

柳田國男『先祖の話』論

—構成・表現・同時代状況—

宮 崎 靖 士

柳田國男『先祖の話』論

構成・表現・同時代状況

宮崎 靖士

要旨

本論の目的は、柳田國男『先祖の話』がもつ表現機構の特質を掘り起こし、このテキストがもつ性格と意義を改めて見出すことである。I節では問題設定と研究史の整理を行った。そこからII節では、匿名の先祖への融合に関する記述を基軸としたテキストの構成把握を行い、『先祖の話』がもつ、予め明示されない構成を明らかにした。そしてIII節では、テキストの行文がもつ非断定的な性格の強さを検証した。一方IV節では、『先祖の話』と同時代言説との関連を検討し、このテキストが「神」と「家」の問題に関して時流と関わりを保ちつつ、しかしその渦中からは距離を確保することを確認した。以上の検討を総合すると、読み手の能動性が発揮される余地を保ち、読み手に思考と発話の主導権を譲りつつこれからの実践につながる思考の当事者となるよう促す点に、このテキストの性格と意義を新たに求めることができた。

目次

- I 問題設定と研究史の整理
II 構成の特色について
III 表現の特色について
IV 同時代状況との関わりについて
V 結論

付記

I 問題設定と研究史の整理

本論の目的は、一九四六年四月に筑摩書房より刊行された、柳田國男『先祖の話』がもつ表現機構の特質を掘り起こすことから、このテキストがもつ性格と意義を改めて見直すことである。そのために本論では、全八一節にわたるテキストの内容を各節ごとに要約し、テキストがもついくつかの文脈とそれらの関わり方を抽出する。そしてそこから浮上する構成面における特色と呼応する表現面の特質を検討する。そのうえで、右のようなテキストの形式と不可分に提示されるテキストの内容を同時代状況との関わり方という点から検証する。このような検討をする理由は、このテキストが発表当時から集めてきた注目や、その後には与えた影響の大きさの一方で、テキストの表現機構の解析やそこから見出されるテキストと時代との関わり方等に関してはいまだ検討の余地が十分残されていると考えるからである⁽¹⁾。

そのような検討のはじまりとして、まずは『先祖の話』に関わる研究史を繙き、その整理をしていこう。本論では、多岐にわたる論点が複雑に交錯した『先祖の話』に関わる研究や言及の蓄積を、次の四点

キーワード：柳田國男、『先祖の話』、構成、表現、同時代状況

に分け、その概略を確認する。と同時に、そこで確認できる先行研究の見解や主張に対して、本論はどのように関与するのかを述べていく。

第一には、主題に関する言及である。この点については、最大公約数的な『先祖の話』に対する理解を示すであろう、事典類における記述にまず目をむけたい。例えば『柳田國男事典』に掲載されている『先祖の話』に関する説明を確認すると、「柳田民俗学の祖霊信仰研究の根幹に位置づけられるもの」という指摘があり、祖霊信仰論としての評価に言及されていることがわかる⁽¹¹⁾。ここでキーワードとなつている「祖霊」について、同事典には、「先祖・祖霊」という項目立てのもとで、「自分自身が属する親族組織の始祖」の存在が「靈魂として認識されたときに与えられる呼び名」が「祖霊」だという解説も認められる⁽¹²⁾。

ところで、この「祖霊」については、『先祖の話』の文中において直接定義されている概念ではない⁽¹³⁾。その一方で「祖霊」が、柳田の仮設した概念であることや⁽¹⁴⁾、柳田自身の造語であることが夙に指摘されている⁽¹⁵⁾。そのように『先祖の話』の主題が「祖霊」をめぐる点に求められ、更に「祖霊」じたいが柳田の造語であり、かつ柳田における「祖霊」研究の中核的な役割を果たしたのが『先祖の話』であるならば、「祖霊」に関する事柄は、本質的に『先祖の話』というテキストの詳細な分析とともに理解される必要があるだろう。換言するならば、構成、表現傾向、同時代言説との関わり等の点から、このテキストにおける「祖霊」をめぐる表象と主題は見直される必然性があるということになる。本論がⅡ以下で検討する内容は、そのようなものになる予定である。

続けて第二には、右にとりあげた祖霊信仰と拮抗する信仰や思想をとりあげ、それと対照することで『先祖の話』がもつ傾向を浮き彫り

(11)

にする検討である。ここではそれらを三種に類別して確認しておく。

一つ目は怨霊信仰をとりあげるものである。代表的な論者は小島璣禮であり、日本における家をめぐる信仰の展開における怨霊信仰の重要性を指摘しながら、『先祖の話』におけるその希薄さに注目する⁽¹⁶⁾。

二つ目は、氏神信仰に対する一般的な見解を確認したうえで、『先祖の話』における氏神信仰の位置づけを問題視するものである。代表的な論者としては、中村哲⁽¹⁷⁾、高取正男、橋本峰雄⁽¹⁸⁾を皮切りとして、原田敏明⁽¹⁹⁾、有賀喜左衛門⁽²⁰⁾、井之口章次⁽²¹⁾等があげられる。

それらの論考では、氏神信仰は祖先崇拜に先行するものであることが説かれ、『先祖の話』における、祖先への信仰から氏神信仰が派生したとする説が独自の少数意見である旨が述べられている。なお、氏神信仰が祖先への信仰に先行するという理解は、『先祖の話』の刊行以前にも、津田左右吉によって示されていた⁽²²⁾。更に、柳田が述べる祖霊への信仰が、封建時代における武士の家族制度の普及に由来し、村落共同体が解体した近代以降の状況にあてはまることは、高取、橋本が指摘しており⁽²³⁾、井之口は、柳田における「祖霊」のイメージが、中世末から近世にかけて形成されたと思われる祖霊信仰の体系、もしくは神学に類似することを述べている⁽²⁴⁾。

三つ目は、『先祖の話』における祖霊信仰を、家の中における血縁のつながりの延長上に国とのつながりを設定する「国民道徳論」あるいは「家族国家観」との異同に注目して評価しようとする検討である。代表的な論者としては、森謙二と矢野敬一があげられる。森は、一九三〇〜四〇年代において氏神祭祀という共同体祭祀を祖先祭祀との連続線上において捉えた点が、個々の国民を天皇制国家に組み込む国民道徳論的な思考回路を、柳田の意図に関わらず補強するものだと指摘した⁽²⁵⁾。矢野はその指摘を肯いしつつも、柳田の場合、祖先が顕

彰すべき固有名をもたず匿名的存在へと化し、公祖を認めない点が異なっており、それが新たな時代にふさわしい祖先觀念の提示だったと述べた(二七)。本論では、それらの知見をふまえつつ、この問題を『先祖の話』の同時代的位置づけに関わる、テキストの構成や表現面の特色と不可分な問題としてII以下で検討を深めていく。

そして第三には、『先祖の話』における記述内容の事実性に関する批判である。ここでは、それを二種に分けて確認する。一つ目は、テキストの記述がもつ非論理性を指摘するものである。そのうち、部分的な非論理性を指摘した論者として桜井徳太郎があげられる。桜井は、全体的な論証の手続きは認めるが、その結果導かれる匿名の先祖への融合に関するイメージの荒唐無稽さを指摘した(二八)。一方B・ベルニエは、『先祖の話』が喚起する情緒性を尊重すべきとしつつ、テキスト全体に関わる方法論や理論、及びそれに基づき提示されるデータの信用性に懐疑を示し、このテキストを社会科学のモデルとして受け入れることはできないと述べた(二九)。二つ目は、『先祖の話』の記述に認められる事実誤認を個別に指摘した論考である。代表的なものとしては、盆に用いる「精霊棚」をめぐる柳田の理解に疑義を呈した鈴木満男(三〇)や、「ホトケ」の語源理解に関する誤りを論じた有賀喜左衛門(三一)、及び「両墓制」の認識に関する過誤を述べた福田アジオ(三二)等があげられる。また、祖霊の融合単一化が沖繩にはあてはまらないことを論証した赤峯政信の議論などもここに含むことができるだろう(三三)。本論では、事実誤認の問題については、『先祖の話』以降の研究の進展と成果としてそのまま受け入れる。一方、非論理性に関する指摘については、それをふまえつつも、『先祖の話』というテキストがもつ基本性格の見直しという立場から、II以降で検討を展開していく。

最後に第四には、その他の論点のうち重要なものを確認する。本論では被差別部落との関わりと、戦没者慰霊の問題をとりあげておきたい(三四)。有泉貞夫は、柳田の著作活動において差別問題をとりあげなくなる時期と、祖先崇拜に注目する時期が重なることに注目し、戦中期にかけて「祖先崇拜」家永統の願いを核とする学説が構築されていったと述べる。一方で氏神をもつことができず、「祖先崇拜」家永統の願いを共有できなかったのが被差別部落であり、その論究が看過されたことを柳田の問題点として指摘した(三五)。この指摘は『先祖の話』に対する批判としても理解できる。この論に対しては、影山正美の反論がある。影山は、被差別部落に氏神が成立したことを柳田の著作から紹介しつつ、柳田における祖霊をめぐる理論の性格を、祖霊の認識を手段もしくは通過点とした社会変革という点に求めている(三六)。一方、『先祖の話』の執筆動機を主に戦没者慰霊との関連という点から捉え、評価する論考(三七)としては、岩田重則、林淳、岡部隆志などの検討があげられる。その中でも岩田は、祖霊信仰の解明したいが戦争肯定の目的と内容をもつていたとして批判的なスタンスをとっている(三八)。それに対して林(三九)や岡部(四〇)は、柳田における戦没者への配慮という点を肯定的に評価する側面を多く示しているといえる。本論では、それらの指摘をふまえつつ、『先祖の話』というテキストにおいて、そのような見解が生み出される、いわば解釈の基盤としてのテキストがどのように作られているのかという観点から検討を行うことになる。

II 構成の特色について

『先祖の話』は「自序」と全八一節にわたる節立てで織りなされて

いる。その内容をそれぞれ要約したものが論末にあげた資料である。また、各節にはタイトルが付されている。節のタイトルとそこでの内容が必ずしも合致しない節もいくつかあるが、ほぼ各節の内容的な主眼を示した節名だといえる。本論では、資料として用意した要約をもとに、内容面の傾向と展開に注目しつつ、節の番号を算用数字で示しながら、1節から81節までを、いくつかの節のグループにまとめる形でテキストの構成と展開の整理をしたい。

資料を通覧すると、多くの話題が入れ替わりで、ときに重複も伴いながら登場することや、その話題が数節ごとに連続していることが感受できる。それは、話題の多様性と、それに対応した部分的に継続する検討の組み合わせという事態としても換言できる。ここでは、全八一節にわたる論述の展開を、そのようないくつかの節にわたる検討内容という観点から区分し、以上の事態を明確化することからはじめていこう。この作業は、テキスト構成の「中区分」を抽出する作業となり、その後、これらの「中区分」を包括するいくつかの「大区分」までを明らかにする予定である。

そのような中区分は、以下のようになる。区分をなす節の番号を算用数字ではじめに掲げ、続いてそこにおける主な話題をまとめる形で記載する。

- 1～4 先祖の理解、考え方
- 5～10 相続、分家の経緯や沿革
- 11～14 家督と巻
- 15～20 正月の習慣と作法
- 21～23 年神と先祖神
- 24～30 先祖祭の期日や祭り方

(四)

- 31～34 暮の魂祭とみたまを迎える習俗
- 35～40 みたまに関する思想、荒みたまと外精霊の存在
- 41～48 ホトケの理解をめぐる
- 49～52 先祖祭の変化
- 53～55 氏神の理解
- 56～57 墓所の理解
- 58～60 お迎えの伝承
- 61～64 家の中でつちかわれた常識
- 65～69 先祖祭以外の時に先祖がいる場所
- 70～71 亡骸の扱いについて
- 72～76 先祖祭の日に限定されない先祖へのはたらきかけ
- 77～80 生まれ代りに関して
- 81 今日の新しい課題

以上を確認すると、改めてこのテキストで扱われている話題の多様さが理解でき、かつそれらの連関については、錯綜もしくは「連環想起法」^(三三)という評がふさわしくすら感じられる。しかし本論では、そこから先へ更に検討を進めていきたい。

そこで改めて目を向けたのが、Iで確認した研究史の蓄積であり、そこから理解できる『先祖の話』における主題性である。注目されるのは、『先祖の話』の主題性として検討されてきた祖霊信仰研究の側面である。すると、右の区分については、件の祖霊信仰研究との関連性を明確にすべく、この段階で検証を終えるのではなく、より高所の立場から俯瞰的に、更に大枠の構成区分を見出す余地を保つといえるだろう。

