

おける柳田の活動をもって、民俗学成立の始点として回顧することが多かった。そのために柳田没後、第三期の学術化の進展について充分には自覚的に検討されることはなかったと思われる。³⁾ 宮田を悼み讃える声は、没後あちこちであがったが、宮田の属する世代の果たした歴史的な役割を正當に評価する機会はまだないように思われる。現在ある民俗学は、六〇年代後半から七〇年代前半にかけて、東京教育大を中心にした和歌森太郎や、宮田の世代の研究者によって形成されたアカデミック民俗学の後継者なのである。

第一に、一九三〇年代の柳田の活動である。『民俗学』を発刊した折口信夫、岡正雄との関係は疎遠となつて、柳田は、調査の実働部隊となる地方の研究者や学生を中心とする初学者と交流していた。⁴⁾ 三三年九月に、柳田が門弟となる人々を自宅に招いて、「民間伝承論」という講義を開始した。三四年五月から山村調査を始めるために、柳田は郷土生活研究所を開設し、質問項目を記載した『郷土生活採集手帖』を刊行した。山村調査に行った弟子たちは、質問項目をもつて各地の山村を訪問した。同年の八月に柳田は、講義にもとづいた『民間伝承論』を刊行する。三五年七、八月と、柳田の還暦を記念して日本民俗学講習会が開催された。この時には折口、岡との関係も修復されて、かれらも橋浦泰雄、大間知篤三たちとともに講演を行った。八月に柳田は、調査法を扱った『郷土生活の研究法』を刊行した。三六年八月に第二回の日本民俗学講習会が開催される。三七年に柳田は、海村の調査を実施する。その間、柳田は、産育習俗、葬送習俗、歳時習俗の語彙の本を刊行したが、調査の実践に役立てるためのものであった。

柳田は、調査の方法論を公刊し、講習会を開いて民俗学の啓蒙活動に

努めた。これらの実践は、民俗学が一人の力ではなく、仲間を組織し共同調査を行う学問であることをしめしていた。柳田みずからも研究の軸を、個人的な著書の執筆にあててのではなく、調査方法と組織作りにあてた。牧田茂は、三五年の日本民俗学講習会の様子に基づきように活写している。

民俗学徒の座談会は、日本民俗学講習会というかたちで実現することになり、柳田の誕生日である七月三十一日から八月六日までの一週間、東京・青山の日本青年館を会場として開かれた。世話人には、折口、金田一、伊波普猷や、日本青年館の熊谷辰次郎、大西伍一などをのぞくと、すべて木曜会の同人であった。地方五十人、在京二十人の予定だったが、結局、地方から、……七十二人、東京在住者は国学院大学郷土研究会の学生や慶応大学の校友、早稲田大学民族学会の会員なども加えて八十人近くが参加するという盛況であった。⁵⁾ (傍線は引用者、以下同じ)

日本民俗学講習会には、地方の研究者とともに大学生が多く参加していた。同じ年に民間伝承の会が組織されて、月刊『民間伝承』が刊行される。柳田は、共同調査を実施し、啓蒙活動を通じて、民俗学の次世代の担い手になる人材育成を図ったものと思われる。三七年に柳田は、京都大学、東北大学の集中講義を引き受けて、民俗学の話を講義したが、多くの学生たちに深い感銘を与えた。

三三年より京都大学の史学科では、京都府神職会の寄附によって神道史講座が開講されて、宮地直一、出雲路通次郎が講義を持った。ほかにも原田敏明「日本古代宗教」(三四年)、宇野円空「神道研究」(三六年)、柳田国男「民間信仰と慣習」(三七年)、赤松智城「神事の研究」(三八

年)、清原貞雄「日本神道史」(三十九年)、折口信夫「神道と民間信仰」(三十九年)が開講された。⁶⁾柳田、折口の講義が行われ、彼らの感化が京都大学史学科の学生にも広がった。⁷⁾学生には、民族学と民俗学との違いなどは問題ではなく、両者があわさった世界を受容していた。京都大学の若き研究者は、柳田、折口を歴史民族学、文化史学の先達として理解していた。柳田の講義を聴いた学生には、古代史では肥後和男、三品彰英、横田健一、宗教民俗学では柴田実、五来重、平山敏治郎、高谷重夫、竹田聰洲、京都の宗教史・芸能史では村山修一、林屋辰三郎がいた。

柳田による啓蒙活動や講義は、大学生を中心に若い世代に多大な影響を与えたが、四四年の『民間伝承』は休刊するなど、組織的な活動は鈍った。暗い戦中期、柳田は、『火の話』、『村と学童』、『先祖の話』などの著述活動に時間を費やしていた。

第二に、敗戦後から、六〇年までの民俗学の再興である。八月十二日に柳田は「これから大いに働かねばならぬこと」、「民俗学をやる者の真剣に働く時だ」と親しい門弟に語ったことは、よく知られたことである。⁸⁾柳田にとって、敗戦後の日本の復興と民俗学の社会的進出は同じことであった。一九四六年に『民間伝承』を復刊して、翌年には自宅を開放して民俗学研究所を設置した。民俗学者を養成するために、私財を擲って、書斎を開放し、蔵書と資料を研究所のものとした。戦後に進む教育改革のなかで、民俗学もその方面で貢献し、責任を担わなくてはならないと柳田は考えていた。一九四八年には民俗学研究所は財団法人となつて、柳田の指導のもとで研究会と出版活動を営み、しばらくは社会科教科書の編纂の事業にも取り組んだ。そして『民俗学辞典』、『年中行事図説』、『日本民俗図録』、『綜合日本民俗語彙』などをつぎつぎ刊行し

て、民俗学の社会的な役割を公にした。しかしもとも財政基盤は弱く、その割には出版刊行の面でオーバーワークぎみの民俗学研究所は、五六年に解散となった。

一九四九年四月に民間伝承の会は日本民俗学会に改称した。柳田を会長にして、委員として堀一郎、大藤時彦、和歌森太郎、萩原龍夫、竹田且が名前を連ねた。民俗学研究所が解散した後、事実上、日本民俗学会がそれにかわつて事務的な業務を行っていた。しかし学会の活動は十分ではなく、会誌であつた『日本民俗学』は休刊に追い込まれた。

一九四九年に新制大学として開かれた東京教育大学には、史学科共通の科目として「歴史学」があつたが、一九五二年より「史学方法論」と改称された。⁹⁾史学にかかわる方法論諸学という広い意味であつたが、考古学、民俗学が教えられた。史学方法論教室はできたが、専攻学生はなく、史学科の学生が共通に聴講していた科目を開いていた。日本史研究室には、和歌森太郎、櫻井徳太郎がいて、史学方法論教室には、直江広治、竹田且がいた。戦後に活躍する柳田門弟が、ずらりと東京教育大学の史学科にそろつたのである。一九五八年から学生募集をして、民俗学の専門教育がはじまつた。国立大学で初めて民俗学を教えることになつて、入学者、学士入学者が多く東京教育大学へと集まつたという。一九七〇年からは大学院生の設置が可能になつて、民俗学者を養成する仕組みが整つた。史学方法論教室で学んだ福田アジオは、そのあたりの経過をつぎのように述べている。

