みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

歴史の中のストリートとトランスローカリティ：歴史と記憶を生きる眼差しから見る現代の場所性：歴史の中のストリート概念の変遷：近代を相対化する深い場所（垂直性）：ストリートとコミュニティ：博多の事例から考える

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 竹沢, 尚一郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001205

第 3 部

歴史の中のストリートとトランスローカリティ

関根康正編『ストリートの人類学』下巻
国立民族学博物館調査報告　81：3−27（2009）

歴史と記憶を生きる眼差しから見る現代の場所性

歴史の中のストリート概念の変遷
——近代を相対化する深い場所（垂直性）

ストリートとコミュニティ
博多の事例から考える

竹沢尚一郎
国立民族学博物館

本稿の目的は，ストリートとコミュニティの関係を，日本の一都市としての博多の事例から考えることにある。江戸時代の博多において，ストリートを維持・管理するのは「町」であり，「町」の集合体としての博多という地域社会であった。この意味ではストリートとコミュニティは対立するものではなく，成員のコミュニケーションを可能にする場としてのストリートは，コミュニティ成立のための不可欠な要素であると同時に，コミュニティを外部に向けて開くものであった。藩経済のなかに閉じこめられていた商都博多にとって，ストリートでおこなわれる実践としての祭りの開催こそ，周囲の町村から人や物資を吸引するための装置であった。そうであるがゆえに祭りは華美になる一方であり，博多の男たちの諸権力を開発・管理する「生権力」として機能していたのである。

明治期以降，中央集権化を進める政府のもとで博多の祭りは変容を遂げるが，その背景にあったのは，ストリートを国家管理しようとする行政の施策であり，「生権力」の独占をはかる政府の基本方針であった。ストリートでおこなう祭りという装置を通じて，独自の「生権力」の形態を作り上げていた博多という地域社会は，フーコーのいう近代に特徴的なものとしての「生権力」に取り込まれていったのである。

1　はじめに　問題の所在
2　歴史のなかの博多——都市の成立
3　江戸期の博多の町人組織——流と町
4　ヘゲモニー装置としての祭り
5　祭りとストリートの変容
6　結論に変えて
付録　東町流の構成

キーワード：博多，ストリート，コミュニティ，都市祭礼，生権力，交通

1　はじめに　問題の所在

ストリートとはなにか。それは歴史的にどのように形成されたのか。それは誰のものなのか。不特定の人間や車両の通行を目的として形成されたストリートが，特定の人間集団によって占有されたとき，それはどのようなものになるのか。本稿はそうした課題について一定の答えを出そうとするものである。

ある事物や事象を定義する上で有効なのは，示差的な事象との対比において推論を進めることであろう。地理学的にいえばストリートとは（street, rue，道），人間や車両の通行を可能にするために都市の一部に設けられた開かれた空間であり，都市と都市を結ぶべく作られたロード（road, route，街道）と対立することになる。別の観点からいえば，通行を目的として設けられたストリート（道）は，人間の居住や生活の基礎的単位としてのコミュニティ（町）と対立するものである。ストリートとは交通を可能にするための手段であるのだから，閉じた環境を形成しがちなコミュニティを外部に向かって開いていくものであり，この点においてこの対比は方法論的に意義をもつはずである。かくして私がここで試みるのは，一見無縁であるように見えながら微妙に関連しているこの2つの概念，コミュニティとストリートを対比しながら論じることである。

人類学や社会学においてコミュニティが論じられるとき，ゲマインシャフト／ケゼルシャフト（Gemeinschaft/Gesellschaft, community/society）の対比においてとらえたテンニース以来，「社会」の対概念として議論されるのが一般的であった（テンニース 1957）。こうした試みの基底にあったのは，テンニースにおいて顕著であったように，コミュニティを人間の結合の基礎的要素としてとらえ，それが結社や社会のような他の結合様式とどのように異なるのか，これら2つの結合様式は時間の経過とともにどのように変化していくのか，を明らかにしようという問題関心であった。

たしかにそうした視点は，経済や政治とは異なる，独自の研究領域としての社会的空間の認知を可能にした。それは，社会学を社会関係の学として誕生させるにあたって決定的契機になったのである。しかしこのとき，力学的な権力装置とフラットなものとしてのコミュニティとがどのような関係にあるのか，経済的諸活動や格差がコミュニティの人間関係にどのように影響しているか，といった問題意識は失われることになった。問題が人間関係のレベルへと内閉した結果，閉鎖的かつ親密なものとしてのコミュニティの人間関係をどのようにして開いていくか（小田 2004; 松田 2004），あるいは「真の」コミュニティはどのようにして可能か（ナンシー 2001），という議論が主流を占めることになったのである。

これらの議論が重要なものであることは疑いない。しかし，人間の生活は人間関係だけから成り立つものではないし，経済や政治の諸関係から切り離されて社会的結合が可能なわけでもない。一方に人間の諸能力の操作と管理の媒体としての経済や政治の諸関

係をおき，他方に人間の基礎的な生活の場としてのコミュニティをおくとすれば，この両者が出会うのはまさしくストリートにおいてであろう――そのことは，権力の象徴的存在としての警察が人びとの生活のなかでもっとも顕在化するのがストリートにおいてだという事実によって示唆されている。とすれば，コミュニティとストリートを関係づけて議論することは，人びとの生活や基礎的な社会関係のなかに権力や経済がどのように介入しているかという問いに，新たな視点から立ち向かうことを可能にするはずである。

ここでそのような試みをおこなうにあたって，1つの認識枠組みと1つの資料群に依拠することにしたい。私がここで導きの糸としたいのは，とりわけ『パサージュ論』において展開されたベンヤミンの認識方法である。ベンヤミンは，都市を徘徊するフラヌール（遊歩者）の視点から，都市とそこに居住する近代人を理解しようとしたとされ（アレント 1986），そこにはストリートを論ずる上で欠かすことのできない視点がある。しかしそれにとどまらず，私に関心があるのは，かれ独自の「唯物論的」視点である。私の見るところでは，ベンヤミンが未完の『パサージュ論』において解明しようとしたのは近代人の内面であったが，その内面は心理学的なものというより，パサージュや街路，広告，モード，建築物などを通じて理解可能な，外部に反転した内面であった。

つぎの一説が意味するのは，まさにこのようなかれに独自の「唯物論的」方法の明示に他ならない。

> 19 世紀とは，個人的意識が反省的な態度をとりつつ，そういうものとしてますます保持されるのに対して，集団的意識の方はますます深い眠りに落ちていくような時代（ないしは，時代が見る夢）である。ところで，眠っている人は――狂人もまたそうなのだが――自分の体内での大宇宙旅行に出かけるのであり，しかもその際，彼の内部感覚は途方もなく研ぎ澄まされているので，目覚めている健康な人にとっては，健康な体の活動となっているようなおのれ自身の内部のざわめきや感じ……が妄想や夢の形象を生みだし，鋭敏な内部感覚がそれを解釈し説明することになるのだが，夢見ている集団にとっても事情はおなじであって，この集団はパサージュにおいておのれの内面に沈潜していくのである。われわれは，この集団をパサージュのうちに追跡し，19 世紀のモードや広告，建築物や政治を，そうした集団の夢の形象の帰結として解釈しなければならない（ベンヤミン 1993–1995 第 3 巻: 7）。

私がここで試みたいこともまた，このベンヤミンの試みに似た，ストリートにおいて人間集団がいかなる無意識的経験（ベンヤミン風にいうなら「集団の夢の形象」）を獲得していたか，その経験は歴史的な変遷のなかでどのように変化したか，を明らかにすることである[1]。それをおこなうにあたって，ここでは江戸―明治期の博多[2] の事例を取り上げることにする。私は前任校の九州大学に勤務していたあいだ，博多のストリートでおこなわれる博多祇園山笠の祭りに 7 年にわたって参加することで，ストリートが通行の場として以外にいかなる機能をもちうるかを幾分なりとも体得した。それだけで

なく，博多には江戸期以降十分な史料が存在するので，ストリートについて考えるための歴史的パースペクティブを与えてくれるのである[3]。

わが国においてストリートはどのようにしてつくられ，維持されてきたのか。ストリートにおいて，個人と国家，生活と交通[4]，無意識的な願望と功利的な計算とは，どのようなかたちで出会っていたのか。コミュニティと権力は，あるいは私と公は，そこにおいてどのように錯綜していたのか。博多を舞台としながらそれらの問題を考えること，それが，本稿がめざすものである。

