

柳田國男の靈山觀と祖靈論との関わり

由 谷 裕 哉

一 問題の所在

本稿では柳田國男（一八七五—一九六〇）の山岳に関わる言説を、彼特有の祖靈論との関わりで検討する。

柳田の言説を考察することの意義であるが、柳田のテキストを具体的な民俗事象との照応をあまり顧慮することなく、思想として読もうとする立場、いわゆる柳田研究が想起される。しかし、柳田の個々のテキストは、彼自身の調査によるかどうかは別にして、近世以降の地誌や文学作品、語り物、明治以降の郡村誌などを含む民俗事象に関わるデータから、帰納的に導かれた仮説を提示する形式のものがほとんどであると考えられる。¹⁾

それら仮説は多くが日本人の信念体系に関わるものであるためか、反証可能な形では提起されていない。例えば、山の神と田の神とが同一で季節によって交替するという彼

の有名な仮説は、田の神とは違うと認識される山の神が数多く発見されたとしても、崩れない。その意味では実証主義に基づくサイエンスとは異なるものである。しかし、筆者はそうした柳田の帰納的な手順に基づく仮説群を、単なる思想としてではなく、日本の宗教文化を説明する言説、ないしは広義の神道論として読解することができると考えている。

本稿では、続く二で先行研究において柳田祖靈論がどのように捉えられてきたかを概観し、三で柳田自身の戦前・戦中期における山岳觀を追跡する。以上を踏まえ四で、柳田の言説において靈山觀と祖靈論とがどのように関係していたかを、『先祖の話』²⁾に絞って位置づける。『先祖の話』までの考察に限定するのは、その後にくわしたテーマが専論として考究された『山宮考』³⁾（一九四七年）において多くの事例が参照されるので、同書については改

めて別に検討が必要だろうと筆者が考えていることによる。

二 先行研究における柳田祖霊論の評価

ここでは、柳田國男の祖霊論に関して先行研究がどう位置づけてきたか、筆者が代表的と考える複数の論考をとりあげて検討したい。論者が民俗学の内部の人か外部の人か、には拘らない。

中村哲「祖先崇拜と新国学」（初出一九六六年）⁴・初出の『法学史林』への「柳田國男の思想」と題された連載が再構成されて、中村の著書『柳田國男の思想』（法政大学出版局、一九六七年）に「祖先崇拜」と改題されて収録された。しばしばその形で参照されるが、『柳田國男の思想』再録版には割愛された議論がかなりある。そこでここでは、神島二郎（編）『柳田國男研究』（筑摩書房、一九七三年）に表記のタイトルで再録されたテキスト（元の連載のパート二であった由）に依拠する。

なお、中村は法学者であったが、『柳田國男の思想』の「あとがき」によれば、柳田國男の子息為正を「旧友」だと記しており、若い頃から柳田父子と交際があった模様である。また、台北帝国大学の教官（助教授・教授）時代に『民俗台湾』誌の編集に携わっており、戦時下の柳田邸で『民俗台湾』を巡る座談会が開かれたことも回想されている。

冒頭箇所に「柳田國男の民俗学の中心課題は家を単位とする祖先崇拜であって、一つの宗教社会学である。この家は農業とかたく結びついた家長制の家に他ならなかった」（掲載書七八頁）、と断定される。柳田の文学的気質に加えて平田篤胤からの影響を重視する一方、「祖霊は子孫の家の近くに居らず、近くの山の峰から見護っているという考えであって、これはいかにも農村的な山国の風景が前提されている」（同八五頁）とも記す。さらに、ある歴史段階に形成された家長制に結びつく祖先崇拜を遡って理由づけるのは、「柳田のイデオロギー的作為」（同九三頁）だとし、子孫を山から見守ると繰り返すのは、「彼自身の心情」（同上）だともする。

さらに、柳田の氏神祖霊説を津田左右吉『日本の神道』などと比較してもいる。『山宮考』を、伊勢信仰を論じたものと解釈するのも興味深い。田の神を穀霊信仰とみることにについて、折口信夫説との比較もある。スペンサー、タ일러、ウエーバーなども参照され、かなり込み入った議論がなされるが、当時としてはかなりの確だと思われる。最後は、柳田の祖先信仰観を「現世主義」（同一〇四頁）と形容して終わる。

以上のような中村による柳田論は、大きく二つの柱があるように思われる。一つは柳田の祖先崇拜観を家長制に基

づく家と結びつけようとする志向である。このことは繰り返して述べられるが、家長制とは具体的にどのようなのか、そのどの構成部分に柳田言説のどれが照応するか、は説明されていない。今一つは農村における近接した家と田に対して、祖霊が鎮座する山の峰、という図式であろう。「葬制の沿革について」(一九二九年)を参照して死霊への恐怖と祖霊を崇拜することとの相剋も考察されるが(同八一―八四頁)、両墓制がその相剋を説明するといった解釈がなされるだけで、祖霊が留まるとされる「山の峰」との関わりは問題にされていない。

高取正男「柳田民俗学と祖先崇拜」(一九六八年)・高取と橋本峰雄の共著『宗教以前』(NHKブックス)の、「家と祖先」というパートに含まれる箇所である(同書一六〇―一七一頁)。高取は、日本史学から出発しながら後に民俗学に足を踏み入れ、民俗調査も盛んに行っていた人物である。もともと、研究の主体は宗教史学であったと思われ、独自の神仏隔離論が「神道の成立」(平凡社、一九七九年)に結実した。この「柳田民俗学と祖先崇拜」は、柳田の日本仏教および神仏関係の理解を批判することが主調であったと考えられる。

そこに至る前に、同稿では中村哲論考を参照しつつ、『先祖の話』における家と祖先崇拜について、柳田におけ

る「家」は家父長制家族であり、それは「家督の重要性」を強調し、「家の永続」を価値基準とすると規定している(掲載書一六二頁)。そこから、『先祖の話』に代表される柳田の見解は、明治の家父長制をよしとする官僚制的な保守主義者のものであり、全てを祖霊に還元する見方であるとし、この点について中村著書の云う「柳田氏のイデオロギー的作為」に賛同する(同二六三頁)。

