ISSN 1348-4192 ・ 第 7 号 ・ 2008年3月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

嶋陸奥彦・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・1
韓国の地域社会の長期的展開
―「門中の時代」再考―
渋谷努・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・38
フランスにおけるイスラーム恐怖症と北アフリカ出身移民による「イスラーム」イメージ再修正の試み

研究ノート

菅野淳夫・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・62
塩竈と共に生きる人々―祭礼を通して見る地方中小都市の現状―
佐治史・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・79
「青物小売り」の民族誌―福島県A町における事例研究
鈴木教史・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・99
集いて書く自分史
武田初美・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 114
「あだりほどり」の民族誌

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 7 号

2008 年 3 月

目　次

論　文

韓国の地域社会の長期的展開
－門中時代の再考－
・・・・・・・・・・・・・・・嶋　陸奥彦　1

フランスにおけるイスラーム恐怖症と
北アフリカ出身移民による「イスラーム」イメージ再修正の試み
・・・・・・・・・・・・・・・・・渋谷　努 38

研究 ノート

塩竈と共に生きる人々―祭礼を通して見る地方小都市の現状―
・・・・・・・・・・・・・・・菅野　敦夫 62

「青物小物売り」の民族誌―福島県 A 町における事例研究―
・・・・・・・・・・・・・・・・佐治　史 79

集いて書く自分史
・・・・・・・・・・・・・・・鈴木　教史 99

「あだりほどり」の民族誌
・・・・・・・・・・・・・・・武田　初美 114

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 131

東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange 7:1-37 (2008)

韓国の地域社会の長期的展開
―「門中の時代」再考―

嶋　陸奥彦

１．集落と行政単位のレベルでみた地域社会の展開：17 世紀末～1970 年代
　１－１　朝鮮時代後期
　１－２　植民地時代～解放後
２．父系親族集団のレベルで見た地域社会の展開
　２－１　トバギ集団の成立と展開
　２－２　父系親族集団の持続性と流動性
３．戸のレベルにおける持続性と流動性：17 世紀末～19 世紀後半
　３－１　祖先の地に住み続ける
　３－２　地域内に子孫を残す
４．韓国社会および韓国社会研究における門中の位置づけ
５．残された課題：移動する人々

人類学における韓国の社会組織研究では、第二次大戦後の研究活動の本格的復興当初[1]は、親族組織においても村落組織においても、検討の主眼はその伝統的側面（持続的構造）におかれ、中でも家族や門中は伝統的親族組織を代表するものとみなされていた。その後、親族組織の歴史的変遷がかなりはっきりと解明されてきたことによって、制度的側面の持続性は大きく見直されることになった。さらに近年では、中国朝鮮族や韓国人のディアスポラ化現象などに顕著に見られるような地理的移動の側面への関心も高まってきている[2]。

本稿の目的は、韓国の地域社会の特色を歴史人類学的視点から再考察することである。具体的には、①一つの地域社会の 16 世紀[3]から現代に至る長期的展開を、地域社会を構成する集落、親族集団、および世帯の三つのレベルで、持続性と流動性の両面から分析し、②その結果を現在の民族誌的調査の結果と重ね合わせて 5 世紀にわたる地域社会の状況を

[1] 日本において韓国の人類学的な研究が再開されたのは 1960 年代末～70 年代初頭だが、同時期は、韓国においても本格的な調査研究が始められた時期であり、また欧米、特にアメリカの人類学者の研究も活発化した時期である。そのころの代表的な研究としては、金宅圭 1964, 李光奎 1975, 中根千枝編 1973, V. Brandt 1971, R. L. Janelli & D. Y. Janelli 1982 などがあげられる。

[2] 2007 年 10 月に開催された韓国・朝鮮文化研究会第 8 回研究大会のシンポジウムは「移動という視座 － 空間・場所・地域をめぐって」をテーマに掲げた。

[3] 16 世紀というのは、17 世紀末の戸籍に記録された祖先の系譜によって遡ることのできる時間的上限である。

再現し[4]、③その視野の中に伝統的社会組織の一つと見なされてきた門中というものを改めて位置づけつつ、④この再考察を通して新たな課題を提起することである。それは従来の持続的側面への関心と、近年の移動への関心の接点を探る試みでもある。主たる資料は朝鮮時代後期の戸籍[5]と、現地調査による聞き取り[6]、ならびに現地調査に際して入手した当該地域の氏族集団の族譜である。朝鮮時代の大丘府に所属する地域の戸籍である大丘帳籍は、1681 年から 1876 年までのもの併せて 188 冊が奎章閣に所蔵されて現在に伝わっている（金炫榮　1999:336.）が、本稿では 1690 年、1720 年、1729/32 年、1783 年、1858 年の戸籍を利用することにする[7]。

韓国第三の大都市大邱の市街地の南には、東から西に山城山（海抜 653 メートル）、アプサン（前山）（685 メートル）、大徳山（583 メートル）、その南に青龍山（792 メートル）という四つの峰を含む山塊がある。琵瑟山と総称される山塊である。本稿で分析の対象とする月背地域は、この山塊から北西にむかって下る斜面が洛東江の平野に続いてゆく一帯に位置している。

月背地域は朝鮮時代に大丘府所属の行政単位であった租岩坊および月背坊[8]のあった地域にほぼ該当する（図 1）。1914 年の行政区画整理によりこの二つの行政単位は統合されて達城郡月背面となった。月背面は 1958 年に一旦大邱市に編入されたが、1963 年にもう一度達城郡月背面に戻され、大邱市の発展とともに次第に人口が増加して、1979 年に月背邑に昇格した。その後 1981 年 7 月 1 日に大邱市が直轄市になった時に改めて大邱市南区に編入され、さらに 1988 年に達西区に編入されて現在に至っている。この間、1963 年に松峴洞が、また 1973 年には大谷洞が月背面に編入された。松峴洞は朝鮮時代には甘勿川

---

4 この部分は、集落とトバギ集団の持続性（第 1 節および第 2 節 1）と、集団や戸の流動性（第 2 節 2 および第 3 節）の対比のなかに読み取ることができる。

5 基礎的な戸籍分析作業は 1987 年から 1995 年にかけておこなった。

6 現地調査は 1996 年から 2004 年にかけておこなった。

7 本稿の　２－２（父系親族集団の持続性と流動性）および　３(戸レベルにおける持続性と流動性)は、拙稿 1996a で提示した内容と重複する。ただし、前稿では月背坊の辰泉里以下の戸籍はまだ分析されていなかったが、今回は祖岩坊・月背坊全体を分析対象に含めた。また前稿は戸籍分析のみによる考察だったが、今回はそれを現地調査の結果と組み合わせることで、より具体的な地域社会に即した考察を試みた。

なお、分析する戸籍の年代のうち 4 つまでは戸籍研究の先駆者である四方博の選択した年代と同じである。しかし 1729/32 年の戸籍には月背坊の辰泉里以下が欠落しているので、それを補うために 1720 年の記録を利用した。四方自身がこれら 4 つの式年の戸籍を分析対象としたのは、他の式年に比べて良い状態で戸籍が残っているという理由があったと考えられる。

8 19 世紀に入ると、行政単位の名称は坊から面に変更された。

坊、植民地時代から 1958 年までは達城郡城西面に所属していた。もう一方の大谷洞は朝鮮時代の仁興坊の一部であり、1914 年以降は花園面に所属していた。本稿では、朝鮮時代から現代までという視野で検討する都合上、朝鮮時代の租岩坊・月背坊／1958 年以前の旧月背面地域を考察の対象とする（図 1 参照）。

１．集落と行政単位のレベルでみた地域社会の展開
—朝鮮時代後期から 1970 年代まで

１－１　朝鮮時代後期

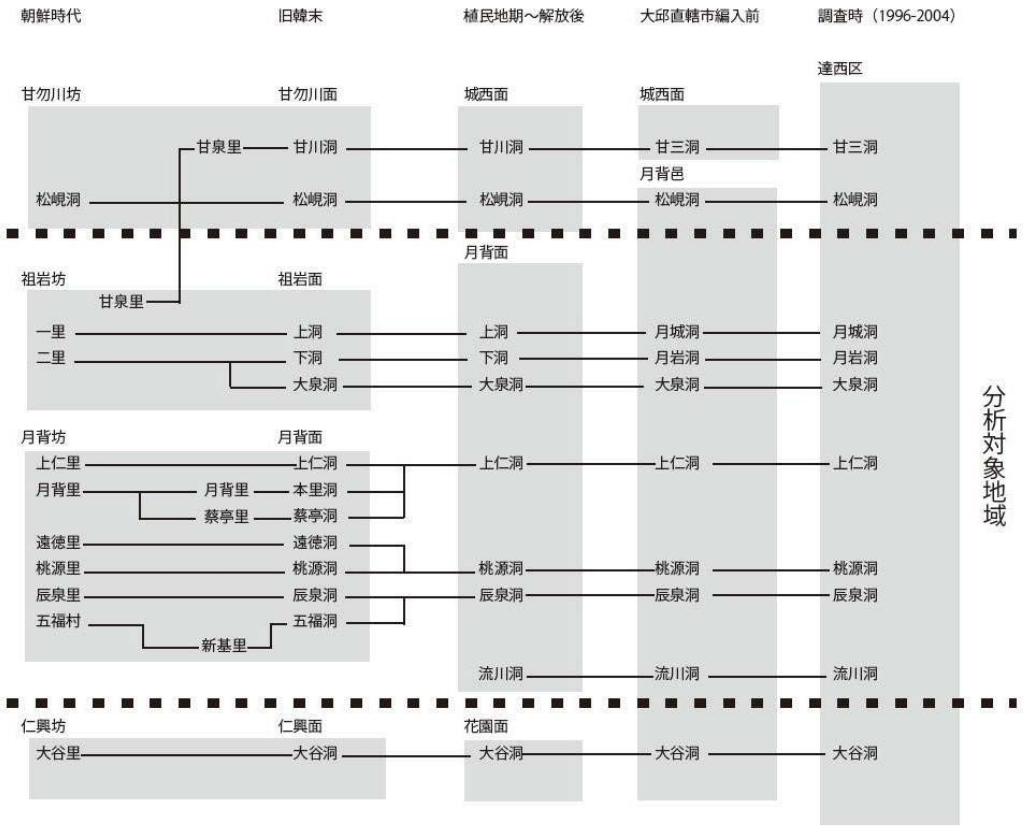
戸籍に収録された里の数や名称には時期によって若干の違いがあるが、租岩坊に甘泉里・一里・二里の 3 つの里、月背坊に上仁里・月背里（本里）・蔡亭里・遠徳里・桃源里（禾田里）[9]・辰泉里（龍泉里）・五福村・新基里という 11 の里が記録されている。記載順はどの時期の戸籍でも同じである。このうち租岩坊一里・二里、月背坊上仁里・月背里・遠徳里・桃源里・辰泉里の 7 つの里は全期間を通じて記録されている。

月背坊の上仁里・月背里・蔡亭里・遠徳里・桃源里・辰泉里・新基里・五福村という 8 つの里に該当する地名は、1917 年刊の五万分の一の地図に集落の名前として記録されている（[地図 1]参照）。その位置関係をみると、上仁洞（上仁里）の南約 1 キロに本里洞（月背里）、そのすぐ南東に隣接して蔡亭洞、川をはさんで南側に遠徳、その南約 1 キロに桃源洞がある。これらの集落は大徳山と青龍山の西麓にそって戸籍の記載順に北から南にほぼ一直線に並んでいる。戸籍で禾田里／桃源里の次に記載されている辰泉里に該当する辰泉洞は、本里洞の西約 1.7 キロの地点にあり、新基・五福村の地名はそれぞれ辰泉洞の北・北東にみられる。すなわち月背坊の戸籍は上仁里に始まって北から南へ、そこから西の辰泉里へ、そしてさらに北から北東へと、集落の並び順に従って時計回りの順番に里を収録していると判断することができる。このように里に対応する集落の地理的配置の順に従って記載することは、大丘帳籍においてほぼ一般的に認められる傾向である。この観察をもとに、集落の展開を検討してみよう。

月背坊蔡亭里は、1690 年の戸籍にはみられないが、1720 年から 1958 年まで継続して記録され続ける。 収録の形式だけからすると、1690 年から 1720 年までのあいだに新し

[9] （ ）内は同一里の別名表記である。桃源里は現地ではスバッ（수밭）とも呼ばれている。禾田は수밭という地名の意味を漢字で表記したものと理解される。

図 1. 月背地域の変遷



注 図中の網掛けは、それぞれの時期の行政単位の範囲を示す。

甘泉里　：　祖岩坊（1732～1783）所属、１９世紀以降、甘勿川坊→城西面所属

月背面流川洞：　日帝期新設

松峴洞　：　甘勿川坊（朝鮮時代）　甘勿川面（旧韓末）　城西面（植民地期～解放後）　1963 年月背面編入

大谷洞　：　仁興坊（朝鮮時代）　仁興面（旧韓末）　花園面（植民地期～解放後）　1973 年月背面編入

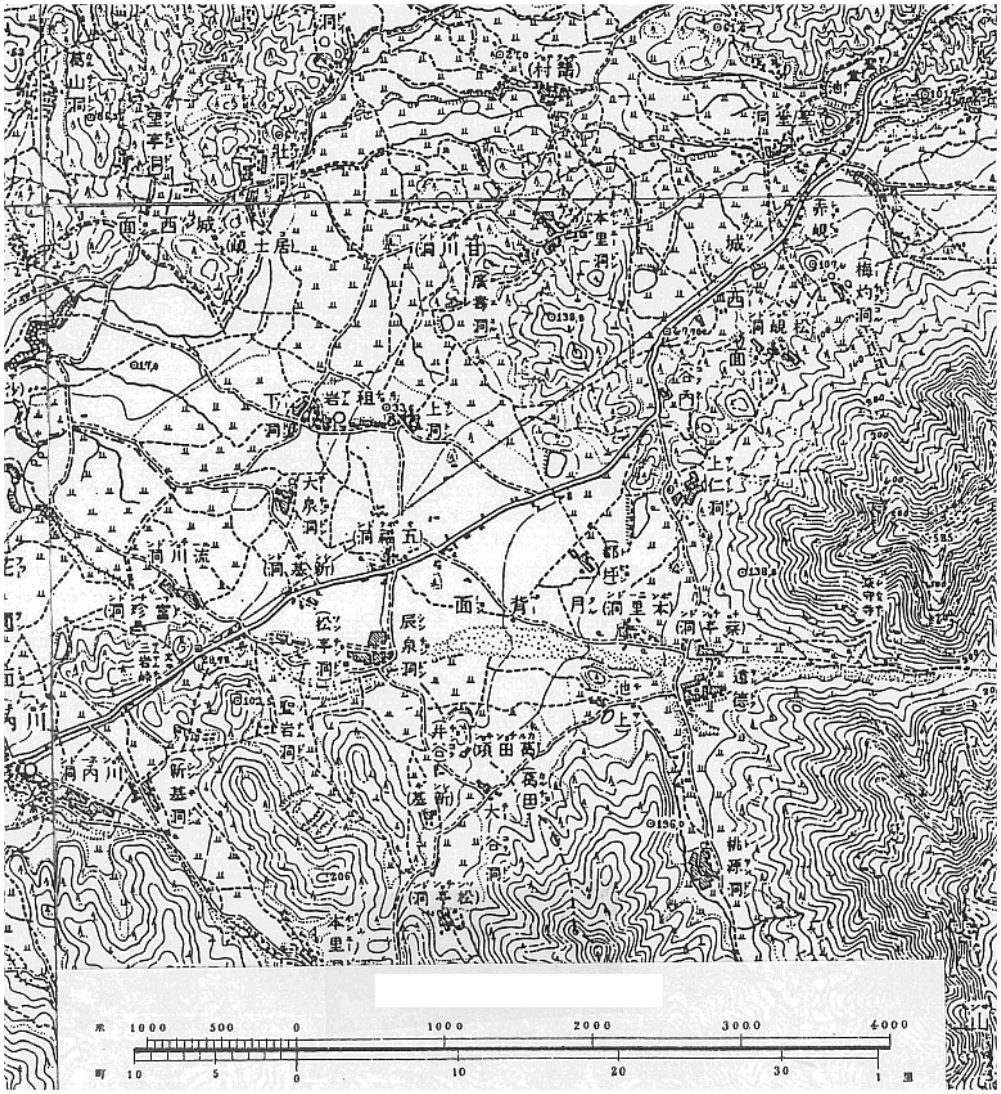


図１．月背地域（１９１７年）

い里が出現したようにみえる。しかしこれら二つの年次の里の構成を比較すると、1720年の月背里55戸中の23戸（約42%）と蔡亭里24戸中の12戸（50%）、両者合わせて79戸中35戸（約44%）の戸首が1690年に月背里に存在した戸の戸首と同一人物またはその子孫である。この連続性は、1720年の月背里・蔡亭里の戸首で、当人またはその祖先が1690年に租岩坊・月背坊内の他の里の戸籍に収録されていたケースが皆無であることと対照的である。他方、1720年の月背里・蔡亭里以外の里の戸の戸首の中で、その祖先が

1690 年に月背里の戸籍に含まれていたのは、河川を隔てて向かい側にある遠徳里の 57 戸中の 9 戸（約 16%）のみである。さらに 1720 年の月背里と蔡亭里の合計戸数 79 は 1690 年の月背里の戸数 86 に非常に近い。これらの事情からみて、戸籍収録単位としての蔡亭里の出現は、何もなかったところに新しい里が出現したのではなく、1690 年の月背里を構成していた集落（おそらく地理的に二つに分かれていた）が 1720 年までのあいだに月背里と蔡亭里の二つに行政的に分洞された結果であるとみてほぼ間違いない[10]。

金炫榮によれば、1798 年から 1825 年にかけての戸籍には上仁里と月背里の間に都福里（Tobok-ri）という小さな里が収録されているという（金炫榮　1999:336）。現地での聞き取りによると、「上仁里と月背里のあいだに Tobok-tŭl（窪んだ土地）と呼ばれている場所があって、現在そこにある集落は道坪（Topyŏng）だ」という。1917 年の地図にはその場所に都坪（Topyŏng）という小さな集落が記録されている。18 世紀末～19 世紀初頭の戸籍に記録された都福里はこの集落に対応していたと考えてよいだろう。

里／集落名に連続性が認められる月背坊地域に対して、かつての租岩坊に該当する地域では、一里・二里という地名は現存していない。[地図 1]には、租岩の位置に上洞（東側）と下洞（西側）という集落が記録されており、現在ではそれぞれ月城洞・月岩洞と呼ばれている。これらの集落名の相互関係を推定する手がかりは、そこに居住する人々である。戸籍によれば、租岩坊には 17 世紀以来、慶州崔氏・星州李氏・咸安趙氏という三つの氏族の人々が集団的に居住しており、そのうち星州李氏と咸安趙氏は特に二里に集中的に居住していた。現在その子孫が住んでいるのは月岩洞である。このことから推して、租岩坊一里が上洞（現在の月城洞）、二里が下洞（現在の月岩洞）に該当すると考えられる。すなわち租岩坊では、戸籍は里を東西の順に記録していたことなる。

1714 年から 1798 年までの租岩坊の戸籍の最初には甘泉里という里が記録されていた（金炫榮　1999:341.）。これは[地図 1]で上洞（租岩坊一里）の北およそ 1.2 キロ、本里洞（大邱市に編入される以前の城西面本里洞／朝鮮時代の甘勿川坊本里）のすぐ西に位置している甘川洞と同じ集落である。甘勿川坊の戸籍は葛山里・建法里[11]・本里・赤峴里・松峴里の順に記載されているが、これは西から東の順番になる。ということは、18 世紀には租岩坊の北の端が甘勿川坊の中間（位置関係では建法里と本里の間）に突入するような

10 戸の持続性に関しては、3 節参照。

11 建法里は龍山洞の南に位置する건어실 Kŏnŏsil の古名である。大邱広域市達西区文化広報担当官室偏（1997：78）。

状態だったことになる。

集落の地理的近接関係からみれば、甘泉洞は租岩坊よりは甘勿川坊に所属するのが当然のようにも思われる。事実、1832 年に編纂された『慶尚道邑誌』によれば、甘泉里は葛山里・建法里・本里・赤峴里・松峴里と並んで甘勿川坊の属洞であると記されている。また本稿で分析した租岩坊の戸籍から甘泉里が欠落する 1858 年の甘勿川坊側の戸籍には、葛山里と建法里のあいだに望亭里と甘川里が新たに記録されている。つまり 18 世紀には租岩坊所属であった甘泉里は、19 世紀には地理的に近い甘勿川坊側の所属となったのであり、甘勿川坊の戸籍は新たに編入された甘泉里をも含めて、集落の位置に従って西から東へという原則通りに記録していたのである。

この状態は旧韓末まで続いた。ところが植民地時代に入った1917年の地図によると、(旧租岩坊と旧月背坊が統合された）月背面と（旧甘勿川坊を含む）城西面の境界線は甘川洞（＝甘泉里）と本洞（＝旧甘勿川坊本里）の間に引かれており、この時点で甘川洞は再び月背面の方に所属している。つまりこの集落は、18 世紀には租岩坊、19 世紀中期には甘勿川坊、旧韓末～日韓併合時には甘勿川面／城西面、そして 1914 年の行政区画整理以後は月背面というように、時期によって所属が頻繁に移動したということになる[12]。距離的には離れているにもかかわらず、この場所が“租岩の土地だ”とされてきた理由は、この集落のそばに租岩の人々の共同墓地があり、そこまでが租岩側の土地とみなされていたためだという。

[地図 1]で下洞の南側に記されている大泉洞は朝鮮時代の戸籍には記録されていない地名である。しかし①今次の現地調査で月岩洞の人々に地名の由来について尋ねたところ、「租岩のトンネ（ムラ）は日帝時代には下洞と呼ばれたが、これには大泉洞まで含まれていた」と語っていた。②月岩洞に住む星州李氏の人々は「現在月岩洞には星州李氏が約 80 世帯住んでいる。この場合の月岩洞には大泉洞も含む。」という言い方をしていた。③租岩坊の戸数は、当初は一里が多かったが、次第に二里の戸数が多くなり、1858 年には一里が 42 戸、二里が 177 戸で、二里の戸数がはるかに多くなっている（ [表 1]） が、[地図 1]（1917 年）では上洞と下洞の集落はほぼ同じ規模のように表示されている。これらは、朝鮮時代を通じて拡大してきた二里（戸籍を記録する時の行政上の単位）が、実は地理的に二つの集落を含むかたちになっており、1858 年以降に下洞（月岩洞）と大泉洞に分

12 その後、時期は不明だが、再び城西面所属となった。

洞されたという解釈を支持するように思われる。

以上を総合すると、戸籍を通して見る限り、17 世紀後半から 19 世紀後半までのこの地域には、一里（後の上洞／月城洞）・二里（後の下洞／月岩洞・大泉洞）・上仁里・月背里／蔡亭里・遠徳里・禾田里（桃源里）、辰泉里という 7～8 の里が持続的に存在し、その周辺に甘泉里、五福村、新基里、都福里などの小さな里が戸籍収録単位として一時的に成立したり消滅したりを繰り返す状態で推移してきたと考えられる（表 1）。

戸籍の収録単位であった里をそのまま地理的集落や自然部落的社会単位と見なしてよいかどうかについては慎重に考察しなければならない。しかし[地図 1]に表れる集落の名称及び位置関係から見るならば、朝鮮時代のこの地域の戸籍が、地理的集落を基本的な単位として記録したものであると理解することは一応妥当なようである。現地での聞き取り調査によれば、上仁洞、蔡亭、遠徳および桃源洞においては、それぞれの集落が洞祭や村（トンネ）会議の単位となっており、これらに関しては朝鮮時代においても何らかの社会的単位に対応していたと想定することが出来そうである。しかし朝鮮時代の祖岩坊に対応する現在の月城洞・月岩洞および大泉洞においては、そのような単純な対応関係では捉えられない側面があったようである[13]。

同地域の自然環境を分析した李哲雨は、月背地域が琵瑟山塊から流れ出て洛東江に注ぐ小さな川(辰泉川)が形成した扇状地の上に広がっており、その地形的条件によって、集落が立地するのは水の湧き出る場所（山麓および扇状地の扇端部）に限られ、水が伏流する扇央部には形成されないと指摘している（李哲雨　2005）。その指摘通り、月背坊の上仁里から桃源里までの 5 つの集落は山麓部に位置し、祖岩坊の一里・二里は扇端部に位置している。辰泉里はこの扇状地を形成した川のほとりにあり、1964 年版の地図[地図２] にはその位置に미리샘동（Mirisaem-dong）というハングルの地名が記されている。このうち saem は泉を意味し、dong は集落を意味する漢字 “洞”に該当する。miri が辰／龍を意味するかどうかは確認できていないが、この地に Miri-saem と呼ばれる泉があって、その周辺に存在した集落に辰泉里（時代によって龍泉里）という漢字が当てられてきたということだろう。戸籍が捉えた行政単位としての里の背後に、このような自然環境的条件があったわけである。

13 この問題は稿を改めて検討したい。

表１．戸籍に表れる朝鮮時代後期の里と戸数

	祖岩坊			月背坊								
	甘泉里	一里	二里	上仁里	月背里	蔡亭里	遠徳里	禾田里 桃源里[1]	龍泉里[2] 辰泉里	五福村	新基里	合計
1690 年		110	73	28	86		49	50	61	6		463
1720 年				(31)	(55)	(24)	(60)	53	53	7		
1729 年				39	54	22	57[3]					(479)
1732 年	7	105	82									
1783 年	3	85	103	68	25	25	59	46	65		5	484
1858 年		42	177	61	12	13	39	39	36		12	432

註１．禾田里（1690 年）は 1720 年以降は桃源里と記録されている。
２．辰泉里は 1720 年のみ龍泉里と記載されている。
３．1729 年の月背坊の記録は遠徳里第拾二統第二戸で切れており、それ以下の部分が欠落している。遠徳里の戸数は 57 よりも多かったと想定される。

以上では朝鮮時代後期を通して、基本的にほぼ一定の集落が持続してきたことを確認した。しかし[表 1]に見るとおり、集落毎の規模は相当に変化していた。1690 年から 1858 年のあいだに、例えば租岩坊二里は 73 戸から 177 戸へと 2.4 倍の増加、月背坊上仁里も 28 戸から 62 戸へと 2.2 倍の増加をみせている。逆に、租岩坊一里は 110 戸から 42 戸へ、月背坊月背里は 86 戸から 1858 年には月背里と蔡亭里を合わせても 25 戸へと大幅に縮小している。

１－２　植民地時代～解放後

旧大邱府は、1894 年の甲午改革によって大邱郡となり、ほぼそのままの領域で 1910 年の大邱府に引き継がれた。このとき大邱府を構成していた 29 面 260 洞のうち、月背地域には次の 2 面 10 洞が含まれていた[14]。

[14] 大邱市史編纂委員会編『大邱市史』第一巻、pp.925-927、1995 年。甘泉洞は甘勿川面所属となっている。

租岩面：上洞、下洞、大泉洞

月背面：上仁洞、蔡亭洞、本里、遠徳洞、桃源洞、五福洞、辰泉洞

租岩面上洞がかつての一里、下洞が二里に該当し、大泉洞が二里から分かれて新たに生じた洞であろうということは上述した通りである。その時点で行政的に捉えられた洞の数と名称は、朝鮮時代の戸籍が捉えていたそれと基本的に一致している。目立った違いは、洞の単位として新基里の代わりに五福洞が復活していることであるが、[地図１]には新基里も表示されているから、五福と新基を含む一帯を行政的に五福洞にまとめたものと想定される。

上記の洞以外で[地図１]上に集落として確認できるのは、都坪、池上、松亭洞、流川洞の 4 カ所である。

都坪：前節で触れた都福里と同じ集落である。現在ここには丹陽禹氏の斎室があり、現地での聞き取りによれば 18 世紀前半に該当する祖先の時代から禹氏がここに住んできたという。しかし禹氏の当該系譜に連なる人々の記録は、戸籍では上仁里に含まれている。距離的にも社会的にも上仁里と非常に近い関係にあったものと推定される。戸籍において戸数の増加する上仁里は、集落としての都坪を含んでいた可能性が高い。

池上：現地での聞き取りでは、かつてそこには池上지상[池の上]ではなく못밑이[池の下]トンネという集落があり、それは「遠徳に属していた」という。しかし地図上に示された集落の位置は小高い丘の上である。[地図１]に記載された池上という地名に含まれる“上”という漢字は“ほとり”という意味を表すもので、それを現地では못밑이[池の下]と呼んでいたものと推定される。

松亭：辰泉洞の西に位置する集落である。朝鮮時代の戸籍では 1798 年に一度だけ収録されている松亭里（金炫榮　1999:341.）がそれに該当すると思われる。

流川洞：新たに登場した地名である。その集落の成立時期や他の集落との関係は不明であるが、植民地化後まもない 1916 年に測量され、翌年刊行された[地図１]に相当の規模の集落として示されていることからみて、それらの集落は植民地化以前に成立していたが、行政的な洞としては扱われていなかったとみてよいだろう。あるいは隣接する仁興坊か花園縣内面所属であった可能性もあるが、確認はできていない。

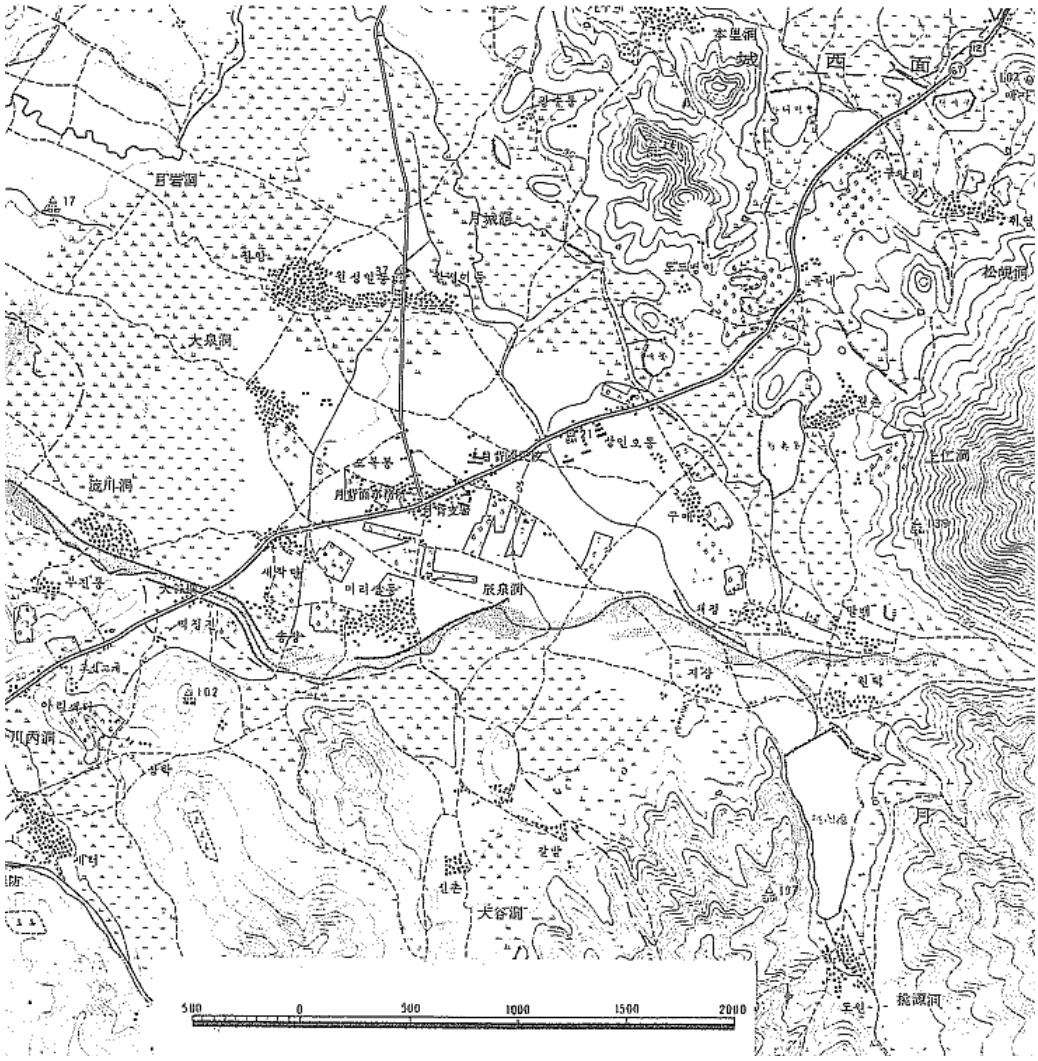
1914 年の行政区画整理によって租岩面と月背面は統合されて月背面となった。月背面事務所と警察の月背支署は大邱から花園を通って高霊に続く道に面した五福洞におかれた。その後月背国民学校もその近辺に開校されるなどして、ここが月背面の行政的中心地の役割を果たすようになっていった。

植民地時代から 1958 年に大邱市に一旦編入されるまでの旧達城郡月背面には、行政里として上仁洞、桃源洞、辰泉洞、流川洞、上洞、下洞、大泉洞の 7 つの洞が含まれていた（達城郷土文化史編纂委員会編　1976:48）。旧租岩面にあたる地域ではそれ以前の行政／集落単位が行政里（上洞、下洞、大泉洞）として継続するが、1914 年以前の旧月背面にあたる地域ではいくつかの行政／集落単位が統合されて新しい行政里に編成されている。具体的には、朝鮮時代以来の集落／戸籍収録単位としての上仁里（都坪を含む）・月背里・蔡亭里の範囲が 1914 年以降の行政里としての上仁洞に、遠徳里と桃源里が行政里としての桃源洞に、そして辰泉里・松亭洞・五福洞・新基洞に該当する区域が行政里としての辰泉洞になった[15]。流川洞は植民地時代になってから旧五福洞の西側に新しく設けられた行政里である。

1963 年に月背面が大邱市から再分離された時には、旧城西面所属の松峴洞が月背面に編入されるという変化があったが、それ以外の行政里の区画については、上洞が月城洞に、下洞が月岩洞に名称変更になったこと以外には変化はなかった（『大邱市史』第二巻:242-24）。最後に、1973 年になって、朝鮮時代の仁興坊／旧韓末以降の花園面に所属していた大谷里が月背面に編入された。この二つの里の編入を除けば、月背面内の行政里の区分は、植民地時代から 1970 年代まで、ほとんど変化していなかったものとみられる。また 1964 年刊の地図（[地図 2]）によれば、集落の基本的配置にもほとんど変化がなかったことを確認することができる[16]。ということは、集落の配置の基本形は朝鮮時代後期から 20 世紀半ば過ぎまで持続していたということを意味する。

これらの集落の配置が扇状地という地形的条件 － 特に生活用水と農業用水の利用可能性 － に規定されているという李哲雨の指摘は先にもふれたとおりだが、このことは現地での聞き取りにおいても繰り返し言及されていた。たとえば谷の最上部に位置する桃源洞（スバッ）のある門中では、「門畓(門中所有の水田)4,000 余坪が下の方にあったが、日帝

15 行政里としては統合されても、従来の里名は集落名として存続している。
16 1964 年の地図は、集落の名称を取り違えて記載している場合が多いので、注意が必要である。例えば달배（月背）と채정（蔡亭）の集落名は実際の位置関係とは逆に記載されている。



地図２．月背地域（1964 年）

末期に売ってしまった。当時はスバッにある水田の方の値段が高かった。下の方の農地は砂利が多く、価値が低かった」という。これに対応するように扇状地の扇端部に位置する月岩洞では「村の周辺は西側(洛東江側)を除いて全て畑だった。水田になったのは［植民地統治からの]解放後に下仁池という用水池ができてからだ。」という。そして蔡亭での聞き取りでは、1970 年代のセマウル運動時の主要事業として洪水対策と農業用水確保の両方を挙げ、「雨が降ると山からの谷水ですぐ水が溢れるので、排水路を確保することが最大の課題だった。またセマウル事業では洑(灌漑用水路)を造った」と言うように、蔡亭付近の耕作

地の中心が 1970 年代まで天水田としての問題を抱えていたことを語る一方で、下流に位置する辰泉洞については「辰泉洞을 나쁜 들（nappŭn-tŭl／悪い土地)と呼んでいた。石ころの多いやせた土地で、しょっちゅう洪水になる、という意味だ」と言っていた。これらは水利をめぐる条件に長期にわたって大きな変化がなかったことを示しているように思われる。

以上によってみると、社会組織としてのトンネや行政単位としての里の背後に、より基本的にこのような自然環境条件があり、そのために集落の立地というレベルでは、少なくとも 17 世紀から 20 世紀後半にいたるまで、ほとんど変化が見られなかったものと考えられる。

２．父系親族集団のレベルで見た地域社会の展開

朝鮮時代の戸籍は、戸首夫婦のそれぞれについて、曾祖父と外祖父までの系譜を記録している。1690 年の戸籍に記録された戸首 463 名の年齢は最年長が 93 歳、最年少が 16 歳、平均 45 歳である。つまり彼らの生まれた年代は 1598 年から 1675 年のあいだで、平均は 1645 年ごろということになる。仮に 1 世代を 30 年として計算するならば、これらの戸首の曾祖父に当たる世代の人々の生まれた時期は 1510 年代から 1580 年代であり、これが戸籍からたどることのできる時間的上限ということになる。本節では、戸籍から復元する系譜と現地での聞き取り、ならびにその際に入手した各氏族の族譜を併用することによって、父系親族集団を単位とした地域社会構成の展開を概観してみる。

