

原田敏明の祭祀論とその有効性

由谷 裕哉

原田敏明は、通常その日本民俗宗教における地縁祭祀の先行説がとりあげられて、柳田国男の祖霊信仰論と対立した数少ない民俗学者と評価されてきた。こうした原田の評価は、彼が日本の民俗宗教の研究者としておそらく初めて、村の宗教の社会的な側面を解明しようとして儀礼を研究したことを忘却している点、十分なものではない。そこで本稿は、まず原田の祭祀研究の対象と方法を再構成し、さらにその祭祀論の事例研究に対する有効性を検討しようとするものである。

序

本稿は、宗教社会学者・宗教民俗学者原田敏明（1893-1983）の多様な研究のうち、特に祭祀に関する諸論考をとりあげて、その有効性について検討する。

原田は一般に民俗学者として捉えられることが多く、特に柳田国男の祖霊信仰論に真向から対立して日本宗教の地縁祭祀本質論を主張した研究者とみなされている（→坪井〔1977〕、住谷〔1980〕）。しかしこうした位置付は、原田の全業績を考慮するとかなり一面的であるうえ、学祖柳田の教説を継承しつつ「反柳田」的要素をも加味することによって、ディシプリンとしての日本民俗学を活性化させようとする斯界内部の不毛な試みに奉仕するのみである⁽¹⁾。

むしろ原田の研究姿勢は、後述するように宗教学徒として出発したことによって方向付けられ、およそ1950年代以降は独自の社会学的視点から村の祭祀を分析したものが多くなっている。従って原田の祭祀論を検討することは、これまで民俗学や象徴人類学によってかなり形骸化していた村落祭祀研究に対して、方法的にも、また分析結果としての村の宗教（＝民俗宗教）の意味付に於ても、寄与するところ大であ

ると思われる。

尤も原田の50年以上におよぶ研究は、研究対象や研究方法にかなり変化がみうけられる。そこで本稿では、原田の祭祀論の民俗宗教研究への有効性を検討する前提として、まず彼の祭祀研究の要点をおよそ3時期に分けて概観することにした。そのためかなり煩雑になるが、本論中と文献表で言及論著の初出年代を表示していくことにする。

1 古代日本宗教研究における祭祀論（1920-40年代）

原田敏明の研究生生活の初期、すなわちおよそ大正12年（1922）東京帝国大学宗教学宗教史学科を卒業の後、昭和24年（1949）に前職の神宮皇学館大学教授から熊本大学教授に転任する前後までの約20年間は⁽²⁾、記紀や万葉集などを素材にした独自の古代日本宗教研究が論考の大半を占めていた。このように宗教学徒として自らの研究生生活をスタートさせた彼は、当時の宗教学界の一大関心事であった宗教民族学・宗教起源論の影響を受け、日本宗教のいわば原初形態を日本の古代文献にさぐるような研究に集中したのである。

そのうち1920-30年代の研究は、崇拜対象や聖俗観念の変化などの、宗教の起源と進化に関する考察とまとめることが出来る。まず崇拜対象については、「自然崇拜」「アニミズム」「人間神」という進化論を、日本の古代文献に於て実証しようとしている。こうした問題設定にみられるように、これらの宗教進化論は19世紀後半以来の心理学的方法に基くもの(↳伊藤〔1973:349〕)であるが、最後の段階に位置するとされる「人間神」の問題については、彼の後の祭祀論とも多少関連する部分を含んでいる。すなわち、古代日本に人格的な神の登場するのは記紀編纂時代のような国家統一期であること(↳原田〔1927〕)、さらにこれが特定の人間を崇拜対象とするのは奈良末期の怨霊信仰以後のことであるから、それ以前の祖先祭祀はアニミズム的段階のもので、氏神を祖神と同一視する考えはなかったとする(↳原田〔1932〕)。このように、宗教民族学の所説を日本の事例に援用するような形ながら、既にこの頃から彼の「日本宗教の地縁祭祀本質論」の萌芽がうかがえるのである。

もう一方の聖俗観念の進化論(↳原田〔1929〕)については、構造主義人類学のタブー理論が紹介される過程で原田のこの分野への先見性が再評価されたことがあるが(↳波平〔1974:236〕)、原田の分析は心理学的乃至宗教現象学的視点からえた神聖観念の両価性(清浄と不浄)とその分化という議論を、「いみ」等の古代の宗教語彙を考証することによって証明しようとしたものであった。従って社会的な視点は全く稀薄であった⁽³⁾。

しかし1930年頃を境に日本の宗教学界・民族学界は、より実証的な社会科学研究へと展開し始める。すなわち1928年に京成帝国大学が、1929年に台北帝国大学が創設されて、海外での

本格的な人類学的調査が可能になり、特に前者に赴任した赤松智城と秋葉隆とが30年代に本格的な朝鮮巫俗の研究を行なっている。理論面の輸入についても、宇野円空や赤松の研究や古野清人によるデュルケムの大著の翻訳などがなされている(↳伊藤〔1973:352〕)。こうした学界動向をうけてか、原田の古代日本宗教研究にも社会学的視点からの祭祀論がみられ始めるようになる。

第1は古代社会を代表する儀礼である「袂」と「禊」の分析に関するものである。彼によると不浄を袂って清浄になる方法として、清浄になる方面を意識するもの(積極的)と、不浄を除く方面を意識するもの(消極的)との2方向がある。これまで事前袂禊といわれていたもの(大嘗祭・伊勢斎・加茂斎など)が前者に、事後袂禊と呼ばれた罪障の起こった際に行なうものが後者に、各々充当できるとする(↳原田〔1948:186-210〕)。このような分類は、デュルケムの「積極的儀礼」「消極的儀礼」という概念(↳Durkheim〔1912=1975:117-319〕)をそのまま古代日本に援用したもののようである。

