屋を開け、イワジを行うことはエゼジのみに許された特権であった。しかしイリジ・ンビセの運営にはエゼジたちだけでなく、エゼたちも関わるようになっており、そのなかにはエゼジの称号を持た

ない人々もいた。1990 年代にはエゼジの称号を持たないエゼたちが納屋開きとイワジの過程に加わることにエゼジたちが異議を唱えたのである。その結果、エゼジたちとエゼたちの間に大きな軋轢が生まれた。

両者の対立は、1996 年にンビセ出身者の中央組織として新たに創設されたエズルエズがイリジ・ンビセの運営に乗り出すきっかけとなった。1997 年 5 月にエズルエズの役員たちはエゼジたちとエゼたちを集会に招待し、仲裁を申し出た。そしてエゼジとエゼの間の対立を回避するために第三者であるエズルエズがイリジ・ンビセの運営を行うことを提案し、エゼジたちもエゼたちもその提案を受け入れた。

その結果として 1997 年からイリジ・ンビセはエズルエズの指揮下で運営されることとなった。会場はンビセ地方の 3 つの地方行政区による持ち回りが継続され、祭りの資金は 3 つの地方議会やエズルエズの加盟団体からの寄付によってまかなわれた。そしてエゼジたちとエゼたちは、エズルエズが提供した舞台において、それぞれ定められた役割を果たすこととなった。

（3）2001 年のイリジ・ンビセ

それでは実際の祭りのプログラムのなかでエゼジとエゼとエズルエズはそれぞれどのような役割を果たしているのか。以下では筆者が参与観察を行った 2001 年のイリジ・ンビセの例を通して、祭りにおける 3 組織の位置づけを見てみたい（表 3）。

＊　　＊　　＊

2001 年のイリジ・ンビセは、8 月 15 日にアボ＝ンビセ地方行政区に位置するンビセ中等学校の校庭を借りて行われた。開幕予定時刻として告示のあった 12 時にンビセ中等学校を訪れると、未だに祭りの準備段階であり、人影もまばらであった。中等学校の正門の両脇には、スポンサーである航空会社と飲料製造会社が準備した祭りの開催を祝う白幕が掛かっていた。そして正門をくぐると、エズルエズの加盟団体の一つであるエジンワンネ婦女会のメンバーがバッチとパンフレットを販売していた。

会場には校庭を囲うようにして 42 張りのテントが並んでいた。そして校庭の中央の西よりのところには、竹とヤシの葉を使ってくまれた納屋があった。中には祭りに参加するエゼジたちが持ち寄ったヤムイモが納められていた。それらヤムイモは既にエゼジたちによって火を通してあった。納屋の横には 5 人の男性が楽器を手に椅子に腰掛けていた。彼らはンワジ（*Nwaji*、「ヤムイモの子」を意味）と呼ばれる演奏家であ

り、イリジのために特別な音楽を奏でる。納屋とンワジたちのスペースの他に、テーブルが一つ置かれていた。

開催前のまだ人の入りがまばらな各テントをまわると、それぞれのテントに誰のために準備されたものかを記した張り紙が貼ってあった。それら張り紙によれば、西側が上座にあたり、中央のテントには来賓用に用意された席が並んでいた。2001 年の祭りの主賓はイモ州知事と州議会議長及び与党である国民民主党の州支部長だった。このうち州知事はイモ州西部のオル地方の出身であるが、残りの２人はンビセ地方の出身であった。彼ら主賓用には特別にソファーが並んでおり、地面には赤い絨毯が敷いてあった。そして来賓席の横にはエズルエズの役員たちとエゼたちの席があった。エゼジたちのテントはさらにその横となり、上座に据えられた 13 張りのテントのなかでは隅から２番目と３番目に位置した。南北のテントにはエズルエズの加盟団体と、イモ州の各地方行政区の名前を書いた張り紙があった。さらにンビセを構成する３つの行政区ごとに「農民」（farmer）と書かれた張り紙も準備されていた。また下座の南側のテントは一般観客用に準備されたもので、エズルエズが祭りのために招いた踊り手たちのためのテントを除けば、張り紙は貼ってなかった。いずれにせよ、これら張り紙は形式的なものであり、祭りが始まると観客たちは西側中央の来賓席を除いたテントを思い思いに占拠していた。

表３：2001 年イリジ・ンビセのプログラム

2001 年８月 15 日（午後２時～午後６時）
来賓たちの入場
ダンスグループによる踊りの披露 （主賓の一部が到着、会場を一周）
開幕の祈祷とイワオジ
ダンスグループによる踊りの披露 （主賓の州知事が到着）
国歌斉唱とイワオジ
様々な人々による挨拶
ヤムイモの納屋開き
エゼジの代表によるイワジ
祭りの参加者数名によるイワジ
州知事の挨拶
エゼジたちによるヤムイモの配布

祭りが始まったのは午後２時すぎであった。午後２時前後から徐々に来賓たちやエゼたちが運転手付きの車で会場に到着した。彼らを乗せた車はそのまま校庭内に進入

し、会場中央に止まった。車から降りた来賓やエゼは、祭りの司会者が彼ら一人一人の名前と肩書きを呼び上げるなか、用意された席へとゆったりとした足取りで歩いていった。

主賓はまだ到着していなかったが、舞踏団による踊りの披露が始まった。エズルエズは祭りのために複数の舞踏団を招いており、それぞれが順番に来賓席よりの会場中央で踊りを披露した。

舞踏団が踊りを披露している最中に、ンビセ出身の州議会議長と国民民主党の州支部長が会場に到着した。彼らは独自の舞踏団を引き連れ、サポーターたちとともに会場を一周してから（写真４）、用意された主賓席のソファーに座った。その間、会場の中央では踊りの披露が続いていたが、観衆たちからほとんど忘れられた状態にあった。

舞踏団による踊りが終わると、キリスト教式の開幕の祈とうが行われた。それに続き、コーラの実を持った大皿がンディエゼの席まで運ばれ、イワオジの儀礼が行われた。



写真４：会場を練り歩く主賓の政治家たち

イワオジ（*Iwaoji*、「コーラの実を割る」の意味）はンビセ地方に限らずイボ社会に広く普及している儀礼であり、来客を歓迎する目的でさまざまな機会に行われる。はじめに招き手が用意したコーラの実の乗った皿が、その場にいる男性たちのあいだを順々に廻される。コーラの実を廻す順番は儀礼を行う場の規模や目的によって変化する。個人が家に来客を迎える時のような少人数の集まりの場合は、年齢順に若い者から年長者へと手渡されていく。結婚式や村々の代表を集めた集会などの大人数の集まりの場合には、招き手の出身地から距離が近い順に参加者の出身村や村落郡、州の名前が順繰りに呼ばれ、該当地域の出身者一名が代表でコーラの実を手にしていく。さらに大規模な集まりとなると、主立った参加者（祭りの来賓や集会のリーダーなど）の間のみでコーラの実が廻されることもある。集まった人々の間を廻された後、参加者の一人がその場にいる皆を代表してコーラの実に祈りを捧げる。祈り手は最年長者

か招き手が務める。ただし現在ではイワオジの場にエゼが参加している場合は、エゼが祈りを捧げることが通例となっている。その後、コーラの実が集まった人々に配られ、人々は実（あるいその欠片）を手に取り口にする。コーラの実が参加者の間を順々に廻されることによって、個々人、あるいは地方集団間の社会関係が再確認されるのである。

2001 年のイリジ・ンビセではイワオジの儀礼が２回行われた。そのうち開幕の祈とうの後に行われた一回目のイワオジでは、コーラの実が参加者のあいだで廻されることはなかった。そして集まったエゼたちの一人が代表してコーラの実に祈りを捧げ、その後他のエゼたちが各々コーラの実を受け取った。それから残りのコーラの実が各テントに配られた。

イワオジが終わると、来賓席の一人が立ち上がり歓迎の挨拶を行った。彼は２年後の 2003 年の州知事選挙に立候補が噂されていたンビセ出身の政治家である。会場では、挨拶の言葉を印刷した彼の写真入りのカードが配布されていた。挨拶が終わると、再び舞踏団による踊りの披露が始まった。

祭りの進行は、州知事の到着によって一時中断された。州知事は先に入場した州議会議長や国民民主党の州支部長と同じく、自らのサポーターと舞踏団を従えて会場を一周した。州知事が来賓用の正面テントに到着すると、エズルエズの役員や州議会議長、国民民主党州支部長が彼を出迎え、中央のソファーへと彼を導いた。そして祭りは仕切り直しとなった。

ナイジェリア国歌斉唱が行われた後、再びイワオジの儀礼が行われた。２回目のイワオジでは、特定の人々の間でコーラの実が廻された。はじめにンビセ地方を構成する３つの地方行政区の議長たちの間を順々にコーラの実の入った皿が廻された。続いて同じく３つの地方行政区から選出された３人の州議会議員の間をコーラの実の入った皿が廻っていった。その後はンビセ地方出身の州政府の委員長、国民民主党州支部長、州議会議長と手渡されていき、最後に州知事がコーラの実の入った皿を受け取った。つまり州の議会政治におけるおおよその権力関係にそってコーラの実の入った皿が政治家たちのあいだを順番に廻されたのである。そして州知事からンディエゼの代表にコーラの実が渡され、再び祈りが捧げられた。

イワオジに続いて数名の者が挨拶を行った。先に挨拶を行ったンビセ地方出身の政治家が再び壇上にたち、それに続いて祭りの開催地であるアボ＝ンビセ地方行政区の

議長、エズルエズの会長、エゼの代表がそれぞれマイクを取った。彼らの挨拶は皆、会場に詰めかけた観客たちに向けた祭りの開催を祝う言葉というよりは、州知事に向けてンビセ地方が現在抱える問題を列挙し、援助を要請するものであった。例えばエゼの代表は州政府の３役（知事・副知事・州議会議長）に対し特別の謝意を表したのちに、財政資金の割り当てなどでンビセ地方が政府から充分な扱いを受けていないと述べるとともに、ンビセ地方内を通る幹線道路の整備工事を州知事に対して求めた。

一連の挨拶が終わると、イリジの儀礼が始まった。はじめに納屋開きが行われた。ンワジが奏でる音楽に合わせて、エゼジたちが会場中央の納屋へと踊りながら行進していった。エゼジの称号を持つエゼたちもその列に加わった。エゼジたちが納屋の周りに集まると、彼らの代表が納屋の入り口の前に立った。そして手にしたハサミで納屋の周りに巻かれたピンク色のテープを切り、納屋の扉を開けた（写真５）。エゼジたちが一人一人納屋に入り一本ずつヤムイモを持ち出すと、再び踊りながら自分の席へと戻っていった。



写真５：ヤムイモの納屋開き

続いてイワジの儀礼が行われた。エゼジたちの手によって数本のヤムイモを盛った大皿が主賓席と納屋の間に準備されたテーブルへと運ばれた。そしてエゼジたちが主賓席に向かってテーブルの前に立ち、彼らの代表が祈りを捧げるとともにナイフでヤムイモを二つに割った。

エゼジの代表がイワジを行い、その年に収穫された新しいヤムイモを食することが解禁となった。しかしイリジ・ンビセにおけるイワジの儀礼はこれで終わりではなかった。

エゼジの代表に続いて、司会者に呼ばれた人々がテーブルに進み出て、同じようにイワジを行った。その中には、エズルエズの加盟団体の代表やンビセ地方出身の政治家に加え、主賓である州議会議員や国民民主党州支部長や州知事が含まれた。彼らは司会者に呼ばれると一人ずつヤムイモが用意されたテーブルの前に立ち、挨拶をした後にヤムイモを２つに割った。挨拶の多くは政治的な内容を含んだもので 2003 年に予定された選挙に立候補を考えている政治家は、エズルエズに対する寄付を約束するとともに、自己紹介を行った。また国民民主党のイモ州支部長は、同党に所属する現州知事が認可したンビセ地方内での公共事業を一つずつ挙げ、そのたびに州知事の名前を連呼した。



写真６：州知事によるイワジ

それまでテントのなかや後ろで祭りを見物していた観客が、イワジの途中から徐々に会場内の主賓席とテーブルの周りに集まってきた。そのためテントからは会場中央で何が行われているのかほとんど見えない状態となった（写真６）。

イワジが終わると今度は主賓席の前に演台とマイクが設置された。そして主賓席を囲うように観客たちが集まるなか、演台に立った州知事が挨拶を述べ始めた。その内容は、エズルエズに対する寄付やンビセ地方での新しい開発事業の実行を約束するものであった。

挨拶の後に州知事は退場し、それとともになし崩し的に閉会となり、観客たちは各々帰路につき始めた。会場中央のイワジが行われたテーブルでは、エゼジたちが人々の求めに応じて、焼いたヤイイモの欠片を配っていた。

Ⅴ．おわりに

（１）現代ナイジェリアにおける祭りの政治性

今日のナイジェリアにおいて祭りが持つ政治性は、イリジ・ンビセにも当てはまる。

およそ4時間にわたるプログラムのうちエゼジたちが担当する納屋開きからイワジに至る過程は30分に満たない。残りの時間の多くは伝統的、文化的というよりは、政治的な色合いの濃いプログラムに費やされる。特に、エゼジの代表に続いて行われる他の参加者たちによるイワジは、エズルエズの加盟団体や政治家たちの自己アピールの場となっている。イワジを行う参加者たちはエズルエズに対する寄付を必ず約束するため、ンビセ地方の発展を目的として掲げたエズルエズが活動資金を調達するための場でもある。さらに祭りに主賓として招かれるのは、州知事ら政府要人である。会場で販売される祭りのパンフレットをみても、表紙をめくるとまず初めに州知事、副知事、州議会議長の州3役の顔写真がそれぞれ1ページを割いて掲載されている。全ての催し物が主賓席の正面で行われ、祭りそのものがあたかも州政府要人らをはじめとした来賓たちをもてなすために行われているかのようである。それは前述したエゼの代表による歓迎の挨拶にも現れており、挨拶の内容は集まった観客たち全てに語りかけるものというよりは、主賓席でゆったりとソファーに座っている州知事に対するもので、その内容は州政府に対する政治的な請願が中心であった。祭りの最後には州知事による演説が行われ、そのなかで知事は今後行う予定の公共事業について語った。その際には一般の観客たちもテントを抜け出し、主賓席の前に設置された演台の周囲に集まってくる。そして知事がこれから宣言するであろう寄付の額や公共事業の内容に耳をそばだてる。あたかも州知事の演説が祭りのハイライトであるかのようである。

なぜナイジェリアにおいて祭りはこれほど政治的な色合いが濃いものとなったのか？　それはおそらくナイジェリアの不安定な政治状況と関わりがあるだろう。独立から現在までの47年間のうち29年間を軍事政権下に置かれ、人々は政治的な集会や運動を厳しく制限されてきた。政府に対し直接的な要求や批判を行うことが困難な状況のなかで、人々は文化的な集まりを装いながら政治的な請願を行う手段として祭りを活用する術を学んでいったのであろう。

（2）祭りの創造とその担い手たち

ンビセ地方で毎年盛大に開催されるイリジ・ンビセの運営には、歴史的背景も活動目的も異なる3種類の担い手たちが関わっている。これら担い手集団のネットワーク自体が、一つの祭りで結びついたボランタリー・アソシエージョン複合体を形成していると言える。ただし和崎（1989）が取り上げた日本の都市祭礼の場合や、あるいは

エズルエズ内部におけるアソシエーション複合の様態とは異なり、イリジ・ンビセに関わる３集団の結びつきは特定の集団を中心として定めることができるような結びつきではない。また３組織の関係は必ずしも協調的ではなく、祭りの運営をめぐって時には競合する関係にある。

エゼジ結社、ンディエゼ、エズルエズ・ンビセのあいだに存在する競合関係はイリジ・ンビセの変遷からも明らかである。当初はエゼジ結社によって開催されていた祭りであるが、それにエゼたちが加わった。そして後には両者のあいだに摩擦が生じ、その仲裁を理由にエズルエズが祭りに参画し始めたのである。祭りの運営権をめぐる競合はその後も続いている。エゼたちのなかには、現在のイリジ・ンビセが政治家や政府要人などごく一部の高い地位にある人々だけのものとなっていると批判し、自律的共同体ごとにエゼが中心となって祭りを開催するべきだと主張する者もいる。またエゼジ結社とエズルエズの間でも、祭りで集まった寄付金の用途をめぐって摩擦が生じている。

イリジの儀礼的側面を考慮するのであれば、イリジ・ンビセの担い手としてはエゼジ結社こそがふさわしいかに見える。そもそもイリジとはエゼジたちが行う儀礼のことを指すからである。しかしイリジ・ンビセが「ンビセのイリジ」であることを考慮すれば、この祭りをエゼジたちのものとして単純に決めてかかることはできない。なぜなら、もともと植民地化以前には「ンビセ」と呼ばれる地域は存在せず、したがって「ンビセ」を代表するような儀礼や祭りもなかったのである。確かにイリジ・ンビセはイリジの儀礼との結びつきを抜きにして論じることはできない。しかし厳密にはイリジ・ンビセはイリジの儀礼が発展してできた祭りではなく、「ンビセ」という新しい地域社会の形成にともなって 1970 年代に創造されたまったく新しい祭りなのである。よって祭りの形式や担い手については十分に交渉の余地がある。

今日のイリジ・ンビセが持つ政治的な機能を考えれば、祭りの担い手としてンディエゼやエズルエズが果たしている役割の重要性がわかる。祭りのプログラムのなかにエゼジたちの手による納屋開きやイワジの儀礼があることで、イリジ・ンビセはンビセ地方に古くから伝わる「伝統的」な祭りとしての正統性を得ている。だがエゼジ結社は入会希望者が既存メンバーからの承認を得て個人単位で加入する結社であり、特定の地域社会を代表するような権限を持ち合わせていない。

それに対しンディエゼは政府が公に認めた各自律的共同体の文化的代表であり、式

典などの機会に自律的共同体を代表し、文化的な祭りの主宰を務める権限を法によって与えられているのである。しかしイリジ・ンビセの担い手として中心を占めるには、ンディエゼたちにも問題がある。なぜならエゼの地位は各自律的共同体の文化的代表の地位であり、ンビセ地方に現在いる 40 名前後のエゼの誰一人としてンビセ地方全体を文化的に代表する権限は持たないからである。さらに、ンディエゼたちは確かに外部社会の支配権力（政府）が認めた文化的代表ではあるが、地域社会内部に目を向ければエゼジ結社をさしおいて納屋開きやイワジを行う権限をンビセ地方の人々は認めていないのである。

第三の担い手集団であるエズルエズはンビセ地方の人々の総意を代表する組織という位置づけにある。何より、エズルエズの主要メンバーが持つ政治的な影響力なくして、州知事をはじめとした政府要人を祭りの席に招くことは不可能であろう。その一方で、現実にはンビセ地方の人々すべてがエズルエズに対して帰属意識を持っているわけではなく、ンビセ地方の中央組織としてのエズルエズの権威には問題もある。だがエズルエズが抱えるこの問題は、イリジ・ンビセの担い手にンディエゼが加わっていることによって解消される[3]。ンビセ地方の各自律的共同体の代表であるンディエゼとの結びつきによって、中央組織としてのエズルエズの位置づけは一定の正統性を保証されるのである。

したがって、エゼジ結社、ンディエゼ、エズルエズ・ンビセという 3 つの組織は競合しつつも、互いに補完しあう関係にある。設立背景も活動目的もまったく異なる 3 つの集団がゆるやかに結びつくことによって、現代の地域社会の要請に応えるかたちの祭りの運営が可能となっているのである。

引用文献

[3] エゼが自分の自律的共同体において持っている影響力はエゼ一人一人で異なっている。通常、各自律的共同体にはまち組合（town union）と呼ばれるエズルエズと類似した中央組織が存在する。まち組合とエゼの関係については、自律的共同体の運営をめぐって両者の役割が競合し、今日のイボ社会において問題化していることが指摘されている（Inyama 1993:228; Anosike 1993:211-212）。したがって厳密には、エゼとの結合によってンビセ地方出身者全てを代表するというエズルエズの位置づけが完全に保証されるわけではない。各自律的共同体におけるエゼとまち組合の関係については本稿の目的を超えるため、別稿で改めて論じたい。

Anosike, E. M.

1993 "Town Unions in the Igbo Tradition of Politics", U. D. Anyanwu & J. C. U. Aguwa, eds., ***The Igbo and the Tradition of Politics***, pp.201-215, Enugu: Fourth Dimension Publishing.

Basden, G. T.

1983[1921] ***Among the Igos of Nigeria,*** Lagos: University Publishing Co.

Dike, Azuka A.

1985 ***The Resilience of Igbo Culture: A Case Study of Akwa Town,*** Enugu: Fourth Dimension Publishers.

Forde, Daryll, and G.I. Jones

1950 ***The Ibo and Ibibio-speaking People of South-Eastern Nigeria***, London: Oxford Univ. Press.

Henderson, Richard N.

1972 ***The King in Every Man: Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture,*** Yale University Press.

Imo State of Nigeria（I.S.N.）

2000 "I.S.N. Law No.3 of 1999: Traditional Rulers and Autonomous Communities Law, 1999", ***Supplement to Imo State of Nigeria Gazette,*** 1(25):1-36.

Inyama, Emma O.

1993 "Trends in Traditional Rulership in Igboland", U. D. Anyanwu & J. C. U. Aguwa, eds., ***The Igbo and the Tradition of Politics***, pp. 216-231, Enugu: Fourth Dimension Publishing.

小松和彦

1997 「神なき時代の祝祭空間」小松和彦編『祭りとイベント』pp.6-38、東京：小学館。

松本尚之

2003 「ナイジェリア・イボ社会における同郷団体と祭りの再生－オジ・エジニヒテ文化祭を中心に－」『東北人類学論壇』2:1-15。

2006a 「植民地化以降の国家政策と社会－ナイジェリア・イボ社会におけるエゼの

誕生をめぐってー」博士論文、東北大学大学院文学研究科。

2006b 「植民地経験とチーフの土着化ー非集権的なイボ社会の権威者をめぐってー」『文化人類学』（旧民族學研究）71:368-390。

Meek, C. K

1937 ***Law and Authority in a Nigerian Tribe***, London: Oxford University Press.

Nwala, T. Uzodinma

1978 "An Era of Self-Awareness", T. Uzodinma Nwala, ed. ***Mbaise in Contemporary Nigeria,*** pp.12-20, New York: Gold & Maestro.

Okonkwo, M. N.

n.d. "Yam and the New Yam Festival in Igbo Custom", ***Igbo Standardisation and Culture Seminars: Collection of Papers Read, Reports and Conclusions Reached at the two annual Seminars held in 1974 and 1975 on Igbo Standardisation and Culture at the University of Nigeria, Nsukka, organized by the Society for Promoting Igbo Langage and Culture,*** pp.158-163.

Ottenberg, Simon

1971 ***Leadership and Authority in an African Society: The Afikpo Village-Group***, Seattle: University of Washington Press.

Smock, Audrey C.

1971 ***Ibo Politics: The Role of Ethnic Unions in Eastern Nigeria***, Cambridge: Harvard Univ. Press.

Talbot, P. Amaury

1969[1926] ***The People of Southern Nigeria: A Sketch of Their History, Ethnology and Languages with an Abstract of the 1921 Census, vol.III: Ethnology***, London: Frank Cass & Co.

Trager, Lillian

2001 Yoruba Hometown: Community, Identity, and Development in Nigeria, London: Lynne Rienner Publishers.

Uchendu, Victor C.

1965 ***The Igbo of Southeast Nigeria,*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bersselaar, Dmitrivan den

1998 *In Search of Igbo Identity: Language, Culture and Politics in Nigeria, 1900-1966*, Ph.D. dissertation: Leiden University.