２－１　トバギ集団の成立と展開

1996 年に月背地域の親族集団の調査を開始したとき、同地域の代表的なトバギ（地付きの親族集団）として紹介されたのは、上仁洞の丹陽禹氏、月岩洞の星州李氏と咸安趙氏、桃源洞の密陽朴氏と高霊金氏、遠徳の星山全氏および蔡亭の密陽孫氏という 7 集団であり、この他に 1960 年代までは月岩洞に慶州崔氏の集団も存在したということだった。他方、月城洞と辰泉洞は中核となる親族集団をもたない典型的な各姓混住の集落だという紹介を受けた。丹陽禹氏以下の 8 つの親族集団は、戸籍のなかでも 1690 年以降継続してその存在をあとづけることができる。長期的視野において月背地域社会の展開を考察するに際し

て、これらの親族集団の存在は歴史的持続の側面を構成する最も重要な要素となっている。以下に、それぞれの集団の成立と展開の概略を述べる。

丹陽禹氏（上仁里）　月背坊上仁里（別名　月村）を世居地とする丹陽禹氏の入郷は、族譜によれば　禹貴　のときであった。その子孫のうち族譜その他の記録により生年の判明するのは、玄孫の禹拝善（1569 年生）である。そこから推定すると、入郷祖の生年は 15 世紀半ば、そして月背への入郷の時期は 15 世紀後半ということになろう。

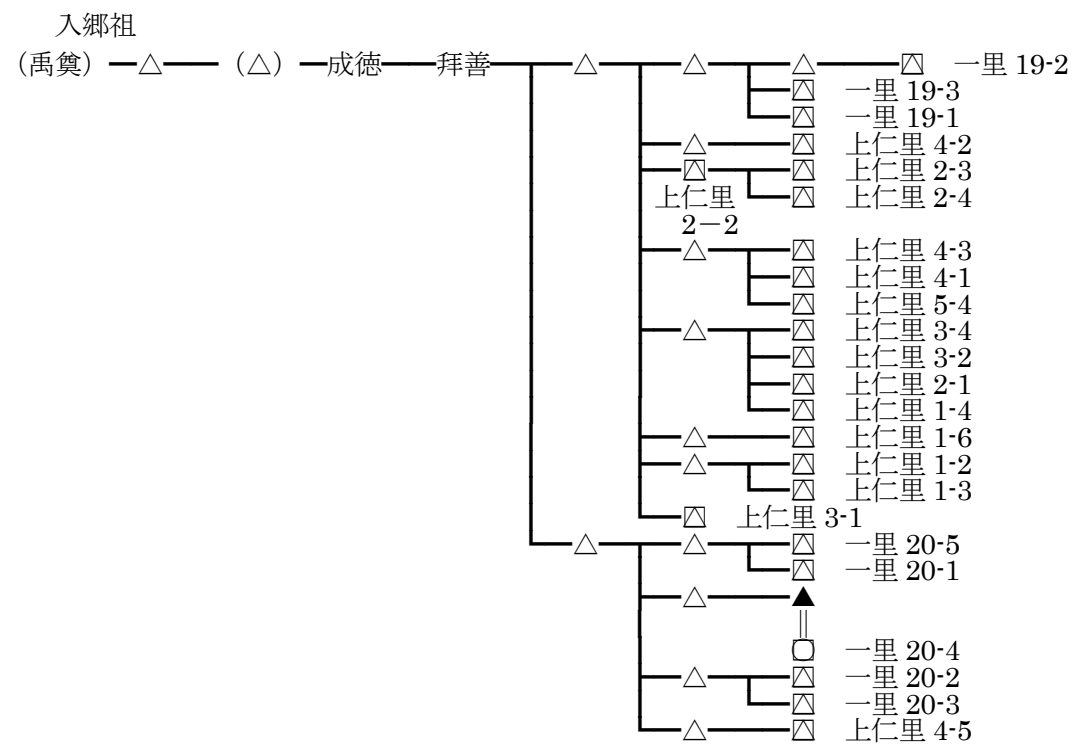
族譜には禹貴の三人の孫と 6 人の曾孫が記載されているが、入郷から約 1 世紀半後の 1690 年の時点で上仁里に住み続けていたのは、6 人の曾孫のうちのひとりである成徳の子孫だけだった。それ以外の子孫はすでに月背の地を離れていたことになる。成徳の独子である拝善は壬辰倭乱[17]に際して義兵活動の主導者として活動したことで知られており（李樹健 1992、金炫榮　1999 年）、その活動は禹氏一族が月背地域に基盤を固める上での大きな契機だったと考えられる。

戸籍から復元した系譜によれば、拝善には 2 人の子と 12 人の孫がおり、壬辰倭乱後に相当するこれらの世代で集団規模が急速に拡大したことがわかる。1690 年に戸首となっていたのは拝善の孫から玄孫までの世代の人々だった。この時点で丹陽禹氏の戸数はすでに 24 戸にのぼり、月背地域でもっとも大きな親族集団をなしていた。当時の居住地は上仁里が 16 戸、租岩坊一里が 8 戸だった。禹氏一族はその後一貫して増加し、1729 年には 31 戸（上仁里 22 戸、一里 7 戸、甘泉里 2 戸）、1783 年には 53 戸（上仁里 44 戸、一里 9 戸）、そして 1858 年には 59 戸（上仁里 46 戸、二里 7 戸、一里・蔡亭里各 3 戸）に達した。一族の中心地である集落を越えて他集落にも居住範囲を拡大していたのは、ほぼこの集団だけである。

大邱直轄市に編入された後、上仁洞一帯は住宅開発地域に指定され、1990 年代に大規模なアパート団地が建設されたのに伴って旧来の集落が姿を消してしまった。丹陽禹氏の場合は、宗家は残っているが、一族の人々はほとんど残っていないという。

[17] 秀吉による 1592 年の朝鮮侵略。

系譜 1.　1690 年の戸籍に現れる丹陽禹氏親族集団



（（禹篁―――△―――△）の部分は族譜による。）

凡例　囚／〇：　戸首

戸首の右または下に付記した「一里 19-2」等の表記は、戸籍の収録形式である「〇里第〇統第〇戸」という表記を略記したものである。

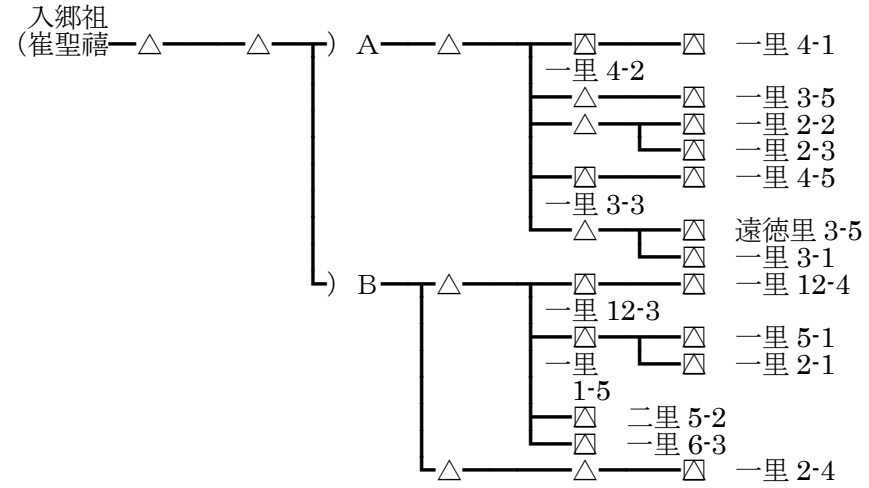
慶州崔氏（月岩洞）　族譜によれば、慶州崔氏の租岩坊への入郷祖は氏族の系譜の第 15 世に当たる　崔聖禧　で、その曾孫の世代（第 18 世）に二人の兄弟がいたと記されている。この兄弟は 1690 年の戸籍から復元した系譜でたどりうる最も上の世代にあたっている。そのうちＢの身分は、1690 年の戸籍に「宣武原従功臣礼賓寺参奉[18]」と記されており、壬辰倭乱の時にはすでに成人に達していたもの考えられる。1690 年の戸籍によって生年の判明する最年長者（第 21 世　崔尚日　69 歳、壬戌＝1622 年生）から逆算すると、入郷の時期（6 世代前）は丹陽禹氏とほぼ同じ 15 世紀後半と推定される。しかし慶州崔氏の場合

[18] 宣武原従功臣とは、壬辰倭乱に際して何らかの功を立てた人に与えられた称号。

も、戸数が増加して集団化するのは 1690 年の戸籍で戸首として記録されていた人々の世代からである。

1690 年に 17 戸の規模(一里 15 戸、二里・遠徳里各 1 戸)だったこの親族集団は、1729/32 年に 26 戸（一里 19 戸、二里 5 戸、甘泉里・遠徳里各 1 戸）、1783 年には 35 戸（一里 19 戸、二里 16 戸）と最大の規模に達した。居住地は当初は一里だったが、次第に二里に住む戸の比重が増していったことがうかがわれる。その後何らかの事情によって転出傾向に転じたため、1858 年には 14 戸（一里 5 戸、二里 9 戸）に減少し、1970 年代までに全ての戸が月背地域から転出するにいたった（[表 2]では慶州崔氏 A と表示）。

系譜 2． 1690 年の戸籍に現れる慶州崔氏親族集団



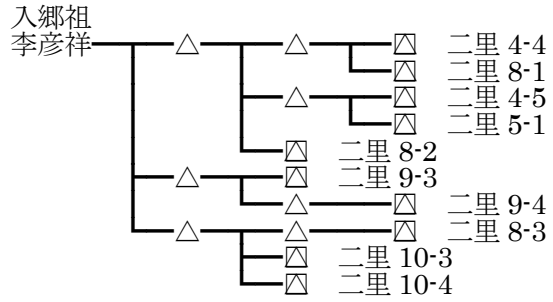
（崔聖禧―△―――△―┬）の部分は族譜による。

星州李氏（月岩洞） 租岩坊二里の星州李氏がこの地域に入郷したのは壬辰倭乱に先立つ 16 世紀後半とみられ、入郷祖 李彦祥 の子のひとりである 得春（1564 年生）の名は禹拝善の『倡義遺録』に含まれる「星州花園義兵軍功冊」の中に確認される（李樹健 1999:72）。またこのとき、入郷祖彦祥は桃源里の山中に避難していたと伝えられており、その繋がりで彼の墓は桃源洞に設けられている。1690 年の戸籍で戸首となっているのは入郷祖の孫・曾孫の世代の人々である。1690 年当時は 10 戸（全て二里）だったが、1732 年には 21 戸（二里 19 戸、一里 2 戸）、1783 年には 22 戸（二里 19 戸、一里 3 戸）、そして 1858 年には 39 戸（全て二里）に拡大し、19 世紀後半の時点では租岩・月背地域で

丹陽禹氏に次ぐ規模の集団をなすにいたった（[表２]では星州李氏Ａと表示）。

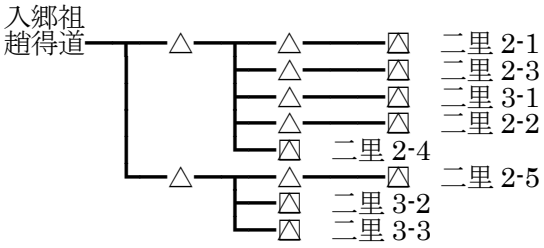
1990 年代半ばには、月岩洞・大泉洞一帯に住む星州李氏はおよそ 80 世帯ということだった。現在の子孫たちは、入郷祖の 12～14 世孫にあたる。

系譜３．　1690 年の戸籍に現れる星州李氏親族集団



咸安趙氏（月岩洞）　租岩坊二里の咸安趙氏の 1690 年当時の戸首も、星州李氏と同じく、入郷祖　趙得道　の孫・曾孫の世代に当たっており、壬辰倭乱にやや先立つ時期の入郷とみられる。集団の規模は 1690 年に 8 戸、1732 年に 14 戸、1783 年に 17 戸、1858 年に 35 戸と順調に拡大していった。1858 年に 3 戸が一里に居住していた他は、全て二里の居住である。1990 年代の月岩洞居住者はおよそ 30 世帯である。

系譜４．　1690 年の戸籍に現れる咸安趙氏親族集団

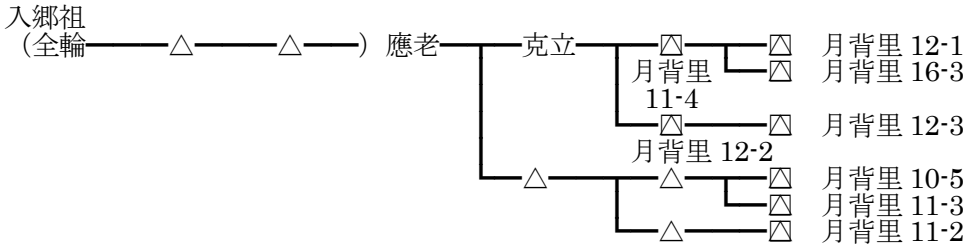


租岩坊の特色　このように租岩坊（特に二里、現在の月岩洞）は慶州崔氏、星州李氏、咸安趙氏の三集団が少なくとも 16 世紀末以来長期にわたって共に暮らしてきた村である。月岩洞にはそのことを記念して立てられた三慕閣（三慕祠とも呼ばれる）という碑石をおさめた建物があり、そこで現在でも毎年陰暦 10 月の末に三つの集団の人々が集まって祭祀を行っている。三慕閣のある敷地内には達岩斎という斎室がある。この建物は元来延安李氏の斎室だったものを移築したものといわれているが、その梁に記された上梁文には咸

豊二年（1851 年）という日付が記されていた[19]。

星山全氏（遠徳）

系譜５．　1690 年の戸籍に現れる星山全氏親族集団



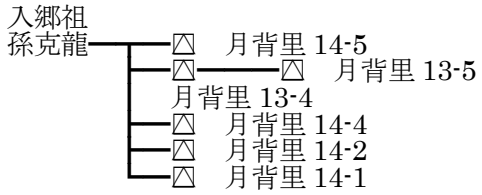
（全輪――△――△――）の部分は族譜による。

星山全氏(戸籍では星州全氏と記録されている)の入郷祖は第 30 世　全輪　と伝えられている。その曾孫　應老　が壬辰倭乱当時の人物であるから[20]、星山全氏の入郷時期はそれより三世代前、すなわち 15 世紀末ごろと推定されるが、子孫の数が増えるのは應老の二人の子の世代以降であり、はやり壬辰倭乱の後である。戸籍には、1690 年に 8 戸（全て月背里）、1720 年に 10 戸（蔡亭里・遠徳里各 5 戸）、1729 年に 9 戸（蔡亭里 3、遠徳里 6）、1783 年に 6 戸（全て遠徳里）、そして 1858 年に 16 戸（遠徳里 14、上仁里・二里各 1）が収録されている。月背里に入郷したのち、18 世紀以後に川向かいの遠徳里に中心地を移してきたものと理解できる。戸数は時期によって増減がみられる。現在まで遠徳に住み続けているのは、應老の長男　克立　の四人の孫の子孫たちで、入郷祖　輪　の 16 代孫前後の世代の人々ある。解放直後には全氏一族の 30 世帯以上が遠徳に住んでいたが、現在は 15 世帯ほどに減っているという。入郷祖から 6 代目（克立の子の世代）までの時享祭は大宗中で行い、克立の孫以下の世代の祖先の祭はそれぞれの小宗中が担当している。1858 年の戸籍には克立の弟の子孫も 4 戸記録されているが、その後その子孫は他出し、現在は遠徳に住んではいない。

[19] 筆者が三慕祠を初めて訪ねたのは 1996 年だったが、その後 2003 年までの間に三慕祠は大邱市の文化財に指定された。三慕閣の敷地は整備しなおされ、全く新しい斎室が建設された。
[20] 應老の名も禹拝善の『倡義遺録』に含まれる「星州花園義兵軍功冊」の中に確認される。

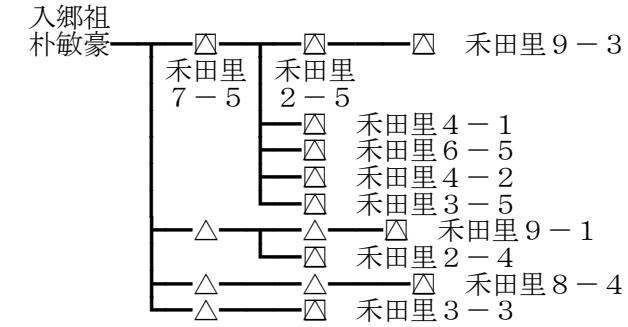
密陽孫氏（蔡亭）　密陽孫氏の入郷祖は第30世　孫克龍　で、壬辰倭乱後に清道郡豊角面から入郷した。1690年の戸籍では月背里に克龍の子・孫の世代の戸が6戸記録されている。月背里と蔡亭里が分洞された後の1720年には、蔡亭里に4戸、遠徳里に4戸が記録されているが、1729年には蔡亭里に6戸、遠徳里に1戸であり、1783年には11戸（すべて蔡亭里）、1858年には6戸（同じくすべて蔡亭里）となっている。植民地支配からの解放後には14～15世帯程度が住んでいたという。孫氏一族は18世紀初頭に一時期遠徳里側に住んだ時期を除いては、基本的に蔡亭里の場所に住み続けたものと理解される。現在住んでいる人々は入郷祖の10代孫以下の世代である。

系譜６．　1690年の戸籍に現れる密陽孫氏親族集団



密陽朴氏（桃源洞）　密陽朴氏の祖先は16世紀の末に清州から大邱に移住し、壬辰倭乱の時に乱を避けて現在の桃源洞に入郷したと伝えられている。入郷祖は　朴敏豪　である。戸籍には、1690年には敏豪の子～曾孫までの人々を戸首とする12戸、1720年には17戸、1783年に13戸、そして1858年には6戸が記録されている。全て禾田里／桃源里居住である。1858年に集団の規模が縮小しているが、これは集団の一部が他出したためではないかと考えられる。現在桃源洞に居住するのは入郷祖の13～14世孫の世代の人々で、入郷祖の孫の世代で三つの派に分かれている。2004年現在で桃源洞に居住している密陽朴氏は25世帯である（[表2]では密陽朴氏Cと表示）。

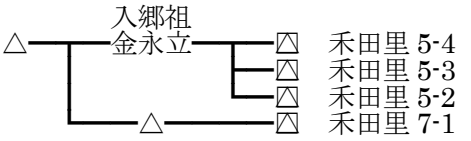
系譜７．　1690年の戸籍に現れる密陽孫氏親族集団



高霊金氏（桃源洞）　高霊金氏の入郷祖　金永立　の妻は密陽朴氏の入郷祖　敏豪　の娘であるから、その入郷時期は壬辰倭乱の直後であったと推定される。現在の子孫は入郷祖

の 13 世孫を中心とする世代の人々で、入郷祖の父を始祖とする門中が組織されている。1690 年の戸籍には入郷祖の子の世代の 4 戸が記録されており、その後 1720 年に 5 戸、1783 年に 9 戸、1858 年には 10 戸が記録されている。解放直後のころには 30 世帯前後が住んでいたというが、2004 年現在では 17 世帯になっている。

系譜８．　1690 年の戸籍に現れる高霊金氏親族集団



以上の 8 集団は、いずれも 17 世紀初頭あるいはそれ以前から長期にわたって月背地域に居住し続けてきた地付きの集団であり、その意味で地域社会の持続性を代表する存在であるといえる。しかし本節でみたように、壬辰倭乱より 100 年以上前の 15 世紀後半に入郷していたと見られる三つの家系（丹陽禹氏、慶州崔氏、星山全氏）においても、子孫の数が増えて親族集団の様相を示すようになるのは壬辰倭乱の後、特に 1600 年代半ば以降のことであった。

２－２　父系親族集団の持続性と流動性

前節では 20 世紀末の時点において月背地域でトバギと見なされていた集団の来歴を検討した。しかし戸籍を通して月背地域に存在したことが確認できる親族集団は、これらだけではない。[表 2] は、戸籍を分析した 5 つの時期のいずれかにおいて 6 戸以上の規模を有していた親族集団 (総数 29) をリストアップし、その規模の変動を記したものであるが、その動向に目をむけると、集団の消長の激しさが浮かび上がる。

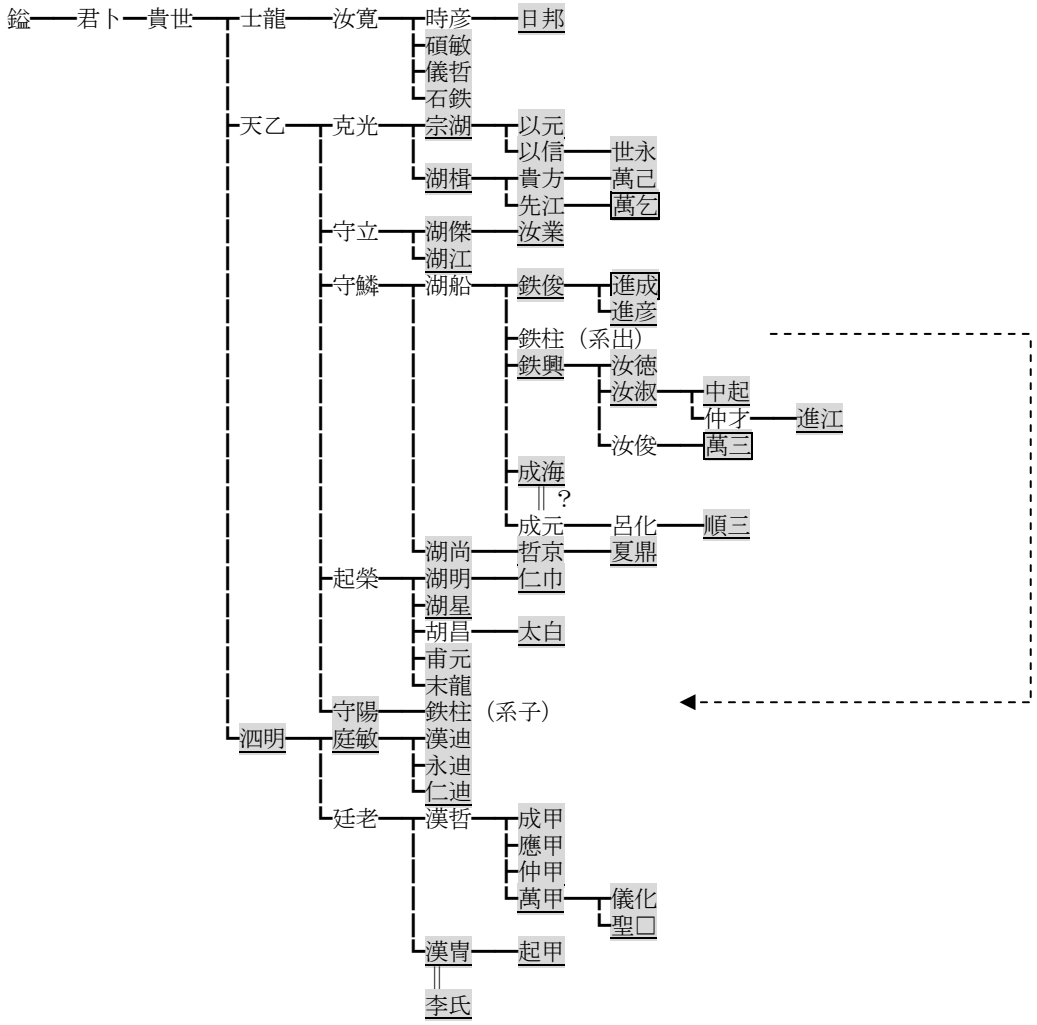
1690 年に 6 戸以上の規模を有していた集団は 18 集団あった。その中には前節で検討した 8 集団のうちの高霊金氏を除く 7 集団が含まれており、中でも上仁里の丹陽禹氏、一里の慶州崔氏（慶州崔氏 A）、禾田里の密陽朴氏（密陽朴氏 C）、二里の星州李氏（星州李氏 A）の四集団は上位五集団の中に入っていた。しかし二里の咸安趙氏（8 戸）、月背里の星州全氏（8 戸）および密陽孫氏（6 戸）は 6～9 戸規模で並んでいた 13 集団の中の一部であり、高霊金氏の祖先たちはまだ 4 戸という小さな規模に過ぎなかった。

一里の慶州崔氏は壬辰倭乱のころには既に[系譜 2]の A、B の二つの戸があった可能性があるが、それを除く 17 集団は、戸籍から復元した系譜によって、1690 年の戸籍に現れる

表2　月背地区の氏族集団とその規模（戸数）の変遷

氏族	1690年	1720年	1729/32年	1783年	1858年	1690年集落毎	1720年集落毎	1972/32年集落毎	1783年集落毎	1858年集落毎
慶州崔氏A	17	1	26	35	14	一里(15)、 二里・遠徳里(各1)	遠徳里	一里(19)、二里(5)、 甘泉里・遠徳里(各1)	一里(19)、二里(16)	二里(9)、一里(5)
晋州姜氏	6		8	4	1	一里		一里(7)、二里(1)	一里(3)、二里(1)	二里
達城徐氏B	5		7	5	0	一里		一里	一里(4)、二里(1)	
慶州崔氏C	4		3	6	0	一里		一里	一里	
清州韓氏	0		0		8					一里(6)、二里(2)
星州李氏A	10		21	22	39	二里		二里(19)、一里(2)	二里(19)、一里(3)	二里
星州李氏B	9		10	5	1	二里		二里	二里	二里
竹山宋氏	9		5	2	0	二里		二里	二里	
咸安趙氏	8		14	17	35	二里		二里	二里	二里(32)、一里(3)
達城徐氏A	6		1	0	0	二里		二里		
星州李氏C	6		0	2	0	二里			二里	
金海金氏A	5		7	0	0	二里(3)、一里(2)		二里		
大丘徐氏	0		0		9					一里
丹陽禹氏	24	21	31	53	59	上仁里(16)、一里(8)	上仁里	上仁里(22)、一里(7)、 甘泉里(2)	上仁里(44)、一里(9)	上仁里(46)、二里(7)、 一里・蔡亭里(各3)
金海金氏B	23	20	21	6	0	月背里	月背里	月背里	月背里(5)、蔡亭里(1)	
星州全氏	8	10	9	6	16	月背里	蔡亭里・遠徳里(各5)	蔡亭里(3)、遠徳里(6)	遠徳里	遠徳里(14)、 上仁里・二里(各1)
密陽孫氏	6	8	7	11	6	月背里	蔡亭里・遠徳里(各4)	蔡亭里(6)、遠徳里(1)	蔡亭里	蔡亭里
大丘白氏	9	9	7	4	0	遠徳里	遠徳里	遠徳里	遠徳里	
金海金氏C	8	3	0	0	0	遠徳里	遠徳里			
仁川李氏	5	10	11	11	4	遠徳里	遠徳里	遠徳里(10)、上仁里(1)	遠徳里(9)、 上仁里・蔡亭里(各1)	遠徳里(3)、蔡亭里(1)
金海金氏E	2	3	5	8	1	遠徳里・月背里(各1)	遠徳里	遠徳里	遠徳里(7)、上仁里(1)	遠徳里
平山申氏	2	4	3	7	2	遠徳里	遠徳里	遠徳里	遠徳里	月背里
密陽朴氏A	12	17		13	6	禾田里	桃源里		桃源里	桃源里
永川李氏	6	5		3	0	禾田里	桃源里		桃源里	
高霊金氏	4	5		9	10	禾田里	桃源里		桃源里	桃源里
星州都氏	1	0		5	8	禾田里			一里(3)、上仁里(2)	二里(6)、一里(2)
江陽李氏	0	1		4	6		桃源里		桃源里	桃源里
慶州崔氏E	9	17		10	3	辰泉里	龍泉里		辰泉里	辰泉里
南平張氏	8	4		2	0	辰泉里	龍泉里		辰泉里	
密陽朴氏B	2	5		8	3	辰泉里	龍泉里		辰泉里(7)、新基里(1)	辰泉里
南陽洪氏	2		1	3	2	二里		二里	二里	二里

系譜９．　戸籍から復元する月背里　金海金氏集団（金海金氏 B）の系譜と消長



図中、網掛けのあるのは、いずれかの時期に戸首として記録されている者である。

1690 年の戸首中、最年長者は守陽（貴世の孫、76 歳）、次いで宗湖（貴世の曾孫）であり、世代の最も高い泗明は 59 歳で三番目である。最年少者は鉄興（貴世の玄孫、16 歳）である。この集団の入郷祖・入郷時期を確定することはできないが、戸首間の系譜関係および年齢からみて、戸数が増加したのは貴世の息子たちの世代以降であることは明らかである。時期的には壬辰倭乱の後である。

最も世代の高い泗明の系譜によってその祖先の職役を見ると、曾祖　鎰（正兵）、祖　君卜（折衝将軍僉知中枢府事）、父　貴世（展力副尉兼司僕）、泗明本人は府案付砲保である。泗明の兄　士龍　は禦侮将軍行龍驤衛副司果だが、天乙は納粟奉事である。1690 年当時の戸首の職役は、四方博の分類を用いれば第五～第九類に属し、一部には私奴(以元)や寺奴（甫元、末龍）を含んでいる。いずれも父が私婢・寺婢を妻とした良賤交婚の結果である。

この集団が 1690 年に 23 戸という丹陽禹氏に次ぐ集団規模をなすにいたった基盤が何であったのかは不明である。1729 年までは 20 戸以上の規模を維持していたが、その後急速に縮小していった。

系譜 9 に表れる戸首名と各期の戸の対応

戸首名	Ⅰ期(1690)	Ⅱa 期(1720)	Ⅱb 期(1729)	Ⅲ期(1783)
日邦	月背里 8-3			
碩敏	月背里 6-3			
儀哲	月背里 17-1	月背里 1-1	月背里 1-1	
石鉄	月背里 6-1			
宗湖	月背里 1-3			
以元	月背里 1-4			
以信		月背里 2-5		
世永			月背里 2-2	
湖楫	月背里 2-1	月背里 4-2		
貴方	月背里 3-5			
萬己		月背里 5-3	月背里 4-3	
先江	月背里 17-5			
萬乞		月背里 2-1	月背里 1-4	
湖傑	月背里 5-3			
汝業	月背里 17-6			
湖江	月背里 8-2			
鉄俊	月背里 2-4			
進成		月背里 4-1		
進彦			月背里 3-1	
鉄興	月背里 1-2	月背里 3-1	月背里 2-3	
汝徳		月背里 6-3	月背里 5-3	
汝淑			月背里 11-1	
中起				月背里 5-2
進江				月背里 2-4
萬三				蔡亭里 5-3
成海		月背里 2-4		
順三				月背里 1-1
湖尚	月背里 2-3			
哲京		月背里 4-5	月背里 3-5	
夏鼎			月背里 9-4	
湖明	月背里 6-5	月背里 7-3		
仁巾			月背里 1-2	
湖星	月背里 6-2			
太白		月背里 8-3	月背里 10-2	
甫元	月背里 7-1			
末龍	月背里 7-2	月背里 8-1	月背里 6-4	
守陽	月背里 2-5			
鉄柱	月背里 2-2	月背里 4-4	月背里 5-1	
泗明	月背里 5-4			
庭敏	月背里 6-4			
漢迪		月背里 10-3	月背里 8-2	
永迪		月背里 1-2		
仁迪		月背里 3-2		
成甲		月背里 1-5	月背里 1-3	
應甲			月背里 1-5	
仲甲		月背里 10-1	月背里 8-1	
萬甲			月背里 10-5	
儀化				月背里 4-4
聖□				月背里 2-2
漢胄		月背里 2-3		
李氏			月背里 11-3	
起甲			月背里 2-1	

戸首たちの祖父以下の世代で戸数が増加して集団化したことが確認される。このことから推して、月背地域社会において父系親族の集団化が始まった時期は壬辰倭乱以後のことだったということが確認される。

これらの 18 集団のうち、遠徳里の金海金氏 C（8 戸）は早くも 1729 年には姿を消し、二里の達城徐氏（6 戸）も 1783 年には消滅している。そして 1690 年には 23 戸で丹陽禹氏に次ぐ規模をもっていた月背里の金海金氏（金海金氏 B）を含む 6 つの集団 － 金海金氏B、大邱白氏（遠徳里　9 戸）、竹山宋氏（二里　9 戸）、南平張氏（辰泉里　8 戸）、星州李氏 C（二里　6 戸）、永川李氏（禾田里　6 戸） － は 1858 年には 1 戸も残っておらず、この他にも辰泉里の慶州崔氏 E（9 戸から 3 戸に）、二里の星州李氏 B（9 戸から 1 戸に）、一里の晋州姜氏（6 戸から 1 戸に）も大幅に戸数を減らしていた。1690 年時点で丹陽禹氏に次ぐ規模を有していた月背里の金海金氏の消長については、[系譜 9]の通りである。

他方、1690 年以後に 6 戸以上の規模に成長した 10 集団のうち、1858 年に 6 戸以上の規模を維持していたのは桃源洞の高霊金氏（10 戸）と一里の大丘徐氏（9 戸）および清州韓氏（8 戸）だけである。

対象地域全体の戸籍が残っている 1690 年、1783 年、1858 年についてみると、時代が進むにつれて親族集団が次第に淘汰されてゆく様子がうかがわれる。全期間を通じて着実に規模を拡大してきた集団がある一方で、消滅したり、規模が縮小したり、あるいは中間で出現しながら定着しえずに衰退した集団があったのである。

このような集団の入れ替わりはその後も続く。1990 年代半ばまでトバギとして存続していたのが 7 集団だったということは、1858 年の 12 集団のうち祖岩坊の慶州崔氏を含む 5 集団がその後 130 年の間に月背地域から姿を消してしまったということなのである。

３．戸のレベルにおける持続性と流動性 － 朝鮮時代 －

前節においては、いずれかの時期において 6 戸以上の集団を形成した人々について、その集団を単位とした持続性と流動性を検討した。本節では、全ての戸を対象とし、父系の系譜による祖先と子孫の関係に注目して、地域社会構成員の連続性および流動性を検討してみる。ただし 18 世紀を中心とする時期は両親と同居して戸の後継者になるのがどの子

かという点で大きな変化がおこった時期に相当するので[21]、本節での分析は戸そのものの持続性ではなく、戸首個人が父系の祖先と同じ地域に住んでいるか、および同じ地域に子孫を残しているかという点に限定される[22]。記述の便宜上、1690 年をⅠ期、1720～32 年をⅡ期、1783 年をⅢ期、1858 年をⅣ期とし、時期間でどの程度の持続性／流動性が見られるかを検討する。[表１] に示したように、Ⅱ期と呼ぶことにした 18 世紀前半には対象地域全体の戸籍がそろっている年代がない。そこで、租岩坊甘泉里・一里・二里については 1732 年、月背坊上仁里・月背里・蔡亭里・遠徳里については 1729 年、そして月背坊桃源里・辰泉里・五福村については 1720 年の記録を用いることにした。このようにⅡ期の総戸数 479 戸は 1720～32 年という前後 12 年の差のある数字を便宜上合わせたものであり、全ての戸について同じ条件で比較することにはならないが、おおよその傾向は把握できると思われる。

[表３－１，２] の各列は次のような意味である。

有祖先戸：前の時期の月背地域（租岩坊・月背坊）の戸籍の中に父系の祖先を確認できる戸。

祖先不明戸／子孫不明戸：戸首が女性であるか、または戸籍原本の破損により戸首名が判読できないために、前後の時期の戸との間で父系の系譜関係の有無を判定することが出来ない戸。

有子孫戸：次の時期の戸籍に父系子孫の存在が確認される戸。

地域外転入戸：前の時期の月背地域の戸籍に父系の祖先が居ないので、地域外から転入したものと判断される戸。

地域内転入戸：月背地域内部で里を移動した戸

親族集団規模：　A　31 戸以上

B　21 - 30 戸

---

[21] 17 世紀末～18 世紀前半においては、成人した息子は独立の戸を立てる傾向が強く、両親と同居を続けるのは末子である確立が高かった。ただしこれは統計的な傾向であって、末子相続というような規範があったわけではない。長男夫婦が両親と同居し、次男以下が分出するというパターンが現れるのは、月背地域の場合、18 世紀後半以降である。（拙稿　2004）

[22] それぞれの戸がいずれかの子に継承されて持続したかどうかを論じるためには 3 年ごとに作成される戸籍を連続的に検討して確認する必要がある。

C　11 - 20 戸
D　 6 - 20 戸
E　 2 -　5 戸
単　単独戸

戸レベルでの持続性と流動性については、子孫の側からの持続性（祖先と同一地域内に住み続ける）と祖先の側からの持続性（同一地域内に子孫を残す）の両面から考察する必要がある。

３－１　祖先の地に住み続ける

最初に、祖先と同じ地域に居住し続けた子孫がどの程度いるかを見てみよう([表３－１])。Ⅱ期の総戸数 479 戸のうち、その父系祖先をⅠ期（30～42 年前）の戸籍のなかに確認できるものは 269 戸（56.2%）である。次のⅢ期の 484 戸中でⅡ期（51～63 年前）に祖先が月背地域内にいたものは 249 戸（51.4%）である。そしてⅣ期の 432 戸中、Ⅲ期（75 年前）に地域内に祖先がいたものは 204 戸（47.2%）である。つまり各時期の全世帯の半分程度は前時期以来同じ地域に住み続けていたわけである。

[表３－１]の数字の裏面が戸のレベルでの流動性を示している。Ⅱ期の戸のうち、59 戸（12.3%）の祖先不明戸（祖先の戸が地域内にいたのかいなかったのかを確認することのできない戸）を除外するとしても、151 戸（31.5%）は確実にⅠ期以来 30～42 年間に租岩坊・月背坊以外の地域から転入して来た戸である。祖先不明戸を加えれば、転入戸は最大で　43.8%に達する。同様に、Ⅲ期の 484 戸のうち先立つ 63～51 年間の転入戸は少なくとも 185 戸（38.2%）、最大では 235 戸（48.6%）であり、Ⅳ期の 432 戸のうち最低 215 戸（49.8%）、最大で 228 戸（52.8%）はそれ以前の 75 年間の転入戸なのである。

