

村落共同体とワタクシ

黛 友 明*

は じ め に

高取正男の残した文章のなかで、とりわけ異彩を放っているのは、「ワタクシ」あるいは「エゴの本性」といった言葉で、村落共同体の中で形成される潜在的な個人意識ともいえるべきものを補足しようとする試みだろう。高取は、『民俗のこころ』（1972年）のなかで、「ワタクシ」とは、「近代的自我の成立する以前に存在した個人意識」のことを自我と区別するためにこのように呼びたいと述べている〔高取 1983a: 78〕。それは、ヨーロッパの個人主義が、個室に代表されるのに対して、私の茶碗、私の枕というように、日本においてはモノとの関係において顕著にみられるとともに、禁忌（タブー）や儀礼という形でしか現れてこないものという点に特徴があるという。積極的に言明されず、生理的な拒絶反応として私たちの前に現れないそれを、高取は、説明しようとする、かえって誤解の多いものとなる「前論理的なもの」と見なしたのだった〔高取 1995〕。さらに、「ワタクシ」が禁忌や儀礼という形で現れる側面を手掛かりとして、それが潜在する村落共同体およびそのなかで営まれている人びとの生活の歴史的諸相へと踏み込んでいくのである。

古代における宗教史を研究の出発点とした高取は、並行して民俗調査に従事しながら、村落共同体を、狩猟採集民や村を訪れる人（神）と関連させた、歴史的展開の枠組みを早くから模索していた。その特徴は、村落共同体の脆弱性という認識をベースとして、災害や飢饉があった時は共同体自体を維持するために弱者を切り捨て、自発的に離脱・逃亡するしかない状況に成員を追い込む、非情なシステムをも有していると見なしたことにある。

このような村落共同体に対する冷徹な認識は、岩波講座『日本歴史』に収録された「日本史研究と民俗学」（1976年）以降、「米作り」が、自立した農民を登場させる一方で、半定住にと

* まゆずみ ともあき 神奈川大学 国際常民文化研究機構共同研究者

どまらざるを得ない「農業補助者」を再生産する「二重構造」（「本源的二重構造」）を持つと総括されはじめる。そして、これが、差別をはじめとする日本という社会の諸問題の根源だと位置付けた〔高取 1982a, 1982b〕。

しかし、高取は村落共同体の不安定性を単に封建制度の残存で克服されるべき悪弊と批判する姿勢とは明確に距離を置いていた。盆の無縁仏や門付けへの施しを、飢饉における加害の経験と結びつけ、生き残ったものの「贖罪」行為として理解し、また、村落共同体から離脱していく人びとを、「ワタクシ」の暴発と捉え、丹念にその心性に分け入ることも忘れなかったのである。

本稿では、『高取正男著作集』や刊行された著作を中心に、村落共同体に対する認識の変化を追いつながり、柳田国男の影響を受けながらも、「ワタクシ」という概念を見出し、「米作り」というイデオロギーに対する批判的視座を獲得していくプロセスを明らかにしたい。これが、“高取らしさ”を言語化する手がかりとなるだろう。

I. 民族性からフォーク（常民）へ

I-1. 村落共同体とその外部

高取は、竹田聰洲との共著『日本人の信仰』（1957年）に収められた「村を訪れる人と神」という最初期の論考で、すでに村落共同体を、射程の長い歴史的な視野のなかで捉えている。

ここでは村落共同体の歴史的段階ともいえるべきものが描かれている。それは、①外界との接触が限られた封鎖的な小世界、②自立性の増大と外界との接触の恒常化、③同族組織の解体による家の分立と漂泊民の定着化、の三つに分けられる。この分析の基礎となるのは、水田耕作と固有信仰によって成り立つ、自給自足をたてまえとする村落共同体像である。この論考では、周りを山林原野に囲われた山村・農村に基づいたイメージで、漁村や島はほとんど考慮に入れられていない。しかし、そのタイトルにも現れているように、常に「外界」としての山人や、金屋などの廻村する職人や商人・宗教者の歴史と連動させながら村落共同体を描いており、「村落内部の変質」が「他所者」を見る視線と不可分であると繰り返し指摘している点が特徴で、村人を中心としながらも、絶えずその外部との関連を重視するという姿勢が見られる。

村落共同体の変質が、外部との関係を決定づけるというのは次のような意味である。高取は、現在イメージされる安定的な村落共同体そのものが近世中期以降に現れたもので、それ以前は親方子方関係をベースに形成される同族を基盤とした、きわめて脆弱なものであったと述べる。生活は自給自足が前提とされるが、実質は必要最低限の塩や鉄製農具を手に入れるのがやっとで、しかも外部から訪れてくる人は少なく、その交渉は親方のみか、それを通じて村全体で行われていた。このように外部との接触が限定されているという性格によって、村落共同体の長

を中心に営まれる祖霊信仰が、遊幸神信仰と結びつくという。来訪者を迎えるのは中心人物であり、他の村人は内部の支配者を通じてしか外部に接する回路を持たなかったためだ。

だが、中世以降に村落共同体の各成員の自立性が増大して、個別に外部と結びつくようになると、「遊幸信仰の多様化」が起こるといえる。

しかし今あげた例からも知られるように、こうしたことが数多く、長い時代にわたって絶えず繰り返されてきたことの背後には、封鎖的な村落世界を営み、祖霊に対する信仰を持ち伝えながら、一方に村外のより強力な神霊の示現を待ち、神に誘われて漂泊の旅に出た人々を歓待し、見知らぬ旅人を神の使者として畏敬した人々のつくっていた社会があり、それがつぎつぎと宗教的な旅人を輩出させ、民族の信仰を多様に発展させてきたといわねばならない。[高取 1982b: 82]

一見して明らかなように、ここには柳田国男の祖霊信仰論と、折口信夫のまれびと論の影響がある。祖霊信仰論とは、特定の年月を経過して清まわった先祖の霊＝祖霊を各家で神として祀るのが日本の固有信仰であり、氏神も元々は祖霊であったとする説で、アジア太平洋戦争中の『日本の祭』や『先祖の話』、戦後の新国学談三部作（『祭日考』『山宮考』『氏神と氏子』）で展開された。戦後の民俗学では、「定説」のように見なされ、民間信仰を分析するには必ず「祖霊」というタームが使用されてきた。

一方、まれびと論は、『古代研究』の「国文学の発生（第三稿）」（原題「常世及び『まれびと』」、1929年）で提示された、遠いところから祭りの際に訪れると考えられた、いわゆる来訪神に着目することで信仰のみならず文学や芸能の発生について論じたものである。

高取は、おそらく堀一郎を経由して、祖霊とまれびとを統合したものを固有信仰として理解しており、それが村落共同体の内と外を連動させて描く基礎となっていることがわかるだろう¹⁾。現在の民俗学史や柳田国男・折口信夫の思想を検討したものでは、祖霊とまれびとを対立させる理解が一般化しているが、高取は、そのように見なしていない。このことについては、最後にやや詳しく述べたい。