2 歴史のなかの博多——都市の成立

最初に，通時的視点から博多の成立について整理しておこう。玄界灘を介して朝鮮半島に面する博多は，日本でもっとも古い都市のひとつである。博多の周囲には西暦紀元前 7 世紀頃から，板付遺跡に代表されるわが国最古の水田跡が存在しており，この地域が古くから大陸の人間や物資の受け入れ先であったのは疑いない。西暦 57 年に後漢から与えられたとされる「漢倭奴国王」の金印が博多湾岸で発見されていることを見ても，博多の地が中国・朝鮮半島と日本を結ぶ交通の要所であると，日本の内外で古くから認知されていたのである[5]。

博多湾に都市と呼べるほどの集合が成立したのは，奈良時代前後であったと考えられている。万葉集には博多湾の古い地名である「荒津」を歌った歌が数多く存在するほか，奈良・平安初期を通じて博多には隋や唐からの使節団を受け入れるための鴻臚館という施設が設けられていた。これらの鴻臚館や荒津が現在の博多の地に重なるか否かは確認できていないが，博多湾に都市的機能が蓄積されていたのは疑いない。おそらくこれ以降，現在の博多の地にも人間の居住が累積していたであろう。

博多が都市として発展したのは，平安末，平清盛の時代である。清盛は西日本を統括する太宰大弐（のちの九州探題）に就くなどして，西国経営と対中貿易に力を入れた。そのいわば尖兵になったのが，当時の最新の宗教的・実践的知識を身につけた禅僧であった。わが国に禅を伝えた名僧として名高い栄西が，1195 年に博多に聖福寺を建立しており，1242 年には博多のもうひとつの名刹である承天寺が建立されている。栄西がわが国にお茶をもたらした人物としても知られているように，日本と中国をまたにかけて活躍した僧侶たちは，禅という新しい宗教的知識の導入だけでなく，実践的な知識と物資の普及にも貢献した。国内外の複数の地点を同一の宗教意識で結んだこの時代の僧院は，いまの商社のように，情報と物資と人間をそのネットワーク上で動かしていたのであり，博多はかれらが活躍する最前線の活動拠点であった。

博多がさらなる発展を見たのは，室町時代のことである。西国の守護大名である防州大内氏や豊後大友氏は，自らの勢力を拡大するためにも対中貿易に力を入れ，博多を最

前線の基地として活用した。連歌師として知られる宗祇は文明12（1480）年に博多を訪れ，『筑紫道記』につぎのような記述を残している。

> 沖には大船おほくかかれり，……仏閣僧坊数もしらず，人民の上下門をならべ軒をあらそひて，その境四方に広し（川添編 1988: 36）。

たしかに，「門をならべ軒をあらそ」っていたのであろう。この記事の書かれた文明年間には，博多には1万余戸の家が建っていたとされている（川添編 1988: 35）。1万戸といえば，1戸に6人が住んでいたと考えても，人口6万になる。この当時の日本の商業都市としては例外的な規模である。

海港である博多には，ポルトガル人の宣教師，商人も数多く渡来していた。ヨーロッパの諸制度に熟知していたかれらは，たんに人口規模や経済的繁栄だけでなく，博多の町人組織とかれらの宗教的あり方についても鋭い関心を示している，たとえば16世紀後半に日本に30年にわたって滞在し，それをもとに『日本史』を書いた宣教師ルイス・フロイスは，自治都市として海外にまで名の知られていた堺と博多を比較して，つぎのような感想を述べている。

> ところで下［九州］[6] 全域において，当時博多の市以上に高級かつ裕福なところはどこにもなかった。というのは（市民は）すべて商人から構成される制度となっていたからで，それは万事において堺の市を模倣したものであった（フロイス 1977 第6巻: 188）。

フロイスらの布教は豊後や肥前（長崎）では大きな成功をおさめたが，対外交易の中心地であり，外国人との接触が頻繁におこなわれていた博多ではほとんど信者の獲得に成功しなかった。というのも，博多では祇園祭をはじめとする「異教」の慣習が根強く存在していたためである。博多の宗教慣行についてのフロイスの視線にはきわめて厳しいものがあるが，かれら宣教師の目的が日本にキリスト教を布教することにあったのであれば，それも当然であっただろう。

> 博多の市はまったく異教的で，デウスのことにほとんど好意をもっていなかったが，司祭がその市に住んで二年経った時に，市の或るいくつかの町内では，祇園といい，毎年彼らの偶像を敬って公然と行なう祭りや盛大な行列に使用する材木その他の道具を，我らの教会や司祭館に保管してもらおうとの考えが浮かんだ。そこで人々は司祭にそのことでうるさくねだり始めた。司祭はその無理な要求を拒絶して，それに応じないことを明らかにした。……一ケ月が経過した。今や異教徒たちは，伴天連がその決心を断乎堅持することが判ると，彼らの多数が集合し，かの悪魔の道具を肩に担ぎ，大声で叫び喚声をあげながら真直ぐ我らの教会に曳っぱって来た。……事態がこのようになっていた間に，他の者より先行していた，きわめて大胆な輩がやって来て，その大勢の一隊は教会の戸口から侵入し，狂暴に振舞い，不遜かつ法外な言葉を放ちながら司祭に向かって来た。彼らは鞘から刀を抜き放ち，それを

彼の目の前で振り廻し，彼を従わせ自分たちの要求に応じさせようとした。彼らの身勝手な激昂が高潮していた際，民衆のうち別の年寄りたちの一帯があわてて侵入して来ると，彼らは若者たちに後方からしがみついた。教会の中はひどく混乱し，てんやわんやの大騒ぎとなって，ただ老人たちは大声で（こう）叫ぶことができただけであった。「俺たちに任せておけ，俺たちに任せておけ」と。そして，彼らは若者たちを激しい（勢いで）ひっつかまえ，引き戻し，そして連れ帰った（フロイス 1977 第 10 巻: 27–29）。

この記事は，博多祇園山笠に関する最初期の記述のひとつとして興味深いものがある。祇園山笠が博多の人びとの宗教生活の中心にあったこと，市内 5 キロメートルを駆け巡る今日の祭りの姿とおなじく，「多数が集合」して「担ぎ」，「曳っぱって」いたこと，祭りはすべて町人の手でおこなわれ，荒れ狂う若者たちを引き取る「長老」たちの姿に見られるように年齢階梯制が存在したと考えられることである。

これらの記述が示唆するように，日本と朝鮮・中国を結ぶ交通の要所であった博多は商業都市でありつづけ，政治権力がそこに居を構えたことはなかった。博多を支配していたのは，初期には平清盛に代表される九州探題，のちには防州大内氏や豊後大友氏などの守護大名であり，武力をもたない博多の町はしばしば戦火に見舞われた。なかでも天正年間の戦火は博多の町を灰燼に帰したが，その再建が秀吉の命で天正 14（1586）年に着手され，これが「太閤町割」と呼ばれる現在につづく博多の基本的な制度設計につながった。同時に秀吉は，朝鮮出兵をにらんで博多町人の保護のために 9 ヶ条からなる「定」を与えており，そこには武士の居住の禁止や，町人に対する税や労役の免除，中世の特権的な商慣行としての座や問丸の禁止など，博多を秀吉に直接つながる商業都市として育成しようという意図が明確に示されていた（武野 2000: 96–100）。

今日にいたる博多祇園山笠の基本組織は「流（ながれ）」であり，博多の総鎮守櫛田神社の夏祭りに際して，十ヶ町ほどから構成される 7 つの「流」がそれぞれ 1 台の舁き山を出して，博多の町を駆け巡った。この「流」の組織が太閤町割以前から存在したかは定かでないが，秀吉は博多に 7 本の大通り，7 堂，7 観音等々を築いてその骨格を築いたとされているので，太閤町割以降は「流」が博多の都市の基本構図になったのは疑いない。

やがて江戸幕府が成立し，対外交渉をいちじるしく制限したいわゆる鎖国政策を実施したことで，対外交易港としての博多の活動は制約を受けた。室町―戦国期の日本経済を支えた石見銀山を開発した神屋寿禎など，博多は玄界灘を股にかけて活躍した大商人を輩出したが，鎖国政策はかれらの活動を大きく制限した。かれらのうちのあるものは，出島を通じてオランダとの交易を許された長崎に移住して対外交易を担ったのに対し，商人の多くは博多にとどまり，黒田藩の枠内での商業活動に従事することになった。

江戸期については資料がないので，明治初期の商業活動を見ておくと，博多の主要産品は，黒田藩の特産である蝋燭，鍋釜刀などの金属類，衣服類，酒，醤油，油が上位を占めており，この 6 品目で全体の商いの 81.4％を占めている（『福岡県地理全誌』