和崎春日

1989 「都市のボランタリー・アソシエーションとしての祭り保存会－適応メカニズム論を越える都市人類学の試み」『都市問題研究』41(7):62-80。

東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange 6:23-38(2007)

現代中国の村落社会における春節

川口　幸大

Ⅰ．はじめに

本稿は、現代中国の村落社会において人々はどのように年を越しているのかを民族誌的に記述し、その際に行われる一つ一つの行為が村落社会に生きる彼／彼女らにとっていかなる意味を持っているのかを考察しようとするものである。

毎年の決まった時期に人々が行う催しや活動、すなわち年中行事は、自然界のサイクルを人為的に節目づけ、かつ幸多く災いなきことを感謝し祈願する機会であった。なかでも新年は、生命が更新され、それによって人間ばかりでなく作物や家畜の豊饒性も確保され、さらに世界の秩序が改新される機会だという点において、数ある年中行事の中でも断然中心的な地位を占めている(大林 1992:12-14)。

人為的な時の流れ、そしてそれに沿って行われる年中行事は、東アジア、とりわけ古きより複雑な暦の体系の発達をみた中国においては国家と密接に関わっている。そもそも暦を創って公布し、特定の区域内の時の流れを統制することは、その区域を支配下に置くことに他ならなかった。長きにわたる王朝の体制のもと、中国では 20 世紀初頭まで太陰太陽暦が使用されていた。そして暦は年ごとに時の朝廷において作成され、新年に王宮より公式に配布されたのである(Bredon and Mitrophanow 1982:5)。

20 世紀に入ると中国の近代化をかかげる為政者たちは、時の流れを新たに掌握し、かつ伝統からの脱却を試みるようになった。中華民国政府は 1912 年より、当時すでに国際的なスタンダードとなっていたグレゴリオ太陽暦を公的な暦として採用した。さらに、1949 年に中華人民共和国を建国した中国共産党は、社会主義体制の確立を試みるなかで伝統の排撃に乗り出し、それまで広く行われていた年中行事も批判の対象とするようになった。こうして 1950 年代から 70 年代にかけて、様々な年中行事は断絶あるいは大幅な規模の縮小を余儀なくされたのであった。その後、1970 年代の後半から経済発展を軸とした近代化へと国家的な命題を転換させた共産党政府は、イデオロギー的な統制を大幅に緩和し、またそれまで一貫して排撃してきた伝統も政策に動員可能なものであれば積極的に認可するようになった。こうして今日までに、寺廟の再建や宗族の活動の再開と並んで、年中行事

も再び盛んに行われるようになっているのである。

ただし、伝統をめぐる国家と人々の関係はそれほど単純な図式で描き出せるわけではない。共産党政府は伝統的な文化について全てを承認しているわけではなく、政策や体制の維持に有益か否かによって場当たり的とも言える対応を取っている。そのため村落社会の人々が伝統を再興し、またそれを維持するにあたっては、党と何らかのかたちで交渉を交わすことが不可欠である。さらに、30 年にわたる排撃と断絶を経た今日にあって、人々の伝統との関わり方もかつてのものと一様だというわけではない。このように、国家と村落社会の人々にとっての伝統のかたちと意義は、現代中国という文脈と不可分に関わっている。年越しという最も重要な年中行事を例にとってその問題を考察しようというのが本稿の目的である。

本稿が依拠するデータは、広東省広州市番禺区 S 鎮の東 S 村・西 S 村において、2001 年の 1 月から 2002 年の 7 月までに行ったフィールドワークと、その後の数回にわたる短期間の補足調査によって収集したものである。西 S 村・東 S 村は S 鎮の所在地であり、番禺区の中心部である市橋から 15 キロの地点に位置する。今日、行政上では互いに独立した村落となっている両村であるが、民国期までは S 郷と呼ばれる単一の村落であり、西約・中約・東約という 3 つの下位単位から構成されていた。中華人民共和国の建国後、人民公社化の過程で、西約と中約は西 S 生産大隊へ、東約は東 S 生産大隊へと編成され、1980 年代の公社解体後はそれぞれ西 S 村と東 S 村へと移行した。1996 年の資料によれば西 S 村には 380 戸、1263 人が、東 S 村には 230 戸、861 人がそれぞれ居住している(番禺市地方志編纂委員会辦公室 1996)。また 1980 年代からいち早く経済発展を遂げた珠江デルタ各地の例に違わず、東西 S 村にも内陸部から多数の労働者が流入しており、今日では両村それぞれに 1000 人前後の外来の移民たちがいる。

今回は筆者自身が調査中に部屋を借りていた家主の家族を調査対象とさせていただいた。彼らは陳姓の人々である。東西 S 村の陳氏は 12 世紀に入植したことを自称し、1949 年以前は極めて大規模な宗族であった。中華人民共和国の建国後、共産党によって宗族組織は事実上解体させられ、また S 村陳氏について言えば今日に至ってもはかばかしい復興は見られていない。それでも数の上では陳氏が S 村の圧倒的なマジョリティであることに変わりはなく、今日の数字でみれば、両村の定住人口の約 95 パーセントは陳氏と陳氏の男性の妻となった女性が占める。陳氏の人々は、外来の移民たちや鎮の南部に住む水上居民出自の者たちに対して、自らが本地系のマジョリティであるという明確な意識を有している。

よって自分たちが行う春節の儀礼や活動については、珠江デルタの漢人が依拠すべき正統な様式に則ったものであるとの認識を持っている。

Ⅱ．年越しと暦

中国では日本語でいう正月を「春節」と呼び、また年を越すことを「過年」という。先ほど述べたとおり、中国は公的には太陽暦を採用しているが、人々は依然として旧暦にもとづいて年中行事をとり行っている。これは新暦の導入に当たってほぼすべての年中行事もそれに従って行うようになった日本とは対照的である。中国の人々はオフィシャルな暦としての太陽暦と、リチュアルな暦としての太陰暦という、二つの暦を生きているということができる。年越しも旧暦のカレンダーに準拠するが、他の年中行事に対して例外的であるのは、年末から年始にかけての数日間が公的な祝日となることである。例えば、5 月 5 日の端午節や 8 月 15 日の中秋節など他の伝統的な年中行事は､いずれも国家の祝日ではない。中華人民共和国において祝日と定められているのは、春節を除けば、1 月 1 日の新暦の正月、5 月 1 日の労働節(メーデー)、10 月 1 日の国慶節であり、いずれも新暦に沿って導入された新しい祭日である。そのようななかで春節のみが旧暦に依拠した祭日でありながら国家の定める祝日であり、かつ新暦の新年がわずか一日の休暇であるのに対して、長期間の休暇が当てられていることは強調しておくべきであろう。

では、年越しと新年を分析の対象とするにあたって、いつからいつまでをその期間として考えればよいのだろうか。調査地での経験からいえば、いよいよ年も暮れという趣が強くなるのは 12 月 24 日に「謝灶」を行うあたりからであり、新年の雰囲気が完全に収束したと感じられるのは 1 月 15 日の「元宵節」を境にしてのことだということができよう。謝灶は 12 月 30 日に行われる「接灶」と対になった儀礼であり、新年を迎えるにあたってなされる儀礼的な行為の先陣を切るものである。この日を境に人々はその年を越して新しい年を迎えるための様々な準備に入ってゆく。1 月 15 日の元宵節は新しい年の初めての満月に当たる節目の日であり、またすでに大半の人は通常の仕事を再開している。よって、この日になされる諸行為を一連の正月行事の締めくくりと見なすことができるだろう。以上のような実情を鑑みて、ここでは年末年始を 12 月 24 日から 1 月 15 日までとし、その

期間に行われる諸行為・諸儀礼を記述の対象とする[1]。

Ⅲ．年末から新年にかけての儀礼と活動

1　謝灶と接灶

既述のとおり、年を越すにあたって行われる最初の儀礼的な行為は旧暦 12 月 24 日の謝灶(竈)である。人々の説明によれば、「灶君」、すなわち竈の神は 24 日のこの日に家庭の一年間の様子を天の神に報告するために天上に帰るという。よって人々は線香を上げ食品を供えて灶君を天に送り、神によい報告がなされるよう祈願するのだという。

調査地では、謝灶の挙行日について「官三民四蛋五」という言葉があったという。これはすなわち、官僚の家は 23 日に、一般人は 24 日に、蛋民は 25 日に謝灶を行うべきであることを意味する[2]。当該地におけるマジョリティの宗族の成員であるS村の陳氏の人々は、特別な事情がない限り 24 日に謝灶を行うのである。

実際の謝灶の手順とは、灶君に「片糖」と呼ばれる固形の砂糖とみかんを供え、紙銭を燃やす、とういうものである。砂糖を供えるのは、灶君の口を粘らせて、天上の神に都合の悪いことを報告されないようにするためだという[3]。この後、12 月 30 日には、天に送った灶神を再び家屋内に迎え入れるための接灶を行う。謝灶と接灶はいずれも男性の手によってなされねばならいと考えられてきた[4]。この家でも実際に主人が謝灶と接灶を行った。

---

[1] 北京の正月行事を記述した直江は、対象とする期間を 12 月 23 日から 1 月 15 日までとしている(直江 1967:111)。北京とその周辺の正月を調査した周によれば、この地方での謝灶(華北では「送灶」と呼ぶ)はみな 23 日に行われるというから(周 1986: 80)、やはり謝灶を年越しのための手続きのはじまりとしているとみてよいだろう。また、中国の年中行事の由来や意味を文献によって明らかにした中村も、「正月十五日は、正旦より始まる正月行事の最終日としても意味づけられていた」(中村 1988:27)と述べている。

[2] そもそもこの時期に「謝灶」が行われるようになったのは、12 月 24 日が「臘祭」、すなわち一年の感謝とともに一年の農事の閉鎖を宣言する祭の日に相当するからだという(中村 1988: 280)。

[3] このようにいわば口封じために甘いものを用いることは中国各地での報告と共通する。北京では、飴状の菓子を竈神の口のまわりに塗りつけるという(直江 1967: 106)。大林も、竈の神の口を粘らせて悪口をいわせないように飴を供える風習があることを報告している(大林 1992:33)。

[4] 一般に男性が接灶を行うということもひろく見られる特徴のようである(依田 1991:191)。

2　年越しの準備

この 24 日の謝灶を過ぎたあたりから、人々は年越しのための準備に慌ただしくなり、村には暮れも押し迫ってきたという感が強くなる。各家庭では年越し用の食品を用意し、新しい春聯を購入して古いものと取り替え、また「花街」に出向いて縁起ものの花や柑橘系植物の鉢植えを購入するなど、古い年を越して新しい一年を迎えるための準備にとりかかる。

これら年末から年始にかけて必要になる品々、特に食品は「年貨」と呼ばれる。S 村を含めた広州周辺の地域で代表的な年貨に「煎堆」や「油角」がある。煎堆とは球状の揚げ菓子である。これは人々が食するのみではなく、春節期間中の祖先や神への供え物としても用いられる。油角とは、もち米や小麦粉でつくった皮に砂糖やピーナッツなどの餡を入れて餃子状に包み、それを揚げたものである。村の人々の話によれば、かつては各家庭でこれら煎堆や油角を必ず作ったそうだが、今ではみな忙しくなったために市場で購入することも珍しくないという。それでもやはり S 村やその周辺の村落では、現在でも家庭で煎堆や油角などの年貨を手作りしていることが多いように見受けられた。年末から年始にかけて人々の家庭をたずねると、みなお茶とともに自家製の年貨を出してくれたものだった。

スイカやカボチャなど瓜類の植物の種子を煎った「瓜子」も欠かすことのできない年貨である。これらは普段からもお茶請けとして出されるポピュラーな食品であるが、正月用のものは縁起のよい赤に色づけされているのが特徴的である。ほとんどの家庭では、いくつかに区切られた円形の容器にこれら瓜子やキャンディーを入れたものを用意し、訪問客が来ればそれを出してもてなす。年末になると市場やスーパー・マーケットでは、このような年貨が数多く売り出される。



写真 1：主人の家の入り口に張られた対聯

春聯や「福祿牒」も新しいものと交換する。春聯とは赤い紙に金色の文字で縁起のよい語句を記したものである。家屋の入り口に左右一対になるように貼りつけたもの

は特に「対聯」と呼ばれる。家主の家の新しい対聯は、向かって左側に「楽業人和萬載興」、右側には「安居池利千幸盛」と書かれたものだった。福祿牒は、赤い紙に金色の文字で「出入平安」や「福」と書いたものが代表的である。家の入り口の扉に貼っていたものをやはりこの時期に新しいものと取り替える。また、長方形の赤い紙に切り込みを入れた「五福符」を 5 枚、出入り口の上部に貼る。これらはいずれも S 村においてひろく見られる。家主の家でもこの時期に新しいものと交換していた。

年末のこの時期、市場は年貨や春聯を買い求める人で非常に混雑する。市場の入り口の広場ではこの春聯や福祿牒などを売る臨時の露店が並び、またそれらを買い求める人がひっきりなしに行き来して周囲は立錐の余地もないほどのにぎわいを見せる。また人々は食料品や春聯のほか、衣服や靴なども買い求める。特に子供たちは新年に新しい衣料品を身につけることが多い。



写真 2：市場で売られている春聯

広東の年末を彩る最も代表的な催しといえば花街である。年末になると、「橘」と呼ばれる柑橘系の植物の鉢植えを売る露店が通り沿いに並ぶ。人々は連れだって橘を買い求める。これを「行花街」という。「橘」は広東語では「吉」と同音であるために縁起物とされる。

多くの家庭では年末に新しい鉢植えを買い、来るべき年の吉多きことを願うわけである。花街は広州市中心部で行われるものが規模としては最大である。広州の繁華街の通りはこの催しのために車両通行止めとされるほどであり、大変なにぎわいとなる。農村部の花街の規模は当然ながら広州のものほど大きくはないが、それでも各鎮の中心部ではいくつかの通りが花街のために提供される。S 村でも、鎮政府のビルの向かいの通りで花街が催されていた。通りの両側 300 メートルほどに橘の鉢植えが並べられ、訪れた人々は枝や実に触れて品定めをしながらそれらを購入していた。家主一家も高さ 1.5 メートルほどの鉢植えの橘を購入した。



写真 3：花街の様子

3　団年飯

家族がみなそろって囲むその年の最後の食事を「団年飯」と呼ぶ。実際には必ずしも「年三十」すなわち大晦日をこれに当てるとは限らず、24 日以降で家族や親族が都合のよい日が選ばれる。また団年飯は家族のみではなく、職場の同僚や仲間どうしでも催されることもある。そのため複数の団年飯の席に参加するという人も少なくない。一般的に言って、仕事仲間や友人たちとの団年飯は外のレストランで、家族との団年飯は料理を手作りして

家でとり行うことが多い。24 日を過ぎると、団年飯の準備のため、生きたままの鶏を市場から買って持ち帰っている人々の姿をあちこちで目にすることができる。

主人一家の団年飯は 26 日であった。前日の 25 日に主人の妻は市場で生きた鶏を 3 羽購入し、階段の踊り場につないでおいた。団年飯当日の 26 日午前中から、主人の妻と主人の父親が台所で用意を始めていた[5]。

午後 7 時頃から主人の兄弟たちが集まりだした。この家の住人以外で列席したのは、主人の弟とその妻と娘、主人の上の妹とその夫(この夫婦には息子と娘が一人ずついるが、夫の母親に預けてきたという)、下の妹とその娘、それに主人の妻の母であった。食事は 7 時半に始まった。二つのテーブルが用意され、男性と女性に別れて座った。料理は、「白切鶏」(蒸し鶏)、「焼猪」(焼いた豚肉)、ガチョウの煮付け、カシューナッツの炒めもの、魚のすり身の姿焼き、イカの炒めもの、スープ、茹でた菜の花であった。

食事が始まって 1 時間が経過したころには皆だいたい料理を食べ終えていた。主人の下の妹が娘を寝かす時間だからと言って席を立ったのを契機に、みな帰り支度を始め、団年飯は終了した。

4 「年三十」と「過年」

日本でいう大晦日、すなわち一年の最後の日を「年三十」、また特にその夜を「年卅晩」と呼ぶ。人々はこの日の日中のうちに春聯の張り替えや掃除など年を越すための準備を終えてしまい、深夜の年越しに供えるのである。

彼の一家ではこの日の夕方に接灶を行った。前述の通り、接灶とは 24 日の謝灶によって天に送った灶君を再び迎え入れる儀礼である。実際の手順は、灶君に煎堆、オレンジ、片糖、「糕」と呼ばれる蒸しパン状の食品を供え、線香を上げるというものであった。

新年の 1 月 1 日には肉や魚を食べてはならないという禁忌がある。そのため新しい年の第一回目の食事には肉を使わない料理を食する。この料理を「斎菜」と呼ぶ。たいていの家では、30 日、すなわち大晦日の夜から斎菜を作り始め、日付が変わって新年を迎えたの

5 広東の男性は一般にあまり料理をしない。筆者は時おり彼らと食事をともにしたが、この家の主人も冷蔵庫からビールを取り出す以外に厨房に入っているのを見かけたことがなかった。しかし彼の父は例外で、料理を非常に得意としている。旧暦 5 月の龍舟競渡の際には、村の食事会の準備を請け負っているほどである。さすがに平時は息子の嫁とともに料理をすることはないが、団年飯を囲むこの日は、一年のうち最も手の込んだ料理をつくるために一肌脱いでいるといった様子であった。

ちにこれを食べる。斎菜は、ビーフン、干し椎茸、ほうれん草、「髪菜」などを炒めた料理である。髪菜とはネンジュモ科の藻の一種であり、髪の毛に似ていることからこう呼ばれる。この髪菜は、共通北京語でも広東語でもともに「財を成す」という意味の「發財」と同音であるために縁起物とされ、新年の食品としてたいへん好まれる。しかし髪菜は主に砂漠地帯に生育しており、政府は髪菜の乱獲が環境破壊につながるとしてその採集と売買を数年前から禁止している。にもかかわらず、調査地で出されたほとんどの斎菜には依然として髪菜が使われていた。

家主の一家では 12 時少し前に斎菜ができあがった。髪菜、ビーフン、干し椎茸のほか、「魚蛋」(魚のすり身を団子状にしたもの)や餃子を模して作られた具材ー肉類は使っておらず、小麦粉で作ったものであるーも入っており、他の年中行事の際にみられる斎菜より手が込んでいた。

できあがった斎菜は主人の妻が盆に乗せ、3 セットずつの箸と茶を入れた小さな杯とともに、灶君、祭壇の位牌、門公、門口土地神の順にしばらく供えた。祭祀の対象が神であるときには茶を、祖先であるときには酒を用意する。現在では農村部でも天井に備えつけるタイプの祭壇に代わり、棚式のものが普及している。よって、供え物は直接祭壇に置くかたちで供え、かつてのように「八千卓」を用意してその上に並べることはほとんどなくなった[6]。主人の妻は食品を供えるのと平行して、それぞれの場所で紙銭を燃やしていった。その際には専用のドラム缶を使う。紙銭を燃やし終わると、次に彼女は杯のお茶を床に明けて空にした。

神や祖先へ斎菜を供え終わると、爆竹を鳴らす作業が始まった[7]。主人の一家が用意した爆竹は、家屋の二階の窓からつるして地面まで届くほどの巨大なものであった。爆音でガラスが割れるのを防ぐために、部屋の窓には段ボールで覆いをした。付近の家々からも同じように爆竹を鳴らす音がひっきりなしにこだましていた。主人は「燒炮仗！！」(爆竹を鳴らすよ！！)と大声で叫んでから、爆竹に点火した。爆竹の巨大な轟音が 60 秒ほどこだました。このときが一年が去り、新しい年を迎えた瞬間である。

---

[6] 1980 年代に華南の正月を調査した周は、八仙卓の上に供え物がおかれていることを報告している(周 1985:44)。

[7] 正月の爆竹は、すでに南朝梁の『荊楚歳時記』に「山臊(山中に住む猿猴の怪)・悪鬼を辟く」ものとして、あるいは後漢の書とされる『易通卦験』には「不祥を厭す」ものとして記述されているという(中村 1990:14)。だが、火薬が普及する南宋のなかごろまでは、文字通り竹を火中に投じて爆ぜさせたものがもちいられていたという(中村 1990: 16)。

爆竹を鳴らし終わるとみなで斎菜を食べる。テーブルを囲んだのは、筆者を除けば、主人夫婦と、主人の父、彼らの息子、そして主人の弟一家であった。食べ終わると、主人の父親はみなに「利是」を配った。利是とは日本で言うところのお年玉であり、一般的に既婚者が未婚者に渡すものである。赤い袋の中にだいたい 1 元から 5 元(日本円にして 14 円から 70 円ほど)のお金が入っている。主人の弟の娘は母親から促されて「恭喜發財」とみなに新年の挨拶をした。その後も夜通し爆竹が鳴っていた。

5 「初一」

年が明けた 1 月 1 日は「初一」と呼ばれる。初一の午前中から人々は年始参りに出かける。これを「拜年」と呼ぶ。都市部や香港に住んでいる人が農村部の実家に帰ってきたり、一家で妻の生家に訪れるのが一般的である。

かつては 1 日に床を拭いたり、井戸水を汲んだりしてはならないというタブーが課せられていたというが、今日ではこの禁忌はそれほど厳格なものではなくなっているという。

香港新界では 1 日に人々が祠堂に参り、団体的な祖先祭祀が行われることが報告されている(瀬川 1991:182-183)。調査地の周辺の村々では、祠堂が再建されていれば、正月にはたいてい門が明けられており、個人的に参る人はいる。しかし、集団での祭祀は行われない。また S 村の場合、祠堂は春節期間も門が閉じられたままとなっており、参る人はいない。

一方、村にある二つの廟、特に観音廟は多くの人でにぎわっていた。廟に参りに来ている人のおよそ 9 割は女性であり、その大半が中年以上の年配者であった。参拝者たちは数元を寄付して線香をもらい、それを廟内の各神像へ供えていた。

村の通りを歩いていると、子供たちが爆竹を鳴らしている光景に頻繁に出くわすことになる。至る所に爆竹のあとの赤い紙くずが落ちているのが目に入る。各家の入り口には張り替えられた新しい対聯が映えている。夜の 9 時を過ぎるころからは数多くの花火が打ち上げられる。日本ではとても個人で購入できない、花火大会で使われるような花火の音も聞こえてくる。これら花火や爆竹の音が深夜 12 時頃までこだまし続ける。昼夜を問わず耳に入る爆竹の音、村のあちこちに散らばったその赤い紙くず、あるいは各家の門に貼られた真新しい対聯などが、視覚的あるいは聴覚的に新年の雰囲気を醸し出すのである。

6　「初二」の「開年」

「初二」、すなわち 1 月 2 日は「開年」である。本来 1 日には控えなければならなかった、肉を食べることや床を拭くことがこの日をもって行えるようになる。新年を迎えるにあたって課せられていた禁忌がこの開年をもって解けるというわけである。

この日は早朝 6 時ごろから爆竹の音が鳴り始めた。主人の妻は、魚を 2 匹、生のネギとにんじん、それに「肥肉」(豚の脂身)を祭壇の神と祖先および家屋内の各神に供えた。1 日には神や祖先への供え物も肉を使わない齋菜であったが、この日には魚と肉類がふんだんに供えられていた。1 日の禁忌が解けたことが供物にも明確に表わされるわけである。一通り食品を供え終わると、主人が爆竹を鳴らした。どの家庭でもこの開年の儀礼を行うため、正午前までは至る所から爆竹の音が聞こえてきた。

7　「初七」の「人日」

1 月 7 日は「人日」である。人々の説明によれば、1 日には鶏が、2 日に犬が、3 日に豚が、4 日に羊が、5 日に牛が、6 日に馬が、そして 7 日目に人がそれぞれ生まれたとされていて、人日とはすなわち「人が誕生した日」を意味するのだという[8]。

人日のこの日、早朝から爆竹の音が鳴り響いていた。主人の妻は豚の脂身と「猪手」(豚足)を一つの皿に入れ、みかんと煎堆とクワイをもう一つの皿に入れた。そして、茶を入れた 3 つの杯と 3 膳の箸とともにそれらを一つの盆にのせ、祭壇と家屋の各神に供えた。次いで主人が爆竹を鳴らした。クワイには「男子が生まれるように」という願いが込められているのだという[9]。人が誕生したとされる人日にクワイを供えることで、人々は子々孫々の繁栄を祈願するのである。

---

[8] 中村によれば、この人日は 1 月 7 日に紙製の人形をもちいてお祓いをする「人勝」の習に由来するという(中村 1990)。そもそも 7 日に不祥払いを行うのは次のような理由がある。月の満ち欠けの周期である 30 日は、月の蘇生する「朔」と月が満ちる「望」との 15 日で二分できる。さらに各 15 日間を約 7 日ずつで二分割することで、一ヶ月には 7 日をもって一単位とする四つの区切りができる。正月行事は「朔に初めて望に終わる」、つまり 1 日から 15 日までのものとされた。7 日は第一節と第二節の区切りにあたり、この日に身を清め厄を払ったのである(中村 1990: 62-64)。

[9] 日本でもクワイは縁起物とされ、おせち料理でよく使われる。一般に、クワイの「芽が出る」という点をもってめでたいとするという説明がなされる。

8 元宵節と開燈

1 月 15 日は元宵節である。もともと元宵節とは、「添丁」、すなわち男子が生まれたことをその家族が一族に報告し、そして彼が宗族の一員として承認されるという重要な節日であった。かつて前年に新生男児を授かった家では、およそ 1 月 13 日から 15 日にかけて軒先や家の前の路地に提灯をかかげた。これを「開燈」と呼んだ。男児の誕生を明示したのである。加えて、それら家族の成員たちは宗族の祠堂に赴き、男児の名を族譜に記載してもらった。当時のことを記憶する村の住民によれば、系譜関係が近い分節の祠堂から順次、系譜上位の祠堂へと足を運び、それぞれの房の族譜に名前を記載してもらった。そして最終的には大宗祀において S 村陳氏全体の族譜へその名が記されたのだという。こうして新たに誕生した男子は宗族の一員として正式に承認され、宗族集団の成員権を得たわけである。

しかし 1949 年以降この儀礼は途絶えてしまった。今ではかなりの年輩者を除いて、実際に開燈を目にしたことがないという人が多い。1980 年代から伝統文化と呼びうるものの多くが再び見られるようになってきているが、少なくとも現在のところこの儀礼が再開されることはありそうにない。今日では S 村陳氏の族譜は散在してしまっているし、宗族の共有財に相当するものも存在しない。日常的に祠堂を顧みる人もほぼ皆無である。このような状況においては、宗族のメンバーシップが何らかの積極的な意義を持ち得ることはない。S 村で開燈が途絶えて久しいこともゆえなきことではないのである。

さて、元宵節に男子誕生を祝う催しは途絶えたが、家庭レベルの祭祀は今日においても行われている。主人の妻は、リンゴ、みかん、煎堆、油角等の食品と 3 セットずつの箸と茶を入れた杯を用意し、それらを祭壇と各々の神に供えていった。さらにそれと平行して、この日は「元宝」と呼ばれる紙銭を燃やした。そして、家屋の神に供物を供え終わると、茶を地面にあけた。その後、主人が爆竹を鳴らした。

またこの日には「湯円」を食する[10]。湯円とは「糯米」(餅米)でつくった団子を汁に浮かべた食品である。丸い湯円には一家の団欒と繁栄の願いが込められているのだという。かつては各家庭で湯円を手作りしたというが、今日では市場で買ってくることが一般的なのだという。花火の音は 1 日をピークに日が経つにつれて少なくなり、ここ数日は聞こえなかったが、この日の夜は再び数多くこだましていた。

---

[10] これは正月 15 日に粥を供えて蚕桑を祀る風習に起源するといい、梁の時代の文献にすでに記載されているという(中村 1988:19-20)。

冒頭でも述べたとおり、1 月 15 日のこの元宵節をもって新年の雰囲気も収束するという感がいよいよ明確となる。大半の人は仕事を再開するなど日常の生活に戻っている。夕暮れに爆竹の音が聞こえてくることもない。神に供え物をしたり、紙銭を燃やしたりする手続は 2 月の立春まで行われない。12 月 24 日の謝灶から約 3 週間に渡った年末と新年の一連の手続きと儀礼は、ここに終了したということになる。

Ⅳ．今日の春節の特徴

ここでは前章までに見た現代の村落における春節の特徴を指摘したい。まず始めに言及しておくべきは、神や祖先への儀礼的な手続が今日においても行われていることである。12 月 24 日には謝灶によって竈の神を天上に送り、30 日には接灶によってそれを迎え入れる。12 月 30 日から 1 月 1 日にかけては、年を越し新たな 1 年を迎えるために神と祖先に食品を供えて紙銭を燃やす。さらに 1 月 2 日の開年、7 日の人日、15 日の元宵節にもしかるべき食品をしかるべき祭祀対象に提供している。これら神や祖先との交流のほか、年末に年貨を購入して来客に振舞い、友人知人や家族と団年飯を囲み、年が明けると年始の挨拶に回るといった、現実の社会関係に基づいた人と人との交流もやはり活発に行われている。パリッシュとホワイトは、家族を単位とした祝宴と祭祀こそが共産党の政策によっても変わることのなかった年中行事の要素であるとしている(Parish and Whyte 1978:292)。12 月末から約 3 週間の間に見られた神々への祭祀も宴や年始回りも、とりわけ S 村のような村落社会においては家族と親族を中心に行われている。この点は今日の春節の諸手続の特徴として強調しておくべきであろう。

同時に指摘しておく必要があるのは、祠堂での祭祀や元宵節の開燈が少なくとも今日の S 村においてはもはや見られなくなっていることである。筆者が別の所で言及したように(川口 2003)、1980 年代から各地で宗族による活動が盛んに再開されているなか、S 村の陳氏宗族ははかばかしい復興を遂げるに至っていない。祠堂は部分的に修築されたのみで、春節期間も含めて一般には公開されていない。成員たちと宗族との現実的な関わりは極めて希薄な状況にあるのだ。また今日では宗族の成員であるということに実際的な政治・経済的な意義は認められない。このような点を鑑みれば、宗族成員のメンバーシップを一族が承認する開燈の手続がもはやなされていないことも理解できるだろう。家族を単位とした儀礼と祭祀が依然として活発に行われている一方で、宗族を単位とした春節の活動は衰

微しているということができる。

翻って考えてみれば、今日の春節に見られるこれら大きな二つの特徴から以下のことが指摘できる。すなわち村落社会に生きる人々は、共産党の政策や資本主義的近代の趨勢に盲目的に追従しているわけでもなければ、かたくなに伝統を保持しようとしているわけでもないということである。共産党は、爆竹や線香といった祭祀用品の使用について、今日では文革期のように直接的な排撃の手を加えているわけではないが、原則的には好ましいものではないという姿勢を崩していない。しかしながら人々はそれらの祭祀用品を使いながら神々への祭祀を行っている。また、今日では農村部においてもスーパー・マーケットやレストランといったサービスが広く行き渡っているにもかかわらず、人々は年越しのための食品を手作りし、家族単位の団年飯は自宅で催している。その一方で、かつては宗族にとってきわめて重要な手続きであった開燈が今日では全く見られなくなってしまっていることから明らかなとおり、人々はあまねく全ての伝統を復興または維持しようとしているわけでもないのである。この点について、香港で紙符の調査を行った可児(2004)は非常に示唆に富んだ指摘を行っている。それによれば、香港では特定の目的や願望をかなえるための様々な紙符が使用されていたが、衛生状態や医療の向上にともなって、近年では治病や妊娠・安産・育児に関する紙府はあまり見られなくなってしまっているという(可児2004:235-237)。可児のこの指摘は、宗族の社会的な機能が低下して開燈が行われなくなった一方で、世帯内でとり行われる祭祀や家族・親族の間でなされる祝宴と交流が依然として活発であることを理解するための手がかりとなろう。

最後に指摘しておかなければならないのは、春節への共産党政府の関わり方である。共産党政府はこの期間中に人々が行う祭祀や諸活動に全く関与していない。本論の記述からも明らかなとおり、古い年を越し新たな年を迎えるための手続きはほぼみな家族・親族を単位としてなされるものであり、肯定的にも否定的にも現行の体制に影響を及ぼす可能性は低い。そうである限りにおいて、人々がいかに伝統に忠実であろうとも、共産党はことさらにそれを政策の遡上にのせることはしないのである。新暦の１月１日にはわずか一日の休日があてられているだけで、催しなどはことさら行われないのとは対照的に、共産党政府と村落に生きる人々の双方にとって春節は数ある年中行事の中でも特別な位置づけにある。ただし、人々にとってこの上なく重要な意味を持っている春節の諸手続と儀礼は、政府の政策の上においてはさほど大きな意義を持っていない。皮肉なことに伝統の維持は両者の志向のズレによって実現しているのである。

引用文献

Berdon, J. and Mitrophanow, I.

