

博士論文

地域社会の視点から見た花見のリアリティ

—鹿児島県伊佐市大口の事例より—

The Reality of Cherry-blossom Viewing from the Viewpoint of Regional Society:

A Case Study of Okuchi in Isa city, Kagoshima prefecture

2015年4月

鹿児島大学大学院 人文社会科学研究科

熊 華磊

Xiong Hualei

地域社会の視点から見た花見のリアリティ

—鹿児島県伊佐市大口の事例より—

第1章 問題の所在	1
1.1 問題意識：桜のイメージに対する認識のズレ	1
1.2 研究目的：桜ならず花見の研究	2
1.3 調査経験：フィールドにおける出会い、軋轢、展開	3
1.3.1 予備調査	3
1.3.2 忠元公園での出会い	5
1.3.3 長期滞在的な調査での失敗	8
1.3.4 集落における花見の調査	10
1.3.5 研究成果の還元	12
1.4 論文構成	14
第2章 先行研究	16
2.1 先行研究の分類：桜の研究	16
2.1.1 桜の社会神話	16
2.1.2 桜の社会科学	19
2.1.3 桜の民俗学	20
2.2 先行研究の分類：花見の研究	23
2.2.1 多面的・文献研究	23
2.2.2 一面的・文献研究	24
2.2.3 一面的・事例研究	24
2.2.4 多面的・事例研究を目指して	25
2.3 重要な先行研究：花から人へ	26
2.3.1 従来の桜研究を検討した「サクラの社会科学」	27
2.3.2 ナショナリズムと関連する桜の言説の創造と受容の解明	28
2.3.3 花見論の提唱と花見3要素の規定	30
2.3.4 文化人類学の方法による花見研究の挑戦	31
2.4 研究方法と調査地選定	33

2.5	小括	34
第3章	花見の歴史的展開	36
3.1	原始時代	36
3.2	上代：大和朝廷時代から奈良時代まで	37
3.3	中古：平安時代	39
3.4	中世：鎌倉時代から織豊時代まで	40
3.5	近世：江戸時代全期	42
3.6	小括	45
第4章	花見の地域社会における受容と変遷	46
4.1	民俗学の花見論：継承、発展すべきところ	46
4.1.1	「サ・クラ」言説	47
4.1.2	「サ・クラ」言説の展開	48
4.1.3	「サ・クラ」言説の本質化	49
4.1.4	「サ・クラ」言説に対する批判	51
4.2	花見の受容：花見と民俗行事との関係	54
4.2.1	花見の全国的な展開	55
4.2.2	鹿児島における花見の受容	56
4.2.3	伊佐市大口における花見の受容	59
4.3	花見の多様な実態：集落における花見の変遷から	62
4.3.1	高津原集落の事例	63
4.3.2	土瀬戸集落の事例	65
4.3.3	白木集落の事例	67
4.4	集落の花見の多様な実態を生み出す要因	70
4.5	小括	75
第5章	忠元公園における花見の展開プロセス	77
5.1	調査地概要：鹿児島県伊佐市	77
5.2	初代忠元桜	80
5.2.1	忠元桜の誕生：ナショナルレベルの環境と個人の実践	81

5.2.2	初代忠元桜での花見：花見の名所化と鉾山ブーム	84
5.3	2代目忠元桜：忠元桜の復活、山口憲親	87
5.3.1	青年団による桜の植樹	87
5.3.2	山口憲親による桜の植樹	88
5.4	3代目忠元桜：「忠元桜の会」、場所、記憶	90
5.4.1	2代目忠元桜の衰退	90
5.4.2	「忠元桜の会」	91
5.4.3	「忠元桜の会」の会員インタビュー	93
5.4.4	場所としての花見、集合的記憶	97
5.5	忠元公園の桜祭りにおける変化：地域社会による能動的な実践	100
5.6	小括：重層的なコンテクストの中で行われた「花見の実践」	106
第6章	集落の花見	113
6.1	平出水中央集落の事例：花見の変化を中心に	113
6.1.1	調査地概要	113
6.1.2	平出水中央集落の現在の花見	117
6.1.3	平出水中央集落の花見における場所の変化	118
6.1.4	平出水中央集落の花見における花見弁当の変化	124
6.1.5	協同農作業時代の平出水中央集落の花見の意味	126
6.1.6	平出水中央集落における農業社会の変化	127
6.1.7	現在の平出水中央集落の花見の意味と花見の変化の要因	130
6.2	向江集落の事例：花なき花見の展開から花ある花見の創出へ	134
6.2.1	調査地概要	134
6.2.2	花なき花見の展開	135
6.2.3	花ある花見の創出	139
6.3	集落における「花見の実践」の原理：平出水中央集落と向江集落の比較	142
6.4	小括	145
第7章	考察と結論	147
7.1	花見の一般性：娯楽としての花見	147
7.1.1	娯楽としての花見	147

7.1.2	花見と民俗行事の重要度の逆転	149
7.1.3	地域社会における娯楽の持つ意味	150
7.2	花見の多様性：「花見の実践」	153
7.2.1	多様な「花見の実践」	153
7.2.2	「花見の実践」の原理	157
7.2.3	「実践」の概念と関連して	159
7.3	一般性と多様性を同時に有する花見のリアリティ	162
第8章	総括と展望：新しい花見研究の可能性	163
8.1	総括	163
8.2	展望	165
	謝辞	167
	参考文献	169
	参考資料	174

第1章 問題の所在

1.1 問題意識：桜のイメージに対する認識のズレ

さくら さくら
やよいの空は
見わたす限り
かすみか雲か
匂いぞ出ずる
いざや いざや
見にゆかん

筆者は小学校の頃に、音楽の授業で中国語に訳されたこの歌を習った。子供の頃から、日本は桜の国であることを知っていた。それは、日本のアニメやテレビドラマ、ゲームなどのメディアの中で、満開の桜が舞い落ちているシーンをよく見てきたからだ。

大学に入り日本語を勉強してから、新渡戸稲造の『武士道』の冒頭にある「武士道は、日本の表徴である桜花にまさるとも劣らない、日本の土壤に固有の華である」¹ や、本居宣長の有名な歌である「敷島の大和心を人間はば 朝日に匂ふ山桜花」などを読んで、桜は日本の象徴であり、あるいは日本人の精神世界とつながっていると考えるようになった²。さらに、ルース・ベネディクトの著作である『菊と刀』に影響され、桜から日本の国民性を見出そうとする考えに辿りついた。

このように、桜は日本の代表的な花であり、日本人に古くから愛されつつ、そして、日本人の精神を代表していると思ったのは、私のような外国人はともかく、大勢の日本人も同じであろう。しかし、日本と桜との関係の実態はどのようなのであろうか。

日本に来て、桜について周りの日本人に聞いてみたが、「満開の桜はきれいで好きだが、その時期を過ぎると、あまり桜について考えていない」とか、「花より団子、桜が好きというより飲むほうが好き」とか、「桜は自分の精神を表していることなど考えたことはな

¹ 新渡戸稲造著、奈良本辰也訳 1993『武士道』三笠書房 :15

² 外国人の間ではこのような考えを持つ人は少なくないであろう。例えば、林金荃 1984『梅と桜：戦後の日華関係』サンケイ出版；フセワロード・オフチニコフ著、早川徹訳 2009『一枝の桜：日本人とはなにか』中央公論新社など。この2つの著書の共通点は、内容的には桜とほろんど関連がないにもかかわらず、タイトルでは日本を象徴するものとして「桜」が用い込まれたことである。

い」など、今までの自分の考えを裏切ったような答えが続々と出てきた。つまり、桜と日本の国民性や日本人の精神性との関係については、当の日本人の多くでさえも、深く考えていないということである。つまり、当初筆者が持っていた日本と桜との関係についての認識から大きなズレが生じた。このズレに対する戸惑いは、本論文に辿りついた最初の問題意識であろう。

1.2 研究目的：桜ならず花見の研究

一方で、現代日本において、日本人と桜とのもっとも濃い接点は、花見という慣習であるといえよう。ならば、桜と日本の国民性や日本人の精神性との関係を「想像」するより、現代日本社会に実在している花見という人間の現象を研究するほうが、より有意義ではないかと考える。これは、筆者が花見を研究テーマに選定した理由である。

研究テーマについて話す時に、筆者がよく日本人に聞かれたことは、「中国には花見はないでしょうか」という質問である。「日本のような花見はないです」といつも簡単に答えたが、内心では戸惑いがないわけではない。例えば、筆者の故郷である南京には、「^{ジミンズウ}鷄鳴寺」という桜の名所があり、春になると、多くの人が集まり、桜を眺めながら、屋台で売られている食べ物を満喫する。これは花見とは言えないだろうか。また、同じく南京では、「^{メイフアシャン}梅花山」という梅の名所があり、梅が咲きほこると、大勢の人が梅を見に行き、時にはシートを敷いて、芝生でピクニックをすることもある。これも「梅見」として、花見の1種ではないだろうか。ならば、日本の花見の何が筆者の「ないです」という答えを導いたのだろうか。それは、桜の咲く時期に日本中、国をあげて花見が行われることであろう。

ここで、なぜ花見は日本全国の一般的な行事として存在するのだろうかという疑問が生じる。『大辞泉』では、花見とは「花、特に桜の花を眺めて楽しむこと」³ であると記してあるように、「日本国民」の間で花見において共通していることはやはり桜であるから、桜を用いて上記の疑問を説明しようとする言説が少なすくないだろう⁴。しかし、そうになると、前節で述べてきた筆者の、日本人と桜との関係に対する認識において生じたズレをどう説明すればいいのだろうか。言い換えれば、桜だけでは、花見を説明するには不十分ではないかと考えられる。

³ 小学館『大辞泉』編集部編1995『大辞泉』小学館 :2154

⁴ 具体的には第2章の先行研究の部分を参照。

一方、『広辞苑』では、「花を見てあそびたのしむこと」と『大辞泉』と同じ解釈を付けているが、その上に、第2種の意味を加えてある。すなわち「三月三日か四日に村人たちが見はらしのよい丘の上などに集まって飲食する風習」⁵である。ここで、花見は日本人の民俗生活とも関連していることがうかがえる。さらに、『日本社会民俗辞典 第3巻』では、花見を以下のように解説してある。

日本では、単に花といえば、桜の花をさすならわしで、花見は春の随一の行楽として、久しい伝統をもつ習俗である。上代貴族の優雅な桜狩・花宴、大名の豪華な花見、あるいは、近世町人のはなやかなお花見風俗の伝統は、今日なお、各地の花の名所に雲集する花見客の行遊や、村々のささやかな花見の酒宴につながっている。そして、花見の遊楽をめぐって生みだされた幾多の文学・芸能が、民族文化にひとつの彩りを添えている点もみのがせない。こうした古くからの習俗は、単に花の美しさをめずる心のみにもとづいて、生じたものであろうか。〔日本民族学協会 2004:1191〕

『日本社会民俗辞典 第3巻』では、花見を主に桜を鑑賞する行楽であると定義しているが、歴史上に様々な人々によって行われてきた花見は、文学や芸能、民俗など、日本文化の様々な面とも関連していることを確かめた。つまり、花見にかかわる豊かな人間の営みが存在しているのである。そういう意味で、日本人と桜との関係を「想像」し、それを用いて花見の存在を説明する桜論的な花見研究より、現代日本における花見を人間の営みとして記述し、その豊かな内実を掘り起こす人の視点から出発する花見研究のほうが必要とされるのではないか。

本論文は、上記の思考に沿って、文化人類学的方法であるフィールドワークを主な研究手法として用い、花見を人間の営みとして捉え、現代日本における花見が存在するリアリティを明らかにすることを目的とする。

1.3 調査経験：フィールドにおける出会い、軋轢、展開

1.3.1 予備調査

2010年3月下旬、桜が咲き始めると共に、私は初めてのフィールドワークに入った。花見をフィールドワークするにあたって、調査期間の短さという大きな問題がある。それ

⁵ 新村出編2008『広辞苑 第六版』岩波書店 :2282

は、花見は桜の咲く時期だけ、同じ場所で1年にせいぜい2週間しかないのである。もちろん、桜前線を追って、沖縄から北海道までフィールドワークを行えば、最長4ヶ月ほどの調査期間を稼ぐことができる。しかし、第一、留学生である筆者にはこのような調査にかかる費用はとても負担することが不可能であり、また、日本全国で花見の参与観察を行っても、果たしてどれくらいの成果を得られるのだろうか。要するに、鹿児島県での花見を短い間で参与観察をし、その後たとえ山口県で同じように参与観察しても、両県を比較して何が得られるのだろうかという問題である。

こういったフィールドワークにおける問題を抱いて指導教員に相談しに行ったところ、指導教員から、「とりあえず鹿児島県内での花見の名所を見に行ってみて来い。それは予備調査となり、その時に今後花見の何に対してもっと進んで調査したらいいのかを考えればいい」と予備調査を提言され、さらに、調査期間が短いという問題に対して、「花は散っても人がいるから、話がいつでも聞ける」と助言された。

こうして、不安と好奇を抱いて、鹿児島県内のさくらの名所を回り始めた。3月18日、最初に行ったのは隼人であった。鹿児島神宮から蛭児神社までの間に、水堀の両側に桜が植えられていた。その時、桜はまだ2分咲きなので、花見客が少なく、桜の下でビニールシートを敷いて花見を楽しむ人はほとんどいなかった。しかし、公園はきちんと整備されていて、堀の両側に桜、桜の下に菜の花も植えられていて、桜並木の横には道があり、更にその横には芝が広がっている。

桜が満開の頃、のどやかでにぎやかな場面が想像される。

次に、3月24日に訪れたのは谷山にある慈眼寺公園である。鹿児島市内からJRで15分間くらいの距離にある慈眼寺駅から、徒歩10分のところに慈眼寺公園がある。元々お寺であったが、明治期の廃仏毀釈により取り壊され、現在公園内に谷山神社がある。公園に入って最初は溪谷の中にある



図1 慈眼寺公園の桜（2010年3月24日筆者撮影）

自然遊歩道であったが、薄暗い林の中から突然明るい空間が広がり、そこに桜が300本くらい植えられていた。その時、桜はもう満開の状態だったが、雨が降っていたせいか、花

びらは地面をピンクの絨毯と化し、とても幻想的な風景であった（図 1）。さすがに雨の中では、花見客もほとんどいなかった。

4月4日、鹿児島県いちき串木野市にある観音ヶ池公園を訪れた。鹿児島中央駅から電車に乗り、市来駅から降りると、徒歩1時間くらいでやっと観音ヶ池公園に辿りついた。鹿児島県推奨「森林浴の森 70 選」のひとつである観音ヶ



図 2 観音ヶ池公園の桜（2010年4月4日筆者撮影）

池公園だが、入り口に湖が広がっている。その後ろにたくさんの桜が見られる。さらに桜の方に進むと、桜が植えられたところと湖はひとつの盆地となり、緑の山々に囲まれているのがわかる。周りの山に登ったら、群れなす桜を一望できるのはこの公園の特徴であろう（図 2）。当日は桜まつりがあったが、午後1時頃に到着したため、祭りはどうも終わったようで、舞台も屋台も撤去されていた。公園内を1回りした後、車を駐車場に誘導している従業員と話始めた。いつから桜が植えられたのかとか、いつから有名になったのかななどを聞いたが、その人は地元の人であったが、あまり詳しくはなさそうで、役所はお金を出して、植林会社が管理しているということしかわからなかった。

1.3.2 忠元公園での出会い

3月28日に、伊佐市の忠元公園の花見を参与観察しに行った。鹿児島県北部にある伊佐市にはJRが通っていないので、忠元公園に行くのは不便であった。しかし、行くことと決めたのは、忠元公園が「日本桜名所100選」に選ばれた県下唯一の公園であるからだ。朝7時頃鹿児島中央駅で空港行きのバスに乗って、空港でまた大口行きのバスに乗り換え、午前10時半頃伊佐市の明光学園前に到着した。そこから歩いて10分で忠元公園に着いた。桜はちょうど満開を少し過ぎた状態で、風に無数の花びらが舞い落ちてくる風景は心にしみるほど美しかった。「日本桜名所100選」に選ばれただけに、真中の芝のグラウンドを囲んだ形で、およそ千本の桜がトンネルの形を成している（図3）。その日の朝までは雨だったが、午前10頃から晴れ始め、多くの観光客が訪れ、駐車場は大混雑だった。当

日はちょうど桜祭りの開催日であったため、いろいろなイベントがあったが、詳細は第5章で紹介する。

事前に調べでは、空港行きのバスの最終便は5時頃となっていたが、忠元公園の夜桜は非常に有名なので、ぜひ見たいという思いで、伊佐に一晩泊まることにした。しかし、当時お金の少ない筆者は、ホテルは高過ぎる

と思い、インターネットで調べた「伊佐野」という民宿に泊まろうと計画した。午後3時頃、民宿「伊佐野」を探しに、公園から町に降りて行ったが、事前に調べた地図の記憶に頼って、1時間半くらい歩き回ってみたが場所が見つからない上に、道行く人とほとんど会えなかったため、尋ねることもできなかった。事前に予約していたら、あるいは電話番号を書き留めていたらと後悔しながら、5時頃また公園に戻った。

忠元公園の屋台で晩御飯を済ませた後、空も暗くなり始めた。その時、桜の木の間から下がっていた提灯が一斉に点灯し、忠元公園は一瞬で別の空間に変わった(図4)。しかし、さすがに「鹿児島県の北海道」と呼ばれるだけあって、伊佐市は、夜になるにつれて、気温がどんどん下がっていき、寒さに耐えながら夜桜の花見を観察した。寒さのせいであろうか、昼頃賑やかだった忠元公園内は一気に静まりかえって、車で公園を回りながら車内で桜を鑑賞したり、散歩しながら花見し

たりするほかは、ビニールシートを敷いて団体で花見をする人はわずかになった。夜7時以降、公園内の花見客の数は昼間の10分の1にも達していないようで、せっかく綺麗だ



図3 忠元公園の桜 (2010年3月28日筆者撮影)



図4 忠元公園の夜桜 (2010年3月28日筆者撮影)

った夜桜だが、寂しく見えてきた。

あまりにも寒かったので、公園内の数少ない建物のひとつであるトイレの入り口のベンチに腰を下ろし、温かい缶コーヒーを飲みながら、夜泊まる場所について考えていた。悩んでいる最中、突然そばから声をかけられた。三脚を付けた私のカメラを見ながら、「趣味ですか」と1人の中年男性が言った。「そうです」と答えたら、その男性は横に座り、伊佐はここ以外、曾木の滝公園もとても綺麗だとか、曾木の滝は日本一幅広い滝なのだが、滝の上に橋が架かっているのです、日本の滝百選には選ばれなかったといったことを教えてくれた。「どこから来たんですか」と聞かれたので、「鹿児島市内からですが、中国人の留学生です」と答えると、男性は「中国人ですか。私の娘は以前中国に留学したことがあるんですよ」とたいへん喜んで、私を彼の花見グループに誘ってくれた。

その男性は、伊佐市大口白木在住のN氏である。畜産業をしているが、その日の仲間は普段一緒にソフトバレーをやるメンバーとその家族であった。N氏に紹介された後、すぐ受け入れられ、焼きおにぎりや焼きそば、ビールなどを勧められ、どこから来たのか、どこでN氏と知り合ったのかなどの質問で、暖かく囲まれた。やがて、N氏の花見団体とすっかり仲良くなり、輪投げゲームにも参加した。ゲームの後、N氏の奥さんに、「今夜どこに泊まるんですか」と聞かれて、「泊まる場所がなく、コンビニを探そうとしています」と答えたら、N氏が、「よかったら、今夜うちに泊まろうか」と誘ってくれた。その時ばかりは、伊佐の寒さも忘れるくらい、心が暖まった。

次の日、N氏は、私が花見の研究をしていることが分かると、わざわざ車を出して、伊佐の桜に関連するもう2つの場所、大口小木原にあるエドヒガン桜と曾木の滝公園に案内してくれた。そして、N氏から、「近所のおじいさんは忠元公園で桜を植えたとの話があったようだから、紹介しておくか」と、後に著者の研究に大きな転機を与えてくれた人物を紹介してくれた。この人は、同じく大口白木在住の山口憲親だった。山口憲親については、第5章でより詳しく紹介するので、ここでは割愛する。ところで、山口の桜の植樹の話聞いて、ふっと思いついたのは、花見のシーズンになると、人々は桜の名所に出かけて花見するが、多くの名所の桜が、自然に存在する桜ではなく、人工的に植えられた桜であることだ。つまり、桜の植樹をはじめ、花見のできる場所の創造・提供と維持管理も、現代日本における花見の存在に大いに関わっているということである。換言すれば、本論文の目的である現代日本における花見のリアリティを解明するにあたって、花見を行う行為だけではなく、花見の場所の創造・提供と維持管理も、花見にかかわる重要な人間の営みとして捉える必要がある。

こうして、忠元公園でのN氏との偶然の出会い、そして、N氏を通して山口憲親と知り合ったことが、花見における人間の営みに対する筆者の視野を広げてくれたのであった。それ以降、修士課程の2年間は、忠元公園の形成と展開のプロセスを記述し、その中の人間の営みを捉えることを主な目標として、伊佐市での調査を進めた。その間、ほとんど毎回の調査で、N氏に事前に連絡し、宿泊や食事、交通の面でN氏から全面的な協力をいただいた。そして、伊佐市では、N氏や山口以外にも、たくさんの人々と知り合うようになった。その中で、特に重要な協力者となるのは、伊佐市の郷土史家の東哲郎と、大学院で同じゼミに所属する先輩であり、伊佐市大岳寺の住職でもある星野元興である。

1.3.3 長期滞在的な調査での失敗

2011年4月、筆者はN氏の誘いで、N氏が住んでいる白木集落の花見に参加した。白木集落の花見に関しては、第4章で詳しく述べるつもりなので、ここでは割愛するが、白木集落の花見は筆者にとって初めて知った集落の花見となった。今まで忠元公園のような名所の花見しか見ていなかったが、集落の花見は名所の花見と明らかに違う点がある。

花見に関する人間の営みについて、山口の事例から得たヒントは、桜を植樹したり、場所を整備したり、桜祭りを主催したりする花見の「提供者側」の営みと、桜の下で花見を楽しむ「享受者側」の営みに分類することができることである。忠元公園のような名所の花見では、「享受者側」に対する制限がないため、誰でも自由に「享受者」になれるのに対し、「享受者」は「提供者」ではない場合が多い。そうすると、忠元公園の事例において、「提供者側」と「享受者側」による営みを分けて捉えなければならないが、「提供者側」に対する聞き取り調査がしやすいのに対し、人数が多い上に流動的な「享受者側」に対する聞き取り調査は極めて難しい。

一方、集落の花見の場合、来賓を除けば、集落住民に限定される花見なので、「提供者側」も「享受者側」も集落の住民となる。そのため、「提供者側」でもあり、「享受者側」でもある集落住民に対しては、聞き取り調査も行いやすいし、その上、「提供者」と「享受者」の営みを関連付けて捉えることで、集落の花見のリアリティにより確実に迫ることができると思う。

こうした考えのもとで、筆者は集落の花見を重要な研究対象として視野に入れた。そして、2011年と2012年（図5）の2年間に渡って、N氏の協力のもと、白木集落の花見に参加できたので、

2013年に、白木集落の花見をさらに詳しく記述し、花見が置かれている白木集落というコンテキストについてもより詳しく理解するため、花見が行われる4月7日の



図5 2012年の白木集落の花見（2012年4月1日筆者撮影）

1ヶ月くらい前から白木集落に滞在し、今までに比べると長期の集中的な調査を計画した。

この計画について、1ヶ月間もN氏の家泊めてもらうわけにはいかないので、間借りできないか、あるいは集落に貸してくれる空き家がないか、N氏に相談したところ、ちょうどN氏の親戚の家が空き家になっているので利用できることになった。ところが、花見の1ヶ月前に、N氏にそろそろ白木集落へ行きたい旨の連絡したところ、花見に踊る踊りの練習がその2週間前から始まるとのことで、2週間前に来てほしいという返事がきた。しかし、その年の3月末にちょうど筆者も引っ越しの予定があり、その他にも、送別会や歓迎会の予定も詰まっていたため、2週間前からと言っても、実質1週間の滞在となってしまう。筆者のこうした都合を伝え、できれば3週間前から滞在したいとN氏に電話で連絡を取ろうとしたが、電話が繋がらず、その後1週間の間に何度も電話をかけたが、手紙を書いたり、山口を通して連絡を試みたりしたが、連絡が取れず、手紙の返事もなかった。

3月15日、指導教員と2人で、調査のことについて直接N氏に相談しに行ったが、N氏は仕事で自宅にはいなかった。隣に住んでいるN氏の姉に頼んで、畑にいるというNさんに連絡してもらったところ、「家内が北海道旅行に行ったので、今日は会えない」という唐突な返事が来た。これは、調査に協力したくないという意思表示ではないかと、指導教員と判断し、白木集落での長期滞的な調査を断念することにした。

忠元公園で偶然に出会ったN氏は、筆者の花見研究に大きなチャンスを与えてくれたキーパーソンでもあり、3年あまりに渡って、車を出してくれたり、食事や宿泊を提供してくれたりして、一番の調査協力者でもあった。しかし、2013年の春に、白木集落での長

期滞在的な調査が実現できないまま、N氏という協力者も失ってしまった。当時の筆者にとってこれほど大きなショックはなかった。なぜ、N氏は急に協力を拒否するようになったのか。筆者がN氏の家族の都合や状況に対して、十分に配慮せずに調査の協力を無理にお願いしたためか、それとも、2012年から尖閣諸島の問題をめぐって日中関係が急速に悪化したことと関係があるのか、あるいは単純に筆者が集落の花見を研究しようとする事自体、理解してもらえないのか、今もってわからない。それ以降、白木集落の山口とは関係を保っているが、N氏とはほとんど連絡しなくなった。

ところが、2014年の正月に、筆者のところに、N氏から突然年賀状が届いた。他の人から、筆者が伊佐市で調査を順調に進めていることを知り、感激した。それでも、2013年の花見の調査について、いろいろな事情があり、N氏の家族全員の協力の意思が揃わないと協力できない旨を説明し、今後もしばらく距離をおかせてほしいとの内容だった。協力の拒否について、はっきりとした説明にはならなかったが、現在の筆者にとっては大きな問題ではなくなった。筆者としては、やはりN氏との出会いを大切な思い出とし、N氏の今までの協力に感謝し、そして、いつか関係が修復できることを願いたい。

1.3.4 集落における花見の調査

2013年に、白木集落の花見に対する調査が失敗に終わったが、白木集落の花見をきっかけに、集落の花見を研究の視野に入れ、伊佐市大口にあるいくつかの集落の花見を調査し始めた。その中で、参与観察を行った集落の花見は以下の表1で示したい。

表1 参与観察を行った集落の花見

2011年4月3日	白木集落
2012年4月1日	白木集落
2013年4月7日 12時～13時20分	平出水中央集落下小組合
2013年4月7日 13時30分～15時	平出水中央集落上小組合
2014年4月6日	土瀬戸集落
2014年4月13日	高津原集落

また、参与観察を行っていないが、聞き取り調査を行ったのは、木ノ氏集落の花見と向江集落の花見である。

このように、現在、集落の花見は4月の第1日曜日に行うところがほとんどであるため、

1年に参与観察できる場所は2ヶ所が限界であるが、聞き取り調査の手法を取り入れると、より多くの集落の花見を調査し考察することができる。

筆者が2011年から2015年の間に、数多くの集落の花見を調査できたのは、伊佐市郷土史家の東哲郎による協力がもっとも大きかった。筆者は2012年に、大岳寺の星野元興の友人から、東哲郎という人物が伊佐の歴史や民俗についてたくさんの知識を持っていることを教えられ、その後、電話で東と連絡を取った。東は親切で真面目な方で、忠元公園の復活に大いに貢献した自主団体の「忠元桜の会」の会員でもあるため、忠元公園を伊佐の誇りに思い、当時忠元公園の花見を調査研究している筆者を快く受け入れてくれた。その後、多くの調査の時に筆者と同行し、心強い協力者となった。特に、東は伊佐市各地の民俗を研究しているため、伊佐市にある多くの集落に関する知識を把握できているし、知り合いも多くいる。こうして、東は筆者の集落の花見の調査に大いに協力してくれた。

一方、2011年から2015年の間に、筆者が調査してきた集落の花見の中で、もっとも詳しく調査できたのは、東が紹介してくれた平出水地域である。2013年、白木集落での調査が失敗した際、東に相談したところ、平出水という地域は活力があり、協力してくれるだろうとアドバイスされ、急きょ調査地を平出水地域に変更した。2013年3月15日、筆者は東の案内で初めて平出水地域を訪れた。招待してくれたのは、平出水中央下に在住し、平出水小学校校区コミュニティ会長を勤める栗巣勲である。栗巣は筆者の研究の紹介を聞いた後、平出水地域での調査の協力を快諾してくれた。

平出水小学校は現在ではわずか十数人の児童しかいないが、平出水地域は平出水小学校校区コミュニティという組織を有し、小学校を中心に様々な地域の活動を展開している。

特に印象深かったのは、「とがめん」というゆるキャラを持っていることである。また、校区コミュニティ以外にも、平出水地域の各集落ではそれぞれ自治会の組織を中心に様々な行事や活動を展開している。

筆者は2013年から2015年にかけて、平出水地域で、主に平出水中央集落の上、下小組合と、向江集落でフィールドワークを行っ



図6 栗巣勲とナンコをしている筆者（2013年4月7日インフォーマント撮影）

てきた。そのほとんどは片道 3 時間の日帰りでの調査や 1 泊 2 日の短期調査であったが、合計すると調査回数は 11 回を数えた。花見の調査や聞き取り調査以外にも、平出水中央上の伝統的な行事である「カンナレ講」や、平出水小学校校区コミュニティが主催した夏祭りにも参加した。

その間、栗巢勲をはじめ、伊佐市市議会の議長でもあり、平出水地域全体の牽引役でもある丸田和時、平出水中央上小組合の組合長の栗巢和成とその妻の栗巢涼子、平出水地域の古老として、向江集落在住の宝泉市二、自主的壮年団「とがめ会」を作り、向江集落のかつての牽引役である宝泉保男、向江集落のダムのそばに桜を植樹し、花見を復活させようとする満元健一など、多くの人々の協力を得た。

こうして、集落の花見だけではなく、平出水中央集落や向江集落という地域社会についての理解も深まった。それは直接、集落における花見の意味や、花見にかかわる営みが行われる原理の解明につながった。

1.3.5 研究成果の還元

2015 年 3 月 29 日に、ロータリー米山奨学会学友会の花見に参加して忠元公園を訪れたが、また偶然にも大きな収穫となった。

行く途中のバスの中で、自己紹介の時に、忠元公園の歴史について詳しい話をしたところ、後で忠元公園の歴史についての紹介を任せられたのだ。今まで何度も花見をして、それなりに調査研究を積み重ねてきただけに、筆者の話は学友会のメンバーの間で反響がよかった。

その後、忠元公園で花見をして、集合の時間が近づき、グループの場所に戻っていった時に、学友会のメンバーの 1 人に、「話題になってるよ」と話かけられて、なんだろうと思っていたら、一人の年配の男性（以降は A と呼ぶ）が学友会のメンバーとどうやら筆者に関する話をしている様子だった。

2015 年、忠元公園桜祭りの新しいプロジェクトとして、今まで曾木の滝で活動してきた「伊佐の風」というボランティアガイドのグループが来るようになった。A はそのメンバーある。「伊佐の風」の活動として、忠元公園を歩き回って花見客に忠元公園の歴史を紹介する中で、A が学友会のメンバーの 1 人に忠元公園の歴史について案内したところ、学友会のメンバーから、「うちのグループに、鹿児島大学の留学生で忠元公園に詳しい方

もいるよ」と言われた。そうしたら、Aは「それは熊さんだろうか」と確認したそうである。

なぜ、Aは筆者のことを知っているのか。Aの話によれば、今回、「伊佐の風」として忠元公園での活動は初めてなので、忠元公園のことに花見客に紹介しようとして、資料を調べてみたところ、2013年、筆者が『地域政策科学研究』に投稿した論文⁶に出くわしたという。しかも、大勢の資料の中で、その論文が唯一忠元公園だけを扱ったものとして、記述が比較的詳細であるため、大事な参考資料として扱われるようになった。特に、論文の中で提示した「忠元桜の年表」[熊 2013:199]を主な参考資料として「忠元桜の年表」の看板が作られ、忠元公園桜祭り当日の3月29日に忠元公園に設置されたのだった(図7)。

この看板が、忠元公園に花見に来た多くの人々の目にとまり、いい反響をたくさん受けたそうである。特に、偶然にも、山口憲親の妻である山口成も3月29日の午前中に忠元公園を訪れ、この看板を発見したのだ。「山口による桜の植樹という事実が長い間忘れられ、誰にも知らなくなるのではないかと思ったところ、またこのような形で世間の人々に知られるようになることが大変嬉しかった」と「伊佐の風」のメンバーに伝え、看板の横で記念写真を撮ったそうである。

5年前、忠元公園のトイレの横でN氏との偶然の出会いからスタートした忠元公園、そして、伊佐での調査が、5年後にこういう形で忠元公園に還元できるようになるとは、思ってもみなかった。

このことは、調査地に与える研究者の影響としても捉えられるが、その是非や意味については、本論の趣旨から逸れるので深入りしないことにするが、「伊佐の風」による花見客向けの忠元公園の紹介という活動は、花見の「提供者側」として、花见到歴史的な価値

年代	出来事
1610年(慶長14年)	新樹忠元公没
1844年(保元15年)	忠元神社創建
1代目忠元桜	
1908年(明治41年)	忠元公没300年記念事業として桜が植樹される
1937年(昭和12年)	桜の名所として知られ毎年数万人の花見客が訪れる
1945年(昭和20年)	桜の木は米炭用に全て伐採、坂道にさかみ植られた
2代目忠元桜	
敗戦後	地元青年団と少年団が桜を植えていた
1955年(昭和30年)	大口役所主導で桜の植樹を計画、地元の造園業の山口憲親氏の多大な労力で今本桜の植樹が完了できた
1956年(昭和31年)	忠元公園後援促進期成同盟会の結成される
1962年(昭和37年)	忠元公園が大口市公園に認定される
1970年(伊成2年)	忠元桜が財団法人日本さくら会より「日本桜の名所百選」に選定され、鹿児島県では唯一忠元桜だけである
3代目忠元桜	
1992年(伊成10年)	忠元桜の会が発足、台風や老木化で倒木の増え桜の数が減少したため、忠元桜復活の為に結成される
2005年(伊成20年)	伊佐市認定(大口市・葦刈町と合併)
2010年(伊成27年)	忠元公没400年を以て「大樹桜(従目)の宮内庁設置」

図7 「伊佐の風」によって作られた忠元桜の年表の看板(2015年3月29日筆者撮影)

⁶ 熊華磊2013「花見と地域社会—鹿児島県伊佐市忠元公園の事例より—」『地域政策科学研究』10:195-211

を付加する営みとしてそれなりの意義を有するものと思われる。5年間のフィールドワークの中で、大勢の人々に支えられてきた筆者の研究の成果が、直接調査対象に還元できることは、筆者個人としては素直にうれしかぎりである。

1.4 論文構成

本論文は8章から構成され、第1章では、花見を研究テーマとして選んだ問題意識と本論文の研究目的、研究方法、本論文の構成について述べる。

第2章では、桜や花見に関する先行研究を整理し、先行研究の中で特に重要とされるいくつかの研究を取りあげ、詳しく検討する。その上で、本論文の位置付けを明らかにする。さらに鹿児島県伊佐市大口を調査地として選定した理由についても言及する。

第3章では、日本における花見文化の歴史的展開について、先行研究をもとに整理し、それを通して本論文の研究対象である現代日本社会における花見の立ち位置を明らかにする。また、花見の受容に関する研究の必要性についても指摘する。

第4章では、第3章での議論を踏まえ、花見が鹿児島県伊佐市大口で如何に受容され、変容してきたかという問題に焦点をあてる。この問題については、従来、民俗学の分野で多くの研究がなされてきたので、本章では、民俗学における花見の研究を整理し、その現状と限界について指摘する。その上で、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容に関する仮説を提示する。さらに、花見の受容後の変遷について、3つの集落の事例を通して考察し、地域住民による「花見の実践」が、地域社会における花見の多様な実態を生みだした要因であることを指摘する。

第5章では、第4章で指摘した「花見の実践」の重要性を踏まえ、その事例のひとつである伊佐市大口にある忠元公園を取りあげ、忠元公園が花見の名所として展開してきたプロセスを初代忠元桜、2代目忠元桜、3代目忠元桜、そして、忠元公園の桜祭りの現状と変化に分けて詳述する。この記述を通して、忠元公園と伊佐市大口という地域社会との相互関係を解明し、地域社会における「花見の実践」が、重層的なコンテキストの相互関係の中で生み出されたことを指摘する。

第6章では、第5章の指摘を踏まえ、地域社会における「花見の実践」の原理についてより詳細に捉えるため、また、それを通して生みだされた地域社会における花見の持つ意味を明らかにするために、隣接する平出水中央集落と向江集落の花見の事例を取り上げる。平出水中央集落では、花見における変化という「花見の実践」に焦点を当て、変化の要因

について解釈し、平出水中央集落の花見の意味を明らかにする。また、向江集落では、「花なき花見の展開」から「花ある花見の創出へ」という一連の動きを記述する。最後に、平出水中央集落と向江集落における花見の事例を比較し、両集落における「花見の実践」の差異から、地域社会における「花見の実践」の原理について考察する。

第7章では、伊佐市大口という地域社会における花見の事例を通して、現代日本社会における花見の存在の仕組み、即ち花見のリアリティについて考察し、それが一般性と多様性を同時に有する両義的な性格であることを確認する。花見の一般性について、従来の研究の多くはそれを桜に追い求めてきたが、桜を意識しない花見や桜が不在の花見の事例も存在するように、桜で花見の一般性を規定することはできない。そこで、本論文ではその桜の一般性を「娯楽」という概念で説明しようとする。一方、花見の多様性、あるいは多様な実態を生み出したのは、各地域、集団、そして個人による多様な「花見の実践」であると捉える。さらに、こうした「花見の実践」は重層的コンテキストの相互関係の中で行われたので、花見は各地域、集団、或は個人におけるそれぞれの意味が「花見の実践」を通して生みだされる。

第8章では、前章を総括し、結論としてまとめる。本論文の結論としては、従来の研究では、現代日本社会における花見についての理解が不十分であると指摘した上で、特定の地域社会ないし集団、或は個人による「花見の実践」を記述し、当該コンテキストにおいて解釈するという新たな花見研究の視点を提示する。そして、鹿児島県伊佐市大口という地域社会において、忠元公園と集落の花見という形態の異なる2つの花見の事例を中心に取り上げ、上記の花見研究の視点に沿って分析し、それを通して、現代日本社会における花見の二面性というリアリティを明らかにする。それは、規制力が弱い代わりに包括性の強い「娯楽の一般性」と、重層的なコンテキストにおける「花見の実践」によって生み出された「意味及び実態の多様性」を同時に有する両義的な性格であると言える。

第2章 先行研究

花見の研究に向けて、本章では第1節で、先行研究を「花一人」、「本質－現象」という2つの軸の中で整理し、分類することを試みる。この作業を通して、先行研究の中で大きな比重を持つ桜の研究に対する花見の研究の特徴と意味を示す。

第2節では、本論文の立ち位置である花見の研究の先行研究をさらに「文献研究－事例研究」、「一面的－多面的」という2つの軸の中で整理し、分類する。この作業を通して、従来の花見の研究が十分に展開できていない部分を明らかにする。

第1節と2節で示された本論文の位置付けを踏まえて、第3節では、先行研究の中で、特に重要だと考える白幡洋三郎 [白幡 2000]、斉藤正二 [斉藤 2002]、大貫恵美子 [大貫 2003]、陳珏勳 [陳 2005]の研究を取りあげ、その中身についてより詳細かつ批判的に検討し、本論にとって参考となる部分と批判すべき部分について述べる。

第4節で、前3節の内容を踏まえた上で、本論文の研究方法を示す。そして、このような研究方法をなぜ伊佐市大口という地域で実践するのかという、調査地選定の理由についても説明を加える。

2.1 先行研究の分類：サクラの研究

現状では、桜の研究に比べて、花見の研究は極めて少ないと言わざるを得ない。花見に関する知識のほとんどが桜の研究に内包されているといえる。そのため、先行研究の整理においては、桜の研究を取り入れる必要がある。

本論文では、先行研究を①桜の社会神話、②桜の社会科学、③桜の民俗学、④花見の研究という4つの項に分類する。以下でそれぞれについて述べていきたい。

2.1.1 桜の社会神話

「桜の社会神話」という表現は、桜に関する数多くの文献や研究を総合的に検討した斉藤正二により、『日本人とサクラ 花の思想史』という著書の中で提起された言葉である⁷。斉藤はロラン・バルトの構造主義言語学理論を借用し、「“散りぎわ至上主義”とい

⁷ 斉藤正二2002『日本人とサクラ 花の思想史』八坂書房:101 ただし、斉藤は桜に含まれる多様な意味を強調するために、植物の1種を表す「桜」ではなく、「サクラ」という

うか“散るサクラ第一主義”というか、ようするに、サクラはぱっと潔く散る（案に相違して、事實は、その散りぎわは相当に薄汚いのだが）とする『意味表象』が先回りしてサクラの『意味するもの』を変化させて《超言語》の働きをする」〔齊藤 2002:102〕言説を「桜の社会神話」と定義した。齊藤のこの観点の中では特に重要な指摘となったのは、「桜の社会神話」のイデオロギー性をあばいた点である。

では、なぜ齊藤の「サクラの社会神話」の概念を本論文の先行研究の分類に取り入れるのか。これまで、桜と日本の国民性や日本人の精神性、日本民族の深層心理などに関連付けた研究や言説をたくさん見てきた。さらに、そのような研究や言説が、実際に聞き取り調査を行う時に、一般の人々によって普通に語られていることもしばしばあり、ステレオタイプ化していると考えられる。

齊藤のいう「サクラの社会神話」はほとんど「散るサクラ第一主義」を指しているが、本論文の中で用いる「桜の社会神話」とは、桜を何らかの形で研究・考察したが、その結論のほとんどが、日本の国民性や日本人の精神性、日本民族の深層心理などに向けられたものを指す。言い換えれば、結果的に見ると、桜についての研究・考察ではなく、桜を通して、自らの日本観・日本人観を主張したものである。しかも、それが大勢の民衆に受け入れられ、一般的に語られるようになったものでもある。つまり、これらの先行研究は、桜の本質を考察することによって、日本、あるいは日本人の本質を追求するものであり、桜に関する一般的な言説を規定するものである。

以下で、「桜の社会神話」と思われる代表的な先行研究を簡単に紹介したい。

佐藤太平 1937 『櫻と日本民族』大東出版社

佐藤はこの本の中で、桜に関する様々な文献・資料を整理し、桜と日本との関係を解明しようとした。その中で、佐藤の桜観を表したのは、第5章「日本精神の象徴」であると考えられる。

佐藤は「国民性と櫻」の節で、まず「兎に角国民が長い間の冬籠りより、櫻の花によって春の生気に蘇生り、茲に一大元氣となつて、世は活動の舞臺に入つて行くのである」と、季節感覚から桜と日本国民性との関連を語る。次に、「春毎に咲いては散れ、散れては咲いてゐる櫻に、いかでか國民の無關心たることを得よう、同じ國土の精を受けてゐる櫻と國民との相通じてゐる、決して偶然でない」と、桜と国民と、「國土」を共有しているこ

表記を用いたが、本論文の中では、花である桜より、人間の行動である花見を捉えるべきことを強調するために、「桜」という表記を用いることにする。

とについて述べる。また、「山櫻の帕特咲いて潔よく散れると云ふ處、民族的精神と相通つてゐるのである」と、桜の中でも山櫻が一番国民性を表していることを主張する。さらに、「櫻に備へてゐる徳即ち清浄、潔白、正直、恬淡、快活、勇敢、進取、平等及び優美な要素は、同時に國民の精神の其内容を為してゐるものあつた」と、性格、或は道德の面で桜と国民性との関係について述べている。〔佐藤 1937:144-148〕

そして、「武士と櫻」の節で、「他の花の如く幾日も梢に執着してゐるのと異つて、我國民より愛賞されてゐる點も、此處にあるので、武士は精神的に冥合し、花は櫻木、人は武士と呼ばれるに至つた」〔佐藤 1937:151〕と、潔く散る桜が「武士道」の象徴であると主張する。

この本では、佐藤の「日本精神の象徴」としての桜観が先立ち、文献・資料集めで構成された他の内容は、この桜観を裏付けるためだけのものになった。まさに「戦前における日本人のサクラ観を最大公約数的に代表しているもの」〔齊藤 2002:103〕であり、「桜の社会神話」の代表的なものである。

井下清 1942 「国花進駐」『櫻』 22:4-10

井下のこの論文は、桜の植樹（とりわけ、海外にある植民地で日本のシンボルとしての桜の植樹）の仕方に関する考察である。しかし、その前提は以下のようである。

「輪郭整然とし純潔そのものゝ如き無数の花は房となり赤き嫩葉と共に群生し、枝となつて全樹を覆ふさまは一億國民が疆心協力大政を翼賛し奉る姿である。根幹あつて花咲き枝葉茂り得る觀念は實を結ぶためには潔よく散らん事を希ふ報國精神と合致するものであつて、此の花の心こそ大和民族の心意気であつて、猛虎棲むジャングルも、鱷魚浮ぶ沼澤も、蛇蠍の巢であるマングローブの緒も坦道の如く突破し、爆彈銃彈砲彈も阻むことができないことは単なる勇猛心のみでなく潔からんと希ふ此の櫻花精神であると云はねばならぬ」〔井下 1942:5〕。井下は桜を、まさに國民を戦争に動員するための道具として扱つたのである。

上述の2つの研究以外に、「桜の社会神話」として捉えられる研究には、高木武の「桜と日本国民性」（『日本精神と日本文学』富山房、1938）や、香山益彦・香山時彦の『櫻』（晃文社、1943）などがある。

2.1.2 桜の社会科学

「桜の社会科学」は、齊藤が「サクラの社会神話」の相対的概念として提出したものである〔齊藤 2002:158〕。「桜の社会神話」的な先行研究に対し、桜に関する諸要素の解明に重きを置くことが特徴である。言い換えれば、桜の現象論である。以下でその代表的な先行研究を紹介したい。

山田孝雄 1941 『櫻史』 櫻書房

山田の『櫻史』は、桜や花見を研究するたくさんの学者に評価され⁸、桜研究の基本文献となっている。

『櫻史』の内容は桜の歴史的展開に関する考察である。そのもっとも重要であり、かつ評価された意義は、「桜の社会神話」の代表的な言説である「散るサクラ第一主義」に対する批判である。以下で山田の文を引用したい。

「桜の花が潔く散るとか、或は武士道に一致するとかいふやうな理窟から説くといふことは眞の櫻花を認めたものとはいふことが出来ない。（中略）日本精神を櫻に比するのは花の麗しさをもつて比するのである。（中略）道徳または哲學を櫻に求めむとするときには附會の説以外に何物をも得ることができないであらう」〔山田 1941:391〕。

山田は桜に道徳や哲学的な観念をを求めることを批判し、あえて日本精神を考えるのであれば、桜を見て美しいと素直に感じるころから出発しないといけないと指摘した。

小川和佑 1998 『桜誌—その文化と時代—』 原書房

小川は著書の中で、「現代詩の最前線で創造を続けている詩人たちにとっては、およそ、さくらなどは一顧の価値すらないらしい。詩人たちに、もうさくらは詩を喚起するなほどの力をも持っていないのであろう」〔小川 1998:9〕ことを残念に思い、その原因は桜のソメイヨシノ化によってもたらされた貧しい桜観にあると考えた。

それに対し、「花の思い出はさまざまだが、花もまたさまざまなのだ」〔小川 1998:7〕と指摘し、古代日本の多様な桜から生まれた多様な桜に対する思いをもう一度確認する必要性を指摘した。そのため、小川は従来の桜研究に多く見られる時代順の記述方を避け、

⁸ 例えば、柴田純1993「桜の花見—日本人の自国意識にかかわって—」 *Mare Nostrum*:37; 高木博志1999「桜とナショナリズム—日清戦争以後のソメイヨシノの植樹—」『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』 柏書房:153; 白幡洋三郎2000『花見と桜』 PHP研究所 :37 など。