1988)。対外交易で栄えていた博多が，藩幕体制下の一地方都市として生き延びていたことをうかがわせる数字である。と同時に，これらの物産が，都市や農村の人口を対象にした消費品目であったことに注目したい。祭礼は，「櫛田神社之山笠儀，女着物にてかざり候儀，自今以後無用ニ可仕候。金しゃ，金銀之箔一切つかひ申し間敷候事」(『博多祇園山笠記録』1975: 36）といった禁令が藩からくり返し出されるほど，華美をきわめたものであった。極彩色の衣装や金銀の箔で飾られ，足に鋳物の胴鉄をはめた山笠を，紺と白の綿絣の衣装をつけた男たちが舁き回し，大量の酒や食物を消費する。そうした祭礼こそは，上に記した博多の物産の総動員であり，いいかえれば博多の産業の結晶であった。祭りは博多に都市としての洗練を加えたのであり，それが周囲の町村から人口や資源を吸引して，博多の商業都市としての面目を保たせたのである。

祭礼が周囲の町村をはじめ，遠方からも多くの人間を集めていたことは，元禄年間に書かれた貝原益軒の『筑前国続風土記』に明記されている。

> 六月十五日に祇園の祭礼あり。猿楽をも取行ふ。又此祭に大なる作り山をこしらへ，博多津中を舁きもてありく。……此日は近所の士庶集まるのみならす，国中の男女隣国の遊客，作り山を見んとて，かねてより博多の町に来たりつどひて，やとる（宿る）者そこばくなり。……すへてかうやうの人多くあつまれる祭は，よその国にもまれ也（貝原 1988: 巻 4)。

藩幕体制下の一藩経済の枠のなかに押し込められていた博多にとって，町人たちの緊密な組織によって運営された祭礼の開催こそは，かれらの社会生活の基礎をなしていただけでなく，周囲に対して経済的ヘゲモニーを確立するための必須の武器であった。さらにいえば，その祭りこそは，博多の町人たちの生活の基盤であるコミュニティと，広い意味での交通の場としてのストリートとが交錯する空間であった。それゆえつぎには，歴史的資料によって江戸期の博多の町人たちの社会組織について見ていき，そのなかにストリートでの実践を位置づけていくことにしよう。

3 江戸期の博多の町人組織——流と町

戦国—江戸初期の博多は，西と東を石堂川と那珂川，北を博多湾，南を房州堀で囲われた環濠都市であった（図 1)。これらによって囲われた東西約 900 m，南北約 1,400 m の土地に，貝原益軒によれば（1690 年）戸数 3118，1 万 9 千 468 人が住んでいた（貝原 1988（1709)：巻 1)。当時の博多は，生活の基体としての 113 の「町（ちょう）」に分割されていたが，それが 9 つの「流」に再編成されて，博多の支配および運営がなされていた。博多祇園山笠の初出は 1456 年であり[7]，古くから 7 つの「流」によって運営されていたとされるので，博多の拡大とともに「流」の数も増加していたのであろう。

博多の町人組織について見ていこう。「流」には輪番で選出される 1 名の「月行司」

と呼ばれる役職がおかれ，これが各「流」を代表して博多全体の運営に当たっていた。「流」は一般に10程度の「町」から構成されており，各「町」には1名の「町年寄」がおかれて，「町」の諸事の運営をつかさどった。役所などは存在しない時代であったから，税の徴収や諸届けの提出と管理，共同井戸の管理と下水の処理，町人生活の保護，さらには博多祇園山笠をはじめとするさまざまな祭りや行事等は，すべて「町」が主体となっておこなわれていた（「流」と「町」の構成については，この論文の末尾に東町流の例があげてある。各「町」が20軒から40軒の家から構成されていること（元禄元年に存在した小規模な廿家町東はのちに浜口下町に吸収された），各「町」の成員数は150〜400人のメンバーからなること，おなじ「流」のなかでも「町」によって定切銭（現在でいう地税）の額に4，5倍の開きがあることがわかるだろう）。

博多全体の町人組織としては，各「流」を代表する「月行司」の上に「年行司」がおかれ[8]，武士が勤める「町奉行」の下におかれて藩政のなかに組み込まれていた。町奉行（藩政）—年行司（博多町人代表）—月行司（流代表）—町年寄（町代表）—町人というヒエラルキーが存在していたのである。しかし，年行司や月行司，町年寄は推挙を経た上での輪番制であったため，町人のあいだで政治権力のヒエラルキーが固定化されることはなかった（宇野1998）。各「流」，各「町」は，原則として他と対等の立場にあったのであり，そのことは博多祇園山笠の執行においてくり返し確認されていた。

博多の町人生活の基礎になっていたのは「町」である。「町」の規模は20〜40戸，人口にして150〜400人というのが一般的なので，わが国の農村における生活共同体としての「村」ないし「字」とほぼ同規模である。各成員が他の成員について熟知し，生活の共同を築いていくには適切な規模であったのだろう。江戸期には支配層としての武士が町人の生活に関与することはなかったので，両側の家に挟まれた道の維持管理をはじめ，近くに橋があるばあいにはその普請と維持，生活用水としての共同井戸の管理，下水溝の清掃，火消しなど，町人生活の維持と保全のために必要な作業はすべて「町」を単位として，町人自身の手でおこなわれた。また，税額の決定と徴収，宗旨改め，戸籍の管理，貧民救済のための備考米の管理[9]など，町人の生活全般に関わる業務もまたすべて「町」によって担われていた。さらに，各「町」の境界には木戸がもうけられ，これは夜になると閉じられたので（1741年になるとこれは撤廃され，博多の外部にもうけられた木戸だけが残された），さながら「町」は1軒の大きな家ないし有機体のような存在であった。

イスラーム学者である黒田美千代は，城壁によって囲まれたイスラーム都市が1個の有機体のような生命をもっていたと書いている。そうした感覚は，博多のようなわが国の商業都市にも相当すると思うので，そのまま引用しよう。

直線的な太い道路は，一方の端から他方の端に向けて町を貫通し，その周囲に大モスクや

スークを伴っている。この周囲は，いわばある意味での公的空間であり，町の内，外からの人々のアプローチを容易ならしめるようにできている。人々は昼のうちには町の内，外からこの主要幹線を伝ってものの売り買いのような基本的に必要な活動，あるいは大モスクでも集団礼拝といった義務的行為を，簡単に果たすことができる。夜はといえば都市の門は閉ざされ，内外の交通は不可能となって，住民の安全が保たれる。……昼はすべての者に開放され，夜はすべての者を内，外に閉じこめる，さながら呼吸をしているような空間。これが公的な，直線的空間である[10]（黒田 1995: 93–94）。

以上のように，ストリートが外部の権力によって形成・維持されるのではなく，地元の人間によって維持され，夜になれば木戸によって閉ざされていたとすれば，ストリートとコミュニティとはいささかも対立するものではなかったはずである。江戸期の博多において，ストリートとはおなじコミュニティのメンバーが出会い，語り合い，治安・衛生・用水・防災などの生活の基礎を相互に保障し，さらには子弟の教育や娯楽を共同でおこなうための基本的場であった。ストリートとコミュニティとは対立するものであるどころか，コミュニティをコミュニティたらしめていたのは，「町」の人びとの交流の場としてのストリートだったのである。

であれば，ストリートはコミュニティのなかに埋没し，そのなかに内包されていたと考えるべきなのだろうか。そうではあるまい。江戸初期には各「町」に少なくとも１つの井戸が存在し，「町」によって共同管理されていたが，水質の悪化により飲料水は博多の外から運ばれるようになっていた。また，毎日の食卓にのぼる野菜や魚などは，近郊の農民や漁民が天秤棒を担いだ掛売りでもちこんでいたので，生活の維持に不可欠なこれらの素材が外部からもたらされたのもストリートを通じてであった。

その他，博多には賤視により「流」には属さない柳町や寺内町があり，ここには遊女や役者などが住んでいた。性であれ身体の業を披露する芸であれ，かれら賤視された人びとが住んでいたのが，博多の東端の石堂川に面した土地であったことに注目したい。折口信夫が芸能の起源についていったように，鎮魂の業としての芸能は，生と死とが交わる場所としての墓所や塚で演じられるのが常であった。「日本の古い舞台の一部は墓，塚に設けた。すなわち，魂の集中しているところである」（折口 1971: 16）。「町」が生命の維持される明るさと安心に満ちた空間であるとすれば，性と身体の業は周辺部の河べりや寺院のうちにおかれ，その背後には常に死が潜んでいた。性と身体の業は，人間の生存のために不可欠のものではないが，人間の生に暗い輝きと情熱をもたらすものであり，秩序の側に位置する「町」の人間がそれを経験するにはストリートを経由して出かけることが必要であった。一方，定着とは無縁な遊女や役者にとって，その住まいは「町」ではなく，流れ歩く場としてのストリートにしかなかったであろう。

