

祖先崇拜と天皇信仰

——日本近代国家の正統性の一局面——

中村 牧子

この論文は、近代日本の国家を正統化する一要因としての天皇信仰を取り上げ、その社会的な基盤を問題とする。これは、宗教——とりわけ祖先崇拜——のもつ特性を手掛かりとして、分析される。近代における祖先崇拜の構造分析から、二つのことが明らかになる。この祖先崇拜は個々人に、国家の支配者としての天皇を、極めて身近なものとして情緒的にイメージさせる契機となること。また、この祖先崇拜は近代特有の家族カテゴリー、即ち出郷者の家族、において行われるものであること。後者においては、「父母／故郷への想い」が、当時の単なる趨勢にとどまらず、実は国家の正統性の基盤としても、重要な意義をもっていたことが示唆される。こうして最終的に、近代という時期に特有の現象としての天皇信仰が描きだされる。

1 [問い]

「固有信仰」という言葉がある。これは、かつて柳田国男によって定式化された言葉で、日本人が古来持ち続けている（と柳田は言うのだが）宗教的な心性のことを意味している。我々が何故この言葉に注目するかといえば、近代日本の国家の正統性の源泉（の一つ）が、人々に分有されているこの「固有信仰」であると、従来しばしば言われてきたからである。つまり「固有信仰」は、天皇信仰というものへと連続していくことによって、天皇を元首として戴く国家そのものを正統化してしまうというのである。

正統性という言葉をここではウェーバー的な意味で、つまり行為との関連において用いる。近代日本においては国家というものが、彼岸／此岸の聖なる秩序にポジティブに関わっていると人々に了解され、また国家の命令がそうした了解に基づいて受容される（ないし受容されるべきとみなされる）という側面をもつようになって

ているのである〔藤田1966〕。我々が以下で試みるのは、そのような宗教的関心に基づく受容が、いかなる過程を経て実現されているのかを探ることである。

その場合、天皇信仰という要因はたしかに、そうした過程の要といえよう。天皇信仰とは、天皇を上記のような聖なる秩序の設定者とみて時には神としてまつりなどし、進退窮まったときに天皇の力に頼ろうとする、また頼れば何とかかなると思う精神的態度のことである。それはともすれば、この秩序への加害、秩序の危機をきっかけとして、天皇護持のために全人格を没頭させるような事態をも生み出す。そして天皇のためあるいは天皇の命ずることならば、その内容に拘わらず肯定的に受容し積極的に従ってしまうような態度をも出現させるからである。

そうした事態が最も顕著に見られる時期は、先の大戦時であろう。太平洋戦争勃発に際しての経験は、次のようにうたわれている。

「・・・昨日は遠い昔となり、遠い昔が今となった。天皇あやふし。ただこの一語が私の一切を決定した。・・・父が母がそこに居た。少年の日の雲霧が部屋一ぱいに立ちこめた。私の耳は祖先の声でみたされ、陛下が、陛下がとあへぐ意識はめくらめいた。」(高村光太郎『暗愚小伝』より)

とはいえ天皇信仰が抱かれていた時期が太平洋戦争のさなかだけであるとは考えにくい。この信仰は、先駆的には日清戦争(明治27～8年)直後に、もう現れていた。戦勝に乗じた経営の成功者が、「我が身の今日あるのは、全く明治天皇陛下の御恩に帰因する」として朝夕に天皇礼拝を行っているという事例[宮田1970]が、既にその時期に見いだされるのだから。そしてこの信仰は昭和20年の終戦、ないし終戦後の復興期まで存続し続けた。なぜなら終戦直後に行われた昭和天皇の巡幸において、天皇の姿を目の当りにして人々は感動し、明日の生活への力が沸くのを感じたのだから。故に我々はそのような広がりをもつ時期として、近代を考えていきたい。

さて問題は、むしろこうした天皇信仰に至るまでの道筋にある。そもそも天皇への盲目的ともいえる崇拜の念が、日本社会に暮らす相当数の人々によって分有されるということは、随分奇妙な、そして特殊なことである。一体、人々をそうした天皇信仰へと方向づけている「固有信仰」は、どのようなものなのか。またそれと天皇信仰は、どのような関連にあるのだろうか。

この疑問に与えられた多少とも体系的な一つの説明⁽¹⁾は、次のようなものであった。

「(明治国家が)その完成を権力的にせよ治めることができたのは、視角をかえれば、常民のなかに悠久として宿っていた幻想の天皇信仰が存在したからであったともいえる。勿論、つねに歴史のなかで疎外しつづけられてきた常民

にとって、生活を支える日常的基本原理は己れのなかに宿る祖先信仰であり、氏神信仰であったことはいうまでもない。だがそれらのたちのぼってゆくさきに穀霊信仰があり、その延長線上の神としての、太陽神としての天皇が不可視の信仰世界に存在したのであった。そこに稲作民族としての日本に固有な信仰世界と歴史がつづられてきたのであった。」「[後藤1975 p.21]

これによれば、「固有信仰」とは祖先信仰のことである。また、祖先信仰→穀霊信仰→天皇信仰という視覚的な系列によって、「固有信仰」から天皇信仰への連続はいわば「昇華」として語られている。

ところが、そのような信仰系列が近代に実在したという主張は、実はあまり説得的ではない。確かに近代日本において祖先信仰は盛んであった。祖先の霊をまつる儀礼の遂行、あるいは祖先・伝統・過去の記憶へと関心を向けることは、即「宗教」的であるように見えた。したがって出発点を祖先信仰に求めることそれ自体には、とりあえず不都合はない。だが「そのたちのぼる先に」、穀霊信仰や太陽神崇拝があるとは必ずしもいえない。なぜならこれらの信仰は古代の農業民のように、穀霊や太陽神が生活に真に密接な関わりをもつ場合にしか、成り立たないからである。近代日本の天皇信仰は農業民だけによって担われていたわけではない。むしろ様々な形でムラを去った人々が、近代天皇制の主要な担い手であったはずだ⁽²⁾。従って近代における個々人の信仰と天皇信仰は、上の引用で言われるほど簡単には結びつかないのである。

しかしそこには尚、人々の信仰から天皇信仰への道筋を見いだすことができる、と我々は考える。その場合、前者はことによると近代日本に特有の、その意味で「固有な」信仰であるかもしれないが、この未発見の道筋への手掛かり

