

東京の大神宮：貨幣の蓄積・消費の場としての「家」とその変容

平井太郎

Household and Sociality of Money : Political Economy of the Turn of the Century Japan

要旨：一九世紀の終わり、東京に伊勢神宮が遷宮された。場所は宮城（皇居）の眼前、現在の日比谷交差点付近である。この「東京の大神宮」は、二〇世紀初頭からは神前結婚式が幅広く行われる場として知られるようになる。ここでは、東京の大神宮の創建と定着の過程を手がかりとして、初期産業化のもとでの人びとの織り成す社会性の変化を探究する。ここでいう社会性とは、一定の広がりをもって観察される人びとの関係のパターンのことを指す。

これまででも、伊勢信仰や国家神道を出発点とした社会性にかんする考察は、民俗学や歴史学を中心に数多く行われてきた。そこでは社会性を分析する視点として、主に村落・職縁共同体や国家体制が設定されてきた。しかし、東京の大神宮の創建・定着過程には、そうした視点から見えにくく、しかも重要な出来事が横たわっている。

第一に、東京の大神宮を支持する基盤は、共同体でも近代天皇制国家でもなかった。その基盤は、一定量の貨幣の蓄積・消費を司る集団、すなわち伊勢講にあった。この伊勢講は、村落・職縁共同体や国家体制と異なる社会性である。このような貨幣の蓄積・消費を介した社会性こそ、村落や国家が効果を及ぼす基盤を提供していると考えられる点で重要である。

第二に、東京の大神宮の支持基盤は講を離れ、近代の産業システムに対応した「家」へと移行する。この移行は、二〇世紀への転換期における、貨幣の蓄積・消費を介した社会性の変化と相関している。村落共同体や国家体制に視点をおきつづけると、このような社会性の変化を逸脱や疎外としか捉えられない。ここではむしろ、人びとが貨幣の蓄積・消費を介した積極的に「家」のかたちを模索していたという見方を提示する。

キーワード：社会性、伊勢信仰、神前結婚

1. 問題の所在：近代の社会性

「ものごとに社会性——一定の社会的広がりがある」ということと「ものごとを一定の社会性と関連づけて捉える」ということは裏表の関係にある。この両者の切り分けは、とりわけ過去の出来事に接近するとき容易ではない（佐藤 2006：158-161）。なかでも近代に目をむける際は、村落をはじめとする「共同体」や国家権力などから構成される「体制」が、ものごとそのものなのか、ものごとに対する視点なのか、切り分けられないまま語られがちである（内田 1999：12-15；Bholat and Coyle 2010：6-19）。この問題には、「共同体」や「体制」が急激な変化を遂げた二〇世紀への転換期に接近しようとする場合、いっそう注意を払わねばならない。逆に言えば、この時期の出来事について「共同体」や「体制」といった視点の限界を検証してゆくことは、恰好のケース・スタディとなる。

ここで注目するのは、まさにこの時期に創建され定着していった東京の大神宮である。大神宮とは伊勢の皇太神宮を遷した神社で、東京では一八八〇年四月に落成した¹⁾。大神宮の創建と定着の過程については、特定の視点にもとづいた語り方がすでにある。

まず想起される語り方は、近代天皇制という国家体制と関連づけるものである。村上重良『国家神道』（村上 1970）が典型である。この視点からは、東京の大神宮は国家神道の確立過程をしるしづけるものとして位置づけ

られている（村上 1970：114-119）。

しかし、近代国家と密接に関連づける語り方には、いくつかの疑問がある。一つは、より同時代に近い資料と整合しないことである。当時を知る関係者の証言を集めた『東京大神宮沿革史』（岡田1960）によると、東京の大神宮は政府とたえず緊張関係にあったという。もう一つは、近代国家のあり方から歴史を語ろうとするこれまでの試みにおいて、東京の大神宮がほとんど言及されてこなかったことである。靖国神社や明治神宮などに比べ、大神宮の語られなさは歴然としている²⁾。それは、たんに大神宮が発見されなかったからではあるまい。むしろ、同時代の資料が示唆するように、近代国家と関連づけて大神宮を語るのが難しいと感じられてきたからではないか。

実際に、近代国家と関連づけるのとは異なる視点をもとうとする語り方もある。民俗学や歴史学では「国家の宗教」とは異なる「民衆の宗教」として、伊勢の皇太神宮に対する信仰（伊勢信仰）を位置づける試みが続けられている（日本民俗学会 1984：45-46；西垣 1984：335；新田 2007：37）。もっとも、そこで焦点が当てられるのは、近代国家以前の信仰か、近代国家の出現によって左右されない「慣行社会」における信仰である（宮本 1987：144-154）。その意味で「民衆の宗教」に視点をおくことは、「国家の宗教」として見たときには隠れていた部分に光を当てるといふより、「国家の宗教」が語ろうとしていたのとは別の対象を語っている可