同じ1957年に発表された「民間伝承研究」という初学者向けの文章では、民間伝承・民俗の研究は「民族性」の探究にあり、なかでも信仰はその「基底部」にあたると述べられている [高取 1982a]。ここでも、日本における民族性を象徴する固有信仰は、祖霊信仰であるとされており、前述の柳田の思想に全面的に依拠しているといっても過言ではない。祖霊信仰を基盤として、まれびと信仰が結び付くなどして次第に信仰が複雑化していくという枠組みは、仏教受容を論じた「固有信仰の展開と仏教受容」（1954年）にすでに見られる [高取 1982a]。このことを踏まえると、「村を訪れる人と神」も、村落共同体を長い歴史的なスパンで捉え、具体

的な事例を位置づけていく姿勢はすでに確立されているが、その前提となる枠組みは柳田や折口の見方——主として祖霊信仰論——に従っており、後年の“高取らしさ”はあまり感じられない。

I-2. フォークらしからぬフォーク

初期の高取が、祖霊信仰を中心に村落共同体を理解していたということは、「日本」に対する見方が画一的であったことを意味する。この傾向に変化がみられるのは、「地域差」（原題「地域差について」1965年）からであろう。ここでは、柳田の周囲論が国内に限定された視点であることを指摘し、『海上の道』がそれを脱却していく視座を持っていると評価したうえで、民族学の「種族」に言及する。高取によれば、「民族社会」は異なる系統の種族の統合や支配・被支配がなされることで初めて現れるものであるという。

このような見解は、高取自身も言明しているように、比較民族学的な知見に基づくものだ。岡正雄は、「日本民族文化の形成」（1956年）で、複数の「異質的種族文化」が次第に列島で「混合・接触」することで同質化を進めて「文化共同体・意識共同体」としての「日本民族」が成立すると述べている〔岡 1994: 39〕。高取は、それを地域差の問題に結びつけ、西日本と東日本の社会を先進／後進という価値判断で見るのではなく、いくつかの「種族」が統合される際の痕跡、つまり文化の複数性という視点から捉え直す必要を提起した。これは、祖霊信仰を基盤とするただ一つの民族性というそれまでの見方が「種族」という要素を導入することでやや相対化されていると評価できる。

しかし、「民族社会」を「種族」という要素に分ける発想は、必ずしも当時の民族学の影響だけとは言い切れない。なぜなら、「古代の山民について」（1960年）において、農耕民とは異なる山に住まう人びと（山人、マタギ）を狩猟採集民に連なるものと位置づけているからである。ここでは、柳田の山人論の影響が濃厚である。

周知のように、柳田は、初期には、山に住まうサンカや山人、各地を廻村する民間宗教者や芸能民といった漂泊民について強い関心を持っていた。特に、山人については、日本の先住民の末裔であり、同時代にも実在すると考えていた。これは、当時の日本人起源論においては常識的な見解であったことが指摘されているが〔小熊 1995: 207〕、『山の人生』（1926年）を境目に実在説を放棄し、常民の心意を理解するための伝承の一つとして位置付けるようになる〔赤坂 1991; 谷川 2001; 永池 2010 など〕。これを柳田の思想的な転換点とする研究は数多くあるが、ここで重要なのは、高取が、戦中・戦後に柳田が展開した祖霊信仰論ではなく、初期の研究のほうにも関心を示していたという点だ。このような柳田の初期の思想への関心は、前述した柳田と折口の違いをどのように見るのかといった問題とも関わってくるため、まとめて後述したい。

「古代の山民について」で見られた非定住農耕民の文化的自立性への着目は、「種族」という言葉から、やがてあまり耳慣れない「民群」という言葉へ代わり、そして国民国家という政治的・経済的な単位と区別される、生活文化としての「フォーク」（常民）というクリティカルな日本文化論へと転回する萌芽といえる。例えば、「常民の暮らしと旅」（1972年）では、「常民」というフォークの翻訳語がようやく市民権を得てきたと説き起こしつつ、「常」のニュアンスには近世幕藩体制下の「本百姓」が強く影響を与えていると述べ、そのなかにおける「旅」について検討を進めている。そこでは、「旅」は、生きるための唯一の場である村落共同体から離れることを意味し、旅をせざるを得ない人びとは弱者として排除された人びとでもあるとして、次のように締めくくっている。

放浪、漂泊の芸能民はこの点〔引用者注：旅に対する畏怖心〕に手をさしのべ、さまざまな芸能とひきかえに、生活の資を獲得していた。均質化した近代社会の人民と違い、常民にはもともと相互に断絶した多くの民群が含まれていた。そのうち、定住者と非定住者の間の亀裂に即して、「旅」という言葉はイメージされていた。その痕跡はいまもかなりの程度まであとづけることができる。〔高取 1982c: 244〕

ここでいう「民群」は、ある社会のなかで相対的な自立性を持った一群といった意味合いだろう。具体的には、漂泊民があげられ、「本百姓」のイメージに染められた「常民」という視点だけでは、捉えきれない生活文化があることを示唆している。これが、さらに整理され、「日本史研究と民俗学」（1976年）では、「国民国家の内部にあって自らの生活文化を独自に保持する人々＝民群」〔高取 1982a: 417〕と整理され、国民国家の単位と生活文化の単位を同一視し、その断絶に目を向けない日本における「フォークらしからぬフォーク」を突く重要な概念として位置付けられている。

フォークやfolkという言葉を日常的に使っている人たちは、上記の事実をありのまま認識し、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という事実を、日常の次元で平明に意識しているといえるだろう。これに対して日本人は、この種の言葉をもたないことが示すように、政治的・経済的統合と、文化的統合との質的な相違を、正しく認識するのが不得手である。両者の間の齟齬や懸隔が、さまざまな宗教的、思想的、政治的な飛躍の契機になってきたことなど、すぐには思い及ばない。〔高取 1982a: 418〕

ここまで述べてきたような、「民族」から「種族」、さらに「常民」「民群」へという力点の

変化は、高取が文化を考える位置取りの変化を示している。この変化こそが、敗戦の危機と復興のための柳田の祖霊信仰論に依拠して、「日本人の民族性」を明らかにすることを目的とした戦後の民俗学の枠組みから次第に離陸していくプロセスでもある。福田アジオは、「常民論ノート」（1977年）の結びにおいて「歴史の究明から民族性の究明」と柳田の弟子たちによって民俗学の目標が移行したことで、かえって「無限大に遠い所」へいってしまい、「民俗学の全体像」が分解したと批判した〔福田 1977: 412〕。高取も、1950年代には「民族性」の問題を中心に置くと説明していたが、この時期にはそれを相対化していた。しかし、福田が、柳田の常民が本来「本百姓」を意味していたことを根拠として原点回帰を唱えたのとは異なり、国民国家という政治的経済的な単位を見据えることによって、そこへの無意識的な同調を省察する拠点としてフォーク＝常民を解釈し直した。もちろん、フォークを生活文化を基に理解するのは、竹田聴洲による、文化概念としての常民という民俗学で広く認められた議論を前提としている〔竹田 1975〕。しかし、国民国家という枠組みと生活文化のズレを自覚化できていないという日本に対する批判的な視座は独自のものであろう。このことは、私たちの自己認識を常に反省的に問い直すために設定されているという意味で、フォーク＝常民を方法として位置付けるものとして評価できるのではないか²⁾。

