

〈論 文〉

伝統的祭礼の維持問題

——岸和田だんじり祭における曳き手の周流と祭礼文化圏——

吉 田 竜 司

We focus on the float festival as a representative case of the traditional Japanese festival in the context of the difficulties of contemporary Japanese society. We provide a new lens through which to view the inheritance of traditional neighborhood culture.

In contemporary Japan, many traditional festivals, which have until now been inherited autonomously by each neighborhood from the traditions of the premodern era, face difficulties. The most serious is the drift of population away from the neighborhood. This strikes directly at traditional float festivals, which cost a lot of money and require many participants for them to be held annually. However, this is not necessarily the case with the Kishiwada Danjiri festival in Osaka. This festival consists of many unit festivals of several dozens of towns (each town is known as a 'cho' in Japanese), and each unit festival takes place in either September or October. Most of the towns that are short of sufficient participants to tow the float recruit participants from another scheduled town. With this broad-based and fluid system for recruiting, there exists a cultural network, called 'Danjiri sphere', which presupposes the sharing of common festival culture and functions as an extended neighborhood society. Each town supports others and, in so doing, continues to celebrate with pride their own contribution to the festival.

This case suggests that the perspective of broad-based cultural network, i.e., cultural events in one town being linked to those in another, would provide a powerful insight into the contemporary problem of the inheritance of traditional neighborhood culture in a time of population flux.

は じ め に

地域固有の文化として自律的に執り行われてきた伝統的祭礼、なかでもとりわけ経費と人手を必要とする曳山祭は、担い手不足を中心とする継承の危機的状況に対して、どのように向き合っているのだろうか。本稿ではまず、曳山祭の発達史を概観することを通して、現代の曳山祭が置かれた困難な状況を確認する。そして、岸和田市のだんじり祭を取り上げ、そこにみられる曳き手動員の仕組みを紹介することを通して、現代における伝統的祭礼の維持問題について考察する。その際に、春木地区における実態調査から明らかになった、曳き手の動員を支える〈他町曳き〉の慣習に注目し、そこから、現代における伝統的祭礼の維持問題を捉える際の分析枠組みとして、祭礼間の

広域的な相互関係を視野に入れた〈祭礼文化圏〉概念の有効性を指摘する。

1. 曳山祭と現代社会

1) 曳山祭の「伝統性」

現代のわれわれにとってある祭りが「伝統的」として評価されるとき、その「伝統」の意味するところは、歴史的継承性と地域的固有性の2点に求めることができるだろう。例えば、多くの祭りが指定されている国の重要無形民俗文化財の指定基準は以下の5点とされている。①由来、内容等において我が国民の基盤的な生活文化の特色を示すもので典型的なもの、②年中行事、祭礼、法会等の中で行われる行事で芸能の基盤を示すもの、③芸能の発生又は成立を示すもの、④芸能の変遷の過程を示すもの、⑤地域的特色を示すもの〔文

化序、2001：580]。ここからは、「古風」「伝承」「地方的特色」などの特質が文化財的価値の根拠となっていることがわかる。これらの特質は、祭りの「伝統性」に対する一般的な価値観ともほぼ一致するといっていよう。通常われわれは、祭りの起源に対する学術的な知見などなくとも、「近代以前から続いている地元の祭り」を「伝統的」な祭りとして認識する。

こうした〈伝統的祭礼〉のうち、本稿で念頭に置いているのは、「鉾」「山車」「屋台」「地車」などと呼ばれる豪華な祭礼用車両の曳行を中心とする催事であり、それをここでは〈曳山祭〉と総称することにする。では、伝統的祭礼としての曳山祭の「伝統性」は、どこまで遡って捉えるのが適切なのだろうか。そもそも曳山祭で曳かれる豪華な祭礼用車両は、その製作や曳行に相当な経費と人手を必要とする。こうした、催事としての挙行可能性から考えるならば、そもそも曳山祭が成立・発達するためには、それ相応の市場経済の発達と富の集中する場所が条件となる。そして、近代以前においてそうした条件を備えていたのは、近世の自治的都市、いわゆる「町場（まちば）」を描いて他にない。結論から言えば、現代まで続く曳山祭の原型は、（おそらく祇園祭という唯一の例外を除いて）江戸時代中期以降の町場において定着したとみてよいだろう。

近世の町場は、領主権力の中心地として、また「兵農分離」と並行しておこなわれた〈商農分離〉（「町方」と「在方」の分離）に基づく貨幣経済の特権の解放区として各地に設置された城下町に始まる。

近世封建支配者は、多くの中世的小都市を廃絶、統合し、あるいはこれを近世的に整備、再編強化し、すすんで積極的な新しい建設を行った。兵農分離の強行による武士の城下町への集中と並んで、農村における商人及び手工業者は、都市に吸収され、農村における商業は抑制され、商工業者は都市に、農民は農村に、即ち都市においては商品経済、農村においては自然経済、という都市と農村の社会的分業、法制的に言えば「町方」と「在方」の分離が強行的に

推進せしめられた。近世初頭の華々しい都市の建設あるいは整備は、絶頂期に達した封建支配者が、その支配の基礎をなす自然経済を掘崩すところの商品経済の発展という封建的矛盾を一時的に緩和しようとするところの対応策であったといえることができる。[原田、1957：480]（新字体に変換）

その開町の際に領主は、商人・職人・賤民など近郷から寄せ集められた多様な出自をもつ民衆の集住地に対する統治政策（領民慰撫）の一環として、しばしば町民に祭りを「下賜」し、あるいは奨励した。例えば、国の重要有形民俗文化財・無形民俗文化財の両方に指定されている富山県の高岡御車山祭は、「慶長十四年（一六〇九）に前田利長が高岡に城を築いて町を開いたおり、城下の町内の大町に与えたもので、祭礼の山車として奉曳きしたのが始まり」[高岡市教育委員会、2000：6]とされ、また岸和田だんじり祭についても、藩主から町方への援助が祭り発祥の契機となったと伝えられている。

元禄十六年（一七〇三）九月二十七日に時の藩主・岡部長泰が、伏見稲荷を勧進し、城内三の丸に社殿を建立したのが始まりとされる。この年の稲荷際に城下の人々に参拝を許したのが、祭礼の始まりと伝えられている。…（略）…祭礼に変化が訪れるのは、延享二年（一七四五）六月のことである。…（略）…同年の八月、藩主・岡部長著は大織四本を両宮（岸城神社と三の丸神社）へ献納し、小織二十本と杵杵りの太鼓一つを町方に下げ渡し、祭礼を行うよう取りはからった。…（略）…このことが契機となり、翌年の延享三年（一七四六）八月には、町方の五町（北町・魚屋町・堺町・本町・南町）が「作り物」を飾った軽い「引きだんじり」を製作し、祭礼に華を添えた。[岸和田市観光振興協会、2003：121]

これら曳山祭の創始に関する通説からは、初期の祭りに対する領主側の統治意図、すなわち、社会生活の重要な局面を祭礼化することで支配の貫

徹を目論む「政治的象徴主義」〔ベルセ、1992：94〕を読み取ることができるだろう。

その後、江戸時代中頃からは、農工生産力の急激な成長、参勤交代制の確立、沿岸航路の啓開などに伴う海陸交通の発展によって、市場経済の全国規模化が加速し、その結果城下町は「質量ともにかつてない繁栄」〔原田、1985：275〕をみることになるが、さらに18世紀中頃以降になると、城下町同士を結ぶ流通拠点として在郷町（宿場町や港町や河津町）が台頭しはじめ、互いに繁栄を競い合うようになる。それに伴って、折から財政危機に陥っていた封建支配層は町場の特権商人への経済的依存度を強めていくとともに、徴税業務を軸に町場の行政事務全般をそれら特権商人たちへ委譲していくようになり、そのことが特権商人を中心とする町場の自治的性格を高めていった⁽¹⁾。

