

特集 5

## 被差別部落伝承文化論序説(三)

乾 武 俊

## 一、柳田民俗学批判の側面

## 『遠野物語』と『先祖の話』

①「この話はすべて遠野の人佐々木鏡石君より聞きたり。昨明治四十二年の二月頃より始めて夜分折々訪ね来たりこの話をせられしを筆記せしなり。鏡石君は話上手にはあらざれども誠実なる人なり。自分もまた一字一句をも加減せず感じたるままを書きたり。思ふに遠野郷には此類の物語猶数百件あるならん。我々はより多くを聞かんことを切望す。国内の山村にして遠野より更に物深き所には又無数の山神山人の伝説あるべし。願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ」(一)

九一〇年、『遠野物語』序文)

②「ことし昭和二十年の四月上旬に筆を起し、五月の終りまでに是だけのものを書いて見たが、……家の問題は自分の見るところ、……国毎にそれぞれの常識の歴史がある。……家はどうか、又どうなつて行くべきであるか。……この度の超非常時局によつて、国民の生活は底の底から引つかまはされた。……曾ては常人が口にするのをさへ畏れて居た死後の世界、靈魂は有るか無いかの疑問、さては生者の是に対する心の奥の感じと考へ方等々、大よそ国民の意思と愛情とを、縦に百代に亘つて繋ぎ合せて居た糸筋のやうなものが、突如としてすべて人生の表層に顕はれ来つたのである。私はそれが此書に対する関心の端緒となるこ

とを、心切かに期待して居る」(一九四五年、『先祖の語』自序)

このふたつの序文は、同じ著者によって、三五年を距てて書かれた。いずれも執筆の動機から書き起こし、願望と期待をもって書き結んでいる。その点でも二つの文のスタイルは酷似している。しかし、三五年の歳月に、文体の密度は稀薄になり、内容を支える思想は、これが同一著者によって書かれたものかと首をかしげるほどに、対極的な変質を示している。著者はいうまでもなく、柳田国男である。

「山神山人の伝説あるべし。願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ」という時の「山神山人」は、「平地人」によって山中に追いやられた神・少数被差別民のことである。<sup>(1)</sup>消され、埋もれた、それらの伝説を語るることによって、「平地」に定住する「里人」の心意をゆさぶりおどろかせて、それを変革することが柳田の切願であった。ところがそれは変質している。

三五年後の柳田は「常人」の「常識」をいう。ここで言う「常人」は、三五年前の「平地人」であろう。それは田地を基礎とする家産をもって「里」に定住し、「家」の継承と発展を中心の関心事とする。ゆえに、ここで語られる「他界観」(「常人が口にすることさへ畏れて居た死後の世

界、靈魂は有るか無いかの疑問、さては生者の是に対する心の奥の感じと考へ方等々)は、ただ一筋、「家はどうか、又どうなっていくべきであるか」にしばらくられる。それが「国」の「常識の歴史」なのである。「平地人を戦慄」させるべき「山神山人の伝説」は完全に消去された。

五年前の拙論で、私はこのことを提起しておいた。「平地人を戦慄せしめよ」——「この発言は文化論である。現代、被差別部落の文化がこのくにの文化状況に対して提起する問題に似ている。『平地人』の文明をゆさぶり覚ますものとして、柳田は文化の原点を言うた。……文化を知らぬ『平地人』の学問や教養の基底を問いなおそうとした」<sup>(2)</sup>と私は書いた。

今回は三五年後に顕著に見られるこの変質の徴候はいっ現われたか、その「変質」をもたらした要因はなにか。その問題に焦点をしぼることによって、柳田民俗学の重要な基本的な一側面を批判してみたい。

#### 「変質」の要因は外的要因か

柳田の「変質」については、すでに多くの先学によって指摘され、分析されている。粗雑きわまる指摘もある。

梅原猛は言う。「柳田の民俗学の出発点が里人すなわち農耕民に滅ぼされた山人すなわち狩猟民についての関心か

らであることは間違いない。……山人の復権のために、彼は民俗学をはじめたのである。……自らの血に不安をおぼ

えた柳田は、……遠野の伝説に興味をもって、あの異様に美しい『遠野物語』なる本を書いた。それが、柳田民俗学の出発点であった。しかし、どういいうわけかその後、柳田の山人研究は進展せず、柳田はその研究の対象を山人から里人に移した。この転向に明治四十三年の幸徳秋水の事件が影響を与えているのではないかと思われるが、おそらくこの山人の研究を進めていくとき、柳田は一方で天皇制の問題とぶつかり、一方でまた未解放部落の問題とぶつからざるを得ないことを感じたに違いない。こういう研究が高級官僚としての彼を破滅に追い込むことは、たくましい生活者でもあった柳田国男は十分承知していたと思われる」<sup>(3)</sup>

この所論は、大筋において正しく、傍証において間違っている。『遠野物語』が出版されたのが明治四十三年六月、幸徳秋水の「大逆」事件<sup>(4)</sup>もその年の六月である。しかし、その事件後も、山人を中心とする被差別民への柳田の関心はなおつづく。

一例をあげれば、『遠野物語』出版、「大逆」事件の翌年——七月二十五日、火よう。七時に津を去り、栗真村の国児学園に竹葉寅一郎氏を訪ひ、所謂特殊部落問題に就いての所見を聴く。非常な熱心にて、午後四時過ぎまで語

りつづける。竹葉氏談片二三。手帖に書留めたるもの。……夙の者は伊賀名張付近に住す。今は特殊部落の中には算へられず。多くは石屋を業とす。ササラといふ部落は、……飯南郡鈴止村は此県最大の部落。農を営む。……大阪府泉北郡南王子村は是よりも更に大きく、全村二千戸以上もありといふは真か。……この他にも聴きたることあれども、それは筆録すること能はず。この人の調査報告書別に大冊あり。精細を極め又同情に充ちたり」(『北国紀行』美濃越前往復)

柳田は「大逆」事件などで、被差別民への関心を捨ててはいない。ただその関心の方向が問題である。この時点での彼の被差別民への関心をもっとも端的に伝えるのは、「踊の今と昔」(一九一一年)、『イタカ』及び『サンカ』(一九一一年)の二論文である。

「踊の今と昔」は、その標題のゆえに、たとえば芸能史など、特定部門の学究以外にはあまり注目されることの少なかつた論文である。しかしこの論文は、私などのように「盆踊り」を研究する者にとっては、数少ない文献資料のなかで、はじめてこの主題に着目した先学の貴重な業績たるにとどまらず、「差別」の問題を考える上で、また柳田の精神軌跡をたどる上でも、きわめて重要な論文である。

この論述を中心に、この時期の柳田国男の心意の、微妙な

交錯を見ることにする。

### 「変質」要因は柳田の内部に

柳田は、「少年の頃」「利根川の辺」で見た「小念仏踊」から語り始める。「旅の物貫の徒にて鉦を叩き十二三の女の尻を踊らす也。踊子の出立は略々現今のホウカイ節の如く、鼻筋に白粉を付け足を高く挙げて踊る。歌の文句は仏名には非ざりしも、……」——彼はつねに、みずからの原体験から発想する。そこが、今日のおおかたの学究と、根本的にちがうのである。

