

# 可視化される習俗

民力涵養運動期における「国民儀礼」の創出

岩本通弥

The Manners and Customs that are Made Visible : The Emergence of "National Rites" in 1920's

IWAMOTO Michiya

はじめに―課題と方法

- ① 民俗学における産育研究の問題点
  - ② 民力涵養運動と「国民儀礼」―岩手県の実施状況を例に
  - ③ 神社中心主義と儀礼化―他府県の実施状況との比較から
  - ④ 「国民儀礼」としての可視化と平準化
- おわりに―儀礼の厳粛化／素朴化と秩序強化

## 【論文要旨】

本稿は日本近代の産育儀礼の通史的展開として、その一大転機と位置付けられるであろう民力涵養運動期における「国民儀礼」の創出について、民俗学的観点から分析する。第一次大戦の戦後経営ともいえる民力涵養運動は、日露戦後の地方改良運動の延長と見做されたためか、近代史でも地方改良運動や後続の郷土教育運動・翼賛文化運動に比べ、研究蓄積はさほど厚くないが、民俗学的にみると、その史料には矯正すべき弊習として従前の暮らしぶりも描写されるなど、実に興味深い記述が多い。この運動は形式上、内務省の示した「五大要綱」に応じた、各県・各郡・各町村の自己変革であるため、その対応は地方毎であるが、列島周縁部では、例えば岩手県では敬神崇祖の強調で伊勢大麻を奉祭する「神棚」設置が推進され、鹿児島県では大島郡に対し、「神社ナキ地方ハ我カ皇国ノ不基ヲ定メ賜ヒタル：先賢偉人ノ神靈ヲ奉祀スヘキ神社ヲ建立スルコト」と命じるなど、一九四〇年代の神祇院体制への土台として地域的平

準化が図られており、従前の竈神や納戸神・便所神などへの素朴で個別的な民間信仰は、天照の下に統合され、家内安全も豊作・安産祈願も「天照のお蔭」と思わせるような換骨奪胎過程が見てとれる。そのほか各地の記事を通覧すると、門松や注連縄、初詣や七五三、神前結婚式の普及を推奨したり、礼服規定で喪服を黒に統一するなど、今日日本で「伝統」と見做される「国民儀礼」の多くは、この期の運動によって成立するが、それまで地方毎に多様だった民俗文化を平準化し、「文化的ならし」を図る一方、自治奉告祭や出征兵士の送迎、三大節など、地域共同体に何かしらの出来事があれば、「氏神」に参集させ、新たな形式の「集団参拝」を強要するなど、私的人的であった習俗を、公的で外部からも見える可視的な社会的儀礼へと変換させた。それは地域内階層差や初生児優遇の儀礼を平等化する一方、忠君愛国へ向けた儀礼の全国的画一化の端緒ともなった。

## はじめに―課題と方法

本共同研究の研究分担として筆者に与えられた課題は、近現代の産育儀礼の通史的展開であった。本稿はその大きな転換点として位置付けられるであろう、民力涵養運動期における「国民儀礼」の創出について、民俗学的観点から、これを論じることを目的とする。

第一次世界大戦後の戦後経営として、内務省が強力に主導して行った民力涵養運動は、日露戦後の地方改良運動の延長と見做されてしまったためか、近代史では地方改良運動やのちの郷土教育運動・翼賛文化運動に比べて、さほど研究蓄積は厚くない。のみならず、例えば吉川弘文館の『国史大辞典』をはじめ、大半の日本史辞典の類には、その項目さえ立てられておらず、<sup>(1)</sup>戦間期、内務省の行った一大運動であったにも拘らず、日本史研究者の関心を呼ばなかったのは、実に不思議である。推定される理由の検討は後述するが、おそらくその一因は、史料的な記載内容があまりに地方的かつ個別的であったこと、換言すれば仔細で断片的な生活的事項の記述が多かったためだろうが、民俗学的にみると、その史料には実に興味深い生活諸相に及ぶ具体的記述に溢れている。この運動は一九一九年、床次竹次郎の内相就任を機に、大臣訓令として示された「五大要綱」に応じた、各県・各郡・各町村（さらに各町村内の各地方団体）による半ば自主的な自己改革という性格を帯びたものであった。それゆえその対応は地方ごとさまざまであったが、列島周縁部では、例えば岩手県では五大要綱のうちの第一要綱「敬神崇祖ノ念」の強調から、「神宮大麻並ニ神符ヲ神棚其他清浄ノ場所ニ安置シ朝拜スルコト」<sup>(2)</sup>が、各町村の戸主会を介して、半ば強要的に推進される。伊勢大麻の奉祭と神棚の設置は、愛知県や鹿児島などでも主要な実施目標であったが、さらに鹿児島では大島郡に対して、「神社ナキ地方ハ我カ皇国ノ不基

ヲ定メ賜ヒタル：先賢偉人ノ神靈ヲ奉祀スヘキ神社ヲ建立スルコト」<sup>(3)</sup>を指示するなど、第一次大戦後、世界の「五大国」「二等国」として、「皇国の臣民」としての自覚を、国民に対し求めたもので、上から示された「範」に則って、形式的には下からの自主的・自治的な運動として、皇国の規範に自らを合わせようとするものだった。

したがって、例えば伊勢大麻を奉戴する神棚を設置した岩手県などでは、従前の竈神や大黒柱などに対する素朴な民俗信仰が、神棚の中の天照の下に統合・奪胎されていくこととなる。すなわち神棚の強制的設置とは、子どもの安産祈願や成長祈願、またその感謝、さらには家内安全や豊作祈願に至るまで、それまでは祈願内容に応じて、個別的に拝むべき対象を選び取っていた民間の神々とその信仰を、安産も家内安全も豊作も、すべて天照のお蔭であると人々に思わせ、かつ信じ込ませるような視覚的な転換装置であって、それは一九四〇年の神祇院創設による神祇院体制の確立によって、制度的にもほぼ完成する。またこの運動の史料を瞥見すれば、全国各地では神棚のほかにも、門松や注連縄などの視覚的な統一が図られるほか、儀礼においても、初詣（元朝参り）や初宮参り、七五三、神前結婚式などの全国的な普及が図られていく。礼服規定で喪服が黒に統一されること（長野県下の各町村に多い）<sup>(4)</sup>などもあり、ともかくもこれらを視覚的に表現させて人々に周知させること、すなわち示威的な儀礼化が重視される。今日の日本で「伝統」と見做される「国民儀礼」の多くは、この期の運動によって確立し、全国的に普及していき、本稿では国会図書館や各地の県立図書館等で収集した、民力涵養運動の諸史料に基づき、全国的な概観を把握し、民俗学から見たその全体像を提示することを第一の目的とする。本稿の第二の目的は、その概観的な全体像を示すことで、散逸している民力涵養運動期の史料を発掘する契機としたいからである。

## ① 民俗学における産育研究の問題点

## (一) 柳田・中山・折口らの官僚神道批判

まずは柳田國男『先祖の話』(一九四六年)の中の、次の一節を引用しておきたい。なぜなら本稿で論じる要点の一つであり、また民力涵養運動以降進められていく「神社中心主義」に対する、当時の民俗学者らの姿勢や視角が、最もよく映し出されている箇所だからである。「年の神は家の神」と題されたこの節では、「はいおめでとうを交換したものであった」という文章に続けて、神棚と神札・護符またその神霊との連関性に関し、こう論じられる。

「そうしてその神棚の神様は、実は何様であるかを、はつきりと意識して、いなかっただけである。ただ年の暮には伊勢の御祓の札が配られ、また土地の氏神社からも御札が渡り、それを神棚の上に納めることにしているから、大方はこの大小両処の神を拝むことになるのであろうと、漠然とそう思っていただけであった。そういういい加減なことはよろしくない。たしかに、一国の宗廟を拝むものと心得よと、いったような勸説は行われているが、それはまったく新しい大改良であつて、事實は少なくとも以前にはなかつたことである。第一にそういう尊いおしるしを、戸ごとに配るということは、昔はもちろん今でもまだ望まれないことなのである。しかしともかくもこれに近い心持をもって、元朝に家の神を拝む人の数は、近頃になつて急に多くなつて来ていることだけは争われず、またそうなつてしかるべきだといふ説にも傾聴の値はある。ただこれが日本国民の、年を迎える古来の慣習だつたといふ風に、思わせようとすることだけは間違つてゐるのである。幾度かの考え方の変化はあつたと思われるが、まだ一度でも畏き一国の大

神が、正月家々に来たり臨みたまうものと、信じていたことは我々にはなかつた。そうして一方にはまた我々の正月の神は、必ず祝い慎しむ者の家を、個々に訪れ来られるものと考えられていた(傍点ゴチック筆者)<sup>(5)</sup>

いくつもの見解や主張が錯綜した晦渋な文章であり、家屋内において神棚で常設的に祀ることとなつた伊勢の神を、元日に尊崇せよという当時の内務省方針を、「まったく新しい大改良」だと批判する一方で、「またそうなつてしかるべきだといふ説にも傾聴の値はある」と容認的な言質も弄している。中心地理論(都市をイノベーションセンターとした文化の普及・統合過程)に基づく民俗認識に立脚していた、柳田の文化論からしても、文化統合の方向性<sup>(6)</sup>に法則性として、それを許容せざるを得なかつたのだろうが、のみならず、そこにはかつての民俗学者らが置かれていた政治的にも微妙な立場が映出されている。そうした戦間期以降の政治状況の文脈に配慮しないで読むなら、この文章はおそらく大きな誤解を招き兼ねないが、その主張の核心は、ゴチックで示した「ただこれが日本国民の、年を迎える古来の慣習だつたといふ風に、思わせようとすることだけは間違つてゐる」という点であり、ここをどう読み解くかによつて、柳田に限らず当時の民俗学者らの、また現代の民俗学者に突きつけられたアポリアが存するからである(そのアポリアとは、民俗学として民衆のロアを扱いながらも、現実の民衆の意識とのあいだに生じていく乖離という難問だと、とりあえずいつておこう)。

その点で、國學院の河野省三とのいわゆる「神道私見論争」を招来した、柳田の論考「神道私見」(一九一七年)は、これに比べて、その論調には曖昧さはなく、実に明快である。「今日のいわゆる神道は：想像以上に国民生活と交渉の浅いものだ<sup>(7)</sup>」ではじまるこの論考で、先の引用と関連する箇所に限って言及すれば、「明治になつて神祇官が代表していた平田派の神道、あるいは国学院派とも称すべき神道」は、「人為的

のもの<sup>(8)</sup>であり、「尚古派愛国者の耳に快かったのみならず、維新事業の遂行に声援したことは大」ではあるが、「しかしながらこの派の神道の社会上の功績を挙げる時には、同時にまた学術上の罪過をも問わなければならぬ」と論じ、「ごく危ない二つの仮定を基礎として立っている」として、これを批判する。先の引用と基本的には同じスタンスであるが、その二つの仮定を「一つは『延喜式』時代までの千五百年間には日本の神道にはなんらの変遷がなかったこと、第二はその後の八九百年間には非常に激しい混乱があったということ、この二つの仮定を立脚地としている<sup>(10)</sup>」と、その要因を明確に提示している。前者は何ら変遷がなかったとする「連続性」が埋め込まれた認識に対してであり、後者はかつて存在した本質（よきもの）が「混乱」によって変質したという認識に対する批判であって、典型的な本質主義的な伝統論に対して、民俗学者は「学術上」何をすべきかを、改めて問うような提起がなされている。

こうした認識に基づく当局批判は、当時の民俗学者においては、柳田に限ったものではない。例えば中山太郎は、「神道毒語」（一九二三年）において、宗教局の教化政策を、「官僚神道」と銘して、その舌鋒はより辛辣である。彼によれば、「本居平田の理智神道」によって基礎づけられた「官僚神道」は、明治維新後に本格的に形成された「ブルジョア神道」であり、「その性質上民間信仰を疎外し、文献のみを根拠と」する傾向があるとし、かつ大多数の現今の神職はその信奉者である結果、「自分の仕へてゐる祭神の由緒や、自分の行ひつゝある神事の意義すら知らぬ」とさえ酷評する<sup>(11)</sup>。「神社を銅像や碑石のやうに記念物視」し、祭神を記紀等にある神々に「統一」し「入換」える神社非宗教化は、諸学の進展によっていずれ破綻するとも論じる<sup>(12)</sup>。折口信夫にしても、一九二二年の「現行諸神道の史的価値」では、「当世の人たちは、神慮を易く見積り過ぎる嫌ひがある」と、少々神学的見地が加味されているものの、国体論的神道説（天皇神学）を主導した筧克彦の「古神道」

を、「常識と断片の学説とを、空想の汁で捏ね合せた代物」だとして、「我善しと思ふ故に神も善しと許させ給ふ、とするのは、おしつけわざであり、「信仰の代りに合理の頭で、万事を結着させてゆこうとする」理屈合わせにすぎないと、痛烈に批評している<sup>(13)</sup>。

さらにいえば、このような批判は、一九二〇年代前半まで、ひとり民俗学者に限らず、一般識者の間でもある程度広く膾炙した見解であった。例えばその代表的人物の一人は、水戸中学校長であった菊池謙二郎である。水戸学者でもあった彼は、「郷村は共同の氏神を祭り、共同の概念を養ふといふが、彼等は決して共同の祖先を祀って居らない。私は東照宮の氏子であるが、私の祖先は徳川家康でない」として、「一国は一国共同の祖先を祭るとあって、之は伊勢の大神宮天照大神を国民が礼拝し、敬意を表しつつあるに当る。然し之も實際は、皇室に於て皇室の祖先を祀るのであって、支那流には臣民が天子の祖先を祀るは礼に非ずとしてあり、水戸の弘道館にても、構内に天照皇大神を祭らんかとの議もあつたが、この意義で鹿島神社を祭るに至つた」と述べている<sup>(14)</sup>。最初に引用した柳田の見解と、ほとんど軌を一にしていることは、いうまでもないが、柳田や中山、あるいは菊池の眼から見れば、宗教局や今日の神職の多くは、むしろ民間信仰や神社信仰の破壊者であり、いわゆる民衆的伝統、民間神道の流れに立って、信仰や当時問題となっていた「国民道德」の基礎を見出そうという立場にあつた。それは、真なる「伝統」はいずれか、といった二者択一的な議論にも発展する内容を含み込むものであって、内務省が強制した上からの国家主義的な、神社非宗教説や、神社そのものに「国民道德の淵源」を求める神社<sup>II</sup>国家道德説を、根底から覆す可能性を内在するものだった。

したがって、当局からすれば、これらの見解は最たる危険思想の一つであり、事実、菊池は床次系の内務官僚・守屋源次郎が茨城県の内務部長に就任すると、一九二一年守屋によって、水戸中学校長を解任される

事件にまで発展する<sup>(15)</sup>。民力涵養運動の場において、民衆的伝統に立とうとする思想は、徐々に締め付けられていくが、さらに一九二五年の治安維持法の成立と、一九二八年の同法強化によって、これをあからさまに批判することは、国体を脅かす「不敬思想」として、厳禁され封じられる。「神道私見」も中山や折口の批判も、いずれもそれ以前の文章であつて、以降、曲折的で晦渋な表現をとらざるを得なくなつたことを、まずは銘記されたい。

## (2) 伝統視とフォークロリズム―民俗学のアポリア

先の柳田の引用文でゴチックで示した箇所は、今日の民俗学の文脈でいえば、表層的に伝統らしさを装うフォークロリズムの議論、分けでも政治的フォークロリズムの文脈に置き換えられる。そうした伝統化の指摘と学問的あり方の問題は、既に「神道私見」においても、提起されており、「たとえば神様に生米・生魚・生大根……を供えているのは明らかに明治の初めから始まつた作法、……これとても五十年も経ちますと昔からの仕来りのように、人が考え、少なくともいろんな証拠を持つてきて長い論弁をせねばならぬようになるかも知れませぬが、幸いにまだ今日のところでは実例も多く……」(傍点筆者)と論じられている。

後半の部分は、あたかもなぜ民俗学が必要なのか、民俗学の基本的認識と存在理由を述べているかにみえるが、「明治の初めから始まつた作法」というのは、柳田が井上頼圀から「明治初年の祭祀制定には自分も参与したが、あまり決了を急いだ為にちと儒式が加はり過ぎた<sup>(17)</sup>」という回顧を引き出し、再確認しているように、近代神道には菊池と同様に、儒教的な要素が混じり、かつ大陸的(中国的)に編制されつつあると、彼が理解していたことを意味している<sup>(18)</sup>。柳田の固有信仰論は、固有という字面による「節用禍」なのだろうが、しばしば日本的に不変的な伝統

信仰論のように誤解されがちである。しかし「五十年も経ちますと昔からの仕来りのように人が考え」という箇所の解釈と合わせていえば、例えば「人を神に祀る風習」で「近き百年二百年の間においてすらも、我々の心持は古くからの仕来りを守っていると信じつつ、知らず識らずにその要素とも名づくべき部分を変改し増減していた<sup>(19)</sup>」と述べるのをはじめ、随所で類似の見解を示すように、彼の立論(認識や方法)は常に「変化の過程」を明らかにするなかであつて、そこには拘束性のある仕来りを単純な連続的存在と捉えるのではなく、伝統的に見えること(見えてしまふこと)と、現実の「変化」＝史実との弁別に、深い注意を払っている。その議論の典型は、「流行に対する誤解」と題された『明治大正史世相篇』の一節である。「何を一国の国風と認めるべきかは、そうたやすく答えられる問題ではない」ではじまり、「日本も他の太平洋の島々の如く、始終欧米服飾流行に、引き廻されているもの、如く考へることを、弱点とするばかりである」で結ばれる文章は、一見、難解に映るが、彼の主張は、「流行」を欧米文化と見做し、それとの対比で、そうでないように見えるものを「国風」とか「伝統」と捉えてしまふような、二分法的な見方を批判し、それを弱点とするのであつて、例えばヨウフク(洋服)も単なる外来文化の移入や流行と見做せない一方、キモノ(和服)も同様、国風「伝統」ではないとを説いているにすぎない。

仕来り＝伝統のように見えること(またそう信じていること)と、現実にあつた事実との区別を重視する彼の姿勢からすれば、当局の方針は「創られた伝統」を、より伝統らしく見せようとする、アルカイックな(擬古的)装置化にほかならず、「學術上の罪過」を問うというものも、これに対する批判であることは明らかである。それはまた伝統視させることで、そこに人々への拘束性＝政治性を発揮させようとする政治手法に対する批判であつて、柳田が tradition を「伝統」ではなく「伝承」とわざわざ訳した意図でもあつた<sup>(21)</sup>。近代日本の文化政策(現在を含む)に貫

徹する、こうした儀式や文化財、またアニバーサリー（記念日）を多用化する、アルカイックな装置化や儀礼化の史的展開に関しては、詳しくは後論するが、しかしここに民間の人々の意識や心持を含めて考察領域とし、かつそれを重視する民俗学にとって、大きな難問<sup>22</sup>アポリアが浮かび上がってくる。すなわち「これとても五十年も経ちますと昔からの仕来りのように人が考え」という段階から、さらに進んで人びとの多くが「昔からの仕来り」と考え、信じ、行動するに至ってしまった場合は、どうするのか、という学問的なアポリアである。民俗学として民衆のロアを重んじながらも、時間の経過とともに、現実の民衆の意識やロアのあいだに乖離が生じていくことに対し、私たち民俗学者はどう学問として応じるのか、それは住民（精確を期せば、それは住民総体ではなく、一部の住民）が選択した戦略の本質主義に対して、文化を表象する権利は誰にあるのかを問う問題とも絡んでこよう。確かに個々人の感情や認識は、人々の行為として映出され、民俗文化の動態を方向づける。特に「昔からの仕来りのように」考えることは、通常、「良きこと」として、人々の行為を動機付けていくが、しかし、それとあたかも「昔からの仕来り」として民俗学者が記述することとは別である。<sup>22</sup>儀礼や文化財のもつ大衆動員力、すなわちそれらが人々を巻き込む強制力を発揮するという動員性・政治性について、学問的には充分留意し区別しながら、論じる以外「学術上の罪過」といった非難を避ける方途はまずない。

ところが、一般の人々がそれを古くからの伝統と思ってしまうのは、仕方がないにせよ（その過程も分析の対象であるが）、現在の日本では民俗学者も同じようなトラップにはまり、またそう捉えるだけでなく、あたかもその伝統性を補強するかのような言説を、自動書記的に、増殖する装置と化しているのが、より問題である。民力涵養運動との関連でいえば、その典型は「門松」の解釈であろう。今日の民俗学者の説明を讀むと、「古態が残されている」として、「門松は神が降臨するための目印

であるとか、「年神あるいは祖先の神の依り代」だといった記述が多く、まるで古くから続けられてきた伝統行事のように語られる。さらにはそうした「本来の意味を解き明かそう」という方法は、歴史学とは異なる柳田民俗学の独特の方法であった」と論じるものさえあるが、<sup>23</sup>柳田の理解は「今ある風俗のどれ一つを取って見ても、近代の流行から盛んになつたと、言へないものはほとんど無い。門松なんかもさうなのかと、驚いてきく人があるかもしれぬが、事実はまさにその通りであつて」と述べる<sup>24</sup>ように、それとは全く逆である。徳川無声との対談「問答有用」で、「歳時記なんかをみますと、門松の起源もはじめは松じゃなくて、なにかほかの木をたてたというようなことなんです。ところが、こどもの時分からの伝承ってものは強く焼きつくもんで、たつた数十年の習慣なのに、ぼくらは、門松がないとお正月でないような気がしますな」という夢声に対し、柳田は「江戸の市民がおたがいの競争心から、すこしでもいいものをという気もちで、門松をつくっていった、それがだんだんこうじてきた時代に、明治の夜があけて、あれをひきつぐことが文化であるような感じがしたからでしょうね」と答えているが、民俗学者でない無声でさえ、門松を新たな習俗と捉えているのに、である。時間の経過はその表層的伝統化と習俗化を招来する。

柳田の理論はこの門松に限らず、すべての習俗を、ある時代に発生した新たな習俗と見て、かつ構成要素に分解し、各要素の発生を時間的に分析する。発生史的に捉えるのが、その流儀であつて、門松自体を依り代と捉えるような、粗末な議論は決してしていない。本稿でその議論の詳細を紹介する紙幅はなく、別稿を用意したいが、結論だけ示しておけば、「門松はつまり正月に降りたまふ神々と、この貴い穀物を相饗する式作法だつた」とする<sup>25</sup>ように、相饗の器と解釈したり、また門松の下に置かれる年木に着目し、「特に暖かな火と明るいあかりとを、冬の生活にもたらず木だつたといふことが、松を年神の依りたまふ木と考へ出し

た「元かと思ふ」(傍点筆者)のように、依り代ではなく、対象の変  
化過程に伴って、のちに依り代と人々が「考へ出した」という人々の「意  
味づけ」の変化を視野に含めて、論じられている。

現在の民俗学者がしばしば陥る本質主義的解釈は、例えば「神棚」や  
「仏壇」の解釈にも見受けられるが、それは例えば、「伝統的な家族機能  
である祖先祭祀の慣行は強く残されている」として、「神棚と仏壇は都  
市の家族においても多く備えられ」といった記述の中に潜んでいる。「今  
でも正月になれば門松を立てて、注連縄を張り、鏡餅を飾る」といった  
記述もしばしば見えるが、いわゆる「民俗」を「埋め込まれた連続性」  
として捉える認識が潜んでいるからこそ、そうした記述自体に、「強く  
残されている」といった伝統の持続がことさら強調された表現をとるこ  
とになる。例えば坪井洋文世代までは、「氏神や有名神社の神を祀る神  
棚ができる」と、これまで名もなかったような家の神の祀り場所に迷った  
ことが考えられる」といったように、すべての習俗を歴史的に捉える  
理解が普通だったのとは、大きな懸隔を感じる。

現在の民俗学の研究が自動書記的に、本質主義的に論理構成され、そ  
れが学術的お墨付きを与える役割を果たしてしまう学問的方法自体が問  
われる必要があるが、古代の慣習や信仰が今もって残存・持続している  
ように語るのには、むしろ最近の傾向だといってよい。それが日本で強ま  
るのは、筆者の理解では、いわゆる民俗を機能論・構造論・象徴論的に  
捉えるようになった一九七〇年代以降と考えるが、そうした資料操作は  
ドイツ民俗学では「機能主義的残存研究」と称され、否定されている。  
ヘルマン・パウジンガーが「(上古の)行事の連続」という通俗民俗学の  
見解も共時的な役割を果たす」とはしながらも、科学としての「民俗研  
究の上には、隙間をあきらかにする立証責任がずしりとのしかかる」貧  
弱な原資料だけでは、連続性はけっして成り立たない」と論じたように、  
民俗学には学問としての「立証責任」が存することを、改めて明記して

おきたい。

### (3) 産育習俗と儀礼—分析概念の曖昧性

さて、現在の民俗学に、いわゆる民俗を対象化し、超歴史的に把握す  
る傾向性が強いことを確認しつつ、産育習俗に絞って、その問題点を析  
出し、本稿分析のための枠組や視角をたてることにする。現在の民俗学  
では、産育習俗は婚姻や葬送とともに「人生儀礼」と呼ばれる括りの中  
で、議論されることが一般である。日本民俗学会の機関紙『日本民俗  
学』一〇〇号の一九七五年以降、二一三年ごとに特集を組む研究動向  
号でも、人生儀礼という分類の下位区分として、「産育儀礼」と称して  
扱われている。一九五一年の柳田國男監修・民俗学研究所編『民俗学辞  
典』では、産育・婚姻・葬送という項目であって、これらを括る概念は  
示されていないが、筆者のかねてからの疑問は、第一に人生儀礼として、  
産育から葬送(死後祭祀を含む)までの一連の「儀礼」として、これを  
捉えることの是非である。用語や概念というものは、一括することに  
よって、対象化や分析が進むこともあるが、逆に一括したために、見  
えてこないものもあるという、至って当然の指摘である。しかし、残念  
ながら、民俗学においてそれが問われた形跡はなく、疑問の第二は、そ  
れとも関連し、本稿で主として問題にすることとなる、産育あるいは産  
育習俗のすべてを、「儀礼」として一括して扱うことの問題性である。

産育あるいは産育習俗は、イコール産育儀礼ではない。日本の民俗学  
では「儀礼」をどのように概念化しているのか、先行研究をみても明  
確ではなく、ヴァン・ジェネップの通過儀礼論が援用されているもの  
の、人生儀礼は通過儀礼と必ずしも一致はせず、なぜ人生儀礼なの  
か、またなぜ産育儀礼と一括するのか、これらを明示化した議論を、筆  
者は寡聞にして知らない。東アジア共通の「冠婚葬(喪)祭」では産育  
が抜け落ちることや、ジェネップの議論が影響を与えたことは推測され

るが、昨今の日本の民俗学の現状では、概念の明晰化や方法の精緻化といった方向に進まず、近似の事項や事象をアマルガム的に結びつける指向性が強いことである（これは産育研究に限らず何に対しても見られる傾向であるが）。本共同研究の分担として与えられた、近現代の産育儀礼の通史的展開に関し、先行研究を集めてみたが、民俗学の産育（習俗）研究が全く停滞していると評せざるを得ないのは、原因の第一はおそらく分析的でないからである。他の領域でも大同小異ではあるが、特に産育儀礼の研究は、大間篤三が分析基準を示した婚姻儀礼や、また研究者の集中する葬送儀礼と比べて、戦前の柳田（一九四一年）<sup>(35)</sup>や大藤ゆき（一九四四年）<sup>(36)</sup>が示した見解を超えるような新たな展開は見られない。産育に関する習俗のすべてが、産育儀礼として扱われ、それが順次執り行われて、儀礼が行われる度に、生児は不安定な靈魂を安定させていく、という余りに雑駁な解釈が繰り返されている。

停滞の原因の第二は、柳田らの方法が key-informant テクニクによって、地域差から意味づけの変遷を把握するものであったに對し、戦後民俗学はその変質によって、（婚姻や葬送儀礼も含め）儀礼自体から世界観や靈魂観といったものを求める方向へ移行したにも拘らず、調査法や資料操作法が変化していない点である。それによって地方的偏差だけでなく、微史的变化も考慮されなくなり、変化から不易の文化的型を求める傾向性がより強まっていく。こうした批判は文化人類学の祖父江孝男や原ひろ子によって、既に一九六〇年代以降、盛んに提起されてきたのに、香西豊子<sup>(37)</sup>や鈴木由利子<sup>(38)</sup>が、地域や文脈の無限定的拡張性を批判したのを除けば、民俗学側からの対応は絶無だったといつて過言ではない。そこで改めて、祖父江や原の批判を確認しつつ、本稿と関わってくる重要な指摘を分析視角として紹介しておく。

#### (a) 産育儀礼の地域差の無配慮と分布図・頻度の問題

まず祖父江の批判は、「乳児期諸儀礼」という産育儀礼に限定された

ものであるが、その「地域差は極めて複雑であり、個々の行事内容その他の諸特性に関する地域差はある程度はつきりあらわれても、それらを総合して得られる地域の種類は決して明確ではない。各地方でその特色も単純には結論でき難い状態にある」とした上で、「民俗学の分野で集められた資料は、分布に関して組織的に考察をすすめる意図をもたず、特異な目につくものだけをとりあげて報告している場合が多いので殊に注意を要する。また多数の調査者がいて調査がひんばんに行なわれ、報告の多数出ている地方と然らざる地方があるため、この点を考慮に入れることなしに分布や頻度などを論ずるのも危険であろう」と論じている。柳田の採用したコミュニティ内から key-informant として代表的な古老を一人乃至数名選び、その語るところで全体を把握するという調査技法は、ドイツのカルトグラフィーに通じた関敬吾の指摘したように、質よりも全国的な分布からする量によって決定されるものである。「一つの地方ばかりが如何に確実なる報告を作っても、そればかりでこれだけの断定を下すことは許されない」とし、「わかりきったことの報告の重複を避けること」柳田自身も明確に述べているように、これは地域差から意味づけの変遷を把握するという彼の目的や方法に合った調査法であった。戦後の民俗学は、地域社会での文脈を重視する方法に転換したにも拘らず、新たな調査技法も開拓されないうまま、未だ key-informant テクニクに専ら依存しているのはおかしなことである。

序でながら、民俗地図に関していえば、「蝸牛考」で端を開いた柳田は、初出論文発表時には示した詳細な分布図を、単行本や定本の再録に際しては、一切削除している。おそらく変化していく実態に對し、地図を示すことは固定化の恐れのあることと、そこに方法的未熟さを察したからであろう。周園論がこのように適用できるのは、方言に限定されること<sup>(43)</sup>を、後年自らも論じたように、蝸牛考の地図は、あくまで方言という語彙レベルの分布であって、民俗周園論への拡大をむしろ戒めている。文