1982[1927]　*The Moon Year.* Hong Kong: Oxford University Press.

可児弘明

2004　『民衆道教の周辺』東京: 風響社。

川口幸大

2003　「現代中国における宗族の祠堂・族譜・祖先祭祀　－珠江デルタ都市近郊村落の事例から－」『東北人類学論壇』2: 16-38。

中村喬

1988　『中国の年中行事』東京: 平凡社選書。

1990　『続中国の年中行事』東京: 平凡社選書。

直江広治

1967　『中国の民俗学』東京: 岩崎美術社。

大林太良

1992　『正月の来た道　－日本と中国の新春行事－』東京: 小学館。

番禺市地方志編纂委員会辦公室

1996　『番禺県鎮村誌』広州: 広東人民出版社。

Parish, William K. and Martin King Whyte

1978　*Village and Family in Contemporary China.* Chicago: The University of Chicago Press.

瀬川昌久

1991　『中国人の村落と宗族　－香港新界村落の社会人類学的研究－』東京:弘文堂。

周達生

1984　「華北の春節　－正月に欠かせない「花会」と「年貨」－『季刊民族学』27: 75-81。

1985　「華南の正月　－春節から元宵節まで－」『季刊民族学』31: 40-51。

渡邊欣雄

1991　『漢民族の宗教　－社会人類学的研究－』東京: 第一書房。

依田千百子

1991 「年中行事の比較研究 －中国の年中行事の朝鮮、日本への影響についてー」植松明石(編)『環中国海の民俗と文化 2 神々の祭祀』pp.187-227、東京: 凱風社。

誌　上　討　論

薄葉豊「おやじたちは今－『おやじの会』に見る男縁の再構築」(『東北人類学論壇』5 号、52－69 ページ）へのコメント

上野　千鶴子

おもしろいのでついつい拝読。

上野への批判というより、変貌、ですね。20 年たつと、こういう世の中になってきたのですねえ。

とはいえ、疑り深い社会学者は、以下のような疑問がむらむらと湧いてきます。

1)「おやじの会」の先行例（80-90 年代）には、「雷おやじの会」のように父権復活派もあり、これらにふれないのは一面的。(男性解放運動の中には、男権回復派がいるのは常識のうち。)

2) 面接の引用だけでなく、集会の頻度、曜日、時間帯、場所、人数、参加者構成（家族も参加しているのか)、会費、酒代の負担、酒量、酒の種類、酔いの程度（許容範囲も)、あとかたづけ等々の観察データが必要。

3) ルールの「一品持ち寄り」はほんとに「おやじの手料理」か？（かあちゃんを動員していないか？）

4) 男女共学縁（女縁が混性縁）になるときの参加のしかたはカップル単位か、カップル分離型か？上野論文に予測があるから、論点とすべき。「せっかくかあちゃんから離れてきてるのに」がキーワード。そしてそこでの「男女交際」の慣行やルールはどうか？

5) かつて会社人間だった彼らが、どうしてこの年齢になって、集まる時間的余裕ができ

たのか？窓際族になったからか（40 代で社内競争は終わっている）、それとも自発的に余裕を選んだか（受動窓際族／能動窓際族？プチ隠居？）時間資源を、いかに、なぜ、捻出しているのか、について（個別でインタビューしたなら）つっこんだ聞き取りをすべき。

6）家族との関係。捻出した時間資源を家族のためではなく、男縁のために消費することに対する家族の怨嗟があるはず。または家族の評価があればそれも取材すべき。質問項目に、「ご家族の反応はどうですか」を入れればすむ。これが女縁なら、なくてはならない質問。

というわけで、人類学というディシプリンに対するわたしの偏見を丸出しにすれば、おもしろいが、下手な人類学的調査の見本。つまり、研究者がインフォーマントの代弁者になってしまっているために、つっこみが甘い。

以上、コメントです。

上野コメントへの応答

薄葉　豊

「東北人類学論壇第５号」に寄稿した「おやじたちは今－『おやじの会』に見る男縁の再構築」について、上野氏からコメントをいただいた。これに対する回答を以下に述べさせていただく。

１．「おやじの会」の多様性について

第１点の父権復活派の問題について、確かに私の記述には一面的な部分があったと思う。

私が収集した資料の中にも、父権主義的な要素を持つおやじの会があった。中には、他人の子供を叱る「雷おやじ」への回顧や憧憬が立ち上げの要因になっていた会もあったように思われる。特に、おやじの会の全国組織たる「おやじ日本」はその象徴であるように思われる。何せホームページを開くと「おやじたちよ、立ち上がれ」で始まってしまうの

だから、父権復古主義甚だしく、かような特徴を有する会の集合・集積とすら言われても仕方あるまい。

また、私がフィールドワークを行なったＳおやじの会においても、父性を意識しているような発言が見られた。例えば、例会の中で社会事情について話題になることがしばしばあり、昨今の教育問題について、「昔は何でも学校の責任にするような風潮はなかった。子供が『学校で先生にひっぱたかれた』って言って帰ってきたら、『ひっぱたかれたのはお前が悪いからだ』って言って今度は親父にひっぱたかれたもんだ。ましてそれが体罰になるなんて騒がれることもなかった」と語ったメンバーがおり、みなこれに同調していた。その後、父親の教育への関与の重要性についても触れていた。

このように、会の活動として実践するか否かは別としても、おやじの会には少なからず父権復活への思いを抱いている部分がある。

しかし、それでも私が父権復活派について触れなかったのは、本論中で触れる必要がなかったためである。

拙稿で主張したかったことは、おやじの会には戦後社会の構造の変化（大衆化・郊外化→職住分離・核家族化）によって失われたものを取り戻そうという目的が基本にあって、その結果脱カイシャ人間、子供との触れ合い、地域とのかかわり重視という活動が生まれてきている現実、つまり、一度地域を離れ企業という組織に入り浸りになってしまった男たちが、再び地域社会に帰り始めているという点を主張したかったのである。

ただ、そうであっても、おやじの会には「父権復活主義的な要素も見られる」という点を、議論材料の１つとして述べるべきだったことは反省したい。

２．例会のついて

第 2 点の観察データについては、拙稿（薄葉 2006a:60-61）でも若干記述しているが、より詳しい卒業論文（薄葉 2006b）の記述を加味して、補足説明したい。

・集会の頻度は月１度、第４土曜日、18 時から。場所については漠然と「町内の公共施設」と記したが、さらに詳しく述べるならば以下のとおりである。立ち上げ当初は町内に５つある集会所を持ち回りで利用していたが、面倒を嫌うおやじたちの気質からか、西地区のコミュニィセンターに固定することとなった。しかし今度は東地区のおやじから不満をくらい、コミュニティセンターから東地区の「老人憩いの家」へ移動した。すると当然の如く西地区のおやじたちの参加率が低下し、結局当初の集会所持ち回りに落ち着

いた。やや計画性のないおやじたちの一面である。

・人数はまちまちである。S ニュータウンは１－５丁目に区分けされており、集会所は各丁に存在する。上記例会場所の変遷から伺えるように、集会所に家が近いメンバーの参加率が高い。中高年期のおやじたちにとって、広い町内を歩きまわるのは苦痛なのである（薄葉 2006b:67）。残念ながら、参加率に関するデータは作成していなかったが、私のフィールドワークからは、立ち上げに関わった A－E さん等中心メンバーの参加率が極めて高いことがわかる。例えば、A さんは関東に単身赴任しているが、他のメンバーよりも参加の頻度が高かった。

・参加者構成であるが、家族が参加することはほとんどない。ただ、年末（クリスマスイブ前後）に行われる「家族対抗ボーリング大会」は別で、この時はメンバーの妻や子供も参加する。本大会は一応「家族対抗」と銘打っているが、全てのメンバーの家族が参加するわけではない。一応、家族と他のおやじとの交流を目的としているのだが、一部のメンバーの妻や子供しか参加せず、結果いつもどおりのおやじどうしの交流になってしまっている。どちらかといえば「ボーリング世代」であるおやじたちの交流の場であると言える。

・会費はない。例会の際の酒や食料は自己負担であり、各自財布（小遣い）と相談しながら地元スーパーにて酒を調達してくる。会の予算や会計はないので、祭りの出店をだす際は、町内会から前借して売り上げの中から返済する。

・酒量と酒の種類。これもまちまち。おおよそ 500ml 缶ビール１ケース／１人＋α（日本酒、焼酎、泡盛、マッコリ、どぶろく、自製酒等）程度である。酒を飲まないメンバーはポカリスエット、DAKARA、野菜生活等のソフトドリンク（1 リットル）２～３本程度。

・酔いの程度。せいぜい２時間程度の例会なので、悪酔いは無い。しかし、年に一度は集会所でつぶれる者あり。通常９時までの例会が、12 時まで延長するときである。

・後片付け。メンバー全員が各自使用したグラスや食器を片づける。当然準備も到着したメンバーから随時行なう。市民センター祭りで出店をだす際は同センターの調理室を用いるが、片付けは流し台の掃除や床のモップがけにまで至る。年を追う毎に丁寧さが増しているように感じられるが、これは過去にセンターや集会所から「おやじの会の後は汚い」という苦情が出たためである。面倒が嫌いなおやじたちであるが、反省は活かす。

３．例会の料理について

第３点の「一品持ち寄り」についてだが、おやじたちが例会に持ち寄る料理は、前述のように、そのほとんどが地元スーパーから調達されている。しかし、中には手作りの料理をタッパーに入れて持ってくる者もいる。この手料理は、確かに、ほとんどが妻の手料理であるが、結局は夕食等の「余り物」である（漬物、煮物 etc)。例会のために奥さんが本格的に料理を作り出すという例は聞いていない。したがって、「動員している」とまでは言えないように思われる。月に一度の例会に参加する代償に、おやじたちはスーパーの惣菜や余り物で夕食を済ませているのである。例会への参加は家族の理解のうえに成り立つものであると同時に、基本的に家族の支援は得ていないのが通常である。

４．おやじたちが女性といるとき

私の印象では、S おやじの会メンバーが主婦たちといる際に、特別な「男女交際」の慣行やルールは存在しない。しかし、私が気づかなかっただけかもしれず、この点については確信が持てないので、現状ではお答えできない。将来の課題としたい。

５．おやじたちの時間の作り方について

第５点のおやじたちの時間的余裕の問題については、この年齢になり、会社内の地位も上昇したからこそ、時間的余裕ができたと見る。会の中心メンバーはほとんど管理職級である（鉄工会社の社長、建設会社部長等)。馬車馬のように働かされたヒラ社員時代とは余裕が違って当然である（ヒラの頃は２日寝ずの出張で、帰りの高速道路運転中に気づいたら眠っていたというおやじもいた。まさに死ぬ思いで働いていたわけである)。

ただ、中には私のフィールドワーク中に職を失った者がいた。ここでその経緯を詳細に述べることはできないが、退職前に彼が社内で窓際族として扱われていた部分はあった。その後彼は再就職したが、その前後においても彼のＳおやじの会での活動はかなり積極的なものであった。

いずれにしろ、メンバーの勤務態度と彼らがおやじの会へ参加するための時間資源に直接的な関係があるとは言い難い。拙稿でも述べたが、おやじの会への参加は個々の自由である。だからこそ、仕事が忙しいときは来ない、早くあがれたら行く、という習慣ができあがっている気楽な会なのである。彼らが来たり来なかったり、定刻どおりに集まらないのもそのためである（例会に１時間半遅れてきた理由が『２回風呂に入っていた』で済ま

されるのもそのため)。つまり、おやじの会はわざわざ時間を捻出して行く場ではなく、むしろ「暇なら」行く場なのである。

したがって、決して仕事のない中年男性の集いではなく、社内の厄介者→いつも定時あがり→おやじの会という構図は成り立たない。あくまでも個人的な意見であるが、仕事ができる人間はプライベート時間もうまく作れるのではないだろうか。

ただし、つっこんだ質問ができなかったこと、そしてそのために深い分析に欠けた点は反省したい。

６．家族の反応

第 6 点の家族との関係については、家族へのインタビューを行なわなかったこと、その結果メンバーに対する家族の反応を調査できなかったことは、反省すべき点だと思う。

ただ、家族がＳおやじの会の活動に参加する例はあった。例えば拙稿に登場したＡさんの娘さんは、頻繁にＳおやじの会に参加していた。彼女は、主婦サークルＸの交通安全活動（主に新１年生のための演劇会）に毎年参加している。また、主婦サークルＹの雀踊りにも時々参加している。まだ２回しか行なわれていないが、家族対抗ボーリング大会にも必ず参加している。間違いなくＡさんが上記諸活動への参加を誘導しているのだが、「だるい」などとふてくされながらも年頃の娘さんが毎回おやじ連中にまじって参加しているところを見ると、Ｓおやじの会に対して全く理解を示していないというわけではないのだろう。なお、主婦サークルＹのバックミュージック隊としてＡさんがイベントに参加するときは、奥さんがかなりの頻度で参観に来る。

既述のように、S おやじの会の活動は、家族の理解のうえに成り立ち、かつ家族の支援は受けないものである。拙稿（薄葉 2006a:66）にもあるように、家族の後押しを得て S おやじの会に入ったメンバーもいる。もし家族から会への参加を拒まれるメンバーがいれば、彼は間違いなく S おやじの会に姿を現さなくなるだろう。S おやじの会は仕事と違って、家族に飽きられながら行くものではないのだ。

ところで、この上野氏の指摘に関して、私は以下のような仮説を持っている。

既述のとおり、Ｓおやじの会は 40-50 代の中年男性の集いである。私が彼らと出会った 2003 年夏は会結成５年目であったが、その時既に子育てが一段落していたメンバーが多かった（子供の大学進学、就職、結婚、出産等)。しかも彼らの子供のほとんどはＳタウンを離れており、家には妻と２人だけとか、家を継いだ息子がいるといった例が多かった。つ

まり、子育てが一段落ついたところで、夫婦が何か新しい生活を模索し始める時期にいたのではないかと思う。

例えばＢさんへのインタビューの際、同席していた妻は、Ｓおやじの会結成の前に、既にＳタウン内の主婦サークル（料理教室、旅行サークル等）に参加していたという。その頃は彼の子供もまだ中高生であったが、Ｓおやじの会結成期前後に子供が関東の学校に進学したといった事情があった。子供が家を離れ、妻が町内のサークル活動に楽しんでいる一方で、「自分も何かを始めたい」という思いが芽生え始めたということは考えられないだろうか。その思いが、Ｓおやじの会立ち上げの一要因になっていたとも考えられる。もしこの仮定が成り立つとすれば、妻が夫の会への参加を憂える理由はないであろう。

７．反省と感想

上野氏の指摘にあるように、およそ２年半にわたるおやじの会でのフィールドワークは、主観的かつ一面的な部分が強かったように思われる。その原因としては、(1)インフォーマントとの距離の測り方が不十分だったこと、(2)そのために、一歩つっこんだ質問ができなかったこと、が挙げられる。

インフォーマントはみな 40-50 代で、私の父親と同じ年代であるということもあり、どこまで近づきどこまで離れればよいかが、イマイチつかめなかった。彼らから見れば、私はフィールドワーカーというより「おやじ見習い」的な部分もあった。結果として、私がフィールドに馴染みすぎ、彼らの言うことをほとんど鵜呑みにしていた観は否めない。

フィールドにて参与観察を行なったのが学生時代であったため、社会に出て数十年経つ彼らの身になって話を聞いたり活動を観察することは、当然ながらできていなかった。したがって彼らの話を「はあそうですか」と鵜呑みにするしかなかった部分がある。

それでも、私なりに感じた問題もあった。Ｓおやじの会は気の合う男どうしの集まりであるがゆえに、メンバーがだいぶ固定化されてしまっていること。そのために、外部からするとやや閉塞的なイメージを持たれやすいこと。例えば、若い男性（特に幼児を持つ 30 代の男性）から会の活動趣旨について理解を得られない、新規メンバーが活動に参加しにくい等。そのほか、Ｓおやじの会が 40-50 代のメンバーで固定されており、新規メンバーがいないためそのままの年代でシフトアップしていくことから、体力的に祭りなどの地域活動への協力規模を縮小せざるをえない等である。

しかし今、就職して社会に出て、彼らの地域社会での高い積極性がわずかばかりだが感

じ取られるようになった。家庭を持たない私にはまだわからない部分も多々あるが、日中働いていながらも、中年男性が集まって土日を返上して地域活動に参加する、ときには太鼓の練習で毎週末潰してしまうというのは、世の中広しといえど「かなりの好き者」と言って良いのではないだろうか。このような活動は、少なくとも今現在の私にはできないし、やろうとも思わない。

しかしながら重ねて強調させていただくと、彼らはそれだけ何かを求めているのである。それを探していく過程で地域の男たちと交われるのが、彼らにとって大きな楽しみのなのであろう。そして楽しみながらやっていることが、結果的に見れば地域社会の危機管理であったり、全体的に見れば男たちのアイデンティティの変化だったりするのである。

かような活動を今はやろうと思わない私でも、ひとつ理解できることがある。それは酒を飲むことだ。仕事に追われる日々がケなら、酒の席はハレだ。毎週末行なわれる友人との酒宴を楽しみに日々の仕事をこなしている私であるが、同じようにおやじたちも月に一度の例会を楽しみに毎日がんばっているのだと思う。

最後に、つたない論文にコメントを賜った上野千鶴子氏に、感謝の意を表したい。この叱咤を励みに、今後も何らかの形で人類学の世界に係わっていければと思っている。

引用文献

薄葉　豊

2006a　「おやじたちは今－『おやじの会』に見る男縁の再構築」『東北人類学論壇』5 号:52-69。

2006b　『おやじたちは今－ニュータウンにおける男縁の再構築－』2005 年度東北大学文学部人文社会学科文化人類学専修卒業論文。

研 究 ノート

駄菓子屋のいま

阿部　菜々子

１．はじめに

「駄菓子屋」という言葉から想像するイメージは、年齢や個人の経験によって様々である。駄菓子屋はかつて、商店の副業や高齢者の余生の営みとして、主に子どもを相手にして菓子や玩具を売る商店であった。現在、地域の駄菓子屋は数を減らしつつあるが、新たな個性を持った「駄菓子屋」も生まれつつある。

そもそも「駄菓子屋」とは一体何なのだろう。駄菓子を売っていれば駄菓子屋というわけではない。同じ種類の駄菓子を売っているコンビニエンスストアやスーパーを「駄菓子屋」と呼ぶ人はいないからである。近くにコンビニがあっても駄菓子屋に足を運ぶ子どもや大人たちがいる。手間のかかる子ども客を相手にし、儲けも少ない駄菓子屋という商売を続けている店主がいる。駄菓子屋を明確に定義することは難しいが、ただの商店だけではない付加価値があるのではないかと思われる。

本稿では、駄菓子屋の歴史とその中で変わってゆく駄菓子屋の姿を概観したあと、宮城県内にあるいくつかの店について具体的に記述する。それによって、個々の駄菓子屋を創り出し支えている要素は何なのかを考えてみたい。視点は「人と人との関わり合いの中で生まれる文化」である。

２．駄菓子屋の歴史 ― 路地裏からレトロへ ―

（1）路地裏の存在

「駄菓子屋」の起源は江戸時代の番太郎小屋だったと言われている。「番太郎」とは、江戸時代、町村に召抱えられて夜間に火の番や泥棒などへの夜警をしていた人々で、非人身分の者が多かった。彼らは昼間には住居の一部を店として開放し、日用品を売って

いた。それが駄菓子屋の前身である。その後、明治時代に日用雑貨や菓子、玩具などを販売した店の多くは、この番太郎小屋を継承したものであったが、番太郎小屋の系譜を引かず、このような店を副業として始める人々も出てくるようになる（加藤 1996）。屋号や店主のあだ名で呼ばれ、特定の枠に縛られていなかった子どもの集う商店は、次第に「一銭菓子屋」「一文菓子屋」などといった名前が与えられていくようになる。全国的に「駄菓子屋」という名前が定着したのは昭和の初め頃で、歴史は浅い（加藤 2000a：104）。仙台市内でも 4、50 年前までは「一銭こや」「一銭みせや」などと呼ばれていた店が多かったようである。現在でも子どもたちがつけた名前で呼ばれる店や、店主の名前、特色などで呼ばれる店も少なくない。

加藤（2000a）は、駄菓子屋の歴史は、大人からの規制と取り締まりの歴史でもあったと言っている。明治期、お金を使って売買をするのは卑しいことと考える封建社会の遺風により、菓子や玩具だけでなく、当てものなどを提供する店であった駄菓子屋は、子どもの健全な成長を妨げるものとして非難の対象になっていた。昭和に入りこのような封建社会の考え方が消えてからも、着色料や保存料が多く含まれた菓子を売っていたことから、親から駄菓子屋通いを禁止されていた子どもも少なくなかった。悪ガキがたむろする路地裏の駄菓子屋には、常に「駄」のマイナスイメージがついてまわった。駄菓子屋を中心に展開された様々な子どもたちの文化は、高級で健全な「学校文化」の対極に位置する、低俗で非教育的なものと認識されていたのである（加藤 1996：108）。

しかし一方で、貧しく親が共働きをしていた家庭の多くは、小遣いを子どもに渡し駄菓子屋で遊ばせていた。松田（2000：59）はこのような駄菓子屋の特徴を捉え、「一銭で子どもの面倒をみる一銭託児所」と表現している。社会全体でも徹底して駄菓子屋を排斥する動きがあったわけではなく、駄菓子屋の店主は街の見張り番として容認されていたことも多かった。

世間的に低い地位にあった番太郎小屋が元となっている駄菓子屋は、「大人から低く見られる」と同時に「子どもの目線に立てる」存在だったとも言える。このことは子どもたちの自由な想像力を伸ばす力となった。駄菓子屋は、親や教師などから干渉を受けない子どもたちの空間であり、子どもたちだけの社交場であった。親や学校といった大人からの規制も、子どもたちは「大人が禁止するものを楽しむ」エネルギーに変えていった（加藤 1996：112）。それ故駄菓子屋から生まれた遊びは子どもをひきつける独特な魅力をもち、子どもたちの間で劇的に広まることとなる。

このように、駄菓子屋には学校や家庭では見られない、子どもたちが自主的に形成する社交場としての側面があった。しかし、地域に当然のように存在した駄菓子屋という空間の、このような存在意義が注目されるようになったのは、ごく最近のことである。

（2）駄菓子屋を求める声

「子どもの社交場」「地域に根ざした商店」「学校では学べないことを学べる場所」。このように駄菓子屋の価値が再考されるようになるのは 1980 年代半ばからと考えられる。