第2は「山の崇拜と山の神」と題された論考(初出年代不明)における、山岳祭祀の起源論である。彼によると、日本の原初的村落が山つきの斜面に位置していたため、「自然崇拜」的段階があったとするとそれは生業である水田稲作と関係する形のものであった、つまり山岳祭祀の起源はいわゆる里宮で営まれた、とする。これに対して山の高さが問題になる(=山宮祭祀の開始)のは、国土平定という政治的問題が登場し、山の開発を「荒ぶる神の調伏」として語る必要が出てきて以来(=記紀など)のことである、と主張している(↳原田〔1949:164-196〕)。この論文が柳田国男〔1947a〕より

先に構想されたのかどうか不明であるが、少くとも上述の論旨には、柳田の山宮・里宮の二所祭場における原初的な祖霊祭祀論を相当意識していた事がうかがえるのである⁽⁴⁾。このように原田の古代日本宗教を対象とした祭祀論は、研究生活初期の心理学的な宗教起源論から、中期の祖霊信仰論批判への過渡期的位置にあった、と考えられる。

2 祖霊信仰論批判としての祭祀論（1940 - 60年代）

「祖霊信仰論批判」としてまとめたこの時期の諸論考には、柳田をはっきり名指しで批判したものはほとんどみられないものの、結果的には祖霊信仰論宣言ともいえる「新国学談」——柳田〔1946b〕〔1947a〕〔1947b〕——の前後から、柳田の死（1962年）の頃までに集中して発表されているのである。

尤もこうした「反柳田」的研究者としての原田という位置付は、民俗学界内部での学説史的動向の影響下にあるのかもしれない。例えば1970年代以降、葬送墓制や小祠の祭祀など柳田の祖霊信仰論のいわば「聖地」を、実証的に再検討しようとする研究が出された際（→田中〔1978〕、佐々木〔1983〕）、その原点として原田の所論がとりあげられることが多かった。またこうした実証研究の動向と対応して、民俗学の理論的検討の場でも原田の研究を柳田民俗学全体に対する異義申し立てであるかのような位置付がなされてきたことも、先述の通りである。

本節では、このような日本民俗学界内部でのいわば自己正当化のための原田への歩み寄りと一線を画すため、あくまで祭祀論に焦点を絞ってこの時期の彼の研究動向を概観したい。

(1) 宗教と国家との関係論

このテーマについては、①記紀神話のケース、②仏教受容と神仏習合のケース、③村の祭祀のケース、に大別できる。このうち①と②は直接祭祀の問題とは関係しないので、議論の骨組のみを紹介するにとどめる。

①については戦前からの古代日本宗教研究の一環として次第に考察されてきたものである⁽⁵⁾。その要点は、記紀の成立年代がそれに相当する国家統一に伴って、地方的な神や伝承（出雲系神話など）が吸収され、それによって新たな神統が形成されたり、開闢神話が複合されたりしたことを、記紀などの文献学的考証により明らかにしたものといえよう。祭祀を問題にしたものではないが、記紀神話の古型を宗教民族学の所論を根拠として遡及しようとする指向が宮座などの民俗調査への傾倒と重なりあうこと、国家的圧力が地域的宗教を破壊する場合もあるとの主張が後年村の宗教の視点からくりかえされること、の2点に、留意すべきだろう。

②は、①の後日談に相当する仏教伝来から平安時代頃までの神仏関係を問題にしたものである。議論の詳細にはふれられないが⁽⁶⁾、要点は、村落共同体の内側で生成する宗教（＝最近の用語では民俗宗教）が国家の関与でどのように変容するかという観点から、神仏の交渉史を論じたものとまとめられよう（→原田〔1949〕）。従って研究の基底にある姿勢は、①と同工異曲のものであった訳である。

③は、村の祭祀を論じた最も早い時期の論考（→原田〔1943〕）にみられる議論である。そこでは、一般的な村の祭祀が祭政一致で男性がその両者を掌握していること、一方シャマニズムは日本的農耕社会とは異質なものであること、の2点がまず論じられる。そのうえで、（村の外部に相当する）国家が村の自治を破壊したよう

な場合（京城・琉球など）、ノロのような女性シャーマンの祭祀支配が行なわれることもある、すなわちこうした場合は村の祭祀の新しい形なのだ、と主張される。古来の高文化地域に古俗が残り南島などの周辺地域の民俗は新しいとする、原田特有の「文化のすり鉢型発展論」（→住谷〔1980：233-242〕）の嚆矢ともいえる立論だが、村落祭祀論に関する限りこのような巫女祭祀への言及はその後展開されることはなかった⁽⁷⁾。

以上の宗教と国家との関係論を概観して気付くのは、原田が明治維新後の国家神道化政策——特に①から推測されるのは神社祭祀政策——を日本宗教を退廃させるに至った最大の要因として否定的に捉え、特に戦前戦中段階にあってはそうした研究動機を古代日本の宗教政策に投影させて論じていたのではないか、という点である。従ってそれ自体としては柳田批判を目的とするものではなかったと思われるのであるが、敗戦直後の柳田〔1946a〕や「新国学談」が、原田の側からみると家族国家観の復活を目論んで祖霊信仰を固有信仰と主唱したものである、と感じられたのではないだろうか⁽⁸⁾。柳田の祖霊信仰論が家族国家観と関係するか否かという議論（→桜井〔1982：137-180〕）とは無関係に、この点で柳田と対立する必然性が原田自身の研究史に内在していた、とみるべきだろう。