表1 産育儀礼と地域差

段階	民俗語彙例	いつ頃か	民俗学的見解の一部・その他	祝儀的行為	地域的差異									
					東北	北陸	関東	中部	近畿	中国	四国	九州	概要	
懐妊	カカエル、モツ、ヒガトマル、ヒノベ、オヒノベ、ヒガノビル		承認以前。「さずかりもの」という感覚。	夫のつわり										
産祝 (着帯式)	オビイワイ、オビカケ、チカラオビ、ハラアゲ、オビナオシ、ウブイワイ	妊娠数か月、 通例5か月目	第一回日の共同飲食の機会〔大藤ゆき〕。生児の生存権の最初の承認であり一つの重要な関門〔直江広治〕。「問引き」の多く行なわれた近世でもこの祝いのすんだ子は育てられる〔同〕。											
臨月の祝	ヤライギョウ、デギョウ、デズキイワイ、デブルマイ(出産後にも使う)、オトシヅキ、デヅキ、ワカヅキ、オヒダシゲ、ヨビダシ	出産予定の月	〔臨月に食べさせる特別食ならびに小宴〕……胎内の子に元氣付け奮発させて此世の一步を踏み出させんとした精神的声援であった〔柳田国男〕。											
出産	ヒキアゲ、コヤライ	出産	出産のことを、ヒキアゲとかコヤライとか呼ぶ地方があるのは、赤子をこの世へ引きあげ、人間社会へ送り出すという意味をあらわしている〔直江〕。出産の儀礼：産室から人界へと生児を引き移す承認を意味する〔同〕。											
産ノ飯 (産立の式)	ウブタチ、ウブメシ、サンノメシ、チカラメシ、チカラゴメ、チカラシ、ウブタテメシ、イッビョウメシ	出産直後	産飯：出産直後に炊いて産神に供える飯。(食物を通じて)赤子の身と霊とを、此世に繋ぎつけようとする〔柳田〕。人間の仲間に迎え入れる式〔同〕。生まれたばかりの子供はいわば産界ともいべき処から人間界へ出て来たばかりで、まだその生存が保証されず、非常に不安な状態にある〔大藤〕。	産神にご飯 小石を置く 産みをつける	稀	僅	○	○	○	○	○	○	○	○
ミツメ (三日祝)	ミツカイワイ、カミタテワイ、カンケレ、ミツカシヨウ、ウブキ、ソアトオシ、ソアサシ、ウブテオシ、テヌキ、テカケギモン、ヒキアゲギモン、ヒキアゲギモン、ニンジュギモン、ミツカユ、ユゾメ、イソメ、コハジメ、カミチイワイ、カミタレ	通例3日目	着初め：手の通る着物を着せる祝い。それまではオクルミ(ヒナマキ・ヒヨヒヨ・ヒイナ・オヒナツツミ・マキモン・ゴシキマキ・コロバカシ)―生まれたばかりの赤子には、まだ人並の待遇を与えず日を重ね順序を踏んで少しずつ自分たちと同じ生活につれこもうとする趣旨〔柳田〕。ヒキアゲギモン：人として仲間に入れてやる意味〔同〕。ニンジュギモン：これを着てしまおう村の人数に加えられたことになった〔同〕。産室から家の内の他の部屋へ出るのが三日目〔大藤〕。少なくとも三日間はまだ人間界に生存すべきものかどうかはっきりわからないとの考えがあったらしい〔同〕。それまではまだ神の管理のもとにあって此世へ取上げられるか何うかが決まらないものとされ三日目の所謂三つ目の儀式が始めて、これをこちらの世界へ受け入れる重要な関門とされている〔同〕。生児の生存権が確認されていく一つの段階。	着初め・湯 初め・名づけ										
お七夜 (七日の祝) (名付け)	ナツケ、ナカマリ、ナビロケ、ナビラキ、ナビラウ、ナキキ、ナツケイシ、カリナ(赤子の忌明け)アガリ、アラワレノイワイ、オビアゲ、カミアイ、ヒアワセ、ヨビアゲル、クイヒロケ、アサガリ、ヒバライ、チノイミアケ、テアラザケ	通例7日目	名をつけることは赤子が社会的に認められること。名は人間の生涯の開始〔柳田〕。新たな友達の出来る機会〔同〕。(この日の共同飲食)やはり名前が交通の橋架けであったと同じく、飲食を以て体内の連絡が取れると思ったからであろう〔同〕。子供が一人前の人間として生存を承認される最初の機会〔大藤〕。名付けによって子供は始めて人格を認められ、この世へ取りあげられたことを示す〔同〕。カリナ：人間に名がなくて、たとえしばらくの間でも置くこととは、不用心なこととして警戒した〔柳田〕。(名を替えること)それが人生の一つの区切りであって、従って目に見えぬ危機が潜んで居ると感じ、新しい名によってそれを防衛しようとしたのかと思われる〔同〕。ナビラウ：名を披露することによってその存在が名実ともに社会的に認められるとする考え方〔直江〕。赤子の忌明け：近隣を招いて祝宴をもよす。	小石に礼拝 額に口紅  箕に弓(男女)		○		○						
出初め (初あるき)	ウイア、イダシハジメ、イドノヅキ、ウツタチ、オヘヤガミマリ、スイジサママリ、セツチンマリ、デゾメ、ハシマリ、ハシワタリ、ワタリゾメ、ハツユキ	7日(～30日) 前後、多くは 7日、また20 日、所によっ て3日)	姑や産婆に連れられての初外出。便所井戸などの身近な神々に参詣させる。忌明けを待って行なわれる。(初外出)産神の保護に遠ざかり新たな色々の危険に露出することだという警戒の残り〔柳田〕。小児に怖るべき危険の潜む場所への巡礼によって眼に見えぬ害敵への防禦をはかる〔同〕。外出の準備行為だったと見られる〔同〕。社交の作法は益々前面に現われて守神の御力が衰えて行くことは所謂産立飯の場合も全く同じ傾向である〔同〕。	雪隠詣り(井戸詣り・産参り)	(○)	(○)	◎	(○)						
ヒアケ (日明き、忌明け)	ヨビカエシ(産婦の忌明け)アゲセ、アゲイワイ、イミアキ、オヤイミアケ、サンアケ、オホコブルマイ、デブルマイ、マゴワタシ	30日前後												
宮参り	ウジコイリ、ウジマリ、ウジミセ、カオミセ、ゲンゾマリ、ハツミヤマリ、ヒヤクニチマリ	7日～110日 目頃、70日、 100日、110 日)	氏神に氏子として認めてもらう式〔直江〕。(飲食物を共にする習俗)宮詣りは土地の神に承認して頂くと同時に部落の人々と近付きになる機会でもあった〔大藤〕。それはこの世に生存し得る第一段の手続であり、村の一員として遇せられる手筈でもあった〔大藤〕。産婦の忌の明ける機会におこなわれる。											男先50.2% 女先15.9% 同日33.8%
初節句 初正月	オハツイワイ、ハツアゲ、ハツイチ、ハツタコ、ノボリハジメ、サイノカミカンジン		初正月や初節句の贈答や祝宴が、生まれ子の世間へ対する仲間入りも意味した〔大藤〕。											
食初め	クイソメ、クビスワリメシ、タベゾメ、ハシゾメ、ヒトツブクイ、ヒヤクニチ、モモカ、モモヒトヨ	100日目頃	生児に大人と同じ食物を食べさせる式。一粒でも食べさせるのが普通。食膳に小石を置く風が顕著。百日に神を代表する小石を前において、母乳以外のものも共に生きる用意があることを承認してもらった〔柳田〕。百日経てば子供なりに一人前として取扱うところもある〔大藤〕。	小石を置く 小石を神体		○	○	○	○	○	○	○	○	○
初誕生の祝	アルキイワイ、タチモチ、アシモチ、チカラタメシ、チカラモチ、モチオイ  シリモチ、ウチツケモチ  カッコロガセ、コロバシモチ、ブツオシモチ モチフミ	生後1か年目	誕生一年の智慧づく頃〔柳田〕。一周年頃は子どもの成長にとっても立歩が出来るという飛躍的な時〔大藤〕。生児の将来を占うことは古くからあったに違なく、初誕生の機会はそのような判定を試みるに最も適した時期の一つだった〔同〕。	餅配る、小宴 餅を担がせる。 尻にぶつける 餅を担がせ、 歩けば倒す 餅を踏ませる	×	○	○	○	○	○	×	○	○	○
					×	◎	○	◎	○	◎	○	×	○	×
					×	△	△	×	○	○	×	○	○	○
					×	×	×	×	×	×	×	×	◎	◎



いるので、詳しく紹介するが、祖父江は一九五八年、埼玉県伊奈村T集落で生後七日目の儀礼に関する調査を行い、方法として一小字内に隣接し合う一六世帯の変異を検討した。その結果、「お七夜の行事に関して、各世帯では、他家でもすべて自分のところと同一の行事内容を実施していると思いいこんでいるのではあるが、実際には……変異が存在している」とし、また「変異の起る一般的原因」として「(1)各家ごとに父系的系譜を通じて伝えられた慣習に差があること」、「(2)母系的系譜を通じて主婦へ伝えられた慣習に差があること」を析出する。特に、この二点が最も主要なもので、「伊奈村の場合、こどもの事に関しては婦人の主導権が比較的に強い(2)の要因の方が強くみとめられた」とした。<sup>(47)</sup>

祖父江はまた原(須江)との共同調査で、長野県開田村下向集落で一九五八年八月現在の九〜一五歳児四五名を対象に行った通過儀礼の調査についても報告しているが、「産の飯」「三日目の祝」「七日目の祝」「初誕生」はいずれも70〜80%の実施率が示されるのに対し、「初宮詣り」「食初め(ハシゾロエ)」の両者は50〜15%の実施率しか示されず、また「初節句」も35・8%と低かった事実を明らかにする。これら三種の儀礼は、周辺地域一帯に広く分布するもので、「従ってコミュニティ内でもnormaとしては他の儀礼と同様の重要性を持つていると考えられるが、これらだけがあまり行われなくなった原因はどこにあるのであろうか」と問い、注意すべき点として、これら三つだけが「家屋の中で行われるか、あるいは少くとも他の儀礼に比べて近隣とのsocial interactionを伴わずに行われるものである事実(傍点筆者)と連関性のあることを推論し、「このように近隣とのinteractionを伴わず、近隣の眼に触れずに行われるものは、消失して行く傾向が強いのではないか」ということ」が推定されるとした。<sup>(48)</sup>

原は一九五五年以来その後も同集落において一九五八年まで長期調査

を続け、明治・大正・昭和初期・中期の各時期に育児を体験した女性を対象に、同種の分析を行ったが、先の祖父江の提示した仮説に対し、「初宮詣り」と『食初め』『初節句』の実施率は減少の傾向にあったのではなく、逆に増加の傾向にあること、「宮詣り」や『食初め』『初節句』は旦那衆(農地改革以前の地主層)の行事であったものが、戦後次第に百姓(農地改革以前の小・自作層)の間にもひろまり始めた(傍点筆者)と論じた。<sup>(49)</sup>そして「子供たちの服装や玩具の種類などに関する、旦那衆と百姓の間の階層差が、急激に減少していった戦後の変化の中で、これらの行事の実施率に関する階層差のせばまり、方の速度が比較的小さいのは、まさに『これらの儀礼が近隣とのsocial interactionを伴わずに行われるものである』という事実起因」(傍点筆者)すると、同じsocial interactionに有無に着目しながらも、逆な結論を導き出している。

### (C) 産育儀礼の歴史的变化過程への着目

階層差に着目しただけでなく、結果的に、微史的な変化のプロセスも析出することとなった原のこうした調査法と分析は、本来なら、至って当然の方法である。近世教育史の太田素子も、それらが「超時代的かつ全国的な習俗ではなく、地域性や階層性、歴史性を色濃く持つものではないか」と、民俗学の描く世界や方法に疑義を呈し、近世中期以降、本百姓や豪農層の間で書き綴られた日記や祝儀簿、また文政年間の記録である屋代弘賢の『諸国風俗問状答』を分析し、生育儀礼の歴史的展開を考察する。<sup>(50)</sup>

甲斐国山梨郡下井尻村依田家文書に残る宝暦一三年(一七六三)から明治初年までの祝儀控帳の分析からは、「乳児期と元服とに儀礼が限定されていたこと」のほか、例えば「一種の控帳の上書きが、「産立祝儀振舞」「産屋祝儀見舞帳」といった名称が、文化年間以降、「平屋祝儀帳」や「男子出生祝儀帳」「出産見舞帳」といった呼称に変化していることを指摘し、産屋明きという「産の忌」という観念の希薄化」する一方、出

産そのものへ関心が移行し、名付けへの機会として七夜の重視へと変化したのではないかと論じている<sup>(52)</sup>。太田の他の事象に関する方法と解釈には粗さも目立つが<sup>(53)</sup>、ある意味で単純に同種類の祝儀帳を時系列的に並べただけでも、こうした解釈が成り立つのであり、類似の文書を用いながらも、超歴史的な連続性ばかりを描き出そうとする戦後の民俗学に対して、一つの反省をもちたそう。

(d) 産育儀礼の個人差・男女差・初生児か否か

その太田の指摘でもう一つ注目されるのは、儀礼における個人差の問題である。太田は下総国郡松沢村宮負家の寛政九年（一七九九）から約五〇年間の『祝義簿』と、その家系図すなわち家族成員の全個人記録を比較し、「記された儀礼、記されなかった儀礼」として、宮負家のある千葉県下の民俗学調査には必ず記載される「三ツ目祝」「お七夜」といった儀式が、「長子の「産立」以外、この『祝義簿』にはすべて欠けている」ことを見出す。それは儀礼が「行われなかったからなのか」、記すべき「贈答品がなかったからなのか」は不明としながらも、「家族を中心にごく内輪にとり行われた可能性<sup>(54)</sup>」も否定できないとしている。

民俗学・人類学的知識を加味していえば、それは初生児に対してのみ行われる初生児儀礼（長男ではなく女子でも初生児なら行う）であった可能性も高い。原（須江）の downward 集落の研究でも、階層差という指標に、第一子と第二子以下の指標を交差させ、儀礼の実施状況を分析しているが、旦那衆にも第一子とそれ以外とは、箸ゾロエや初節句など、差異のある儀式も見えている<sup>(55)</sup>。かつての産死や産褥死の多さ、妊婦の不安定さを考えた場合、果たしてそれが産児のための儀礼なのか、妊婦ための儀礼なのか、あるいは両方の機能を持つものなのか、子どもの成長を促す一連の儀礼と捉えてしまうことは不可であろう。例えば初節句や孫振舞いなどは、ヨメの家内地位安定化儀礼あるいは婚家／実家の関係強化儀礼といった側面が強く、個人単位で儀礼の実行の有無を調べることは、

不可欠である。お七夜、忌明け、宮参り、初誕生などにおける日取りの男女差に関しては、民俗学でも調べられてはきたが、成長を促す一連の儀礼と捉えて、特段その解釈はない。例えばジェンダー促進儀礼といった可能性だつてあるだろうし、そうした新たな議論が発展していかない点に、その調査法の未開拓が根底にあるといつてよい。

こうした個人差への着目は、生育される子と間引かれる子の儀礼や意識を区別しようとした鈴木由利子の研究がある程度で、地域調査に重点を移し、機能主義を標榜したはずの戦後民俗学で、全く研究されていないのも不思議である。同じ儀礼であっても、太田が「ごく内輪にとり行われた可能性」というように、集まる人がどうであったのか、宴会（披露）が開かれたの否か、見舞いや贈答があったのか否かなど、その social interaction の状況を把握し、社会的文脈の中で微分法的に分析しなければ、本来なら機能主義的分析などできないはずである。民俗学が機能の概念を利用するならば、機能領域や機能範囲、機能の層や次元、また発現的機能と潜在的機能の相違などに注意を払い、もっと弁別的に多機能的に捉えていく必要がある。

(e) 儀礼・俗信・物理的方法・呪法などの弁別

以上の諸点と、結局のところ、深く連関するのは、原ひろ子の民俗学批判のように、乳幼児期の儀礼と、拾い親のような出産にまつわる俗信、子守とイズミという嬰兒の物理的安定を守る方法（物理的育児法）、子どもの健康を守り成長を祈るための呪法などが、混在したまま、記述される点である。

E・R・リーチおよびE・ゴフマンらの研究によって、儀礼研究はたしかに新たな展開を示した。人間のコミュニケーション行為は三つに大別されるが、①特定の目的を持ち、メカニカルな形でわかる結果を生む行動（合理的・技術的行動）、②コミュニケーションの役を果たす文化的にコード化された行動（伝達的行動）、③合理的・技術的な行動と

は異なり、オカルト的な力を喚起させる行動（呪術的行動）のうち、従来、③の行動のみを儀礼と位置づける傾向が強かったのに対し、リーチは②も儀礼に含め、①の日常的な行動と対比させた。<sup>56</sup>さらにゴフマンは、日常生活のなかで人々の自己呈示の観点から、人間臭い自己表出（個人的レベルの日常行動）と、社会化された自己表出（社会関係のなかの行動）、それに儀式化された自己表出を加え、①をもその射程に入れようとした。<sup>57</sup>これによって人間の形式的行動の幅広い領域を儀礼として捉えることが可能となったが、その一方で、ほとんどの人間行動が儀礼になってしまう印象を与えてしまったことにも注意を向ける必要がある。

戦後民俗学の系譜では、和歌森太郎以来、いわゆる民俗を何でも類型的行為と捉える風が広がり、おそらくそれが俗信も物理的方法も呪法も、一括して産育儀礼や人生儀礼としてアマルガム化し、分析化しない弊を生じさせたのだろうが、例えば韓国民俗学の分類基準を参照しただけでも、「韓国の出生に関する民俗は大きく分けて避妊俗、祈子俗、解産俗、産後俗、育児俗に区分」<sup>58</sup>されるとして、産育儀礼と一括した把握をしていない。胎夢などは産前俗といった新たな分類概念を付与することで、例えばそれを機能的に、「順産儀礼」であるとか「長寿祈願」「富貴づけ」とかいった新たな分析概念を用い、それらを駆使して、対象の新たな分析がなされている。本稿でもすべてを「儀礼」で括る手法は採らず、例えば前述の太田のいう「ごく内輪にとり行われた」social interactionの伴わないものなどは、その都度、概念化していく方法を採りながら、史料の分析にあたることにする。「三河吉田領風俗問状答」の「恵方参りの事」の項で、「○まづはなし。稀には三五人恵方参といふ事するは多くは神社なり、其日は定りなし。去れどもこれは稀なる事なれば、風俗とは云ひがたし」<sup>59</sup>とあるが（傍点筆者）、頻度によって風俗か否かと判断している古人の方が、昨今の民俗学者より、はるかに分析的な視点を有しているのは、如何なることか、内心忸怩たるものがある。

## ② 民力涵養運動と「国民儀礼」―岩手県の実施状況を例に

### （一）民力涵養運動とは何か

民力涵養運動とは何か、筆者の理解の範囲で、簡単にまとめておくらば、第一次大戦の戦後経営として、一九一九年（大正八年）三月一日内務大臣床次竹次郎の訓令「民力涵養ニ関スル内務大臣ノ訓令」（庁府県長官宛、内務省訓九十四号）で示された「五大要綱」に応じて、道府県・郡支庁・各市町村および各市町村の各地方団体が、「民力」「自治」の名の下に、形式的には自主的に自ら実行計画を立てて、遂行した自己改造運動であったといえる。まずは条文の前半部にある、床次の内相就任のくだりや世界情勢の紹介に続く、文章を示せば、

我國民ノ此時運ニ処スル、一ニ各自ノ自制ニ依リテ、犠牲奉公ノ精神ヲ發揮シ、相率キテ、益々國体ノ精華ヲ顕揚スルニ努ムルト共ニ、勤儉能ク産ヲ治メテ生活状態ノ改善ヲ図リ、彼此相濟ケテ、克ク共同調和ノ実ヲ挙クルヲ期スヘク、享樂、徒ラニ資ヲ糜シ、軽躁、動モスレハ常軌ヲ逸スルカ如キ、苟モ健全ナル国家ノ進歩ヲ阻碍スルモノ在リテハ、深ク之ヲ戒シメ、官民一致相策励シテ、須ラク新興ノ方法ヲ樹立スル所ナクンハアラス、若、夫レ戦役経営ヲ体现スルノ途ニ亘リテハ、各方面ニ亘リテ、自ラ多様ナルヲ免レスト雖モ、民力涵養ノ方面ヨリ着眼シテ、此ノ其根抵タルヘキ要綱ヲ挙げ、重ネテ庶幾スル所ヲ示サントス（句点挿入筆者）

とあり、続けて、問題の「五大要綱」が示される。

一、立国ノ大義ヲ闡明シ國体ノ精華ヲ發揚シテ健全ナル国家観念ヲ養成スルコト

二、立憲ノ思想ヲ明瞭ニシ自治ノ觀念ヲ陶冶シテ公共心ヲ涵養シ犠牲

ノ精神ヲ旺盛ナラシムルコト

三、世界ノ大勢ニ順応シテ銳意日新ノ修養ヲ積マシムルコト

四、相互諧和シテ彼此共済ノ実ヲ挙ケシメ以テ輕進妄作ノ憾ナカラシムルコト

五、勤儉力行ノ美風ヲ作興シ生産ノ資金ヲ増殖シテ生活ノ安定ヲ期セシムルコト(傍点筆者)

以上の五つの条項であるが、池田元も指摘するように、この内容を最も簡潔に示した、内務省社会局が一九二二年九月に民衆教化のための宣伝として「民力涵養活動写真筋書・標語」を募集した際、これを「国体」「自治」「修養」「協調」「生活」としている<sup>(61)</sup>ので、以下、簡略化する場合、それに従うことにし、形式的には自主的な自己改造運動としては、前文にあるように、「官民一致、相策励シテ、須ラク新興ノ方法ヲ樹立スル」として、この要綱「モデル(範)」に合わせて、順次、行政的下部がそれぞれ自己変革の目標を設定するという運動形態をとったからである。

つまり、この内務大臣訓令の「五大要綱」をモデルにして、各道府県が「県告諭」(例えば鹿児島)や「郡市長会の諮問にて決定」(長野)あるいは「数次各主務課長ノ会合」(京都)で、自身の府県の実情に合わせた「実行要目」を作成し、この県レベルの要目をモデルにして、また各郡・支庁・島司が「実行要目」を作成、さらに各市町村および各市町村内の各種団体が、それを範に、個別地域や団体の実情に合わせて作った「実施細目」を自己目標に、それを実行に移すという方式であり、この運動で強調された「民力」「自治」の名の下に、上位のモデルに合わせながら、順次、国民統合を図っていくという実に巧妙な「方法」が採用された。民力涵養とはいっても、実質的には地方改良運動の延長として、地方改良による国力涵養であったのはいうまでもなく、それはまた地方毎に多様であった生活習慣・観念等を「国民」として平準化してい

く手法・施策でもあった。

この運動の史的特徴として、既に歴史学者によって指摘され、共有知識化している点を、まず三点、列挙すれば、①第二要綱で「自治ノ觀念ヲ陶冶シテ公共心ヲ涵養シ犠牲ノ精神ヲ旺盛ナラシムル」とあるように、自治団体への犠牲的帰属意識に基づく「公共心」の要請であったこと。日露戦後の地方改良運動の延長であるが、従前のような自然村ではなく、神社合祀後の新たな自治単位の範囲における、新たに設置された戸主会や婦人会、青年団、在郷軍人会などに対する、犠牲ノ精神であった点を前提に、②第三要綱で「世界ノ大勢ニ順応シテ」とされるように、第一次世界大戦の戦勝国として、今や「世界ノ五大国」の一つになった意識の下、皇国の皇民として、自己の「修養」⇨変革していくことが求められたこと。③第要綱で「相互諧和シテ」とあるように、「協調」が求められているのは、大戦後、資本家と労働者、地主と小作といった階級闘争や対立が激化したことに対して、床次の「協調主義」思想が前面に押し出されていることである。国際的にもILOの設置と加盟によるグローバルスタンダードの導入と対応でもあったが、③は大戦後の急激な都市化・工業化によって、人口の都市集中に伴い、新たな社会規範が要請されたこととも関わっており、この頃に、地方改良運動期に登場した「国民道徳論」が盛んに知識人の論議の対象となったこととも併行している。柳田らの民俗学の誕生も、国民道徳論との関連を指摘する向きもあるが、神社崇敬をまた神社そのものを「国民道徳の淵源」として、神社⇨団体とするのが内務省当局の方針であって、前節でみた識者らの批判は本質的にはそれに対する反駁であると考えられる。

歴史学者の先行研究で多いのは、以上の三点の指摘であるが、これに加えて、家政学者の中島邦が特に着目したのは、④第五要綱に、近世期から儒教的徳目として、また地方改良運動期にも強調された「勤儉力行」だけでなく、ここに「生活」という新たな概念が使用された点であ

る。生活理念の開陳に主眼の注がれた従前の観念的な議論ではなく、大正期の生活論は現実の人の暮らしとしての「生活経済論」であり、また今まで意識されなかった生活を直視して、その関心は生活の経済的基礎、特に家計調査となつて表われ、一九一六年に行われた高野岩三郎の「東京ニ於ケル二十職工家計調査」が嚆矢となつて同種の調査が盛行する。そこに改善の余地ありとして検討が加わつたのが「生活改良論」であるとして、生活の合理化・能率化が提唱され、また生活現状の対応論として、「生活安定論」や「生活余暇論」が現われたとする<sup>(63)</sup>。家政学者ならではの視点であり、本稿では扱えないが、民俗学としても極めて示唆的な議論が展開されている。

これに対して、⑤第一要綱の「国体ノ精華」にその特色を見て、ここに力点をおいて考察を加えたものに、孝本頁<sup>(64)</sup>と赤澤史朗<sup>(65)</sup>の議論がある。内務省は五大要綱の趣旨徹底を図るため、内務省地方局長添田敬一郎の「訓令実行要目私案」を元に、同年五月に「全国民力涵養協議会」を開き、実行要目を細かく訓示したが<sup>(66)</sup>、その第一要綱については、(イ)国民教化ノ普及徹底ヲ期スルコト、(ロ)祖先崇拜ノ実ヲ挙クルコト、(ハ)教育、思想、道德、宗教ニ関スル諸家及諸団体ノ意志ノ疎通ヲ図リ其ノ奮起ヲ促スコト、の指示を出している。ただし、これに対し、実際には、例えば岩手県では(一)忠君愛國ノ精神ヲ一層熾ナラシムルコト、と(二)敬神崇祖ノ念ヲ益旺ナラシムルコト、の二項目で対応したのに対し、鹿児島県では(イ)神社及祭祀ノ意義ヲ明ニスルト共ニ神社ノ由緒歴史等ヲ詳ニシ敬神ノ念ヲ涵養スルニ努ムルコト、(ロ)三大節ヲ始メ祝日大祭日及国家的記念日ノ意義ヲ明ニスル之ヲ尊重スルコト、(ハ)我建國以來ノ歴史ヲ明ニスルト共ニ本県ノ史蹟及先賢偉人ノ事蹟ニ鑑ミ忠君愛國ノ精神ヲ鼓吹スルコト、(ニ)祖先崇敬ノ美風ヲ作興シ其ノ実ヲ挙クルコトニ努ムルコト、の四項目に細分化したように、県レベルでの対応の仕方は多様であり、さらに行政機構下部に行けば行くほど、その差は開

いていく。こうした差異はあるが、その根本は「神社は我が国体と表裏一体」とするような「神社中心主義」であつて、神社を中心に「敬神崇祖ノ念ヲ旺盛ナラシムルコト」で、「国家観念ヲ養成スル」ことにあつた。

先駆的な孝本論文では、「国家ノ宗祀」としての神社の制度確立を、内務省令の民社に関する「祭神、神社名、社格、明細帳、境内、創立、移転、廃合、参拝、拝観、寄附金、講社、神札等ニ関スル件」(内務省令六号)や「官国幣社以下神社神職奉務規則」(内務省令九号)等との関連を析出する。「神社は国体と表裏一体であり、それゆえに神社崇敬は国民道德の淵源、『我が惟神の大道』の根本であると位置付けられるものである。神社崇敬はそこで臣民の義務であり、神社祭祀の宗教的性格は、国家的宗教として、いわゆる宗教を超越するものとして性格付けされた<sup>(68)</sup>」として、熊本や岡山の民力涵養の事例も若干交えながら説かれるが、神社政策の政治史的展開に主眼があり、地方の事例紹介は僅少である。これに対し、孝本の視角をより深化・発展させたのが、赤澤論文である。地方の民力涵養運動自体の文書利用は少ないが、検討する史料として、当時の神社界の機関誌であつた『全国神職会々報』(一時、『皇国』と改題)や、政府当局側の内務省神社局関係者の人々を主として設立された神社協会の機関誌『神社協会雑誌』等の分析を通して、概ねその歴史的概観、神社政策の展開やその政治的背景に関して詳細に記述されて<sup>(69)</sup>ある。筆者もこの赤澤論文に大いに触発され、国会図書館やインターネットで所在を確認できた各図書館・文書館の原史料の収集をはじめたが、如何せん、史学と民俗学ではその視点に違いがあり、未だ断片的ながら収集した地方の民力涵養運動自体の史料の限りで、そうした地方的偏差をふまえ全国的状况を俯瞰しつつ、本稿ではあくまで民俗学的に、産育習俗を中心として、その「儀礼化」の過程に着目していくことにしたい。

(2) 先行研究とその問題点

民力涵養運動は、はじめにでも述べたように、管見では大半の日本史辞典には、その項目さえ立てられていない。吉川弘文館の『国史大辞典』でも、「内務省社会局」の索引事項として一カ所だけこの語が出てくるが、それに従うと「社会教化事業の一環」という文脈の中でのみ捉えられている。<sup>(70)</sup>この運動に前後する地方改良運動や大政翼賛会の地方文化運動が膨大な『史料集成』までも刊行され、研究蓄積が厚いのに対し、また文部省の郷土教育運動でさえ研究が盛んであるのに比べても、その少なさは極めて奇異に映る。かといって、この運動に意味がないから、といったわけではなさそうで、例えば最近刊行された岩波新書のシリーズ『日本近現代史④の成田龍一』『大正デモクラシー』でも、僅かながらも民力涵養運動は言及されており、<sup>(71)</sup>通史的な記述には欠かせない一事項となっている。ではなぜ、民力涵養運動は、近代史研究者の関心をあまり呼ばなかったのだろうか、その先行研究と研究史を概括しておこう。

推定される理由の第一因は、この運動が開始され展開した時期に、内政面に限ってみても米騒動や関東大震災をはじめ、労働運動や小作争議の激化、本格的な政党政治の成立、普通選挙法と治安維持法の施行、郡制の廃止など、大きな事件や制度的大改革が、立て続けに生じたことである。各府県史の近現代編の通史編や資料編を通覧すると、その章節立てにおいて、運動が始まって四年目に起きた関東大震災を機に渙発された、大正一二年一一月の国民精神作興運動の勅語を基軸に、時代区分されるものが多く、多くの府県史では「大正デモクラシーと米騒動」や「大正デモクラシーと県政」といった節の次は、「郡制廃止後の県政」や「国民精神作興と昭和恐慌」と続き、「民力涵養と国民精神作興」といった区分で、これを含めるところは稀である。通史編がそうした構成であれば、資料編でも同様になるだけでなく、さらには市町村史といった行