まとめると、初期は祖霊信仰論による日本人の民族性を主題としていたが、民族学や柳田の山人論を参照することで多元性に目を向け、さらに漂泊民の存在の重要性を経由して、「フォークらしからぬフォーク」という独特の表現で、常民＝本百姓＝日本人とする構図を相対化し、主体と客体が入り交じった民俗調査という現場から、「日本近代史の全体像」を自己の主体に即して明らかにするのが民俗学と日本史研究の接点の第一歩であるとする視野を獲得していったのだった〔高取 1982a: 428〕。これは、1990年代以降、国民国家論やポスト・コロニアル理論といった、新しい思想潮流の中で柳田および日本民俗学を批判する議論〔子安 2003; 村井 2004; 川村 1996〕を無視できない現在において、部分的にはあるがその問題を先取りし、なおかつその先への展望も見据えていたものとして積極的に受け止めていくべき提起だろう。

I-3. “米作りの幻想”の発見

一気に話を先に進めてしまったが、村落共同体に対する高取の認識に戻って、1950年代以降にそれがどのように変化していくかを明らかにしてみたい。

そもそも、民俗学における村落共同体へのアプローチは、親族組織、年齢階梯組織、祭祀組織、講といった内部の組織がどのような構成になっているかを明らかにすることに主眼があり、そこから前近代の共同体のあり方を考えていくことが一般的である。さらに、そういった共同体に近代化によって失われてしまった特質を見出して、どちらかという肯定的な評価を下す

傾向がある。しかし、高取の村落共同体の理解は、そういったものとは趣を異にしている。彼が活動した1960～70年代は高度経済成長によって「豊かさ」が達成されはじめたことで、結果的に諸問題をはらんだまま、村落共同体の存立基盤が大きく揺らぎ、後戻りできない激変に見舞われていた時期にあたる。なし崩し的な変化のなかで、高取は村落共同体をどのように把握していたのだろうか。

すでに述べたように、古代における村落共同体は、親方を中心としてそれに隷属する子方によって構成された生産性の高くないものだったとみなしていた。それが中世以降、次第に発展して個々の家が自立していくという流れとなる。では、近世以降の村落共同体はそのような脆弱性、閉鎖性、限定性を克服し、誰に対しても安定的なものになることができたのだろうか。高取によれば、確かにそういった傾向はあるが、不安定性を消し去ることはついにできなかった。そのことを指摘するなかで執拗に繰り返されたフレーズは、村落共同体は、「福祉の体系ではない」というものだった。

『仏教土着』（1973年）のなかで、かつて村落共同体は唯一の生きるためのよすがであり、そこから離れることは考えられなかったと述べつつ、次のように話を展開させている。

しかし、そのような村の連帯は、今日の私たちが理想として考えるような、成員個々の人について、その生存の権利を全面的に保証するような、福祉の体系ではなかったことも事実である。結論を先にいうならば、生産が順調に向上し、村落世界の拡大なり充実がなされているあいだは問題はないが、なにかの事故があつて縮少が余儀なくされると、金魚鉢のなかの金魚が弱った仲間を無表情に追い回すような不条理と、弱肉強食の論理がいつでも表面にあらわれた。〔高取 1973: 177-178〕

東北地方の飢饉のなかで乞食となってさまよう人びとや、隣近所の人間が死んでいくのをただ見ているだけのすさまじい記録や伝承を紹介しながら、そういった経験が、平時において物乞いや宗教的な流民に施しをせざるを得ないような罪業意識となって残ったのではないかと指摘している。つまり、高取にとっての村落共同体は、常にそういった暴力を内在していたのだった。このような捉え方は、山口昌男『文化と両義性』（1975年）を参照しながら、小松和彦『異人論』（1985年）、赤坂憲雄『異人論序説』（1986年）などで展開された異人論によって、高取の論考も踏まえられながら理論的に整理された〔山口 2000; 赤坂 1992; 小松 1995〕。

しかし、亡くなる直前の高取自身は、このような村落共同体の特質を異人論のように理論化するのではなく、「米作り」という生産活動と密接に結びつくものであることを強調し始めた。それは、「日本史研究と民俗学」（1976年）以降、積極的に表明されるようになり、晩年の最重要なテーマとなっていく。そのものずばりのタイトルである「米作りの幻想」（1976年）をみ

ると、日本の農村には米作りをしていれば何とかするという「幻想」が蔓延っていたと述べ、柳田国男『日本農民史』にある、「貧民」をわざとこしらえておくという個所に着目し、議論を展開している。それは、農業の集約化によって特定の時期（田植え、稲刈り）だけ莫大な労力を有するようになった稲作は、自立的な農民を生み出す一方で、「農業補助者」を再生産する共同体を形成したのではないかという見通しだ。現在でいうところの“非正規”のような立場である。そのような人びとが、恒常的な出稼ぎや、「捨て往来」といった物乞いの旅、さらに門付けをしてなんとか身を立てていることで、はじめて稲作の安定化が実現されたのではないか。高取は、村落共同体の成員の安定化をはかるために、常に不安定な立場に置かれる人びとが生まれる、このような仕組みを「二重構造」と呼び、「瑞穂国」という牧歌的なイメージを痛烈に批判する [高取 1983b]。

高取は、「山と稲と家の三位一体」（『日本人の信仰』所収、1957年）で、柳田の祖霊信仰論をベースにして、山・稲・家を日本民族の信仰の根幹と見なしていた [高取 1982b]。だが、「前代の村落形態」（1962年、1965年）になると、水田を作ることは容易ではなく、日本の農村は近世以降であるとの指摘がすでにみられた [高取 1982a: 286]。そのような視点が、1970年代後半にいたって、村落共同体の根源的な問題が、米作りに由来するのではないかという見通しを得て、「遁世・漂泊者——本源的二重構造の問題」（原題「遁世・漂泊者の理解をめぐる」1977年）と、野間宏、安岡章太郎との鼎談「近代社会が拡大した差別」（1977年）で紙幅を割いて展開されていくことになった。

それらによれば、古代において定住農耕民は未成熟であり、狩猟採集民はそれと拮抗するように存在していた。中世から近世にかけて米作りが定着して前述のような「本源的二重構造」が成立すると、一部の定住者は村落共同体の中で非常に安定した生活を営むことができるようになる一方で、「半定住的農耕補助者」[高取 1982b: 35]が稲作の繁忙期における臨時の労働力として漂泊民と近い不安定な存在として一定数必要とされてきたという。