原体験から出発して、柳田は少年時の記憶に鮮明に灼きついているその踊りが、歌念仏・踊躍念仏などの系統に属する信仰の変形であろうと思ひ、このような社会現象は、決して突如として、あるいは二三の僧侶の感化によって発生するものではない。これが全国土に波及するためには、その根底に国民の susceptibility (感受性) がなければならぬという。ここでいう「国民の感受性」とは、ことばを変えて言えば「民族の基底感情」つまりは「エトス」のことを指すのであろう。そうだとすれば、柳田はここで「日本人のこのころの根っこ」にかかわる問題を提示したわけである。その提示の線にそって、たとえば『北国紀行』のような豊富なフィールド・ワークを踏まえながら、民族のエト

スについてのパラダイムを構築していれば、私たちは柳田から多くを学び得たし、また彼の『遠野物語』から『先祖の話』にいたる「変質」の要因も、それを手がかりに論理的に解き得たであろう。しかし、柳田民俗学は、そのようには展開しなかった。

彼の記述（「論理」と書きたいが、論理以前の「記述」）は、念仏踊から輪踊・腰輪踊・燈籠踊と進み、羯鼓・コキリコの踊りから楽踊・田楽にいたる。ここで彼が踊りの形態を言い、踊り子が身につけるものを言い、または手にとる楽器を言い、それぞれ異なる位相で踊りの名称を列挙するのは、すべて「踊り」が同一の原点に集約されることを言うためである。そしてそれは「ササラ」に及び、「ササラ」と称する特殊部落に及ぶ。しかもそこで用いられるのは、文書資料のみである。少年時の記憶の具体から出発した彼は、古文書や又聞きの抽象世界にこもる。みずからの足でたしかめ、肌のぬくもりをとおした民衆の具体を提示しようとはしない。

彼は「去年の夏」、ということとは『遠野物語』が刊行された一九一〇（明治四三）年の六月の直後、「偶然長門周防の新風土記を繙き」、それに触発されて……「今日の所謂特殊部落の多くは此風習（筆者注、踊躍念仏等）と大なる生活上の関係を有せしことを仮定するに至れり。材料の

十分に具足せざるに之を発表するは不忠実なれど、此問題のあまりに広汎にして同志諸君の協力を仰ぐに非ざれば、解決を近年に期する能はざるを憂ふるが故に、敢て編輯者の許容を乞ひ、此の如き一小篇を公けにせんとす」（「踊の今と昔」発端）と言う。

柳田はなぜに、「材料の十分に具足せざるに」あえて発表を急いだのか。「同志諸君」とはどのような人びとを指し、「解決を近年に期する」とは、何の解決を期したのか。「許容を乞」わねばならぬのは、「編輯者」であったのか。これをひとくちに言えば、彼の「民俗学」はだれのためであったのか。前年の『遠野物語』序文で、「平地人を戦慄せしめよ」と言ったのは、単なる文飾であったのか。

そうではあるまい。あの簡潔にして無限に奥深い文章の根底を流れるものは、文飾では書き切れないものである。とすれば、柳田の内部には別の側面が共在する。そして「踊の今と昔」の執筆の姿勢に関するかぎり、「陳勝呉広」（『史記』に見える秦への叛逆の発端者名。柳田は『遠野物語』の序文で、みずからをこの叛逆者に擬している）の視点はもはやここにはない。

「念仏踊」から「鉦及び金鼓」まで、「前節に述ぶる所、多岐散漫なりしと雖も、要するに近世まで諸国に散居せし『ササラ』又は『カネウチ』と称する特殊部落は、各と以

前『ササラ』を摺り又は鉦を打ちて踊を為すを職業とせし者の子孫なるべしと云ふ説に付き、若干の証拠を陳列せし次第なり。今日の村々の踊は通例誰彼と無く出で、之に加はる習なれば、人或ひは之と昔の踊とは別なりと速断せんも、自分の見る所は正反對なり」柳田はそのように述べて、ふたたび『長門風土記』に返って行く。そして挙句の果てに「踊の家筋」「踊を業とする其他の種族」（傍点はすべて筆者）に至るのである。「種族」についても言いたいことはあるが、ここでは紙数の関係で、柳田のいう「家筋」についてのみ検討を加えたい。

### 「家筋」と「外精霊」

「家（イヘ）」の語源については、「寝戸」（『大言海』）、「睡戸」（イ）（接頭語）十（ハ）（容器）「イハ（岩）」の転。フエ（不壊）の意（等々）（『日本国語大辞典』）、種々列挙されているが、私は「齋隔」が妥当と思う。つまりは、各家々には、それぞれに「齋い」まつる神（先祖）があり、その神の祭りへの外からの侵入はきびしく遮断され、「隔」絶されている。外に対して囲われ、遮された血縁集団が「家」である。

そのような「家」なればこそ、柳田は『先祖の話』のなかで、「三種の精霊」を分けねばならなかった。すなわち

「(家の)先祖の霊」と「荒忌のみたま」、それに「外精霊」である。「外精霊」は「無縁様」とも、「餓鬼」とさえ言い、「ともかくも必ず家で祭らなければならぬみたまより他の霊」である。「僅かな戦乱が有っても人が四散し、食物の欠乏が少し続けば、道途の上に出て斃れ死ぬ者が多かった。家の覆没して跡を留めぬものも、算へるに違なき実状であった」ゆえに、「古来の我々の先祖祭は、大へんに煩はしいものとなり、毎年この季節が来るとさま／＼の外精霊無縁ぼとけ等の為に、別に外棚門棚水棚など、いふ棚を設け、又は先祖祭の片脇に余分の座をこしらへて、供物を分ち与へることを条件としなければならぬやうになつた」(傍点筆者)と柳田は言う。彼はさらにこのような考え方との連関で、「我邦のマツリとホカヒとの差別」を言い、「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、周囲になほ不定数の参加者、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」と推測する。「均霑者」(ひとしくうるおう者)、すなわち「外精霊」「無縁ぼとけ」を「祭りもすれば又追ひ攘ひもした」「是が又盆の踊りの、本来の目的でもあった」と言う。このような祖霊観が、被差別部落民衆のそれにあてはまるかどうかは、のちに考える。それ以前に言うておかねばならぬことは、柳田自身が、きわめて家父長的な体

質を持っていた。

たとえば柳田は、「追分節」について、興味ある問題を提示している。追分節は靈山信仰に關係する神降しの歌であり、各地にかなり普遍的に存在したのではないかとの仮説である。しかし、奈良の伊賀境に近い山村に、「追分」に近い節が残っていることを井野辺氏から聞いた時の柳田の対応は、なんと冷淡なことか。この場合、井野辺なにがしは、柳田一家にとって「無縁」なる者であり「外精霊」であった。追いはらったなにがしの説を、必要になつた時迎え入れる彼の態度は丁重である。人の一生をもつてはとうてい果たし得ぬほどの、膨大な柳田学を打ち樹て得たのも、一家の家父長的位置を利用しての収穫も多い。「千里の道を歩み、万巻の書を読む」という。それが学問の根底である。「六寸・八寸・一尺近い厚さの特赦關係資料」に連日目を通し得たという抜群の読書力と記銘力、そして何よりも基本的には、人生の行路で出会うものごとへの詩人的直感の確かさが、彼の学を構築したことは言うまでもない。しかし、書物から得た博覧強記と、全国の分家・末家から寄せられた資料の山を差引いて、あとに残る彼自身のフィールド・ワークの成果を見れば、彼もまたひとりの限界をもつさびしい存在であることに思いいたる。その博引旁証の典型的なものが、一九一一年の四月から八月にわ