はたして祖霊信仰をめぐる表象という目的にもとづく構成を把握す

るためには、テキスト中で祖霊信仰のあり方を集約的もしくは象徴的に示す、構成の基軸となる要素をつかむことが必要になるだろう。テキスト中には、その候補となる記述が三種確認できる^(三三)。

ア 種々の神々に対する信仰との連結

イ「前代の常識」としてまとめられる、生者と死者との関わり方
ウ 匿名の先祖への融合

節の番号でいうと、アについては22、30、57節、イについては64節、ウについては25、51、57節などに端的な記述が認められる。これらの箇所をテキストにおける核心的な記述として注目する先行研究の例としては、アとイを『先祖の話』の中心的要素として指摘した伊藤幹治^(三三)や新谷尚紀^(三四)があげられ、一方ウに注目した論者としては福田アジオ^(三五)等が代表的である。これらの中で、テキストの構成を考えるうえで、ウがより根本的なものと考えられる。なぜなら、アもイも、ウがあつて成り立つからである。いわば、アとイは祖霊の存在を前提として思考可能になる事柄であるのに対し、ウは祖霊そのものの成り立ちを示す問題となる。ゆえに本論では、ウを構成の基軸に据えたテキストの大区分を考えたい。

すると今度は、先に整理した中区分を更にいくつかのグループにまとめたものとして、以下の大区分を抽出することが可能になる^(三六)。そのような第一の大区分となるのは、1〜14節である。この部分は、祖霊信仰を考えるための基礎となる事柄についての知識を、特に個々の家の存続に関わる経済史的な観点から述べるものとまとめられる。まず1〜4において先祖に関する二種の理解をあげたうえで、「民間」におけるその理解を本書のテーマとすることを述べる。それに続く

5〜14では家の継続や展開を支えてきた社会的習慣や機構に言及する。5〜10では家の興隆をもたらす相続や分家の問題を扱い、11〜14では家の存続を支える家督や巻^{まき}(本家、分家や近親者の集合)をとりあげる。以降の展開をふまえるとき、この部分は祖霊信仰の動機を、信仰がもたらす広義の利益という点からとらえたものと理解でき、そのような角度から祖霊信仰の基盤を述べた部分と理解するのがふさわしいだろう。

続けて第二の大区分は、15〜52節である。この部分は、匿名の先祖への融合を到達点とし、そこまでを先祖をめぐる祭や風習の検討を通じて系統的に掘り下げていくものとしてまとめられよう。15以降、祖先の祭祀に関する習慣や行事が具体的に取り上げられるようになり、15〜20では新年行事に関する検討が皮切りとしてなされる。そこから21〜23において、新年に迎える神が先祖である旨を説く。続けて24〜30では、新年に限定されない先祖祭の期日やその作法を広く検証し、田の神や山の神の祭も、先祖を迎えるものであることにたどり着く。更に31以降では、先祖祭を魂祭という枠組みで拡大的に捉えなおす。31〜34では、歳末の魂祭に着目し、みたまを迎える行事を検討する。更に35〜40では、みたまに関する思想の変化を辿りつつ、荒みたまと外精霊の存在、およびその祭り方へと検討を展開する。そのうえで41〜48では死者供養の対象としてのホトケに注目し、その祭における器物の語源解釈等からその起源にせまる。そして49〜52において、魂祭における先祖と、荒みたまや外精霊との関係を整理し、それらの関係の理解が近世以降に変化したことを説くとともに、没後三三年を期限として個々の先祖が匿名の先祖に融合統一化する旨を論証する。この部分を、前に述べた構成の基軸として見定めることができよう。以上は、新年行事の検討からはじめて、近世以前には形を残していた祖霊

信仰の姿を掘り当てるとともに、祖霊信仰の核心にせまった部分といえる。

そして第三の大区分は、53～80節である。この部分は、第二の区分で示された核心の理解を前提として、祖霊信仰に関連する諸要素の理解や意味づけを果たしていく部分といえる。53～55では氏神信仰と祖霊信仰の関係について後者が前者よりも根源的であることが説かれ、56～57では墓所のあり方についての解釈が示される。そのうえで58～64では、仏教伝来以前から共有されてきた先祖に関する理解が述べられ、特に64ではそれを個々の家で培ってきた「前代の常識」としつつ、第三の区分におけるそれ以降の検討内容が予め集約されて記される。

ここでは、生まれ代りの問題への視座も先取りに提示される。続けて65～69では先祖祭以外の時に先祖がいる場所について、70～71では亡骸の扱い方に関して、ともに祖霊信仰の立場からの解釈が示される。更に72～76では先祖祭の日に限定されない種々の先祖へのはたらきかけが例示され、それらが祖霊信仰を基礎とすることが述べられる。そして77～80では、没後三三年を期限とする匿名の先祖への融合単一化の例外となる、生まれ代りの問題が本書の立場から説かれる。それらは52節までに確認した祖霊信仰の核心理解を多方面にわたり適用していく、応用的な部分としてまとめられる。

なお、その後につづく81節については、「二つの実際問題」と題して、祖霊信仰が解決すべき応用的な新しい課題が示されていると整理できる。そしてテキストの冒頭に用意された「自序」では、テキスト全体に関わる問題意識や検討の方向付けが示されているといえよう。

このように大区分までを抽出した形で構成を把握し直すと、そこからは「連環想起法」的な錯綜と名付けるよりも、例えば次のような四章構成の展開を見出すことができよう。即ち、「祖霊信仰の基盤に関

(六)

する基礎知識」を皮切りとして、続けて「その核心の発掘」、更には「その応用的な関連諸要素の意味づけ」が述べられ、最後に「新しい課題」にまでふれるという展開である。もし『先祖の話』が一般的な学術書であるならば、その目次として、右に鈎括弧を付したような文言を各章のタイトルとした四章構成が記されて然るべきとすらいえよう。しかし実際のこのテキストに関して重要なのは、本論の分類でいう中区分だけではそのような構成が見出し難く、更に俯瞰的な大区分という視座に立つことでそれが認識可能になっている点である。そこで見逃せないのは、その俯瞰に際しては、大区分の基準となるテキストの主題に関する理解^(三七)が前提となることである。そのような視角は、読み手の側の能動的な主題理解と、それをベースとしたテキストの全体像把握をまけて実現するものであり、その意味においてこのテキストの構成は、俯瞰するときに明らかとなる、換言するならば予め明示されていないものになっているといえるだろう。

以上の整理は、テキストの記述の順序に添った構成把握である。その一方で『先祖の話』には、そのような構成に別の角度から関与する、表現面に関わる要素が更に存在する。それについてはIIIで検討し、そのうえでIIの検討結果と総合することにしよう。

III 表現の特色について

ここでは、本文中に登場する、次のような行文に目を向ける。それは、書き手が自らの意見、考察や主張を述べつつも、ただしそれを断定には至らない形で記す表現である。具体的には、「くかもしれない」のように推測を述べるもの。および「くと思われる」のように思考の自然さというニュアンスを含ませたもの。更には、「くと思う」や「く

と考える」のように記述内容の主観性を担保するもの等が典型的となる。重要なのは、これらの表現が、このテキストにおいて頻繁に登場することである。その登場頻度については、論末の資料の中に、「本論が注目する表現を含む文の数」として、節ごとに区分しつつ、節全体の文の数とも併せて記した。

カウントに際しては、一つの文の中にこれらの表現が複数現れる場合も一例とした。なお、対象としたのは書き手の意見等が断定には至らない形で記されていると理解できる場合のみであり、書き手以外の意見等と判断できる場合や、引用文等に認められる件の表現については除外した。また、対等な文どうしが接続された「重文」や、複数の文が主節と従属節等の形で機能分化している「複文」の中に件の表現が認められる場合もカウントしている^{三〇}。なお、初版本において誤植と理解し得る部分については、現行の全集本文をも確認し、そちらに依拠してカウントを行った。

結果としては、件の表現が皆無の節は三つのみであった。また、節全体の文の数に対して件の表現の登場割合が三分の一以上を占める節は合計で二〇節認められ、特に29節、38節、64節、67節、73節ではその割合が半数を超えている。総合的には、多少の頻度の偏りはあるものの、テキスト全体を通じて件の表現が認められることを指摘できるだろう。

続けては、テキストの文脈に即した用例を確認していこう。まずは、件の表現を含む典型的な文例である。以下は、22節にある、田の神や山の神などが祖霊に由来する旨の見解を述べる行文である。ここでは、さきに述べた推測表現や、「〜と思う」等の文末表現で記述内容の主観性を担保する箇所が四つの文にわたり連続して登場する。なお、注目すべき箇所には傍線を付した。

春毎に来る我々の年の神を、商家では福の神、農家では又御田の神だと思つて居る人の多いのは、書物の知識からは解釈の出来ぬことだが、たとへ間違ひにしても何か隠れた原因のあることであらう。一つの想像は此神をねんごろに祭れば、家が安泰に富み栄え、殊に家督の田や畠が十分にその生産力を發揮するものと信じられ、且つその感応を各家が実験して居たらしいことで、是ほど数多く又利害の必ずしも一致しない家々の為に、一つ／＼の庇護支援を与え得る神といへば、先祖の霊を外にしては、そうたかさんはあり得なかつたらうと思ふ。新たな死者に対する追慕の情が濃かになり、回向追慕の作法が繁くなると共に、祖霊を神と祭ることが段々に不可能になつて来た結果として、別に我国では神代巻研究者の力では、奈何ともすることの出来ない色々の神が、出現せられることになつたのかも考へられる。神様をそれ／＼の御機能に拠て別立したまふものと見、且つ同時に地域の管轄を徹して、全国普遍の存在のごとく認めることは、古代の国魂郡魂の思想とも合はず、更に又近世の守護信仰とも一致せぬから、是こそは仏教からの新たななる影響であつたかも知れないのである。

そこで重要になるのは、件の表現が、IIまでの検討で確認した『先祖の話』の要点をなす記述においても用いられている点である。右に引用した22節の一部はその一例であるが、以下三つの文例を確認しておこう。そこでも、注目すべき箇所には傍線を付している。

まずは、IIにおいてテキスト構成の基軸として抽出した、匿名の先祖への融合と、それが祖霊となることに関する記述である。以下の引用例のうちはじめのものは、51節にある、霊が鳥になり昇天する思想の新しいさや、死後一定期間を経た霊が家を守るようになることに関す

る書き手の推測が述べられる箇所である。その次の57節からの引用例では、古い昔におけるとぶらいあげまでの期間や、その期間後に匿名の先祖となることを、ともに書き手が自らの推測として記している。

信州の上伊那郡には、靈が鳥になつて此木から天に昇るのだといふ人も有るさうだが、是などは或は新らしい空想かも知れない。神になるといふのと、生れ替るといふのとは、必ずしも両立せぬ考へ方では無い。死後或期間に再び人間に出現しなかつた靈が、永く祖神となつて家を護り、又この国土を守らうとするものと、昔の人たちは考へて居たのかも知れない。

三十三回忌のとぶらひ上げといふことは、或は双方からの譲歩であつて、其前は今少し短かかつたのかとも思ふが、ともかくも是が大よそ好い頃合ひの区切りと認められ、それから後は人間の私多き個身を棄て去つて、先祖といふ一つの力強い靈体に融け込み、自由に家の為また国の公けの為に、活躍し得るものとは考へて居た。それが氏神信仰の基底であつたやうに、自分のみは推測して居たのである。

更に、生まれ代りに関する記載部分にも件の表現が用いられていることを確認しておこう。以下の78節からの引用例では、魂の再生や、若くして亡くなった魂のゆくえに関して記され、更には老いた魂が休息のちに新しい自らの体を見つけようとすることや、その期間が三三年と想像されていたこと等をめぐる書き手の思考が、本節が注目する表現を連続的に活用して展開されている。

(八)

