

肥後和男宮座論の再検討

市川秀之

Reexamination of *Miya-za* Theory of Kazuo Higo
ICHIKAWA Hideyuki

はじめに

- ① 肥後史学の中の宮座研究
- ② 肥後の宮座研究の道程
- ③ 肥後はなにを「宮座」としたのか
- ④ 「村座」の意味
- ⑤ まとめ―民俗学にとつての「宮座」の意味

【論文要旨】

肥後和男は『近江に於ける宮座の研究』『宮座の研究』の二書において宮座研究の基礎を築いた人物として知られる。同時に水戸学や古代史・古代神話などの研究者でもあり、肥後の宮座論はその研究全体のなかで位置づける必要があるが、これまでそのような視点から肥後の宮座論を評価した研究はない。肥後が宮座論を開始したのは、宮座の儀礼のなかに古代神話に通じるものを感じたからであり、昭和一〇年前後に大規模な宮座研究を開始したのちも肥後のそのような関心は衰えることはなかった。肥後の宮座に対する定義は数年におよぶ調査のなかで揺れ動いていく。調査には学生を動員したため彼らに宮座とはなにかを理解させる必要があったし、また被調査者である神官や地方役人にとつても宮座はまだ未知の言葉であったため、その明確化が求められたのである。肥後の宮座論の最大の特徴は、村落のすべての家が加入するいわゆる村座を宮座の範疇に含めたことにあるが、この点が宮座の概念をあいまいにする

一方で、いわば宮座イコールムラ、あるいは宮座はムラを象徴する存在とされるなど、後の研究にも大きな影響を与えてきた。現在の宮座研究もおその極端から逃れているとは言い難い。肥後が宮座研究に熱中した昭和一〇年前後は、彼が幼少期から親しんできた水戸学に由来する祭政一致がその時代を主導する政治的イデオロギーとしてもはやされておき、神話研究において官憲の圧力を受けていた肥後の宮座論もやはりその制約のなかにあった。すなわち祭政一致の国家を下支える存在としての村落の組織としての宮座は、全戸参加すべきものであり、それゆえ村座は宮座の範疇に含まれなければならないのであり、肥後の宮座研究は昭和一〇年代という時代のなかで生産されたものであり、時代の制約を受けたものとして読まなければならない。宮座の定義についてもそのような視点で再検討が是非必要であろう。

【キーワード】 宮座、村座、古代神話、祭政一致

はじめに

宮座は民俗学の基本テーマであった⁽¹⁾。ことに関西圏の研究者を中心とする歴史民俗学にとって宮座は両墓制とならぶ一大テーマであったといえるだろう。ことさらに研究史を紐解くまでもなく、これまでの宮座研究の基盤となったのは肥後和男の『近江に於ける宮座の研究』、『宮座の研究』⁽²⁾の二冊の著書である。肥後の宮座研究によって、宮座は民俗学の主要テーマとしての位置を得たのである。

しかしながらこれまで肥後の宮座論について詳細に検討した研究は多くはない。肥後の宮座研究はその後の研究にとって自明の前提とされてきており、「宮座」「村座」「株座」などの用語はほとんど無検討のままその後の研究で利用されてきている。その意味で今日までの宮座研究は肥後の築いた基礎の上に立てられた建物のごとき趣さえある。したがって肥後以後の宮座についての研究を検討するときにも、最終的には肥後の宮座論の再検討が必然的に要請されることとなる。本稿はこれまで自明視されていた肥後の宮座論を今一度再検討し、ようやく一時の低迷期から脱却しつつあるかにも見える宮座研究に対して新たな視座を与えることを目的とする。

① 肥後史学の中の宮座研究

民俗学を学ぶものの大半は肥後和男の名を、昭和一六年（一九四一）に刊行された『宮座の研究』とともに思い浮かべることだろう。肥後は昭和六一年（一九八六）に没するまで、五〇冊以上の本を刊行しているが、今日『宮座の研究』以外の肥後の著書は、ほとんど民俗学を学ぶものに知られていないのではなからうか。肥後の宮座論を検討する一つの

前提として、肥後の生涯の学問の歩みのなかでの宮座研究の位置づけを、まずは明確にしておく必要がある。

肥後は明治三二年（一八九九）に茨城県久慈郡生瀬村で生まれている。茨城県で生まれ育ったことは肥後の学問形成を考える上で重要である。肥後は中学一年のときには袖珍本ではあるが『古事記』を通読したことを自ら記しており⁽⁴⁾、京都大学の卒業論文では「近世に於ける復古的精神の発達」を提出している。また後には『藤田東湖』⁽⁵⁾（昭和一九年）、『水戸学と明治維新』⁽⁶⁾（昭和四三年）など水戸学に関する著書も著しており、水戸学への関心は終生継続している。肥後の天皇制や古代史についての関心の原点は少年時代から親しんだ水戸学の伝統にあるということもできるだろう。

肥後は大正一〇年（一九二一）に東京高等師範学校を卒業した後、福岡県立東筑中学校や長野県師範学校に勤務したり、また志願兵として兵役にいたりしているが、大正一三年に京都帝国大学文学部史学科に入學、昭和二年（一九二七）に卒業ののちはずぐ大学院に進んでいる⁽⁷⁾。後に延べるように肥後は昭和六年頃から宮座の研究を開始するが、それと並んで精力的に取り組んだものは古代の日本神話の研究であった。昭和八年（一九三三）には『賀茂伝説考』⁽⁸⁾を初めて単著として著し、以後昭和一三年に『日本神話研究』⁽⁹⁾、『古代伝承研究』⁽¹⁰⁾の二冊の論文集を刊行している。この時期に肥後は一方で『近江に於ける宮座の研究』⁽¹¹⁾（昭和一三年）、『宮座の研究』⁽¹²⁾（昭和一六年）などの宮座研究を進めていたわけであるから、そのエネルギーは驚嘆に値する。またこのように同時並行的に進められていた古代神話・伝承研究と宮座研究の間になんらかの関連が存在することは当然のことといえるだろう。これまでの肥後宮座論に対する言及には肥後の研究の全体像の中から宮座に関するものだけを取り出して論じるものがほとんどであったが、肥後史学全体のなかでその宮座論を理解することが必要とされるだろう。