十七世紀の末以来、その財政の破綻に悩んだ幕府及び諸藩はかかる経済的危局を切抜けるために、…（略）…新しい貨幣的收入源を求めて、市場をギルド的に編成し、特権的株仲間・問屋を公許するに至った。即ち株仲間をして都市の市場を独占し、在郷町を中心とする農村市場に対する彼等の統制力を強化することを許す代わりに、その代償として、彼等からより多額の運上金、冥加金を上納せしめることを企てたのであった。〔原田、1985：260-261〕

この頃から、城下町で確立した祭りのレパートリーは在郷町によって模倣され、それぞれが豪華さを競い合いながらさらに発達を遂げていったと思われる。例えば、ちょうどこの頃、越中すなわち現在の富山県高岡市を中心とする砺波平野では、いくつかの町場を巻き込んで、のちに「安永の曳山騒動」⁽²⁾と呼ばれる事件が勃発する。これは、高岡の御車山祭の曳山を放生津・今石動・城端など周辺部の町場が真似たとして、高岡町民が奉行所に訴えたことに端を発し、流血騒ぎにまで発展した一連の騒動であるが、その対立図式が、〈城下町高岡〉対〈周辺在郷町〉であったことは、この時期の市場経済をめぐる情勢とびたりと符合

している。すなわち、高岡町民が周辺在郷町の祭りを訴えたのは、城下町の政治経済的中心性が周辺在郷町によって脅かされることに対する危機意識に根ざしていたと考えられるのである。

ともあれ、こうして経済特区としての町場の市場独占と自治的性格がいよいよ顕著となるにしたがって、もともと領主から「下賜」された城下町の祭りは、町場の特権商人（ダンナ衆）の財力とダンナ衆を中心とした町場の特権的地位を内外に誇示・再確認する催事としての性格を強めていったものと思われる。

このように、催事としての祭りの挙行可能性を軸に、江戸中期以降の都市発達史のなかに曳山祭を位置づけることから浮かび上がってくるのは、柳田民俗学を範型とする一般的な祭礼研究が都市祭礼のルーツとして想定する〈田舎の村の民衆神事〉とは質的に断絶した、〈町場のダンナ衆の自治装置〉としての曳山祭の姿である。すなわち、曳山祭は、町場という特別な政治経済的条件を備えた集合生活の場における統治装置の一部として、成立し発達していったのである⁽³⁾。

そして、領主権力と結びついた町場の支配者たるダンナ衆の財力と政治力に支えられた曳山祭が、町場という特別に富み栄えた場所性を誇示することを目的としていたならば、それがますます華やかに、ますます意表を衝く方向で発達していったのはけだし当然であったといえるだろう。曳山の大きさや豪華さを競い合ったり、斬新なカラクリを導入したり、祭礼期間を延長したりして、過剰化を志向して祭りを改変していくことが、楽しさや興奮によって人びとを魅了し、その魅了が同時に町場の特権的・自治的支配の誇示と再確認につながる。そのような、魅了という価値を媒介項とする〈ダンナ衆の自治装置〉として発達してきた曳山祭は、神聖なる儀礼の反復を本質とする神事とは異なり、〈過剰化を志向した改変可能性〉を本質的に宿してきたといえる。そうした発達の結果、今日われわれが「伝統的」とみなす曳山祭の〈かたち〉⁽⁴⁾が基本的に確立されたのである。

2) 近・現代化と曳山祭

明治以降の近代国家への再編によって、曳山祭

の〈かたち〉を規定してきた社会的条件は根本的に変容する。町場は、かつての経済特区としての特別な場所から、国家官僚制機構上の一行政区へと平準化され、近代産業化は、かつてダンナ衆の繁栄を支えた市場経済構造を急速かつ根本的に変容させる。その過程で、三井・住友・鴻池など大都市の一部特権商人は国家政策に取り込まれることで、政商、そして財閥へとさらに発展していき、またかつてのダンナ衆のうちには、富の蓄積基盤の転換を図り、日清・日露戦争景気などを契機として一時的な繁栄をみる者も出てきた。

そして興味深いことに、曳山祭が曳山の著しい華美化とともに今日まで受け継がれている祭りの〈かたち〉を最終的に確立するのは、しばしば近代以降の明治後半から大正前半にかけてなのである⁽⁵⁾。その時期は、日清・日露戦争景気のもとでダンナ衆が一時的繁栄をみた時期と重なる。この時期の曳山祭の過剰化は、しばしば曳山を所有する町を越えた担い手の動員を必要とするほどであり、例えば高岡御車山祭や城端曳山祭における周辺農村からの「人足」の動員にみられるように、いかにも商人らしい発想に基づく請負制の担い手動員形態を採用する祭りも出てきたのである⁽⁶⁾。

曳山も、昔は町の人たちの手で曳かれたものと伝えられるが、明治時代に入って次第に近村の人たちの手を借りるようになった。そして大正九年（一九二〇）頃には、各町とも全く近村の人たちに依存するようになったらしい。〔城端曳山史編集委員会、1978：242-243〕

意外かもしれないが、現代のわれわれが「伝統的」とみなす曳山祭の〈かたち〉は、この意味で近代以降の産物とみなしたほうが妥当な側面を多く有するのである。じっさい、そのように考えることによって、曳山祭の〈かたち〉を説明できることも多い。例えば、曳山の造りや彫物の題材、また祭礼組織における名称などを見れば、なにをもつての祭りの「伝統」とみなすか、その意識には〈美的価値観の歴史的停止点〉が存在することがわかるだろう。それは多くの場合、明治大正期における「過剰化を志向した改変」によって定ま

った規格を準拠点とするのである。

とはいうものの、かつての町場の政治経済的中心を占めていたダンナ衆のほとんどは、大正期を境としてその後一様に没落していった。そしてこの時点で、曳山祭はかつての社会的基盤を喪失するが、そのかわりに町場の一般町衆によって集合的に支えられる祭りへと〈民衆化〉されることで生き残っていく。

曳山祭は、かつてのダンナ衆の財力に代わり、一般の町衆による共同出資によって支えられ、戸別割の祭礼経費徴収制度が整備されていく。例えば、群馬県桐生市の八坂祭礼（現「桐生八木節まつり」）では、明治から大正にかけての時期に、納税額（等級）に応じた比率割など一定の過渡的形態を経ながら、各戸割りの徴収規約が確立していった〔松平、1983：89-137〕。また、かつてダンナ衆が独占していた祭礼運営制度は、町衆の持ち回り制や推挙制の導入によって徐々に〈民主化〉されていく。さらに、かつての特権的自治性を備えた町場という集合表象は、その誇らしい歴史の記憶として過去を志向するようになり、祭りはそうした集合的記憶の表象装置となることで、地域アイデンティティとの接続を保つ。

こうして、近代以降の曳山祭は、ダンナ衆というパトロンに依存していた祭りから、町衆が所有し運営する祭りへとその自律性の重心を移すことで、文字通りの意味で〈町衆の祭り〉へと変容しながら、集合的記憶を核としたその〈かたち〉の維持を図っていくようになる。

しかし、時代の流れは、曳山祭の社会的基盤をさらに掘り崩していくことになる。とりわけ戦後の高度成長期を中心とする生活様式と生活意識の近代的都市化の進行は、伝統的祭礼を近代的な日常生活の論理によって包圍⁽⁷⁾することで、曳山祭の存在の社会的な必然性をさらに希薄化させていく。とりわけ、こうした伝統的祭礼に対する近代的規制・監視のうちで最も破壊的な影響をもたらしたのは、（後述するように）昭和30年前後に国民生活合理化運動として展開された「新生活運動」の時期であった〔田中、2003〕。さらに、現代において曳山祭を有するかつての町場を取り巻く状況は、全国的な少子高齢化に加えて、若年人

口の流出による中心市街地のドーナツ化や、郊外型大規模店舗の進出による中心商店街の衰退などによって、もはや〈町衆の祭り〉として成立するための最後の社会的基盤をも空洞化させつつある。

