

日本の伝統的民俗宗教の歴史的展開

阿 部 一

要 旨

現代日本人の中にも息づいている祖先祭祀や氏神信仰といった伝統的な民俗宗教は、もともとどのようなものであり、どのように受け継がれてきたのだろうか。無畜稲作を生業とする日本の伝統的な家族システムは母性優位であり、その民俗宗教は、自然の一部である人間と周縁の自然との感情的な交流を志向する共感的「かまえ」が優勢な母性的宗教であったと考えられる。古代日本人にとって、自然は人間の思いに応じて恵みをもたらす一方で、機嫌をそこねると災いを引き起こすものであり、自然がもつそのような力の換喩（メトニミー）であるカミに対して祈りが捧げられた。それは、人間の領域の周縁にいる周縁神であり、時宜に応じてやってくる来訪神であった。仏教（浄土教）の浸透により、死者が聖なる存在（ホトケ）として扱われるようになると、11世紀前半のイエの成立以降、祖先に成仏してもらおうための祖先祭祀がイエの重要な宗教儀礼となった。14世紀後半以降、イエの集まりとしてのムラが形成されると、擬制的な祖先神として、氏神や産土神と呼ばれる鎮守のカミが祀られた。イエは先祖をホトケとして祀ることによって安定化し、その直系的な継承性の重視が鎮守のカミへの信仰に一神教的な性格をもたらした。イエやムラから縁遠くなった多くの現代日本人にも、死者を含めて自然を包括的にとらえ、それと感情的に交流しようとする母性的民俗宗教的な態度は受け継がれている。

I はじめに

宗教性が希薄化していると言われる現代日本人の中にも、宗教伝統としての祖先への祭祀や鎮守の神（氏神）への信仰が息づいている。先祖の墓に参ったり、地元の神社の祭りに参加したりすることは、何ら特別なことではない。初詣や七五三、厄除けといった行事も盛んであり、それ以外でも、神社や寺院を訪れる機会があれば礼拝をするのが普通である。このように、宗教的な行為が広く見られる一方で、多くの日本人は「あなたは信仰している宗教がありますか」という問いに対して、「ない」と答える⁽¹⁾。これは、日本人が自らの宗教伝統に無自覚であることの反映であると考えられる。しっかりと受け継がれていながら、それに対する自覚が乏しいという日本の宗教伝統とは、どのようなものとして理解すべきなのだろうか。

日本の宗教伝統は、風土に根差した生業と結びついた宗教（民俗宗教）に、外来の体系的な宗教が強い影響を与えることで形成されてきた。これは、民俗宗教が大陸起源の宗教を受容する母体となるとともに、その影響を受けてそれ自体が変容してきたことを意味する。現代日本人にも受け継がれている宗教伝統を理解するためには、もともと民俗宗教がどのようなものであり、それがどのように変

容してきたのかを明らかにしなければならない。日本の宗教の特徴は、^{やおよろず}八百万の神という言葉があるように、一神教に対して多神教という概念で示されたり、神信仰に対してアニミズム（精霊崇拜）や自然崇拜といった範疇でとらえられたりする。しかし、信仰する神の数や、信仰の対象の特殊性に目を向けるだけでは、神も仏も受け入れるという点で一見無節操であり、かつ無自覚に信仰されているという特徴をもつ日本の民俗宗教の理解が深まるわけではない。その点で示唆的なのが、宗教学者松本滋（1933～2010）による父性的宗教と母性的宗教の区別である。松本によると、母性的宗教とは、母親との原初的一体関係の中で形成される「基本的信頼感」（発達心理学者エリク・ホーンブルガー・エリクソン（1902～1994）の用語）に基づいた宗教であり、父性的宗教とは、原初的な母親の世界からの分離をもたらす父性的権威と結びついた宗教である⁽²⁾。この二つの宗教類型に照らすと、日本では母性的宗教が優位であり、それによって日本文化のさまざまな特徴を説明することができる⁽³⁾。さらに、母性的宗教と父性的宗教は人間の心理発達過程に対応するものであり、それを宗教発達の段階にあてはめて、母性的宗教は原始宗教・古代宗教に対応し、父性的宗教は歴史的宗教に対応させることができるのである⁽⁴⁾。しかし、それだけでは、日本の宗教伝統は原始宗教・古代宗教の残存物に過ぎないということになりかねず、現代の日本人に広く見られる宗教的行為の実情を説明することはできないであろう。問題は、日本の民俗宗教が母性的宗教であるとして、それがどのようにして成立し、受け継がれてきたのかということである。そのためには、宗教とは何かということから考える必要がある。

そもそも宗教とは何であろうか。宗教の定義については、三つの類型が考えられる⁽⁵⁾。第一は、聖なる存在（神）によって宗教を規定しようとする定義である。この立場からの定義としては、オランダの宗教学者コルネーリス・ペトリュス・ティーレ（1830～1902）による「宗教とは、神と人との関係である」が典型である。第二は、人間の情緒的経験（畏敬の情など）をもとに宗教を特徴づけようとするものである。ドイツの宗教哲学者ルドルフ・オットー（1869～1937）は、純粋な宗教経験としての究極的な直感的価値経験を「ヌミノーズ」的意識と呼んだ。第三は、文化的な機能という観点から宗教をとらえようとするものである。この立場による定義としては、日本の宗教学者岸本英夫（1903～1964）による「宗教とは、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象である」といったものがある。

これらの定義は、宗教とはコミュニケーション行為にほかならないということを示している。コミュニケーションとは相手との感情と意味のやりとりであり、畏敬の情のような感情の喚起（第二の定義）や、究極的な意味の解明（第三の定義）は、感情を呼び起こす何ものか、意味を提示してくれる何ものかとのコミュニケーション行為を暗黙の前提としている。そして、その相手は一般的には神である（第一の定義）。そこで、コミュニケーションの概念を用いて、あらためて宗教とは何かを考えることができる。世界とはあらゆる「もの・こと」の総体であり、世界の内部におけるコミュニケーションのネットワークの総体は社会と呼ぶことができる。世界から社会を除いた「もの・こと」が自然である。自然の「もの・こと」は、人間とはかかわりなく自己生成する。したがって、原理的に自然は、

コミュニケーションの対象とはなりえない。自然とは、「世界において、人間との意味と感情のやりとりができないもの・こと」である。しかし、われわれはそのような自然と、コミュニケーションをとろうとする。すなわち、自然の「もの・こと」がもつ意味を理解し、そこから感情的なものを読み取ろうとする。また、自然に対して人間の言い分を理解してもらおうとし、思いを感じてもらおうとする。原理的に不可能であるそのようなコミュニケーションを成り立たせているのが、メトニミー（換喩）やメタファー（隠喩）といった比喩である。メトニミー（換喩）は近接の関係に基づく比喩であり、メタファー（隠喩）は異種の物事の間に関係を設定する比喩である。人間は、自然のありかたやはたらきと近接の関係にあるものを神とみなしたり（メトニミー）、自然と人間という異種の「もの・こと」の間に関係を設定して神話世界を作り上げたりしてきたのである（メタファー）。

