

高取正男における納戸の神の位置付け

—— その今和次郎住居論の発展的継承について ——

土 居 浩*

はじめに

高取正男（1926-1981）の研究軌跡における画期を明確に指摘した長谷部八朗の論稿（長谷部 2016）は、高取正男研究の軌跡においても、画期的な成果である。長谷部以前にも、たとえば阿満利麿は、『民俗のこころ』（高取 [1972] 1983b）や『日本的思考の原型』（高取 [1975] 1995）など具体的な書名を挙げ、そこで論じられた「ワタクシの発見」を、高取民俗学の「すぐれた考察の一つ」として高く評価している（阿満 1983）が、高取の研究軌跡における画期を論じたものではなかった。対して長谷部は、高取の諸著作を読み渡し、初期の高取では頻繁に使用された術語「民族信仰（史）」が、ある時期から徐々に姿を消し、かわって術語「民俗信仰」が頻繁に使用されることを見出した。この「ある時期」を長谷部は、「おおむねカヤカベ教の調査成果が著されたころ、とみなしうる」（長谷部 2016: 63）と指摘する。カヤカベ教とは、薩摩・大隅半島に展開した「隠れ念仏」の一派で、高取も参加した龍谷大学の調査団による報告書『カヤカベ』（龍谷大学宗教調査班編 1970）が上梓されている。長谷部が読み解くところ、高取の研究軌跡は、カヤカベ教調査団への参加を契機として「民俗文化の原初形態を推察する『祖型』還元論から、当文化の現在の意味を時間軸に沿って探る経過的『習合』論へと視座が移されていく様子が見て取れ」、カヤカベ教について一定の調査成果を出しつつも、調査団が最終的に追加調査を教団側から拒絶された経験をして以来、高取は「信仰の担い手すなわち『信じる主体』へのまなざしを深め、その心意に沿った内的理解の困難さと大切さを、諸処で説くようになる」という（長谷部 2016: 13）。かつて森岡清美が「柳田民俗学における先祖観の展開」（森岡 [1976] 1984）において、柳田国男の研究軌跡における「沖縄の発見」前後の相違とその意義を考察したことに準えれば、長谷部の考察は、高取の研究軌跡における「カヤカベ

* とい ひろし ものつくり大学

教調査」前後の相違とその意義となるだろう。長谷部が目した「カヤカベ教調査」前後の相違は、高取が用いた術語「民族信仰(史)」から「民俗信仰(史)」への変化、いわば鍵概念の変化であった(長谷部 2016)。学者の研究軌跡を探る際に、鍵概念の変化を追うのは、きわめて正統な方法である。その一方で、高取による議論の手法として「あくまでもモノに即し、モノ自身に語らせている」(坂内 1995)と指摘されていることを踏まえると、高取が用いた術語＝鍵概念以上に、高取が議論で取り上げた具体的なモノに即して検討する必要があるように思われる。

そこでこの小稿では、結果的に高取の晩年となった時期の論稿「後戸の護法神」(高取 [1979] 1982a)にみられる《後戸≡納戸》論について、その研究軌跡における遡及的検討を試みる。後述するように、後戸はともかく納戸については、高取は民家を取り上げ論じる文脈で何度か言及している。そして高取における納戸の位置付けは、どうやら長谷部が指摘する「カヤカベ教調査」前後で、変化しているのである。この変化が生じなければ、高取の《後戸≡納戸》論は、そもそも成立しなかった。この経緯を追跡すべく、まずは高取「後戸の護法神」における《後戸≡納戸》論を、確認しておきたい。

I. 高取正男の《後戸≡納戸》論

高取「後戸の護法神」における《後戸≡納戸》論は、社寺の後戸と民家の納戸が、物理的な構造・機能面のみならず、精神的な宗教・民俗面も相同とみなす論である。社寺の後戸と民家の納戸の間に、貴族邸宅(寝殿)の寝室(塗籠)を媒とすることで、つまり《後戸≡塗籠≡納戸》とすることで、その連続性を論じる。きわめて明快な鈴木正崇の要約を参照したい。

高取正男は史料を用いて建物の特定空間にいつく霊に注目して、平安時代の習俗と現代の民俗を結びつける。その発想はかなり極端であるが、縄文の竪穴式住居から住居の土間にまで連続している古層の民俗に注目することである。閉鎖空間に注目し、現代の民間住居の納戸が持つ寝室・格納所・祭祀場という三種の機能は、遡れば平安時代の宮中では寝殿の中の「塗籠」と共通するという。【中略】後戸の神は住居に住む霊との連続性上にある。今和次郎の示唆した家屋の構造的特質から、後戸の神と納戸神を結ぶ道筋を見ることが出来る。これによると、家屋には二種類の神霊がいる。第一は座敷や囲炉裏のある板の間に祀られる神で、中央・地方の有名な神社や村の鎮守の祭神を勧請し、明確な神名を持つ。第二は土間や納戸や便所など隠れた場所に祀られる神で、明確な神名がなく、竈の神、荒神、水の神、井戸神、便所神、厩の神、納戸神など、普通名詞で呼ばれる。後者はあえて名まえをつけて呼ぶ必要がない。(鈴木 2001: 227)