たつて『人類学雑誌』に連載された「踊の今と昔」、ひきつづき九月から一九二二年二月まで同誌に連載される『イタカ』及び『サンカ』である。追究の成果は「毛坊主考」(一九一四―一五年)を頂点に美しく集大成されるが、一方「所謂特殊部落ノ種類」(一九一三年)は柳田の否定的側面の記念碑的残滓である。

「踊の今と昔」にもどる。「平地人」の視点から、「普通の農人とは親和混同し難き部落」「田舎に居りながら妙に毛色の変りたる一種の職業」を柳田は「陳列」列挙し、陰陽師の住する「ハカセ野」「ミコ谷」「イチコ沢」「比丘尼館」など、「山間静寂の地名に存するは凡て同様にして、彼等が自ら避けしか或ひは耕作者の方より賤視又は敬遠せしかは知らず、兎に角稍と常人と掛離れたる集団を作りしことは疑なし」(傍点筆者)と断ずる。

柳田が「知らず」と傲慢冷淡に体をかわす点こそ、「平地人を戦慄」せしむべき肝要の追究課題であるが、それ以前に「常人と掛離れたる集団」を、「家筋」としてとらえる視点が問題である。後年の『先祖の話』のなかで、柳田は「家筋」ということを、たとえば次のように記している。わがくにには藤原という姓の家が多い。鎌足の孫の代になつて家は四つに分かれ、北の藤原房前がとくに栄え、多くの家々がこの北家の筋から分立した。今の栃木県南部・神

奈川県西部にこの家筋の者が多く、松田河村等がまたそれから出て、柳田という私の家一族はこの河村家からの分れである(「小さな一つの实例」。おおまかに要点だけを記したので、あるいは意をまげる点もあるかも知れない。しかし、柳田は別のところで「家門はこの意味において、年代を超越した縦の結合体であった」(「家の伝統」とも言い、結論として「日本の斯うして数千年の間、繁り栄えて来た根本の理由には、家の構造の確固であったといふこと」「其大切な基礎が信仰であったといふこと」——「私はこの事実を正確にした上で、それを(敗戦後の)再出発の起点としなければならぬと思つて居る」(「二つの実際問題」とも言っている。(傍点、かっこ内の注はすべて筆者))

「数千年」前に、「家」はあったのか。そうしたこともよりも、柳田にとつて「家」「筋」は、自覚的に守られねばならず、継承されねばならぬ性格のものである。そのため柳田は、連夜の燈火管制・空襲警報発令のさなか、黒いカバーに覆われた電燈の下で、敗戦直前の四月上旬から二か月の間に、三七〇枚に及ぶ『先祖の話』を書いた。「家の伝統」に「日本の繁栄の命運」を賭けた。

#### 被差別部落民衆の「祖霊観」

しかし、「ササラ」「カネウチ」あるいは「陰陽師」の家

筋」の存在は、社会的に見て、敗戦後の日本の「再出発の起点」としなければならぬ存在か、否か。柳田はそのことをも点検せずに、『先祖の話』の執筆に情熱を傾ける。そこで柳田のいう祖霊観などとはまるで異質の「祖霊観」が被差別部落民衆の間に生き生きと伝承されていたことに、私は「人間」として感動する。

「筋」のことは、なおのちに考えるが、柳田の言う「家」や「先祖」、あるいは「先祖の祭り」が、「多数農耕定住の民」にあてはまり、「少数被差別民」の場合にあてはまらぬことは、たとえば「遍路の死」を迎え入れたムラ（高知赤岡）ひとつを見てもわかる。「遍路の霊」は、「余分の座をこしらへて」祭るべきものではなかった。もしそうならば、どうして「橋のむこう」でたおれた遍路を、みずからのムラの菩提寺にひき入れたらうか。「盆は田の水や草取の労苦も一応かたづいて、静かに稲の花の盛りを待つ楽しい休息の時であった筈」『先祖の話』新式盆祭の特徴（一）と柳田は言う。にもかかわらず、「現世の絆のなほ絶ちきれず、別離の涙のまだ乾かぬ人々が、まじり加はって」（同上）くると柳田は言う。「荒盆」のみたまは盆の終わりとともに早く「あの世」に流してしまえばよいのに、赤岡では三年目まで名残りを惜しんで燈籠を軒先きにつるして祭る。

福岡の泊では、盆の踊りに先立って、ムラ中総出で綱引きをする。何のために綱を引くのか。そのいわれについての伝承は、各地に見られるような「稲の豊穰」の予祝や、その「豊凶」の占いなどではなかった。このムラは、傾斜地に位置するが、坂の下から綱を引くのは若衆たちであり、上から引くのは子どもたちである。子どもたちが負けかかった時、喚声をあげて母親たちが加勢に行く。最後には、かならず子どもたちが勝つ。餓鬼道に陥ちて、苦しんでいる者たち（柳田流に言えば「外精霊」）をムラあげて引き上げるのだ、と古老たちは語った。

処刑者の霊とムラの祖霊とを、ムラあげてあわせとむらう長野荒堀の「夜明かし念仏」、ムラあげての「盆要り」積立てで年に三夜の踊りを成立させた大阪南王子の「信太山盆踊り」。大阪府下だけを例にとってみても、「野間口の浄るりくずし」「南方の中島音頭」「船松のドンデンカッカ」「南王子の信太山盆踊り」「貝塚の東盆踊り」「樫井のさんや踊り」など、いまでも踊りつがれている貴重な盆踊りは、被差別部落に圧倒的に多い。部落において、「盆踊り」を伝承させたエトスは何か。その「本来の目的」は、柳田の言う「踊の目的」などは、まるで似て非なるもの、むしろ双極に立つものであった。

『遠野物語』から『先祖の話』にいたる「変質」は、「大

逆」事件のような外的要因によるのではなく、柳田国男の内的要因によるのである。だからそれは「変質」などではなく、二律背反し、せめぎ合う意識の共在であり、隠れていた負の意識の顕在化とも言うべきものであった。彼によって創始発展された柳田民俗学が、現在にいたるまでその基本体質として、その弱点を内包することは言うまでもない。

## 注

(1) 「我が大御門の御祖先が、始めて此島へ御到着なされた時代には、国内には既に幾多の先住民が居たと伝えられます。古代の記録に於ては、此等を名づけて国つ神と申して居るのであります」「自分の推測としては、上古史上の国津神が末二つに分れ、大半は里に下って常民に混同し、残りは山に入り又は山に留まって、山人と呼ばれたと見るのですが……」（柳田国男「山人考」一九一七年日本歴史地理学会大会講演手稿・『定本第四巻』一七二頁・一七七頁）。

(2) 「被差別部落伝承文化論序説(三)」『部落解放研究』第四五号、一九八五年七月、一〇一頁。

(3) 梅原猛『日本人の「あの世」観』(一九八九年、中央公論社、六九～七〇頁)。

(4) 『民謡覚書』(一九四〇年、『定本第十七巻』八一～八二頁)。  
(5) 『故郷七十年』(一九五九年、『定本別巻』三三四頁)。

(6) 「所謂特殊部落ノ種類」(一九一三年『定本第二十七巻』三七〇～三八七頁)については、それだけを単独にとり出して是否を言うべきではない。しかし、この小論は、まさに柳田の文献と又聞きによる「特殊部落民」追究の集約的残滓として、「位相」としても興味深い。ここで私が「位相」というのは、幾何学的な専門用語としてではない。強いて言えば、言語学でいう「位相」に近いが、簡単に「位置とかたち」というほどの意味である。柳田の全著作、少なくとも「踊の今と昔」『イタカ』及び『サンカ』『毛坊主考』『俗聖沿革史』(一九二一年)などとのつながりの中で「所謂特殊部落ノ種類」を再点検すること。それが位置。それからこの論文は、柳田全著作のうち、カタカナ交りで書かれた、きわめて少数の論文のひとつであって、漢語も多く文体も固い。これが、かたち。そうした「位相」の上で、この論文をとらえ、かつ分析する。一点だけをとり立てて、批難することは、説得力を持たないし、みずからのためにも、学問全体のためにもならない。