さらに、中村論考における折口・津田の参照を再び参照し、「柳田説をとるには、よほどの無理と不自然をおかさねばならない」(同二六六頁)ともする。また、柳田説は国家神道を肯定している、それは「神道私見」(一九一八年)からだ、とも批判する。

これらを踏まえて、柳田の仏教観が祖上にあげられる。「柳田氏には日本の現実の習俗となつてゐる神仏習合、仏教と神道の融合の歴史的現実的な意味を評価する視点はほとんどない」(同二六八頁)とされ、柳田が現世主義に基づく仏教観を有するのは、彼に「内面的な弱さ」に由来する形での宗教的な要求が不在(同二六九頁)だったから、ともする。同論の末尾には、「死者の靈魂が個性を持ち続けると考えるか、融合単一化すると考えるかは、これからの日本人の死生観がきめることである」(同二七一頁)と、『先祖の話』他における死霊が祖霊として単一化してゆくという

仮説に対して根本的な批判を行っている。

以上のように高取は、民俗学に関わりのある研究者としては例外的に痛烈な柳田批判を行っているが、この稿の最後にある死霊が祖霊に転じてゆくとする柳田説の検討について、墓制や山岳の問題は取り上げられていない。このうち墓制については、『宗教以前』の別箇所で議論されているからかもしれない。

櫻井徳太郎「柳田国男の祖先観」(一九七四・七五年)^①こ

こでは、櫻井の単著『靈魂観の系譜』(筑摩書房、一九七七年)に再録された形に依拠する。中村哲論文を批判し、タイトルの「柳田国男の祖先観」を擁護する内容となっている。言うまでもないことだが櫻井は正統的な民俗学者である。なお、高取の共著は参照されていない。

前半では、上記の中村哲による柳田の位置づけを批判的に参照しつつ、柳田が家族国家観や国民道徳論と距離を置いていたとする。この言辞は当該論考でその後も繰り返し返されるが、「明治民法の家父長制に根ざす『家族国家観』をイデオロギー的に強制するような、観念的ナシヨナリストや国民道徳主義者とは全く違った立場から祖先論を展開している」(掲載書一九五頁)という表現から、櫻井はどうか中村が批判する家長制を、家族国家観および国民道徳論のことだと解釈したらしい。ともあれ、櫻井は「葬送習俗

語彙」などにより、「センズになる」(同一九九頁)ことは祖霊一般の仲間入りを意味する、と措定する。

以下も祖先観の考察が続き、家族国家観のようなイデオロギー的な祖先観、柳田の民俗的祖先観などが比較対照される。柳田『先祖の話』での「先祖になる」意味が二通りという立論の中で、それが跡取り息子に限定されていた旨の記載は、六男であった柳田本人のコンプレックスが表出、との推察も挿入される(同二一〇頁)。この「先祖になる」ことが固有信仰と仏教による規制との相互譲歩であると解釈され、柳田の祖先観の中心に「死霊の祖霊化」があること、それが「氏神信仰の根源」に衝きあたったという評価も見られる(同二二三頁)。

後半は、「祖先観の背景」として柳田初期の靈魂観について話題を転じる。「幽霊思想の変遷」(一九一八年)^②を参照し、そこに「民間伝承の事実から論理的に追跡する学問的推理の過程」(同二二八頁)を見出す。御霊・怨霊への注目から祖先観追求へと転回したことを指摘し、御先祖を身近に感ずることが仏説との違いであるとする。また、柳田は篤胤を批判しているものの、『先祖の話』の靈魂観は篤胤の影響によるとも推定している。最後に再び、柳田が家族国家観に対して「大家族と小家族」(一九四〇年)で批判していた、という議論を行っているが、これはお門違いでは

ないかと思われる。

以上のように、テキストそのものの読解だけでなく柳田の個人史と付き合わせての憶測が挿入されるし、中村論文批判としては中村の云う「家長制」を家族国家観と同一視し、柳田の言説がそうではなかったことを論証するなど、柳田擁護論としても論理の展開に疑問が多いように思われる。

「死霊の祖霊化」に関しては、柳田が「二重墓制や複葬制から特徴的な祖先観を探索しようとした」（同二一四頁）と位置づけてはいるものの、墓制に関する言及はこの語句のみで、それ以外はほぼ年忌供養に関係する事例である。このことは、柳田祖霊論において「死霊の祖霊化」が最も疑わしい作業仮説であったのではないかと、と逆説的に気づかせる効果があるかもしれない。

森岡清美「柳田国男における先祖観の展開」（一九七六年）¹⁴・森岡の単著『家の変貌と先祖の祭』（日本基督教団出版局、一九八四年）に再録された形を、以下参照する。森岡は日本社会学会会長も務めた社会学者であるが、単著『近代の集落神社と国家統制』（吉川弘文館、一九八七年）において柳田国男が南方熊楠に加勢して神社合祀・整理に反対の立場をとったことを肯定的に位置づけていたことから、柳田の仕事を好意的に捉えていると考えておきたい。

冒頭で先行研究として小川直之¹⁵や櫻井徳太郎の論を参照している。続いて、櫻井論文で言及されていたことによるのか「幽霊思想の変遷」をとりあげ、これと『先祖の話』で似たトピックの箇所を比較し、正反対となっていることを指摘している。すなわち、前者では死霊の崇りに対する畏怖、絶縁もしくは追放が強調されるのに対し、後者では死者との親しい交流の姿勢が見られる、とする。

このような柳田の「先祖観」の転換点を、一九二一年の「沖繩の発見」と「葬制の沿革について」（一九二九年）に求める。後者について森岡は、「柳田はこの沖繩の風習に、日本の先祖観の矛盾点を解くための有力な暗示を得たのであった」（掲載書二九二頁）としている。つまり、柳田祖霊論に関わる研究史の中で、森岡がおそらく初めて葬制を本格的に問題視したことになる。

小括・中村哲は山に祖霊があつて子孫を見護ることを、高取正男は柳田のいわゆる死霊の祖霊化仮説を、それぞれ柳田の思想信条の領域であるとして批判した。また高取は、柳田が日本宗教史における神仏習合を無視していると非難していた。櫻井徳太郎はそのうち中村論文の批判を主眼とし（高取論は少なくとも注では言及されない）、中村が主に家長制のことを「イデオロギー」と形容していたことから、柳田がイデオロギーとしての家族国家観に捕らわれていな

