7. ムラの論理

1. 地域の歴史性

前章で地域福祉の枠組みを見てきました。私が、この枠組みで不満だったのは、そこに歴史が欠けていることでした。地域をタイプ別に分けてはいても、それがどのように形成されてきたかという歴史は論じられていない。しかし、その歴史を考えなければ、それが将来どのような方向に変わっていくのか、あるいはどのように変えることが可能なのかという推論が不可能ではないでしょうか。たとえば主体的行動体系をもっているということで、ムラ社会は地域福祉が目指すコミュニティと共通部分があるということだったのですが、果たして本当にそうなのか。そこにムラ社会の理想化があるのではないか。

本屋や図書館に行って地域福祉論というテキストを手にすればわかることですが、それらは地域の歴史については、ほとんど書いてはいません。書かれているのは、せいぜい地域における社会福祉サービスの歴史にすぎません。それ以前に地域とは、そもそも歴史的にどういうものなのかということへの論述がありません。

しかしケースワークやグループワークの対人援助の場合、対象理解、つまり人間の成長過程や心理などの知識は不可欠のことです。障害者

福祉においても障害の理解は非常に大切です。にもかかわらず、地域福祉において地域はそもそもどのように形成されたのかということについて深い考察がありません。地域組織化という言葉を多くの地域福祉論のテキストは無造作に用いていますが、そもそも地域を組織化するとはどういうことなのか、はっきりしていないと思います。

そこで、わたしは以下につづく 2 つの章で、地域の歴史について多くの歴史学者や民俗学者、社会学者たちが述べていることを紹介したいと思います。地域といっても多様な形態があるので、おおざっぱにムラとマチに分けてみました。そして、それぞれにおいて地域社会や集団はどのような考えのもとで、どのように成立していたのかを紹介します。それで、このタイトルをムラの論理としたのです。

歴史への無関心

なお断っておきますが、この章と次の章は社会福祉士の国家試験にはほとんど関係がないものです。だいたい現代の日本の地域福祉論そのものが地域社会の歴史には関心をもっていないようです。

地域福祉論の他のテキストを読んでいると「近代化が進むにつれて地域社会が崩壊し、地縁、血縁の人間関係が弱まり、地域福祉のニーズが深まった」と書いているものが多い。しかし地域の歴史を専門的に研究している人は地縁関係など日本では大きな意味はなかったと言います。また血縁関係が弱くなったという根拠として、よく「日本においても産業化がすすむにつれて、核家族化もすすみ」という表現は決まり文句のように出てきますが、他の民族にみられるような大家族制は、もともと日本にはなかったわけですし[1]、欧米と比べても血縁を日本は重視する社会ではなかったとされています[2]。

日本の文化が血縁で結びついた親族関係が弱い社会だというと意外に思うかもしれません。しかし、たとえばフィリピン人と結婚しよう

---

[1] 中根千枝(1977)『家族を中心とした人間関係』講談社, pp. 35-37. しばしば大家族制の社会は、ただ単に家族のなかに人が多い大家族の多い社会と混同されている。その指摘については中根千枝(1987)『社会人類学:アジア諸社会の考察』東京大学出版会, p. 99.をみよ。

[2] 中根(1977, 前掲書, p. 47)は日本の「血のつながりということをあまりつよく考えない文化」を強調する。川本彰は「日本人であるわれわれは、日本における血縁の尊重を日本的特色であると考えている。しかし... それは西欧も同じである。いや、さらにそれらの国の方がつよいということもできる。西欧では相続養子などという血縁のあいまいさの上に立脚する制度はない。西欧の国は純粋の血縁に固執するのであって、その方がよほど血縁尊重は厳格である(p.57)」「英国にも養子制度はある。... しかし、この養子法の目的は... 養子自身のための社会福祉的なものであった(p.127)」。川本彰(1978)『家族の文化構造』講談社より引用。

とした日本人が「ひとりのフィリピン人と結婚するなら、その人の親族すべてと結婚するつもりでいろ」というアドバイスを受けたという話をききます。それほど親族関係が強いのです。でも、そのような東南アジアの人たちの親族関係の強さを、その親族の経済的貧しさと結び付けて考えてしまうかもしれません。「貧しいから助け合うのだ」と思うかもしれません。もし、そう思うのなら、すでに豊かなシンガポールや香港の人たちの親族関係の強さを考えてみましょう。彼らは貧しさからすでに脱しているのに強い親族関係を保っています。それに比べて終戦直後の貧しかった日本人たちの親族関係の弱さは、みなさんの身近にいるお年寄りに聞けば、たぶんいくらでも事例は出てくると思います。

では、それなのに、なぜ少なからぬ地域福祉論のテキストは決まり文句のように「日本の社会のなかには血縁・地縁による共同体的関係が存在していたが、産業化・工業化の過程のなかで、それは崩壊し」などと書き続けるのだろう。私が思うのには、その理由は、欧米の社会福祉（社会学）関係の本をそのまま使っているからということではないでしょうか。実際、上に、私が若干字句を変えて引用した著書では、その引用句の前後にテンニース、マッキーバー、ウェーバー、パーソンズという欧米の代表的な社会学者の説を並べ、その後に、いきなり日本の地域社会の現実を論じている。しかしマッキーバーやテンニースは彼ら自身の欧米の地域社会を見て理論を考えたのであって、日本の都市や村落を見たわけではない。明らかに、その著書は日本の地域社会と欧米のどこかの地域社会とは同じ性格だと仮定してしまっているのです。私たちは、まず日本の地域社会の成り立ちを知っておくべきだと思います。

2. 部落としてのムラ

日本の地域は、ほとんどがムラでした。いまの大都会でも長い間、同じところに住んでいる人たちは、やっぱりムラと同じような考え方で地域をつくっているかもしれません。たとえばNHKの「小さな旅」という番組で富士講（富士山を礼拝する土着の信仰のひとつ）が紹介されたことがありました。近所の人が山伏のような白衣を着て、誰かの個人宅に集まり、線香を富士の形に集めて燃やして祈るのです。本当の土着の風習で観光客が見ているわけではありません。驚いたのは、その番組のラストシーンで、その家の周囲がカメラに映し出されると

上智大学の 7 号館が映っていたことでした。番組の最初から見なかったので、それが東京の四谷地域の風習だとは思わなかったのでした。東京の真中でも、このようにムラの風習は残っているわけです。そこで、ムラとは、もともとどういうものだったのか、むかしの農村・漁村のムラを例にとって見てみましょう。