戦前の東京文理科大学と東京高等師範学校であつたが、その当時から民俗学との関係は深かつた。戦前の東京文理科大学に肥後和男がいて、宮座調査などをすすめていたし、一部の学生が柳田國男の家

を訪れたりしていた。和歌森太郎が東京文理科大学・東京教育大学の専任教員となり、その影響下に少なからず民俗学を専門にする学生が生じたが、あくまで史学科日本史専攻の学生であった。しかし、卒業生のなかには研究活動に従事する者も少なくなく、また東京教育大学に就職する者もあり、民俗学界での存在感は大きなものとなっていた。……一九五八年度からその史学方法論教室に学生定員が認められ、一学年五名という小規模な専攻教室として発足した。わずか五名がさらに民俗学もしくは考古学の専攻に分かれるのであり、実際の民俗学専攻学生は毎年二、三名であったが、はじめに日本の国立大学で民俗学の専門教育が行われることとなった。⁽¹⁰⁾

一九六二年に柳田が亡くなって、和歌森が日本民俗学会の代表理事になったが、これは象徴的な事件であった。学会事務局は、東京教育大学へ移されて、日本民俗学会は東京教育大学を中心に運営されるようになった。これによって民俗学のアカデミズム化は一層進み、柳田邸から東京教育大学へと民俗学の中心地は移った。

第三に、一九六〇年代後半から七〇年代前半におけるアカデミック民俗学の成立である。この時期の東京教育大学は、六〇年の安保闘争、筑波への移転問題、学園闘争で燃え上がっていた。文学部教授団は、安保強行可決に反対の声明を出し、筑波移転においても文学部は反対運動の拠点になっていた。⁽¹¹⁾ 文学部教授会と大学当局が、はげしく対立して収拾がつかなかった。大学が揺れて危機に面していた時に、アカデミック民俗学が若い世代の研究者によって立ち上げられたのは偶然ではなからう。

東京教育大学で民俗学を教える教官たちは、柳田直系のエリートであ

り、柳田との出会いに励まされて、研究者の道を歩んだ人たちであった。方法論でも柳田を継受しており、柳田の学説の主要な部分を守り、発展させようとしてきた。それに対して若き世代の研究者は、柳田に直接教わる機会はなく、民俗学そのものと柳田とを切り離して把握しようとしていた。彼らは、民俗学が他の学問つまり歴史学、社会学、人類学などと伍していく内実と質を持つべきだと自覚し、先鋭的に考えた。他の学問分野では象牙の塔の権威が揺れだして、怒れる若者の全否定の対象になったが、民俗学では学問的権威の構築が、若い世代の研究者によって提起されて、民俗学の方法論や調査法に関する問い直しがなされたといえる。

六〇年代から七〇年代にかけて、マルクス主義が退潮するとともに、柳田国男、民俗学、文化人類学が一種のブームとなって読書人の世界に浸透し、土着への回帰が説かれることはあった。民俗学は、こうした時代の追い風をうけて学術の世界で浮上しつつあった。宮田登は、台頭する民俗学の象徴的な存在になった。それは、スターの誕生だけではなく、もっと大事なことは、第一期、第二期の柳田と門弟たちの営々たる努力をふまえて、民俗学の学術化がこの時期に急速にすすんだ点である。一九五〇年代に民俗学の性格、方法論をめぐる柳田の弟子たちがはげしく論争をしたが、その時にはまだアカデミック民俗学は未成熟であった。民俗学が、柳田の業績や人格と一体化していて、柳田を離れても民俗学が自立できるかどうかは、誰にも予想はつかなかった。宮田登、野口武徳、平山和彦、福田アジオなどの、柳田から数えると孫弟子にあたる世代が、柳田と民俗学の分離を自覚的に試みた。⁽¹²⁾ 彼らが学問として民俗学を習い、社会学、人類学などの隣接学の方法論や調査法を吸

収し、民俗学の調査法をつくりあげた。アカデミック民俗学は、大学の講義や演習を通じて拡大していった。民俗学が柳田から生み出されたことは、周知の事実ではあるが、柳田から離陸した民俗学が、自力で飛行できるようになった点に大きな意味があった。つぎに四点に分けて、アカデミック民俗学成立を論じてみたい。それは、①方法論、②論争の総括、③調査方法の確立、④民俗学の作品、という点である。

①の方法論議の中心は、重出立証法についてであった。¹⁵重出立証法は、民俗学固有の方法論であって、全国各地にある民俗の情報を収集して、それから類型を作成し、こんどは類型間の前後関係を考えて、時間軸にそって類型の変遷史を描くというものである。柳田の民俗学では、広い意味でこの重出立証法を使つた変遷史を描くことが多かった。敗戦後に民俗学を提唱されるときにも、重出立証法が民俗学の方法として打ち出されていた。和歌森の『歴史と民俗学』には、つぎのようにある。

民俗学を成り立たしめて行く場合に公理のような意味を以て根本前提となるものは、「地方差はすなわち時代差を示す」という点である。¹⁶

敗戦後の民俗学では、柳田の指導の下で方法論が議論されたが、重出立証法が再確認されることになった。直江広治『屋敷神の研究』は、屋敷神の事例を集積し類型化し、前後関係を確定するという重出立証法を適用した研究であった。¹⁷しかし重出立証法を検討する動きが、東京教育大学の若い世代から提起され、その急先鋒にいたのが、福田アジオであった。彼は、重出立証法的をしぼって徹底的に批判し、それに代わるものとして個別分析法を提唱した。苛烈な批判であつたために、それ以降、公に重出立証法を擁護できない雰囲気、民俗学界ではかもしださ

れたようである。福田は、重出立証法では変遷を語ることはできない、それは幻想でしかないと言いつつた。

再度強調するが、重出立証法は諸民俗事象の変遷を歴史的に明らかにすることはできない。重出立証法の結果が示しているものは、民俗の各類型間における型の新旧とか単純・複雑という序列にすぎないのである。……重出立証法が変遷を明らかにできるとするのは幻想である。その意味では、民俗学は重出立証法を破棄すべきである。¹⁸

福田は、一つの地域を調べて、その中での民俗事象の関係を考察するという個別分析法を提唱する。櫻井徳太郎は、福田の批判に抗して、地域に絞っていけば重出立証法も十分有効なことをしめす。¹⁷宮田も、福田の批判に刺激されて、地域民俗学を提唱した。¹⁸個別分析法と地域民俗学は、主張の根拠は違うものの、特定地域のなかで緻密に民俗調査を実施して、民俗の有機的関連性を説明する点で、それほど違いはなかった。