政機構下部の自治体史でも、それが踏襲される傾向になるから、民力涵養運動はすっぱりと抜けることとなる。

先行研究を検討していくと、その事情がいつそう明らかとなる。民力涵養運動をタイトルに含んだ論文の嚆矢は、検索の限り一九七二年の吉本富男「民力涵養運動の一考察」である。論文には執筆の経緯がふれられているが、吉本が分担執筆した『埼玉県教育史』五巻において、<sup>(72)</sup>地方改良運動から、民力涵養運動、昭和期の国民更正（農村自力更生）運動、国民精神総動員運動までを、一貫して「社会教化運動の展開」として考察したとあり、「小稿は民力涵養運動のみの要約」だとするように、<sup>(73)</sup>紙幅の関係上、民直涵養運動は圧縮されたり、落とされることとなる。また「第一次大戦後の群馬県民力涵養運動（一）（二）」と題された小池善吉の論考も、一九八三・四年と比較的早い時期の研究であるが、同様に紙数の関係から『群馬県史研究』に改めて民力涵養運動を焦点に論じる旨が書かれてある。吉本が唯一その先行研究に挙げる宮坂広作『近代日本社会教育政策史』<sup>(74)</sup>のように、民力涵養運動の研究は専ら、歴史学では傍流の社会教育史や前述した中寫のような家政史の分野で、問題が見出され、扱われてきたといっても過言ではない。小池も「研究経歴の浅い民力涵養運動については、その性格規定も未だ甚だあいまいで、従って研究視点もあまり明確ではない」として、「国民教化運動を焦点にして民力涵養運動を扱うことにしたが、この運動については、叙上のように危機における一貫性ある総合的的地方政策の一コマであることから、もつと総合的多面的視点からアプローチしなくてはならない」と述べている。<sup>(75)</sup>

一方、歴史学主流の先行研究において、一つの方向性を主導したのは、おそらく金原左門の一連の研究であったと思われる。のちに『神奈川県史』通史編で「民力涵養運動」<sup>(76)</sup>を金原が担当しているので、これも県史編纂事業が一つの契機となっていると想像されるが、その発刊に先立つ

て金原は『大正期の政党と国民』（一九七三年）の一章で「民力涵養計画とその実施状況―神奈川県を中心に」<sup>(77)</sup>を論じている。その書名が示すように、彼の関心は政党と国民であって、大正デモクラシー下における国民の自治観念の形成や労使や地主小作の協調のあり方、またそれと政党との関係性にあったのであり、先に示した五大要綱のうち「自治」と「協調」に論点は集中している。その後も金原はこの運動に関し、多くの論考を公表し、民力涵養運動研究を実質的に牽引してきたが、おそらくその分析視角の限定的方向性が、近代史の主流研究の全体にも多大な影響を与えたのだろう。ただそれは彼の視角のせいばかりではない。前述したように、この運動の実行は地域毎の対応に委ねられていたが、例えば東京府の実行要目では第一要綱の「国体」に対応する事項がなく、都市中央部と列島周縁部では運動内容に格段の変差があった。神奈川の場合も、県レベルの努力目標を示した『民力涵養実行要目調査資料』では、五大要綱とも細かな要目を掲げているが、『神奈川県民力涵養運動ノ概況』（一九二五年）を見ると、消費節約や貯蓄組合に関する事項が大部を占めており、後に検討する岩手や鹿児島のものとはかなり様相を異にしている。筆者は近代史における視点の偏りや関心の稀薄さの第二要因は、研究をリードした金原の対象化した主たる史料が首都近郊の神奈川県であったことも一因だったろうと推測している。

もちろん『神奈川県民力涵養運動ノ概況』にしても、「町村戸主自治会等実行申合規約」の細部や「生活改善二関スル県並郡市町村ノ施設概況」に、人々の暮らしに関わる事項が記されている。おそらく第三の要因は、史料的な記載内容があまりに地方的かつ個別的であったこと、換言すれば、その記述内容にあまりに地方的差異が多く、かつ叙述の多きが断片ながら仔細な生活レベルの些細な事象にまで及ぶことが、歴史学者の興味を惹起しなかったのだらうと思われる。それらはおそらく歴史学者にとつては、あまりにも生活史料の断片に見えるような記述ばか

りである。特に先の吉本・小池にしても、民力涵養運動を地方改良運動と運動する「社会教化運動の一環」と捉える認識においては、地方改良運動の延長として、その相違を見る視線が埋没しがちになる。『内務省史』でも「日露戦争後の地方改良運動の改訂新版であり、府県単位で全国に行なった点ではより組織的であった」とはあるが、『日本近代教育百年史』でも「地方改良運動の戦後版ともいわれる民力涵養運動」として、それが定説化されている<sup>(81)</sup>。筆者はそれを否定する考えは毛頭ないが、両者の形態上の相違はほとんどないといった議論には疑義を覚えずを得ない。両運動ではわずか一〇年の短い間隔しかないが、民俗学的にみると、その史料には実に興味深い生活諸相に及ぶ具体的記述に溢れており、人々の暮らし生活のレベルからすれば、神社合祀といった集落レベルの再編であった地方改良運動から、より暮らしのレベルまで再編や統制を及ぼし、さらには人々の信心といった内面まで干渉するようになった、内務行政の転換の端緒だったと評することもできる。

以上の三つの研究傾向の流れに対し、それらの批判も交えた、別な研究動向も紹介しておこう。<sup>(82)</sup>一つは前節で触れた中寫の生活論的研究や、孝本や赤澤の宗教・思想的な研究であり、筆者もその視角の延長線上にあるので、それらは行論でその都度言及するとして、もう一つ別な流れとして特筆されるのは、群馬県下の村落構造に与えた影響まで把握しようとした前述の小池の第二稿であり、また茨城県結城郡という郡レベルの実態との相互交渉まで捉えようとした池田元の社会史的研究、および大阪府の運動の実行を担った教化団体に着目した尾川昌法<sup>(83)</sup>の研究を挙げられる。小池の第二論文は農村社会学流の村落構造論との接合を試みたものであり、<sup>(84)</sup>両者は残念ながら分離している嫌いはあるが、この運動の集落レベルの史料が発掘されれば、まさに民俗学にとつては有益で、視点は交差しよう。一方、「大正期の民力涵養運動と自由教育論争」と題された池田の研究は、当時教育界で論議された「自由教育」の展開に

主旨があり、本稿とは問題がずれるので触れないが、郡レベルの史料や新聞・雑誌の論考・記事を駆使して、ミクロなレベルまで運動の実態を掘り下げており、啓発される。

この三者の扱っている原史料を参照すると、民力涵養運動に関する史料は郡役所や市町村レベルでもまだまだ眠っている可能性が高い。本稿で扱う資料は、各府県史料編に所収された史料のほか、国立国会図書館所蔵の史料、およびインターネットで検索し得た県立図書館や県立図書館レベルの史料に限られている。そうした原史料の厚さからみると、府県史の近現代資料編に再録された史料は量的に極めて短いものに限定されているのではないかと疑うが、本稿が契機となり、史料編に落とされ、埋もれてしまっている関連諸史料が、次々と発掘されることを切に希望したい。

### (3) 民力涵養運動史料の記載内容―岩手県の事例から

繰り返し述べているように、民力涵養運動は形式的には地方の主体性に委ねられたから、県レベルの史料にしても、その書式は多様である。それが史料の残存状況の違いに基づくものなのか、確定し難いところはあるが、『札幌支庁民力涵養実行要目』<sup>85</sup>が横長のわずか一枚にまとめられたもので済んでいるのに対し、京都府の場合は『民力涵養第一年』<sup>86</sup>だけでも五二八頁にも及んでいる。民力涵養運動の内務省での管掌は、当初、地方局救護課であったが、一九一九年一月社会課と改称し、翌年八月には社会局へと昇格したように、それは省を挙げての一大事業であった。社会局の分課規程に掲げられた「民力涵養ニ関スル事項」に応じ、内務省内にも専門の嘱託員を置くとともに、各地方でも国費支弁の専務職員<sup>87</sup>の配置を義務づけ（ほかに県費支弁の嘱託員）、運動の実行に当たらせていたので、県知事や県当局（多くは内務部庶務課）、またその専門員の意欲によって（郡以下の自治体でも同様）、運動には相当の

地域差があったものと推測される。資料を読んでいくと、特に、実施成績が数値化されることで、隣接する周辺府県との比較で、「劣っている」と判断されると、その実行が強化される傾向もあった。青森県では一九二〇年県知事訓令で「民力涵養日」を制定し、毎年三月一日と一月三日を「民力涵養日」と称して、運動の強化に当たっている<sup>88</sup>。

このように資料には大きな地方性があるが、具体的どんな運動で、どういう生活事実がどのように変化するのか、共通する事項もあるもので、まずは先にも紹介した岩手県『民力涵養に関する施設及成績概要』（一九二二年、全九七頁）を例に、その全体的俯瞰を呈示する。この史料を一つの典型に選んだのは、本書中程から記載される「民力涵養成績一斑」が数値を交えており、かつ民俗学的にも実に興味深いデータだからである。平和記念東京博覧会に出品した『岩手県民力涵養成績』と称する図表のバックデータとして、一九一八（大正七）年と一九二二（大正一〇）年との数値比較に民力涵養の実績が示されている。それを適宜補うことで、運動の実態を捉えることにする。また史料に引いた傍点<sup>89</sup>のちに検討する事項として、筆者が補った。

この史料では最初に「教育勅語」「戊申詔書」「平和克復詔書」の詔書が置かれ、はしがき・目次と続くが、この史料に限らず、詔勅が最初に掲げられ、以下大臣訓令をはじめ次官や内務部長通牒、また郡市長に対する県知事訓令など、各種関係書類を掲載するのが、概ねその構成上の特徴となっている。本史料では、全二六節中二三節まで訓令通牒の類であり（五一頁まで）、実施後の具体的な生活変更に関する記事は、二四節「民力涵養成績一斑」（以下「成績一斑」と略）からはじまるが、まずは県の全体計画である一六節「戦後民力涵養実施計画」から見ておこう。

この運動を県や郡市がどのように対処したのか、冒頭の一文中、その経過も明確となるが、「柿沼知事ハ大正八年六月六日ヨリ三日間庁中各

課長及重ナル関係職員ヲ招集シテ、「会議ヲ開キ戦後民力涵養ニ関スル実施要綱及世界大戦記念貯金計画ヲ立テ」て、「実施ニ就テハ学校其他諸団体ヲシテ実効セシムル外戸主会ヲシテ実行セシムヘク」とある。その戸主会に関しては「別記規約標準ヲ示シテ之カ組織ヲ奨励スルコト、シ」とあり、それについては後述するとして、「四月十九、二十両日間郡市長会議」を開いて、「訓示シタル後右等諸案ヲ提示シ充分意見ヲ交換シ何レモ計画ノ如ク実行スルコトニ決定」し、「同月二十一日ニハ警察署長会議ニ右諸案ヲ配布シ知事及警察部長ヨリ郡市長ニ協力シテ宣伝指導ニ努ムヘキコトヲ訓示及指示セリ」とあり、続けて「大正八年六月二十八日縣報号外ヲ以テ右ノ如ク発表セリ」と記されている。以下長文の引用になるが、五大要綱に対する岩手県の「戦後民力涵養ニ関スル実施要綱」を一要綱つつ、検討していく。

(a) 第一要綱「国体」に対する県実施要目

まずは内務大臣訓令第一要綱、「立国ノ大義ヲ闡明シ国体ノ精華ヲ発揚シテ健全ナル国家觀念ヲ養成スルコト」に対する、岩手県の実施目標である。

- (一) 忠君愛国ノ精神ヲ一層熾ナラシムルコト
- イ、三大節ニハ可成最寄官衙学校ニ参会シテ拝賀スルコト(戸)
- ロ、修身教授ニ於ケル徳目ノ訓話訓戒等ハ勉メテ聖勅ノ御趣旨ニ帰結統一スルコト(学)
- ハ、修身教授又ハ訓話講演等ニ於テハ勅語詔書並天祖ノ神勅五ヶ条ノ御誓文憲法發布ノ勅語市制町村制發布上論ノ御趣旨ヲ充分理解セシムルニ努ムルコト(学)
- ニ、尋常五学年以上ノ児童ニ勅語詔書並詔勅ノ略解ヲ頒布スルコト(学)
- ホ、勅語詔書ノ御趣旨ヲ奉体スル訓練細目ヲ制定シ校訓々練要項等ニ関連シテ實際ノ訓練細目案ヲ定メ実行スルコト(学)

へ、大祭祀日、発布記念日、創立記念日、入学式、卒業式ニ於テ勅語詔書ヲ奉読スルコト(学)

ト、郷土ノ地理歴史ヲ編纂シテ教授上ニ利用スルコト(学)

チ、何成学校内ニ郷土出身名士ノ肖像及郷土ニ関スル各種ノ産物標本統計図表地図等ヲ蒐集シテ観覧セシムルコト(学)

リ、勅語詔書ヲ奉掲シタル青年団手帳ヲ可成作製シ団員ニ配布スルコト(青)

(二) 敬神崇祖ノ念ヲ益旺ナラシムルコト

イ、神宮大麻並ニ神符ヲ神棚其他清浄ノ場所ニ安置シ朝拝スルコト

(戸)

ロ、神社ノ祭日ニハ勿論元朝詣ヲ為スコト(戸)

ハ、神社ノ前ヲ通行スルトキハ礼拝スルコト(戸)

ニ、慶事アル場合ニハ神社ニ参拝奉告ヲ為スコト(戸)

ホ、市町村ニ於テハ神社ニ自治奉告祭ヲ行フコト(市町村)

へ、常ニ祭祀法会ヲ怠ラス墓前ヲ清浄ニスルコト(戸)

ト、社寺境内ノ樹木ヲ保護スルト共ニ植樹ヲ奨励スルコト(市町村)

チ、祭典ノ際ハ勿論諸会合ニハ努メテ神社ニ関スル講演ヲ為サシムルコト(神督)

各項目の最後に(戸)(学)(神督)とあるのは、県が想定している実行主体であり、戸は戸主会、学は学校、神督は神職会の宣伝督励を指している。(一)の忠君愛国では詔勅を重視し、式典での奉読させる儀礼化のほか、学校内に郷土出身の名士肖像を観覧させることなど、地方改良運動の施策を延長するにとどまらず、(二)の「敬神崇祖」を具体化させている点が大きなき特徴だといえる。イの神宮大麻を安置し朝拝させることとは、四年間の運動結果を総括した、二五節「民力涵養五大要綱ニ関スル施設及改善事項摘要」(以下「施設及改善事項」と省略)の最初に「神宮大麻頒布数ハ各都市共著シク増加セリ」、「宗教上ノ関係ニテ

表2 岩手県民力涵養運動による運動結果

郡市名	皇太神宮大麻頒布数					国旗所有戸数				
	実数			現住戸数千当り		実数			現住戸数千当り	
	大正7年	大正10年	比較増	大正7年	大正10年	大正7年	大正10年	比較増	大正7年	大正10年
岩手	5,338	7,700	2,362	501	698	3,460	5,626	2,166	325	505
紫波	4,126	5,950	1,824	624	885	3,542	4,149	607	527	617
稗貫	3,113	5,450	2,337	413	692	3,747	5,276	1,529	497	670
和賀	3,290	6,230	2,940	362	674	4,688	6,113	1,425	516	661
胆沢	5,668	8,071	2,403	607	825	3,694	4,972	1,278	395	508
江刺	4,563	5,116	553	643	704	4,440	5,486	1,046	625	755
西磐井	4,045	6,186	2,141	500	744	4,180	4,878	698	513	587
東磐井	2,040	2,533	493	930	940	7,670	8,573	903	646	698
気仙	8,521	9,136	615	960	1,007	7,867	8,551	684	887	942
上閉伊	6,241	8,290	2,049	473	666	7,256	8,874	1,618	550	713
下閉伊	6,998	8,720	1,722	590	693	7,366	8,674	1,308	622	689
九戸	8,876	9,863	987	891	955	6,661	7,890	1,229	679	764
二戸	4,106	5,601	1,495	538	709	4,262	4,577	315	562	579
盛岡	3,050	5,148	2,098	203	676	5,000	6,000	1,000	661	788
計	77,925	1,022,994	25,069	588	778	73,633	89,639	15,806	557	677

郡市名	自治奉告祭度数		神社献納品品評会度数		天長節祝日拝賀人員			勅語詔書略解所持児童数		
	大正7年	大正10年	大正7年	大正10年	大正7年	大正10年	比較増	大正7年	大正10年	比較増
岩手	2	17	4	5	437	765	328	808	1,638	830
紫波	5	5	4	4	560	793	233	1,661	2,249	830
稗貫	3	5			770	1,488	718	410	1,432	1,022
和賀	4	9		1	1,059	1,530	471	1,528	2,908	1,380
胆沢	3	3	3	3	751	932	181	2,500	2,989	489
江刺	3	5	3	4	756	1,114	358	846	1,697	851
西磐井	8	10	4	3	693	1,187	494	963	1,869	906
東磐井	4	6	18	19	1,580	2,321	741	1,163	2,049	886
気仙	4	5	4	4	974	1,241	267	400	1,120	720
上閉伊	4	6			1,042	1,637	595	757	1,978	1,221
下閉伊	5	2		1	732	1,208	476	3,038	4,320	1,282
九戸	6	2	3	2	1,273	1,720	447	269	1,257	988
二戸	2	3	2	2	745	1,262	517	819	924	105
盛岡					500	600	100		1,549	1,549
計	71	105	54	57	11,872	17,798	5,926	15,162	27,979	12,817

神棚ノ備ナカリシ家々悉ク之ヲ新設セリ(気仙郡立根村)とあり、また「成績一斑」でも冒頭に掲げられるように、県当局が最も重視した第一目標であったと推察される。表2でみるように、四年間の運動の結果、神宮大麻の千戸当たりの頒布は、全県で一九一八年の五八八から一九二一年には七七八へと大きく伸長している。神宮大麻すなわち伊勢皇太神宮の神札が安置される「神棚其他清浄ノ場所」とは、いうまでもないが、「神棚」を恒常的に常設化させることを意味している。さらに(二)口の元朝詣りをはじめ、(二)の慶事の奉告・ホの自治奉告祭でみるように、神に対する奉告という従前には存在しない信仰表現の新形式を介して、神社への参拝機会を増やすとともに、(二)トでみる境内整備にしても、「神棚」と同じく、儀礼を遂行する場としての装置化であると見做すこともできよう。なお、傍点の残りの箇所は(以下も同じ)、他の地方の事例を紹介した後で、改めて論じたい。

(b) 第二要綱「自治」に対する県実施要目

次は、内務大臣訓令第二要綱、「立憲ノ思想ヲ明瞭ニシ自治ノ觀念ヲ陶冶シテ公其心ヲ涵養シ犠牲ノ精神ヲ旺盛ナラシムルコト」に対する、岩手県の実施目標である。

(一) 我国立憲ノ大義ヲ普及徹底セシムルコト

イ、紀元節ニハ学校ニ於ケル訓話ニ立憲ノ大義ヲモ加フルコト(学)

(二) 自治ノ要義ヲ了得セシメ其実績ヲ学クルニ努ムルコト

イ、模範村ノ視察ヲ奨励スルコト(市町村)  
ロ、自治体ノ功勞者ヲ表彰シ永ク之ヲ優遇スルコト

(市町村)

ハ、町村有林野ノ整理及造林ヲ励行スルコト(市町村)

(三) 公德心公共心共同心ノ養成ニ努ムルコト

イ、敬老ノ会ヲ催スルコト(市町村)

ロ、道路ノ障害ヲ除去シ小破ノ修理指道標ノ建設ヲ為スコト(青)

ハ、神社仏閣其他公共物ヲ保護スルコト(青)

ニ、各種租税ハ納期内ニ完納スルコト(戸)

ホ、葬儀ニ出会シタルトキハ弔意ヲ表スルコト(戸)

ヘ、汚穢物、喀痰、糞尿等ハ濫ニ擲棄放散セス殊ニ同共便所下水溝

等ハ乱スヘカラサルコト(戸)

ト、汽車汽船等ノ乗降又ハ多数集合等ノ場合ニ於テハ老幼ヲ劬ハリ

且ツ他ヲ排シテ先ヲ争フカ如キ所為ナカルヘキコト(戸)

チ、漁獲物、農産物等ノ共同販売ヲ奨励スルコト(郡市町村、漁組)

リ、小農会ノ組織ヲ奨励スルコト(農)

ヌ、農産物共同販売ノ斡旋ヲ為スコト(農)

ル、森林保護組合ノ設置ヲ奨励スルコト(町村)

ヲ、戦死病歿者ノ墓碑建設ヲ援助スルコト(在軍)

(四) 犠牲的精神ナラシムルコト

イ、入営出征者又ハ戦死病歿者ノ家族遺族ニ対シテハ最寄部民ニ於

テ時々慰問シ且ツ家事ノ手伝ヲ為スコト(戸、軍、青)

ロ、入営出征者ノ出発帰郷ノ際ハ神前ニ於テ有志参列シ奉告式ヲ行

フコト(市町村)

(五) 部落的、地方的、感情ノ打破ニ努ムルコト

イ、市町村学校青年団其他各種団体ノ運動会等ハ可成連合シテ行ハ

シムルコト(市町村)

ロ、部落的地方的感情ヲ醸成スル虞アルモノヲ廢除スルコト(市町

村)

ハ、部落有財産ノ統一ニ努ムルコト(市町村)

(六) 中央政治ト地方自治トノ区別ヲ明ニシ地方ノ自治ニ政争ヲ混入

セシメサルコト

ここで注目されるのは、(三)へや(三)トのような、いわゆる公衆

道徳が明示的に語られている点である。(三)ホの葬儀の弔意や敬老会、

また功労者の表彰や戦死病歿者の墓碑建立などは、後述するように、極

めて大陸的な礼の践履という儒教的倫理の表現方法でもあるが、いずれ

も内的に求められる心的な倫理ではない。外部との関係に基づいた倫理

であって、かつ外部に対して示威的(demonstrative)に表現される社

会的秩序としての倫理であるといえる。わざわざ葬儀で弔意をするよう

促しているのは、以前にはそうした習慣がなかったのか、あつたとして

も、より外部に見える形で標準的な弔意を形式として示すという意味で

あろう。これらと関連し、前項と同様、入営兵士の出征・凱旋の儀式の

場として、神社が選定され、さらに「参列」という外見的にも表示的な

儀礼形式が指示されている点に留意したい。「施設及改善事項」にも「消

防組員正装シテ隊ヲ組ミ、元旦参拜ヲ為ス(稗貫郡各町村)」「青年会員団

体ニテ元旦参拜ヲ為ス(東磐井郡八澤村)」とあるように、それ以前に

は存在しなかったような、正装で隊をなす「集団参拜」という示威的な

儀式的手法が、明示的に記述されている。すなわち、社会(世間)に対

して「見せること」を重じるのであって、柳田の指摘したような、祭り

と祭礼の相違に並行している<sup>(9)</sup>。

(c) 第二要綱「修養」に対する県実施要目

次は内務大臣訓令第三要綱、「世界ノ大勢ニ順応シテ鋭意日新ノ修養

ヲ積マシムルコト」に対する、岩手県の実施目標である。

(二) 外来ノ思想ニ対シテハ、自主的選択ノ態度ヲ探リ之カ咀嚼同化ニ

努メシムルコト

イ、時時思想善導ニ関スル講演会ヲ開催スルコト(市町村)

- (二) 青年ノ教導ヲ實際的ナラシメ其ノ効果ヲ挙クルニ努ムルコト
- イ、公会堂又ハ学校図書館等ニ於テ適當ナル書籍雜誌等ヲ蒐集シテ  
閲覧セシメ又ハ巡回文庫トシテ回覧セシムルコト(市町村、青)
- ロ、市町村内ニ可成多ク掲示場ヲ設ケ新聞其他新刊物ノ重要記事等  
ヲ掲載スルコト(市町村)
- ハ、特ニ婦人ノ為ニ講話ヲ値スコト(市町村)
- ニ、各種ノ機会ヲ利用シテ各士ノ講演ヲ開クコト(市町村)
- (三) 科学ノ研究心ヲ促進シ發明工夫ノ趣味ヲ助長セシムルコト
- イ、各種ノ学校ニ於テハ適當ノ機会ヲ選ヒ理化化学実験ヲ一般ニ観覧  
セシムルコト(学)
- (四) 幣風ヲ改ムルニ努ムルコト
- イ、昼寝ヲ廃スルコト(戸)
- ロ、冠婚葬祭送迎等ニ関スル弊害ハ之ヲ改ムルコト(戸)
- ハ、弊害アル娯楽ハ改善ノ途ヲ講スルコト(戸、青)
- ニ、饗応贈答ハ質素ヲ旨トスルコト(戸)
- ホ、葬式仏事ニ酒ヲ用ヒサルコト(戸)
- ここで注意されるのは、前項までも散見しているが、既に山室信一  
が指摘しているように、訓話や講話会・講演会といった新たな知的循環  
のメディアが多用されていることである。掲示板や図書新聞雑誌の巡回  
回覧も、同じく近代的なコミュニケーション手段といえるが、講演会に  
関していえば、民力涵養運動はそれを意識的に利用した端緒であり、後  
に巧妙化していく大衆動員の演劇的・祝祭的手法の原形的形態であった  
とも位置づけられる。内務省社会局が『民力涵養実行資料(其四) 講演  
会の開催に付改善を要すべき事項』という冊子を発行しているが、「民  
力涵養に関する講演会」は「印刷物の配布」や「展覧会の実施」などと  
ともに、この時期、内務省当局が特に重用、重視した具体的な運動方法  
の一つであった。岩手県の場合も「施設及改善事項」には、「村社御祭

神、御神徳、由緒等ヲ社前ニ掲示ス(上閉伊郡上郷村青年団)や「小  
学校ニ於テ三大節拜賀奨励ノ為戸主氏名表ヲ職員室ニ掲ケ毎回参不参ヲ  
各其氏名ノ上欄ニ記入ス(上閉伊郡綾織村)」「三大節拜賀式参列案内状  
ヲ廢シ参会時刻表ヲ戸主会役員及諸団体長ニ配布ス(下閉伊郡刈屋村)」  
とも記されている。

本節「戦後民力涵養ニ関スル実施要綱」でも第五要綱の後に続けて、  
「共通細目」として「イ、縣郡市町村ニ於テ訓令ノ五大要項宣伝ノ為時々  
講演会ヲ開会スルコト」と「ロ、右宣伝ノ為官民有力者ニ講師ヲ囑託ス  
ルコト」を掲げるほか、本史料一五節「戦後民力涵養督励機関」には、  
講演の民力涵養講師(囑託)のリストが記載される。県に属する六名以  
外は各郡に属し、経費は所属の郡から支給されるが、氏名掲載の五七名  
のうち、神職が十四名、僧侶が二十名と宗教関係者が多く、十名の小中  
学校などの校長とともに、神社・寺院・学校の三位を軸に展開されたの  
が、この運動の特徴の一つであった。岩手県ではないが、いくつか残さ  
れた講演要旨をみると、世界情勢が盛んに語られ、「世界ノ大勢ニ順応」  
しつつ、「世界ノ一等国」の皇国臣民としての自覚を促すが、それと並  
んで、「(三)の科学的研究心を育てるとする一方で、(四)弊風革去を対  
置的に提起するなど、その叙述構成も示唆深い。

(d) 第四要綱「協調」に対する県実施要目

次は内務大臣訓令第四要綱、「相互諧和シテ彼此共済ノ実ヲ挙ケシメ  
以テ輕進妄作ノ憾ナカラシムルコト」に対する、岩手県の実施目標が示  
される。

- (一) 社会的事業ノ發達ニ注意シ其ノ善導ニ努ムルコト
- イ、特ニ民情視察ニ努ムルコト(縣郡市町村)
- (二) 隣保相助ノ方法ヲ講スルコト
- イ、五人組制度ノ精神ヲ普及スルコト(市町村)
- (三) 資本主ト労働者地主ト小作人ノ関係ニ留意ソ共済諧和ノ実ヲ挙

クルコト

イ、地主会ハ在ノ事項ヲ実効セシムルコト(市町村)

1 小作米品評会及小作人慰安会ノ開催／2 産業資金ノ融通／3 改良農具ノ貸付／4 小作米検査及奨励金ノ交付／5 地主小作人ノ共済会ノ設置／6 模範小作人ノ表彰／7 優良種子ノ交換配布  
ロ、地主ト小作人トヨリ成ル産業組合ノ設置及之カ指導ニ励ムルコト

ト(市町村)

(四) 附和雷同ノ弊風アルモノハ之ヲ矯メ自重自制ノ精神ヲ養成スルコト

先行研究でも既に多くの指摘があるように、資本主／労働者および地主／小作人といった階級対立の社会不安を緩和することを旨とした。床次内相の思想である協調主義がよく表われた事項である。(二) イで五人組制度の精神の普及を指示している点は、岩手の地方性なのか、管見ではほかに高根県と愛知県渥美郡以外他府県には見えない事項である。また「相互諍和」を強調する一方で、「附和雷同」の弊風を戒めるといふのは、一見、矛盾するように見えるが、附和雷同性は当時から内務官僚関係の文章にも頻出する日本人の負の国民性を表わす言葉であり、それは第二要綱(五)の「部落的、地方的、感情の打破」とも連関しているよう。

(e) 第五要綱「生活」に対する県実施要目

次に示されるのは、内務大臣訓令第五要綱、「勤儉力行ノ美風ヲ作興シ生産ノ資金ヲ増殖シテ生活ノ安定ヲ期セシムルコト」に対する、岩手県の実施目標である。

(一) 勤勞ノ趣味ヲ助長スルコト

イ、勤儉力行ノ美風ヲ啓発涵養スルノ資料ヲ印刷シテ配布スルコト

(縣郡市町村)

ロ、夜間又ハ雨天ノ際最奇場所ニ会同シ共同作業ヲ為スコトヲ奨励

スルコト(市町村)

ハ、勤儉力行模範者及奨励功勞者ヲ表彰スルコト(市町村)

ニ、青年手掌会ヲ奨励スルコト(青)

ホ、副業ヲ奨励スルコト(市町村)

ヘ、児童ヲシテ家庭作業ノ手伝ヲ為サシムルコト(学)

ト、児童ヲシテ一坪農業、一蛾飼育、病虫害駆除ヲナサシムルコト

(学)

チ、学用品ノ節約及利用保存ノ注意ヲナスコト(学)

リ、各学年ノ学用品ノ標準選定及數量価格ヲ父兄ニ周知セシムルコト

ト(学)