ムラ
行政村

「ムラ」というと「村」と同じだと考えている人がいますが、そうではありません。「村」は、ふつうは行政村を意味します。つまり「市町村」というときの「村」が行政の単位としての「村」です。ところが「ムラ」とカタカナで書くと、これはもっと小さいもので部落と呼ばれることもあります。住所でいうと「字（あざ）」で表記されるものに近い[3]。ただ、字といわれる区域とムラが一致するとは限りません。

時代劇は史実をあらわすものではありませんが、「ムラの若い衆[4]をみんな集めるだ[5]」と農民が言っても若い衆が何百人も集まるわけではありません。これは、エキストラがそれだけいないというわけではなく、ムラというものは、もともとそんなに大きなものではなかったのです。

寄り合い

ムラには「寄り合い」がありました。いまでも「寄り合い」という言葉は使われています。「寄り合い」には、ムラのイエの代表（家長）が全員集まります。その当時は公民館なんてありませんでしたから、ムラのなかの大きめの家に集まるわけです。とすれば、せいぜい十数人しか集まれません。逆にいえば、ムラはだいたい十数軒のイエから成立していたわけです[6]。しかし、ムラの人数は統計があるわけではな

---

[3] 「字」には「集まったもの」という意味があります。「文字」の「文」はアヤとも読み、文様のことであり象形文字（「日」や「月」など）や指事文字（「上」や「下」など）の絵文字を意味しました。「字」は、それを集めたもの、つまり「明」（「日」と「月」をあわせた）を意味したわけです。鐘ケ江信光(1964)『中国語のすすめ』講談社. pp. 45-47.

[4] ひとりでも「若い衆」といいます。そこには個人という概念がありません。「兵隊」もその例です。ひとりでも「隊」です。日本の軍隊には個人という概念がなかった。女中という言葉についた「中」もグループを表します。連中の「中」と同じ。いまでも、ひとりの「ともだち」、ひとりの「子ども」というでしょう。友人も児童も個人とは見ていないのでしょうか。和辻哲郎(1934)『人間の学としての倫理学』岩波全書, pp. 10-23 参照。

[5] 時代劇において農民が話すのは、東北に近い言葉でしょうか。関西弁を話すのは、たいてい商人です。放送の東京中心主義を私は感じます。

[6] きだみのる(1967)『にっぽん部落』岩波新書, pp. 10-11. この著者は社会学者で、いまの東京都八王子市あたりの「ムラ」に住んで、ムラのことを社会学者の目で書き続けた。その当時の社会学は輸入科学で、学者たちはアメリカの農村のことは文献で知っていても、日本のムラのことは知らなかったようでした。それで彼がそれを書いて一躍有名になった。彼は、まるで外国の体験記を書くように日本のムラの生活を書いた。そのスタイルが多くの日本人の関心をひき、かれは類書を多く出しています。

く、また調査することも難しかったと思われるので、それ以上のことはわかりません。1992 年度に受講していた学生のひとりは「私のムラにはイエは 3 軒しかなかった」と言っていました。その程度の小さなものまでもムラと呼んでよかったのです。また、ムラは（個人ではなく）イエが単位になっていました。この世帯単位という考え方は現在のムラや町内会・自治会にも引きつがれています。

バズ：あなたの知っているムラ

あなた、あるいはあなたのご両親の実家のムラには何軒の家がありますか。あるいは、あなたの住んでいる地域が「字」（あざ）と呼ばれるところなら、そこには何軒ぐらいの家がありますか。また、あなたの家、あるいはあなたのご両親の実家がある地域には「寄り合い」がありますか。あるときは何軒ぐらい人が集まりますか。隣の人と話し合いなさい。

同業者団体としてのムラ

ムラは地縁社会、つまり近隣にあるということでつながっている社会であると思われがちですが、かならずしもそうではありませんでした。一見、地縁社会であるように見えるのは、たまたまムラのなかにあるイエが近くにあっただけです。ムラは近隣社会ではなく同業者団体でした。その証拠にムラを構成するイエが地理的には離れていることも少なくありませんでした。ムラは農村ならそこに属するイエの家業がすべて農業であり、漁村ならすべて漁業でした。宮本常一という民俗学者は次のように言っています。

> 村の場合. . . 地域というものは江戸時代の終わりまでは大した意味を持っていなかったと思う。明治になって地租がとられるようになると、村というものは税金を取り立てるための地域集団になってくる。しかしそれ以前は、村は町と同じく一種の同業者集団であった。. . . 最近の現象を簡単に農村の崩壊というのはむしろおかしい。農村は決して崩壊していない。雑業者（第 2 次・第 3 次産業就業者）がふえただけのことです。[7]

ムラが同業者団体としての性格をもっていたひとつの理由は、日本の稲作はイエの団結を必要としていたからです。水は高いところから低いところに流れますが、盆地で稲作をすることが多かった日本では、その水路は複雑なものでした。水を田に入れたり、ある時期、田の水を引き上げたりと日本の稲作はずいぶん手間をかけたものでした。も

[7] 梅棹忠夫・多田道太郎編(1972).『日本文化の表情』講談社, pp. 46-47.

ともとは東南アジアなどの熱い地域の植物だった稲を、寒く、しかも雨期の短い日本で育てるためには、それほど手間をかけなければ充分な収穫が得られなかったのです。その水を調節する水路は、それぞれのイエの田を通っており、ひとりだけが勝手なことをすることはできませんでした。また田植えのときは一軒一軒のイエがそれぞれ独立して行うことは不可能でした。田の水の調整から、ムラで「明日はおまえのところに水を出す」と決めると、田植えができる梅雨どきは短いものですから自分の都合など言うことは許されませんでした。一軒のイエが田を荒らしたものにしていると、そこから害虫が繁殖し、他のイエの稲にも悪影響を与えました。このような日本の農業の性格から「部落は農民の生活になくてはならない相互扶助の組織であると同時に、厳しい相互牽制の組織でもあった」[8]わけです。つまり、ムラは助け合いのための集まりであったけれども、同時に互いに勝手なことをしないように厳しく抑制するための集まりでもありました。

相互扶助
相互牽制

漁業にも同じようなことが言えました。たとえば地引き網などは一軒のイエではできないもので、ムラのイエがみんな協力しなければ収穫は得られません。要するに昔はムラのなかのイエが協力しなければ生産活動ができませんでした。

