

祭りと共同体の文化統合

はじめに

1. 都市における時空間
2. 諏訪の御柱祭と地域の文化統合
3. 共同体相互の関係と国の成立
4. 過去と未来を含んだ現在

河 村 望*

要 約

都市と農村との区別は生活様式の相違であるが、社会学史観のなかでは農村がゲマインシャフト、都市がゲゼルシャフトを代表するものとみなされ、都市化は近代化と同じものとみなされてきた。さらに、日本では、近代化は西欧化を意味していたので、都市化も前近代的村落共同体が解体し、自由な諸個人のアソシエーション（連合体）が形成されることと考えられてきた。

こうして、都市という空間は、抽象的個人を具体的に位置づける場として、人間に先立って存在する絶対的時空間とみなされたのである。しかし、祭りのおこなわれる場としての都市と農村は、具体的な祭祀空間である。また、祭りのおこなわれる現在は、過去と未来を含んだ現在であり、瞬時の現在（knife edge present）ではない。

本稿では、諏訪の御柱祭を例にとって、共同の生命活動の一局面としての祭りを検討し、地域の文化統合にとって祭りが不可欠のものとみなされていることを明らかにする。

はじめに

『総合都市研究』という、東京都立大学都市研究センターの雑誌に、表記のような題の論文を投稿するのは場違いのように思われかねないので、ここで共同体というとき、村落共同体だけでなく、都市コミュニティをも含めていること、祭りも現代の都市でおこなわれている祭りも含めているこ

とを、あらかじめ言明しておきたい。

次に、社会現象のとらえ方にかんする問題であるが、筆者は、いわゆる近代調査科学の方法論的立場をとらなかった。筆者が現在、最も大きく影響をうけている、アメリカのプラグマティストの社会心理学者で、シカゴ大学で同僚だったロバート・パークにも大きな影響を与えたジョージ・ハーバート・ミードは、近代調査科学がきわめてあやふやな方法論的基礎のうえにたっていることを批

* 東京都立大学都市研究センター・人文学部

判していたが、これまで、彼の本意は多くの場合誤解されてきた。

例えば、佐藤毅は、「ミードは法則に反する例外的な事象の出現を通しての科学や理論の発展のプロセスを描いた」として(佐藤、1991. 38頁)、ミードの次の言葉を引用する。「調査科学者は法則と見做されてきたものに対する例外を発見するという特定の問題から出発する。例外が見出されると、彼は問題解決へ導くような仮説を提示することを試みる。そこで彼の仕事は、問題をもって始まり、その解決をもって終わる」(Mead, 1936, p.264)。

このミードからの引用は『19世紀の思想動向』の第13章「近代科学は調査科学である」の最初の部分からである。これだけを読むと、ミードが普遍法則を追及する調査科学の立場を、自分の学問の当然の前提にしているようにみえるが、ミードが直接に経験されない法則の存在を前提とする立場に自分の議論をおいていたとは、どうてい考えられない。彼は、佐藤が引用した文のすぐ後で、調査科学の方法の一例としてガリレオの方法をあげ、次のように痛烈な皮肉をいっている。

科学的仮定とドグマとの差異は、調査科学とアリストテレスの科学の差異である。アリストテレスは地球の中心に向かうのが重い物体の本性だとした。彼はこれをドグマとした。……もし、そうであれば、落下物体の速度は、その重さに比例しなければならない。……

科学的方法は、ガリレオの手続きによって適切に説明される。彼は自分の見た実例からして、このアリストテレスの結論が事実かどうか疑問をもち、異なった重さの物体をピサの斜塔の頂上にもって行って落下させ、それらの落下の割合はその重さに比例しないことを見いだした。次に、彼は物体落下の法則が発見できるかどうかを見るのに、さまざまな装置を作った。…彼は速度がなんであるかを明らかにし、それがこの法則に一致するかどうかを見いだそうとしたのである。そして、それが一致しなかったとき、彼は落下物の速度は、その落下時間によってさまざまであるという仮説を打ち立てたのである。彼の作った装置が正確だったので、ガリ

レオは自分の結果がその仮説と一致するのを見いだせた。こうして、それは古いアリストテレスのドグマにかわる理論——そう呼びたければ——になった。

科学者の観点からは、ガリレオの理論は仮定である。彼はアリストテレスがしたように、それを物体の本性についての言明にはしなかった。ガリレオはそれが事実と一致するから、仮定にしたたのである。しかし、もし後の観察がこの事実と合致しないことを示すならば、どんな科学者もただ、あまりに嬉しくて、その学説を変えられないだけだろう(傍点引用者)(Mead *op. cit.*, pp.266~7)。

やや長文にわたって引用したのは、このミードの説明が、物理学における実験についてのオーソドックスな説明とは正反対だからである。ガリレオが観察から導きだした仮説は、落下物の速度はその落下時間によってさまざまだというものである。しかし、後の観察によって、物体の落下の速度が重さに関係なく一定であることが示されたとき、科学者は、あまりに嬉しくて、まえの学説を変えられない、とミードはいうのである。

もちろん、物理学者は、このようなミードの説明とは正反対の説明をする。朝永振一郎は『物理学とは何だろうか』(下)のなかで、「私が物理ゲームのルールとして『観察事実』に拠りどころを求めつつ自然の法則を追求する』と言ったとき、『観察事実から出発して』とは言っていないのは、われわれは必ずしも全くの白紙状態で観察や実験を始めるわけではないからです」といっている(朝永、1979、6頁)。

また、巻末の「科学と文明」のなかでも、ガリレオが実験という方法をたくみに使って、それまでの学説と違ったいろいろな法則を見つけたといい、例えば、物が落ちるとき、それまでは軽いものはゆっくり落ちるし、重いものは早く落ちるといのが通説だったが、ガリレオはそうではない、どんな物体も、重いもの軽いものも落下する時間は等しい、それがほんとうの自然法則だということを見つけたのだという説明をおこなっている(同、164頁)。

ガリレオは、一見軽いものはゆっくり落ちるように見えるが、いろんな斜面に物を転がすことをいちいちやって、その結果、物を上から落としたときには、どんな物も同じ時間で落ちると結論したのである。したがって朝永は、実験について、「たとえば空気の抵抗とか、摩擦とか、そういう障害物を排除したときにどういふ現象が起こるかということ、こっちから自然に働きかけて、言いかえればありのままの自然を少し人為的に変化させて、自然が隠していた法則をあらわすような、そういう手立てを講じなければいけない。これが実験という操作です」というのである(同、173頁)。

このように物理学者の自然は、原子や素粒子からなっていて、そこには「われわれの日常の世界のように、色とか、あたたかさとか、冷たさとか、そういうものはなんにもない」ということになる(同、182頁)。すなわち、朝永は「日常世界と違った異常な世界で起る異常な現象を、物理学者は実験室のなかで実際に起るように仕向けていった」結果、「原子爆弾というようなものが実際に作られることになった」というのである(同、198～9頁)。

このような科学に反対して朝永は「もう一つの面の科学」を強調して、「普通的法則を求めるために自然を非常にかえるような実験をして、そして異常な世界を目の前に展開するというような科学のほかに、われわれの日常の自然そのもののなかに、つまり異常でない日常の世界のなかで、実験などしないで法則を見つけ出すという性格の科学が、物理学のなかにおいてさえあるわけです」という(傍点引用者)(同、213頁)。

あげ足をとるつもりはまったくないが、「実験などしないで法則を見つけ出す」ことは不可能であり、普遍法則でない法則などはない。晩年の朝永の混乱は、彼の考えをおしすすめていけば、結局科学否定にいきつくところに由来するものであった。最後まで物理学者でありつづけたことが、朝永に、このような発言をあえてさせたといってもよいであろう。これにたいして、ミードの方法は、生命活動体の直接の経験の世界にとどまる限りで、われわれにとっても有効であるように思われる。