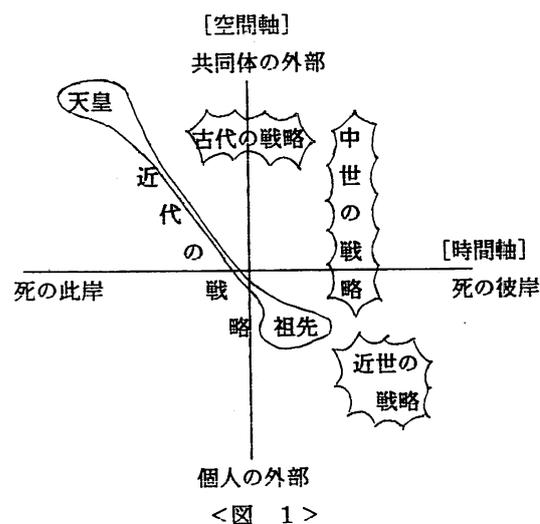
は、先の文中では説明すらされなかった祖先信仰そのものの性質を、まずは見直すこと。また天皇信仰というものが本来もっている性格をも、議論のなかに取り込むことであろう。そして初めて近代の天皇信仰の存立基盤、そして近代日本における国家の正統性という問題は、射程内に入ってくるはずである。このような見直しから、次節以下ではまず次のような問いを立てる。近代日本における、天皇信仰へと連続しうるような個人人の宗教は、どのようなものだったのか。

2 [方法と定義]

前節で指摘したような事実レベルにおける矛盾を解くためには、いったん問題を形式化するのがよいだろう。そのためにまず、宗教というタームに定義を与えよう。個人人は、(人間にとって) 理解を越えた存在を経験することがある。逆境にある個人人が自己のその状態を、ある大いなる力(摂理、慈悲)に由来するものと了解するような場合がそうである。その種の実験は、典型的な「宗教的体験」の一つと言われる。このことに示されるように、宗教とは絶対的他人性の経験である⁽³⁾。なるほどそうした他人性が感受されるときには必ず、これを手なづけたり意味づけたりする技術が伴うだろう。そしてこの馴化の程度次第で他人性は、極限的な他人(キリスト教的な)から、祈祷によって鎮まる若宮・怨霊、そしてごく親しいものである祖霊まで、あるいは縁日のおみくじまで、様々な他人のイメージを生み出すだろう。それらはウェーバーのいわゆる宗教から呪術までの直線上の、各所に位置付けられるべきものである。だがそのいずれのケースでも、個人人にとって全く理解不可能(またその結果として制御不可能)なものに関する経験 [Eliade 1957=1969

p.2] が根底にあることについては、例外はないといってよい。

一定の社会ないし共同体において経験された絶対的他人性は、何らかの外部に帰属させられる。そうした他人性の住みかが、いわゆる「他界」である。以下ではそうした帰属先のうち、空間的な外部と、時間的な外部とに、特に注目してみたい(無論、それ以外の漠然とした外部に帰属させられる他人性も多いが)。まず空間とは、現世にある(とみなされる)複数の人々の共在圏——社会関係の成立している圏域——を意味する。よって空間的な外部とは、そうした共在圏の外である。山麓に生活する人々によって山が(神聖なるものへの畏怖を伴って)「他界」と了解されたり、旅人が異世界の住人として特別視されるのは、その典型的な例であろう。これに対して時間的な外部とは、現世にある(とみなされる)人ないし人々の存在の外と云いうる。時間的な外部の境界とみなされるのは、死である。(時/空という二つの性質は互いに独立であり、図1のように表現できる)。



人々がこれら二つの帰属先をイメージする仕方と相関するのは、日常的な社会関係のもつ大まかな性質であろう。一つの理念型として、各人が関係形成しうる相手の範囲に、限定のある社会（ないし共同体）——これを閉じられた社会と呼ぼう——を考えてみよう。つまり各人が特定の数十名の人々とのみ社会的相互行為を営み、その他の人々とは殆ど全くその種の行為を行わないものとされているケースである。そういう社会の成員は、時間的な他者性をも経験するであろうが、それとは独立に、空間的な他者性にも敏感なはずである。何故ならここでは、個々人にとって理解・制御不可能なのはその誕生以前及び死後であるに劣らず、彼が生活する共同体の広大な外部である、という理解が通用しうるからである。

ではこれに対して、個々人の移動可能領域が無限に拡大し、原則としてあらゆる個人間に相互行為の成立可能性があるような社会（開かれた社会）ではどうか。この社会では、全く独立した空間的な他者性の経験は喪われ、「他界」は一次的にはもはや、個人にとっての外部としかイメージされていないはずである。この変容は同時に、以後空間それ自体は全く世俗的なものとなるだろう、ということをも意味している。以後空間的な他者性のようなものが現れるとしたら、それは必ず、例えば時間的な他者性を經由して作り出されたもの（後述する近世の「家の先祖」のように）となるはずなのである。（ただし我々は、社会関係の特性が実体としてまずあって、それが他界のイメージを決定すると考えているのではない。閉じられた／開かれたの区分それ自体、どの範囲を社会関係とみなすか（＝現世のイメージ）という理解の水準にある。これと他界イメージは、同時成立的である）。

では以上のような枠組のなかに、祖先はどう

位置付けられるか。それは死を越えた彼岸にある、時間的な他者の一種である。祖先とは「(1) 現存する私に対して、死を契機として既にその彼岸にある者」であり、「(2) 特に子孫というパーソナルな関係の相棒である私に、影響を及ぼす者」と定義される。そうした意味合いをもつものを、以下において〈祖先〉と表記することにしよう。日本古代史においては、現存する秩序の創設者として神話上の人物が「始祖」と呼ばれることがあったが、これは死を経由しない祖先であるという点で、我々の言う〈祖先〉とは別物と考えてほしい。

さて、こうした一連の定義を踏まえて上記の視覚的な系列を再検討するならば、そのもつ最大の問題点が明らかとなる。それは〈祖先〉崇拝の対象となるようなく祖先〉と、天皇のように生者でありかつ国土全域の秩序と関わる存在とが、何の説明もなく直列的に結ばれている点である。〈祖先〉とは基本的に（〈祖先〉の共有などという特殊事情がない限り）、また単独で（空間的な他の要因を持ち込まない限り）、また最終的に（特定の一部でなく秩序全域の存立に関連して）、領域（＝社会的領域性。つまり基本的には社会関係の成立圏であり、場合によって地域的領域性も重なってくる）的な秩序の形成や保全には関与しないはずのものだ。なぜなら領域とは必ず、先に述べた意味での空間性を基礎として成り立つのだから（時間性の契機はそれに比べてごく一部にしか関わってこない）。それにも拘わらず近代の論者は一様に、〈祖先〉を単独で領域に直結して怪しまない。これは近代の〈祖先〉観のなかに、何らかの領域性が既に忍び込んでいるからではないだろうか。日本においては古来より、宗教は国家と密接に関わってきた（卑弥呼、聖武天皇など）。だがその関わり方は、万古不易ではない。各時