福田の問題提起は、論争になることはなかったが、重出立証法を民俗学方法の公理だという語り方は消えていった。自治体史のなかに民俗編がおかれて、民俗学者が民俗編作成に参加するようになって、一定の地域を調査することになった。地域民俗学と個別分析法の提唱は、自治体史の編纂によって有効性が証明されたことになった。

②論争の総括がなされた。戦後の民俗学をめぐる論争が、三回あった。第一に、五〇年代に民俗学研究所に関係する柳田の門弟どうしが、民俗学の性格をめぐる論争をした。そこでは、現代科学か過去科学かという点、聞き書きか文献を使うかという点をめぐって争つたが、さまざまな主張は出てきたが、議論が収斂することはなかった。¹⁹第二に、民俗

学の外部からのもので、古島敏雄、家永三郎、有賀喜左衛門、石田英一郎が、民俗学に対して問題提起をした。論者は、民俗学の学術化を歓迎しており、それゆえに民俗学の未解決の問題点をあげた。第三に、七〇年代の重出立証法批判の論争であった。

従来の主要な論争をまとめたものが、野口武徳、宮田登、福田アジオ編『現代民俗学Ⅰ・Ⅱ』である。²⁰この書物は、論争における論点を整理して、評価を加えることで、民俗学の問題点を明らかにし、何が解決され何が解決されなかったかを自己点検を行う機会を提供した。論争を総括した第三期の研究者が、民俗学の担い手になった。

③は、調査方法を標準化したこと。これも、第三期の宮田たちの世代によって『民俗調査ハンドブック』（一九七四年）、『民俗研究ハンドブック』（一九七八年）が書かれて、それ以降、民俗学の標準的なテキストになった。社会学者の安田三郎の社会調査の方法を参照して、当初、ハンドブックは作られたという。²¹民俗調査が調査者の個人芸ではなく、一定の問題意識と手続きを含むものと考えられ、学習して修得できるものになった。調査が重視されることで、民俗学は社会学、社会人類学に接近し、現代社会を取り扱う学術へと変貌した。柳田は、『郷土生活の研究法』で、調査項目として「有形文化」「言語芸術」「心意現象」と大きく分けて、そのなかで心意現象に「我々の学問の目的」²²だとして特別な意味を付与した。それと比較すると、『民俗研究ハンドブック』では、村落組織、家族と親族、農業、漁業、狩猟・諸職、交通・交易、衣食住、人生儀礼、神社祭祀、民間信仰、年中行事、民俗芸能、口承文芸、民謡という順で並んでいる。²³村落組織が、すべての伝承の母体であるという認識から最優先され、社会組織・生業から信仰・芸能・口承文

芸へという並びの変遷である。自治体史の民俗編でも、ほぼ同様な項目の並び方が踏襲されるようになった。ここからわかることは、柳田の民俗学が心意現象を重視していたが、アカデミック民俗学は村落組織内で構造的に分析しうる社会組織、生業を重視していることである。

④は、新しい革新にふさわしい本、論文が刊行された。宮田の一連の著述である『ミロク信仰の研究』（一九七〇年）、『生き神信仰』（一九七〇年）、『原初的思考』（一九七四年）は、七〇年代前半における新たな民俗学の到来をつげるものであった。方法論義、テキストの編纂は重要な要件であったが、民俗学が人文・社会学において市民権を得るためには、それにふさわしい作品の刊行が求められた。この時期に櫻井徳太郎、竹田旦、小野重朗などの中堅の民俗学者の重厚な作品も多く出されていたが、三十歳代の宮田の作品は、変貌しつつあった民俗学の姿を鮮やかにしめした。『原初的思考』が出たときの朝日新聞の書評欄では、「書名は、なかなかモダンでしゃれている。この書名が示すように、著者宮田登は、日本民俗学から生れたスマートな近代派といっていだらう」²⁴と評せられている。宮田登は、読書人の世界で注目される存在になって、民俗学は知的潮流の先端をいくお洒落な存在に見えるようになった。マルクス主義や近代主義が退潮し、六〇年代以降、柳田ブーム、土着回帰が、新しい時代潮流を形成しているなかで、宮田は新しい知の波を生かしながら登場したのであった。

二、宮田民俗学の個性

宮田は、東京教育大学の史学科で学部、大学院を過ごし、和歌森太

郎、西山松之介、櫻井徳太郎のもとで日本史を学びながら、史学方法論教室にもよく出入りしていたという。和歌森太郎、櫻井徳太郎は史学科の教官でありながらも、民俗学者でもあって、自然に民俗学を習う機会は多かったと思われる。卒業論文で、木曾御嶽講をテーマにしたのは、修験道の先駆的な研究者であった和歌森、講集団の専門家でもある櫻井の影響があったと推測してもよいであろう。宮田は、研究対象を御嶽講から富士講へと広げ、富士講の研究をすすめる中で、富士講の行者で「みろくの世」到来を予言し入定した食行身祿の存在と出会った。宮田は、『海上の道』から示唆された日本人のユートピア信仰を基礎にして身祿の出世の意味を読み解き、「ミロク信仰」という伝統的なメシアニズムの形態を抽出する。宮田の主著である『ミロク信仰の研究』は、民俗的なユートピア信仰を掘り起すとともに、富士講からはじめる民衆宗教の系譜をたどる労作であった。休むことなく『生き神信仰』、『近世の流行神』が書かれたことに驚きを感じるが、主だった著書は、七〇年代前半に出揃い、『ミロク信仰の研究』をこえる書物が書かれることはなかった。

つぎに宮田の仕事を全体的に展望するために、私は、柳田『海上の道』の影響、近世という時代設定、重出立証法への対応という三つの側面を論じてみたいと思う。

第一に、柳田『海上の道』との関係を検討することにしたい。宮田の民俗学は、大局的に見ると、『海上の道』の読みかえと敷衍であったと言って過言ではなからう。²⁶⁾換言すれば、宮田ほど『海上の道』を利用し尽くした民俗学者はいないのである。

柳田の『海上の道』は、日本民族が、寶貝に魅せられて南方から島つ

アカデミック民俗学の成立（林）

たいに移動し、日本列島に居住するようになったこと、彼らが海上他界観をもち、稲の産屋の信仰を持っていたことの三つのテーマがくみあわさって構成されている。このなかで日本民族の移動が本書の中心のテーマであった。²⁶⁾日本民族の祖先は、稲の種実と栽培技術をもって、海上他界観を携えて日本列島に到着した。それが、日本民族のはじまりであったという結論にむかって、柳田は、事例を積み重ねて、議論の歩を進める。婉曲した言い回しと留保で、容易に結論は見えてこないのが、柳田の文章の特徴であろう。この本でも、やはり慎重な言い回しが繰り返されている。『海上の道』は、民俗学の手法によって日本列島に住む人々の歴史以前を語ろうとしており、これまでの著作とは断然一線を画している。柳田は、日本列島の外側を語りの対象にしようとした。平面の広がり前提にする重出立証法、方言周圈説がもはや成り立たない島々が点在する世界であった。

