

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にして

The Epistemological Transformation of Post War Folklore and the
Theory of Japan's Underlying Culture: The Example of the
Interpretation of Yanagita's Burial System Theory

岩本通弥

はじめに—問題の設定と方法

①伝承母体論以前の「民俗」認識—批判あるいは反省の前提

②「両墓制」と周圏論—柳田國男の墓制論の解釈

③両墓制研究と「誤読」の構造

④「葬制の沿革について」の解釈—誤読の「定説」化

⑤逆転した基層文化論=ナウマン学説—埋め込まれた連続性と二段の類型化

⑥周圏論理解の問題性—「形」と「型」の混同

おわりに

【論文要旨】

本稿は柳田國男「葬制の沿革について」に対して示された、いわゆる両墓制の解釈をめぐって、戦後の民俗学が陥った「誤読」の構造を分析し、戦後民俗学の認識論的変質とその問題点を明らかにし、現在の民俗学に支配的な、いわゆる民俗を見る視線を規定している根底的文化論の再構築を目的とする。柳田の議論は、この論考に限らず、変化こそ「文化」の常態とみた認識に立っており、その論題にもあるように、葬制の全体的な変遷を扱うものであった。ところが戦後、民俗を変化しにくい存在として捉える認識が優勢になると、論題に「沿革」とあるにも拘らず、変遷過程=「変化」の議論と捉えずに、文化の「型」の議論と読み違える傾向が生まれ、それが通説化する。柳田の元の議論も霊肉分離と死穢忌避の観念が超歴史的に貫徹する、あたかも伝統論のように解釈され始める。南島の洗骨改葬習俗と、本土に周圏論的に分布する両墓制を、関連のある事象として、これを連続的に捉える議論や解釈・思考法は、1960年代に登場するが、一つの誤読を定説化させた学史的背景には、民俗を変化しにくい地域的伝統と見做す、こうした根底的文化論が混入したことに尽きている。このような理解を生み出す民俗あるいは文化を、伝統論的構造論的に把握する文化認識は、いわゆる京都学派の文化論を介して、大政翼賛会の地方文化運動において初めて生成された認識であるが、加えて戦後のいわゆる基層文化論の誤謬の受容によって、より強固に民俗学内部に浸透、定着化する。基層文化論は柳田の文化認識に近似していたナウマンの二層化説を、正反対に読解して受容したものであり、その結果、方法的な資料操作法のレベルにおいても、観察できる現象としての形(form)を、型(type)と混同して、民俗資料の類型化論として捉えられていく。

はじめに—問題の設定と方法

本稿は柳田國男「葬制の沿革について」および『先祖の話』の二つの論考で示された墓制の解釈をめぐって、戦後の民俗学が陥った「誤読」の構造を分析し、戦後民俗学の認識論的変質とその問題点を明らかにすることを目的とする。筆者の理解では、柳田の議論は、その論題が示すように、「沿革」を論じたものなのに、戦後の民俗学では、これが両墓制を中核とした議論として読まれ、かつ両墓制を明らかにすることがあたかも日本人の靈魂観など、何かしらの本質を解く鍵かのように扱われていく。両墓制が明らかになると、どうして靈魂観がわかるのか、筆者には論理が逆転し飛躍があると思わざるを得ないが、こうした論理操作の発想を生み出すのは、そこに文化の特質や本質が不変的に存在すると捉えるような、根底的な文化認識に原因があると考え、両墓制をめぐるとの後の柳田解釈を事例として、これを潜在的に支えている文化観・民俗認識を析出することにした。

したがって、本稿がいわゆる両墓制をとり上げるのは、今日の民俗学に潜んでいる根底的な民俗認識を明らかにするのに、最も適当な素材だと判断したからであり、加えて議論の集中した両墓制研究の中で、その変質・転回が強まったものとも考えるからである。両墓制は民俗学に限らず、興味をそその好個の対象として、歴史学者や考古学者の関心も誘い、多様な異なる方法論が混入して、民俗学の資料操作法や認識論にも大きな影響をもたらした。洗骨葬を古い葬法と見做す考え方や、本土の両墓制と連続させて墓制の「型」として捉え、様式的に類型化して資料操作する手法などは、明らかに考古学の影響を受けており、かつ両墓制研究のそれが範となって、民俗学の他の研究領域にも拡張されていった可能性が高い。また戦後民俗学の認識論的変質の要因として、それを産み出したのは、考古学のみではなく、大きくいえば、それを受け入れる文化認識がもとにあり、これを確定することが次の作業となる。柳田の民俗学やその民俗認識・文化認識は、大正文化主義と同様に「進歩」や「発展」を基調としているが、これに対し、今日の民俗学が依拠しているのは、いわゆる京都学派による文化論であり、「連続性」を基調としている。それは大政翼賛会の地方文化運動において初めて提示された、「地方」＝地域と「文化」＝民俗を直接的な対応関係に措定する文化認識であり、さらに戦後誤謬的に受容された基層文化論によって支えられていることを明らかにする。これはまた「文化要素」＝民俗と「集団」や「観念」等を直接的対応関係に措定することによって、固有性を浮上させる「伝統」論的な文化論でもあって、こうした現在の民俗学に支配的な、いわゆる民俗を見る視線を規定している根底的な文化論を再構築することを目指している。

①……………伝承母体論以前の「民俗」認識—批判あるいは反省の前提

(1) 論争の経緯とテキスト

本稿のもととなっているのは、2003年1月12日に日本民俗学会の第801回談話会で、福田アジオ氏と行った対論『先祖の話』をどう読むかである（以下敬称を略す）。これは2001年10月6日、筆者が奈良で開催された日本民俗学会第53回年会の公開講演『「家」族の過去・現在・未来』で、福田

の両墓制に関する柳田批判が誤読であると、名前を挙げて批判したことにはじまっている。両墓制の専門家でもない筆者が、研究蓄積の膨大な両墓制をあえて例にあげたこと、またその攻撃の標的を福田に絞ったことは、いくつもの理由がある。両墓制を採り上げたのは、おそらく今日の民俗学者にとって最も知られている、いわゆる民俗であり、これを事例にすることが、今日の民俗学が抱えている問題点や、その基礎となっているメタ文化論を、ともに考え、理解・了解するのに、最も適した素材となると判断したからである。また福田を採り上げたのは、その著書『柳田国男の民俗学』で示される両墓制理解が、従来の定説に依拠しているだけでなく（ただし対論では、従来の定説とは異なる解釈を示された）、福田が従来の定説をさらに一歩進めて、柳田の両墓制理解は自身の提示した周囲論と矛盾していると指摘されたことで、より一層、「民俗」認識の相違が浮かび上がってくるためである。すなわち学会における、議論の共有化を図るのに、この2点からも論理的操作法の練習問題として、これが最も適当な手段だと考えた。

後述するように、筆者は柳田の（両）墓制の論議は彼の提示した周囲論と一致していると理解しており、本稿が論点とするのは、それが矛盾に読めてしまうのは何故なのか、という問いである。矛盾しているように読めてしまうのは、両者の文化論、すなわち民俗のあり方をどう認識するか、という認識論的な前提が根底的に異なることに原因している。民俗の認識を規定している、その潜在するルート・メタフォリックな文化論（文化理論）を、本稿では以下、根底的文化論と呼ぶことにし、民俗のあり方をどう認識し、どう対象化し、方法化しているのか等の一切を含めて、「民俗」認識と称することにする。今日の民俗学のそれらに最も大きい影響を与えているのが、福田が1970年代に提示した数々の議論であり、また地域固有財の発見やふるさと文化再興事業など、今日の日本の文化政策が準拠している文化論も、提唱者本人の意図とは関わらず、福田主唱の伝承母体論に依拠している。加えて、これまで民俗学の科学化を推進されてこられた福田ならば、筆者の批判に答えてくれるだろうと期待し、かつその論議が福田とならば論理的レベルに高められることを予想し、講演では名指したが、奈良での講演後、同じテキストに基づき公開の席上で議論されることを快諾された。この場を借りて深く感謝したい。

1970年代に福田が提示した民俗学の新たな認識と方法論、すなわち伝承母体論や個別分析法（両者を合わせて論じる場合、以下では劃地主義と呼ぶことにする）、あるいは方法としての機能主義の導入は、既に提起から30年以上も経過しているのに、これまで一度も学会としてきちんと議論・検討されたこともないのは、全くもって不思議である。そこで採用された劃地主義や機能主義の功罪、またそれらが本質的に内包する問題点も検討されず、俎上に載せられることもないまま、それに依拠している各研究者が追随し、それが定式化され通用していることこそ、民俗学の科学化を妨げている最大の問題であろう。名指しでの批判は、福田が提示した議論の数々の是非を、学会としてきちんと検討するため、つまりはその議論を正しく定着させるためにも、どこまでが通用するのか否かの弁別をつける必要から、とった異例の行為である。本稿での議論の契機となり、筆者への批判も含めて、学の根本を鍛え直し、民俗学の科学化がより進展することを願望している。

なお、本稿の一部の内容は、福田の反論「誤読しているのは誰か」もあり、それに対する再批判を『日本民俗学』へ提出する予定であるが、紙幅に限りがあるため、ここでは反論に対する再反論に留めた。詳しい論証は本稿に記載することにし、議論を二つに分けることにした。本稿では専ら

日本民俗学会第801回談話会に、用意した『先祖の話』をどう読むかの口頭発表に基づくが、論旨の展開を読者に提供するため、『日本民俗学』提出論考ともかなり重複があることを、あらかじめ了解されたい。福田の対論当日の議論は、反論「誤読しているのは誰か」とほぼ同じであるが、筆者が『家』族の過去・現在・未来で素材としたのは『柳田国男の民俗学』である。『柳田国男の民俗学』で述べられた福田の両墓制の理解と、「誤読しているのは誰か」でのその理解には、筆者には大きな乖離があると思われるので、それも論証に含めなければならない。また福田が批判に用いたのは、筆者が名前を挙げずに一般傾向として批判した「節用禍としての民俗学」に基づいており、『家』族の過去・現在・未来での批判は含まれていない。議論や対照テキストが輻輳するので、テキストと両者の関係性を記号化して示しておきたい。また福田の近著『寺・墓・先祖の民俗学』（大河書房、2004年）は本議論と内容的にも関連が深いですが、これは含めないことにする。

F①…福田『柳田国男の民俗学』吉川弘文館、1992年

F②…福田『先祖の話』をどう読むか 談話会口頭発表、2003年1月

F③…福田「誤読しているのは誰か」『日本民俗学』234号、2003年5月（内容的にF②の席上において配布された資料とほぼ同じ）

I①…岩本「節用禍としての民俗学」『柳田国男全集月報』17、1999年

I②…岩本『家』族の過去・現在・未来 日本民俗学第53回年会公開講演、2001年10月

I③…岩本『家』族の過去・現在・未来『日本民俗学』223号、2002年11月（I②の講演原稿を文章体に直したもので、その後の見解等は注に回し、また補足は（ ）内に示した）

I④…岩本『先祖の話』をどう読むか 談話会口頭発表、2003年1月（本稿に文章化）

このうちI①はF①への批判であり、F③はI①への批判でI②は含まれていない。本来は福田以外の文章引用も混在したI①を、個別的に詳しく論じたI②への批判を望みなかったが、拙稿I②が掲載された『日本民俗学』223号の発行日の日付からは遅れ、実際の刊行は談話会の討論当日には間に合わなかった。本稿は討論『先祖の話』をどう読むかで示した議論に、当日福田が示した反論F③を若干含む。また筆者のI②に対する応答は福田からは今のところないので、ズレが生じているが、それをカバーし読者の理解に供するために、本稿ではI②で示した福田への批判の論点も、わずかながら繰り返すことも、あらかじめお断りしておく。

また談話会当日の討論は、柳田の両墓制の解釈に絞って議論するのが本来であるが、日本民俗学会の談話会は、いわゆる研究会ではなく、会員外の一般聴衆をも含むものであるという理事会研究会担当の担当の意向を受け、『先祖の話』をどう読むかという範囲の拡大したものに設定された。福田との事前の協議で、柳田の両墓制の議論は「葬制の沿革について」で提示されたもので、『先祖の話』はその一部が展開したものであるため、当日の議論には「葬制の沿革について」も含むことになった。また同じテキストに統一するため、二書に関しては文庫版『柳田国男全集』筑摩書房を用いることにした。また『日本民俗学』234号掲載の談話会記録での要約は、『先祖の話』の解釈をめぐる議論のみを記載し、対論の全容は反映されていない。

(2) 伝承母体論以前の民俗学者たち

1984年10月6日岡山で開催された日本民俗学会第36回年会で、当時学会の代表理事を勤めていた千

葉徳爾は、その公開講演「ヒロシマに行く話—ムラびとの広域志向性」のなかで、次のように述べた。

「日本の大多数の平凡な人びとが、歴史がはじまってこのかたつい最近まで狭い自分たちのムラに閉じこもり、そのムラ限りの風俗習慣、いま私どもが民俗という名をつけてこの学会の研究対象としているものを守り育ててきたように予想しているのは、果してほんとのことなのだろうかという問題であります。つまり多くの民俗学の研究が、ほとんどすべてムラを調査単位として、そのムラの中で生活が一つのまとまりをもち、それ自体で独立した民俗をつくっているという前提をもって調査研究して来たことは、民俗学を研究する上で果してもっとも適切なる方法なのであろうか」⁽²⁾
(下線岩本)

この千葉の発言は、村落という単位で、その内部における有機的連関から、民俗を捉えようとする民俗学の全体的傾向に対する懐疑であったが、特に当時新しく現われてきた研究方法に対する違和感を背景にしていたとみてはば間違いない。いわゆる伝承母体論を射程に含むことは、下線を引いた部分からも明らかのように、ムラ=伝承母体があたかもそれ自体で、自律的で独立的な民俗を形成していることを、前提としてみている認識のあり方自体に対して、伝承母体論が展開される以前からの民俗学者として疑念を挟み、かつ民俗学全体の認識転換をも図るものであった。このことは講演最後で、いわゆる都市民俗学が祭礼研究に留まっているのは、「研究者がムラと同じように、民俗を支える、又は制約するものは集団としての共同社会であるという前提に立つ限り、町では祭⁽³⁾だけしか取扱うことができなかつたためといえる」と述べたことにも窺がえる。すなわち都市民俗学が伝承母体論の枠組みのなかで、民俗を捉えようとするから成果に実りが少ないのだと、研究方法の知的貧困を指摘する一方で、それが「村落民俗学⁽⁴⁾に対立あるいは並列する分野ではなく」、現代の民俗学全般的方法的打開に繋がるよう期待を込めての提言であった。この祭礼研究への言及は、当時、朝日新聞に掲載された波平恵美子の「変化しない部分こそが祭りの中核であり、祭りの本質」だとする論考に対し、祭礼の統合という側面ばかりを強調するのはいかなものかと千葉が示した批判、すなわち民俗に対して機能主義的な意味づけのみを当て嵌めようとする、解釈の仕方に対する疑義とも関わっている。⁽⁵⁾

千葉のこの講演は、ヒロシマに煙草を買いにいくなどの、死を意味する忌み言葉を中心に、ムラの領域を超えた民俗を「広域志向の民俗」と称して提示し、その具体的な事例をもとに議論を展開した。しかし、このことがかえってインパクトを弱めてしまったのか、その後の研究で同稿が言及されるのは事例のヒロシマにいく話に限定され、民俗学の本質に関わる千葉の問題提起は、一切顧みられることもなく今日に至っている。本稿で議論するのも、基本的にはこの点であり、千葉が具体的な事例から述べようとしたことを、論理の方を重視して改めて取り上げるに過ぎない。またそれが無視されて来てしまった要因の一つは、名前を挙げずに批判したこと、論争の視野にあったのは福田であって、その福田の議論を一度俎上に載せるのが、筆者の公開講演での目的でもあった。

もう一人、伝承母体論以前の民俗学者として、その「民俗」認識を今日のそれとは異にする研究者として坪井洋文を挙げることができる。坪井の議論は伝承母体論に向けられたものではないが、千葉と同じ「民俗」認識の上に立っていると判断されるからである。かつて坪井が『イモと日本人』(未来社、1979年)『稲を選んだ日本人』(同、1982年)などの具体例を通して、改めて示したように、

一見、柳田・折口の民俗学は地方農村に見られる民俗を扱っているように見え、また「一元論に固執しているか」に見えるが、「日本民俗学は、中央の宮廷を中心に発生した文化の地方残存を対象として、中央なり宮廷—支配者の住む都や支配者たちが創り出し選択採用した文化を再構成して、祖型から現在までの変遷過程を復原する」学問であると明確に論じている。民俗学をオオミタカラ文化（支配者の文化）がクニワザ文化（地方ごと地域ごとの文化）を服属化していく支配過程を、明らかにしようとする学問だとして、自身の研究も都市文化と先蹤文化との対立・葛藤のなかに、餅なし正月といった民俗の発現を捉えている。

彼らの師である柳田の民俗学は、「一国民俗学」を唱え1930年代に体系化されるが、その研究視角は一般に「蝸牛考」以降に大きな転換があったとされる。その周囲論的な捉え方は、後述する1925年「南島研究の現状」にも既に見られるが、1927年の論文「蝸牛考」の中の、よく引用される「若し日本が、此様な細長い島で無かつたら、方言は大凡近畿地方を**ぶんまわし**の中心として、段々に幾つかの圏を描いたことであらう⁽⁷⁾」という方言周囲論として示される。ただそれは単なる周囲論というよりも、1943年の改訂版自序で「国語の改良は古今ともに、先づ文化の中心に於て起こるのが普通である」（定本18：3、定本18巻3頁の意。以下柳田引用は定本・文庫版全集所収は本文に省略した形で示す。ただし未収録分は註に示す）としたように、中央都市からの「文化普及の法則」の発見でもあり、これ以降の彼の論考には一貫して用いられる論理であった。別稿でも論じたので、あまり繰り返したくはないが、例えば1929年の「聾入考」では「フオクロアは（中略）即ち記録せられずに変遷してしまつた前代の標準文化を、その残留するものを通して窺はうとする」とし、「都市の生活が始まつてからは、新しい文化は通例其中に発生し、それが漸を以て周囲に波及して、次々に一つ前のものを、比較的交通に疎い山奥や海の岬に押込める」[定本 15：159、下線岩本]とするように、これ以降の議論では常に「帰化文明」の入口[全集 29：382-3]である中央都市は、「外国の文化を摂取」[定本 29：5-6]し、「旧慣因習」を变革して、新しい「文化の基準」[全集 28：330-1]を創造する装置として、「標準文化」を発生・普及させる中核に位置づけられる。のちの柳田の言葉でいえば「文化の政治性」[定本 24：485]や「都府の力」[定本 6：405]の議論であって、都市を中核に据えた社会—文化統合論（文明史論）の提起でもあった。

ここで注意を喚起しておきたいのは、柳田らが対象化しようとしたのは、都市で発生し地方に波及した「標準文化」であり、あるいは先蹤文化との関係性であったことである。地方に現存する民俗を、その地方が独自に生み出した固有の文化（伝統）と捉えてしまうような民俗学とは、認識論的にも方法的にも明らかに性格を異にする点であり、またそれは「変化」を前提とした根底的文化論に支えられている。

(3) 機能主義と劃地主義の非導入とその資料認識

1930年代の民俗学の体系化に際して、その研究視角の変化する最も大きい要因の一つが、国際連盟委任統治委員会委員としてジュネーブ滞在中で接触した、西欧人類学の新たな潮流の影響であることも周知のことだろう。柳田の滞在した時期は、まさにマリノフスキーの*Argonauts of the Western Pacific* [1922年、『西太平洋の遠洋航海者』]が出版され、機能主義が出現したのをはじめ、リヴァースの伝播論やデュルケム・モースらのフランス社会学、ボアズのアメリカ人類学など、新たな地平

が切り拓かれつつある人類学の画期であり、これに偶然遭遇した柳田は、これらを日本の実情に合わせて日本の民俗学の体系化に摂取する。その際、彼の示した心意現象を核に据えた「三部分類」と呼ばれる方法が、明らかにマリノフスキーの影響を受けていることは川田稔の著書に詳しいが、⁽⁹⁾ただそこに彼が機能主義と劃地主義（＝地域主義）を意識的に導入しなかったことはもっと注意されてよい。

例えば『北小浦民俗誌』で「古風な土地にも変遷はあつて、以前のまゝの姿を留めるといふことは殆ど無い。是が民俗学の今一つの民族学と、眼の着けどころのちがはねばならぬ点であり、又現実の政治の上に、たやすく利用し得られる所以であると思ふ」[定本 25:425]と記したように、民俗学と民族学の視角の違いを、「古風な土地にも変遷」があることに求める。福田らのグループがこれに綿密な註解を施した『柳田国男の世界—北小浦民俗誌を読む』[吉川弘文館, 2001年]に対する書評で、この肝心な部分への注釈が一切ないことに、筆者は驚きをもって批評したが、⁽¹⁰⁾「又現実の政治の上に、たやすく利用し得られる所以」については後述するにしても、方法的に基因する変動論に弱い、機能主義を用いて村落を描けば、その生活が不易で停滞しているように記述されてしまう恐れがあるからにはほかならない。評価の是非は別として、これがその意図を多分にもった民俗誌であり、マリノフスキーの影響を多分に受けつつも、それとの相違を強調した民俗誌＝national ethnologyであったことに留意が払われなければならない。

この根底的文化認識の前提にある「民俗」認識の特徴は、柳田の「資料の存在にはエスノグラフィすなわち一方の民族学と比べてかなりの特異性がある」と述べたような、根源的な民俗のあり方、資料（データ）の存在形態に対する認識が横たわっていることである。これは彼の1937年の「日本民俗学講座」における発言であるが、当時の民族学（人類学）との資料的相違を、「一言でいうならばばやけている」と述べている。「この方（民俗学：筆者注）は事実皆蔽われかつ勝手に説明せられ、また土地毎に妥協した改造せられている」として、「一つ一つの現象はまず少しでも自分を語つてはいない」と指摘する。おそらく当時のいわゆる未開社会を対象とした民族学とは違い、日本のような文明化社会にあつては、機能主義のような手法がそのままでは通用しないこと、つまりは「地域」と「文化」とを直接的関係で捉えることを否定し、「総合の事業にはタクトが必要である。その代わりには個々の変化は比較と排列とによつて追々にその経路を跡づけされている」と、あくまで⁽¹¹⁾「標準文化」の「変化」の過程を捉える研究に民俗学は限定されている。この資料形態の相違に関する「民俗」認識は、柳田のみならず、千葉・坪井両氏にも共通してあると認められ、千葉が主たる研究対象であった狩猟伝承を、決して縄文文化やアイヌ文化などに還元しなかった研究姿勢にも窺⁽¹²⁾がうことができる。

これと関連して確認したいのは、「劃地主義」＝「地方主義」の問題である。『民間伝承論』の中で柳田は「我々の郷土研究は前述のごとく研究の地域を小さく限るといっても、目的は全日本を対象としているのであるから、フランスなどで称えられているいわゆる劃地主義の研究とは異り、狭く限ったこの研究地域は、すなわち全国的な比較総合のための基礎の単位なのである」と論じる[全集 28:323]。調査はインテンシヴに地域住民の「生活」をトータルに把握するためにも「地域を或程度まで小さく限る」ことが必要であるが、目的はあくまで「国民総体の生活誌」[定本 24:77]であり、目的を異にするために、「ジェネップGennepなどのいわゆる劃地主義研究」は採用しない

と明言している〔全集 28:324〕。彼は、その条件的理由として、日本が島国で、フランスやドイツのような大陸の絶えず周囲の国々から影響を受ける、地方ごとに独特の文化相の持つような割拠主義的な国ではないこと、また雅俗都鄙という「極端な文化中心主義の国」として、「日本人の既往の生活意識を見ると、あらゆる点に雅俗という観念」に強く囚われており、都市崇拜、都府城下礼讃の気持が強いからだとするが〔全集 28:329〕、その真偽や是非はともかくも、このように柳田の「一国民俗学」とは、national ethnology = 「国民生活誌」〔全集 27:298〕なのであって、都市を核とした都市と地方の関係を視野に入れた社会－文化統合論的な性格を多分に有するものだった。

一世代二世世上の民俗学者には既に「ぼやけている」と見做されていた民俗が、一般的には高度経済成長期以降、民俗の崩壊・変貌が著しいとして一時盛んに議論のテーマになった一方で、その後の現在の民俗学者には、どうして「民俗」が逆にくっきりと見えるようになってしまったのか。それは基層文化論を経て伝承母体論以降の私たちの中に埋め込まれてしまっている根底的文化認識がなせるわざであり、方法的には割地主義と機能主義を用いていることで、「一つ一つの現象はまず少しでも自分を語っていない」とされた民俗を、「地域」と関連させた上で、「機能」という側面から、個々の「民俗」それ自身に「意味」を語らせているからといってよいだろう。次章以降の大前提として、「民俗」認識自体が全く異なっていることをまずは確認しておく。

②……………「両墓制」と周圏論—柳田國男の墓制論の解釈

(1) 論争の焦点の整理

以上を踏まえた上で、福田と行った「両墓制」の理解をめぐる議論に移ろう。福田はF③で、筆者のI①も要領よく整理されているので（ただし、あくまで福田の見解であるが）、議論を複雑化させないためにも、これに従って論点の整理を試みたい。まずは筆者の福田への批判と主張は、次の3つの論点と1つの文章作法に集約されるとする（以下、引用「」内はすべてF③145-151頁によるが、煩雑化するため、頁数は省略する。また括弧内の「」は岩本の行った批判にあたる）。

論点①…「柳田國男が両墓制をさほど重視していたとは思えないのに、福田はそれを重視したと考へ「彼（柳田）が両墓制を死穢忌避や霊肉分離の観念を示す、古い時代の習俗と捉えていたと説く」と批判する」点。

論点②…「福田は両墓制の分布と周圏論との矛盾を主張しているが、柳田は両墓制を古いものとは考えていなかったことは明らかで、『先祖の話』に「いわゆる詣り墓の石塔が立ったのは、ほぼ江戸時代の初期の頃からかと思われ」と述べていることきちんと読むべきであると指摘し、周圏論との矛盾を言うのは無意味であるとする」点。

論点③…「柳田はこの引用文からも分かるように、「柳田がこれを都市的な新しい形態と見ていたことは明らかであって、また彼が説きたい論点は両墓制などとは全く別なところにある」と主張し、福田の整理は間違っているとする」点。

以上の3点のほか、福田は筆者の文章作法が誤読を招くとして、自身の「柳田國男の思い込み」という言葉の引用の後に出てくるとして、「明らかに間違った要約の仕方」と非難するが、本文の中

に既に「思い込み」という表現が先に出てくるので (F①127頁), その非難は当たらないと考え、詳論は省略する。上記の3つの論点に対する筆者岩本への福田の反論を、なるべく要約して整理すれば、次のようになるだろう (なお、のちに争点とするため下線は岩本による)。

批判①…論点①に対して、岩本が『定本柳田國男集』別巻5の「索引」を用いたことの是非を問う、柳田には「概念・用語はむしろ避けていた傾向があり」、「しかも彼が設定したのではない用語を用いることは潔しと」せず、内容的には両墓制と把握できる事象を論の展開の中で重視していたことは間違いない」と、その例をあげて反証する。

批判②…柳田が「両墓制を歴史的にどのように位置づけていたかを巡る理解」に関し、岩本の「福田への批判は基本的にここにある」として、柳田が「両墓制を古い墓制と考えていたと福田は理解しているが、それは間違い」だとする岩本の福田理解を誤読だとする。その論拠として自書F①中の記述である「柳田は両墓制という独特の墓制に霊肉分離の観念をみつけ、それが古くからの先祖観・先祖祭祀をあきらかにする重要な民俗とした」という文章は、「両墓制が古いという表現は一言もない」とし、「私は、「古くからの先祖観・先祖祭祀を明らかにする民俗」と言っている」のだとして、「両墓制は現代の民俗であり、それが示す霊肉分離の観念が古くからの先祖観・先祖祭祀をあきらかにする材料になるという意味であり」、「両墓制が古いのではなく、両墓制に示された霊肉分離の観念が古くからの観念あるいは先祖祭祀のあり方を受け継いでいると柳田は考えていた」というのが、私の柳田理解である」とする。また自書を引用し、「この両墓制は、日本人の魂と肉体の死後の分離を信じていたことをもっとも明白に示すものとして重要な資料となるにしたがって、その石塔建立以前は臨時の祭壇による祭りであり、また両墓制より新しいのが埋葬地に石塔を立てる、いわゆる単墓制であるという理解が提出されることになった」(F①125頁)とある「この一文からも、私が柳田説として両墓制が古いと捉えていなかったことは了解される」とする。加えて「上記の私の結論的要約の根拠は、『先祖の話』の次の文章」だとして論拠を示すが (ただしこれはF①には引用はない)、重要な部分なので、柳田典拠①として、そのまま引用しておこう (のちに争点となる下線は岩本による)。

柳田典拠①…『先祖の話』, 全集 13: 145-146]

「我々の調査団などでは、当然ぬ名かも知れぬがこの風習を、両墓制と呼ぶことにしている。(中略) いわゆる両墓制の普及する前後には、二種の単墓制があってこれと対立していた。その一つは葬送のみがあって碑を建てぬ場合、これにも樹を栽えたり石を置いたりして、標示をしていたのかも知らぬが、それを記憶する者がだいたなくなる頃には、自然にその場処も忘れられてしまうのである。千年以上も使用せられたる京都四周のいわゆる五三昧が、あれぐらい小さな面積で間に合った理由は、人は肉体の消滅を避くべからずとしたのみか、むしろ消滅によって靈魂の去来を自由にしたいと、願っていたからではないか。

葬法の変化は主として新しい都市、また人口の日に加わるべき生産地に始まったものようである。こういう土地では、始めから共同の埋葬地を区劃せず、個々の廟所をもって直接に収蔵の用に宛てた。この第二の単墓制は結果において、かえって土地の大きな費えとなり、わずかな年代を重ねるうちに、整理しがたい紛乱の相を呈したのみならず、一方にはまた我々の先祖祭の方式をやや不明にした」(下線岩本)

これに続けて、福田は柳田の理解は「両墓制の前に埋葬地のみの単墓制があり、両墓制の後に埋葬地に石塔を建てる単墓制があるとしているのである。従って、両墓制は石塔のない埋葬地のみの単墓制よりは新しく、埋葬地に石塔を建てる単墓制よりは古いということになる」とし、次に「いつ埋葬地のみの単墓制から両墓制へ変化したと柳田は考えていたの」かを問題とする。F①でも指摘された「仏教の普及が大きく関係していると考えていたようである」とした上で、「近世初期から石塔が急速に普及することは各地の事例からも明らかにされており、柳田の認識は正しく、「石塔を指標にする限り、両墓制が成立するのは中世末か近世初期と言うことになり、「その意味で両墓制は新しく、「その点では私は柳田を誤読していない」とする。論点②の後半部分への反論といえる。

批判③…論点③の「柳田がこれを都市的な新しい形態とみていたことは明らかであって」とする岩本の理解を問題だとする。そ「の根拠は示されて」おらず、「江戸時代初期から都市的という言葉を引き出すのは一般的な江戸時代理解とは大きく異なっている」とし、「江戸時代初期はしばしば言われてきたように小農自立が進み、村落社会が完成した時期である。都市的な条件が江戸時代に登場するのは早く見ても近世中期であり、より一般的には江戸時代後期のことと言うべきであり、「しかも柳田は両墓制の成立に関して都市的とはどこにも言っていない」とし、これは明らかに岩本の「誤読であり、飛躍である」とする。これは先の柳田出典・論拠①のなかの「葬法の変化は主として新しい都市、また人口の日に加わるべき生産地に始まったものようである」という部分を、岩本が「両墓制の成立に関するものと読み違えたのではないかと思えてくる」とし、「この柳田の指摘こそ近世都市の成立を考えているのであり、それは単墓制成立の条件なのであって、両墓制成立ではない」とする。

批判④…前批判に続く文章であるが、論点①の前半部の反証を行い、柳田が「両墓制を重視したのは、霊肉分離の観念を現実に示している墓制だからであり、「霊肉分離の観念そのものを明白に表現していたのは、石塔を立てずに、埋葬地に遺体を埋めて自然に帰し、靈魂の祭は臨時に設けた祭壇で行っていた、『先祖の話』でいう両墓制以前の単墓制であるが、これは今では見られない。そこで古い観念を受け継ぎ、埋め墓と詣り墓という形で今に示しているのが両墓制ということになり、「柳田は、石塔を建てる単墓制よりは古い靈魂観を示しているとして両墓制に価値を見いだした」とする。