このように見てくると，博多に代表される江戸期の日本の都市におけるストリートとは，コミュニティとしての「町」がひとつの有機体に擬されるのに対し，生命を維持す

るのに不可欠な口から肛門にいたる消化器官であり，栄養と老廃物を運び性をつかさどる腺であり，文化活動を支配する神経組織に相当したといえよう。それは，コミュニティを外部に開くための装置というより，より正確には内部である外部，ないし外部であると同時に内部であるようなある種の回路であった。ベンヤミンのいう体内の「ざわめきや感じ」は，内部と外部とが反転しあうようなこれらの腺や消化器官や神経組織で生み出されているのであり，それは都市でいえばストリートに相当するものであった。であれば，ストリートにおいてこそ「ざわめき」にもとづく「集団の夢の形象」が具体化されるというベンヤミンの指摘は，慧眼というべきであろう。

日本の都市のストリートで，いかなる「ざわめき」が生じ，いかなる「集団の夢の形象」が具体化されていたか。それをつぎに見ていこう。

4 ヘゲモニー装置としての祭り

これまでコミュニティとストリートの関係について，ストリートを自分たちで管理していた江戸期の民衆の視点から考えてきた。この視点からいえば，農村であれ博多のような都市であれ，ストリートのあり方にそれほど大きな違いはなかったであろう。しかし，都市社会学者藤田弘夫がいうように，食糧を生産しないがゆえに生活の自活が不可能な都市は，外部から食料その他の資源を強制的に吸引する権力の存在が不可欠であった（藤田 1993）。この点において都市と農村とでは組織のあり方が根本的に異なっていたのであり，とりわけ博多のように強権をもたない都市の場合には，外部の資源を吸引するための洗練された権力装置の形成・発動が不可欠であったはずである。博多はどのような権力の装置を作り出すことで，外部からの資源の吸引を可能にしていたのか。それをここで考えていこう。

私は九州に滞在中は博多に足しげく通い，現在は京都の町中に住んでいる。このふたつの土地で驚かされるのは，博多であれ京であれ，さまざまな祭礼や行事が一年を通じて途絶えることなくおこなわれていることである。これらの行事は，娯楽や楽しみの少なかった前近代の都市で，住人にそれを提供する役目を担っていたと考えることもできる。しかし，先の貝原益軒のことばにも見られるように，これらの行事が周囲の町村の人びとの耳目を掻きたて，そこから人間を集めるのに貢献していたことは，江戸期から明確に認識されていた。であれば，それらの行事が都市住人のみを対象としていたのではなかったことは明らかである。それはなにより，農村にはない都市の魅力ないし魔力を最大限に引き立たせるための装置であり，そのあざやかな色彩と音と行為と象徴の充溢のうちに見物客を巻き込み，日常の吝嗇と計算と配慮を自失させ，我を忘れて消費させるための練り上げられた仕組みに他ならなかったのだ[11]。

ところで，これらの行事や祭礼はすべてストリートでおこなわれるものであった。そ

の点でいえば，ストリートとはたんに都市とその住人の内部と外部をつなぐものではなく，外部を内部へと吸引させ，外部を内部に従属させるために都市が編み出した権力装置の一部であったと考えるべきであろう。ベンヤミンをはじめとする多くの研究者は，19 世紀を通じてヨーロッパの大都市で，広告や新聞，まばゆい商品を展示したデパートやパサージュなどの，欲望の換気装置が発展したことに注目している（ベンヤミン 1993–1995; ウィリアムズ 1996; ボウルビー 1989; 鹿島 1991; 竹沢 2001）。それはまさしくフーコーのいう，死を与えるものとしての「死の権力」から，生産力を最大にするために人間の諸能力を管理・開発し，それに向けて欲望を掻き立てる「生権力」への転換がおこなわれた時代であった（フーコー 2001）。そのような権力装置を博多はどのようにして作り出し，博多の内外においていかなる効果を生み出していたのか。博多の代表的な祭りである博多祇園山笠をとりあげながら，答えを出していこう。

博多祇園山笠は，博多の総鎮守，櫛田神社の夏祭りである。旧暦 6 月 1 日から 15 日まで（現在では 7 月 1 日から 15 日まで）おこなわれるこの祭りの期間中，男たちは祭りに入れあげ，商人であれ職人であれ，ほとんど家業を放棄する。その間，家庭を守り，家業を守るのは，「ごりょんさん」と呼ばれる奥さんたちである。

博多祇園山笠の祭りは 7 つの「流」がそれぞれ 1 台の山を奉納することとなっているが[12]，「流」を構成する 10 あまりの「町」は独立した単位であり，そのあいだに上下関係はない。しかしそれでは祭りの効率的な運営は不可能なので，そこで編み出されたのが「当番町」という制度であった。この当番町は毎年輪番で変わることと定められ，「流」全体を代表する役を担っていた。当番町の仕事はさまざまであるが，もっとも重要なのは，毎年作り変える舁き山の飾りを建設するための費用を負担することである（写真 1 は明治期の舁き山）。その他，人形師との話し合い，山飾りの組み立て，「流」全体の予算や日程の調停なども当番町の仕事であったし，「流」のなかで揉め事が生じた場合には，その仲裁に当たるのも当番町であった。「流」の運営が上手くいくか否かは，すべて当番町の手腕にかかっていたのである。

博多の祭礼組織は，各「町」，各「流」が平等の原則で貫かれていたことにあった。そのため，当番町の名誉と負担は年毎に変わったし，7 つの「流」のなかで最初に櫛田神社に舁き入れる「一番山」の名誉も輪番によって移動した。しかも，「流町々来揃ヒタル上ナラテハ舁出サヌ慣例」と明記されていたように（山崎編 1910: 33），「流」の決議は合議制によることと定められており，祭礼に参加するしないの自由も各「町」に保証されていた。

このように「流」の次元であれ博多全体の次元であれ，祭りを運営するための全体組織が欠如していたことは，裏からいえば，最小単位としての「町」が緊密に組織化されていたためでもある。「町」の内部は年齢階梯制によって明確に秩序づけられており，町のなかに男子が生まれれば，ただちに「子供組」の一員として認められ，父親の腕に

抱かれて祭りに加わるのが一般的であった。自分の足で5キロメートルのコースを走れるようになると，「子供組」の一員として「招き板」を担いで参加するようになり，15歳になると「若者組」に組み込まれた。舁き山の組み立てから，舁き山の実際の運営，直会の準備と後片付けにいたるまで，山を動かすための実務はすべてかれら若者組が担っていた。

やがて25–30歳になると，若手を卒業して「中年組」に加えられ，若手を指図する仕事につく。このなかから「組頭」が数名選ばれて祭り運営の全責任を担っていたが，これは江戸末期以来「赤手拭」と呼ばれ，真っ赤な手拭によって明示されるようになった（のちに，この上に「取締」「衛生」などの役職がつけ加えられた）。さらに，50歳前後で「年寄組」に加えられ，他の「町」との折衝や「流」の協議，藩との交渉，祭り資金の調達，揉め事の調停など，「町」を代表する役についたのである。

各「町」には150〜400人の成員がいたのだから，「流」全体では2,000〜4,000人，参加者をその3分の1としても，地元だけで1,000人の男が参加していた計算になる。しかも，江戸中期からは早さを競うようになったため，博多内の不参加の町や近隣の村々に頼んで人員を確保することもおこなわれた。かれらは「加勢」と呼ばれ，酒や衣服が提供されたほか，人糞の処分も任せられるなど，「流」と加勢の村とのあいだには持続的な関係が作られていた。こうした加勢を含めた大勢の人間を統率し，藩や他の「流」や「町」との折衝もおこなうのだから，祭りの運営は大仕事であった。赤手拭や年寄など，重要な役職は人望の厚い人間がつとめていたのであり，そのことは祭礼が人びとの社会教育の場でもあったことを示している。

祭りが人びとに与えていた経験は，以上に尽きるものではなかった。博多の山笠は十数メートルの高さをもつ巨大なものであり，それを5キロメートルにわたって舁いていかなくてはならない（写真1）。これを舁き山というが，5分後に出発するつぎの山に追いつかれることは最大の恥辱とされていた。そのため，1トンを超える重さの山を26人で担ぎ上げ，数十人で後押しし，交代しながら走り抜く。かくして祭りは，それに参加する男たちの身体運動，集団運動の教育の場であった。一方，その巨大な山は金銀の箔を貼って美しく飾られていたし，毎年作り変えられていたので，各「流」が作った山を町中そろって鑑賞して歩くのも祭りの主要行事のひとつであった。さらに，「芸どころ」と呼ばれた博多では，祭りや宴会の席では歌や余興のひとつもできなくてはならなかったので，祭りは美的情操を養い育てる場でもあった。