代には宗教を国家の正統化要因として動員する、様々な社会的な技法が(端的に)存在したのである。そしてそれは、宗教的な経験の中に領域性を加工して取り込む技法であったと、我々は考えたい。

よって問題は、近代におけるその技法はいかなるものだったのか、という点に絞られよう。それを相対化して把握するために、次節では日本社会における宗教と領域性との関わりを通史的に見直し、この技法に関する幾つかの歴史的なモデルを提出する。

3 [〈祖先〉と領域]

①古代日本における他者性の一般的な了解を示すものとしては、一方には山中他界観〔桜井 1976 p.27〕がある。これは共同体の近隣(だが必ず外部)にある山岳を神の住家とみなして崇拜し、そこへ立入ることを努めて避けようとする強い志向をもつ他界観である。ところが他方、当時の葬制は(平安後期ないしは室町に至るまで)、遺骨を大切にすどころか山中や河原に放棄してしまうものであった。これはどういうことなのだろうか。

そもそも〈祖先〉とは、個々人が死者となることを経て祭られるものであり、「祖霊」と換言されることに示されるように、霊魂というものに深く関わっている。よってその点から観察してみると、当時にも霊魂と一見似ているタマというものが見いだせる。だがこれはむしろ精神力や威力のようなもの、つまり人間に多様な能力や資格を与えるものである。従って一人の人間の中には、複数のタマが入り出すことになる〔折口 1956 pp.134-40「古代人の信仰」、p.199-200「原始信仰」、pp.211-16「霊魂」、p.235-「古代日本人の信仰生活」〕。とすれば人間が死んでも、この特定の死者に対応し供養

されるべき特定の霊魂は存在しない(固有性の欠如)。つまりここでは〈祖先〉崇拜の可能性そのものが閉ざされているのだ。絶対的他者性に関する時間的なイメージは空間的なイメージに較べて弱く、しばしば後者の中に吸収されてしまっている。

おそらくその背景には、死者を共同で送り出す儀礼のように、この死者の個性(何某の親であるなど)を抹消する諸技術があったのだろう。そうなればこの死者はもはや特定個人の災厄を説明する他者とはならず、よって死者個々人の遺骨自体がまつられる必要はない。死者は単に共同体外の他者のもとに「返してしまう」ことで処理されるわけである。

ここにみられるのは、他者性が基本的に両義的であることに基づいて、領域的秩序との接合点を作り出す技法だと言ってよい。というのもこの技法は、当時の統治者のイデオロギーともいえる記紀神話において、一層明瞭に現れているのである。代々の天皇の祖先について語るそれらの神話は、たしかに血縁的祖先(神武天皇のことであり、〈祖先〉である)と、出自の祖先(天照大神)とを区別している〔有賀 1969 p.345〕のだが、「領域の守護神」として語られるのは後者のみだからである。これを古代型モデルと名付けよう。このモデルは、空間がまだ世俗的なものとなる以前の、いわば近代の対極にある社会がもちうる宗教と領域性との関係を端的に示している。

② 11世紀頃——平安から鎌倉時代への移行期——になると、いわゆる荘園制的都鄙間交通〔斎藤 1987 p.20〕が発達してくる。定住を伴う境の都市の群生、農村地帯における市・町の形成などがみられ、一趣、秩序の再編ともいえるべき変化が起こっている。それに対応し、死者

や墓所を参拝しようという関心が現れてくる。この変容は早くは、モノノケという言葉が死霊の意味で用いられ始める〔酒向1985 p.129〕こと（10世紀頃から）に見いだせる。埋葬に先立ち、極楽往生させるべく遺骨を参拝する風習（11世紀頃から）も現れてくる〔田中1978〕。また迷い霊（七世父母という）を成仏させるための盆の供養が国家によって始められ、貴族の間に普及したのもこの頃である。

あるべきでなくして死んだ（謀殺など）者のタマのもつ力は、（菅原道真のように）まつることにより共同体を守る力へと転化される。この場合、その不遇さや非業さはこの死者個人に帰属するもの故、その限りでタマはこの個人のタマとみなしうるだろう。だがここではまだ、死者の靈魂が一般に供養されるようになったわけではない。

特定の死者（ケガレでしかない）から崇拜の対象となる〈祖先〉（浄められたもの）になる手続き（三十三回忌法要）が確立されるのは、14世紀——室町頃——である。これに関する史料〔田中1978〕は主に貴族を扱っているが、〈祖先〉崇拜は民間にも普及していたであろう。何故ならそれは、開かれた社会への以降と対応する（宗教の時間化）ものだから。とはいえここはまだ過渡期であり、それに応じて空間的発想は尚、優勢である。そのことは、当時の浄土概念のありようからも窺われる。浄土は、時間的な彼方ではなく、さらに空間的な彼方でさえなく、人々の生活圏の周辺にあるもの（山岳など）として改竄されることなしには受容されえなかったのである。また仏教自体も、中世を通じて、死者を共同体の外部に保ち、その悪霊の内部侵入を阻止する技術としてのみ了解されていた〔高取1979〕。

こうして徐々に成立してきた新しい技法は、

二重化と名付けてよいだろう。すなわち、時間的な外部を同時に空間的な外部でもあるものとして表象する技法である。なぜこのような重層性が生じたのか。その理由のひとつは、この場合（民間）の〈祖先〉観が、双系〈祖先〉観だったことにあると思われる。この〈祖先〉観は、それに基づく特定の支配関係が持ち込まれない状態でみられる〈祖先〉観である。それは〈祖先〉を、自己を基点として過去へ遡るほど拡大していく人々の群れとしてイメージさせる。この〈祖先〉観に基づけば、（村落などにおいては）共同体成員が各自の〈祖先〉たちを遡ると、最後には全員の〈祖先〉たちが一致してしまう。そしてこれにより、共同体の全員にとっての他者は、この共通の〈祖先〉と共同体の「領域の守護神」との二つになる。つまりある共同体に所属する各人にとっての〈祖先〉と、共同体の守護神とは、共同体という枠を媒介として、その守護機能において重なりうるわけである。二重化の技法（中世型モデル）は、〈祖先〉と領域性とを結合させる技法として、まず一つ注目に値する。

だがこの技法の通用力は、各人が最終的に、村落のように比較的小きな集団に所属していることに依存しているだろう。人々の間に、現実に〈祖先〉を共有しうるだけの世代的連続性と内部交流がある場合にのみ、こうした了解は成り立ち得るものだからである。

③絶対的他者性がはっきりと時間的なものとして経験され始めたのは、近世に入ってからのことである。なるほど個々人は、様々な禁令により拘束され容易には移動できなかったが、それは明らかに社会的・世俗的な禁令であり拘束であって、各自の居住圏の外部にも人間の世界が広がっていることはよく知られていた。そのた