時代に沿いながら、「古代に咲く」、「王朝絵巻のさくら」、「薄明に咲く」、「さくら美の完成者たち」、「さくらのドラマツルギー」、「聖から俗へ」、「新しいさくら文化の開花」、「文明開化とさくら」、「さくらの歌びとたち」、「桜誌の文学・昭和時代 I」、「現代文学に咲く・昭和時代 II」というふうに、人と桜との関わり合いを前面に出した目次を用いた。

小川の研究は、歴史上、多様な桜に多様な人のかかわり合いから生まれた桜に対する多様な思いを確認したことに意義がある。

他には、西山松之助 1969 『花——美への行動と日本文化』（日本放送出版協会）や、柴田純 1993 「桜の花見—日本人の自国意識にかかわって—」（『Mare Nostrum』5: 28-38）、高木博志 1999 「桜とナショナリズム—日清戦争以後のソメイヨシノの植樹—」（西川長夫他『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房, pp.147-170）、斉藤正二 2002 『日本人とサクラ 花の思想史』（八坂書房、大貫恵美子 2003 『ねじ曲げられた桜 美意識と軍国主義』岩波書店）、佐藤俊樹 2005 『桜が創った「日本」』（岩波書店）、有岡利幸 2007 『桜 I』（法政大学出版局）、有岡利幸 2007 『桜 II』（法政大学出版局）など、桜を様々な方面から捉える先行研究を、本論文では「桜の社会科学」として分類する。

2.1.3 桜の民俗学

上記で紹介した「桜の社会科学」は、「桜の社会神話」と相対的な立場を取ったが、それゆえ、桜に焦点を当てたものがほとんどである。しかし、第 1 章でも述べたように、植物学はともかく、人文・社会科学として、桜だけを中心として見ることは十分とは言えず、桜にかかわる人間の営みを中心とする研究が必要である。そこで意義を持つのが、「桜の民俗学」的な研究である。

「桜の民俗学」の出発点は、人の生活文化、つまり民俗の事例から、日本人と桜との関係を想像し、花見の起源に関する仮説を立てることである⁹。結果として推考された仮説は以下のようにまとめられる。

桜の語源について、「サ」＝「サ神」、「クラ」＝「神の依代」というふうに解釈される〔桜井 1961〕。つまり、古代日本の農民たちは、桜を「サ神」が春先に山の神から田の神に転身するシンボルとして認識していたことが、桜の語源から考えられている。このよ

⁹ 「サクラの民俗学」に関しては、第 4 章で詳しく議論するため、ここでは割愛する。

うな桜の下で神に奉納する信仰的行事が古代日本に存在し、それがやがて神との共食となり、さらに、人間の共食的行事となる〔和歌森 1981〕。それが花見の起源だと「桜の民俗学」は考える。

上記の仮説は、民俗学にとどまらず、多くの学者や一般人の間で定説となっているのである。しかし、この仮説の拠り所である「サ神信仰」が柳田國男や折口信夫といった民俗学の巨匠によって提唱されたものである。そのため、あくまでも仮説であるにも関わらず、多くの民俗学者達が疑うことなく、この仮説を本質的に捉え、様々な地域、様々な分野における桜ないし花見を解釈することに試みた。つまり、この学説はやがて「地域の事例から考える」という出発点から、「本質から地域を解釈する」という逆方向に向かってしまうことになる。

このような「桜の民俗学」には、折口博士記念会編 1955 『折口信夫全集 第2巻』（中央公論社）や、桜井満 1961 「枕詞と呪農—『花散らふ』と『み雪ふる』の発想」（『萬葉』 40: 32-40）、桜井満 1974 『花の民俗学』（雄山閣）、今野圓輔 1964 『季節のまつり』（河出書房新社）、三原博 1969 「お花見考（民俗レポート試論）」（『民間伝承』 33(2): 88-93）、和歌森太郎 1981 『花と日本人』（和歌森太郎著作集刊行委員会編『和歌森太郎著作集 第8巻』弘文堂）、西岡秀雄 2009 『なぜ、日本人は桜の下で酒を飲みたくなるのか？』（PHP 研究所）、浦野和夫 2010 『新薩藩年中行事』（南方新社）などの先行研究がある。

ここでは、前節で提示した3種の先行研究の位置付けを図8で示し、本節で議論する花見の研究の位置付けを明らかにしたい。

図8でわかるように、「桜の社会神話」は、桜の本質を考察することを通して、日本、あるいは日本人の本質を追求しようとする研究である。それに対し、「桜の社会科学」は、桜の現象に考察の焦点を置いたため、桜に内包される豊かな事実を突きとめたといえる。ところが、それに関連する豊かな人間の営みを中心として捉えることについては十分でない。そこで、「桜の民俗学」が意味をもつようになる。「桜の民俗学」の出発点は、人の生活の中での桜を考えるとところにある。つまり、人の現象と花の現象を合わせた視点を持つ

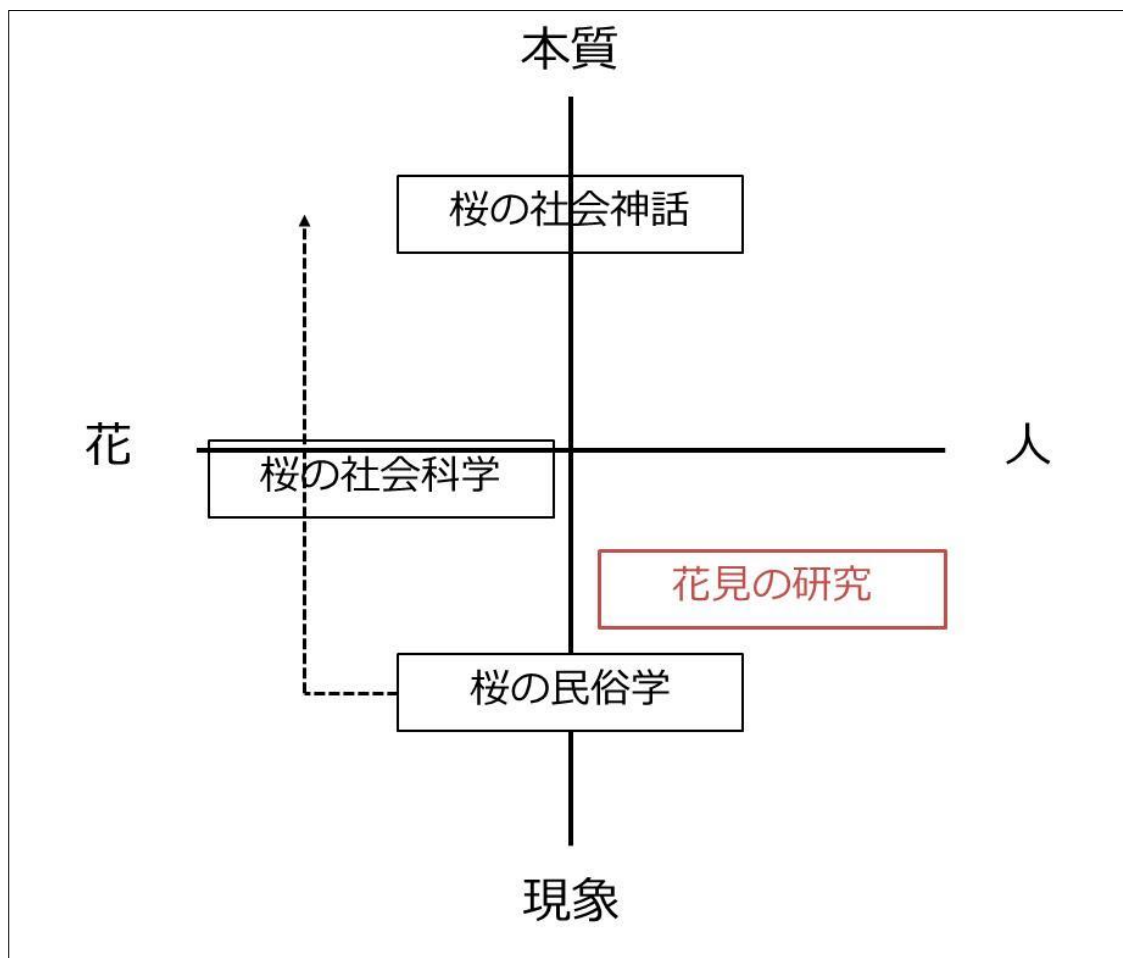


図8 先行研究の分類 その1 (この図は範囲を示すものであり、程度を表さないものである。)

っているが、そこから生み出された仮説が定説となり、さらに数多くの研究の中で本質的に捉えられてしまう。つまり、「桜の民俗学」の展開を見ていくと、その出発点にあった人の視点を捨て、花の本質だけが独走していくような形となる。

上記の3種の先行研究の共通点は、桜(花)を中心的な視点として出発したところにある。しかし、上記でも指摘したように、人間の営みを中心として捉える視点が欠けているといえる。むしろ、花見を人間の営み、あるいは人の現象として捉える研究にこそ意義が

ある。ここに、花見をテーマとする本論文を位置づけたい。

2.2 先行研究の分類：花見の研究

本節では、人の現象論としての数少ない花見の先行研究をさらに、「文献研究⇔事例研究」、「一面的⇔多面的」という2つの軸で細かく分類し、従来の研究の傾向を把握し、本論文の目指すところを示したい。

2.2.1 多面的・文献研究

この分類の研究は、文献研究を主な研究方法として用い、花見に関する様々な要素について考察するものである。

藤澤衛彦 1936 「花見風俗變遷考」桜の会編『櫻』17:20-31

藤澤はこの論文の中で、桜を対象としてではなく、花見という慣習を対象として、その歴史的展開について考察した。

小野佐和子

1980 「花見遊山—近世都市住民のレクリエーション—」『南九州大学園芸学部研究報告・自然科学・人文社会科学』11: 73-86

1982 「都市の祭りとしての花見」『南九州大学園芸学部研究報告・自然科学・人文社会科学』12: 99-111

1984 「花見における民衆の変身と笑いについて：幕末江戸住民のレクリエーションの一形態」『造園雑誌』48(2): 93-103

1992 『江戸の花見』築地書館

小野は論文や著書の中で、花見の庶民化がクライマックスを迎えた江戸時代にフォーカスを当て、花見における江戸の住民達の行動様式を、文献研究を通して明らかにした。

白幡洋三郎 2000 『花見と桜—〈日本的なるもの〉再考—』PHP 研究所

白幡は著書の中で、「群桜」、「飲食」、「群集」という花見の3要素を提起し、従来の桜論を批判するとともに、花見論の必要性を指摘した。また、世界中に日本にしか花見がないことを自身の経験の上で語り、日本における花見の展開と現状についての知見を述

べ、これから花見論を展開するヒントとして、社会人類学や社会心理学から花見を考えることを提唱した。

南雲政之 2011 「桜学第二講－花見を中心に－」『公評』 48(3): 76-83

南雲は論文の中で、花見に関する文献を考察し、「日本の花見の発生には、二系統あるといわれている。つまり、貴族社会の花見週刊と庶民の花見習慣である」[南雲 2011: 77]と指摘した。

2.2.2. 一面的・文献研究

この種の先行研究は主に文献研究を研究手法として用い、花見に関するひとつの要素に焦点を当て、考察を行うものである。

石上七鞘 2000 「花見と紅葉狩り」『東京女学館短期大学紀要』 23: 139-150

石上は論文の中で、花見を「物見」という枠組みの中で捉え、同じ枠組みの中にある「国見」、「岡見」、「紅葉狩り」などと関連付けながら、花見にまつわる民俗学的な事象について検討した。

伊藤純 2001 「大阪の花見－名所の移り変わり 江戸時代から現在まで－」『大阪の歴史と文化財』 8: 30-36

伊藤は論文の中で、主に文献資料に基づき、江戸時代から現在までの大阪の花見の名所の移り変わりを考察した。花見の場所が無くなる主な原因を自然災害や戦争災害として解明したが、新しい場所の形成は人の手によるものであると指摘するのみで、具体的な事例による検証を行わなかった。

2.2.3. 一面的・事例研究

この種の先行研究は主に事例研究を研究手法として用い、花見に関するひとつの要素に焦点を当て、考察を行うものである。

根本裕子 1996 「花見料理の歴史」(特集 花見のココロ)『AFF』 27(4): 12-15

根本は論文の中で、時代の推移を軸とするだけでなく、平安時代の貴族階級、秀吉をはじめとする大名や武家階級、また、江戸時代の中産階級や貧乏人などのように、各社会階級を軸とし、花見料理という要素について考察した。

陳珪勲 2005 「花見」の人類学的研究—宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づいて— 『東北人類学論壇』 4:21-30

陳は論文の中で、「宮城県仙台市において行った参与観察にもとづいて、日本の花見は実際にどのように行われ、また、どのような目的および機能があるのかについて」 [陳 2005:21] 考察した。

2.2.4. 多面的・事例研究を目指して

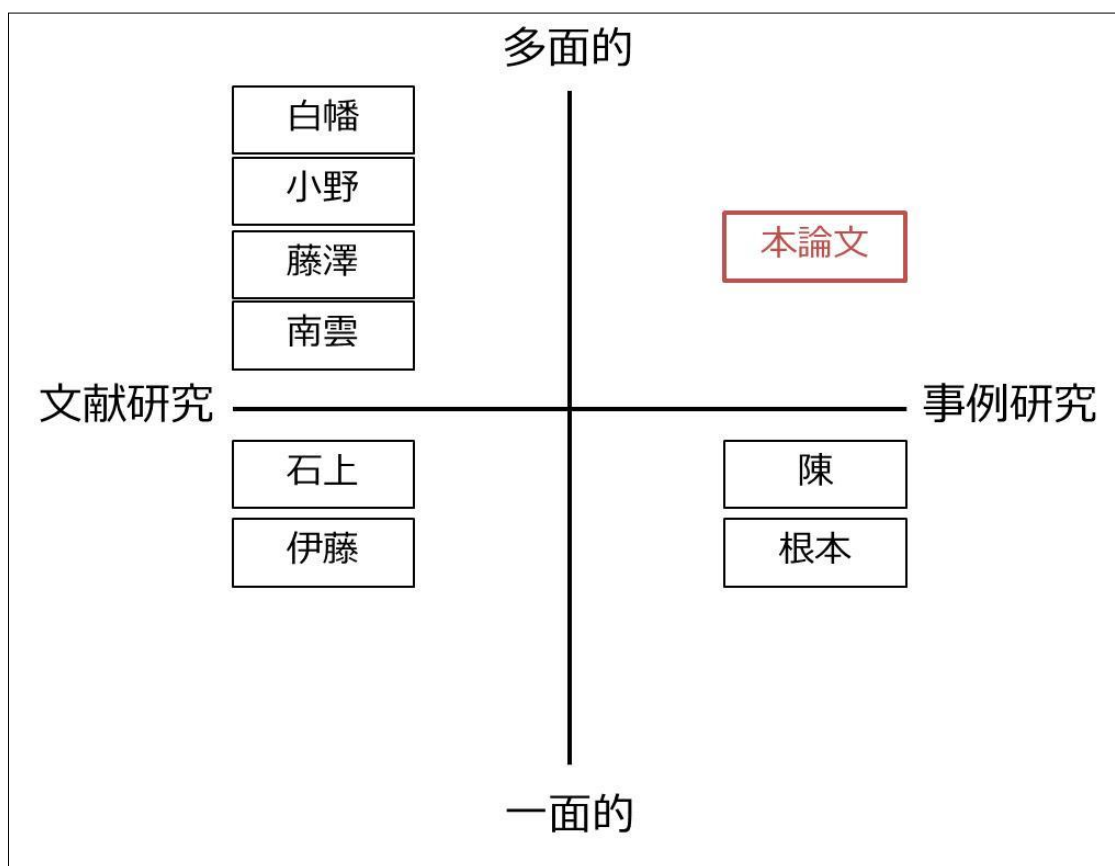


図9 先行研究の分類 その2 (この図は範囲を示すもので、程度を表さないものがある。)

これまで見てきた花見の先行研究の傾向を図9で示したい。図9でわかるように、従来

の花見研究のほとんどが文献研究である。わずかに2つの事例研究も、花見の料理や、花見の行動様式という一面的視点にとどまっている。つまり、「多面的視点による事例研究」が皆無といえる。なぜそのような状況になったのだろうか。第1章でフィールドワークの経験を紹介する部分で触れたように、筆者自身がフィールドに入る前に不安に思った以下の点が理由として考えられる。つまり、ひとつの地域で、1年のうちのせいぜい2週間前後の間に、大勢の群衆によって行われる花見が、事例研究の対象としては捉えにくいと思われるのである。

しかし、現代日本社会における花見を研究する際に、文献研究だけではきわめて不十分であることは言うまでもない。人々がどのように花見を行い、何のために花見を行うのかといった問題について、聞き取り調査や参与観察などの調査方法を用いて研究しなければならない。つまり、事例研究による花見研究が必要だと言える。

一方で、従来の研究では、花見を、桜が咲いている時期に行なわれる花見の行為としてだけ捉えがちであるが、花見に関連する人間の営みは多岐にわたる。例えば、第1章でも述べたように、花見をするためには、大抵の場合、桜が必要である。その桜の植樹や維持管理にかかわる人間の営みも、花見を成立させる重要な要素である。つまり、花見の行為だけでなく、花見にかかわる人間の多岐にわたる営みを捉える研究が必要である。

本論文では、従来の花見研究で十分に取組まれてこなかった上記の2点に焦点を当てて取り組んで行きたい。そのためには、従来の研究にない、新しい花見研究の視点が必要である。以下では、本論文にとって比較的重要であると考えいくつかの先行研究を取りあげ、その中身について詳しく検討し、この作業を通して、新しい花見研究の視点を作るためのヒントを探りたい。

2.3 重要な先行研究：花から人へ

本節では、本論文にとってもっとも重要な指摘を与えたと考える4つの先行研究を、「花から人へ」という順に沿って、それぞれより詳しく検討する。その中で、本論文の研究方法のヒントを探る。

2.3.1. 従来の桜研究を検討した「サクラの社会科学」

斉藤正二 2002 『日本人と桜／花の思想史』八坂書房

斉藤の著書である『日本人と桜／花の思想史』の第1部は、従来の桜研究を総合的に、その上、より「科学的」な視点で検討するものとして、桜研究においてもっとも大事な研究のひとつであるといえる。

本書の目的は、「日本の“国花”と目され、日本人の感情や生活文化を象徴化していると考えられてきたサクラが、どうして、専門園芸家が指摘するがごとくに『世界一』の称号を欧米諸国に奪取される事態に追い込まれてしまったのか、という理由を、科学的に追求しようとするところにある」〔斉藤 2002:21〕。また、このような危機をもたらした要因は、自然科学レベルの問題も存在しながら、「日本人全体のサクラに対する伝統的な見かたや感じかたのほうにこそ根本欠陥があったのではないか、と問う社会科学」〔斉藤 2002:21-22〕レベルの問題として考えなければならないというのが本書の方向性である。

斉藤による桜に対する社会科学的な再考の中で、特に重要だと考える指摘に以下のようなものがある。

①昭和10年代の「散るサクラ思想」が代表する「サクラの社会神話」に対する痛烈な批判である。斉藤はロラン・バルトの構造主義言語学理論を参考にし、「サクラの社会神話」を「サクラに関する現代社会支配層がつくりだした神話」の簡略として提起した。そのほとんどが、「大体一九三四年前後から日本社会を支配しはじめ、爾後ほぼ十年間にわたり、軍国主義ファシズムの支配的イデオロギーとしての役割を果たした」「散るサクラ第一主義」〔斉藤 2002:102〕を指した。このような「サクラの社会神話」が、桜を科学的に見ることがほとんどなく、桜を通して日本・日本人を語るものであることを明らかにした。

②三好学の観点を整理し、「サクラの社会科学」のあるべき見方を提示した。すなわち、サクラを社会科学的に見るためには、「サクラの歴史」を見なければならない。そして、桜の様々な品種それぞれの育成の歴史こそ「サクラの歴史」として捉える必要がある。さらに、サクラの品種育成の歴史の捉え方について、「原始時代のサクラについては不明であるが、上代（大和朝廷時代から奈良時代まで）はサクラの野生種観賞時代であり、中古（平安時代）はサクラの栽植時代であり、中世（鎌倉時代から織豊時代まで）はサクラの品種発見＝開発時代であり、近世（江戸時代全期）はサクラの品種生成＝改良時代であり、近代＝現代（明治・大正・昭和）はサクラの科学的研究時代である」〔斉藤 2002:226-227〕と提示した。

他にも、「ソメイヨシノは、伊豆半島の天城山以南のオオシマザクラの大植林地帯（もとは自然林に近い景観を呈していたと推測される）においてエドヒガンと天然交雑していくだけでも生まれ得た」〔齊藤 2002:374〕という仮説に関する論証や、桜の民俗学が主張した桜の語源説に対する疑問なども、重要な指摘であると考えている。

齊藤の研究では、桜を中心とする「サクラの社会科学」を目指しながら、桜だけを見て何かを想像すると、「サクラの社会神話」に陥る危険性があるため、「サクラの品種育成の歴史」を捉える必要があるという指摘があるように、人間の桜に対する営みを捉えることが重要だという指摘がもっとも重要であると考えている。ただし、桜が「日本人の感情や生活文化の象徴」として考えられてきたのは、「サクラの品種育成」という人間の営みだけに由来するものではなく、「サクラの品種育成」の最終的な目的である花見に由来することが大きいことが考えられる。そこに、花見研究の必要性を再確認できる。

2.3.2. ナショナリズムと関連する桜の言説の創造と受容の解明

大貫恵美子 2003 『ねじ曲げられた桜 美意識と軍国主義』岩波書店

この本の中で、著者は象徴人類学の視点から、桜を象徴として捉えた。

第1部では、明治以前の桜のさまざまな象徴的意味¹⁰を考察し、桜の象徴の多義性を明らかにした。また、桜のひとつの象徴的意味からほかの象徴的意味へと移転する可能性を指摘し、さらに、移転先の象徴的意味はあたかも自然（当然）のように、移転の過程を忘却させるプロセスを「自然化」¹¹という概念で分析した。

第2部では、19世紀末から第2次世界大戦にかけて、国家制度の変革に伴う桜の花の象徴的意味の変化を中心として論じた。桜の象徴的意味は「日本人、さらに兵士の象徴である咲いている桜」から「天皇のために戦場で犠牲になった兵士たちを象徴する散った桜」に、さらに「犠牲になった兵士たちの魂の再生を象徴する靖国神社で咲く桜」へと変化した。この変化のプロセスを再現することによって、政府による桜の象徴的意味の変容操作はいかに「自然化」されたか明らかにした。

第3部では、特攻隊員や彼らの手記を中心に描いた。特攻隊員たちが国・天皇のために

¹⁰ 例えば、米の、春での相応物としての桜の花や、女性としての桜の花、生と死の無常さを意味する桜の花など。

¹¹ 「「自然化」という概念は、バルト、ブルデュ、フーコーによって使われたものであるが、意味や価値等が「当然そうあってしかるべきもの」・「自然なもの」として人々によって受け取られるようになる過程を理解するため」〔大貫 2003:22-23〕の概念装置である。

犠牲となる前の心中などを描写することによって、彼らが思想においては、天皇中心の軍事的イデオロギーを再生産していないことを確認した。しかしながら、彼らの行動上では、それを再生産し死へ向かって飛んでいったのはなぜだろうか。その要因として、象徴的意味の伝達・コミュニケーションの過程でメコネサンス¹²（象徴的誤認）が生じることを提示した。

第4部では、国家ナショナリズムやその「自然化」の過程、メコネサンスなどについて論じている。ここで特にメコネサンスという概念に注目したい。メコネサンスという「現象は、（1）象徴の、広範囲にわたる意味のフィールドの存在、（2）その象徴に付与された美的価値、という二大要因により発生する確率がより高くなる」（大貫 2003:422）と主張し、軍国政府によって変容された桜の象徴的意味と特攻隊員たちが受け取った桜の象徴的意味は必ずしも一致しているわけではなかったと本書の第3部で論じたが、にもかかわらず、桜の象徴的意味の喚起力によって、特攻隊員たちは次々と南の海へ向かって飛んで行ったのはなぜだろうか。それは軍国政府としての集団と特攻隊員としての個人が共有しているのは、桜のある象徴的意味ではなく、桜の象徴的意味のフィールドなのである。このフィールドに豊富かつ複雑で、関連している種々の意味が存在することによって、ひとつの意味が別の意味へと移転しても、「自然なもの」のように思われるので、集団も個人もメコネサンスの発生を認識せずに行動してしまう。また、大貫は、「象徴や概念に与えられた一文化で規定された美は、本質的に異なるさまざまな意味のすべてに、「美しい」という同一性を与える重要な役を演じる」（大貫 2003:426）ので、桜の象徴的意味のほとんどが「美しい」という属性を含んでいることで、メコネサンスの発生に甚大な役割を果たしたと指摘する。

上述したように、大貫の研究は、ナショナリズムと関連する桜の言説の創造と受容の内実を解明することに大きな意味をもっている。ところが、あれほど利用され、軍事的イデオロギーを持つようになった桜が、戦後から現在まで、花見という慣習を通して、多くの日本人に愛され続けていくことに疑問を持つようにならざるをえない。そこで、大貫の観点を導入し、大貫の研究の延長線で、現代日本における花見において、「メコネサンス」が存在しているのかどうか、そして、どのように存在しているのかについて考察する必要がある。言い換えれば、花見の中には、桜に関連するものを含めて、多様な意味が存在

¹² 「メコネサンスとは、ある社会的コンテクストのなかで個人または集団が、お互いにコミュニケーションをしていると思っているにもかかわらず、意思の疎通が欠けていることを認識せず、同じひとつの象徴とか儀礼に関して、そこから違った意味を引き出しているという場合、つまり伝達の誤認あるいは不在の状態を意味する」【大貫 2003:3】。

しているのかどうか、そして、多様な意味がどのように花見という一般的な行事に集結されたのかについて研究する必要がある。

2.3.3. 花見論の提唱と花見 3 要素の規定

白幡洋三郎 2000 『花見と桜—〈日本的なるもの〉再考—』 PHP 研究所

白幡は著書の中で、「桜は容易に擬人化され、その咲き方・散り方と人の生き方が安易に重ねあわせて論じられてきた」〔白幡 2000:43〕と述べて、これまでよく見られた「桜論」の大きな欠陥を指摘し、そのかわり、「花見という行動に映し出される集団の精神」を探り、「もし変化しない核のようなものが見つければ、そこにこそまとまりとしての日本文化が見いだせるのではないか」〔白幡 2000:22〕と「花見論」の意義を強調した。では、白幡はどのように「花見論」を展開したのか見てみたいと思う。

白幡はまず日本の花見の外に立ち、外国人による日本の花見に対する観察や記述を分析し、さらに、世界各地における桜の花見、それに似たような行動や欧州人の花の鑑賞法などを考察することによって、「群桜」、「飲食」、「群集」という 3 つの要素が備わった日本の花見は日本以外にはないと断言した〔白幡 2000:17〕。また、白幡は花見の三要素の形成に関して、花見が庶民文化として定着した江戸時代に目を向け、近世都市江戸の花見の様子や、花見名所の形成を考察した。さらに、白幡は、現代の花見事情についても考察し、花見は単なる行楽だけではなく、花見から経済や家庭、女性などに関する社会問題も見いだせ、国際的理解や交流の場でもあり、毎年 4 月の花見は会社などの会計年度や学校の新学期とも時期が重なっているという。現代の花見はさまざまな社会問題とつながっているという視点を白幡は提示し、今後の研究が求められると述べる。最後に、白幡は三要素が備わった花見がなぜ日本にしかないのかという問題を提起し、文化人類学や民俗学、社会心理学の視点でこの問題の解明を試みた。白幡によると、花見三要素のひとつである「飲食」とは、共食であり、この共食モデルの原型を民俗学的な視点から解釈すると、「贈りものはもともと神に対する供物であり、それが下し物となって祭祀者と神とで共食された。それがのちには広く祭りに参加する人々の間での共食に変容していった」〔白幡 2000: 222-223〕ということになり、花見の「共食」要素と日本における贈答文化とのつながりを提示した。花見のもうひとつの要素である「群集」については、「小集団を単位とした大集団をつくるのが特徴である」〔白幡 2000:227〕と述べて、このような構成ができる原因は、大集団は小集団の「共同の幸福」を求めることの阻害にはならず、逆に、

「小集団で実現される「共同の幸福」が大群集にも及ぶ」〔白幡 2000:230〕からだと述べる。

以上のように、白幡は日本の花見には「群桜」、「飲食」、「群集」の三要素があり、それが全部備わっているのは日本の花見だけであると述べて、この三要素の形成を探り、なぜ日本にしかないのかについて、文化人類学や民俗学、社会心理学的な視点で解明を試みた。花見の三要素からもわかるように、白幡は、従来桜を中心として捉え、花見を桜と関連するひとつの慣習としかとらえていない「桜論」的な研究に対し、桜は花見の中の一要素でしかないことを提示した。これまで多く見られた「桜論」を批判し、「花見論」という問題意識を提起したのは白幡のこの本のなかで一番意義深いことである。

しかし、白幡の研究に大きな問題点が2つあると思われる。ひとつは、研究方法である。白幡自身も言うように、彼の外国に関する考察は「まとまって考える時間を持ったわけではなく、別のテーマでの海外調査や国際会議参加のうちに、各国でどんな花の鑑賞が行われているか気をつけて町を歩く程度のことであった」〔白幡 2000:233〕。また、日本の現代の花見に関する考察も、文献の分析や自らの花見体験にとどまり、正式なフィールドワークを行っていない。以上のような研究方法で、問題意識の提起を裏付けるには足りるかもしれないが、花見について掘り下げた考察するには物足りないのである。花見を考察するには、文献調査も必要であるが、何より重要なのは、花見に関する個別事例をフィールドワークによって調査してはじめて得られる花見に関する具体的な記述である。もうひとつの問題点は、白幡が外国には花見がないという文脈の中で、日本という範囲で花見の三要素を強く規定したため、白幡の花見の定義では、花見の三要素が全部揃っていない花見の事例が捉えられなくなる恐れが生じてしまったことである。

2.3.4. 文化人類学の方法による花見研究の挑戦

陳珏勳 2005 「「花見」の人類学的研究—宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づいて—」『東北人類学論壇』4: 21-30

陳は論文の中で、「宮城県仙台市において行った参与観察にもとづいて、日本の花見は実際にどのように行われ、また、どのような目的および機能があるのかについて」〔陳 2005:21〕考察した。これまでの先行研究は、そのほとんどが歴史文献や文学作品などの資料にもとづいて桜や花見を考察しているが、文化人類学の研究方法であるフィールドワークによって得られた資料に基づく研究はまれである。陳珏勳は東北大学学友会ゴルフ部、

学友会合気道、東北大学文学部文化人類学研究室と環境科学研究科という四つの団体のそれぞれの花見を事例としてとりあげ、四つの花見を参与観察し、花見の実際の進行状況について詳しく記述し、比較した。参与観察において陳は特に注目したのは以下の点である。

①学友会ゴルフ部の花見を例として、「3年生の主将が立って新入生に対する歓迎の意を述べてから、自分のコップをあげて『乾杯』と言った。……2年生は新入生の隣に座り始めてゴルフ部の活動時間やゴルフの経験などについての質問に答えていた。……新入生は1人ずつビールを注いだ自分のコップを持って立ち、まず自分の名前、学部、出身地、出身高校、好きな食べ物や好きな女性のタイプを大きな声で言った」〔陳 2005:23-24〕というふうに、花見参加者の行為について詳しく記述した。

②学友会合気道部の花見を例として、花見の前の下準備や、主将の乾杯による花見の始まり、新入生の自己紹介、花見の終わりや二次会の様子など、花見における各段階の進行にそって詳しく記述した。

③環境科学研究科の花見を例として、「食べ物の枝豆、サンドイッチ、から揚げ、サラダはTさんが用意した。……韓国人のKさんが持ってきたキムチもあった。飲み物としては、温かいお茶と冷たいお茶が用意されていた」〔陳 2005:28-29〕というふうに、花見時の食べ物や飲み物について詳しく記述した。

参与観察で得られたデータによって、陳は「花見には、それを行う目的や集団の性質に応じて、様々な形態がみられる」と指摘し、花見には「(1) 桜の木の下で、(2) 飲食を伴う」〔陳 2005:30〕という白幡洋三郎の考えと似たような共通点を指摘した。

陳の指摘した点は、毎年、実際花見に参加している日本人にとっては当たり前のようなことになるかもしれないが、マスメディアや文学作品などを通してだけ日本の花見を知る外国人にとっては、花見は日本人という均質的な「集団」が行っている行事であるとしか想像できない可能性が大きい¹³ というもので、この点に、この論文の大きな意義があると思う。また、参与観察という研究方法を桜や花見の研究に導入したのも、これからの研究の展開につながっている。

しかし、上で述べたように、陳は仙台市、さらに東北大学における4つの団体の花見だけを参与観察したが、花見の団体はもっと多種多様である。花見の特徴や共通点を考察するには、様々な花見団体を全面的に調査しなければいけない。ところが、上述したように、花見をする団体、すなわち、花見の「享受者」だけを対象として参与観察する調査方法に

¹³ 正式的に調査したわけではないが、日本に来る前の私も含め、私の回りの人はこういうイメージを抱いている人がほとんどであると思う。

は、時間的な制約から、限界がある。また、花見の「享受者」だけで花見の実態を解明するのも十分とはいえない。さらに、陳は同じ年の4つの花見事例だけを対象に考察したことにより、花見を静的なものとして捉える結果になってしまった。

2.4 研究方法と調査地選定

これまで整理してきた先行研究の問題点をまとめると以下の5点が挙げられる。①桜よりの視点で花見を捉えるのがほとんどである。②文献研究がほとんどである。③花見を行うという行為だけに注目するのがほとんどである。④花見の歴史的展開に関する研究は少なくないが、そのほとんどが結果として、歴史上における花見の連続性を示すことになる。しかし、むしろ各時代における花見の特徴や変化について注目すべきであると考え。⑤花見を「日本」という大きな枠組みの中で捉えるのがほとんどである。この5点の問題点を解決しないかぎり、現代日本における花見のリアリティに迫ることが不可能であろう。

そこで、上記の5つの問題点を踏まえた上で、本論文では、花見研究の新しい視点を、以下のような方法論に基づいて示したい。①桜を中心とする視点ではなく、人を中心とする視点を取ることで、②現地調査に基づく事例研究を中心とすること、③花見を行うという行為だけではなく、花見にかかわる多岐な人間の営み、本論文では、これを「花見の実践」と表現し、捉えること、④花見を特定の時代の中において、その特徴と変化に注目し、通時的に捉えること、⑤花見の部分だけを切り取って考察するのではなく、花見を行う集団ないし地域のコンテクストに位置づけて、その意味を解釈すること。

本論文では、鹿児島県伊佐市大口¹⁴を主な調査地として、花見研究の新しい視点を提唱する。以下では、上記の方法論を踏まえて、伊佐市大口を調査地として選定した理由について説明したい。

上記の5点の方法論をまとめると、特定の時代及び地域ないし集団における花見を事例研究の対象とし、「花見の実践」を通時的に捉え、当該地域ないし集団のコンテクストの中において、花見の意味を解釈するということになる。そのためには、花見に関係する時代区分や、地域ないし集団が比較的捉えやすいことが必要であり、花見にかかわる多岐な人間の営みを、フィールドワークを通して明らかにすることができる必要がある。

伊佐市大口では、本論文における仮説に従えば¹⁵、花見が受容されたのが明治以降のこ

¹⁴ 以下では伊佐市大口と称する。

¹⁵ 詳しい内容は第4章を参照する。

とである。つまり、明治以降、とりわけ戦後の文献資料が比較的豊富で、聞き取り調査を通してデータが得られやすい時代の中において、伊佐市大口における花見の受容とその後の変遷、そして現状や将来の展望を考察することができるのである。また、伊佐市大口では、忠元公園を代表とする名所の花見という形態を有しながら、集落の花見という別な形態の花見も存在する。伊佐市大口の花見を研究することによって、重層的な花見の存在を明らかにすることができる。さらに、伊佐市大口およびそれぞれの集落を、花見のコンテキストとしての地域ないし集団として比較的捉えやすい。最後に、第1章の第3節で述べたとおり、筆者は伊佐市大口で調査をするなかで、困難も経験したが、むしろ、多くの人々に助けられて、大変恵まれた状況の中で調査を進めることができた。それによって、花見にかかわる多岐の人間の営みを捉えることができたのである。

以上が、本論文で、伊佐市大口を主な調査地として選定した理由である。

2.5 小括

本章の第1、2節では、先行研究に対して、整理と分類を行った。この作業を通して、本論文の位置づけを明らかにした。本論文はまず、従来の研究では極めて少ない人間の現象という視点で花見を捉える研究として位置づけられる。そして、本論文は、数少ない花見の研究の中において、花見にかかわる多岐の人間の営みに関する事例研究を目指す。

また、第3節では、先行研究の中で、特に重要と考える4つの研究内容について詳しく検討し、本論文の作成において、参考となる部分と、批判すべき部分を提示した。

第1、2、3節を合わせて、先行研究に共通する問題点として以下の5点にまとめた。①桜よりの視点で花見を捉えるのがほとんどである。②文献研究がほとんどである。③花見を行うという行為だけ注目するのがほとんどである。④花見の歴史的展開に関する研究のほとんどが花見の歴史的連続性を示している。⑤花見を「日本」という大きな枠組みの中で捉える研究がほとんどである。これに対し、新しい花見研究の視点として以下の5点を提示した。①桜を中心とする視点ではなく、人を中心とする視点を取ること、②現地調査に基づく事例研究を中心とすること、③花見を行うという行為だけではなく、花見にかかわる多岐な人間の営みを捉えること、④花見を特定の時代において、その特徴と変化に注目し、通時的に捉えること、⑤花見をその集団的、地域的コンテキストから切断して考察するのではなく、その中に位置づけて、その意味を解釈すること。

本論文では上記の方法論に基づく研究を鹿児島県伊佐市大口という地域で行うが、調査

地を選定した理由について、以下の3点をあげた。①伊佐市大口では、忠元公園という名所の花見という形態を有しながら、集落の花見という別な形態の花見も存在する。②伊佐市大口では、地域ないし集団としてのコンテクストが比較的捉えやすい。③筆者は伊佐市大口で、大変恵まれた状況の中で調査を進めることができた。

次章では、本論文の主な関心である現代日本における花見について見ていく前に、日本における花見の歴史的展開について触れておきたい。

第3章 花見の歴史的展開

本論文の主な関心は、現代日本における花見である。花見は現代になっていきなり出現した文化ではなく、長い歴史の産物である。では、花見は現代までどのような歴史的プロセスを辿ってきたのか。また、「日本人は古代から花見を行ってきた」というような、古代から現代までの花見を「日本」という枠組みの中で連続する同一的な概念として捉える考え方が一般的に存在しているが、果たしてそうだろうか。

上記のような疑問点に対し、本章では、花見の歴史的展開を整理する。なお、花見の歴史的展開の整理において、時代区分の設定に関しては斎藤正二の考えを参考にし、「原始時代」、「上代（大和朝廷時代から奈良時代まで）」、「中古（平安時代）」、「中世（鎌倉時代から織豊時代まで）」、「近世（江戸時代全期）」¹⁶とする。また、内容的には、主に山田孝雄¹⁷、小川和佑¹⁸、有岡利幸¹⁹の研究を参照する。

3.1 原始時代

桜と一口にいうけれど、植物の種（スピーシーズ）としては、基本的なものは9種であるが、変品種をあわせると野生の桜は100種以上にのぼる〔有岡 2007:4〕。その上に、現代日本のどこにでも見える桜は主に「ソメイヨシノ」という栽培品種である。桜の野生種・自然雑種・栽培品種をあわせると、数えきれないほどの品種が存在する。しかし、上古の日本にある桜は「ヤマザクラ」や「ヒガンザクラ」などの野生種だけであろう。野生の桜は日本にもっとも広く分布した広葉樹の天然林の中では、生育に必要とする陽光が広葉樹の樹冠に遮られやすいため、その生育にもっとも適した場所は、森林ではなく、木炭や薪を伐採してつかうために常に人手が入る二次林である〔有岡 2007:16〕。つまり、桜は古代から人間が生活する場所の近くに点在し、人との接触が比較的多かったことが考えられる。

そして、桜の開花期はちょうど冬から抜け出して、春に入る時期であり、田植えの直前であるため、当時の人々は桜の開花と農耕とを結びつけたことも考えられる。前章で紹介

¹⁶ 斎藤正二2002『日本人とサクラ／花の思想史』八坂書房 :226-227。なお、斎藤の時代区分には、「近代＝現代（明治・大正・昭和）」も含まれているが、明治以降の花見の展開について本論文の第4章で具体的に議論するため、本章では触れないことにする。

¹⁷ 山田孝雄1941『櫻史』櫻書房

¹⁸ 小川和佑1998『桜誌—その文化と時代—』原書房

¹⁹ 有岡利幸2007『桜Ⅰ』「ものと人間の文化史 137-1」法政大学出版局

した「桜の民俗学」では以下のように記されている。

早苗（サナエ）、皐月（サツキ）、早乙女（サオトメ）などの言葉を古い文献や伝統行事と合わせて推測できたのは、古代日本では、「サ神」信仰が存在していたからだ。「サ神」は山の神であり、山里で農耕生活を送る人々にとって、恐ろしい存在でありながら、「サ神」は毎年田植えの時期に田の神と化し、山から降りて、秋の収穫が終わるとまた山に戻ると信じられている。そこで、田植えの時期に桜の花が咲き、花びらが山から田に舞い落ちるのを見ると、この花の中にきっと「サ神」の霊が宿っていると信じてしまい、桜の呼び方も「サ神」を意味する「サ」と神座を意味する「クラ」というふうに、この信仰によるものだというのは桜井満や和歌森太郎等の民俗学者の考えである。そして、この信仰に基づき、桜が咲くと、その下に食物やお酒などのお供え物を持って行き、「サ神」の霊を祀りながら、今年の豊作を祈る宗教行事、あるいは神に食事などを捧げる祀りが、やがて神との共食、さらに人間同士の共食となり、桜の花見になっていったといわれる。

以上で述べたのは、花見の由来に関する民俗学的な通説であるが、あくまでも文献や現存する伝統的な祭りから推測したものであるゆえ、筋は通っているとはいえ、これは本当のことだという確証はどこにもない²⁰。では、文献に記された桜と花見はどういうものなのだろうか。

3.2 上代：大和朝廷時代から奈良時代まで

桜がはじめて文献に見えるのは、『日本書紀』巻第 12 の履中天皇の条である [有岡 2007a:43]。履中天皇は冬 11 月に磐余の市磯池に舟に乗り楽しんでいる時、お酒の盃に桜の花びらが散ってきた。この季節に咲くべき花でないことに怪しまれ、物部長真胆連にこの花を探してこいと命じた。長真胆連はやがて室山で花を見つけ、それを手に入れて天皇に奉ったが、天皇はその珍しいことに喜んで、長真胆連の名を磐余稚桜宮とされたということが記されてある。

また、桜を詠う最古の和歌が『日本書紀』巻第 13 の衣通郎姫の条に記されている [有岡 2007a:45]。衣通郎姫は允恭天皇の弟姫であったが、とても美しい人であるゆえに、天皇が愛しくなったが、皇后は嫉妬のゆえ、弟姫を宮中には近付けず藤原に殿舎を建てて住ませた。允恭 8 年の春、允恭天皇は藤原においでになり、こっそり衣通郎姫の様子を

²⁰ 「桜の民俗学」についての議論は、第 4 章で詳しく行うため、ここでは簡単に紹介することにとどめる。

見たが、衣通郎姫が天皇を恋する歌を歌ったのを聞いた。感動した天皇は翌朝、井戸のそばにある桜を見て、以下の歌を詠まれた。

花ぐはし桜の愛でこと愛でば早くは愛でずわが愛づる子等

衣通郎姫を桜に比し、桜を愛でる如くもっと早く愛すべきであるという意味のこの歌は桜を詠う最古の和歌であるといわれる。

『日本書紀』の記述に従えば、当時の貴族の間でも、自然の中にある桜を美しく思い、それを人の名前として付けたり、愛する女性を比喻したりするが、主に桜を対象とする花見的な慣習は見当たらない。

では、『万葉集』の時代になるとどうだろうか。山田孝雄によれば、『万葉集』の中に、桜の歌は 43 首であるのに対し、梅の歌は 117 首であった。この差について、山田は「當時上流社會に梅のもてはやされし度桜よりも過ぎたるをあらはせるものと見ざるべからず。而してその梅は大抵は園樹なりしこと明らかにして野生のものに見ゆるは殆どなし。蓋し、この梅は當時外来の珍花として、はた支那風心酔の余響として當時識者の間に賞翫せられしが故なるべし」〔山田 1941:17〕と解釈した。

ここで、『万葉集』の中の和歌を 1 首をあげよう。

雉鳴く高円の辺に桜花散りて流らふ見む人もがも

小川和佑はこの歌について、「平城京の南、小高い高円山は天平の頃、美しい桜山であった。この山のさくらが奈良の都に春を告げる。天平人たちは到来したばかりの春を喜び、花を求めて逍遙したのであろう」〔小川 1998:21〕と解釈し、この時代に、桜を求めて自然の中に行く慣習がすでに存在していたことを指摘した。

そこで、有岡は、上記のような、『万葉集』の中で山野の桜を詠んだ歌を元に、その場所を調べた結果、桜の歌は大和国とその周辺国、つまり、現在の奈良、京都一帯であることがわかった〔有岡 2007:49〕。

また、奈良時代には木々の枝葉を折りとって、髪や冠にさす挿頭という習慣があった。これは山などに生育している樹木の枝葉は土地の神の靈魂を宿していると考えられ、それを人の頭部に飾ることによって、神の力や祝福を得ることができると信じられた。桜も挿頭にされたもののひとつであった。

『万葉集』には、少女も大人の男も、桜花の挿頭をつけていたことを示す歌がある。

をとめ等がかざしのために遊士がかづらのためとしきませる

国のはたてに咲きにける桜の花のほひもあなに

万葉時代の桜は山野にあることが多く、当時の上流社会では中国から伝わってきた梅を賞することが流行っていたが、桜を賞することも風流であった。『万葉集』の桜の歌は、桜を女性の美に比するものが多く見られる。そして、桜を賞するとともに、信仰に基づく枝葉で挿頭をする習慣があったことがわかる。この習慣は上流社会に限らず、庶民の間にも広がっていた。また、万葉時代の文献では、桜とかかわるところは大和国とその周辺国に限られることもわかっている。

3.3 中古：平安時代

794（延暦 13）年に桓武天皇が平安京に都を移して、平安時代が始まった。この平安時代とともに現れたのは南殿の桜である。南殿の前殿階段の東西両側に 2 本の木が植えられてあった。これは名高い左近の桜右近の橘である。左近の桜はもともと梅であって、遷都の時に植えられたが、960（天徳 4）年に火事で焼失し、その代わりに桜が植えられた。その後、宮殿の中で花の宴が開かれるようになった。以下では、『櫻史』の中で当時の花の宴を記述するものを引用する。

当日は親王公卿等召によりて参ず。御座は殿中の孫廂にあり、親王公卿の座は簀子に設く。花の下で畳を敷きて文人の座とす。かくて親王以下詩を獻じ了れば、酒饌を賜ふ。この時より樂所の人管弦を奏す。かくて儒士一人詩を講ず。又時として勅ありて和歌を獻ぜしめらる。されどこれは必ずある事にはあらず。詩は必ずあり。これ嵯峨天皇の例を汲めるによれるなり。親王公卿、文人等挿頭を獻じ、それぞれ祿を賜ふことありてめでたく終るなり [山田 1941:35-36]。

以上は当時の上流社会の花の宴の様子であった。

平安遷都からほぼ 100 年を経て、男性的な漢詩から和歌への関心が現れ、醍醐天皇が 905（延喜 5）年に紀貫之らに勅し選歌させ、『古今和歌集』が生まれた。この中の、素性法師の歌は有名である。

見渡せば柳桜をこきまぜて 都ぞ春の錦なりける

当時の都に、柳と桜がいっぱい植えられていたことがわかる。また、素性法師の、

花山にて道俗酒たうべける折に
山守はいはばいはなむ高砂の尾上の桜をりてかざさむ

から、当時の花見にはすでに現在の花見と同様、酒食などを携えて楽しんでいたのである。

また、『古今和歌集』の選者の一人である紀貫之の 1060 首の歌の中に、屏風歌が 539 首あり、その中に桜を詠んだ歌は 16 首あった。そして、春を描く屏風の中に、桜を描いた絵柄がもっとも多いこともわかる [有岡2007:83-84]。