(7) 『部落解放』第三一〇号(一九九〇年六月)掲載の「被差別部落民衆の『いのち』観(1)『遍路の死』を迎え入れたむら・高知赤岡」と題する拙文を参照されたい。

(8) このふたつの踊りについては、ひきつづき「被差別部落民衆の『いのち』観」と題する右連載の第二・三回分として、深く掘り下げるつもりである。

(9) 「踊の目的は昔も今も災害除却と云ふ消極的の禱祀に在り

て、之を統貫するものは内には御霊寤穡の思想なり。外には即ち金鼓の響なり」(『踊の今と昔』一三踊の目的・『定本第七卷』四二六頁)。

## 二、「稲作」と「ケガレ」

天皇は「稲」をつくるか

柳田国男の発期の『遠野物語』と、中期の『先祖の話』を、それぞれの時期における典型的な著作と見て、そのふたつの業績の上に見られる顕著な「麥質」の要因を、「踊の今と昔」の分析を手がかりに解こうとした。

しかし、柳田については、いまひとつ興味あることがある。『先祖の話』に代表される「常民」の思想に、最晩年の『海上の道』(一九六一年)にいたって、新しい視点が付加されようとしていた。彼が指摘したのは、信濃川水系と、肥前西彼杵の半島で、共通して翌年の種子に供すべき稲の種籾をスズと言い、前者ではそのスズ俵を中心に正月の祭りがある。「この種神の信仰と、人間の血筋家筋の考へ方とは、多分は併行し、且つ互ひに助け合って、この稲作民族の間にも成長して来たことは、所謂新嘗儀礼の民間の例からでも、証明し得られると私は信じて居る」(傍点筆者)。

る」(傍点筆者)。

この「田植え」が、皇室の公的な伝承行事であるのか、前天皇の個人的な趣味であるのか、この区別は重要である。「陛下は、ご幼少のころから農業にご趣味が深く……(中略)……品種特性の遺伝関係を研究されるという目的もあつたから、……(中略)……試作用には水稲で五種、陸稲で二種、……その他の品種はすべて遺伝の研究用に使用になった。……(中略)……皇居内吹上御苑隣接の生物学御研究所付属の農園内の地一〇〇余坪を選定し、水田とされて、現在に及んでいる」との記述から見れば、個人の趣味的色彩が強い。

入江は明治帝も「赤坂御苑内に水田をつくらせて、陛下自ら耕されたと伝えられている」(傍点筆者)と言いながら、アメリカ元大統領ユリシース・グラントが訪日した際、「陛下自ら耕して新穀を取り、以て祖宗に奉し給う。みだりに旧典古式を改め給うことなかれ」と言つたということを後盾としてあげ、古代からの伝統行事のように強調しているが、一方で「伝えられている」とは自信のないことである。まして、入江も書くとおりの、「明治以前の宮中における稲作の沿革については、詳らかでない」  
本年六月六日の『朝日新聞』は、「天皇陛下が田植え」という見出しで小さい記事を掲載し、「天皇陛下は五日午

筆者)という視点である。

さらに注目すべきは、「この日の祭の式典(皇極紀元年十一月の大嘗祭)は、果して同じ名(嘗の祭)を以って呼び得るほどに、民も大御門も似通うて居たらうかといふ点である。令制以後に於ける公けの新嘗祭には、少なくとも常人の模すべからざる特色が幾つか有つた。最も見落し難い大きな差別は、皇室が親しく稲作をなされざりしことである。……(中略)……それよりも更に重要な差別は、この日に迎へ拜せられる神々についての考へ方であつたらう。是までの普通の解説では、至尊が其年の新穀をきこしめすに際して、御親ら国内の主要なる神祇をお祭りなされる式典として、疑ふ者も無かつたやうだが、もしそれならば、是は朝廷の御事業であつて、個々の稲耕作者たちの問題でなく、嘗の祭の一般共通性などは、考へて見る余地も無いわけである」(傍点・かつこ注はすべて筆者)という指摘である。

天皇は「稲作」をするのか、しないのか。前天皇が「田植え」をしたことについては、次のような資料がある。

入江相政が編した『宮中歳事記』(一九七九年、ティビーエス・ブリタニカ刊)のなかの記述であるが、「天皇陛下は、毎年、皇居内にある生物学御研究所に付属している農園で、田植えをしておいでになるが、もう五〇年にもな

後、皇居内の生物学御研究所わきにある水田で田植えをされた。これまでは、うるち米のニホンマサリともち米のマングヅモチの二品種を五株ずつ植えてきたが、今年はこのほかに、昨年の秋に陛下がご自分で刈り取つた稲から種もみを取り、それをこの春陛下が苗代にまいて育てた、同じ二品種の苗五株ずつも同時に植えられた」(記事全文、傍点筆者)と報じている。

傍点を付した個処は、二重の意味で重要である。そのひとつは、「陛下が刈り取つた稲から種もみを取り、その種もみを苗代に育てて植える」ということが、柳田のいう「穀母が穀童を産み育て、行く信仰行事」をなぞっているからである。いまひとつは、「これまではうるち米ともち米の二品種を植えてきたが、今年はこのほかに」ということは、昨年までの田植えは「陛下手づからの種もみ」ではない、「民」によって育てられ刈られた種もみを、ただ形式的に植えていただけということになり、柳田が『海上の道』で指摘した「皇室が親しく稲作をなされざりしこと」の意味がクローズ・アップされてくる。

一見些細なことのように見えるが、このふたつには、民族の深層にからまる重要なことがらがあり、二重・三重にかさなっている。そのことを整理し、究明してみたい。

「麦」と「稲」・「スズ」と「セヂ」

まず、「穀母が穀童を産み育て、行く信仰行事」については、「家の種子を重んずる感じ」「次の年の耕種との連鎖を考へた」行事として、「お初穂はまづ家の神棚に上げる外に、必ず田の水口の簡略なる祭壇に、木の葉などを敷いて供へる」、あるいは「わざと数株の稲を田の中に刈残して置いて、是だけは主人が鎌と棒荷縄を持って、自分で刈って担うて家に迎へて来る」四国一隅の「大黒揚げの式」などを例に挙げている。しかしこれだけでは例証としてなお不十分と考えたとみえて、「はっきりと教へてくれた人はまだ無いが、疑ひ無く是が次の年の種子になり、又田の神祭の日の供饌相餐の料にもなったものと、自分では想像して居る」と断わっている。

柳田がここに挙げたいくつかの例よりも、もっと端的に「次の耕種との連鎖」を現わす儀礼を、私は大阪府泉大津市我孫子あびこの古老から聞きとることができた。ただしこれは、「稲から稲へ」ではなく、「麦から稲へ」の連鎖である。