また鈴木は「中世の後戸を中心として、この問題を広く歴史と民俗の中に位置付けたのは、高取正男であった。その論旨は服部幸雄の説を批判的に展開し、後戸が障碍神を祀るにふさわしい空間であったので、強烈な靈威を持つ神仏が祀られたと考える」（鈴木 2001: 202）と端的にまとめている。このまとめで鈴木が言及する服部幸雄（1932-2007）は、芸能史・日本文化史が専門で、「後戸の神」の研究テーマに先鞭をつけた張本人である。服部の諸論稿は、芸能史研究に留まらず、領域横断的に関連諸学へ影響（衝撃）を与えた。高取「後戸の護法神」でも、のちに服部の遺著（服部 2009）にまとめられる諸論稿が参照されている。一方の服部は、1999年秋から2007年まで断続的に書き継いだ（川添 2009）と伝えられる遺稿において、高取「後戸の護法神」の独自性を、きわめて高く評価している（服部 2009: 250-254）。

高取は今和次郎の説を援用しつつ、日本の民家構造の特質として、中央・地方の有名神社や村の鎮守の祭神を勧請したものと、土間・納戸・便所など隠れた場所に祭られる名もない神があることを述べ、後者——竈神・納戸神・井戸神の類は「土着の神」であり、これらは障碍神で、精霊的な性格をもっていると説く。そして、外からの勧請神は土着神を統撰することで、より強力に繁栄を保証するとする。民俗信仰の重層信仰を原基として、土着神と勧請神との相関関係が捉えられている。このように、土着と外来の神仏祭祀の重層構造を重ねる方法で「後戸の神」の本質を解こうとした点に、高取の明確な論旨と目的意識を見ることが出来る。高取は「後戸の護法神」の信仰を神社や仏堂における「後戸」の神の問題にとどめず、日本古来の民俗的な信仰形態の特徴に重ねてするわけで、この論点はきわめて明解であり、高取以後の論者諸氏とは異なった視点、立脚点を確かに据えていた。（服部 2009: 251-2）

あらためて高取の《後戸≒納戸》論を確認するならば、「後戸の護法神」公刊に先立つ1977年に、読売新聞への寄稿「宗教行事と習俗の間」で、そのエッセンスが開陳されている。

仏堂の内陣のうしろを後戸とか後堂とよび、そこには内陣におまつりする本尊の力をふるい起こすような不思議な力、精霊といったものが潜んでいると考えられてきた。【中略】日本の伝統的な農家や町家では、座敷に仏壇や神棚がある。仏壇は宗旨によって本尊が定まっているし、神棚のほうも鎮守の氏神とか、どこかに本社のある神さま、天照大神とか春日明神など、れっきとした名のある神さまが祭られている。そのいっぽう、台所のカマドにはカマドの神、井戸には井戸神、便所や納戸にもそれぞれ神さまが住んでいるが、こちらは井戸の神さま、便所の神さまなどよぶだけで、特別の名はない。その祭りにしても正月に灯明をあげたり、おモチを供えるぐらいで、万事が手軽である。しかしこの神様

たちの威力は、無視できないものがある。／生まれた子は、お七夜にまず便所の神さまにお参りする。カマドの神さまや納戸神を大切にしないと家がつぶれるといった。これらの神が日常の習俗のなかに生きてきたことはいまでもないが、それが実際にもつ霊威力は、座敷の神棚や仏壇に祭る神仏よりもはるかに大きい。私たち日本人は、そうした日常の習俗のなかにある神々を通じて、普遍的な宗教的存在としての神仏に近づく回路を、現在まで保持してきた。お水取りをはじめ各地の修正会、修二会にみられるような、後戸（堂）の神の力をよび起こして本尊に祈る作法など、その一例である。後戸の神を一般民家にあてはめると、カマド神、納戸神などにあたるが、日本人にとっての宗教は、こうして日常の習俗と深く結ばれながら、そのうえで宗教として存在してきた。だからまた、どのような習俗もそのまま宗教的意味につながるし、「イワシの頭も信心から」ということわざも、ときに重大な内容をもつことになる。（高取 [1977] 1982d:182-3）

この新聞記事では単純明快に「後戸の神を一般民家にあてはめると、カマド神、納戸神などにあたる」と説いているが、さすがに「後戸の護法神」における高取の論法は、もう少し段階を踏んでいる。以下、高取の論を追うと、まず大陸伝来の護法神（摩多羅神・新羅明神・赤山明神）を概観し、摩多羅神が常行堂の後戸に祀られた意味を問う流れで、日本の民俗信仰における重層構造について論じる。その際に高取が論拠とするのが、先にみた鈴木そして服部も言及するように、今和次郎の「住居の変遷」（今 1958）である。今「住居の変遷」では、現在の民家を構成する土間・板の間（広間）・畳の間（座敷）の三部分が、それぞれ原始時代・公家時代（平安時代）・武家時代からの伝承であり、そこで祀られている神々もまた、それぞれの時代からの伝承とする見解が示される。日本の民俗信仰における重層構造を論じる高取においては、今和次郎は「日本民家のもつ構造的特質」を説くなかで「神の名でよばれるものの中にも明白な序列と層序をつくってきた」ことを指摘した、となる。すなわち民家の構造と、そこに祀られる神々の序列との対応についての指摘である。

