

# 國學院大學學術情報リポジトリ

The Cultural Traditionology and Kokugakuin University : Learning from History and Traditions : Special Issue : The Study of Cultural Traditions (Traditionology) : The 25th Anniversary Memory of Japanese Traditions Department

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Shintani, Naoki メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000261">https://doi.org/10.57529/00000261</a>

# 日本民俗学と國學院大學

— 歴史と伝統に学び未来へとつなぐ —

新谷尚紀

## はじめに

國學院大學は、日本民俗学という学問と深くかつ重要な関係がある大学である。それは二つの事実からである。第一は、民俗学という講座を公式に初めて設置した大学だからである。折口信夫の尽力で、大学部国文学科に必修科目として民俗学の講座が開講されたのは昭和十五年（一九四〇）四月のことであった。民俗学というのは、東京帝国大学をはじめとする日本の大学では決してその講座が設置されることのない学問であったの

に、である。なぜなら、日本民俗学とは、近代西欧科学の中には存在しない学問であり、柳田國男が西欧発信の社会人類学や社会学や日本近世の国学に学びながら、独自の構想を築き磨くことによって創生した日本創生の学問だからである。近代西欧科学を体系的に輸入し普及しその国際的な学問世界へと参画していこうとした帝国大学が設置するはずのない講座であり学問であった。それを、正式に設置したのが國學院大學なのである。第二は、大学院に博士（民俗学）という学位を授与する講座を設置した唯一の大学だからである。博士という学位は、国際的にはPh.D.として認定される学術的な価値の高いものであり、

西欧中心の学術的なヘゲモニーの中ではfolkloreという学問は存在しない。では、國學院大学大学院が設置している博士・PhDの授与の対象である民俗学とは何か、それは文化人類学anthropologyや社会学sociologyや歴史学historyとはどこがちがうのか、その学問としての独自性や獨創性を明確に示す責任を負うことになっているのが國學院大學なのである。國學院大學がその博士(民俗学)の学位を授与する大学院として出発したのは、平成八年(一九九六)のことである。世界の学問の歴史の中で、日本民俗学の学術的な意義を説明する責任は國學院大学にとつて重いものなのであり、以下に論じるように、博士号としての民俗学はより正確には、日本語では民俗伝承学と、英語表記ではCultural Traditionologyと名乗るべき学問なのである。

### 一、日本民俗学とは何か

#### (一) 柳田國男による創始と折口信夫の理解協力

#### (二) 日本民俗学は伝承分析学

日本民俗学とは何か、少し説明が必要であろう。というのも、日本の学術世界において、また一般社会においても民俗学とい

う学問が正しく理解されていないのではないかとという懸念があるからである。それは、第一に、柳田國男が折口信夫の理解と協力を得ながら創生した日本の民俗学が十分には理解されずに、その基本的な視点と方法であった方言周圏論や重出立証法などといわれる比較研究法が、戦後の大学教育の中で誤解の中に全否定されていった歴史をもっているからである。柳田國男や折口信夫の著作をよく読まず理解せずに、誤読の中で柳田の方法論を否定し、その一方で柳田を引用しつつ民俗学を説明する、そのような奇妙な現状がいまもある。その伝言ゲーム的なまちがった言説が、原典を確認しないまま流通している。それは民俗学にとつてたいへん不幸なこと、残念なことである。いま私たちの世代で明確にそれを正しておき、若い世代の研究者の人たちにぜひこの学問をしっかりと受け継ぎ発展させていきたいと考えている。

第二に、民俗学を安易にフォークロアfolkloreと名乗りまたそのように理解するという傾向が、民俗学関係者にも隣接分野の研究者にも、また一般社会にもあるからである。フォークロアfolkloreという英語が民俗学と訳されてこれまで流通してきたことは事実である。しかし、そのフォークロアfolkloreという学術分野は、すでに西欧中心の学術ヘゲモニーの中では国際

的にも存在しない。そして、その分野のPhDも存在しない。なぜなら、視点と方法論の両者ともに、フォークロアfolkloreには、口承文芸や民間説話という意味以外にはその学術的な獨創性、獨自性が認められていないからである。口承文芸や民間説話の研究は学術的には文学literatureの研究分野である。その文学literatureや社会学sociologyや文化人類学cultural anthropologyという学問分野はもちろん国際的に存在する。日本の民俗学はそれらに隣接しながらも、それらとは明確に異なる学問である。国際的に口承文芸や民間説話などに限られる意味のフォークロアfolkloreと名乗るべきではない。日本の民俗学は、経済伝承や社会伝承、信仰や儀礼の伝承、言語や芸能の伝承など、広く生活文化伝承を対象とする獨創的な学問だからである。ここでその日本の民俗学を日本民俗学と表記しておく所以である。

第三に、一九八〇年代以降の柳田を否定した世代が大学の民俗学の教育の場に立ったことよって、その指導と影響のもとで、民俗学が伝承分析の学問であるという基本を理解できていない世代が育ち、その新たな世代が民俗学を名乗りながら活動するという現状が起きてきているからである。その研究活動の特徴は文化人類学や社会学の模倣と追隨、そして亜流というよ

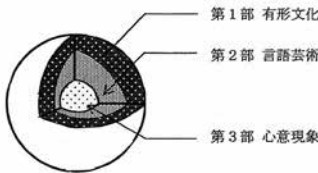


図1 柳田國男の民俗の三分類 (三層分類)

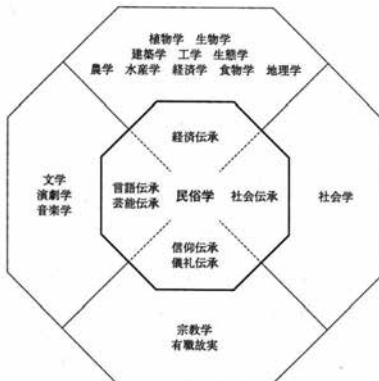


図2 民俗学の研究分野

うな懸念される傾向性の中にある。伝承分析学としての日本民俗学の基本からいえば、もちろん国際的かつ学際的な研究活動が必要であり重要であることはもちろんである。ただその場合も自らの学問の獨自性や獨創性が提示されながらの学際協業こそが重要不可欠である。日本民俗学がすすめる国際的かつ学際的協業というのは模倣と追隨ではない。

第一の問題点については後述することとして、まずこの第二の点について、以下若干の説明を行なっておくことにしたい。柳田國男が折口信夫の理解と協力を得て創生したのが日本の民俗学である。それはイギリスのフォークロアやドイツのフォルクスクンデの翻訳学問などではなく、もちろん文化人類学の一分野でもない<sup>1</sup>。それは日本民俗学の創生史を追跡してみれば明らかである<sup>2</sup>。文化人類学のアンチテーゼが西洋哲学であるのに対して、柳田の創始した日本民俗学のアンチテーゼは文献史学である。それは東京帝国大学を窓口として輸入された近代西欧科学の中には存在しない日本創生の学問である。だから「官の学問」ではなく「野の学問」だといわれるのである。それだけに、近代科学の中では理解されにくく誤解に満ちているのが現状である<sup>3</sup>。しかし、文献記録からだけでは明らかにならない膨大な歴史事実が存在する、その解明のためには民俗伝承を有力な歴史情報として調査蒐集し分析する必要があるという柳田の主張は独創的であった。その柳田はイギリスの社会人類学やフランスの社会学に学びながらそれとともに日本近世の本居宣長たちの学問をも参考にして、フランス語のトラディション・ポピュレール *tradition populaire* を民間伝承と翻訳して、自らの学問を「民間伝承の学」と称した。折口信夫はそれをよく理解

し民間伝承学と呼んでいる<sup>4</sup>。それを継承する私たちの研究姿勢をいまあらためて名乗るなら、*tradition populaire* から一歩進んで、*traditionologie culturelle* 伝承文化分析学、英語では *cultural traditionology* と名乗るべき学問である。より簡潔に学際的かつ国際的に名乗るならば、*traditionology* トラディシヨノロジー 伝承分析学という名の学問である。つまり、*tradition* 伝承文化を研究する学問である。このフランス語の *traditionologie* も英語の *traditionology* もかつて一度使われようとした語ではあったが、西欧近代科学の中では学問として創生されることはなかった<sup>5</sup>。それを学問として完成させていったのが柳田であり折口だったのである。

日本民俗学がその対象とする、伝承とは *tradition* であり過去から現在への運動である。だから伝承の研究は過去を対象としつつ現在をも対象とする。そして、その中間の長い歴史の過程をももちろんその対象とする。したがって、日本民俗学（民俗伝承学・伝承分析学 *traditionology*）の特徴は、文献記録を中心とする歴史学の成果はもとより考古学の成果にも学びつつこれらの研究現場にも学際的に参加しながら、自らの研究対象分野としての民俗伝承を中心として、伝承的な歴史事象を通史的に総合的に研究することをめざす点にある<sup>6</sup>。その伝承分析学・

民俗伝承学（日本民俗学）は必然的に「変遷論」と「伝承論」という二つの側面をもつのが特徴である。Transition（変遷）とTradition（伝承）の両者に注目する視点に立つのである。<sup>(7)</sup>その基本的な方法は日本各地の民俗伝承を歴史情報として読み解こうとする比較研究法である。変遷論の視点から明らかにしようとするのは、地域差や階層差などを含めた立体的な生活文化変遷史である。たとえば、柳田は小児の命名力に注目しながらデンデンムシの名前にはカタツムリよりも前の呼称がありそれはナメクジであったことを明らかにしている。<sup>(8)</sup>方言の伝播の問題以外にも、結婚習俗の変遷<sup>(9)</sup>などについての試論も提出している。そのような変遷論に対して、一方、伝承論の視点から明らかにしようとするのは、長い歴史の変化の中にも伝えられ続けている、変わりにくいしくみ、伝承を支えているメカニズム、でありそれを表わす分析概念の抽出である。たとえば、ハレとケ、依代、まれびと、などが柳田や折口の抽出した分析概念であった。<sup>(10)</sup>

## (二) 柳田の比較研究法への折口の理解の深さ

柳田國男と折口信夫の最初の出会いは大正四年（一九一五）の『郷土研究』誌上の三巻一号と二号の「柱松考」と「髯籠の話」という二つの論文でのことであった。しっかりと手間をか

けて数多くの関連資料を集め総合的に情報を整理しながら分類比較をして、多様な民俗伝承の中にも通貫する分析概念の発見をめざすと同時に、むしろそれら多様な民俗伝承の差異の中に生活変遷の段階差、その跡を追跡しようとしていた柳田に対して、一方、多様な民俗伝承の中に重要な共通点を鋭敏な感覚で見つけ出して明晰な分析概念を抽出する折口と、この二人の学問姿勢の根本的な共通点と相違点とはすでにその二つの論文の中でも明らかであった。<sup>(11)</sup>そうして、依代、常世、まれびと、予祝、もどき、外来魂などさまざまな民俗学の貴重で明晰な分析概念を発見していった折口であったが、そんな折口がむしろ柳田のまわりくどいほどの民俗伝承の資料情報蒐集と分類比較研究という視点と方法を、もつともよく理解していたことは、折口の文章をていねいに読めばすぐにわかる。たとえば、昭和四年（一九二九）の「民俗学学習の基礎」<sup>(12)</sup>では、「民俗学では（中略）我々の断片的な知識を継ぎ合はせて元の姿を見る事が出来るのである。民俗学はかういふ点でも少し歴史と変わっている」といい、國學院大学の学生たちに次のように教えている。

「材料は多く集めなければならぬ。多く集めると共に、その材料が学者の皮肉の間にしみこんでいなければならぬ。

何かの時に一つの戸を開ければ、それに関係ある事が連繋して出て来なければならぬ。それにはどうしても我々自身が体験し、実験して見なければならぬのである。(中略)

断片をつなぎ合して一つの形を得るのは、我々の実感・直感(美感・直感≡洞察力・筆者注)である。(中略) 我々の学問はもともと大きくならねばならぬ。次に材料を訪ね探すこと、採訪が疎かにされ勝ちであるがこれはいかぬ。実感を深くとり入れて来ぬこと、連繋的な物に逢つても、本道な感じが浮いて来ぬことになる。これでは駄目である。それには自分の歩いて採訪するのが本道であつて、一番貴いのである。それが出来ない時には本から材料をかあどに記入しておくのであるが、書物には、著者の觀察の違ふものがあったり、色々と欠点があるから、かあどを取るための本は良い本でなければならぬ。(中略) 採訪とかあどと、この二つはどうしてもやらねばならないことである。書物ばかりの知識は危険である。柳田先生はこの点では鬼に金棒である。柳田先生の本を読んで統一する基礎は、その歩いてきた実感にあるのである。それであるから若い間に出来るだけ採訪して歩くのがよい。科学的だとか学問的だとか考えるよりも、之が一番大切なことである。材料の少しづ、

の違ひが思はぬ解決をさすものであるから、どんな小さいことでも疎かにせず、採集して、欲しい」。

昭和十年(一九三五)の「民俗研究の意義」<sup>13)</sup>でも、「我々の用ゐた郷土研究は、歴史をもつて考へ切れないものを、各地に残存しているもの、比較によつて究めようとするのである」とのべており、また、結婚式と三々九度の話題から献盃というのをもともと服従を誓うしるであつたということについて、「此れには、僅かながら歴史的文献もあり、文献以外にも、飛び飛びに残つてあるものによつて有力に証明できる」とのべている。昭和九年(一九三四)の「生活の古典としての民俗」<sup>14)</sup>でも折口は、「とにかく、我々の生活には、過去において意義のあつたものと、将来に向つて意義のあるものとの二通りがあるので、前者の固定したものが民俗として残つてゐるのであるが、其中に全然力を失つたものと、まだ幾らか力を持つてゐるものと、いろいろな段階がある訣だ」とのべて、民俗の変遷についてさまざまな段階差が生活伝承の中に残つてゐることに注意することの大切さを指摘している。そして、それに続いて次のような記述がある。

「更に、此れに關連して考へられる事は、偶然或地方に残つた事から、其が、元は一般に行はれた事であらうと、たつた一つの事に普遍性を認める事が出来る場合のある事だ。即、或地方の古典（古典Ⅱ民俗・筆者注）として残つたもので、其地方にだけしか見られない事でも、其に似た事が過去にもあつて、此の二つに繋がりがあつたら、其は曾て一般に行はれた事だと認めていい様だ。勿論、其には、理會力が必要である。理會力は出し過ぎてはいけず、觀察は常に鋭くなければならないのである。一例を挙げると、信州・三州の山間には、今でも、しゃちといふ語が残つてゐる。獵師の鉄砲彈丸の中にあるもので、最後の一つに残ると信じられ、其を射つてしまふとしゃちを失ふ事になるので、必、其一つを残す。しゃちをつなぐと言つてゐる。此は、今では鉄砲彈丸にあると言はれてゐるが、必、弓矢の頃からあつたものに相違ない。其頃には、弓矢のどの部分にあつたかは訣らないが、とにかく、弓矢なら古代へも続く訣で、其時代にまで持つて行くと、此意義が訣る。古事記に、海幸彦・山幸彦の話があるが、此は、幸の字をあてた為に訣らなくなつてしまつたのであるが、万葉集には既に得物矢があてられてゐる。即、ものを得る事・獲物をする事に關

係のある語で、獵をする威力の根源がさち・さつであつた。古代には、此威力を持つた者が社会で力ある人だつたので、山の獲物をする威力を持つた人が山幸彦、海の獲物をする威力を持つた人が海幸彦であつたのだ。元は、體に入る一外来魂の密著一と感じたのであるが、其が弓矢にも著くと信じた。其外来魂が、さち・さつで、そのついた矢がさつや・さちやであつたのだ。其が鉄砲にまで伝つたのである。此様に、今では理會の及ばない信仰となつて残つたしゃちが、実は、大昔の海幸・山幸にまで繋がつてゐるのである。たつた一つの例ではあるが、此比較研究はなり立つと思ふ。民俗学では、採訪と研究とが一つなのである。論理でつながるか否か、其を判断するものは、採訪の際に得た実感（実感Ⅱ洞察力・筆者注）である。即、單なる知識として受け入れるのではなく、自己の生活の内容にまでするものが実感である。同時に、比較の材料が豊富でなければならぬ。其には、読書万巻が必要だといふ事にもなるのである。

ここで注目されるのは、第一に、折口が柳田に学ぶ比較研究法の有効性とその解説力について驚くほどよく理解していたということである。そして第二には、その一例として、しゃち・



さち・さつという語の深い意味世界についての折口ならではの鋭い洞察力である。獵をする威力の根源が、さち・さつであり、その獵の威力と獲物の獲得とが外来魂の密著であり、その體に入る外来魂が、さち・さつである、というのである。そのさち・さつに、古事記では「幸」の漢字があてられているが、万葉集では「得物矢」の漢字が充てられている。

大夫の 得物矢手挿み 立ち向ひ 射る圓方は 見るに清潔し 「卷1 61」<sup>(15)</sup>

このようなさち・さつの古語の意味するところからすれば、幸とは自然の恵みを獲得する威力であり、それを体内化していく生命力である、ということになる。折口のこのような視界から想定するならば、現代人の口にもしばしばのぼる幸運であれば、とか幸福であれ、という意味の応援の言葉、「幸あれ」という言葉のもとの意味とは、人間の生活を豊かにしてくれる自然界の山の幸や海の幸を獲る靈威力のことであり、それを生命力としていく力のことであったと考えられるのである。

### (三) 折口による民俗学の講座設置

折口信夫は國學院大學の臨時講師となる大正八年(一九一九)

(三十三歳) よりも早く、すでに大正五年(一九一六)(三十歳)から学内に郷土研究会を作って学生たちを指導していた。教授に就任するのは大正十年(一九二一)、三十五歳のときである。その折口の長年の努力によって、大学部国文学科に必修科目として、民俗学の講座が開講されたのは、昭和十五年(一九四〇)四月のことであった。折口信夫の「民間伝承学講義」<sup>(16)</sup>は、大正九年末から翌十年にかけて行なわれた國學院大學郷土研究会での特別講義を記録化したものであるが、ここでは民俗学を民間伝承学と名乗っていた。なぜなら、それは柳田國男が創生した民間伝承の学問こそが自分が学び学生に教えるべき学問であり、それが世間で一般的にいわれている民俗学に通じるものだと考えていたからである。しかし、昭和十二年(一九三七)から翌十三年(一九三八)の「民俗学への導き」<sup>(17)</sup>では、「民間伝承学は完全な語ではあるが、長すぎるのといろいろな語があると混乱するので、これからは民俗学という名称を使いたい」とのべている。それは、めざす学問の理念と学術世界の現実との間での苦心の調整による名乗りの選択であった。このような理念と現実の中での苦心の調整は、のち昭和二十四年(一九四九)の民間伝承の会から日本民俗学会への名称変更の際の柳田と折口との間の緊迫した説得の中にもみられる。<sup>(18)</sup>

名乗りと内実の矛盾　つまり、すでにフォークロア＝民俗学という名乗りが、明治期後半から流通してしまっていたのが現実であったのだが、柳田が創生していった民俗学はそのフォークロアの翻訳学問ではないということ、しかし、そのような、名乗りと内実との矛盾、という問題が実はこの日本創生の柳田の日本民俗学（民俗伝承学）という学問には、その創生の当初からつきまといっていたということ、なのである。それこそが重要であり、それが今日まで問題を複雑化させている原因なのである。その点はいま日本民俗学（民俗伝承学）の学史の上で再確認され、知識共有される必要がある。そして、それをふまえてこれからは、柳田が創生した日本民俗学は民俗伝承学 *traditionology* であるという名乗りを発信し、それとともにこの学問の獨創性という内実を具体的な研究成果として発信していくことが重要である。それはこの学問の存立の上で必要不可欠なことなのである。

折口はそうして「民間伝承学」という名前を留保して、あえてすでに当時の学問世界に流通していた「民俗学」と名乗ることとして、その名前で國學院大學に昭和十五年（一九四〇）四月、国文学と国史学の必修科目として「民俗学」の講座が開講されたのであった。<sup>20</sup> 近代西欧科学の導入とそれへの参加を第一

義とする東京帝国大学をはじめとする近代日本の大学では、その西欧近代科学の中に存在しない民俗学は、決してその講座が設置されることのない学問であった。それなのに、その講座を國學院大學は正式に設置したのであり、それは学問の歴史の上で大きな意義と責任とをもつこととなる事実であった。

## (二) 戦後世代の継承と誤解と否定

### (一) 柳田無理解の中の戦後民俗学

柳田國男の提唱した日本民俗学の視点と方法は、折口信夫を除いてほとんどの研究者に理解されていなかったようである。なぜなら柳田の民俗学を学んだ研究者のすべてが西欧発信の近代科学の思考方法とそのアカデミック・トレーニングを受動的に獲得した人物ばかりだったからである。つまり、近代科学の思考枠組みの中でしか、柳田の民俗学を理解しようとしなかった、いやできなかった人物ばかりだったからである。柳田の民俗学が日本創生の学問であるだけにその獨創性への理解は十分ではなかったのである。そして、むしろ柳田の強い個性とその学問に対する、無理解の上での反発感が広くあったというのが当時の状況であった。<sup>21</sup> 昭和三十三年（一九五八）に刊行が開始された『日本民俗学大系』全13巻（平凡社 一九五八—

一九六〇)は、当時の主要な民俗学関係者の編集と執筆になるもので当時の日本民俗学の研究水準をよく示すものであったが、編集の推進は、柳田の学問への理解が十分でない民族学の岡正雄<sup>28)</sup>たちが当たっており、執筆者のほとんどはその専門が民族学・文化人類学、社会学、歴史学、宗教学などで、柳田門下の研究者の場合であってもまだ柳田の学問の獨創性への理解は必ずしも十分な段階ではなかったため、そこに収載された諸論文からは柳田の学問の獨創性やそれに対する折口の深い理解と洞察に学ぶという姿勢をうかがうことはできない。<sup>29)</sup>

## (二) 柳田の方法論の否定

戦後の日本民俗学の構築が、大学アカデミズムの中で試みられた場所の一つが、和歌森太郎を中心とする東京教育大学文学部に設けられた新たな講座「史学方法論教室」であった。<sup>23)</sup>しかし、そこでは柳田國男の方法論が正確に教授されたとは言い難く、また折口信夫や渋沢敬三<sup>24)</sup>についてはまったく教授されなかったというのが実情であった。<sup>25)</sup>そして、その卒業生の中から柳田の方法論、つまり方言周圏論や重出立証法と呼ばれた民俗資料情報に対する比較研究法という方法に対して、それを全否定する主張が現われてきた。それが福田アジオ「民俗学における比較の役割」、「民俗学にとって何が明晰か」、「柳田國男の方

法と地方史研究」という昭和四十九年(一九七四)の三本の論文からであった。<sup>26)</sup>柳田の方法論を否定したその福田が主張したのは、地域研究法とか個別分析法と呼ばれた方法であったが<sup>27)</sup>、では、その福田の学問実践とは何であったのか、その到達点がよく示されている著作が、たとえば『番と衆―日本社会の東と西―』である。<sup>28)</sup>それは社会学や社会人類学の村落構造論や村落類型論の議論に、民俗学の立場から参加する論考であり、村落運営上の特質として、関東は「番」、関西は「衆」がその特徴であるとする論であった。しかし、それは四つの点で疑問のあるものであった。第一は、すでに先行して蓄積されていた社会学の議論や、民族学・社会人類学の議論<sup>29)</sup>に対して、研究史的に対等に組み合わせる程度にまで磨き上げられたものではなかったという点である。第二は、関東の「番」、関西の「衆」という類型化による単純すぎる把握自体に疑問があったという点である。<sup>30)</sup>第三が、村落や民俗を類型的に把握する「型」の理論であること自体が、柳田が構想していた民俗の変遷論への視点が欠如した硬直化した村落把握であった点である。<sup>31)</sup>第四が、日本の歴史と文化をめぐる東西比較論であるが、それはすでに一九八〇年代初頭から流通していた比較論であり、民俗学では宮本常一<sup>32)</sup>、歴史学では網野善彦<sup>33)</sup>が知られており、新たな論として学術的に意

味があるとはいえないものであった。

「周圀論との矛盾」という誤読　もう一つ、福田の柳田誤読が話題となったのが、『柳田国男の民俗学』<sup>(35)</sup>である。それは、二〇〇一年から二〇〇六年にかけての岩本通弥と福田アジオとの論争へと展開したものである。福田は、同書130頁―131頁で「周圀論との矛盾」という見出しで、「柳田は両墓制という独特の墓制に霊肉分離の観念を見つけ、それが古くからのあり方を示しているとして、日本人の古くからの先祖観・先祖祭祀をあきらかにする重要な民俗とした。それをいうために柳田がせひふれる必要があったのは両墓制の分布の問題であつたはずである。彼の一般的な理解は、沖繩を最も古い姿と考えるように、日本の中央に分布するものは新しく、そこから東西南北に離れていくほどに古いものが残存しているという周圀論であつた。ところが、両墓制の分布は不思議なことにその逆であつた。両墓制は近畿地方に最も濃密な分布を見る。近畿地方では、柳田国男の故郷が両墓制であつたように、どこでも原則として両墓制であり、埋葬墓地に石塔を建立する単墓制は少数例に属する。そして近畿地方から東西に離れるにつれて両墓制は少なくななり、ついに東北地方や九州地方に行くとき皆無に近くなるのである。このような特色ある両墓制の分布についてどのように説明