宗教は自然とのコミュニケーション行為であるため、人と自然の関係性が宗教の在り方に大きな影響を及ぼす。人間集団と自然との関係を、地理学者オギユスタン・ベルクに従って「風土」と規定するならば⁶⁾、宗教は風土に根差した在り方をしてきたと言える。人類が農耕を開始して以来、伝統的社会において自然との関係性を紡ぎ出してきたのは農牧業であり、それを営みながら子孫を再生産する、最も基本的な人間集団が家族である。人類は家族を単位とし、農牧業を通じて自然とコミュニケーションをとり、そのとりかたを子どもに伝えてきた。自然とのコミュニケーション行為は、そのまま宗教と一体であった。生業と一体的なこのような宗教が民俗宗教である。したがって、民俗宗教は、原始的な農牧業やそれと結びついた家族システムを介して、父性的宗教あるいは母性的宗教となっていったと考えられる。本稿では、このような人間集団と自然との関係性である風土性という観点から、日本の伝統的な民俗宗教がどのような意味で母性的宗教と言えるのかを論じ、それが家族システムの変化と仏教の浸透によってどのように変容してきたのかを解き明かすとともに、それにもかかわらず現代にまで受け継がれてきた日本の宗教伝統の本質とは何かを明らかにする。

II 父性的民俗宗教と母性的民俗宗教

自然とのコミュニケーション行為である宗教は、コミュニケーションの「かまえ」によって類型化できる。コミュニケーションのかまえとは、意味・感情をやりとりするための暗黙の前提となっている認知・行為の「型+向き」である。かまえは、武道の構えのように一定の型をもつとともに、常に何らかの対象に向かっている。そして、かまえと対象とは相互に関係しあっている。特定の対象は特定のかまえを呼び起こす。その一方で、かまえによって対象そのものが切り出される。たとえば、特定の動物が、神聖視というかまえを引き出し、崇拝や配慮の対象となる。その一方で、崇拝や配慮を類似動物のどの範囲まで向けるかによって、神聖視される動物は限定されるのである。

自然に対するコミュニケーションのかまえは、人間集団と自然との関係である風土の中で育まれてきた。そして、そのかまえにより世界からその集団にとっての自然が切り出されてきた。最も基本的な人間集団は家族であるため、かまえは家族の中で再生産される。その温床とは、家族内でのコミュニケーションである。子どもは家族内で一定のコミュニケーションのかまえを身につける。成長とともに、人はそのかまえに従って自然とかわりあい、一定の民俗宗教を信仰する集団の一員となって、

それを自分の子どもに伝えてきたのである。コミュニケーションのかまえが家族の中で身につく以上、かまえには二つの類型が生じる。ひとつは母との関係の中で培われるかまえであり、もうひとつは父との関係の中で培われるかまえである。

母とのコミュニケーションにより培われるかまえは、コミュニケーションでやりとりされる意味と感情のうち、感情の読み取りに適している。それは、女性型の脳の機能的特徴によって説明することができる。心理学者サイモン・バロン＝コーエンによれば、女性型の脳は共感する傾向が優位である。共感とは「ほかの誰かが何を感じ、何を考えているかを知り、さらにそれに対応して適切な感情を催す傾向」である⁽⁷⁾。このような傾向は、人口の少ない狩猟採集の時代において、自分の所属する少人数のコミュニティを安定化させるという利点があった⁽⁸⁾。母親は、男女を問わず、子どもの共感する能力が高まるように育てる。その結果として培われるのが、共感的かまえである。一方、父とのコミュニケーションにより培われるかまえは、意味の理解に適している。意味を理解するということは、「もの・こと」を、それとかがわる「もの・こと」との関係の中に位置付けることである。これは、男性型の脳が得意とする機能である。バロン＝コーエンによれば、男性型の脳はシステム化する傾向が強い。システム化とは「システムを分析、検討し、システムのパターンを支配する隠れた規則を探り出そうとする衝動や、システムを構築しようとする傾向」である。ここでいうシステムとは、インプットに対して「～すれば…になる」という規則に従ってアウトプットを生じるもののことである⁽⁹⁾。システム化する傾向は、狩猟と追跡に有利である。自然というシステムを理解し利用することで、獲物を追い詰めることができる。道具を製作し利用するうえでも、システム化する能力が高い方が有利である。また、社会もシステムであるため、階層構造という規則性を理解することで、社会的地位を上げることが可能になる⁽¹⁰⁾。父親は、子ども、とりわけ息子に対して、システムという観点からもの・ことをとらえ、その意味を理解する能力が高まるように育てる。その結果として培われるのが、理解的かまえである。

子どもは、成長する過程で二つのかまえをともに身につけるが、父性優位の家族システムでは、男性（父性）的な理解的かまえが優位になり、母性優位の家族システムでは、女性（母性）的な共感的かまえが優位になる。原初的な農牧業との関係を見ると、地中海性気候の西南アジアを起源とする「有畜養作」は、父性優位の家族システムと適合的であった。地中海性気候は、夏の乾燥と冬の少雨が特徴である。乾季があるため森林が発達せず、草原が広がっており、群れを作る草食性の有蹄類（羊、山羊、牛、馬）が生息していた。群れには序列性があるため、人間が序列の頂点に立つことで効率よく支配することができた⁽¹¹⁾。定住地の周囲は麦類や豆類の畑なので、羊や山羊の群れが大きくなると、定住地から離れた草原に日帰りの放牧をしなければならなかった。この放牧が、家畜に対するさまざまな介助技法を発達させ、群れのリーダーとしての父は、計画的な間引きをするなど、牧夫として家畜の母子関係を制御した⁽¹²⁾。それは家庭内の母子関係の統制とも重なり合うものであり、父は息子を母から切り離し、日帰り放牧に連れ出して、家畜の管理技法を教えた。このように、父が家畜・家族を管理・統制する権威ある存在となることで、父性優位の家族システムが成立した。

父性優位の家族システムでは、理解的かまえが優勢となる。そのかまえのもとでは、自然とは人間

がその意味を理解すべき対象であり、人間と自然の間には切断線が入られる。自然（家畜）は人間（牧夫）に管理・統制されるものであり、そこには階層構造が見られる。したがって、人間（特に男）は自然から除外される。このような階層の頂点には、父性的権威をもつ「至高神（High God）」が想定される。地中海性気候の地域は、降雨が不安定であるうえ、森林が乏しいため、ひとたび大雨が降ると河川は容易に氾濫を起こす。そのうえ、西南アジアを原産とする小麦やライ麦は太陽の消長とは逆に雨季の冬に成長するため、肥沃三日月地帯では太陽ではなく不安定な雨や嵐をつかさどる神が至高神となった。このような、父性優位の家族システムを介して成立した、世界を階層構造によってとらえ、その頂点に父性的権威をもつ「至高神」が立つとする民俗宗教を、父性的民俗宗教といえることができる。