ただ、こういう状態、つまりムラのイエが団結して協同しなければ生産ができなかった状態は後に紹介するユイ（一種の労働交換制度）が成立するころには終わりつつありました。なぜなら、イエが、それぞれ独立していて、手が足りなくなったときに労力を交換するというユイ制度があるということは、逆にイエがそれぞれ独立して生産活動ができるようになったという証拠でもあったからです。

バズ：相互牽制組織

ムラには、互いに勝手なことをしないように監視しあう組織としての一面がありました。このような相互牽制組織として、あなたが他に思いつくものを隣の人と話し合いなさい。

3. 経営団体としてのイエ

次に、ムラの構成単位であったイエのことを書きます。イエは英語でいう family[9]とは異なります。日本のイエ制度は明治以後から少し

[8] 玉城哲(1974)「部落と水」玉城哲・旗手勲(1974).『風土：大地と人間の歴史』平凡社, p. 300
[9] 「英語のファミリィ family の語源はラテン語のファミリア familia である。このファミ

ずつ崩れていたのですが、新憲法のもとで完全に法的根拠を失ってしまいました。したがって、みなさんのなかにはイエ制度とはほとんど無縁で育った人も少なくないでしょう。たまに「風呂にはいるのは長男からだ」と言われたり、娘一人の場合、「私は（イエの存続のために）ムコをとらないといけないから結婚しにくい」と悩んでいたりするかもしれません（私の世代には、まだそういう人がいました）。しかし、昔のイエは、もっと厳格なものでした。

イエは経営団体としての性格をもっていました。すなわち「家は家の財産としての家産をもっており、この家産にもとづいて家業を経営している一個の経営体」[10]でした。イエを、まさに「賃金の要らない労働組織」だと言ったのは柳田国男でした。柳田によれば、オヤという言葉は、もともとは生みの親という意味はなく、イエの長、指導者という意味しかありませんでした。ですから自分たちの指導者をオヤカタというときのオヤの方が、子どもが生まれてオヤになったというときのオヤよりも古い言葉なのです[11]。ですから、かつての日本の企業がしばしば「家族的経営」を強調して成功していたのは、日本のイエが、もともと労働組織であり、だからこそ会社をイエ（家族ではない）のように見ることが可能だったのでしょう。イエの経営がはっきりと意識化されたのは江戸時代中期の商家の「家訓」においてだと指摘されています[12]。

オヤ

イエとイエを結ぶ互助組織

このイエとイエを結ぶ組織として互助組織があります[13]。互助組織は個々のイエの問題に対処するためにつくられたイエどうしの関係です。互助組織は農作業のような生産作業を行う「生産互助組織」と、葬儀や婚礼、また災害や病人が出たときに行われる「生活互助組織」の 2 種類がありました[14]。

生産互助組織
生活互助組織

リアは畑、家屋、金、奴隷、ひとことでいえば財産のことである。... ファミリィは財産の維持管理を継続的、計画的に行うものである」と、川本彰（前掲書, pp. 32-33）は述べ、英語でいう family も経営団体としての性格をもっていたという。

[10] 鳥越皓之(1985)「家と村の社会学」世界思想社, p. 11.

[11] 岩本由輝(1978)「柳田国男の共同体論」御茶の水書房, p. 14.

[12] 尾高邦雄(1984)『日本的経営』中公新書, pp. 56-57

[13] この他に同族というものがあります。同族は親族とは違う。同族は本家と分家から成るイエの連合体ですが、奉公人の家が分家になったりします。同族はイエとイエを結んでいることはたしかですが、対等な関係ではないので地域福祉を考えるときには重要ではないと考え、ここでは述べないことにします。

[14] 福田アジオ(1976)『村落生活の伝統』朝倉書店, p. 235.

モヤイ
ユイ
テツダイ
協働労働

労働交換

「生産互助組織」は、さらにモヤイ、ユイ、テツダイという形態がありました[15]。モヤイとは「協同労働」で「その成果を平等に配分する労働慣行」[16]でした。たとえば地引き網などは、みんなが力を合わせなければ引けません。そして、とれた魚は、みんなで平等に分けるのです。これを「モヤイ漁」と言っていました[17]。それに対して、ユイは個別のイエどうしの「労働交換」の制度で[18]、「提供された個人の労働を、その人の気ままや単なる好意だけとは認めないで、何か権利を受け得る労務であるということを対等の立場で相互に認める制度」でした。最後のテツダイは「田植えや稲刈りの際に特定の家から働きに来てもらう」が、その代わりに、その家の「生活のめんどうをみてやったり、盆・正月や節供にいくらか物品を送るといった程度の反対給付が」あるものでした[19]。ユイが対等なイエ同士の関係であるのに対して、テツダイは地主小作関係のような上下関係にあるイエどうして行われていました。

もう一方の「生活互助組織」は婚礼や葬儀のために行われる「吉凶行事の互助」と、イエに病人が出たり、水害の被害にあったときに行われたりする「病気・災害の互助」がありました。吉凶行事の互助として、とくに「葬儀の互助組織はどこでも一番ととのった仕組みを示し」ていました[20]。それは葬式組と呼ばれていました。ムラ八分というときの残りの二分は葬式と火事（婚礼といわれるときもある）でした。どんなにムラで排除されていても葬式のときにはムラの互助組織に入ることができたのでした。病気や災害のときの互助組織は病人への「見舞いとして田植えの最後に、そうしたイエの田植えをみんなで済ませてやる」ためにつくられていました。ムラの互助組織については、現代の地域福祉との関係も研究されています[21]。

葬式組
ムラ八分

---

[15] もちろん日本全国で呼び名は違う。竹内利美(1969)「社会生活」『日本民俗学資料事典』第一法規, pp. 209-212.にしたがった。
[16] 同書, p. 209.
[17] 幕末のころ、はじめて西洋から company（会社）という概念が入ってきたとき「モヤイ商売」と訳されたことがあった。斎藤毅(1977)『明治のことば』講談社, pp. 258-259.
[18] 竹内（前掲書, p.210）は、この労働交換の形の他に「仲間がまとまった協同作業団をつくり、仲間の家仕事を順次まわって済ませていく形」をもユイと考えていた。それに対して、鈴木栄太郎はその本質を労働交換ととらえていました。鈴木栄太郎(1940/1968)「日本農村社会学原理」『鈴木栄太郎著作集第 2 巻』未来社, p. 409.
[19] 竹内, 前掲書, p. 211.
[20] 同書, p. 212.
[21] 例えば松岡昌則(1991)『現代農村の生活互助：生活協同と地域社会関係』御茶の水書房.