かったことを論証しようとした。つまり、的外れな反論だった訳だが、櫻井が参照した事例からは、むしろ「死霊の祖霊化」が怪しげに見えるという逆説的效果があった。

以上のように中村・高取・櫻井の三者ともが言及していた死霊の祖霊化という作業仮説について、高取は問題外だとし、櫻井はできる限り擁護しようとしたものの、三者ともその柳田言説における成立経緯には立ち入らなかつた。それに対して森岡清美は、柳田が沖繩の洗骨習俗を知ったことにより関心の比重が死霊から祖霊に移ったという解釈を導いた。

この四者の中では、中村のみが山に祖霊が鎮座するとう柳田言説を問題にしていたが、柳田のどのテキストのどのような文脈で、それが正当化されるようになったかは論じていなかった。

したがって、こうした研究史における欠落から、本稿において柳田の霊山観を彼の祖霊論と関連させて考察する意義が見い出せるであろう。

三 柳田の戦前・戦中期における山岳あるいは

修験・山伏に関わる言説

以下、柳田國男の霊山観、およびそれと関係するであろう山伏・修験に関わる言説を、『先祖の話』より前までに

限定して概観する。

筆者は先に、一九一〇年代前半から柳田が近世の修験・山伏を論じていたことを、「塚と森の話」連作の第三回（一九二二年）および「巫女考」連作の第一〇回（一九二三年）を例として触れたことがある¹⁷⁾。柳田はその後も、修験・山伏や霊山について様々な観点から数多く言及している。以下は、筆者が気づいた言説を年代順に、『先祖の話』の前まで記してゆく。

『山島民譚集』（一九一四年¹⁸⁾・漢文の書き下しのような文体（漢字と片仮名書き）である。近年、大室幹雄『ふくろうと蝸牛』（筑摩書房、二〇〇四年）が、かなり詳細な分析を行っている。何箇所か山伏が言及される他、唱門師、「ヒジリ」、「ハカセ」、「インナイ」など雑多な宗教者についても言及される。山伏については、越中の老尼が夜に犬となって様々な妖怪を為していたが、ある時山伏に足を切られた話、羽後仙北郡の山伏が河童を捕らえた話、山伏の中で本山当山のように仏教に付属するのではなく、低い身分で田舎にあった野山伏が札を配って生計を立てていたこと、それは琵琶を弾いていた盲法師も同類であったこと、等等。上記のように唱門師などと並ぶ雑多な宗教者扱いではないかと考えられ、いわゆる霊山とは結びつけられていない。

「おとら狐の話」（一九二〇年¹⁹⁾・同年に早川孝太郎との共

著で出した『おとら狐の話』（玄文社）の、柳田執筆分である。狐の化かす話と憑く話に関連して、山伏が狐憑きを責めたことに對する狐の反応。陀根尼法を現今行っているという法華宗中山派の加持を参照する流れで、「行者修験の徒」の狐との交際方法も言及される。クダ・オサキ・ミサキを概観したうえでノリクラにも触れ、山伏・神主が他所の狐をも統御して乗座に憑かしめること、乗座・依座や中座に死霊と動物霊を憑ける人が別であること、等等。おとらの「とら」は怖い虎とは違う含意であり、霊山の境石に似た語（立山の登字呂の姥、白山の融の婆、金峰山の都藍尼など）があるのは、信仰生活に関わる婦人と「おとら」との間に由緒があったのでは、とも推測される。末尾に一つ目の魚について言及された後、陀根尼や飯綱の法のような行者の徒による修法以前からの、獸に対する畏怖不安があったことに基づいているのでは、と結ばれる。この他にも柳田は、「おとら狐」について複数回触れている。⁽²⁰⁾

『山の人生』（一九二六年）⁽²¹⁾ 山と神隠しを含む霊界とを結びつけて捉える箇所がある。『仙童寅吉物語』の寅吉の談話筆記『嘉津問答問』に言及して、寅吉が七歳の時に菓売りの老人に連れられて常陸のある山と江戸とを往来していた旨の語りが、「天狗山人の社会」で「修験道の香気が強かつた」⁽²²⁾などと形容される。天狗を山の神、山人、山男と

同一視する見方を紹介する中で、それは山伏姿であっても仏教を信心する僧徒山伏ではなかったという趣旨の位置づけもある。山男・山姥の鞋に関係して、山の神は一本足なので大きな片足の鞋を供える話。山人は巨人であり、雪に大きな足跡を見たという話、角力によって山男と近づきになった話、等等。とくに後半、山中の人ならざる者の描写が多いが、山が霊魂、とくに祖霊と結びつけられることは無いと思われる。

「をかさべり」（一九二七年）⁽²³⁾ 男鹿半島の宗教文化と伝承についての、一種の随想である。赤神山が奥羽霊山の常として叡山仏教の影響を受けていたこと。一つの登り口で、本三派の対立があった。北磯の登り口は真山（新山）と称され、他の一方は本山で社殿は南面。足利時代の終わりに本真二山の社僧が真言山伏の宗派に転じた。男鹿のナマハギは赤神山の五人の鬼と関係があったらしい。山伏の家は五流に分かれていた。本山永禪寺の柴燈堂で毎年正月の一日に山から下りてくる神人に堂から餅を投げて与える儀式は、後世の社僧が山の伝統を承認した痕跡であろう、等等。なお、登り口などについては、一部事実と異なるらしい。⁽²⁴⁾

「広遠野譚」（一九三二年）⁽²⁵⁾ 佐々木喜善の二一になる娘が病で亡くなり、その後佐々木が見た夢の話（山の中腹を巡

る娘、追分節と宙を飛ぶ娘、橋の上の娘から始まる。秋田県のイダコの神降しの歌が追分節と似ていると佐々木が言ったという話から、巫女のうち羽黒の系統の歌は追分に近く、それは羽黒では精霊が御山の頂上に行つて住むという信仰があるからとされる。その検証として追分の歌詞複数をあげ、田神の巫女に山から神を降ろす意味を読み取る。