1 都市における時空間

清水幾太郎が敗戦直後、雑誌『哲学』1947年4月号に「主体性の客観的考察」という論文を書いている。ここではまず、「事物の意味ないし価値が決定せられ、同時にこれに対する人間の態度ないし行動も決定せられていたというのは、自給自足性に立つ前近代的集団内部のことであったが、集団の封鎖性が破れて、交通が発達して来るに従い、同一の事物が異なった集団のうちで異なった価値を含み、それ故に人間から異なった行為を要求していることが知られるに至る。……一定の価値と行動とが結びついた事物は現実的具体的であるが、価値及び行動から自由な対象は、単に可能的諸属性の関連として抽象的なものであるにすぎず、人間が人為的に作り出したところの構成物たるにとどまる。それには歴史の錆も見られないし、集団の権威も認められぬ。単独の人間が交通と経験との大海の中で人為をもって作り出した抽象的なものである。だがそれにもかかわらず、価値及び行動と結びついた現実の事物が、いかに歴史の生命を負いながら自然的に見えようとも、単独の人間が歴史に背を向けて作り出した抽象的对象の方が、人間の手垢に汚れていないという意味で、……限りなく自然的である」とされていた(清水、1958、100～2頁)。

この主張は、前近代から近代、伝統主義から合理主義、自然から人為という、一言でいえばゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの過程を唯一の歴史的過程とみなす近代化論の主張にはほかならないが、問題はそれがミードの主張と一致するものとして、そのすぐ後にミードの『行為の哲学』からの次のような引用がなされていったところにある。

もちろん知覚対象は他の行為のうちである価値を有しておいたのであろう。知覚対象がさまざまな価値と結びついて現われる行為の数は、まことに限りないものである。これらさまざまな価値を有する物理的対象としての同一性は、経験の中には現われぬであろう。すなわちそれ

はおのおの場合に異なった対象であるかも知れぬ。しかし経験のうちにおけるこのような物理的对象は、これらの価値から引き離されている。その限りにおいて、それは絶対的手段となり、科学的方法の傾向はこれを究極の物理的要素に分析する。この物理的要素は究極の科学的対象であって、単にこれらの価値から独立に存在すると考えられるのみでなく、すべての行動から独立なものとして、人間が自らこれらの客体に与えた価値と共に現われて来る世界の真実として考えられるものである(同、101~2頁)。

これは限りなく誤謬に近い悪謬である。とくにひどい部分を訳しなおすと、「……科学的手続きの傾向は、それを究極の物理的粒子、科学的対象に分析することにおかれる。そして、この科学的対象は、これらの価値から独立して存在しているものとみなされるだけでなく、すべての行為から独立して存在する世界の現実とみなされ、また、この世界のなかに、これらの対象に付与する価値をもった人間が現れるとされるのである」(傍点引用者)(Mead, 1938, P. 453)。

清水の誤解は、もはや明らかであろう。ここでミードはプラグマティズムの立場にたって、近代科学の限界を指摘しているのであって、彼自身は対象を色も形ももたない粒子に還元して分析したり、対象の運動を抽象的物理法則に還元する近代科学の客観主義的方法に反対していたのである。そして、人間の行為から独立した、目にみえない粒子からなる対象的世界がまずあって、この客観的世界に、対象に付与する価値をあらかじめもった人間が現れるという考えを否定していたのである(河村、1990を参照)。

清水が「前近代的集団から近代的集団へ、孤立的閉鎖集団への埋没から部分的開放的集団間の自由な出入及び遍歴へ、あるいは総じて交通の発達への過程の中から客観的对象が出現する」として(清水、前掲書、103頁)、これをミードの主張と同一視したことは、たんに彼のミード理解の誤りを示したのにとどまらない。それは、戦後日本における農村と都市を対比する社会学的二分法の誤った提示の出発点でもあった。すなわち、一方

の極に、孤立的、閉鎖的な小宇宙としての共同体をおき、他の極に自由に活動する粒子としての抽象的個人を位置づける絶対的時空間をおくという誤りである。もちろん、これは清水だけの誤りではない。農村社会学者、都市社会学者を含めて、身分から契約へ、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ、伝統主義から合理主義への移行を説くものすべての誤りであった。

例えば、大塚久雄は、デュルケームの「環節的組織」という表現を用い、一つ一つの「共同体」が多かれ少なかれ独立した「局地的小宇宙」をなしていること、すなわち、「再生産構造としての『共同体』は、決して、資本主義社会の基礎を形づくる『商品流通』のように全社会的な規模における単一の構成として現われるものではありえない(いわゆる集団性!)」ことを指摘している(大塚、1955、39頁)。こうして、マックス・ウェーバーを援用して、「共同体」のもつ「内部経済」と「外部経済」および「対内道徳」と「対外道徳」という「構造的二重性」が指摘されるのである(同、40~1頁)。

こうして、資本主義社会は、商品と市場のような関係を、個人と社会の関係としてもち、抽象的に規定された消極的全体としてみずからを規定するにいたるのである。共同体が存在するとすれば、その存在自体が1つの時空間を形成し、したがって1つの現実世界を構成するが、抽象的人間が想定されるとき、それがたんに存在する場所としての抽象的時空間が想定される。それは、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが、物質が「空間および時間のなかに、たんに位置を占めるという性質をもって」いるという考えは、それが具体的自然の根本的事実とされるかぎり、いわゆる「具体者置き違いの虚偽」であり、「抽象的なものを具体的なものと取り違える偶然的な誤り」だとしているものにはかならないのである(ホワイトヘッド、1981、67頁)。

ホワイトヘッドは、近代の科学思想は、「一方には空間および時間のなかにたんに位置を占める物質という観念を産みだし、他方には知覚し、情念をもち、推理するが、他のものに影響を与えない

精神という観念を産みだした」とすると同時に、「科学的な抽象的観念が大きな成功を収めた結果、これらの抽象的観念を事実の最も具体的な解釈として認める仕事が哲学に課せられ」たので、「近代哲学が破滅におちいった」というのであるが(同、74頁)、破滅におちいったのは近代都市社会学の方法論とても同様である。

日本でも、いわゆる近代都市の時空間は、いわゆる新劇の時空間と同じである。新劇にあっては舞台の1歩や1分は、日常生活の1歩や1分と同じである。そのような普遍的世界が成立しなければ、そもそも新劇はなりたたない。西欧の人形劇では、人形は人間とみなされているのだから、舞台のうえの人間である人形をあやつる人間が登場することはない。人間のかたちをした絶対神がいるはずがなく、また演劇の時空間も絶対神の支配する時空間であるから、西欧の人形劇の場合、そこには人形だけしか登場できないのである。したがって、人形の不自然な動きをなくすために、人間が舞台に登場するという不自然さが認められるなどということはない。

これにたいして、文楽の場合は、1つの人形を操るために3人の人間が舞台に登場する。3人がすべて黒子の場合もあるが、主要な人形遣いは、人形に魂をふきこむ人間として正装している場合もある。こうして、人形は生きている人間のように自然な動きをするようになり、人形遣いは先祖神のような存在になるのである。こうして、舞台は、主要な人形遣いの支配する時空間になるのである。

能にあっては、舞台で演じられている場面は、共同体の生命活動の一局面であり、独自の時空間が構成される。木下順二は武田清子編の『日本文化のかくれかたち』のなかの「複式夢幻能をめぐる」のなかで、『井筒』を例にとって、後場の女が「われ筒井筒の昔より、真弓櫓弓年を経て、今は亡き世に業平の、形見の直衣身に触れて、恥づかしや、昔男に移り舞、雪を廻らす花の袖」というのを演ずるところを説明して、「二百年前の女の霊なんだけれども、二百年前を現在形として語ってそれが同時に二百年前の女として登場していて二

