

ライフ・ヒストリーに現われた天皇

篠原 徹

-
- | | |
|----------|---------------------|
| 1. はじめに | 3. ライフ・ヒストリーに現われた天皇 |
| 2. 一枚の写真 | 4. おわりに |
-

論文要旨

「聞き書き」は民俗学の資料収集の主要な方法である。そしてどんな「聞き書き」であれ、それは語る人の体験と伝承されてきた口承が多かれ少なかれ弁別できない形で融合している。その「聞き書き」のなかで伝承されてきたものによる程度が大きければ大きいほど、より民俗的な現象として資料化されてきたといえる。つまり個人的な体験は体験そのものが民俗的な現象でなければ（たとえば民俗宗教のようなもの）、民俗学は「聞き書き」のなかから体験を排除することによって文字ある世界で「文字なき広大な世界」の歴史資料化を試みてきた。

体験そのものが民俗的なものではないとは、それは現実の社会的な問題と激しく交錯するような天皇制であるとか公書であるとかを想定すればよい。しかしオーラル・ヒストリーといわれるものを民俗の世界のなかで体験史と口承史に分けること自体が無意味であろう。その無意味さは特に個人の人生を語るライフ・ヒストリーにおいてはもっとも集約されたものとして具現化する。けれども極端に言えば伝承を含まない体験のなかに民俗を見出すことだって可能である。天皇制の民俗を巡る問題とはこのようなものなのではないのか。天皇制の歴史に民俗性をみることより現に生きてある人々（文字ある社会で「文字を使わない世界」の人々）のなかの天皇制を抽出することこそが民俗学である。

一人のライフ・ヒストリーを聞くなかで戦前の天皇制イデオロギーの具体化である「御真影」の到達しなかった山村の存在の発見から「民俗のなかに現われる天皇」の民俗学的重要性を指摘したい。柳田国男が『先祖の話』のなかで敗戦という事態を迎えて「家はどうなるのか、又どうなって行くべきであるか」と問い、民俗学に家に関して「若干の事実」を集める必要を悲痛に表明したように天皇制に関しても「若干の事実」を民俗学は集める必要がある。

1. はじめに

折しも大月隆寛の挑発的言動が都を騒がせていた時である。曰く「この国の民俗学は死にかけている⁽¹⁾」と。そして昭和は感慨や怒りのなかでまさに去ろうとしている時でもあった。花を手向けられるべき民俗学がし残していることは何かと考えつつ、相も変わらず山のなかの村を歩いていた。

遙か昔に色川大吉が「一篇の『世相篇』や『先祖の話』をうみだしえないような民俗学には私は魅力を感じない。たとえ、それがいかに科学として精緻に完成されようとも⁽²⁾」とないものねだりとは思えない正鵠を得た批判をしている。それは今生きてある人間の精神の沃野の辺境に旅することを彼は願っていたはずである。その辺境とはやはり民俗学が打ち捨ててきた戦争・天皇制・性・被差別のことであろう。

その時はある人のライフ・ヒストリーを聞くことにしていた。少なくともいくつかはこれらのことも聞いてみようと思った。しかし、『採集手帳』や『民俗調査ハンドブック』と称されるものにはこの項目に関する質問は抹殺されて⁽³⁾いる。問題の所在の発見を現実から取り出すしかなない。けれども無方法の方法あるいは連関想起は記述のレベルではなく調査においてこそ有効と考える者にとってはそれは障害にはならないはずである⁽⁴⁾。事実、問題は現実の側からやってきた。

ある人のライフ・ヒストリーと述べたが、このようにしか表現できないのはインフォーマントと私の葛藤の結果である。ライフ・ヒストリーを聞いてそのテープ起こしをして編集するだけであれば営為としての学はほとんどないに等しいと考え、編集の段階で質問と私自身の感想とか調べたことをほぼ同等に併記する形にした⁽⁵⁾。それをインフォーマントに送り了解を求めた。しかしその返事は私の期待と逆で、私の感想の天皇に関する部分のカットを要求するものであった。皮肉に言えば時局は時代錯誤のなかにあったし、インフォーマントは村の世間にこれでは顔向けできないということで発表を断念した。これ自身既に「民俗のなかの天皇制」という民俗であったが、相手の生き方の尊厳を傷付けることはできなかった。

ライフ・ヒストリーは特に重点的に聞くことを定めていたわけではない。したがって天皇制や天皇について私の立場を表明したものでもない。ライフ・ヒストリーはそれを個人史と言いなおしても民俗学のなかではその意味については十分な議論がなされていない。そこで山に生きてきた人が時代とどう関わってきたかという点は必ず聞くことと、記述の形式については単にテープ起こしはしないという2点で若干の新しい試みをしようということだけを念頭においていた。

この小論はこの拒否されたライフ・ヒストリーの何が問題であったのかを考え、民俗学のラ

イフ・ヒストリー論に一資料を提供したいのが目的である。民俗学によって囲い込まれた領域をほんの少しで世間には鬼がいっぱいいることの例証でもある。ここで述べるのはその時のものを一部使い、さらに改変追加し固有名詞や地名は削除したものであることを断っておきたい。

2. 一枚の写真

新聞の小さな記事や、ふと眼にしたり聞いたりした光景が圧倒的にその人を捉えて離さないということはあるようだ。例えば柳田国男の『明治大正史世相篇』の「家永統の願い」にでてくる、位牌だけを持ち、警察に保護された老人であるとか、坪井洋文の「家庭アルバム」などはその光景の叙述をいくら変奏させ言葉を尽くしても尽くせず、その片々たる光景や事実のもつ主題にはかなわない。

柳田や坪井のようにそこから滔々とした記述はとてもできないが、「民俗のなかの天皇制」がライフ・ヒストリーの聞き書きのなかで必要不可欠なものと同確信したのはここに掲載した一枚の写真に見られる光景を見たからである。この旅から帰り写真ができあがったのを見て、その時の衝撃を次のように書き記しておいた。

「天皇とマリリン・モンロー、これほど象徴的な取り合わせもあるまいと思われる。これが何かを意図する目的で選ばれたとすればその作為に辟易するけれども、これがうらぶれた過疎化の進んだ山村で独り暮らしを余儀なくさせられた77歳の老人の寝室に密かに置かれたものといえ、かなり衝撃力をもつものであろう。老人は思考能力もかなり衰弱している。

私は老人のライフ・ヒストリーを聞いていた。昔はかなりの土地持ちであり、ムラでは山林もかなり持ち、時代の需要に合わせて牛馬・牛乳・炭・植林と手を出し、次第に痩せ細っていった。彼は20代の時、兄の急死で20歳年上の兄嫁と逆縁婚を回りから押しつけられた。時代は狂気に爆走し始めた頃である。彼の時代とのズレはここから始まったと彼自身認めている。かって柳田国男や折口信夫も通りすぎたことのある山村で、その時は無邪気な山の子供であったかもしれない。時代の激流は一気に彼をここまで押し流してきた。