（2）日本社会の原型論と氏神の本質論

上述のような経緯で柳田の祖霊信仰論と対決するに至った原田は、社会的背景から日本宗教の本質を解明しようとする論陣をはる。

まず日本社会の原型について、氏族中心の地縁的・非個性的社会と規定する。すなわち一般に血縁的と考えられている古代氏族制社会は必ずしも血族的結合を必要条件としておらず⁽⁹⁾、水

田稲作という特殊な農耕に起因する協同性・聚落生活・平等主義をその特徴とし、それが日本の古代宗教を限定していたとする（→原田〔1948：15-29〕）。この論旨を継承して、原田は日本村落の原初形態に関する議論をしばしばくり返しているが、注目されるのは、水田稲作という生態的条件（＝この結果村落が山つきの斜面に位置することが多く、生活面では自給自足になりがち）により、村の外部とは没交渉になる傾向がある一方、村内部（＝氏子相互）の関係は協同的・没個性的になる、という原初的村落像を導き出した（→原田〔1954〕）点にある⁽¹⁰⁾。

原初的村落像の規定のもう一つの視点は、最近の表現を使うと象徴論的レベルからのものである。すなわち彼は、本来村全体が清浄であったのでそれを外部の不浄から隔離する必要があったこと、そのような村境の特殊性ゆえに村空間に特定の聖地が作られるようになる場合、村の入口がそうした聖地とされることが多いことなどを述べている（→原田〔1957a〕）。このような村・村境・村の外の象徴論を背景として、柳田〔1929〕を基点とする民俗学界における両墓制論争についても、原田〔1959b〕〔1967〕は遺体を村の外（不浄）に放置した埋墓と、村内（浄・俗）で寺を媒介に死者供養をするための詣墓とが同時代的現象ではありえない（詣墓祭祀がずっと後世的）として、祖霊信仰論と対決したのである。

上記のような周到な社会的背景に関する議論を提出しながらも、祖霊信仰論批判としてのみ眺めると、原田の立論は決して十分なものではなかった。如上の両墓制論にしても、原田は村落空間の象徴的構造からアナログカルに祖先祭祀（墓制）の原型を導き出しているにすぎず、柳田以来の「死穢の減少→祖霊化・氏神化過程」説を何ら実証的に反証したことはなっていない

いのである。原田の所説の中でとりあげられることの多い「氏神の本質論」についても同じことがいえる。

原田〔1954〕〔1959a〕によると、氏神とはそれを祭祀する地縁的集団に帰されるもので、その集団内部で絶対的・排他的な力をもっている。それは一族の祖先神と同一でなく、内神（＝屋敷神）や祖先神と同一視されるのは、むしろ家や村が個性化した結果である（↳原田〔1963a〕）ともされる。このように原田は村氏神を集合表象として本質論的に規定したのみで、村落民の抱く神観念の考証は全く行なっておらず、柳田〔1947b〕の氏神と氏子との血縁関係論を反証している訳ではない。後年の宮座論への集中にもみられるように、彼の興味はむしろ「氏子」の性格の方にあったようだ（↳原田〔1957c〕）⁽¹¹⁾。

以上のようにこの時期の原田の祭祀論には「心理的なものを社会的なものに従属させる」（↳Lévi-Strauss〔1950＝1973：8〕）社会学主義ともいうべき志向が感じられるのである。前述のように「祖霊信仰論批判」としてまとめるとその論点が必ずしも有効ではなかったのは、彼自身が社会科学的な研究姿勢と、心理学的前提を多く含む民俗学の仮説との論理階梯の違いを十分に認識していなかったためだろう。むしろ原田は民俗学寄りの言説を使用したため、柳田没後の柳田批判の潮流に利用されるような形で再評価されたのだ、といえるかもしれない。

3 祭祀構成論（1950-70年代）

祖霊信仰論との対決と重層するような形で1950年代以降の原田の祭祀論の中心主題となるのが、村落祭祀の社会的・歴史的な構成という問題であると思われる。その立論の大前提となっているのが、（先のデュルケム的な氏神の本

質論とは全く次元の異なる）村落祭祀の起源論とその変化の社会的背景に関する議論であろう。

(1) 村落祭祀の起源論と変化の背景

原田〔1957d〕などによると、日常生活そのものが神聖な段階にあっては、氏子の清浄の保持・促進を意味する氏神祭祀とは、氏子の生活そのものであった（氏子＝氏神段階）。これが「村の変遷」によって神祭（清浄の聖）と日常（俗）とが分離しはじめると、袈裟に端的に示されるような日常との区別行為（＝現在の意味での祭祀）が必要になってくる、つまり生活全体であった祭祀の時間と空間とが限定されてくる、という。また原田〔1957e〕によると、こうしたいわば社会進化に伴って神そのものとしての氏子の行為が、次第に専門的な司祭者が「神に仕える」行為へと変容していく、とする。

このように全く独創的な祭祀の起源論の社会的背景としては、前述の原初的村落論（↳原田〔1954〕など）を一応前提してはいるが、その直接の契機とされる「村の変遷」については、比較的単純な社会進化の図式で説明している。すなわち、原田〔1957b〕などによると、本来地縁的に拘束されていた村で、戸数が増加することにより拘束力が弱化し、町方の要素がはいつてくると、それに伴って宗教も個性化・個人化するのだ、という。こうした単線的な社会進化論は実証研究レベルから疑義も出てこようが、原田のこの時期の祭祀論は、もはや実証的に遡及できない原初的村落像及び宗教像を暫定的前提としたうえで、漸進的な個性化の段階にある村落における、祭祀の構成要素を追求したものとなっている。以下その議論を概観する。