話変わつて、馬方は後に賤しいものと考えられるようになったが、昔は神に愛せられた存在だった。神が馬を牽く者に好意を示したのは、神が馬に騎つて御出になつたから。

二月の初午はいつからか狐の祭日となつたが、馬を飾り立てて高山に登る慣習は全国に残る。「付記」として、死霊が高山の峰に行くことは仏法以前の信仰であり、祭日にそれを招き降ろすのに歌を使うことが東北に残る。類似の霊山の例として金峰・立山・恐山などには「人の魂の宿」があつた、などとされる。霊山を死者の霊と結びつけた早い例ではないだろうか。

「山立と山臥」(一九三七年)⁽²⁶⁾…いわゆる山村調査(一九三四年一三六)の報告書に付されたもので、その調査の「失望の記録」として書かれた。その主な理由を山村の農村化と位置づけたうえで、マタギの話に移り、そこから(佐々木喜善に見せられたというマタギ文書における)ヤマダチの語義に転換する。ヤマダチに関わる狩猟の起源譚には以下の三通り

ある。①弓矢に優れた若者が神の戦いの片方に加担し、与えられた特権がどの山でも山立できるものだったという「日光派」、②高野山で丹生明神の御子が大師を案内したという「高野派」、③山村調査でも見つけられたもので、山の神の御産を二人の獵師のうち片方が助けた功により、獵の業が末永く栄えたとするもので、椎葉村、北設楽郡、栃木などに見られる。以上を踏まえて、廃止されて半世紀となる山臥がこの山立から出たのか、外から入つたのか、と問うて終わる。

「有王と俊寛僧都」(一九四〇年)⁽²⁷⁾…鹿ヶ谷の陰謀に加担して『平家物語』に出る「鬼界島」に流されたという俊寛の墓が、全国で一〇箇所以上あるという話から始まる。『平家』で鬼界島の件は有王の回想でしか知られていない。全国に俊寛の墓があるとされること——筑後、肥後、肥前(盲僧の活躍の中心があつた)、長門、京都付近——と、有王が高野聖となつたこととの関係。有王が俊寛の行く場所に歩いて行き、一緒に隠れて住んだのではなく、有王は昔語りを運ぶ何代にもおよぶ旅人だろう。ミアレのように「アレ」は神霊の出現を示し、「アリスアマ」とは祈禱判断を生業とする男子の総名であつた。越中と能登の境の山で俊寛の墓として新発見された古塚は熊野権現に近く、義仲が兵を起こした時に俊寛が訪ねてきた伝承もあるという。『越中旧

事記』には硫黄ヶ島とは高岡近辺だとも記されている。石動山周辺の霊山が熊野の僧団とどう関係していたのか、その中で有王のような物語法師が活躍していなかったか、立山の佐伯有若、有頼を参照して論が閉じられる。

『神道と民俗学』（一九四三年）²⁶…全体が四二パートから成る講演録である。かつて筆者はその構成を、次のように分類したことがあった。²⁷一―一三で民俗学と神道史との協力の可能性、以下、その民俗学側からの三例として、一四―一八が御旅所、一九―二五が頭屋制、二六―二九で二所祭場論と神送りが述べられる。三〇―四二はやや話題が変わり、氏神祖霊論およびそれと神社祭祀との関わりとなる。

これらの内、二六―二九で山と神祭りとの関わりが述べられる。二六では里宮と山宮との対立、卯月八日を山参りの日とすること、二七では盆の精霊送り以外の神送り、中世以降急いで送らねばならぬ小さな神々が増加したこと、二八では神の御鎮座が山や丘の上などであったこと、山の神と田の神とが同一であること、二九では山頂を祭場とする神社の例など（他に氏と神との関係）。

なお、三八で死後三三年を「とぶらひあげ」としてうれ付き塔婆などで供養し「先祖様」として祀るのが普通、とあり、三九での祖霊を「氏神の合同」³⁰と結びつける議論に繋げる。とはいえ、このような議論（死霊の祖霊化、祖霊イ

コール氏神）は、二六―二九で考察された山に関わる諸問題（山宮、山の神、山や丘の上で祀られる神、山頂を祭場とする神など）とは一切関連づけられない。

『山臥と語りもの』（一九四四年）³¹・柳田國男（編）『黒百合姫物語』（言霊書房）に収録された藤原相之助（伝）「羽黒祭文・黒百合姫」の、一種の解説となっている。全一六パートの内およそ二―三までは、この祭文で語られる事件の記録と考えられる、続群書類従版『矢鳥十二頭記』、秋田叢書版『由利十二頭記』、戸部正直の『奥羽永慶軍記』という三書と、祭文との比較対照が論の大半である。一二で『矢鳥十二頭記』には鳥海山の矢鳥口衰退が反映していること、一―三で山伏の足が達者であることから鳥海山信仰と信州との関わりが触れられ、一四では黒百合が立山の山の草であり、何らかの関係があるのか、という提起がなされる。

一五からは「私の二つの疑問」となり、黒百合姫の祭文とその典拠との比較対照からからやや離れる。一五では第一として、日本の民間文芸にどれだけ霊山の信仰が関与しているか、が問われる。祭文中の鳥海山の女別当は羽黒には近世まであり、鳥海にもしあったとすれば死者の過去の物語が巫女を通して語られたであろう。しかし、黒百合姫の祭文は男のものであり、霊山の巫女とは直接の交渉がなかったであろうと推定がなされるも、やや分かり辛い立論

となっている。一六では第二の疑問として、死者の行く先が山の頂であったことが月山・鳥海をはじめ「名山」の信仰の起源ではなかったか、それがこの祭文から明らかにならないか、との提唱がなされる。

最後は、敗戦後の『先祖の話』（一九四六年）でも言及される「七生報国」が出て来るので、その周辺を引用しておく。『死ねばどこへ行くと思つて居たか』。斯ういふ方面からも今一度、尋ねて見る機会は無いは言はれない。この問題に向つて現実の関心を抱く者は、今日の時代としては決して我々垂死の翁だけでは無いのである。極楽は十万億土、あそこへ行つてしまつてはもう七生報国は出来ないからである⁽³³⁾。

小括・赤坂憲雄は『柳田国男の読み方』（ちくま新書、一九九四年）の九二頁において、柳田が『山の人生』（一九二六年）で「その観念としての山を降り、平地の民のかたわらに還つてゆく」と述べ、『山の精神史』（小学館、一九九一年）の二九一頁では『雪国の春』（一九二八年⁽³⁴⁾）のことを、「山人への訣れと常民への旅立ちを静かに告げ知らせた著書」と記す。