高取がこの構造を見出したことによって、村落共同体が部分的な安定性を確立して以降、漂泊と定住は対立というよりも、再生産を続ける同一のシステムによって産み出される二つの現象として捉えられるようになった。つまり、村落共同体の階層差は歴然とあるものの、内と外の境界線上ではどちらの生になるかについての必然性は存在せず、あるのは偶然性だけとなる。それが「半定住的農耕補助者」という存在にはかならない。村落共同体を自分たちが唯一生きていける場所だと考える人びとと、そう信じながらも、戦乱、飢饉、疫病などの異常事態によってそこから離脱せざるを得ない人びとの両者を別々のものと見なすのではなく、あえて同一地平において思考しているのである。野間宏、安岡章太郎との鼎談では、「極言すれば、米作りをやめなければ、差別はなくならないかも知れない（笑）」[野間・安岡・高取 1984: 161]とまで発言し、『神道の成立』（1979年）では、こういった二重構造の成立と並行して、

民間宗教者たちが貴族、神官、僧侶の整えた教説や禁忌を広め、民間信仰と今日呼ばれるものの根幹が成立したとする〔高取 1993: 297〕。

米作りの幻想に対する批判は、同時代的には、坪井洋文が『イモと日本人』で、柳田の稲作一元論を批判しているので連動したものといえるだろう〔坪井 1979〕。ただ、坪井が、米とイモの対立を象徴論によって理解しようとしたのに対して、高取はあくまで米作りの生産の側面（下部構造）にこだわっている。

このような村落共同体の「二重構造」を重視する視点は、当時の定住／漂泊に対する一般的な捉え方に対する批判でもあったことが、「遁世・漂泊者」において表明されている。

近時、民俗学に対する一般の関心が高まるにつれ、定住農耕者に対する漂泊非農耕民の存在が注目されるようになった。とくに現代社会の急激な都市化にともない、自動的、他動的に定住性を喪失した人たちは、自己の対極にある伝統のふるさと文化とのかかわりについて反省し、あわせて過去に存在した定住民に対する漂泊民のあり方を回想することが多くなった。しかし、以上にみたことから知れるとおり、定住に対する漂泊という非連続性と、差違性のみに支えられた二項対立の認識では、歴史の実態に迫ることはむづかしい。ふつうは定住生活そして一括されている水稻耕作社会そのものの中に、間人とか水呑みとよばれるもので示されるような、半定住的農業補助者の姿が含まれていた。〔高取 1983a: 34-35〕

ここで触れられている、民俗学に対する一般の関心の高まりというのは、1970年代の、いわゆる「柳田ブーム」を指していると考えたい。当時は、柳田の名を冠した『季刊柳田國男研究』（1973年～1975年）も発行され、1975年には柳田國男生誕百年記念の行事も開催された。この背景について、市村弘正は、「七〇年前後に学生運動が終息しつつある事態と併行するように、少なくない人たちが柳田國男に引き寄せられるという現象が生じた」〔市村 2003: 56〕としており、全共闘運動の行き詰まりから、柳田を通じて、日常性への「撤退」を図っているように見えたという。

しかし、再評価と同時に、柳田が差別、天皇制、性といった問題を意図的に隠蔽したのではないかという批判も強くなる。その代表的なものは、有泉貞夫「柳田國男考」である〔有泉 1972〕。初期にあった被差別部落や漂泊民への言及が、米騒動や水平社運動の高まりや「沖縄の発見」を契機に減少し、徐々に祖先崇拜＝家永統の願いを共有した「常民」へと思想が転回していくことを指摘したこの論考は、柳田批判の代表的なものであるが、執筆の背景には「一九七〇年日米安保自動延長への抗議が終息したあとの閉塞感」〔有泉 2000: 7〕があったという。当時の全共闘運動においても、それまで自明視されてきた「日本」や「日本人」という主

体が自己批判を迫られ、アイヌ、沖縄、被差別部落、在日外国人といった現在でいうところのマイノリティへの注目が高まっていた〔桂 2006; 2016; 桂・木藤 2017〕。いずれにせよ、世界的な思想状況の変化とともに、特に左派による柳田や「民俗（学）的なもの」の再評価の波が訪れ、それに対する批判も高まってきたのが、1970年代であった。

こういった状況に対して、高取は、柳田ブームについて、その受容者を「定住性を喪失した人たち」とみなし、その人びとのなかで、一方では「ふるさと」回帰が起こり、他方では回帰の不可能性ゆえに漂泊的なものへの関心が高まったという、いわば分裂状態として理解していたことがわかる。さらに、常民への過剰な思い入れと、それを批判するために漂泊民を強調する論調の、どちらにも失われたものへのノスタルジックな感情が渦巻いていることを指摘し、そこから距離をとっているのである。

このことを意識してみると、『民俗のこころ』では、冒頭で、福島県の旧奥州街道の宿場の「伝統」的建築が、テレビなどで脚光を浴びることについて、そこに建物が残ったのは交通の変化で見放されたことによるものだと指摘し、また同書の最後で、奈良県明日香村の史跡や景観保存の事業が却ってその土地に生活する人びとの歴史や文化を抑圧するのではないかと水口祭の写真を出しながら警告していることがアクチュアルな発言として浮かび上がってくる〔高取 1983a〕。これは、「ふるさと」回帰や、史跡・景観保存の事業という、一見すると、高度経済成長の急激な開発に対する反省のように見える動向が、実際にはそこに住む人びとを無視して、ノスタルジーを消費しようとする観光化と連動していたことについての批判であった。それは「定住性を喪失した人たち」＝消費者が、そのことを真っ向から見据える視点を欠落させたことを示していたのである。

さて、ここまでの高取の思想をまとめると、祖霊信仰論という柳田の影響圏にあった1950年代から、そこから次第に独自の見解を育てていき、1970年代には国民国家内部の文化的な複数性、さらに「米作りの幻想」によって形成された村落共同体の実態とイメージの批判へと変わっていったことが明らかとなった。もちろんこの背景には、様々な具体的な調査や研究の蓄積があるはずで、時代状況とのかかわりも無視できない。ここでは、「フォークらしからぬフォーク」という見識には、国民国家と生活文化のズレという重要な示唆が含まれていることを、当時の常民論の動向に触れながら述べ、定住／漂泊の問題意識が、1970年代の柳田ブームや「ふるさと」回帰という時代に対する違和感としてあったことを明らかにしてきた。

もっとも、以上のような手つきで、高取の思想の先見性を述べることは、民俗学史としてはもちろん重要だと考えているが、同時に、語れば語るほど残滓がたまっていくような感覚を私はぬぐい去れない。高取の文章を読むときに感じる“高取らしさ”を十分に捕捉しきれてはいないように思うからだ。次に、それを不完全ながらも言語化していくために、「ワタクシ」の問題へと踏み込んでみたい。