百年後の今でも待ち続けているという非常に不思議な、つまり二百年という時間がいっぺんに飛んでしまうようなそういう純粋な思いを語るわけですね」といっている(武田、1984、58頁)。

『井筒』には、「さながら見えし、昔男の、冠直衣は、女とも見えず、男なりけり、業平の面影」という謡があるが、故人の形見を身につけることは、故人の魂がそこに還ってくる、ここでは業平その人に変身する。一種ののりうつりがおこなわれることを意味し、男でも女でもないある一つのかたちが形成されるのである。すなわち、生と死、男と女はカテゴリーとしてとらえられるのではなく、ともに社会的生命(ソーシャル・ライフ)のフェイズとしてとらえられるのである。

ところで、木下は「見所——客席のことを能ではこういいますが——にいるわれわれと違って、ワキにとっては、シテが演じていることはリアルなんです」といい、「舞台上の荒唐無稽と言えるものを本当にリアルだと思って見ているワキの实在性が非常に確かだと我々に思われる時に、ワキがリアルだと感じていることは我々にもリアルと感じられてくると思う」というが(同、61頁)、客席が近代個人主義の観点から、舞台の上で演じられていることを荒唐無稽とできるとしたら、そもそも能は成立しないであろう。

2 諏訪の御柱祭と地域の文化統合

諏訪地方とは、諏訪湖の周辺の諏訪市、岡谷市、茅野市、下諏訪町、富士見町、原村という諏訪郡を構成する6市町村をいうが、この地方は諏訪明神をまつてある諏訪大社によって文化的に統合された1つの地域として存在している。諏訪大社といっても、それは1つの神社ではない。それは上社と下社にわかれ、上社は本宮と前宮、下社は春宮と秋宮にわかれる。本宮は諏訪市中州に、前宮は茅野市宮川に、春宮と秋宮は下諏訪町にある。

神社の祭神は、上社が建御名方神、下社が八坂刀売神で、下社には八重事代主神が合祀されている。八重事代主神は建御名方神の兄で、二人は大国主神の子供である。『古事記』では、建御名方神

は、出雲で建御雷之男神と力競をして負けて、「科野国の州羽の海に迫め」られ、「恐し。我をな殺したまひそ。その地を除きては、他處に行かじ」といって降参する神である。この記述から、諏訪では、先住民のモリヤ族は西の方からきた出雲族といっしょになって諏訪族が形成されたと信じられている。

御柱祭（おんばしらまつり）は、7年に一度、寅年と申年におこなわれる祭りで、上社と下社にわかれて、それぞれ2つの神社の8本の御柱を山から曳いてきて、新しくたてなおす行事である。御柱祭は正式には「式年御造営御柱（みはしら）大祭」といい、「式年御造営」とあることから、伊勢、住吉、鹿島、香取の4社で、20年に1度おこなわれる御造営と性格を同じくするものであるが、7年に1度、寅年と申年におこなわれる御柱祭と20年に1度おこなわれる御造営とでは、当然、異なった時間感覚のうえになりたっている。また、大社の御柱祭は春におこなわれるが、小宮（後にみる手長社、足長社、先宮社など多数）の御柱祭は、それぞれ秋におこなわれる。

御柱祭のときは、祭祀に奉仕する御頭郷も上社と下社にわかれるが、ふだんは御頭郷という当番にあたった組が、その年1年の諏訪神社の祭祀に責任をもって奉仕することになる。その組は諏訪郡の旧24ヶ町村からなり、次のようになっている。御柱祭の際に、どの組がどの御柱曳行を担当するかは、上社ではくじ引きで決められるが、下社では山出し、里曳き1日、里曳き2日と御柱の分担を変えて、担当する御柱を決めている。

御頭郷組分表

- 1 原村、本郷村、境村
- 2 落合村、富士見村、金沢村
- 3 豊田村、湊村、川岸村
- 4 豊平村、泉野村、玉川村
- 5 宮川村、中洲村、湖南村
- 6 四賀村、永明村
- 7 下諏訪町、長地村
- 8 平野村
- 9 米沢村、北山村、湖東村
- 10 上諏訪町

このなかの平野村は、1936年に岡谷市になり、1955年には、川岸村、湊村、長地村が岡谷市に合併された。川岸村は、片倉製糸を生んだ旧三沢村ら6ヶ村が合併した村で、村であった当時から、農家は少なく製糸業がさかんだったところである。すなわち、平野村、川岸村も戦前からすでに産業都市だったのである。ここで注意すべきことは、都市も農村も、同じく御頭郷として、祭祀の単位を構成していたことである。

御柱祭とは、山から切りだした木を神社の境内まで引いてきて建てるだけの祭りである。木遣りの「御小屋ノ山ノ縦ノ木ハ、里ニ下リテ神トナル、山ノ神様御乗立」という唄にあわせて御柱が曳かれ、御柱が社頭の所定の位置までくると「オ山ノ神様御帰ダヨ、皆様御無事デ御目出度」と唄って、一同が御幣を山の方に向かって振るように、柱になる木が神なのである。柱が建てられるときも、静かに柱が徐々に建てられ、人びとはその木にしがみついたちで祭りがおこなわれる。山落しや川渡りも、御神木が山から坂をこえ、川をわたってみずから里にくることを意味するもので、人が乗ったり、しがみつくとのは、その生命力を身につけようとするからにほかならない。

木が神であったことは、『古事記』の冒頭にでてくる高御産巢日神の別名が高木神であることから明らかであろう。この地方では、祭祀にさいして、今でも必ず御左口神おろし、御左口神あげがおこなわれるが、上社ではこの御左口神をおろせるのは神長宮の守矢氏だけである。なお、上社の御神体は守屋山で、土地の人びとはこの山を「モリヤサマ」と呼んでいる。なお、モリヤは諏訪大社の祭神、建御名方神がくるまえの先住民の神とみなされ、地元のタクシーの運転手は、モリヤはアイヌの人名だと教えてくれた。私は、地元の人が私にそのような話をしてくれることの方を、その話が事実かどうかよりも重視するものである。ちなみに、私の古い友人で地元の婦人は、この地域の地名がアイヌの言葉に由来していることを調べている。ところで、御左口（みさくち）神は御折地神とみてよいであろう。この点について、諏訪の『四賀村誌』に、「足長さま、手長さま」とい

う次のような伝説がのせられているのが参考になるだろう。

普門寺の村のまん中どころに、おみしゃぐじという平らなところがあります。おとなが両手を広げて、三人がかりでやっただきかかえることのできるという、大きなケヤ木がそびえ、おぎの宮という神さまが祭ってあるところです。

むかし、むかし、おおむかし、諏訪の平らが一面の湖水で、赤沼の村も飯島の村もまだ無かった頃、ここに足長さま、手長さまという二人の神さまが住んでいました。足長さまは男の神さまで、それはそれは足の長い大きな神さまであったそうです。手長さまは女の神さまで、それはそれは手の長い神さまであったそうです。

足の長い足長さまが、手の長い手長さまをおぶって、すぐ目の前の湖水へはいて、コイやフナなどの魚を取ったり、シジミやカラスガイなどの貝を取ったりして、仲よく暮らしていたとのこと。

いつの頃か、足長さまと手長さまをご一所に、今、足長神社のある丘へお祭りしました。その後、桑原郷が、上桑原村は下桑原村に分かれるようになったので、手長さまを下桑原村のうぶすなさまとしてお移しして、手長神社としたのだそうです（四賀村、1985、972-3頁）。

『古事記』の手摩乳命と脚摩乳命の話は出雲になっているが、これは諏訪の話とみてよいであろう。そうだとすれば、産土神である手長、足長のあいだの大きなけやきのあるみしゃぐち平は、御左口神のいるところであり、8歳の童児が大祝（おほおひ）になり、木の神の言葉を口にすると、神長になった足長がこれを人びとにつたえるという、最初の国神としての御左口神の成立が理解できるのである。