め空間的な外部はもはや、単純に絶対的他者の世界とは見えなくなるわけである。既述のように、他者性の総体から時間的なそれが抽象されてくる過程と、空間が独立の世俗領域となっていく過程は、並行している。だからここではじめて、時間的他者性を専らに帯びているような他者が、前面に登場してくるわけである。

そうした変化をまともに体現しているのは、家であろう。共住空間である家の成員は、代々続く家の開祖（先祖）の崇拜を行うことによって、他者のイメージを遠い過去へ向けて投射している。人知を越える出来事（家の衰運など）は、その家の先祖によって引き起こされていると考えられ、その除去のためには先祖供養が行われた。

近世のこうした〈祖先〉観は、中世までの時代にみられたものとは根本的に異なる。というのは〈祖先〉はいまや家の守護者となっているからである。なるほど家は既に鎌倉時代、さらに平安時代にも一部の貴族などにおいては現れており、そこでは家の先祖をまつという営みがはやくから行われた。だが近世には、先祖供養がかなり一般的にみられるようになる。

「〈祖先〉＝家の先祖」（近世型モデル）という理解が通用するようになるためには、一定の読み込みが付加されねばならない。つまり血縁（ないし擬血縁）に基づく〈祖先〉全てのうちで、代々の家長（特に本家の）のみが先祖として位置付け直されることである。これによって初めて、多数の分家をも含む大所帯が、単一の先祖へと収斂していくような構造（図2④）が作られる。そして先祖供養はこの「家の成員」たちの共体験する、人知を越える出来事への対応策となることができるのである。（とはいえこの了解の信憑性を保つためには、養子縁組のような実際的な手段が始終採られねばならなかつ

たが）。ただし、「家の先祖」はこの一定範囲の生活共同者たちにとってしか先祖ではない。人知を越える力は、それが「家の先祖」の力と表象される限り社会のうちの局所のみ、つまりその家の系列にある子孫のみに拘束力をもつはずの力だからである。家康は徳川家の先祖でこそあれ日本人総ての先祖ではありえない。同様に初代の天皇は、天皇家の先祖でこそあれ、その他の家々の成員にとっての先祖ではありえない。なるほど分家・末家はその家固有の先祖のまつりに優越するものとして、本家の先祖のまつりにも参集したが、こうした一つの同族団の規模でさえもまつりは多分に儀礼化し、宗教的というよりむしろ、政治的配慮に基づく行為となり果てた。本・分家関係（家の空間的系譜）はもはや、宗教固有の領域ではなくなっていたのである。このように、〈祖先〉崇拜の近世型モデルでは、共同体の規模が拡大するにつれて、そこに他者性を感受する可能性は希薄となるのである。

（それとともに、家という空間のほうは、むしろ開放的となる。つまり家の成員となる（後天的に）と同時に、その家の先祖との関わりも生じるようになってきているからだ。これは領域性自体の変質に関連する変化であろう。古代の共同体は、それ自体が一つの社会的領域であり、その外部は他界であった。中世にも、共同体の外部は尚、ある種の他界性をとどめていた。それがいまでは、個々の共同体は広大な社会的領域の一部分である。つまりここには近代に類似した領域観が現れている。そのため、いわば「領域を任意に囲む」ことが可能となっている）。

以上の歴史的検討により、本来時間的でしかない〈祖先〉を何らかの空間性と結び付ける技法は、二通りあったことが明らかになった。即ち中世型モデルにおける、双系〈祖先〉観と村

的空間の組み合わせ。および近世型モデルにおける、単系<祖先>観と家的空間の組み合わせである。これらの空間はいずれも、規模は小さい。そしてこれらは、社会全域で個々に行われる<祖先>崇拝がそのまま特定の一人へと収束することは、一定の条件——しかもかつてなかったような——が付加されない限りありえないことを示唆していたのだった。

ではこのことをふまえて、我々の課題である近代の<祖先>観を考察してみよう。柳田は二つのモデルのうち、単系<祖先>観と家のセットを念頭においていたようだ。そして多くの論者が、同様であるように見える。彼らは国家をそのような家の拡大態と考える。そして国民個人を、天皇という家父に従う子供たちと考えるのである。だがこれはいかにしても、理論化された水準でのアナロジーの域を出ない。人々が実感として、先祖は天照大神なり、天皇家はその本家筋なりと考えたとは想像しがたいのである。なぜなら単系<祖先>観によって確定されるのは、既にみたように家という特定の領域である。限られた範囲であることによって、辛うじて家は宗教的領域としての実感を保ちえた。ところが上のようなレトリックは、系図などのリアリティ、そしてとりわけ密接な生活共同の経験によって取り巻かれる「家の先祖」観に比して、あまりに空想的である。従ってそこに家と同様の実感が生まれ得たとは、考えにくいのである。(確かに家の同族連合の経験などを根拠に、国家的規模での家連合の可能性を説く論文 [中野 1967] もあるが、もしも本当に国家が近世同様の家連合であるなら、そこでの「本家」の<祖先>に対する崇拝の感情は近世以上に希薄なものとなるはずだろう)。実際また人々は、先祖に対しては親しみをもっていたのに、明治の神社政策に関しては天照大神をまつこ

とに抵抗した。(近代の国家神道は、村の氏神の祭りを荒廃せしめた [大濱 1991] という)。つまり天照大神は決して、親しみの対象ではなかった。

従って、近代の宗教は近世的な時間的他者性の単なる拡大にとどまらない、何か別の変質を経験していたのだ、と考えることには、<祖先>崇拝から近代の天皇信仰(それは極めて情緒的・直接的である)への連続性を説明することはまだ難しい。

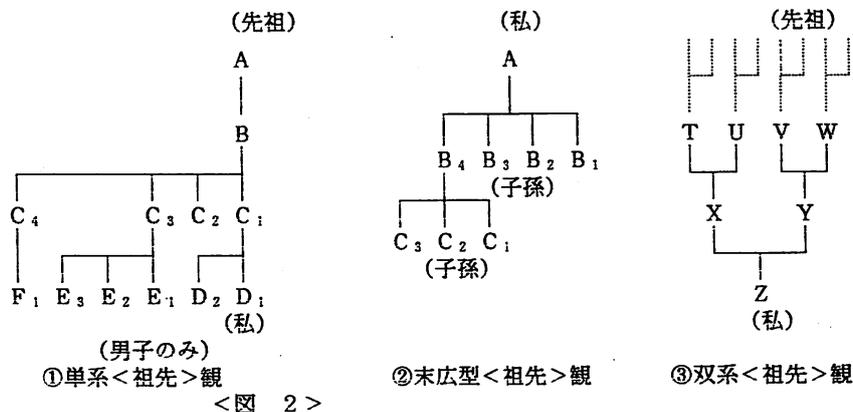
4 [近代の<祖先>観]