II. ワタクシとマレビト

II-1. ワタクシと生者／死者

高取が、「ワタクシ」の問題を論じたのは、『民俗のこころ』『日本的思考の原型』においてである。『民俗のこころ』では、近代的な自我が成立する以前の個人意識を「ワタクシ」と呼んでいる。自我や個人という考えは、封建制度からの脱却を通じて登場した、近代西洋の歴史的な観念である。基本的な人権や私有、個人の権利という発想は、近代国家や資本主義の発達とともに確立し世界的に広まっていった。高取も、もちろんこのことを前提として、前近代にそれと同じものがあったとは考えていない。村落共同体のなかでしか生きられない状況では、個人というものは存在し得ないのである。

しかし、村落共同体においても、「個」の領域が侵されると強い拒否反応が示されることに着目し、これを「ワタクシ」と名づけた。これは、普遍的な理性に基づく強い主体ではないが、原始以来の呪術信仰や精霊崇拜を背景にした、「ワタクシ」に宿る霊力に対する畏怖によって確保されているものだ [高取 1983a: 92]。このことを前提にして、日本では山林原野は共有され、私有観念が発達しなかったという見方について大枠では同意しつつも、次のように批判する。

必然的に、そこには表立った動きはなくても、諸種の共同体の成員ひとりひとりが保持し、保持すると堅く信じられていた「ワタクシの霊力」がつねに潜在していたはずである。原始の血縁共同体の解体、原始社会からの離陸の問題ひとつを取上げるにしても、これを家父長制家族の成立の視座からだけで解説するのは、あまりに平板すぎよう。人間の精神史はもっと複雑であったはずである。[同前: 96]

ここで、高取は「人間の精神史」という広大なパースペクティブのもとで、家父長制や村落共同体そのものも具体的な個の力なくして成り立ちえなかったという事実を注視するように促していく。そこには、社会は特定の段階を経て発展していくというマルクス主義的な史観を大枠では認めながらも、決してそれによって個々の存在を消し去ってはならないという意志が認められる。「ワタクシ」の概念が、西洋との対比という、一見ありきたりな日本文化論になりそうところをうまく回避しているのは、こういった歴史に対する方法的な自覚に立脚しているからだろう。これが、近代以降の私たちの個人意識にも入り込み、近代的自我だけでは説明のできない生理的な拒否反応として表出していたというのが高取の議論であった。

「ワタクシ」の持つ射程は広いが、ここでは生者と死者を結び付ける支点ともなることに着目してみたい。前節では高取が、村落共同体について、自らを維持するために容赦なく弱者を

切り捨てたことを強調していた。こういった経験が、平時においてどのような意味を持つのかを考える際に、盆の無縁仏に着目し、それらをワタクシの霊の集まりだと見なしたのである。

であるから、共同体の外に浮遊している帰属することのない亡魂の力とは、ほかでもなく、この世で実際に村や家の成員であるものが、めいめい自らのうちに保持している「ワタクシ」の霊力の反映であり、前者は後者の分身と見ることができる。[同前：103]

何かあったときに誰が犠牲になるのかは、偶然性に左右される。無縁仏となった死者にも、生き残りと同じように「ワタクシ」の霊力が宿っていたという認識は、そのことを想起させ、両者の境をあいまいにする。『仏教土着』では、このことを次のように述べている。

生まれて育った村のなかに無事に今日あるのは、神仏の恩寵そのものであり、そのために隣人を見殺しにするなど、知らずに犯した罪がどれほどあるかわからないと、そうした意識は、おそらくすべての村人に共通していた。それほどに飢饉の記憶はなまなましく、悔恨にみちていたはずである。ようやく平穏を取り戻した日に、食物を粗末にすれば眼が潰れるといって子供を戒め、少しでも余裕があれば物乞いに施し、災害の日とはうって変って善根を積もうとしたのは、理由のあることであった。かつての門付けの物乞いが、近代社会のルンペンとちがひ、つねになんらかの意味で、宗教的流民の姿をとっていたのはこのためである。彼らへの施しは、字義どおり贖罪のための喜捨であったと考えてよい。
[高取 1973: 188]

ここからは、村落共同体を常にその内部と外部を連動させて考える、当初からの意志が貫かれていることがわかる。さらに、すべての民間信仰を祖霊信仰論に回収することで、心意を平板化してしまった限界を突破しようというものでもあった。なぜなら、祖霊信仰論を象徴する盆行事や、安直にホスピタリティという福祉の萌芽と見なされることの多かった門付けや乞食への施しという行為のなかに、人間は死者への後ろめたさを抱えた、“生き残り”に過ぎないというラディカルな認識を見出しているからだ。

ただ、こういった高取の着眼点は、その根拠がわからず、実証することがきわめて困難であるため、常に危うさが付きまとっているように思える。「贖罪」というキリスト教的な用語による心性の捕捉も、適切なのかどうかと懐疑的にならざるを得ないが、そもそもここで前提とされる人間観が、繊細過ぎるようにも思える。

例えば、アジア太平洋戦争から帰還した日本兵が、自らの戦場体験をまるで冒険談のように語り、弱さを見せない場合がある。自分自身が死ななければ人はどんな危機的な状況も忘れて、

語りやすいもの、わかりやすいものになってしまうのかもしれない。それと同じように、飢饉や災害時における暴力や他人の死も、ただそういうことがあったという、あっけらかんとした現実としてしか捉えられていなかったというのが実情かもしれないのである。そう考えると、高取の解釈は過剰な思い入れによるものだと批判されたとしたら、それに対して、私たちはどのように反論すればいいのか窮してしまうだろう。

しかし、ここまで考えてみたところで、本人の怒りの声が聞こえてきそうになる。「民俗学は学問の性質上、逆説的ではあるが研究者が外部からみて研究対象にのめりこんでいるとみられるほど、かえって問題の核心に迫っている証拠とはいえないだろうか」[高取 1982a: 415]と、高取は言い放っているからである。表面に見える事柄だけがすべてではない。民間信仰は、無数の人びとの輻輳する想いとともにある。高取が、死した幼子が妖怪となることを恐れる感情と、仏の力によって成仏してしまうことを拒否する気持ちは、どちらが「固有」というものではない感情だと看破したことを思えば、彼の解釈がナイーブであると切って捨ててしまいかねない、私の認識の甘さのほうこそが、むしろ批判の対象となってくる[高取 1973]。

人びとの心意に踏み込んでいく民俗調査は、実に奇妙な営みだ。複雑だということほど単純で、単純だと思ったことほど複雑だったりする。高取が、村落共同体に生きるということを所与のものとしている人と、そうしたいと思いながらも様々な事情から振り落とされる、はじき出されることを両面から描いたのは、現在から見ればムラを対象として限定した戦後の民俗学のパラダイムのなかにある。しかし、盆の無縁仏をありふれた民俗という理解から解き放ち、想像を絶する状況を経験した“生き残り”による喪の作業と位置付けたことは、誰もが生き残りでしかありえないという事実を思い起こさせ、村落共同体で生きる経験を私たちの社会から断絶したものであることを強調しながらも、繋げようとする試みといえるのではないか³⁾。