『海上の道』の「みろく船」「根の国の話」では、弥勒下生の話が出てくる。常陸国鹿島には、弥勒の船が来ることを祝う踊歌があつて、春秋の祭りの時、豊作を祝って歌われ、踊られていたことを、柳田は、『鹿島志』から歌詞を引用して説明する。近世に盛んであった下級神職による鹿島の事触れに言及し、鹿島踊の普及に寄与した可能性は否定しない。太平洋沿岸には、他には遠州島田の大祭に鹿島踊があるという報告が記されているが、柳田が期待するような事例は多くはない。鹿島の弥勒の踊歌と、沖縄八重山の弥勒踊との間の一致は偶然ではなく、柳田は、海上の道による文化伝播であったことを示唆しようとする。

宮田は、この文化伝播説を否定し、「奄美の与論島にまで南下した鹿島のミロク踊と八重山のミロクとの関連を考えるならば、現象面に限つ

ていうなら、やはり両者は別系統と考えるべきではないだろうか⁽²⁷⁾と述べている。沖縄の方は、ベトナム方面を指向し、鹿島踊は、中世末の真言宗の影響から見るべきであって、両者の系統・起源が異なるものだという。ここでは、海上の道に伝わってきたとする日本民族の移動説は、明確に否定された。そうであるならば、鹿島と八重山のミロク踊は偶然の一致と見るべきなのか。宮田『ミロク信仰の研究』では、日本民族の移動説は退けられて、かわって潜在的な思考の発現があったという説明がなされる⁽²⁸⁾。

八重山、宮古、本島に分布するミロク信仰は変化に富んでいる。ただそれらの基底には、潜在的な豊熟の世、理想世界への憧憬、それの実現を期待する思考を看取することができる⁽²⁹⁾。

宮田は、豊熟の世の到来を願う潜在的な思考が、鹿島でも八重山でも弥勒踊となって立ち現れたと見るのである。潜在的意識論は、すでに柳田の学問にもあった見方であるが、それを取り上げて肉付けしたのは、宮田であった。

柳田は古風な民俗の型を求めようとしたのではなく、考えられる民俗要素の基底にある部分が、どのような型をとっているのかを明らかにしようとしたのである。その意味では原初的型と想定されるべき性格であって、それは民族性ともエトノスとも表現される内容でもあったのである。それが常民を規定するものであるとすれば、柳田民俗学が認識する民俗は、時間・空間を超越する場に形成されるものであって、多くは人類学の対象にもなりうるものといつてよい⁽³⁰⁾。

宮田によると、柳田もまた「古風な民俗の型」でなく「時間・空間を超

越する」「原初的型」を求めたことになる。柳田の方法を洗練させて継承したのが、宮田の「潜在的意識の民俗学」であった。宮田の著書の『生き神信仰』から、宮田の資料の読みとり方を見てみよう。鬼あざみ清吉が合格祈願に流行ったこと、神靈教教祖の奇跡の話、靖国神社の横井時常権宮司が天皇はエホバだと述べた説を紹介して、つぎのように宮田はいう。

以上の三事例は、一見バラバラに見える現象かも知れない。しかしそれぞれは、その基底において、つまり根生いの部分において、深い関連性を持っているものといえる。それは一言にしていえば人を神に祀る習俗の発現形態の相違という点から説明できるものである⁽³¹⁾。

引用文からわかるように、宮田は、複数の異なる資料を挙げて、そこに同一のモチーフを読みとろうとする。読者には、「一見バラバラに見える」のであるが、宮田は、そこに共通する「人を神に祀る習俗」の発現を見ようと試みる。読者は、宮田の潜在的意識論に完璧に同意する必要があるが、もしかすると一つのありえる解釈だと思ふ可能性はある。潜在的意識が発現するというダイナミズムが、宮田の民俗学の核心にある。

第二に、宮田が、「近世」を研究対象としたことの意味についてである。戦後の日本史学者であれば、一つの時代を専門にすることは当然のことであった。しかし宮田の恩師であった和歌森は、古代、中世、近世、近代にあまり拘泥せずに、通史を描いた。宮田の著作を見ると、記紀神話や古代の天皇制に話が及ぶことはあるが、議論が戻っていくのは、つねに近世の山岳信仰、流行神、人神信仰、妖怪などであった。日本史学出身の宮田は、自らの専門として近世を選択したが、自分だけで

はなく、他の民俗学者も近世を対象にせざるをえないという見解をしめした。

柳田さんの民俗学は、時代的に近世以降のものですよ。古代といふところへ持つてゆけないものです。日本史の方でそう実績で証明しているんだから。だから柳田さんの民俗学は、近世以降に始まることは明らかで、あるいは原始の残滓が、古代か中世に卡ろうじて残っているかもしれん。しかし、それは縄文や弥生の、ああいう時期にエトノスが形成されて、不変のものとしてくるというんじゃない、われわれが考えている民俗学というのは、あくまでも近世以降の歴史的な社会の中に形成されていたもので、それは、いま現在においてぜんぜん変わっているとはいわないでも、変らざる何かがある。あ、あれは日本人だなと思うのは、あくまで幕藩体制の中で形成された民俗から言えるのだと思う。⁽³²⁾

宮田は、柳田をひきあいに出して、柳田もまた民俗学の対象は近世以降に形成された民俗であったと考えていたという。注目すべきは、古代へ持つていけないのは、日本史学の方の実績で実証済みであると発言している点である。宮田は、元来日本史学出身であるゆえ、日本史学の学界の成果に精通していた。古代史学の進展を見聞しており、それに照らして見れば、民俗学で知りえた情報を古代史へ持ち込むことはできないと感じていた。たとえば民俗学者が、古代の民俗を論じたとしても、専門の古代史学者は相手にしないことを熟知していた。民俗学は近世以降の社会に通用するが、それを遡ることはできないという認識は、すでに柳田、和歌森にもあった。和歌森によると、和歌森が柳田に話をして、柳田がそれに同意したという順番だという。柳田の文章を引用して、和歌

アカデミック民俗学の成立（林）

森はつぎのように語る。

「今まで上代史ばかり研究していた歴史家には気の毒だが、われわれの近代生活の夜明けは、実は応仁の乱あたりから始まっているのであるから、近世史には、もつと頁をとつてもよいのであり、多くの疑問も実は、近世史に含まれているのだと言う。この「応仁の乱」うんぬんは、彼（柳田のこと——林）がくりかえし語っていたことであるが、私自身から言うのは、はばかられるようなことであるけれども、その見方には、私が柳田にたいして発言したことも影響をしているかと思う。……とにかく、柳田は、日本の歴史の中で重要な領域は、近世、近代だと思っていた。⁽³³⁾