批判⑤…論点②に戻り、「柳田は、両墓制と石塔を建てる単墓制では両墓制が古いと考えていたし、その移行が都市や人口集中地でおこったとしていた。それでは現代の墓制分布はどのように理解し、説明できるの」かを問題とする。「私が、近畿地方に集中的に分布し、そこから東西に離れると急激に少なくなる両墓制の分布は、柳田の中心から遠い所に見られるのが古く、中心に近い地域に分布するのは新しいという分布論的仮説である周圏論と矛盾することを指摘し、それについて周圏論をしばしば用いていた柳田がなぜ触れないのか、あるいは説明しないのか疑問を出した。周圏論の仮説では、近畿地方を中心に分布する両墓制は新しく、その外側に分布する単墓制の方が古いと言うことになるから」だとする。

(2) 周圏論との一致—公用公有墓地の私有化過程

さて筆者は、F①とF③では福田の両墓制の理解に関して、極めて大きな見解のズレがあると考え

ざるを得ないが、それは後述するとして、まずはF③に従って、その再批判を試みる。筆者がF①の立論に対して問題提起した一番の論点は、はじめにでも触れたように、論点②の周囲論的分布の問題であり（福田の解釈は批判⑤に示されている）、他の論点はこれとの関連で説明されよう。

どうして福田が周囲論と一致しないと見ているのか、それは近畿地方に両墓制が集中し、その外側に単墓制が分布するという、現状の「民俗」の分布状況が根拠となっている。柳田典拠①にある「いわゆる両墓制の普及する前後には、二種の単墓制があってこれと対立していた」と記述から、批判②の後半で福田も指摘されたように、第1の単墓制①→両墓制㊦→第2の単墓制②の順に変遷したと、柳田が理解していたとする解釈は正しい（以下では、第1の単墓制を①、両墓制を㊦、第2の単墓制を②とする）。しかし、批判④にある『先祖の話』でいう両墓制以前の単墓制は「これは今では見られない」として、現状の分布状況から、①と②の本質的な相違を無視して、いとも容易に、何の論証もないまま、近畿地方の外側に②を充当したのは全くもって理解に苦しむ。福田の批判した周囲論の「矛盾」とは、福田自身が行った、この行為によって惹き起された矛盾だからである。柳田がその論考の中で論述している理解とは、明らかにズレが生じている。

初級レベルの応用問題かと思っていたが、少々わかりにくいので、図1を使って説明すれば、

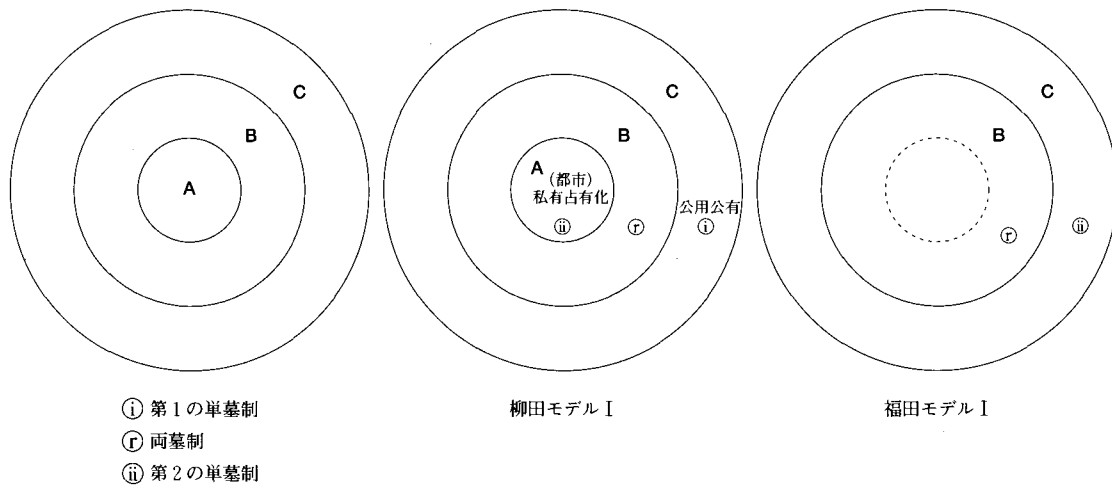


図1 両墓制と周囲論 柳田モデル I と福田モデル I

まずABCという地域を設定し、①㊦②という形態がどう分布するかを考えてみよう。第1の単墓制①→両墓制㊦→第2の単墓制②の順にという変遷を指摘しながら（ただしF①ではこの区分が不明瞭で、読者には知らされていない）、福田がなぜ、Cという周辺地域に②を充当したのか。Cに②を想定したから、周囲論と逆転し、「矛盾」して見えるのである。これが筆者がI②③で指摘した、福田の「民俗」認識の特徴である。すなわち「そこにある民俗が、（その地域において）古くからずっと変わらずにあるという認識が、既に組み込まれて」いるのであり（I③110頁）、民俗を古くから連続しているものと無意識で見做してしまっている認識の潜在が、そうした行為を無意識のままに惹き起させている。筆者がI③で問いかけたのは、こうした潜在化した「民俗」認識であり、福田に限らず現在の民俗学者のほとんどに共通してみられる「民俗」認識なのではないか、その疑いであって、またその現象の根原を解き明かすことが本稿の究極の目的である。

柳田の論述に沿って議論を素直に読めば（ただし柳田はここにわざわざ周囲論を持ち出していないが）、Aに⑩、Bに⑨、Cに⑧が想定され、周囲論とそれは一致する。なのに、それを「矛盾」とする福田の議論では、Cに⑩を充当したことのほかに、地域設定において、最初からAという都市が視野に含まれていないことにも基因している。筆者がかつて指摘した、都市をノイズとして除外する、方法としての機能主義が内包する論理的問題点⁽¹²⁾がここにも顕れている。確かに福田のように、現在の民俗の残存状況を、石塔の有り方だけから見れば、⑧と⑩は同じように見えるのかもしれないが（その後の両墓制研究では石塔の有無が類型化の最大の規準にされていくが、⑧と⑩が同一かどうかは検証を要する）、柳田にとっては全く異なる重要な差異であった。先の柳田典拠⑧のなかで、福田が見落していると思われるのは、引用の中の第2の単墓制⑩は「始めから共同の埋葬地を区画せず、個々の廟所をもって直接に収蔵の用に宛てた」ものであり、「始めから共同の埋葬地を区画せず」（下線岩本）という点、ここに実は柳田の議論での一番のポイント、彼の墓制を見る規準があるからである。

これを柳田は『先祖の話』では、わざわざ一箇所だけ墓所にルビを振って（むしょ）と注意を喚起した。『先祖の話』では福田が示した柳田典拠⑧の引用の直前に出てくる、「実際のところは日本人の墓所^{むしょ}というものは、元は埋葬の地とは異なる」[全集 13:145]という記述のみであるが、「葬制の沿革について」では、3節で「今日の語でいう共同墓地（中略）の主たる特徴は、土地が公用公有であって、何人の管理にも属していなかったことである」[全集 12:622, 下線岩本]と、問題意識（墓制をみる規準）を示し、一貫してこの規準をもとに論文は最後まで展開されている。3節の後半で、自身の生まれ故郷辻川が「路脇の小高い処に一本の松があった（中略）つまり我々は三昧を墓だとは思っていなかった」から事例が紹介され、その分析の視角（墓制をみる規準）は、7節で「墓所という文章語が家々の専属の祭場の意味に用いらるるのに対して、いわゆる墓原には別にムシヨという語があった。ムシヨも同じく墓所の古音のごとくに説明せられてはいるものの、その感じは全然別であって、こちらは通例共同墓地を指しているようである」とあるように、墓所（おそらくボシヨと読ませる文章語）と墓所（ムシヨ）とは柳田にとっては全く別なものと考えられている。⁽¹³⁾柳田において第1の単墓制⑧とは公用公有墓地なのである。

この規準は柳田の論考の中では常に貫徹し、例えば10節後半から沖縄の事例紹介がはじまるが、その最初にも「沖縄の墓制は首里那覇の中心地においてすらも」、外形は「支那式の採用」であって、「何よりも根本的なる二者の相異は、一方（中国：筆者注）が個人の墓であるに反して、この方は家の墓であること」、「単なる墓の集合というよりも、むしろ閉鎖せられたる墓地」であり、「一族門閥の間には限られてはいるが、平場はいつまでも共同の葬処として使用され」ていたとしている[全集 12:637]。中国からの風水の影響は受けていても、その質が全く違う点を、柳田はこの公用公有性に求めている。「葬制の沿革について」の論理の流れは、共同墓地のこのような公有公共性が、どのように私有占有化されていくのか、この規準をもとに整序されている。

自身の郷里辻川の老松の例も「土地が公用公有であって、何人の管理にも属して」おらず、「誰それをいけたのはどの辺であったか」という、老松からどのくらいのところに埋葬したかも忘却される共同の葬地について中心的に記述しており[全集 12:623]、それが「大きな都府にお」ける「墓上に碑を経てその地を永久に占有しようとする風など」[全集 12:622]に、「どういう順序を踏んで、

次第に現在の風に移ってきたか」[全集12:621],これが「葬制の沿革について」の執筆目的である。『先祖の話』でもその「一定法則」の追究という骨子は変わらず、柳田典拠①のような「新しい都市、また人口の日に加わるべき生産地」では「始めから共同の埋葬地を区劃せず、個々の廟所をもって直接に収蔵の用に宛てた」「第二の単墓制」が、「一方にはまた我々の先祖祭の方式をやや不明にした」という記述も導き出されてくる。この最後の「先祖祭の方式をやや不明にした」という点が、『先祖の話』の議論の中心テーマであるが、先の福田の柳田典拠①のなかでは、この箇所が（中略）として見事に落とされている。

この福田によって省かれた中略部分には、「遺骸を永久に保存する慣行が、一部上流の間に存したことは確かであるが、これと同種の葬法は民間には行われず、しかも石を勒して記念する風も一般ではなかったので、中古以前の常人の葬地は、その痕跡がはなはだ幽かなのである」[全集 13:145]とあるが、「石を勒して記念する風も」なかった民間に、石塔が導入された結果、現在見るような、先祖を記念するような先祖祭にどう推移していったのか、柳田の著作の中で両墓制に関する記述は、あくまでこうした推移の中での変化の契機・動機として常に扱われている。「葬制の沿革について」では、論点はタイトルにある通りなので、祖先観の変化はさほど記述されていないが、石の有する記憶性に関わる議論は、例えば「村の社会の最小限の必要は共同墓地で、碑石は境遇と資力次第」[全集 12:624]、「果たしてその記憶はどのくらい続くものであったろうか。（中略）一人一人のために、文字を刻した石塔を建て並べていくことはできなかったはずで」[全集 12:627]などの記述を仲介し、最後の「家廟として石塔を立てることになった根原ではないか」[全集 12:648]という、後述する福田をはじめ多くの先行研究者が共通して陥った「誤読」箇所まで続いている（これについてはのちに詳論する）。『明治大正史世相篇』でも「単なる封土ならば崩れるまで、樹を植えるならば成長して大木となるまでに、自然の忘却は静かに訪れて来たのであるが、石は惨酷なほどに、人間の記憶を引き留めた」[全集 26:282]とある。ほかにもいくつかあるが、煩雑になるので省略し、一つだけ、やはりF③で福田が引用する際に落とした部分で、かつ重要な記述でもある箇所を、柳田典拠②として上げておこう。

柳田典拠②…『明治大正史世相篇』[全集 26:281]

「石碑を常人のために作るようになったことは、三百年ばかりの以前からのこととみえて、それより古くは少なくとも字を刻んだものは残っていない。それも最初のほどは礼拝が目的であったゆえに、人を送って行く野辺とは別の地にあるものが多かった。

土地がしだいに利用を進められて、自由な葬地を選定することが困難となり、いつとなく里近くへその場所を定めることになって、墓に対する考えはまた若干の変化を見た。かつては一種の忘却方法であったものが、後には永久の記念地と化し、人は競うて大小の石を立てて、おのおの祖先の埋葬所という土地を占有しなければならぬようになった」（下線岩本）

ここにある常人の石碑が「最初のほどは礼拝が目的」というのは、のちの時代のような個人的「記念」ではなく、「みたまを迎えて祭」る[全集 13:146]依り代のあるいは「供養」的な意味であったのが、里近くの葬地を遷したことで、「後には永久の記念地と化し」、「おのおの祖先の埋葬所という土地を占有」したということで、石碑の記念碑化とともに土地占有化との関係性が説かれている。このように柳田の論述の中で扱われる、この慣行に関する取り上げ方は、両墓制自体に着目す

るのではなく、すべて墓所の土地の私有占有化を通じた、死者の名の「記憶」の問題として、死者の「忘却」から「記憶」「記念」への変化の過程が論述されている。埋葬地の公有から私有への原因と、故人の忘却から記憶への並行した推移、また葬制の沿革の動機が、その変化過程の契機として、民間への石塔の導入が議論されるのであって（かつ『先祖の話』ではそれに伴う祖先観の変化として、これを論じる）、福田がいうような「古くからの靈魂分離を明らかにする民俗」として重視され、取り扱われているのでは決してない。

偶然か否か、いずれも引用で福田の落とした箇所こそ、柳田の視点があるのであり、また福田の議論の中には、このような「変化」の視角が一切抜け落ちている。自身に内在する根底的文化論がなせるわざなのか、その「民俗」認識が民俗を変化のない伝統視して認識していることと深く関わっている。柳田はAという都市に⑩、Bに④、Cに①を、公有／私有の規準をもとに類別化したのであり（それは死者の記念化の過程でもある）、福田がそうした⑩と①の相違を考慮せず、「現代の墓制分布」からとして、Cに「石塔を立てる単墓制」と⑩（ただし福田の「石塔を立てる単墓制」が⑩と全く一致するかどうかは検討を要する）を、何のためらいもなく充ててしまったのも、民俗を「変化」しにくいものだと見做す、その「民俗」認識に基因している。柳田の見聞した時代と現在の民俗と状況との間に、「変化」のあることを考慮せず、現在の民俗を古くから続いていると錯覚している例は、後述するように、福田の場合、実はこれだけではない。あの構造論者の大間知篤三でさえ、「都府に確立したる今日見る如き両墓制以降の形式（⑩：岩本注）が、ただちに両墓制以前（①：岩本注）の地域に移入せられ、多くの地方は現在両墓制の段階を飛躍して、急速に両墓制以降に進みつつある⁽¹⁴⁾」と、「都市」と「変化」の関係性を視野に含めていたことは、伝承母体論以前の民俗学者の「民俗」認識と、現在のそれとの乖離を物語っている。また日清戦争直後の見聞から柳田が物を言っていることに、もっと注意が払われてもいい。福田の見方ではCにおいて、この百年間民俗に変化がないと暗黙に認めているのであり、根底的文化論に異質なものが混入していることを、それは示している。

なお、筆者はI①でも、短いながらも、柳田が「説きたい論点は両墓制などとは全く別なところにある」として、「『先祖の話』のそれは、石塔の出現で墓が記念碑化することによって、多くの「無縁」が生み出されていったように、戦没者祭祀という特定個人の差別化がもたらす諸問題、すなわち靖国・護国神社という国の施策に対する批判を主題化したものだと考える」という文章を、論点①と論点③の理由にあげた。しかし、この部分はF③では紹介されず、「柳田が両墓制をさほど重視していなかった」という筆者の主張は、『定本』の「索引を用いてそのことを確認する」と批判①で要約される。筆者が索引を使用したのは、「民俗学がここまで両墓制に固執するのを批判して、それが柳田が提唱し重視したことが最大の要因か」というある論者に対し、「だが定本索引をみれば、一目瞭然のように、柳田が両墓制という語を使った論考は、わずか二つに過ぎず」と、逆接的に用いたのであって、文脈を無視して、逆に紹介するのは、少々納得がいかない。定本未収録の「両墓制」の使用例はあとで部分的に紹介するが、この程度で、批判①、批判④の前半、批判⑤への再批判を終える。

(3) 「一般法則」としての「葬制」の「沿革」

確かに現在では、地域Cに福田のいう「石塔を立てる単墓制」が存在するだろうが（前述したように、これが①と一致するかどうかは検討を要する）、ここがかつては大間知のいう「両墓制以前」すなわち「墓地に未だ石碑を立てることなき墓制」が広がっていたことはいうまでもない。その「両墓制以前」の状況（柳田の①）がどうであったのか、また「葬制の沿革について」の記述から、それを当時（日清戦争直後に）見聞した地域Cの状況を、柳田はどう観察し、どう位置づけようとしたのか、それを眺める彼の「まなざし」について説明を加えておこう。

「葬制の沿革について」では、Cの状況は5節から9節で扱われているが、柳田が見ているC地域の理解は、「越後・上総で私の見たごとく、葬地に必ず樹を栽えるという慣行は、むしろ後代に始まった美風とも考えるので…」[全集 12:632]とあり、①の形式も「植樹の風」[全集 12:626]に変化したと見ているように、単にC地域の現状を観察記述しているのではなく、この地域における変化の動態を捉えようとしている。Cに関する記述のはじまる前の4節に「その一つ以前の状態が明らかにならぬ限りは、実はまだ風俗推移の動機を説くわけには行かぬ」[全集 12:624]とあるように、ここでも「変化」を視野に含めたその「まなざし」に注意しないと、理解は容易でない。そして「一般法則」としては居邑周囲の最も閑寂なる一地を劃定して、（中略）分離を期するのみで、村や屋敷の様式がまちまちになるとともに、（中略）葬地にもまたいろいろの種類ができて、今日の土葬と火葬」[全集 12:632, 下線岩本]が普及してきたとするように、柳田は単にC地域の現状だけでなく、今日見られる土葬以前までを含めて、葬制の「沿革」すなわち変遷を考えている。まずここで注意すべき第1点は、柳田の議論が「一般法則」にあることであり、「古代葬制の変化を促すべかりし原因」は3つあるとし、第1は「人の数の増加」、第2は「人の感覚がおいおいに繊細となったこと」、例えば第1の結果、土地利用が進んで、「あだし野の光景を目に触れるに堪えられなくなったこと」、第3には「戸の分裂、もしくは家族関係の平等化」[全集 12:629]であるとする。この「一般法則」の適用は論文最後まで貫かれており、またこれが「沿革」の議論であることを、先行研究では多くの場合、見逃している傾向にある。

そこで「土葬以前」とは何かといえ、オキツスタへの葬法」[全集 12:629]である。のち研究者の言葉でいえば「埋葬以前」「遺棄葬」「死体遺棄の風習」であろうが、柳田はあとで11節になって伊波普猷の「風葬」に対し「空葬」[全集 12:638]を充てている⁽¹⁵⁾。柳田はまず中部日本（本土）のオキツスタへに関し、サイノカワラや蓮台野の地名を解釈し、「海辺にして賽の川原というのは」、カワラは磧の字を宛てる小石原であり、葬地であったとしたら「絶対に土葬はできぬ場処であつて」[全集 12:633-4]、土葬以前は「岩屋を葬処に宛てていた」[全集 12:635]と推測する。第2の注意点は、かつて高取正男も指摘したように、柳田が「墓制」ではなく「葬制」の沿革としたのは、墓以前に葬があったからであり⁽¹⁶⁾、かつ土井卓治のいう「埋葬以前」もあったという認識に基づいている。10節からは九州から沖縄の事例（いわゆる『海南小記』の旅での見聞）が出てくるのも、また改葬の問題が10節から登場するのも、同論文は墓制論ではなく、葬制の議論だからである。

沖縄の事例が出てくるのは、次章で詳論するが、多くの先行研究が錯覚したような、その洗骨と両墓制という「墓制」を単純に直接措定的に接合させた議論ではない。10節では9節までのC地域

の現状観察から、もう一つ以前の「痕跡」を求める方法を議論し、3段階の方法をあげる。第1段は「痕跡かと思う口碑」研究から昔の葬式と関係を追究すること、第2段は「遺跡学」=考古学から岩窟葬法を追及すること、そして第3段の方法に「現在の慣習調査」=民俗学をあげているが、第3段の方法すなわち民俗学の有効性を裏付けるために、柳田はこの方法で、沖縄の現状観察を例にして、方法の論証その有効性の実証を試みたのであろう。沖縄が注目されたのは、洗骨葬があるからでなく、第3段の方法として「南方の島々が、偶然に保留または別様に成育せられていた一種の昔風なども、(中略)考察し比較したならば、(中略)有力なる暗示が得られる」[全集12:635-6, 下線岩本]と彼は論じている。あくまで「成育」という変遷過程であり、かつ変遷過程は法則性の「暗示」になると述べたのであり、それは「中部日本の比べると幾分か多量に、前代葬法の痕跡を遺していると認められる」[全集12:636, 下線岩本]からとは記述するが、前代葬法を遺しているからではなく、前代葬法の「痕跡」を遺しているからである。福田がF①で論じるような沖縄に単純に古いタイプ=『本土』の古い姿(F①:76)が残っているとはいっていない(この点は最後にもう一度議論する)。

柳田は形式の「型」ではなく、変遷の法則性について論じたのであり、詳しくは後述するが、周囲論理解もおそらく柳田と福田とでは、この点で大きく認識の差異が存在している。彼が用いた「痕跡」は前述したように、沖縄においても現状以前の「前代葬法」からの推移=「傾向」に関心がある。沖縄に単純に古いタイプ(本土の「型」の痕跡)があると見るのではなく、「法則性」=変遷過程の「暗示」すなわち「傾向」を観察するためであり、前述したように現在の沖縄の墓制は中国式を採用してはいても、それは外形(形式の一つ)であって、平場はいつまでも共同の葬処として使用されたといった「一般傾向」レベルの中部日本(本土)との比較がなされている。また「かりに直接の教訓とは行かぬまでも、少なくとも有力なる暗示は得られる」[全集12:636]としたのであって、のちの墓制研究では沖縄の洗骨を両墓制の「直接の教訓」と錯覚したともいえる。筆者が福田の議論をはじめ、民俗学の先行研究が、ある地域では、古くから同じ形態(形式の「型」)が続いていると捉えると批判するのは、まさにこの点なのである。

柳田はこの論文の最初の方で「風俗推移の動機」[全集12:624]と述べ、途中でも幾度か「我々の慣習の推移」[全集12:631]などと言及したのに、先行研究は「変遷」から議論しようという彼の目的意識や方法がどこにあるのかを、忘れたような読み方をしている。忘れたというよりも、対象や目的に合わせて方法が選択されるという科学論文の読み方が、民俗学では不徹底なのではないかという疑念すら沸く。柳田の論考「酒の飲みやうの変遷」を青木隆浩⁽¹⁷⁾が、多くの民俗学者が「型」の議論と捉えたと批判したと全く同様に、ここでも論文タイトルにある葬制の沿革という「変遷」の議論だということが無視され、その「変化」の議論を「型」の議論のように読んでしまったこと、これが最大の誤読の要因であったといっておぼ間違いない。

(4) 「都市」とは何か—標準文化の土着化過程,あるいは文化受容論

批判③に移るが、福田の批判内容をよく読むと、矛盾に満ちた文章と論理となっていて、そもそもこれが成立するのが疑問である。「江戸時代初期から都市的という言葉を引き出すのは一般的な江戸時代理解とは大きく異なっている」とするが、これが近世都市史研究の成果なのか、まず不

明である。「江戸時代初期はしばしば言われてきたように小農自立が進み、村落社会が完成した時期」というのは、近世村落史研究の通説として了解可能であるが、その村落史の成果から「都市的な条件が江戸時代に登場するのは早く見ても近世中期であり、より一般的には江戸時代後期のことと言うべき」という文章のつながりが、何を根拠にされたのかが見当がつかない。ここで「小農自立が進み、村落社会が完成した時期」というのを持ち出すのは、いかにも福田らしいが、小農の自立＝家の成立と両墓制の石塔の建立が関係あると認識しているのかなど、いろいろと考えてはみたものの、もしそう認識されているのだとされたなら、都市の影響をノイズとして無視する、村落を閉鎖的に捉える独立発生説という、筆者が以前から述べてきた福田批判が証明されることとなる。

「一般的な江戸時代理解に（中略）都市的な条件が江戸時代に登場するのは早く見ても近世中期であり、より一般的には江戸時代後期のことと言うべき」とあるが、「一般的な」が「定説」だと理解すれば、そうした定説を筆者は寡聞にして知らない。また「この柳田の指摘こそ近世都市の成立を考えているのであり、それは単墓制成立の条件なのであって」とあるが、後者は第2の単墓制①の条件として当然だとしても、「柳田が近世都市の成立を考えている」とは何を論拠にしているのか。福田のいうように、それが近世中期・後期だとすれば、必然的に第2の単墓制の成立も近世中期・後期になってしまう。それは自身も柳田典拠①で引用した「両墓制の普及する前後には、二種の単墓制があってこれと対立していた」という柳田の文章そのものを否定するのみならず、両墓制の成立を江戸時代初期と認めた、福田自身のそれまでの議論も一切崩壊してしまおう。こうした数々の疑問があることを前提に、福田の批判に意を汲みとりながら、誠実に答えようとすれば、次のようにいえるだろう。

まず柳田がいう「都市」が、そのような時代限定的な概念ではないことは明らかである。「蝸牛考」以降の論考で多用する「都市」とは、ある時代を限定するような「実体的」な概念ではない。ここでいう「実体的」とは、詳しくは後述するように、柳田の「都市」論が歴史学的な時代区分を否定した上で成り立っており、例えば先に引用した「聳入考」の「都市の生活が始まって以来」というのも、また『明治大正史世相篇』のなかの村落部での巨大な石碑の乱立に「是にも都市生活の影響を考へず居られない」[定本 24:311] というのも、こうした用法である。柳田の多用する「都市」がそうした狭い概念でないのは明白であるのに、都市的な条件の成立が近世中・後期以降という定説があったとしたら（またなくても）、二階から眼薬を落とすような今日の近世史研究のレベルから、社会科学的な広い意味での「都市」を、逆に位置づけようとするのは無理がある。

筆者が「葬法の変化は主として新しい都市…」という一文を「読み違えたのではないか」というのは福田の憶測であり（一文のみではない）、「柳田は両墓制の成立に関し都市的とはどこにも言っていない」という批判の、「どこにも言っていない」という断定は何に基づくのだろう。両墓制の分布がB地域にあり、狭い意味での都市に存在しないのは大前提であるから、筆者の文章は広い意味での「都市」の影響、第1章で論じた都市の「標準文化」を意味している。「都市的な新しい形態」というのは、Bへの石塔の普及も都市文化の影響という意味であり、独立発生説的な捉え方の牽制も含んでいたが、非があるとすれば、紙幅の関係上とはいえ、十分な説明もないまま「都市的」と使ったこと、「記述もあるように」で文章をつなげたことである。それも「これも都市的な新しい形態」と、「これも」の一語を入れれば、筆者の見解は変わらない。柳田が両墓制の成立条件とするB地

域への石塔普及も、広い意味での「都市」にあると柳田が見ていたのは、いくつもの「都市」との関連を示唆する記述から確実であるが、くたくたく例証するのは省略し、のちの議論との関連で、数例あげながら、論を展開していこう。ただしこれも狭い意味で解釈されると、また誤解を招く恐れがある。

「社会科教育と民間伝承」〔『民間伝承』11巻7号, 1948年〕で、柳田は「仮に両墓制と呼んおりますもの、是は日本数十万の部落を、土着の時期によつて大体に二つ分け、古い方の半分にしかこれは行はれて居らず」、「そこでは現在は多くは石塔を建てますが、石工の進まぬ前はたゞの林地であり、又は樹であり、岩であり、もう一つ以前は家の周囲であつたとも考へられますから」〔定本 29:325-6〕と述べている。この「古い方」というのは畿内であろうが、今は両墓制であるB地帯も「石工の進まぬ前」は第1の単墓制だったと彼は捉えている（「もう一つ以前は家の周囲」というのは、のちに論じる屋敷墓の議論とも整合性がなく、後半部分の引用が祭地を意味するとすれば、いくつかの解釈を許すことになる）。続けて近隣の中国では「極度に遺骸を大切にしている」という記述があり、火葬の普及や土地利用の進展による葬法の乱雑化の例を挟んで、「大陸の文化の影響がはやく上流を動かし、それがだんだんと一般に及んだのは自然であつたとし、「しかも今日も可なり広い地域に亘って、まだ昔の葬法を、ほんの僅かづつの改定を以て踏襲してゐる」〔定本 29:326〕と続けている。のちに論じる「葬制の沿革について」なかの、村の中でも「資力のあるもの」から新しい葬法を導入する「一般傾向」があるという議論〔全集 12:627, 641, 643〕からすれば（「家廟として石塔を立てることになった根原」といった解釈は後述する）、そうした村落内部の社会階層差が、両墓制の石塔導入も起つたと考え、都市を窓口とした大陸文化の影響だと大きく柳田は捉えていたと見て、一向に差し支えない。

都市からもたらされる「標準文化」の影響を条件にしなければ、両墓制は成立しない（これは後述する大間知も認定していることである）。「石工の進まぬ」というのも、単に石工の技術が進んだという意味ではなく、単に石工がいても、またその技術が進んでいても墓石は建立されない。例えば『明治大正史世相篇』で、火葬の民間普及に関し、「段々に弘く採用される頃には、もう我々の墓に対する考も変つて居た」〔定本 24:311〕とあるように、当該地域における事前の「墓に対する考は又若干変化を見た」〔定本 24:310〕といった漸次変化を考慮しないと、その普及はない。すなわち新文化を受容する側の、墓そのものの観念の変化を考慮しなければ、墓に石が用いられることも有り得ず、石工技術の進んでいた佐渡において、「墓地に未だ石碑を立てることなき墓制」⁽¹⁸⁾がつい近年まで残り、そこにどのように石塔が受容されはじめたかについては、簡単なが別稿に記した。墓に石塔を用いるBの両墓制地域での変化も、その前提に事前の祖先観の漸次的変化、墓と石が接合する事前の「植樹の風」の波及や、墓印そのものの意味付けの漸次的変化など、諸々の要因の事前的変化が条件となっている。

例えば石工技術や小農自立といった内部的条件だけから、墓石の成立を論じるのは、独立発生的で、むしろ進化主義的である（柳田の議論は新進化主義的）。そのような徐々なる変化は、都市の「標準文化」のさまざまな波が徐々に何度も訪れていたと把握するのが、柳田の「都市」「標準文化」論の大前提である。加えて重要なのは、大陸文化が直接的に影響したと見做すのではなく、受容する側との葛藤・対立の繰り返しを視野に含め、中央文化でも先蹤する在来文化と新しい大陸文化と

の受容・葛藤・対立・変形を経て、「標準文化」に洗練・型成されて、周囲に普及していくように、村落においても同じ葛藤過程を経て、それが定着化していくと見ていることである。坪井氏に倣っていえば、中央文化の土着化過程の研究だからこそ、単に大陸文化の一方的伝播のみを扱う他の学問とは異なった、民俗学の存在理由なのだろう。

このような把握の仕方は、『先祖の話』の中の次の箇所にも、よく表われている。福田も引用し批判に使った「葬法の変化は主として新しい都市（中略）にはじまったようである」の文章も、同じ段落の中で後に続くのは（時期的にはその後の影響に関してであるが）、都市を介した大陸文化との関係、その影響が触れられている。「石塔がまた一つの霊位であつたが、「後々第二の祭場を家のまわりに設けることになって」、「外国思想の影響というものが問題になるとすれば、この埋葬地礼拝などは、その徹底したもの一つであり、「石碑はもともと墳墓ではなかったのだが、両者をつつにする習わしが偶然に盛んになったために、古来の葬法が何か乱暴なもののように感じられ、孝子貞女の墓に対する考え方が、よほど支那などの風になんて近くなってきた」[全集 13:146]と記述される。本来墳墓ではない「みたまを迎えて祭る」祭碑あるいは供養塔であったものが、儒教思想による埋葬地＝屍身礼拝の政治的教化によって、大陸的な墓地観念とも偶然一致し、死者を個別認識化していく儒教的な先祖観とも接近したのだとも、柳田は解釈していると考えられる。『先祖の話』の全体が、その1節目「二通りの解釈」から、二つの先祖解釈をめぐる、都市の標準文化と民間の在来文化との葛藤の議論だと、理解している筆者の認識からすれば、⁽¹⁹⁾「葬法の変化は主として新しい都市（中略）にはじまったようである」は「一般法則」的に述べたものと解釈することも可能であり、むしろその方が、同じ段落に上記の「外国思想の影響」の議論があることも、文脈的に整合的に捉えられる。

あえて最後にあげるが、『郷土生活の研究法』の次の一節を、引用しておく。

柳田典拠③…『郷土生活の研究法』[全集 28:166]

「とにかく墓碑を立てていつまでも記念するということは、もとは貴族のみに限られた新しい風習であったのが、おおよそ三百年ばかり前から、次第に民間でもこれに倣うようになり、ついには今日のごとく競って大小の石を立て、もしこのままで推移するならば遠からずして國中墓だらけになりはしまいかと、憂えられるまでの流行をみるようになったのである。いったい新しい風習というものはこの例でも分るように、取り入れるのはいつも上流で、それから下々へ降りて行ったのである。」(下線岩本)