駄菓子屋の教育的機能に注目した加藤（1996）は、学校と家庭だけでは補えない、子どもたちの社会性の育成に着目し、そこでの駄菓子屋と店主の果たす重要な役割について言及している。駄菓子屋の教育的価値に着目した研究だけに留まらない。松田道雄は著書『駄菓子屋楽校－小さな店の大きな話・子どもがひらく未来学（2002）』を発行する以前から、活動拠点である山形県で「だがしや楽校」というイベントを開催している。この「だがしや楽校」とは、昔ながらの駄菓子屋からヒントを得た、お祭り屋台を開くイベントである。特に駄菓子を売る必要はなく、あくまでも「駄菓子屋のように」学校では学べない子どもの社会力や想像力を育もうという趣旨がある。松田の著書発行を機に「だがしや楽校」の認知度は全国に広まり、現在では教育評論家や教育学研究者、子ども教育ボランティアやＮＰＯ団体を巻き込んで、「だがしや楽校」はますます各地に広まりつつある。

教育的な駄菓子屋の見直しとして市民レベルの活動が活発となる一方、駄菓子屋は大規模な商業的流れの中でも存在感を増すものとなっている。最近では、駄菓子屋には「懐かしの」「レトロな」といった形容詞が付随することがよくある。密かにブームの兆しを見せていた内向的な懐古主義が「レトロ」という言葉によって新しいトレンドと変化し、ブームと呼ばれるほどの盛り上がりを見せたのは 1980 年代後半、バブル期とほぼ重なる[1]。「レトロ」とは「ある時代の様式を真似た様。またそれを好むこと」を意味する（広辞苑 1998：）。レトロへの思いがノスタルジーの対象とするのは昭和 30 年代から昭和 40 年代といわれている。この時期は高度経済成長期で、一般的に戦後を経てものが豊かになった時代である。同時に駄菓子屋が最も多かった時代でもあった。

---

[1] 「レトロ」という言葉が一般的に使われるようになったきっかけは 1986 年、ブルータス誌の特集「いま最高潮！レトロ趣味」だと言われている。

バブルの崩壊後、レトロなものへの関心は趣味のひとつとなり、玩具コレクターなどによって支えられて定着してきた。このような中で、1990 年代になってレトロブームは新しい段階に突入した。大きな転機となったのは「新横浜ラーメン博物館」が 1994 年にオープンしたことである。ラーメン屋に特化したフードテーマパークであるこの施設は、ただ複数のラーメン店を並べただけでなく、内装は昭和 33 年の下町を徹底的に再現している。ラーメン店以外にも飲み屋、飲食店などがあり、その中に登場したのが「夕焼け商店」という駄菓子屋を再現した店であった。それ以降、大手企画会社によって昭和の商店街を再現したフードテーマパークが首都圏を中心に次々に作られていった。その一つである「台場一丁目商店街」は週末の来客者が多いときで 1 日延べ 3 万人に達し、フロア全体の売り上げは 1000 万円を超えることもある。また、実際に残っている昭和期のままの商店を保存・再現した豊後高田市の「昭和の町」など、昭和の商店街の風景を町おこしに活用する動きも各地でみられる。レトロブームは玩具や駄菓子を収集したり知識を蓄積して楽しむだけのものから、「空間」に着目し、自ら体験することで五感で楽しむ段階に変化したといえる。駄菓子屋に関しても、駄菓子自体への興味だけでなく「駄菓子屋」という空間自体が注目されるようになった。

内田（2003：38）は「昭和 30 年代モノ」がヒットする要因として、①高度成長期、将来に希望を持ち、モノに夢を託せた時代へのノスタルジー、②コミュニケーション不在な社会、家族に対するアンチテーゼ、③3 世代（10～20 代、団塊ジュニア世代、団塊世代）にアピールする普遍性、の三つを挙げている。若い世代には新鮮に映る昭和の町並みを、中高年層とのコミュニケーションの場として利用したことがヒットの要因だと言える。世代間のコミュニケーションが失われつつある現代において、人と人とのつながりがあった昭和期を再現するものとして、駄菓子屋は象徴的な役割を果たしている。このような中で世代や地域、個人の経験によって様々なはずである「駄菓子屋像」は、昭和 30 年代を主とした下町の「駄菓子屋」のイメージに普遍化されつつある。

子どもと店主だけの空間だった駄菓子屋に大人たちが介入してくることによって、近年の駄菓子屋のイメージは大きく変化してきたといえる。

３．駄菓子屋のいま

（１）駄菓子屋を取り巻く様々な現実

駄菓子問屋の店主に話を伺うと、「駄菓子屋は儲からない商売」「やめていく駄菓子屋が後を絶たない」とほとんどの人が言う。数十年間卸業をしているＩさんは、毎日得意先の駄菓子屋に駄菓子や玩具を運んでいるが、20 年前に比べると店の数は７、８割減少したと言う。

「今はこんなちっちゃい車（ＲＶ車）でもまわれっけどよ、昔は 4 トントラックでまわってたんだ。昔はうちのトラックをドンと停めたら、３軒くらい卸せたからね（トラックから歩いて来られる距離に３軒も駄菓子屋があったということ）。よく駄菓子屋を始める若い人もいたけどすぐやめちゃってね。今まだやってんのはどこもおばあちゃん。継ぐ人なんていないからね。うちもおれがやめたらおしまいよ。駄菓子屋がなくなる、なくなるって言ってるけどさ、でもそれはもう前っから言われてたことなんださ。この業界では 10 年くらい前から言われてたよ。こういうのが廃れるのはなんつーのかな、世のならわしだな。」

減少の大きな原因は駄菓子屋の店主の高齢化である。駄菓子屋を継ぐ人なんていないよ、と各店の店主は口を揃える。消費税が 3%から 5%に引き上げられたことは、消費税をとらない駄菓子屋にとって厳しい選択を迫るものとなった。他方、小学校が週休二日制になったことや地域の治安の悪化も、駄菓子屋が減少する大きな要因となっている。現代の子どもたちは教師や親の目の届かない場所で遊ぶことが少なくなっているのである。高齢化だけではなく、「子どもが来なくなってやる気がなくなって」というモチベーションの低下によって店主が店をたたんでしまうケースも少なくないようである。運動会や遠足などの行事も簡略化される傾向にあり、昔は行事のたびに恩恵に預かっていた駄菓子屋の出番が少なくなった。長い間のびのびと駄菓子屋で遊んでいた子どもを見てきた店主の中には「なんだか面白くない時代になったもんだね。」と嘆く人もいる。

「でもね、駄菓子業界が衰退したかというと、全くそうではないんです。」と卸業者は言う。確かに駄菓子屋が多く存在した昭和期と比べても、我々が駄菓子を目にする機会は多い。スーパーマーケットやコンビニエンスストアなどの多くで菓子の棚に駄菓子のコーナーが設けられている。また地域のお祭りで商店街や町内会が催しとして駄菓子屋を開いたり、高校の文化祭に駄菓子の模擬店をつくったりすることは全国的に広まってきている。問屋側の多くも、そのようなニーズに応えるために自社ホームページを作成しており、中にはネット販売を行っている店もある。

駄菓子チェーン店として成功した企業もある。例えばある企業は 1992 年に駄菓子を

専門に売る第1号店をオープンさせてから、支店を141店まで急増させている（読売新聞：2000)。仙台市内でも、二館のデパート内に一軒ずつ、駄菓子屋のテナントが入っている。その中の一軒Fは、古くから駄菓子問屋兼小売をしていたfという店の支店である。この新しい店を開くことは数年前にデパート側から持ちかけられた。客層は子どもよりも大人や女子高生のほうが多い。店内の商品も、玩具が多く、パーティグッズのような商品も豊富である。「駄菓子屋って言っても、（Fは）少し扱いが違う。衛生面でも安全面でも気をつけなきゃいけない」とfの店主は言っていた。

「駄菓子屋」というかたちは様々な場面で活用されている。これは前述したレトロブームによって子どもが買うものであった駄菓子を買うという行為に大人が抵抗を感じなくなり、親子で駄菓子を買うということが定着したことも大きく作用していると思われる。

（2）地域との密着

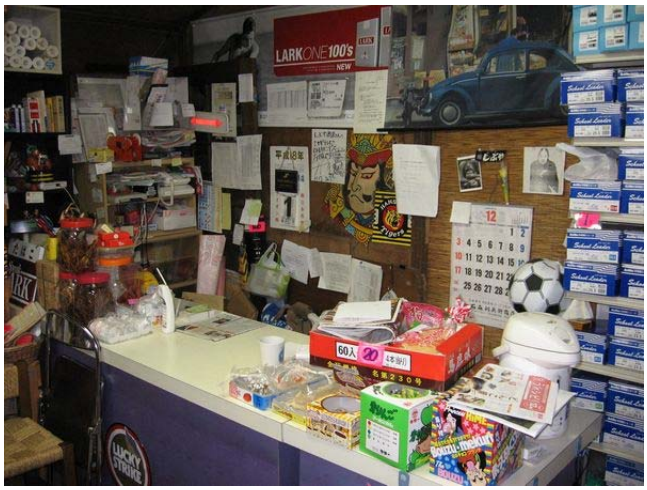
新しい姿で市街地に進出する駄菓子屋がある一方で、かつての路地裏の系統を引くような駄菓子屋もわずかではあるが生き残っている。その一つ、仙台市太白区にあるA商店は、いつも子どもたちが賑やかに集う駄菓子屋である。日用雑貨店であるこの店は、創業40年以上になる。小学校の真裏に位置し、店の前の広い駐車場には車が1～2台しか駐車されていない。長いベンチとテーブルが設置してあり、外にも日用雑貨が陳列されている。プラスチック製品から野菜の種まで、様々な商品が並んでいて、敷地内はバザーを開いているように賑やかである。昼間はお年寄りがベンチに座って休んでいる光景も見られる。この地域は、まだ田畑も残っており、市中心部とはまた違った、のんびりとした環境といえる。放課後の時間帯になると、この駐車場には自転車が乱雑にとめられ、子どもたちが騒がしく行き来する。特価の日用品を見ていたおばあさんが「こんなに子どもが沢山遊んでるの見たことないよ。」と驚く程、子どもたちで溢れかえっているときもある。

店内に居座る子どもは少ない。ほとんどが外で話したり、野球やサッカーをやったり、店の裏にある小学校に遊びに行ったりする。その遊びの合間に、店内に寄って駄菓子を買うのが多くのパターンである。特に春や夏は外で暗くなるまで子どもが遊んでいる。



道路から見たＡ店の様子。奥の水色の建物がＡ。裏は小学校である。

子どもたちの多くは待ち合わせ場所としてＡを利用している。特に小学生の男の子たちはＡと小学校を往復することが多い。「○○今日来た？」「△△ここに来たら学校にいるからって言っておいてね！」などと、子どもたちは店主を伝言板にしている。店はプレハブ小屋になっており、中はとても狭い。日用品や文房具、駄菓子が所狭しと並んでいる。Ａは１年前に道路工事のためにすぐ隣の土地に店を移転した。店は狭くなり、品数も減ったが、自由に遊べる駐車場ができたので、子どもたちにとっては好都合ではないか、と店主は言う。



店内の様子。レジのところにくじや、お湯の入ったポットが置いてある。

A を営むのは二代目の夫婦で、店主であるおっちゃん（子どもたちの多くはそう呼んでいる）は、とても活発で面白い人である。おっちゃんが店内でじっとしていることはほとんどない。いつも店の駐車場から学校帰りの子どもたちに大声で呼びかける。子どもたちと一緒にサッカーや野球をすることもあり、ときには竹とんぼやかんしゃく玉の遊び方も教えている。子どもたちが学校に行っている昼間も、道行く人に「こんにちはー！」と大きな声で呼びかけている。夏には駐車場のパラソルの下で会計をしてしまうので、道行く人や日用品を見にきた客と煙草を吸いながら絶え間なく会話をしている。自転車で通りかかる男子高校生も、挨拶はしないがおっちゃんの顔を見るとニヤっと笑って通り過ぎていく。

奥さんはいつも、子どものいたずらをしっかり見ていながらも、厳しくではなくさりげなく注意している。駐車場でサッカーをしていて店の商品を壊してしまった男の子が、奥さんは「いいよ。」と言ったのに弁償すると自らお金を持ってきたこともあるという。

夫婦は店にやって来る子どもたちの名前をほとんど把握している。おっちゃんは、道を通りかかった高校生がこれからどこのバイトに行くかも知っている。奥さんは、PTA などの付き合いもあるため、子どもたちの家族構成にとても詳しい。レジで会計する際に「おばあちゃんは元気なの？」「今日はお姉ちゃんと一緒なのねぇ。いいなぁ。」などと子どもたちに話しかけている。夫婦には 3 人の子どもがおり、末っ子の K くんは常連の小学生たちと共に店の前で元気に遊んでいる。時々商品を出したり店の手伝いをすることもある。長女と次女も学校から帰ってくるとおっちゃんと店の前で話をしたり店番をしていたりして、とても仲の良い家族という印象をうける。客としてやってくる子どもたちにとっては、店主は「A のおっちゃん、おばちゃん」であり「K くんのお父さん、お母さん」でもある。

裏には小学校があり、表は交差点になっているので、Aの前は沢山の人が行き交う。駐車場で遊んでいる子どもたちは道路を通る友達や先生に大きな声で話しかけている。A には中高年の客も頻繁に訪れる。孫と一緒に来て駄菓子を買ってやっているお年寄りも多い。向かいにはスーパーがあるのだが、コピーや宅急便の取次なども行っている利便性と、夫婦の親切な対応から、A に愛着を持ってやってくる客も多いようである。あるおばあさんは、40 代になる息子が小学生の頃 A の店主（おっちゃんの父親にあたる）にとてもかわいがってもらったと、懐かしそうに話していた。子どもたちの親からも A

夫婦は信頼されているようである。奥さんは言う。「(子どもたちの親から)『お宅にあずけてるから安心なんだ〜』とか言われるとやっぱり嬉しいしね。『(夕方は)早めに返してね』って言われてるし、6時半には帰ろうねって(子ども達に)言ってるんだけど、今まだ夕方明るいし、子どもは友達帰んないと帰りたくないからね〜。」

このような古くからの付き合いが多いため、店主夫婦も客のことをよく知っていて、安売りの商品を更に安くして売ったり、大きい商品は配達もしている。子どもが貯金していた大量の5円玉を数えてあげたり、お年寄りの長い話に付き合ったり、Aはいつも訪れる客を暖かく迎え入れている。

Aには子どもたちやお年寄りだけでなく小中学校の教師や、中高生もよく訪れる。これは店主の人柄が大きく影響していると思われる。夫婦は中学校の教師とは飲み友達で、家族ぐるみでの付き合いがある。また裏の小学校の教師が煙草を買いに来たり、Aのベンチで喫煙していることもある。

夕方にはAにたむろする男子中学生もいる。奥さんは「悪い子たちじゃないんだけどね。みんな結局寂しいんだと思うのね。もっと寛大に見て欲しいと思うんだけど、中学校(学校側)としては決め付けてるというか、目を光らせているというか。こっちも一応(彼らが悪さをしないか)見てはいるんだけど。コンビニとか、変なところでたむろするよりはいいと思うんだけどね。」と言う。おっちゃんはとても子どもの教育に対して積極的に活動していて、教師たちとの意見交換だけでなく、ときどき小中学校を訪問したりもしている。いつも子どもたち一人一人に話しかけ、「学校ではどうなんだ?」「家の手伝いしてるか?」などと聞いている。店内にやってきて「おっちゃん今何時?」と聞きに来る子どもには「今何時だ?」と問い返す。今の子どもの中には、小学生になっても時計の針の見方が分からない子どももいるからだという。奥さんも今日は学校で何をしたか、ということをいつも子どもたちに聞いている。校庭に流れる学校の放送が店にも聞こえてくるので「今日は運動会の練習どうだったの?」「みんな○○先生に怒られてたでしょ」などと子どもたちと会話を弾ませている。このように、夫婦は毎日の地道な働きかけの中で子どもたちを育んでいこうとしている印象を受ける。店に来ていた子どもが学校で問題ごとを起こすと、自分の子どもの事のように落ち込んでいる。ときには学校の教師たちの考え方と夫婦の考えが食い違うこともあるようだ。子どもたちの話になるとおっちゃんは言う。「俺と○○(奥さんの名前)が認められるのは何年後かなぁ。それまで(店が)潰れなければいいけどなぁ。」以前店があった場所は今空き地

のままである。おっちゃんは「あそこに何作るかな。バスケのコートかな。なんか遊べるとこにすっかな。そしてどうするつもりだって話だけどな。お金儲かんないのに」と笑っていた。



店から見た交差点の様子。
自動販売機の裏の空き地が以前店があったところ。奥はスーパー

A は地域の見張り番の役割を果たしている。そして店主夫婦が求心力となって、様々な世代、立場の人々が気軽に訪れることのできる場を提供しているといえる。

若林区にあるお店 B もおじさんとおばさんのご夫婦が営んでいる点、すぐ裏手に小学校がある点で A とよく似ている。このご夫婦の子どもたちもかつては客の子どもたちと店で遊び、店番などもしていたようである。B も、話の面白いおじさんと温厚なおばさんという夫婦の人柄もあって、小学生だけでなく部活帰りの中学生も店で長居をしていく。B はもともと日用品の卸業を営んでおり、8 年程前から駄菓子と玩具だけを売る駄菓子屋となった。以前の日用雑貨の卸業の経験を生かし、駄菓子の卸にも力を入れている。そのため店内の駄菓子の種類もとても豊富である。



B 店内の様子。駄菓子の種類がとても豊富である。入り口付近にベンチがある

「駄菓子ってのはほんとに儲けになんないよ。」といつもおじさんは言っている。しかし大手カラオケ店やゲームセンターからの需要は年々増えている。数百円分のパックとして駄菓子を卸しているため、子どもたちが来ない時間帯には袋詰め作業に追われている。

「子どもたちは気まぐれだから、すごい沢山くる日と、来ない日と、いろいろだね。」とおばさんは言う。子どもたちが多い日は店内がとても賑やかである。店内と外にベンチがあるが、放課後の時間帯はよく小学生の男の子がたむろして、駄菓子を食べたりトレーディングカードを見せ合ったりしている。女の子は比較的店内に滞在することが少なく、駄菓子を買って他の場所に遊びに行くことが多いようである。

店主夫婦は、子どもたちの名前や学年をよく把握している。常連だった子供はいまだに道で会うと分かると言う。「『(久々に会った高校生の女の子に)おまえそんなに化粧してもわかるぞ』って言ってやるんだ」とおじさんは笑う。おじさんは冗談をよく言う楽しい人で、小学校高学年、または中学生の女の子たちと談笑している光景がよく見られる。店内の奥で袋詰めの作業などをする傍ら、子どもたちに話しかけたり会計をしたりしている。

おばさんはとても温厚な人で、子どもたちにも優しく声をかける。お金を多くもっている子どもにはさりげなく「誰からもらったの？」「そんなにつかっていいの？」と聞く。息子が中学生なので、学校の行事のことや、授業のことなど、子どもたちの話題も

理解できるようである。小学生の男の子の中には当てものやトレードカードをしていて店内で騒いだりするが、ときにはおばさんも大きな声で注意する。

夕方になって暗くなると小学生たちは次々と帰っていき、代わりに部活帰りの中学生が店にやってくる。中学生は女子のほうが長時間店に滞在しているようである。学校であったこと、部活のこと、親の言動に対する愚痴などを店主を交えながら話している。

B でもよく見られるのが孫と共に来るお年寄りたちである。また夫婦の子どもが客としてやってくる子どもたちと同じ世代ということもあり、学校などの教育現場との付き合いや、近所付き合いから顔見知りの大人客も多い。

このように、駄菓子屋という商売を通じて店主は地域の人々と広く深くつながっている。地域だけでなく、駄菓子屋が学校や PTA ともつながりがあるのは、店主自身も地域に身を置き、自身の子どもを地域の中で育てている「親」としての一面を持っているからであろう。かつては「おばあちゃんの店」というイメージで語られてきた駄菓子屋だが、子どもたちの親の世代である若い夫婦が店を営んでいるという点は、新しい傾向であると言える。

（3）新しい駄菓子屋のかたち

駄菓子屋の多くは A や B のような小中学校の付近にあり、子どもや地域の人々との交流によって支えられてきた。しかし現在、新しく生まれた駄菓子屋の中にはそのような枠にとらわれない個性的な店も見られる。

岩沼市にある C は５、６年前に開店した店である。プレハブの建物に入り口がふたつあり、内装の半分は駄菓子屋、半分は居酒屋になっている。駄菓子屋と居酒屋の間には仕切りもなく営業時間帯も一緒で、店主が一人でどちらの客の相手もする。居酒屋に来る大人たちの中にはスルメなどの駄菓子をつまみに酒を飲むのを楽しみにしている人もいるそうである。一方子どもにとっても、夜遅くまで営業しているこの店は塾帰りにも立ち寄れる店になっているようである。しかし、一時期に比べると店に来る子どもの数も減ったね、とご主人は寂しそうに言う。




C 店内。左写真が居酒屋部分、右写真が駄菓子屋になっており、店内でつながっている

仙台市青葉区のビジネス街にある D は、店主曰く「子どもの来ない駄菓子屋」である。主な客層は中年層の大人たちである。古いたたずまいの外装と、昔のお面やブリキのおもちゃといった玩具や駄菓子が所狭しと並ぶ内装は、昭和３０年代の駄菓子屋を彷彿とさせる。多くの地元メディアにも「懐かしの駄菓子屋」として取り上げられており、それを見て遠方から訪れる客も多い。訪れる大人たちは「懐かしいなぁ」と感激して駄菓子や玩具を子どもや孫へのお土産に買って行く。子どもが単独で店にやってくることはほとんどなく、親に連れられて来店し、初めての駄菓子屋に少し戸惑っているような子どもの姿がよく見かけられる。50 代後半の店主は、様々な骨董品、玩具や絵本などのコレクターという一面ももっており、各メディアに度々登場する有名人である。自身も少年時代には駄菓子屋に通っていたそうで、駄菓子屋という空間にも思い入れがあるようである。

C、D のように大人の顧客を獲得した駄菓子屋は増えている。前述の F のようにファッションビルで女性客を獲得する駄菓子屋もあれば、昭和期の駄菓子屋の内装を再現した居酒屋も県内に数軒あり、多くの客で賑わっている。

一方、大人の入り込まない子どもだけの世界を保っている店もある。宮城野区にある E の前には、開店時はいつも１０台以上の自転車が乱雑に駐輪されている。店内は少し薄暗く、夕方になるとオレンジ色の裸電球が灯される。古めかしいレコードプレーヤーからポップスが流れていることもあり、店のガヤガヤとした雑音に溶け込んでいる。E は隣接する古民具店店主の息子さんが営んでいる。その影響もあって、少し傷のついた木製の棚や、着物のはぎれで作ったらしい座布団が、古いものの暖かみを感じさせる。

壁には店長の描いたイラスト入りの様々な貼り紙が貼ってある。駄菓子は店の壁際やレジ近くのいくつかの棚に分けて所狭しと並べてあり、上からは玩具やシールなどがぶら下がっている。コの字型になったカウンターに囲まれて店長が座る椅子があり、子ども達は様々な方向から駄菓子を買ったり店主に話かけたりしている。また店の端には布がつるされて隠れ家のようになったベンチや、一段高い座敷もあり、そこで男の子が駄菓子を食べたり、漫画を読んだりしている姿が日常的に見られる。レジも子ども専用に低くなっていて、大人が会計をしようとすると屈まなければならない。模様替えをするのが好きだという店主が作りだした独特な空間は「子どもたちの隠れ家」というイメージを感じさせる。




E 店内の様子。左写真が男の子たちの溜まり場。右写真は低くなっているレジ。

E の子どもたちはとても元気で活発である。しかし駄菓子屋を外で遊ぶための待ち合わせ場所にしていた A や B の子どもたちとは異なり、店内にいつまでも居座って漫画を読みふけったりノートパソコンでネットサーフィンを楽しんだりと、現代っ子らしい一面がよく見られた。彼らの金銭感覚にもそれは反映されている。E では、くじ付き菓子や金券くじを買って儲けた金額をそのまま使わずに、「貯金帳」というノートの自分のニックネームの欄に書き込み、「貯金」しておいて他の日につかうことができる。その他商品の品出しや店内の清掃をしたり、店主の昼食を買ってくると数十円分の買い物ができる「アルバイト」もある。これらは子どもたちが自然につくっていった制度であった。

他にも子どもたちのポラロイド写真やプリクラを貼り付けた「常連帳」は子ども同士の交換ノートになっている。また縁日の屋台などで見られる「型抜き」も難易度の高い

形から点数をつけ、子どもたちの間で大流行した。このようにE独特の遊びやきまりごとのなかには、子どもたちが自主的につくり出したものが多い。子どもたちは店主を「店長」と呼ぶ。放課後の忙しい時間帯は、あちこちから「店長！」「店長―！」と子どもたちの呼ぶ声がする。店長さんは積極的に子どもたちに干渉したりすることはない。子どもたちの取りとめのない話に相槌を打ったり、会計にきた子どもに軽く話しかける程度である。店長さんは「大人の席（子どもたちのスペースと分けたカウンター。しかし繁忙期には子どもたちが侵食してきている）」で煙草を吸いながら、子どもたちの面白い言動を観察してはいつも笑っている。このような関係が子どもたちが自由に店の決まりごとをつくっていく基盤になっているように思われる。子どもたちの中にも「自分たちがこの店を支えている、店長を助けている」という意識の強い子どもが多い。忙しいときには会計をしている店長を手伝ったり、下級生に様々なことを教えたりしている女の子のすがたもよく見られる。

このように、子どもたちだけの世界であるかのごとく見えるEだが、やはり「子どもだけを相手にしていては、店の儲けにならない」という現実を店長さんはよく理解している。Eも、後々は大人も集えるような場所にしたいと店長さんは言う。最近になってEでは小学校の体操着も扱うようになり、大人の客も度々見られるようになっている。

４．創り出される駄菓子屋

（1）「駄菓子を置く店」から「名乗る駄菓子屋」へ

フィールドワークを通じて、現代の駄菓子屋は各々多様な個性をもち、様々な経緯を経て「駄菓子屋」と呼ばれるようになったことが分かった。どの店も開店当初は店主に「駄菓子屋」という意識はなかった。Aは日用雑貨を販売しており、店の半分は駄菓子が占めているが、「A 商店」という名前のままであることからも、当初は日用雑貨店であったことがわかる。Aのように、日用雑貨店や酒屋、八百屋などが次第に駄菓子屋色を強めていくことはよくあるようである。

Dも、かつては蒲団店であったため、看板は「D蒲団店」のままである。Dが駄菓子屋になったきっかけは、蒲団屋に来る客について来る子どものために玩具を置きはじめたことであった。それが「懐かしい」とビジネスマンやOLが買って行くようになり、次第に菓子類も置くようになっていったという。一番初めに置いたのは「蒲団屋=綿」