平安時代の他の文学作品、『源氏物語』や『伊勢物語』、『枕草子』などからも、この時代の風流はだんだん梅から桜に偏り、また、桜は山野から都へ、当時の都市には桜が植えられていたことがわかる。小川によれば、『伊勢物語』のなかに、「『花見』という春の行楽がようやく年中行事として、貴族たちの平安京の生活暦の中に定着したことを意味している」 [小川 1998:48] とある。このように、上流社会に花見の行楽が年中行事として定着したのである。また、宮中の花の宴のほか、現在の花見と同じように、酒食を携えて楽しんでいたという記述も出ており、また、鷹狩のついでに桜を楽しむ桜狩という習慣もあらわれ、花見の多様化も見られる。

3.4 中世：鎌倉時代から織豊時代まで

中世以降、権力が公家から武家によって変わった時代である。花見に関しても、公家から武家に展開していく。

平安末期の武将平忠度は正四位薩摩守であり、彼の最期の歌は以下の 2 首である。

故郷ノ花といへる心をよみ侍りける
さざ波や志賀の都は荒れにしをむかしながらの山ざくらかな
行きくれて木の下陰を宿とせば花やこよひの主ならまし

この薩摩守忠度の最期の歌について、有岡は小川和佑の『桜の文学史』を以下のように引用し、「このころの挿話は散るさくらとして武人の覚悟はかくありたしと、従来のさくらに関するさまざまな文献によく引用されてきた。——しかし果たしてそうだろうか。二つの歌は武人の覚悟という前に、どこまでも優しく、どこまでも風雅なさくらの歌なので

はないか」 [有岡 2007:154-156] と、この意見に同意した。

平家を滅ぼした源頼朝が鎌倉で幕府をひらき、ここに武家による政治がはじまった。鎌倉の地は、桜がたくさん生育している地であった。『吾妻鑑』巻 35 に次の文があり、鎌倉将軍が桜を見に出かけることを記している。

寛元 2 (1244) 年 3 月 1 日辛丑 将軍家鎌倉中の諸堂を巡礼し、また桜花を歴覽し給う。

また、『吾妻鑑』巻 17 、 22 に次の記述がある。

建仁 3 (1203) 年 3 月 15 日甲申 晴れ 永福寺の一切経会に将軍家、舞を覧るがために出御す。烟霞の眺望、桜花の艶色、興あり感ありと云々。

建保 2 (1214) 年 3 月 9 日甲辰 晴れ 晩に及びて将軍家俄に、永福寺に出御す。桜花を御覧の為也云々

ここから、将軍家による花見がよくわかる。

『吾妻鑑』のほかに、この時代のほかの文学作品、『徒然草』や『平家物語』、『新古今和歌集』などの中から、桜に関する記述が多数出てきた。

『夫木和歌抄』の中に出てきた桜の記述は、有岡の統計によると、京都や奈良に集中していたのは変わらないが、東日本に広がる傾向があり、現在の茨城県や宮城県、福島県などにも桜に関する記述があるが、西日本のそれはほとんどなかった [有岡 2007:195]。

室町時代に入ると、今までの花の宴や花狩、桜狩などの表現の他に、花見という表現が出てきた。『後法興院記』では 1482 (文明 14) 年 3 月 14 日の条に「前庭の桜盛り也。女中衆花見の事」とある。その後も花見という表現は多数見られる。ここでの花見は桜を指し、梅を觀賞することは「梅見」と記されている。1491 (延徳 3) 年 2 月 28 日の条に、「庭前の花盛んに開く。花見の事有り。家僕外園宰相来る。酒宴なかばに侍従大納言来る。すこぶる大飲に及ぶ」とある [有岡 2007:221]。花見に酒宴もあったことがわかる。

また、『看聞御記』や『後法興院記』の中から、この時代に、公家、武家、禅僧たちは庭園に桜をよく植えていたことがわかる。室町幕府の初代将軍である足利尊氏の居館である室町御所は花の御所あるいは室町花亭ともよばれた。

この時代にもっとも有名な花見といえば、豊臣秀吉が開いた醍醐の花見であろう。

1594（文禄3）年の春に開かれた吉野の花見の後、1598（慶長3）年、豊臣秀吉は醍醐で盛大な花見を開いた。秀吉を主人とし、北政所、西之丸（淀殿）、松之丸、三之丸、加賀殿、東御方が客人である。

醍醐の三宝院が宿舎で、これより寺々の名花、あちこちの花園まで、道の左右に柵をつくり五色の緞子の幔幕をうち、秀吉と秀頼、北政所などの女性たちが従い、練り歩いてゆくありさまは、まことに美しいものであったという。園中には一番から八番まで、茶屋が構えられており、それぞれの亭主が饗応したのである。『太閤記』は花見の様子を「唐玄宗後宮の花軍に戯れし風流陣、隋煬帝が宮女を集め花に月に興ぜし夜遊之庭」にたとえ、その壮麗は文章表現にはつくしがたいものがあり、太閤一代の栄華がここに極まったといえようと記している〔有岡 2007:241-241 〕。

鎌倉、室町、桃山時代の桜を觀賞する風流は公家から武家に引き継がれ、さらに発展していった。一説では、栽培花木としての桜の品種が、一挙に出揃った時代は鎌倉時代である〔有岡 2007:201 〕。また、公家や武家、禅僧など、上流社会の人々は花見遊山のほかに、桜を自分の庭園の中に植えて楽しむ習慣も広がった。さらに、豊臣秀吉が吉野山や醍醐で開いた花見は豪奢を極めたものであったが、それはやがて江戸時代の庶民文化としての花見につながっていったのであろう。

3.5 近世：江戸時代全期

1603（慶長8）年に徳川家康は征夷大將軍に任ぜられ、江戸で幕府を開いた。江戸の人々はようやく到来した平和な世を、春は花を眺めて楽しんでいたことが、『慶長見聞集』の「江戸町衆花をあいする事」という項に見ることができる。

しかし、当時の江戸は、個人の屋敷や神社、寺の庭などに、数本の桜が植えられていたようで、群れなす桜の名所はなかった。

その後、桜の栽培や植樹が急速に広がり、徳川四代將軍家綱時代の1668（寛文8）年頃から、江戸の武士や町人たちの間に、桜を賞でることがようやく盛んになってきた。桜の名所は、東叡山（上野）が花見の第一とされ、浅草観音がそれに次いだ。『元延実録』によると、東叡山の東照宮の脇後ろや松山の内、清水のうしろに幕をして見る人が多かったことや、毛氈や花むしろを敷いて酒を飲んだり、鳴り物は禁止されたので、小歌や踊りで楽しんだ、とある。

江戸時代、桜の植樹や花見の名所作りがもっとも盛んだったのは、徳川八代將軍吉宗の

頃である。歴代将軍の事績を記した『徳川実紀』のなかに、吉宗に関して以下のような記述がある。

飛鳥山は享保 5 年 9 月より植えはじめて、凡櫻二百七十株、松百本植えられしに、櫻はわきて年を逐て枝葉しげり、花の時は絢爛として美観をなせり。

また、『御場御用留』の記述によると、吉宗は江戸城内吹上御殿から桜 1,270 本、紅葉 100 本、松 100 本の苗を移植させ、また、飛鳥山全山に野芝を張らせた〔白幡 2000: 134-135〕とある。つまり、江戸花見一大名所である飛鳥山の桜は吉宗によって植えられたとみられる。

飛鳥山の他に、浅草と隅田川を隔てる隅田の堤である向島も江戸の花見名所のひとつである。ここに最初は四代将軍の家綱によって風趣を増やすために桜が移植されたが、吉宗の時になって、1717（享保 2）年と同 11 年との 2 回にわたり、桜が植えられ、一挙に名所になったのである。さらに、桜を保護するため、花守を置き、花見時の管理も勤めさせた〔山田 1941:239-240〕。その他、品川御殿山の桜も吉宗の時代に植えられたと言われている。

では、なぜ吉宗はこんなに桜を植えたのだろうか。白幡洋三郎の分析によれば、徳川吉宗は鷹狩の愛好家である。五代将軍綱吉によって廃した鷹狩は吉宗の時代にすぐに復活された。そして、吉宗との関わりのある三大名所である飛鳥山、向島と御殿山のいずれも、鷹狩のルートに位置している。鷹狩は元々将軍家の権力誇示のために行われ、その陣容は大きく、獲った鶴を朝廷に献上したり、大名たちに下賜したりするが、吉宗の時代、陣容の規模が比較的小さくなり、鶴の献上や下賜より、供奉の者や休憩場を提供した者に対する下賜がよく見られた。下賜したものに服や当時の通貨である「銀」などがあるが、桜の苗木もそのひとつである。鷹狩は田畑を踏み荒らすことがしばしばある。これは当時の農民たちにとって大きな悩みであった。このようなことの慰撫策として、桜の名所を作り、それを大衆に公開し、庶民と一緒に楽しむという態度を示したものとされる〔白幡 2000〕。このように、吉宗の鷹狩好きは江戸の花見名所の形成や、花見の大衆化につながっていた。吉宗の後も、上野をはじめ、桜の名所が維持され、花見習慣はやがて江戸町人の大衆文化になっていった。これに関する記述はたくさんあるので、ここでその詳細については割愛する。

ところで、この頃、知識人の間に、桜に日本人の精神を見出す動きが現れた。国学四大人の 1 人である賀茂真淵の歌文集である『賀茂翁家集』の中に、真淵が吉野山を訪れた時

に詠んだ長歌がある。

世の中に さかしらおすと ほこらへる 翁がともは 八百万 よろずの事ら きゝ
しより 見はおとるとぞと いひつらい ありなみするを みね見れば 八雲白雲か
谷みれば 大雪降と 天地にこゝろおどろき よの中に ことも絶つゝ ゆく牛の
おそき翁がうつゆふの さかりしところ くいもくいたり

もろこしの人に見せばやみよしのゝよし野の山の山さくら花

この歌の真意は、全山満開の桜で、見渡すかぎり花の雲、この花の中にこそ日本人の心が現されているのだ。そして、これを唐土（中国）の人に理解させようと考えたというふうに解釈されている〔有岡 2007: 207-208〕。ここに、中国の花や文化に対して、桜や桜に関わる文化は日本の代表であるという主張が窺える。

真淵の門人であり、国学四大人のもう一人である本居宣長が詠んだ山桜花を題にした歌がある。

敷島の 大和心を人間はば 朝日ににほふ山桜花

この歌は多くの日本人や、日本語を勉強した私のような外国人にも知られている。敷島は大和にかかる枕言葉。大和心を一言でいえばどういうものなのかと人に問われれば、直ちに、朝日の中に輝き咲いている山桜のようなものと答えるであろうというのが、この歌の意である。日本人の精神と桜のつながりのもっとも有名な例である。

江戸時代に入って、農業や経済の発展により、大衆、特に江戸に住む人々に遊ぶ余裕が出てきた。将軍家の権力の象徴のひとつである桜が多く植えられて、それは吉宗の時代にピークを迎え、江戸にやがて四大名所ができて、大衆による花見文化も開花した。花見の展開と同時に、桜に対する憧れの中に、知識人の中からも、日本の象徴、あるいは日本人の精神の代表として桜を捉える人たちが現れた。このような桜文化はやがて桜や花見が全国に広がることにつながっていく。

3.6 小括

本章では、花見の歴史的展開について、先行研究を参照しながら整理を行った。そこから、本論文の主な関心である現代日本における花見を捉える際に、重要となるヒントを2点得た。

一点目は、古代と現代における花見を「日本」という枠組みの中で、連続する同一的な概念として捉える考えが一般的に存在しているが、花見の歴史的な展開からわかるように、異なる時代に、異なる階層によって行われてきた花見が、その様式もそれぞれ異なっているが、何よりも重要なのは、花見という営みに込められている意味がそれぞれ異なっているのである。そこで、花見を、特定の時代の中において、それを行う人ないし集団を意識して捉えなければならないことが指摘できる。これはまさに第2章で提出した本論文の方法論の第4、5点を裏付けている。

二点目は、日本、あるいは日本人と花見と関連して語るのが一般的に存在しているが、花見の歴史的展開からわかるように、花見が庶民の間で盛んになったのは江戸時代であり、全国まで広がったのが明治以降であるといえる。そこで、各地域において、花見がどういうふうを受容されてきたのかという課題が生まれる。この課題は現代日本における花見を研究する際に非常に重要だと考える。

次章では、後者の二点目のヒントに関して、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容を事例として論じたい。

第4章 花見文化の地域社会における受容と変遷

前章では、花見の歴史的展開を整理することを通して、各地域における花見の受容という、従来、ほとんど注目されていなかった課題を発見した。本章では、この課題に向けて、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容について考えていきたい。

第1節では、これまでの地域社会における花見の受容を規定する民俗学の花見論について詳しく検討し、その問題点と継承・発展すべき点を指摘する。

第2節では、従来、民俗学の花見論に基づいて考察されてきた地域社会における花見の起源の問題を明らかにする。その上で、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容について、花見の全国的展開、鹿児島における花見の受容、伊佐市大口における花見の受容という3つのレベルで考察し、仮説を立てる。

第3節では、地域社会において花見が受容された後に、どのような変遷をたどるのかについて、鹿児島県伊佐市大口にある高津原集落と土瀬戸集落、白木集落の3つの集落の事例を取り上げて考察し、地域社会における花見の多様な実態を明らかにする。

第4節では、第3節で取り上げた3つの集落の事例の共通点と相違点について考察し、地域社会における花見の多様な実態を生み出す要因について指摘する。

4.1 民俗学の花見論：問題点と継承、発展すべきところ

民俗学において、従来の花見論の定説となったのは、折口信夫により提起され、桜井満により完成された「サ・クラ」²¹言説であると考えられる。本節では、形成、展開、本質化という3つの部分において、この言説の特徴と現状について考察する。また、この言説に対する斉藤正二〔斉藤 2002〕と小松和彦〔小松 2002〕による批判と関連して、民俗学の花見論が持つ問題点と、継承・発展すべきところについて指摘する。

²¹ 「サ・クラ」という表記は、筆者の表現である。桜を古代日本における農耕信仰と関連付けて、サがサ神であり、クラが神座であると主張した折口信夫や桜井満等の言説が、サクラの語源に対する解釈の特徴を明確に示すのが、この表記を創った目的である。

4.1.1. 「サ・クラ」言説

① 折口信夫の研究

折口による花の呪術的な意味についての指摘が「サ・クラ」言説の原点だと考える。折口はまず花の民俗的意味について、「花と言ふ語は、簡単に言ふと、ほ・うらと意の近いもので、前兆・先觸れと言ふ位の意味になるらしい」[『折口信夫全集 第2巻』1955:471]と述べた。

そして、花の「前兆、先觸れ」の意味を桜と関連して以下のように語った。「3月の木の花は櫻が代表して居る。(中略)昔の櫻は、山の櫻のみであつた。遠くから櫻の花を眺めて、その花で稲の實りを占つた。花が早く散つたら大變である」[『折口信夫全集 第2巻』1955:472]。

さらに、古代日本人が桜を持って稲の實りを占つたことを裏付けるために、『万葉集』のうたを以下のように解説した。

此花の一瓣の中に、百種の言ぞ籠れる。おほろかにすな(萬葉集卷八)(中略)

此花の一瓣の中は、百種の言保ちかねて、折らえけらずや(萬葉集卷八)(中略)

此二つの歌を見ても、花が一種の暗示の効果を持つて詠まれて居ることが詠る。ここに意味があると思ふ。櫻の花に絡んだ習慣がなかつたとしたら、此歌は出来なかつたはずである。(中略)此意味を考へると、櫻は暗示の為に重んぜられた。一年の生産の前觸れとして重んぜられたのである[『折口信夫全集 第2巻』1955:473]。

② 桜井満の研究

万葉学者と呼ばれる桜井満は、農耕生活における桜の暗示的意味に関する折口の言説を受け継ぎ、さらに、それを桜の語源と関連付けて、「そもそもサクラといふ語を考へてみると、サは田の神、穀霊の名、クラは神座としての意義が存したのかも知れないのである。即ち、サクラは穀神を迎へる憑代——穀神の籠る花として、農耕生活の上に關與する大切な花であつた」[桜井 1961:35]と語り、「サ・クラ」言説を完成させた。

また、この言説を元に、「一人静かな花見は、少なくとも桜の花見ではないのであつて、老若男女連れだつて桜花のもとで大なる酒宴が催されるのであつた。そこに忘れられた花見の本義があるに違いないのである。個人の風雅による花見ではなく、集團の行事としての花見なのであり、山の神を田の神として迎へるための饗宴であつたのだ」[桜井

1974:75-76] というふうに、花見を解釈した。

つまり、折口や桜井等によって提唱された「サ・クラ」言説は、古代日本において、桜が農耕信仰と関わりを持ち、花見がそういう関わりから生み出された儀礼であり、そして、現代日本の花見の原点がそこにあると主張する花見論である。

4.1.2. 「サ・クラ」言説の展開

折口や桜井により提唱されてきた「サ・クラ」言説、そして、それを元にした花見論が、民俗学だけではなく、様々な学問の分野で展開され、それぞれの学者によってさらに語られるようになった。以下では、その代表的な研究をいくつか取り上げたい。

①今野圓輔の研究

今野は「サ・クラ」言説における花見を日本の花見の原形として位置づけ、大神神社の鎮花祭の事例をもって以下のように、その考えを裏付けた。

行楽の花見とは別な、つまり風流ごととは別な意味での花見が、農耕生活を続けた大部分の日本人のあいだに、大昔からあった。そうした花見は、花を神意の表現、農作物の豊凶を占うための前兆として観測する必要から出たものだったのである。その花は桜にはかぎらなかったけれども、ともかくサクラというと“散る”とか“ウツロフ”とかに非常な関心が持たれ、それが文学の方では人生の無感情みたいなものになっていったと思われる。ともかく大神神社の鎮花祭などを考えても、桜の花の散りぎわのよさとか、そんな美しさを賞するような鑑賞的な態度は、もとは農民生活などのなかには見られぬばかりか、むしろ、散りぎわ、往生きわの悪さを期待する習俗があったわけである [今野 1964:81-82]。

②西山松之助の研究

西山は、「元来花見は、日本人の農耕生活に結びついた桜の花の花しずめに発したもので、人びとの生活に根ざした宗教儀礼でもあった」 [西山 1969:5] と、花見は農耕信仰に基づく宗教儀礼だったことを主張し、その主張を、川口孫治郎の『自然暦』 [川口 1943] の中の記述を引用して、以下のように論証した。

川口松治郎の『自然暦』によると、秋田県鹿角郡宮川村では、コブシの花を田打ち

桜と呼び、この付近では、やはりコブシの花を田植桜ともいうとある。また桜の花も中津軽の西目屋では田打桜、その他各地で種蒔桜とか麻蒔桜と呼ばれているものを列挙している。雪が消え緑の山に真白なコブシの花が咲くのは、それが稲の籾蒔き時期で、この花が田の神の降臨来訪と見えたのであろう。

(中略)

吉野山の桜が蔵王権現のご神木とあがめられるのも、そしてあんなに桜の名所になるのも、その根源は、日本民族の生きる根源に結びついていた桜の秘密によるものであろう。花見が日本だけのものだというのも、このように、遠くはるかな時代から日本人が桜に対して、深く素直に結びついていた心の世界があったからだと考えられる。

[西山 1969:205-206]。

つまり、西山はコブシが「田打ち桜」と呼ばれた理由として、「田打ち桜」の中の「桜」が植物の桜を指すのではなく、「サ・クラ」言説のいう農耕信仰的な意味を持つ「サクラ」を指している言いたいわけで、それによって、「サ・クラ」言説を裏付けようとする。さらに、そこから、桜が日本人に愛でられるのも、花見が日本だけであるのも、「サ・クラ」言説が提唱した桜が古代日本人の生活や信仰と深く関連していることにその理由があると主張した。

② 和歌森太郎の研究

和歌森は、「いわゆる花見の基礎は、そうした民間の農事にかかわる宗教儀礼にあったとすべきである」[和歌森 1981:37]と、「サ・クラ」言説を肯定し、さらに、その言説を展開し、花見における飲酒について、「その意味で、花見は神ごとであったから、とうぜん酒を酌みかわすのであった。それは稲作農事のように幾人かでの協同作業をもってする仕事の仲間が、協力を誓いあうための酒ともなった」[和歌森 1981:37]と指摘した。

4.1.3. 「サ・クラ」言説の本質化

前述したように、折口や桜井により提唱されてきた「サ・クラ」言説が、さらに多くの民俗学者や歴史学者達によって引用され、展開され、解釈されるようになった。しかも、ほとんどのそれが、この言説を検証せずに、そのまま肯定的に捉えたものである。現在、「サ・クラ」言説が引用・展開・解釈の繰り返しにより、一種の本質主義的な理論にまで

昇華されるようになったと言える。以下で、「サ・クラ」言説を本質的に捉え、それを元に事例を考察したり、論を主張したりする研究をいくつか取り上げたい。

① 西岡秀雄の研究

西岡は著書『なぜ、日本人は桜の下で酒を飲みたくなるのか?』[西岡 2009]の中で、「サ・クラ」言説について、折口や桜井のではなく、和歌森太郎の論を引用し、「和歌森博士の見解は、まことに正鵠をうがっていると思われまます」[西岡 2009:60]と肯定した。さらに、「サ・クラ」言説におけるサ神信仰について、以下のように論証し、サ神信仰が日本民族の深層心理として存在することを主張した。

日本人は古来から「花見」といえば桜花に限られ、梅や菊の花を見る場合には、梅見とか菊見と断らねばならないほど、花といえば桜で全く別格視していました。そして、サクラというサ神の神霊が宿っている文字通り桜の花の下で、日本人はお神酒を飲みあって、サ神の祝福、つまりサイワイ（サ祝い＝幸福）を享受したかったのです。
(中略)

なぜ、日本人はサクラでないと調子が出ないのかという点について、単に習慣だと片付けられるでしょうか。改めて日本民族の深層心理を考えれば、今さらのごとく古代「サ神」信仰の根強さに驚かれるでしょう[西岡 2009:61-62]。

② 浦野和夫の研究

浦野は著書『新薩藩年中行事』[浦野 2010]の花見の項で、「サ・クラ」言説における、花見が農耕信仰に基づく宗教儀礼であるという理論を本質として捉え、それに基づいて、鹿児島における花見を以下のように考察した。

「県内での花見の名称と時日をみると —
ハナンデバイ 高山
ハナン 知覧（三味線は女子の嗜み）
" 串木野 4月中旬
デバイ 枕崎 旧3月4日
" 川内 旧3月10日
" 指宿 旧3月15日
トキ 始良 旧4月3日

” 大隅 旧 4月3日

以上の資料で興味を惹かれたのは花見を宮之城で「野遊び」、始良、大隅では「トキ」と呼んでいたことです。（中略）

つまり、防疫や農作業を始める目途のことをトキと呼んだと考えられるのですが、始良・大隅では花見をトキと呼ぶらしい……とすれば、花見＝トキ＝防疫とする図式が成立しそうなのです〔浦野 2010:75-76〕。

浦野は鹿児島における「農耕信仰に基づく宗教儀礼」としての花見が、防疫の意味を持つトキという行事であるというふうに結論付けた。

③ 水原紫苑の研究

歌人である水原は著書『桜は本当に美しいのか』〔水原 2014〕の中で、桜に対する美意識について、従来の「桜の本質主義」に由来する言説を批判した。そのアンチテーゼとして、自分のうたに対する理解と、民俗学における「サ・クラ」言説とを合わせてうたの解説を行った。

水原は桜の語源について、「神の座を示す『くら』に、穀霊を表す接頭辞の『さ』が付いたという説と、動詞『さく（咲く）』に接尾辞『ら』が付いたという説の、2通りがあるようだ。いずれにしても、桜は、稲作の豊凶を占うための呪的な花だった。（中略）桜は眺める以前に、祈りの花だったのである」〔水原 2014:17-18〕と、桜の信仰的な要素について語った。その要素を、うたの変遷に関する解釈に持ちこんだ。以下でその一例をあげよう。

世中にたえてさくらのなかりせば春の心はのどけからまし

上記のうたに対し、水原は「この歌の桜は、かつての村落共同体による農耕の祈りの花から転じて、『春』、『恋』、『女』、『夢』など、洗練された貴族社会が必要とするさまざまな観念の、絶対的象徴となっている」〔水原2014:54〕と、うたの中の桜の持つ意味の変化について指摘したが、桜が持つ元々の意味が農耕の祈りにあるという認識を示した。

4.1.4. 「サ・クラ」言説に対する批判

以上の記述からわかるように、民俗学における花見論の定説となる「サ・クラ」言説は、

その出発点が桜の本質主義に対する批判であったにもかかわらず、桜に関する仮説の部分が、ほとんど検証なしに引用・展開・解釈されることの繰り返しによって、それ自体が一種の本質主義的な理論になってしまったのである。この「サ・クラ」言説に対して批判的な立場をとる学者もいる。

① 齊藤正二による批判

齊藤は「サ・クラ」言説が現在、ほとんど検証されずに、一種の本質主義的な理論として語られていることに対し、「作業仮説は、きびしい検証に堪え得ないかぎり、理論化されることもなければ、科学的真理と見做すこともできない。折口信夫のような天才的直感と想像力に恵まれた学者の立てた仮説であろうと、それに対する検証の手続きを疎抜いて、ただ啓示されるままにそれを真理として鵜呑みにしてしまうことは、あるいは宗教的態度もしくは倫理的態度として許されるにしても、けっして科学的態度とは言えない」【齊藤 2002:404】と批判した。そして、実際に折口の言説を検証した上で、2つの疑問点を指摘した。

ひとつは、折口が『万葉集』の短歌2首を使い、桜に暗示的な意味があることを主張した点についてである。齊藤によれば、2首の短歌の作者である藤原広嗣は、「藤原広嗣の乱」を起こした貴族である。この人物および彼にまつわる環境・状況を考慮した上で、

『この花』すなわちサクラが、律令エリート貴族官僚との「関係」においてのみ symbol としての重みを持つことは、否定できないのではあるまいか」と、折口と異なる解釈を示し、「あれほど後進国日本に固有の生活慣習を『異俗』と呼んで軽侮し、あれほど先進国唐文化の模倣に徹底的に熱中しつづけた律令知識人官僚貴族が、この歌一首を詠むときに限って、農民習俗に詩的源泉を求めた、などのことがあり得るだろうか」【齊藤 2002:406-407】と、折口の解釈に疑問を投げかけた。

もうひとつは、折口が立てた桜をもって稲作を占うという仮説に対し、「じゅうぶんにあり得る」とある程度認めたが、「それは、民衆ならば必ずそうするというふうには、時と所とにかかわりなしに、それこそ全国一律におこなわれたのではない」【齊藤 2002:408】と、この仮説が時と地域に限定されるものであることを指摘した。

③ 小松和彦による批判

小松和彦は著書『神なき時代の民俗学』【小松 2002】の中で、齊藤が折口の言説を検証した上で指摘した2点目の問題点について、齊藤と同じ考えを表明する。

折口や桜井による「サ・クラ」言説の特徴について、「彼らの議論は、特定の状況、特定の桜、特定の人びとといったような限定を抜きにして、一般論として、文献以前の古人にとって、桜は信仰の対象であったあるいは信仰システムの要素として機能していたという」[小松 2002:244]と述べた。そして、それに対する斉藤による批判を肯定した上で、民俗学において、桜ないし花見に関する研究のあるべき姿勢について、「桜の花に託された意味は、個々の時代状況のなかで、さまざまな社会の諸関係のなかで、そしてそのなかで生きる人びとによって作り出され継承されたり衰退・消滅するものであり、その意味(機能)はそのなかで検証・抽出されるべきだ」[小松 2002:248]と主張した。

筆者は、「サ・クラ」言説に対する斉藤と小松の批判が、まさに的を射ていると思う。その上で、「サ・クラ」言説を引用・展開したり、本質として捉えたりするいくつかの研究の問題点についてより詳しく検討したい。

まずは西山松之助の研究である。西山は川口孫治郎の『自然暦』の中の「コブシが田打ち桜と呼ばれている」ことを「サ・クラ」言説を裏付ける材料として引用したが、これは「秋田県鹿角郡宮川村」という地域に限定した事例である。『自然暦』を読んでも、桜に関連するものの、稲作とは全く関係のない記述もところどころ存在する。下記でその2つの例を引用したい。

28 山桜が咲いたら麻を蒔かにやならぬ。

因幡八頭郡篠坂附近 [川口 1972:10]。

70 梅が散って桜がちらほら咲き初めると鯛が入り込む。

讃岐の漁村の諺。3月下旬なり。この時赤の大漁幟に春風を切って、大綱船はねらいをつけて漁場に漕出る [川口 1972:17-18]。

つまり、桜に関する豊かな民俗が存在しているにもかかわらず、西山は「サ・クラ」言説にとらわれ、それらの豊かな民俗を意識的に引用から外したと言える。

また、水原紫苑の研究を見てみたい。水原は桜の語源について、「サ・クラ」言説と「咲く+ら」説と2つがあると述べたが、そのすぐ後に、「いずれにしても、桜は、稲作の豊凶を占うための呪的な花だった」[水原 2014:17-18]と言い切った。「サ・クラ」言説はまだしも、「咲く+ら」説では、「サクラ」を単に桜の群れ咲く具合を象徴している言葉として捉えるが、どこに農耕信仰における呪的な意味が存在するのだろうか。

最後に、浦野和夫の研究を見てみたい。浦野の研究は本稿と同じく、鹿児島を調査地と

するゆえ、重要な意義をもつ。

浦野によると、鹿児島では、花見をトキと呼んでいる地域がある。そこで、花見が農耕信仰に基づいた行事であるという「サ・クラ」言説の理論を本質的に捉えている浦野は、鹿児島の歴史も、花見の歴史も視野に入れず、鹿児島における花見がトキであり、その意味が防疫にあるという、「花見＝トキ＝防疫」[浦野 2010:76]の図式を打ち出した。つまり、浦野は、鹿児島のいくつかの地域において花見がトキと呼ばれる事例に対し、「サ・クラ」言説の観点から、鹿児島における農耕信仰に基づいた花見がトキに当たると解釈した。この解釈に従えば、鹿児島において、花見はトキの形で古代から現在まで継続してきたことになる。

しかし、鹿児島における花見は必ずトキとセットとなっているわけではあるまいし、そもそも、「サ・クラ」言説の影響により、花見がまるで古代の鹿児島から存在しているかのような仮説の立て方自体が問題であると思う。

前述した内容をまとめると、民俗学の花見論の定説である「サ・クラ」言説には2つの特徴がある。ひとつは、従来の桜論的研究と対抗し、地域社会における民俗事象の中で桜ないし花見を考察するという方法論である。例えば、大神神社の花祭りや、秋田県のある地域でコブシの花を田打ち桜と呼んでいることなど、現代日本に「残存」していると思われる古い民俗に、折口や桜井等が注目したのである。しかし、それだけでは理論に引き上げるための事例としてあまりにも少ない。そこで出てきたのは、2つ目の特徴である。それは、『万葉集』などの文献や語源学などを参考にした上での、桜の信仰的な意味に関する推察である。この2つの特徴を合わせた「サ・クラ」言説は非常に魅力的であり、日本における一部の地域ではむしろ合っているのかもしれない。しかし、「サ・クラ」言説のその後の展開や利用を見ていくと、2つ目の特徴が本質主義化され、一種の神話のように捉えられるようになったが、その一方で、ひとつ目の特徴である地域に即した事例研究のほうが、だんだん忘れられるようになったと言える。本論文では、民俗学の花見論における2つ目の特徴の本質化を問題として捉えるが、ひとつ目の特徴についてはむしろ継承・発展すべきだと指摘する。

4.2. 花見の受容の仮説：花見と民俗行事との関係

上記でわかるように、「サ・クラ」言説を本質的に捉えてしまうと、日本の各地域にお

ける花見に関連する民俗事象の多様性を無視してしまう可能性がある。また、例えある地域における研究であっても、花見をその地域から浮いた理論の枠組みの中で解釈してしまう危険性もある。

本論文では、桜ないし花見の意味を、個々の時代、個々の地域社会のコンテクストの中でしか検証・抽出できないという小松の指摘に従い、鹿児島県の歴史と花見の歴史を踏まえながら、鹿児島及び伊佐市大口における花見の受容に関する仮説を新たに立てていきたい。

4.2.1. 花見の全国的な展開

花見の展開の歴史について、従来の研究を参考にしたい。佐藤太平は、「明治以後は櫻の勝地は全国的に起つてゐて、公園とか神社寺院等の空地廣場には花影の絶つ處がない程に櫻が植ゑられてゐる」〔佐藤 1937:169〕と、桜の花見の必至条件である桜の植樹が全国範囲でブームになったのは「明治以後」であると記述した。また、今野圓輔も、「風流めいた物見遊山気分の庶民の“お花見”が盛んになったのは、早くとも江戸中期以後であり、花の名所が急に増加して、花見が一般の流行になったのは明治・大正期に入ってからだった」〔今野 1964:81〕と、花見の一般化の過程について述べた。

また、花見の歴史を見ても、花見というひとつのタームで統一されているが、花見の様式やそれにまつわる事象は、時代及び地域によって、実に多種多様であることがわかる。桜といっても、その品種がたくさんあるため、異なる桜を楽しむ花見の仕方も一様であるはずがない。さらに、藤の花見など、桜でない花見も存在する。しかし、このような多様な花見が現代日本において、群桜の下で大衆が飲食をするというイメージに一般化されたのが、実はソメイヨシノという品種の普及によるところが大きい。

ソメイヨシノはオオシマザクラとエドヒガンザクラの交配でできたと考えられる数本の木で、接木や挿木の手法によってその数が爆発的に増やされたのである。そのため、一斉に咲き、一斉に散るとか、活かしやすい、値段が安い、植えてから開花までの期間が短いなどの特徴を持っている。これらの特徴は、まさに花見を全国範囲に拡散するのにふさわしい。

つまり、ソメイヨシノの植樹ブームから、花見の全国的一般化を見ることができる。それについて、ソメイヨシノを研究対象とする佐藤俊樹は、「(ソメイヨシノ⁽⁶⁾が) 幕末から明治の初めに江戸(東京)に姿を現し、全国へ広まっていた」〔佐藤 2005:6〕と語った。また、造園家の佐野藤右衛門はソメイヨシノについて、「古いソメイヨシノの木が残って

いるのは、日露戦争の戦勝記念というのが一番多いんですな。明治 39（1906）年ごろですか。そのあとも、いわゆる国民的行事、国家的行事のあるときに植えているんです」〔佐野 1998:95〕と述べた。

前述した研究からわかるように、花見は古代から現代まである地域で継続されてきたという仮説より、明治以降、花見が全国的に広まるなかで、様々な地域がそれを受容してきたという仮説のほうが適切なのではないかと考える。

4.2.2. 鹿児島における花見の受容

前述した花見の全国的広がりに関する仮説に従い、鹿児島における花見の受容を考察したい。

鹿児島では、明治以前に「花見」と称される慣習に関する記述は少ない。鹿児島の民俗学者である所崎平は『鹿児島民俗』の「みんぞく・かわらばん」に言及した『加治木古老物語』の中の記述が最も古いと考える。所崎は、「享保 4 年 2 月 17 日、23 日、27 日に桜花見の記事が出ている。（中略）このころには、京都や江戸の桜の花見が伝えられているので、山桜を屋敷内に植えて、花見をしたのだらう」〔所崎 2014:17〕とある。しかし、『加治木古老物語』の中の「古老」は島津義弘であることから、上層社会を対象とする記述というこの史料の性格がうかがえる。つまり、ここでの花見が、当時江戸や京都の文化に直接触れる機会があるごく一部の人達の間で行われていたと考える。

所崎によれば、当時の花見が「屋敷内」で行われたが、その後、花見の場所が野外に移ったことを示す文献がある。井上良吉著の『磯乃名所舊蹟』では、「櫻谷趾」という場所について、「菅原神社ヨリ南方二連続セルサンチニシテ昔時ハ巨岩奇石重疊ノ間二数千株ノ櫻樹点在シ春花盛開ノ候ニハ満林白雲を宿し落花香風ニ翻リ遊客ハ瓊筵ヲ花下ニ開キ或ハ輕舟二棹シテ船中ヨリ賞觀スルノ亦多カリシト云フ彼ノ文久三年薩英戦争後此邊一帯ノ櫻樹ヲ伐リ掃ヒ岩石ヲ採取シテ神瀬台場ヲ築造セシ為メ今ハ見ル影モナク只タ其名ヲ遺セルノミ」〔井上良吉 1931:11〕と記してある。この記述の中の「昔時」とはいつなのかについて、同書で記述してある、「天明丁未之歳」〔井上良吉 1931:43〕、つまり 1787 年に成立した「仙巖一六景」に関する和歌の 1 首である「櫻花溪」〔井上良吉 1931:45〕から確認できる。さらに、徳川財団所蔵の、「天璋院所用 薩州桜島真景図」でも、当時、「櫻花谷」、或は「櫻花溪」と推測される、現在の磯山公園付近での花見の様子が確認できる。

つまり、鹿児島での花見に関する記述は、1719年からあった。それは、「屋敷内」の花見であるが、少なくとも1787年から、仙巖一六景である「櫻花谷」、或は「櫻花溪」で、現在でいうと磯山公園付近で、野外での花見の名所が成立し、そこで花見が行われた。この場所での花見が19世紀に入ってからもつづき、1863年の薩英戦争の頃までであった。しかし、これらの花見を行った人が島津家をはじめとする上層階級であり、庶民層で花見が行われた記述は見当たらない。

それに対して、鹿児島の庶民層の間では、現在の花見の行事と、季節や様子がきわめて近い「野遊び」や「デバイ」などの娯楽行事に関する記述がある。このような、地域における春先の民間行事と花見との関係については、江戸の花見を文献的に研究している小野佐和子〔小野 1980:73-86〕の見解がある。ここで小野の考えを踏まえて議論したい。

小野は、『三国名勝図会』において、現在花見の名所となった「曾木の滝」と「花瀬」における「野遊び」に関する記述を引用している。

① 薩摩菱刈郡曾木の滝

特に春月には、兩岸の躑躅と、紫藤花色を争ひ、水に映し、又巖畔に獨頭蘭（シュンラン）多く競て、媚を献し、宛も瑤池閨苑の景にも比すべし、古来の習例なりとて、毎歳三月四日には、自他所の男女観音大士に参詣し、群集し

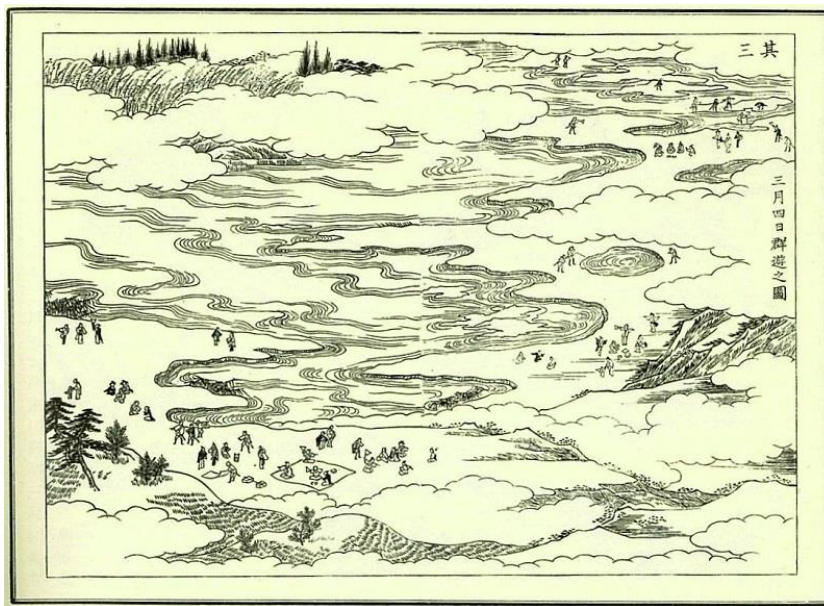


図 10 曾木の滝における野遊びの場面〔『三国名勝図会 中巻』 1966:326〕

て遊嬉の處とす、酒を携へ席を敷て、絃曲を奏し、或は歌ひ、或は舞ひ、或は清流に口を嗽き、澄潭に釣を垂れ、一日の歡樂、浮世の憂苦を忘れて、仙家の趣きをなす〔『三国名勝図会 中巻』 1966:324〕。

② 大隅郡花瀬

上巳には、往昔よりの習俗にて、遠近の士人男女酒榼を携へ群遊し、華席を列ね、毛氈を敷き、春色を賞じ、酒盃を浮べて、曲水の宴を追へり

【『三国名勝図会 下巻』 1966:48】。

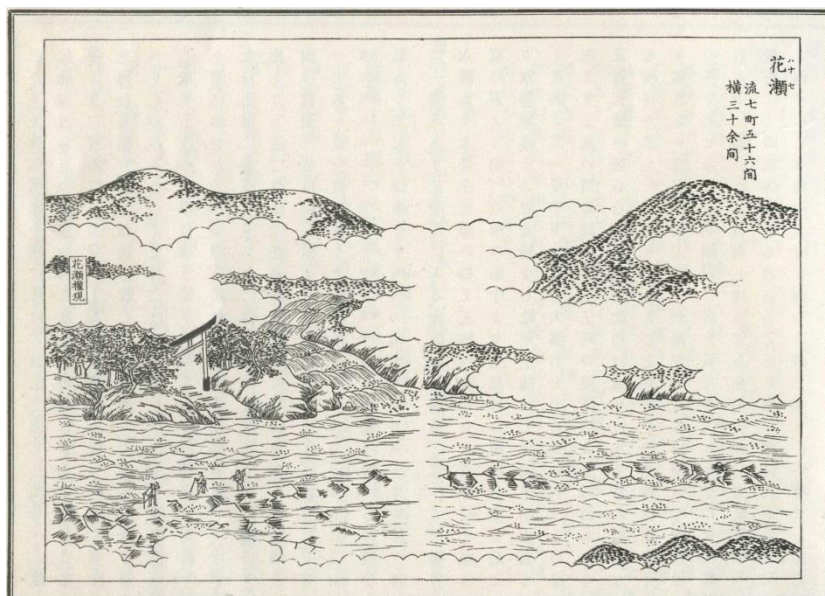


図 11 花瀬の風景【『三国名勝図会 下巻』 1966:47】

『三国名勝図会』は五代秀堯と橋口兼柄によって、1843（天保14）年に書かれたものである。引用した「曾木の滝」と「花瀬」の記述の中には、ともに「花見」という言葉が見当たらない。「曾木の滝」の記述には、「躑躅」や「紫藤花」、「獨頭蘭」が登場したが、「桜」がない。また、「花瀬」について引用した部分の前に、「其木は櫻樹多し」という記述があったが、「野遊び」において、桜が主な対象として意識されていなかったと言える。つまり、『三国名勝図会』に従えば、鹿児島県の庶民層の間では、少なくとも1843（天保14）年以前、桜を主な対象とする「花見」と称される慣習がなかったのである。

一方、小野は明治以降に出版された『薩摩見聞記』【本富 1898】についても引用している。

旧暦3月上旬には花見と称へ、一般に野遊を為す。或は親類を集め、或は心安き仲間を誘ひ、多勢打寄り酒肴の用意をなし、各々郊外に至り、小山の上、又は高地の野原、又は河岸海辺等眺望のよき処を択ひ、芝生を席とし酒もりを為す。婦女子も皆其席に連り、太鼓、三味線等を持ち行き終日愉快に騒ぐなり【本富 1898:20】。

『薩摩見聞記』で記述された行事の内容自体は、『三国名勝図会』における「曾木の滝」と「花瀬」の記述とほとんど変わることがなく、桜が主な対象とされていないにもかかわらず、その名称が「花見」となっていることがわかる。

小野は、「曾木・花瀬でみたように、野遊びの場所は、実際は花見富む秀景の地である

ことが多かったのであろうから、花をこの習俗の要素として意識していなかったと言えるのであろう」【小野 1980:78】と、野遊びにおいて、花の要素が特に意識されていなかったことを指摘した。ところが、なぜ明治以降に発行された『薩摩見聞記』に、野遊び的な習俗が「花見」と呼ばれるようになったのかについて、小野は立ち入った議論をしていない。「ともあれ農村の年中行事として野遊びを行なう習慣は薩摩に限らず各地にあり、それを花見と呼ぶ所も多いのである」【小野 1980:78】と述べて、『三国名勝図会』と『薩摩見聞記』における習俗呼称の差を単に「混同」として捉えた。

筆者は、むしろこの差から、明治以降における花見の展開と受容が垣間見られると考える。前述で引用した明治前後の文献から、明治以前、鹿児島では大衆の間で「花見」と称される行事がなく、「野遊び」や「デバイ」など、春先の遊楽の習俗があった。明治以降、それらの習俗の中身は大きな変化を見せず²²、その名称だけが「花見」となっていた。花見がこういう形で、明治以降に鹿児島において受容されるようになったと解釈したい。この仮説に従えば、鹿児島の歴史や民俗に関するその他文献の中に出現する「花見」も、古代から連綿と継続してきた慣習ではなく、明治以降に受容され出現してきたものと考えたい。

4.2.3. 伊佐市大口における花見の受容

前述した鹿児島における花見の受容に従い、伊佐市大口（以下で大口と称す）における受容について考察したい。

まず、前述で引用した「曾木の滝」は現在伊佐市に位置し、大口市街地との距離は8km前後で、きわめて近い。よって、明治以前に大口では「花見」と称される行事が一般的には存在しないだろうと推測する。

また、大口で初めて桜が大規模に植樹され、現在いう「花見」が行われたのが忠元公園においてである。忠元公園にある「桜の碑」の裏の記述によれば、「明治四十一年忠元公三百年記念事業として故有村彦助氏故市来政香故緒方隆成氏等が発起し関係地区民の協力のもとに忠元神社から諏訪馬場に通じる桜の道路公園を造成自來北西よりの入口道路等も整備され忠元の桜として名声を博した」とある。つまり、大口において初めて現代日本における一般的な花見ができたのは、1908（明治41）年以降であると思われる。さらに、この桜の植樹は地元の偉人である新納忠元の300年祭の記念事業として行われたと書かれ

²² その原因は、大規模な桜の植樹がまだされていないことにあると推測する。

ているが、時代を考えると、佐野のいう「(ソメイヨシノの植樹が) 日露戦争の戦勝記念というのが一番多い(中略) そのあとも、いわゆる国民的行事、国家的行事のあるときに植えている」[佐野 1998:95]というソメイヨシノの全国的植樹ブームと一致している。つまり、大口における桜の花見の受容を、ナショナルなコンテクストの中において検討する必要がある。

前述した「曾木の滝」と「忠元公園」の事例を都市文化としての花見と見做すことができるのであれば、農村部はどうであろうか。以下で、『大口市郷土誌』[大口市郷土誌編さん委員会 1978]の記述を検討したい。

まず、『大口市郷土誌』の中で、年中行事の中の花見の項を見てみたい。

桜の花の咲き誇る、4月初旬の3日から10日にかけては、各地で、部落ごとに花見が催される。公民館で、役員交替を兼ねて行われる所もあれば、タノカンコといっしょの所、バトカンコといっしょに行く所もある。(中略)

花見の習俗は、単に桜花を見るということだけでなく、見晴らしの良い地に登って祝う。つまり、山に登って祝うという感覚が根底にあるようである。県内に多い春秋の岳参りなどと通ずるものであろう[『大口市郷土誌 上巻』 1978:674]。

また、大口における他の民俗行事に関する記述の中でも、「花見」が度々登場する。下記で4つを引用したい。

① クヨツツ(供養築き)

大島では、4月10日に行く。この日は、午前中にクヨツツを行い、午後は花見になる。花見は、各戸から銭を出し合い、焼酎を買って、用意してきた手弁当を肴に、羽月公園で飲めや歌えの宴会で、農民の一番楽しい日であったという。(中略)

平出水では、昭和40年頃まで、クヨツツの行事をしていた。5月の適日に、向江のクヨという塚の所に花を上げて、焼酎を飲んだ。(中略)クヨツツがすんだ後の適日に花見をした[『大口市郷土誌 上巻』 1978:674-676]。

② バトカンマツイ(馬頭観音祭り)

4月10日の所がもっとも多く、花見を兼ねてバトカンマツイをする所もある。(中略)