③……………両墓制研究と「誤読」の構造

(1) 両墓制研究史における柳田説の位置づけ

さて、まだ福田との論争における批判②および批判④に関する問題が残されている。これを再批判するには、両墓制研究史における沖縄の洗骨葬をめぐる柳田の議論の位置づけと、福田のF①との関係、F③との関係、すなわちF①とF③との中での両墓制解釈の変化についても触れなければならない。

討論当日に示されたF②を一読して、筆者はまさかと驚かざるを得なかったのは、主要な論点がある1点を除いて、筆者の柳田説理解とはほぼ一致していたからである。ある1点とは前章の周囲論との一致／不一致の問題であるが、筆者のF①に関する批判は、福田が整理された論点②の前半、両墓制研究史における柳田説の位置づけを否定した上で、後半の周囲論の議論に結びつくものであった。筆者はF①での議論が、従来の両墓制研究史における柳田説の位置づけの定説に則るものと把握していたため、F②での柳田説の位置づけが定説否定になっているのが、しばらく理解できず、討論での質疑は最初、この点の確認を行わざるを得なかった。いくつかの質問を行って、F①とF②での見解が明らかに相違していることを確認し、「よけい矛盾してきませんか」と述べて、その議論を打ち切ったが、F②F③の議論が成り立つためには、膨大な研究史のある両墓制研究の、ある「定説」を批判した上でないと成立せず、単に自身の著書の「一文」紹介だけでは、済まない問題だからである。

まずは両墓制研究史において柳田の議論がどう位置づけられているか、その「定説」を確認しておきたい。現在この研究に関し最も多くの業績を残されている新谷尚紀⁽²⁰⁾の「両墓制研究史」によれば（以下下線は筆者）、「最初に、この種の墓制について、日本の葬制史、墓制史の問題という広い立場からの考察を試みたのは、昭和4年6月『人類学雑誌』44-6に掲載された柳田国男の「葬制の沿革について」である」として、その中で数多くの仮説のうち「なかでも埋葬墓地と石塔墓地というこれら二種類の墓地に対して、新たにそれぞれ「葬地」と「祭地」という概念を付与したこと」、また「この種の墓制と南島地方にみられる改葬習俗との関連性を推定したこと」の二つが、「その後の研究に大きな影響を与えていくこととなった」とされている。その後、1934年から36年にかけての山村生活調査に基づく大間知篤三による両墓制という命名・概念化と整理を経て、1951年の『民俗学辞典』の刊行が一つの契機となって研究が活発化し、1956年の最上孝敬『詣り墓』などにより、この時期に、「強い死穢忌避の観念とともに霊肉別留の観念がうかがえる、日本古来の固有信仰にもとづくものであり、祭地には古くは石塔はなかったが、中世末から近世初期にかけて石塔が建立されるようになり、現行の両墓制となったというのである」とされる通説が形成されたとされる。

しかし、1959年の原田敏明「両墓制の問題」は、そのような「両墓制を日本古来の死者の靈魂の祭りの習俗に由来するものとしてきた通説を真っ向から否定するもの」で、「両墓制の分布が近畿地方など国の中央部に濃密で、東西辺境地域とくに西日本にみられないという事実」、「埋め墓のほとんどが村境の外に離れて立地しているのに対して、詣り墓は多く村の中の寺の境内などにある石塔墓であるという事実」を重視し、結局、両墓制の成立は、歴史的にもまったく新しい現象であり、もともと埋め墓は死穢の場所として人々はおそれて忌み避け放棄してしまっていたのが、近世以降あらためて仏教信仰にもとづく死者供養の考え方がおこり、その礼拝・供養のための石塔を寺の境内などに設けるようになったことによって成立したものと主張したとされる。一方、1963年に「これとは対立するもう一つの注目すべき論考が発表」されのが、国分直一「日本及びわが南島における葬制上の諸問題」で、その中で「両墓制における埋め墓と詣り墓との間の物的関係に着目する視角」に立って、「本来は清められた全遺骨を移葬したものが、頭骨と四肢骨、或は頭骨を移葬するようになり、略化が進み、墓の土、白い円石などを運ぶようになり、遂には何ものをも移葬しないままの詣り墓が出現する」として、「柳田国男が先に「葬制の沿革について」の中で提示した仮説を継

承して、南島地方の洗骨改葬習俗も本土の両墓制もいずれも日本古代の二重葬制の系譜をひくものだと論じたとされる。

その後「両墓制を近世以降の新しい成立であるとする原田」説と、「古代の二重葬制の系譜をひくものとする国分」説との間には大きな対立があり、「両者の間で一時激しい論争が展開」され、原田が「琉球やその他でみられる洗骨埋葬の場合のように、最初、土葬や風葬にし、一定期間してから別のところに集骨埋葬するのは、これも確かに性格の違った二つの墓ではあるが、いずれも遺体を埋蔵する点においては、その役目が同じであるといってよい」とし、「埋めるところと詣るところとの両者が同時に別々に存在しているのが両墓制」なのであり、「洗骨改葬習俗は両墓制とはまったく別のもの」だと論じて国分説を斥けたのに対し、国分は「両墓制の事例のなかに実際に遺骨を移す例がある」とし、「分布の上でも西日本一帯の改葬事例の発見」に努めたが、「結局、両者の議論は必ずしも十分かみあわずに終わった感があった」としている。

ほかにも例えば藤井正雄の整理でも、「今日両墓制は（中略）沖縄や奄美などの南西諸島に広くみられる改葬習俗とのかかわりからみて議論は大きく二つに分かれている」として、国分を代表に「一つは、柳田・折口・最上孝敬に代表する見解で」、関連がないとする「第二の考え方は、両墓制を古来からの習俗を伝えるものではな」いと見解で、佐藤米司・原田敏明の名が挙げられている⁽²¹⁾。他のこの分野に関する研究論文をみても、表現の違いはあるものの、いずれも研究者分類はこうなっており、柳田は「洗骨改葬習俗説」の「論祖」として位置づけられている。

(2) 「沖縄の欠如」の論理過程

さて筆者が批判テキストに用いたF①『柳田国男の民俗学』における、柳田説の位置づけはどうなっているのか、誤読の誘いを受けないためにも、長くはなるが、引用を多用しながら（この節ではのちの議論につなぐため、引用下線はすべて筆者による）、その論理過程を見ておこう。

これに関連する一連の文章のまとまりは、127頁から131頁までと判断し、また以下では一々引用頁は上げないが、福田はまず『先祖の話』を「整合的に論じるために、自己の論に不都合な民俗を無視したり、適的な民俗として自分の狭い見識からの思い込みで提示していることが少なくないことに注意する必要がある」として、その例として、この問題を論じはじめる。「1930年代以降に彼が祖霊信仰を論じるときに完全にといっていいほど無視したのが沖縄である」とし、その民俗学の確立は「沖縄の発見」で完成した側面をもつのに、それが無視されていった過程を論じている。その論理過程とそれを導く柳田典拠も示しながら、のちの問題点整理の論点とする。

論理過程①…福田は「葬制の沿革について」を、「そこでは、のちに両墓制と名づけられる墓制をはじめ日本の葬制のなかに位置づけ、そしてそれと沖縄の洗骨改葬との関係を論じている。すなわち日本「本土」の両墓制は沖縄の洗骨改葬の方式が簡略化されたものと考えていた」とする。

論理過程②…これに続けて「葬制の沿革について」の一節を、（中略）を入れて引き、「日本人の靈魂観についてまず次のように述べる」として、下記の柳田典拠④を引用したのち、ここでは「すでに霊肉分離による靈魂のみの重要性を指摘し」、「その靈魂を祭る場としての第二次葬処を両墓制の石塔建立地に求めている」とする。

柳田典拠④…『定本柳田国男集』第15巻、519頁]

「我々は古埃及人の如く、亡霊の平安の為に其形骸の保存を必要と認める民族では無かつた。寧ろ身が痛み損じて活用に適しなくなると、少しでも早くその内に在るものを引離して、自由を得させようとして居たのであつた。(中略) 記念の保存といふことが若し墓といふもの、主たる目的であるならば、第二次の葬処こそ本当の我々の墓であつた。最初の共同墓地は昔も今も一貫して、常に或る短き期間の使用にのみ供せられて居たからである。」

論理過程③…論理過程②に引用した文章に続けて、「しかし、この指摘に関連して以下のようなことをのべていることに注目する必要がある」として、下記の柳田典拠⑤を示し、そのあと「この文章で明らかのように、洗骨改葬して骨を祭る沖縄の葬制が日本「本土」の両墓制の古い姿であり、また石塔の起源にもなるというように考えている」としている。

柳田典拠⑤…『先祖の話』〈『定本柳田国男集』第10巻, 107頁〉

「後々は祭祀の力を以て、亡魂の来つて石に憑ることを、信じ得るやうになつたけれども、最初は現実に骨を移し且つ之を管理しなければ、子孫は祖先と交通することが出来ず、従つて家の名を継承する資格が無いものと考へて居たのではあるまいか。姓をカバネと謂ひ、カバネが骨といふ語と関係があるらしいから、私は仮にさう想像する。」

論理過程④…論理過程③に引用した文章に続けて、「ところが『明治大正史世相篇』では、沖縄の洗骨改葬についての記述は見られず、さらに『先祖の話』でも一切ふれないまま、日本人の祖霊のあり方を論じているのである。ほかの多くの問題において沖縄の民俗は日本の民俗のもっとも古い姿を示すものとして重視されているにもかかわらず、先祖祭祀についての完成した柳田理論のなかではまったく位置づけられていない」と述べる。

論理過程⑤…これ続けて、両墓制と洗骨改葬の見解を紹介し、「なお、この点については、柳田以降の研究も見解が大きく分かれている。日本「本土」の両墓制は沖縄の洗骨改葬と関連があり、洗骨改葬の骨を移していたものが次第に省略され、ついに埋葬地から石塔建立地に何も移さない形式、すなわち両墓制になったと考える見解、沖縄の洗骨改葬と「本土」の両墓制はもともと関係がないとする見解に大別され、その決着はいまだみられない」とまとめている。

論理過程⑥…「周囲論との矛盾」という見出しの下、「なお、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ぜひふれる必要があつたのは両墓制の分布であつたはずである。彼の一般的な理解は、沖縄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囲論であつた」と述べる。

論理過程⑦…「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」として、両墓制の分布状況を示すが、先の議論と重なるので省略し、これを「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霊魂観を説いている」でまとめる。

論理過程⑧…論理過程⑦に引用した文章に続け、「当然のことながら、その後の調査研究は、両墓制の分布を視野にいれながら、その意味についての考察が行われている。そして、やはり柳田同様に、両墓制は日本人の他界観・霊魂観を明確に示すものとして、古くからの存在と位置づける説と両墓制は石塔建立が一般化して以降のもので、それが近畿地方中心に分布していることにより非常

に新しい墓制であり、それに表出している靈魂観もしたがって古くからのものではないとする説がある。これらのことから柳田の見解が実証済みのこととはいえないことはあきらかであろう」と述べ、一つのまとめとし、次の「柳田国男の思い込み」の見出しの項に続ける。

以上から、まず指摘できるのは、論理過程①の下線部、論理過程③の下線部、論理過程⑤、論理過程⑧の下線部から、福田の両墓制研究史における柳田説の位置づけは、従来の「定説」に従っていることが確認される。

それぞれの下線部に関する解説は省略し、読者の判断に委ねたいが、批判②で提示された自書の「一文」をもって「私が柳田説を両墓制が古いと捉えていなかったこと」の証拠力は極めて低くなる。また論理過程④および論理過程⑤の下線部からは、「周圏論との矛盾」批判には、沖縄が含まれていることが確認され（図2）、かつそれが祖霊信仰論における「沖縄の欠如」という柳田批判の最大の論拠として使われていることがわかる（筆者は、論理過程⑥にある「周圏論との矛盾」の見出しではじまる文節が、「なお」で続くので、「周圏論との矛盾」は「沖縄の欠如」の議論として論じられているものと判断した）。

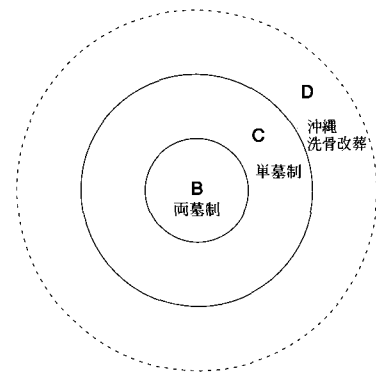


図2 両墓制と周圏論 福田モデルⅡ

(3) 福田二論稿の相違点と論理の逆転

これを踏まえて、まずは上記の論理過程の問題点を指摘し、次にF①とF③の両墓制理解の捉え方の相違点、「民俗」認識の相違点について論じ、筆者に向けられた批判②および批判④に応えることにしたい。

問題点①…論理過程②において、柳田典拠④で「中略」した部分の記述は、下に柳田典拠⑥として示すが、柳田の葬制の「沿革」に関する重要部分であるにも拘らず、これを省き、後半の「記念の保存…」の文章に連結させたことによって、前述した高取が指摘した墓の前に葬があったという視点も失われ、改葬洗骨が古来の習俗と、誤認させる結果になっている。福田が「変化」の部分を省略する傾向は前にも指摘したが、この結果、「型」＝文化的連続性を強調する議論に陥っている。

柳田典拠⑥…「葬制の沿革について」[全集 12: 646]

「魂の实在と力が少しずつ信じがたくなって、孝子の亡骸に取り縋りまた奥都城の前に悲泣する者を生じたのかと思う。とにかくに今日の土葬が久しい間発達せず、たまたま人目を包み外敵を防ぐために、石を積み土を蔽うに過ぎなかったことは、決して死者に対する敬意の、今は篤く昔は淡かった証拠にはならぬのである」。

問題点②…論理過程③における柳田典拠⑤も同様に、この文章の前にある「変化」を示す箇所（下記に柳田論拠⑦として示す）が省かれ、洗骨習俗と両墓制を「型」の問題として、直接的に連続させてしまった。詳しくは後述するが、この福田の引用した柳田典拠⑤は、柳田典拠④のあとに改行されて、「そんなら古墳と名づけられる」ではじまる、古墳に関する議論であり、文脈を無視して引用したため、洗骨習俗と両墓制が直接的に関係する習俗と、読者を誤認させている。また福田は

これを中略し、その内容を吟味しなかったことによって、石塔の「根原」を石塔の「起源」と解釈し「カバネ」=骨の議論と結びつけてしまっている。詳しくは後述するが、石塔の「根原」はその直前にある「第二次の葬儀を必要とした元の動機」と同様に、「動機」の意味である。

柳田典拠⑦…「葬制の沿革について」[全集12:648]

「すなわち我々は必ずしもこの方法によらずとも、なお恭敬をもって祖霊に奉仕するの途を有っていたゆえに、火葬または土葬というがごとき新たなる慣習に、移って行くことが困難でなかったのである。『土佐国群書類従』に採録せられた御子神の記事などを読んでみると、死して六年とかの後には人を神に祀ることができるという、その方式が載せてある。これがあるいは全国にわたって、第二次の葬儀を必要とした元の動機であり、また家廟として石塔を立てることになった根原ではないかと思う。」(下線岩本)

以上の2点は、先行研究に共通してみられる「誤読」の重要箇所であり、先行研究における引用もこの柳田典拠④⑤の2点に限定され、かつ国分が柳田の議論を自説に引き込んだ部分でもある。福田も両墓制研究史における柳田説の位置づけは、従来の定説に従っていたことを、この引用の仕方によっても十分裏づけられるが、これをもとにF①とF③の相違点を示し、それによって新たに生じてきた疑問、筆者に沸いた疑問点も提示しながら、論を進めたい。

まず相違点①として、筆者がI①で引用しI③で批判した、論理過程⑥のなかの「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」(F③の引用では括弧内は省略)という指摘に対して、F③では、ここには「両墓制が古いという表現は一言もない」とし、「両墓制は現代の民俗であり、それが示す霊肉分離の観念が古くからの先祖観・先祖祭祀をあきらかにする材料になるという意味」だとされた。しかし論理展開③の「沖縄の民俗は日本の民俗のもっとも古い姿」(下線岩本)というのは、民俗=古い姿と理解されるから、洗骨改葬という民俗を指すことになろう。その場合、たとえ両墓制が古いという表現は一言もないにしても、洗骨改葬と両墓制の関係はどのように理解したらよいことになるのか。

また相違点②として、福田は上記の筆者指摘に対して、F③において「両墓制に示された霊肉分離の観念が古くからの観念あるいは先祖祭祀のあり方を受け継いでいる」(下線岩本)とされたが、「霊肉分離の観念が古くからの観念」を明らかにする民俗とするならまだしも、両墓制が「古くからの先祖観・先祖祭祀をあきらかにする材料」というのは、一体どういうことになるだろう。特にF③において第1の単墓制①→両墓制②→第2の単墓制③の変遷を認めた場合、それが中間段階の何を明らかにできるのか、筆者にはますます理解不明となってきた。これはF①とF③のズレから生じた論理的矛盾だと考えるが、以下、その論理矛盾を詳しく示して、再批判と替えたい。

筆者はI③において、「変遷」を説こうとしていた柳田が、両墓制を「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」とか、「両墓制を重要な根拠として日本人の靈魂観を説く」といったように、ある民俗を調べると、何か特質や本質がわかるといったような、何かを「明らかにする民俗」という捉え方をしていたのかという疑問を提示した。前述したように、柳田は葬制・墓制などの「変遷」から先祖観の「変遷」を捉えようとしたとは考えるが、F③に示さ

れたその方法に基づくと、変遷過程の中間段階的な両墓制だけから、一体、何が明らかになるとい
うのだろう。変化の過程がこのように3段階になった場合、先祖祭祀の何が古くて、何が新しいの
か。「何かを明らかにする民俗」という捉え方で、それをどうやって区分できるのか、論理的に整合
しない。F①のように、変化の過程が2段ならば福田の捉え方も成り立つが、これはF①とF③のズ
レから生じた論理矛盾であろう。

論証過程⑧のなかに、両墓制が「近畿地方中心に分布していることにより非常に新しい墓制であ
り、それに表出している靈魂観もしたがって古くからのものではない」という、墓制とそれに表出
する靈魂観との直接的対応関係が見られるが、そのような対応関係を認めた場合、時代的に変遷過
程に対応した、靈魂観や先祖観を設定せねばならなくなる。一方で、F③で新たに示された「両墓制
が古いのではなく、両墓制に示された霊肉分離の観念が古くからの観念」を表出していると捉える
ならば、柳田を否定しつつも、自らも同じ立場に立つことになるからである。福田の捉え方は現
在／過去という二分法なら通用するが、3段階以上の変遷の議論には適していない。F③で示された、
中間段階の靈魂観が前の段階のものを引き継ぎながらも、新たな観念を生じたとするならば、中間
的な靈魂観の形態（型）を提示しなければならない。

まず第一に「霊肉分離の観念が古くからの観念」を明らかにする民俗だから、柳田が両墓制を重
視したというのでは、F③で論じられた中間的な変遷段階の両墓制に、これを求める理由がなくなる。
古くからの「霊肉分離の観念」を明らかにしようというのであれば、両墓制以前の第1の単墓制①
を追究の方がより適っており、現に柳田は「葬制の沿革について」ではそれに努めている。「霊肉
分離の観念」を明らかにしようというならば、実は第2の単墓制②でもあるいは現代の大都市の墓
制にも、それは適用できてしまう。「霊肉分離の観念」を（これでは世界中どこでも通じてしまう曖
昧な概念であるので）「遺体保存を重んじない観念」に置き換えるならば、例えば日本の火葬率の高
さを、他国との比較によって、それを導くこともできるからである。筆者がI③で指摘したように、
何か「をあきらかにする重要な民俗とした」という、ある民俗を調べると、何がわかるといったよ
うな捉え方、すなわち「民俗」と「観念」という直接的指定は、実は「論理の逆転」なのである。

日本において「霊肉分離の観念」＝「遺体保存を重んじない観念」は、おそらく根底に通時代的
に流れていると見做せるから、第1の単墓制①でも両墓制③でも第2の単墓制②でも、どこでも表出
してくるのであり、表出した「現象」から、逆に「観念」を捉えようとすればかなり複雑な論理操
作が必要となる。筆者はI③で親子心中発生過程の社会的要因という図を提示したが、これは親子
心中という「現象」の表出化過程を示したのもであって、両墓制という現象でも、複雑な表出過
程から現象化しているのであって、逆の方向から何か一つのことを指定できると考えるのは、論理
操作上極めて困難な作業だといっている。

したがって福田が「古くから靈魂観をあきらかにする重要な民俗」という捉え方を依然認め、仮
に民俗学の方法をそうした捉え方だと認めるとき、それは「霊肉分離の観念」という変化しないも
の、連続して続く「伝統」を追究する結果となり、筆者の指摘するその根底的文化論が方法的に伝
統論、固有性を求める方法になっているという主張を裏づけることとなる。もう一つ加えておけば、
これまでの研究において両墓制と「霊肉別留の観念」「死穢忌避の観念」との関連は指摘されては
いたが、「先祖祭・先祖祭祀」との関連は福田のオリジナルな指摘だったといえる。沖縄の洗骨改葬が

「先祖祭祀についての完成した柳田理論のなかではまったく位置づけられていない」として、上記のように「沖縄の欠如」を批判するのは、筆者からすれば、記述はないのは当然で、柳田はそのように考えていなかったからであり、洗骨改葬に触れる必要がそもそもないからである。

(4) 単独立証法の問題点—厳正主義としての重出立証法

最後になったが、批判②の中で示された「一文」の証拠力、民俗学における実証とは何か、民俗学における論証性に関する問題点を論じておこう。これまでF③で福田の整理された論点に従って議論を進めてきたが、I①に込めた筆者側の論点、F①の立論に対する疑問点を示すなら、実際のところは、次のわずか2点であった。

疑問点①…両墓制は新しい習俗なのに、それがなぜ古い存在と位置づけられるのか。

疑問点②…それを福田（I①では匿名）はなぜ、わざわざ周圈論と矛盾すると言って、それを批判するのか。

それほど複雑な疑問点の提示をしたわけではなく、疑問はわずかこの2点であり、これにどういう論理的説明がつけられるのか、という問いであった。疑問点②については既に詳論したので、疑問点①について、筆者の問いをより明晰にしておくならば、これは福田に対してというよりは、民俗学の両墓制研究史において、新しい習俗なのにどうして古い存在と見做されたりするのか、同じ論理に従っている福田に、その論理的な説明を期待してのことであった。新しいのに古いという、かなり矛盾した民俗学の論理に、こういった論理的説明が与えられるのか、論理的な福田ならば、それなりの論理的模範解答を提示してもらえと考えたからである。

前述の研究史の紹介にもあったようにも、両墓制研究において「中世末から近世にかけて石塔が建立」というのは定説として、研究者の共通理解であり（筆者も福田も）、新しい習俗なのに、なぜ前述したような研究分類、あるいは研究者分類が行われているのか、を問い掛けたものであって、福田の「一文」の提示を期待したものではない。換言すれば、石塔の登場が江戸初期なのは共通理解であり、これを問うたのではなく、福田も通説に従って柳田を国分説側に位置づけているのだろう、という問いである。短い文章のわずかの一節で、柳田は新しい形態とみている、なのに、なぜ古いとされているのか、ということ表現するために、「いわゆる詣り墓の石塔がたったのは、ほぼ江戸時代の初期の頃からと思われ」という『先祖の話』の一節を挿入したが、筆者の文章の曖昧さで、福田には筆者の意図とは違う、要らないところに神経を集中させてしまったと、この点は深く反省している。しかし、これによって、F①とF③のズレを引き出したことで、従来の研究史上の矛盾がより鮮明になった効用もあったと考えている。

F③によって福田も、古くからの存在と柳田もみていないと認定したことにより、先の研究分類が矛盾しているらしいことが、まず共通理解になったこと。前項でも触れた「新しい墓制であり、それに表出している靈魂観も、古くからのものでない」というF①の一節からは、墓制=靈魂観という直接的な措定関係、民俗=觀念の等号関係が認められるが、F③で今回示されたのは、「両墓制が古いのではなく、両墓制に示された靈肉分離の觀念が古くからの觀念」という、等号関係ではない、墓制≠靈魂觀念、民俗≠觀念の、非等号関係が導き出したことである。もちろん後者の方が正しい。しかし、福田の固執される「何々を明らかにする」というのは、等号関係でなければ成立せず、中

間の変遷過程をそのように捉えることは、論理矛盾に陥るのは、既に述べた通りである（民俗がある時代の「型」のように、等号関係で結んでしまう、典型的に捉える思考を生み出したのは、後述するように和歌森太郎以降のことである）。

先行研究の分類の複雑さも、矛盾の要因の一つはここにあると思われるが、それについての論証は次章に回し、「一文」を提示したことにより、自分の誤読でないと実証されたとする、福田の論証法の問題点を、先に論じておけば、周囲論の矛盾などで、既に見てきたように、氏の論証法（自称、実証主義）が常に「一個」の証拠主義に拠っているからである。筆者の文章作法を非難した「柳田国男の思い込み」のなかで、その「内容はすでに何人かの研究者が的確に読んでくれているように、古くは先祖代々の墓のみであったのが、日清戦争頃から個人の墓が増大したという『先祖の話』の記述について、事実は逆であることを指摘し、先祖代々墓を古いとするのには柳田国男の思い込みであるとした」と、的確に読まれていると実証されたかのような表現がある。しかしこれも筆者からすれば、そもそも福田の根拠主義に基因した誤解から生じたもので、柳田が「古くは先祖代々の墓のみであったのが、日清戦争頃から個人の墓が増大した」と思い込んでいたという批判も、福田の「誤読」であると言わざるを得ない。

F①において先の「周囲論との矛盾」に続けて、「柳田国男の思い込み」の見出しの下、「柳田の祖霊論の重要な指摘は、祖霊は個別の存在ではなく、一つの祖霊に融合するという点にある」として、「このような融合する祖霊ということ根拠づけるものとして柳田は墓石を取り上げ」、「古くは個人の石塔はなかったということ次のようにのべている」とし、下記の柳田典拠⑧を挙げている。

柳田典拠⑧…『先祖の話』[定本 10: 107]

「石塔がもとは埋墓とは独立した祠廟であつたことは前にのべたが、是を当人にも許されたのは新しいことで、別に法令の出た様子は無いが、是がどしどしと建つことになつたのは、明治に入つてから後の事だつたらしい。私などの記憶する所では、もとはたゞ一基の先祖代々之墓といふのが非常に多かつた。日清戦役はあの時代としては絶大の事件で、それに出て行つて陣没した若者の石碑が、頻りに村々の路の辻などに出来たのが、個人の為に立派な墓石を作る一つの端緒であつた。それから後は資力の有る人々が、競うて斯ういふ挙に出づるやうになつたかと思はれる。」（下線は岩本）

そして福田は「この記述はあきらかに間違いである。どこでもよいから、墓地を訪れ、墓石を確認して歩けば、「○○家先祖代々之墓」とか「○○家之墓」という、家単位の墓石は非常に新しいことが判明する」として、「近世の墓石は原則として個人もしくは夫婦単位で建立されて」おり、「柳田のいうように古くは先祖代々之墓一基のみであつて、日清戦争以降に個人墓が増えたというのは完全に間違いといえよう」と論じている。しかし、そうすると、例えば「葬制の沿革について」のなかの「村の墓地などに入ってみるとすぐ眼に着くが、石塔には夫婦親子、時としては四人六人の戒名を連ねたものが多く、家によっては今なお一個の先祖代々の墓をもって各員の年忌を祭っているものがある」[全集 12: 644-5, 下線岩本]という記述は、一体、どう解釈するのだろうか。先の福田解釈との整合性をどうつけるのか。福田が用いる「一文」の証拠主義からすれば、柳田が「古くは先祖代々の墓のみであったのが、日清戦争頃から個人の墓が増大した」と思い込んでいたというのは、福田の「完全に間違い」ということになる。

柳田典拠⑧にあるのは、戦没者碑がしきりに路の辻に建ち、立派な墓石を作る一つの端緒になった、と述べているのであり、下線の「路の辻」、「立派な」、「端緒」という言葉にもっと注意が払われるべきであった。柳田の議論は一貫して、特に『先祖の話』では死者の記憶化の問題が論じられており、「立派な」石材が用いられるようになって、死者の記念が永続化するようになったことを意味している。「もとはたゞ一基の先祖代々之墓」という記述はあるが、これが福田のいうような「〇〇家先祖代々之墓」とか「〇〇家之墓」という文字の彫られた、現在私たちが目にする家単位の「立派な」墓石を意味しているとは限らない。文字もない粗末な一つの石ころが先祖代々の供養塔である可能性もあり、柳田が盛んに見聞した日清戦争前後、第1の単墓制=大間知のいう「墓地に未だ石碑を立てることなき墓制」が全国に広がっていた当時の状況においては、それも十分考えられる（現に柳田は前述した「植樹の風」を観察している）。そのような先祖代々の墓にも、戦没者碑建立の流行が一つの端緒となって、硬質の石材が使われるようになった結果、現在私たちが見るような「〇〇家先祖代々之墓」が現出しているのであり、F①では「どこでもよいから、墓地を訪れ、墓石を確認して歩けば」としているが、「近世の墓石は原則として個人もしくは夫婦単位で建立されていた」というのは、かなり都市化された地域の寺院墓地からの観察に基づいているのだろう。

たしかに柳田の記述には、現代の私たちから見れば誤読を招く表現とはなっているが、福田の観察を、全国化・一般化することはできない。周囲論と矛盾するとした誤読と同様に、この百年間の変化を捨象した、現在ある民俗が古くから続いているという「民俗」認識がここにも現れている。文脈に沿って記憶化の議論、変化の議論だとして読めば、こんなミスは起こらなかつたらう。ましてや「何人かの研究者が的確に読んで」いるからといって、これが実証されたことにはならないのはいままでもない。「墓に対する考え方」や材質等の変化を考慮しない、無くなってしまった墓石やそれ以外までは視野に入れてない、現在残存している墓石の「文字」のみを指標にした墓標の数量的研究では、統計的で科学的には見えても、それはあまり意味をなさない。『民間伝承論』での考古学批判、「年ごとに作り替えられるものや腐敗しやすい材料で拵えたものに対する研究ができない」という根本的な弱点 [全集 28:306] を髣髴とさせている。

歴史学・考古学に限らず日本の人文科学の実証性は、実証と称していながら、このような証拠主義が横行しているのが、残念ながら実態である。遺跡発掘で新しい事実が出る度に、定説の変わる考古学など、科学機器の導入で分析技術は科学的かもしれないが、それに基づく論理の組み立てにおいて、未だ非科学の典型であるから、旧石器捏造事件も招いたのであろう。未発掘の事実の可能性も想定して、さまざまな仮説を用意しておかない結果が、定説がひっくり返るといふ、惨めな非科学的な事態を生み出している⁽²³⁾。定説を覆す大発見といつて一喜一憂するのはマスメディアだけで十分だろう。

民俗学の扱う資料が、そのあり方自体が「一言でいえばぼやけている」とみた柳田は、その資料の曖昧性の克服を重出立証法に求めた。重出立証法という用語は、のちに周囲論の議論と混同されたが、『民間伝承論』で論じているのは、厳密な史料批判の上に成り立つ歴史学の単独立証法に対し、民俗学はその方法的リゴリズム（厳正主義）を学んで、データの多数収集に基づいた上で、方法によって解決するほかはないという、資料の質に関わる議論であった。その上で、「書物による傍証法に力を入れ過ぎると、歴史と混淆妙な危なっかしい『民俗学』が出来上る」ので、それよりは「ま

だしも消極的な厳正主義の方がよい」とも記されている[全集 28:318-20]。福田が柳田とは違った形で、民俗資料の曖昧さを史料との突き合わせと歴史学によって高めようとしたことは評価されるが、一方でその論証法は歴史学者に多い「単独立証法」である。「ぼやけている」民俗資料を、福田は史料と歴史学を援用し、資料レベルで確定しようとしたところにも根本的な無理があるが、問題はそれに加えて、文書史料と同じような扱いをするから、証拠主義的な論証法になってしまおう。前者はよいにしても、後者は明らかに誤りである。『民間伝承論』は「我々の学問をして随筆式の学問とはっきり区別させること」を主張し、「史学は材料は吟味するとしても一つの材料をもって承服させようとする」[全集 28:340]と指摘した。これを柳田は批判を込めて「単独立証法」と呼んだが、方法レベルで、また論理実証的に処理されなくてはならない。