バズ：葬式組

近隣の人々を中心にして葬式を行うという習慣は、まだ日本の多くのところで残っています。そういう経験を見たり聞いたりしたことを隣の人と話し合いなさい。

4. 個人単位の集団

ムラは基本的にイエが集まったことでできていましたが、一方で、ムラのなかでは個人どうしのつながりもありました。その代表的なものが年齢集団と講です。ただし、そこではイエと独立した個人としてつながりをもっていたわけでは必ずしもなく、そのイエの代表として（家長として、あるいは長男として、主婦として）結びついていたという側面がありました。

年齢集団

年齢集団には 2 種類あります。ひとつは同じ年齢の者が任意に集まってつくるもので「累積型」と呼ばれています[22]。それは地域社会との関係も強くないので、ここでは詳しく取り上げません。

もうひとつの年齢集団は地域社会に関係が深いもので、それは性別と年齢、それにそれぞれのイエのなかでの地位によって枠が決められた集団でした。具体的には、男性は子供組[23]－若者組－中老組[24]－家長組－隠居組、女性は子供組－娘組－嫁組－主婦組－老婆組というように分かれていました[25]。それぞれの集団は密接に結びついていました。このようにムラ社会が年齢と性別によって分けられた集団によって構成されるとき、年齢階梯制(age-grading system)という概念が使われます。この制度は、高橋によれば：

年齢階梯制

[22] 竹内, 前掲書, p. 201.

[23] 子供組は男女別にできていたが、おおよそ 7 歳から 13 歳（女）、15 歳（男）までの子供で構成され、主にムラの祭礼のときに役割があった（竹内, 前掲書, p. 202）。しかし赤松は、そういう「竹内利美. . . は『子供組』をほんとうに調べた経験があるのか」といい、子供組の存在を疑っている（赤松啓介(1986)『非常民の民俗文化』明石書店, p. 119）。

[24] 中高年の男性の年齢集団については例は多くなかった（竹内, 前掲書, p. 205 または福武直(1971/1976)「日本の農村」『福武直著作集第 7 巻』東京大学出版会, p. 93）。

[25] 年齢階梯制は男女別に組織ができているという図式になっているが、実際の女性の集団は年齢というよりむしろ家庭内の地位に関係していて明確な年齢階梯制の集団をつくってはいない。これは世界的な現象だという（江守五夫(1976)『日本村落社会の構造』弘文堂, p. 150）。

> 東アフリカ、東北および中央インドの一部、インドネシアやメラネシアの一部、ミクロネシア、さらに南ブラジルの一部などに分布する部族的規模の集団組織であって、簡単に言うなら、思春期の青年男子を部族的な成人式によって若者階梯にくみ入れて軍事的機能を担わせ、結婚後は中年階梯に入って政治的機能を担当し、老年に達すると長老階梯として部族的祭儀を司る制度である。[26]

しかも興味深いことに、この制度について同じ著者は次のように言っています。

> この制度が若干の未開社会にしかみられぬのは、これが実際には血縁や地縁のつよい紐帯にはばまれて貫徹されないからである。事実、年齢階梯制が顕著なところでは、一般に氏族組織やいろいろな地縁組織が弱い。また、年長序列というタテの上下関係とともに、同じ階梯（または年齢組）内でのヨコの関係が、いわば同輩(age-mates)として強固な結合を示すことは、指摘するまでもなかろう。[27]

つまり年齢階梯組織がある社会は血縁や地縁が弱いということです[28]。逆にいえば日本の年齢階梯制の存在こそは、日本の地域社会での地縁・血縁関係の弱さの証拠にもなっているわけです。ですから、たとえば血縁関係を重視する朝鮮民族には日本の若者組（日本の年齢階梯制のなかでも最もしっかりつくられていた組織）に相当するものはほとんど存在しないと言われています[29]。「産業化によって地縁・血縁の関係が弱くなった」と、多くの地域福祉の本が書いていますが、それは必ずしも民俗学や人類学の成果とは合わないことが、これでもわかると思います。

もうひとつ、この年齢階梯制によって言えることは、夫婦はムラ社会のなかではペアとなって行動しないということです。夫はムラ社会の男性の集団で、妻は女性の集団で社会的な活動をすることになります。これは現代の日本でも夫婦単位で近隣の人たちとつきあうことが少ないということにつながっているのかもしれません。

---

[26] 高橋統一(1977).「年齢集団」伊藤俊太郎他編『日本人の社会』研究社, p. 43.
[27] 同書, pp. 43-44.
[28] 年齢階梯制が親族組織とは両立しがたいことは、鳥越皓之も指摘しており「ひとつの社会でこの両者をともに強固にすることはむずかしい」と言っています。鳥越皓之(1985).『家と村の社会学』世界思想社, p. 151
[29] 高橋, 前掲書, p. 56 またはイー・オリョン(1982).『「縮み」志向の日本人』学生社, p. 19.

バズ：現代の年齢階梯制

現代の日本の地域社会にも年齢階梯制が残っていると考えられるでしょうか。もし、そうだとしたら、どういう年齢集団が残っていると思いますか。となりの人と話し合いなさい。

若者組と性風俗

年齢階梯制の集団のなかで、とくに重要なのは若い男性だけでつくられる若者組でした。あるいは年齢階梯制というものは存在せず、実質的には若者組しかなかったという説もあるくらいです[30]。

若者組は西日本と東日本では形は違っていました。若者組に入るのは、むかしの成人年齢、つまり 15 歳から 18 歳からというのは共通していました。違っているのは西日本では若者たちが全員、若者組に入り、結婚するまであるいは 25 歳くらいまで入っているタイプのものが多かったのに対して、東日本では長男だけが 30 代、40 代まで入っている（ただし家長は含まれない）というタイプのものが多かったといわれています[31]。

寝宿
若者宿

若者組の特徴としてよくいわれるのが寝宿（若者宿）の存在です[32]。寝宿には 2 つのタイプがあり、娘たちが集まる娘宿との対応があって男女交際を目的としたものと漁業技術の修練など生産活動と結びついたものがありました。注目されるのは「娘宿と結びついた男女の集団的な交際の場. . . 配偶者選択に連なる場所として」寝宿があったことです[33]。しかし労働の休息の場として若い男女の宿泊場所が 2 箇所あり、そこの間で男女交際が行われ配偶者選択につながったというのでは、いかにも現代的な解釈だと思います。むかしの日本には性を抑圧する倫理観はありませんでした[34]。夜になれば、いまと違って暗く灯りもほとんど無かった。テレビもビデオゲームもなかった。その暗い部屋で若い男女が集まることができた。そこで何が起こっていたのか、

---

[30] 福武, 前掲書, p. 92; 江守, 前掲書, p. 150.

