

日本の《疑似伝統》

阿 満 利 磨

はじめに

1989年から1990年にかけて、天皇の代替りや皇族の結婚に関連して、種々の皇室行事が鳴り物入りでくりひろげられてきた。その際共通して強調されたのは、これらの行事が「古式」だということであろう。「古式」という表現がひんぱんに使われると、個々の細部はもちろん、行事自体もまた昔から変ることなく延々と引き続き行なわれてきたという印象を与える⁽¹⁾。

だが、現今の皇室行事、あるいはその形式は、ほとんどが明治になって新設されたものである。そのもっとも顕著な例は、即位式と大嘗祭とを一括して「大礼」と称することであろう。もともと両者は、一定期間を経て実行されるのが常であり、明治天皇の際にも、即位礼と大嘗祭は3年の間隔があった。それを連続して一挙に行なうことを決めたのは、1909年（明治42）に制定された「登極令」であった⁽²⁾。

皇居に設けられている宮中三殿（賢所、皇霊殿、神殿）という形式もまた、明治にはじまるものであり、天皇が親祭する13の祭典のうち、11は明治維新以後に新設されている⁽³⁾。

また、即位式や大嘗祭に使用された装束についても、平安時代以来の伝統的な衣裳だとのべているが、幕末までの衣裳は、唐服が大きな位置を占めていた。それを、維新以後全面的に排除して新たに衣冠束帯と決めたのであるから、形は古式であっても使用は明治になってからあらたにはじまった、ということになる⁽⁴⁾。

ほかにも思いつくままにあげると、伊勢神宮に天皇が参拝に出かけるようになってのも、明治天皇からであり、さきに紹介した「登極令」にもとづく。その明治神宮の建築について、檜の美しさ

が「古来日本の美」として喧伝されているが、檜の無地を強調することは明治になってからはじまったといわれている⁽⁵⁾。

いわゆる神前結婚式もまた、1900年に行なわれた、皇太子の結婚式からであり、明らかにキリスト教に刺激されて生れたのだが、いつのまにやら日本古来の習俗のように錯覚されがちである。

このように、こと「神道」に関しては、「古来」とやかましく主張されればされるほど、明治になって新しく作られたか、装いを改められたことが少なくない。一体何故か。結論をいえば、今までの「神道」が、「神道」ではなくなったからである。つまり、近代の天皇制国家は、いままでの「神道」を新たに編成しなおして「国家神道」を形成し（「国家神道」という言葉は1945年の敗戦後に作られた）、「国民教化」の手段としたからである。その究極の目的は、天皇支配の正当化にあり、そのために天皇制が日本古来の伝統であることを過度に強調することになった。こうした天皇制賛美は、1945年の敗戦まで、あらゆる教育手段、マスコミなどを通して徹底して行なわれた。多くの日本人は、文字どおり洗脳されつくされたといっても過言ではない。その過程で、明治の天皇制国家によってはじめられたことがらが、「古来」の伝統と説かれることも少なくなかった。小論という《疑似伝統》とは、大筋として近代天皇制国家のもとで新たに「伝統」として強調された習俗、習慣をさす。

以下、《疑似伝統》の諸相を具体的に検証したのち、その温床となった近代天皇制国家の理念をふりかえる。そして何故日本人は、《疑似伝統》に弱かったのかについても考えてみたい。またできれば《疑似伝統》を越える道は、どこにあるのかをも示唆してみたい。

注

- (1) 大正天皇の「大礼」について、新聞は「宛然太古のさま」と報じている（大正4年11月6日付東京朝日新聞）
- (2) 「登極令」第5条に「即位ノ礼及大嘗祭ヲ行フトキハ其ノ事務ヲ掌理セシムル為宮中ニ大礼使ヲ置ク」とある。
- (3) 村上重良は、『天皇の祭祀』（岩波新書）のなかでつぎのようにのべている。「皇居内に、このような整った形式の神殿を設けることは、古代天皇制以来の伝統にはない近代天皇制の創案であり云々」（p. 67）。また、「皇室祭祀は、皇居の奥で、おごそかに古式に則って営まれるという先入観から、何もかもが古代に発しているように思われがちであるが、近代の皇室祭祀の大半は、じつは明治維新以後に創案された新しい儀礼である」（p. 75）。ほかに、『明治文化史6 宗教』、原書房、1979年、p. 503参照。
- (4) 「維新と共に御即位の儀式も面目を改められ、（中略）『新式取調御用掛』といふものを設けて、色々と調査をせられました。従前は色々と支那風の事が混つてをつたから、それらのものは悉く取り除いて、即位に関する儀式を上古の純日本式にすることにせられたのであります。そこで、陛下の御服も、袞冕十二章といふやうなものは廃して束帯を用ひさせられ、従って奉仕の役人も、皆唐服を棄てて衣冠束帯となりました」（和田英松「御即位礼・大嘗祭の沿革」、『別冊歴史読本』。1990年6月）。『明治天皇紀』には、「古来の典儀は多く唐制を模倣せるものなり……宜しく之れを更改して皇国神裔継承の規範を樹つべきなり」とある（明治元年8月17日条）。
- (5) 「伊勢神宮に使われている檜は、異常に美しいが、それは檜の無地にある。とくに四方枳の木どりである。だが、このような特殊なもちい方は、明治になってからのことである」（太田博太郎『社寺建築の研究』、岩波書店、p. 284）。

1. 桜のなかの《疑似伝統》

満蒙開拓団を扱ったドキュメンタリー のなかで、満州に置き去りにされた女性たちに対して、指導者が銃を渡し、「桜の花がパッと散るようにいさぎよく死ぬのが日本人だ」と自決を迫った証言があった⁽¹⁾。いさぎよい死に方と結びついた桜。かつての軍歌のなかには、いたるところに、こうした桜のイメージがあふれている。たとえば、「君の血潮は満州の、赤い夕陽に色添えて、大和心の花ざくら、ぱっと散ったと書こかしら」（「ああわが戦友」、1936年）、「水漬き草むす殉忠の、屍にかおる桜花」（「進軍の歌」、1937年）、「貴様と俺とは同期の桜、同じ兵学校の庭に咲く、咲いた花なら散るのは覚悟、みごと散りましょ国のため」（「同期の桜」、1944年）⁽²⁾。

一体、こうした桜のイメージは、どのように形成されてきたのであろうか。もともと日本の歴史のなかでは、桜は、のちに見るように、もっぱら稲作とのかかわりで鑑賞されてきたのであり、死に方のアナロジーとしてうけとめられたことはなかった。

たしかに、江戸時代の半ば以降、「花は桜木、人は武士」という諺が一般に広まるようになってくる。この諺は、『仮名手本忠臣蔵』（1748年初演）を通じてひろまったといわれるが、もとは、一番尽くしの一節であつたらしく、花のなかで一番は桜であり、人のなかで一番尊いのは武士だ、という程度の意味にしかすぎなかった。それが、幕末、尊皇の志士が活躍するようになってくると、未練もなく散ってゆく桜花のさまこそ武士道になつていく、という意味にうけとめられてくる。たとえば、勤皇の志士、佐久良東雄が桜の花の散るのを見て、次のような歌を詠んだといわれている。「事しあらば我が大君のみため人はかくこそ死ぬべかりけれ」⁽³⁾。ここには明らかに、桜花の散る様子と武士の死に方が等しいものとして意識されている。

このような傾向に拍車をかけた原因の一つに、本居宣長の桜に対する異常な愛情があつたといつてよいであろう。宣長には、「敷島の大和心を人

とは「朝日に匂ふ山桜花」という、人口に膾炙した歌があるが、彼の桜への偏愛は、彼固有の人生観に根ざしている。宣長は、『古事記』の研究を通して、古代日本人のあいだには、死後の世界についての観念はなかったとし、自分自身も、死後の世界やそこでの救済は一切信じなかった。人は、死ねば黄泉の国で朽ち果ててゆくだけで、それは悲しいことだが、しかたがない。だから、できるだけ長生きをするしかないのだが、ただ一つ慰めがある。それは、人の靈魂はその人が死んでも、その人の愛着をもっていたものにとどまるということである。

そこで宣長は、桜に対して猛烈な愛情をもつこととなる。自画像に桜を添えさせたのはもちろんのこと、死去の前年には、秋にもかかわらず短期間に300首に及ぶ、桜のみをうたった和歌を連作する。歌は、桜花が待ち遠しい早春から始まる。そしていよいよ開花の時を迎えると、山路をものともせず、桜花の匂う様子をつぎつぎと求めて歩く。しかしやがて桜花が散り、青葉の季節を迎え、さらに時は移ってゆく。そのなかで宣長は、夏も秋も冬も桜が咲けばどんなに風情があるかを歌い続ける。そしてまた、春を迎える。「かけり来てさくらが枝にとぶ蜚散にし花の魂かあらぬか」、「同じくは春のさくらの木の本にさかせてしかな萩も尾花も」、「とことには絶せずさけよ桜花我も万代しなで見るべし」⁽⁴⁾。

本居宣長の桜への執着は、自らの墓に対する遺言にもはっきりと現われている。彼は、遺骸を覆う塚の上に、桜の木を一本植えることをもとめた。「山桜之随分宜き木を致吟味植可申候」。墓参は年に一度でよいが、その木が枯れれば、必ずとりかえること。

宣長の桜狂いには、しかしながらまだ、人の死に方と桜の散り方を結びつけるにはいたっていない。だが、大和心を桜をもって象徴せしめたことは、のちの桜観に決定的な影響を与えることになる。

いうまでもなく本居宣長の学問は、国学と呼ばれ、日本の近代のはじまりにおいて排外主義と結びついた強烈なナショナリズムを生み出す母体と

なった。勤皇の志士がまずその影響を徹底的に受けたことはいうまでもない。彼等の昂揚した心理のなかで、桜と大和男子とが結合し、次にその花の散り方と武士の死に方の類似が急速に意識されていったのであろう。

この傾向は、明治維新以後も衰えることはなかった。いやむしろ、近代天皇制国家の確立と共に、桜は国花とされ、帝国陸軍の記章となった。そして天皇の「赤子」である軍人は、「皇国」のためには、桜の花の散るようにいさぎよく一命を投げ出すことが至上命令とされてくる。

もっとも、明治維新の際には、桜は一時危機に瀕する。それは、旧幕時代にもてはやされたものはなんでも破壊するという風潮のためであった。吉野山の桜が数千本にわたって伐られ、京都円山公園の名物、しだれ桜も危うく伐られそうになる。また各地の桜の名所は桑畑と化してしまった。

しかし、明治14年には、はやくも天皇主宰の鑑桜会が始まり、翌年には各地で桜の保護がはじまる。おりしも、桜に新種が発明された。ソメイヨシノの登場である。ソメイヨシノは、いままでの山桜と異なり、葉よりも花が先に出る。そのために枝を隠すほどにびっしりと花がつく。花爛漫という言葉がふさわしい。育てやすく開花が早い、散りやすくもある。明治になって全国の学校や公園、河川の堤防に植えられたのは、このソメイヨシノであった⁽⁵⁾。