能性が高い。事実、「民衆の宗教」を主題化したこれまでの語り方においても、東京の大神宮は、見るかぎり言及されたことがない。このように語られないこともまた、東京の大神宮が「国家」と単純に対比される「民衆」という視点から捉えにくいことを示唆している。

逆に言えば、東京の大神宮を注視することは、そうした「国家」や「民衆」とは異なる視点を要請する。その視点は、「国家」や「民衆」とは異なる社会性を捉える手がかりとなる。言うまでもなく、捉えられるべき社会性、取るべき視点は、「国家」と「民衆」に取って代わるものではない。むしろ、それらと不可分にかかわる社会性また視点として捉えなければ、「国家」か「民衆」かという視点の対比をくりかえすことになる。

2. 東京の大神宮

2.1 東京の大神宮と「国家」

東京の大神宮は創建当初、広さが約七〇〇〇坪、二つの藩の上屋敷をあわせた敷地を占めていた。当時、日比谷交差点付近には、かつての城門の石垣や堀が残されていた。今、和田倉門や鍛冶橋門の前あたりで掘端に立って南を眺めたとき、大神宮の鳥居がちょうど真正面にそびえ立っていたという。

まず、近代国家と関連づける捉え方の典型として、村上重良『国家神道』を参照してみる。そこでは、東京の大神宮が創建される経緯が次のように語られている。国家神道とは、戦前期の日本を支配した宗教的政治制度であった（村上 1970 : i）。この制度の形成にあたっては、全国の神社を国家の管轄下におく神社・神官の組織化が行われた。同時に、宮中や伊勢皇太神宮での祭祀も再編され、それをモデルにした儀礼の実施が神社・神官の職務として与えられた。こうした国家神道の形成期にあって、東京に伊勢皇太神宮の遙拝所が設置されることになった。これが東京の大神宮である。大神宮での具体的な祭祀をめぐる関係者間で議論があった。その議論を踏まえ、神社・神官が行うべき祭祀が明確化され、かつ、その徹底を図るうえで、神社・神官の「宗教官僚」化が促された（村上 1970 : 114-119）。その意味で、東京の大神宮の創建は、国家神道の確立にあたり決定的な役割をはたしたと位置づけられるという。

ここで注意されるのは、これ以後、東京の大神宮にかんする言及が見られなくなることである。この沈黙は、近代国家に関連づける捉え方において、東京の大神宮が語られないことと符合している。なぜこのような沈黙が生まれるのであろうか。

それは、東京の大神宮自身がまとめた『東京大神宮沿革史』をひもとくとはっきりしてくる（岡田1960）。この資料は、二〇世紀初頭の大神宮を知る関係者の証言と記録をまとめたものである。

第一に、東京の大神宮は国家の施設ではなかった。この施設は創建当初から、神道事務局と呼ばれる組織のものであった。神道事務局とは、さまざまな教義をもつ神道家が一八七五年三月に結成した組織である。大神宮の創建にあたり、皇室や宮家からの寄付金がなかったわけではないが、組織そのものは政府から独立していた。その性格は一八八二年になるとさらに明確になる。同年一月、教導職すなわち国家神道の教化に当たる官職を、神道家が兼ねることが禁止された。さらに二月、宮中や伊勢皇太神宮での祭祀儀礼をモデルにした神社祭式を行わない神道家たちの活動は、教派神道として位置づけられることになった。これらの措置は、神社・神官を政府機関の一部とする国家神道の定義の核心を担っていた。この過程で東京の大神宮は国家神道から切り離された。すなわち、神道事務局の解散にともない東京の大神宮は、伊勢皇太神宮の分派として教派神道の一つ神宮教の拠点と位置づけなおされたのである。

『東京大神宮沿革史』からは、東京の大神宮が語られなくなる、もう一つの理由もうかがえる。それは、国家神道から切り離された後、東京の大神宮は多額の負債が顕在化し、敷地の過半を処分せざるをえなくなったことである。しかも、大神宮の経済的な危機には政府が深くかかわっていた。伊勢皇太神宮から分離する際、東京の大神宮は、それまで伊勢皇太神宮で行っていた大麻と呼ばれる神札と伊勢暦の頒布をあてがわれた。それは、神社祭式のモデルとしての祭祀儀礼に、大麻と伊勢暦の制作と頒布が組み込まれていなかったため、政府からそれらの分離が強く促されていたからであった。実際、これに先立って、大麻と伊勢暦の頒布の実務を担う伊勢皇太神宮の組織が、一八七〇年代前半に相次いで禁止・解体させられていた。そのため、東京の大神宮では新たな組織を築きなおさねばならず、経済的な苦境に陥った。

つまり、東京の大神宮は、たんに国家神道に十分帰属しない施設となったばかりではない。他の教派神道の多くと同じように、国家の抑圧の対象ですらあった。だからこそ、近代国家に視点をおくと、国家神道から分離された時期を境にして語りにくくなる、あるいは語ってはならなくなる。しかし、『国家神道』を発展させた村上重良『国家神道と民衆宗教』をひもとくと、この解釈は早計だと気づかされる。そこでは、丸山教や大本教と