八代でも、花見を兼ねて、部落民が参集し、男は棒踊り、女は手踊りを踊った[『大口市郷土誌 上巻』 1978:676-677]。

③ カンナレコ（雷講）

小木原の例をあげると、4月第1日曜日に、花見を兼ねてカンナレコを催す【『大口市郷土誌 上巻』 1978:677-678】。

④ タノカンコ（田の神講）

土瀬戸のタノカンコは、4月28日。花見を兼ねて行う【『大口市郷土誌 上巻』

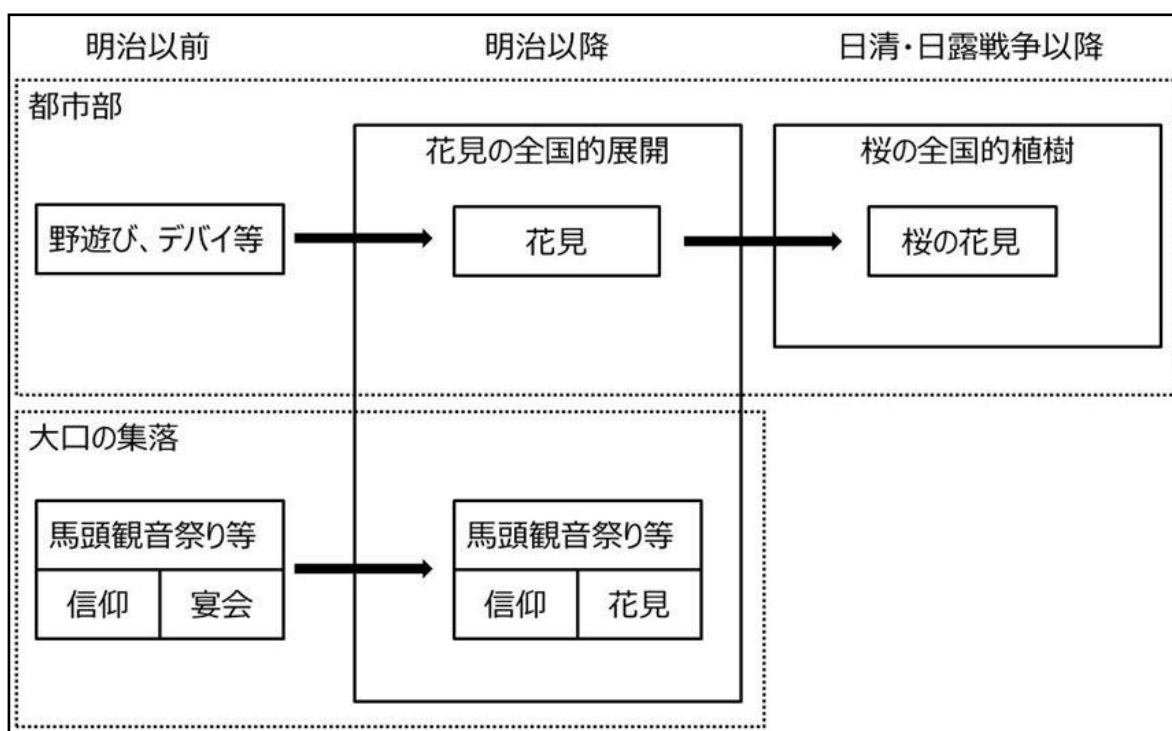


図 12 鹿児島および伊佐市大口における花見の受容に関する仮説図（筆者作成）

1978:679】。

前述で引用した『大口市郷土誌』の記述からわかるように、大口における様々な集落では、花見は一般的な桜の花見として存在するのではない。「馬頭観音祭り」や「田の神講」などのような伝統行事の時に、「兼ねて」行われるところが多い。さらに言えば、従来の行事の宴会の部分が「花見」と称される傾向がある。つまり、大口の集落における花見の受容について、以下のような仮説が立てられる。

明治以降、「曾木の滝」や「忠元公園」をはじめとする都市部における花見の受容に従い、その受容が農村部にも次第に広がってきた。当時の集落では、桜を大規模に植樹する経済力がなかったため、一般的な桜の花見がそのまま受容されるのではなく、従来の行事の宴会の部分として花見が受容されたのが一般的である。前述した内容を整理し、本論文による鹿児島ないし伊佐市大口における花見の受容に関する仮説を図 12 で提示したい。

そして、本稿で提示した花見の受容に関する仮説で、浦野[2010]の研究の中での事例を考えみると、トキという民俗行事が「花見」と称されることは、農耕信仰に基づいた行事としての花見がトキの形で古代から現在まで鹿児島で継続してきたという解釈より、明治以降、花見の全国的展開の中で、鹿児島の一部の地域では、元々春先に行なわれてきた民俗行事であるトキの中に、花見が受容されるようになり、トキという行事自体もだんだん花見と称されるようになったという解釈のほうが、適切なのではないだろうか。

4.3. 花見の多様な実態—集落における花見の変遷から—

前節で述べた花見の受容の仮説の中に、もうひとつ重要な観点がある。それは、花見の受容が「花見の全国的展開」や「ソメイヨシノの全国的な植樹ブーム」などのようなナショナル的なコンテクストの中で行われてきたが、同時に、花見を受容する地域のローカルなコンテクストも見ていく必要があることである。『大口市郷土誌』からもわかるように、各集落は、それぞれ春先に行く従来の行事の中に花見を受容したた



図 13 高津原集落、土瀬戸集落、白木集落の概ねな位置関係図

め、花見が多様な実態を呈している。本章では、花見の受容に関する仮説からさらに展開し、集落における花見の受容後の変遷について、大口にある高津原集落と土瀬戸集落、白木集落という3つの集落（図13）の事例をそれぞれ紹介し、考察したい。

4.3.1. 高津原集落の事例

高津原集落在住のA氏（80）によると、高津原集落では、馬頭観音祭りの際に兼ねて花見が行われてきた。高津原集落の馬頭観音は元々、集落近くにある小高い山の上にある溜池のところにあった。その溜池は集落では「池ノ山池（イケンヤマイケ）」と呼ばれた。そこで、A氏の小さい頃から花見があった。池ノ山池の堤防が広がったので、そこで桜が植えられた。大体4月のはじめ頃に、桜の咲く時期に合わせて、集落のみんなではからって花見の日にちを決めたのである。

その後、馬頭観音祭りに変化が起こった。同じ高津原集落在住のB氏（82）によると、高津原集落ではかつて、馬が多かった。B氏が小学校まで、農作業では主に馬が使われていたが、その後だんだん牛が増え、さらに、戦後になって、機械化が進んできて、現在、馬が1頭も残っていない。そのため、元々馬頭観音祭りと呼ばれる行事であるが、だんだん春の祈願祭と呼ばれるようになった。そして、それとセットとなったのが、秋の解願祭である。しかし、行事の際に、馬頭観音を祀ること自体は継続している。

また、池ノ山池で行われてきた花見を兼ねた春の祈願祭であるが、1998年に準備作業が大変との理由で、公民館に移されるようになった。具体的には、池ノ山池が集落から少し離れた小高い山の上であり、車でなければなかなか行きづらいところである。その上、花見で使われるお湯を沸かす器具や、ブルーシートなどを運ぶのが大変だということである。行事が公民館に移されるようになってから、天気の良い日には、午前中に集落にある空地でグランドゴルフ大会を行う。そして、係の人だけ昼前に池ノ山池にある馬頭観音のところに行って、お供えをし、祈願をする。昼頃から集落全員公民館に集まり、花見を兼ねた春の祈願祭を行う。

さらに、2013年、大雨のせいで池ノ山池の堤防が崩れてしまい、桜の木も全部なくなった。これをきっかけに、2014年の春に、馬頭観音も公民館前に移したのである。下記において、筆者が参与観察をした2014年の高津原集落の花見について述べたい。

現在、高津原集落の花見は毎年4月の第2日曜日に行われる。2014年は4月13日となる。その



図 14 高津原集落の花見の時のお祓いの場面（2014年4月13日筆者撮影）



図 15 馬頭観音にお神酒を奉納する場面（2014年4月13日筆者撮影）

日はちょうど雨だったので、午前中のグランドゴルフ大会が取りやめとなった。午前 11

時半から公民館で総会があったが、12時に総会が終わり、集落のみんなが集まった。今回は馬頭観音が初めて公民館前に移されたので、お坊さんをお呼びしてお祈りが行われた（図14）。馬頭観音のところでお祈りが行われ、役員の人達が馬頭観音にお神酒を供えて（図15）から公民館のなかに移り、参加者全員に対するお祈りも行われた。お祈りが大体20分かかり、その後宴会に入った。公民館内の雰囲気も、神事の際の厳粛さから一気に解放されて、なごやかで楽しい雰囲気となった。お弁当は店から全員分まとめて購入し、婦人部の人がお茶を注いで回ったり、焼酎のお湯割りを作ったりした。参加者は最初、きた時に座った位置で飲食したが、会場内にだんだんといくつかの小集団ができて、何人かが円形に座り、焼酎を飲みあい、談笑しあった。そして、小集団の間でも、1升瓶を手に持って出入りを繰り返す様子が見られた。まさに「花見」そのものであった。そして、午後2時からビンゴゲームが行われ、それが終わると、花見は午後2時半に終了となり、集落のみんなが各自家路についた。

4.3.2. 土瀬戸集落の事例

土瀬戸集落在住のC氏（67）によると、1955年以前、花見は集落近辺の山の上にある馬頭観音のところで行われた。当時、桜も植えられていた。馬頭観音の所在地ではあるが、馬頭観音祭りが行われた記憶がない。もっと昔にあったのかもしれない。

1955年以降、花見の場所が公民会長の家に移されるようになった。原因について不明であるが、馬頭観音の祭祀場がかなり山奥であるため、行きづらいということが考えられる。そこで、馬頭観音の祭祀場には、毎年の年末に、畜産関係者だけで集まって掃除をし、祭祀を行うようになった。つまり、1955年以降、花見と馬頭観音祭りが分かれることになったと言える。

また、土瀬戸集落では、春の行事として、花見以外に、田の神講があった。田の神講は毎年4月28日と11月28日に、2回行われる。4月28日の田の神講は「よろしく」の意味を込めた祈願祭であり、11月28日の田の神講は「ありがとう」の意味を込めた解願祭である。土瀬戸集落では、田の神さあが4体保存されている。元々2体だったが、御利益が早く回ってくるようという集落住民の願いの元、さらに2体作られた。集落の4つの班を2つのグループに分けて、それぞれ2体の田の神さあを保有し、まわりばんこで家々を回って田の神講が行われてきた。田の神講は土瀬戸集落のもっとも重要な行事である。

1978年、公民館ができたことを機に、元々別々な日に、別々な場所で行われてきた花見と田の神講が一緒になり、毎年4月の第1日曜日に公民館で行われるようになって、現在に至る。4月に2



図 16 4体の田の神さまに藁で包んだお餅を奉納する場面
(2014年4月6日筆者撮影)

つの行事を有することと、家々で代わり番こに田の神講を行うことの負担を軽減するためというのが、この行事の再編の理由であるという。

筆者は2014年4月6日に土瀬戸集落の花見に参加した。その様子を述べたい。土瀬戸の公民館の後ろには、



図 17 お神酒が注がれる場面 (2014年4月6日筆者撮影)

大きな桜の木があった。品種は彼岸桜であったと思う。花見当日では、

桜の花がすでに7分ほど散ってしまった。そのかわり、公民館の外柱に、何本かの満開の八重桜の枝が縛られ、花見であることを表わしている。午前中は総会だったが、昼から花見が始まった。来賓の紹介や話が終わってから、飲食に入った。その間、役員の人が4台の田の神さまに、藁で包んだお餅(図16)や、芋焼酎1升瓶のお神酒を奉納した。奉納が終わった後、役員の人達はお餅を参加人数分に小さく切り、みんなに配った。また、お神酒の1升瓶に藁が挿され(図17)、みんなで分け合って飲んだ。この一連の神との

共食によって、御利益が得られると言われる。高津原集落の花見では、お祓いや、奉納など、馬頭観音にかかわる信仰的な部分が行われてから、宴会である花見に入るが、土瀬戸集落の花見では、宴会である花見の最中に、田の神講の部分が同時進行で行われていると言える。そして、土瀬戸集落の花見も、午後3時前に終了した。

4.3.3. 白木集落の事例

インフォーマントの話によると、白木集落の花見は100年近くの歴史があり、2004年に新しい公民館ができる以前は、白木神社²³で行われてきた。白木神社には白木観音²⁴が祀られている。大口市郷土誌編纂委員会の



『ふるさと散歩（資料第7集）』によると、

図 18 公民館前の太鼓踊りの練習風景（2011年4月3日 筆者撮影）

「観音信仰は、むかしから庶民の心の中にすみついていて、この信仰礼拝によってすべてのものが救われ、助けられるものと信じていた。生活は豊かでなくとも平和を求めるのは、人の欲求であり豊作を祈願し、子孫繁栄無病息災を祈ったものである」 [『ふるさと散歩（資料第7集）』 1979:83]。このように、長い歴史を持つ白木神社は常に白木集落における信仰の中心としてあった。当時、ほとんどの集落住民が白木神社に参上して、奉納してから花見を行った。

²³ 白木神社は元々白木観音堂と呼ばれる仏堂であった。白木観音堂が建立されたのは、足利時代のころといわれ、今から570余年も前のことで、応永15年（1408）のことである。創建以来数度の補修が加えられたが、形式は旧態を多く残している。明治初年の廃仏棄釈を逃がれるため「白木神社」となった [『ふるさと散歩（資料第7集）』 1979:83]。

²⁴ 昭和29年、県の重要文化財の指定を受けた白木の聖観音菩薩の立像は、俗に白木観音と呼ばれる木像である。同観音像は、鎌倉中期から平安朝末期の作だと見なされ、応永15年（1408）ごろ行基上人の手になる仏像ではないかという見方から、県重要文化財に指定された。白木観音はむかしから安産の神として信仰があつく、縁結びの神などとして祈願者が多い [『ふるさと散歩（資料第7集）』 1979:84]。

観音様からご利益を賜ることが大事であるため、花見に行かないと損する気分になるという。そこで、はっきりした文献は見つからないが、白木集落では元々春先に白木神社に参上し



て白木観音に奉納する行事があった。その行事の中に、花見が取り入れられたと考える。

図 19 白木神社での婦人部による手踊り奉納風景（2012年4月1日筆者撮影）

一方、白木集落の花見は、桜が咲く時期である4月の最初の日曜日に毎年行われる。毎年花見では、太鼓踊り（図 18）と棒踊り、そして婦人部による手踊り（図 19）という3種の民俗芸能が交替で行われることが特徴である。その中でも、婦人部の手踊りを除いて、太鼓踊りと棒踊りはかなりの歴史があり、少なくとも花見が出現する以前からあった民俗芸能である。以下で、白木集落の太鼓踊りと棒踊りについて詳しく述べたい。

① 太鼓踊り

白木の太鼓踊りは「アケスメロ」といい、『大口市郷土誌』の記述によると、旧大口市では白木だけに伝わるもので、その期日と場所に関して、昔は旧7月18日、羽月のお諏訪様に奉納したとされている【大口市郷土史編さん委員会 1981:765】。

また、インフォーマントによれば、白木の太鼓踊りは、太閤秀吉が朝鮮出兵の際、薩摩藩も命令によって出兵し、その凱旋（実際は凱旋ではないが）を祝って踊られたのが始まりだという。

さらに、「第25回鹿児島県民俗芸能発表大会」の紹介冊子のなかで、「この踊りにはビナマキがある。ビナは巻き貝のことで、これは稲虫を発生させる根元の御霊を巻き占めて外へ送り出すことを表現しているものとか、また、雨乞いにおける竜神を表現しているものとも言われ、この踊りの性格を考える上で興味深い」【鹿児島県教育委員会 1985】と

いう記述がある。

上述の文献資料やインフォーマントの話をまとめると、白木の太鼓踊りは元々「戦勝」を祝う戦場踊りであったが、踊り手が農民を主としていたため、「ビナマキ」などの農耕的要素も取り入れられたと考えられる。最初は「戦勝」を祝うために踊られた白木の太鼓踊りは、その後、農民の生活の中に溶け込んで、お盆の時期、羽月ではお諏訪様を奉納するために踊られるようになったのであった。

②棒踊り

大口地域全体の棒踊りについて、『大口市の文化財―調査報告第一集』によると、棒踊りの踊られる期日は、旧2月から5月にかけての、打植祭り、馬頭観音の祭り、お田植祭りなど、すなわち農耕予祝祭、田耕直前の祈願祭、田植などの時期に踊られるのが原則であるとされる〔永井等 1972:126-127〕。

白木の棒踊りに関しては、「平佐」と「ウチワケ」と2種類がある。「大口ふれあいセンター」4階にある歴史資料館の資料によれば、「平佐」は「花見の日の旧3月10日に白木神社と富士の権現様で踊」られた。また、『大口市郷土誌』のなかで「ウチワケ」に関して、「昔は旧4月3日に白木下の鳥廻氏宅の上のバトカン様に踊った。今は旧6月適日に白木神社で踊る」〔大口市郷土誌編さん委員会 1981:711〕という記述がある。

棒踊りに関する上記の内容から、白木の棒踊りは農耕信仰に基づいた行事の際に踊られてきたことがわかる。

上述したように、元々農耕信仰に基づいた民俗行事で奉納されてきた太鼓踊りと棒踊りが、花見の中に取り込まれたのである。インフォーマントによると、その理由は民俗芸能である踊りの保存にあり、人が多く集まる花見で踊りを披露すると、より多くの「おはな」をもらえるからである。逆に、踊りの披露により白木の住民たちが集まることにもなるという相互的利点がある。

筆者は 2011 年と 2012 年の 2 回、白木集落の花見を調査した。現在の白木集落の花見では、踊り子たちは、昼前に、公民館に集まって 1 回だけ踊りを練習する。その後、白木神社にのぼり、踊りを奉納してから再び公民館前に戻り、集まってきた集落住民の前で踊りを披露する。花見の



図 20 公民館前で高齢者のために神様の目印の飾りを作る
(奥の桜が見えるところから白木神社の参道) (2012 年 4 月 1 日筆者撮影)

場所は白木神社から公民館前に移されたが、今でも白木神社にのぼってお参りする住民が多くいる。そして、神社までのぼって行けない高齢者のために、神様の目印が公民館前に設置された(図 20)。集落住民の前で踊りが披露された後、集落住民たちは、午後 3 時まで、弁当を食べたり、焼酎を飲んだりして花見を楽しむ。

4.4 集落の花見の多様性を生み出す要因

前述した高津原集落、土瀬戸集落と白木集落における花見の受容後の変遷について、それぞれ図の形(図 21、図 22、図 23)で提示したい。

高津原集落の事例

時代	場所	池ノ山池		公民館		
1930年代		馬頭観音 祭り	花見			
戦後		馬頭観音 祭り・春の 祈願祭	花見			
1998～2013		馬頭観音祭り(畜産関係 者、係の人だけ)		春の祈願 祭	花見	
2014～				馬頭観 音を祀 る	春の祈 願祭	花見

図 21 高津原集落における花見の変遷図（筆者作成）

土瀬戸集落の事例

時代	場所		山	公民会長家	公民館	集落住民家
	時代	場所				
1955年以前	馬頭 観音 祭り	花見				田の神講
1955～1976	馬頭観音祭り (年末、畜産 関係者だけ、 掃除の後)		花見			田の神講
1977～	馬頭観音祭り (年末、畜産 関係者だけ、 掃除の後)			田の 神講	花見	

図 22 土瀬戸集落における花見の変遷図（筆者作成）

白木集落の事例

時代	場所		白木神社			公民館		
	1910年代	白木観音の奉納		花見				
その後	白木観音の奉納		花見					
			太鼓踊り	棒踊り	手踊り			
2004～	白木観音の奉納			白木観音の奉納	花見			
					太鼓踊り	棒踊り	手踊り	

図 23 白木集落における花見の変遷図（筆者作成）

これらの図からわかるように、3つの集落ともに、最初は、花見が馬頭観音祭りや、供養築き、白木観音の奉納などのような、地域に元々あった民俗行事の宴会として受容されるようになった。そして、もうひとつ共通の部分があった。それは、3集落ともに、花見の変遷が見られることである。しかし、3集落の変遷図からわかるように、それぞれ異なる変遷のプロセスを辿ってきた。そこから生まれたのは、花見の多様な実態である。3集落における花見の多様な実態を「地域差」として捉えられるのであれば、それを生みだした要因はなんだろうか。

民俗学では、こういう「地域差」を生みだした要因について、まず考えられるのは、中央からの波状伝播による時代差である。しかし、明確な記述はないものの、3集落における花見の受容の時代はともに明治以降であることが確定できる。さらに、3集落の距離関係（図 13）から考えると、受容における「時代差」がそれほどのものではないことがわ

かる。

また、宮本常一が考えた地域差をつくり出した諸条件²⁵があるが、岩本通弥はそれを以下の5点にまとめた。「①民族的な違い、②海の生活者（漁業形態の相違）、③藩政・宗派による違い（地域社会の文化の受容度の差）、④先蹤形式とあとから入ってきたもの（その地に元あった先蹤文化の規制とその継承のあり方）、⑤地理的条件による違い（具体的には地形・地質・気候といった自然的諸条件）」〔岩本 1993:26〕。

本論文で扱う3集落の事例を上記した5つの条件にそれぞれ当ててみると、①は無関係である。②は漁業形態の相違であるが、拡大解釈して生業の相違となっても、3集落においては明らかな違いが見受けられない。③の政治と宗教においても、3集落はほぼ同じ環境の中にある。④は一見して関連性がある。しかし、宮本の解釈では、先蹤文化が後の文化を規制することとなるが、3集落の事例では、むしろ後の文化である花見において、先蹤文化と意味の重要度の逆転が見られる。⑤に関しても、明らかな違いは存在していない。

ここで、地域差に対する湯川洋司の考えをあげたい。湯川は民俗を「伝承的秩序を参照しながら自らの人生をより価値高いものへと築き上げていく日常的営為²⁶の産物にほかならない」〔湯川 1993:209〕と解釈し、現代における地域社会の大きな変動という状況を視野に入れ、自らの人生をより価値高いものへと築き上げていく「日常的営為」が地域差を生みだした要因のひとつだと指摘した。

本論文では、個人にまで届いてはいないが、個別の地域社会が、農業社会の変化や集落の衰退などのような大きなコンテクストの中で、当該地域社会自身の歴史的、文化的コンテクストに沿って行った「営為」が、まさに3集落における花見の実態の多様性を生みだした要因であると考えられる。本論文では、その「営為」を「花見の実践」と呼びたい。

まず、高津原集落では、「馬頭観音祭り→春の祈願祭→花見」という意味の重要度の転換が見られ、一時馬頭観音祭りと花見が分離したが、自然災害を期に、馬頭観音祭りと花見がまた一緒となった。しかし、現在の馬頭観音は昔のように、牛馬の無病を祈願する意味をほとんど失い、むしろ高津原集落の春の祈願祭のシンボルと化した。

また、土瀬戸集落では、馬頭観音祭りと花見が完全に分離され、むしろ花見が春先のもうひとつの重要な行事である田の神講を合わせられた。つまり、現在の土瀬戸集落においては、馬頭観音祭りより、田の神講の方がより重要な意味を持ち、そのために、人の集まりがより必要となる。そして、花見の中で、土瀬戸集落にある4台の田の神さあの保存も

²⁵ 宮本常一1958「民俗の地域性」『日本民俗学大系 第2巻』平凡社 :67-80

²⁶ 傍点は筆者による。

重要な要素となる。

最後に、白木集落では、花見と白木観音の奉納との関係が継続して現在に至る。その原因は、白木観音にまつわる信仰が、馬頭観音や田の神さあのそれとは異なり、昔から稲作に限定する信仰ではなく、人々の生活に広く関わっているからである。また、花見の中に太鼓踊りや棒踊り、手踊りのような民俗芸能が取り込まれたことも白木の特徴である。したがって、白木の花見が集落の民俗芸能を保存する機能をも持つようになったと言える。

以上をまとめると、花見の多様な実態を生み出した要因は、日本という大きなコンテキストと地域社会の小さいコンテキストの交渉の中で見られた「花見の実践」であるといえる。言い換えると、このような「花見の実践」を捉えるためには、そのコンテキストを十分に意識しなくてはならない。

4.5 小括

本章では、第1節で民俗学の花見論について検討した。民俗学の花見論の定説である「サ・クラ」言説には2つの特徴がある。ひとつは、従来の桜論的研究と対抗し、地域社会における民俗事象の中で桜ないし花見を考察するという方法論である。もうひとつは、『万葉集』などの文献や語源学などを参考した上での、桜の信仰的な意味に関する推察である。しかし、「サ・クラ」言説のその後の展開や利用を見ていくと、2つ目の特徴が本質主義化されるようになり、ひとつ目の特徴である地域に即した事例研究のほうは、だんだん忘れられるようになったと言える。つまり、民俗学の花見論の問題点はひとつ目の特徴が本質化されることであり、継承・発展すべきところは2つ目の特徴である。

民俗学の花見論についての検討をふまえて、第2節では、日本全国、鹿児島、そして伊佐市大口という3つのレベルに分けて、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容の仮説を立てた。そこで特に指摘したいのは、明治以降、伊佐市大口にある集落において、花見が当集落に元々あった春先の民俗行事の宴会として受容されることが多いことである。

第3節では、花見が受容された後の変遷について、高津原集落と土瀬戸集落、白木集落の3つの集落の事例を取り上げた。そこからわかることは、3集落における花見の変遷がそれぞれ異なる道筋を辿ってきた結果、集落の花見が多様な様式と意味を呈するようになったことである。

第4節では、第3節で明らかになった集落の花見の変遷の違いと、それによって生まれた花見の多様な実態の要因について考察を行った。その要因は、日本という大枠のコンテ

キストと地域社会の小さいコンテクストの交渉の中に見られる「花見の実践」であることを解明した。つまり、地域のコンテクストの中で地域住民による「花見の実践」を丹念に捉える研究が必要である。

以下第5章と第6章では、地域のコンテクストの中で地域住民による「花見の実践」を捉えるという本章による指摘を、それぞれ忠元公園と平出水における集落の花見という2つのレベルの異なる花見を事例として実践する。忠元公園の花見はいわゆる名所の花見であり、平出水における集落の花見は、特定の地域集団による花見である。

第5章 忠元公園における花見の展開プロセス：重層的なコンテキストの中で

前章では、花見研究において、地域社会のコンテキストの中で地域住民による「花見の実践」を捉えるという視点を得た。本章では、上記した視点をもって、鹿児島県内で唯一「財団法人日本さくらの会」により「日本桜の名所百選」²⁷に選ばれた伊佐市忠元公園における花見を事例として、その形成から現在に至るまでの展開プロセスを通時的に記述し、それと地域社会との相互関係について考察していきたい。

5.1 調査地概要：鹿児島県伊佐市

伊佐市は、鹿児島県・宮崎県・熊本県の県境に位置する、県本土最北の市である。また、周囲を九州山脈に囲まれた盆地に形成され、平地の中央部を川内川とその支流が流れ、これらの水系を中心として広大な水田がひらけている。(図 24)

伊佐市の面積は392.36平方キロメートル(東西23km、南北27km)であり、県内の市平均値の約1.3倍の面積となる²⁸。

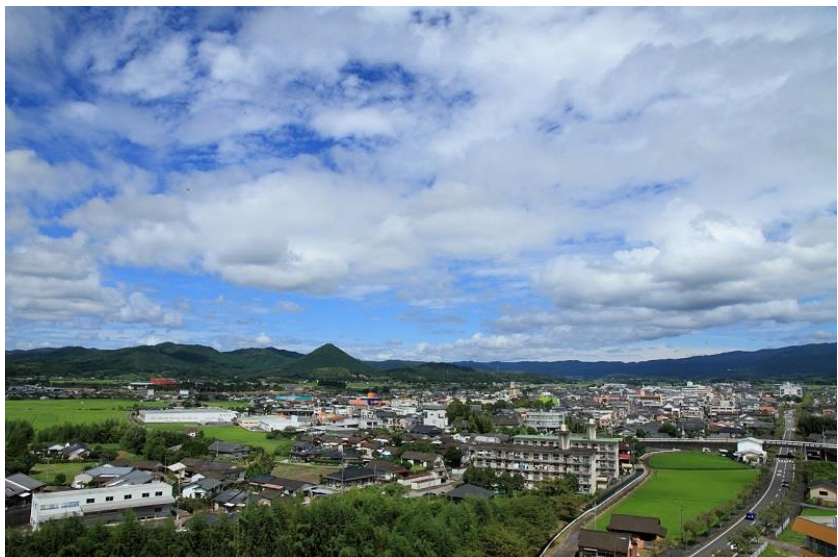


図 24 諏訪神社の展望台から眺めた伊佐市大口の市街
(2011年8月26日筆者撮影)

歴史から見ると、現在の伊佐市であるところは昔大口地方と菱刈地方に別れていた。

大口地方は新納忠元が地頭になるまで牛山院や牛屎院と呼ばれ、1569(永禄12)年新納忠元が入ってから大口と呼ばれ、その後から明治維新まで島津の直轄地となった。

1887年に伊佐郡の郡役所が大口に設置され、1889年に市町村制実施により大口村・山野村・羽月村となった。さらに1918年に大口村が、1940年に山野村が町制施行した。

²⁷ 主婦の友社編2010『日本桜の名所100選 見直したい日本の「美」』主婦の友社

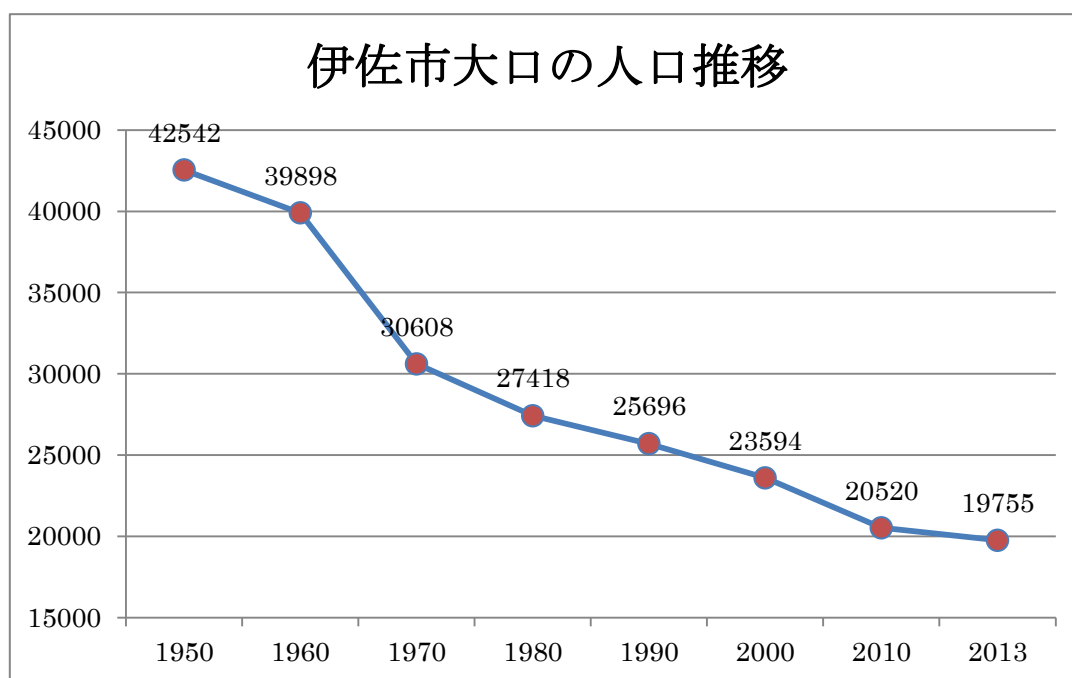
²⁸ 伊佐市概要 <http://www.city.isa.kagoshima.jp/about/gaiyou.html> (2015年3月9日アクセス)

その後、1954年に伊佐郡の内、大口町・山野町・羽月村そして西太良村が合併して「大口市」となった。

菱刈地方は明治以前、本城・馬越・湯之尾・曾木をもって太良院と呼ばれ、その後廃藩置県により鹿児島県に所属し、1889年の市町村制実施により菱刈村と太良村ができた。

1891年に太良村は東太良村と西太良村に分割され、さらに1925年に東太良村を本城村と改名した。1940年に菱刈村が町制を実施し、1954年には菱刈町と本城村が合併し、「菱刈町」となった。そして、2008年11月1日、旧大口市と旧菱刈町が合併して、現在の伊佐市となったのである。

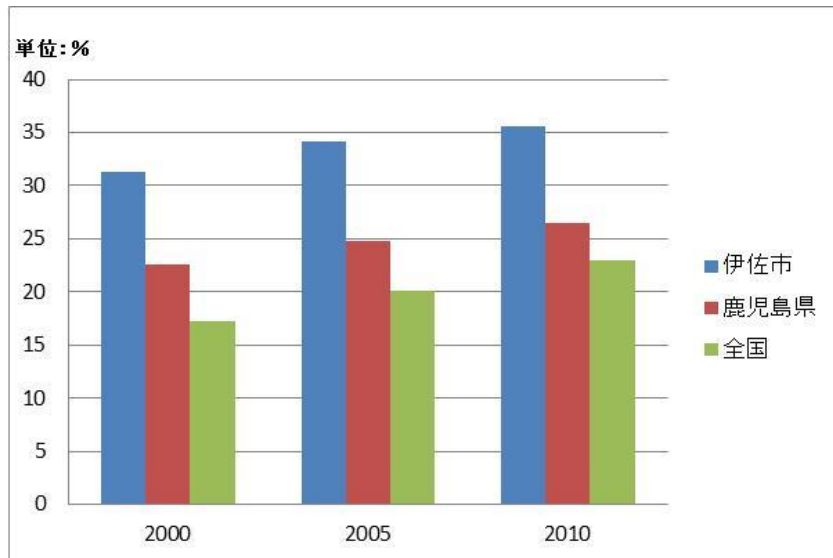
表2 伊佐市大口の人口推移表（主に国勢調査に基づいているが、2013のデータは平成26年度版の「統計いさ」にある、旧大口市を構成する大口地区、山野地区、羽月地区、西太良地区の人口を足し算して算出したものである。）



伊佐市大口の人口推移を表2で示したい。

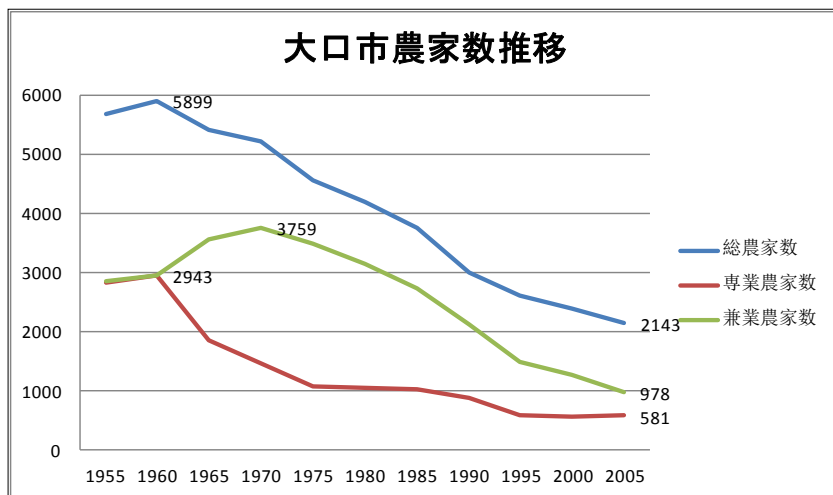
1950年以來毎年、人口が減少していく一方である。また、表3が示すように、全国において高齢化率の高い鹿児島県のなかでも、伊佐市は高い方であり、しかも、毎年増加している。つまり、伊佐市はいわゆる高齢過疎化が進んでいる地方都市の典型なのである。

表3 伊佐市高齢化率の推移（「平成25年度版 統計いさ」により筆者作成）



明治以前、伊佐地方の産業はほとんど農業であったが、明治に入ると、近代化、工業化が進む中、伊佐では、林業も鉱業も発展してきた。戦後、農作業の機械化や、人口の流出などによって、農家が著しく減少した²⁹。伊佐市大口の農家構成および農家数推移を表4で確認できる。

表4 大口市農家数推移（『大口市制五十五年誌』をもとに筆者作成）



伊佐市の特産品は伊佐米や黒豚、焼酎など

である。特に伊佐の米と焼酎は県内にはもちろん、県外においてもその名は広く知られている。前述したように、伊佐は広い盆地を持ち、その中心に川内川の水系が流れているので、地理的にはお米の生産にふさわしい所である。また、盆地という地形であるゆえ、伊佐の夏は熱く、冬は鹿児島県の北海道と呼ばれるほど寒く、この大きな寒暖の差も美味しい

²⁹ 大口市郷土誌編纂委員会『大口市郷土誌 下巻』鹿児島県大口市 1978:274

米の大事な条件である。現在、伊佐市は伊佐米をブランド化するために、PR や販売促進などの事業に精力的に取り組んでいる。続いて伊佐の焼酎であるが、代表的な銘柄として黒伊佐錦、伊佐大泉、伊佐美などがある。その中の黒伊佐錦は鹿児島芋焼酎の代表的な銘柄であり、伊佐美は幻の焼酎のひとつとして知られている。

伊佐地方における花見の歴史について、第4章第2節で詳しく論じたので、ここでは繰り返さないことにする。簡単にまとめると、伊佐地方における本格的な花見のはじまりは明治以降であると考えられる。そして、その代表的な名所のひとつは本章で取り上げる忠元公園である。

忠元公園という名所の成り立ちは1906年からであるが、「公園」として成立したのはいつなのかははっきりわからない。少なくとも、成立当初は単なる花見の名所であり、「公園」ではなかった。現在、「忠元公園」という呼称が一般的となっているが、地元では、その他に、「桜の忠元」、「忠元桜」、「忠元」など、様々な呼称がある。ここでお断りをしたいのは、本論文において、現在ではより一般的となった呼称である「忠元公園」を一貫して使うが、成立の当初から「公園」だったことを意味しない。また、忠元公園における桜を地元の言葉を借りて、「忠元桜」と呼びたい。忠元桜は現在まで2回の植え替えを経てきた。以下では、大きく初代忠元桜・2代忠元桜・3代忠元桜に分けて、忠元公園における花見の誕生と変遷のプロセスについて記述していきたい。

5.2 初代忠元桜

忠元公園の誕生を述べる前に、まず「忠元」について紹介したい。「忠元」とは戦国時代の武将新納忠元を指している。島津の武将として生涯主君に忠義を尽くし、多くの戦功をあげた新納忠元は、合わせて35年間³⁰近くを地頭として大口に在した。新納忠元は没後、現在の伊佐市大口原田にある忠元廟に眠ることになった。ところで、1832（天保3）年から1837（同8）年まで、天保の凶作は伊佐の農民たちに大きな打撃を与えた。大口郷の年寄りたちは川内川治水や牛馬購入など、いろいろ手を打ったが、効果が出なかった。

³⁰ 「忠元公は鳥神尾合戦後、大口地頭（大口城主）として永禄十二年（一五六九）九月、四十四才で着任した。その後、文禄三年（一五九四）三月、上洛京都参勤在京のまま清色（入来）地頭、帰国後清色から飯野地頭へ、そして、再度大口地頭へと通算六年間大口を離れたものの約三十五年間大口に在した」。伊佐市郷土史誌編さん委員会『新納武蔵守忠元公小伝』伊佐市 2010:50

もう神仏に頼るしかないと考えた人たちは忠元廟で祈願したところ、その後天候も良くなり、農業もだんだん回復していった。やがてこの話が広がるに従って、参詣人が多くなり、狭い忠元廟は不便になったため、忠元神社を創建する話が出た。そして、1844（天保15）年に、忠元神社が落成した。

5.2.1. 忠元桜の誕生—ナショナル範囲の環境と個人の実践—

以上は忠元神社ができるまでの経緯であるが、1909（明治42）の「忠元公没後三百年祭」の記念事業として、1908年から1910年まで桜の植樹が行われた。この三百年祭の様子を記述した文献は多くないが、以下で提示する。

①有川国千賀 1973 『菱刈史・北伊佐史』名著出版

ハ、忠元ノ櫻前記忠元三百年祭記念トシテ神社往還道路ヲ六間巾ニ拡張シ數百株ノ櫻樹ヲ両側ニ植栽セリ今ヤ櫻花満開ニ際シテハ宛然花ノトンネルヲ形作り比類稀ナル櫻ノ名所トシテ其名益々高キニ至レリ [有川 1973:128]

大口市郷土誌編さん委員会 1978 『大口市郷土誌 上巻』鹿児島県大口市

(ii) 踊る場所・期日 大口麓の忠元神社境内で、明治四十五年、新納忠元死後三百年祭が行われた時、旧大口村中の士族たちが多数参加し、侍踊りを奉納し、大口小学校々庭でも披露された。 [『大口市郷土誌 上巻』 1978:733]

以上でわかるように、三百年祭の機会に、参道の整備とともに、桜が数百本植えられた。また、侍踊りが奉納された。当時桜を植えた経緯についての記述は1972年に建立された「桜の碑」からうかがえる。「桜の碑」の一部の引用は以下の通りである。

明治四十一年忠元公三百年記念事業として故有村彦助氏故市来政香故緒方隆成氏等が発起し関係地区民の協力のもとに忠元神社から諏訪馬場に通じる桜の道路公園を造成自來北西よりの入口道路等も整備され忠元の桜として名声を博した (...)