山村の小学校では御真影⁽⁸⁾ではなく、御尊影であったことなど昭和20年生まれの我々には分からない。山から初めて里の町に出て本校の小学校で絵でない写真の天皇をみ感激し、

二階建の小学校では奉安庫は一階にあり二階⁽⁹⁾



図 “一枚の写真”—天皇とマリリンのある風景—

の者が間接的に踏むことさえはばかられ一階に張り出し部分を造り安置されていたそうだ。

そうした人々と同時代に生きていることの不思議さをこのごろ思う。彼の墓所には血の繋がりの薄い人々が8人入っているそうだ。子を為さなかった彼はつぎつぎ里子を貰いつぎつぎ失っていった。その人たちがそこに入っている。やがて女房にも先だたれ、彼は山林を強欲に守る独り暮らしを始める。ムラでは応援する人もつぎつぎ失い、家もあばら家になっていく。夏の暑いときは二階のかつて粟を保存した部屋の横の行灯部屋で寝る。そこにはやたら女の裸身の写真が貼ってある。

酔った彼が足許もおぼつかないまま二階の彼の寝る部屋に案内した。その裸身の写真とかポスターに交じって枕元に明治天皇の御尊影というやつが交じていた。これを性に執着する哀れな老人の世紀末的妄想としてかたづけることができるかどうか、近代から現代への一枚の写真の問題提起として私には迫ってきた。ひととき大きなアメリカ文化を象徴する性のモンローと天皇制の具現者・明治天皇の尊影は昭和時代を圧縮しているのではないか。」

さてこの写真のもつ民俗の問題とはなんであろうか。それはムラでは天皇制というものが非常に淫靡な形ではあるが潜行しながら生きていることであらうか。御尊影が奉安庫から寝室に移行するというに象徴的に表現されているものはなんであろうか。

緩やかで一見明るい支配の一装置としての現代の天皇制をここで議論するつもりはない。⁽¹⁰⁾それは書く側のイデオロギーが当然入ってくるし、その立場を仮に鮮明にしたところで「民俗のなかの天皇制」がより明らかになるわけではない。民俗学がこれとは逆に「天皇制のなかの民俗性」みたいなものを探ることで民俗学の問題にしようというのは従来若干ではあるがあった。しかしそれは古代史や文献のなかの天皇制の民俗性である。⁽¹¹⁾

しかし民俗学の創始者・柳田国男を引き合いにだすまでもなく、旅による眼に一丁字もたない人々（これは現代では、文字をもち文章を書く賢い常民という意味であるが、多くの人は発表の場をもたない⁽¹²⁾）からの聞き書きと精細なる観察をもって唯一の民俗学の方法とするのであれば（これは民俗学に限らず人類学でも両者の比重が少し異なるだけで変わらない。方法上の違いは見る側の認識の枠組みが異なるだけである⁽¹³⁾）、調査者の認識の枠組みがどうあろうととにかく今生きてある人々から聞くことによって出発するしかない。

柳田の遠野物語のように聞き書きはとれないだろうが、しかし天皇に関する民俗の聞き書きはほとんどないといっているのだから幼稚であろうがなかろうがそれしかないわけである。人々は天皇について何を知っていたのか、何を伝承しているのか。敗戦直後の9月の衝撃を記憶して「その当時生きていた誰もが同じような衝撃を受けながら見たにちがいない一枚の写真が新聞に印刷されてあって、それは、マッカーサー元帥とならんだ天皇の写真だった。天つくばかりの大男のそばにちょこなんと見すばらしい小男がいて、その男が私たちの天皇であった。」とやはり一枚の写真のもつ衝撃力を小田実が書いている。⁽¹⁴⁾

民俗学が求めるのは文字や活字を駆使できる人ではなく、普通の人々からこうした証言や伝承を集めることである。そうでなければいまだに人々は天皇を習俗的な生き神と思っているのか、あるいは現人神が否定され本当に人間になったと思っているのかわからない。小田は同時に天皇の「人間宣言」は「神格否定宣言」⁽¹⁵⁾と呼ばれるべきものだと論じて、人間宣言の背後に潜む虚偽性に疑問を投げかけている。異なった立場ではあるが宮田登がこの宣言を民俗学的に「天皇は人間であるが、きわめて非日常的・非人間的状況下に置かれる故に民衆によって崇拝される生き神的存在であることは否定できない。むしろあの宣言は神道家たちが作り上げた理念としての現人神天皇の思考が虚構であり、民衆とは無縁であることを断じたところに意義があったといえるだろう」⁽¹⁶⁾と述べ、この後半は小田と同じ結論に達している。

しかしこの前半は依然として天皇が生き神的存在であることを述べ、民俗学的に近代天皇制という権力の浸透によるものとは別の民衆のなかの天皇信仰の存在を認めている、はたして本当であろうか。それを思うと人類学による王権論の枠組みのなかで日本の天皇制を論じたり、折口信夫の天皇論を解釈してみたりするのはいい。しかし事象としての民俗のなかの天皇に関してどれほどの根拠をもつ資料があるというのだろうか。近現代史の領域やルポルタージュや戦後盛んに編集された出征兵士や学徒動員の学生の手記などに膨大な天皇に関する記述はある。しかしそれらは天皇が習俗としての天皇信仰をもったものなのか、でっちあげられた現人神なのか教えてくれない。第一彼らは既に死者である場合が多い。だとすればまずはこの問題が民俗学的だというならば、それを体験した既にかなり故老になっている人々から聞くしかないではないか。民俗学的事例に近いものとして加藤玄智の昭和9年の『本邦生祠の研究』のアンケート以降に、民俗学がもっとも得意とした採集手帳にも、戦後の民俗学の調査項目主義的な調査にも私たちが天皇の民俗について語ることでできる材料がないことを憂うべきである。

そして「調査する一される関係」の質は、現在では『採集手帳』や『民俗調査ハンドブック』で行われる教科書的なありかたを現実のほうが遥かに越えてしまっている。知識人化した常民と常民化した知識人の普段の話し合いという程度と考えるおいたほうがよほど実情にあっている。その意味では異文化を研究することの多い人類学の方がこういう問題はまだまだ少ないといえる。日本の民俗学の最前線は「常民から教を乞う」という現在では倒錯的な段階から「普通に話し合う」という段階にきている。それも資本主義の矛盾が露呈する水俣や白保にあって「話し合う」⁽¹⁸⁾のではなく、連綿と続く日常性のなかにある人々から今まで民俗学のほうが勝手にタブー視してきたことを聞くことによって「人々のなかの天皇制」という問題の比較材料を集めようというにすぎない。

3. ライフ・ヒストリーに現われた天皇

彼が居住していたのは相当な山の中で、1988年6月、彼は72歳であった。焼畑がその主たる生業であった。14軒あった家が2軒になり、いつごろかは明確に分からないがここに人が住みついてから続いてきた民俗社会が終焉を迎えようとしていた。こうした山住みのありかたが点在する、そんなたずまいの村であった。頑固に山を降りない人の眼に映る風土とか故郷・時代・戦争・天皇制について話し合ってみたいと思った。個人史を通じて見えるこれらのものを描きたかったが、周知の間柄でもないのでそれは成功したとは思われない。