氏（今和次郎のこと。引用者補記）の指摘されるとおり、民家の座敷やイロリのある板の間の神棚に祀られている神さまは、中央・地方の有名神社か村の鎮守の祭神を勧請したもので、いずれも「何某の命」といったれっきとした神名をもっている。これに対して家のなかの、土間とか納戸、便所などかくれた場所に祀られている神さまは、名まえのないのがふつうである。カマドの神さんがせいぜい荒神さんとよばれるぐらいで、あとは水の神さんや井戸神、便所の神、厩の神、納戸神といった、普通名詞的なよび名ですませている。（高取 1982a: 376）

このうち「名まえのない」方、つまり「普通名詞的なよび名ですませている」神々について、これを高取は「内うちの神さま」「家つきの土着の神」「外界から遮断された家のなかという特殊世界の神々」という表現で、「一般の神々のように普遍世界を前提としていないから、必然的に味方にすれば心づよく、敵にすれば恐ろしい障礙神であり、神という名でよべないような精霊的な性格を濃くとどめている」（高取 1982a: 376）と説明する。そして、最終的には「後戸の神」を論じるべく、ここで高取が注目するのが、納戸の神である。

家に住む家つきの神々のなかで、とくに納戸の神は納戸という夫婦の寝室に使われる家屋の中心部分に隠れて住んでいるという点で、これまでみてきた寺院の堂舎の後戸のもつ神秘性を考えるうえで、重要な手がかりを提供する。というのは、民家のもっとも原始的な形態は考古学で竪穴式住居とよぶものである。萱葺の屋根を周囲にふき降ろし、内部は中央に炉を設けた土間一間で、開口部は出入口しかないような、全体として外気と外光から遮断された密室的な構造になっている。こうした住居から出発して内部に床を張った部分があれば、周囲に壁がつくられ、壁に窓をはじめ開口部が次第に広く設けられるようになると、間仕切りのはじめとして板壁や板戸で囲まれた密室的な寝室がつけられた。納戸の出現である。（高取 1982a: 376-7）

ここから高取は《納戸≡寝室》を前提に、井上充夫『日本建築の空間』（井上 1969）へ依拠しつつ「民家における寝室の成立とおなじ経過が、古く貴族の住居においても進行した」（高取 1982a: 378）と述べ、《一般民家の納戸≡貴族邸宅（寝殿）の寝室（塗籠）》として、論を進める。

民家では、地方によって納戸のことをチョウダなどとよぶ、これは帳台の訛ったもので、貴族たちの寝殿につくられるようになった塗籠に、寝台の役をするものとして小型の帳台が置かれたことにはじまっている。そして寝殿の塗籠は、民家の納戸がその家の家長夫妻の寝室であるとともに貴重品格納の場所であり、同時に納戸神を祀る場所であるのと、機能的にまったくおなじものをもっていた。（高取 1982a: 380）

高取は《民家の納戸≡寝殿の塗籠》とする論法を進めるに際し、まずその物理的機能面について建築史の成果に依拠しつつ論じ、続けてその信仰意識について、清涼殿や貴族の寝殿を舞台とした不思議を伝える説話を引きつつ論じる。その説話が伝える不思議のイメージを、高取は「家に住みついている精霊」である「座敷ワラシ」にもつながるとして、民家と寝殿に共通する信仰意識を論じ、さらには《貴族の住宅≡社寺の建築》へと展開を試みる。

後世の一般民家における納戸神の信仰や、座敷ワラシの伝承などから遡及できるような霊格が、上記のように古代貴族たちの起居した屋敷、彼らの寝殿の奥ふかくひそんでいたとすると、このことは必然的に当時の寺院の堂舎に反映し、神社の社殿に及ぶことになる。かつては社寺の建築と、人間の住宅、とくに貴族のそれとのあいだに大きな差違はなかった。社殿のほうは仮屋としての屋代から発達したもの、穀物収納の板倉から発展した形など、かならずしも住宅建築の転用といえないものがある。寺院のばあい、塔以外の主要堂舎の内部構造は貴族の住宅と原理的におなじといえる。(高取 1982a: 385)

神社の社殿と寺院の堂舎との違いに留意しつつも、高取は「貴族たちがしばしばその私邸を浄捨して寺院にしている」事例や、「内裏の殿舎を移築して寺院にした」事例を紹介し、物理的機能面において《貴族の住宅≒社寺の建築》が成り立つことを強調する。そこに重ねられるのが、信仰意識の共通性である。

寺院の堂舎と住宅建築、とくに貴族のそれとのあいだに以上のような交流関係があるとすると、人々がその住居に関して抱いてきた伝統的な信仰意識は、そのまま寺院のなかにもちこまれることになる。寝殿の身舎の塗籠を中心に、住居の内奥部にはその家を守護し、その家として祭らなければならない神霊が住みついているという信仰、それぞれ自分の家でそのような神霊と同床共殿して日常をすごしているという抜きがたい生活感覚は、そのまま仏や神を祀る建物のなかに投影された。いわゆる内陣の奥、寺院の堂舎や社殿の後戸をめぐる独特の神性感がそれである。(高取 1982a: 387)