「田植えの日、早苗一束に、その年とれた小麦の穂をさしてニワ(土間)に置き、ツケドコ(上りくち)に箕みを置いて、その中に一升ますと酒、一升ますの中には丸いおに

ぎりにきなこをまぶしたものを入れて、早苗にお供えしました。これを『さぶらき』と言いました。左の絵は、私が聞き取りをした時、伝承者の寺田喜三さん(一九二一年生)



▲さぶらき (絵・寺田喜三)

が書いてくれたものであるが、この「さぶらき」の民俗は、あきらかにその年の麦の穀蓋を稲の早苗に移すものであり、ここでは畑作の「麦」から水田耕作の「稲」への穀霊の連鎖継承が見られる。

ところで柳田は、『海上の道』の別のところで、<sup>(6)</sup> 沖縄に

「ハレとケ」そして「ケガレ」

伝承される「セヂ」のことをとりあげている。「セヂ」とは「海の彼方から訪れたまふ年々の神の恵み」であって、それは「専ら稲を作る人々の、島毎の小さな群に向けられて居た」と柳田は言う。このように「セヂ」は、もっぱら「稲」によりくる外来魂と考えられているが、「次の年の耕種との連鎖」という継承の「スズ」を、いま仮りに「セヂ」と重ね合わせてみると、「セヂ」をいま仮りに内在するエネルギーと考えれば、「稲」のもみ種のなかにも、さらには「麦」のもみ種のなかにも、それぞれに内在するエネルギーがこもる。その「麦」に内在する「セヂ」を「稲」のなかに「スズ」として継承し、「稲」の「セヂ」に転換しようとする儀礼が「さぶらき」である。

私は当面、「スズ」と「セヂ」との内在・外来の区別やその語源論を言うていのではない。「セヂ」ということばから、無限にひろがって行くイメージを、「いのち」を生み育てるエネルギーと受けとめる時、「稲」にはイネの「セヂ」があり、「麦」にはムギの「セヂ」がある。柳田の表現を逆手にとって言えば、「稲の家筋」にはその家筋の「セヂ」がある。そして、それらは相互の間において「連鎖」「継承」が可能である。そういう観点から、「ハレとケ」、そして「ケガレ」の問題を問いなおしてみたい。

「ハレとケ」は、もともとは「食物」のことと関連して、一九三〇年代の後半ごろから、柳田によってしばしば出され、彼の民俗学の基本的な対立概念になった言葉である。それは久しい間、民俗学の常識的な物さしのようになっていた。なかば信仰のように定立され、問いなおされることのなかったこの「ハレ」と「ケ」の二極構造に、「ケガレ」という観点から疑問を投げかけたのは波平恵美子である。一九七二年五月の日本民族学会研究大会の席上での問題提起であったという。この提起に、いわば条件反射的に反応し、「生命エネルギーであり、米を中心とする生産活動や豊饒性を示すケが枯れた状態」(傍点筆者)が「ケガレ」であると反論したという桜井徳太郎の考え方は、彼が柳田直系の民俗学者であるだけに興味深い。いずれにしても、半世紀近くわたって問われることのなかった、日本人の深層意識にかかわる奥深い問題が掘りかえされ、陽の目を見る契機になり得たことは、めでたい限りである。しかし、「米を中心とする生産活動や豊饒性」が「ケ」であるとは、何という傲慢で一方的な概念規定であろうか。また、「波平においては何しろ、ケガレは日本の民間信仰の体系を明らかにするための分析枠として用いるので

あって、ケガレ観そのものを示す語として用いるのではない」と波平は言うが、「ケガレ」という概念は「分析枠」として用いられるにとどまるような、軽い概念であろうか。

その後、この問題をめぐっては桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田登・波平恵美子五氏の共同討議が発刊され、また波平、桜井両氏もそれぞれに、いくつかの著書・論文で、みずからの論を発展深化されている。それらなかで、「ハレ」(年中行事・通過儀礼等)にのみ重点を置いてきた従来の民俗学の方法に対して、民衆ほんらいの日常生活である「ケ」の方に焦点を向けなおそうという反省が出てきたことは当然の帰結である。しかし、「ケ」の分析と言っても、「ケ」単独ではなし得ず、「ハレ」を通過することによって明らかになる「ケ」の内容、あるいは「ケガレ」との関係で明らかになる「ケ」の内容がある。

波平は、「日本の民間信仰の体系を明らかにするための分析枠」として、まず「ハレ」と「ケガレ」を『聖』なるものの「浄」と「不浄」の二側面と見て、それを『俗』なる「ケ」に対置するエリアーデの考えなども図示している。そして、「俗なる事柄はその中にケガレをもたらす可能性を含む」「俗的な生活が年中行事のあり方を決定する」「ハレ・ケ・ケガレは場面によって自由に転換する」

もたらす可能性を含む」「俗的な生活が年中行事のあり方を決定する」など、重要な提起は掘り下げられず、図式の中で消滅してしまっただ。

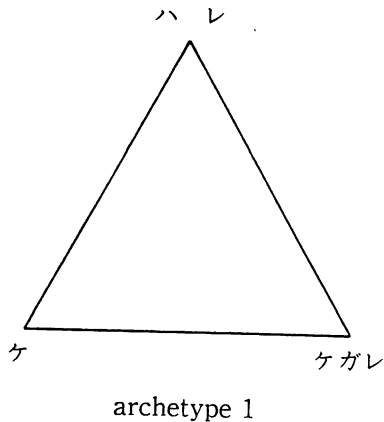
波平のこの図式は、のちに広川勝美らによつてarchetype (原型)として単純化され、その原型は、*matrix* (鑄型)として、神話解釈に利用される。このような図式化は、波平の場合もそうであったが、錯綜する心意の問題を追究するには一定の限界性もあり、ないしは図が誘いこむおとし穴もある。それらには充分配慮しながらも「位相」を見きわめるにはひとつの手がかりであり、ひとまずこの原型を下敷きに考察を進める。

虚像としての「ハレ」

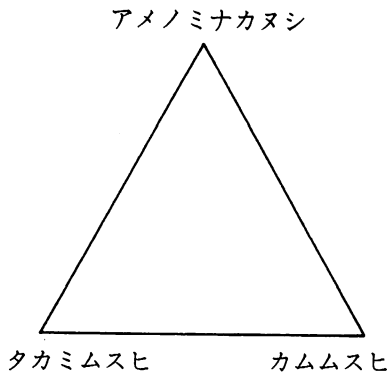
「神話」は、「民族のエトスの原型」である。日本人の心意の原構造は、もっとも忠実に神話に反映されている。しかし、私たちの神話をしるす『古事記』『日本書紀』は、民衆の伝承そのままの記録ではなく、不幸にも天武朝以降ヤマト朝廷の、政治的願望によって大幅に改変されている。改変されてもお残った民衆の心意と、政治的に改変されたものとを、鋭敏に振り分ける目が必要である。

「天地の初発の時」出現する三神を、このアーキタイプに重ねれば、図のようになる。『古事記』上巻の神話を読み

など興味あるいくつかの問題を提起しながらも、『ハレ』、『ケガレ』、『ケ』は互いに対立する、しかも三つで一つの大きな観念を成するところのもの、つまり三項対立、相互補完的な観念である」として、三極構造の図を提示した。そして「ある場合にはハレとケとの対立が強調され、ある場合にはケガレとケの対立がまた別の場合にはハレとケガレとの対立が強調されるような、極めて柔軟性に富んだ関係」があるとして、いくつかのムラの具体的なフィールドワークの結果を報告した。しかし、「ハレ」「ケ」「ケガレ」を三極対立の相互補完的なものに図式化してしまったため、せっかく提示した「俗なる事柄はその中にケガレを