このように全体としては非常に高い流動性がみられるが、そこには集団の規模によって相当に大きい差があったようである。すなわち規模が 6 戸以上の父系親族集団に所属する戸の場合には、全期間を通じて 80%以上の戸が祖先と同じ地域内に居住し続けているのにたいして、5 戸以下の規模の集団に所属する戸の場合にはその比率は激減し、単独戸の場合には同一地域に住み続けることが極めて困難だった様子がうかがわれる。集団化することは地域社会に定着する（居残る）うえで重要な要因になっていたのである。

表３－１　祖先の地に居住し続ける子孫

時期	総戸数	親族集団規模	該当戸数	有祖先戸	祖先不明戸	有祖先率	地域外転入戸	地域内転入戸	地域外転入戸率
Ⅱ期	479	A	31	27	1	87.1%			
		B	68	66	0	97.1%			
		C	57	53	0	93.0%			
		D	55	51	0	92.7%			
		E	101	58	0	57.4%			
		単	122	14	13	11.5%			
		不明	45		45	0.0%			
		全体	479	269	59	56.2%	152	24	31.7%
Ⅲ期	484	A	88	78	0	88.6%			
		B	23	20	0	87.0%			
		C	72	67	1	93.1%			
		D	44	37	0	84.1%			
		E	84	40	1	47.6%			
		単	129	7	4	5.4%			
		不明	44		44	0.0%			
		全体	484	249	50	51.4%	185	16	38.2%
Ⅳ期	432	A	133	115	0	86.5%			
		B	0		0	0.0%			
		C	31	25	0	80.6%			
		D	37	33	0	89.2%			
		E	103	22	0	21.4%			
		単	115	9	0	7.8%			
		不明	13		13	0.0%			
		全体	432	204	13	47.2%	215	23	49.8%

３－２　地域内に子孫を残す

次に同じ状況を祖先の側から、どれだけの戸が子孫を残せたかという視点で検討してみよう。[表３－２] の有子孫戸の欄に注目すると、Ⅰ期の 463 戸中、30～42 年後にあたるⅡ期まで直接の子孫を同一地域内に１戸でも残したのは 173 戸（37.4%）、Ⅱ期の 479 戸のうちⅢ期まで子孫を残したのは 121 戸（25.3%）、そしてⅢ期の 484 戸のうち 1858 年にまだ子孫が残っていたのは 94 戸（19.4%）にすぎない。子孫を同じ地域内に残すことができたのはごく一部の戸だけだったことがわかる。

表３－２　地域内に子孫を残す

時期	総戸数	親族集団規模	該当戸	有子孫戸	子孫不明戸	有子孫率
Ⅰ期	463	A	0			
		B	47	33	0	70.2%
		C	29	21	0	72.4%
		D	108	60	0	55.6%
		E	145	51	0	35.2%
		単	125	8	6	6.4%
		不明	9		9	0.0%
		全体	463	173	15	37.4%
Ⅱ期	479	A	31	21	1	67.7%
		B	68	24	0	35.3%
		C	57	29	0	50.9%
		D	55	19	0	34.5%
		E	101	23	0	22.8%
		単	122	5	11	4.1%
		不明	45		45	0.0%
		全体	479	121	57	25.3%
Ⅲ期	484	A	88	37	0	42.0%
		B	23	8	0	34.8%
		C	72	22	0	30.6%
		D	44	7	0	15.9%
		E	84	14	0	16.7%
		単	129	6	3	4.7%
		不明	44		44	0.0%
		全体	484	94	47	19.4%

子孫の側から見たときと祖先の側から見たときの残存率の差は、規模の大きな親族集団に属する戸でも同一地域内に子孫を残すことのできなかったものが多かったことに起因する。例えば 1783 年に規模A（31 戸以上）の親族集団に属していた 88 戸のうちでも、75 年後の 1858 年まで直系の子孫[23]を残したのは 37 戸（42%）に過ぎなかった。

[23] 「直系」とは、日本の場合のように「家」を単位としたものではなく、単系的出自体系にお

集団化することは居残りに有利ではあっても、それを保証するものではなかった。集団としては持続した場合でも、戸のレベルで検討すると、定着を達成したのはその一部だけだった。最も順調に集団規模を拡大させ、全体として最も高い定着度を示している丹陽禹氏の場合でも、子孫を残さなかった戸や、転出した戸があったのである。

以上、親族集団と戸の二つのレベルで、地域社会構成員の流動性が非常に高かったことを指摘した。これを里という地理的な範囲と組み合わせると、地域社会内部での移動についてもう一つの特徴が浮かび上がってくる。租岩坊の慶州崔氏が一里から二里へと中心地を移していったこと、丹陽禹氏の分布が上仁里を中心としながら一里・甘泉里・二里・蔡亭里と拡大していったこと、密陽孫氏と星山全氏が月背里・蔡亭里・遠徳里という近接する集落の間で移動したことは、トバギ集団の来歴の説明に際して触れたとおりである。しかし月背地域内の里のあいだで戸の移動が確認される事例は、この他には極めて少ない。それは［表３－１］でも地域内転入率が極めて低いという形で数字になって現れている。全体として流動性が非常に高く、その意味で行政単位としての里が閉鎖性を伴っていないように見えるにもかかわらず、同一地域社会のなかの隣接する里間での転出入が少ないのはどのような理由によるものなのか、さらに検討を要する課題である。

４．韓国社会および韓国社会研究における門中の位置づけ

本稿で取り上げた地域社会構成の三つのレベルのうち、集落のレベルでは、扇状地という当該地域の自然環境的条件に規定される部分が大きいために、少なくとも開拓が一定の水準に達した以後、特に戸籍や植民地時代以降の地図によって確認できるように、17 世紀から 20 世紀後半にいたるまで、数と位置の両面で持続性が特徴的である。しかし親族集団と家族のレベルでの流動性はきわめて大きなものであり、朝鮮時代後期以降の農村地域を自然部落に基盤をおく安定した社会だったとみることは、実態と大きくかけ離れているといわざるをえない。

韓国の親族制度史に関するこれまでの研究によって、17 世紀後半から 18 世紀にかけての時期は、相続制度における子女均分制から長男優待男子不均等相続制への転換、系譜認

ける patri-lineal descendants を指す。

知の原則における双方出自から父系出自への転換、それらと平行する儒教式祖先祭祀の普及など、親族体系や慣行に大きな変化が起こってきた時期であったことが示されている。筆者がこれまで月背地域の戸籍を利用して行ってきた家族構造の分析においても、長男が結婚後も両親と同居してその跡継ぎになるという規範の成立は 18 世紀半ば以降であったことを確認している（拙稿 1992、2004a,b）。本稿で検討したトバギの集団化は、それらの変化にやや先行するかたちで、父系親族集団が形成され始めていたことを示すものと言えよう。

東アジア諸社会において朱子学が広く受容される時期と農業経営方式が変化する時期との平行関係に着目した宮嶋は、それを「小農社会の成立」という言葉で表現した。それは「まず人口と耕地の増加が平行する段階を経たうえで、耕地の増加が沈静化し、単位面積あたりの生産量の増大を追求する集約化の段階に入って成立した」(宮嶋　2004、p.84)という。同じく宮嶋は、祖岩坊の量案（朝鮮時代の土地台帳）について、甲戌量案(1634 年)と庚子量案（1721 年）を比較すると、その間に開発されたことを示す「加」の土地が少ないことから、この一帯で農地として開発できる土地が限度に近づいていたと推測する(宮嶋 2005)。そのような状況のなかで新たに成立してきた父系親族集団が後にトバギと呼ばれるようになるのだが、この時期に普及してきた儒教的な形式の祖先祭祀、特に遠い祖先(地域社会においてはとりわけ入郷祖)を祀る時享祭[24]は、これらの地域的父系親族集団を統合するという重要な機能を担うことになった。その意味で、宮嶋の言う小農社会の成立は、社会組織のレベルでは「門中の時代の幕開け」であったといえよう。ただしその変化は一気に進行したのではなく、集団によってかなりの時間差があったものと思われる[25]。

20 世紀末まで月背地域に留まった 7 つの集団と、20 世紀後半まで存続していたもう一つの集団について、それぞれの歴史と現状についておこなった現地調査においては、本稿の２－１に示したように、①族譜に記録された系譜を解説するなかで、族譜には書かれて

---

24 儒教式の祖先祭祀には、このほかに 4 世代以内の祖先の命日に行う忌祭祀と、同じく 4 世代以内の祖先全体に対して一年に何度かの名節のおりに行う茶礼がある。

25 丹陽禹氏の門中契の創設は 17 世紀中期だが、他の集団はそれより遅く、18 世紀末から 19 世紀に至って派譜の編纂などの組織的行為を行った集団もあったようである(拙稿 2007 参照)。李海濬は、同族マウルの実質的形成について、入郷時期として伝えられているよりも実は 1～2 世紀遅れて、18 世紀中期以降にずれ込むという（李海濬　2006, pp.51-2）。これを月背地域のトバギ集団の事例に則していうならば、入郷時期よりも 1～2 世紀遅れて 17 世紀中期以降に集団化がはじまるが、門中形成の時期はそれよりも遅れて、多くの場合 18 世紀中期以降にずれ込む、ということになろう。

いない祖先の入郷定着にまつわる伝承、②インフォーマントたちの記憶にある門中の昔のすがた、特にいずれの門中においても植民地統治からの解放直後ごろには現在よりずっと戸数が多かったということ、そして③彼らの生活をめぐる状況が近年の都市化によっていかに急速に変化しているかということが話題の中心であった[26]。特に②と③から共通に聞こえてくるのは、親族の離散が近年の経済成長を背景とした職業変化に伴う転出と、月背地域そのものの都市化によるものだという説明である。しかし彼らの祖先たちが同じトンネで共に暮らしてきた同村人の構成が､時代によってきわめて多様で流動的だったことは、彼らの口承のなかには残されていない[27]。

本稿の冒頭でも述べたとおり、門中は韓国の伝統的社会組織を代表するものの一つと見なされ、多くの研究が蓄積されてきた。最終的に 20 世紀後半まで持続してきたトバギ集団を中心にして振り返るならば、17 世紀中期～18 世紀に始まる「門中の時代」は長期的に安定した時代であったように見えるかもしれない。しかしそのような長期的持続性は、社会の歴史的過程のほんの一面に過ぎない。月背地域の戸籍分析の結果は、朝鮮時代後期の社会が、親族集団のレベルにおいても、個々の戸のレベルにおいても、激しく流動していたことを示している。結果としてトバギと呼ばれるようになった集団の形成と持続は、実際には激しい居残り競争のなかで展開されていたのであり、トバギ集団の内部においても居残りに成功したのはその一部にかぎられていたことの意味をもっと重視すべきであろう。門中は父系的系譜関係によって組織され、祖先祭祀はそれを行為として体現する。しかし門中形成は一定の場所（集落）への定着と集団化を前提とする。この時代の地理的流動性の高さを考えると、新しく普及してきた行為規範を自らは実践できない人々が多数存在していたであろうことも確かである。

５．残された課題：移動する人々

本稿の分析から明らかなように、門中は一定の地域に定着し得た幸運な少数者happy minoritiesの組織である。これに対して流動していた多数者の状況については、それを解

[26] 都市化による変化の様相については、拙稿 2002 参照。
[27] 唯一の例外は集団全体が転出してしまった祖岩坊の慶州崔氏の場合で、[系譜２]のＡの後孫は 18 世紀中期以降に慶尚南道慶州地方に転出し､またＢの後孫の一部は 19 世紀前半から中期にかけて忠清南道唐津地方に転出したことが伝えられていた。

明する手がかりがないために、ほとんど考察されてこなかった。同じ祖先の子孫でありながら他出した者の子孫の一部（その大半は新たに定着した土地に結成された下位門中の代表者）が時享祭に参加することを通じて元の拠点に残った上位門中との繋がりを維持したり、近年に転出した者がその繋がりを強化するために拠点に残った近い親族と共に新しい下位門中を形成したりする事例(拙稿 1978)、あるいは数世代にわたる移動の後にある土地に定着して拠点を形成した人々が、祖先の系譜を尋ねて、新しい族譜編纂に際してそこに参入してくる事例(拙稿 1997b)などは、定着する人々と移動する人々との相互関係を考察する手がかりとして見直すこともできる。しかし[表 2]においては、一旦定着して集団化したかにみえた人々が、その後にまた地域社会から姿を消してゆく例が多いことも確認した[28]。あるいは拠点を次々に移してゆくと言うべきだろうか。このような状況からすると、族譜に記された系譜、特に墓の所在地に関する情報は、まさにこの拠点移動という視点から改めて考察し直す価値があろう[29]。1970 年代半ばに調査した農村の事例が思い起こされる[30]。

以上のような長期的展望に照らすとき、フィールドワークに基づいて行われてきた農村研究では、村落社会における移動する人々、言い換えれば現在の居住地が一時的生活拠点

---

[28] 拙稿 1998 の Appendix では、1701 年という早い時期に共同で族譜を編纂した人々（京畿道北部、忠清道北西部及び北東部、慶尚道中部海岸地域という遠く離れた地方の 9 つの郡にわたって住んでいた）の系譜が、その後の同じ氏族の族譜からほぼ完全に漏落してしまった事例を紹介した。

[29] 川島 1974 はその視点から族譜に注目した早期の研究の例である。筆者が族譜を用いて氏族制度の展開を考察した際にも、最初に手がかりを求めたのは墓の位置に関する情報だった（拙稿 1987、1998）。

[30] 全羅南道の青山洞（仮称）という村（世帯総数 62）には、その村を中心地（拠点）とする門中が 4 つ（合わせて 33 世帯）存在した。そのうちの 1 つは羅州八大姓（羅州郡内に本貫の地を持ち、始祖の時代から住み続けてきた生え抜きの氏族）に数えられる土着氏族の大宗家を擁しており、もう二つは羅州客班五李（他の地方から来住して定着し、郡内に有力な地位を確保するようになった 5 つの李氏）に数えられる氏族に属する人々の門中だった。しかしこれらも含め、4 つの門中の祖先が青山洞の村そのものに転入・定着したのは、いずれも 19 世紀半ば以降のことだった。羅州八大姓に数えられる門中の大宗家の場合には、20 キロほど離れた場所にある高麗時代の始祖以来住み続けてきた世居地から門中の先山（墓地）や位土（共有の田畑）のある青山洞への移住であり、門中組織そのものの拠点は元の村に置かれていたといえる。その他の門中の場合は転々と各地を移住した末に、やっと青山洞で定着したというのが実情のようであった。客班五李に数えられる氏族に属する門中の場合も、彼らの氏族が客班五李と呼ばれる地位を確保したのは、青山洞に定着した小さな分派の故ではない。後者の 3 つの門中を含めて、筆者が青山洞で観察・分析したのは、定着後たかだか 100～120 年にしかならない人々の、しかし同時に少なくともそれだけの期間にわたって定着し集団化することの出来た人々の、門中組織の現状だったのである（拙稿 1978）。

に過ぎないような人々についての考察は、不十分であったと認めなければならない。移動のさなかにあった人々の状況の解明は、今後に残された課題である。移住先をどのように選定し、そこでどのように生活基盤（小作地など）を確保し、社会的にどのように位置づけられるかというようなことに注意を向ける必要があろう[31]。

移住先の選定に際して利用される社会的ネットワークの一つとして、姻戚関係が考えられる。例えば植民地期初期の上仁洞に徳山学校という私立の教育機関を創設した尹相泰（1882 年、金海郡生まれ）という人物の父は、玄風郡守を務めた後に高霊郡星山面に移居して経済的に成功し、相泰自身も巨済島の郡守を務めた後に、姉が上仁洞の禹氏に嫁いでいた関係で上仁洞に移居した（古川　2007: 131）。姻戚関係を利用して移住するのは、このように地位が高く経済力があって交際範囲（≒通婚範囲）の広い階層の人々だけではない。だが、他地域から転入してくる戸の比率の高さ（[表 3－1]）に対して、妻家（妻の実家）や外家（母の実家）が同じ里内に確認される比率は、各期の総戸数にたいしてⅡ期で 9.7%、Ⅲ期で 14.7%、Ⅳ期で 8.5%であり、同時期の新規転入戸だけに限ってみても、転入した里内に姻戚が住んでいるのは転入戸数の 4 分の 1 から 5 分の 1 に留まっている[32]。姻戚関係が移住の重要な契機の一つであることは確かだが、それ以外にも多様な契機があったとみなければならない。また桃源里の高霊金氏のように、姻戚関係で転入した戸が定着してトバギ化した例もなくはないが、婚姻関係の有無にかかわらず、転入戸の大半は同じ里内に子孫を残すことなく、次の時期までに再び転出して姿を消してしまうのが実情である。

村落社会内における世帯の位置づけについては、70 年代以降の農村におけるフィールドワークの経験を通してみるかぎり、村落組織の運営は契の形式を取ることが多く、その場合には転入世帯も従来からの居住世帯も、契の構成員としては一定の範囲内で対等の権利・義務を有するのが普通であった。その意味で、村落社会は排他的ではなかった。村落運営組織としての契は、門中とは対照的な原理に基づく社会組織である（Brandt 1971, 伊藤　1977）。

この状態をどこまで過去に遡及して投影できるかは慎重に判断しなければなるまい。し

31 菅原　2006 は、農村地域で移動しながら農業を営んできたある家族のライフヒストリーを描いており、貴重な報告である。

32 拙稿　1997a。このときの分析には 1720 年の戸籍を含まず、また全時期に渡って辰泉里・五福村・新基里も分析範囲に入っていないという限界がある。

かし朝鮮時代後期の農村社会を分析した李海濬が、士族支配秩序の下位構造として注目した基層民の組織としての村契について、「生活共同体として村落の生業や日常儀礼・共同行事・作業を通じて結ばれた組織」であり「村落構成員であれば誰でも参加できる開放された組織であり（中略）互恵的で均等な関係を維持しながら運営されていたとみられる」（李海濬　2006:173-4）と想定しているところから推して、両者のあいだにかなり連続的な性格を認めることができるのではないだろうか。とすれば、村落組織の契的運営方式は、移住者を受け入れて村内に位置づける制度的な装置として、無視することのできない重要な機能を果たしてきたと言えそうである。そのような視角から、村落社会組織としての契とその構成員の出入りの実態の解明が求められる[33]。

朝鮮時代後期以来のこの高い地域的流動性は、植民地期における日本や満州への移住（これが在日韓国・朝鮮人や中国朝鮮族の存在に連続する）、そして現在見られる韓国人の世界的なディアスポラ化現象にまでつながってゆくものと考えられる。彼らはまさに“移動のさなかにある人々”である。しかしその移動は、姻戚関係や村落社会の契的運営方式などで説明できるような範囲を超えている。その背後にもっと根本的な問い、例えば人間のあり方に関する認識の特性などを探る必要があろう[34]。ただしその面を強調しすぎると本質論に陥りかねないことにも注意が必要である。

引用文献

Brandt, Vincent S. R.

1971　*A Korean Village: between farm and sea*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

崔敏奎（Ch'oe Min-gyu）他編

1995　『慶州崔氏判書公派参奉公好男系譜』慶州崔氏判書公派参奉公好男系譜編纂委員會、大邱.

[33] 拙稿 1996b、pp.103-4 は、後に青山洞の一部に組み込まれることになった東山村（仮称）という集落の大同契冊に記録された 77 年間（1905-1982）の転出入の実態を示したものである。
[34] 近年のディアスポラ化は、世界中を包み込むグローバル化現象の一側面であるが、同じくグローバル化の世界に生きる日本人の動きとは明らかに違いが見られる。

古川宣子（Furukawa Noriko）

2006　「一九二〇年代大邱徳山学校 － その教育実態と植民地教育行政」、『朝鮮史研究会論文集』45：117-145。

伊藤亜人（Itō Abito）

1977　「契システムにみられる ch'inhan-sai の分析 － 韓国全羅南道珍島における村落構造の一考察」、『民族学研究』41:281-299。

Janelli, Roger L. & Dawnhee Yim Janelli

1982　*Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford: Stanford University Press（樋口淳他訳『祖先祭祀と韓国社会』、第一書房、1993。）.

川島藤也（Kawashima Fujiya）

1974　「文化柳氏にみられる氏族の移動とその性格 － 儒教的官僚体制と血統集団」、『朝鮮学報』70：43-74。

金炫榮（Kim Hyŏnyŏng）

1999　『朝鮮時代의 両班과 郷村社会』集文堂.

金宅圭（Kim T'aek-kyu）

1964　『同族部落・ 生活構造研究 － 班村文化調査報告 － 』、青丘大学新羅伽倻文化研究院（伊藤亜人・嶋陸奥彦訳『韓国同族村落の研究』、学生社、1981。）.

宮嶋博史（Miyajima Hiroshi）

1994　「東アジア小農社会の形成」、溝口雄三他編『アジアから考える [6] 長期社会変動』、pp.67-96、東京大学出版会。

2005　「大邱・祖巖坊における土地所有状況の変動 － 17～18 世紀 － 」、嶋陸奥彦編『長期的視野における韓国の地域社会伝統研究 － 近世両班社会から現 p.32-49。代都市へ － 』(平成 13 年度～平成 16 年度科学研究費研究報告書)、p

中根千枝（Nakane Chie）編

1973　『韓国農村の家族と祭儀』、東京大学出版会。

嶋陸奥彦（Shima Mutsuhiko）

1978　「韓国の門中と地縁性に関する試論」、『民族学研究』 43(1):1-17。

1987　「氏族制度と門中組織」、伊藤亜人他編 『現代の社会人類学　第一巻　親族と社会の構造』、pp.3-23、東京大学出版会。

1992　「大丘戸籍にみる朝鮮後期の家族構造の変化 －「父母と同居する子」を中心に－」、

『朝鮮学報』144:1-38。

1996a 「朝鮮時代後期の村落構成の動態 － 大丘戸籍の分析 － 」、『東洋文化』76:201-226。

1996b 「大同契冊を読む」、『朝鮮文化研究』(東京大学韓国朝鮮文化研究室) 3:95－109。

1997a 「朝鮮近世地域社会における姻戚関係 － 李朝戸籍の歴史人類学的分析 － 」、平成七年度～平成八年度科学研究費補助金研究成果報告書、東北大学文学部。

1997b 「族譜のコンストラクション」、青木保他編 『岩波講座文化人類学 第四巻 個からする社会展望』pp.97-127、岩波書店。

1998 "Retrieving the Past with Genealogies," Mutsuhiko Shima & Roger L. Janelli (eds.), *The Anthropology of Korea: East Asian Perspectives*, pp.37-63.,Osaka: National Museum of Ethnology.

2002 「都市化の中の親族集団－ 大邱市の事例検討 － 」、伊藤亜人・韓敬九編『韓日社会組織の比較』pp.213-226、慶應義塾大学出版会。

2004a 「長期的視野における韓国の家族 － 世帯構成の組み替え可能性を中心に － 」、佐藤康行他編『変貌する東アジアの家族』、pp.82-109、早稲田大学出版部。

2004b "Continuity through Change in Korean Family/Household Structure: An Essay in Historical Anthropology," *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 5:3-29.

2007 「家族・親族慣行にみる伝統の相互交渉 － フィールドワークと文書のあいだ」、『韓国朝鮮の文化と社会』6：92-123.

菅原順也（Sugawara Jun-ya）

2006 「変貌する社会の中の農村家族 － 韓国慶尚北道高霊郡Ａ面Ｂ村のＣ氏一家の生活史 － 」、『東北人類学論壇』5:18-37.

大邱広域市達西区文化広報担当官室 （ Taegu-kwangyŏkshi Talsŏ-ku munhwakongbo tamdanggwan-shil）編

1997 『達西의 郷土文化』、大邱広域市達西区.

大邱市史編纂委員会（Taegushisa p'yŏnch'anwiwŏnhoe）編

1995 『大邱市史』全５巻、大邱市.

達城郷土文化史編纂委員会（Talsŏng hyant'o munhwasa p'yŏnch'anwiwŏnhoe）編

1976　『郷土文化史＜達城＞』、郷土発展會発行.

禹國昌（U Kuk-ch'ang）編

1990　『丹陽禹氏判書公派譜』、丹陽禹氏判書公派譜編集委員會.

李哲雨（Yi Ch'ŏl-woo）

2005　「月背地域・　地理的環境」、嶋陸奥彦編『長期的視野における韓国の地域社会伝統研究 － 近世両班社会から現代都市へ － 』(平成１３年度～平成１６年度科学研究費研究報告書)、pp.8-31.

李海濬（Yi Hae-jun）

2006　『朝鮮村落社会史の研究』（井上和枝訳）、法政大学出版局。

李光奎（Yi Kwang-kyu）

1975　『韓国家族・　構造分析』一志社（服部民夫訳『韓国家族の構造分析』、国書刊行会、1978。）.

李樹健（Yi Su-kŏn）

1992　「月谷禹拜善의 壬辰倭亂義兵活動－그의『倡義遺録』을중심으로－」、『民族文化論叢』（嶺南大学校民族文化研究所）13　輯（月谷先生倡義紀念事業會『月谷　禹拜善　先生의生涯와　義兵活動』1994 年に再録。）.

東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange 7:38-61

フランスにおけるイスラーム恐怖症と
北アフリカ出身移民による「イスラーム」イメージ再修正の試み

渋谷　努

１．はじめに

フランスを含むヨーロッパ諸国が現在直面している問題のひとつに、イスラーム主義者によるテロがある。2001 年 9 月 11 日のニューヨークでの飛行機テロは世界を震撼させたが、その後ヨーロッパにおいても、2004 年のスペイン・マドリッド郊外での列車テロ、さらにロンドンの空港爆破未遂事件などが続いて起きた。ヨーロッパでのイスラーム・テロ事件では、テロの実行犯の中に、北アフリカ出身移民の子供たち、いわゆる第二世代が含まれていた。

つまり、ヨーロッパ社会の中にイスラームが浸透し、内部からヨーロッパ社会に攻撃を仕掛けている。これは、日本だけではなくフランスやイギリスの新聞記事にもよく見られる論調だが、この論調がフランス社会にあるイスラームに向けての見方の総意を示しているのではない。しかしマスコミが提示するイスラームへの否定的な見方は、社会がイスラームに対して抱くイメージを生成する際に大きな影響力を与えた（サイード 1996[1981]:2）。

フランスに住むムスリムの特徴は、フランスに元々住んでいてキリスト教からイスラームに改宗する人は少ない点である。そこで、現在フランスの宗教人口の中では第二の地位を占めるムスリムは移民及びその子供たちと言うことになる。つまり、フランス社会の中でイスラームは、移民というマイノリティ集団の宗教である。

フランスの雑誌や新聞を見ると、イスラームに関する記事にはislamisme（イスラーム主義）という単語を用いることが多い[1]。この用語には暴力的な側面への批判が込められており、結果的にマスコミ報道がフランス社会に敵対する「イスラーム」というカテゴリー

[1] それに対し原理主義という単語は、日本では多くマスコミで用いられる。原理主義はキリスト教の一派を元々指すものだったが、1980 年代頃から、イスラームにも適用されて用いられるようになった。そして保守的で暴力的なイスラーム勢力を指す場合に、批判的な意味を込めて日本で用いられている。フランスの場合では、日本で用いられる原理主義に担わされた批判的で暴力的な意味を込めて、islamisme が用いられている（私市　2004:2）。

を形成し、そこに独特の意味を与えたことになる。

これまで、フランスで行われてきたイスラーム・イメージの研究は、「移民」イメージ研究の一部として行われてきた。その研究ではフランス社会におけるイスラームやムスリムの表象の仕方を通時的に分析することによって、イスラームを受容したり排斥したりする言説が形成されてきた過程を明らかにした（Schor 1985,Gastaut 2000）。しかし、今までの研究では、マスコミによるイスラーム・イメージが地域住民のムスリム認識に対して与える影響に関して問うことはなく、ムスリム移民の活動が地域社会でのイスラームやムスリムさらにフランス社会の表象の仕方に対して与えた影響についてもそれほど考察してこなかった。

そこで、本稿では、最初にフランス社会の中でイスラームがどのように表象されてきたのか、特に 1980 年代以降、メディアによってイスラームとムスリムというカテゴリーが形成された過程を素描する。具体的にはフランスのパリ郊外で、移民が中心になって形成した地域団体「共生　C通り」[2]を取り上げ、団体の活動、特にイスラーム教室について考察する。イスラーム教室が、教室への参加者及び参加していない当該地域住民にどのような影響を与えているのか、メディアによるイスラーム・イメージに大きく影響を受けていた非ムスリムたちがムスリムをどのように見なすようになったのか、そして多数のムスリムを含むようになったフランス社会を非ムスリムの地域住民はどのように見なすようになったのか。さらにフランスに住むムスリムたちは、非ムスリムをどのように見なすようになり、自分たちに与えられた移民やムスリムといったステレオタイプ的なイメージをどう捉えるようになったのかを考察する。

本稿で用いる言葉の定義を前もって明らかにしておきたい。本稿で用いる移民という言葉は本人が祖国からフランスに渡った者及びその子を指すものとする。つまり移住第一・第二世代のみを移民と呼びそれ以降の子孫はフランス人と呼ぶことにする。ちなみに、本稿に出てくる北アフリカ出身者のうち、移住第三世代に属する者はいないため、全てを移民と呼んだ。また、この定義では人の移動のみを基準としているため、国籍を考慮に入れていないが、本稿で言及する移民の半数以上はフランス国籍を取得していた。

[2] 以下で用いる団体名、個人名はプライヴァシー保護のため仮名にしている。

２．調査概要：居住地と住民の属性

次に本稿で用いたデータを収集した調査について述べる。私が調査を行った期間は、1998-99 年の約 2 年間、さらに 2004 年の 2-3 月及び 2005 年 2-3 月の間である。調査を行った地域は、ナンテール市 C 通り周辺にある約 20 の集合住宅からなる地域だった。主に調査対象となったのは、「共生 C 通り」の主要メンバー28 人であり、彼らに対してインタビューをおこなった。主な調査内容としては活動動機や活動への期待などだった。また、当該地域に住む地域活動に参加していない住民に対しても、活動に関する聞き取り調査を行った。

C 通り界隈の歴史を振り返ってみると、1950-60 年代にかけて、移住者による不法居住があり、バラック小屋が林立するスラム化が生じた。しかし、1960 年代以降バラックは撤去され、その後に集合住宅が建設され、工場が誘致された。バラックの撤去にともない、それ以前に住んでいた住民の多くは、フランス国内の他地域に移出していった。

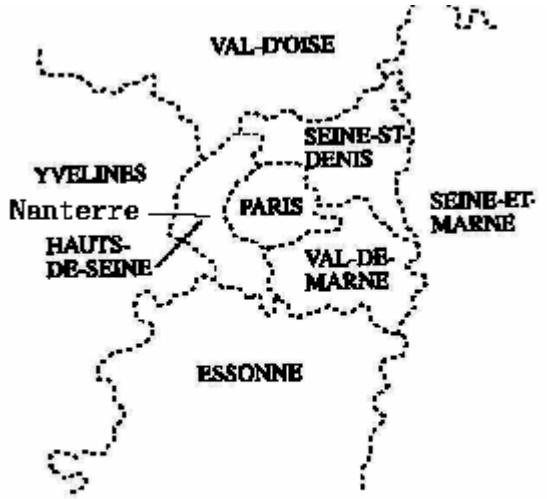


図 1:パリ近郊地図

次に調査当時 2005 年 3 月での、調査地に住む住民の属性について紹介する。基となるデータは、私自身が集めたものと「共生 C 通り」による調査結果に基づいている。世帯数は約 400 世帯、人口は約 1500～1800 人だった。地域住民内の就労者の職業に就いてみてみると、単純工 37%、失業 16%、事務職 7%、パート（不定期労働）24%、その他 10%、不明 6%となった。次に住人を出身国別に分けてみてみると、アルジェリア 33%、フランス（２世代以上の先祖がポーランド、スペイン等ヨーロッパ出身者を含む）22%、モロッコ 13%、セネガル 6%、マリ 5%、チュニジア 5%、その他（10%）、不明（6%）となった。

以上の数値から当該地域を特徴づけるとすると、フランス人よりも移民出身者、特にマ

グレブ諸国出身者が半数で（全体の 51%)、職業も単純工や不定期労働、失業者が多く、メディアが移民と失業者が多い「郊外」と呼ぶ地域にあてはまる。住民たちの多くも、自分たちの居住地が社会問題となっている「郊外」に当てはまると認識しており、そのような現状を問題視している者が多かった。また、移民と関連してこの地域住民が問題視したのは、極右政党の躍進と移民排斥運動の高まりで、具体的には地方選挙の際に極右政党が躍進したことや、「この地域に見られる落書きに移民は必要ない」とか「移民は出ていけ」「イスラームにノン（否)」といった移民やイスラームを否定的に取り上げたものが多く見られたことなどがあげられる。

３．イスラームの休止から潜在的なイスラーム

北アフリカからフランスへの人の移動は、フランスの植民地時代から始まった。フランスはマグレブ諸国を植民地化・保護領化すると、この地を人的資源の源とみなし大量の労働者を入れはじめた。この時期が第一次大戦と重なり、最初に労働移民が派遣されたのは軍隊だった。それに続き、化学工場、工事現場、炭坑などへの労働者が植民地から補われた。

続いて第二次世界大戦期間にも、マグレブ諸国から多くのものがフランスに渡った。労働者や兵の多くは戦後に故国へ帰されたが、それにもかかわらずフランスにおけるマグレブ出身者数は増加した。1965 年にアルジェリア戦争が終わり、フランスの景気が回復するとともに、外国人の移入数はさらに増加していき、非合法的に入国してくる者も増え始めた。

私が調査を行ったモロッコ移民たちの多くは、この当時にはフランスでの滞在は一時的なものでいつかは故郷に帰ると考えた。そして彼らの宗教活動に関していえば、一日五回の礼拝や断食などのムスリムの義務を守っていた者は少なかった。多くの移民たちはフランスに滞在している期間を宗教生活において休息の時期と見なしていた。彼らは、宗教生活は自国に投資できるだけの貯蓄をした後、母国に帰ってから再び始めると考えており、旅行中のムスリムが戒律を緩めることが認められるように、非ムスリム世界に住んでいる自分たちも戒律に厳密である必要がないと考えていた。さらに、フランスで生活していくうちに、飲酒などイスラームに反する「悪習」に染まる者もいた。

このようなイスラームの休止の状態は、フランスの移民政策の変更によって変わった。戦後の経済成長の後、1970 年代から、フランスを含むヨーロッパ全体で景気が後退し、失業率が高まった。ドイツなど他のヨーロッパ諸国が移住労働者の受け入れを停止していく中で、フランスも 1974 年に新規移住者の受け入れを停止した。この政策がそれ以降の移民の生活スタイルに大きな影響を与えたと言われており、それは宗教の側面にも当てはまった。

この新しい政策について、移民たちの間では一度フランスを離れると、二度とフランスに入国することはできなくなる、といううわさが広まった。そこで、移民たちの間では、故郷に戻るかフランスに住み続けるのかという二者選択にせまられているという反応が生まれた。移民の大部分は、モロッコに帰っても職が見つかるとは限らないといった経済的理由や、フランスの方が電気や水道などのインフラストラクチャーが整備されているといった生活環境上の理由でフランスに住み続けることを選んだ。その後、移民たちは家族をフランスに呼び寄せ始め、フランスに定住化していった（渋谷　2005）。

定住化とともに、移民たちはもはや宗教を休止してはいられなくなった。彼らが仮の滞在としていたフランスでの生活が、彼らの「本来」の生活の場になったからだ。移民たちはイスラームの教えに戻り始めた。

この時期の移民たちはフランス社会から隠れて宗教活動を行っていた。ムスリムにとって金曜日のお昼に行う集団礼拝は特別なものだ。そこで移民たちは新たに小さなアパートの一室を借り、そこで金曜日に集まって礼拝を行うようになった。そこで礼拝を行っていることが周囲の住民に気づかれないように、音を立てないようにしたり装飾には気をつかった。移民たちに当時の話をしてもらうと、ムスリムが集まって礼拝などで物音をたてすぎると、周囲の人から迫害を受けるのではないかと恐れていたと語った。

このように 70 年代までの間、移民たちの多くは、フランス社会から隠れてイスラームを実践していたこともあり、マスコミの報道に取り上げられることもほとんどなかった。

４．イスラームの可視化とイスラームの脅威

次に 1980 年代以降、フランスで形成されたイスラーム・イメージが構築された過程を考察するために、国際的な事件とフランス国内のムスリムによる活動に関するフランス社

会のメディアによる報道の影響を検討する。

国際的な事件とイスラーム・イメージ

イラン革命

フランス社会でイスラームがメディアに取り上げられるようになったのは、国際問題としてだった。とりわけ大きく取り上げられ、その後のフランス社会のイスラーム・イメージに影響を与えたのは、1979 年のイランでのイスラーム革命だった。さらにイランでのアメリカ大使館占拠事件や、イスラーム主義の名のもとでの人質拉致事件、そしてイラン・イラク紛争といった暴力に関わる事件が続いた。これらの事件は、Le Monde や Figaro といった日刊紙やテレビで大きく取り上げられた。そこでの論調は、狂信的な信徒による革命であり、「ホメイニにノン（否）と言うべきである」と、主張していた（Gastaut 2000:493-495）。

このような暴力事件に加えて、石油ショックによるオイルの高騰やそれによって儲けたアラブ諸国への反感も重なり、イスラームとフランスに住むムスリム移民へのイメージが悪化した（Sallem 1987:210-211）。