ここで述べるのは「一枚の写真」をとることを許可した人のことではない。同じ村であるが彼は独り住まい、ここでいう彼は夫婦で住んでいる。町営バスが1週間に1度であるが、彼の家はその終点からさらに徒歩で山道を歩かねばならない。ここで展開された焼畑とその周囲の自然環境に関する民俗の聞き書きをとった後に上述のライフ・ヒストリーをとったが、その発表を一部拒否された経緯は既に述べた。そしてそれがライフ・ヒストリーの記述そのものに問題があり、拒否されたのである。

ライフ・ヒストリーを一定の基準や聞くべき内容の順序にしたがって聞く方法はありません。そのテープを編集という形ぐらいしか関与できないとすればライフ・ヒストリーそのものが資料たりえても民俗学にはならない。宮本常一の有名な『土佐源氏』⁽¹⁹⁾を宮本の名人芸というのは簡単だが、それだけでは済まされない。しかしそれは聞いたままとは思えないし、削除・改変がどうなされたのかも謎であるが、これが民俗のディテールを語って調査と称するものからはとても抽出できない独自の世界を作り上げていることだけは確かである。一処不住の非定住民であり、乞食であったことも描き出された世界の反倫理性を許容し擁護すらすることになったのかもしれない。

それでは定住し農耕し村をつくっている人から、たかだか天皇制を聞いたことで拒否されたこととは何か、それを述べてみよう。前述したようにテープを起し編集し、その中に後ほど私の質問と感想をほぼ等量入れた記述を相手に送り困惑されたところから始めよう。Aは彼の話で、Bは私の挿入による感想である。もちろん初めにいったように、地名・人名などはわからないようにしてある。

B： 彼は小学校を出てさらに高等科にいき15歳でそれを終わると、それ以降は家の仕事につく。

A： そうそう、それで今でもちびだもんで、そのくらいのほうがちょうどよくて、山仕事に行ってたね。働きゃせんたい、親父はそういう考えでだした（高等科）と思った。こっちに帰ってからの仕事は、今頃から（6月下旬）山の下刈りっていうのが

ある。杉山の下草払うだでね。そんなのがまあ、仕事の手始めでそれをやったよ。結婚したのは27だったな。

- B : 敗戦と天皇制・天皇に対する感覚を是非聞いてみたいと思った。民俗学が戦争と天皇制について直接的に言及することを忌避してきた嫌いがあるのは多くの人が認めるところである。天皇制の政治技術の構造と日本の伝統的な生活秩序の民俗的心性とはパラレルであるかもしれないとすれば、民俗と政治は必ずしも対極に位置するものではない。天皇制神話がどのくらい民俗的世界のなかで根拠をもつものか、あるいはどのように具体的に現象しているのか錘を下ろしてみなければならない。
- A : 戦争はやっぱり体が小さいから、用なしだったでよ。終戦頃に国民兵というのか、動員されて訓練だけはやったわいね。小学校にいっちゃ。それで招集される時が終戦だった。大体わかった。誰がいきゃその次だっていうのが。序列がね。すぐ近くまできてよ。俺と同じ年で国民兵になっていった連中で、俺が最後になってよ、もう二人ばかりしかいなかったでよ。そうしたら終戦になって。その時は30いくつかになっていたような気がする。
- B : もし天皇制を内側から支えるものが民俗の世界にあったとすれば恐らくここでいう序列という感覚であろう。ムラのなかで招集の序列がわかっていたとすれば、その序列自身が持つ圧迫は当然個人や家に覆いかぶさってくる。逃れようのない粘着的な網を被せられた感覚である。
- A : おらは軍隊に入らずに済んだ。弟はただおれば招集になっただが、小学校の先生をやっていて、満州に出向でいったもので、いってちょっとたって死んじゃったわい。8月にいって翌年の6月に遺骨になってきたえ。チチハルにいったものであれば寒かっただね。
- B : 終戦の勅語を聞いたのかどうかをこの文脈の前後に質問する。この前後のことはいわゆる常民の政治と民俗のかかわりかた、つまり民衆史の視点から今後執拗に問われなければならない。
- A : あれをね、直接ラジオでは聞かなかったわけです。丁度こらじゃ月遅れのお盆で、結局町に出ていった人が聞いてきたというような、それでまだ、日本は神国だから絶対に負けるはずがないというようなね、本当に負けたというような感じはなかったね、聞いた時に。そのうちだんだんまあ分かってきたし、それからラジオに耳を傾けてどうなってるってことでよ。本当にあわれなものであの時にゃ、日本は負けはせんって決めてる、そんだもんでびんとこなんだね、敗戦の天皇のことは。
- B : 戦争前の世の中についての感じとその後の感じは違っているかという質問をする。
- A : だいぶ違ったね。結局勝つと決めておっただもんでね、それが負けたということに

なったもんでね、それが負けたということになった時にはそりゃ気分が恐ろしい、180度ひっくり返っただね。結局その米国が進駐してきたという場合は考えは複雑だったわいね。どうなるか。こんな平穏な世の中はほんと恐らく思ったね。まず一応日本が負けただからこれはもう敵打ちされるに決まっていると。まず普通じゃないってことになったもんだと。あんな馬鹿なことはない、なにせ負けたことは嘘にしたくてしょうがなかったわい。どうされてもいいってことだものね、無条件だものね。

B： 天皇自身に対しての戦前戦後の感じの違いを聞く。

A： 違わんちゃ嘘だわね。御真影は町までいかんと拝めんでね。それだからこそ天長節に御真影を見るっていうことは本当にありがたいことだと思って、天皇誕生日に本校で御真影を拜ませるわけだもの。本当に生きた神様と思ってたわけだ。

B： 御真影は明治天皇の代で作られた。その明治天皇の御真影で形成された統御のための政治技術は二つの側面をもつといわれる。一つは御真影の下付のシステムであり、このシステムはすべて下から願いでる形の手続きからなり、御真影を礼拝する行為はすべて民意に基づくという偽瞞を作り出したことである。二つには写真の取り扱いに関する儀礼の形式である。⁽²⁰⁾このシステム自身がそれに関わる人間を階層化すると同時に階層そのものを視覚化する仕組みであったことも重要である。天皇一臣下の関係はあらゆる階層で再生産され人々を呪縛していく。キュッソーネ描く肖像の写真の下付のシステムと昭和天皇の場合が同じものかどうか検討を要するが、前節の初めに町までいかない御真影は拝めないという意図が、ある種の作為であれば山村を考える上で重要である。つまり山の文教場は下付のシステムや儀礼から排除された存在ではなかったかという疑問は拭えない。先に一つの発見であったと述べ⁽²¹⁾たのは御真影と御尊影の下付システムの相違のことである。