ヌ、石盤使用ノ奨励ヲ為スコト(学)

ル、学用品以外ノ書籍玩具ノ注意ヲ為スコト(学)

(二) 遺利ノ開發拾収ニ努メシムルコト

イ、廢物利用ヲ奨励シ其ノ製作品ヲ可成役場学校等ニ陳列スルコト

(市町村、戸)

ロ、空地利用ヲ奨励スルコト(市町村、戸)

(三) 貯蓄奨励ニ努ムルコト

イ、従来ノ貯蓄ヲ繼續実行スル外世界大戰記念トシテ規約貯金ヲ実行スルコト(市町村、戸)

ロ、産業組合ハ左ノ事項ヲ実行スルコト(産)

1 物品貯金ノ利便ヲ講スルコト／2 貯蓄年次表ヲ作製シ該計画

ニ基キ貯蓄ノ遂行ヲ期スルコト／3 組合員及家族ニ定期貯蓄ヲ

奨励スルコト／4 組合ニ於テ取扱フ貯金ノ利率ハ可成高ムルコト

ト

ハ、漁民ヲシテ特ニ簡易生命保険ニ加入セシムルコト(町村、漁組)

ニ、世界大戰記念トシテ造林ヲ奨励スルコト(市町村)

(四) 時間ヲ確守シ規律節制ヲ重メルノ風ヲ馴致スルコト

イ、各種ノ会合ニハ時間ヲ勵行スルコト（共通）

(五) 体格ノ向上ヲ図リ能率増進ノ方法ヲ講スルコト

イ、相撲擊劍柔道登山水泳遠足等ヲナスコト（青）

ロ、諸会合ノ場合ヲ利用シ衛生講話ヲナスコト（市町村）

(六) 衣食住ノ改善ヲ図リ簡易生活ムルコト

イ、衣食住ハ身分ニ相応タルヘシト雖他ノ羨望ヲ招クカ如キ事ハ、

ヲ慎ムヘキコト（戸）

ロ、住宅ノ採光通風ニ留意シ清潔ヲ保持スルコト（戸）

ハ、可成外来又ハ雜穀馬鈴薯甘藷等ヲ混食シ米ヲ節約スルコト（戸）

ニ、安値食糧調理法簡易染色及洗濯法等ノ講習會ヲ開催スルコト

（市町村）

ホ、青年及女子ヲシテ禁酒禁煙セシムルコト（戸）

ヘ、一般二節酒節煙スルコト（戸）

ト、衛生組合ノ活動ヲ促シ飲料水ノ改善ヲ図ルコト（市町村）

ここで主張される要目の大筋は、近世の儒教的徳目にも通じた「勤儉力行」であるが、新たな要素の付加として注意されるのは、体力の向上であるとか、採光通風の留意など、清潔・衛生に関する近代的觀念の普及を図っているという点であろう。加えて、時間厳守の勵行という近代的なルールも目標化されているほか、(六)イの「他の羨望を招かず」という他者や外部の視線を意識した規範については、後に改めて昭和十四年に制定された文部省『国民礼法』の成立との関わりの中で、論じることとする。

#### (4) 運動の担い手とその実行内容

本史料の第十六節「戦後民力涵養実施計画」には、前節でみた県レベルの「実施要綱」に続いて、補足的に「戸主会規約（標準）」が掲載されている。「成績一斑」では、この運動の結果、「戸主会ノ数」が全県

で大正七年の二六から大正一〇年には二四一と増加した<sup>(96)</sup>ことや、その備考で「戸主会戸主会ヲ組織セサル町村ナシ」と、誇らしげに記されている<sup>(97)</sup>。戸主会とはそれまでの自然村の慣行的な運営組織とは異なった、あくまでも近代的な自治組織体であり、形式上は自主自営の地域団体である。都市部においても近世的な「町内」が、大店や家主で構成され、その支配下にあつた地借や店借といった店子には、町費負担の義務もなければ、町政参加の権利もなかつたように、近世的村落の場合も、集落レベルでは同族の総本家や草分け・親方といった家格の高い家のみで實質的には運営される地域もあつた。これに対し、ここでいう戸主会とは、「戸主会規約」の総則第一条に「本会ハ本村ニ居住スル戸主並戸主ト準スヘキ者ヲ以シ組織シ」とあるように、階級や階層を超えた、地域内の全居住戸単位で編成された組織であり、また無文字の慣行によるではなく、形式的にも「規約書」という文書に依拠した、近代的「契約」に基づくところの自治組織体であつた。

全国的に大正期に急増する自治会を、大正デモクラシーの発露として、普通選挙制度に先行した草の根民主主義と評価する見解もあるが、岩手県下の戸主会は民力涵養実施計画の「戸主会規約」で示された、その「標準」をモデルにして半ば強制的に創設されていったのであり、総則第三条で「本会ハ住民一統教育勸語戊申詔書ノ聖旨ヲ奉体シ戦後民力涵養ニ関スル要綱ヲ実行シ国民ノ本分ヲ尽スヲ以テ目的トス」とあるように、この運動のための最下部の実行機関として、行政村・大字単位に村落運営のあり方を再編したものであつた。その「戸主会規約（標準）」は、総則四条に続いて、以下、戸主会の実施すべき実行細目が、より具体的に提言されている。

#### 第二章 忠君愛國

第五節 三大節ニハ国旗ヲ掲シ可成学校ニ参會シテ拝賀スルコト

第六節 我カ家我カ村ノ繁栄ヲ祈ルカ如ク我カ皇室ノ繁栄ヲ祈リ、一

致協力国運ノ伸暢ニ貢献スルコト

第三章 敬神崇祖

第七条 神宮大麻及神符ハ神棚其ノ他清浄ノ場所ニ奉安シ日日常恭敬

ノ誠意ヲ表スルコト

第八条 神社ノ祭日ニハ勿論元旦ニハ參詣スルコト

第九条 神社ノ前ヲ通行スルトキハ礼拝スルコト

第十条 慶事アル場合ニハ神社ニ奉告スルコト

第十一条 祖先ノ祭祀法養ヲ怠ラス時々墓前ヲ清掃スルコト

第四章 公共及公德

第十二条 租税及公課等ハ納期内ニ完納スルコト

第十三条 葬式ニ出會シタルトキハ弔意ヲ表スルコト

第十四条 群集ノ場所ニ於テハ殊ニ老幼ヲ劬ハリ且他ヲ排シテ先ヲ

争フカ如キ所為ナカルヘキコト

第十五条 入営出征者又ハ戦死病歿者ノ家族遺族ニ対シテハ最寄會

員時々慰問シ且家事ノ手伝ヲ為スコト

第十六条 汚穢物略啖糞尿等ハ濫ニ棄擲放散セス殊ニ共同便所下水

溝等ヲ乱サルコト

第五章 矯風 (原文は第七章と誤記)

第十七条 定時ヲ励行スルコト

第十八条 冠婚葬祭送迎等ニ関スル弊風ハ之ヲ改ムルコト

第十九条 弊害アル娯樂ハ之ヲ改善スルコト

第二十条 饗応贈答ハ質素ヲ旨トスルハ勿論濫ニ他人ヲシテ時間又

ハ金銭物品ヲ費サシメサル様心掛クルコト

第二十一条 葬式其他仏事ニ酒ヲ用ヒサルコト

(第六章 勤儉貯蓄 第二二〜二九条は省略)

第七章 衣食住

第三十条 衣食住ハ質素ヲ旨トシ身分相応ト雖他ノ羨望ヲ招クカ如

キコトハ之ヲ慎ムヘキコト

第三十一条 努メテ混食ヲ為シ米ヲ節約スルコト

第三十二条 互ニ節酒節煙ヲ為シ未成年者ヲシテ禁酒禁煙セシムル

コト

第三十三条 飲料水ヲ改善スルコト

第三十四条 住宅ノ採光通風並ニ清潔ニ留意シ常ニ改善ヲ心掛クル

コト

ここでまず注目されるのは、六条の「我カ我家我カ村ノ繁栄ヲ祈ルカ如ク」に「我カ皇室ノ繁栄ヲ祈リ」という件であろう。七条の「神宮大麻及神符ハ神棚其ノ他清浄ノ場所ニ奉安シ」と合わせみれば、皇大神宮を奉安した「神棚」に「日常恭敬ノ誠意ヲ表」し、「皇室の繁栄」を祈願するよう指示しているといえる。未だこの時期においては、「我カ我家カ村ノ繁栄ヲ祈ルカ如ク」と、皇室の方が従の位置に置かれているが、後述するように、一九四〇年以降の神祇院体制下では、主従の関係が完全に逆転する。また五条の「三大節ニハ国旗ヲ掲揚シ」に関しては、表2でもみるように、この運動で国旗所有者が大きく伸長する。「成績一斑」の備考では「柴波郡彦部村ハ租税期限内完納者ニ国旗ヲ賞与シ之ヲ所有セサル家ナシ」とも付記されている。<sup>(99)</sup> 十一条の「祖先ノ祭祀法養ヲ怠ラス」とは、「成績一斑」のような悉皆調査はないが、従前には実際はしなかつた者が数多かつたことを暗に示している。「時々墓前ヲ清掃スルコト」の時々といった表現も、前節でみた県レベルの(二)へよりも、現実を見据えた実行案なのだろう。七章の衣食住にしても、混食や飲料水など、現実的で具体的な対象が見定められて設定されている。五条「三大節ニハ国旗ヲ掲揚シ」の事項内容を、三大節の方に着目して補足すれば、運動結果の「施設及改善事項」には、「三大節ノ朝ニハ旧五節句ノ例ニ倣ヒ毎戸神饌ヲ献供ス(下閉伊郡刈屋村)」とあって、神饌の献供を定めているように、各戸レベルまで祭日として祝うよう指

示されている。「祈年祭新嘗祭ニモ例祭同様村社ニ毎戸参拜ス（紫波郡彦部村）」という記述も同様であるが、本来、宮中儀礼や神宮祭式であった三大節や祈年祭・新嘗祭を、明治二四年の文部省令「小学校祝日大祭日儀式規定」<sup>(9)</sup>や大正三年の「神社祭祀令」などによって、村落レベルまで浸透させるだけにとどまらず、のちの神祇院体制で完成する家レベルまでの強制へと至る、過渡的な段階での経緯が、この記事にはみとれる。国家の祝祭日を村社ニ氏神の祭りと同じ視させることで、その浸透が図られているが、そこには「施設及改善事項」でみるように「小学校ニ於テ三大節拜賀奨励ノ為戸主氏名表ヲ職員室ニ掲ケ毎回参不参ヲ各其氏名ノ上欄ニ記入ス（上閉伊郡綾織村）」という、祭日化の強要もあつた。これも一種の儀礼化とみなすことにするが、前節でみた県レベルの実施要目「神社ノ祭日ニハ勿論元朝詣ヲ為スコト」よりも、強い調子で記された八条の「元旦ニハ参詣スルコト」というのも、元日は三大節の一つであつて、近世後半江戸という大都市の流行として始まった初詣も、<sup>(10)</sup>こうした過程を経て全国的に普及していったものと考えられる。

本史料には「民力涵養成績一斑」の数値表に続けて、県内各地で具体的に行なわれた「廃止又ハ改善セラレタル慣例」が、箇条書き的に、まとまって掲載されている。ここでは、それを正月行事、産育と婚礼、葬儀、その他に区分して、事例の紹介とその説明を加えていくが、民力涵養運動の史料には、民俗学が主として対象化してきた、こうした「旧慣」も数多く記載されている。民俗学にとって貴重な資料というのは、こうした事例が具体的に記載されている点も考慮に含んでいる。

#### (a) 正月行事の廃止と改善

まずは、以下のような、正月行事の廃止と改善の事例が掲載されている（以下では、筆者が句点を挿入した）。

一、門松 枝松ヲ用ヒ又ハ国旗ヲ以テ之ニ代フ（東磐井郡小梨村外二十二町村）

正月ノ物ハ採リ次第ナト唱へ、山林ヲ所有セサル者又ハ之ヲ所有スルモ、ヨリ良キ材料ヲ得ムトスル者等、公然無斷他人ノ山林ニ立入り、揃ヒノ三楮松二本ヲ主トシ之ト併セテ栗樽等ヲ撰採盜伐シテ松飾リヲ為スノ慣例アリ、所有主ハ不本意ナカラ之ヲ看過シ来リシヲ以テ、濫伐ノ被害、尠カラサリシカ、漸次矯正セラレツ、アリ就中方法宜キヲ得タルモノ如此

二、年賀 廻礼贈答饗応等ハ近親ニ限り一般ニ行ハレタル例ヲ廃ス（胆沢郡佐倉河村外十四町村）

多クハ虚礼ニ亘リ、互ニ時間金銭物品ヲ徒費シ、細民ハ之カ為ニ益々苦シミ或ハ酔余椿事ヲ醸セル等ノ不祥事モ少カラサルヲ以テ、之ヲ近親間ニ止メ、代フルニ交賀会ヲ以テスルノ例起レリ

三、正月ノ祝 カセドリ、田打、田植、花鳥等ト称シ餅又ハ金銭等ヲ貰ヒ廻ル例ヲ廃ス（紫波郡徳田村外七十三町村）

主トシテ夜間門口ニ立チテ、祝事ヲ語り物ヲ貰フモノニテ、或ハ娯樂的ノモノアリ、或ハ貧兒慰安的ノモノアリ、地方ニヨリテハ乞巧的ノモノニ化シ、物ヲ施与セサレハ悪口ヲ吐クナト弊害尠カラサルヲ以テ、貧兒ニ対シテハ別ニ慰安ノ途ヲ講シコノ弊習ヲ廃スルニ至レリ

先に「旧慣」と記したが、柳田に従えば、一や二は「酒と都市生活との二つ」が「新しい世に入つて」もたらした「大きなわざ」<sup>(11)</sup> 大禍である。都市の流行の模倣にすぎないが、年賀廻礼を「交賀会」<sup>(12)</sup> 新年交歓会に代えたり、三のカセドリにしても、social interaction に基づいた私的であつた人的交流を、公的で社会的な場に転換させることによって、政治的に統制しやすくするといった意図が潜んでいる。従前からの慣行をどうみるか、その眼差し次第であるが、「無断」「徒費」「盗伐」「虚礼」「不祥事」「悪口」といった負の修飾を付与し、旧慣を「弊習」視させる一方で、門松に代えて国旗を用いよなどとするのは、政治的な儀礼化の

典型だというほかはない。

(b) 産育と婚礼の廃止と改善

次に記されるのは、産育と婚礼の廃止と改善に関する事例であるが、これらも一見、節約勤儉を謳っているようで、実際には social interaction に基づいた私人的な交流を制限し、公的で社会的な場に転換させる意図が、よりいっそう明確に窺がえる事例群である。

四、誕生祝 出産ノ祝宴ヲ廃ス（気仙郡立根村外七十六町村）

孫振舞又ハ枕引ナト称シ、長子ハ勿論二三女子誕生ノ場合ニモ、親類組合其ノ他ヲ招キテ酒食ヲ饗シ、自他ノ出費尠カラサリシカ、長子誕生ノ場合ニノミ近親ヲ招キ、質素ナル祝饗ヲ共ニスル等漸次改善セラル

五、迎 酒 婚礼ノ際新婦ヲ迎ヘテ帰ル道筋ニ親戚故旧カ酒肴ヲ準備シテ待受ケ酒杯ヲ呈スル例ヲ廃ス（江刺郡梁川村外八町村）

温情ヲ以テ祝意ヲ表スルハ美風ナルモ、雨雪ノ場合ハ相互迷惑スルコトアリ、又婚家ニ於ケル儀式祝宴ノ力為ニ後ル、等ノ弊モ亦少カラサルヲ以テ、酒肴ヲ廃シ一言祝詞ヲ申フルニ止ムル等、漸次改善ノ状況ニ在リ

六、婦 見 又ハ隙見ト称シ婚礼ノ夜戸障子ノ隙間ヨリ新婦ノ容態ヲ

覗見スル者ニ饗シタル例ヲ廃ス（下閉伊郡刈屋村外四十三町村）  
招カレサル青年等カ、屋外ヨリ覗見シテ饗シ受クルノ陋習ナルハ勿論、婚家ニ於テハ左ナキタニ出費多ク、且混雑ヲ極ムル場合、迷惑尠カラサルヲ以テ、漸次改善ノ状況ニ在リ

七、御 福 又ハ祝樽投、苞子投、軒ノ下振舞、酒釣、餅釣ナト称シ

婚礼ノ日新婦ノ到着シタル機会ニ屋外ヨリ窃ニ些細ノ祝物ヲ投込ミタル者ニ酒又ハ餅ナトヲ振舞フ例ヲ廃ス（和賀郡中内村外五十三町村）

多クハ青年等カ半娯樂的二覆面シテ、庭前ヨリ樽又ハ策ナトヲ置

名ノ祝物又ハ祝歌ヲ結ヒ附ケテ投込ミタル者ニ対シ施シヲ為スノ例ニシテ、万一之ヲ施サ、ルカ又ハ不足ナレハ、呪咀的惡口ヲ浴セ、其ノ甚シキハ種々ノ惡戯ヲ為ス者アリ、又婚家ニ対シ怨恨ヲ懷ク者ノ如キハ、此ノ機会ヲ利用シテ之ヲ報復セムトスル等、弊害甚シカリシカ一般ニ改善セラル、状況ニ在リ

五の迎酒でみるように、social interaction に基づく「温情ヲ以テ祝意ヲ表スルハ美風」であることは認めつつも、私的なそれを禁じ制限するのに多用される言葉が、六にもみえる「迷惑」であり、近代日本が生み出し、今も最も重視されている社会規範である。後述する『国民礼法』の成立のところで詳述するが、「迷惑をかけてはならない」という規範は、人的交流を伴うどんな行事に対しても適用可能な規範である。なお、四の誕生祝の長子のみへの制限は、孫振舞ともあるように、元々は長子誕生のみの儀式であった可能性が高く、元に引き戻したただけだといってもよい。

(c) 葬儀の廃止と改善

続いてまとめて記載されるのは、葬儀に関する廃止と改善の事例であるが、よく読むと、葬送の儀式そのものに関わるものではなく、いずれも酒宴や饗応に対しての制限であるのが、その特徴である。ここでも「迷惑」という語や同種の規範強要が鍵となっている。

八、悔 酒 死亡ノ通知ヲ受ケタル者喪家ニ酒ヲ贈呈スル例ヲ廃ス

（岩手郡一方井村外二十九町村）  
不取敢喪家ニ酒ヲ持参シ、詰合ト共ニ酒食ノ饗シ受クルノ例アリ、醉余態度ヲ乱ス者アル如キ、一家ヲ挙ケテ悲嘆ニ沈ムノ際甚シキ陋習ナルノミナラス、葬儀ノ際ニモ酒ヲ廢セラレツ、アル場合ナルヲ以テ、一般ニ漸次改善セムトスルノ傾向アリ

九、葬 儀 ノ際一般会葬者ニ饗シタル例ヲ廃ス（東磐井郡八澤村

外二十九町村）

出棺前又ハ葬儀終了後、一般会葬者ヲ室内ニ請シ酒食ヲ饗応スルモノニシテ、混雑ヲ極ムル場合、喪家ノ迷惑尠カラサルノミナラス、無用ノ出費ヲ嵩ムヲ以テ、一般ニ漸次改善セラル、傾向アリ

十、葬儀ノ饗応ニ酒ヲ用ヒタル例ヲ廢ス（氣仙郡立根村外五十九町村）

悔酒ノ項ニ説明シタル如ク、喪家ノ迷惑ヲ減シ客ヲシテ不謹慎ノ態度、ナカラシムルト共ニ、即今一般ニ節酒又は禁酒ヲ奨励スルノ秋、殊ニ仏式ニ依リテ葬儀ヲ営ムニ積氏ノ禁誡ヲ曲解又ハ無視シテ、酒ヲ用ヒ来レル弊ヲ矯正セムカ為、縣ハ民力涵養ノ実行細目ニ加ヘテ、葬式並ニ仏事ニ酒ヲ用ヒサルコトヲ奨励ツツ、アリ、一般ニ改善ノ傾向ヲ呈シツ、アリ

十一、法事ノ饗応ニ酒ヲ用ヒタル例ヲ廢ス（下閉伊郡刈屋村外五十一町村）

前項ノ備考参照

十二、法事ノ饗応ニ引手物ヲ廢ス（岩手郡太田村外四町村）

輓近引手物ヲ驕リ、一人前一員内外ヨリ五員ニ及フモノアリ、為ニ施主ノ失費増嵩スルハ勿論、客ノ贈呈スル香奠等モ亦心セサルヲ得ス、経済上ノ弊害尠カラサルヲ以テ、一般ニ減少又ハ廃止ノ氣運ヲ生シ、和賀郡及東磐井郡ノ幾部ニ於テハ、之ニ依リテ節約シタル内ヨリ町村基本財産等ニ寄付スルノ例ヲ開ケリ

このように酒が深く関わるのは、結局のところ、泥酔が四周に迷惑を及ぼす可能性があるからであるが、そこに「一家ヲ挙ケテ悲嘆ニ沈ムノ際」に「不謹慎ノ態度」だと評するのは、前述した「葬儀には弔意を示すこと」とも絡んだ、新たな規範やマナーの成立を背後に潜ませていよう。一方で、饗応等の節約による余剰分は、「施設及改善事項」に「祝儀法事等饗応ノ費用ヲ節約シテ村ノ学校基本財産等ニ寄附ス（巖手郡沼宮内町、和賀郡二子村、東磐井郡八澤村、氣仙郡立根村）」であるとか、「神

社献納品々評会ヲ開設シ出品物ヲ売却シ其代金ヲ以テ経費ヲ支弁シ残余ハ之ヲ神社維持資金ニ編入ス（膽澤郡駒形神社、東磐井郡各町村、江刺郡梁川村、氣仙郡上有住村）」とあるように、学校と神社の設営や維持に費やされていくが、結局のところ、ここで求められる公共心とは、滅私や犠牲的精神と表裏の関係にあるといえよう。

(d) その他の行事の廃止と改善

最後に、伊勢参宮や年中行事、また出征兵士入退営などに際して催される、行事の廃止と改善の事例がまとめて紹介されているが、これもその中の宴会と贈答に対する制限である。ただし、ここでは酒の文言はさほど用いられてはいない。懇親や情誼を温める美点があるとしながらも、それらを統制するには、おそらく別な論理が働いている。

十三、御福伝（御福田）又ハ同行振舞ト称シ伊勢参宮又ハ日光参詣最上参詣等ノ同行者カ二三年間互ニ招待シテ祝宴ヲ催スノ例ヲ廢ス

（江刺郡梁川村外十一町村）

参拝記念旁懇親ヲ温ムルノ美点アルモ、相互ノ出費尠カラス中ニハ為ニ借財ヲ起ス者アルヲ以テ之ヲ全廢シ、又ハ会費ヲ以テ一回祝宴ヲ催スニ止ムル等、漸次一般ニ改善セラル、傾向アリ

十四、節句餅、彼岸団子、盂蘭盆供物ノ贈答ヲ廢ス（東磐井郡奥玉村外三十二町村）

親類組合ノ情誼ヲ温ムルノ美点ナキニアラサルモ、手数ト出費ニ困シム者モ少カラス、又夏期ノ如キハ腐敗ニ傾ケル物ヲ吝ミテ食シ、疾病ヲ醸ス者アル等ノ弊害アルヲ以テ、一般ニ漸次改善セムトスルノ状況ニ在リ

十五、兵士入退営祝宴ヲ廢ス（上閉伊郡甲子村外二十二町村）

長期間奉公ノ義務ヲ尽シ経済上ノ損失モ亦少カラサルモノナルヲ以テ、右等ノ出費ヲ増嵩セシメサルト共ニ、互ニ時間ト物トヲ費スノ場合ヲ減少セントシ、青年団軍人分会等ノ主催ヲ以テ神前奉告祭

ヲ、執行スル等、精神的ニ祝意ヲ表スルコト、改ムルノ傾向アリ  
 十六、兵士除隊土産ヲ廃ス（西磐井郡山目村外六十四町村）

軍隊ノ奨励ト相待チテ、一般ニ減少又ハ廃止セラレツ、アリ

十七、入学土産 入学ノ際酒菓子等ヲ小学校ニ持行ク例ヲ廃シ貧児学用品資金又ハ学校備品費学校基本財産等ニ寄附ス（東磐井郡千鹿町外九町村）

師弟ノ契ヲ結フ、為ニ土産物ヲ持行クノ旧例ヲ踏襲スルモノナルヘキモ、之ヲ為シ得サル児童ノ為ニモ甚不可ナルノミナラス、其ノ他情弊ノ伴フモノアルヲ以テ一般ニ改善ノ傾向アリ

十八、定時励行（膽澤郡佐倉河村外八町村）

公的集会又ハ軍人分会青年団体等ニ於テ励行スルモノアルモ、町村内ニ於ケル総テノ定時ヲ励行スルモノ右ノ如シ

人々の行っていた人的な情誼の交流を、酒や迷惑という理由以外で制限を加えるのに用いられたのが、十五や十八で示されるような、「時間と物の浪費」という新たな社会状況に対応した、新たな基準の導入である。物品に対する節約は従前から存在したが、時間の節約という新規のルールは、第一次大戦後に急速に都市化・工業化していった日本の構造的変化をもたらした新たな生活安定の指針であった。こうした時間感覚や時間規律は、工場での科学的労務管理という効率性から求められていくが、大戦後、時間厳守という規律を庶民レベルに浸透させることは、近代国家日本の至上命題でもあり、内務省や文部省は全国各地で生活改善展覧会を開催していく。大正九年に制定された「時の記念日」もその展覧会が契機となっている<sup>(18)</sup>。ここでみる廃止や改善も、日本の生活様式が欧米に比べ、「繁雑不合理を極め」ていると捉えた当局の意向が背景にあるのは疑いないが、十五の兵士入退営の祝宴を廃する一方で、「青年団軍人分会等ノ主催ヲ以テ神前奉告祭ヲ執行スル等」に代替しようという提言は、いうまでもなく欧米モデルではない。詳しくは後述するが、

それは示威的な儀礼の履行によって、社会秩序が体现されるとみなす、儀礼を重んじた儒教モデルであるといつて過言ではない。

### ③ 神社中心主義と儀礼化―他府県の実施状況との比較から

#### (1) 儀礼の場としての神社の装置化

前節では岩手県における民力涵養運動に関する史料の記載内容、および運動の具体的な実施内容について、かなり詳細に紹介したので、本節では他府県の実施内容を、全項目でなく、論点を神社中心主義と習俗の儀礼化過程に絞って、比較検討することにしたい。本来ならば、地方性に溢れた各県ごとの相違を詳しく紹介したいが、別の機会に譲ることにして、まずは神社中心主義と儀礼の場としての神社の装置化について概観しておこう（また本稿の目的は全国的な俯瞰であるから、収集した史料のうちでも、詳細な記述が見られ、かつ地域的な配慮も加えて、鹿兒島・島根・長野・和歌山・京都の事例を中心とする）。

収集した原史料の限りにおいて、各府県の実況を俯瞰すると、それが明瞭に示されているのは、列島周縁部の県の史料である。鹿兒島県『民力涵養』には「民力涵養ニ関スル各郡実行細目」として、鹿兒島郡・揖宿郡・川邊郡・日置郡・薩摩郡・出水郡・伊佐郡・始良郡・贈嶽郡・肝属郡・熊毛郡・大島郡の、実行細目が掲載されているが、例えば薩摩郡の「神社ノ境内及社殿等ハ常ニ清浄莊嚴ヲ期スルノミナラズ道路交通等ノ変化ニ伴ヒ位置ノ不適當ナルモノハ漸次移転ノ方法ヲ講シ社殿ノ腐朽セルモノ又ハ維持困難ト認ムベキモノニシテ尊嚴ヲ欠クモノハ改築又ハ合祀ノ手段ヲ講スルコト<sup>(19)</sup>」のように、すべての郡でその記述が細かい。鹿兒島郡の「二、神域の整善」という実行細目では、「一、殿舎ヲ保護改修シ、尊嚴ヲ保タシムルコト」として、「(イ)、火災、盗難、虫

害等ノ予防ヲ講ジ常ニ建物ヲ洒掃シ、通風排水等ニ注意スルコト」と「(ロ)、夜泊ヲ厳禁シ、子供ノ遊び場所トナラザル様監視シ一切不浄の事件ヲ禁スルコト」を挙げるほか、「2、神苑及境内ノ清浄ヲ保タシムルコト」として、「(イ)、社頭ノ尊厳天然ノ風致ヲ重ズルタメ、風致火防上必要部分ヲ買収スルコト、而シテ樹栽補植ヲ行フコト」「(ロ)、手洗鉢ヲ設置シ噴水池ヲ設ケ、献灯ヲ怠ラサルコト」「(ハ)、制礼ヲ保護シ、禁示条項ヲ励行スルヤウ、小学校時代ヨリ常ニ注意セシムルコト」と記述されるように、具体的行為まで微に入り指示が出されている。

一方、その思想背景が最もよく表わされているのが、出光郡の記述である。例えば「2、神社ノ祭祀ヲ尊重ニシ神明奉仕ノ誠意ヲ輸シ古來伝へ來レル神事ニ関スル習俗ハ公安ヲ害シ又ハ風俗ヲ紊ルノ虞アルモノノ外可成之ヲ保持シ村社以上ノ祭日ニハ各戸ニ国旗ヲ掲ケ青年会、婦人会、在郷軍人会等ノ団員及学校生徒等ハ率先シテ参拝シ其他一般町村住民ハ可成多数参拝シ無格社ニアリテモ其氏子部落ニ於テハ同様参拝シ以テ神社ノ尊嚴ヲ維持シ我國民性ノ涵養ニ資スルコト」とあり、神社の尊嚴が国民性の涵養に資することが明示化されている。また「3、神社ノ社殿及境内ハ受持神職ニ於テ常ニ清潔ニスヘキ責務アルモ尚青年会、在郷軍人会学校生徒等ノ於テモ時々掃除シテ神社ノ森嚴ヲ保護スルノ任ニ当リ神社ノ前ノ通過スル時ハ拜礼ヲ為スノ習慣ヲ養成シ又地方有力者ハ神社ニ参拝スルノ美風ヲ作興スルヲ為メ常ニ率先シテ参拝ヲ為シ以テ其範ヲ垂レ敬神思想ノ涵養ニ努ムルコト」と、青年会等が垂範率先することとて児童に美風が養われ、敬神思想が涵養されるとし、「5、境内樹木建物ノ保護ニ努メ神社ノ森嚴ヲ損セサル様努ムルコト」と規定される。これを伊佐郡では「神社ノ境内ヲ公園的ニ經營スルコト」と表現している。