いった教派神道に対する国家の弾圧に紙幅の半ばが割かれている(村上 2006)。たしかに近代国家と出来事を関連づける語りが、国家による抑圧の対象について多弁なのは不思議ではない。抑圧もまた国家の作用の一形態だからである(Foucault 1976: 9-22)。だとすると、なぜ、東京の大神宮については抑圧の事実すら語られないのだろうか。

この問いを考えるうえで興味深い事実がある。一九一二年四月、内務省は大麻と伊勢暦の頒布を自ら直轄するように改める。直接の理由は、東京の大神宮のような「私設」組織が、国家神道の頂点に立つ皇太神宮の神札や暦を扱うのは好ましくない、ということであった。これに対して『東京大神宮沿革史』は「大麻暦頒布の盛況に、世の一部の者は頻りに嫉視反目」を加えた経緯を記録している(岡田 1960: 185)。

二〇世紀への転換期、東京の大神宮は、大麻と伊勢暦を頒布する組織の再構築に成功していた。一八九七年三月には講組織の講元が二七十一万人を数えている(岡田 1960: 97)。そうして自ら再構築した基盤を国家が収奪した、「庇を貸して母屋を乗取らる」と東京の大神宮の関係者は認識していた(岡田 1960: 193)。東京の大神宮は国家から単純に抑圧されていたのではない。国家は東京の大神宮による大麻と伊勢暦の頒布自体を禁止していない。むしろ後述するように、頒布の範囲を最大限に拡大してさえている。いわば国家は大麻と伊勢暦の頒布を「利用 utilisér」しているのである(Foucault 1975: 34)。だとすればそこにはどのような効果=効用が考えられるであろうか。

内務省が大麻と伊勢暦の頒布を受託して以降、目標に掲げていたのは「全国頒布」である。実際に、頒布された大麻の数は、一九一〇年代まで三〇〇万體ほどだったものが、二〇年には五〇〇万、四〇年には一〇〇〇万體を数えるに至る(松本 2004: 234-235)。その結果、得られたものは大麻と伊勢暦からの収益だけではない。むしろ、国家のもとにある人びとが幅広く伊勢皇太神宮の神札と暦とを手にしてしているという結果が重要である。

先にふれたように国家神道では一貫して祭祀儀礼の確定が重視されていた。人びとの身近なところでも、教育勅語を大きな声で読み上げたり、御真影などに頭を下げたりするような、「身体化された生活文化」に対する働きかけが行われていた(多木 1988: 203)。大麻と伊勢暦も、それを目にし手にすることで、身体レベルで伊勢皇太神宮の存在を感じられていたと考えられるのである。

しかも大麻と伊勢暦は、内務省が直轄する以前に、すでに三〇〇万體の規模で頒布されていた。これは、人口増加の著しかった二〇世紀への転換期にあって、一九〇〇年と一〇年のどちらの時点でも、国民の一人に一人が手にしていた数字に当たる。つまり、大麻と伊勢暦の頒布を利用することで、国家は身体に働きかける方法の一つを手にしただけではない。その方法を「全国」民に行使しようとする社会的な広がり、すなわち基盤となる社会性を一挙に手に入れている。見方を変えれば、そのように汎用可能な方法を独占的に使えるのが国家だと言いかえられよう。

近代国家に視点をおいたとき、東京の大神宮が語りにくいのは、それが国家の形成したのもでも抑圧したのもでもないからである。むしろ天皇制国家は、東京の大神宮を「利用」して、国家として存在すると見なされるうえで欠かせない基盤を得ている。そうした基盤的な社会性は、国家に視点を置くことの前提であり、国家に視点を置くことと見えなくなる盲点に他ならない。

2.2 伊勢講と貨幣

問題は、そのような基盤となる社会性が如何なるものかということである。大麻と伊勢暦の頒布において、具体的に言えば、その基盤とは頒布の規模の大きさであった。内務省が直轄するにあたり、大麻の頒布数が三〇〇万體で推移していたと言われる。それ以前もこの水準であったとすると、この列島の少なくない人びとに大麻が行き渡っていたことになる(宮地 1961: 24)。

これだけの規模の広がりには、一つには、政府に禁止された、大麻と伊勢暦の頒布を担う組織の働きによっている。その組織は、「御師」と呼ばれる皇太神宮の神人たちと、各地で結成された伊勢講や神明講といったさまざまな名をもつ講組織からなっていた。その数は、一八世紀初めにほぼ安定し、外宮では御師五〇〇名、講組織の講元(檀那)が五〇〇万軒にのぼるといふ(宮本 1987: 72-75)。

