

【研究ノート】

女性・子どもの文化論序説 —ジェンダーと地域芸能の視点から—

天 童 睦 子
松 本 晴 子

はじめに一問題設定

いかなる社会も、文化を欠いては存在できない。そして、人間の再生産の営みとしての子どもの社会化，教育は，文化伝達の過程である。

本稿の主題は，文化を，女性学・ジェンダー論，子ども論の視角から捉え直すことである。とくに，文化とジェンダーのかかわりは，1970年代以降，文化人類学，社会学，女性学，フェミニズム理論等の領域で議論されてきた。本稿では，フェミニズムからみた文化論としてその展開を整理する（天童）。後半では日本の2011年以降の実践的課題として，二つの事例を取り上げる。第一に，災害を経験した女性たちの文化創造について「手仕事」に焦点を当てた文化人類学的知見を紹介する。この事例は，本研究主催シンポジウム「人間の復興と女性のエンパワーメント」における金谷美和報告をふまえている¹⁾。第二に，子ども文化研究の事例として，「仙台すずめ踊り」の伝承実践をふまえて，フォークロリズムと文化伝承の現代的課題を論じる（松本）。フォークロリズム（民俗文化の継承と受容）に焦点を当てることで，伝統と刷新，地方と都市，ローカルとグローバルといったこれまでの二分化モデルに対する，新しい民俗文化の方向性に論及する。

1. フェミニズムからみた文化論

1) 文化について

「文化」について語ることは容易ではない。レイモンド・ウィリアムズ (Raymond Williams) は、著書 *Key Words* (1976) で、文化 (culture) は「英語という言葉におけるもっとも複雑なことばのひとつ」としている。ウィリアムズの定義によれば、culture はラテン語の耕作 (colere) を語源とし、その本来の意味は、住む (inhabit)、耕す (cultivate)、守る (protect)、敬い崇める (honour with worship) と幅広いものであるという。こうした意味のいくつかは、最終的には派生名詞となり、たとえば「住む」という意味は、ラテン語の耕作民 (colonus) を経て、英語の植民地 (colony) となり、また「敬い崇める」は、ラテン語の礼賛 (cultus) を経て、崇拜 (cult) となった²⁾。

こうした語源をたどると、今日、文化的活動を、芸術、文学、音楽といった「精神的に高次元のもの」と同義に考える場合があること、また日常的には文化を多義的意味で用いることの背景理由が理解できよう。

社会学において、文化は上記の芸術、文化、絵画、音楽といった「文化的な事柄」のみならず、社会の成員なり社会のなかの諸集団が生み出す生活様式と捉えられている。具体的には、衣服の纏い方、婚姻のし方、家族生活、働き方、宗教儀礼、余暇の過ごし方など、多種多様な生活様式、慣行、労働形態、宗教儀式等を含む、人々や集団の行動様式を指している³⁾。また、社会学（とくに教育社会学）の特徴的理論の一つとして、社会的不平等の再生産と文化のかかわりに注目した文化的再生産論がある。文化的再生産論は文化の制度的メカニズムを介して、文化的価値が生産、伝達される過程に注目し、教育的営みがかもつ密かな不平等の再生産のメカニズムに焦点を当てている。その代表的論者ピエール・ブルデュー (Pierre Bourdieu) は、文化資

本やハビトゥス (habitus) の概念を用いて、学校教育がもつ選別と不平等の再生産のプロセスに注目し、教育を通じた支配的集団に有利な価値、文化、態度の秘かな押し付け (象徴的暴力) の側面を論じている⁴⁾。

2) 女が自然で男が文化か？

文化とジェンダーのかかわりは、とりわけ1970年代以降、文化人類学、社会学、女性学、フェミニズム理論等の領域で議論されてきた。そこでまず、文化人類学におけるジェンダー論の古典、シェリー・オートナー (Sherry B. Ortner) (1974) の論稿 “Is female to male as nature is to culture?” を振り返ることから始めよう。

1970年代前半にジェンダー人類学の新地平を開いた論文として脚光を浴びたこの論稿は、いずれの社会でも二流の地位しか与えられない女性の位置づけに疑問を呈して、それを普遍的事実とするのはなぜかとの問いを投げかけた。そして、女性の従属の3つの要因として、女性の価値を貶める明示的な文化的イデオロギー、女性を劣位に置く暗示的な象徴装置、社会構造的編成における権力からの女性の排除を挙げている。オートナーは、女性の劣位をもたらす源として、生物学的決定論、すなわち「自然な」性差による女性の側の「何か」の欠如が持ち出されるとし、産む性としての女性性は「自然」と結び付けられ、男性性は、システムを生み出し、シンボルや人工物を生成・維持する「文化」と結び付けられるという。ここでいう文化は、自然に対して優位に位置づけられ、自然を社会化し、文化化する力をもつのである⁵⁾。

オートナーの論稿は、女性/男性、自然/文化という文化人類学的二分法に対して、鋭い批判を投げかけるものであった。とはいえ、女性の従属はすべての文化的事実 (pan-cultural fact) と表現したように、その主張は、女性に「共通の」抑圧を前提にしたものといえる。またそれは、1970年代のフ