古谷注之によれば、インドでは、地母神の声になる「土地の子」（プーミ・プトラ）は不可触民で、地母神信仰は樹木崇拝と密接に結びついていたという（小谷、1986をみよ）。なお、さきの『村誌』の「伝説」のところには、別に「湛之の木のお話」がのっていて、そこでは「諏訪には所どころに、

湛之の木といって大きな木の下にお宮があって、そこの大木をお祭りする古い信仰がありました。この大木は神様が天から降りてくると信じられていて、いつも大切にされ、もしこれをおこたると、たたりがあると信じられていました」と書かれていた（四賀村、975頁）。

この話は、後から解釈され、つけ加えられたものであろう。神が天から降りてくるのであれば、大きな木が御神木である必要はなく、低い、小さな木であっても山頂にある方がよいであろう。みしゃぐち平にある大きな樺の木は低いところに立っており、その天辺は足長神社からの帰り道では、はるかに下に見えるが、その木の立っている場所が気品のある、神聖な場所であることは部外者である私にでも判る。そこにおりていけば、祠があり御柱が4柱たっているの、そこが神のいる場所であることは、だれにでも理解できる。また、この神をまつり、大切にすることが、それをおこたるとたたりがあるからでないことも、だれにでも理解できることである。

このみしゃぐち平の樺の木の高木神の声になる大祝に最初になったのが、素盛鳴命であり、別名、洲羽若彦命であり、最初に神長になったのは足長である。八俣の大蛇と関係のある神社としては、諏訪市中洲の八竜社、同上諏訪の八剣社がある。また、見逃せないのは、上諏訪の高照姫命がまつられている先宮社と岡谷市湊の下照姫命がまつられている小坂鎮守社である。先宮社は、建御名方命が昔からいた国神をここに閉じ込めたから、この神社のまえを流れている小川には橋がなく、参拝者はまたいでいくとのことであるが、高照が高照の前身であると考えてもおかしくないであろう。なお、四賀の飯島の神明社は村社であるが天照大御神をまつっている。

『古事記』には、「この大国主神〔八千矛神——引用者〕、胸形の奥津宮に坐す神、多紀理毘売を娶して生める子は、阿遲鉏高日子根神。次に妹高比売命。亦の名は下光比売命」とあり（倉野、1963、52頁）、この下照比売命は天若日子の妻になる。天若日子が死んだとき、父の天津国玉神とその妻子が高天原から降りてきて喪を弔うが、そこにきた

阿治志貴高日子根神をみて、「この二柱の神の容姿、甚よく相似」ていたので、「我が子は死なずてありけり。我が君は死なずてましけり」という(同、59頁)。なお、同母妹の高比売命は、「天なるや弟棚機の 項がせる 玉の御統 御統に 穴玉はやみ谷 二渡らす 阿治志貴高 日子根の神ぞ」という歌を歌うが、太安万侶は「この歌は夷振なり」としている。

高照姫も下照姫も月の女神であり、下照は湖に映った月であろう。こうみると、霧ヶ峰高原にある旧御射山と八島湿原が高天原で、諏訪湖の湖底が「根の堅州国」で、地上が葦原中国であるという祭祀空間が想定されていたとしてもすこしもおかしくないのである。そして、注意すべきは、このような神話の世界、宗教的コスモスは、現在でも御柱祭によって、そのリアリティが再構成されるものになっているのである。

すでにみたように、片倉製糸の片倉兼太郎は、岡谷市川岸の三沢地区に生まれ、そこに器械製糸工場を作った人であるが、諏訪大社に多額の金を寄進し、また「片倉氏系図」では、建御名方命の御子である片倉辺命、児玉彦命から歴代の上社の大祝をへて、自分にいたる系譜を作っている。周知のように、諏訪地方は末子相続であり、直系の系譜はほとんど意味をなさないにもかかわらず、それをあえて作るところに、企業組織自体の特色と、企業が存在する全体社会の文化統合の特色をみるのできるのである(この点については、河村、1992、第4章をみよ)。

3 共同体相互の関係と国の成立

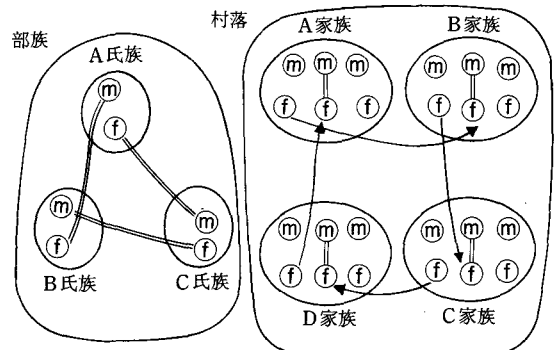
伊邪那美命が火之夜芸速男神、亦の名を火之迦貝土神を生んで「みほと炙かえて病み臥せ」たとき、「たぐりに生れる神の名は、金山毘古神、次に金山毘売神」であった(倉野、24頁)。また、伊邪那岐命が十拳剣を抜いて、その子迦貝土神の頸を斬ったとき、「ここにその御刀の前に著ける血、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、石折神。次に根折神。次に石筒之男神」とある(同、25頁)。

これは、すでに火山活動から鉱業の技術を古代

人が習得していたことを意味すると同時に、月、女神の時代が終わったことを意味する。こうして、詳しいことは省略するが、カエル・ホトが神であった時代から、ヘビ・ペニスが神である時代への移行がみられる(この点について、詳しくは、河村、1991をみよ)。このことは、住居形態の相違となってもあらわれる。ここでも詳細は省略するが、性にもとづく分業に、年令にもとづく分業が加わり、居住形態に変化のない婚姻形態から、結婚において妻の夫方居住がみられる形態へと変化する。図で示せば、次のようになる。

最初は双分制氏族相互間での男女の性的関係が居住形態をかえずにおこなわれていたであろう。性的分業の成立は、当然のことながら性的隔離をとまなう。男女は別々に生活し、労働の単位も、食事も男女別々であった。性的関係は別の氏族の異性とおこなわれた。このようにして、兄弟と姉妹は、生物学的なメスとオスの関係ではない、男女の社会関係を形成することができたのである。

次に、結婚によって、妻は夫方に居住し、その意味で男系の大家族が成立するが、まだ、夫婦単位での同居がみられない段階であったと想定される。この段階では、年令による分業が成立する。そして、大家族のあいだで妻となる女性の交換がおこなわれるのである。すなわち、A大家族で生まれた子供は、もちろん小さいときは母親といっしょにいるが、やがて男ならば若者宿、女ならば娘宿に移る。成人式をおえて一人前になると——女子ならば月経の開始以降——男は成人の小



第1図 女系の氏族と部族

第2図 男系の家族と村落

屋に移り、女はBの大家族の妻の小屋に移り、次にそれぞれは、男女それぞれの隠居小屋に移ることになる。

このような婚姻形態の問題点は、女性の交換が村落内の4つの大家族のあいだでおこなわれる限りでは、互酬性の原理が作用し、他の大家族にいった自分たちの娘が大切にされることを願うのであれば、自分たちの大家族に嫁として来た女性を大切にするということになるが、村をこえての規範はここでは成立しないことである。こうして、略奪婚、他村の女性の略奪を禁止する規範は、まだここでは成立してないのである。『古事記』における須佐之男命の八俣の大蛇退治は、略奪婚を禁止し、村を超える新しい秩序を形成したという点で、いかえれば国神を生んだという点で、画期的なものだったのである。まず、『古事記』では、次のようにいわれている。