④……………「葬制の沿革について」の解釈—誤読の「定説」化

(1) 「洗骨改葬＝両墓制」の柳田起源説の検討

福田氏との論争はひとまず以上にして、両墓制研究において柳田を「洗骨改葬説」の論祖に祭り上げてしまった「葬制の沿革について」の解釈において、先学が誤読した箇所には共通性が見られるので、それを指摘しながら（「葬制の沿革について」の柳田の論旨を、先に10節まではある程度論じたが）、それ以降も含めて全体をまとめておく。

筆者が両墓制を論争の例に採り上げることしたのは、I①でも触れた『日本民俗学』214号が両墓制を特集し、その中の論考を読み、自らの常識にも内在している両墓制の理解を再考してみたのが、本稿での議論を考える契機になっている。その中の新谷尚紀の論考では、先の新谷の研究史整理の中の、両墓制が「死穢忌避の観念」と「霊肉別留の観念」を明らかにする習俗として通説化したという記述から、新谷自身もそう分析したかのように批判する論考に対し、それは研究史を述べたものであって、自身研究では「死穢忌避の観念」は論じておらず、むしろそれを批判し、両墓制と「死穢忌避の観念」は無関係だとする主張を読んで、改めて両墓制を研究すると論理的に何が明らかになるのかを考えはじめた。そういう視点で柳田の諸論考等を読み返して見たところ、柳田の記述からは、上記の分類には当てはまらず、さまざまな論点で国分説ではなく、むしろ原田説に諸説が類似しているのを見出した。この分類は大間知には認められず、1963年の国分論文「日本およびわが南島における葬制上の諸問題」で、国分が自説に柳田を引き込んだことに原因し、「葬制の沿革について」の最後の部分の「誤読」に由来している。

前章(3)節の問題点②でも触れたが、「そんなら古墳と名づけられる」からはじまる論文最後の2文節を、国分が両墓制の議論として読み違え、後学もそれに引き摺られ通説化したことにある。柳田典拠④にもあるように、「我々は古埃及人の如く、亡霊の平安の為に其形骸の保存を必要と認める民族では無かつた」と、この文節の前までは、日本には超時代的に遺骸を保存しない観念、遺骨を重視しない観念があることが強調されている。ところが、ここで一転して「完形をもって古人の姿を保存」する古墳や沖縄の洗骨改葬が登場し、逆にここから遺骨を尊重する観念が出てくるのは、この最後の2文節が「古墳」の議論だからである。柳田典拠⑤も古墳の説明なので、「姓をカバネと謂

ひ、カバネが骨といふ語と関係があるらしい」という表現も出てくるのである。田中久夫論文「死体遺棄の風習―両墓制成立の問題」(『祖先祭祀の研究』弘文堂、1983年所収)は、この「カバネ」の思考と「死体遺棄の思想」との間隙を埋めるのを目的として、この2文節を論旨の流れに沿って分析するが、最後のカバネのところになって、やはり洗骨改葬に接合させてしまっている。カバネは古墳の議論であって洗骨改葬のことではない。なぜ柳田が最後になって古墳を持ち出したかといえ、同論文は『人類学雑誌』500号という記念号に掲載されたものであり、今でいう形質人類学者や考古学者を意識しており、誤読の要因の一つはこの掲載雑誌の意味を見落したことにあろう。

もう一つの要因は、柳田がその説明を沖縄の事例を用いながら論じたことによる。しかしこれは前章(2)(3)で述べたように、柳田は「古代葬制の変化を促すべかりし原因」の「一般法則」「一般傾向」を述べたのであって、洗骨改葬自体を論じようとしたのではない。ここまで「其形骸の保存を必要と認める民族」でない強調した議論に対し、では古墳ではなぜ形骸を保存するのかという当然想起される疑念に対し、それも「第二次の葬処」=改葬だとし、「この点についても沖縄などの墓制は一つの参考」になるとして、その遺骨改葬の「一般法則」が語られている。改葬されるのは、沖縄では最初は「家の開祖、系図に三つ星を付けられる人のみ」⁽²⁴⁾で、「特別待遇」だったのが、次第に「中興の祖など」に範囲が拡張し、「ついにはすべて主人夫婦のために」、最後には「彼等の愛する者にも及ん」だとする一方、「内地でも墓の数は多くなる一方で、末には極貧の者でもない限り、一人残らずに何々院の戒名ある石塔の主にならなければ承知しなくなってしまった」と、あくまで「変化」の「一般法則」として論及される。また範囲の拡張によって、逆に「遺骨の保管がさらに困難になり、改葬の儀式は省略され」、「山作りの風が衰え」たというのは、「山作りの風」すなわち古墳の発生と衰退に関する記述である。発生に関しては「いたって少数の優れた人たちが常民普通の葬法よりもはるかに手重い取扱いを受け」たのだと、古代地域王権の首長や家系開祖など、社会的地位上位者の「特別待遇」と見做している。「遺骨の保管」困難とは、その範囲拡張によって、逆に遺骨尊重の意義が喪失して古墳が消滅したというのであり、「改葬の儀式」省略も古墳であって、沖縄の洗骨改葬を指示するのではない。3つの事例を一つの法則で語っている点を、弁別的せず読んだ読者の不注意のせいである。

これに続くのが柳田典拠⑦と柳田典拠⑧であり、「我々は必ずしもこの方法によらずとも、なお恭敬をもって祖霊に奉仕するの途を有っていたゆえに、火葬または土葬というがごとき新たなる慣習に、移って行くことが困難でなかった」とした上で、土佐の御子神の話などに続く。「この方法」とは改葬もしくは遺骨尊重の方法の意であるが(重要な記述で、ほかのちに詳論)、続けて「死して六年とかの後は人を神に祀ることができる」という土佐の御子神が出てくるのも、それは「少数の優れた人たち」の「特別待遇」⁽²⁵⁾に関してであって、「これがあるいは全国にわたって、第二次の葬儀を必要とした元の動機であり、また家廟として石塔を立てることになった根原ではないかと思う」という「誤読」の多発する箇所が続いている。「第二次の葬儀」とは10節以降に出てくる、九州ほか全国の改葬のことであり、このように柳田は、改葬習俗も古来固有のものでなく、新しい形式なのだと思っており(のちに詳論する)、その要因を「少数の優れた人たち」特殊な地位上位者の葬法が契機であるとして、石塔の出現もまた同様の原理、同様の過程なのだと思っているにすぎない。福田のように「根原」を「起源」と誤読してはならない。

あくまでこのような変遷過程の議論であるから、「後々は祭祀の力を以て、亡魂の来つて石に憑ることを、信じ得るやうになつたけれども」と続くのであり、「最初は現実に骨を移し且つ之を管理しなければ、子孫は祖先と交通することが出来ず、従つて家の名を継承する資格が無いものと考えて居たのではあるまいか」というのも、古墳を墳墓とした古代地域王や「特別待遇者」の地位継承の発生・契機について論じている。ゆえに古墳埋葬者の「姓をカバネと謂ひ、カバネが骨といふ語と関係があるらしいから、私は仮にさう想像する」となるのであって、このカバネは沖縄の洗骨改葬習俗とは一切関係ない。

国分とは違って柳田は、前章(2)でも触れたように、既に沖縄の墓制の中国式導入による変化を言及している。1955年「日本人の来世観について」になると、明確に「沖縄の方は、近世になつてから墓制が変つたから、骨を保存することに一生懸命になつて⁽²⁶⁾」と記されており、国分のような古代の二重葬制の系譜を引くといった考え方は一切とっていない。この点でも原田の、南西諸島における改葬洗骨の起源は古いものではなく、沖縄本島の上流階級から次第に一般化したという説に近い。近いというより一致しており、第一、もともと国分的な東南アジアに顕著な農耕栽培の世界の古層に繋がるという文化圏説的捉え方を、岡正雄との雑誌『民族』の廃刊の経緯や、石田英一郎の発言による民俗学研究所の閉鎖の一件でもわかるように、柳田が好むはずもなかったろう。「蝸牛考」以降の転換では、それを否定する対立的論陣を張ったのだから、研究分類の論理矛盾は、この点からももっと早くに気づかれるべきであった。

(2) 「死穢忌避の観念」と屋敷墓

先行研究の「葬制の沿革について」に関する最大の誤謬は、この箇所を読みにあつたが、もう一点、先学が共通して誤読し、それが定説化し、のちの両墓制研究に大きな影響を及ぼしたと思われる箇所がある。4節最後の部分に記述された、屋敷墓についての箇所である。この箇所を分析展開し、「屋敷付属の墓地」として論じたのは、周知の通り高取正男である。のちにその渾身の代表作『神道の成立』[1979年]に収録されるように、高取の「死の忌みの再検討」における「日本人が大昔から死穢をつよく忌む民族」という「定説」批判に用いられ、高取にとっても極めて重要な議論の要になっているが、残念ながら、この部分に一箇所、大きなミスがある。この部分がどう「誤読」されたのか、たいへん判りやすい例にもなっているので、その引用を柳田典拠⑨とした上で、高取がどのように解釈したのか、また柳田の「民俗」認識や文章技法の特徴もよく顕れているので、これを詳細に検討してみよう。

柳田典拠⑨…「葬制の沿革について」[定本 15: 504]

「墓地を寺院に托するようになった起原は、純然たる歴史の問題として、記録の上からも略々之を尋ね究めることが出来るが、その一つ以前の状態が明らかにならぬ限りは、実はまだ風俗推移の動機を説くわけには行かぬ。それには現在の地方資料の、殆ど無意識に保存せられて居たものを、改めて整理して見るより他は無いのである。屋敷と接近した控へ地の片隅などに、先祖代々の石塔を守護して居る例は、関東奥羽の村々に多いのみならず、是と全く隔絶した南九州の山村などにも、往々にして之を目撃したことがある。死穢を忌み怖れた古来の気風から推すと、何か特別の事情なり原因なりがあつたと言はなければ、斯ういふ異例は解し難い様であるが、実際は郡邑の生活が始

まつて以来、段々にこの慣行がすたれたといふのみで、現にその分布は全国であるから、之を以て曾て我々の間に、一種居地を埋葬地とする風習をもつ部族が、入交つて住んで居たといふ証拠にすることは出来ない。或は又新たに人けの少ない原野を開発した家が、たまたま野獣や外敵を防衛する必要から、忍んで此の如き特例を設けたかの如く、考へて居る人も無いとは言はれぬが、是も其墓場が今尚埋葬所として、使用せられて居らぬものが多いのを見れば、やはり亦成立たざる一つの想像であつた。由来の不明なものは一応は固有と仮定するの他は無い。即ち我々は夙に仏法の教化に信頼して、亡魂の管理を之に委ねようとしたけれども、所謂女養の道は別に其前から具はつて居た。さうして今ある如き野辺送りの儀式即ち葬地を直ちに墓とする風は、必ずしも直接には之と関係が無かつたらしいのである」(下線岩本、また高取引用での誤記誤植は訂正済み)

上記引用に対し、高取は三つの内容からなるとし、これを分解、要約して、(一)に「檀那寺の境内に墓をもつような、現在の慣行が定着する以前の状態は、地方民間で無意識に保存されているものを整理し、そこから帰納する以外にない」とし、(二)に「民間で古い葬制とみてよいものに、屋敷に付属している控え地の片すみに、先祖代々の石塔をもっている例がある。関東から奥羽の村々と、南九州の山村でみかける。死穢を忌み怖れた古来の気風からすると納得のゆかない事例であるが、その分布は広い。だから、居住地を埋葬地にする習俗をもつ部族がたまたまどこから渡来して住みついた名残りとはいえない。そういう偶然の理由ですますには事例が多すぎる。遺体を野獣や外敵に荒されぬよう、死穢の近いのを我慢しての措置かという、そこを埋葬地として継続して使っていない例も多いから、これも見当はずれの憶測である。結局のところ由来がわからないから、こういう葬制も仏教受容以前にはじまる固有の習俗というほかない」とし、(三)に「日本人は仏教受容以前から、死者の霊を弔う独自の儀礼をもっていたが、それは埋葬した場所を墓とし、そこで死者の霊を弔う現在の方法とはちがっていた」⁽²⁷⁾とした。

そして高取は「文意に即して三つの部分に分解」すると、「およそ趣旨の一貫しない文章である。そのうち(一)はこの段落の書出しであるから、(一)から(二)へのつながりは問題ない。(二)から(三)に移る部分はなんとも唐突で、不自然」だとする。彼がそう不自然と感じたかといえば、「屋敷のなとか、屋敷に付属した場所に墓をつくる例がかなりの分布を示すのに、これを理解を絶する現象としたのは、死穢を忌む古来の気風に反するとみなされたから」(下線岩本)だとし、結局は「理解を絶する」と柳田が「最後まで不問に付し」⁽²⁸⁾たとする。この問題の継承は宮本常一や直江広治に多少論考があると紹介した上で、「この柳田論文に端を発した葬制と墓制の研究、それにもとづく民俗信仰全般の考察は、つねに死の忌みをもって日本人の根源的な禁忌意識とみなし、宗教意識とする立場を一貫して維持してきた」として、柳田典拠⑧を「一種の挿入句的な部分」として「死穢を忌み怖れるということからすると理解しにくいけれども、これも固有の風儀のひとつでないか」といふときの、二律背反をはらんだ論理の糸の緊張関係を、もっと確実に汲みとるべきだろうと、相反する評価を下している⁽²⁹⁾。

高取が(二)から(三)への移行が唐突とし、結局のところ、柳田が「二律背反をはらんだ論理」のまま、屋敷付属墓地の問題を不問にしたと解釈したのは、「死穢を忌む古来の気風に反するとみなされたから」という。これは全くの誤読である。おそらく柳田典拠⑨の中の「斯ういふ異例は解し難い様であるが、都邑の生活が始まつて以来、段々にこの慣行がすたれた」の「この慣行」を、そ

の前にある「死穢を忌み怖れた古来の気風」と読み替えたことによる（なお高取引用ではこの「慣行」が「慣習」と誤植されており、上記引用では訂正したが、「慣行」と「気風」ではニュアンスが違い、「慣行」という表現に注意していたら、別な代名詞指示を探したろう。また最初の墓地の「起原」も「起源」に誤記）。その誤読のいくつかの要因を推察すれば、第1にこの引用句のある「死穢を忌み怖れた古来の気風から推すと、何か特別の事情なり原因なりがあつたと言はなければ、斯ういふ異例は解し難い様であるが」という柳田独特の言い回しにある。

一旦は世間的常識、それは専ら近代明治国家の創成しつつあった規範化を、盾にかざした上で、それを民俗でもって転倒させる、彼がしばしば用いた文章技法である。同論文の6節にも「家の名を重んじ先祖の祭を大切にした日本人の気風と、あるいは両立せぬようにも考えられるか知らぬが、ともかく昔の葬法の簡略であったことは事実で」[全集 12:628-9]とあるが、こうした言い回しから誤読されている柳田論は実に多く、代表的なところをあげるなら、時局迎合的な発言の最たる例とされる「アジアに寄する言葉」の「五族協和」や「東洋の新しい秩序」という言葉の使用（後述する）や、『先祖の話』の「七生報国」も、じっくり読むと、国の「目標」に対する否定の意で使われている。かつて橋川文三が指摘したように、柳田の日本民俗学の創始そのものが、日本における近代化のあり方、地方改良運動をはじめとする「明治維新以降の政治のあり方に対する巨大な疑問を契機として生まれたもの」であって、内務省の内務・地方政策に対して柳田は常に根源的批判を含んだ「異端的な対立者として関与」したことに留意しなければ、その文意は実に解しにくい⁽³⁰⁾。

それはともかく、その後の「現にその分布は全国であるから」とか「由来の不明なものは一応は固有と仮定するの他は無い」という文脈を正しく読めば、「この慣行」が「屋敷と接近した控へ地の片隅などに、先祖代々の石塔を守護して居る例」＝慣行を指示するのは明らかで、こうした誤読も起きなかつたろう。しかし、そう読まなかったのは、おそらく「風俗推移の動機」と「都邑の生活が始まって以来」という、第1章で論じた柳田の「変化」を基軸にした方法が、弟子の千葉や坪井らと違い、今ひとつ高取には共有されていなかったからだろう。「都邑の生活が始まって以来」の前の「斯ういふ異例は」の「異例」という言葉に引き摺られたせいもあろうが、主たる原因は文章の問題ではなく、その「民俗」認識論に起因している。「風俗推移の動機」は、風俗推移については既に論じたが、その鍵となるは「動機」である。前述したムシヨの記述の前で、柳田は「自分は地方誌の調査者に向って、まずこういう第一次の葬地を、俗言で何と知っているかに注意せられんことを進めたい」として、「土地の言葉はわずかでも心持が変るたびに、努めて新語を使ってその変化を際立たせようとしている傾きがある。だからある場合には用語の比較と時代別とによって、葬制そのものの沿革が辿られる」[全集12:631, 下線岩本]と述べている。

民俗語彙の編纂に力を注いだ意味もここにあるが、柳田の都市を核とした「標準文化」の普及過程、変遷過程を明らかにする方法では、変化の契機となる「動機」の解明が重要な要件になってくるからである（柳田の場合「起原」は「動機」の意味で使用されることもある）。新語にある「心持が変るたびに、努めて」「その変化を際立たせようとしている傾き」＝「動機」こそが重要であり、前述したように受容する地域に、都市から「標準文化」の波が幾度なく徐々に訪れていた、その「標準文化」の蓄積の上で、がらっと変わる契機を探る論理的必然がある。前項の「第二次の葬儀を必要とした元の動機であり、また家廟として石塔を立てることになった根原」も、これであるが、

この「根原」を両墓制の「原型」「起源」として読んでしまった先学も、あるいは多いのではないかと推測する。これと関連が深いのは、柳田の多用する「都邑の生活が始まって以来」という表現であり、これを単なる一般的表現と解釈してしまうと、「都邑の生活が始まって以来」とあれば、「死穢を忌み怖れた古来の気風」が廃れたと、高取と同様に読むのが普通であろう。ここにある古来も「固有」と読みかねないが、14節の冒頭に出てくる「二度の葬式という古来の慣行」も、既に述べたように「二度の葬式」= 改葬も、新しい形式だと柳田は判断しており、ある時代からの古来であって、彼の議論全体が「変化」に基づいたものと認識していないと、大変な間違いを犯すことになる。

高取が「都邑」= 京都にも「この慣行」= 屋敷墓があったという論理的仮定に、全く気づかなかったのは、京都在住で古代史に精通する高取の、その実体的な歴史観に原因するものだろう。柳田は「現にその分布は全国であるから」とか「由来の不明なものは一応は固有と仮定する」という論理（仮定）に忠実なのであり、「一定法則」への関心が高く、また高取や福田ら歴史学系の人々の「史実」観とはかなり乖離する。『柳田国男談話稿』には「史実といふ語あり。事實は再現し得ず。事實は現前にのみ存する。史書記録の現存するは事實。そこに記載されたことは事實ではない。ある消滅した事実に対する想像・推定を導くための有力なる方法をもたらず記載というにすぎぬ。記録は傍証となるにすぎない」とあり、また「風俗史の意義。単なる史実としてでなく、新しい文化の動力・原料として、どの場合でも、いかなる偶然とでも併存する」と記しているように、「蝸牛考」以降の論考は、より精確に言えば1929年「輿入考」以降の論考は、「都市」を核とした議論と読まないと、その文脈は解せない⁽³¹⁾。1929年執筆の「葬制の沿革について」は、その中にも「かねて唱導している一つの方法が（中略）立証し得る機会」[全集 12:645]とあるように、同年の「輿入考」と並ぶ、のちに一国民俗学として確立する、その理論構築の実験論文でもあったといって過言ではない。

しかし高取の場合、屋敷墓への論及が一つの触媒となって、専ら文献史学の立場から、神道が自然発生的な固有信仰ではなく、律令制に基づく中央集権国家化の過程で、在来のいみ観念（「忌む」のみならず「斎む」を含む）や神祇信仰に基づきながらも、受容された外来宗教との対抗を軸に歴史的に形成された宗教であり、特に儒教の二項対立で現象を整序する論理の導入によって、いみ観念が忌み観念になって民間にも普及したという⁽³²⁾、論理上の仮説でしかなかった柳田の「都市」論と、ほぼ同じ視角に至ったことは、全く以て敬服に値する。

(3) 「死穢忌避の観念」と「型」の議論の混入

両墓制研究に「死穢忌避の観念」を入れたのも、柳田起源というのが定説となっているが、上記論証の通り、屋敷墓を「固有のもの」と仮定した柳田に、それは論理的にも有り得ない。では誰が、両墓制研究に「死穢忌避の観念」を含めたかといえば、大間知篤三であり、大間知もおそらく高取と同じ箇所を同様に「誤読」した可能性が高い。それは論稿「増補両墓制の資料」の最後に置かれた、「両墓制発生」に関する私見で披露された次の一節である。

大間知典拠①…「増補両墓制の資料」〔『大間知篤三著作集』1巻、未来社、1975年、87-88頁〕

「都府においては、葬地の穢れを忌む観念の減退や、火葬の普及がもたらした葬制墓制の変化や、遺骨尊重観の一般化や、都府生活上の諸々の拘束などによって、今日見る如き葬地に墓碑を建てる

習わしが早く確立し、そしてそれが次第に四隣の地に影響をおよぼしたのである。この新しき境制を両墓制以後と呼ぶなら、墓地に未だ全然石碑を立てることなき墓制は両墓制以前といい得べく、かかる地域として大は東北地方と南九州とを考え、また小は中央に近くしてしかも交通不便なる山村島々などの点々としてその存在せしことを考えることは無理であろうか。すなわち両墓制は墓地観念に関する新旧両様の要素が、ある均衡を得た所に発生したのである。そして都府に確立したる今日見る如き両墓制以後の形式が、ただちに両墓制以前の地域に移入せられ、多くの地方は現在両墓制の段階を飛躍して、急速に両墓制以後に進みつつあるものと思われるのである」(下線岩本)

後半部に関しては前述したように、大間知も柳田「葬制の沿革について」の論理的仮説に実に忠実に従っていたことがわかるが、唯一点、大きく異なるのは、最初の「都府においては、葬地の穢れを忌む観念の減退」という記述であり、高取同様に「都邑の生活が始まって以来、段々にこの慣行がすたれた」の「この慣行」を、「死穢を忌み怖れた古来の気風」と読み替えた以外に考えられない。この記述は「増補」ではない『山村生活調査第二回報告書』(1936年)所収の「両墓制資料」には見られないが、「増補両墓制の資料」(増補が追加されたのは、1944年刊行の『家と民間伝承』収録に際してである)には、次のような経緯の記述もある。

大間知典拠②…「増補両墓制の資料」[前掲同書、87頁]

「最後に、もっとも困難なる両墓制発生の問題に関して私見を述べなければならない。この問題については、昭和一二年秋東京の民俗学講座において一言触れたのであるが、その講演の原稿は同年一二月『ひだびと』誌上に発表し、また拙著『神津の花正月』にも「墓制覚書」として採録しておいた。今もなお私はほとんどそれ以外の結論にはいたり得ないので、若干の加筆を施してそれを引用しておく。……両墓制の発生のためには、少なくとも、一方には葬地の穢れを恐れる古い観念が依然として強く支配しておりながら、しかも一方では死者のために石碑を建てる新しい習わしを受け入れているという、この二つの条件が必要のように思われる」

大間知のまだ『ひだびと』の「墓制覚書」[5巻11号・12号、1937年11月12月]との比較検討や、『神津の花正月』[1943年、六人社]での引用(上記引用の……以下で、同文)は煩雑になるので省略するが、彼は両墓制と沖縄の洗骨との直接的な結びつけも、次のように慎重だったことを確認しておこう。

大間知典拠③…「増補両墓制の資料」[前掲同書、70-1頁]

「日本の墓制を問題とする場合、薩南沖縄の島々の例を併せ考えることが必要であり、両墓制に関してはその感が特に強い。しかし沖縄の葬制は洗骨を重要な特徴とするものであり、内地の葬制には、われわれは洗骨の伝承を知ることができないようである。古く仄かに洗骨習俗に結びつく如く思われる伝承のあることを否定するものではないが、いまここでは一応、内地だけの例によって整理を試みることも徒爾ではあるまい。私は将来に機会があれば、このいわば非洗骨両墓制と洗骨両墓制とを一括して論ずる機会を持ちたいと思っている」

当時までは大間知も都市を核とした「標準文化」普及過程の柳田理論に従っていたから、先の国分以降と同じ「誤読」はなかったが、「葬地の穢れを忌む観念」の方は古来固有のものとして認識する結果に至り、この認識が拡張されて、本稿で論じている従来とは異質な「民俗」認識が紛れ込むことを導いたといえよう。これについては既に新谷による研究史でも言及されるように、1951年『民俗

学辞典』の「両墓制」の執筆者が大間知であり、この整理が通説化した（すなわち「両墓制の背後には、死穢を忌避する観念が濃厚」とするという見解と、次に見るもう一つの異質な見解が、『民俗学辞典』で通説として成立したが）、同じ1951年執筆の「両墓制について」〔『宗教研究』127号〕では、5つの指標を用いた分析として、次のような極めて注目すべき見解が組み込まれることとなる。

大間知典拠④…「両墓制について」〔『大間知篤三著作集』3巻、未来社、1976年、196頁〕

「以上五つの問題を取り上げて、両墓制の根底に、死穢を忌避し、かつ遺体との関連を早期断ち切ろうとする観念のあることを指摘した。現在まで知り得た約七〇か所の事例が、すべて土葬に伴うものであり、火葬に伴うものが一例も存在しないという事例は、きわめて示唆的である。火葬によって穢れを除かれた遺骨は、もはや両墓制を必要とせず、単墓制によって事足りる性質のものと考えられたと解すべきでなかろうか。

わが民族において、現在二重葬制の伝承を最も明瞭に示しているのは、沖縄諸島の墓制である。それは風葬を基本とし、洗骨を介した遺骨尊重を特色としている。両墓制を、広義における二重墓制の一つの類型と考え得るものとしても、沖縄のそれとはいちじるしく異なるものである。

私は両墓制、ないしはその母型ともいうべきものが、わが民族のかなり古い伝承に属するのではないかと想像している。わが国古代に帝王や貴人のために大規模な墳墓を築くことがおこなわれ、そこには遺骨尊重の観念が伴っているように思われる。しかしこの事実をもって両墓制の古い起源を否定することはできない。王者貴人と一般民衆とが葬制墓制を異にするということは、多くの民族の過去並びに現在に認め得るところである」（下線岩本）

火葬で「穢れを除かれた遺骨」は両墓制を必要としないと、その点で沖縄の洗骨とは著しく異なるものだとして両者の分離を図る一方で、上層の古墳から遺骨尊重観念が波及したといえども、「死穢を忌避」するもっと「両墓制の古い起源」があるから、「両墓制、ないしはその母型ともいうべきものが、わが民族のかなり古い伝承に属するのではないかととするのである。筆者がF③で批判した福田と同様な、ある民俗を明らかにすると日本人固有の観念が浮かび上がるとでもいった伝統を希求する「民俗」認識また根底的文化論は、大間知のいわば構造論的視角によってもたらされていたことが、少なくとも両墓制に関してはほぼ明らかになった。

これが1936年の「両墓制資料」では「誤読」レベルだったのが、次第に1943～4年から51年の間に、日本人の「本質」がわかるという伝統文化論に変質したところに、極めて大きな乖離があり、それが1940年代前半だったことに注目したい。こうした逆転した文化認識は、次章に述べるように、この時期初めて日本に現われたものだからであり、大政翼賛会の地方文化運動において構築された根底的文化論にはかならない。この時期の大間知は、単に柳田の下を離れただけでなく、満州建国大学に赴任し、異郷でも「伝統の原則」が不変であるとの認識に立った、翼賛文化運動の積極的な推進者であったから、その根底的文化論が混入し、これによって引き出しされたものとはほぼ推定される。

(4) 柳田「葬制の沿革について」の論理展開

この大間知の異質な文化論混入については、次章で改めて論じることとし、「葬制の沿革について」の柳田の論旨を、先に論じた10節以降の論旨も含めてまとめ、柳田がどのように葬制の変遷過程を

捉えようとしていたかを示すことで（繰り返すが、それは両墓制ではない）、本章を終えたい。なお談話会討論では『先祖の話』を含んでいたが、これを考証論議するのは、より膨大な紙数を要するので、『日本民俗学』234号掲載の談話会記録要旨で、とりあえず済ませておくことにする。

前述したのは、その9節までがC地域において①の現状記述というよりも、もう一つ前の「葬」を見出そうとしていたこと、また10節では11節以降の方法が議論され、そこに改葬の問題が初めて登場すること（「共同の葬処」とともに「必ず改葬の式があった」として）、ただしそれは沖縄の洗骨改葬と直接結びつける議論でなかったこと、また柳田にとって改葬は「葬」の新しい形式であることなどである。11節以降で詳論される改葬も、葬制の「沿革」の次の変遷過程の議論であったことをまず確認しておく、柳田典拠⑦にもあったように「火葬または土葬というがごとき新たなる慣習に、移って行く」とされ、火葬や土葬さえも新しい形式としており、したがって改葬という慣習も、火葬・土葬という慣行の発生以降のものとしている。これが14節冒頭の「二度の葬式という古来の慣行」という表現から、改葬を古来固有のものと読者に錯覚させることも前述したが、オキツスタヘ＝火葬・土葬以前を、11節では「伊波君は風葬という語を用いておられるが、私はむしろ空葬と呼ぶのが当たっているか思う」として、柳田は「空葬」をこれに当てている。

これに関連して重要なのは、14節冒頭の「二度の葬式という古来の慣行」に続く記述が、それが却って現在の「火葬において遺風を認める」とした点である。「火葬が決して土葬に対立した方式でない証拠には、何人もこれのみをもって葬儀の完結とは見て」いないとして、現代でも火葬後には「骨揚げ」があり、「その骨を処理し保存するためにはまた第二の手続きがある」と論じるのは、すなわち、ある時代に作られた観念は、外形（可視的な形式）は変化しても、次の新たなる形式の一部に遺風を留めるという捉え方であり（その観念が伝統というのではなく、観念が消滅することもあることを前提に）、表出している形式と観念とが等号関係ではないこと、その観念なりは歴史学のように時代区分できないという捉え方である。またその可視的な形式は、時代区分できても、ある形式の変遷過程から得られた時代区分に、観念や他の別の形式（外形の一部）は対応していないこと、観念や別な形式にもそれぞれの変遷過程があり、柳田はそれぞれの変遷過程の関係性は考慮したが、歴史学のような、ある形式の変遷過程を指標に、それを代表させて議論することを拒んだことによる（詳しくは次章で後述する）。

例えば墓地形式を指標にとれば、空葬→第一の単墓制→両墓制→第二の単墓制といった変遷と、無標識→岩・樹木→石塔→硬質の石塔といった墓標の変遷、また不可視的な観念の変遷にはそれぞれズレがあり、さらに全国に地域差のある民俗に、一つの指標に基づく時代区分（変遷過程）を当て嵌めることはできないと見ているからである。その捉え方がよく顕れて、柳田の問題意識の所在も明示しているのが、12節冒頭の次の一節である。

柳田典拠⑩…「葬制の沿革について」[全集 12: 640]

「小さな島々の生活習慣が、環境によって種々の変動を受けることは当然であるが、死の文化に関してはそれすらも常に自由でなかったらしい形がある。新たなる世情に立脚して、人が各時代の葬法を決定し得るものならば、おそらくは在留させなかったらと思う昔風が、今でもなおそちこちに残っているのは、民族固有の信仰の消極的威力とも名づくべきもので、我々が宗教発達の経路を考察するに当って、特に心をこの方面に潜めなければならぬ所以である」(下線岩本)

人が「新たなる世情」に合せて「各時代の葬法を決定」しようとも、「昔風」= 前代からの拘束がある部分（要素）に在留していて、決定できないという点に、彼の「眼前の生活疑問」に応えようとする民俗学の意義や関心があるのであって、後半の「民族固有の信仰」にあるのではない（『明治大正史世相篇』では、これが巨大墓碑の乱立や墓地不足という、の現在生起している社会的矛盾の歴史的拘束性を、過去から現在に向かって論じている）。

以上を前提に、11節以下の論旨の展開を追っていけば、10節で提示した「古代葬制の変化を促すべかりし原因」= 「一般法則」を受けて、11・12節は九州以南の改葬の現状が紹介されるが、ここでも「新旧推移の痕が混然として入り交」る点に、やはりその「まなざし」はある。11節では土葬以外の方法= 空葬からの変遷を考えて、沖縄の風水墓の中国からの導入も、伊波が不思議とみる薄葬が一躍して現在の壮大な墓地に移ったことも、「外から遠望し得ぬように改造したというだけの差」で、民間でも同様の試みをしていたとする。「山野の使用が繁くなって、岩窟や林野の外観を覆うべきものが少なくな」って、モヤ（喪屋）という外形（的形式）が現われるが、人の目から隠す点では共通すると、第1法則の「人の数の増加」で土地利用が進んで、第2法則の「人の感覚がおいおいに繊細とな」ったという原理を適用している。12節で初めて本土の改葬でなく、洗骨が出てくるが、これも「行く行くは他の地方の例を知るに及んで、徐々に資力のある者からこれをやめて行く」とし、また「新旧推移の痕が雑然として入り交り、以前も幾度か沖縄本島において、岩窟から土窖に進んだと同じ類の、部分的変化があったことを推測せしめた」と、一般傾向の発見に、その目が向けられている。