[31] 福田アジオ(1983)「村落の構成」福田アジオ・宮田登編『日本民俗学概論』吉川弘文館, pp. 106-107; 竹内, 前掲書, pp. 202-203.

[32] すべての若者組が寝宿をもっていたわけではない。「東北や北陸地方では古くからも存在した形跡はなく、また農村場面にもあまり事例は多くない。概していえば、西日本や東海の漁村地帯に濃厚に残り、未婚青年で結成していた若者組の存在と対応するもの」でした。竹内, 前掲書, p. 203.

[33] 村武精一(1971)「地域社会」『日本を知る事典』社会思想社, p. 96.

[34] タウンゼント・ハリス(1954)『日本滞在記（中)』岩波文庫には、江戸末期に来日したアメリカ人ハリスが、日本の男女混浴の習慣に驚いている様子が書かれている。

それを都会から来た「民俗学者」に、ムラの人々が率直に話すとは思えない。ある民俗学者はムラびとの男女の関係について調査をしようと思い、むかしのことを語ってくれる人を紹介してくれるようにムラびとに頼んだが「知ってても聞けるもんじゃないし、話すもんじゃない」と断られたという[35]。

ただ戦前に若者組の存在理由としてムラの未婚の女性の「性的共有」を考えた高名な学者がいた。それが中山太郎である。彼は「若者制度もその退化期である江戸時代の末葉にあつては、殆ど此の問題が若者連の中心となつてゐて、極言すれば此の特権があるために、辛うじて残喘を保つてゐたのでは無いかと思はれるほどなのである」と書いている[36]。彼があげた事例をみてみよう。青森県のあるムラでは、

> 明治初年までは村の娘と、出戻りの婦人とは、若者の共有物であつた。村の娘達は甲乙の差別なく十五歳になると、メラシ（処女の方言）宿とて定められた家に泊りに往き、そして村の若者... 達の要求に絶対に従はなければならなかつた。もし此の要求を故なく拒絶すれば、彼女には此の上もない迫害と制裁とが加えられる。... 娘の父兄は村の掟を説き、その不心得？を諭す為に種々なる方法を講ずるが、それでも娘が服従せぬときは、断然居村を放逐しなければならぬのであった。[37]

また同じく青森県のムラでは明治 42 年に「改則」したムラの制度に以下のような一文があった。

> 十五歳以上未婚の女を以て、めらし組合を組織し、之れは若者連中に付属し、凡ての行動は若者連中[38]の指揮を受くものとす... 尚連中の若者に非ざれば、肌を接する能はざる事。... 家族は一切娘そのものには、何の構えもせず、一切若者連中に預け、若者の自由に任せる事。... 夜間は戸締、鍵等を掛けたる節は、罰金を徴せらるるのみならず、時には除名せらるる事あり。[39]

さらにこれも青森県のムラであるが、大正時代まで「若者頭なるものが、村の娘に対して初夜権を有していた」ところもあった[40]。青森県

---

[35] 森栗茂一(1995)『夜這いと近代売春』明石書店, p. 161.
[36] 中山太郎(1930)『増補日本若者史(1983)』パルトス社, p. 151.
[37] 同書, p. 152.
[38] 若者組のこと。
[39] 同書, p. 153. 鍵をかけてはならないというのは、若者たちが娘を目当てに家のなかにはいること（夜這い）ができるようにするためである。
[40] 同書, p. 155.

ばかりの事例が続いたが、同様の事例は、秋田、茨城、栃木、新潟、石川、京都、広島など各地にあったという。むかしは避妊具もないわけだし生まれてくる子どもはどうしたのだろうと思うかもしれませんが、中山はムラの娘は「私生児を二三人生むのは常であったが、これは大概圧殺した」ようだと言っています[41]。

女性がたいへん抑圧された時代だと思うかもしれません。しかし明治期になって、この寝宿制度を根絶しようと政府がはたらきかけたとき、ムラの娘たちは「そんなことをしたら私たちは嫁に行かれんぢやないか」と反対したといいます[42]。実際、不特定多数の異性と性関係をもつことを不潔であるとか退廃であるとか考えるのは、現代の価値観にすぎないと思います。だいたい平安時代の日本には貴族の女性にも性的自由が与えられていました。複数の男性と同時に性的な関係をもつことは普通のことでした。ムラ社会においても似たような状況だったと思われます。

ムラの性風俗のことが、なぜ地域福祉論と関係があるのかと、みなさんは疑問に思うことでしょう。実際、こんなことを論じている地域福祉論のテキストはほとんどないと思います。しかし私は考えてみる価値はあると思っています。それはムラ社会の一体性が何を基盤としていたかがこれでわかるからです。近代家族というものは一夫一妻制を基礎にしていますが、それは要するに性的相互独占関係だということでしょう。そして、そのような性的相互独占関係が家族どうしの相互排他性のもとになり、やがては家族の境界を越えたコミュニティの一体感を阻害するものになるのではないかということです。

ムラ社会の若者たちによる女性の性的共有は、逆にいえば若者たちは特定の女性を独占できなかったということです。「男と女とに、好き、嫌いがあるのは当然だが、それを認めたのでは若衆仲間、娘仲間の鉄の結束は不可能」だった[43]。また自由に女性のところに夜這いに行くことができるなら、人気がある人とない人の差が出てくるのは当然ですが、それも、ひどいようなら、また若者たちの一体感が損なわれます。そこで「娘や女が干されないように若衆を配分するのに苦労する」[44]のが、若者組のリーダーの役割だったそうです。

---

41 同書, p. 156.
42 柳田国男・川島武宣(1949)「婚姻と家の問題」『展望』37, 46.
43 赤松, 前掲書, p. 180.
44 同書, p. 179.