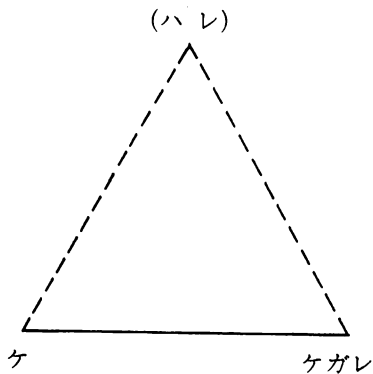
進めれば、だれでも気がつくように、「タカミムスヒ」と「カムムスヒ」は双極として対立している。この両神は、



神話の大事な局面、大きな転回点には、かならずいづれかが登場する。しかし「アメノミナカヌシ」は登場しない。登場しないことを河合隼雄のように「無為の存在」と見て、そうした神を中心として対立する二神、その「三神の在り方」を「古事記神話全体の構造を示唆するもの」と指摘するのによいが、それならなぜ「中空の神」が存在するのかということの掘り下げが問題になる。ここでは「アメノミナカヌシ」は「存在しない神」「作られた神」と言った方がはつきりする。



「ムス」は「苔むす」などの生成を意味し、「ヒ」は霊の活動、つまりは「セチ」を示す。「タカ」は顕現、「カム」は「隠む」で幽冥を現わすから、この二神は対応し、それぞれ機能をもつ。「タカミムスヒ」と「カムムスヒ」は実像であるが、「アメノミナカヌシ」は抽象的な虚像である。ことを換えて言えば、「アメノミナカヌシ」の私たちは、「タカミムスヒ」と「カムムスヒ」との関係によって決まると言ってもよい。



これをもとのアーキタイプにもどす。民衆ほんらいの日常の生活である「ケ」を問うことは、「ケ」と「ケガレ」の関係を、包括的な「ケ」の統体として問うことである。

「俗的な生活が年中行事のあり方を決定する」と波平が言ったのも、そういう意味だと私は解釈する。広川勝美が archetype 1 を指して、「このシエーマにおいて、二分されるのは、……ハレではなく、ケである。すなわち、正としてのケと、負としてのケガレは、入れ子型において組み込まれた、より大きなケを構成している。そしてハレと対置している」と書いたのも、同じ意味だと私は思う。

そう私は思うが、広川はそうは考えない。『農業生産のエネルギー源』が、その根源においていかなる本質をもっているのか。「このような民俗学の問題について、聖なるテクストからの新たなパースペクティヴからすれば、さらに、トポロジカルな構造が見えてくるのではないか」として、桜井徳太郎の「ケ枯れ」論、「ケ↓ケガレ、ケガレ↓ハレ、ハレ↓ケ」の、かぎりない循環論を肯定する。<sup>18)</sup>「稲作中心の文化」とらわれる限り、「ケガレ」は「ケ枯れ」「ケ涸れ」と考えざるを得まい。桜井が言うように、「ケ」は「気」(それを「食」と考えてもよいと私は考えるが)、その「気」が枯れてくる、枯渇してくると「ケガレ」(気枯れ)の状態になる。そこで「ハレ」(祭り)をくぐらせて、「ケガレ」の状態を、もとのヴィヴィッドな「ケ」の状態にもどすのだと言う。何のことはない。バッテリーが上がりかけたとき、それを充電するというのと同

じことである。「ケガレ」は心意的に、そして社会的に、それほど単純な感覚だったであろうか。

### 「ケガレ」は「ケ」からの隔離

「ケガレ」は「ケ枯れ」ではなく、「ケ離れ」である。しかし、私のいう「ケ離れ」は、谷川健一や宮田登のいう「ケ離れ」ではない。両氏はやはりなお、「稲作」の枠のなかにとらえられており、それは単なることばの入れ替えであって、この「ケ離れ」説もまた「ケ枯れ」説と基本的に異なることはない。波平がいみじくも指摘したように、「言葉でもって人間の行為を説明するという民俗学の方法の偏り」を端的に露呈している。

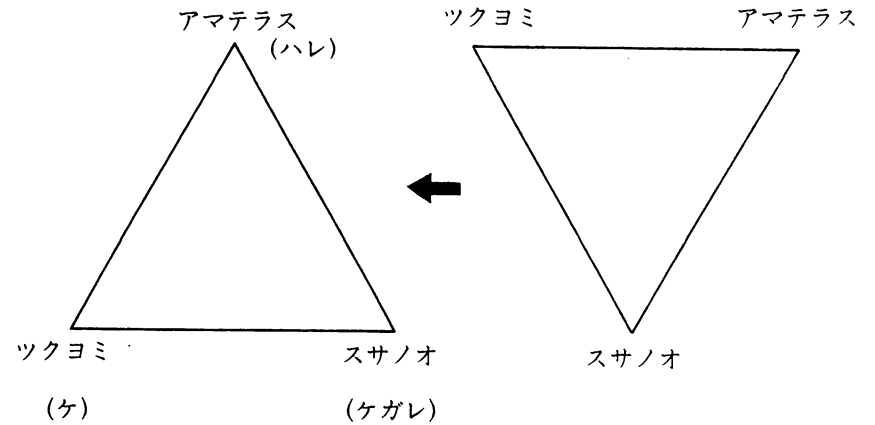
私は一中学教師として、一九五九年三月、大阪府泉北郡八坂町の中学校に赴任した。ムラをくぐり、坂をのぼり、墓場をとおりぬけたはてに私が見たもの。私はまちがえてきたと思った。「隔離病舎」ではないかと思った。伝染病患者を「隔離」する病舎のように、それはムラのはずれにあった。それが私の赴任する学校であった。<sup>19)</sup>

私は、ことばの遊びからは出発しない。みずからの目ですし、肌をくぐらせた実感から出発する。「ケガレ」は「ケが離れる」のではなく、「ケからの隔離」である。「ケ」がなにもかを「隔離」する。そこに生じたものが

「ケガレ」である。<sup>20)</sup>事例は別のところで述べる。ここではいまひとつ、『古事記』の神話について触れておく。

黄泉つ国から帰ってきたイザナキは、「死のケガレ」を捨てるために「ミソギ」をする。「ミソギ」の結果、「アマテラス」と「ツクヨミ」は、「イザナキ」の左の目と右の目からそれぞれ出現した。「スサノオ」は鼻から出現した神である。顔の位置から連想しても、この二神の位相は次図右のようになる。「アマテラス」と「ツクヨミ」こそが対応する二神になるべきである。日と月、昼と夜。——『日本書紀』の神代上第五段一書第十一を見て、「アマテラス」に対応する神は「ツクヨミ」であって、「スサノオ」ではない。その「アマテラス」を最高神に位置せしめようとする時、位相は九十度回転し、↓次図左のようになる。これを広川のアーキタイプに重ね合わせれば、「アマテラス」は「ハレ」になり、「ツクヨミ」は「ケガレ」の構図ができあがる。「ハレ」としての「アマテラス」を強調するために、「ケガレ」としての「スサノオ」が必要であり、ここに「アマテラス(ハレ)」・「スサノオ(ケガレ)」の対応がクローズ・アップされて、「ツクヨミ」は消去される。ツクヨミの「中空性」は、アメノミナカヌシの場合とは、意味も構図もまるで違うのである。