春爛漫と花吹雪という二重のすがたを短期間に演出するソメイヨシノの普及は、天皇に忠誠を尽くすことをもって大和心とする明治国家の宣伝に好都合であったといわねばならない。

明治の天皇制国家がどのような特色をもっているのか、どのような思想をもって国民を「教化」しようとしたのか、そのなかで新しく「伝統」の名を冠せられた《疑似伝統》がいかなるものであったのかなどは、のちにあらためて紹介する。今は、桜についてのイメージのなかで、散り際を武士や軍人の死に方と結びつけてことさらに強調することが、明治になってからあらたに始まったことを、とりあえず確認するにとどめておこう。そ

れが、この小論にいう《疑似伝統》のひとつにほかならない⁽⁶⁾。

さて、日本人は、いつの時代でも、桜の花をもっていさぎよい死に方の象徴だと考えてはこなかったし、散る桜花だけを愛でてきたわけではない。それは、上にみたように、あくまでも武士道や軍国主義という政治的イデオロギーの産物なのであった。すでにふれたように、散る桜花の賛美は、明治になって近代天皇制が確立するなかで、とくに軍人教育がすすむなかでひろくゆきわたった、新しい現象であったのだ。

では、武士道や軍国主義と結びつかない桜とはなにか。それは、さきにふれておいたように、一言でいえば、稲作の予祝行事と結びついた、《花見》の桜なのである。古くは平安時代の貴族たちの桜狩り、秀吉の豪華な醍醐の花見、新しくは上野の花見にいたる《花見》が、それである。

サクラの語源はさまざまだが、民俗学のいうところによれば、サは、サツキ（五月）やサミダレ（五月雨）、サオトメ（早乙女）などのサと同じく、田の神、あるいは稲魂をさす。クラは、磐座（イワクラ）のクラと同じクラで、座、場所をいう。つまりサクラは、田の神の依ります神座（カミクラ）であり、イネの靈魂がこもっている花ということになる。

地域によっては、桜でなくとも、苗代に種籾をおろすころに花が咲く植物はサクラとよばれ。たとえば、シドミヤウノキは、タネマキサクラ、ハタウチサクラとよばれている。

稲作に関わる人々によっては、サクラは、田植を開始するにあたって、田の神を招き、その加護を祈るために、またその年の稲作の豊・凶を占うために不可欠の植物にほかならなかったのである。

だからこそ、花見が真剣に行なわれてきたのである。今日では、花見は、もっぱらレクリエーションとなってしまうているが、もとは、枝にどれほどの花をつけているかを、文字どおり確かめる行事なのであった。そこでは、花は、いさぎよく散るよりは、できるかぎり枝に長くにとどまってくれることが期待されもした。それは、豊作の予兆と

なる⁽⁷⁾。

能の『泰山府君』は、こうした花見の心情をベースにしているといつてよいであろう。世阿弥作といわれる能『泰山府君』は、桜町中納言とよばれた藤原成範が、桜の花を愛するあまり、万物の生命を司どる中国の神・泰山府君に、桜の花の寿命の長からんことを願い、ついに21日間桜の花が咲き続いたという話を素材にしている。ここには、単に桜の花の美を愛でるという以上に、桜の花をもって、稲の豊年を願う当時の人々の心情が加わっているのである。

要するに、桜は、多くの日本人にとっては、あくまでも稲の予祝行事に不可欠の植物であったのであり、それが忘れられてからも、花見という形式だけは伝えられてきたのである。桜は、花見のために日本人に愛好されてきた植物といっても過言ではない。

このように、桜について日本人は、《のどかな花見》と、《散る桜花》という二つのイメージをもって今日にいたっているのであるが、問題は、明治以来の天皇制国家の教育を通じて、《散る桜花》こそが「日本古来の伝統」だとしばしば主張されてきたという点にある。それは、明治国家の新たな「教化」に「伝統」の名を冠したものしかすぎず、くりかえしのべているように、小論がいうまさしく《疑似伝統》にほかならない。

注

- (1) 1960年5月29日16:00-16:55 放送「ドキュメンタリー・凍土に生きて」。山口放送。
- (2) 金田一春彦ほか編『日本の唱歌』下、講談社文庫、1982年。真珠湾攻撃特攻隊員古野繁実の辞世に「君のため何か惜まん若桜散って甲斐ある生命なりせば」とある（神島二郎『近代日本の精神構造』、岩波書店、1961年、p. 47）。
- (3) 山田孝雄『桜史』、講談社学術文庫、1990年、p. 393-394。
- (4) 『本居宣長全集』第18巻、筑摩書房、1972年、p. 307以降。
- (5) ソメイヨシノの流行が日本のそれまでの風景を変えたことについて、柳田国男はつぎ

のようにのべている。「桜は東京の所謂染井吉野が、全国の公園学校等に分布して、それとは餘りに異なつた山々の山桜の、ちらちらと散る風情などは省みられなくなつた」（『豆の葉と太陽』『定本柳田国男集第2巻』p. 414）。

- (6) 山田宗睦は、その著『花の文化史』（読売新聞社、1977年）のなかで、日本人の桜に対する美意識には、「散る桜」と「散らない桜」の二つがあることを対比させ、前者が明治以降につくられた「疑似伝統」だとのべている（p. 125）。
- (7) その代表としてしばしばとりあげられるのが、京都・今宮神社の「やすらい祭り」である。「やすらい祭り」は、平安時代には、紫野の御霊会とよばれた由緒ある祭りで、いまでも毎年4月10日に行なわれている。なぜ「やすらい」というのか。折口信夫によると、祭りの踊りにうたわれる囃し詞のなかに、「やすらへ、花よ」という一節があるからだという。つまり、桜の花は稲の実り具合を占う花だから、もしそれが早く散ってしまうと、その年は不作になってしまう。だから、いつまでも花が枝にとどまてほしい、つまり「安らってほしい」というのが「やすらい」のもとだというのである（『折口信夫全集』第2巻、中央公論社）。もっとも、近年、民俗学者五来重が、上記の折口説に異議を称えている。五来によると、この祭は、御霊や疫神が、桜の花の散るように四散しては大変なので、散らない花である常磐木や造花に鎮まらせて（つまり、やすらはせて）、しかるべきところに流すのが主旨であり、古代の鎮花祭にはかならず、「花よ散るな」という意味ではないとしている。つまり、この祭でいう花は、悪疫などをよりつかせる常葉木、造花をさすことになる（『踊り念仏』第4章、平凡社選書）。「やすらい祭」の語源としては、私は五來說をとりたい。いずれにせよ、桜の咲く頃に、悪疫などを鎮めてしかるべきところに流すということは、結果的に、その年の稲作を保証することになるう。

2. ケガレの強調

1990年の大相撲初場所の表彰式で、女性の官房長官が土俵にあがって内閣総理大臣杯を授けようとしたところ、相撲協会は、土俵に女性があがることはできないという不文律があるとして、女性長官の土俵入りを拒否した。相撲協会の不文律は、女性はケガレているという不浄観にもとづいており、今も「女人禁制」が生きているとしてマスコミをにぎわせた。

女性がケガレているとは、どういうことか。若い読者には信じがたいことであろうが、女性に月経があり、出産をすることがケガレと考えられてきたのである。

一昔前では、月経中の女性は、他屋とか月小屋とよばれる別棟の粗末な小屋か、同棟でも特別の一室に隔離され、家族の料理をつくる火とは別の火で煮たきをし、期間を過ごした。また、お産にあたっても、産小屋という特別に作られた場所にこもり、家族とは別居した。

1872年（明治5）3月には、明治政府は、衛生を重んじる立場から、産のケガレ（「産穢」）をはばかる必要がないことを布告したが、日本列島からほぼそのすがたを消すのは、1930年代から1945年代に入ってからであった。さすがに今日では、月小屋を見ることはない。だが、経血をケガレとみなしてきた意識は、今も日本社会特有の女性蔑視と結合して生きている。最近の女子学生に、家族風呂に一番入っても文句をいわれないか、あるいは女性が神棚の世話をしてもとがめられないか、と質問したところ、かなりの学生がそうした行為には家族から、とくに母親から拒否もしくは強い抵抗があると答えている。女人禁制ほど明確でなくとも、無意識に女性をケガレた存在とみなしている人が、今も少なくないのである。

女性のケガレを民俗学では、「赤不浄」、「白不浄」とよんできた。「赤不浄」は、月経、「白不浄」は産をさす。ほかに死のケガレがあって、それを「黒不浄」とよぶ。白は、もともとシラで、沖繩では産を意味する。シラに白という文字をあてたところから、赤や黒が連想されてきたのであ

う。問題はこのような「三不浄」をめぐるきびしい禁忌がはりめぐらされ、日本人の生活を縛り続けてきたことであろう。つまり、ケガレにかかっている当人はもちろん、ケガレにかかっているものと接触しても、まるで伝染病のように、ケガレが接触した人に移る。こうした接触を「触穢」というが、具体的には同じ火で調理されたものを一緒に食べるか、同座するだけでケガレが移ると信じられた。そして、ケガレがひろがると、最終的には、飢饉や天災地変、社会的不安を将来すると考えられたのである。そのために、ケガレしているもの、またそのケガレが伝染したものは、一定期間、通常の生活から隔離される必要が生じた。それが禁忌、忌み籠りの生活であった。とくに神事や祭のときは、ケガレは神聖さを犯すものとして、ことにきびしいタブーが設定されたのである。今日でも、官庁や企業に忌引の制度があるのも、もとはケガレが広がるのを防ぐ禁忌の期間、服忌の名残なのである。

だが、日本列島にひろがる民俗を子細にみていくと、このような「三不浄」の禁忌を、消極的にあるいは積極的に無視する習俗も少ないことが分かってきた。

たとえば、女性は神輿をかつぐことができないなど、祭では女人禁制がつきものであるが、祭の肝心な場面になると、女性が登場するか女性原理がはたらくことが少なくない。毎年旧暦11月に行なわれる、福島市松川町金沢の「羽山ごもり」は、部落の成人男子全員が、完全な女人禁制のもとで籠り屋に入るが、その組織全体は、カシキとよばれ、役名はオッカア、ヨメなど女性の呼称になっている。あるいは、千葉県勝浦市吉尾の氏神祭では、神輿が海辺から神社にもどるとき、鳥居までは若い男たちがかつぐが、そのあとは各家から出てきた女性がロープでひきあげる。大津市山中町の「樹下神社」の祭では、未婚の女性が数日前から斎戒沐浴し、振袖姿で神前に神饌を供えるという⁽¹⁾。出雲の美保神社では、正月に神前に供える餅つきは、女人禁制で行なわれ、男だけで鑽火をして、餅をつきあげるが、その出来具合は、わざわざ月経中の女性を選んで行なわしめたことがあ