同時に注目すべきことは、御師が携えていたのが、大麻と伊勢暦だけではなくたことである。御師たちは講組織から米や銭を集めるとともに、逆に、帯や白粉といったさまざまな嗜好品を音物として配っていった。いわば御師を介して、貨幣と商品が移動してゆく社会的な広がりがかたちづくられていた。すでに民俗学や歴史学においても、御師と講組織の増加と貨幣・商品経済の浸透とが並行している事実が指摘されている(桜井 1970: 225; 新城 1960: 10)。

御師・講組織と貨幣・商品経済は具体的にはどのような結びつきののだろうか。この問題にかんする実証は、見るかぎり兵庫県明石市東二見地区を中心になされたものしか見当たらない（小野寺2005）。しかもこの資料は、東京の大神宮と同時代の二〇世紀への転換期から説き起こされている点で貴重である。

それによると、まず、この地区は当時、瀬戸内海における漁撈と播磨平野における棉花栽培を主要な収入源としていた。一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、棉花栽培は輸入拡大により急速に衰える。かわって帆布や機械などを製造する大小の工場が地元資本により建設される。他方、この地区の伊勢信仰は中世に遡ることができ、一九世紀後半には一〇の伊勢講が結ばれていた。それらの伊勢講の講元には当初、漁撈や棉花取引で財をなした家が当たっていた。家々の経済的な浮き沈みも小さくなく、講元がしばしば交代したり講自体が再編成されたりしていた。特に二〇世紀への転換期には、一部の講が中小工場の経営者や工場労働者を中心に再編され、講元の輪番制や講の経費負担の均等制が取り入れられるようになった。

東二見地区の知見について注目される点が二つある。

第一に、講組織の編成・再編成とかかわる貨幣・商品経済の浸透の実態である。講元には、当初、地区において突出した財を蓄えた家々が就いていた。それだけ伊勢講という組織には、一定量を超える貨幣が必要であった。講組織の構成員たちによる伊勢参宮の経費を中心に、寄り合いでの「大盤振舞」などとして多額の財が消費されていた（桜井1970：180-182）。したがって、ここで注目すべき貨幣・商品経済の浸透とは、従来の歴史学や民俗学が注目してきたような、人びとがさまざまなモノを貨幣を介してやりとりする事態だけを指すわけではない。むしろ重要なのは、一定量を超える貨幣が蓄積され消費されるようになってきていることである³⁾。

御師と講組織のあいだでは、大麻や伊勢暦、そして米や銭などの貨幣、種々の音物がやりとりされていた。講組織とかかわる貨幣・商品経済の浸透とは、それらが貨幣・商品としてどれだけの価値をもつかという実体的なレベルで確かめられるものではない。むしろ大麻などのモノは、一定の貨幣が蓄積され集団的に消費される社会性があちこちで出現してきたことの標識とすべきである。だからこそ、ここでの事例のように、御師たちが姿を消したとしても、そうした社会性の場は残りつづける。

第二に注目される点は、講組織が村落や職縁にもとづ

く共同体に対して横断的に編成されていたことである。これまで民俗学を中心に行われてきた講組織の研究では、村落ないし職縁共同体が分析の単位になっていた。しかしそこで確認されるのは、共同体と講組織とが完全には重なりあわないことである（日本民俗学会 1984：30）。東二見地区でも中小工場主や工場労働者を構成員とするように講組織が再編されていた。そのように村落や職縁と講組織とは、互いに影響しあいながら、それぞれに境界を画定しあう関係にあると言えよう。

そうした共同体と講組織の相互規定のきっかけとなっているのが、一定の貨幣の発生という事態である。逆に言えば、そのような貨幣の発生が、配られる大麻などだけでなく、講組織の存在そのものによって裏づけられる。大麻や伊勢暦の大規模な頒布とは、ある程度の貨幣の発生を講組織によって確かめうる構図が、この列島のかなりの範囲で共有されていたことに他ならない。近代天皇制国家が大麻の全国頒布を通して獲得した「全国」とは、より具体的には、一定量を超える貨幣と講組織との広汎な分布を意味している。抽象的な「全国」民である以上に、ある程度の貨幣が身近に感じるようになった人びとなのである。

同時に、この一定量を越える貨幣と講組織の分布は、二〇世紀の転換期に変質を遂げてもいる。東二見地区では、地域に流れ込む貨幣の源泉に、棉花栽培の衰退と工場の簇生という交代が見られた。講組織もまた、飛びぬけた量の貨幣を集める家から、工場主や工場労働者を軸とするものへと転換していた。こうした再編を経てもなお、近代国家が利用できるだけの社会的な広がりや、一定量を超える貨幣と講組織が保ちつづけるように見える背景を探らねばならない。