ラシュディ事件

1989 年にイギリスでラシュディ事件が起きた。サルマン・ラシュディがイスラームの預言者ムハンマドを冒涜すると見なせる描写を含んだ小説を発表したことに対して、イランのホメイニが死刑を宣告し暗殺を指令したのである。

フランスでもホメイニの反応をマスコミが取り上げ、イランの指導者に対して批判的な記事が載った（Le Nouvel Observateur 2/3/1989）。しかしフランス社会に住むムスリムたちの間では、ラシュディに対するデモ抗議が起きた。1989 年 2 月 26 日にパリ市内のアラブ人集住地域として知られるバルベス地区でパキスタン出身者を多数派として、インド、トルコ、マグレブ、アフガニスタン出身者が集まってデモ行進を行った。彼らは「私たちはすべてホメイニ派だ。ラシュディに死を」と叫びながら行進した（Le Monde 1989/2/28）。ムスリムたちのデモについてのこの記事ではホメイニによるラシュディへの暗殺指令を支持することで、フランスに住むムスリムたちが小説を発表するという言論の自由を踏みにじり、狂信的であるという点が強調的に報道された。

国内ムスリムの活動とイスラーム・イメージ

モスクの建設とその反対

フランス社会の中でイスラームに対して狂信的な宗教というイメージが形成されつつあった 1980 年代中頃から、移民たちの間では宗教活動にも大きな変化が生じ始めた。それまでとは異なり、移民たちが目に見える形で宗教活動を始めたのである。移民たちはイスラーム宗教団体を結成し、モスクを建築したり、様々な地域活動および移民たちの相互扶助を行い始めた。モスクの建設とは、フランス社会に対して自分たちがムスリムであることを公に示すものだった。1980 年代後半にはパリ及びその郊外の地域にモスクが３０以上あったと報告されている（Kepel 1987:229-242）。

移民たちはモスクの建設のように、明確な形で自分たちの宗教を示すようになったが、同時にフランス社会との共存を意図した活動も行い始めた。イスラーム団体は自分たちだけの宗教的活動だけではなく、フランス社会に向けた文化活動も行っていた。彼らは、同じ地域に住むムスリムではないフランス人にイスラーム・アラブ文化を知ってもらうためにアラブ音楽のコンサートを開き、クスクスやタジンといった北アフリカ料理の教室を開いた。さらにフランス社会との交流を深めるためにスポーツ大会をも企画した。彼らの宗教団体はアラブ文化センターも兼ねるようになっていった（Kepel 1987:229-242）。

フランス社会との共存のための同様な配慮はモスクを建てる際にも見られた。たとえばマルセイユにある宗教団体は、自分たちのモスクを建てる際に、イスラーム的な建築様式にし過ぎると非ムスリムの反感を買うのではないかと考え、アラブ・イスラーム的建築と西洋的建築との中間的様式を採用した（Cesari1994：90）。

このようなムスリム側によるフランス社会との共存のための配慮にもかかわらず、フランス社会側ではモスクを建設するのに反対意見を持つ者が多かった。1989 年 10 月 5 日の Le Monde は、「モスク建設反対」というタイトルの記事を掲載したが、その論旨はモスクの増加が狂信的で「シーア派」的なイスラーム主義者を増加させることになるだろうというものだった。同様に、1989 年及び 1990 年での世論調査でも、一般論としてはムスリムがモスクを建設することは認めても、自分たちが住んでいる地域の中にモスクを建てることには反対する者が多数を占めた（Le Point 1989/10/30,Le Nouvel Observateur 1990/09/13）。モスク建設という目に見える形で活動を始めたムスリムたちに対して、フ

ランスのメディアや世論はムスリムを危険な存在と見なし、フランス社会と共存できないと論じ始めた。

スカーフ事件[3]

1989 年、パリ郊外の中学校に女子生徒がスカーフを着用して登校し、スカーフを着用して授業を受けることを要求した。しかし校長はそれを拒絶した。教室内でのスカーフ着用が共和国の原則であるライシテ（非宗教性）に反する恐れがあるからというのがその理由だった。

この当時フランス政府は、移民受け入れ政策の一環として「相違の権利」を提唱していた。文化の違いを尊重する「相違の権利」のもとでは、スカーフ着用を単純に否定できない面があったから、このスカーフ事件はフランス全土での政治問題へ発展した。当時、国民教育相だったジョスパンはスカーフ着用の登校を認める発言を行ったが、当時与党であったフランス社会党の中でも反対が多数を占めたと言われている。このように政治の世界でも議論が紛糾し、最終的に裁判所に調停を申し出た。しかし裁判所の判断は、学校内での宗教活動は禁止だが、スカーフを付けての登校を認めるかどうかは校長の判断に任せるという曖昧なものだった。

その後、2004 年にライシテを徹底化する法律が制定されたことで、スカーフを着用して学校に通学することは認めないというかたちで事件は決着することになった。この法案が可決された時に抗議した女性の中にはフランスで大学を卒業した者や現在大学に通っているような高学歴で、フランス語ももちろん堪能で、非常にフランス社会に適応している者がいた。彼女たちは、フランス社会の中でイスラームを信仰することを認められることを求めた。そして、スカーフをかぶることは、彼女たちにとって個人の自由意志の表現だと主張した（内藤 2004:148-149）。

この事件では、イスラームがフランスの共和制の原則であるライシテと対立する点が「狂信的なイスラーム」（Le Nouvel Observateur　1989/10/5）「共和制に敵対するイスラーム」としてメディアによって強調された（Le Point 1989/10/30）。

さらにこの事件をきっかけとして、移民の子供たちがイスラームを信仰し始めているこ

[3] スカーフ事件の概要に関しては、海老坂（1992）を参照。スカーフ事件とフランスの非宗教性に関する法学的及び社会学的議論に関しては林（2001）、内藤・阪口（2006）を参照。

とが取り上げられるようになった。そしてフランスで生まれた第二世代がイスラーム主義に取り込まれているということを、「郊外：イスラーム主義の誘惑」（Le Nouvel Observateur 1992/1 1 /12）「イスラーム主義者はブール第二世代をどのようにして取り込んだのか」（L'événement du jeudi 1993/11/4）と報道することで、第二世代と「危険な」イスラームとの関係を強調した。

イスラームに対する恐怖

その後、狂信的で暴力的なイスラームというイメージは、911 のテロなどの国際的な事件の報道で強化された。そして 2004 年のスペイン、マドリッド近郊での列車テロが早朝に起きた日の午後、たまたまフランスで調査を行っていた私は、調査対象地域に住む非ムスリムたちが「あれはムスリムのやったことだ」とうわさしているのを聞いた。結果的にはその推測は当たっていたが、その時点ではスペイン当局も容疑者を公表しておらず、非ムスリムが抱く暴力的なムスリムというイメージが顕れた例といえる。

フランスでのイスラームに関する報道は、国際社会や国内でのムスリムによるモスク建設からテロ行為にいたる活動をとおして、西洋文明とイスラーム文明との対立という趣旨で論じることが多かった。その結果イスラームを信仰している移民たちは、フランス社会に同化できないと論じるようになっていった（Gastaut 2000:504）。

しかしフランスに住むムスリムたちは、実際にはモスク建設に際しては、フランス社会との共存を実現するためにその様式や大きさを変更していた。また、2004 年のライシテを強化する法律に対して反対した女子生徒たちの場合も、自分たちの宗教の自由というフランスの共和制が認めている権利を行使するために抗議を行ったのだった。彼女たちはフランスの教育を受け、自由と平等の精神を受容したからこそ、逆にスカーフ着用を信条や表現の自由のひとつとして行ったといえる。このようにムスリムたちはフランス社会と調和したイスラームを探求しながら宗教実践を行っていたが、彼らのフランス社会への適応過程が報じられることは少なかった。

以上のように、イラン革命やラシュディ事件に関する報道をとおして、西洋に反対するイスラーム主義といったイメージや、スカーフ事件やモスク建設に関する報道からイスラーム化するフランスへの恐れといったイメージが強調された。Le Nouvel Observateur の通信欄に、読者からのフランスがイスラーム化する恐怖についての次のような投稿が載っ

たのは、その結果と考えることができる。

> 100 年の間にムスリムがフランスの多数派になるだろう。その前に内乱が起きて何万人という人が死ぬだろう。そして[フランスは]キリスト教社会ではなくなってしまうだろう（Le Nouvel Observateur　1986/2/28）。

このようなフランスのイスラーム・イメージについてモロッコ出身の作家タハール・ベン・ジャルーンは次のように書いている。

> 多くのフランス人にとって、数少ない東洋学者や専門家を除いて、イスラームは遠くて曖昧なものとして受け取られていた。しかし、イスラームは今日、西洋の市民の生活に乱暴に侵入してきた。西洋の市民たちはこのショックに対して準備しておらず、正しく情報を与えられることはなかった。人々は差異について語る代わりに狂信や独裁について語った（Le Monde1979 /11/12）。

フランス社会と共存しようというムスリム側からの試みはほとんど注目されることなかった。ベン・ジャルーンが論じているように、イスラームは狂信や独裁といった否定的なイメージで表象されることで、フランスを含むヨーロッパ社会と共存できず危険な宗教というステレオタイプが作り出された。そしてフランスとムスリムという区分が明確になったといえる。

５．「共生C通り」の主な活動

本稿で取り上げる「共生 C 通り」の活動の発端となったのは、偶然の出会いだった。1994 年の春先に、地域内にあるカフェで、たまたま同地域内に住む 4 人の男性が同席になった。それまで彼らの間ではすれ違った時に挨拶をする程度の関係しかなかった。カフェを飲みながらテーブルを挟んで話題となったのが、彼らの居住地域で見られた建物の破壊や自動車の放火などの治安の悪化や、落書きや暴力行為など地域に住む少年の非行の問題であり、それを取り締まらない警察や何もできない地方行政への不満だった。

偶然のように始まった彼らの会話は、不満を述べるだけでは終わらず、積極的に自分たちが抱えていた問題を解決するにはどうしたらいいのかという実践的な方法の模索へと展開していった。行政が問題に対応してくれないのならば、できるだけ自分たちで解決してみようという意見が出た。手初めに、日曜日に自分たちが住んでいる近辺の壁に書かれて

いる落書きを消し始めた。

彼らの落書き消し活動は一回で終わらず､その後もだいたい2週に1度の頻度で続いた。さらに彼らの活動は、落書き消しに留まらなかった。彼らは数ヶ月後には治安維持を目的とした巡回を土曜日ごとにやり始めた。

これらの活動を担ったのは、当初は、主にカフェで知り合った先述の 4 人だった。その後､彼らの妻たちや友人たちが手伝うようになった｡さらに彼らが活動を続けていく中で、飛び入りで参加する者が増加した。

このように「共生 C 通り」は、自分たちの生活環境に見られる諸問題を共有した近隣住民による自発的な活動から始まった。この当時の活動は、自分たちの居住地区の美化と治安維持を目的としていた。活動の中心は、発起人の 4 人とその妻や友人などからなる 10 名弱だった。またこの当時には、活動を仕切るリーダー的な存在はいなかった。

その後、2004 年に筆者が調査を行った時点での「共生 C 通り」の活動は、地域の美化活動に加えて、子供たちの教育や非行、失業、移民問題といった社会問題を取り扱うまで広がっていた。彼らは地域の子供たちのための補習授業を行い、年に数回フランス国内への遠足を行なった。また月に一回か二回、失業や経済、移民問題、教育に関する専門家を招き、勉強会を行った。さらに月に一回程度、打ち合わせや活動報告を行うための例会を開いていた。会が終わった後は、主要メンバーの親睦を深めるために飲みにも行き、ホームパーティを開いたりもしていた。会の活動の中で最も大きい行事は、夏に行う地域の祭りだった。それは夏のバカンス時期にどこにも行けない子供たちのために出店を出して楽しませるだけではなく、子供たちによる劇や歌を地域住民と楽しむ機会ともなっていた。勉強会や補習授業、遠足に頻繁に参加している者の数は、3 つを合わせて 100-150 名だった。

６.「イスラーム教室」開始の背景と現状

「共生 C 通り」と民族・宗教

会の活動方針で問題となったのは、団体の活動として「民族的」なもの、特に子供たちに対する出身言語の教育を行うかどうかだった。団体の主要メンバーの一人であるムラッドはモロッコ出身で、留学でフランスに渡り、その後大学をおえてから中学校の教師に

なった。ムラッドは、別の団体で主に北アフリカ出身移民を対象にアラビア語を教えていた。彼は親の出身国の言語を学習することで、子供たちは自尊心を獲得できると考えており、同様な活動を「共生 C 通り」でも行うのはどうかと提案した。

ムラッドの案に対して、北アフリカ出身者の中には同意する者もいた。彼らは自分たちの子供にアラビア語やイスラームの基本的な教義を教える機会が必要と考えていたため、ムラッドの語学教室を開くという案に賛成した。

それに対して反対意見を持つ者もいた。団体内で活動している人々の中には、マグレブ出身者も多いが、フランスやカメルーン出身者もいる。そこで、それぞれのグループが語学教室を行えば、団体としての統一感を維持することが困難になるという趣旨の反対意見だった。実際に、複数の語学教室を行う教師や場所を確保することは困難だった。また語学教室は既に近隣地域にある様々な移民団体が行っているため、今更自分たちが行う必要はないと彼らは判断した。さらに「共生 C 通り」のメンバーには様々な地域出身者が含まれており、団体の統一感を維持するためにも「共生 C 通り」は出身国や民族といった枠組にとらわれないで活動する必要があると主張した。この意見に同調する者が増えたので、ムラッドは自分の意見を取り下げて、この団体では民族的な活動を行わない方針が決まった。

同様に宗教に関しても、この団体では宗教的な活動を行わないことにした。彼らはフランスのライシテを踏襲して団体の公的場面での宗教的活動を自粛した。次に取り上げるイスラーム教室が開催されるまでは、特定の宗教に関する教育を団体が公的活動として行うことはなかった。また各宗派にもとづいて行われる各種祭礼も、団体の活動として行われることはなかった。宗派という枠組で団体内部が細分化してしまい、分裂することを恐れてのことだった。

「イスラーム教室」開始の背景

この団体では、イスラームという特定宗教に関する活動を自粛してきた。しかし 2005 年末頃に、ムスリムではないメンバーの一人ソフィアから先述のムラッドに対して、イスラームの勉強を個人的にしたいという相談があった。それに対してムラッドはイスラームの基本的な考え方を概説書などを用いて個人的に教えていた。

ソフィアがイスラームに興味を持つようになったのは、フランス社会でのイスラームの

脅威をあおる雑誌やテレビの報道が引き金となった。特にテレビや雑誌に載ったムスリムたちの礼拝の映像を見ると、彼女はムスリムたちから宗教熱心で肯定的な印象を受けた。彼女は彼らの映像とイスラームを否定的に捉えるコメントとのギャップに違和感を抱いた。そこでソフィアはフランスの報道とは別に自分なりにイスラームを勉強してみたいと考えるようになった。

ムラッドによる個人指導が数回行われると、それを見ていた他のメンバーの中にもイスラームに関して知識を得たいと望む者が出てきた。彼らの多くもソフィアと同様に、フランス社会でのマスコミの報道をきっかけとしてイスラームへの興味が喚起されたのだった。

ムラッドは個人指導の要望があったことから、非ムスリムの中にイスラームについて知りたいと考える者がいることに気づいた。否定的にイスラームを報道した映像を見慣れていたムラッドにとって、フランス社会の中にイスラームを積極的に評価し、進んで学ぼうという「フランス人」がいることが驚きだった。このことはイスラームを敵視するフランスのメディアとは異なる、自分たちの周囲に住むフランス人たちをもう一度見直すきっかけともなった。

イスラーム教室は、非ムスリムからメディアによるイスラーム・イメージに違和感を抱いていた非ムスリムであるフランス人からの要望から始まった。このことはムスリムの抱いていたフランス人へのイメージを再考させるきっかけとなった。

「イスラーム教室」の内容

ムラッドはイスラーム教室を始めるのに、この活動を団体活動の一つとして行うかそれとも団体とは関係なく個人的な活動とするかを、主要メンバーとともに話し合った。その中では、議論のはじめにイスラームという特定宗教に関する教室を開くのは、団体の方針である非宗教性や特定民族に偏った活動を行わないという活動方針に抵触しないかという疑問が提示された。しかし教室開始の要望はムスリム側からではなく、非ムスリム側からであるため、イスラーム教室を開催したとしても特定の集団が利するわけではないという結論に達した。団体活動の中でイスラームに関する教室を開いても、宗教対立は起こらないだろうと判断した。

イスラーム教室は、「共生 C 通り」が主に活動をしている当該地域のコミュニティセンターの中の一部屋を借用して、2006 年初頭に始まった。それ以降、夏や冬のバカンス期間

を除いて、およそ月に一度の割合で 2007 年末までに 15 回行われた。会への参加者は、およそ 8 人で、そのときの都合で来られない人がいた場合には、3 人で開催したこともあった。

参加者の内訳を見ると、性別では男性が 3 名と女性が 5 名だった。宗教別に見ると参加している 8 名の内 6 名が非ムスリムで 2 名がムスリムだった。ムスリムの内一人は教師役のムラッドで、もう一人はムラッドが補助として連れてきているフランス生まれの第二世代女子のファティマだった。

教室では、テキストを参加者で読みあい、そこで生じた疑問点をムラッドやファティマに質問し、それをきっかけとして議論が展開した。教室で最初に用いたテキストは、モロッコ出身の作家タハール・ベン・ジャルーンが書いた「娘に語るイスラーム」だった。この本は父親が娘に様々な問題をわかりやすく説明する形を取った入門書のシリーズの一冊である。ベン・ジャルーンによるイスラームの入門書も、イスラームの教義を概説的に説明する部分とともに、フランスとイスラームとの関係を現代的な視点から解説した内容だった。

この本を最初に読み始めた理由を、ムラッドはフランス社会の中でイスラームがどのように問題視されているのかを理解してほしく、さらにイスラームの教義中心よりもフランス社会の中でのイスラームの現状の方が、受講者が求めているものと考えたからだと説明した。このことからも、ムラッドがイスラーム教室の目的を、単にイスラームの教義を理解してもらうことよりも、フランス社会の中でのイスラームの現状を理解してもらうのを目指していることがわかる。

その後、何冊か別のイスラームに関する概説書を読んでおり、将来的にはフランス語訳ででも、コーランを購読することを計画している。

イスラーム教室では、テキスト購読以外にもイスラームの知識を深めるための活動を行った。その中には、パリのモスクを見学し、イマームから講話をしてもらうことがあった。ムラッドの妻やその友人が中心となってモロッコ料理の講習会を行った。ムラッドの友人でモロッコの民族音楽を行う楽団のメンバーの一人から、モロッコに伝統的な楽器の演奏方法やアラブ音楽の特徴を教わることもあった。さらに当該地域に住むムスリムと、宗教に関して、特に礼拝や断食などイスラームの実践に関してやフランス社会で生活する上での困難さについて話をしてもらい、意見交換を行った。

このようにイスラーム教室ではイスラームの教義も学習しながら、同時にフランス社会でのイスラームの現状を知ることができるような課外活動も行っていた。

7.「外」からの評価

このようなイスラーム教室に対して、参加していない主要メンバーや当該地域に住む者たちはどのような評価をしているのかを見てみたい。ただ、本稿で取り扱うのは、団体に主に活動している 28 名と当該地域に住む 30 世帯である。

無関心

当該地域に住む者がこのイスラーム教室に関する意見を求めると、最も多い反応は無関心だった。その中には、教室の活動を知らないものもいれば、知っていたとしても何ら関心を持っていない者も含まれた。イスラーム教室の活動は団体「共生 C 通り」が発行している冊子の、会の活動予定の中に記載されてはいるが、コミュニティセンターや地域内に張り紙を貼るなどして外部者に参加者を募ることはしていなかった。そこで「共生 C 通り」がイスラームの教室をしていることに気づいていない者が多かった。

無関心の者の中には、居住地域にはメディアが取り上げるような過激なムスリムはいないだろうから、イスラームにはそれほど関心がなく、それよりも治安や失業の方が大事だと述べる者もいた。

またムスリムであって、特にイスラームを学ぼうと考えている者にとっては、このイスラーム教室が非ムスリムを主に対象としているために関心を引かなかった。彼らにとっては近くのモスクなどが行っているイスラームの講座が主要な関心の対象だった。

このように、地域内に住むムスリムにしろ非ムスリムにしろ、多くの者は「イスラーム教室」に関心を持っていなかった。それは、単に気づいていない場合もあれば、このような活動が地域社会に対して影響を与えることはなく重要ではないとの判断に基づく場合もあった。

肯定的評価

私が質問を行った人々の中には、イスラーム教室の活動を肯定的に評価する人もいた。

ただその大部分は、実際に会がどのような活動をしているかを知っているわけではないが、講師役を務めているムラッドと私が親しい関係を持っていることを知っているため、「地域の文化活動として意義のあることだ」と、抽象的な言い方で肯定的に評価をすることが多かった。

しかしムスリムの中には、このような会が行われることで、地域内の非ムスリムの住人に正しいイスラームの知識が広まり、イスラームの理解が高まることを期待する者もいた。彼らはフランス社会でのイスラームの報道に対して、一方的で偏っており、それがフランス社会の中で自分たちの立場を悪くさせると考えていた。そのために、このような会の活動が実際にはそれほど成果を上げなかったとしても、少しでもフランス社会に対して自分たちの主張をする機会であると考え肯定的に評価していた。

否定的評価：恐怖と排他性

上記のような肯定的な評価よりも多かったのが、この会の活動を否定的に評価する人々だった。ムスリムにしろ非ムスリムにしろ、その中には、この会の活動がイスラーム主義者を当該地域の中で生み出すかもしれないと怯える者もいた。さらにこのようなイスラームに関する活動が地域内の反イスラーム感情を喚起するかもしれないと不安がるムスリムもいた。地域内に住むムスタファ（47 才）は、教室が開かれたことで生じるかもしれない不安について次のように語った。

> このような会があると知ると、中には自分たちの地域がムスリムで一杯になってしまうと考える者が現れる。そのような人たちは自分たちの生活環境を守るために、ムスリムを追い出さなければならないと考えるようになる。

地域内住民の中には、80 年代以降のフランスメディアによるイスラーム恐怖症が地域内にも浸透しているため、イスラーム教室のような活動がイスラーム勢力を増大させるような印象を与え、そのような外部者を排除するために反イスラーム勢力が台頭し、地域内の関係が悪化することをおそれていた。

またムスリムの中には、ムスリムではない者にはイスラームを理解することはできないと見なし、彼らにイスラームを教えても理解できず、このような教室をしても無駄であると判断する者がいた。彼らは、非ムスリムがイスラームを趣味の一つとして勉強したとしても、イスラームを理解することはできないと見なした。このようにムスリムと非ムスリ

ムとを明確に区別するのは、年長者だけではなくフランスで生まれた第二世代の中にもいた。アルジェリア出身者が両親に持ちフランスで生まれたラシッドは、この教室を次のように評した。

> ムスリムじゃないのにイスラームを勉強しても何がわかるんだ。彼らはアラビア語を勉強しようとは考えていない。アラビア語でコーランを読まなければイスラームを分かるはずはない。

イスラームの中ではアラビア語の持つ宗教的な意味が強く、イスラームを理解するにはアラビア語を習得することが必要と考えられている。そこでこの教室で行っているようにフランス語のテキストのみを読んでいても、イスラームを「正しく」理解することはできないと判断したのだった。

８．参加者からの反応

以上のような無関心、肯定的、否定的というさまざまな理由で参加していない周囲の者からの反応に対して、次に教室に参加している者の反応を見ていこう。

非ムスリムによるフランスのイスラームの発見

教室に参加している非ムスリムの反応は、非常に肯定的だった。この教室に参加することで、フランスのイスラームの実情が分かったというものだった。

> この教室をとおして、イスラームの基本だけではなく、フランスに住むムスリムの生活が少し分かってきた。彼らはできるだけフランスの法律や文化とぶつからないように工夫しながら自分たちの信仰を守っていた。（男性　54 才　不定期労働）

教室に参加している者は、イスラームの教義や信仰のあり方の基本的な部分を学ぶことができたとともに、自分たちの居住地域内に住むムスリムたちの信仰生活の実態をかいま見ることができた点を高く評価した。

> これまで近隣に住むマグレブ出身の人と道であったら挨拶くらいはしたけれども、この会で初めて彼らと宗教に関する話をすることができた。そして彼らがイスラームをどのように信仰しているのかを知ることができた。（女性　47 才　主婦）

そして、自分たちのそばに住むムスリムたちの信仰をとおして、マスコミによるステレ

オタイプ化されたイスラーム像に違和感を抱くようになった。

> フランスに住むムスリムたちは、自分たちの信仰を工夫しながら、フランスでの生活と両立できるようにしていた。彼らの信仰は雑誌や新聞が言っているイスラーム主義とは違っていた。彼らの宗教をとおしてイスラームの柔軟で適応的な面が分かった。（女性　32 才　事務職）

参加者は、イスラームの教義が、新聞や雑誌が報道するイスラーム主義的のように教義に固執するのではなく、現実に即した適応的なものであることを見出すとともに、自分たちの身近に住むムスリムとアルカイーダに代表される過激なイスラーム主義者との間に大きな差異があることを理解するようになった。

また、参加者の中には、このようなイスラームをフランス社会は積極的に受け入れて行かなくてはならないと考えるようになった者もいた。

> 彼らがあれだけフランス社会に適応しようと努力しているのだから、私たちも彼らを認めなければならない。必要ならば私たちを、フランスの社会を変えていかなければならない。（女性　38 才　事務職）

イスラーム教室に参加することが、非ムスリムのフランス人も、イスラームを受け入れるために自分たちのムスリムに対する意識や社会のあり方を積極的に変えていかなければならないと考えるきっかけとなっていた。

参加者にとってこの教室はイスラームの基礎を学ぶとともに、メディアによって与えられた画一的なイスラーム・イメージとは異なる、自分たちの地域内に住むムスリムたちの実際の宗教生活にふれることで、フランスでのイスラームの多様で柔軟な現状を認識するようになった。そしてマスコミによって与えられたイスラーム・イメージを再構築する機会となった。さらにイスラームとの関係から自分たちフランス社会のあり方を再考するきっかけとなっていた者がいた。

第二世代とイスラーム

次に、教室に参加しているムスリム側、特にムラッドによって参加するように求められたファティマ（モロッコ出身者を両親に持ちフランスで生まれた二世）の意見を採り上げよう

彼女は 2007 年の時に 19 歳でパリの大学に通っていた。彼女の宗教生活は高校入学頃に

大きく変化した。彼女は自分がそれまでは余り熱心なムスリムではなかったと語った。断食は守っていたが、礼拝は数日に一度だけだった。高校までの彼女にとって、イスラームは親が信仰しているから惰性的に自分も信者だっただけだと言った。

彼女は高校に入った頃にイスラームを見出したという。ファティマを含めた移民第二世代はフランスで生まれ、フランス国籍を取得することが可能か、または既にフランス国籍を取得している。彼らはフランスで幼児期から学校教育を受け、自由や平等といった人権概念を学習した。しかし、実生活では様々な差別体験を受けた者が多くいた。ファティマも彼女の外見によって差別を受けた経験があった。警察の尋問を受けたり、スーパーマーケットでお札の点検をされたり、万引きと間違われたりした。また、住居を探す際にも、電話口では受け入れられても顔を合わせた段階で断られるという差別にさらされた。

移民の子供たちは、自分たちが他の者と同様なフランス人と見なしていたが、このような差別経験によって、周りの者から「フランス人」と見なされないことを体験した。このことは、彼らにとって、自分は何ものなのか、という問題が生じることを示した。自分のことをフランス人と思っていたが、周りの者はそうは見てくれない。では、そんな自分とは何ものなのか。多くの第二世代にとって重要な問題となっているのは、自分の拠り所を見つけることだった（渋谷　2007）。

そのような彼らにとって、父母の宗教であるイスラームは、自己の拠り所のひとつとなりうるものであった。ファティマは礼拝や断食といったムスリムの義務と考えられているものを守るだけではなく、アラビア語の習得やイスラームの教義に関する本を率先して読むようになった。そのようなときに彼女は、ムラッドからの依頼で講習会に参加するようになった。

彼女は、教室に参加し始めた頃、非ムスリムに対して、教養を高める目的でイスラームの教室を開催することに批判的だった。彼女が批判的だった理由の一つは、先のこの教室に批判的だったムスリムの意見と同じように、非ムスリムにはイスラームを正しく理解することはできないと考えていたからだった。

さらに、教室の方向が教義中心であるよりもフランスとイスラームとの関係を中心にしており、教義を重視していないのも批判点の一つだった。そして、このようにイスラームの「本質」ではなく表面的なものを教えると言うことは、真剣にイスラームを信仰している自分のプライドを傷つけることになり、さらにイスラームへの冒涜にも思えた。

私は最初の頃はこの教室に行くことがとてもいやでした。自分で自分のことを馬鹿にしているようだった。吐き気がするくらいでした。それでもムラッドは私が幼い頃から知っていたし、中学校の先生でもあったから、彼から頼まれたら断ることはできなかった。だから参加し続けました。

彼女にとって教室に参加することは、自分が見つけたイスラームという自己のよりどころを踏みにじるように思える行為であり、とても嫌悪感を抱かせるものだった。しかし幼少時代からの知り合いであり自分の学生時代の教師であるムラッドの頼みであったために、嫌々ながらも会に参加し続け、非ムスリムからのイスラームに関する素朴な疑問に応えていた。

その後およそ一年がたった 2007 年末には、彼女の中での教室への意味づけが変わっていた。彼女が教室に対し定義を見いだすようになった大きな要因は、参加している非ムスリムのフランス人に対する再評価だった。彼女は、始まった当初は、参加者は趣味できているのだから参加したいときにだけ参加するような気ままなものと考えていた。しかし参加している非ムスリムたちは、用事があって出席できない時をのぞけば、多くの人が欠かさず参加していた。

さらに、彼らはまじめに教室に取り組んでおり、テキストをちゃんと読んできて各自が自分なりの疑問点をもって会に参加していた。その結果、非ムスリムの彼らのイスラームの理解は、飛躍的に進んだ。会の当初は、参加者の多くはマスコミによるイスラームへの一方的な報道を固定観念として持っており、イスラーム主義が代表的に示しているような暴力的な側面やマスコミが大きく取り上げることが多い女性差別的な面のみを強調して質問することが多かった。そのような質問をされるとファティマは嫌悪とともに、相手に対する侮蔑を抱いたという。

しかし回数を経ると、参加者との議論の中に、ファティマが即答できない質問が含まれるようになった。その答えを求めてファティマはイスラームに関する文献に当たって調べるようになり、彼女にとっても会に参加することは、イスラームの知識を高めることとなった。

さらに会に参加し始めた当初は、ファティマはフランスに住むムスリムのイスラーム実践を、正当な教義から逸脱したものとして否定的に捉えていた。しかし、教室の中で、食事会などの機会に他のムスリムたちから、フランス社会の中での法的・社会的制限のなか

でイスラーム実践を変容させながら、苦労しながらも熱心に行っている姿勢を積極的に評価するようになった。

ファティマは、会の当初に非ムスリムはイスラームを理解することはできないと、自分がムスリムである立場から判断を下した。しかし会が回数を重ねるとともに、非ムスリムの理解力の良さを発見するとともに、この教室が非ムスリムにマスコミが取り上げるような偏ったイメージ以外の、フランス社会の中でのイスラーム実践の多様性を知ってもらうきっかけになっていることを見いだした。そこで、2007 年の末段階で、彼女は非ムスリムにイスラームを教えるというこの会の意義を肯定的に評価するようになった。

９．おわりに

本稿ではマスメディアによるイスラーム・イメージの形成とムスリム/非ムスリムというカテゴリー化の課程を明らかにした後、移民ムスリムによる「イスラーム教室」活動に関する地域住民や参加者からの反応を通して、メディアによるステレオタイプ化したイスラーム・イメージの強さとともに、ムスリム移民たちの活動が既存のムスリム/非ムスリムというカテゴリーに与える影響について考察した。

1970 年代後半以降、イランにおけるイスラーム革命や 1989 年のサルマン・ラシュディ問題、そして 911 のテロといった国際社会の中でイスラームの存在が欧米社会を中心に問題となることがあった。フランス国内ではモスク建設や 1989 年にモロッコ出身女子生徒がスカーフをかぶって学校に登校することが社会問題化したスカーフ事件が起きた。

このような 80 年代以降のフランス社会の文脈の中で、イスラームが社会問題化していった。そしてこのような社会問題化した背景には、フランス社会が、「外部者」であるムスリムを他者としてカテゴリー化し、ステレオタイプ化した内容で報道することで、フランス社会と相容れない存在というイメージを形成した過程があった。

イスラーム教室の活動を、会の活動を否定的に評価する者が非ムスリムでもムスリムでもいた。教室がイスラーム主義のような過激な考え方のものを生み出すのではないかと心配する非ムスリムがいた。またイスラームの教室を開くことで、非ムスリムに自分たちの地域にまでイスラーム主義者が押し寄せてきたという脅威をもたらすことになると考え否定的に評価するムスリムがいた。さらに、ムスリムの中にはイスラームを理解できるのは

ムスリムだけであり、たとえ教室を行っても非ムスリムにはイスラームを理解することはできないとみなし、ムスリム／非ムスリムの区別を行った。彼らの否定的な評価は、マスコミ報道などで取り上げられるステレオタイプ化されたムスリムと非ムスリムというカテゴリー区分を単純再生産したものだといえる。

しかし非ムスリムにしろムスリムにしろ、このような教室が地域内の多様性を相互に理解する一つの機会となっており、この活動をとおして、否定的にステレオタイプ化されたものとは別の、現実に則したフランスのイスラームの現状が理解できる可能性を示唆し、肯定的に評価する者がいた。

また教室の参加者にとっては、この会での経験は、彼らにとってムスリム/非ムスリムという区別を相対化させた。テキストの読解による基本的な知識の獲得や、近隣に住むムスリムとの宗教に関する会話をとおして、これまで、彼らが雑誌やテレビから得てきたイスラーム・イメージとは異なりフランス社会との適応を目指した「フランスのイスラーム」が生み出されている過程であることを理解し、イスラームとの共存のために、フランス社会も変わっていかなければならないとフランス社会イメージを変える必要を意識し始めるようになった。

同じような、既存カテゴリーの変容はムスリム側からも見いだせた。イスラームを熱心に実践し、自分のよりどころと見なしていたフランス生まれの第二世代の女性は、会に参加した当初は、ムスリム/非ムスリムという区別を持ち込み、会を行っても非ムスリムによってはイスラームを理解することはできないと否定的に捉え、表面的な教義のみを教えるのは、自分がよりどころとしているイスラームを冒涜しており、自分のプライドを傷つけることになると考えていた。

しかし、会に参加する回数が増えていくと、彼女の評価は変わっていった。参加している非ムスリムの年心な態度や理解力の高さから、非ムスリムによるイスラームの理解可能性を認めるようになった。つまり、彼女はムスリム/非ムスリムという区分を相対化し、非ムスリムである「フランス人」を肯定的に評価するようになった。さらに、近隣住民のイスラーム実践にふれることで、フランス社会の中でムスリムによる実際の宗教生活の重要性を認識する機会となった。

メディアは、パリ郊外に住むムスリム及び非ムスリムのお互いに対するイメージ形成に対して大きな影響を与えた。しかし、両者はお互いに直接触れあう経験を経ることで、ム

スリム／非ムスリムという区別を相対化することが可能となった。ムスリムにしろ非ムスリムにしろ、参加者は、イスラーム教室での経験を経るにつれて、メディアが提示するカテゴリーに対して違和感を抱くようになり、既存のカテゴリーに対して新たな意味づけのための意見交換や交渉を行った。

イスラーム教室という場は、結果的にムスリム及び非ムスリムにとって両者が直接に触れあい語り合うコンタクト・ゾーンを提供することになっていた。コンタクト・ゾーンという表現は、これまで植民地状況での支配側と被支配側との権力関係に基づいた相互行為的次元を示すものとして用いられてきた（Pratt　2008[1992]）。しかしコンタクト・ゾーンを、イスラーム教室のように、異なった文化を持つ移民やマイノリティとホスト社会またはマジョリティの二者間のそれぞれが、主体的に異文化の相互受容が行う交渉の場として用いることで、これまで共時的にしか捉えられてこなかったマイノリティ・マジョリティ関係や移民とホスト社会との関係の動態性や変化可能性を捉えることができるようになると考えられる。

引用文献

Cesari, Jocelyne

1994　*Être musulman en France*,Paris:Karthala.

海老坂　武

1992　『思想の冬の時代に』東京：岩波書店。

Gastaut, Yvan

2000　*L'immigration et l'opinion en France sous la Veme République*, Paris:Seuil.

林　瑞枝

2001　「イスラム・スカーフ事件と非宗教性」『普遍性か差異か：共和主義の臨界、フランス』（三浦　信孝編）、pp31-48、東京：藤原書店。

Kepel, Gil

1987　*Les banlieues de l'islam*,Paris:Seuil.

私市　正年

2004　『北アフリカ・イスラーム主義運動の歴史』東京：白水社。

内藤　正典

2004　『ヨーロッパとイスラーム』東京：岩波書店。

内藤　正典、阪口正二郎（編）

2007　『神の法 vs 人の法』東京：日本評論社。

Pratt, Mary Louise

2008[1992]　*Imperial Eyes*,London and New York,Routledge.

サイード, エドワード W

1996（1981）　『イスラム報道』（浅井信雄・佐藤成文訳）東京：みすず書房。

Schor, Ralph

1996　*Histoirede l'immigration en France de la fin du XIXe siecle à nos jours*, Paris, Armand Colin..