A： 文教場に御真影はなかった。天皇中心主義で御真影は本校にあると。こちらには御尊影ということだね、家のここらにある、結局御尊影というのは本当の写真じゃないという意味でしょう、ありゃ、おらが町にいつている時には奉安庫というのがなくてよ、校舎の一部ね、あれを張り出してよ、天皇の上を通っちゃ不敬にあたるということだよ。そういう徹底した教育を受けたわけだね。そのくらいありがたい人が戦争の戦犯の親方ということで米国から裁きを受けるんじゃないかという不安がいろいろどうも不思議に感じたわけだ。終戦の場合。天皇は日本の元首だと結局そう思った。陛下あつての国民だってそういうんでそういうふうに教えられただもの。教えが正しいと思って聞いてただものね。天皇は本当に人間ではないと感じてたね。生きた神様だと。あなたたち（私のこと）は終戦後だもんで割り切つてね、

わしらの場合は絶対そうと決めとった。決めるように教えられただ。もう無条件で疑問はなかったね、わしの場合は。安心してそう思っておれた時代だもんで。切り抜きをね、新聞の、やったですよ。もったいながって、戦前に。学校へ行っても何しろ最初は勅語だったでね。あれを読ませる、書かせる。

B：教育の恐ろしさを感じさせるが、日本の知識人の変わり身の早さは一種の体質のようなものであろう。けれどもここにもある種の割り切れなさが漂っている。この調査のなかで調査者にとって衝撃であったのは同じ村のある老人の寝室を覗いた時、そこには明治天皇・大正天皇・昭和天皇の御尊影が掲げてあったことである（これは前節「一枚の写真」を指す）。こうした天皇と山村の倒錯的繋がりかたは戦後においても命脈を保っているのかと驚きを禁じえない。こうした人々と同時代人であることの不可解さについて民俗学は何かいわなければならないはずである。戦後の天皇について聞いてみる。

A：本当にね、人間天皇っていうことがわかってきただね。同じ人でも神様にされて本当いうと天皇陛下も迷惑だったなという感じもあるわけだ。そりゃ、言っちゃ悪いかもしれないが、今はそんなふうに思うようになったわいね。結局あんまり批判しちゃいかんことになってるもんで、率直にいえばそういうことだね。終戦の勅語を読まれる心境は本当に気の毒だと今でも思ってる。決して陛下が一人でやったわけじゃねえだもんで。終戦になってこんな開けた世の中になるとは夢にも思わなんだわね、終戦の時にゃ。

B：批判してはいかんと彼が思うのは戦後の社会風潮のなかでも山村では天皇制批判はやはりタブーであったことを示している。それも社会的な外圧からこの規範を遵守したのではなく、自ら内につくりだした規制としてあるらしいことがうかがえる。これ以上は天皇制と天皇については聞かなかつた。さらに個人を曝け出すことを抑制する気分が両者に漂っていたからである。

これらのなかのBが彼が削除を求めたところである。彼の述べたところはいいが私の書いた部分は容認できないという意見であった。決して彼は自分の述べたところの削除を求めたのではないということは彼の名誉のため強調しておかねばならない。彼の述べたところと同様にBの部分も一つの意見としてそれほど片寄ったものではないと判断したのであるが、これは楽観的に過ぎた。

そしてこの程度の天皇制や戦争についての聞き書きはルポルタージュの領域や現代史の仕事のなかに相当量あることは確かである。しかしここで敢えてこれを提出したのは民俗学の問題はやはり歩くなかで現実をテキストとしてそのなかに民俗の問題を発見していくことが要請さ

れると思うからである。

ではその問題とは何であろうか。この聞き書きのなかにも「生き神様」という表現がでてくるが、民俗のなかに政治権力とは別に「習俗としての天皇信仰」が存在したという仮説がそれにあたるのであろうか。政治思想史や宗教学のなかで天皇制についての議論があり、多くの蓄積をもっている。こうした認識の枠組みのなかで要請される民俗学への期待は「習俗としての天皇信仰」であらうが「⁽²²⁾顕教的天皇と密教的天皇」であらうが、はたまた「天皇不親政論」であらうがその答えを人々のなかに捜すことではない。それは史料であらうが文献であらうが「書かれてあるもの」をテキストとして構築された思弁への補完物でしかない。あるいは付けたしでしかないといってもいい。「テキストとしての現実」を従来いわれているように作られる理屈に都合のいい資料を集める恣意的な人文・社会科学の延長上におくだけである。

こんな話をいくつ集めれば天皇は習俗のなかで生き神様という側面をもっていたといえるのであろうか。逆に先に述べた小田実のような言節を人々のなかに集めることも容易なことである。つまりその方法を採用限りどんな答えも「テキストとしての現実」には用意されている。人々を人民・民衆・常民・大衆となんと呼ぼうが人々はイデオロギーという面に関しては知識人の要請に答えて可変的で便宜的な存在である。

民俗学はその方法を採用することを唆拒してきたのではなかったのか。福田アジオがいつているように⁽²³⁾両墓制や隠居制が山村調査によって新たに発見されてきた問題というなら、天皇制についてもまずはそれをすべきであらう。もちろん天皇・天皇制について床の間に昔「どんな生き神様が祀られていましたか」などと調査項目を設定して聞くことが無益なことは論をまたない。そんなことは民俗の問題としての天皇・天皇制の問題が発見されてから後に科学として精緻にしたいと思う後世の民俗学者に任せておけばいい。田舎の民俗の消失を嘆いて都市の民俗に雪崩込むくらいなら、まずはこうした生きて体験した「生き神様」信仰の担い手の減少こそ嘆くべきである。

さてライフ・ヒストリーのなかに現われた天皇から何を汲み取れるのか。まず第一に「調査する一される関係」を対等な共同作業とみなして相手にこちらの考えをいささかなりとも入れて伝え、還元していこうとすればそれは拒否されるということ自体、既に威儀を正して聞けば答えがあるという民俗学調査の前提が怪しいものであることを教えてくれる。しかしこれはルポルタージュや現代史の抱える問題とも共通することであり、いつか別稿を用意したい。

彼は兵隊に招集されることについて述べているが、ここでムラのなかでは招集される序列がほぼわかっていたと発言しているが、これはかなり意味深長な内容である。民俗学は村の社会構造や親族構造について多くの知見を集積してきたが、いわばそれは静的な構造であって、それがどのように機能するかについては祭礼や葬儀や宮座など元来民俗学の関心ある領域の研究に限られていた。あるいはその逆で祭礼や葬儀や宮座の機能を通じてそれから析出されたのが

社会構造なのかもしれない。

ムラにやってきた一種の災難が家の永続の願いとムラの対外的な政治状況との拮抗のなかでどう収斂させられていったのか、このムラのなかでの序列の背後にある物語は恐らく今でも人々の心のなかに沈潜して外部の者には語りにくい秘め事なのではないか。赤紙による招集をめぐる民俗は数多く埋もれているにちがいない。それはもっとも先鋭的に村と家の関係が表出する場であったと予測できるのではないか。