いわゆる柳田研究では、柳田がある転換点を機に動向Aから動向Bに変転した、という枠組がまま見られた。良く知られた古い例としては、有泉貞夫による被差別民から祖

先崇拜・家永続へ、といった枠組⁽³⁵⁾が想起され、赤坂の議論もそうした柳田研究の伝統を継承しているとも考えられる。それに対し本稿ではそこから距離を置き、柳田の霊山・山伏への言及という着眼点をとつたことにより、それが視点の微妙な変化はあれ一九一〇年代から一九四〇年代まで持続していたことを導いた。

とはいえ、一九三二年の「広遠野譚」辺りから山と死者の霊との関わりが意識されるようになり、それは一九四三年の『神道と民俗学』、一九四四年の「山臥と語りもの」へと次第に拡大しつつ継承されることが導かれた。しかし、これら三者とも山と祖霊とを関連づけてはいなかった。祖霊の問題は『神道と民俗学』のそれぞれ別の場所⁽³⁶⁾で、死霊の祖霊化仮説（パート三八）および祖霊イコール氏神仮説（パート三九）が議論されるも、山頂に死者の霊が登るという仮説（パート二六から二九）とは相互に関係づけられなかったのである。

四 『先祖の話』における霊山と祖霊との関連づけについて

本節では、『先祖の話』において柳田が霊山と祖霊とをどのように結びつけて論述していたかを考察する。

書名に含まれる「先祖」の考察は、前半の正月・盆の考

察がされる辺りまで、「御先祖様」になるには、という枠組で、戦死者がその条件を満たしていないことの周辺が考察される。とくに盆の考察が詳しい。

例えば、全八一パート中の三九「三種の精霊」では盆の「精霊」と呼ばれるものに、①新精霊もしくは新亡、②九州南部から島々にかけて「外精霊」、岐阜の一部で「一切精霊様」と呼ばれるもののうち、家と縁の無い亡霊、③「外精霊」のうち、家に居て未婚のまま亡くなった者や、妻の実家の親兄弟や他家に嫁入りした姉妹など、の三種類が含まれると規定される。恐らくこのことを踏まえて宗教学者の林淳は、子孫を持たなかった死者も子孫を持った死者と同じように精霊として扱うのが固有信仰であったのに、仏教の教化によって子孫を残さなかった死者の霊が外精霊・群霊と同じカテゴリーに組み込まれたのだ、と柳田が考えている、と分析した。

林の整理によれば、柳田は仏教の感化を、(a)新精霊の供養の肥大化、(b)本仏と子孫を持たない霊の分離、(c)外精霊の追加、外精霊と子孫を持たない霊が無縁仏という同一カテゴリーに収められる、(d)祖霊の融合を認めることとはなく、仏教は個人の年忌供養を強調する、と纏めている。さらに柳田は、(a)を新しい変化として退け、(c)のような無縁仏に関する一般に流布したカテゴリーの誤りを

正し、(b)の分離以前の子孫を持つ霊と子孫を持たない霊がともにある状態こそが、固有信仰の実態であったことを強調したのだ、と林は位置づけている⁽³⁶⁾。

このような林の分析は、先に概観した中村哲・高取正男のように柳田言説を家父长制イデオロギーの反映と見るこれまでの見解とは相容れない。とはいえ、近年の柄谷行人による、柳田國男の固有信仰論は双系制に基づく遊動民の信仰を意味する、といった趣旨の所論とは整合するかもしれない。

そもそも柳田の外精霊・群霊を巡る議論は錯綜しているが、盆を元はホカイ(若しくはホカヒ)と云ったのではないかとする『先祖の話』における一連の考察の中で、それが外精霊も対象とする趣旨の論述が、たしかに見られる。例えば四三「盆とほかひ」には、「長崎市史に出て居るかの港町のホウカイは、盆の精霊棚の片脇に無縁の霊を祭つて、是に供物の余りを供へること、即ち前にいふ外精霊の供養のことであつた⁽³⁸⁾」とある。また四四「ほかひと祭との差」には、「ホカヒがたゞ心ざす一座の神又は霊のみに、供御を進めるだけの式では無く、周囲になほ不特定の参加者、目に見えぬ均霑者ともいふべきものを、予期して居たらしいことが推測せられる⁽³⁹⁾」などとあつて、その「不特定の参加者」は直後に出て来る「無縁仏、外精霊」を含むかの

ような含意がうかがえる。なお、引用文前半の長崎市史への言及は、戦時下一九四三年の国民学術協会での講演録と思われる「行器考」⁽⁴⁾にも類似表現がある。

ともあれ、本稿が関心を抱くのは『先祖の話』における霊山観であるので、それとは別の箇所焦點を当てた林の議論については、妥当性を有する先端的な考究であるとは必ず定位したうえで、その先に考察を進めたい。

というのも、『先祖の話』の後半、とくに六四「死の親しさ」辺りから、柳田が戦時中に発表した「特攻精神ははぐくむ者」⁽⁵⁾（一九四五年）などに極めて近接した、死・あの世・幽冥道（平田篤胤に言及）・霊山・巫女による口寄せなどが議論されるようになり、視点が同書前半の家や先祖から、個としての死へと微妙にずれる。以下、それが山と関わってくる例を示す。丸括弧での引用の頁数は、『定本柳田國男集』第一〇巻のものである。

六六「帰る山」…「無難に一生を経過した人びとの行き処は、是よりももつと静かで清らかで、此世の常のざわめきから遠ざかり、且つ具体的にあのあたりと、大よそ望み見られるやうな場所でないならぬ」
（二三頁）と断言がなされる。さらに山について、「死んで亡者の先づ行くといふ山々」の例として南部の宇曾利山、越中立山、熊野の妙法山の奥の院などを列挙

し、「土地毎に管轄のやうなもの」（同上）があるとしつつ、「卯月の八日の山登り」⁽⁶⁾（二四頁）に言及する。「之を仏法と結び付けることはむづかしい」とされ、その代わりに「是は高山の上に登るにつれて、段々と穢れや悲しみから超越して、清い和らかな神になつて行かれるといふ思想からも説明し得られる」（同上）とする。補足として、富士や御岳の行者が死後の年数と供養によつて麓から頂上に登り、やがて神になるという信仰をあげる。これは、「以前の葬法」が山に向かうことと関連するという趣旨の議論もあるが、具体的な説明はない。