ここにおいて《一般民家における納戸≒貴族邸宅における塗籠≒社寺における後戸》が接続される。《寝殿の塗籠》を媒として、高取における《後戸≒納戸》が成立することになる。

家の内奥部にはその家と、その家に住む人を守護する霊能がこめられているという信仰が神仏の住居に投影され、そのことが寺堂の後戸に祀られた神々の属性を大きく規定していたと考えられる。(高取 1982a: 388)

以上、高取における《寝殿の塗籠》を媒とする《社寺の後戸≒民家の納戸》論を、確認した。《納戸≒寝室≒塗籠》は、最終的に《納戸≒塗籠≒家の内奥部≒(神仏の住居である)寺堂の後戸》へと展開したのである。

では、高取において、納戸の取り扱い方(=論法)には、その初期から変化がなかったのか。節を改め、長谷部の指摘する「カヤカベ教調査」前後の相違に留意しつつ、高取による納戸の

神の取り扱いを検討したい。

Ⅱ. 高取における納戸の神の扱い

高取による納戸への言及を検討する前に、高取がその論稿で繰り返し参照した今和次郎「住居の変遷」(今 [1958] 1971) における神々、なかでも納戸の神はどう扱われているのかを、確認しておきたい。その論稿で繰り返し強調されるのが「原始時代の住まいのなかの生活は、神人同居の生活であったという仮説」(今 1958:9) である。この仮説は、高取においてほぼ定説として継承されている。また「清涼殿も、一般貴族の寝殿造りも、また、さきの鶴富屋敷も、それらの機能において、同系統のものと考えることができる」(今 1958:12) との指摘も、高取が今和次郎から継承した観点であることが確認できる。しかし納戸については、広間(板の間)と座敷(畳の間)を説明する箇所、それぞれわずかに言及されるに過ぎない。座敷の説明では、住まいが接客の場となった経緯に触れつつ、接客に必要な服装や道具を収納するための「納戸や土蔵を必要とする習俗」は「江戸時代に成育した礼儀作法の律がその原因といえる」(今 1958:17) として、納戸の成立が近世であるとも読める記述がされている。納戸の神に至っては、直接的な言及が絶無である。ここで確認できるのは、今の「住居の変遷」に依拠するのみでは、高取は《納戸≡後戸》とする論法には到達しえなかったことである。すでにみたように《民家の納戸≡寝殿の塗籠》とする論法を経由して、《納戸≡後戸》は成立した。《民家の納戸≡寝殿の塗籠》は、今和次郎の住居論とは別の建築史学的成果(井上 1969)に依拠して、ようやく可能になったといえる。

今和次郎「住居の変遷」が提起した原始時代における神人同居の生活、また、天皇・貴族・そして民家を同一視する観点は、ひとまず《民家≡寝殿≡社寺》論と呼ぶことができるだろう。これを高取は、かなり早い時期だと忠実に祖述していたことが、確認できる。『講座日本文化史』への寄稿「大陸文化の受容」(高取 [1962] 1983a) が典型的である。

たとえば平安貴族の住宅は寝殿造りとよばれるが、彼らが法会を営むときは、平素は邸内の持仏堂などに安置している仏像を、家長の日常起居する正殿である寝殿の身舎に移し、衆僧を請じて一族知友がその廂の間であって礼拝したことが、当時の記録類から知られる。この間の事情は今和次郎氏が詳細に論じていられるが、古代人にとっては住居は単なる日常起居の場だけでなく、恒例・臨時に神を迎えて祭り、神人相饗する神聖な場所であった。現行の民俗にも、屋敷の母屋のうち一室を神祭りする場所に、普段から不浄を忌む風は、宮崎県臼杵郡椎葉村の鶴富屋敷などにみられる。これは古代人の感覚をしのばせるものであり、彼らはあたかも、神社の社殿や寺院の本堂を建てるような心算で自らの住居を建て、

そこに住んだのである。(高取 1983a: 32)

より丁寧に説明されるのが「前代の村落生活」(高取 [1962, 65] 1982a)である。この論稿は、高取の勤務先である京都女子大学における「一般教育科目」の講義ノートに加筆し、所属学科の紀要である『史窓』へ掲載された。この「前代の村落生活」で高取は、住居について扱う項で、自身が「とくに建築の技術面はまったくの門外漢である」(高取 1982a: 314)との告白に続けて、この論稿でも今和次郎「住居の変遷」(今 1958)に依拠した上で、「問題を家族の日常生活と関連する部面にかぎり、住居を構成する各種の空間、すなわち間取りのもっている機能と、それが有している歴史的背景について考えてみたい」(高取 1982a: 314)と宣言して、民家(農家)の間取りが土間・板の間・座敷で構成されることを説明し、まず土間から論を進める。

