

# 奄美のシマウタと経済社会の変容

## 現代地域政策における「文化の力」の射程

山 田 誠

### 目次

1. 序
2. 地域政策の担い手と音楽文化の種類
  - 1) 振興開発政策の新局面と担い手問題
  - 2) 奄美の近代知識人と伝統文化
  - 3) 奄美・沖縄のシマウタと音楽特性
3. 第二次大戦後における復興・開発と本土文化
  - 1) 奄美シマウタの芸能化と同化政策
  - 2) あかつち文化と歌遊び
    - (1) 歌遊びの原則と若者習俗
    - (2) あかつち文化と本土復帰運動
    - (3) 名瀬の管理活動とエラブあかつち文化
4. 復帰前の大島農村における生産活動と宗教的習俗
  - 1) 小集団の歌遊びと集落の年中行事
  - 2) 集団的自給自足と宗教的習俗
5. 集落完結型社会からの脱皮と「自立的発展」
  - 1) 奄美の農地改革と復帰後の農村経済
    - (1) 鹿児島県の昭和38年宇検村報告書
    - (2) 農地改革と奄振法の事業
  - 2) 新生活運動と分化する宗教信仰
6. 結び——理論経済学のモデルと地域政策論の作業

### 1. 序

地域政策が「自立的発展」を追求する際、対象地域が有する諸資源についての吟味は欠かせない。取りあげる対象には、地域特性に合わせて目標を特定化し、推進する政策担当グループ、さらに、その政策を経済社会の中で、遂行する勢力も含まれる。

奄美の場合、5年前に改正された新しい奄美群島振興開発特別措置法（時限立法の特別措置法は、本土復帰後からこれまでに法律名称を3度変えているが、ここでは、事業の継続性に着目して奄振法という略記を一括して用いる）は、目標に「自立的発展」を持ち込んだ。これは、50年間にわたり国主導による拠点開発方式を受け入れてきた政策担当者にとっては、根本的な路線変更であり、各種事業について発想の切り替えが求められる。しかるに、これまでのところ地域政策の側から事態の重大性に戸惑うという声は聞こえてこない。

他方、奄美をフィールドに民俗宗教および伝統文化の1つシマウタを長い間考察している研究者たちからは、近年、若い人たちを中心に、行動倫理の転換が広く生じつつあるとの発言が出されている。隣接する領域を扱う2人の研究者が指摘する直接の契機は、シマウタの若いウタシャ（唄い手としての実力者）からポップス界に転じて、「ワダツミの木」などをヒットさ

せた元ちとせの活躍である。彼女がもたらした奄美社会に対する変革作用を、シマウタ研究者の小川学夫氏は「文化の力」と表現する（「故島尾敏雄の住宅残す意味」）。

ユタを中心とする民俗宗教を研究する山下欣一氏は、現代文明の力による奄美の著しい近代化にもかかわらず、人々が古くから暮らす集落（シマ）の生活体系は維持されてきたと主張する。もう一人の小川氏は、本土復帰頃までの奄美シマウタは、現在と異なる唄われ方をしていた、そして、違った社会的な機能を有していたことを明らかにし続けている。そこには、伝統文化、それと表裏の関係にある民俗宗教が人々の暮らしの中でどう息づいているかを見つめる目がある。

彼らが考察する人々の日常行動や暮らしは、地域政策の側から見れば政策主体の行動にほかならない。宗教信仰に厳しく規制される人々の生活態度と経済活動の結びつき方を扱った論文に、マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』があることは広く知られている。「自立的発展」という地域政策の新しい局面は、政策関係者にドラスチックな発想の転換を迫っている。この事態に適切に対処するためには、民俗宗教、伝統文化といった経済社会の根っ子にまで立ち返って、奄美社会の基盤と、そこに生じている変化を的確につかみ取る作業が必要ではなかろうか。

## 2. 地域政策の担い手と音楽文化の類型

### 1) 振興開発政策の新局面と担い手問題

奄振法の改正によっていきなり振興開発政策の根本的な転換が求められている奄美は、政策課題を特定の施策・事業に具体化して推進する

人々、さらに具体的な施策を実施する担い手を探すことから始めなければならない。とはいえ、これに同意する多くの地域政策関係者も、検討対象として若いポップス歌手の活躍、それどころか、古いシマウタや民俗宗教を取りあげることまでは容易に理解できないように思われる。

振り返れば、奄振法の事業は、諸施設を計画通りに整備するけれども、法律目標にはいっこうに到達しないと繰り返し批判されてきた。その原因の1つに地域政策の担い手の不在があることは時おり指摘されてきた。本稿では、これに新たな角度から光を当てるために、シマウタに代表される伝統文化や民俗宗教が本土から持ち込まれる現代文明といかに向きあってきたかを分析する。この分野には、長い期間、人々の日常行動の価値基準であった本土への一体化＝同化路線から脱却する動きが現れている。さらに、脱却により目指す方向は、新しく掲げられた政策目標の「自立的発展」の追求に要求される生活態度と重なり合うように見えるからである。

それとは逆に、現場の政策関係者は、目標像と計画策定の手順が抜本的に見直されたことの意味を十分に納得できないでいる。ここには、法律の改正が外から持ち込まれたという経緯のみならず、奄美内の知的階層が抱える思想的な基盤も関係しているようである。したがって、施策の担い手を探す前に、政策関係者の依って立つ基盤が検討される。

本稿の最終的な目的は「自立的発展」政策の担い手を探し出すことであるが、これは長い検討プロセスを要する。そうなるいくつかの理由がある。まず、一般的な地域政策論とは違って、人々の文化態度を新しい政策の主体に求める要件として重視している。また、民俗宗教や伝統

文化を暮らしに深く取り込んでいる人々が現代文明と向き合う様子を、第二次大戦後の奄美の経験に即して検討しようとする。さらに、本稿の考察が複雑になる要因として、政策関係者の適性吟味がある。彼らは突然持ち込まれた「自立的発展」と真正面から格闘していないという事態だけではなく、彼らの思想的な依拠基盤に対する懸念が1つの論点を形成する。「自立的発展」の担い手層は、これらの要因の絡み合いを、一つ一つたんねんに解きほぐしていく作業の先に見いだされる。長い検討プロセスの入り口では、元の活躍とシマウタを見つめる政策担当者の目を取りあげる。

2002年にはじまる元の活躍が奄美の人々に大きな自信と励みをもたらしたことについては、音楽関係者を中心に多くの発言がある。彼らに自信を付与した直接の契機はポップス曲のヒットにあった。同時に、奄美の人々や奄美出身者たちは、元の活躍を、彼女のシマウタの実力がポップス界でも認められたと認識している。この歌手としての二重の性格に着目すれば、奄美に変革作用を呼び起こした彼女の「文化の力」(小川学夫)は、奄美の人々に深く刻み込まれているシマウタへの帰属意識、誇りがその共鳴盤として取り出せよう。これを地域政策に引きつけば、「自立的発展」を生み出す政策活動が文化や生活様式のうちに育まれる人々の共鳴盤をどれだけ強く響かせられるかは、政策成否の鍵ともいえる。

他方、政策主体の行動倫理という面から見れば、地域政策と音楽や特定地域の文化が深く絡み合っているという見方はあまり広まっていない。その原因は、地域政策研究が採用してきた

数量的な検証技法にかなりの責任がありそうである。そこでは、数量化できる客観要因を対象にして実証吟味するスタイルが支配的であり、政策を担う集団やその役割についての分析を軽視する傾向があった。奄美に関しても、この検証技法は、本土復帰後に継続されてきた奄振法の事業方式——本土との「格差解消」の理念、事業計画の決定権は中央の省庁、個別事業は中央省庁が提示する全国メニューの割振り——を吟味するのに便利であった。

地域政策の研究には、上記とは別に、対象地域の特性に即した振興開発を推し進める実践的な性格の強い研究アプローチがある。この方式にあっては、関係住民の能動性を重視する観点から、身近な振興開発の政策メニューのみならず、開発方式、さらには開発理念までも住民参加により市町村レベルで決定することが求められる。これは国が採ってきた拠点開発型の方式に対置される内発的発展方式と呼ばれている。この方式に関しては、実践的な性格が前面に出ており、その路線の実証的な検証は、未だ定式化されていないように思われる。

ところで、従来のさまざまな議論を反映したからであろうか、5年前に制定された改正奄振法は、従来の経緯からすれば意外ともいえるほどに、従前の方式を大きく改めて、内発的発展方式に近づいた。追求する理念は「自立的発展」となり、市町村レベルの手で事業計画の素案を作り、鹿児島県が計画を決定して、国が同意する方式となったからである。

この制度改革は、奄美に「自立的発展」に向けた計画づくりの能力、事業推進の担い手勢力が存在することを前提にしている<sup>1)</sup>。改正法も

<sup>1)</sup> 改正奄振法が求める「自立的発展」が実現可能な目標であるかどうかは、別な問題であり、学問的な検討を要する。今日の先進国離島における定住条件については、山田誠、2004年、を参照。

施行から5年が経過して、改正法の延長を求める手続きの一環として、農業、観光・交流、情報の3分野を中心に、新しい事業計画の素案が作成される時期を迎える。市町村の連合体である奄美群島広域事務組合が事務局としてまとめた素案は、各市町村がこれまでの考え方・手法を踏襲して導きだした数値を集計したものであった<sup>2)</sup>。それぞれの分野の計画を編成した担当者たちには、根拠のある数値目標を掲げることの難しさを別にすれば、開発理念の転換、制度改革に見合った事業計画づくりへの困惑や根本的な動揺は見られなかった。

今回の編成作業は、少なくとも、「自発的発展」の計画づくりのうえでは、本土との格差解消という目標と拠点開発型の発想が依然として保持されていることを白日の下にさらした。いいかえれば、振興開発の理念や手法を改革しても、当該の対象地域や現場に近いレベルに、改革と合致する活動が生じるわけではない。この事態が長年にわたり資金を提供し、事業執行を厳格に規制してきた国の管理を受け続けるなかで受動的に身についた業務態度であれば、現在の局面をさほど重大視しなくてもよかろう。客観的な環境が変更されたのに伴い、彼らの仕事への取り組みかたも新制度の求める態度へと移行していくだろうからである。それとは違って、彼らの発想が能動的な修養によって築かれた行動倫理と深く結びついている場合には、客観的な環境が変わろうとも、改革された制度環境への適合は容易に起きないであろう。

奄美の現状がいずれであるかを判断できる資料は、通常地域政策論が扱う対象からはほとんど出てこないが、これを探るための手がかり

はある。地域政策と関係のない日常行動において、常に「先進的な本土」の下に奄美を置こうとする態度である。具体例をあげれば、本土に出かけた奄美の人々が自己の出自を尋ねられた時、いきなり奄美と答えないで、できるだけぼかす態度がそれに当たる。これは、本土の人々が奄美の人々に対して今なお投げかける差別と差別意識に対処する処世法として生まれたものであり、奄美社会に深く根を下ろしている(民俗宗教や伝統文化の研究者である山下欣一氏に引きつけて表現すれば、「ぼかしの文化」と言える)。奄美外に出た人々が出自をぼかす態度をとるのは、差別の現実に出合うのだから理解できる。しかしながら、同じ行動倫理が島内で暮す人々の日常生活をも深く規制しているとするれば、そうした態度決定を育む社会内のメカニズム、さらには思想的な源が取り出されなければならないであろう。

## 2) 奄美の近代知識人と伝統文化

奄美の地域政策は新局面を迎えている。しかしながら、リスクを負う新領域の事業を開発する勢力、また、成果を生み出せるまで政策を遂行する担い手勢力は果たしているのだろうか。前の小節では、政策の最前線に立つはずの役場の職員層は、政策担当者でありながらも局面理解に問題があるのではないかと疑念が投げかけられた。

一方の元の活躍については、ポップスのヒットという事実と切り離して、まず彼女のパフォーマンスが発したインパクトに注目する。彼女はマスコミ上で、自己の出自をハッキリ述べ、奄美の世界を賛美する。これまでの奄美出身知識

<sup>2)</sup> 2008年12月6日の『意見具申3分野実現に向けた骨太方針策定懇話会』に提出された各分科会の資料と、その説明。

人がとり続けてきたばかりのスタンスと較べた時、この一連のシーンはショッキングな出来事である。いくつもの媒介項を埋めていく作業の次のステップは、元の出現より前に、奄美の知的な社会層がばかり文化を浸透させてきたメカニズムと奄美シマウタの関連を発掘することである。

さまざまな差別に出会う時、人々がそれに対処するパターンは、大きくは2つに分かれる。

1つは、同じ運命下にある人々ができるだけ寄り集まり、出身地の暮らしのスタイルを可能な範囲で保持しつつ、差別される境遇をお互いに支え合う。(本山謙次氏は、第二次大戦後の鹿児島市に奄美出身者が高い密度で住む地区が形成される経緯、また、その地区で奄美の風習・文化が保持されていく様子を調べている。)<sup>3)</sup> もう1つは、努力して奄美の匂いを消し、自己の存在そのものを本土社会に全面的に同化させる。本土の上層社会に溶け込むチャンスを得た高学歴者は、高い割合で後者の道を選ぶ。彼らの内において奄美についての著述を表した一群の人々がいる。島内に居て、彼らの活躍から深い思想的影響を受ける層が出てくる。全体として農村社会の特徴を備えた奄美にあって奄美出身知識人の共鳴盤の中心となるのは、学歴の高い学校の教員や役場職員である。彼らが機会を見つけては奄美出身知識人の主張を読み解いて地域の人々に目指すべき社会像として訴え、学校の教育方針として定着させていけば、本土社会への同化を目指す思潮は、しだいに奄美社会を覆っていくはずであろう。

それでは、本土社会への同化の道を選択した

知識人たちは、遅れた世界として奄美のすべてを消し去ってしまうのであろうか。山下欣一氏は、近世奄美を図解入りで解説する『南島雑話』を公刊した永井竜一が豚便所の絵図を削除した例などを挙げて、近代的な社会の目からは恥部と見られる事態を消去する奄美の近代知識人の態度を強調する。こうした知識人の心情的環境は、奄美の生活や外部環境が本土と均質化した時代に至ってもほとんど変化していない、と主張する<sup>4)</sup>。

ここから、本土の社会を目標にして近代的な奄美社会を築こうとする路線が出てくるのは見やすい。けれども、彼らの出身地に対する想いはアンビバレントである。彼らは、彼らが「原始未開」と見なす風習や習俗の一扫を目指したり、秘匿したりする一方で、自分たちの奄美が高い文化水準の地であると自己了解をとりつける熱情にかられる。それに突き動かされて、文化の歴史に対して過度ともいえる自己解釈を投影する。本土の古事記や万葉歌謡あるいは沖縄の「おもろさうし」と古典音楽に匹敵する文化が奄美にも存在する——それは、シマウタである。熱情に先導された彼らのシマウタ考察が歪められた奄美シマウタ観を一般の人々の間に広める事態を生じさせたと、小川学夫氏は見ている。

小川氏は、奄美民謡の先駆的な研究者である4名(都成植義、昇曙夢、文栄吉、茂野幽考)の代表的な著作を取りあげて、彼らの民謡観を吟味する。そこには早い段階から、奄美のシマウタは本土や沖縄の古典との深いつながりを持ち、それらに比肩する高い文学性を誇るとの見解が見られる。また、後になるほど、「奄美民

<sup>3)</sup> 本山謙二、2005年。

<sup>4)</sup> 山下欣一、1979年、46ページ。山下欣一、1989年、64ページ。



謡の悲しい響き = 薩摩圧政」という図式が明確に描かれてくる。しかしながら、彼らの見解は裏付けとなる根拠がない。今日までの研究進展を踏まえれば、彼らの見解には疑問な点が多く、とりわけ、薩摩の圧政から生まれたシマウタの悲しい響きというのは、奄美の近代知識人が創出した幻想であると主張する<sup>5)</sup>。

小川氏は、彼らの解釈が奄美の一般の人々に深く影響していると見ているが、それらの解釈や熱情が、人々の間にストレートに染み込んだわけではない。というも、確かに「奄美民謡の悲しい響き = 薩摩圧政」という図式は広く共有されているが、奄美出身知識人の共鳴盤となった奄美内の知的階層の多くは、本土復帰の前後に同化政策を推進するに当たって、一般の人々が日々楽しんできたシマウタを消すべき風俗・文化と位置づけ、本土の歌謡曲につながる新民謡、さらには学校唱歌、クラシック音楽の普及に力を注ぐからである。本土復帰後には、奄美の知的階層の働きかけという要因に加えて、堰を切ったように本土からの消費文化が流れ込み、暮しを語る庶民文化としてのシマウタは目に見えて下火になっていく。やがて、シマウタはシマウタ教室での学習により保存される事態へと追い込まれる。

ここから、元がデビューする前の奄美社会について奄美出身知識人に共鳴する人々は、次のように自己認識していたと仮定しても許されるであろう。本土化された社会への移行は、古くからの伝統的な風俗・文化をマイナーな存在に転化して社会の一角に後退させるまでに進んだ

ものの、特別な地という外部の人々の目を払拭しきれず、ぼかし文化を存続させている状態。それだけに、普通の人々から見れば若手ウタシヤに当たる元がぼかしと無縁であるばかりか、奄美の中の片田舎に位置する自己のシマ（集落）について誇らしそうに語る姿は新鮮なショックであった<sup>6)</sup>。

大学教員の小川氏は、元の活躍がぼかし文化を変えた事態について具体的に言及する。彼女の活躍が契機となって、それ以後、本人や父母が奄美出身であると名乗る学生が急に多くなった。お金に換算できないくらい大きなパワーで、奄美の人に誇りと自信を与えた、と述べる<sup>7)</sup>。元の歌は、音楽面からいえばポップスそのものである。また、メロディや歌詞にシマウタを流用したりしない。それにもかかわらず、「J」ポップのコンテクストのなかで鳴り響く素のシマウタの異質さを実感<sup>8)</sup>させる。この種の奄美文化の発信、それが契機となったぼかし文化からの脱却は、少なくとも、奄美の知的階層の行動倫理の枠組みから出てこないシナリオだといえよう。したがって、奄美内部からは元の活躍の意味を問う声はあまり聞こえてこない。

要するに、奄美の人々の間には本土への同化を行動の価値基準に据え、ぼかし文化を引きずるタイプの人々、それとは別に、現代風にアレンジしてはいるが、伝統文化を積極的に享受するタイプの人々が見いだせる。元の活躍は、これまで少数派に見えた後者の人々を、いろいろな場面で一気に表面へと押し出した。新しい振興開発政策との関連では、目の前にある奄美世

<sup>5)</sup> 小川学夫、1990年、230ページ。

<sup>6)</sup> 山下欣一、南日本新聞社『島唄の風景』2003年、巻頭の辞。

<sup>7)</sup> 小川学夫「故島尾敏雄の住宅を残す意味」『南日本新聞』2008年9月6日号。

<sup>8)</sup> 高嶋正晴、2002年、13ページ。

界を肯定するグループの出現である。彼らの肯定的な目で、奄美の魅力を引き出し、具体的な施策にまとめられれば、「自立的発展」の内実を生み出せるのではなからうか。

ここまでは、主として元の活躍が奄美社会に与えたインパクトに着目してきたために、元の出自である奄美シマウタとポップスの音楽特性については検討がなされていない。次節の課題となる。

### 3) 奄美・沖縄のシマウタと音楽特性

#### (i)

奄美の「自立的発展」を切り開くであろう人々として「ぼかしの文化」から脱却した集団が発見された。その集団の登場は、奄美シマウタの実力に裏打ちされた元の活躍が契機となった。

いち早く行動倫理を転換した人々の多くは若い青年たちである。その転換へと自己を導く際に、元の声に宿るのが彼らの身体リズムとして意識の深い部分に染み付いている奄美シマウタであることは、自己を納得させる要因であったらう。とはいえ、今日、彼らが日常的に馴染み親しんでいる音楽はポップスである。ポップスと奄美シマウタでは、リズムやメロディ、さらに音階も違っている。それにもかかわらず、耳の鑑賞スイッチを切り替えるほどのバリアーを意識せずに両世界を行き来できるのは、それぞれの音楽を構成する要素の遠近とは別に、音楽の楽しみ方に共通した性格があるからではなからうか。ここでは、音楽から感動を引き出す回路から見た音楽特性に着目して検討しよう。

奄美シマウタはこれまで、民俗学的な関心が

ら研究されてきた。このため、同じ民謡分類に属する南島歌謡内部での音楽様式の異同に強い関心が払われ、他の音楽ジャンルとの位置関係が検討されることはなかった。ここで、人々がある音楽を楽しむスタンスに着目すれば、通常の音楽表現上の区分とは違った分類類型が描かれる。この面の考察に手がかりを提供するのは、音楽の認知科学である。

音楽の認知科学は、心理学の研究者たちがもっぱら国際的に広く普及する西洋クラシックを対象にして、楽曲を分かる、さらに楽しむ現象を解明しようとする学問である。それが受容地域の狭い異質な構成のシマウタの特性抽出にも寄与できるのは、素材はクラシックであるものの、どの音楽にも共通する感動のメカニズムに焦点を合わせるからである。さらに、彼らの研究は、分析領域を聴き手の側に蓄積されている旋律に関する先行知識（音楽的認知）だけに特定化する。