このようななかで曳山祭は、次第に「伝統」という価値のみによって支えられるしかなくなっていくが、その際の道筋は概ね以下の2通りとなる。ひとつは、「伝統」と「文化財」というナショナルブランドの結合である。戦後新たに制定された文化財保護法が、地域の祭礼行事を「民俗文化財」としてその保護対象に含めたことで、多くの曳山祭が文化財指定を渴望するようになった。しかしこの方向での維持戦略は、補助金と国家認定された地域アイデンティティの両者を手に入れることと引き替えに、祭りの保存と公開を義務づけられることで、「生きた祭り」としての曳山祭本来の特質である改変可能性を犠牲にしなければならない。曳山祭の文化財化は、ダンナ衆に代わって祭りの主役となったはずの町衆を、自律的な担い手から〈「伝統」の管理人〉の立場へと変容させていくのである。文化財指定による生き残り戦略は、補助金という経済基盤、それに国家認定という表象資本を入手するかわりに、曳山祭における自律性の本質であった祭りの〈かたち〉の改変可能性を犠牲にしてしまうという、文化財化のジレンマを抱え込むことになるのである。

もうひとつが、「伝統」と商品価値との結合である。「地方の時代」が叫ばれ出す1970年代以降に曳山祭の「伝統性」が市場的価値を帯び始めると、マスメディアを通じて全国的な知名度を獲得することのできた曳山祭は、観光商品として積極的に売り出されるようになる。しかしこの戦略は、「町おこし」レベルでの一定の経済効果と全国的な注視による地域アイデンティティの再活性化をもたらすことはあるにせよ、それは市民社会における商品としての〈品質基準〉を満たすことを条件としており、その基準に沿った祭りの〈かたち〉の改変要求を受け入れざるを得なくなる。いわゆる祭りの「イベント化」による「する祭り」から「見せる祭り」への変容がそれであるが、この方向での改変は、祭りの担い手の自律的

な楽しみの追求という曳山祭の本質的価値を、ときに置き去りにすることになる。

いずれの道筋を辿るにせよ、曳山祭は、多かれ少なかれ〈脱自律化〉という犠牲を払いつつ維持されることになる。一方の道筋（文化財化）を辿った場合、意に反して改変が許されなくなり、他方の道筋（商品化）を辿った場合、意に沿わぬ改変を強いられることになる。それがもたらすのは、担い手の参加の半ば主体的な／半ば拘束的な必然性の低下であり、担い手による祭りの〈かたち〉の選択権の喪失による祭りの形骸化である。

3) 現代における曳山祭の維持問題

では、曳山祭がその自律性を保ちながらも、弱体化した社会的基盤を補う可能性はあるのだろうか。ここで、かつての町場社会における曳山祭の政治経済的必然性に代わるなんらかの社会的必然性について、すなわち、近世社会に起源をもつ曳山祭がなぜ現代において必要とされているのかについて直接答えることは、近代社会自体の問い直しを含む大問題であるため、その検討には他日を期したい⁽⁸⁾。代わりにここでは、現代において曳山祭がなお必要とされているとして、それが催事として挙行されるための社会的条件、とくに担い手の確保問題に絞って考えたい。そもそも、近年の曳山祭をめぐる社会的基盤の弱体化は、その担い手の減少によって主にもたらされているということに着目するならば、担い手動員の仕組み如何が〈生きた祭り〉の鍵を握っていると考えることができるだろう⁽⁹⁾。

ただし、動員するのは誰でもいいわけではない。曳山祭の場合にはとくに、祭りの最大の外見的特徴である曳山の形状が、担い手の規模と曳行に関する技術文化、さらには祭礼組織のあり方をも規定するという側面が強いため、適正な人数に加えて、曳行の技術文化の継承が保障されなければ、過剰化とは逆の技術的縮小再生産にしかならず、やみくもな動員は、かえって曳山祭の形骸化を招くことになりかねない。

では、このような困難な状況のなかで、現代において曳山祭が脱自律化と形骸化に対抗しつつ、〈生きた祭り〉の維持継承が可能であるとするな

らば、それはどのような担い手動員の仕組みによって支えられているのだろうか。以下では、その一例として、岸和田市のだんじり祭を取り上げ、そこにみられる曳き手動員の仕組みを紹介することを通して、現代における伝統的祭礼の社会的基盤について社会学的見地から考察する。

2. 岸和田だんじり祭の維持と担い手の動員

1) 曳山祭としての岸和田だんじり祭

「地車（だんじり）」と呼ばれる四輪の山車を曳き回す「だんじり祭」は、全国的に有名な岸和田市をはじめ、大阪湾岸一帯に広く分布しているが、本稿では、岸和田市を中心に「下地車（しもだんじり）」¹⁰⁾を曳き、「やりまわし」を見せ場とするだんじり祭を念頭においている。

岸和田だんじり祭のルーツは、先にも記したように、元禄 16（1703）年、第三代藩主岡部長泰が岸和田城内に稲荷社を勧進した際に、五穀豊穡を願って町衆を城内に招き入れたことに始まるとされているが、現在曳かれている地車の原型が固まったのは、それより後の文化・文政期辺り、すなわち 18 世紀中頃以降の在郷町の発達に伴う曳山祭の模倣・拡散期であったろうと思われる。そのことを窺わせる史料として、天明 5（1785）年に北町の油屋治兵衛が泉大津より地車を購入したとの記録があることや、また、現存する最古の地車として、岸和田だんじり会館内に展示されている五軒屋町のものが文化年間の作と言われることなどから推察すると、岸和田だんじり祭が曳山祭としての基本形を確立した時期は、18 世紀後半の在郷町の発達期における祭礼レパトリーの模倣・競争的拡散期と符合するとみてよいだろう。おそらく、当時堺をはじめとする既存特権商人に代わって台頭しつつあった紀州街道沿いの問屋商人の財力をもとに堺近辺の祭り先進地域から地車を購入し、それがやがて城下町の曲がりくねった道を「やりまわす」のに適した形へと発達していったものと思われる。

その後、紡績・運輸業で繁栄した大正期になると、岸和田では「新調ブーム」と呼ばれるほど多数の地車が製作され、古い地車は転売等を通じて周辺地区に広まっていった。同時に、大正から昭

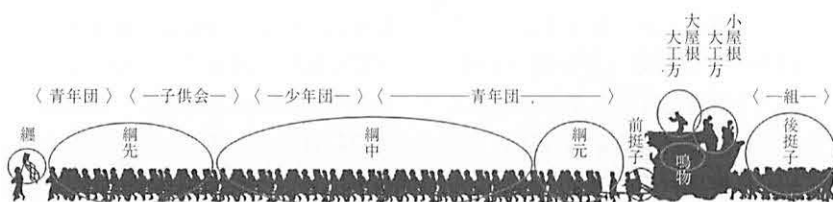
和はじめにかけての道路の舗装化や、太平洋戦争をまたいだ都市改変は、地車曳行のスピードアップを促し、高速での「やりまわし」の技術が祭りの花形とされる傾向を一層強めていった。大正期の新調ブームはダンナ衆の財力によって支えられていたはずであるが、岸和田のだんじり祭が「やりまわし」にこだわり技術志向を高める方向で曳行法が過剰化していった背景には、その時期以降の祭りの民衆化も密接に関わっていたと思われる。その後も岸和田の地車は新調を繰り返し続けながら大型化し、そして現在に至っている。