II-2. マレビト論再考の射程

さて、高取の村落共同体の基本的な枠組みは、柳田国男と折口信夫の理解を統合して構築されたものだったと先に述べた。最後に、『日本的思考の原型』に収められた「マレビト論再考」を手掛かりに、高取における両者の思想の位置づけに触れておきたい。

この文章は、折口信夫が、1912年の志摩・熊野旅行で得た着想から説き起こし、折口と柳田との有名な対談「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」(1949年)の検討へと移る。周知のように、この対談は、柳田の祖霊信仰論と、折口のまればと論の拠って立つ前提が、異なっていることが露わとなったテキストと理解されている[宮田編 1992]。高取は、「旅」による漂泊を根源的なものと見る折口と、それを「社会変動」後の二次的な現象とする柳田のやりとりを追いながら、「神の原型質のくいちがい」を見出している[高取 1995: 191]。

しかし、次のような指摘をしてから、一般的な理解にとどまらない側面を指摘しはじめる。

けれども、常軌を逸したかたち、常人には理解のできない発狂状態になって所属する群れからはなれ、いわゆる「うかれ人」のなかに身を投じたもののありようは、「旧日本の方に痕跡がある」といっているように、柳田国男のほうがいちはやく、日本の民俗のなかに残留形態をさぐりだしている。[同前 191]

つまり、折口の述べていることは、元々は柳田が言ったことではないかというのである。『遠野物語』や『山の人生』において、突然山に入ってしまう人びとの事例に触れ、これを現代風というなら「蒸発」となるだろうと述べる。

高取は、「蒸発」という社会現象に関心を寄せていた⁴⁾。これを前項で触れた「ワタクシ」が、暴発した結果として捉え、このような行動の背景には、本稿でも繰り返し述べてきたように、村落共同体が福祉の体系ではなく、何かあったときには容赦なく成員を切り捨てるものであることが指摘される。つまり、「うかれ人」は共同体の「影」なのであり、二次的現象などではない。そして、次のように自らの視点で、柳田と折口の間接関係をまとめている。

前記の柳田・折口の対談は、第二次大戦後の昭和二十四年（一九四九）になされたものであった。この前後のころ以降の柳田は、彼の説く祖霊信仰をもって第一義の存在とみなすいささかたくなな傾きがある。それよりも山男や山女の発生をめぐり、凡人遁世とよべる群れからの脱落が、むかしは普通の生存の様式であったといっている『山の人生』など、壮年期の著書のほうが事実在即して帰納的であるだけに、折口の直観的把握に多く依拠しているマレイト信仰の論を、ひろく民俗事象のなかで正面きって実証する可能性が高いように思われる。[高取 1995: 204]

1950年代には、高取は柳田の影響圏内にあって、祖霊信仰論を自明視していた。そこから次第に独自の見解を形成していったことは前述したが、ここでは柳田と折口を相互補完的に読み、位置付けていることがわかる。

この「いささかたくなな傾き」は、実は、同時代において折口自身が感じていたことであった。池田弥三郎は、昭和22年（1947）9月7日の回想で、次のような折口の発言を記録している。

夜、遊びに行く、柳田先生の側の人たちが、折口先生の民俗学についていろいろと批判したという噂が聞こえて来ていた。それについて、——つまり私のがフォクロアではないという批評らしいのだが、私は自分のやっていることが、何もフォクロアでなくてもかまわない。ただ柳田先生が私を弟子として、のどかに受け取ってくださればいいと思ってい

る。先生は何でも自分でなさろうとする欲望がお強いけれど、私が早くから言っていたことに帰って来ていることもある。「よりしろ」のことなんかでもそうだ。『山宮考』で私のことを言ってもらえるけれど、——『山宮考』二一五頁に「私は折口氏など、ちがつて、盆に来る精霊も正月の年神も、共に家々の祖神だらうと思つて居るのである」——むしろ反対で、私は早くからそういつている」〔池田 1977: 161-162〕

柳田は祖霊信仰論を自らの思想として囲い込むために、事実とは反して折口との差異を強弁していたということになる。『山宮考』とあるが、表題の論考ではなく、同書に収められている「窓の灯」のなかの、「五 先祖の話」（1947年2月1日付）という文章のことを指している〔柳田 1999: 222〕。これは、『先祖の話』の補足をしている内容だ。

折口のいうとおり、「国文学の発生（第三稿）」には、「六 祖霊の群行」という項が立てられている。そこでは沖縄採訪での八重山群島で、盂蘭盆に「祖先の霊」を迎える、「あんがまあ」を取り上げている。仮面をかぶった「大主前」^{オシユマイ}「祖母」^{アツバア}が来訪して「教訓や批難或は慰撫・激励」をするこの行事を折口は、「祖^{オヤ}の精霊」が子孫を訪れる古代の民間伝承の残存と見なし、「祖霊が夙く神と考へられ、神人の仮装によつて、其の意思も表現せられるようになったのが、日本の神道上の事実である」と述べる〔折口 1995: 30-31〕。さらに、正月と盆についても、「生き盆」に触れて、

正月、生き御霊を拝する時の呪言が「おめでたう」であつたとすれば、正月と生き盆の関係は明らかである。生き盆と盂蘭盆との接近を思へば、正月に魂祭りを行つたものと見ることも、不都合とは言はれない。柳田国男先生はやはり此点に早くから目を着けて居られる。〔同前：34〕

と自身が柳田の見解に沿って議論をさらに展開していると明言していた。

折口にとって、訪れることを特徴とするある「まれびと」の一つが祖霊であつた。祖霊はまれびとに含まれるのだから、対立する存在ではない。ただ、神の下位概念である祖霊を、すべての神の起源とする柳田の見解とは確かに相いれないものではある。しかし、両者は共通した知識や見解をもって自身の思想を深化させていたのであつた。

すでに述べたように、柳田が、祖霊の重要性を前面に打ち出すのは、1930年代ごろからであり、『日本の祭』『先祖の話』を経て、新国学談三部作で固有信仰論＝祖霊信仰論は決定的なものとなる⁵⁾。それは、アジア太平洋戦争の末期および敗戦という時代状況と不可分なものである。そのため、二人の関心は異なる文脈から出ているものではあることは注意しておくべきだが、祖霊という言葉を重視したのは折口のほうが早かった可能性がある。

このことは、柳田と折口の差異という問題は、両者のテキストの一貫性を自明視して抽出されるものである以上に、二人の間の緊張関係や、相互連関、同時代の状況に応じたダイナミックな思想的変化のなかで、読み解く必要があるということになる⁶⁾。特に、祖霊とまれびとの対立に関していえば、意図的にその差異を柳田が作り上げた側面を押さえておく必要がある。