一方、東アジアの長江流域を起源とする「無畜稲作」は、母性優位の家族システムと適合的であった。夏のモンスーン（季節風）は、海洋から水蒸気を大量に運び、それが急峻な山地にぶつかることで、山腹斜面に多量の地形性降雨をもたらす。多雨であるため山は森林に覆われ、その保水力によって、年間を通じて河川の水量が維持される。この水を利用することで、河川上流部の谷筋や中流部の氾濫原で小規模な水稲栽培が行われた⁽¹³⁾。また、雨量が多いことで草原が発達しておらず、家畜としては、汗腺がないため多湿環境でないと生息できない豚を食用に飼ったり、少数の水牛を畔の草を食べさせて飼育し、耕耘や運搬用に利用したりする程度であった。牧草地で大型の家畜を飼育することなく、水牛を利用するなどして小規模な水田や畑を夫婦で耕し、雑食性で人間の残飯や排泄物を良く食べる豚や、川や池の魚を動物性タンパク質の供給源とする生活においては、男性の肉体的な優位性に基づく若干の分業があるものの性的分業は発達せず、父が強い権威をもつこともない。そのため、「母—子」の心理的な密着関係が家族構造の土台となり、母性優位の家族システムが成立した。

母性優位の家族システムでは、共感的かまえが優勢となる。そのかまえのもとでは、人間と自然の間に切断線は入っておらず、人間は自然の一部である。自然は、人間の思いに応じて必要なものを適切な時に与えてくれる基本的に信頼できる存在である一方、機嫌を損ねると災いをもたらす存在としても立ち現われている。そのような自然は、山や海のように人間の領域の周縁に広がっている。天空にある太陽であっても、人間から切り離された存在ではない。世界は、人間の領域とその周縁からなる包含構造としてとらえられる。自然とのコミュニケーションは、このような周縁に向かって行われる。そこで、その対象となる神を「周縁神（Ambient God）」と呼ぶことにする。このような、母性優位の家族システムを介して成立した、世界を包含構造によってとらえ、周縁に人間と感情的な交流をもつ「周縁神」がいるとする民俗宗教を、母性的民俗宗教といえることができる。日本は、稲作の伝来以来「無畜稲作」を伝統的な農業としてきたことで、古代から母性優位の家族システムが維持されてきた。そのため、その宗教伝統も母性的民俗宗教が上台となってきた。

III 古代日本の母性的民俗宗教

日本列島に稲作が伝来して以降、水田中心の耕地はおもに、用水の制御が容易な谷（ヤト）や山麓の川沿いに拓かれていった。当時の安定した耕地は、人の掌のように分かれた谷が入り込む山寄りの

やとた
谷田であった。そのための水は、自然湧水をそのまま使ったり、水源近くに小規模な溜池をつくったりして確保した⁽¹⁴⁾。そのような土地での小規模な稲作は、性的分業が不明確な母性優位の核家族によって営まれたと考えられる。このような農耕民にとって、山は耕地と区切られた神（周縁神）の領域であり、山からやってくる神や神のこもる山に対して、豊穰や除災が祈られたと考えられる。古代日本の民俗宗教がどのようなものであったかをうかがわせる記事が『常陸国風土記』に散見される。

① 「行方郡」 なめかたのこおり

古老は伝えて次のように言っている。—石村の玉穂の宮に大八洲をお治めになられた天皇〔継体天皇〕の時代に、^{やはずの}矢括の^{うぢまたち}氏麻多智という人がいた。この人が^{ぐんが}郡衙の西方にある谷を占有して、ここを開墾して新たに田をひらいた。この時、^{やと}夜刀の神が群れをなし、それぞれ仲間を引き連れて、全部がここにやってきて、あれこれとさまざまな妨害をし、田の耕作をさせなかった。〔土地の人々の言うことには、「蛇のことを^{やと}夜刀の神という。その形は、からだは蛇で、頭に角がある。蛇の害を受けないように引き連れて逃げて行く時、（その中にもし一人でも）蛇のことは見る人があれば、その人の一家一門は破滅し、子孫も断絶してしまう。おおよそ、（この蛇は）この郡衙のそばの野原に、非常にたくさん棲んでいる」という。〕

さて、かの^{またち}麻多智は、（この^{やと}夜刀の神の所業を）たいそう怒り、^{よろい}甲鎧に身を固め、自身で^{ほこ}仗を取り持ち、（^{やと}夜刀の神を）打ち殺し追放した。それから、^{またち}麻多智は山の登り口にやってきて、標識として大きな杖を境界の堀に立てて、夜刀の神に告げて言うには、「ここから上は神の土地とすることを許そう。だが、ここから下は人間の田とする。今後私は神を^{まつ}祀るものとなって、^{なが}永く敬い祭ってやろう。だからどうか祟らないでくれ、また恨まないでくれ」と言って、ここに^{やしろ}社を設け、初めて（^{やと}夜刀の神を）祭ったのだ—と。そういうわけで、また耕田十町あまりを開墾し、^{またち}麻多智の子孫が代々受け継いで祭をとり行い、今に至るまで絶えることなく続いている⁽¹⁵⁾。

② 「那賀郡」 なかのこおり

^{うばらき}茨城の^{さと}里。ここから北方に高い山がある。名を^{くれふし}晡時臥の山という。古老はこの山について次のような話を語り伝えている。—（昔、この地に）^{いもうと}兄妹二人が住んでいた。兄の名は^{ぬかびこ}努賀毗古といい、妹の名は^{ぬかびめ}努賀毗咩という。ある時、妹が寝所にいたところ、姓名もわからない人がやってきて、（それからは）求婚をこととしていつもやってきて、夜になると訪れ、昼になるともどって行った。とうとう（妹はその人と）夫婦となり、一夜にして身ごもった。さて出産の月になって、ついに小さな^{へび}蛇を生んだ。（その蛇の子は）日のあるうちは一言も口をきかず、日が落ちて暗くなると、その母と語らうのである。それでその母と^{おじ}伯父は驚き、また不思議に思い、心ひそかに（この蛇の子は）神の子であろうと思って、^{きよ}浄らかな^{つぎ}杯に（蛇の子を）入れて、祭壇を設けて安置したところ、一晩のうちにもう^{つぎ}杯の中いっぱい成長していた。そこで今度は^{ひらか}盞にとりかえて安置したところ、また盞の中いっぱい成長していた。

こんなことを三、四回繰り返すうちに、（蛇の子はあまりに大きくなって）入れてやる器がまにあ

わなくなってしまう。そこで、母親は子に告げて言った。「お前の器量をみると、お前が神の子であることははっきりとわかった。だが、もう我々一族の力ではこれ以上養育してやることができない。お前の父上のいらっしゃる所に行きなさい。ここにいてはいけない」と言った。その時、子供は泣き悲しんで、涙を拭いて答えていうのには、「謹んで母上のおことばを承りました。あえて仰せに背くつもりはありません。けれども、行くのは私たった一人で、いっしょに行ってくれるものがおられません。おねがいですから、この私を哀れと思って、一人の童を従者として添えて下さい」と言った。