ったという⁽²⁾。

漁師や海上運送業者のあいだでは、女性のケガレを忌む風は今日でも強いが、船霊のご神体は、船頭や船主の妻や娘の髪の毛が使われるのが普通である。

奄美大島や沖縄など南島諸島になると、そもそも月経をケガレとする意識は皆無に近い。瀬川清子は、豊富な実例をふまえて、「本土の祭には、月事はけがれとして遠ざけられるのに、南島ではそのことがなく、…月水の変調は神籠のあらわれとさえ考えられている」としている⁽³⁾。また、桜井徳太郎は、久高島のイザイホーの神事の際、籠屋にはいった神女に月経がはじまったことについて、「さあ大変だという意識すらない。神事はそのままずっと続けてやるんですね。もしも神衣裳が汚れた場合にはカミ川まで行って洗ってくる。そしてまた神事に参加するんですよ。政治規制をうけて潔斎を重くみる本島とはにかく、宮古、八重山などの島々ではそういう例はない。だから月経というものが穢れだという意識はかつてはなかったんじゃないだろうか」と報告している⁽⁴⁾。八重山民謡では、月経を「梅の花」とよび、若い女は経血で染めた織物を恋人に送るともいう。

産をケガレとする民俗は、南島をふくめて広く分布している。そこにはさまざまな禁忌が設けられているが、その一つに、夫がいるとお産が重くなるから、産がはじまると、夫はどこかへ出かけねばならないという習わしがあった。また、産のケガレのため夫は、産後七夜までは産室に入ることができないともいった。しかし、一方では、夫が妻と一緒にツワリをしたり、いよいよお産ともなると、夫のフンドシを妻の頭にのせるとか、夫が鍼などをかついで家のまわりを三度まわるといった習慣もあったのである。

「三不浄」のなかで、死のケガレは、現代でもなお強く人々の生活を規制しているといえよう。葬式を出す家には、「忌中」という文字が使用され、式に参加した人々には「清めの塩」が配られる。年末ともなれば、「喪中につき年賀の挨拶を辞退します云々」という葉書がとびかう。死のケガレが他人に及ばないようにという配慮がはたら

いているのであろう（この習俗については、のちにもう一度ふれる）。

死は生きているものにとっては、一番恐ろしいできごとであり、死体の腐乱は、強い嫌悪感をうむ。ケガレ＝汚穢という感覚は、死についてもっとも納得しやすいできごとであろう。時代と民族の差を越えて人類に普遍的な感覚である。しかし、こうした原始的感覚であっても、文化によってその受け取り方は異なる。平安時代の貴族は、先祖の忌日の供養などには熱心であっても、葬儀の時は、たとえ肉親であっても茶毘に立ち合うことはなく、したがって親や祖父母の墓の在り場所を知らず、墓参りにも行かないというのが通常であったという。彼等は、死のケガレを極度に恐れていたのである。しかし民間では、肉親が死ぬと、死者と血のつながりが濃い者が、遺体と一晩一緒に添い寝をするのが習慣になっている地方も少なくない。あるいは、死者を屋敷の敷地内に葬る習俗も各地に残っていた。死者はいつも忌み嫌われていたわけではない⁽⁶⁾。

さきに、沖縄の島々では、経血の不浄視は希薄であると紹介したが、沖縄は、日本古代文化の原型が残存していると考えられているだけに、こうした月経の不浄視は、歴史的に後代になってから成立してきたことを示唆しているといえよう。また、産や死のケガレについてみても、それを極端に忌む地方がある半面、反対にそうしたケガレに寛容な地方があるということも、「三不浄」自体が、はじめから「日本人」全体にとっての共通の禁忌であり、それが一つの「伝統」を形成してきたとは考えられない。

事実、文献史料からみたときにも、ケガレの強調、あるいはケガレをめぐる煩雑な禁忌の手続きは、後代の成立、具体的には平安時代中ごろから末期以降にかけて一般化しはじめたことが分かる。つまり、927年（延長5）に完成した『延喜式』では、臨時祭の規定として、月経の者は昇殿が禁止されるだけで禁忌の期間は明示されていない。だが、1318年（文保2）に成立した『文保記』には、月経の者は7日の間、隔離の生活を送らねばならないとされ、さらに7日経っても、月水が

残っているものにはさらに詳細な規定がのべられている⁽⁶⁾。

産穢についても、『延喜式』では、7日間の忌み籠りが決められているだけだが、平安時代末の『玉葉』は、7日に加えて、30日間は神社に参詣できないとのべ、この規定は「近代の議」によるとのべている。また、『文保記』には、上記のほかにも流産の場合や、90日以後の産婦との同宿は認めても、同火は100日を守るべきことなどが決められている⁽⁷⁾。

死のケガレについてみると、『延喜式』では、葬日から30日間としているが、あわせて「触穢」の規定も行なっている⁽⁸⁾。つまり、死者を出した家をもっとも死のケガレが濃厚であることはいうまでもないが、そこへ訪れて座を同じくしたものにもケガレが伝染する。さらに、この第二次感染者と接触したものもケガレを受ける等々。こうした規定は、その後さらに詳細にわたることとなり、たとえば、死体が発見された時も、背骨が連なっている場合は30日、片手や片足を欠いている場合は7日などと、その死体の破損状態によってケガレの期間が変わるとしている。あるいは、死穢に対して生じる隔離生活も、強い忌みの段階と軽い忌みの時期を区別するなど、複雑な手続きがなされるようになる⁽⁹⁾。

では、一体ケガレとはどのような状況をさすのであろうか。近年、民俗学では、ケガレとは、ケが「枯れる」、あるいはケが「離れる」という意味だとする見解が有力になってきている。その代表は、桜井徳太郎であるが、桜井によると、ケは、ケツケ（ケ付け）やケウエ（ケ植え）、ケガリ（ケ刈り）ケバレー（ケ払い）といった語彙から類推されるように、植えたり収穫するものそれ自体、つまり米、麦、大豆などを一次的にはさすが、さらにこうした農業生産を可能にする「エネルギー源としての気からでた語」だと考える。つまり、たとえば「稻を成長させたり実らせたりする根源的な霊力」がケなのである。そのケが減退、衰弱することがケガレ（ケ枯れ）なのであり、ケを回復するための儀礼、行事がハレにほかならないとする⁽¹⁰⁾。

つまり、ケガレは日常生活のなかに生じる、一種の危機的状況をさすことになるが、問題は、それがどうして「穢れ」であり、「不浄」とみなされるのか、ということであろう。桜井は、さきの論文で、ハレにはプラスのハレとマイナスのハレがあると考え、プラスのハレは、「共同体構成員の全員参加」によって行なわれるが、マイナスのハレでは、「ケガレが共同生活の全域へ拡大することを極度に恐れ、何とかして少範囲のミウチ（血縁）だけにとどめておこうとする配慮」から、さまざまな「規制」や「タブー」がはたらくという。桜井は、その「規制」や「タブー」が、ケガレを「不浄」とみなすことにつながると考えているようであるが、はたしてどうであろうか。

ここで、あらためて「イミ」の意味について考えてみたい。今までは、もっぱら「イミ」を「忌み」、「禁忌」、「禁制」の意味に使ってきた。それは、ケガラわしい対象を避けて、その災の及ぶことから逃れようとする行為である。だが、日本語で「イミ」というとき、もう一つ別の意味がある。「齋み」という漢字を当てる場合である。「齋み」は、精進潔斎という言葉が示しているように、積極的に身を慎み、そのことによって自ら神聖な世界に入ろうとする行為をさす。つまり、「忌み」が「禁制」を主とするネガティブな行動原理を示しているとすれば、「齋み」は、戒慎を中心とするポジティブな行動原理といえる。このように「イミ」には、二つの相反する意味が含まれていたことがわかる。

つまり、日本語の「イミ」は、もともと非日常的な、尋常ではない世界に対処する態度をさしたと考えられる。そして、尋常でない世界には、人間にとって好ましい場合と好ましくない場合があり、好ましい場合には、積極的に近づき、それと同化しようとするが、好ましくない場合には、できるかぎり近づかないように努める。前者が、のちには「齋み」となり、後者が「忌み」となったのである。こうした分化は、奈良時代末期といわれているが、時代を下るにつれて、「忌み」が「齋み」を抑えて圧倒的に優勢となってくる。「イミ」

における「忌み」の肥大化といってよい。

こうした「忌み」の肥大化の過程に注目し、その完成をもって「神道」の成立とみなしたのが、高取正男であった。高取は、『神道の成立』において、おおよそつぎのようにのべている。奈良時代の天皇や上皇、皇后らの葬儀は、禁忌にとらわれることが少なかったが、770年に即位した光仁天皇以後、諒闇（天子が父母の喪に服す期間）、祓服従吉（喪に服することをやめ、吉儀に従うこと）において、著しい禁忌の増大がみられるようになる。その一つの理由は、儒教や道教、陰陽道の受容がすすみ、吉・凶の区別が明確、厳重になってきたことがあげられる。つまり、喪葬、忌服の儀は凶礼、宗廟、社稷の祭祀は吉儀とされ、国家の祭りごとにおいては、吉・凶の混在があってはならないとされるにいたった。天皇の場合、父母を失った時は、儒教的規範によって長期の喪に服すことが求められ、同時にそれは国家行事ともなるが、そのために吉儀である国家祭祀をいつまでも放置しておくことは許されない。そこに祓服従吉の手段がことごとくに定められることになり、さまざまな禁制が生れてくることにもなる。とりわけ、律令制にもとづく中央集権国家が完成するにつれて、天皇の神権性が極度に強調されるようになると、この傾向は一段と強まった。782年に即位した桓武天皇は、こうした傾向を完成させた人物である。桓武天皇は、歴代の天皇のなかでも、中国的皇帝を指向した代表的人物であるが、宮廷の祭儀、儀礼を中国の制度にならって整備し、なかでも朝廷の祭事をはじめとする神祇祭祀に従うものに対しては、徹底して凶事の忌避を求めたのである、と。

つまり、8世紀から9世紀はじめにかけて成立した、天皇と天皇をとりまく律令貴族の神聖意識が、伝来の「イミ」における禁制部分を異常に増大させる原因となったのである。彼等は、聖なる朝堂における司祭者として、常時神聖な存在であり、あらためて聖なる世界に入るために精進潔斎する必要はなく、もっぱら自らの神聖性を犯すおそれがある、もろもろのケガレを忌避し続けることが最大の関心事であったのである。こうして精

緻な禁忌体系が生み出されてくる。高取正男は、それをもって「神道」の成立と称した⁽¹¹⁾。

私は、こうした禁忌体系の成立の過程で、ケガレが「穢れ」、「不浄」とみなされるようになってきたのではないかと考える。もともと、「浄・穢」の観念は、日本に固有のものではなく、古代インドにおける、万物を「浄・穢」に分類するヒンドゥー教の世界観に発する。それが中国を経て日本に伝来し、高取のいう「神道」の成立と共に、支配者のイデオロギーとして猛威を振るうことになったのではないかと。しかも、高取がいうように、こうした禁忌体系は、本来律令貴族のためのものであったにもかかわらず、中世になると、先進地帯の農民にもひろく受け入れられるようになった。というのも、水田耕作がようやく安定しはじめた段階で、村人は、村の自給性、安住性を確保するためならどのような術も採用しようとしており、その彼等にとっては、律令貴族の聖性保持の理論は、まことに要求にかなうものであったからである。村では、外部から災が入らぬように、その境界に勧請縄を張り、内部では、村の安定を破壊するおそれがあるケガレを「穢れ」として排除することにつとめたのである。今日村々に伝承されている民間信仰の多くは、このような禁忌体系の断片だといわねばならない⁽¹²⁾。