土間にはふつうカマドに荒神さまなどとよばれる火の神が祀られ、厩には厩の神、内井戸なら水神さまも祀られている。これらの神々はいずれも柱などに簡単な棚をしつらえ、年の暮などに供物を捧げて祀るだけの、どこに本社があるとか、その神名・神格はといった格式もない、ただ何の神というだけのごく素朴な神様である。座敷の床の間や板の間の神棚に祀られる神々は、天照大神以下のれっきとした神名を有する中央地方の有名大社や村の氏神であり、歴史的にはより後次に成立した神々である。これに対して火や水などの自然の力そのものを畏敬して神となすのは、もっとも原古の宗教意識であり、原始の人びとはこうした神々を自分たちの家に祀り、神とともに日常の起居をなしたであろう。(高取 1982a: 316-7)

この「土間」で祀られる「ごく素朴な神様」としてカマド・厩・内井戸が列挙される中に、納戸(神)が含まれないことについては、後で改めて確認するとして、まずは高取の論を追いかけてみよう。引用末尾にある「神とともに日常の起居をなした」感覚について、高取は住居の構造を丁寧に紹介しつつ、論を進めていく。土間に続いて説明される板の間については、その中心部に位置する炉(イロリ)が取り上げられ、カマドと並んで火所として神聖視される所以が、具体的習俗を織り交ぜつつ解説される。炉端の席次が厳しく守られている所以もまた「ここが家長と主婦が家族員を統率し、家の神を奉じて起居する家族秩序の集点をなしてきたことを物語っている」(高取 1982a: 318)と説かれる。この、板の間で言及される神は「家の神と祖先」である。

そして、ヨコ座とカカ座に坐って家族員を統率した家長と主婦の背後には、家の神と祖先がある。今では座敷の床の間などに祀られることの多い仏壇や神棚も、以前は板の間の

ちょうどヨコ座の背後にあたる場所に奉祀される場合が多かった。神聖な火所のある板の間は、家族生活の拠点であると同時に、久しく神と祖先を迎えて祀る場所であったと考えられる。こうした家に神を迎えて祀る古い感覚は、宮崎県の山間、椎葉から高千穂にかけての民家群のありかたによく示されている。（高取 1982a: 319）

この「宮崎県の山間、椎葉から高千穂にかけての民家群のありかた」の具体例として挙げられるのが、先にみた「大陸文化の受容」でも取り上げた「椎葉村の鶴富屋敷」である。これもまた今和次郎の祖述である。なお、ここでの「家に神を迎えて祀る古い感覚」を説く論法において言及されるのが、「板の間」に祀られた「家の神と祖先」であることに、注意しておきたい。

さて後回しにした、土間で祀られる神々であるが、改めて確認したいのは、そこに納戸の神が列挙されていないことである。納戸が土間にない（板の間あるいは座敷にある）という物理的事情という以上に、次の引用が示すように、納戸（ナンド）は歴史的には後次に成立した空間である＝祖型ではない、との指摘が主たる力点となっていることと、対応していると思われる。

板の間に続くナンド・ヘヤなどとよばれる室は、もともと後次の派生物である。今ではそれらは畳が敷かれ、寝室や家族の私室となり、独立の部屋となっているけれど、そうした形になったのは古いことではない。（高取 1982a: 318）

都市の町家や一般住宅はもとより、農家にあっても少なくとも一間はかならず座敷構えとなり、それとともにナンドとかヘヤとよばれる小部屋も畳敷となり、在来の民家はその姿をととのえることになった。（高取 1982a: 327）

この、納戸が歴史的に後次的な空間であるとの指摘は、先にみたように、今和次郎の見解とみることができる。今の「住居の変遷」においては、本文はもちろんのこと、会津地方の「土間と広間の神々」（今 1958: 14）を示す図にさえ、納戸の神が記入されていないのである。換言すれば、今和次郎「住居の変遷」に納戸神の居場所はない。それを承けて高取「前代の村落生活」にも納戸神の居場所は、ない。

高取の《後戸≒納戸》論が成立するためには、納戸の神が、土間の神の仲間入りをしなければならない。ところが、ここまでみてきたように「大陸文化の受容」や「前代の村落生活」における高取の住居論では、納戸は「後次の派生物」であり、納戸の神も注目されない。ここで、長谷部の指摘する「カヤカベ教調査」前後に留意すると、この両者は「カヤカベ教調査」以前の論稿である。それに対し、「カヤカベ教調査」以後の論稿だと、たとえば「土間に住む神さまに似た素朴な神さまが、ナンド神とよばれて寝室に住み、その家の主婦たちの手で祀られて

きた例のあること」(高取 [1976] 1982c: 26) のように、納戸の神が、土間の神々の一員とされている。また「皇室をはじめ貴族たちのあいだでは伝来の神聖な宝器、民間ではもっと直接的に田の神のよりましとしての種耨の俵のようなものを、家屋の中心につくられた閉ざされた部屋に安置し、家長夫婦以下がそこを寝室として夜を過ごした。いうならば、神とか神のようなものといっしょに住んでいたわけである」(高取 [1977] 1982c: 59) との指摘は、《後戸≒納戸》論の前提となる《寝殿の塗籠≒民家の納戸》論に基づく論述である。

高取において、納戸の神が、土間の神々に列せられるのは、私見では『民俗のこころ』(高取 [1972] 1983b) まで遡及できる。この長谷部も「カヤカベ教調査」以後の論稿として注目した著作『民俗のこころ』(高取 [1972] 1983b) である。