にかけた綿菓子であった。それは丁度バブル期で、レトロブームが盛り上がっていた時期と重なっている。駄菓子やくじを置くようになると、近所の子どもたちも D にやって来るようになった。客の七割以上が男の子になり、店主曰く「客の質が落ちた」という。それから小学校高学年の男の子集団が店の前にたむろし始め、低学年の女の子や、玩具目当ての大人の男性が店に入りづらい雰囲気になってしまった。そこでくじやブロマイドをおくのをやめ、駄菓子も店内、店周辺ではなく家に持ち帰って食べること、と店の方針を転換した。それから子ども客の数は急激に減っていったという。それから客層の大多数を大人が占めるようになり、商品も駄菓子と玩具のみとなっていき（蒲団店としては、手ぬぐいやタオルを売っている程度である）D は今に至っている。

E の店長も、はじめは駄菓子屋をやるつもりなどなかったと話す。店長が E を始めたのは 4 年前の 2002 年のことである。初めの 1 年程は隣の両親が営む古民具店と共にやっていて、自作のＴシャツなどを販売していた。駄菓子を店の入り口に置くことに決めたのは開店 2 週間前のことである。「子どもも集まったらいいかなぁ。」という軽い気持ちからだった。しかし駄菓子の反響は大きかった。初日から子どもが大勢来店し、その後も店内が子どもで溢れるようになった。E の近所にも駄菓子屋はあったのだが、丁度その時期に店を閉めてしまい､そのことも関係するようだと店長は話す｡4 年たった今、E は「駄菓子屋」という看板を掲げている。「実はここ１、２年くらいですよ。やっと自分駄菓子屋だな～って思うようになったのは。」と店長さんは話す。

加藤（2000）は、郷土史に記された商店街の店の種類と店名の中で、「子供用小菓子店」だけが「約 20 店」とあいまいで、店名が明らかでない店も多いことに着目した。これを踏まえて、「駄菓子屋」という名称についてこのように言っている。

> つまり駄菓子屋とは、店の経営者である大人が、子どもたちを顧客とした子どもたちのための店を開こうと思って開いた店ではないのである。需要に応じて品揃えをしていった結果、子どもたちに駄菓子屋として認知されるようになっていった店をさしていたのである。（中略）‥数ある店の中から、子どもたちが自分たちの店、として認知した店が駄菓子屋になったのである（加藤：154-155)。

高齢者が営んでいた頃の「駄菓子屋」は、文房具店であったり、靴屋であったり、多くは駄菓子だけを商品としていた店ではなかった。何か別のものを扱う商店の傍らに、お年寄りが副業として菓子も売る店が多かった。そこに子どもが集まってくることで、自然に「駄菓子屋」と呼ばれる空間が発生したと言える。このように、駄菓子屋は店主

の意図だけで突如として生まれるものではなく、子どもを中心とした客がひとつの商店に働きかけ、それに店主が応えるという相互作用の積み重ねによって形成されていったことが分かる。

一方で、現在は駄菓子屋の多くが「駄菓子屋」と名乗る傾向にある。はじめは異なる商品を売っていたDも、後に駄菓子屋と名乗るようになっている。このことから、地域の子どもたちが駄菓子屋を見つけ出す時代は終わり、今は商店が自発的に駄菓子屋を名乗ることで客を呼び寄せる必要性が出てきたとも考えられる。これは高齢者の副業であった駄菓子屋を若い世代が本業として営むようになったため、大人や地域の外の人間も集客しなくてはならない現状が背景にあるだろう。また「昔はふつう、駄菓子屋と名乗りたがらなかったもんだ」というC店主の話からも、彼らが「駄菓子屋」と名乗るようになったことは、駄菓子屋が健全な店として認められるようになった社会の変化を反映したものであることも分かる。小さな商店である駄菓子屋も、社会からの影響も受けながら変化していることが見出せる。

（2）「作られた駄菓子屋」と「なってしまった駄菓子屋」

かつて身分の低い平民や高齢者によって営まれてきた小さな店、駄菓子屋は、減少と共に、新しい意味付けが成されるようになる。世代を越えたコミュニケーションが不足している地域社会の現状に危機感を覚える声に、人とのつながりが強かった過去を取り戻そうというノスタルジーが重なって、駄菓子屋を求める社会的風潮が生まれた。懐かしさの演出に特化したものや子どもの教育に重点を置いた活動に共通するのは、求められているものが「あの頃の駄菓子屋」であり、過去の再現に重きが置かれるということである。また、駄菓子屋の断片を切り取ったにすぎないイベントの中での駄菓子屋は、「どんな駄菓子屋」を客に提供するのか、という目的が明確である。そのため駄菓子屋は一瞬にしていとも簡単にできあがる。

しかしこれまで見てきた駄菓子屋は、今のかたちができるまで様々な段階を経てきた。特に地域に密着した駄菓子屋には、店主の意に反して子どもたちに見つけられ、いつのまにかできあがっていく過程が存在する。店主は商売として儲けなくてはいけないという現実と、客や地域とのつながりの中で彼らの要望に応えたいという気持ち、そして自らの店に対する思いの中で揺れ動き、常に試行錯誤を繰り返している。ここには、イメージが先行し、短期間で完成した「作られた駄菓子屋」がもつ明確な方向性は存在しな

い。だからこそ、多くの駄菓子屋が「子どもたちが集まってきて、いつの間にか駄菓子屋になっていた」という発生過程をたどるのである。店主の考え方や、子どもたちの求めるもの、そして親たちや地域が求めるものが混在して駄菓子屋が形作られている。そこではじめて地域の中での駄菓子屋の存在感が生まれるのであろう。そこから教育や地域の活性化といった効力が総体的に表れてくるのである。定義が曖昧で、主体も様々であるからこそ、フィールドワークで見てきた多様な個性を持つ駄菓子屋が存在している。そして、店は地域の中で存続していくため、常に変化を求められている。

そこから、大人が駄菓子屋を復活させようと創り上げた「駄菓子屋」と、地域密着型の「駄菓子屋」との相違点が見えてくる。前者が断片的で一時的な「作られた駄菓子屋」なのに対し、後者は包括的かつ現在進行形的な「なってしまった駄菓子屋」なのである。

５．終わりに

駄菓子屋という看板を掲げない近所の商店、都心の大規模なテーマパークの中にあるテナント、このどちらも人々は「駄菓子屋」と呼ぶ。このように一見異なって見える商店やイベントを「駄菓子屋」という言葉でくくることが出来るのは、「駄菓子を売っている」という共通点があるからだけではない。駄菓子屋のもつ側面が多様であるからこそ、「駄菓子屋」という言葉の範囲は広くなるのである。路地裏のちっぽけな存在であった小さな商店にこのような多面性が見出せるのは、その主な担い手が無限の創造力を持った子どもであったこと、そして子どもを介して様々な世代の人々が駄菓子屋というものに関わってきたという証である。

一商店を「駄菓子屋」にしているものは、駄菓子という商品（物質）だけでなく、駄菓子屋独特の雰囲気である。それは、店主と客の相互関係によって生まれた。フィールドワークで訪れた駄菓子屋の中には、イメージ先行式に作られた駄菓子屋もあるが、子どもたちが集まってきたことによっていつの間にか「駄菓子屋」となっていった店も多い。店主の方針と、訪れる子どもたち、あるいは大人達、そしてそれらを取り巻く社会によって、それぞれの駄菓子屋の独自性は支えられている。

引用文献

加藤理

1996　「子どもの文化・社会に果たしていた駄菓子屋の役割について」『子ども社会研究（The Journal of child study）』2　：103－116，日本子ども社会学会。

2000a　『駄菓子屋・読み物と子どもの近代』東京：青弓社。

2000b　「駄菓子屋と言う空間――子どもの金銭感覚形成の場としての(特集 子どもの金銭感覚)」『子ど+もの文化』32(12)：2－6　子どもの文化研究所。

松田道雄

2002　『駄菓子屋楽校－小さな店の大きな話・子どもがひらく未来学』東京：新評論。

新津タコ

1987　「レトロ・ブームの仕掛け人たちーよくわかるレトロ・ブームのしくみー」『言語生活』430：52－57

台場一丁目商店街

＜http://www.odaiba-decks.com/ichome/＞　2006 年 12 月 10 日取得。

だがしやオン･ザ・ウェブ

2006　「だがしや楽校」＜http://www.dagashiya-gakko.com/＞より　2006 年 12 月 8 日取得。

昭和の町

2006　＜http://www.showanomachi.com/index.html＞　2006 年 12 月 8 日取得。

新横浜ラーメン博物館

＜http://www.raumen.co.jp/home/＞より 2006 年 12 月 10 日取得。

Doña Mariana:
Una historia de vida de la mujer maya

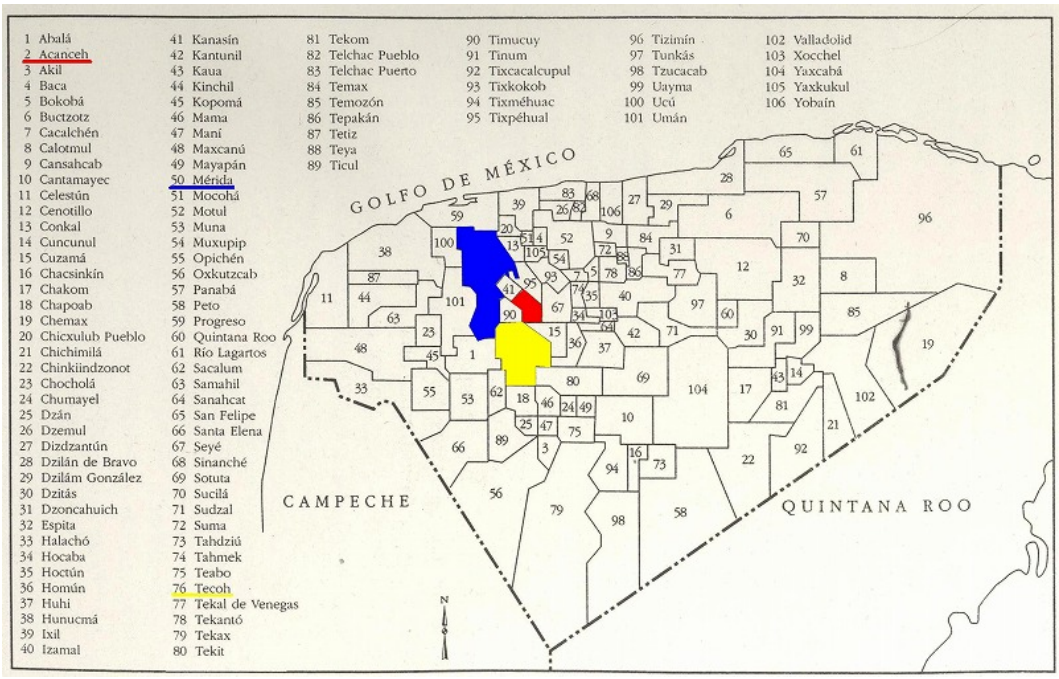
Akiko Ishibashi

1． Introducción

Este artículo tiene dos objetivos. El primero y principal es describir la historia de vida de Doña Mariana y su situación actual. Y el segundo es considerar cómo Doña Mariana ha vivido la vida como mujer maya en el contexto social de México.

Doña Mariana nació en un pueblo maya y actualmente tiene unos cincuenta años. Ella y sus familiares pertenecen a la clase social de ingresos bajos. Su marido es peón y gana poco. Por lo tanto, Doña Mariana tiene que trabajar como sirvienta en la ciudad de Mérida para ganar la vida así como lo hacen muchas mujeres mayas en el estado de Yucatán.

Este artículo está basado en la investigación realizada mayormente en el pueblo de Acanceh. Acanceh se encuentra a unos 30 kilómetros hacia el sur de la ciudad de Mérida, y tiene 13,166 habitantes de población. Viven allí Mariana, el protagonista de esta historia, su marido e hijos. Mariana nació en el pueblo de Tecoh, que se ubica a unos 10 kilómetros más hacia el sur. Ahí vive su padre todavía.



Dibujo 1: Municipios del estado de Yucatán

Fuente: Quesada 2001:257.

El trabajo de campo fue llevado a cabo desde el abril hasta el julio de 2005 y también en el mes de 2006. Durante este trabajo de campo se estableció una relación informal y amistosa con la doña Mariana, con la cual fue posible hacer entrevistas y observación participativa para conseguir datos en reconstruir su historia de vida. En el primer tiempo de investigación reuní información básica, y en la segunda ocasión en el 2006 hice entrevistas estructuradas para confirmar datos adquiridos en la primera investigación y recabar datos necesarios que le faltaban a la primera investigación. Por privacidad, los nombres usados en este artículo son seudónimos.

２． Historia de la vida de doña Mariana

(1) Época de Tecoh (1951---1966)

Mariana nació el 6 de diciembre de 1951. Sus padres se llaman León y Angela. Angela, su madre, dio a luz a todas las hijas en su casa. Mariana tiene dos hermanas y es la hija menor. En su infancia la familia era muy pobre. Ella habló acerca de esa época de la siguiente manera:

> *Siempre somos pobres. Pero en mi niña, más pobre, sí, más pobre. Siempre tuve hambre, pero no había comida. En la comida, solo comimos tortilla y atole. Tortilla con manteca, no comí carne.*
>
> *Pero en mi niña, no era mal para mí, porque estaba mi mamá. Todos estábamos en mi casa y, cuando quiera, podré dormir con mi mamá. Todos los días dormí con mis padres.*
>
> *Ahora, ya tengo nietos y cuando duermo, abrazo a ellos. Tan rápido pasar el tiempo.*

Su madre se murió, cuando Mariana tenía 4 años. Antes del parto se murió junto con su bebé, el hermano de Mariana. Mariana dice que si hubieran ido en busca de un doctor, habría sido posible salvar a su madre y el hermano. Pero la familia no tenía dinero para pagar al doctor. Sus parientes tampoco.

Después de la defunción de Angela, Mariana y sus hermanas se confiaron a sus tías. Vivieron separadas. Pero como sus casas estaban en Tecoh, podían verse frecuentemente. Mariana fue criada por la abuela y la hermana de León.

Al tener 6 años, Mariana empezó a estudiar en la escuela primaria. En esa época, en un pueblo maya, casi todos hablaban lengua maya. Mariana y su familia también. Algunos trabajaban en la ciudad de Mérida, y así empezaron a hablar español. Así que Mariana oía hablar español y pudo hablar un poco de ese idioma. Pero ella no sabía escribir ni leer español antes de entrar a la escuela primaria. Según Kunimoto (2003:254), los indígenas en México tienen problemas en escribir y leer español. El nivel de alfabetización entre los indígenas es bajo hasta la actualidad.

En la política de educación en México, el idioma oficial ha sido español. En 1917, se empezó la enseñanza gratuita en las escuelas primarias y para los indígenas también se llevó a cabo la educación en español apasionadamente. En 1944, hubo un movimiento nacional enfocado al sector analfabeto, en el cual la nación aceleró la educación en español hacia los indígenas (Shimizu 1982:382). La situación de recibir educación fue mejorando poco a poco, y Mariana gozó de los beneficios de este progreso en la educación. Por consiguiente su nivel de español es más alto que sus padres. Además, cuando Mariana era alumna del segundo año, en 1958, el gobierno empezó a distribuir textos gratuitos a los alumnos de escuelas primarias (Shimizu 1982:382). Por esta razón, ella sabe leer y escribir español mejor que su hermana mayor.

Evidencié una escena emblemática que muestra el nivel de español de Mariana y el de sus familiares, cuando Mariana fue a firmar los papeles de sucesión. Su padre y madrastra no sabían escribir sus nombres. Así que hicieron firmas con el dedo. La hermana mayor de Mariana no tenía seguridad de ortografía de su nombre y firmó con el dedo también. Sólo Mariana supo firmar. Esto indica claramente que la diferencia del entorno de la educación ha influido en su nivel de español.

A Mariana le gustaba estudiar, pero no tenía dinero para ir a la escuela secundaria. Por tal razón, al terminar la escuela primaria, teniendo 12 años, empezó a trabajar como ama

de llaves y al mismo tiempo empezó a aprender hacer *huipil*[1]. Como perdió a su madre en su niñez y la criaron su abuela y la tía, no quería molestarlas más. Así que aprendió hacer *huipil* de manera autodidacta. No ganaba mucho por el trabajo de ama de llaves ni en hacer huipiles. Pero Mariana tiene afección especial en esos trabajos, sobre los que me comentó de la siguiente manera:

> *Me gusta estudiar, pero sabía no pude estudiar más. Entonces, quise trabajar. Sí, me gusta trabajar. Desde niña, tuve que limpiar, tuve que lavar, tuve que cocinar. Pude hacer todas las cosas bien. Mi comida es más rica que otras cocinan.*
>
> *Hacer huipil, también. Me gusta ver bordaduras bonitas, y quise llevarlo, pero no tuve dinero para comprarlo. Ahora tampoco no tengo dinero, pero tengo huipiles bonitos que hice antes. Me gusta hacer huipil, ver huipil bonito.*

(2) Para Acanceh (1966---1980s)

En 1966, cuando Mariana cumplió 15 años, le hicieron la ceremonia de “quince años” que les celebran a las chicas para demostrar que ya alcanzan la edad adulta. Desde “quince años” las chicas se tratan como mujer y pueden vestirse de huipil bonito e ir a las ferias. En la feria de Tecoh, Mariana se encontró con Mario quien vivía en Acanceh. Mario se enamoró de Mariana y la cortejó muchas veces. En fin, ella aceptó su proposición de matrimonio. El mismo año se casaron. Desde el casamiento Mariana vive en Acanceh hasta la actualidad.

En la generación de los padres de Mariana, muchos novios se buscaban dentro del pueblo y mayormente los padres buscaban novia para su hijo. Cuando Mariana estaba en edad de casarse, ocurrió un cambio en esta tradición de casamiento. En 1948, el Instituto Nacional Indigenista se estableció y empezó a hacer carreteras en lugar de construir residencias indígenas. Los pueblos mayas se comunicaban con estas carreteras. Por este mejoramiento de comunicación en transporte, muchos jóvenes podían ir a las ferias de otros pueblos. En 1966, dos hermanas de Mariana ya se casaron con jóvenes de Acanceh. Mario,

[1] Huipil es la ropa tradicional de mujer indígena. Es un vestido blanco de una pieza con bordados. Debajo del hipil se usa una enagua llamada fustán.

el marido de Mariana, explicó sobre su primer encuentro así como lo siguiente:

Cuando fuí a casa de mi amigo, estuvo hermana de Mariana, por que ella es esposa de mi amigo. Hablamos acerca de casamiento. Mi amigo me preguntó "¿Tienes novia?" No tuve novia y quise ver nueva muchacha. Por eso, la hermana de Mariana me dijo "En Acanceh, está mi hermana. Ella tiene 15 años. ¿Quieres ver?"

En mi juventud, cuando había feria de otro pueblo, muchos muchachos subieron a caja de camión y fueron allá para buscar novia. Yo también. Entonces, fui a la feria de Tecoh, y vi a Mariana. Tan bonita. Fui a Tecoh muchas veces para verla y pedí a ella el matrimonio.

Después de empezar la vida en Acanceh, Mariana dio a luz a una niña. Pero la bebé se murió en un mes. Al cumplir 2 semanas, le salió un tumor en la espalda. Se lo quitaron una vez en el hospital, pero no se mejoró. Querían llevarla al hospital otra vez, pero no tenían dinero. Quince días después, la niña dejó de respirar. En aquellos tiempos en México, la mortalidad de niños estaba alta (López Reyes y Lozano Fuentes 1982[1973]: 376). Y a pesar de que la población de México era como cincuenta millones de personas, había sólo 937 clínicas para diez millones de personas (Shimizu 1982:375). La muerte de la niña de Mariana no es rara. En todos modos fue un suceso muy doloroso para Mariana y su marido.

Mariana superó la tristeza de la muerte de la primera hija y dio a luz a 5 niños dentro de 11 años: 3 varones y 2 niñas. En la década de los setentas, las mujeres mayas daban alumbramiento a entre 5 y 9 niños (Elmendorf 1976:94). Mariana tuvo 6 niños. Al parir a Benjamín, tuvo que tener una operación cesárea, y también se le quitaron la matriz para anticoncepción. En México, antes de 1973, la anticoncepción fue ilegal (Kunimoto 2003: 249). Desde 1940 hasta 1970 la población de México se aumentó en 2.5 veces (Kunimoto 2003:254). Por lo tanto, desde 1970 el gobierno de México empezó una política de "regulación al alumbramiento" y en 1974 despenalizó la anticoncepción (Kunimoto 2003:249). Muchas mujeres querían controlar la natalidad, pero existía una tradición en los pueblos mayas de pensar que la contracepción era una culpa (Elmendorf 1976:97-98). Muchas mujeres aprovecharon esa política del gobierno en la regulación de la población.

Mariana también utilizó la implementación de la política anticonceptiva del gobierno.

(3) Época de trabajo como ama de llaves (1980s---2003)

Después de alumbrar a Benjamín, Mariana empezó a trabajar mucho como ama de llaves. En México, el trabajo como ama de llaves es muy común entre las mujeres del sector bajo. Muchas mujeres que no tienen estudio trabajan así. Son manos de obra barata muy importantes para las casas del sector medio y alto en México (Kunimoto 2002:328)".

En una semana, 5 días trabajé y 2 días pasé con hijos en mi casa. 3 días trabajé con doña Ana, 2 días con doña Blanca. Doña Ana era muy espléndida y muchas veces me regaló algunas cosas. Y ella siempre reconoció que trabajé bien. Cociné bien, limpié bien. Muy buena onda. Hace 3 o 4 años, ella me dio 150 pesos[2] *cada día. Trabajo de su casa me ayudó mucho. Pero, en 2003, doña Ana y su familia se fueron por la deuda de su marido. Él hizo ruleta. Algunos días ganó mucho mucho mucho. Pero otros días, perdió más. Por fin, ellos se fugaron. Cuando doña Ana salió, ella me dejó la televisión. Ahora esa tele está en casa de mi papá.*

Ana era buena patrona para Mariana, pero se fue a un lugar desconocido. Por la huída de la familia de Ana, Mariana tuvo que sufrir la pobreza, porque no consiguió otro trabajo. El trabajo como ama de llaves en general se consigue por la presentación de conocidos, porque la confianza es muy importante en este trabajo. Mariana me contó un caso sobre la confianza.

Cuando me encontré con doña Blanca, ella estuvo en la calle, enfrente de su casa. Ella estaba haciendo encaje. Estuve buscando trabajo y pregunté a doña Blanca. "Buenas tardes, señora, ¿está buscando muchacha para trabajo de la casa?" Ella buscaba muchacha para su casa justamente y empecé trabajar con ella. Hace más de 20 años. Al principio, no tuvimos confianza, así sólo hice lavado de ropa. Ella limpió la casa

[2] En 2005, 10pesos eran equivalentes a un dólar americano.

porque en la casa había objetos de valor. Ya puedo hacer todas las cosas de su casa.

En menos de 2 o 3 años desde empezar trabajo, doña Blanca me hizo llorar. Cuando estuve limpiando la casa, ella me preguntó. "No hay un plato, falta uno. ¿Sabes?" Ella me dudó claramente. Entonces, dije. "No sé, ni robé. No tengo madre, crecí con mano de tías, pero nadie me enseñó robar. Mi mano no sabe robar." Llorando, llorando, llorando. Doña Blanca sólo me dijo, "Está bien." Ese día cuando salí de su casa, ella me pagó dinero, pero menos que siempre. No pude decirlo a ella porque estuve muy triste.

Ella reconoció que se lo hizo porque era de familia humilde. La relación entre la patrona y el ama de llaves es difícil. Pero al pasar mucho tiempo, Mariana ganó confianza de doña Blanca. Ya le gustaba su trabajo.

Tengo mucho trabajo, y ya me cansé. Pero el trabajo en sí me gusta. Hago bien. Me gusta cocinar, limpiar, lavar, pinchar. Y me gusta criar mis pavos y gallitos. Claro, me gusta cuidar mis nietos. Me gusta trabajar, me gusta cocinar, me gusta hacer huipil, si no hay mucho trabajo.

Al terminar la escuela, Mariana no tuvo opciones en la vida. Pero se ha venido disfrutando el trabajo y ha llevado a cabo ganar dinero para sus hijos. Pudo sufragar hasta los gastos de estudios de los hijos quienes terminaron la escuela secundaria[3].

(4) La vida de Mariana actual

En 2005, Mariana vive con su marido, la familia de hijo mayor, la familia de tercera hija, el segundo hijo y el tercer hijo. En total, 12 personas viven en su casa. La casa tiene una sala y dos habitaciones. Una habitación para la familia de hijo mayor, otra para la de la tercera hija. Mariana y el tercer hijo duermen en la sala. Su esposo y el segundo hijo duermen fuera de la casa en el patio. Todos se duermen en hamacas.

[3] En México, la enseñanza secundaria obligatoria y gratuita sólo comenzó en 1996 (Kunimoto 2003:383).

El segundo hijo tiene esposa y niños, pero ahora vive separadamente. La familia de la tercera hija tenía una casa, pero la perdió por el huracán. Ella y su esposo trabajan en la misma fábrica, y están ahorrando dinero para comprar una nueva casa. Benjamín, el tercer hijo de Mariana, es soltero. Entre los hijos, solo la tercera hija le entrega dinero a Mariana, porque ella cuida a 2 niños de su hija. Y los otros no dan dinero. Con esto Mariana se queja.

La casa es una construcción de hormigón y de una sola planta. Antes estaba hecha de palos y adobes, pero se cayó por el huracán. Después del huracán, el gobierno recomendó construir casas de hormigón. En su casa, no hay baño ni cocina. Una vez, Mariana ahorró dinero para construir el baño, pero tuvo unas operaciones y tuvo que sacar dinero del ahorro para pagarlas. En el traspatio, detrás de la casa, hay un lugar con 2 fogones y una mesita que sirve de cocina. Mariana quema la basura en ese fogón, hasta el plástico.

Las comidas son muy importantes para Mariana. Desde antes hasta la actualidad, ella siempre trabaja mucho y no puede dormir mucho. Temprano por la mañana, al cantar los gallitos, se levanta y les da comida. En la noche hace huipil. Por lo tanto, ella dice, el origen de su energía es comida. Cuando yo estaba enferma por la gastritis, Mariana me dijo “Cómelo, cómelo. Estás débil porque no tienes nada en tu estómago”, y me dio mucho de comer. Y siempre me decía “Cuando estás débil, es porque no comiste mucho. Come, come, come.”