以上の2つの碑からわかるように、緒方隆成氏らが主唱して、忠元公没後三百年祭の記念事業の一環としての参道改修で、忠元神社から諏訪馬場まで桜を植えた。

では、なぜ記念事業として桜の植樹を選んだのだろうか。

忠元没後三百年祭にあたる1909（明治42）年を日本という視点で見ると、日清戦争

(1894~1895)・日露戦争(1904~1905)という日本を近代的国民国家に導いた2つの重要な戦争が終わった4年後であった。当時はまさしく全国的に桜植樹ブームともいえる時代である。江戸末期の桜名所はまだ江戸や京都、大阪を中心とし、地方にはあまり見られなかった。明治維新後、庭園の荒廃や実用を重んじる精神が強まる中、桜の名所はむしろ減少する一方であったが、近代公園の導入、ソメイヨシノの発展に伴い、桜はだんだん日本の代表的な花として人々に受け入れた。さらに、日本を近代国民国家に作り上げようとする政府は、江戸時代まで各藩に属していた人々を日本国民というひとつの概念でまとめるための装置を求めている。日本「固有」の、「伝統」的な美意識や「武士道精神」と結び付けられる桜はその中のひとつ主要な装置となった。学校教育やマスコミの影響によって、桜の人気は日本全土に広まり、桜の植樹もさまざまなイベントの記念事業として行われた。

伊佐市郷土史家の東哲郎によれば、忠元公没後百年祭や二百年祭に関する記録がないため、おそらく三百年祭は初めての記念祭である。確かに、新納忠元は35年も大口の地頭として地域産業振興や郷中教育など数々の貢献を残したが、それでも百年祭や二百年祭がなく、三百年祭が行われた理由は何であろうか。

1943(昭和18)年に、新納忠元が詠んだ下記の歌は『愛国百人一首』³¹に選ばれた。

あぢきなやもろこしまでもおくれじと思ひしことは昔なりけり

この歌の意味は、太閤秀吉の朝鮮出兵の際、国を思い、殿様の命令に誠実に忠義を尽くす気持ちは昔と変わらないが、年老いたせいで出陣できなかったのは無念だったというものである。この『愛国百人一首』の企画目的は「聖戦下の国民精神作興」³²であることから、生涯主君に忠義を尽くした新納忠元が「武士道」の美德を持つ人物として、その時代の崇拜対象であったためではないだろうか。そして、記念事業に「武士道」の象徴としての桜の植樹は、まさしくふさわしいことであった。

³¹ 日本文学報国会編1943『愛国百人一首』大衆書房

³² ヴィキペディア「愛国百人一首」

<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%84%9B%E5%9B%BD%E7%99%BE%E4%BA%BA%E4%B8%80%E9%A6%96> (2015年3月25日アクセス)

ここで、桜植樹の
 発起人の1人である
 緒方隆成について、
 1939年に建立され、
 現在伊佐市大嵯寺の
 境内に保存されてい
 る「緒方隆成之碑」
 を参照したい(図
 25)。緒方は大口
 出身であったが、若
 い頃から大阪や東京
 に出て、「軍需諸機
 械」の製造販売を営
 み、日露戦争で兵器
 動員にも応じた。彼
 は桜の植樹を発起し、
 寄付をしたのは、東
 京や大阪で過ごした
 時期に受けた文化的
 な影響と、ナショナ
 リズム的な影響があ

緒方隆成君ハ大口町篠原中山武右衛門君ノ長子ニシテ幼名ヲ榮之助ト稱ス産
 マレテ同町里緒方藤吉君ノ嗣トナル學ヲ大口鬘ニ卒フルヤ青雲之志ヲ抱キ郷
 ヲ出デテ精勵恪勤軍需諸機械等ノ製作販賣ニ従フ書策周到ニシテ經營誠實次
 第二東京大阪砲兵工廠陸軍兵器本廠其他諸官廳ノ信用ヲ博シ日露役ニハ兵器
 動員ノ責ヲ完フシ事業日ニ進ミ家門月ニ榮工遂ニ浪華同業者間ノ一者宿タリ
 今次支那事變ノ勃発スルヤ兵器動員契約ノ履行ヲ完済シ更ニ各種工業ニ関興
 シテ軍国物資ノ需要ニ對シ貢獻スルトコロ尠カラサリシガ不幸戰果ヲ見ズシ
 テ二豎ノ犯ス所トナリ昭和十三年秋大阪ノ地ニ溘馬トシテ逝ケリ享年六十有
 九歳ナリ君資性純直寛宏実業報國ヲ以テ己ガ任トナスト共ニ愛郷ノ念篤ク郷
 黨ノタメ盡ストコロ甚タ多シ水之手橋畔ニ太秦左近將監高元之碑ヲ建設シテ
 ソノ忠節ヲ顕彰シ忠元神社ノ参道改修ニ際シ櫻樹ヲ寄贈シ櫻花名所ノ擴張永
 續ヲ圖リシガ如キノ例ナリ君逝キテ茲ニ一周年ソノ温容ヲ回顧シ徳風ヲ追
 慕シテ感懐切ナルモノアリ乃チ行實ノ一端ヲ碑ニ刻シテ後世ニ傳フ

昭和十四年九月十九日

撰文 有村守彦

図 25 緒方隆成之碑 (写真を参照し、筆者作成)

ったと考えられる。しかし、それだけではなく、羽賀祥二が『史蹟論』の中で、「十九世紀から二十世紀初頭の地域社会において、古きものの痕跡を探求し、それを考証し、保存していこうという大きな流れが日本の各地で見られた」[羽賀 1998:1]と述べているように、また、高木博志が「桜とナショナリズム—日清戦争以後のソメイヨシノの植樹—」の中で、「『お国自慢』である地域のナショナリズムは、日清・日露戦争後の国家のナショナリズムと重層的に進行する」[高木 1999:150]というように、中央文化の影響や、国家のナショナリズムの影響により、緒方自身の中の地元に対する気持ち、そして、地元の人に対する誇りの方が、その、もっと大きな理由だったと思われる。

つまり、ナショナルレベルのイデオロギーや言説の影響を受けながらも、緒方の中で、それらをそのまま再生産するのではなく、むしろ地元の偉人を顕彰する気持ちへと転化し

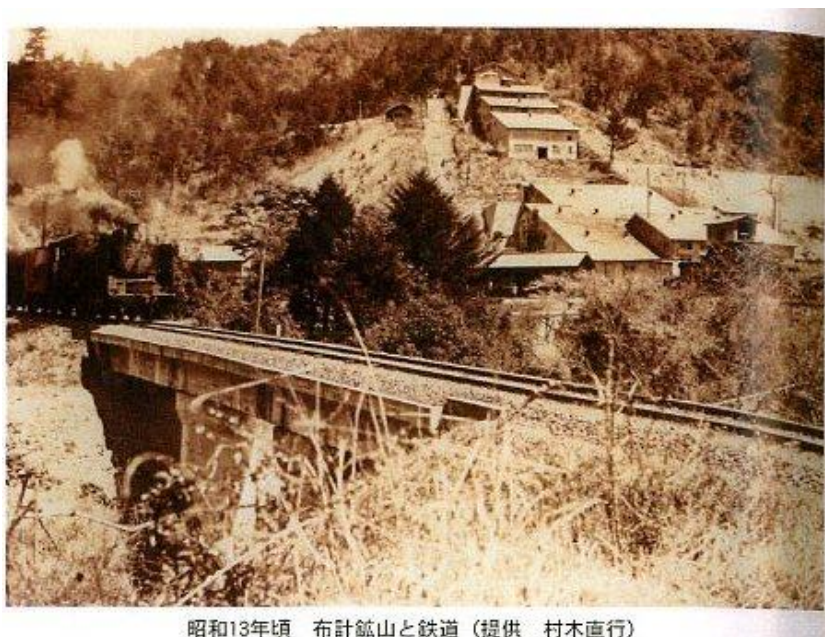
たのだ。最終的に、桜の植樹という実践にまで至ったのである。

また、他の2人の発起人である故有村彦助は、地元有志の実力者で、村助役・村会議員・明徳寺建立などの社会貢献をし、地域発展に尽力した人物であり、故市来政香は伊佐地方の有名な郷土史家である。三百年祭の記念事業としての桜の植樹は、日本においては国家的ナショナリズムの一貫として捉えられるが、地域や個人のコンテキストにおいては、地域に対する思い、また、地域の偉人や先賢たちに対する誇りの表明として捉えられるであろう。

5.2.2. 初代忠元桜の花見：花見の名所化と鉾山ブーム

山口憲親から初代目忠元公園に関する以下のエピソードを聞いた。昭和30年頃大分に行った時の話で、猟が大好きだった山口は鉄砲を持っていたが、竹田城（岡城）を観光しようとして、さすがに鉄砲を持っていくわけにはいかないので、宿泊した旅館の亭主に鉄砲を預けようとした時、驚いた亭主から「どちらからきたの」と聞かれて、大分から来たことを伝えたら、「あら、あの忠元公園のところね」と大興奮し、いろいろ話かけられた。昭和30年には、後述するように、忠元公園はまだ復活していなかったため、旅館の亭主の言う「忠元公園」は初代目のことを指していると考えられる。当時の情報伝達手段を考えると、他県の人でも興奮するくらいの人気を持つ初代目忠元公園は相当有名であったのだろう。しかし、桜があるからといって名所になるわけではなく、その花見の賑やかさがあったからこそ名所になったはずである。では、当時の花見はどんな様子なのか、どのような人が来たのかについて考察してみたい。

当時花見が盛んだった理由のひとつは、近代化していく日本に鉱山ブームが起きて、大口には牛尾鉱山、大口鉱山、布計鉱山など、金鉱山がいくつもあったという事実と関係する。明治まで試掘程度にとどまっていたが、明治 40 年代からの鉱山ブームで（図 26、27）、発電所や青



昭和13年頃 布計鉱山と鉄道（提供 村木直行）

図 26 昭和 13 年頃の布計鉱山と鉄道（『大口市制五十五年誌』による）

化精錬所ができて、鉱山で働くために、県内外から移住してきた人は実に何千人もいた。当時、鉱山までの簡易鉄道がちょうど忠元公園がある丘の下を通過していたという。日々重労働を続けた鉱夫たちにとって、昼の仕事を終え、夜桜の花見を楽しみながらお酒を飲むのは最高の娯楽であっただろう。地



昭和14年頃 大口鉱山（提供 村木直行）

図 27 昭和 14 年頃の大口鉱山（『大口市制五十五年誌』による）

元の農民たちも花見をしたに違いないが、大勢の鉱夫たちが桜の下に集まって喧騒したところ、賑やかな忠元公園の花見の原点であろう。

この賑わいぶりはやがて県内外でも知られるようになり、忠元公園は花見の名所として

成立した。1932（昭和7）年に鉄道省調べの都道府県別の桜の名所と総数別の図（図28）によると、鹿児島県に登録された名所は2ヶ所しかなく、ひとは霧島種馬所、もうひとは忠元神社であった³³。以下で、当時の花見の様子について、今まで調査してきた話をいくつか紹介したい。「昔の花見は今のよりもっと賑やかだった。芝居、出店、飲み屋がいっぱい。今は

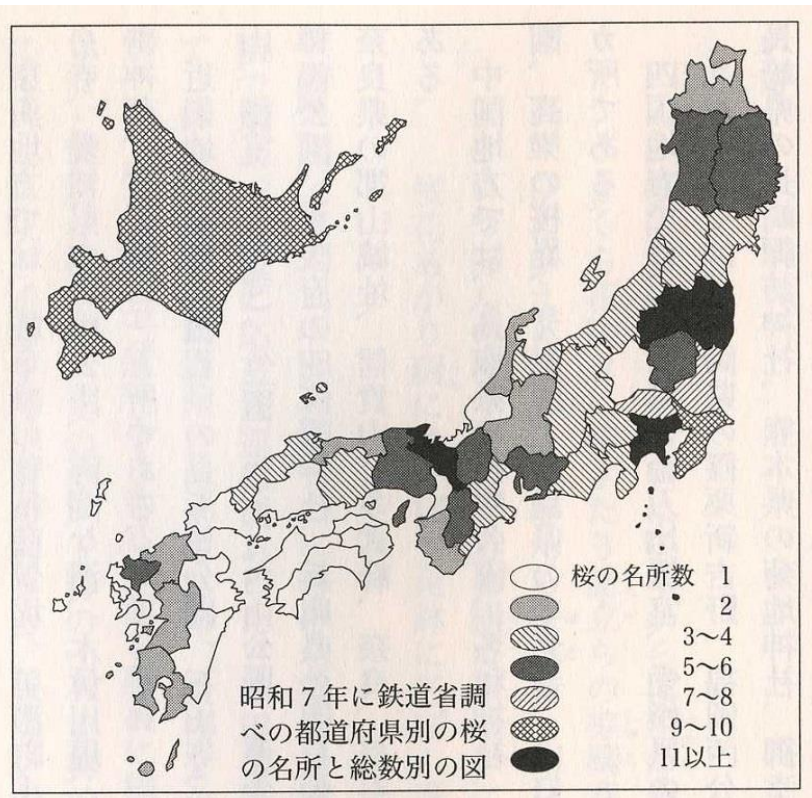


図 28 昭和7年に鉄道省調べの都道府県別の桜の名所と総数別の図 [有岡 2007:115]

電球だが、昔は蝋燭の提灯で夜まで賑やかだった。「小さい頃、サーカスもあったので、遠く離れていても、絶対に行くほど、忠元公園での花見が好きだった」。「昔は楽しみがなくて、忠元の花見はみんな待ちどおしかった。親に連れられ、1時間以上も歩いていった」。「母の話によると、昔、花見の頃、水汲みのアルバイトもあった。それくらい人が多かった」。「小さい頃、忠元や桜の思い出がいっぱいある。当時、いい食べ物はないけど、花見の時だけごちそうができる。花見の時に食堂が出たけど、一般の庶民は自分のうちの重箱を持ってきた。当時、たまごは普通食べさせないけど、花見の時だけ卵焼きなどを食べた」。「若い頃、花見相撲も行われた。いろんなところから力自慢の青年が集まった。そして、若い女の子もいっぱい集まった。忠元公園はひとつの集団お見合いの場でもあり、出会いの場でもあった」。

賑やかな花見は1937年頃まで続いたが、その後戦時に突入し、花を見る暇がなくなり、さらに、1945年近く、日本の敗戦間近に、荒廃した初代目の桜は全部伐られてしまった。当時の自動車がガソリンではなく、木炭を燃料としたため、伐られた桜は全部木炭に作ら

³³ 有岡利幸『桜II』法政大学出版局 2007:116

れ、残った空き地はさつまいもなどの畑になってしまった。

5.3 2代目忠元桜：忠元公園の復活、山口憲親

5.3.1. 青年団による桜の植樹

山口の話によると、戦後まもなく、地元（大口原田）の青年団や大口青年団が中心となって忠元神社の近くに桜を植え始めたが、食事さえ不安定な当時の社会状況の中で、桜を植えるお金は当然なく、少ない数の桜しか植えられなかった。

しかし、日本が軍国主義に進む中、あれほど戦争を美化するために利用された桜、そして、敗戦間近に木炭として使われた桜を、健全な食事さえままならない社会状況の中で、なぜ植えようとしたのか。明確な答えはないが、郷土出版社が 2005 年に発行した『目で見ると 出水・阿久根・大口の 100 年』の 109 ページの一文を読めば、当時桜を植えようとする人々の心情がある程度うかがえる。

1945（昭和 20）年、老人と子どもと女だけといわれたふるさとに、多くの人たちが引き揚げてきた。その人たちが最も感動したのは、昔と変らぬ、ふるさとの海や山、そして、自分を育ててくれた村や里のたたずまいだった [『目で見ると 出水・阿久根・大口の 100 年』 2005:109]。

『大口市郷土誌 下巻』によると、「戦時中の昭和十五年の調査と終戦直後の昭和二十年の調査を比較するとき大幅な増加がみられる。これは戦争末期における戦時疎開による増加と、海外引揚げ、軍人の復員による急激な増加がもたらしたものであった」。1940（昭和 15）年の国勢調査では、旧大口市を構成する大口町、山野村、羽月村、西太良村の合計人口は 31684 人に対し、1947（昭和 22）年の臨時国勢調査では、その人口が 42554 人となり、1 万人以上も人口が増加した。戦後、多くの人々は故郷に戻った。戦場からの引揚げから考えると、その中に特に多かったのは青壮年たちであったろう。彼ら青年団員たちは上記のような思いで桜を植え始めたのだろうか。かつて賑やかだった風景がすっかり寂れてしまったのを見ると、昔が懐かしくてたまらないであろう。日本の近代化の中で国民を統合する装置としての桜、「武士道」の象徴としての桜、地元の偉人を顕彰するための桜、鉦夫たち労働者の娯楽空間を提供した桜は、今、故郷の懐かしい思い出と化した。

5.3.2. 山口憲親による桜の植樹

山口憲親は 1924（大正 13）年に大口で生まれ、父親は林業を経営する人であった。大口農林高校卒業後、国の呼掛けに応じ、まだ 20 歳未満であったが、当時の満州、現在の中国大興安嶺一帯にある訥河造林所に勤めた。その間、左腕の半分をなくしてしまったが、それでも、地元に戻ることなく、大連にある周水子造林所に転勤し、植林業を勤め続けた。1945（昭和 20）年、当時のソ連が対日参戦し、その中で、山口はソ連の兵士に捕えられてしまった。処刑寸前まで来たが、山口はソ連兵士にたばこを要求し、それに応じた兵士がマッチをつける隙に、すぐそばにあるとうもろこし畑に逃げ込んで、命が救われたのであった。そして、1947（昭和 22）年に、無事大口に戻るようになった。その頃、山口の父親はまだ健在で、日本各地で苗木の農場を持っているほどに林業を経営していた。

1950（昭和 25）年に朝鮮戦争が勃発すると、それがもたらした「朝鮮特需」によって、日本は戦後初めての好景気を迎え、人々の生活は次第に落ち着きを取り戻すようになった。1954（昭和 29）年に、大口町・山野町・羽月村・西太良村の合併により、大口市が誕生した。同年 11 月、市観光協会が発会し³⁴、1955（昭和 30）年 4 月に、観光行政の一環として初めて「曾木の滝サクラ祭り」が開催された³⁵。そして、同年、市役所の主導のもとに、昔の忠元公園を復活しようとする活動が始まった。桜の植樹のための競争入札が行われ、福岡や鹿児島島の造園業者が多数参加した。その中に、地元出身の山口がいた。最後は、地元の間でもあり、業者の中で唯一千本以上の苗木を持っていた山口が落札した。

市役所が中心となっていたが、やはり当時の行政側はそこまでお金を持っていなかったもので、寄付金を集めて山口に支払うと約束した。山口は昔の忠元公園を参照し、忠元神社から諏訪馬場までの参道や原田集落までの参道に桜を植樹し、さらに曾木の滝公園にも桜を植えた。しかし、植樹は終わったが、寄付金がなかなか集まらないため、山口への支払いはできなくなった。山口によると、昭和 31 年に、市役所観光課の職員が山口の家にきて、土下座して謝罪したという。山口はもちろん立腹したが、その時、山口の父親から「地元のことだから、仕方がない」と言われて、支払いを要求するのを諦めた。その後の 3 年の間、毎年桜の季節になると、市役所観光課の人たちは必ず山口を花見に招待したが、

³⁴ 大口市教育委員会『大口市三十年誌』大口市 1988:37

³⁵ 大口市教育委員会『大口市三十年誌』大口市 1988:48

担当役人は3年ごとに任期を終え、ほかの部署に移動するため、それ以後招待されたことがなく、山口がただで千本桜を植えたことは、次第に忘れられてしまった。それでも、山口は特に市役所に抗議しに行ったこともないし、インタビューにおいても、淡々とこのことを話してくれた。

山口はなぜで千本桜をただで植えたことを許し、さらに、その事実さえ忘れられていくことをも許したのだろうか。これに関して、山口は直接「地元のため」という言葉を言わなかった。むしろ、小さい頃の賑やかな忠元公園の様子を熱っぽく語った。そして、インタビューの中で、忠元公園で千本桜を植えた事実に対して、ほこりに思っていることがうかがえた。つまり、忠元公園の存続に大きな貢献をした山口の行動の原点は、「地域」、或は「地元」という曖昧な存在のためにではなく、むしろ山口自身の忠元公園での行動や記憶から生まれた愛着にあるのだろう。2011年、歌人でもある山口が亡くなる前に残した辞世の句³⁶は以下のようなものである。

風と共に伊佐の上をとび去りし春の花

山口の波乱万丈の人生において、忠元公園は大きな存在となったのであろう。

また、山口が桜を植えた後の、1956（昭和31）年10月17日に、忠元公園復活促進期成同盟会が生まれ、昔日の「忠元公園」、「桜の忠元」を再現する為に、公園内に桜やつつじ、楓などを植栽し、将来、「スポーツ・センター」として公園を育てようと企画していた³⁷。さらに、桜が植えられたとはいえ、すぐ咲くわけではなく、また、毎年綺麗に咲くよう手入れをしなければならなかった。現在は業者を頼んでやっているが、当時は忠元神社の近くにある原田集落と国ノ十集落の住人たちによって手入れがなされたという。原田集落には忠元神社を管理する係が決められている。主に神社境内の掃除であったが、山口が桜を植えた頃、毎日この両集落から二人が、山口の作業の手伝いに来てくれたそうで、仕事を終えた後は彼らを必ず飲み連れていったという。また、桜が植えられた年の冬に、両集落の人たちが桜の回りを掘って肥料を与えたという。彼らの懸命な努力により、1956（昭和31）年からすでに桜は開花し、1957（昭和32）年に「桜の忠元」は正式に復活したのであった。

³⁶ 山口憲親の夫人による。

³⁷ 大口市教育委員会『大口市三十年誌』1988:54, 「昭和三十一年雑事」による。

5.4 3代目忠元桜：忠元桜の会、場所、記憶

5.4.1. 2代目忠元桜の衰退

2代目忠元桜は長く咲き続けて、花見も盛んだった。昭和30年代から昭和50年代前半までは景気もよかった。当時好景気だった理由は、大口にはたくさんの鉱山や材木場があり、大口で働く人が多かったからだ。地元の話によると、大口には、熊本県水俣市の水俣駅と鹿児島県始良郡湧水町の栗野駅を結んでいた山野線と、川内市の川内駅から大口市の薩摩大口駅までを結んでいた宮之城線という2本の鉄道路線が通っていた。主要産業は農業であるため、毎日貨物列車による肥料の運送で賑やかだったという。また、薩摩大口駅のすぐ近くに木材置き場があり、材木業や鉱業も鉄道を頻繁に利用し、当時大口市は北薩、さらに熊本南部に至る交通の要衝であった。

しかし、高度経済成長期の到来により、大量の労働力は中央の都市部に流出し、また、自家用車の普及により、列車を使う人がどんどん減少したため、遂に、1987（昭和62）年に宮之城線が廃線となり、翌年には山野線も廃線に至った。今まで列車で花見に来た人たちが来られなくなった。また、鹿児島県でも、各地に花見の名所ができたのと、自家用車の普及が合わさって、花見場所の選択肢が一気に増えた。さらに、1992（平成4）年、忠元公園の桜並木が、桜の伝染病「天狗巢病」に侵されていることがわかり、3月12日、九州電力大口営業所が提供した高所作業車を使って、病気に感染した枝部分を伐採する奉仕作業を実施したが、同年8月の台風10号によって、130本もの桜の木が、倒れたり枝が折れるなどの大きな被害を受けた。高台にある忠元公園は風当たりが強く、強風で根元から完全に倒れ、起しても根付かないと思われる桜が約50本、折れた枝をきれいに切って、防腐処理をしなければならない桜が約80本あり、桜並木も歯が抜けたような状態となった³⁸。

³⁸ 大口市郷土史誌編纂委員会『大口市制五十五年誌』大口市 2008:307~309

5.4.2. 「忠元桜の会」

このような事態を改善するため、1998

(平成10)年に、伊佐市民の中村憲磁個人の発案により、「忠元桜の会」の設立が、南日本新聞の「ひろば」の欄で提案され、市民の賛同を得て発足した。本会は事務局を市役所地域振興課に置き、会員たちの寄付金で、忠



図 29 忠元桜 写真の中で肌が黒く、太い木は2代目忠元桜で、その他は3代目である(2012年3月31日筆者撮影)

元公園での桜の植樹や保存などの事業を行った。その後、桜が徐々に植樹され、2007(平成19)年に忠元公園は完全復活し、「忠元桜の会」もその後休会となった。以下で、「忠元桜の会」を中心に、その活動と、活動の原動力について詳述し、考察していきたい。伊佐市郷土史誌編纂委員会会長を勤めている東哲郎の記憶によれば、当時忠元公園の荒廃ぶりがひどく、忠元公園を復活させようとする声が市民の中に数多く存在した。そして、1998(平成10)年に、伊佐市民である中村憲磁が南日本新聞の「ひろば」の欄に投稿し、広く協力を呼びかけたことをきっかけに、1998(平成10)年11月27日に「忠元桜の会」が結成された。以下で、最初に、2005(平成17)年の「忠元桜の会 会則」に従って、「忠元桜の会」の概要について見ていこう。

「忠元桜の会」は、「忠元公園の桜を蘇らせ桜並木を保存することを目的とし、桜の植栽を行い、会員相互の情報交換を図るものと」し、事務局を大口市地域振興課内に置き、上記の目的を達成するために、「①桜の植栽に関する事業 ②本会の案内に関する啓蒙活動 ③その他、本会の目的達成に必要な事項 ④桜の木の管理に関する市への提言」という4つの項目を中心に活動を行った。会員の資格に関して、「オーナー代金一口50,000円を収めた個人(複数可)・法人・各種団体」を会員とする。ただし、脱会した会員のオーナー代金は返却しない。

「忠元桜の会」の構成について、会長、副会長と監事それぞれ1名の役員がいる。会長

は当会の代表として、会務を統括する。副会長は会長を補佐して会務を総括し、会長に事故のある場合は、その職務を代行する。そして、監事は、会計及び業務の状況を監査する。また、当会の会議は、総会及び役員会などがあるが、総会は、年に1回行われ、会員の半分以上の出席がなければ開会することができない。総会では、「①会則の変更に関すること ②役員を選出に関すること ③収支予算及び決算に関すること ④本会の解散に関すること」という四つの項目が議決される。

「忠元桜の会」の実際の働きについては、「平成 11 年度 忠元公園桜植栽及び移植工事について」という資料に基づき作成した表 5 をもとに見ていこう。

表 5 平成 11 年度 忠元公園桜植栽及び移植工事について（「平成 11 年度 忠元公園桜植栽及び移植工事について」による）

工事名	忠元公園桜植栽工事	忠元公園桜移植工事
費目	商工費／観光費／工事請負費 (6・1・3・15)	商工費／観光費／工事請負費(6・1・3・15)
予算額	3,000,000	1,680,000
契約方法	随意契約 (地方自治法施行令第 167 条の 2 第 1 項第 2 号及び第 5 号の規定による)	随意契約 (地方自治法施行令第 167 条の 2 第 1 項第 2 号及び第 5 号の規定による)
請負業者	坂元緑造園(坂元眞孝)大口市下殿 1056-1	坂元緑造園(坂元眞孝)大口市下殿 1056-1
請負金額	2,968,875 円	1,669,500 円
契約日	平成 12 年 1 月 21 日	平成 12 年 1 月 17 日
履行期限	平成 12 年 3 月 17 日	平成 12 年 3 月 17 日
完成日	平成 12 年 3 月 17 日	平成 12 年 3 月 17 日
植栽本数	69 本	25 本

表 5 からわかるように、「忠元桜の会」ができた翌年の 1999 年に、相当な予算で桜の植栽や移植が行われ、計 94 本の桜が植えられている。また、病虫害の被害を受けた老木などを除去する作業も同時に行われた。このように、毎年少しずつの努力の積み重ねで、忠元公園は見事に蘇生したのであった。

では、「忠元桜の会」の会員にどんな人がいるのだろうか。2001年の「忠元桜の会会員名簿」によると、会長1人、副会長1人、監事1人を含めて、会員総数は36人（団体）であり、そのうち、「大口酒造協業組合」を始めとする法人が9つ、「大口市課長会」を始めとする行政団体が2つ、「関東薩摩大口会」を始めとする個人団体が3つあり、残り22はすべて個人名義である。

5.4.3. 「忠元桜の会」会員へのインタビュー

このように多くの人たち（法人・団体も含めて）が「忠元桜の会」に参加した理由は何か。また、参加後にどんな活動を行ったのか。さらに、忠元公園をどのように見ているのか。以上のようなことについて考察するために、2012年6月13日から6月16日にかけて伊佐市で行った聞き取り調査をもとに、以下で5人のインフォーマントの話の提示を試みよう。なお、5人のインフォーマントの居住地と忠元公園との大体の位置関係は図30で確認できる。

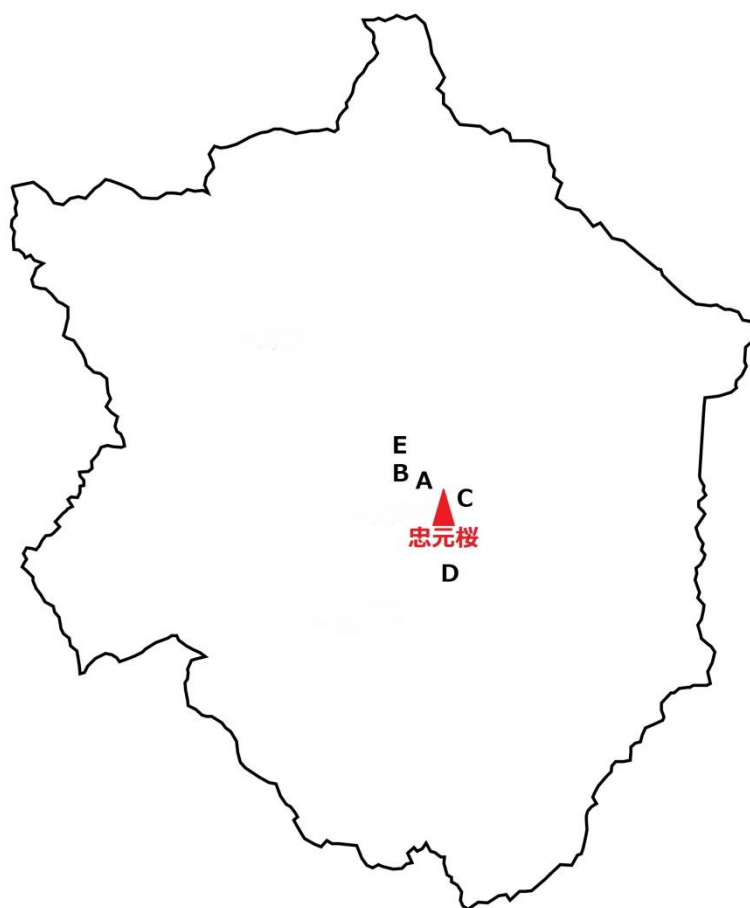


図 30 5人のインフォーマントの居住地と忠元公園との位置関係図（筆者作成）

A) 東哲郎（男性；70代）

東は大口里の住人で、大口消防局に勤め、定年後現在、伊佐市郷土史誌編纂委員会会長を勤めている。

「忠元桜の会」に参加するきっかけとして、「中村憲磁さんは南日本新聞の世論欄に投稿して、それで知った。当時は一口10万円だったが、1、2年経ってから5万円に下がり、それで参加した」という。

寄付した理由について、「（忠元公園は）伊佐のほこりだ。忠元公は大口の先人、誇りとして思われているから。伊佐の名物である忠元公園祭りを復活させんといかん」と答えた。

「忠元桜の会」の活動について、「会自体は今ほとんど活動していない。最初の頃は総会もあったが、今はない」という。また、東の持っている資料によると、2007（平成19）年まで総会があり、平成19年度の総会資料では、彼は副会長になっているが、彼自身はこれについて、知らなかったという。

忠元公園での経験や思い出について、まず「戦前の花見は非常に盛んだった。母の話によると、昔、花見の頃、水汲みのアルバイトもあった。それくらい人が多かっただろう」という。また、自身の経験として、「昔は集落の総会で、よく忠元公園に行った。その頃、4月あたりなので、霜がよく降っていた。同じ集落の中にたばこを作っている農家が数多くいた。たばこは霜に弱いため、降ってきたら、酔っ払いながらも霜を防ぐ作業を手伝いに行った。グループ十何人で、それぞれのたばこ農家に分かれて手伝いに行った」という。

忠元公園での花見について、「最近はあるまじり集落の総会としての花見に行かなかった。行政自体は力を入れておらず、花見は集落の花見から個人団体の花見に変化していく。しかし、不景気な世の中、昔のようにゆっくりとお酒を飲みながら、歌ったり、踊ったりする余裕がなくなってきた。やはり、少しでもその余裕を作り出したい」と語る。

B) 今村隆（男性；67歳）

今村は1945（昭和20）年に生まれ、「レーディス・ファッションいまむら」を営み、現在大口上町に住んでいる。

「忠元桜の会」に参加するきっかけは「観光協会の呼びかけ」である。また、「忠元桜の会」の活動については、「寄付した程度しか覚えていない。最初の頃総会があった」。

「レーディス・ファッションいまむら」は「観光協会のメンバーとして、提灯の寄付を毎年しているけど、詳しい事情（そのお金でどのように活動しているのかなど）は知らない」

という。

寄付した理由については、「(忠元公園は)地域から切り離せない大口のひとつの売り物なので、みんなで少しずつ負担すべきだと思って、寄付した」。

忠元公園での経験や思い出について、「身近の公園なので、ちょこちょこ行っているけど、桜祭りには特に(行っていない)。昔は夜も(忠元公園に)上がって飲みに行った。ひたすら飲むだけで、特別な思い出は(なかった。)ただ、昔はひとつの楽しみとして、特設の飲み屋の出店もあったが、時代的なものだから、今はなくなったのはしょうがない。今の(忠元公園の)真ん中は芝生だから、昔と比べるとずっときれい」と語る。

C) 平城ミエ(女性; 85歳)

平城はかつて看護婦長を勤め、老人ホームことぶき園にも勤めた経験があった。現在ことぶき園のそばにあるケアハウス・グリーンハイツ周山に在住している。「ことぶき園桜を守る会」という名義で「忠元桜の会」に参加した。

「ことぶき園 桜を守る会」について、「以前勤めた介護施設であることぶき園の職員たちに、結婚する時とか、子供が出産する時とか、退職する時とか、うれしいことがあった時に桜を一本でも植えようと呼びかけた。また、そこにいた患者さんたちにも寄付の呼びかけをした。それで集まったお金を寄付した」。その際、「ことぶき園 桜を守る会」という名義を使った。しかし、個人としても100万円の寄付をしたという。

また、「忠元桜の会」に参加したきっかけは、「当時、木がだめになって枯れてしまうのが多かった。昔有名な忠元公園の面影がなくなったが、役所は実働しない」からだという。

平城は「忠元桜の会」の活動や、桜を維持、管理する活動に実際に関わり、また、意見もたくさん持っている。まず、寄付したお金の使い方について、「当時、桜の寄付について、市は1本8万円と説明した。それがおかしいと思い、熊本で桜の苗木を取り扱っている業者のところを実際見に行ったら、桜は1本8千円だった。それを持って市に問い合わせると、市の考え方では、古い木を取りだし、苗木を植えこむ作業を全部合わせると8万円くらいかかると答えた。しかし、それらの作業は市が負担すべきであり、市民は桜だけを寄付するのではないのかと思った」と語る。また、寄付した後の形について、「市民個人の寄付で、札をつけて、何々の時に植えた。そうすると、自分も気になり桜を見に行くし、見に行くと、成長がよくなかったら、手入れしようとする考えも出てくる。また、子供たちを連れて行って、その時云々のことがあったよと、思い出を継承させること

もできる」と市役所に提案したが、受け入れられなかった。さらに、「介護施設に百歳を迎えたおばあちゃんがいた。国からも、市からもお祝いとして、10万円の祝い金がきた。おばあちゃんは10万円をもらったが何もできないと悩んだ時、桜の寄付を勧めた。おばあちゃんも喜んで同意した。このことについて市の観光課に話したら、植えるところはないとの返事がきた。今年植えた桜に札をつけて、その寄付金で来年また桜を植えればいいのではないかと提言したけど、ついに植えさせてもらえなかった」ということもあった。

忠元公園での経験や思い出について、「小さい頃、忠元公園や桜の思い出がいっぱいある。当時、いい食べ物はないけど、花見の時だけごちそうがでる。花見の時に食堂が出たけど、一般の庶民は自分のうちの重箱を持ってきた。当時、たまごは、普段は食べれないけれど、花見の時だけは卵焼きなどを食べた」と語る。さらに、「若い頃、花見相撲も行われた。いろんなどころから力自慢な青年が集まってきた。そして、若い女の子もいっぱい集まった。忠元公園はひとつの集団お見合いの場でもあり、出会いの場でもあった」という。

D) 平山政男（男性；92歳）

平山は元市会議員で、忠元神社の役員を20年間勤めた。現在伊佐市原田集落に住んでいる。自分の名義ではなく、娘4人のそれぞれの名義で「忠元桜の会」に寄付し、参加した。

「忠元桜の会」に参加したきっかけについて、「お金は持ってないけど、農協で勤めたこともあって、退職時に50万円近くの退職金をもらった。当時、「忠元桜の会」の会費は9万円だったので、娘4人の名義で、36万を寄付した」という。なぜ自分の名義ではなく、娘4人の名義で寄付したのかについて、「自分は先が短いから、子供たちのために4人分を支払った」と話す。ただ、「桜の木を植えんと、地元のためにはならん」というのが、寄付の原点であると語った。

忠元公園での経験や思い出について、「小さい頃はよくお小遣いを持って上がって行った。楽しみにしていた。夜は提灯が下がり、人が多かった。家から音が聞こえるほどだった」。「昔（戦前）は三角の向こう側に桜はなかった。道路側だけだった。三角の中は畑であった。出店は神社の方から現在の滑り台のあるところまで並んだ。サーカスは毎年来た。両親と一緒に中に入ったことがある。サーカス（のテント）は現在神社側のトイレのところに建った。大きかった」。「終戦後、昭和21年頃に帰って、桜（がなくなったこと）を見てびっくりした。しかし、当たり前だと思っている。戦争に負けたし。だけど、

役員になってから忠元神社や公園のことで一生懸命やった。その後、集落の仲間や役員たちともよく飲みに行った」と、小さい頃からの思い出をたくさん語ってくれた。

E) 神園祐治（男性；60代）

神園は平成13年度に「忠元桜の会」の監事を勤めた。現在、「かみぞの商店」を営み、大口上町に住んでいる。

「忠元桜の会」に参加したきっかけは、「自然耳に入ったが、忠元の桜はある程度植え替えないといけない」と思い、寄付をした。また、監事になったことについては、「よくわからない」という。

忠元公園での経験や思い出について、「小さい頃よく見に行った気がする。高校に入ってから、ラグビーをやっていて、合宿の時に、桜は咲いていないけど、神社の階段のところからスクワット・ジャンプして上って、走って向こうから降りた思い出がある」と話す。また、大人になって、「かみぞの商店」を営み、「忠元公園がもう、戦前はすごかった。地元の人が花見をするため、多くの商売が行われていた。大口の商売人にとっては、ひとつの商売の場だと聞かされた」という。そして「われわれの時代でも、忠元公園を残していきたい。もっと広げて、もっと四季に通じる公園にしたらもっといいな。やっぱり忠元といたら桜。いわれたものをなくしちゃいけない」と、その意義を語る。

忠元公園で花見する場面について、「花見の場は『昔』を語ることの場所じゃないかな。見渡せると人が昔のことを語りたくなる」という。

次に、以上の5人のインフォーマントの話を中心に、花見と地域との関係を考察していきたいと思う。

5.4.4. 場所としての花見、集合的記憶

5人のインフォーマントの話に示されるように、彼らが「忠元桜の会」に参加したきっかけも、理由もそれぞれ違うし、忠元公園での経験や思い出も違う。では、「復活させんといかん」という共通の意識、そして「復活」という共通の行動へと彼らを引き寄せたのはなんだろうか。

インフォーマントたちの忠元公園での経験や思い出は、一見して異なっているが、その中で共通しているのは、5人とも忠元公園の近くに住み、小さい頃から忠元公園で花見をはじめ、様々な経験をしたことがあるため、地元の人でしか語れない経験や記憶が数多く

含まれていることである。

例えば、東の思い出は、伊佐の気候や伊佐の農業を知らない人には語れない。また、平城が語るような、忠元公園を、花見の場としてだけでなく、集団お見合いや出会いの場とする捉え方も、地元住民であればこそ生じるものであろう。今村は「特別な思い出はなかった」と言ったが、昔は公園の真ん中に特設の飲み屋の出店が並んで楽しかった、というように、時代の流れの中に現われた変化の中で、忠元公園を捉えている。平山の、「小さい頃はお小遣いを持って上がって行った」とか、「昔は三角の向こう側に桜はなかった」なども、忠元公園は高台の上であり、桜の木に囲まれた形は三角である

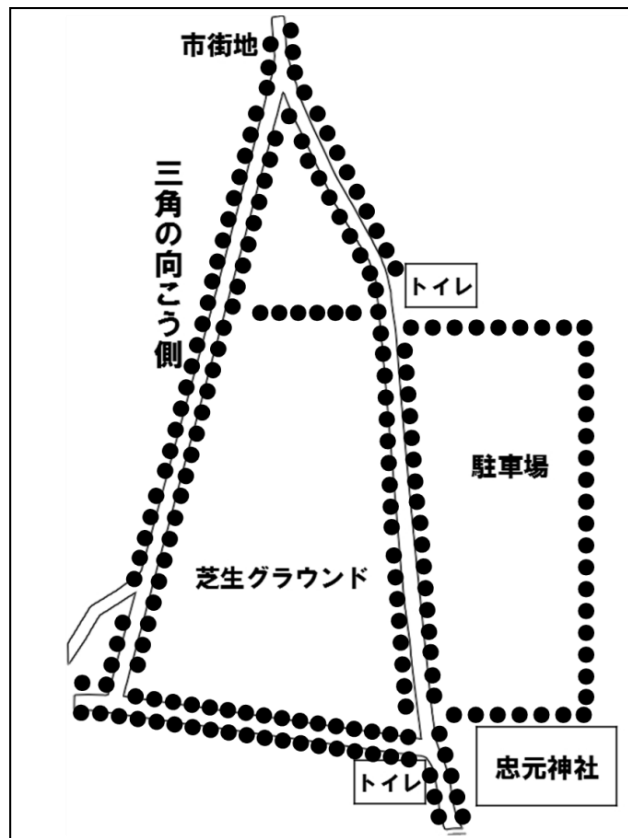


図 31 忠元公園の地図、黒い丸は桜並木の位置を表す（筆者作成）

（図 31）ということを知った上での、地元の人ならではの表現である。最後に、神園は地元高校のラグビー部出身であり、地元で商売をしている家の出身であったが、そのような出自であったからこそ語ることのできる忠元公園での経験や、教えられた忠元公園の意義を語っていた。

このように、インフォーマントの意識の中で、忠元公園は単なる花見の場所だけではない。彼らの記憶の中では忠元公園は花見以外にもたくさんのイメージを持っている。それは個人の小さい頃の生活場面を表したり、家業や生業の特徴を表したり、集落の共同労働の場面を表したり、地域社会全体の歴史や時代変遷とつながっている。以下では、アルヴァックスが提出した「集合的記憶」の概念を借りて、忠元公園と地域社会との相互関係について考察したい。

アルヴァックスは『集合的記憶』の中で、「場所は集団の記憶の刻印を受けており、あらゆる集団のあらゆる歩みは空間の用語によって表現することができるし、集団の占有する場所はあらゆる用語の集合にほかならない。この場所の一々の様相、一々の細部はそれ自体、集団の成員にしか理解できない意味を持っているのである」〔アルヴァックス

1989[1950]:167] と述べている。「忠元桜の会」のインフォーマントたちの語った地元ならではの経験や記憶はこれに当てはまるだろう。

また、浜日出夫がアルヴァックスの集合的記憶論を引用し、記憶を「記憶とは過去の出来事の単なる貯蔵としてではなく、現在の状況に合わせて特定の出来事を想起し意味を与える行為として理解されなければならない」[浜 2007:8-9]と定義する。さらにアルヴァックスも、場所が大きな変化に直面する場合について、「そうした出来事を契機にして集団が、ずっと以前から今日に至るまで（場所）の姿を最も強烈に自覚するからであり、また、集団を場所と結びつけている紐帯が、まさに打ち砕かれようとする瞬間に、集団に対して明確に現れるからなのである」[アルヴァックス 1989[1950]:167]と指摘したように、忠元公園が消滅の危機に直面した状況に限って、地域の人々の「集合的記憶」が発動され、それが忠元公園という「場所」に共通の価値と意義を与え、そして、それこそが地域の人たちの復活や維持活動への自発的な取り組みの「原動力」だと言える。

アルヴァックスの集合的記憶論では、「場所」を「集団」と関連付けて議論したが、「忠元桜の会」の場合、会ができた以前、その会員たちをひとつの集団として捉えることは難しい。では、彼らのそれぞれの「個人の記憶」・「集落の記憶」・「地域の記憶」が「集合的記憶」になった「共通基盤」はなんだろうか。私の考えでは、それは花見である。以下で、花見はどういうふうに「共通基盤」になるのかについて述べたい。

地元の人々は、毎年、あるいは数年おきに必ず忠元公園で花見をする。花見が毎年繰り返し行われるという特性によって、彼らの記憶は一過性のものではなく、蓄積され、想起しやすくなっている。そして、たとえ今まで一緒に花見をしたことがなくても、彼らはそれぞれ同じ場所で毎年花見を行ってきた故、その年、その時代の個人、集落、あるいは地域内での出来事や歴史など、花見について語り合う場合に共有できる記憶や歴史がある。私はこれを「歴史的時間の共有」と呼びたい。

また、人はそれぞれの小集団で花見をするが、しかし、花見とは、それぞれの小集団で楽しむというより、数多くの小集団によってできた花見の場という大きな空間と群集の中で楽しむということである。つまり、花見は空間上でその中にいる個人や小集団に「楽しさ」、「幸せ」を共有させるという特性がある[白幡 2000 : 229-230]。そして、人々が同じ場所で花見をする時に共有できるものは、その「楽しさ」や「幸せ」である。私はこれを「娯楽的空間の共有」と呼びたい。

花見はその特性により、時間軸でも空間軸でも、人々に「歴史的時間」や「娯楽的空間」の記憶を共有できる「共通基盤」を提供し、それは、また、個々人の持っている「個人

の記憶」・「集落の記憶」・「地域の記憶」をも「集合的記憶」にする「共通基盤」となりうるのだと言えよう。

つまり、花見は場所としてひとつの「共通基盤」となり、地域の人々に個々人の「個人的記憶」・「集落の記憶」・「地域の記憶」が共有できる場を提供し、さらにこの場がひとつの「娯楽空間」であるという共通認識を与えることによって、地域の人々の間で「集合的記憶」を形成させた。地域の人々はこの「集合的記憶」を通して、花見の場所から共通の価値と意義を見出し、さらに、自発的に共通の行動に出ることによって、花見の場所を復活させ、維持していく。

忠元公園の2回目の復活の事例から、このような地域住民による「花見の実践」が見られるのである。

5.5 忠元公園の桜祭りにおける変化：地域社会による能動的な実践

忠元公園の花見のメイン・イベントは桜祭りである。桜祭りは1957（昭和32）年から始まり、2015年で58回を数えるに至った。ここで、特にここ10年の間に起った桜祭りの変化について考察してみたい。

2010（平成22）年に、筆者が初めて忠元公園を訪れた時の桜祭りの様子を図32に合わせ、簡単に述べよう。



図 32 第 53 回忠元公園桜祭りのポスター案（伊佐市観光特産協会より）

桜は満開に咲き誇って大変綺麗であった。桜の間にピンク色の提灯が下がり、人々は桜の下でシートを敷いて座り、お酒飲んだり、バーベキューしたり、談笑したりしていた。また、グラウンドの上で、親子や兄弟でキャッチボールやサッカーを楽しんでいる人も大勢いた。忠元神社に向かう道の両側には、屋台がズラリと並んでいた（図 33）。たこ焼きや綿あめ、焼き鳥や仮面売りなどは、祭りの定番である。そのすぐ横が祭りの本会場である。グラウンドの一部を利用し、忠元公園近くにある大口明光学園の茶道部の生徒たちによる野点があった。100円で抹茶一杯とお菓子がいただける

（図 34）。その隣にはミニ SL があり、乗車料は 100 円で、子ども達に大人気であ

った（図 35）。そしてさらに、フリーマーケットがあった。それほど店舗は多くないが、大口酒造によるグラウンドゴルフ大会で記念品（ミニサイズ黒伊佐錦）を勝ち取るイベントも大変人気を呼んでいた。最後に、駐車場の近くに高所作業車が設置され、1回で 10 人ほど

載せて高く伸ばし、高所から忠元公園全景が楽しめた（図 36）。



図 33 忠元公園桜祭りの屋台
（2013年3月24日筆者撮影）



図 34 忠元公園桜祭りでの野立て（2010年3月28日筆者撮影）

以上は、私が初めて目にした第 53 回桜祭りの素描である。風景としては素晴らしく、花見客も大勢来ていたが、賑やかというよりは、どちらかというといふ穏やかという雰囲気であって、祭りとはい



図 35 忠元公園桜祭りでのミニ SL (2010 年 3 月 28 日 筆者撮影)

祭りでないような微妙な感じであったことが

強く印象に残った。それが不思議で、以前の桜祭りを調べてみたら、そこには明らかにいくらかの変化が見て取れた。

前年の第 52 回の桜祭りのタイムスケジュールの資料がある(図 37)。まず舞台が設けられ、市長等の挨拶が終わった後、和太鼓のパフォーマンスやダンベル体操、地元のオーケストラ、郷土芸能、歌謡ショー、お楽しみ



図 36 忠元公園桜祭りでの高所観覧 (2010 年 3 月 28 日 筆者撮影)


抽選会など、イベントが満載だった。さらに、第 47 回桜祭りでは、日曜日の「本祭り」だけではなく、土曜日に「前夜祭」も行われたほどである(図 38)。それ以前の桜祭りにも、弓道大会や相撲大会、剣道大会などのスポーツ競技があったり、鎧兜をつけた凛々しい姿の武者行列の披露³⁹や、酒造会社で使われていた大釜でおよそ千食分の豚汁を作っ

³⁹ 『南日本新聞』1998年4月6日朝刊 :17

て観光客に振舞う⁴⁰ ことなど、イベントは実に豊富多彩で、非常に賑やかだったことが容易に想像される。



第52回 忠元公園桜まつり



開催日時 平成21年4月5日(日)
 午前10時～午後3時
 * 雨天中止

開催概要 歌謡ショー、特産品展示販売、各種イベント等の実施
 開催場所 伊佐市忠元公園内



タイムスケジュール

時 間	内 容	備 考
10:00～10:10	オープニング(和太鼓衆鼓動塾)	舞 台
10:10～10:30	関係者あいさつ	会長, 市長, 来賓
10:30～11:15	和太鼓衆鼓動塾	舞 台
11:15～11:30	大口明光学園吹奏楽部	舞 台
11:30～12:00	ダンベル体操(ダンベルマスターズ)	舞台前
12:00～12:30	郷土芸能(湯之尾神舞)	舞 台
12:30～13:00	フラメンコ(ラス・フローレス)	舞 台
13:00～13:30	ビッグマウスストンパーズ	舞 台
13:30～14:00	HWJO(菱刈ウィンドジャズオーケストラ)	舞 台
14:00～14:45	青空 風音 歌謡ショー	舞 台
14:45～	お楽しみ抽選会	舞 台
その他		
10:00～15:00	フリーマーケット	特設会場
10:00～15:00	特産品市	〃
10:00～	露店市	〃

※ プログラムの内容については、変更する場合があります。



【問合せ先】
 伊佐市役所 地域振興課
 TEL0995-23-1327(ダイヤルイン)

夜桜提灯 3月20日(金)～4月12日(日)
 24日間 午後6時30分～午後10時

図 37 第 52 回忠元公園桜祭りのタイムスケジュール (伊佐市観光特産協会より)

⁴⁰ 『南日本新聞』1995年4月5日朝刊 :17

第47回桜まつり事業内容（前夜祭）

開催日時 平成16年3月27日（土）
午後6時50分～午後9時00分
* 雨天中止

開催概要 和太鼓演奏、地元バンド演奏など

開催場所 大口市忠元公園内

タイムスケジュール

時 間	内 容	備 考
18:50～19:00	観光協会会長あいさつ	舞 台
19:00～19:30	FREE PASS	舞 台 10,000
19:30～20:00	はらっぱ	舞 台 10,000
20:00～20:30	和太鼓演奏（鼓動塾）	舞 台 無料 （伊佐市観光協会）
20:30～21:00	バンド演奏（Spring Man）	舞 台 15,000

夜桜提灯 3月20日（土）～4月4日（日）

16日間 午後6時30分～午後10時

図 38 第 47 回忠元公園桜祭り前夜祭のタイムスケジュール（伊佐市観光特産協会より）

つまり、52回と53回の桜祭りの間で、大きな変化が起こった。2014の雨天中止を除いて、2010年の52回から2015年の58回まで、舞台の設置がなくなり、続いているのはフリーマーケットや特産品市、屋台、野立て、高所観覧のような、比較的成本のかからないプログラムである。また、子供が楽しめる項目が設定され、53、54回はミニSL、55回はエアー遊具、56回は熱気球だったが、58回はそれさえもなくなった。子供たちは桜の木に囲まれたグラウンドでボール遊びなどを楽しんだり、元々公園に設置してあった遊具で遊んだりした。そして、58回で新しく導入されたのは、観光ボランティア

アガイド「伊佐の風」である。主な活動は花見客に忠元公園にまつわる歴史や物語などを説明することである。この新しいプログラムが、地域住民が忠元公園の歴史を掘り起こし、その価値を再認識した上で、観光資源として利用するという実践として捉えられ、非常に興味深かったが、本論文では深入りせず、今後の研究に回したい。

いずれにせよ、忠元公園の桜祭りにかける予算が減少していくことが目に見える。

伊佐市のもうひとつの代表的な観光地である曾木の滝公園には、「東洋のナイアガラ」と呼ばれる日本一幅広い滝がある。忠元公園の見どころは、3月末から4月頭に掛けてのせいぜい2週間くらいの桜であるのに比べて、曾木の滝公園の滝は1年中訪れて見ることができ、さらに、春には桜、秋には紅葉など、1年の四季を通して観光に対応出来る場所である。忠元公園にもかつて、1年の四季を通じて観光に対応できるよう、中央の空地を使い、夏にはひまわり⁴¹、秋にはコスモス⁴²を咲かせてみたりしたが、ホテルや旅館など宿泊施設の少ないことなど、伊佐市の観光インフラの整備が十分ではなかったこともあり、収益に結びつかなかった。