ここで我々は、近代初頭の家をとりまく状況に目を転じてみよう。まず一方には、家の編成形態に生じた変化、即ち大量の家成員の離脱(二、三男の出稼ぎなど)がある。しかし他方、この離脱した人々にも「永続する家」という家の観念は存続している。それらのギャップが生み出した第一の効果については、明治の<祖先>観を扱う神島二郎の記述 [1961] のなかに明瞭に示されている。即ち幕末から明治にかけて、従来の「一系的先祖観」に対する「末広型先祖観」が現れたことである。このようなく祖先>観(図2②)は、従来の「永続する家」意識が、事実上変わっていく家族形態の圧力をうけて変形したものといえる。そしてそれは二、三男による、家督創出の意欲によって裏付けられ(しかも力の結束の必要性が、末広型という形態を必然化し)、結果として家は現実にも、末広型の編成に転じた。これが第一の大きな転換であった。そこに注目されるのは、「代々続いてきた家」の消滅(自ら先祖となることにより、遠い過去への連続性が切断される)。そして財と位牌を全ての(男)子が所有するようになったことによる、嫡系/傍系の区別の消滅である。

だがこの編成形態はやはり必然的に解体していく。新たに先祖となった親が、子の数に見合う6、7軒の家を統率する能力（資力）をもち続けられない限り、子の家はこの同族的結合から離脱していけらうから。神島によれば末広型先祖観がみられたのは、幕末から日露戦争頃まで、長くてせいぜい明治末までだという。実際、明治40年代から大正にかけて、日雇稼ぎが独立し、また血縁家族が優勢となった。おそらくこれらの変化と並行して、末広型の編成形態は現れてまた消滅していったのであろう。ではその解体のあとに残る、核家族類似の家族編成において、〈祖先〉観はどう変わっているだろうか。なるほど技術的な面だけを見れば、すでに事実上まつられていた各分家の先祖が、いまや公然とまつられるようになっただけのようにみえる。だがそれに伴う了解はもはや以前とは違う。新しい〈祖先〉崇拝においては、独立した子が各自、自らを本家格とみなし、父母を先祖としてまつらう。いわゆる「家の系譜」は、同族的なヨコの連合としては観念されなくなる。そして同時に、「家の系譜」をこの父母よりも過去に延長することもできなくなる。既述のとおり、この父母こそが初代だったのだから。そして先に見たようなタイムスパンの短さは、この型が彼らの子、少なくとも孫の代には消滅してしまったことを示唆しているのだから。そう

なるとこの新しい家々において主に経験される宗教的行事は、家長が、またその地位の強さ（共稼ぎなど）に応じてその妻が、自らの個人的経験に基づき自らの父母をまつという営みになる。〈祖先〉崇拝は専ら家長（夫婦）の、「自らの父母への懐かしみ」「幼年時代を過ごした故郷への郷愁」として現れてくるのである。確かにこれは、ある程度まで父系の〈祖先〉観ではある（司祭としての戸主の権威はかなり強い）。だが単系の〈祖先〉観とはいえないものである。

こうした我々の仮説を裏付けるのは、次のような事柄である。なるほど近代の〈祖先〉崇拝に関する史料は少ない。この時期に目立つのはもっぱら、法制度のありかたを巡って交わされた政府関係者の議論、つまり穂積八束 [1891] のいわゆる「祖先教」に関連するような議論である。そしてそれらは、近世の武士の家を念頭におき、典型的な単系型の〈祖先〉観にたって論じられている。だがそうした立場の人々が国内を観察して「祖先崇拝に至りては、長くもこれを宮中の行事に見るを得れども、民間にありては其の俗の観るべきものなく、偶々これありと雖も大勢漸く廃絶に帰せんとす」（澤柳政太郎『孝道』[森岡 1984 p.26]）などと述べていること。あるいは、民衆の家や家族制度は「変



な「下等動物の」慣習とみなされて研究の対象ともされてこなかったと言われること〔川島1955〕などはむしろ、民間には別な形の〈祖先〉観が普及していたことを（ネガティブにだが）示唆している。また戸籍はかなり偽りの届出ができたから、武家型の家族構成が戸籍上で一般的に見られるからといって、実態もそうだったとは必ずしもいえないのである⁽⁴⁾。

だが最も有力な裏付けは、霊友会系諸教団にみる先祖観であろう。霊友会は大正末年に結成され、昭和に入ってからその系統の教団（立正佼成会、妙智会など）が幾つも結成されている。森岡清美によれば、「家的な先祖祭祀が都市への流入者を中心に衰退の様相を示した明治末から大正初期・・・まさにその時期以降、非家的な先祖祭祀が新しい宗教運動に担われて、京浜地域の都市中・下層に受け入れられ、昭和戦前期には阪神方面へもみるべき浸透を示した。家の単系の先祖だけでなく、夫方妻方双方の先祖を並べて供養した点で非家的である」〔森岡1984 pp.168-9〕という。ここにいう新しい宗教運動が、霊友会系の諸教団であった。この新宗教の研究〔孝本1978a b〕は、当時の都市民の間には実際、新しい〈祖先〉観が生まれており、しかもそれは自己を中心として過去へと拡散していくような先祖観〔孝本1978a〕であったことを、実証しているのである。

この新しい先祖観は一見すると、双系〈祖先〉観と村的空間という、中世型モデルによく似ている。だがそれと異なるのは、近代のモデルは具体的な世代的連続性を、極めて短いものしかもたないという点である。そのためここには、二つの新しい特徴が現れる。一つは、〈祖先〉が身近で、容貌や表情さえ思い起こせるほどに具体的な人格として思い描かれるようになったことである。これは〈祖先〉の連なりが、遙か

な過去の初代先祖と私とを結ぶ長い線分としてイメージされる代わりに、私と、日々親しみなれた父母とを結ぶラインが父母の向う側に無限に延びている半直線としてイメージされることによる。しかもこの〈祖先〉は専ら、「親が子に対するように」私のことを絶えず心配してくれる人々なのである。もう一つの特徴は、人々の（幼時の）体験を媒介として、時間性がある種の空間性（しかも地域的なそれ）へとすり代えられていく余地が開けたことである。彼らは、最も近い先祖である父母を、懐かしく思い出す。それはまさに「具体的なイメージで思い出す」ものであることによって、その背景となる故郷の風景と切り離され抽象されることがない。そのため故郷の風景もまた、彼らにとっては他者性を帯びた領域とみえる。また彼らは、さらに遠い先祖へと思いを馳せるが、それはもはや完全に匿名の人々である（「私がまつているのは父母と先祖です」〔孝本1978b〕）。そのため〈祖先〉圏は、個々の家（父母の領域）や共同体（父母の父母たちの領域）（＝故郷）から一気に拡大し、「国土（産土）」という領域に重なってしまう可能性をもち始めるのである。