このような状況の中で少々異質なのが、大島郡である。五大要綱に対する県の実行要目「イ、神社及祭祀ノ意義ヲ明スルコト共ニ神社ノ由緒

歴史等ヲ詳ニシ敬神ノ念ヲ涵養スルニ努ムルコト」に対して、次のように規定し、郡末端の町村を指導している。

- 1、神社ハ宗教以外ニ特立スルモノナルコト祭祀ハ其ノ国家社会ニ垂レ賜ヒタル功勞薫化ヲ敬仰追慕スル儀礼スルコトヲ明ニスルコト
- 2、神社ナキ地方ハ我カ皇國ノ不基ヲ定メ賜ヒタル祖宗又ハ皇謨ヲ翼賛シ国体ノ精華ヲ発揚シタル先賢偉人ノ神靈ヲ奉祀スヘキ神社ヲ建立スルコト

- 3、神社ノ由緒歴史ハ之ヲ明晰ニシ遺勲ヲ伝ヘテ一層敬慕渴仰ノ念ヲ高ムルコト

- 4、村ノ年中行事中祭祀ハ最モ重要ナル事項トシ祭典並ニ之ニ付随シタル神事ハ慎重ナル用意ヲ以テ之ヲ行ヒ敬神ノ実ヲ拳クルコト(この細目は省略)

- 5、神社境内ハ特ニ清浄ヲ期シ神人感応域ニ進ムルコト

い 社殿ハ常ニ修理改築ヲ加ヘ尚敷地境内ハ充分ナル面積ヲ保チ森嚴ナラシムルコト

ろ 掃除ヲ怠ラズ清浄ヲ期スルコト

は 適當ノ樹木花卉ヲ植栽シテ神苑ヲ神々シクスルコト(以下略)

このように「神社ナキ地方ハ我カ皇國ノ不基ヲ定メ賜ヒタル」と、皇國なのだから皇國らしくと、「神社ヲ建立スルコト」が目標とされるなど、当時議論の盛んな「国民道德論」で、日本の固有性とされた、皇國らしさという規範をモデルに、今や世界の五大國の一つになった皇國皇民として、半ば強制ながら形式的には自発的に、自己改造に努めることが求められている。

一方、列島北部では、青森県北津軽郡沿川村(現・五所川原市)の史料が、後に論じる冠婚葬祭の場としての、神社の造営のあり方を示しており、特筆される。「公会堂設置」の項に記された、「各大字に公会堂を設け各種の集会用とし、冠婚葬祭用具を備付け、儀式は公会堂に於て挙

行せしむること。位置は成るべく神社境内地を選び、儀式も漸次神式を以て行はしむること<sup>(10)</sup>であるが、冠婚葬祭の儀式は神社境内の公会堂で挙行するのを当然とした意識が窺がえる。冠婚葬祭のみならず、自治奉告祭や出征兵士の送迎、また三大節など、地域共同体に何か大きな出来事があれば、氏神に参集して奉告し、かつ集団参拝という形式をとることが推奨されるなど、村落自体や運営のあり方までも「神社中心主義」的な再編が施されていく。

ところが、列島中央部の史料には、管見ではあまり神社造営に関するような、ハードな設備的事項は目立たない。例えば長野県の場合、大正八年七月に郡市長会の諮問の経て決定された「民力涵養実行要目」に見えるのは、「神社崇拜ノ実ヲ挙クル為メ常ニ社殿境内ノ掃除ヲ児童及青年ニ奨励シ神職氏子総代教員等其ノ指導ノ任ニ当ルコト」といった記述のみである。他府県でも大差はないが、愛知県の場合、北設楽郡振草村の「神社空地に樹木の植栽を励行すること」<sup>(11)</sup>が見える程度であり、碧海郡の「郡神職会決議事項」でさえ、「神社の尊厳を保持する為左記の設備完成を期する事」としては、本殿・拝殿・鳥居・社務所・境内百坪以上・神田五畝歩以上という単語が挙がるのみで、叙述は至って淡泊である。これに対して、同じ「郡神職会決議事項」では、「神社境内及社殿の清浄を期する事」として、「神社境内及社殿は神聖なる境域なるを以て、常に清浄を要するに勿論なり、故に常に掃除は完全に行はしむることを期し、氏子輪番又は青年会に囑託する等適宜方法を設け、境内等常に清浄ならしむべき事」と記すように、境内清浄に関しては、その記述はかなり細かい<sup>(12)</sup>。社殿や鳥居・社務所の改築は、新潟県などでは、いずこの神社に行っても、大正期に建立された石造鳥居を多く見かけるように、民社の設備営繕には県費等も費やされ（地方公共団体の補助の制限緩和）、実際上は、この時期に盛んであった<sup>(13)</sup>。しかし、意識の上ではこうした設備よりも、境内清浄の方に関心を振り向けており、中島郡津島

町の「神社の設備を完成するは勿論日常清浄に力めしむ」という記述は、それをよく表象している。

愛知県の各町村の実行細目をみると、訓令第一要綱に対する対応はこの「境内清浄」のほかに、もう一つ関心を集中していたのは、例えば御殿村の「郷社、村社の基本財産を造成し敬神思想を旺盛ならしむること」、「現在実行（郷社は一時に一千二百円の基本財産を作れり、村社は毎年十円以上積立てつゝあり）」とあるように、実質的な「神社基本財産の造成」である。西春日井郡では「神社氏子申合規約」の範を示し、「自己に慶事ならば神社に参拝して報恩の意を告げ奉り特に婚姻、分家、出産、成年寿賀（初老、還暦、古稀、喜寿、米寿）の際には各祝宴費の一人分を節約して之を神社に献納し基本財産とすること其標準左の如し」とし、婚姻五拾銭以上、分家五拾銭以上、出産拾銭以上、成年拾銭以上、寿賀五拾銭以上から、婚姻五円以上、分家五円以上、出産参円以上、成年三円以上、寿賀五円以上までの、五段階の種別を設定し、「但婚姻の際縁附の方にありては前表婚姻欄内に記載金額の半以上を献納するものとす」としている。

京都府の場合でも、「本府ニ於ケル民力涵養ニ関スル実行要目」の「社殿境内地等ノ設備ヲ完全ニシ祭典ヲ肅整シ以テ神社ヲ尊厳ナラシムルコト」に従って、同文の細目を採用する郡あるいは町村が多い中で、久世郡の実行細目では「社殿境内を清潔にし、祭典を厳肅にし、以て神社の尊厳を保つこと」と叙述しているが、この表現に表われている如く、社殿境内の清潔さと、祭典の厳肅化によって、神社の尊厳を向上させようと、意識が向かっていったものと推察される。愛知県の海部郡七寶村の「神社の祭祀を厳肅にし、当日氏子は礼装して参拝せしむること」や同県宝飯郡の「指定神社ニハ祭典ヲ崇厳ナラシムル為メ此際樂器ヲ設備スルコト」も、同じ眼差しに支えられたものだといえることができる。

(2) 大麻頒布と「神棚」の常設化

皇太神宮大麻の頒布に関しては、管見の限り、東京府や神奈川県史料をはじめ、京都府や長野県など、多くの府県史料では町村レベルまでめぐって見ても、その項目は挙がっていない。反対に、前述の岩手県のような詳細な記述が見えるのが愛知県であり、また鹿児島県では多くの郡で、実行要目に大麻頒布を載せている。このほか、「神職ハ一般氏子ニ拝授方ヲ奨励シ其ノ普及ニ援助スルコト」として神宮大麻頒布を実行要目に掲げているのは、和歌山県神職会伊都郡支会であり、和歌山県神職会海草郡支会の場合は、「氏子各戸ニ神棚設置普及(簡素ヲ旨トシタル<sup>(10)</sup>)」を実行要目に掲げている。

鹿児島県の場合、県告諭として提示した実行要目には、その指示はないが、各郡では例えば日置郡の「可成大麻ヲ各戸ニ拝戴スル様勸奨スル事」や、薩摩郡の「各家神棚ヲ設ケ毎朝拝礼ノ習慣ヲ養成スルコト」、伊佐郡の「神宮大麻ノ頒布ニ勉ムルコト」、始良郡の「大麻又ハ御守札等ハ適当ノ場所ニ奉安スヘキコト<sup>(11)</sup>」のように記載されているが、神社造営を指導された大島郡をはじめ、噺喉郡・肝属郡・熊毛郡には、逆にこの項目はない。むしろこれらの郡にあるのは「相当資格アル神官ノ養成ヲナスコト」「但村費補助ヲナスコト<sup>(12)</sup>」のような神官養成の細目である。地域差を配慮し中央に近い郡部のみへの対応だったのか、鹿児島郡では「神札ヲ奉戴シ神威ヲ瀆サルヤウ奉置スルコト」として「(イ) 神札、大麻奉戴ヲ各戸ニ普及スルコト」「(ロ) 奉置方ニツキ協議シ神威ヲ瀆サル様ニ注意スルコト<sup>(13)</sup>」とあり、川辺郡では「各家庭ニ於ケル神棚仏壇ノ挿花其他ノ供物ニ注意シ毎朝拝礼ヲ行フ事<sup>(14)</sup>」といった指示も加えられている。

列島中央部ではその普及は早かったのであろうが、列島周辺部では、またそうでなくても、すべての家に常設の「神棚」があったわけではな

い。ところが、前述したように、昨今の民俗学では今見る形の神棚を古くからの伝統と捉えているのではないかと疑わされる記述が多いのは、今の民俗学がおそらく「起源」あるいは「発生」にのみ興味を集中させているからである。デキとかオマなどと呼ばれる囲炉裏端の家族が集まる常居の間に、常設的に置かれる神棚は、この運動で初めて全国的に普及するのであり、本来、民俗学にとって大切なのは、「根源よりも寧ろ経過である<sup>(15)</sup>」。本稿では起源ではなく、全国レベルの普及とその過程を論じているのであって、誤解のないよう強調しておくが、平山敏治郎も指摘するように、以前の民俗学者の常識では、「以前には屋内の祭場は正月の神棚・七月の盆棚などの場合の如く、祭に際して臨時に営な<sup>(16)</sup>」まれるものであった。神棚を外見から古風と捉えてしまふ民俗学者は、自らもフォークロリズムの魔術に囚われているとしか言いようがない。

大麻頒布は、愛知県下の多くの郡では、例えば碧海郡神職会の「三、神宮大麻を各戸に拝受せしめ、敬神崇祖の念を深からしめ、健全なる国家観念を養成すること<sup>(17)</sup>」のように、その目標に掲げており、東加茂郡足助町でも「皇太神宮の大麻を町民に全部拝受すること」としているが、その運動結果も含めて記載が詳しいのが葉栗郡であり、民力涵養運動の普及の経過も示されているので、どのように運動は進められたか、まずはその記載を示そう。

大正八年五月三日開会せし小学校々長会議に於て民力涵養に関する内務大臣の訓令に付其の趣旨の存する所を説示し、児童の教養と青年の指導に關し之を指示し、又本年六月五日開会せし町村長会議に於ても之を指示し、併せて左記事項を協定せしめ、之が普及徹底の方法を講ずると共に其の実績を挙ぐるに努めしめ、更に本年七月号の郡時報にて一般郡民を始め、其の他の団体に於て施設すべき事項を登載し、之を各戸に配付し其の実行を勸奨し、續て客月一日大谷派本願寺主催に係る民力涵養に関する講演会開催の節、本官も之に関する講演をな

し、当本県教育会並郡教育会連合を以て通俗講演会を各町村に於て開催の際、更に一般郡民の必行事項の実行を督促し、爾来会合ある毎之にを宣伝し、一方町村長及農業技手をして極力普及徹底に努め、現在町村其の他の団体に於ける実行状況左記の如し、尚本郡は内務省囑託加藤咄堂氏を聘し、此の程講演会を開催の筈に有之、且郡民一般の必行事項を印刷に附し、不日各戸に配付の予定<sup>(12)</sup>

これに続けて、一般郡民、青年会、産業組合、町村農会、町村、教員、児童、神職ごとの「必行事項」が掲げられる。ここで神職会の「必行事項」とされたのは、「一、国体の本義に関する講演会をなすこと」「二、各戸をして大麻を拝受せしむること」「各戸に神棚を設けしむること」「入退宮の際奉告祭を執行すること」「大祭には氏子をして神社に参拝せしむること」の五項であるが、二の大麻頒布とは別に、明確に神棚設置が掲げられ、運動の成果である「神職会実行状況」には、次のように記載されている。

二、大麻拝受数 二千九百十五戸

大正七年の拝受戸数二千七百二十八戸に比し本年度に於て六分九厘増加し、又現住戸数六千四百六十六戸に対し四割八分強に相当す、然れとも未だ拝受せざるもの過半を占むれば、目下各町村長及神職を督促し拝受に努めしめつゝあり

三、神棚を設けたる数 三千三百十四戸

現在戸数六千四百六十六戸に対し之を設け居るもの漸く五割五分に過ぎず、由来本郡には真宗の信徒多き為め、神棚の設備大麻の拝受少<sup>(13)</sup>き憾あり

大麻拝受と神棚設置の数値が異なるのは、たぶん恵比寿棚や荒神棚なども神棚に数えたためだろうが、神棚設置が現在戸数の「漸く五割五分に過ぎず」とみて、その理由として「真宗の信徒多き為め」と見做している。この真宗との軋轢は、既に大正天皇の大嘗祭に際して、「地方行

政当局が神棚の設置・注連縄の装飾・神社への参拝を国民に強要したのに抵抗して、真宗門徒が、広島・香川・島根・石川・山形の各地で紛争を起こしていた」ことを、先行論文でも赤澤が紹介している。例えば島根県では神棚安置や注連縄・門松の装飾を県民に強制せぬように、西本願寺派が県内務部長に申し入れ、激しい論争の後、注連縄・門松の装飾などは「各自随意」と認めさせた<sup>(14)</sup>が、逆に香川県では町村当局と警官が注連縄・門松の装飾を真宗寺院にも施せと強要し、逆らうと「非国民として不敬呼ばり」した上「科料に処する」と「威圧」する<sup>(15)</sup>など、その対立は地域によって異なっている。

民力涵養運動においても、地域のそれまでの宗派事情や行政との力関係など多数の因子によって、大麻配布の展開は多様であつたろうが、愛知県の場合も、東加茂郡足助町では、「皇太神宮の大麻を町民に全部拝受すること」だけでなく、「各部落に伊勢講、京講等を組織し神宮山陵を毎年参拝すること」まで、町村会議員及区長聯合会で決議し、各区に実行会を組織させたところもあつた<sup>(16)</sup>。その取り組みは町村単位でもさまざまであり、今後の研究の盛り上がりに期待するほかはないが、長野県小県郡内の町村の実施状況をみると、例えば「浦里村矯風規約」では、「道祖神祭天神講等は左記に依り行ふべし」として「神符を配布せざる<sup>(17)</sup>こと」とあり、神棚に奉安する神符にも、統制を加えていったことがわかる。

### (3) 通過儀礼の場としての神社

先に青森県北津軽郡沿川村の史料に、「各大字に公会堂を設け」て、「冠婚葬祭用具を備付け、儀式は公会堂に於て挙行せしむること。位置は成るべく神社境内地を撰び、儀式も漸次神式を以て行はしむること」とあることを紹介した。神社が儀礼の場として、自治奉告祭や出征兵士の送迎だけでなく、例えば京都久世郡の記事に「学校の入学卒業、青年

団の入退団、入退営、及び公共事業の終始には必ず氏神に奉告を行ふこととあるように、近代になって生み出された制度の下で、個人の生涯にとつて区切りになる機会にも、氏神への参拝・奉告が義務づけられたが、それはさらに当然のことながら、既存の冠婚葬祭の習俗にも及んでいく。

岩手県にも「慶事アル場合ニハ神社ニ参拝奉告ヲ為スコト(戸)」という細目が見られたが、他府県でも類似の規定を出している。ただし、何を慶事と見做すのか、明確に指示しているのは、前述した愛知県西春日井郡の「自己に慶事ならば神社に参拝して報恩の意を告げ奉り特に婚姻、分家、出産、成年寿賀(初老、還暦、古稀、喜寿、米寿)の際には…」という記述である。ここにある出産には初宮参りなども含まれたであろうが、先に紹介した祖父江・原の調査でも似たように、誰でもが初宮参りを必ずしもしていた訳ではなく、その普及過程を考えるならば、史料にその名称が明確に出てくるのは、京都府の記述である。

府レベルの実行要目「初宮参り等古来因襲ノ神事ハ社会ノ秩序及風俗ヲ害セサル限り可成之カ保存ヲ図ルコト」に準じて、各郡の実行細目にも同文の事項を掲載しているが、少々晦渋な表現である。そこで郡町村レベルの実態が窺がえる京都府加佐郡「民力涵養規約」で、郡下町村で何がなされたかを検討してみると、「冠婚葬祭等に於ける弊風を矯め虚礼の贈答等を廃すること」という郡の実行細目の下、例えば「河守上村民力涵養実行規約」では「九、出産(養子ヲ含ム)ニ付テハ左ノ事項ヲ守ル可キコト」として、次のような規定を出している。「1. 出産ノ場合七夜祝等ノ贈答ハ一切之ヲ廃スルコト」「2. 宮詣客ハ小供ニ限り其他ハ一切廃スルコト」「3. 産入ノ客ハ絶対ニ廃止スルコト」「4. 初着、四ツ身等ノ祝物ハ質素ヲ旨トシ縞物ニ止メ実用ニ適セザル紋付類ノ遣り取りハ廃スルト」とし、また「十、初幟、初雛、弓、羽子板等ノ祝物及重ノ内ノ贈答ハ一切廃スルコト」「但シ実家ヨリノ贈物ハ此限ニアラス」

とするように、在来のお産に関わる慣行には一様に制限を加えている。<sup>(18)</sup>長野県小県郡の実行状況にも「小児お産に関する凡ての祝、床上げ祝(回帰祝)等に客を招待し酒肴を供すへからず」とあるが、前述したように、私的な social interaction は、風俗を害する弊風・虚礼として厳しく禁じてられていく一方で、神社に参拝することとなる初宮参りだけに對し、「保存ヲ図ル」のであり、先の要目の難解な文章は、こうした意味だと考えざるを得ない。

一方、鳥根県では、県の「民力涵養実行細目」で、「神社」の「氏子ヲシテ左記各項ヲ行ハシメ常ニ敬神思想ノ養成ニ努ムルコト」の細目に、「1. 加齢祭及誕生並ニ婚姻初詣帯直シ祭等ヲ挙行スルコト」「2. 初詣祭ニ於テハ記念貯金帳ヲ交付スルコト」「3. 祈年祭新嘗祭ト連絡ヲ取り農事改良ヲ奨ムルコト」「4. 月三日ノ参拝ヲ奨励スルコト」とあり、また「各家庭」でも「国家ノ祝祭日ニハ必ス日章旗ヲ掲揚シ且各自業ヲ休ミテ祝意ヲ表シ尚三大節ニハ学校ノ儀式ニ参列スルコト」、「朝夕神仏ヲ拝シ尚少クモ月三日ハ必ス氏神ニ参拝スルコト」のほか、「賀齢祭並ニ誕生、婚姻、初詣、帯直祭ヲ氏神ニ於テ行フコト」、「新嘗祭又ハ祈年祭等ニ於テ新穀ヲ神社ニ献納シ御祈念ヲ講フコト」、「一家ノ重要事項ハ之ヲ神明ニ奉告スルコト」が記されている。<sup>(19)</sup>元朝詣などではなく、初詣という現在標準的な言葉を使用している点も興味深い。<sup>(20)</sup>加齢祭(賀齢祭)及び誕生、帯直しを氏神で挙行せよというのは、初宮参りや今日でいう七五三に相当しているよう。

七五三の起源を、紐直しや帯解きなど、個別の習俗に遡及的に求めていく資料操作は、科学としての民俗学では既に否定されている。紐直しや帯解きといった別個の習俗の中から、類似要素を探し出し、その類似要素を飛び石的に結びつけていけば、古代の宮中儀礼まで、さらには太古にまで遡ることも可能であろうが、そうしたロマン主義的な本質主義解釈に基づいた通俗民俗学は、ドイツではパウジンガーによってとうの

昔に論理的に一掃されている<sup>(4)</sup>。柳田の門松理解は、要素分解的に発生史的に把握されたものであり、現代民俗学の方法にも適ったものであったが、その後の民俗学者は、門松を松という類似要素で、民間で行われていた松迎えなどを遡源的に結びつけていったのだろう。無声もいうように、門松の松は以前は竹などであり、松迎えとは結びつかない。七五三をどう定義するかに関わってくるが、その中心的要素を神社に詣でることに置くならば、それはこの民力涵養運動によって国民行事化したのである。

鈴木菜三は「髪置・袴着・帯解など…農村にはそれらをひとまとめに祝う風習はほとんどなく、また三歳・五歳・七歳それぞれの祝はあっても、その全部を祝う風習はないのが普通である。しかし江戸のように諸国から寄り集まりの土地からでは、各人それぞれのお国ぶりを実行することは不便であるところから、七五三という総括的な祝い方が便法として生まれたものと考えられる」とし、「これは江戸中期以後に始まったようである」とし、享和三年（一八〇三）刊の『増補江戸年中行事』や天保九年（一八三八）の『東都歳時記』の、江戸の著名神社に「参詣多し」（ただし「十五日を専らとす」とあって、十五日に一定されたわけではない）という記事を例に、これを起源に捉える。すなわち神社参詣を基準に同定しているが、ただし「七五三」という名称にいたっては、ほとんど目にふれない」とし、「七五三の祝が盛大になったのは大正以後のようである。特に昭和に入ってからには百貨店などの販売政策にあおられ、華美を競う傾向が起り、現在では関西にも七五三が普及しつつある」としている<sup>(5)</sup>。こうした真つ当な説明があるのに、なぜ人は起源まで遡ろうとするのか。不思議であるが、その問い掛けもパウジンガーは行っていることはさておき、問題は七五三という名称は近世にはないという指摘であり、「盛大になったのは大正以降」で、昭和に入ってから「百貨店などの販売政策」だという推定である。

管見の限り、民力涵養運動の史料（大正期）にも、七五三という名称は見えないが、都市で生まれた流行を、「範」を倣う形で、地方にも神社に詣で神社で儀礼を行う方式に変更していった普及過程だけは、この民力涵養運動との関わりで、ある程度説明がついたと考える。鈴木菜三の「百貨店などの販売政策」というのも、『風俗面報』を検索すると、「七五三」という名称が出てくる、「戦捷後の七五三祝」という記事にしても、「本年の七五三祝に当りて、三越呉服店が例の如く意匠部の売場係りの店員をして」とあり<sup>(6)</sup>、「七五三の祝衣と髪飾」でも、三越呉服店・白木屋呉服店・松屋呉服店の販売戦略が、記事の中心を占めている<sup>(7)</sup>。鈴木菜三の推定もこれを論拠にしたものだと思われるが、「盆の使い物」を「中元」という名称に変更し<sup>(8)</sup>、贈答一般に拡張していったのと同様、商業的フォークロリズムの可能性が極めて高い。

#### (4) その他の儀礼化と神社

本稿はいわゆる産育習俗を中心としているので、婚礼や葬儀などと民力涵養運動の関係性については、儀礼化との関連で簡単に触れるが、まずは神前結婚式の普及との関連をみると、「神前結婚ノ奨励」という言葉で、それを明確に実行要目に挙げているのは、和歌山県神職会の海草郡支会と伊都郡支会である。前者の記事はただ単語があるだけだが、伊都郡神職会の記事には「神前結婚ヲ奨励シ其ノ式ヲ行フニ当リテハ最寄神職可成之ニ援助スルコト」<sup>(9)</sup>とも記されている。島根県でも県の提示した実行要目標準に対して、仁多郡「何村矯風規約準則」では「結婚式ハ可成神前若ハ仏前結婚ノ儀式ニ抛ルモノトス」と応じ、「能義郡矯風規約」では「結婚式ハ可成神前結婚若ハ仏前結婚ノ儀式ニ抛ルヘシ但シ当分旧来ノ慣例ニ抛ルコトヲ得」とし、また「邇摩郡矯風規約」でも「婚礼式ハ当分旧来ノ例ニ抛ル但将来ハ可成神前若クハ仏前結婚ノ儀式ニ改ムヘシ」として、当分は旧慣も可としている<sup>(10)</sup>。民力涵養運動の史料に見受け

られるのは、この程度であり、既に東京では流行しはじめていた神前結婚式を、地方にも普及させる意向はあったものと思われるが、前項でみた諸儀礼に比べれば、さほど強いものではない。なお、神葬祭に関しては、管見では民力涵養運動の史料には見出せない。

一方、婚礼・葬儀に関して、この運動で目立つのは、礼服の制定をはじめとした、儀式次第の変更に関する事項である。それが最も熱心だったと推定されるのが、長野県である。各郡の生活改善規定を具体的に多く載せたからだろうが、他府県とは違った構成となっている<sup>(18)</sup>。その条項の内容には地方改良運動期のもと同様、質素節約を旨とした風俗改良・生活改善に関する事項も多く含まれる。ここでは儀礼化に関わると判断される事例だけを紹介するが、まず喪服については、例えば「上水内郡農家ニ於ケル婚儀及葬式ノ行事標準」は、「現代ニ順応セサル必要ナキ冗費ト繁縟ナル礼文トヲ省ク為メ各人ノ自覚自制ヲ基礎トシ本郡ニ於ケル婚儀及葬儀ニ関シテハ挙ケテ本標準ヲ恪守スルコト」と謳った第一項の下、その第四項で「挙式ノ際ニ於ケル衣服ハ白襟黒紋付ヲ定例トシ従来着替ヘラナシタル袴、振袖等ヲ用ヰサルコト」と規定している。既に東京で一般化しつつあった、白襟黒紋付を摂り込んだのは、「丸子町風俗習慣改良服制規程」の「葬式ノ際婦人ノ着用セシ白無垢ハ用ヰザルコト」<sup>(19)</sup>をはじめ、小県郡下の町村でも「結婚式に当り従前着用せし白無垢、緋無垢及襦は用ゐざること新婦の用ゐし綿帽子も又全し」<sup>(20)</sup>とするなど、いくつも見られる。島根県の「邇摩郡矯風規約」でも「婦人ノ服装ハ白襟黒紋付トシ白無垢ハ之ヲ廃止スルコト」<sup>(21)</sup>としているが、この時期の礼服の指定は、服制全般の規定の一環としてなされているところが多く、当時、町村レベルで服制規定を施すことが、流行していたようである。例えば、「丸子町風俗習慣改良服制規程」は、以下の通りである。

第一条 本町ノ服制ハ本規程ニ依ル

第二条 礼服ヲ左ノ通り定ム

男子 一、着物 黒又ハ縞 羽織 紋付 袴ノ二、着物 黒又ハ

縞(筒袖) 羽織 紋付 袴ノ三、燕尾服ノ四、フロックコートノ五、

モーニングコートノ六、立襟 色合黒又ハ紺ノ七、官職及学校等ノ

制服 但シ略礼ノ場合ハ和装ニアリテハ袴ヲ省キ洋装ニアリテハ背

広ヲ用ユルコトヲ得又不得止トキニハ縞ノ羽織ヲ着用スル事ヲ得

女子 一、着物 黒紋付 下着 白襟 角帯ノ二、着物 黒紋付

又ハ縞 羽織 紋付 色随意 但袴(色合随意)ヲ用ユルコトヲ得

着物羽織共夏季ハ黒ニ限ラズノ三、着物 筒袖 黒紋付又ハ縞 羽

織黒紋付 袴但羽織ヲ省キ又略礼ニハ縞羽織ヲ用ユルヲ得

第三条 結婚式ニ当り従前着用セシ白無垢緋無垢及襦ハ用ヰザル事

第四条 葬式ノ際婦人ノ着用セシ白無垢ハ用ヰザルコト

第五条 婚姻ノ際新婦ノ用ヰシ桶綿及葬儀ニ当り婦人ノ頭上ニ被ムル

帷子及上ケ綿ハ用ヰザルコト

第六条 特ニ小学校児童ノ服制ヲ左ノ通り定ム

児童ノ衣服ハ綜テ木綿地トシ絹布ヲ用ユルコトヲ得ス

礼服 男子 一、着物筒袖(黒紋付又ハ縞) 羽織 筒袖(黒紋付

又ハ縞) 袴 但シ羽織袴ノ一方ヲ畧スルコトヲ得ノ女子 一、着物

筒袖(黒紋付又ハ縞) 羽織 筒袖(黒紋付又ハ縞) 袴 但シ羽織

ヲ用ヰサルモ妨ケナシ 家庭ノ都合ニ依リ当分ノ内従来ノ礼服ヲ用

ユル事ヲ得

通常服 男子 筒袖衣服 可成股引ヲ穿ツベシノ女子 筒袖衣服

袴ヲ穿ツベシ 但シ尋常科児童ハ袴ヲ用ユルヲ随意トス

第七条 小学児童ハ服制以外ニモ凡テ質素ヲ旨トシ女子ノ髪飾リニ

「リボン」等ヲ用ヰサルモノトス<sup>(22)</sup>

葬儀の白無垢禁止も、こうした小学児童までも含めた服制規程の一つ

として出てくるが、同様の服制全般にわたる規定は、小県郡長瀬村でも

定められている。当時のこの地方で、燕尾服やフロックコート、モーニ

ングコートまで指定する必要性があつたのか、その実効性が疑問に残るが、後述する文部省『国民礼法』にも同様の記載がなされており、おそらく実効性よりも、服制を規定すること自体が、礼法上、重要とされたのではないかと推測する。一方、島根県の「能義郡矯風規約」では、婚礼の服制に関してだけであるが、その規定が細かい。「婚礼ノ前後ニ於ケル衣裳ノ披露及白無垢、綿帽子、襦ノ類ヲ着用スルコト並數回ニ亘ル服装ノ更改ハ一切之ヲ廃止シ婚礼ノ儀式及披露宴会ノ際ニ於ケル服装ハ左ノ標準ヲ超エサルモノトス」とし、「結婚式ノ際」には「一、縁女其ノ他婦人ノ服装ハ白襟、黒紋付又ハ之ニ準スルモノトス」「二、同髪飾ハ可成質素ナルヘシ」「三、男子ノ服装ハ紋付羽織、袴又ハ通常服、制服トス」とし、「披露宴会ノ際」には「一、縁女其ノ他婦人ノ服装ハ黒紋付又ハ編服トス」「二、男子ノ服装ハ紋付又ハ編服トシ着袴ハ随意タルヘシ」としている。

京都府下でも類似の服制規定はみられるが、さらに式次第や、のみならず診断書の交換や費用まで詳細に規定しているのが、加佐郡の「生活改善同盟会社交儀礼改善調査委員会調査」による「結婚ニ関スル改善事項」である。各事項にはその理由を、例えば欧州では婚姻費用にどの程度使用しているかといった数値も示しながら、説明を加えている。この理由づけの仕方が、同じ生活改善といっても、従前とは異なる民力涵養運動期の特徴かもしれない。ここでは事項だけを示しておくとして、「一、結婚ヲ為スニハ先ツ相互ノ健康診断書ヲ交換スルガヨロシイ」、「二、婚約ノ前後ニハ両親其ノ他ノ監督ノ下ニ互ニ相識ル機会ヲ成ルヘク多クスルコト」、「三、結婚費ハ年収ノ三割以下カ適當」、「四、新婦及婿養子ノ入籍手続ハ結婚式挙行ト同日ニ之ヲ行フ事」、「五、結婚式ハ自宅又ハ神聖ノ場所ニ於テ之レヲ行ヒ料理店等ヲ避ケル事」、「六、披露ノ会ハ成ルベク自宅ニ於テ之レヲ行ヒ簡略ヲ旨トシ招待客ハ親近者ニ限ル事、但結婚ノ通知ハ此ノ限りニアラス」、「七、披露会ノ席上新婦ノ色直シ(着