(2) 祭祀の時間・空間論

祭祀の時間と空間の問題については、社会進

化の結果両者が特定されてくる、という図式に貫かれている。

まず祭祀の時間論としては、本来は年中の日常生活が祭であったのが、俗とは区別された聖なる時間が「祭日」へと限定されてくる(→原田〔1957d〕)。このような祭日の周期は、日常的な農耕生活との対応から一年であり、豊作の予祝と収穫の感謝という二大目的のため、春秋二度に祭祀が集中するに至った(→原田〔1952〕など)という。こうした論旨は、神社祭祀の稲米儀礼起源論を基盤とするいわゆる国学院スクールの民俗学説と、似て非なるものではないだろうか⁽¹²⁾。

祭祀の空間論は、祭場空間の問題と、祭祀過程の空間構造の問題との両面から述べている。まず祭場の空間論については、本来村全体が清浄であったのが、村の変遷に伴って特定の聖地が出来るとする立論である⁽¹³⁾。すなわち、こうした進化段階初期には村境が聖地とされることが多く、会所・氏神・氏寺のような村の祭政上の重要施設が大方村の入口に作られていた(→原田〔1957d〕など)。しかし実際には神社に由緒が考えられたり式内社を称したりする場合、例大祭を盛大にするために社地が村の中央広場に移されたり(→原田〔1976:287-291〕)、郷社(明神)のように本来地域的な性格のものながら、村落構造の変化に伴って如上の聖地性が稀薄化していく場合もある⁽¹⁴⁾(→原田〔1963b〕)。

このような村落における清浄空間の歴史的な限定過程の議論を背景に、原田は実際の祭祀空間の構成に説き及んでいる。すなわち、村の個性化の初期段階にあっては、本来は氏子を代表して神の役をした者(一年神主)が、オハケや神籬などに象徴される「氏神の分霊」を交替で奉斎するような形式(=当屋制)が成立し、春秋両季の祭のどちらかに先立って分霊を本社に運

び、本社の祭の後当番を交替していた。こうした段階から固定的な聖地(神社など)に常住する神を専門の神職が奉斎する形へ変化するにつれ、本社に常住する氏神がかつての分霊奉斎地であった若宮・お旅所へ「お旅」する、神幸という逆転した習俗がうまれた。この変化の痕跡を残すのが、春日若宮おん祭のように、若宮の分霊を本社に運ぶ行事(=還幸)を中心とする祭のケースである、とされる(→原田〔1952〕〔1961〕)。以上のお旅の発生論という形での祭祀空間論は、原田の祭祀論の中で最も画期的な業績の一だと思われる。

(3) 祭祀組織論

祭祀の執行者を中心とする祭祀組織に関する議論は、より原初に近いとされる座の研究と、そこから専門の神職が成立してくる過程の分析とに、大別できる。

① 座の原初形態と変化

この宮座の問題は、1960年代に集中して発表された原田の最晩年の業績にあたる。まず彼は宮座の研究史を概観し、神社に付属する神事組合とする見方⁽¹⁵⁾、同族・家格に基く、或いは同業組合などに由来する特権制度ととらえる見方、等々の従来説は十分でないとする(→原田〔1976:7-24〕)。何故ならフォーク・タームとしての「宮座」と分析概念としてのそれとの混同が著しいからで、より古くから用いられてきた「座」という用語を用いるのが学問的には望ましい、とする(→原田〔1968〕)。

そのうえで、座とは本来「結衆」「諸人」(もろと=村人)と同義で、(女・子供をのぞく)村人全体をさすものだ、と規定する(→原田〔1962〕)。すなわち座とは、村人が一年神主として交替で神をまつる段階における、その奉斎のための集会の座のことであるとされる。村落

がこのように原初に近い段階にある時、原田〔1954〕などに示されたように、村（＝氏子）は内に平等主義的かつ外に排他的であったので、そうした氏子の結衆である座も、本来封鎖性と参加者相互の平等を原則とする、と位置付けられる（→原田〔1965〕）。

さらにこのような座の原初形態の正当性を実証するため、原田〔1976〕はこの本来の座の形を推測させるような種々変化した座の事例を、近畿地方を中心に報告している。すなわち、家格に基づいて特権集団化した「株座」、行事の複雑化の結果発生した「長老制・年齢階梯制」、村の分化の結果座の間で差別がみられるようになった「上座・下座」等々。しかしこのような原田の意味付を除いてみると、各々の事例が原田のいう原初的な座の変化した形であると納得する必然性があまりなく、従ってこれらの事例から遡及的に原田の座の本質論が実証されたとはいえない。従来から原田の宮座論の非実証性を指摘する意見が出されているのも（→堀田〔1983：13〕）、この点から故なしとしない。

とはいうものの、原田〔1968〕によるとフォーク・タームとして宮座と称され、かつ村氏神の座という形態を備えたいわば理想的な座は、近畿以西にみられ歴史的に近世初頭頃まで遡られるものであるとされる。この点から一見汎歴史的ともいえる原田の宮座変化論の実体は、限定された地域に近世初頭頃まで痕跡をとどめていた古代村落社会的要素の抽出、という含意をもっていたのかもしれない。一方実証的な社会経済史の宮座研究によれば、中世には荘園を構成単位とする庄宮座が、近世村落には村宮座があったとされているが、地域によっては近世初頭以降も庄宮座が残存し、それが村宮座に分化していく過程が追跡できる場合もあるという（→安藤〔1960：11-72〕）。経済史でいう庄宮

座と原田の描く本来的な座とが対応するものであるとしたら、原田の遡及的方法に実証研究として問題が残るとしても、原田の宮座論が全体としてかなり妥当なものであることを意味するのではないだろうか。尤もこれは年代的な対応のみで、庄宮座が一般に支配装置とみなされているのはいうまでもない。