Sellam, Sadak

1987　*L'islam et les musulmans en France*,Paris,Tougui.

渋谷　努

2005　『国境を越える名誉と家族-在仏モロッコ移民をめぐる多現場民族誌-』宮城、東北大学出版会。

2007　「在仏モロッコ移民第二世代の二重の排除：在仏マグレブ移民第二世代による都市暴動のトラ　ンスナショナルな背景」『ヨーロッパ基層文化研究』2: 57-68。

研 究 ノ ー ト

塩竈と共に生きる人々
―祭礼を通して見る地方中小都市の現状―

菅野　淳夫

１．はじめに

本研究の目的は、祭りに集合する人々のあり方を、民族誌的資料を用いて考察することによって、現代日本社会の地方中小都市の現状を明らかにすることである。筆者はその地方中小都市として宮城県塩竈市を取り上げ、そこで行われる氏子祭を研究対象とする。塩竈市は宮城県のほぼ中央、松島町と仙台市の中間に位置する。2008 年 1 月末の塩竈市の人口は 58,879 人である（塩竈市　2008）。

本研究はフィールドワークと氏子祭関係者へのインタビューを中心に、文献研究を交えて行った。現在日本の祭礼を研究しようとする人類学者たちは、祭りに関わる人々の実際の動き、すなわち非伝統性に注目するという姿勢をとっている。そこで本研究もその姿勢にならい、氏子祭の伝統性だけでなく非伝統性にも注目する。

２．塩竈の歴史

塩竈の発生は古代にまでさかのぼる。8 世紀に軍事拠点として陸奥鎮所が置かれ、そしてそこに国府多賀城がつくられることとなった。多賀城築城のために海上から運ばれてくる物資を荷揚げする港が必要であり、その港が塩竈であった。

江戸時代に入るまでは、塩竈は「一寒村にすぎなかつた」（塩竈市史編纂委員会 1955:194）。伊達政宗は 1603 年（慶長 8 年）に仙台城下を開府すると、塩竈を仙台城下の外港として発展させた。領内総鎮守である鹽竈神社の門前町の繁栄は、伊達藩の盛衰を象徴するものだったからである（塩竈市史編纂委員会　1982:244）。四代藩主

綱村は、塩竈以外の港に入港することを禁止するなどの内容を盛り込んだ九か条の特例を出し、塩竈を大いに保護した。仙台藩の保護政策によって、塩竈は仙台藩領唯一の門戸港として、観光地として、そして神社門前町として大いに賑わった。

明治期に入ると仙台藩の保護政策は自然に消滅し、船は塩竈より物資運搬に都合のいい港に入港するようになった。そのため塩竈は一時衰退した。しかし町の有志達が努力の末、大規模な築港を行い、大型船の入港もできる港を建設した。こうして塩竈は再び仙台の門戸港として発展の道をたどっていった。

塩竈の港は戦後間もなくまでは新漁港の建設などの発展を見せた。しかしその後はもう築港の余地がなく、大規模な発展は起こらなかった。

高度成長期以降の塩竈の大きな変化として、相次ぐ住宅地の開発があった。戦後の日本は住宅難という問題を抱えていた。1954 年成立の鳩山内閣は住宅建設 10 ヵ年計画を打ち出し、新規需要増を毎年最大 25 万戸までみこみ、10 ヵ年の総建設計画戸数は 479 万戸とした（西川　2003:244）。このような政策の影響下で、それまであまり開発されていなかった塩竈の北部に、多くの住宅地がつくられていった。

塩竈は発生以来、多賀城や仙台などの拠点と関係を持つことで発展してきた。特に江戸期以降は仙台に依存しており、仙台という都市の存在なしでは、塩竈は存在の意味を保てなかった。塩竈は、京都や東京などの単独で存在意義を保てる「大都市」ではなく、また仙台のように地方の中枢になる都市でもない、地方中小都市なのである。

３．氏子祭の伝統的側面

ここでは、塩竈の氏子祭の由緒や神輿渡御の形式に注目することで神輿渡御の伝統的、形式的な側面を記述する。

塩竈には年に三回の氏子祭がある。3 月の帆手祭、4 月の花祭、そして 7 月の塩竈みなと祭[1]である。塩竈の人々はこれらをまとめて「氏子三祭」と呼ぶ。いずれの祭りも鹽竈神社の祭典として神社の歳時記に名を連ねる。しかし鹽竈神社例祭などの神社境内での祭典よりも人々に近い祭りとして親しまれている。帆手祭、花祭では鹽竈神社の神輿が、みなと祭では鹽竈神社と志波彦神社の両社の神輿が出て、様々な供奉団体からなる行列と共に

[1] 以下、みなと祭と表記する。

市内を渡御する。

形式的に見ても、鹽竈神社そのものの例祭などと違い、氏子たちが始めた祭りであるので、神社境内で行なわれる神事よりも街を行く神輿渡御がその中心となる。

（1）氏子三祭の由緒

(a) 帆手祭

毎年 3 月 10 日に行われる祭りで、鹽竈神社の神輿一基が出る。火伏せの祭りとして知られる。『鹽竈神社御祭禮小誌』（境　n/a）によると、帆手祭の起源は以下の通りである。1670 年（寛文 10 年）蒲生に船が入るようになると、塩竈に入港する船が少なくなり町がさびれてきた。更に毎年のように火災が発生するようになり、ますます塩竈の町は衰退した。1682 年（天和 2 年)、町の大人たちが火災鎮圧、景気回復を祈願し、各戸の子供に晴れ着を着せ町内を歩き回らせるという祭りを始めた。このような由来があるため、氏子祭には現在でも多くの子ども達が行列に参加する。そのうちに町民も社家も総出で加わり、いつしか神輿が出るようになった。神輿はもともと白木の簡素なつくりのものだったが、1733 年（享保 18 年）に村人の手によって現在の総黒漆塗りの神輿が奉納され、鹽竈神社の神宮寺であった法蓮寺の土地を借り、七曲坂[2]下に鞘堂[3]を建てた。帆手祭は氏子三祭の中で最も長い伝統を誇る祭りである。

(b) 花祭

江戸時代の安永年間に日照りが続き作物が実らなくなって困った百姓たちが神社にお祈りをすると、1776 年（安永 5 年）ころから気候は安定し作柄も良くなってきた。そこで人々が報賽のため 1778 年(安永 7 年)3 月 10 日に藩の許可を得て氏子祭を行うことにし、神輿を出して町を練り歩いたのがこの祭りの始まりである。明治に入り祭日が 4 月 25 日に改められ、桜が満開になる季節なので花祭と称すようになった。その後更に 4 月第 4 日曜日に行うよう改められ現在に至る（境　n/a)。

(c) 塩竈みなと祭

みなと祭は他の二つに比べその起源はかなり新しい。戦後間もない 1948 年(昭和 23 年)、人々がこの貧しいときに町を活気付けようと、7 月 20 日の「海の記念日」にちなんで始め

[2] 鹽竈神社の参道の一つ。現在の表参道がつくられる前からあった。
[3] かつて鹽竈神社の神輿を奉安していた建物。1965 年（昭和 40 年）に鹽竈神社博物館ができると、神輿はそこに奉安･展示されるようになった。

た氏子祭で、「海上安全」と「大漁」を祈願する意味もある。祭りとしての最大の特徴は「神輿海上渡御」である。神輿を御座船に載せ、塩竈、松島の湾内を巡幸する。みなと祭では志波彦神社[4]の神輿も出て、二基の神輿が巡幸する。

（2）神輿

鹽竈神社博物館を入ってすぐ右手に、鹽竈神社の神輿と志波彦神社の神輿が奉安・展示されている。いずれの神輿も八角神輿[5]で、重さは約１トンあり、４本の担ぎ棒が付いている。二つの神輿は姿が似ているもののその歴史には大きな違いがある。鹽竈神社の神輿は1733 年（享保 18 年）に村人によって奉納された。神輿の管理は完成以来代々決まった人々が担当する。鹽竈神社のすぐ東に位置する宮町の人々だ。その人々を「神輿世話役」と言う。宮町の神輿世話役は、鹽竈神社の神輿が完成して塩竈にやってきて以来ずっと神輿を管理し続けてきた。現在でも宮町主体の「神輿世話役会」の人々が神輿の修繕や清掃の責任を負う。

一方志波彦神社の神輿は、昭和 40 年の新魚市場完成を記念して、昭和 39 年頃水産業者が寄進した。外見は鹽竈神社の神輿とほとんど変わらない。神輿の管理は、完成当初から2,3 年の間は寄進した水産業界の人々が行っていたが、やがて立ち行かなくなりその後は有志の人々が管理している。

（3）神輿渡御の形式

神輿渡御は、神輿が様々な供奉団体を伴い行列を作って市内を巡幸することだ。神輿渡御の過程はいつも同じ形式で進んでいく。まず前日の夜に「御奉遷祭（ごほうせんさい）」という神事を行い、神を神輿に遷す。その晩、宮町の神輿世話役が神の遷った神輿の「番」をする。翌日、すなわち氏子祭当日になると、神輿の前で「発輿祭（はつよさい）」という神事を行う。これが終わるといよいよ神輿が動き出す。神輿は塩竈の町を、町毎に設置された「御旅所」という場所を訪れながら巡幸する。そして夜になってもとの奉安場所[6]に戻ってきて、神を遷す神事を行って終了する。

---

[4] 鹽竈神社境内にあるもう一つの神社である。もともと現在の仙台市岩切にあったが、火災による社殿再建などの問題によって鹽竈神社境内に遷座された。
[5]日本全国の神輿には四角神輿、六角神輿、八角神輿など様々な種類がある。
[6]かつては鞘堂、現在は鹽竈神社博物館に奉安する。

（4）神幸行列

(a) 行列の詳細

神輿渡御の行列に参加する人々のことを供奉と呼ぶ。大名行列をまねたかたちをしていて、武者や巫女、輿丁の白装束など様々な格好をした人々が神輿の前後に大行列を作って歩いていく。これらの供奉は勝手に歩いているのではなく、「○○組」という組織、すなわち「供奉団体」を作って参加している。供奉団体は不変ではない。数百年ずっと参加している供奉もあれば、近年加わった供奉もある。しかしここでは行列の伝統的側面として、境（n/a）を基に 1921 年（大正 10 年）[7]当時の主な供奉団体と、各供奉団体を構成する町を以下にまとめる。

表 1　1921 年（大正 10 年）当時の供奉団体の役割分担と担当する町

組	役割	町
先陣組	社名幡　露払　挟箱　鳥毛槍　鉄砲組頭　鉄砲組 弓組頭　弓組　槍組頭　槍組　鷹匠　御手組 杖曳　五人男　先陣奉行　御手槍　御立て傘 毛槍　太刀切り	南町
甲冑組		新町
稚児組		北浜
巫女組		北浜
本陣組	大榊　小鉾　大鉾　御榊　御剣　御弓 御盾　祝部　警鉦　警鼓　神社総代 清め役　猿田彦　紫翳萱翳　神輿　輿丁組	宮町
後陣組	先陣組と同じ供揃え	赤坂　石堂　玉川 母子沢　大日向

[7] (b) で詳述する 1867 年（慶応 3 年）の慶応の大火によって供奉団体は先陣組・本陣組だけになってしまう。その後 50 年経ってようやく後陣組などが復活する。境（n/a）は 1921 年の甲冑組復興まで記述しているため、筆者は本論文でその時点の供奉団体を取り上げることとする。

表 1 のように、供奉団体は「町」を単位につくられている。例えば先陣組は南町が担当し、本陣組は宮町が担当している。なお前述の「神輿世話役」と本陣組は全く同じ組織である。神幸行列に参加するときにだけ、神輿世話役は本陣組に姿を変えるのである。巫女組と稚児組は、後陣組復活に刺激を受けた北浜町の人々がつくった団体である。表 4-1 からわかるように、後陣組は一つの町が担当するのではない。しかし境（n/a:15）によると、先陣組が「後陣組を復活させようと赤坂旧道、新道、石堂、玉川、母子沢、大日向の六町有志に呼びかけました」とある。すなわち後陣組は他の供奉団体とは違い一つの町から構成されてはいないが、有志を募ったこれらの六町はみな隣り合っている。したがって「町」が基準になっていることに変わりはない。

（b）慶応の大火

行列の変遷に関わる最も大きな事件として慶応の大火がある。1867 年（慶応 3 年）に塩竈の町を襲った大火である。境（n/a：13）によれば、その大火によってほとんどの町が被害を受け、その結果本陣組と先陣組以外の町は供奉を出せなくなり、その後 50 年にわたり先陣組と本陣組だけの供奉が続くことになった。後陣組は 1914 年（大正 3 年）になってようやく復興した。

（5）町が集まってつくる氏子祭

以上のように、氏子祭の伝統的形式を考える際に重要なのは、現在の町内会にあたる「町」という単位が重要な組織母体になっているということだ。行列に参加する供奉団体は「町」ごとにつくられており、御旅所も「町」単位で設置されている。例外はあるものの今も昔も神輿が町、すなわち御旅所を巡っていくという形式は変わらない。かつて人々は「町」単位で供奉団体や御旅所をつくって氏子祭に参加していたのだ。

4. 現在の氏子祭

ここからは、2006～7 年の調査時点での氏子祭における人々の活動に注目する。

（1）現在の供奉の姿

氏子祭のだいたい一ヶ月前になると、「供奉委員会」が集まって会議をし、半月前には「祭典委員会」が集まる。祭典委員会というのは氏子祭の実行委員会のようなものである。神社社務所や警察署などとの折衝や予算の決定など、全体の統括をする組織である。祭典委員会が組織されたのは 1912 年（大正元年）である。

氏子祭はあくまで氏子が主催するものであり、例祭などの神社の祭典とは根本が違っているため、神社主催ではない。現在は神社から祭典委員会に対し助成金が出ているようだが、戦前までは神社社務所は氏子祭に一切関与せず[8]、運営費は全て民衆の浄財に依っていた。

供奉委員会とは、供奉団体が集まってつくる組織である。そして 3 で述べたとおり、供奉団体は時代の中で絶えず変化してきた。以下では 2007 年現在の 13 の供奉団体を、主にどこに住んでいる人から構成されているかという観点で紹介する[9]。ただし構成する「人」というのは、その団体の「世話役」のような立場の大人たちであり、数多く参加する子ども達は含めない。

表 2　現在の供奉団体と世話役の主な住所

筆者作成

組	世話役の主な住所
神馬組	赤坂など
神子（巫女）組	北浜・藤倉など
先陣組	南町など
祭典御供役会	藤倉など
少年武者組	特になし
志波彦神社神輿世話役会	赤坂・権現堂など
神輿世話役会	宮町など
氏子青年会	特になし
後陣組	赤坂・権現堂・玉川・小松崎
神楽組	特になし
朱雀連	特になし
御神幸組	特になし
東北電力まつり愛好会	特になし

表 2 の 13 団体が 3 で述べた伝統的側面と比べて最も異なる点は、現在の供奉団体は「町」

[8] 境（n/a:4-5）によると、当時仙台藩は一揆を恐れ、民衆の集会を禁じており、神幸行列も集会とみなし、神社に関与させなかった。しかし禁じていたのはあくまで大人の集会であり、塩竈の祭りは子ども達の行列だったので藩には黙認された。社務所は以上の慣習に従って現行憲法制定まで氏子祭にいっさい関与しなかった。

[9] この情報は供奉委員長兼神輿世話役会副会長の Q さんからのインタビューによって得たもので、記載する順序はその時に教わった順にしている。

毎に組織されないということだ。先陣組、神輿世話役会などは、かつて基準となった町に住む人々が今でも中心的役割を担っている。しかしそれ以外の構成員については、現在では「町」にこだわらず、いい人材がいればその「町」に関係のない人でも入会させているのだ。

1921 年の時点ではなかった供奉団体もいくつかある。例えば氏子青年会は 1956 年（昭和 31 年）に宮町の本陣組から独立した団体である。氏子青年会結成の背景には「神道青年全国協議会（神青協）」の影響があると考えられる。全国氏子青年協議会のホームページ（全国氏子青年協議会　2007）によると、この組織は現在の全国氏子青年協議会を生み出した組織である。神青協は昭和 24 年に結成され、昭和 31 年に「神社は将来いかに進むべきか」を主題に青年大会を開催し、神社ごとに氏子青年会を結成することを呼びかけることにした。この動きが志波彦神社鹽竈神社氏子青年会の設立にも影響を与えていると考えることができる。

こうして結成された氏子青年会は氏子祭で実際に神輿を担ぐ輿丁になる団体である。輿丁はもともと神輿世話役が募集し、抽選していた。神輿世話役会の人々の話によれば、かつては定員の三倍集まった輿丁希望者も、戦後には定員よりもはるかに少ない人数まで落ち込んだことがあったという。輿丁の人気があった頃は、氏子祭が人々にとって何よりの楽しみだったという。しかし戦後の高度経済成長期に突入してくると人々がより大きな都市に流出し、祭りに担い手が減少してきた。氏子青年会が独立した組織に成っていたことは、このような時代変化の中で一定の人員を役員として定着させつつ、輿丁の人材を確保する上で柔軟な対応を可能にする結果となった。現在氏子青年会は、40 名程度の役員が中心となって友人や仕事仲間を誘い、氏子祭当日には 100 名を超える輿丁を確保している。体力のある高校生以上の男子なら誰でも輿丁になることができ、塩竈市外から参加する人もいる。一度でも神輿を担げば氏子青年会に名前が登録され、積極的に参加してくる人がやがて役員になる。役員の中には何十回と神輿を担いでいる人も少なくない。

先陣組や神輿世話役会などがかつての「町」にこだわらずに人材を取り始めたことにも、高度成長期以降の人材難という背景がある。ある神輿世話役会員は、「宮町からもどんどん人がいなくなっている」と話す。現在供奉団体は、主に個人の縁によって人材を確保している。

（2）祭りの様子

(a) 巡幸路と現在の御旅所

神輿が巡幸するルートは、氏子青年会B会長によれば「古い道路を回る」とのことである。神輿渡御の形式は 4 で述べた通りである。しかし氏子三祭はそれぞれ巡幸ルートが異なる。ある氏子青年会役員によると、帆手祭は主に市内西部、花祭は市内北部、みなと祭は市内東部を巡幸する。氏子青年会発行の広報紙を基に、2007 年の帆手祭と花祭の巡幸ルート[10]を示してみよう。

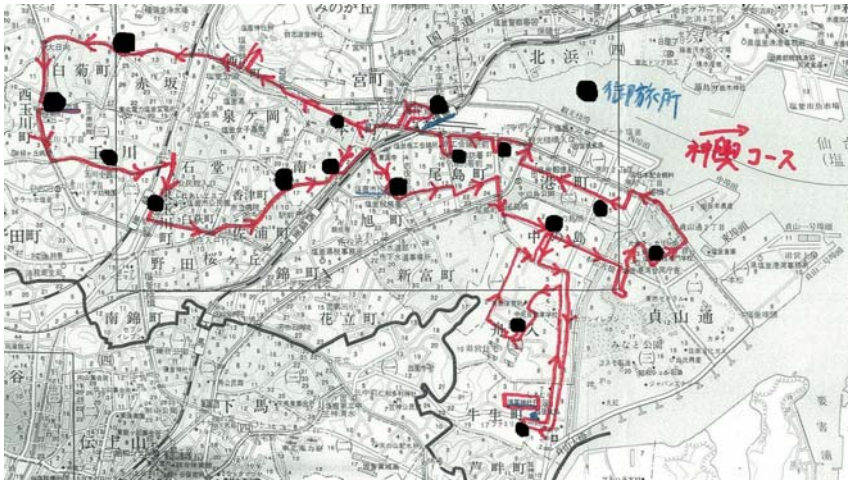


図 1　2007 年帆手祭神輿ルート

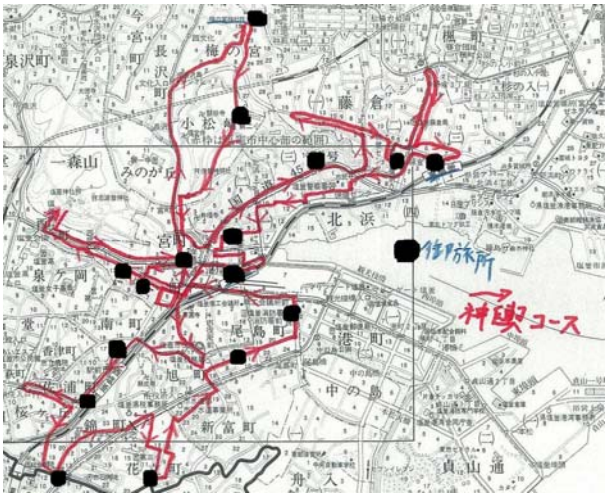


図 2　2007 年花祭神輿ルート

[10] みなと祭では海上渡御が中心となるので、ここでは省略する。

御旅所は 4 で述べたように、かつて「町」という単位を基準に設置されていた。その形式は現在でもほとんど変わらない。図 1、図 2 の神輿コース内に示した御旅所は、ほぼ一つの町内会に一つの御旅所という対応関係がある。そして御旅所は、各町内会の会費と、御旅所を設けようという人々の意思によって設置されている。

(b) やりがいと感動

神輿は発輿祭を終えると 202 段の表参道[11]を下り、市内巡幸に向かう。この場面は氏子青年会にとって大きな見せ場である。表坂沿いには多くの見物客が詰めかけ、間近で神輿が下る様子を見つめる。担いでいる輿丁達は正に注目の的なのだ。この場面では、選ばれた 16 人の輿丁が担ぐ。それ以外の輿丁は階段の下で神輿が降りてくるのを待つ。

このような場面で担ぐことを許されない新人輿丁は、「自分もああいう場面で担いでみたい」と思うようになる。新人達はこのような思いを持って、次回も神輿を担ぎに来るようになる。神輿渡御は輿丁達にとってチャレンジのし甲斐のある楽しいものなのだ。

氏子青年会役員の話によると、表坂を下ってスタートするという形式はずっと昔から変わらないそうだが、表坂を登って還御するようになったのは、平成 2 年ころからだという。それまでは表坂ではなく七曲坂を上った。七曲坂のふもとには鞘堂がある。そこで御霊代を抜き、博物館が出来るまではそのまま鞘堂に奉安した。博物館が出来た後は、博物館まで七曲坂を登って戻したそうである。しかし七曲坂というのは特に整備もされていない崩れそうな道で、神輿を持っていく際は落ちる人もいたという。そこで当時の祭典委員会などの氏子祭関係者達は、七曲を上るのは危険だから表坂を登るようにした。

表坂還御は神輿渡御の歴史から見れば非常に新しい変化だが、還御の仕方を現在の形に改めた理由は道の危険さだけではなかった。当時の氏子祭関係者達としては神輿渡御に市民の関心を呼び戻そうという意図もあったようである。この変更は成功したといえよう。現在では氏子祭の最後に 202 段の表坂を神輿を担いで登るという部分が祭りのクライマックスになっている。神が神社に還御する大事な場面だ。担ぐ者とそれを後ろから押す者にわかれて、輿丁全員の力でそれを持ち上げる。したがって還御には新人でも参加できる。希望すれば押す役ではなく、担ぎ手に回ることも出来る。

沿道には、発輿の時と同じくらいかそれ以上の観衆が詰めかけている。正に氏子祭最大の見せ場だ。輿丁たちは最後の力を振り絞って神輿を押し上げる。観衆は輿丁たちに「が

[11] 氏子青年会の人々は表参道のことを「表坂」と呼ぶので、筆者も以下では表坂と表記する。

んばれ」と声をかけ、中には涙ぐむ者さえいる。無事登りきり、神輿が保安台に載ると、大きな拍手と歓声が起こり、大きな感動に包まれる。輿丁たちは互いに抱き合い、知らない人同士でも「おつかれさま」と声を掛け合う。皆達成感に溢れた表情である。「この感動があるからやめられない」と話す氏子青年会役員もいる。表坂を登って還御するようになってから、神輿を担ぎたいという人も増えてきたそうだ。

5. 氏子祭と人々

ここでは、これまでの記述を基に、まず（1）で氏子祭にどのような変化が起こってきたかを明らかにする。そして（2）では、その変化と共に、氏子祭に集合する人々のあり方がどのように変化してきたかを考察する。

（1）氏子祭と人々の変化

(a) 対応手段と新規の工夫

氏子祭の伝統的側面と現在の姿を見比べると、氏子祭に様々な変化が起きていることに気づく。その変化には、「変化する時代条件への対応手段」と「関心を呼び戻すための新規の工夫」という二つの異なった方向性をもつものを区別することが出来る。この二つを以下に詳述する。

まず、「手段としての変化」は、時代変化の中で氏子祭を維持していくために必要だった変化である。氏子青年会が独立の組織になっていたことや、供奉団体が「町」という入会規定を取り払ったことは、高度成長期以降の人材難に人々が対応するための手段という点で重要な意味を持った。

「工夫としての変化」は、氏子祭を盛り上げ、華やかにしようとする変化である。その変化として、二つの例を挙げることが出来る。

一つ目は、供奉団体に起こった変化だ。近年では、「町」に関係なく有志達が集まって組織する供奉団体が増えている。志波彦神社神輿の奉納によって、その世話役会も誕生した。世話役は当初神輿を寄進した水産業者が担当したが、現在は水産業者ではない有志が世話役会を組織する。また「朱雀連」や「少年武者組」など、「町」単位で組織されない新しい団体も生まれている。

二つ目は、先に述べたとおり、鹽竈神社の表坂を還御するようになったという変化だ。表坂還御は、今では氏子祭最大の見所である。この変化は氏子祭に多くの見物人を集め、参加者・見物人を含めその場に集まった人全員に感動を与えるようになった。

これらの「工夫としての変化」によって、氏子祭は一層人々にとって魅力的になってきた。

(b) 転換期としての高度成長期

高度経済成長期が氏子祭に変化を起こす大きなきっかけであることがわかった。そして高度成長期以降、塩竈の町に起こった大きな変化として住宅地の建設があったことは、2で既に述べた。以下に 2007 年の氏子三祭で、実際に神輿が巡幸したルート[12]を示し、その住宅地との関係を考察してみよう。

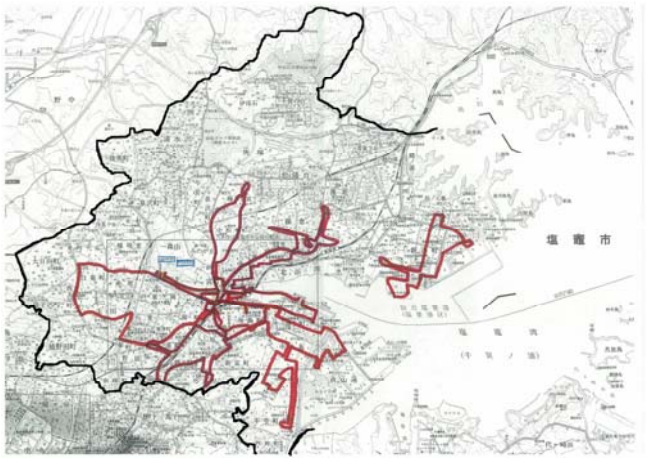


図 3　2007 年の氏子三祭で神輿が巡幸したルート[13]

図 3 の黒の太い実線が塩竈市の境界線で、赤線が神輿のルートである。図 3 を見ると、神輿の巡幸ルートは塩竈市の南部に偏っていることがわかる。神輿渡御が及ばない北部に広がるのが、高度成長期以降に建設された住宅地なのである。すなわち、神輿が回る町々は高度成長期以前からある町で、かつては氏子祭が何よりの楽しみだったから、自分たちの町もお祭りに参加したいと積極的に手を挙げて現在に至っているのだ。したがって神輿

[12] みなと祭での海上渡御は省く。
[13] 図の上方が北である。

も巡幸に訪れる。一方高度成長期以降にできた北部の住宅地は、政策の下で計画的に建設された。住宅地ができたということは、塩竈に人は増えたとしても減ることはないだろう。しかし高度成長期以降供奉団体は人材難に直面した。つまり塩竈には人はいるが、かつて氏子祭に積極的に参加してきた町からは人が、おそらく特に若者が流出し、大きな都市に流れていったのではないか。実際に神輿世話役からも、「宮町も空き地が増えている」「宮町からもどんどん人が減っていった」という話を聞いた。現在でも神輿ルート内の町からは人の流出が続いているのである。高度経済成長は大都市への人口の集中を伴っていた。港としての塩竈の産業構造は大きく変化することはなかったとしても、旧市内から大都市への人口の流出があり、それが氏子祭に際しての人材不足を引き起こしたものと考えられ、それを補うために「町の外部」にも人材を求めるようになったのである。このような背景があるから、神輿のルートは図 3 のように塩竈市全域に及んでいないのだ。

（2）人々の集合構造の変化

以上のように氏子祭には様々な変化が起こっており、そして高度成長期が大きな転換期であることがわかった。ここでは、高度成長期の前[14]後で人々の氏子祭への集合の仕方がどのように変化したのかを考察する。

(a) 伝統的な集合構造

高度成長期以前は、神輿ルート内からの人の流出はない。だから人材も神輿ルート内のから集めるだけで十分であった。そして参加・見物人はたとえ現在の表坂還御のような感動がなくとも十分に氏子祭を楽しむことができた。そして神輿世話役が語るように、かつては氏子祭が何よりの楽しみだったから、参加者達は「次回も参加しよう」と思うことができた。

更に、かつて人々は「町」単位で供奉や御旅所を出していた。例えば神幸行列の先陣組は南町、本陣組は宮町が担当していた。神輿世話役には、宮町の人間しかなることができなかった。すなわち祭礼組織が「町」と同じだったのである。また「町」の内部で供奉や御旅所を出すということは、氏子祭を実施する者は全て神輿ルート内部の人間である。実

[14] 境（n/a）によれば、慶応の大火後 50 年は先陣組と本陣組だけが行列に供奉するという異常とも言える状況であった。1914 年（大正 3 年）に後陣組が復興すると、氏子祭は再び活気を取り戻してくるようになった。したがってここでの高度成長期に入る前という時期は、1914 年（大正 3 年）の後陣組復活から、高度成長期に入って塩竈にも住宅地が建設されてくる前までとする。

際高度成長期以前は、神輿ルート内の町だけで十分に人材が集まった。これが人々の「伝統的」な集合の仕方だ。

現在の北部の住宅地は高度成長期以前にはまだ建設されていないから、神輿渡御は塩竈の人が住んでいる場所をほぼカバーしていただろう。見物人もその町々からでてきたのだろう。そして巡幸する「町」毎に御旅所があったとすれば、ほぼ全ての「町」が何らかの形で氏子祭の実施に関わっていたということになる。すなわち、観光客も多少集まってきたであろうが、氏子祭を「やる」人、「見る」人のほとんどは、同じ「町」から集まってきたのである[15]。

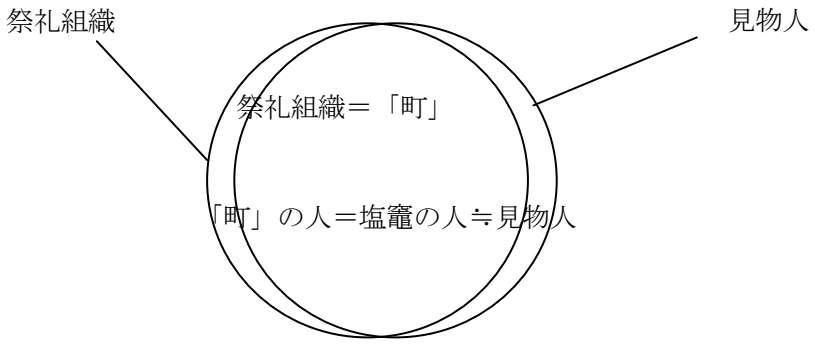


図 4　高度成長期に入る前の人々の集合相関図

筆者作成

図 4 のような関係が、人々の「伝統的」な集合のあり方である。

(b) 高度成長期以降の集合構造

高度成長期以降の経済発展によって若者たちが神輿ルート内の町々から流出し、氏子祭に人が集まらなくなったので、それまで氏子祭積極的に関わってきた「町」の外部にも人材を求めた。かつて「町」毎に組織されていた供奉団体は、現在では「町」という規定を外して人材を確保している。そして人材確保の方法は、氏子青年会の輿丁集めのように、個人的なつながりによる。友人・知人にいい人材がいれば組織に引き入れるという方法だ。

[15] 図 5 参照。

こうして市内外から人が氏子祭に集まるようになった。

更に様々な「工夫としての変化」も起こり、現在の氏子祭には、やりがいと感動が増えた。そのやりがいと感動に、神輿ルートの内部の人だけでなく、外部の人も魅力を感じた。だから外部の人でもその感動を味わうために氏子祭に何度も集まってくるのである。

かつては、氏子祭に参加する「町」の中から実施者も見物人も集まったが、高度成長期以降は祭礼組織と「町」が段々ずれてきたのである。その関係は、図 5 のようになる。

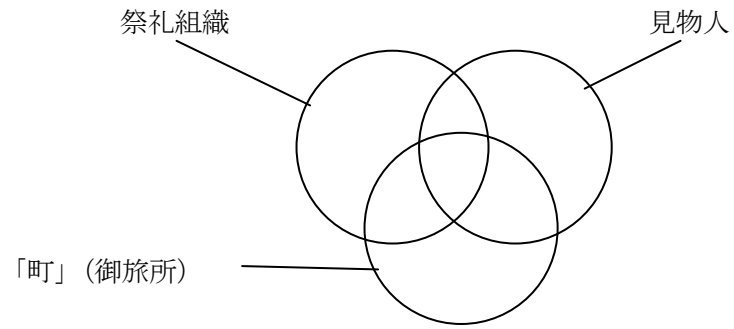


図 5　高度成長期以降の集合相関図

筆者作成

御旅所は町内会や商店街が組織単位となっているので、ほとんど高度成長期以前から氏子祭に参加している「町」毎であると言える。しかしかつて「町」ごとに作っていた供奉団体などの祭礼組織は、人材難などの背景の下に「町」単位ではなくなり、「町」の外からも人を集めるようになったので、図 5 のように「町」からずれてくるのである。

氏子祭は、伝統が維持されて現在に至っているのではなく、時代と共に絶えず変化を遂げてきた。特に高度成長期を機に、それ以前の「伝統的」な集合構造が立ち行かなくなり、実施者たちは組織のあり方を変化させて現在まで氏子祭を継続させてきたのである。

6. おわりに

氏子祭の伝統的側面ばかりでなく、非伝統的側面に注目すると、氏子祭は時代と共に姿を変え、そして祭りに集合する人々のあり方も変化してきたことが明らかとなった。その

変化を引き起こす大きな転換期として、高度成長期の経済発展があった。かつては人々にとって氏子祭が何よりの楽しみで、そのため昔から氏子祭に積極的に参加してきた町の内側で十分に人が集まった。しかし高度成長期以降の経済発展で、人がその町から流出していった。その人々の意識を顕著に表しているのが神輿巡幸の範囲と塩竈市の広さのギャップである。高度成長期以降にできた住宅地は、仙台のベッドタウンという性格を持っているから、その住宅地に住む人々の多くは、電車や自家用車に乗って仙台に働きに出ることが多いだろう。すなわち大都市には人が集まり、反対に地方中小都市では、人が出て行く。「塩竈市」としては人口が増えても、神輿巡幸ルート内の町々からは人が流出していく。

高度成長期を氏子祭の一つの転換期として捉えると、氏子祭への関わり方という観点から高度成長期以後の塩竈を二つのエリアに分けることが出来る。一つは神輿ルート内の、江戸時代から発達してきた町々である。もう一つは、住宅政策によって建設された地域である。前者は図 3 が示すように地図上では塩竈の中心部分で、後者は北部である。北部の住宅建設は、単なる塩竈市の発展ではない。神輿の巡幸ルートが示すように、その北部地域は、江戸から存在する塩竈の中心部分の裾野が広がって出来た地域ではなく、政策によってそこに後から付け加えられた地域と言うほうが適切だろう。その証拠が図 3 の神輿巡幸ルートである。北部地域に住む人々が、その地域をベッドタウンとして仙台に働きに出ているとすれば、むしろ北部地域の住宅地開発によって仙台都市圏の裾野が塩竈にまで拡大したと言えるだろう。したがって、塩竈の中心部分と北部地域の間には、神輿巡幸ルートが示すような人々の意識の乖離が起こったのである。だから筆者は後から付け加えられた地域と呼ぶのだ。氏子青年会 B 会長は、神輿は「古い道路を回る」と話した。「古い」か「古くない」かという意識が生まれるのも、背景として高度成長期という大きな転換期があり、その前か後かで「古い」か「古くない」かが決せられるのだろう。

しかし現在の塩竈に住む人々は、地図上の分化のように単純に二者に分かれていない。かつては高度成長期以前からの塩竈の中心部の町に住んでいた祭礼実施者が、新居を求めて北部地域のみならず市外に出ていくという動きもある。実際に氏子青年会役員にも、北部の住宅地や塩竈市外に住んでいる人がいる。このような人々が、職場や近所の知人を氏子祭に誘うという例も現在では多い。