昭和一四年には肥後は『日本国家思想』⁽¹¹⁾、一五年には『日本神話と国民性』⁽¹²⁾などの本を著し、古代以来の国家意識の形成を概観しているが、このような研究は当然のことながらアジア・太平洋戦争さなかのわが国の思想・教育界の風潮に歩調を合わせるものであったことは否定できない。しかしながら肥後の神話研究は、ことさら古代の天皇を賛美するだけの内容ではなく、むしろ民俗事象や海外の民族例などを援用して古代神話の再解釈を試みたものであり、この時期の平泉澄らの超国家主義的な歴史学とはまた別のものであったことも記しておかなければならない。肥後の『日本神話研究』、『古代伝承研究』は文部省思想局の勧告によつて絶版届を出さざるを得ないこととなった。肥後の言によると「津田博士が起訴された時、この次はあなたですよなどとおどかされた」という。⁽¹³⁾

また戦前の肥後の経歴の中で少し注目すべきものとして昭和一八年の八月に国民精神文化研究所の国民伝統調査委員に委嘱されていることがある。この組織は国民の教化を目的に設立され、教員の研修や教材の作成などをおこなっているが、肥後がその中で果たした役割は明らかではない。

このように肥後の昭和一〇年代の研究は時局との関係において非常に微妙な性格を持っていたが、敗戦後の昭和二一年九月には極端なる国家主義を首唱したということで公職教職追放令に該当し一切の公職を免じられることとなる。肥後は「敗戦とはこういうものだと思って」⁽¹⁴⁾それを受け入れ、その後も在野にあって次々に日本神話に関する本を刊行することとなる。肥後が公職追放によつて東京文理大学を去ったことは、結果としてその後の日本民俗学に大きな影響を与えることとなった。肥後は昭和二七年（一九五二）二月に公職適格と判定され、同年三月に東京教育大学東京文理大学教授に復帰する。それ以後昭和六一年（一九八六）に没するまで多くの著書を出す、一般向けの書籍や参考書などを除

けばその大半は神話や古代の天皇に関するものであり、宮座に関連するものは昭和三三年（一九五八）の「美作の宮座」、および昭和三二年（一九五七）の「座」の二つの論文を数えるだけである。

以上、肥後史学の全容を駆け足で概観してきたが、この作業によつて肥後が宮座の研究を集中的に行つたのは昭和六年（一九三一）から『宮座の研究』が刊行された昭和一六年（一九四一）までの十年間のことであり、またこの十年についても肥後は神話研究と平行して宮座の研究を進めていたことが明らかになった。それ以後も肥後は長い研究生活を送るが、宮座への言及は極端に少なくなる。また民俗学的な研究もほとんどみられなくなり、昭和二七年以後は東京教育大学に籍を置きながらも民俗学界との距離もそれほど近いものではなかったようである。したがつて肥後の宮座論は、これまで検討されてきた内容に加えて、二つの視点によつて新たに位置づけられる必要があるだろう。一つは昭和一〇年前後という時代との関連で肥後宮座論を検討する視点であり、いま一つは肥後が終生研究を続けた古代天皇制や神話に関する研究との関連でその宮座論を検討する視点である。以下この二点に留意しながら肥後の宮座論の検討へと移りたい。

表1 肥後和男の事跡

年代	西暦	事項	単著(改定・再版などは除く)	宮座研究
明治32	1899	茨城県久慈郡(当時生瀬村)で生まれる		
明治38	1905	生瀬村立生瀬尋常小学校に入学		
明治44	1911	生瀬村立高等小学校に入学		
明治45	1912	茨城県立太田中学校に入学		
大正5	1916	茨城県立下妻中学校に移る		
大正6	1917	東京高等師範学校入学		
大正10	1920	同校卒業・福岡県立東筑中学校教諭となる		
		水戸歩兵第二連隊に入隊		
大正12	1923	長野県立師範学校教諭となる		
大正13	1924	京都帝国大学文学部史学科入学		
昭和2	1927	同校卒業・同大学院入学		
昭和3	1928	結婚・滋賀県保勝会嘱託、県下の史跡調査にあたる		
		私立相愛女子専門学校教授となる		
		大津京址、崇福寺などの調査		
昭和4	1929	長男出生	『大津京址の研究』(滋賀県史跡調査報告)	
昭和5	1930	紫香楽宮址調査		
昭和6	1931		『大津京址の研究補遺』(滋賀県史跡調査報告)	「京都府花背のオンベウチ」(『民俗学』3-1)
			『紫香楽宮址の研究』(滋賀県史跡調査報告)	「鞍馬の竹切について」1・2(『民俗学』3-3・4)
				「御上神社の相撲神事」(『歴史と地理』28-6)
昭和7	1932	大学院退学・東京文理科大学講師となる		「茨木神社の輪ぐり神事」(『民俗学』4-2)
		次男出生		
昭和8	1933	東京文理科大学助教授兼東京高等師範学校教授となる	『滋賀県史跡調査報告第五冊』 『賀茂伝説考』(東京文理科大学)	
昭和10	1935	滋賀県下の宮座調査	『我が国における国家意識の発展』(歴史教育研究会)	
昭和11	1936		『国史教授学』(河出書房)	「近江の宮座について」(『民族学研究』2-4)
昭和13	1938		『日本神話研究』(河出書房)	
			『近江に於ける宮座の研究』(東京文理科大学)	『近江に於ける宮座の研究』(東京文理科大学)
			『古代伝承研究』(河出書房)	
昭和14	1939		『日本国家思想』(弘文堂)	
			『日本文化』(弘文堂)	
昭和15	1940		『厚生国史』(文学社)	
			『日本神話と国民性』(皇道学会)	
			『古代精神』(河出書房)	
			『日本神話』(弘文堂)	
昭和16	1941	水戸歩兵第二連隊に入隊、満州国に派遣	『宮座の研究』(弘文堂)	『宮座の研究』(弘文堂)
			『文化と伝統』(葦牙書房)	
昭和17	1942	召集解除となり帰国	『風土記抄』(弘文堂)	
			『日本神話と国民性』(神祇社)	
昭和18	1943	東京文理科大学教授兼東京高等師範学校教授となる	『歴史的精神』(弘文堂)	
		国民精神文化研究所の国民伝統調査委員を嘱託	『近世思想史研究』(ふたら書房)	
昭和19	1944	長女出生	『歴史と現代』(河出書房)	
			『藤田東湖』(新潮社)	