したらよいのであろうか。単純に周圀論を適用すれば、両墓制は非常に新しいものとなる、柳田はこのことにふれないまま両墓制を重要な根拠として日本人の靈魂観を説いている。」とべていた。

それに対する岩本の批判は、柳田の民俗学は民俗の変遷論の視点に立つものであつたことを再確認する必要があるという主張であり、柳田は決して両墓制を古い習俗とはみなしておらず、福田の「周圀論との矛盾」という見出しと内容は明らかに誤読であると指摘した。その後、両者の直接の議論の場が設けられ<sup>(37)</sup>たが、そこでは福田によつて前言が翻されるなどしてなかなかみあわず、肝心の両墓制の分布の問題もその解決への議論とはならなかつた。そこで、あらためて両者の議論を整理するとともに、両墓制の分布の意味を歴史的に説明したのが関沢みゆみであつた。関沢はそれまでの研究史を整理しながら、両墓制とは十世紀以降の摂関貴族の独特の觸穢思想の影響という歴史的背景を背負つた墓制であり、それゆえにこそ近畿地方一帯に濃密に分布しているのだという結論を提示した。両墓制の近畿地方を中心とする分布はむしろ柳田の周圀論に合致するものであり、柳田の説いた比較研究法の有効性を理解しそれにさらに研磨を続ける必要があると提唱した。そしてその一方で、宮田

登や福田アジオが提唱した地域社会や個別事例の詳細な調査分析の意義も評価しそれと併用するという方法が有効であると提案した。

## 二、日本民俗学の継承と発展

### (一) 柳田に学ぶ実践

#### (一) 両墓制と比較研究法

戦後民俗学の研究と教育の中心的な場であった東京教育大学の「史学方法論教室」に在籍しなかった筆者のような学生も、一九六〇年代から七〇年代に読書を通じて柳田や折口が創始した提唱した日本民俗学の魅力を知り、その学問への参画を志していた。進学する大学院に民俗学の専門講座がなかったため、筆者の場合は卒業論文の指導教員から民俗学を志すならむしろ柳田國男がアンチテーゼとした文献史学での学習が大切だと勧められ、修士課程では中世古文書学、博士課程では古代史のゼミに所属した。「相手を知り己を知れば」という心境であった。<sup>28)</sup> 文献史学の世界からの民俗学に対する評価はひじょうに低いものであったが、肝心な民俗学とはどのような学問かがまだよく理解されておらず、指導教授や先輩や同年代の院生からはふつ

うに処遇してもらえてありがたかった。文献史学の基本を学習しながらその史料批判や研究史整理のきびしさを学ぶよい機会となり、そこから民俗学のあり方を試行錯誤の中に少しずつ考察し実践していくことができた。大学院での研究テーマは、民俗学が発掘したテーマでありながら、その概念規定が不統一なまま混沌迷の中にあつた「両墓制」とした。研究に取り組む方法としては、第一に、柳田が提唱し最上孝敬が実践していたようにできるだけ数多くの具体的な事例情報を現地調査で確認蒐集しその整理と比較分析を行なうこと、第二に、現地調査と並行して図書館閲覧で研究史を正確に整理すること、第三に、歴史上の文献記録も資料情報として活用すること、とした。当時、一九七〇年代とは、柳田の方言圏論や重出立証法が強く否定され、個別地域のインテンシヴな民俗誌的調査こそが民俗学の正統な方法であるという主張が流通していた時代であり、両墓制にテーマを定めて数多くの村落を調査して歩き回るという方法は孤独な選択であった。しかし、迷いはなかった。その成果はなかなか実を結ばなかったが、一九九一年にようやく『両墓制と他界観』<sup>29)</sup>として刊行することができた。

その両墓制の研究では比較研究法の活用が有効不可欠であった。なぜなら、両墓制の分布は近畿地方に濃密で、そこから東



両墓制の埋葬墓地 お盆に墓掃除はされるが、ふだんは墓参する人もいない  
京都府旧田辺郡 昭和48年(1973)5月 筆者撮影 写真1

西南北へと離れると単墓制が一般的であり、それぞれの個別事例の調査だけでは両者の関係もその意味も解けないからであった。できるだけ数多くの事例情報を蒐集し整理して比較分析するのがもっとも適切な方法であったからである。それまでの民俗学の解釈では、両墓制は死穢忌避と霊肉別留の觀念をあらわす古い習俗であり、単墓制はその古い死穢忌避と霊肉別留の觀念が崩れてきてから現われた新しい習俗であると説明していた。しかし、一九七六年時点での筆者の計146事例の現地調査から確認できたのは、まずは以下の、(1)と(2)であった。

(1) 両墓制はたしかに近畿地方に濃密であり石塔を指標とする、その石塔は早いもので十六世紀末から十七世紀初のもので、十七世紀後半から増加する。

(2) 両墓制と単墓制は、時代的にどちらが古いか新しいかの差ではなく、旧来の埋葬墓地に対して新しい石塔という要素の付着の仕方によって分かれた変化形であり、それは四つに大別できる(のち無石塔墓制を含めて五つ)。

そしてその後、筆者の調査事例にその他の民俗調査報告書類からの引用情報も加えて、近畿地方の両墓制事例における埋葬墓地の呼称について整理してみたところ、<sup>(4)</sup>

(3) 分布圏の中央部にはミハカが、同心円状の周縁部にはサ

ンマイがその呼称として伝えられていた。文献記録を参照すればサンマイは念仏三昧に由来する語で、墓地の呼称とされている例もある。ミハカは文献記録にはみえない。民俗伝承の現場では、サンマイは事例によっては両墓制の埋葬墓地、火葬の事例では火葬場、単墓制の事例でも一部では埋葬墓地の、三者のそれぞれ呼称として用いられていた。しかし、ミハカは両墓制の事例でのみ用いられ、現地では身墓と説明されていた。

そこで、時系列で整理してみれば、

(4) サンマイは古く十世紀頃から念仏三昧や常行三昧など仏教用語として使われた語であったが、それがやがて三昧聖など葬送墓制関係の語としても用いられ、墓地の呼称としても用いられるようになったが、それは石塔普及以前、つまり両墓制の形成以前からのことであった。それに対して、ミハカは両墓制が形成されたのちに眼前の墓地の説明のための語として使われるようになった呼称であった。

## (二) 歴史記録と物質資料

また、両墓制の分布をめぐる問題では文献記録の参照が有効であることが確認された。先の埋葬墓地の呼称のサンマイについても、『横川首楞嚴院二十五三昧式』(源信撰 永延二年六月十五日付)、慶滋保胤『日本往生極楽記』、『百練抄』保元元年

(一一五六) 七月十四日条、『日蓮書状』(「妙法比丘尼御返事」)などにみえる「三昧」の記事が参考になった。近畿地方の農村に濃密な分布をみせる両墓制や宮座祭祀<sup>5)</sup>にみられる極端な死穢忌避の観念と習俗の、その背景を考える上では、歴史的に形成された特別な死穢忌避の観念を追跡する必要がある。そこで、『続日本紀』などの国史、『類聚三代格』などの法制史料、『栄花物語』、『本朝文粹』(「浄妙寺願文」)などの文学作品、『小右記』などの古記録類等々の文献記録史料が知らせてくれる、平安時代の十世紀以降の撰関貴族の觸穢思想の形成と展開に関する情報が参考になったのである。

また、文献記録以外にも具体的な墓地と石塔の精密情報は必要であり、比較研究法と併行して個別事例研究も重要であった。石塔の具体的な精密調査による裏付けが両墓制の形成と展開についての説明には必要不可欠である。一九八〇年代の調査では埼玉県下の新座市の一つの事例の調査が実現して、その墓地における石塔建立の歴史的展開を確認することができた。

その後、二〇〇〇年代の調査では、奈良県下の旧都祁村吐山の事例調査が実現して、それにより集落としての埋葬墓地の協同的設営と各家ごとの石塔の建立とが、近世から近代、現代に向かつてどのように展開したのか、その中で両墓制と単墓制と

表1 埼玉県新座市普光明寺墓地の石塔建立の変遷1

石塔の型式と年代別整理

年代	型式		五輪塔	宝篋印塔	無蓋塔	舟型				九彫仏像碑	板碑型	駒型	箱型	笠付角柱	角柱	その他	墓誌	灯籠	合計
	地蔵	加蓋輪観音				観音	阿弥陀	その他											
元和7～寛永17 (1621～1640)	5	1																	6
寛永18～万治3 (1641～1660)	2	2	1	2	1	1	1		1	5									16
寛文1～延宝8 (1661～1680)	3	8		11	11	4	3	2		18		1		1					62
天和1～元禄13 (1681～1700)			1	27	21	20	5	1	1	23		1	2						102
元禄14～享保5 (1701～1720)	1		1	30	25	25	4	1	2	29	1	14	1	2					136
享保6～元文5 (1721～1740)				22	18	6		1		29	2	33	5	9					125
寛保1～宝暦10 (1741～1760)				13	15	5		1	1	8	5	61	3	6					117
宝暦11～安永9 (1761～1780)			3	15	4	2	3			1	2	74	4	7					115
天明1～寛政12 (1781～1800)			1	8	1							72	7	14					103
享和1～文政3 (1801～1820)				2								57	4	17				2	82
文政4～天保11 (1821～1840)			1	1					1			46	6	49				1	105
天保12～万延1 (1841～1860)					1				1			19	2	44	2			2	71
文久1～明治13 (1861～1880)									1			21		59	2				83
明治14～明治33 (1881～1900)								1			1	5		56	5				68
明治34～大正9 (1901～1920)								3				6		60	5				74
大正10～昭和15 (1921～1940)								7			1	2		50	1	2			63
昭和16～昭和35 (1941～1960)												3		46	6	5			60
昭和36～昭和55 (1961～1980)	1													50	1	13			65
昭和56～ (1981～)														5		2			7
不明		11		7	7	4	1	2	10		1	10	1	8	9	2			73
合計	12	22	8	138	104	67	17	19	18	112	13	425	35	483	31	24	5		1533



表2 埼玉県新座市普光明寺墓地の石塔建立の変遷2

石塔の型式および造立趣旨の主流の変遷				
時 期	型 式	造 立 趣 旨		
寛永期	五輪塔・宝篋印塔	菩提	種子	単記
元禄期	↓ 仏像碑・板碑型			↓ 二名連記
宝暦期	↓ 箱 型	↓ 靈位		
天明期	↓ 角柱型		↓ 家紋	
明治30年代	↓			↓ 先祖代々

表3 奈良県旧山辺郡都祁村吐山の石塔建立の変遷

	1600										1700									
	4	5	6	7	8	9		1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4
春 明 院	2			1	4	1		1	1		2		1	1	2	3	1	1	2	
ド サ カ				1						1		1	3	5	8	7	8	6	7	8
ムシロデン												1	1	1	1	1	4	1	3	5
仏 法 寺										1		1				5	1			2
地 蔵 院		1												1		1	3	3	1	1
コ フ ケ				1												1	1	3	1	1
草 尾 家												1	2		2		1		1	1
田町マエ				1								1			1	1	4	2	2	3
田町インノウ																1				
田町オクガイト																1				4
小 計	2	1	4	4	1	0	0	1	2	1	3	3	7	9	14	13	24	15	19	30

	1800										1900									
	5	6	7	8	9		1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5
春 明 院		1	3		1		2	1	1	2					1		4			1
ド サ カ	7	12	9	4	6	7	5	9	8	6	9	8	8	10	15	10	17	10	13	12
ムシロデン	1	6	2	4	2	3	4	4	1	9	3	2	7	4	7	3	5	7	5	4
仏 法 寺	2	1	2	2			4	2	2	3	2	1	4	4	3	7	8	9	9	11
地 蔵 院	1		3	4	3	2	2	2	2	5	9	5	6	4	2	12	12	11	8	12
コ フ ケ	1	1			1				1						1					
草 尾 家	1		1	1							1	1			1	2	1	2	2	3
田町マエ		4	4		2	1	2	1	1	2	1	2	1	3	3	1	3	6	6	3
田町インノウ		1			1		1	1			1			1	1	3	1	1	2	4
田町オクガイト	1		1	1					1		1		2	2	1	4	1	4	9	12
小 計	14	26	25	16	16	13	20	21	16	27	26	19	30	27	34	43	52	50	54	62

	2000				年 記 計	無年記計	總 計
	6	7	8	9			
春 明 院		1	1	1	44	33	77
ド サ カ	7	2	2	2	275	165	440
ムシロデン	4	2	2	5	121	35	156
仏 法 寺	2	3	3	1	102	47	149
地 蔵 院	5	7	6	5	144	26	170
コ フ ケ		1			14	86	100
草 尾 家		1		1	27	12	39
田町マエ	1	4			68	67	135
田町インノウ	1	1	2	4	26		26
田町オクガイト	5	1	6	4	61		61
小 計	25	23	22	23	875		1,353

いう概念がどれだけ有効であるのかを追跡整理し、むしろ、その二つの概念には研究史上これまで確かに意味があったが、それだけでは現実的に限界があるということ、したがって、それを相対化して新たな墓制の変遷と伝承のあり方をとらえる視点が必要である、との結論を得た。そして、二〇一〇年代の現在では、公営火葬場の利用が進んで土葬が喪失し両墓制が終焉を迎えている中で、その変化の動態や旧来の墓地利用がどのように展開しているのかについての研究が進められているのが現状である。<sup>⑧</sup>

## (二) 道祖神信仰の変遷論と伝承論

前述のように民俗学は民俗伝承traditionを研究対象とする民俗伝承学traditionologyである。伝承traditionは過去から現在への運動である。だから伝承分析は「変遷論」transitionの視点と「伝承論」traditionの視点との両方の視点に立つ。前者の「変遷論」の視点からは、地方差や階層差を含めた立体的な生活文化の変遷史が追跡される。後者の「伝承論」の視点からは、伝承を支えるメカニズムとそれをあらわす分析概念が抽出される。いま、ここで道祖神の例でそれを説明してみる。

### (一) 変遷論の視点

民俗学の比較研究法の基本は、その研究対象について、第一に民俗伝承、第二に文献記録、この両面からの情報蒐集を試みるところから始まる。「変遷論」の視点からその情報を整理してみる。

民俗伝承から まず、民俗伝承からである。道祖神は、村や町などの集落の出入口の路傍に祭られる神という点にその特徴がある。呼称は事例ごとにさまざまである。もつとも注意されるのはその形状で、大別して、A・木製や藁製の人形の道祖神、B・石造の道祖神、の二つのタイプがある。これまでに調査蒐集されている情報から典型的な事例を示してみる。<sup>⑨</sup>

まず、Aタイプの伝承である。その内、A1のタイプは村境に祀られる人形の道祖神であり、A2のタイプは小正月に祀られる人形の道祖神である。A1のタイプの分布は、青森県、秋田県、岩手県、福島県、新潟県、茨城県、千葉県の各県にわたり、山形県、栃木県、埼玉県の一部にもみられる。A2のタイプの分布は、新潟県、長野県、群馬県、山梨県、東京都、神奈川県、静岡県と中部地方から関東西部に集中しているが、山形県、福島県、秋田県、富山県などにも少数ながらあり、広い範囲の分布がみられる。

事例1は、秋田県大館市雪沢字新沢のドンジンサマである。A1のタイプで木製人形の道祖神である。毎年、田植えの終わった旧暦六月一日（新暦七月初旬）に男女二体の木製の人形に朱を入れて顔をかきなおし、若者にかつがれて村境の小さな祠の中に祀られる。近くの小雪沢にも同じようなドンジンサマが祀られているが、それは文化四年（一八〇七）五月にこの地を訪れた菅江真澄の『雄賀良能多奇』に現在と同じようなものが挿図とともに記されている。

事例2は、新潟県旧津川町大牧のショウキサマである。A1のタイプで藁製人形の道祖神である。大牧は戸数約40戸で、村はずれの山の中腹の小屋に安置されている。現在は社殿が造営されているが、時代により変化があった。場所は、明治三十五年（一九〇二）生の女性の目撃談ではもとは現在地の二股の檜の大木に縛り付けてあった。昔は村の上下の二カ所にあった。日時は、旧暦二月二日に作り替え八日に祭っていた。現在は新暦3月2日に作り祭りをしていて、作るのとは六の坊と呼ばれる6戸であった。のち昭和五十年代半ばまでは4戸が当であった。しかし、近年は村の集会所に村人が大勢集まって作り替えている。

事例3は、新潟県旧十日町市新水の下ウラクジンである。A

2のタイプで藁製人形の道祖神である。新水は戸数約60戸で、鎮守社の境内に毎年1月15日の午前には作られる。そして、午後には焼却される。オンビロと呼ばれる五色の御幣を厄年の人が持参して焼却する。昔の唱え言葉は、「ドウラクジンの馬鹿が、芋坂よばれて、あとで家を焼かれた」であった。昔は村の家々から「ドウロクジンの人形」と呼ばれる木製人形（ミズキに紙の衣）を持参して一緒に焼いた。このように藁人形の道祖神を焼く事例は、山形県・福島県・新潟県・長野県・神奈川県・東京都の一部へとという一帯に伝承されている。それは、石像道祖神の密集地帯の外縁部に当たる。

次に、Bタイプの伝承である。よく知られているのは、写真5に見るような石像の男女双体神像で、長野県を中心に、群馬県・新潟県・山梨県・静岡県東部・神奈川県の一帯に比較的濃密に分布しており、それらに隣接する東京都・埼玉県・栃木県・茨城県・福島県、岐阜県にも少しずつ点在するかたちで分布している。これまでの調査によれば、寛文年間に造立が始まったこと（神奈川県下で9基、群馬県下で3基、静岡県下で1基）、作品に名前と出身地を記す傾向があることから信州の高遠の石工の活動があったことなどが知られている<sup>20</sup>。そして、この男女双体神像に限らず石造の道祖神の分布は甲信地方を中心にして

東西南北へと谷筋を通る街道沿いに広がっている。<sup>(5)</sup>

事例4は、静岡県御殿場市萩蕪のサイトウ焼きである。萩蕪は戸数約20戸の集落で村はずれの三叉路に石造の男女双体像の道祖神がまつられている。その男女双体像の両側には損傷の激しい黒く焼け焦げた石の塊が1基ずつある。毎年正月月十四日晚に村人の無病息災を祈り病気を焼き払うサイトウ焼きという行事が行なわれるが、そのとき中央の男女双体像の身代わりとして両側の石の塊が火中に投げ込まれる。厄年の男二十五歳と四十二歳、女十九歳と三十三歳はとくに厄払いといってお酒や菓子や果物を集まった人びとにふるまう。この萩蕪では道祖神の身代わりの石が投入されるが、同じ御殿場市内の大坂では身代わりでなく道祖神の神像が投入されるため、ふだん道路脇に祭られているその道祖神は黒く焼け焦げている。

以上が、AタイプとBタイプという道祖神の形状の上での分類とその分布であるが、まず、これらのことから指摘できる点は以下のとおりである。

(1) 形状の上では、Aタイプの道祖神でも、木製の人形道祖神は顔まですべて完形で作ることができるが、藁製の人形道祖神は顔を作ることが困難であり、顔の部分だけは木製にしている例と紙製にしている例とがある。

(2) 分布の上では、Aタイプが、東北地方から北陸地方、関東地方、中部地方の一部に分布しており、Bタイプが、関東甲信越地方から中部地方の静岡県東部に分布している。そのBタイプは寛文年間(一六六一—一七三)に造立が始まったものであり、歴史的にその普及の年代を把握することができる。

(3) AタイプとBタイプの分布が互いに重なり合う中間地帯ともいえる新潟県中部から長野県へそして静岡県東部から神奈川県へという中部日本の北から南へのいわば带状の1帯では、小正月行事の中で道祖神を焼き払う例がみられる。

そして、その他の道祖神に関する民俗伝承から指摘できるのは、以下の点である。

(4) 小正月行事で道祖神を焼く事例で、その理由として語られているのは、一つは、(a) 道祖神は村人を病気にする帳面をもっているので焼き払って病気にならないようにする、もう一つは、(b) 道祖神は兄妹婚という近親婚禁忌を犯したため見せしめにする、である。

(5) 兄妹婚<sup>(6)</sup>という近親婚禁忌違反を語る事例は、岐阜県、長野県、群馬県を中心としてその外縁部の愛知、静岡、富山、新潟、栃木の各県の一部に特徴的な分布をみせている。そして、

図3



図4



神野善治「道祖神像の源流」『道祖神の源流』解説図録 川崎市民ミュージアム1991



事例1 秋田県大館市雪沢字新沢のドンジンサマ 写真2



事例2 新潟県旧津川町大牧のショウキサマ 写真3



事例3 新潟県旧十日町市  
新水のドウラクジン 写真4



長野県旧中里村小出の道祖神  
写真5



事例4 静岡県御殿場市  
萩蕪のサイトウ焼き 写真6

その一方で、島根、福岡、長崎、熊本各県下でわずかに1例ずつであるが存在する。さらにまた、父娘相姦<sup>②</sup>という近親婚禁忌違反を語る事例が九州地方では伝えられており、福岡県、長崎県、熊本県、大分県にその分布がみられる。

(6) 道祖神を焼くことを省略したかたちと考えられるもので、道祖神に灰を塗る事例が、新潟県、静岡県、岐阜県などみられる。また、道祖神に燃料としての柴を供える事例が、愛知県や岐阜県にはみられる。

以上が、道祖神についてのまず民俗伝承からみた資料情報である。そこで、次に参考になるのが、歴史記録からみる道祖神についての資料情報である。ここに典型的な記事を列記してみ

る。  
〔歴史記録から 次に、歴史記録である。以下に注目される記事をあげてみる。〕

文献1 『倭名類聚抄』(承平年間(九三二—九三八)成立)「道祖 和名佐倍乃加美 岐神 布奈止乃加美 道神 和名太無介乃加美」。

この記事によれば、道祖はさへのかみと読まれており、<sup>かみのなみ たむけのかみ</sup>岐神や道神とは別であるとされている。

文献2 『小野宮年中行事』 藤原実資(九五七—一〇四六)「道饗祭事 天慶元年(九三八) 九月一日外記記云 近日東西両京大小衢 刻木作神 相对安置 凡厥體像髣髴大夫 頭上加冠鬘邊垂纓 以丹塗身 成緋衫色 起居不同 遞各異貌 或所又作女形 对大夫而立之 臍下腰底 刻繪陰陽 構几案於其前 置坏器於其上 兒童猥雜 拜礼慙慙 或捧幣帛 或香花 號曰岐神 又称御靈 未知何祥 時人奇之」。

この記事によれば、道饗祭に際して、平安京の街路の大小の巷に木造で朱塗りの、性器を強調した男女の人形が祭られており、それを岐神とか御霊と呼んでいたことがわかる。道祖神、さへのかみと呼ばれたとは書かれていない。なお、これと同じ内容の記事は、『扶桑略記』(平安後期成立)や『本朝世紀』(平安末期成立)にも収録されている。

文献3 『今昔物語集』(保安元年(一一二〇)以降の12世紀前半成立) 卷13 第34話

「天王寺僧道公誦法花救道祖語第三十四 今昔、(中略) 紀伊ノ国ノ美奈部郡ノ海辺ヲ行ケ程ニ日暮レヌ。然レバ其所ニ大ナ<sub>ナ</sub> 樹ノ本ニ宿ヌ。夜半許ノ程ニ、馬ニ乗<sub>レ</sub>ル人 二、三十騎許来テ、(中略) 一人ノ云ク「樹ノ本ニ翁ハ候」ト。此ノ樹ノ本ニ答テ云ク、