この再生が遠い昔から、くり返されて居たものとすれば、若い魂といふものは有り得ない道理であるが、是は一旦の宿り処によつて、魂自らの生活力が若やぎ健やかになるものと、考へて居た結果と推測せられる。七十八の長い生涯を、働き通して疲れ切つた魂よりも、若い盛りの肉体に宿つたものゝ方が、この世に於ても大きな艱苦に堪へ、又強烈な意志を貫き透すことが出来る。それがまだ十分にその力を發揮せぬうちに、俄かに身を去れば残りの物は何処へ行くか。斯ういふこともきつと考へられたものと思ふ。時代が若返るといふことは、若い人々の多く出て働くことであつた。若さを美德とした美称とした理由は、日本の古い歴史では可なりはつきりとして居る。恐らくは長老の老いてくたびれた魂も、出来るだけ長く休んで再び又、澆刺たる肉体に宿らうとしたことであらう。其の期限といふものがとぶらひ上げ、即ち三十三年の梢附塔婆が立てられる時と、昔の人たちは想像して居たのではなかつたかと思ふ。

以上のような表現は、テキストの要点において自らの主張を述べつつ、ただし断定を留保する筆致として理解できるのではないか。そしてそのような表現がテキストの重要箇所で行われることは、テキストの要所に関する主張について留保を伴わせることを意味するだろう。加えて、先に確認した、テキスト全体にわたり件の表現が登場する頻度と範囲を併せみると、『先祖の話』ではテキストの論理構成に関わる様々な階層もしくは水準において、断定の留保がなされていることまでが推測できるのである。そこからは、『先祖の話』の特質のひとつを、断定の留保を前面に打ち出した論述を行う点に求めることも可能になるだろう。

そこで更に注目したいのが、さきに51節から引用した行文の前後に認められる文章である。ここでは、右に確認した三つの引用例文に共通して関わる没後三三年目のとぶらいあげについて、今度は推測等の表現を用いずに断定的に記されている。即ち、さきほどの引用例では「死後或期間に再び人間に出現しなかつた霊が、永く祖神となつて家を護り、又この国土を守らうとするものと、昔の人たちは考へて居たのかも知れない」のように表現されていたものとはほぼ同じ内容について、以下のように記されるのである。

(論者注―東北や沖縄における死後三三年目のとぶらいあげの行事にふれたあとで) つまりは一定の年月を過ぎると、祖霊は個性を棄て、融合して一体になるものと認められて居たのである。

ともかくもそれほど久しい後まで行く処も無しに、たゞ年忌のとぶらひげを当てにするやうな霊は、我民族の固有信仰に於ても、想像することが出来なかつたのである。

すなわちこれらの引用例を含む51節の行文からは、本節が主にとりあげてきた断定を留保する表現と、そのような表現を含まない断定的な表現が隣接しつづつ連続的に記され、かつそこでほぼ同一の内容を扱っていることが見出される。また、ここで注目しているとぶらいあげへの理解は、やはり前に引用した57節、78節からの文例をみてもほぼ同様である。はたして、以上のような表現傾向をどのように理解すべきなのか。

以上のように、断定表現と断定を留保する表現とが同一の内容に關して併用されていることから、次のような事態が想定できよう。例

えば、本来断定できないことが断定的に書かれている。あるいは、本来断定的に記すことができる事柄が非断定的に書かれている。もしくは、その双方が並列されている等の事態である。そして事態がそれらの何れであったとしても指摘可能なのは、このテキストでは、断定と断定の留保(≠非断定)とが、質的な差異を明確にされずに曖昧に共存しており、それは論理的には的確な整理が難しい状態だということである。

ただし、視点を変えてそのような事態を『先祖の話』の実態だとし、て受け入れるというスタンスを選ぶならば、そのような事態を成り立たせる条件へと目を向けることも可能になるのではないか。そしてそのような条件とは、このテキストが結論を提示するよりは、思考段階を示しているものだという点に求められるだろう。即ち、このテキストの記述内容がある事柄に関する、確定的な結論であるならば、件の事態は、論理的に曖昧もしくは二義的で矛盾とよぶべき状況をもたらす要素となる。しかしこのテキストが結論を示すものではなく、それに至る過程の思考プロセスであるならば、そのような事態は自らの思考を示しつつ、しかしそれを断定しない余地をも保つという点で、むしろ継続的に議論を活性化し得る要素として理解できるようになる。そしてその議論の相手とは、このテキストの読み手ということになるだろう。

そこで、本節が注目する、断定の留保という表現傾向の方に改めて立ち返りたい(三九)。論説において書き手が断定の留保を繰り返す行は、論説の内容を確定的な事実として読み手に受け入れさせる客観性や説得力、あるいは圧力という点ではそれらを相対化し、減少させる要因となるものであるだろう。ただしその反面、そのような営みは、論説の内容に關して、読み手の側におけるそれに対する主体的考

察の余地を保持し、思考の主導権を手渡す余地をも生み出すのではないか。

そこでⅡ節までの検討成果をふりかえると、次の二点が注目される。第一には俯瞰するとき明らかに明らかな構成との関わりである。この構成は、大まかな論旨の流れは確保しつつ、ただし構成の全体像については予め明示しておらず、読み手の能動的な読解を通じて認識可能になるという点で、やはりテキストの内容に関して、読み手が主体的な思考のプロセスを歩む余地を確保する趣向として理解できる。その点において、このテキストの構成は、本節で論じた断定の留保という表現傾向と相反することなく合流するといえるだろう。そして第二には、そのような構成と表現に立脚しつつ読者に主導権を手渡し得る思考の中心が、これもⅡで確認したような匿名の先祖への融合をめぐるイメージになつていゝことである。これは『先祖の話』においては「家」のあり方と「神」の理解に関わる事柄である。重要なのは、この「神」と「家」が、まさに『先祖の話』が刊行された時期に、新しい国のあり方と不可分な法制度面に関わる問題として社会的に議論されていた点である。そこでⅣでは、テキストと接点をもち得た同時代状況としてこの点に注目し、テキストと時代状況の関わり方へと検討を展開していきたい。

Ⅳ 同時代状況との関わりについて

ここでは、「神」と「家」の問題に関して『先祖の話』がもち得た、同時代における位置を考えたい。『先祖の話』の発刊は一九四六年四月であるが、終戦後の社会動向のうち、本論の検討における基盤となるのは、四五年八月二日に占領軍が発表した初期の対日方針、及び

(10)

同一〇月四日に公表した人権指令（政治的民事的及宗教的自由に対する制限の撤廃に関する覚書）、そして同一〇月一日に発出した五大改革の指示である。これらは戦後民主改革の端緒をなした政策方針であり、これらを基準として、改革されるべき日本の旧制度や慣習の特定も行われていった。その中に、以下に検討する「神」と「家」の問題も含まれていたのである。

ここではじめに、「神」に関するより具体的な確認と検討をしよう。注目したいのは、四五年一月一日に出された「国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廃止ニ関スル件」（通称「神道指令」。以下この名称を用いる）と、それをうけた神社側の動向となる。

この「神道指令」は、「国家神道」^(四〇)に対する政府の保証、支援などの廃止を命じ、政教分離を明確にしたものと評価されている。指令の全文は四項で構成されているが、ここでは、本論の検討に直接関連する「二」の（ハ）、及び同（ホ）の（二）という条文の一部を抜き出しておこう^(四一)。

（ハ）本指令ノ中ニテ意味スル国家神道ナル用語ハ、日本政府ノ法令ニ依テ宗派神道或ハ教派神道ト區別セラレタル神道ノ一派即チ国家神道乃至神社神道トシテ一般ニ知ラレタル非宗教的ナル国家的祭祀トシテ類別セラレタル神道ノ一派（国家神道或ハ神社神道）ヲ指スモノデアル。

（ホ）（二）神社神道ハ国家カラ分離セラレ、ソノ軍国主義的及至過激ナル国家主義的要素ヲ剥奪セラレタル後ハ若シソノ信奉者ガ望ム場合ニハ一宗教トシテ認メラレルデアラウ、（後略）

大原康男は、そのような条項を含む「神道指令」に関して、国家神道が「日本政府ノ法令ニ依テ宗派神道或ハ教派神道ト區別セラレタル神道ノ一派」とされていることから、国家神道に対するGHQの立場について、神社の国家管理という制度面を改革の対象としていたことを指摘している^(四二)。そして右の条文からは、国家から分離された後には神道の存続を認めるという主旨も確認できよう。

また山口輝臣は、「神道指令」においてはじめて「国家神道」という語が公的に用いられたことを確認したうえで、「神道指令」の目的が、「国家神道」を廃することから恒久平和と民主主義に基づいた新日本を建設する点にあったとする。そのうえで「国家神道」という言葉を、のちに戦後と呼ばれる新たな時代を立ち上げるべく、否定すべき日本の現状認識に被せられたものとして理解している^(四三)。本論も、上記二氏の理解に従い検討をすすめたい。

そのような歴史的意義をもつ「神道指令」に対する、神社関係者の対応を整理しておこう。先に確認した四五年一〇月四日発表の人権指令以降、占領軍の神社政策が始まり、神社とそれを中心とする神道の改革に関する声明が新聞等に掲載された。当時の神社院や日本政府は事態を楽観視していたが、その一方で、民間の神道人となる吉田茂、宮川宗徳、葦津珍彦^{あしづ ちひこ}らは、神社と神道への占領軍のきびしい政策を予想した準備を開始した。その成果が、四六年二月三日における宗教法人神社本庁の誕生となる。これはその前日になされた宗教法人令の改正をうけたものであり、神社の新団体は宗教法人に準拠する組織として存続することになった。なお「神道指令」が出された後も、しばらくは指令の行きすぎた解釈による神社崇敬に対する極端な妨害が、占領関係者のみならず、地方公共団体等によっても行われた^(四四)。

以上のような状況と、『先祖の話』の記述内容はどのようにに関わり

得たのだろうか。重要なのは、さきに紹介した大原康男の指摘^(四五)にあった通り、「神道指令」の基本的な関心が神社の国家管理という制度面にむけられていた点である。その限りにおいて、神社の問題にほとんど踏み込まない^(四六)といえる『先祖の話』は「神道指令」に代表される諸政策の中心的な対象からは外れているといえよう。『先祖の話』に関して重要なのは、先に確認した通り、氏神信仰より祖先信仰が優先されている、あるいは根源的なものとされている点であり、そこにおいて国家管理を旨とする「国家神道」(とされたもの)との距離が確保されている点であろう。

すると、「神」の問題に関して同時代的な動向と接点は保ちつつ、しかしその核心とは必ずしも重ならないという『先祖の話』がもつ両義的な位置が浮き彫りになるのではないか。それでは、そのような位置においてこのテキストは何をなしていたのか。それを理解するために、戦後の柳田國男あるいは民俗学の動向に対する、次の二つの評価を参照しておこう。

一つ目は、葦津珍彦が残した、当時における柳田の動向に関する評価である。そこで葦津は、柳田を「神道対米軍との対決」における「利敵行為者」とし、「GHQの神道政策では村の古俗神社は自由放任すると決めてゐた。柳田は、それを知り抜いて、村の古俗の神への歩みよりを語って、GHQが敵目標とせる神々については一語もしない。敵権力のなすがまゝの専横の道を知りつくして、その道を開く「学識」の提供をしても、敵にたいして、わが道を守らうとする姿勢はいさゝかもない」と述べている^(四七)。

続けて二つ目は、戦後五〇年を経過した時点において、終戦期以降の民俗学が神道に対して果たした役割を述べる『神社新報』の社説記事である。そこでは、益と正月が「先祖祭り、神祭りの行事」である

ことをはじめとする「民俗学による各種の行事の解釈」が、「国家神道を脱却してゆかうとする神社と神道にとって、重要な理論構築のための原理ともなった」と述べ、「神社神道」の基層となり、これを支えたのが「民俗神道」であったという評価を述べている^(四八)。

右の二つの論説のうち、前者は、柳田が当時の神道政策に対抗することを回避した点を批判的にとらえるものであり、後者は戦後の民俗学が神道に果たした貢献を、神社神道の基層を新たに形成したという点に見出して肯定的に評価している。そしてそのような賛否両論を導いた、戦後の柳田、および民俗学の動向の端緒として『先祖の話』は位置付けられるだろう。本論が注目するのは、神社神道の動向に関して同時代にはその核心から距離を保ちつつ、回顧的に把握したときには戦後の神道と背反することなく、むしろその基層を提供したとも評価される、柳田、あるいは民俗学における「神」の問題への関与のあり方である。そのような関与をなした地点を『先祖の話』が「神」の問題に關してもちえた同時代的な位置として、本論ではおさえておきたい。

そのうえで次には、「家」に関する具体的な確認と検討をしよう。注目したいのは、憲法改正議論から民法改正議論への展開であり、ここでは、『先祖の話』の発刊前後にわたる件の状況を確認し、テキストの内容との関連を考察する。