実際には、音楽の楽しさを支えるのは、特定の音楽について学び、その知識・音楽的認知を深く身につけるプロセスの中で得られる側面（演奏される音楽技法に対する評価基準の自己確定を含む）と、音楽的認知の外にあって聴き手が共有している経験の側面（特定の生活・経験シーンと結びついた情動の喚起）、この両者を融合させる演奏能力の高さであろう<sup>9)</sup>。名曲と呼ばれる楽曲は、当然、単に両側面を含むだけではなく、絶妙に調和させる楽曲である。それを巧みに再現するからこそ、多くの人びとから高い評価をえる演奏なのである。研究者たちは、これらを承知はしつつも、彼らの分析を旋律についての先行知識（音楽的認知）に限定し

<sup>9)</sup> 波多野諄余夫，2007年，141ページを，山田なりにまとめている。

て、音楽的認知と音楽外の経験の具体的な対応関係には触れないし、音楽を提供する側の分析も乏しい。さらに、作曲家というもっとも権威あるアクターをも視野の外に置く。狭い対象だけに研究を絞り込んでいく結果、彼らはクラシックとそれ以外の音楽の間に、ある特性的な違いを見いだしている。

彼らの到達した知見によれば、楽譜を用いて「表象を作らないかぎり、ある楽曲の安定した記憶を得ることは難しい」。また、楽しみ方に関しても、「聴いて簡単にわかる音楽、何か仕事をしながら気楽に聴ける音楽というのは、……既知のパターンをたくさん含んでいる楽曲」となる<sup>10)</sup>。研究者たちは、聴き手の側から見て、クラシックと別タイプの特性をもつ音楽の明瞭な区別を提示している。それでは、音楽の送り手（演奏者、歌手）の側に同様に明瞭な区分軸を取り出せるであろうか。作曲者、あるいは作曲表現に対する忠実度がそれに当たるであろう。

認知科学の研究者が指摘するごとく、名曲の譜面は残っていても、演奏者には多くの解釈余地が残されている。とはいえ、クラシックの場

合は、追求する目標は作曲者の意図の再現である。ポップスを含め歌謡曲の場合、歌手が表現する音楽感性と聴き手（その音楽に対する知識を特に蓄積していない人々）の感情のマッチングが評価の決め手になる。今日の歌謡曲にはたいてい作曲家が居て、歌手の歌唱方法について指導している。けれども、歌謡曲の場合に作曲家が作るのは、その歌手の音楽感性を引き出せると判断する歌であり、指導もその感性を発露させる歌唱法の確立に狙いがある。指導の成否は、その歌をヒットさせられるかどうかで決まる。

これに対して、クラシックにおける作曲家と演奏家（歌手）の位置関係は、ポップスとはまるっきり違っている。クラシックの作曲家には、1つのまとまった構想の下に、音楽的な美観念を眼前にある楽器、それを演奏するスキルという手段を媒介させて、聴き手へと届けるという構想力と編成力を併せもち、さらに聴き手の感性をつかみ取る一種のインスピレーションまで要求される。その創造物である作品は完成された聖典であり、演奏者はその聖典が求める世界

表1 音楽の送り手・聴き手に求められる機能的な特性（現代音楽に即した区分）

		作曲表現に対する忠実さ度合い（送り手サイド）	
		高い	低い
音楽的認知の度合い (聴き手サイド)	高い	<ul style="list-style-type: none"> <li>・クラシック音楽</li> <li>・沖縄シマウタ</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・芸能化した奄美シマウタ</li> </ul>
	低い	<ul style="list-style-type: none"> <li>・90年代のポップス</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・復帰前の奄美シマウタ</li> <li>・現代ポップス (新民謡)</li> </ul>

(出所) 独自に作成。

<sup>10)</sup> 波多野諠余夫，2007年，133，137ページ。



を再現するべく努力を積み重ねていく。つまり、最終的な判定者は、聴き手、送り手の外側に存在していて、その判定者への忠実さが求められるかどうかを区分に設定すれば、クラシックとそれ以外の音楽には類型的な違いが取り出せる。

ここで取り出された2つの区分要素を組み合わせると、4つの音楽類型が設定できる。作成された区分表に、本稿に登場する音楽ジャンルを当てはめたものが表1である。音楽美の判定者の位置を区分基準に据えた場合、奄美シマウタは同類と見なされがちな沖縄シマウタとは典型的に異なっており、現代ポップスと近い位置にある。次に、沖縄シマウタとの対比を通して奄美シマウタの特徴をより明確にしよう。

(ii)

南西諸島には南島歌謡に属する歌謡群が広く流布している。それらの内、古典歌謡に代表される沖縄シマウタと奄美シマウタを取り出し、それらの感動を呼び起こす回路を対比すれば、表1に見られるごとく典型的に異なる。この時、その音楽を楽しむ社会のあり様は、表1に全然取り込まれていない。機能構造的な特性に、社会的な特性を加えると、それぞれのシマウタと親和性の高い経済社会の特徴が取り出せるのではなからうか。庶民文化である奄美シマウタは、機能的構成面からその音楽の維持システムを見るかぎり、不安定な構造になっている。しかるに、本土復帰後の時代まで長い歴史を通じて、伝統的な楽しみ方が維持されてきた。それを維持させた秘密は、共同体と深く結びついた楽しみ方にありそうである。

この小節で持ち込まれる社会的な特性とは特定音楽を受容する地域の広狭および音楽の存続

基盤を形成する社会層である。この特性を組み込んだシマウタの検討に入る前段において、それぞれのシマウタの特徴とされる諸指標を提示する作業は有用であろう。

同じルーツのシマウタにもかかわらず、沖縄と奄美では音階からして別である。沖縄のシマウタは琉球音階（ドミファソシド）で唄われ、奄美シマウタはシマごとの差異が大きいのであるが、北部を中心にしてラドレミソラで構成される本土と同じ民謡音階で唄われる。ウタの旋律を引く楽器にも違いはある。奄美の三味線（サンシン）は音域が高く、高い音を出すために細い弦を使う。三線に当てるバチも違う。沖縄は牛の角を人差し指にはめる。奄美のバチは、竹を平に削って作り、返しの手法を多く用いる。唄い方において注目されるのは、沖縄のシマウタで避ける傾向の強い男性の裏声が、奄美シマウタの特徴の1つになっている点である。

これら諸指標をいくつ並べても両社会において異なるシマウタの位置は見えてこない。そこで、表1の類型区分により取り出された音楽美の判定者に着目しよう。沖縄には、琉球王朝の下で発展したシマウタや踊りを専門職業として教える制度が現在でも確固として存続している。古典歌謡を教えるそれぞれの家元にとっては、「土工四（くんくんし）」と呼ばれる楽譜に基づいて正統とみなされる唄い方を広め、自己の流派を形成してきた。楽譜という学習伝達手段を用いることで、安定した記憶が確保される（作曲表現に対する忠実さの軸）。このため、長く複雑な楽曲を作れるし、遠く離れた地にも同じ音楽内容の普及が可能になる。

楽譜の採用は、受容範囲を空間的に大きく拡大する有力な手段である。その一方、複雑な楽曲や数多くの楽曲集積の側面からは別な社会特

性が導かれる。まず、音楽を楽しむ前段として長い先行知識の蓄積を要求する蓋然性が高まる(音楽的認知の度合い軸)。この音楽類型が継承者不足に陥らずに受け継がれるためには、長期間の鍛錬に要する資金を自己負担できると同時に、その鍛錬をやり遂げる意志をも兼ね備えた人びとが居なければならない。この音楽の修得が社会の特定の地位と結びついている場合には、継承者の確保は容易であろう。これらの社会的特性と重ね合わせれば、沖縄シマウタは、社会の階層構成が堅固に確立しているような都市空間と親和性が強いといえる。

奄美シマウタの場合、家元制度や専門職業としての歌手は存在しないし、正しい歌(聖典)づくりに欠かせない楽譜もない。奄美のシマウタは、何よりも集落(シマ)のウタであり、集まった人々の間で相互に歌い手、聴き手になるのが基本的な楽しみ方となる(歌遊び)。唄われる場合は、人々が評価者になる機会であるのみならず、ウタそのものが作られる機会でもあった。とすれば、聴き手に事前の特別な音楽的認知を求めない、また、唄われる場の外部に聖典があるわけではなく、唄い手に表現の自由度が認められる。これらの機能的な特性に関して、現代ポップスと奄美シマウタは同じ類型に位置しても、いわゆる聴き手の地位に関して、両者は明白に違っている。この楽しみ方(歌掛け)と評価態度を徹底していくと、たくさんの評価基準が並立し、数多くのウタが生まれ、さまざまな歌唱スタイルが登場することになる。

実際、奄美の集落は険しい地形で隔てられているケースが多く、集落ごとに話す方言からして異なっている。人々を取り巻く自然や社会環境の差異は、集落ごとでの人々の音楽表現の感性や「耳」に違いをもたらす。たくさんのウタ

が作られ、集落ごとで歌唱方法にも相違が生じる。事態はここで終わらない。突き詰めていくと、評価の基準は音楽才能、歌遊びへの参加度合い、感情表現の好みなどが絡み合っており、聴き手一人一人違っているはずである。したがって、集落レベルでの客観的な評価価値を設定できなければ、自分のシマウタはあっても、集落を代表するシマウタや歌唱スタイルは成立しない。

すぐ気付くように、集落内で歌遊びが盛んであるという事実と、集落レベルに評価価値を設定することの間に直接的な関係はない。個人にまで下ろせる評価基準をある中間的な集団レベルに設定する理論的な根拠はない。音楽の側に根拠がなければ、集落の側に根拠を探らねばならない。娯楽的な要素をもつ歌遊びが特定の歌唱スタイルを自分たちのウタ表現として存続させるのは、日常的な歌遊びの積み重ねのなかで支配的なパターンを自然発生的に選び出していった事態を含んでいるであろう。しかしながら、人々が一体化できる感情表現を特定の様式として保持する必要は、円滑な共同体の維持に求められるほかはない。この時、独自の歌唱スタイルは、周囲の集落も同種の音楽を愛好している場合に、ある集落にとって帰属意識をよりいっそう高める効果的なパフォーマンスとなる。

シマウタの機能的特性に社会的な特性を重ね合わせると、沖縄シマウタは都市社会との親和性が強く、奄美シマウタは狭域的な農村共同体に深く組み込まれることで、集落のウタとして存続しえた。歴史上でのそれぞれの担い手層は、琉球王朝の武士層であり、奄美農村では少数の有力者たちを除いた庶民層であった。この担い手層の特徴は現代まで受け継がれている。近世までの奄美社会で、琉球・薩摩の支配と直接に結びついていた人々や当時の有力者(ユカリッ

チュ)を祖先にもつ人々は、少なくない入れ替わりはあるとしても、明治以降になって本土で活躍した人々や知識人を排出した層へとつながる。本土復帰後まもなく、奄美に移り住んだ文学者の島尾敏雄は、その子女について次のように報告している。彼らの「子女は現今でもなお、三味線をひいたり踊り手になったりすることを蔑視する気分から開放されていない。」<sup>11)</sup>

ここまでは、奄美側の視点で元の登場を準備した音楽の特性を吟味してきた。他方のポップス界には彼女を受け入れる条件が整っていたはずである。その条件のいくつかと奄美にいた元とが交差する局面を、奄美 - 本土関係の一断面として摘出しよう。

(iii)

作品となった歌とその歌唱は、奄美出身の歌手の想いとポップス界の歌づくりが出合う舞台である。裏声を効かせる元は、何を歌うのか。本土の圧政に苦しんだ奄美の恨みではなく、いまの物語り世界である。そのメッセージはどこに向っているのだろうか。全国の人が対象であるとはいえ、なによりも奄美の人々、奄美出身者である。これと対照していえば、歌づくりのチームが元を押し立てて奄美の歌をいくつも作る理由は何だろうか。ポップス界は、巨大な音楽産業として、たえず国民の多くを引きつけるブームの演出を強いられる。この産業的枠組みの下で、1990年代のポップス界は、大きな潮流が行くつくところまで行き着き、庶民の音楽としての新局面をいかに切り開くかという問いを発し、種々の試みに着手していた。

元の歌がヒットして間もない頃、自身が歌手のあるレポーターは、彼女のウタの特徴を次のような点に見いだした。透き通った裏声のよさ、堂々と回すコブシ、奄美の風景を歌った歌詞。また、彼によれば、元の節回しの呼吸・感覚は、長野県の故郷に伝わる神楽の横笛によく似ている。そして、元は普通の日本語ポップスやロックの「全く逆」を見事に実践して見せた歌手という評価にいたる<sup>12)</sup>。その元が登場する前史を見れば、ポピュラー音楽には加速する変化現象が起きている。

1980年頃から、ポップスは洗練された作曲技術により、ハーモニーの進行が複雑になった曲が目立ち始める。1990年代になると、高度な技法である転調がだんだん多くなる。やがて、歌詞はあまり重要でなくなり、ハーモニーを音楽表現の限界近くにまで高度にする傾向が顕著になる<sup>13)</sup>。この大きな潮流とは違った方向にポップスの新展開を求めようとするいくつかのグループは、難しすぎず、また度の過ぎない程度に親しみやすく、かつ新しい歌の手がかりを得ようと南島に目を向けた。この進路の先には、さまざまな音楽が入り混じった市場をもつ沖縄が浮上する。あるグループは、沖縄との音楽的なコンタクトを経験した上で、奄美シマウタに接近する(奄美では以前から慣用的に集落のウタという意味でシマウタの語を使用していたが、この時期にポップス界が沖縄風の歌を、シマウタという名前で全国的に広めた)。

実際、元の音楽づくりのグループには、ポップスと同じ位置に奄美シマウタを据える作業を試みたハシケンがいる。彼は元との仕事をスター

<sup>11)</sup> 島尾敏雄, 1973年, 99ページ。

<sup>12)</sup> 仲井勇司, 2002年, 162~164ページ。

<sup>13)</sup> 田村和紀夫・鳴海史生, 1998年, 182~184ページ。

トさせる前に、「奄美大島名誉島民立候補ミニアルバム」と冠したアルバムで、奄美シマウタをポップスにアレンジしている。その中には、シマウタを代表するウタシャの一人である坪山が作曲したワイド節も含まれている。今日、奄美の各種イベントの定番になっている新作のワイド節も、地元の若者にすれば馴染みのない年輩者向けのウタにすぎなかった。しかしながら、このアレンジされたワイド節は、若者の間で人気を呼び、地元の音楽ショップで第1位の売り上げを記録した。高嶋氏によれば、ハシケンとは坪山のワイド節を「伝統的なフォーマットとは根本的に異なったフォーマットで演じる」ことを大胆に試み、「シマウタを現代のポピュラー音楽とシンクロさせる新しいアプローチを提起した」と、評される<sup>14)</sup>。つまり、このグループには、新しい歌づくりにマッチする歌い手が待たれていたわけである。こうしたポップス界の新しい歌づくりに対する企図と、元の歌にかける想いに少なくないズレが存在するのは避けられない。

元には、奄美群島に育ったけれども、奄美のシマウタとはほとんど縁のなかった若者たちに向けて、自分たちが育った奄美の世界を大切にしたいと訴える姿勢がベースにある。それを伝えるには、日常的に若者たちが馴染んでいるポップスが有効な音楽手法だと、元は判断している。奄美群島向けに作られたあるアルバムのカバーの文章で、元は、奄美群島の若者が本物のシマウタの魅力に目覚めてくれるのを願うと明言した。そして、彼女はその導入として、ポップスやポップス風のシマウタを歌うやり方について年輩のウタシャに了解を求めている<sup>15)</sup>。

元の活躍はさまざまな方面に波及する。メッセージの直接の受け手である奄美の若い世代の間でも、複雑な反応が発生する。彼女の活躍は奄美群島内で、それ以前に比してシマウタを習いはじめる人を飛躍的に増やしてきた。それはメダルの半面である。なぜなら、その人たちの大半は、プロの歌手となる手段としてシマウタをとらえるからである。かくのごとく、元の活躍は、彼女の想いに照らしても功罪半ばするものがある。その事実を顧慮しても、奄美の若者からすれば手が届かない、憧れのポップス界で元が確固とした地位を築けたことは、「ぼかし文化」からの脱却にとって決定的に重要である。というのも、彼らはシマウタを親や年輩世代が年中行事の際に唄い踊る旧時代の文化と見なし、自分たちの感性をとらえるポップスとは別の世界と受けとめていた。しかるに、ある日、奄美シマウタの音楽感性が本土のポップス界に新風を吹き込む現象を目の前にしたのであるから、彼らとしてはまさに青天の霹靂であった。その衝撃の深さが奄美を見つめる態度の自省を促し、ついには行動倫理の転換へと導いたといえよう。

この行動倫理の転換は、奄美・本土関係にとって1つの画期といえる。明治から今日に至るまで、砂糖、かつお節、紬といった数種類の特産物を除いた産業活動の面でも、文化活動の面でも、奄美はもっぱら本土の消費地であった。その奄美が新しい音楽様式を生み出す源泉の地位についたという事態を、多くの奄美の人々は、対外的な接触の場面で確信している。この地位の逆転は、奄美の振興開発を構想するうえでも1つの有用な示唆ではなかるうか。

<sup>14)</sup> 南日本新聞、2003年、22ページ。高嶋正晴、2002年、136ページ。

<sup>15)</sup> 本山謙二、2002年、127～128ページ。

### 3. 第二次大戦後における復興・開発と本土文化

#### 1) 奄美シマウタの芸能化と同化政策

##### (i)

政治経済にふりまわされた近現代の奄美は、第二次大戦後も8年間、本土との交流を途絶させる米国統治を経験した。本土復帰した奄美は、目覚ましく復興した本土へのキャッチアップを目指し、駆け足で経済活動、社会生活を改変していく。消費生活のうえでは急速に都市化が進む半面で、宗教習俗や集落の年中行事は、その大半が旧態のまま保持されてきた。奄美の人々はこの引き裂かれた生活スタイルにどう折り合いをつけてきたのだろうか。

明瞭に伝統的なスタイルから乖離した現在の奄美シマウタは、両極端な対応の中間に位置し、今日も奄美の代表的な文化の座にある。復帰直後まで、奄美シマウタは、表1の類型分類の特質を保持していた。芸能化と呼ばれるシマウタの変容は、知識人層がイニシアティブをとった同化路線と都会からの消費文化流入の大波に飲まれながら、なんとか伝統文化を残そうとする試行錯誤が生み出した産物である。そこに、庶民層や関係者が引き裂かれた生活に折り合いをつけていく具体的な事例を見いだせるのではなからうか。

外洋の群島に保存されてきた奄美シマウタといえども、長い間には何度となく、外界から持ち込まれたインパクト要因により変容を経験している。一番新しい変化は、研究者の間で芸能化と呼ばれる現象であり、元が習った奄美シマウタも、いくつかの点で機能分類表に位置づけ

た際の歌謡スタイルと乖離している。復帰頃までの奄美シマウタは、集落の暮しのなかで自分たちのアイデンティティを確認し、深める歌遊びをひんぱんに開催することでもって、集落のウタとしての地位を保持しえてきた。

今日、奄美シマウタの継承は、主に子どもたちを対象にシマウタ教室でなされている。いくつかの教室では、教え手が工夫した楽譜を用いる。シマウタを習う理由はコンクールに出場し、鍛えた声で聴き手に感動を与えることである。この習得理由からして、自己の集落の節ではなく、有名なウタシャの歌唱を習う趨勢が著しく強まってくる。歌唱のあり様では、曲のテンポが遅くなり、高音の裏声が多用されて哀調を込めた唄い方が主流になる。歌遊びの機会は目立って少なくなり、歌い手と聴き手の分離は、シマウタからほとんど即興性を奪っている<sup>16)</sup>。これら芸能化現象は、伝統的なシマウタからの逸脱として批判の目が向けられている。しかしながら、それは、一時は消滅の危機にさらされたシマウタがたどり着いた継承スタイルであることを見落してはならない。

シマウタを消え行く伝統の1つへと追い込んだのは、息つく暇もないほどのスピードで進展した広義の同化政策である。奄美生活の本土社会への適合と、その全面的な同化では、価値の評価基軸が違う。したがって、同化政策は人々の反発を招くケースも少なくないし、容易には実行できない側面を備えている。奄美の場合、社会生活や消費態度に現れるかぎりでは、同化政策はかなり順調に推進されてきた。同化政策が成果を上げるには、具体的な事業を掲げて、目標の達成に組織的に取り組む勢力の存在と、

<sup>16)</sup> 西元久明，2004年，27ページ。



その実施事業に同意し、受容する受け手の態度がそろわなければならない。方言禁止を含めて社会生活・暮らしの全面的な近代化を目標に同化政策を強力に推進したのは、教員と役場職員の層である。

教育も行政サービスも復興活動の最前線であった。国の特別措置法により社会のインフラストラクチャーの整備が各所で急ピッチに進み、農村部における港湾・道路の整備は外界との接触を著しく拡大した。拡充された行政サービスのうちで、大半が無医村でありながら、ハブの咬傷をはじめ各種の伝染病の発生リスクが高い南島の島々にあって、公衆衛生の充実は近代的な文明の威力と受けとめられた。