昭和 21	1946	公職教職追放令に該当し免官	『古代史について』(目黒書院)	
			『天皇制の成立』(河出書房)	
昭和 22	1947		『日本に於ける原始信仰の研究』(東海書房)	
			『茶道周辺』(河原書房)	
昭和 23	1948		『日本神話の歴史的形成』(人文書林)	
			『古代民衆とその生活』(目黒書店)	
			『日本古代史』(目黒書店)	
昭和 24	1949		『天皇史』(新日本歴史学会)	
			『民衆の生活史』(六三書院)	
			『山岳信仰の歴史』(神社新報新社)	
			『日本文化史概説』(千代田書房)	
昭和 25	1950		『最新日本史』(有朋堂)	
			『天照大神の歴史的 성격』(神宮司庁)	
			『日本の歴史』(広島図書)	
			『日本世界対照年表』(有朋堂)	
昭和 26	1951		『文化の話』(広島図書)	
			『歴史について』(富山房)	
			『日本の神話』(河出書房)	
			『学生の日本史』(有朋堂)	
昭和 27	1952	公職適格と判定、東京教育大学東京文理科大学教授となる	『神武天皇』(弘文堂)	
昭和 28	1953		『日本の歴史』(金子書房)	
			『物語日本歴史』(偕成社)	
			『中学の日本史』(講談社)	
昭和 29	1954	東京教育大学体育学部に配置転換	『崇神天皇と卑弥呼』(弘文堂)	
昭和 30	1955		『神話伝承と古代文化』(弘文堂)	
昭和 31	1956		『目で見る日本史物語』(全8巻)	
昭和 32	1957		『日本文化史物語』(偕成社)	「座」(『郷土研究講座』)
			『神宮皇后』(弘文堂)	
昭和 38	1958	東京教育大学を定年退職、日本大学文理学部人文科学研究科教授となる		「美作の宮座(『美作の民俗』)
昭和 40	1959		『天皇と国のあゆみ』(日本教文社)	
昭和 41	1966		『神話時代』(至文堂)	
昭和 43	1968		『神話と民俗』(岩崎美術社)	
			『日本の神話』(雪華社)	
			『水戸学と明治維新』(常磐神社)	
昭和 44	1969	古希、『日本民俗社会史研究』刊行		
昭和 45	1970		『神話と伝説』(河原書店)	
			『日本神話伝承』(雪華社)	
昭和 46	1971		『邪馬台国は大和である』(秋田書店)	
昭和 49	1974		『崇神天皇』	
昭和 51	1976		『神話と歴史の間』(大明堂)	
昭和 53	1973		『古代史上の天皇と氏族』(弘文堂)	
昭和 61	1986	死去	『天皇はなぜつづいたか』(日本文化連合会)	

② 肥後の宮座研究の道程

次いで肥後の宮座研究のあゆみを確認しておきたい。肥後は昭和三年（一九二八）四月より京都大学大学院に籍を置きながら、滋賀県保勝会の嘱託となり以後、滋賀県下の史跡の調査にあたっている。大津京、紫香楽宮などの都城遺跡を中心とした研究を行い、昭和四年七月に『大津京址の研究』⁽¹⁵⁾、昭和六年二月には『大津京址の研究補遺』⁽¹⁶⁾、同年一〇月には『紫香楽京址の研究』⁽¹⁷⁾などの報告書を刊行している。肥後は『宮座の研究』のなかで、このような史跡研究のため滋賀県下をまわるうちに宮座への学問的関心がかきたてられたことを述べている。肥後が京都大学大学院に入学した昭和二年（一九二七）には京都大学の学生の同好会的組織である民俗談話会が誕生し、肥後もその一員であったから、肥後の民俗学的関心はそれよりもさらに以前からのものであったことが想像できる。肥後は先にも述べたように卒論では近世思想史を書き、大学院では近世文化史研究を専攻していたが、大きな転機となったのは昭和五年（一九三〇）の花背村への一泊旅行であった。このときに花背の毘沙門堂でオンベウチという行事があることを肥後は聞き取りをしている。この行事は宮座的組織によって行われているが、この時の肥後の関心はむしろ祭祀組織よりも、この行事に裏で作られた蛇が登場することにあつたようである。この体験を肥後は『民俗学』（昭和六年一月）に「京都府花背村のオンベウチ」という短文に報告し⁽¹⁸⁾、「鞍馬の竹切について」⁽¹⁹⁾、二においてもさらに詳しく紹介している。なおこれらの文章が掲載された『民俗学』は折口信夫が主宰する民俗学会の機関誌で、肥後はこの雑誌に多くの論考を投稿している。「鞍馬の竹切について」は昭和六年三月刊行の『民俗学』に掲載されているので、竹切行事の見学もやはり昭和五年の六月に行われたものと考えられる。この行事にも「大総仲間」僧

達」といった宮座的な組織が関与しているが、肥後の関心はそれほど祭祀組織には注がれておらず、むしろ竹切行事とスサノオ神話との共通点といった方面に向いている。肥後の宮座研究はその古代神話への関心の中に萌芽があつたことを確認しておくべきであろう。

また肥後は昭和六年一〇月に滋賀県の御上神社秋祭りを見学している。その時の記録は『歴史と地理』二八・六号（六年十二月）に掲載されている⁽²⁰⁾。これによれば肥後は夜に行われる相撲神事を見学しているが、肥後の見学の目的は神事に猿田彦がでて奇怪な所作があり、「古き信仰の面影を現在の行事に見たいと考えて」いたためである。このように古代神話との関連から神事の見学へと向かった肥後であったが、神事の内容だけではなく祭祀組織についても細かい記述がなされており、肥後の宮座に対する関心が、神話との関連から、組織的な面に向かつていったことがうかがえる。この御上神社の見学はその後の肥後の研究に大きな影響を与えたものと考えられる。