ここに須佐之男命、人その河上にありと以爲はして、尋ね覓めて上り行きたまへば、老夫と老女と二人ありて、童女を中に置いて泣けり。ここに「汝等は誰ぞ」と問いたまひき。故、その老夫答へ言ししく、「俺は国つ神、大山津見神の子ぞ。僕が名は足名椎と謂ひ、女の名は櫛名田比売と謂ふ」とまをしき。また「汝が哭く由は何ぞ」と問ひたまへば、答へ白ししく、「我が女は、本より八稚女ありしを、この高志の八俣の大蛇、年毎に来て喫へり。今そが来べき時なり。故、泣く」とまをしき（倉野、39頁）。

高志国とは新潟県糸魚川地方、姫川流域の地域であるが、諏訪とその地方とのあいだには、かつては交通はなかったとみなされる。そもそも村をこえた普遍的な婚姻関係はまだ形成されていなかったのであり、須佐之男命は、夫婦の同居という核家族の形成をはかることによって、普遍的な婚姻形態を確立させていったのである。そして、これによって共同体、村をこえた次元でのルールが確立していき、国と国神が生まれていったのである。まず、『古事記』に、その過程がどのように書かれているかをみておこう。

……須佐之男命、宮造作るべき地を出雲国に求ぎたまひき。ここに須賀の地に到りまして詔り

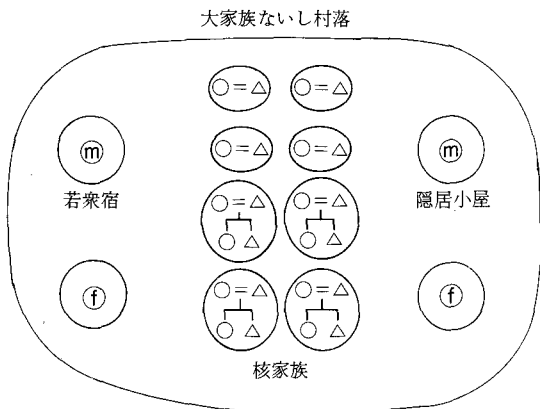
たまひしく、「吾此地に来て、我が御心すがすがし」とのりたまひて、其地に宮を作りて坐しき。故、其地をば今に須賀と云ふ。この大神、初めて須賀の宮を作りたまひし時、其地より雲立ち騰りき。ここに御歌を作りたまひき、その歌は、
八雲立つ 出雲八重垣 妻籠みに 八重垣作る
その八重垣を

ぞ。ここにその足名椎神を喚びて、「汝は我が宮の首任れ」と告りたまひき……（同、41頁）。

須佐之男命のおこなったことは、かつての大家族のなかの夫と妻のそれぞれ的小屋を解体して、夫婦単位の小さな小屋をいくつも建てることで、夫婦と小さな子供の同居を可能にしたことである。これは当初は、個々の大家族内でおこなわれたであろうが、一つの村が一つの大家族のようになることは可能であった。かりに、第2図に示したたて穴住居に平均6～7名が住んでいて、一大家族の人員が平均40名だとすれば、村全体で160名になる。この160名のうち、30の核家族の小屋があるとすれば成年男女、各30名が夫妻としてそこに住み、10名の小さな子供がその家族に住んでいるとすれば、若衆宿と娘宿には各25名が住み、隠居小屋には、各20名のいんじ、いんばが住んでいることになる。

こうして、女性は、他所の村からその村にきてそこに住むという、妻の夫方居住の形態がとられるようになり、通婚圏が成立していくようになる。この意味では、共同体は決して自己完結的な小宇宙ではない。他所から、その村にきてその大家族と村落の一員になることができるためには、二つの地域は少なくとも文化的に統合されていなければならないのである。女性は小さいときに身につけた文化、価値をかつこのなかにくくって、新しい共同体の文化、価値を身につけなければならない。そして、この女性が子供に伝える文化は、彼女がかつて属していた共同体の文化でもなければ、いま属している共同体の文化でもない、この二つが統合された新しいものなのである。

このようにみれば、かつての共同体は閉ざされた社会で、現在は、自由人の連合である開かれた社会だという見解が成立しないことは明らかであ

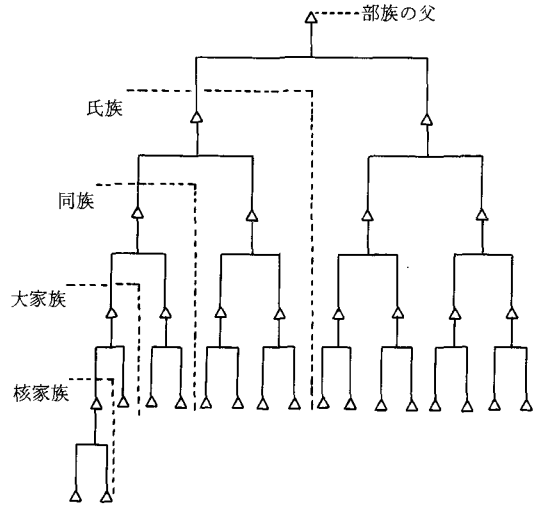


第3図 核家族と大家族ないし村落

ろう。われわれは社会生活（ソーシャル・ライフ）をいとむが、われわれは社会的生命体（ソーシャル・ライフ）として形をもって存在しているのであり、社会的生命体は社会形態（ソーシャル・フォーム）をもって持続していくのであり、この形をたもつということが、生命活動のひとつのフェイズとしての知的活動にはかならないのである。

とすれば、父系氏族、部落を次図のようなかたちで考え、その単位に核家族(nuclear family)と大家族(extended family)とをおくことの誤りもおのずと明らかであろう。大家族は、世代が下るにつれて家族員が拡大するところからそう呼ばれたのであるが、ここでは、家屋と家屋敷の男系の男子による私的所有とその相続とが前提とされ、家族も村落も無限に拡大するために必要不可欠な領土をつねに私的に所有することが前提とされていたのである。そして、共通の始祖、部族の父からの分かれであるというたんなる想定で、拡大な地域にまたがって、大家族を構成しているものの全体の統合が可能であるかのようにみなされる。すなわち、核家族相互の統合は、直接的経験の共有を抜きにして自然になされるものと想定され、言語も文字も共通のものが当初より広範囲にわたって使用されると根拠なくみなされていったのである。

これにたいして、核家族と大家族ないし村落との関係が第3図のようなものであるとすれば、こ



第4図 イデオロギーとしての父系の氏族と部族

の社会は、核家族の小屋が例えば30個というはっきりした形をもち、その相続はいわゆる末子相続の形態をとる。すなわち、長子が村外にでていくことが前提とされて、次の男子の出生が可能になるのであり、男の子が1人であれば、長子相続というかたちの末子相続になるのである。そして、ここでは、核家族による小屋の私的占取ということはあるとしても、土地の私的所有の契機はまだないのである。また、すでにみたように、妻の夫方居住を原則とし、村外からの女性の婚入と村内の子女の婚出という、女性の交換が行われる限りで、この共同体は決して閉鎖的な小宇宙ではないが、共同体の生命活動に必要なすべての役割は、すべての共同体の成員が「われ」としておこなっているのであり、その意味では自給自足の独立した世界なのである。すなわち、個別的生命活動(individual life)は、社会的生命活動(social life)の一つのあらわれにはかならないのである。

「われわれ」は、英語の we ではなく、強いていえば Is であり、「われ」I と「なれ」you から me としての抽象的社会が形成されるのではない。「我汝」というように、この世にいる「われわれ」とあの世にいる「われわれ」は区別されるのである。