憲法改正については、四五年一〇月における人権指令と五大改革の指示以降に高まった改正への世論を背景とし、新憲法の内実をなす重要改革として家族制度の問題が注目されたこともあわせて、民法改正にまで続く検討が始まったとされる^(四九)。その後、GHQの新憲法案が提示され（四六年二月一三日）、それうけた日本政府による「憲法改正要綱案」（同三月六日）、および「憲法改正草案」が作成される（同

四月一七日）。そこにおいて「家族条項」^(五〇)が登場するが、GHQの新憲法案と比較して、家族制度を積極的に廃止するというニュアンスが姿を消したとされる^(五一)。

民法改正をめぐる議論は、政府が提示した右の「家族条項」に適合する改正を目的として、四六年七月より臨時法制調査会、司法法制審議会において開始された^(五二)。審議の中では、家族制度について、特に「家」、戸主権、家督相続の廃止をめぐる問題が最も中心的に議論された^(五三)。

そこにおける各委員や論者の立場については、次のような四分類が示されている。まずA型は、旧来の家族制度をそのままの形で維持しようとする立場であり、B型は、旧来の家族制度から封建的要素を除き、再構成しようとする立場とされる。続けてC型は、道徳上の「家」と法律上の「家」を区別する立場であり、D型は、道徳上の「家」も法律上の「家」もすべて廃止すべしとする立場であった。以上のうちA型とD型は少数派であり、おおむね、B型とC型の相互影響と妥協で決着したとされている^(五四)。ここでの議論をもとに、四六年一〇月には民法改正要綱が決定され、いったん新民法が成立する（四七年三月）。その後四七年七月には改正案が閣議決定され、同月に改正民法が成立した。

以上のような状況と関わり得る、『先祖の話』の記述内容はどのようなものだろうか。まず注目されるのは、『先祖の話』が提示する「家」のあり方、およびテキスト全体の要旨が、廃止されるべき「家」と近似的なものとして理解し得る点である。それはまた、『先祖の話』がおおむね「家」の継続を肯定的な価値として示していると考えられることも深く関連する。確認しておきたいのは、前にとりあげた森論文^(五五)のように、『先祖の話』に国民道徳論や家族国家観と類似する

点を見出し、テキストがもつ戦争肯定の側面を指摘した論考の存在である。そこからは、『先祖の話』が提示する「家」のありかたが、国や国体へつながる思考経路をもつと理解され、その点が改革されるべき日本の古い慣習とされた可能性が浮上するだろう。

ただしそこで同時に注目すべきは、右の森論文に対して、公祖を認めない点を『先祖の話』の特色として述べた矢野論文^(五六)や、矢野の指摘を更に見直し、近代国民国家とは規模や性格を異にするコミュニティとしての「真正な社会」を「家」との関わりで提示した点で『先祖の話』を評価する小田亮の議論^(五七)の存在である。つまり、国民道徳論や家族国家観との関連という点についても『先祖の話』は両義的に時流に対応する性格をもち得ていたことが見出せる。

更に重要なのが、『先祖の話』においては資料に掲載した4節や8〜10節、更には81節の要約からも認められるように、養子もしくは非血縁者間での相続や転地が、家の継続あるいは新興のための方策として選ばれてきたことを紹介している点であり、更には10〜12節等から確認できるように、「無形の家督」として、現実の民法論議における相続や扶養とは別次元の要素をもつ、即ち精神的な側面を重視した、先祖と子孫の相互交感の問題として「家」の問題を扱ってもある点なのである。

そのように、「家」の問題に関して『先祖の話』は同時代的な家族制度をめぐる議論において、まさに改正される対象として扱われ得る内容的側面をもちながら、同時にそこからは外れる傾向をも併せもっていることがわかる。

そこで改めて目を向けたいたのは、『先祖の話』で展開される「家」に関する議論が、憲法および民法改正にむけた議論における法的理念や、法律実務における、婚姻、扶養、相続、家督等の扱いとは明らか

に様相を異にする点である。

まず『先祖の話』では、婚姻^(五八)や扶養についてはほぼふれていない。また相続については、相続にあてることができる土地等の財産の限界という観点から、分家にまつわる歴史を紹介している。ただしそれは過去の農家や武家における事例の紹介にとどまっており、そのことは、資料における8〜10節の箇所等にまとめた通りである。そして家督については長子相続等の問題には深く踏み込まず、その一方で、さきにもふれたように、精神的な面に関わる「無形の家督」を強調し、その継承を重視する立場をとる。このことは、特に資料の11節等から確認できよう。

加えて、相続や家督の問題に関して、『先祖の話』では、本論がIIで述べた内容面での三つの大区分のうち最も基礎的な部分(1〜14節)に集中して認められる。そのことをふまえると、『先祖の話』では、家督や相続に関して、本節で確認した憲法、民法改正議論とは異なる視点、もしくは次元からの把握が基礎とされており、そしてそのうえに祖先崇拜をめぐる独自のヴィジョンが提示されていることがわかるようになるだろう。

それはすなわち、『先祖の話』が、同時代的に注目された問題に対して、特に家督や相続等の話題については関わりを保ちつつも、憲法、民法改正議論とは異なる基礎の上に成り立っており、そのようなポジションを同時代言説の中でとり得ていたことを示しているだろう。それはまた、同時代の民法改正議論における家督や相続とは別次元の問題として「家」の問題を扱っていることをも意味する。

以上、本節では「神」と「家」という二つのテーマに関して、『先祖の話』がもち得た同時代における法制度をめぐる議論や動向との関係を検討した。そこで見出された共通性として、時流と関わりつつ、

ただしそれをめぐる議論の焦点や渦からは距離を保つことができる地点を確保していた、ということがあげられる。

V 結論

そこで、本論の検討成果をまとめた。I節では問題設定と研究史の整理を行った。そこからII節では、匿名の先祖への融合を基軸としたテキストの構成把握を行い、『先祖の話』がもつ、予め明示されない構成を明らかにした。そしてIII節では、テキストの行文がもつ非断定的な性格の強さを検証した。それらの特徴は、書き手がテキストの内容を確定した事実として提示するよりも、読み手が能動的にその内容理解に参加することを促す仕組みとして理解できた。一方IV節では、『先祖の話』が同時代言説との関連において、テーマにおいては時流と明確な関わりをもちつつ、しかしその渦中からは距離をおいた立ち位置を保つことを確認した。そのような位置は、テキストの内容を時流に流される一過性の検討対象とすることなく、継続的かつ主体的にそれに関わることを可能にする要素となるだろう。

そのような検討成果を総合すると、『先祖の話』がもつテキストとしての特色は次のような点に求められる。即ち、右のような構成と表現を基盤としながら、時流の焦点や渦からは距離を保つことができる地点を読み手に留意し、そこにおいて、読み手の能動性が発揮される余地を確保する。その上で、思考と発話の主導権を譲りつつこれからの実践につながる思考の当事者となるよう、これもあくまで読み手の能動性を保った形で促すという点である。そのような特質は、このテキストの題名が『先祖について』や『先祖の研究』等ではなく、まさに『先祖の話』であること——「話」とは、書物という場に仮想的に

(一四)

用意されたそれにおいても、面前の相手との関わりの中で何かを作り出そうとする側面をもつ営みであるだろう——とも対応する^(五九)。そしてその営みの中軸をなすものが、匿名の先祖への融合を要件として生み出される「祖霊」となるのである。

また、ここで読み手の側に促される思考、即ち何かについて読み、主体的に考えることは、そのような行為自体が、検討対象を長い時間をかけて継承されてきたものとし、更には継承を前提としそれを継続しようとする営みとなり得る。このような観点にたつとき、小田亮が『先祖の話』に関して指摘した、「真正な社会」における「伝統」を生み出す実践^(六〇)とは、テキストが刊行されたタイミングにそれがあつたということ以上に、刊行後にテキストを読み考え実践する中で実現されていく、現在進行形の事態として考えられるようになる^(六一)。このとき、本論がIで確認したような『先祖の話』に対する批判や事実誤認の指摘も、件の継承や実践の一部分として把握可能になるのである。

更に、『先祖の話』が、右のようにして「伝統」を発見し継承する仕組みをもつという観点に立つとき、以下の理解も導かれる。つまり、このテキストは、発刊以降に「神道指令」で神道をめぐる信仰のあり方が大きく姿を変え、旧家族制度が民法改正で改廃されたときに、一方で、法や制度の変革だけでは変わらず、新しい信仰や家のあり方へと単純に置き換えることができないそれらを示した書としての価値を得る可能性をもちはじめたのではないか。そのような可能性は単なる回帰に帰結するものではなく、過ぎ去った何かについて、異なる時代背景のもとで新たにそれを補い、結果としてそれまでにはない新しい状況を生み出し得る、一種の触媒として理解すべきだろう。このような視点を得たとき、件の戦後改革は、『先祖の話』が戦後において読

み続けられてきた要因の一つという意味までをもちだすのである。

ある対象を、それが実践されてきた時間的蓄積をもつものとして検討することは、対象が存続してきたと考えられる時間の幅、もしくは直近の過去ではない時点から現在を眺めることを可能にする。それは、その時点と現在との時間的距離が生み出す、現代を、未来に向けて流れていく時間の流れの一時点として相対化する認識をもたらし得るだろう。そして、そのような時間の流れのもとに、読み手を検討対象の事柄について、その今後に関与し得る者として参加することを促すテキスト。そのような点に、『先祖の話』が刊行当時から時間を経過した時点と状況において担い得る、現代的な意義^(六)を見出すことも可能なのではなからうか。

注

- (一) 『先祖の話』をタイトルに掲げテキストの読解を主眼とする近時の論考としては、岡部隆志「柳田国男『先祖の話』を読む——戦死者の魂をめぐる日本人の葛藤」(『柳田国男・主題としての「日本」』臈社、二〇〇九)や、小田亮「出来事としての『先祖の話』——『祖霊』の発明をめぐる——」(『民俗学研究所紀要』三五号、二〇一一)があげられる。ただし何れにおいても、構成や表現面の特色という観点からのアプローチや検討は十分なされていないといえる。
- (二) 小池淳一「『先祖の話』」(『柳田国男事典』勉誠出版、一九九八)五六六頁より。
- (三) 真野俊和「先祖・祖霊」(『柳田国男事典』勉誠出版、一九九八)五六四頁より。
- (四) 『先祖の話』刊行後に柳田が執筆した事典項目でも、「祖霊」に対する端的な定義は述べられていない。解説の主眼は『先祖の話』の内容のうち、没後三三年目のとぶらいあげと、「日本人の古い信仰にみられる祖霊」を、「個別化した祖先の霊ではなく、

私的な性質を失った、単一化した融合的霊体」とする記述だといえる(『祖霊』『日本社会民俗辞典 第二巻』誠文堂新光社、一九五四、八五―八五三頁参照)。

- (五) 伊藤幹治「柳田国男と文明批評の論理」(『現代のエスプリ』五七号、一九七二)一四頁参照。

- (六) 影山正美「続・有泉貞夫「柳田国男考」に寄す——理論としての「祖霊」と柳田民俗学——」(『甲斐』二三号、二〇一一)のうち、特に二八頁参照。

- (七) 小島環禮「祖霊と怨霊(田丸徳善、村岡空、宮田登編)情念の世界」佼成出版社、一九七二)のうち、特に五九―六一頁参照。

- (八) 中村哲「新版柳田国男の思想(法政大学出版局、一九七四)のうち、特に「祖先崇拜」(七九―一〇二頁)参照。旧版は一九七七年に刊行されている。

- (九) 高取正男、橋本峰雄「家と祖先」(『宗教以前』日本放送出版協会、一九六八)参照。

- (一〇) 原田敏明「村の祭祀の起源」(『村の祭祀』中央公論社、一九七五)参照。

- (一一) 有賀喜左衛門「先祖と氏神」(『有賀喜左衛門著作集VII』未来社、一九六九)参照。

- (一二) 井之口章次「柳田国男の祖霊信仰論」(『近畿民俗』一〇九号、一九八六)参照。

- (一三) 津田左右吉「日本の神道に於ける支那思想の要素」(『東洋学報』二五卷一号、一九三七)二二―四三頁、および「同(五)」(同誌二六卷一号、一九三八)七五―七九頁参照。なお、この論点に