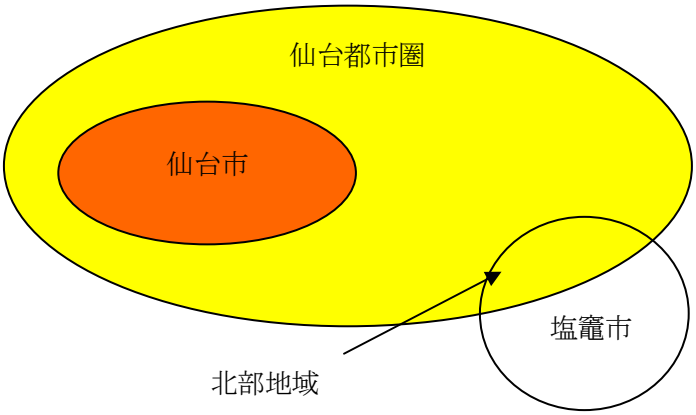


図 6　塩竈現状図

氏子祭を時間的･空間的に見ていくと、塩竈の実情が見える。塩竈市は神輿が巡幸する町と北部の住宅地の二つに分けられ、その二つの地域は、氏子祭への関わり方という点でまるで違う性格を持っている。神輿巡幸ルート内の町々からは人が流出し、祭りのときはその内外から人が集まってくる。つまり氏子祭を通して、単に地図に示される行政境界からは見えてこないような、中央部では人口が流出し、そして北部には仙台都市圏が拡大しているという塩竈市の現状が浮かび上がってくるのである。

引用文献

西川祐子
2003　「ポスト近代家族とニュータウンの現在」『思想』955:237-260。
境栄一
n/a　「鹽竈神社花祭神幸二百年記念　鹽竈神社御祭禮小誌付　志波彦神社の御祭禮」発行者不明。
塩竈市史編纂委員会
1955　『塩竈市史本篇Ⅰ』塩竈：塩竈市役所。
1982　『塩竈市史別篇Ⅰ』塩竈：塩竈市役所。

昭文社
2007　『都市地図宮城県 3　塩竈・多賀城市　七ヶ浜町』東京：昭文社。
《ホームページ》
塩竈市
2008『平成 19 年度の人口』
http://www.city.shiogama.miyagi.jp/guide/svGuideDtl.aspx?prev=1&servno=275
より 2008 年 3 月 11 日取得。
全国氏子青年協議会
『全国氏子青年協議会　沿革・概要』
http://www.ujisei.jp/index2_history_outline.html
より 2007 年 12 月 3 日取得。

「青物小売り」の民族誌
－福島県A町における事例研究－

佐治　史

１．はじめに

「青物小売り」[1]、これは福島県A町において近在の農家の人々が伝統的におこなってきた野菜を売り歩く生業活動のことである。今回の調査で、旧町内６km四方という狭い範囲内[2]において、今なお 59 組もの人が活動していることがあきらかになった。青物小売りのもっとも大きな特徴は、自ら生産した野菜類を自ら販売している点である。この作り手と

[1] 調査対象とした農家の人々の多くは、この営みを「小売り」と呼んでいる。しかし、本論文では、一般に用いられる小売りという用語と区別するためにも、野菜類を総称する言葉として調査地でも用いられている「青物」と合わせて「青物小売り」と表記した。
[2] 今回の調査対象地は、買い手の暮らすＡ町旧町内と、青物小売りの居住地である周辺農村地域とした。

売り手の同一性、生産から販売までの一貫性こそが、市場原理では捉えきれない種々の特徴をうみだしている。

本研究の目的は、栽培から販売まで連続的に捉え、その実態を姿を多面的に描くことによって、グローバルな経済活動と同時代的に存在するこの活動の意味や価値をあきらかにすることである。

今回は、誌面の制約もあり、販売やそれに連動する生産の全過程やその過程の各部における動機には触れていない。本稿では、その諸特徴のうちでも、取引の成否における人格の介在や、価格の不均一性などという面により焦点をあてて記述していく。以下、まず調査地であるA町とA町における青物小売りについて概括し、その後で売り手と買い手にとってのこの活動の意味を考察する。さらに、両者のあいだに展開する多様な関係について述べる。それによって、青物小売りが野菜を介して形成、共有されてきた文化であることを示し、単に「もの」を売り買いすることに留まらない、人間が生きていく上で重要な価値が含まれていることを論じたい。

なお、調査は2006年8月～2007年11月までの約1年6ヶ月、断続的におこなった。

調査方法としては、売り手に同行して販売の場面や畑への参与観察のほか、買い手への聞き取りもおこなった。本文中に登場する人名・地名はすべて仮名で、話を伺った青物小売りについては《1》～《59》、青物小売りの居住地区（集落）については、a～i村（地域）と記した。

２．研究対象地域と青物小売りの実態

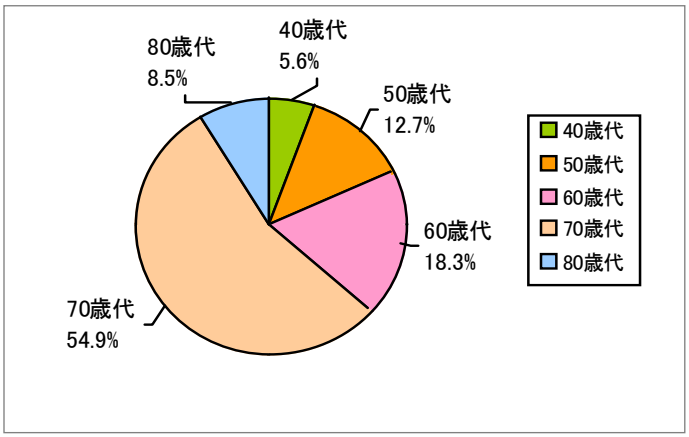
本研究の舞台であるA町は、福島県西部に位置する。A町を囲むように農村地帯が隣接しており、A町北部は有数の稲作地帯、北西部は扇状地であり、野菜や果樹などの栽培がさかんな地域である。1951（昭和26）年には隣接するc村を、1955（昭和30）年にはh村、d村、b村、a村、f村、i村及びe村を編入している。さらに、平成の大合併に伴って2004（平成16）年にはg村を編入するなどして、現在に至る。下線部で示した村が、今回登場する青物小売りが居住する地域である。

A町における青物小売りは、多くの人びとの生活と密接に結びついているにもかかわらず、その全容と具体像についてはほとんど知られていなかった。ここでは、筆者が参与観

察や聞き取り調査をおこなった 59 組 78 人から得た情報をもとに、A 町における青物小売りを概括する。

（1）年齢・性別

左図は、年齢が特定できる対象者 71 名の年齢構成である（2007 年 12 月 1 日現在）。70 歳代が 39 名で半数以上の 54.9%、80 歳代は最高 84 歳までの 6 名で 8.5%になる。すなわち、70 歳代以上が、販売人口の 63.4%を占める。一般の就業年齢から考えると、青物小売りの就業年齢はかなり高いといえよう。一方で、彼らの後継者的世代にあたる 40ー50 代は、40 歳代が 5.6%、50 歳代が 12.7%、60 歳代が 18.3%である。



青物小売りの年代構成（出所：筆者作成）

また、59 組 78 名のうち、女性は 55 名(70.5%)、男性は 23 名（29.5%）である。女性対男性の比率はほぼ 7 ： 3 で、女性が占める割合が高いことがわかる。

（2）居住地域

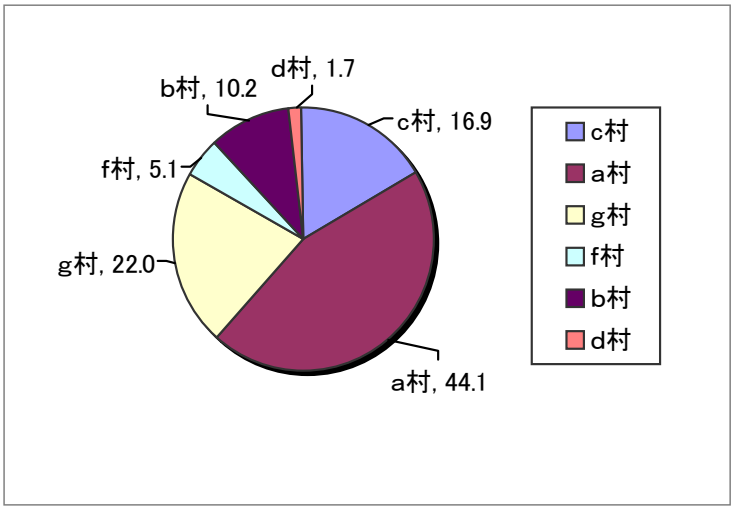
青物小売り従事者 59 組の居住地域は、ｃ村（10 人：16.9%）、ａ村（26 人：44.1%）、ｆ村（3 人：5.1%）、ｇ村（13 人：22.0%）、ｂ村（6 人：10.2%）のほぼ 5 地域に集中している。A町の東部からの青物小売りは、筆者がA町で行った調査からは確認できなかった。これらの 5 地域は、A町を北部、西部、南部と取り囲むように位置している。各地域は地形的にどのような特徴をもっているのだろうか。

5 地域のうち、ｃ村、ａ村、ｂ村は、北部平坦部に位置する。これらの地域は、A町の北西部 2ー4 ㎞ほどのところに位置しており、平坦で優良な農用地が広がっている。A町の中心部に近い地域については都市化が進んでいるが、A町の農業の振興上も重要な地域

と位置づけられている。特にａ地域は、俗に菜園場（さえんば）と呼ばれる一帯である。現在、青物小売りの半数近くは、ａ地域内の九つの地区から来ている。ｂ村やｃ村では特に経営耕地のうち田の占める面積が大きく、米作りの盛んな地域、「タドコ」（田どこ）として知られている。

ｆ村は、A町中心部の南部4-7㎞に位置し、f地域北部の旧町内との隣接地区については、開発が進んでいる。農作物は、平坦地域については水稲が中心だが、東側丘陵地については、柿などの果樹栽培が盛んである。g地域は、二つの大河川にはさまれた扇状地であり、標高差がほとんどない、広大な田園地帯である。農用地が広がっており、現在は水稲を中心に、野菜や花卉、果樹栽培を行っている。

これらの5地域の中でも、さらに詳細に見ると、各村のなかでも特定の地区に青物小売りの人びとが集中している。単純にA町中心部から近ければ来るというわけでもなく、また同じ村内であれば誰もが青物小売りをするというわけでもないようである。



青物小売りの居住地（出所：筆者作成）

（3）移動・販売手段

青物小売りのほとんどは、それぞれの居住地からA町中心部へ移動し、各自に固有の販売エリアや買い手を、ほぼ決まった順序でまわって販売をする。

移動の手段としては、a村の中でもA町中心部に隣接している場合、自分で操作が可能なリヤカー、手押し車、自転車、電動カート、テーラー[3]などを使って、中心部までの移動も販売も一貫している人が多い。しかし居住地域が遠方になるほど、大半の人が中心部まで

[3] 耕起の機能を持たせつつ、荷台を牽引する機能を備えた機械。

は軽トラックで移動し、販売はそのまま軽トラックか、または軽トラックからリヤカーや手押し車に切り替える人が多い。販売エリア内で、リヤカーや手押し車を使っている人は、59 組のうち 14 人（23.6%）で、全員が 70 歳以上の女性である。このうち、居住地からの移動も販売エリアでの移動も全過程をリヤカー、手押し車の人は 6 人だが、もっとも遠い人で約 3 ㎞ほどの道のりをリヤカーを引いて来る。

販売エリア内で移動手段を変える人は 59 組のうち 8 組いる。皆、軽トラックやバイクなどで長距離を移動した後（もしくは家族に送ってもらった後）、販売エリアに入ったところでリヤカーや手押し車に野菜を移し替えて、それを自分で引いて（押して）売り歩く。あえてリヤカーや手押し車という素朴な人力手段を選択しているのである。

自転車での青物小売りは 8 人で全体の 13.5%にあたる。利用者は、60 歳代ー80 歳代の女性で、居住地からの移動も、販売も一貫して自転車でおこなう。

軽トラックは、いまや青物小売りの販売手段の 6 割を占める。男性の場合は 40 歳代ー80 歳代までの 23 名全員が、移動も販売も軽トラックである。女性の場合、70 歳以上の軽トラック使用者は 14 人だが、うち 13 人は、夫、息子、娘が一緒に販売をしており、彼らが軽トラックを運転している。自分で運転しているのは 1 人である。60 歳代になると、女性でも 12 人のうち 6 人が自ら軽トラックを運転して移動、販売し、40～50 歳代は全員、軽トラックである。

（4）販売エリア

ほとんどの青物小売りにとって、A 町中心部までは移動するだけである。彼らは特定の買い手のもとを順番に移動しながら売り歩くわけだが、それぞれの販売エリアと販売手段によって、行動範囲や得意先の数、販売時間もほぼ決まっている。それぞれの地域から A 町中心部への入り口は、方部によってほぼ決まっており、各青物小売りの販売域はそれによって規定される傾向がある。

（5）販売周期

販売周期は、ほとんどの人が週 1-3 回である。週 2 回程度の場合、二つの決め方がある。一つは二日おきなどというように「日の間隔」、もう一つは「曜日」である。近年の社会や日常生活では、曜日の感覚はとても重要である。農作業の上からは、曜日はさほど重要で

はないが、他の青物小売りの販売日、家族との調整などを図ったりする上では重要なのである。客の側にとっても、固定された曜日の方が覚えやすく、他の用件などとの調整もしやすい。

しかし、この販売周期も決して単純ではない。《45》からの聞き取りでは、「サツキ前は4日に1回、5月下旬になってハウスのキュウリができてくると2日に1回」など、野菜の種類や量によって、販売の頻度も柔軟に変化させている。秋冬野菜の時期になると、保存野菜が主になってくるため、販売の頻度が間遠になる。自家栽培が前提であるため、売る野菜が少ない時期には当然こうした調整はおこなわれる。

青物小売りのほとんどは、それぞれ決めた日の午前中に販売する。早い人は午前6時前から始める人もいるが、7時～8時半というのが大半で、遅い人でも9時頃までには販売を始める。終わりの時間は、早い人では午前8時半頃、遅い人でも午後3時頃までには終了する。

（6）販売軒数

一人の青物小売りの販売軒数は、今回調査した範囲では、もっとも少ない人で5～6軒、多い人では110軒ほどであった。客によっては、日によって買わない場合もあるし、「通りの人」（偶然通りかかった人）が買う場合もある。買い手の数は移動手段や積載量などによっても大きく左右されるが、平均的な販売軒数は30～40軒位で、これを3ー5時間ほどかけて廻るのである。

（7）販売活動の開始時期と終了時期

一般的な販売活動の時期は、5月上旬から12月中旬頃とみることができる。早い人の場合は、2月下旬からで、5月上旬には60%以上の青物小売りが販売を開始し、調査段階での例をみれば、6月中旬～9月中旬にかけては確認できた45組すべてが活動している。一方、販売活動の終了時期であるが、12月中旬ごろに終了となる。

このように青物小売りの活動期間は、年間を通してではない。これにはいくつかの理由がある。それは、彼らは、基本的には自らが栽培した野菜しか扱わなこと、市場などを介して入ってくる「下(くだ)りもの」といった他地域の野菜は扱わないからである。青物小売りの場合、ほぼ全員が自家栽培の野菜類を扱っているため、販売時期はもっとも早く収穫でき

る野菜の収穫開始時期に強く関係している。販売用の野菜作りだけでなく、田圃がある場合は、その作業によって販売がさらに規制を受ける。田植え時期や、稲刈り時期、また、お盆や彼岸の最中にも活動を中止する。収益だけを求める活動ではないことが、ここからもわかるのである。

３・売り手にとっての青物小売り

これまでは、A 町における 59 組の青物小売りの実態について概括してきた。ここでは、主に「収益」という観点と、「マチに行く」という売り手の言葉から、個々の青物小売りにとってこの活動がどのような意味をもつのかを考察する。

（1）収益からみる青物小売り

青物小売りは、栽培規模や販売量、販売回数、買い手の数など、それぞれの条件が全く異なるため、収益を一般化して想定することは難しい。しかしながら、手押し車、自転車、リヤカー、軽トラックなど、販売手段の違いによって、一回の積載量や販売量はほぼ決まっており、そこから一日の収益を概算することは可能である。筆者が販売に同行し、参与観察することができた事例については、同行した当日の売上高を参考までに試算してみた。それぞれが一回の青物小売りで、およそ 5 千円ほどから 3 万円ほどであった。

青物小売りをする重要な動機のひとつには、当然のことながら自分の活動にみあった収益があるからということが挙げられる。これは単に収入が多いということを意味しているのではない。自分の活動の結果としての「確実な」収益があるという意味である。例えば販売量が少なく販売エリアが小さい人でも、持って行った野菜をほぼ確実に買ってくれる客がいれば、野菜を準備する段階で収入の見込みがたっているのである。それを販売すれば、想定した収益は確実なものとなる。このことが、偶然や景気に左右されにくい、青物小売りの持つ収入の性格なのである。

先に、青物小売り従事者の 7 割が女性であることを示したが、青物小売りの収入は彼女たちの自主的管理にまかされる場合が多い。野菜のお金は女性の管理であるという意識は今でも強いように思われる。

少額であっても確実な収入があり、自分の裁量で使えるお金があるということは、嫁と

いう立場や、家計を切り盛りする立場の女性にとっては、精神的にも大きな支えになる。同時に、こうした収入のあり方や、女性の立場を認めている社会の仕組みや家族の意識もみえてくる。

（2）マチに行く

野菜を売りに行くことを、青物小売りたちは、「小売りする」という言い方とは別に「マチに行く」と言う。「マチに行ってきた」と言えば、隣近所の人も青物小売りに行ってきたとわかるのだ。

筆者は、調査のなかで、行政区域上はA町で、販売エリアまで車で5分という近距離に暮らしている青物小売りまでもが「マチに行く」と言うのを聞き不思議に思ったことがある。

しかしそれは、単なる場所の移動を指して言っているのではない。彼女たちの「マチに行く」という言葉のなかには、どのような意味が含まれているのだろうか。

そこには、マチへ行って自分で生産したものを販売し、現金収入にかえることも当然含まれる。さらに、毎回、客の家で「お茶飲み」をしたり、時には昼ご飯までご馳走になるという「楽しみ」も含まれているのだ。

《54》が「マチへ行くとムラとは違う話がでる」（同内容《11》他）と言うように、居住地であるムラとは違う空間であり、そこでのつきあいも、話題も、ムラのそれとは異なっているという認識がある。

そして、ほとんどの青物小売りが、「商い」の帰りにスーパーマーケットに寄って、買い物をしてくる。自らは野菜類を販売し、その売り上げの一部で魚や肉、お茶菓子など、野菜以外のものを買って帰ってくる。スーパーマーケットだけではなく、服屋や本屋、種屋などに寄って買い物をしてくることもある。こうしたことのすべてが、「マチへ行く」という一言に凝縮されているのである。

彼らにとってのマチとは、自分の住む地域（ムラ）から大きく隔絶した所にあるわけではないが、異なる時間と空間であり、そこには何かしら「新しい情報」や「出会い」の可能性がある、そうした場所である。定期的にムラとマチを行き来する彼らは、常にマチの情報や物をダイレクトにムラにもたらし、一方で野菜を通して、それぞれのムラの味や季節の推移をマチへ運び込む。

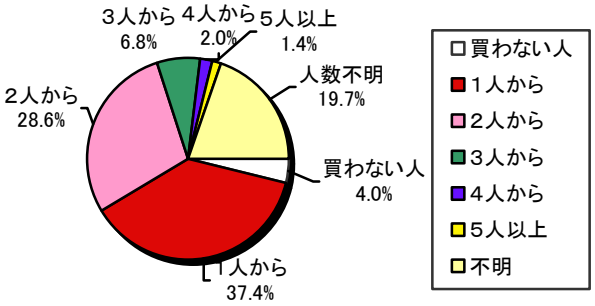
「もの」としての野菜の生産から消費という過程をとおして、こうした双方向性の価値交換・情報交流が日常的・継続的になされ、地域社会の文化を形成し、またその影響を受けながらおこなわれている状況である。まさに「社会に埋めこまれた経済活動」といえるであろう。

４．買い手にとっての青物小売り

この節では、青物小売りから野菜を買っている買い手の側に注目し、彼らがどうして野菜を買い続けているのかを考察する。

（1）買い手の存在

筆者は、複数の青物小売りの販売活動に同行するなかで、幾度となく買い手が売り手の野菜を褒める様子を目にしてきた。しかし、売り手に付き添いながらでは、買い手の本音はみえてこない。



購入する青物小売りの人数（出所：筆者作成）

そこで2007年10月の調査では、旧町内をまわり合計147人の町の人への聞き取りをおこなった。調査項目は、青物小売りから野菜を買っているか、つきあいのある青物小売りの数、野菜を買う理由、その野菜に対する評価などについてである。

この調査を進めていくなかでまず筆者が驚いたのは、一定の割合で任意に調査したにもかかわらず､聞き取りをおこなった全ての人が青物小売りの存在を知っていたことである。しかも、聞き取りを行った147人のうち、実に141人（96%）が青物小売りから野菜を買っており、買わないという人はわずか6人（4%）だった。この結果をみただけでも、青

物小売りがいかに身近な存在であるかがわかる。さらに、買っている 141 人のなかで、青物小売りの人数を特定できた 112 人（残り 29 名：19.7%については特定できなかった）をみてみると、1 人から買っているのは 55 人（37.4%）、2 人から買っているのは 42 人（28.6%）、3 人から買っているのは 10 人（6.8%）、4 人から買っているのは 3 人（2.0%）、5 人以上から買っているのは 2 人（1.4%）であった。これをみると、半数近くの人が 1 人の青物小売りから買っているが、2 人から買う割合も高い。一番多い人で 6 人から買っており、この人は食堂を経営している。

（2）なぜ青物小売りから野菜を買うのか？

では買い手は何を基準とし、評価し、野菜を買っているのだろうか。スーパーマーケットや小売り店舗で売られている野菜とどのように差別化しているのだろうか。

買い手がその理由として挙げたさまざまな表現を整理してみると、大きくは〈安心〉、〈おいしい〉、〈新鮮〉の 3 つの言葉に集約される。確かにこれらの表現は食品を評価する際によく使われる。しかし、一般の消費者と違うのは、野菜の売り手（同時に作り手でもある）との「距離」が近く、そのことが「もの」を生み出す現場や人、その労力に思いを馳せることにつながっていることである。そして複数の評価の基準をもち最後は自分で考えて野菜を買っている。一般に、商品の価格が安価であるということは購買活動において一つの重要な指標になるが（小川　2006：10）、今回、価格を購入の理由として一番に挙げた買い手はいなかった。以下、3 つの言葉のうち、もっとも根幹にあり、二つの言葉の前提となっている＜安心＞について買い手の基準を具体的に示す。

（ｉ）無農薬・低農薬からくる＜安心＞

安心であるという判断の基準に、まず農薬の使用に関するものがあることがわかる。買い手によっては、野菜をみたり、農家の人から聞いた話などをもとにして、青物小売りの野菜は無農薬であると自分なりの判断をしている。また、自らの野菜作りの経験から無農薬で野菜を作ることはできないけれど「低農薬」ならば安全性は高いだろうと判断する人もいる。例えば、次のような事例である。買い手Oは、青物小売りから野菜を買う理由を次のように語った。

「農家の人が持ってくる菜っ葉は穴が開いてる。虫食べる野菜は、農薬がかかってい

ないからだと思って雪が降るまでは農家の人から買うようにしている。」

「トマトは完熟して持ってくるから、おいしい。甘みが全然違う。スーパーマーケットはヘタの匂いをかぐと農薬の匂いがする。農家の人は全然そういうのしないから」

この買い手は、穴の開いた葉、トマトの匂いから、この野菜が無農薬で栽培されたものだと自分なりに判断していることがわかる。それによって、青物小売りの野菜は〈安心〉だと信じている。

（ⅱ）さまざまな要望へ応えてくれることからくる＜安心＞

青物小売りは、通りいっぺんの商いではない。次回も、またその次も同じ買い手のもとをまわるのである。この形態こそが、買い手が売り手に直接自分の要望を伝え、売り手がそれに応じるという相互的交流を可能にする。要望のなかには、品物の味や品質の改善を求める批判的なものから、販売単位の変更、品種のリクエスト、サトイモの茎（芋ガラ）や頭（かしら）イモ、藁といった普段は販売していないものの特別注文などが含まれている。

《51》から野菜を買っている女性は、スーパーマーケットや八百屋との違いを次のように話す。

「お店から買ったのは、『これうまくなかったよ〜』って言っても『あらそう』で終わりだけど、商いに来た人は、『そうかよ〜、（ダイコンに）スが入ってたのかよ〜。悪かったなぁ』って。そうして、一本オマケに置いていくのよ」

この言葉からもわかるように、買い手は自分が出した要望や批判を、売り手がしっかりと受け止め、適切な対応をしてくれることを望んでいる。スが入っている、入っていないということ以上に、その批判なり要望に対して、売り手がどのように対応するかをみているのである。

（ⅲ）「モノは人を表す」＜安心＞

野菜は、生鮮食料品であり、痛みやすく、天候による影響も受けやすい。それに加えて畑の土地柄、品種の選び方、手入れの仕方など、自然環境や作り手の状況が明確な違いとなって表れてくる。このことだけなら青物小売りの野菜にもスーパーマーケットの野菜にも当てはまることだが、決定的に異なるのは、青物小売りの場合、買い手の目の前に野菜

を栽培した本人がみえるということなのである。

そのため、野菜に対する評価が、直接的に作り手の評価につながるという側面をもっている。「売る人、つくる人の性格がモノに出ている」とある買い手が語った言葉はそのことをもっともよく表している。さらに、野菜は家庭の状況までをも示すという。この買い手Tは、続けて以下のように語った。[4]

> 「《19》の旦那さんは、品評会なんかに出すと1番、2番だと言っていたのな。だからすごくいい品物だったの。(略) 3人の(青物小売りの)うちで一番品物が高かったけんじょ、それに見合った品物を持ってきてたの。でも 20 年ほど前に旦那さんが死がったべ、そしたら3人のなかで一番モノが悪い。(略) ずっと昔から来てるから[5]、『今日はあんだけんじょ、しょうがねなぁ』って何かしら 100 円でも 200 円でも買うけんじょ、できれば＊＊さん(《26》)から買った方がいいという気持ちはあるわ。ただな、100 円、200 円の世界だけども、わざわざ来らんのにな、何も買わないでやっては気の毒だなと思う」

青物小売りの野菜はごまかしがきかない。プラスの評価であれ、マイナスの評価であれ、買い手が自分の目で判断できるというこのことが、売り手への信頼を確かなものとし〈安心〉につながっているのである。しかしマイナスの評価が購入の拒否に直結しているわけでもない。それでも買い続けている買い手の姿もみえてくる。

(ⅳ) 個人と土地に対する＜安心＞

筆者が買い手への聞き取りを通して、ずっと気になっていたことがある。それは、買い手のなかには、青物小売りの名前や住んでいる場所を知らずに野菜を買い続けている人が多いということである。なかには 20 年の付き合いになるにもかかわらず、名前を知らないという買い手もいた。そんな人でも「g村の方から来る」とか「a村の方から来る」ということだけはわかっている。「顔で買っているから、わざわざ名前なんて聞かない」のだそうだ。

ここからわかるのは、g村やa村という自分たちに野菜を提供してくれる土地への信頼感だ。これは、現在の青物小売りが、買い手を裏切るようなことがなく商いを続けてきた結果だと思われるが、その前の代の人、さらにその前というように、長い年月をかけてマ

[4] なお、この買い手は、現在《16》、《19》、《26》の3人から野菜を買っている。
[5] 《19》と買い手Tは 38 年ほどの付き合いになる。

チとムラのつながりのなかで培われてきたものなのだろう。そのつながりには、青物小売りも含まれるが、それ以外のさまざまなつながりもあったに違いない。

今回の調査で、青物小売りの人たちのなかでも特に高齢の何人かから、彼らが若い頃に、現在の販売エリアに「肥え上げ」（糞尿の汲み取り）に行っていたという話を聞いた[6]。また《28・母》の場合も、婚家が今の販売エリアに「肥え上げ」に行っており、その手伝いをきっかけにして、その家から野菜売りを始めたという。《11》も《28》も 80 歳を過ぎた今も青物小売りを続けているが、肥え上げのエリアはそのまま青物小売りのエリアと重なっているのである。

「ｇ村の方から来る」、「ａ村の方から来る」という認識をもって野菜を買うという事実から考えさせられることは多い。

（ｖ）売り手と同じものを食べているという＜安心＞

さらに重要なことは、販売する野菜と、青物小売りが自宅で食べている野菜とが同じものであるということである。青物小売りは、販売用と自給用の野菜を区別して栽培するということはしない。買い手が食べるもの＝青物小売り（その家族も含む）が食べるものなのである。もちろん先に挙げた農薬の問題についてもそうだ。売り手が自分で栽培した野菜を食べていることは、どんなに細かく農薬の種類、量、回数に関して説明するよりも、はるかに説得力がある。その野菜が安心して食べられることを暗黙のうちに示している。

このことを野菜を買う理由として挙げた買い手はいなかったが、彼らの言葉のはしばしから、この要素が実は意識化されない部分で非常に大きな安心感を買い手に与えていることがわかる。

ここまで述べてきたのは、あくまでの買い手の側の認識であり、これらは売り手のそれと完全に一致するわけではないということも付け加えておく。

５．売り手と買い手の多様な関係

6 《11・夫》の場合は昭和 14 年、17 歳頃には少なくとも「肥え上げ」を手伝い、昭和 32 年頃までやったと記憶している。A町の屎尿処理場は昭和 38 年 12 月に稼働を始めた。この頃には農家の市街地への汲み取り依存が少なくなっていたため、中心部での屎尿処理が大きな問題となっていた。

前項では、「買い手はどうして青物小売りから野菜を買うのか」ということについて、買い手の発した言葉をもとに考察してきた。

この項では、買い手が青物小売りから野菜を買うという行為を含め、両者の間にはどのような関係がきずかれているのかをみていく。そして「買い手」と「売り手」という関係を超えて、交友関係にまで発展していることを示す。

さらにここでは、両者の関係だけではなく、買い手を通してつくられる売り手どうしの関係にも焦点を当てていきたい。

（1）複数の青物小売りとのつきあい

買い手と売り手の関係、というと両者の間の一対一の関係のみを考えがちだが、かならずしも一人だけから買っているわけではない。複数の青物小売りから野菜を買っている場合が多いのである。

筆者が聞き取りをしたなかで、5 人の青物小売りから野菜を買っているＹ呉服店（買い手Ｙ）を事例にし、買い手が複数の青物小売りからどのように野菜を買っているのかをみていく。

買い手Ｙは、普段《2》、《12》、《20》、《46》から野菜を買っている。そして、イチゴの季節にはさらに一人（今回未調査）が加わり 5 人になる。

このように複数の青物小売りから野菜を買う場合、何を購入の目安にしているのだろうか。買い手Ｙによれば、

> 「4 人も来(く)っからみんなから少しずつ買わないと。せっかく来(き)らったでしな。この人はクキタチがうまいとか、この人はトマトがうまいとかそれぞれ特徴があっから、少しずつ買っておかないと。『今日はいらない、今日はいらない』って言ってると、みんな寄らなくなんべ。」

ということだった。そして、クキタチはどこがおいしいのか、という筆者の質問に対し、

> 「＊＊（地区名）！＊＊（地区名）クキタチって言ったらこの辺ではブランド品だよ。」

と答えた。他の青物小売りも売りには来るが、買い手Ｙは、春の雪がやっと融けた頃、《12》が持ってくる「＊＊（地区名）のクキタチ」が好きなのだという。毎年、東京の親戚にも

送っている。この《12》とは35､6年の付き合いになる。

ただ、この人の持ってくるゴボウやニンジンに関しては、足が枝のように分かれた形の悪いものだという。そして、トマトについては次のように語った。

> 「トマトなんかは､もうそこの土地とかなんかじゃなく肥料だよな。＊＊さん（《2》)、ていう人がトマトもってくんのものすごくうまいだから。それ食べたら、よその食べらんにぃ。おいしいよ。私は甘い果物食べると口の中がチクチクすんの。私、それ（《2》のトマト）食べるとチクチクすんの。それで『何で違うの～？』って聞いたら､ボカシっていう肥料で堆肥を作んだって。『堆肥を作ってトマトにくれっからおら家のはうまいんだ』って。この辺に来るときは隠して持ってくるよ。」

買い手Yは、《2》のトマトの味にほれ込んで、毎回楽しみに待っているという。

さらに、《20》については、「桃が有名な土地で、果物兼野菜。ゴボウもまっすぐで形のいいものを持ってくる」、《46》については「イチゴがおいしい」、《C》（未調査）は「露地のイチゴが出ない冬場に大粒のイチゴを持ってくる」と話してくれた。

5人もの売り手から買っていると聞くと､「馴れ合いで買っているのではないか」と考える人もいるだろう。しかし、この事例からもわかるように、買い手は土地柄や売り手の栽培技術による味の違いから、売り手の得意・不得意とする野菜を見極め、買い分けや買う量の調整をおこなっている。これによって自分が「おいしい」と思うものを手に入れているのである。

先述したように、旧町内という狭い範囲に多くの青物小売りが存在できるのも、買い手の側にこうした違いを見分ける「眼」があるからである。買い手の評価というものが、売り手にも直接的、間接的にフィードバックされ、自信や誇り、さらにいいものをつくろうという意欲の向上や、または《12》のように不得意な野菜の栽培を打ち切ろうという動きにもつながっていくのである。

（2）情報交換の場としての買い手―売り手どうしの関係―

買い手Yのもとを訪れる5人の売り手の居住地をみてみると、b村、c村、a村、f村、g村であり、皆、異なる地域から来ていることがわかる。この人たちは、普段の生活のなかでかかわることはほとんどないであろう。販売に来て初めて遭遇するのであり、買い手の家は、まさにそうした売り手どうしの情報交換の「場」である。

売り手は直接他の青物小売りに出会うこともあれば、買い手の話を通して間接的に相手を知ることもある。

直接出会う例としては、商いの際に遭遇するという場合がある。さらに、道で遭遇した青物小売りどうしが、今の時期いくらで売っているのか、種類や値段について互いに聞きあう姿も筆者は目にしている。また、共通の買い手の家で一緒に「お茶飲み」をする場合もある。例えば、《11》と《20》は共通の販売エリアをもち、同じ買い手の家を両者とも休憩場所にしている。ちょうど、販売の曜日や時間まで一緒になることがあり、その際には買い手を交えて 3 者で「お茶飲み」をするという。そこでは、互いのムラの話、家族の話、野菜の栽培の話などさまざまな話題が上る。《11》は、《20》について、「＊＊さんは、ライバルだけどいい人なんだぁ。しばらく会わないと会いたくなんなぁ」という。

同じエリアに販売に訪れ、なおかつ共通の買い手をもっている両者は「ライバル」ではある。しかし、悪口を言ったり、相手の商いの邪魔をするようなことはない。買い手に話を聞いてみると、二組の青物小売りが同時に訪れたような場合は、「オメェからはこれもらって、オメェからはこれもらうか」というように、片方が持ってきていない野菜をもう片方から買い、「うまくやっている」という。

また、間接的に他の売り手を知るということもある。これには、買い手から間接的に他の売り手の野菜の質や値段についての話を聞くことも含まれるが、別な場合もある。それは、買い手が別な青物小売りから買った品物をそのまま玄関先や、家の外に置いておくことがあるのだが、青物小売りにとってはその野菜が相手を知る一つの情報源となるのだ。どんな品目を作っているのか、品質はどうかなど、比較する点は多い。実際、買い手Ｙの家に販売に来た《12》は、玄関先に置いてある野菜（《20》から買った野菜）を見て「おら方の土地ではこんな（良い）ゴボウできない」と言った。

このように、買い手を通して、売り手は他の売り手のことを直接的、間接的に知ることになる。複数の青物小売りとの比較のなかで、買い手からの評価はなされているのであり、売り手にとっては賞賛ばかりでなく、時には厳しい批判が飛んでくることもある。それを受け止め、自らの栽培や販売にフィードバックし、買い手の要望に可能な限り応えてきたからこそ、何十年にもわたる付き合いができるのである。そして、他の売り手は、「ライバル」には違いないが、こうした存在が、青物小売りを続けていく上での大きな「張り合い」になっているように思われる。

（3）売り手が買い手に変わるとき―逆転の関係―

青物小売りは、A 町近在の農家が自ら生産した野菜類を自ら販売する営みであることは繰り返し述べてきたことである。

しかし、青物小売りの販売活動に付き添ってみると、実はその関係だけではないことがわかってくる。それは、売り手である青物小売りが、買い手に変わる場面があるということだ。

青物小売りの客のなかには、自ら店舗をもち商売をしている人も多い。米屋、酒屋、家具屋、漆器屋、呉服屋、クリーニング屋、床屋、種苗屋など業種もさまざまだ。青物小売りはそうした買い手に野菜を販売した後、自分もそこで買い物をすることがある。実際、筆者が販売に同行したときも、客であるお菓子屋からドラ焼きを買ったり、雑貨屋からトイレットペーパーを買う姿も見られた。

「うちでも買わないと。買ってもらってばかりもいられない」と《50》は言う。《50》は、販売の帰りに毎回エリア内にある大型スーパーマーケットで買い物をして帰るため、そこで買うこともできるのだが、あえて客の店で買うことを選択しているのである。（同様の例は、《4》、《10》、《19》など多数）

このような双方向的な関係が、ときには立場を入れ替えたかたちでみられる。こうしたことの積み重ねが、両者のあいだの信頼関係をきずいていくことにつながっているのであろう。

（4）近所付き合いを活性化させる青物小売り

青物小売りの販売エリアは、旧市街地や古くからの住宅地が中心で、そこは比較的地域としてのまとまりが強い場所である。隣近所の付き合いというものも残っている。それでも、日頃なかなか顔を合わせる機会というものは少ないようだ。

そんななか、定期的に訪れる青物小売りの存在は、マチの人が集まる時間と場所を提供している。町内で隣近所 5 人くらいが集まって買い物をするということがよくあるからだ。

そこでは、料理の話、家族の話、最近の体調のことなど、売り手を交えてリヤカーや軽トラックを囲んでの「井戸端会議」が始まる。長いときでは、20 分も立ち話をすることもある。