② 祭祀担当者の発生論

座の変化につれて、その内部から専門の司祭職が発生してくるというシェーマについては、先の村の個性化に伴う祭祀の時空の特定化という議論とほぼ同じ立論を行なっている。すなわち原田〔1957e〕〔1959c〕などによると、座の成員が当番制によって氏神を奉斎していた段階から、村の都会化・氏子の個性化が進むと祭礼行事が複雑化し、長老制的な祭祀組織が求められるような段階へ移行する。このように個性化・専門化した司祭者は、仏教の村落への浸透を背景に、御師・衆徒・行人などと称されるような修験的な僧であったことが多かったようであるが、近世末以降の排仏思潮の隆盛によって神社が形式化するとともに、世襲神職が神社祭祀を司る現今のような形態がはじめて出現した、とされる。

このように村落の自律的秩序の内部から、特定の氏子が専門職化することによって司祭者となったとする原田の立論は、鎌倉新仏教を中心とする仏教勢力の地方伝播に関する膨大な研究が知られ、在地領主の外来の氏寺への外護関係を示す確固たる史料が多数現存する以上（→例えば禅宗について、広瀬〔1979〕）、日本宗教史の一般論としてはとうてい首肯しえない。しかしながら、近世末までにこのような発生過程をへた祭祀担当者を有する村落が日本のどこかに存在する可能性は依然否定できないし、とりわけ近世末から明治初頭にかけて村の祭祀の担当

者に断絶がみられると主張している点は、従来の宗教史や民俗学のいわば盲点であっただけに⁽¹⁶⁾、傾聴すべきであるといえよう。

4 原田敏明の祭祀論の有効性

以上、原田の祭祀論の概略を発表年代に留意しながら分類し、簡単な評価を加えてきた。本節ではこれらの祭祀論全体の民俗宗教研究上の有効性を検討し、本稿の結論としたい。

(1) 社会学的な祭祀研究方法とその限界

まず原田の貢献として何よりも強調しなければならぬことは、民俗学的方法論により形骸化していた祭祀研究に於て、社会学的な分析枠組で考察する可能性を開いたことであろう。すなわち時間・空間・祭祀組織などの社会的条件から祭祀の構成を把握していくような方向性(↳ Hubert et Mauss [1902-1903→1950 = 1973: 90-97])の確立であり、同時に「神霊の送迎」「祖霊化」「氏神の本質」等々の現地人の信念に帰されるような説明手段を全く排除しても日本の祭祀の合理的な解釈が可能なることを、鮮かに示したことである。村人の宗教的信念の解明は宗教研究というレベルでは確かに重要であるが、日本民俗学は例えば宗教現象学や宗教人類学のようにこの問題に接近するための科学的手続きをほとんど欠如しており⁽¹⁷⁾、そのため逆に心理的な要素を立論から徹底的に排除した原田の祭祀論の独創性が、際立ったものとなっているといえよう。

しかし原田の祭祀研究はみられるように社会学プロパーのものではないし、とりわけ1970年代以降柳田〔1942〕が「祭礼」と名づけたような世俗的な祭りに関する社会学的研究が隆盛してくると、その社会学的研究としての不備さ、限界が顕わになったようにさえ思える。これは

原田の研究姿勢から自然に導かれた傾向、すなわち祖先崇拜を二義的なものとみなしたために、家や同族の問題にとりくむ動機がなかったと思われること、或いは自律的な村落秩序の内部から宗教者が発生するとみなしたために、その村落内での社会的機能を考察する必然性がなかったと考えられること、によっていると一応は推測できる。

とはいうものの、こうした中途半端に社会学的な方法論を原田にとらせたヨリ本質的な理由は、彼の至上の研究目的が日本の原初的村落社会の集合表象としての宗教の解明でありながら、その解答がおそらく研究者としての出発時点から彼の自明の前提でもあった点に由来するのではないだろうか。すなわち原田自身の研究意図はどうあれ、結果的に彼の祭祀論はそうした予期された原初形態に合理的に遡及しようとする説明を捜すために、祭祀の構成要素(時間・空間・組織)の漸進的な変化の過程を考証するという形をとるに至ったものと思われる。

(2) 祭祀変化論のアド・ホック性

以上のように社会科学的方法論としてみると原田の立論に問題が残るが、その独自の祭祀変化論の存在意義がそれによって全て否定される訳ではない。

前節までにみたように、原田は汎歴史的な言説によって祭祀の変化を語っているが(またこの点が民俗学者とみなされることが多い所以であるのだが)、実際には古代社会から(特にその最後の名残りとしての近世初期から)近世末頃までの漸進的かつ肯定的ないわば進化と、明治以後の国家の介入による村の宗教のいわば退廃との間に、明白な断絶のあることを強調していた。こうした点から「祭祀の変化」という問題に限定してみると、原田の仮説は、中世以前の

起源の祭祀が近世末から明治初頭に神道化の影響を著しく蒙ったようなケースについては、かなり妥当性が高いといえるのではないだろうか。実際に筆者は神仏分離の激しかった富山地方における、中世以来の修験的起源をもつある神社祭祀について、その祭祀形式の変容過程が原田の祭祀変化論によってかなり明解に説明できることを示したことがある（↳由谷〔1986〕）。