そしてこの聞き書きで最も民俗の問題として大きなものと感じたのは御真影と御尊影をめぐるものであった。つまりそれは焼畑を行なうような山村にあっては、天皇制の政治的表現であった写真の下付システムからも差別され遠いところにあった村の存在の可能性を予測させる。天皇制と無縁の日常を送る人々がいたことは十分ありうるが村落のレベルで天皇制の政治的浸透に濃淡の差があって、それが御尊影の村と御真影の村という形態をとったのではないか。御尊影の村が多く山村や僻地であることも予想されるが、濃淡に応じてさまざまな天皇制の村があったと思われ、これは民俗学の問題なのではないのだろうか。

ライフ・ヒストリーの結末は最後に故郷とはなんですかを問う意味で、14軒あったムラが2家族4人になってしまっても山を降りないのか聞いてみたことで終わった。

4. おわりに

人の人生と出会うこと、そしてそこから豊穡なものを汲み出すこと以外に民俗を知る方法はない。旅は相変わらず打ち捨てられたものの発見の有力な方法である。そして打ち捨てられた民俗の沃野とは何か。それは柳田国男などの知識人たちの呪縛によって隠蔽されてきたものであろう。柳田国男をひたすら解釈し模倣し反発して、それに専念することによって民俗学が失ってきたものは多い。それは現にその辺に転がっている民俗そのものともいえるもので、なまかな解釈を許さない性や天皇制や被差別の民俗もその一部である。

民俗学が都市を対象にすることがあってもそれはいい、しかし民俗学の存立の基盤であった都市以外の定住・非定住の農民・漁民・山人などが少なくなってきたからといってそこを見捨てていくというのは、柳田への忠誠の裏切りとはいわないまでも、あまりにも無節操なことであらう。民俗学がいままで対象にしてこなかった民俗を対象にすることと転向を拒否するという二重の意味で、今こそ民俗学は鄙に向かうべきである。鄙に留まることによって民俗学は新たな常民の精神の荒野に旅し、新たな民俗の原質を発掘する。そして今生きてある人々そのものを問題にするのでなければどうして現在学としての民俗学といえようか。採集記録というものは歴史学における史料とか文書とはその点基本的に異なっている。

柳田国男は『山の人生』のなかで天皇制と無縁な人々の存在をまさに自ら参加した天皇の即

位の儀礼のなかでみるという、柳田の天皇と天皇制と無縁な人々という二つの対象に対する彼自身のありかたを象徴したような光景を書いている。あまりにも有名なこの一節を取り上げるのはそれによって柳田の天皇制に対する理解やその思想性を問題にするためではない。どうせそれは時代が要請する反発と自らに潜む共感から生ずる苦渋を多くの民俗学者のように露呈することになるにすぎない。そうではなく、それをある、まさに常民の提起する先の「一枚の写真」と対比してみておきたいためである。

この一節は「大正四年の京都の御大典の時は、諸国から出て来た拝観人で、街道も宿屋も一杯になった。十一月七日の車駕御到着の日などは、雲も無い青空に日がよく照つて、御苑も大通りも早天から、人を以つて埋めてしまつたのに、尚遠く若い王子の山の松林の中腹を望むと、一筋二筋の白い煙が細々と立つて居た。はゝあサンカが話をして居るなどと思ふやうであつた。勿論彼等はわざとさうするのでは無かつた⁽²⁴⁾」と書かれている。

天皇制に無縁であったサンカと天皇の赤子であった拝観人は現在どこにいったのであろうか。どちらの系譜も形や姿を変え日本に現存しているのだと思う。拝観人のなかには「一枚の写真」に見るように淫靡な形態をとりながら精神の深層に天皇制を堆積しているだろう。

今一つ別のものを引用しておこう。それは敗戦後シベリヤの捕虜収容所で草案が練られ戦争文学としては稀有な輝きをもつ1953年に発表された長谷川四郎の『鶴』の冒頭にてでくる矢野の眩きである。「おれは天皇なんか、なんとも思っちゃいないんだ」と打明け話をする天皇の兵隊・矢野。やがて彼は脱走し天皇制という制度からも脱出する。天皇制の内側に留まった主人公は最後国境線の消滅を瀕死の状態で感得しながら矢野の自由を思う。矢野と主人公の共通項は非農民・非定住の思想である。

さて天皇制の内側に留まった天皇の兵隊たちはほとんど民俗学の対象となってきた人々である。小説家や文字を駆使して表現してきた人々の天皇制と天皇しか我々は民俗のなかの天皇制を取り上げることができないのは残念である。文学に昇華できる人や即位の礼に参加して山の煙を見遣る人が天皇制をどう考えていたか詮索しても民俗学の問題にはならない。民俗学が調査項目主義をとっていて、それに対する懐疑がおきているのも当然だが、第一この側面では比較すべき調査項目の質問すらない。ある意味でことは単純である。民俗学が天皇制・性・被差別について発言しないというのは独自の材料がないにすぎない。

聞いてはならないことが学問の要請として起こってくることは原則的にはありえない。その点では『ハイト・リポート』や『死ぬ瞬間』⁽²⁶⁾がどう対象と格闘しているかを見れば明らかなことである。ルポルタージュにできて民俗学にできないというのはそれが硬直化していることを示しているのか、あるいは元来民俗学はこういったものに関心がないかのいずれかである。

結局民俗の聞き書きというのは生きてそこにある存在を他者への理解、人間の鏡として見るのではなかったようだ。オーラル・ヒストリーあるいは伝承ははっきりと口承史(エスノヒス

トリーの素材になるという意味で)と体験史に分類はできない。⁽²⁷⁾体験史そのものがエスノヒストリーを生きることになる時代も地域も原理的にはありえない。聞き書きのなかで口承史には民俗があり、体験史には民俗がないと民俗学が自らその領域を閉ざし、そういったものを排除してきた結果が現在の民俗学の苦悩の原因であるように思えてならない。

天皇制に関しては民俗のなかの天皇制と天皇制のなかの民俗を探る両面があるが、旅をその方途として、人に会い話を聞き、そこから豊穰なるものを捜すあたりまえの民俗の調査のなかで前者はいわれなきタブーが多すぎた。民俗学が柳田のように白足袋を履いてインフォーマントと落差のあるなかで会話がなされる時代はとうに過ぎている。写真が鮮かに示しているように人々のなかには天皇制は伝承されている。そこからいかなる問題を発見するかが民俗学の課題であろう。そしてルポルタージュやオーラル・ヒストリーを巡る最近の現代史と民俗学によるライフ・ヒストリーには大きな違いがある。澤地久枝や本田勝一の仕事に典型的に見るようにそれは対象が大きな事件や社会問題であることを扱うのに対して民俗学の聞き書きは基本的には問題が存在しないところで行われることであろう。これらの人が主題の関係者を捜し、事前に周到な準備をして聞き書きを採ると異なって、民俗学は特定の人ではなくどんな天皇観をもった人か分からない人々から聞き書きを取り、日常のなかに潜む民俗の主題を発掘していくしかない。