このように、村は産土神によって統合されている全体であり、その魂、精神は社会的形態(social form)のなかにあらわれているのであるが、村を

超えた領域、村と村とが関係する領域にあってはみしゃぐち神、国神があらわれるのであって、争いごとは神託によって決着がつけられる。こうして、最初の国神になった須佐之男命は櫛名田比売をめとり、八島土奴美神を生み、その子孫が大国主神になる。大穴牟遲神としての大国主神は、須佐能男命のいる根の堅州国にいき、その娘の須勢理毘売を妻にし、須佐之男の大神の生大力と生弓矢をもって逃げだそうとしたとき、大神は追いかけていくが、逃がしてしまったので、次のようにいう。

故ここに黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遲神を呼びて謂ひしく、「その汝が持てる生大刀、生弓矢をもちて、汝が庶兄弟をば、坂の御尾に追ひ伏せ、また河の瀬に追ひ揆ひて、おれ大国主神となり、また宇都志国王神となりて、その我が女須世理毘売を嫡妻とし、宇迦の山の山本に、底つ石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷椽たかしりて居れ。この奴」といひき。故、その大刀、弓をもちて、その八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ揆ひて、始めて国を作りたまひき。(中略)

この八千矛神、高志国の沼河比売を婚はむとして幸行でましし時、その沼河比売の家に到りて、歌ひたまひしく、

八千矛の 神の命は 八島国 妻枕きかねて
遠遠し 高志の国に 賢し女を ありと聞か
して 麗し女を ありと聞こして さ婚ひに
あり立たし 婚ひに あり通はせ (以下略)
(倉野、47～49頁)。

この文は、八千矛神としての大国主神が八島国に始めて国を作ったこと、その八千矛神が高志国の沼河比売と婚姻関係をもったことを述べているのだが、これは両国のあいだに通婚圏が成立したこと、これまでの略奪婚が完全に解消されたことを意味するものである。以上は、主として『古事記』によって、出来事の経過をみてきたのであるが、次節では、それを神社と祭りのなかでみていくことにする。

4 過去と未来を含んだ現在

共同体の成員のだれもが美人と思わない美人がいたり、共同体の成員だれもが知らない過去が存在することはない。だが、八等身が美人であるというように、美人の客観的基準があるとすれば、共同体の成員は、自らは審美眼がないことになり、外部の芸術家によって啓蒙されるべき人たちになる。同じく、共同体の成員のだれもが記憶していない過去が客観的に存在するという想定も無意味であろう。川田順三は『無文字社会の歴史』という本のなかで、「『史』を『ふみ』とも読む感覚からすれば、無文字社会の歴史という問題のたてかたからして、意味のないものにみえるかもしれない」としている(川田、1976、1頁)。

たしかに、われわれが有史以来というのは、文字を用いるようになってからが歴史になるからである。だが、川田の文は、それを肯定しているのではない。そうであれば、川田はそのような本を書かなかったであろう。とはいえ、その共同社会の成員のだれもが知らない過去を歴史学者が知ることができるのは、書かれてある資料を通じてである。それが無い限り、また、それが書かれているのがようやく8世紀になってからであり、また、それが中国語で書かれている限り、われわれは共同体の成員が、いまの祭りとして再構成している過去、現在化されている過去を、祭りに参加することによって間接的に知るよりほかに方法はないのである。ちょうど、未来が、汽車の窓からみる景色のように、いまはまだ見えないが、将来その地点にいきついたらみえる景色のようなものでないのと同様、過去は、かつて汽車の窓からみた景色のような、かつて客観的に存在していた過去ではないのである。したがって、現在も、汽車の窓から刻々と変わっていく景色のような瞬時の現在(knife edge present)ではないのである。

上社の御神体が守屋山であるのに対し、下社の御神体は霧ヶ峰の八島湿原のはずれにある旧御射山である。この下社の御射山は、江戸時代の初期に下諏訪町武居の山中に移されたが、旧御射山に

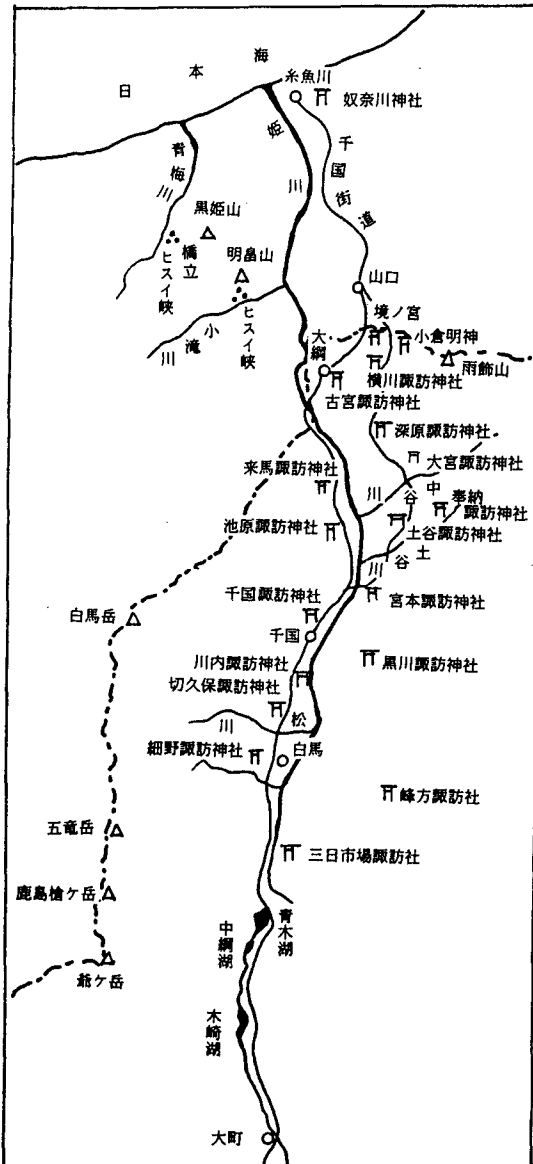
は、大きな古木の立っているところで、その下からは水が湧きでているところに御柱がたてられて、旧御射山社がある。現在の御射山には正面に御射山社(祭神は建御名方神)、向かって右手に八千矛社(祭神は八千矛神=大国主神)、左手に児宮社(祭神は少名彦神)がある。8月26日から3日間おこなわれる御射山祭は、人生最初の厄年を迎える数えで2歳の子供の成長祈願であり、すすき

の穂をもって祈願するところから穂屋祭とも呼ばれている。この御射山社で祈願をすませた子供たちは、そばの原山さまと呼ばれている原山にのぼり、そこの国之常立社におまいりし、近くの神池にどじょうを放す。このような祭りをみれば、八千矛神が八島国に始めて国を作ったという『古事記』の物語が、諏訪の人びとによってどのようなかたちで記憶されているかば明らかであろう。

茅野市本町に、御座石神社があり、高志沼河姫命がまつられている。この神社は、高志の沼河姫命が旧御射山の八千矛神のところにくる途中で休まれたところとされている。御座石神社は、お祀りしている神様が女神ということで大昔から御柱をたてないで、かわりに黒木鳥居という、皮のついたままの木で鳥居をたてかえている(竹村、1992、30頁)。高志の沼河姫が旧御射山に行く途中で休まれた石を祀ってある神社としては、前宮の近くの茅野市宮川の溝上社、子安社があり、いずれも祭神はいうまでもなく沼河姫命である。また、上社の御射山は富士見町にあるが、御祭神は、建御名方神、大己貴命、高志沼河姫命である。

なお、御柱祭のとき、上社の場合、八ヶ岳の西麓の御小屋山(御柱山)で、柱にする木、椽の木が見立てられ、諏訪神社の神器である薙鎌が打ち込まれるが、新潟県・長野県の姫川流域で、薙鎌を神器とする神社の分布は、第5図のとおりである。(竹村、1992、19頁より引用)。なお、信越国境の大綱は建御名方命が生まれたところとされている。これによっても、出雲族が西の方からきて、糸魚川から姫川をさかのぼって、大町から松本をへて諏訪にきたという、一般におこなわれている『古事記』による解釈は成り立たないことが分るのであろう。