以上のことを踏まえるならば、高取の「マレビト論再考」における柳田と折口の読解は、短いながらも示唆に富むものになっている。そして、そのような読みが、前節で述べた村落共同体の認識と、前項で述べた「ワタクシ」という概念と深くかかわっているのである。佐藤健二は、『日本的思考の原型』を「民俗学の成果のたいへんに創造的な引用集」[佐藤 1987: 311]と評したが、ここで指摘したことはその創造性を成り立たせる読みの具体的な側面といえるだろう。

お わ り に

本稿では、村落共同体とワタクシの問題に絞って、高取の思想について検討を試みてきた。村落共同体を常に外部との関係で捉えるという枠組みは維持しながら、柳田の祖霊信仰論を次第に相対化していくなかで、「常民」を本百姓に限定しない、フォークという言葉本来の意味に沿うことで国民国家と生活文化のズレに立脚し、列島内部の複数性を視野に収めるものへと高取の思想は深化していった。そのなかで、「米作り」の性格が、福祉の体系ではない村落共同体の二重構造をつくりあげ、定住／漂泊を単純な二項対立ではなく、同一のシステムから発生する二つの現象として捉える視座を提示していたことを本稿では明らかにした。

さらに、“高取らしさ”を追究すべく、「ワタクシ」の霊力によって、生者／死者を隔てるものがその偶然性にあること、そして盆の無縁仏をめぐる決して単純化できない、輻輳する心性を捉える独特の方法について触れた。最後に、「マレビト論再考」を手掛かりに、戦後に柳田側によってつくりあげられたと考えられる、祖霊とまれびとの異質性の強調に縛られることなく、両者の思想を活かして自らの村落共同体と「ワタクシ」という着想を練り上げていたことを指摘した。

ただ、このように整理してみて、最後に残る疑問は、村落共同体の二重構造のなかに、「ワタクシ」という概念が持っていた機微が回収されてしまっていないかという危惧である。このことに関して、本稿のもとになる 2016 年 12 月 11 日のワークショップにおける関一敏のコメントで、「漂泊民の持つ生理的なものとはなにか。高取は土着の側に立っているように思える」という趣旨の発言があったことが思い起こされる。確かに、高取は、「ワタクシ」というものに対して、細部に分け入りながら検討してはいるが、ベースとなるのはあくまで村落共同体であった。そこにこだわりながら、前近代の個人意識なるもののあり方を探っているからこ

そ刺激的なものとなっているのは間違いない。ただ、「米作り」の下部構造を強調した二重構造という視点は、日本社会の批判としてはラディカルであるかもしれないが、その半面、「半定住的農耕補助者」、そしてその周辺にいる漂泊民という主体を村落共同体に従属的な存在とだけにとどめないような捉え方がどのようにして可能となるのかという難問が登場してくるのである。これについては具体的な記述を積み重ねていきながら、取り組むしかない⁷⁾。

しかしながら、生存の不安定性、生者／死者をわける偶然性、定住性の喪失、蒸発、生理的な拒絶反応といった着眼点は、世間的には見向きもされないような民間信仰に立脚しながらも常に日本社会を見据えた視野の広さを確保していたことの証である。社会の分断が叫ばれるなかで、“忘れられたものごと”を常に想起させようとしてきた民俗学の試みの意志を継いでいくことの重要性は高まっている。現代を論じる手つきが一部の人間の前に流行として現れているだけの現象を表層的に解説するだけになりつつある状況下において、高取をはじめとするその成果をどのように対抗的に提示していけるかは、大きな課題である。

注

- 1) 柳田国男の「巫女考」「毛坊主考」と折口信夫の諸論考の問題意識を引き継いで書かれた、堀一郎『我が国民間信仰史の研究』1・2（創元社、1953）の影響が想定できる。高取が、堀の影響を大きく受けていたことは、『神道の成立』が、「日本文化の潜在意志としての神道」[堀 1993]に着想を得ていることから明らかだろう。
- 2) これは佐藤健二が、常民論の可能性として、高取正男の仕事に触れていることに示唆を受けた[佐藤 1987; 2002]。このような国家の相対化という視点は、マルクス主義歴史学にとっては珍しくもないことかもしれないし、左派の文脈における柳田国男論における変革の主体としての常民という観点とも共通しているように見える。しかし、さりげなく、「歴史を変革するとか、変革の主体といった表現が用いられているが、その主体自身が流動し、転位してやまないのが真相といえよう」[高取 1983a: 33]と述べていることを見ると、そういった「柳田ブーム」を冷ややかに見ていたものと思われる。
- 3) 死者の弔いがきわめて現代的な問題であることは、周知の通りであろう[川村 2013 など]。個人的には、弔いが持つ、親しい人を失った悲しみをトラウマ的に想起せざるを得ない側面を抑圧するだけでなく、受け入れつつ生を方向付けていくのはどういった営みなのかという点に関心がある。これについて、エンツォ・トラヴェルソは、社会主義や共産主義の運動のなかで形成された様々な表象を「左翼文化」と呼び、そこに「悲しみと喪、押しつぶされそうな挫折感、失った友や同志、取り逃がした機会、奪われた既得権、盗まれた幸福」といったものに対するメランコリーが伏流水のように存在していると指摘する[トラヴェルソ 2018: 10]。このことを手掛かりにするのであれば、高取は、村落共同体の成員における死をめぐるメランコリーの問題を扱っているといえるかもしれない。
- 4) 「蒸発」という言葉がいつから登場したのかについては興味深い問題だが、今回は調べられなかった。高取は、1969年の新聞記事を紹介しているが[高取 1983a: 103]、今村昌平監督の記

録映画『人間蒸発』は1967年の公開であり、1960年代からこの現象への注目が始まっていたといえるだろう。

- 5) 柳田は、明治・大正期において、神＝人であるという内務省神社局の公式見解を批判し、神と人の中にあるミコを重視していた。ここでは『先祖の話』のような、神と人を家に永続性において結びつける祖霊信仰論が登場する余地はなかった。このことについては、拙稿「『神道私見』の戦略」柳田国男研究会編『柳田国男論集8号』（近刊）を参照のこと。
- 6) まればと論の根底に柳田の影響があることはよく指摘されることである〔西村 1983, 1999; 保坂 2003; 高梨 2009 など〕。それを踏まえつつ、どのように折口が葛藤を含みながら自己形成していったのかが問題となるだろう〔中村 1995〕。
- 7) 近年のまとまったものとしては、兵藤裕己が展開した「芸人の共同体」と国民国家をめぐる問題や、近世史の身分的周縁論に対して「文化」の視点からこれを批判して展開された村上紀夫の研究も、これにあたるだろう〔兵藤 2009; 村上 2011〕。私も、伊勢大神楽を事例としながら、この問題に取り組んできた〔黛 2014, 2018a, 2018b〕。