柳田は、和歌森から日本史学の新しい成果を聞きながら、民俗学の対象は、時期区分でいうならば近世、近代にあたることを認識したと思われる。柳田、和歌森の認識が、宮田、福田アジオにも継承された。宮田も、一方では柳田の発言を典拠にしながら、他方では戦後の日本史学の成果を見極めて、民俗は近世以降の歴史的形作物だという認識にいたった。福田アジオもまた、民俗が近世以降の歴史的累積であるという見解を出して、日本史学の分野に明るい、この二人の民俗学者の表明によって、東京教育大学のアカデミック民俗学は、悠久の古代の希求を断念せざるをえなくなった。

民俗学は古代の伝承、神話、信仰を扱うものだという見方は、従来の学界のなかで流通していて、文化史学の影響を受けた研究者は、民俗学と民族学を同一視して、原始・古代の解明に民俗学を利用しようとした。肥後和男は、古代の神話と民俗をむすびつけて研究していたし、柴田実も、柳田説を導入して祖霊信仰をもって古代信仰の特徴とした。⁽³⁶⁾ 社

会構成史にもとづく古代、中世、近世、近代という明確な時期区分が、戦後の歴史学によって明示され、日本史研究者は、いずれかの時代の専門に所属することになった。そうした事態の変化をうけて、民俗学者もまた、民俗の時代性を明確にする必要に迫られたと思われる。和歌森、宮田、福田以降の、東京教育大学の民俗学者は、縄文・弥生時代、古代史に民俗の起源を遡らせて、ノスタルジアを希求することはなくなった。アカデミック民俗学は、悠久の過去へロマンを投影することも、仏教伝来以前の固有信仰を語ることも断念したところで成り立ちはじめた。東京教育大学の民俗学が、京都の文化史学系の民俗学とも、国学院大学の折口流の民俗学とも異なった学風を身につけたとしたら、それは、民俗事象を古代に遡らせることはできないという断念から来ている。

第三に、民俗学の方法論であった重出立証法が、福田アジオたちによって批判されたことは、先に述べた通りである。福田の厳しい発言を受けて、宮田は、一定の地域を対象にした地域民俗学を提唱した。福田とは違って、宮田は、地域民俗学と重出立証法とは共存できると論じた。宮田は、福田の批判を誠実に受けとめて、重出立証法の操作に含まれる類型化と変遷化という作業を問い直そうとした。そして類型化できず、変遷に組みこめない部分こそが重要なのだと宮田は述べる。

変遷をたどりつつも、(a)変遷史の枠組みに入らない部分を抽出することが求められる。この点を等閑視すると、(b)容易に歴史学における生活史の一分野となるにとどまり、民俗学たる存在根拠が失われてしまうという考えが成り立つ。一見生活史的観点を分析の過程で示しながら、それは生活史の枠にとどまることがない、というのは

民俗学は常民概念を通して、分野の視点が定められているからである。(c)重出立証法において、単純に民俗の地方差は時代差を示すという発想は、右の観点からすれば容易な立場であり、これはたんに新旧の差、前後関係を提示するにすぎないわけである。たんなる新旧の差によって時代性を提示しうるかのような過大認識を第三者に与えたのは、やはり修正さるべきであろう。……明らかなことは、あらゆる民俗の基底にあると予想される部分が、もつとも変りにくい部分に該当するということである。そして筆者が考えることは、その部分はたぶん表面的な処理では類型化することが不可能だということである。(d)民俗の変遷を図式的にたどりつつもなおかつ変遷の概念で把握できない部分を予想しなくてはならない。(傍線、(a)(b)(c)——林)

宮田の主張を明確にするために整理してみたのが、以下の図である。単なる変遷史では、歴史学の生活史と同じであり、変遷史に基底・類型化不可能のものを入れ込むことで、(1)にあるように民俗学となるとい

- (1)変遷史+変遷で捉えられない部分(基底、類型化不可能)↓民俗学(a)、
 (2)変遷史=歴史学の生活史↓民俗学ではなくなる危険(b)
 (3)重出立証法では変遷史は描けず↑福田の影響(c)

民俗学者は、民俗事象を比較し類型化をはかるが、ついに類型化し得ない、変遷史に組み込めない部分に辿りつくことが大事であった。それが、時代を超えた潜在的意識なのである。ここで語られていることは、変遷史の有効性を認めながらも、その余白に類型化を拒む潜在的意識があることを認識すべきだという見解である。宮田の立場に従うと、

変遷史と潜在的意識論とが相補う関係にあった。この発想の源は、和歌森が定式化した表層文化と基層文化という二分法にあったであろう。歴史学は表層文化を扱い、民俗学は基層文化を扱うという分業的な理解が、和歌森にはあった。宮田の場合は、双方の接触・交流を捉えようとする。潜在的意識がさまざまな形態をもつて歴史の表面に発現することが前提にされており、両者の交差の局面が分析の対象となる。その意味では、宮田の潜在的意識論は、静態的な基層文化論よりも、一歩進んで歴史のダイナミズムを組み込んだ成果だったと評価できる。しかし基層文化と同様に、潜在的意識は、宮田の民俗学の概念であって、その外の学問世界では、通用し難いものである。最晩年の書である『日本人と宗教』でも、潜在的意識であるシラ、トキが、話題の中心である。

シラは稲作だけでなく養蚕文化に関わる語となり、蚕と女性が感性的につながりをもつところから、ここに独自の宗教意識が形成されたとみた。³⁸

ここ五〇年間における近代の歪みの総決算というべきオウム真理教の終末観に遭遇することになったのである。オウム真理教が若者とメディアを背景として、科学信仰による明晰な世界を幻想することが、結果的には恐るべき悲劇を招くことになった。シラやトキのような累積化された宗教意識の反映がそこにはないままに、現代文明の究極というべきメディアの介在によって描かれた虚偽の「宗教」がもたらしたものでないのか。³⁹

下線部にみるように、宮田はシラやトキを実体化して、オウム真理教はシラ、トキを持たなかったから、虚偽の宗教であったという判定がなされる。およそ宮田の民俗学の外には通用できない概念が実体化されて、

アカデミック民俗学の成立（林）

社会に存在する宗教の真偽の判定基準に使われるのである。これは、概念の逸脱的な使用法でしかない。潜在的意識論は、宮田の民俗学の核心にあるものだが、他の民俗学者がこれを継承発展させて、潜在的意識を敷衍した例は、寡聞にして聞かない。将来私たちが、宮田の著作を再評価する時には、まずはシラやトキという潜在的意識の概念が有効かどうかを議論するところから出発しなくてはならない。⁴⁰