だがこの可能性は、現代家族の多くにみるように可能性のままに止まることも十分ありうる。にも拘わらず当時の人々が失われた故郷の延長上に、まさに国家の領域としての「国土」を見ることができたのは、彼らのおかれていた社会的状況が独特のものだったからである。近代型モデルを受容したのはどういう人々だったのかを以下に見てみよう。

新しい〈祖先〉観の担い手は、農村を離れた都市流入者という形でまず見いだされよう⁽⁵⁾。その一端には、単身で出郷し、現実の農村に幻滅（残る家族の経済的事情などにより、たとえ帰ってもひどい暮らしが待っている）あるいは

敵意（私のやり方を理解しない、ないし相容れない）を感じ、帰郷しない限りでつまりもはや私から失われたものである限りで懐かしい父母／故郷を思う人々がいる。幕末より日露戦争ごろまで見られた「立身出世主義者」たちの多くはこのタイプに入ろうし、それ以後の（各地への）出稼ぎ型出郷者（明治30年代より増加）にもこのタイプは多い。また他端には、一家を挙げて村を捨てた人々がいる。これは生活の困窮を背景として明治10年代から絶えず生み出されるタイプだが、その多くは都市の中・下層（特に下層）に合流した〔中村1990〕。ここには既に、単身出郷者の一部も流れついている。挙家離村者の場合に〈祖先〉の位相にあるものとして想起されるのは家長の父母となろう。都市の下層民にしばしば故郷への想いが抱かれていることは、明治25年ごろの調査に基づく松原岩五郎『最暗黒の東京』に「蒼々たる故郷の山嶽、穰々たる田間の沃野を最後の楽園として懐うのほかには何物をも見ざる彼等の生涯」〔pp.58-9〕という表現で記されている。

もう一つの大きなグループは、農村を離れた軍隊志願者であろう。都市流入者も軍隊志願者も、単身者の場合は二、三男であることが多いが、長男も決して稀ではない。これらの人々はいずれも「出世」に望みをかけて、自発的にまた公然と村を捨てたのである。

さらに転向者というカテゴリーも、そうした一面を持っている。何故なら彼らも、一度は家というものを捨てた身である。しかも独房で内省することによって見いだされた「ひたすらな愛情を寄せてくれる家族」あるいは絶対の価値を帯びる「故郷の山」は、もはや失われたものとしてのみ、彼の前に現れるのだから〔藤田1978 pp.47-8〕。こうして農村・都市の伝統的な一系家族を除く諸層が、我々の網にはかかっ

てくる。しかも彼らは概して、自分の力ではどうにもできない不安定な境遇にある（いつ戦死するか、貧困に倒れるか、獄死するかわからない）。だからこそ宗教的なものが、彼らを把え得たのである。これらの出郷者は、この時期以降戦後に至るまで、持続的に産出されてくる。そして各時代の主役的世代を構成する限りで、重要な意味を持った。また自らは出郷の経験をもたない二代目以降も、語り継がれる出郷の感覚を追体験したことだろう。

ここで重要な第一の点は、村のような共同体が人々のイメージのなかで他界（失われた故郷）化されるのは、私の利害が村の利害からはじき出された時だということである。懐かしい風景が決定的に過去のものとなったことを悟ることにより、故郷は〈祖先〉崇拝となじむものとなる。そして第二に、はじきだされた私が立っているのはしばしば、国家という環境のなかである。その動機（立身出世など）にも窺えるように、彼らの大部分は様々なしかたで、即ち軍隊加入・資本主義経済参加により、あるいは革命家として、国家という環境に身を投じた人々であった。つまりそもそも私が共同体から析出されたことの背景にあるのは、国家の利害と共同体の利害との背反——まずは共同体内における家継統、同族団維持・形成の関心〔佐々木1987〕に対し、これらを絶家や解体に追い込むものとしての離村、そして例えば、農村経済を衰退へと追いやる資本主義経済への関与など——なのである。共同体の利害に反する行為を行うのに、共同体の守護神に頼ることはできない。故に人々はその宗教的関心を、何か別な他者性へ向けねばならなかった。それが失われた故郷であったのは、まさにこれが現実の村に対立するものとして出て来たものだったからである。しかも国家というものを人々はもともと、抽象的で無機

的な一定の空間としてではなく、彼らの安全を神仏に祈ってくれたりする具体的な親しい村人たちの延長上にイメージしていた [大江 1988]。彼らの本来の実感においては、国家生活に関与することは巨大な村の一員としてふるまうことに等しかったのである。かくして人々が故郷の延長上にイメージする産土は実質的に、現実の国家の領域、即ち国土である。日本の近代国家がついに抽象的な領域国家とはならなかったのは、国土が終始、具体的な村の拡大態であり続けたという、この経緯に因るのであろう。国家の一員としての彼らの行為が、近代型<祖先>崇拝によって裏付けられる構図の基礎は、以上のようにして成立した。

5 [近代における天皇と<祖先>：その論理の同型性]

ではこうした土壌のうえに、最終的に天皇信仰はどのようにして植え付けられるのだろうか。この問題は、近代の天皇自体の性質と切り離しては考えられない。

既に明治10年代の巡幸において、天皇は「天子様」への古くからの信仰によって迎えられ、天皇の去った後の砂利は「御利益がある」と争って拾われた [色川 1974a]。このこと自体はまだ「近代の天皇信仰」以前の現象とみるべきだろう。だがそこには、天皇という対象が元来人々にとってどういう意味をもってきたかが、かなりよく示されている。我々はここで天皇の宗教的権威一般（通史的な）を扱うつもりはないが、そうした日本古来の民俗性を抽出しようとする諸研究のなかには、近代の天皇制との関連においても重要と思われる指摘がある。それは、生き神信仰というものである。

生き神とは山折 [1990] によれば、超越性と、きわめて人間的（人間以上に人間らしい徳

をもつ）であることとの二面を、兼ね備えた存在である。つまり生き神への崇拝は、その対象が人格的に非常に優れていることを（聖など）要件とするのである。天皇はまず、極めて特殊な環境 [山折 1990] に属することによって、つまり実質的に社会関係の外にあり不可知の宗教的儀礼を行っていることによって、既に他者性を帯びている存在である。なるほど天皇が本当に神だと信じる人は少なかつただろうが、超越性という点においては誰しも、多少とも感じ取っていた。同時に天皇は、国民への無私の配慮をなすことによって、人格的な徳というものを身に帯びる。巡幸に際して明治天皇がいかに不快な旅をも耐え（「この巡幸は人民の労苦を知るためではないか、自分がこうして不自由を忍んでこそ下々の事情も分かるというものだ・・・」 [『佐々木高行日記』 卷四十三] [色川 1974a])、いつしか天皇の側から民の生活を見る [多木 1988] までになったこと。それは（実際には気遣う相手の国民よりも遙かによい生活をしていたという分だけ）奇妙に人間的地平を離れた態度、超越的な徳として、人々の目には映ったであろう。天皇という人格の生き神性が、このような徳から構成されたことにより、天皇は生き神のあの二つの要件を共に満たすこととなった。