「翁候フ」ト。(中略) 亦馬ニ乗<sub>レ</sub>ル人ノ云ク、「速ニ罷出<sub>テ</sub>御共ニ候ヘ」ト。亦、樹ノ本ニ云ク、「今宵ハ不可參ヌ。其ノ故ハ、駄ノ足折レ損<sub>シ</sub>テ乗<sub>レ</sub>不能<sub>シ</sub>、明日駄ノ足疏ト、亦、他馬ヲマレ求<sub>テ</sub>可參也。年罷老<sub>テ</sub>行歩ニ不叶<sub>ズ</sub>」ト。馬ニ乗<sub>レ</sub>ル人々此レヲ聞<sub>テ</sub>皆打過<sub>ス</sub>、ト聞<sub>ク</sub>。夜嗟<sub>ヌ</sub>レバ、道公此ノ事ヲ極<sub>テ</sub>怪<sub>レ</sub>恐<sub>レ</sub>レテ、樹ノ本ニ廻<sub>リ</sub>見<sub>ル</sub>ニ、惣<sub>テ</sub>人無<sub>シ</sub>。只道祖ノ神ノ形ヲ造<sub>ル</sub>有<sub>リ</sub>。其ノ形旧<sub>ク</sub>朽<sub>テ</sub>多<sub>ク</sub>年ヲ経<sub>リ</sub>ト見<sub>ユ</sub>。男ノ形ノミ有<sub>テ</sub>、女ノ形ハ無<sub>シ</sub>。前<sub>ニ</sub>板<sub>ニ</sub>書<sub>タル</sub>絵馬有<sub>リ</sub>。足ノ所破<sub>タリ</sub>。(中略) 我<sub>レ</sub>ハ此<sub>レ</sub>ノ樹ノ下ノ道祖、此<sub>レ</sub>也。此ノ多<sub>ク</sub>馬ニ乗<sub>レ</sub>ル人ハ行疫神ニ在<sub>ル</sub>。国内ヲ廻<sub>ル</sub>時ニ、必ズ翁ヲ以<sub>テ</sub>前使<sub>ト</sub>ス。若シ其<sub>レ</sub>ニ不共奉<sub>ネ</sub>バ、答ヲ以<sub>テ</sub>打<sub>チ</sub>、言ヲ以<sub>テ</sub>罵<sub>ル</sub>ル。此ノ苦実難堪<sub>シ</sub>。然レバ、今此ノ下劣ノ神形ヲ棄<sub>テ</sub>テ、速ニ上品ノ功德ノ身ヲ得<sub>ム</sub>ト思フ。」

この記事によれば、道祖神は翁の姿で現れるが、男女の性器が強調される下劣な形の神であり、行疫神の前使として疫病をまき散らし、行疫神の命令に従わないと答で打たれ言葉で罵られるみじめな神とされている。その道祖神の身からの救済への懇願により、通りかかった天王寺の僧の道公が、そこで三日三晩心をこめて法花経を誦したことによって、道祖神はその身を離れ尊い身へと補陀落山に生まれ変わり、観音の眷属となりや

がて菩薩の位にのぼることとなったという。

文献4 『宇治拾遺物語』（一二二—一二二二頃成立）第1話

「一、道命、和泉式部の許に於いて読経し、五条の道祖神  
聴聞の事

今は昔、道命阿闍梨とて、傳殿の子に色に耽りたる僧ありけり。和泉式部に通ひけり。経をめでたく読みけり。それが和泉式部が行きて臥したりけるに、目覚めて経を心をすまして読みける程に、八巻読み果てて暁にまじろまんとする程に、人のけはひのしければ、「あれは誰ぞ」と問ひければ、「おのれは五条西洞院の辺に候ふ翁に候ふ」と答えければ、「こは何事ぞ」と道命いひければ、「この御経を今宵承りぬる事の、生々世々忘れがたく候ふ」といひければ、道命、「法華経を読み奉る事は常の事なり。など今宵しもしいはるるぞ」といひければ、五条の齋曰く「清くて読み参らせ給ふ時は、梵天、帝釈を始め奉りて聴聞させ給へば、翁などは近づき参りて承るに及び候はず。今宵は御行水も候はで、読み奉らせ給へば、梵天、帝釈も御聴聞候はぬひまにて、翁参り寄りて承りて候ひぬる事の忘れがたく候ふなり」とのたまひけり。（下略）」

この記事によれば、読経の名手で好色の僧道命阿闍梨が和泉式部といつものように同衾した夜、ふと目が覚めて法華経を心をこめて読誦していたところに、五条の齋、つまり五条のさいのかみ、道祖神が現われた。どうしたのかと尋ねると、今宵のあなたのお経はありがたくていつの世までも忘れませんが、あなたが身を清めて法華経を読誦されるときは梵天、帝釈など高貴な方々が聴聞されるので、自分のような下劣な者は近くに参上できません。しかし、今宵は同衾のあと行水もしないで法華経を読まれたので私のようなものになりました、というのである。この内容とほぼ同じものが、『古事談』（一二二—一二二五頃成立）にも収録されており、この道命阿闍梨と和泉式部との好色の物語は『古今著聞集』などにも記されており、中世前期から広く流布していたものと考えられる。五条の道祖神については、藤原明衡（九八九？—一〇六六）撰『新猿楽記』によく知られた記事があり、11世紀の平安京では性的な神であると強調されている。そして、その五条の橋を一つの要素として、中世後期の室町物語集『和泉式部』になると、道命は和泉式部が若いころに産み捨てた子どもであるという母子相姦の話へと展開して



いる。

文献5 『室町物語草子「和泉式部」(あらずじ)』

和泉式部が十三歳、橋保昌十五歳のとき、二人は契りを結ぶ。式部が十四歳の年に男子を出産する。二人はその子を五条の橋に捨てる。町の人が拾って養育する。やがてその子は比叡山に学び、学識深く詩歌の道にも明るく将来の法灯を継ぐ者として頼もしく育った。出家してからは道命阿闍梨と名乗りその名を知られた。十八歳の時、宮中に招かれ内裏の法華八講をつとめた。そのときに見かけた和泉式部に恋慕の情をいまく。募る思いの深さからその身を柑子商人にやつして宮中に入り込み、柑子を買に出た下女を通して恋の歌二十首を即興に詠い、和泉式部の感心をひくことができた。その夜、柑子商人の道命はある小家に宿をとった。和泉式部はその宿を訪れ、二人はともに寝る夜具の下で深い契りで結ばれた。しかし、道命が身につけていた守刀と産着の綾の小袖とで、五条の橋に捨てたわが子と判明する。過ちを犯した罪の意識から、式部は播磨の国の書写山の性空上人のもとで出家する。そのとき詠んで書き付けた歌が、「暗きより暗き道にぞ入りにけるはるかに照らせ山の端の月」であった。<sup>(56)</sup>

前述のような兄妹婚や父娘相姦という近親婚禁忌に関わるよ

うな話が、道祖神の民俗伝承の中に伝えられていることの歴史的な背景を考える上では、この和泉式部と道明阿闍梨の母子相姦の話も参考になるであろう。そして、そのような古代から世に流行した近親婚の話伝える作品としては、次の二点も参考になる。

文献6 『拾遺往生伝』巻下 三善為康(二〇四九—二二三九) 撰

「大法師順源は、鎮西安楽寺の住僧なり。俗呼びて静慮院供奉と云へり。学業に携わるといへども、専らに念仏観法の想なく、解釈を巧にすといへども、ただ懶惰懈怠の人なり。遂に娘をもて妻となせり。人皆非りたり。一の弟子あり。名を観暹と曰ふ。縦谷の次に随宜にこれを諫めたり。大法師答へて云はく、教諭然るべし。これ無智の甚しきなり。但し古の三蔵の所行は各異なる。或は姉妹をもて妻となし、或は娘女をもて妻妾となす。況や日域の地は雲外の境なり。何ぞ科することあらむや。汝仏説を見ずや。一切の女人は皆母子なり、姉妹なり。誰か親、誰か疎、何ぞ分たむ何ぞ弁へむ。云々といへり。」

文献7 『宝物集』巻5 (一一七七—八一一年頃成立) 平康頼  
(二一四六—二二二〇) 撰

「明達律師はしらで母を犯し、順源法師はしりながら娘を嫁ぐといふは、明達、下野の国の人なり。幼少にして天台山にのほり、やうやう学文して、人となりけるままに、生国へ下りて母をみんと思ひてくだるほどに、母又、天台山へのほりし子の恋しかりければ、みんとおもひてのほりけるほどに、旅宿にゆきあひて、母ともしらでおかしたる也。順源法師は、流転生死の往因を觀じて、「いづれの人か我父母ならむはある」とて、むすめを妻とする也、つゝに往生の素懷をとげたる人なり。」

こうして、民俗資料と歴史史料との双方から関連情報を蒐集整理してみると、相互の関係性が浮上してくる。(1) 民俗資料の中のA1のタイプの事例1は、歴史史料の中では文献2に対応している。(2) 民俗資料のA1、A2のタイプの事例2と事例3は、歴史史料の文献3に対応している。(3) 民俗資料の中の兄妹や父娘の近親婚の話を伝える事例については、歴史史料の文献5、文献6、文献7に対応している。つまり、十

世紀ころからそれ以降に平安京で展開した道祖神にかかわる民俗信仰が、その後も変化の中に伝承されながら、長い時代波の継続の中で東国方面へも変化を重ねながら伝播し定着しそれぞれの土地でまた変化を重ねていったという動向が想定されるのである。兄妹婚の伝承の場合にはその分布傾向からみて東国へは主として中仙道沿いのルートが想定できらるであろう。つまり、民俗伝承情報に対して歴史史料情報を比較参照枠として活用すれば、民俗伝承の中に歴史的な変遷をたどる情報を見出すことができるのであり、歴史記録に残されていない歴史世界が存在することを追跡確認することができるのである。ここでは、一例として道祖神信仰の伝播と変容の軌跡を追跡する作業の一部を紹介してみたが、さらに精緻な民俗と歴史の双方の資料情報の蒐集と比較分析という方法によって、それ以外にも、民俗伝承学の視点と方法によって、新しい歴史世界とその動態とを追跡していくことが可能となるであろう。

#### (二) 伝承論の視点

次に、「伝承論」の視点からである。伝承を支えるメカニズム、歴史の変遷の中でも変わりにくく通貫しているメカニズム、それを抽出し一定の分析概念として設定するためには、何よりも道祖神信仰の特徴に注目することが重要である。その道祖神の

特徴とは、(1) 村境に祭られる、(2) 村人を疫病から守ってくれる、(3) 男女の神で性器が強調される、(4) 石造の男女双体像の事例では兄妹婚という近親婚の話が付随している例が多い、などである。そこでまず、(1)と(2)の道祖神の祭られ方について注目してみる。すると、事例2の新潟県旧津川町大牧のショウキサマの例が典型的であるが、旧暦二月二日で現在は新暦三月二日であるが、その日に村人が集まって作り替えているのだが、その材料の藁は村人の身体の痛いところや病んでいるところにこすりつけた新藁をみんなを持ち寄って作っているのである。それは、いわば厄除けや疫病除けのヒトガタ(人形)に通じるものである。人間の災厄をヒトガタ(人形)に依り憑かせて祓えやるということを儀礼的に行なっているのである。

次に、(3)と(4)の男女の性器、兄妹婚、という道祖神独特の伝承に注目してみる。すると、(3)の特徴から想定されるのは、ふつうには、すでに古く「G」フレイザーが提示したInitiative Magic類感呪術<sup>26)</sup>のメカニズムであり、生殖機能からの豊穡祈願へとという類似連想であろう。それはたしかに東京都板橋区赤塚の田遊びや愛知県小牧市の田縣神社の豊年祭など日本各地の民俗事例から解説できるものである。しかし、この道



新潟県旧津川町大牧のショウキサマ  
写真7



村人の身体の痛いところや悪いところにこすりつけた藁が集められて作られる 写真8

祖神の場合には、それは当たらない。(1)(2)(4)の特徴との整合性が見出せないからである。(4)の兄妹婚というのは近親婚禁忌違反であり、「延喜式」「祝詞」が伝える「天つ罪・国つ罪」にも通じる罪穢れの典型例である。そこで、ここに道祖神の(1)(2)(3)(4)という特徴にとつてその整合性を得ることのできる概念として、ケガレという分析概念を設定してみる。

ケガレからカミへ 日本民俗学におけるケガレという概念の

提示のはじまりは、一九七〇年代に展開された文化人類学の波平恵美子と民俗学の桜井徳太郎を中心とするハレ・ケ・ケガレ論によってであった。<sup>(57)</sup> 波平は、ハレは清浄性・神聖性、ケは日常性・世俗性、ケガレは不浄性をそれぞれ示す概念であるとして、ハレに対立する概念がケガレであり、日本の民間信仰のヴァリエーションはこのハレ・ケ・ケガレの三項対立の関係性とその差異によってとらえることができると論じた。この波平のハレ・ケ・ケガレ論は、柳田國男の「ハレとケ」、E.デュルケムの「聖と俗」、E.リーチやM.ダグラスの「浄と不浄」という三者の折衷によるものであり、そのE.リーチやM.ダグラスの規定した「不浄」*dirty*・*pollution*という概念は、物事の体系的な秩序づけや分類の副産物であり、中間領域にあるものや変則的なものは分類や秩序を乱すものであるために、区別立てされたものを脅かすものとして不浄とみなされるのだとする理論にもとづくものであった。それに対して、桜井はハレとケとを対立関係でとらえるのではなくハレとケの媒介項としてケガレを設定し、ケガレは稲の霊力であるケが枯れた状態、つまりケ枯れであり、そのケガレという生命力の枯渇した状態から回復するのがハレの神祭りであるとして、ハレ↓ケ↓ケガレという循環論を主張した。<sup>(58)</sup> しかし、この二つのハレ・ケ・ケガレ論は、波

平のケが日常性と世俗性、つまり柳田の「ケ」とE.デュルケムの「俗」とを合わせた概念であるのに対して、桜井のケは「毛」「氣」という生命力を表わす語であり、柳田の「ケ」とは異なるまったく新しい意味を付与したものであるなど、それぞれの概念に差異がある点で致命的であり、両者の議論がみあうことはなかった。

一九八〇年代に国立歴史民俗博物館の共同研究「儀礼・芸能と民俗的世界観」<sup>(59)</sup>に参加して、波平恵美子や坪井洋文や宮田登らの議論に立ち会っていた筆者は、柳田國男のハレとケという概念はむやみに動かすべきではなく、ハレとは祭礼・年中行事・冠婚葬祭など衣食住の装置から人々の行為にいたるまでの非日常的な消費と遊興を特徴とする時間と空間であり、ケとは労働と休息を中心とする衣食住の装置から人々の行為にいたるまでの日常的な経済的生産を特徴とする時間と空間である、として再定義しておくことが重要であり、ケガレについてはむしろ新たなケガレの概念規定こそが肝要であると主張した。そして、E.リーチやM.ダグラスの境界論的な浄・不浄論の立場からの不浄*dirty*・*pollution*の概念の翻訳語としてではなく、あらためて『記紀』神話の伊邪那岐の黄泉国訪問譚の語る死穢感覺<sup>(60)</sup>や、奈良朝の密教呪法としての解穢法<sup>(61)</sup>、平安貴族の触穢思想<sup>(62)</sup>

等々に由来する日本歴史の中の「穢れ」観念から抽象化されるところの、死穢を基本とする概念としての新しい「ケガレ」論の必要性を主張した。それはケガレの発生論から処理論までその視界におくものであり、まずは、ケガレの概念規定を明確にしておく、というものであった。ケガレとは、死穢もしくは死の吸引力と定義されるものである。そして、日常の生命活動の中で必然的に再生産される不浄で汚穢なるもの、感染力があり放置しておくことと死をもたらす危険なものを包括してケガレと概念化する。

そのようなケガレの処理の民俗伝承事例情報を蒐集整理することによって、それは蔽へやられても無化することなく、むしろその不気味な力の逆転現象が起こり、縁起物へと転じまたそ

ケガレの具体例と特徴

(身体)	糞尿・血液・体液・垢・爪・毛髪・怪我・病氣・死など	不潔
(社会)	貧困・暴力・犯罪・戦乱など	危険
(自然)	天変地異・旱魃・風水害・病虫害・飢饉・不漁・不猟など	感染
		強力
死		

こから神々が誕生するというメカニズムの存在を提示するものであった。<sup>⑤⑥</sup>日本神話の神の典型例である天照大神や須佐之男が伊邪那岐の死穢の禊祓によって誕生したとする神話や、民俗神の典型例である道祖神が疫病や近親婚の伝承をともなう民俗などを例示したその仮説は、ケガレ・ハラヘ・カミ論ともいうべきものであり、ケガレ(死穢の吸引力)の対概念はカミ(生命の神秘力)であるという概念設定であった。つまり、日本民俗学からあらためて提示することができた、「ケガレとカミ」という分析概念であった。

文化人類学のケガレ論 波平のケガレ論は前述のように、もともと文化人類学のE.リーチやM.ダグラスの浄・不浄論の導入であったが、日本の歴史学や宗教社会学もこの概念を援用していった。<sup>⑤⑦</sup>しかし、この不浄という概念自体の問題設定を歴史学や宗教社会学があらためて問い直しみずからその概念設定を提示し直すことはなかった。欧米の文化人類学でも、フランスのルイ・デュモンは、M.ダグラスがPurity and Dangerを刊行したのと同じ一九六六年に発表した論著で、インドのヒンドゥー社会について同じく浄・不浄の対立的枠組でそれをとらえ、カースト社会は浄・不浄のイデオロギーによって階層的に規定されていると論じた。<sup>⑤⑧</sup>それに対して、ルイ・デュモンと同

ジインドのその近隣のヒンドゥー社会を調査して、あらためて浄・不浄論の不浄とは明確に区別される新たなケガレ論を提示したのが関根康正であった。<sup>(70)</sup> M.ダグラスやL.デュモンのいう「不浄」は、秩序中心という境界の外部からケガレを眺めた産物であり、二項対立という構造主義的、客観的体裁をもってはいるが、その実は特権的視点から見下した固定的、実体論的概念である。それに対して、関根のいう「ケガレ」は、ケガレという境界状況の内部に身を置く、つまり境界線上に止まってその内外発生の瞬間を生き続けると表現できる真の構造主義的視点の所産である。「ケガレ」は自己自身の主体的問題として語る限りにおいて差別を脱することができる。このような関根の指摘は、日本の歴史と民俗における罪穢れ観念、祓え清めの職能、差別と尊厳などの問題を現実的かつ具体的に考慮中であった新谷にとってはきわめて刺激的であった。フィールドワークとは自己変革である、という民俗学の大前提がいまさらながら再想起され、ケガレのただ中にいる自己供儀のかまえ、権力関係の空間の中にケガレ論を更新していくことの意義、それらの重要性が再認識されたのであった。<sup>(71)</sup>

以上、解説の上での必要性からやや遠回りとなってしまうが、つまりは、道祖神信仰の民俗伝承からその他の関連する民

俗事象をも含めて、そして歴史記録情報も参照しながら、民俗伝承学の「伝承論」の視点からここに導き出すことができるのは、「ケガレとカミ」という分析概念である、というのが、ここで一つの結論である。

### (三) 葬儀伝承の事例差とその読み解き

#### (一) 三種類の葬儀分担者

二〇一〇年代現在の日本の葬儀を特徴づけているのは、葬業者の関与、公営火葬場の利用、というかたちが一般的となっているということである。しかし、日本各地で伝承されていた旧来の葬儀は、家族や親族そして地域社会の相互扶助のもとに執り行なわれたものであり、多くの地方では土葬が一般的であった。それが大きく変化してきたのは、戦後日本の高度経済成長期（経済史学でいう狭義では一九五五年の神武景気から一九七八年の第一次オイルショックまで）を経る中で起こった大きな生活変化に連動するものであり、大きなうねりとなったのは一九九〇年代からであった。<sup>(72)</sup> そうした動向を前にして、伝承分析学の観点から注意しておきたいと考えたのは、眼前で次々と喪失し消滅していくそれまで地域ごとに伝承されていた伝統的な葬送の儀礼や作業の中のそれぞれ特徴ある伝承とその

意味についてであった。たとえば、葬儀の手伝いについての事例差である。

一九七〇年代から始めた自分の民俗調査体験から指摘できることは、葬儀の手伝いの人間とは、A血縁(血縁的關係者)家族・親族)・B地縁(地縁的關係者)近隣組・講中)・C無縁(無縁的關係者)僧侶)の三者に分類できるということであった。<sup>73)</sup>

それが、一九六〇年代以降はBに社縁(社縁的關係者)学校・会社・役所・結社・団体など)を加えること、そして一九八〇年代以降はCに葬祭業者や火葬場の職員を加えることが必要となってきた。二〇一〇年代の現在では、Cの葬祭業者の関与がひじょうに増大化しているのが現状である。伝統的にAやBの担当とされてきた死体へ直接的に接触する作業は次の8つであった。

- (1) 遺体安置 (2) 湯灌 (3) 死装束作り (4) 納棺
- (5) 棺担ぎ (6) 土葬の場合の穴掘りと埋葬 (7) 火葬の場合の火葬 (8) 遺骨拾いと納骨

そして、これまでの日本各地の民俗調査で理解されてきているのは、Aの担当は、(1)、(2)、(4)、(8)であり、残りの(3)、(5)、(6)、(7)はBの担当という例が一般的で、なかには(3)と(5)は地方によりAとBの両者もしくはいずれかと

いうのが通常であった。

喪主みずからが墓穴を掘る 一般的には、葬儀は村落内の組とか講などと呼ばれる近隣組織が中心となって執行されるもので、Bタイプが基本であり、地域社会の相互扶助の慣行がもつともよく表されている民俗事象であると民俗学では理解されてきたのであるが、一九八〇年代から90年代にかけての筆者の調査体験の中では、実際には(6)、(7)もAの担当であるとしてきている例が意外にも日本各地で少なくないことがわかってきていた。そして、かなり古い報告であったが、昭和十四年(一九三九)に鈴木棠三が『ひだびと』7巻9・10号に報告した「陸中安家村聞き書き」<sup>74)</sup>にあった次のような記事には驚いた。「墓は、喪主が葬礼の前に必ず現場に行き、墓所に白紙をおき、五竜の位置をきめ、二鍬ばかり掘る。これをヤシキトリといっている」。つまり、喪主が墓穴をみずから掘るといのである。このような重要な事例の報告が長い間無視されてしまっていたことはたいへん悔やまれることであった。

比較研究という方法 そこで、あらためて葬送の作業分担をめぐる死者との関係の上での、A血縁(血縁的關係者)家族・親族)、B地縁(地縁的關係者)近隣組・講中)、C無縁(無縁的關係者)僧侶・僧などの宗教者・葬儀業者)という三者の

関与のあり方について検討してみる必要が浮上してきた。この場合にも、柳田の提唱した民俗伝承の比較研究法の活用が不可欠である。ここで、B地縁の關係者が中心という一九六〇年代までの日本各地でもっとも一般的であった事例から、A血縁的關係者の関与が中心だという従来ほとんど注意されてこなかった事例まで、その両極端の事例が存在するという一定の幅の中でその中間的な事例も視野に入れながら、筆者の調査事例の中から、A血縁的關係者、B地縁的關係者の関与の比重の差異を示す四つの事例を選んで紹介してみる。

事例1・広島県山県郡旧千代田町（現在北広島町） 浄土真宗門徒の卓越した地域で、アタリと呼ばれる隣近所の数戸と講中と呼ばれる近隣集団の10数戸―20数戸が葬儀の中心的な作業を担当して、死亡当日の最初から葬送の最後まで家族や親族は一切手出しせず死者に付き添うのみ。もっとも地縁中心の事例。

事例2・山口県田豊浦郡（現在下関市）豊北町角島 死亡当日の第1日目だけは葬儀の準備をすべて家族と親族とで行ない、2日目から隣近所の数戸と講中と呼ばれる近隣集団の20数戸が葬儀の中心的な役割を分担する。地縁中心ではあるが死亡当日だけは家族や親族などの血縁者が葬儀の準備をするという

血縁的關係者の担当部分を残している事例。

事例3・新潟県中魚沼郡津南町赤沢 ヤゴモリと呼ばれる近隣集団が葬儀を手伝ってくれるが、棺担ぎや埋葬や火葬だけは死者の子供が中心となって行なう。遺体を扱う土葬の頃の墓穴掘りや埋葬、また火葬になってもその火葬だけは必ず家族や親族など血縁的關係者が行なうという事例。ヤゴモリも現在では近隣集団としての性格を強くしているがもともとは親族集団が変化したものである。

事例4・岩手県下閉伊郡岩泉町 食事の準備から野辺送り、埋葬まで葬儀の作業の主要な部分はすべて家族、親族が担当して、近隣集団には補助的な役割だけを頼む。葬儀は血縁的關係者が中心となって執行するものと決まっているという事例で、先に鈴木菜三が報告していた地域の事例。

事例4がもっともAの血縁的關係者中心のタイプで、事例1がもっともBの地縁的關係者中心のタイプで、それぞれ典型的で代表的な事例である。そして、事例3がAの血縁的關係者中心のタイプに近いがややゆるやかなタイプ、事例2がBの地縁的關係者中心のタイプに近いがややゆるやかなタイプである。タニンを作る村・シンルイを作る村 B中心の事例1からA中心の事例4まで、日本各地に伝えられているさまざまな変



化型の存在は何を意味するのか。そこで注目されるのが、両者の中間のいわば媒介的な事例の存在である。葬儀においてわざわざタニンを作るといふ事例とその逆にシンルイを作るといふ事例とが存在するのである。