フェミニズム理論に見られた、「すべての女性」を一枚岩ととらえる普遍主義的フェミニズムの限界と重なるものである。

3) 文化派フェミニズム

フェミニズム (feminism) は、男女間の不平等や差別を認識し、是正し、不平等の克服を目指す思想、運動、理論の総称である。19世紀のフェミニズム (のちに第一波フェミニズムと呼ばれる) が公的領域における女性と男性の同等の市民権、とりわけ女性の参政権獲得を主張したのに対して、1960年代後半に欧米で起きた第二波フェミニズムは、女性の参政権獲得後も強固に存在する男女間の格差、性差別、私的領域での性支配を指摘する一連の運動と思潮であった。第二波フェミニズムの代表格とされるのがラディカルフェミニズムと、マルクス主義フェミニズムである。

本稿で注目する cultural feminism (日本語の定訳は文化派フェミニズム) はラディカルフェミニズムを源流としている。

ラディカルフェミニズムは「個人的なことは政治的なこと」(The personal is political) との標語で知られるように、個々の女性が被る暴力や嫌がらせといった事柄は個別的なことではなく、社会のなかで女性たちに加えられる抑圧の表出であると見なした。

リベラルフェミニズムが公的領域における女性の権利の主張に重きを置いたのに対して、ラディカルフェミニズムは、私的領域の女性の位置づけと従属に焦点を当てた。またラディカルフェミニズムは、マルクス主義フェミニズムほどには経済的影響を強調しない。ラディカルフェミニズムは、女性の抑圧の根源を女性の「身体」と「性」の男性支配に起因するものという⁶⁾。

ではフェミニズムにおいて文化はどうとらえられてきたのだろうか。とくに文化を冠するフェミニズム (cultural feminism) の特徴を見よう。

フェミニズム理論において文化は「社会のあらゆる象徴的生産物」とみな

される。文化派フェミニズムは、独立した女性文化の創造を企図する点で、根源的 (radical) である。文化派フェミニズムの主張は、支配的な知の世界への異議申し立ての切れ味をもっていた。とくに家父長制的文化に対抗するオルタナティブな文化の創造、すなわち、女性的な (力強い) 文化による音楽、芸術、科学、医学といった既存の学問の女性視点からの問い直しが目指された⁷⁾。シュラミス・ファイアストーン (Shulamith Firestone) は、女性文化 (感情、直観、アイデンティティ) を人間の最も本質的特徴として評価し、みずからを文化的に剥奪しているのは男性の文化であるとする⁸⁾。

リベラルフェミニズム、マルクス主義フェミニズム、社会主義フェミニズムなどが女性と男性の対等・均等を志向する点で「平等」のフェミニズムといわれるのに対して、文化派フェミニズムを含むラディカルフェミニズムが「差異」のフェミニズムとみなされるのは、女性本来の価値や美德を強調し、再設定し、家父長制的支配に抗うことを強調するためである。またこの主張は、女性文化の存在を前提として、母親業 (motherhood)、平和主義、環境保護とも関連していった。

ただし、文化派フェミニズムに急進的にみられる文化の男性中心主義批判が、ただ女性中心主義に取って代わるのだとすれば、それは本質主義、生物学的還元主義に陥るリスクをもつといった批判を生むことにもなった⁹⁾。

2. 人間・文化・ジェンダー

1) ジェンダーと文化研究の展開

1970年代の第二波フェミニズムの展開を契機として、女性解放のうねりは世界的な女性の地位向上の方向性をもたらし、学問分野では女性学、さらにジェンダー研究の展開があった。20世紀後半には、世界的に女性の地位向上に向けた国連をはじめとする動向が明確になり、女性差別撤廃条約 (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Wo-

men) (国連採択1979年), 女性に対する暴力の撤廃宣言 (ウィーン会議1993年), そして21世紀初頭にはジェンダーの主流化 (mainstreaming gender) が世界の常識知となった。日本でも1980年代の女性学の紹介, その後のジェンダー研究の展開期を経て, とくに90年代以降, 学術領域, 高等教育領域での女性学, ジェンダー研究の浸透と広がりがあった。

しかし一方, 1980年代後半ころから, 既存のフェミニズムで共有されている「女性の経験」が, 「白人・中産階級・異性愛」の女性のそれにすぎないのではないかと, との懐疑が示された。というのは, それまでのフェミニズムは西洋の文化モデルを前提にその主張を普遍化し, それを他の女性問題一般に無批判に当てはめようとしているとの批判が巻き起こったのである。

ブラック・フェミニズムの立場からは, ベル・フックス (bell hooks) が, ソジャーナ・トゥルース (Sojourner Truth) の Ain't I a woman? の名言をふまえて, 「女とはだれか」と問いかけ (1981), パトリシア・ヒル・コリンズ (Patricia Hill Collins) が, 批判的社会理論をふまえて, ブラック・フェミニスト認識論を提起した¹⁰⁾。

さらに, ジュディス・バトラー (Judith Butler) の『ジェンダー・トラブル』に代表されるセクシュアリティ, クィア理論の展開により, 性 (sex, gender, sexuality) の意味付け自体の転換もあった。

バトラーは, ジェンダーを「言説実践による身体秩序の産出」のもとで生み出され, 身体を繰り返す様式化していくなかで作りだされる社会的・文化的・象徴的カテゴリーとみなす。そして, ジェンダーのみならず, 生物学的性別としてのセックス (sex) もまた, 言説の文化的生産によって作りだされたカテゴリーとした。フーコーをふまえてバトラーは, セクシュアリティは「権力と言説と身体と情動を, 特定の時代が組織化したもの」であり, 「身体は権力関係の文脈においてのみ, 言説上の意味を獲得する」¹¹⁾という。すなわち, 身体範囲を構築しているのは単なる物質性ではなく, 「文化