- 関しては、前掲中村哲(特に七九―九〇頁)に基本的な指摘がある。

- 前掲高取、橋本書のうち、一五九―一六〇頁参照。

- 前掲井之口論文のうち、特に七頁参照。

- (一四) 森謙二「穂積陳重と柳田国男——イデオロギーとしての祖先祭祀——」(『黒木三郎先生古希記念 現代法社会学の諸問題(上)』

- 黒木三郎先生古希記念論文集刊行委員会、一九九二)一〇四頁参照。

- (一七) 矢野敬一「祖先と記憶をめぐる政治と知の編成——国民道徳論と

- (一八) 柳田國男「浮遊する「記憶」」青弓社、二〇〇五、四一〜四二頁参照。
- (一九) 桜井徳太郎『先祖の話』解説（柳田國男『先祖の話』筑摩書房、一九七五）、二二六〜二三八頁参照。
- (二〇) ベルナル・ベルニエ著、伊藤由紀訳「柳田國男『先祖の話』——日本固有の社会科学のモデルたりうるか——」（R・A・モース、赤坂憲雄編『世界の中の柳田國男』藤原書店、二〇一一）のうち、特に二八一〜二八四頁参照。
- (二一) 鈴木満男「盆に来る霊——台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論——」（『マレビトの構造』三一書房、一九七四）参照。
- (二二) 有賀喜左衛門『一つの日本文化論』（未來社、一九七六）のうち、第一章と第二章を参照。
- (二三) 福田アジオ「柳田國男の民俗学」（吉川弘文館、二〇〇七）のうち、特に一三一〜一三四頁参照。
- (二四) 赤嶺政信「南島から柳田國男を読む——祖霊信仰論に焦点を当てて——」（『日本民俗学』二七一号、二〇一一）参照。
- (二五) なお、仏教との関わりについては、「小特集 京都で読む『先祖の話』（『日本民俗学』二七六号、二〇一三）に掲載された諸論考等を手掛かりとしつつ、今後の検討課題としたい。
- (二六) 有泉貞夫「柳田國男考——祖先崇拜と差別——」（『展望』一六二号、一九七二）参照。
- (二七) 前掲影山論文参照。ここで指摘されている「社会変革」について、本論では、『先祖の話』の読解を通じて生じ得る可能性の一つとしてとらえている。
- (二八) それらの検討の基盤をなした論考として、益田勝実『炭焼日記』存疑（『民話』一四、一五、一七号、一九五九〜六〇）をあげられる。ここでは、『先祖の話』を戦時中に執筆された、当時の日本人に向けたテキストとする理解が示されている。本論では、『先祖の話』を、戦時中に書かれた部分が含まれるとしても、戦後に発刊、流布された、戦後の読者に関与していくテキストとして理解している。
- (二九) 岩田重則「柳田國男の祖霊研究——『先祖の話』再検討——」（『地
- (二九) 方史研究』二五三号、一九九五）参照。
- (三〇) 林淳「固有信仰論の学史的意義について」（脇本平也・田丸徳善『アジアの宗教と精神文化』新曜社、一九九七）と、『国民道徳論と『先祖の話』（『現代宗教』東京堂出版、二〇〇六）参照。
- (三一) 前掲岡部論文参照。
- (三二) 吉本隆明「無方法の方法」（『定本柳田國男集 月報1』筑摩書房、一九六八）五〜六頁参照。
- (三三) なお、特に77節以降に集中する生まれ代りに関する記述に関しては、戦没者慰霊を『先祖の話』のモチーフとする論考において注目されている場合が多い。本論では、生まれ代りの問題が、祖霊信仰に関する例外的な事例として『先祖の話』において定着されていると理解しており、そのためここではあげていない。
- (三四) 伊藤は、戦後の柳田における「民間信仰論」を氏神論と先祖論とに類別する。そのうえで、氏神論は、「山宮考」を中心とした「新国学談」のなかで展開され、先祖論は『先祖の話』に詳述されているとする。氏神論の要点は、氏神信仰を日本人の固有信仰の中心とみなし、その発生・展開の基盤を祖霊信仰のなかに求めた点にある。一方、先祖論の要点は、本論でとりあげている「前代の常識」の記述に集約される、生と死の連続性の認識を基礎とした日本人の来世観と再生観を述べた点にあるとする（前掲伊藤論文のうち、特に一三〜一五頁参照）。
- (三五) 新谷は、『先祖の話』に関して、「生と死の二つの世界の往来は比較的自由であり、季節を定めて去来する正月の神や田の神なども実はみんな子や孫の幸福を願う祖霊であった」とし、「これが、『先祖の話』の中で柳田が日本人古来の靈魂観・死生観として日本の民俗伝承をもとに抽出した結論であり、そこには神と靈魂、そして先祖と家とのみごとな連結がみられる」と述べている（解説「柳田國男全集13」ちくま文庫、筑摩書房、一九九〇、七三四頁より）。
- (三六) 福田は、『先祖の話』の具体的な記述における「祖霊」概念やその表現の特質について「柳田の祖霊論の重要な指摘は、祖霊は個別の存在ではなく、一つの祖霊に融合するという点にある」

- と述べている(前掲福田書、一三二頁より)。
- (三六) 前掲岩田論文にも、テキストの内容の大区分が示されているが、本論とは着眼点や分類基準が異なる。
- (三七) そのような主題の理解は読み手ごとに異なる可能性をもつものでもあろう。「祖霊」以外の主題理解に関しては、『先祖の話』の受容研究という視点から今後検討できるだろう。
- (三八) ただし、否定表現を伴う「〜とは思はない」のような文言については、記述内容の否定を断定的に強調しているものと理解し、対象外としている。
- (三九) この問題は一方で、全編を断定留保の文章とする論点にも発展し得る。その検討については、柳田のテキスト全般における著述傾向や日本語の論説文一般における事態とも関わる事柄として、木下是雄「『であらう』の背景」(『日本語の思考法』中公文庫、中央公論新社、二〇〇九)等の指摘も視野に入れつつ、今後の課題としたい。
- (四〇) 山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』(山川出版社、二〇一八)では、「国家神道」という用語が「神道指令」ではじめて公式に用いられ、以降、一般化していったことが繰り返し指摘されている。本論では、終戦直後の諸議論に用いられる「国家神道」という語を、神社神道を指すものとして基本的に理解し用いている。
- (四一) 大原康男「神道指令の研究」(原書房、一九九三)五七〜六八頁より抜粋して引用。「神道指令」の原文(英文)は、SCAPIN-448-2(1)の『GHQ指令総集第三卷』(エムティ出版、一九九三)七〇〜七〇五頁等で確認できる。その和訳は、文部省が関係部署に到達した際に付したものであり、そのひとつは、文科省HPでも確認できる。
https://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317996.htm 2021/03/20閲覧。
- (四二) 前掲大原書のうち、三二九頁より。
- (四三) 山口輝臣「国家神道」をどうするか(前掲山口編著、一八〇頁)参照。
- (四四) 以上の神社界の動向については、『増補改訂近代神社神道史』(神社新報社、一九八六)二二一〜二五〇頁と、『神道指令と戦後の神道』(神社新報社、一九七一)五〇〜五七頁を参照。特に後者では、四六年初めから四八年くらいまでの神社への妨害事例が紹介されており(五〇頁)、「神社に対するアレルギーが国民の間に深く滲透していった」(五三頁)時期ともされている。
- (四五) 前掲大原書のうち、三二九頁参照。
- (四六) 『先祖の話』以降に刊行された「新国学談」三部作等における、柳田の神道理解の問題については、柳田における大正期以降の神道に関する論考までをふまえた別の検討が必要になるだろう。
- (四七) 葦津珍彦「柳田国男、折口信夫のこと」(『葦津珍彦選集 第一巻』神社新報社、一九九六)三三三〜三三七頁参照。
- (四八) 佐野和史「主張「民俗神道」といふ概念」(『神社新報』一九九六年八月一九日)二頁より。
- (四九) 由井正臣「一九四〇年代の日本——世界制覇の挫折」(『日本通史 第一九巻』岩波書店、一九九五)のうち、特に六四〜六七頁と、七六〜七八頁参照。
- (五〇) 「憲法改正草案」第二二条における件の文言は以下の通りである。「婚姻は、両性の合意に基いてのみ成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本として、相互の協力により、維持されなければならぬ。配偶者の選択、財産権、相続、住居の選定、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の権威と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない。」引用は、国立国会図書館HPより。
<https://www.ndl.go.jp/constitution/shiyo/03/109/109fx.html> 2021/04/23閲覧。
- (五一) 利谷信義「戦後の家族政策と家族法——形成過程と特質——」(福島正夫編『家族、政策と法 1 総論』、東京大学出版会、一九七五)一〇二頁参照。
- (五二) 中川善之助『新憲法と家族制度』(国立書院、一九四八)一五〜一六頁参照。
- (五三) 我妻栄編『戦後における民法改正の経過』(日本評論新社、一九五六)四頁参照。またその間の経過の詳細については、同

(五四) 書「第一部 民法改正要綱の成立」を参照。
渡辺洋三「家族制度廃止論争——淳風美俗論の位置と民法改正」

（『日本社会と家族』労働旬報社、一九九四）三九〜五一頁参照。

なお、ここでD型の代表論者としてあげられている川島武宜と柳田との関係については、注六一でふれる柳田の二面性と関わり得る問題として、今後検討を深めたい。

(五五) 前掲森論文参照。

(五六) 前掲矢野論文参照。

(五七) 前掲小田論文のうち、特に三九頁以下を参照。

(五八) なお婚姻の問題に関しては、父母双系制に対する柳田國男の理解という視点の取り込みも重要であろう。この問題に関しては、

前掲中村書（九九〜一〇〇頁）や、前掲高取、橋本書（一五八頁以下）における、柳田の家父長制への傾きについての指摘をふまえた一方で、『先祖の話』と近い時期に刊行された『婚姻の話』（岩波書店、一九四八）や『家閑談』（鎌倉書房、一九四六）の分析もふまえつつ、今後検討を深めたい。

(五九) 柳田のテキストにおける「話」、即ち会話の特徴を含む文章のスタイルに関しては、前掲吉本論文の指摘をふまえつつ、それとは異なる視点から、今後の研究課題としたい。

(六〇) 前掲小田論文のうち、特に三九頁以下を参照。
それはまた、過去への保守的な回帰を単に意味するものでもない。

『先祖の話』には、81節に示される祖霊信仰の新たな課題のように、時流に関与し、現在と未来にむけた提案を試みる革新的な要素も伴われている。即ち、歴史をもつ対象をとりあげ、それにプラグマティックな観点からの検討をも加えると、対象の選択じたいに保守的な要素が伴い、それに対するアプローチに革新的な要素が付随する。このような両面性——ここでは保守と革新の共存——については、鈴木岩弓「戦後における柳田國男の『祖先祭祀』観」（『文学部研究年報』四三号、一九九四のうち、特に一九〇〜一九二頁と、一九八頁）が指摘した、柳田及び『先祖の話』がもつ二面性と関わる問題として、今後の更なる検討課題としたい。

(六一)

施利平「墓の継承意識からみる祖先祭祀」（『戦後日本の親族関係』勁草書房、二〇一一）には、祖先祭祀の継承に関して「八〇年代以降でも祖先祭祀の意識と行動に衰退の傾向が確認されない」（一四四頁）とする指摘がある。このような傾向も、『先祖の話』がもち得る現代的意義——それは、伝承の母体としての地域社会の存在を前提としないところで生じる「先祖」への志向という側面をもつ——を示唆するのではなからうか。

〔付記〕

本論は、科学研究費補助金（基盤研究（C）課題番号 18K00285）の助成をうけた研究成果の一つである。テキストの引用に際しては基本的に初版本によりつつ、現行の全集本文（『柳田國男全集第十五巻』筑摩書房、一九九八）も参照した。なお、適宜旧字を新字に改めている。