(これに対し)母親は、「わが家にいるのはお前の母と伯父の二人だけで、このことはお前もまたあきらかに知っている通りです。お前に従わせられるような人はありません」と答えた。これを聞いた子は、恨みに思っ一言も口をきかない。そしていよいよ別れるという時になって、子はその怒り憤りをがまんしきれず、伯父を震殺して、そのまま天に昇ろうとした。その時、母がびっくりして、瓮をとって(子に)投げつけたところ、(瓮にあたって)子は昇天できなかった。それでこの(晴時臥の)峰にとどまった。その蛇の子を入れた瓮甕は、今なお片岡の村に存っている。その子孫たちは、社を建てて、(蛇神の)祭をし、代々続いて今日まで絶やさず祭っている——⁽¹⁶⁾。

③ 「久慈郡」

(薩都の里の)東方にある大きな山を、賀毗礼の高峰という。ここには名を立速男命と申し上げる天つ神がおいでになる。又の名を速経和気命と申し上げる。もと天より降っておいでになり、松沢(地の)松の木やまたの八俣やまたになっているところの上においでになっていた。この神の祟りはたいそう厳しくて、もし(おいでになる松の木に)向かって大小便をするような人があれば、(たちまち)その人に災をお下しになり、病気にさせてしまうのである。そこで、近くに住んでいる人々は、いつでもひどく苦しみ悩んでいたが、(とうとう)朝廷にそのことのありさまを申し上げ、(祟りを払ってくれるよう)願ひ出た。そこで(朝廷が)片岡の大連を派遣して、(この神を)敬い祭らせて、祈願して言うことには、「今、あなたのおいでになるこの地は、近くに百姓の家があって、朝夕にきたなくけがらわしい所です。当然ながらあなたのおいでになるような所ではございません。どうかここを避けて、高い山の清浄な所にお移りくださいますよう」と申し上げた。そこで、神はこの願ひごとをお聞き入れになって、とうとう賀毗礼の峰にお登りになられた。その社は石で垣が作られており、(垣)中には(この神に仕える)一族の人々が非常にたくさんいる。また、さまざまな宝物・弓・棒・釜・器物の類が、すべて石となってそこに存っている。およそこの地を飛び渡るどんな鳥も、(近くまでくると)急にこの峰を避けて飛び、峰の上を通るものは一羽もない。昔からそうであって、今なお変わらない⁽¹⁷⁾。

①によれば、谷に田を開墾した際に、蛇身の夜刀の神が妨害をしたため、大きな杖を山の口にある境界の堀に立て、そこより以上を神の地とし、以下を人の田として、社を設けて祭ったとある。夜刀の神は蛇身であり、谷(ヤト)の神のことである。谷田よりも上の領域は、水田を拓くのに困難な場

所であるとともに、稲作に欠かすことのできない水を安定的にもたらす「山」の領域であり、そこが神の地とされたのである。境界に立てる杖は、伝承において樹と置換可能である。『播磨国風土記』「揖保郡」には、伊和大神が国の領域を確定する際に御志を植てると、やがて楡の樹が生えたとある。

②においても、神は蛇身である。同様の説話は、『肥前国風土記』「松浦郡」や『古事記』「崇神記」にも収められている。前者の説話は、夜になると弟日姫子のもとを訪れてくる男に麻糸をつけ、その糸をたどって行くと、裾振峰という峰頭にある沼のほとりに蛇がいて、からだは人で沼の底に沈み、頭は蛇でほとりに臥していたというものである⁽¹⁸⁾。後者の説話は、夜になると活玉依毘売のもとを訪れ身ごもらせた男に麻糸をつけ、その糸をたどって行くと、三輪山に続いていて、神の社で留まっていた。それゆえ、生まれる子が大物主大神の子であることがわかったというものである⁽¹⁹⁾。蛇神との婚姻を基本モチーフとするこのような説話は、三輪山型説話と呼ばれる。男根に見立てられ、移動の際には川のように蛇行し、脱皮を繰り返すことで成長する蛇は、自然の自己生成のはたらきの換喩(メトニミー)であった。したがって、自然の生命力そのものである神が山から訪れて、女に子を孕ませ、山に戻るというのが、三輪山型説話であると言える。

③の説話には、天つ神が登場する。これは、ヤマト王権が至高神的な祖先神として導入した神々であるが、古来日本では天(アメ・アマ)は、そこから降る水が雨(アメ・アマ)と呼ばれるように、海(アマ)と同様の水域であり、天から下って来た神も、海からやってきた神と同じく周縁神である。その神が樹に降臨したということは、天つ神の登場以前から、神は樹に降臨するものであったことを示す。それをふまえると、①のような境界に立てる杖や樹は、土地の占有を示す標であるとともに、周縁から訪れる神が降りるための目印でもあった。このような樹が、神籬である。来訪した神は、山に戻る。①では、麻多智は山の登り口にやってきて、そこから上を神の地とする。②では、神の父が天にいたことが暗示されているものの、結局、神自身は咄時臥の峰にとどまる。③においては、樹に降臨した神は、天つ神でありながら、最終的に賀毗礼の峰に登った。その神がこもるのは磐座であり、その巨石群が垣や宝物などに見立てられた。

以上の記事から、古代日本の民俗宗教をある程度復元することができる。谷間や山麓に水田を拓いた稲作農耕民にとって、山は水を安定的にもたらしてくれる自然の領域であり、そこには自然がもつ力の換喩(メトニミー)である蛇身などで表現される神(周縁神)がいた。これは、人間に対して怒ったり祟ったりする一方で、人間の願いを聞きとどけてくれる神であり、男神とされていても、感情的なやりとりが優勢な母性的な神であった。このような、日本の伝統的民俗宗教において信仰の対象となってきた、共感的かまえによるコミュニケーションの対象としての神を、神的存在一般から区別して「カミ」と表記することとする。古代日本の稲作農耕民は、水田を拓く際に、標を立てたり、樹を境界としたりすることで、カミの領域の境界を設定し、その境界の標識に神を迎えて、祭りを行った。春には、カミを迎えてこれからの豊作を祈った(予祝)。そして、秋には豊穰に感謝する祭りを行った。カミは山の奥(海の沖)から社の神籬へとやって来る来訪神であるが、カミがこもるとされる山(島)が直接見える場合には、そこから麓(海岸)にカミを迎えることなく、神奈備山のように直接礼拝の対象となることがあった。