Mariana cocina todos los días, y no quiere comprar comidas. Cuando tiene dinero, hace 2 o 3 platos con carne y verduras. Cuando no puede hacerlo, hace sólo una sopa con verduras. Tenga o no tenga dinero, sabe hacer comidas ricas. En cocinar, prueba la comida sin falta, y no la pone en la mesa hasta que no esté de su agrado.

> *Somos pobres, no tenemos dinero para preparar comida de lujo. Ni modo. Pero no quiero comer comida no rica. Puedo cocinar bien. ¿Mi comida es tan sabrosa, no? Entonces me gusta comer.*

Por el último veremos el servicio médico que ha recibido Mariana. A ella la operaron 3 veces por enfermedad, y tuvo que gastar mucho dinero. En México, el sector sin empleo no puede inscribirse al seguro social. Por eso los pobres no tienen ayudas

económicas al enfermarse y tienen que pagar mucho para las enfermedades graves (Yamaguchi y Matsuoka 2004: 73).

Mariana utiliza el servicio médico del gobierno que ofrece consulta médica, receta médica y vacunaciones para los pobres. Este servicio se hace en una junta del pueblo que se llama “Junta de Oportunidad”. Mariana asiste a esa junta y recibe un analgésico para el dolor de cabeza y una medicina para la hipertensión. Ella recibe otro servicio también, un subsidio para el sector pobre. Este servicio le da 200 pesos a la gente de ingresos bajos cada 2 o 3 meses.

El servicio social en México no está avanzado mucho, pero Mariana lo utiliza lo más posible.

３． Conclusión

Mariana ha recibido en la vida mucha influencia de la sociedad mexicana. Por ejemplo, en la enseñanza, la selección de trabajo, el casamiento, la regulación del alumbramiento y la asistencia médica. El gobierno mexicano ha tratado de integrar a los indígenas a la sociedad nacional. Ha implementado la enseñanza en español para los indígenas vehemente. De tal manera, Mariana llegó a saber escribir y leer español mejor que sus padres y hermanas. Por la ampliación de carreteras a los poblados indígenas, los indígenas tienen mayor facilidad y oportunidad en tener comunicación con otros pueblos. En este contexto Mariana llegó a conocer a Mario y se casó con él.

Sin embargo, a pesar de recibir mejor enseñanza, no hubo otra manera que tomar el mismo camino de ser mujer maya. Por su estudio aun bajo de nivel primario y el origen étnico, sólo puede trabajar como ama de llaves y gana poco. Ésta es la realidad de Mariana y muchas de las mujeres mayas. Los indígenas mayas ya no viven aisladamente de la sociedad mexicana, pero no pueden ganar la vida como lo hacen otros que tienen altos estudios.

Por esta misma razón, es natural que muchos indígenas, sobre todo de ingresos bajos, se sientan una sensación de impaciencia. No obstante doña Mariana no muestra frustración hacia la sociedad mexicana. Es cierto que alguna vez sintió pobreza e impaciencia. Pero también es cierto que encuentra alegrías en la vida. Ella no tiene muchos bienes, pero disfruta la vida a su manera. Con seguridad, en su vida ha habido muchas

resignaciones, pero para ella lo más importante es que ahora ella misma está viviendo con sus deleites. Mariana vive la vida como mujer maya por su propia iniciativa.

Referencia

Elmendorf, Mary Lindsay

1976. *Nine Mayan Women: a village faces change*, Cambridge, Schenkman Publishing Company.

Kunimoto, Iyo

2002. *Mexico no Rekishi*, Tokyo, Shinhyouron (en japonés “Historia de México”).

2003. “Mexico no Shakai to Josei --Shakai no Minshu-ka to Byoudou wo Mezasite--,” en *Laten America Atarashii Syakai to Josei*, Iyo Kunimoto (ed.), Tokyo, Shinhyouron (en japonés “La Sociedad y las Mujeres de México – En Busca de una Democratización Social e Igualdad”).

Lopez Reyes, Amalia y Jose Manuel Lozano Fuentes

1982. México: Sono Hitobito no Rekishi, Tokyo, Teikoku Shoin (*Historia de México: De la Época Prehispánica hasta Juárez*, Companía Editorial Continental, S. A., 1973).

Quezada, Sergio

2001. *Breve Historia de Yucatán*, México, D.F., Fondo de cultura de económica.

Shimizu, Tooru

1982. “Mexico no Kyouiku Jijou” Lopez Reyes, Amalia y Jose Manuel Lozano Fuentes redacran, Mexico – Sono Hitobito no Rekishi, Tokyo, Teikoku Shoin (en japonés “Circustancia Instruida de México”, *Historia de México: De la Época Prehispánica hasta Juárez*, Companía Editorial Continental, S. A., 1973).

Yamaguchi, Hidehiko y Hiroko Matsuoka

2004. “Doukou Mexico niokeru Bundan sareta Hoken Iryou Sistemu”, Kaigai Syakai Hoshou Kenkyuu, 148, 68-77 (en japonés “Movimiento Sistema de Sanidad Médica Cortaba en México”, *Estudio de Seguro Social en el Extranjero*).

実践・継続・転換
―それぞれのまちづくり―

佐藤　恭平

１．はじめに

「まちづくり」という言葉、そしてその活動は、高度経済成長期以降、地域主義や地方の時代という主張が叫ばれるようになったことを背景に一般化し始め、今やブームといっても過言ではないほど全国各地に広がっている。

本研究の目的は、東北地方のある都市の中の R 町という地域を事例として、実際の「まちづくり」という動きがいかに理解できるのか、また、R 町に関わる各個人、各集団にとって、それぞれの「まちづくり」がどのような意味を持つものかを明らかにすることである。

研究方法としては、表 4-1 に挙げたような R 町におけるさまざまなイベントに対してフィールドワークを行った。その際には参加者に適宜インタビューを行い、参加できなかったイベントについては後日インタビューで補った。さらに、新聞記事や雑誌などで R 町に関する情報を収集した。なお本文中に登場する個人名・集団名等は全て仮名である。

２．研究対象地域とその現状

本研究の事例である R 町は 2005(平成 17)年現在、700 世帯弱、人口 1000 人弱が居住する、商店街を中心とした地域である。商店街にはさまざまな業種が存在し、古き良き時代の商店と新しくオシャレな商店が上手く同居しているため、外部からの評判は良い。また、下町風情を残しながらも、都市の中心部にも近く、電車やバスといった交通の利便性も非常に良いという、住民にとっては理想的な環境にある。

しかし商店街の現状を厳しいと感じている内部の人々は少なくない。江戸時代には藩との関係で特権的な地位にあった商店街も、現在では全国の多くの商店街がそうであるように、経済的に疲弊した状況にある。例えば、交通手段の発達により郊外に買い物に行く人が増えたために客足が減少したり、ただ通り過ぎるだけの場所になってしまったりしている。また、シャッター街というほどではないが、多少の空き店舗も存在する。さらに深刻な問題として後継者不足がある。ある町内会長は「自分の家の周りに限っても、高齢の親子で店をやっていて、しかも子どもが独身という店が何軒かある。20 年後くらいにはどうなっているか想像できない」と話す。このように R 町は、とくに商店街としての活気が薄れつつある。そして、外部が考えるよりも、内部から見た R 町の現状はずっと厳しいといわざるを得ない。

そうした状況を打破するために、20 年ほど前から「R 町を途中下車するまちにするための」さまざまな活動が始まった。その過程で、R 町は「まちづくり」が盛んなまちとして各種メディアを始めとした外部から評価されるようになっていった。しかし、その「まちづくり」の象徴的存在であった音楽祭が 2006（平成 18）年夏、20 回目にしてその歴史に幕を閉じた。そのため、R 町に関わる人々は、2007（平成 19）年以降何をすべきか、何が必要なのかということを考え始めている。そういう意味で、R 町は大きな転換期を迎えている。

３．まちづくりの主体

R 町において、「まちづくり」を行っている人々は複数存在する。そこで、「町内会」、「R 町商店街振興組合」（以下、組合）、「R 町新鮮組」（以下、新鮮組）という 3 つの組織と、A さんという個人、その周辺に存在する B 寺・C 小学校・行政というような分類を用い、その特徴と活動の詳細、組織の構成員の考え方、内外からの評価などについて整理する。

（1）町内会

R 町には 700 世帯弱あり、それが、4 つの町内会に分けられている。さらに、その上位組織として、R 町を含めた 12 の町内会からなる連合町内会がある。

「まちづくり」という観点からすれば、一般的に町内会の活動は、集会所や公園など

の公共物の管理やごみ処理など、行政の仕事を補完するハード的な活動が多いといえる。他にも、祭りや防犯活動といったソフト的な活動も行われている。R 町で行われている活動については、4 つの町内会のうち、第一町内会長と第四町内会長にインタビューすることができたので、それを参照しながら議論する。

R町町内会全体としての「まちづくり」は、第四町内会長が「第四町内会は、R町の玄関であるので、景観やクリーンな雰囲気を維持するためにも、カラスとゴミの問題は解決しなければならない。実際、表通りでは毎日ゴミ拾いをしている方も多くいる」と話したり、「タバコのポイ捨て禁止の張り紙を張ったり、ゴミ拾いをしたりと、まちの美化運動に力を入れている」と第一町内会長が話していたりするように、他の町内会と同じく、ハードの整備活動がメインになっている。この他にも、「警察署や駅の誘致」といった地域独自の活動にも取り組んでいる。さらに、夏祭り[1]、学区民大運動会、市民センターフェスティバルという祭りも実施されている。これらはまちを外部にアピールするというよりは、町内で完結する活動である。組合側からは「自分たちが今までしてきたR町を外部に発信するような活動は本来、町内会の仕事ではないか」という意見もある。それができれば理想的なのかもしれないが、加盟者が比較的少数であることや高齢者が多いこともあり、機動力がないため、積極的な「まちづくり」を行うことは難しいようである。また、「変わらずにいるということを継続することだって立派なまちづくり」と話す町内会長もいる。そういう意味で、町内会の「まちづくり」やそれに対する認識は組合、新鮮組を含めた商店街のものとは明らかに異質なものであろう。

（2）R 町商店街振興組合

R 町商店街振興組合は、1987（昭和 62）年に法人化され、「商興会」から現在の名称になった。現在は商店街の約 140 店舗のうち、100 店舗弱が加盟している、文字通り商店街の中心団体である。マスコミや書籍などでも「元気な商店街」として取り上げられている。

しかし、内実を厳しいと感じている人々は少なくない。実際、インタビューをした人々からは「経済的に余裕がない」とか「商店街全体の体力の限界」というような声が多く聞かれる。また、「お金にならない活動はしない。まちづくりは商店街の仕事ではない。

[1]R町周辺では、びしゃもんさん・おこんじんさん・愛宕神社といったまつりが行われている。

そもそもこの法人の目的は組合員への利益の還元であり、費用対効果が低い活動は無意味である」と話す人もいる。もちろんそうはいいながらも、新しいイベントを考えたり、ローカルヒーローのキャラクターを案出して商店街をアピールしたりという活動は日々続けている。しかし 2007（平成 19）年以降、ポスト音楽祭として何をするかは暗中模索の状態である。そういう意味では、組合の活動は転換期を迎えている。しかし、「結局 R 町は仲良し集団なのさ。だから大丈夫」と自信を持って話す人がいる。また、後継者が不足している中でも、前理事長であった A さんが抜けた後も、おまつりの実行委員などは世代交代がスムーズに進んでいるし、「後継者不足だとするのはナンセンス。そもそも後継者などもともと存在しない。やるといった人間が後継者。自分の会社がしっかりしていればそれでいい」という意見もある。以上のように厳しい状況にはあるし、たくさんの困難があるが、この組織が、この転換期、そして今後の商店街において重要な役割を果たすことは間違いない。

（3）R 町新鮮組

R 町新鮮組は、2000（平成 12）年に結成された「まちづくり」の任意団体である。代表は D さんだが、活動の主体はほとんど A さんで、他のメンバーは裏方役である。現在 R 町で行われているイベントは、A さんが組合の理事長だったころからあたためていたものが多い。そのことに関しては、「組合の理事長時代に発案したイベントを続けるために作ったのではないか。組合も私物化するきらいがあった」というような辛辣な意見もある。しかし D さんは、「法人ではないので何でもできる。組合にはできないことができるし、ダメとなったらすぐに取りやめにできる。柔軟性がある」と話す。そういう機動力や実行力の高さという意味で、R 町の「まちづくり」に対するこの組織の功績は大きいといえる。実際、表通りでは、新鮮組のポスターが掲示されているのをよく見かけるし、さまざまなイベントを頻繁に行い、マスコミを利用した PR 活動にも積極的に取り組んでいる。もともとこの組織は、組合での活動に限界を感じて結成されたこともあり、「まちづくり」に対する熱意は並々ならぬものが感じられる。その熱意が実ったのか、2006（平成 18）年度の「とっしょりのファッションショー」や「温故知新の旅」（表 4-1 参照のこと）などは天気にも恵まれ、行政からの援助も多く、「大成功！」と A さんは満足している。また、D さんも

「新鮮組設立の目的通り、コミュニティと R 町とを結びつけて、お互いに住み良い

街作りを微力ながらやって来たと自負している。広域、狭域に拘らず、住民或いは市民一般を巻き込んだ活動はまちおこしという観点から一定の成果を挙げたと思う。また伝統的行事の発掘、継承をやり、地域連帯の意識興隆に寄与して来た。又、青少年健全育成に役立つべく地域の少年の面倒を看ているリーダーを通じ、物品提供や時には資金の援助を行って来た」

と述べているように、一定の手応えや自負があるようである。しかし、高齢化や、構成員間の意見の相違も出始めている。「もう解散する。誰も手伝わねんだもの」という不満の声もあれば、「新しい町内会の形（サークル）になっていくのが得策ではないか」との声もあるなど、組織自体が転換期にある。

（4）A さん

A さんは R 町における「まちづくり」の代表的な存在であり、R 町という地名は知らなくても、A さんのことなら知っているという人がいるほど有名な人物である。本人の言葉を借りれば、「今の R 町商店街の状況を打破し、R 町の観光地化を目指している」人物である。実際、音楽祭やえびすこ（恵比須講）などのイベントを発案し、新鮮組を結成したり、自分のお店の事務所をまちづくり研究所にしたりというように精力的に R 町を外部にアピールしている。また、個人新聞を発行したり自分のお店をまちの宣伝のために使ったりというように個人レベルでも活発に活動している。その功績が認められて、2006（平成 18）年度の市の市制功労賞を受賞し、市内の管弦楽団からは感謝状が贈られている。もちろん、A さんの「まちづくり」はここで終わりなどではなく、これから先も R 町を盛り上げるために大きな役割を果たす人物であろう。

（5）B 寺・C 小学校・行政

R 町の東端に位置し、組合員でもある B 寺は、境内中央部に毘沙門天王を祀る毘沙門堂があることから、「びしゃもんさん」と呼ばれ、古くからまちの人々に親しまれてきた。そんな「びしゃもんさん」は、現在でもまちの要としてさまざまな場面で話題に上る。例えば、「毘沙門天王は R 町の守り本尊なので、毘沙門天王を利用したイベントで商店街の活性化をしたい」と組合理事長が語れば、「やはりびしゃもんさんを中心に考えていくべき」と話す人もいる。また、B 寺の住職も

「最近組合の幹部に聞いて初めて商店街の厳しい現状を知った。前々から、びし

> ゃもんさんがR町の要だと地域の人々にいわれ続けてきたが、今までは逃げていた。例えば、びしゃもんさんをお参りにくる人の相手や祈祷・お祓いなどを全て引き受けていたら、それに忙殺されるのは目に見えている。が、何かをすべきなのかもしれない。現在のびしゃもんさんをもっともっとR町の要にふさわしくできれば理想的」

と話している。このように、R町の人々にとっての「びしゃもんさん」はまさに要であり心の拠り所なのである。

C小学校も、違った意味でまちの中心、顔である。まず、位置的にR町の入口にある。さらに「自分たちがもっている地域の思い出のようなものを今の子どもたちももてるだろうか（中略）後継者問題の基本は、親が子どもにどのような日常を見せるかによって決まる」（中沢 2001:v,34）といわれるように、次代を担うべき人材が集まる場所でもある。また、C小学校は、町内のイベントに対してもかなり積極的に関わっている。

行政については、「行政ともっと仲良くしてかなきゃな」とAさんが話すように、関わり方によって、補助金の有無だけでなく、最新の情報提供などの利益をもたらす存在である。とくに、観光コンベンション協会は「温故知新の旅」と名付けられた地域探訪イベントへの協賛や今後のR町が目指す「観光地」に関係してくるデスティネーションキャンペーン[2]を実施するなど、これからのR町にとって欠かせないピースになる可能性がある。

4．主なまちづくりイベント

ここではR町の「まちづくり」の活動例について、集団毎にいくつか列挙し考察を加える。

（1）町内会

町内会の主催イベントとしては、3-(1)で挙げた、「夏祭り」、「学区民大運動会」、「市民センターフェスティバル」がある。これらはイベント自体の規模、集客数や運営に関わる人員の面でR町において最大級のイベントである。

[2]その地域の新しい魅力を発見するための、さまざまな企画が催される。

夏祭りについては、町内会よりも、組合や新鮮組のメンバーが主体的に準備や運営に関わるが、彼らの多くは町内会にも加入しているので、町内会にとって大きなイベントといえる。

学区民大運動会、市民センターフェスティバルについては、町内挙げてのイベントであるが、出店や出し物は、商いに関わるということもあり、組合や婦人部、新鮮組のメンバーによって行われていた。

表 4-1　R 町の主なイベント

5 月	R 町探訪の旅（新）・七夕作り開始（組・新）
6 月	とっしょりのファッションショー（新・行）
7 月	おまつり・音楽祭準備（町・組・新）
8 月	びしゃもんさんのおまつり・音楽祭・七夕飾り付け（町・組）・ ダウンタウンコンサート・ラジオ体操（新）
9 月	R 町寄席・R 町を語る会（新）
10 月	R 町学区民大運動会・R 町市民センターフェスティバル（町・組） カリスマ観光ガイドと行く R 町温故知新の旅（新）
11 月	えびすこ（新）
12 月	もちつき大会・年末売り出し
1 月	ドント祭・裸参り（組・新）
2 月	節分祭（新）

［() 内は主催団体名 町：町内会 組：組合 新：新鮮組　行：行政］

出所：筆者作成

上記以外にも、町内会は構成員の数が多いということもあり、間接的なものも含めれば、多くのイベントに関わっている。しかし、「変わらずにいるということを継続することだって立派なまちづくり」という先の町内会長の言が示すように、その活動は新しさよりも継続や維持を重要視している。

（2）組合

組合も多くのイベントに関わっているが、その中でもメインとなるのは音楽祭とローカルヒーローによる PR 活動である。

音楽祭は、2006(平成 18)年まで 20 年の歴史の中で「まちづくり」の象徴にまでなった。開始当初は理事会も反対多数で、準備や運営も試行錯誤の連続であったそうだ。しかし毎年繰り返すうち、それぞれが能動的に関わるようになり、イベントとしての完成度は上がっていった。

実際の流れとしては、約 1 ヶ月前から演奏者である管弦楽団との本格的な打ち合わせが始まり、それと並行してコンサートの舞台設営が行われる。2006（平成 18）年度の設営には半日かかり、毎年のことでまちの人々は慣れているとはいえ、大仕事であった。また、会場の飾り付けや客席の設営、出店の準備なども行われ、当日は約 700 人の聴衆が集まった。演奏終了後には Beer パーティが開かれ、とても夏祭りらしい光景が展開された。以上のことからもわかるように、このイベントは入念な準備が行われ、聴衆からの根強い人気もある。アンケートを行ったところ、まだ終わってほしくないとの声も多く聞かれた。しかし、R 町の知名度を向上させ、夏の風物詩となった音楽祭は、同時に経済的な疲弊という負の遺産も生じさせた。商店街の年間予算の半分を必要とするこの音楽祭は、年々、得るものより負担のほうが増大していったのである。

そうした費用対効果の低さを改善するものとして発案されたのが「R 町マン」というローカルヒーローである。簡単にいえば、組合の若いメンバーが R 町マンというキャラクターに扮し、まちのクリーンアップ活動やパトロール、さまざまなイベントへの参加をするというようなものである。この活動は、行政からの補助金 100 万円を受けたとしても、必要経費は 5,6 万円であり、商店街の財政にとって実質的なプラスをもたらす。そういう意味ではまさに組合の実情に適っている。

以上のように、組合の活動は、その性格上、経済的な側面が重視される。そのため、R 町の PR だけでなく、さらにそれを利用して、商店街に対して利益として還元できるような活動を模索している。

（3）新鮮組

新鮮組の活動の代表例としては、「えびすこ」、「とっしょりのファッションショー」、「温故知新の旅」が挙げられる。

えびすこというのは、旧暦の 10 月 20 日に行うもので、恵比寿と大黒天を祀り、知人・親戚などを招いて祝宴が開かれるのが通例である。R町では恵比寿に扮したAさんが子どもたちを先導して、「えびすこのおフナようがすか」と、掛け声をかけて、町内の商店を練り歩く。子どもたちは、市内にある大黒神社で祈祷してもらった御札を配り、釣ってきたフナ[3]を 1 軒の商店につき 2 匹売って、小遣い稼ぎをする。そういう意味では、この行事には子どもたちに商いについて教えるという目的もある。また、実際的な意味としては、集まったお金を次のイベントの準備金に当てるということもある。

とっしょりのファッションショーには、のべ 400 人近くの人が訪れた。「とっしょりであることに誇りをもつ」をテーマに、地元の方や応募されたお年寄り 30 数人がモデルとなり、さまざまな衣装で登場した。このイベントは、マスコミ各社に取り上げられたこと、また準備段階のコンペにおいて 50 万円が上限の補助金を 44 万円獲得したことなどから、今までになく成功したイベントだと A さん自身も手ごたえを感じている。

温故知新の旅は、カリスマ観光ガイドに任命された方の案内によって R 町の名所旧跡を回り、教会で音楽を聴くというような流れで行われた。運営に関しては、全く問題がなかったわけではないが、A さんが何度も「今年は全部上手くいった」と話していることや、新聞に好意的な投書が寄せられたことからもわかるように、少なくとも、主催者と参加者には一定の満足があったといえる。

以上のように、新鮮組の活動は、R 町を外部にアピールすることを意図している。実際、上記のイベントは全て、マスコミによって取り上げられ、新鮮組の狙いはかなり達成されたといえる。

５．それぞれのまちづくり

ここまで R 町における「まちづくり」の詳細を記述してきたが、「まちづくり」に対する人々の認識や反応、今後の展望などには各個人、各集団によってギャップがある。そして当然ながら、それぞれにとって「まちづくり」が持つ意味にも違いがある。

例えば、R 町で自分たちの活動を「まちづくり」だと明言しているのは新鮮組だけである。もちろん新鮮組は「まちづくり」団体なので当然かもしれないが、マスコミなど

[3]以前は川でフナが釣れたが、現在は養殖場から買ってきている。

で、「まちづくり」が盛んで元気なまちとして評価されているR町にあって、内部の人々は外部の人々とは全く異なった認識を持っていることには驚かされる。さらに、内部でも「まちづくり」に対する姿勢はかなり異なっている。そしてその方法は各個人、各集団によってさまざまで、それぞれのやり方に対する不満も顕在化している。

そこで、それぞれの集団のメンバーに対して同じ内容のアンケートを行った。その内容とは、①R 町（商店街）の現状について、②R 町における「まちづくり」について、③R町に対する想いやこれからの展望について、である。この3つの質問に対する回答をそれぞれ整理する。

（1）町内会（代表的意見）

①R町（商店街）の現状について

お店の出入りが激しく、新しい店が入ったと思ったらなくなり、また別の店が入るので、シャッター街という印象はないが、全体的な活気は薄れてきている。交通の利便性の高さは町内会にとってはありがたいが、商店街にとっては足枷になる部分もあるかもしれない。

また、全国的に見ても一般的なことだが、とくに昔からの商店では後継者問題がある。

②R町における「まちづくり」について

町内会としては、タバコのポイ捨て禁止の張り紙を張ったり、ゴミ拾いをしたりと、まちの美化運動に力を入れている。また、子ども会としては、10 月 1 日の学区民大運動会がメインイベントである。

新鮮組に関しては、A さんのような人物も必要だし、放送局のようなものであると考えている。そのおかげで、「楽しい場所に行きたいなら動物園かR町に行け」などと評されることもあった。それはそれでありがたいが、浮かれすぎるのは良くない。さらに、キャッチコピーや音楽祭など、やっていること自体は悪くないし、何もいうつもりはないが、やはり組合、ひいては町民から離反したような形ではまちはつくれないのではないだろか。やりたいことをなりふりかまわずやっても、多くの人はついてこないし、全員とはいわずとも、大半の人が賛同するような雰囲気のまちがあってこその新鮮組であろう。

また、できることなら町内会としてもまちを盛り上げたいし、そういう活動を継続

したいが、若い人の加盟者が少ないことなどもあり、なかなか難しい。だからというわけではないが、何か特別なイベントをしたりまちづくりしなければと騒いだりしなくても、まち全体がまとまり、それぞれが仕事に専念し、住民の満足度が高ければそれで構わないのではないか。変わらずにいるということを継続することだって立派なまちづくりだろう。

③R 町に対する想いやこれからの展望について

いい話はあまりないが、銀行が二行、郵便局が一軒あり、ハード面では充実している部分もある。ただ、警察署の管轄については問題点があるので、改善を求めたい。

同じハードに関してだが、歩道の狭さは長短がありどうすべきかは何ともいえない。

町内会という組織自体については、不要論を唱える若い世代もいるけれど、行政としても町内会は必要であるし、実際的にも、夏祭り、学区民大運動会、市民センターフェスティバルなど町内会が中心となって運営される行事もあるので、町内会には参加して欲しい。また、町内会長の人選で困ったことがないことからもわかるように、少なくとも上の世代には人材がそろっているので、それに続く下の世代を育てなければならない。

(2) 組合

①R 町（商店街）の現状について

経済状況としては決して良くはないけれど、危機的状況というわけでもなく、中途半端なので、商売に対する考え方に甘さがある。ギラギラな商人は A さんだけではないか。ただ、アパートなどの大家としての不労所得のあるケースも多いので生粋の商人自体があまりいないのかもしれない。また、10 年ごとに研究会などをしてはいるが、共同中層住宅を建設するなどのハード面では、藩政時代の土地区画が未だに残っているため、思うように進んでいない。