13節は前後2文節に分かれるが、前半は南島の事例を紹介しながらも、本土の事例も含めており、後半でこれまでの総括を行うが、空葬から土葬への変化の一般傾向に関してである。この節は「人が繁殖して元の平地が不足するとともに、むしろ忍んでこの祖霊の移住の跡を追うて行ったのではないか」ではじまるが、奄美「大島でも屋舎内湾内など」の「以前の共同墓地」が、「佐渡の塞の墳なども同じ」で、「磯端にはかえって人の行かぬ区域が多かった」と示唆する。ここで佐渡が出てくるのは、問題が既に南島の事例紹介ではなく、本土を含めた「一般法則」にあることを示している。ところが「海の労働者がおいおいにその近くまで、新しい居宅を開くようになって、始めてそこが捷路ともなれば、人の目にかかるようになって来た」結果、「村の片端に家々の墓地を設けることになった」とし、「土葬の風よりも、むしろこういう天然の葬地が、得られなくなった結果であろうか」と論じている。単に土葬の風習が普及したから受容したと捉えるのではなく、これを含めながらも、二つの「一般法則」の結果、土地利用の変化による人間の感覚の変化によるものと把握されている。

奄美「阿屋という古い部落」の「上下の二区に劃した」墓地の事例も、「上段の一区画はすなわち私が祭地または第二次墓地と呼ばんとするもので、石碑はこちらにのみ立ててある」という事例的な紹介に留まらず、「とにかくに大島一般の風習の通り、葬後ある期間を過ぎて遺骨を新墓から移し、常に下の段の方を空けておこうとしたことは確かであった」と、一般傾向が語られる。すなわち「常に下の段の方を空けておこうとした」= 葬地の公用公有性の観念・遺風が持続されていることが、彼の「まなざし」が見た現象（変化を視野に入れた現在の形態）であった。なおこの文章に見られる「祭地または第二次墓地」も、第二次墓地は新しい形式であるから、この論文の段階では『山宮

考』のように「祭地」が必ずしも固有のものに昇華されていなかった可能性を窺がわせる（ただし「または」とあるので祭地≠第二次墓地の可能性も含む。なお柳田の固有は伝統の意味ではないのは後述する）。

この「まなざし」に注意しないと、13節最後の「この点は沖縄本島の現在の葬制と、かなり著しき類似」ではじまる文節は誤解を招きやすい。この書き出しは前節の続きで、「この点」が重要なのであり、「単なる外観から言えば、一方は墓地の全区域を土窖の中に閉鎖」するに反し、この方は「露出」という相異はあるものの、「骨を隣へ遷してそれだけを永久に保存せんとする根本の方式は一致している」と記述される。先行研究はこの「一致」の文章のみをよく引用するが、重要なのは前節の葬地の公用公有性の観念であって「一致」はその言い換えに過ぎない。そうでないと次の文章に続かず、「二段の墓地をかくのごとく接近させるようになった原因」も、「双方に共通なるもの」を想定できるとし、それは「在来の共用墓地が不便または不愉快になったため」であり、「資力の許す家からおいおいに分立して、それを各自の墓所に附属させることにしたもの」とした上で、その原因と傾向性が次なる現象にも表出していると見做される。

柳田典拠①「葬制の沿革について」[全集 12: 643]

「同じ傾向は東部日本の村々にも現れている。いわゆる菩提所を葬地とし、屋敷の端にある墓所に人を瘞めるようになったのがすなわちそれで、さらにまた三昧の塚の上に碑を立てて、そこを永遠に独占しようとするのも、本の趣旨は一つであったのだが、ただその結果として改葬という必要がなくなり、二次の葬式の痕跡が幽かになったばかりに、何か南の島々の習俗をはなはだ物遠いもののごとく感じるに至ったのである」(下線岩本)

菩提所を葬地にしたこと、屋敷近くに埋葬したこと、さらにはのちの「三昧の塚の上に碑を立てて、そこを永遠に独占しようとする」私有専有化も、「本の趣旨は一つ」すなわち「在来の共用墓地が不便または不愉快」とする第2の「一般法則」で、「資力の許す家からおいおいに分立して、それを各自の墓所に附属させることにしたもの」という「一般傾向」が見られるとするのである。高取が「不問にした」とした屋敷墓も、ここで論及されているが、柳田はもう一つ前の段階からの、その発生を推定していたこととなる。⁽³⁵⁾

最後の14節は既にほぼ論じているが、彼が「古墳と名づけられる大きな人工の塚山、古人の姿を保存しているもの」をあげたのは、保存の議論としてである。常民の「忘却」の葬法とは対立して何で「保存」するのかという疑念に対し、彼は「異種文化の対立を示すもの」とは考えにくしとし（当時そうした説があったのだろう）、用意した論法は「いたって少数の優れた人たちが常民普通の葬法よりもはるかに手重い扱いを受け」るという一般法則である。そうした一般法則のなかで、議論に残った柳田典拠⑤と柳田典拠③も、彼が述べようとした意味を解釈される必要がある。ここでまず注意されるべきは、柳田典拠⑤の「今日の土葬が久しい間発達せず、たまたま人目を包み外敵を防ぐために、石を積み土を蔽うに過ぎなかった」である。先の沖縄の「岩窟から土窖に進んだ同じ類の、部分的変化」という記述も合わせ読むと、「在来の共用墓地が不便または不愉快」のため「石を積み土を蔽う」から本格的な「今日の土葬」がはじまったと見做していよう。またその次の柳田典拠③の福田が中略により意味不明となった「記念の保存といふことが若し墓といふもの、主たる目的であるならば、第二次の葬処こそ本当の我々の墓であつた」という記述も、「記念の保存」は

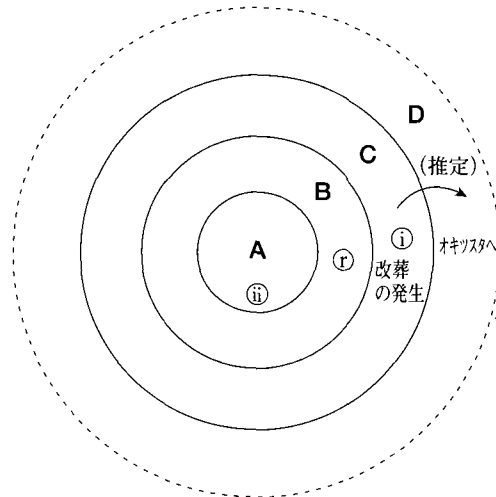


図3 墓制と周圏論 柳田モデルⅡ

「第二次の葬処」が現われた以降に、こうした骨の保存や人を記念する観念が発生したと読むべきであろう。

読者の理解に供するため、あえて以上をまとめて、柳田の日本（民間）における葬制の「変遷」についての理解を（煩雑になりすぎるので、文章では沖縄を含めず）、①②③と整序的に文章化するならば、下記ようになる（図4も参照のこと）。ただし、ここではとりあえず墓地形式⁽³⁶⁾を指標にとるが、前述したようにこれは時代区分＝類型ではない。各要素の形式（外形の一要素）にはズレがあること（これに関しては次章で詳論する）、また漸次の波及や全国的地域差にも注意した上で、図4に留意されたいが、柳田の立論には「変化」が視野に含まれているので、表化するのはずなわち類型化は不可能であった（これについては後述する）。また当然のことながら、これは柳田論文の仮説的図式であって、日本の葬制の沿革を示さない（なお同論文だけでなく、ほぼ同時期に執筆された『明治大正史世相篇』などの記述も参照にしたが、執筆意図の異なる『先祖の話』を含めると、要素が増えすぎて不明になるので、それは参考程度に留め、なるべく入れないことにした）。

また以下の（ ）は墓地形式に対応しなかったり、記述不明で確定できない形式を示し、筆者の推定を含む。繰り返すが、発生段階の時代区分と決して捉えないこと、「常民」の葬制の沿革＝変遷過程を柳田がどう捉えようとしていたかを示すものである。

- ①ハカ以前… まず空葬があった。オキツスタへのような遺骸忘却で、林野や岩窟の利用（ただし屋敷の周囲にもあった可能性）。石を積み土を蔽うにすぎず。（祭地があったかは不明）。死者の忘却。
- ②第1の単墓制の成立… 必要なのは公用公有の埋葬地＝ムシヨ。埋葬地は公用公有で、岩窟から土窖へ。遺骸忘却の観念が土葬・火葬の受容を促進。土葬でも埋葬する穴が次第に深く掘るようになる。土地利用の進展と人の感覚の変化から、資力のある者から、集落や屋敷近くに葬地を移し、喪屋も発生、さらには菩提所を葬地にする。祭地の場所は林野・植樹・岩屋（その前は屋敷の周囲の可能性もあり）。埋葬地に標識として植樹の風もはじまる＝死者の忘却に変化の兆し。

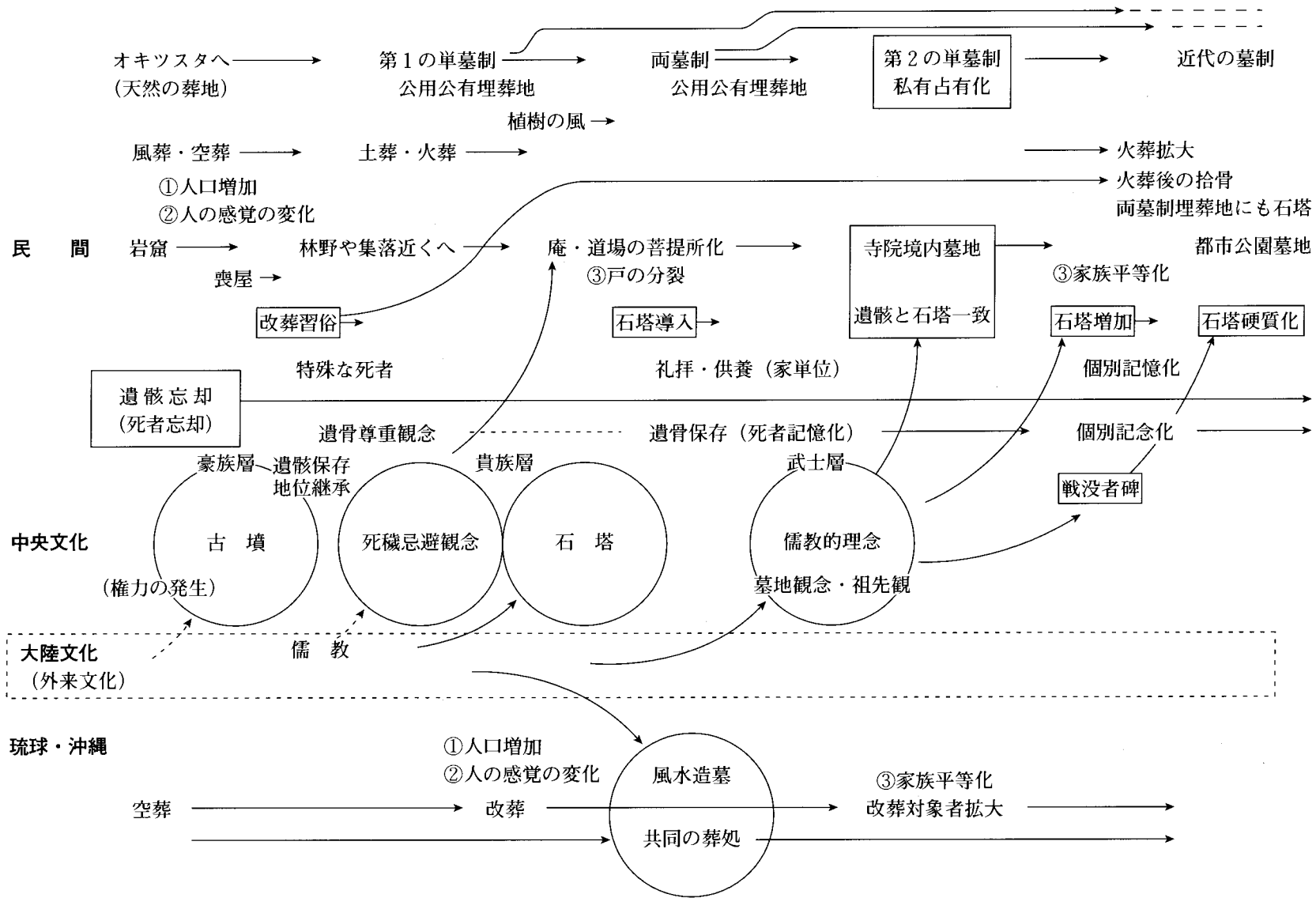


図4 葬制の沿革 柳田モデルⅢ

-
- ③改葬習俗の成立… 権力や地位継承の発生で、古墳に遺骨尊重観念。それを民間も受容し、改葬習俗・第二の葬処・祭地が発生。地位継承のための骨の利用＝家廟としての石塔を受容する観念の兆し。ただし第一の葬処は公用公有。都市生活の発達で屋敷墓が中央から廃れる＝死穢忌避の観念の普及。(戸の分裂)＝一部の特殊な死者の記念化。
- ④両墓制の成立… 石碑を用いた大陸文化を導入した中央文化の普及、日本の先蹤文化の遺骸忘却で、両墓制が成立。地位継承のため祭祀の力で靈魂付着を信じる。家廟としての石塔が発生。埋葬地は公用公有。遺骸と石塔は分離。石塔は礼拝目的。石塔を集落近くに移動。(戸の分裂)＝家単位で供養目的の死者の記憶化。
- ⑤第2の単墓制の成立… 大陸文化の影響と都市墓地の狭さで、遺骸を保存した上に墓標を建てる大陸風と偶然同じ形態。埋葬地の私有占有化。遺骸と石塔の一致。祖先観念・死者観念が偶然と大陸の儒教的観念に一致＝死者の個別的記憶化が進む
- ⑥その後の変化… 外来文化儒教の影響と家族の平等化で、石塔の増加。埋め墓にも石塔建立はじまり、詣り墓への埋葬もはじまる。儒教と家族の平等化で、特殊な死者だけでない、先祖や地位継承者の家長以外の、各死者の個別的記憶化がより促進される。
- ⑦近代の変化… 路傍の戦没者碑の影響で、石塔の硬質化。死者の個別的記念化＝死者の名を記念する観念(儒教の「旌表」＝死者顕彰)が民間にも広がる。

彼の文章を素直に読めばこんな風になる。この論文は葬制の沿革を、公用公有埋葬地の私有占有化の議論を基軸として、忘却から記念へ死者の記憶化の変化を並行して捉えた議論であるが、これらは全体が「魂の实在と力が少しずつ信じがたくなって」[全集 12:646] といった変化の過程とも並行している。両墓制を主題にした議論では決してない。

なお、上記を補足すれば、骨の記念化にカバネの議論を出したのは、古墳時代の上層階級に大陸文化の影響を受けたとしても、あるいは独自に氏族の長などの継承として自生的に現われたと捉える可能性も考えるべきだと理解することもできようか。その後に、改葬習俗が発生し、第二の葬処が発生したのち、大陸文化の影響による石碑を用いたことで、両墓制は成立したと捉えている。また第2の単墓制によって、墓地形式や祖先観念が大陸と「偶然」に両者は似たとするのは、偶然性の議論で、柳田は全国の改葬習俗も新しい形態で、それは権力の発生や地位の継承の必要性から生まれたのだと、変遷の過程で捉えている。沖縄の洗骨改葬と、本土の改葬は全く別な発展過程の中で捉えられており、直接的に結び付けてはいない。また近代の変化の中での、戦没者碑の影響による死者の個別的記念化とは、儒教でいう「旌表」すなわち国家認定による死者顕彰の民間への変化の契機を、視野に入れてのことだろう。これは『先祖の話』の主題であるといつてよい。

繰り返すが、このような誤読は、葬制の「沿革」についてという「変遷」の議論だということを見逃し、また民俗の「型」同士の比較として、恰も類型論のように誤認したのは、のちの民俗学者の「民俗」認識が変質してしまったことに基因する。どうしてそうなってしまったのか、次章では作業仮説的に印象論の誇りを覚悟で、その大枠的な道程を辿っておこう。

⑤……………逆転した基層文化論 = ナウマン学説

—埋め込まれた連続性と二段の類型化

(1) 翼賛地方文化運動と柳田國男の批判

なぜ戦後の民俗学に異質的な文化認識が混在したのか、その要因を辿ると、浮かび上がってくるのは、1930年代の郷土教育運動であり、その延長でもあった1940年代の大政翼賛会の地方文化運動にあらうことは、直ぐにでも想起されよう。その根底的文化論を遡上の振り返っていくと、大正期の文化概念は一般に「進歩」「発展」「改良」を意味するものであり、「民俗」と「伝統」、「民俗」と「集団」とが結びつくのは、1930年代のこの時期だったことがほぼ絞られてくる。

1910年代の内務省系のイデオロギーの日本民俗学会の雑誌『民俗』をみても、地方改良運動期の民俗は「この地方、下層の低級なる文化」⁽³⁷⁾であって、微妙にニュアンスを異にする。芳賀矢一には「凡そ一国の国体も、政治も、法律も、宗教も、社会のあらゆる組織は一面から見れば、皆民俗の反映であつて、民俗の分らぬ限り、其の国は理解せられぬ程大きい」⁽³⁸⁾という言説が認められる。「民俗は国体を明らかにする」というその認識の萌芽ともいえるが、この民俗とは地方の風俗習慣という意味でなく、「民情風俗」の総体であり、むしろ文化なき地方は野卑で改良の対象であり、地方のいわゆる民俗が「伝統」と昇華され、賞揚されるのは、もっと後のことだといってよい。詳しくは別稿に譲るが、⁽³⁹⁾根底的文化論のその転回は、郷土教育運動の延長で、1940年代に入って大政翼賛会が本格的に進めた、日本文化の「正しき」⁽⁴⁰⁾伝統は地方文化に存ずるとした地方文化運動と深く連動している。近代日本の文化政策を通観した場合、内務省を主体とした地方政策は、地方改良運動でもみるように、野卑な地方は中央に「教化」される対象にすぎず、そこには「地方文化」といった概念や発想は、そもそも存立するはずもない。翼賛文化運動とは、こうした従前の教化対象であった地方に、東北文化などといった地域的、領域的な「地方」を見出し、また「地方文化」と称し、操作的にその固有性を発見しようとした。ここが芳賀矢一らの「下層の低級なる文化」と視線の異なる点で、この地域に「括る」という領域性によって、初めて独自に自生的発展を遂げた「地方文化」という固有性 = 伝統性が認識されることとなる。地方文化という領域性は、いうまでもなく、それ自体、操作的な、極めて観念的な虚構にすぎないが、東北文化といった場合、まず東北という「地域」を設定すること、かつその地域（社会）に固有な文化を直接的に仮定、措定することで、ここにおいて初めて、それまで進歩を意味していた「文化」という言葉が、不易であるはずの「伝統」という語とが結合する。現在では当たり前の言葉となっている「伝統文化」という奇妙な新しい観念連合は、1930年代にほぼ登場したと見られるが、それを認識論的に構築したのは、1937年の文部省思想局編『国体の本義』⁽⁴¹⁾における、いわゆる京都学派の哲学者たちと、いわゆる日本精神主義者らの対立葛藤の上に創造された合作であった。

地方文化運動の文化理論を事実上提供したのは、京都学派の三木清であるが、彼は再三再四、日中戦争が歴史的な大きな転機となったと言及する。⁽⁴²⁾従来の内務省文化政策（異民族政策）では、北海道のアイヌや植民地下にあった台湾や朝鮮も、野卑な地方と同様、教化の対象にすぎなかったが、⁽⁴³⁾

これを契機に異民族を視るまなざしが転回する。昭和戦前期に、それらの植民地化もある程度完成した、より帝国主義的な段階に入って、さらなる植民地の領域拡大に当って問題となってきたのが、日中戦争を機にした、対中国との関係であった。これまでにない巨大な中国との対峙を意識したからこそ、『国体の本義』などの共栄圏内の諸「民族文化の長所」といった表現や「五族協和」といったスローガンが導き出されていく。こうした異民族の民族文化の独自性を認める対外的な文化政策の転換と、国内における領域的な「地方文化」の固有性を認めて、これを称揚する政策とは、文化論としては軌を一にした併行関係にあるとあってよく、今日風にいえば、それは多文化主義的な文化論への転換ともいえる。

このような動向に対して、柳田が批判的だったのはいうまでもない。1940年代前半、彼の論考には従来になく題名に「文化」を冠したものが増えるが、これはいずれも翼賛文化運動の動きを牽制するものだった。柳田がこれに対し、⁽⁴⁴⁾ どういう批判を行ったかについては、別稿でも論じたが、要約的に再論すれば、そこでの彼の主張の要点は、文化認識論的に見れば、3点ほどに絞られる。

第1の要点として、1941年の「文化政策といふこと」では、「地方文化に対する都市文化、同じ一つの国に東北文化だの西南文化だのと、二つ丸々ちがつたものが併存するかの如き先入主」は徒勞に帰すだけであり、むしろ「地方文化のなつかしく好ましいことを感ずる者ほど、一段と我土地に限らぬもの、全国共通のもの、重要さに、眼を開かなければならぬのではないか」と論じている[定本 24:484, 488]。1942年の「文化と民俗学」では、「中央の都会の文化と地方の文化、又はそれぞれの府県の文化と、二つ以上のものが対立して甲乙の選択ができるもの、やうな、感じを与えて居るなどは混乱の種」であり、「文化を都市の独占であり、それを惜しみなく地方に配分することが、即ち文化運動であるかの如く、心得て居たことは誤りの甚だしいものであつたが、さりとて之に反抗してそんなものを寄せつけまいとするのが、地方文化の樹立であるやうに、思い込むのもやはり亦事実の無視である」[定本 24:478] とする。彼の「変化」を基調においた文化論、特に「文化」と「地域」に対応関係に指定しない周囲論的な文化論からすれば、当然の見解であり、視点に対する批判である。

第2の要点として、先の「文化と民俗学」では、文化とは複合的に把握されるべきものなのに、「今日の文化運動者は（中略）千も二千もある文化の諸相の、たつた一つに携はつて居ても、熱心のあまりには是が即ち文化だと言ひかねない」と批判するように、文化諸相のなかの一、二の文化要素を過大視的に扱うこと、すなわち文化要素を恣意的に扱う疑似科学性に対する批判である。地方文化という括り方やその捉え方も、文化諸相のなかのわずかな文化要素を過大に取り上げ、それを表象化するが、その批判は天平文化とか江戸文化とかいった時代区分を様式化して行う美術史等の、「珍しく変つたものを拾い上げて、それを中心としようとする癖はやまぬ」[定本 24:479] と、歴史学に対しても向けられている。方法への批判である。

さらに第3の要点は、このような「文化分子」=文化要素を伝統視することに対してであり、その批判はより厳しく、1942年の「伝統と文化」では「徒らに過程の煩累を憚かつて独断を事とし、古來何等の沿革を見なかつたやうなことを説く者は、単に黔首（民衆の意：注岩本）を愚にする」[定本 29:301] とまで断じている。1943年の「昔を尋ねる道」では「文化複合の次々の異分子が、国民生活の外貌に影響して居ることは子供にもわかる。それで居て是をなほ昔のまゝだと言はうと

する説が、必ずしも大きな反対を受けないのは、言はゞまだはつきりと前代の事実を知らぬからである」と指摘するが〔定本 29：303〕、敗戦直後に執筆したと推定される未刊草稿「国民性論」でも、「無責任な人たちに限つて、いとも容易に国がらだの、国民性だのといふ概括論に、耳を傾けようとする。迷惑千萬な話」と論じている〔定本 29：516〕。

この地方文化運動の進展によって、地方文化＝「民俗」の顕彰的な評価や研究、また日中満の郷土文化の共演という、いわば草の根の国際交流も提唱されるなど、その「活用」が開始される。例えば「大興亜精神昂揚運動の一環として日満華三国青少年に民族的民俗文化の交驛を行はわしむる件」として協議された国際交流では、「三国民族の本質的な融合を図るために少国民に対し」、「年中行事のやうなものを通して」、「共通の伝承」である「書初・春筆」の交流会を行うといった提案などであり、それまで民俗学の行ってきた研究領域や活動と近似して、その区別はますます素人目には不明となっていく。

(2) 翼賛文化運動と大間知篤三の構造論

この翼賛文化運動の時期に、異質な文化論の洗礼を受けた民俗学の認識が、戦後の民俗学の根底的文化論に甚大な影響を及ぼしたことが推測できるが、個別的にすべてを検証するのは不可能なので、戦後の民俗学の方向性に多大な影響を与えたと推定される2人の研究者に絞って議論を進めれば、一人は前章であげた大間知篤三である。

1970年代その著作集の刊行開始と前後して再評価され、その後の民俗学、特にいわゆる社会伝承畑の研究者に絶大なる支持を生んだ、彼の業績の視角は構造論にあったといえる。柳田の下を離れ、その民俗調査や民俗語彙による研究方法を批判し、柳田の圏論的方法からは抜け落ちる、隠居制（複世帯家族）や初掬入り儀礼（ウッチャゲ）の発見など、語彙以外の指標を分析的に駆使する独自の⁽⁴⁵⁾方法と領域を開拓した研究者として高く評価され、その後の文化領域論的地域性研究に多大な影響を与えている⁽⁴⁶⁾。誤解を防ぐために加えれば、筆者はその成果を否定するものではなく、柳田の婚姻の変遷モデルから外れる初掬入り儀礼の独自性を提示した1937年4月発表の論文「民間伝承と伝統」に、論文名に「伝統」を使用したことに以前から不思議さを感じていたが、鶴見太郎の『柳田国男とその弟子たち—民俗学を学ぶマルクス主義者』〔1998年〕に触発されて、文化認識論的に検討整理した結果（本稿では詳しい論証を省く）を、以下に紹介する。

鶴見によれば、前述した1930年代後半から40年代のアジア主義繚乱のなかで、大間知をはじめ水野成夫・浅野見ら解党派（日本共産党労働者派）を形成する、東大新人会のメンバーによる『アジア問題講座』も、その同じ動きの中に位置づけられる。大間知らは新人会がリベツ化（大衆化）と称し、1923年の関東大震災直後の社会主義者弾圧を背景に、政治活動方針を穏健化した時代の学生で、のちに党幹部の一部腐敗を指摘し、社会民主主義系の理念を掲げて、大衆との結合を謳い、運動上で働きかけるべき労農大衆としての像を追求する中で、満州事変以降の大衆動向を目の当たりにし、その皇室崇拜を一種の「民族的信仰」と見做すに至る。「日本の特殊性」＝伝統論から君主制を肯定し、日本の民衆像把握を誤ったことを自覚して運動から離脱、民衆像を再認識する手掛りとして接近したのが柳田民俗学であった。しかし元来、抽象的思索を好む理論志向が強く、かつ帝大生在来の選良意識に支えられた彼らは、その指導者意識が禍して、日本がアジアを指導するという

時流のアジア主義へと深く傾倒し、自ら翼賛体制に加担する。⁽⁴⁷⁾大間知は既に1933年から転向者施設であった国民思想研究所に勤め、既に『日本家族制度の研究』[国民思想研究所、1939年]を著しており、その書の中に、既に柳田の方法に飽き足らず、その中で構造的に把握する研究成果を示す一方で、「日本の家の共同性は国家にまでその限界を拡大」「皇室を総本家と仰ぎまつる一大家族国家」という記述をする思想を形成するに至っている。⁽⁴⁸⁾満州建国大学に赴任する理由は、既に彼の思想に内在し醸成されていた。

この大間知渡満を柳田の「先遣隊」と捉えた川村湊『大東亜民俗学』の虚実⁽⁴⁹⁾でも引用された、大間知の『満州民族雑記』に収録された「神社奉仕の問題」は、「氏神をまだ奉仕せざる地方」で「日本人家族が住んでおりながら、まだ信仰の中心点たる氏神を欠いている」所があるとして、「そこに住む日本人たちのため」ばかりでなく、「ともに住みともに働くもろもろの民族の神道への関心を昂めしめ、かつ崇敬心を抱かしめるためにもきわめて大切であり、それはまた建国元神に帰一し奉るための途を開く」とし、また「日本人の住む所、その最小地域単位にも氏神神域は欠くべからざるものであった。それが日本古来の伝統である。大陸においては種々事情の異なるところもあるが、伝統の原則にはかわりはない」(下線岩本)⁽⁵⁰⁾と論じている。大間知は「伝統の原則」が異郷においても不変だという構造論＝伝統論の立場にあり、これに柳田が反対なのは論拠の枚挙に暇ないが、鶴見や『柳田国男伝』も紹介する、同じ旧解党派の浅野晃の問いに対し、「私たちの同胞にたいして抱いている熱意というものを、すぐに転用してちがった人種に持って行くことは困難なんです。⁽⁵¹⁾われわれはまだ彼らの靈魂には触れていないからね」と述べた発言のほか、『アジア問題講座』が新人会出身の旧解党派の企画による鶴見の分析解明によって、次のある一つの謎が解消する。

創元社で1939年から刊行される『アジア問題講座』の編集顧問の一人が柳田であり、短い文章ながらも、巻頭言に掲載された柳田の「アジアに寄する言葉」は、「かちかち山の後半と同じ話」がアジア各地にあるとして、アジア規模での比較民俗学を提唱しているようにも読め、かつ「これによって突き合せてみるということは、五族協和の理想のためにも、必要な仕事であったはずだ。東洋の新しい秩序の礎石も、案外かようなところにあったのかも知れない」で結ぶ文章に、「五族協和」や「東洋の新しい秩序」という近衛新体制のスローガンが用いられるなど、彼の時代迎合の最たる例として指摘されてきた。この柳田のアジア認識の問題を最初に指摘した藤井隆至は、柳田の1920年前後のアジア認識と40年前後のそれとの乖離を⁽⁵²⁾検討したが、それを鶴見は「枠組みを崩すことなく」と評し、ここで扱われた比較も、柳田が対象にするのは表層的な昔話、説話であって神観念ではないこと、かつ「突き合せてみる」以上の論及を行わない筆調は、従来の柳田の議論と矛盾するものではないという⁽⁵³⁾論評する。

これを受けて、再度「アジアに寄する言葉」を読み返してみると、「これは他所にも書いたことであるが、かちかち山の後半と同じ話が…」ではじまる冒頭の他所とは、1943年の『昔話覚書』であるが、これにある「我々日本人の生活ぶりには、対岸大陸の諸民族と、傾向を一つにするものがあるのであろうが、これを見現すことはなかなか容易でない。たまたま文化の外貌の似たものがあるかと思うと、それは明らかに文籍によって、彼から学んだものであったりする。そういう中において根源も詳かならず、あるいは双方の偶合ではないかとさえ思われる昔話がたった一つ」[定本6:403, 下線岩本]という一節も、別な読み方が、遥かに論理的整合性を持って浮び上がる(こ

にある「傾向」については、あとで詳論する)。

すなわち「万葉集が歩いてる」る[定本 30:68]といった素人的予断とは異なり、大陸諸民族との民俗の「傾向」一致はことのほか少なく、時に見られる「外形」上の類似の多くは「文籍」によるもので、そうではない場合の昔話も「たった一つ」「かちかち山の後半」だけだとする、従来の「比較民俗学」の尚早性と困難性の主張を、補強する内容にほかならない。文籍とは中央都市のみが「外来文化の窓口」であり「文字の力」を専有したとする、「一国民俗学」の要件となる「標準文化」の一つであり、文化伝播や普及には都市を介在させた「文字の力」の果たす役割を重視した彼の従前の議論を、裏返しに表現しているに過ぎない。文末の「五族協和」や「東洋の新しい秩序」という言葉の使用も、近衛新体制が行おうとするそれらが、むしろ困難なことを暗に示したと解した方が、文脈的にも筋が通ってくるといえる。

川村がというような柳田・大間知の関係が忠実な師弟でも「先遣隊」でもないのは、これでも明らかだが、柳田の変化論と大間知の構造論は、根底的文化論で対峙する。大間知の「民俗」認識に、翼賛文化運動の根底的文化論が深く影響したことが、両墓制の議論にもこのような伝統希求的な文化論が介入したことがほぼ確認されるが、大間知の影響が色濃い現在の研究者の論文が、結論部分でしばしば「この地域類型は今日においても顕著に認められ、家族の伝統が強く保持されている」とか、「家族の伝統的な性格をいささかも失っていない」と表現されるのは、大間知の構造論が伝統論そのものであることを物語っている。