このように昭和六年（一九三一）は肥後の宮座研究が開始された年であったが、この段階では肥後の宮座研究はまだ祭礼の見学にとどまっておらず、宮座に対する独自の見解を持つ段階には到っていなかったといえるだろう。肥後は翌七年春に母校である東京文理科大学の講師となつて上京する。以来しばらくの間は『賀茂伝説考』（昭和八年五月・東京文理科大学紀要）などの古代神話の研究に専念することとなるが、一方でそれまでのフィールドであった近畿地方から離れてからも宮座研究への関心はさらに高まったようであり、昭和一〇、一一年度には日本学術振興会の資金を得ることができ、この二年間に猛烈な勢いで宮座研究に邁進することとなる。以下そのプロセスを『宮座の研究』やその基礎となつた現地調査の記録『宮座資料』⁽²¹⁾などによりながら、少し細かく見ていくこととしよう。

肥後の調査はかつて保勝会の嘱託として史蹟調査に携わつた滋賀県か

ら開始される。昭和一〇年七月に滋賀県庁に依頼して県下の神社に調査票を配布している。これは村社以上の神社に配布された。

滋賀県では結果的には一一〇社のうち八四四社の回答を得ているが、その後八月中旬から下旬にかけて、肥後は一一名の助手とともに現地に赴き、二九五箇所の神社について聞き取り調査を行っている。回答が寄せられた神社のうち、二九五について調査をしているわけであるから、そこ何らかの選択基準が存在したはずであり、この問題は肥後の宮座概念の形成を考える上で重要であろう。この問題については後に検討するが、「座」という名称の有無、ならびに当屋制の有無をこの段階で肥後は重視したものと考えられる⁽²²⁾。夏季の時期であるから祭りの見学はほとんどなされなかったようであるが、宮座文書などは多く筆写されている。現地調査は滋賀県だけではなく、府県でも七、八月と四月に行われているので、これは助手となった学生の夏休みにあわせたものである。実際の現地調査は助手が中心となって行われたようであるが、『宮座資料』に調査者名が記されているのは宮井義雄（伊香郡）、丸岡真幸（高島郡）、小田泰正（神崎郡）などである。このほか『近江に於ける宮座の研究』の「序」には有賀義人・高井浩・西川好明・松浦靖・八木格治などの名があり、これらの人々も助手として肥後の調査に参加したものである。現地調査の実態についてはよくわからないが、たとえば高島郡を担当した丸岡真幸は次のような日程で調査を行ったことが『宮座資料』の調査日の記載からわかる。

- 八月一七日 青柳村上小川 日吉神社
- 八月一七日 青柳村下小川 国狭槌神社
- 八月一八日 大溝町 日吉神社
- 八月一八日 饗庭村饗庭 若宮八幡神社
- 八月二〇日 川上村北仰 津野神社
- 八月二一日 本庄村川島 阿志都弥神社

- 八月二二日 新儀村太田 太田神社
- 八月二三日 本庄村南舟木 郷社日枝神社
- 八月二三日 本庄村南舟木 村社日枝神社
- 八月二四日 朽木村宮前坊 邇々杵神社
- 八月二五日 今津村広川 阿志都弥神社・行過天満宮
- 八月二六日 川上村深清水 日吉神社
- 八月二六日 海津村海津 天満神社
- 八月三〇日 海津村海津 小野神社

これを見ると丸岡は二週間にわたってほぼ一日に一社を調査しているが、同じ日に二社の調査を行っている場合もあるのである。二人一組で行動し最後に丸岡が報告を執筆したのかもしれない。他の調査者についてもほぼ同じ日程で調査を行ったようである。

調査の項目は肥後から指示があったものと思われるが、必ずしも同じではない。おおむね神社、神職、氏子、祭礼、宮座の五つの項目にわたって記されている。また相当多くの古文書の筆写も行われている。

滋賀県下の調査は昭和一〇年度中に終了し、おそらく年度末には奈良県下の神社に調査票を配布し、一一〇社中、六〇〇社から回答を得ている。その成果に基づいて昭和一一年四月に八名の助手とともに二八二社の調査を行っている。ついで、京都府・大阪府でも調査票の配布が行われ、総数は不明であるが京都府では一〇〇三社、大阪府では四一六社から回答を得ている。同年七月、八月には助手一一名とともに両府の現地調査が行われている。

このようにして昭和一一年度中に現地調査は終了したが、助手の協力を得たとはいえ、二年間で四府県九二八箇所、このほかに三重県伊賀地方で現地調査を行っているとのことであるから、調査箇所は一〇〇〇箇所近くに及んだと思われる。これは驚異的な調査であり、その後もこれに匹敵する宮座調査は行われていない。この間に集積されたデータも膨

表2 調査票と現地調査の概要

	総数(村社以上)	回答数	現地調査箇所数	調査期間	助手
滋賀県	1036	844	295	昭和10年8月中旬～下旬	11名
奈良県	1110	600	282	昭和11年4月	8名
京都府	?	1003	180	昭和11年7月～8月	11名
大阪府	?	416	171	昭和11年7月～8月	11名
福井県	?	369	未実施		
兵庫県	?	1149	未実施		

※その他三重県伊賀地方で現地調査、和歌山県は原田敏明の協力で宮座の分布を知る

大な量となっている。

この成果をもとに肥後は、研究成果の刊行を始めるが、その最初のもは昭和十一年一〇月に刊行された『近江の宮座について』(『民俗学研究』二・四)であった。これは同年八月一四日に脱稿している。現地調査は一年前の八月に終わっていたとはいえ、助手からの調査報告の提出はさらに後であったと思われるし、その成果は製本された状態で二六冊にも及ぶものであり、それを整理して論文とするのはやはり相当なスピードである。これは肥後が自ら述べているように中間発表的な内容であり、次いで昭和十三年五月に『東京文理科大学文科紀要』第一六巻として『近江に於ける宮座の研究』(23)が刊行された。この本の「序」によると、肥後は府県ごとに同様の本を出す予定を持っていたようであるが、これは実現せず、三年後の昭和十一年七月に『宮座の研究』(24)が刊行される。

これは先の四府県の現地調査の成果を総括的にまとめたものであり、この著書が今日までの民俗学的な宮座研究の基礎を築いた研究であることを否定するものはだれもないだろう。この本の出版について肥後はその内容に決して満足してはいたわけではないことはその「序」や宮座の歴史