古代の集落は、谷ごと、あるいは山麓の川沿いごとに分散しており、古代の母性優位の家族システムのもとで、土地は母から娘へと女系的に継承されたと考えられる。それとともに、社の祭りも代々受け継がれた。祀られているのは、一族の女性との間にもうけた神の子や天つ神であり、そのため祖先神としての性格をもっていた。その性格は、地位の継承が男系的になり、6世紀代に父系擬制的な政治組織であるウヂ（氏）が成立してから強まったと考えられる。もともと女系的な継承地に置かれていた神を祀る社が、出自を父系的に遡り直すという作業により、一族の神話的な始祖や一族に縁の深い神、すなわち氏神の社とされるようになったのである。氏神の祭りは春秋の二回に行われた。これは、古来の農耕に関する春と秋の祭りが、氏神祭にあてられたことを意味する。ヤマト王権にとっての氏神の社が、神宮（伊勢神宮）である。王権は各地のそのような神を体系的に整理し、高天原から降臨した天つ神（天神）と国つ神（地祇）への祭祀を神祇祭祀として制度化して、『大宝令』（701年）において太政官と並んで神祇官を置いた。祭祀の制度化により、官途に仕えなどして郷里を離れているものも、春と秋の氏神祭には休暇を取って帰郷することが許された⁽²⁰⁾。

神祇祭祀は、渡来人とともに伝わった中国の民俗宗教の影響を受けており、陰陽五行や易、道教などの理論によって、在来の宗教的要素にさまざまな意味が付与されるに至った。それは、中国の民俗宗教が、超越的な至高神というよりも周縁の自然への志向性を強くもつものであり、日本古来の周縁神への信仰と適合的であったことによる。それに対して、インドに興った仏教は、大陸を経て百済国から渡来した蕃神（となりのくにのかみ）ととらえられ、日本の神とは明確に区別された。そのため、神祇官ではなく、治部省管下の玄蕃寮の所管となった。神と仏のこのような区別は、それ以降の神仏関係においても基本となった⁽²¹⁾。

奈良時代は仏教興隆の時代であったが、一方で、仏法と神祇とは相容れないものとして、神祇祭祀勢力と仏教勢力による政治的・経済的な対立が激しくなった。その対立を解消するための方策が、いわゆる神仏習合である。日本の神は、仏法を守る護法の神や諸天善神と同一視され、仏に従属するものとされたのである。これは、地域の神が普遍的文明の思想である仏教に組み込まれたことを意味する。仏教は、外来文明による集権化と土着性との対立を調停し、安定的な枠組みへと導く役割を果たした⁽²²⁾。しかし、民俗宗教のレベルにおいては、神祇への信仰が仏教に組み込まれたというよりは、仏教が伝統的なカミ信仰に溶け込んでいったと考えられる。

IV 仏教の浸透とイエの普及による民俗宗教の変容

民俗宗教において仏教は、死者を聖なる存在へと転換する装置として機能した。伝統的なカミへの信仰の枠組みの中で、死とはケガレであり、死者は周縁へと排除された。山や海といった周縁は、そこから恵みをもたらされるとともに、そこへと災いが取り除かれるカミの領域であり、死穢もそこへと送り出されていたのである。そのため、『万葉集』の挽歌⁽²³⁾にあるように、死者は山にたなびく雲や霧や霞に見立てられた。

① 隠口の泊瀬の山の山の際にいさよふ雲は妹にかもあらむ（428）

- ② 山まの際いづもゆ出雲この児きりらは霧きりなれや吉野みねの山の嶺みねにたなびく (429)
- ③ 佐保山さほにたなびく霞かすみ見るみごとに妹いもを思おもひ出泣でかぬ日は無し (473)

上記の①と②は、柿本人麻呂の歌である。①の題詞には泊瀬の山に火葬したとあり、②には吉野に火葬したとある。したがって、これは火葬の煙を霧や雲に結びつけた表現であると解釈することもできるが、雲や霧や霞は、人の息とも考えられていた。大伴家持の歌である③は、「山道に向かって」「夕日のごとく隠れてしまった」(466) 妹(妻)が、佐保山を「奥つ城(墓)」(474)としていることを背景としている。したがって、これらの歌は、火葬かどうかにかかわらず、そもそも山が死者の領域であるという考えがあったことを示している。周縁神=来訪神の領域である山や海は、死のケガレを受け入れ、死者を雲や霧や霞といったものに言わば浄化してくれるのである。そのため、死者は山辺や海辺に葬られたり、有力者であれば、山腹に作られた古墳や、人工の山として平地に作られた古墳に埋葬されたりすることになった。

このように、死者は周縁へと排除されるべきケガレであり、祭祀の対象ではなかった。祖先墓祭祀は、一族の始祖やそれに準じる祖先が神として祀られた場合に限られた。王権においては、6世紀代から祖先墓に対する祭祀が見られた。それが、王(天皇)による祖先祭祀である荷前儀式のさきまである。これは、山陵に幣物を献ずる儀式であり、もともと王の祖先神に新穀を捧げる儀式であったと考えられる⁽²⁴⁾。したがってこれは、カミ信仰の枠組みの中で王や王族を神格化するための儀礼であると解釈できる。一方、6世紀代に成立したウヂでは、有力貴族であっても、祖先墓祭祀は行われていなかった。8・9世紀の常墓は、集団の始祖及びそれに準ずると観念されていた三位以上の貴族のみに許可されており、後に始祖の子孫が同墓地に埋葬されることがあったにしても、一般の氏人は葬送ののちウヂの葬送地に埋葬されるのみで、墳墓は造られなかった⁽²⁵⁾。撰関藤原氏でさえ、祖先墓に対する参詣は行っていなかった。藤原忠平が936年に太政大臣就任の報告をするため父基経の宇治墓所を参詣したことが撰関藤原氏の祖先墓参詣の始まりとされるが、その時忠平は義祖父や曾祖父や曾曾祖父の墓所を知らなかった⁽²⁶⁾。直系祖先の墓所さえ不明であることは、日常的な祖先墓祭祀がそれまで未成立であったことを物語っている。

祖先への関心の弱さは、死後の世界への関心の弱さを意味する。それが変化したのは、ウヂにおいて継承性が強く意識されるようになったためである。ウヂは、8世紀前半から専門職能と結びつき、官職を特定のウヂが世襲的に就任する傾向が生まれた。ウヂの成員は、上の世代から知識・技術を受け継ぎ、時間の積み重ねの中で専門的な職能を磨き、下の世代へ伝えるようになった。それにより、上の世代から、自分の人生を貫き、下の世代へと延びる線分的時間が意識されるようになった。この線分的時間は、直系性が明確ではないため始点と終点が曖昧という意味で萌芽的なものではあるが、その時間意識により、ウヂの祖先と自分とのつながりが強く感じられるようになった。祖先への関心は、祖先が死後どうなっているのかという疑問と一体である。そのため、自分も含めて人は死後どうなるのかという関心が強まった。