換)ヲ廃スル事」、「八、祝儀品ハ虚飾ヲ避ケ祝儀返シヲ廃スル事」とある<sup>(15)</sup>。これも後の文部省制定の『国民礼法』と、実に近似した事項や内容を有している。どうやら日本でいう礼法とは、儀礼次第や細則のみならず、いわゆる作法やマナーを含んだものだったのか、その萌芽的な内容となっている。

### (5) 祖先崇拜と天皇崇拜の連続性

葬儀に関連する事項として、ほかに注目されるのは、父祖の展墓参拝を促す記述である。「敬神崇祖ノ実ヲ挙クルコト」や「敬神崇祖ノ思想ヲ鼓吹スルコト」を目標とすれば、これまで見てきたような「敬神」だけでは、それは留まらない。当然「崇祖」にも及んでいく。

簡単な記述からいえば、例えば鹿児島県伊佐郡の「祖先ノ墓地ヲ清潔ニスルコト」<sup>(16)</sup>や和歌山県紀伊郡の「父祖の忌日を重んじ墓参の習慣をつくること」<sup>(17)</sup>の実行要目が挙げられるが、鹿児島県の始良郡の場合、「毎朝祖先ノ靈位氏神ヲ拝シ又ハ其ノ祭祀ヲ謹ムト共ニ墓所ノ参拝掃除ヲ怠ラサルコト」は、「家族制度ノ意義ヲ一層清ク感得シ自己ノ発展ハ祖先ニ報スルノ道タルコトヲ自覚スルコト」と対で記されている。島根県でも県大原郡の示した「祖先ノ墓地及仏壇ハ常ニ清潔、整頓シ家長以下一族ノ礼拝ヲ怠ラサルモノトス」とする実行要目に対し、実業補習学校では「早朝神仏ヲ拝シ且常ニ神棚仏壇及墓地清掃ノ任ニ当ルヘキコト」、青年団・壮年団では「早起神仏ヲ拝シ且常ニ神棚仏壇及墓地清掃ノ任ニ当ルヘキコト」と応じている。

このような記述から想起されるのは、そうした表現があること自体、その地方ではそれ以前には、忌日や墓参がさほど重視されていなかった可能性を推測させることである。いわゆる両墓制や墓石を建立しない無石塔墓制の地域も、当時は広範にその分布は広がっていたらうから、改めて石塔建立をはじめ展墓の風や墓域整備などと民力涵養運動との関連

性が問題として浮上してくる。それは民俗学上の今後の課題であろうが、愛知寶飯郡の「小学校に於ける実行事項」には、「家庭ニ於テ毎朝洗面後児童ヲシテ祖先ノ靈ニ礼拝セシム」<sup>(16)</sup>とあり、京都府の「民力涵養ニ関スル実行細目」でも「児童生徒ニ自然的ニ敬神ノ念ヲ起サシムルニ努メ延テ家庭及一般ニ普及セシムルコト」との対で、「各学校ニ於テ父祖ノ忌日ヲ重シシ展墓参拝ノ習慣ヲ作ルコト」<sup>(16)</sup>が目標とされている。「南桑田郡ニ於ケル実行細目」では「教師卒先シテ敬神崇祖ノ実践躬行ヲナスコト」し、「児童ヲシテ神仏ニ日拝セシメ神棚、仏壇ノ掃除整頓、献灯、供物ノ取扱ニ慣レシムルコト」、「父祖ノ忌日及ビ春秋彼岸、盂蘭盆会等ニ於テ一般児童ニ展墓参拝ノ実行ヲ促スコト」と小学児童への習慣化が図られるが、同府下の「葛野郡民力涵養実行方法」には、「児童ノ父祖ノ忌日ニハ普通ノ欠勤ト區別シ取扱ヲナスコト」<sup>(16)</sup>とあり、忌引きの規定も記されている。

ところで、崇祖は単に墓域を整備し墓参を行えといった指示ではない。参拝し崇拝せよという指示であって、かつまたそれは、あくまで神棚の神宮大麻との連関の中で、従として記述されている点に留意したい。祖先に対する指示は上記の程度に限られるが、前述した愛知寶飯郡の「小学校に於ける実行事項」には、家庭での祖先礼拝の前に、「祝祭日ニ国旗ノ掲揚ヲ励行シ普及ニ尽力スルコト」、「御真影ヲ未ダ拝戴セザル学校ハ此際相当ノ設備ヲ備ヘ拝戴スル 本郡小学校三十二校中御真影ヲ拝戴セルモノハ八校ノミ故ニ此際拝戴セシメントス」<sup>(16)</sup>が続き、「運動場ノ一隅ニ大廟遙拝所ヲ設ケ毎朝児童ヲシテ敬礼ヲナサシムルコト但シ場所場合ニヨリ設備ヲ省クコトヲ得 柵ヲ植工遙拝所ヲ設ケ毎朝敬礼セシム」<sup>(16)</sup>と、毎朝の伊勢遙拝が義務づけられている。遙拝所や奉安殿の設営まで指図しているのは、後者は京都府や愛知県では各地で見られるが、前者に関しては、遙拝所を設置せずとも、例えば伊都郡「山田村民力涵養ニ関スル実行事項」には「毎朝東方ニ向シテ皇居遙拝ヲナス

コト」<sup>(16)</sup>とあり、鹿児島鹿兒島郡でも「遙拝ヲナシ国民トシテノ至誠ヲ誓ハシムルコト」として、「小学校、補習学校ニ於テハ毎朝若シクハ定期ニ神宮遙拝ヲ励行シ国民トシテノ誓ヲナサシム」<sup>(16)</sup>とある。

島根県になると、その記載は多く、簸川郡や美濃郡では「家庭ニ於テハ左ノ事項ヲ実行スルコト」の中で、「毎朝伊勢神宮ヲ遙拝シ氏神並ニ祖先ノ靈位ヲ礼拝スルコト」<sup>(16)</sup>とあり、邑智郡では「学校又ハ家庭ニ於テハ毎朝大廟ヲ遙拝シ大祭及適當ノ時期ニ於テ氏神ニ参拝セシメ御聖徳ニ関シテハ常ニ訓話ヲ為シ且其ノ一班ヲ平易ニ記載シテ揭示スルコト」<sup>(16)</sup>と指示している。さらに安濃郡では「教育勅語戊申詔書ノ謄本ヲ各戸ニ必ス一部ツ備付ケシムルコト」とし、「各戸ニ於テ毎朝大廟ノ遙拝氏神並ニ祖先ノ靈位ヲ礼拝セシムルコト」<sup>(16)</sup>としているが、こうした崇祖と伊勢神宮や皇居遙拝との関係性を最もよく表わしているのは、愛知県の豊津村・橋尾村組合の次の実行細目であろう。

- 一、毎朝鎮守の神を拝礼次の大廟を始め天神地祇皇居を遙拝し次に祖先の靈に礼拝すること
- 二、村社境内地掃除毎月一回以上執行すること
- 三、祖先墳墓地掃除毎月一回以上執行すること
- 四、神社仏閣の前を通過するとき敬礼すること<sup>(17)</sup>

氏神、伊勢太廟遙拝、天神地祇、皇居遙拝の補足として、祖先の祭祀が謳われるのであって、むしろ人々に具体的経験的な対象である父祖という存在を介して、その上位にある超越的な霊的存在を認識させようとしているのであり、崇祖は敬神の付け足しにすぎない感がある。また敬神といっても、あくまでそれは皇祖皇宗への崇敬であるが、例えば京都府の場合、乙訓郡などの「民力涵養月次実行要目」では「天長節祝日当日東方ニ向ツテ遙拝ヲナスコト」のほか、各皇宗の式年祭(忌日)にも山陵に向けて遙拝を行う上に、「毎月一回御陵参拝ヲナスコト」<sup>(17)</sup>も命じられている。京都の場合は地理的な近接性もあろうが、島根県大原郡の

記述にも「神職会は伊勢太廟参拝団仏教奉公団は桃山御陵参拝を組織したるに約百名の参拝団員を出したり」とあり、また愛知県の東加茂郡足助町でも「各部落に伊勢講、京講等を組織し神宮山陵を毎年参拝すること」とするほか、遠く鹿児島鹿儿島郡でも「伊勢大神宮参拝ヲ奨励スルコト」としている。

なお、戦没者に対する敬意の念の涵養とその祭祀については、岩手県の事例で紹介したような実行要目は全国的であるので、ここでは省略し、むしろ特異な事項をあげれば、「招魂祭祭典参拝参列」を義務化したのは、和歌山海草郡の「民力涵養ニ関シ学校トシテ採ルヘキ具体方策」である。その理由を他地域のような第一要綱の「国家観念の養成」ではなく、第二要綱の「自治思想ノ陶冶」として、また招魂祭の式次第を第四要綱の「共同諧和」として「職員児童追悼式」にも拡張させている点が興味深い。愛知県田原町の規定でも「偉人祭祀を行ふ」が、「名所旧跡の保存に留意し郷土史古記録算を蒐集す」と合わせ、拡張した形で示されている。

#### ④「国民儀礼」としての可視化と平準化

##### (一) 時間の統制と儀礼化

民力涵養運動に関しては、まだまだ論ずべき問題は多いが、本稿はその史料的な紹介と全体的俯瞰を目的としたので、この運動の位置づけや意味づけのまとめとして、その論点を要点だけ簡単に示しておきたい。各論点は改めて論点ごとに別稿で扱いたいだが、断片的に見えるこれらそれぞれの実施細目は、隠れたメタのレベルで、いくつかの統一性や連関性を有している。

最もわかりやすいであろう時間の問題から説明すれば、鹿児島県や青

森県また島根県といった列島周縁部では、陽暦（太陽暦）の励行が重要な実施要目として掲げられている。鹿児島県の出水郡の「陽暦使用ヲ励行スルコト」のような簡単な記載もあるが、詳しい指示のなされた大島郡の事例で紹介すると、県の提示した「三大節ヲ始メ祝日大祭日及国家的記念日ノ意義ヲ明ニシ之ヲ尊重スルコト」に対し、次のような実行細目を定めている。

1、三大節祝日大祭日及国家記念日ニハ各戸国旗ヲ掲揚シ祝意ヲ表スルコト

2、三大節ニハ其ノ学区ノ学校儀式ニ参列奉祝スルコト

3、三大節ニハ業務ヲ休ミテ奉祝ノ意ヲ表スルコト

4、学校又ハ部落ニ於テ三大節祝日国家記念日ニ該当スル講演会ヲ開キ奉祝又ハ記念ノ意義ヲ明ニスルコト

5、新年ノ儀式ハ必ス陽暦ニテ行フコト

三大節祝日大祭日及国家記念日の諸行事を遂行するためには、陽暦での統一が求められるのはいうまでもない（国家記念日には陸軍記念日と海軍記念日が該当する）。それを揖宿郡では「村及部落ノ行事ヲ三大節祝日大祭日及国家的記念日等ト一致セシムル様考案実施スルコト」と明示的に述べているが、大島郡では「祭祀ヲ尊重シ其ノ大意ヲ周知セシムルコト」として、以下のような詳しい細目とその意義が言及されている。

(イ)、大祭（祈年祭、新嘗祭、遷座祭、臨時奉幣祭）中祭（祭旦祭、

元始祭、紀元節祭、天長節祭）小祭（大祭、中祭以外ノ祭祀）ノ大

意ヲ印刷配布シ、ヨク周知セシムルコト

(ロ)、祭祀ノ行事作法ヲ心得シメ、郷社祭典ノ際ハ可成各戸一名以上参拝セシムルコト

(ハ)、皇室ニ於ケル祭祀ノ次第ヲ詳説シ、ヨク周知ノ方法ヲ講スルコト

大祭を祈年祭、新嘗祭、遷座祭、臨時奉幣祭としており、大祭・中祭・小祭の区分が後年の明治節制定以降のものとは異なるが、このように国家の祝祭日とはいっても、究極の目的は皇室祭祀を周知せよという点だった。この運動期の史料をみると、各地で祈年祭と新嘗祭が三大節に準ずる位置を占めており、「右の外各字産神ノ例祭、祈年祭、新嘗祭ノ当日ハ休業ノ事」のように、休日指定して氏神社への参拝を義務化しているところも多く見られる。京都府でも「南桑田郡ニ於ケル実行細目」には、「地方神社及び国家的ニ著名ナル神社ノ祭日ヲ周知セシムル為メ神宮司聴發行ノ曆及び祭日月次表ヲ印刷シタルモノヲ一般家庭ニ配布スルコト」としているが、また島根県仁多郡が範として提示した「何村矯風規約準則」は、次のような規定もなされている。

第四十五条 陽曆ハ左ノ事項ニ依リ厲行スルモノトス

一、新年ノ儀式ハ一月一日ニ必ス行フコト

一、新年賀会ハ可成学校ニ於テ之ヲ行ヒ回礼ハ可成之ヲ廢スルコト

一、一般取引ハ二月、四月、六月、八月、十月、十二月ノ六回トス

ルコト

第四十六条 午睡並炬燵ノ使用ハ凡ソ左記標準ニ依ルモノトス

午睡 七月一日ヨリ九月三十日マテ毎月正午ヨリ午後四時マテノ

間ニ於テ昼食後一時間半以内

炬燵 十二月中旬ヨリ三月下旬ニ至ル間

経済上の一般取引だけでなく、このように午睡や炬燵の使用といった行為にまで規制をかけようと企図するのは、「正朔を奉ず」以来、古くからなされてきた国家による時間の管理である。人民支配の方法の一延長にすぎないともいえるが、時計という近代的装置と相俟って、管理が加速しているのは、正午ヨリ午後四時マテノ間ニ於テ昼食後一時間半以内という規定の仕方にある。島根県仁多郡の同じ矯風規約準則では、会合の仕方を次のように指定する。

第二十六条 集会、招待ニハ必ス其ノ開始及終止ノ正時間ヲ定メ案内スルモノトス

案内ヲ受ケシ者ハ其ノ時刻ヲ厳守シ開始時刻十分前ニ会同スルコト

但シ会同シ能ハサル事情アルトキハ適宜ノ方法ニ依リ其ノ旨申出スルコト

第二十七条 集会中ハ其ノ目的ヲ達スルニ妨ケアル言動ヲ慎ムモノトス

第二十八条 宴会ニ於テハ別段ノ儀式アル場合ノ外交盃ヲ為ササルモノトス

第二十九条 宴会開会后凡ソ二時間ヲ経過セシ時ヲ以テ「普通散会ノ時刻」ト心得長座セサルモノトス

散会の時刻を「開会后凡ソ二時間ヲ経過セシ時ヲ以テ」するなど、過剰なその指示は異様に思えるが、結局のところ、これが民力涵養運動の目指していたものであって、社会秩序を体現し、かつその秩序に人民を従わせること自体にその目的があったといえる。この運動期に盛んに指示され、今日でも日本人の特性とされる「時間の厳守」も、また時の記念日の設定も、それらは単に生活安定や労働効率性の問題だけでは収まらない。効率性の問題から発生したのではなく、それらは三大節をはじめ、国家の設定する祝祭日という新たな年中行事によって、人の一年という時間を管理し統制する手法の一環であり、「冠婚葬祭を可視化される儀礼化し、その通過儀礼を厳守させることの意味は、人の一生という時間の管理と統御にあつたといつてよいだろう。日付の統一された七五三をはじめ、後年のことになるが、人の一生という時間の中の生育儀礼であつた初節供を、子供の日という年中行事に変換したり、陸軍記念日や興亜奉公日、また満州事変記念日や支那事変記念日など「アニバーサリー（記念日）」を多数設定していくのは、結局のところ、国家の管理する時

間に、人民を国民として、一元的に管理・掌握する統治技法であり、時間をより細分化して設定することで、その統制は効果を増していく。儀礼によって有徴化された時間は、秩序や権威の所在を体现している。かつ人々を従順に時間の恪守を励行させることで、その秩序に組み込んでいく、実に巧妙な近代国家ならではの統治形態の一つだと評せよう。

## (2) 習俗の慣習化と儀式化—儀礼化の分析枠組

さて、ここまで本稿の叙述に当たって、「儀礼化」という言葉で、単純に総称してきた。本節では、その儀礼化を分析的に定義づけるとともに、また最終節ではその分析枠組に基づいて近代日本の文化政策を、儀礼化過程として歴史的な分析、再整理を試みるが、まず儀礼化は、①慣習化という位相の側面と、②儀式化という位相の側面の、二つを内包するものとして、仮に二つに分けて定義づける。現実には両者は表裏の関係にあるが、前者①は先に事例で紹介した「父祖ノ忌日ヲ重シ展墓參拜ノ習慣ヲ作ルコト」のような、個人あるいは集団にとつての慣習化の過程であり、一部の論者によつて、儀礼の身体化や規範の身体化といった用語で語られてきたものと近似する。また後者②は習俗が儀式（セレモニー）として外在化し、外部に対しても可視的な、視覚的で示威的な様相を帯びていく社会レベルの過程を指すことにする。

また1章の(3)(e)で紹介した「儀礼」の定義を、いわゆる産育儀礼や人生儀礼と称されてきた一群のデータ解釈のための分析概念として、⑦個人的習慣と、⑧私的な内輪の慣習、⑨公的な視覚的儀式とに、その局相から再区分することにする。確かに⑦の個人的習慣も、日常生活における形式化された行為であつて、顔を洗う、歯を磨くといった極めて個人的な行為も、文化によつて規定される側面はあるが、例えば排便行為までも儀礼として捉えるのは、いささか現実ばなれしており、本稿ではこれを分立させる。外部には見えない個人の領域での行為であ

り、秘匿されるのが通常の、個人によつて習慣化・ルーティン化されている行為を指す。具体例で考えれば、入浴行為は、例えば独居世帯であるなら、個人の領域として、何をしても個人の自由で許されるが、場によつて家族風呂や公衆浴場で入浴するなら、そこに社会的なマナーやエチケットが問われることとなる。礼儀作法やエチケット・マナーと呼ばれるものは、こうした社会から拘束性が及ぶ行為の一面を指そうが、礼法が礼儀+作法として、個人的な立ち居振る舞いにも拘束を及ぼす根拠はここにある。

①の私的な内輪の慣習とは、私的ではあるが対人関係を伴い、social interactionが主体の、またそれによる人的あるいは霊的交流が機能的目的となるような、内輪でなされる宴会や呪法、あるいは対人的行動といった類の集団的な行為を指そう。ゴッフマンの外面を操作し演技する自己呈示論が有効性を特に発揮しえたのは、この対人関係を伴う局相も扱えたからであろう。それに対して、②の公的な視覚的儀式は、社会レベルで統御された儀礼であり、個人は単に参加する要素でしかなく、単位はあくまで集団であつて、個人もその集団の一員としての立居振る舞いを、外部から強く強要されるものを指すことにする。①と②の違いは、柳田が祭りと祭礼を区分したように、外部的な世間あるいは観衆の存在を不可欠の構成要素とするものであり、①は②へ移行するに従い、受動的な「見られる」から能動的な「見せる」へと、個人レベルの振る舞いも変化する。それに対して⑦は、祭りや祭礼との対比でいえば、外部から不可視的な、祈りや信心・信念といった個人レベルの、その内面意識と深く結びついた局相を指そう。

以上のようなとりあえずの枠組をもとに、前章までの事例群を改めて位置づけるならば、産育習俗をはじめ、いわゆる冠婚葬祭のうちの、①的な習俗は、民力涵養運動を契機とする外部的な公的な力によつて、②への移行を強要されたとみることができる。それまでの各地の産育習俗

を閲覧すると、ほとんどすべてが屋内において、私的な身内や近隣の女たちを主体とした宴と披露（見舞）、またそれに伴う贈答によって成り立つ慣習であった。そこに霊的な存在が介在するとしても、例えば佐渡の例でいうならば、コヤアガリや七夜に大黒柱に供え物をすることもあったという程度の、あくまで人的な宴会や贈答の、従の位置づけしか持たない。大黒柱は臨時に祭壇・神棚化するだけで、民俗学上、産神とされた便所神や荒神、納戸神にしても、その場において臨時に迎えられる神であつたらうし、神迎えてなされる儀礼というよりも、呪法レベルの行いであつた。そうした④レベルの慣習に対し、民力涵養運動では勤儉節約や生活改善の名の下に、その慣習の根幹にあつた主要要素の贈答に制限を加え、私的な social interaction による交流を封じるとともに、儀礼の場を神社に移行させることで、公的で公共的な⑤へと転換し、かつまた人的な交流を神との交流へと変換する。神との交流とはいっても、それは従来の産神ではなく、かつ氏神でもない。究極的には皇祖皇霊であり、奉告祭という形式を取ることによって、皇祖皇霊への感謝の意を表現させる公共的式典となつた。屋内の伊勢大麻を奉安した神棚の常設化も同様であり、子どもの安産祈願や成長祈願、またその感謝も、天照のおかげであると思わせるための視覚的装置として、結果的にはあろうが、⑦の個人的な祈りや信心の内面レベルまで掌握し、心の内まで管理するものとなつた。

このように民力涵養運動の一連の施策は、後に完成した神祇院体制と『国民礼法』制定へと至る、その端緒を切り拓いたといつてもよい、民衆生活の日常に直結した内容を有している。またその儀式化に際しては、従来には存在しなかつた、一同参列して参拝し、一堂に会して拝礼する集団参拝という形式や、勅語の奉読式など、儀式的な荘厳さを演出するといった、視覚的演劇的手法が駆使されて、馴染み深い父祖や氏神（またその祭り）といった直接経験可能な日常の世界を超えるところに、皇

祖皇霊という絶対的存在の实在を体感させ、日常世界はその一部にすぎないと信じ込ませていく。儀礼にはこうした象徴的に描かれる超越的世界に、現実性（リアリティ）や意味づけを付与する機能があるが、民力涵養運動はそうした儀礼の力を最大限に活用して、国民という近代的臣民を作り上げる施策であつた。公共的儀礼の政治力は「人々がその事実を知っている」という情報の共有にあるのでなく、「人々がその事実を知っていること」を皆が知っている「ことこそ重要だと、ミッシェル・チュエがゲーム理論から論じるように、それは社会的統合と既存の権威体系を維持するのに役立つのみならず、人々が互いの行動を協調させていくとともに、「一望監視」的な効力も発揮する<sup>(18)</sup>。そのためには、何よりも外部からは見えない④を、視覚的にも公共性の確保された⑤へと移し、周知のものとする必要があつたのである。ナチが収獲祭を民族の祭典として最大限利用して大衆動員を成功させた如く、近代日本も儀礼に内在する動員力を、別な形で活用していったが、それはファシズム培養の土壌ともなつていく。

### (3) 神祇院体制と『国民礼法』の制定

民力涵養運動で端緒を開いたこのような儀礼化を、究極まで追求した、国家神道体制の完成型といつても過言でない、一九四〇年の神祇院創設から敗戦までの状況を、まず先に確認しておけば、『国体の本義』（一九三七年）に続けて、文部省教学局が刊行した『臣民の道』には、次のような記述がなされている。

畏くも天皇には、春秋の皇霊祭を始めとして、大祭日には御親ら皇祖皇宗を祀らせ給ふ趣きに拝する。家々に於いて先祖祭を行ふことは、宮中の祭祀の御精神を体する我が古来の国ぶりである。敬神崇祖の行事は家族の全員によつて営まるべきであつて、戸毎に神棚を設け大麻を奉斎し、また祖先の霊を祭り、一家挙つてよく敬神崇

祖のまことを致さねばならぬ」(傍点筆者)

一九四〇年一月九日勅令七三六号による神祇院創設で、「敬神思想ノ普及」が初めて国家の公式事業として認定されるとともに、それは地域の氏神や家の崇祖を重視したが、この記述でみるように、宮中で皇霊祭を行うがゆえに、その精神を体现する民間の先祖祭も、これを重んじるようにと指示されている。春秋二季の皇霊祭は、儒教的祭祀に倣い祖先祭祀を撰り込み、一八七〇年からはじめた正辰祭(歴代天皇の忌日の祭祀)が、重祚があるため代数よりは少ないとはいえ年間百を上回ることから、民間の祖先祭祀の機会として存在していた春秋の彼岸を参照に、祭祀を統合して、一八七八(明治二一)年からはじまった新設の宮中祭祀である。前述したように民力涵養運動期にはまだ、両者の関係性は民間の行事を主としていたのに、ここではその関係性が全く逆転しているばかりか、『国体の本義』の骨子となる思想を展開した紀平正義による『臣民の道』の解説書では、「孝の第一義は父祖の心を継いで、皇運扶翼の臣民の道を実践する」(傍点筆者)とあって、父祖も行っていた「伝統」に巧みにすりかえている。

同じ年、やはり文部省が制定した『礼法要項』Ⅱ『国民礼法』が公布されるが、それは『臣民の道』の具体的な実践マニュアルともいえ、民力涵養運動で萌芽しつつあった礼法を、国民レベルに一段と画一化を促進するものであった。これを中心に進めたのは、文部省に設置された礼法教授要項調査会で、その委員長であった徳川義親の『日常礼法の心得』は、一九四一年一月に初版が出版されるや、一年後には五一版を重ねるほどの大ベストセラーになり、九華会編『解説礼法要項』をはじめ、解説書が多数出版される。『国民礼法』を分析してみると、前篇・後篇の二部構成で、「姿勢」「最敬礼」「拜礼」「敬礼・挨拶」「言葉遣ひ」「起居」「受渡し」「包結び」「服制」という作法やマナーの全般的心得を規定した前篇に対し、後篇は「皇室国家に関する礼法」「家庭生活に関する

る礼法」「社会生活に関する礼法」の三つに分け、それぞれのやり方を細かく指定している。

最初におかれた「皇室国家に関する礼法」では、「拜調」や「行幸啓の説の敬礼」の作法をはじめ、「神社参拝」や「祝祭日」「軍旗・軍艦旗・国旗・国歌・万歳」の扱いや仕方まで、事細かに指示される。これらに潜んだメッセージをまとめてみると、もっぱら対象を児童に想定し、これら皇室国家のシンボルに対し、教師とともに恭順の姿勢を示させることで、繰返して体得させ、それらを仰ぎ奉戴するものとしつつ、大御心はありがたきものだとすることを実感させるような内容となっている。また「家庭生活に関する礼法」は、「居常」「屋内」「服装」「食事」「訪問」「応接・接待」「通信」「紹介」「慶弔」「招待」であるが、「面白いことに、神棚を朝夕拝めという指示だけがあつて、神棚への向い方や拝み方については全く書かれていない。慶弔の記事も意外に簡単で、祖先祭祀のやり方についても全く触れられていない。後述するように、中国や韓国の礼法の規定とはおよそ違った内容であり、かつこれでは崇拜せよというのみであつて、祭祀ではない。

そうした日本的特徴が最もよく顕れているのが、「社会生活に関する礼法」である。中韓の礼法からすれば、そうした括りがあること自体、異様であろうが、結局のところ、これはいわゆる「公衆道徳」に関する規定である。「近隣」「公衆の場所」「公共物」「道路・公園」「交通・旅行」「集会・会議」「会食(席次/和食の場合/洋食の場合/支那食の場合/茶菓の場合)」「競技」「雑」に区分され、例えば「訪問は、急用或は約束指定の場合の外、早朝・夜分・食事時などは避ける。祝祭日・日曜等の訪問は遠慮すべき」などと、今では信じられないほど事細かに規定されている。そこに頻出する単語や言い回しから析出すると、背後にあるそのメッセージは「迷惑をかけない」を核心として、「公共物は丁寧に」「慇懃に」であり、また「濫りに」「自分勝手に」を「慎む」ことが、厳

守されるべき社会規範として浮かび上がってくる。一方、民力涵養運動期の規範と比べてみると、「時間厳守」や「清潔」「整理整頓」はもうあまり強調されておらず、また「勤儉貯蓄」や「勤勉」「質素儉約」という語も既に出てこない。

ここで民力涵養運動期の各種の実施細目を、もう一度想起されたい。前とは別な事例で紹介すれば、鳥根県仁多郡の「何村矯風規約準則」では、「結婚式ニ於ケル男女ノ服装其ノ他ハ左ノ各項ニ抛ルモノトス」として、「縁女其ノ他ノ婦人ノ服装ハ白襟紋付ヲ用フルコト但シ持来ノ物ト雖華美ノ衣裳ヲ用ヒサルコト」「男子ノ服装ハ紋付、羽織袴又ハ洋服ヲ用フルコト」「縁女ノ衣裳替ハ之ヲ廃止スルコト」「髪飾ハ可成質素ナルコト」とあるが、よく読めば、果たして、これが質素儉約や生活改善につながるのだろうか。服制の統一であって、意図されていたのは、畢竟、人心の一致であり、思想の統制である。京都府の『民力涵養資料第一年』には、図らずも「思想統一」と題して、次のような記載もある。

今やデモクラシーなる語社会を風靡して、之が為に危険思想を醸醸せんことを恐れ、予防策を講ずるの必要ありとして、京都府知事は教育家神職神道家等を招集して、第一に自家の所見を演説せらる、縷々千万言其高見に敬服す中に就て、我が大に感動したるは大日本帝国は三千年の歴史を有し君仁に臣忠に而て西洋人の個人主義にあらず、家族制度の美風良俗あるを説かれたる点則是なり、此家族制度こそ我思想統一を謀らんとする主眼とす(句点筆者)

文部省制定の『国民礼法』は、すぐに敗戦を迎えたため、制度的な実行はわずかの期間であった。しかし、そこで強調された社会規範や具体的な会議のやり方などは、戦後の今日でも通用しているものが多く、現代の日本で流通しているモラルの大半は、民力涵養運動に発生、起因しているといっても実は過言ではない。

#### (4) 韓国礼法との比較—子ども中心主義と天皇崇拜

礼法を重視したのは、いうまでもなく、礼学思想の儒教である。宗主国中国に倣い、それを国学・国是とした朝鮮王朝では、冠婚喪祭を四礼と呼び、太祖元年(一三九二)の太祖の即位教書にも、「一冠婚喪祭、國之大法、仰禮曹詳定經典參酌古今、定為著令、以厚人倫、以正風俗」と、冠婚喪祭の政治的重要性に関して言及している。国家儀礼としての五禮(吉嘉賓軍凶)の制定は、儒教国家として最重要事項であり、『国朝五礼儀』などの編纂や幾度も改定を施すが、その根本原理は、儒教にとつて儀礼の「践履」＝実践は社会秩序を体現化するという政治哲学に基づいている。