ある程度の貨幣の分布に視点をおくと、富の源泉は自然資源（農地や漁場など）や商取引から工業生産へと移っている。とりわけ棉業・綿業をめぐる交代は、統計資料をつきあわせると日本という広がりや鮮やかに捉えられるようにも見える（西川他 1996：157-161、225-239）。だが、一定量の貨幣が発生するモードを追うだけでは、発生の具体的な分布は跡づけにくい。これに対し、人びとの生活のレベルである程度の貨幣の発生を確かめるのに欠かせないのが、講組織の存在である。講組織があるということで、そこに富があり、また一定の社会性として分布していることが確かめられる。同時に注意しなければならないのは、二〇世紀への転換期における講組織そのものの変質である。そうした変質を踏まえてもなお講組織がありつづけると捉えることのできた、

その視点の内実に入り込んでみる必要がある。

2.3 「家」の変調

「講組織がある」という捉え方を支えているのは、何よりも講元となる「家」の存在である。二〇世紀初頭まで講組織は、飛びぬけた貨幣を蓄積する「家」を頂点とするピラミッドをなしていた。それ以降は、おおむね均等に貨幣を蓄積した「家」群のネットワークが講組織となる。講組織の編成は変化していたとしても、この「家」を単位として講組織が組み立てられ、また一定の貨幣の蓄積と消費も確かめられるという基本構図は変わっていない。言い換えれば、「家」を単位として社会関係のあり方や一定の貨幣の分布を確認するという捉え方が持続している。近代国家の基盤をなす、ある程度の貨幣が身近な人びとは、同時に、「家」を単位とする捉え方と不可分に結びついているのである。

もちろん、「家」を単位とする捉え方の持続は、「家」のあり方が変わらないことを意味しない。東二見地区の例では、講組織があること自体は変わらないため、「家」よりも講のあり方に目が向いてしまう。「家」のあり方の変化を掘り下げるには、ふたたび東京の大神宮に立ち返ってみるとわかりやすい。

まず、同時代の資料に記録された、創建当初の大神宮に参拝した人びとの姿を確かめてみる。

日比谷太神宮遷座式は昨日が第三日目にして即ち儀式を畢りたるが、此日その招請に応じて相会せられたる方々は、皇族大臣参議を始め、勅奏官、各銀行員、各新聞記者其他在野の紳士無慮千余人なりし(略)近郷近在より夫々講中が参詣せし由なるが、昨日は相州丸山講と号し、其勢凡そ一千五百人程、一同相の一本歯の下駄を履竹の子笠に杖を携ひ幟をも立て列を正して参詣せしは実に衆目を驚せり。(東京曙新聞一八八〇年四月一九日号)

ここでは、国家によって規定された祭祀儀礼にかかわる人びとと、そうした儀礼にこだわらずに参拝していた人びとが鮮やかに対照されている。後者をかたちづけていたのは、やはり講組織なのである。東京の大神宮をめぐる講組織が、当時、どのような貨幣の蓄積と消費にかかわっていたのかは、次の記事に示唆されている。

八重垣町の貸座敷の芸娼妓が、日比谷の皇太神宮参拝は苦情ありて延日せしが、昨日大松葉楼一軒の

みで総勢六百余名一対の鼠蛇の目の蝙蝠傘に神風講社の小旗を立たる人力車凡そ四五町ほど引続き、午後一時頃参拝奉幣料廿円を捧げ同所に於て午餐の割籠を開き庭中に仮舞台を作りて同楼并に茶屋の娘等が橋弁慶、三人生酔、善玉悪玉の踊を催したる(後略)(東京曙新聞一八七九年六月二四日号)

ここで「神風講社」という講組織を結んでいるのは、「八重垣町」すなわち東京・根津の遊郭である。奉幣料だけでなく、特別にあつらえた揃いの傘に人力車を四、五百メートル連ねた行列、午餐に舞台と、一定量を超える貨幣が消費されていた。ここでの貨幣の投げ方で注意されるのが、記事に「大松葉楼」とあるように、この講組織が遊郭の「妓楼」を単位としている点である。

遊郭の妓楼はある種の「擬制的な家」であったという指摘がある(中野 1968:38-40)。公認の遊郭に集められた遊女たちは、主として血縁からなる「家」から排除され、「親方」と呼ばれた楼主を仰ぐ妓楼という別なかたちの「家」に包摂されていた。もっとも、妓楼を「擬制」と呼ぶのは正確ではない。当時の「家」の捉え方からすると、「親子」とされる間柄も、必ずしも血縁ないし擬似血縁(養親子など)に限られていない。「親方子方」という表現に残るように、職縁もまた「親子」をかたちづくる(岩本 1992:114-117)。妓楼もそうした職縁による「親子」からなる「家」の一つだった。東京の大神宮にかかわる講組織は、そのような「家」によって編成されている。そして、そうした「家」を単位にして一定の貨幣が投じられている。

そもそも、遊郭における遊び自体、「粹」と呼ばれるような独特の約束事にしたがっている。そうした遊びには、少なからぬ、また際限のない貨幣が投じられる可能性がある。だとすれば、大神宮への参拝で投じられた貨幣は、日々、妓楼という「家」を単位としたやりとり、すなわち蓄積と消費の延長上に位置する。東二見地区で飛びぬけた蓄財をする「家」が講元となっていたように、大神宮の神風講社では、際限のない貨幣がやりとりされる「家」が講組織の核をなしていたと言えよう。