……村の鎮守や家の床の間、神棚に祀られている神々は、いずれも「何某の命」というれっきとした神名をもち、たいていは中央・地方の有名大社を本社とする、ことの正確な意味、厳密な意味での宗教的神性である。これに次いで、カドとよばれる農家の前庭などでおこなわれる、より民俗的な神事における祭祀の対象は、「御先祖さん」とか「正月さん」、[田の神さん]、[お精霊さん] などとよぶよりしようのないような、はなはだ頼りない霊格ではあるけれど、それらはイロリやカマド、便所や井戸、厩とか奥座敷、納戸や蔵をはじめ、箒の類にいたるまで、家のなかの特定の場所や道具からめったに離れられない神さまたちにくらべれば、その精霊的な性格は、よほど稀薄になっているといえるだろう。そして、農家のカドを中心になされる民俗行事が、先にのべたように古代貴族たちの邸宅であった寝殿造りにおける寝殿の南庭と南階を中心になされた貴賓迎接の儀礼作法に対応するとすれば、座敷の床の間などでの神事は、玄関の成立によって完成した武家の書院造りにおける接客構えと不可分の関係にある。とすると、台所をはじめ、家のすみずみでひっそりと祀られている神々たちは、歴史的にみて、どのような由緒をもっているのだろうか。／結論を先にいえば、これらの神々は古代貴族の住居様式の成立する以前、したがって、もっとも古い時代から、庶民の日常生活に密着してきた神々であった。(高取 1983b: 59-60)

前節で検討した「前代の村落生活」では、住居内部の区画を《土間／板の間・座敷》に大別し、そこに祀られている神々を《素朴な神々／れっきとした神名を有する神々》とに区分していた(さらには《原古／後次》の別も重ねていた)。この二分割は、今の「住居の変遷」の忠実な祖述である。しかしこの『民俗のこころ』で高取は、家で祀られる神々を、その神格に基づいて三分割しており、そもそもの論法が大きく変化しているのである。三分割された神格を整理すれば、次のようになるだろう。

- ・厳密な意味での宗教的神性：何某の命
- ・より民俗的な神事における祭祀の対象：御先祖さん・正月さん・田の神さん・お精霊さん
- ・家のすみずみでひっそりと祀られている神々：イロリ・カマド・便所・井戸・厩・奥座敷・納戸・蔵・箆

このうち三番目の「家のすみずみでひっそりと祀られている神々」とは「家のなかの特定の場所や道具からめったに離れられない神さまたち」で、歴史的には「もっとも古い時代から、庶民の日常生活に密着してきた神々」であり、性格的には「精霊的な性格」が色濃い神々でもある。その神々の一員が坐す場所として、納戸（そして奥座敷）も挙げられているのである。

さて「はじめに」で、「あくまでもモノに即し、モノ自身に語らせている」（坂内 1995）と指摘されている高取自身の論法に照らすならば、納戸の神が土間の神々に列せられる契機となる、具体的な民俗事象に即して論じられるはずである。そのヒントとなるのは同じく『民俗のこころ』での次の引用である。引用にある「強力な呪的霊能」という表現から、あとほんの少しのきっかけさえあれば、高取「後戸の護法神」にみた《納戸≡塗籠≡家の内奥部≡（神仏の住居である）寺堂の後戸》論へと展開しうるのは、容易に首肯されるだろう。

井戸の神とかカマドの神、便所や納戸の神たちをはじめ、家のなかにあって多く女性たち、とくに主婦の管理する日常生活のなかにひっそり隠れて存在していた精霊的な神々、ほかならぬ家族員ひとりひとりが保持しているもっとも狭義の「ワタクシ」と、その霊的性能、ないしは彼らが田畑を耕し、食事を用意し、糸を紡いで布を織り、着物を縫うといった平凡な日常の行為そのものに潜む霊力は、いずれも事物自身とか、人間のもっとも根源的な存在や行為そのものに直接に根を張り、そこから一步も出ないで抽象化と観念化を拒絶してきたものであるだけに、ひとたび異常な事態に逢着すると、かえってそれらが強力な呪的霊能を発揮するものとして人々の心をとらえ、その力にすがろうとする呪術信仰や禁忌意識を、人々のあいだに一段と昂揚させることになる。（高取 1983b: 216）

ここで鍵となるのは高取民俗学における「ワタクシの発見」（阿満 1983）であり、女性とくに主婦に関わる神々である。先にみた、今和次郎「住居の変遷」でも言及された鶴富屋敷で執行される祭祀は、これに該当しない。私見で該当するのは、鹿児島県大隅半島の百引における、とある旧家での民俗事象である。『民俗のこころ』でも、主婦就任の儀式の一事例として紹介されている。