的展開について述べた「後説」の文言から明らかであるが、肥後は同年七月一四日に水戸歩兵第二連隊に入隊し、八月には満州に派遣されており、おそらくはこのような事態が予測されたこともあって、『宮座の研究』の刊行が急がれたのかも知れない。肥後は『日本神話研究』『古代伝承研究』などの神話研究を学位論文として提出したい気持ちをもっていたようであるが、それを京都大学時代の師である西田直二郎に相談したところ、時節柄まずいというアドバイスを受け、また西田から宮座の研究を提出することを勧められたという事情もあったようである。(25)

肥後はこの『宮座の研究』以降、宮座研究から離れていく。また民俗学的な研究からもほとんど無縁の存在となっていくが、その事情はよくわからない。信じがたいエネルギーで宮座研究に邁進した肥後のエネルギーを考えると、このことは納得のいかないことである。おそらくは肥後にとって宮座研究は昭和一〇年前後という時代性のなかでこそ、必要とされた課題でなかったのかと想像するばかりである。

③ 肥後はなにを「宮座」としたのか

肥後が宮座研究を進める上でまず問題となったのは宮座の定義である。ことに広域にわたる膨大な数の調査をするためには何が宮座でなにがそうでないかを明確にする必要がある。現地調査を助手に託して行う場合、その必要性は一層高くなるだろう。ここではまず肥後の宮座の定義についてみていくことにしたい。

肥後がはじめて宮座を意識的に取り上げたのは昭和六年(一九三二)に出された「御上神社の相撲神事」であるが、この論考で対象とされた三上村大字三上の御上神社の氏子について「その氏子は三の宮座を組織している」と述べており、この段階では肥後にとって宮座とは特に概念規定を要さない自明のものであったことがわかる。御上神社の祭祀組

織は肥後が後に『宮座の研究』などで名づけた株座であり、また座という名称を持っており、これを宮座と呼ぶことに肥後はまったく抵抗がなかったことは間違いない。次いで出された「近江の宮座について」〔昭和十一年〕は膨大な現地調査がほぼ終了した時点での論考であるため、肥後のこの問題に対する躊躇が明らかにかがえる。肥後は「先づ困難なことはその定義を如何に定めるかである。」と定義の困難さを述べたのち、宮座は神事組合であるとまず第一の定義をおこなっている。この定義のあいまいさは肥後自身が当然自覚しているところであり、したがってどのような神事組合なのか次の問題となる。この論考で肥後は近江によくみられる神事、シウシと呼ばれる行事を援用し、次のように述べている。「具体的に云へば、神事とは一の組合があつて、その中に当番があり、それが責任を以て神饌を準備し、神主がそれを神供し、祭典し、然る後に組員一同がその直会することなのである。それが即神事とよばれるものであり、宮座は畢竟この神事を営むことを目的として、或は中心として結合された組合である」。しかしながら宮座の有無によらず、直会を除けばこのような内容で神事が行われぬものはまずないといつてもよいくらいであり、この定義は肥後が宮座だと思つものの特色を列挙したものといわざるをえないだろう。またこの論考の中ではいわゆる株座に加えて村座も宮座に加えるべきことが書かれている。この両者があることについて肥後は「古来の宮座に於いて果たしてその通りであつたか否かは、なほ問題とさるるところであるが、現行の習慣に於いては、どうしてもこの両者をもとめなければならぬ」と、「習慣」の内容、すなわち先にあげた神事の内容によつて宮座の定義がなされることを述べている。肥後以前の宮座研究である中山太郎や中川政治の研究においては、宮座はたとえば「其の神社の祭儀及経営に關し他の氏子に比較して特別なる権限を有する氏子の組合」²⁶⁾のように定義されてきたのであるが、肥後の宮座論の最大の特徴は宮座の中に村座を加えようと

したところにある。そのために肥後は宮座は組織を指すものであるにも関わらず組織面からその定義することができず、宮座の定義の中に行事の内容という異質なものを加えざるを得なくなり、その概念は一層あいまいさを増すことになったといえるだろう。

このような宮座の定義をめぐる問題は、完成された論考といえる『近江に於ける宮座の研究』や『宮座の研究』においても解決されることはなかった。前者においては「一定の座席制度を有する神事組合」、また後者では「座と称すべき一定の行事を有するもの」「ある神社の氏子が定時臨時に場所を定めて集合し、座席について神を祭ることが宮座の基本的型式」など、座という言葉や、集会の様式にこだわった定義が示されているが、講や氏子との差異は明らかではなくやはり曖昧さは払拭できない。

このように肥後の宮座に関する概念は今日からみてもあいまいであり、これをもとに個々の事例において宮座と非宮座を峻別するのは困難だと思われる。またこのことが肥後以後の宮座研究に混乱をもたらしてきた。そこで問題となるのは、肥後が実態としてなにを宮座とみなし、それにはどのような共通点があるのかということであろう。先に述べた肥後が神社へのアンケートから得た膨大な量のカードから、どのようなものを宮座とみなして二次調査の対象としたのかを分析することは、この問題を考える上で示唆を与える。そこには肥後の宮座観が自ずから表れるからである。詳細な分析は別稿に譲りたいが、ここでは肥後が最初に調査に取り組んだ滋賀県の事例のなかでも、神埼郡についてその選択基準を考えてみたい。

一次調査においては、先にも述べたように村社以上の神社に調査票が配布されたが²⁷⁾、その内容は大きく、神主・氏子・神職・宮座と分けられている。ことに注目すべきなのは当然、宮座に関する質問項目で、以下