一枚の写真が提起した御真影と御尊影の問題は天皇制イデオロギーが各地に浸透していくなかで、各地にその受容の過程でさまざまな民俗の問題が存在したことを予測させる。文献資料ではなく、まさに生きて存在する人々から民俗のなかの天皇制を見出さなくて、いつ外部の好意の侮蔑と内部の謙遜なる無責任に挟撃された民俗学が新しい地平を開拓できようか。民俗学が天皇制を扱ったものとして高く評価されている宮田登の『生き神信仰』⁽²⁸⁾においてすら民俗学が得意とする各地域の調査報告書から天皇信仰を論じてはいない。その宮田を民俗学の敷居を越え歴史民俗学的アプローチをしたと高く評価し、民俗学に接近する山折哲雄の『天皇の宗教的權威とは何か』⁽²⁹⁾においてもどこに生きて民俗を担う人々と直接接触して格闘しているというのか。そういう思弁的なありかたがやがておよそ根拠のない誇大妄想的な天皇制の根源を縄文の世界と結び付けるような空虚な論に行き着くのは目に見えている。

柳田国男の『先祖の話』の自序のなかに「家はどうなるのか、又どうなって行くべきであるか。もしくは少なくとも現在に於いて、どうなるのがこの人たちの心の願いであるか。それを決する為にもまず若干の事実を知って居なければならぬ。」⁽³⁰⁾と述べている。この自序を橋川文三は敗戦の事態にあった柳田の学問の悲痛な挫折の表明としている。けれども家を天皇制に置き変えてみれば、我々は柳田をなお継承すべきであるが、すると天皇制と天皇の「若干の事実について」はやはり民俗学が戦後無責任に放置してきたのは明白であろう。山中恒が『ボクラ少国民』のなかで近衛兵のなかでは公然と天皇を「ヘソ番」という隠語で呼んでいたことを採集

しているが⁽³¹⁾、こういう重い一片の事実を前にすると精緻な科学にする前に、あるいはこじつけの思弁を弄する前に、天皇の伝承をもつ人々から民俗学はこうした「若干の事実」を集めなければならないことを痛感する。一枚の写真のもつ喚起力によって、民俗のなかの天皇制を論じることが所詮無理であった。けれども今後こうしたことを視野に入れつつ民俗の調査をしてみたいと思う。

(謝辞) 不幸な結果になりましたが、この聞き書きの相手になってくださった方には深く御礼申し上げます。また国立歴史民俗博物館・民俗研究部の菅豊氏には文献について多くの教示を得た。記して感謝します。

註

- (1) 民俗学の罪状否認に対する大月隆寛の論告・糾弾がいつ始まったのかその淵源は私自身は知らない。しかし次の2点を挙げておけば十分であろう。「[現地調査]という神話—民俗学的「経験」主義のありかたについて—」1987年『らく』(第39回日本民俗学会・発表資料・参考文献)、「そして坪井にも弟子なし」1988年『未来』(特集坪井洋文先生追悼号・未来社)の2点である。それ以後は彼自身の発行する『俄—新時代民俗学思想の普及と実践—』におびただしくそれが掲載されている。調査する身体のあるかたを問うものとして読解したけれども、彼の多くのは調査論のおもむきをもっている。疾走するその姿はラグビーの華麗なバックスとはいえないかもしれないが、その「まるごと」の巨体にいわゆる民俗学者がまともにつかっているとは思えない。
- (2) 色川大吉「私の柳田国男」1975年『季刊・柳田国男研究』第8号 白鯨社 p.89
- (3) 「採集手帳」については比嘉春潮・大間知篤三・柳田国男・守随一編『山村海村民俗の研究』1983年(名著出版)に採録されたものを参照した。上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編『民俗調査ハンドブック』1974年(吉川弘文館)およびその姉妹編ともいえる上野和男・高桑守史・野村純一・福田アジオ・宮田登編『民俗研究ハンドブック』1978年(吉川弘文館)のいずれも天皇信仰・天皇制・天皇については言及されていない。わずかに後者の神社祭祠のところに国家神道のことが触れられているだけである。
- (4) 篠原徹「世に遠い一つの小浦—『北小浦民俗誌』の解剖学—」1990年(『国立歴史民俗博物館研究報告』27集) p.74
- (5) この問題については録音記録を採ることが容易になった現在ますます深刻になっていくことと思う。テープを起こしてそのまま採録するのであれば著作権すら了解を得たとはいえ倫理的問題として残る。「調査する—される関係」の質の変化に伴い従来のような一方的な資料の借用・発表は許されないだろう。その地に住む人々が自らまとめた資料などを学問の名によって隠匿することはもはやできない。
人々の発表の場の拡大、意識の高揚など民俗の最前線は「村起こし」で協力した程度で還元したというほど甘くはない。安溪遊地・貴子両氏は西表島で島の人による二つの本の出版に編集という形で協力している。この出版のありかたは島の人が八重山諸島における研究者に対して何を告発しているのかを暗示している。同時に安溪遊地・貴子が実は上に述べたようなことを深く内省しているからに相違ない。山田武男『わが故郷アントゥリー—西表・網取村の民俗と古謡—』1986年(安溪遊地・貴子編、ひるぎ社)および川平永美述『崎山節のふるさと—西表島の歌と昔話—』1990年(安溪遊地・貴子編、ひるぎ社)の「編者のことば」に彼らの目論見が語られている。
- (6) 柳田国男「家永統の願い」『明治大正史世相篇』1930年(『定本柳田国男集』第24巻、筑摩書房) p.307
- (7) 坪井洋文「故郷の精神誌」1986年(日本民俗文化体系12『現代と民俗』、小学館) p.269
坪井は災害などで家を喪失した人々が家庭アルバムを持ち出したり、後ほどこれを復したりしたことを記した新聞記事から想を得て書き起こしている。故・坪井洋文は日本人の故郷観にこだわりつづ

けた人である。たとえ放浪する身になっても位牌は生涯負い続けるものだったという家意識を問うた柳田国男の問題提起を、現在の捻じれた世相のなかにどう継承されているかを考えていたといっている。帰郷する場をもたない人々にとっては家庭アルバムが位牌と同等な価値をもつものなのではないかと彼は考えていた。

- (8) 御真影の成立については次の2書が詳しい。多木浩二『天皇の肖像』1988年(岩波新書)と猪瀬直樹『ミカドの肖像』1986年(小学館)であるが、御尊影についてはその成立と普及は明確ではない。