六七「卯月八日」…旧曆四月八日を大祭の日とする神社が多いこと、背後の霊山の崇敬を負うている御社に見られるのでは、と提起される。続けて「近頃」知ったこととして、赤城山の東麓二村に過去一年間に死者のあつた家から四月八日に登山する慣習があることを述べる（山中に六道の辻、賽の河原、血の池地獄など）
以上、とくに六七の赤城山の件は、死霊が浄化されて祖霊になった上で山頂に登るのではなく、死の直後に山頂に登ることを意味すると思われる。もつとも、六六には「盆には盆路を舐り払ひ、又は山川の流れの岸に魂を迎へ、又は川上の山から盆花を採つて来るなどの風習」⁽⁷⁾（二三頁）

という表現があり、これは先にも見た(パート三五)精霊に含まれる新仏のことなのかどうか。六八でも卯月八日の考察が、「四月に先祖の祭をするといふ習はし」(二二五頁)と関連づけられており、これは明らかに先の赤城山の件と矛盾する。

ともあれ、盆供養の対象となる先祖の霊と一部混同があるものの、こうした個としての死に関する考察が、やがて七七「生まれ替り」へ、そして八〇「七生報国」へと続くと考えられる。七生報国に関して参照される楠正成および広瀬中佐(二四九―一五〇頁)は、ともに歴史上の人物であるものの個人であり、楠家や広瀬家の先祖として言及されている訳ではない。

この「生まれ替わり」について、上記六六および六七の前、六四「死の親しさ」に、「どうして東洋人は死を怖れないか」(二一九頁)という柳田自身が立てた問いについて、日本人が死後をどう考えるかの特徴を四点あげている内、四番目にも触れられている。ちなみに、一は死者の霊が遠くにいかない、二は顕幽の交通が頻繁である、三は「今はの時」の念願が死後に達成されるといふ信念である。その四番目として、「是によつて子孫の為に色々の計画を立てたのみか、更に再び三たび生まれ代つて、同じ事業を続けられるもの、如く、思つた者の多かつた」(二二〇頁)こと

としている。

この「生まれ替り」問題は、これまでの柳田研究で本格的にとりあげられなかつたので、以下に少しだけ瞥見しておく。

七七生まれ替り…魂がこの世へ復帰する信仰のこと、とされる。盆正月などの訪問招待とは異なる。六道輪廻とは異なるし、死んで神と呼ばれる地位に登つてからは生まれ変わりの機会が無くなる。とくに小児は、魂が生身を離れやすいと考えられてきた。

七八家と小児…「魂を若くする」思想について。小児で死んだ子は、生まれ変わりを早くしようとする風習があつた。一方で長老の追いくたびれた魂は長く休んで、潑刺たる肉体に宿ろうと念じた。その期限は三年の梢附塔婆が立てられる時と昔の人たちは想像した。

七九魂の若返り…甲州で五〇年目の年忌に立てた柳塔婆が根付いた時に、ほとけの生まれ替わつた験と言つていた。一方で富士の東北山麓では、死んだ人と言葉をかかわした夢を見れば、その人が生まれ替わつたと考えたが、多くはとぶらい上げより早い頃だった。愛児を失つた親などがする風習(掌に字を書いておく)。祖父が孫に生まれ替わるのが通例だった時代。自分の

前世を覚えていたという話(勝五郎再生談など)。柳田の出生地に満一歳の児にどこから来たと問う行事があったこと、等等。

以上を踏まえて次の八〇で、「山臥と語りもの」でもその語が最後に使われた「七生報国」へ議論が続く。以上三パートに関しては、小児の死者の事例が過半を占める。柳田「特攻精神を育むもの」と同様、若い戦死者を念頭に置いた議論ではないだろうか。

なお、これら三つのパートに関しては、死後に霊魂が山に登るといふ話とは関連づけられていない。

小括・このように霊山と死者の霊に関しては柳田本人に混乱があった、つまり祖霊に引き寄せて考察したい気持ちがあったのだとも推察できる。例えば『先祖の話』で他に山岳と祖霊との関係について触れている七二「神降ろしの歌」では、『民謡覚書』での立論(「広遠野譚」のこと)を回顧しながら、「まだ我々の祖霊が高山の頂上に、常には留まつて居ることを信じていた時代」(二三五頁)という表現が見られる。これは、先に検討したパート六六や六七のように、人は死ぬとすぐに高い清らかな山に霊魂が登る、という仮説と明らかに矛盾するし、「広遠野譚」での議論とも矛盾する。佐々木喜善が見たのが、亡くなってすぐの娘が山頂に登る夢だったからである。

ということは、『先祖の話』の段階では、個体としての人の死後の世界を山に比定する考えと、山頂にあるのが祖霊だという考えとが、柳田において混在していたのではないだろうか。

五 結び

以上から推察できるのは、おそらく『先祖の話』は、それまでに柳田が試みてきた様々な仮説的な見解を、帝都への空襲のさなかに性急にモザイクのように再構築した著作(なのではないか、ということである。そうした仮説として本稿では、①人が死ぬと霊が高い山に登る、という「広遠野譚」辺りに遡る仮説、②盆の古い語がホカヒであり、それが外精霊をも対象としたという、戦時中の講演「行器考」あるいはそれ以前の仮説、③始まりがどの著述か不分明だが、生まれ替りに関する議論、④「葬制の沿革について」に遡るであろう死霊の祖霊化仮説、という四点を参照したのみである。その他に、⑤『山島民譚集』辺りに遡る山の神と田の神とが同一で、季節により交替するという仮説、⑥『日本の祭』(一九四二年) 辺りから明治末の神社会祀策と関連つけて議論されていた、通歴史的に氏神が合同するという仮説と、それを踏まえた氏神イコール祖霊説、⑦おそらく「柱松と子供」(一九一五年)⁽⁴³⁾ 辺りまで遡る

であろう、正月と盆とが類似しており対応するという仮説、等などについては本稿で一部触れたものがあるものの、いずれも十分な検討ができなかった。

このうち霊山観の形成と最も関わるのが、④死霊の祖霊化仮説であろう。『先祖の話』に関してここまではこの仮説を十分に検討していなかったが、以下のように散発的に言及されていた。