三、『国史と民俗学』の課題

一九四四年に刊行された柳田の『国史と民俗学』は、従来の帝国大学の国史学が政治、戦闘に偏っていて、民衆の日常茶飯の生活ぶりの由来を明らかにしてこなかったという問題を指摘し、民俗学の新しい可能性を提唱した書物であった。和歌森は、この本のもとになった同名の論文を読んだときの感銘をつぎのように書いている。

私が日本の歴史を勉強したいと思うようになった昭和八ころ、ちょうど岩波講座『日本歴史』が発刊されていた。今の学生が、この同じ書名の、同じ発行社の講座をむさぼり読むと同様に、いやそれ以上に、私はこの講座を熟読愛読していた。その中に、柳田國男の「国史と民俗学」という一篇があった。これは、のちに「郷土研究の将来」、「郷土研究と郷土教育」、「歴史教育の話」、「史学と世相解説」などの諸論とあわせて六人社から一冊の本にして出されている。ところで、講座の中で「国史と民俗学」は、歴史というものについて、小学校以来、ある型になじんでいた私にとって、すこぶる異質な、またショッキングな主張にみちた論であった。そして

すつかりこれにとりこになつてしまつた。史学は、過去における名だたる大事件や傑出した偉人、英雄の作業を対象とする。あるいは民衆のことでもせいぜい社会問題化した、世の中をゆさぶりうごかすような事態についてかえりみるものだと思ひこんでいた人は私ばかりではなかつた。⁽⁴¹⁾

一般民衆が日常的に行つてきたこと、なぜそれが続いてきたのかを、民衆じしんが知ろうとする際に、歴史学者が答えられないとだめでないか、そのためには、現前にある民俗を歴史の資料として利用すべきだと柳田は説く。現状の歴史学への苛烈な批判であるが、そこには民俗学という新しい学術が台頭し、一つの史学として認められるべきだという柳田の強い意志がはたらいていた。和歌森が指摘するように、柳田の生涯は「初めから終りまで、念願し、意図していたのは、民俗学を史学の一科とすること」⁽⁴²⁾にあつた。

和歌森じしんは、柳田の意図を忠実に継承して、同時代の歴史学者に向けて、民俗学との協力を説いたのであつた。『歴史と民俗学』（一九五一年）、『歴史研究と民俗学』（一九六九年）は、読者として民俗学者と同時に、歴史学者を想定して、両学の関係を明らかにしている。和歌森の説明は、書くたびに修正、加筆を加えるために、少しずつ変化している。柳田との違いは、柳田が国史学の批判をする場合、歴史学者は他者であつたから、歴史学への気負いと強烈な皮肉を遠慮なく投げつけた。和歌森の場合、民俗学も歴史学も自分の専門である「両刀づかい」⁽⁴³⁾であり、しかしそれだけでなく双方の学問で代表的な存在になつていたので、一方の立場から他方を批判することはなかつた。両学の関連性を、『歴史と民俗学』では民俗学の視点に重きを置き、『歴史研究と民俗

学』では歴史学の視点から説明している。和歌森の見解が変化するのは、思索が深まつたともいえるが、何よりも歴史学が刻々と進展していく以上、歴史学と民俗学との関連性の説明のしかたも変らざるをえなかつたからである。歴史学者和歌森は、民俗学が歴史学に対してもつ意義と有効性を個人的には信じていたが、周りにいる歴史学者に説得するのにはたいへんな苦勞と工夫が必要であることをよく知つていた。和歌森の努力にもかかわらず、『歴史研究と民俗学』は、多くの歴史学者に読まれることはなかつた。民俗学に対して積極的な意味を見る、安丸、網野のような歴史学者が登場したのは、和歌森の時代ではなく、宮田の時代であつた。

宮田は、日本史学の出身であつたが、民俗学者という自己規定を優先させた。その点では和歌森のように個人の内面で、歴史学と民俗学との齟齬を調整することなく、他者としての歴史学者に、民俗学の自立性を認めさせることに腐心した。宮田の企てた戦略は、戦後歴史学のなかで話題になるテーマに参入して、歴史学者にはできない民俗学的な読み替えを行い、歴史学者の気を引くというやり方であつた。天皇制、民衆思想、世直し論、社会史、都市というテーマは、歴史学における重要な課題であつたが、宮田はもの怖じせずに発言した。民俗学的な読み替えを突きつけて、歴史学者の虚をつき、歴史学者に民俗学の効用を認めさせようとした。宮田が、網野との対談を継続させたのも、人気の歴史学者が、民俗学、民具学的重要性を発言することの影響を知つていたからである。民俗学者が民俗学は大切だと言うよりも、網野が同じことを言うことのほうが、何倍にも社会的に効用があつた。形成途上のアカデミック民俗学にとって、歴史学者による承認は、柳田の時代とは別な意

味で不可欠なものであった。柳田以来の、歴史学者による承認を求めるという課題は、和歌森が継承し、さらに宮田に託された事業であった。比喩的にいうと、和歌森の書いた台本を使って宮田が、舞台にあがって、多くの観客を前にして民俗学を演じてみせたのだ。

網野との対談も、宮田にとっては歴史学者が民俗学を承認していると演出できるチャンスであった。対して網野にとつては自説を押し出して、いかに歴史学正統派のつくった定説が誤っているかを告発し、闘い続ける姿を見せる機会であった。聞き手は、べつに宮田である必然性もなかった。率直にいうと、網野の関心は、歴史学という舞台でのバトルにしかなかった。そこでは宮田は上手な聞き役でしかなかった。宮田は、網野が民俗学は大事な学問だ、民俗学から学びたいというセリフを言うのを待っていた。歴史学者が民俗学を承認することで、この学問は初めて定立するという柳田以来の鉄則を、宮田は忠実に守っていた。宮田も網野も、「時代を超えたもの」、「長波動の歴史」を語るが、異なるものをイメージしたのではなからうか。宮田にとつては、潜在的意識論に見られるように、「時代を超えたもの」は基層的なものであって自明なものであった。古代・中世・近世・近代という時代区分は歴史学のものであり、民俗学はそうした時代区分とは別な、変化のない伝承的世界を扱ってきた。網野は、古代・中世・近世・近代という時代区分を保持しながら、それと競い合わせ対峙できるような「もう一つの時間軸」の創造を歴史学という場で試みていた。「時代を超えたもの」は、宮田の場合、すでに所有しているのであるが、網野の場合、未来にむけて希求する対象であった。