行政分離期にも日本国民としての教育を掲げ続けてきた教員層は、本土教育への統合のあり方をめぐる岐路に立つ。1つには、地域の暮らしや経済活動と結びつけて学力を涵養する方向である。もう1つには、米国統治期に深刻になった低学力を早急に向上させる教科成績優先の方向である（この間に新たに中学校教育が義務教育として導入されており、高校も普及が進みつつあった）。大部分の教員たちは後者の道を支持した。注目すべきは、この路線が本土の（つまり、鹿児島県の）教育機関によって押し付けられたのではなく、奄美の教員層によって内発的に選ばとられたという事実である。

復帰時に、鹿児島本土側を代表する責任者の一員として奄美教育に深くかかわった山下巖氏によれば、奄美の教員たちは、地域社会そのものを深く理解し、その仕組みを学びつつ子供を

成長させるコミュニティスクールの理念をほとんど受け付けなかった。さらに、この路線を唱導する山下氏に対する奄美側の教員の反発はとても強かった。彼は、教科の成績アップを最優先させる路線の下で推進される本土指向の教育を、地力を減退させる掠奪農法になぞらえて、掠奪教育とさえ名付ける。その後も同じ路線の継続を見いだす山下氏は、1980年の出版物において、「子どもたちの人間形成にふるさとを媒介させ」なければ、「掠奪教育（ふるさと脱出の手段としての教育）の弊害は永久に続く」と、警告を発している<sup>17)</sup>。

奄美の教員たちがあまり疑念を抱かず、その方向を選択したのは、奄美の生活や文化全般を「後進的なもの」と見なす奄美出身の偉大な先輩たちの見方が彼らの発想に受け継がれていたからである<sup>18)</sup>。同時に、本土で職を見つけるほかない卒業後の若者たちが、本土の若者たちに遅れを取らないことが何にも増して切実な教育の課題と意識されたからでもある。しかしながら、一般の人々は、その教育方向の説明を受けても、実際に教員たちの方針を応援するまでには至らない。というのも、集落内で生活する人々にその必要は実感できないからである。新教育を浸透させるうえで大きな力を発揮したのは、当時の、ラジオやテレビによる外部世界の様子の伝播および学校行事への集落民たちの参加である。

復帰直後には、農村集落の多くは電灯がまだつかない状態であった。やがて電線架設の後を追うようにしてラジオ、そしてテレビが侵入し

<sup>17)</sup> 山下巖、1980年、68～70ページ。本土で差別され続ける奄美出身者が、自己のアイデンティティを確認する拠りどころとして、雨戸を閉め近所に隠れて聴いたのが、学校外で覚えた奄美シマウタだというのは、「格差是正」教育の一面を象徴している。

<sup>18)</sup> 奄美の民俗を研究する山下欣一氏によれば「奄美を風化し、消去すること、日本人として生きることが奄美の教育の目標」として掲げ続けられた。山下欣一、1989年、58ページ。

てくる。それらが農村地域の人々には未知であった外部世界の様子を伝える。その情報の流入は本土世界の暮しを知らしめ、農村集落の大人にも職業生活で本土の人々に伍していただくだけの能力の養成を納得させる。とはいえ、復帰からしばらくは、新聞の普及も容易に進まず、ラジオ放送は高価なラジオ器械を購入しない「親子ラジオ」という簡易な聴取形式が主流であった。復帰から10年して名瀬市ではじまったNHKのテレビ放送は、奄美の所得水準を知るものには信じ難い普及熱をもたらす。ここに至って、奄美内で生まれ育った人々さえも、教員層の主導する同化政策が目指す社会を日常レベルでイメージできる状態が築かれた。

(ii)

本土復帰は豊かさの幕開けであり、奄美にとどまる人々には生活場面でそれを追求する自由、若い人々には都会に出る自由を意味した。学校教育は、その夢を現実に変える能力を陶冶する場だと教員たちが主張する。地域の人々から一定の同意を取り付けられたのは、教員たちが復帰運動の先頭に立ち、人々の説得に回る活動で実績を上げたからである。この局面では、知識人層と庶民の間に、目的・手段に関して一致が見いだされた。教員層が提唱する教育路線について同意を獲得するのに成功したとしても、それは人々が同路線に満足することを保証しない。教育成果が地元の人々に納得できてはじめて、その路線の支持が得られる。実際、学校は数々の行事を通じて、支持を得ようと努力する。

一方、伝統文化のシマウタは、自己の衰退を避けようとすれば、この教育システムが普及させた方式に対応する継承スタイルの開発を余儀なくされる。そのスタイルの普及という基礎が

築かれていたからこそ、西洋音楽ではなく、シマウタのコンクールが奄美大島で定着する。

学業最優先の教育システムを採用した場合、地元の人々が成果を理解するのは容易ではない。新しい教育は学校行事を通じて周囲の了解を得ていくしかないが、その代表的な科目はスポーツと音楽であろう。とりわけ各種の楽器を多用した演奏や合唱は、農村集落の人々にとって、新しさを印象づけるのに最適である。復帰の頃、集落到に住む人々にとって西洋音楽は未知の調べであり、子どもたちも西洋音楽のリズムをつかめない状態だったからである。教師たちは、五線譜の読み方を教え、童謡の反復練習などに苦闘しつつ、唱歌、やがて楽器の操作にも取り組むようになる。それらの練習を積み重ねた成果を地元の人々に披露する学習発表会があちこちの学校で開かれていく。優秀なクラブは、さらに学校を代表して対外的なコンクールにも出場する。この一連のプロセスは、担当する教師の苦闘を別にすれば、方言の使用禁止で「名瀬普通語」が氾濫する事態と較べて著しく順調に成果を出せた領域といえよう。

学校卒業後の青年たちがどんどん島外に出て、集落から若者が減り、歌遊びは目に見えて少なくなる。この事態を前にして、シマウタは学校音楽に対抗して自己の継承を図っていく道を選ぶ。シマウタ教室を開くウタシャたちは、継承の主要な対象者を青壮年から小中学生に移す。「名瀬普通語」しか話せない小中学生から見た奄美シマウタは、学校の授業で習う西洋音楽と根本的に異なっている。彼らは、恋歌が圧倒的に多いとされるウタの内容はもちろん、歌遊びが追求する人の和の大切さなども理解できないし、歌詞の方言さえも一部を除けば分からない。

彼らが習う動機は、うまく唄えるという能力を身につける、さらには自己の才能の開発でしかない。小中学生にとって、奄美シマウタは「聴いて簡単にわかる音楽」でも、何か仕事をしながら気楽に口ずさめる音楽でもない。つまり、参入障壁はずいぶん高い。

彼らを相手にする各教室の先生は、それぞれに工夫した楽譜、テキストを用意する。歌のみのコース、それと三味線付きの歌のコースに分ける。初心者と上級者を分ける教室もある。男子は変声期にほとんどやめてしまうので、習い手は圧倒的に女の子が多い。歌と三味線の弾き語りは、格段に難しい。かつては、一般の女性が三味線を習うことは許されなかったが、現在、その慣習は廃れている。彼らの習得意欲を高めるのは、能力向上の度合いを審査されるコンクールである。実際、1972年の奄美民謡大会を手がかりに、1975年以降に本格的なコンクールが定着するのは、放置すると奄美シマウタが消えてしまうとの危機感からであった。群島内のコンクールは、今日、年々参加者が増える様相を見せるまでになっている<sup>19)</sup>。さらに、群島内のコンクールは鹿児島県レベルの大会、全国の大会に向けた予選会の役目をも果たしてきた。

これら習得の手法やコンクールは、学校から広まった西洋音楽の学習・発表スタイルを踏襲したものといえる。各種の工夫や動機づけがなければ、音楽的認知度が格段に高まった奄美シマウタを子どもが習い続けるかどうかは、疑わしい。結局のところ、奄美シマウタは、共通の経験に基づく情動を喚起させる楽しみ方、相互コミュニケーションを通じた集落内の和といった復帰頃までの音楽特質の側面を切り落とし、

音楽技法に特化して音楽を保持していく。学校音楽を身に付けてきた若い人たちからすれば、シマウタは高度な音楽的認知を要求されるものの、その課題への挑み方はすでに学校の授業のなかで経験済みである。

シマウタの変容は、この習得スタイルの変化にとどまらない。歌い手と聴き手が分離しているコンクールや各種イベントを念頭にした鍛錬は、芸能化と呼ばれる歌唱スタイルを流行らせていく。これを音楽スキルの観点でとらえれば、音楽芸術としての自立を求めてスキルを洗練させる現象である。一方、従来の音楽特性がもつ位置関係に照らしてみれば、聴き手、とりわけ方言さえも分からない若い人たちに、より高度な音楽的認知度を求める変位が生じている。これをどう評価するかは難しい。同化政策により多くの風習や習俗が短期間に消えていったなかで、奄美シマウタは集落内でかつての地位を後退させたとはいえ、今日、あらたな多様化を内包しつつ受け継がれる基盤を保っている。

## 2) あかつち文化と歌遊び

### (1) 歌遊びの原則と若者習俗

小川氏が新聞紙上で提起する「文化の力」は、文化には経済社会やそこに住む人々の進路選択や日常的な行動を強く規制するほどの力があるとの発言である。奄美の近現代史に該当する事例を探せば、文化が力を発揮したケースとして米国統治期のあかつち文化とそれに重なる本土復帰運動を挙げることに異論を唱える人は少ない。本土復帰を巡る苦労は多くの人により語り継がれている。その半面で、文化活動の性格や担い手たちの価値関心がその後の奄美の発展を

<sup>19)</sup> 南日本新聞、2003年、10ページ。

大きく方向付けたことに、人々の目はあまり向かない。

米国統治期についていえば、経済的な困難がきわめて大きく、政治上の決定は米軍の独裁下にあったものの、奄美の人々が管理・運営を全面的に担った。これは近世以降の奄美にとって一回きりの貴重な体験であり、「自立的発展」を指向する場合にはそこでの経験から多くのことを学べる。しかるに、この時期についての研究は復帰運動を除けば、進んでいないように見える。戦後の到来を象徴する文化状況に着目すれば、焦土と化した名瀬のあかつち文化と平行して、農村地域においては歌遊び（歌アシビ）が盛んに行なわれる。2つの文化活動は、本土復帰から間もなく、ともに下火になっていく。この点だけをとれば当時の共通した文化現象に見えるが、それぞれの活動の担い手は、知識人層と（農村地域の）庶民層という相違がある。そして、別々の空間で別タイプの文化活動を担っていた異なる社会層が復帰運動で出合うことになる。

本土からの行政分離が明らかになった奄美は、1946年末までに5万人を超える帰島者を迎える。その1割ほどが焼け跡の名瀬に住みつき、残りほとりあえず出身集落に戻る。やがて、消費都市の名瀬であかつち文化と呼ばれる幅広い文化活動が、他方、農村地域において歌遊びが盛んになる。この時、奄美の知識人たちはあかつち文化に熱い声援を送り、多くの場合に自ら参画する。シマウタと同じ音楽文化である新民謡に対して、シマウタ研究の大家である文栄吉氏は「方言詩に託して民族精神を高揚する」ことが

できるとメッセージを送る。また、沖野久秀氏も同じく「現在のセンスで以て、新しい島唄」（新民謡のこと……筆者）を作るよう求める。その半面、同じ頃に知識人の間では、奄美シマウタについて「祖先の残した島唄……を歌って、涙を流す」という共通観念がすでに確立している<sup>20)</sup>。

この共通観念を「島の近代知識人が生んだ幻想の最たるもの」と主張する小川氏は、実際に唄われるシマウタの大半が大らかな恋歌であり、伝統的な歌遊びは男女が集い、即興で掛け合っただけの場であることを、実証的に明らかにする。<sup>21)</sup>

今日のシマウタは、正確にいえば奄美の多様な歌文化の一分野に過ぎない。それらを唄われる場面に応じて大きく分類すれば、職能的な宗教者の唄うカミウタ、わらべ歌、民謡となり、最後の民謡が行事歌、仕事歌、遊び歌から構成される。歌遊びで唄われる歌が一般にシマウタと呼ばれるわけだが、実際には八月踊りなどの行事歌や「いと」と称する仕事歌も歌遊びでは唄われる。

シマウタの文学的価値に関心の強い「近代知識人」たちは、シマウタの詩歌としての水準吟味に考察関心を集中している。これに対して、「暮しの語り」という性格を重視する小川氏は、唱歌形式や唄われる場面にも目配りして、奄美シマウタの性格を吟味する（ただし、どちらもリズム、テンポ、メロディなどの音楽面からの検討はあまりない）。小川氏の整理にしたがって、まずシマウタの唱歌形式、そして歌遊びの原則を掲げておこう。

いくつかの歌詞形式があるが、スタンダードなものは八八八六調の琉歌調で作られている。

<sup>20)</sup> 間弘志，2005年，478～479ページ。

<sup>21)</sup> 小川学夫，1990年，230ページ。



そのスタイルでいえば、掛け合いでうたわれる歌、独演形式の歌、踊りの伴う騒ぎ歌に分けられるが、もっとも一般的な唱歌が掛け合である。遊び歌に三味線はつきものであるが、近年になるまでもっぱら男性だけが演奏した。次いで、運営の原則を挙げれば、唄う人と聴く人の区別を設けない（職業的なウタシャを作らない）。ある歌の文句に対して、歌を切らさないで即座に、新たな文句を投げ掛ける（歌掛け方式）。始めの頃は楽に唄えるウタ、佳境に入ると高音のウタ、締めくくりは騒ぎウタで終わる<sup>22)</sup>。

歌遊びは、さまざまな機会に催されたが、奄美に共通する民俗として注目されるのは若い男女の結びつきの場であった。沖永良部、与論は音階の点でも、騒ぎウタが六調でない点でも北の島々と違った音楽の世界を形成している。けれども、若い男女の民俗に関しては同じである。沖永良部島、知名町の玉城では池の周りに男女が分かれて円座になり、ウタ掛けが行なわれたとの報告がある<sup>23)</sup>。与論島では、大規模なウタ掛けは旧正月に開かれたが、その際に青年男女だけが別な場所に集まった。それとは別に、夜ごとの歌遊びが若い女性の家で催された。その家は青年たちが訪れるのを断われない風習になっていた<sup>24)</sup>。こうした習俗のある集落に大勢の青壮年が戻れば、歌遊びが盛んになるのも不思議

なことではない。

ところで、表1の特性分類に基づけば音楽的評価が個人にまで分解可能であり、いくつもの基準によるシマウタ評価が起きてよい。この点に関して、小さな集落内で催される唄い手、聴き手が未分離な歌遊びは、その反復により評価基準は一定の収斂を期待できそうである。それは認めても、もっぱら参加者の水準にバラツキのある機会しか設定しないため、才能ある、あるいは錬磨されたウタシャの実力を発揮させる機会を与えない。この制約への対処は、イベント的に開催される他集落のウタシャを招く歌遊びであった。大島の場合、米国統治期に盛んであった演劇座の1演目に加わり演奏してまわるウタシャも出ている。個人のウタの本格的な披露はレコードへの録音、販売であり、復帰直後の1956年にセントラル楽器が名瀬で着手している。先の知識人たちは、ウタシャの独演を想定したシマウタ観を築いている点で、狭い集落の制約を飛び出して芸能化するシマウタを先取りしていたといえる<sup>25)</sup>。

## (2) あかつち文化と本土復帰運動

米国統治期における最大のできごとは本土復帰である。別々の空間で異なるスタイルの文化活動に染まっていた人々が復帰運動で1つに統

<sup>22)</sup> 小川学夫、1999年、などを参考に列举。

<sup>23)</sup> 小川学夫、1989年(a)、172ページ。

<sup>24)</sup> 山田実、1980年、42、54ページ。

<sup>25)</sup> 方向としてはこれとは逆に、集落のウタとして固定化しているのが島外に暮す奄美出身者の集住地である。戦前から就業機会を求めて大勢の奄美出身者が大都市に出ている。とりわけ本土復帰後、その勢いが増し、大都市の奄美出身者は現在、2世、3世を含めて40～50万人と推定されている。彼らはすでに出身者が居住している地区に集住する傾向がある。人びとを都会で待ち受けていたのは、厳しい社会的な差別であった。都会の人びとからマイノリティの扱いを受ければ受けるほど、彼らは奄美へのアイデンティティを深めていく。その際の一歩の対象がかつて生活した集落のシマウタであった。したがって、近所に隠れて聴くのも出身集落に近いウタシャのレコード・テープであり、教室で教えられる奄美シマウタも、芸能化する前の集落ごとに特徴を持っていた時期のシマウタである。本土の強者たちの差別が繰り返し突きつけるアイデンティティの確認は、奄美を遠く離れた本土の都市に変化を止めたままの奄美シマウタを保存させる。



合されていく。そして、平和的に獲得された本土復帰は輝かしい成果である。その半面、当時、奄美の管理・運営の任に当たっていた人々の間から、1つにまとまった奄美圏域を編成する思想や構想が具体的な運動として強力に提唱されることはなかった。

あかつち文化に見られる人間の情念や感性をすくい上げる表現活動と社会の管理・運営の仕組みの改変を構想し実現する活動では、通常、求められる才能タイプも、才能を発揮する場面も異なる。しかるに、歴史の大きな曲がり角では、しばしば前者の活動が後者の運動に火をつける。米国統治期の場合も、外見上、あかつち文化が復帰運動に火をつけたような様相を見せる。ところが、立ち入って検討すれば、新しい文化の力は奄美大島の社会に変革の嵐を引き起こせずに終わったというのが実情である。2つの活動・運動を接合できなかった主要な要因は、それぞれを中心的に担った層が別々であり、それらがお互いに交わる方向へと収斂していくチャンスを持てなかったためでなかろうか。

はじめに、主として間氏の『全記録 分離期・軍政下時代の奄美復帰運動、文化運動』（以下で『全記録』と略記）に依拠して2つの活動の概略を確認しておこう。まず、復帰運動であるが、その推進母体となる日本復帰協議会は、1951年2月に前身の帰属問題対策協議会を基盤にして設立された。それ以前にも、政治の舞台にいた代表たちの宣言発表が行なわれたり、住民たちが軍政府の経済政策失敗（食糧3倍値上げ策）に対して反対闘争に立ち上がったりして

いる。32団体により結成された復帰協議会は、3月下旬に全市町村に支部が結成されるまでに拡大された。そして、奄美中の住民に対して2回の署名活動を実施した。1951年の第一次署名では日本復帰だけを求め、1952年の第二次署名では、日本復帰に加えて、サンフランシスコ講和条約第3条（米国に奄美・沖縄・小笠原の統治に関する全ての権限を認める条項）の撤廃をも求めていたが、いずれも奄美の成人の99パーセント前後が署名した。その後の運動では、沖縄との連携を強調し、第3条撤廃にこだわる人民党を1953年1月に組織から排除する。同年6月に婦人代表がルーズベルト夫人に陳情し、8月に奄美を日本に返還する旨のダレス声明が出る。そして、12月25日に本土復帰を迎える<sup>26)</sup>。

米国統治期の文化運動について、『全記録』は170ページ余を割いている。これを数行に整理するのは困難なので、別稿の「『奄美ルネサンス』の呼称をめぐる」を主に利用する。あかつち文化（しばしば「奄美ルネサンス」とも呼ばれる）と一まとめにされる幅広い文化活動を、間氏は復帰協議会結成をメルクマールにとって、前半と後半に分ける。後半は復帰運動が前面に出てくる「戦いの詩」の時期であり、前半が分離の哀しみを表現する時期に相当し、演劇、音楽（新民謡）、文学がその中心であった。復帰運動では、運動を鼓舞する詩、歌、創作が相次いで発表され、文化はまさに社会に貢献した。とはいえ、そこでの文化は、政治的な目的を追求する道具の役割に近くっており、「自らで文化を生み出し楽しもう」とするエネルギーが充満していたのは前半である<sup>27)</sup>。

<sup>26)</sup> 間弘志，2003年27～29，41～45ページからの抜き書き。

<sup>27)</sup> 間弘志，2005年，480ページ。本稿におけるあかつち文化に関する事実関係については、間氏の2つの仕事に全面的に依拠している。

前半期の特徴としては、人々の間で大きな評判を呼ぶ分野が短期間のうちに移り変わる。文学的同人の集合としてスタートしながら、文化講座やコンサートなど多方面の活動を繰り広げるあかつち会が発足するのは、1946年2月。1947年に演劇分野で10指に余るプロの劇団が活躍するものの、1948年にはすでに解散が出ている。1948・49年は今日まで歌われる新民謡が相次いで発表されるが、1950年以降に新しいうねりは起こらなかった。そして、本土復帰を果たした後になると、一部の文芸活動を除いてあかつち文化は「跡形もないように消え失せて」しまう。<sup>28)</sup>

上記の概観から分かるように、あかつち文化と復帰運動には時期的な重なりがあり、少なくともメンバーが双方の活動の前面にいる。後に復帰運動の先頭に立つ青年たちが行動への思いを詩や短歌に刻むようになる雑誌『自由』、『新青年』は、前半期に創刊されている。後半期の主要な執筆者は創設当時のメンバーである。活動における連続性に着目すれば、前半期の表現活動が後半期の運動に火をつけたケースに見える。けれども、主要な共鳴盤となった層を抽出すれば、2つの活動と運動では異なる層が浮かびあがってくる。