例えば二三「先祖祭の観念」で、「私がこの本の中で力を入れて説きたいと思ふ一つの点は、日本人の死後の観念、即ち霊は永久にこの国土のうちに留まつて、さう遠方へは行つてしまはないといふ信仰が、恐らくは世の始めから、少なくとも今日まで、可なり根強くまだ持ち続けられて居るといふことである」(定本一〇、四二頁)とされている。パートのタイトルに「先祖」があり、引用文中には「霊」があるが、両者が同じものかどうかはこの文章だけでは分からない。しかし、しばらく後に、「先祖がいつ迄もこの国の中に、留まつて去らないものと見るか、又は追々に経や念仏の効果が現われて、遠く十万億土の彼方へ往つてしまふかによつて、先祖祭の目途と方式は違はずには居られない」(四三頁)とあるので、二つの引用文が同じ文脈に含まれるかどうか微妙ではあるが、先の「霊」とは祖霊を意味していると推察できる。つまり、ここでは死者の霊イ

コール祖霊、といった認識なのではないか。

一つ飛んだパートである二五「先祖正月」では、「(前略)人は亡くなつて或る年月を過ぎると、それから後は御先祖さま、又はみたま様といふ尊い霊体に、溶け込んでしまふものとして居たやうである」(四五頁)と何の論証もなく推定される。もつともこの引用文は、子が無く無縁になつてしまふ死者も昔は先祖に含めていた、という立論の文脈における言辭である。他に死霊の祖霊化に関しては五一「三十三年目」に、「つまりは一定の年月を過ぎると、祖霊は個性を捨て、融合して一体になるものと認められて居たのである」(九五頁)と、こちらはほぼ断定である。少し間を置いて、「少なくとも三十三年はこちらでも大きな区切りであつた」と続くので、日本仏教の年忌供養を踏まえているだけでは、と疑念が湧く。

また、先に森岡清美による指摘を回顧したように、柳田が死霊と祖霊との相剋を本格的に取り上げた最初が「葬制の沿革について」であつたことから分かる通り、この問題は墓制と深く関わっていた。それについて『先祖の話』では五六「墓所は祭場」で、「墓所が又一つの祭場であつて、是と氏神の社とは神仏の差では決して無く、もとは荒忌のみたまを別に祭らうとする、先祖の神に対する心づかひから、考へ出された隔離では無かつたかといふことを述

べて見たい」(二〇四頁)と、きわめて晦渋な表現がなされる。この段落の最後に「実際のところ日本人の墓所といふものは、元は埋葬の地とは異なるのが普通であった」(同上)と記され、その次の段落最初の一文に「両墓制」の語が出るので、先の引用文の「墓所」は、両墓制地帯のいわゆる詣り墓を意味するのではないかと考えられる。しかし、両墓制地帯で埋葬地と詣り墓とが離れた場所にあることと、死者の霊が山に登るといふ信仰とは、この箇所は一切関連づけられていない。

以上のようにモザイク様に構築された『先祖の話』において、④死霊の祖霊化仮説は必ずしも説得的ではなく、①死者の霊が高山に登る仮説との整合性も十分に述べられていなかった。少なくとも本稿での検討が導いたこととしては、「広遠野譚」「神道と民俗学」「山臥と語りもの」の段階において祖霊と関係づけられていなかった、死者の霊の行き着く山頂という仮説(こでの①)が、『先祖の話』では④死霊の祖霊化に関して十分な論証がなされないまま、山頂に祖霊が留まるといふ方向に到ったことのみを指摘しておく。

注

(1) 柳田の方法論が帰納的な手順に基づいていることについ

ては、例えば次を参照。藤井隆至「柳田國男の社会問題研究——雑誌『郷土研究』の主題・方法・性格——」(『国立歴史民俗博物館研究報告』五一、一九九三年)。もっとも本文で後述しているように、帰納的な手順はあくまで科学的方法の必要条件の一つである。

(2) 筑摩書房刊。『定本柳田國男集』第一〇巻(筑摩書房、一九六二年)。なお、柳田國男のテキストについては以下、著書を除いて初出年代のみを示し、『定本柳田國男集』収録の形態に基づくことにする。

(3) 小山書店刊。『定本柳田國男集』第一巻(同右、一九六三年)。

(4) 『法學志林』六四—一。

(5) ウェーバーと柳田との比較は、中村哲論考とほぼ同時代の、橋川文三『近代日本政治思想の諸相』(未來社、一九六八年)にも見られる。

(6) 『定本柳田國男集』第一五巻(同、一九六三年)。

(7) 本文で後述する森岡清美はこの箇所について、「中村哲が、祖先崇拜と死の穢れの観念との矛盾を柳田は両墓制をもつて説こうとしたと指摘したのは正しいが、両墓制は洗骨の痕跡から合理的に帰納されたものではなく、思想の上で矛盾を解決するための論理的要請であったというに至っては、柳田における『沖縄の発見』の重さを看過するものではないだろうか」と否定的に評価している。森岡『家の変貌と先祖の祭』(日本基督教団出版局、一九八四年)、二九二頁。

(8) 民俗調査者としての高取正男については、土居浩「ことはそれだけではないだろう——高取正男の読み方提案——」

『日本民俗学』二七六、二〇一三年)、参照。

(9) 神仏習合の研究史における高取正男の位置については、林淳「神仏習合研究史ノート―發生論の素描―」(『神道宗教』一一七、一九八四年)、参照。林には高取について他に、「高取正男の神仏隔離論」(『人文学報』(京都大学人文科学研究所)一一三、二〇一九年)、もある。

(10) 『定本柳田國男集』第一〇卷(前掲注2)。「神道私見」について筆者は、由谷裕哉「柳田國男『神道私見』における神社観の再検討」(『神道宗教』二五〇・二五一、二〇一八年)、を発表しており、この拙稿においても、柳田「神道私見」が国家神道を批判したものではないことを論じていた。しかしこの拙論では、高取のように「神道私見」が国家神道を肯定している所に問題がある、という立場には立っていない。