「『みんな近所でもマチでは会わんにぃ。オメェ来(く)っと、こうやってみんなで話ができる』と喜んでる」と《28》は言う。(同様の話は《23》、《53》など)

(5) 高齢の買い手にとっての青物小売り

青物小売りの買い手のなかには、一人暮らしをしている高齢の人も多い。彼らのなかには、足腰が弱く歩くのも大変で、家のすぐ前にスーパーマーケットがあっても、なかなか買い物に行けないという人も多い。まして、ハクサイやダイコンのような重量のある野菜など持ち運べない。そんなとき、玄関先まで野菜を運んでくれる青物小売りは、買い手の言葉を借りれば「ありがたい」存在なのである。

さらに、それだけではない。《53》は、ほぼ毎日販売をおこなっており、買う買わないにかかわらず、高齢の客には毎回声をかけ、元気かどうかを確かめるようにしているという。客の方からも、「倒れてると困るから声かけてな〜」と言われている。また、野菜とは別に、バナナや風呂のマットなどの買い物を頼まれて、届けることもある。

同様の例は、他の売り手にもみられ、玄関の掃き掃除をしたり、硬いカボチャを代わりに小さくカットしてあげたりと、自分から進んで仕事を引き受ける。《53》は、「(青物小売りは) お金になるのも確かだけど、人助けにもなるし。楽しいよ。」と話す。

一人暮らしの高齢の買い手が増えている今、玄関まで野菜を届けてくれ、かつ安否を気遣ってくれる青物小売りの存在はなくてはならないものである。単に野菜を販売したら終わりではなく、青物小売りの来訪は買い手の生活の一部になっているのである。ここにも、青物小売りの現代的な意味を見出せるのである。

(6) 野菜の売買を超えた関係への展開

青物小売りを通して、売り手と買い手が親しくなり、買い手の家に寄って毎回「お茶飲み」をしたり、昼ご飯をご馳走になったり、編み物を習ったり、貰いものをしたりという姿に何度も出会った。そうしたことの積み重ねによって、「売り手」、「買い手」という関係を超えた交友関係にまで展開している場合も多い。

例えば、《10》の場合には、客の B さんの家で販売の途中いつも「お茶飲み」をするのだが、今では 20 年もの付き合いになり、お互いの家族のこともよく知っている。毎月 1 回は、B さんと B さんの友人と一緒に近くの温泉施設に出かけている。また、逆に B さん

の方が、《10》の家まで自転車に乗って「お茶飲み」にくることもある。

さらに、青物小売りを通して婚姻関係にまで発展する場合もある。《10》の場合にも、親しくしていた客の紹介で、息子さんのお嫁さんをみつけたという。（同様の例は《4》にもみられる。）《50》の場合は、それとは逆に客の縁談をとりもち、何度も仲人を務めている。

こうした関係は、青物小売りを通してきずかれた関係であり、野菜に対する信頼や安心と同時に、そのつくり手である売り手に対する信頼がなければ、まず起こりえないことであろう。

６．おわりに

今日、私たちの大半は、たとえばスーパーマーケットで野菜を購入して食べている。その野菜のほとんどは、大きさ、形、重量といったごく限られた規格によって「商品」化された野菜である。そこでは野菜を一方的に生産し、一方的に購入する関係しか存在しない。

もちろん一方で、「地産地消」や「顔のみえる野菜」というスローガンに代表されるように、近年こうした両者の関係を見直そうという動きが高まっていることも事実である。しかし、今回とりあげた売り手と買い手は、近代的市場経済とは別の枠組みによって、ごく自然に両者の関係性のなかで野菜を売り買いしてきた。売り手は、個々の買い手の好みや人柄、家族構成などを把握し、それを栽培や販売の場面にフィードバックしている。それにより、味に重きをおいた種苗の選択、細やかな管理、完熟野菜の提供などが可能になっている。一方、買い手も主体的な存在である。複数の売り手の野菜の特徴を見分け、買い分ける「眼」をもち、品物に対しては称賛だけでなくときには批判や要望も伝える。そして、「安心」かどうかも自分の基準で判断する。

この両者の関係は、ときに入れ替わる。さらには、野菜の売買の場面を超え、交友関係や親戚関係にまで発展することもある。

こうした売り手と買い手の関係は、さらに両者をつつみこむＡ町というマチと周辺農村地域ムラ、つまりマチとムラとの関係でも捉えることができる。20 年以上も野菜を買い続けているが、売り手の名前や詳しい住所は知らないまま、「a 町のほうから来る」ということだけで野菜を買うという事実からは、考えさせられることが多い。

一方、「マチに行く」という売り手の言葉にあるように、彼らにとってマチは自分たちの居住地（ムラ）とは違った空間であり、新しい情報や出会いといった「楽しみ」のある場所である。

青物小売りは、こうした時間、空間のなかで野菜を介して形成され、共有されてきた文化である。単に「もの」を売り買いする、そして収益を得るということに留まらない、そして「売り手」と「買い手」という単純な図式におさまらない多様な関係をもっているからこそ、今なおこうして多くの青物小売りが存在するのである。

引用文献

小川了編

2006　「イントロダクション：小生産物考」　『グローバル化する世界の中の小生産物』　7-20　東京：東京外国語大学　アジア・アフリカ言語文化研究所。

参考文献

厚香苗

2005　「香具師系露店商集団にみられる『なわばり』の運用」『国立歴史民族博物館研究報告書第 123 集』375-394、千葉：国立歴史民俗博物館。

小林裕美

2005　「佐原のシンノミ畑　―地方都市近郊の野菜栽培と行商」『国立歴史民俗博物館研究報告 124』33－57、千葉：国立歴史民俗博物館。

小松かおり

2002　「第二章　シシマチ（肉市）の技法」『核としての周辺』39-90　松井健編　京都：京都大学学術出版会。

秋道智彌

1995　『なわばりの文化史―海・山・川の資源と民俗社会―』東京：小学館。

池谷和信

2003　『山菜採りの社会誌―資源利用とテリトリー―』仙台：東北大学出版会。

集いて書く自分史

鈴木　教史

１．はじめに

1980 年代以降、自分の人生を「自分史」として書き綴る人が増えている。広辞苑（第五版）によると「自分史」は「平凡に暮らしてきた人が、自身のそれまでの生涯を書き綴ったもの。自伝」と定義されている。

1975 年に歴史学者色川大吉によって生み出された自分史は[1]、1980 年代以降急速にその書き手を増やし、85 年には「自分史ブーム」とまで言われるようになった。90 年代に入るとますます多くの自分史が書かれるようになり、その盛況ぶりは現在も衰えを知らない。書店には自分史関連の書籍が数多く置かれているし、さまざまな出版社や印刷会社が自分史をはじめとする自費出版サービスを取り扱っている。

さて、80 年代以降の自分史拡大は、全国各地に大小さまざまな自分史グループを生み出した。多くの人々が仲間とともに集いながら自分史を書いているのだ。書くという行為は一見個人的なものに思われるにもかかわらず、自分史執筆者たちがわざわざ集まって自分史を書いているのはどうしてであろう。

本稿では、自分史グループの一事例として宮城県内で活動する M 自分史友の会（以下、友の会）を取り上げ、彼らの活動を記述する。そして友の会の集いとしての機能を分析し、自分史執筆者たちが自分史グループに集う理由を考察する。研究方法にはフィールドワークを採用し、友の会の諸活動への参与観察を行った。また会員たちに対する個別インタビューや簡易アンケートも行った。

[1] 自分史という言葉は、色川の著書『ある昭和史―自分史の試み―』において最初に用いられたとされる。色川は、自身の体験を基に一庶民の視点から日本の昭和史を叙述する方法論として「自分史」を生み出した。

２．フィールドの概況―M自分史友の会の歴史と現状―

（1）友の会の歴史

本稿で取り上げる友の会は、1985 年、当時積極的に自分史普及活動を行っていた福山琢磨の試みに注目した A さんと B さんによって結成された。

1985 年のある日、仙台市内の印刷会社を経営していたAさんは福山から「自費出版センターの代理店にならないか」という誘いの電話を受けた。自分史をビジネスの市場としていち早く注目した福山は、1984 年、自費出版を専門的に取り扱う自費出版センターを大阪に設立し、全国各地にその代理店を確保しようとしていたのだ[2]。本作りに興味があり、自らも幼い頃戦争を体験しているAさんは、庶民の歴史を本にして残すという自分史の試みに共感を得たと言う。さらに、それがビジネスになり得るかもしれないという期待から、Aさんは福山の誘いにのることにした。

一方、大手印刷会社を退職したばかりだったＢさんは、これまでの仕事の経験を活かし、自費出版をサポートする仕事がしたいと考えていた。そんな時、たまたま新聞の記事で福山の活動を知る。そして福山の活動に関われば自分のしたいことができるのではないかと考えた B さんは、独自に福山と連絡を取っていた。

そんなＡさんとＢさんは、福山の来仙に合わせて三者で面会することとなる。面会の際、福山に自分史の会をつくってはどうかという提案を受けた A さんと B さんは、協力し合って友の会を結成することを決めた。A さんは「僕も B さんも印刷の仕事をしていて、偶然前からお互いに知っている仲だったし、じゃあ一緒にやろうかってことになったんですよ。僕は印刷のほうを担当するから、B さんは編集のほうをお願いしますっていうことで」と当時の様子を語る。A さんと B さんは福山の活動もしくは自分史に対して、必ずしも同様の関心を持っていたわけではない。だが、偶然にも両者が顔見知りであった

---

[2] 福山琢磨は、自分史を産業システムとして確立させ、80 年代以降の自分史普及に大きな影響を与えた人物である（小林 1995:90）。

福山は、自らが考案した『自分史マニュアル　メモリーノート』という書き込み式自分史ノートの版権を、地方の出版社や印刷会社に買わせることで自費出版センターの代理店とするフランチャイズ制度を導入した。これによって全国に 62 の代理店が誕生し、全国どこでも自分史を自費出版できるようになった（小林 1997:63、1995:93）。

なおこの他に福山が行った代表的な活動としては、全国各地での自分史教室開催、自分史図書館「Book ギャラリー上六」の開設、自分史の全国回覧システム「本の渡り鳥」の開始などがある。

ため、関心の異なる二人は協力関係を結ぶことができたのであろう。

1985 年 9 月に仙台市で行われ、福山が講師を務めた「自分史作り方教室」。A さんと B さんは早速その参加者から入会希望者を募り友の会を結成した。翌年 3 月に開かれた第一回会合には入会希望者 30 名のうち 15 名が出席した。

結成以来友の会は、例会や出版活動を継続的に行ってきた。活動継続と共に出版活動は本格化し、1990 年からは会報も発行、91 年からは毎年 1 冊のペースで共同出版を行うようになった。また活動の幅も徐々に広がり、出版活動以外にも研修旅行や出版記念パーティー、昼食会、講演会なども度々行ってきた。新年会や納会という名の忘年会も毎年行っており、友の会では出版活動のみならず会員同士の交流も大切にしている。

（2）友の会の成員と組織

2007 年 9 月現在、友の会には男性 24 人、女性 4 人、計 28 人の会員が所属している。彼らの年齢構成は 50 代後半が 1 名、60 代 4 名、70 代 11 名、80 代 12 名である。70、80 代を中心として、昭和という“激動の時代”を生きてきた人たちが集まっているといえる。会員のほとんどは仕事においてすでに第一線を退いている。公務員だった人もいればサラリーマンや自営業者だった人もおり、彼らの職歴やライフコースは多様性に富んでいる。すでに自分史の自費出版経験がある人もいるが、ほとんどの会員は未経験で、いずれ自費出版を考えていると言う人もそうでない人もいる。

友の会では、会員になるための制限を特に設けておらず、自分史を書こうという意志がある人ならば誰でも入会できる。退会についても自由で、年会費 5000 円を支払っている限り会員とみなされる。そのため滅多に集まりに顔を出さない会員も若干名いる。

友の会には事務局と呼ばれている人 2 名、会長 1 名、世話人若干名が役員としておかれている。彼らは皆会員である。事務局は友の会結成以来 A さんと B さんが勤めており、主にイベントの設定や会の運営決定、出版物の企画から構成などを中心になって行う。会長や世話人は話し合いによって会員の中から選出され、世話人会と呼ばれる役員たちの集いにおいて事務局と共に会のイベントや運営について話し合う。また共同出版の際、役員は会員たちの原稿チェックや執筆に関するアドバイスを行う。会長と世話人には任期があるわけではなく、前役員が何らかの理由で辞すると随時別の人に交替する。

役員は、自分が役員だからといって、他の会員に偉そうな態度を取ることは一切ない。

会員たちも役員を「自分史の先輩」と考えているが、特別扱いすることはない。「友の会はみんな平等なのがいい」「会社と違ってタテの関係はないし、なんでも話せる」というような声も聞かれ、友の会の人たちは年齢や役職にとらわれることなく平等に付き合っているようである。

友の会の事務局および窓口は現在、Aさんが経営に携わるL印刷会社に置かれている[3]。そのため通常友の会へのアプローチはL印刷会社を通して行われる。友の会の出版物はすべてL印刷会社で印刷されている。

（3）会員たちの思い

友の会の会員たちは自分史や友の会に対してどのような認識を持っているのだろうか。筆者が会員たちに行った個別インタビューとアンケート調査によると、すべての会員が自分史あるいは友の会に対して共通の認識を持っているわけではないことが明らかになった。

例えば、70 代男性の D さんは自らの戦争体験を振り返りながら自分史への思いを次のように語る。

> 「日本のために大陸に渡って必死になって働いて、本当に苦しい生活をしたのに、教科書には義勇軍のことなんて載ってないし、忘れられていくばかりですから。今の人はそういうことがあったことさえまったく知らないでしょう。だからその体験なんかを子々孫々、後世に伝えたいと思って、書いて記録に残そうと思ったんでしょうね。友の会の人はよく自分史は『紙の墓標』というけど、印刷物とか石碑とか、そういうもので残せるものは残したいと思うんですよ。（中略）死んだら何も残らないからねえ。」

自分の戦争体験を風化させないように自分史として伝えたいという思いが、D さんを自分史執筆に向かわせている。

また、80 代男性の E さんはこう語る。

> 「定年退職前から、退職したらなにか『生きた証』を残すようなことをしたいと考えておりまして。(中略) そんな時たまたま近くの市民センターで自分史講座が開かれていたので、参加してみたんですよ。そこで『記憶は一生、記録は末代』という言葉に

[3] L印刷会社は現在、A さんが代表取締役会長を務める仙台市内の株式会社が一事業として展開している。L印刷会社では名刺やポスターにはじまる一般総合印刷、総合書籍類の企画編集から印刷、出版、さらに自費出版物のトータルプロデュースなどを手がけている。

感銘を受けてね。（中略）誰でもそうだとは思うのですが、私も人生には山あり谷ありで紆余曲折がありましたもので、小さい頃に父を亡くしたこととか、軍隊に入りたくて入りたくて何度も志願したんですが入隊できなかったとか。それから大学に5年遅れで入ったとかね。だからそんな紆余曲折を残したいですよね。（中略）こうして残しておけば子どもたちがいつか見てくれるかもしれないからね。」

E さんは、自分が生きた証を残したいという思いから自分史執筆に励んでいる。

友の会の会員たちの中には「伝える」ために自分史を書くと言う人もいれば、「残す」、「人生を振りかえる」、あるいは「自己主張」のために自分史を書いていると口にする会員もいる。会員たちはそれぞれが独自の思いにしたがって自分史執筆に当たっているのだ。

自分史同様に友の会に対しても、会員たちが抱く思いは一様ではない。会員たちに行ったアンケートで「あなたにとって友の会とはどのようなところですか？」という質問をぶつけてみたところ、次のような答えが返ってきた。「思い出を語り合うところ」「記憶をよみがえらせるオアシス。自分が漠然と思っていたこと、体験などの整理が出来るところ」「記録発表（公表）の場」「ともすれば挫折しようとする自分を励ましてくれる。年鱗を感じる会」「老人たちのいこいの場」「自分史を書くための先導」「心のよりどころ」「20 世紀の最大事、世界大戦、敗戦を体現し、不再戦を語れる大切な存在」などである。

このように会員たちの自分史や友の会に対する認識は一様でない。にもかかわらず、彼らは友の会という自分史グループに集って活動を共にしている。それは友の会が自分史執筆者である会員たちを引き付ける何かを持っているからであろう。友の会に対する会員たちの思いをよく眺めていると、友の会の存在が会員たちの自分史執筆を何らかのかたちで支えているようにも感じられる。この推察に応えるべく、以下では友の会の活動の実際を見ていこう。

３．Ｍ自分史友の会の活動

ここではまず、友の会の活動の中心である共同出版について記述する[4]。次に、同じく活動の中心であり実際に会員たちが集う場である例会について、そして毎年行われている新

[4]共同出版という言葉は、著者と出版社が協力して出版活動を行い、出版費用を著者が負担するかわりに書店流通や宣伝を出版社が行うという場合に用いられることがある。しかし友の会の「共同出版」は、単純に会員たちが協力して出版を行うという意味合いで使われている。

年会の様子について記述する。

（1）共同出版

友の会は出版活動として毎年一回の共同出版、同じく毎年一回の小文集出版、ほぼ 2 ヶ月に一度の会報発行をしている。その中でも、特に重視され活動の中心となっているのが共同出版である。共同出版において、会員たちはそれぞれが書いた自分史の一片を持ち寄って、それを一冊の本にして出版する。そのため会員個々人が自分の生い立ちから現在までを綴った自分史を完成させ出版するのとはやや異なる。友の会の共同出版本は、会員たちの自分史短編集と言い換えることが出来るだろう。

友の会は、2007 年夏までに合計 18 刊の共同出版本を発行している。これまでに共同出版本へ投稿した会員は 70 名を超え、共同出版本に収録された原稿の総数は 350 編以上にのぼる。会員暦が長く何度も投稿している会員もいれば、2,3 回の投稿で止まっている会員もいる。投稿回数の多い会員は、何度もの共同出版を通じてかなり通時的な自分史を完成させつつある。

共同出版本は A-5 版で 200～230 頁ほどに仕上げられる。毎回 20 名前後の会員が投稿し、2006 年発刊の共同出版本には会員 20 名の原稿が載せられた。投稿された文章は文学として秀でたものとは言い難い。また中には自伝というよりもエッセイや紀行文のようなものも少ないながらある。しかし、会員たちが書き綴った文章からは彼らの自分史に対する切なる思いが感じとれるものも多い。装丁もきれいに施されており、書店に置かれていてもなんら見劣りしないような、本らしい本となっている。

共同出版の具体的なプロセスは以下の通りである。

まず、例会での話し合いの結果定められたテーマで原稿が募集される。例えば 2007 年度の共同出版では「広く二十世紀の枠の中で、各人がより自由に、時代とテーマを選んで記述する」ことがテーマに掲げられ、原稿は 400 字詰で 12 枚以内と指定された。会員は各々その募集要項に従って自分史の一片を執筆して、原稿を事務局に提出する。この際、指定された原稿枚数を超えない範囲であれば自由に写真などを載せることもできる。

会員の執筆状況や原稿の集まり具合については､役員で組織される世話人会で話し合う。原稿未提出の会員には、提出期限に遅れても良いので可能な限り提出するようにと事務局から声をかける。提出された原稿は役員たちが回し読みする。そして、執筆者の文意を損なわない限りにおいて添削、校正のコメントを記入し、執筆者に送り返す。執筆者は戻っ

てきた原稿を必要に応じて書き直し、再び事務局に提出する。この作業が何度か繰り返されることもある。

本の構成や体裁、装丁など“本づくり”の作業はA さんが担当する。最終的に集まった原稿は事務局が置かれているL 印刷会社で印刷、製本される。そして一冊の共同出版本が完成するのだ。

共同出版の費用はAさんの好意でほとんどL 印刷会社が負担しており、会員たちは特別支払っていない。会員たちが年会費として支払う 5000 円や例会の度に支払う例会費 1000 円は、もっぱら例会場を借りる費用と茶菓子代にまわるため、共同出版にまわす余地はないのだ。これについてA さんは「儲かりなんかしないですよ。だけど僕は本とか作るのが好きだし、僕たち（L 印刷会社）もいろいろ楽しませてもらってるからねー。本作りはもう趣味でしているみたいなもんですよ」と口にする。A さんは友の会の出版活動をビジネスとしてではなく、楽しみの一環として行っているようである。

完成した共同出版本には 1300 円という定価がついている。しかし営利目的の出版ではないため、一般の本屋などに並ぶことはまずないという。よって一般の人が購入しようと思えば、L 印刷会社を通しての購入となる。

会員たちに対しては、共同出版本は一冊ずつ無料配布される。知人に配るために一冊以上欲しいという会員は、一冊 900 円という割引価格で購入する。L 印刷会社員によると、1 冊も買わない会員もいるし、まとめて 20・30 冊買う会員もいる。しかし会員たちが本を購入することによってL印刷会社が得る金額を合計しても、共同出版費の元を取ることはできないという。やはり共同出版費の多くはL印刷会社が負担しているのだ。

例会など会員が集う場において、おおっぴらにある会員が他人の文章について批評する姿は見られない。だが、会員同士が個人レベルで互いの書いたものについて話し合ったり、感想を言い合ったりするのはしばしば見られる光景だった。筆者が会員と話をしていても「〇〇さんは確かこういうのを書いていたけど…」「あの人の書いたもの読みましたか。あの人は昔××をやっていらして…」というふうに、ある会員が他の会員の文章に言及してその人を語ることがたまにあった。このことから、会員たちは他の会員の投稿文に目を通しており、互いの自分史の読者となっていることが推察できる。

（2）例会

共同出版とならんで友の会の活動の中心とされているのが例会である。例会は通常 8 月を除く毎偶数月に、仙台市内の市民センターやその他の利用可能な会議室にて行われる[5]。時間は決まって 13 時半～15 時半の 2 時間である。例会の内容は主に事務局からの連絡、共同出版についての話し合い、自分史に関する勉強会や会員同士の意見交換、そして自分史に関することに限られない雑談である。

例会が行われる会議室にやってきた会員はまず、事務局Ｂさんに例会費 1000 円を支払い、自分の名前が書かれた名札と例会の資料を受けとる。B さんはこれによって会員の出欠を確認する。その後 13 時半までは各々他の会員と身の上話をしたり席に着いて資料を眺めたりして時間を過ごしている。テーブル席は四角形に配置されており、会員たちはそれを囲んでそれぞれが向かい合うようにして座る。会長と事務局以外の席は固定されておらず、座りたいところに自由に座る。

13 時半になると会長のあいさつで例会が始まる。次いで事務局からあいさつと共同出版や友の会の運営についての連絡事項が伝えられる。その後は事務局Ｂさんの司会に沿って会は進行する。

このような説明ではフォーマルな印象を与えるかもしれないが、例会の雰囲気はそれほど形式張ってはいない。一通りその日の議題について話し合った後は、話したいことがある会員が自由に話をする。そのため例会での話題は毎回異なる。会員たちは発言者の話を聞きながら、意見があればその都度自由に発言するし、隣に座った会員と喋っていることもある。途中からはお茶と茶菓子が出される。

以下では筆者が参加したときの見聞に基づき、例会の具体的な様子を記述する。

（ａ）2006 年 10 月 28 日（土）の例会

仙台市内の某会議室で行われたこの日の例会には、17 人の会員が集った。当日は例会が始まる前に、新たに完成した共同出版本が会員たちに配られた。そのため例会が始まるまでの間、会員たちは「いいできだねー」「今回は写真がいいね」など本の出来具合について語り合ったり、自分の書いた内容を他の会員に紹介したりしていた。

13 時半になると会長、次いで事務局からあいさつがあり例会は幕を開けた。次に、今回の共同出版本について司会の B さんからコメントを求められた世話人たちが話をした。世

[5]例会の曜日や会場は、以前は固定されていた。しかし現在は会場の確保が難しいという問題から特にこれと定められていない。

話人は一人ずつ本の出来具合に言及して､｢これはあの世に行っても残したものがありますね｣｢これからも紙の墓標を残すために、頑張って書いていきましょう｣などと話をした。世話人たちが話をするうちに他の会員たちも発言をし始め、ついには全体で本の出来について発言し合うかたちになった。発言の内容はあくまでも本の出来具合についてであり、他人の文章を批評するということはない。

共同出版本についての話が一段落すると、会員の H さんが話を始めた。Hさんは持ってきた袋から乾燥した植物の実を取り出して会員たちに配った。そして「今回の本でサイカチの話を書きましたが、それがサイカチの実ですね」と言った。2006 年度の共同出版本に「サイカチの木」という投稿を寄せて、その中でサイカチに関する思い出を綴っている H さんは、実際に家にあるサイカチの木になった実を持ってきたのだ。

サイカチの実は、戦中戦後の物資不足の時代、洗剤や石鹸の代用品として活用されていた。使い方はいたって簡単で、乾燥したサイカチの実をぬるま湯につけて揉みほぐす。すると、そのぬるま湯が洗剤水になる。この洗剤水は食器を洗うのはもちろん、髪の毛や身体を洗う場合にも使用したらしい。

H さんはサイカチに関する説明や思い出話、現在サイカチの木はどこにあるというような話をした。他の会員たちは配られたサイカチの実を手に取って、ときおり「そうそう」「懐かしいねー」とか「へぇー」と反応しつつ H さんの話を聞いていた。

H さんが話し終えると、ある会員は「昔うちでも使っていましたね」「私はサイカチを食べるという話も聞いたことがあります」などとサイカチに関する自分の体験を話し始めた。またある会員は隣に座った会員とサイカチについて話を始めた。サイカチのことを知らないという会員も「耳にしたことはあったけど見たのは始めてだわ。こんなので髪を洗ってたんだね」などと言いながら会員たちの話に聞き入っていた。

しばらくすると今度は I さんが話し出した。I さんは、以前ある会員が会報への投稿文でサイカチについて触れていたのを読んで、懐かしい記憶を呼び起こされ、自分もサイカチについて書こうと思ったと言う。I さんは「皆さんの書いたものを読んでいると新しい発見があります。勉強になることもあるし、何か調べようとか思わせられることもあります」と話した。そしてサイカチについて自分が調べたことや、最近市内のサイカチ沼を訪れたことを語った。

他にもこの日の例会では複数の会員が話題を提供した。ある会員は、自分史を書くに当

たって重要となる著作権について勉強しているという話をした。またある会員は最近父が亡くなったということを話し、亡き父へ書いたという手紙を朗読した。それをきっかけに会員たちは死に様やお墓、または戒名などの話で盛り上がり、15 時半になると例会は幕を閉じた。

（b）2007 年 6 月 27 日（水）の例会

この日の例会は仙台市内の市民センターの会議室で行われた。水曜というせいか参加者はいつもより少なめで 14 名であった。この日は会長不在であったため、事務局の B さんのあいさつで例会は始まった。B さんが話し終えると、続いて事務局Aさんから印象深いあいさつがあった。

「こんにちは。みなさんお元気そうでなによりです。（中略）それにしても今日は暑いですね。7,8 月にはいると、一番小さい時の記憶と言うのは、小学校 1,2 年のときの記憶なんですが、それを思い出しますよ。私はその時確かバスを待っていたんですが、正午頃でしたか、敗戦の天皇陛下の声が聞こえてきて。玉音放送ですね。こんなに暑い日でした。なんとなくですが何が起こったかはわかっていて、本当にただただ衝撃を受けました。そんなことを急に思い出しますね。（中略）友の会で最初に書いていただいた小冊子のテーマが確か『8 月 15 日　その日私は』でしたか。それがスタートだったんですね。その時も非常に天気がよくて、天気が良いといつも終戦の思い出がよみがえりますね。」

それに対して B さんが「こう暑いと本当に終戦の季節を思い出すねー」と相づちを打った。幾人かの会員は A さんの話に共感し、うんうんとうなずいたり「確かにねー」などと口にしたりしながら話を聞いていた。

A さんの挨拶が終わると、B さんの司会に沿って配布された資料についての話になった。資料には、終戦間際にアメリカが日本にばら撒いた爆弾予告のビラなどが載せられていた。自分史を書く際にはいろいろな資料を参考にするが、このような資料も何かの役に立つかもしれないということで配布したのだという。B さんが資料についての説明を終えると、会員の I さんが

「私は昔こんなふうなアメリカが落としたビラを拾いましたね。それも爆弾予告のようなビラで、日本に負けを認めろというような内容でした。アメリカの戦闘機が近くの山に墜落してね、見に行ってみようと思って、私は見に行ったんです

よ。行ってみるとすでに憲兵たちが駆け付けてました。そこにこのようなビラが落ちてて、憲兵に拾うなといわれていたんですが、見つからないようにこっそり拾ったんです。それで服の中にこっそり隠して帰ったんですね。」

と自らの体験を語った。するとそれに続くようにEさんも「実は私も東京で同じようなのを拾いましてね、でも同じように憲兵さんの監視がきつくて、取り上げられてしまった。終戦間際でしたね」と発言した。Iさんと Eさんの話を聞くと、他の会員も資料を見ながら空襲体験や戦時中のアメリカについて発言をし出した。

このような場合、戦争を直接体験した者しか語りに参加できないというわけではない。昭和14年生まれで自分はほとんど戦争体験の記憶がないというMさんも、親をはじめ戦争体験者から聞いた話をもとに積極的に会話に参加していた。

その話が一段落すると、今度は別の資料が配られた。資料は新聞の切り抜きで、福山琢磨の活動を取り上げた記事や、仙台市内の老舗出版社である宝文堂が営業不振で廃業した記事が載せられていた。その資料を見ながら、意見のあるものは自由に発言するというかたちで時間が過ぎる。

その後、最近自費出版をした会員が、自費出版物の内容や自費出版の体験について話をした。その話が終わると、今度は他の会員が自分の執筆活動について話をした。

こうして例会の終了時刻である15時半まで､会員たちはさまざまな話題について語り合った。

（3）新年会

2007年度の新年会は1月27日の土曜日､仙台市内のある料理屋で行われた。時間は12時から14時まで。出席者は16名である。新年会費は5000円で、その場で徴収された。

出席者がそろい座敷席に腰を下ろすと、会長と事務局からそれぞれ話があり新年会は幕を開けた。話の内容は新年のあいさつに加え、今年の友の会の課題について、また「これからも書き残したことをどんどん書いていきましょう」というような執筆を鼓舞する言葉だった。

3人の話が終わると、会員たちはビールを注ぎ合い、世話人がビールを片手に乾杯の音頭をとった。乾杯の後はそれぞれビールを飲み、目の前に並んだ料理を食べる。そして隣に座っている人と笑顔で会話を楽しみながら過ごす。どちらかといえば食事より会話の方

がメインである。そのため会場はがやがやと活気付いていた。ある程度時間が経つと、会員たちは席を自由に移動しながら他の会員と会話を楽みだした。そして会場はいっそう賑やかになった。

新年会も中盤にさしかかり皆ほろ酔いになってくると、会員たちから毎年恒例となっているMさんのハーモニカ演奏を希望する声があがり始めた。前座としてある会員が二人で歌を歌った。会員たちは手拍子を取ったり「いよっ」と掛け声をかけたりしながら笑顔で歌を聞いていた。

その後Mさんが「人を恋うる歌」「青葉の笛」「ああ上野駅」の歌詞を載せた手書きのプリントを皆に配って、これらの曲をハーモニカで演奏した。ある人は笑顔で手拍子を打つ。またある人は目を閉じてMさんの演奏に聞入っている。プリントを見ながら演奏にあわせて歌う人もいる。演奏が進むにつれて場の空気はさらに盛り上がって、「ああ上野駅」が演奏される頃には皆で合唱になった。合唱後、ある会員は感慨深そうに「いやぁ集団就職の時代のことを思い出すねえ」と口にした。

その後もいろいろな歌を歌ったり時には合唱したりして、わいわいとした時間は流れていった。2時間にわたって行われた新年会は終始にぎやかな雰囲気であった。

4．考察―集いとしての友の会の機能―

ここではまず、小林（1997:31-41）の自分史コミュニティについての議論を参考に[6]、出版活動を通して見える集いとしての友の会の機能を考察する。次に、小林は言及していないが、会員たちが実際に集う場として取り上げた例会や新年会について考察を行う。

（1）出版活動を通じてみる友の会

小林は友の会のような自分史コミュニティには、会員から「人生の物語」を引き出し、またコミュニティを持続していくためにいくつかの方針がみられると主張する。その方針とは第一に、自分史をひろくとらえていること。第二に、原稿の締め切りを設定して雑誌などの自主刊行を行うこと。第三に、短編を書いて積み重ねることで自分史を断続的に書

[6] これまで筆者は自分史の書き手が集う団体を自分史グループと呼んできた。しかし小林（1997）は同様の団体を自分史コミュニティと表現している。ここでは小林の議論を参考とするため、筆者も自分史コミュニティという表現を用いることとする。

かせることである。これらの方針は、自分史コミュニティの人たちに自分史を書くことを促すと言う（小林 1997:40-41）。

小林が主張するこのような方針が友の会の出版活動においても採られていることは、これまでの記述からも明らかである。

第一の自分史をひろくとらえているという姿は、共同出版本に自分史として収録された投稿文のなかにエッセイや紀行文のようなものもあることから伺える。これは会員が「とにかく文章を書く」ということを第一に考えている姿の現れなのである。第二、第三の方針については、友の会の共同出版では原稿募集期限が設定されており、原稿枚数も 400 字詰め 12 枚以内と指定されている。一度に生涯にわたっての自分史を書くことは難しいが（小林 1997:41）、このように定期的に短編を書き重ねることで長編自分史完成を目指すという方法を取れば、自分史執筆もいくらか楽になるのである。

自分史コミュニティに対して小林（1997:41）は、書くコミュニティであると同時に、読むコミュニティでもあるという見解も示す。小林（1997:32）によると、自分史の書き手は自分が書いたものが読まれ、何らかの反応が返ってくることを期待している。そして自分史コミュニティに所属していれば、グループのメンバーに読んでもらえる。誰かに読んでもらえることが、自分史コミュニティの最大の意義だと小林（1997:41）は述べる。

確かに自分の書いたものが他者に読まれるということは、執筆者にとって大きな喜びであろう。小林が言うような読むコミュニティとしての側面は友の会でも見られる。友の会が共同出版をするとき、会員が書いた原稿は、まず役員たちによって回し読みされコメント付きで返送され、改稿される。出来上がった共同出版本は会員に無料で配布される。こうして、それぞれの会員の投稿文が他の会員に読まれることになる。筆者はフィールドワークのなかで、会員たちが互いの書いたものについて感想を述べ合ったり、会話の際に他人の投稿文に言及したりする姿を何度か目にした。友の会の会員たちはそれぞれが自分史の書き手であると同時に、他の会員が書いた自分史の読み手にもなっているのだ。

以上で、友の会の共同出版と小林の自分史コミュニティに対する議論を照らし合わせた。その結果、友の会では小林（1997:32）が自分史コミュニティの特徴として述べるような「書くことをうながすコミュニティであると同時にたがいに書いたものを読みあうコミュニティ」の姿が実践されていることが明らかになった。

これに加え、友の会では A さんの存在も、会員たちを積極的な自分史執筆に向かわせる一要因であるといえる。友の会の共同出版費は、Aさんの計らいによってほとんどL印刷会社が負担している。そのため会員たちは出版費を支払わずして、自分の書いたものを本にできるのだ。自分史の書き手にとって、無料で自分の書いたものを本にできるというメリットは大きい。友の会が書くことをうながすコミュニティであることの一要因として、A さんの存在を看過することはできない。

（2）集いの場を通じてみる友の会

会員たちが集う例会は、単に自分史に関する勉強会や会員同士の意見交換、あるいは出版物についての議論を行うだけの場ではない。ある一人の会員が自らの体験や思い出を話したことをきっかけに、他の会員も次々と体験を語っていくということがごく普通におこっていた。「過去の体験の語りの場」への転換である。上述した 2006 年 10 月の例会では、H さんが持参したサイカチの実を見ながら会員たちはそれに関する体験を語っていった。次々と自らの体験を語り重ねていく会員たちの脳裏には、「あの日」「あの時」の思い出が鮮明に浮かんでいたことだろう。サイカチの実とHさんの語りは、会員たちに過去のことを想起させ、体験を語らせるきっかけとなったのだ。2007 年 6 月の例会におけるビラが載せられた資料をめぐっての件も同じ現象である。

積極的に過去の語りに参加する会員だけが、記憶をたぐりよせ想起しているわけではない。語り合うということは、同時に聞き合うことでもある。藤井（1999:183）はある自分史講座を取り上げ、講座の参加者たちが互いのことを話し合い、聞き合う姿に着目して次のように述べる。「『書くことがない』と思っていた人が、他人の話を聞く過程で、自らの筋立てを発見していく」。このように自分の体験を積極的に語らない会員も、他の会員の体験を聞くことで想起を行なっている。発言しない会員も、他人の語りを聞きながら深く頷いたり、「そうそう」とつぶやいたりしていた姿はその現れだといえる。

共同出版に見る友の会が「書くことをうながすコミュニティであると同時にたがいに書いたものを読みあうコミュニティ」（小林 1997:32）であるならば、例会に見る友の会は「過去を語ることをうながすコミュニティであると同時にたがいの語りを聞きあうコミュニティ」であると言えるだろう。このようなコミュニティのあり方は、会員たちに記憶の中に眠る「あの日」「あの時」を想起させ、人生の物語を引き出す。ある会員が口にするよう