事例5 福井県敦賀市白木―タニンを作る村― 白木は近世以来ながら分家制限を行なってきたており、現在も15戸だけで村が構成されている。村中が親戚関係にある15戸は、自分の家に対して他の14戸との関係をオモシンルイ、コシンルイ、タニンの三種類に分けている。オモシンルイは村内の結婚で結ばれておよそ四代目までの家で五代目以降はコシンルイになるケースが多い。タニンには、「ほんまの他人で、血筋でつながらない」家と実際には血筋がつながっている従兄弟どうしの場合でも「家ごとのしきたりとしてタニンになっている」という例も少なくない。なぜタニンを作るのか、それは葬儀での棺担ぎと火葬で遺体を焼くオンボウ役をやってもらうためである。

近隣の美浜町菅浜や敦賀半島の縄間や立石では、親の葬式での墓穴掘りや棺担ぎの役は子供がするものだといっており、血縁的關係者が中心となつて葬式を行なう事例が多くみられる。だから「菅浜では葬式は親と子だけである。最後の別れだから親と子だけであるのが本当だと思ふ。白木のようにタニン任せ

表5 白木のオモシンルイ・コシンルイ・タニンの関係

A欄の家番号からみた主親類・小親類・他人の関係

A \ B	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	◎	×	△	×	△	◎	△	△	◎	△	△	×	◎	△	◎
2	△	◎	×	△	△	△	△	△	△	△	△	△	×	△	◎
3	△	◎	◎	△	◎	◎	△	◎	△	△	×	×	×	◎	
4	×	×	△	◎	△	△	△	◎	◎	×	×	×	◎	△	
5	△	△	◎	△	◎	◎	×	△	×	◎	◎	×	×	×	
6	◎	△	◎	△	△	◎	×	△	×	△	△	×	×	◎	
7	△	△	△	△	◎	×	×	△	△	△	×	◎	◎	△	
8	△	◎	◎	◎	×	△	×	×	◎	△	△	△	△	△	
9	◎	◎	△	△	△	×	△	◎	◎	△	△	△	△	△	◎
10	△	×	△	×	×	×	◎	◎	◎	×	△	△	△	△	×
11	◎	△	△	×	◎	◎	◎	◎	◎	×	◎	△	△	×	
12	×	△	×	×	△	△	×	△	△	◎	△	◎	△	△	
13	◎	×	×	◎	×	×	◎	△	◎	◎	△	△	△	△	
14	△	△	×	◎	×	×	◎	△	△	△	×	×	◎	×	
15	◎	◎	◎	△	×	◎	△	△	◎	×	◎	△	△	×	

注 数字：図24の家番号

◎：主親類、△：小親類、×：他人

本文にも述べたように家と家の関係が対応していない場合もある。

にするのはおかしいと思う」という人も少なくない。つまり、この敦賀市域では遺体に接触する役である棺担ぎや火葬や埋葬は血筋のつながる身内の者が当たるべきだといふかたちが多く存在している中で、その一方、この白木のように血のつながる親戚関係の者の中からわざわざタニンを作つてその役に当たつてもらふといふかたちができてきているのである。それはもと

もと棺担ぎや火葬や埋葬は血縁の関係者が当たるかたちであったのが、そうではなく地縁の関係者が当たるべきだという新たな考え方が起こってきたからのことと考えられる。実際にはA血縁の関係者なのに、B地縁の関係者になってもらうことによってその役を担ってもらうことができる、という考えかたは、血縁以外の人に依頼すべきだという考え方が新たに起こってきたからこの工夫であったと考えられる。

事例6 滋賀県蒲生郡竜王町綾戸ーシンルイを作る村ー 綾戸はこの一帯の33カ郷の荘園鎮守社として古い由緒を伝える苗村神社の地元の約72戸の村落で、ほとんど地縁的な関係の家々からなっている<sup>(28)</sup>。その72戸のそれぞれにソーレンシンルイとしての付き合いができて家が決まっている。それは血縁関係の家もあるが、縁故不明の他人も多く含まれている。近隣関係でもなく相互的な関係でもない。人びとは「理由はわからないが、代々そうなっている」といい、葬儀の時には「大事なお方」だといっている。ソーレンシンルイのしごとを中心は葬儀の手伝いで、とくに埋葬墓地サンマイでの墓穴掘りと遺体の埋葬である。最近では火葬になったので埋骨するだけの約30センチ四方の穴を掘るだけとなっているが、かつては棺を埋める大きな穴であるべく深く掘ってもらっていた。ただし、掘る際には必ず

サンマイまで喪家の主人がついて行き掘る場所を指定した。サンマイは完全な共同利用の墓地で家ごとの区画はなかった。それで、埋葬のつど古くなった場所など適当な地点を選んだ。ソーレンシンルイの中の墓穴掘り役の約三、四人はむやみにスコップを下ろしてはいけなかった。必ず喪主が指定し依頼した場所にスコップを下ろし、いったんスコップを下ろしたらそこから決して場所をかえてはいけなさとされていた。

この滋賀県をはじめ近畿地方の村落は、血縁的な同族集団の家々によって構成されているタイプの村落ではなく、この綾戸のように地縁的な家々によって構成されているタイプの村落が多いのが一般的傾向である。そして、葬送の儀礼や作業においては集落内の相互扶助によって棺担ぎや墓穴掘りや埋葬の役が近隣の家々の間で回り当番によって担当されていた。筆者の一九七〇年代の民俗調査でも、たとえば京都府綴喜郡旧田辺町打田の事例では近隣の回り当番での墓穴掘りや埋葬の役が決められていた。しかし、その当番に当たっていわゆるオンボウ役の墓穴掘りや埋葬の役をつとめてもらった人たちに對しては、喪主とその妻が墓地からの帰り道の路傍で荒筵を敷いて土下座をして彼らにお礼の挨拶をするのがしきたりであった。また、そのようなオンボウ役をしてもらった人たちには、その作業の

表6 綾戸のソーレンシンの例  
(安井武家と安井幸彦家の例 数字は調査時の家の整理番号)

No.36 安井家 安井武	18	松井良夫	母親の実家
	35	西村巳千治	No.18が親元
	37	勝見和夫	(縁故不明)
	38	西村利和	(縁故不明)
	45	安井幸彦	本家
	58	田中義一	姉の嫁ぎ先
No.45 安井家 安井幸彦	62	小野定親	同じ定紋。No.45が本家
	64	勝見清一	No.18の兄弟
	7	福田茂	甥
	17	松井隆	(縁故不明)
	19	並川清	(縁故不明)
	29	勝見正	(縁故不明)
	34	布施元一	(縁故不明)
	36	安井武	新家
	44	安井正親	弟
	47	勝見明雄	隣人
	49	安井善治	(縁故不明)
	52	勝見正男	〃
	54	勝見総一郎	〃
	57	勝見貞夫	(縁故不明)
	59	勝見健男	(縁故不明)

あとでまずは風呂に入ってもらい、上座に座ってもらってお酒とごちそうとでもてなすのがきまりだという例が近畿地方の村々では多くみられた。墓穴掘りや埋葬はそれほど重い役、ふつうは誰でも嫌う役であると位置づけられていたのである。し

かし、この綾戸ではそのような喪主夫婦による土下座や風呂浴びや酒席の接待のしきりはない。それはソーレンシンの家の人たちは他人ではあってもシンリイになってもらっているからだと考えられる。

死体は腐乱と汚穢 人間は生きているうちはきれいだが、死んだらきたなくなる。死体は気味の悪いものである。直接体験してみればわかる。放っておけば体内に残っていた糞尿も出し血液も体液も出てきて汚くてその始末に困る。そして腐乱が始まり、腐臭もただいはじめめる。汚く穢れたもので、誰も本当はさわりたいくないものである。でも放ってはおけない。それをきれいな状態に保ってあげて、その死を悼み、一応の別れの儀式をして区切りをつけ、その後に埋葬したり火葬してあげる役目をはたすのは、ふつうに考えれば、その死者にもっとも親近感をもつ人たち以外にはありえない。だから、民俗伝承の上で、A Ⅱ葬儀は家族と親族が中心となって執行するというタイプと、B Ⅱ葬儀は隣近所や講の家々の互助協力によって行なわれるというタイプと、その両者があるという現実に対しては、実際の民俗調査でいくつかの死と葬送の現場に立ち会ってみれば、A が生存的な自然的な関係からみて基本であり、B が文化的で社会的な展開であるということが理解できる。死体の処理

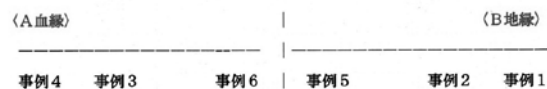
には一定の労働負担が必然である。Aはそれが自然のつとめだと考えられている。そして、その労働負担はもろろん無償である。それはそれぞれの社会で当然のこととみなされているからである。Bはそれが自然のつとめではなく社会的なつとめだと考えられている。その労働負担は無償ではない。相互扶助の原則のもとに相応の労働負担をおたがいに返しあう仕組みができている。Cはもろろん有償である。特別な知識と技能とがあるからである。有償に見合うほどの死者を送る荘厳が設営されるが、金銭や物品の支払いが行なわれることよってその感謝の気持ちにともなう「縁」、つまり社会的関係という「縁」の接続と継続とを切断している。だから無縁の立場の人たちだと位置づけられるのである。

**A血縁からB地縁への変化**　そうしてみると、Aの担当が無償で自然なもの、Bの手伝いが有償で労働負担の相互交換という社会的なもの、Cのサービスは有償で経済的かつ文化的なもの、と分類できる。そうであれば、上記の事例1、事例2、事例3、事例4を比較してみると、もっとも自然で基本的なかたちというのは、むしろこれまではめずらしいタイプと思われていたAが主に担当する事例4や事例3が伝えているかたちであり、すべてBの担当という事例1はむしろ社会的な制度化が進

んだ段階でみられるようになった極端なかたちであると考えられる。事例2で死亡日だけは家族や親族が担当するというのは、Bの担当へと制度化されながらももとはAが担当すべきものだという考え方が残っていて、そのようなかたちが伝えられているものと考えられる。そして、シンルイを作る事例6の竜王町綾戸のような事例は死穢を発する死体を埋めるような人が嫌がる仕事はシンルイになってもらうことよってお互いに頼み合えるというかたちが工夫されているものと考えられる。死体の処理は実際はBが担当しているのに考え方としてはAがするものだという考え方が残っているタイプである。一方、タニンを作る事例5の敦賀市白木のような事例は実際はAが担当しているのに考え方としてはBが担当すべきだという考え方が起こってきているタイプである。綾戸の事例の方がまだAが担当するものだという古い考え方が残っている過渡期の事例であり、白木の事例の方がBが担当するものだという新しい考え方に変わってきている過渡期の事例であると考えられる。

**重出立証法の有効性**　こうして日本各地の葬送事例を比較研究法の視点でみるならば、古いかたちのA血縁の関係者が主として担当するという事例から、新しいかたちのB地縁の関係者が主として担当するという事例まで、その両極端な事例が存在

図5 A血縁とB地縁の比重の事例差



しながら、その中間的な事例も数多く存在するということがわかってくる。つまり、A血縁からB地縁へ、という歴史的な変化を示すその段階差がそれぞれの事例差の中に伝承されているのである。このようなとらえ方が柳田國男が民間伝承の学、民俗学の視点と方法として力説した重出立証法であり、それに学

びさらに継承発展させようとする私たちや若い次世代の研究者が学ぶべき視点なのである。日本民俗学（民俗伝承学・伝承分析学）の重出立証法というのは文献史学（狭義の歴史学）の単独立証法と対比される方法として名付けられた方法である。日本各地のなるべく多くの事例情報を調査蒐集して分類し整理してそれが発信している歴史情報を読み取ろうとする方法なのである。柳田が提唱したもう一つの比較研究の視点と方法である方言圏論は、民俗の分布に注目して「遠方の一致」にその意味を見出そうとしたものであるが、重出立証法というものは必ずしも分布の傾向性を根拠として論じるものではない。地域ごと

み取ろうとする方法なのである。

(二) 歴史記録から

古代中世の往生伝や説話類からの情報 民俗は伝承traditionである。伝承traditionは現在の情報であると同時に歴史を背負った情報である。その意味を考える上では、歴史的な情報にも注目してみる必要がある。ただし、古代中世の一般庶民の葬送の実際や実態に関する記録情報は少ないのが実情である。わずかに往生伝の類や仏教説話の類などの中にいくつかの参考情報がある程度である。本来の文献史学ではしよせん第二次史料、第三次史料のレベルのものでしかない。伝承分析学としての民俗学の立場からも、それらの文学的な作品の中の情報は史実の確認という意味ではなく、平安時代後期から鎌倉時代にかけての当時の社会のあり方を反映しそれを伝えていく参考情報であろうということを考慮した上で、いくつかの記事に注目してみる。それらによれば、やはり葬送は基本的に、A家族や親族の役割であり一定の資財が必要不可欠とされていたことがわかる。

史料1 『拾遺往生伝』（二〇九九—一一一年頃成立）巻中第26話 「下道重武者、左京陶化坊中之匹夫也。（中略）宅無資貯、又無親族、死後屍骸、誰人収斂乎、遺留妾兒旁有勞」

史料2 『拾遺往生伝』卷上第19話 「汝是寡婦、争斂死骸、  
為省其煩、故以離居、」

史料3 『今昔物語集』(一一二〇年代成立)卷24第20話 「其  
女父母モ無ク親シキ者モ無カリケレバ、死タリケルヲ取り隠シ  
棄ツル事モ無クテ、屋の内ニ有ケルガ、髪モ不落シテ本ノ如ク  
付タリケリ」

史料4 『今昔物語集』卷28第17話 「(死んだ僧が)貧カリ  
ツル僧ナレバ、何カガスラムト推量ラセ給テ、葬ノ料ニ絹、布、  
米ナド多ク給ヒタリケレバ、外ニ有ル弟子童子ナド多ク来リ集  
テ、車ニ乗セテ葬テケリ。(中略)□ガ葬料ヲ給ハリテ、恥ヲ  
不見給ヘズ成ヌルガウラヤマシク候也。□モ死候ヒナムニ、大  
路ニコソハ被棄候ハメ。」

史料5 『沙石集』(一二七九—一二八三年頃成立)卷1第4  
話 「母ニテ候モノノ、悪病ヲシテ死ニ侍リケルガ、父ハ遠ク  
行テ候ハズ、人はイブセキ事ニ思ヒテ、見訪フ者モナシ。我身  
は女子ナリ。弟はイヒガヒナシ。只悲シサノ余ニ、泣ヨリ外ノ  
事侍ラズ。」

史料6 『八幡愚童訓』乙(一二九九—一三〇二年頃成立)  
下巻第3話 「我母にてある者の今朝死たるを、此身女人也、  
又ひとりふどなれば送るべきにあらず、少分の財宝もなければ

他人にあつらへべき事なし。せんかたなさのあまりに立出たる  
計也。」

史料7 『八幡愚童訓』乙下巻第4話 「近来備後国住人覚  
円と云し僧、大般若供養の願をたてて当宮に参宿したりしが、  
世間の所勞をして死にけり。無縁の者なりければ実しき葬送な  
んどに及ばずして、さかが辻と云所に野すてにしてけり。」

「野棄て」もあり 史料1では、「宅無資貯、又無親族、死後  
屍骸、誰人収斂乎」、「遺留妾兒旁有勞」と、史料2では、「汝  
是寡婦、争斂死骸、為省其煩」とある。つまり、資財や親族が  
ない場合には誰も死骸を収斂してはくれないというのである。

史料3では、親族がいなければ誰も死骸は処理せずに死後は放  
置されるといつている。史料4では資財があれば立派に死骸が  
処理され葬送が行なわれる、ということがわかる。史料5や史  
料6からは親族がなく財宝もなければ他人に葬送を依頼するこ  
とはできない、史料7からは親族がいなければ野棄てにされる、  
ということがわかる。平安時代から鎌倉時代の社会では、死と  
葬送は家族や親族の負担で処理されるのが当然であり、それが  
なければ資財をもって他人に依頼することもできた、しかし、  
そのいづれもない場合には「野棄て」にされてしまうと考えら

れていたことが、これらの記事からわかる。<sup>29)</sup>

近世史料にみる講中の形成 では、事例1の広島県山県郡田千代田町域（現北広島町域）の事例のように、死亡直後から火葬など葬送の終了まですべての作業を近隣集団の手に委ねるという極端なB地縁中心的な方式が実現してきているその背景にあったのは何だったのか。それはたとえ事例1の場合、浄土真宗門徒の講中の形成であったと考えられる。その講中の形成を示す史料情報の一部が史料8、史料9である。講中の活動は日常的には毎月一回の宿を決めての小寄講と、年に一回の盛大な報恩講である。そして、その講中の果たす最大の役割が葬儀の際の徹底した互助協力であった。

史料8 「戸谷村浄円寺二付村中定書一札」延宝五年（一六七七）

戸谷村（現在北広島町）浄円寺所蔵  
 一、浄円寺殿所之者持居不申候二付かんに罷成不申候て今度銀山一門之所へ牢人仕候二付、御公儀様より急度呼戻し所之すまひ仕候様二と被仰付候二付皆々立相談仕、所之茶香とき坊主二仕、所に置申様二仕候事相違無御座候事、  
 一、鶉木之者共ハ親々申定候通二手次二可仕候、村中茶合之儀

者当月より浄円寺殿にてよろこひ可申候、（中略）右之条々無相違様二可仕候、若相違候ハ、此書物を以庄屋組頭小百姓二至迄越度二可罷成候、為後日如件

延宝五年巳ノ七月廿七日 戸谷村組頭 七郎左衛門 印

戸谷村 浄円寺 殿 （以下計7名連署 印）

同村 庄屋 忠左衛門 殿

この文書は戸谷村（現在広島県北広島町戸谷）の浄円寺の住職が地域の者と折り合いが悪くなり石見国大森銀山幕府代官領内に立ち退いた事件に対して、もとの戸谷村の寺に帰るように働きかけて、その待遇を明示したものである。<sup>30)</sup> 石見国大森の銀山領から帰ってきた住職に対して組頭が連名で「所之茶香とき坊主」として遇することを約束している。この「茶香」とは現在も安芸門徒の間で行なわれている「お茶講」のことと思われる。次の「村中茶合之儀」も同様で、この時期に早くも講中の会合が行なわれていたことがわかる史料である。

史料9 「広島島の仏護寺から西本願寺への書状」

『安芸国諸記』丑（天明元年（一七八一）十一月十八日）春の条

「当国諸郡村門徒法用之儀者、從往古城下寺庵之門徒二而茂、其村々寺庵之ヨリ報恩講並毎月大寄小寄講等相勤、寺相統致來候」(下線筆者)

この史料は天明元年(一七八一)十一月十八日付の広島寺町の仏護寺から京都の西本願寺の僧官に提出した書状の一部である。<sup>(8)</sup>「其村々寺庵之ヨリ報恩講並毎月大寄小寄講等相勤」とあるように、天明期には安芸門徒のほとんどの村で報恩講や大寄小寄などの行事と講中ができていたことがわかる。

現在の動向・ホール葬の威力 近年の葬祭業者の関与と新型公営火葬場の設営と葬祭ホールの利用という全国的な動きは、事例1の広島県山県郡旧千代田町域(現在北広島町域)においても例外ではない。二〇〇八年のJ A 広島北部「虹のホール」の開業はそれまで伝統的であった根強い安芸門徒の講中による相互扶助の葬儀を大きく変換させてきている。J A 虹のホールの職員が主導する葬儀となり、講中の手伝いが不要となつてきているのである。<sup>(9)</sup>

広く長い日本歴史の中で、葬儀の主たる担当者は、A血縁的関係者からB地縁の関係者へとという大きな変化の波を刻んできて

ているということが、こうして民俗伝承と歴史記録から想定されるわけであるが、戦後の高度経済成長期を経て急激に葬祭業者の参入へと動くのが加速しそれが最近では葬祭場の利用へ、つまりC無縁の関係者の主導へと変化がいま起こってきている。つまり、葬儀の主たる担当者は歴史の上で、A→B→Cという大きな三波展開を刻んでいるということができるのである。このような民俗伝承の比較研究という方法と記録資料の追跡という方法によって、民俗つまり伝承文化の変遷史を明らかにしようというのが、日本民俗学(伝承分析学)の「変遷論」という視点なのである。

### (三) 分析概念としてのオヤオクリ

一方、そのような葬送習俗の変遷史の中でも変わることなく伝承され通貫している部分もある。それに注目するのが「伝承論」という視点である。そして、その点からいえば、葬儀つまり死をめぐる儀礼的対応は基本的に生の密着関係が同時に死の密着関係へと作用して長い歴史の流れの中でもつねに親子などの血縁関係者が葬儀の基本的な担い手とみなされてきているという事実が目される。これまでBの地縁の関係者が主に分担してきた葬儀の場合でも、土葬の場合には最初の一鉢の土を棺にかけるのは喪主だとされ、火葬の場合にも最初に火をつける



のは喪主だとされてきていた。ここで紹介した事例6滋賀県竜王町の場合でも、埋葬墓地サンマイは完全な共同利用で家ごとの区画はなく埋葬のつと古くなった場所で適当な地点を選んでいたが、墓穴掘り役の約三、四人はむやみにスコップを下ろしてはならなかった。必ず喪主が指定し依頼した場所にスコップを下ろし、いったんスコップを下ろしたらそこから決して場所をかえてはいけないとされていたのである。それは葬送というものは家族や親族がみずから行なうものだという不文律があったからこそ、そのようなしきたりが根強く残され伝えられてきていたのだと考えられる。葬儀をめぐるそのような変わりにくい伝承から注目されるのが、民俗の中に伝えられてきている「親送り」という言葉である。親を送るのは子のつとめだという言葉である。それをここであらためて抽象化して提示するならばオヤオクリという分析概念として提出できるであろう。それは前述のように、生の密着関係が死の密着関係へと作用するといふ、社会的に伝承されてきている義務的な観念である。これから近未来の日本社会でますます主流となっていくであろう、Cの無縁の関係者たる葬祭業者が主となって行なう葬儀の場合でも、火葬の点火のスイッチを押すのが喪主の役目だとされる伝承は根強く伝えられていくであろう。近年の「家族葬」の流行

も、葬儀の基本がオヤオクリにあるということを表わしている一つの歴史上の現象としてとらえることができる。かつて柳田國男の指導のもとに「児やらひ」という民俗の言葉に注目したのは大藤ゆきであったが、親子の関係を生と死という存在論的な枠組みから対比的にとらえてみるならば、その「児やらひ」と「親送り」という民俗の言葉があらためて注目される。そこでここに、日本の民俗伝承の中から抽出される生と死をめぐる親子の関係と結びつきを表わす概念として、「ハレとケ」のような対概念にならうならば、「コヤラヒとオヤオクリ」という対概念を設定することができるであろう。

日本の葬送の民俗伝承から日本民俗学（伝承分析学）がその視点と方法によって抽出できる「変遷論」とは、日本歴史の中の「A血縁↓B地縁↓C無縁」という葬儀の担い手の三波展開の民俗変遷史であり、「伝承論」とは、親と子の生と死の民俗に通貫している「コヤラヒとオヤオクリ」という不易の概念なのである。

#### (四) 盆行事の事例差とその読み解き

(一) 柳田國男と折口信夫の読み解き

柳田國男と「三種類の靈魂」 柳田國男が盆行事の伝承と変

遷について論じたものの代表は、『先祖の話』<sup>(85)</sup>である。その『先祖の話』は、柳田のもっとも代表的な著書であるが、論点が多岐にわたっておりさらには吉本隆明が「連関想起法」と呼んだように、<sup>(86)</sup>話題が目まぐるしく変転していく叙述が続くため、また独特の文章表現がその奥の意味をわかりにくくさせており、これまで誤読の例も多い。<sup>(87)</sup>しかし、文脈を追いながらよく読んでみるとその主要な論点は明確である。第一は、「自序」でも明記されているように自らが開拓してきた民間伝承の学問、つまり民俗伝承の事例情報の蒐集整理と比較研究という学問の、その方法の有効性についてである。そして、そのさらなる研磨と継承とを若い次世代へと期待しているのである。第二は、「家と先祖」、「人間の死」、「神と靈魂」という問題について、それぞれ日本各地に伝えられている民俗伝承の資料情報の蒐集整理とその比較分析によれば、それらがどのように考えられてきたのか、そして古くから現在に至るまでにどのような変遷を経てきているのか、がわかるというのである。その主要な論点を大きく箇条書きにすれば、十数点にまとめることができる内容であるが、ここでとくに盆行事についての主要な論点をさらにあらためて整理してみると、以下の九点となる。