結論的にいえば、諏訪地域の文化統合の象徴である諏訪明神は、神ないし命の名としては建御名方神であるが、この神が出雲から逃げて諏訪に閉じ込められた神であるかどうか、また、建御名方神と御左口神との関係はどのようなものであるかは、さしあたっての問題ではない。問題は、諏訪の人びとが、天つ神の御子としての天皇を国家の次元では国民統合の象徴として認めることを余儀



第5図 長野県小谷地方の諏訪明神内係図

なくされてはいても、諏訪地域の文化的統合の中心として、地元の独自の神、国つ神としての諏訪明神を信仰していることにある。

このような過去が現在、どのように記憶されているかの1例として、夏坊寛一郎の『オール諏訪』にのった、「信州における学力論議考」を紹介しておきたい。ここでは「信州教育とは何ぞや」が問題にされているが、次のような文がある。

藤森栄一は、「信州教育の墓標」のなかで、

「大宝二年（七〇二年）に書かれた古事記にしてすでに、この国（諏訪）は反逆の徒、抵抗者の国、化外の風土として出てき、その伝統は、まるで子々孫々に……」

と記述しているが、信州教育の特色の萌芽はすでに古事記にまでさかのぼれそうであるが、例えば反逆性であったならば、その反逆は中央の水準を超えるものでなければならない。低水準の反逆はただの駄々子でしかない（夏坊、1992、58頁）。

7年に1度おこなわれる諏訪大社の御柱祭は、20年に1度おこなわれる国家神道系の神社の御造営にはみられない、この地域独特の社会化、文化統合をもたらす。7年に1度、一致協力して御柱の曳行をおこなうことで、地域の共同社会に存在する共有された感覚がよみがえり、人びとは、自分が神に代表される全体、一つの社会的生命活動体の一局面を表現しているにすぎないことを知るのである。

アメリカの黒人作家、アレックス・ヘイリーは、『ルーツ』という小説のなかで、奴隷としてアメリカにつれてこられたクンタ・キンテが幼いころアフリカの部族社会にいたときの話として、祖母のヤイサの死を悲しむクンタに父のオモロが次のようにいう場面を書いている。

お前に教えておかなければならないが、どこの村にも実際に三つの種類の人々が住んでいるのだ。第一にお前のおばあさんのように先祖の仲間に入り、これから先も先祖と共にいる人々だ。第二に、お前やわしのように、幸いにこうして村の中を歩きまわり、話し合うことをゆるされている人々だ。そして三番目には、これか

ら生まれて来て、お前やわしが年寄り、先祖の仲間に入る時、その後を継ぐ人々なのだ（ヘイリー、1978、3-4頁）。

死んで先祖の仲間入り、これからも先祖と共にいる人びと、生きている人びと、これから生まれてくる人びとという三つの区別は、年寄り、大人、子供という年齢による区別につながり、祭祀においても、日常生活と同様、主要な役割りは大人によって担われるにせよ、子供のなかから大祝の役をするものが選ばれ、年寄りのなかから神長の役をするものが選ばれることは、この点からいっても、むしろ当然といえよう。

これまで、西欧の学者の日本社会研究においては、このような視点はまったく無視されていた。ルース・ベネディクトの『菊と刀』は「日本文化の型」を問題にしたものだが、そこでは「日本人の秩序と階層制度に対する信頼と、われわれの自由平等に対する信仰とは、極端に異なった態度」とみなされ、やがて日本もアメリカ化するという立場がとられていた（ベネディクト、1967、341頁）。すなわち、菊は鉢物にされ、花卉は一枚一枚整えられ、針金の輪をはめこんで正しい位置に保たれる菊であったが、刀は精神的自由を得る過渡期において、「心のなかの刀をさびさせないようにする」ために役立つものとみなされていたのである（同、344頁）。刀が好戦的態度を、菊が審美的態度を象徴していたわけではない。

したがって、ダグラス・ラミスは、ベネディクトの本は「日本が戦争に敗けたのは非常な恩恵であった」とすることで、それを信ずる日本人を恐るべきジレンマに落とし入れたとし、「民主主義と自由を真剣に求める人びとは、自らの民族的伝統に背を向け、西欧とくに米国に頼らなければならないと要求され、日本の民族的伝統とアイデンティティを真剣に守ろうとする人たちは、軍国主義時代の反民主主義イデオロギーを採用しなければならなかった」と指摘していたのである（ラミス、1981、170頁）。

イギリスの社会学者で敗戦直後の東京の「下山町」（下町と山の手の間の中の町という意味）を調査したロナルド・ドーアは、それを本にした『都市

の日本人』(1958年)のなかでベネディクトを批判して、「彼女の基本的な想定、つまり時代を超えて存続し、あらゆる地域あらゆる階級にしみわたっている同質的な『日本文化』、ないしは『日本文化の型』といったものが存在するという彼女の(まちがったとおもわれる)想定」を問題としていた(ドーア、1962、197頁)。ドーアは、例えば「義理」行為も、なにも日本文化の独特な型ではなく、「今度ロンドンにいったら、メーベルおばさんを訪れなければならないでしょう。つまらないんだが、行かないと気を悪くするだろうから」というのは、その典型的な例だとしていた(同、198頁)。

だが、ベネディクトは、彼女の日本研究における理論的枠組がハーバート・ノーマンの『日本における近代国家の成立』によっていたことから明らかのように、封建社会から資本主義社会への移行という近代化論の立場にたっていたのであり、その点ではドーアとほとんど変わらなかったのである。ラミスのいうように、ベネディクトは、いわゆる「日本文化」を「終わりを遂げた文化」とみなしたがゆえに、それを型としてとらえることができたのである(ラミス、前掲書、150頁)。

そして、日本の発展の方向が、前近代から近代への方向、さらに西欧化の方向で、具体的には、例えば、身分から契約へ、特殊主義から普遍主義へという方向だと想定している点では、ベネディクトもドーアも同じだったのである。彼は、日本の発展の「理念的」尺度の一方の極に、「過小農的農業と家内工業生産を基礎とし、きびしく階層づけられ、中央の政治的統制がまだ微弱にしか発達していない社会」をおき、他方の極に、「開放された競争社会」をおき、後者では「人間の日々の接触の大部分もインパーソナルなものになる」としていた(ドーア、前掲書、3頁)。

ドーアは、このような社会変化の基礎的概念は、コミュニティからアソシエーション、身分から契約へ、機械的連帯から有機的連帯へというかたちで、よく知られているとし、日本社会がそこに向かって動きつつある社会は、「西欧の工業社会が互いに相違している以上にはそれら西欧社会とちがわな社会」だとしていた(同、4頁)。すなわち、

日本社会は「ますます西欧社会化」し、発達するにつれて「ますます多くの点でイギリス社会のようになっていくだろう」というのが、当時のドーアの想定だったのである(同ページ)。

ところが、ドーアは1973年の『イギリスの工場・日本の工場』のなかでは、組織および技術がますます複雑になっていくこと、地位の平等という考え方がますます強まっていくことという二つの徴候が「イギリスのシステムを『日本の方向』へ押しやる要因」になったというのである。イギリスも「しぶしぶ新しい集団主義を受け入れ」ていったとみなされるのであるが、日本との相違はそれほど早くならないと予想される。というのは、日本は「封建型の集団主義から、現代の企業集団主義へと一足飛びに移り、徹底的な自由放任的市場経済の産物たる不屈の自立心も、隣人への冷淡な無関心も経験することはなかった」からである(ドーア、1987、466頁)。