(3) 基層文化論の導入と「標準文化」の排除

もう一人、翼賛文化運動の根底的文化論に影響を受け、戦後の民俗学を変質させた研究者は、和歌森太郎であったろう。もう一人というより、おそらくそのキー・パーソンだといって過言ではない。彼はこの時期1942年から「大東亜地方」を対象とした住民(民族)統合の理念の創出を目的した文部省設置の国民精神文化研究所に所属し、「国民伝統調査」として実施された神社調査、氏神信仰調査に従事する。この機関に属したのはほかにも堀一郎や萩原龍夫もいるが、柳田没後の、あるいは戦後の日本民俗学会を理論面でもリードした和歌森の存在なくしては考えられない。一つ一つを論証するのは膨大な紙幅があるので、別の機会に譲るとして、わかりやすく要点に整理して、その大枠の構図だけを提示しておく。

戦後の日本民俗学がこのような変質を遂げた内的要因として、第1に挙げられるのは、基層文化論が導入されたことである。ナチス・ドイツ民俗学の概念であった基層文化/表層文化に区分するこの概念・理論が導入され、民俗学は基層文化を明らかにするのだという言説が形成され、さらには日本人のエトノス(民族性)やフォルクストゥーム(民族体)を解明するという言説まで生起させたことである。第2に伝承を協同体(共同体)のジッテ(Sitte)とする集団の類型論の上に、風俗や流行との対比から「民俗」を変わりにくい部分と捉える認識が生まれ、特に1970年代以降の伝承母体論や地域民俗学の主張の下にこれが強調されていったこと。第3に1と2が組み合わせられた結果、基層文化論においてはむしろ表層文化に近かった、柳田民俗学の核心ともいえるべき「標準文化」を、都市からのノイズとして視野から排除したことである。第4に民俗を実年代に位置づけようと時代区分による類型化が試みられ、類型に適した「型」の議論が混入・強化されたこと。すな

わち民俗を類型化して捉える理解に逆転したことで、多様な要素の複合している現象（外形）を、一括りに捉える資料操作法が幅を利かせていくこととなる。加えてこの4つが弁別されず、むしろ混交した形で論議された結果、その後の民俗学の「民俗」認識を180度逆転させたものとする。これらはいずれも、戦後多くの民俗学に関する啓蒙書・概論書を執筆した和歌森によって、初めてもたらされた「民俗」認識、根底的文化論だといえるが、彼を契機として周囲の研究者、具体的にいえば東京教育大学のスクールの中で、各議論が接合・混交・変形・肥大化し、「中央」となった同学派から「波及」していった。

第1の基層文化論からいえば、ハンス・ナウマンが造語し、のちに大ドイツ文化の同じ文化要素の穿鑿から帝国の版図拡張にも利用された基層文化という用語が、ドイツでは死語化したにも拘らず、戦後、日本で定着し、かつ肥大化するのには実に奇異である。認識論的にはあたかも日鮮同祖論を髣髴とさせる基層文化という用語を、日本で最初に体系的に導入したのは、やはり京都学派の流れを汲むドイツ観念論の哲学・倫理学者であった務台理作であった。既に平山和彦も指摘するように、務台は東京文理大学教授であり、管見でもその語は1938年から認められるが、それを日本の民俗学に摂り込んだのは、務台と同じ大学（文理大は戦後、東京教育大に改組）に籍を置いた和歌森太郎・櫻井徳太郎らであった。いずれも晩年の柳田の弟子ではあるが、彼らの大学での席が古代史教室にあったことと関わってしよう。著書としては和歌森の『日本民俗学概説』[東海書房、1947年]が最初である。また東京教育大は後に民俗学を専攻できる史学方法論教室を立ち上げるが、この教室が考古学・民俗学の二コースで編成され、考古学専任教官に民俗学にも造詣が深かった木代修一・八幡一郎・国分直一が加わり、特に前章で論じた国分の両墓制研究が与えた影響も無視できない。彼らの研究からは、いずれも中世・近世・近代の歴史的变化が捨象されがちになる結果、古代との連続性＝伝統性が自ずと浮上していくことも（ただしこれは櫻井・国分に強く、民俗史として時代類型を主張した和歌森にはその考えは弱い）、基層文化を務台の用いた意味とはまた別な独自の解釈をもたらしている。

務台の著作で使用される基層文化は、そのいくつかの論考のなかで、微妙なずれがあり、その検討は改めて詳論する必要があるが、大きくいえば、1938年の「郷土文化と教育」とその他の論考には、明らかな断絶がある。⁽⁵⁶⁾「郷土文化と教育」での議論は、郷土文化（および国民文化）は基層文化と上層文化で構成されるが、「別々なものとして存在せず、全体に綜合されて」という記述もあるように、その元となる二層論と称されるナウマン学説にある程度忠実である。しかし、その他ではこれを自説的に発展させて、郷土文化ではなく「日本全体を一つの郷土として」の「国民文化」（の綜体）を、基層文化と上層文化の二層化で捉えるものであった。実のところ、ハンス・ナウマンの二層論も、郷土あるいは地方の「民俗文化」は、「プリミティブな共同体文化」と「沈降した文化物象」で構成されるとするものであり（前者を基層文化、後者を上層文化に宛てたのも務台である）、⁽⁵⁸⁾かつ農民「共同体から、進歩が起ると思うのはロマン的である。共同体は引きおろすのであり、せいぜい均等にするだけ」だとして、古代からの連続性に基づくようなグリム兄弟以来のロマン主義的民俗学を排除し、「民俗財は上層で作られる」というテーゼを提起している。⁽⁵⁹⁾すなわちナウマンの二層論学説の核心は、地方のいわゆる民俗は、すべて都市の上層で創造されて地方へ沈降するというもので、それは20世紀初頭からのドイツ民俗学の「フォルクは生産せず、再生産するのみ」

⁽⁶⁰⁾ という命題を、具体的事例を用いて証明していくスタイルを、その著『ドイツ民俗学』では採っている。繰り返すが、ナウマン学説の一番の主題は、民俗は都市上層で形成されるとするものであり、今日の日本の民俗学のように民俗学は基層文化を対象とするなどとは決して論じていない。ナウマン説として紹介される日本の民俗事典の解説にあるような理解とは正反対であって、それはむしろ柳田の標準文化論に極めて近いものであった。

基層文化論がこのように逆転して日本に受容されていくところに、本稿で論じている課題と並行する「傾向」が確認されるが、1951年の民俗学研究所編『民俗学辞典』、1972年の大塚民俗学会編『日本民俗事典』、1999年の『日本民俗大事典』の同じ項目を比較してみれば、その変化がよく見て取れる。前二者の執筆はいずれも和歌森太郎によるが、1951年ではナウマン学説を忠実になぞった部分もあるのに、1972年になると和歌森の協同体論以降の自説に引き摺られはじめる。1999年の執筆者平山和彦になると、ナウマンの名前を挙げながらも、その学説とは180度異なった内容に変貌している。これには務台の「郷土文化と教育」以外の、丸山真男が「悪しき意味に於ける哲学の現実化、政治化の危険」を多分に含むと評した、のちの「民族的伝統と世界観」[1942年]に展開している⁽⁶¹⁾ 国民文化論からの引用が主だったことが一因と推定されるが、ただ、務台の議論はあくまで国民文化の総体であり、それがまた郷土レベルの民俗文化に戻されたことで、務台の議論と民俗学者の議論では大きな懸隔をきたすこととなる。

(4) 基層文化論の誤謬的受容過程

務台の言及を、のちの民俗学者の理解と異なる点のみに着目し、「郷土文化と教育」で紹介すれば、務台は「国民文化は一般に基層文化と、上層文化との綜合体」だとし、「大体に於いて基層文化とは、地域協同社会を基体とする伝承の文化であり、上層文化とは、狭義の歴史即ち政治史・思想史・精神史の内容をなすもの」とする⁽⁶²⁾。ここでまず後年の民俗学者の認識と異なるのは、第1の相違点として、上層文化を政治史・思想史・精神史の内容に限定する点、またこれが国民文化の総体に関する規定であった点である。表層文化（≠上層文化）という文化要素の議論ではなく、これに対し平山は上層文化に伝承の存在を看過したと批判的に捉えているが、務台においては上層と基層とは「二層は互に独立し対立するものでなく、全体的な文化の基本要素」⁽⁶³⁾ だとしている。この基本要素は文化要素でないことに留意しないと、「郷土文化と云ふものも文化である以上、これを狭義の精神史的な文化から全く切離して考へることは出来ない。むしろ後者に於ける原型的なものを前者の中に見つけ出し、この原型にしたがって後者を解釈することが広汎に文化を理解することであろう」という文章も、平山が郷土文化を「伝承文化と同じ」と置き換え、「原型的なるもの」と「原型」の区別もつかないような誤解を犯すことになるだろう⁽⁶⁴⁾。それを防ぐには、まずこの論文が、郷土教育の実践的提言性を持つ倫理学・教育哲学的考察であることを前提に読む必要があるが、前述の柳田の引用にもあったように、文化とは新カント派の議論では複合的な「綜合体」なのであり、したがって務台の場合は、次のような理解につながっている。

この考察は平山も推定したように、柳田の『民間伝承論』等での見解を踏まえている⁽⁶⁷⁾。務台は「教育者は国民文化の基層をなすところの郷土生活に対する深い理解を持たねばならない」として4つの注意事項をあげ、そのうちの第1に「多くは破片となつたり、或は著るしいメタモルフォーゼ

を経て全く変形してゐるので、郷土文化の中から「原型を認識することは極めて困難である。しかし国民精神・国民文化を正しく知るために、その原型となるものを郷土文化の中に探すことは実に基礎的な仕事である」と論じる⁽⁶⁸⁾。第1章で注意したように、柳田と同様、民俗の資料的あり方の質に留意し、郷土文化から直接的に「原型を認識することは極めて困難」だと見做し、郷土文化の中から「原型的なるもの」を抽出し、それを操作することによって上層文化の中に「原型」を見出し、その「原型」から基層文化を解釈するという論理操作になっている。第2点として、「伝承的なものの中にあつて比較的変らないものは、その風土性である。たとへば地形、地味、気候と云ふやうなものは容易に変化することがない」と論じるのも、伝承ではなく風土性に注意を喚起している。これは千葉徳爾のいう風土性や地域性の概念に近く、和歌森や平山のように、伝承あるいは民俗自体が「変らないもの」といっているのではない⁽⁶⁹⁾。

このようにその認識には随所に大きなズレが見られるが、第2の相違点として、のちの民俗学者の「民俗」認識に大きな影響を与えたのは、「基層文化の特色となるもの」として務台があげた「伝承の三つの特色点」である。務台はその「一般的特性」として第1の特色に「伝承と個性的ではなくて類型的であると云はねばならない。類型的とはそれにしたがって大体同様に年々繰返すことの出来るものを意味する」とし、第2の特色に「集団的共同実践性」の見られることをあげる。後者は「たゞこれを保存するために繰返すのでなく、繰返すことによつて実践的感情を強くすることが出来るために、即ち郷土生活の共同感を深くすることが出来るために、むしろこのために繰返される」とするが、第3の特色は類型的とはいえ、「法則の様に普遍的でもなければまた歴史的事実の様に一回的・個性的なものでなく、云はゞこの中間にあたるどころの特殊なもの」としている⁽⁷¹⁾。この第3の特色を平山は「特殊具体性を帯びている」などと解釈してしまっているが、これら3つが和歌森の概論書等で、民俗あるいは伝承の定義に現われる、集団性・類型性・規範性・反復性の記述になって表現され⁽⁷²⁾、今日の民俗学の「民俗」認識にまで及んでいるのは指摘するまでもない。問題は、和歌森の場合、この1と2の特色を「型」として類型論的に把握した点である。なおオウマン『ドイツ民俗学』には、こうした集団性・類型性・規範性・反復性といった記述も理解もなく、むしろ個人（個性）と共同体（フォルク）の関係性において、個人主義の優越を説いており、章題に「二段の類型化」と入れた一段目の類「型」化は、務台と和歌森によって導き出されている。

和歌森は1948年の論文「民俗学の歴史哲学」で、この類型的に「三世代以上」という条件を加えた⁽⁷⁴⁾。三世代以上も繰返し反復されれば一定の「型」ができようが、また彼はこの定型化の条件に、第2の特色から、協同体からの規範性・拘束力をジッテ (Sitte) あるいはカスタム (Custom) を条件にし⁽⁷⁵⁾、のちの自身の協同体研究にも応用している⁽⁷⁶⁾。務台が儀礼の反復で共同性（共同感）が現出するという儒教の「践履」に近い考えを示したのに対し、和歌森は逆に制裁などの例をあげて、共同体の側から規範性の条件を導く。「共同体規制」や「集団的サンクション」に近い捉え方であり、集団の「型」を重視し、「型」から外れる逸脱を規範力の強弱で捉える理解の仕方をしており、これが民俗を「型」で捉える認識の原初となつて、他の定義や資料操作にも影響を及ぼしていったものと思われる⁽⁷⁷⁾。

以下は、務台の議論を離れ、民俗学者内部で解釈が進行した部分であるが、のちに「民俗」を「風俗」や都市の「流行」現象との対比から、「変わりにくい事象」と最初に定義づけたのも和歌森

である。これは民俗学以外にも広がった有名な規定であるが、彼は「民俗」「風俗」はともに生活様式であるとしながらも、⁽⁷⁸⁾「民俗」が「強い規範性を帯びた」「伝承する共同体の伝統的な意志表現」であるのに対し、「風俗」は「流行的なスタイルが眼にとまると、それに引きつけられて、自分の生活様式に取り込んでくる事柄」⁽⁷⁹⁾であるとしたのも、「民俗」を「強い規範性を帯びた」「伝承する共同体の伝統的な意志表現」としたためである。

第3は、これをさらに基層文化／表層文化と関連付けたり、村落の民俗／都市の風俗・流行のよ⁽⁸⁰⁾うに二分法的に分別してしまったところに、大きな陥穽があったといえる。先にみたように、柳田の「標準文化」が基層文化よりも、むしろ表層文化に近いことは、繰り返すまでもなく、坪井に倣って言えば、表層文化の土着化したものといった方が適切かもしれないが、村落の民俗＝基層文化といった逆転がここに完成する。民俗学における都市研究を遅らせたのも、これによる。和歌森自身はそれを批判したが、⁽⁸¹⁾伝承母体論において「都市」をノイズのように視野や方法論から排除する方法認識を形成したのは、畢竟この和歌森の規定に原因している。柳田が民俗学における都市研究を無視・除外したわけでないのは、このまでの議論で十分理解されたとは思いますが、調査対象を都市より村落に置いたのは、彼の都市民俗学の書だといってもよい『明治大正史世相篇』の「自序」において、「都市が余りに多くの問題を提供して居るので、これを制限する意図」であり、「都市の人に読ましめる為の地方書が有ってよいと思」ったからであり[定本 24:132]、またその変遷把握の方法論においては、変化の一つ前の状況を把握する必要があったからである。そのためには調査には僻地の地が選択されることが多かったが、僻村以外の村落に限らず、東京でもいずれ方法が適えば、民俗学の都市研究は必要だという主張をたびたび繰り返している。ところが、この二分法的な和歌森の民俗＝村落という措定が、民俗学の調査を村落に限定させる結果をもたらし、恰も都市民俗学と称した場合には、対立する村落民俗学があるかのような錯覚を生じさせた。

第4に、重出立証法という用語を柳田とは違った意味で用い、一種の資料操作法としたのも和歌森であるが、その際、彼は民俗学と歴史学の接合を目指して、一時、民俗学を「民俗史」として、個々の民俗を実年代の中に位置づけようとした。1947年の「民俗学から見た古代社会」や『日本民俗学概説』では、個々の民俗を「社会史的な働き」に位置づけるためには「民俗の型を荷ふ協同体の文化度乃至社会型に照らして見る事が望ましい」とし、その「文化度」を「古代型・上代型・⁽⁸²⁾中世型・近世型・近代型」の5つに区分し得るとして、重出立証法を通して列島内部の多様な民俗から日本人の民俗に関する変遷史を明らかにしようと試みた。これは民俗学内部から牧田茂らの強い反論に⁽⁸³⁾合い、実年代型の分類案は放棄した模様で、1951年の『日本民俗学』では実年代でなく「前期・中期・後期」の3つの類型に⁽⁸⁴⁾後退している。しかし民俗を類「型」で把握しようとする、その「民俗」認識は潜在的に持続され、同スクールに深い影響を与えたものと推測される。

民俗を実年代に合せて編年するのが困難であることは、もう説明を要しないだろうが、これを類型化し、「型」で捉える彼らの重出立証法は、のちのちにまで引き継がれた。実年代に合せなくても、類型化し「型」を設定すれば、その類型的時代区分の中では、民俗は不変であることを論理的必然とする。常にグラデーショナルに「変化」を続ける実態に対し、類型的な時代区分は、同じ時代区分の時間的幅の中では、民俗は不易で固定化されていなくてはならない。前章の最後の実例でも、柳田の認識法の場合、表化することの困難を示したが、和歌森の示した類型化論は、福田の基本的

な「民俗」認識にも少なからず影響を与えたものと想定される。福田の理解では民俗は文化や生活とは別な概念であり⁽⁸⁵⁾、類型的行為でないと民俗ではないという「型」で把握する志向性が極めて強い。伝承母体論は上記の観点からすれば、2の共同体ジッテ論と4で強調された類型化論に、方法論としての機能主義が接合された、「型」の理論だといって過言ではないだろう。

ここでいう「型」とは、当然のことながら、民俗芸能や民俗技術などの、わざや技能の習得＝伝承過程に、「型」もしくは「様式」の存在が重要だという実践共同体としての正統的周辺参加論の論議⁽⁸⁶⁾とは、全くの別物である。集団の類型的な「型」の規範的タイプといった意味であり（少しニュアンスはズレるが、集団の規範的な「標準型」といった方が分かりやすいかもしれない）、「型」に「民俗」を求める思考法は、これに着目して地域社会や伝承母体といった「集団」に「民俗」を直接的に指定する捉え方の発生でもあった。これらはグラデーショナルに連続して変差している民俗を、時間的あるいは空間的に領域化しようという同じ発想に基づいている。

こうした和歌森の導入した民俗学理論、またそこに潜在した根底的文化論が混入し、東京教育大学派の中で混交・対立・接合を繰り返す、変形されて肥大化して行ったものと推定されるが、資料的にぼやけている曖昧な存在形態を示す民俗を、柳田や務台のように方法レベルの論理操作ではなく、歴史学の成果や文書史料で補って資料レベルで質を高めようとする発想は、この学派の一つの特徴である。それは三人から話を聞いて共通する部分を民俗とするといった極論まで一時生んだが、民俗でもって歴史像を豊かにするという歴史学の補助学的性格の強調や、またのちの社会史ブームの際、宮田登や福田によるアナル学派の心性論、心性は変化しにくいとする長期波動論との接合などは、歴史民俗学的なこの学派のその特徴の顕われであろう。ただ民俗史を構想した和歌森の認識には、さほど基層文化である民俗を明らかにして、その民族性を解明するといったエトノス論はさほど認められず、それが濃厚なのはむしろ櫻井徳太郎である⁽⁸⁷⁾。福田はこのエトノス論に対しては強い拒絶を示すが、民俗と集団や観念等の直接関係を認定し、逆に民俗を明らかにすれば何かがわかる式の逆転した論理と視角は、こうしたスクール内部の相互作用の中で、漸次形成され、誤謬が肥大化し、暗黙の前提を生んだのだろう（暗黙の前提とは「型」や「様式」に求める発想そのものであり、史学方法論として国分の解釈でみたように、考古学の層位論や様式論、型式学などの、資料操作法上の影響もあったろう）。以上は、細かな論証を省いた、あくまで推定である。しかし実践共同体としての正統的周辺参加論からすれば、彼らの「型」の学習の蓋然性はかなり高いこととなる。

⑥…………… 周圏論理解の問題性—「形」と「型」の混同

(1) 周圏論理解の逆転過程

さて最初の問題提起に戻って、本章をまとめて掛かりたい。なぜ周圏論と矛盾したように見えるかである。本論争の契機となった筆者のI①は、『日本民俗学』214号 [1998年]の特集シンポジウム「両墓制」に基づいている。大島建彦を司会に、井之口章次・蒲池勢至・新谷尚紀をパネラーに、また福田アジオをコメンテーターにして、各地の葬制や墓制が急速に変わりつつある中で、両墓制の

実態の検討も困難となるという認識の下、いわば最後の機会として両墓制を主題とする再検討・総括が試みられた。

この中で井之口は「両墓制の分布から」、新谷は「民俗学にとって両墓制とは何だったのか」を発表したが、二人の見解で共通するのは、両墓制の分布が圏論的分布を示すとし、それが一致するのを前提に議論している点である。特に新谷はそこから「柳田の方法の見直し」を提案し、自身の調査から近畿地方における両墓制の諸要素が環帯状、同心円的な分布を示す意味を考え、圏論の有効性を改めて指摘している⁽⁸⁹⁾。新谷・井之口のみならず、現在の墓制研究者の多くが圏論と一致したと理解するのに対し、福田だけがなぜ不一致と認識するのか、その理由（論理構造）が知りなかったのである。

先行研究の議論の中でも、時たま福田と同様に逆ではないかと疑問を發した者があったが、結局、不問にされ、曖昧なままに研究が進められてきた感がある。常に曖昧なまま、その決着を図ることなく、具体的な事例の累積だけが繰り返され、しばらくするとまた同じ疑問が發せられ、その度に混乱が蒸し返されてきたのが両墓制研究の歴史であり、また民俗学の状況だったともいえる。先行研究の議論がいつの間にか忘却され、一つ一つの確実なもの定着化もないまま、単に事例が蓄積しただけに過ぎない。科学的論理思考の欠如である。新谷も議論のなかでそれを盛んに訴えている。その中で、おそらく福田が初めて論理操作から、この曖昧性を突いた研究者であったといえる。筆者と同様に彼も両墓制の専門家でない。その点で両墓制研究者を標的にせず、論理だけで議論するのに彼は適していた。この問題を解決しなければ、民俗学が科学化することは絶対に有り得ない。

先の両墓制のシンポジウムでコメンテーターの福田は、圏論に関しては傍観し、発言をしてないが、例えば近著でも「民俗学は日本全体から資料を蓄積し、類型化して比較することで、民俗の変遷過程明らかにするとしてきた。しかし、その方法が疑われて久しい。もはや重出立証法や圏論に依存することが民俗学の方法という考えが提示されることはない」⁽⁹⁰⁾と記述され（下線岩本）、この30年間そう繰り返し主張されている。圏論は既に過去の遺物だといった断定的主張は、圏論を見直そうという同様の研究者をも威圧するが、果たしてそれは本当のことなのであろうか。上記の引用で、「類型化して比較する」（これは後にも再検討するが、例えば柳田の著作の中で類型化の試みなどあっただろうか）や、それに則った「重出立証法」が本来別なルーツを有するものである程度確認された。では圏論はどうだろうか。

両墓制理解に関する福田の、個別的な柳田誤読は既に示したが、福田の圏論との矛盾を論理的に確認する作業が残されている。圏論とは何かである。論理操作だけで解決できるものである。両墓制研究の混乱も、論理操作を駆使すれば、おそらく山積みとされる課題のうちいくつかの矛盾は、ある程度で単純に解けるのではないかと期待するが（あとはその道の専門家に譲る）、まずは福田が矛盾するという彼の圏論理解の論理構成を検討していこう。F①では「沖縄の欠如」が矛盾の最大根拠であったことは前述したが、その圏論理解のなかで、沖縄といった周縁地域が、どう捉えられているかが問題を解く鍵だろう。

さてF①において、その論理構造が見えるのは74～76頁であり（以下、引用に際して頁数を上げない）、次のように論理がはじまる。まず柳田が『海南小記』の旅以降、「沖縄の民俗を日本「本土」の各地の民俗と合わせて検討することが多くなり、その場合には沖縄の事例に決定的な意味をあた

え、日本のもっとも古い姿として位置づけることが基本的な作法となった」(下線岩本)とする。ここにある「日本のもっとも古い姿」とはどういう意味で、何を根拠に求めているのか。その根拠をF①では『郷土生活の研究法』の「遠方の一致」の最初の小見出しが「沖縄の発見」であり、南北双方の遠心的事情の一致を説く前に、これが配置されている事実に注目し、次のような引用を行う。

柳田典拠⑬…『郷土生活の研究法』[定本 25:317]

「それから信仰の方面に於ても、神社といふもの、起りや女性の位置、中古神輿といふもの、普及によつて、自然變つてきた祭祀の式、その他神と人間の祖先との関係の如き、以前はたゞの空想であつた我々の仮定説に、かなりの支援を与へる事実が当然として彼地には行はれて居た。手が届かぬために今まではそつとしてあるが、これ以外にも家族組織や土地制度、それから技芸流伝の様式などにも、現在の状に於て比べてみれば大きな相違、以前に遡つて考へるとよほど接近して来るやうに思ふことが色々あつて何れもみな沖縄を日本の古い分家と心づくまでは、全然参照に得なかつた新資料のみである。」(下線は岩本)

実に分かりにくい引用文であるが、ここから福田は具体例をあげながら、「沖縄の村落には氏神とか鎮守という神社はなく、村落祭祀の場はウタキ(御嶽)という聖なる森であり、また村落祭祀の担い手が男性ではなく、ヌル(祝女)以下のカミンチュ(神人)と呼ばれる女性たちであることなどであり、それらを「本土」の古い姿としているのである」と述べ、「柳田以降民俗学の世界では「沖縄は日本の古い分家」であり、日本全体の最も古い姿を今に残しているという理解が一つの前提、あるいは一つの常識として通用することとなった」(下線岩本)と論じる。

柳田の引用の中には、「日本のもっとも古い姿」「本土」の古い姿」「日本全体の最も古い姿を今に残している」という言葉はない。あるのは「沖縄は日本の古い分家」という表現である。柳田が福田のいうような表現を、別な箇所ですべて述べているかといえ、管見の限りではどこにもない。おそらくは必ずである。福田が柳田の引用の後、たびたび解説で使う「古い姿」という表現は、柳田もしばしば用いるが、柳田はどんな使い方をしているのか。また「古い分家」をこれに置き換えることは可能なのだろうか。福田の論拠とする『郷土生活の研究法』「遠方の一致」に、「古い姿」が出てくるのは、「文化変遷の遅速」のなかの次の一箇所である。

柳田典拠⑭…『郷土生活の研究法』[全集 28:82]

「次になお一つの我々の実験は、いわゆる計画記録の最も豊かであった中央の文化が、かえって最も多く変遷していたことと、それから距離の遠くなるに比例して、少しずつ古い姿の消えて行きかたが遅くなっているということであった。(中略)ただの平野でも中央の影響の久しく行き届かなかった方面には、今はまだいろいろの残留が見出される」(下線岩本)

柳田が周圏論的な「文化普及の法則」「文化波動の法則」を初めて明確に打ち出したのは、『青年と学問』にも掲載された「南島研究の現状」である。「蝸牛考」の2年前、1925年9月5日の啓明会琉球講演会講演の席であり、そこで柳田が述べたのは、既に別稿でも論じたが、「沖縄文明なるもの中心においても(中略)静かなる池の汀に、繰り返して小石を投げ込んだ場合のように、段々の波紋の輪が、首里・那覇の間を中心として逐次に四方に進んで行った跡を認める」[全集 27:230]という、海島36島に首里(中央都市)を中心とした周圏の分布が見られると論じているだけである。「本土」の古い姿」といった表現や記述は一切ない。

ほかの箇所を見ても、すべて同様の記述であって、第1章で論じた中央都市の「標準文化」の波及が論じられるのみであって、福田の解釈を示す根拠は見当たらない。柳田典拠③に対する福田の解説は、この引用の前に出てくる、「外部からの影響は薄くても島人自身も独自の变化はあり、また忘却はあったはずで、単にある別種の道筋を経て発達し来たった一例が見られるというのみである」[全集 28:82]という記述が抜けていること（下線岩本）、また引用中にある「普及」に注意がないために、ウタキ（御嶽）やヌル（祝女）・カミンチュ（神人）⁽⁹²⁾が、恰も「[本土]の古い姿」そのものと、読者にミスリードさせる記述となっている。これも福田の「誤読」である可能性が極めて高い。

おそらく福田がF①で犯したミスは、次の5点である。①中央都市の「標準文化」の「普及の法則」に関する議論であることを強調せず、二重の入れ子構造となった首里中心の沖縄36島の周囲の分布には一切言及しないこと。②中央の「標準文化」が及ばないから、「古い形」が残留する現象もあることに触れないこと。③それゆえ、「古い分家」を「古い姿」に置き換えたこと。④その上でこれを「本土」と接合させ、「[本土]の古い姿」や「日本のもっとも古い姿」に置き換えたこと。⑤「形」と「型」の意味の相違を、たぶん意識していない点である。

このうち一番の誤謬は③と④の組み合わせであり、「古い分家」という表現を、本土と接合させた上で、「[本土]の古い姿」に転換し、読者に全く取り違えた意味を与えたことである。ほかにより詳しい説明を必要とするのは、多分⑤と②であろう。①は「沖縄の中央部においてはその変化が論理的に周到でありかつ厳格であって、一つ変わった以上は皆変るという風になっていたのは、まったく前にいうところの標準文化の公認の結果」[全集27:237]だという記述を、もう一例あげれば、十分であろう。③は既に述べてきたことだから、簡単な説明を加えれば済む。すなわち「日本の古い分家」という表現は、分かれが古く、別な成長（変化の過程）が見られるという意味であり、その変化の「傾向」性が「中部日本」の変化の傾向を理解するための「暗示」になると述べたに過ぎない。「一般法則」に関する議論である。

さて、問題となるのは、⑤である。まず、最初に簡単にしておくならば、「形」や「姿」と、「型」では意味が全く異なる点である。手元にある国語辞典を引いても簡単に分かるように、「形」は「姿かたち、フォーム、外形」である。「型」は「手本、パターン、タイプ」を指している。柳田の文章ではこれが明確に区分されており、「形」は「外形」「姿」とも表現されることもある。「古い姿」と「古い型」では意味が全く相違する。とりあえず読者の理解を容易にするため、「形」とは外形であり、要素の組み合わせ、すなわち形式の全体的な関係性の構造が「型」であるとだけしておく。類型の「型」ではない。F①では「[本土]の古い姿」と「古い姿」をそのまま使っているだけだが、先の引用にもあったように、その周囲論の説明に類型化を持ち出していることから判断すると、本土の古いタイプと認識している可能性が高い。東京教育大学派の論文ではいずれも、この「型」に強い拘わりをいずれも見せている。

この区別をはっきりしてないと、おそらく「南島研究の現状」の中の、「今なお遠い島の隅々には古い形を遺しているのであるが、首里に集合して住んだ貴族上流の人々が、国外からの影響に対して最も鋭敏であったのみならず、彼等の文化は常に最も有力なる標準であったために（中略）この点もまた最も適切に言語変遷の歴史を縮図するものであると思う」[全集 27:236]という部分も（下線岩本）、誤読を誘う箇所だろう。最後の文章は③の意味であり、変化の傾向性を捉える一般法

則の議論である。説明はもう加えないが、これを意識しないで、最初にある文章にある「古い形」という表現を、周圏論的周縁の「古い型」と読み取ると、柳田の認識とは全く異なる結果となる。このように資料操作法上、民俗を、類型的に捉えることによって、その周圏論理解では、沖縄の洗骨葬が古いタイプになってしまうのだと考えられる。これはその資料操作がもたらす二段目の類「型」化である。

(2) 生活(外形・解説・意識)の三部分類—文化変化の民俗学

第3章の最後でも「葬制の沿革について」の「形式」の変遷を、表化することはできないとまとめたが、改めて⑤を②との関連で、これを論じることにしよう。すなわち「形(形式)」と「文化普及の法則」との関係性について、柳田の「まなざし」とその思考方法は、これをどう捉えていたのかである。彼がしばしば用いる「眼前の事実」[全集 28:317]とか「今現前するもの」[全集 28:293]という言葉や、また「世相すなわち人間現象を、そのまま一横断面と見」[全集 28:317]という表現に拘わって、その整理を試みる。

前述したように、柳田は「生活」に、有機的体系性を認め、それを三部分類しようとした。これは後の民俗学者が理解するような、単純なる資料分類ではなく、またそれは下記のような対象認識の仕方とも、深く関わっている。ただし柳田の記述は、対象と指標が混在するため、実に難解である。しかし、『民間伝承論』冒頭にある、次の分類に注目してみよう(その三部分類案はいくつもあり、試行錯誤している)。これによれば、第1部は「生活外形」(有形文化)、第2部は「生活解説」(言語芸術)、第3部は「生活意識」(心意現象)と分類されており(カッコ内は『郷土生活の研究法』の分類)、生活外形・生活解説・生活意識と、いずれもそこに「生活」という語が入っていることであり、また第1部を「外形」と表現していることに、もっと注意が傾けられる必要がある。