しかし、東京の大神宮では、遊郭の講組織はやがて姿を消す。根津遊郭による参拝を伝える記事のなかに「苦情ありて」とあるように、遊郭の講組織による参拝は、国家の規定する祭祀儀礼からすると忌避すべきものとして排除されたためだと考えられる。現に、根津遊郭や吉原遊郭による参拝や寄付は次第に拒否されるようになっていた⁴⁾。根津遊郭自体、一八八八年、帝国大学に近い

ことを理由に取り払われる。この後、東京の大神宮は、大麻と伊勢暦を頒布する組織だけでなく権利も失い、存続の危機を迎えることになる。

3. 神前結婚式

3.1 流行現象

そのようにして決定的な危機を迎えた東京の大神宮に、危機を乗り越えさせるだけの資金源が新たに見出される。それは神前結婚式の流行である。一九〇〇年代から二〇年代にかけて東京の大神宮は、そこで神前結婚式を挙げようと人びとが競いあって訪れる場になっていた。

神前結婚式とは、神社で営まれる婚姻の儀式であり、今日でも結婚式の二割を占めている（石井 2005：22-38）。もっとも神社や仏閣において婚礼を挙げる習慣は、一九世紀後半まで社会的な広がりとしては見られなかった（石井 2005：123-125；井上 1986：15-34；宮本 1961：131-133；柳田 1931：196）。同時代の新聞記事も、ある婚礼について報じる際、「神葬祭のある以上は神婚儀もある訳なれば別に怪しむには足らぬもの、是が正則やら変則やら記者も少し困る」と述べている（郵便報知新聞一八八七年五月二日号）。

神前結婚式が一定の広がりをもちはじめるのは、二〇世紀への転換期においてである。そのきっかけになったのは、一九〇〇年五月一〇日の東宮御成婚であった（石井 2005：125-137；村上 1970：160-161）。東宮御成婚については新聞や雑誌で特集記事が生まれ、特にその婚姻儀礼は図像入りで報道されていた。そうした報道がなされたのは、御成婚における婚礼儀礼にかんする複数の関係者による議論の過程自体が報道の対象になっていたためである。すなわち一八八九年八月に御成婚をめぐる諸儀礼を議論する帝室制度調査局が設けられ、約半年間の議論ののち一九〇〇年四月に皇室婚嫁令として公にされていた。

さらに注目すべきことに、帝室制度調査局の関係者が主導して、皇室婚嫁令の儀礼にもとづく模擬結婚式が行われ（一九〇一年三月三日、同年五月二四日）、その様子もまた報じられていた。その模擬結婚式の舞台となったのが東京の大神宮であった。東京の大神宮ではかねてから、誕生礼から始まる諸礼式、婚礼、葬祭礼などの確定と普及を企てていた。先の模擬結婚式もその活動の一環と位置づけられた（岡田 1960：156-157）。ついで、模擬結婚式にさらなる改訂が加えられ、一九〇二年九月二一日、東京大神宮におけるはじめての神前結婚式が営

まれる。新郎は米国留学から帰国したばかりの歯科医、新婦は「仙台の豪商」の妹であった。結婚式には、伊藤博文や山縣有朋をはじめ「朝野の名士親類等数十名」が参列したという（郵便報知新聞一九〇二年九月二四日号）。

その後、東京の大神宮における神前結婚式は次第に流行現象と化してゆく。その間の変化を、ここではある程度、広汎な読者を意識した言説から跡づけてみる。まず、東京朝日新聞一九〇八年一月一日号には次のように書き起こされた特集がある。

従来中流以上の婚礼は自宅の狭隘な向では料理店に持込み式と宴会とを兼ね行ふものが多かつた。然るに近頃は式だけを神前で執行し婚礼の神聖を有たしめんとするので、例の日比谷の太神宮を始め、神田明神、日枝神社、麻生斧町の出雲大社支社、其他神社等に神前結婚を行ふ者益々多くなつて来た。丁度昨今は何処も大繁昌の時期であるから茲に少しく神前結婚の光景を紹介する。

記事は続いて東京の大神宮への取材をもとに、神前結婚式の費用が五等級に区分されていること、また、一九〇一年（ママ）からの八年間で二〇〇〇組が婚礼を挙げ、「益々増加の傾向」にあり、一九〇八年では三月から十一月までの婚礼数が五〇〇組にのぼっていることを伝えている。この年の東京市での「結婚数」は一五九六九件である（東京府統計書第二六冊）。ついで、商業雑誌への連載後一九一八年一〇月に刊行された随筆に、次のような記述がある。