① 「盂蘭盆」は仏教行事として古くからあった。しかし、②

それと「盆」とは別であり、盆とは「ホトキ」「ホカイ」という食物を供える容器に由来する語で、この季節の先祖の「みたま」の祭りに際して、それとは別にやってくる周辺の不特定の霊へ供える食物もしくはその容器のことであった。③ 『倭名類聚抄』には「乞食」を「ホカヒビト」とあり、『延喜式』「宮内省式」には「大殿祭」を「オオトノホガイ」と訓んでいる。つまり、盆の「ほかい」は日本の古語で、すでに千年以上の昔から行なわれていたくさぐさの「ホガイ」の中の一つであった。④ 旧暦七月上旬から中旬のこの季節とは、田の水や草取りの労苦も一応かたづいて静かに稲の花の盛りを待つ楽しい休息の時であり、もともと先祖の「みたま」の祭りの季節であった。⑤ ただ、新しい死者の場合は、「喪の穢れ」を考えて、その「荒忌み」の「霊」の祭りは、すでに清まった「みたま」の祭りとは区別しようとしていた。⑥ しかし、のちにはその「新盆」の「供養」や「追善」がさかんになりそれが盆行事で「正座」を占めるようになった。⑦ 現在の盆の精霊には種類の異なる三種類、つまり、A…先祖の「みたま」、B…最近亡くなった「新仏」・「新精霊」、C…「外精霊」・「無縁仏」・「餓鬼」、の三種類がある。わが国固有の先祖祭思想では、もともとAが中心であったが、BとCとが歴史的に新しく追加されてきた。⑧ Cの無縁仏や餓

鬼は、盆の「魂祭」に伴って最初からあったものではなく、仏教の感化またはその刺激にもとづくものである。⑨「ホカイ」の対象は古くから周辺のな不特定の霊であり、仏教の感化による新しい無縁仏や餓鬼は、それとはもともと別のものであったのだが、伝承の過程で同じようなものとみなされてしまっている。

折口信夫と「魂祭り・悪霊退散」 折口信夫による盆行事への論究は柳田國男よりも早く、大正四年（一九一五）の「盆踊りと屋台と」から昭和十年（一九三五）の「七夕供養」まで、五本の論文がある。⑩そこでの指摘を整理してみると要点は、以下の七点となる。

①正月と盆とは、魂を蘇生させるために外来魂を迎える、年に二度の魂祭りであった。②古代の人は、身体に著くとその人の威力となる魂と、病的な禍となる魂とがある、と考えていた。それが、年末と、中元の七夕から盆の頃にかけての時分に、遊離して、人の身を求めて収まろうとする。そこで、祭りをして、威力の根源たる魂は完全に生きた人に著け、病的な魂は、身体に著く事なしに帰らせるようにする。それが盆の行事である。③古代から魂には生と死の区別はなかった。盆の祭りは、魂を切り替える時期であった。生魂と死霊とを区別なく取り扱い、

魂の入れ替へをしたのである。生きた魂を取り扱ふ生きたまの祭りと、死霊を扱ふ死にみたまの祭りと二つが、盆の祭りなのである。④七夕の祭りと盆の祭りとは一緒で、七夕は袷ぎ祓えの意味があり、それがすめば八日から十三日に生きたまの祭りがあり、そのあと十四日から十六日まで死霊がやって来て死にみたまの祭りをするのが盆である。生きた魂と死んだ魂とに分けて考えるようになると、生きみ魂と死にみ魂の祭りと、その二つの祭りに分かれてきた。⑤盆の魂祭りは、死んだ親族の魂が帰ってくると考えられているが、昔の人は帰ってくる魂の中には、悪い魂も混って戻ってくることを考えていた。そのため悪霊を退ける必要があった。その悪霊退散のための踊りが、念仏踊りである。盆踊りには、少女たちの盆釜の行事から生まれてきた小町踊りと、七夕と一緒に伊勢踊りと、根本的な念仏踊りと、その三要素がある。⑥盆の魂迎えには、燈籠を掲げ、迎え火を焚くが、それは精霊の目につきやすくするためである。大空からくる神も、黄泉からくる死霊も、幽冥界の所屬といふ点では一つであり、それを招き寄せるには、必ず目標を高くせねばならぬと考えられていた。京都の大文字の送り火なども同様で、幽冥界の注視をひくという点で、高く明るくという二様の工夫を用いているのである。⑦古代には、遠来のまれ

びと神を迎えるのに海岸や河岸に棚作りをして特に撰ばれた處女が、機を織りながら待っているのが祭りに先立つ儀礼であった。この風習は広くまた久しく行なわれた後にやがてほとんど忘れられたが、長い習慣のなごりは伝説となって残っていた。それが、外来の七夕の牽牛織女の星神の信仰と結びついた。このよく似た二つが結合したのが七夕祭りである。

以上の七点が、折口の基本的な読み解きであった。その根本は、七夕と盆は一緒の一連の行事であり外来魂を迎える蘇生のための魂祭りである。魂には生と死の区別はなく生きみ魂の祭りでもあり死にみ魂の祭りでもあった。一方、魂には、威力の根源たる魂と、病的な魂とがあり、七夕や盆にはその病的な悪い魂や悪霊もやってくるので、それは退散させなければならぬと考えられていた。以上のような解説である。

柳田の基本的な読み解きは、「盆」「筵」の由来は周辺のな霊への「ホカイ」のための容器であり、それとは別にその盆の季節の同じ祭りの中心には先祖の「みたま」の「マツリ」があったというものであった。一方、折口の基本的な読み解きは、七夕と盆は外来魂を迎える蘇生のためのみたまの祭りであるというものであった。二人の論点にはそのような相違点があったが、しかし共通点もあった。盆は先祖の魂祭りである、その時季に

一緒にやってくる悪い魂や悪霊もある、だからその退散をはかったのだという点、そして、その古くからの悪い魂や悪霊という考え方に対して、新たに仏教の影響で無縁や餓鬼という考え方がかぶさり習合してきたのだという点で、二人は共通していた。

## (二) 迎える靈魂とその装置についての読み解き

事例差と分布の意味 戦後の民俗学が否定していった柳田國男の方言圏論について、その視点の限界性とともに有効性について言語学では一定の評価がなされているにもかかわらず、<sup>①</sup>肝心の民俗学では残念ながら柳田の文章が熟読吟味されることなく誤読の中で伝言ゲーム的に否定され顧みられることがなかった。しかし、民俗伝承の分布や地域差に意味がないわけではなく何らかの意味があるということは確実である。前述のように筆者の場合は両墓制の調査と研究の中でそれをいつも実感して注意をほらい、たとえば埋葬墓地の呼称としてのサンマイとミハカの例ではその方言圏論の考え方に一定の有効性を認め、その視点を継承し分析し一定の論点を導き出していた。<sup>②</sup>そして、両墓制の分布の問題自体も、実はその周囲論的な観点からしか解説できない問題なのであった。そしてまた、前述の道祖神信仰の研究の中でも、その事例差と分布とに大きな意味が

あるということを示したところである。逆にいえば、民俗伝承の分布とその意味を分析し論究することを放棄した、かつての福田の提言を受け入れた時点で、日本の民俗学は柳田創生の学問としての獨創性を喪失した道を歩んだことになったのである。残念ながらそれが戦後日本の、そして現在の民俗学の現状なのである。その現在の民俗学の論文は多くが文化人類学とも社会学とも区別がつかない、それらの亜流のものとなつてしまっているという懸念が深い。区別がつかないほどにレベルが高いというのであれば、それはそれで一定の評価が可能である。しかし、専門領域を主張するのであればその獨自性が常に明示される必要がある。学問としての存在意義を明確にするには、視点と方法の獨自性と獨創性とが不可欠であり、研究実践と研究実績とが眼前に提示されるものでなければならぬ。その上での学際協業こそがめざされるべきである。知的営為の上での曖昧化と融合混然化ということが学際協業であるわけではない。盆の魂祭りの民俗変遷史<sup>②</sup> そこで、ここに盆行事の民俗についての現在の研究についてその一部を紹介しておくことにする。従来の民俗学の場合、いくつかの事例紹介をいわばアトラダムに恣意的に行ないながら、一定の解釈論を提示するという文章が多く、論文という体裁としては不十分なものが多かつ

た。しかし、そうではなく、東北地方から九州地方までの広い範囲での伝承状況に目配りをした上で、各地の盆行事の現状調査と、文献記録をも参照しながらその分析視覚を提示する論文が登場したのが最近のことであつた。それが二〇一〇年代の関沢まゆみの二本の論文である<sup>③</sup>。その論文では、柳田國男の三種の靈魂論を念頭におきながら、まず盆の八月十四日の墓地の光景を写した対照的な二枚の写真(写真9・写真10)を提示して、そのちがいの意味を民俗学の視点と方法によって読み解くことを提案する。盆に墓地に参つてにぎやかに飲食をする東北地方の事例と、盆でも墓地を死穢の場所として参らず誰も近づかない近畿地方の事例である。

その論文の要点をまとめれば、以下のとおりである。

①柳田國男の構想していた民俗学の基本としての比較研究法の有効性を、たとえば盆行事の地域差及び事例差に注目することによって再確認することができる。

②日本列島の広がりの上からみると、先祖・新仏・餓鬼の三種の靈魂の性格とそれらをまつる場所とを、屋内外に明確に区別してまつるタイプ(第3類型)が、列島中部の近畿地方に顕著にみられる、それらを区別しないで精霊を屋外の棚などでまつるタイプ(第2類型)が中国、四国、それに東海、関東な

どのいわば中間地帯に多い、また、区別せずにしかも墓地に行つてそこに墓棚を設けたり飲食をするなどして死者や先祖の靈魂との交流を行なうことを特徴とするタイプ(第1類型)が東北、九州などのいわゆる列島の両外縁部にみられる、という傾向性を指摘できる。

③盆行事における死者供養の上でその認識対象として重視されているのが、遺骸か靈魂か、墓地か仏壇かという対比軸を設定してみると、図6のようになる。つまり、第1類型が具体的な遺骸と屋外の墓地とを重視するタイプ、第3類型が抽象的な靈魂と屋内の仏壇を重視するタイプであり、第2類型がその中間的なタイプで、屋内の常設的な装置である仏壇よりもそれに先行する装置と考えられる屋内外に臨時に設けられる盆棚や精霊棚を重視しているタイプである。

④第1類型の習俗は、現代の民俗の分布の上からも、古代の文献記録の情報からも、八世紀から九世紀の日本で各地にみられたものに通じる。第3類型の習俗は、その後の平安京を中心とする摂関貴族の触穢思想の影響や浄土教などの仏教信仰の浸透による靈魂観念と死穢観念の変遷と展開の結果として生まれてきた新たな習俗と考えられる。そして、第3類型と第2類型の分布上の事実から、第2類型の習俗の広まりが歴史的に先行し



1 盆に墓参して墓地で飲食する墓地  
(青森県旧平内町) 写真9



2 盆なのに誰も近づかず墓参しない  
墓地(奈良県旧山辺郡) 写真10



3 庭先の精霊棚(兵庫県新温泉町)  
写真11



4 庭先の砂盛(神奈川県平塚市)  
写真12

図6



ており、それに次いで第3類型の習俗が京都を中心に近畿地方  
 一帯へと広まったと推定できる。

⑤つまり、第1類型が古くから行なわれていたもので、それが  
 東北地方と九州地方のそれぞれの一部の地域にいわば列島内の  
 「遠方の一致」というかたちをみせながら伝承されている。そ  
 れに対して、第2類型はその後の変化によって生じたもので、  
 それが中国、四国地方と、東海、関東地方のそれぞれ一部の地  
 域という、第1類型の内側のやや小さな「遠方の一致」という  
 かたちをみせながら伝承されている、それに対して、第3類型

は近畿地方を中心に集  
 的な分布をみせており  
 もっとも新しいタイプと  
 考えられる。

⑥このように、民俗伝承  
 情報を、文献記録ととも  
 に、それとは別のもう一  
 つの有力な歴史資料情報  
 として、歴史世界の再構  
 成のために活用する民俗  
 学の方法論の、さらなる

研磨によって、文献記録だけでは明らかにできないような  
 生活文化の列島規模での立体的な変遷史を明らかにしてい  
 とができる。

以上が、その論文の要旨であり、ここには日本民俗学の独自  
 性を提示していくことができる一つの方向性が示されている。  
 戦後民俗学が全否定していった柳田の比較研究法や分布の解説  
 方法であったから、これまであまり多くの参加者を得ることが  
 できず、資料情報と調査研究の蓄積が計画的に実施されないで、  
 事例情報のいわば画素がまだ十分に濃密でないのが現状ではあ  
 るが、まだ遅くはない。古代から近世まで一定の文化伝承を歴  
 史的に交流させまた共有してきた東北地方から九州地方までの  
 日本列島の範囲で、より精密な民俗伝承情報の蒐集整理とその  
 データマップの作成などによる分析という方法が、これから日  
 本民俗学を民俗伝承学、伝承分析学として継承し発展させてい  
 く若い研究者の前に開けているのである。

### 三、國學院大學と日本民俗学

#### (一) 近世国学からの水脈

國學院大學は、柳田國男と折口信夫という日本民俗学の創生

## 表7 國學院大學文学部 その沿革と伝統力

## 1. 近世の国学者

(1) 本居宣長 古語・古意・古道 (古道の学 有職の学 歴史の学 歌文の学)

『古事記伝』(「いにしえ学びのしるべ」) 『源氏物語玉の小櫛』(「もののおはれ」)

(2) 平田篤胤 西欧知識世界への理解 「科学への探求と 古伝説への信仰」

現実 徹底 実証 宇宙 論理 信仰

『靈の真柱』(「顕世・幽世」(御国の御民)「神魂はもと産霊神の賦りたまへるもの」)

## 2. 明治維新政府と宗教政策

(1) 篤胤没後の平田国学と国事犯事件

平田篤胤 (1776 - 1843)

天保11年 (1840) 12月 幕府により著述差し止め 国許への追放を命ぜらる

12年 (1841) 1月 妻お里勢 (最愛の先妻織瀬と同名) とともに秋田へ出立 4月着

14年 (1843) 閏9月 死去 (68歳)

弘化2年 (1845) 8月21日 神祇伯白川家より故篤胤に「神霊能真柱大人」の霊神号授与

嘉永2年 (1849) 12月28日 文恭院 (徳川家斉) の七回忌のために幕府より篤胤赦免

幕末維新期には平田塾から篤胤著作の書籍が多数出版されその学問と思想が広く浸透

平田鏡胤 (1799 - 1880) 篤胤の養子 (篤胤の娘お長 (織瀬) と結婚)

文久2年 (1862) 6月勅使大原重徳 鏡胤に京都の学習院へ篤胤の全著作の献納を命じる

文久3年 (1863) 2月 京都で平田門人による足利三代泉首事件発生

慶應4年 (1868) 1月16日 岩倉具視が鏡胤を召喚して秋田藩主宛の内勅書を渡す

2月22日 参与職神祇事務局判事 3月4日 内国事務局参事

5月19日 学校掛 9月15日 皇学所御用

10月 皇学所へ献本 12月12日 皇学所講官

12月14日 皇学所開校

明治2年 (1869) 4月17日 皇学所一等教授 5月29日 教導局御用掛

7月8日 大学校設立 7月27日 大学大博士

明治3年 (1870) 7月2日 鏡胤 依願免官

平田延胤 (1828 - 1872) 鏡胤とお長 (織瀬) との間の嫡男 (篤胤の嫡孫)

慶應4年 (1868) 4月25日 徴士神祇事務局判事

閏4月25日 神祇官権判事 『復古論』刊行

9月20日 天皇東幸に供奉して上京

明治2年 (1869) 8月14日 神祇権少祐

明治3年 (1870) 1月12日 神祇少祐兼宣教判事 2月27日侍講 7月18日侍読

明治4年 (1871) 3月 国事犯事件

長州派と連動する福羽美静たち津和野グループ 対 その他の平田グループ の対立

反福羽グループの一斉捕縛 (鏡胤 延胤には統御不能の状態)

矢野玄道 角田忠行 権田直助 丸山作楽ら 政府を追われる (のち皇典購究所に復帰)

明治4年 (1871) 9月5日 延胤 七等出仕 こののち延胤 病気悪化

明治5年 (1872) 1月18日 延胤 依願免職 1月18日 延胤 死去 (45歳)

明治11年 (1978) 5月 平田神社 官許 12月平田胤雄 (延胤の弟) 権少教正拜命

明治12年 (1879) 6月 平田鏡胤 大教正拜命

明治13年 (1880) 10月25日 鏡胤 死去 (82歳)

明治19年 (1886) 3月2日 平田胤雄 死去 (44歳)

明治21年 (1888) 3月21日 お長 (織瀬 = 鏡胤の妻 延胤の母 篤胤の長女) 死去 (84歳)

平田胤雄の没後は、戸沢盛胤 (延胤の女婿) が平田家の養子に入り4代目継承

平田盛胤 (1863 - 1945) は、帝国大学古典講習科に学んだ国語国文学者

神田明神 (祭神 = 平将門) の神職を長くつとめ、東京の神道界の重鎮として活躍

(2) 「神道国教化」政策から、「国家神道」体制へ

慶應4年 (1868) 3月28日 神仏判然令 (神仏分離令) 「神道国教化」へ



(9月8日明治と改元)

- 明治2年 (1869) 7月8日 神祇官内に宣教使設置  
 「神祇官は福羽美静に宣教使は小野述信に」と擲論される
- 明治3年 (1870) 1月3日 大教宣布の詔 大教とは祭政一致 惟神の道の宣揚
- 明治4年 (1871) 8月8日 神祇官を、神祇省に格下げ
- 明治5年 (1872) 3月14日 神祇省を廃し、教部省を設置  
 4月25日 教導職を設置 (神祇省の宣教使から 教部省の教導職へ)  
 「教則三条」①敬神愛国 ②天理人道 ③皇上奉職 朝旨遵守
- 11月 大教院 (東京) 設立 地方に中教院 小教院  
 神仏合併による教導職講学のための全国組織  
 神仏 教導職の対立や 信教の自由の理 などにより対立混乱
- 明治8年 (1875) 3月27日 神道は神道事務局を創設 (4月に大教院 廃止解散)  
 神道事務局の独自の大教院に奉祭する祭神をめぐる祭神論争へ  
 天御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神・天照大神の四神に加えて  
 出雲大社宮司千家尊福は 大国主神をも奉祭することを主張  
 賛成と反対とで紛議 (→明治14年 (1881) 2月3日 明治天皇の勅裁)
- 明治10年 (1877) 1月11日 教部省を廃止 →内務省社寺局の管轄へ
- 明治13年 (1880) 4月 神道事務局の神殿落成 遷座祭に当たりあらためて祭神論争
- 明治14年 (1881) 2月3日 明治天皇の勅裁により解決 (祭神論争)  
 祭神については宮中に鎮祭の天神地祇と賢所と歴代皇靈の選擇とする  
 有栖川宮幟仁親王を神道教導職総裁とする
- 明治15年 (1882) 1月24日 内務省達で、神職と教導職を分離
- 明治17年 (1884) 教導職 (神仏教導職) を全廃
- 明治19年 (1886) 神道事務局を廃止して、神道本局へ
- 明治33年 (1900) 4月26日 内務省の社寺局を宗教局に、神社局を新設し、二局併置とする  
 神社祭祀は宗教ではないとする「国家神道」の体制が制度的に固まる

### (3) 皇典講究所の創設

- 明治14年 (1881) 2月22日 神道事務局では祭神決定により従来の祭神の昇神祭  
 3月1日 神道教導職総裁有栖川宮幟仁親王が新祭神の選擇式執行
- 明治15年 (1882) 1月24日 内務省達で、神職と教導職を分離  
 1月25日 有栖川宮幟仁親王 教導職総裁辞任 改めて御親祭御用掛に

### ■時代状況

- 明治14年 (1881) 開拓使官有物払下げ事件 (黒田清隆と政府への世論攻撃)  
 明治14年の政変 (大隈重信 下野 明治政府内の対立激化)  
 松方財政 (きびしいデフレ策による農村困窮)  
 内に祭神論争 (→神社界の協調へ) 外に民権運動 (→国会開設へ)

皇典 (皇国の典籍 日本の古典 国書) を講究する (深く調べてその真実を解き明かす) この重要性と必要性が強く認識されてきていた

## 3. 國學院大學の創設

### (1) 皇典講究所

- 明治15年 (1882) 創立 有栖川宮幟仁親王
- 明治22年 (1889) 山田顕義 所長就任
- 明治23年 (1890) 「國學院」(本科3年・研究科2年) 誕生  
 『古事類苑』の編纂  
 明治12年 (1879) 文部省 - 東京学士院・皇典講究所 - 神宮司庁 (大正3年 (1914))  
 『國學院雜誌』創刊 明治27年 (1894) 11月

### (2) 國學院大學

- 明治37年 (1904) 専門学校令により 「私立國學院」
- 明治39年 (1906) 文部省告示により 「私立國學院大學」

大正7年(1918)12月 芳賀矢一学長就任(→昭和2年(1927)2月6日没61歳)

大正9年(1920)大学令により私立大学「國學院大學」

#### 4. 戦後の再出発

##### (1) 戦後の國學院大學

昭和21年(1946)財団法人「國學院大學」

昭和21年(1946)8月 石川岩吉学長就任(→昭和34年(1959)9月辞任/35年(1960)6月6日没85歳)

昭和26年(1951)学校法人「國學院大學」

昭和26年(1951)大学院文学研究科修士課程(神道学・日本文学専攻)

柳田國男を教授に招く 神道学博士課程の設置をめざす

柳田が河野省三を推輓(「神道私見論争」1918)しかし両者は相互に高く評価)

##### (2) 研究所の創設と研究者の育成へ

昭和27年(1952)考古学資料室(昭和50年(1975)考古学資料館に)

昭和30年(1955)日本文化研究所

昭和38年(1963)神道学資料室

昭和40年(1965)折口博士記念古代文化研究所

平成19年(2007)研究開発推進機構

平成20年(2008)学術メディアセンター

■創設の理念 いずれも優れた日本文化研究者の育成のため

を実現した二人が一人は学生としてまた二人とも教授として所属した大学である。その沿革について少しだけでも情報整理をしておきたいと考えて作成してみたのが表7である。ここで指摘できる最小限の要点は以下のとおりである。

①國學院大學の名前を構成する国学とは、近世の国学者とくに本居宣長、平田篤胤の学問に通じるものである。國學院大學につながるという意味では、一つには、学問としての継承性、もう一つには、二人の後継者が教員に就任するなどの人材的な継承性、によってである。

②日本民俗学の創始者、柳田國男がその先達者と仰いだのは本居宣長であり、平田篤胤ではない、柳田自身もそういい、多くの人もそう思っている。しかし、柳田の唯一にしてもっとも深い理解者であった折口信夫は、「平田翁の歩いた道を先生は自分で歩いてゐられた」といい、柳田の学問の特徴を見抜いていた。それは、自然界と人間界を含む生活文化の全般にわたる疑問に対して、あくまでも文献記録と民俗伝承という具体的な事実の追究を基礎として説明していかうとした「実証」の態度であった。

③平田篤胤の学問の出発は、秋田在住時におけるロシア接近という対外危機からのものであり、何よりも西欧知識世界への真

の理解をめざしたものであった。science (科学) と religion (宗教)、この両者を区別する日本語も概念もまだもっていないかった時代の研究者、平田篤胤にとつて、分析対象たる事実への接近の方法は、現実直視、徹底調査、であり、態度は論理的で分析的な研究、実証主義、対象は靈魂論・宇宙論など、それらが平田の学問の特徴であった。明治以降のイメージである国粹主義や国家主義、精神主義や神秘主義は、篤胤没後の門人の増加にともなう学問と思想の上での対立、また長州派と連動する福羽美静たち津和野グループによる国事犯事件以降の、明治新政府内での平田国学の政治的利用の中での変容と増幅の結果である可能性がある。

④ 皇典講究所創設の明治十四年(一八八一)とは、大隈重信が下野する明治十四年の政変、黒田清隆の北海道開拓使官有物払い下げ事件、松方財政によるきびしいデフレ策で農村困窮、そして、内に祭神論争、外に民権運動、という激動と不安定の時代状況の中にあつた。それは「古へ今の文明ぶんめいらめて、国の基もとを究るところ」(芳賀矢一作詞)とのちに歌われるように、まさに日本の国のかたちが如何に定まるのか、が強く意識された時代状況でもあつた。

⑤ 第二次大戦後の困難な出発の中で、國學院大学は大学院に神

道学博士課程設置のために柳田國男を招聘した。石川岩吉や折口信夫の尽力による。柳田は日本文化研究所の設立にも貢献し、昭和三十七年(一九六二)八月八日に八十八歳で逝去したときも國學院大學教授のままであつた。

## (二) 日本民俗学の講座設置

### (一) 折口の努力

前述のように、折口信夫の長年の努力によって、大学部国文学科に国文学と国史学の必修科目として、民俗学の講座が開講されたのは、昭和十五年(一九四〇)四月のことであつた。柳田が創生した日本民俗学は民間伝承学であるということをよく理解した上で、あえてその「民間伝承学」という名前を留保して、すでに当時の学問世界に流通していた「民俗学」と名乗ることとして、その名前で國學院大学に昭和十五年(一九四〇)四月、国文学と国史学の必修科目として「民俗学」の講座が開講されたのであつた。近代西欧科学の導入とそれへの参加を第一義とする東京帝国大学をはじめとする近代日本の大学では、その西欧近代科学の中に存在しない民俗学は、決してその講座が設置されることのない学問であつた。それなのに、その講座を國學院大學は正式に設置したのであつた。