ドーアが1958年のときの立場を、1973年に改め、ほぼ正反対の立場にたっていることは興味深い。だが、ドーアの『都市の日本人』(原題は『日本の都市生活』)を出版した1958年には、すでにジェームス・アベグレンの『日本の経営』がだされ、そのなかでアベグレンは、「欧米的形式にもとづく工業化の発展は、工業化以前の諸関係とは性質上急激に異なった社会的環境、すなわち欧米で発展したものと基本的に同類の制度を必要とする」という仮定は崩れたといい(アベグレン、1958、176~7頁)。「工業化日本の発展は、欧米の工業化社会の成長のモデルから期待されるものとは異なって、工業化前の、すなわち非工業的な日本の社会的組織と社会的諸関係にたいして、それほど大きな変化をともしなわなないでおこなわれた」(同、180頁)と指摘していた。

同じく、1957年に『徳川期の宗教』(邦訳は、1962年に『日本近代化の宗教倫理』という題でだされた)を出版したロバート・ベラーは、1985年のペーパーバック版の序文で、かつての自分の立場を自己批判して、「この本の最大の弱点は、日本とかかわっているのではなく、私の使用した近代化理論の弱点とかかわっている」といい、「自分は富と権

力の無限の蓄積が必ずしもよい社会をもたらすのではなく、あらゆる種類の可能性をもつ社会を掘り崩すことをみなかった」と述べている (Bellah, 1985, p. xviii)。彼は、この本は、日本の近代化の成功の根源を問題にしているが、成功の不足を問題にしなかったといい、1950年代の半ばで、日本型の近代化の代償を問題にできなかったのは止むを得ないとしていたのである。

ベラーは、1983年の「文化的アイデンティティとアジアの近代化」という講演のなかでも、近代化は、人間の目的を達成するために必要な主要手段である富と権力の増大とかかわりをもつが、目的とはかかわりをもたないといい、やがて、伝統が目的を定め、近代化がその手段を提供する役を与えられる時代がくるであろうと予測していた (Bellah, 1983, pp. 26-7)。すなわち、伝統の定めた目的を近代化が掘り崩すようなことがあれば、近代化自体が統制されなければならないとしていたのである。

だが、集団主義や伝統は固定したものとしてあるのではない。1958年に、ドーアが東京の下山町もイギリスのロンドンの町と同じになると予測したのにたいし、アメリカの人類学者、セオドル・ベスターは、1989年の『東京の近隣』のなかでとりあげた、1970年代末から1980年代初めの品川区の「宮本町」の共同生活の型は、ドーアが1950年代の後半に描いた下山町のそれと極めて類似しているという (Bestor, 1989, p. 3)。ベスターは、ドーアが彼のみつけた近隣の社会生活の型が、30年後にも東京をつうじて共通に残っていると予測しなかったことを信じられないのである (*Ibid.*)。

彼は、町会が存続していったのは、「歴史的連続としての伝統の故ではなく、伝統主義の故である」とし、「私は、住民が自分たちの利益のために、現在を形づくるのに、共同社会組織の非歴史的型がどのように想定されているか (多くの観察者と多くの参加者の双方にとって) について、いかに彼らとその理念を構成し、操作しているかに興味をもっている」と述べている (*Ibid.*, p. 258)。

ベスターの伝統主義についての規定を、ここで検討する余裕はない。だが、1923年の関東大震災

のあと、この新たに郊外になった地域に住んでいった人たちが、いかに自分たちの地域の共同社会を再構成していったかは、住民たちのリアリティ再構成と直接結びついた問題である。この意味でも、伝統は固定した不動のものではなく、つねに再構成されるものである。諏訪の御柱祭りをはじめとする諏訪の神をまつる行事は、地域住民のリアリティ再構成が、遠い過去の記憶と来るべき未来の先取りと不可分なものであることを示しているといえよう。

文 献 一 覧

- アベグレン、J. G.
1958 『日本の経営』(占部都美訳)ダイヤモンド社。
- Bellah, Robert N.
1983 “Cultural identity and Asian modernization.” pp. 16-27. in Institute for Japanese Culture and Classics (ed.), *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries*. Tokyo: Kokugakuin University.
1985 *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: The Free Press.
- ベネディクト、ルース
1967 『菊と刀』(長谷川松治訳)社会思想社。
- Bestor, Theodore C.
1989 *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.
- ドーア、ロナルドP.
1962 『都市の日本人』(青井和夫・塚本哲人訳)岩波書店。
1987 『イギリスの工場・日本の工場』(山之内靖・永易浩一訳)筑摩書房。
- ヘイリー、アレックス
1978 『ルーツ』(安岡章太郎・松田銃訳) I、社会思想社。
- ホワイトヘッド・アルフレッドノース
1981 『科学と近代世界』ホワイトヘッド著作集、第6巻、松籟社。
- 川田順三

- 1976 『無文字社会の歴史』岩波書店。
- 河村 望
1990 「知識社会学の課題」『社会学評論』160号
(40巻4号)、pp73-87.
- 1991 『古事記を読む』人間の科学社。
1992 (編著)『日本資本主義と民間神道』多賀出版。
版。
- 倉野憲司
1963 (校注)『古事記』岩波書店。
- 小谷汪之
1986 『大地の子』東京大学出版会。
- ラミス、ダグラス
1981 『内なる外国—『菊と刀』再考—』時事通信社。
- Mead, George Herbert
1936 *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press.
1938 *The Philosophy of the Act*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 夏坊寛一郎
1992 「信州における労力論議考」(3)、『オール諏訪』90号(12巻3号)、PP,54-58。
- 大塚久雄
1955 『共同体の基礎理論』岩波書店。
- 佐藤 毅
1991 「ミードとゴフマン」『社会学史研究』13号、PP.35-52。
- 四賀村誌編纂委員会
1985 『諏訪四賀村誌』四賀村誌刊行会。
- 清水幾太郎
1958 『社会学ノート』角川書店。
- 武田清子
1984 (編)『日本文化のかくれた形』岩波書店。
- 竹村美幸
1992 「諏訪明神と雑録」『オール諏訪』91号(12巻4号)、PP.18-25。
1992 『諏訪明神』諏訪文化社。
- 朝永振一郎
1979 『物理学とは何だろうか』(下)、岩波書店。

Key Words (キー・ワード)

modernization(近代化), tradition(伝統), urbanization(都市化), community(共同体), cultural integration(文化統合), festival(祭り), religious cosmos(祭祀空間)

Festivals and Cultural Integration of the Community

Nozomu Kawamura

Center for Urban Studies, Tokyo Metropolitan University

Comprehensive Urban Studies, No. 46, 1992, pp.35—50.

The distinction between rural and urban areas is based on the difference of way of life. In the framework of sociological dichotomy, the move from rural to urban has been regarded as the move from status to contract, from community to association, from particularism to universalism, and from pre-modern society to modern society. The transition from *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*, i. e., the process of *Vergesellschaftung*, is the process of rationalization. Thus the move from traditionalism to rationalism is supposed to be a universal course which every society whether Western or the non-Western should take. Furthermore, in Japan, modernization also means Westernization. Thus, the concrete contents of urbanization are the breakdown of the pre-modern village community and the establishment of association of free individuals.

The urban space is considered a field in which abstract individuals are posited. In this spatio-temporal idea, there is absolute time and space which existed before man. But the Japanese spatio-temporal idea is somewhat different from the Western. Japan is the only non-Western nation which succeeded in achieving a high level of capitalist development. But in Japan profit-making rational organization can exist side by side with traditional communities of village and household.

Thus, rural or urban communities in which festivals are held are a complete religious cosmos. The present in which a festival is held is not a knife-edge present, but always includes the past and the future. This paper takes the Wooden Poles Festival in the Suwa Region as an example for a festival being a phase of communal life. The festival is indispensable to the cultural integration of the community. Festivals deifying the earthly deities in Suwa inform us that in reality, reconstruction of community is accompanied by the rebirth of past memories, and anticipation of the coming future.