要するに、ケガレを「穢れ」とみなし、その排除に熱意を示す現象は、古代の神権的天皇制の確立と不可分の関係にあったということである。事実、平安遷都の2年前、まだ長岡に都があったとき、都の真東にあたる紀伊郡深草の西斜面においては、人の遺骸を埋葬してはならないという布告が出されているし、平安遷都直後には、都のおかれた山城国愛宕・葛野郡で、それまで普通に行なわれていた家に死者を埋葬することが、「凶穢」にあたるとして、きびしく禁じられた⁽¹³⁾。こうした死穢に対する厳格な忌避は、まさしく桓武朝の性格に由来するところが大きかったといわねばならない。上に紹介した、死穢を恐れるあまり、祖父の墓も知らない貴族が誕生してきたのは、このような「穢れ」意識の進展のなかのことであったのだ。

ところで、さきにケガレは、本来民衆にとっては、日常生活のなかに生じる、一種の危機的状況だとのべておいたが、民衆はそうしたケガレにどのように対処しようとしたのか。それが、イミの本来のすがたである「齋み」ではなかったか。死や産という非日常的な現象に遭遇したとき、人々は、人知を越えた力におそれをいただき、齋み慎んで神に加護を求めたのである。産の際に臨時の小屋をたて、産のあともしばらく母親はそこで新生児と共に暮らし、一定期間を過ごしてから家族のもとへ戻るということも、産という人生のもっとも神秘的な出来ごとに際して、忌み籠ることにより神の加護を受けようとした一面があったのである。そこでは、ケガレは、神の加護によって克服されるものであり、決して「穢れ」ではなかった筈である。日本の民俗の間に、「穢れ」をめぐる意識の濃淡があるのはこの点による。

さて、神権天皇制の高揚は、桓武朝に限らない。周知のとおり、明治にはじまる近代天皇制こそ、天皇の神聖性を極度に主張した政治制度であった。その思想的背景は、のちにふれるが、この近代神権天皇制のもとで、「穢れ」の意識もまた極端に強化されることになる。民間に伝承されているケガレ＝穢れは、日本史における二度にわたる神権天皇制の産物なのであった。

たとえば、明治17年11月18日に内務省から「墓地及び埋葬取締規則細則」が通達されている。それによると、墓地の新設に当っては、国道県道鉄道大川に沿ってはならず、人家からは60間以上隔たっていなければならない、としている。大川は衛生上の配慮があるとしても、なぜ墓を国道や県道、まして鉄道のそばにつくってはならないのであろうか。高取正男は、それは「天皇とその軍隊、国家の有司百官の通行するところに死の忌みがあってはならないというのが、根本の主旨」であったからだとのべている⁽¹⁴⁾。こうした規制は、新政府誕生とともににさまたちに行なわれているが、明治6年10月23日の太政官布告でも、いままで墓は自由につくっていたが、これからは墓地を一定にし、しかも新設する時は、その図面をそえて大蔵省へ差し出すように指示している⁽¹⁵⁾。

現代では風物詩となっている、年末に出される「喪中につき賀状辞退云々」の挨拶状も、もとは天皇に仕える官吏から新しく始まった習わしと考えられる。というのも、明治政府は、明治7年の太政官布告第108号において、武家の服忌令を国民の忌服とする定めているが、そこには家父長制の原理がはたらいており、妻の父に対しては喪の規定はなく、また母方の祖父の喪は、90日となっている。実父母の場合は、13ヶ月で新年にわたるが、そのほかは新年近くでなければ、賀状を辞退する必要はない。一方、こうした国家が決めた服忌令とは無関係に、民衆の間では、葬儀にともなう死の忌みは、四十九日の忌明けをもって終りとされるのが普通であった。また、「仏の正月」という行事があり、十二月中に墓参をして一年の仏事の終りとした。とくにその年に新仏をだした家は、必ずこれを実行したから、死の忌みが年を越えて新年にもちこされることはなかったのである。それにもかかわらず、家族、親戚中に死者があると、一斉に「喪中につき云々」という挨拶状が出されるのは、過剰な禁忌意識といわねばならない。

近代天皇制において、「穢れ」にもっとも敏感であったのは、平安朝の神祇祭祀と同じく、「国家神道」の祭儀においてであった。「国家神道」は、従来の神道を、天皇中心に組み替えた、いわば国教であった。それは、憲法上の「信教の自由」に抵触しないように、たくみに儀礼中心に構成され、「神道は宗教に非らず」という詭弁のもとに、諸宗教の上に君臨した。したがって、その祭儀における禁忌意識は苛烈をきわめる。

たとえば、『神社祭式行事作法要義』には、内務省令第五号の規定を援用し、祭祀に奉仕するものの心得として、「清浄」と「穢惡に触れざること」が厳重に要請されている。とりわけ、斎戒中は、「喪」をはじめとする「汚穢」に触れないことをきびしく求めている⁽¹⁶⁾。こうした禁忌意識は、義務教育における神社参拝を通じて国民の間に徹底されて行くが、昭和10年代後半になると、さらにヒステリックな様相を呈してくる。たとえば、昭和16年に文部省から公表された「礼法要項」は、つぎのようにのべている。「1. 神社参拝に当

ては、心身を清め、容姿・服装を正しくし、崇祖の誠を致さなければならない。2. 神域では静肅を旨とする。拝礼に先だって、帽子・外套・襟巻等を脱ぎ、手を清める。…4. 帽子を持った儘参拝する場合は、右手に底をもって内側を右股につけ、神前に進んで拝を行ふ。…7. 神社の前を過ぎるときには敬礼する」とあり、さらに注意として、「忌中の者は参拝を遠慮する」と定められている⁽¹⁷⁾。

「国家神道」のなかでも、「靖国神社」が別格扱いされたことはよく知られているが、「穢れ」の排除についても、もっとも厳格であった。1940年4月21日の東京朝日新聞は、当時喪中であつた天皇が、喪中の身を一時除外する「除喪」の上、靖国神社の大祭へ参拝したことを報じている。また、その際、当時の宮司もまた娘を亡くして服喪中であつたことから、司祭を辞退したことが大きく報道されている。

都城の要所や祭りの際の、神社における清掃は、古代においても、権力をもって厳重に行なわれていたが、近代の神権天皇制のもとでは、さきの生徒神社参拝に見られたように、「清浄」、「清潔」が異常に要求されていることも、「穢れ」意識の一面として見逃すことができない。上引の『神社祭式行事作法要義』においても、神前に供える神饌の調理、扱いについては、病的なまでの清潔、手洗が決められている⁽¹⁸⁾。

女性の穢れについても、近代天皇制のもとでかえって強化された証拠が少なくない。たとえば、瀬川清子は、対馬の巫女の聞き取り調査の中で、月経の忌避が太平洋戦争中に再燃したことを紹介している⁽¹⁹⁾。また、明治41年の東京女医学校初の卒業生祝賀会で、来賓の一人が「女は月経の穢れがあり、手術室の神聖を冒す」とのべたという⁽²⁰⁾。

はじめに紹介した女性官房長官の土俵入り拒否論も、こうした近代神権天皇制のなかで増幅された、国家による禁忌意識であることを確認する必要がある。それは、民衆の本来の意図とはかけはなれた、国家によるタブーなのであった。

注

- (1) 宮田登『女の霊力と家の神』, 人文書院, 1983年, p. 51, 56, 70.
- (2) 1988年1月8日, 美保神社・横山直材宮司談。
- (3) 瀬川清子『女の民俗誌』, 東書選書, 1980年, p. 103.
- (4) 「民俗学の変貌」『現代思想』1983年10月号, p. 293.
- (5) 高取正男『神道の成立』, 平凡選書, 1979年, p. 175-176.
- (6) 「凡宮女懷妊者。散齋日之前退出。有月事者。祭日之前。退下宿廬。不得上殿。云々」(『延喜式』, 『新訂増補国史大系』所収。p. 69)。
「月水七ケ日。但血氣未止者。不限七日。血氣止経二ケ日之後。三ケ日之精進而免参宮也」(『文保記』, 『群書類従』巻第523所収。p. 506)。
- (7) 岡田重精著『古代の齋忌—日本人の基層信仰』, 国書刊行会, 1982年, p. 324。
『文保記』, p. 500-501。注(8)参照。
- (8) 「凡触穢惡事忌忘者。人死限三十日(自葬日始計)。産七日」, 「凡甲処有穢。乙入其処(謂著座下亦同)。乙及同処人皆為穢。云々」(『延喜式』, 同上。p. 68-69)。
- (9) 岡田重精前掲書, p. 215-216, 314。
- (10) 「ハレとケとケガレの相関」『民間信仰の研究』上, 『桜井徳太郎著作集』3所収, 1988年。
- (11) 井上光貞は, 中国の南北朝, 唐代の皇帝の即位と律令以前の天皇の即位を比較して, およそつぎのようにのべている。中国では, 先帝崩御の数日後, 大葬をまたずして「即位」が行なわれ, 次の年の正月に郊天の親祭がある。これに比べると, 日本では, 先帝の大葬ののち「即位」が行なわれる。朝鮮でも, 中国と同じように, 先帝の大葬の前に即位がある。このように, 大葬の後に「即位」が行なわれるということは, 日本では, 皇位継承儀礼中に強い「死穢忌避観念」があった証拠ではないか, と(『日本古代の王権と祭祀』)。
- (12) 柳田国男も, 禁忌意識の増大について,

『忌と物忌の話』のなかで, 「我民族の物忌の嚴重さ, 即ち是を強行しなければならぬ必要の迫力は, 或は中古以来却つて増大したもので無いかと思ふ」(『定本柳田国男集』第27巻, p. 323)とのべ, さらに「今日残存する所の我々の禁忌は言はば二段の崩壊を経た破片である」(同, p. 324)ともなべている。

また, 宮田登は, 高取の『神道の成立』をふまえた上で, つぎのようにのべている。『「ケガレ」即不浄観を強力に打ち出したのは, 宮廷文化を中心とする神事の世界であり, 「穢氣」=不浄の排除のための技術としてミソギ・ハラエを定立させたといえるだろう。……それが中世という時代に集中的に発現したことは注目される」(『日本民俗文化大系』4『神と仏』, p. 50)。

- (13) 高取正男・橋本峰雄『宗教以前』, NHKブックス, 1968年, p. 33.
- (14) 『神道の成立』, p. 186.
- (15) 「從來獵=墓地ヲ設ケ候儀ハ不相成候処今般私有地ノ証券相渡候上ハ心得違ノ者モ難斗ニ付耕地宅地ハ勿論林藪タルトモ許可ヲ得シテ新ニ墓地ヲ設ケ或ハ区域ヲ取広ケ候儀可令禁止就テハ忽墓地差支候鄉村モ可有之候管下一般諸寺院境内ヲ始其他永久墓地ニ定ムヘキ場所取調図面ヲ副ヘ大藏省ヘ可伺出此旨相達候事」(『太政官日誌』第142号, p. 505)。

こうした墓地規制の背景には, 明治維新のイデオログの思想がある。たとえば, 矢野玄道は, 『猷芹簞語』のなかで, 「新ニ墳墓ヲ營候儀ハ, 屹度御禁止ニ相成度儀ニ御座候」(岩波書店『日本思想大系』51, p. 569)とのべている。

- (16) 大塚承一, 帝国神祇学会出版部, 1929年, p. 184.