だから「イザナキ」の「ミソギハラヒ」と、「スサノオ」



### 「ケガレ」と「大嘗祭」

「稲の文化」を中軸とする「ヤマト朝廷」が、その皇位継承にあたって、「稲」の「セヂ」を天皇の身につける儀礼「大嘗祭」を行うのは当然の道筋であろう。柳田が言うとおり「皇室が親しく稲作をなされざりしこと」が事実であるならば、皇室はそれを忘れたか、あるいはそれを「常民」(ケの民)に押しつけてきたかである。柳田はその業績の最晩年に、「天皇制」の核心に迫っていた。しかしそれは、問題のいとぐちがかすかに提示されたのみで、その展開は私たちに委ねられた。『海上の道』発刊の翌一九六二年に、彼は八八歳で他界したからである。

「大嘗祭」は「ハレ」の儀式として、今年の秋に執り行われる。悠紀・主基両田から新穀の供納があるが、この両田からの供納は、稲作を中心とする「ケの民」(常民)の代表からの供納である。つまりは柳田が言うように、「皇室は親しく稲作をなされず、民にそれを代行させ、「稲」の「セヂ」だけを継ぐわけである。

ところで『延喜式』等の古例によれば、その「稲の列」が南から北上して大嘗宮に「稲」を運び、「主上」が廻立殿で湯をつかったのち、「葉薦」のむしろによって「聖別された道」をとおって北から南下し大嘗宮に達した時、大

の「ミソギハラヒ」も、まるで違う。イザナキが冥界から帰ってきて、その身についた「死のケガレ」を除去するのは、水の霊力によって身を振りそぐことであった。『古事記』原文では、その具体的行為は、瀬に下り水中にくぐって「瀬時」となっている。それを「ミソギ」というのである。海洋民族の伝承であるゆえに「ミソギ」だけではないのであるが、そこに「ハラヒ」の文字が加わるのは、律令国家以後の罪の付加による。

スサノオの「ハラヒ」は『古事記』のなかに具体的に書かれている。「千位の置戸を負せ、赤鬚を切り、手足の爪も抜かして、神やらひやらひき」である。「千位の置戸」というのは賠償物を置く多くの台である。具体的な物件を払うことがスサノオに科せられた「ハラヒ」であり、「鬚を切り、手足の爪を抜かれること」つまりは「身を削られること」が「ミソギ」であった。高天原が科する罪穢れのつぐないは、このようにも苛酷なものであった。

具体的な多くの賠償物を科され、手足の爪を抜くことによって身削られたスサノオは、「神やらひ」にやられる。「神」による「神の座」からの追放である。追放されて墮ちてくる「出雲」は、だからキリストにおける「ゴルゴダの丘」である。「ケガレ」の十字架を一身に背負ったスサノオは、そこで「ケガレの神」として再生する。

嘗宮の南門がひらかれ、まず「吉野の国栖」が参入し、のちに古風を奏する。「国栖」はいうまでもなく、『記紀』では神武の東征に際し、いち早く服従奉仕したが、『常陸風土記』の国果は「つちくも」と呼ばれ「上代、各地に散在し、短身長肢で原始的な生活様式によって朝廷から異種族と目された土着の先住民」(『日本国語大辞典』)である。つづいて悠起の国司、皇太子以下群臣参入の時、「隼人」がそこにいて大声を發する。「隼人」もまたヤマト朝廷から見れば、久しく「まつろわぬ民」であったし、その「吠声」は、「神の招き降しの發声、つまり鎮魂の呪声であったが、服属するとそれは狗の吠声と同一視されてしまった」。

さらに、大嘗祭三日目の、清暑堂神楽の直前に行われる「阿知女作法」は、いまでは意味不明の呪法になっている。本方が「あちめ、おとおお」となにかを呼び出しそれに答えて末方が「おけ、あちめ、おとおお」と答える。折口信夫は、この呪文を「阿曇の磯良」を呼び出す声と見、答えて現われるのを「磯良の霊」と見た。「磯良」は海底に沈んでいる阿曇氏の祖神である。神功皇后新羅進攻の時、その船中に現われた。その顔には無数の目が付着し、手足にも藻にすむ虫がはいまわり、人の形ではなかったという。海に沈んだ先住民の霊を呼び出し、それを

鎮めてのち、はじめて「大嘗の儀」のあとの「饗宴の神楽」が行われ得るのである。

このように「大嘗祭の儀」は、「国栖」「隼人」「阿曇の磯良」——次々に現われる先住被征服民の芸能や呪法によって、とりまかれていた。「国栖」は山の民、「隼人」「阿曇」は海の民であり、稲作民ではない。折口は、「大嘗祭は、平安朝に固定して、今日に及んだもの故、神代その儘、そっくりのものとは考へられない。吾々は、其変化のうち、隠れて居る所を見たいものである」と書いたが、「隠れて居る所」を見抜いてはいない。

朝儀における民からの芸能は、もともと服属のさまを滑稽に模倣してパフォーマンス化し、変らぬ従属を誓うものであった。たとえば真弓常忠は「阿曇の磯良」のことと関連して八幡系の神楽にふれ、「余りに顔が醜いので、淨衣の袖をとって顔に覆を垂れ」て現われたという『八幡宮御縁起』の記述をひき、それは「異なる他界のものである」ことを示していると書いている。だからそれは「才男」のもどきの舞になる。そのことに思い到らずに、真弓は「祭祀は元来が始源の状態をくり返すことを原則としているため、古層の文化が残っているのであり、そこに日本の文化のもっとも古い姿を垣間みることができるとする」のみである。

でも「虚なるもの」であるから、虚在である「ハレ」と実在の「ケガレ」が共存する『聖』の位相は、『ケガレ』の位相と置き換えてもよい。

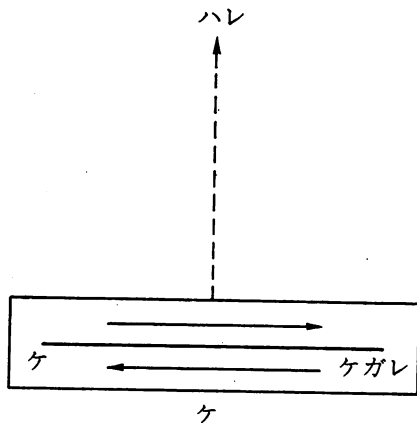
「ハレ」の行事や儀礼中心に目を向けてきた日本民俗学が、民衆ほんらいの日常生活である「ケ」の方に問題意識を向けようという時、その「ケ」と関連してまず問われねばならぬのは、「ケ」からの隔離としての「ケガレ」の問題である。波平恵美子の言うように「ケガレ」というのは、危険であるということと同時に力があるというか、周りに非常に強い影響力を持つという意味で、力があってエネルギーがある「ケガレをハレとケのサブ概念というようになかたちでみない」で、「ケガレは……どっしりと中心に据えてみて」「ケガレの逆転というか、ケガレの二律背反的な、アンビヴァレントな、そういう側面」に目を向けること。——氏の発言の中から私の問題意識に即して共感する部分を恣意的に抽出させて頂いたが、そのことが民俗学の回生のために必要である。

私たちのいとなみは、「ケ」と「ケガレ」の頻繁な往復運動から始まる。「ケ」が「ケガレ」にみずからを映し、「ケガレ」が「ケ」にみずからを映す。映すことによつて、みずからのアイデンティティを問う。その往復運動の場で、「ケ」と「ケガレ」は、包括的なほんらいの『ケ』