現在岸和田市一帯で曳かれている地車は、全長約 4 m、全幅約 2.5 m、高さ約 4 m の総櫓造りの曳山であり、総重量は約 4 t もある。これを、祭り開催時には、試験曳きに加えて本祭 2 日間（宵宮・本宮）の、少なくとも 3 日間にわたって曳き回す。試験曳きこそ約 2 時間にすぎないが、本祭の 2 日間は、早朝から夕方まで、地区内の曳行コースを曳き回し続ける¹¹⁾。その総曳行距離は、地区によって異なるが、50 km 以上に達するとも言われる。しかも、この祭りの最大の見せ場であり、各町のプライドが掛かっているのが、交差点で素早く地車の方向転換を行いながら駆け抜ける「やりまわし」であるが、その回数は、全国的に有名な岸和田市中心部の場合、一台の地車につきのべ 300 回に達するだろうとも言われる。

現在の岸和田周辺のだんじり祭は、これほどの重量物を、これほどの距離にわたって、高速で「やりまわし」を行いながら曳き続けるという激しい祭りとなっているため、地車の曳行にはそれ相応の男性の曳き手を必要とする。とりわけだんじり祭の場合には、熟練の技術を要する「やりまわし」が曳行時のハイライトであるだけに、地車の曳行を立派にやり抜くためには、適正規模の、相応の経験を積んだ男性の曳き手を揃えなければならないのである¹²⁾。

現在確立している下地車の曳行体勢は、地車本体を中心に、前方に伸びた綱を持って地車を引っ張る役目の前綱、地車前部で「やりまわし」のきっかけをつくる前艇子、地車後部で「やりまわし」時の後輪の回旋を受け持つ後艇子に加えて、地車本体に乗り、地車の挙動を指揮・補佐する大

図1 地車曳行体制



([森田, 2007: 17] より転載)

工方・囃子方・ブレーキ係から構成されており、これら各部署の連携がうまくいって初めて、華麗な「やりまわし」を決めることができる[図1]。そのうち、巨大な地車の曳行の原動力としてまとまった人数が必要な部署は前綱と後艇子であり、前綱なら15～27歳程度までの青年団、後艇子なら28～35歳程度までの「組」⁽¹³⁾と呼ばれる若頭若手集団が担当する。

例えば、本稿で紹介する岸和田市春木地区の場合、道路の幅や曳行コースの規模から、地車曳行のために必要な曳き手の規模は、地車周りだけでも最低で30名程度、立派な「やりまわし」をやり抜くためには前綱70～80名、後艇子20名程度の、合わせて100名程度が適正規模と言われる⁽¹⁴⁾。すなわち、それだけの人数の、それぞれの部署に合った年齢層の、それなりの経験を積んだ曳き手が、それぞれの部署に応じた役割を有機的に連携させることによって初めて、必要以上の危険を回避しつつ勇壮な曳行をおこなうことができるのである。

ただし、現在岸和田市内には82台もの地車があり、数町から20数町がそれぞれの地区でまとめて祭りを開催しているが、曳行に必要な十分な人数の曳き手を自町居住者だけで賄える町はほんの数町に限られる。では、必要な人数の曳き手はどのようにして動員されているのだろうか。次にそれを、春木地区を中心にみていこう。

2) 春木地区だんじり祭と曳き手問題

岸和田市のだんじり祭は、市内海側を南北に走る南海本線周辺を境として、海側の浜地区と、東側に広がる丘陵地帯にわたる山手地区とに大きく分けられ、浜地区は9月／山手地区は10月と、

祭りの開催日が異なっている。このうち、浜地区は、全国的に有名な岸和田地区（いわゆる「旧市」）と、旧市の北に隣接する春木地区からなり、現在それぞれ23町、12町がまとめて地車を曳いている。

本稿で取り上げる春木地区のだんじり祭は、南海本線春木駅周辺から浜側に広がる弥栄神社氏子の12町⁽¹⁵⁾によって、旧市と同一日程で開催される。浜地区では2007年まで9月14日・15日に祭りを開催していたが、2008年から開催日が土日化された⁽¹⁶⁾。

春木地区で本格的にだんじり祭がおこなわれ始めたのは大正以降であり、近世後期にその基本型を確立した旧市の祭りが近代に入って〈過剰化〉のひとつのピークを迎えた時期に相当する。当初は2台の地車が紀州街道を追い合いする祭りであったが、1946年にそのうちの1台が旧市へ売却され、数年間は1台のみが曳かれていたが、1950年以降各町が次々と地車を新調・購入しつつ台数を増やし、現在の規模にまで発達してきた[岸和田市観光振興協会, 2003: 127]。

このような経過を辿って春木地区のだんじり祭は発達してきたが、現在同地区内のほとんどの町は深刻な担い手不足に直面している。図2は、春木地区におけるだんじり祭開催町(祭礼町)の居住男性人口と推定される自町居住者の青年団員数の一覧である。地車の引っ張り役である前綱を担当する青年団は地車曳行時のいわば〈エンジン〉であり、その規模は自町居住者のみで祭りが成立するかどうかの指標といえる。表中10～24歳人口がこの青年団の年齢層と概ね重なるが、かりに当該年齢の者が全員参加したとしても、適正規模を満たす町は半数程度である。しかもじっさいに

図2 春木地区祭礼町別人口

町	居住人口 (男)	10-24 歳人口 (男)	10-24 歳人口(男) ／居住人口 (男)	世帯数	10-24 歳人口(男) ／世帯数	青年団員数	青年団組織率 Ⅱ 青年団員数／ 10-24 歳人口(男)
A 町	2,030	282	13.9%	1,000	0.3	45	16.0%
B 町	1,805	307	17.0%	1,800	0.2	120	39.1%
C 町	1,537	257	16.7%	300	0.9	60	23.3%
E 町	1,015	191	18.8%	500	0.4	20	10.5%
F 町	651	112	17.2%	400	0.3	30	26.8%
G 町	527	98	18.6%	—	—	—	—
H 町	432	76	17.6%	—	—	30	39.5%
I 町	384	49	12.8%	—	—	—	—
J 町	268	31	11.6%	—	—	—	—
K 町	169	32	18.9%	—	—	—	—
L 町	233	43	18.5%	—	—	25	58.1%
M 町	169	25	14.8%	200	0.1	10	40.0%
							31.7%

備考：・居住人口および10-24歳人口は、2008年9月1日現在の数値。

・世帯数および青年団員数は、聞き取り調査から得られた概数。

・B町とC町と祭礼町会ではないもう一町の3町が現在では同じ行政上の地名となっており、しかも丁目区分も一部旧村境界と一致していないが、聞き取り調査に基づき、ここでは、1, 2, 4丁目をB町、3, 5, 6丁目をC町とみなした数値を採用している。とくにC町の居住人口は正確ではない。

は、青年団加入率は平均3割程度であるから、自町居住者のみで適正人数の青年団を確保できる町は、全12町中B町（そしてぎりぎりC町）のみであることがわかる。ということは、春木地区のだんじり祭では、ほとんどの町が自町居住者だけでは地車の曳行に支障を来す〈祭礼限界町〉ということになる⁽¹⁷⁾。

こうした曳き手不足の状況のなかで、地車の曳行には、自町居住者以外の外部の曳き手の参加が不可欠となっており、各町は外部の曳き手の動員に毎年苦勞しているのが実情である。その実態を、春木地区中最小規模のM町にみている。

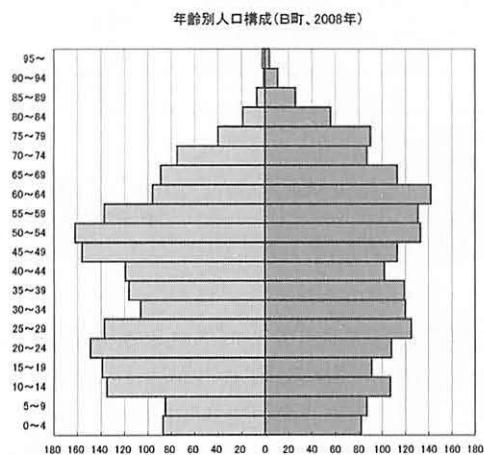
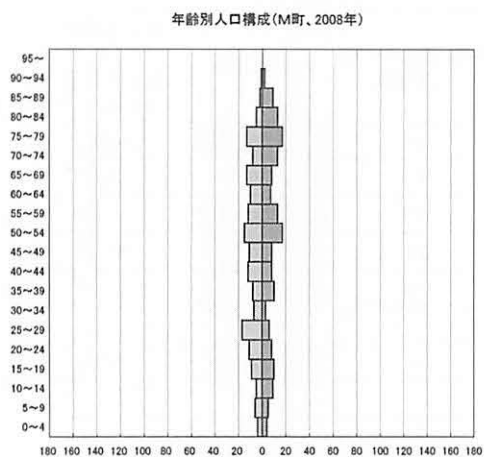
3) 春木M町における助っ人の動員