上記の検討から原田の祭祀変化論の二通りの有効性が導かれる。第1に、この仮説が方法論上の不備にもかかわらず、アド・ホックなものとして高い価値をもっている点である。原田自身は如上の祭祀論を通じて日本の宗教文化一般を解明する事を志向していたのかもしれないが、結果的にそれが全ての事実を説明しようとする理論たりえなかった（例えば強力な開発先祖によって開かれた村落の存在を、全く考慮しなかった）ことが、逆に幸いしたといえる。こうしたアド・ホックな仮説こそが新たな理論構築に貢献してきたことは、最近の科学史でも指摘されていることで（↳Feyerabend〔1975=1981: 113-121〕）、反対に日本宗教の本質（起源）が祖先崇拜か地縁的祭祀かどちらであるか、のような問題設定の不毛さを、いま一度確認しておく必要がある。

第2に、原田〔1957d〕などが祭祀の形式面の変化を限定化・特殊化として肯定的に捉えることにより、このような問題自体の意義を提唱したことである。というのは、柳田民俗学における民俗の経年変化に関する分析方法である重出立証法は、現象の差異性を比較対照することによって遡及的に本質に到達しようとするものであるから、階級的な二項対立を前提とするモダンな理論といえる。これに対して原田の祭祀変化論は、理念的な古型と経年変化した後の祭祀形態との関係を（柳田民俗学に対して）いわば

脱構築的に捉えることによって、こうした変化を研究対象とすること自体の重要性を示したといえるのではないだろうか。

(3) 2つの伝統と1つの文化

原田自身がおそらく意識していなかったと思われる彼の祭祀論のもう一つの有効性は、「日本宗教の習合性」問題に対して不可避的に接触したことにあると思われる。

すなわち神仏習合に端的にみられるような日本宗教のシンクレティックな特性を総合的に理解するために、日本民俗学の固有信仰論に対する反省から、堀一郎・五来重・桜井徳太郎などにより「民間信仰論」「仏教民俗論」が創唱されてきた訳であるが、このような方法論は、レッドフィールドなどがいうところの、村落の小伝統と村の外部に由来する大伝統という2つの伝統の接触・習合の局面として農民社会の宗教を捉えようとする方法論に対応するものであると思われる。こうした「2つの伝統」論に対する批判は、すでにインドやインドシナを対象とする文化人類学者の間で、両者を対立させて論ずべきではなく、村落の宗教はレッドフィールドのいう小伝統に相当する単一の文化伝統から成っていることが主張されていた（↳Dumont & Pocock〔1957: 39f〕, Tambiah〔1970: 367-377〕）。これに対して日本では、社会科学的な村落宗教研究の伝統が浅いためか、村落の宗教（＝民俗宗教）を一つの文化体系として捉えなければならないという必然性に対する自覚が乏しく、「一つの文化の中の二つの伝統」というパラドクスの解決がそれほど真剣には求められなかった⁽¹⁸⁾。

こうした研究動向を考慮すると、原田独自の民俗宗教論は、初めてのこのパラドクスと接触する部分を持ったものと位置付けられる。すな

わち彼は、祭祀という村の宗教の社会的側面に対象を限定することによって、それを一貫した文化体系と捉える視点を確立した。その結果「信仰の重層性」のような、主観的かつあいまいな説明概念を完全に排除することができた。そのうえでシステムの外部に存在する力(=国家権力)のみが、村落の自律的な秩序内で生成し進化する宗教を改変しうる、という論旨をとることによって、日本宗教全体を説明する一般論ではないという限定付きで、このパラドクスを解消するための一つの方向性を示したといえるのではないだろうか。(1986年1月稿)

注

- (1) 筆者は、「フォークロアの世界は魅力に満ち満ちている」にもかかわらず、「日本民俗学の生氣は日ごとに衰えて」いるという小松和彦(1985: 261f)の主張に共鳴するものである。それ故豊かな可能性をほらむ村の祭祀の研究のために、従来の民俗学的方法論とは異なる、また小松氏の依拠する「文化人類学的な象徴論・コスモロジー研究」とも異なる接近方法を模索したい、というのが本稿執筆の基本動機である。
- (2) この間、特に神宮皇学館時代には、肥後和男の広範な宮座調査に協力したらしいが(→肥後(1942: 10)), その調査報告は公表されていないようだ。なお熊本大教授に転任後、『社会と伝承』誌を主催して盛んに民俗調査報告を発表することになる(→石井(1985: 263))。
- (3) 構造主義人類学のタブー理論は世界の言語的秩序から排除されたアノマリーな部分の両義性(ambiguity)を問題にしたもので、原田が依拠した宗教学プロパーの神聖の両価性(ambivalence)論とは、本来次元の異なるものであろう。
- (4) ちなみに最近の宗教民俗学の動向としては、

原初的な山岳祭祀は専ら里宮で営まれ、山上での祭祀は修験者の入山を契機とする、という原田説支持の見方が有力のようである(→桜井(1976))。

- (5) この問題に関する論考は、戦前の論文を集成したとされる原田(1970a)(1972b)に大半が収録されているが、国家統一の影響という視点は、これらをもとに戦後にまとめられた啓蒙書である原田(1948)にヨリ明解に示されている。従って原田がどの時期からこのような視点をとるに至ったのか、いまひとつ明らかでない。
- (6) 神仏習合を、(この問題に初めて本格的に取り組んだ辻善之助のように)教理的レベルではなく、政治的問題として捉えようとした点が、戦後の堀(1963)や高取(1979)に先立つ原田の貢献であろう。
- (7) シャーマニズムについては、日本的な農村社会とは異質の都会的な宗教として、何度か言及されてはいる(→原田(1948: 30-52)(1975: 40-58))。
- (8) 実際に生前の原田は、柳田の祖霊信仰論を明治期の家族国家観と結びつけて考えていたらしい。本テーマにつき第58回日本社会学会大会で発表した際、司会を担当された池田昭氏より、御教示をうけた。
- (9) その根拠としては、古代氏族とその氏神との関係に血縁的なものが必要とされなかったという点をあげているが、氏族社会の構造自体は明確に考察されていない。この意味で、原田の議論が血縁制から地縁制への日本社会の単線的発展段階説(和歌森太郎や萩原龍夫)の問題枠組自体を批判したものであり、地縁制先行説ではないとみる伊藤(1970)の主張が示唆的である。
- (10) この点では、近年の民衆史の描く「外に対する自治、内に対する平準化」という共同体像(→色川(1974))と類似するものである。尤も