アカデミック民俗学の成立（林）

四、アカデミック民俗学のロマン喪失

本稿では、民俗学が歴史学の動向と関連して学術化してきたという見方をとっている。戦前における日本史学（国史学）では、政治史、経済史、文化史という分野別の歴史教育があったが、戦後は、社会構成史にもとづく古代、中世、近世、近代に分けて、時代ごとの研究・教育の体制が構成されるようになった。戦前の柳田は、京都大学の西田直二郎と、東京文理科大学の肥後和男に期待していたと思われる。西田門弟からは、三品彰英、柴田実、竹田聰洲、五来重、平山敏治郎などの俊英が輩出した。関西において、最初のアカデミック民俗学が成立する可能性は、条件が整えば充分にあったはずである。ところが戦後に西田が教職追放となり、京都大学の史学科からは文化史学の後継者は残ることはなかった。このことは、文化史学の歴史学からの撤退を意味していた。戦後のマルクス主義歴史学、実証主義が二つの柱となつて、戦後歴史学の王道を作り上げたことは、周知のことであろう。ところが六〇年代以降、教条的なマルクス主義が批判されて、マルクス主義を軸とした歴史学研究会、民科歴史部会などが勢いを失った。そのなかで新しい潮流として生れたのが、色川大吉、安丸良夫の民衆思想史であり、黒田俊雄の寺院史研究であり、網野善彦の中世史学であった。

戦後の民俗学は、戦前から関係の深かった京都大学の文化史学を失なった後、東京にいる柳田と門弟によつて支えられ、研究者の育成は民俗学研究所、そのあとに東京教育大学史学方法論研究室で進められてきた。柳田存命中には、柳田の書いたものを読み、その指示に従つて、門

弟は研究を進めていけばよかった。研究の方針、学問としてのアイデンティティ、民俗学にふさわしい業績は、すべて柳田のアウラから産出された。柳田の没後、民俗学者のアイデンティティは混迷を迎えた。形成途中の学問であったので、内部の相互評価の基準は確立できずに、揺れていた。歴史学、人類学、社会学、宗教学などの隣接学があったが、何よりも歴史学からの承認を受ける必要はあった。和歌森、宮田は、歴史学者から承認を得ることのできる民俗学の樹立に尽力した。民俗学が歴史学の一分野として、補助学にはならずに対等に存立することを、歴史学者たちに承認させることは、柳田以来の宿願であった。民俗学は、『国史と民俗学』以来、歴史学から評価されないと学術として自立できないという困難さをつねに抱えこんでいた。

柳田の『国史と民俗学』は、当時の国史学に対する批判を込めていて、民俗学の認知を史学に求めていた。柳田、和歌森の志を受け継いで、宮田もまた歴史学者によるアカデミック民俗学の承認を求めて、幅広く活躍した。宮田は、網野との対談でつぎのように語っている。

マルクス主義が入ってきて大きくなる前に、西田直二郎の「文化史学」とか、喜田貞吉とか、津田右左吉とか、ああいう人たちの歴史観があつて、その流れにマルクス主義がつかつていった。柳田の『国史と民俗学』は、それにたいするアンチテーゼとして出てきた。あれは一九三五年か六年の作でしょう。柳田の言説のなかには、マルクスシズムの研究が歴史を百姓一揆の連続のようにしてしまったことにたいする疑念があると思います。農民は朝から晩まで一揆をしているわけではない。祭りもすれば、セックスもする。だから民俗学は歴史研究に応分の負担をするという発想がみられま

す。歴史研究には役割分担があり、そのひとつを民俗学がやっているのだ、そういう言い方が『国史と民俗学』ではなされています。⁽⁴⁾

「民俗学は歴史研究に応分の負担をする」という気高い意識を所持していた点で、柳田のみならず、和歌森、宮田もまた民俗学の正統派であった。宮田文庫に所蔵されている『国史と民俗学』の裏表紙のうらには、「この素晴らしき書物により歴史への目が開かれた」と宮田の文字で書かれている。『国史と民俗学』という書物を通じ、柳田と出会ったことが、宮田に民俗学者への道を歩ませたのであった。

宮田の個人としての著作に話題を戻すと、最後まで潜在的意識論の立場を貫いたが、民俗学の未来を語るときには、地域民俗学、比較民俗学、都市民俗学、現代民俗学というアドバルーンを掲げて、民俗学のビジョンを提案した。宮田みずから、比較民俗学、都市民俗学に関する文章を書いたが、博学多識の引き出しから、適切な話題を出したという印象はぬぐえなかった。宮田の場合、自分が研究してきたことと、民俗学のあるべきビジョンとは乖離していた。

はたして宮田は、民俗学者であつたのであろうか。ほとんど調査をせずに文献で論文を書いた宮田は、最後まで日本史学者であつたように思えてくる。研究者としての彼は、いわゆる民俗調査では、旺盛な知的好奇心を満たすことはできなかった。今ならば民俗調査ができなければ、民俗学者の資格はないと言われて当然であろう。民俗学者とは言えない人物が、長い間民俗学の頂点にいて、民俗学の旗を振り続けていたという光景は、奇妙といえばこれほど奇妙なことはない。このことは、宮田の個性や学識に由来する問題ではなくて、学問的共同体にかかわる問題として解かれるべきである。形成途上のアカデミック民俗学は、たえず

隣接学と交際し、外部からの注目を集め、評価を獲得していかななくてはならないという運命を背負っていた。民俗学が充分に発展すれば、内部の相互評価の基準が確立して、外の視線を気にする必要がなくなる日はいずれ来る。その日まで誰かがやらなくてはならない旗振り役を、宮田は自ら買って出たと私は見ている。

古代の神話や伝承、仏教伝来以前の固有信仰、海上の道をたどった日本民族の移住といった、悠久な世界が照らし出すロマンの光彩は、柳田や折口の民俗学にまだ残映のようにあった。しかし六〇年代後半から七〇年代にかけて形成されたアカデミック民俗学は、悠久の世界へのロマンを放棄して、社会組織、生業を前面に押し出し、後戻りのきかない学術化の道を進んだ。その場合、アカデミック民俗学は、外部に対してどのようにして自らの学問の魅力を伝えるつもりであったのか。宮田は、人間の心の奥にある怖さや再生への希望、あるいは潜在的意識をとりあげた。悠久のロマンに代わるものとして、宮田は、人間の深層心理に着眼し、そこに民俗学を接続させて、面白そうな学問を演じて見せた。これは成功して、宮田の書いたものは、一般の読者を引きつけ、世間に民俗学を知らしめる契機となった。ロマンを排除し、個別分析法、地域民俗学の路線を歩んだアカデミック民俗学は、学問の面白さを演出できず、その方面は宮田一人に託した。その意味では、民俗学にとって宮田は、余白のような存在であった。形成途上のアカデミック民俗学を支えたのは、その外側において隣接学との交渉を引き受けた、宮田のような世間師であった。柳田、和歌森が書いた著作を台本と見立てるならば、得意のアドリブをまじえて、宮田はプロ向けには「歴史学者からの承認」とアマチュア向けには「民俗学の面白さ」という二つの芝居の主役を演