の首尾一貫性という特定のコード」(Mary Douglas)を通して象徴的境界を確立する「言説」であるとするのである¹²⁾。

2) 「人間」とはだれのことか

一方、フェミニスト哲学の領域では、人間の合理性、分別能力と呼ばれているものを、女性に認めるのを拒んできた歴史を指摘し、人間の「本質」といわれてきたものが、およそ普遍化された男性存在の本質でしかない点を批判している¹³⁾。また女性史からは、歴史研究への女性視点の導入によって、常に不可視化され周辺化されてきた女性たちの日常生活に目を向け、女性の経験を可視化する視座が提起された¹⁴⁾。

ジェンダー人類学の領域では、サイドラによって示されたオリエンタリズム批判、コロニアリズム批判のなかで、「人類学という学問自体の、近代西洋のコロニアルな所産」であったことが露わにされた。ジェンダー人類学は、フェミニズムと人類学とのコロニアル性が交錯する地点として浮上したといえる¹⁵⁾。

トリン・T. ミンハ (Trinh T. Minh-ha) は、「人類学の研究のお気に入りのテーマは、あらゆる人ではなく、特殊な人を対象として取り扱うこと、つまり、原始人であり、ネイティブである」として、西洋の(男性)人類学者たちによるコロニアリズムへの加担傾向を批判した。トリンは「人間 human」の意味づけに疑問を呈し、「人々(メン)(男たち)だけのコンテキストで、「人間の経験」という言葉はどんな意味を持ちうるのだろうか」とし、「女性を包含した人間か、女性を排除した人間か」という¹⁶⁾。

人類学において示される二項対立的基準、すなわち、男/女、文化/自然、理性/感情、主体/客体、精神/身体、自己/他者、公/私といった区分、その二分法自体が男性基盤の科学 (male-based sciences) によって構造化されてきたことが問われるのである¹⁷⁾。

一方で、ジェンダー人類学についていえば、日本においてはその領域への関心が欧米に比べて相対的に低かったとの見方もある¹⁸⁾。とはいえ1980年代には『女の文化人類学』（綾部恒雄編 1982）や、原ひろ子による『ヘアー・インディアンとその世界』（1989）の研究など、個々の社会における女性の生活記述が示された¹⁹⁾。90年代以降は、ジェンダー人類学の取り組みが本格化し、『社会変容と女性』（窪田・八木編 1999）²⁰⁾、『ジェンダー人類学を読む』（宇田川・中谷編 2007）²¹⁾などが編まれた。また音楽や芸能への着目においても、『女性と音楽』（八木祐子責任編集：1990）²²⁾など、女性を主体とする音楽文化研究も生み出された。

宇田川・中谷ら（2007）は、人類学的研究の特質として、多種多様な文化・地域の調査により、研究の個別化・細分化が進みやすい面があるとし、包括的で多元的視点を取り戻す必要があると述べている²³⁾。たしかに、女性の多様性への目配りと同時に、領域横断的な問題の共通性への認識とその分析視角が検討されるべきだろう。たとえば、身体、暴力、セクシュアリティ、働き方、自立、再生産/生殖（reproduction）、健康、教育/識字といった課題は、あらゆる社会、文化に生きる女性、少女、人々にとっての課題であり、学問領域、地域、世代を超えた越境の文化論の視座が求められる。

3. 小括：女性学の現代的課題と可能性

以上のような研究動向をふまえて、本稿前半のまとめとして、女性学の現代的課題を整理しておきたい。それは女性学視点にたつ女性と子どもの文化研究の課題と可能性とも関連する。

女性学登場の背景を振り返れば、それは、女性解放運動のうねりのなかから生み出された研究領域であり、その意義は、既存の学問では軽視され、周縁化されてきた女性を取り上げ、女性視点を学問に導入し、さらには女性による新しい学問領域の創造を目指したことにある。すなわち正当化された知

の構築にまつわる可視的・不可視的差別と差異化を問い直し、新たな知の創造に寄与する学際的・複合的学問として女性学を位置付けることができる²⁴⁾。もう一つの意義は、専門知識や理論の追求だけではなく、女性学は社会的活動と相互に関連し、個人と社会の変化・変革につながる運動と常にかかわりながら、女性視点による学術と実践の融合、既存の知識、学問への批判的視座、そして女性のエンパワメントに寄与する実践的力の創造を企図してきた点にある。

すなわち女性学の「魅力」は、既存の社会や文化構造のなかで、ときに無視され、軽視され、存在自体を否定されてきた女性たちの経験を可視化し、記述し、認識すること、そして学問横断的に検討・分析することを通して、学術的・実践的変革の可能性をひらいてきたことにあるといえよう。

もっとも、社会文化的変化に伴う女性学の現代的課題の変容にも敏感でなくてはならない。いくつか例示するならば、第一に「女性の、女性による、女性のための学問」を出発点とした女性学は、ジェンダー研究へと展開し、さらに男性学、セクシュアル・マイノリティの視点、LGBT研究の進展があるなかで、「女性」というカテゴリーをどう捉えるかが問い直されている。第二に、女性のかかえる問題の多様性、つまり「女性」を一枚岩として捉えることのできない時代にあって、エスニシティ、階層、地域、貧困、暴力といった問題群を分析する学問的深化が不可欠である。いいかえれば、社会的・文化的・経済的・地域的不平等、格差、差異、差別が複層的に重なり合う現代において、女性学・ジェンダー論になにができるかがあらためて問われているといえよう。第三に、弱い立場に寄り添う学問と実践として女性学を位置付けるならば、その学際性を、子ども研究や地域研究、教育研究などに応用し、学問的・教育的・社会文化的創造の契機として活かす方を検討していかなければならない。以上に挙げた「女性学の学問的深化」、「多様性配慮」、そして「女性学的実践」をつなぐ教育的役割は、本学を含む、女性の