死後の世界についてのヴィジョンを提供したのが、浄土教であった。浄土とは、阿弥陀あみだぶつ仏が広大な

慈悲によって衆生を救おうと請願をたて、それが成就してできた極楽世界のことであり⁽²⁷⁾、来世での極楽浄土への生まれかわりを約束するのが浄土教（念仏信仰）であった。浄土教の日本での定着において大きな役割を果たしたのが、円仁（794～864）である。円仁は唐から五台山で行われていた念仏を導入し、比叡山に常行三昧堂を立て、初めて常行三昧を修した（851年）。それは、本尊である阿弥陀仏の回りを阿弥陀仏の名をとえながら90日間まわって精神集中をはかる行である。これが不断念仏に変えられて、「山の念仏」として平安貴族の間に広く親しまれるようになった。密教が国家を守るための公的な仏教であるのに対して、浄土教は個人が浄土へ往くための私的な仏教とすることができる。10世紀前半には、浄土教による仏教式の葬送が定着し始めた。938年には空也（903～972）が念仏をはじめ、民衆の間に口称の念仏が一気に広まった⁽²⁸⁾。985年には源信（942～1017）が『往生要集』を著して、地獄と極楽浄土のイメージが広く普及することになった。

職能・官職と結びついたウヂで強められた死後の世界への関心は、ウヂから生まれたイエにおいて祖先祭祀を成立させた。イエとは、「職業と財産が直系的に継承される家族・疑似家族システム」と定義することができる⁽²⁹⁾。それは、11世紀前半に撰関藤原氏において誕生した。藤原道長（966～1027）のもとで私有財産としての家領荘園群が成立し、それが嫡子頼通（992～1074）へと伝領されて、撰関位とともに継承される「撰録渡領」の基盤となることで⁽³⁰⁾、撰関位（家業）と財産（家産）を「父—嫡子」で直系的に継承するイエが生まれたのである。したがって、イエは「道長—頼通」父子において誕生したと言える⁽³¹⁾。イエにとって祖先の霊が成仏することは、きわめて重要である。なぜなら、伝統的に日本のカミは祟るものでもあり、死者の霊も、9世紀から見られる御霊信仰が示すように祟ることがあるため、ホトケという神的存在となった直系祖先の霊の扱いは、イエの盛衰に直結すると考えられたからである。そのためイエでは、先祖の霊が現世に執着して災いを起こさないように成仏を祈り、ホトケとして子孫の繁栄を加護してくれるように祀られた。

したがって、「道長—頼通」父子におけるイエの誕生は、祖先祭祀の誕生を意味した。もともと藤原氏は、遺体を宇治の木幡に運んで埋葬するのみであり、その地に参詣する者はほとんど誰もいなかった。道長は、この地に三昧堂を建て、亡き父母や、基経ら先祖の菩提を弔い、菩提寺として浄土を意識した名をもつ浄妙寺を建てた。そこに遺骨が納められ、参詣されるようになったのであり、道長の子頼通は、1062年に墓参りをして、先祖の菩提を弔った。死者は、火焰により煩惱を焼き払われて浄化され、遺骨となる。浄土に擬される寺への納骨は、死者が浄土に迎えられて成仏したことを表している。このように、イエの祖先祭祀は浄土教に基づいて成立した⁽³²⁾。

財産を伴うことで地位継承を安定化できるイエは、11世紀後半から12世紀代に天皇家・公家・武家へと広まった。直系的に継承されるイエでは、ウヂの祖先神である氏神を始点とする線分的時間が明確に意識されるようになった。継承へのこだわりは、価値あるものが絶えてしまうという危機感と一体であるため⁽³³⁾、線分的時間の終点が意識されることで、1052年より末法の世に入ったとする末法思想が説得力をもつことになった。この直線的な時間上で、代々の祖先が死後ホトケとなり祀られるということは、氏神に連なる祭祀対象すなわちカミになるということでもある。伝統的に日本のカミとは周縁神＝米訪神であり、「捧げ物をして丁重に祀ると人びとに恩恵を与えるが、そうしないとひどい

災害をもたらす」⁽³⁴⁾のものであった。イエの代々のホトケも、そのような属性をもつものとして扱われるようになったのである。カミとホトケの一体化は、神仏習合の深化を意味する。院政期（11世紀後半～12世紀末）であるこの時期には、本地垂迹説が登場し、神は仏の化身とされた。そこから、神と仏は本質的には同体であるという神仏同体論が成立することになった。イエ社会は、仏教の革新をもたらすことにもなった。イエに支えられた分業社会においては、特定の技能を狭く、深く極めることが重視される。その発想が修行法に生かされたものが、法然（1133～1212）に始まる鎌倉新仏教の選択専修である⁽³⁵⁾。そのため、鎌倉新仏教の各宗派は、イエの広がりとともに布教を拡大した。

イエが有力農民層に広がったのは、14世紀後半であった。14世紀中頃までの農業経営は不安定であったが、名主の職権と得分（収益権）が物件化し、売買譲渡されるようになると、農民的な名主百姓が成長した。土地の農民が農業経営者となることで、その土地での経営の安定化が目指され、それまで流動性の高かった下層農民も小百姓として定住化するようになった。農民が小百姓に至るまで、利益をもたらす土地を保持しながら、農業経営を継承していこうとするようになり、屋敷地も世襲するようになったのは、収益を最大化するために経済合理性を追求するようになったことを意味するとともに、小氷期と呼ばれる寒冷期への適応とみなすことができる。13世紀代に始まる寒冷化の進行により土地生産性が低下することで、新しく耕地を広げざるをえなくなるとともに、安定的な経営により生産性を上げることが必要となった。そのために継承的な小家族経営が選択されるようになったと考えられる。

農民にイエが普及し、屋敷地が固定化しても、それがそのまま近世的な農村の景観の成立を意味するわけではなかった。中世の集落は、屋敷同士が相当の距離をおいて離れ、散在している状態であった。それが、西日本では15世紀、東日本では16世紀までには、現在の集落のように屋敷同士が隣り合うように集合してきた⁽³⁶⁾。このように、15・16世紀にイエの屋敷の集まりとしてのムラが成立し、それが近世村につながった。その結果として、ムラのまわりに耕作地であるノラが広がり、さらにその外にヤマがあるという、民俗学者福田アジオが示す農村の同心円状の空間構成が成立したのである⁽³⁷⁾。ムラには、守護神として鎮守の神が祀られた。それは多くの場合、氏神（あるいは産土神）と呼ばれて神社や社に祀られたが、氏仏などと言われて寺院や仏堂に祀られることもあった。

鎮守の神（あるいは仏）はムラにひとつであった。ムラにひとつである以上、神であるか仏であるかは大きな問題ではなく、それは民俗宗教的なカミとすることができる。その起源は多様であったと考えられる。もともとその地域を支配していたウヂの祖神としての氏神が古くから祀られていて、それがそのままムラの氏神となることがあった。また、荘園制のもとで、中央的な寺社の寺領社領に、その寺社の末寺末社が祀られ、それがムラの氏仏・氏神となることがあった。さらに、新しいムラができて、新しい神仏が奉斎されることもあった⁽³⁸⁾。いずれにせよ、農民のイエが集住する際に、擬似的なものも含め血縁関係が意識され、ひとつのカミが擬制的な祖先神として祀られたと推測される。