あかつち文化の活動で多くの人を動員したのは演劇と新民謡であろう。演劇に関しては、まだ生活物資が出まわらない1947・48年に入場料を払って演劇を鑑賞した顧客、「腹いっぱい食えないぶん、文化で満腹した」層がいたわけである。さらに、戦前の名瀬の人々にあまり馴染みのない文化であった点でも注目される。ここからは、都会からの帰島者が閉じ込められた世

界で、鬱積した気分のはけ口を擬似的な本土文化に求めたという推測が出てくる。これが根も葉もない推測とは言えない傍証として、間氏の『全記録』には劇団の活躍にかけりが見えだす1948年秋から、急激に目立つ奄美から沖縄への移住者（基地建設工事ブーム）についての調査がある。そこでは、本土からの帰島者と沖縄への移住者の対比がとられている。奄美大島は1万7,071人を受け入れ、沖縄に1万4,316人を送りだし、その比率は84パーセントと高い。名瀬市に限れば4,627人と6,402人で、沖縄移住者の方が多い<sup>29)</sup>。この人々の多くは、本土復帰に際しては、沖縄を追われていったん奄美に戻った後、再び本土へ再流出していく。つまり、新しい風を奄美に持ち込みはしたが、住民としては流動的な存在であったといえよう。

ところで、群島の隅々にまで運動を展開した復帰協議会は、全域のさまざまな団体でもって構成されていた。その中であって、協議会設立の前から精力的に活動してきた連合青年団と、組織活動で大きな力を発揮した連合教職員組合が主要勢力だった。その主要勢力の間では、早い段階から復帰の路線対立が見られた。対立点は突き詰めると、講和条約3条の撤廃（沖縄・小笠原と一緒に復帰する）か、奄美だけの先行復帰（行政区域としての旧鹿児島県大島郡の回復）か、であった。そこには、戦後に生まれた民主的な諸原理に依拠して新秩序の建設に向おうとする路線と、戦前体制の延長線上で生活利便性を向上させようとする路線の対立が読み取れる。

ところが、両勢力の指導層が活動を呼び起こす起因にまで踏み込むと、路線対立とは別な様

<sup>28)</sup> 間弘志，2005年，485ページ。

<sup>29)</sup> 間弘志，2003年，117ページ。

相が現れる。連合青年団のリーダー層を占める人々は、行政分離により「進学その他の進路を断たれたもの」が多かった<sup>30)</sup>。連合教職員組合の路線を導いたのは、米国統治期にあっても日本国民としての教育に断固としてこだわり続けた実力者たちであった。双方とも、眼前の奄美に困難をもたらしている根源は、日本からの分断であるという認識の一致があった。また、知識人の範疇に含まれる両者は、その大半が農村地域の出身であり、経済基盤も共通する人々であった。後者に関しては、復帰運動の終盤に影響力を著しく増大させる保守勢力とも大きく重なる。

復帰をめぐる路線の対立は広く知られているが、復帰に関しては、もっと身近な場面で深刻な問題が膨れ上がっていた。この間に奄美の人々が自力で築き上げてきた経済社会の自生的な秩序が本土勢力の再進出で突き崩されてしまう懸念であった。これは、当時、隠れていた争点ではない。復帰協議会はそれを知らなかったとはいえない。というのも、経済活動の中心にいた人たちも復帰協議会に加わっていたからである。具体的には、復帰協議会に加盟していた協同組合5、同業組合14、事業所9などである。また、1952年7月に設立された名瀬商工会議所の会員は296名に達していた<sup>31)</sup>。本土復帰は、これらの人々の活動を激変させることが分かっていた。それにもかかわらず、復帰協議会が復帰にあたって地元の経済社会に対する対策を真剣に論議したとの記録はでてこない。

### (3) 名瀬の管理活動とエラブあかつち文化

#### (i)

あまりに早い活動の終焉ゆえに、「あかつち文化とは何だったのか」の問いは、復帰後まもない時期から出はじめている（たとえば、島尾敏雄「軍政官府下にあった名瀬市」）。これに引きつけていえば、あかつち文化は名瀬とその周辺に特有の現象であるので、当時の奄美全体を制約した政治社会的なフレームワークでもって説明できない。

従前人口の2割を超える帰島者を迎え入れた貧しい奄美は、彼らを養う負担を背負い込んだだけではない。在住の人々は、彼らと出会うことで都会から持ち帰ったエネルギーを受け取った。地元の人々と帰島者の結びつき方はそれぞれの地区が有する規模や機能に応じて異なる。あかつち文化の震源地となった名瀬は、狭い空間に大勢の帰島者が集中する半面で、生産的基盤をほとんど持たない消費都市であった。そうした都市構成の要素の1つに、群島全域を管理する機能と、複雑な構造持つにいたった名瀬自身を管理する機能をも保持している点で、他地区とは質的な相違があった。その独自の地位は、他地区と対比すれば明らかになるであろう。この時、奄美大島内の地区は、名瀬の影響が及んでいる可能性が強いため、参照事例としては、沖永良部島を取りあげよう。

奄美群島は集落のウタであるシマウタの分野から見た場合、著しい多様性を内包している。集落生活の習俗、それらの多くは南方宗教と結びついているが、その分野から見ると、多様性は大幅に収斂されて、広域に共通する内容が見

<sup>30)</sup> 新崎盛暉，1979年，99ページ。

<sup>31)</sup> 間弘志，2003年，41，116ページ。

いだせる。奄美最南端の与論島の北隣にある沖永良部島は、地理上の位置との関係でシマウタを含めた個々の文化が沖縄の強い影響下にあるものの、習俗に関しては基本的に奄美の他地域と共通している。この小節で沖永良部島に着目するのは、その文化的な差異を取りあげるためではない。帰島者が地元住民に及ぼしたであろうエネルギーを数値面だけで読み取れば、名瀬に匹敵するレベルにあったからである。

沖永良部の人口は、1947年2月時点で名瀬とほぼ同数であった（2万8,765人）。そのうち帰島者は6,112人で、4,627人の名瀬よりも多い（ここでは帰島者に見られる周辺部とのひんぱんな出入りを無視している）。沖縄への流出者は、逆に6,402人の名瀬より少なく、3,425人に過ぎない。これらの数値を結びつけると、本土からの帰島者が沖永良部に与える潜在的なパワーは、名瀬より強かったことになる<sup>32)</sup>。

沖永良部には名瀬のような消費都市はない（もっとも知名に小さな米軍レーダー基地が建設され、それに照応してミニ歓楽街区は生まれた）。このため、表現活動の盛り上がりも農村集落における青年団活動や字の活動から生じるほかなかった。同時に、帰島者は各集落に入り、ただちに何らかの農業活動に組み込まれた。これにより、帰島者の勢力は分散される。彼らの参入刺激に反応して持ち出されてくる表現活動は、地元の人に馴染みのある沖縄芝居を支柱にして、本土風のオリジナル劇も加えたエラブ芝居であった。字単位で結成された5つほどのアマチュア劇団は、和洋折衷の料理のごとき種々の演目を、大勢の高齢者を含む観客の前で活発に披露した。

沖永良部のケースも名瀬と同様に、活発な活動は1948年頃までだったようである。とはいえ、活動が集落と密接に結びついていて、住民の体に染み込んでいる伝統的なリズムや周知の劇と新しい要素を組み合わせている点では、字義通りの「あかつち」の文化活動といえる。この種の芸能活動は、人々の文化的な欲求と深いところで噛み合っているせいか、復帰の前後から住民たち自身が強力に推進する同化政策＝「新生活運動」によっても、完全には消し去られなかった。それどころか、復帰後の1957年には興行を専門にする「うるま劇団」が誕生し、1960年の解散まで島外にも盛んに興行に出かけている。こうした踊りや演劇の蓄積と、復帰後に強まる奄美外にある「本場」＝中心地指向が重なり、沖永良部では沖縄舞踊と日本舞踊が並んで普及していくと、高橋孝代氏は報告する<sup>33)</sup>。（この時期の、沖永良部島、与論島の復帰運動については、川上忠志「復帰運動史の中の南二島分離問題」を参照。）沖永良部の農村は集中的な帰島者の受け入れを契機とする文化活動の隆盛例を示した。ここには、農村の伝統的な文化が都市のエネルギーを吸引して、新時代に適合していく様子が現れている。

(ii)

名瀬はあかつち文化が生まれ、復帰活動の中心となった土地である。名瀬にはそれらの活動・運動を生み出すだけのポテンシャルがあった。奄美大島日本復帰協議会は、復帰を求める青年たちが依拠する活動母体である側面と、奄美全体の政治的意志を代表する側面を併せもっていた。後者に関しては、全ての市町村の参加がそ

<sup>32)</sup> 間弘志，2003年，117ページ。

<sup>33)</sup> 高橋孝代，2005年，165～176ページ。

れを担保した（ただし、奄郷村は1951年9月に、別の組織を結成）。この復帰をリードした怪物は、それぞれの加入者が自分たちの政治的な意思を表明するのに好都合な存在である一方、決定や行動に責任を取る者がいない奇妙な組織であった。したがって、復帰のあり方と深く絡み合っているあかつち文化の消滅も、やがて顕在化してくる地元の産業・商業の停滞色も、人々の目には自然の成り行きのように映る。

あかつち文化の消滅を解く鍵は、その成立そのものにある。敗戦直後に、地元の人々が焼け出され食べるものさえない状況下で、大勢の人が次々と船から降りてくる名瀬は、混乱の極地であった。やがて、自警団による治安維持と米軍による配給などでなんとか生きる術が見え始めるようになると、ひしめき合って暮す人々は、閉じ込められた世界に対するうっぴん晴らしの機会を探す。ここで、さまざまな職種の経験者が入り混じっている帰島者と、米国統治期を通して活動の前面に立ち続ける青年リーダー層が出合う。

両者の出会いに価値観や人生航路の重なりは少なく、名瀬の地で短い期間だけ交差が生じたに過ぎない。帰島者たちにとって最大の関心は安定した生活であり、それを求めて居住地の移動を余儀なくされる。他方の青年たちは、目覚ましく復興する本土に出て自己実現を遂げることが最大の関心事であった<sup>34)</sup>。その彼らにとって、都市から持ち込まれた文化に直接触れることは、自分たちの将来への希望を膨らます機会にほかならない。あかつち文化は、行政分離下

にある狭い名瀬に都会的な嗜好を持つ人々の集中、さらにいくつもの特殊な条件が累積する下で、かろうじて成立しえた文化の市場である。そこで展開された幅広い表現活動のうちには、分野ごとで成立要件にそうとうな格差が存在する。何人もの劇団員を抱える演劇は、かなりの観客動員が存続の最低条件となる。一方、歌詞が有料で売れるほど盛り上がった新民謡は、作曲家や演奏家が別の定職についていれば、入場料収入を必ずしも当てにする必要はない。

あかつち文化を成立させた基盤は安定したものでなく、ほどなく内在的要因、外部要因が重なりあって衰退の道を歩む。内在的な要因として、なにより本格的な鍛錬を積んだプロフェッショナルは少数であった。表現活動の底の浅さは、短期間で観客層に飽きをもたらししていく。外部要因としては、最大の支持層である帰島者たちが大挙して沖縄に去ってしまう。一方、米軍政によって経済の循環システムが一度完全につぶされた後、奄美の人々は時間をかけて自前の経済を築いていった。小さな努力を積み重ねて原材料の調達ルートがしだいに確立し、1951年頃からは、商店の前に各種の品々が並びだし、さまざまな業種の店舗が増えていく。生活が落ち着いてくると、人々は日常のあわただしさに追われはじめる。

この時期、本土復帰が政治テーマとなるにつれて活動的なエネルギーは、文化的な活動よりも本土復帰の行動に移しかえられていく。これは、文芸活動が本土渡航という本来の願望を許されない制約の下で選ばとられた代償的な手段に過ぎなかったことを物語っている。それゆえ、

<sup>34)</sup> 1947年9月、まだ復帰が政治テーマになっていない時期に、後に中心的なリーダーになる青年は、名瀬市民大会で本土復帰の必然的理由を力説し、目的に向けて邁進すべきと、絶叫している。新崎盛暉、1979年、100ページ。



本土復帰が実現すれば、それまで表現活動の前面にいた青年リーダー層が相次いで都会に出ていく。送り手・受け手を失ったあかつち文化は、やがて跡形もなく消えていくことになる。

ところで、名瀬には2つの管理業務が存在した点で他の地区とは異なる。1つは、群島全域の統治業務を担当する機関が立地したことから発生する。もう1つは、小さな事業所の集合体として急速に復興を遂げつつある産業・商業を管理、育成する業務である。そこには、戦前に鹿児島本土の商人たちが形成した「植民都市」的な街とは違った自生的な市街が姿を見せてきていた。これをどのように発展させるかに関する都市計画が求められる。

とりわけ、無条件での全面復帰という方式の選択がそれまで成長と遂げつつあった地元の経済に重大なダメージを与えることは、当事者にはもちろん、関係者にも十分に理解できていた<sup>35)</sup>。したがって、対象となる地元産業・商業の保護育成は焦眉の政策課題であった。それにもかかわらず、復帰協議会はなんらかの対策を講じようとした様子が見られない。その種の政策が当時知られていなかったわけではない。隣の沖縄県は、奄美の本土復帰後も続く米国統治の下で、しっかりと地元産業の育成策を講じているからである。(沖縄県は、住民に対して多少品質が悪くても、価格が高くても県産品を愛用する運動を繰り返し提起し続けた。他方では、県内企業の保護措置をとりつつ、企業が品質向

上、安価供給に努めるよう政策誘導を行なっている。)<sup>36)</sup>

名瀬を中心とするあかつち文化と本土復帰は、輝かしい実績として奄美の近現代史に記録される。とはいえ、その文化は一時的な流行現象に終わり、既存の社会を大きく変える力を持ちはしなかった。また、復帰をめぐる政策選択は争点として浮上せず、奄美の開発に責任のあるリーダー層が名瀬の都市計画や足元の経済を発展させる政策を打ち出すこともなかった。

#### 4. 復帰前の大島農村における生産活動と宗教的習俗

##### 1) 小集団の歌遊びと集落の年中行事

あかつち文化の名瀬から農村地域に目を転じて、文化を伝統文化に置き換えると、伝統文化が途切れることなく息づいてきた社会が現れる。そこでの祈り、働き、遊びが未分離の暮らしの中核には、奄美に独特の民俗宗教が位置する。これは全てが過去の事態ではなく、今日にあっても、ユタと呼ばれる人々を核とする宗教信仰は人々の間で生き続けている。とすれば、「文化の力」を扱う際にも1つの社会における種々の文化の併存状態に留意が必要である。

地域政策の担い手を探す本稿のテーマに照らした時、当然のことながら、地方独自の神を祀る民俗宗教と深く結びついた文化を検討対象に加えるのは妥当かという疑問が生じてもおかし

<sup>35)</sup> たとえば、復帰の15日前に西平酒造は、地元紙で「断じて内地品を要せず」との広告を出している。「原点からの提言(中)」『南日本新聞』2008年12月25日号。

<sup>36)</sup> 松島泰勝、2002年、254～258、264～272ページ。生産力に大きな格差がある経済圏同士が自由に交易するシステムへの切り替えの際には、つねに同様の問題が発生する。最近では、1990年代の中東欧の体制移行に際して、同じ問題が各国に深刻なあつれきを発生させた。奄美のケースに近い旧東ドイツ(1989年のベルリンの壁崩壊から2年経たないうちに旧西ドイツに吸収された)は、統一ドイツによる巨額の財政支援にもかかわらず、経済的に沈滞したままである。各国が選択した移行路線の作用については、住谷・工藤・山田、1992年、を参照。

くはない。奄美の場合、米国統治期に本土の都会で楽しまれる文化が持ち込まれたものの、復帰後しばらくすると跡形もなく消えてしまった。したがって、この活動を受け継ぐという選択肢は出てこない。その一方、宗教の力に関しては、信仰と、それに整合的な行動倫理が新しい産業資本主義を生み出していくというマックス・ヴェバーの議論がある。彼の説明する西洋の産業資本主義の成立では、特定の宗派と日常の職業生活が独自の結びつきを遂げて、新しい産業を生み出すのに必要な新技術や経営資本が蓄積される(Weber Max『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』)。この組み合わせは、奄美の地域政策の担い手を探す本稿の課題関心から見ると、フレームワークに重なり合う部分が見いだされる点で魅力的である。

ヴェバーは新しい生産力の担い手を、世俗内で禁欲的な生活態度をとる特定宗派の信者たちに求めた。新しい地域政策の担い手として、本稿でも同じく、地域に独自の民俗宗教を信仰する人々に依拠できるであろうか。むしろ、長年にわたって集落の暮らし全般を規制してきた民俗宗教は、生産活動や事業経営などにおいて伝統的な様式に固執し、新しい文明・文化と対立するのが一般的であるように思われる。したがって、奄美の民俗宗教が暮らし全般をいかに規制するか、規制の性格が問われることになる。また、復帰前後の集落の人々がいかなる生活関心の下で本土復帰を迎えたかは、伝統的な生活様式の変容のあり方に大きく影響する。

本土からの途絶、やがて復帰という大変革の時期に、世俗内において日常生活の合理化を推進するグループは居たのであろうか。もし居たとすれば、そのグループは「自立的発展」の担い手にふさわしい勢力といえるのではなかろう

か。その際、奄美では一見ヴェバーの設定と類似した信仰生活、日常行動、経済活動の脈絡が取り出せそうに見える。これらの分野についてはそれぞれ検討を加える。しかしながら、世俗内禁欲の行動は民俗宗教に見いだされず、それとは無関係に本土から持ち込まれる暮らしの合理化を進める活動から出てくる。この時、民俗宗教と深く結びついた伝統文化と暮らしの合理化はどのように接合されるのか。これらを検討すれば、「文化の力」の意味も違って来るであろう。

(i)

伝統文化の背後にある民俗宗教の規制力を取り上げる場合にも、その性質からいって、人々の日常の立ち振る舞いそのものを規制する面(= 個々人レベルの行動倫理)と、集落民全体を特定の行動へと駆り立てる面(= 集落生活を集約している年中行事)の2つに分けられる。伝統文化の力は宗教習俗が集落民に一斉行動を求めるとして、民俗学や歴史民族学を中心にこれまで多くの調査が積み重ねられてきた。ここでは、集落の人々を特定の行動へと突き動かす局面について主に経済学あるいは社会学の視角から検討する。

検討対象として取り上げるのは、歌遊びと年中行事のうちで代表的な八月踊りである。歌遊びは、基本的に同好の士が任意に催す音楽の遊びであり、八月踊りは祈りと遊びの要素が組み合わさった集落全体の催しである。同時に2つの文化活動はいくつか共通する要素を備えている。その両者が1つの文化配置の構造に組み込まれるならば、個々のウタシャが自己の歌唱スタイルを編み出す強い性向を有していようと、現実には、その歌唱は集落のウタとなる脈絡が見えてくる。

今日では、奄美のシマウタ、年中行事とともに数多の研究業績が積み上がっている。一方、現実生活において、いくつかの年中行事が宴を伴う場合にはきまってシマウタが唄われる。それにもかかわらず、同じ伝統文化を構成する両者の関係を明示的に論じた業績があまり多くないのは、シマウタを本格的に楽しむ歌遊びの私的な性格も関係しているように思われる。伝統文化の力の検討は、この歌遊びの娯乐的な側面と文化配置に占める位置を解きほぐす作業からはじまる。

先述のごとく、歌遊びが米国統治期に農村地域で盛んであったとの証言は多くあるものの、音楽を楽しむ集まりとしてみた場合に2つの疑問が起こる。第1に、この時期、名瀬では新民謡が大ブームを起こしていた。表1の機能的な音楽区分でいえば、新民謡はシマウタと同じ類型に位置する。新民謡は、少なくとも青年層には共通語が多く、聞きやすく歌いやすい<sup>37)</sup>。その新民謡は、なぜシマの方言で唄い継がれ、即興や独特の掛け合いが要求されるシマウタを圧倒できなかったのであろうか。2番目の疑問は、ウタシャが小集団の歌遊びで折に触れて唄うウタがなぜ集落を代表するウタと見なされるのか、である。

新民謡は流行歌として、大きな会場で代表的な歌い手により歌われたり、普及活動が浸透するにつれてあちこちの小会場で唱和もされた。歌唱の形式面から見れば、新民謡を歌う場はヒットした歌を受け身で聞く、せいぜい皆に合わせて唱和するレベルの参加でよいいため、初心者や歌が苦手な者には楽である。それと較べると、

歌遊びは、機敏に返歌を思い付かなければならない、事前にたくさんのウタの蓄積が求められるなど参入のハードルは高い。にもかかわらず、ハードルの低い新民謡は歌遊びを圧倒できなかった。この時、歌遊びがより強い強制力を発揮する伝統文化の有機的な編成に組み込まれていた、あるいは、そのひんばんな開催を必要とする事情が農村地域に存在したとすれば、事態は合理的に説明がつく。もっとも、これらの要件が仮説に終わらず、実際に二大要因であったとしても、そのことは歌遊びの任意的な性格を消し去ったりはしない。