バズ：性的独占関係と地域社会

注 43 にあるように赤松啓介は性的独占関係が地域社会（正確にはムラ社会）の一体感の阻害要因になることを指摘している。ここから現代の私たちは何を学ぶことができるでしょうか。隣の人と話し合いなさい。

講

年齢集団は若者組を中心としたものでしたが、ムラには、その他に年齢に関係なく、また女性も多く参加した講という集団がありました。講は、もともと仏教の経典をよむ講経の集会の意味だったのが、しだいに同じ信仰をもって集う人々の集まりを意味するようになり、最後には信仰とは関係なくても同じ関心をもつ人々の自由な集まりも講と呼ぶようになりました。講には困ったときに金銭を融通しあう経済的な講、将棋や茶をいっしょに楽しむ娯楽的な講、そして信仰を同じくする仲間が集まる講があった。信仰の講としては地域内外の神社・寺院を信仰するものと民間信仰に基づくものがあった。地域社会との関連で多く論じられるのは、この民間信仰に基づく講です。

民間信仰

民間信仰とは何かということですが[45]、例をあげれば、みなさんが少し古い土地に住んでいるなら毎日のように目にしていると思いますが、道路のわきに小さなお地蔵さんがいて、その上に祠が建てられていたりしますでしょう。あれが民間信仰です。それは＊＊教という名前のついた宗教ではありません。教祖がいるわけではないし、それを信じる人が布教をすることもありません。地域の人たちが信じれば、それでいいのです。その祠の近くに置かれた石に「＊＊講」という文字が彫られているときもあります。民間信仰の対象は、山の神、田の神、水の神など民間信仰が自分で作り出した神であり、あるいは庚申講など道教に関係するものもありました。ただ多くは念仏信仰と関係があり、

習合

習合といって神教、道教、仏教などが交じり合う現象が一般的でした。その結果、信仰対象はいろいろあっても、信仰の行事として行うことは似たりよったりでした。地域づくりに関心をもつ私たちにとって興味深いのは、おそらく次の 3 点でしょう。

ひとつは講が当番制・輪番制で運営されており、特定の宗教的な指導者もなく、参加者に平等性が成り立っていたことです[46]。

---

[45] 以下、桜井徳太郎(1971)『民間信仰と現代社会：人間と呪術』評論社, pp. 23-24 を参照。
[46] 竹内, 前掲書, p. 208.

また講は「いずれの目的のものでも飲食を共にする慣行を伴っている。信仰のためのものも、まったく金融の制度となっているものでも飲食を主にする行事を有している」ことです[47]。地域づくりをやっている人たちが会議のあと「飲むつきあい」の大切さを強調することがありますが、それを連想させます。

さらに講は最初は信仰の集まりでも、時代がたつにつれて娯楽的な目的で開かれることが多くなったことです[48]。つまり人々は楽しむために集まり、それを講と呼んだのでした。

バズ：地域の講

あなたがいま住んでいるところ、あるいは両親が育ったところで、講をみた（参加した）経験があれば、それを話し合いなさい。なければ、あなたの地域にある小さな祠で、神主も誰もいないのに、おそなえものがよくあったりして信仰を集めているところがあれば、それを話し合いなさい。庚申講と書かれた石碑などは、小さな神社の片隅にあったりします。ぜひ探してみてください。

5. ムラの集団の限界

ムラ社会にはイエとイエとのつながりだけではなく、年齢集団や講集団という個人の集団も多くありました。現代の地域づくりにおいても住民の集団をつくることは地域づくりの基本だと思われます。では、これまで紹介したようなムラのなかの集団は地域づくりに関心をもつ私たちの参考になるでしょうか。それを考えるために、ムラの集団の（現代の地域福祉の視点からみた）限界を確認しておきましょう。

まず、これまで述べたムラの集団は、すべてムラの世界で完結した集団であり、ムラの境界を越えて集団どうしが連帯するようなことはありませんでした。これは現在のボランティアグループが地域社会を活動拠点としていても他の地域のグループと交流する機会をもっていることとは対照的です。

さらに、このムラの集団の多くは「ある集団に加入する資格や条件をもった該当者は、その人の意志のいかんにかかわらず、すべてが加入して構成員となることが原則であった。また、逆に、一度加入すると、基礎的条件や資格が変化しないかぎり脱退は許されないのが普通

[47] 鈴木, 前掲書, p. 347.
[48] 福武, 前掲書, p. 96.

加入脱退の任意性

であった」[49]。つまり集団への加入脱退の任意性が否定されていたのです[50]。この点は現代の地域住民組織を考えるうえでも重要なことになってきます。

バズ：加入脱退の任意性の否定

ムラ社会の集団では、なぜ加入脱退の任意性が否定されていたのだろうか。これまでの説明で、その理由がわかるはずです。考えてみましょう。

明治政府との関係

このようにムラは強い一体感と閉鎖性をもってきました。一方で、時代が明治になると、政府は富国強兵のための必須条件として国家の中央集権化を押しすすめる必要がありました。そのときに大きな障壁となったのが、このムラの閉鎖性、独立性でした。国家の命令がムラの境界を通り越して人々の心に直接届くようにしなければなりません。人々はムラびとから国民へと変わるように求められたのです。

氏神

国家神道

そこで政府が行ったのはムラの精神的な支柱であった氏神を消すことであり、そのために天皇家の守護神である伊勢神宮を頂点とした序列をつくり、日本全国の神社をその下に組み入れるという国家神道政策を実施しました。またムラの境界線をまったく無視して行政地区をつくるという政策（明治 5 年の大区小区制）を打ち出したのでした。国家はムラを解体させようとしたのです。

しかし、ムラは、その動きに強く抵抗しました。そこで明治政府は巧妙な手段を考えだしました。すなわち明治 11 年の地方三新法によって「ムラを行政単位と認めはしないが、暗黙の了解のもと行政市町村の下部単位とする。ムラの支配者を戸長、区長、村会議員、あるいはなかでも有力な一人を町村長にあてる。権力はこうしてムラの支配層を権力末端機構にくみこみ、彼らが支配するムラをインフォーマルだが実質的な支配単位として、それの操作を可能にした」[51]のでした。ここに住民たちのムラが同時に行政の末端であるという二重構造が現れたのです[52]。