その折口の民俗学の講座は戦後も継続された。しかし、折口の学問分野は古典研究を中心として幅広く、その門下生として知られたのは、いわゆる折口五博士、つまり西角井正慶、高崎正秀、大場磐雄、藤野岩友、今泉忠義の五人をはじめとする多くの研究者であり、専門分野の多様ないずれも優れた研究者であった。その中で、民俗学を専門とする学生で折口に卒業論文を受け付けてもらえたのは、牧田茂「船霊の研究」、井之口章次「葬送習俗の研究」、郷田洋文「族制の研究」であった。井之口と郷田（のちに結婚して坪井姓に）は成城の柳田國男を中心とする民俗学研究所に移って研究を続けるが、他に國學院大學では折口門下で民俗学を研究する者はあまり育たなかった。昭和二十八年（一九五三）九月三日午後一時過ぎ、享年六十七歳で折口信夫は亡くなるが、折口の最後の弟子といつてよい岡野弘彦によれば、まだ意識が確かであった折口が医師に懇願した最期の言葉は、「私はまだまだ死ぬけないのです。國學院も慶應も私のあとを継ぐ者が、まだ十分に育っておりませんので、どうあつてももうしばらくは、生きていなければ困ります」であったという。<sup>(6)</sup>前述の折口五博士をはじめとする数多くの優れた研究者を育てた折口なのに、である。折口のこの言葉は、いまでも重く響き続けている。これから國學院大學で、民俗学つま

り民俗伝承学を教える者、そして学ぶ者にとってしっかりと受け止めておくべき言葉であろう。

## (二) 柳田國男の招聘

昭和二十六年（一九五二）、柳田國男が國學院大學の大学院に神道学の博士課程を設置するための教授として招聘された。担当科目は「神道理論」・「神道教理史」であった。のち、昭和三十年（一九五五）設立の日本文化研究所の創立から運営まで審議委員として柳田は協力を惜しまなかった。その柳田の着任当時の様子がわかる記事が、『國學院大學學報』第58号（昭和三十七年九月一日）に、「柳田國男先生の思ひ出―日本文化研究所―創立にご努力―」というタイトルで、本学理事小林武治としてその文章が掲載されているので、やや長いが参考になるのでここに引用紹介しておく。

「大学院開設に当り、前石川学長は柳田先生に教授としてご出馬を数回に亘つて懇請した。私も怖いながらもどこか甘えるやうな気持で先生にお願いしたものである。かくて大学院神道学専攻が認可になった。昭和二十六年のことと思ふ。故学長は柳田先生に対する待遇のことで私に相談があった。そこでこれは一つ折口先生に相談しようと二人の

意見が一致したので、私は早速折口先生にお伺ひした。柳田先生に毎月御礼として三万円差し上げたいと思う旨を話した所、折口先生は、学校は苦しいだろうが是非それだけ出されたいとお言葉であつた。当時折口先生に二万四、五千円差し上げて居た時分である。確か四月と思うが、柳田先生の研究室は旧講堂を改造したベニヤ板張りの大学院の研究室の中、一番奥の右側で女婿堀一郎教授とお二人の研究室であつた。係の者に先生の研究室にこのお金を届けさせたと、暫くして小林主事に一寸来てほしいとのことであつたので、多分何かお叱言と足が進まぬままに行つた。あの姿勢のよい先生が椅子にかけて居られて(勿論和服)「今お金を届けられたが、柳田は国学院に金をもらいに来たのではない。自分にこんなに出す位なら何故若い者を仕立てる方に使わないのか」と一喝をあげられた。私は少ないながらも学長や折口先生とも相談して、その御意見によりかうした顛末を話したが、先生は頑としてきかれない。仕方なしに袋のままいただいて引下がつたものである。随つて先生には大変失礼な位の車代に当る程しか出さなかつた。(中略) 日本文化研究所を設ける準備委員会は昭和二十九年頃、明治憲法記念館の一室を借りて

度々開かれた。先生も委員をお引受け下さつて、この会には必ずご出席いただき、世界の人が注視する事業であるやうに、先生は常に、今後の日本人には固よりのこと、世界の人々に影響を与へる日本文化の研究を念願として居られ、私どももその新しい先生の息吹きに身も心も革まるやうな気がして、この趣意書はできたのである。そしてその後日本文化研究所の常置審議員、設立の趣旨を省みながら歩み続ける先達でもあつた。今年六月の審議員会にお出まし下さつたのが最後とならうとは誰も予測し得なかつたことである」。

この國學院大學日本文化研究所では、昭和三十年代から四十年代に選ばれた研究題目と研究者の中に、倉林正次、藪田稔、二木謙一、椋山林継の諸氏の名前がみえる。いずれものちに國學院大學教授として活躍し多くの学生を育てた人々であり、また、伊勢神宮の神宮司庁で活躍貢献された和田年弥氏の名前もみえ、この研究所が多くの優れた研究者を輩出する研究機関としてかつて有効に機能していたことがわかる。その後の機構改革などの歴史はそれぞれの時代状況の中の必然であつたろうが、いまあらためて提言しておきたいのは、このもともとの

日本文化研究所の存在意義を歴史の中で消し去ることなく、制度的な工夫のなかで再編しなおし、最先端の共同研究を推進する機関であるとともに、次世代の研究者を柳田・折口の学説を引く民俗伝承学も含めて幅広く育成するための助教、准教授など一定の定員枠を常勤、非常勤を含めて設置するなど有効な研究機関として活動展開を進められたい、ということである。かつて多くの研究者を輩出していた國學院大學の底力をみずからの自信の糧として、いまあらためて次世代の研究者育成のための研究機関として名実ともに再編強化されるとよいのではないかと、というのが歴史と伝統を鑑みた上でのこの提言である。

### (三) 国立歴史民俗博物館の創設

昭和五十八年（一九八三）三月、千葉県佐倉市に国立歴史民俗博物館が開館した。その国立歴史民俗博物館は、歴史学、考古学、民俗学、情報資料研究という四つの研究部にそれぞれ教授、助教、助手十二人ずつと研究部長各一人の計五十二人の研究職の定員枠を確保した、新たな広義の歴史学創生のための先端的な学術調査研究と資料活用のための研究博物館として創設されたものであった。はじめ文化庁所轄の博物館構想のもとに始動していた創設案を、文部省所管の国立大学共同利用機関

へと大転換させてその創設を実現した最大の功労者は初代館長の井上光貞であった。その井上の識見と実現への苦勞は並大抵のものではなかったが、その結果は歴史的にも学問的にも大きな意義あるものとなった。そして、日本民俗学の立場からいえば、それはまさに歴史的で画期的な意味があった。前述のように日本民俗学は日本創生の学問であり、西欧近代科学の中に存在しない学問であるために、東京帝国大学をはじめとして日本の大学では正式に講座が設置されることのない学問であった。

それが一足飛びに国立大学の文部教官としてのポストを十二人＋一人の計十三人も与えられたのである。井上光貞が筑摩書房刊の『定本 柳田國男集』をよく読んでいたという目撃談や、和歌森太郎門下の若き民俗学者宮田登をよき相談役としてさまざまな情報を蒐集していたという目撃談や伝聞談など、すでに伝説化しているものも多いが、少なくとも新しい歴史学創生のために、文献史学、考古学、民俗学という三学協業というスローガンのもと、民俗学の研究部を公的に設置した井上光貞の、柳田國男の民俗学への理解はきわめて深いものであったと考えられる。民間伝承の学問が歴史的世界を切り開くことができるもう一つの史学である、という柳田の文章が、井上には的確に読み取れていたのであり、それだからこそ、文献史学と考古学と

民俗学という三学協業による新しい歴史学の創生のための一環としての位置を民俗学に与えまたそれを期待したのである。その民俗学とはもちろんいまここでべている柳田の創生した日本民俗学、民間伝承学、つまり民俗伝承学(traditionology)のことである。

千葉県佐倉市にある国立歴史民俗博物館の建設計画が公式に決ったのは、昭和四十一年(一九六六)十一月に明治百年記念事業の一つとして閣議決定された時点であった。しかし、それまでには長い前史があった。その一つが歴史学者黒板勝美を中心とする紀元二六〇〇年記念事業の一つとしての国史館(仮称)の建設計画であった。昭和十五年(一九四〇)が紀元二六〇〇年にあたっていたが、昭和十一年(一九三六)に紀元二千六百年祝典評議員会が内閣に設置されると、その委員となった黒板は、事業の一つとして国史館(仮称)の建設を主唱し、11月の第2回総会でそれが事業決定された。黒板の構想した国史館は単なる博物館ではなく、日本の歴史的文化的総合的な研究所であったといわれている。<sup>⑨</sup>その後、その国史館建設事業は文部省の所管となり、計画の具体化がはかれるとともに、建設予定地も現在の千代田区霞が関1丁目の帝国議会旧議事堂跡地に内定していた。しかし、事業決定直後に黒板が病に倒れたことも

あり、またその後は戦争の激化の中で実現することはなかった。戦後、昭和二十五年(一九五〇)に文化財保護法が成立して、文化財保護委員会が設置されると、歴史や文化の資源保存と活用とが要望されるようになり、国立民俗博物館設立への運動が始まった。昭和二十八年(一九五三)十月、日本民俗学会、日本民族学協会、日本人類学会、日本常民文化研究所は、あいっいで国立民俗博物館新設に関する建議書を文化財保護委員会に提出した。同年十二月には日本博物館協会も設立要望を決議するとともに、渋沢敬三たちは国立民俗博物館設立に関する要望書を参議院に提出した。しかし、なかなか採択にはいたらなかった。

大きく動き始めるのは、昭和四十二年(一九六七)に迎える明治百年記念事業の一つとしての国立歴史博物館の建設構想の提示からであった。昭和四十一年(一九六六)四月五日、総理府に明治百年記念準備委員会が設置される。その委員となった坂本太郎は、みずから希望して事業部に所属し、日本の歴史を一貫する国立歴史博物館の建設を主唱した。<sup>⑩</sup>そして、その歴史博物館以外にも歴史民族博物館や民族博物館や明治記念博物館などさまざまな提案がなされていった中で、前述のように文部省は民族学研究博物館は別途に構想するので、この記念事業

からは外して、日本に関する歴史民俗博物館を設置したいとの意見を提出した。そうして、東京首都圏への国立歴史民俗博物館、大阪千里の万博公園跡地への国立民族学博物館の創設へという方針が固まっていくこととなった。東京首都圏での国立歴史民俗博物館の建設用地についても紆余曲折があり難航したが、国や県など関係者の尽力によって千葉県佐倉市の現在地に落ち着くことになった。

この国立歴史民俗博物館の創設にあたっては、その設立への準備室長であり初代館長でもあった井上光貞の努力をここに特筆しておく必要がある。その第一は、当初は文化庁所轄の附属機関として文化財の保護に資することを目的とする東京、京都、奈良にある国立博物館に近いもので、かつ調査研究をも目的とする東京の国立科学博物館と同様の形態で発足することが予定されていたのを、学術的な調査研究と資料の活用とを目的として一足先に設立されていた大阪千里の国立民族学博物館と同様な国立大学共同利用機関としての形態への変更を実現した点である。この困難の克服はなみなみならぬ関係者の努力と理解の賜物であり、後世忘れることのできない学問への恩恵である。後世に続く人たちがこれを忘れてはバチが当たるといっても過言ではないであろう。歴史は人間一人ひとり創るもののだとい

う迫力ある事実がそこにはある。<sup>(四)</sup>

井上光貞館長の特筆すべき決定の第二は、国立歴史民俗博物館という名称問題への決断であった。はじめのうちは国立歴史博物館と仮称されていたのが、文化庁が担当官庁となる中で国立歴史民俗博物館へとその仮称が変わってきていたことについて、民俗の名称を入れる入れないという問題で歴史学・考古学の委員と民俗学の委員との間での意見の対立があった。その状態に対して、井上館長は三学協業の理念とその実践による新たな広義の歴史学の開拓をこの研究博物館の目的であり使命としたのであった。意見が分かれた中で最終的に国立歴史民俗博物館の名称を決定していった井上館長の考えについて記された次の文章を引用しておくことにしよう。

「歴博の準備室に入っているいろいろと従来のいきさつを知り、また諸方面から検討を加えていくうちに、私の考え方は少しずつ変わってきた。それは、歴博のめざすべき学問的裏付けにおいて、従来の歴史学を軸とし、一方に考古学を、他方に民俗学をふまえたような方向を考えることに積極的な学問的意義があり、それに比べると、歴博の名称問題は、大局的には、マイナーな問題であるという考えが強くなっ



てきたからである。(中略) 考古学や民俗学のような有形・無形の物の調査研究にまつ広義の歴史学の形成がクロールズアップされていることは明らかである。そのような学際的研究の場は、従来の学科制に束縛された大学の史学科では育ちにくいのであるが、たまたま歴博は、歴史学、考古学、民俗学の三部門の寄りあいとして構想されている。私はそのような機関こそ、三つのグループからなる館員相互の共同作業を通じて、たとえば古代史と考古学、近世史と民俗学、ないしたとえば三部門協力の民衆宗教史や、都市の歴史など、大学では形成しにくい共同研究のための日常的な場として、歴史学の一分野を形成できる、と信ずるものである<sup>⑩</sup>。

こうして、国立歴史民俗博物館は国立学校設置法の一部改正によって、昭和五十六年(一九八一)四月十四日に設置され、昭和五十八年(一九八三)三月十六日には開館式典が挙行され、十八日から展示の一般公開が始まった。しかし、残念なことにその開館を直前にして井上光貞初代館長は二月二十七日に急逝してしまふ。しかし、井上光貞初代館長によって蒔いておかれた学問の種子は、情報資料研究部、歴史研究部、考古研究部、

民俗研究部という五つの研究部に五十二人の教授・助教授・助手の研究部定員が確保されたことによって、その後、歴史学、考古学、民俗学の三学協業の掛け声の下に、歴史資料分析科学などの参加とともに新たな広義の歴史学の開拓へ向けて次々と大きな研究成果が蓄積され発信されていくこととなったのであった<sup>⑪</sup>。とくに民俗学の研究職として国立の先端的研究機関に十二のポストが得られたというのには前述のようにひじょうに大きな意味があった。柳田國男がその生涯をかけて創設した日本民俗学の研究実践への道がようやくそこに大きく開けたのであった。

その国立歴史民俗博物館の創設は、間接的ながら國學院大学にも一つの影響を与えた。卒業論文で折口信夫の指導を受け、成城の民俗学研究所で柳田國男の指導を受け、その後國學院大学に奉職していた坪井洋文(旧姓郷田)が、宮田登の推薦によって民俗研究部の初代部長として招聘されたからである<sup>⑫</sup>。それは、國學院大学の歴史における民俗学の貴重な意義、それに対する自己認識、そしてその民俗学の研究と教育の充実へ、という再確認とその具体的な対応へという動きが起こる要因の一つとなつたといつてよい。

## (四) 國學院大学の民俗学講座再編

平成四年（一九九二）、國學院大学の日本文学科に「伝承文学コース」という名前で、民俗学を専門とするコースがあらためて設置された。昭和二十八年（一九五三）九月の折口信夫の没後に國學院大學の民俗学の学統をつないだ流れとしてはいくつかの流れがあった。学生たちの動向からみると一つは、折口のと日本文学第一研究室を継いだ高崎正秀からその弟子の桜井満へという流れで、「古典と民俗学の会」に参加した人たちであった。<sup>(6)</sup> もう一つは、折口の指導を受けたのち柳田國男の民俗学研究所の所員となった井之口章次や坪井洋文たちの流れで、「民俗学研究会」に参加した人たちであった。<sup>(7)</sup> そして、折口没後約四十年を経て、平成四年（一九九二）に國學院大學日本文学科に民俗学を専攻する「伝承文学コース」があらためて設置されたのであったが、なぜ「民俗学コース」という名前にしなかったのか、伝承文学コースでは口承文芸の昔話や伝説のコースとまちがわれやすい、という大きな問題があったはずである。しかし、それをあえて伝承文学コースとしたのには理由があった。それは、日本文学科のコースだから国語科の教員免許が取得できるようにと配慮したのであり、民俗学コースを名乗ると社会学の教員免許となってしまうからだというのである。

る。そこで、日本文学科に属するという意味でその名前に「文学」を残し、実際の内容である民俗学を「伝承」という言葉であらわすこととしたのであった。<sup>(8)</sup>

だから、國學院大学の日本文学科に属する伝承文学コースというのは、内実は完全に柳田や折口以来の日本民俗学を専攻するコースなのである。いつでもそしていつまでも誤解を招きやすい名前であるが、そのような苦心の末につけられた名前であるということが、これも一つの伝承として正確に語り継がれ書き継がれる必要がある。名前に引きずられるのが世の常であり、昔話や伝説のコースだという安易な誤解がいつでも流通しかない。しかし、それは避けられねばならない。忘れてならないのが、根本的なこのコースの設置の意図である。國學院大學の伝承文学コースの研究と教育は、昔話や伝説などの口承文芸の研究だけに小さくしぼってはならない。それも含めて、先に図2で示しておいたような、経済伝承、社会伝承、信仰や儀礼の伝承、言語や芸能の伝承、という4つの生活文化全般に関わる広い範囲の民俗伝承の研究と教育を目的としていくことが、この設置の基本的な意図に沿うことなのである。だから、現実的な対処としては、たとえば入学案内などの印刷物に、「伝承文学コース（日本民俗学専攻）」として、（ ）内に「日本民俗学専攻」

の文字を入れておくのも一案である。誤解の流通を避けるためでもあり、同時に入学希望者の窓口を狭くしないためでもある。平成四年に伝承文学コースの学生を迎え入れた日本文学科では、その四年後の平成八年(一九九六)に大学院に伝承文学コースが設置された。そして、その大学院の伝承文学コースが授与する学位は、修士(民俗学)、博士(民俗学)とされた。伝承文学コースというのは、「伝承」＝民俗伝承を研究する「文学」科に属する専門コース、という意味だからである。

博士という学位は、国際的にはPh.D.として認定される学術的な価値の高いものである。何度ものべているように西欧中心の学術的なヘゲモニーの中ではfolkloreという学問は存在しないということに留意しなくてはならない。國學院大学の大学院は世界で唯一の、博士(民俗学)の学位を公式に授与する大学院となったのである。当然、その民俗学の学位は英語でfolkloreフォークロアと名乗るべきではない。そしてそれは、文化人類学cultural anthropologyや社会学sociologyや歴史学historyとはどこがちがうのか、その学問としての独自性や獨創性を、その学問の国際的な名乗りとともに明確に示す責任を負うことになっているのである。それに対応できる学問として、名前は民俗伝承学cultural traditionology、その内容と特徴は、

伝承文化cultural tradition. に対して、変遷論transitionと伝承論traditionの両方の視点からその動態的な研究を行なうという点にある、ということを示していけばよい。日本創生の学問であるからこそ、柳田や折口の原点確認という基礎作業をふまえて、そこからさらにあらためて新たな方法論を研磨しながら研究開発を進め、その研究実績を国内的にはもちろん、むしろ国際的に発信していく必要があるのである。

### おわりに

國學院大学が、柳田國男が創生し折口信夫が理解協力した日本民俗学にとって、いかに重要な意味をもつ大学であるのか、それを、まず、日本民俗学の沿革について、具体的な作業例を紹介しながら日本民俗学の継承と発展の重要であること、そして、折口信夫の尽力によって國學院大學に民俗学の講座が初めて設置されたこと、また柳田國男も教授に就任して神道の講義を行なったこと、そしてさらに、現在は博士(民俗学)の学位を授与する大学院をそなえていること、などを指摘しながら、ここではのべてきた。日本民俗学の不幸、それをあえていうならば、柳田と折口を理解できない人たち、柳田を否定する人た

ちの何人かが日本各地の大学で民俗学の教壇に立つてきたということがある。それによって、柳田への無理解と誤解の中でのいわば疑似民俗学が伝言ゲーム的に流通してしまっており、基本的な日本民俗学の獨創性、獨自性を明言できない状態が現出してきているという懸念がいまあるのである。日本民俗学は、文化人類学anthropologyや社会学sociologyとごちがいがうのか、その垂流にあまみじているのではないか、という内外のきびしい質問に堂々と答えられる学問でなければならぬ。

そのためには、ここで指摘してきたように、柳田國男の「民間伝承tradition populaireの学問」という段階から、一歩前に進んで「伝承文化研究traditionologie culturelleの学問」へと展開していくことがいま必要であり重要である。日本民俗学は日本語では民俗伝承学、英語ではThe Cultural Traditionology: The Study of Cultural Traditionsと名乗るべき学問であり、柳田と折口を継承しながら、民俗文化伝承を対象とする学問として、歴史的な視点での変遷論transitionと伝承論traditionという両面から分析を行なう学問である、ということを示明していくことがたいせつである。とくに柳田と折口によって切り開かれた國學院大學の日本民俗学は、現在の私たち教員にも次世代を担う若き研究者たちにも、そのことの自覚

と実践とが求められている。民俗伝承とともに古典と歴史史料という資料情報群を幅広く活用する、変遷論transitionと伝承論traditionという両面をそなえた研究、その実践者が國學院大學の教壇に立つべきであり、そうして育てられた研究の後継者たちもそれを継承し研磨していくべきである。「死者への想像力の豊かな社会、それは文化の豊かな社会である」という、そのことを念頭に、國學院大學の先祖諸賢の中の二人、柳田國男と折口信夫の願いをいま筆者なりに想像して、まだこの世に生のあるうちに、歴史と由緒の古い、かつては折口信夫も執筆したこの『國學院雜誌』に執筆の機会を与えていただいたことへの感謝の意味をこめて、いまあえてここに提言しておく次第である。それによって國學院大學と日本民俗学は未来に向かつて大きく前進して行き続けるにちがいない。

#### 参考文献

- 『國學院大學八十五年史』國學院大學八十五年史編纂委員会 一九七〇
- 『國學院大學創立百年史上下』國學院大學校史資料課 一九九四
- 『國學院大學創立百二十年小史』校史資料課 二〇〇二
- 岡野弘彦『折口信夫の晩年』中央公論社 一九七七
- 坂本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店 一九九四

『別冊 太陽 知のネットワークの先覚者 平田篤胤』平凡社 二〇〇四  
 『明治維新と平田国学』国立歴史民俗博物館展示図録 二〇〇四  
 遠藤 潤 『平田国学と近世社会』ペリカン社 二〇〇八  
 中川和明 『平田国学の史的 research』名著刊行会 二一一〇  
 宮地正人 『歴史の中の「夜明け前」 平田国学の幕末維新』吉川弘文館 二〇一五

注

(1) 現在の日本学術振興会の科学研究費助成金の制度の上では、民俗学は文化人類学の一分野と位置付けられている。それは柳田國男の創生した日本民俗学を学術世界に正統に位置づけようとした石田英一郎をはじめとするおおぜいの研究者の努力の結果であり、それは現実的で社会的な重要な意味をもっている。民俗学の継承と発展のために筆者たちもその恩恵を受けてきたことは事実である。理解の上での協力関係ということが重要である。

(2) 新谷尚紀 『民俗学とは何か―柳田・折口・洪沢に学び直す―』吉川弘文館 二〇一一年 P.6-P.10

(3) たとえば、鹿野政直 『近代日本の民間学』岩波新書 一九八三は、柳田の民俗学への温かい理解に満ちた著書であるが、柳田がその学問を国民一人一人の学問としたいと意図するとともにその一方で確実に日本と世界のアカデミズムの中に正統に位置付けられるように成長させねばならないと構想していた事実を必ずしも明示していない。その点では、柳田の民俗学への同情はあるが一般読者に曖昧な理解を導く懸念もある。著者の真意に注意して読まれるべき書である。なお、民俗学内部でもこの「官の学問」と「野の学問」の対比とその意味について、そのちがいを明示していない例が残念ながらある。たとえば、岩本通弥・菅豊・中村淳 『民俗学の可能性を拓く―「野の学問」とアカ

デミズム』青弓社 二〇一二年や、菅豊 『新しい野の学問』の時代へ―知識生産と社会实践をつなぐために―』岩波書店 二〇一三年は、いずれも内容的には高く評価されるものであるが、「官の学問」と「野の学問」という対概念の理解という点では十分でない。柳田國男による日本創成の民俗伝承学 traditionology という肝要な論点が明示されておらず、「野の学問」であるという自己説明だけでは、日本民俗学の獨創性への理解を客観的に導くことは難しく、むしろ安易な感覚的誤解を増幅させる懸念さえある。