「第1次伊佐市総合振興計画」⁴³によると、これからの観光政策の目的は、主に、「①市内外住民に対し、伊佐の良さを知り、繰り返し来てもらおう。②観光や交流に係わる事業者や農家に対し、収益性のある観光体制が整う」との2つである。2009（平成21）年度の統計によると、伊佐市に訪れた観光客数65,3508人のうち、5%未満の30,263人が宿泊施設を利用した⁴⁴。これは伊佐市の観光特性をはっきり示していた。つまり、収益性のない「日帰り型」である。そして、忠元公園の桜祭りはまさにこの観光特性の代表的事例である。昼頃に大勢の観光客が押し寄せてきたが、午後3時以降、気温が下がるにつれて、人々もどンドン去っていく。夜桜の素晴らしさをPRした忠元公園だが、夜桜を楽しんできた観光客は少なく、ほとんどが地元の人であった。このような観光特性を導いた理由として、第1に、電車が通っていない伊佐市へ観光するために、ほとんどの人が自家用車を利用したこと、第2に、鹿児島県内のほかの市町村に比べて、温泉施設が比較的少なく、温泉もついでない宿泊施設にわざわざ一泊する必要はないと考える人が少なくないのではないかと、といったことがあげられる。以上の事情で、これからの伊佐市の観光行政は観光インフラが比較的良く整備され、1年を通じた観光に対応できる曾木の滝公園を中心的

⁴¹ 『南日本新聞』2000年8月16日朝刊 :16

⁴² 『南日本新聞』1997年10月18日朝刊 :25

⁴³ 伊佐市HP: 施政方針・総合振興計画・まちづくり計画

<http://www.city.isa.kagoshima.jp/gyousei/shinkou.html>（2015年1月27日アクセス）

⁴⁴ 伊佐市企画調整課「第1次伊佐市総合振興計画（2011~2020）」2011:41

な観光地として、宿泊などによる収益性のある観光体制を目指し、また、九州新幹線の全線開通に合わせて近隣市町村と連携して観光客を呼び込む事業や、スポーツ合宿や農業体験などのツーリズム事業に取り組む予定だという。

上記のような政策方針の中で、忠元公園の桜祭りでの予算が減らされていく理由がある程度うかがえる。しかし、原因はこれだけではない。政策方針による影響という受動的な原因がある一方、地域社会が忠元公園で提供する花見を社会変化に適応させようとする能動的な実践も見受けられる。

伊佐市観光特産協会会長のS氏に対するインタビューでは、忠元公園桜祭りにおける変化について、2008年の合併により伊佐市が発足し、観光政策も見直され、予算の面もあるが、観光客がより自由に、より便利に忠元公園で花見を楽しめるように方針が転換され、それが2010年の桜祭りに反映したと説明した。

具体的には、舞台の廃止について、予算面の困難もあるが、今まで毎年披露されてきた郷土芸能が、その担い手が少なくなるにつれて、維持することが難しくなったことも原因のひとつである。その代り、年度の替わり目という花見の時期の特徴を利用し、伊佐市にある様々な団体に、忠元公園で送別会や歓迎会を行うよう呼びかけている。また、観光客に手軽に花見に来れるよう、地元の肉屋さんと連携を取り、道具の準備や火起こし、肉の用意など、バーベキューセットの提供に取り組んでいる。さらに、多くの予算を桜の植樹と維持管理や、公園のインフラ整備に回しているという。

つまり、郷土芸能の維持困難や車社会などのような社会的コンテキストの中で、地域社会は忠元公園の「日帰り型」という性格を逆に利用し、「日帰り型」が持つ利便性を徹底的に追求した結果が、53回以降の忠元公園の桜祭りの変化であり、これも、地域社会による「花見の実践」のひとつとして捉えられるのである。

5.6 小括：重層的なコンテキストの中で行われた「花見の実践」

上記で、忠元公園における花見の展開プロセスについて、初代忠元桜、2代目忠元桜、3代目忠元桜に分けて、通時的に記述した。そこで明らかになったのは、花見の場所の創造や維持管理、花見客の集客、花見の時期のイベントの開催など、花見の展開プロセスを裏で支えているのはこうした多様な「花見の実践」である。そして、それらの実践は、花見に限定されるものではなく、当時の大きな社会状況や、地域社会の歴史、そして当人の経験など、重層的なコンテキストと密接な関連がある。

以下では、年表（表 6）の形で忠元公園における花見の展開プロセスと重層的なコンテキストとの関連性を示したい。

表 6 忠元公園年表（筆者作成）

時間	忠元公園における出来事	ナショナル	ローカル	パーソナル
1895 年		日本が日清戦争に勝利した。		
1905 年		日本が日露戦争に勝利した。		軍需諸機械の製造販売に従事している緒方隆成氏が日露戦争での「兵器動員」に応じた。
1906 年		日露戦争の戦勝を記念し、岩手県高松公園、山形県鶴岡公園、新潟県村松公園で桜の植樹が行われ、花見の名所となった。他にも日清日露戦争の戦勝を記念するための桜の植樹が全国の各地で行われ、いわゆる桜の全国的植樹ブームである。		
1 代目忠元桜				
明治 40 (1907) 年代			牛尾鉦山、大口鉦山、布計鉦山など、鉦山ブーム。	
1908 年	忠元公没後 300 年祭の記念事業として桜の植樹が行われた。		忠元公没後 300 年祭が行われた。	緒方隆成氏、有村彦助氏、市来政香氏を代表とする地元有志に

				よって忠元公没後 300 年祭が発起された。
1921 年			鉦山と忠元公園を連結する山野線が開通した。	
1937 年 まで	忠元公園は県外でも知られる桜の名所として、当時の花見の様子は非常ににぎやかだった。		1937 年、宮之城線が薩摩大口駅まで延伸開業した。	
戦時中	花を見る暇もなかったため、忠元公園の花見は実質的になくなった。			
1945 年	桜の木が全部伐られて、木炭にされ、空地は開墾されて、さつまいもなどの食糧用地に転用された。			
2 代目忠元桜				
敗戦後	地元の青年団と大口青年団は忠元神社近くに桜を植えた。お金がないから、少しだけ植えた。		戦後、多くの青壮年達が地元を引き揚げてきた。	1945 年、山口憲親氏が大口に引き揚げてきた。
1954 年		高度経済成長	大口町・山野	

		期。	町・羽月村・西太良村の合併による大口市が発足した。同年11月、市観光協会が発会した。	
1955年	市役所主導で桜を植えようとした。桜の競争入札が行われ、鹿児島県や福岡県など多数業者が参加したが、唯一千本以上の苗木を持つ山口憲親氏が落札し、千本桜を植えた。		4月に、観光行政の一環として初めて「曾木の滝サクラ祭り」が開催された。	寄付金が集まらず、山口憲親氏はただで千本桜を植えた。原田集落と国ノ十集落からの協力があった。
1956年	忠元公園が復活した。		忠元公園復活促進期成同盟会が結成された。	
1962年	忠元公園が大口都市公園に認定された。			
1987年			宮之城線が廃線となった。	
1988年			山野線が廃線となった。	
1990年	忠元公園が「財団法人日本さくらの会」により「日本			

	桜の名所百選」に選定され、鹿児島県内唯一選定された場所となった。			
3 代目忠元桜				
1991 年		日本経済における「バブル崩壊」		
1992 年	病虫害や台風による被害と桜自身の老木化によって、桜の本数が減りつつある。			
1998 年			忠元公園を蘇るため、「忠元桜の会」が発足した。	中村憲磁個人の発案により、大口市では「忠元桜の会」の設立が、南日本新聞の「ひろば」の欄で提案された。
2007 年	「忠元桜の会」の努力により、忠元公園が復活を遂げた。		「忠元桜の会」が休会となった。	
2008 年			大口市と菱刈町の合併による伊佐市発足した。	
2009 年 まで	忠元公園での桜祭りには舞台が設立			

	され、イベントが 満載だった。			
2010年 から現在 まで	役所及び地域観光 協会の方針が変わ り、忠元公園での 桜祭りでは舞台が なくなり、イベン トも減らされ、花 見客の呼び集め と、花見における BBQ セットの提 供など、より気楽 に花見できるよう に取り組んでい る。			

表6からわかるように、忠元公園における花見の展開プロセスにまつわるコンテキストを大きく「ナショナル」、「ローカル」、「パーソナル」という3つのレベルに分けることができる。しかし、これらの重層的なコンテキストは決して単独で「花見の実践」を導いたのではなく、むしろ、その複雑な相互関係の中で「花見の実践」が行われていると言える。例えば、「忠元桜の会」の事例では、地方人口流出や車の普及という「ナショナル」レベルのコンテキストと、鉄道の廃線と2代目忠元桜の老木化などの「ローカル」レベルのコンテキストがもたらした忠元公園の危機に対し、地域住民達はそれぞれ個人の経験という「パーソナル」レベルのコンテキストの中で忠元公園の価値を再確認し、復活の実践を行った。この復活の実践を通して、「パーソナルレベル」の個人の経験が、忠元公園に対する「ローカル」レベルの共通認識として統合されるようになった。それが忠元公園と地域社会との相互関係ともなったのである。

つまり、地域社会において、重層的なコンテキストの複雑な相互関係の中で生み出された「花見の実践」を捉える必要があるが、そのためには、忠元公園のような事例では大きすぎるといえる。なぜなら、忠元公園の事例が代表する名所の花見や公園の花見などのような形態の花見において、花見客に対する制限がないため、花見の「提供者」と花見の

「享受者」が必ずしも一致しないのである。それゆえ、「花見の実践」を通して生みだされた花見の意味を簡単に捉えることができない。

次章では、こうした問題点に対し、伊佐市大口におけるもうひとつの形態の花見である集落の花見を事例として取り上げたい。

第6章 集落の花見

本章は、伊佐市大口における集落の花見の事例研究を通して、前章で提起した、重層的なコンテクストの複雑な相互関係の中で生み出された「花見の実践」を記述し、地域社会における花見の意味を考察することを目的とする。

本章ではまず鹿児島県伊佐市平出水中央集落の事例を取りあげ、平出水中央集落の花見における変化という「花見の実践」に注目し、その変化の要因を農業社会の変化という大きなコンテクストに対する平出水中央集落の対応から解釈することを試み、平出水中央集落の花見の持つ意味を明らかにする。

次に、平出水中央集落と同じ大字に属する向江集落の事例を取りあげ、向江集落における「花なき花見の展開から花ある花見の創造へ」という「花見の実践」のプロセスを記述する。

そして、平出水中央集落の事例と比較し、川ひとつ隔てている両集落において、「花見の実践」の差異を浮き彫りにし、集落における「花見の実践」の原理について考察する。

6.1 平出水中央集落の事例：花見 の変化を中心に

6.1.1 調査地概要

伊佐市平出水は平泉とも書き、室町期（1392-1573）から見える地名である。薩摩国牛屎院に属し、平和泉・比良泉とも書く。1530（享禄3）年、菱刈氏は大口城を攻め、平泉も菱刈氏の支配下となる。止上神社に、菱刈重州の子孫繁昌・武運長久の棟札がある。江戸期～1898（明治22）年は平出水村となり、その後は大字名となる。

江戸時代の門割制度（農民に土地を割



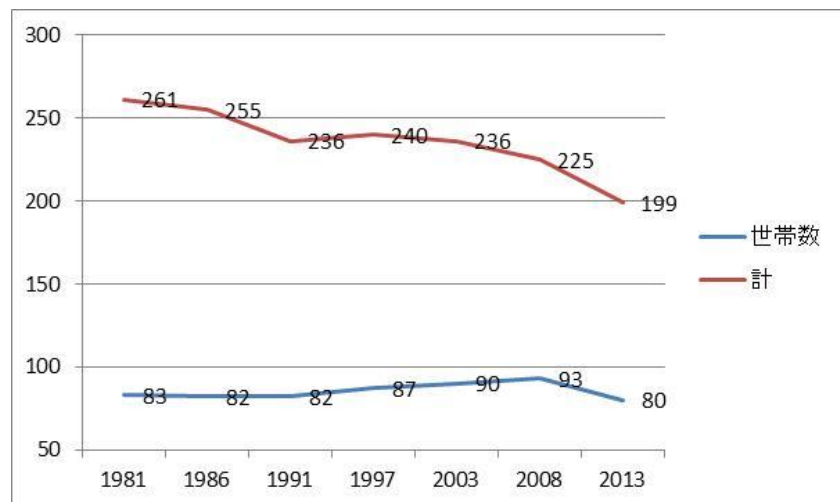
図 39 伊佐市平出水の概ねの位置

当て年貢米を上納させる制度)により平出水には、部当門・出水門・宝泉門・南園門・栗巢門など 30 の門があった。当地は肥沃な田地と清流の平出水川、伊佐富士と誇る鳥神岡など自然に恵まれた農業の盛んな所であり、また地域住民の絆の強い活気ある地域である⁴⁵。

平出水は淵辺、中央、向江、平原、上、日東の 6 つの集落に分かれている。本節の調査地は平出水中央に当たる。平出水中央は平出水川の流れに沿って川上から川下にかけて平出水中央上、平出水中央中と平出水中央下⁴⁶ という 3 つの小組合に分かれたが、2005 年中央上と中央中が合併し、現在は、中央上と中央下という 2 つの小組合によって構成されている。

平出水中央の人口推移を示すと表 7 のようになる。市営住宅の導入によって世帯数は増えたが、人口は減少傾向にある。また、平出水中央の高齢者数について、平成 26 年度の敬老祝賀会の資料によると、70 歳以上⁴⁷ の高齢者は 57 名であり、

表 7 平出水中央の人口推移 (統計おおくち・統計いさに基づき筆者作成)



人口全体のおよそ 28 %以上となる。また、70 歳以上で計算したとはいえ、平成 22 年の国勢調査で伊佐市全体の高齢化率が 35.6%であることを考えると、平出水中央の高齢化率は、伊佐大口の集落間では、決して高いほうとは言えない。一方、平出水中央には平出水地区の児童たちが通う平出水小学校がある。その児童数も 1981 年の 47 名⁴⁸ から

2015 年 4 月現在の 12 名に減ってしまった。その中で、平出水中央の児童数はさらに少ないであろう。つまり、現状では、平出水中央には高齢者は少なくないものの、青壮年もある程度いて、そのため、地域的には元気を保っているが、少子化の進行によって、学校

⁴⁵ 東哲郎 2013 「平出水地区サークル一歩卓話資料」より

⁴⁶ 以後、中央上、中央中、中央下と略称する。

⁴⁷ 日本の人口統計の区分によれば、65 歳以上が高齢者となるが、平出水中央では、65 歳以上はまだまだ「高齢者」とはならないという認識があったのだろうか、敬老祝賀会で扱う「高齢者」は 70 歳以上となる。

⁴⁸ 「昭和 56 年度版 統計おおくち」1982:51

の廃校や集落の衰退など、将来に対する不安も大いにある。

平出水中央の生業に関しては、中央上と中央下の自治会長に確認したところ、高度経済成長期以前の家はほとんどが専業農家であり、農作物のほとんどが米であった。その後、機械化及び都市化の進行に従い、専業農家数が著しく減少し、現在では数軒しか残っていない。逆に、兼業農家及び脱農者が増えてきた。平出水中央から伊佐市の市街地まで車で15分と、比較的距離が近いため、平出水中央に住み、市街地で仕事をする者も少なくな

い。

平出水中央の現在の年中行事に関しては、表8のようになる。表で示したのはいわゆる民俗行事であるが、平出水中央の地区内には、平出水小学校もあるので、夏祭りや運動会、コンサートなど、校区の行事もたくさんあり、年中行事が比較的多い地域だとも言える。この行事の多さからも、東の言う「地域住民の絆の強い活気ある地域である」〔東 2013:1〕ことがうかがえる。

表8 平出水中央の現在の年中行事

時期	行事内容	主催地域
4月	花見	平出水中央上、平出水中央下
5月	カンナレ講（雷講）	平出水中央上
7月	六月灯	平出水中央下
9月	彼岸講	平出水中央下
11月	田の神講	平出水中央上
1月	鬼火焚き	平出水中央上、平出水中央下
3月	彼岸講	平出水中央下

平出水中央の年中行事の中で、もっとも特徴的なのは、中央上で行われているカンナレ講である。カンナレ講は「雷講」とも書いて、農作業の時の落雷がもたらす災害を受けないように祈願する行事である。一方、雷は「稲妻」とも呼ばれるように、「稲妻の媒介によって、稲の穂が早く孕むように」という農作祈願の意味もある」〔下野 2011:290〕と下野敏見は指摘する。また、このカンナレ講は北薩と大隅北部だけに見られる行事であるという〔下野 2011:288〕。戦前は、大口の様々な集落で行われていたと聞いたが、現在なお維持しているところは中央上以外にほとんどないと言える。以下で、平出水中央の年中行事

の一例として、筆者が 2013 年 5 月 12 日に参与観察した中央上のカンナレ講の様子を簡単に記述したい。

中央上では現在、毎年 5 月の第 2 日曜日に、午後 6 時半から 2005 年に立てられた新しい集会所である「いなほ館」でカンナレ講を行っている。2013 年のカンナレ講では、平出水中央上のほぼ全員がいなほ館に集まった。外部の人には平出水小学校の校長先生と教頭先生、山野駐在所の駐在さんご夫婦、伊佐市誌編纂委員会会長の東哲郎、それに筆者の指導教員と筆者であった。さらに、平出水校区のゆるキャラの「とがめん」も出席した。

カンナレ講の際に使われる道具として、焼酎と大きさの異なる 2 つの湯呑、そしてもっとも重要なのが日の神と水の神をそれぞれ象徴する 2 つの御幣⁴⁹があった。

カンナレ講が始まると、最初に全員が舞台の上に置かれている日の神と水の神に向かって、今年の豊作及び落雷などによる被害がないよう祈願した。それから全員が大きな輪になって座った。最初に自治会会長が代表として雷役となり、周りを見ないように畳にしゃがんで、「ゴロゴロ…ピカピカ…」と全員に聞こえるように大声で言う（図 40）。その間、日の神と水の神を象徴する御幣がそれぞれ反対方向へ手渡されていく（図 41）。御幣を手渡されたら、お祓いをしてから隣の人に渡さなければいけない。そして、雷役から「ドン」という落雷を示す声があがった時に、御幣を持っていた人が焼酎を飲まなければならない。日の神に当たった人は大きな湯呑で飲み、水の神の方が小さい方で焼酎を飲んだ。ただし、子供やお酒の飲めない女性に当たった時は、子供の父親か女性の夫が代わりに飲



図 40 雷役となった人（2013 年 5 月 12 日筆者撮影）



図 41 御幣の受け渡し（2013 年 5 月 12 日筆者撮影）

⁴⁹ カンナレ講の当日の午後、中央上在住の栗巢悟（77）により作られた。和紙と竹の棒で簡単に作れるが、現在集落内で作れる人が少なくなり、栗巢の役として定着している。

む。そして、今度は日の神に当たった人が雷役となり、2つの御幣はまた次から次へと手渡されていく。女性陣のところでは、自分のところへ御幣が来た時に雷が落ちないように急いで隣に手渡されていくが、男性陣のところでは、むしろ刺激を求めて、わざとゆっくりお祓いをする人もいた。そして、ベテランの雷役は、だいたいどの辺りで雷を落としたりいかコントロールできるという。実際、2つの御幣が同時に来賓の平出水小学校の校長先生に手渡されたところで雷が「落とされた」のである。全員大笑いの中で、1時間ほどの儀礼としての雷遊びが終わった。

儀礼が終わった後、参加者全員は四列に分かれて座り、テーブルが持ち出され、料理や飲み物が準備された。料理は1人に付き、煮物ひとつと野菜サラダとささみの刺身ひとつ、そして赤飯がひとつずつあった。その中で、煮物だけが「伝統」的に守られたもので、毎年当番の4人の女性が昼から手作りしたものである。中に入っている鶏肉も地元の人が飼っている鶏だという。

年中行事以外からも、平出水は比較的まとまりが良く、団結力の強い地域であるとわかる事例がある。例えば、向江集落に住んでいる郷土史家宝泉市二（93）の書いた「ひらいずみ」の中で、以下のような話がある。

平出水の学校の子供が少くなり、山野の学校へ合併することが、村会の議題になり、それを知った平出水の集落民全員が、むしろ旗を立てて、今で言う反対デモをして、役場に押しかけ、見事に勝って、学校は平出水に残ることになったのである。【宝泉 2009:13-14】

現在の平出水では、特に平出水小学校を地域内に有する平出水中央集落が、活気ある地域だと伊佐市内でも認識されている⁵⁰。では、このような平出水中央集落における花見は、どのような変遷をたどってきて、現在、どのような状況を呈しているのだろうか。

6.1.2 平出水中央集落の現在の花見

筆者は2012年4月以降、平出水での調査⁵¹を始めた。2013年4月7日に中央上と中

⁵⁰ 筆者は白木集落で聞き取り調査をする際に、平出水中央集落の話をしていたら、インフォーマントから「あそこはまとまりがいいですね。伊佐市内でも有名ですよ」と言われたことがある。

⁵¹ 現在まで平出水で2013年3月15日、同4月7日、5月12日～13日、6月3～4日、8月13日、11月10日、11月17日、12月15日、2014年1月20日、4月6日、10月8日、計11回の短期調査を行った。

央下両組合の花見に参加したので、その様子を以下で述べたい。

中央上と中央下の両組合は、毎年4月の第1日曜日に花見を行っている。筆者が最初に参加したのは中央下の消防団詰所という建物の中で、テーブルが並べてあり、男性が1か所に集まり、女性と子供は別の箇所ですわり、34戸の家族全員のうち約50名が参加し、小学校の新任の校長先生や教頭先生夫婦、駐在員の夫婦も来賓として出席した。テーブルの上にはオードブルやおにぎり、ビールやお茶などの飲み物が置かれていた。また、

2013年は、鹿児島県の桜の開花が例年より早く、3月末には、一番多い品種である「ソメイヨシノ」がほとんど散ってしまったため⁵²、4月7日の中央下の花見では、集落住民の庭に植えてあった満開の八重桜の枝を取ってペットボトルに挿し、テーブルの上に置いてある。

午後1時すぎに筆者は次の中央上の方に移動した。中央上の花見も昼から始まったが、集会所の「いなほ館」で行われ、2列に置かれたテーブルに、やはり男性と女性や子供が分かれて座った。こちらは1人ずつ弁当が用意され、舞台に中央下と同様に八重桜の枝が挿された花瓶が1本置かれていた。来賓のあいさつが終わった後、余興の踊りが始まった。おはら節やハンヤ節など鹿児島県ではよく知られている踊りが踊られ、筆者も踊りの先生の手取り足取りの指導で踊りに参加した。踊りの後、ナンコ大会⁵³も行われ、これにも筆者は参加を強く勧められて参加した。花見は午後3時半頃に終わったが、終わりに近づき、中央下の人々が中央上に流れ込んだり、中央上も中央下の方に行ったりする状況になった。昔は桜の枝を折って隣の組合に持って行ったという話もあったほど、両組合の間関係は良好だったのである。

6.1.3 平出水中央集落の花見における場所の変化

結論から言うと、平出水中央の花見において、大きな変化が2つある。ひとつは花見の場所の変化であり、もうひとつは花見弁当の変化である。以下でまず場所の変化について

⁵² 気象庁のデータによると、鹿児島県における桜の例年の開花日について、2001年～2010年、2011年～2014年の平年値はともに3月26日であるのに対し、2013年の開花日は3月15日であった [http://www.data.jma.go.jp/sakura/data/sakura003_05.html; http://www.data.jma.go.jp/sakura/data/sakura003_06.html 2015年3月20日アクセス]。

⁵³ ナンコは鹿児島県に伝わる酒飲みのゲームである。細く短い木の棒や箸を2人それぞれ3本持ち、それを握って隠しながら出す。そして、互いに相手の持っている本数や合計の本数を言い当てる。負けた方が焼酎を一気飲みする。本数の呼び方は各地で多種多様であるが、平出水中央では、方言を使い、2本を「下駄ン歯（ゲダンハ）」といい、3本を「犬小便（イノンションベン）」や「下駄ン目（ゲダンメ）」という。

詳しく述べてみたい。

平出水中央の各組合でかつて花見が行われた場所と現在行われている場所を図で示した。以下で中央上、中央中、中央下の順で場所の変化を述べていきたい。

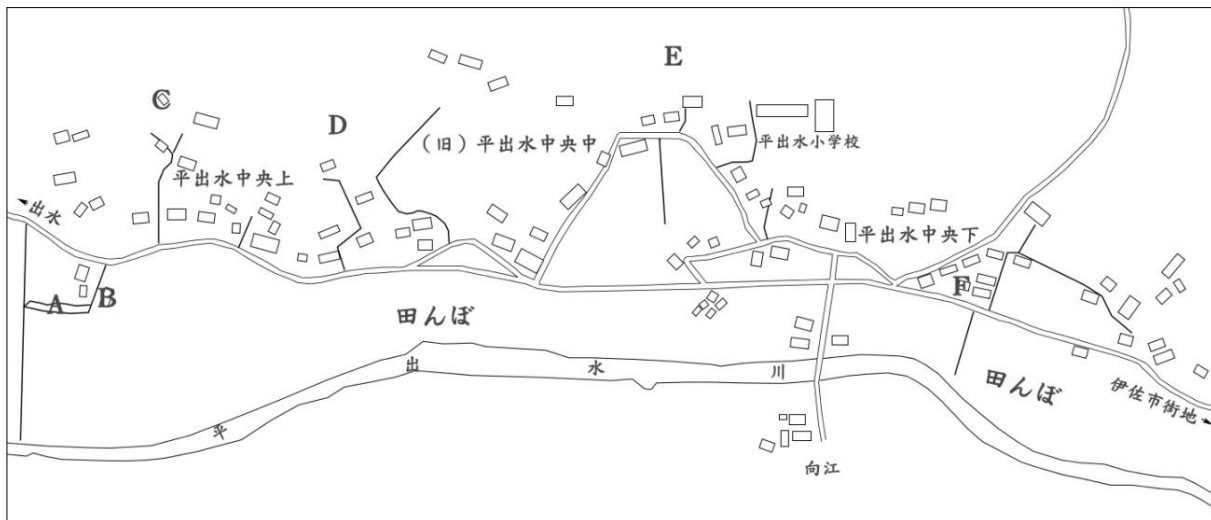


図 42 花見が行われた場所（筆者作成）

- A. フレオカ
- B. いなほ館
- C. 元平出水中央上公民館
- D. 実盛塚
- E. 愛宕神社
- F. 消防団詰所

① 中央上

戦前から 2005 年まで、中央上の花見が行われた場所は「フレオカ」という小高い丘

(図 43) である。その名称について、宝泉は「フレオカ」の漢字表記として「布令丘」

が用いられたと主張し [宝泉 2009:5]、平た



図 43 フレオカ（2013 年 6 月 3 日筆者作成）

い田んぼの真ん中で隆起した場所なので、昔そこで布令が行われたのではないかと推測する。また、「フレオカ」は昔、人や牛馬の墓場でもあったといわれ、そして、図からもわかるように、田の神さあが2体祀られていることから、中央上の集会所として昔から使われてきた。現在、そこに桜の木はないが、中央上在住の栗巣悟（77）の話によれば、「フレオカの桜は3代目にもなって、ずっと植え替え続けた。その後病虫害でやられた」というように、昔、フレオカの上に桜があったことがわかる。

フレオカにおける花見の歴史について、宝泉の「ひらいずみ」の中に、戦前の話であるが⁵⁴、フレオカで花見が行われた記述がある。以下で引用したい。

春の花見頃になると、二エノキ⁵⁵のフレガオカに、下ンチヨ⁵⁶はセノカン（塞の神）の前の砂とり場の峠に、三尺角の芝小口をした土塚を築いて、塚の中に銭三厘を埋める。昼前にこれを終わり、昼から馬牛の仔が産まれた家から一匹につき五銭位ずつ集めて花見をした。太鼓、三味線で集まり、歌やおどりで賑わって楽しいものであった。今ばやりのレクリエーションを兼ねた豊年祈願の行事であったと思う。〔宝泉 2009:23-24〕

宝泉のこの記述から、その花見は牛馬を供養する「クヨツツ（供養築き）」⁵⁷という行事の宴会部分として成り立っていたのではないかと推測できる。

また、中央上の花見の場所について、他のインフォーマントの話も聞いてみたい。平出水春子（81）によると、「そこの上で（花見）した。もうとっても寒かった。その意味じゃわすりゃならん。後から木の周りでビニールを張って、そこで踊りをして、飲んだりした」というように、外の寒さを忍び、ビニールを張って風よけの工夫をしてまで花見をしたことが平出水春子の記憶に深く刻まれていた。同氏は、「あそこに桜の木がたくさんあったから、それに（ビニールを）ずっとグルーっと回して。今は老木でちょっと」と述べ、栗巣悟（77）も「昔はその木を各家庭で管理したじゃないか」と、桜の木があったことについても触れている。

⁵⁴ 宝泉市二本人に確認したところ、「古老から聞いた話なので、いつからの話なのかは分からないが、戦前の話であることは間違いない」とのことであった。

⁵⁵ 平出水中央が昔、二エノキと呼ばれた。

⁵⁶ 平出水下を指す。

⁵⁷ 第4章を参照。

現在、中央上の花見は 2005 年にできた集会所の「いなほ館」

(図 44)で行っている。いなほ館の場所はフレオカのすぐそばにあり、隣には共同納骨堂もある。その一帯は、いわゆる中央上の集会場のような空間となっている。



図 44 いなほ館 (2013 年 3 月 15 日筆者作成)

いなほ館の中には、10 人くらい同時に作業できる広い厨房があり、トイレや浴室も完備していて、その上、大広間の畳の部屋がある。いなほ館は現在中央上の集会所として、花見や前述した「カンナレ講」などの年中行事の際に利用されていると同時に、宿泊施設ともなっている。年中行事に招待されてやって来た来賓や、お盆やお正月の頃の帰省者にも提供されている。そして、2014 年には、いなほ館の横にピザ窯も作られた⁵⁸。このように、利便性と機能性の高いいなほ館の利用の幅がどんどん広がっている。

では、何故花見の場所を昔の集会所である「フレオカ」から新しい集会所である「いなほ館」に移したのか。その理由として、栗巣涼子の話によると、以下の 3 つがあげられる。

(1)4 月の伊佐はまだまだ寒く、小高い丘になっている「フレオカ」は風の当たりも強い。また、気候の心配もしなければならない。(2)「フレオカ」には桜があったが、宴会に必要な「火」と「水」がないため花見を段取る係の人が準備に苦勞する。(3)いなほ館ができる前に、何年間か花見の日に雨が続いた。当時の中央上公民館(図 2C)はフレオカからかなり離れていて、雨が降ってから公民館に移動するとなると大変なので、そのまま公民館で開催した。桜はないが集まって宴会をするには室内がいいという意見が出始めた。

⁵⁸ とがめんの「そいでよかよか」2014 年 01 月
<http://togamenda.blog.fc2.com/blog-date-201401.html> (2015 年 3 月 2 日アクセス)

②中央中

中央中の花見は中央中公民館の上にある

「実盛塚」と呼ばれる高台（図 45）で行なっていた。写真に見える何本かの木が桜の木である。

この高台では、東の方に平出水中を眺めることができ、現在でもお正月の時に、日の出

を見るためにやってくる人がいるそうである。

「いなほ館」ができたことにより、元中央上・中央中に分かれていたのが合併し現在の中央上になった。中央中でも屋外での宴会準備が大変だという理由で、「いなほ館」での花見開催に関して異を唱える者はなかったという。



図 45 実盛塚（2013年6月3日筆者撮影）

③中央下

中央下の花見は、現在、「消防団の詰所」

（図 46）で行われているが、その前は愛宕神社の近くにある高台（図 47）で行われていたそうである。

しかし、中央下のインフォーマントの志戸ひでのり（82）によれば、「昔は、愛宕で



図 46 消防団の詰所（2013年6月3日筆者撮影）

は花見を全然しなかった。今の人達は桜を植えてからね、花見をするようになった。あそこで神社の祭りで相撲があった。今、桜のある場所は昔相撲の観覧席だった」と、愛宕神

社が花見の場所となったのも比較的最近のことであり、それまでも神社の祭りが行われていた場所だったという。では、愛宕神社で花見をするようになる以前はどこで行っていたのか。同氏によれば、「花見というのを田んぼでした、私が小さい頃。あの頃は家族7、8人いて、子供が多くて、あと全部手弁当だった。時期は5月の始め、れんげが咲いている頃、れんげの田んぼでした。れんげも飼料とかにするから、普通は子供が入っていると叱られた。だから花見の場所を提供してもらう時には、きちんと了解をえてから入った」のだという。つまり、戦前には、桜とは関係のない「れんげ」の花見というものがあったのだ。これは、一般的にいう花見ではないのではないかという疑問が生まれるが、志戸の語りの中



図 47 愛宕神社付近
(2013年6月3日筆者撮影)

中では、戦前のれんげの花見と、愛宕神社での花見、そして現在の花見が同じ「花見」となっていることから、中央下においては、桜か否かは花見を規定する要素ではなかったことがわかる。花見が受容された時、桜がなかったので、集落にあった「れんげ」の花で花見を「実践」したのである。

現在、中央下の花見は「消防団の詰所」で行われている。「消防団の詰所」は中央上の「いなほ館」に比べると、比較的狭いが、集会を開けるほどの広さの部屋はある。「水」や「火」など、宴会を行うための設備も備えている。

中央下が、花見の場所を「れんげ田んぼ」から「愛宕神社付近」、そして「消防団の詰め所」へと、室外から室内へ移した理由について、志戸は「係の人は雨が降ったり、会場の整理に難儀をするというので、今部屋の中でやるようになった」と中央上と同じような理由をあげて説明した。また、『愛宕神社』は公民館から離れた足場の悪い坂道の上にある。そのため準備の大変さはもちろん、高齢者が歩いて行くことが困難なために参加者が減ってしまった経緯があった」という話も聞かれた。

上述した中央上、中央中、中央下の花見場所の変化に共通するものは、「花見の室内化」

と言えるであろう。さらに、「花見の室内化」により、「桜」、さらに白幡のいう「群桜」[白幡 2000]の要素が薄まり、その代りとして、行事を行うための利便性が求められたわけである。

6.1.4 平出水中央集落の花見における花見弁当の変化

一方、平出水中央集落の花見において、もうひとつの大きな変化は、花見弁当における変化である。まず、中央上と中央下の現在の花見弁当について確認したい。

図 48 を見ると、中央上は各個人に弁当が用意され、その上につまみセットがある。そして、中央下の場合(図 49)は、花見弁当は、大体 8～10 人単位でオードブルやおにぎり、そしてつまみセットが用意されている。両集落の現在の花見弁当の共通点は手弁当がないことである。

では、店でオードブルや弁当を注文する前の花見弁当はどのようなものだったのであろうか。

当時を知る婦人たちの話によれば、その前は、ほとんどが手弁当であった。当時の花見料理について、「煮しめ」、「きんぴらごぼう」、「卵焼き」、「田平子を取って、にんにくと炒めて、卵とじをしてな」。「田螺を湯搔いて、揉めて、卵とニラでとじて、それは一番美味しいもんだな」。「昔卵がないから、かぼちゃを卵焼きふうにした。それはうまいもんだ」などと、料理の名称や作り方に関する語りが数多く出てきた。そして、



図 48 中央上の花見弁当(2013年4月7日筆者撮影)



図 49 中央下の花見弁当(2013年6月3日筆者撮影)

その中で、「誰々のお母さんの何々料理が」という表現も多かった。花見弁当は当時の普段の料理と違っているのかと尋ねたところ、「毎日是这样しないだろう。煮しめとか、卵焼きとか、やはり花見の時にちゃんと弁当を作って」と婦人達が声をそろえて言う。花見の場で各家の手弁当の交換があるのかについて聞くと、「それはあった。もらったり、やったりして、それで料理の話にも花が咲いた。料理自慢の女性は自ら沢山料理を作ってきて振る舞った。このような場で『あの奥さんは料理がうまい』などの評判がついた」と言う。

では、いつ、そして何故店で弁当を取るようになったのか、その経緯について、栗巣涼子が婦人達の話をもとにまとめた。

花見には行政の関係者や学校の先生などのような来賓が来る。かつて、来賓の方にはみんな持ち寄り手料理でごちそうを振る舞った。しかし、来賓の方々は1日に数か所の花見会場をまわらなければならず、何度も食事をするわけにはいかない。そうすると、せっかく出された手料理に手をつけずに次の会場へ移動する場合も多かった。そこでどこの地区からいつ始まったかはわからないが、手土産風に持って帰ってもらえる弁当が登場した。しばらくは来賓の方だけが店の弁当だったが、それを便利だと考えた女性が少しずつ増えだし、やがて、店で取る方が大半になった。もちろん味は自前の料理に限るが、弁当作りには時間も経費もかかる。また、料理を分け合うという風習は若い世代の感覚にはなかった。世の中がどんどん便利になっていく中、「料理を作ることは、ましてや弁当を作ることは、ましてや人に披露する弁当なんて、考えただけで花見に参加する気が薄れてしまう」という多くの女性の意見を取り入れて、平出水中央では、15年ほど前からまとめて弁当を取るようになった。しかし、弁当の注文は希望者だけで、全部を店の弁当にしようということではなかった。4、5年前まで、地域の料理自慢の女性は手弁当だった。現在も手弁当ではないが、自作の煮しめや漬物を持参し振る舞う人もいる。

さらに、婦人たちに、花見弁当のこの変化についての意見を聞くと、栗巣和子（75）は、「それは自分で作ったのが美味しいけど、面倒だ」と話し、平出水春子は、「お弁当を作るのは大変だ。ひと品ちょっと作るんじゃないで、いろいろ寄せて、作るのが朝なんだけど、前の日から野菜などを用意しなければ」と手弁当を作る難儀について語った。

一方、男性陣の方からは、「みんなは面倒だって言ってたけど、本当は作って、手弁当で味比べして、女の方は味の勉強になるんだよ」とか、「だから、覚えんがな、この辺の味を」といった声が聞かれ、地域社会における味の伝承という手弁当のもつ重要な意味が

指摘された。それに対し、栗巣涼子は「大変なんだけど、カンナレ講のように⁵⁹、おばあちゃんが作るのを見とって、ああ、こげんじゃったねと思うから、このように集まってなんかを作るというのが、大事だよ。勉強になる」と、男性陣の意見に同意しつつ、それぞれ手弁当を用意するのではなく、協働で何品かを出すというふうに提案した。

上述した花見弁当の変化をまとめると、かつては、地域の味の伝承を担い、料理の分かち合いや交流をもたらすという良さを持つ手弁当であったが、現在は、その意味こそ認識されいながら、女性の負担を軽減することが優先され、市販の弁当を合同で取るようになった。

上述した平出水中央集落の花見における2つの変化を、花見場所の「室内化」と花見弁当の「外部化」としてまとめることができる。つまり、花見における「花」と「飲食」の要素に変化が生じたのである。そして、2つの変化の共通点は、行事を行うための負担を軽減し、利便性を求めたことである。つまり、地域住民は、花見の中の「花」と「飲食」において、負担になる要素を変化させることによって、花見という行事自体を維持しようとしたのだと言い換えることができる。以下で、この現象を平出水中央という地域社会のコンテキストにおいて解釈を試み、その要因を明らかにしたい。

6.1.5 協同農作業時代の平出水中央集落の花見の意味

上述した宝泉による「塚築き後の花見」の話や、志戸による「れんげの花見」の話などから、従来、平出水中央集落の花見は農業と深く関わっていて、その意味を農業の中に見いだすことができるのではないかと考える。

志戸の話によると、「花見はサナボイ⁶⁰などの行事と同じように、昔協同で農作業をしてきたみんなの絆を強くするためのひとつの行事と、農家自体に休みと気分転換はないから、（そのための行事である）。そういうのが花見という名称に伝わってきて、形は変わっても、中身はそういうふうになったのだ」。つまり、協同農作業の時代に、平出水中央では、花見は2つの意味を持っていた。ひとつ、花見は協同農作業の前にお互いの気持ちを確かめあい、絆を強くする行事の継承であり、もうひとつは、農家には休日、祝日がな

⁵⁹ カンナレ講の行事食の中の煮ものは、当番の婦人が協働で手作りしたものである。

⁶⁰ 平出水中央集落では、昔、田植えは結いというグループで、4、5軒が全部済むまで協同で農作業、田植えをした。それが済んだら、6月末から7月初めの間に、サナボイの祭りをした。田の神様へお礼を言うのと、みんながお疲れ様という縁の催しであった。

いから、花見は農家にとっての大事な農休日でもある。

第1点に関しては、第4章で述べてきたように、伊佐市大口の多くの集落において、花見が農耕に関連する従来の春先の民俗行事の宴会部分として受容され、その後、従来の春先の民俗行事と重要度の逆転を見せた。そこから、協同農作業の為に親睦をはかるという従来の春先の民俗行事に含まれている意味が花見に移されているといえる。

第2点に関しては、栗巢悟が「花見といえば、じいさん達が酔ってよ、ナンコで喧嘩していた。巡査も打たれて、無礼講で。（巡査は）権力だけ振舞って、取締ばかりしたら、やはり人間関係なかなかうまくいかないものだ。そういうのは飲み会とか、そういう時に入れて、飲みすぎたまねをしてそういうの（喧嘩）を、それで憂さが晴れるものだよ」と言うように、普段の生活で貯まったストレスや憂さを花見という農休日を使って思い切り発散したことがうかがえる。

つまり、平出水中央集落の花見は、集落のほぼ全部の家が専業農家である時代に、協同作業をしなければやっていけないという農業社会を基盤とした行事であった。

しかし、平出水中央も他の地域と同じように、都市化、農業の機械化の進行に伴って、花見の基盤となった従来の農業社会が大きく変化したのである。以下でその変化の様子を協同農作業の変化を中心に記述し、それが花見の変化とどう関連しているのかについて考察したい。

6.1.6 平出水中央集落における農業社会の変化

① 協同農作業

かつては、1年の農作業の中で、協同で行わなければならない部分はだいたい6つの段階に分けることができる。

A. 井堰作り

5月の末から、平出水川の上に井堰を作って、水を堰き止めなければならない。みんなが集まって、杭を打ち、竹で編み、石を運び、川を堰き止めて、水田の用水をそこから引く。井堰作りに出なければ、水がもらえなくなるのである。

B. 溝浚え

年に3回くらい、用水路の溝をみんなで掃除しなければならない。

C. 苗準備 苗を全部田んぼで作ったので、田んぼに取りにいかねばならなかった。

その後濯いで、束にして、50束ずつ括って、棒で担いで運んだ。それを協同作業で

行った。

D. 田植え

田植えは協同作業の中で最も重要なものだと言われる。田植えは水の引き込み位置が早い順から行なっていた。機械がなく、全部人畜力で作業した頃は、効率よくするためには、協同で作業しなければならなかった。また、宝泉氏の『ひらいずみ』の中では、以下のような、田之神祭と称される田植えの場面に関する記述がある。

「田植え時に村中の家で主人や働き手が病気や怪我などで働かないときは村中を挙げて加勢に行った。それを田の神祭りといって、豊年を祈願する行事を併せて行った。おそらく加勢を受ける人の心の重荷にならないように考えて行ったことだろう。村中の家の主人が全員集まり、加勢を受ける家の場所の良い田を一枚選んで、まん中に木や竹を立て、田植えの一番上手な者が、その木と竹のまわりに、四角に苗一コテ（束）を植えます。すんだら、その家の家内が持って来た重箱に入った赤飯を一口箸にはさんで口に入れてくれる。今度は次の人がその外側を四角に一まわり植え、赤飯を一口もらい、また次の人がその外側を一まわり植え、赤飯を一口もらう。これをくり返して田一枚を植えてしまう。これで田の神祭りは終わり、残りの田を全部総がかりで植えて加勢したものである」 [宝泉 2009:25-26]。

宝泉の記述からわかるように、協同田植えは集落における弱者を助ける機能をも持っていたといえる。

E. 稲刈り

稲刈りは稲の生育の順で刈っていた。

F. 米すり

米の乾燥ができた順番に、もみすり機が回ってきて、10人くらい揃って米すりをし、俵詰めをした。

② 現在の農作業

では、現在、協同農作業の6つの段階はどのようなふうに行われているのかについて、農業に従事している栗巣悟に確認したところ、以下ようになる。



図 50 平出水中央集落にある現在の井堰 (2013年8月13日筆者撮影)

A. 井堰作り

昔杭や竹でできた井堰はすぐ壊れてしまうため、毎年作らなければな

らないが、現在の井堰はコンクリートでできているので(図)、堰作りという作業はもう全く必要なくなった。

B. 溝浚え

現在も年に3回行われている。しかし、集落全員ではなく、田んぼを持っている人だけが参加する。

C. 苗準備

今はほとんど農協に注文したり、機械を使って自宅で作ったりするようになった。

D. 田植え

まず田んぼを耕すためにトラクターを使う。それが1台200万円から300万円かかる。その後、乗用田植え機で田植えをする。それも1台100万円以上かかる。

E. 稲刈り

コンバインを使って稲刈りをする。1台400万円から1000万円かかる。

F. 米すり

自宅ですると、乾燥機やもみすり機が必要である。それぞれ1台500万円と200万円はかかる。さらに、倉庫も立てなければならない。近頃、業者によってライスセンターができていたので、そこに農家が各自米を持っていく。

田中宣一は高度経済成長期における地域の互助協同の変化について、「田植えから稲刈りにいたるまで、作業が機械化されていったのが大きな変化である。それによって労働力に余剰が生じたために、農業には家族労働力を結集する必要が少なくなり、耕地の広い平地農村においても都市部へ働きに出る家族員が多くなった。同時に、ユイをはじめとする家々の互助協同という慣行が消えていったのである」〔田中 2011:345〕と述べているが、平出水中央における変化もまさにそうである。現在、溝浚えを除けば、協同農作業はほとんど見られなくなった。さらに、現在農業をするための機械の値段を見ると、専業農家の財政状況は非常に厳しいものであることが推測できる。家計を維持するためには、1軒の農家でも非常に広い田んぼを持たなければならない。この状況も集落における専業農家の減少につながっている。

現在、平出水中央集落では専業農家は数軒しか残っていないといわれるが、表4（p79）伊佐市大口全体の農家数変遷を参照すれば、平出水中央集落の状況がある程度確認できる。

6.1.7 現在の平出水中央集落の花見の意味と花見の変化の要因

上述した内容からわかるように、平出水中央の花見は元々従来の協同農作業が存在する農業社会を基盤とした行事であるが、農業社会の変化を見ていくと、花見の存在基盤がほとんど失われてしまったともいえる。では、なぜ花見は平出水中央集落から消えることがなく、「花」と「飲食」の要素が変化してもにぎやかに行われているのか。現に、同じ平出水にある向江集落のような、元々花見が行われていたが、現在やめるようになったところもたくさんある。

平出水中央集落では、上述したように、集落住民の仕事のあり方において大きな変化が起きた。それが集落にもたらす影響について、湯川の主張を以下で引用したい。

ムラにおける他の家とのつきあいは、いざという時には手を借りたり協力したりしなければ、自分の家の仕事が上手く運ばなくなる、そういう不安があればこそ保たれてきたといえるのである。したがってその必要がないとなれば、自分の家の都合を優先させたり、ともに働く機会が失われて、自然とつきあいもそっけないものになる可能性が考えられる。つまり、仕事のあり方が変われば、他の人々や家々との関係のあり方も変化していく。その端的な現れは村落地域における都市化の進展という現象といえようが、これに農業の機械化の進展という事態が絡むと、農村はいっそう従来のあ

り方を失い、景観としては変わりのない農村風景を示しているとしても、そこに行われている生活は大きく変容して、都市生活と大差ないまでになる。

[湯川 2008:11-12]

これは平出水中央集落でまさに生じている現実そのものである。従来、生活と生業を共有する組織としての「ムラ」は、現在、生活するだけの場となり、いわゆる行政区画の単位を示すだけの「村」になっていく。しかも、恩田守雄が互助における感情的要件について「『共感』は自分が他者と同じような境遇に置かれたときに感じる心の状態である。それが一方的な思い込みでない双方向の相互的な「共感」（同感）になるとき、相互扶助は生まれる。すなわち「共感」（同感）の相互作用が互助行為の要件となる」[恩田 2006:5]と指摘したことから逆に考えると、平出水中央では、かつてに比べると、「相互扶助」が必要とする場が少なくなり、従って、「自分が他者と同じような境遇に置かれた」という感情も起きにくくなった。それによって、集落内における「共感」が少なくなり、いわゆる人間関係の稀薄化が生じつつある。さらに、それに高齢化の進行を加えると、集落は一層寂しく感じられるようになる。