全体的には、決して楽な状況ではなく、地域の人々、とくに、アパートやマンション住民との交流の欠如という問題や、組合の理事の人数など組織としての課題もあるが、結局はみんな仲が良い集団であり、近接商店街との関係も良好なので、以前よりはよい方向に向かっているのではないか。

②R 町における「まちづくり」について

音楽祭による商店街全体の体力の限界が見え始めたこともあり、各店の自助努力の

必要性がますます高まっている。そういう状況下で「まちづくり」を行うのは想像以上に困難であろう。他のまちからは、R 町すごいね、がんばってるねと褒められても、実はない。例えば、音楽祭の準備には 1 週間から 10 日間かかり、仕事は全くできない。「また手伝い？仕事もしないで」といった家族からの不平も出てくるし、「これほんとに商人の仕事？」という疑問も自分の中に生じてくる。

また、そもそも「まちづくり」とは何か？やり手が違えば方向性は違って当然で、字面ほど簡単なことではない。そういう意味では、A さんのやり方に対して思うところもある。さらに、さまざまな活動をする際に、積極的に関わるのは 3 割、無関心は 4 割、否定的なのは 3 割というように、みんなでやるとはいってもそのみんな自体がほんの一部であるので、それもまた「まちづくり」の難しさだろう。

③R 町に対する想いやこれからの展望について

音楽祭に代わる次の形はまだ見えず、2007（平成 19）年の 8 月 3 日をどうするか未定である。もちろん、何かはやりたいし、R 町のことをほめられたいが、お金、まちを動かすエネルギーがないというジレンマに陥っている。しかし、何かしらの切り口や資源、とくに観光資源は必ずある。それに、音楽祭ができたのだからもう少し他のこともできるだろうという欲も生まれた。そういう意味でもこれからは新たな発想や新たな人材を生みだすべき段階だろう。

また、まちづくり三法が改正され、中心市街地への回帰、コンパクトシティ構想の中で、R 町はこの都市の中心にあるＪＲの駅から約 1km で、居住空間もあり、理想的な街中のベットタウンになり得る。そして下町臭さもあるので、その価値が見直されるのではないか。

何より、音楽祭などさまざまなイベントで培った組織力、阿吽の呼吸もあるので、良い方向へ向かうのではないか。R 町は若いし、商店街の未来である青年部が執行部のようなものなので、次の一手を打てる商店街であろう。

（3）新鮮組

①R 町（商店街）の現状について

郊外型の大型店云々以前に何かが足りないように思われる。店舗と住居が別のケースが増え、まちへの愛着が希薄になったのかもしれない。

②R 町における「まちづくり」について

「まちづくり」の求心力であるAさんだが、3年前位に比べるとかなり丸くなった。迷惑な部分もあるが、いなければいないで困る。だから元気がないのもそれはそれで心配である。例えば、他の地域に配達に行って、自分の店の所在地を尋ねられ、R町と答えると、「Aさんのいる？」というようなリアクションがあることからも、Aさんは不可欠であろう。

③R町に対する想いやこれからの展望について

町内に政治家が1人もいないというのは珍しく、行政との繋がりは希薄であり、補助金を得る術に長けたAさんは貴重な存在であるので、それを活かしたい。

また、新鮮組としては、これから先は、地域にある特性や資源を掘り起こし伝承し、それらに対する共通認識を再構築して行く原動力とならなければならないと考える。共通認識が生まれればこれを守り伝える新しい力が生まれる。これが新鮮組の理想であり活動の根源であることを常に心している。

（4）B寺

①R町（商店街）の現状について

組合の幹部に聞いて初めて商店街の厳しい現状を知った。それくらい地域、商店街の人々との関わりがなかったということである。しかし、お寺の維持・経営は基本的には檀家とのつながりによって成り立つものであるし、モータリゼーションがこれだけ進んだ社会においてはお寺の近くに住む檀家はわずかで、郊外に住んでいる人々が多いので、それはむしろ当然かもしれない。

②R町における「まちづくり」について

音楽祭については、熱心に聴きに来る人々もいたので、そういうイベントに寺として関わることができたのはうれしいことで、確かに今年で最後なのは寂しい。しかし、檀家はほとんど来ないこともあり、飛びつくほどのイベントではないし、組合側は喜んで企画しているのかと思っていたが、実際はそうでもないことを聞いた今は、中止もやむを得ないことだと思う。

③R町に対する想いやこれからの展望について

何かをすべきなのかもしれない。檀家の総代も若い世代に一新するなど、住職からの引退の準備を始めている。引退すれば、なにか新しいことをするのもいいかもしれない。なにより、現在のびしゃもんさんをもっともっとR町の要にふさわしくで

きれば理想的であるし、音楽祭はそうはならなかったけれど、例えば毘沙門グッズを売るなどすれば、まちと寺の両者に利益があるかもしれない。しかし、そうはいっても、檀家との付き合いとは異質であるし、組合員とは名ばかりで、気を使う。また、副住職が真言宗の総本山で後進の育成を担当しているため、これ以上の面倒は嫌がるかもしれない。ただ、以前より「まちづくり」への協力要請に対する態度は軟化した。

(5) 行政

(以下は観光コンベンション協会の方のメールをプライバシーに関わる部分を除いて抜粋したものである。)

R 町はやはり A さんにつきると思います。なので、A さんの立場から捉えた町が90%だと私は思います。私見としては、R 町は大いに可能性がありますね。駅からも近く、各種商店、酒蔵、美術館、工芸などがあって、今後の展開によって、もしかしたら 10 年後に観光スポットになっているかも知れないし、変わらないかも知れない。変わっていなくても、現況でもシャッター通りではないから、さびれてはいないと思うので、そこが幸いだと思うし、逆に、もしかしたら、商店街の全員が今一、一生懸命になりきれない原因かも知れない (せっぱつまっていないから)。あとは、周辺町内会とかと連携がとれれば良いですね。それぞれが個性を発揮することが最低条件ですが。

考察

以上の議論について、考察を加える。

まず、本節の冒頭でも述べたように、それぞれに「まちづくり」の形があり、それが持つ意味も違う。A さんのようにさまざまなイベントを行い、マスコミなども利用しながら R 町のアピールを試みる人もいれば、変わらずにいることでも十分まちづくりになると考える人もいる。どちらにせよ、R 町において、個人レベル、集団レベルなどさまざまな次元での「まちづくり」が実践されていることは、ここまでの記述から明らかである。

個別に見ていけば、町内会の活動はゴミ拾いなどの美化運動やクリーン作戦といった、今あるハードを整備し、景観を維持することがメインである。現状を肯定し、それぞれ

が納得する生活を目指している。また、町内会という組織の性格上、法人格もなく、行政の下位組織という側面もある。そういう意味では、「まちづくり」に対して主体的な姿勢を押し出すことは困難である。それゆえ町内会にとって「まちづくり」は、新たにつくりだすというより、今を維持する、まちをつくらない「まちづくり」という意味を持っているといえる。

組合は、音楽祭に代わる新たなものを模索している段階である。その一方で、経済的な余力がないために身動きできないという問題もある。また、果たして「まちづくり」は商店街の仕事なのかという疑問も生じ始めている。ジレンマを抱えながら、もがいているともいえる。「20 年前は元気があったが、もうその勢いはない。しかし、もう少し何か別なものができるんじゃないかという欲もある」という組合員の言葉がその状況を端的に示している。もちろん嘆いているばかりではなく、「何かつくんなくちゃな。R 町マン。夏でなくても、春祭り、秋祭りなどでもいいから」と話す人がいれば、「びしゃもんにしろ日限地蔵にしろ、まだまだ有効利用されていない」と苦言を呈すことで、むしろその可能性に期待する声もある。これは、「「まち」をどう生き生きとしたものとして使ってゆくかという方法を決めてゆく過程」（田村 1999:33）にあるともいえる。このように、組合にとっての「まちづくり」とは、何かしたいという欲求と経済的体力の限界という現実、そして自分たちが担うべき仕事なのかという疑問の間で、それでも動かなければという意思を表現する手段である。

新鮮組については、「まちづくり」団体であり、A さん個人の活動を含めれば 20 年以上にわたって、数多くのイベントを行い、「まちづくり」という言葉を提示し続け、浸透させてきた。周囲から、そして新鮮組内部からも、その強引なやり方に対しての不満は絶えなかったが、それでも R 町の広告塔として受け入れられている。そういう意味で、新鮮組にとっての「まちづくり」とは、R 町を外部に発信する手段であるといえる。

B 寺、C 小学校については、その性格上、積極的に「まちづくり」に関わることは難しい部分がある。しかし、B 寺住職は「びしゃもんさんとしてもっと何かすべきかも」と話し、前向きな姿勢を見せている。また、C 小学校についても、音楽に関するイベントでスクールバントとして演奏したり、えびすこや節分祭に子どもたちが参加したりという動きも見せている。このように、B 寺、C 小学校にとっての「まちづくり」とは、まちの人々と関わるためのコミュニケーションツールとしての意味があるといえる。

最後に、行政については「新しいことには補助金を出すが、継続事業には補助金がな

い」といった不満の声も上がっているが、デスティネーションキャンペーンを始めとして、R 町との新たな協力関係もできつつある。ただ、行政が「まちづくり」の主体であるべきではないので、行政における「まちづくり」には、行政にとってというよりは、R 町と行政とをつなぐ架け橋というような意味があるといえる。

以上、それぞれにとっての「まちづくり」が持つ意味や認識を考察してきた。町内会は行政との兼ね合い、組合は金銭的な問題、新鮮組は人間関係、B 寺と C 小学校はその性格、行政はそもそも外部の存在である、というように、さまざまな要因に拘束されながらも、それぞれが主体性を持ち、能動的に R 町と関わってきた。A さんが継続してきた「まちづくり」は、さまざまな立場の人々やいろいろなものを巻き込んで、新しい意味を創り出し、そして確実に R 町をつくってきたのである。

イーグルトンは、文化を「社会と切り離すことはできないが、しかしかといって社会と全面的に一体化しているわけでもない」（イーグルトン 2000:20）と述べているが、R 町の事例を通して見たとき、この言説は現実味を帯びてくる。R 町における「まちづくり」は、「R 町で生活する中で」何が必要か、何をすべきか考えた結果行われてきた。R 町という社会の枠組みに規定されてきたともいえる。R 町で生活していく以上、R 町の内外の規範や制度あるいは慣習などに拘束されることになる。しかし R 町の人々の「まちづくり」は、それらに縛られるだけでなく、その中でも、それぞれが主体性を発揮した能動的な活動である。音楽祭もその他のイベントも、周囲の反対や不満あるいは補助金の有無などの問題を乗り越えて、実践されてきたのだ。そして、町内会、組合、新鮮組、B 寺、C 小学校、行政、A さんを始めとした各個人が、それぞれに動き、ときに協調し、ときに反発し合いながらも、それが「まちづくり」という大きなうねりになってきた。

以上の議論から、R 町における「まちづくり」とは、そこに生きる人々が、さまざまな社会的要因や思惑に規定されながらも、試行錯誤を繰り返し、主体性を持って能動的にまちに関わる日常的実践そのものである、と筆者は考える。

６．おわりに

今、R 町は転換期にあるわけだが、これからも実践・継続・転換の繰り返しの中で、「まちづくり」の意味がいくつも創り出され、いくつかの意味は取り除かれていくだろ

う。例えば、びしゃもんさんは、現在も変わらずR町の要であるが、これからは観光地としてのR町の象徴としての意味がより強調されつつある。音楽祭自体は、今はもうないが、財産や教訓といったさまざまなものを残し、これからの「まちづくり」の指針となっていく。これら以外の面でも変容が生じ、人々も変化していくだろう。また、まちづくり三法を始めとした法律などの外部要因による影響も考えられる。それらが今後のR町における「まちづくり」をどう規定するかはわからない。しかし、R町という地域で人々が生きていこうとする限り、人々の試行錯誤、主体性を持った能動的な実践としての「まちづくり」は決して終わることはない。

引用文献

イーグルトン、テリー
2006 『文化とは何か』大橋洋一訳 松柏社(The idea of culture, by Terry Eagleton , Oxford: Blackwell Pub., 2000)。
中沢孝夫
2001 『変わる商店街』東京：岩波書店（岩波新書)。
田村明
1999 『まちづくりの実践』東京：岩波書店（岩波新書)。

くりでんの諸相
―「地域の足」から「地域の資産」へ―

芳賀 友美

１. はじめに

平成19年3月31日、宮城県北部（旧石越町・旧若柳町・旧金成町・旧栗駒町・旧鶯

沢町[1]）を走るローカル鉄道であるくりはら田園鉄道（略称：くりでん）は廃線をむかえた。

くりはら田園鉄道の前身である栗原軌道は「地域の足」創設を欲した地元の人々によって設立された。その後、沿線に存在する細倉鉱山が栄えるとともに、鉱山からの産出物を運ぶ「鉱山鉄道」として発展することになった。しかしモータリゼーションの進行や細倉鉱山の衰退などにより「鉱山鉄道」や「地域の足」としての意義が薄れ、機能が縮小して、鉄道は衰退してゆき、そして平成 16 年には将来的に廃止となることが決定された。しかし廃止が見え始めたことが一つの契機となり、くりでんが地域の文化的な資産として見直されるようになってきた。

くりでんに対する見方は単なる鉄道の役割としての「地域の足」「鉱山鉄道」から、それを含めた「地域の資産」という様に変化してきたと私は考える。本研究ノートではくりでんを「地域の資産」ととらえ活動する人々について記述する。そしてくりでんが人々にとってどのような存在であるかを考察し記録することを目的とする。

研究方法はくりでんに関する活動を行っていた団体へのインタビューとアンケートの実施および活動への参加である。また、くりでんは長い歴史の中でその会社名を何度か変えているが、ここでは混乱を避けるため特筆する必要がない場合はそれら全てをくりでんと呼ぶ。本文中で登場する「鉄道」は全てくりでんをさす。

２.くりでんの歴史

くりでんは大正 7 年 12 月、栗原軌道株式会社として認可を受けた。

明治 20 年に上野から塩釜まで開通した東北本線は、明治 23 年に岩手県の一ノ関まで開通した。そのことによって宮城県北の物流や交通が活発化するかのように見えたが、列車は栗原郡において瀬峰、若柳の郊外、金成の一部を通るにすぎず、登米郡や栗原郡の中心を離れた地域を通るかたちとなった。そのため若柳の中心や岩ヶ崎（栗駒町の中心部）といった町は鉄道の恩恵を受けることなく、鉄道から取り残されることになった。加えて細倉から石越までを結び、鉱山物資を運ぶ馬車軌道も岩ヶ崎地方を遠く外れていた。

1 市町村合併により、2005 年 4 月 1 日に登米郡内の旧石越町は登米市、栗原郡内の旧若柳町・旧金成町・旧栗駒町・旧鶯沢町は栗原市となった。

各地の交通手段が近代化し強化される中で、取り残されていく岩ヶ崎地方に危機感を持っていた岩ヶ崎の有力者中村小次郎は、鉄道の建設のための奮闘を始める。当時の原首相と床次内相に請願、軌道敷設特許願を提出し、認可を受けて若柳に栗原軌道株式会社が設立された[2]。その後工事が始まり大正 10 年 12 月石越―沢辺間で運転が開始され、その翌年 12 月には岩ヶ崎まで開通した。

昭和 17 年になると戦争による軍需をまかなうため亜鉛や鉛の必要性が高まり、それらを産出する鉱山のある細倉まで線路が延長され、全線 26.2 キロメートルの営業が開始された[3]。鉱山の生産量が増加したためトラック輸送ではまかないきれなくなり、鉄道の輸送力は必要不可欠となった。それに加えて鉱山従業員も増加し、旅客数も大幅に伸びた。

昭和 22 年、23 年には台風により大きな被害を受けたが、地元民の復旧工事への協力や細倉鉱山の貨物輸送の必要性から廃止を免れた。そして 25 年 9 月蒸気動力を電気動力に変更し、昭和 30 年には線路幅を広くし（改軌）、国鉄から直接列車を乗り入れることのできるようにした。

昭和 40 年には設立当時から現在までで最も多い 183 万 5401 人の利用客があり、鉱山からの産出物を運ぶ貨物車と客車は 7 対 3 の割合で動いていた。しかしその後の鉱山の不況で貨物の需要は減少し、鉱山が閉鎖した 62 年 3 月頃にはほぼ 5 対 5 の割合まで比率が下がっていた。乗客数も昭和 40 年を境に現在までほぼ毎年減少し続けた。

細倉鉱山が閉山した後、鶯沢町は鉱山を観光を目的としたテーマパークとして再利用することにし、平成 2 年 6 月細倉マインパークが開館した。そして同じ月に終点である細倉駅が 200 メートル延長、移設され、細倉マインパーク駅前と改称された。

平成 5 年 12 月、鉄道の所有権は細倉鉱山の持ち主である三菱マテリアル株式会社から沿線 5 町（石越町、若柳町、金成町、栗駒町、鶯沢町）へと移転され、第 3 セクター

[2]当初の計画は細倉鉱山と石越のあいだを走っていた鉱石運搬用の馬車軌道を改良・活用し、人も乗せられるようにするというところから始まり、最終的に政府から鉄道敷設の特許が与えられた時点では「若柳～築館」「築館～沢辺～金成」間といった路線も許可されており、栗原郡内を一巡する乗合鉄道の建設が予定されていた（しかし資金難のため現在の路線だけが実行に移された）。

[3]佐藤（1964）によると、昭和 9 年、細倉鉱山はそれまでの経営主から大企業・三菱鉱業株式会社に経営が移管された。三菱は日本最高の水準にある技術を使い、膨大な資本を投入して経営を進めた。昭和 9 年に 624 人であった鉱員は昭和 18 年に 2530 人となった。粗鉱産出量も昭和 18 年に 29 万 1107 トンとなり、昭和 9 年の 4 万 9300 トンと比べて 6 倍近く増産となっている。また、昭和 15 年からは三菱鉱業が鉄道に資本参加して経営を支えた。

としての経営が開始され、平成 7 年 4 月にはくりはら田園鉄道株式会社へと社名が変更され、コストカットのために電気から内燃へと車両の動力が変更された。他にも人員削減など合理化が進められたが平成 15 年 6 月の株主総会において平成 19 年 3 月末日をもっての廃止が決定された。

３.「地域の足」「鉱山鉄道」としてのくりでん

鉄道の創設期は、建設運動は中村のような地元の有力者によって進められたわけであるが、地元岩ヶ崎に住む一般の人々の鉄道に対する反応は冷淡で、「鉄道などを敷いて金を掛けて乗って歩くより岩ヶ崎から若柳まで歩くのに少々家を早く出て、お昼には茶屋で暖かいツユコで昼飯でも食った方がエエ。荷馬車なら店先まで荷物を運んでくれるが停車場は店から遠くて却って不便である」（栗原鉄道を後世に伝える会 2000:2）と言って反対されたと中村は語っている。自転車すらも珍しがられた時代に、岩ヶ崎の農村の人々は鉄道など存在しなくても生活に困ることはなかったのであろう。地元の人の要望や必要に迫られてできた鉄道ではなかったのである。

しかし、細倉鉱山が発展すると鉄道の価値も変わってくる。黒藪（2001:42-43）は、戦前から戦後にかけての鶯沢町の様子をこのように言っている。「貧しい農村を暗い海にたとえれば、三菱が経営する細倉鉱山は、まさに闇の中に燦然と輝く灯のような存在だった。（中略）農家の娘達は、みな鉱山の街細倉に嫁入りしたがった。（中略）当時は地元の鶯沢町には飲み屋がたくさんあって、三菱の社員ならツケがきいた。（中略）鶯沢町の隣に位置する栗駒町岩ヶ崎などの飲み屋街までも、鉱夫たちで賑わっていたのだ。」細倉鉱山は、町の財政やそこで働く人々に財力を与え生活を潤してくれるものであった。そしてそれにあわせ、鉄道の存在意義も高まった。鉱山労働者が増えたことで町の人口が増え、貨物輸送だけでなく旅客輸送も増加した。

昭和 20 年～40 年代初頭にかけてはくりでんが最も活気づいた時代である。沿線に 70 年近く住んでいる A さんに話を聞いた。

> 昭和 20 年から 30 年は後ろから押してやらないと入れないほど鉄道が混んでいました。
>
> 昭和 20 年代辺りは町長より駅長のほうが偉かったくらいです。それだけ鉄道が大事だったんですね。この町の経済を支えてたのだしね。

まぁ一番の思い出っていったら昭和 20 年頃の闇列車の記憶ですね。農家の人から米を買って、東京まで行って高値で売ってた「闇米運び」が何十人もいた。仕事がなかったからそういうので儲けていたんだね。だけど切符の枚数も限りがあったから、駅のすぐ隣に住んでた私がその人たちに「代わりに切符を買って」と頼まれた。ここから東京の上野まで直接買えたんですよ。それで切符を買うために朝早くや学校が終わってから駅の切符売り場に 3、4 時間は並んだ。それでお小遣いが手に入ったんだね（笑）どのくらいの値段で売れたのかはわからないけど、2 斗（30 キロ）持っていって売れば 10 日は暮らすことができるお金になったらしいから、大変な価値だったと思うよ。

また、同じく沿線に 70 年近く住み、旅館を営む B さんに話を聞いた。

ずっと石越のこの場所でくりでんを見て共に育った。それこそ蒸気機関の頃からだねぇ。電化になったときも幅を広くするとき（改軌）も工事の人がうちによく泊まっていった。

線路の幅を広くする前までは石越駅で荷物の積み替えをしていた。貨物は豚や鶏、戦時中は軍馬と、あらゆるものを運んでたよ。丸通（という運送屋さん）があってそこで働いていた人はみんなここの地元の人だった。30 人か 40 人はいたな。常勤してた人もいたけど収穫期が終わってからなど農家の仕事がないときやってた人が多かったんでないかな。昭和 18～20 年あたりは戦争で男の人がいなかったから女でもそういった仕事をしてる人が多かった。

A さんの話からは戦後の食糧難の時代、農家から都会まで米を運び、非合法で現金を手に入れていた闇米運びに従事する人が鉄道を利用していたこと、B さんの話からは鉄道の荷物の積み替えに多くの人が従事していたことなどがわかる。また、A さんの話の中に「後ろから押さなくては入らないくらい鉄道が混んでいた」とある。当時は自家用車が一般的でなく、通勤・通学のために地元を移動するのはもちろん、仙台などの都会に出るにも鉄道は必要不可欠であった。鉄道が地元に経済を作り出すツールとなっていたこと、地元の人の生活の中に鉄道がなくてはならないものとして溶け込んでいたことが伺われる。

昭和 30 年頃から、くりでんは栗駒山開発にも乗り出すことになった。まずは昭和 30 年代頃から栗原電鉄内にあった山岳部が栗駒の観光協会と共催して栗駒山の山開きを行うことになった。昭和 38 年 7 月には石越駅での乗り換えなしでスムーズに登山客を

運べるように山開き、夏山、紅葉のころの年 3 回仙台からの国鉄列車（栗駒残雪号、栗駒フラワー号、栗駒もみじ号）を週末の土日に運転させ始めた。土曜日に栗駒に向い、日曜日に仙台に帰る列車を運行したため登山客にとっては二日がかりの旅となった。電車内は多くの登山客で賑わい、2 両の列車が満杯になるほどの混雑ぶりであったという。

このように多くの人や物を運び、地元でも価値を高めてきたくりでんであるが、自家用車が一般的になったことや鉱山が衰退し始めたことによって乗客や輸送貨物が減少するようになった。また昭和 62 年の細倉鉱山閉山に伴って貨物運搬の営業も停止され、収入の大幅な減少を招いた。沿線地域の少子高齢化が進んだことも乗客数減少に影響した。そして鉄道の持つ本来的な役割である輸送機関としての意義が徐々に低くなっていったのである。

４.「地域の資産」としてのくりでん

「そう言えば、昔は乗っていたんだけど、今は車があるから乗らなくなった。廃止になって困るのは交通手段を持たない学生やお年寄りだけだ」

これは筆者がくりでん沿線に住む人にくりでんについて話を聞くとき、必ずと言っていいほど聞かれた言葉である。これは地域の人々にとって、くりでんの交通機関としての必要性が少なからず薄れてきたことを意味している。

しかしそのような中でも、くりでんに関する種々の活動が活発化してきている。様々な価値をくりでん自体やくりでんが保有する資料に認める人々やその活動について記述する。

(1)「くりでん応援クラブ」

「くりでん応援クラブ」は、くりでんの廃止が決定した後の平成 17 年 3 月 13 日に発足した民間団体である。

会の目的はくりでんの利用促進や沿線の活性化のための活動を行うこと、廃止後に路線を縮小して新たに営業鉄道会社の建設を行うか、もしくは営業鉄道が廃止した後に鉄道施設を利用した保存鉄道化の推進を行うことである。毎月 1 回金成町の集会所で定例会を開き、会員を集めて利用促進のアイディアを話し合っている。

会長は栗原市に住む C さんという人物で、かつては栗原電鉄（くりでんの前身、以下

栗鉄と略称）に勤めていた 70 代の男性である。C さんはくりでんについて「今は廃止ということもあるけど、土日に例年の 2 倍の数の人が乗りに来ている。黙っていてもこれだけ人が来るものなのだから、観光客やイベント参加を通した誘客を生みだすために残しておくべき。くりでんがなくなったらこの辺りには何もなくなってしまう。くりでんは地域を活性化するための、いわば資産だ」と話し、くりでんが廃止された後も何らかの形で残していくべきであると主張している。くりでんはたくさんの人を呼び込み、地元を活性化させる元となりうる、と C さんは言う。C さんにとって、くりでんは地域の特徴・シンボルなのである。

現在会には 48 人の会員がいるが、活動の中心は 14 人の幹事であり、毎月の定例会もこのメンバーを中心に行われている。定例会では廃止後もくりでんを保存し積極的に利用していくためにどのような施策をとるべきかを長い時間をかけて話し合っている。そしてその実現に向けて、栗原市長や市議会議員に陳情活動を行うための意見を出し合う。栗原市長はくりでんの社長であり、市長や行政の意志がくりでんの今後を決めるからである。廃止が目前に迫った平成 18 年 10 月、栗原市では「くりはら観光田園都市構想・くりはら研究所」を設け、埋もれている地域の観光資源を見直すなど、景観や自然、文化・歴史資源などの地域資源を観光に生かすための本格的な観光振興プロジェクトに乗り出した。それに加えて栗原市長はくりでんの廃止後の保存鉄道化の意志も見せており、応援クラブはこのようなくりでん保存に対する動きの具体的な実現を求めて行政に働きかけていくという。