(4) 折口信夫 『民間伝承学講義』『折口信夫全集』ノート編第7巻中央公論社 一九七一年末から翌十年にかけて行なわれた國學院大学郷土研究会での特別講義。ただし、昭和十二年から翌十三年の「民俗学への導き」『折口信夫全集』ノート編第7巻中央公論社 一九七一年では、民間伝承学は完全な語であるが長すぎるのといろいろな語があると混乱するので民俗学という名称を使いたいのべている。深い思案の中でこの折口の判断とその真意とをいま読み取ることできよう。

(5) この語は英語ではまだ存在しない語で、社会人類学のトム・ギル氏 Prof. Tom Gilb の教示によれば、W. W. Newell 一九〇六年、Journal of American Folklore での The phenomena of traditionology, if the term may be allowed, have therefore some resemblance to those of botany」と「このような表現は認めていただけませんか」と述べらるるが実情である。また、フランス語でも、AVンエネップ AVGenep が Le folkloriste s'adresse aussi a ses lecteurs, en leur demandant conseil quant au nom de la discipline: << Admettra-t-on un jour traditionologie, populologie, popuographie ou popuosophie? Si un lecteur peut nous offrir une solution raisonnable, nous lui en serons tous reconnaissants >> (185) と述べている程度である。現在の学術

世界ではまだ受け入れられていない語ではあるが、むしろ日本の民俗学がこれからしっかりと研究の内幕をあらためて調べながら発信していく必要がある名乗りの語である。

- (6) 新谷「伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生―」講談社選書メチエ 二〇〇九、新谷「伊勢神宮と三種の神器」講談社選書メチエ 二〇一三など

- (7) 「伝承論」には、「広義の伝承論」と「狭義の伝承論」とがある。「広義の伝承論」は変遷論と狭義の伝承論(継承論)の二つから成る。

- (8) 柳田國男『蝸牛考』刀江書院 一九三〇(『定本 柳田國男集』18巻)

- (9) 柳田國男「智入考」『三宅博士古稀祝賀記念論文集』岡書院 一九二九(『定本 柳田國男集』15巻)

- (10) その柳田や折口に学びながらそれを再構築しようとする現在の民俗学は、変遷論の観点からは、墓と葬儀の歴史(新谷『両墓制と他界観』吉川弘文館 一九九一、同「石塔と墓籍簿―実際の死者と記録される死者・両墓制・単墓制の概念を超えて―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第44集 二〇〇八、同「葬式は誰がするののか」吉川弘文館 二〇一五など)、また、盆行事の列島規模での変遷論(関沢まゆみ『戦後民俗学の認識論批判』と比較研究法の可能性)『国立歴史民俗博物館研究報告』第178集(国立歴史民俗博物館開館30周年記念論文集1) 二〇一三、同「盆行事と葬送墓制」吉川弘文館 二〇一五など)、また、伝承論の観点からは、「ケガレとカミ」という分析概念の提示(新谷「ケガレからカミへ」木耳社 一九八七、新谷「ケガレの構造」岩波講座『日本の思想』第6巻 岩波書店 二〇一三)など、その成果を少しずつ蓄積してきている。

なお、民俗学が民俗伝承学であるということを外に示すためには英語での説明も必要と考えて、次のような日本語での説明と、その英文表記とを用意しているところである。

「民俗学は一般的にはfolkloreといわれるが、学問の性格をより正しく表すためには、伝承学traditionologyという語がふさわしい。なぜなら、柳田國男はフランス語のtradition populaireを民間伝承と訳し、それを研究する学問であるからである。すなわち、民俗学とは伝承分析学と名乗るべき学問である。

伝承とは、過去から現在への運動である。したがって歴史の流れの中で、変化していく部分と、変りにくく伝え続けられる部分とがある。前者を追跡するのが民俗学の「変遷論」であり、後者を追跡するのが「伝承論」である。民俗学とはその両方を追跡し研究するところに学問としての独自性がある。

具体的な例でいえば、柳田國男の「蝸牛考」や「智入考」が民俗学の「変遷論」を代表する論考であり、折口信夫の「依代」や「マレピト」という分析概念の抽出が「伝承論」の代表的なものである。その後の研究としては、葬送墓制の研究や宮座祭祀の研究また盆行事の変遷についての研究などが伝承分析学としての民俗学の観点から行なわれている。」

“What does *Minzokugaku* actually mean?”

The term “*Minzokugaku*” in Japanese is generally translated as “Folklore”, however, in order to explain the characteristics of “learning” in a better way, the term “*Denshougaku*” or “Traditionology” is more appropriate. Therefore, Yanagita Kunio translates the French word “Tradition Populaire” literally as “*Minzoku Denshou*” (ie. folklore) into Japanese and that is why he explains “Tradition Populaire” or “*Minzoku Denshou*” as a study of doing research on it. Hence in other words, “*Minzokugaku*” should be called “Traditionology” or “The Study of Tradition”, that means a field of study to analyze “tradition”.

“Tradition” is a movement from past to present. Therefore, there are things that keep changing and the things that are difficult to change and keep passing on with the flow of history. Tracing back the former is called “*Henseiron*” (in Japanese) which means “the theory of transition” or “Transitionology” and keeping records of the latter is termed as “*Denshouran*” or “Traditionology”. Thus, the uniqueness of “*Minzokugaku*” as a field of study lies in doing thorough study while keeping the track of both “*Henseiron*” (The theory of transition) and “*Denshouran*” (The Study of Tradition).

In order to explain it with more concrete examples, “*Kagyunkou*” and “*Mukorikou*” can be cited as main works on the study of “theory of transition” in the field of “*Minzokugaku*” (Folklore) by Yanagita Kunito. Also, extracting some analytical concepts such as “*Yorishiro*” and “*Marebito*” as given by Orikuchi Shinobu, are the representative examples in the field of “*Denshouran*” or “The Study of Tradition”. As a subsequent research, study on the changes in “Funerals’ grave system”, “*Miyazaki* rituals” and “*Obon*” etc. has been carried out from the perspective of “Traditionology” in the form of folklore.

- (11) 新谷『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―』前掲注(2) P.58-P.61
- (12) 『折口信夫全集』第16卷中央公論社 一九五六(初出は國學院大学郷土研究会での講演筆記)
- (13) 『折口信夫全集』第16卷中央公論社 一九五六(初出は日本民俗協会第1回例会における講演の筆記)
- (14) 『折口信夫全集』第16卷中央公論社 一九五六(初出は『古典風俗』第1巻1号一九三四)

(15) この得物<sup>カマ</sup>矢<sup>ヤ</sup>についての岩波古典文学大系『万葉集 一』一九五七の補注61(P.337)の解説はこの折口の解説を参考にしていない。そして、朝鮮語との関係を説いているが、論点がずれた内容となっている。

(16) 折口信夫「民間伝承学講義」『折口信夫全集』ノート編第7巻中央公論社 一九七二

(17) 折口信夫「民俗学への導き」『折口信夫全集』ノート編第7巻中央公論社 一九七二

(18) 新谷「民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―」前掲注(2)の(152頁―157頁)参照のこと。

(19) 明治四十五年(一九一二)五月設立の日本民俗学会と雑誌『民俗』のそれはフォークロアやフォルクスクンデの翻訳学問であった。また、昭和四年(一九二九)設立の民俗学会と雑誌『民俗学』は柳田が構想していた民間伝承の学つまり柳田の日本民俗学とはまったく異なるものであった。しかし、「民俗学」という言葉自体の流通はその内実とは関係ないままに制御できるものではなかったのである。新谷『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―』前掲注(2)の46頁―48頁、74頁―77頁を参照のこと。

(20) 大藤時彦は慶賀と感謝の言葉を呈している。「大学と日本民俗学」『民間伝承』4―9 一九三九

(21) 「願いのかなえられないのを悲願という。日本では昔から想いが残れば幽霊になって出るといふ。このあたりに民俗学研究所があった、といわれるようにならぬものでもない。これは、昭和三十年(一九五五)十二月二十五日、成城の民俗学研究所での研究会の席上、民俗学の將來を案じた柳田の口から出た言葉である。柳田が言いたかったのは、「民俗学は、文化人類学の中に位置づけるべきではない、舶来のものであり尚ふのは問題である、広い意味での歴史学の中に位置づけるべきである、しかし、いまの歴史学は本当にいけない、国史はもっと具

体的なものにして、平民のものにすべきである」ということであった。「インフェリオール・コンプレックス」と、金切り声で反駁する柳田は、「事実だけを大事にしている学者を大事にしなればならない」とも強調していた。この日の柳田はどうかしているしかな思えない雰囲気でも、そのあまりの語気の激しさに、みんな自分が叱られているようで、息詰まる空気の中、顔をあげることができなかったという（今井富士雄「柳田國男の民俗学」『成城文芸』29号 一九八七）。新しい学問の開拓者、創始者であった柳田は、その最晩年、「惜しいことをした。昔話や方言などに熱を上げるんじゃないかった。もう時間が足りない」というような愚痴をよくこぼしたという。女婿の宗教学者堀一郎は、「また口癖が出たな、と思いつながら、ありあまる問題点をかかえながら、刻々と迫ってくる死期と氣力の衰えを自覚せざるを得なかった最晩年の柳田に、鬼気に似た憂国の情をくみとって肅然とする思いがあった」といつている（堀一郎「柳田学の中心課題」『学鑑』一九七五年七月号）。その堀一郎でさえ、柳田の学問の獨創性についての理解は十分ではなかったことが、『柳田國男伝』三一書房一九八八の1107頁—1110頁（杉本仁執筆）の記述からもわかる。このち昭和三十五年（一九六〇）五月十三日に千葉市で開かれた房総民俗会主催の「柳田國男先生を囲む会」で、柳田は「日本民俗学の頽廢を悲しむ」という講演を行なっている。高齢化の中でその講演は内容がよくわからないのであったという語りも一部にはあったが、それは柳田の民俗学への理解が及ばない人たちの語りであって、決してそうではない。その講演の冒頭で柳田は、「隠居老人のごとく、だいたいぶん過ごしてしまつて、あとどうなるのか。猫も杓子も民俗学というが、それでもなさそうなのが、まじっている。で、私のように欲望のないのが現われて、苦勞をしている」（『愛田忠義のノートより』）などといい、柳田の学問の獨創的な視点と方法論とが理解されず継承もされない当

時の状況を深く悲しんでいたことがわかる。柳田への無理解と誤読の流通は、柳田のもっとも重要な著書『先祖の話』に対してもみられる（新谷『民俗学とは何か—柳田・折口・渋沢に学び直す—』前掲注②）の133頁—136頁を参照のこと）。たとえば柳田の民俗学を「祖靈信仰神学」だと決めつけるようなレッテル貼りの流通である。柳田の学問の基本に先祖祭祀を重視する視点が濃厚であったことは確かであり、中村哲「柳田國男の思想」法政大学出版局 一九六七は一定の柳田理解の中での一解釈であったといえるが、その延長線上に現われた、藤井正雄「無縁仏考」『日本民俗学』74号 一九七一（『葬送墓制研究集成2』一九七九）や、鈴木満男「盆に来る靈—台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論—」『民族学研究』37卷3号 一九七二（『マレピトの構造—東アジア比較民俗学研究—』三一書房一九七四）では柳田を熟読しないままの牽強附会が多く、柳田門下の民俗学の立場であるはずの桜井徳太郎「柳田國男の先祖観」『季刊柳田國男研究』7・8号、一九七四—七五、井之口章次「柳田國男の祖靈信仰論」『近畿民俗』109号 一九八六（『生死の民俗』名著出版二〇〇〇）にも、それら流行的な柳田批判の論調への便乗追隨的な誤読が続いた。

(22) 岡正雄の柳田への理解の問題点については、新谷『民俗学とは何か』(前掲注②) (p.67-p.77)、(p.94-p.101)、(p.124-p.128) 参照のこと  
 (23) たとえば『日本民俗学大系2』には、「日本民俗学の課題と方法」という章立てがなされているが、そこには柳田の獨創性や折口の深い理解に学ぶ姿勢はうかがえない。これより早く民俗学研究所の昭和二十三年（一九四八）六月と八月の研究会で、関敬吾が「民俗学の方法論」と題して二回にわたって、民俗学の方法には歴史的方法、地理的方法、社会的方法、心理的方法がある、という論点が曖昧な内容の発表をしたのに対して、柳田は明確に「歴史は我々の目的であつて方



法ではない」と否定している(『民間伝承』第12巻8・9号合併号)。新谷「民俗学とは何か」(前掲注(2)) p.198 p.199参照のこと。なお、この大系刊行当時の状況を伝えている情報としては、大藤時彦がその大系への原稿執筆を拒否したという事実、また鎌田久子「蓑笠—ささやかな昔—」(『鎌田久子先生古稀記念論集 民俗的世界の探求—かみ・ほとけ・むら—』一九九六 慶友社 41頁-42頁)の一文などが参考になる。

(24) 東京教育大学は旧来の東京文理科大学と東京高等師範学校とを併せて昭和二十四年(一九四九)四月に設立された新制の国立大学である。その創設当初の文学部史学科に学科共通の講座として「歴史学」が設置され、それが昭和二十七年(一九五二)に「史学方法論」と改称されて新たに民俗学と考古学とを専攻する講座となったもので、史学科の中に日本史学科、東洋史学科、西洋史学科、と並ぶ第四の教室として「史学方法論教室」が新設されたのであった。その後、東京教育大学は昭和五十二年(一九七七年)をもって廃学となり(『東京教育大学文学部記念誌』一九七七、民俗学関連の教育の場は新しい筑波大学での学類や研究科の中に継承された)。

(25) 史学方法論教室第1期生の平山和彦の体験談と筆者宛私信、および史学方法論教室初代助手の宮田登の発言「洪沢敬三著作集第5巻」(付録月報5)一九九三。なお、宮田登「対日本民俗学批判についての一私見」『民俗』65号相模民俗学会 一九六六には当時の心境が記されている。「生前の柳田翁を知らず、大学で日本民俗学の講座を受けて育つ世代が、恐る恐る隣接科学と伍せようとする時、何ともよわな思いに到る。自信をもって民俗文化の有効性を語ることも出来な。常民といつても相手にさっぱり通じない。民俗資料蒐集の方法を疑い深い目で見られても余り自身がなくモタつく。自分の仲間だけ通じ合って満足するのは(中略)「井の中の蛙」同然であるとの感をいだ

かざるを得ない」。これが宮田の本音であったといつてよからう。

(26) 初期の論文が、福田アジオ「民俗学における比較の役割」『日本民俗学』91号 一九七四、同「民俗学にとって何が明晰か」『柳田国男研究』5号 一九七四、同「柳田国男の方法と地方史研究」『地方史研究』127号 一九七四、であった(のちに「日本民俗学方法序説」弘文堂一九八四に収録)。その後、『日本村落の民俗的構造』弘文堂一九八二(初出「村落生活の伝統」『日本民俗学講座』第2巻 一九七六などの論文を収録)でもその主張が続いた。

(27) 福田の「民俗をそれが伝承されている地域において調査分析し、民俗の存在する意味とその歴史的性格を、伝承母体および伝承地域において明らかにすることを民俗学の目的とすべきである」(福田「民俗学における比較の役割」『日本民俗学』91号 前掲注(26))という提言にもとづくものである。ただし、福田に先行する論文として、宮田登の地域民俗学の提唱(宮田登「地方史研究と民俗学」『史潮』100号 一九六七)があった。しかし、それらは「民俗を歴史的に認識する態度であって、かならずしも技術的な方法論といったものではない」との評価、つまり態度であって方法論ではない、という宮田の理解が当初からあったのも事実である(宮田登「第三節「郷土研究における常民」『ミロク信仰の研究 新訂版』未来社 一九七七)。ただ、その程度の福田の主張に、その後の東京教育大学の民俗学をはじめその他の大学の民俗学関係者へと、柳田の方法論否定への影響が無批判に拡大していったこと自体が、民俗学という未完成の学問の脆弱さを表しているといつてよい。

(28) 「番と衆—日本社会の東と西—」吉川弘文館 一九九七(もともとなつた論考は、福田アジオ「民俗の母体としてのムラ」『村と村人』日本民俗文化大系 8 少学館 一九八四、同「近世の村と民俗」『岩波講座日本通史』13 岩波書店 一九九四など)

- (29) 社会学の村落類型論の蓄積は多く、有賀喜左衛門の「家連合」論（『村落生活—村の生活組織—』国立書院 一九四八）、村の生活組織『有賀喜左衛門著作集』5 未來社 一九六八）、福武直の「同族結合」の東北日本型と「講組結合」の西南日本型という分類（『日本農村社会学の性格』東京大学出版会 一九四九）、磯田進の「家格型」と「無家格型」という分類（『村落構造の二つの型—法社会学—』1号 一九五一）、『村落構造の「型」の問題』『社会学研究』3—2 一九五一）、『村落構造の研究』東京大学出版会 一九五五）、川島武宜の「家凝集的」と「家拡散的」という分類（『農村の身分階層制—川島武宜著作集—』岩波書店 一九八二）、イデオロギーとしての家族制度』岩波書店 一九五七）などがある。
- (30) 民族学や社会人類学では岡正雄たちの「同族制村落」と「年齢階梯制村落」という分類（岡正雄他「伊豆伊浜部落の村落構造」『人文学報』12号 一九五五）、『日本文化の基礎構造』『日本民俗学大系2』平凡社 一九五八）、江守五夫「社会構造—村落の社会組織に関する研究の回顧—」『日本民族学の回顧と展望』日本民族学協会 一九六六）などがある。なお、蒲生正男の「当屋制村落」という概念が成立しえないという点については、拙稿「第二章 分析概念と村落民俗誌」『柳田民俗学の継承と発展』吉川弘文館 二〇〇五参照のこと。
- (31) 関東の家と「番」、関西の個人と「衆」というような単純な把握は実態としての無理であることが指摘された。伊藤良吉「村落構造論」『講座日本の民俗学 三 社会の民俗』雄山閣出版 一九九七）、関沢まゆみ「宮座と老人の民俗」（39頁—40頁）吉川弘文館 二〇〇〇）、同「老いの価値—年齢の輪の発見—」『往生考』小学館 二〇〇〇）、同「村落研究と民俗学」『日本民俗学』27号 二〇〇一（印刷ミスの部分は28号に掲載）。
- (32) この点は、のちに岩本・福田論争の一端となる。岩本通弥「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」『国立歴史民俗博物館研究報告』第132集 二〇〇六）、柳田國男の民俗学が「形」の変化を重視して民俗と生活の変遷過程の解説を主眼としたのはまったく異なるものであり、福田のは「型」の理論であると批判した。また、個別村落の民俗調査と文献調査がそれぞれの村落と人びとの生活史を明らかにできるという福田の提唱する地域研究法は地域完結的な方法にほかならず、それは柳田がもともと否定した「割地主義」であり、この点でも柳田の民俗学とはまったく異なるのが福田の見解でありその主張であったことが指摘された。この岩本「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」は、福田アジオの「民俗学」が、柳田國男の創始した民俗学とはまったく異なるものであることを論証した論文の一つといつてよいのだが、実は岩本はすでに一九九三年の論文でも明確にそれを指摘していた（岩本「地域性論としての文化の受容構造論—「民俗の地域差と地域性」に関する方法論的考察—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第52集 一九九三）。岩本は、柳田の民俗学はその目的・調査法・分析法（資料操作法）にそれなりの一貫性があることを理解しており、福田の無理解、誤解を指摘していたのだが、それが他の民俗学関係者に理解されないうままであったことは、民俗学にとっての大きな不幸であった。この問題が二〇〇一年—〇六年の岩本・福田論争によって再び浮上するのは必然的な展開でもあったといつてよからう。
- (33) 岩本常一「常民の生活」『東日本と西日本』日本デイトール出版部 一九八一
- (34) 網野善彦「東と西の語る日本の歴史」そして 一九八一
- (35) 福田アジオ「柳田國男の民俗学」吉川弘文館 一九九二
- (36) ①岩本通弥「節用稿」としての民俗学『柳田國男全集』月報17筑摩書房 一九九九、②岩本「家—族の過去・現在・未来—『日本民俗学』232号 二〇〇二、③日本民俗学会談話会「先祖の話」をどう読むか」

- 二〇〇三年一月、④福田アジオ「誤読しているのはだれか」『日本民俗学』234号 二〇〇三、⑤岩本「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例として—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第132集 二〇〇六。
- (37) 日本民俗学会談話会「先祖の話」をどう読むか 二〇〇三年一月  
関沢まゆみ「戦後民俗学の認識論批判」と比較研究法の有効性」『国立歴史民俗博物館研究報告』第178集（開館三〇周年記念論文集1）二〇一三。
- (39) 卒業論文のテーマは自分の故郷の広島県から島根県にかけて伝承されていた大神憑きや狐憑きの憑物習俗についてで、指導教員は文学部で日本民俗学の講義も担当されていた中世芸能史が専門の後藤淑先生（当時は演劇博物館勤務で後に昭和女子大学教授）であった。修士課程では中世古文书学の荻野三七彦先生、博士課程では古代史の水野祐先生のゼミに在籍させていただき、洞富雄先生からはまた特別な指導をいただいた。
- (40) 最上孝敬「詣り墓」古今書院 一九五六などで当時両墓制研究をリードしていた。
- (41) 新谷尚紀『両墓制と他界観』吉川弘文館 一九九一
- (42) 柳田が提唱した方法を実践することによって一定の結果を得たことにより、一九八〇年代以降の民俗学の世界で大勢を占めていた柳田批判の風潮が空虚な議論のように思えた。柳田を批判し否定している民俗学関係者の実際の論文を冷静に批判的に読むこととしたが、その多くの研究者が柳田を熟読も理解もしていないこと、折口信夫の深い柳田理解をまったく知らないこと、渋沢敬三が強調していた文献記録とともに物質資料の数値と固有名詞を重視するということがあまり実践されていないこと、が痛感された。そして、民俗学を名乗りながらもその学問としての独自性が明確でなく社会人類学など隣接学問に追随しているのではないかという疑問さえ生じた。
- (43) 新谷尚紀「両墓制についての基礎的考察—両墓の形態より—」『日本民俗学』105号 一九七六
- (44) 新谷尚紀「両墓制成立の背景—死体埋葬区画の呼称より—」『民俗と歴史』7号 一九七九
- (45) 関沢まゆみ「宮座と墓制の歴史民俗」吉川弘文館 二〇〇五、同「宮座祭祀と死穢忌避」『排除する社会 受容する社会』吉川弘文館 二〇〇七
- (46) 新谷「ケガレの構造」岩波講座『日本の思想』第6巻 岩波書店 二〇一三、関沢まゆみ『盆行事と葬送墓制』吉川弘文館 二〇一五（219頁—223頁）、ケガレの観念には、A…人類一般の死穢や血穢などを忌み避ける観念と、B…日本の平安時代の摂関貴族の社会で歴史的、文化的に形成された触穢思想における死穢や血穢や罪穢などを極端に忌み避ける観念と、そのAとBの二つがあることが明らかとなった。
- (47) 新谷尚紀「村落社会と社寺と墓地—両墓制概念の克服—奈良県都祁村吐山の事例分析より—」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第12集 二〇〇四（後に「分析概念と村落民俗誌—「当屋制」と「両墓制」—奈良県都祁村吐山の事例より—」『柳田民俗学の継承と発展』吉川弘文館 二〇〇五年）、同「石塔と墓籍簿—実際の死者と記録される死者—」『両墓制・単墓制の概念を超えて—』『国立歴史民俗博物館研究報告』第14集 二〇〇八。
- (48) 関沢まゆみ「土葬から火葬へ—火葬の普及とサンマイ利用の変化—滋賀県下の事例より—」『民俗学論叢』26号 二〇一一、同「盆行事と葬送墓制」吉川弘文館 二〇一五。
- (49) 道祖神の調査研究の成果としては以下のような著作が参考になる、大島建彦「日本神話研究と民俗学」『日本神話研究の方法』有精堂 一九七七、脇田雅彦「サエノカミ信仰における柴供えと兄妹婚伝承」