今でも祇園山笠のよさはなにかと尋ねると，一番多く返ってくる答えは，子どものときから参加しているからだというものである。男子であれば，生まれるとすぐ父親の手に抱かれて参加し，子ども，若者，中年，年寄と，祭りに参加しながら年齢の階梯をあがっていく。そして死ぬと，役職を務めた人間のばあいには「追善山」といって，山を故人の家の前まで舁いていって，全員で「博多祝い唄」を歌う。かくして祭りのなかに

男たちは自分の一生を込めるのであり，そこでは人生の有為転変やはかなさと，祭りのもつ不変性や永続性とが対比して味わわれるのであり，それゆえに祭りは各自の存在を超えた「大いなるもの」としてあらわれてくる。このようにして，祭りはさまざまな男たちの生を包み込み，望ましい人生のモデルを提供し，「博多っ子」としてのアイデンティティを強烈に付与してきたのである。

美的情操の洗練や感情生活の発露，社会関係の明示と身体技法の習得，そして人間の生から死までの包摂と成長モデルの提示。祭礼はそれに参加する男たちの全存在をそのなかに巻き込み，いっときに沸騰させることで，日常では得がたい高揚や集団意識を生み出したのであった。しかし，祭礼の効用はそうした特別の感情や意識の形成に尽きるものではなかった。成員にその全存在を奉仕させる祇園山笠という祭りは，別な観点からいえば，博多という一地方都市が周囲の町村から物的および人的資源を吸引することで経済的・文化的ヘゲモニーを打ちたて，その優位を永続化・固定化するために作り出した並外れた装置に他ならなかった。

ヘゲモニーという観点から博多祇園山笠を見ると，この祭りが幾重にも支配を生み出していたことがよくわかる。年齢によって明確に秩序づけられていたこの祭りは，年長者の権威と伝統の名で示される規範を若年者に押しつけるための装置であった。また，「町」や「流」は平等の原則によって貫かれていたが，そこには貧しい「町」と裕福な「町」の格差が存在しており，前者が後者とおなじ役割を果たすことはできなかった[13]。また，「町」のなかでも，祭礼実施のための積み立てに加わることのできない貧者は主要な役職から外れざるを得なかったし，女子は祭礼にそもそも参加できなかったのだから，彼女たちは実質的に家業を担っていたとはいえ，社会的には低い地位しか与えられなかった。

その上，支配は周囲の町村に対しても向けられていた。極彩色の衣装と金銀の箔で飾られ，足に鋳物の胴鉄をはめた 10 メートル以上の高さの山を，紺と白の綿絣を着た男たちが舁き回し，大量の酒や食物を消費する。そうした祭礼こそは，博多が周囲の町村を文化的・経済的に支配するための装置であった。北部九州の祭りの分布を見ると，博多の 10 キロメートル圏内では祭りが存在しないのに対し，その外側では，肥前の浜崎，豊後の日田，海を越えた壱岐など，藩の境界を越えて 50〜100 キロメートル程度の範囲まで祇園山笠が存在していることが確認されている（福間 1994: 94–107）。博多に近い町村では，「加勢」として博多に出かけていったので祭りを開催する必要がなかったし，その外側の町村では，「博多うつし」ということばが示唆するように，祭礼の名称から役職，形態，山飾りまでを模して祇園山笠が開催されていた。それほど博多の影響は絶対的だったのであり，まさに祇園山笠こそは，博多の文化的・経済的支配を周囲に課し，そこから人的・物的資源を吸引することで博多の繁栄を保証するための権力装置だったのである。

先にも述べたが，フーコーによれば19世紀以降の近代社会とは，かれが「生権力」と呼ぶ新たな権力の形態が生み出された時代であった。この新たな権力形態は，監獄，工場，学校，病院などの施設の整備を通じて，社会のもつ生産力が最大になるように，社会の全成員の知的・身体的能力を管理しつつ開発するところに特徴をもっていた（フーコー 1977）。そしてその過程で，権力は人間を抑圧し死を与える「死の権力」から，むしろ欲望を掻き立てることで生を昂進させる「生権力」へと変容したとされる（フーコー 2001）。こうした「生権力」が，江戸期の博多においては，町人たちが主体として実施していた祭礼を通じて実現されていたことは以上の記述から明らかであろう。それは，博多の内部に堅固なヒエラルキーを打ち立て，外部に対してその文化的・経済的ヘゲモニーを確立するために，博多の全男子の社会的・文化的・身体的能力を管理しつつ開発することを目的として練り上げられた文化的装置だったのである。

江戸期は，わが国においては例外的に平和のつづいた，いいかえるなら「死の権力」が機能不全に陥った時代であった。それゆえ，その時代にこそ新たな権力の形態が生長する余地があったのであろう。そしてその実現に預かったのは，工場や学校，病院といった近代が新たに作り出した施設ではなく，町人たち自身が維持管理するストリートを舞台として，町人たち自身のイニシアチブでおこなわれた祭礼であった。

一方，フーコーのいう工場や病院，学校などの制度を通じて実現された西洋近代の「生権力」と，博多のようにストリートで開催される祭りを通じて実現された「生権力」との相違も明らかであろう。フーコーの「生権力」の核心にあるのは，人間の諸能力をより徹底的に管理するための知の新たな形態の出現であり[14]，人間の諸能力の開発に向けてその知が動員されていたことであった。一方，わが国の祭礼においては，知識階級としての武士から切り離されていたために，祭りの運営がすべて口頭で伝えられていたことが示唆するように，知の革新と補充が不可能であった[15]。このことが，次節で見るように，明治以降の社会経済的変化のなかで，祭礼（と地域社会）が独自の存在意義を自分で確立することができず，中央の権力に擦り寄るかたちで自己の保存を図った理由であったと思われるのである。

5 祭りとストリートの変容

明治期になると，地域社会の結束の象徴であった博多祇園山笠も，中央政府の規制と介入によって大きく変質させられる。経済的にも政治的にも各藩が独立性を保っていた江戸時代に比べ，富国強兵の掛け声のもとで権力の集中を推進した明治政府は，政治・経済・社会・宗教の各面において中央集権化を進めていった。その過程で，地域社会が主体となって実施していた博多祇園山笠も，都合3度禁止され，紆余曲折を経て3度復活を遂げた。中央の権力と地域社会の葛藤を祭りという媒体を通じて明らかにしていく

こと，そこにおいてストリートに対するとらえ方がどう変化したかを見ていくこと，それがこの節の課題である。

明治政府が断行した廃藩置県とともに中央から送り込まれた県令は，維新から5年後の1872年に博多祇園山笠の禁止を布告する。その理由は，祭礼が大量の浪費をおこなうこと，しかも「文明開化」の時代にあって風紀を乱す野蛮な風習だという点にあった。それに対し地元の側では，祭礼の数百年の伝統を強調し，「上ハ神慮を奉慰　下ハ悪病消除相兼候」として，その開催をくり返し上申するが，受け入れられない（『博多山笠記録』1975: 85）。というのも，祭礼の禁止と国家が新たに定めた祝祭日の導入が連動していたことが示すように，明治政府の狙いは地域社会の高揚と結集の機会を直接管理し，それを通じて地域社会を国家のもとに組み込むことにあったためである。

国家が地域社会を管理するのに，なぜ政治的・社会的な措置だけでなく，祭礼の禁止を必要としていたのか。その背景にあったのは，明治政府が採用した宗教およびイデオロギー政策であった。明治政府の出発点であった「五箇条のご誓文」が，天皇を祭祀者とした神道形式でおこなわれていたことが示すように，キリスト教の浸透＝西洋思想の流入に危機意識を抱いた明治政府は，それまで民間の慣習体系でしかなかった神道を，天皇を頂点におく国家宗教に仕立てることで乗り切ろうとした。そのためには，地域の民衆が個々に担っていた祭礼を国家祭祀のなかに取り込むことが不可欠であった。政府は祭礼を禁止するのと並行して，全国の神社の統合と序列化，神官の世襲の禁止と賃金の支給など，国家が管理する国家宗教としての神道の確立を急いだのである（村上1970）。

もっとも，そうした政策がただちに全国で受容されたわけではなかった。神社の統合は，南方熊楠の強固な反対に代表されるように，地域の結束を解体させるものとして各地で根強い反対に出会ったし，国家の祝祭行事に参加する民衆の姿は1890年代になっても稀であったという（有泉1968）。地域社会を生活の基盤としていた民衆は，博多がそうであったように，祭礼の復活を希求しつづけていたのであり，「松方デフレ」の名で知られる重税とデフレ政策によって国民生活が大打撃を受け，民衆の不満が爆発しそうになった1883年になると，山笠も10余年の中断を経て再開されたのである。