ほかにも類書がある。宮崎四郎『神社祭式・行事作法要義』(1914年)。内務省告示76号「神社祭式行事作法」(1907年)。

- (17) 山本信良・今野敏彦『大正・昭和の天皇制イデオロギー』(I) 学校行事の宗教的性格, 新泉社, 1986年, p. 293-294.

なお, 大正天皇の「大礼」時の警備につ

いて、当局は「不吉の事故を生ぜぬよう細心の注意」をよびかけているが、不測の事故とはいっても、「不吉の事故」というのはあきらかに、通常の警備観念を越えた概念といわねばならないであろう（大正4年11月3日付東京朝日新聞）。

- (18) 「浄器に浄水を用意し、置きて神饌物は一々洗ひ清め、又洗ふこと能はざるものは、紙にて清むること、又外に手を洗ふべき水をも準備し置きて、手の汚れし折は、一度毎に洗ひ清むべきこと」(p. 6)。

また、大正天皇の「大礼」に際して、新聞は、京都御所の清掃が大原女によって行なわれている様を、写真入りで大々的に報じている（大正4年11月2日付東京朝日新聞）。

なお、神饌そのものの形態についても、明治に大きな変化があったことが伺われる。つまり、伝承の古いところでは、神饌は、人間も食べられる物でなければならず、米や水の他は煮焚きして供えたが、明治以後は、大根や人参、野菜、魚鳥にいたるまで生饌で供えることが多くなった。それはもっぱら神官の手間を省くためだ、と（『明治文化史』13風俗, p. 461）。

- (19) 「戦時中は、月水のある婦人が神に仕えるのが悪いといって、それのない小学校の女生徒が巫女舞いの講習に行きました」（『女の民俗誌』, p. 136）。
- (20) 1990年3月21日付「朝日新聞」投稿欄、佐藤淳子「女性不浄観の亡霊追放を」から。

3. 天皇「機軸」論

さきに《疑似伝統》の母体は、明治維新にはじまる近代天皇制にあるとのべておいた。とりわけ天皇を神としてその日本統治を絶対化するイデオロギーは、天皇教という国家宗教をあらたに形成することになり、しかもその創設を「古来」以来の伝統だとみせかけて大々的な「国民教化」をおしすすめたのである。一体日本は、その近代の出発において、なぜこのようなファナティックな選択を強いられたのであろうか。あらためて、近代天皇制がどのような思想史的文脈において成立し

たのかをふりかえておこう。

「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」。こうした条文にあらわれている、明治憲法における天皇の絶対神聖化を演出した一人に伊藤博文がいる。伊藤は、近代のはじまりにあたって天皇をもちだしてこざるをえなかった事情を、およそつぎのようにのべている。ヨーロッパでは、憲法政治は長い伝統をもっており、人民もその制度によく親しんでいる。その上、宗教というものがあり、それが憲法政治の「機軸」となり、憲法制度が人民の間に浸透する重要な役割を果たしている。ところがわが日本をふりかえてみると、日本では宗教の力は微弱で、国家の「機軸」となることができない。だが、国家に「機軸」がないままに政治を人民にまかせると国家は減ってしまう。そこでこの際は、皇室を「機軸」として国家経営にのりださなくてはならない。憲法策定においてとくに留意しなければならない点である、と⁽¹⁾。

伊藤博文は、憲法作成にあたりヨーロッパを視察したが、とくにプロシヤから学ぶところが大きかったといわれている。なかでも、キリスト教徒の神に対する絶対的帰依の心情が、皇帝への忠節を培っていることに注目した。政治的統合に宗教が不可欠の要素になっていることを知ったのである。そのことが、「機軸」の自覚となった。しかし、日本では現実の宗教はいずれも「微弱」であった。仏教は長い江戸幕府の保護のもとで墮落、形骸化しており、かりに力をもっていたとしても、旧幕時代のものを一切放擲しようとした維新の精神からは歓迎されることはなかった。また、キリスト教については、明治政府は当初から幕府時代と同じく禁教の姿勢をくずしてはいなかった（キリシタン禁止の高札をおろすのは1873年になってからである）。こうして、あらためて「皇室」の存在がクローズアップされることになった。そして天皇には、当初から近代国家の「機軸」にふさわしく、きわめて一神教的色彩の濃い、しかも政治的統合にむかって機能できる強力な求心的性格が付与されることになる。したがって、のちにふれるように天皇のイメージも、従来とは著しく

異なる根本的変革を蒙ることになった。

加えて、幕末以来、明治維新の精神的バックボーンとなってきた国学や水戸学、とりわけ本居宣長を師とあおいだ平田篤胤、さらに明治維新に対して直接建議した矢野玄道等の幕末国学の思想もまた、伊藤博文が天皇「機軸」論を強力におしすすめることができた背景を形成している。

本居宣長は、日本が他のいかなる国よりも尊く優れているのは、日本においてのみ「まことの道」が行なわれてきたからだとした。「まことの道」とは、『古事記』の神代の物語にすでに説かれているが、まず第一に天地・諸神・万物が、タカミムスビノカミとカミムスビノカミの産霊の「みたま」によって生れたということを道理とすること、第二は、アマテラスオオミカミが孫のニニギノミコトを天上からアシハラミズホノクニ(日本)へ降臨させるとき、以後この国はニニギノミコトの子孫が永遠に治める国であることを宣言した、いわゆる「神勅」をもって道の根元とするということ、にほかならない。その「道」は、さらに代々の天皇によって受け継がれてきたのである。この「道」は、いかなる国も道理として受け止めねばならない真理なのであるが、いづれも、その伝承を失い、ただひとり日本だけに正しく伝わったのである。したがって異国は「まことの道」とは異なるさまざまな道を説くことになったが、所詮それらは、「まことの道」からみれば「末々の枝道」にしかすぎない。つまり、「本朝は、天照大御神の御本国、その皇統のしろしめす御国にして、万国の元本大宗たる御国なれば、万国共に、この御国を尊み戴き、臣服して、四海の内みな、此まことの道に依り遵はではかなはぬこと」なのであった⁽²⁾。

とりわけ、宣長のこうした「道」の闡明が、儒教の「道」の批判のなかで生れてきたことは重要である。というのも、宣長の儒教批判は、それが権力の篡奪を合理化する根拠を提供すると考えられたからであった。それに反して、「神道」においては、権力は皇統＝血統という人為を越えた自然に根拠をもつとされ、それゆえに「優れた道」だと考えられたのである⁽³⁾。ここにはすでに天皇

統治の正統性が主張されており、やがて、ナショナリズムの高揚と共に「万世一系の皇統」とか、「国体」といった観念が生み出されてくるのである。

たとえば1863(文久3)年に成立した、竹尾正胤の『大帝国論』では、世界の帝国と日本を比較し、日本こそ「誠の帝国」である所以を力説した。その際用いられた根拠が、天照大神らが定めた「万世無窮の天統」、「神勅」にほかならない。「神勅」とは、上に見た通りであるが、それについては、いうべきことが多い。たとえば、「神勅」の一文は、『日本書紀』のなかの一書に見られるものだが、およそ、『日本書紀』からこの部分だけをとりだして強調することは、中世の伊勢神道からはじまったことなのである。しかも、この一節が書誌学的にも儒教や仏教の影響を強く受けた新しい文体であることは、すでに江戸時代には明らかであったにもかかわらず、宣長以後は神代以来の言葉としてなんら疑うことなく、天皇支配の根拠としてひろく用いられるようになったのである。

竹尾は、「尊きかも、畏きかも、この神勅、万古に貫きて、今の世に至る迄、御代は百二十余代、年は五千余歳、日月と共に連綿と御栄えまして」と、「神勅」の有効性を讃えた上で、このような王統をもった国は世界中に日本だけであり、それゆえに天皇は、「実に、一地球中の惣天皇になむおはし坐しける」とまでいいきっている⁽⁴⁾。また、国学者・伴林光平もまた『國能池水』(1859年)のなかで、「神勅」のままに皇統連綿と続いて今に至った日本について、「天地の中に千万国と国は多けど、露ばかりも比類なき大御国風なりけり」⁽⁵⁾と賛美を惜しまなかった。

こうした「神勅」論は、当然のことながら天皇という支配者と、人民という被支配者の間に、画然とした区別があることを認めることにもなる。もともと本居宣長の学問は、あくまでも被治者の立場からなされたことはよく知られているが、幕末の国学者たちは、君臣の区別を積極的に認め、そのことにより天皇支配の正統性をさらに強調することになる。たとえば、宣長最晩年の弟子・和

泉真国は、『明道集』(1804年)のなかで、「神勅」によって明らかにされた君臣の別を踏み行なうことこそが、「人の道」であることを強調している⁽⁶⁾。

水戸学の会沢正志斎は、1825年の「異国船打払令」の直後、外国船が無防備の日本をうかがうという危機的状況のなかで、『新論』を著わした。そこで会沢は、防衛論を打ち上げる以上に、国家的統一の自覚の必要を強調した。その自覚が「国体」という言葉を生み出したが、それは「神勅」にもとづく国家体制をさすといってよい⁽⁷⁾。会沢そして藤田東湖らによる水戸学は、そのうち明治維新を経て近代天皇制を支える有力なイデオロギーを形成するが、とりわけ「国体」は、のちに日本軍国主義の金看板となっていたことは周知の通りである。

このように、幕末を通じて醸成されてきた天皇支配の絶対視が、伊藤博文らの「皇室機軸」論を支えてきたのである。現に伊藤博文は、大日本帝国憲法を解釈するにあたり、劈頭に「恭て按ずるに、我が国君臣の分義はすでに肇造の時に定まる」(『憲法義解』)とのべている。「肇造」とは、記紀神話にいう建国の始め、つまり「神勅」の発せられた時をいう。また、「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治スル」の解釈では、「神祖開国以来、時に盛衰ありと雖、世に治乱ありと雖、皇統一系宝祚の隆は天地とともに窮なし」と、上に紹介してきた国学者たちとまったく同じ見解を表明している。

もちろん、国学者の見解といっても、明治維新最初期に権力の中核にあって、古代律令と同じように、太政官とならび神祇官を設置する等の、あまりにはなはだしい復古主義的神道主義を唱えた平田派は、憲法発布の段階ですでに体制からも駆逐されていた。しかし、その天皇絶対神聖論だけは、終始明治新体制のなかで生き続けたのである。