この寂しさを肌身で感じ取った平出水中央集落の住民たちは、先祖代々から受け継がれてきたこの集落を失わないよう、何をすべきなのかを考えはじめたのだと言えよう。このような観念は、日本の多くの地域に通じると思われる。例えば、新谷尚紀が農業の法人化経営という新たな展開についての研究の中で、「彼らの間で異口同音に発せられる先祖代々の家や集落や耕地を荒廃させてはならないという言葉から指摘できるのは、これらの法人化経営の実現と展開とは、あの柳田國男が明治 39 年（1906）の「田舎対都会の問題」[『時代ト農政』 1910 年所収]以来、昭和 21 年（1946）の『先祖の話』まで一貫して指摘し続けた日本社会に底流する「家永続の願い」という価値観の現代的な発見である可能性が大である」[新谷 2011:334]と述べ、農家が新たな挑戦に立ち向かう力の源流には、集落や家を永続させようとする観念があることを指摘した。

平出水中央集落の住民たちが上述した観念の元で辿りついたことのひとつは、まさに花見における「花」と「飲食」の要素を変えながらも、花見という行事自体を維持する「花見の実践」である。集落における生業の激しい変化によって生じた、日常的な時間と空間の共有の稀薄化という集落の成り立ちにとって危機的な状況に対して、集落の住民たちは非日常的に時間と空間の共有を確保する実践を行った。つまり、現在、平出水中央集落の

花見のもっとも重要な意味は、「結衆」⁶¹にあるといえる。そこから、平出水中央集落の花見の変化の要因を説明できる。つまり、野外で花見することと、婦人の手弁当作りという花見における「花」と「飲食」の要素が、現在もっとも重要視されている「結衆」に負担をかけるようになったため、集落住民により、能動的に変えられたのである。

では、なぜ平出水中央集落の住民たちは、「結衆」を花見に求めたのだろうか。2013年平出水中央集落の花見に参加した時、多くの集落住民の間で、花見に対する以下のような共通認識が見られる。「花見は昔楽しみにしていたが、今ももちろん楽しみだが、それ以上にコミュニケーションの場として重視している」のである。この共通認識から、平出水中央集落の住民たちは「結衆」するために花見を選んだ理由がうかがえると考える。

平出水中央集落における花見の受容に関しては、中央上では、塚築きという農耕信仰と関連している従来の春先にある行事の宴会部分として受容され、中央下では、田植えの直前に親睦をはかるために「れんげの花見」として受容されたように、花見は農耕生活と深く関連しているといえる。当時、ほとんど生業を共同していた集落住民たちは、農耕生活を順調におくれるようにという共通の観念の元で自発的に「結衆」していたと考えられる。花見は、「結衆」を円滑に行うための「楽しみ」、あるいは「娯楽」的な装置として存在していた。

しかし、高度経済成長期以降、全国的に農業社会の激しい変化の中で、平出水中央集落もその影響を免れなかった。専業農家が著しく減少し、集落による協同農作がなくなり、集落住民の生業も多様化していく。このような変化の中で、今までの平出水中央集落の住民たちの間の日常的な時間と空間の共有が稀薄化してきた。それに伴って、これまで、日常生活に根をおろしていた「結衆」の原理ともいえる年中行事などの非日常的な場にも影響が出てきた。つまり非日常的な場においても「結衆」の原理が機能しなくなり、非日常的な時間と空間までもが共有できなくなりかねなかったのである。この日常と非日常の両方における時間と空間の共有の「喪失」が、直接的に、共同体としての集落の「崩壊」をも意味したのである。

集落住民のいう「コミュニケーション」は、コミュニケーションそのものとしても解釈できるが、それ以上に、「コミュニケーション」の前に省略されている「集会的」という言葉のほうがもっと重要視されているのではないだろうか。そこで、非日常的な時間と空間

⁶¹ 民俗学で使われている概念で、桜井徳太郎1985『結衆の原点－共同体の崩壊と再生』弘文堂が代表的である。しかし、桜井は特に「結衆」について定義しなかった。「結集」という言葉が一般的に使われているが、人間の「結集」を強調するために「結衆」という言葉が創られたと考えられる。

の共有をもたらす「集合的コミュニケーション」の場を確保しようとする集落住民たちは、「結衆」の原理を花見の属性のひとつである「娯楽」に変えたのである。従来の「結衆」の原理は日常生活と強く関連しているため規制力が強いが、その分、集落住民個々人の日常生活の多様化という変化に対応できず、機能できなくなったのに対し、花見の「娯楽」性は規制力が弱い、多様な人の間でも共有できるという特徴を持っている。つまり、「娯楽」は、生業や生活様式の多様化が進んでいる現在の平出水中央集落において、「結衆」の原理として用いられている点が現状に適合しているといえる。平出水中央集落における「結衆」の原理の「娯楽」への移行という集落住民たちによる主体的な実践は、本章で紹介した「カンナレ講」からもうかがえる。カンナレ講に関する記述からわかるように、雷による災害を避けることと1年の豊作を祈願することが主な目的であった。その中の雷を演じる遊びも祈願のための儀礼であった。ところが、現在の「カンナレ講」において、祈願という意味合いは残ってはいるものの、集落住民たちにとって、雷を演じる遊びという「娯楽」や、その後の宴会部分の「娯楽」のほうが、もっとも期待されているのではないと思われる。

このように、「花見は昔楽しみにしていたが、今はコミュニケーションの場として重視している」という集落における共通の言説は、かつては集落の「結衆」におけるひとつの要素でしかなかった花見の「娯楽」が、現在ではむしろ主要な「結衆」の原理となっていることを示しており、そこに、集落住民たちによる自発的な実践というものを読み取ることができるだろう。

本節の内容をまとめると、平出水中央集落における「花見の実践」は、花見の要素である「花」と「飲食」の内実を変えながらも、花見の行事を維持しようとする動きとして捉えられる。このような「花見の実践」は、全国的な農業社会の激しい変化というナショナルなコンテクストを背景に、ローカルなコンテクストに生じた集落の存続の危機という新たな現実に対して、集落住民がとった自発的な対応から生まれたものだと言える。その対応はすなわち、集落を維持するために、非日常における「結衆」の原理を、生業を共同とする日常生活に根ざした規制力が強く柔軟性のない従来のものから、多様な生業や生活様式をもつ集落住民の間でも共有できるという特徴を持つ「娯楽」に変えていくことであった。

6.2 向江集落の事例：花なき花見の展開から花ある花見の創造へ

前節でも触れたように、平出水中央集落と同じ大字である平出水に属し、平出水川を隔てたところにある向江集落では、かつて集落の花見が盛んだったが、2008年～2014年の数年間は花見が消えた時期もあった。そして、近年、地元住民の尽力により、桜が植えられ、2015年に花見を復活しようとする動きも見られた。つまり、現在、平出水中央集落と向江集落という2つの隣接する集落において花見の実態が異なっているのである。第4章では、こうした集落の花見の多様な実態を生み出したのは、集落住民による「花見の実践」であると論じた。本節では、向江集落における「花見の実践」を記述し、次節では、平出水中央集落と向江集落における「花見の実践」の差異の原因を考察し、集落の花見のあり様に迫る。

6.2.1. 調査地概要

向江集落は、鹿児島県伊佐市平出水に属する集落である。向江集落は、向江上と向江下の、2つの小組合に分かれている。さらに、ひとつの組合はそれぞれ2つの班に分かれている。

向江集落の領域には、平出水川が流れていて、集落から川に面してい

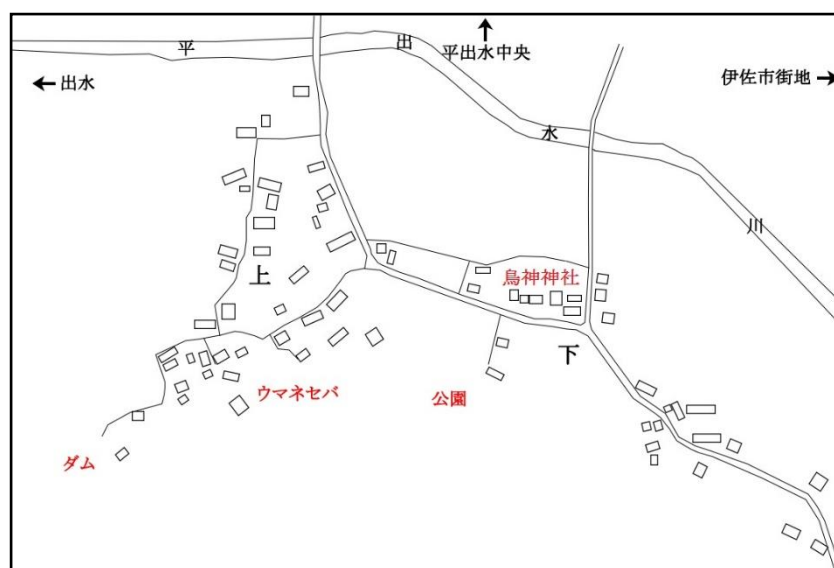
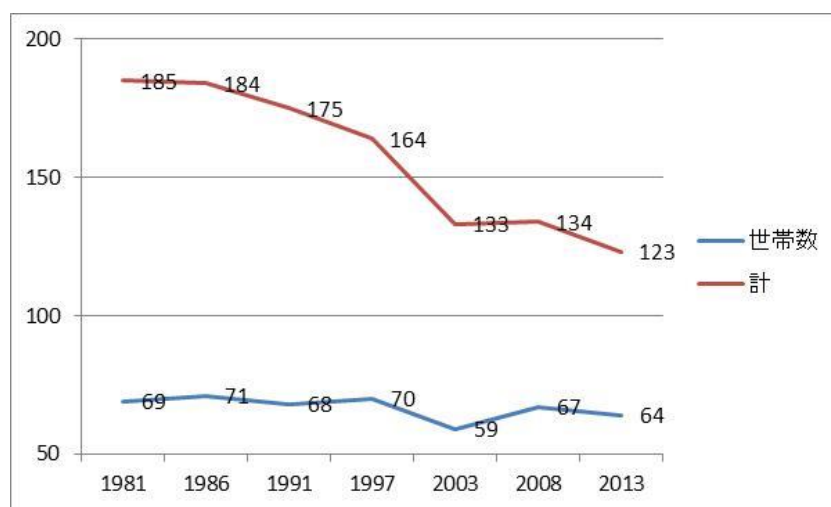


図 51 向江集落の地図（筆者作成）

る部分に水田が広がっている。その反対側が山である。平出水川を挟んで向江集落と平出水集落を結ぶ県道があり、県道で川を越えれば平出水中央集落になる。県道は伊佐市街地と出水市を結んでいる。向江集落から車で伊佐市街地まで10分くらいかかる。

表9でわかるように、向江集落の人口は1981年の185人から2013年の123人へと、この30年間で約34%減少している。また、高齢者数の具体的なデータを入手できていないが、高齢化がかなり進んでいると見られ、平出水中央集落

表9 向江集落の人口推移（統計おおくち・統計いさに基づき筆者作成）



と同等か、それ以上に過疎化、高齢化が進んでいる地域である。

さらに、向江集落在住の宝泉保男の話によると、向江集落では、かつて六月灯を代表とする多くの年中行事を有する賑やかな集落だったが、過疎化、高齢化の進行に伴い、現在、集落の行事がひとつも残っていない。つまり、集落自体の存続においても、非常に危機的な状況にある集落でもある。

このような集落で、花見が受容されてから今日まで、どのようなプロセスを辿ってきたのだろうか。以下で、このプロセスを、2つの部分に分けて記述したい。ひとつは「花なき花見の展開」であり、もうひとつは、「花ある花見の創出」である。

6.2.2. 花なき花見の展開

(ア) 向江上の戦前の花見

向江上では、宝泉市二の記憶によると、少なくとも1912（大正元）年から毎年花見があった。当時は「ンマネセバ」⁶²（図52）で花見を行った。ンマネセバについては、下野が以下のように記述している。「大口の麓では、明治末年頃、農耕馬が各戸に2、3頭いた。牛は少なかった。春秋には、『馬寝せ』と言って、諏訪神社の登り口の広場で、青年4、5人が馬を倒して押さえて、足の血を取った。（中略）そのあと、慰労会をした」[下野 2011:285]。下野の記述は向江ではないが、宝泉市二も、「ンマネセバ」で馬を寝

⁶² 「ンマネセバ」は馬を寝かせる場所の方言だと考えられる。

かせて血を抜き、治療を施したと話しているので、「シマネセバ」という場所の性格がある程度推察できる。また、「シマネセバ」には桜がなく、その代わりに、大きな松の木があったので、その下で花見が行われたという。

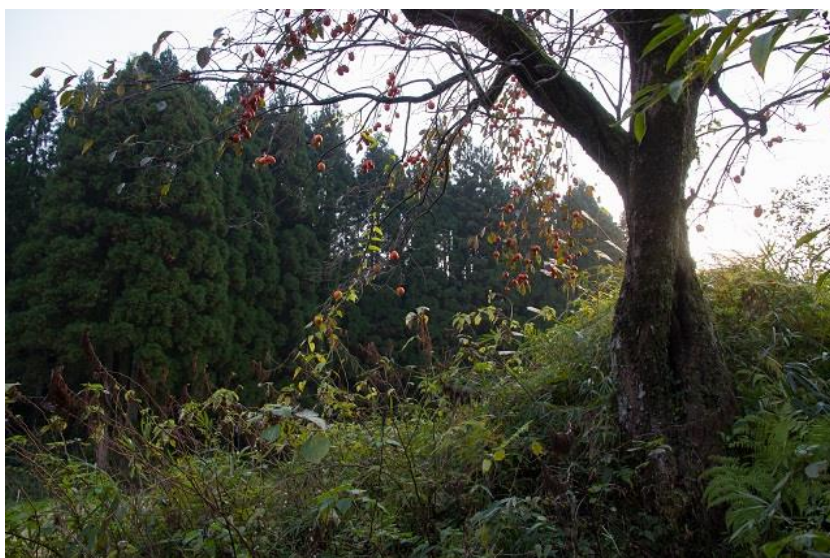


図 52 シマネセバ。元々シラスの岡だったが、利用しなくなった現在は杉林になった。（2013年11月17日筆者撮影）

一方、第4章でも述べたように、『大口市郷土誌 上巻』では、

年中行事の「クヨツツ（供養築き）」の項目の中に、旧5月の適日に向江の「クヨ」という塚の所でクヨツツの行事が行われ、クヨツツが済んだ後の適日に花見をしたという記述があった。ここでの「クヨ」という場所は、向江上にある「シマネセバ」なのか、それとも向江下にある場所だったのかは定かではないが、「シマネセバ」にあった大きな松が、クヨツツの行事でいう「供養松」なのではないかとも推測できる。いずれにしても、向江上での花見が馬に関する従来 of 行事の後に行われるように受容されたことに違いなかった。

ところで、シマネセバでの花見は1944（昭和19）年まで続いたそうであるが、その年に、種子島から疎開の児童たちがやってきた。最初は各家に泊めたが、児童たちが集まる度にその家での食事の内容を話し合い、集落に悪い影響を及ぼす可能性があるため、シマネセバに家を作り、全員一緒に住ませようとする話が出てきた。その後、実際に、広場に藁家が建てられたため、花見ができなくなった。もちろん、敗戦間近ということも花見が中止となった要因のひとつである。

(イ) 向江下戦前の花見

上述した「クヨ」のところは向江下なのかどうか確認できなかったが、インフォーマントの記憶の中で、向江下では、鳥神社の近くの岡の上に公園（図 53）を作り、そこで花見を行った。当時、



岡の上まで続く道に沿って、桜の木が 50 本以上も植えられた。戦

図 53 写真真ん中の岡は現在の「公園」。ンマネセバと同じ、杉林になった。（2013 年 12 月 15 日筆者撮影）

前という時代背景を考えると、小さな集落でたくさんの桜を植樹できたということは不思議であるが、酒屋⁶³や、平出水小学校の先生など、集落に何人かの有力者がいたことが、その大きな要因であった。

③花見運動会と「トガメ会」

向江上と向江下の戦前の花見はともに戦時中に途絶えたが、戦後しばらくすると、向江ではまた花見が行われるようになった。

最初は、集落単位ではなく、班などの小さな単位で、人の家の中で花見が行われた。当時、景気のいい人の家は非常に広かったが、庭に桜を植えることが好まれていなかったのも、その花見も花のない花見であったことが推測できる。

そして、80年代に、ついに集落を単位とする新たな花見の行事が発足した。それは花見運動会である。時期は4月下旬から5月はじめまでまちまちであるが、桜の花見というより、れんげ草が咲いている時期なので、「れんげの花見」とも言われた。場所に関しては、最初は田んぼの中やライスセンターの庭などで行われていたが、鳥神社の横に公民館ができてから、公民館の広場で行われるようになった。

花見運動会の当日に鯉のぼりがあげられ、朝 10 時から始まった。市長や校長などの来

⁶³ 向江下にある有満酒店である。

賓が招待されたこともある。運動会のプログラムには「風船割り」や「水入れ」、「綱引き」などがあった。4つの班に分けて競争した。集落の人間なら誰でも簡単に参加できるということが一番の目的としていたので、プログラムはスポーツというよりゲーム的なものがほとんどであった。

運動会は午前中で終わり、昼から公民館の中で宴会となり、それを花見と呼んだのである。向江集落の花見運動会を花見として捉える理由はまさにここである。花見は午後2時すぎに終わり、後片付けをしたあと、夜は反省会と称して飲み会が続いた。

この花見運動会を考案し、運営していたのは、当時、向江集落に存在してあった「トガメ会」という自主的な壮年団である。「トガメ会」は1980年、宝泉保男（75）を代表とする50歳以下の壮年たちによって作られた団体である。「トガメ」という名称は向江集落の場所がその麓となる「鳥神岡」に由来する。鳥神岡は「伊佐富士」とも呼ばれ伊佐のシンボルにもなっている。発会当時は12名のメンバーがおり、その後も20年ぐらいその数はほとんど変わらなかった。発会の経緯について宝泉保男に聞いたところ、草はらいや道路の整備、神社の掃除などのような集落の労働奉仕をやるのは、個人では恥ずかしくてなかなかできないので、「若者」たちが組んで担えばいいのではないかと考えたのが発会当初の目的であった。

「トガメ会」ができてからは、盛んに活動した。集落の労働奉仕はもちろん、花見運動会と六月灯という向江集落の2大行事を仕切るようにもなった。花見運動会を考案したのも「トガメ会」のメンバーたちであったが、その実施に当たっても、田んぼで行われていた時は運動できるように田んぼを整備したり、また、ライスセンターの庭で行われた時には移動トイレを設置したり、そして公民館で行われるようになってからは、花見運動会のひとつの特徴である鯉のぼりを集めてきて当日に挙げたりすることなど、全部「トガメ会」が担当するようになった。六月灯の場合、カラオケ大会を考案し、その実施に当たって、舞台や音響を設置したのも「トガメ会」であった。さらに、「トガメ会」のメンバーたちは、毎年の元旦に、法被を着て「鳥神岡」の山頂に登って、国旗を掲揚し万歳三唱を行なった。この元旦の国旗掲揚の活動のために、前日にも「鳥神岡」に登って準備作業をしなければならなかったという。

このように、「トガメ会」は向江集落の日常における労働奉仕や非日常における行事運営など大きな役割を果たし、当時、平出水では向江集落が一番活力があるといわれるほど大いに貢献した。一方、「トガメ会」は集落のためにだけ活動する団体ではなく、当時「トガメ会」の会長の宝泉保男と妻のみえこ（71）の話によると、「トガメ会」のメン

バーたちは 40 代が多く、元気もあり、子供も外に送り出した頃なので、普段はよく集まって、「のんかた」⁶⁴をした。現在では、多くの集落で、何らかの行事や活動が終わってから、参加者が集まって「のんかた」をするが、当時の「トガメ会」は特別な理由もなく「のんかた」をしたようだ。「のんかた」は多くの場合、宝泉保男の自宅で行った。メンバーのひとりふたりがそこに集まれば、すぐにみんなに電話して集まるようになった。雨が降ったので田んぼ仕事が早めに終わり、それで集まって「のんかた」をすることもあったし、何人かのメンバーが川から魚を取ってきたので、その魚をおかずにして「のんかた」をすることもあった。「のんかた」のほとんどが夜 12 時までだったが、一番長かった時は、午後 3 時から朝 4 時まで続いた。焼酎は毎回 2 升準備しなければならない。また、おかずの魚が食べてなくなれば、誰かがまた川に取りに行ったり、野菜が足りなければ畑に取りに行ったりして、みんな寄せ集めて「のんかた」をした。そして、「のんかた」の時はもちろん、今度の行事や活動がどうするかという議論も活発になされた。このように、「トガメ会」の普段の「のんかた」が、行事や活動に貢献し、当時の向江集落全体の活力の源にもなったといえる。

ところが、「トガメ会」ができてから 20 数年くらい経つと、メンバーたちが「高齢者」となり、後継者もほとんどいないことが原因で、「トガメ会」が自然消滅してしまった。盛んに行われてきた花見運動会も、2008 年に中止となった。その年の花見運動会の日、ちょうど集落内でお葬式があつて、その家から「お構いなく」と花見運動会の続行を願う申し出があつたが、やはりそういうわけにはいかないということで、花見運動会を中止した。これは直接の原因であるが、その背後には、毎年選手が同じであり、それに、人口減少のため、最初 4 つの班で競い合ったが、だんだん 2 つの組合の競い合いとなり、さらにそれも難しくなったため、中止せざるをえなくなったこともあった。2008 年以後、花見運動会は現在まで行われていない。

6.2.3. 花ある花見の創出

上述したように、戦前の向江下の花見を除けば、向江集落では、花のない花見が「ンマネセバ」で行われたり、花見運動会の形で行われたりしてきた。しかし、現在、向江集落では、集落を単位とする花見はなくなった。ところが、フィールドワークの中で、向江上在住の満元健一（74）の働きにより、向江上の奥まったところにあるダム（図 54）の

⁶⁴ 飲み会の方言。

そばの空き地に桜が
年々植えられ、

2015年には30本
以上に増え、花見が
復活に向かっている
とがわかった。以下
で、この「花ある花
見の創出」について
述べていきたい。

向江上にあるダム
は鹿児島県の事業と
して2006年にでき
た。同じ年に、向江
は大口市から河津桜
と吉野桜を4本ずつ
もらい受けた。当時、
花見運動会はまだ中
止となっていなかつ
たが、時期的に桜と
は直接関係のない行
事なので、向江上の
人たちが話し合っ
て、将来桜の花見をす
るため、ダムのところ
に桜を植えることに
した。

しかし、河津桜は1月から2月にかけて咲く品種であり、4本の吉野桜も花見には物足りないので、植樹好きの満元がさらに桜を植えようと考え、動き出した。

2013年には27本もの桜が植えられていた。その中で、土地の状況の違いや植えられた年数により、かなり成長している桜もあれば、まだ苗木状態の桜もある。満元は全部の桜がきれいに満開すれば、人々に呼びかけて花見をしようと考えている⁶⁵。



図 54 ダムのところ（2013年12月15日筆者撮影）



図 55 満元健一が桜を植えている場面（2013年12月15日筆者撮影）

⁶⁵ 2015年の春に実際に花見を行う予定だったが、時期は本論文の提出期限とかぶってい

桜の苗木はほとんど出水の木市で行われた入札で 2000 円から 3000 円のものであった。軽トラで運びに行ったため、1 回に 3 本しか運ぶことができなかった。ダムの下まで運んで来たら、今度は満元と妻の 2 人で担いでダムの上まで運んだ。加勢しに来る人がほとんどいなかったの、かなりの重労働であった。

一方、桜を植える作業はそこまで大変ではなかった。穴を掘って苗木を入れ、水をあげ、最後に支柱を作れば終わったが、唯一大変なのは水汲みであった。1 本につきバケツ 3 杯分の水が必要であった。水量の少ない時期は、ダムから直接水を汲むことができず、下の溝まで行って水汲みをしなければならなかった。

それより大変なのは、桜を植える前の場所の整地であった。図 55 からわかるように、ダムのそばの土地は雑草がかなり生えているので、桜を植える場所にある雑草と木をはらうことにかなりの時間を要した。そして、草はらいをした後のところに、堆肥や骨粉などをいれる必要もあった。さらに、桜を植えてからの手入れも大変な作業である。堆肥を入れたので、草がまたすぐに生えてくる。しかし、除草剤を使ったら、桜の苗木もダメになる可能性が高い。ゆえに、満元は年に 5 回も草を刈らなければならない。1 回の草刈りはさらに 3 日間に分けてやらなければならないという。

このように、向江集落における「花ある花見の創出」では、桜の植樹が満元の努力によりほとんど完成できていて、2015 年に初めての花見を予定しているが、その花見にはまだいくつかの問題が残っていると考えられる。

まず、「花ある花見の創出」という活動に対し、宝泉市二を含め、桜を寄付してくれる人が何人かいる。これらの寄付者に対し、満元は名札を作り、寄付された桜の木にかけるようにしている。しかし、桜の植樹と管理は、実際のところ全部満元 1 人による個人的な活動だといえる。例え桜の植樹が終わったとしても、これから花見を継続させるためには、桜の管理が必須である。上で述べてきたように、こうした作業は個人に任せると、非常に大きな仕事となる。それを今後も満元 1 人に任せ続けることには限界があるに違いない。現に、向江下には宮の谷公園という場所があり、2000 年に、土地改良、土地整備の活動をきっかけに、集落住民が公園を整備し、桜を植樹した。その後、向江下だけの花見が行われたが、集落の高齢化により、手入れする人がいなくなり、現在も桜はあるが、公園が荒地となり、花見ができなくなっている。

たので、花見が行われていたのかどうか、また、どういう様子だったのかについて、確認できていない。今後の課題として継続的に調査を行いたい。

また、ダムという場所も問題である。ダムは向江上集落の奥まった所にあるため、向江集落全体において、きわめて辺鄙な場所となっている。その上、桜の植えてある所まで行くには、崩れやすい階段を上ったり、小高い土台を上ったりしなければなら



図 56 現在の宮の谷公園（2013年11月17日筆者撮影）

なければならない。集落の

高齢化を考えると、高齢者が行くにはとても不便なところである⁶⁶。それに、平出水中央集落の花見場所の「室内化」の事例からもわかるように、外で花見をすると、天候に影響されやすく、雨が降り出してからの対策を考えなければならないし、それは役員の大きな負担にもなるのである。それらの困難を想定した上でもなお、向江集落での花見が再開できるのだろうか。

満元の考えでは、最初から向江集落全体の花見としては無理があるので、まずは気の合う人達を集めて花見をし、花見の良さを実感させ、さらに集落全体に伝えれば、やがて集落全体の花見の復活につながるだろうという。このような、パーソナルレベルの「花見の実践」が、ローカルレベルにまで広がる事が出来るのかどうか、そして、どのように広がっていくのかについては、今後の課題にしたい。

6.3 集落における「花見の実践」の原理：平出水中央集落と向江集落の比較

本節では、第1節の平出水中央集落の花見の事例と、第2節の向江集落の花見の事例を比較することを通して、それぞれの「花見の実践」の差異を明らかにし、その差異を生みだした集落における「花見の実践」の原理について考えたい。さらに、それを現代日本社

⁶⁶ 現に、筆者が調査した時に、同行した宝泉市二（当時は91歳）が階段を上った時に、危うく倒れそうになり、もう1人の同行者である東哲郎に支えられたおかげで、事故に至らなかった。

会における花見のリアリティと関連付けて考察したい。

第1、2節の事例を簡単にまとめると、平出水中央集落の花見は、花見場所の「室内化」と、花見弁当の「外部化」という変化を起こしつつ、花見という行事自体は平出水中央集落、さらに中央上と中央下の小組合の大事な行事として継続されている。一方、向江集落の花見は、向江下の戦前の花見を除けば、桜を意識しない「花なき花見」が展開されてきた。特に戦後は自主的に立ち上げた壮年団である「トガメ会」のリードの下で、「花見運動会」という新しい形で行われてきた。ところが、2008年以降、「トガメ会」の自然消滅や、集落全体の高齢化などが原因で、花見運動会が中止となった。その後、向江上在住の満元健一の個人的な働きにより、ダムのそばに桜が植樹され、2015年に、「花ある花見」が再開される予定である。

平出水中央集落における「花見の実践」と向江集落における「花見の実践」を比較すると、その差異として大きく2つ指摘できる。ひとつは、平出水中央集落の花見が現在でも継続されているのに対し、向江集落では、2008年に花見運動会の中止により花見が中断（非継続）したままである。もうひとつは、平出水中央集落では、花見場所の「室内化」により、桜の要素が意識的に花見から稀薄化されているのに対し、向江集落では、満元健一の桜の植樹により、逆に桜の花見を創造しようとしていることである。では、それぞれの差違はどのようなふうにしたのだろうか。

まず、花見の継続と非継続の差であるが、花見の受容の段階から、戦前の花見の展開まで、両集落が極めて近い距離にあるため、ほとんど差が見られないが、戦後、平出水中央集落は公民会⁶⁷の組織の元で桜の花見が行われ、その後、花見場所の「室内化」と花見弁当の「外部化」といった変化が生じたのに対し、向江集落は自主的な壮年団「トガメ会」の下で、従来の花見に「運動会」の要素が導入され、「花見運動会」という新たな形となった。両集落における花見の展開が、ともに花見における娯楽の要素による結衆の機能を重視した結果とみられるが、向江集落の「花見運動会」の特徴に注目したい。それは、「トガメ会」の存在と、「運動会」の要素の存在である。平出水中央集落の花見に比べると、向江集落の「花見運動会」の継続が「トガメ会」と「運動会」の要素による影響が大きいことがわかる。そして、「トガメ会」の自然消滅と、「運動会」参加メンバーの毎年の固定化と高齢化が直接な原因となり、2008年に「花見運動会」が中止となった。

また、向江集落では、「花見運動会」が中止された後、花見だけでも続いている原因について、宝泉保男は若者の不在として認識している。それは現在向江集落全体としての

⁶⁷ 当時は公民会といい、現在は自治会という。

行事がひとつもないことの原因でもある。では、平出水中央集落に比べて、なぜ若者がいないだろうか。宝泉は2つの理由を挙げた。ひとつは、平出水中央集落に比べると、地理的な条件により、向江集落は田んぼがほとんどで、畑がないことである。宝泉保男によると、現在の農業の経営状況からいうと、米を生産する田んぼは、コストが高い分、広い田んぼを持たないと利益になりにくい。一方、畑のほうが、野菜やお茶、たばこなどの農産業で農家を比較的維持しやすいという。ゆえに、向江集落に戻っても、継げる家業が維持できないという状況の存在が、若者が戻ってこないひとつの原因である。もうひとつは、向江集落は「トガメ会」があった頃に平出水全体においても一番活力のあった集落であった。集落のあらゆる面もしっかりしていて、その中で、子供の教育もよかったという。その「せい」で、向江出身の若者の多くが、大都市で仕事を見つけ、都市で生活するようになった。それに比べると、平出水中央集落では、多くの若者は伊佐市内などで仕事を持ちながら、集落に住居を持っている。

上で述べたように、平出水中央集落と向江集落における花見の継続と非継続という「花見の実践」の差が、「花見運動会」の特徴や若者の存在と関係している。

一方、両集落において、桜に関係するもうひとつの「花見の実践」の差であるが、上述したように、平出水中央集落では、花見の娯楽的意味による結衆の機能がもっとも重視されているため、花見を継続させる上で負担となる部分が選択的に希薄化されている。具体的には、天候に影響されやすく、役員にとって大きな負担となる屋外での桜の花見が継続されにくいため、室内で花瓶やペットボトルに桜の枝を挿して花見するようになった。一方、向江集落では現在、花見どころか、集落全体としての行事がひとつもない状況にあり、その背後には、若者の不在による活気のなさがある。そのため、従来の「花なき花見」を復活しても、どこまで結衆できるか、また、継続できるかどうか大きな疑問となる。そこで、満元健一の働きにより、桜を新たなシンボルとして導入し、集落自体の桜の名所が創造されつつある。寄付金を出す協力者がいることや、2015年に実際に花見を行う予定だったことから、この「花ある花見の創造」は、向江集落ではある程度認められていることがわかる。なぜなら、向江集落の現状の下での新たな結衆の手段としては適合していると思われるからである。もちろん、上では述べたように、満元健一個人の働きには限界があり、桜の花見が復活できるかどうかはまだ問題が存在している。

このように、平出水中央集落と向江集落において、桜という要素の「希薄化」と「導入」という相反する「花見の実践」の原理は、現在両集落のおかれている状況及び集落住民個人の働きによるものである。

上記の考察を通して、隣接する平出水中央集落と向江集落における「花見の実践」の差異の背後にある「花見の実践」の原理は、集落というローカルなコンテキストと、個人というパーソナルなコンテキストとが緊密に関連していることがわかる。そして、ローカル及びパーソナルなコンテキストから生まれた「花見の実践」は、常に農業社会の変化などのもっと大きなコンテキストを意識しているのである。こうした「花見の実践」を通して、パーソナル、ローカル、さらにナショナルのそれぞれのコンテキストにおいて花見の意味が生産されていく。集落の花見の事例研究を通して明らかにしたこの観点を現代日本における花見の存在に合わせて考えると、「古代から日本人は桜が好きだ」といったような従来の本質的一般論とは異なり、現代日本における花見の存在は、むしろ多層的なコンテキストの中で行われた「花見の実践」を通して生まれた多様な意味に基づいたものであると指摘できるだろう。

6.4 小括

本章では、前章で提示した「花見の実践」が多層的なコンテキストの中で行われているという指摘をより具体的に確認するため、平出水中央集落と向江集落という隣接する両集落における「花見の実践」を事例として記述し考察した。

平出水中央集落では、花見という行事自体を継続させるために、継続する上で負担となる要素を変化させた。具体的には花見場所の「室内化」と花見弁当の「外部化」という「花見の実践」が行われた。こういった「花見の実践」が行われた原因は、高度経済成長期以降の農業社会の変化により集落にもたらされた影響により、従来の農耕生活と緊密に関連する行事より、娯楽的性格を持つ花見が集落の人々をより結衆しやすいという認識によるものである。

一方、向江集落では、向江下の戦前の花見を除けば、「花なき花見」が展開され、特に向江集落の自主的な壮年団である「トガメ会」のリードの下で行われた「花見運動会」が特徴的である。ところが、「トガメ会」の自然消滅と集落全体の高齢化によって、2008年に「花見運動会」が中止となった。現在まで、向江集落では花見どころか、集落全体としての行事がひとつもない状況に落ちいった。その間、向江上在住の満元健一の個人的な働きにより、向江上集落の奥まったところにあるダムのそばで、桜が30本以上植えられ、2015年に桜の花見を行う予定だという「花ある花見の創造」の「花見の実践」が行われている。

現在、隣接する両集落の花見の実態は極めて異なっている。それは異なる「花見の実践」に由来することを第4章では確認した。では、こういった異なりを生み出した「花見の実践」の原理はどこにあるのか。この疑問に対し、第5章で提示した多層的なコンテキストの中で「花見の実践」が生み出されたという観点の元で、平出水中央集落と向江集落における「花見の実践」の比較考察を行った。

両集落における「花見の実践」の差異は主に2つに分けられる。ひとつは、平出水中央集落における花見の継続と向江集落における「花なき花見」の非継続である。両集落ともに、娯楽としての花見の結衆的機能を求めてきたが、向江集落の「トガメ会」の存在と「運動会」としての要素を持つ「花見運動会」の特徴、そして向江集落の若者の都市への流出の激しさが、向江集落の花見の非継続を導いたのである。もうひとつの差異は、平出水中央集落の花見場所の「室内化」がもたらした桜の要素の希薄化に対し、向江集落の「花ある花見の創造」を通して、むしろ桜の要素を導入していることである。平出水中央集落では、花見の行事自体を継続させるため、継続において負担となる要素を変化させた結果が花見の場所の「室内化」である。一方、満元健一の個人的な働きが大きな存在となるが、それによって進められた「花ある花見の創造」は、桜を新たな結衆の手段として導入するにあたって、向江集落では、高齢化が進む中、集落全体の行事がひとつもない状況の下では適合しているとみられる。

この2つの「花見の実践」の原理は、集落というローカルなコンテキストと、個人というパーソナルなコンテキストとが緊密に関連している。また、ローカル及びパーソナルなコンテキストから生まれた「花見の実践」は、常にもっと大きなコンテキストに対応する中で行われている。このように、本章では、第5章で提示した「多層的なコンテキスト」の中で「花見の実践」が生み出されたという観点を集落の花見の事例を用いてより具体的に確認した。さらに、本章で確認した集落における花見の意味から分かるように、こうした多層的なコンテキストの中で行われた「花見の実践」を通して、多層的なコンテキストにおいて花見はそれぞれに意味を持つようになることも指摘できる。そして、これこそが、現代日本における花見が存在するリアリティのひとつであると指摘できるだろう。

第7章 考察と結論

本論文は、伊佐市大口という地域社会において、主に忠元公園の事例と集落の花見の事例という2つ形態の異なる花見を事例研究の対象とし、花見の受容や展開、花見と地域社会との相互関係など、「花見の実践」を通時的に捉え、さらに、「花見の実践」にまつわるナショナル、ローカル、パーソナルといった重層的なコンテキストの相互関係の中において、その意味を捉えることを試みた。

本論文を通して、従来の桜研究や花見研究では明確に捉えられなかった花見のリアリティを浮き彫りにした。それは、すなわち、一般性と多様性を同時に有する両義的な性格であると言える。本章では、花見の一般性と多様性をそれぞれ考察し、一般性と多様性が同時に存在する仕組みについて考えていきたい。

7.1 花見の一般性：娯楽としての花見

7.1.1 娯楽としての花見

本論文で取り扱う事例からわかるように、忠元公園での花見は、個人やグループがそれぞれ異なる楽しみ方を実践しているが、集落の花見においても、多様な実態が見られるのである。一方、春、桜の季節となると、日本全国で一斉に花見が行われている。つまり、現在、花見は日本全国で広く実践されている一般的な行事であると言える。ならば、この花見の一般性はなんだろうか。

従来の研究のほとんどが、この一般性を桜に追求してきたと言える。その中で、桜と日本の国民性を単純化して想像しようとする「サクラの社会神話」的な研究もあるが、「サクラの社会神話」を批判し、桜には多様な品種があり、歴史的にも、異なる階層や集団においても、桜が持つ意味が多様であることを指摘した「サクラの社会科学」的な研究も評価されてしかるべきであろう。

しかし、本論文の冒頭の部分で触れたが、桜が咲いてなくても花見を行っている人達も大勢いるし、満開の最中でも、「花より団子」、「花より焼酎」という言葉があるように、また、本論文の第4章の花見の受容に関する研究の中で、伊佐の地域社会において花見が元々あった民俗行事の宴会部分として受容され、桜の植樹がその後であったことからわかるように、桜を十分に意識していない花見もある。さらに、本論文で取り扱う平出水中央

集落の花見の事例では、花見の「室内化」という「花見の実践」が行われ、むしろ、桜を意識的に花見から外そうとする花見もある。つまり、花見の一般性を桜に限定することができないのである。

一方、第2章でも触れたように、白幡洋三郎は花見の3要素を「群桜」、「飲食」、「群集」と規定した〔白幡 2000: 14〕。白幡のこの指摘の評価すべきところは、花見を桜中心に考える従来の「桜論」を脱し、「飲食」と「群集」の2つの要素を導入したことである。しかし、白幡は外国には花見がない〔白幡 2000: 18〕という文脈の中で花見の3要素を規定したため、3要素のいずれかが欠ければ、花見でなくなるという強い規定となってしまう。現に、白幡は大阪の花見名物である造幣局の通り抜けについて、「造幣局の通り抜けは、私の定義から厳密に言うとは「花見」に入らない。「群桜」「群集」は申し分ないが、「飲食」に問題がある。（中略）造幣局の通り抜けは、花見の場と言うよりは盛り場と言った方がよい」〔白幡 2000: 203-204〕と言及した。ところが、造幣局の通り抜けの花見客に聞けば、誰もが「花見」をしていると考えているであろう。

第2章でも触れたように、白幡の主張の問題点は、花見を実証的に研究する前に、花見を規定してしまったことである。それに対し、筆者は、第1章で述べたように、本論文の何をもって花見と認識するのかという疑問について、花見を行っている当事者たちが花見と認識すれば、花見として捉えるという基準を設定した。この設定のもとで研究を進めた結果、花見の一般性について、以下のような見解にたどり着いた。

本論文では、花見の一般性を「娯楽」として説明したい。つまり、花見は娯楽の行事である。『広辞苑』によれば、「娯楽」とは「人の心をたのしませ、なぐさめるもの。また、楽しむこと」〔『広辞苑 第五版』 1998:1011〕である。すべての花見がこの「娯楽」として捉えられると考えられる。

娯楽の行事としての花見において、白幡の考えた3要素とは違い、「サクラ」をはじめ、「飲食」や「群集」などを、「娯楽」をもたらす要素として捉え、その中のどれかが欠けたり、変容したりしても、娯楽であるかぎり、花見を行う当事者たちにとっては花見として認識されるであろう。特に、ここで注意したいのは、「サクラ」が、実物の桜に限らないことである。本論文の事例に従えば、「サクラ」は、花見の時間や空間を意味する「記号」として考えていきたい。言い換えれば、桜の季節、または桜の名所や場所のどちらかであれば、「サクラ」が娯楽をもたらす要素として成立できるわけである。このように考えると、造幣局の通り抜けはもちろん、桜を十分に意識しない花見や、桜の実物を意識的に外そうとする花見も、花見を行う当事者たちの間では、花見として認識されるのである。

では、なぜ娯楽の行事としての花見が現在、日本全国各地で行われているのだろうか。言い換えれば、人々は花見の娯楽に何を求めているのだろうか。以下では、花見の一般性である娯楽の持つ意味について、集落の花見の事例を中心に、年中行事や休日の概念と関連させて考察したい。

7.1.2 花見と民俗行事の重要度の逆転

本論文では、ほとんどの集落の花見の事例において、ひとつの共通点がある。それは、花見が当初、集落の春先の民俗行事の宴会部分として受容されてきたが、現在では、花見と春先の民俗行事との重要度の逆転が起きていることである。

例えば、高津原集落では、花見は馬頭観音祭りの宴会部分として受容されたが、1998年以降、花見が集落全体の行事として公民館で行われ、一方、馬頭観音祭りが元の場所である池ノ山池で、畜産関係者および役員のみによって行われるようになった。2014年から、馬頭観音の公民館前への移動に伴い、馬頭観音祭りと花見が再び一緒に行われるようになったが、馬頭観音祭りにおける祈願の部分が、花見の一環として見なされるようになった。

土瀬戸集落でも、花見は馬頭観音祭りの宴会部分として受容されたが、1955年以降、花見と馬頭観音祭りが分離され、馬頭観音祭りが年末に畜産関係者だけで、掃除の後に簡単な儀礼を行うだけになった。さらに、1977年以降、土瀬戸集落において、春先のもうひとつの重要な行事である田の神講が、花見と合わせて公民館で行われるようになった。それまで、田の神講は4月28日に行われる決まりだった。現在、土瀬戸集落では、田の神さあを祀ることを通して、御利益をもらうことと、集落の財産と考えられる4体の田の神さあを保存することはもちろん重要であるが、それらを可能にする主な場は花見であると言える。

白木集落では、花見が白木観音祭りの宴会部分として受容されたと考えられ、現在でも白木神社に登って参拝することが重要視されているが、花見の場所は、白木観音祭りが行われてきた白木神社の境内から、花見が行われやすいと考えられる公民館前の広場に移った。また、元々農耕信仰に基づいた行事の際に踊られることが多かった民俗芸能である太鼓踊りや棒踊り、手踊りが、花見で踊られるようになった。花見の場は、こういった民俗芸能を保存する場ともなったのである。

平出水中央上では、花見が牛馬を供養する塚築きの行事の宴会部分として受容されたが、

いつの間にか塚築きが行われなくなり、現在、花見が平出水中央上の春先の重要な行事として、単独に行われている。

向江集落では、平出水中央上と同じように、花見が塚築きの行事の宴会部分として受容されたが、塚築きの行事自体は戦前から行われなくなり、花見だけが戦後、花見運動会の形で盛んに行われた。2008年以降、花見が中止となったが、集落住民の満元健一の努力により、桜が植樹され、2015年の春に花見が復活される予定となっている。

以上の5つの事例から、共通して、花見と春先に元々あった民俗行事のもつ意味の重要度の逆転が見られるであろう。では、春先の民俗行事と同じく「年中行事」、または「休み日」として捉えられる花見が、地域社会においてなぜ重要視されるようになってきたのだろうか。そして、それは花見の娯楽的性格とどう関連しているのだろうか。

7.1.3 地域社会における娯楽の持つ意味

本節では、花見を、春先に元々あった民俗行事と同じく「年中行事」および「休み日」の枠組みの中において、その相違を明らかにしたい。まず、年中行事の定義について確認すると、『日本民俗大辞典 下』によれば、年中行事とは「一年ごとに、同じ日もしくは、暦によって決められた日に繰り返される一連の行事。多くは儀礼や式典を伴う」[『日本民俗大辞典 下』2000: 310]とある。また、和歌森太郎によれば、年中行事とは「慣行習俗の中で、特に年内の或る時機時季に臨んで、特殊な営みが、原則上毎年くりかえし行われるものを指している言葉である」[和歌森 1982: 335]。そして、田中宣一によれば、年中行事とは「毎年同じ暦日がくるたびに家庭やさまざまな集団によって繰り返される行事のことである。また、正確に同じ日ではなくても、季節がめぐりほぼ同じころになるときまって繰り返されるものであれば、これらも年中行事に含めることができる」[田中 1992: 11]。つまり、年中行事のポイントは時期が特定されており、かつ毎年繰り返されることである。花見の性格が、まさにそうである。

年中行事の種類について、『日本民俗大辞典 下』では、当初の年中行事を宮廷年中行事と民間年中行事に分類し、現在の年中行事について、「宮廷年中行事と民間年中行事の双方が混淆して現在に至る形を作ってきた」[『日本民俗大辞典 下』2000: 311]と述べられている。その中の民間年中行事について、2つの重要な要素を有していることが指摘されている。ひとつは「農耕儀礼は作物の成育にあわせた儀礼であるが、民間の年中行事の多くは、この農耕儀礼とくに稲作の農耕儀礼によって構成されている」[『日本民俗大

辞典 下』 2000:310] のであり、もうひとつは、「祖霊祭祀」 [『日本民俗大辞典 下』 2000:311] である。一方、上記の 2 つの要素とは別に、「近代に入り交通の発達に伴って、盛んになった初詣で、第二次世界大戦後流行したクリスマス、最近のバレンタインデーなど新たな年中行事も誕生している」 [『日本民俗大辞典 下』 2000:311] と、新たな年中行事の存在についても言及している。花見の歴史を見ると、「宮廷年中行事」としての性格と、民間年中行事における稲作関連の儀礼的な性格もあったが、現在日本における花見は、むしろ「新たな年中行事」として分類できる。上記の地域社会において春先の民俗行事である馬頭観音祭りや田の神講、塚築きなどは、民間年中行事の中における稲作と関連する儀礼的行事であるのに対し、現代日本の地域社会に存在する花見は、新たな娯楽的な年中行事であると言える。

また、平出水中央下での聞き取り調査では、インフォーマントの言葉の中で、花見を「農家の休日」、或は「農休日」として捉えていることから、花見は「休み日」としても捉えられる。

休み日の分類について、田中宣一による会津若松市湊町下馬渡区における休み日の分類を参照したい。田中はこの地域の休み日を以下の 8 種類に分類した。①神祭りのための休み日（観音様の祭り）、②慣例としての休み日（子供の日）、③農事の区切りとしての休み日（サナブリ）、④互助的作業などのための休み日（消防検閲の日）、⑤レクリエーションのための休み日（小学校運動会）、⑥純定期的休み日、⑦悪天候による休み日、⑧その他（血圧測定の日） [田中 1992:174-175]。田中は花見について言及していないが、この分類上、花見は⑤レクリエーションのための休み日に属するであろう。田中は①～③の休み日を民間年中行事の中における稲作と関連する儀礼的行事に重ね、「本来はその休みが、労働休養のためというよりも物忌み精進を目的とした日常生産活動の休止を意味するものであったと思われる」 [田中 1992:177] と、これらの種類の休み日の意味について述べている。

さらに、和歌森太郎は「年中行事」、または「休み日」の意味について、「ひとつの部落で年中行事の日は一定して居るのが一般である。したがって、部落中が一斉に休み日を休み、働く日には一斉に働くべきものとされ、これに違背することは、単に物忌祭祀を怠けたという以上に集団的規律をみだすものとしても非難された」 [和歌森 1982:341] と述べる。