春木M町は、春木地区の祭礼町中最小規模であり、2008年9月時点で世帯数は200世帯程度、10-24歳人口は25人しかおらず、自町居住者である青年団員数は10人程度と言われている〔図2〕。図3にM町と春木地区で最大規模のB町の人口ピラミッドを示しているが、人口規模的には

ほぼ自町居住者で祭りをやりきれぬB町に比して、M町の担い手不足の深刻さがわかるだろう。しかし、この両町の実際の祭りを見れば、おそらく素人目にはほとんど遜色のない〈立派な祭り〉をやりきっているのである。言うまでもなくこれは、曳き手不足に見合うだけの外部参加者の動員によって可能となっており、それは〈転出者〉と〈助っ人〉に大別することができる。

〈転出者〉は、地区内の他町や他地区に転出したが、転出先の町にはだんじり祭がないためか、あったとしてもなんらかの理由で居住町の祭りには参加せず⁽¹⁸⁾、親・祖父母世代の当該町の祭りに参加し続ける者のことを指す。都市の全国的な傾向として、中心市街地の狭隘化と近郊部での宅地開発があいまって、青壮年世代の転出による人口のドーナツ化現象が進んでいるが、春木地区でもそれは同様であり、近所に独立した転出者は、地縁・血縁の延長という感覚で祭りに携わり続けている。これに対し〈助っ人〉は、当該町と姻戚関係を持たない他町・他地区からの参加者で、学

図3 春木 M 町・B 町の年齢別人口構成



校や会社などの関係をつてに勧誘されることで当該町に曳きに来てている。

このように、春木地区における地車の曳行は、自町居住者・転出者・助っ人の3種類の参加者によってなりたっている。春木 M 町の 2008 年度祭礼における曳き手の割合は、青年団の場合、自町居住者と外部参加者（転出者+助っ人）の割合はおおよそ 1:5 であった。また、後槌子の場合、3 種類の参加者の割合は、おおよそ 1:2:3 であった⁽¹⁹⁾。ここから、同町における地車曳行が、自町居住者の 5 倍近い外部参加者によって、そのなかでも過半数を占める助っ人によって支えられていることがわかる。では、助っ人はいかにして動員されているのだろうか。

青年団が助っ人を動員する場合、地域の制限を

図4 春木 M 町の後槌子助っ人 (2008 年度祭礼時)

	M 町歴	自町	他町	助っ人	現住地
1	ずっと		○		春木地区 E 町
2	17			○	春木地区 E 町
3	11		○		岸和田市山手地区
4	ずっと		○		春木地区 E 町
5	ずっと		○		春木地区 E 町
6	12			○	東岸和田市 H 町
7	20			○	堺市新興団地
8	17			○	岸和田市旧市地区
9	12			○	東岸和田市 H 町
10	ずっと		○		春木地区
11	10			○	松原市
12	ずっと		○		春木地区
13	20			○	春木地区
14	16			○	和泉市 U 町
15	10			○	和泉市 U 町
16	初			○	泉大津市
17	初			○	春木地区
18	初			○	泉佐野市 T 町
19	ずっと	○			不明

とくに設けているわけではないが、だからといってインターネット等を通じて公募しているわけではなく、そのほとんどが団員の学校の友人や職場の同僚などの関係を介した勧誘や紹介を通じて参加している。その結果として、多くの助っ人は、近隣で開催時期の異なる山手地区の祭礼町からやってくる。M 町の場合、ここ 3、4 年は和泉市 U 町から約 20 人がまとまって来ているが、それ以前は他町からというように、まとまって助っ人に来てくれる町は数年単位で流動的である。そして、まとまって来てくれる町へは、同程度の人数で曳きに行く「お返し」をおこなっている。

後槌子の場合、通常助っ人は、M 町の青年団としての参加を数年経験してから「上がって」くる。そのため、助っ人といえども、M 町での祭り参加歴は 10 年以上と長い者が多い〔図 4〕⁽²⁰⁾。2008 年度の後槌子責任者はそうしたキャリアの長い東岸和田 H 町の助っ人が、自町でも責任者となる予定を断って務めた。ただし、助っ人が責任者を務めるにあたっては、3 年ほど前から春木地区祭礼を統括する年番組織の会（花会）などに呼んでもらって、他町との顔つなぎをする。

以上のように、青年団・後槌子とそれぞれの部署で助っ人が半数程度を占めている。ここから

は、地縁・血縁に基づいて参加する自町居住者と転出者だけでは祭りを成立させることはできず、学校での同級生・職場での同僚といった「社縁」⁽²¹⁾を契機として一定の基準の下にスカウトされて参加する助っ人が、立派な祭り（すなわち立派な「やりまわし」）にとって不可欠な存在となっていることがわかる。

4) 曳き手の周流と祭礼文化圏

しかもこうした助っ人への依存は M 町だけに限らず、春木地区の全ての町が、程度の差はあれ、助っ人を受け入れることで祭りを成り立たせている。聞き取り調査の結果から浮かび上がってくるのは、春木地区の各町は、おもに山手地区の町との間で、ある程度まとまった人数の曳き手のやりとりをおこなうことで、お互いの祭りを成り立たせているという実態である。すなわち、9 月には山手の町から浜地区へ、10 月には浜の町から山手地区へとといった曳き手の周流がみられるのである⁽²²⁾。

こうした、自町外部の助っ人による〈他町曳き〉には、図 5 に示すように、個人あるいは数人で参加する片務的なパターンと、ある程度まとまって参加し「お返し」をする互惠的なパターンに大別できる。図中、片務的なパターンはさらに、自町でも曳き他町へも曳きに行くパターン (a.)、自町では曳かず他町へ曳きに行くパターン (b.) に分けられるが、助っ人の大半はこれらいずれかのパターンに収まるような、あくまでもだんじり祭を持つ祭礼町同士の間での〈他町曳き〉である。

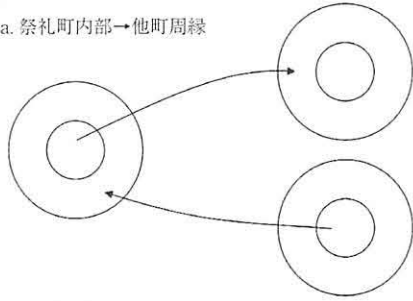
そして、春木地区の各町が、おもに同形式の下地車を曳き約 1 ヶ月遅れで祭りを開催する山手地区との間で、これら〈他町曳き〉の諸パターンからなる助っ人の流動的な周流によって、互いに適正規模の曳き手を確保しつつ祭りを維持しあっている様子を想像してみるならば、この祭りが、単一の祭礼町はおろか、単一の地区さえも越えた曳き手の周流によって、互いの祭りを支え合いながら、広域的な〈だんじり祭地帯〉を形成している様子が浮かび上がってくるだろう。それは、だんじり祭を知る、祭り関係者による、広域的かつ流