礼法の重要視は国家儀礼のみならず、性理学の家族倫理が盛られた『朱子家礼』を、朝鮮の風土に適合させた李穡の『四礼便覧』が一九世紀以降普及することで、広く一般にもその礼法と思想が行き渡る。『朱子家礼』の生活化を図った『四礼便覧』祭礼篇は、①祠堂、②四時祭、③禰祭、④忌祭、⑤墓祭に区分された儀礼次第(履行細則)が詳細に記載され、またその践履が重用され、今日でも祖先祭祀や名節(茶礼)が重んじられ、省墓(墓参)も盛んであることは周知であろう。そうした国家的伝統の流れのなかで、今日でもそれが韓国では「家庭儀礼に関する法律(あるいは準則)」として法令化されている。一九六九年一月一六日に公布された「家庭儀礼準則に関する法律」(法律第二〇七九号)は、一九七三年三月に「家庭儀礼に関する法律」(法律第二六〇四号)に変更されたのははじめ、十数次に及ぶ改定を経つつ、家庭内における婚礼・喪礼・祭祀・回甲宴や、忌祭・節祀・年始祭が国家によって規定されている。この法律が現在でも重く機能していることは、竹田且が『日本民俗学』誌上でも報告しているが、その内容と日本の礼法を比較してみれば、日本の礼法の特異性がより浮き彫りにされてこよう。

第一に最も異なるのは、表敬や丁重を示す対象すなわち相手である。韓国の礼法が想定しているのは父祖であつて、親や尊属（親族）また祖先（祖上）である。前述した日本の公衆道德のような親族以外の、他人に対する規定などそもそもその範疇にない。冠婚喪祭の祭は祖先祭祀であり、喪も葬ではなく服喪（服忌）の規定が主であつて、全体が祖先中心に編制されている。それが元来、儒教が成規する礼法なのであり、逸脱しているのは日本の方である。儒教でいう礼法とは、冠婚喪祭の儀式次第（節次）を指す。儀式をどのように行うのか、祭具や冠服（祭服）、祭器や犠牲（贄）、礼饌酒尊などを図解含みで説明したり、また神主（位牌）の作り方や置き方（昭穆＝神位の座順）、神位に拝する順序を父系宗族の地位順に示すなど、節次を詳細に規定したものであつて、日本でいう礼法は、中国や韓国でいうところの「礼節」に近い。

第二にその結果、日本の『国民礼法』には「孝」がほとんど記載されていない。祖先祭祀に関する具体的方法が記載されていないことは前述したが、祖先だけでなく、存命の親や親族に対する礼儀、例えば挨拶の仕方といった記述もない。「家庭生活に関する礼法」で説かれているのは、「居常」「屋内」「服装」「食事」の作法であり、もう一方は「訪問」「応接・接待」「通信」「紹介」「慶弔」「招待」といった、外来者など他者との関係性である。前節の最後の引用でみるような、祖先祭祀や家族制度の美風良俗を説いたり、それらを重んじるとはいっても、中国や韓国の儒教国に比べると、実はあまりに観念的な訴えのみで、実効性が伴っていない。小島毅によれば、朱子学の礼を「個別具体的な『規矩準則』の遵守」にあるとし、「『親孝行しななければならない』という一般的な倫理的命令が礼なので」はなく、「どういう行為をすれば『孝』をしたことになるのか、その具体的所作」が、「事としての礼」だとする。それとの対比的なあり方を、「理としての礼」と呼んでいるが、『国民礼法』の祖先祭祀はまさにこれに相当しよう。

第三は、それとも関連するが、神社礼拝や祝祭日、国旗・軍旗の細かな規定はあつても、冠婚喪祭の儀礼次第や細則がないことから、韓国のように、マニュアルを忠実に再現して実践する形態を持たないことであり、またその結果なのか、儀礼を中心的に執行する主宰者が異なる点である。韓国では忌祭（命日）や名節（正月と秋夕）になされる祖先祭祀は、家庭儀礼に関する儀式教本に則り、そのマニュアルの記載に忠実に従つて、戸主が司祭者となつて祭祀を取り持つ。葬祭にしても、今日では葬儀社が裏方として深く関与するが、儀礼の執行者はあくまでも戸主である。これに対して日本では、葬儀の法要をはじめ、法事や盆彼岸の棚経、あるいは七五三や神前結婚式にせよ、儀礼の執行は僧侶や神主など専門の宗教者によつて進められる。宗教者がいなければ、儀礼は成り立たないほどである。それゆえか、日本の礼法は、韓国のように、マニュアルに従つて戸主や家族がミミクリな過程や手順を遵守するような儀式次第ではなく、礼儀作法やその心得（徳）の記載が多くを占め、靈的な超越的存在に対しても、観念的な表現しかなされてない。

第四には、第一・二と重なるが、日本の礼法では父祖ではなく、それ以外の者との関係性が重視されている。「社会生活に関する礼法」として、近隣や来客など他者との接し方と、公衆の場での立居振る舞いや公衆モラルが、その中心的な記載事項となつている。民力涵養運動期の史料にも、例えば「汽車、汽船等ノ公共的乗物又ハ其ノ他ニ於ケル雑踏ノ場合ハ可成老幼ヲ扶ケ其ノ保護ニ注意スルモノトス」といった公共性に関する細目もあつたが、『国民礼法』では圧倒的にその記載が増える。すべてを紹介するわけにはいかなないので、いくつか特徴的な事項に限るなら、例えば「近隣」の章には、「近隣は互に迷惑をかけないやうに心掛け、ラジオ・蓄音機のやうなものでも、他の妨にならないやうにする」とあり、「公衆の場所」の章では「すべて多数集合の場所に在つては、つ、しみの心を失はず、秩序を重んじ、軽々しい行動をしない」として、「高

声の談話、放歌その他、人に迷惑になる振舞は慎む」、「濫りに遠方から人を呼びかけ、又は人を注視したり、指さしをしたり、振返つて見たりしてはいけない」、「人が失策や過失をしたとき、笑つたり、嘲つたり、咎めたてをしたりしない。なるべく見て見ぬ振りをする」、「隙見・盗視・立聞等のもとより、濫りに耳語をしてもいけない」、「団体が公衆の場所に入出するとき、指揮者の命に従ひ、よく統制を保つことは勿論、一般の人の迷惑にならぬやうに行動する」とあるように、「迷惑をかけぬやうに」や「濫りに」という語が頻出するほか、「つつしみ」とか「なるべく見て見ぬ振りをする」といった態度が良きこととして描かれている。特に「迷惑をかけぬやうに」とする態度は、「交通・旅行」の章でも「喫煙・放談等により他人に迷惑をかけぬやうにする」、「旅館では、すべて同宿者に迷惑をかけぬやうに心掛ける」、「団体の旅行には指揮者の命に従ひ、決して気儘な行動をしない」、「団体の旅行には特に一般の人の迷惑にならないやうに心掛け、荷物の整頓、座席の後片付等にも注意する」とあつて、対人関係や公共に対するこの社会規範は、おそらくこの期に強調され、定着していったものと推測される。

第五には、第四と同様に、「敬神崇祖」と成語化されていても、実質は父祖にはなく、敬神に重心のあることは既に述べたが、「皇室国家に関する礼法」に書かれてあるのは、皇室や国家に対する表敬の仕方であり、結局のところ、「忠誠心」の示し方であつた。地方改良運動の意図が、日露戦争の徴兵拒否に基因して、人々の帰属意識の置かれていた自然村的な村落共同体から、神社祭祀などによってその共同体意識を解体し、アイデンティティを祖国へと転位させることにあつたように、民力涵養運動の場合は、同族や親類、あるいは親分子分や近隣との間に構築されていた従前の相互依存関係を、「天皇の赤子」と称されたような君主―臣民という支配服属関係に組み換えることにあつた。中国や韓国の場合、「宗族あつて民族なし」と称されたように、父系宗族の集合体が

国家だともい得るが、明治民法の親族規定が旧来の本家分家関係を否定したのをはじめ、人的交流の機会であつた宴会や贈答に制限を加えた民力涵養運動以降の志向性は、旧来型の人的関係を解体し、一切の関係を君主―臣民の系列に一元化するものだったともいえる。

第六には、「国民礼法」に限定せずには、祖先中心主義的に編制されるのに対し、民力涵養運動以降の日本の通過儀礼は、結果的にもかもしれないが、子ども中心主義的に再編された点である。安産祈願からはじまり、宮参り、七五三、小学児童の入学・卒業の奉告、青年団への入隊団の奉告、徴兵検査の奉告、兵士への入隊団の奉告、さらには厄年と、氏神社を儀礼の舞台とする、一種の成育儀礼としての機能と意味づけを担っていく。戦後になると、徴兵検査の奉告祭は地方自治体による成人式に移行するが、中国や韓国にはこうした成人式は存在しない。台湾では日本のそれを模倣した式典を一九九二年からはじめるが、中国や朝鮮における冠礼は、王家や貴族層に限定された儀礼であり、民間では子どもと大人の区分は婚礼が意味を持った。かつての日本では、初宮参りや氏子入りが慣行化していた地域では、それは村落共同体への編入・移行儀礼の意義をも有しただろうが、民力涵養運動期以降の標準型を範にして普及していった一連の成長に伴う儀礼群は、地方差を画一化し、また階層差を均質化した儀礼として、国家への帰属を強化し、国民への移行儀礼として機能した。それはまた、地方差や階層差の解消だけに留まらない。初生児のみに催されることも多かった初生児優遇儀礼の個人差も解消し、次男や三男でも、誰に対しても執行される子どもの行事として、「国民儀礼」化し平準化されていったともい得よう。

## (5) 近代日本の文化政策の儀礼化過程

## ―民力涵養運動の位置づけと意味

前節の第五で指摘した天皇崇拜との関わりについては、「天皇信仰の強制が、精動運動・翼賛体制期を何よりも特徴づけるもの」だととして、須崎慎一が「従前の国民統合の場合と比較」しながら、その変遷過程を整理している。以下ではそれに依拠しながらも、本稿で得られた新知見で修正を加えつつ、公的な儀礼化の過程を基軸にして、民力涵養運動の位置づけとその意味を考えてみたい。

須崎によれば、地方改良運動期における天皇信仰の国民一般（児童ではなく）への強制の程度は、例えば「兵庫県揖保郡是竝町村是」（一九〇八年）や愛媛県伊予郡の「矯風会」規約準則などを資料に、この期に国民に求められたのは、祝祭日に休むことと、その際に「国旗」を掲揚することであったとする。その強制度にしても、「申合せ」や「可成」といった程度のものであったのに比して、民力涵養運動ははるかに天皇を前面に押し出し、神社や寺院を「国家観念」養成の重要な場として位置づける傾向を強めたという。ただし「村レベルにおいては、「敬神崇祖ノ風」の鼓吹、「祝祭日ノ国旗掲揚」、学校拝賀式に「在郷軍人、青年団員ヲ参列セシムルコト」などが求められる程度であった」として、「事実、一九二二年六月、内務省の指示にもとづく「民力涵養実績調査ノ件」には、「国家観念」養成の項はなく、「協調諧和」、「消費節約」、「民資増殖」に関する事項が調査されているにすぎず、民力涵養運動における「国体明徴」的方向は掛け声倒れの感が深い」としている。須崎も民力涵養運動を「掛け声倒れ」として、他の歴史学者同様、あまり重要視していないが、果たしてそうなのか、それはさておき、彼の捉えるその後の展開を眺めておこう。

震災後の「国民精神作興ニ関スル詔書」（一九二三年一月一日）

を背景に、一九二四―二八年に展開した勤儉奨励運動の場合は、さらに天皇信仰の強制という面は希薄であった。しかし、教化総動員運動の場合、例えば最も「戦闘的」に「教化」に当たった長野県の下伊那郡国民精神作興会の「教化運動並ニ公私経済緊縮実施要項」を分析しても、「新聞雑誌等掲載ノ御尊影ハ鄭重ニ取扱フコト」「国祭祝日ニハ国旗ヲ必ず掲揚スルコト」「毎朝神仏及祖先ノ靈ヲ礼拝スルコト」の三点であり、「支配の危機の深まりのなかで、強制性の強まりは認められるが、後述する精動運動期以後の天皇信仰の強制に比すれば、それは、「愛国心」の昂揚と、神仏・祖先礼拝の域をでない」とし、「ア priori 国民に天皇信仰を強制するのではなく、国民を「説得」するため、「御聖徳ヲ顕揚」することが必要なのだとする姿勢」であったと評している。

これらに対し「精動運動の開始は、こうしたそれまでの国民統合のあり方を大きく転換させた」として、一九三七年二月九日の文部・内務両次官の発した通牒「新年奉祝実施方ニ関スル件」は、「新年奉祝ノ時間」に「一般国民ハ各家庭其ノ他ノ場所ニ於テ夫々宮城遥拝ヲ行フコト」を命じたもので、全国民への宮城遥拝の強制は、これが初めてだという。さらに一九三八年二月二十八日の文部大臣官房秘書課長の通帳において、伊勢神宮遥拝よりも宮城遥拝が上位に置かれ、その実行を国民に強制しようというこの方向は、一九三九年九月からの「興亜奉公日」における宮城遥拝強制に連なり、さらに一九四一年の紀元節「国民奉祝の時間」において、宮城遥拝が国民に対して義務化されたとして、いわば「国民儀礼体制」の成立であったとしている。「精動運動・翼賛体制期に至って、それまでの国民統合とは異なる宮城遥拝という形での、天皇信仰の徹底的強制が、開始された」のであり、「天皇を神仏より上位におきかえるこの方向は、日本の同盟国ニナチス・ドイツの指導者崇拜を連想させる」とも述べている。<sup>26)</sup>

本稿では扱えなかった時代の展開も含めて論じられており、大いに参

考になる。またその捉え方は近代史で半ば定説化されている流れなのだろうが、ただ人々の暮らしや日常を重視する民俗学的の観点からすれば、民力涵養運動のその評価はやや低すぎている。須崎は「国民の全的組織化の思考が弱く」、「かならずしもこの運動が、国民に浸透しなかった」と評して、「勤儉」を主目標の一つにしているにもかかわらず、『兵庫県統計書』によれば、この運動による貯蓄組合数のいちじるしい増加の形跡は認められず、「この運動における強制性・画一性・組織性の欠如は否めない」とも論じている。<sup>(20)</sup>確かに五大要綱のうちの第五要綱を「勤儉」に要点があるとみて、これを主眼に捉えれば、そういう評価が導き出されるのも当然であるが、本稿でも採用してきたように、第五要綱の要点を「生活」と見做し、かつ他の要綱との関連（特に第一要綱）から捉えれば、また別な様相が見えてくる。

民力涵養運動の位置づけを、人々の「日常」に与えた影響という観点から、あえて民俗学的に整理すれば、それは近代日本の文化政策（地方政策・民衆統治策）の一連の流れの中で把捉される。歴史学では日露戦後の地方改良運動の一九一〇年代以降を、一九二〇年代の国民精神作興運動、一九三〇年代の農山漁村経済更生運動、一九四〇年代の国民精神総動員運動という流れで、経済史を基軸に理解するのが一般的なようであるが、筆者は文化政策と民衆生活の「日常」に深く影響与えた、儀礼化の過程（「国家の宗祀」とした神社非宗教説を前提）として捉えると、それはひとまず、次のようにまとめられる。

①日露戦後の地方改良運動（一九一〇年代）は、神社合祀や町村財産整理による自然村の解体と、杜格化による伊勢と靖国を頂点とする儀礼的ヒエラルヒーの形成で、従来の人々の共同体意識が変質しはじめる。  
②第一次大戦後の民力涵養運動（一九二〇年代）は、神社中心主義による儀礼の再編で、神社合祀後の神社に、集団参拝などの形式で、参拝する機会が増大し、また神棚や門松、初詣、七五三、神前結婚式、黒の

喪服など、今日にも継続する「国民儀礼」が創出され、そうした国民儀礼の履行の繰り返しを通し、かつ「世界の一等国」という自覚の下、「国民意識」が形成されていく。また常設化された神棚に伊勢大麻が奉安され、その下に、屋内の神々に対する民間の素朴な信仰は徹底的に抑圧される。

③昭和初期の郷土教育運動（一九三〇年代）は、文部省系の運動ではあったが、郷土を科学的に見ようとする試みは、昭和恐慌によって、科学性において挫折し、農村共同体やその精神の美化など、運動は全体主義化していくとともに、農本主義化する。郷土教育は郷土愛教育に転換し、郷土の「伝統」などが見出されていく。

④大政翼賛会の地方文化運動（一九四〇年代）は、「正しき日本文化は地方文化に存す」という理念が示され、文化論としては都市に文化の源泉を見る従来とは正反対の認識が広まる。農本主義的思想が風靡し、かつ東北文化などといった広域的な、地方文化の「伝統」が発掘・創造されるとともに、神祇院体制の確立で、儀礼国家化した状況の中で、壮大で厳粛化したアニバーサリー的な国家儀礼が繰り返されることで、ファシズム化はいっそう進展する。それによって民衆も、大東亞諸民族の指導民族といった幻想的な「国家意識」を共有し、八紘一字や神風などの神話的幻想も自ら信じ込んでいく。氏神や祖先に対する信仰・信心は、天皇崇拜の下に、完膚なきまで換骨奪胎される。

以上のように文化論や文化政策の流れにおいては、発展的に展開していることを確認し、そのなかで民力涵養運動の一連の施策を、停滞や挫折したといったような評価は与えず、政策的にも思想的にも、その後発展していく絶大な歴史的意義を有していたと理解したい。

## おわりに―儀礼の厳粛化／素朴化と秩序強化

最後に、筆者への課題であった近代日本の産育習俗（儀礼）の変遷に限定して、本稿をまとめておくならば、以下の三点に整理されよう。

①民力涵養運動を契機に、多様性に富んでいた各地の産育習俗は、地方的偏差をならし画一化されていくが、「国民儀礼」となることで、人格や階層によって差異のみられた儀礼の実施度に平準化をもたらし、かつ出生順によって初生児のみに行われた儀礼なども平等化していった。以前はどこでも誰でも初宮参りをしてきたわけではなかったが、宮参り、七五三をはじめ、子ども中心主義的に産育儀礼が整備されていった。

②また民力涵養運動を契機として、従前の人的な宴会と贈答が中心であった産育習俗は、抑圧され、神社で挙行される半ば公的・公共的な儀礼に移行するとともに、可視化された儀礼へと変化し、外部の操作も可能となった。信心の対象も、曖昧模糊とした産神的存在（俗信的神）から、奉告祭形式を採ることで、氏神あるいは天照大神へと転位させるとともに、国民への移行・統合儀礼としての性格も帯びていく。また儀礼の平等化・平準化は、小国民を形成する機能も有したろう。

③子ども本位の儀礼への転換は、儀礼の可視化とも相俟って、初節句という人の一生という時間を区切る儀礼から、端午の節供や桃の節供といった年中行事的な毎年のアニバーサリー的儀礼へと外見的装いを整える。従前の髪置なども人の一生を区切る儀礼であったから、不定期的に催されたが、十一月十五日を中心とした定時的な七五三へと、年中行事への組み入れ傾向が認められる。

以上の産育儀礼に関するまとめのほかに、民力涵養運動に関して本稿で触れられなかった、今後の課題について述べるならば、既に先駆的な先行研究で、赤澤がいくつも鋭い論点を提示している。第一次世界大戦

後の神社政策の特徴は、「国家の細胞としての地方自治体を育成するために、地方行政やこれと関わる町村民の政治・経済・軍事・教育活動を神社の祭典や儀式に結合させ、国家のための町村民の団結をつくり出す」とするものであった」とした上で、神社参拝の当然視や参拝の強制が許容されるには、二つの要件が必要だとし、一つが「神社からの宗教性の排除」であり、二つ目は「底辺の民社への国家性の付与」だとする。<sup>(28)</sup>

本稿でも問題にしたかったのは、前者の「宗教性の排除」に関してであり、国民儀礼の場として成り立させるには、確かに論理的にはそれは排除されねばならない。しかし、宗教性とは何か、その定義によっても異なってくるが、例えば天皇崇拜は宗教か否かなども、その問題に含まれるとはいえず、筆者が考えたかったのは、別な点にある。公的な儀礼の場となった神社で催される各種儀礼は、物見遊山であった初詣が宮中儀礼の四方拝と結びつけられ、次第に厳粛化していったように、その視覚化は概して壮厳化の方向へベクトルを向けていったのに対し、一方で神社はこの頃から、他の宗教施設のような、例えば幼稚園や慈善施設を経営するといった社会事業は排除され、境内施設は専ら会所や能舞台などに限定されて素朴な伝統的な装いを施しつつ、かつ日本の「伝統」と深く結びついていく。流鏝馬行事を新設したり、奉納相撲や礼儀作法の教授所など、フォークロリズムとあってしまえば、それまでであるが、なぜ神社は「伝統」と結びついたのか、あるいは結びつかざるを得なかったのか、本来なら、本稿の議論に組み込むべき問題であった。

既に赤澤も指摘している通り、<sup>(29)</sup>そこには安岡正篤の神道観が深く介在している。日本精神論を展開した安岡は、日本精神の特徴を備えた神社は、あらゆる近代的な技術や文化、理智や懷疑とは無縁の「素朴さ」を保つことを主張した。神職は講演も社会事業に奔走しなくてもよいとする、その議論は神社界に甚大な影響を与えただけでなく、アルカイックな装置化は、いわゆる新官僚も動かした。安岡の著作を読み漁っても、

正直なところ、その論理をはじめ、新官僚までをも巻き込んだのはなぜなのかなど、もう一つ理解できない。陽明学者と呼んでよいのかも含め、未だ評価の分かれる安岡であるが、大学アカデミズムの世界で彼の著作が言及されることなど極めて稀であるのが現状だろう。<sup>(20)</sup>同じ国家主義者でも、北一輝や大川周明に関しては山ほどの研究があるのに、近代史でも安岡はほとんど対象化されてない。<sup>(21)</sup>

しかし、今も政財界や民間にも根強い支持のあるのは、北でも大川でもなく、安岡なのであり、また当時も神社の進む方向性に甚大な影響を与えたのは、柳田や折口ではなく、安岡である。ゲオルゲ・L・モツセが「ファシズム大衆運動は実際のところは操作の運動ではなく、合意の運動<sup>(22)</sup>」であったと述べたように、大衆を一部の政治家や軍部のプロパガンダの被害者として描くことは、同じ過ちを招くだけである。民衆が民力涵養運動をはじめ、のちの政治に、なぜ巻き込まれていったのか、どのように参加し加担していったのか、それらや安岡の世界を説明しているのは、あるいは本稿で見たような断片的データもシンボル論的に扱うことに長けた、民俗学しかないのかもしれないが、歴史学と民俗学との真の協業が求められる。

註

- (1) 大辞典である河出書房新社「日本歴史大辞典」(一九七九年)や平凡社「日本史大事典」(一九九四年)、また山川出版社「日本史広辞典」(一九九七年)にも、その項目はない。管見の限り、項目が立てられているのは、「角川新版日本史辞典」(一九九六年)と「岩波日本史辞典」(一九九九年)の二つにすぎない。ただしその記述はあまりに簡易である。
- (2) 岩手県内務部編「民力涵養に関する施設及成績概要」(大正一一年二月)(国立国会図書館蔵)、二七頁
- (3) 鹿児島県「民力涵養」大正九年二月(鹿児島県立図書館蔵)、一三三頁
- (4) 長野県内務部地方課「長野県民力涵養資料其一」大正九年五月(国立国会図書館蔵)

- (5) 柳田國男「先祖の話」『柳田國男全集』一三卷(文庫版)、筑摩書房、一九九〇年、四八―九頁
- (6) 拙稿「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」『国立歴史民俗博物館研究報告』一三三号、二〇〇六年
- (7) 柳田國男「神道私見」『柳田國男全集』一三卷(文庫版)、筑摩書房、一九九〇年、五八七頁
- (8) 前掲(7)、五九七頁。柳田は宗教局の神道を「誤解の余地もないほど近世のもの」(同五九二頁)と述べているが、ここでいう「近世」は今日の歴史学の時代区分でいえば、近代に相当する。
- (9) 前掲(7)、五九九頁
- (10) 前掲(7)、五九九頁
- (11) 中山太郎「神道毒語」『皇国』二九〇号、一九三三年、六八―九頁
- (12) 中山太郎「神道毒語(承前)」『皇国』二九二号、一九三三年、五〇―五頁
- (13) 折口信夫「現行諸神道の史的価値」『皇国』二七九号、一九三二年、二―四頁
- (14) 菊池謙二郎「国民道徳と個人道徳」(一九二一年の講演)茨城県議会史編さん委員会編「茨城県議会史」三卷、茨城県議会、一九六四年所収、五一七―一八頁
- (15) 池田元「大正期の民力涵養運動と自由教育論争―共同体経営と自己革新の位相」筑波大学歴史・人類学系「歴史人類」一九号、一九九一年、三〇―二頁
- (16) 前掲(7)、六〇二頁
- (17) 柳田國男「河野省三氏に答ふ」(『國學院雑誌』二四卷七号、大正七年)、『柳田國男全集』二五卷、二〇〇〇年、筑摩書房、二九二頁。これに対して、河野省三は「昔は神様には生米生魚の如き調理せぬ物は供へなかつたと云うが和稲荒稲等の類はどうだ」と反論したが、それに対し柳田は「所謂朝御食夕御食の御饌のこと」であり、「捧げ物としては、単に穀物のみならず、田も献ずれば奴婢も献(秋金)も献じて居た」(同二九二頁)と、概念的区別もできていないことと再批判する。「況や神祇官時代からまだ五十年も経たぬのに、神官たる河野氏の口から、「古い、太古には生のまゝの物が神に上げられたのではあるまいか」など、云ふ自得らしい言を聞くのである」(同二九二頁)といった、批評もしている。
- (18) 近代神道の儒教化の問題は、最近是小島毅が「近代日本の陽明学」講談社、二〇〇六年や「靖国史観―幕末維新という深淵」筑摩書房、二〇〇七年などで、力的に論じている。
- (19) 柳田國男「人を神に祀る風習」『柳田國男全集』一三卷(文庫版)、筑摩書房、一九九〇年、六四六頁
- (20) 柳田國男「明治大正史世相篇」講談社、一九九三年、四〇―四四頁
- (21) 柳田國男「民間伝承論」『柳田國男全集』二八卷(文庫版)、筑摩書房、

一九九〇年、二五六頁

- (22) 近年、審美的な価値をア priori な前提とした論文が、『日本民俗学』誌上にも頻繁に発表されている。例えば、長澤社平「資源としての民俗文化の動態―岩手県岳神楽を例に」『日本民俗学』二五〇号、二〇〇七年や、渡部鮎美「田の美しさ―富士河口湖町の「空中田植」を事例に」『日本民俗学』二四二号、二〇〇五年などであるが、果たして、民俗学としてこうした捉え方は、如何なるのか、その是非が問われてくる。民俗文化をそういう良き事として、政治資源化して、大衆を動員していったナチに深く関与した戦前の民俗学の反省から、ドイツの現代民俗学では、「良き事」「美しさ」への懐疑がまず表明され、人々を操り支配し、搾取している力や構造や手段を明らかにすることが、民俗学の社会的責任とされている。長澤の論じているのは先験的に「良き事」ではなく、「良き事とされたこと」ではないと思われるが、「良き事」の質も問われるべきで、信仰心として良き事なのか、あるいは地域の統合のために良いのか、国の宝を守っているから良き事なのか、その質的变化を追うのが、民俗学の行うべき使命であると考える。なぜ人々がそれを良き事や美しいと捉えるに至ったのか、という学問としての立証責任なしでは、極めて危険な議論であろう。また住民の意識をあまりにも一枚岩的に捉えている点で、一面的であり、儀礼や文化財は人びとを半ば強制的に巻き込んでいく、極めて政治性の高い大衆動員を図る道具であり、それを自動書記的に、学術のお墨付きを与える役割を果たしてきました学問的方法が、学史の反省に基づき、今、問われていよう。
- (23) 引用は、最近年のある同世代の民俗学者の文章からであるが、特定個人の問題ではなく、現在の多くの民俗学者が行う一般的叙述の特徴なので、その出典は明示しない。
- (24) 柳田國男「これからの正月」『新たな太陽』修道社、一九五六年、『定本柳田國男集』一三卷、二二三頁
- (25) 対談「問答有用」『柳田國男文化論集』新泉社、一九八三年、八三頁
- (26) 柳田國男「新年懐古」『東京朝日新聞』一九四〇年一月、前掲(24)、二一九頁
- (27) 前掲(24)、二一九頁。柳田の議論は、文化要素を分解し、どのように新たな要素が加わっていくかという文化的価値の「客観的表出」と、またモノとか慣習といった客観的な対象に対し、人々がどのように考え出したかという文化的価値の「主観的表出」としての、「意味づけ」の問題が区別され、かつ両者の関係性が論議されている。例えばアエノコトにしても、そのもてなしの儀式を、古態と捉えてはおらず、「田の神を御連れ申」すといった、「さういふ風に考へ始めた原因は別にある」(『日本の祭』『定本柳田國男集』一〇卷、二六五頁)と述べるように、そう考え出したという「意味づけ」に議論の焦点があてられている。
- (28) これも(23)と同様の理由で、出典の明示を避ける。
- (29) これも(23)と同様の理由で、出典の明示を避けるが、(23)と同じ文章にある表現である。
- (30) 坪井洋文「住居の原感覚」『日本民俗文化大系』一〇卷、一九八五年、二二二頁
- (31) Helge Gerndt, *Studienkript Volkskunde*, Waxmann, 1997 S.136.
- (32) ヘルマン・パウジンガー「民俗文化の連続性をめぐる代数学」『愛知大学一般教育論集』三号(河野真訳)、一九九〇年、一〇二、一〇四頁
- (33) 以前は民俗誌的事実を素直に分析し、大間知の「二段階の成年式」や、柳田の「徐々に大人になる」という段階的成長観から、多様な分析がなされたのに対し、それが次第に男の一五歳・女の一三歳若者組の加入年齢結婚可能年齢への到達成人式大人一人前という辞典的整理へ、解釈が変化していく。拙稿「子ども論の現在」『社会民俗研究』一号、一九八八年。
- (34) 管見では唯一「人生儀礼」を説明しているものは、辞典の項目の、新谷尚紀「人生儀礼」福田アジオほか編『日本民俗大辞典』上巻、吉川弘文館、一九九九年、八八七頁ぐらゐのものである。
- (35) 柳田國男「誕生と成年式」岩波講座「倫理学」七巻、一九四一年。後に「社会と子ども」と改題され『家閑談』(一九四六年)に集録、『定本柳田國男集』では、一五巻所収。なお柳田國男・橋浦泰雄編『産習俗語彙』思財財団愛育会、一九三五年に、その議論が使われた資料が収録される。
- (36) 大藤ゆき「児やらひ」三國書房、一九四四年。ただし、それは柳田の議論に比べて、それを祖述するだけでなく、データの扱いがアマルガムの傾向が強い。
- (37) 香西豊子「福子の誕生―資料操作と民俗」『日本民俗学』二二〇号、一九九九年
- (38) 鈴木由利子「選択される命」『日本民俗学』二二四号、二〇〇〇年
- (39) 祖父江孝男「日本における乳児期諸儀礼―地域的差異その他の問題」岡正雄教授還暦記念論文編集委員会編『民族学ノート』平凡社、一九六三年、二〇七頁
- (40) 関敬吾「日本民俗の社会的性格」『日本民俗学大系』二巻、平凡社一九五八年、四三頁、同「民俗地図をめぐって」『民俗学評論』一三三号、一九七五年、も参照のこと。
- (41) 前掲(21)、三七〇頁
- (42) 柳田國男「瑞穂国について」(『國學院雑誌』五二巻一号、一九五一年)『定本柳田國男集』三二巻、一五三頁
- (43) 「蝸牛考」は方言圏論の書ではあるが、新語の発生や命名、文化の受容など、動態的な文化変化の議論として捉えることも可能である。
- (44) Günter Wiegmann/Michael Simon, *Die Untersuchung regionaler Unterschiede in Silke Götsch/Albrecht Lehmann (Hg.), Methoden der Volkskunde, Positionen,*

Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie, Reimer, 2001, S.113.