前書で多木は「明治23年に始まる『御真影』の小学校への下付は、しばらくは優秀な高等小学校の一部に限られ、他の小学校ではこの“君恩”から排除されていた。ところが除外された側は、どうやら天皇制社会で低く格づけられることは絶え難いことであつたらしい。あるいは格づけ以上に、『御真影』礼拝儀礼を行なわないでは臣民教育を欠くと思ったのかもしれない。そういう学校は、市販の天皇の肖像画を掲げて、正式の『御真影』をいわば模倣していたのだ(p.213-214)」と述べている。

つまり御尊影は市販されていて、それが山の文教場にあったのであろう。さらに多木は「公式の儀礼でそんな代用品で行なっている事情を憂慮したのか、明治二十五年にいたって、政府は市町村立の尋常小学校、幼稚園にたいしては、すでに高等小学校に下付されている御真影を複写してよいという許可の通達をだしている。ただし細かく条件付けられていて、複写した写真を奉蔵する場所、奉掲する場所について明確にし、複写の費用は当該学校が負担し、複写した写真師の氏名住所を明らかにした上、完全に原寸であることが要求された(p.214)」と書いている。

これによれば明治25年以降は施設さえあれば御真影は掲げることができたはずであるが、それでもなお敗戦前の山村では御真影の下付からも無視されていたようだ。

- (9) 山中恒『ボクラ少国民』1974年(辺境社)p.66によれば奉安庫は奉安殿あるいは奉安所・奉安室で呼ばれたとあるが、奉安庫の呼び名はない。ここにこういう呼びかたがあつたのかどうかかわからないが、聞き書きでとつたとおりにしておく。
- (10) 大状況における天皇制の政治思想的・歴史学的・人類学的・宗教学的研究は枚挙に暇がないほどあるが、通覧するのには赤松俊輔・稲葉暁・西島建男『天皇論を読む』1989年(朝日新聞社)をみれば、概略はつかむことができる。
- (11) いわゆる民俗学者と称される人で天皇について明確にそれ自身を取り上げたものは管見では次の2点である。宮田登『生き神信仰』1970年(塙書房)と和歌森太郎『天皇制の歴史心理』1973年(弘文堂)であるが、いずれも歴史的な文脈のなかで天皇を論じていて、それが民俗学固有のものとは思えない。後者はそれでも民俗学的な装いをもっているといえる。しかし習俗としての天皇信仰の近代における民俗学的実態というものがあまりにも恣意的で近代の制度としての天皇制とは別の生き神的天皇信仰が存在するとする論理は牽強附会の感がある。
- (12) 常民の概念の規定についてはいろいろあるようであるがここでは色川大吉の整理した常民の定義に従う。色川大吉『柳田国男』1978年(日本民俗文化体系1, 講談社)によれば「ここで『常』というのは、(a)歴史を通じて恒常的なもの、外来文化などによって比較的変わらなかつたもの、(b)社会的には階級や階層の差を上下に共通するもの、(c)空間的には沖縄から青森までの日本全体に偏在しているもの」と常を捉え、「一方『民』というのは(a)権力を保持して常に外界に対応したり順応したりしてきた『官』に対する『民』であり、上層(オモダチ)と下層(最底辺の漂泊者)の間にある大多数のもの、(b)有文字文化の占有者たるエリートに対して『目に一丁字はなくとも物事の当否は正しく解する』コモンセンス(常識)を備えた」ものにとらえる。しかし色川の常民像は後藤総一郎が指摘するごとく「色川史学における常民像は、柳田学における常民の、文字を持つことのなかつたそして社会と格闘することのなかつたそれとは異なり、文字を持ち歴史と闘った『現代常民』を主題としていることである」(後藤総一郎『柳田学の思想的展開』1976年, 伝統と現代社, p.181)と述べているように自ら歴史を検証しようとする現代常民にまで拡大している。これは正当に評価すべきことであるが、色川が問題にする現代常民は歴史の検証をせざるをえない場に追い込まれたところでの常民であり、民俗学の常民はその可能性をもちつつも、やはり日常に埋没し発表の場をもたないほうが圧倒的に多い。民俗学はそうでない場でもそ行なわれる営為であろう。
- (13) これはフィールドワークという方法に対する議論のことを指している。フィールドワークの方法・危機・今後の可能性については松田素二「方法としてのフィールドワーク」1991年『文化人類学を学ぶ人のために』(米山俊直・谷泰編)が要領よくまとめている。

フィールドワークの危機として次の5点を挙げている。1. 調査対象社会に一時的ではあれメンバーとして認められたという虚構性の正当化に対する疑念, 2. 比較的小規模で孤立したまとまりをもつ社会に対する全体論的アプローチの幻想, 3. 調査する一される関係における一種の不平等な権力関係についての認識不足, 4. 得られた情報の処理の恣意性, 5. 記述分析する認識の枠組みに対する懐疑であるが、異文化ならずとも民俗学でも基本的には同様なことが生じているはずである。

これらのことを意識しながら松田は琵琶湖畔でいわゆる環境問題と取り組む村の調査を行なっている。そしてここで近代技術主義（開発派）と自然環境主義（保護派）とは異質な住民の社会認識を見出し「転倒されない便宜と有用性」の言節の凝視を問い、住民の権力との関係を論じている（松田素二「必然から便宜へ」1989年『環境問題の社会理論—生活環境主義の立場から—』鳥越皓之編）。しかし民俗のなかの天皇制はこんな議論の遙か以前、原初の形でしか問題にできないのではないのかという意味で「旅」による方法をいったに過ぎない。

- (14) 小田実『私と天皇・人びとのなかの天皇』1988年（筑摩書房）p.43
 (15) 小田前掲書 p.57~64
 (16) 宮田登『生き神信仰一人を神に祀る習俗—』1970年（塙書房）p.109
 (17) これは宮田・前掲書によって私が知ったもので、民俗学者が近現代のなかの天皇信仰を実態に即して論ずる時にこのぐらしか資料がないのかという驚きがまずあったことを述べておきたい。同時にこの加藤の著作を読み検討したわけではないことも断っておく。
 (18) ここで水俣や白保をわざわざ引き合いにだしたのは日本の近代化の過程で都市空間の変容や自然環境の変貌がまさに先鋭的にその矛盾や苦悩が顕在化しているところで民俗学は何かなさなければならぬということをお願いしたいのではない。

むしろそれは逆であり、誤解を恐れずにいえば、表層では何もおこってないと思われる場が民俗学の初志の場であったのではないだろうか。

色川大吉はなぜ水俣を取り上げるのかについて、この都市の変容が近世から近代への移行を見事に表現しているのとらえ、その地域の差別構造と差別意識の継承が水俣病を拡大し深刻化させた原因と考えたからであると述べている。水俣という能率技術空間と中世的ともいえる部落空間が混在した中での工業化とその亀裂を走る激痛として水俣病が出現した黙示録的な意味をそこに見出したからである。その激痛は彼自身の敗戦に至る歴史家の果たした役割に対する痛みと怒りでもある。

こうした痛みを共有・共感するからといって、強迫観念に囚われ矛盾の激化した場に赴く必要はない。それはむしろ、そうでない場でこそこの痛みを民俗の問題として深化させる必要がある。