図 5 「他町曳き」の諸パターン

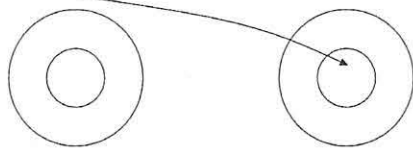


I. 片務的パターン

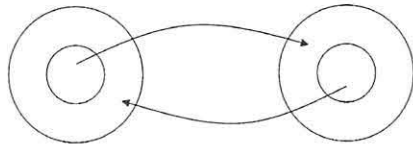
a. 祭礼町内部→他町周縁



b. 祭礼町外部→他町内部



II. 互惠的パターン



動的な一種の地縁関係（祭縁）の織物であり、それをここでは〈祭礼文化圏〉と呼ぶことにしたい。

この祭礼文化圏を構成する曳き手の周流は、たんにそれぞれの祭りを曳き手の動員面で支え合うだけでなく、その周流を通して、互いの祭りを活性化する機能をもち有しているだろう。なぜなら、〈他町曳き〉が祭礼町間の経験である限り、それは自町における祭礼構造の中心的担い手という立場と、他町における祭礼構造の周縁の立場とのあいだの往復経験を通して、それぞれの祭りの運営方法や曳行技術と犯してはならないプライドの存在を再確認（ときには相互学習）する契機となるからである。また、助っ人を受け入れることは、「お返し」による祭礼町間の互惠的关系を介して、

自町の者が他町で受け入れてもらうことと表裏一体であり、それゆえに、受け入れたからには「自町の者」として遇しなくてはならない。こうして、祭礼文化圏を構成するそれぞれの町は、互いに他を意識しながら張り合うという競争的側面と、互いに支え合う存在であるという連帯的側面を併せ持った、〈競争的連帯〉⁽²³⁾によって結びついているのである。

5) 祭礼文化圏の文化的基礎

では、こうした祭礼文化圏を支える〈他町曳き〉の慣習はなぜ岸和田だんじり祭において可能なのだろうか。じつは、岸和田市を含む泉州地域一帯では、他地区の祭りへ参加することは、ごく一般的な慣習として根付いていたようである。そのことを窺わせるのが、昭和30年代以前に泉州地域の盆踊りにみられたという、踊りの「はしご」の慣習である。かつて泉州一帯では、だんじり祭と並行して、「盆踊りの宝庫」と呼ばれるほど盆踊りが盛んであったが、若者たちは自村で踊りを楽しむだけでなく、近隣の村々の踊り場を「はしご」し、ときには「推参の民俗」⁽²⁴⁾を彷彿とさせるような「踊り場荒らし」をすることもよくあったという。

泉南地方では、近世以来若者たちが自分の村の盆踊りを楽しむだけでなく、近隣の村々の踊り場へ出かけていき、いわば盆踊りのはしごをする慣習があった。むろん平和的に踊りに加わる分にはなんら問題は生じないのであるが、時として大挙しておしかけ「踊り場荒らし」をしたり、難題を吹きかけたりすることがあったようである。〔牧田、2000：1〕

したがって、こうした祭り文化が、だんじり祭にみられたとして不思議ではない。ただし、盆踊りのほうは、戦後の「新生活運動」によってその暴力性が問題とされ、ほとんど壊滅させられてしまったが、だんじり祭の方は生き残ることができ、その文化的下地が〈他町曳き〉として受け継がれたと考えられるのである。盆踊りにおける「踊り場荒らし」は、上記引用のように、戦前に

は規制強化論が出るほどにしばしば荒々しいものであったが、昭和30年代前後の新生活運動の時期には、「冗費節約」と「浄化」のかけ声のもとに、盆踊りの「統一運動」が進められたり⁽²⁵⁾、盆踊りに代わってフォークダンスを取り入れたたり⁽²⁶⁾、開催時刻から歌詞・服装にいたるまでの事細かな「健全指導」がなされたり⁽²⁷⁾と、「健全化」「文化化」、あるいは中止への圧力に晒されるようになる。当然ながらその影響は泉州一帯のだんじり祭にまで及んでおり、「血祭り」「ケンカ祭り」として批判された⁽²⁸⁾だんじり祭は、各地で「健全娯楽化」や中止が相次いだ⁽²⁹⁾。その結果、「昭和30年代は、…（略）…堺から泉北一帯の農村地帯で、ほとんどのだんじりが曳かれなくなり、野ざらしになったり、売却されたり、河原で焼却されたものまであった」〔桧本、2000：105〕。ただ、盆踊りに比べて、だんじり祭に対する批判が結果的に壊滅的な打撃にまで至らなかった理由として、祭り相互の関係が、互いの祭り開催に関わる利害関係に支えられていたため、盆踊りほどに暴力的な相互の潰し合いには至らなかったことも考えられるが、より本質的な理由は、盆踊りという祭り形態が色濃く残す農耕儀礼としてのルーツ（オーソドクシー）が都市化する戦後社会のなかでその意義を完全に喪失したのに対して、だんじり祭はその始まりにおいてすでに神事とは切り離された町場の政治経済的論理を軸に発達してきた曳山祭であったため、その宗教性に制約されない過剰さの追求（オーソプラクシー）という祭りの魅力が都市化をはじめとする近代的社会改変に対して圧倒的な適応力を持っていたことに求めるべきだろう〔田中・吉田、近刊〕。

もう一点指摘できるのは、曳山祭のなかでも岸和田だんじり祭の場合、曳行される下地車の構造的特徴と「やりまわし」をハイライトとする曳行法が祭り全般の〈かたち〉をとくに強く規定しているといえることである。つまり、あの地車を手に入れたなら、あのような〈かたち〉の祭りをやらざるを得ないというほどに、その規定性は強い。前綱・前挺子・囃子方・ブレーキ係・大工方・後挺子からなる曳行体制とそれぞれの部署に要求される技術が確立されなければ、華麗な「やり

まわし」は不可能であるし、そのことは、子供会・青年団・後継子・若頭・世話人からなるそれぞれの部署に対応した年齢階梯的な組織体制〔岸和田市観光振興協会、2003：7〕をつくりあげなければ運営できないのである。その結果、下地車を曳く町は、基本的に共通の〈かたち〉の祭りをおこなうことになる。

ちなみに、泉州一円では現在でも新たにだんじり祭を始める町が存在するが、この一帯にこれほど豊かな祭礼文化圏が展開したひとつの要因として、地車の頻繁な新調による中古地車の流通を挙げることができる。例えば旧市では、10年に一度地車を新調することが理想とされ、そのために相当な経済的負担を押してでも各町が新調積立をしているが、それも競争的模倣関係による意地の張り合いがそうした新調文化を支えているのだろう。その結果として、他の曳山祭礼圏では考えられないほどのペースで中古地車が新調時の半額以下の価格で出回り、だんじり祭の〈祭礼文化圏〉を常に活気づけているのである。そしてこのような祭り環境の圏内においては、助っ人として参加する外部の曳き手が下地車を曳く町の者であれば、それだけで祭り参加に求められる基本的な技術文化と組織文化の共有があらかじめ保障された「だんじり経験者」であることを意味することになる。

こうした推参的な祭り文化と下地車文化の共有が基盤となって、開催日程さえ異なっておれば、〈他町曳き〉をする曳き手の自由な周流が可能となっているのである。

ただし、〈他町曳き〉の自由は、完全な選択的自由ではなく、「社縁」によるスカウトと、参加条件がある。それは、寄合への参加である。じっさい、祭礼当日のみの参加は少数で、祭りの数ヶ月前から活発となる寄合にも参加し続ける者が大半である。〈他町曳き〉は、すくなくとも2ヶ月程度の短期的共同経験を条件として成立するような、いわば〈祭縁〉とでも言える拡張された地縁の成立とセットとなっている。