いったん再開された山笠であったが，その開催をめぐる葛藤はなおもつづいていく。しかし，そのつぎの明治30（1897）年に提起された山笠の祭りの禁止は，前回のように地域社会と中央政府のあいだの葛藤としてではなく，地域社会のなかで，しかも経済発展をめぐる問題としてあらわれていた。その葛藤の原因がどこにあったかを明らかにするには，この時代の日本の経済成長を押さえておかなくてはならない。

1890年代は軽工業を中心にした日本の産業革命の第1期であり，日清戦争が終わった1894年からの10年間に，日本全体の企業数は313%，総資本金額は380%，綿糸の生産高は275%に増加している（井上1968: 96）。福岡市においても，1887年に九州7県

の勧業共進会を開催し，1889 年に博多―筑後川間に鉄道を敷設するなど，近代都市への脱皮が急速に試みられた。そして，1897 年に発電所が設けられ，電線が市中に張り巡らされると，半裸の男たちが市中を駆け巡ることで電線を切断する山笠の祭りは，野蛮な風習であるばかりか，産業発展の阻害要因であるとして，その禁止が翌 1898 年の市会での決議事項となったのである（『博多山笠記録』1975: 98）。

明治 5 年に出された前回の禁止と，今回の禁止の相違点は明らかであろう。前回の禁止が中央政府と地域社会との対立としてあらわれ，文明開化と国家神道の確立の名の下に，山笠の祭りの野蛮さと浪費とが非難されていたのに対し，今回の禁止は地域社会の内部から，産業発展の阻害要因として提出されたのであった。とすれば，禁止に対する反対弁論が，前回のように伝統の遵守や悪病退散などの用語でなされてよいはずはなかった。禁止を主張する議論に対して反論を組み立てることができなかった博多の地域社会は，市会と対立していた政治結社玄洋社に訴え，その肝いりで東京から来た新聞記者，古島一雄に依存した。かれは祭りの単位である「町」が市税徴収の単位であることに注目して，祭りが地方自治の根幹であることを主張する。と同時に，半裸の男たちに「町」で揃いの法被を着用させることを提案して，両者の主張を整合させたのである（落石 1961: 275–276）。

ここには，祭りとストリートに対する視線の変容を認めることができるだろう。従来はストリートを維持・管理するのは「町」であり，「町」の集合体としての博多という地域社会であった。したがって，地域社会が管理するストリートで，地域社会が自費でおこなう祭りに対し，誰も口を挟むことができなかったのである。ところが，新しく電線という文明の機器，しかも市内一律に張り巡らされることではじめて効果を発揮する文明の機器が導入されたことによって，地域社会の自律性，自己決定の論理が否定されたのであった。そして，その批判に対する反論を組み立てられなかった地域社会の側では，その論理を東京から来た一新聞記者に委ねざるを得なかった。近代化と産業化が急速に進行するなかで，博多という一地域社会は，自分たちの営為の存在理由を他者に委任することを余儀なくされたのである。

これ以降，祭りは地域社会の枠内で充足されるのではなく，産業発展と富国強兵を旨とする国民国家の論理に沿って，国民国家というかたちでの他者の視線を反照させ，他者の視線に適合するよう作り変えられていく。1904 年に日露戦争が勃発すると，7 台の舁き山を 1 台に限り，それで浮いた費用を日本軍に寄付したし，山飾りの表題も従来多かった軍記物から軍隊物へと変わっていく。1910 年には，九州沖縄八県連合共進会のために季節はずれの 3 月に山笠が立てられ，1938 年の日独伊防共協定にともないイタリア使節団が博多を訪れた折には，4 月に舁き山をおこなうなど，山笠の祭りは国家の要請に擦り寄りつつおこなわれるようになったのである（落石 1961: 264, 280, 308）。

少々先回りをしたようだ。明治 40（1910）年に出された第 3 回の禁止について，ま

だ触れていないからである。この禁止のきっかけは山笠の祭りが市内電車の架線を切るということであり，このたびもまた禁止は外部からではなく，福岡市という地域社会の内部から生じていた。当時の市長佐藤平太郎は，「其で（山笠の開催で）市には何か利益があるのでせうか。成程地方から人を集めて得る所もありませうが，其で費す所を償う事が出来ませうか。……最早電車も出来たし，成らば止めるか，左なしとも据え山位で我慢は出来ないものでせうか」（『福岡日日新聞』1910/6/10，カッコ内は竹沢），とその経済的損失を主張した。おなじく，福岡有数の経済人である渡辺與八郎も，電線が邪魔になるなら，博多から離れた公園用地を開発して，そこで舁き山をおこなったらどうかと提案したのだった（『福岡日日新聞』1910/6/23）。

ここで問われていたのは，電車の架線を山笠が切るという，前回とおなじ産業社会の論理であった。日本全国の都市が産業発展の競争に巻きこまれるなかで，周辺の町村から人的・物的資源を吸引するという江戸期の都市の論理はもはや一顧だにされず，市内電車に代表される利便性や効率といった産業の論理に適合的でないものは排除すべしと主張されたのである。と同時に，土地とりわけストリートに対する視線が大きく変化していたことを見逃すべきではないだろう。市電の敷設やバス等の公共の交通手段の発達とともに，土地は公共のものであり，それゆえその管理は公権力によってなされるべきだという意識が高まっていた。道路は「町」が管理するものであり（そのことは，各「町」の構成が道路を挟んだ両側の家からなっていたことに明示されていた），その使用権は「町」のそれを優先すべきだという伝統社会の論理は，もはや存立し得なかったのである。

土地が地元民共有のものであるか，それとも国家ないし公共が管理するものか。その議論は，まさに近代という時代の根幹に関わるものだというべきであろう。国境という一定の領土内にあるすべての人的・物的資源を一元的に管理しようとする近代国家の論理からすれば，個々人の住む家以外はすべて公共のものとされ，その管理やそこでの人間の行動はすべて規制の対象になるべきだとされる。その論理が，広い意味での交通の飛躍的発展を可能にしたこと，それゆえ主に経済の論理に従っていたことを指摘することは容易である。近代とは，まさに経済と政治が一体となった政治経済学の論理が，地域社会のそれを含む他の論理の一切を押しつぶそうとするプロセスなのであった。

したがって，新たな論理の強制が土地に対してだけおこなわれたわけではなかったことは当然であろう。私たちは先に，博多祇園山笠が，それに参加する男たちに集団行動と身体技法を教え込み，他者との折衝や交際などの社交性を養成し，美的情操と感情生活の育成をおこない，人生のモデルと地域社会の一員としてのアイデンティティを付与していたことを見てきた。伝統的な社会においては，これらの機能を担っていたのはストリートの実践としての祭礼であった。しかし，人的資源を一元管理することをめざす近代国家＝明治政府は，これらの機能すべてに介入した。政府は小学校を各地に建設し，国家が認定した教師を派遣することで，それまで地域社会が担っていた子弟の教

育の機能を国家に移行させた。祭りの機能であった身体技法や集団行動の習得は，ドイツ陸軍の様式を真似たラジオ体操や朝礼によって代わられたし，唱歌や図画工作の導入によって美的情操の育成も学校に移された。博多の地域住民の連帯の基礎にあった備考貯蓄も大正 13（1924）年に解散するなど，住民の相互扶助もまた国家の主導の下に再編成されたのである。

そうしたなかでは，若年者に人生のモデルを提供し，地域住民としての強固なアイデンティティを植えつける機能は，学校教育の範囲外におかれていた。しかし，それらの機能は，若者に強制された徴兵制と競合したことにより，軍隊に独占されていった。集団行動の習得や，明確で階層化された社会関係の呈示，身体技法の教育と性を含めた感情生活への関与，さらには他との対立がもたらす意識の高揚など，祭りと軍隊とでは機能的に重なる部分が多く存在する。そのことが，祇園山笠の飾り物が軍隊物に移行し，博多のもうひとつの主要な祭りである「松ばやし」が軍隊の招魂祭に結びついていくなど，地域社会が主体となって執行していた祭りが，軍隊という中央集権的で近代的な「生権力」の主要因のひとつに組み込まれていった理由であった。