の「一項目があげられている。「宮座がありますか」「宮座の名称」「座人の資格」「座人の宮座儀礼がありますか」「座人の階級を何と云ひますか」「座人の義務」「座が開かれる時期」「座の財政」「座の記録がありますか」「座はなくとも類似の組織がありますか」「今は亡びても以前座がありましたか」。このような質問票が配布されても、宮座は必ずしも民俗語彙ではなく、その土地に〇〇座という名称の祭祀組織がなければまず該当なしとして調査票を提出することになるだろう。この点を考慮すれば、肥後が宮座の条件として第一に重視したのは、宮座あるいは〇〇座という名称を有することであつたといえる。神崎郡では四二社から回答を得ており、そのうち八社が現地調査の対象となつている。八社のうち南五個荘町大字下日吉（現東近江市）の日吉神社は、座の名称はないが、氏子が交替で務める社守や当屋という役職があり、また十人衆・中老・御輿掛・御供掛・宮世話・敬神社（若い衆にあたる）といった年齢階梯制に基づく組織がある。このようなものを肥後は現地調査の対象としているのである。これに対して旧能登川町域の神社では一八社から調査票が提出されているが、伊庭の大浜神社をのぞいては現地調査の対象とされていない。これらの神社ではいずれも厳密な年齢階梯制の祭祀組織があるが、当屋制をもつものはほとんどない。このような事例を肥後は現地調査の対象外としている。以上のことから考えて、肥後はまず座という名称を第一義的な宮座の条件とし、ついで当屋あるいは一年神主などの存在を重視したことがわかる。長老制を含む年齢階梯制の組織については、この段階でそれほど重視していないことは、旧能登川町域の事例から明白である。またこの地域の祭祀組織は大半がその村落の全戸が祭祀に参加できるいわゆる村座型のものであるが、肥後がこれを宮座に含めていたことはこれまで述べてきた通りである。

④「村座」の意味

これまで肥後の宮座論をその定義の問題を中心にみてきたが、その特色でありまた問題点でもあるのが村座の存在であることが明瞭になってきたと思われる。ここでは肥後宮座論の中枢に位置する存在である村座について考察をしていきたい。

先述の通り肥後は昭和六年ころから宮座に対する関心を持つているが、この段階では宮座の概念や、その区分について明確な考えを持っていたとはいえない。それらが形成されていったのは、やはり昭和一〇年の滋賀県下の現地調査を通じてのことと思われるが、その画期となつた事例などについては今のところまだ不明である。「近江の宮座について」⁽²⁸⁾の中で肥後は宮座には「座株を有する家のものに限つて、座人となり得るもの」と「その家に生まれたものは、凡て座人となり得るもの」の区別があることを指摘し、前者を株座、後者を村座と呼んでいる。株座については肥後は自らの造語であることを述べている。前者は中山、中川らの定義によれば宮座と呼ばれるべきものであるから、新たな用語を必要としたのである。それに対して後者についてはこの論文の中では「後者を称して村座といふことがある」と述べておりフォークタームであることをおわせているが、この段階ではその具体的な事例は述べられていない。『近江に於ける宮座の研究』においては「その氏子たる以上何人もかかる座に出席し得るところのものである。それは氏子としての平等性を強調するものであつて、敢て家格の如何を問はず之に参加することを許すのである」と村座を改めて定義し、株座の「階級的な性質」に対して、村座の平等性、非家格性を強調している。また同書では享保九年一〇月付「江州蒲生郡綾戸村苗村庵室明細帳」に「毎年正月十四日村座の儀式」という記載があることを紹介し「されば村座の観念は私が

新に立てたのではなく、古来の用例」であることを強調している。事例としてあげられた「村座」の例はこの古文書中の一例だけである。また『宮座の研究』には四府県の宮座の一覧表が載せられ、この中にも「○○村座」という名称は滋賀県を中心に十数事例が載せられているが、いずれも地名を関したり、その村の神事での役割を関した「○○村座」というものであり、村落の全戸が加入するという意味での村座とは思えない。この一覧表には「村座」という名称の宮座は見られず、村座がフォークタームであるという肥後の説明には疑問がある。これも肥後の造語とみたほうがよいのかもしれない。つまり村座という概念自体は事例から帰納的に導き出されたものではなく、株座と同様に肥後が新たに創出したものと考えるべきであろう。

村座も宮座に含める場合、それは組織としては限りなく氏子に近いものとなってしまう。そうであっても「座」という集会があればそれは宮座だというのが肥後の論理であり、このような考え方は肥後以後の研究、たとえば原田敏明や住谷一彦の研究に大きな影響を与えている。これらの研究においては宮座は村落を象徴するもの、あるいは宮座は村落そのものであるといった指向性がみられるが、その基盤となっているのは肥後の宮座論、とりわけ村座に対する考え方である。そして宮座を即、ムラとみなすような考え方は今日の民俗学にも根強くみられるのである。このように肥後の村座論の後世に対する大きな影響力を鑑みれば、概念形成のプロセスはもとより、その背景があらためて問い直されなければならない。

肥後の宮座論、村座論を考察するときに大きな問題となるのは、歴史的考察の欠如である。肥後は宮座に対する歴史的考察をまったくしていないわけではないが、その目的の大半は律令などの古代史料や古代神話の中に宮座の原型を発見することにある。『宮座の研究』では「後説」が歴史的説明に当てられているが、その内容は宮座の起源を古代に求め

ることにあり、各地で収集された膨大な古文書類はほとんど史料として、すなわち宮座の歴史の変遷を示すものとしては利用されていない。この本のなかでの近世文書の引用はあくまでも現在の宮座が古くからあったことを表現するためのものである。また「後説」の末尾で宮座の消滅に大きな影響を与えたものの一つとして明治四一年の神社合祀についてわずかに触れられているものの、肥後の宮座論では近世に頻発した宮座争論も明治の廃仏毀釈も、また肥後の調査より三〇年ほど前の事件である神社合祀についてもほとんど考慮されていないのである。これは肥後が本来は近世史の専門家であり、たとえば大和川の舟運のような社会経済史的な研究において今日でも十分通用するすぐれた研究成果を残している人物であることを思うと幾分奇妙なことではある。肥後は昭和一〇年前後に聞き取り調査によって得られたデータによって宮座論を構成しているわけであり、そのもつとも基本的な関心は現在と古代社会を結ぶものとして宮座を位置づけることにあったといえる。宮座の研究は中世の商工業の座との類似から開始されたことは、これまでも指摘されており、また肥後も述べているところであるが、肥後については昭和六年に御上神社の祭祀を「古き信仰の面影を現在の行事に見たいと考えて」見学した初志はその後の詳細な調査によっても基本的には変化せず、やはり歴史的には古代史との関連で宮座をとらえることがその目的であった。このことは肥後が宮座研究と併行して古代神話の研究を進めていたことを想起すれば、その背景がよく理解できるだろう。