日比谷大神宮が、結ぶの神の出店仕事を扱はれるに（略）爾来商売大繁昌、料理屋から写真師までに、聯絡到らざるなき有様である。（略）日柄の佳い日に五組も六組も、先さまお代り式に挙行される。並等二三十円、音楽入り四五十円以上の、日比谷大神宮の結婚式も、基督教のそれに劣らぬ珍物である。（略）神前に式を挙げたからとて厳粛な訳でもなく、神さまの合されたものも人が往々に切り離す。所謂合せもの離れもので、他人どころではない、自分等から好んで離れる手合も尠なくない。（大庭 1918：170-172）

さらにいわゆる東京案内の一冊で、好評によりシリーズ化された書物（一九二八年五月刊）にも次の記述を見

ることができる。

神前結婚は明治三十二年九月に、神宮奉斎会の設立と同時に（ママ）女子教育界の権威者下田歌子女子等の知名の人々に依つて奨励せられ、宣伝せられ、示威運動せられ、暗中飛躍せられたために日ならず開始する様になつた、さうして新しくて奇抜で簡便で、而も誇負を公表せらるる満足が「新郎新婦が併立する姿の写真が新聞に掲載せられ且、御叮嚀にも註釈を附して曰く、新郎は帝大卒業ノト法学士、新婦は某女学校洋本的優等卒業のへちやと」時ならぬ波紋を社会に画いて、流行ることつたら、押すな、前には小供や女が居るのだい、の盛況を呈する様になつた（略）然しこの神前結婚をやる者は、まづ中流以上の者でなければ一寸行り兼ねる、要は経費の問題だ（略）一箇年の結婚数が一千三百件、一日平均三人強だ（前田 1928：155-156）

実際、『東京大神宮沿革史』に収められた一九二四年から三六年までの記録をみると、この期間、年一〇〇〇件から一五〇〇件で婚礼数が推移している（岡田 1960：156）。東京府統計書では、この間の府全体での「普通婚姻数」がおおむね二七〇〇〇件前後で一定しており、東京の大神宮での婚礼が無視できない比重を占めていると言っても差し支えあるまい。

同時代の三つの資料でまず注目されるのは、神前結婚式が二〇世紀初頭における一種の流行現象であり、流行現象の中核を東京の大神宮が占めていたと捉えられている点である。言い換えれば、神前結婚式に一定の社会的な広がりがあるのと同時に、東京の大神宮がそのような社会性の契機をなす出来事と不可分な存在と見なされている。

神前結婚式をふくむ婚姻の儀礼は、「家」と「家」とを関係づけたり新たに「家」を生み出したりする。そうした儀礼が新しい流行として広がりはじめている。それは、「家」を単位とする関係性に新たなパターンが生まれつつあることを意味する。東京の大神宮は二〇世紀への転換期まで、伊勢講に支えられていた。伊勢講もまた「家」を単位とする関係性のパターンの一つである。その意味では、東京の大神宮の支持基盤は一貫して「家」が単位となる社会性に求められている。同時に重要なことは、そのような社会性のパターンが、世紀の変わり目を境にして切り換わっていることである。

しかも、そうした切り換えは、東京の大神宮だけに限

定された現象ではない。伊勢講には列島の一定範囲に及ぶ広がりが見られた。神前結婚式もまた、ある広がりをもった流行現象と捉えられている。いわば二〇世紀への転換期、「家」を単位とする社会性が一定の広がりにおいて総体的に変化している。神前結婚式の流行は、そのような総体的な変化の一断面をなしているのである。

3.2 中流の「家」

この変化がいかんにして生じたかに接近するうえで注目されるのが、神前結婚式の流行を跡づける資料群が共通して言及している事柄である。それは神前結婚式にかかる「費用」をめぐる問題である。いずれの資料でも、この儀礼に貨幣が必然的に介在してくると捉えられている。そうした捉え方が時と場を隔てた資料で共有されている。このことは、神前結婚式をめぐる、社会的な広がりや貨幣の介在とが不可分なものと意識されていたことを示唆する。

このような貨幣の介在について思い起こされるのが、伊勢講と貨幣の結びつきである。伊勢講は、広範囲での貨幣の蓄積を前提とし、その消費を集団的に行うパターンであった。そうした伊勢講と神前結婚式では、貨幣との関係が異なっている。神前結婚式は、一定量を超える貨幣の蓄積や消費だけに対応するものではない。神前結婚式の費用はいくつかに区分されている。飛びぬけた貨幣の蓄積・消費を排除するわけではないが、もっと小さな蓄積・消費にも対応している。

この違いは、二〇世紀への転換期に伊勢講で見られた変化と並行している。当時、伊勢講は、突出した貨幣を蓄積・消費する「家」を頂点とするピラミッド型から、ほぼ横並びの「家」によるネットワーク型の組織に変化していた。そこで新たに現れた横並びの「家」群は、ちょうど、費用のかからない神前結婚式に参列する「家」群と類比させることができよう。東二見地区の横並び化した伊勢講を構成する「家」は、中小の工場主や工場労働者がかまえるものだった。神前結婚式でそれらに相当するのが、資料群でも論及される「中流」の人びとである。