このような民衆史の動向は、思潮としての近代化批判の一環として共同体の中に埋没する個を理想化しようとする動機を内包していると思われ、一概に原田の先見性を評価してすむものではない。

(11) 伊藤〔1970〕によれば、「氏子研究」というレベルでみると、原田〔1957c〕は柳田〔1947a〕の氏子の編成原理に関する問題提起をさらに追求したもので、両者は対立する説ではないとされる。注(9)も参照。

(12) 坪井〔1977〕は自らの日本祭祀の稲種子奉斎起源論を補弾する説として、原田の祭祀論をとりあげている。しかし原田は生態的条件を単に社会的事実と捉え、同様に社会的な宗教をそれとの類推関係で定位しようとしているのであり、国学院スクールのような素朴な生態系環元説とは異なる。

(13) すなわちここでは、清浄・不浄・俗の3項が各々、「村落内の聖地」「村の外部」「村落内の聖地以外の場所」に充当されている。従って原田〔1929〕とは同じ3元論ではあっても、そこでの聖の両極分化論とは異なり、清浄と俗との分化論となっている。

(14) 原田〔1972：198-218〕によると、中世における郷村制の成立とは、はじめに大きな村落があり、後に各部分が個性をもつに至ったものとされる。従って郷社とよばれるものは、本来は大きな村落の段階での聖地に築かれたもの、とみなされている。

(15) この見方は肥後和男の宮座論を指している。しかし肥後〔1942〕は、氏子全体による非特権的な神事組合として「村座」という概念を提唱しており、これは原田が想定する原初的な座にかなり近いと思われる。

(16) 明治政府の宗教政策に関しては宗教制度史・

マルクス主義史学・社会学などからの膨大な研究があるが、その民俗宗教に与えた影響についてはあまり言及されていない。むしろ民俗学に於ては民俗調査に意義を求めためか、この間の祭祀者の宗教的機能の継承性が主張されていた(↳由谷〔1985：200f〕)。わずかに維新以後の民俗宗教的伝統の断絶を主張した研究に、安丸〔1979〕がある。

(17) 宗教現象学に於ては、例えば Wach〔1958〕は宗教現象の統合的理解には高次の宗教経験が必要であるとし、Eliade〔1957=1969〕も聖なる世界にのみ生きるとされる「宗教的人間」の側から知覚されるコスモスを、自らの宗教経験をおそらく前提して、描いている。宗教人類学に於ては、時間観念のような現地の認識体系が社会的に拘束されているから研究者にとって理解不能である、というような相対主義的な「共約不可能性」論をめぐって論争がなされている(↳Bloch〔1977〕, Geertz〔1984〕)。こうした対象となる宗教的信念への接近の努力に対し、民俗調査論に於ては調査技術上の検討(調査項目・伝承者など)はなされても、調査された生の実態の評価は何ら論議されることがない(↳福田〔1984：236-254〕)。

(18) 例えば比較的最近の方法論的研究に於て、桜井〔1982：183-213〕は、「民間信仰」の「高等宗教」に対立するような語感を避け、「民俗宗教」の用語を提唱しているが、その際この対象を「成立宗教」と「固有信仰」との中間領域の複合的な性格をもつものと捉えているようである。こうした用語の転換にもかかわらず基本的な姿勢の変化をみない「民間信仰=民俗宗教論」に対し、早くからその科学的対象としてのあいまいさを主張していた波平〔1974〕や島蘭〔1976〕は、いまだに少数派である。

言及文献一覧

- 安藤 精一 1960 『近世宮座の史的研究』, 吉川弘文館。
- Bloch, Maurice 1977 "The Past and the Present in the Present", *Man* 12-2。
- Dumont, L. & Pocock, D. (eds.) 1957 *Contributions to Indian Sociology* 1。
- Durkheim, Emile 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris. =1975 古野清人訳(改訳)『宗教生活の原初形態』下巻, 岩波書店。
- Eliade, Mircea 1957 *Das Heilige und das Profane* Rowohlt. =1969 風間敏夫訳『聖と俗』, 法政大学出版社。
- Feyerabend, Paul 1975 *Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*. =1981 村上陽一郎・渡辺博訳『方法への挑戦』, 新曜社。
- 福田 アジオ 1984 『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学—』, 弘文堂。
- Geertz, Clifford 1984 "Anti Anti-Relativism", *American Anthropologist*, 86-2。
- 原田 敏明 1927 「人格神への発展—古代典籍の取り扱い—」, 『宗教研究』4-5 →原田〔1970a:185=197〕。
- 1929 「神聖観念の分化」, 『宗教研究』6-4 →原田〔1972b:39-60〕。
- 1932 「人間神について」, 『宗教研究』9-6 →原田〔1970a:198-207〕。
- 1943 「部落祭祀における政治の關係」, 『季刊宗教研究』5-1 →原田〔1949:214-243〕。
- 1948 『古代日本の信仰と社会』, 彰考書院。
- 1949 『日本宗教交渉史論』, 中央公論社。
- 1952 「祭典遷宮について」, 『神道史学』3 →原田〔1975:314-330〕。
- 1954 「部落祭祀の社会性」, 『宗教研究』140 →原田〔1975:59-79〕(「村の祭祀の社会性」と改題)
- 1957a 「村の境」, 『社会と伝承』1-4 →原田〔1972a:143-166〕(「村境と宗教」と改題)。
- 1957b 「村から町へ—宗教の変容」, 『地方史研究』7-4 →原田〔1972a:175-188〕(「村の宗教と町の宗教」と改題)
- 1957c 「氏子組織」, 『郷土研究講座2』, 角川書店。→原田〔1975:141-163〕。
- 1957d 「部落祭祀の変遷」, 『社会と伝承』1-6 →原田〔1975:184-208〕(「村の祭祀の変遷」と改題)
- 1957e 「神そのものから神に仕えるものへ」, 『宗教研究』153 →原田〔1980:7-25〕。
- 1959a 「氏神と氏子」, 岩村忍(編)『日本民族文化』→原田〔1972a:21-26〕。
- 1959b 「両墓制の問題」, 『社会と伝承』3-3 →原田〔1970b:225-242〕。
- 1959c 「Priestの発生過程」, 『社会と伝承』3-4 →原田〔1972a:219-236〕。
- 1961 「神籬からお仮屋まで」, 『社会と伝承』5-2 →原田〔1980:171-196〕。
- 1962 「宮座のいろいろ」, 『社会と伝承』6-3 →原田〔1976:25-49〕。
- 1963a 「氏神と氏仏」, 『社会と伝承』7-2 →原田〔1975:123-140〕。