第2の疑問では、内在的に独自の歌唱スタイルの構築へ向う作用が働くにもかかわらず、逆にシマウタを集落全体に共有されるウタへと上向させるメカニズムが問われている。この点を確認しておこう。現在の歌遊びは音楽を楽しむという単独の機能が割り当てられている。けれども、シマウタを内容面から見れば祈り、働き、遊びの3要素を含んでいる。また、祈りや願望を表現する儀礼ウタ、あるいは実際の作業に伴って唄われる仕事歌がそれぞれの分野で独自に歌われていた時期にも、歌遊びの場では、それらのウタをも取り込んで三味線歌として唄ってきた<sup>38)</sup>。というよりも、即興的に適切な返しウタを発し歌掛けに勝利するには、身近なウタ知識全てを動員することが一般の人々には必須となるであろう。

従来は、この局面に観察関心が集まってきた。しかしながら、同好の士による歌遊びは、数名からせいぜい十数名が集まって楽しむ場である。勝ち負けのある歌掛けとはいえ、勝負の基準は

<sup>37)</sup> 南日本新聞、2003年、128ページ。けれども、シマグチしかしゃべれない当時の年輩者には、必ずしも該当しなかった可能性がある。

<sup>38)</sup> 小川学夫、2004年。

掛け合いが途切れないことである。唄い手には自己流の唄い方も許されていて、歌唱の善し悪しはその場の聴き手の「耳」が決める。歌遊びの歌掛けは個人対個人が原則であるから、突き詰めると一人一人の唄い手が独自の歌唱スタイルを築き、自己の個性を發揮させてよいはずである。しかるに、それぞれの集落民は、数名のウタシャが集落の代表的な歌唱を保持していると認識している。ということは、ウタシャの個性的な歌唱づくりには、自由度の点で大きな制約がかかっている可能性が高い。この歌遊びに応答する集落の年中行事は八月踊りである。その八月踊りを集落の文化価値に位置づけるならば、第2の疑問に答えられるのではなからうか。

(ii)

祈り、働き、遊びが絡み合っている年中行事は、集落の人々には神を祀る宗教信仰の活動として意識されている。先行業績によれば、奄美の年中行事の多くは、農耕儀礼的な性格と祖霊祭的な性格をあわせ持っており、その実修スタイルには大きくは忌み籠りと神アソビが取り出せる。この神アソビの挙行単位が家族・縁戚レベルの場合は歌遊び、集落全体を対象とする時は八月踊りとなるケースが多いように見受けられる。その内容の類似性から推して、歌遊びは、八月踊りの音楽的な側面が分離して、自立したアソビにまで発展したように見える。いずれにせよ、小集団による音楽実修に特化した歌遊びは、機能的にみて社会の変化に柔軟に適合でき、外部から持ち込まれる新潮流にも敏感に反応する。他方の八月踊りは、行事に対する関心度や修練度の多様な集落民が大勢参集して高度に複

雑な踊り活動を実修する。それだけに、踊りが外部からの刺激に反応する場合にも、緩やかに変容を遂げていかざるを得ないであろう。

奄美の文化特色の1つは集落・島間における多様性の大きさにある。シマウタはもちろん、宗教習俗、年中行事についても同じく著しい多様性が見られる。そのことを承知した上で、ここでは比較的資料のまとまっている奄美大島南部の宇検村を主要な対象地に選定し、議論の必要に応じて他地域の事例をも参照する。

宇検村の行政中心からかなり離れて位置する宇検集落の主な行事を見ると、年中行事には明治以降に加わったものも少なくない。それらを除けば、骨格をなす神祭りの性格が前面に出てくる。1月は正月祝い、3月の節句には海で潮干狩り、4月に初浜下り、5月の節句にも潮干狩り、6月にはキジクレ（稲穂を抜き取ってきて、家族がそれを一粒ずつ食べる。他地区ではシキユマ、新穂花などと呼ぶ）、7月には盆行事とアクの日（仕事をしないで遊ぶ）、8月はミハチガツと呼ぶ大行事の月である（アラシチ、シバサシ、ドンガ、さらに15夜）。10月にカネサル（家にこもり仕事を休む）、11月に集落の中心の広場（ミヤー）で踊りを踊る。これらの季節の折り目行事とは別に、大規模な災害に見舞われた日をキトウアソビ、ナガレアソビと定めて、特定の行事を催した。その日は集落が決めた宗教的休日で、人々は生業を休み、物忌みに入る<sup>39)</sup>。これらの行事列挙は、法橋氏が整理した概要の内から自己流で摘記したものだが、大行事が集中するのは8月である。八月踊りは、この時期に集中的に踊られるし、また、他の祭

<sup>39)</sup> 法橋量，1989年，358～364，370ページ。



日にも何度か踊られる。徳之島では、行事日かズれていることもあり、七月踊り、夏目踊りと呼ばれる。

八月踊りは集落民総出で歌掛けをしながら盛大に踊られる。地域にもよるが、踊りのレパートリーは多い。楽器は基本的に三味線を用いず、締め太鼓だけであり、シマウタは男性が三味線を弾くのに対し、八月踊りの太鼓は女性が打つ。踊りに際しての唄い方も地域により異なる。しばしば相手方が唄い終わらないうちに、相手の歌をとって唄い出す（反復型の歌に多い）。また、大島南部以外では、初めはゆっくり唄い出しながら途中からどんどんテンポを上げていく方式が広く見られる。その地域では、男女がそれぞれ自分たちの得意な音域（調）で唄おうとするため、ウタは多声になり、場合によっては旋律も違う。こうした踊り形式に合わせるうちに、人々は精神的に高揚し、興奮状態に入る。それに対して、大島南部ではテンポを上げないし、男女とも同じ旋律を同じ高さで唄う。低い側の男性合わせるので、平板でおとなしく聞こえる（松原武実氏によれば、南部がより古いスタイル）。その一方、同じく大島南部である宇検村の芦検集落で打たれる太鼓リズムの調査報告がある。末岡三穂子氏によれば、あいまいなリズムが存在したり、拍子が途中で新たに付加する踊りがいくつもある。それらは、足と膝を複雑に動かす踊りの振り付け（動作）に合わせて太鼓が叩かれるために発生する現象だという<sup>40)</sup>。

複雑な構成になっている八月踊りは、年間を通した神祭りでキィとなる位置を占めるだけではない。個々の参集者にとっては、集落内の各

人の位置が社会的に認定される機会になっている点で重要である。というのも、踊りの場では、男女別に編成されたチームが、踊りの上手な順に並んで円形陣を作るからである。踊りのウタは掛け合いで展開する。このため、男女のウタだし部（唄い出しの句を発する人物）の役はもっともウタを知っていて、機転のきく人でないと負けてしまう。円形の特定の場所に、男女のリーダーが隣り合って位置すると、その隣に、次によくウタを知る人が来る。こうして出来た順序の列は、それぞれの位置を衆人が確認できる<sup>41)</sup>。

この踊りの場で、一人前の踊り手として認められるには、参集者はかなりの修練を求められる。このために普及するのは、子どもの時から参加し、時間をかけて身に付けていくスタイルであるが、それとは別の2つの方策も考えられる。1つは、何度も踊る機会を提供して身体に覚えさせるやり方である。『奄美生活誌』の著作もある恵原義盛氏は、「村の行事としての踊りが年に十回以上催された」と報告している<sup>42)</sup>。もうひとつは、踊りの動作とウタを分けて、ウタの節と機敏な応答を事前に習得しておく方策である。八月踊りのウタをたくさん取り入れて、同じく即興的に唄う歌遊びは、この方策を引き受けていることになろう。

少し角度を変えて、外部から持ち込まれる新様式への反応という観点から八月踊りと歌遊びの深い文化価値的なつながりを見ておこう。祝いの席で必ず最後に唄われ、歌遊びでもこれらの曲で終わることの多い六調、天草といった曲目がある。これらは八月踊りでも最後に踊られるという点で一致している。研究者たちの多く

<sup>40)</sup> 内田るり子，1982年。松原武美，1993年。末岡三穂子，2001年。これらの論文を山田の責任で再整理した。

<sup>41)</sup> 小川学夫，1989年(a)，181～182ページ。

<sup>42)</sup> 恵原義盛，1987年，4ページ。



はこれらを本土からの移入歌であるという理由で、シマウタや八月踊りに含めない。それは研究者の区分基準であって、奄美の人々で、これらを本土の歌と意識している人はほとんど居ない<sup>43)</sup>。これらの曲や踊りの最初の受け入れ窓口は、流行に柔軟に対応できる歌遊びであり、集落内で一定の普及を経てから集落の八月踊りに取り入れられたはずであり、両者の相補的な関係の一例になっている。

## 2) 集团的自給自足と宗教的習俗

### (i)

シマウタを歌遊びの形態で享受・継承させてきたのは伝統文化の価値システムである。その価値システムは、宗教信仰を日々実修する生活態度のうちに保持される。奄美の信仰世界は、ノロとユタという2つの職能者集団によって支えられている。ノロとユタの間には宗教活動上の分業が見られるし、その職能者への就き方にも明白な差異がある。女性だけがその地位に就けるノロは、原則的に血縁・家筋に基づいて継承されていく。男女どちらもがその職能者となるユタは、神の知らせである巫病の発現、自己の拝むべき神の発見、成巫式という段階を経て職能者の世界に入る<sup>44)</sup>。この双方の職能者集団に留意しないと、伝統文化の価値、規制力を見まちがうことになる。

本章の課題に引きつけられれば、これら職能者集団によって担われる宗教信仰は経済活動にいかなるインパクトを及ぼすのであろうか。そして、それが新しい産業の発展へと導く新技術や職業生活の態度と親和的であるかどうかが問われる。

ところで、米国統治期には歌遊びが盛んであった。これを説明する要因は大規模な帰島者の流入である。既存の定住者だけで貧困にあえいでいる農村地域が彼らを迎え入れて扶養するには、農林水産分野で新規の食糧増産に励むしかない。突然、目の前に現れた難問に対して、宗教信仰の規制下に暮らす人々、また、それを生活スタイルに組み込んだ伝統文化は、いかに対応できるのか。この事態は奄美の宗教習俗と産業発展の関係を検証するのに適した事例といえる。

現下の鹿児島県内では、ユタ、ノロに象徴される奄美の民俗信仰に注目が集まっている。2008年秋に龍郷町の高齢婦人を殺害した容疑で一人の男性が逮捕された際に、「ユタ神にうらみがあつた」と発言したからである。数日後の地元紙に、「ユタ神」と「宇検村唯一のノロ」の記事が掲載された。

宇検村にただ一人残っている81歳のノロは、5年ほど前にノロをやめようと決心したが、集落民に慰留されている。50年近く集落の祭りを司ってきた彼女は、「後継者がいないのは寂しい」と語る<sup>45)</sup>。もう1つの記事で、インタビューされた中年婦人は「就職など人生の節目や、家庭や学校で解決しない子どもの不登校の問題でユタ神に頼る人は多い」と答えている。ユタの一人によると、人口4万人ほどの「旧名瀬市だけで200人以上いる。相談を受けるのは1割くらい」と、社会の表層部に姿を現さないユタの実態について部分的に明らかにしている<sup>46)</sup>。記事にみられるごとく、年間を通していくつもあ

<sup>43)</sup> 小川学夫, 1999年, 239ページ。

<sup>44)</sup> 山下欣一, 1977年, 75ページ。

<sup>45)</sup> 「宇検村唯一のノロ」『南日本新聞』2008年12月17日号。

<sup>46)</sup> 「ユタ神」『南日本新聞』2008年12月14日号。

口は消えかかっている。その事実から、奄美の民俗宗教はすっかり衰退したと判断すれば誤りを犯す。個々人の行動倫理レベルに着目すれば、ユタの世界はしっかり根付いているからである<sup>47)</sup>。

今日の宗教信仰では主要な担い手であるユタだが、もともとは死霊や生霊を管理するのが主要な役割であったと推定される<sup>48)</sup>。本章の課題は農村地域の生産活動と民俗宗教の結びつきであるため、考察の焦点をノ口たち神女集団（より正確には男性の世話役・グジヌシュを含むが、女性が最高の神職に就くという意味で、この表現を以下でも用いる）と宗教習俗の関係に置こう。奄美は厳しい自然地理的な条件に、台風、大雨、強風、水不足など気象条件が重なり、災害の多発地帯である。また、猛毒のハブや南方系の感染症などにもしばしば苦しめられる。ノ口たちは、集落民から離れて集落内外に何力所がある神聖な場所で（祈りの儀式は秘儀化される）、いつ襲うか分からない不幸・災難と向きあって集落の安泰と豊穡な収穫を祈る。

南西諸島の宗教習俗に関しては諸説が入り乱れていて、これまで合意はみられていない。その中であって、本土の「宮座」制を類型基準にして宇検村の隣にある国直を考察した住谷一彦氏の所説が注目される。シキユマという初穂儀礼の神祭りの特徴について、「1つは忌み籠って厳粛に宗教実修をするかたちと、1つは開放的に、いわば『神遊び』するかたち」の2つの対照的な実修があることに着目する。それに関する比較観察に基づいて、奄美の神祭りを「異

系統の宗教意識の複合」ととらえる<sup>49)</sup>。

ここには、複合的な神観念を集落レベルで一体的な年中行事に組み立てるというノ口の役割が浮かび上がるけれども、本章の課題にとっての興味はそこではない。現世に、集落民の住む世と神の国が併存していて、来訪神であれ常在神であれ、神は熱心に実修する集落民に豊穡をもたらすという信仰観と農耕儀礼の二大特徴を重ね合わせると、豊穡を待ち望むタイプの生活様式が定着することである。つまり、死後に自己を神の国に迎えてもらうという神の恩寵を目的に掲げて、祈りかつ働くという宗教信仰のスタイルをとらない。忌み籠りであれ神遊びであれ、神がその業を發揮して豊穡を運んでくれるまで、集落民はただひたすら受け身で待つよう求められる。実際、すでに宇検集落の例で見たごとく、年中行事には何日間も生業を休む日が設定されている。この時、火もたかずに引きこもって過ごす忌み籠りはともかく、神遊びでは盛大に散財がなされる。したがって、経営資本の蓄積を阻害する作用がある。

(ii)

奄美の宗教習俗が農耕儀礼と祖霊祭りの性格をあわせ持つとの見解は広く共有されているが、そのことは宗教習俗が主要な生産活動と深く結びついていることを必ずしも意味しない。また、宗教習俗の隆盛・衰退はもっぱら客観的な必要性によって説明されるわけでもない。祖霊祭りの側面や個人的な宗教信仰の関心度などは、人々の行動に無視しえない規制力を發揮する。とは

<sup>47)</sup> もっとも、ユタを長年にわたり研究している山下氏によれば、ユタは人が集まる地区に集中して居住していて、当時の奄美大島では名瀬と古仁屋で過半数に達するとのことである。山下欣一、1977年、112ページ。

<sup>48)</sup> 山下欣一、1977年、112ページ。

<sup>49)</sup> 住谷一彦、1977年、113～114ページ。

いえ、習俗存続の鍵は、催される行事の内容・編成の妙が参集する人々の共鳴盤にどれだけ深く響くかである。

そのことは、宗教習俗が集落の生産活動や共同行動上の必要性と一定程度乖離していても、感動喚起力の如何でもって保持され続ける実践的な根拠となる。しかしながら、現実生活との結びつきが著しく弱まれば、体験的な感動を伴わない行事は次第に規制力を失うのではなからうか。

宗教習俗のうちで神の力にすがって豊かさを招来しようとする典型は、稲の出穂に合わせて行なわれるシキユマ前後の行事であろう。稲の穂は稲魂が宿ることによって実するという信仰に基づく行事は、一定期間、歌や楽器をならすことが慎まれるなど厳重な物忌みを伴う。行事の当日は、家の内外の大掃除をし、各自の家から田までの道を清掃する。そして、田からとってきた3本の稲穂を摘み、初穂として神前に供えた後、夜にはそれを入れたご飯を炊く。名瀬の根瀬部では、その日から次の「ひのえ」までの期間、山で煙を出すことが禁じられていた(山仕事をしない)。加計呂麻島・木慈では、集落民はアラホバナ(シキユマの別名)の3日前の夜から浜に出て集落内に留まることを許されない<sup>50)</sup>。

シキユマと対照的に盛大な神遊びの代表となる一連の行事は、み八月に催される。旧暦八月になって最初の「ひのえ」がアラセツ(新節)、それから7日後に来るシバサシ(柴挿し)、それから後の「きのえね」がうるんぐわ(別名ドンガ)。これら諸行事を合わせて、み八月と呼

ばれる。八月踊りは、大正頃まではアラセツの前夜からシバサシまで踊り続けられ、ドンガの日にも踊られる。

八月踊りは、稲作と深い関係にあり、第一期の収穫を終えた段階での豊年祭りの奉納踊りに相当するといわれる(奄美では古い時代より、一回目の刈り取りった株から成長する稲を育てて2回目の収穫をした)。最初に集落中心にあるミヤで踊って、次ぎに各戸をまわって踊る。まずミヤの広場で、荘重な宮祝いの踊りが一通り終わると、当番が踊り手たちに酒を振る舞う。次第に興にのりはじめ、各種の踊りが出て夜が明けるまで続く。このミヤ踊りが済むと各戸を廻り家庭を清める。迎える側では酒やごちそうを振る舞う。老若男女が入り混じって、旧い時代には七日七夜を踊り続けるものであった。加計呂麻島の瀬相では、一般庶民は必ず八月踊りに加わる義務が集落で定められていて、不参加の場合には罰則が設けられていた。金久正氏によれば、歌の文句からして、もともとの家廻りは村の小作人や自作農たちが集落を代表する地主の屋敷に参集して、その家庭の長久を祈り、平素の恩を謝し、いっそうの引き立てを願うという趣旨であったとされる<sup>51)</sup>。

ここに見たごとく、奄美の宗教習俗の中に村中が仕事を休む安息日が何日も定められているし、行事の多くは稲作と深く関係していたことが分かる。しかしながら、宗教習俗の中心をなす米を庶民が主食としたことは、ごく近年までなかったといってよい。1600年代の前半にサツマイモが普及する以前は、水田に栽培される水芋(田イモ)とモチ粟であり、その後には近代になってもサツマイモが主食の座を占める。江

<sup>50)</sup> 山下欣一、1977年、35ページ。住谷一彦、1977年、113ページ。恵原義盛、1973年、335～336ページ。

<sup>51)</sup> 金久正、1963年、73～86ページ。

戸時代の後半は、奄美の人々が今日に至るまで語り継ぐ薩摩の圧政により、耕作地の大半は砂糖キビ畑に変えられていく。

この間を通して、米は税としての上納用か、あるいは年中行事の祝い事のために栽培された。さらにいえば、水芋の後に稲が栽培されるようになったものの、高い労働密度と技術水準が要求される真米栽培とはならなかった。やせ田、冷水田で労力をかけずに作れる赤米が長く栽培され続けた。奄美の農業は、労働集約的な真米生産に必要な土作りを中心とする技術と勤勉体質を生まないうえきたと、大山麟五郎氏は主張する<sup>52)</sup>。

それと同時に、農耕儀礼を中心としているはずの宗教習俗は、歴史が下るにしたがって主要な農作物とあまり強い結びつきを持たないままできたことが分かる。これは、生産活動と宗教的習俗の乖離を意味し、その習俗を社会変化に対して脆くさせてしまうことになる。もっとも、一般的にはこの趨勢が存在したとしても、全ての集落で一律にこの乖離が進んだわけではない。ほぼ同じような自然・社会的環境を有する宇検村内の2地区（安室、宇検）にもかかわらず、安室は神高い集落として、現代に至るまで古風な農耕中心の行事が保持されてきた。それに対して、宇検のノ口行事では、近代のある時期にカツオ漁が盛んになると、一年間の漁の安全を祈願する要素が強く入り込んできたとされる<sup>53)</sup>。

(iii)

米国統治期の奄美は島外で新しい生活スタイルを身に付けた大勢の帰島者を迎えた。その農村地域では、依然として伝統的な習俗が集落生

活を律し、人々の楽しみといえば八月踊りや歌遊びしかない。この世界に嫌気がさして再び、名瀬を経由して沖縄に出ていった者も少なくなかったが、大半はその習俗および生産活動を受容した。貧しい農村が一度に大勢の人間を収容するにはそれ以外に選択肢はないと彼らも納得したからである。また、その習俗は、かつて離島する前に馴染んでいた文化価値であるし、生産活動のあり方も再参加者が暮らしを確保する目的に適合的であったからである。

この時、農村地域で生産活動に参加するには2つの側面を理解しなければならなかった。1つは年間を通して多種多様な生産活動をこなしていく生業スケジュールである。もう1つは、いくつかの生産局面で労働力集団の編成が必要になる事態である。

明治の中頃まで、奄美の集落は医者と鍛冶屋を除けば基本的な生活をすべて集落レベルで満たさなければならなかった。その後、カツオ漁や紬織りの発展があり、市場経済の浸透を見たが、米国統治期には、明治の頃へと逆戻りした感があった。大泉麻耶氏は、大戦前からその頃の時期について、宇検村名柄の生産活動をまとめている。彼女が作成した図には、縦軸に山の斜面、山すそ、平地、田袋（稲作用の水田）、浜、海と区分され、それぞれの利用形態が旧暦に合わせて年間を通じて描かれている。