かくして博多の祭りは，中央集権化が進む明治以降の日本において，大きな変容を遂げていった。山笠の高さが低くなったことや「町」の揃いの法被を着用することになったことを除けば，その形式は変わらないままにとどまったが，その内容は大きく変容した。3 度の禁止とそれを乗り越えるための意味の創出を通じて，国家目標や戦争といった外部から課せられる状況に擦り寄らされていったのである。そのようにして地域社会の独自性と充足性を剥奪された博多の住民は，失われた共同体の幻想を国家に求めながら，戦争のつづく困難な時代を生き抜いていった。かくして，近代国家の成立過程で，ストリートの管理が地域社会から国家や地方機関へと移されていったのと並行して，ストリートでおこなわれていた祭礼もまた，地域社会のなかで完結するのではなく，国家目標のなかに組み込まれつつ維持されたのである。

6　結論に代えて

本稿では，ストリートでおこなわれる実践である博多祇園山笠の祭りを中心としながら，祭りの変容とストリートに対する視線の変化を時代的にたどってきた。

第 1 節では，のちの議論につなげるために博多の成立史を大きくふり返った。第 2 節では，江戸期の博多の社会組織のあり方と，ストリートがどのようにして管理されていたかについて見た。そこで明らかになったのは，ストリートが「町」および「町」の集合体としての地域社会によって維持・管理されていたことであり，ストリートでおこなわれる実践としての祭礼を通じて，地域社会の連帯と生活の共同が実現されていたことである。こうした機能は，各「町」の境界をしるしづけていた木戸の存在によって可視

化されていたが，江戸中期にそれらの木戸が撤廃されたことで，地域社会とストリートとの関係性は変質した。ストリートは地域社会のうちに内閉されるのではなく，地域社会の内と外をつなぐものとして，内部である外部ないし外部である内部として，作り変えられたのである。

つづく第3節では，祭りをヘゲモニー装置としてとらえることで，フーコーのいう「生権力」が，江戸期の博多のような商業都市ではストリートで実現されていたことをあとづけた。祭礼は，一方では，周囲の町村から人的・物的資源を吸引すべく，より盛大に，より華美になる傾向をもっていたが，そのような祭りの実施のためには，博多の男たちすべての身体的・文化的・社会的能力を管理し，開発することが必要であった。フーコーが学校や軍隊，病院といった近代の装置を通じて発見した「生権力」の形式は，博多ではすでに江戸期に，祭りという地域社会がおこなう実践によって一部実現されていたのである。

以上のように，ストリートが外部に対して開かれた内部であるというアンビバレンツを有し，それが祭りという装置を通じて「生権力」の形成され行使される場になっていたとすれば，ストリートとそこでおこなわれる祭りとが，地域社会と中央政府，旧来の「生権力」と新たな「生権力」のあいだの競合の焦点となったのはある意味で当然であった。これが，第4節において，祭りの開催をめぐる地域社会と中央政府の対立や，地域社会内部の対立を通じて論じてきたことであった。

以上に見てきたように，ストリートとは，個人と国家，人びとの生活と中央の権力，人間の情緒や欲望と功利尽くの経済システム，伝統の過去とたえず再解釈される現在等々，異質な，しかもしばしば対立する諸要素が出会う場である。ストリートがそのようなものであるとすれば，それを理解しようと思えば，あれかこれかの二項対立的な見方ではなく，あれとこれ，外部と内部をともに見る複眼的な視線が必要であろう。

人びとの社交性や感情生活を支えていたストリートが国家管理されるようになったのは近現代のいちじるしい特徴であるが，ストリートにおいて展開されていた社交性や感情生活は，今どこに移されて存続しているのか。国家の管理に亀裂を空ける実践が，ストリートで生み出されることはもはやないのか。それはディズニーランドや野球場といった，資本によって管理された空間に囲い込まざるをえないのか。それらの問いが，ストリートに向けられる視線の裏側におかれるべきであろう。

付　表　東町流の構成

東町流	元禄年間（1771 年）		1889 年			当番町回数
	戸数（戸）	定切銭	戸数	人口	地価（円）	
御供所町	20	2,940	78	392	377	5
聖福寺町	19	—	—	—	—	—
金屋小路	36	3,970	51	298	517	4
北船町	27	4,850	24	144	558	5
東町上	33	10,230	41	198	1,020	8
東町下	19	12,640	36	223	1,685	7
浜口町上	26	8,390	54	297	1,742	8
浜口町中	33	6,380	38	245	831	6
浜口町下	30	3,210	45	261	389	6
鏡町	18	4,120	29	161	125	0
廿家町東	9	—	—	—	—	—

注

1) おなじように「唯物論的」な視点から，19 世紀以降の人間の存在様式の変化を跡づけたものに，『監視と懲罰』をはじめとするフーコーの著作がある（フーコー 1977）。その意味では，私の以下の論考はフーコーとベンヤミンのあいだを「遊歩」することになるであろう。ただ，私がここでフーコーよりベンヤミンを重視したいのは，かれの方に，ひとびとが実現し損ねた夢や，一時的には成功したが長期的には潰えていった試みに対する深い感受性を認めるためである。

2) 博多は，現在では福岡市の一部であるが，明治維新までは独立した都市であった。博多の都市としての成立は第 1 節で見るようにきわめて古く，江戸期には那珂川をはさんだ東側が博多，西側が黒田班の城下町福岡として，双子都市を形成していた。現在も博多の地名は，博多湾，博多駅などに残っている。

3) この意味で本稿は，博多祇園山笠をはじめとする博多の祭礼の社会的意味と変化を論じた，私の編集になる『博多の祭り』とそこに収録した拙論を再編成したものである（竹沢編 1998; 竹沢 1998）。この論集は九州大学の比較宗教学研究室で出したものであるが，私見によれば，これまでにおこなわれたわが国の都市祭礼研究のうちでもっともすぐれたもののひとつである。

4) ここでは「交通」の語を広い意味で使っている。それは単に人間や車両の往来を意味するのではなく，さまざまなコミュニケーションや物資の流通を含めた語である。マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で論じたように，人間の生産と人間性そのものを条件づける基礎的要因としての「交通」である（マルクス／エンゲルス 1996: 18）。

5) 博多の歴史については，川添編（1988），川添他（1997），朝日新聞福岡本部編（1988–1996），武野（2000）を参照している。

6) 引用文中の［　］は私による注を示す。（　）は引用文中の注である。以下同じ。

7) 博多を勢力下においていた防州大内氏が 1456 年に出した，祇園会の作り物として箱崎宮の松を使用することを禁止したお触れがそれである（『筥崎宮資料』1970: 110–111）。一方，『九州軍記』には，博多祇園山笠の記述が 1432 年の項に登場しているが，これはその約 2 世紀後に書かれた記述であるため，額面通りに受け入れることはできない。

8)「年行司」は各「流」の推薦を受けて藩が任命したが，その数は 1612 年には博多全体で 12 名，のち 6 名となり，18 世紀には 2 名にまで減じられた。

9) 博多の総鎮守であり，祇園山笠の舞台となる櫛田神社には，この備考米の保管倉庫が建てられており，その記念碑を今も見ることができる。備考米とは，飢饉や物価の急激な上昇に際して，貧しい人間に低利で貸し付けるために米を管理しておく制度であり，これが櫛田神社におかれていたことは，大規模な祭礼の維持のためには相互扶助が必要であり，そのために祭礼組織を基礎として社会保障が制度化されていたことを物語っている。

10) この記述と対照的なのが，ベンヤミンが記述した，19 世紀のパリという大都会の姿であった。パリ知事オスマンの指揮により，生活共同体となっていた細い路地を撤廃して大通りを建設した大都市パリは，ベンヤミンがユーゴーの『レ・ミゼラブル』を引いて書いているように，住人たちの生活とは無縁なよそよそしいものに変わっていた。「そこにはひと気がないわけではなかった。通行人はいたのだ。そこは田園ではなかった。家はあったのだ。そこは町ではなかった。通りには街道なみに馬車の轍があったし，雑草が生えていた。そこは村ではなかった。建物は村にしては高すぎた。ではそれは一体なになのか。夜は森よりもずっと荒々しく，昼は墓地よりもずっと陰気な，誰もいない人の住む場所，誰かがいる無人の場所」（ベンヤミン 1993–1995 第 3 巻: 85）。

　そのような匿名性に富み，不安と陰気と犯罪に満ちた都市の空間こそは，誰とも知れぬ人間が犯罪を犯し，その謎を知能に秀でた探偵が解決するいわゆる探偵小説の特権的な舞台となったものであった。一方，博多がそうでありつづけたように，すべての人間がたがいに知り合う田舎ないし田舎都市では，匿名性をもつ犯罪が生じる余地はなかった。名探偵明智小五郎を大都市東京で活躍させた江戸川乱歩と，謎を都市の匿名性の空間ではなく，前世に位置づけた『ドグラマグラ』の夢野久作の違いが，そこにはあったのだ。