73	神を負うて来る人	馬で山から神霊を迎えることは多くの祭に伝わっており、お産が長引くと馬をひいて山の神を迎えに行く地域もある。また、村で草分けといわれる旧家の氏神にも、初代の主人が神霊を背負って来たという口碑がある。そこでは形のある御霊代はなく、本人の感覚だけが確証をなしており、馬方や口寄せの歌とこのような感動の間には何か脈絡があったかもしれない。そのような歌が哀れな節をもつのは、元々招魂の曲だったからではないか。	17	10
74	魂を招く日	新時代の法制では宣託を公認していないが、憑依(よりまし)業者の進出は、幾分か霊と人との交通を滋くした。ただし口寄せが職業化していった結果、むしろ死霊は安静に祖神となるのを待つことができなくなった。口寄せは、盆の七日や十六日に多く行われており、その起源は魂迎え魂送りだったと推測できる。その後期日を定めず村里を歩き要望に応じる巫女が現れ、不慮の死や死後一定の期日にほとけ降しをする風習も広まった。	27	6
75	最後の一念	臨終の様子を知った者がいない場合に口寄せを語らせるという心情は、人の最後の一念が永く後の世に跡を引くという考えによる。一方、一般的な幽霊とは異なり、正しき貫き、尊い事業を完成させるために化けて出た亡魂も多い。壮齡にして世を去る人々の志を後代に遺す方法は色々と昔から求められており、辞世などもその一つである。	21	5
76	願ほどき	この三百年来の宗旨制度により仏教一色にされた後も、これに同化し得ない部分が死後信仰の上に残っている。そこで新しい話題として、願もどし等に注目する。これは、葬式のすぐ後に死者のそれまでの祈願を撤回する式であり、神様の節度統制の外に出ようとする目的と考えられる。そしてそれらは家々の信仰現象であると同時に、民族としての共通点をもつものであった。	28	5
77	生まれ替り	顕幽二界が日本では近く親しかったことを説くために、最後に重要なのが「生まれ代り」の信仰である。日本には元々六道輪廻のような思想や、死後の個人格はない。大きな霊体に融合し、神と祭られるようになると生まれ代りの機会はないらしい。また生きている間でも魂は遊離し、特に小児は魂が生身を離れやすく、土地の神によって魂が入れられるとする地域もある。	16	7
78	家と小児	日本の生まれ代りの第二の特色は、魂を若くするという思想の存在である。小児の生身玉は身を離れやすく、容易に次の生活に移行できると考えられていた。小児が亡くなった場合、その生まれ代りを早くするための風習がある。それはまた、一旦の宿り処により、魂自らの生活力が若やぎ健やかになると考えていた結果と推測される。一方、長く生きた人の魂が再び新しい身体をもつ期間は没後三十三年のとぶらい上げであった。	21	6
79	魂の若返り	わが邦の生まれ代りの第三の特徴は、最初は必ず同一の土族、血筋の末に現れると考えていた点である。祖父が孫に生まれて来るという考えや、勝五郎再生談のように自分が生まれ代りであることを覚えており、それを周囲が信じたという事もある。子を大事にするという感覚には遠い先祖の霊が立ち返っているかもしれないという考え方が伝わっているともいえる。	26	5
80	七生報国	七生報国という願いは、この世とあの世が往来可能で生まれ代りをできると考えるからこそ可能になる。そしてそれは至誠純情な多数の若者によって積み重ねられた。また、そのような志は罪業深き悪念と見られた時代もあったが、久しい間それは仰慕されている。先祖代々くりかえし、同じ一つの国に奉仕できると信じられたのは幸福である。	18	4
81	二つの実際問題	この論考を執筆した理由は、第一に、行く先の土地に根を生やして、新たな家を創立しようとする人が増えているため。第二には家とその家の子なくして死んだ人々との関係を考えねばならないためである。古来日本では非血縁の者に家督を継がせる習わしが発達しており、国難に身を捧げた者を初祖とした家がすることも、固有の生死観を振作させる一つの機会となり得よう。	25	10

柳田國男『先祖の話』論

61	自然の体験	ご先祖になるということは、年に一回は戻って来て、子孫後裔と共に暮らし得られることを意味する。この信仰は、幼少期からの自然の体験として父母や祖父母とともに感じてきたものであり、人の生涯を通じて家の中で養われた。また、件の期間、家を平和に保つことがみたまを迎える大切な条件であることを、人々は様々な話の形にして言い伝えていた。	15	2
62	黄泉思想なるもの	靈魂の行くえについては、民族ごとに様々な考えがある。我々の精霊さまは毎年確かな約束があって来られ、決してよその家には行かない。しかし仏教はそれとは全く異なる。そのような異なる考えが折り合った結果、盆の月の朔日を地下で地獄の門が開く日としている地域もある。地面の下に霊がいると考えることで地獄に降る者も多くなった。	26	8
63	魂昇魄降説	そのような内外思想の妥協説の一つとして、魂魄二体の分裂を述べる者もいた。そこからは、そのようにしてまでも、生きた人の社会と交通しようとするのが、日本人における先祖の理解であったことが窺われる。この曠古の大時局に直面して露露した生死を超越した殉国の至情には、年久しく培ってきた社会制度や、常民の常識が大きな働きをしている。	26	7
64	死の親しさ	日本人の多数は、もとは死後の世界を近く親しく感じていた。その理由としては、死してもこの国の中に霊が留まると考えていたこと。顕幽二界の交通が繁く、一方の心ざして招くことが容易と考えていたこと。生人のいまわの時の念願が死後には達成され、そこで子孫のための計画が立てられ再度生まれかわり同じ事業を続けられると考えていたこと、があげられる。そのような形で亡くなってからのことに関する確実な常識が養われていた。	16	8
65	あの世とこの世	「あの世」の場所に関して、目に見えないが招けばやってきて、自ら進んで人に近づくこともあるという考え方があ。これは平田篤胤や隱世の思想と同様である。また、神社に神が常在するという考えもこのような系統の信仰の推移かもしれない。しかし古人はそのようには考えることができず、霊を拝する日の慎みを容易ならぬもの思っていた。	27	5
66	帰る山	無難に一生涯を過ごした人々の行き処は、この世のざわめきからは遠ざかり、かつ具体的にこのあたりと望み見られるような場所でなければならぬ。霊山の崇拜も仏教がこの固有信仰を利用したものと思われる。春は降り冬は昇る百姓の守護者が遠い大昔の共同の先祖であり、卯月八日の山登りという風習や、霊が死後の年数と供養により順番に麓から頂上に登り神になるという信仰もこれと関係する。	14	4
67	卯月八日	旧暦四月八日を大祭の日とした神社は多く、背後の霊山の崇敬を負っている御社もある。山宮と里宮があり、順次二所の祭を行うことはもちろん、神渡御の儀式により、臨時の祭場に御降りを仰ぐという感激を伴うものがこの祭には多い。東国の赤城山でもこの日に山登りが行われている。四月に先祖の祭をするという習慣は、年末のみたまの飯よりも更に古い慣例だったと考えられる。	15	8
68	さいの川原	山中にある「さいの河原」という地名は、古くからの日本の思想に由来すると考えられる。この地名の場所には小石を積み上げた石の塔が多くあり、そこは死や死者を考えさせられる閻門の地であっただろう。「さい」は人里の外れという意味をもつほかに、この世とあの世の境でもあり、道祖神（さえのかみ）の「さえ」と同じである。多くの霊山の登り路にこのような地が残っているのは、むしろ仏教を離れた現象だと考えられる。	29	5
69	あの世へ行く路	羽後の飛鳥のさいの河原は、村々の埋葬地とは別に島の人たちが死んでから行く処となっていた。この河原と相対して海中に大きな岩があり、更に正面には鳥海山が眺められ、精霊がこの浜から渡っていくと考えられていた。また、人が亡くなる時に川原の方へ歩いて行くという言い伝えも多く残っている。岩手では死者の霊の行く処をでんでら野とよび、死者の登って行く山中の高地をさす例ともなっている。	21	4
70	はふりの目的	亡骸に関して、常民の多数は保存よりも速やかに消すことを目的としていた。山の奥や野の末に送って置いて来ればそれで済んだのである。そのような慣行は、魂が身を去って高い峰へ行くという考え方と関係があったであろう。それはまた、卯月八日の岳参りや山の神が春の始めに里に降り作物の育成を助けるという信仰のもとにもなった。霊は国土を離れることなく、この国を愛していたのである。	34	10
71	二つの世の境目	さいの川原の石積みは、喪の穢れの終止点であり、神々の清浄地へ登り近づいていく第一歩であった。それは古い世の信仰の痕跡であり、巷間の地獄物語のかりそめの適用ではない。しかし次第に、あの世は遙かな地平の外にあるものだと想像する人が増え、相互の往還ということが忘れられていった。それは死を行き還らぬものと考えてことであり、別れの悲しみは先祖たちの世に比べると何層倍にもなった。	20	6
72	神降しの歌	東北地方のイダコによる神降ろしの歌は追分節に類似している。この民謡は信濃の追分から始まり、越後の海岸から北海の船乗り歌となった。一方、南大和の霊山に羽黒の旧信仰を運んだ巫女の歌にも同じメロディがある。我々の祖霊が高山の頂上に常留すると信じられた時代から、節まわしの同じ歌により霊を家に招く習慣が国の半分に行きわたっており、それは元来、卯月八日の山登りの日にみたまとともに降りてきたものと考えられる。	22	6

48	祭具と祭式	仏をホトケということとは元々異名、もしくは忌詞である。外で飲饌供養をする際にホトキという行器を用いるためそう呼んだ。更に、缶(ホトキ)という語は、忌まわしいものに適用されるため、これ以外の意味に用いられない。加えて、仏をサラキということ、甕(サラケ)が器物の名であること、瓮が祭の名であることとあげつ、盆の由来が「ウブランナ」という梵語ではなく、その行事に用いる行器の名であると説く。	28	7
49	祭られざる霊	先祖は必ず子孫が祭ると考えた人々は、不祀の霊の増加を恐れ、仏教を頼み亡霊を十萬億土へ送るようになった。そこで先祖祭が外精霊や無縁仏を重視するようになった。また、ほかの十分でなかった外精霊がこの世を害するという信仰は強く、早魃暴風、稲の虫、疱瘡なども亡霊のしわざとされた。それらは盆の神とよばれることもあり、盆踊りの本来の目的もそれをはらうことにあった。	26	4
50	新式盆祭の特徴	盆の行事における近世以降の新たな特徴は二点ある。一つは、外精霊のためにするほかいが盆の先祖祭の条件となり、他の祭典で行われなくなったこと。もう一つは、荒忌の霊の祭を別にする動機が、新たに世を去った人の喪の穢れを、すでに清まわったみたまの祭に近づけまいとするとところから、無縁の遊魂と対立して、特にわが家のほとけを款待するというものに変化したことである。	15	5
51	三十三年目	荒忌の期間、すなわち死後どのくらいの年数で家の先祖として一様にめでたい祭ができるかという点について判らなくなりかけているのも、盆の魂祭の変化である。その期間は通例三十三年であり、それを過ぎると祖霊は個性を棄てて一体になると認められていた。そして最後の法要の日は、形の変わった大きな木の塔婆を立てるとというのが共通している。	34	8
52	家々のみたま棚	更に、御先祖という民間の言葉が、人により意味を異にしているのが第四の変化である。ほとけ様を祭るのが仏壇という考えによると、仏法を離れ仏壇を片付けた家は親を祭らない家となる。その場合、氏神社の境内に祖霊社を作り、亡くなってすぐの魂もここに移すことがある。仏壇を先祖棚とよびにくければ、みたま棚の名を復活させればよく、仏壇をみたま様という地域や、神棚仏棚と別にみたま様の棚をもつ地域もある。	29	8
53	霊神のこと	神とみたまは、現在別のものと考えられている。それは、氏や産土と関係のない大きな神社に参詣して祈願をするようになった時期からの変化である。そこで人と神の間隔は遠ざかった。人を社に祭る時には、神の一步手前である霊神の称号が中古以来付与された。また、崇りの烈しい霊ほど祈願をかなえる力もあるとされたり、明らかに人を神に齎した例もあった。かつては、今よりもっと単純な信仰状態があったはずである。	21	5
54	祭場点定の方式	神棚、魂棚などは、元来、家の一区画を祭に適した清浄な場所とするものだった。かつては先祖を祭る場所を屋外に求める必要も多かったが、祭る場所と祭られる神の地位や段階は別問題である。氏神は本来、氏先祖を祭るものであり、地方によっては家々の先祖が氏神となったと考える人も多い。しかし、それを総括的に受け入れられない事情が現れており、この点が日本の固有信仰の最も解釈しがたい問題になっている。	22	4
55	村の氏神	そこで問題となるのが、氏や苗字を異にした村民が一つの氏神を祭っている点の理解である。これは、同じ日と場所で祭をするうちに神も一つのごとく感じ、祭を合同した結果であろう。更に現在の氏神を氏の神ではないと考えた原因は、八幡、北野、賀茂、春日等、国内の大神を勧請した氏神社が多いためである。それは、汎く国民一般の信仰を背景にすることで自らの子孫を守ろうとしたためと考えられる。	21	8
56	墓所は祭場	話題を転じて、墓所が屋外の祭場であり、もとは荒忌のみたまを別に祭る隔離のためであったことを述べたい。元々日本人の墓所は埋葬の地とは異なる両墓制であり、参拝に都合のよいところに参り墓を用意していた。埋葬地の礼拝は外国思想の影響である。死の連想から早く離脱して、清い安らかな心で故人の霊に対したいという願いを抱く者が昔は多かったことが忘れられている。	26	5
57	祖霊を孤独にする	仏教における生死の隔離は、日本の元来の信仰とは折り合いにくいものであり、三十三回忌のとぶらい上げは双方からの譲歩とも考えられる。その後は先祖という一つの霊体に融け込み、家や国や公けのために活躍できると考えられていた。それが氏神信仰の基底でもあっただろう。また、特定の個人ばかりを拝み祭る結果は、一方で無名の同胞の霊を深い埋没の底に置くことにもつながった。	28	7
58	無意識の伝承	盆の祭に関して仏法による変形以前のありようは、無意識の伝承として年寄や女性、子どもに伝わる。子どもが虫取りやさわぐことを戒められ、大人が仕事を休むことは物忌の一つであった。また、みたまの通路として、あらかじめ草を刈りおき、様々な種類の木の小枝によって精霊を迎える風習がある。更に歳の暮の詰町に出てみたまを迎える例もあり、これは今後の研究課題となろう。	24	5
59	このあかり	盆の十三日の魂迎えの作業も、まだ仏教の圏外にあるものが多い。迎え火を焚く場所については、各自の家の門口のほか、近くの間上や墓前の例もある。そしてその火を見て人々は招魂の辞を唱える。その歌詞は様々であるが、「この明かりを見ていっしゅい」という主旨のものが目立つ。このような辞が毎年繰り返されていたとすると、それは古来農民の考え方の上に大きく働いていたといえるだろう。	18	5
60	小児の言葉として	盆の訪問者である先祖の霊の呼び名について、年寄りたちは小児に親しい名前を考えていた。先祖を統括した単純な呼び名である、ノンジイ、ノンバヤノウノウ等には、先祖に話しかけた名残も認められる。また盆の折に先祖を背負う真似をしたり、紋服を着て改まった送り迎えの挨拶をすることもあった。これらは子供たちに昔を考えさせる機会だったといえる。	27	9