ところで、天皇「機軸」論を具体的に展開するのは、いわゆる国家神道によってであった。国家神道がいかに整備、形成されていくかについては、すでにすぐれた啓蒙書もあるので、ここでは

その過程をふりかえることは省略する。ただ、天皇教をもって直ちに国教とするには、近代の枠組みに入りすぎていた日本が、「信教の自由」に抵触せずして、いかに国家神道を浸透させるかについて腐心した点にはふれておきたい。それこそ、明らかに宗教としての天皇教を、宗教にあらざる祭祀体系としての国家神道にすりかえる作業であったからである。

さきに、明治政府がキリシタン禁止の高札を降ろしたのは、維新以後日を経た1973年2月であったことにふれておいたが、そのきっかけは、浦上天主教徒の大量弾圧、流刑に対する欧米諸国のはげしい非難にあった。おりしも新政府は不平等条約の改正に直面しており、欧米諸国は、日本における「信教の自由」が保証されなければ、条約改正はないと迫ったのである。こうして明治政府は、「信教の自由」を受け入れることになるが、それは、一つの大きなディレンマを生むことになった。つまり、政府は、維新の最初から、現人神である天皇を頂点にし、全国の神社を再組織して新しい神道をつくりあげ、それを国教として国民教化政策を実行しようとしてきたのだが、その「神道」もまた、「信教の自由」の対象とならざるをえなくなったのである。ここに、天皇教をもって日本国家のいわば「機軸」としようとはかったきた神道主義者たちの苦心があった。

このことについて結論だけをのべておけば、神道から宗教的色彩をぬぐいさり、祭祀、儀式としての要素だけを残して、それを国教とするやり方が採用されることになったのである。つまり、神道は宗教ではなく、国家的儀礼であり、それはいかなる宗教の信者であっても受け入れることができる性質のものだと強弁されたのである。

こうした論理を貫くために、明らかに宗教としての要素をもつ神道は、「教派神道」として国家神道と峻別されることとなる。このなかには、1880年の神宮遙拝所の祭神論争に破れた出雲神道も入っている。出雲神道は、伊勢神道と異なり、死後の世界の救済論をもっており、自然宗教から出発した神道が宗教として深化する可能性をもっていた一派なのであった。宗教ではない神道。そ

のために神官は、宗教的儀礼である葬祭に参加することも禁じられ、国家的儀式のみを司どる官吏となった。

国家神道における儀礼主義。それは、たしかに「信教の自由」に直面して急造された偽装ではあったが、その源はすでに国学によって準備されていたのである。それは、「惟神（かむながら）の道」の実践を強調する一派の主張であった。「惟神」という言葉を用いたのは、宣長と同時代で宣長とも交流のあった谷川士清である。谷川は、『古事記』を重視した宣長と異なり、『日本書紀』の研究に生涯を費やしたが、平安時代にはすでに死語となっていた「惟神」という言葉を復活した。その語義は論者によってさまざまであるが、要点は「神代のまま何事も改めないこと」にあった⁽⁸⁾。この「惟神」の観念を全面に押出して、明治維新の理念とすることを主張したのが、矢野玄道である。矢野は平田篤胤没後の門人であり、国学者としては珍しい政権構想の持主であったが、慶応3年の王政復古の直後、新政権のために建言をした。『猷芹簞語』である。そのなかで矢野は、神武天皇以来代々の天皇が「惟神の大道」をもって日本を治めてきたことを指摘し、王政復古がなった今、なすべきことは「惟神」の道を実践することだとして、具体的には祭祀の重視を提案した。

矢野は、惟神の大道とは「天神地祇の祭祀」にほかならず、それゆえに天皇の第一の政務は祭祀にある、という。具体的には年に4回「大祭」、毎月「小祭」を行ない、いずれにも民衆の参加を許すべきである。というのも、民衆は、こうした祭祀に参加し、「至孝純正の道をもって、皇祖天神に奉事」する天皇をみて、服従や忠孝のなんたるかをおのずと感得するからだという⁽⁹⁾。祭祀による帰順の教化である。それがまた「祭政一致」のねらいでもあり、国学者たちが明治維新の理想を「祭政一致」に求めた理由であった。

こうした祭祀の重視は、さきの会沢正志斎の主張にもはっきりと見られる。会沢は、天皇の主宰する祭祀典礼によってはじめて、民衆の間に「忠孝の心と、祖を念ひ遠きを追ふの誠」と「感戴

（恩に感じ尊敬する）の念と、鬼を畏れ神を敬ふの意」が生れるという⁽¹⁰⁾。

もとより、ここで強調されている祭祀、儀礼は、あくまでも皇祖神に対する宗教的帰依を前提にしており、明らかに宗教的性格をもっている。そして、国家神道の遂行者は、そうした宗教的性格を無視しては祭祀の役割もまた失われることをよく承知しており、「信教の自由」の建前上、「祭祀と宗教の分離」を果たした上でも、「国体」の観念を活用し、日本人ならば誰でも、こうした祭祀に参加するべきだとした。その際、その人間がいかなる宗教を信じていても、国家の祭祀はそれに優先するとされたのである。祭祀による国民の統合。近代日本は、特異な「祭政一致」の国家を実現したのである。

幕藩体制下の長い鎖国政策から一挙に開国し、列強の圧迫に抗しながら国家運営をはじめねばならなかった近代日本は、そのはじめから強烈的な国民統合を必要とした。それが伊藤博文をして「機軸」を求めさせた直接の原因であったが、その「機軸」にすえられた天皇もまた、さきに少しふれておいたように、従来の天皇像のままにいたわけにはいかなかった。

そのことについて早く建言したのは、矢野玄道であった。矢野は、『猷芹簞語』のなかで、中古以来、天皇は地上を踏まぬ存在だと決められてきたことに激しい反発を示し、内にある時は学問に精進し、外に出ては自ら「弓馬・剣槍・砲術」までも試みる文武両道の達人であることを強く求めた⁽¹¹⁾。矢野は、地上も踏まぬ天皇の在り方を姦人の陰謀によるとしたが、今も民間の祭祀に見られるように、神懸った人は、地上に足をつけることを許されない。それは、神である証拠なのであった。天皇は、いうまでもなく古来神に仕える最大の司祭者であり、同時に神そのものでもあった。地上を踏まぬことは当然のことであったといわねばならない。

こうした司祭者としての、あるいは神としての天皇像をよく示している文献に『譚海』がある。それによると、在位中の天皇は、鍼灸はもとより刃物を身体にあてることも許されていなかった。

いずれも「玉体」を損うからである。したがって髭や爪がのびてくると、女性の侍者が歯でく切り切ったという。また、直接天皇に関することではないが、天皇に仕える女房たちは、天皇のすることに手をかす際は必ず前後に手を冷水で洗うことが決められていたため、女房たちの手はことごとくタコができていたという。同様に、禁裡につとめる公家は足袋をはくことを許されていなかった。「それ故公卿にひび赤ぎれのなき仁はまれなり」というほどであったという⁽¹²⁾。神に奉仕するものが素足であることは、日本に限らず、イスラムやヒンズー教にもひろく見られる習俗である。これらもまた、天皇が神としてあつかわれていたことを示すエピソードといえる。しかも、こうした禁裡の旧来の慣習は、明治以後も6年頃まで続いたのである。

大久保利通もまた、このような「寸地を踏玉はざる」天皇に強い不満をもった。彼の大坂遷都論は、こうした天皇をとりまく旧習を一掃することにならねばならぬといえよう⁽¹³⁾。もちろん大坂遷都は実現しなかったが、薄化粧をほどこすことを常とした女性的司祭者としての天皇像は、そのうち急激に変化し、とりわけ軍人としての訓練を重ねるなかで、「大元帥」としての天皇像が急速に定着していく。そして、1889(明治22)年には、その「御真影」が全国の高等小学校にまで配付されるにいたる。天皇教という国家宗教のいわば本尊が完成したのである。

同じ年「大日本帝国憲法」が公布され、翌1890(明治23)年には「教育勅語」の発布となる。それに先立ち、1882(明治15)年には、「軍人勅諭」が出ている。国家神道のいわゆる經典が完成したことになる。

「教育勅語」は、本文300字あまりの小文にすぎない。しかし、発布の1890年から敗戦の1945年にいたる55年間、日本人を天皇制国家に完全に服従せしめる上で絶大な効果を発揮した。歴史上また国際的にも、希有の現象といってよい。研究書によると、「教育勅語」発布の直接的契機は、1890年の「地方長官会議」で、首相兼内務大臣の山県有朋が地方政治の要として、「人民ノタメニ適當

ノ標準ヲ示シ、ソノ偏頗ヲ抑ヘ向フ所ヲ謬ヲザラシムルコト」を求めたところにあるとされている。それをうけて会議は、「国体」を基礎にした「徳育」の必要をあらたに文部大臣に建議した。そして紆余曲折の後、井上毅と元田永孚が原文を作成し、1890年10月30日に発布された。「勅語」は、天皇の祖先が国を始めて以来臣民に久しく徳を垂れ、臣民もまた一丸となって忠孝にはげんできたことは、まさしく「国体ノ精華」であるとし、国民として実践すべき徳目もここに源をもつとする。そして具体的な徳目をあげたのち、国家の非常時には生命をなげうって「天壤無窮ノ皇運」をたすけるように要求している⁽¹⁴⁾。

こうして、「宗教にあらざる神道」の儀礼、「御真影」、そして「教育勅語」と「軍人勅諭」を、権力は有効に組み合わせ、「神勅」と「忠孝」と「国体」の観念を、公教育はもちろんあらゆる教育機関、マスコミ等を通じてあまねく日本列島(後には植民地にも)に行き渡らせたのである。

今ここに、『国体の本義』(1937年文部省刊)と『臣民の道』(1941年数学局刊)がある。これらは、日本軍国主義が悲劇的結末に向うに際して、あらためて国民に天皇に帰一することを強制した書である。『国体の本義』は、「大日本帝国は、万世一系の天皇帝祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」からはじまり、「国民は国家の大本としての不易な国体と、古今に一貫し中外に施してもとらざる皇国の道とによって…天壤無窮の皇運を扶翼し奉らねばならぬ。これ、我等国民の使命である」で終わっている。その内容は、「教育勅語」を敷衍したものであった。

『臣民の道』は、「自我功利の思想を排し、国家奉仕を第一義とする皇国臣民の道を昂揚実践」することを目的にしていた。伊藤博文の期待した「機軸」は、予想外の成果をあげたのである。

それにしても、『国体の本義』でも『臣民の道』においても、なんと「古来」とか「本来」、「本来」といった言葉が修飾語として多用されていることか。そこには、明治製の「伝統」を昔からの伝統であるかのごとくいいくるめる《疑似伝統》の精