高等教育機関の現代的使命といえるのではなかろうか。

本稿では上述した課題のすべてに直ちに答えることはできないが、本稿前半では女性学的視点から、人間と文化の考察と概念整理を行った。本稿後半では、「女性学的視点にたつ学術と実践」の事例として、「女性と災害」研究の一端を紹介する。また、子どもと地域文化研究への展開の事例として、地域芸能の伝承の取り組みを記す。この事例は必ずしも女性学・ジェンダー視点を強調した論述ではないが、子どもの主体性、体験を重視する視座、フォークロリズム（民俗文化の継承と受容）がもつ可能性は、学術と実践を紡ぐアプローチとして、女性学と親和性があるものと位置付けられよう。

4. 「女性の手仕事」と被災地支援

1) 東日本大震災とインドの震災：「女性の手仕事」の事例から

2011年東日本大震災から年月を経て、宮城学院女子大学では公開シンポジウム「人間の復興と女性のエンパワーメント」（2016年11月キリスト教文化研究所主催）を開催した。

ゲスト報告者の一人として招いた、金谷美和（国立民族学博物館外来研究員）は、2001年インド西部地震の被災地支援と、東日本大震災被災地での「女性の手仕事」支援に、次のような共通項を見出している。

金谷は、インドの被災地を長年調査してきた視点から、東日本大震災での「手仕事を活用した支援」を調査し（宮城県石巻市など）、地元ボランティアがはじめた手仕事（人々が手を動かして何かを作る活動）が、被災者支援として機能していることを明らかにしている。

一例として、近隣地域の住民のボランティアが始めた「つるしびなの会」（仮称）の活動は、手を動かすことが、被災者のいやしになること、また手仕事をきっかけに部屋に閉じこもりがちな被災者が集会所に出てきて、互いに交流できる場となったという。

金谷は、手仕事グループに集まる人々は、とくに手芸が好きというわけでも、また趣味にしているというわけでもなかったことに気づき、「どうして参加したのですか」とたずねると、「他にすることがないから、暇つぶしに」との回答を紹介している。そのうえで、「多くの住民を失い、高台移転の計画が遅々として進まないなか将来の展望もみえづらい被災者にとって、暇つぶしは現実のつらさを直面せずにはうけ流すための、貴重な機会であった」と述べている。「手を動かしているときには、いろんなことを忘れていられるから。一人で部屋にいと、いろいろ思い出すから」との被災女性の語り、また、ボランティアとしてかかわる女性たちの「同じ被災地であるにもかかわらず、津波ですべてを失った人たちがいる一方で、自分たちが助かったことに罪悪感を覚え、何か支援をしたい」との語りからは、被災地の「女性の手仕事」を通してさまざまな思いが交差していることが読み取れる。

一方、「手仕事」の商品化には課題があると金谷はいう。あるボランティア団体は、制作技術を向上させ、「プロによる手作りだから高品質で高価格」という価値を付与することに成功している。他方、商品的水準に達した制作を維持できない場合は、商品は買い取りされず、彼女たちが販売できるのは、趣味の延長の手作り品だから価格も安い、と価値付けされたマーケットしか存在しない。

金谷によれば、インドでも同様のジレンマがあり、カースト制度と結びついた職業の分業があるため、手工業に携わるのは低いカーストの仕事とされ、職能集団がつくるものも低く価値づけられてきた。つまり、手仕事のものには価格が安いというスタンダードが根強く続いていた。それに加えて、女性の家庭内の仕事はより低い価値付けがなされているという²⁵⁾。

2) 人間の復興とジェンダー平等なエンパワーメント

この報告事例は、被災地の女性たちによる「手仕事」という実践的活動が、

女性たちの孤独、困難をいっときでも紛らわす生活上の効能となったこと、その一部は市場的価値をもつ経済活動への回路を開く場合もあったことを示す。他方で、「手仕事」はおおむね、被災後の地域女性中心に構成される「お茶っこ」(従来から行われていた漬物や菓子をもちよりおしゃべりする場)と重なりながら、女性同士の連帯の場として機能していたことが推察される。つまり、男性はほとんど含まれず、女性たちの空間となることで、「本音」が出せる「包摂の場」であったかもしれない。他方、被災男性たちはどこに向かい、どこに留まり、いかなる葛藤を抱えているか、その考察と実践的対処は未だ途上ではなかろうか。

上記シンポジウムで報告した浅野富美枝は、「被災者が復興の主体となる支援を」と呼びかけた²⁶⁾。女性被災者支援に焦点化した内容であったが、生きる力を回復する支援、復旧・復興の担い手になる支援といった、女性の市民ネットワークの地道な活動から編み出された視点を、女性のみならず、男性たち、若者のリーダーシップ、多様性をもつ人びとの参画といった課題とともに紡いでいくことが肝要であろう²⁷⁾。

本稿で見てきたように、ジェンダーと文化の研究展開は、単に女性の抑圧を生み出す文化を問題にするだけでなく、ジェンダー秩序(女性、男性を含めた、性に基づく差異と序列の様式)と、それを生成・再生産する権力的関係を問わねばならない。災害時に浮き彫りになった生活者の困難と苦悩から、私たちは学び続けなければならない。それは一人ひとりの尊厳を守る「人間の復興」へとつながる、ジェンダー平等なエンパワーメントの道としてひらかれていくべきものである。