またこれも既に述べたことであるが昭和一〇年前後という時代の中で肥後の宮座研究を評価していく必要もあるだろう。肥後の神話研究は先にも述べたように、後に絶版とせざるをえなかったのであるが、『宮座の研究』については広く社会に受け入れられ、また学位論文となっていた。いわば時局に適合した研究として提出されたのが『宮座の研究』であったのである。

このような背景を考慮しながら、肥後がやや強引に提出した村座という概念を今一度ながめてみると、そこに浮かび上がってくるのは祭政一致の思想である。祭政一致は肥後が少年時代から親しんできた水戸学にとっては基盤となる思想であり、明治維新の観念的基礎ともなったが、昭和十一年林銑十郎内閣のもとで政綱として掲げられ再び着目されることとなったイデオロギーである。『宮座の研究』の「序説」のなかで肥後は「神社はその祭神を通じて国家へ統合し、中央的神格の分祠として、大きな国家的精神統一の中へ入りこむと共に、その直接の周囲として自己の氏子を結合せしむる心核をなしている」と述べている。そして地方の神社の氏子にとって神社は「彼等自身の集合的結合を維持し支配する精神的中核としての意味」をもつものとして、それが単なる宗教的崇拜対象であるだけでなく社会的結集の中核であるものとしての位置づけを与えられている。したがって肥後は宮座の問題は「村落社会一般の研究に関係することが多大」であり「更に云へば日本社会一般が神社を中心として凝固する際に宮座が成立したと考えることが出来るから、特殊現象としての宮座は、その広き基底を日本社会の一般的性格の中に置いている」とまで述べているのである。このような言説は時流への対応として読みとることもできるだろうが、肥後は戦後も随分たつた昭和四三年（一九六八）に刊行された『神話と民俗』のなかでも、天照大神について論じた文章のなかで「日本の政治的変動においては、神を高くかかげることがつねにともなっていた。明治維新ですら神祇官を再興している。これは日本のような一週の宗教的国家にとつては必然的である。」⁽³⁰⁾と述べており、ことさら時流に迎合した言説だけでも受け取れないのである。すなわち国家レベルの祭政一致を下支えする存在として村落レベルでの氏神を中心とした祭政一致があり、その象徴が宮座であるという前提が肥後の宮座研究の基盤には存在したのである。

この時代の天皇制を中心とする思潮の中では村落レベルでの政治にせ

よ信仰にせよ、それは一部のものが担うといったものではなく、そのメンバー全員が関わるといった制度が当然のことながら要請されることとなる。その民俗的基盤として着目されたのが、村のメンバーであればだれでもが参加を許される村座であったのである。肥後の村座への固執は、研究の時代性を考慮するなかではじめて理解できるものであろう。

⑤まとめー民俗学にとつての「宮座」の意味

以上、肥後和男の村座を中心とする宮座論の背景に、祭政一致を中心とした昭和一〇年代のイデオロギーがあつたことを述べてきた。これはたんに社会の雰囲気といったものではなく、肥後は応召を間近に控え、また官憲の目を意識しながら学位論文として『宮座の研究』を執筆していたのであるから、政治的イデオロギーの問題は抜き差しならないものであつたに違いない。

村座を宮座の概念に繰り入れたために、宮座の概念規定があいまいなものとなつたことについてはすでに述べたが、その遠因も祭政一致を民俗学的に示そうとした肥後の指向性にある。肥後の宮座研究はこのように昭和前期という時代性のなかで評価すべきものであるが、これまでの研究史でこの点についてふれたものはほとんどない。肥後が示した宮座、株座、村座などの概念について疑問を述べた研究こそあるが、その概念成立の時代的背景についてはまったく考慮されてはこなかったのである。以上のことを確認した上で、今一度民俗学にとつて宮座がどのような意味をもつのかを考えてみる必要がある。

戦後の宮座研究は歴史学や民俗学、社会人類学などさまざまな分野から進められた。歴史的研究の代表は萩原竜夫の『中世祭祀組織の研究』⁽³¹⁾（昭和三七年・一九六二）であることはいままでもない。そもそも宮座研究は中世の商工業者の座への関心から出発しており、それが歴史学的な概

念であることは議論の余地がないだろう。肥後の宮座研究は今日存在する祭祀組織を宮座と呼ぶわけであるから、そこに齟齬が生じることは必然である。萩原の研究は宮座を中世的なものとし、近世の神社祭祀組織は氏子としてまた別の性格を持つものとしているのであるから、論理的には現代に宮座が存在することを認めるわけにはいかない。しかしながら萩原は師である肥後を批判することはなく、むしろ近世における宮座の存在を主張する安藤精一と激しい論争を交わすことになった。

眼前にある祭祀組織を宮座と呼ぶこととなると、それは歴史的には中世まで遡るといえる種のイメージを帯びることとなる。肥後の場合はそのイメージを古代にまで遡源させたのである。私はこのような宮座をめぐる研究の歴史を鑑みれば、「宮座」は歴史的な事象を示す言葉として使用すべきであり、民俗学的立場から宮座という用語の使用には慎重であるべきであると考えられる。

また近年の研究では中国地方や九州地方でも畿内のいわゆる宮座に類似したものが多く報告されている。私も現在山口県防府市内でそのような調査をおこない、本報告中の別稿でその成果を述べているが、この地域では組が交代で祭祀の当番を務めるものが多くみられる。このようなものは肥後のいう村座にも株座にも入らないであろうし、したがって宮座と呼ぶこともできないことになる。肥後も『宮座の研究』で宮座の定義を議論するなかで、「座」という名称を持つもののほかに、頭座の存在を挙げており、むしろ当座（頭座）こそが「座」以上に宮座の本質的要素である可能性を示唆している。先にあげた防府の事例なども当座祭祀という枠のなかでなら容易に理解することができるだろう。当座の概念をどのように構築していくのかは今後の課題であるが、これを用いれば近畿地方以外のいわゆる宮座に類似した事例も包括的に取り扱うことができ、またこれまでの宮座研究からは除外されてきた女性祭祀や南島の祭祀などについても視野に入れることが可能となる。さらに当座概念を

神社祭祀以外に拡大することによって、水利や山林の管理などの村落のさまざまな機能と神社祭祀の関連性についても明確に論じることができよう。宮座という概念を今一度検討するとともに、当座を中心概念とした幅広い村落研究が要請されるのではないだろうか。