アカデミック民俗学の成立（林）

じつづけた。

注

- (1) 『時の扉―特集宮田登を読む―』第七号（東京学芸大学古典文学第四研究室、二〇〇〇年）、『未来―追悼・宮田登―』四〇四号（未来社、二〇〇〇年）、新谷尚紀「宮田登の民俗学―学問葬の試み―」（『日本民俗学』二二九号、二〇〇二年。英訳は、Naonori Shintani, "Obituary: Miyata Noboru", *Asian Folklore Studies* Vol. LX-21, 2000）福田アジオ「民俗学のこれから―柳田国男から宮田登―そして今後―」（『21世紀フォーラム』七七号、二〇〇一年）、『東北学―小特集宮田登以後―』五号（二〇〇一年）、佐野賢治「宮田登―現代社会の『日和見』」（福田アジオ編『日本の民俗学者―人と学問―』御茶ノ水書房、二〇〇二年）、真野俊和・小池淳一・菊地暁・関一敏・林淳「パネル 宮田登の民俗学を語る―学問史のひとつの試みとして―」（『宗教研究』八二・四、二〇〇九年）、真野俊和『日本民俗学原論』（吉川弘文館、二〇〇九年）を参照。
- (2) 第一期、第二期についての記述は、福田アジオ『日本の民俗学』（吉川弘文館、二〇〇九年）に大きく負っている。
- (3) 第五八回日本宗教学会（一九九九年九月一九日、南山大学）のパネル「日本における宗教学と隣接諸学―人類学・民俗学・社会学との関わり―」で宮田が「民俗学と宗教学―民俗学における宗教研究―」という発表を行った。それは、手際よくまとめられた、すぐれた民俗学史の解説であった。とはいえ他の時期と比較して七〇年代の学史が余りに手薄であったので、コメンテーターであった私はそのことを質問してみた。その際の宮田とのやりとりを通じて、当事者ではない人間が宮田の世代の位置づけをふくむ七〇年代の学史を書くことの必要性を感じた。本稿執筆の動機づけは、そこにある。パネルの記録は、『宗教研究』三二三号、四三二〜四三三頁。
- (4) 鶴見太郎「柳田国男とその弟子たち―民俗学を学ぶマルクス主義―」（人文書院、一九九八年）二七〜八頁。
- (5) 牧田茂編『評伝柳田国男』（日本書籍株式会社、一九七九年）一九四〜五頁。

- (6) 林淳「文化史学と民俗学」(『柳田国男研究』四号、二〇〇五年)。
- (7) 菊地暁「敵の敵は味方か?—京大史学科と柳田民俗学—」(小池淳一編『民俗学的想像力』せりか書房、二〇〇九年)。
- (8) 注(2)と同じ、一八八頁。
- (9) 東京教育大学文学部編『東京教育大学文学部記念誌』(一九七七年)一六〇七頁。
- (10) 注(2)と同じ、二八二頁。
- (11) 家永三郎『東京教育大学文学部—栄光と受難の三十年—』七八〇頁(現代史出版会、一九七八年)。
- (12) 野口武徳・宮田登・福田アジオ編『現代日本民俗学Ⅰ』(三一書房、一九七四年)の序に「その出発と基礎を全面的に柳田国男に依存していた民俗学とはいえ、いったん特定の方法と対象を持つ科学として成立した以上は、その創設者の意図を離れて、あるいは無視して一人歩きするのは当然のことであった。柳田個人と運命を共にする存在というのは狭少な考えである」と編者の見解が主張されている。
- (13) 福田アジオ『日本民俗学方法序説』(弘文堂、一九八四年)第二編第一章「民俗学の資料操作法」。
- (14) 『和歌森太郎著作集』第十卷(弘文堂、一九八一年)四六頁。
- (15) 直江広治『屋敷神の研究』(吉川弘文館、一九六六年)。
- (16) 注(13)と同じ、一七五頁。
- (17) 櫻井徳太郎「歴史民俗学の構想」(『現代日本民俗学Ⅱ』三一書房、一九七五年)。
- (18) 宮田『日本の民俗学』(講談社、一九七八年)一三六〜一四八頁。
- (19) 同右、九〇二六頁。
- (20) 注(12)と同じ。翌年に野口武徳・宮田登・福田アジオ編『現代日本民俗学Ⅱ』(三一書房、一九七五年)が刊行されている。
- (21) 福田アジオ氏よりの御教示による。
- (22) 柳田国男『郷土生活の研究法』(『柳田国男集』28、ちくま文庫版)。
- (23) 上野和男・高桑守史・野村純一・福田アジオ・宮田登『民俗研究ハンドブック』(吉川弘文館、一九七八年)。
- (24) 宮田登『原初的思考 新装版』(大和書房、一九八五年)の裏表紙。
- (25) 福田アジオ「民俗学のこれから—柳田国男から宮田登、そして今後—」(『21世紀フォーラム』七七号、二〇〇一年)。
- (26) 柳田国男『海上の道』(筑摩書房、一九六七年)の「まえがき」。
- (27) 宮田登『ミロク信仰の研究 新訂版』(未来社、一九七五年)二八四頁。
- (28) 潜在的意識論を見る限り、直接には柳田、和歌森太郎の説を継承して、エリアーデの祖型概念で補強されたものと思われる。
- (29) 注(27)と同じ、二八八頁。
- (30) 同右、三六七頁。
- (31) 宮田登『生き神信仰』(塙書房、一九七〇年)一一頁。
- (32) 野口武徳・宮田登・福田アジオ編『現代日本民俗学Ⅱ』(三一書房、一九七五年)三〇〇〜一頁。
- (33) 『和歌森太郎著作集Ⅱ』弘文堂、一九八一年、二四八〜九頁。
- (34) 注(31)と同じ、三〇二頁。
- (35) 肥後和男『神話と民俗』(岩崎美術社、一九六八年)。
- (36) 柴田実『日本庶民信仰史 民俗編』(法蔵館、一九九三年)。
- (37) 宮田登『ミロク信仰の研究 新訂版』(未来社、一九七五年)三六六頁。
- (38) 宮田登『日本人の宗教』(岩波書店、一九九九年)六頁。
- (39) 同右、八頁。
- (40) 宮田の潜在的意識論についての私の疑問は、他の研究者による検証がどのように可能なかという点と、潜在的意識がなぜ日本人の枠でとどまるのかという二点である。
- (41) 注(33)と同じ、二五三〜四頁。
- (42) 同右、三八五頁。
- (43) 『和歌森太郎著作集Ⅱ』二二三頁。
- (44) 網野善彦・宮田登「対話 戦後日本史学と民俗学のあいだ」『大航海』二五号、一九九八年。
- 〔付記〕本稿を書き直し加筆した論文として以下のものがある。林淳「宮田登と民俗学の変貌」安丸良夫・喜安郎編『戦後知の変貌』山川出版社、二〇一〇年。