(11) 『季刊柳田國男研究』七(一九七四年)、八(一九七五年)、に分載。

(12) 『定本柳田國男集』第一五卷(前掲注6)。

(13) 櫻井は、後に柳田「家閑談」(一九四六年、『定本柳田國男集』一五)に再録された「大家族と小家族」(初出一九四〇年)について、同論で導かれるような小家族の分立創出は、大家族主義と背反する家父長制を是認しながら、一方で自由主義原理を容認する。この矛盾から目をそらすのが家族国家観の提唱ではないか、としている(『靈魂観の系譜』二二七頁)。しかし、柳田の同論は白川村の大家族を例に、強い家長権と女性の一部が主婦になる大家族から、新しい時代の小家族(多くの女性が主婦になる)への変化を論述するものであった。同論で注目すべ

きは、柳田が家族を構成する諸要素がダイナミックに動いていることを指摘したことではないかと考えられ、櫻井のように当該事例と直接関係しなまいと思われる家族国家観を柳田が批判したと解釈するのは、飛躍しすぎであろう。

(14) 原題「柳田國男における先祖観の展開」(下出積與(編)『日本史における民衆と宗教』山川出版社、一九七六年)。「近代の集落神社と国家統制」における柳田國男評価については、由谷裕哉「緒論 神社合祀研究と地域社会」(由谷(編)『神社合祀再考』岩田書院、二〇二〇年)、で若干の検討を行っている。

(16) 小川直之「柳田國男と祖霊(一)」(『民俗』八六、一九七四年)。柳田の著作における「祖霊」「御霊」など術語の頻度を年度別に計数した論であるが、テキストマイニングのソフトウェアが存在しなかった時代の論考であることを考慮する必要があるだろう。

(17) 由谷裕哉「近世修験の宗教民俗学的研究」(岩田書院、二〇一八年)、九―一二頁。

(18) 『定本柳田國男集』第二七卷(一九六四年)。

(19) 『定本柳田國男集』第三二卷(一九六四年)。

(20) 例えば、「東北文学の研究」(初出一九二六年、『定本柳田國男集』第七卷)、など。

(21) 郷土研究社刊。『定本柳田國男集』第四卷(一九六三年)。

(22) 『定本柳田國男集』第四卷(前掲注21)、八四頁。

(23) 『定本柳田國男集』第三卷(一九六二年)。

(24) 男鹿半島の修験組織とその変遷については、大槻憲利「男鹿本山・真山と山麓の修験道」(月光善弘(編)『東北

霊山と修験道』名著出版、一九七七年)、に柳田論の一部に対する批判がある。

- (25) 『定本柳田國男集』第一七卷(一九六二年)。
(26) 『定本柳田國男集』第三二卷(前掲注19)。
(27) 『定本柳田國男集』第七卷(一九六二年)。
(28) 明正堂書店刊。『定本柳田國男集』第一〇卷。
(29) 由谷裕哉「柳田國男『神道と民俗学』における神社祭祀論の再検討」(『民俗学論叢』三三三、二〇一八年)。
(30) 『定本柳田國男集』第一〇卷、三八八頁。『日本の祭』(一九四二年、『定本柳田國男集』第一〇卷) 辺りから主張され始める、異なる姓を持つ家々が同じ氏神の氏子であることに對する柳田独自の説明の仕方。事例をあげての検証は、ほぼなされない。「氏神合同」、「氏神の統一」、「御社の合同」などと表記されることもある。
(31) 『定本柳田國男集』第七卷(前掲注26)。
(32) 五来重(編)『日本庶民生活史料集成』第一七卷(三一書房、一九七二年)、に再録されている。
(33) 『定本柳田國男集』第七卷、一〇四頁。
(34) 『定本柳田國男集』第二卷(前掲注23)。なお、柳田が霊山や山伏・修験を論じた著述物として先に検討した「をがさべり」は、『雪国の春』に再録された。この点において筆者は、赤坂の議論に承服できない。
(35) 有泉貞夫「柳田國男考——祖先崇拜と差別——」(『展望』一六二、一九七二年)。
(36) 林淳「国民道徳論と『先祖の話』」(『現代宗教2006』東京堂出版、二〇〇六年)。
(37) 柄谷行人『世界史の実験』(岩波書店、二〇一九年)。

(38) 『定本柳田國男集』第一〇卷、七九頁。

(39) 同右、八二頁。

(40) 『定本柳田國男集』第三〇卷(一九六四年)において初めて活字化された。同書五〇五頁の「内容細目」では成立年の記載が無く、ただ「草稿」と記されている。『定本柳田國男集』別巻五(一九七一年)の「年譜」六四四頁において、柳田が昭和十二年(一九三七)二月一九日に京都帝国大学で「盆と行器」を講演したとあり、柳田が盆と行器について一九三七年頃から独自な考察を行っていたとは推察できるものの、この京都帝大での講演は少なくとも同題か類似題では活字化されていない。定本三〇卷所収「行器考」は、冒頭に国民学術協会への言及があるので、定本別巻五の「年譜」六四九頁に、昭和十八年三月九日に「国民学術協会でホカイの話をする」とある講演の、柳田自身による講演原稿だと考えられる。

(41) 『定本柳田國男集』第三二卷(前掲注19)。

(42) 例外として、岩田重則「戦死者靈魂のゆくえ」(吉川弘文館、二〇〇三年)をあげておく。もともと、同書二二〇頁に「特に最終年忌を祖霊の完成、生まれかわりの契機であるとする、柳田民俗学の祖霊信仰学説の提出であったといえよう」とあることには、大いに疑問を感じる。そもそも、死者の霊が家の祖霊に同化したら個性を消失するという柳田の「祖霊信仰学説」と、特定可能な個人が別人として生まれ変わるという信仰とは、明らかに矛盾する。したがって両者が無矛盾である為には、故人が祖霊になる前に生まれ変わる必要があると考えられるからである。

『定本柳田國男集』第一卷(一九六三年)、再録。例えば、「しかし他の一方には盆の精霊祭が、もとは祖先追慕の意味に出でずして、邑里に災いする御霊を攘却するが主だったとすれば、一月と七月との望の夜の前後に、似た踊を踊り、似た火祭を営んだのも自然のこと、いつてよいかと思ふ」(同書一三頁)とある。見られるようにこの引用文では、正月と盆が共に祖霊の送迎とは結びつけられていない。

(小松短期大学名誉教授・金沢大学客員研究員)