このことによって天皇は、近代の新しい<祖先>観と、幾つかの接点をもつ。<祖先>とは定義上、「(1)現存する私に対して、死を契機として既にその彼岸にある（ないし彼岸を経験しうるだけの器量を既に備えている）者」で「(2)特に子孫というパーソナルな関係の相棒である私に、影響を及ぼす者」であった。しかも近代においては「(3)パーソナルとは親密なという意味も含むようになっており」、「(4)<祖先>は子孫のことを常に配慮してくれている」とい

う特徴を併せもつようになっている。我々は先に、この第三、第四の特徴が近代特有の、短縮され・双系化した〈祖先〉観に由来することを示しておいた。これら四つの局面に対応するものが、近代の天皇の中には準備されていた。(1)については図1にみるように、なるほど天皇は〈祖先〉の対極にある。しかし生き神とは間もなく、つまり死を契機として本当の神となるべき存在である。この種の信仰には、「生きているうちから」死後の境地に至っている達人への崇拜というニュアンスがあるのだから。ということ、(死が契機である以上、)生き神は、時間的な他者の予備軍であることになり、その意味で生き神天皇は限りなく〈祖先〉に近似しているともいえる。(2)については、天皇と私の間にはパーソナルな対面感覚がある。これは近代特有の現象である。天皇と私との個人的な対面感覚は、とりわけ明治5年に始まり10年代を中心として行われた巡幸によって創出された。一度天皇が立ち寄ると、その地は聖地となり、天皇伝説は繰り返し語り伝えられて行く。また、天皇に直に声をかけられるという契機が、人々の感情励起に絶大な効果をもったという〔坂本1989〕。また頻繁に行われた観兵式〔フジタニ1990〕も、同様の対面感覚を創出するのに奏功したであろう。続く20年代からの御真影の下付とそれを巡る儀式も、そうした戦略のひとつだが、これは最下層まで届くものでなかった〔多木1988〕という点で、決定的なものではないと言ふべきかもしれない。そして(3)、(4)の特徴はこれに基づき、教育制度と、そして天皇自身により積極的に演出された。そもそも〈祖先〉についての人々の了解は、「現在の私のために〈祖先〉は氣遣ってくれている」とか、「今の私の不幸は、〈祖先〉が苦しんでいることの現れであり、祖先につくすことによって解

消される」とかいうものである。〈祖先〉崇拝の中核には、そういう祖先のあることへのありがたさの実感がある。そういう〈祖先〉観と整合するような「民の暮らしに配慮する」天皇のイメージは、一方では家族国家観に基づく教育〔有地1977〕のなかで人々に植え込まれた。(家族国家観における天皇と父母のアナロジーは、「父母については自明であることを天皇についても同様なのだと説いた」というよりも、「アナロジーを用いて一定の天皇イメージ(民を慈しみ民とともに苦しむ)を作り出した」ことに意義があったと解釈されるべきではなかろうか)。家族国家観は、立身出世主義が衰退した日露戦争後に、ともすれば個人的な関心(「成功」)に向かいがちの人々をつなぎとめる狙いで広められたものだが、ちょうどその時期に広まりつつあった近代型〈祖先〉崇拝に適合することによって、天皇信仰を実現させたのだ。そのひとつの現れであろうか、明治30年代の労使対立の折にも「天皇は慈父のような温顔をみせ、協調者としての機能を十分に発揮した」〔色川1974b〕といわれる。

そればかりではない。近代の天皇(とりわけ昭和)は、そういう〈祖先〉の位相を、自らも進んで実践したように思われるのである。例えば関東大震災(1923)のあとで、天皇は被災者のもとへ自ら見舞いに訪れる。それをありがたがって、被災者は思わず天皇を拜んでしまう〔色川1974b〕。また兵士の間では戦前から、小銃は天皇から貸与されたものだといわれており、そのためこれを傷つけることは天皇の身体を傷つけるも同然の恐れ多いこととされるようになっている。だが最も影響大であったのは戦後の天皇の巡幸(昭和46～7年)であろう。その行く先々で起こる感動の渦は、やはり同じ位相のなかに天皇が自ら身をおいたことによる効

果だと考えれば理解しやすい。さらに言えば、先の昭和天皇重態の折に、「陛下が苦しんでおられると思うと・・・」と皇居前に参集してきた人々（むろん、他の動機から集まって来た人々も多かったが）は、敗戦時に「陛下は国民の不幸を悲しみ、苦しんでおられる」というような言葉が人々のなかに呼びおこした感慨を、思い出していたのかもしれない。

いずれにせよこのような、人々の期待するイメージの天皇自身による演出という一押しをまって初めて、〈祖先〉崇拜から天皇信仰に至る路は完成したとみてよいだろう。

6【結び】

かくして冒頭の問題には、一つの解答が与えられた。すなわち天皇信仰の担い手は、必ずしも穀霊や太陽神を崇拜したわけではなかった。彼らが崇拜するのはむしろ、失われた故郷の生活と、その背後にある風景であった。だからこそ冒頭の引用にみるように、〈祖先〉（しかも父母と呼ばれている）はきわめて親しみを込めて想われる対象であり、懐しいものとして描き出される。それがしばしば少年時代への郷愁とともに回想されるものであることも、偶然ではないのである。その延長上に、天皇は一方でそうした領域／国土を統合する存在として、そして同時に茫洋とした〈祖先〉の位相を体現する人格として、いわばメシア的な姿〔宮田1970、山折1990〕で見いだされたといえよう。

高村光太郎にみられる、「天皇の危機」に際して「父母／故郷」が蘇えるその鮮やかさは、「父母／故郷—天皇—現在の私」というトリアーデがいったん成立したならば（彼は庶民の出身で、しかも西欧思想や智恵子への傾倒を経て庶民返りを果した暁に、先の詩は書かれている）、その一項に加えられた刺激に対していかに見事

に連鎖反応するかをよく示している。そしてこれらが「現在の私」のふるまいを正統化する機能をもつことは、それらが智恵子という正統化要因を喪失した時点で現象していることから読み取れる。