5. 地域芸能の何を子どもに伝えるか

—東二番町幼稚園の取組みが示唆するもの—

地域の芸能は、それぞれの地域でそれぞれの形で受け継がれ伝えられてい

く性質を備えているが、2011.3.11東日本大震災によって、あらためてその価値に気付かされることとなった。地域のつながりの希薄化が叫ばれるようになって久しかった日々のなか、突如起きた大震災は築き上げてきた町並みを破壊し、住んでいた人々の生活を一変させてしまった。厳しい状況にあって人々の心を動かしたのは、地域のつながりと地域住民として大切にしてきた芸能を取り戻したいという誇りだったのである。祖先や自分たちが今まで地域で受け継いできた芸能は心の拠り所となって、地域を再興しようという人々の士気を高めたといえる。このように、震災後に地域の芸能が見直され復興されたところは、一つや二つではないのは周知のとおりである。

ところで現在、地域の民俗芸能には大きく分けて二つのタイプがある。一つは継承されてきているものをなるべく変えることなく維持し、引き継ぐことを第一に取り組んでいるものである。もう一つは継承されてきたものを活かしつつも、新しく創り替えたり加えたりしながら取り組んでいるものである。

本稿では、この二つの民俗芸能のあり方をふまえて、「仙台すずめ踊り」について概観する。そのうえで、東二番丁幼稚園が取り組む活動について検証していくこととする。幼児期に見たり聞いたり出会うものは、その人の人生においてすべてが初めてのものである。さまざまな初めての出会いは、人格を形成していく一歩となるといえる。ここでは、そのさまざまな出会いの一つとして、地域芸能との出会いと体験について、保育者は地域芸能の何を子どもに伝えるかという観点から考察を進めたい。

1) 仙台すずめ踊りの歴史について

仙台すずめ踊り（以下「すずめ踊り」）の解説には、仙台城イコール伊達政宗ということで、仙台城築城移徙式（わたまししぎ）を終えた酒宴で伊達政宗公の前で踊った踊りであるとか、伊達家の竹に雀の紋章にちなんで「す

ずめ踊り」と命名されたということが用いられることが多い。しかし稲雄次は、「すずめ踊り」のルーツを古文書などから検証すると、伊達政宗の前で踊ったことや伊達家の紋章との関連性は薄く、物語性が後付けされていると指摘している²⁸⁾。この稲の指摘と現在の「すずめ踊り」の関連について、「すずめ踊り」の歴史から確認しておきたい。

「すずめ踊り」は、仙台城築城に携わった和泉国から来仙した石工職人²⁹⁾たちが踊っていた「はねっこ」に由来するものである³⁰⁾。石工職人たちにとって「はねっこ」は、仕事が一段落したり完成したりなどした時に仲間内で喜びの感情と心の解放を表現するものであり、踊ることそのものが楽しみであり慰労であったと思われる。

仙台城築城に携わった当時の石工職人の仕事は、人力で石を切り出し運び、城壁などを建設するという肉体的に厳しいものであった。城の建築にかかわることから、石工職人は秘密を守ることが課せられた。また定住を義務付けられたため、故郷に帰ることは許されなかった。石工職人は旧石切町（現在の八幡町）に住まいし、行動が規制されていたことは想像に難くない。そのような石工職人が踊っていた「はねっこ」は、腰を低く落とし膝を開き、8の字のように腕を顔の前で回しながら片足で跳ねるという踊り方で、3分程度のお囃子に合わせて同じ動作で踊り続けるものである。お囃子は笛と締太鼓、平太鼓で、この当時は身近にあった楽器だったといえよう。

また石工職人たちは、自分たちの手で切り出した石を本尊にし、石切町に瀬田谷不動尊を建立して信仰していた。その祭礼の折に祈願、感謝を込めて神楽を奉納し、最後に「はねっこ」を踊ることを受け継いできていた。第二次世界大戦前までは、この祭礼は地域をあげて盛り上がっていたが、戦後石工職人は墓石製作の仕事が主となり、それぞれ仕事の得やすい場所に引っ越していくこととなる。もはや本来の石工職人のつながりは解体されたといえる。次第に祭礼の活気は衰退し地域の人々のつながりも限られたものとなっ

ていったのは自然の流れであろう。そのような状況でも、石切町近郊で仕事を続けていた黒田家を中心とする石工職人の一族と地区民の一部が中心となって、瀬田谷不動尊の祭礼を継承し「はねっこ」を踊っていた。「はねっこ」は、黒田家を中心に大事に踏襲されてきたのである。2000（平成12）年に17代目当主黒田虎雄氏（以下17代目当主）と18代目当主黒田孝次氏（以下18代目当主）が、この「はねっこ」を受け継いでいこうと「正調雀踊黒田屋」と命名し、現在も18代目当主が中心となって瀬田谷不動尊の祭礼で踊っている。なお、本稿では言及しないが、これとは別に黒田家の17代目当主がかかわり1998（平成10）年に「伝播八幡井組」という保存会が設立され、「はねっこ」を継承したい人々が大崎八幡宮の例大祭などで踊っている。