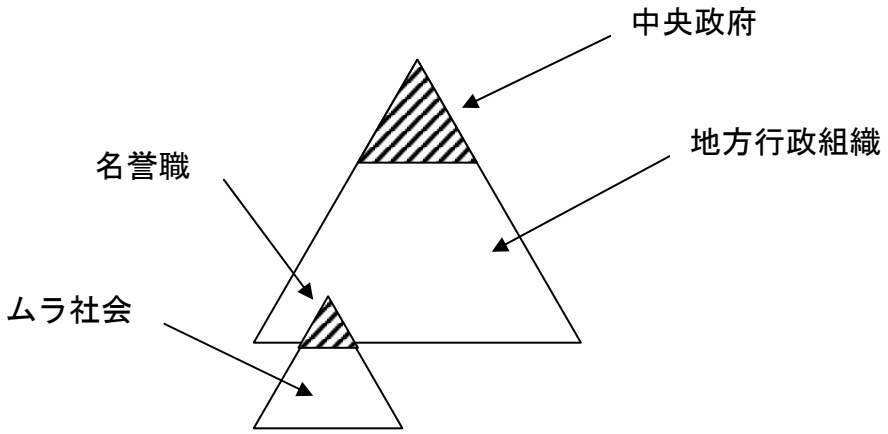
---

[49] 長谷川昭彦(1986)『農村の家族と地域社会：その論理と課題』御茶の水書房, p. 89.

[50] もちろん有志だけで集まる講もあった。宮本常一はそのような加入の自由な講の存在を強調している。宮本常一(1966)『日本民衆史 4：村のなりたち』未来社, p. 203.

[51] 川本彰(1982)『日本人と集団主義：土地と血』玉川大学出版部, p. 84.

[52] 「公行政と村落自治の二重構造」と呼ぶ人もいる。新睦人(1972).『現代コミュニティ論：日本文化の社会学的基礎分析』ナカニシヤ出版, p. 174.



名誉職

さらに、この中央政府の地方支配は名誉職[53]によって行われました。町村長も自分たちの本業の片手間に行政事務を行うことが求められました。政府は中央から派遣した官吏たちが地方支配に失敗したことから「地域支配のバトンは地域生活者のうちの篤志家や有志家に任せよう－それらの人は自分の利害のために地域行政に当るのではないから人民は心を許して協力するであろう」[54]と考えたのでした。ただ地方自治を本気で認めようとしているわけではなく、あくまで地方を国家の下部組織として位置づけることが政府の意図でした。

バズ：氏神と氏子

ムラの守り神であった氏神は、氏子（うじこ）によって祭られていました。みなさんの地域にも氏子会はあるはずです。「ムラの鎮守の神様の今日はめでたいお祭り日」という唄がありましたが、ムラの鎮守の森にある小さな神社が氏神です。氏神や氏子について、あなたがもっている経験を隣の人と話しなさい。

バズ：地方の創出

「地方の創出」という言葉があります。いまの日本では東京以外の土地を「地方」と呼ぶことがあります。しかし、もともと「中央」に対する「地方」という感覚は明治以前にはなかったことでした。「地方」は誰がどういう目的で作り出したのでしょうか。あなたの考えを隣の人と話し合いなさい。

---

[53] 名誉職といっても選任された場合は「原則としてそれを辞退する自由」はなかった。やむをえない理由を示さないで、それを辞退した場合は市町村議会の議決により 3 年以上 6 年以下の住民権停止の処分が用意されていた。越智昇(1974)「日本近代化と地域支配」神島二郎編『近代化の精神構造』評論社, p. 100.

[54] 同書, p. 99.

6. ムラの論理と現代の地域福祉論

ムラに関する民俗学や農村社会学の知識や理論を紹介してきましたが、最後に、このようなことが現代の地域福祉を考えるときに重要であるという私の考えを書いておきます。

ムラを、どうしてここまで重視するのか。それは、ひとことでいえば、ムラが現代においてもなお日本の地域社会の原型になっていると考えるからです。東京や大阪という大都会でもムラの論理はいまも生きていると考えるのです。これは安易に「市民」という概念を使わず、日本の都市生活者たちを観察しつづけた人々によって、かなり以前から現在まで主張されつづけています。それは西欧の「市民」という概念が歴史的・文化的な概念であり、西欧とは違う歴史をたどった日本においては西欧流の「市民」の概念は異質だということにつきます。ある人は、次のように言っています。

> 都市が国になったり、文化の溶炉となったりする歴史をもってきた西欧ならいざしらず、日本では都市はこれまで農村から出てきたものが消費する町場、といった意味しかもってこなかった。農村は定住、都市は漂泊といったイメージをかかえこんでいる。ところが、西欧にあっては都市は定住のイメージを蓄積しており、むしろ都市の外にすむもの、つまり放牧者、ジプシー、商人のほうが漂泊のイメージなのである。これに対して、日本では農村がそこに何十年も、何百年も定住して『米』をつくりつづけるものの場であり、都市＝町場はそこから一時出稼ぎ、勉学、技術修得、浪費、遊びに行く場である。そうだとすれば、日本がこの百数十年の近代化によって、工業化・都市化したとはいっても、その工業・都市は一時的な出稼ぎ・仮住まいの場という観念がまだ支配的なのだ。[55]

これは戦前からある古い考え方ですが、現在も有効であると私は考えています。つまり都市が仮住まいの場であると考えられているのなら、そこから都市独自の人づきあいの作法や考え方が出てくるとは考えにくい。それはムラの生活のなかで数百年つちかわれてきた地域社会での人としての振る舞いかたが、いまや多数派となった日本の都市人口の間でも使われていると私は思うのです。都市の人々は都市独自の地域社会の在り方を、いまだに産み出しえないままに、むかし使われていたムラの習慣をまだ引きずっているのです。

---

[55] 松本健一(1988)『現代日本の精神史』第三文明社, p. 230.