それというのも、近代国家という大規模領域と〈祖先〉崇拜との結合を可能にしたのは、決して古代より連綿と続く伝統などではなかったからである。それどころか近世以来の家が解体し^⑥新しい家形態が成立するという、まさに近代的な条件であった。この特定の時期——変動期としての近代——にのみ現象しえたものとして、天皇信仰は理解されるべきものなのである。

註1：客人神〔和歌森〕、生き神〔宮田〕信仰などの角度からの分析もある。

註2：神島〔1961〕では、「天皇制権力はその正統性根拠を、〈第二のムラ〉に媒介されて〈第一のムラ〉におく」〔p.37〕という表現がなされている。この〈第一のムラ〉（＝回想されるふるさと）の性質として、「ふるさは距離化されているかぎり現実性を持ち、じつは現実の世界ではなく回想の世界である」〔p.30〕という指摘は重要と思われる。

ただし、〈第二のムラビト〉による〈第一のムラ〉の希求・模倣という契機によって天皇制を説明する神島の方法は結局、宗教という側面に関する限り、〈第一のムラ〉に連綿として宿ってきた神道主義（＝民間の信仰のことを指す）を説明項とすることになり、本文で批判した柳田やその後継者たちの議論と大同小異となってしまふ。

註3：日本ではそもそも、絶対的他人なるものが経験されない、という議論もある。だが我々はむしろ、この普遍的な原体験が何らかの理由によって覆い隠されてしまったのが日本の特徴だと考える。

註4：そもそも武士の法は特殊であった。近世に、

なるほど武士は家督相続 66パーセント、養子縁組 30パーセントと、分家の余地はほとんどなかったようだが、商人ともなれば、金銭の分割相続により家を起こすのが普通で、この場合、家は自分から始まると考えられたという。また農民も、近世初期には村内分家がさかんで、後にもできるかぎりは分家させようという傾向がみられるという [竹内 1974]。とすれば、この特殊な武士の道徳が、全国民にすんなりと受容されたとは考えにくい。

註5：東京市の人口は、明治 20 年代から 40 年代に

かけて急速に増えている。20 年に約 123 万人→30 年に 140 万人、40 年に 214 万人。

註6：家族制度が解体しつつあるから、むしろそれはイデオロギーとして力を持ち、「大東亜」などまで空想させたという説もある [松本 1974 p.69 など]。だがそこでは、解体後の新しい家の経験がそうしたイデオロギーに必ずフィードバックするはずだという点が看過されている。神島の「解体→代補を求め」という説明も、同様の意味で難がある。

文献

- 有賀喜左衛門 1969 『有賀喜左衛門著作集 第七巻 社会史の諸問題』 未来社
- 有地亨 1977 『近代日本の家族観——明治篇——』 弘文堂
- Eliade, Mircea 1957 *Das Heilige Und Das Profane, Vom Wesen des Religiösen*. Rowoglt, Hamburg. =1969
風間敏夫訳 『聖と俗——宗教的なるものの本質について——』 法政大学出版社
- 藤田省三 1966 『天皇制国家の支配原理』 未来社
- 1978 「昭和八年を中心とする転向の状況」 思想の科学研究会編 1978 『共同研究 転向(上)』
平凡社
- フジタニ、T. 1990 「近代日本における群衆と天皇のペーゼント——視覚的支配に関する若干の考察——」
『思想』 No.797 (1990, 11) 岩波書店
- 後藤総一郎 1975 『天皇神学の形成と批判』 イザラ書房
- 色川大吉 1974a 『日本の歴史 21 近代国家の出發』 中央公論社
- 1974b 「天皇制の思想」 ピタウ ヨゼフ編 1974 『総合講座 日本の社会文化史 6 近代国家の
思想』 講談社
- 神島二郎 1961 『近代日本の精神構造』 岩波書店
- 川島武宣 1955 『日本社会の家族的構成』 日本評論社
- 孝本貢 1978a 「民衆のなかの先祖観の一側面(一)——霊友会系教団の場合——」 桜井徳太郎編 1978 『日
本宗教の複合的構造』 弘文堂
- 1978b 「都市家族における先祖祭祀観——系譜的先祖祭祀観から縁的先祖祭祀観へ——」 宗教社会学
研究会編集委員会編 1978 『現代宗教への視角』 雄山閣
- 松本三之介 1974 「家族国家観の構造と機能」 青山道夫他編 『講座家族 8 ——家族観の系譜・総索引
——』 弘文堂
- 松原岩五郎 復刻版 1980 『最暗黒の東京』 現代思潮社
- 宮田登 1970 『生き神信仰』 塙書房

- 森岡清美 1975 『現代社会の民衆と宗教』 評論社
 ————— 1984 『家の変貌と先祖の祭』 日本基督教団出版局
- 中野卓 1967 「家・同族と先祖の観念」 日本民族学会第六回準備委員会編 『シンポジウム、祖先観と社会構造』 日本民族学会
- 中村政則 1990 『日本史の社会集団 第七巻 労働者と農民』 小学館
- 大江志乃夫 1988 『兵士たちの日露戦争——五〇〇通の軍事郵便から——』 朝日新聞社
- 大濱徹也 1991 「家郷社会と神社」 桜井、大濱編 1991 『講座神道第三巻 近代の神道と民俗社会』 桜楓社
- 折口信夫（折口博士記念会編） 1956 『折口信夫全集 第二十巻』 中央公論社
- 齊藤利雄 1987 「古代・中世の交通と国家」 朝尾他編 1987 『日本の社会史2 境界領域と交通』 岩波書店
- 坂本孝治郎 1989 『象徴天皇制へのパフォーマンス』 山川出版社
- 酒向伸行 1985 「疫神信仰の成立——八、九世紀における靈的世界観——」 鳥越憲三郎博士古稀記念会編
 1985 『村落構造と他界観』 雄山閣
- 桜井徳太郎編 1976 『山岳宗教と民間信仰の研究』 名著出版
- 佐々木明 1987 「近代日本の同族形成」 1987 『現代の社会人類学1 親族と社会の構造』 東京大学出版会
- 高取正男 1979 『神道の成立』 平凡社
- 竹内利美 1974 「長子相続慣行とその意義」 青山道夫他編 1974 『講座家族 5——相続と継承——』 弘文堂
- 多木浩二 1988 『天皇の肖像』 岩波書店（新書）
- 田中久夫 1978 『祖先祭祀の研究』 弘文堂
- 内田隆三 1989 『社会記序』 弘文堂
- 山折哲雄 1990 『天皇の宗教的権威とは何か』 河出書房新社
- 柳田国男 1962 『定本柳田国男集 第十巻』 筑摩書房
- 横山源之助（立花雄一編） 1990 『下層社会探訪集』 社会思想社

（なかむら まきこ）