鹿児島言葉でヒノカンサー（火の神さま）と呼ぶのはカマドの神のことで、旧家には家（内）の神さまという意味でウツガンサーとよぶ屋敷神があり、霜月十一月のヒノカン

サーの祭りをウッガンサーの祭りといっしょに行うことも多い。輝北町の百引などはその例で、村の旧家では祭りの日にはカマドに注連縄を張り、ヒノカンサーの御幣を入れた箕をカマドの上のにせる。そして舞人や楽人をつれた神職をまねき、祝詞のあと、神職とその家の主人夫妻がお神酒をくみかわし、ふたたび祝詞と神楽があったのち、「オカタの舞」というのがなされる。オカタとは主婦をさす古いよび名であるが、主婦はカマドにのせてあった箕をとって頭の上のにせ、カマドの前に敷かれたムシロの上に立ち、その周囲を舞人が御幣を手にとって舞う。これがすむと、主婦は箕を頭上にいただいたまま、家の納戸に退き、祭りが終る。(高取 1972: 161)

この「オカタの舞」については、『宗教以前』(高取・橋本 [1968] 2016: 230)でも紹介されているものの、はたして高取が実見したのか、それとも報告書からの引用なのか¹⁾、現時点では判然としない。鹿児島県下であるので、それこそ「カヤカベ教調査」に際して実見したと想定したいところだが、関連する高取の調査報告(高取 1965, [1970b] 1982a)で「オカタの舞」についての言及が確認できないことと、「カヤカベ教調査」とその対象地域が離れていることから、その蓋然性は乏しい。いずれにせよ(土間の)カマドと納戸を、祀られた箕を主婦が運ぶことで直接的に結ぶこの儀式が、高取民俗学において納戸の神が土間の神々に列せられる契機となったことは、確かだと思われる。

お わ り に

この小稿では、高取の研究軌跡における《後戸≒納戸》論について、晩年の「後戸の護法神」を手がかりとして、遡及的検討を試みた。結果、「カヤカベ教調査」の前後で、納戸の取り上げ方が変化していることが確認できた。すなわち、初期の高取において納戸は、今和次郎の論を忠実に祖述したため、ほぼ等閑視されていた。しかし後には、納戸の神が、土間の神々つまり精霊的性格を色濃くもつ神々の一員として、列せられるようになった。その重要な契機は、鹿児島県百引の旧家における民俗事象「オカタの舞」を取り上げたことである。

今回、高取正男における堀一郎の宗教史と今和次郎の民家論との融合についての言及に留まっていた拙稿(土居 2013)から踏み込み、高取において今和次郎の住居論がいかに発展的に継承されたか、具体的内容(納戸の神の扱い)の変化が生じた時期について、ある程度まで絞り込めた。しかしその時期を、長谷部の指摘するように「カヤカベ教調査」と名付けてよいかは、一定の留保が必要である。今しがたの「結果」でも言及したように、カヤカベ教そのものではない民俗事象「オカタの舞」を取り上げたことが重要な契機であるので、むしろ「鹿児島訪問」とでも呼ぶべき画期なのかもしれない。実際、高取の民家論においては、西日本の具体

的事例として、しばしば鹿児島県下における民家の構造が言及される。それはカヤカベ教関連調査報告（高取 1965）のみならず、同時期に公開された「前代の村落生活」（高取 1982a）でもすでに言及されており、カヤカベ教そのものではない鹿児島の民俗事象が、高取に大きな影響を与えたのではないかと想定しうる。この点、高取正男を含む「文化史学派の研究者は、関東の研究者が沖縄に日本の古代を見ようとした時代に、それに距離をとった」（林 2013）との指摘があるが、こと高取に関しては、沖縄ではなく鹿児島が代替した可能性を検討する余地があるだろう。それについては、別稿を期したい。

註

- 1) 桜田勝徳が執筆した『日本社会民俗辞典』（第1巻、誠文堂新光社、1952年）の「かまどがみ」項には、オカタの舞について記述がある。また桜田による戦前（1935年）の報告『大隈百引村探訪記』（桜田 1981『桜田勝徳著作集第4巻：離島と山村の民俗』名著出版）に、オカタの舞と思われる記述があるが、これは未刊草稿である。

引用文献

- 阿満利麿. 1983. 「『ワタクシの発見』：高取民俗学の原点」（高取 1983b 解説）
- 井上充夫. 1969. 『日本建築の空間』鹿島出版会.
- 川添裕. 2009. 「後記」（服部 2009）
- 今和次郎. 1958. 「住居の変遷」『日本民俗学大系6 生活と民俗1』平凡社（部分再録：1971, 「歴史からの伝承」『住居論 今和次郎集 第4巻』ドメス出版.）
- 鈴木正崇. 2001. 『神と仏の民俗』吉川弘文館.
- 高取正男. 1962. 「大陸文化の受容」（高取 1983a）
- . 1962, 1965. 「前代の村落生活」（高取 1982a）
- . 1965. 「鹿児島県始良郡横川町における『ウツガンサー』の祭り」『佛教文化研究所紀要』4: 86-88. 龍谷大学佛教文化研究所.
- . 1970a. 「貴族の信仰生活」（高取 1983a）
- . 1970b. 「御状を通じてみたカヤカベ教団の組織」（龍谷大学宗教調査班編 1970）（高取 1982a）
- . 1972. 『民俗のこころ』朝日出版社（高取 1983b）
- . 1973. 『仏教土着』日本放送出版協会.
- . 1975. 『日本的思考の原型』講談社現代新書（1995, 平凡社ライブラリー）
- . 1976. 「住まいの原感覚」（高取 1982c）
- . 1977. 「住まいの伝承」（高取 1982c）
- . 1977. 「宗教行事と習俗の間」読売新聞（高取 1982d）
- . 1979. 「後戸の護法神」（高取 1982a）