それに基づいて、年間の生産活動を追いかければ、海・浜辺を利用する活動のうち、1～2月に1年分の塩づくりの時期、2～3月はムロアジ漁、6～7月はカツオの待ち網漁の最盛期、その後も、8月、10月にムロアジ漁が記入され

<sup>52)</sup> 大山麟五郎，1979年。大山麟五郎，1980年。

<sup>53)</sup> 川添裕希，1989年，272～273ページ。

ている。田袋では、1月の終わりに一期作の稲の苗代が仕立てられ、3月終わりから田植えを始め、6月に収穫する。その後、二期作目の苗代立て、田植えが繰り返されて、11月に稲刈りが行なわれる。平地では2～3月に砂糖キビの刈り取り、連続して黒糖づくりが行なわれる。砂糖キビの植え付けは、4月頃に春植え、9月頃に秋植えとなる。山すそでは、8～10月頃に黒糖焼酎づくりが盛んに行なわれる（密造酒であり、税務署から隠しやすい場所が選ばれる）。山の斜面を代表するのはサツマイモづくりである。耕地の選定・開墾は2～3月頃、植え付けは4～5月の雨期となる。収穫はすでに7月からはじまり11月頃まで続く。その後、大地に穴を掘り、丁寧に貯蔵される。大略こうした年間サイクルで作業が繰り返される<sup>54)</sup>。

すでに戦時中には農業から人手が奪われ生産力は低下していた。そこに、大勢の人が入り込んで、食糧の増産が課題になる。厳しい自然制約を抱えた奄美の集落は、それにどう対応したのだろうか。一般的に言えば、必要な食糧の調達には、耕作地の拡大と生産性の引き上げの方式がある。だが、この時期の奄美に、肥料の入手、新技術の導入などは不可能であった。したがって、食糧の増産は、もっぱら調達作物の植え付け面積を拡げることで追求される。この作付け拡大は既存耕地での作物転換と耕作地の新規開拓により果たされる。この時期に生じた主要農作物の変化を農業統計で確認してみよう。

米国統治期の統計はきわめて整備状況が悪い。『奄美農村の構造と変動』には、奄美大島の笠

利町、宇検村、徳之島の伊仙町、沖永良部の和泊、その南の与論町について、大戦前から復帰後までのデータが掲載されている。これにより、昭和12年、25年、27年について米の作付け面積を取り出すと、笠利368町、607町、633町、宇検155町、160町、199町、伊仙446町、527町、579町、和泊261町、381町、390町、与論135町、129町、170町となっている。砂糖キビの作付け面積は、笠利170町、76町、135町、宇検27町、8町、24町、伊仙851町、190町、550町、和泊329町、92町、61町、与論204町、50町、61町である。砂糖キビについては奄美群島全体の数値が毎年、調べられている。その統計によれば、前述の照応年度での数値は3,762ヘクタール、1,282ヘクタール、2,400ヘクタールである（もっとも少ない21年度には556ヘクタールまで下がっている）。それぞれの町村により変化にバラツキはあるものの、商品作物の生産が減らされて、食糧中心の生産へとシフトしていることが分かる。ところが、米国統治期に主食の役割を果たしたとされるサツマイモの統計については、復帰後の昭和29年からしか統計値が出ていない。それに基づく、各年度でかなりのバラツキはあるものの、昭和29～34年度までは6,000ヘクタール水準にあり、水稻よりも耕地面積は多くなっている<sup>55)</sup>。

別の資料により、水田が少ない宇検村の耕作地を取りあげよう。畑面積を見れば、昭和10年163ヘクタール、22年190ヘクタール、37年170ヘクタール（そのうち急傾斜畑が6割を占める）

<sup>54)</sup> 大泉麻耶 『シマの人と自然のつながりの過去と現在——奄美大島宇検村名柄集落における1930年代（昭和初期）から1960年代（昭和30年代後半）までの生活とその変容の分析（東京農工大学卒業論文、未刊）』1998年、110ページ。

<sup>55)</sup> 松原・戸谷・蓮見編著、1981年、資料編の132ページ、152ページ、68ページ、44ページ。



となっている。サツマイモ耕作をとりあげると、昭和10年頃390ヘクタール、20年に350ヘクタールへの減少を経験してから、24年には500ヘクタールを超える水準にまで達し、その後は大幅に面積を減らし36年には168ヘクタールに下がっている<sup>56)</sup>。報告書では、すでに本土復帰前にサツマイモの栽培面積は顕著な減少がはじまっていた事態を告げている（これは常住人口が昭和24年8,204人から、復帰前の28年時点に6,161人にまで著減したことに照応している）。

同時に、畑面積とサツマイモの耕作面積の乖離が大きいことに注目しよう。これは急傾斜地の畑よりもさらに奥の山林原野を開拓し、焼き畑農法で利用したものである。大勢の帰島者は、条件の悪い奥地にある集落共有地（集落からその土地に到達するまでに大変に時間がかかる。土地がやせている。鳥獣の害に合いやすいなど）を切り開いて自給自足の足場を築いた。これらの開墾地がやせている場合は、1回限りの利用で放置して別な場所を開墾する。出来の良い土地の場合、2～3年サツマイモを栽培した後、数年間休耕し再び耕作するという移動式焼き畑であった。開墾された土地には一度に植え付けをせず、少しずつ時期をずらして植え、出来るだけ長い期間収穫できるよう工夫していた。

農業は特定の時期に集中して労力投入を要するケースが多い。奄美の農業に即していえば、田植えと黒糖製造、それに焼き畑の開拓がある。選択した土地で樹木や草木をなぎ倒し、乾燥させて火入れた後、土返しをして耕す。これらは

木株を掘り出すなどの重労働で人手を要し、ユイワクで行なうのが一般的であった。このユイワクとは労働力の貸し借り関係で、その季節内に返しの仕事を果たす形態である。ユイワクを執行する集団の編成は、一部に血スジ、家スジをも含んでいても良いが、もっと緩やかな集団が編成される。多くの農村調査が指摘するように、奄美社会の特徴である個々人が張り巡らしたネットワーク、それに引っかかっている者同士の間関係、結びつきの強弱が参加判断の基準である。いくつかあるネットワークのどれに参加するかは好き嫌いで大きく左右されるほど流動的であり、それだけに、普段の付き合いの濃淡が決め手となる<sup>57)</sup>。

宗教信仰で豊作不作を左右するのは農耕儀礼であるが、現実の生産でそれにあたるのは、一回、一回のユイワク実行である。ユイワク、とりわけ条件の悪い地を開墾するユイワクの実現は困難な事業である。それぞれの依頼者は農作物に最適な時期を選んで作業にあたらうとするから、日程はしばしば重なる。それらの条件を織り込んだ上で、どれだけの規模を開墾するかは、事実上、集められる人数で決まる。その作業に際しては、男女がそれぞれの列を作り、仕事歌（いと）などを唄いながらも、深耕に力を傾注した。仕事を終えると、夜は作業の依頼主の家に集まり焼酎や夕食の提供を受けるが、それは決まって歌遊びとなった。つまり、歌遊びは円滑な生産活動を支え合える具体的なメンバーをお互いに確認するという機能を有していた<sup>58)</sup>。

<sup>56)</sup> 鹿児島県，1963年，30～31ページ。

<sup>57)</sup> 戸谷修，1981年，435～436ページ。いくつかの文献を見るかぎり、与論島など南部奄美においては、個々の習俗に北奄美と異なる面も多いものの、社会のネットワーク編成のあり方は共通している。

<sup>58)</sup> 村田有佳，1983年，222～225ページ。宇検部落郷土誌編集委員会，1996年，203ページ。開墾地でのウタは、若い人々が多かっただけに、当時の新民謡もしばしば唄われている。しかしながら、人々の心をつなぐ手法として、伝統的な文化の歌遊びのスタイルが維持された。

集団的な作業が必要な生産活動に対処するユイワクは、一方的な提供ではなく、双務的な形態をとってはいるが、個々人の経済実績という基準で見れば非合理的な仕組みである。一方で、集落内に住む人に、生存に必要な労働量の提供を保証する側面を供えており、他方では、より広い土地を確保し、力に富む労働力をより多く調達できる者が大きな収穫をあげえる。しかしながら、他者より大きな能力を発揮した者がそれに見合う報酬を得る制度にはなっていないからである。米国統治期の農村は、一気に増大した人口を旧来の生産スタイルでとにもかくにも収容したとはいえ、そこから新しい生産力は生まれなかった。

## 5. 集落完結型社会からの脱皮と「自立的発展」

### 1) 奄美の農地改革と復帰後の農村経済

#### (1) 鹿児島県の昭和38年宇検村報告書

##### (i)

本土復帰とは何だったのか。さしあたりは施政権の日本国への返還であり、本土の制度が全面的に適用される社会になることであった。奄美の人々に感じられた変化は、本土の国・県から多額の援助が流れ込み、復帰の日から人々の行き来のみならず、経済交流が完全に自由になることであった。その復帰を農村空間からとらえると、集落単位に営まれてきた物的生産・消費と宗教信仰を一体化した暮らしが分化していく出発点であった。

米国統治期の経験は、奄美が増大した人口を養うだけの経済的ポテンシャルを保持しえず、また、新たに開発する能力をも備えていないことを人々に感知させた。とはいえ、本土復帰を

契機に、農村地域の人々が従前の生活様式そのものの放棄を自覚的に決意したわけではない。とりわけ富裕層は、経済交流は活発化しても、経済社会の秩序や文化様式は存続すると判断していた節がある。実際の変化は非宗教的な部分からはじまり、長い期間、外見上は新しい潮流と従前の秩序の併存状態が続いた。そして、人々はもっぱら経済的な苦しさを理由にして島外への流出を加速させ、今日に至るまで持続させている。

これらの事態を前にして、宗教職能者も集落の宗教信仰も無力であった。この時、召命型の職能者であるユタは、社会の転換に照応した自己の存続形態を探り続けている。一方、歌遊び形式の衰退スピードが速かった奄美シマウタは、個人の才能を開発する路線へと大きく舵を切った。こうした伝統的文化の展開は地元の経済的発展とどのように交差するのであろうか。

本土復帰を契機に一体化した集落生活がしだいに都市化するとしても、消費生活、生産活動、文化・宗教習俗がいつせいに、一様に分化するわけではない。集落の暮らしが復帰の前と後で分化を遂げていくプロセスの観察は意外と少ない(参考文献に掲載したごとく、宇検村についてはいくつかの学術調査・研究が実施されている。けれども、それらは調査対象がいずれも学問の専門領域ごとに区分されているため、本稿の視角とは重なる部分が少ない)。この点で、技術専門家が中心になってまとめた鹿児島県の『宇検村農林漁業の構造』(1963年)は多くの注目される記述を含んでいる。観察者たちが目指す近代的な産業経営と宇検村の農林水産業の実態の間に大きな乖離があるとしても、過去の経緯からすれば、それは当然であろう。むしろ、そ

のギャップとは違って、別な行動原理が支配する世界に突き当たった彼らは、自分たちで自己了解出来ない事態を前にして、村の人々をくりかえし批判している。

調査当時の宇検村の状態を予め概観しておこう。1962年の人口は5,311人。復帰前の4年間に2,000人が村を去った後、復帰から数年間は比較的安定した人口を維持したものの、再び目立った人口減少がはじまった時期である。村には、テレビははいていない。1964年になると、隣の瀬戸内町に本土資本による大型製糖工場が開設され、砂糖キビの耕作が増えていく(ただし、この工場は1971年に生産量不足のため操業停止に追い込まれた)。

この時期、人々はすでに現金収入の獲得を経済活動の基軸に据えている。主な就業機会としては、奄美復興事業絡みの日雇い建設労働、森林の伐採運搬、紬の織り工である。それらの収入では十分でないため、以前からの農林水産業と組み合わせる半自給的な農林水産業が大半を占めている。1960年センサスによると、1,126戸がわずかに耕作地348ヘクタールを保持している。1962年の村の調査では総耕作面積が326ヘクタールに減り、内訳を見れば田155ヘクタール、畑170ヘクタールで、1戸当たりの面積は3.1反となっている(人口がもっとも多かった1947年にもほぼ同じ3.0反である)。さらに、その経営地は小さな細片に分かれていて、復帰時の調査では一枚当たりの規模は、田1.5畝、畑2.9畝であった<sup>59)</sup>。

(ii)

技術者の目は生産状況と経営に集中する。田は経営面積が維持されているものの、畑は耕作放棄地が目立つ。水稲耕作は、生産技術が低く水管理も手抜きされている。病虫害の駆除や適肥による収量増加への関心は低く、栽培品種が一枚一枚の田で異なる。換金作物はほとんど導入されず、自給用の作物ばかりである。少し前に価格が高騰した豚も値段が下がると、すぐに事業を放棄する。十分に飼料を与えないためにガリガリの豚があちこちに見られる。これらを踏まえて、農業所得の低位——農外所得依存——猪害——耕地縮小——農業の停滞或は後退、という悪循環に陥っており、これは掠奪生産の結果の典型と評価される<sup>60)</sup>。

また、この村には2つのかつお漁組織がある。一方は網主所有であるが、もう一方は組合員による共同経営の方式を採っている。共同経営の場合、水揚げは平等に配分されている。しかし、現物給付が多く、減価償却費、融資返済金が計上されていないなど、概算的な経理しか行なわれていないという弱点を抱えていた。水揚げ後に加工されたかつお節は生産者が個人個人で売りさばくなど、生産技術、経営面で問題点があると指摘されている<sup>61)</sup>。この宇検集落の特徴ある集団的な生産組織(かつお漁組合)は、関連する人々の雇用や養豚の飼料確保など波及効果があったにもかかわらず、非近代的な経理手法や、餌確保といった経営上の問題を抱えていた。このため、1968年、後継者難を直接の理由に、

<sup>59)</sup> 鹿児島県、1963年、12ページ。

<sup>60)</sup> 鹿児島県、1963年、8～16、19ページ。

<sup>61)</sup> 網主所有の組合の収支決算表には、減価償却費、融資返済金が計上されているのに対し、協同組合は1961年7月に新船を就航させたばかりであるにもかかわらず、その決算には両項目が全く計上されていない。鹿児島県、1963年、77ページ。

67年間続いた事業に幕を下ろした(宇検村のケースとは別に、名瀬市大熊には、やはり組合方式によって運営される2つのかつお漁組合が宇検村と同様に古い時代からあり、その経営は今日でも続いている)。

一方、この村には、集落民が共同で出資している「共同売店」=消費組合が5カ所に存在している。売り上げは、小さな2店舗が約2百万円、残りの3店舗は5~9百万円に達する。1953年の集落別戸数と対比すると、大部分の世帯が共同売店の組合員として出資していると推定できる。技術者たちは、これらの店舗が消費財だけでなく、生産資材をも扱うべきだと指摘する。というのも、経済的弱者の自衛手段として生まれ、運営されるはずの村の農業協同組合は、破産して、再建の目処も立っていないからである<sup>62)</sup>。これらの商店は、今日まで存続しているが、経営は厳しくなっている。沖縄にある「共同売店」と趣旨は類似しているが、沖縄の「共同商店」は、集落の行政経費を補助したり、子弟に奨学金を貸与したり、代表的な奥集落などは酒造所までも所有している。両者が備えている機能の違いは重要な研究課題といえる。(『地域商店の『可能性』は?』『南海日日新聞』2008年3月13日号。)

技術者たちは、自立経営に近づける農林漁業の観点に立ち、望ましい生産活動を追求しようとする。そして、合理的経営を妨げる古い慣行の支配を鋭く摘出するが、旧来のシステムの要が機能しなくなっている事態には気付かない。集団的な自給自足が機能する鍵は、特定の生産局面で集中的な労働力の投入が必要な際に、集

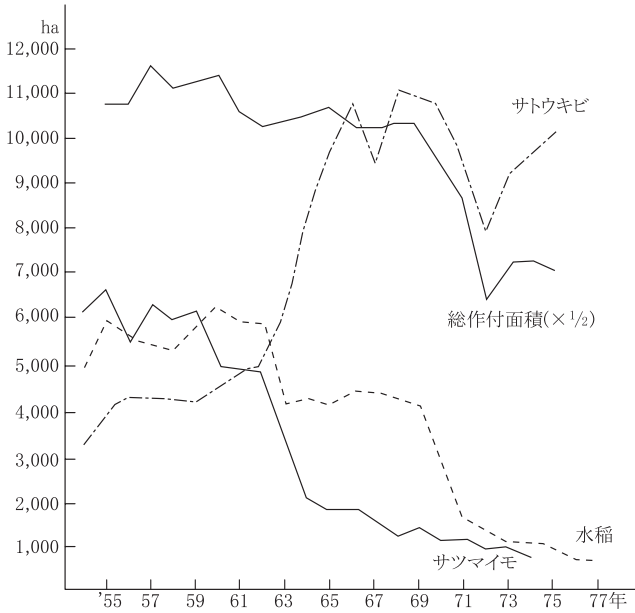
落で必要労働力を双務的に決済するユイワク方式により調達できることである。しかしながら、ユイワクはすでに消滅していて、田植え関連労働でも、製糖作業でも一日当たりの賃料支払いによる雇用労働となっている。必要な労働力が集められなければ、田畑は耕作を断念せざるを得ない。高い労賃を払って栽培するケースだと、それに見合うだけの収入を得られなければ雇い主の持ち出しになる。つまり、休耕や耕作放棄の選択は経済合理的になされている。

実際、技術者たちが優良な農業者と見なす人物は、経営の採算面で悩んでいる。製糖の時期に雇う人たち(8人)の日当は山林労働と同水準を要求され、また、村内では大きな規模の部類に属する水田7反の収穫は雇用者らの賄いと自家用に消える。それで、彼は、「大型製糖工場でも建設されれば、生きびで売った方がはるかに得だ」と発言する<sup>63)</sup>。さらにいえば、せっかちに豊かさを追求する消費者と次々に切り替わる農業政策の下で、技術者たちが勧める合理的な経営が安定した経営をもたらさないという日本農業の展開も、報告書の視野には入っていない(図1参照)。

それでは、なぜ集落の人々は現金収入の稼得に追われるのであろうか。復帰後の奄美については、時おり抑圧され続けた消費の爆発という表現がなされる。けれども、この時期の宇検村はまだ、高額商品が相次いで普及する状態にない。日常品は、集落民が購入する「共同売店」に本土の商品が品数豊富に並ぶようになった程度である。継続的な現金の支出はなによりも子弟の教育費であった。とりわけ、新たに中学が

<sup>62)</sup> 鹿児島県、1963年、60~61ページ。消費組合=「共同売店」は第二次大戦前から部落の店として存在したが、宇検集落の場合、1950年に株式会社として再発足した(宇検部落郷土誌編集委員会、1996年、298ページ)。

<sup>63)</sup> 鹿児島県、1963年、20ページ。



(出所) 松原治郎・戸谷修・蓮見音彦・鶴飼照喜「奄美農村の構造と変動」九学会連合奄美調査委員会編『奄美 - 自然・文化・社会 - 』弘文堂、1982年、425ページ、の一部を加工。

図1 主要作物の作付面積の変化

義務化され、高校への進学率も急速に高まりつつあった。高校は通学からして費用がかかる。それに加えて、次の小節で見ると、下層農家、中層農家で相対的に多額の現金を入手する必要が生じていた。

結局のところ、集団的な自給自足の体制の鍵となるユイワクは、すでに復帰前から集落の絶対的な人数が減りはじめ、復帰後に、名瀬から遠く離れた農村地域においても現金収入の道が開けたことにより、1960年頃には機能しなくなっていた。しかしながら、農林水産業の生産スタイルだけを見ていれば、依然として旧来の方式が有効に機能しているのように見えた。

## (2) 農地改革と奄振法の事業

### (i)

前の小節では、本土復帰が農村の生産活動に

生じさせた変化を検討した。実は、同じ時期に集落の一体的な暮らしを突き崩すはずの制度改革が持ち込まれている。米国統治期には引き延ばされてきた農地改革および地域構造を大々的に改変する奄美復興および振興事業（奄振法に基づく大型公共事業）の実施である。これらは、いずれも伝統的な農村を近代的な社会に転換し、経済活動を発展軌道に乗せることが期待された。しかしながら、2つの制度改革は奄美社会に異なる作用を及ぼした。

奄振法の事業を中心とする公共サービスは、それまで集落内の限られた空間にとどまり、襲ってくる運命を甘受するほかなかった生

活態度を転換させていく。宗教習俗まで含めた集落の高い自立度は、社会生活の側面から風穴が開けられる。一方、本土の経験に照らせば、農地改革は、小規模であるとはいえ自立経営に向けた意欲の高い自作農を大量に生み出すことが期待される。しかるに、復帰から10年と経たない奄美の農村地域には、低生産性の農業生産が温存され、休耕地が著しく広がっていた。なぜ、こうした事態が現出するに至ったのであろうか。

近代的な農家経営の確立を目指す報告書『宇検村農林漁業の構造』は、なぜか農地改革と富裕層の問題を取りあげない。技術者たちが述べるごとく、下層農家は日々の生活が手一杯で、上層農家、富裕層でないとならぬ成果が実るまでに一定の期間を要する投資にはなかなか手をせな