ムラ・ノラ・ヤマの同心円的構成をもつようになった農村には、ムラの鎮守である氏神のほかに、ノラには田の神（野神）、ヤマには山の神がいた。田の神・山の神は、『常陸国風土記』の夜刀の神と同様の、伝統的な周縁神＝米訪神としてのカミであった。ところが、近世初頭にムラ単位で年貢を請

け負う「^{むらうけ}村請制」が一般化すると、田畑であるノラはもちろん、田畑に肥料を供給し、薪炭などの生活資材をもたらしてくれるヤマも、ムラに属する領域として強く意識されるようになった。その結果、ノラでの生産もヤマでの採取も、氏神の守護のもとで行われることになり、田の神・山の神への信仰は衰退した⁽³⁹⁾。

氏神(氏仏)の祭祀は、氏神と血縁関係をもつとされ、互いに血縁意識で結ばれたイエの集団によって行われた。それが氏子である。氏子によって執り行われる祭礼は、基本的に古代以来続いている春の祈年祭と秋の新嘗祭であり、氏子によるそのようなまつりごと(祭事=政事)によってムラに五穀豊穡がもたらされた。氏子が固定され、新しく入ってくる人々に対して特権的な地位を占めている場合には、それは宮座などと称され、特定のイエによって世襲された⁽⁴⁰⁾。氏神は氏子にとっては絶対の神である。そのようなカミには、特別な性格や特殊な機能は必要とされない。それはいわば唯一神である⁽⁴¹⁾。

一般的に、日本のイエに見られるような直系家族は、一神教の母体となる。直系家族とは、子どもたちのうちひとりが結婚後も親の家に住み続け、やがて財産のすべてを相続する家族システムである。その単線的な系譜のつらなりの原点に、親(先祖)の權威の根拠としての神が置かれるのである。直系家族が典型的に見られるのは、ユダヤ、ドイツ、日本である。ユダヤは、厳格な唯一神教であるユダヤ教を生み出し、ドイツではキリスト教の唯一神教への回帰運動と解釈できる宗教改革が起こった。日本では、イエの誕生後である12世紀以降に成立した、阿弥陀の慈悲のみが人間を浄土へ至らせるといふ浄土宗・浄土真宗が、一神教的であると指摘されている⁽⁴²⁾。そして、イエが農民層に普及した後の15・16世紀以降の氏神信仰では、氏神は氏子にとって唯一の絶対的な神であり、氏子は氏神に選ばれた神の子であって、極めて排他的な性格をもつようになった⁽⁴³⁾。

ユダヤ教やルター主義は父性優位であり、人間の上に立って人間を導いてくれる天上の父なる至高神を、神に選ばれた民が信仰する。これらは、規範性の源泉である神の言葉を理解してそれに従おうとする理解的かまえによる一神教である。一方、日本では、人間の周縁にいて人間を見守ってくれる、その土地と結びついた祖先神としての周縁神を、血縁意識で結ばれた民が信仰する。このカミは、土地の者にとって、名前も機能も特徴も意識されず、すべての祈りが向けられるという意味で、ただひとつの神である。氏神信仰は、基本的信頼感を寄せることのできる母性的な神に思いを受け止めてもらおうとする共感的かまえによる一神教なのであり、これを母性的一神教と呼ぶことができるであろう。氏神の祭祀は氏子であるイエによって担われ、イエは祖先のおかげで繁栄と継承を続けてきた。すなわち、氏神信仰はイエの祖先祭祀によって支えられてきた。氏神はイエの擬制的な祖先神であり、イエの代々のホトケは一神教的な氏神へとつながっている。そのため、氏神が春と秋の祭りの際にムラを訪れてくれるように、海や山へと送り出されたホトケ(祖霊)も周縁神=来訪神としてお盆に帰ってくるのであり、吊り上げを経てカミとなるという観念も生まれたのである⁽⁴⁴⁾。

V まとめ

現代日本人の中にも祖先祭祀や氏神信仰という形で息づいている伝統的な民俗宗教は、基層的には

どのようなものであり、それがどのように受け継がれ、変容してきたのだろうか。それを明らかにするために、日本の宗教伝統について母性的宗教という概念を用いて風土論的に検討し、その上で『風土記』の記事を参考に古代日本の民俗宗教を復元した。そして、仏教の浸透とイエの普及という観点から、民俗宗教の変容を解明した。結論は以下のようにまとめられる。

- (1) 日本の風土に根差した「無畜稲作」は、基本的に性的分業を発達させないため、母子の密着度が強い母性優位の家族システムを生み出した。そこでは、女性（母性）的な共感する「かまえ」が、男女を問わず重視される。そのため、共感的かまえによる自然とのコミュニケーション行為としての母性的民俗宗教が、日本の宗教伝統の基盤となっていると考えられる。
- (2) 自然に対する共感的かまえは、周縁の自然の中にコミュニケーションの相手としての神を見出す。そのため、自然のはたらきとの近接関係にもとづく比喩（換喩：メトニミー）としての蛇などがカミ（＝日本の基層的な民俗宗教における神）として扱われた。カミは、周縁である山や海にいて、時宜に応じてやってくる周縁神＝来訪神であり、カミの領域との境界の標である樹などにカミを降ろすことで、祭りが行われた。カミがこもるとされる山が直接見える場合には、それがそのままカミとして礼拝の対象となることがあった。
- (3) カミ信仰のもとでケガレとされていた死者への関心が、継承性の意識が強まったウチにおいて高まった。死後の世界のイメージを提供したのが浄土教であり、その浸透を背景に直系的な継承線が明確化したイエにおいて祖先祭祀が成立した。イエが集まってムラが形成されると、イエの継承を祖先祭祀が支え、そのイエが氏子となって氏神を信仰するという形態が民俗宗教の基本となった。このような氏神は氏子が基本的信頼感を寄せる母性的な神であるとともに、氏子にとって唯一の神であった。したがって、近世の農村における民俗宗教は母性的一神教と呼べるものになっていたと考えられる。