三部分類のうち本稿に関わる問題は、目で観察できる「外形」と奥に潜んでいる「心意」との関係性である。第2部の言語芸術は「生活解説」とされているように、「郷土人」が「外形」をどう見ているのかという、第1部の「外形の生活誌」を「解説せんとする」⁽⁹³⁾ものであり、それと同時に、その「内部生活を表わす」[全集 28:421]ものとして、第3部の「心意」を探る手掛かりとして、いわば「生活外形」と「生活意識」との架け橋の役割を果たすべく設定されている。柳田の方法論では第2部が特に重視され(よって民俗語彙の索引作りに精力を注ぎ込んだ)、「言語の中にある味は同胞でなければ味わわれぬもの」

[全集 28:421]として、言語感覚の共有性が一つの鍵となっているが、本稿では第2部についてはあまり深入りせず、⁽⁹⁴⁾⁽⁹⁵⁾第1部の「外形」と第3部の「心意」の関係性に、論点を絞ることとする。

なお、民俗学の究極の目的とされる第3部「心意」の中でも、特に最終目標に置かれた第3類の「生活目的」とは、柳田の場合、『郷土生活の研究法』に「考えようによっては信仰とか神様ということなどは、この第三の目的のようにも思われるが、我々から見るとこれもまた、生きたいから拝む手段であった」[全集 28:218]という記述されるように、「心意」とはいわゆる民間信仰ではなく、

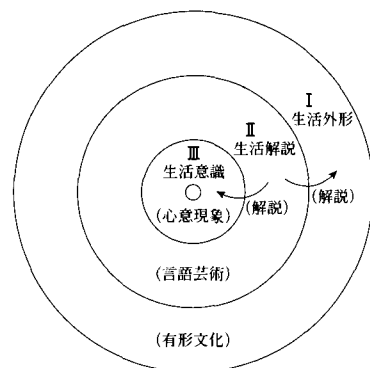


図5 柳田の「生活」の三部分類

「生活意識」であり、また「生活目的」とはその最終的な「傾向」性なのだといってよい。それは第3部に「魂魄思想や信仰問題に偏らせることは不可である」[全集 28:503]と明言されることにも示されている。現在の民俗学が行ういわゆる民間信仰研究は、柳田の場合、『郷土生活の研究法』では第1部に置かれることもあり、それは以下の記述でも理解されるが、その記述にはまた「外形」(形式)と「心意」との関係性を、彼がどう把握しているのか、すなわち「言語でさえ、なお描写することのできぬ複雑な内部生活」[全集 28:504]という心意の「傾向」性をどう捉えようとしたのかが、ある程度、十分に看取される(以下は、いずれも『民間伝承論』の中での記述であり、「外形」「形」「型」など、その認識を示す部分に、付した下線は岩本による。以下では煩雑となるため下線岩本と明記しない)。

例えば「心意研究の重要性」の項では、「卜法・占法の次に祭式が考えられるが、これは第一部に分類できるものである。しかしその内容を考えた場合やはり第三部門のうちだといえる」として、「祭の儀式にこんなのがあったと形の解説をするだけでなく、その背後を究めねばならぬ」[全集 28:502]と述べている。ここでいう「背後」とは「心意」であるが、その他の表記における「外形」という言葉の使われ方に、まずは着目してみれば、第1部に関して述べる第7章の最初に出てくるのは、「三部おのおの重要であるが、具体的認識はこの外部に現われたものによらなければ得られない」[全集 28:387]として、「物の外形にしても、その背後にあるものの伝承」、すなわち外形の「奥に潜むもの、社会的動因というべきもの」[全集 28:389]に着目するよう、何度も注意の喚起を図っている。その具体例として、「一つの杓子の形、屋根の棟の飾りにも」、「変えようとせずとも変わり、残そうと思わないのに残るものがある」[全集 28:390]とあげるが、なかでも「衣食住でいうならば、食物は内部生活と関係深いもの」[全集 28:375]だとし、「経済や政治上ばかりでなく、実に信仰と深い関係を持つと見て、「実際食物は餓えて食うのではなく、精神上の拘束の下にかくかくの態度で、かくかくの形によって食うのである」[全集 28:381]と論じている。

そのような「外形」の理解において重要なのは、第1部に分類される「生活諸相」の中で、民間暦を大事な項目とする理由で語られた、「死を注意して見れば、霊とか他界とかの観念が、死に伴う儀式や、忌嫌い・呪禁等の外形にあらわれるものなどによってわかるごとく、民衆の人生とか現世に対する考えの多くが、隠れているといえる」[全集 28:401-2]という表現であろう。すなわち「心意」から現象としての「外形」が表出されると見做して、これを唯一「観察可能」なものと捉えている点である。このほかの関連する「外形」の使用例をあげれば、例えば禁酒論が伝統を持ち出すことに対し、「御都合主義の起原論をかつぎ出す必要はない。それに固有のものといっても、古い形のままで保存せられているものなど一つもない」[全集 28:314]と述べたり、史家の史料の扱いに関して、中国研究を「字義のみで知ろうとする人さえあるけれども、それを日本でやれば人笑わせの種」だとし、「一度文献の頼りなさを認めたなら、この外形以外何物からも入れぬことが了解できるであろう。外形は内に伝わるものを知る手段である」[全集 28:391]と論じるのも、あくまで観察可能な対象としての「外形」の取り扱い方についての言及であって、それが第3部における次の認識に連なっている。

すなわち第3部で扱うデータには、例えば呪術・禁忌のような「形にあらわれないもの」[全集 28:496]が多く、外部の調査者にはいくら長期調査を続けようとも、観察不可能な、いわば「不行

為」のデータをいかに対象認識するかが、論及されている。「人が結果を畏怖して戒慎してあえてなさざる禁忌、もしくはタブーと呼ばれるものは、なんらの痕跡もない不行為の俗信であるがゆえに」、ともすれば同郷の後輩にも模倣の機会がなく、「禁忌の基礎になりかつ禁忌を促す、根本的な気持」[全集 28:498]を、採集（認識）するにはいかなる方法を打ち立てられるか、が論議される。「祭礼の儀式などでも一部分だけは見得る行為であるが、どんなに接近して行っても外部の者にはわからぬ慣習が、あらわに見えるものの裏側にあ」り、「表面だけ見て推論すること」[全集 28:497]への危険性が語られる。「何となく気になる、なんだか面白くないという類の形のない不安・不愉快」などは、「描写することのできぬ複雑な内部生活」であり、「いくらよい言葉でも外部から与えられたものは表現できるわけのものではな」く、「実際郷土人は自分の真の生活を外部に自ら説明することも、説明してもらうこともできない状態にある」[全集 28:504]として、第3部は「わずかな例外を除き外人はもはやこれに参与するあたわず。地方研究の必ず起らねばならぬ所以」[全集 28:254]とされるのである。

柳田の三部分類は、「元来分類は論理的なもの」[全集 28:479]で、とりあえず分類がないと研究が進まないとして、今はデータがなくても将来を見越して分類しておくとの断りがあるが[全集 28:480]、読者を混乱に招くのは、前述した対象と指標の一致のほか、それらが可変的な性格を持っていることによる。例えば、先の祭式に関しても、「祭式は分類としては第一部に置くが、伝説を第二部の最後に置くごとく、祭式を行う人の側から考えた場合、心意信仰の第三部としても考究する方が都合がよいよう」だとして、「古代人の信仰・物の考え方・宇宙観・人生観を知るには、神事祭式を十分研究する必要がある。将来はこれをぜひ第三部の資料とすべきだと思う。年中行事などもこの部に入れて研究するのがむしろ当然かとも自分は考えている」[全集 28:502]と述べる。すなわち、祭式も年中行事もとりあえず、目で観察できる有形文化の「生活外形」（形式）から研究に入って、その研究蓄積の上で、背後に潜在している「生活意識」を見極めていくという論理構造になっている。

また彼は、これによって初めて、有機的体系性のある「生活」も把握されるのだとも考えており、「食物の背後には第二門、第三門の分類に属するものが影の形に添うごとく」とするように、常に「底には三部相聯繫していることを忘れてはならない」[全集 28:381]と注意が喚起される。前述した「信仰とか神様ということなど」は、「生きたいから拝む手段であった」というのも、同じ「生活」の有機的体系性の把握の仕方が示されているといえよう。以上をまとめてみれば、次のように柳田の方法は整理される。

「今現前する」、ある「形態」が「観察」できるとして、それを柳田は、いろいろな「形式」（要素）が複合的に組み合わせあって、現在、目で見て観察可能な「形態」（現象）があると考えている。それぞれの「形式」（外形）は、それぞれの変化過程にある、途中の「現在」において、「観察」できるものであり、それらの総体（形式のかたまり、要素の集合）を、「現在」に立っている我々は、現在という時間の中において、これを見ることができ（逆にいえば、現在でしか見ることはできない）。

その現在、観察できる諸「形式のかたまり」ともいえる「形態」の中の、一部「形式」（一要素）に、彼は「古風」の「残留」を見ているのであり、⁽⁹⁶⁾「文化現象には常に新しいものの中に、古いもの

が尻を残している」[全集 28:160] というのは、一つの「形式」のなかのある部分（要素）に「古風」が残されると、理解している表現である。「型」のまま残留するのではない。またそれぞれの「形式」の「変化」の動機や契機を探るには、その変遷の前の段階から捉えた方がよく、さらにそれらの変化の「傾向」性を把握するには、変遷の段階が多い方が、「傾向」の把握には適している、と把握されている。

また文化要素（形式）の複合的総体である「形態」の「変化」を見るのは、それぞれの「形式」の間の「変化」の関係性をも、合わせて「観察」し「比較」する必要があるからである。単なる「形式のかたまり」「要素の集合」でなく、集合から各要素間の関係性（連関性）を、有機的に付けたものが、構造＝機能主義では「構造」や「類型」とも称される「型」となる。しかし、柳田の理解では、それが流動的なものと捉えられているがために、「形式」間の関係性は、変化の過程のなかであって、「形式」の間の「変化」の関係性として立ち現われており、彼はこれを、その「傾向」として把握しようとした。

最後の、要素の間の「変化」の関係性として、というのは、理解が難しいだろうから、具体例をあげながら説明すれば、例えば『氏神と氏子』では、神社の相殿・境内末社といった現象（形態）と、行違祭や御霊信仰といった現象との相関だけではなく、それらとは全く関係のなさそうな、複姓村や婚姻方式、村内婚率の高さといった、別な「形式」（「形態」）を分析指標として、その相関性を問うことによって、一つの「傾向」性が浮かび上がると捉えている。別な「形式」が多角的であれば多角的であるほど、その要素間の「変化」の関係性の「傾向」の把握は、より確からしさを増すと、彼は考えていたと推定される。

おそらく柳田は、こういった風な理解の仕方をしてるのであり、もちろん彼がそう考えていたかを確証する手立てはないので、彼の認識の大枠を筆者の理解で展開したものといった方が的確である。ただある「形式」を要素分析的に捉えていたこと、また要素間の関係性と変化を連関させる認識に立つ方法であったことについては、既に千葉徳爾が「要素の構造」として論じている⁽⁹⁷⁾。近似した見解を示しており、周囲論の外縁に「古い型」（要素の有機的構造体）がそのまま「残留」していると見ていたわけでは絶対がない。

おそらく先験に囚われた人が多いだろうから、理解を深めるため、もう少し説明を加える必要があるだろう。一方の「型」については、柳田はどう見ているかである。上述の「形」に関する議論で、彼の「まなざし」＝対象認識では、類「型」化など全く馴染まないことは推測されようが、彼の「型」に関する認識を最も的確に示しているのは、「交通によって前代生活が改定せられ、変化させられたことは大きい。今日の社会がかくのごとく複雑な相を持つに至ったのは、一に交通による」[全集 28:395] で文章がはじまり、「我々の古い生活が残っていることを説くとともに、とどまらず変化するものを説かねばならぬ」[全集 28:396] と論じる、第7章「生活諸相」の3節「新たな交通」で述べられる、次の文章である（なお、交通とは交通機関のみの意ではない）。

柳田典拠⑭…『民間伝承論』[全集 28:397]

「人間の自然の性情が、すなわち新しきものに向って行く心持と、古いものいつまでも愛着を感ずる心根とが、我々の生活に影響しているところは多いのである。生活諸相によってただちに古い型を見ようとすると、推理に混乱を来たし厄介なことになるのは明らかであるが、昔から今日ま

で経てきた道程の変化を吟味しようとする者には、津々たる興味がそこにあるのである」(下線岩本)

「生活諸相」とは第1部の「生活外形」の別表現であるが、最後の文章には柳田の特有の言い回しで、それは「人間の自然の性情」であって、仕方ないがといった「同情」が含まれている。しかし柳田の主張は前の方にあり、「型」で推論する方法の無効性が議論の要点である。『民間伝承論』では随所で、「型」という捉え方を崩す方向で、論が展開されている。例えば「中央亜細亜のごとく金石のみを使用し、その上乾燥な土地ならばいざ知らず」、日本のような「腐りやすい材料を使用する国では、生活のformulaを研究するには、これからのみしか近づくことはできない」[全集 28:390]と、前述した考古学の根本的弱点と同じ視角から批判するのに加え、層位論などで類型化、型式化することによって編年を行う考古学の方法との相違を、資料論的なデータのあり方からの違いに求めている。formulaとは定式文句、決まり文句のことであり、類型化による推論の科学的欠陥を指摘するものであって、それはまた「書に基いて型の性質を推理することができるという人もあるだろうが結果の価値が違う」[全集 28:390]と文献史学にも批判は向けられ、次のように論じられる。

柳田典拠⑤…『民間伝承論』[全集 28:391]

「金石その他の残留物によってする学問、実物によってのみ昔を考察する考古学では、あたかも史学が文字を大事がり、耳の資料の口伝を危ながるように、我々が『型』によって昔を解説せんとするの危ながる。もとよりただ一つの型によって内容を推論することは危険であり、変遷の過程を考定することは早計である。しかし同じような型が何千何万と出現し、その変化の順序を復元することのできる場合は、すなわち前述した重出立証法による場合は、比較によって順序を立てるのであるから危険・不安はないわけである」(下線岩本)

「耳の資料」とは民俗学のことであり、前半の文章はその文脈から、「型」から変遷過程を推論する早計さを批判していることは、すんなりと読み込めよう。問題は最後の文章であり、おそらくこれを先行研究は見誤ったものと推測される。柳田も重出立証法で類型化して捉えているのではないかと、いった声がか聞こえそうであるが、第2章(4)で論じたように、柳田の文章においては重出立証法を、今日の民俗学の「常識」でいうような資料操作法の意味で使っていない⁽⁹⁸⁾。あくまで歴史学の単独立証法に対して、「ぼやけている」データを、民俗学ではどう資料論としてリゴリズム(厳正主義)を構築し、保証できるか、という意味でのみ使用している。のちの概論書などでよく例に用いられた、オタマジャクシから蛙の変遷で示された資料操作法としての重出立証法は、井之口章次『民俗学の方法』[岩崎美術社、1970年]を仲介したとはいえ、柳田以降の東京教育大学派の誤謬にすぎない。第一、この文章にある「何千何万」という類型化など、できるはずもない。教育大学派の場合、史料批判というリゴリズムさえ怪しげである。

確かに『民間伝承論』の中には一箇所、「我々の重出立証法はすなわち重ね撮り写真の方法にも等しいものである」[全集 28:319]という記述は見られるが、これに続くのは「この方法の強味を知っている我々は、書物はもとより重要な資料の提供者と認めるが、決してこれを至上最適の資料とは認めないのである。実地に観察し、採集した資料こそ最も尊ぶべきであって、書物はこれに比べると小さな傍証しか役立たぬものである」[全集 28:319-20]という記述であり、「私たちのいう重出立証法は、いたって安全に今までの厳正主義に代ることができる」[全集 28:319]という文脈の一部に過ぎない。「重ね撮り写真の方法」はこのオタマジャクシから蛙の変遷の例とは何ら関係ない。

それでは丸で前述した柳田の考古学批判と同じ「型式」分類ではあるまいか（形式と型式とは意が異なる）、自家撞着である。

三部分類の具体的説明でも、柳田は「型」で捉えることを、徹底的に排除していく。第2部の「生活解説」の中では、「伝説の型の問題」という節がわざわざ設けられ、出だしは「伝説の第三の特徴としてはその話し方に型のないこと」[全集 28:460]だと指摘する。「『……あったそうな』というような型が定まっている」昔話とは異なり、「伝説に型のないということは、その基礎に無形のものがあることを示す」として、「その場その場で語り方に変化があり」、「むしろ我々の分類の第三部に入れるべきもの」[全集 28:461]と論じられ、柳田においては「生活意識」解明に至る架け橋として、昔話よりも重要視されている。世間話も同様であるが、ここでの説明では「形」と「型」という言葉の使い分けが、明確に看取される。「今日は世間話の種は新聞にもあり、戦争があるとそれがただちに種になることがあるが、毎日常語られる世間話の多くの材料は、昔話や伝説から採ったものが多い。それがうまく世間話の形で話される」が、「地方の世間話はいつまでも古い型を脱し得なかった」として、それには「だいたい七つ八つの型があるように思われる」[全集 28:476]と述べられている。

柳田は「式・作法は意識的なものだから」として「一般的な習わし」と、これとを区別する[全集 28:388-9]。前述の如く、祭式を第1部に置いたのも、彼にとっては「変化」の過程こそ重要であり、変化の「動機」や「傾向」を探る上では、方法的に「型」での把握は意味なきことだったからである。「形」とは例えば形式的とか形式主義という言葉が示すように、「内容」に対する反意語であり、観察できる「外形」である。一方の「型」は、字解によれば「おきて、法」を意味した「刑」が別義になったため、土を加えて「鑄型」の意を明確にしたとあり⁽⁹⁹⁾、「もとなる形」や「分類された形」が「型」であって、模範や規範を示している。範型という言葉もあるように、「型」を重視してしまうと、そこから逸脱していく「変化」を、把握することは方法的困難に陥る。

ところが、東京教育大学派では全く逆の方向性で、その議論が変容を遂げたようである。その典型的な誤謬はまた平山によく現われているが、先の務台論文を「先駆性は高く評価されうる」が「今日からすれば不十分なものであったことも否定できない」として、前述したように伝承は上層文化にも見られるのに、これを務台は「看過した」と批判する。その理由として平山が上げるのは、民俗芸能はもとより、都市で演じられる歌舞伎・浄瑠璃・能狂言、琴・三味線や茶道・華道など、いわゆる古典芸能・伝統芸能の世界においても、伝承は存在するとして、それらは「型もしくは様式の存在が不可欠」であり、「昔話のような口頭伝承にも型がある」とした上で、安田武『型の文化再興』[1974年]の理論を援用して、次のように続ける。「おおよそ芸は、『教程通り』の型を、まず習得することにはじまる」として、「型こそ文化である」という安田の議論を介在させて、例えば稲作の方法にも箸の使い方にも「型」があり、都市の生活文化の中にも「いぜんとして伝承が機能を保持している」とした上で⁽¹⁰⁰⁾、さらにエリアーデの祖型反復や和歌森のジッテ論と接合させることで、すべての伝承には「伝承の型」が重要であると、その普遍化が試みられる。柳田とは180度対照的な対象認識であり、柳田が「政治的上の聯想」[全集 28:256]を派生させると、「伝統」という語と切り離して、「伝承」に意味を持たせたことなど全くお構いなしに、伝承=伝統論が構築されている。

このように東京教育大学派では、全く柳田とは異なる民俗学が形成されていったのであり、この

学派からは離れたところに位置した、千葉や坪井そして桜田に、柳田の民俗学の真髄は継承されているとあってよい。しかし厄介な問題として浮上するのは、人は概して分かりやすく楽な方を好む性向にあることである。柳田の三部分類よりも、東京教育大学派が作った「社会伝承・経済伝承・言語芸能伝承・信仰伝承」論という分類の方が、いくらそれが単なる資料分類だといっても、初学者にははるかに理解しやすいだろう。また柳田の示した方法よりも、単純明快な福田の方法に人々が縋るのは、いみじくも柳田が述べた「人間の自然の性情」なのだろうか。しかしそれは科学とは全く別物である。現在の民俗学は少なくとも方法認識のレベルでは、1930年以前の柳田以前に退行したとあって過言ではない。根底的なところからの再構築が必要である。

(3) 「生活意識」と「一国民俗学」との関係性—都市の標準文化論

続いて⑤と②との関連性に議論を移すが、柳田の「文化普及の法則」では、中央の総体の文化が漸次波動で、少しずつ「形式」(要素)が、四周の地域に広がっていく。繰返すが、「型」がそのまま広がるのではない。また受容する地域社会の側からいえば、少しずつ「生活外形」から取り入れて、「生活」を漸次的に変化させている。しかし、柳田の理解では「生活」の中の要にある「生活意識」は、「生活外形」に比してなかなか変わりにくいと捉えられている。そのため周囲論外縁地帯では「生活意識」にも「古風」が残留するかもしれないというのが、その捉え方の根本にある。おそらく『人類学雑誌』には掲載されていた「蝸牛考」の付図を、著作物では落としたのも、読者に方言という一つの「外形」(要素)で、「地域」を類別化＝類型化できるといった印象を与えることを躊躇い、避けたものだろうと思われる。

都市を中核に据えた「一国民俗学」の確立過程において、こうした「形式」を「地域」と直接措定することが、次第に困難だと柳田自らも考えるよう至ったものと推測されるが、これを避けはじめの志向性は、それまでは自身もアイヌ伝播説に近かった自らのオシラ神研究に対しても向けられはじめた。赤坂憲雄らはこれを「昭和三～四年の転機」と呼ぶが⁽¹⁰²⁾、1928年の「オシラ神の話」では、「オシラ神の首に纏ふ布」や「鈴」が「北方大陸の薩満道師の執り物」と「よく似て居ることに心付いた人は多かつた」が、その「顆の長い珠数」や「イタコといふ名称さへ」も、「北から導かれたもの」と考へられぬことは無い。しかも外の異俗に接触して目新しい宗教の奇瑞に驚かされたといふだけで、我々が果して彼等の心までを学び得るものであるかどうか。或は又血が混じ人が入込んで共に住んで、始めて彼に在つたものを此に移し得るのか。この大切な点を明らかにすることは、実は我邦の学者は怠つて居た」[定本 12:301, 下線岩本]と記されている。

すなわち彼が問題としたのは、首に纏う布や鈴、長い数珠、イタコという名称という、外形(文化要素)の模倣(伝播)ではなく、「心」や「信仰」といった「生活意識」の要諦の部分まで、果して受容が可能なのかという問い直し、問い返しであった。翌年の「人形とオシラ神」になると、喜田貞吉の論稿に対して、「之を蝦夷の家の神の信仰から移し伝へたものでは無いかといふの臆説」を公表したとして、「信仰は普通に単なる二種民族の接触のみに由つて、一つが他を感化し得るものとは想像し難く」[定本 12:305-6, 下線岩本]とまで断言し、また「少なくとも自分たちはまだ日本人の慣行が、日本の国内で発生し又成長したことを、疑はなければならぬ必要を感じては居ない」として、「私のオシラ神研究は其の起原の何れに在るかよりも、寧ろ是と今日の人形芝居との関係を、

明らかにするのを主たる目的として居る」[同：306, 下線岩本]と述べるのも、「形式」(文化要素)と「形態」(総体), かつ「形式」とそれを担う「集団」(民族・地方・地域)との関係性を, 直接的に接合させることに対する批判であり, かつ自己反省だったということが可能である。

繰り返すが, 「生活」の有機的体系性の要である「生活意識」は, 不変というのではなく, 「生活外形」に比べれば, 変化しにくいと彼は捉えている。ただし, その要の核というべき最も奥底にあって, すべての現象を規定する「傾向」性は, 不変に近いものと理解していたようであるが, それは最後に後述する。また彼は「生活」の要である「生活意識」の変化を, 例えば日本の有史以来, 2~3回ほどの転換期があったように捉えていたようで, それを「動機」の解明を通して把握しようと考えていた。「生活外形」と, それをどう人々は認識しているかという「生活解説」, さらに, その背後にある要としての「生活意識」という三部分類の関係性は, 確かにマリノフスキーに影響を受けてはいるが, 彼のこうした「生活」の有機的体系性と, 都市を核とする「文化波及」論から導き出されたものであったと, ひとまずまとめておきたい。

『朝鮮民俗』3号[1940年]の草稿とされる「比較民俗学の問題」で, 冒頭に述べる, 弟松岡映丘の「朝鮮を見に行つて来なくちやいけません。万葉集が歩いてみますよ」の言葉を, 「言はゞ詩であつて, 学問の二葉ですらも無い」[定本 30:68]と, 柳田が酷評するのは, 相手側の「生活」にも「変化」があることを考慮せず, まるで停滞しているかのように捉える, その視線や認識に対してであった。当時の使用用語で, 今日(103)の語感では差別表現に含まれるが(むしろそうした人類学=土俗学の視線に対する批判を込めた表現であるが), そのまま表記すれば, 彼の人類学批判の最大根拠は「土人と名づけ蛮民と呼ぶ者の生活も変遷すること」[全集 28:290]を視野に入れないことであった。第1章でも触れた民俗学との差異化は, それゆえ「いわゆる蛮民土人の社会にも進化がある」として, 「異民族のための史学」[全集 28:292]という各国民俗学の成立モデルに, まずは日本における「一国民俗学」の確立が必要であると訴えた。『北小浦民俗誌』でも「古風な土地にも変遷はあつて, 以前のまゝの姿を留めるといふことは殆ど無い」と論じたと同様に, 沖縄に対しても「島人自身も独自の变化はあり」[全集 28:80]とあるように, 同じ「まなざし」が向けられていたことは, もういうまでもない。

福田の周囲論理解に「学問の二葉ですらも無い」というのは酷であるが, 近著でも繰り返される, 周囲論を過去の遺物だとする断定の根拠は, 丸でない。『柳田国男の民俗学』と称していても, その議論は「柳田以降」があまりに多く渾然と一体化している。筆者は既に1993年論文で, 両者は全く別な民俗学だと指摘したが, 柳田を標的にすれば学問の発展があるかのようにみるのは大きな錯覚である。全く視角の異なる民俗学なのだから, 別な民俗学として方法を確立すればよかつただけの話である。その「一文」根拠主義的な断定の仕方は, 周囲論の見直しを図る同学の研究者を軽視するだけでなく, 「現在で民俗を把握する」を主張しながらも, 周囲の分布を示す, 現実の民俗に対しても, 実は忠実でなかったことを物語っている。「整合的に論じるために, 自己の論に不都合な民俗を無視」(F①127頁)するとは, 一体, 誰に向けられた言葉だったのであろうか。これも方法に内在した問題である。類型化や類型論の根本的欠陥は, 対象に忠実ではなく, ある一定の特徴を取り上げ, これを指標に, それを強調して, 無意図的でも都合の悪い事例は軽視して, 一つのシステムをつくることにある。民俗学はより社会科学化されねばならない。

おわりに

本稿の結論として、現在の民俗学に支配的な「民俗」認識は、大政翼賛会の地方文化運動で初めて創出された根底的文化論であり、グラデーション的連続性の中から、時間的あるいは空間的に領域的枠を設定し、連続を断絶させることによって、初めて固有性が認識可能となることを示した。それを構築したのは京都学派であるが、その文化論が戦後民俗学の東京教育大学派に引き継がれ、特に「類型」化という方法的認識によって、「変化」を基軸にした柳田の捉え方とは正反対の方向で増殖していったことは、大枠としてほぼ論証できたかと考える。

当然のことながら、上記の論証過程において、いくつか解明できなかった部分が、今後の課題として残される。細かい点はあまりに多いが、一つは京都学派の中でこれがどう構築されていったか、その創始者である西田幾多郎や田辺元らに言及していない点である。京都帝大哲学科における西田の前任教授であった桑木巖翼の文化論は、彼が「大正文化主義」の提唱者の一人であり、その「文化」概念は終始一貫して「進歩」「改造」の意で用いられている⁽¹⁰⁵⁾。それが「伝統」に逆転するのは、西田以降なのは確実であるが、その文章と論理が難解で確定できないでいる。またこの学派の高山岩男が『文化類型学』[1938年]を提唱したことでもわかるように、この派の議論の中に既に類型化の思想は内在しているが、それが東京教育大学派にどう引き継がれたのかに関しても、務台の媒介以外には直接的な人的関係など見出せていない。またそれよりも考古学方法論との関係性が重要かもしれないが、その知識に疎くまだ手を付けていない。ただ彼らの議論では柳田とゴンムとの関係性ばかりが強調され、類型・様式化論になっているのが⁽¹⁰⁶⁾、一つの手掛かりになろうことは予想できている。

本論をまとめよう。戦後の新国学談三部作で展開された柳田の固有信仰論も、例えば「一言でいふならば神道が変化した」[定本 11:185]とか「我々の固有信仰の中にも、この変遷を可能ならしめるだけの条件が、夙に具はつて居た」[定本 10:251]と述べるように、随所に「変化」「変遷」という言葉が出てくる。民俗学の先行研究が批判するような、古来固有で不変な固有信仰を求めたという内容には、いくら読んでも筆者にはそう読み取れない。『民間伝承論』でも「ややもすると一民族は五百年千年も隔ててもても違わず、千古一貫して信仰や信念を持ち続けているごとく考えられるが、そんなはずはない」[全集 28:482]と述べているように、彼が新国学談で意図し、「現実」に基づき執筆したのは、「変化」を前提とした神道論であり、戦前の記紀などを規範化して「伝統」を強要する国家神道論とは明らかに違う。「平田の神道は出来る限り外国の分子を排除」し、「延喜式以前の書物に現はれて居る古代の思想のみを以て」[定本 10:437]という一節の引用で、両者の相違の説明はもう十分だろう。しかし、それをあたかも彼の固有信仰の、固有を原型のように捉え、祖型を求めて遡源する基層信仰論として、「伝統」論に読み替え、両者を同一視したのは、基層文化論の登場によってである。

柳田の神道論が皇国史観の国家神道側にかに衝撃を与え、憎悪されたかは、葦津珍彦の文章などにもよく表われている⁽¹⁰⁷⁾。不思議なことに、柳田の固有信仰論の評価は、外部の読みとは違い、民俗学内部では基層文化論の浸透とともに逆転する傾向にある⁽¹⁰⁸⁾。本来、民俗により詳しいはずの民俗

学者の方が、むしろ読み違えている可能性が高く、自身が無意識に準拠している根底的文化論から、他者の議論も自分に巻き込み、同じ眼鏡で眺めてしまった結果であろうか。おそらく民俗学者に潜在した基層文化論が、その眼を曇らせている。固有信仰という言葉に引かれ、固有信仰＝基層文化に置き換えてしまった一種の「節用禍」であろう。

彼の「変化」を前提とした視角と方法、また「葬制の沿革について」や「アジアに寄する言葉」で使った「傾向」の意味が、短い中に凝縮して表現されているのは、1934年の「国語史論」の次の一節である。

「そんな二千五百年も前迄言語を持つて行つて見る事は到底出来ない事であり、文法にしても同様である。今日我々の使ふ文法と千年前の文法とは勿論違つてゐる。我々としては、この様な変遷常なきものを物指にする事は出来ない。この場合変らずに遺つてゐるのは、日本語の傾向であり、癖である。是をこそ以て尺度とすべきであつて、是は文献国語史では決して分らない所のものである。我々は、二千年前が何うの、何人種と何うしたのと云ふ様な、そんな空虚な問題よりも、もう少し実際的な問題を考へて見る必要がある。即ち、将来我々の国語は何う変化しようとしてゐるか、又将来は如何に導いて行つたら良いか等の問題である」〔定本 29：178，下線岩本〕

伝統論的捉え方への批判、文法から変化の傾向性への視角の転換、起源論的関心を空虚ととし、「現在科学」としての志向性がよく示されている。彼の固有信仰論も基本的には同様であるが、ここある「傾向」「癖」とは何なのか、最後にもう一つ付加しておきたい。「葬制の沿革について」の分析を試みて、彼の論理思考の方法（思考回路）として、初めて見えてきたのは、彼はまず「法則」と「傾向」を方法的に区分している。経験的にいくつか確実と判断された前提条件を、彼は作業仮説的に「一般法則」として仮定し、これを現象に対照して「一般傾向」を導き出し、さらにこれを「一般法則」に仮定し、現象に対照して、また「傾向」を求めるという作業を反復的に行っている。明らかにしたい対象に、補助線を引いて解析するとでもいった方が分かりやすいだろうか。新国学談三部作も先験（先行研究の評価）に囚われ、かつ神道知識に乏しかったときは気づかなかつたが、『祭日考』[1946年]『山宮考』[1947年]『氏神と氏子』[1947年]は、時間・空間・人間が「一般法則」となっており、『祭日考』が神事の行われる期日のように、これを一つの分析視角として（ただし対象と分析指標が渾然一体化）、次の分析に進める方法が採られている。これに「神祇に関する研究」の神地・神屋・神態・神供・祭日の5項目とさらなる細目⁽¹⁰⁹⁾を、分析指標（対象かつ法則）に用い、彼は総体の固有信仰の「傾向」「癖」を明らかにしようと試みたのだといえる。その論理思考はかなり分析的である一方で、記述には歴史資料が混在し、かつ複数の「一般法則」が並行して語られるためか、作品は輻輳的で極めて複雑難解である。