とは言っても栗原市長のいう「保存鉄道化」は実際に実現する話なのかどうかは未だ不透明である。廃止後にくりでんの線路をすぐに撤去してしまうのではないかという声すらあり、そのようなことにならないようメンバーは行政に働きかけ牽制する立場に自らを置いている。くりでんの保存鉄道化を求めて市長へ個人的な陳情書を送るメンバーや、市の説明会において手を挙げてくりでんの保存についての質問を積極的に行うメンバーもいる。

定例会に集まるメンバーからは「くりでんを地域活性化のために地元に残していかなくてはならない」という声がよく聞かれる。他にも「くりでん米などくりでんブランドを作ることができればもっとアピールできるのに」といった声も出ており、くりでんを自分の住む地域を活性化させる起爆剤として位置づけているように見受けられる。平成 19 年 3 月 31 日をもっての廃止は避けられないが、「廃止の跡地など多面的に考える必

要がある」「4 月からの保存・管理をもっと具体的に考えていくべきだ」と廃止後もくりでんを保存していくための具体的な話を進めている段階である。

これから行われるイベントの説明や役割分担、既に行われたイベントの事後報告も定例会で行われる。これまでに会が中心となって行ったイベントとしては「みんながしあわせになる祭り」（平成 18 年 8 月 5～6 日、細倉マインパーク駅前での車両模型展示等）があり、企画・当日の運営を行った。くりでん廃止後の平成 19 年 5 月にも廃線後の線路を利用したトロッコの運転会を企画している。会が後援したイベントとしては「源義経公生誕 848 年ふれあい祭り・くりでん義経号運行」（平成 18 年 7 月 15～16 日）「くりでん博」（平成 18 年 10 月 1 日）「樋口了一と行く windy train の旅」（平成 18 年 10 月 15 日）「くりでん演劇列車」（平成 18 年 11 月 18～19 日）などがあり、こちらでは主に金銭面での援助や誘導の手伝い等を行った。「くりでん博」、「樋口了一と行く windy train の旅」「くりでん演劇列車」には筆者も参加し、誘導の手伝いを行った。これらのイベントも役員が中心となって行っている。これらのイベントの最初か最後には会長の F さんが挨拶をする。その都度 F さんはイベントの参加者にくりでんを地域に残しておくことの重要性を熱く訴えており、これを通じて応援クラブの存在を知り、会に入会する人もいる。「くりでん演劇列車」で C さんが挨拶をしたとき、それを聞いた参加者が会長に向けて「くりでんを残すために頑張ってよ」と言う場面もあった。

「くりでん応援クラブ」のメンバーに、会に参加した理由とくりでんのどんなところに魅力を感じるかを聞いてみた。

D さん

「通学（昭和 20 年代）通勤（昭和 40～50 年代）で大変お世話になった。思い出も多くあった。くりでんを残したいという思いがあったので入会した。

四季の変化がよくわかり眺めが実に美しい鉄道である。昭和 20 年代のくりでんは、乗車の時、待っていてくれた。ありがたかった」

E さん

「河北新報に掲載されたくりでん応援クラブ設立の記事を読み、くりでんの鉄道存続に結びつく活動を展開するという目的に賛同し入会しました。

四季を通して自然が豊かな風景の中を通る鉄道でのどかなところが良い。まさに日本の鉄道原風景がくりでんである。大正時代から使用されている古い鉄道施設は国内で

も貴重なもので魅力ある鉄道だ。沢辺駅から栗駒駅に向かう直線コースを走るくりでん車両、その前方に栗駒山が迫ってくる光景は最高である」

会にはDさんのようにくりでんを通勤・通学に利用したりくりでん自体に勤務してきた地元沿線に住む人もいれば、Eさんのように地元に住まない人もいる。

Dさんのような地元に住む人にとってくりでんは生活の一部であり、思い出の詰まったふるさとの風景の一部である。そういったものを残すことが活動の原動力になっているのであろう。

一方で、会には過去・現在ともに沿線地域にまったく関わりのない人もいる。美しい自然の中を走る風景や田園の中をたった一両の車両が走るという風景、それを「鉄道の原風景」とみなし、ノスタルジックな憧れからくりでんを保存の対象としている人も多い。

このように、沿線地域に住んでいるいないに関わらずくりでんや沿線地域の歴史を思い、そこに価値を見出して会に入会する人もいる。

また、「大正時代の古い鉄道施設が残る、全国でも稀な鉄道だ」とくりでんに残された車両や駅舎などの貴重な鉄道施設に価値を見出し、そのような観点から鉄道保存を望む人もいる。くりでんは創立当初からの駅舎が残っていたり、昔ながらの道具や施設を使用しているため、そういったものを見るために鉄道ファンが多く訪れる。くりでん応援クラブにも鉄道ファンが数多く在籍しており、このような人々が中心となってマナーアップ運動や鉄道ファンを主な対象にした昔の貨物車の復活運転のイベントを行っている。

このように会員には地元栗原市に住んでいて自分の地域を活性化させようという人と、鉄道ファンとしてくりでんを応援しようという人、それ以外にもくりでんを訪れてそののどかさや自然豊かな中を走る姿が好きになり存続を期待する人がいる。くりでんに関する思いは人によって様々なのである。そういった様々な思いの違いがくりでん応援クラブの活動の多様化に拍車をかけている。地域の活性化に主眼を置く人もいれば、貴重な鉄道の施設の保存に主眼を置く人もいるし、そのどちらも持ち合わせている人もいる。同じ人のなかでもいくつかの理由が共存している。またくりでんの保存の仕方についても「地域の足」として残すやり方が良いという人も中にはおり、保存のやり方一つにしても意見は一つでない。

くりでんを存続・保存するということ自体に対しても実際は容易ではないと考えているメンバーもいる。保存や存続はくりでんの持ち主である自治体の意見に大きく左右されてきた。そしてその自治体に余裕がないことも、くりでんに乗る客が少ないということも事実である。くりでんを保存するのは理想であるが現実はそう簡単にはいかないだろうと考える人もおり、そういった二面的な考えをもつ人も応援クラブにいることも事実である。

くりでんを新たな新会社として設立させようという考えが会の中にもあり、C さん自体もこの方法を望んでいた。しかし会の全体的な意見としてはくりでんを「地域の足」として残そうとする方法に対しては現実的ではないという見方が圧倒的であり、資金のかからない保存鉄道化という道に向かうことになった。くりでんを残すことに対して、より現実的な方法が選ばれたのである。

このように様々な意見を持つメンバーが集まった会だが、会のメンバーに共通していることが一つある。それは「くりでんの走る風景を残したい」という意思である。これが会へ人を集める求心力となり、個々人の思いをつなげ、くりでん応援クラブが目的として掲げる「地域の活性化」や「地域の資産としてくりでんを残す」ことを実現するための基盤となっている。

(2) くりでん博

平成 18 年 10 月 1 日、「ふるさと『くりはら』再発見」というイベントが実施された。

「ふるさと『くりはら』再発見」を企画したのは宮城県の青年育成推進事業「M・Y―Dream」[4]によって栗原地区で募集・結成された「マイドリームくりはら」という団体である。

「マイドリームくりはら」のアドバイザーである栗原市職員の F さんは、「くりでんの廃止が決まって、栗原市の財産としてくりでんを再認識してもらおう、くりでんに一度は乗ってもらおうということもあった」と話した。そして「市内の約 25.7 キロを走る『くりはら田園鉄道』を活かし、車窓から栗駒山の大自然、地域食材の魅力を引き出し、沿線でのイベントを繰り広げ、すでに廃線が決定した、くりでんに多くの市民を乗せよう！」というキャッチフレーズのもと、イベントを行うことになったのである。

4 マイドリームは県が地域のリーダーを育て、また青年の手による新しい地域づくりを興すことを目的とした事業。二年一期であり、一年目に企画した事柄を二年目に実施する。

内容はくりでん沿線で「とっておきの音楽祭 in くりはら 2006」、「金田森フェスティバル」（バンド演奏やフリーマーケット出展など）、「くりはらまるかじり」（栗原の名産品の試食販売）などを行うというものであった。その中の一つとして「くりでん博」というイベントが開催された。

「くりでん博」はくりでん若柳駅で行われたもので、準備・運営の中心として携わったのが D さんの知り合いであったＧさんである。マイドリームくりはらの中には鉄道に詳しい人がいなかったため、鉄道愛好家であるＧさんに依頼がなされたようである。

Ｇさんはくりでん応援クラブの会員でもあり、鉄道愛好家達が集う「岩手鉄道模型の会」の会員でもある。Ｇさんはそういった人達に声をかけ、「くりでん博」を手伝うボランティアを集めた。また、くりでん応援クラブのホームページの中でもボランティア募集を行った。約 30 人のボランティアスタッフが集まった。そして G さんがボランティアスタッフたちとマイドリームくりはらとのパイプ役になり、「くりでん博」の企画・運営がなされた。

Ｇさんはくりでんについて「地元の人の関心があまり感じられない。例えば三陸鉄道など他の鉄道は毎年駅でイベントが行われるなど盛り上がりを見せるが、くりでんにはそれがない。せめて最後だけでもイベントをやって、私ができることで地元の人に関心を持ってもらおうと思った」と話した。

「くりでん博」はくりでん若柳駅を中心に行われた。内容は大きく分けて二つであり、一つは若柳駅の近くにあるくりでん本社での鉄道模型や鉄道写真の展示である。そしてもう一つは普段立ち入ることのできない車庫や、ED20 型という古い機関車の復刻展示などを案内しながら、鉄道 OB がくりでんの歴史を紹介するバックヤードツアーである。

ボランティアスタッフの多くは鉄道愛好家で鉄道模型や鉄道に関する写真の撮影を趣味としており、Ｇさんにその腕を見込まれて「あなたの作品を展示して欲しい」「展示を手伝って欲しい」ということで誘われたようである。中には大阪から参加し、「以前くりでんに乗りに来て好きになった。くりでんは魅力的な鉄道で、なかなか他の所にはない。車体の木の感じがまたいいです」と語るスタッフもいた。また別なスタッフは「いつも撮影させてもらっているから、くりでんに対する恩返しだと思って参加した」と語った。このようなことから、参加しているスタッフからはただ頼まれたから参加したというよりくりでんに対する愛が感じられた。スタッフ会議や会場設営の際などもくりでんや他の鉄道のことで話に花が咲いている様子が見受けられ、それぞれが楽しんで

「くりでん博」に参加していたようである。

当日バックヤードツアーに参加した人には住所・氏名を書いてもらった。それを集計したところ 83 人の参加者があったが、地元栗原市の参加者は 11 人、その中でも若柳町に住む参加者は 3 人と少ないものであった。反対に仙台や県外など遠方から多くの人が訪れていた。これは普段公開されていない車庫などを見学し撮影することを目的として訪れた鉄道愛好家たちが客の大部分を占めていたことが理由として考えられる。しかし地元である若柳からの参加者がたった 3 人であったことを考えると、地元の人がくりでんの歴史や施設に対してはあまり関心を持っていない様子はどうしても否めないだろう。ただ、「とっておきの音楽祭」などを含めた「ふるさと『くりはら』再発見」というイベント全体としては、地元の人も多く訪れて、「市民を巻き込んだ大きなイベント」として盛り上がりを見せた。その中で「くりでんに一度は乗ってもらう」という目的はある程度達成できたであろう。しかし「くりでん博」という「くりでん」の名を冠したイベントへ地元の人があまり来なかったということを考えると「栗原市の財産としてくりでんを再認識してもらう」ということは簡単ではないことのように見受けられた。一度だけの開催でなく、恒常的に毎年このようなくりでんを中心にしたイベントを行っていれば認知度もあがり、地元の人のくりでんに関する興味関心も違うものになっていたかもしれない、と思わずにはいられない。

鉄道愛好家Gさんの「くりでんを伝えたい」という主旨に賛同して集まったボランティアスタッフが楽しんでイベントを企画運営したり、鉄道愛好家達が遠方から訪れたことから、「くりでん博」というイベントは鉄道を趣味とする人たちが自ら楽しみ、廃止直前のくりでんを惜しむためのものだったように見えた。鉄道を愛する人たちにとって、やはりくりでんは全国的にも貴重な設備をもち、田園を走る美しい風景を持つ財産だからである。そういった気持ちが地元の人に広く伝わる前にくりでんが廃止になってしまうのだが、「廃止」をきっかけとしてこのようなイベントが行われるようになったのであるから、それも仕方がないと言わざるを得ない。「ふるさと『くりはら』再発見」において、くりでんは「廃止」をきっかけに見直されるようになったと言えるだろう。

(3) 宮城歴史資料ネットワーク

「宮城歴史資料保全ネットワーク（以下、「宮城資料ネット」と記載する)」は、東北大学の平川新教授を代表とする歴史的資料の保全活動を行う団体である。宮城県内の歴史

研究者や大学院生、文化財行政に関わる自治体職員などを中心に組織されている。

「宮城資料ネット」は平成 15 年 7 月 26 日に発生した宮城県北部大地震をうけて設立され、被災地に存在する多くの古文書や古物のレスキュー作業や被災状況・所在調査など、将来を見越して貴重な資料が失われるのを防いでいる。また地震のような自然災害による資料の被害だけでなく、様々な事情のために廃棄処分などの危機に直面している歴史資料の救済活動にも取り組んでいる。「宮城資料ネット」のくりでん資料保全活動もこのような意図によるものである。

「宮城資料ネット」のくりでん資料保全活動は平成 15 年 7 月 2〜3 日から始められ、2006 年 3 月 21〜22 日、2006 年 8 月および 12 月に現地での保全活動が進められた。

「宮城資料ネット」がこの活動に取り組むきっかけとなったのは宮城学院女子大学の大平聡教授の提唱を受けたことによる。大平教授は平成 16 年にくりでんを訪れた際その駅舎や施設のたたずまいに驚いたという。「こんな昭和じゃすまないくらいレトロな駅舎が残っているのかと。そして資料のことも考えた。くりでんがなくなったら資料はどうなるのか、とまず思った」と大平教授は語った。そしてそのとき既に地震被害の調査で動き出していた「宮城資料ネット」にあの鉄道の資料を何とかしないと、と呼びかけていたという。そして 2004 年 11 月から資料の確認等の作業へと動き出すことになった。

大平教授はそれから何度もくりでんや関係施設を訪れ、資料保存のための周囲の協力体制を作ることから活動をスタートさせた。そして「宮城資料ネット」より先に栗鉄に関する資料の整理保存活動を開始していた「栗原鉄道を後世に伝える会」[5]のメンバーにコンタクトをとり、協力体制を整えた。

資料保存活動は歴史の専門家が自分たちだけで行うものでなく、地域の人と協力して行うことで、資料の大切さ・資料を保存することの意味について理解をもってもらうことが重要だという。実際に 3 月と 8 月の作業の時は資料の種類や作成年代について詳しい「栗原鉄道を後世に伝える会」の会員が傍におり、作業をしながら時々質問したり、お話を聞いたりすることもあった。

そして平成 17 年 7 月から本格的な分類・整理を行うことになった。くりでんでの資料保全活動の具体的な内容は歴史資料の概要把握と目録の作成である。くりでん本社 2

[5] 栗鉄OBで組織する団体。鉄道資料の収集・保存を行っている。詳細は後述する。

階の二部屋には雑然と置かれた資料が大量にあり、その調査保存が主な作業である。平成 17 年 7 月の作業は概要把握作業、ナンバリング作業、資料の箱詰めやビニール袋詰めの作業を行った。概要把握はどこにどんな資料があるのか確認すると共に、資料が置いてある場所のスケッチ・写真撮影・文字での記録を行い、整理した後でも元の状態が復元できるようにするための作業である。置いてある順番や場所も資料の持つ大切な情報であるため、この作業は大変重要である。ナンバリング作業は一つ一つの資料に番号を付けていく作業であるが、ここでも元の状態が復元できるように留意されていた。箱詰めやビニール袋詰めの作業は資料の整理に加えてカビや雨漏りから資料を守るためのものである。こういった作業を経て、平成 18 年 3 月には 2 班にわかれてさらに細かな概要把握とパソコンを用いた目録作成が行われた。目録作りでは資料の情報である資料名、資料内容、作成者などの項目を入力し、データベースを作成する。8 月と 12 月の作業でも引き続きデータベースの作成が行われた。12 月には参加することができなかったが、3 月と 8 月の作業には筆者も参加した。3 月の参加者は全体で約 25 名、8 月の参加者は約 20 名であり、現場の責任者を中心として非常にテキパキと作業が進められていた。そのような中でもリーダー一人が決めたやり方を他の参加者が行うだけではなく一人一人に「ここは〇〇さんならどう行動する? 」と聞き、「どのように資料を保存するか」をその場にいる参加者で考えるという方法をとっていた。飛び入りで参加した筆者は決まったことを手伝うくらいのことしかできなかったが、そのような中にいて、参加者にとってこのような作業は資料保存の仕方を学ぶ生の場であるのだと感じた。また、この資料保存作業では参加者に対して行政からアルバイト代が支給されるため、それも参加者の参加の理由の一つであった。参加者のほとんどはくりでん自体について興味があったわけでなく、資料の保存・調査について学ぶ場として参加していた。「宮城資料ネット」の資料調査の場は多岐に渡り、参加者にとってはそういった様々な活動の中の一つがくりでん調査なのである。

活動をしている途中でテレビ局の撮影や新聞の取材が幾度も訪れた。平川教授によると、こういったマスコミを通して、地域の社会経済に密接に関わっていたくりでんの資料の貴重さを広く社会に向けてアピールすることが重要であるという。資料の保存や活用は少数の専門家だけでなく、多数の人が価値を認めて行わなければうまくいかない。多くの人が資料の大切さを理解し、後の世にも伝えていこうとする意識がなくては、長期的には結局は資料が失われていくことにつながるのである。参加者からは、「自分達

の資料を自分たちの組織の記録を自らの手で残すのがもっとも良い方法だと思います。私はそのお手伝いをさせていただいているにすぎません。資料保全の人手の提供と保全方法のアドバイスが研究者にできることだろうと思っています」という言葉が聞かれた。

歴史の専門家たちは資料を残すことの重要さといった視点から活動に参加し、今後の保存や活用についての課題を考えている。歴史研究者としての視点からくりでんを見ることでくりでんに歴史的資料としての価値を与える。しかしそれだけでなく、地元の人々にとって自分が住んでいる地域の資料を残すことがいかに重要なことであるのか、それを理解してもらう。このようなことが「宮城資料ネット」の活動の持つ意味なのである。

(4)「栗原鉄道を後世に伝える会」

「栗原鉄道を後世に伝える会」は平成 9 年 9 月に栗鉄 OB 有志が集まり、Hさんを会長として発足した会である。栗鉄は時代の変遷と政治・経済の動向とともに変化しながら、地方の産業に大きく貢献してきた。このような鉄道の歴史を地方の文化とみなし、貴重な遺産を後世に生きる人にも正しく伝承することを目的として創設された。長い歴史を持つ栗鉄がくりでんへと姿を変え、大切な鉄道設備が失われることになった。それとともにくりでん自体も栗鉄時代に国の補助金の停止を受けた後、経営基盤が大幅に変わって第 3 セクター化しくりでんになるなど安定した状態にあるとはいえなかった。そのため「栗鉄を後世に正しく伝えること」が必要となり、有志が集まって会の設立を決定し、平成 9 年 9 月に OB 全体にそれが発表されたのである。

会長であるHさんは「栗鉄の流れを理解していただくこと、あるうちに資料を探して聞いてもらう、見てもらうということをしたいと思った。消えてしまうから、そのときそのときで保存しないと。自分たちの会社を世間の人皆に少しでもわかってもらおうと思いました。県庁のほうで展示会をしたときもあったんだけどみなさん喜んで見てくれてね。栗鉄は地域の鉄道でもあるから、ここまで努力して残してきたことを伝えたいと思った。そうでないと消えてしまうからね」と、資料が失われる前に探して保存し、多くの人に栗鉄について理解してもらうことを望んでいる。

会の活動は、社史の編纂に向けて栗鉄に関する資料の整理・収集と保存を行うこと、駅舎や車両、機材・備品の保存と資料館の建設促進、そのほか栗原鉄道の歴史として伝えるにふさわしい物件の保存である。中には OB への聞き取り調査や資料の分析を行う

会員もいる。1999 年から 2004 年までは一年に一度会報を発行し活動内容の紹介等を行っていた（現在は休止中）。会員が集めた資料や設備の一部はくりでん本社 2 階に展示されている。

会に所属する人は全員が同じ栗鉄という会社の元社員である。「鉄道マンは、辞めてからも結束が強いよ。連絡して協力し合ってする仕事だからね」とメンバーは言う。そして、会社に対する帰属心も強い。Hさんと同じく会の中心であるＩさんは、

「タダで鉄道に乗れるっていうのが最初のイメージで、あこがれだったね。そのために（栗鉄を就職先に）選んだ。農家育ちで貧乏したからさ、親に迷惑かけないようにしようと思った。入社してすぐ朝は掃除、一番大変なのはトイレ掃除で、自分たちで汲み取りしてた。水道が沢辺になかった頃は迫川まで天秤を担いできてたね。冬になればストーブ焚くのも大変だった。亜炭のストーブだったよ。そういった雑用が大変だった。でも電化してから給料も上がった。25 年くらいからかなぁ、山もだけど栗鉄も景気良くなった。そのころが一番よかったねぇ。改軌してからますますよくなった。黄金時代だった。

自分たちが育った会社だから、辛いこともあったけれど、景気が良いときを過ごしたしいろんな人に世話になった」

と会社に対する愛着を語った。

「栗鉄を後世に伝える会」に所属する人にとって栗鉄という会社は人生の大半を過ごした場所であり、それに対して「よい時代を過ごさせてもらった」という感謝の気持ちを持つ対象である。栗鉄を語ることは自分の人生を語ることと同時に会社や会社でともに働いた先輩や仲間に対する恩返しと同じ行為なのであろう。だからこそ自分たちでその活動をすること自体に意味があるのである。そしてこのような気持ちが栗鉄を後世に伝える会の活動に参加する元となるのであろう。

５．おわりに

「地域の足」「鉱山鉄道」として発展してきたくりでんが時代の移り変わりとともに衰退し、それをきっかけとしてくりでんの周囲で新たな活動を行う人々が現れるようになった。そしてくりでんは、そのような人々にそれぞれの視点で価値付けされ、広めようとされていることがわかる。

内堀（1997:5）によれば、人間世界において「もの」はほかのなによりも否定しがたい形で文化の境界を超え、それによって「もの」の持つ意味が変容することを述べている。文化の境界を超えるとき、くりでんはある時は地域のシンボルとなり、またある時は歴史的価値をもつ資料となり、さらにまたある時はノスタルジアの対象となる。それぞれが所属する文化の中で価値観が決定され、それが「もの」に対する意味づけとして表出するのである。

それは同時に新たな文化を創出することにもつながる。文化はいつも他者との違いを発見すること、または違いを生成し、それを「対自化」することで成立するものである。（田村 1999:25）それぞれの目線に基づいた付加価値を与えられ、それが伝えられることでそこに新たな文化が再生産される。本論で紹介したくりでんに関する人々の活動は、くりでんにそれぞれが違った考えを投影し、新たな価値を形づくるという「もの」を元にしてそれを取り巻く文化を創り出す行為であるといえる。

このように、廃止の決定によってくりでんの周囲で様々な活動が起きるようになり、そのことによってくりでんの持つ価値を見直すのみならず、それが地域に新たな文化を創出するきっかけとなり始めていることがわかる。くりでんという一つの「もの」を見ることで、地域の歴史的変遷を見ることができ、様々な人の思いを感じ取ることができる。そのような意味で、くりでんは「地域の資産」であるということができよう。

引用文献

黒藪哲哉

2001　「われらが地底の歌―原告たちが歩いた長い日々」、細倉じん肺訴訟終結 5 周年記念誌編集委員会編『鉱山の息―三菱細倉じん肺裁判運動の歩み―』、pp.42-43、仙台：金港堂。

栗原鉄道を後世に伝える会編

2000　『栗原鉄道を後世に伝える会　会報第 1 号』。

佐藤典正

1964　『細倉鉱山史』鶯沢町：三菱金属鉱業株式会社細倉鉱業所。

田村克己

1999　「文化の生産」、田村克己編『文化の生産　二〇世紀における諸民族文化の伝

統と変容 4』pp.13-29、東京：ドメス出版。

内堀基光

1997　「ものと人から成る世界」青木保他編『岩波講座文化人類学　第 3 巻「もの」の人間世界』pp.1-22、東京：岩波書店。

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的には日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投稿規定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

松本　尚之　　東北大学大学院　文学研究科　専門研究員

川口　幸大　　東北大学大学院　文学研究科　人間科学専攻
文化人類学専攻分野　博士課程後期

上野　千鶴子　　東京大学大学院　人文社会系研究科　教授

薄葉　豊　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 17 年度卒業

阿部　菜々子　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 18 年度卒業

石橋　亜希子　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 18 年度卒業

佐藤　恭平　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 18 年度卒業

芳賀　友美　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 18 年卒業

東北人類学論壇　　第６号

2007 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室

編 集 長　嶋　陸 奥 彦

発 行 所　東北大学大学院文学研究科
文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 6 · March, 2007

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program
Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Article

Hisashi Matsumoto · 1
Politics of Festivals in Nigeria:
Carriers of a New Tradition

Yukihiro Kawaguchi · 23
Spring Festival(*Chun jie*) in Contemporary Chinese Village

Exchange

Chizuko Ueno · 39
A Comment on Usuba, "Reconstructing Male Social Relations in the Neighbourhood: A Case Study of *Oyaji-no-kai*"
(*Tohoku Anthropological Exchange*, 5:52-69

Yutaka Usuba · 40
Reply to Ueno

Research Reports

Nanako Abe · 47
What Turns a Shop into *Dagashiya*: An Ethnographic Close-up

Akiko Ishibashi · 65
Doña Mariana: Una Historia de Vida de la Mujer Maya

Kyohei Sato · 76
Machizukuri as Multifarious Practices:
Commencing, Sustaining, and Transforming

Tomomi Haga · 92
Kuriden Railway as a Cultural Heritage