な「記憶をよみがえらせるオアシス」としてのあり方が、まさにここにあるのだ。

そして、例会が過去の体験の語りの場となるのを可能にしているのは、ほぼ同年代の人たちが会員として集っているということであろう。同じ昭和にその人生の大半を捧げてきた会員たちは、共通の歴史的出来事の体験を語り合って盛り上がることができる。共通の歴史的出来事からそれぞれの思い出を立ち上がらせることができる。それは、新年会で昭和の歌謡曲を合唱した姿からも顕著に読み取ることができる。会員たちは同時代の記憶を共有しているからこそ、集いの場を通してみた友の会は、会員たちが想起のきっかけを与え合い人生の物語を引き出し合う場となるのだ。

５．おわりに

友の会は 1985 年、自分史ブームと自分史ビジネスの興隆という社会的背景のもとで結成された自分史グループである。友の会には昭和という“激動の時代”に生きてきた人たちが集っている。会員たちのライフコースはさまざまであるし、自分史や友の会に対して必ずしも全員が共通する思いを持っているわけではない。しかし、そのような彼らが集う友の会は、単に出版活動だけを行っている自分史執筆者の一時的な集いではない。

前節での考察の通り、出版活動を通じてみる集いとしての友の会には「書くことをうながすコミュニティであると同時にたがいに書いたものを読みあうコミュニティ」（小林 1997:32）の姿があった。また、会員たちが実際に集う例会には、会員たちに想起のきっかけを与え人生の物語を引き出す「過去の体験の語りの場」として姿があった。

以上のことから筆者は、集いとしての友の会の機能を次のように考える。

友の会は自分史執筆者である会員たちに対して、「彼らから人生の物語を引き出し、それを自分史として書くことを促し、また彼らの人生の物語を消費する場」としての機能を持っている。

会員たちは友の会に集うことにより、一人では思い出せなかったことを思い出せるようになる。一人では挫折しそうになる自分史執筆に立ち向かえるようになる。一人では出版できなかったものを出版できるようになる。書いても読み手がいなかった自分の物語を、読んでもらうことが出来るようになる。それ故に会員たちは友の会という自分史グループに集いて自分史を書くのだ。

集いとしての機能に注目したとき、友の会は会員たちに「書く力を与える場」である。自分史執筆者たちは、仲間と集い合って活動をともにすることで、互いに自分史を書く力を与え合っているのだ。

引用文献

藤井美穂
1999 「共同体のなかの自分史―北海道東藻琴村生涯学習講座での取り組み―」『人文論究』49（2）：177-187。
小林多寿子
1995 「自分史と物語産業の誕生-1980 年代の動向から」『日本女子大学紀要人間社会学部』5：89-108。
1997 『物語られる「人生」―自分史を書くということ』東京：学陽書房。

「あだりほどり」の民族誌

武田　初美

１．はじめに

これまで「町内会」の研究は、主に社会学で行われてきた。対象となるのは自治組織としての「町内会」の機能や、それに伴う町内会の分類方法である。しかし、近年の町の変化に伴って「町内」も変化している。これまでの研究で述べられているような「町内会」という組織のあり方だけではくくれない、人々の活動がある。よって本論文では、仙台市内の Y 町で、町内の方々からお話を聞いたり、一緒に活動に参加したりしながら、「町内活動」について民族誌的な記述をした。その上で、先行研究の事例を踏まえた考察をおこない、Y 町界隈の人々の町内活動にはどのような特徴があるのか、人類学的な視点から考

察し、明らかにする。

筆者がフィールドとするのは、Y 町を中心とした「あだりほどり」である。「あだりほどり」とは、東北地方で使われる方言で、「近所」「近辺」のことを指す（浅野　1985:16）。筆者が本論文において「あだりほどり」と表記するのは、「Y 町の『近辺』」のことである。この範囲は、地図上に明確に定義されるものではない。

調査では、「あだりほどり」の行事や活動へ参加し、地域の人々へインタビューをおこなった。その際、筆者は A さん（仮名）という町内会役員の女性に同行している。また文献調査によって、町内会に関する先行研究について学んだ。記述に関しては、個人のプライバシーを考慮し仮名を用いる。その際には A、B、C…のようにすべてアルファベットで記述する。

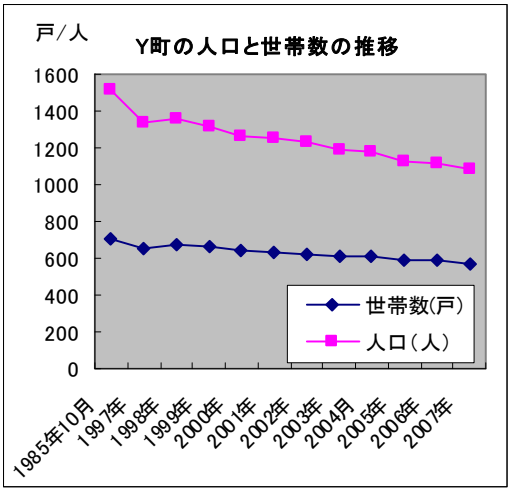
２．地域と町内の説明

Y 町の現在の人口は 1122 人、世帯数は 592 戸である（2006 年 10 月 1 日）。平均すると一世帯当たり 2 人弱の計算になる。ただしこれは国勢調査の結果であるため、住民登録をしていない人の数は含まれない。実際に町内会で把握しているデータでは、現在 Y 町には 800 世帯が生活しているという。

1985 年から 2007 年までのY町の人口と世帯数の推移を図に示したものが以下の図 2 である。これを見るとY町の人口は減少の一途をたどっている。その一方で、世帯数の減少は比較的緩やかであることがわかる。すなわちこれは単身世帯、または少人数世帯の増加を表している。実際この地域は、市街地に近くバスの本数も多いとあって、各地から転勤してくる単身世帯や核家族が多いという[1]。また近くの大学や専門学校に通学する学生も多い。しかし、以下の図 2 からわかるように、近年の高齢者の割合の増加は著しく、高齢者が単身、または夫婦で暮らす世帯も多い。

2007 年現在、Y 町では賃貸住宅に住む世帯が 8 割を占めている。賃貸住宅に住む世帯には「転勤族」や学生が多い。彼らは Y 町に定住する気はなく、「一時的な」居住地としてマンションやアパートを借りて生活する。そして数年後、再び次の居住地へと出て行くのである。Y 町の「町民の半分は学生で」あるということからも、この地域は住民の出入りが

1 町内会役員と地域住民の話より。



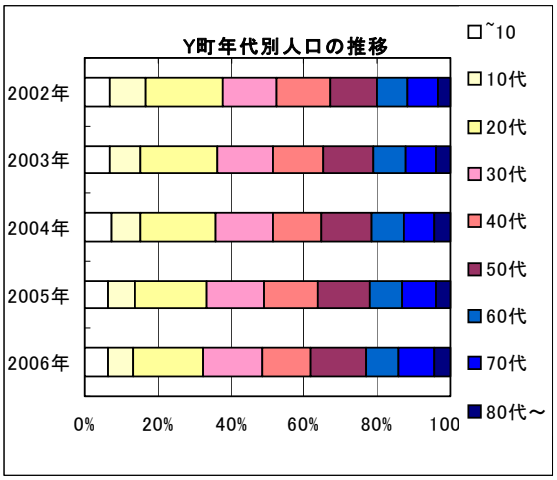


図 1　Y 町の人口と世帯数の推移（左）　　図 2　Y 町年代別人口の推移（右）

出所：いずれも仙台市企画局統計情報課を基に筆者作成

激しいと言える。U さんは Y 町の近辺で転勤、引越しを繰り返しており、3 年ほど前から Y 町のマンションに住んでいる。U さんはこの土地の魅力を「市街地に近くて便利なこと」と「比較的住宅の値段が安いこと」であると話す。

一方この地域に定住している人もいる。一戸建ての家に住んでいるのは半分くらいが高齢者世帯[2]である（内閣府　2007）。

2007 年現在、Y 町には大きなスーパーや商店が存在しない。飲食店は数軒見られるが、医療機関についても歯科、整骨院がある程度である。よって町内に住む人々は、食料品・日用品を買う際や通院の際には、バスで市街地、または自家用車等を使って郊外まで足を伸ばす。この点に関して、小学生の子どもを持つ女性は「街が近いし、そんなに気にはならないね」と言う。1970 年代の住宅地図を見ると、Y 町内にはたくさんの商店や飲食店、美容室、会社が見られる。1970 年代のうちは、食糧品だけでなく服飾・宝石などの洋品店やレストランも多くあった。しかしながら 1980 年に入ると、町内の様子は変化し始める。

[2] 「65 歳以上だけか、65 歳以上の人と 18 歳未満の未婚の家族で構成される世帯」（厚生労働省　2007）のこと。

それまで商業を営んでいた店が減り、アパートや大規模なマンションが増加するのである。その後も商業施設は減り続け、1997 年には現在とほとんど同じ、「住宅街」と言った様相になっている。

３．団体の活動を通して見た町内

Y 町の町内には、大きく分けて町内会・子ども会・老人クラブという３つの団体がある。それらはメンバーに重複する部分をもちながらも、それぞれが組織をもち、それぞれの方法で活動を行っている。この章では、おもに町内活動を担う 3 つの団体について記述し、団体間の関係について考察する。

（1）Y 町内会

町内会とは行政の末端の自治組織である。町内会への各世帯の加入は、基本的に任意である。しかし社会学の研究で一般的に言われているように、地域によっては自動加入、またはほぼ強制的に加入というところもある。その場合、越してきた住民の所に町内会役員が赴き、「あなたはこの町内会の会員ですから」と有無を言わさず町内会費を徴収するかたちが多く見られる（倉沢・秋元　1990:5）。

Y 町内会では、引っ越してきた家族や学生に「町内会に入ってください」といった直接的な呼びかけは行わない。町内会への加入の有無は完全に当事者の任意となる。町内会に加入するには、町内会役員に申し出たり、広報紙を見て町内会長に電話をしたりという手続きが必要である。しかし中には、マンションやアパートの管理人・大家が町内会費を全戸分まとめて支払っているところもある。また、町内会費をマンション・アパートの共益費に含めている場合もある。

Y 町内会は、町内会に加入した「一般加入世帯」によって構成される。これは Y 町住民のうち、月 300 円（学生は 200 円）の町内会費を支払っている世帯のことを指す。2007 年現在、Y 町には 800 戸ほどの世帯が生活し、うち 550 戸前後が町内会に加入している。これは全体のおよそ 7 割にあたる。さらにこの内訳をみると、現在の町内会における問題点が浮き彫りになる。まず Y 町内にある 800 戸の世帯を、150 戸の「持ち家世帯」と 650 戸の「賃貸住宅世帯」に分ける。すると、「持ち家世帯」の町内会加入率はほぼ 10 割であ

るのに対し、「賃貸住宅世帯」の加入率は 6 割ほどしかない。

Y 町内会を運営するのは、現在 19 人の町内会役員である。うち 9 人が男性、10 人が女性となっている。以下の表 3-3 に、役員のメンバーについてわかる限り記述する。

筆者がおもに同行してフィールドワークを行ったのは表の A さんである。彼女は町内会の中で広報の仕事をしており、取材をするために町内の多くの行事・活動に参加している。

表 1　Y 内会役員一覧

仮名	性別	年齢	役員歴	クラブ	仮名	性別	年齢	役員歴	クラブ
A	女	50 代半ば	５年	×	K	女	60 代後半	30 年	○
B	男	50 代半ば	３年	×	L	男	—	—	○
C	男	80 代	20 年	○	M	女	70 代	—	○
D	男	70 代後半	—	○	N	女	—	—	—
E	男	—	—	○	O	女	—	—	—
F	男	80 代	—	○	P	女	70 代前半	—	○
G	女	70 代	—	○	Q	男	70 代	—	○
H	男	70 代前半	12 年	○	R	女	40 代後半	１年	×
I	男	60 代前半	１年	×	S	女	—	—	—
J	男	60 代前半	６年	×					

表示する項目は左から順に、仮名、性別、年齢、役員を務める年数、町内の老人クラブへの参加の有無である。年齢など明確でないものについては著者の推測を含む。

Y 町における高齢者の増加は、町内会役員の中でも大きな問題となっている。先の表に示したとおり、現在の役員の年齢を見ると、半分の人が 70 越えている。そのため 50 代、60 半の人は役員の中では比較的若く、「労働力」として期待されている。

このような状況は、町内会運営上の問題点として多くの社会学者が指摘している。中田（1992:9）はこのように役員のなり手がおらず、地元の自営業者や高齢者といった住民が役員を引き受け続ける状況を「役員の固定化」と呼ぶ。その要因としては、町内の若い単身者は町内会に加入せず、通勤の勤労者は子どもの関係でなければ行事に参加しないとい

う、住民の「地域参加の態度」の変化が挙げられる（中田　1992:9)。

表 2　Y 町内会行事表（2007 年度）

５月	役員総会 みんなの大運動会	10 月	防災訓練 レクリエーション
６月	防災訓練	11 月	火災予防強調週間
７月	合同七夕会	12 月	神社飾りつけ
８月	川施餓鬼供養、 こども花火大会	１月	成人祝い品贈呈
		２月	就学児童祝賀会
９月	神社祭典、 敬老祝い金贈呈	３月	火災予防強調週間

上の表は町内会広報誌をもとに整理した Y 町内会の一年間の行事表である。Y 町内会ではこの他にも、2002 年から 2007 年現在までの 5 年間で、いくつもの新しい活動を始めている。それは今までに無い試みであったり、過去に行われていた活動をもう一度始めたりと形式は異なるが、どれも A さんと、J さんという男性が積極的にすすめてきた。

J さんは Y 町で生まれ、小学校 2 年生まで近くの小学校に通っていた。その後父親の転勤や自分の仕事で全国各地を転々とした。彼は 2001 年に仕事を定年退職し、実家のある Y 町に戻ってきたことをきっかけに、町内会役員になることを決めたのだという。「もとから、町内のことやらないとなとは思っていたんだ」と J さんは言う。子どもの頃に育った Y 町のために何かしたいと思い、「役員にしてくれ」と自分から町内会役員に飛び込んだのだという。

以下が、ここ数年で始まった、Y 町内会の新しい活動である。

①Y 町内会広報紙の発行

2003 年に、J さんが「町内会の活動が住民に伝わっていない」と考え、広報部を立ち上げた。その時から町内会広報紙を発行し、町内の各戸に配布している。広報紙は A4 サイズの両面印刷で、年 5 回発行される。現在広報紙の作成を担当しているのは、広報部の A さんと、主婦の T さんである。T さんは町内会役員ではないが、広報紙発行の初期から A

さんに協力している。

②町内会投書箱の設置

広報紙の発行に伴い、Y 町内に投書箱を設置した。情報が一方通行にならないようにという、広報部の配慮である。投稿された意見は町内会の会合で話し合い、具体的な対策が検討される。実際に Y 町内会では、投書をきっかけにして町内の階段や街灯の整備を行った。

③防災活動の復活

現在 Y 町内会では、定期的に防災訓練を行っている。戦前にも Y 町内会は防災活動を行っていたというが、その後活動はまったく行われていなかった。現在の防災活動は、2003 年に起こった地震をきっかけに、J さんが始めたものである。初めは数人であった参加者も現在では数十人になり、毎回消防署の職員を呼んで本格的な訓練をおこなっている。またこの活動で作った「ハザードマップ」や「防災マニュアル」を、町内各戸に配布した。

④Y 町内会 WEB ページの開設

2004 年に Y 町内会は WEB ページを開設した。これも J さんが「ホームページがあったらいいな」と軽く言い出したことで始まった。J さんも A さんもパソコンの操作には詳しくなかったため、町内で自営業を営む男性に協力を依頼した。現在も WEB ページの管理はその男性が行っており、「いつも協力してくれて助か」っているという。

⑤子ども神輿の復活

Y 町では、9 月に町内の神社で祭りを行う。この祭りは 100 年以上続いており、Y 町の行事の中では一番にぎやかなものである。この祭りのイベントとして戦前まで行われていた「神輿渡御」を、J さんが 2004 年に復活させた。これは実に 60～70 年ぶりのことである。J さんは自称「お祭り男」で、「祭りをもっと真剣にやりたいんだよ」と熱っぽく語る。自分が小学生の頃に体験した神社の祭りの感動を、今の子どもたちにも感じてほしいのだと言う。

以上のような Y 町内会の新しい活動の中で、①広報紙の発行、②投書箱の設置、④WEB ページの開設は、「今まで町内には無かったものを作りだす」活動である。一方、③防災活動の復活、⑤子ども神輿の復活は、「以前行われていたことを再び始める」活動であると言える。これらは一見全く違うことのように見える。しかしその活動が目指す「町内」を考えたとき、そこにはどちらも「昔」に返ろうとする意志が見られる。「今まで町内会には無

かったものを作りだす」ことは、町内住民と町内会とのコミュニケーションを可能にし、「『地縁』をつなぎ直すこと」であり、「以前行われていたことを再び始める」活動は単純に「昔への回帰」である。これらはいずれも、確かな「地縁」が存在していた頃の生活の希求であると言えよう。

（2）子ども会

Y 町子ども会（以後子ども会と呼ぶ）は、小学校に在校している子どもを対象としている。会の構成員は小学生たちと「子ども会役員」と呼ばれる 6 人の母親である。現在は役員と 40 人ほどの小学生が参加している。すべての活動を通して、Y 町の子ども会では、子どもの行事への参加率が毎回 8 割を越え、欠席者が少ない状態が続いている。これは周辺の自治体の活動に比べて活発だと言える。

「子ども会っていうのはね、実は教育委員会、PTA の一番末端の組織なのよ」と小学生の子どもをもつ S さんは言う。S さんの子どもは現在小学校 5 年生と 1 年生で、彼女は上の子が 2 年生のときに一度子ども会役員を引き受けている。

「だから行事がただ楽しけりゃいいってものではないし、子どもの健全な育成とか、そのなかでの協調性とかコミュニケーションとか､そういうことまで考えないといけないの。そのほかに行事の時には、町内会にもアレしてコレしてって言われるじゃない。」

2007 年度の子ども会役員は、全員が 20 歳代後半から 30 歳代前半くらいである。彼女たちは､町内会役員や他の母親たちから「役員さん」「役員のお母さん」と呼ばれる。また、小学生の子どもを持つ親で、役員ではない人を「子ども会のお母さん」、「子ども会のお父さん」と呼ぶことがある。小学生の子どもを持たない親[3]と区別して呼ばれるのである。ただしこれは、誰がどの子どもの親で、その子どもがいくつになったのかを把握している者だけができる呼び方である。

「子ども会のお母さん」たちは自分たちを「PTA の末端である」と言い、「自分たち子ども会」と「町内会（さん）」とを区別する。子ども会の母親たちは自分たちで集会を開き、「子どもの健全な育成とか、そのなかでの協調性とかコミュニケーションとか」を考慮した行事を工夫するのである。

子ども会の世帯の中には転勤族や、町内会に加入していないところも多い。そのような

[3] その場合はただ単に「お父さん」「お母さん」と呼ばれる。

人々にとって「子ども会」は、地域との繋がりというよりはむしろ、「学区」「PTA」内での繋がりを軸とした、「一時的な」団体なのである。実際、しかし、子ども会の役員になることを多くの母親が敬遠しており、「できればやりたくはないのが本音」であると、2 人の子どもの母親である S さんは言う。

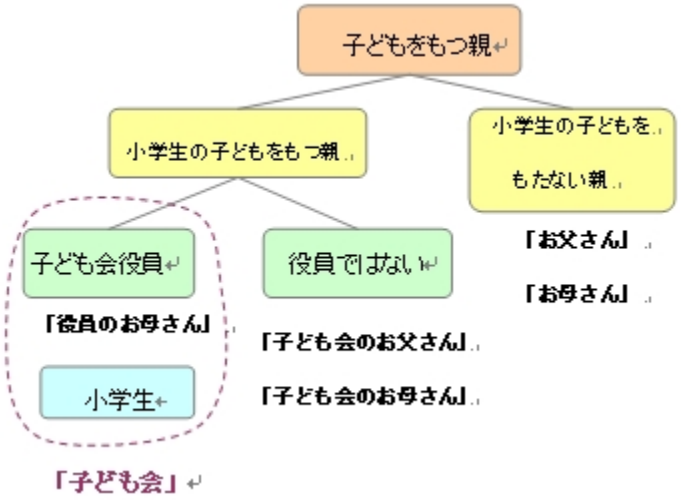


図３　Y 町子ども会に関する呼称

（3）老人クラブ

Y 町には、地域に住む高齢者を参加対象とした老人クラブがある。「老人クラブ」とは、「高齢者の社会参加・生きがい対策の推進組織として位置づけがされ」（全国老人クラブ連合会　2008）た会である。

現在 Y 町老人クラブのメンバーは 35 人ほどで、町内会の集会所に集まっては毎月の誕生会や、季節ごとのレクリエーションを楽しんでいる。予算は町内会とは独立しており、会員から集める会費で運営されている。老人クラブのメンバーの年齢を見てみると、上は 90 代までいるが、一番若い人でも 60 歳は越えているようである。

現在の老人クラブの会長は、町内会の副会長を務める人であり、他の町内会役員も多く参加している。筆者がわかる限りでも女性 5 人、男性 5 人が重複したメンバーである。Y 町では、この重複したメンバーを「世話人」と呼ぶ。現在老人クラブの中で「世話人」はメンバーの 3 分の 1 を占める。「世話人」はクラブの中では「比較的若い」人たちで、イベントの企画・運営を行い、活動の主導権を握る。また高齢の参加者の手助けをしたり、

毎回の行事の最後にあと片付けをしたりする。行事のときに食べるお弁当を選ぶ際には、世話人の女性たちが「そろそろ考えないとねぇ」「そうね、次はなにがいいかしらねぇ」と話し合っている。彼女たちは毎回の活動・食事の変化を楽しんでいるようだ。

また、メンバーの中には「前町内会長」や「元町内会役員」が数人確認できる。

老人クラブの特徴として挙げられるのは､町内会役員との距離が極めて近いことである。「町内会役員」である人が、年を重ねて老人クラブに加入することで「世話人」となり、高齢になって町内会役員を辞め｢老人クラブメンバー｣になる､という流れが推測される。

この様子を図示したものが以下の図 4 である。町内会役員と老人クラブの間には、ゆるやかな年齢階梯のピラミッド構造がある｡｢町内会役員｣のうちで｢世話人｣は年齢が高く、発言力も大きい。その「世話人」は、老人クラブでは会を運営し、高齢の参加者を「世話」する立場になるのである。

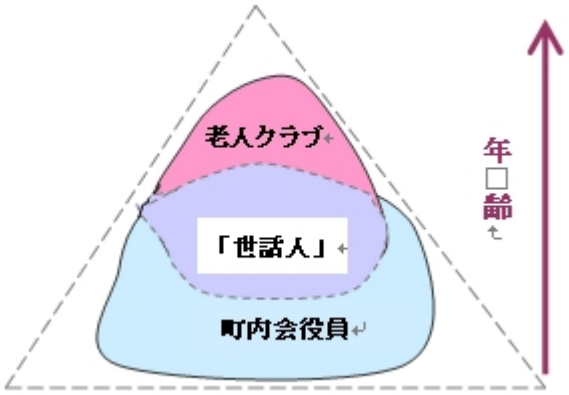


図 4　町内会役員と老人クラブの関係

出所：筆者作成。

（4）合同行事の様子

Y 町の町行事の中には、これまで述べたような団体が合同で行うものもある。ここでは 2007 年 7 月に行われた、子ども会と老人クラブの合同七夕会の様子について記述する。

会の内容は、小学生の子どもたちが、老人クラブの高齢者に教わりながら七夕飾りを作り、竹に飾り付けるというものである。事前の準備や当日の運営は、すべて子ども会役員

が行なうため、リーダーシップをとるのは子ども会である。老人クラブから参加したのは7名で、メンバーの中でも町内会役員を兼任している「世話人」のみであった。また、町内会役員広報部のAさんが、取材のため会に参加していた。

会は、町内会の集会所で行われた。大きなテーブルが4カ所に用意され、老人クラブの女性が昔ながらの七夕飾りを子どもたちに教えていた。子供たちはそれぞれ持参したハサミとノリを使い、「これでいいの？」「変になっちゃった！」「見てみて！」と屈託なく話しかけ、「あら、じょうずだねぇ。あとはこうやって…」と楽しそうに教える「おばあちゃん」の姿が見られた。

その後、屋外で飾りを竹に結びつける際には、老人クラブの男性が活躍する。「おじいちゃん」たちが立派な竹を、飾り付けがしやすいように子どもたちの背の高さに合わせて設置してくれる。彼らは「これもっとそっち側につけたほうがいいんでねぇがなぁ」「貸してみろー」と、子どもたちに熱心にアドバイスしていた。

子どもたちが帰った後、子ども会役員、老人クラブの女性たち、町内会役員のAさんはしばらく集会所に留まっていた。「おばあちゃん」たちとAさん、子ども会役員の母親たちは、別のテーブルに座ってそれぞれお茶を飲んだり、あと片付けをしたりしていた。子ども会から老人クラブに菓子折が贈られた他には、特に話をすることもなく、別々のことをしながら集会所での時間をすごしていた。

行事を通して、子ども会と老人クラブの間に目立った交流は見られない。会が始まる前に、「世話人」であるGさんが町内会役員のAさんを呼びとめ、「Aちゃん、この飾り難しいからさぁ、早めに始めないと間に合わなくなっちゃうよ」と言った。これから始まる会の段取りを心配しての言葉である。するとAさんは「はいはい、そしたら、始まったらすぐ高学年の子たちを来させればいいんですね」と、子ども会役員にそれを伝えに向かった。そこでAさんの活動に注目してみると、彼女は子ども会、老人クラブ、子どもたちの間を行ったり来たりする。上のGさんの言葉は、ふつうは運営を行う子ども会役員に向けられるべきである。しかしここではAさんが寿会と子ども会の橋渡しをしているのである。

以上のようにY町内の団体について記述した結果、老人クラブと町内会役員との間には「ゆるやかな年齢階梯制」があることが明らかになった。その一方で、子ども会は彼らと立場を異にし、自分たちを「町内会の下位組織」ではなく「PTAの末端組織」であると言う。

金子（1990:111）は、「日本都市の地域集団」である「老人クラブ・子供会・婦人会など」について「年齢階梯組織としての特徴を示しやすい」と述べる。実際Y町でも、「婦人防火クラブ」や「青年部」が、少なくとも 30 年ほど前までは存在していた。その頃には「女のひとはみんな熱心に活動していた」という。年齢階梯制度があった頃は、子ども会、青年部/婦人クラブ[4]、老人クラブという順番で自分の所属が移っていった。その場合、時間と年齢とともに立場が変わる。高齢になるほど、「上位」の集団に所属することになるのである。

しかしながら、Y 町の子ども会役員や小学生の子どもたちには、次に入るべき「年齢による上位集団」は存在しない。子ども会の世帯の中には転勤族や、町内会に加入していないところも多い。そのような人々にとって「子ども会」は、地域との繋がりというよりはむしろ、「学区」や「PTA」内での繋がりを軸とした団体なのである。

４. 個々人の活動を通して見た町内

この章では、団体間の関係というマクロな視点から、Y 町内に暮らす個人へと視点を移す。するとそこには、「サブ役員」や「フリーライダー」という、様々な人がいる。それらの人々の活動を記述することで、「組織」だけではくくれない「あだりほどり」の町内活動の現状を明らかにする。

（1）「サブ役員」の存在

Y 町には、町内会役員ではないが、それに準ずる重要な役割を担っている人々がいる。筆者はこのような人々を「町内会役員」と区別して「サブ役員」と呼ぶ。

T さんという女性は、前述のように町内会広報紙の発行を A さんと一緒に行っている。彼女は、旦那さんの転勤に伴って、高校生と中学生の子どもと共に移動を繰り返す、いわゆる「転勤族」である。現在 T さんはパソコンを使って広報紙の紙面作りをしているが、町内会役員ではない上に、町内会に加入もしていない。Y 町内会では、越してきた住民に「町内会加入の呼びかけ」は行わない。そのため T さんも、「黙っていても何も言われなかったし、そのままにして」いたのだという。

[4] 「青年部」「婦人部」は町内会と同様に地域単位・自動参加の原則をもち、地縁の組織化に貢献していた（菊地　2002:72）。

町内会に加入していないTさんが広報紙作りをしていることは、町内会役員の間でも周知の事実となっている。広報紙発行の際、Aさんは町内会役員たちに広報紙の内容を説明する。そのときにTさんの名前があがると、役員たちは「ああ、『町内会に入ってないTさん』ね！」と頷くのだという。特に、町内会副会長を務めるDさんは、「(Tさんが町内会に）入ってないからいいのかもしれませんよ」とAさんに話した。Aさんは、Tさんとの関係について、そういった町内会の加入・非加入や、内・外の視点の違いを含め「いい関係なのよ」と笑う。だからこそ、「町内会には入らない」とハッキリ口にするTさんの言葉に、Aさんは「もう私もあえて勧誘はしないわね」と頷く。

広報紙作りを始めたきっかけについてTさんは「やっぱり、Aさんの人柄かしらね。話をして、家に行くようになって、気がついたら（広報紙作りを）やってた」と言う。

このほかにも、町内のレストランや洋菓子店、ホテルを営む人たちは、町内によく目を配り、細かに報告してくれるのだと、Aさんは話す。「よく見てらっしゃるのよ。町のことをすごく考えてる。役員の目の届いてないところはあるから、ありがたい。」

このような「サブ役員」の存在は、町内会に「加入している」か「非加入である」かではなく、「町内会活動に積極的にかかわっているか」「かかわっていないか」という視点によって明らかになる。彼らの目的は一様ではないかもしれないが、彼らの活動があってこそ、「あだりほどり」の町内活動は成り立っている。

（2）フリーライダーの現状

社会学では、町内会に加入せずにサービスだけは受ける人びとを「フリーライダー（只乗り人間)」と呼んでいる（菊地　2002:73)。Y町内にもフリーライダーは少なからず存在している。

Xさんは現在Y町に住んで6年目になる学生である。もともと、学校を卒業した後は町を出るつもりであったため、Y町を「一時的な居住地」として選んでいる。またWさんは、2004年からY町に住んでおり、現在で在住4年目である。彼は現在市内で働いているが、Xさんと同様に「特定の場所にずっと住みたいとはまだ考えていない」と語る。2人がY町を居住地として選んだ理由は共通しており、「街（と学校）が近くて便利なこと」と「景色がいいこと（川が近くにあること)」を挙げている。

XさんとWさんは、どちらも「自分は町内には入っていない」と言う[5]。「町内会に入ってください」という勧誘もされたことがない。しかし、全戸に配られている町内会広報紙にはある程度目を通している。Wさんに関しては、いくつかの行事や祭りに足を運んだこともあるという。彼は町内会への加入について「(勧誘されたら、町内会の) 具体的な中身を知ってから考える」と話す。また、町内会に入っていなくても「(広報紙以外からも) 生活していれば、地域の情報は入ってくる」と言う。

このように見てくると、Y 町に関していえば、町内の「フリーライダー」の中には「誘われれば加入する」人がいるはずである。Y 町内会では「町内に引っ越してきた人に対して町内会加入の勧誘は行わない」ため、彼らは「何も言われないので入らない」ままなのである。この「勧誘を行わない」ことについて、町内会役員は「勧誘した方がいいのはわかって」いると言う。しかし、実行はせず、広報紙を通じた呼びかけにとどまっている。「町内会員を増やしたい」という広報紙の言葉とは裏腹に、Y 町内において「町内会員である」ことの意味は曖昧になっていると言える。J さんはインタビューの中で「町内会入ってなくても、オレにとっては町内会員と同じ。『町内員』だからね」と語った。このように Y 町内会では、フリーライダーや、一時的に居住する転勤族を「町内員」として包括している。

５. おわりに

「あだりほどり」で行われる団体・個人の活動を見ると、そこには「町内会」という枠組みにとらわれない、独特な動きがあることがわかる。以下の 3 点が、本研究から明らかになった、具体的な特徴である。

①子ども会役員が町内会からの独立志向を持っていること

子ども会役員たちは自分達を「PTA」の末端組織であると言い、町内会とは一線を画そうとする。これは、一般的には「地縁の希薄化」と言われる。しかしながら、母親達はそれによって意識を高く保ち、毎回の行事に工夫を加え、子どもの参加率を高く保っている。また現在、「町内会に加入していなくても子ども会に参加できる」ということが、多くの「子

[5] W さんの非加入については A さんにも確認済みである。しかし、X さんについては不確定である。本人は加入していないつもりでも、アパートの大家がまとめて支払っている場合や、共益費に含まれている可能性があるためである。

ども会の父兄」の参加を可能にしていることが推測される。

このように見てくると、子ども会が町内会から離れ、独自の組織化をしていることが、Y 町にとって良い方向にはたらいていると言える。つまり、子ども会役員が「地域離れ」をし、その上で協力体制をとるという構図が、「あだりほどり」の町内活動をより活発なものにしているのである。

②個人の意志で活動をおこなうこと

「あだりほどり」で行われる活動は、町内会・子ども会・老人クラブそれぞれが団体として行う部分は大きい。しかしそれは、団体間の橋渡しをする A さんや、先頭に立って団体を先導する J さんのような、個人の活動によっても支えられている。彼らの活動は、「町内会」というくくりだけではなく、彼ら自身の考えで行っている部分が大きい。

同様に「サブ役員」の活動を見でも、それは明らかである。彼らは「町内会」という組織の一部としてではなく、個々の意志で動いている。中でも T さんは町内会に加入しないまま広報紙の制作を続けており、顕著な例だと言える。このようなたくさんの「個々」の動きが重なりあって、「あだりほどり」の活動は成り立っているのである

③全住民を「町内員」として包括すること

町内会非加入の「サブ役員」の存在を認め、町内会非加入の人々をそのままにしておくという点で、Y 町内会では町内に住む全ての人を「町内員」として包括していることがわかる。

中田（1992:7）が、町内会の中には他の団体が展開し、「その全体によって豊かな地域生活が営まれる」と述べるように、町内会の包括性については、これまでの研究でも指摘されているところである。しかし本研究では、町内会の中で展開するのは「団体」だけではなく「個人」もありうることと、「町内会」だけに焦点を当てても「地域生活」の全体は見えてこないということが明らかになった。

現在「あだりほどり」では、一般的に言われる「地縁の衰退」を契機にして、再び地縁をつなぎ直そうとしている。そしてその活動の多くは、自治組織としての「町内会」という枠組みにとらわれない、個人や団体の活動によって成功しているのである。

本研究では、筆者はおもに町内会役員の活動に同行して見聞を広げ、町内の事情を知るようになった。そのため、「あだりほどり」の全ての活動に参加してはおらず、おそらく観察に偏りがでた部分もある。また、町内活動に参加していない転勤族や、定住している人々

に関するインタビューが不足している。しかしながら、「地縁の衰退」を大きな課題としている町内会研究や自治研究にとって、このような町内における実際の生活様式の記述を行うことは有効であろう。

引用文献

浅野健二
1985　『仙台方言辞典』東京：東京堂出版。
内閣府防災ポータルサイト
＜http://www.udri.net/portal/matidukuri/jirei/jireinew/jirei78syousai.htm＞
2007 年 12 月 17 日取得。
金子勇
1990　「高齢者の年地域集団関係」倉沢進・秋元律郎編著『町内会と地域集団』109-128,
　　京都：ミネルヴァ書房。
菊池美代志
2002　「町内会とは何か」『帝京社会学』15：63-101。
倉沢進
1990　「町内会と日本の地域社会」倉沢進・ 秋元律郎編著『町内会と地域集団』2-21,
　　京都：ミネルヴァ書房。
中田実
1992　「地域社会の変動と町内会・自治会」『都市問題』83(1)：3-12。
仙台市企画局統計情報課
1985　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）昭和 60 年度版』
1997　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 9 年度版』
1998　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 10 年度版』
1999　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 11 年度版』
2000　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 12 年度版』
2001　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 13 年度版』
2002 a　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 14 年度版』

2003 a　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 15 年度版』

2004 a　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 16 年度版』

2005 a　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 17 年度版』

2006 a　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 18 年度版』

2007　『町名別世帯数および人口（住民基本台帳による）平成 19 年度版』

2002 b　『平成 14 年町名別年齢（5 歳）別男女別人口（住民基本台帳による）』

2003 b　『平成 15 年町名別年齢（5 歳）別男女別人口（住民基本台帳による）』

2004 b　『平成 16 年町名別年齢（5 歳）別男女別人口（住民基本台帳による）』

2005 b　『平成 17 年町名別年齢（5 歳）別男女別人口（住民基本台帳による）』

2006 b　『平成 18 年町名別年齢（5 歳）別男女別人口（住民基本台帳による）』

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投稿規定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

嶋　陸奥彦　　東北大学大学院　文学研究科　教授

渋谷　努　　東北大学大学院　文学研究科　専門研究員

菅野　敦夫　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 19 年度卒業

佐治　史　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 19 年度卒業

鈴木　教史　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 19 年度卒業

武田　初美　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専修　平成 19 年卒業

東北人類学論壇　　第 7 号

2008 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室

編 集 長　嶋　陸 奥 彦

発 行 所　東北大学大学院文学研究科
文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 7 · March, 2008

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program
Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Article

Mutsuhiko Shima · 1
Local Social Compositions in Korea over Five Centuries:
A Reappraisal of the Era of *Munjung*, or Localized Lineages
Tsutomu Shibuya · 38
Islamophobia and an Attempt at Renegotiating the Image of the
Islam by North African Immigrants in France

Research Reports

Atsuo Kanno · 62
Living with Shiogama: *Ujiko Matsuri* As Highlighting Changing
Social Conditions
Fumi Saji · 65
Vegetable Venders: A Case Study in Fukushima Prefecture
Norifumi Suzuki · 99
Coming Together for Writing Individual Life Histories
Hatsumi Takeda · 114
An Ethnography of a Neighborhood: A View on its Loosely-
Structured Aspect