一方、現在の「すずめ踊り」に発展するきっかけは、次のようなことによる。1961（昭和36）年に瀬田谷不動尊を学区とする中学校校長として赴任した真山泰氏は、自身が子どもの時に賑わっていた瀬田谷不動尊の祭礼を懐かしみ「はねっこ」を生徒たちに踊らせたいと考え、黒田家一族などに女子中学生への指導を依頼した。ただこの時、正しく「はねっこ」が継承されることはなく、体育教師が手足を直線的に伸ばし、しなやかに踊るものに作り替えてしまい、名称も「すずめ踊り」とした。女子中学生は1961（昭和36）年に開催された第一回青葉まつりで新しい「すずめ踊り」を披露し、祭りを盛り立てた。これが、仙台市全体の踊りとして「すずめ踊り」を発展させようという機運を高めることとなり、行政の主導でお囃子が楽譜化され、踊りの講習会も行われるようになった。その後普及会、協賛会、連盟と組織づくりが行われ、現在は連盟が中心となって「すずめ踊り」の普及に努めている。

このように現在の「すずめ踊り」は、黒田家一族が受け継いできた「はねっこ」を取り入れつつも「祭連」^{まつり}³¹⁾による自由な舞い踊りがメインとなる華やかなものとなっており、毎年5月に開催される仙台・青葉祭りをはじめとして、さまざまなイベントで踊られるようになっている。

なお「すずめ踊り」の名称について稲は、1885（明治18）年の伊達政宗公二百五十年祭に国分町からの出し物として「すずめ踊り」が登場しており、「はねっこ」が「すずめ踊り」とされたのは、中学生の踊りがきっかけではなく、もともと「すずめ踊り」という名称があったからではないか³²⁾と述べている。

以上のことから、「すずめ踊り」は、継承されてきているものを変えることなく維持し引き継ぐと取り組んでいる黒田家の「正調雀踊黒田屋」と「伝播八幡井組」そして継承されてきたものを活かしつつ新しい踊りを加えたりしながら取り組まれている現在の「祭連^{まつら}」によって踊られる「すずめ踊り」の二つが存在するのである。

2) 東二番丁幼稚園と「はねっこ」（正調雀踊黒田屋）の出会い

東二番丁幼稚園は、仙台駅西口からまっすぐ伸びている青葉通りを西に直進し、東二番丁通りと交差する十字路を左折するとまもなく右手に位置する仙台市中心部にある幼稚園である。幼稚園としては日本で二番目に古い設立とされている。園名と場所は変遷しながら、1886（明治19）年に東二番丁小学校の校地内に仙台市の公立幼稚園舎として東二番丁幼稚園は建てられた。2010（平成22）年に仙台市立としての公立幼稚園の役目は終えることとなり、現在は学校法人曾根学園が運営する幼稚園になっているが、従来通り仙台市立東二番丁小学校と同じ敷地内に、園舎と園名は変わることなく引き継がれている。

さて、東二番丁幼稚園で「正調雀踊黒田屋」に取り組むことになったきっかけは、2000（平成12）年に優良PTA 文部大臣賞を受賞し、その祝賀会において当時のPTA 会長だった藤谷秀樹氏（以下藤谷氏）が「正調雀踊黒田屋」の一員として踊ったことによる³³⁾。その翌年から東二番丁幼稚園の子どもたちと職員は、「正調雀踊黒田屋」の踊りを藤谷氏、17代目当主、18代

目当主に教わり踊るようになった。当初はお囃子の演奏に合わせて踊りを継承するという方法であったが、職員が踊り方を覚えたことから、ここ数年はスタート時から踊りを教わり踊っていた齋藤千恵子先生（以下齋藤先生）が踊りの指導を主に行い、お囃子は17代目当主が指導に来園した折に録音した音源³⁴)に合わせて練習するようになっている。現在は18代目当主らが運動会の本番に来園し、お囃子を演奏することが多い。2000年以降途絶えることなく、運動会のプログラムの最後にはかならず「正調雀踊黒田屋」の踊りを親子、教職員で踊ることを継承している。

齋藤先生によると、子どもたちには数回指導するだけであるが、すぐ踊れるようになり踊ることを楽しみにしている。年長児が練習するお囃子の音が聞こえてくると年少児も興味津々で踊りを見ているとのことだった。2016（平成28）年9月26日に年中児への指導を観察した様子では、子どもが分かりやすいようなことばかけを工夫していた。たとえば、扇子を持つ手は「ぐるりんぱ」ということばで伝え、右手手の平を上に向けて「ちょうだい」と親指で扇子をおさえるという説明をしながら見本を示していた。子どもはすぐに真似ることができていた。

跳ねる足のリズムについては、特に説明することはなく、教師の跳ねる姿を見様見真似で習得し踊っていた。また、家庭で「はねっこ」の会話ができるようにと、保護者にも数回踊り方の練習会を持ち、親子で踊れるようにしているとのことだった。2016（平成28）年10月1日の運動会で年長児は黄色いお揃いの法被を着て、年中児、年少児は半袖半パンの運動着にねじり鉢巻きの装いで、自由に跳ねて踊っていた。黒田家が担当したお囃子の最後の太鼓の連打で扇子を頭の上で振りしゃがむという動作は、子ども、保護者、職員全員で揃えていたが、踊る時は体形を気にせず、子ども、保護者、職員各自がお囃子に合わせて自由に入れ乱れて跳ねて踊る姿は、ほほえましく実に楽しそうであった。なお、踊る時に持つ扇子はカラフルに色付けされた職