とすれば、守田志郎のいうように現代の都市にあつまる日本人は、ムラからの「はみだしもの」、つまり「余計ものとして部落から出た（より本質的には出された）もの」なのかもしれない[56]。それが不正確と思われるなら、「はみだしもの」の子どもか孫であるといえば良いだろうか。

では、ムラの生活のなかで培われてきた考え方をムラの論理と呼ぶなら、その地域社会に関する論理とは、どのようなものなのか。その論理こそは私たちが現代の地域福祉論を構築するうえで重要になるはずです。

最初にムラは同業者団体だったと述べました。ムラは生産のための団体でした。生きていくためには団結するしかなかった。逆にいえば仕方がないから団結しているにすぎない。いつどんな仕事をするかということも、ムラ全体で決めなければならず、決まったらそれに従わなければならない。団結はしていても、とても窮屈な社会でした。

ムラとして団結するときの単位はイエでした。イエとイエとが団結してムラをつくっていました。堅い団結のなかにありながらも、日本のイエは欧米や他のアジアの民族と比べて伝統的に孤立性が強いものでした[57]。つまり生きていくために仕事としては団結していく。しかし、イエの中は隣人に見せないし助け合うことも少なかった。もちろん生活互助組織など生活の助け合いの組織はありましたが、それは葬式や婚礼の助け合いなど義理のつきあいとしての性格が強いものだったといえます。

同業者として団結しているムラのなかで、なぜイエとイエは心を閉ざしていたのでしょうか。それは同業者といっても現代の会社とは違って事業を拡大することは難しかったからでしょう。ムラでは囲まれた土地のなかでずっと同じ人と協力して仕事をするしかなかった。もし、自分の土地が広がることがあるとすれば、それは他のムラびとの土地を得るしかなかったわけです。守田志郎はムラのなかで自分の事業を拡大しようと考えている惣一という農民の心理を次のように書いています。

> 田がほしいと思ったら、その心のうちを部落の人達に気取られてはならない。田がほしかったら、その田が自分からやってくるのを辛抱づよく

[56] 守田志郎(1978)『日本の村』朝日新聞社, p. 163.
[57] 中根千枝(1977)『家族を中心とした人間関係』講談社, pp. 145-166.

> 待つことだ。その心うちを、部落の人たちに読みとられれば、それまでである。その計画は阻止される。[58]

> 惣一さんにとって、部落は仇のようでもあり、まだ同じていどに頼るべき、なくてはならないものなのである。そして、じつは惣一さんだけではなく、部落の人みんなにとって部落とはそういったものなのである。[59]

そうやって隣人に心を隠しながら、ムラの人々は生きていく。その生き方は、できるだけムラのなかに自分を出さないものである。

> 部落というものは、おもてに波を立たせてはいけないところである。人々の利益損得や腹のなか、わかっていても口には出さないし、それを口に出さなければならないような場面は、なるたけつくらないようにする。... 波をおもてに立たないようになっているのは... 人々が、今日も明日も、そして将来ずっとその部落のなかで同じ顔ぶれで生産と生活を続けていくようになっているからなのだと思う。... よそから物をとってくることもせず、領土を拡大するのでもなく、みずからきめた囲いのなかで作り暮らすという... 存在のしかたを続けていくため... 波を立たせない... 。[60]

このような閉塞的な環境のなかで豊かなイエが貧しくなったり、逆に貧しいイエが豊かになったりする。そのときに土地の所有権が貧しいイエから豊かなイエに移る。こういうところから「隣の不幸は鴨の味」という状況が産まれるのです。つまりムラ全体の資源が拡大することなく固定された環境では、隣のイエの没落は、わがイエの繁栄につながるかもしれないと考えるわけです。

私は日本のムラやイエの本質を生産活動にあるとする日本の人類学者や民俗学者たちの考え方は、とても重要であると思います。なぜなら、そう考えると、いまの日本人の生活は以前とそれほど変わっていないことに気づくからです。会社中心の日本人はムラ中心の日本人の変形にすぎません。生産活動のための団体がムラから会社に入れ替わっただけです。会社が終わったあとに、いっしょに酒を飲み、カラオケを楽しみ、わいわい騒ぐ。そこには、ある種の一体感がある。けれども、それぞれのイエに招きあうことは少ないし、イエのことを話すこともない。夫婦単位、家族単位で会社の同僚と交際することも少な

---

58 守田, 前掲書, p. 43.
59 守田, 前掲書, p. 134.
60 守田, 前掲書, pp. 72-73

い。親類や隣近所で助け合うこともない。親類や隣近所で助け合いがないのは工業化や近代化、都市化が進んだからではなく、もともと日本には、そんなものは大きなものではなかったのでしょう。隣近所で助け合っているように見えたのは同業者が隣近所に住んでいたから、そう見えたにすぎなかった。親類にしても同じでしょう。ですから親族が経営団体の性格をなくせば、つまり親族が別々の職業につくようになれば自然に親族のつながりも消えてしまう。

さて、ムラの論理が現代の都市生活にも生きているという前提で書いてきましたが、それを疑う人もいるでしょう。日本の都市生活者には都市生活者の地域社会の論理があるのではないか。それを確かめるために、つぎに都市について、これまで調べられていることを紹介しましょう。ムラの論理に対してマチの論理が展開されるはずです。

余談：恐い童謡

子供組はムラの祭りを主に担当していたという話がある。ムラの祭りの行事が、そのままもとの意味も忘れられて、子どもの遊びに残ったということだ[61]。そういえば「通りゃんせ」などの童謡には、もともと何かの意味があったのではないかと考えたくなる。通りゃんせの唄には怖いものがある。「通りゃんせ、通りゃんせ、ここはどこの細道じゃ、天神様の細道じゃ、ちょっと通してくだしゃんせ、御用のないもの通しゃせぬ、このこのななつのお祝いに、お札を納めに参ります。行きはよいよい、帰りは怖い、怖いながらも通りゃんせ、通りゃんせ」。どうして、行きはよいよいで、帰りは怖いのか！お札を納めるのは嘘なのか。これは子どもの人身売買の唄なのではないか？ この子は帰りには売られてしまって、家には帰れないのではないか？ 「かごめ、かごめ」の唄はもっと怖い。かごめは「囲め」という言う意味だそうだ。「かごめかごめ、籠の中の鳥は、いついつ出やる、夜あけの晩に、鶴と亀とつーぺった、うしろの正面だあれ」というのである。鶴と亀がすべったのか？ とても不吉な兆候だ。うしろの正面とは何なのだ。正面は前に決まっている。後ろに立たれて正面とは、私自身のことではないか。「うしろの正面とは、おまえ自身のことだ！」と暗示しているのか。怖い。「籠の中の鳥」とは売られた遊女のことだという説を、どこかの本で読んだことがある。「こんど売られるのはおまえだ！」という唄か？ ますます怖い。

Key Words

ムラ，行政村，寄り合い，同業者団体，相互扶助，相互牽制，経営団体，イエ，オヤ，互助

---

[61] 竹内，前掲書, p. 202.

団体，生産互助組織，生活互助組織，モヤイ，ユイ，テツダイ，協同労働，労働交換，葬式組，ムラハチブ，年齢階梯制，若者組，寝宿，若者宿，講，民間信仰，習合，加入脱退の任意性，氏神，国家神道，名誉職