11) 質素倹約を旨としていた江戸期には，博多の祭りの華美を抑制しようというお触れが藩から何度も出され，ときに祭りの開催が禁止されたこともあった。しかしそのたびに，祭りの開催は周囲から人を集め，消費をおこなわせるのに不可欠だとの願書が町人から出されている（博多祇園山笠振興会 1975: 42, 44）。祭りが周囲の人的・物的資源を吸引する機能を備えていたことは，当人たちに明確に認識されていたのである。

12) 江戸中期に存在した 9 つの「流」のうち，舁き山を出すのは 6 流，他に輪番で能を奉納する 1 流があり，合計 7 流が祭りをつかさどった。東から，東町流，呉服町流，西町流，土居流，洲崎流（大黒流）の 5 つと，南北に魚町流と石堂流（恵比寿流）の 2 つである。その後，明治期以降，魚町流と呉服町流が財政難等で消滅し，代わりに中洲流と千代流が加わって，現在も 7 流によって運営されている。

13) たとえば東町流についていえば，もっとも貧しい御供所町や鏡町と，豊かな東町上中下のあいだでは地価で 4 倍から 10 倍の違いがあり，東町 3 町が 1700 年からの 50 年間に 8 度の当番町を務めたのに対し，御供所町は 5 度，鏡町にいたっては 1 度も当番町を務めていない（論文末の付表参照）。こうした格差は，「流」や博多を代表する役職である月行司や年行司の選出にも関係していたはずである。

14) フーコーにおいては，知と権力がつねに深く結びつけられていたことに注意したい。かれによれば，ある種の知が真実であると決定するのは権力であるし，逆に知は権力の不可欠の構成要素なのである（フーコー 1986; 2000）。

15) その他にも，ふたつの「生権力」には根本的な相違があった。計算され尽くした閉鎖的な施設のなかで，ひとりひとりの能力が微細に管理され，その徹底して効果的な利用が図られた西洋近代の「生権力」に対し，街頭で展開された町人たちの「生権力」は，集団的な喜悦と

解放と眩暈をともなうものであった。権力を逃れることが私たちに不可能であるとすれば，そのような喜悦に満ちた「生権力」の形態はどのようにすれば回復可能なのか。博多の事例は，そのヒントを与えてくれているように思われる。ストリートを考えることの可能性のひとつがその点にあることを，改めて指摘する必要があるだろうか。

文　献

朝日新聞福岡本部編
1988–1996 『はかた学』1〜7，葦書房。
有泉貞夫
1968 「明治国家と祝祭日」『歴史学研究』341。
アレント，H.
1986 『暗い時代の人々』阿部斉訳，河出書房新社。
井上　清
1968 『日本帝国主義の形成』岩波書店。
ウィリアムズ，R. H.
1996 『夢の消費革命』吉田典子・田村真理訳，工作舎。
宇野功一
1998 「藩政期の博多と祭礼」竹沢尚一郎編『博多の祭り』pp. 1–36，九州大学文学部比較宗教学研究室。
小田　亮
2004 「共同体という概念の脱／再構築――序にかえて」『文化人類学』69 (2): 236–246。
落石栄吉
1961 『博多祇園山笠史談』博多祇園山笠振興会。
折口信夫
1971 『日本芸能史』（『折口信夫全集』ノート編 5）中央公論社。
貝原益軒
1988 『筑前国続風土記』（伊東尾四郎校訂），文献出版。
鹿島　茂
1991 『デパートを発明した夫婦』講談社現代新書。
川添昭二編
1988 『よみがえる中世 1　東アジアの国際都市博多』平凡社。
川添昭二他
1997 『福岡県の歴史』山川出版社。
黒田美代子
1995 『商人たちの共和国――世界最古のスーク、アレッポ』藤原書店。
竹沢尚一郎
1998 「祭礼における親和と支配」竹沢尚一郎編『博多の祭り』pp. 85–105，九州大学文学部比較宗教学研究室。
2001 『表象の植民地帝国――近代フランスと人文諸科学』世界思想社。
竹沢尚一郎編
1998 『博多の祭り』九州大学文学部比較宗教学研究室。

武野要子
2000 『博多――町人が育てた国際都市』岩波新書。
テンニース，F.
1957 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』杉之原寿一訳，岩波文庫。
ナンシー，J=L.
2001 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳，以文社。
西日本文化協会編
1988 『西日本地理全誌』西日本文化協会。
博多祇園山笠振興会
1975 『博多山笠記録』博多祇園山笠振興会。
筥崎宮
1970 『筥崎宮史料』箱崎宮。
福間祐爾
1994 「山笠の分布とハカタ文化圏」『Fukuoka Style』9: 94–107。
フーコー，M.
1977 『監獄の誕生――監視と懲罰』田村俶訳，新潮社。
1986 『性の歴史 1――知への意志』渡辺訳，新潮社。
2000 「真理と権力」『ミシェル・フーコー集成』Ⅵ，pp. 189–219，北山晴一訳，筑摩書房。
2001 「全体的なものと個的なもの――政治的理性批判について」『ミシェル・フーコー集成』Ⅷ，pp. 329–368，北山晴一訳，筑摩書房。
藤田弘夫
1993 『都市の理論――権力はなぜ都市を必要とするか』，中央公論社。
フロイス，L.
1977 『日本史』全 12 巻，松田毅一・川崎桃太訳，中央公論社。
ベンヤミン，W.
1993–1995 『パサージュ論』今村仁司ほか訳，岩波書店。
ボウルビー，R.
1989 『ちょっと見るだけ――世紀末消費文化と文学テクスト』高山宏訳，ありな書房。
松田素二
2004 「変異する共同体――創発的連帯論を越えて」『文化人類学』69 (2): 247–270。
マルクス，K. H.／F. エンゲルス
1996 『［新訳］ドイツ・イデオロギー』服部文男監訳，新日本出版社。
村上重良
1970 『国家神道』岩波書店。
山崎藤四郎編
1910 『追懐松山遺事』福岡市総合図書館。

他に，福岡日日新聞を参照した。

写真 1

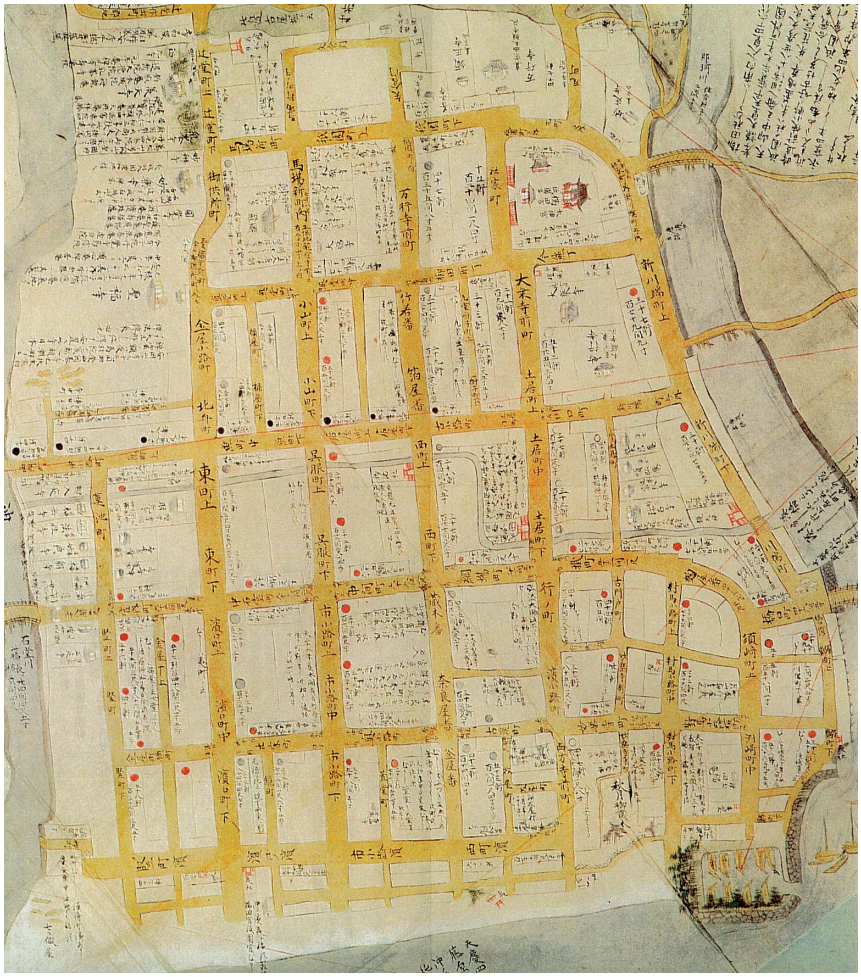

図 1