- (45) 千葉徳爾からの教示。また「千葉徳爾著作選集―民俗学方法論の諸問題」東京堂、一九八八年参照のこと。
- (46) 柳田國男「比較民俗学の問題」『定本柳田國男集』三〇巻、六八頁
- (47) 前掲(39)、二〇九頁
- (48) 前掲(39)、二一〇頁
- (49) 原ひろ子・我妻洋「しつけ(ふおるく叢書二)」弘文堂、一九七四年、三六頁。須江ひろ子「育児と文化」東京大学教養学部教養学科文化人類学分科卒業論文、一九五七年、附録Ⅳ―第5表
- (50) 前掲(49)、三六一―三七頁
- (51) 太田素子「子宝と子返し―近世農村の家族生活と子育て」藤原書店、二〇〇七年、二七九―三五三頁
- (52) 前掲(51)、三一〇頁
- (53) 例えば太田は、神宮司庁の編集した『古事類苑』(一九〇〇年)〈礼式部〉に所収されている「文書史料の範囲で、子ども期の通過儀礼に関する時間軸を仮説的に設定してみる」として、『古事類苑』が描きだす貴族の儀礼慣行と、民俗学が紹介する前近代社会の民衆的な世界の慣行では、精粗の差に解消できない質的な差が存在する」としながらも、生育儀礼に関する武家慣行や町家慣行を、一連の儀礼が複雑に連鎖する古代の貴族モデルがそれぞれ簡略化され、さらには農村慣行もその簡略化の極致と、極めて一元的に捉えてしまっている(二八二―二九五頁)。貴族文化など中央都市を外来文化の受容装置と捉え、新たな文化の規範を創造し、それらモデルが四周に波及していくとする柳田の中心地理論からすれば、先蹤文化と外来の中央文化の葛藤こそが重要であり、こうした一元的な史観は儀礼の歴史分析としては全く受入れがたい。また例えば、竹内利美がほぼ同じ史料を用い、近世には七五三という呼称は成立していないとする見解(七五三と子ども組)『講座日本の民俗宗教』一巻、弘文堂、一九七九年)を、『諸国風俗問状答』には「三五七」という簡略な呼び方は出現してきていて」と述べ、七五三の「一歩手前」だと解釈するが(三五二頁)、民俗学的に見れば、順序の逆転した「三五七」と「七五三」とでは、その意味合いが全く異なる。太田は七五三の普及プロセスを追いながら、髪置き・袴着・帯解き・禊祓といった個別の儀礼を、連続する一連の儀礼として「七五三」と同義に捉えているようで、本稿で後論する七五三の普及プロセスとは、全く視点を異にする。
- (54) 前掲(51)、三三三頁
- (55) 須江ひろ子『日本における育児様式の研究―長野県開田村の育児様式に就いて』東京大学大学院人類学専門課程修士論文、一九五九年、六三頁、前掲(49)一九七四年、三五―六頁
- (56) エドモンド・リーチ「文化とコミュニケーション―構造人類学入門」紀伊国屋書店(青木保・宮坂敬造訳)、一九八一年、青木保「儀礼の象徴性」岩波書店、一九八四年
- (57) アーヴィング・ゴフマン「行為と演技」誠信書房(石黒毅訳)一九七四年、同「儀礼としての相互行為―対面行動の社会学」法政大学出版局(広瀬英彦・安江孝司訳)、一九八六年
- (58) 張哲秀「韓国の冠婚喪祭(韓国人類学叢書五)」チブムンダン(韓国語)、一九九五年など。
- (59) 中山太郎編「校註諸國風俗問状答」東洋堂、一九四二年、一八七頁
- (60) 前掲(15)、一〇頁
- (61) 「当選せる民力涵養活動写真筋書と標語」『斯民』一七編四号、一九三二年、四七―八頁。
- (62) 川田稔「柳田國男―その生涯と思想」吉川弘文館、一九九七年
- (63) 中野邦「大正期における『生活改善運動』」『史冊』一五号、一九七五年、同「大正期の生活論」和歌森太郎先生還暦記念論文編集委員会編『明治国家の展開と民衆生活』弘文堂、一九七五年
- (64) 孝本貞「思想困難」と神社―大正期を中心として―下出積與博士還暦記念会編『日本における国家と宗教』大蔵出版、一九七八年
- (65) 赤澤史朗「大正デモクラシーと神社」『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年
- (66) 添田敬一郎「民力涵養第一年」『斯民』一五編一、一九二〇年、一〇―一頁
- (67) 「神社中心主義」とは学術用語としてだけでなく、当時の文書でも多用された用語である。例えば長野県小縣郡役所「小縣郡に於ける民力涵養資料第一輯」大正一〇年一月(上田市立図書館蔵)、八八頁。淵源は地方改良運動期、その中心人物であった井上友一らに求められる。
- (68) 前掲(64)、三二六頁
- (69) 前掲(65)
- (70) 伊藤隆「内務省社会局」『国史大辞典』一〇巻、一九八八年、吉川弘文館、五二五頁。
- (71) 成田龍一「日本近現代史④大正デモクラシー」岩波新書、二〇〇七年では、「教化運動と国民統合」の下、「そのひとつ、内務省の民力涵養運動は、一九一九年三月に開始され、床次竹二郎内相は、「国体」の観念とともに「立憲の思想」を強調し、「健全なる国家観念」とあわせて「自治」「公共心」の育成をいい、伝統性と近代性を混在させている。だが、実践の項目となると、後者の合理性にもつばら力点がおかれた。「勤労の趣味」を助長し、「貯蓄の奨励」「時間を確守する方法」「能率増進の方法」、また「衣食住の改良」による「簡易生活」や「冠婚葬

- 祭送迎「娯楽」の改良が唱えられる(『内務省史』第一巻、一九七一年)。国家により私生活領域の合理的改善が図られ、近代的な生活を営む「国民」の育成が促される」とし、「文部省による「生活改善」も同様の試みである」として、以下その記述に費やされている(九五―一六頁)。
- (72) 「社会教化運動の展開」『埼玉県教育史』五巻、一九七二年、五六五―六一〇頁、うち民力涵養運動については、五六六―六一一頁
- (73) 吉本富男「民力涵養運動の一考察」『国史学』八九号、一九七二年、齋藤鋭雄「大正期・原内閣に於ける思想政策―宮城県の民力涵養運動」『宮城史学』三号、一九七四年でも、「他の項とのバランス上」と、同様の経緯が記されている。
- (74) 宮坂広作「生活改善運動の展開」『近代社会教育政策史』国土社、一九六六年
- (75) 小池善吉「第一次大戦後の群馬県民力涵養運動(一)―大正中期の国民教化への対応として」『群馬県史研究』一八号、一九八三年
- (76) 金原左門「民力涵養運動」『神奈川県史』通史編五・近代現代(二)、八七一―一〇二頁
- (77) 金原左門「民力涵養計画とその実施状況―神奈川県を中心に」同「大正期の政党と国民」塙書房、一九七三、また金原には「立憲制」ナショナリズムと民力涵養計画「同」地域をなせ問いつづける―近代日本再構成の試み」中央大学出版部、一九八七年などがある。
- (78) 神奈川県「民力涵養実行要目調査資料」大正八年一〇月、神奈川県社会課「民力涵養運動ノ概況」大正一四年三月(いずれも日本大学総合情報センター蔵)
- (79) 大霞会編「内務省史」一巻、一九七一年、三四一頁
- (80) 国立教育研究所編「日本近代教育百年史」七巻、一九七四年、一一一―一頁
- (81) こうした通説化に基づき、またその延長として、池田元も「民力涵養運動は、五大要綱を保持しながらも、その焦点は一九二一年以降は「生活節約運動」として、二四年以降は「勤儉奨励運動」として生活統制的な精神運動に限定化されていった」と説いている(前掲(15)一五頁)。こうした衰退したかのような定説的理解も、おそらく歴史学者が民力涵養運動をさして重要視しなかった一因となつたろう。
- (82) このほかにも、民力涵養運動を一連の社会教化運動として捉える潮流に対し、地方改良運動の第一課題が地方自治体の再編策だったのに対して、民力涵養運動のそれは「第一次世界大戦後の社会不安の緩和策」である疑義を示し、社会局の關係から民力涵養運動を論じたものに、山本悠三「民力涵養運動と社会局」『東北福祉大学紀要』一五号、一九九〇年がある。
- (83) 尾川昌法「治安維持法体制と思想支配」『日本史研究』一七六号、一九七七年
- (84) 小池善吉「第一次大戦後の群馬県民力涵養運動(二)―大正中期の国民教化への対応として」『群馬県史研究』二〇号、一九八四年
- (85) 前掲(15)、「自由教育論争」のみならず「国民道徳論」との關係など、当時の思潮の通史的思想史理解に、この池田の論考が大いに参考になったことを付記しておく。
- (86) 「札幌支庁民力涵養実行要目」(年月不記載、北海道立図書館蔵)は、あるいはパンフレットの類であるかもしれない。
- (87) 大霞会編「内務省史」三巻、一九七一年、三七七頁
- (88) 「民力涵養日の制定」青森県史編さん近現代部会編「青森県史」資料編近現代3、二〇〇四年、八八―九〇頁。愛媛県の場合も、四国三県との数値比較で語る叙述が、項目によってかなり目立っている(『愛媛県史』資料編社会経済下、一九八六年、四一―〇頁)。
- (89) 「施設及改善事項」には「篤農家ノ石像ヲ建設シテ功勞ヲ表彰ス(西磐井郡山目村)」とも記されている(六三頁)。
- (90) さらに「施設及改善事項」をみると、「町村役場事務室ニ神宮大麻ヲ備フ(巖手郡松尾村外百五十一町村)」、「小学校ニ神宮大麻ヲ備ヒ生徒ヲシテ礼拝セシム(江刺郡藤里村外二百七十六校)」といった実行事例も記されている(六〇―一頁)。
- (91) 柳田國男「祭礼と世間」『柳田國男全集』二三巻(文庫版)、一九九〇年
- (92) 山室信一「知的循環のメディアと場」『日本文化研究所研究報告』二〇〇集、一九八四年
- (93) 内務省社会局「民力涵養実行資料(其四) 講演会の開催に付改善を要すべき事項」大正一〇年五月(国会図書館蔵)
- (94) 講師にはその他、在郷軍人会連合分会長、郵便局長、観測所長、判事、署長、前代議士、会社社長のほか、肩書のない四名が選ばれている。うち一人は、遠野町の伊能嘉能である。
- (95) 中央報徳会編纂(上野他七郎編輯)『思想の動揺と民力の涵養』大正九年八月、一木喜徳郎、沢柳政太郎、福本誠、山崎延吉、建部遜吾(君述)『現代社会問題の批判(民力涵養打合会に於ける講演速記)』、物集高見(君述)『国体の精華(民力涵養打合会に於ける講演速記)』内務省社会局、大正一〇年五月、警世道人「民力涵養米の小言(第四版)」備前味野野社会教育普及会、大正九年、「加藤拙堂氏民力涵養講演」鹿児島県「民力涵養運動」大正九年二月
- (96) 「成績一斑」には主婦会と禁酒会の数値も示されている。大正七年から大正一〇年の変化は、前者が二六から二四一、後者が九から三二二となっている。
- (97) 愛知県の「民力涵養資料第参編」民力涵養に関する町村実行事項「大正一〇年三月にも、県内務部長の「戸主会、主婦会設立に関する依命通牒」に対し、各町村からの要望があったとして、改めて提示された「町村自治会準則案」が記載されている。「第三条の目的を達せんがため」として、第四条には五大要綱を掲

- げており(一一三頁)、大正期の自治会の急増の背景には、民力涵養運動が緊密に連関していたとみてよいだろう。
- (98) 俵元昭「住民組織の躍進」『東京百年史』四巻、一九七二年、二六八―九二頁
- (99) 「施設及改善事項」には、「祝祭日ニ必ス国旗ヲ掲揚セシムル一方法トシテ各戸ニ注意シテ家族中小学児童、青年、処女、在郷軍人、其ノ他ノ順序ニ依リ国旗取扱主任ヲ定メシム(下開伊郡刈屋村、岩景村)」といった記述もある。
- (100) 有泉貞夫「明治国家と祝祭日」『歴史学研究』三四一号、一九六八年
- (101) 拙稿「都市生活の民俗」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、一九九七年
- (102) 前掲(24)、二二三頁
- (103) 橋本毅彦・栗山茂久編『遅刻の誕生―近代日本における時間意識の形成』三元社、二〇〇一年
- (104) 前掲(3)、七二頁
- (105) 前掲(3)、二〇頁
- (106) 前掲(3)、八三頁
- (107) 前掲(3)、九三頁
- (108) 前掲(3)、一三三頁
- (109) 「町村長の抱持する社会政策」(大正一〇年二月)『五所川原市史』史料編3上巻、一九九六年、七〇八頁
- (110) 前掲(4)、二頁
- (111) 前掲(97)、一三二頁
- (112) 前掲(97)、八三四頁
- (113) 前掲(65)、七五―六頁
- (114) 前掲(97)、五七頁
- (115) 前掲(97)、一八八頁
- (116) 前掲(97)、三〇一頁
- (117) 京都府内務部庶務課『民力涵養第一年』大正九年三月一日(国立国会図書館蔵、三二二頁)
- (118) 前掲(97)、六〇頁
- (119) 前掲(97)、一五二頁
- (120) 和歌山県『和歌山県民力涵養施設状況』大正九年四月三〇日(国立国会図書館蔵)五二頁、および四八頁
- (121) 前掲(3)、五四、七三、九三、一〇一頁
- (122) 前掲(3)、一二九頁、一方、京都府では「神職ノ人格ヲ向上セシムルコト」とある(前掲(107)、一二七頁)。
- (123) 前掲(3)、一九頁
- (124) 前掲(3)、四六頁
- (125) 柳田國男「島の年中行事」『定本柳田國男集』一三巻、二九五頁
- (126) 平山敏治郎「神棚」民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂、一九五一年、二四頁、同「神棚と仏壇」『史林』三三巻二号、一九五〇年
- (127) 前掲(97)、八三頁。また島根県大原郡ではその「民力涵養実行細目」で、神社における「公務員就任式ヲ行フコト」も定めている(島根県内務部『民力涵養の施設と経過』大正一〇年、一二二頁)。
- (128) 前掲(97)、三二―三三頁
- (129) 前掲(97)、四二―三三頁
- (130) 前掲(65)、五七―八頁
- (131) 「西本と島根県庁」『中外日報』一九一五年二月一日、「仏徒の不心得事件」『全国神職会会報』二〇七号、一九一六年
- (132) 目黒和三郎「仏徒の反省を促す」『全国神職会会報』二〇六号、一九一五年、七頁
- (133) 前掲(97)、一一五―六頁
- (134) 前掲(67)、一〇六―七頁
- (135) 前掲(17)、三二―一頁
- (136) 京都府では各郡ともその要目をそのまま踏襲するが、「南桑田郡ニ於ケル実行細目」では「宮参り、神講、日待ち、ゐノ子等古来因襲ノ神事ハ社会ノ秩序、風俗ヲ害セザル限リ可成之ガ保存ヲ図ルコト」ともある(前掲(117)、三四―六頁)。
- (137) 加佐郡役所庶務係『民力涵養規約加佐郡』大正一〇年三月。なお、加佐郡の「由良村民力涵養実行規程」には、「宮参リハ初子ノミニ限リ産着ハ親元ノミニシテ綿布ニ限リ他ハ料ニスル事」(四七頁)とあるが、これは宮参りを初子に限定する規定でなく、その贈答に対する規定だと思われる。
- (138) 前掲(67)、二〇頁
- (139) 島根県内務部『民力涵養の施設と経過』大正一〇年二月一日(島根県立図書館蔵)。一方、寺院に関しては新規に付加された行事はない。
- (140) 例えば鹿兒島伊佐郡では「一月一日ニハ重ナル神社ニ参拜スルコト」といった表現で指示されるが、ほかに初詣という表現を用いるのは、島根県であるが(前掲(139)、一五〇頁)、安濃郡の「五大要綱実施細目」では、「神社中心タルヘキ事業、献穀祭、自治奉告祭、公務員就(退)任奉告祭、入(退)営兵奉告祭、神前結婚、賀齡祭、誕生初詣式、各種団体事業報告祭等ヲ振興セシムルコト」(前掲(139)、一三七頁)とあり、誕生初詣式と初宮参りのように捉えている。
- (141) ヘルマン・パウジンガー「現代民俗学の輪郭」『愛知大学一般教育論集』創刊号、一九八八年
- (142) 鈴木棠三「七五三の祝い」『日本年中行事辞典』角川書店、一九七七年、

- 六三八―九頁
- (143) 画報生「戦捷後の七五三祝」『風俗画報』三三〇号、一九〇五年、二二頁
- (144) 画報生「七五三の祝衣と髪飾」『風俗画報』三五四号、一九〇六年、二七―八頁
- (145) 三越呉服店広告「中元御贈答品売り出し」『婦人画報』二六三号、一九二七年、裏表紙
- (146) 前掲(120)、五二頁
- (147) 前掲(139)、九八、八五、一四八頁。また長野県の「諏訪郡民力涵養必行要項」では「結婚式ヲ挙ケタルトキハ必ス氏神及祖先ニ奉告スヘシ」とある(前掲(4)、二二頁)。また神職の意見書の中の記述であるが、京都府の史料には「結婚式を始め其他諸般の祝賀は神社に於て執行せしむる様奨励せしむる事」とも記されている(前掲(117)、二二九頁)。
- (148) 前掲(4)、例えば「丸子町風俗習慣改良服制規程」(二五―八頁)、長野県レペルの実行要目でも、「冠婚葬祭送迎等其ノ精神ニ重キヲ置キ形式的方面ヲ簡易ニスル為メ郡市町村ニ於テ規約ヲ設ケ之ヲ実行セシムルコト」、「冗費浪費ヲ節スルコト」、また「消費道德ヲ重シ奢侈生活ヨリ来ル生産力消耗ヲ戒ムルコト」といった規定はあるが(前掲(4)、四頁)、これは他の府県でも同様であるので、なぜそうなのかは不明である。
- (149) 前掲(4)、二四頁
- (150) 前掲(3)、二六頁
- (151) 前掲(67)、二二頁
- (152) 前掲(139)、一四八頁
- (153) 前掲(4)、二五―二六頁
- (154) 前掲(139)、八六頁
- (155) 前掲(137)、二二頁、加佐郡の生活改善同盟会社交儀礼改善調査委員会は、ほかにも「宴会ニ関スル改善事項」と「贈答に関する改善事項」を設定している。
- (156) 前掲(3)、九四頁
- (157) 前掲(120)、二九九頁
- (158) 前掲(3)、一〇二頁
- (159) 前掲(139)、一一五、一一七頁
- (160) 拙稿「忘却から記憶へ―死者の名を記念すること」『歴博』二二五号、国立歴史民俗博物館、二〇〇四年、および前掲(6)を参照のこと。
- (161) 前掲(97)、一四九頁
- (162) 前掲(117)、一二七頁
- (163) 前掲(117)、三四五頁
- (164) 前掲(117)、二八七頁
- (165) 前掲(97)、一四八―一四九頁、同県東春日井郡でも「御真影を郡内三十二校を奉戴せしめ、三大節には町村公職者青年会員、在郷軍人分会員、其他有力者、保護者等各階級を網羅し、必ず其式に参列せしめ」とするほか(二〇―二二頁)、葉栗郡では児童に「御真影に対し朝夕の敬礼を欠かざること」と指示している(二三五頁)。
- (166) 前掲(117)、二五頁
- (167) 前掲(3)、二〇頁、同県伊佐郡の場合は、「三大節二八、挙式ノ際伊勢大廟ヲ遙拝スルコト」と三大節に限定されている(九三頁)。
- (168) 前掲(139)、一三六頁
- (169) 前掲(139)、一五〇―一頁
- (170) 前掲(139)、一三七頁
- (171) 前掲(97)、一八〇頁
- (172) 前掲(117)、二九二―四頁
- (173) 前掲(127)、五〇頁
- (174) 前掲(97)、一七七頁
- (175) 前掲(3)、二〇頁
- (176) 前掲(120)、四二―四三頁。また鹿児島県嶺南郡では「招魂社祭典ヲ壯嚴ニ行フコト」は第三要綱「修養」に分類されている(前掲(3)、一〇八頁)。
- (177) 前掲(97)、一六九頁
- (178) 前掲(3)、八七頁
- (179) 前掲(3)、一三四頁
- (180) 前掲(3)、三九頁
- (181) 前掲(3)、二〇―一頁
- (182) 青森県東津軽郡「高田村規約」『青森県史資料編近現代三』、二〇〇四年「勤労ニ励ミ規律ヲ正サン為メ本村休日ヲ左ノ如ク一定スルモノトス」として、これが記される。
- (183) 前掲(117)、三四六頁
- (184) 前掲(139)、一〇四頁
- (185) 前掲(139)、一〇二頁
- (186) 島根県仁多郡の「何村矯風規約準則」では、ほかにも「婚礼ニ就テ」「宴会ハ凡ソ三時間ヲ限度トスルコト」とか、「礼儀其ノ他」として「訪問上避クヘキ時間及遠慮スヘキ場合」は「朝七時前及夜十時以後」など、時間の指定が目立っている(前掲(139)、九九、一〇三頁)。
- (187) アニバーサリー・文化的記念日の問題は、ウィリアム・M・ジョンストン「記念祭ノ記念日カルト」現代書館(小池和子訳)、一九九三年を参照のこと。
- (188) 清水昭俊「儀礼の外延」青木保・黒田悦子編「儀礼―文化と形式的行動」東京

- 大学出版会、一九八八年
- (189) Micheal Suk-Young Chwe, *Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge*, Princeton University Press, 2001. 邦訳には「マイケル・S・Y・チュエ『儀式は何の役に立つか—ゲーム理論のレッスン』新曜社(安田雪訳)、二〇〇三年があるが、韓国系の名前の読み方がおかしいので、ミッシェル・チュエに変更した。
- (190) 河野眞『ドイツ民俗学とナチズム』創土社、二〇〇五年
- (191) 文部省教学局『臣民の道』一九四一年、七四―五頁
- (192) 村上重良『天皇制国家と宗教』日本評論社、一九八六年、二二〇―二三三頁。同『国家神道』岩波書店、一九七〇年、一五一頁。
- (193) 紀平正義編『臣民の道通義』皇国青年教育協会、一九四二年、二三九頁
- (194) 文部省制定「礼法要項」は、要項のそれぞれに解説を付した形で公にされているものが多く、各地方長官宛の通達だけで文部省が直接発行の『礼法要項』はないようである。徳川義親が代表の礼法研究会『礼法要項解説』皇国青年教育協会、一九四一年五月のほか、徳川義親『日常礼法の心得』一九四一年一月。徳川義親は松平春嶽五男で尾張徳川家一九代当主であり、徳川生物学研究所や徳川黎明会、また北海道八雲徳川農場を創設し、後者では同地域居住のアイヌに熊の木彫り作成を勧めるなど、農民美術運動にも加わった。またマレーの「虎狩りの殿様」としても知られるほか、貴族院で治安維持法に唯一反対する一方、右翼との交友も有名であったが、戦後は日本社会党の結成にも関わるなど、異才を放った人物であった。
- (195) 九華会編『解説礼法要項』文淵閣、一九四一年六月をはじめ、渡辺皎『昭和国民礼法要項—文部省公布』田中誠光社、一九四一年五月、日本放送協会編『国民礼法解説』日本放送出版協会、一九四一年九月ほか、類書は多数ある。なお、熊倉功夫『文化としてのマナー』岩波書店、一九九九年が、本稿とは全く別の観点から、礼法を分析している。
- (196) 前掲(195)七七頁、ほかにも、「道路・公園」の章で、例えば「人と同行するとき、足並を揃へる。多人数横に並んで歩くのはよくない。この場合には適宜縦列を作る。行列を横切ることはよくない。」「長上と同行する場合はその後又は左側に随ふ。路上では、危険を考慮して車道の側に立つ。」「長上と同行の場合、その長上に対して敬礼をする人があつても、敬礼しない。先方が長上と同輩又は長上より地位の高い人の場合には敬礼をする。」「長上と同行の場合、知人などに行違つても、挨拶を交す程度にとゞめ、濫りに談話をしない」といったマナーが示されている。(同一〇〇―一頁)
- (197) 前掲(139)、九九頁
- (198) 前掲(117)、二二二頁
- (199) 『太祖実録』巻一、太祖元年七月丁未の条
- (200) 拙稿「都城の象徴性と王権の祭祀—朝鮮の事例を中心に」『国立歴史民俗博物館研究報告』七四集、一九九七年も参照のこと。
- (201) 竹田旦「法と民俗の対立—韓国家庭儀礼に関する法令をめぐって」『日本民俗学』二〇七号、一九九六年
- (202) 小島毅『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、一九九六年、二五、二九頁
- (203) 礼儀作法と学校でなされた礼法教育については、迷惑という社会規範との関連で別稿を用意している。なお、昭和一六年から国民学校の教科において、それまでの修身や小学礼法に代って、『国民礼法』という名の教科書が使用された。
- (204) 前掲(139)、一〇四頁
- (205) 田村和彦『成人式』の誕生』常光徹編『妖怪変化—民俗学の冒険3』筑摩書房、一九九九年、二二七頁
- (206) 須崎慎一『日本ファシズムとその時代—天皇制・軍部・戦争・民衆』大月書店、一九九八年、四〇―四三頁
- (207) 前掲(206)、三五頁
- (208) 前掲(65)、五三頁
- (209) 前掲(65)、一〇〇―一〇二頁
- (210) 小島毅も陽明学研究において、彼の業績は言及されないと述べている(前掲(18)、二〇〇六年、一五七―一五八頁)。
- (211) 管見の限り、小田部雄次の一連の論文(『天皇制イデオロギーと親米派の系譜—安岡正篤を中心に』『史苑』四三巻一、一九八三年)のほか、唯一学術書の形式を採っている安岡研究は、川井良浩『安岡正篤の研究—民本主義の形成とその展開』明窓出版、二〇〇六年である。
- (212) ゲオルゲ・L・モッセ『大衆の国民化—ナチズムに至る政治シンボルと大衆文化』柏書房(佐藤卓己・佐藤八寿子)、一九九四年、一三四頁
- 【謝辞】 原史料収集にあつては、国立歴史民俗博物館リサーチアシスタントの綿引香織さんをはじめ同館の図書係の皆さん、東京大学大学院の門田岳久さん及び島根県立図書館ほか多くの史料所蔵図書館・文書館の、お手数と御高配を賜った。ここに記して謝意を表わしたい。
- (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)  
(二〇〇七年三月三〇日受理、二〇〇七年九月一四日審査終了)

## **The Manners and Customs that are Made Visible : The Emergence of “National Rites” in 1920’s**

IWAMOTO Michiya

This paper adopts a folklore perspective to examine the emergence of “national rites” during the period of the Movement for the Cultivation of National Strength (Minryoku Kanyo Undo), which can be called one of the major turning points of Japan's modern period, in the context of the development of children's rites during that era. The Movement for the Cultivation of National Strength, which operated following the First World War, has been regarded as an extension of the Movement for Local Improvement (Chiho Kairyō Undo), which occurred after the Russo-Japanese War. This is perhaps the reason why the study Japan's modern history contains relatively little on the Movement for the Cultivation of National Strength compared to the Movement for Local Improvement or the Movement for Homeland Education (Kyōdo Kyoiku Undo) and the Cultural Assistance Movement (Yokusan Bunka Undo) that followed. When the Movement for the Cultivation of National Strength is viewed from the perspective of folk studies we find many interesting descriptions, such as materials containing depictions of existing lifestyles with bad customs that should be remedied. Because the movement consisted of voluntary reforms by villages, towns, counties and prefectures throughout Japan in accordance with the Five Major Guidelines advocated by the Home Ministry, the response differed from region to region.

In Iwate Prefecture, for example, due to the emphasis placed on worshipping Shinto deities and one's ancestors, people were encouraged to put up “kami-dana” dedicated to Ise Tama. In Oshima-gun in Kagoshima Prefecture, the local populace was told that places that did not have shrines were disloyal to the Japanese empire and were ordered to build shrines where the spirits of great people could be worshipped. In this way, regional standardization took place which laid the foundation for the Jingi-in of the 1940s which controlled shrines. Simple and separate folk beliefs such as belief in the “kamadogami” (tutelary deities of the hearth) and “nandogami” and “benjogami” (deities of the closet and toilet) were united under a belief in Amaterasu, the Sun Goddess. Safety within the home and prayers for an abundant harvest and for safe childbirth were also recast so that people felt indebted to Amaterasu. A survey of articles from other areas throughout the country reveals that people were encouraged put up New Year decorations such as “kadomatsu” and “shimenawa”, visit a shrine on New Year's Day, take part in the Shichi-go-san children's festival and get married in a Shinto ceremony. Rules governing formal wear prescribed that all mourning dress be black. Thus, many of the “national rites” that are regarded as “traditions” in present-day Japan came about as a result of this movement, which developed “cultural practices” by standardizing folk culture that had varied widely from region to region. At the same time, the movement

---

---

transformed private and individual rites to public rites that were social rites visible from the outside. For example, customs practiced by a community such those for informing deities festival, sending off and welcoming home soldiers and the celebration of the three big national holidays became occasions for gathering at ujigami shrines where a new style of “group worship” was demanded. While on the one hand this brought equality with respect to class differences within communities and rites that gave preferential treatment to the firstborn, on the other hand it can also be said to have been the beginning of the nationwide standardization of rites that paved the way for “loyalty and patriotism”.