- 1963b 「郷の社と村の社」, 『社会と伝承』 7-3・4 → 原田 (1975: 80-100) (「村の祭祀の地域性」と改題)。
- 1965 「座の封鎖性」, 『社会と伝承』 9-1 → 原田 (1976: 124-141)。
- 1967 「両墓制の問題再論」, 『社会と伝承』 10-2 → 原田 (1970b: 243-262)。
- 1968 「宮座の歴史性」, 『社会と伝承』 11-1 → 原田 (1976: 194-216)。
- 1970a 『日本古代宗教増補版』, 中央公論社。
- 1970b 『宗教と民俗』, 東海大学出版会。
- 1972a 『宗教と社会』, 東海大学出版会。
- 1972b 『日本古代思想』, 中央公論社。
- 1975 『村の祭祀』, 中央公論社。
- 1976 『村祭と座』, 中央公論社。
- 1980 『村の祭と聖なるもの』, 中央公論社。
- 肥後 和男 1942 『宮座の研究』, 弘文堂。
- 広瀬 良好 1979 「中世禅宗研究小史」, 『日本宗教史研究年報』 2, 佼成出版社。
- 堀 一郎 1963 『宗教・習俗の生活規制』, 未来社。
- 堀田 吉雄 1984 「頭屋祭祀について一頭人の諸問題一」, 『日本民俗学』 152。
- Hubert, R. et Mauss, M. 1902-3 “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année Sociologique*, tome 7 → Mauss, M. 1950 *Sociologie et Anthropologie*, Paris = 1973 有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳「呪術の一般理論の素描」, M. モース『社会学と人類学 1』, 弘文堂。
- 色川 大吉 1974 「近代日本の共同体」, 鶴見和子・市井三郎 (編) 『思想の冒険』, 筑摩書房。
- 石井 研士 1985 「『村の宗教』から『町の宗教』へ」, 『宗教研究』 263。
- 伊藤 幹治 1970 「『氏子』の社会人類学 (上)」, 『国学院大学日本文化研究所紀要』 25。
- 1973 「宗教民族学」, 小口偉一・堀一郎 (監) 『宗教学辞典』, 東京大学出版会。
- 小松 和彦 1985 『異人論』, 青土社。
- Lévi-Strauss, Claude 1950 “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, Mauss, Marcel *Sociologie et Anthropologie*, Paris. = 1973 有地・伊藤・山口訳「マルセル・モース論文集への序文」, M. モース『社会学と人類学 1』, 弘文堂。
- 波平 恵美子 1974 「日本民間信仰とその構造」, 『民族学研究』 38-3・4。
- 桜井 徳太郎 1976 「民間信仰と山岳宗教」, 桜井 (編) 『山岳宗教と民間信仰の研究』, 名著出版。
- 1982 『日本民族宗教論』, 春秋社。
- 佐々木 勝 1983 『屋敷神の世界—民俗信仰と祖霊—』, 名著出版。
- 島 蘭 進 1976 「宗教と民俗」, 『宗教研究』 230。
- 住谷 一彦 1982 「宮座の神」, 住谷『日本の意識』, 岩波書店。
- 高取 正男 1979 『神道の成立』, 平凡社。
- Tambiah, S. J. 1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge.

- 田中 久夫 1978 『祖先祭祀の研究』, 弘文堂
- 坪井 洋文 1977 「祭りの地域的諸形態」, 三隈・坪井(編)『日本祭祀研究集成 4』, 名著出版。
- Wach, Joachim 1958 *The Comparative Study of Religions*, New York.
- 柳田 国男 1929 「葬制の沿革について」, 『人類学雑誌』 44-6。
- 1942 『日本の祭』, 弘文堂書房
- 1942a 『先祖の話』, 筑摩書房。
- 1946b 『祭日考』, 小山書店。
- 1947a 『山宮考』, 小山書店。
- 1947b 『氏神と氏子』, 小山書店。
- 安丸 良夫 1979 『神々の明治維新』, 岩波書店。
- 由谷 裕哉 1985 「書評—宮本袈裟雄著『里修験の研究』」, 『季刊人類学』 16-4, 講談社。
- 1986 「二上射水神社の築山祭祀成立に関する試論」, 『加能史料研究』 2, 石川史料刊行会。

(よしたに ひろや)