神があふれている。たとえば、『臣民の道』にはつぎのような表現がある。「家々において先祖祭を行なふことは、宮中の祭祀の御精神を体する我が国古来の国ぶりで」(p. 74。事實は共同体での祭りが先であり、ここにいう家毎の先祖祭りは民衆の場合早くて江戸時代のなかごろからである)、「家風・家訓を重んずるは我が古来の醇風で」(p. 78。江戸時代の武士階級か豪商クラスの話)、あるいは「我が国にあっては古来質素を重んずる風が強く」(p. 79。天皇や貴族の生活が質素であったか)、「隣保苦楽を共にするの風は、古来の尊い伝統で」(p. 81。江戸時代末になっても、飢饉の時は老人など弱者から見捨てていった)、「自我功利の念を棄て、国家奉仕をつとめとした祖先の遺風を今に再現し」(p. 89。近代以前においては国家の観念は民衆の間では希薄であった)等。また、『国体の本義』では、日本人の神観念にふれて、「我が国に於ては、神は恐しきものではなく、常に冥助を垂れ給ひ、敬愛感謝せられる神」(p. 54)だとのべているが、古代の神々は、本居宣長が『古事記伝』のなかで詳述したように、恐ろしき畏怖すべき存在であり、諸悪の所行もまた神の仕業だとさえ考えられていたのである。こうした恐るべき神が、慈悲の神に変身するのは中世になってからであり、そこには日本仏教の深い影響があったのである⁽¹⁵⁾。繁雑にわたるのでこれ以上はとりあげないが、両書が戦時下日本でひろく読むことを強いられただめに、『疑似伝統』の源泉の一つとなったことは忘れてはならないであろう。

本節をおわるにあたって、思い起こしておきたいことがある。それは、国家神道の成立過程で生じた数々の詭弁、『疑似伝統』のなかでも、とりわけ「神道は宗教にあらず」という詭弁が、決して過去にとどまるものではないという事実である。1968年に発表された「靖国神社法案への自民党憲法調査会の見解」によると、靖国神社の儀式は、日本古来の習俗であって宗教ではないとされている。「靖国神社の神道の儀式もまた、神道信者でない人々の神式による結婚式と同様の、この行為を厳粛ならしめる手段であり、形式であり、慣行であり、習俗である」。そして、現憲法にい

われる「信教の自由」とは、「西洋流に神を信じ、教義をひろめ、信者を教化育成するという意味の信教の自由を保障する規定にすぎない」という。1965年にはじまる「津地鎮祭違憲訴訟」でも、同じ論法が裁判官によって用いられた。最高裁の判決文では、地鎮祭は「外見上神道の宗教的行事に属することは否定しえないが、その実態をみれば習俗的事実であり、宗教活動とはみなされないから、津市が神式で起工式を行なったことも、神官に報酬を出したことも憲法違反にはならないとしている⁽¹⁶⁾。習俗と切り離された純粹宗教などは存在しない。宗教は、習俗となってはじめて生活のなかに生きていくといえるのである。こうした常識が今もお蹂躪されているということに、私は戦慄する。明治以来の国家神道体制は、1945年の敗戦と占領軍によって徹底的に破壊されたはずであった。また主権在民の新憲法が定着してきたにもかかわらず、今もこのような精神の荒廃が生きているのである⁽¹⁷⁾。

注

- (1) 「機軸なくして政治を人民の妄議に任ず時は、政其統紀を失ひ、国家亦随て廃亡す……抑々欧州に於ては、憲法政治の萌せる事千余年、独り人民の此制度に習熟せるのみならず、又た宗教なる者ありて之か機軸を為し、深く人民に侵潤して人心此に帰一せり、然るに、我が国に在ては宗教なる者、其力微弱にして、一も国家の機軸たるべきものなし……我国に在て機軸とすべきは、独り皇室あるのみ、是を以て此憲法草案に於ては専ら意を此点に用ひ……君権を機軸とし、偏に之を毀損せざらんことを期し云々」(原文片仮名)。藤谷俊雄『国家神道の成立』(『日本宗教史講座』第1巻所収、三一書房、1959年)から再引、p. 282。
- (2) 『玉くしげ』、『本居宣長全集』第11巻、p. 309-311。ほかにも同じような表現は随所に見られる。たとえば、「道は、高御産巢日神高御産巢日御祖神の産霊によりて、伊邪那岐伊邪那美二柱の神のはじめ給ひ、天照大御神の受行はせ給ふ道なれば、必万の国々、天地の間に、あまねくゆきたらふべ

き道也」(『玉勝間』九の巻、『日本思想大系』40所収、岩波書店、1978年)とあり、あるいは、「神道はわが御国の大道なれども、それを『道』と名づくることは上つ代にはなかりしなり。文字渡りて、かの国の『道』の字を用いやうを見ならひて後にこそは、天照大御神より伝へましまして天日嗣しらしめず天皇の高御座の御業をも『神道』とは名づけられたりけれ」(『石上私淑言』巻二、『新潮日本古典集成』所収、新潮社、1963年、p. 402)とある。

- (3) 松本三之介は、宣長は儒教の「道」に内包されている権力篡奪を許容する危険な要素を批判し、権力の正統性の根拠を「儒教的な意味における『徳』や『道』や、君たる職分の遂行にではなく、ほかならぬ血統という、人間の意志や価値判断を超えた自然的要素に求めた」とのべている(『国学運動の思想』解説「幕末国学の思想的意義」、『日本思想大系』51、岩波書店。1971年、p. 651)。
- (4) 『国学運動の思想』、『日本思想大系』51、p. 512-513。
- (5) 同上、p. 470。
- (6) 「かけまくもかしこき天照大御神の勅言に、君と臣との大き道、一度定まりてより、天の、上にあらむ限りは、君はいつまでも君、地の、下にあらむかぎりは、臣はいつまでも臣にて、神代も今も唯一日の如く、天地と無窮をともし玉ひ、日月と明光をおなじくし玉ふをば、万の国の比類なく、いとも尊き大き道也。天地人と並べ称する人にてあれば、かくのごとくあらでは真の人の道にはあらじ」(同上、p. 135)。
- (7) 『新論』の冒頭は、「神州は太陽の出づる所、元氣(万物の根源の氣)の始まる所にして、天日之嗣(あまつひつぎ。日神の血統をうけつぐ天皇)、世宸極(天子の位)を御し、終古易らず。固より大地の元首にして、万国の綱紀(すべての国を統轄する)なり」(『日本思想大系』53、p. 50)ではじまるが、それは上に紹介してきた「神勅」と内容は同じである。「国体」については、「国の体たる、それ如何ぞや。それ四体具

らざれば、以て人となすべからず。国にして体なくんば、何を以て国となさんや」(同上、p. 69)とあるだけで、とくに明確な説明はない。全体から推量するしかない。解説者・尾藤正英は、「国家としての統一ある形態」をさすとして、それが会沢の場合、「建国の当初に実現されていた」と考えられていた点が重要だとしている(同上、p. 578)。

- (8) 『国学運動の思想』(『日本思想大系』51、岩波書店)の補注「惟神」の項目参照。p. 593。
- (9) 「聖上ニハ、至孝純正ノ道ヲ以テ、皇祖天神ニ奉事シ給ヒ、…天下ノ兆民、皆観感シテ振興仕候様相成事ハ、必然ノ勢御坐候」(『日本思想大系』51、p. 552)。
- (10) 『日本思想大系』53、p. 153。
- (11) 「中昔ヨリ、皇上ハ地上ヲ踏玉ハヌ物ト定ラレシハ、イカナル狂人ノ申出シ事ニ候哉。……第一ニ地上ヲ踏玉ハデハ、御養生ニモ不相成歟ト奉存候云々」(『国学運動の思想』、『日本思想大系』51、p. 559)。
- (12) 『日本庶民生活資料集成』第8巻「見聞記」、三一書房、1969年、p. 55-56。
- (13) 明治元年1月23日付け建白書。
- (14) 「教育勅語体制の確立」解題『近代日本思想大系』所収、岩波書店。「教育勅語」本文は、同上、p. 383。
- (15) 阿満利磨『法然の衝撃——日本仏教のラディカル』、人文書院、1989年、第5章参照。
- (16) 自民党憲法調査会の見解については、『靖国神社問題資料集』(国立国会図書館調査立法考査局刊) p. 140。津地鎮祭違憲訴訟の最高裁判決は、『最高裁と神々』(新教出版者) p. 113などを参照。
- (17) 国家神道体制が、近代日本人の精神をいかに荒廃させてきたかについて阿満は、その一端を『宗教が甦るとき』(毎日新聞社、1986年)に記しておいた。また、桜井徳太郎の「祭祀習俗の解体過程」(『国民生活史研究』5所収、吉川弘文館。1962年)では、明治の神社合祀政策がいかに村落共同体の諸習俗の解体を促したかについて実証的にのべている。

4. 《疑似伝統》をゆるす精神的風土

沖縄・宮古島の狩俣部落。ここにいつのころからか、平家落武者漂着の伝説がある。狩俣部落は、古代的な祭祀社会の面影を今も伝える「祖神祭」で知られている。切り立った断崖と原始林を背にした村落は、かつては周囲を石垣で厳重に囲まれていたという。今もその間に設けられていた石門の跡が残っている。狩俣には4つの御嶽（神聖な祭場）があるが、その一つで西平安名岬の近くにある仲間御嶽が、平家残党の伝承をもつ。この御嶽に所属する男子の童名（わらびな）には正盛、金盛、房盛があるという⁽¹⁾。宮古島は、沖縄の首里からさえ海路はるかに隔たっており、まして西国壇ノ浦からの距離は気の遠くなるみちのりであった。その宮古島の、しかも島の北端に位置する狩俣にどうして平家の公達がやってきたのであろうか。

平家落人の伝説は、狩俣に限らない。宮古島よりさらに台湾よりの与那国島にも、また、奄美大島や鬼界島にもある。大体、日本列島の少し山奥、不便な海岸の部落には、必ずといってよいほど平家残党の伝説がある。一説には、その数670を超える。それは、平家の公達の数を上回る数字だともいう⁽²⁾。どうしてこのような辺境の地に、よりによって平家の落人伝説があるのか。

平家落人の伝説にはじめてメスをいれた柳田国男によると、こうした伝説は、もとは神の子の来臨に由来するらしい。しかし、古代日本語では、神の子と貴人とはともにミコであり、その移動とともにミユキ、イデマシともいったから、神の来臨はいつしか貴人の血筋の人がやってきたということになり、歴史の知識がふえるにしたがってそれが平家の一門となったのだという。というのも、平家一門のほかにも、各地にはおびただしい天皇家行幸伝説があるからだ。柳田が集めたなかには、在位わずか2年で死去した用明天皇が方々に狩をしたという伝承があるし、甲斐や常陸にはあり得るはずがない孝謙天皇の伝説もある。このような天皇巡国の伝説の方が、平家落人の伝説よりも古い形かもしれない、と柳田は考える。そし

て、柳田は、日本人ほど、都から遠い国に住みながら我が村、我が一族が朝廷となにがしかの関係があったと信じることに情熱を抱く民族はいない、とのべている⁽³⁾。

私が関心をもつのは、鬼界島の平家伝説である。島に上陸した平家の大将は、資盛、有盛、行盛とされ、島の人々は「盛（モリ）の三神」とよび、神歌にもうたわれているという。しかし、その神歌にいうモリは、「行の盛（ユキのモリ）」といっても、御嶽（神の宿る神聖な地）のことであり、平家の大将の名前ではなかったのである⁽⁴⁾。伝来の御嶽の名前を変更してまで、平家とのつながりを強調しようとした島人の心持は、本当はなにを意味しているのであろうか。柳田のいう、朝廷への渴仰という以前に考えるべきことがあるのではないか。