図1 年長児の踊る様子



図2 年中児の踊る様子

員の手作りによるものであった。

東二番丁幼稚園では、現在の「すずめ踊り」のように動きを揃え、華やかに見栄えのする踊りに変えて取り組むことは可能であるが、今後も「正調雀踊黒田屋」の踊りを大切に継承していきたいと考えている。「正調雀踊黒田屋」の踊りは、「はねっこ」の踊りを継承している所作であり、腰を低く保ち、手の動きと片足で跳ねる所作が主となっている。この基本の所作はかなりの練習を積まないと踊れないような複雑なものではなく、ポイントを覚えると幼児でも楽しく踊れる良さがある。また自由に場所を移動し、自分の意思でおもむくままに踊れることも幼児にとっては面白いと感じるものがある。子ども自身の感覚で、好きなようにのびのびと踊ることができる喜びがある。観客を意識して踊りを揃え見栄えがするようにすることに意義を見出すのではなく、基本の踊り方を覚えたら子どもに任せて好きなように踊らせること、自分で考えながら自由に踊り楽しむことの方に意義を見出そうとしていることが根本にあるのではないかと考える。

3) 幼児期に何を体験させるか

子どもは、自分が体験したものを土台として成長していく。東二番丁幼稚園のように現在の「すずめ踊り」ではなく、「はねっこ」の踊り方にこだわ

り体験することは、どのような意義をもつのだろうか。

そもそも、現在の「すずめ踊り」は整列し、「祭連^{まつら}」というグループで独自の踊り方を工夫し、揃える楽しさと美しさを磨くということを大事にしている。それに対して、「はねっこ」は個人の意思のもとに、自由に移動し踊る、跳ねるという自己表現を大事にしているものである。この「はねっこ」にこだわることは、石工たちの踊っていた踊り方に触れることであり、表に出てはいないかもしれないが「はねっこ」を知らず知らずのうちに継承していることのように考える。

幼児教育・保育に携わる保育者は、子どもに何を体験させ何を感じ取らせていくか、本質を捉えた教材と指導法を検討することが大切である。見栄えや華やかさを重視したり、ルーツを確認することもなく子どもに取り組みせたりということにならないよう熟慮することが求められる。地域の民俗芸能はこれまで述べてきたように、二つのタイプがあることから、取り組む場合はかならず確認することを心掛けてほしいと願っている。ただ、すべてを継承された形でというのは難しいことも多いと思われる。東二番丁幼稚園においても、踊り方以外のことについては、法被や扇子など現代の子どものためのものであり、独自の工夫をした取組みである。東二番丁幼稚園の取組みは、地域の民俗芸能の本質は見失わないようにしながら、子どもの意欲を喚起できるような配慮をした一つのあり方として意義がある。

このように幼児期に地域の民俗芸能の本物に出会い、その魅力に惹き寄せられ真摯に取り組む姿には心を打たれるものがあり、筆者はこれまでいくつか報告している³⁵⁾。幼児期には、幼いという理由から民俗芸能の教材としては、わらべうたが主流となる場合が多い。しかしながら、本物の民俗芸能はしっかりと幼児の心に語りかけ、地域に誇りをもたせる力がある。地域の民俗芸能の本質をどう捉え子どもに伝えていくのかという問題に向き合う時、東二番丁幼稚園の取組みは一つの示唆を与えてくれると考える。

〈付記〉

本稿は、2016年度宮城学院女子大学 特別研究助成 特別共同研究「震災後の『女性・子どもと地域』研究ネットワークとアーカイブ構築の基盤形成」(研究代表 天童睦子 分担者 八木祐子, 澤邊裕子, 松本晴子)の成果に基づいて執筆された。また本稿 1-4 (天童執筆)は、JSPS 科研費 JP16K02044 (研究代表者 天童睦子)の助成を受けた研究成果の一部である。

〈註〉

- 1) 本稿の執筆分担は、1-4 を天童, 5 を松本が担当し, 両名で議論のうえ全体の調整を天童が行った。また本稿 4 で紹介した実践事例は2016年11月に本キリスト教文化研究所主催, 「女性・子どもと地域」研究ネットワーク WAC (上記特別共同研究メンバー) 共催で実施したシンポジウム「人間の復興と女性のエンパワーメント: 女子大学から立ち上がる「女性と防災」研究の新たな視点」(於: 宮城学院女子大学)による。ご協力いただいた皆様に記して感謝したい。
- 2) Williams, R. 1976, *Key Words*, London: Fontana Press, pp.87-93.
- 3) 文化の解説は, たとえば Giddens, A. 2006, *Sociology*, London: Polity (松尾精文ほか訳, 2009, 『社会学 (第5版)』而立書房)。
- 4) 文化的再生産論については, Bourdieu, P., et Passeron J-C., 1970, *La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Editions de Minuit (宮島喬訳, 1991, 『再生産』藤原書店)。天童睦子, 2008, 「教育社会学の歴史と展開」天童睦子編『知識伝達の構造』世界思想社, pp.30-32.
- 5) Ortner, S. 1974 “Is female to male as nature is to culture?” in Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, *Women, Culture, and Society*, pp.67-87, Stanford, CA: Stanford University Press. 本稿の引用は Lewin, Ellen, ed., 2006, *Feminist Anthropology: A Reader*, Malden, MA, Oxford: Blackwell による。
- 6) 天童睦子, 2015, 「知識伝達とジェンダー研究の現代的課題—フェミニズム知識理論の展開をふまえて」『宮城学院女子大学研究論文集』121, pp.1-15.
- 7) Andermahr, S. et. al. eds., (1997) 奥田暁子監訳, 2000, 『現代フェミニズム思想辞典』明石書店, pp.61-63.