- . 1982a. 『民間信仰史の研究』法藏館.
- . 1982b. 『宗教民俗学』(高取正男著作集1)法藏館.
- . 1983a. 『民俗の日本史』(高取正男著作集2)法藏館.
- . 1983b. 『民俗のこころ』(高取正男著作集3)法藏館.
- . 1982c. 『生活学のすすめ』(高取正男著作集4)法藏館.
- . 1982d. 『女の歳時記』(高取正男著作集5)法藏館.
- 高取正男・橋本峰雄. 1968. 『宗教以前』日本放送出版協会(2016, ちくま学芸文庫)
- 土居浩. 2013. 「ことはそれだけではないだろう: 高取正男の読み方提案」『日本民俗学』(276): 93-102.
- 長谷部八朗. 2016. 「高取正男の研究軌跡にみる『カヤカベ教』調査の持つ意味」同編著『「講」研究の可能性Ⅲ』慶友社.
- 服部幸雄. 2009. 『宿神論: 日本芸能民信仰の研究』岩波書店.
- . 2009. 「後戸の神をめぐる研究の諸領域」(服部 2009)
- 林淳. 2013. 「コメント」『日本民俗学』(274).
- 坂内徳明. 1995. 「解説 フォークカルチャーの遍歴びと」(高取 1995. 『日本的思考の原型』解説)
- 森岡清美. 1976. 「柳田民俗学における先祖観の展開」.(再録: 1984. 『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局.)
- 龍谷大学宗教調査班編. 1970. 『カヤカベ: かくれ念仏』法藏館.

要 旨

この小稿では、高取正男（1926-1981）の晩年の論稿である高取（1979）「後戸の護法神」にみられる《後戸≒納戸》論について、その研究軌跡における廻的検討を試みた。高取「後戸の護法神」における《後戸≒納戸》論は、社寺の後戸と民家の納戸が、物理的な構造・機能面のみならず、精神的な宗教・民俗面も相同とみなす論である。しかし高取が、その初期から晩年まで再三引用・参照した今和次郎（1958）「住居の変遷」において、納戸神は言及されない。初期の高取において納戸は、今和次郎の論を忠実に祖述したため、ほぼ等閑視されていた。しかし後の高取においては、納戸の神が、土間の神々つまり精霊の性格を色濃くもつ神々の一員として、列せられるようになった。高取の諸論稿からは、「カヤカベ教調査」の前後で、納戸の取り上げ方が変化していることが確認できる。変化をもたらした重要な契機は、鹿児島県百引の旧家における民俗事象「オカタの舞」を、高取が取り上げ論じたことであろう。土間にあるカマドに祀られた箕を、納戸へと主婦が運ぶことで、カマドと納戸とを直接的に結ぶこの儀式は、高取民俗学において納戸の神が土間の神々に列せられる契機となったと思われる。この結果は、高取正男における堀一郎の宗教史と今和次郎の民家論との融合についての言及に留まっていた拙稿（土居 2013）から踏み込み、高取において今和次郎の住居論がいかに発展的に継承されたか、具体的内容（納戸の神の扱い）の変化が生じた時期について、ある程度まで絞り込めた。しかしその時期を、長谷部八朗と同様に「カヤカベ教調査」前後と名付けるのが妥当なのかは、一定の留保が必要であろう。先述した「オカタの舞」などの、カヤカベ教そのものではない鹿児島の民俗事象が、高取に大きな影響を与えたのではないかと想定しうるからである。

キーワード：高取正男、後戸の護法神、納戸の神、カヤカベ教、オカタ舞

Summary

This paper tries to investigate the making process of TAKATORI Masao's essay 「後戸の護法神 (*Ushiro-do no Goho-Shin*: the Gurdian spirit behind the back door)」 (1979). He uniquely found out the analogy of 後戸の護法神 (*Ushiro-do no Goho-Shin*: the Gurdian spirit behind the back door) in temples and shrines and 納戸の神 (*Nando no Kami*: the spirit in the house's closet) in common people's houses. According to TAKATORI, they are similar in the point of not only physical structure but also religious effect. However, KON Wajiro's study on Japanese common people's houses which TAKATORI depended on did not necessarily support TAKATORI's hypothesis that *Nando no kami* was similar to 土間の神 (*Doma no kami*: the spirits on earth floors). The missing link concerning *Nando no kami* were fulfilled with TAKATORI's fieldwork on カヤカベ教 (*Kayakabe-Kyo*: Kayakabe sect) in Kagoshima prefecture during 1962-1964. After the fieldwork, TAKATORI was supposed to renew his understanding on the nature of folk rituals and religion, especially on オカタの舞 (*Okata no mai*: the housewife's dance) in Kagoshima prefecture, which led him to the hypothesis as above.

Keywords: TAKATORI Masao, *Ushiro-do no Goho-Shin*: the Gurdian spirit behind the back door, *Nando no Kami*: the spirit in the house's closet, *Kayakabe-kyo*: Kayakabe Sect, *Okata no mai*: the housewife's dance