引用・参考文献

- 赤坂憲雄 1991 『山 of 精神史』小学館
——— 1992 『異人論序説』筑摩書房
有泉貞夫 1972 「柳田国男考 —— 先祖崇拜と差別 ——」『展望』第162号、筑摩書房
——— 2000 「『柳田国男考』補遺」『柳田国男全集25月報』筑摩書房
池田弥三郎 1977 『まればとの座』中央公論社
市村弘正 2003 『読むという生き方』平凡社
大月隆寛 1992 『民俗学という不幸』青弓社
岡正雄 1994 『異人その他』岩波書店
小熊英二 1995 『単一民族神話の起源』新曜社
折口信夫 1995 「国文学の発生（第三稿）」折口信夫全集刊行会編『折口信夫全集1』中央公論社
川村湊 1996 『『大東亜民俗学』の虚実』講談社
川村邦光 2013 『弔い論』青弓社
小松和彦 1995 『異人論』筑摩書房
子安宣邦 2003 『日本近代思想批判』岩波書店
佐藤健二 1987 『読書空間の近代 方法としての柳田国男』弘文堂
——— 2002 「常民」小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ』せりか書房
桂 秀実 2006 『1968年』筑摩書房
桂 秀実・木藤亮太 2017 『アナキスト民俗学』筑摩書房
関 一敏 1993 「解説 具体の民俗、意識の宗教史」高取正男『神道の成立』平凡社
高取正男 1973 『仏教土着』日本放送出版協会
——— 1982a 『民間信仰史の研究』法蔵館
——— 1982b 『高取正男著作集Ⅰ宗教民俗学』法蔵館
——— 1982c 『高取正男著作集Ⅳ生活学のすすめ』法蔵館
——— 1983a 『高取正男著作集Ⅲ民俗のこころ』法蔵館

- 1983b 『高取正男著作集Ⅱ 民俗の日本史』 法蔵館
- 1993 [1979] 『神道の成立』 平凡社
- 1995 [1975] 『日本的思考の原型』 平凡社
- 高取正男・橋本峰雄 1968 『宗教以前』 日本放送出版協会
- 高梨一美 2009 『沖縄の「かみんちゅ」たち』 岩田書院
- 竹田聰洲 1975 [1967] 「常民という概念について」 野口武徳・宮田登・福田アジオ『現代日本民俗学Ⅱ』 三一書房
- 谷川健一 2001 『柳田国男の民俗学』 岩波書店
- 坪井洋文 1979 『イモと日本人』 未来社
- トラヴェルソ, エンツォ, 宇京頼三訳 2018 『左翼のメランコリー』 法政大学出版局
- 永池健二 2010 『柳田国男 物語作者の肖像』 梟社
- 中村生雄 1995 『折口信夫の戦後天皇論』 法蔵館
- 西村亨 1983 「折口信夫と柳田国男」 慶應義塾大学国文学研究会編『折口信夫まれびと論研究』 桜楓社
- 1999 『折口信夫とその古代学』 中央公論新社
- 野間宏, 安岡章太郎, 高取正男 1984 「近代社会が拡大した差別」『差別 その根源を問う 下』 朝日新聞社
- 兵藤裕己 2009 『〈声〉の国民国家』 講談社
- 福田アジオ 1977 「常民論ノート」 木代修一先生喜寿記念論文編集委員会 編『民族史学の方法』 雄山閣
- 保坂達雄 2003 『神と巫女の古代伝承論』 岩田書院
- 堀一郎 1993 『聖と俗の葛藤』 平凡社
- 黛友明 2014 「芸能・共同体・関係性 —— 伊勢大神楽の事例を通じて ——」 大阪大学大学院文学研究科日本学研究室編『大阪大学日本学報』 第 33 号, 大阪大学・大学院文学研究科日本学研究室
- 2018a 「コラム 10 放浪芸と遊芸」 奈良県教育委員会事務局文化財保存課編『奈良県無形民俗文化財ガイドブック』 奈良県教育委員会事務局文化財保存課
- 2018b 「歴史を重ねる伊勢大神楽」 国立民族学博物館編『月刊みんぱく』 2018 年 10 月号, 国立民族学博物館
- 宮田登編 1992 『柳田国男対談集』 筑摩書房
- 村井紀 2004 『新版 南島イデオロギーの発生』 岩波書店
- 村上紀夫 2011 『近世勸進の研究』 法蔵館
- 柳田国男 1999 「窓の灯」『柳田国男全集』 第 16 卷, 筑摩書房
- 山口昌男 2000 『文化と両義性』 岩波書店

要 旨

本稿では、高取正男の思想のなかでも、村落共同体に対する認識と「ワタクシ」という概念に注目し検討した。高取のいう「ワタクシ」とは、「近代的自我の成立する以前に存在した個人意識」のことである。ヨーロッパの個人主義が、個室に代表されるのに対して、私の茶碗、私の枕のように、日本においてはモノとの関係において顕著にみられるとともに、禁忌（タブー）や儀礼という形でしか現れてこないものという点に特徴があるという。

高取は、1950年代から、村落共同体を、狩猟採集民や村を訪れる人（神）と関連させることで、歴史的展開をつかむ枠組みを模索していた。その特徴は、村落共同体の脆弱性という認識をベースとして、災害や飢饉があった時は共同体自体を維持するために弱者を切り捨てる、非情なシステムを有していると見なしたことにある。このような村落共同体に対する冷徹な認識は、岩波講座『日本歴史』に収録された「日本史研究と民俗学」（1976年）以降、「米作り」が、自立した農民を登場させる一方で、半定住にとどまらざるを得ない「農業補助者」を再生産する「二重構造」（「本源的二重構造」）を持つと総括されはじめる。そして、これが、差別をはじめとする日本という社会の諸問題の根源だと位置付けた。

しかし、高取は村落共同体の不安定性を単に封建制度の残存で克服されるべき悪弊と批判する姿勢とは明確に距離を置いていた。「ワタクシ」への注目はそのことを端的に示している。盆の無縁仏や門付けへの施しを、飢饉における加害の経験と結びつけ、生き残ったものの「贖罪」行為として理解し、また、村落共同体から離脱していく人びとを、「ワタクシ」の暴発と捉え、丹念にその心性に分け入ることも忘れなかったのである。

キーワード：米作りの幻想、常民、国民国家、生き残り、祖霊とまれびと

Summary

In this paper, I focused on the recognition of the local community and the point of view of “watakushi” among the thought of Masao Takatori. Takatori’s “watakushi” is “individual consciousness that existed before the formation of a modern ego”.

From the 1950s, Takatori was seeking a framework to grasp the historical development by linking the local community with the stranger (and Raiho-shin). Its characteristics are based on the recognition of a “double structure” in the local community. He thought the community growth by “rice crop” had both reproducing independent farmers and economically unstable “the agricultural assistant”. And this is the root of various problems of society of Japan including discrimination.

However, Takatori did not just criticize the instability of the local community simply as a bad. He understood the custom of giving to “muen-botoke” or beggar as an atonement act of survival. The survivor and the dead are connected through the spirit of “watakushi”. Furthermore, by considering uncontrollable “watakushi”, he explained the minds of people who suddenly departed from the local community.

Keywords: illusion of rice farming, common people, nation state, survivors, ancestors ghost and *marebito* (strangers)