平家落人伝説。それは、都とのつながりなくしては生きて行くことができなかった、貧しく辛い辺境の生活の産物ではなかったか。いかに辺境の苦勞に満ちた生活であっても、都とつながっているという思いが、それを耐えさせたのではないか。では、なぜ都とつながっていることが辺境の生活を耐えさせるのか。それは、都が辺境の日常生活とはかけはなれたハレの場であるからであった。辺境の地で、白米を食べることは一年でも限られているが、都では毎日白米を食っている人間がいるのだ。その都に自分もどこかでつながっている。それが、苦勞の多い日常を支える。高取正男は、社会が貧しければ貧しいほど、自分が生活している空間と同じ空間の一部に、まさしく共時的にハレの部分があってほしいという願望が熾烈になるとのべている⁽⁵⁾。ハレとケの生活を、年中行事という形式により時間的に交互に繰り返して日常生活を維持していく生き方ではなく、同一空間にハレとケが共存していることが、日常生活の維持になるという、日本人のもう一つのライフスタイルがあったことを、平家落人伝説は示しているのである。

そして、こうしたライフスタイルは、決して僻村に限られるものではなかった。というのも、かつて、村はどんなに海岸から隔てられていても、

シマとよばれたのである。今も山村を旅行していると、「島内安全」と刻まれた石燈籠に出会うことがある。その「島」は、村のことである。近代以前の日本の村落は、山野のなかにまるで海に浮ぶ島のように孤立して存在していたのだ（そうした状況が完全に姿を消すのは、1960年代の高度経済成長時代にはいつてからだといっても過言ではない）。こうした村＝島では、村の外の世界に対する関心が強烈であった。その一つが、憧れであり、具体的には、旅人への歓待、町や都への思慕であった。それは、平家落人伝説を支える心理となんら変ることがなかった。

このように、日本の村落には、骨の髄から中央に対する指向があったのである。このことは近代を迎えてからも基本的に変ることがなかった。それが、中央政府の《疑似伝統》を受け入れる第一の条件であったと私は考える。明治天皇は国民を「赤子」とよび、自らを「慈父」にたとえた。徳川300年の愚民化政策の成功もあったが、自ら「慈父」のために命をなげだそうとした「赤子」の心理は根深いといわねばならない。

加えて、村＝シマの、外への関心にはもう一つの顔があった。よそ者に対する強い警戒心であり、村の安定を破壊するものへの憎しみであった。同質をよしとして異質を嫌う精神といってもよい。かりに中央政府の「教化」と異なる伝統が自分たちの生活にあって、そのことを主張する勇気が足りなかった。村八分こそは、もっともおそろしい刑罰なのであった。《疑似伝統》に対する抵抗は、ここからは生れてこない。

くりかえすが、日本の伝統的な村落共同体が培ってきた精神は、〈都的なもの〉に徹底的に弱く、近代になってもそれを変えることはできなかったのである。そして、あえてつけくわえておくと、こうした共同体のあり方は、つきつめていくと、島国という日本列島の風土と深い関係があったと考えられる。島に住む人々は、水平線の彼方に限りなく憧れと畏れをいだいて生きてきたのである。また、島の人間は、海原の先へ逃げ出すことができなかったがゆえに、異端や少数派であることを守りとおすことも難しかったのである。

ここで私は、かつて高取正男が、近代日本におけるフォーク (folk) 意識の欠如を問題にしたことを思い出す。英語でいうフォーク (folk) とは、大英帝国にあって中央のアンゴロサクソンの文化とは自立した、ケルト系の人々の独自の文化を意味する。彼等は、政治的には大英帝国に統合されていたが、文化的にはまったく独立した民族であった。そこでは、「国民として国家の統治をうけ、市民として特定の経済圏に帰属することと、生活文化をひとしくすることとは必ずしも一致しないし、一致しなくてもよい」⁽⁶⁾ ということが承認されてきたのである。つまり、フォーク (folk) は、ネーション (nation, 国家) とは異質の概念として有効性を保ってきたのである。

こうした意識は、イギリスに限らない。ヨーロッパでは近代国家の出発にあたって、おおかれすくなかれ、フォーク (folk) とネーション (nation) の乖離に苦しまなかった国家と民族はなかった。現に、今もまだその解決はついていない。ブルトン人がフランスから、カタルニャ人がスペインから独立を求めている例は、よく知られていよう。

ところが、日本は、近代の始まりにおいて、日本国家が日本人という単一民族から構成されているという錯覚をあえておかしたのである。フォーク (folk) とネーション (nation) が一致していると信じこまれたのである。高取は、nation や people の翻訳がいち早く始まったにもかかわらず、folk の翻訳は、ついに柳田国男が「常民」と訳すまで問題にならなかった日本近代史の状況を問うている。もっとも、その「常民」の訳がよかったのかどうかは問題であろう。のちにもう一度ふれてみたい。

ところで、フォーク (folk) とネーション (nation) の区別を採用するならば、はじめにのべた、《のどかな花見》は folk の伝統であり、《散る桜花》は nation の「伝統」ということができるであろう。また、ケガレの異常な強調もまた folk のあずかりしらない現象であったともいえる。このように、《疑似伝統》は、folk の伝統が nation の強権によって、置換ないしは換骨奪胎されたところに成立したといいかえてもよいの

だ。

もっとも、英語の *folk* は、一定の生活文化の伝統を示す文化概念にとどまらず、明らかに人種や民族の違いをも意味していた。それと比べると、明治のはじめの日本の実情は、アイヌなどの少数民族は別にして、生活文化の伝統の違いをフォークだと認識するには、あまりにも強固な単一民族神話にとらわれすぎていた。フォークという認識をもてというほうが、あるいは無理であったかもしれない。しかし、そのことは、伝統的なさまざまな共同体をもって直ちに国家 (nation) に包含されるべきだということにはならないであろう。まして村落共同体の連合を以て即自的に国家と同一視することや、家族国家観を当然とする見解を容認することにはならなかったはずである。一体どこで民衆は骨抜きになってしまったのであろうか。

だが、あらためて思い起こしてほしい。日本列島には、アイヌの伝統もあれば、琉球には天皇などまったく知らない民衆が生活していたことを⁷⁾。また、近代日本には、朝鮮半島から強制移住を命じられた人々が少なからず生活をしてきたことも。戦時中は、アッツ島をはじめアリューシャン列島の人々や台湾からやはり強制移住させられた人たちもいたのだ。同じ日本でも、関東と関西では文化の構造が著しく異なっていたし、今もその違いは生きているではないか。また、稲に生きてきた人々だけが歴史をつくってきたのではなく、山や海に生きる人々の歴史もふりかえられはじめていいる。あるいは、方言の豊さを思い起こしてほしい。方言のなかには、共通語をはるかにうわまわる豊富な表現が生きているのだ (いまや、それらも飽くことのない商業主義におかされてはじめていいるが)。folk という言葉に相当する日本語は確かになかったが、我々のまわりには、独自の生活文化の伝統が生きていたのであり、今も生きているのである。祖父や祖母、叔母などから伝承してきた生活文化をテコに、国家の営みを相対化することは今でも可能ではないのか。そしてあえて飛躍したものいいをするが、これからは、inter-folkism の時代となるのだ。その時代を迎えるた

めにも、一人一人の生活をもっとも深いところで左右する、借物ではない生活文化の伝統をはっきり見定めておく必要がある。ゆめ《疑似伝統》ではなく。

注

- (1) 稲村賢敷『宮古島庶民史』三一書房、1972年、p. 50。
- (2) 柳田国男監修『民俗学辞典』東京堂出版、1951年、p. 514。
- (3) 「木思石語」『定本柳田国男集』第五巻、p. 362-363, 481。「史料としての伝説」同第四巻、p. 191。
- (4) 「伝説」『定本柳田国男集』第五巻、p. 85。
- (5) 「仏教以前」『歴史公論』第七号所収、1976年、p. 41。神島二郎も文脈は異なるがつぎのよにのべていいる。「中央の都 (=文化) とのつながりを信ずることによって孤立の生活の唯一の支柱としたのではないか」(『近代日本の精神構造』、p. 117)。
- (6) 「日本史研究と民俗学」『民間信仰史の研究』所収、法蔵館、1982年、p. 418。
- (7) ついでに記しておきたい。天皇の存在を知らなかったのは沖縄に限らない。明治維新の際、民衆の多くも天皇の存在を知らなかったために、政府は、天皇がアマテラスと伊勢皇太神宮の子孫であることを大々的に宣伝する「告諭」を各地でださねばならなかったのである (大江志乃夫『靖国神社』、岩波新書、1984年、p. 64-65)。ちなみに本州の民衆は、天皇は知らなかったが、伊勢神宮はよく知っていた。それも、農業神として。

終りに

日本民俗学は、本来、明治以来の国家による伝統破壊と歪曲に対して、民衆の間に伝わる生活文化の具体例をもって対抗して行く使命をもっていた。それは、日本民俗学の創始者である柳田国男自身が一番よく知っていたことなのだ。私は、「民間伝承」という四文字をもって日本人の生活と歴史を探索していた頃の柳田を評価する。「民間伝承」の蓄積だけが、日本人の未来を切り開く

可能性をもっていたのである。folk を「常民」と訳したことは、この初志をあいまいにしたように思われる。folk という言葉を用いるとしたら、《独自の生活文化を維持している民衆群》という位の意味にうけとっておくほうがよいのではないか。日本人は思ったよりも、多様な文化伝統に生きてきたのである。それをまるで同質の、金太郎飴のように思わせ、またそのように教育してきたことこそ、《疑似伝統》にはかならなかったのである。「常民」の強調は、こうした画一的な《疑似伝統》の風潮に対抗するよりは、そのなかにまきこまれる危険性をもっていたのではなかろうか。日本人に共通な心性を抽出しようとするあまり、日本の folk の多様性を一面で無視してきたきらいがある。

なお、紙幅も尽きたので、《疑似伝統》を超える道についてはあらためて論じたいと思うが、一

言だけのべておきたい。それは、《疑似伝統》の母体が「国家神道」という疑似宗教であったことにかかわる。つまり、疑似宗教の克服は、最終的には真実の宗教をもってするしかないということである。近代日本の精神史は、疑似宗教が普遍宗教を権力によって抑圧するという、世界史でも稀に見る現象を生み出した。そのことが、宗教についての客観的な考察や議論を疎外してきた原因でもある。宗教に無関心であったり、無宗教を標榜することは、個人の人生観としてはまったく自由であるが、宗教を無視する文化は、人間的に共感できる内容がうすい文化であることも忘れてはならないであろう。真実の宗教とは、国家や天皇制を含めてこの世の人間の営みのすべてに対して、それらを相対化し、その矛盾を剔抉する力をもっているのだ。

(1990. 9. 20)