い<sup>64)</sup>。したがって、近代的な経営に転換できる担い手層の検出は重要なテーマであってよい。しかしながら、奄美の農地改革の研究はきわめて少ない。さらにいえば、近代になって以降の奄美の富裕層の分析そのものかなり限定される。ここでは、宇検村の実態については断念し、限られた奄美群島内の文献に依拠せざるをえない。

歴史家の大山氏によれば、明治以降の加計呂麻島・諸鈍では経済・土地制度をめぐる大きな争議が3回起きている（ここでの個別地名は制度改変にともなう同種の争議がもっとも顕在化した地として挙げられている）。一回目は、明治22～23年頃で、近世期に人身売買されて豪農経営を支えてきたヤンチュの解放をめぐる対立抗争である。第2回目は、ヤンチュ解放の後に大きく進展した地主制がまだ続いている昭和21年頃に起きた小作料値下げ争議である。そして、3回目は、本土復帰にともなう農地法適用問題に絡む地主対小作人の対立抗争である<sup>65)</sup>。

ところで、いちばん近い時期の制度改革である農地改革の実態はよく分からない。そもそも対象とする小作地の面積からしてハッキリしない。土地利用形態は島ごとにかなり異なっていて、小作地の本格的な広がり、奄美大島（それに近接する3つの有人島）と徳之島に限られるようである。しかも、大規模な地主は比較的に数が限られていた。宇検村の位置する大島南部にあっては、集落の小作率は高いものの、経

営的には規模が小さかったため、自作地主といった形態が多かったとの推測がなされている<sup>66)</sup>。いずれにせよ、農地改革の前には、北部奄美の島々を中心に比較的に大きな割合の小作地が存在していて、1947年に2,200町歩を占めたとされる。しかるに、農地法の適用を受けて営農者に移譲された小作地は159町7反にとどまった<sup>67)</sup>。

地主たちは農地法の適用を回避するために、事前に時価での売却を促進する、仮想自作地に仕立て上げ、実質的に小作地を温存させるなどあらゆる方策を動員した<sup>68)</sup>。これら購入した土地の支払いをする場合は、5～6年の年賦方式を用いて、収穫物で支払うケースが多かったようである。購入であれ、温存された小作料（現物納付から金銭納付に変わった）であれ、中・下農層にとって経済的な負担は軽減されないまま金銭支出が増え、追加的な収入機会の確保が優先課題となった。

奄美の農村地域の富裕層は農地改革を本土に比して著しく軽微に切り抜けたと、研究者から評価されている。同時に、集落の経済活動には、構造的な変化が発生した。第二次大戦前には、集落に富裕層が居たため、新しい事業を手がける基盤がそこにあった。復帰後、彼らの多くは集落から離れる。そして、大島紬の機織りにしる木材の伐採にしる、外部の事業主が仕事を持ち込んでくる方式が中心になり、集落の経済は、集落外の事業家に強く依存する構造ができ上がる<sup>69)</sup>。

<sup>64)</sup> 鹿児島県、1963年、20ページ。

<sup>65)</sup> 大山麟五郎、1980年、162～163ページ。解放期頃のヤンチュに関する研究としては、金久好、1963年、がある。

<sup>66)</sup> 蓮見音彦、1981年、389ページ。

<sup>67)</sup> 松田清、1979年、120ページ。

<sup>68)</sup> 萩原茂、1975年には、地主たちが採用したさまざまな方策の一部が具体的に紹介されている。

<sup>69)</sup> 宇検集落の郷土史には、第二次大戦前に集落で紬業を興した人々の名前が記述され、仕事ぶりの説明がなされている。しかしながら、復帰後に多くの人が機織りに従事してきたにもかかわらず、集落内で経営している事業者名についての記載はない。宇検部落郷土誌編集委員会、1996年、293ページ以下を参照。

(ii)

本土復帰にともなう農村の構造変化は、集落経済が現金収入へと急傾斜する事態を生じし、結果的に外部の事業家への依存を高めた。しかしながら、それは直接に、人々の消費生活や宗教信仰を組み替える社会変化ではない。復帰後の奄美において、集落生活を規制する宗教信仰と対峙する現代文明の力は、奄振法に基づく事業などの公共サービスである。

奄美の経済社会の近代化に立ちはだかる障碍として、集落の伝統的な規制力が存在しているように見える。『宇検村農林漁業の構造』をまとめた技術者たちは、そのバリアーを強く感じていた。だが、奄美の宗教信仰は現世の利益との結びつきが強く、集落として神の力を畏れ、神に願うのは、災難の回避であり、豊かさの招来である。それらの実現は、公共サービスによって大幅に代替できる。とすれば、成果が目に見える公共サービスは、宗教信仰と鋭く交差する場面に出くわし、人々の判断基準を揺るがしはじめる。これまでは人間の力が及ばないと諦めてきた災難を現代文明の力が覆すのを目の前で見るとき、人々は文明の力に信頼を置くようになる。公共サービスは宗教信仰の規制力を果たして突破しえるのであろうか。

明治になって以降、本土・外国の宗教は開拓地としての奄美に着目し、いくつもの宗派が布教に挑戦してきたし、復帰を契機に再び進出のブームが起こったりした。文化人類学や民俗学の調査では、当然のことながら、本土系・キリスト教系の宗教受容は、重要な研究テーマとなる。奄美の人々の宗教受容には宗派により濃淡

があり、今日では、浄土真宗、キリスト教(カトリック)、天理教、創価学会などは一定の勢力を築いている。しかしながら、信仰生活の実態を見れば、葬儀の方式として仏式をとるケースは多いものの、教理の理解にはなかなか至らないとされる。また、「寺側で信者と見なしている人も民俗神を祀りユタを信じており、仏教だけを信心する人は極めて少ない」というのが実情に近そうである<sup>70)</sup>。奄美の民俗宗教が深い部分で人々の心をとらえる信仰のメカニズムは、それ自体が1つの興味あるテーマである。だが、さしあたりの検討テーマは、従来の宗教信仰の規制力に対峙する公共サービスの有効性である。

宗教信仰の場合、人々が特定の神観念を信じる深さとは別に、信仰心が惹起される現実的な基盤が存在するケースは多い。集落完結型の生活を規制してきた奄美の宗教信仰の場合、それは集落が抱えている日常的な生活環境(集落外に出ることの困難さ、集団的な作業が必須の生産活動)と信仰に期待する効果(災害・災難の回避、豊かさの実現)を結びつけて構成されている。これらの現実的な基盤のいくつかは、公共サービスが引き受ける領域と重なる。ここに、公共サービスが奄美の伝統的な宗教信仰と事実上、対峙することになる客観的な根拠がある。具体的な公共部門の活動を取りあげよう。

復帰後の公共部門は、農村の社会生活を早いスピードで目覚ましく変えていく主役であった。『宇検村農林漁業の構造』が出された頃には、小学校、中学校が新しい建物に変わりはじめていた。村内の集落間はまだ道幅のある道路が整備されていない状態で、集落を越えた交流は年に数回しかない。その際も、人々は小型モーター

<sup>70)</sup> 高遠奈緒美, 1989年, 353ページ。

船、旧来の板付け船による海上交通に頼っている。とはいえ、前年に名瀬と湯湾（村役場のある集落）の間にバスが開通している<sup>71)</sup>。集落間をつなぐ道路、南部の中心地・古仁屋へ通じる道路は、現代文明の道先案内人として優先的に整備される。その上をバスが走り、人々は容易に集落外の世界と接触できるようになる。すでに、ユイワクによる生産活動は著しく減少している。したがって、生活環境面における人々の行動制約は時間とともに弱まっていく。

保健サービスによる公衆衛生の改善、伝染病対策は徹底して推進される。奄美大島や徳之島の人々を怖がらせる毒蛇・ハブの対策として保健所などに血清が準備される。変わりやすい天候、強い雨、台風の襲来といった災害に対しては、奄振法が威力を発揮して強固な護岸工事や防災対策が順次進められる。発生した災害に対しては、近代的な装備を備えた救助隊が大々的に投入される。自然災害や流行病を防ぐ方策の投入は、発生の回避を神に祈願する暮しよりも、目に見えるサービスを提供して積極的に安全を生み出す活動であるため、人々の納得が得られやすい。それまでは神の力に期待するより解決しようがないと思われていた信仰効果の重要な部分を、公共部門が主力になって目に見える成果をあげていく。そこに、人々は現代文明の力を実感する。

この時、注目すべきは、公共活動が集団生活の領域に限定されていることである。本土・外国の宗教は個々の家庭に入り込んで、従来の宗教信仰を捨てるように要求する。これに対して、公共サービスは、その領域には一切触れず、集団生活の目に見える改善を追求する。人々は既

存の集落生活との摩擦をあまり意識せずに、その活動を受け入れる。同時に、公共部門はこれまでとは違った集団行動の方式を持ち込む。学校の学習発表会、さまざまな単位での運動会、各種のイベントは、一方で集落を越えた集まりの機会を増やし、他方では次第に個人の能力を評価するようになる。

鹿児島県の技術者たちが厚いバリエーを感じた農村では、集落民の行動に根本的な変革が起こりつつあった。それを推進する主役は公共部門であった。公共部門が変革を引き起こす力を発揮しえたのは、人間の力ではどうにもならないと諦めていた領域、そこの集団行動に限定してサービス・建設活動を集中的に投下したことによる。公共部門は、集落の年中行事を追い払おうとしなかったし、各家庭の宗教信仰にも手を触れなかった。けれども、新しい集団行動のスタイル、さらには、その背後にある個人の能力尊重という評価視点をも持ち込んだ。

## 2) 新生活運動と分化する宗教信仰

### (i)

近年は、ブームといわれるほどシマウタが盛況である。しかしながら、人々が聴くのは、復帰前とは唄う場所も、唄い方も異なる現代化されたシマウタである。同時に、奄美内外に居る奄美人たちに行動倫理の大きな転換が見られる。その基礎に奄美が擁する自然・文化環境は誇るに値するという自己確信がある。

本土復帰は、農村の下層農家のみならず富裕層の多くをも名瀬や島外へと流出させた。現世の災難回避を大きく前進させた現代文明の力は、止むことのない人口減少と重なりあって、集落

<sup>71)</sup> 鹿児島県，1963年，7ページ。

文化、さらには宗教信仰のあり様も掘り崩していく。それは一見、集落完結型システムの留めようのない解体に見える。しかしながら、実際生活に豊かさをもたらす現代文明の要素を積極的に受け入れる集落の人々は、それを伝統的な生活・文化様式に接合させる努力を続けた。行動倫理の転換の背後には、伝統的な生活様式の都市的な生活スタイルへの接合、および、宗教信仰の重心移動を押し進めたプロセスがあった。その中心を担ったのは、「立派な日本人になって日本に帰ろう」をスローガンにして、復帰前から日々の生活を全面的に見直す運動に取り組んだ庶民層の婦人たちであった。

復帰により、現代文明の目に見える力が集落内外に進出してきたとき、在来の宗教信仰はいかに対応したのであるだろうか。年中行事の変遷などから判断すると、宗教信仰は、次第に威力を失って信仰とは切り離れた文化行事に転化してきたようにも見える。だが、それでは奄美の宗教信仰を表面的にしかとらえていないことになる。奄美の神信仰は、宗教教義が体系化していない。実際、宗教習俗も集落ごとに大なり小なり異なる。さらに、神役は、集落の祭祀をつかさどるノロ中心の神女集団と、神に召し出された巫者として依頼人に神の言葉を伝えるユタとに二重化されてきた。

復帰後には、この両者は存在場所からして分離し、それぞれの消長も明白に違ってきた。この分担に即していえば、集落全体を規制するノロ中心型の信仰形態は、現代文明の力と過疎化の進行を前にして、著しく後退していく。その

半面で、各家庭、個人レベルでの信仰は、依然として在来の神観念を保持するユタを頼りにしている。一言でいえば、在来の宗教信仰は、集落を動かす公的な性格を削ぎ落として、個人の内面的な生き方に純化したといえよう。

まずノロに代表される集落の祭祀集団から検討しよう。集落間では神観念や宗教習俗に多様な差異があるにもかかわらず、年中行事を中心に考察した川添裕希氏は、奄美に共通する習俗運営の原理を設定する。「禁忌を守って活動を停止し、汚れた者を排除することによって、村落全体が浄化され、そこから新たな活力が生まれる」という説明は、旧い年中行事のとらえ方としての的を得ているであろう<sup>72)</sup>。この信仰スタイルの中核を占めるノロなど神役たちによる祭祀は、すでに明治を迎える前後から衰えてはいたが、復帰後には姿を消すスピードが一気に加速した。というのも、この祭祀集団は、一定の血統をたどる家系の世襲制（伯・叔母から姪へ）をとる。このため、現代文明の力が実質的に信仰効果に取って代わるといふ代替関係とは別に、然るべき家系の人々が集落外に出てしまうと、制度として途絶えてしまわざるを得ないからである<sup>73)</sup>。

ノロが居なくなった後、年中行事は祭祀集団の十全な編成を欠いたまま維持されるが、学校行事などの影響を受けて、運営原理も風化していく。やがて、過疎の進展は年中行事の維持そのものを困難にする。宇検村の場合、一年のうちの中核的な行事の一つである旧暦八月の豊年祭において、主要な催しというべき相撲での対戦者不足が発生している。これに対処するため、

<sup>72)</sup> 川添裕希、1989年、274ページ。

<sup>73)</sup> 宇検集落のノロは例外であって、明治の末頃に集落の人々に頼まれてノロ役についたという。当時、盛んになりつつあったカツオ漁と関係があったと見られる。高橋統一編、1989年、239ページ。



集落間で豊年祭のスケジュールを調整し、お互いに力士を派遣し合って団体戦を実施している<sup>74)</sup>。集落内部を規制する原理であったはずの年中行事は、かつての性格を薄め、いろいろな形態変化を遂げつつ、その多くが集落の主要な催しとして今日まで存続している。とはいえ、諸行事への参加ぶりからして、個々人の才能発揮や技能の錬磨を抑制する規制力はかなり空洞化しているように思われる。

集団としての災難や災害への対策が公共サービスによって大きく改善し、集落の規制から自由になる度合いが増しても、人生の折々に生じる悩みや相談事はなくなる。むしろ、経済面でいくらか余裕が生まれるほど生活の折節での選択肢は増え、それだけ決断に迷う事態が多くなる。奄美ではそうした場合に、ユタに相談する。山下欣一氏によれば、広義のユタになるプロセスは、巫病（病気）ユタの儀礼 成巫（病気の本復）であり、この成巫式の成功は、本人の病気が本復するかどうかが決め手である。この基本枠組み以外は、近代化の波の中でいろいろな要素を柔軟に受容しているという。そして、広義のユタはいくつかのタイプを含んでおり、そのうちで、「テンザシノカミ」を拜む人だけがト占、口寄せという呪術行為を行なう狭義のユタと呼ばれる<sup>75)</sup>。

狭義のユタは、一般に精神的な不安定さを抱えているが、苦しい時でも依頼を断れば苦痛が発生すると信じられていて、依頼を断わることはないとされる。さらに、ユタ自身は、巫病の再発に対する強い怖れから日々の信心を強制される。つまり、信仰心を高め、自己の生活を

宗教的に律することが課される。運命を左右する霊力の故に特別の目で見られやすく、人目をあまり気にしないでよい市街地に住む傾向が強くなる。その半面で、一代かぎりの職能者だということもあって、霊界のイメージは描けるけれども、自分たちで教義体系を構築するにはいたらない。自己も集団も安定を欠いていて、安定した拠り所を求める傾向が強い。（かつての集落の宗教信仰では、ノ口の選定や祭祀活動に深くかかわるとの報告が多くあるのに対し、福寛美氏は、今日のユタが日本神道との結びつきを強めている様子をも報告している。）<sup>76)</sup>

これらの検討から、ユタは絶えず信仰心を高めるよう要求されている姿が導かれるものの、一般の人々の側は、自己規律や日常生活を合理化するエネルギーを呼び起こされはしないことが分かる。つまり、奄美の宗教信仰に内在する活動は、新しい地域政策にふさわしい推進層や担い手層を育成する構造にはなっていない。

(ii)

復帰後の民俗宗教の展開の中に、新しい地域政策が求める日常を合理化する生活態度とマッチする信仰態度は見いだせない。それでは現代の産業活動と適合的で、世俗内禁欲的な生活を育む土壌は奄美に存在しないと見なすべきであろうか。ここで宗教信仰の世界から離れて、日々の生活を改革する運動に目を向けると、米国統治期に着手された新生活運動が前面に浮上してくる。この運動のリーダーたちが、その改革活動を復帰運動と一体的に進める戦略をとったこともあり、この運動は全郡的に広がり、食事や

<sup>74)</sup> 阿南透, 1989年, 405~408ページ。

<sup>75)</sup> 山下欣一, 1983年, 44~48ページ。

<sup>76)</sup> 福寛美, 1989年, 228~233ページ。



住居細部の改善から日常の暮らしそのものを問い直す活動へと深化する。同時に、守旧派が運動を抑制するのを困難にした。

集落外部にあって、公共部門や学校が現代文明のもつ巨大な力を伝え、集落内で婦人層が活発に日常生活の見直しを求める。それにより、好みに応じた個々人の選択や才能を育む機会が次第に増えていく。この時、改善運動を進める人々は、日常生活の合理化に熱心であったが、必ずしも反伝統文化というわけではなかった。したがって、伝統文化を代表するシマウタは、普及しつつあった西洋音楽と較べると地味ではあったが、祖父母など身近なところにウタシャの居る子どもたちが中心となって、学校の外で独自に習いはじめる。

奄美の近代知識人にしばしば見られる「ぼかし」文化を批判的にとらえる山下氏は、復帰後、急速に文明がはいり込む現代のシマに、「世の変転にもかかわらず連綿としての日々の生活」を見ようとする<sup>77)</sup>。それは依然としてユタが再生産され、年中行事が維持されている点で的をえている。とはいえ、ノロはほとんど居なくなり、近所まわりの歌遊びが著しく減ったこと、さらには集落の行動原理にも小さくない改変が生じたことなどの軽視にならないだろうか。この間、新しい文明の力を取り込み、旧来の生活を組み替える作業の中心に居たのは、庶民層の婦人たちであった。九学会連合の調査報告書(写真編)には、生活改善運動は往々いわゆる名流婦人の自己宣伝に陥りやすいが、ここでは

着実に実を結びつつある、との記述が出ている<sup>78)</sup>。

後に名瀬市に合併される三方村における婦人会が生活改善運動として取りあげたテーマを列挙すると、時間励行、組織強化、冠婚葬祭の簡素化、生産増強、カマド改善、台所の改善、共同耕作と基本金造成、農産加工、子どもの教育と自己の修養、納税は婦人の手で、共同購入、旧正月を新正月に、などである<sup>79)</sup>。ここでは、生活改良普及員として指導に当たった松岡氏の方針が現金収入の道を重視することにあつたからでもあろうが、家庭内の生活面にとどまらず、生産の場面にまで見直しの目が及んでいる。さらに、祖国復帰運動に組織として参加して、自分たちに何ができるかを話し合った婦人たちは、帯の前結び、頭に物を載せて歩くなど沖縄的な風習をやめる活動を展開する(この観点からの見直しは、奄美の復帰に際して二島分離の可能性が取りざたされた与論島、沖永良部島で特に強く推進された)。復帰してしばらくすると、いくつかの集落の集まりでは、本土のルールに従う世の中になったという理由から、当時、農家の貴重な換金商品であった密造酒をやめることが決議される。

この生活改善運動の中心にいた人物の一人は、分離中や復帰直後といえれば生活が一番苦しい時期であつたけれども、体中に強い勇気がみなぎっていたと、振り返っている。当時、名瀬だけで戦争未亡人が大半の母子家庭が1,600戸あり、彼らは婦人生活擁護会を結成していた。会員たちは共通の精神で結ばれていて、「平素は一瞬を惜しんで働き、一旦事があれば行動を共にす

<sup>77)</sup> 山下欣一、1989年、64ページ。

<sup>78)</sup> 当時、奄美大島には13の公民館、308の青年団、396の婦人会があつた。九学会連合奄美大島共同調査委員会編、1959年、172ページ。

<sup>79)</sup> 松岡モモヨ、1971年、64ページ。

る、年令、階級、貧富の別など考える人もない」と振り返っている<sup>80)</sup>。これらの人々や農村の活動的な婦人たちの運動は、さまざまな場面で男性たちや保守的な婦人層とあつれきを生んでいく。さらには、危険人物と見られて尾行がついたりしている。周囲から注目を浴びている中で活動を続けるには、身辺を潔く保ち、常に最新の知識を吸収する必要のあったことが述べられている。要するに、この運動の推進者たちは、周囲の人々の理解をえて地域の日常生活を合理化していくという目的のために、懸命に働き、他の人々に献身する日々を送っている。このタイプの人々が集落の内側から現代文明の力を取り込む中心勢力であった。