「大嘗祭における非稲作民の奉仕」に注目し、それを「国家の構造性」の中でクローズ・アップして見せたのは、高森明勅のみである。「御代はじめの神事に、日常的な階層秩序をやぶつて、異族」視されてゐるやうな海・山の民が天皇のおそば近くまで参上して奉仕を行ふ。それによって平素みえにくくなってゐた天皇統治の全体性と根源性がうかびあがり、あらためて確認されることになる」と高森は言う。しかし、その高森とても、「非稲作民の奉仕」を「朝廷と奉仕がきめられた特定地方との伝統的・歴史的なつながり」とのみ認識し、「天皇と民」一体の「大嘗祭」のなかに国民としてのアイデンティティを確認するに過ぎない。少壮気鋭の学徒でありながら、このような結論にとどまることは、惜しまれる。

### 「ケガレ」からの再生

大嘗祭の「ハレ」の儀は、ヤマト朝廷がまつるわぬものとして切り離れた「ケガレ」のものたちによってとりまかれている。主上がとおる「葉薦によって聖別された道」、そこに「隼人の吠声」や「阿知女作法」の異様な呪文が交錯する。皇室が「稲作をなされざりしこと」、被差別部落民の多くが「稲作をなされざりしこと」——「ハレ」と「ケガレ」はここで重なる。しかし、「ハレ」はあくま



になる。その『ケ』が、みずからのもともめる『ハレ』（神・祭り）をえがくのである。

「ケガレ」を具体として、社会関係の中で、感覚的にとらえない限り、「言葉での人間の行為の説明」は、何ものをも見えしめない。そして、学問と私たちを変革しない。「ケ」が涸れてきた状態が「ケ涸れ」である。こんな学説が主流になる。なんとというナンセンスな状況であろうか。一九二二年の『水平社宣言』は、いみじくもうたいあげている。「呪はれの夜の悪夢のうちにも、なほ誇り得る人間の血は、涸れずにあつた」（傍点筆者）と。「この血を享け

て人間(ケ)が神(ハレ)にかわらうとする時代にあうたのだ(かっこ内注記筆者)と。「血」とはいうまでもなく世俗の「スヂ」であり、ほんらいの「セヂ」のことである。ハレ・ケ・ケガレのトポロジーは、「ケガレを中心に据えて」問いなおされるべき時期にきている。

## 注

- (1) 『海上の道』「稲の産屋」稲と白山神(『定本第一巻』)一九一頁
- (2) 同右、朝野二つの祭式、一九二〜一九三頁
- (3) 同右、産屋をニブ、一八五頁
- (4) 同右、年俵と種俵、二〇〇〜二〇一頁
- (5) 『泉大津の伝承文化』(一九八九年、泉大津市教育委員会)一三頁
- (6) 『海上の道』「根の国の話」穂落し神の伝説、氏族と信仰の対立、九八〜一〇〇頁
- (7) 波平恵美子『ケガレ』(一九八五年、東京堂出版)三二頁
- (8) 同右三三頁
- (9) 共同討議『ハレ・ケ・ケガレ』(一九八四年、青土社)
- (10) 波平恵美子『ケガレ』(一九八五年)、桜井徳太郎『結果の原点』(一九八五年、弘文堂)等。
- (11) たとえば「大嘗祭」をどうとらえるかによって、民衆の「ケ」(セヂ)が明らかにになる。

か、それが神道の考えから出たのか、仏教の影響で出たのかということについて、……」

(共同討議)『ハレ・ケ・ケガレ』二〇四頁、一一二頁

なお、宮田は別のところで、「砂持」の民俗にふれて、淀川などの河川の土砂の堆積を「ケガレ」の堆積と見た大坂町民が「土砂を破う」「ケガレを解消させるために盛大なハレの時間・空間」(玉造稲荷と「砂持」の民俗)を出現させたとする福原敏男の説を「興味深い」としている(『日本人の原風景4、まち』一九八六年、旺文社、現代都市の命運、都市民俗学序説、三三三頁)。

(20) 波平恵美子『ケガレ』三三三頁

(21) 柳田の『北国紀行』に記述されている南王子村である。

(22) 『ヒューマンライツ』七号(一九八八年一〇月、部落解放研究所)掲載の「出会い・部落の母」と題する拙文を参照されたい。

(23) このことを証明するためには、「活字ばなれ」「人間ざらい」「世去れ」など、「名詞+動詞の体言化」という複合語において、名詞と動詞の内容とが、相互に主格・目的格、あるいは修飾語的に、どのように作用し合うか、またそのような用語発生の歴史的段階を明らかにしなければならない。それは私の今後の課題であるが、いまは実感的な仮説として提示するにとどめておく。しかし、社会的に機能する用語は、単なる言葉のもてあそびでなく、社会的な視野のなかで問うべきである。

(12) たとえば「落書きやデマゴギー」をどうとらえるかによって、民衆の「ケ」(セヂ)が明らかにになる。

(13) 波平恵美子『ケガレの構造』(一九八四年、青土社)三三三頁

(14) 広川勝美編『伝承の神話学』(一九八四年、人文書院)

(15) 河合隼雄『日本人のこころ』一九八三年、NHK)五二〜五三頁

(16) この二神を対応関係にあると見れば、「カムムスヒ」は「カムミムスヒ」とあるべきであり、音韻上の連結脱落から *minu-mu* となったとしても、この神にのみ「ミ」が脱落するのは象徴的である。また「タカミムスヒ」が「顕現」の機能を越えて「高処からの降臨の神」となる時、神話の中に「政治的要素」が介入する。

(17) 広川勝美『伝承の神話学』

(18) 同右、一七〜一八頁

(19) 谷川「私の場合ケが枯れじゃなくて、ケが離れるなんてすけれども、桜井さんと同じように、ケを充填しなくちゃいかんことは確かなんですが、どうも波平さんの説を聞いて、われわれとか、桜井さんをご一緒に巻き込むわけにいきませんけど、私の説は一面でしかないかなという感じもしないわけじゃないんですよ」

宮田「ケ(気)が離れる、あるいは枯れるという意味のケガレをきたならしいというように理解するようになったのはいつの時代で、いかなる歴史的経過によってそれが成立したの

(24) 『大破の祝詞』参照。ここで数え上げられる「天つ罪」は水田耕作侵犯の罪であり、「困つ罪」は偏見でぬりかためられている。それらの罪を、海のかなたの「根の国」に、「ハラヒ」流すことを、この「祝詞」は宣言する。

(25) このあたり、儀式次第のアウトラインについては、真弓常忠『日本の祭り』(一九九〇年、朱鷺書房)、高森明勅『天皇と民の大嘗祭』(一九九〇年、展転社)にもとづく。

(26) 井上辰雄『熊襲と隼人』(一九七八年、教育社)一六一頁

(27) 「個人信仰の民俗化並びに伝説化せる道」(『折口信夫全集』第三巻)ほか。

(28) 『太平記』卷三十九「神功皇后攻新羅給事」

(29) 「大嘗祭の本義」(『折口信夫全集』第三巻)二四〇頁

(30) 真弓常忠『日本の祭り』(大嘗祭)二六九頁

(31) 高森明勅『天皇と民の大嘗祭』一八九頁

(32) 同前、一六九頁。ここでは「由加物をたてまつる紀伊・淡路・阿波の諸国ほか」を指すが、「国栖」「隼人」「阿曇」らの非稲作民をも包含することは、氏の論理からも当然の帰結である。

(33) 共同討議『ハレ・ケ・ケガレ』一四頁・一八頁