- 『性と民俗』名古屋民俗研究会 一九八〇、脇田雅彦「サエノカミ信  
仰における灰の習俗と兄妹婚伝承」『日本民俗学』151号 一九八四、  
倉石忠彦『道祖神信仰論』名著出版 一九九〇、大島建彦『道祖神と  
地藏』三弥井書店 一九九二、神野善治『入形道祖神』白水社  
一九九六、椎橋幸夫『双体道祖神調査資料集大成』名著出版  
二〇〇七、なお、本文中の事例については筆者も現地調査を行なった。
- (50) 寛永二年（一六二五）とされている群馬県倉淵村権田能久保の道祖神  
は正しくは寛文二年（一六六二）の造立である。椎橋幸夫『双体道祖  
神調査資料集大成』名著出版 二〇〇七
- (51) 地域的な特徴もあり、丸彫単体像が静岡県伊豆北部に、石祠の形が  
山梨県甲府盆地・静岡県伊豆南部に、丸石の形が山梨県甲府盆地に、  
それぞれみられる。
- (52) 藁製でも顔まで特別でいねいに造る例が秋田県大森町や雄勝町のショ  
ウキサマなど一部にはあるが。
- (53) 長野県上伊那郡宮田村の伝承事例…ある所に非常に美しい兄妹が二人  
住んでいた。年頃になったので、兄は美しい嫁を、妹は美しい男を探  
すために、おのおの別の途に出かけた。兄は各地を巡遊したが、思う  
ような美しい女はなかった。あるとき森を通ると一人の美しい女が  
いた。兄はすぐさま求婚して二人は夫婦になった。そして、二人はいろ  
いろ話してみると、その美しい女は美しい男を得るために出た自分の  
妹であった。（『長野県上伊那郡誌 民俗編上』一九八〇）
- (54) 熊本県球磨郡球磨村一勝地の伝承例…むかし芦北方面から旅していた  
公卿の父親が、情事（父が娘を犯す）の末に、父親が良心の呵責に堪  
えられず、娘を切り捨て、道端に埋め、柴を立てて立ち去った。村人  
がこのことを知り、娘を哀れみ堂を建て祀った。（『ふる里の伝統行事』  
球磨村教育委員会）
- (55) 『拾遺集』に同類の歌が収録されている。「暗きより暗き道にぞ入りぬ  
べきはるかに照らせ山のはの月。『法華経』化城喻品にある「従冥入  
於冥、永不聞仏名」に通じるところがある歌である。
- (56) J.G.フレイザー『金枝篇』（簡約本）永橋卓介訳、岩波文庫  
一九七五、同『日本民間信仰とその構造』『民族学研究』38・3  
一九七四、同『通過儀礼におけるハレとケガレの観念の分析』『民族  
学研究』40・4 一九七六、桜井徳太郎『結果の原点―民俗学から追  
跡した小地域共同体構成のバラタイム』鶴見和子・市井三郎編『思  
想の科学』筑摩書房 一九七四、波平恵美子・坪井洋文・宮田登・谷  
川健一『徹底討議ハレ・ケ・ケガレ』現代思想 10号 一九八三、波  
平恵美子『ケガレの構造』青土社 一九八四、同『ケガレ』東京堂出  
版 一九八五、桜井徳太郎『結果の原点』弘文堂 一九八五、同『民  
俗宗教の生活律―ハレとケとケガレの相関―』『日本民俗学論』春  
秋社 一九八二）
- (58) Emile Durkheim (一八五八―一九一七) *Les formes elementaires de  
la vie religieuse* 1912 (古野清人訳『宗教生活の原初形態』上―  
一九七五)
- (59) Edmund Leach 1961 *Rethinking Anthropology*. London: Athlon Press.  
エドモンド・リーチ『人類学再考』思索社（井上兼行訳  
一九八五）、同『言語の人類学的側面』現代思想 Vol.43（諏訪部  
仁訳）一九七六（初出一九六四）、Edmund Leach 1963 *Culture and  
Communication*. Cambridge University Press. エドモンド・リーチ『文  
化コミュニケーション』（青木保・宮坂敬造訳 紀伊国屋書店  
1981）Mary Douglas, 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the  
Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.  
メアリー・ダグラス『汚穢と禁忌』（塚本利明訳）
- (60) 宮田登はこの桜井の説を支持する立場に立ち、ケを毛（稲の霊力）で  
あるとともに気（人の生命力）を意味する概念であるとして、ケガレ

をケのサブカテゴリーであるとして位置づけ、ケ↓ケガレとケガレ↓ハレとを対置させて、ケガレが境界領域として存在すると指摘した(宮田登「ケガレの民俗誌」人文書院 一九九六)。しかし、その桜井と宮田のハレ・ケ・ケガレ論は、社会学の「P」バガーのカオス・ノモス・コスモス論(ノモス⇨世俗日常的な意味秩序から、たとえば混沌などの境界状況に出会うこと)によって、カオス⇨意味づけ不能の混沌状態へと直面する、しかしその克服の過程でより高次元超俗的で神聖な新たな意味秩序⇨コスモスを産み出す、という弁証法的な仮説的理論の採用ではないかと推定されるものであった。P↓バガー「聖なる天蓋—神聖世界の社会学」(蘭田稔訳)新曜社 一九七九。Peter Ludwig Berger "The Sacred Canopy-Elements of a Sociological Theory of Religion" *Daedalus* 1967

(61) 『国立歴史民俗博物館研究報告』第15集(共同研究「儀礼・芸能と民俗的世界観」一九八七)がその成果報告書

(62) 記紀神話によればアマテラス、ツクヨミ、スサノオの三貴神は、いずれも黄泉の国を訪問したことにより忌むべき恐怖すべき死穢に汚染されたイザナギによるその死穢の禊祓によって誕生したと記されており、死穢の逆転が神々の誕生へとつながるといふメカニズムの存在が示唆されている。

(63) 『続日本紀』によれば、八世紀半ばの称徳朝の詔勅に「穢」の文字が頻出する。和氣清麻呂が別部穢麻呂と名替えされた例がよく知られているが、それ以外にも天皇への反逆心を「穢」と表現する詔勅が目立つ。そしてその背景として考えられるのが密教の呪法に通じていたとされる弓削道鏡の関与であり、それは僧玄昉の請求と伝えられ天平期以降に流布した『陀羅尼集註』巻九にみられる烏樞沙摩解穢法印や『大日如来剣印』の加持三業法にみられる解穢法の記事などから、当時の「穢」の観念は密教の影響が大であったと考えられる。

(64) 『記紀』『続日本紀』など古代の文献にみえる「穢」の表現はいずれも「穢き」とか「穢す」などという形容詞や動詞としての用法であった。

それがはじめて公式に規定されるのは嵯峨・淳和朝に撰進・施行される「弘仁式」においてであり「触穢悪事心忌者」と表現されている。それによれば「人死限三十日、産七日、六畜死五日、産三日、其喫宍及甲斐間疾三日」とある。三橋正「弘仁・貞観式逸文について—延喜式「穢規定成立考」『国書逸文研究』22、一九八九が参考になる。しかし、そのような触穢の規定が「弘仁式」の時代にまでさかのぼれるという見解には疑問が残る。なぜなら、それは十世紀後半成立の『西宮記』のしかもその逸文を参考とする論であり、そこでは六国史の記事の追跡が十分に行われていないからである。名詞としての「穢」の用例は『日本後紀』承和三年(八三二)九月十一日条を初見として、それ以降の平安朝の貴族社会における触穢思想の圧倒的な影響力は周知のとおりである。名詞としての「穢」の用例の定着は「穢れ」観念の定着を意味する。

(65) 新谷尚紀「人と鳥のフォークロー—民俗世界の時間と構造—」『国立歴史民俗博物館研究報告 第15集』一九八七

(66) 新谷尚紀「ケガレからカミヘ」木耳社 一九八七、Takatori Shintani: *Heritage of Play in Ethnology. The Wheel Extended special supplement no.18 published by TOYOTA 1987* 同「火ヲケガレ」『日本人の葬儀』紀伊国屋書店 一九九二、同「貨幣には死が宿る—民俗学からみた貨幣—」『お金の不思議 貨幣の歴史学』山川出版社 一九九八、同「死とケガレ」宮田登・新谷尚紀編『往生考—日本人の生・老・死—』小学館 二〇〇〇、同「部落の古老女性に聞く」『国立歴史民俗博物館研究報告 第99集 共同研究「近代社会における差別の史的研究」』二〇〇三。「ケガレからカミヘケガレ・ハラヘ・カミヘ」のメカニズムの存在を示唆する民俗例として、ここでは解説上

の必要性を鑑みて、次の五つの例をあげておく。第一は、神社での賽銭である。神聖なる神社の神様に向かって硬貨を投げ込む。人間同士で貨幣を投げて渡すのはたいへん無礼な行為である。なぜ賽銭は投げるのか。それは清水の湧く池泉に硬貨を投げ込んで、厄年の人が厄払いに餅や貨幣を撒いたりする例からもわかるように貨幣は人びとのケガレの吸引装置であり、神社や池泉がそのケガレを祓へ清める場所とされているからである。つまり、神社に祀られる神とは民俗事象からの帰納的解釈によるかぎり、ケガレの吸引浄化装置であると位置づけられるのである。第二は、正月や節分など年越しに際しての祓へ清めに登場する門付けの宗教者や芸能者、それらの儀礼的表象としてのナマハゲやトシドン、また観念的表象として折口信夫が発見した「まればと」(『国文学の発生(第三稿)』『折口信夫全集』第1巻 中央公論社 一九五五)である。彼らはいずれも人びとのケガレを背負い祓へやる役割を果たす存在であり、折口が神の原像とみた「まればと」も基本的にはケガレの吸引と浄化の装置であると位置づけることができる。第三は、日本の民俗神の典型例である村境に祀られる道祖神である。それが忌むべき兄妹婚の伝承(近親婚の禁忌違反)をともないながら火中に投ぜられる石像であったり、人びとのケガレを依りつけた薬で作られ巨大な性器が強調される薬人形であったりするという民俗例である。つまり、道祖神は人びとのケガレが集積された人形でありそれが村境へと祓え出されて神へと変身している。そこにはケガレ(穢れ)がハラへ(祓へ)という一定の儀礼を経ることによってカミ(神)へと祀られるという逆転のメカニズムの存在が示されている。第四は、汚い水死体が漁村では逆にエビス神として祀られるという例である。これはケガレがカミへと祀りあげられる典型的な民俗例である。第五は、民俗の中の多くの縁起物の類である。葬送の棺担ぎ役の人が脱ぎ捨てた草履を拾って履くと足が丈夫になる、汚い馬糞を踏むと背が高

くなるとか足が速くなる、女性の髪の毛が船霊様のご神体として祀られるとか、兵士の弾丸除けになる、等々、普通に考えれば汚い不潔で不気味なものが逆に縁起物や神様のご神体となっている例が少なくない。

(67) 前掲注(59) 参照

(68) たとえば、山本幸司『穢と大祓』平凡社 一九九二、門馬幸夫『差別と穢れの宗教研究』岩田書院 一九九七、辻本正教『ケガレ意識と部落差別を考える』解放出版社 一九九九、服藤早苗他編『ケガレの文化史』物語・ジェンダー・儀礼』森話社 二〇〇五など。ただこれらの中からも歴史学の若い世代からケガレ概念の学際的な共有の必要性を説き、各学問分野のケガレ論を困難な中にも整理しようとする、北条勝貴『ハケガレをめぐる理論の展開』(『ケガレの文化史』(前掲)所収)などの作業は貴重であろう。ただし、ケガレ論と差別論の克服を論じている現在の関根康正氏や新谷の議論の段階からみれば北条のケガレ論整理は今一步の理論化が期待されるところといつてよい。

(69) Loius Dumont(1980) (1966). *Homo Hierarchicus*(The Caste System and its Implications) (complete revised English edition). Chicago: The Univ. of Chicago Press. (*Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1966)

(70) 関根康正『ケガレの人類学』東京大学出版会 一九九五。

(71) 新谷があらためてその差別の問題をも含めてのケガレ論を提示したのである。『ケガレの構造』『岩波講座 日本思想』6 岩波書店 二〇一三である。

(72) 『国立歴史民俗博物館資料調査報告書9 死・葬送・墓制資料集成』東日本編1、2、西日本編1、2(総計約200頁) 二〇〇〇、国立歴史民俗博物館『葬儀と墓の現在—民俗の変容—』吉川弘文館 二〇〇二、国立歴史民俗博物館『高度経済成長と生活革命』吉川弘文館 二〇一〇、『国立歴史民俗博物館研究報告』第17集 二〇一一

- (73) 新谷尚紀『両墓制と他界観』前掲注(36)、ここで「無縁」と類別するのは金銭的な報酬が介在する葬儀の職能者である。
- (74) 竹内利美『村社会における葬儀の合力組織』『ムラと年齢集団』名著出版 一九九一(初版一九四二)など参照のこと
- (75) 鈴木栄三『陸中安家村開き書き』『ひだびと』7巻9・10号 一九三九
- (76) この4つの事例の詳細な内容は、新谷尚紀『葬送習俗の民俗変化1』『国立歴史民俗博物館研究報告』第191集 二〇一四に紹介してある。
- (77) 関沢まゆみ『他人をつくる村』『比較家族研究』11号 一九九六、のち「葬儀とつきあい」『宮座と老人の民俗』吉川弘文館 二〇〇〇所収
- (78) 『綾戸の民俗誌』東京女子大学民俗調査団 二〇〇三
- (79) 文献記録を参照した葬儀や墓制の歴史については、筆者にも『生と死の民俗史』木耳社一九八六、『日本人の葬儀』紀伊國屋書店出版部 一九九二、『お葬式―死と慰霊の日本史―』吉川弘文館 二〇〇九などがあるが、文献史学でも、高田陽介『境内墓地の経営と触穢思想』『日本歴史』456号 一九八六、同『村の墓・都市の墓・シンボに寄せて』『遙かなる中世』13号 一九九四、水藤真『中世の葬送・墓制』吉川弘文館 一九九一、前嶋敏『中世の葬送儀礼における遺体の移葬について―「移」・「渡」・「盗出」をめぐる―』『中央大学大学院論究』29巻1号 一九九七、堀裕『天皇の死の歴史的位置―如在之儀』を中心に、『史林』81巻1号 一九九八、同『死へのまなざし―死体・出家・ただ人―』『日本史研究』439号 一九九九、勝田至『死者たちの中世』吉川弘文館 二〇〇三、同『日本中世の墓と葬送』吉川弘文館 二〇〇六、上島享(『王』)の死と葬送』『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会 二〇一〇(初出は二〇〇七)、島津毅『中世の葬送と遺体移送―「平生之儀」を中心として―』『史学雑誌』122編6号 二〇一三、等々の蓄積がある。
- (80) 『千代田町史』資料編 近世(下) 一九九〇(443頁―444頁)。
- (81) 『安芸国諸記』丑(天明元年十一月十八日)春の条。なお、近世の安芸国における講中の形成についての先行研究には、沖野清治『近世浄土真宗の寺檀関係と講中組織』兵庫教育大学大学院修士論文(一九八九年度提出) 一九九〇 があり、それを参照した。
- (82) 新谷尚紀『葬送習俗の民俗変化2』広島県山県郡北広島町域(旧千代田町)の事例より、二〇〇八年葬祭ホール開業とその前後―『国立歴史民俗博物館研究報告』第191集 二〇一四。
- (83) 民俗学研究所編『綜合日本民俗語彙』第1巻 平凡社 一九五五、関沢まゆみ『北巨摩郡柳沢の位牌分けと別帳場』『日本民俗学』204号 一九九五(『宮座と老人の民俗』吉川弘文館 二〇〇〇所収)
- (84) 大藤ゆき『兄やらひ』三國書房 一九四四(のちに岩崎美術社)
- (85) 柳田國男『先祖の話』一九四六(『定本柳田國男集』第10巻)
- (86) 吉本隆明『月報1』『定本柳田國男集』付録
- (87) 新谷尚紀『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学びなおす―』前掲注(2) 二〇一(133頁―135頁)
- (88) 新谷『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学びなおす―』前掲注(2) (135頁―137頁)
- (89) 折口信夫『盆踊りと祭屋台と』『大阪朝日新聞』付録 大正四年(一九一五)、『折口信夫全集』2巻、同『盆踊りの話』昭和二年(一九二七)六月草稿(『折口信夫全集』2巻、同『年中行事―民間行事伝承の研究―』『民俗学』第2巻8・10号、第4巻6―9号、一九二九―三三)、『折口信夫全集15巻(一九五五)』／『折口信夫全集』17巻(一九九六)、同『七夕祭りの話』『旅と伝説』3―7 一九三〇(『折口信夫全集15巻(一九五五)』、同『たなばた供養』『俳句研究』2―7 一九三五(『折口信夫全集15巻(一九五五)』)

- (90) 東条操「方言周圏論と方言区画論」『国語学』4、一九五〇、金田一春彦「辺境地方の言葉は果たして古いか」『言語生活』17、一九五八、榎垣実「方言孤立変遷論をめぐって」『言語生活』24、一九五六、長尾勇「俚言に関する多元的発生の仮説」『国語学』27、一九五六、など一九五〇年代の研究では、周圏論の適用可能なものもあるが、そうではなく孤立変遷や多元的発生という現象も多くみられるということが指摘されたが、馬瀬良雄「方言周圏論再考」『言語生活』312、一九七七、柴田武「方言周圏論」『蝸牛考』岩波文庫解説一九八〇、など一九七〇年代以降の研究では、一部では周圏論の有効性が論証されている。
- (91) 新谷「両墓制と他界観」前掲注(41)(48頁—73頁)
- (92) 関沢まゆみ「戦後民俗学の認識論批判」と比較研究法の可能性—盆行事の地域差とその解説への試み—『国立歴史民俗博物館研究報告』第178集 二〇一三、関沢まゆみ「民俗研究映像」盆行事とその地域差—盆行事の民俗史／火葬化の現在史—『盆行事と葬送墓制』二〇一五
- (93) 文化庁による民俗地図や無形民俗文化財記録作成は行政によるものではあるが、一定の価値ある調査事業であった。また大学などの民俗調査報告書の類も日本各地の民俗調査情報を蒐集している。しかし、日本各地の事例差などに注目した計画的な調査は、柳田批判の風潮の中で実施されることはなかった。その間に、高度経済成長期(狭義では一九五五年—一九七三年)を経る中で貴重な民俗伝承は多くが消滅、変容していった。しかし、まだ今からでも遅くはない。計画的な共同調査とそれにもとづく比較研究の深化が期待される。
- (94) 民俗伝承の歴史の変遷を析出する方法としての日本民俗学の視点でまず優先的な対象となるのは近世まで同質的な歴史展開を共有してきた東北地方から九州地方となる。北海道・蝦夷地とアイヌの歴史と文化、
- 沖繩と琉球列島の歴史と文化、はそれぞれの範囲で別の研究対象となる。そして、その上で、「アイヌ文化」・「ヤマト文化」・「琉球文化」として三者の相互比較という比較文化論としての比較研究がめざされることになる。比較研究には、A…民俗伝承の歴史の変遷を析出する日本民俗学の比較研究法、と、B…たがいの文化比較を試みる比較文化論的な比較研究法、との両者がある。小川直之「列島の民俗文化と比較研究」国立歴史民俗博物館『盆行事と葬送墓制』吉川弘文館二〇一五など参照。
- (95) 折口信夫「先生の学問」『日本民俗学新講』明世堂 一九二二
- (96) 岡野弘彦「折口信夫の晩年」中公文庫 一九七七
- (97) 昭和三十四年(一九五九)に文部省の正式認可を得て「國學院大學日本文化研究所」として再発足した。
- (98) 二〇〇四年の法人化により国立歴史民俗博物館の文部教官の身分も定員制も廃止されたことにもない民俗学関係の定員制も廃止された。
- (99) 丸山二郎「仮称国史館」『古文化の保存と研究』黒板博士記念会 一九五三
- (100) 坂本太郎・林屋辰三郎・井上光貞「座談会 国立歴史民俗博物館(歴史博)をつくる」『日本歴史』第39号 一九八一
- (101) 坂本太郎・林屋辰三郎・井上光貞の三氏の一月二十六日の座談会の発言が、「国立歴史民俗博物館(歴史博)をつくる」『日本歴史』397号 一九八一に掲載されている。残念ながらこの約一ヶ月後に急逝してしまふことになる井上光貞初代館長の歴史博創設に向けた思いが語られているのでその発言の一部を以下に紹介し、その意志を肝に命じておくことにしたい。

「それではくは二つばかりのことを文化庁長官の犬丸直さんに申したのですよ。第一に百年の計という言葉を使わせてもらった。(中



略) 国家が自分の国の歴史の博物館をつくるというときに、僅か五年にして開館に至らしめるという考えは拙速主義であり、不真面目であるという、これがぼくの指摘したことなんです。それで長官にお会いして、とにかくぼくは歴史の国立博物館を完成まで百年かかたいと思うといった。もちろんこれは比喩で、まさか「百年河清を俟つ」わけにゆかないが、今までの十年の蓄積は、さっきのように、実際はわずかなものだ、これからはじめることにして、まず第一段階として開館までこれから十年貸してください、とお話した。(中略) そうしたら、犬丸さんは、私のいっている意味を理解して下さった。(中略) それから第二番目は、(中略) 歴博はやはり研究機関でなければならぬという、そういう考え方を半年やっているうちに感じたわけです。(中略) ぼくが歴博は研究機関にすべきだと考えた理由は二つあります。第一は、おおよそ博物館というのは昔は皇室の持っている財産を国民にみせるといふ式の考え方のものだった。ところが、現在の博物館はそれではない。(中略) 博物館を構成している人的な集団が、頭脳集団として非常にレベルの高いものであることが先決条件ではなからうかと、これが共同利用機関への転換を必要とする第一の問題でした。第二の理由は、博物館の形態というものについて、ぼくの理解するところでは、国立博物館に研究機関との関係に関して三つの形態がある。第一は文化庁の管理する東京国立博物館(東博)ほか三館で、(中略) 第三は最近できた民族学博物館(民博)で、これは本質的には研究機関であり、教授・助教・助教授をのぞく博物館です。(中略) ぼくはそこで(中略) 第三の形態、民博の線をとって欲しいことを主張したんです。(中略) 研究機関をめざしているときにそういうよい模範ができていた。それにならって研究機関をめざさそうではないか。これが、共同利用機関にふみ切った第二

の理由です。研究機関をめざしたのは、この二つが主な理由ですが、まだあと二つあるわけです。そのうちの一つは、(中略) 文化行政にあたる文化庁の中にいたら研究は頭打ちになって、それに適した予算規模を伸ばすことはできない、(中略) これに反して学術国際局の管理する特別会計による共同利用機関ということになると、自然科学系など巨大なプロジェクトをくりこんでいる。(中略) これまた共同利用機関への転換をはかった大きな理由でした。それからもう一つは学問の自由ということでしょう。思想的に自由な立場で作るべきものと考えてきたのです。特に歴史の博物館を作るとなるとイデオロギーが入り込みやすいが、歴博は時の政治というものに動かされないようなものを作りたい、時の権力に動かされるようなものをつくるならば、そんなものだったらつくらないほうがいいが、そういう考えであります。(中略) それでよくには合計していいですと四つの理由があるのです。そしてこう考えてくると、共同利用機関を実現するのではなく、歴博を作っても意味はないと思うようになりました。それですから、ぼくはほんとうにこれがもしできなかつたら文化庁も歴博もやめてしまいなさいといったこともあるのですよ。それならば国費のむだ使いだから、やめてしまいなさいということをお話したことさえあります。ところがそれが幸いに受入れられました。それが受入れられたのはほんとうに文部省・文化庁の上層部の方々や、設立準備委員会の坂本先生、国立大学協会や学術審議会、いろいろな博物館の館長の方々のご助力のためです。(中略) のちに、歴博の歴史を書くとしたら、これを特筆大書してほしいと思うんです。」

(102) 井上光貞「国立歴史民俗博物館と歴史学」『教育委員会月報』第32号  
一九七九

(103) 二〇〇四年の法人化により国立歴史民俗博物館研究部の文部教官の身分も定員制も廃止された。注(98)

(104) その国立歴史民俗博物館の初代民俗研究部長には、筑波大学の宮田登の推薦もあって國學院大學の坪井洋文(旧姓郷田)が就任した。坪井は、若き日に広島青年師範学校を卒業して一時教員を勤め、その後上京して國學院大學文学部に編入学して折口信夫の指導を受けたのち成城の民俗学研究所で先輩の井之口章次とともに柳田國男の薫陶を受けたが、研究所の閉鎖の後には村武精一や蒲生正男らと親交を深めて社会人類学へと接近していた。その後、國學院大學日本文化研究所の所員となり、同大教授を経て国立歴史民俗博物館へと移る。同館教授として國學院大學の大学院にも出講し、大学院への民俗学のコース設置を野村純一や倉石忠彦と検討したが、それは実現せず、文学科の中に民俗学のコースを設置することになり、平成四年(一九九二)に國學院大學に伝承文学コースが設置されることとなった。以上の動向については國學院大學の小川直之教授の教示による。

(105) その中から野本寛一(近畿大学)、大石泰夫(盛岡大学)、上野誠(奈良大学)といった人たちが育った(敬称略)。この「古典と民俗の会」については盛岡大学の大石泰夫教授の教示による。

(106) その中から倉石忠彦(國學院大學)、田中宣一(成城大学)、小川直之(國學院大學)といった人たちが育った。また、折口信夫・西角井正慶門下の倉林正次、白田甚五郎門下の野村純一という流れもあり花部英雄や飯倉義之へとつながっている(敬称略)。

(107) 倉石忠彦『國學院大學民俗学研究略史』『國學院大學大学院紀要』第41輯 二〇一〇