かくて、個々の家庭から生活の合理化が進みはじめると、農村の年中行事にも新しい動きが起きてくる。1つの方向は、身近な文化を個人の才能開発と接合する試みであり、代表的な文化のシマウタを子どもたちに習わせるケースである。もう1つは、集落全体が巻き込まれ数も多い年中行事を簡素化したり、催しの時間を限定する方向である。かつては夜通し踊られ、幾日も続いた八月踊りは、当然、規制の対象になる。この展開で注目されるのは、宗教信仰とそれに根拠をもつ年中行事を現代生活と適的な形態に組み替えてはいくが、その否定は起きていないことである。同時に、人々の生活を規制する優先順位に関してランクの下降も生じている。結果として、旧型の年中行事の華であり、集落ごとの独自性が高い八月踊りは集落という枠の内側にとどまり、若い人の姿が減り、生活の合理化が進むにつれて衰えていく。それに対して、集落を越えた習得、催しの機会が比較的

に設定でき易いシマウタは、現代の個人的な能力開発とマッチし、旧来とは違った普及スタイルの下で、やがて新しい展開を遂げていく。端的にいえば、復帰後の農村には、伝来の宗教信仰そのものの維持と集落活動における優先順位の入れ替わりという組み合わせが見いだされる。

(iii)

小川氏の提起する「文化の力」は奄美の経済社会をどこまで深くとらえることができるか。本稿では、このアプローチ関心と、改正奄振法が掲げる「自立的発展」政策の担い手摘出という課題設定とを重ね合わせることを試みた。「文化の力」を在来の民俗宗教に生命を吹き込まれた伝統的な年中行事に置き直せば、復帰前の奄美は、まさに「文化の力」が支配する世界であった。復帰後に大々的に持ち込まれた現代文明の力は、集落の宗教信仰と棲み分けることで、農村の日常行動パターンに改変をもたらした。

代表的な伝統文化であるシマウタは、ドラスチックに移り変わっていく集落生活の波に巻き込まれながら、新しいスタイルを編み出していく。とはいえ、元の活躍が契機となった行動倫理の転換は、奄美内部で起きた変革プロセスの直接的な延長線上に生じてくるのではない。その前段に、本土の人々の奄美を見る目が変わっていることが必須の要件であるように思われる。

現代先進国の離島が字義通りに自立的な発展を遂げることは不可能である。国・本土社会からの財政的、開発技術的な支援を与件としつつ、居住者にも訪問者にも魅力ある生活空間を築くことが「自立的発展」の理念といえる<sup>81)</sup>。かく

<sup>80)</sup> 松岡モモヨ、1971年、60ページ。

<sup>81)</sup> 本土と離島の間で均衡を成立させる条件に関しては、山田誠、2004年、を参照。

のごとく「自立的発展」を特定化した場合に、この理念を奄美の地に即して具体化し、政策面で実践する勢力の発見は、1つの重要な政策論のテーマとなる。

この時、役場職員は外部の政策情報にひんばんに接触する立場にあると同時に、群島内における知的な階層に属する。新政策の意図をもっとも正確に理解する位置にいる彼らは、政策の推進者として最有力な候補である。一方、高学歴の彼らは、かつての富裕層との重なりが少なくない。その彼らに思想的な面で深い影響を与えてきたのは奄美出身の知識人たちである。また、役場職員が本土復帰以降に手がけた政策は、本土への全面的な同一化を目指す内容であった。対応する本土側の人々も、長い間、奄美をもっぱら遅れた地域と見なしてきた。

現代文明の力を信じて邁進してきた本土は、ある時、経済大国になりはしたものの、自然や伝統文化を食いつぶしてしまった自己の姿に気付く。そして、伝統文化を保持しつつ、現代的に組み替える力を備えている奄美や沖縄が豊かな地域であることに驚く（音楽分野を例にとれば、ポップス界の関心が沖縄、奄美へと向うのは、1990年代になってからである。民謡界はそれより早い1980年代に奄美シマウタの実力を評価している）。本土に起きている価値理念の転換は、取り巻く環境が「遅れた奄美」観ばかりである役場職員になかなか届かない。本土側の価値転換と奄美内におけるシマウタの現代的な組み替えが交差するところに居たのが元ちとせである。

元は例外的に、依然として集落方言を使用していた土地で、高齢者たちのシマウタを毎日のように聴きながら育った。とはいえ、歌遊びは経験していない。徹底的に自分の声を鍛え上げ

た唄い手であり、自分で三味線を弾きながら唄う。この唄い方は、ごく近年まで奄美の女性には許されなかった。これらの点で、彼女はまぎれもなく、組み替えられた現代シマウタの継承者である。

元の活躍に励まされて「ぼかし文化」を放棄した人々は、島外に出れば、それまでも何度か楽しい島の生活を想起したはずである。けれども、以前はそれを自分の中に閉じ込めてきた。他の人々にそれを告げるのは、周りの人々の豊かさ理解に転換が起きていることを彼らが了解し、転換した豊かさ観が奄美の自然・文化と重なると確信するからである。つまり、「ぼかし文化」を放棄した人々は、思い込みを含んでいるかもしれないが、本土の人々が求める豊かさ観と奄美の世界をつなぐ感性をもっている。この感性と実際につなぐ実行力を兼ね備えたタイプこそ、「自立的発展」を推進する勢力にふさわしいといえよう。

こうした接合の力を大きく発揮したケースを過去に求めるとすれば、復帰の前後に生活改善を推進した婦人たちの運動である。彼らは決して富裕層ではなく、むしろ日々の暮しに少なくない苦難を抱えながら、少しずつ生活の合理化を進めた人たちであった。しかしながら、そこではもっぱら奄美内部の生活だけが活動対象であった。今日の地域政策には、新しい要因が付け加わっている。一方で外部環境の変化を敏感にとらえる能力、他方では奄美内部で生活の合理化を推進した実行力。この両者をうまく接合しないかぎり、「自立的発展」の軌道にいたる現実味のある経路を生みだせないというのが、本稿の結論である。

## 5. 結び——理論経済学のモデルと地域政策論の作業

奄美はいくつかの地域特性に関して島ごとにはっきりした差異がある。宗教信仰の年中行事は異なっている。シマウタの場合、唄われる曲に地域性もあるし、旋律の上でも南の島に近くなるほど沖縄音階で唄われる曲が多くなる。農業は復帰後に構造改善が進み、島ごとに作物のみならず経営スタイルも違っている。したがって、「自立的発展」という理念は同じでも、開発プログラムは地域特性に合わせて島ごとに組み替える必要がある。ここにも、高い組み替え能力をもつ担い手層の発見・拡充を地域政策論のテーマとして設定する現実的な根拠がある。

ところで、理論経済学者の瀬岡吉彦氏が死体腎移植について、興味深い論文を発表している。複数均衡モデルを用いた論文「宗教家の考える移植と人工臓器」の内容を簡潔にまとめると、以下ようになる。日本での死体腎移植が少ないのは腎臓の提供を表明する人の割合が小さいからであり、モデルの転換点を超えるだけの提供表明者を出現させることが肝要だという数理モデル上の結論をえる。さらに、その点を超えるまで多くの提供表明者を出現させる運動の推進者として、深い悟りを得た真言密教の高僧たちを配置している。というのは、その高僧たちにとって、『奉仕欲』に基づく死体腎提供は、直接に自己の効用そのものを満足する行為（原文のまま）であり、経済学的に見ても合理的な行為といえるからである<sup>82)</sup>。

活動主体の行為を合理的に説明する瀬岡論文からは、ある安定状態から別の安定状態に移す

には社会として必要になる多大なエネルギー、その移行の先導役を務める担い手の重要性、および担い手の特性などが明らかになる。瀬岡論文においては、大きな宗教勢力を代表する、しかも悟りを得た高僧たちがキーパーソンとしてモデル内に配置されている。つまり、明確な教義と、それを実践する使命を帯びた推進役が組み込まれている。これに対して、地域政策論ではさまざまなタイプの人が入り混じった現実社会の中から中核となるグループを探し出すことが独自の重要な作業となる。

人々の行動倫理に転換を生じさせた「文化の力」を導きの糸とする本稿の考察は、奄美の「自立的発展」を担うにふさわしい勢力と、その要件を発見するプロセスであった。探索の結果を再度記せば、現実の奄美の場合、瀬岡論文の高僧に相当するタイプは居そうに思えない。過去の中にその先例を求めると、通念と違って、より大きな困難を抱えた婦人層が改革の先導役を演じた。今日、高い可能性をもつと推測されるのは、島の内外で働いている若い感性を備えた人々であろう。

「文化の力」を手がかりにして新しい地域政策の推進勢力と担い手勢力を探す本稿は、伝統文化が生きて受け継がれている源に奄美独自の民俗宗教への信仰心を見る。さらに、その民俗宗教と結びついている伝統文化が受け継がれているのは、それを現代文明に接合する柔軟な組み替え能力によって説明される。ここからは、「文化の力」が行動倫理を転換したように見えても、実は奄美の人々の豊かな組み替え能力が伝統文化を保持させているという位置関係が導かれる。この脈絡からして、「文化の力」の射

<sup>82)</sup> 瀬岡吉彦，2007年，1330ページ。

程は、伝統文化に生命を吹き込む民俗宗教と現代文明を接合させる人々の組み替え能力で決まる。

本稿は、理論経済学の側から提出された興味ある移行論に対して、地域政策論の側が奄美を対象にして試みたさやかなレスポンスである。

〔付記〕

本稿執筆の契機となったのは、6月にフィリピンで開かれた国際小島嶼文化会議 (SICRI) の第4回大会での報告であった。報告に際しては鹿児島大学の Stephen Cocher 氏、石原田秀一氏から多大な援助を受けた。また、オペラ歌手・清水宏樹氏へのインタビューはたいへん有益であった。記して深謝する。

【参考文献】

奄美郷土研究会『軍政下の奄美 - 日本復帰30周年記念誌 -』1983年。  
 阿南透「豊年祭における集落間コミュニケーション」高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989年。  
 新崎盛暉「奄美・沖縄・琉球弧 - 現代史からの視角 -」『新沖縄文学』No.41, 1979年。  
 恵原義盛『奄美生活誌』木耳社, 1973年。  
 恵原義盛『奄美の島唄 定型琉歌集』海風社, 1987年。  
 藤井知昭「『美』をはかる一音の文化の諸相をめぐって」坂上孝・後藤武編著『はかる 科学』中央公論新社, 2007年。  
 福寛美「カミ観念の変容 - 巫者との関連 -」高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989年。  
 蒲生正男・上野和男「奄美の村落社会構造における伝統と変化 - 喜界島滝川の事例を中心として -」九学会連合奄美調査委員会編『奄美 - 自然・文化・社会 -』弘文堂, 1982年。  
 萩原茂「奄美大島農地制度論」(鹿児島大学農学部) 学術報告 25号, 1975年。

蓮見音彦「地主制形成の条件と農地改革 - 伊仙町の場合 -」松原・戸谷・蓮見編著『奄美農村の構造と変動』お茶の水書房, 1981年。  
 波多野誼余夫「音楽の認知的理論をめざして」波多野誼余夫編『音楽と認知 (新装版)』東京大学出版会, 2007年。  
 Hayward, P & Kuwahara, S (2008) 'Retaining Shima in Shima Uta', 3rd International Small Island Cultures Conference.  
 Hayward, P & Kuwahara, S (2008) 'Transcience and Durability - Music Industry Initiatives, Shima Uta and the Maintenance of Amami Culture', Perfect Beat vol. 8 no.4.  
 間弘志『全記録 分離期・軍政下時代の奄美復帰運動, 文化運動』南方新社, 2003年。  
 間弘志「『奄美ルネサンス』の呼称をめぐって」, 『奄美学』刊行委員会編『奄美学 その地平と彼方』, 南方新社, 2005年。  
 平安隆「島うたが世界を駆け巡る」『ユリイカ』2002年8月号。  
 外間守善「南島歌謡の源流」『文学』39巻7号, 1971年。  
 外間守善「南島歌謡の系譜 (上)」『文学』40巻4号, 1972年。  
 外間守善「南島歌謡の系譜 (下)」『文学』40巻5号, 1972年。  
 法橋量「宇検村の年中行事 - 明治以降の変化 -」高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989年。  
 寿富一郎『奄美教育』海風社, 1983年。  
 金久正『奄美に生きる日本古代文化』刀江書院, 1963年。  
 金久好『奄美大島に於ける「家人」の研究』名瀬市史編纂委員会, 1963年。  
 鹿児島県『宇検村農林漁業の構造』1963年。  
 鹿児島県『奄美群島振興開発総合調査報告書』2008年。  
 川上忠志「復帰運動史の中の南二島分離問題」鹿児島県地方自治研究所編『奄美戦後史』南方新社, 2005年。  
 川添裕希「ノ口祭祀をめぐる時間と空間」高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989



- 年。
- 文潮光『奄美大島民謡大観 復刻版』1983年。
- 小島美子「日本の音楽文化圏における奄美音楽の位置」九学会連合奄美調査委員会編『奄美 - 自然・文化・社会 - 』弘文堂, 1982年。
- 高遠奈緒美「仏教の受容過程と現況 - 宇検を中心に - 」高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989年。
- 九学会連合奄美大島共同調査委員会編『奄美 - 自然と文化 - (写真編)』日本学術振興会, 1959年。
- 松原武美「奄美八月踊の二つの様式」鹿児島短期大学付属南日本文化研究所『奄美学術調査記念論文集』1993年。
- 松田清「近代奄美の社会運動」『新沖縄文学』No.41, 1979年。
- 松岡モモ子「分離中の奄美の婦人たち」『奄美郷土研究会報』12号, 1971年。
- 松島泰勝『沖縄島嶼経済史』藤原書店, 2002年。
- 丸山邦明「軍事基地問題と奄美」鹿児島県地方自治研究所編『奄美戦後史』南方新社, 2005年。
- 南日本新聞『島唄の風景』南日本新聞開発センター, 2003年。
- 皆村武一『戦後奄美経済社会 - 開発と自立のジレンマ - 』日本経済評論社, 2003年。
- 村田有佳「行政分離期間中の生活の一面」奄美郷土研究会『軍政下の奄美 - 日本復帰30周年記念誌 - 』1983年。
- 初芳晴・関根賢司・作井満「奄美と沖縄、内と外からの視点」『新沖縄文学』81号, 1989年。
- 本山謙二「はじまりの“ウタ”の衝動力」『ユリイカ』2002年8月号。
- 本山謙二「鹿児島のシマ」鹿児島県地方自治研究所編『奄美戦後史』南方新社, 2005年。
- 中原ゆかり「村落意識と歌の変化 - 奄美における『シマの歌』」桜井哲男・山口修編『音の今昔』弘文堂, 1996年。
- 中原ゆかり「奄美のシマウタと歌い手たち」梁川英俊編『しまうたの未来』鹿児島大学多島圏研究センター, 2006年。
- 仲井勇司「元ちとせの『神宿る声』にみちびかれて」『ユリイカ』2002年8月号。
- 中俣均「奄美群島の八月行事について - 分布と変遷 - 」『法政大学文学部紀要』31号, 1985年。
- 中村喬次「沖縄のなかの奄美出身者の歴史」『新沖縄文学』No.41, 1979年。
- 西元久明「シマウタのエラポレーション」(鹿児島大学) AMAMI News Letter, No.13, 2004年12月。
- 西元久明「『朝花節』群と奄美シマウタの起源に関する一考察」, 『(鹿児島大学) 地域政策科学研究』, 第3号, 2006年。
- 小川学夫「奄美の歌謡・文学研究の方向 - 古典志向からの解放 - 」『新沖縄文学』No.41, 1979年。
- 小川学夫『奄美民謡誌』法政大学出版局, 1979年。
- 小川学夫「沖縄の歌謡研究への一考察」『新沖縄文学』No.81, 1983年。
- 小川学夫『『民謡の島』の生活誌』PHP 研究所, 1984年。
- 小川学夫「歌謡 (うた) の民俗 - 奄美の歌掛け」雄山閣, 1989年(a)。
- 小川学夫「沖縄の歌謡研究への一考察」『新沖縄文学』81号, 1989年(b)。
- 小川学夫「奄美における近代知識人の民謡観」岩瀬博・山下欣一編『奄美文化を探る - 文芸・民俗・歴史からのアプローチ - 』海風社, 1990年。
- 小川学夫『奄美シマウタへの招待』春苑堂出版, 1999年。
- 小川学夫「奄美民謡とジェンダー」(鹿児島純心女子短期大学) 地域・人間・科学 第4号, 2000年(a)。
- 小川学夫「奄美の唄者」岩瀬博・福田晃・渡邊昭五編『在地伝承の世界 (西日本)』三弥井書店, 2000年(b)。
- 小川学夫「奄美シマウタ考 - 儀礼歌, 仕事歌とのかかわり - 」日本歌謡学会編『歌謡の時空』和泉書院, 2004年。
- 大橋愛由等「ディアスポラの島唄」『ユリイカ』2002年8月号。
- 大橋愛由等『“阪神”の復帰運動に至る奄美出身者の働哭』鹿児島県地方自治研究所編『奄美戦後史』南方新社, 2005年。
- 大山麟五郎「ヤマトとナハのはざままで - 奄美郷土史家の研究史ふうに - 」『新沖縄文学』No.41, 1979年。
- 大山麟五郎「奄美における人身売買・ヤンチュの研

- 究」『沖縄文化研究』7, 1980年。
- 酒井正子「奄美島唄の現在」『ユリイカ』2002年8月号。
- 瀬岡吉彦「宗教者の考える移植と人工臓器 - 特に真言密教の立場から死体腎移植を考える -」『成人病と生活習慣病』, Vol.37 No.12, 2007年。
- 島尾敏雄「名瀬だより」『島尾敏雄非小説集成』冬樹社, 1973年。
- 島尾敏雄「軍政官府下にあった名瀬市」『島尾敏雄全集』16巻, 晶文社, 1982年。
- 静忠義「わが校の全校音楽教育」鹿児島県教育庁大島教育事務局『戦後の奄美の教育 - 祖国復帰10周年記念誌 -』1963年。
- 茂野幽考『奄美民謡註解』奄美社, 1966年。
- 末岡三穂子「奄美大島 芦検 の八月踊りにおける太鼓のリズム - 宇検村内他集落との比較及び考察 -」『民俗文化研究』2号, 2001年。
- 住谷一彦「奄美大島国直の神祭」住谷一彦・クライナー ヨーゼフ『南西諸島の神観念』未来社, 1977年。
- 住谷一彦『日本の意識 - 思想における人間の研究 -』岩波書店, 1982年。
- 住谷一彦・工藤章・山田誠編著『ドイツ統一と東欧変革』ミネルヴァ書房, 1992年。
- Suwa, J (2007), 'The Space of Shima', Shima: The International Journal of Research into Island Cultures vol. 1 no.1.
- 高橋一郎「奄美・神の行方-ノロ・異人・弁財天」『奄美学』刊行委員会編『奄美学-その地平と彼方』南方新社, 2005年。
- 高橋孝代「沖永良部島の戦後史から現在を見る - 思想と文化の変遷 -」鹿児島県地方自治研究所編『奄美戦後史』南方新社, 2005年。
- 高橋統一編『奄美伝統文化の変容過程』国書刊行会, 1989年。
- 高嶋正晴「タビする奄美シマウタ」『ユリイカ』2002年8月号。
- 田村和紀夫・鳴海史生『音楽史 17の視座』音楽之友社, 1998年。
- 戸谷修「奄美農村にみられる社会的性格の諸相 - 本土農村との比較を中心に -」松原・戸谷・蓮見編著『奄美農村の構造と変動』お茶の水書房, 1981年。
- 内田るり子「『八月踊り』の地域性」九学会連合奄美調査委員会編『奄美 - 自然・文化・社会 -』弘文堂, 1982年。
- 宇検部落郷土誌編集委員会『宇検部落郷土誌』1996年。
- 若林敬子「奄美大島南部過疎地域の解体過程 - 宇検村田検 -」松原・戸谷・蓮見編著『奄美農村の構造と変動』お茶の水書房, 1981年。
- Weber Max『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』岩波書店, 1989年。
- 梁川英俊編『しまうたの未来』鹿児島大学多島圏研究センター, 2006年。
- 山田誠「奄美群島振興開発事業と地域振興」仲村政文編『過疎地域における産業の構造特質と政策効果に関する実証的研究』1990年。
- 山田誠「南西諸島の経済振興策と経済学アプローチ」(鹿児島大学)『地域政策科学研究』創刊号, 2004年。
- 山田誠「奄美の地域振興と文化」山田誠編『奄美の多層圏域と離島政策』九州大学出版会, 2005年。
- Yamada Makoto and Steve Cother, 'Shimauta and society in Japan's southwestern islands—, a new phase in the survival of Amami's shimauta born from the Japanese governmental and social assimilation policy', Refereed proceedings from The 4th International Small Island Cultures Conference in 2008, <<http://www.sicri.org/>>
- 山田実『奄美と論島の音楽と習俗と言語』1980年。
- 山下巖『鹿児島県の教育 上』国書刊行会, 1980年。
- 山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂, 1977年。
- 山下欣一「幻影からの脱出と照射 - 奄美から南島の民俗学を考える -」『新沖縄文学』41号, 1979年。
- 山下欣一「奄美におけるユタ」『新沖縄文学』No.57, 1983年。
- 山下欣一「奄美人のアイデンティティをめぐって」『新沖縄文学』81号, 1989年。
- 弓削政巳「伊波普猷の奄美観と影響 - 南島把握の一作業として -」『新沖縄文学』No.41, 1979年。