その輻輳性と先に示唆した対象と方法の渾然性に関しては、『氏神と氏子』の例を交えて、次のように述べる方が理解しやすいかもしれない。柳田のいう「傾向」「癖」とは、相殿や行逢祭、複姓村といった、さまざまに顕在化してくる現象（現在の観察で得られた事実や、歴史的変遷において顕在化する現象）＝外形を、多数集めて、そのような多岐に顕われた現象を、統一的整合的に把握できる論理や筋道のことを指している。特にその統一的把握の論理として、歴史的な「変遷過程の筋道」を選択する機会が多いが、それを仮説として提示した上で、別な現象が見出されたときには、仮説（傾向）の修正・補強を施し、資料収集→帰納→仮説の提示→検証を繰り返して、外形として

表出したすべてのあらゆる現象を説明し得る、最も奥底にある「傾向」性の核とでもいべき存在へ至ろうとしている。先の引用の「変らずに遺つてゐる」「傾向であり、癖」の「変らず」というのは、この「傾向」性の「傾向」を生み出す最も根底にある原子核のような根原を指している。

新国学談三部作において、その「傾向」の核として彼が提示したのは、「他人の信仰を認め、家々の異なる神々を敬い合うといふ特徴」〔定本 11:445〕 = 「敬神」観念である。おそらく提示し得たのは、これだけだったかも知れない。1940年の神祇院創設で、国家神道側も「敬神崇祖ノ普及」を謳うが、同じ言葉を用いながらも、全く逆さの観念提示は、内務省の神社政策が「敬神」という「本質」を顧みず、信心の強制へと向かったことに対する批判を含んでいる。⁽¹¹⁰⁾不変と信じられがちな「文法」(古典解釈の規範化による「伝統」)のような深層構造ではなく、追究すべきは、「観察」「実験」できる変化している「現実」から把握可能な、むしろ変らない「傾向」「癖」だとし、変化している「現実」を、起源論や伝統論のように、静態的に見てしまうのではなく、「変化」していく過程の中で、その「変化」の一定の「傾向」を把握しようとし、その傾向性を見出す方法として構築、開発されたのが、「変化」を前提条件とし、「都市」を中核に据えた「一国民俗学」であったと筆者は考えている。ただその作品は記述においても、輻輳的な「傾向」が並行して叙述されるため、与える印象を全く別にする。しかし、その印象とは異なり、彼は博覧強記の人というよりも、論理的で「方法」の人だったことは確かである。

弟子に対して柳田は常々「今は昔じゃないのだよ」と諭したという⁽¹¹¹⁾。1929年に書かれた論文「葬制の沿革について」が、たった数十年の間に、その読まれ方がいかに「変化」したか、先験的な認識で先入観をもって読むことが、いかに「沿革」を招くのか、『先祖の話』の冒頭で二つの先祖観の対立を、中央知識人の文字解釈(節用禍)が普及拡張していったという「一般法則」を、実例をもって示したのが、この論文の実は深遠な意図だったのかもしれない。

註

- (1)——その結果得られた論考や民俗誌という作品が、機能主義となっているかは別にして、それは「方法論として機能主義」の主張であった。作品を読む限り、マリノフスキーやラドクリフ＝ブラウンの機能主義とはかなり乖離しており、筆者はかつてそれに対し類型論的地域主義という名辞を与えたが(拙稿「民俗学における『家族』研究の現在」『日本民俗学』213号、1998年)、機能主義の点でいえば、地域類型論から「地域」の構造との連関を措定する機能主義であって、地域類型論機能主義と呼んでおく。
- (2)——千葉徳爾「ヒロシマに行く話—ムラびとの広域志向性」『日本民俗学』157・158号、1985年、4頁
- (3)——前掲(2) 11頁
- (4)——前掲(2) 11頁
- (5)——波平恵美子「祭り—その変容と本質」『朝日新聞』1977年9月17日付夕刊。千葉徳爾「『まつり』についての私見」『筑波大学新聞』19号、1977年11月5日付。
- (6)——坪井洋文「ハレとケの民俗学」『季刊iichiko』2号、1987年、60頁
- (7)——柳田國男「蝸牛考(2)」『人類学雑誌』42巻5号、1927年、166頁。
- (8)——拙稿「民俗・風俗・殊俗—都市文明史としての『一国民俗学』」宮田登編『現代民俗学の視点3—民俗の思想』朝倉書店、1998年、拙稿「都市生活と民俗」福田アジオ・赤田光男編『講座日本の民俗学3—社会の民俗』雄山閣、1997年
- (9)——川田稔『柳田国男の思想史的研究』未来社、1985年、284—7頁
- (10)——拙稿「書評：福田アジオ編『柳田国男の世界—北小浦民俗誌を読む』」『週刊読書人』2432号、2002年4月12日付。
- (11)——柳田國男「童神論(八)」『芸能』2巻1号、

1960年、6頁

(12)——前掲(1) 51-2頁、拙稿「『民俗』を対象とするから民俗なのか」『日本民俗学』215号、1998年、28頁

(13)——共同墓地の公有の問題は、佐藤米司(『葬送儀礼の研究』岩崎美術社、1971年、34-6頁)をはじめ、多くの論者によって言及され、福田も『番と衆』(吉川弘文館、1997年、84頁など)で触れているが、それらの視角は柳田とはたいぶ異なる。近年の研究は、埋葬墓地の共有規制が両墓制成立の一要因として、その共同体規制の発生時期を惣村形成と関連づけようと、遡源的に把握しようという傾向にあると筆者には思われるが、柳田は既にそれ以前から公有公用で、発生史的に私有占有化への「変化」を見ようとしている。

(14)——「増補両墓制の資料」『大間知篤三著作集』1巻、未来社、1975年、87-88頁

(15)——「遺棄葬」は土井卓治『葬送と墓の民俗』岩田書院、1997年、73頁、「埋葬以前」は土井卓治「埋葬以前」『日本民俗学』55号、1968年、「死体遺棄の風習」は田中久夫「死体遺棄の風習—両墓制成立の問題」『祖先祭祀の研究』弘文堂、1978年所収など。なお柳田は沖縄の風葬に対して空葬と述べており、いわゆる本土のそれを空葬と考えたのかは、議論の後ろに出てくるので、断定し兼ねる。ただし後の『郷土生活の研究法』では「風葬」(全集28:167)を当てている。

(16)——高取正男『神道の成立』平凡社、1979年、174頁。

(17)——青木隆浩「飲酒規範と近代—伝統の『流用』と未成年者の飲酒禁止を中心として」『日本民俗学』219号、1999年

(18)——拙稿「忘却から記憶へ—死者の名を記念すること」『歴博』125号、2004年

(19)——拙稿「談話会記録(第801回):『先祖の話』をどう読むか」『日本民俗学』234号、2003年。なお、福田はF①F③でも石塔建立を、「仏教が関与」(F①123頁)したとか、「仏教の普及が大きく関係していると考えていたようである」(F③150頁)としているが、筆者にはその論拠が見出せなかった。微妙に近い記述は、『郷土生活の研究法』の「もとは祖霊を礼拝し供養するためには別に臨時の祭壇を作り設けていたのが、寺が靈魂を管理するようになって、墓場の制度は次第に改造が行われるようになった。すなわち坊主は穢れを忌まぬから寺院の境内に埋葬することを許し、また常設の乱塔場を管理させるために、その傍らに庵や道場を建てさせて、その中に住まわせるようにした。この後者の場合が後に善提

所となったので、似てはいても寺院とは全然発生を異にしていた」(全集28:166)である。しかし、筆者は「似てはいても」「発生を異にしていた」と読むが、概して日本の民俗学・歴史学・宗教学では、祖先祭祀を仏教と直ぐに直結させるが、位牌にしても大陸では儒教的なものとして理解されている。柳田はその点を了解しており、これも広く大陸の影響と見做していると筆者は解釈する。

(20)——新谷尚紀「両墓制研究史」『両墓制と他界観』吉川弘文館、1991年、2-8頁

(21)——藤井正雄『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』弘文堂、1993年、406-7頁

(22)——『明治大正史世相篇』では「新たに石碑の巨大なるものが乱立する傾向を制するわけには行かなかつた。殊に前後三度の海外戦役は、多数の戦死者の記念塔を路傍に建てしむる風習を養つて、愈々墓の構造を見事にする必要が一般のものになり、それと同時に石碑は個人毎に是非一つづゝ作るべきもの、やうになつて来た」(定本24:311)と、より誤読を生む記述がなされている。現在ではなく、これが書かれた当時の読者や柳田を含めた一般の人々の「認識」がまず問われねばならない。ここでも墓の構造の堅固化を論じているが、なお柳田の戦没者碑に関する日清戦争後の観察は「北国紀行」(定本3:129)に既に見られる。

(23)——既にこれは、言語学者の服部四郎「日本語はどこから来たか?」斎藤忠編『日本国家の成立を探る』至文堂、1971年でも論じている点である。

(24)——文庫本全集・定本では「三つ屋」となっているが、ここでは原本を元に校訂を尽くしていると思われる『柳田國男全集』(28巻、2001年、110頁)に違い、「三つ屋」に直した。

(25)——土佐の御子神の事例は『先祖の話』にも出てくるが(全集13:132)、「日本人の来世観について」(『世界』1955年10月号)には「大体に遺物を残すのは骨だけだから、奄美大島では今もさうだと思ふが、祭をするものだけは特殊の待遇をうけ、早くから神になるやうな状態におかうとする」と記されている(長浜功編『柳田國男文化論集』新曜社、254頁)。

(26)——前掲(25)、254頁

(27)——前掲(16)、172-3頁

(28)——前掲(16)、173-5頁

(29)——前掲(16)、178頁

(30)——橋川文三『昭和維新試論』朝日新聞社、1993年、148頁

(31)——柳田為正・千葉徳爾・藤井隆至編『柳田國男談

話稿』法政大学出版局，1987年，30頁

(32)——前掲(31) 199頁

(33)——逆にいえば，柳田の文書は難解のようであり，その脈絡で読めば，いくつかのコツがあり，理解は容易であるというのは，千葉徳爾『柳田国男を読む』東京堂，1991年に詳しい。

(34)——前掲(15) 209頁

(35)——前述した「社会科教育と民間伝承」でいう，石塔の導入前の林地・樹・岩の「もう一つ以前は家の周囲」というのは，したがって屋敷墓のことではない可能性もある。先に引用した「現在は多くは石塔を立てますが…」の前にある文は，「別に便宜の地の永遠の祭場を設けようとするもので…」とあるので，祭場が家の周囲にあったという意味だろうと一時は解釈した。そうすると，『先祖の話』の「後々第二の祭場を家のまわりに設けることになって」（全集13：146）という記述と矛盾するので，確定できない。誤植の可能性や，口語体であるので，口述筆記であろうし，その筆記ミスの可能性もある。この文章の意味の可能性はいくつかあるが，無限大ではなく，可能性を他の文章と照合し，確定するのが考証であって，柳田の文章は難解でいくつも読み方が可能だというのは非科学である。古い集落というのも，柳田がなぜ土着の時期で分けてこれを議論しようとしたかは不明である。（正直なところ「もう一つ以前は家の周囲」というのは，のちに論じる屋敷墓の議論とも整合性がなく，後半部分の引用が祭地を意味するとすれば，いくつかの解釈を許すことになる）。

(36)——柳田はこれを『郷土生活の研究法』では「墓場の組織」と呼んでいる（全集28：165）。

(37)——日本民俗学会編『民俗』第1年第1報（1913年）掲載の「本誌の任務」

(38)——芳賀矢一「民俗に就いて」『民俗』第1年第1報，1913年，6頁

(39)——拙稿「文化の『伝統』化—国際化と民俗学の立場」韓国日本学協会編『日本文化研究』5輯，2001年。使用言語はハングルのため，拙編『文化政策・伝統文化産業とフォークロリズム—「民俗文化」活用と地域おこしの諸問題』（平成13～15年度科学研究費補助金・基盤研究B（1）研究成果報告書），2004年に日本語を掲載した。この問題に関しては，より詳しい別稿を用意している。

(40)——例えば柳田は1942年の「文化と民俗学」で，「つい四五年前までは，文化は当然に新しいもの、やうに，思つて居た人が実は多かつた」（定本24：468）と述

べ，それまで文化住宅・文化包丁・文化鍋といったように，文化を接頭的に付していたものが，国防文化・戦争文化という名詞の接尾に付け，意味の広がりや喚起する用法に転換したことを指摘し，地方文化という用法の注意を払っている（定本30：196）。

(41)——『国体の本義』の最終的な14名の編纂委員には，1932年8月に文部省に設立された国民精神文化研究所の研究部長吉田熊次（教育），同研究所所員の紀平正美（哲学）ほか，和辻哲郎（倫理）黒板勝美（国史）久松潜一（国文）山田孝雄（国文）宮地直一（神道）河野省三（神道）ら，日本精神主義者が顔を並べるが，彼らだけではこうした文化論は構築できなかった。せいぜい地方は教化の対象に過ぎず，下層文化のまま地方改良運動以来の延長路線にあったろう。『国体の本義』は1935年11月に文部省に設置された教学刷新評議会で内容が準備される。教学刷新評議会は国体明徴運動と軌を一にした国民精神総動員運動のための「教学刷新」を目的としたが，この委員として紀平正美・山田孝雄・平泉澄などの日本精神主義派のほか，当初，西田幾多郎・和辻哲郎・田辺元などの京都学派も加わった。1936年1月15日の第三回総会で，その基調とされる「和の精神」に対し，「西田意見書」と田辺元や和辻哲郎らは反対の見解を示し，西田意見書は「優秀ナル思想ハ自ら他ヲ統一セズシテハ置カナイ」「我国ノ学問ハ基礎研究ニ於テハ，未ダ幼稚ノ域」とし，田辺は「日本固有ノ思想ヲ儒教仏教ヲ同化シ（中略）東洋ノ文化的中心トナツタ如クニ」と，日本精神主義者や国粹主義者らの動きに対する抵抗を試みた。この後，京都学派が抜け，『国体の本義』は久松潜一を基本原稿執筆者として編纂されるが，伝統と文化の合体は彼ら京都学派の文化論なくしては有り得ない。日中戦争開始と同じ年に刊行された『国体の本義』の基本理念は，「和」の重視である。それまではさほど重んじられては来なかった聖徳太子が，「皇道の羽翼として儒・佛・老の教を摂取せられて，憲法十七条を肇作し（中略）而してこの道によつて，当時の多岐多方面に互る学問・文化は綜合統一せられ，爾來常に復古と創造，伝統と発展とが相即不離に展開し，進歩を遂げて来た」（117頁）と，高く称揚される。いうまでもなく聖徳太子は仏教者であり，近代日本の文化政策を通観した場合，これ以前の国家神道形成過程にあつては，西欧思想はもとより仏教や儒教思想も排除された，日本精神である「^{かむなび}惟神の道」を普及させる方向性にあつた。それが『国体の本義』になると，「我が国は，従来支那思想・印度思想等を輸入し，よくこれを摂取醇化して皇道の羽翼と

し、国体に基づく独自の文化を建設し得た」(147頁)とするように、多様な異国思想や異文化を進取的に摂取できる、混交・醇化・総合性にこそ、すなわち「和」や「協同主義」に国体の本質があるのだと、その基底を支える文化論が大きく転換する。「和を以て尊しとなす」と述べた聖徳太子はその象徴であり、盆踊りが国体の精華となるのも、輪になって踊る形式に「和」が意味づけられたからであった。鯉坂真によれば、西田幾多郎『日本文化の問題』(1940年)、和辻哲郎『風土』(1935年)には「和」という用語はほとんど使用されず、中心的な意味を付与されていない。一方、「和」の思想を鮮明にしているのが紀平正美『知と行』(1938年)だと析出する。鯉坂真「『和』の思想と日本精神主義—『国体の本義』の成立過程」日本科学者会議思想・文化研究委員会編『『日本文化論』批判』水曜社、1991年。

(42)——三木清「新日本の思想原理」『三木清全集』17巻、岩波書店、503頁。

(43)——木名瀬高嗣「戦時期日本における『北方』イデオロギー」『アイヌをめぐる社会政治的状況に関する人類学的研究』(平成10～11年度科学研究費補助金研究成果報告書)、2000年。

(44)——前掲(39)

(45)——これは「地方文化運動東北地方支部大会」での大政翼賛会宮城支部委員の次の発言であり、その「活用」の典型である。北河賢三編『資料集総力戦と文化1巻—大政翼賛会文化部と翼賛文化運動』大月書店、2000年、339頁。またそのほか、地方文化の「活用」については、笹原亮二「引き剥がされた現実—『郷土舞踊と民謡の会』を巡る諸相』『共同生活と人間形成』3・4号、1991年や、金子直樹「勝ち抜き行事—翼賛文化運動における祭礼行事・民俗芸能の『活用』」『郷土』研究会編『郷土—表象と実践』嵯峨野書院、2003年に詳しい。

(46)——拙稿「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』52、1993年、26頁。

(47)——鶴見太郎『柳田国男とその弟子たち—民俗学を学ぶマルクス主義者』人文書院、1998年、74、87頁。

(48)——『大間知篤三著作集』1巻、未来社、1975年所収の「家についての覚書」は『日本家族制度の研究』の改題であるが、前掲(46)鶴見の注、223頁で、この記述箇所(7-8頁)が削除されていることを初めて知った。

(49)——川村湊『大東亜民俗学の虚実』講談社、1996年、209頁。

(50)——『大間知篤三著作集』6巻、未来社、137-8頁、

初出は『満州日々新聞』1944年2月。

(51)——柳田国男・橋浦康雄・浅野晃「対談：民間伝承について」『文藝春秋』1943年9月号、29-30頁、『柳田国男対談集』筑摩書房、1964年所収

(52)——藤井隆至「柳田国男のアジア意識」『アジア経済』16巻3号、1975年、同『柳田国男経世済民の学』名古屋大学出版会、1995年に所収

(53)——前掲(47)94頁。

(54)——関敬吾「独塊民俗学の歴史と現状」『日本民俗学大系』1巻、平凡社、1958年、同「欧米における民俗学の諸動向—地域民族学としてのVolkskunde」『民族学研究』32巻1号、1969年など。またハンス・ナウマン『ドイツ民俗学』岩崎美術社、1981年を翻訳した、川端豊彦「訳者後記」によれば、ナウマン学説(二層化論)が日本へ紹介されたのは1935年の「日本民俗学の第一次大会の折」(270頁)かとしているが、形体を変えた基層文化論が、広く一般に知れ渡るのは、務台の『社会存在論』(弘文堂、1939年)と『表現と論理』(弘文堂、1940年)の2冊によってからであろう。

(55)——平山和彦『伝承と慣習の論理』吉川弘文館、1992年。ただしその理解はまさに東京教育大的である。またこの部分は和歌森を利用せず、平山論文を便宜的に用いるのは、紙幅を削除するためと、その後の学派的動向を見るためである。

(56)——務台理作の基層文化あるいは類似の伝承文化に関する論考には、「郷土文化と教育」1938年12月稿(『表現と論理』所収、初出不詳)のほか、「伝承的文化」1938年11月(『表現と論理』弘文堂、年1940所収、初出「伝承的文化に就いての一考察」東京文科大学哲学会編『哲学論叢』6輯、1939年2月)、「種の社会の質料契機としての伝承文化」『社会存在論』弘文堂、1939年5月、「民族的伝統と世界観」文部省教学局日本語学振興委員会編『日本語学』創刊号、1942年3月があり、いずれもこぶし書房の『務台理作著作集』に収められている。1938年12月稿とされる「郷土文化と教育」の初出は、『務台理作著作集』3巻、こぶし書房、2001年でも「不詳」とされる(349頁)。

(57)——『務台理作著作集』3巻、こぶし書房、2001年、141頁

(58)——河野真『ドイツ民俗学とナチズム』創土社、2005年、116頁。

(59)——ハンス・ナウマン『ドイツ民俗学』岩崎美術社(川端豊彦訳)、1981年、13頁。

(60)——ホフマン＝クライヤーの1901年の講演「学問と

しての民俗学」の命題である。前掲(58), 120頁。

(61)——古田光「解説」『務台理作著作集』4巻, こぶし書房, 2001年, 357-8頁。

(62)——務台理作『表現と論理』弘文堂, 1940年, 198頁。

(63)——前掲(62) 37頁。

(64)——前掲(62) 151頁。

(65)——前掲(62) 153頁。

(66)——前掲(62) 37-8頁。

(67)——前掲(62) 33頁。

(68)——前掲(62) 209頁。

(69)——前掲(62) 210頁。

(70)——その「風土論」は千葉徳爾・初山政子『風土論・生気候』朝倉書店, 1979年, 千葉徳爾編『日本民俗風土論』弘文堂, 1980, 同『民俗学と風土論』東京堂出版, 1988年, また「地域性論」は同「民俗と地域性」『民間伝承』7巻1号, 1942年を嚆矢として多数ある。

(71)——前掲(62) 192頁。

(72)——前掲(63) 34頁。

(73)——和歌森太郎『日本民俗学概説』東海書房, 1947年, 5頁および13-4頁(『和歌森太郎著作集』9巻, 弘文堂, 以下, 『和歌森太郎著作集』は出版社名と発刊年は省略する)。

(74)——和歌森太郎「民俗学の歴史哲学」『歴史』1の2, 1948年(『歴史と民俗学』1951年, 所収), 『和歌森太郎著作集』10巻, 11頁

(75)——前掲(74) 13-4頁。

(76)——和歌森太郎『国史における協同体の研究』『中世協同体の研究』など(『和歌森太郎著作集』1巻所収)

(77)——前掲(74) 13-4頁。

(78)——井上忠司『風俗の社会心理』世界思想社, 1984年, 同『風俗の文化心理』世界思想社, 1995年, 井上俊編『風俗の社会』世界思想社, 1987年など。この和歌森や近代の風俗概念に関して分析を加えたものには, 拙稿「世相」小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ』せりか書房, 2002年, 青木隆浩「近代の風俗論再考」『国立歴史民俗博物館研究報告』108集, 2003年がある。

(79)——和歌森太郎『日本風俗史』上巻, 有斐閣, 1956年, 『和歌森太郎著作集』5巻, 10-1頁。

(80)——和歌森太郎『日本風俗史考』潮出版, 1971年など(『和歌森太郎著作集』5巻, 所収)

(81)——和歌森太郎「歴史と現代の間で」同編『日本民俗学講座5 民俗学の方法』朝倉書店, 1976年で, 伝承母体論批判を行っている。

(82)——「民俗学から見た古代社会」三島・石母田・藤間編『日本古代社会』日本読書購買組合, 1947年, 『和歌森太郎著作集』4巻では「民俗学から見た日本古代社会」と改題されて111-5頁。および前掲(73), 49頁。また『日本民俗論』千代田書房, 1947年, 同著作集4巻, 117頁。

(83)——牧田茂「民俗の時代性と現代性—日本民俗学の目標について」『民間伝承』1951年6月号, 同「民俗の現代性—民俗学を民俗学たらしめるもの」『民間伝承』1952年2月号など。

(84)——和歌森太郎『日本民俗学』清水弘文堂, 1951年(『和歌森太郎著作集』9巻は, 新版)。

(85)——福田アジオ「コメント:都市の民俗—城下町を中心に」『日本民俗学』134号, 1981年, 31頁。福田の著書には「類型のもしくは様式的」という表現がたびたび使用される。

(86)——レイヴJ./E.ウェンガー『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加』産業図書, 1993年, 生田久美子『「わざ」から知る』東京大学出版会, 1987年, 福島真人編『身体の構築学』ひつじ書房, 1995年など。

(87)——櫻井徳太郎「日本史研究との関連」『日本民俗学』4の2, 1957年(『霊魂観の系譜』筑摩書房, 1977年, 6頁所収)。その詳しい論証は本稿では省略するが, 現代の民俗を古代から無媒介に接合させる視角は, 近世から同様に捉える福田もこれに近い。「〇〇を明らかにする」という論理の逆転は, 櫻井起源の可能性も高いが, また福田の個別分析法を高く評価した「歴史民俗学の構想」『信濃』24巻8・9号, 1972年(前掲書所収)では, 自身で地域を広域市町村に拡大化した類型化モデルを提示している。なお拙稿「書評:櫻井徳太郎『私説柳田國男』」『週刊読書人』2514号, 2003年11月28日付も参照のこと。

(88)——福田アジオ『日本民俗学方法序説』弘文堂, 1984年, 6-7頁,

(89)——新谷尚紀「民俗学にとって両墓制と何だったのか」『日本民俗学』214号, 1998年, 21-4頁。また井之口章次「両墓制の分布から」で両墓制は「都市的な流行性を帯びた墓制」として「むしろ通説といってもよい」(同, 7頁)と述べている。このように民俗学では「通説」も、「定説」化させるまでの論議が尽くされず, そのためいつの間にか「通説」も忘却され, 一から議論をやり直すという反復が繰り返される。再び飛び出た暴論が, 恰も周回遅れのトップランナーに見えてしまうほど, その学術的基盤は脆弱である。好事家の学問から弁別し方

法で科学化を図った柳田や、千葉・坪井などのような世代が去り、再び1930年以前の好事家的な状況に後退している観がある。学問に方法に厳正主義を取り戻さねばならない。

(90)——前掲(56) 15頁。

(91)——前掲(8) 拙稿1998年論文。

(92)——ウタキ(御嶽)やヌル(祝女)・カミンチュ(神人)も『郷土生活の研究法』の中では具体的に触れられていないが、これを充てるのは正しい。しかし、それは中部日本の神社制度という「標準文化」が及ばず、「ある別種の道筋を経て発達」とするように、沖縄文明の独自の成育過程の結果、生み出されて現在であると柳田は捉えている。

(93)——これは新版といえる『郷土生活の研究』筑摩書房、1967年、196頁。全集では旧版である『郷土生活の研究法』刀江書院、1935年を、底本としているため、この表現はみられない。

(94)——心意を探るための民俗語彙の意義と役割については、拙稿「現代民俗学への転回」千葉徳爾編『日本民俗風土論』弘文堂、1980年で、一部指摘しておいた。

(95)——念のため、注意しておけば、三分分類いう第1部の「有形文化」とは文化財保護法のそれとは全く概念を異にしている。無形民俗文化財の誕生の際、民俗学は「心意」が究極の目的だから例えば柳田の著作の中に類型化を試みたものはあったであろうか。らと、好意的な評価を加えた研究者には、この根本的なところが理解されていない。

(96)——さらにいえば、柳田は「文化分子」と称した文化要素の一要素(文化原子)に、「古風」の「残留」をも見ている。文化分子の要素であるから「文化原子」と名付けることにする。また「形態」とは「ある組織だった具体的な物や事柄の、外から見た形や有様」を指す。

(97)——千葉徳爾「地域研究と民俗学—いわゆる『柳田民俗学』を超えるために」和歌森太郎編『日本民俗学講座5 民俗学の方法』朝倉書店、1976年、特に97-110頁。

(98)——『民間伝承論』を収録した筑摩文庫版、『柳田国男全集』28巻の「解説」は福田によって執筆されているが、「民俗学の資料操作法は重出立証法の名称で知られる」(642頁)として、同様に資料操作法として扱われている。

(99)——林大監修『現代漢語例解辞典』小学館、1992年、253頁。

(100)——前掲(55) 35-7頁。

(101)——前掲(55) 49-56頁。

(102)——赤坂憲雄『柳田国男の読み方』筑摩書房、1994年、永池健二「史心と平凡—柳田国男の歴史認識と民俗語彙」柳田国男研究会編『ジュネーブ以後・柳田国男研究』岩田書院、2000年

(103)——中村淳「土人論」篠原徹編『近代日本の自画像と他者像』柏書房、2000年

(104)——かつ千葉徳爾が「書評：民俗調査ハンドブック」『民俗学評論』12号、1975年、以来、福田の論理矛盾をしばしば指摘したにも拘らず、自らに向けられた批判を放置し続けたのが、そもそもの問題の一因であろう。

(105)——桑木巖翼『文化主義と社会問題』至善堂書店、1920年、同『文化と改造』下出書店、1921年。また桑木と並ぶ「大正文化主義」の唱道者、左右田喜一郎『文化価値と極限観念』岩波書店、1922年、における「文化」概念も、「自然」の対立語として、進歩・発展・啓蒙を意味している。拙稿前掲(59)。なお、近代日本の文化概念の展開に関しては、與那覇潤「『文化の定義』とその軌跡—日本人類学史的なかのEdward B.Tylor」『思想史研究』4号、2004年、により詳しい検証がなされている。

(106)——甲元真之「柳田国男の方法とゴム」『国立歴史民俗博物館研究報告』27集、1990年など。

(107)——葦津珍彦「天皇・神社・憲法」同選集編集委員会編『葦津珍彦選集』1巻、神社新報社、1996年、および鈴木満男「葦津珍彦書簡考(上・中・下)」『日本及日本人』1998年秋号・冬号・1999年春号も、参照のこと。

(108)——民俗学外部での評価は天皇信仰と氏神信仰の対立面を追求しなかったとする中村吉治(『柳田国男の思想』法政大学出版会、1974年)を除けば、神島二郎(『近代日本の精神構造』岩波書店、1961年)、橋川文三(『近代日本政治思想の研究』未来社、1968年)、川田稔(『柳田国男—「固有信仰」の世界』未来社、1992年)など、ほぼ評価は一定しているのに対し、内部は柳田の祖霊神学と位置づけた櫻井徳太郎「柳田国男の祖先観」『季刊柳田国男研究』7・8号、1974~5年、白鯨社(前掲(84)書所収)以降、むしろ芳しくない傾向にあるといえる。これに関しては別稿を用意している。

(109)——その項目と細目は『郷土生活の研究』(全集28:176-7)と『日本の祭』(定本10:176-7)に掲げられている。

(110)——両者の敬神概念の相違、神道観の相違、また方法論の相違については、別稿を用意している。

(111)——千葉徳爾『新考・山の人生』古今書院、2005年、115頁

(東京大学大学院総合文化研究科，国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2005年3月25日受理，2005年7月15日審査終了)

The Epistemological Transformation of Post War Folklore and the Theory of Japan's Underlying Culture: The Example of the Interpretation of Yanagita's Burial System Theory

IWAMOTO Michiya

In this paper, I explain the epistemological transformation of folklore in Japan following the Second World War and the issues it raises through a study of the structure of the "misreading" by Japanese folklore surrounding the interpretation of the so-called dual grave system demonstrated in response to Kunio Yanagita's "A History of the Burial System." The paper's aim is to reconstruct the theory of underlying culture that prescribes the approach to folklore and dominates folklore studies at the present time. Yanagita's argument is not limited to this discussion for it is based on the recognition that the normal state of "culture" is none other than change itself, and as suggested in the title he covered the general changes in the burial system. However, when the perception that it was difficult to change folk customs gained ascendancy following the Second World War, despite the inclusion of the word "history" in the title, the argument that the process of transition equals "change" was not understood. This gave rise to the tendency to misinterpret his argument as one concerning the "type" of culture, which became accepted. Yanagita's primary argument began to be interpreted as a kind of theory of tradition where the concepts of the separation of the soul and body and the avoidance of the defilement of death transcended history. The debate, interpretation and school of thought that viewed the custom of reburial following washing of the bones in Japan's southern islands and the dual grave system that spread in mainland Japan following the theory that customs spread by radiating outward from Kyoto as continuous and related phenomena emerged in the 1960s. The situation where one misinterpretation was allowed to become established theory was set against an academic backdrop that mixed in the theory of underlying culture, according to which folk customs are regarded as regional traditions that do not easily change. The perception of culture that interpreted the folklore and culture responsible for this kind of understanding as traditional and structural is a perception that was first generated among the movement for regional culture promoted by the Taisei Yokusankai (The Imperial Rule Assistance Association) by way of the Kyoto school of cultural theory. On top of this, the erroneous acceptance after the war of the so-called theory of underlying culture permeated right through to the

inner echelon of folklore studies and became established theory. This theory of underlying culture led to the converse interpretation and acceptance of Naumann's dual-layer thesis, which resembled Yanagita's perception of culture. The result is that even at the level of methodic approaches for manipulating data there is confusion between the form and type of observable phenomena, which continues to be used in the classification of folklore materials.