柳田國男『先祖の話』論

35	みたま思想の変化	みたまやみたまの飯は本来、全く不吉なものではなかった。みたまの飯の習俗が地域ごとに様々な違いをもつのは、もとは一つの行事が少しずつ変化したためと考えられる。極端な例としては、新しく喪のある年の正月に祭りを行わない所と、逆に行う所がある。しかし飯の形状から元は一つと考えられ、祭に対する考え方が正反対になったと想像できる。	25	6
36	あら年とあら御魂	喪の穢れを忌み嫌う感覚は、著しく衰退してきた。それでも正月だけは、喪のある家のものは行事に参加はしない。ただしそのような家でもみたま祭はしている。魂祭はもともと二種類あり、新しいみたまは「あらみたま」とよばれる。これは元々「荒」という意味であり、和やかな先祖祭にはまだふさわしくなく、特殊な祭の習わしを必要とするものであり、年越の日の荒年の祭は仏法以外の習わしを保存しているものであった。	31	6
37	精霊とみたま	祭る対象を、新年には「みたま」といい、盆には「シュウロ」「精霊さん」とよぶが、これらは元来同じものをさした。みたまは上代からの正しい日本語だが、これに適した漢字がなく、時に「御霊」という文字があてられていた。しかし「御霊」は後に祟りをなすものとされたため、この文字を先祖のみたまにあててはできなくなり、「みたま」には適当な漢字がなくなった。	29	4
38	幽霊と亡魂	精霊という語も、元々は新しい御霊でないもの、通常の「みたま」を表示する語であったが、次第に家々の先祖と似つかわしくないものとされていった。「幽霊」や「亡霊」という語も、はじめは「みたま」の代わりに用いられたと考えられるが、次第に浮かばれぬ霊を指すようになり、先祖とは関係のない「亡魂」なども「みたま」の中に包括されるようになって、盆祭りの思想を複雑にしている。	20	11
39	三種の精霊	現在の盆の精霊には、三通りのものが含まれる。一つは家の先祖であり、次に、過去一年間に世を去ったみたまは「アラソソジュ」「新精霊」等とよばれる。更に、外精霊という語は、家のみたま以外の例が集まってくるもので、わが国固有の先祖祭思想への新しい追加といえる。この外精霊の解釈や扱いについては様々であり、常識といつてよいものはない。	21	2
40	柿の葉と蓮の葉	外精霊（無縁仏）をどう考えるかが定まらず、あるいは同じ無縁仏の中にも区別があること等は家々にとっても不幸であった。また、無縁さまに供する食物には柿の葉や蓮の葉が使われており、いわゆる本仏との間に境を設けようとしていた。供え物の卸しについても、それらは家の者で後に分けて食べることはしなかった。	23	6
41	常設の魂棚	精霊棚を毎年の盆祭のために造るという風習は多くなく、仏壇が本来常設の魂棚の役割を果たしていた。それなのに盆だけの魂棚を用意するのは、以前新しい棚をこしらえて祭る場合があり、そこから精霊棚が盆に限り管む行事とされたためと考えられる。そのような地域では盆の期間中仏壇から位牌を取り出して、新しい精霊棚に安置する習慣もある。	16	7
42	仏壇といふ名称	人が亡くなるとホトケとよばれ、常設の魂棚が仏壇であっても、盆は仏教が日本に入ってから後に始まった行事ではない。また、死後に戒名を仏教が与えることは、祖先の個性を保つ点で、祖霊の融合単一化とは両立しがたい。更に問題なのは、家々の先祖祭が仏式の作法や理解におされ、祭を春秋の皇霊祭の日に振り替える等のことから祖霊を粗略にする傾向が見られる点である。	17	6
43	盆とほかひ	盂蘭盆会の名称の由来は梵語や漢語の音読みといわれているが、日本の両端に認められる「ホカイ」がそれより以前の日本語であったと考えられる。土佐などでは盆の夜に家の門に焚く火のことであり、その下に洗米や茄子の細切りなどを供える。また北東北では墓前にほかひ棚を作り、そこに敷物を敷いて料理を供える。祭の後は食物が散らばり、貧民がそれを取り去ったため「ホカイ」を乞食のことと解する人もいる。	28	5
44	ほかひと祭との差	ホガイとマツリは日本の言葉として同じものかどうかを、盆の由来を知るために検討する。ホカイは飲食の機会、狩猟、漁業、農業等の場面で行われ、心ざす一座の神または霊に供御を進める式であり、周囲に不定数の参加者を予期している点でマツリと異なると考えられる。また、ホカイは、無縁仏、外精霊などの思想の日本由来のベースだったのではないかと。	32	6
45	盆も行器	外居（ホカイ）は漢名を行器とも書き、食物を家から外に運ぶ木製の容器である。ホカイが木製の行器に限るようになった以前、土器によるホカイがあつて、それを盆または盆と書いていたのではないかと。鎌倉時代までの盆は形状も用途も缶（ほとき）というものに近く、お盆のような扁平なものだった。	17	6
46	ホトケの語源	死者を皆ホトケと呼ぶ由来は、ホトケという器に食糧を入れて祭る霊という点にあり、中世民間の盆の行事から始まると思われる。更に九州ではホトケが家や卒塔婆である場合も認められる。また東北では一般に法事をホトケカキといい、木に戒名を描いて納める習俗が多様に存在する。常民のホトケの多くは木の柱に文字を書いたものだった。	23	5
47	いろいろのホトケ	東北のホトケ棒を如来や菩薩と同様に教理をもった信仰の当体と見るようになったのは新しい変化である。詣りのホトケは他の地方における先祖祭や祝い神に近い。また、十月ホトケやおしらホトケのように春秋の御縁日にホロクまたは遊ばせると称して縁のある人が集まる例があり、更に神意の解釈として葬地をオシラ様にまかせる習俗もある。東北の風習は東北限りというものが少なく、近世期の移住者からの影響が大きい。	27	5

23	先祖祭の観念	先祖に対してと同様に、先祖祭に関しても人により理解が大きく異なる。仏教のような年回忌日の考えでは、人は亡くなってから長期間浄土に往生できない。しかし、大昔の我々は、むしろ毎年時を定めて還つてくると考えていた。この論考で力説したいのは、日本人の死後の観念が、霊は永久に国土のうちに留まり遠くへは行かないという信仰であることだ。このような観念は、正月と盆のならわしに無意識に保存されている。	19	6
24	先祖祭の期日	先祖祭を今後も続けるためには、先祖祭の期日と先祖の祭り方について知る必要がある。先祖祭の期日をいつにするかは、特に家が旧くなり、祭らねばならぬ霊が多くなると、次第に定めがたくなり、祭り方も簡略に粗末になる。仏教の年忌などは改悪といえるものであり、すでに我々の間にあった子孫が集まり一定期間過ごす風習に対して、特定の個人の記念に傾注したため、他の多くを粗略にする結果となった。	21	7
25	先祖正月	以前の日本人は、ある年限をすぎると先祖の霊は一つの霊体に融け込むと考えていた。巻の本案、一門の中心で営まれる毎年の先祖祭はそのような考えにもとづく。この先祖祭の期日については、詳しく検討する価値がある。春秋の彼岸に墓参をする風習も先祖祭の一つだろう。正月の前後に行われる例として、薩摩から奄美にかけての七島正月が目目される。ここでは旧暦の十二月朔日に子孫が集まり神との直会をし、親玉祭といわれる。	18	7
26	親神の社	オヤは元来先祖のことであり、家の氏神をおや神というところも多い。月の朔日を一月のはじめとする暦法が普及した後でなければ七島正月も起こり得なかった。朔日は月の最も目立たぬ日である。また朔日に公けの行事が集中すると、一家の私事である先祖祭はその後に行われ、正月が二つに分かれたと考えられる。そのような例は各地にある。そしてその折に墓所を拝み、村の氏神社に集って群飲する例もある。	23	8
27	ほとけの正月	正月十五日の晩を神の年越や仏の年越という地方も多く、それを一日ずらしたところもある。そして十六日は今も多くの土地の祭りの日になっており、越後ではこれを「後生はじめ」という。正月松の内を避けたのは、その式が仏教くさかったためであろう。仏教における成仏は先祖の霊を遠くへ送り付けようとするものであり、肉体は朽ちても国土との縁は断たず、毎年日を定めて子孫の家と行き通い、子孫を見守るという日本人の志には反していた。	19	5
28	御斎日	東京では古くから盆と正月の十六日を御斎日という。斎日のもとになる日本語は「ときの日」であり、一年中の最も重要な時期を示していた。先祖祭の正月十六日を「とき日」という地域もある。「三とき五節供」という地方もあり、そこでは一、五、九月などの十六日を祭日とする。その場合、田植と収穫の時期に対応すると考えられる。盆も本来は明朗な祝いの「とき」であり、離れて暮らす若者が、生きている親のみたまに相対する日でもあった。	24	6
29	四月の先祖祭	正月と盆は春秋の彼岸と同様に、古くは一年に二度の時祭で儀式も趣旨も同じであったろう。更に別の先祖祭の期日として、越後には四月十五日と九月二十三日に巻の先祖祭を行う地域がある。祭日を四月十五日としたのはそれだけの動機であろう。この時期に先祖祭を行う地域は多く、背景には年と稲作の関連、及び初夏の満月の日を年の始めと見ていたこととの関わりがあり、そのうえで公けの正月と分離して保存されたと考えられる。	21	11
30	田の神と山の神	家の成立には土地が唯一の基礎であった時代があり、稲が君と神に捧げる特別の作物であったことから、「御田の神」は正月の年神とともに、祭る人々の先祖の霊であったと想像される。日本中の農村には、春に山の神が降って田の神となり、秋の終わりには山に還り山の神になるという伝承がある。特に、二、三月ころの祭日は、苗代の支度にとりかき、人心の最も動揺し、先祖の霊を待ち望む時に対応したと考えられる。	24	4
31	暮の魂祭	近世以前から、魂祭を年の瀬に行う習慣はあった。一方、古い様式として正月様が元日の卯の時に帰る地方や、正月最初の卯の日に戻ると伝える地方もある。年の神の逗留が短いことは、先祖祭を正月全体の儀式から切り離そうとした傾向を示し、この神が本来は祖霊であった証拠の一つと考えられる。新しい暦法は慣行との折り合いにまでは干渉せず、地方が自由に変更できたため、魂祭が先祖祭であることが忘れられた。	15	5
32	先祖祭と水	盆の魂祭にくらべて、暮から新年にかけての行事が単純なのは、作法の一部が一般の新年行事へ織り込まれたからであろう。魂祭の際に米と水を供物とする風習は日本独自のものであり、水と米が先祖の霊を故土につなぎとめる最も有力な絆であったためと考えられる。暮れの魂祭において水のもてなしが略されてしまうのは不思議に見えるが、若水迎えのような行事は魂祭の時刻に先立って行われていたと考えられる。	19	6
33	みたまの飯	暮の魂祭だけを他の一般の正月行事から引きはなそうとするのは新しい試みのようであり、両者が分かれていない地域もある。しかし、魂祭に用意する「みたまの飯」は、仏壇に上げる例が最も多い。そして供えてから仏壇の戸を閉じ、正月三日間は明けずにおくことが多い。その後は地方により異なるが、雑炊や粥に入れて正月中に食べることから、新年の式の一部と考えられる。	14	2
34	箸と握飯の形	この習慣については、細部での違いが著しい。みたまの飯の形は、折敷に盛り上げるものや握り飯にするものがあるが、そこにも個数や形状の違いが多くある。ただし共通するのが、それに箸を刺すことである。その理由については、特に高く盛り上げることで共用の食物ではないことを示すためであり、箸を刺すのはそれを更に明示するためと考えられる。	17	7