上野〔1987〕は、現代日本における人間関係が、地縁・血縁・社縁といった「選択できない縁」からはみだす「選択縁」の領域を伸長させて

いると論じたが、岸和田だんじり祭の場合、曳き手の周流による動員は、そうした「選択縁」に頼らざるを得ない状況のなかで、その原理がストレートに入り込む余地を幾重にもコントロールする仕組みを組み込んでいるのである。伝統的祭礼の維持において、もはや地縁・血縁の世界に閉じこもることは不可能であるが、だからといって完全な選択縁にすぎることもしない。そうしたコントロールされた選択縁に基づく動員の仕組みを発達させてきたからこそ、この祭りは、脱自律化と形骸化を免れつつ自律的に継承されてくることができたと考えられる。岸和田だんじり祭は、このような「選択できない縁」と「選択できる縁」の中間に位置する「〔中範囲〕の地縁」〔上野、1987：234〕としての〈祭縁〉によって、広域的で流動的な祭礼文化圏を形成し、そのレンジにおいて祭りを維持し続けているのであり、それが現代という「困難な時代」における伝統的祭礼の重要な社会的基盤となっていることをわれわれは評価するべきであろう。

おわりに

このような、M町における曳き手の動員実態を通して浮かび上がってくるのは、開催日程は異なるが同様のだんじり祭をおこなう地区間の曳き手の周流が、結果的に一定の文化的同質性を担保された〈祭縁〉からなるゆるやかな相互動員のネットワークを形成し、そのことが曳き手不足と部外者参入による曳行技術の低下の双方を回避しつつ、祭りの規模と質を全体として維持しているということである。このことは、岸和田のだんじり祭が、単一の祭礼開催町や祭礼開催地区だけで維持されているのではなく、同様の祭りをそれぞれ自律的に執り行う地区同士の広域的で流動的なつながりからなる〈祭礼文化圏〉によって維持されていることを示している。

本稿で紹介した岸和田だんじり祭における曳き手の周流が示唆しているのは、伝統的祭礼の維持問題を考える際に、従来の祭礼研究における基本枠組みであった、祭りを一共同体単位で孤立したものとして扱う〈単一祭礼論〉によって捉えきれなかった様相を、単一祭礼間の相互関係や相互

影響関係を視野に入れた〈祭礼文化圏論〉によって掘り起こしていく可能性がまだ十分にあるということである。とりわけ、現代社会において、担い手不足による存続の危機に立たされた伝統的祭礼が辿る一般的なシナリオとして、参加条件の緩和による部外者の参入と、それに伴う祭礼組織の民主的再編と市場経済論理の侵入によって、ローカル文化としての自律性が弱まるという「祭りの日常化」〔芦田, 2001: 32〕が指摘されているが、祭礼文化圏が成立しうるような地域においては、そのシナリオは必ずしも直截にあてはまるわけではない。岸和田だんじり祭にみられるように、広域的な文化の共有を前提にしたコントロールされた担い手動員戦術を採ることができれば、祭礼維持主体の確保とともに、ローカル文化としての祭りの自律性の維持を両立することが可能なのである。

註

- (1) ちなみに、そうした特権商人のなかには、地代官として名字帯刀を許され、町場の指導者として領主権力機構上の地位を確固とする者も出てくるようになる。
- (2) 高岡市, 1963: 404-409; 新湊市史編纂委員会, 1964: 853-858; 城端曳山史編纂委員会, 1978: 79-89; 新湊市教育委員会, 1981: 31-34; 宇野, 1997: 176-187。
- (3) 戦国期の祇園祭について、同様の見方が提出されている。河内〔2007〕は、「祇園祭が負わされた『権力に抵抗する民衆の祭礼』という、非常によく知られたイメージ」〔河内, 2007: 17〕が、戦後になって広まった幻想であるとし、「室町・戦国時代の祇園会が、祇園社との関係だけではなく、延暦寺大衆や室町幕府など、さまざまな勢力との諸関係のうえに成り立っていた」のであって、それゆえ、「山鉦など風流を出し、巡行させることは、実は、『役』=課役でもあった」という事実を指摘している〔河内, 2007: 200-201〕。
- (4) 催事としての祭りに、カミや祭礼主催集団など、なんらかの神聖で非日常的な核を中心とした中心と周縁の構造を認めるとき、われわれはそこに祭りの〈かたち〉を認識する。このような、祭りの世界を構成する象徴的・組織的秩序が中心／周縁の同心円構造を有するがゆえに、祭りは求心力をもった催事として成立するという見解は、さまざまな祭り研究者に共有されている。例えば芦田は、「『聖なるもの』を求心的シンボルにして（聖中心性）、日常生活とは異なる規則に従い（非日常性）、厳粛－厳格（儀礼性）と熱狂－放埒（祝祭性）のなかで、一時には対抗しつつ－一体化し（共同性）、定期的に繰り返し営まれる（周期性）、制度的集合行動（催事性）」を暫定的な祭りの定義としておきたい〔芦田, 2001: 29〕としている。ここでいう祭りの〈かたち〉とは、そうした神聖な／世俗的な中心性と、それを軸として形成される組織・技芸・演し物を含めた催事の無形的・有形的資源の全体を指している。
- (5) 「祭礼の様式の多くは、文化・文政期に定着している。山車・屋台や太鼓など祝祭と結びつく祭礼の道具立てが整うのも、やはりその時期である。そして、それらが一層美々しく飾り立てられ、今日の祭礼の盛行がもたらされるのは、明治中葉から大正にかけてである。」〔松平, 1983: 48〕
- (6) このような（人足雇入れ）は、飛騨古川祭や、川越市の氷川神社祭礼においても報告されている〔宇野, 1982: 116; 126〕。
- (7) 「日常性という大海の孤島のような現代の祭りは、日常的な活動・価値・規範・利害などによって包囲され、監視され、規制され続ける。」〔芦田, 2001: 32〕
- (8) 田中・吉田（近刊）においてこの問題を論じている。
- (9) そのための催事運営体制上の工夫として近年広まってきているのが、開催期日の土日化によるサラリーマン化した担い手（および観客）の動員と、それまで周辺的な位置づけにあった参加者（女性・子ども・老人）の取り込みである。これらの工夫が曳山祭の維持に対して一定の効果を有するのは確かであるが、同時に、祭りの性格を、産業労働社会を前提とした余暇娯楽、あるいは市民娯楽という枠組みに沿って変容させる側面も伴う。
- (10) 「岸和田型」と呼ばれることもある。2段の唐破風の屋根を有し、豪華な彫刻で飾られた内車の四輪式山車の一種であり、前輪部に差し込まれた「前梃子」と呼ばれる2本の竿と、後部に突き出た太い「後梃子」、それに前屋根上部に3本突き出た「鳥襖」と呼ばれる装飾がその外見上の特徴である。
- (11) 夜は、提灯を灯して午後10時まで曳行するが、これは子どもの曳き手を中心とした、ゆっくりと

した曳行である。

- (12) この点において、近年少子化による担い手不足から全国的な傾向として女性の祭り参加が広がってきているものの、曳山祭における曳行に関しては、「赤不浄」といった宗教的禁忌意識以前に体力的な問題から、ほとんどのケースにおいて女性の参加は周辺の役割に留まらざるを得ない。したがって、本稿で念頭に置いている曳き手は男性に限られる。
- (13) 「拾五人組」等、町によって呼称が異なる。
- (14) 「曳き手7〜80人、地車周り合わせて合計100人までが春木での曳行の適正人数。」(H町世話人、2008.9.13)：「地車を曳くには30人は必要。やりまわしはできても、時間内に曳行するのが難しくなる。」(M町若頭、2008.9.13)
- (15) 2007年までは13町が地車を曳いていたが、2008年から最も旧市に近い1町が旧市の祭りに本格参加したため、現在の12町体制となった。
- (16) この年の開催日は、9月19日(土)・20日(日)であった。
- (17) この状況は旧市でも同様で、全23町のうち、居住人口が多くても青年団加入率の低さから、自町居住者だけで曳行が可能な町はたった1町だけしかないという。
- (18) 祭礼経費(花代)だけは納める場合もあるが、この場合は、転出先の祭りに子どもが参加しているためのことが多い。
- (19) これは2008年度祭礼期間中に実施した聞き取り調査の結果であるが、だんじり祭においては、さまざまな理由から、参加者の属性別の集計はきわめて困難であることに加え、激しい祭りであることから、その毎日に、また時間帯によっても曳き手の数が変動するため、全般的な推計値にすぎないことを断っておく。
- (20) ただし2008年度はとくに曳き手不足が深刻な年であったため、だんじり祭自体が初体験にもかかわらず、後継子として動員された参加者もいた。図4中のM町歴が「初」である数名がそれであるが、ただし彼らは常人以上の健脚をもって生業とする競輪選手であった。
- (21) もともと「結社縁」の意で、集団概念としての「ゲゼルシャフト」や「アソシエーション」に対応し、地縁・血縁といった拘束的・包括的な社会関係に対する、人為的で部分的な社会関係を表す。上野[1987]によれば、社縁はその意味で近代的な機能的な社会関係ではあるが、近代的組織に拘束