上記からわかるように、「年中行事」の枠組みにせよ、「休み日」の枠組みにせよ、本論文で扱った地域社会において春先に元々あった民俗行事は、集落に対して強い規制力を

持つ行事であると言える。具体的には、それは当該地域社会の生産暦と緊密に結びついており、神事を通して1年の生産の豊凶と関わっていると信じられている。さらに、一斉に休みを取ることによって、一斉に労働するという村落共同体の構造を可能にしていると考えられる。もちろん、このような強い規制力を持つ行事を実施するにあたって生じてきた緊張感を緩和するために、そのほとんどが宴会の部分を用意している。つまり、花見が受容された当初、地域社会の住民たちは、春先に元々あった民俗行事の強い規制力のもとに集合していた。花見はこういった集合に伴う緊張を緩和する措置にすぎなかった。

しかし、このような強い規制力を持つ民俗行事を可能にしたのは、生業を共通にし、生産において常に協働する「村落共同体」という基盤であったが、戦後、特に高度経済成長期以降、都市化や機械化の進行に伴い、従来の「村落共同体」は大きく変容していった。同じ集落に住んでいても、様々な生業を持ち、生活のリズムや生活の重心もそれぞれ異なっているのが当たり前のようになっていく。こうして、従来の強い規制力を持つ年中行事のもとに住民たちが集合するということが極めて困難になってきたのである。

それでも、第6章で述べたように、「村落共同体」はただ崩壊するのではなく、そこには、新しいコミュニティの形成に向けた地域社会の住民の様々な動きがみられる。地域社会においては、日常的な時間と空間の共有が稀薄になっていくため、非日常的な時間と空間の共有の創出が重要となってくる。そこに、「娯楽」のもつ意味が出てくる。定義からもわかるように、「人の心をたのしませ、なぐさめるもの。また、楽しむこと」[『広辞苑 第五版』1998:1011]としての「娯楽」は、直接個々人に結びついているため、多様な生活世界を有する個々人の間でも共有されやすい。したがって、娯楽の行事としての花見は現在、地域社会において、非日常的な時間と空間の共有を創出するための集合をもたらす装置となっている。

地域社会において、花見は、当初、強い規制力を持つ春先の民俗行事の緊張を緩和する装置としての意味を持っていた。当時の地域社会の住民は規制の力によって集合した。ところが、戦後、特に高度経済成長期以降、農業社会の激しい変化の中で、「村落共同体」としての地域社会が変容し、従来の民俗行事の基盤が消滅あるいは弱体化し、それらが持つ規制力も意味を失った。そうした中で、変容しながらもコミュニティとして維持させたという地域社会に対する地域住民の意識のもとに、多様な個々人に受け入れられやすい「娯楽」が重要視され、娯楽の行事としての花見が、地域住民の新しい集合あるいは「結衆」の装置になるという、意味の転換が起こったのだと見ることができるだろう。

上で述べたことは、集落の花見の事例において、娯楽の行事としての花見の持つ意味に

についての考察であるが、それをさらに多様な人々によって行われる名所・公園の花見の事例に照らし合わせてみても、花見の一般性である「娯楽」が持つ集合の装置としての意味に変わりはない。

『文化人類学事典』では、「娯楽」について、「生産的ではなく消費的な、日常的ではなく非日常的な、能動的ではなく受動的な人間の営みであり、勤勉、教養をかがける近代的モラルに照らすと卑俗でいかかわしいイメージがつきまとう」[『文化人類学事典』2009: 370]と記してあるように、「娯楽」をネガティブ的に捉えている。しかし、本論文でこれまで見てきたように、少なくとも娯楽の行事としての花見は能動的な人間の営みであり、必ずしも卑俗でいかかわしいイメージがつきまどったものとは言えないであろう。また、『日本民俗大辞典 上』では、「現在の娯楽を昔の娯楽と比較した場合、集団より個人、あるいは集団の中の孤独の楽しみに重きが置かれるようになったのではないだろうか」[『日本民俗大辞典 上』1999:654]と述べられているが、本論文においては、娯楽の行事としての花見はむしろ「集合」あるいは「結衆」の装置としての意味を持っていると言える。つまり、本論文は花見のリアリティを浮き彫りにすると同時に、文化人類学および民俗学における娯楽の研究に向けても、新しい視点を示唆するものと言えるだろう。

7.2 花見の多様性：「花見の実践」

前節で花見の一般性である娯楽の持つ意味を中心に考察してきた。しかし、なぜ日本における様々な地域や集団、個人の間で花見が一般的な行事として定着しているのかという疑問に対し、娯楽だけでは説明できない。それは、一般性を持って一般性の原因を説明することになってしまうからである。しかし、このような解釈の図式は、従来の桜・花見研究の中には少なくない。

本論文では、花見が一般的な行事となれる原因は、むしろ花見の多様性を生み出す地域社会や集団、個人による多様な「花見の実践」にあると主張したい。以下では、「花見の実践」について考察する。

7.2.1. 多様な「花見の実践」

第2章で述べたとおり、本論文でいう「花見の実践」は、花見をする行為に限らず、花見を成立させる様々な人間の営みの全体を指す言葉である。以下で、本論文で述べてきた

「花見の実践」について再度、確認したい。

第4章では、主に伊佐市大口の各集落における花見の受容とその後の変遷について記述し、その中での「花見の実践」を確認した。

これまで、民俗学における桜ないし花見に対する議論では、地域社会に「残存」する農耕儀礼に関する事例研究と、『万葉集』などに関する文献研究、それに語源論などを合わせて、「サ・クラ」言説が提示された。この言説に従えば、花見の起源は、古代日本の農耕地域で、「サ神」という山の神が田の神に変身し、山から田に降りてくるシンボルとして見なされる山に咲く桜の下で、1年の豊作を占い、祈願する農耕儀礼である。その儀礼に含まれる神との共食がやがて人間同士の共食となり、花見の重要な構成要素になったと考えられてきた。しかし、この言説は地域や時代を限定すれば、ある程度の説得力を有する推考であると思われるが、現在、この言説が花見の本質と見なされ、様々な地域社会における花見の行事に対する分析概念として使われていることには問題があると言える。例えば、浦野和夫は鹿児島の花見の原点を、鹿児島県内の各地で春先に行われた「トキ」という防災の民俗行事に求め、「花見＝トキ＝防災」[浦野 2010:75-76]という図式を打ち出し、トキと花見を同一かつ連続的に捉えた。

浦野の仮説に対し、筆者は、本論文の第4章で、伊佐市大口という地域社会における花見の受容の新たな仮説を提示した。それは、都市部では、明治以降、日本全国における花見の広がりに伴い忠元公園を代表とする形で花見が受容されるようになった。一方、集落では、都市部における花見の展開に伴い、馬頭観音祭りや供養築きなど、牛馬と関連する春先に元々あった民俗行事の宴会部分として花見が受容されるようになったのである。つまり、伊佐市大口では、花見が古代から今日まで連続して存在してきたわけではなく、近代以降に受容されたのである。そして、当時日本全国に展開されていた花見をそのまま再生産したのではなく、桜を特に意識せず、宴会として受容されていることや、当時の集落では、農耕において牛馬、特に馬が大事な生産力であるため、各集落において、農耕が始まる前の春先に、牛馬に関連する行事が存在し、それらの行事の中に花見を取り入れていたように、伊佐市大口という地域社会のコンテキストに沿って、花見が受容されたのである。このような花見の受容は、まさに「花見の実践」のひとつに過ぎない。

各集落において、花見が受容された後も、変遷が見られる。第4章では、高津原集落、土瀬戸集落および白木集落の3つの集落における花見の変遷についても確認した。高津原集落では、元々馬頭観音祭りの宴会部分だった花見が、一時、馬頭観音祭りと分離され、また合併されたが、その際、花見と馬頭観音祭りとの重要度の逆転が生じた。土瀬戸集落

では、元々馬頭観音祭りの宴会部分だった花見が馬頭観音祭りと分離された後、集落の春先のもうひとつ大事な行事である田の神講と合併され、花見が田の神講や集落が保存している4台の田の神さあの基盤となった。白木集落では、花見が白木観音と緊密に関連し、さらに、花見に白木集落の民間芸能である太鼓踊りや棒踊り、手踊りなどが導入され、そういった民間芸能が披露され、保存される場ともなった。このような集落における花見の多様の実態は、それぞれの集落における異なる道筋を辿ってきた花見の変遷の中から見られる「花見の実践」によるものだと考える。

第5章では、伊佐市大口における花見の名所である忠元公園について、それが成立してから今日までに辿ってきたプロセスを記述し、それを「花見の実践」として捉えた。

忠元公園の成立において、1908年、新納忠元没後300年記念祭の記念事業として、忠元神社の周辺に桜が植樹されたことがきっかけとなった。ところが、桜がたくさんあるからと言ってすぐには花見の名所にはなれない。忠元公園が九州内でも名声をあげるほどの名所となった要因は、明治40年代からの鉱山ブームである。当時、伊佐市大口では、牛尾や布計など、多くの鉱山を有していた。そして、鉱山の運輸を担う鉄道はちょうど忠元公園がある高台のふもとを通過していた。鉱山で働いた何千人もの労働者たちは仕事を終え、忠元公園の桜の下でお酒を飲みながら花見を楽しむことが、当時の忠元公園のにぎわいの原点だったと考えられる。しかし、このようににぎやかだった忠元公園であるが、戦時中に桜の木が全部伐採された。

戦後、大口青年団や忠元公園近辺の集落の青年団は、忠元公園の戦前のにぎわいを取り戻そうとして桜を植えたが、貧しい中で、数本しか植えられなかった。1954年に、合併により大口市が発足すると、翌年、市の行政の主導で、昔の忠元公園を復活させようとして、桜の競争入札が行われ、参加者の中で唯一1000本の苗木を持っていた地元出身の山口憲親が落札し、1000本ほどの桜を植えて、忠元公園の復活となった。ところが、寄付金が集まらず、山口に支払うことができず、市の役員が山口の自宅に謝罪に行った。山口は父親に「地元のことだから、しかたがない」と言われ、支払を要求するのを諦め、ただで千本桜を植えるかたちになった。忠元公園はその後も地域住民の尽力により維持管理された。

平成に入ってから、山口により植えられた2代目桜が老木化し、また台風災害や病虫害の被害を受け、忠元公園は再び存続の危機に直面するようになった。そこで、1998年、大口市在住の中村憲磁の発案により、「忠元桜の会」が組織された。「忠元桜の会」のメンバーには、行政や企業も含まれているが、個人として参加している人もいる。「忠元桜

の会」の寄付により、3代目桜が植えられ、忠元公園がもう一度に復活され、現在に至る。

2015年まで、忠元公園では58回の桜祭りが行われてきた。その中で、2009年に開催された52回の桜祭りに比べると、翌年の2010年に開催された53回の桜祭りに大きな変化があった。それは、52回まで舞台が設置され、郷土芸能をはじめ、多くのパフォーマンスが披露されてきたが、53回以降、舞台がなくなった。伊佐市観光協会によると、今後の桜祭りの方針は、舞台を設置し、イベントをたくさん取り入れ、にぎわいを増やそうとする従来のやり方から、公園の整備やBBQセットの提供など、便利に花見ができるように工夫するやり方へ方向転換したのだという。

第6章では、伊佐市大口にあり、同じ平出水という大字に属し、隣接する平出水中央集落と向江集落のそれぞれの集落の花見を事例として取り上げた。平出水中央集落の事例では、主に花見における変化を中心に、変化をもたらした「花見の実践」を捉えた。一方、向江集落の事例では、「花なき花見」の展開から、「花ある花見」の創造へというプロセスを記述し、その中の「花見の実践」を明らかにした。

平出水中央集落における集落の花見において、主に花見の場所の「室内化」と、花見弁当の「外部化」という2つの変化が見受けられる。これらの変化は、集落住民が花見という行事自体を継続させるために、負担となる花見の要素を稀薄化する「花見の実践」である。一方、向江集落では、戦前の向江下を除いて、桜を特に意識しなかった花見が展開されてきた。特に、1980年に組織された自主的な壮年団である「トガメ会」の働きのもとで行われた「花見運動会」が代表的である。ところが、「トガメ会」の自然消滅と集落全体の過疎化、高齢化に伴い、2008年に「花見運動会」が中止となり、集落の花見がなくなった。そして、2006年から、向江上在住の満元健一個人の働きにより、向江上の山奥にあるダムそばに桜が30本以上植えられ、2015年に、少人数で「花ある花見」を行う予定であり、今後の目標は集落全体の行事としての花見を復活させることであるという。

以上のように、本論文の第4章、5章、6章で、花見の性格から大きく分けると、名所の花見を代表とする忠元公園の花見と、花見の「享受者」と「提供者」が一致する集落の花見という2種類の花見の事例から、「花見の実践」について述べてきた。そして、「花見の実践」は、地域社会における花見の受容や展開、すなわち、花見の存在に大きく影響していることを明らかにした。では、こうした多様な「花見の実践」は、どういう状況で生み出され、地域社会とどういう関係にあるのか、つまり、「花見の実践」の原理はなんであるのかについて、次節で考察したい。

7.2.2 「花見の実践」の原理

第4章では、伊佐市大口の集落における花見の受容の仮説を提示した上で、取り上げた3つの集落の事例にみられる花見の多様性を生みだした要因は、民俗学で議論されてきた「地域差」によるものではないことを指摘した。集落における花見の多様性を生みだしたものは、集落の住民により意識的に行われてきた「花見の実践」であると主張したい。

そこで、地域社会における「花見の実践」を研究するにあたって、「花見の実践」の実態を記述するほかに、「花見の実践」を行う当事者および、「花見の実践」の背後にあるコンテクストも視野に入れる必要がある。この課題に対して、本論文の第5章と第6章では、それぞれ名所の花見を代表する忠元公園の事例と、平出水中央集落と向江集落における集落の花見の事例を取りあげた。

第5章では、忠元公園の花見の展開プロセスにおける「花見の実践」の記述を通して、「花見の実践」の背後にあるコンテクストが、大きくナショナル、ローカル、パーソナルという3つのレベルに分けられることを指摘した。そして、「花見の実践」はそれぞれのコンテクストの中で生み出されたわけではなく、むしろ重層的なコンテクストの相互関係の中で生み出されたのだといえる。

例えば、忠元公園の成立のきっかけとなった桜の植樹という「花見の実践」の背後には、1908年という、日清・日露戦争が終わったばかりの時代において、ナショナリズム的感情の高揚に伴い、日本全国で、様々な戦勝記念や記念事業として桜が植えられたというナショナルレベルのコンテクストがある。一方、新納忠元没後300年記念祭の記念事業として、忠元神社周辺で桜が植樹されたことが、地元の人々にとっては、あくまでも地元の偉人を顕彰する事業として解釈されている。こういったナショナルレベルとローカルレベルのコンテクストをつないだのは、記念祭や記念事業の発起者である緒方隆成などの有力者の個人的な経験であるといえよう。

また、「忠元桜の会」の事例では、地方の人口流出や車の普及というナショナルレベルのコンテクストと、鉄道の廃線と2代目忠元桜の老木化といったローカルレベルのコンテクストがもたらした忠元公園の危機に対し、地域住民達は個々人の経験というパーソナルレベルのコンテクストの中で忠元公園の価値を再確認し、復活の実践を行った。この復活の実践を通して、「パーソナル」レベルの個人の経験が、忠元公園に対する「ローカル」レベルの共通認識として統合されるようになった。それが忠元公園と地域社会との相互関係ともなったのである。

このように、第5章では、「花見の実践」が重層的なコンテクストの相互関係の中で生み出されたことを確認したが、忠元公園の事例が代表する名所の花見や公園の花見などのような形態の花見においては、花見客に対する制限がないため、花見の「提供者」と「享受者」が必ずしも一致しない。それゆえ、「花見の実践」を通して生みだされた花見の意味を簡単に捉えることができない。そこで、第6章では、花見の「提供者」と「享受者」が一致する集落の花見という形態の花見の事例を取り上げた。

第6章では、まず平出水中央集落の事例において、花見の要素である「花」と「飲食」の内実を変えながらも、花見の行事を維持しようとする「花見の実践」を捉えた。このような「花見の実践」は、全国的な農業社会の激しい変化というナショナルなコンテクストを背景に、ローカルなコンテクストに生じた集落の存続の危機という新たな現実に対して、集落住民が取った自発的な対応から生まれたものだと言える。その対応はすなわち、集落を維持するために、非日常における「結衆」の原理を、生業を共同とする日常生活に根ざした規制力が強く柔軟性のない従来のものから、多様な生業や生活様式をもつ集落住民の間でも共有できるという特徴を持つ「娯楽」に変えていくことであった。そこにこそ、平出水中央集落に対する花見の意味がある。

一方、平出水中央集落における「花見の実践」と向江集落における「花見の実践」を比較すると、その差異として大きく2つ指摘できる。ひとつは、平出水中央集落の花見が現在でも継続されているのに対し、向江集落では、2008年に花見運動会の中止により花見が中断（非継続）したままである。もうひとつは、平出水中央集落では、花見場所の「室内化」により、桜の要素が意識的に花見から希薄化されているのに対し、向江集落では、満元健一の桜の植樹により、逆に桜の花見を創造しようとしていることである。では、それぞれの差違はどのようなふうが生じたのだろうか。

本論文では、平出水中央集落と向江集落における花見の継続と非継続という「花見の実践」の差が、向江集落の「花見運動会」という行事の特徴と、若者の存在という2つの面と関係していることを明らかにした。まず、平出水中央集落の花見に比べると、向江集落の「花見運動会」の継続が「トガメ会」と「運動会」の要素による影響が大きい。すなわち、集落の高齢化による「トガメ会」の自然消滅と、「運動会」の選手の高齢化により、「花見運動会」が継続できなくなった。次に、平出水中央集落に比べると、地理的な条件により、向江集落は田んぼがほとんどで、畑が少ない。そして、現在の農業の状況から見ると、畑のほうが田んぼより収益がいいことから、畑の少ない向江に戻って家業を継ぐ若者が少ない。また、「トガメ会」の時代に、向江集落における子供の教育もしっかりして

いたため、大都市で職を見つけて定住するようになった若者が多い。こうして、向江集落における若者の不在は、平出水中央集落に比べるとはるかに厳しい状況にある。このような向江集落のローカルなコンテクストの中で、集落住民が花見の非継続という「花見の実践」を選ばなければならなかったのである。

また、平出水中央集落と向江集落において、「花見の実践」のもうひとつの差は桜という要素の「希薄化」と「導入」という相反するプロセスである。すなわち、平出水中央集落では花見という行事の娯楽性を重要視し、行事自体を継続させるために、負担となる桜の要素を「希薄化」させたのに対し、向江集落では現在、花見どころか、集落全体としての行事がひとつもない状況にあるため、満元健一による桜の植樹が、桜を新たなシンボルとして集落自体の桜の名所を創造する「花見の実践」として、また、向江集落の置かれた現状の下での新たな「結衆」の方策となりつつあると考えられる。

第6章の考察を通して、隣接する平出水中央集落と向江集落における「花見の実践」の差異の背後にある「花見の実践」の原理について述べるとすれば、それは、集落というローカルなコンテクストと、個人というパーソナルなコンテクストとが緊密に関連しているということである。ローカルおよびパーソナルなコンテクストから生まれた「花見の実践」は、常に農業社会の変化などのより大きなコンテクストを意識したものとなっているのである。こうした「花見の実践」を通して、パーソナル、ローカル、さらにナショナルのそれぞれのコンテクストにおいて花見の意味が生産されていくことが確認できる。

7.2.3 「実践」の概念と関連して

本論文で重要な論点となった「花見の実践」は、いうまでもなく「実践」のひとつである。文化人類学や社会学では、「実践」という概念に対し、多くの議論が行われてきた。本論文の主な目的は、「実践」に関する議論を検証することではないが、こういった議論を考察することで、本論文を通して提示した「花見の実践」が示唆できることや、本論文において「花見の実践」に関する議論の不十分な点を検討したい。

田辺繁治[2002]によれば、「実践」を重要な概念として提示することにもっとも貢献したのはブルデューの研究である。ブルデュー以前の研究では、人間の認知、思考、知識や実践は文化によって規定され、文化が個人の行為に形式をあたえ、支配し、さらに、文化が個人の認知や行為を決定し再生産していくという見方が多かった。それに対し、ブルデューは、個人は自己のまわりに世界を能動的に作りあげる。個人は、生きていくためのさ

さまざまな条件を同じくする集団に特有な知覚や評価の基準として、過去の経験や反応のつきかさねによって各個人の中に形成される考え方、知覚の仕方、行為のやり方についての能動的な体制、つまり図式（諸図式のシステム＝ハビトゥス）をとおして、その時々状況の変化に巧みに対処しながら実践を生みだしていくという。

ブルデューの主張によって、文化に対し、人間の能動性や主体性が明らかになった。これは、花見研究においてもまさにそうである。従来、多く見られる桜研究は、桜ないし桜に関連する文化を本質的なものとして捉え、それが日本人による花見という慣習を規定すると考えられてきたが、本論文では、むしろ人間による能動的な「花見の実践」を通して、花見の多様な実態が生まれ、それこそが、花見が現代日本社会に存在するリアリティのひとつでもあることを明らかにした。

ところが、「実践」に関するブルデューの議論の中でもっとも重要な概念である「ハビトゥス」に対し、田辺繁治は、「ハビトゥスが身体の中にどのように刻みこまれるかはほとんど分析されることなく、身体の中の構造が再生産されるという結果のみが強調され」〔田辺 2002:562〕、「いかにハビトゥスから実践が生みだされるかは依然として明らかでない」〔田辺 2002:562〕と指摘し、その結果、「個人と、自然的、社会的な環境および文化とのあいだに展開される多面的な相互作用を検討する余地を排除してしまったのである」〔田辺 2002:562〕と批判した。

この課題に対し、田辺はレイヴとウェンガーにより提示された「実践コミュニティ」〔レイヴ&ウェンガー 1993〕という概念の有効性を評価した。田辺によれば、「実践コミュニティ」は、「制度的な枠組みを意味しないし、かならずしも明確なメンバーシップによって境界づけられるとは限らない。つまり、これまでの社会学や人類学のようなハードな「共同体的」な制度のなかの個人という見方からはなれ、人と人との相互行為が凝集し活動が組織されている現場をコミュニティと見なすのである」〔田辺 2003:22〕。

また、「実践コミュニティ」という分析概念の導入により明らかになったのは、「実践コミュニティ」を通して、「外的な権力に対して個々人の実践が対応し、抵抗し、交渉でき、それは実践コミュニティの成立の主要な根拠である協働に由来することになる」〔田辺 2003:131〕。この「協働」について、田辺は「個々人の異なった目的や動機が交錯しながらも、活動が協働的に維持される集合的な過程をウェンガーは<協働> (joint enterprise) と呼んでいる。(中略) 協働はその実践コミュニティの独自の歴史と社会文化的な文脈のなかにおかれている」〔田辺 2003:130〕と述べる。

上記の議論を「花見の実践」と関連づけてみると、日本人が花見をするということは、

花見が日本人の美意識の表象であるとか、古代日本の農耕社会に花見が存在したため、花見がこういった日本人の深層心理の表象であるとかいったような、花見や桜にまつわる本質主義的な言説の規定のもとで、一般的な花見慣習が再生産されるのではない。むしろ、一般的な花見を行いつつ、「花見の実践」を通して、花見を自らの位置するコンテキストの中に取り入れ、そのコンテキストに沿った意味を花見の中に吹き込んでいくというような「対応・抵抗・交渉」として捉えられる。伊佐市大口の各集落において、桜を特に意識せず、花見を春先に元々あった民俗行事の宴会部分として受容したことや、平出水中央集落における花見場所の「室内化」という変化などのような「花見の実践」が、まさにそうである。

しかし、「実践コミュニティ」は「花見の実践」の分析概念として必ずしも適合できるとはいえない。なぜなら、レイヴやウェンガー、田辺は主にある種の学習団体において「実践コミュニティ」を見出したからである。それゆえ、田辺の主張のように、「中心のカリスマから周辺になだらかに傾斜するコミュニティの景観はレイヴとウェンガーが描く<実践コミュニティ>に特有のものである。特に周辺は外部に向かって開かれていて、新たなクライアントを吸収し参加をうながす場として機能する」[田辺 2003:150]。「実践コミュニティ」はこうした「景観」を持っている。ところが、「花見の実践」においては、はっきりとした中心のカリスマ的存在も、外部に向かって開かれた周辺もない。ゆえに、はっきりとした「景観」を持つ「コミュニティ」としてではなく、筆者は「花見の実践」を多様な人間が点在する「集合的实践」として捉えたい。こういった「集合的实践」は、「実践コミュニティ」とは異なる形で、「実践」の研究に示唆することができるのではないかと期待している。

しかし、福島真人がレイヴとウェンガーの著書『状況に埋め込まれた学習』に対して書いた解説では、「社会的実践は状況に埋め込まれていると言っても、その状況についての定式化がなければ、それは単なる状況ニヒリズムに落ち込む危険性は常にある」[福島 1993:156]のに対し、「レイヴとウェンガーの独創性は、そこに『実践共同体』という概念を打ち立て、社会的実践を、そこへ参加の過程という形で定式化した事にある」[福島 1993:156]と評価したように、「花見の実践」に関しても、それは「状況」＝「重層的なコンテキストの相互関係」の中で生み出されたという議論にとどまらず、こういった「状況」の「景観」、あるいはこういった「状況」に対する「定式化」が必要である。具体的には、重層的なコンテキストの相互関係の具象化である。

上で述べたような課題については十分に気付いてはいたが、本論文の事例研究では、重

層的なコンテキストにおいて、主にローカルレベルのコンテキストを中心に記述を展開したため、パーソナルレベルのコンテキストや、ナショナルレベルのコンテキストの究明に欠けていると自覚している。そのため、「花見の実践」を生み出した「重層的なコンテキストの相互関係」を「定式化」するに至らなかった。今後の研究で、この課題について取り組みたい。

7.3 一般性と多様性を同時に有する花見のリアリティ

上記の考察をまとめて本論文の結論とするならば、現代日本社会における花見のリアリティとは、「娯楽」という一般性と、「花見の実践」を通して生まれた多様性を同時に有することだと主張したい。

花見の一般性である娯楽に関して、桜が娯楽を規定する重要な要素のひとつであると述べたが、桜が娯楽を規定することを可能としたのは、まさに日本における花見の歴史や、従来の桜ないし花見の研究を含めた桜や花見にまつわる数多くの言説であるといえる。つまり、本論文は、従来の桜ないし花見研究を否定する立場ではなく、むしろ、「桜の社会神話」を含めたこれらの研究が、花見の娯楽性を構築した重要な要素であると認識している。しかし、繰り返し述べてきたように、それだけでは、現代日本社会における花見のリアリティを解明するには不十分である。特に欠けているのは、花見を人間の営みとして捉えることによって初めて記述できる花見の多様性である。

こうした花見の多様性は、花見という慣習が自然に生じた現象ではなく、それは、当事者たちが、重層的なコンテキストの相互関係の中で行った「花見の実践」によるものである。そのため、花見は一見して日本全国においても一般的な行事となっているが、「花見の実践」を通して、各層にある集団や個人の間、それぞれの意味を持つようになるのだと言える。すなわち、花見を行っている人たちにとって、花見を娯楽の行事としてお互い共有していながら、各集団や個人の中においても、それは表面的なのか、暗黙的なのか定かではないが、それなりの意味を持っている。このようなリアリティのもとで、花見が今日でも日本全国各地、各集団、各個人の間でにぎやかに行われているのである。

第8章 総括と展望：新しい花見研究の可能

8.1 総括

本論文の目的は、現代日本社会における花見のリアリティを解明することである。従来の研究の多くは、桜を中心的な視点として捉え、花見を日本人が桜をめぐる表象のひとつとして考えたり、桜をもって花見を説明したりしてきた。しかし、桜の視点だけでは、現代日本社会における花見のリアリティを解明するには不十分である。そこで、花見を人間の営みとして捉える花見の研究が必要となるが、従来の花見研究において、事例研究を主な手法として、花見における人間の営みを多岐に渡って記述するものがほとんどである。本論文は、伊佐市大口という地域社会における花見における多様な人間の営み、すなわち多様な「花見の実践」を記述し、さらに、「花見の実践」にまつわるコンテキストの中においてその意味を解釈するという新たな花見研究の視点を提示し、花見研究における方法論上の困難を克服した。

本論文ではまず、日本における花見の歴史的展開について、先行研究を参照しながら簡潔に整理した。その中から、時代によっては、花見を行う当事者の社会階層や花見の場所、実施される様子などが多様であるという視点を得た。さらに、花見が様々な地域や社会階層の間で展開していく中で、花見の受容が生じていることに気づいた。

次に、鹿児島県伊佐市大口における花見の受容について仮説を立てた。この課題について、従来の研究では、民俗学による花見論の代表となる「サ・クラ」論が出発点となり、本質主義的に捉えられているため、地域社会における花見を同一かつ連続的に捉えてしまうのに対し、本論文では、伊佐市大口の都市部においては、花見が明治以降日本全国における花見の展開とともに受容され、各集落においては、こうした都市部における受容に伴い、春先に元々あった民俗行事の宴会部分として受容されたところが多いという仮説を立てた。さらに、高津原集落、土瀬戸集落、白木集落の3つの集落の事例から、花見が受容された後に異なった変遷を辿ってきたことを明らかにし、花見の多様性は集落住民による「花見の実践」によって生じたことを提示した。

そして、こうした「花見の実践」はいかに生じたのかを解明するために、伊佐市大口における名所の花見の代表となる忠元公園の花見の事例を取りあげ、忠元公園が花見の名所として展開してきたプロセスを初代忠元桜、2代目忠元桜、3代目忠元桜、そして、忠元公園の桜祭りの現状と変化に分けて詳述した。この記述を通して、忠元公園と伊佐市大口

という地域社会との相互関係を解明し、地域社会における「花見の実践」が、ナショナル、ローカル、パーソナルという3つの重層的なコンテクストの相互関係の中で生み出されたことを指摘した。

さらに、こうした重層的なコンテクストの中で生み出された「花見の実践」と地域社会との関係を明確にするために、花見の「提供者」と「享受者」が一致する集落の花見に取り組み、隣接する平出水中央集落と向江集落の事例を取りあげた。平出水中央集落の事例において、花見の要素である「花」と「飲食」の内実を変えながらも、花見の行事を維持しようとする「花見の実践」を捉えた。一方、平出水中央集落における「花見の実践」に比べて、向江集落における「花見の実践」には大きく2つ差異があると指摘した。ひとつは、平出水中央集落の花見が現在でも継続されているのに対し、向江集落では、2008年に花見運動会の中止により花見が中断（非継続）したままである。もうひとつは、平出水中央集落では、花見場所の「室内化」により、桜の要素が意識的に花見から希薄化されているのに対し、向江集落では、満元健一の桜の植樹により、逆に桜の花見を創造しようとしていることである。こういった「花見の実践」の差異が生じた原因は、集落というローカルなコンテクストと、個人というパーソナルなコンテクストとが緊密に関連していることがわかる。そして、ローカルおよびパーソナルなコンテクストから生まれた「花見の実践」は、常に農業社会の変化などのより大きなナショナルなコンテクストを意識しているのである。その反面、「花見の実践」を通して、各層のコンテクストにおいても、花見に新たな意味が付与されていることも確認できた。

最後に、本論文の結論として、現代日本社会における花見のリアリティは、「娯楽」という「一般性」と、「花見の実践」を通して生まれた「多様性」を同時に有することであると主張した。花見の一般性について、従来の研究のほとんどが「桜」で説明したが、白幡洋三郎により提示された花見の三要素である「群桜」「飲食」「群集」が、桜は花見を構成する要素のひとつでしかないことと指摘したことは、花見の研究を大きく前進させるまさに卓見であったと言える。しかし、三要素のどれかが欠ければ、花見でなくなるというところがこの規定の大きな問題点であった。そこで、筆者は花見の一般性を娯楽として規定し、花見のもつ娯楽性について、集落における花見と春先に元々あった民俗行事との重要度の逆転という事例の中において具体的に考察した。

一方、花見の多様性、あるいは多様な実態を生み出したのは、各地域、集団、そして個人による多様な「花見の実践」であると捉える。さらに、こうした「花見の実践」は重層的コンテクストの相互関係の中で行われたので、各地域、集団、あるいは個人にお

ける花見の意味がそれぞれの「花見の実践」を通して生みだされることを指摘した。

8.2 展望

本論文の最大の意義は、従来の研究に対し、人の視点から花見を捉え、「花見の実践」を記述し、それにまつわる重層的なコンテキストの相互関係の中で解釈するという新たな花見研究の視点を提示できたことにあると考える。それによって、現代日本社会における花見のリアリティに迫ることができたといえる。

しかし、本論文で不十分なところもたくさんあることに自覚している。そこで、本論文で提示し、実際に行った新たな花見研究の視点の今後の課題及び可能性について述べたい。

本研究の今後の課題と可能性について、2つの方向で提示したい。ひとつは、現代日本社会における花見のリアリティの解明に向けたものである。第7章でも述べた通り、重層的なコンテキストについて、本論文で主に扱ったローカルなコンテキスト以外に、パーソナとナショナルなコンテキストについての描写も必要となる。パーソナルレベルのコンテキストに関しては、2代目忠元桜を植えた山口憲親という人物のライフヒストリーを記述する予定だったが、山口が急逝したことにより実現できなかったことが非常に残念である。今後の研究においても、こういったキーパーソンに十分に意識して取り組んでいきたい。一方、ナショナルレベルのコンテキストに関しては、花見が現在日本全国における一般的な行事として存在していることが事実であるように、その存在の仕組みだけではなく、国家的な行事として存在する意味自体についての議論も必要となってくるであろう。こうして、パーソナルレベルのコンテキストとナショナルレベルのコンテキストに対する記述の完成度をあげ、最終的には、「花見の実践」という「集合的实践」が置かれている「状況」の「定式化」に挑戦したい。

もうひとつは、本論文で提示した新たな花見研究の視点の重要な意義のひとつは、花見が日本全国の各地域、各集団、各個人によって一般的に行われているという性質に対し、従来の研究の多くが、桜と日本、あるいは日本人の本質という「狭い」領域でしか辿りつけないことに対し、本研究では、「花見の実践」を重層的なコンテキストの相互関係の中において解釈するため、むしろ各地域、各集団、各個人を描写することが可能となり、それが、各コンテキストにおける様々な人文・社会科学的問題へのアプローチを可能にすることを意味する。例えば、本論文は、伊佐市大口という高齢化・過疎化が進んでいる地方都市をフィールドにしたため、花見の研究を進めながら、こういった過疎地域における地

域おこしの実態や、過疎化が進んでいる集落における民俗の現在などのような課題にも触れることができる。つまり、従来の研究では、花見研究がある程度完結されているのに対し、本論文で提示した新たな花見研究の視点を通して、日本社会に存在する様々な問題に接続できるという可能性が開かれたと言えよう。

謝辞

本論文の完成にあたって、実に多くの方々に支えられてきたことを、ここに記して感謝の意を表したいと思います。

最初に、6年間筆者の指導教員を勤めてくださった桑原季雄先生には、文化人類学の専門知識はもとより、本論文の作成、様々な投稿論文や口頭発表などの内容確認や日本語のチェック等々、いつも親切に接していただきました。また、現在東京大学に勤務する西村明先生にも、幅広い分野で研究に取り組む研究者の鏡としてたくさんの経験やヒントをご教示いただきました。そして、毎週木曜に開かれる合同ゼミでは尾崎孝宏先生と兼城糸絵先生からもたくさん有意義な質問やコメントをいただき、大いに勉強になりました。社会学の城戸秀之先生からは、論文の構成上でたくさんの有意義な意見を頂戴し、本論文の作成に大きな力となりました。その他にも、これまで指導、支援していただいたすべての先生方や職員の皆さまに心より感謝申し上げます。

次に、同じ研究室に所属し、現在鹿児島工業高度専門学校で勤務している町泰樹さんは、チューターとして、来日早々の筆者を日本文化にいち早く馴染ませるためと称して、真っ先に飲み会に連れて行って下さったことが一生の思い出であり、研究上でもたくさんのアドバイスをいただきました。同じく研究室の先輩であり、現在鹿児島大学特任助教の福ヶ迫加那さんは、研究だけではなく生活上の様々な相談にも耳を傾けて、応援して下さった、まさにお姉さんのような存在でした。同じく研究室の先輩であり、筆者の調査地である伊佐市の大岳寺の住職である星野元興さんには、筆者の調査の際、たくさんの支援をいただきました。他にも、同じ研究室の先輩方や、同じゼミに参加する後輩方からも、たくさんの支援と笑顔をいただきました。ここに記して感謝申し上げます。

調査地の伊佐市大口では、2010年に、忠元公園のトイレの横のベンチで泊まるあてなく途方に暮れていた見ず知らずの筆者を救ってくれたNさんとその家族に、その偶然の出会いがまさに筆者の研究の原点であり、ここに記して感謝申し上げます。また、忠元公園で桜を植えた山口憲親さんと奥様の成さんからも、調査においてたくさんの支援をいただきました。特に憲親さんがなくなられる3ヶ月前に、片腕で車を運転し、伊佐市内を案内して下さったときのあの生き生きとした姿が、今でも目の前に鮮明に浮かんできます。そして、伊佐市郷土史家の東哲郎先生には、宿泊の用意やインフォーマントの紹介、集落への案内など、筆者の現地での調査においてもっとも大きな協力者となってくださいました。他にも、平出水の栗巢勲さん、栗巢和成さん、栗巢涼子さん、丸田和時さん、宝泉市

二さん、宝泉保夫さん、満元健一さんはじめ、調査地で筆者の調査に惜しみないご協力をくださったすべての方々に心より感謝申し上げます。

最後に、筆者を経済的にも精神的にも支えてくれた中国にいる両親と他の家族のみなさん、そして、家庭におけるすべての面で筆者を支え、ともに留學生活における困難を乗り越えてくれる妻張迪さんと、いつもかわいい笑顔で迎えてくれて、お父さんのすべてのストレスを解消してくれる娘知桜ちゃんに感謝します。

参考文献

有岡利幸

2007a 『桜Ⅰ』 「ものと人間の文化史 137-1」 法政大学出版局

2007b 『桜Ⅱ』 「ものと人間の文化史 137-2」 法政大学出版局

アルヴァックス、 M.

1989 (1950) 小関藤一郎訳『集合的記憶』 行路社

伊佐市郷土史誌編さん委員会

2010 『新納武蔵守忠元公小伝』 伊佐市

諫山義彦等編

2005 『目で見る 出水・阿久根・大口の100年』 郷土出版社

石上七鞆

2000 「花見と紅葉狩り」 『東京女学館短期大学紀要』 23:139-150

伊藤純

2001 「大阪の花見一名所の移り変わり 江戸時代から現在まで一」 『大阪の歴史と文化財』 8:30-36

井下清

1942 「国花進駐」 『桜』 22:4-10

岩本通弥

1993 「地域性論としての文化の受容構造論—『民俗の地域差と地域性』に関する方法論的考察—」 『国立歴史民俗博物館研究報告』 52:3-48

浦野和夫

2010 『新薩藩年中行事』 南方新社

大口市教育委員会編

1988 『大口市三十年誌』 大口市

大口市郷土誌編さん委員会編

1978a 『大口市郷土誌 上巻』 鹿児島県大口市

1978b 『大口市郷土誌 下巻』 鹿児島県大口市

1979 『ふるさと散歩 (資料第7集)』 鹿児島県大口市

2008 『大口市制五十五年誌』 大口市

大貫恵美子

2003 『ねじ曲げられた桜 美意識と軍国主義』岩波書店

小川和佑

1998 『桜誌—その文化と時代—』原書房

小野佐和子

1980 「花見遊山—近世都市住民のレクリエーション—」『南九州大学園芸学部研究報告・自然科学・人文社会科学』11:73-86

1982 「都市の祭りとしての花見」『南九州大学園芸学部研究報告・自然科学・人文社会科学』12:99-111

1984 「花見における民衆の変身と笑いについて：幕末江戸住民のレクリエーションの一形態」『造園雑誌』48(2):93-103

1992 『江戸の花見』築地書館

折口博士記念会編

1955 『折口信夫全集 第2巻』中央公論社

恩田守雄

1980 『互助社会論 ユイ、モヤイ、テツダイの民俗社会学』世界思想社

香山益彦・香山時彦

1943 『櫻』晃文社

川口孫治郎

1972 『自然暦』八坂書房

木佐木哲朗

2008 「文化的卓越食物と料理・共食の文化（人文・社会科学編）」『県立新潟女子短期大学研究紀要』45:261-272

五代秀堯、橋口兼柄共編

1966a 『三国名勝図会 中巻』南日本出版文化協会

1966b 『三国名勝図会 下巻』南日本出版文化協会

小松和彦

2002 『神なき時代の民俗学』せりか書房

今野圓輔

1964 『季節のまつり』河出書房新社

斉藤正二

1980 『日本人とサクラ：新しい自然美を求めて』 講談社

2002 『日本人と桜／花の思想史』 八坂書房

桜井徳太郎

1985 『結衆の原点—共同体の崩壊と再生』 弘文堂

桜井満

1961 「枕詞と呪農—『花散らふ』と『み雪ふる』の発想」 『萬葉』 40:32-40

1974 『花の民俗学』 雄山閣

佐藤俊樹

2005 『桜が創った「日本」』 岩波書店

佐藤太平

1937 『櫻と日本民族』 大東出版社

佐野藤右衛門

1998 『桜のいのち庭のこころ』 草思社

柴田純

1993 「桜の花見—日本人の自国意識にかかわって—」 『Mare Nostrum』 5: 28-38

下野敏見

2011 『南九州の民俗文化誌』 南方新社

主婦の友社編

2010 『日本桜の名所100選 見直したい日本の「美」』 主婦の友社

小学館『大辞泉』編集部

1995 『大辞泉』 小学館

白幡洋三郎

2000 『花見と桜—〈日本的なるもの〉再考—』 PHP 研究所

新村出編

1998 『広辞苑 第五版』 岩波書店

ジーン・レイヴ、エティエンヌ・ウェンガー著、佐伯胖訳

1993 『状況に埋め込まれた学習：正統的周辺参加』 産業図書

高木武

1938 「桜と日本国民性」 『日本精神と日本文学』 富山房

高木博志

1999 「桜とナショナリズム—日清戦争以後のソメイヨシノの植樹—」 西川長夫他
『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』 柏書房:147-170

田中宣一

1992 『年中行事の研究』 桜楓社

2011 「地域の互助協同と高度経済成長」 『国立歴史民俗博物館研究報告』

171:339-357

田辺繁治

2002 「再帰的人類学における実践の概念：ブルデューのハビトゥスをめぐり、その
彼方へ」 『国立民族学博物館研究報告』 26(4):533-573

2003 『生き方の人類学：実践とは何か』 講談社

田辺繁治、松田素二編

2002 『日常実践のエスノグラフィ：語り・コミュニティ・アイデンティティ』 世
界思想社

陳珏勳

2005 「「花見」の人類学的研究—宮城県仙台市におけるフィールドワークに基づい
て—」 『東北人類学論壇』 4: 21-30

所崎平

2014 「桜の花見」 『鹿児島民俗』 146:17

中川李子等

2010 「共食の機能と可能性—食育をより有効なものとするための一考察」 『食と
緑の科学』 64:55-65

南雲政之

2011 「桜学第二講—花見を中心に—」 『公評』 48(3): 76-83

新谷尚紀

2011 「高度経済成長と農業の変化」 『国立歴史民俗博物館研究報告』 171:283-337

西岡秀雄

2009 『なぜ、日本人は桜の下で酒を飲みたくなるのか?』 PHP 研究所

西山松之助

1969 『花—美への行動と日本文化』 日本放送出版協会

新渡戸稲造著、奈良本辰也訳

1993 『武士道』 三笠書房

日本文化人類学会

2009 『文化人類学事典』 丸善社

日本民族学協会編

2004 『日本社会民俗辞典 第3巻』 日本図書センター

根本裕子

1996 「花見料理の歴史」 (特集 花見のココロ) 『AFF』 27(4):12-15

羽賀祥二

1998 『史蹟論』 名古屋大学出版社

浜日出夫

2007 「記憶の社会学・序説」 『哲学』 117:1-11

福田アジオ等編

1999 『日本民俗大辞典 上』 吉川弘文館

2000 『日本民俗大辞典 下』 吉川弘文館

藤澤衛彦

1936 「花見風俗變遷考」 桜の会編『櫻』 17:20-31

フセワロード・オフチニコフ著、早川徹訳

2009 『一枝の桜：日本人とはなにか』 中央公論新社

本富安四郎

1898 『薩摩見聞記』 東洋堂

水原紫苑

2014 『桜は本当に美しいのか』 平凡社

三原博

1969 「お花見考 (民俗レポート試論)」 『民間伝承』 33(2):88-93

三好學

1938 『櫻』 富山房

宮本常一

1958 「民俗の地域性」 『日本民俗学大系 第2巻』 平凡社:67-80

柳田國男

1935 『郷土生活の研究法』 刀江書院

山田孝雄

1941 『櫻史』 櫻書房

熊華磊

2012 「地域と花見に関する文化人類学的考察」（鹿児島大学人文社会科学研究所修士論文）

2013a 「花見と地域社会—鹿児島県伊佐市忠元公園の事例より—」『地域政策科学研究』10:195 - 211

2013b 「集落の花見—鹿児島県伊佐市大口白木集落の事例より—」『プロジェクト研究報告集』鹿児島大学大学院人文社会科学研究所（博士後期課程）地域政策科学専攻 10:21-26

2014 「花なき花見の展開から、花ある花見の創出へ—鹿児島県伊佐市平出水集落の事例をめぐって—」『プロジェクト研究報告集』鹿児島大学大学院人文社会科学研究所（博士後期課程）地域政策科学専攻 11:21-29

湯川洋司

1993 「民俗の地域差はなにを語るのか—変動する地域社会とふるさと意識の形成—」『国立歴史民俗博物館研究報告』52:185-217

湯川洋司、市川秀之、和田健

2008 『日本の民俗 6 村の暮らし』吉川弘文館

林金茎

1984 『梅と桜：戦後の日華関係』サンケイ出版

林在圭

2011 「韓国の祖先祭祀における儀礼食の特徴と共食：忠清南道一両班村落の事例を中心に」『静岡文化芸術大学研究紀要』12:13-21

和歌森太郎

1981 『和歌森太郎著作集 第8巻』弘文堂

1982 『和歌森太郎著作集 第12巻』弘文堂

和田健

2005 「協同労働慣行概念の学史的検討—『協業関係』『協働』概念への連続性をめぐって—」『千葉大学人文研究』34:217-235

参考資料

伊佐市

2014 「平成 25 年度版 統計いさ」

伊佐市 HP : 伊佐市概要

<http://www.city.isa.kagoshima.jp/about/gaiyou.html>

伊佐市 HP: 施政方針・総合振興計画・まちづくり計画

<http://www.city.isa.kagoshima.jp/gyousei/shinkou.html>

伊佐市企画調整課

2011 「第 1 次伊佐市総合振興計画（2011~2020）」

ウィキペディア「愛国百人一首」

<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%84%9B%E5%9B%BD%E7%99%BE%E4%BA%BA%E4%B8%80%E9%A6%96>

大口市

1982 「昭和 56 年度版 統計おおくち」

1987 「昭和 61 年度版 統計おおくち」

1992 「平成 3 年度版 統計おおくち」

1998 「平成 9 年度版 統計おおくち」

2003 「平成 14 年度版 統計おおくち」

2009 「平成 20 年度版 統計おおくち」

2015 「平成 26 年度版 統計いさ」

気象庁

さくらの開花日（2001 年～2010 年）

http://www.data.jma.go.jp/sakura/data/sakura003_05.html

さくらの開花日（2011 年～2014 年）

http://www.data.jma.go.jp/sakura/data/sakura003_06.html

総務省統計局

「昭和 15 年国勢調査」

「昭和 22 年臨時国勢調査」

「昭和 25 年国勢調査」

「昭和 35 年国勢調査」

「昭和 45 年国勢調査」

「昭和 55 年国勢調査」

「平成 2 年国勢調査」

「平成 12 年国勢調査」

「平成 22 年国勢調査」

とがめんの「そいでよかよか」 2014 年 01 月

<http://togamenda.blog.fc2.com/blog-date-201401.html>

『南日本新聞』

1995 年 4 月 5 日朝刊 :17

1997 年 10 月 18 日朝刊 :25

1998 年 4 月 6 日朝刊 :17

2000 年 8 月 16 日朝刊 :16

東哲郎

2013 「平出水地区サークル一歩卓話資料」

宝泉市二

2009 「ひらいずみ」