柳田國男『先祖の話』論

11	家督の重要性	家督を分けると分家、自分で調達したら別の本家、という考え方が本来の姿であり、特に時世の変わり目では自力で先祖になった人が多く、今後更に増えねばならない。先祖に対する懇ろな態度は、元々は各自の先祖になるという思いを基底としていた。家督はそもそも先祖が子孫を死後にも守りたいという思いの具現化であり、そこに生じる両者の交感「無形の家督」とよぶべきものである。この論考では、その方面の隠れた事実を示したい。	19	3
12	家の伝統	農民の間では、家督という語を不動産と同意に解する場合もあるが、更に、物以外の無形のものを取り添えて相続するという感じも伴う。家督の基本には修得、実行し、それを学ばせて主体的に伝えようとしていたものがある。商人の暖簾、職人の口伝、家伝、役人の地位などにも、単なる伝授以外にこれを承継きたった代々の意思が添い、それに対する子孫の理解が伴っている。家門はそのような年代を超越した縦の結合体であった。	14	3
13	まきと親類と	分家には異地分家と異職分家があり、これらは別本家に独立しやすかった。同地同業の間で家督を割き分家をするのは新しい習慣である。一方、日本の村では村身内や重親類のように、親類でない者どうしのつきあひも多い。将来国民の海外進出が盛んになると、そのような連合は改良、強化される必要がある。また、家督を分け合い共同の生活をしていたものたちの結合に関しては、その歴史を知らないと公共団体の変貌改組にもつながる。	20	0
14	まきの結合力	著者が注目する古くからの結合体は、姻戚や遠地にある先祖の出た家等をのぞくものであり、一家や一門、あるいは「マキ(巻)」とよばれているものである。中でも特に小さな巻において、それを守らぬと義理を欠いたことになる約束が隣保親近の社交以外に附加されている。それを見ることで巻や一家の存続する理由を知ることができよう。この論考で考えたいのは、毎年の年頭作法と先祖祭の日の集會慣習である。	19	4
15	めでたい日	正月と盆は、本来異質なものではない。近時に不幸のなかった家では、盆はめでたい日であった。「祝う」は本来「斎う」と書き、身を慎しみ心を清めて祭りを営むのに適した状態のことを指し、それが果たされていることが「めでたい」というものであった。正月に関しては事は同じだが、祝言が一般化したのは新しいことである。元は正月も盆も家で先祖の霊と再会する機会であった。この論考では、その点をくわしく検討したい。	17	1
16	門明け門開き	農村で元来、元日の早朝にしなければならぬのは、氏神様への参拝と、本家への年頭での礼であった。これがまた、巻の中で行われる礼儀であり、元日の早朝に分家の主人が集まり本家の表の戸を開き、初春の神を迎えた。なお本来は前日の日没時が日の境であり、元日の礼儀に参加する分家たちも前夜から来ており、夜が明け物忌みが終わってから表の戸を開くというものだったのだろう。	18	7
17	巻うち年始の起源	門開き等の名称はなくても「巻うち年始」だけを元日の早朝に行う土地は多い。また、年の暮に正月の用意を整えるために本家に人の集まる慣習もあったが、次第に別々の用意をするようになった。そこでは「歳末の礼」は別に行うことが多い。元来本家の祝い事には親密な共同があり、その目的は先祖と共にする者の感銘を新たにする点にあった。	13	3
18	年の神は家の神	そこで正月に祭る神はどういう神であったかを考えたい。伊勢や氏神社から年末に配られるお札を神棚に納めて拝むのは、いい加減なことでよろしくない。一国の宗廟を元日に拝むことは日本古来の慣習ではない。畏き一国の大神が、正月早々に家に来たと信じたことは我々にはなく、正月の神は必ず祝い慣む者の家に個々に訪れると考えられていた。	16	2
19	年棚と明きの方	正月に家々を訪れる神は歳徳神や正月様とよばれている。日頃遠い処にいて、年越の夕方に祭を目えてに訪れるものと考えられていた。その神がやってくる方向は毎年変わるという特色をもち、その方向は、吉方や明きの方とされる。また正月の神棚は常設ではなく、年神棚や恵方棚が釣られた。	22	1
20	神の御やしなひ	正月様を迎える祭壇は、より素朴で自然に近いものも多くある。その中でも松を立てるものも多く、白紙の幣を切りかけたり、家の大黒柱のまわりにゆわえるものや、家の表入口に立派なものを立てることがある。門松の風俗は田舎武士によりもたらされたものだが、見逃せないのが、正月の松飾りに注連縄以外にオヤス、ヤスノゴキなどという新薬を曲げて作った皿や壺が下げられていることで、それが神の食器となる。その供物をオヤシナイという。	19	1
21	盆と正月の類似	初春の松飾りを用いる松の木は「迎え申す」といわれており、松飾りにまつわる種々の慣習がある。そこで気づくのが盆棚、盆迎えに関する行事との類似性である。更に盆には、緑の木の利用がないかわりに盆花採りがあり、盆道づくりの例もある。加えて煤掃きや井戸さらいも行われ、年頭礼と対応するような盆礼の訪問もある。長く不幸のなかった家では、特に正月と盆の類似は顕著であり、そこでの辞令もほとんど同じである。	20	3
22	歳徳神の御姿	春ごとに来る年の神を商家では福の神、農家では御田の神という人が多い。それら利害の一致しない家々のために庇護を与える神は、先祖の霊しか考えられない。神を機能によって特化したり、全国普遍の存在とするのは仏教からの影響であろう。また歳徳神の姿については、弁才天女のような例外もあるが、多くは福祿寿などの老人の姿であり、このような点から年神は我々の先祖であったと想像される。	30	12

【資料】『先祖の話』の各節に関して

以下、「自序」と1～81節に関して「節のタイトル」ほかの項目を記す。

節番号	節のタイトル	節の要旨	節全体の 文の数	本論が 注目する 表現を 含む 文の数
	自序	家の問題は死後の計画や靈魂の觀念と関わり、国ごとの常識の歴史をもち、その今後を考えるには予備知識を集め保存しておく必要がある。この論考の出版動機は、第一にこの問題に新たな興味をもつ人を作り出すこと。第二は、これに関する読者の記憶を喚起することである。故人における先祖や家の未来に対する考え方をすることは、未来でもそれを継続せよという勧告ではない。人が自ら考え判断できるようになる道は学問だけである。	51	7
1	二通りの解釈	「先祖」についてのもの。家系図のはじめの一人と考える場合と、自分たちの家でのみまつることができると考える場合があり、それは、文字で知ると耳で知るとの違いでもある。前者は新しく単純である。一方、後者は国民の多数の考え方であり、はっきりと表示せず知らずに誤ってしまうかもしれない、それゆえこちらをこの著作では重視していく。	15	1
2	小さな一つの実例	上記の後者の例として、藤原鎌足の孫の代に男子四人が家を四分し、どれをも本家としなかった藤原北家の場合や、著者(柳田家)の場合をとりあげる。系図をさかのぼると初代は藤原魚名や秀郷になるが、実際に先祖としてまつるのはもつと下流の、歴史に名をとどめない柳田監物や代々の主人主婦であることを述べる。「先祖」という言葉は同じでも、それに対する心持ちは先述の前者とは異なる。	16	1
3	家の初代	柳田家の場合。監物の息子であり、後に御作奉行、旗奉行等をつとめた与兵衛が初代となっている。監物は先祖の代数には数えないが、与兵衛の家族として先祖の一人になっている。先祖の祭りは元々正当嫡流の主人主婦の権利であったため、本来本家の先祖(初代以前)がわかっている、まつろうとしない。人を神とした多くの御社とも全く異なる。	20	6
4	御先祖になる	新しい学問をしてきた人とは異なる民間における「先祖」の意味、用例として。やがて一家を創立し永続させて新たに初代となる人間を「先祖になる」人間だとし、次男三男の慰めともしてきたことを述べる。越後から東京へ出て子供六人に家をもたせたという人が、新たな六軒の一族の先祖になるという抱負を述べた最近の例も紹介する。	20	0
5	相続制と二種の分家	日本の家族制度では、過去三百年以上、長子家督法と、子どもの間の公平な分割相続法とが拮抗してきた。著者にできるのは、分家には二種類があり、次第に一つになりつつある旨を話すことである。官符が戸数の増加を奨励しても、家自らは容易に分家を出そうとしなかった。それは経済的理由に加えて、祭りや法事、家の格式の保持が難しくなるからであった。	17	1
6	隠居と部屋	親が次男以下を土地とともに引き連れて移住することを隠居といい、移住する子を隠居と言う地方もあること。それは隠居以外に家を分かつことが許されなかった名残りである。分家のへやということもあるが、それは主人主婦以外のために家を区切り部屋を作ったことの名残りである。後には家の外に小屋や長屋を作る例も生じ、本式の分家と区別がつかなくなっていった。	22	0
7	今と昔とのちがいがい	部屋と隠居は本来分家とはいえない。年中行事や収穫の際には全員が主屋に集まり共同の仕事や食事をした。次第に別個の家とする意識が強くなっていくと、言葉や文字で伝えようとしなかった無形の慣例のうち、特に「先祖」の考え方などで、最近の分家と旧い分家では大きな差ができてきた。著者の見解として、かつて我々の民族の中にあった考えのうち、知らずにいることをできるだけ少なくしたい。	18	3
8	先祖の心づかい	今日の地方の旧い家は、概ね分家であり、新たに先祖になる人があった家である。旧い豪族の衰滅等を見て家の存続に注意深くなった昔の人たちは、分家には慎重であった。そして分家をする場合も、その多くは非常に遠い土地に創立された。耕地は原則的に最も安全な財産であったが、子孫に分けると減ってしまう。そこで高齢になっても次男以下に与える耕地を得ようとして空き地を探す人や、事業に手を出す人も多かった。	17	2
9	武家繁栄の実情	中世期には長子相続の制度が通則となっており、親は上記の苦勞を始めていた。中世の『武蔵七党系図』には、有力武士の多くが開墾をつづけ多くの分家を創建したと記されている。だが、開発できる土地が少なくなると、不平や野心のある武家の若者は国役などで京都へ出て、その行き帰りに諸々の地方で家を構えることもあった。特に武士の優越を背景として東国武士は国の端々まで分散していった。	18	6
10	遠国分家	関東出身と思われる苗字の家が全国に広まった原因の一つは、上のような分家・移住であった。荘園は諸国に分散している場合が多く、飛び飛びの所領は分家の創立に適切であった。新たに家をはたすには物を生産する土地が、家の基礎や養分として必要であった。家に附している根本の財産を「トク」と呼び、これは元々所得や得米の「得」に由来すると考えられる。この用語が必要となったのは、大家族制が崩れだした時代であろう。	17	6