註

(1) 筆者は民俗学的立場から聞き取り調査によって知りうる近年の神社祭祀組織を宮座と呼ぶことには慎重であるべきだという立場を取っている。しかしながら肥後和男の宮座論を検討する本稿でこの立場を堅持しながら叙述を進めることは不可能に近い。ため、肥後のいう宮座という意味で宮座の語を使用することとした。

- (2) 肥後和男「近江に於ける宮座の研究」『東京文理科大学文科紀要』一六 一九三八年
 - (3) 肥後和男「宮座の研究」弘文堂 一九四一年
 - (4) 肥後和男「再序」同『日本の神話』雪華社 一九六八年
 - (5) 肥後和男「藤田東湖」新潮社 一九四四年
 - (6) 肥後和男「水戸学と明治維新」一九六八年
 - (7) 肥後の年譜については次のものがある。
 - 「肥後和男先生年譜」肥後先生古稀記念論文刊行会編『日本文化史研究』弘文堂 一九六九年
 - (8) 肥後和男「賀茂伝説考」『東京文理科大学文科紀要』七号 一九三三年
 - (9) 肥後和男「日本神話研究」河出書房 一九三八年
 - (10) 肥後和男「古代伝承研究」河出書房 一九三八年
 - (11) 肥後和男「日本国家思想」弘文堂 一九三九年
 - (12) 肥後和男「日本神話と国民性」皇道学会 一九四〇年
 - (13) 肥後和男「再序」同『日本の神話』雪華社 一九六八年
 - (14) 肥後和男「再序」同『日本の神話』雪華社 一九六八年
 - (15) 肥後和男「大津京址の研究」滋賀県史蹟調査報告 一九二九年
 - (16) 肥後和男「大津京址の研究補遺」滋賀県史蹟調査報告 一九三一年
 - (17) 肥後和男「紫香楽宮址の研究」滋賀県史蹟調査報告 一九三一年
 - (18) 肥後和男「京都府花背村のオンベウチ」『民俗学』三一 一九三二年
 - (19) 肥後和男「鞍馬の竹切について」、『民俗学』三一 一九三二年
 - (20) 肥後和男「御上神社の相撲神事」『歴史と地理』二八 一九三二年
 - (21) 明治大学図書館蔵
- なお『宮座資料』については萩原龍夫の解説があり、それも参照させていただいた。

- 萩原龍夫「宮座資料」について『史料と伝承』三 一九八一年
同「宮座資料」内容総目録(中)『史料と伝承』四 一九八一年
同「宮座資料」について(続)『史料と伝承』六 一九八二年
同「宮座資料」内容総目録(下ノ二)『史料と伝承』七 一九八四年
- (22) 本稿脱稿後、滋賀県下の事例を中心に肥後の宮座調査の過程をさらに詳しく追及した。あわせてご覧いただければ幸いです。
市川秀之「宮座」誕生 — 滋賀県下における肥後和男の宮座調査と宮座概念の形成 — 『近江地方史研究』三九 二〇〇八年
- (23) 肥後和男「近江に於ける宮座の研究」『東京文理科大学文科紀要』二六 一九三八
- (24) 肥後和男「宮座の研究」弘文堂 一九四一年
- (25) 肥後和男「再序」同『日本の神話』雪華社 一九六八年
- (26) 中川政治「近畿に於ける宮座の研究と古代村落の社会状況」『國學院雑誌』三三三 一八 一九二七年
- (27) 肥後が配布した調査票のうち滋賀県、京都府、奈良県の方は、製本され『神社を中心とする村落生活調査報告』と表題をつけられ、明治大学中央図書館に保管されている。
- (28) 肥後和男「近江に於ける宮座について」『民俗学研究』二三四 一九三六年
- (29) 肥後和男「近世に於ける大和川の船運」保井芳太郎編『大和王寺文化史論』大和史学会 一九三七年
- (30) 肥後和男「神話と民俗」岩崎美術社 一九六八年
- (31) 萩原龍夫「中世祭祀組織の研究」吉川弘文館 一九六二年

(滋賀県立大学、国立歴史民俗博物館共同研究員)
(二〇〇九年〇月〇日受付、二〇一〇年五月二五日審査終了)

Reexamination of *Miya-za* Theory of Kazuo Higo

ICHIKAWA Hideyuki

Kazuo Higo built the foundation of *miya-za* studies in his two books titled “Study of *Miya-za* in *Omi*” and “Study of *Miya-za*,” and was a researcher of *Mitogaku*, ancient history, ancient mythology, etc. His *miya-za* theory has to be positioned in his entire work, but conventional studies have not evaluated his *miya-za* theory from such viewpoint. Higo started developing his *miya-za* theory because he felt something common to ancient myths in the rituals of *miya-za*. His interest in *miya-za* did not weaken even after he started large-scale investigations on *miya-za* around 1935 (Showa 10). His definition of *miya-za* changed a lot through his years of research. He had to clarify its definition because he needed to make students gathered for his research understand what *miya-za* was, and also because the word *miya-za* was still unclear even for Shinto priests and local government officials who were the target of his research. The most distinctive feature of Higo’s *miya-za* theory is that it included so-called *mura-za* (where all houses in a village are its members) in the category of *miya-za*. While this obscured the concept of *miya-za*, his theory had a large impact on subsequent studies, making the ideas of “*miya-za* equals a village” or “*miya-za* symbolizes a village.” Current *miya-za* studies are not free from those fixed ideas. Around 1935 (Showa 10) when Higo was absorbed in *miya-za* studies, theocracy (unity of religion and politics) derived from *Mitogaku*, with which he had been familiar from his childhood, was hailed as a political ideology to lead the time, and the *miya-za* theory of Higo, who was under the pressure of government officials in his mythological studies, was also in such restriction. In other words, *miya-za* as an organization of a village to support the theocratic nation required the participation by all houses, and for that reason, *mura-za* had to be included in the category of *miya-za*. Higo’s *miya-za* theory was produced in the specific era of Showa 10s. Therefore, it must be read as something subject to the restraints of that time. The definition of *miya-za* will also need to be reexamined from such viewpoint.

Key words: *Miya-za*, *Mura-za*, Ancient myths, Theocracy