伝統的民俗宗教としての氏神信仰と祖先祭祀は、地域共同体とイエを通じて現代にまで受け継がれてきた。その一方で、都市化に伴う伝統的なムラの解体により、氏神信仰は継承が困難になっており、その信仰を支えてきた祖先祭祀も、イエの衰退とともに重視されなくなりつつある。しかしそれは、日本人の脱宗教化・無宗教化を意味するものとはいえない。固定的なムラとイエという枠組みが弱まりつつあっても、自然に対する共感的かまえに変化は見られない。なぜなら、核家族が主流となっている現代日本においても母性優位の家族システムは受け継がれており⁽⁴⁵⁾。その母子関係の中で共感的かまえが育まれているからである。現代の日本人にとって、自然とは母親のように優しく恵みをもたらし、災いを除去してくれるとともに、時に怒りをあらわにしてくるものである。日本人の一見無節操に見えるさまざまな神仏への礼拝は、このような自然とのコミュニケーション行為なのであり、死者に対する思いもその一部と言える。死者を含め、自然を包括的にとらえ、その場その場で感情的に交流しようとするこのような態度こそ、現代に受け継がれた伝統的な母性的民俗宗教の現れにほかならない。自然とのコミュニケーション行為は、自然の一部として人間にとって、文字通り自然な行為である。そのため、そのような行為の意味をあらためて考えることはない。それが多くの日本人が自らの宗教伝統に無自覚な理由であると考えられる。

注

- (1) 2000年から開始されたJGSS(Japanese General Social Surveys)プロジェクトの調査結果によると、「信仰なし」の回答は2000年が64.6%、2001年が63.4%、2002年が70.0%、2003年が66.4%である(石井 2007: 30-31)。
- (2) 松本(1987): 7-8, 19-21, 47-48.
- (3) 松本(1987): 26は、「共同体原理の優越」「個我の弱さ」「人間関係における情緒的な契機の優位」「生み生まれ、親子関係の象徴が創造とか契約とかいうシンボルより優位」を挙げている。
- (4) 松本(1987): 22-23.
- (5) 岸本(1961): 13-17の議論に基づく。
- (6) ベルク(1992: 151)は、風土を「ある社会の、空間と自然に対する関係」と定義した。
- (7) バロン=コーエン(2005): 11.
- (8) バロン=コーエン(2005): 222-223.
- (9) バロン=コーエン(2005): 13-14.
- (10) バロン=コーエン(2005): 209-222.
- (11) ダイアモンド(2000): 258.
- (12) 谷(1997): 70-81.
- (13) 水稲耕作における地形要素の決定的な重要性については、福井(1987): 281-288を参照のこと。
- (14) 永原(1998): 157.
- (15) 秋本(1979): 72-73.
- (16) 秋本(1979): 144-146.
- (17) 秋本(1979): 167.
- (18) 沖森・佐藤・矢嶋(2008): 54-55.
- (19) 次田(1980): 89.
- (20) 原田(1972): 13-14.
- (21) 原田(1972): 10.
- (22) 平山(1995): 54.
- (23) 『万葉集』からの引用は、中西(1978): 238, 254による。
- (24) 服藤(1991): 46-47.
- (25) 服藤((1991): 87.
- (26) 服藤(1991): 69, 88-89.
- (27) 末木(1996): 148.
- (28) 末木(1996): 152-153.
- (29) 阿部(2014): 32.
- (30) 古瀬(2011): 109.
- (31) 平山(1995): 92.
- (32) 平山(1995): 92-93.
- (33) 平山(1995): 92.
- (34) 末木(1996): 301.
- (35) 平山(1995): 122.
- (36) 矢田(2004): 289.
- (37) 福田(1989): 109-110.
- (38) 原田(1972): 190-191.
- (39) 福田(1989): 145-147.
- (40) 原田(1972): 22-24.
- (41) 原田(1972): 25.

- (42) トッド (1999) : 198-201.
- (43) 原田 (1972) : 25-26.
- (44) 民俗学者柳田國男 (1875~1962) によれば、日本人は「人は亡くなってある年限を過ぎると、それから後にご先祖さま、またはみたま様という一つの尊い霊体に、融け込んでしまうものとしていたようである」(柳田 1990 : 65)。柳田 (1990 : 77-79) は、この先祖の霊が山の神であり、それが春には里に下って田の神となり、秋の終わりには山に還って山の神になることを示唆している。
- (45) 現代日本における母性優位性の指標と考えられるのが、子どものいる家庭で誰が家計を管理しているかというデータである。「リビングくらし HOW 研究所」(<http://www.kurashihow.co.jp>) がインターネット上で公開しているアンケート「ここが違う！ 幼稚園ママ・保育園ママのライフスタイルと思い」(園児とママの情報誌 あんふあん 調べ)の結果によると、2011年の全国調査において、幼稚園ママ(n=504)の80.6%、保育園ママ(n=355)の73.2%の家庭で、ママが家計を管理している。

引用文献

- 秋本吉徳 (1979) 『風土記(一)——常陸国風土記』講談社学術文庫, 講談社
- 阿部一 (2014) 「日本の伝統的家族・擬似家族システムとしてのイエの形成」『東洋学園大学紀要』第22号 : 31-47.
- 石井研士 (2007) 『データブック 現代日本人の宗教 増補改訂版』新曜社 [初版1997年]
- 沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉編著 (2008) 『豊後国風土記・肥前国風土記』山川出版社
- 岸本英夫 (1961) 『宗教学』大明堂
- 次田真幸訳注 (1980) 『古事記(中)』講談社学術文庫, 講談社
- 末木文美士 (1996) 『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』新潮文庫, 新潮社 [原著1992年]
- ダイヤモンド, ジャレット著, 倉骨彰訳 (2000) 『銃・病原菌・鉄(上)』草思社
- 谷泰 (1997) 『神・人・家畜——牧畜文化と聖書世界』平凡社
- トッド, エマニュエル著, 石崎晴巳・東松秀雄訳 (1999) 『移民の運命——同化か隔離か』藤原書店
- 中西進 (1978) 『万葉集 全訳注原文付(一)』講談社学術文庫, 講談社
- 永原慶二 (1998) 『莊園』吉川弘文館
- 原田敏明 (1972) 『宗教と社会』東海大学出版会
- バロン=コーエン, サイモン著, 三宅真砂子訳 (2005) 『共感する女脳, システム化する男脳』日本放送出版協会
- 平山朝治 (1995) 『イエ社会と個人主義』日本経済新聞社
- 福井捷朗 (1987) 「エコロジーと技術——適応のかたち」渡部忠世編『稲のアジア史 第一巻 アジア稲作文化の生態基盤——技術とエコロジー』小学館 : 277-331.
- 福田アジオ (1989) 『時間の民俗学・空間の民俗学』木耳社
- 服藤早苗 (1991) 『家成立史の研究』校倉書房
- 古瀬奈津子 (2011) 『撰関政治 シリーズ日本古代史⑥』岩波新書, 岩波書店
- ベルク, オギュスタン著, 篠田勝英訳 (1992) 『風土の日本』ちくま学芸文庫, 筑摩書房
- 松本滋 (1987) 『父性的宗教 母性的宗教』UP 選書, 東京大学出版会
- 矢田俊文 (2004) 「中世の自然と人間」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座4 中世社会の構造』東京大学出版会 : 283-304.
- 柳田國男 (1990) 「先祖の話」『柳田國男全集13』ちくま文庫, 筑摩書房 [初出1946年]