- (19) 宮本常一「土佐源氏」『忘れられた日本人』1984年（岩波文庫）この本の解説で網野善彦はこれが創作であるという疑いを強く否定している。ただこれが採集ノートらしきものからどのような過程を経てきたものかは十分検討に値する。

近現代史にとって聞き取りは無視できない方法であるようだ。鈴木良は「歴史研究にとって聞き取りの方法」1988年（歴史学研究会編集『オーラル・ヒストリーと体験史』、青木書店）のなかで宮本の方法を評価し聞き取りの極意として話し手が自分自身の調子で話してくれること、つまり語り手がいちばん話したいことを上手に聞き取ることでありとしている。

「その前提には調査する者と調査される者の間に一つの了解が成立して、何をめざして調査しようとしているかが納得されている（前掲書、p.60）」ことであるともいっている。彼がそのことを意識して歴史研究の具体化として行なった被差別の村の調査で、自分の小論「天皇制と部落差別」を送ると話し手は喜びはしたが「天皇制反対は困る」と付け加えることを忘れなかったと後半に書いている。つまり宮本の極意が少なくとも書いたものを調査地に還元するという中で、それも天皇について言及すれば通用するかどうかが民俗学の問題であり、この点は鮮明な問題意識をもつ歴史家やルポルタージュの書き手と民俗学の聞き取りとは本質的に異なっている。

- (20) この御真影をめぐる議論はすべて多木浩二『天皇の肖像』1988年（岩波新書）の6章「民衆と御真影」に依拠している。
 (21) 文意がおかしいのは、経緯を前書きに書いたようにこれが拒否されたライフ・ヒストリーのほんの一部であるからで、本来のライフ・ヒストリーにはこのことが前述されている。
 (22) この議論は前掲書赤松他『天皇論を読む』及び前掲書小田『私と天皇・人びとのなかの天皇』のことを指している。

- (23) 福田アジオ「比嘉春潮・大間知篤三・柳田国男・守随一編『山村海村民俗の研究』名著出版・解説」1983年

付言しておけば福田は柳田国男ではなく両墓制・隠居制などを調査者の主体的な問題発見として調査の主体性を評価する。良質な民俗誌的記述の隠れた主人公が永遠の未完成の若きであることを見抜く大月隆寛にとっては調査者の主体性などは調査する身体のあるかた程度のことであろう。彼の調査論「「まるごと」の可能性」1990年（『国立歴史民俗博物館研究報告』27集）と論文という形式や作法を拒否したその一部であろう成果『既舎物語』1990年（日本エディタースクール出版部）は福田の主体性とどこで交錯するのであろう。民俗学はそれについて発言すべきであろう。

- (24) 柳田国男『山の人生』1925年（『定本柳田国男集』第4巻，筑摩書房）p.63
 (25) 長谷川四郎『鶴』1953年（講談社文芸文庫・長谷川四郎『鶴』，講談社，1990年によった）p.37
 (26) ここでこの2書を挙げたのは聞き書きを取る対象は倫理の問題であって，原則的に聞いてはならないこと存在しないことを確認したまでのことであり，その内容には立ち入らない。それが今までもっとも扱にくい「性」や「死」の直接性を扱っていることが象徴的だからである。シェアー・ハイト，中尾千鶴監訳『ハイト・リポート』男性版（上・下）1982年（中央公論社）キュブラー・ロス，川口正吉訳『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話—』1971年（読売新聞社）
 (27) オーラル・ヒストリーをめぐる問題は次の2書を参考にした。歴史学研究会編集『事実の検証とオーラル・ヒストリー—澤地久枝の仕事めぐって—』1988年（青木書店）および前掲書歴史学研究会編『オーラル・ヒストリーと体験史—本田勝一の仕事めぐって—』1988年（青木書店）の2書である。

後者のなかで本田は次のような重要なオーラル・ヒストリーに関する発言をしている。「生きている実体が「無形史料」でそこから筆談なり口述なり自筆なり映像なりで表現されたものが「体験史」です。口承史（オーラル・ヒストリー）というジャンルはむろん大いに重要だけれども，私としては「体験史」の中からそれを排除することによって法廷にも耐えうるルポを成立させようとしています。したがって，口承史と体験史はたんに解釈や範囲の大小の違いではなく，まったく別次元のものと規定するほうがいいと思います（p.176）」というものである。本田が法廷にも耐えられる体験と極めて狭義にそれを限定するのはジャーナリストとしての本領であり，それはそれでいい。

ただ民俗的なレベルの聞き書きでは体験や事実のありようが本来的に証言とは異なったものであり，口承との境界は曖昧である。

- (28) 宮田前掲書
 (29) 山折哲雄『天皇の宗教的権威とは何か』1990年（河出書房新社）
 (30) 柳田国男『先祖の話』1946年（『定本柳田国男集』第10巻，筑摩書房）p.3
 柳田国男と戦争の関係は橋川文三『柳田国男—その人間と思想—』1977年（講談社学術文庫）に拠った。
 (31) 山中恒『ボクラ少国民』1974年（辺境社）p.83

（国立歴史民俗博物館 民俗研究部）

Emperor Shown in Biography

SHINOHARA Tooru

“Aural documentation” is a principal method of collecting materials folklore study. In any “aural documentation”, the experience of the speaker and orally-transmitted stories are blended more or less indistinguishably. The greater the proportion of orally transmitted material, the more likely it is to be handled as folklore phenomenon. In other words, folklore has tried, in this literate world, to document historical materials from a “huge world without letters”, by excluding personal experiences from “aural documentation”, except when these experiences themselves were folklore phenomena (for example, a folklore religion).

As an example of experience which is not itself folklore, we can mention the Japanese imperial system (Tennou-Sei), or a pollution, which is closely involved with actual social problems. However, dividing so-called “oral history” into the history of personal experience and orally transmitted history, may be meaningless. This meaninglessness is especially embodied in its most concentrated form, in the biography, which describes the life of an individual person. If we go to extremes, it is even possible to discover a folklore in an experience which does not include a handed-down tradition. It may be supposed that a problem involving the folklore of the Japanese imperial system is of this kind. It is really folklore to abstract the imperial system from common people (people of “the world which does not use letters” in the literate society), and it isn't really folklore to see a folklore feature in the history of the imperial system.

In the process of hearing the life history of a person, the existence of a certain mountain village was made clear, and it was found that the “Go-Shinei” (photograph of the Japanese Emperor, Tennou), embodiment of the ideology of the the imperial system before the end of World War II, is not distributed to the remote mountain village. On the basis of this finding, I want to point out the importance of the “Tennou as shown in folk-lore” from the viewpoint of folklore study. Just as YANAGITA Kunio asked, “what will become of the Ie (family)? What should become of it?” in his “Story of Ancestors” at the end of the war, and sorrowfully expressed the necessity of collecting “some facts” on the Ie, the folklore must now provide us with “some facts” on the imperial system.