されざるを得ない近代人にとってそれは必ずしも自由な選択を許す関係ではないという限りにおいて、依然として「選べない縁」であるという。

- (22) 同様の「助っ人」は、だんじり祭の代名詞ともなっている旧市においても存在する。ただし、「老舗」のプライドからか、その方向は一方的で、山手の町に「お返し」に行くことはないという。
- (23) 同様の関係は、京都の大文字五山の送り火のうち、「妙」と「法」を主催する町同士の宗教的権威をめぐる対抗意識にもみられる。「こうした対抗意識と誇りが、夏の酷暑のさなかのつらい奉仕的な行事を担い続けていく動機にもなる。…(略)…これを、田中重好は都市の祭りの『対抗的共同性』とよび、私は『対抗的連帯性』とよんでいる。」[和崎、1996:430]
- (24) 「推参(すいさん)」とは、招かれないのに、または召されないのに、おしかけて参ることを意味するが、中世史家の阿部によれば、それは中世芸能文化のコードとして根付いていたという。「遊女をはじめとする中世の芸能者、ひろくは職人と呼ばれる芸能に携わり道を担う者たち、彼等はみな、この“推参”性とも言うべきちからを、その芸能と分かちがたく身につけていたと言えるだろう。」[阿部、1998:145]
- (25) 「情緒豊かな“佐野踊り”は年々普及され、全国的に有名になっているが、市内十カ所で行われるため、度重なる寄附強要とその用途の実態、開催方法など毎年批判される後味の悪い問題を残して継続されているが、…(略)…市内一カ所に統一しようという動きが自治振興会を中心として高まりつつあり、…(略)…注目されている。…(略)…むろん青年団が、一年に一度、老若男女が入り混ぜて行われる盆踊りを主催するのには当然、その開催費用は少い団費では問題にならず、寄附金に頼るほかはないというのが最初から分かっている話だが、新生活運動の掛け声によれば当然このような昔ながらの習慣を継続するのもおかしいというのが市内統一運動の根本原因。この盆踊りの統一というのは市が主催して市内一カ所に踊り場を特設して行うというもので、もちろん各地域での開催は廃止、これによって住民の迷惑防止と冗費の節減をはかる。」[『和泉新聞』1956/8/4]
- (26) 「公民館建設で赤字に悩む岸和田市宮前町では思い切って今度の盆踊りを中止したがこれに替わるものとして青年団の間からフォーク・ダンスを取り入れてはとの意見が出ており、町では検討する

ことになっている。』〔『和泉新聞』1955/8/1〕

27 「泉佐野署ではこのほど主催者側に次の十五項目の要望書を出し、明るい“盆踊り”を促した。①盆踊の場所は届出のところを厳守する②露店、屋台などの出店は交通の妨害にならぬところにする③時間は届出した夜十一時まで厳守する④ワイセツな動作ひわいな歌をうたわない⑤拡声器は地上六米以下の高さにして下向けに取付ける⑥盆踊で他人に寄附を強要したりそのほかの迷惑をかけない⑦場内は責任者をおいて整理する⑧嫌悪をまねくような仮装や華美な服装はやめる⑨泥酔者は場内に入れない⑩ケンカや口論のないよう取計らうこと⑪適当な場所に小便所を設置⑫場内の照明はすべて電灯で明るくする⑬場内をたえず打水し、ホコリの立たないようにする⑭風紀係を選任し、踊り場の内外をたえず巡視する⑮このほか、関係当局の指示を堅く守る。』〔『和泉新聞』1957/8/8〕

28 「“ことしこそ平和まつりを……”と市会や青年、婦人会町会など全市団体こぞってくりひろげた“祭礼事故防止運動”や、岸和田署、府警機動隊の厳重な警備も空しく、だんじり同士のイザコザはたえず、市街戦もどきの乱斗騒ぎで、警官など多数が負傷“流血まつり”の汚名を返上出来なかった。』〔『和泉新聞』1957/9/16〕

29 「泉佐野市上瓦屋青年団（児玉進一団長）では、このほど総会を開きダンジリ祭りについて協議した結果、ことしは引出しを取り止めることにきめた。多くの経費を使うほか、ケンカが起ったり、ケガ人が出る心配の強いダンジリは好ましくないというもので、これにかわって、まつり当日の十月十、十一日のいずれかの日を選んで同町元成寺で演芸会を開き、全町民こぞって“平和まつり”を楽しむことになり、いま準備を急いでいる。…（略）…新生活運動にそった青年団の新しい活動が注目され、これを契機に同市内の各青年団でも存廃論がまき起るものとみられている。』〔『和泉新聞』1957/8/28〕

参考文献

- 芦田徹郎, 2001, 『祭りと宗教の現代社会学』世界思想社。
阿部泰郎, 1998, 『湯屋の皇后－中世の性と聖なるもの－』名古屋大学出版会。

の－』名古屋大学出版会。

和泉新聞社, 『和泉新聞』(1955. 8–1957. 8)。

上野千鶴子, 1987, 「選べる縁・選べない縁」栗田靖之（編）『現代日本文化における伝統と変容3－日本人の人間関係－』ドメス出版：226–243。

宇野通, 1997, 『加越能の曳山祭』能登印刷出版部。

宇野正人, 1982, 「祭の構成と変化－気多若宮神社例大祭と飛騨古川祭－」『國學院大學日本文化研究所紀要』50：94–127。

河内将芳, 2007, 『祇園祭と戦国京都』角川学芸出版。

岸和田市観光振興協会, 2003, 『岸和田のだんじり－岸和田だんじり会館開館10周年記念誌－』。

城端曳山史編纂委員会, 1978, 『城端曳山史』城端町。

新湊市教育委員会, 1981, 『新湊の曳山』新湊市教育委員会。

新湊市史編纂委員会, 1964, 『新湊市史』新湊市役所。

高岡市, 1963, 『高岡市史 中巻』青林書院新社。

高岡市教育委員会, 2000, 『高岡御車山』高岡市教育委員会。

田中滋・吉田竜司, 近刊, 「祭りのオーソプ拉克シー化と社会秩序」『国際社会文化研究所紀要』12。

田中宣一, 2003, 「新生活運動と新生活運動協議会」『成城文藝』181：16–54。

原田伴彦, 1957, 『日本封建都市研究』東京大学出版会。

原田伴彦, 1985, 『都市形態史研究』思文閣出版。

桧本多加三, 2000, 『だんじり界』堺泉州出版会。

文化庁, 2001, 『文化財保護法五十年史』ぎょうせい。

ベルセ, Y-M./井上幸治（監訳）, 1992, 『祭りと叛乱』藤原書店。

牧田勲, 2000, 「泉南の庶民娯楽と近代－盆踊りと逸脱行動－」『泉佐野史研究』6：1–12。

松平誠, 1983, 『祭の文化－都市がつくる生活文化のかたち－』有斐閣。

森田伶, 2007, 『岸和田祭音百景－平成地車見聞録－』民の謡。

和崎春日, 1996, 『大文字の都市人類学的研究－左大文字を中心として－』刀水書房。