- 8) Firestone, S. 1970, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, NY: William Morrow & Company (林弘子訳, 1972, 『性の弁証法—女性解放革命の場合』評論社)。
- 9) 天童睦子, 2017, 『女性・人権・生きること』学文社, p.15.
- 10) hooks, b. 1981, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Cambridge: South End Press (大類久恵・柳沢圭子訳, 2010, 『アメリカ黒人女性とフェミニズム』明石書店)。なお, ベル・フックスの名前が小文字で始まるのは「白人文化のなかで与えられた名前」への抵抗と言われている。Hill Collins, P. [1990] 2006, *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Second edition, NY: Routledge.
- 11) Butler, J. 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, NY and London: Routledge (竹村和子訳, 1999, 『ジェンダー・トラブル』青土社, pp.199-208)。
- 12) Butler 訳書, 前掲書, pp.231-232, 天童睦子, 2001, 「ジェンダーとヘゲモニー支配」柴野昌山編『文化伝達の社会学』世界思想社, p.127. Douglas, M., 1970, *Natural Symbols*, London: Barrie & Rockliff (江河徹・塚本利明・木下卓訳, 1983, 『象徴としての身体』紀伊國屋書店)。
- 13) Pieper A. 訳書 (1998) 岡野治子・後藤弘志監訳, 2006, 『フェミニスト倫理学は可能か?』知泉書館, pp.59-60.
- 14) 三成美保・姫岡とし子・小浜正子編, 2014, 『歴史を読み替える ジェンダーから見た世界史』大月書店。
- 15) 宇田川妙子・中谷文美編, 2007, 『ジェンダー人類学を読む』世界思想社。
- 16) Trinh T. M. 1989, *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana University Press (竹村和子訳, 1995, 『女性・ネイティヴ・他者—ポストコロニアリズムとフェミニズム』岩波書店, pp.105-110)。
- 17) Lewin, E., and L. M. Silverstein eds., 2016, *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- 18) 宇田川・中谷編, 前掲書, pp.7-10.
- 19) 綾部恒雄編, 1982, 『女の文化人類学—世界の女性はどう生きているか』弘文堂。原ひろ子, 1989, 『ヘアー・インディアンとその世界』平凡社。

女性・子どもの文化論序説

- 20) 窪田幸子・八木祐子編, 1999, 『社会変容と女性—ジェンダーの文化人類学』ナカニシヤ出版。
- 21) 宇田川・中谷編, 前掲書。
- 22) 藤井知昭監修・八木祐子責任編集, 1990, 『女性と音楽』(民族音楽叢書2) 東京書籍。
- 23) 宇田川・中谷編, 前掲書, p.6-7.
- 24) 渡辺和子・金谷千慧子・女性学教育ネットワーク, 2000, 『女性学教育の挑戦—理論と実践』明石書店。
- 25) 金谷美和, 2017, 「女性の手仕事と被災地支援—インド西部地震と東日本大震災の事例より」『人間の復興と女性のエンパワメント』報告書, pp.9-18, 宮城学院女子大学 WAC 編。
- 26) 浅野富美枝, 2017, 「被災者が復興の主体となるための支援を」『人間の復興と女性のエンパワメント』報告書, pp.1-8, 宮城学院女子大学 WAC 編。
- 27) 天童睦子, 2017, 前掲書, p.75.
- 28) 稲雄次, 2008, 「仙台すずめ踊り」『東北民俗』東北民俗の会 第42輯, pp.15-22.
- 29) 『仙台市史』によると伊達政宗は大阪城築城の経験などのある腕の良い石工職人に仙台城築城を任せたいと考え石工棟梁, 職人を和泉国から呼び寄せ, 住ませたようである。
- 30) 「はねっこ」という名称は17代目黒田屋石材店当主が用いていた。詳細については松本晴子, 2017, 「フォークロリズム」からみた民俗芸能継承に関する一考察『民俗音楽研究』第42号, pp.13-24. に記してある。
- 31) 「祭連^{まつら}」とは, 1998 (平成10) 年頃に, 仙臺すずめ踊り連盟が創った造語である。「〜と一緒」「まざらいん」等から「祭り」と「連」の字をあて, 「すずめ踊り」の踊りとお囃子の両方を持つグループのことを指すものである(『温故知新結成十周年記念誌』仙臺すずめ踊り連盟2015 p.8).
- 32) 28) と同書 p.18.
- 33) 藤谷氏によると, 藤谷氏は青年会議所の会合で黒田氏と面識を得て, 「正調雀踊黒田屋」のメンバーとなった。2000 (平成12) 年に仙台開府400年記念事業の一つとして「平成の遣欧使節団」が形成されイタリア共和国とバチカン市を訪問した際に同行し「はねっこ」を踊った。その様子がテレビで放映

女性・子どもの文化論序説

され、藤谷氏らの踊る姿を視聴した当時の東二番丁幼稚園の園長牛田氏から、優良PTA文部大臣賞受賞の祝賀会でぜひ踊ってほしいと依頼されたのがきっかけとなり、職員と子どもたちに教えるようになったとのことである。

- 34) 東二番丁幼稚園では、黒田屋石材店17代目当主を中心としたメンバーによるお囃子を録音したカセットテープを、しばらく使用していたが、摩耗が目立つようになり、仙台市公立幼稚園として最後の園長を務めた三浦友悦氏が、CDに変換したものを用いている。
- 35) 筆者（松本）は、釜石市立第一幼稚園における虎舞の取組み（『民俗音楽研究』37号 2012）、公立保育所における地域文化継承の可能性—仙台市落合保育所の《みやぎ龍神太鼓》の事例から—（『音楽学習研究』第10巻 2014）を報告している。