この「中流」と呼ばれた人びとの具体像を明らかにするのに示唆的なのが、一九〇六年十一月から翌年二月まで東京朝日新聞に連載された小説『行人』である。この小説には、東京の大神宮で神前結婚式を挙げた二組の夫婦が描かれている。一組は帝国大学教授とおそらくは資産家の令嬢であり、もう一組は教授の実家の女中と大阪のサラリーマンである。教授の父は元の高級官僚だと

思われる。その女中と大阪のサラリーマンとの縁は、教授の実家で書生をしていた同僚がとりもっていた。当時の東京朝日新聞は在京紙屈指の約一〇万部を売り上げ、読者層も知識人層より商工業者に広がっていた（山本 1981：109-112）。小説の描写も、顔の見える階層ではなく広汎で匿名な読者層の意識を踏まえてなされていたと言えよう。

この小説では、同じ神前結婚式でも、二組の費用には格段の違いがあったことが言及されている（夏目 1914：419）。その費用の差は、帝国大学教授とサラリーマンという夫の職業階層差と重なっている。実際に二〇世紀前半、社会的に注目が集まりはじめた「新中間層」は、エリート層（専門・管理職）と非エリート層（事務職・店員）に二分されていた。この「中流」のなかの二階層は、出身も学歴も所得も、そしてライフコースも異なっていた（中村 2000：51-56）。『行人』は東京の大神宮における神前結婚式を、同様に区別できるような二組の夫婦に演じさせている。この設定は、同時代の「新中間層」＝「中流」と呼ばれた人びとが、徹底的に区別され決して交わることもない二階層を含みこみつつ、なお一つの集団のように見えてしまう、そうした社会的に共有された視点を正確に写し取っている。

問題は、区別されても不思議ではない二階層が一つの集団に見える視点である。なぜなら、そのような視点をとるからこそ、神前結婚式を営むさまざまな人びともまた、流行現象として一括りにできるからである。この問題を考えるうえで、『行人』における帝大教授と資産家の娘が、自分たちの一人娘に施している教育が注目される。一人娘はまだ三歳ながらつねに書物を読み聞かせられ、その知識量は大学を出ている叔父を驚かせる。

ここで描かれるような類の教育の熱心さは、「新中間層」全体に共有された特徴だという指摘がある（中村 2000：57-62）。「新中間層」は総じて階層上昇志向が高いだけでなく、エリート層と非エリート層の分岐が主として学歴に起因するという実感を共有していたという。結果として、子どもに知識をつめこみ、より高い学歴を与えようとする志向が生まれたというのである。そうした志向は男の子に対してばかりでなく、この時期、女の子にも向けられはじめていた（篠塚 1999：84-92）。

新中間層がある種の教育志向を共有するという指摘は、実態的なデータから裏づけられる。二〇世紀初頭、新中間層は全体的にも、また非エリート層（下層）だけとりだしてみても、所得水準が変わらないにもかかわらず、家計支出に占める教育費の割合が約一〇％増えてい

た（中川 2000：260-262）。この間の新中間層には、生活費を切りつめてでも教育に貨幣を費やそうという傾向が現実存在していたのである。同時に、そうした実態が、人びとのふるまいを貨幣の消費から切り取る視点をとってはじめて見えてくるという点に注意しなければならない。

しかも、この視点は、現在から回顧して宛われたものというより、同時代の人びとに共有されていた。なぜなら、同じ教育でも貨幣を費やすタイプの教育を通じて新中間層の家族が「家」をかたちづくっていたからである。家計全体における教育費の比重の高まりは、「家」で貨幣を蓄積・消費するときの教育に対する意味づけが強くなったことにひとしい。特に、この場合の教育は親自身の志向や経験に裏打ちされている。学歴によって分岐する程度の散らばりに収まる、見方によってはよく似たライフコースが親から子へと引き継がれるような教育である。そこでは、いわば世代間での「生き方」の継承が図られている。期待どおりにゆくかは別として、人生に対する期待のし方が方向づけられようとしている。世代間で「生き方」を継承しようとすることは親と子の関係づけの一タイプであり、家族に世代の重なりによる厚みを与え「家」たらしめる重要な契機となる。

しかも、この親子の関係が貨幣に媒介されている。貨幣による媒介に注目すると、「家」を構成するもう一つの関係である夫婦の関係も、貨幣の蓄積や消費と不可分に結びついていることに気づかされる（布川 2005：211-213）。『行人』のもう一組の夫婦、女中のお貞と大阪のサラリーマンの夫婦について次のような言われ方がある。「お貞さんも普通の細君になる資格はあるんだから、承諾したらいいぢやありませんか」（夏目 1914：34）。裏を返せば、女中働きの者には「細君になる資格」があるとは、十分認められていなかったことになる。女中は一九世紀以前から、都市の女性にとって最も一般的な働き方であった。一九世紀後半まで都市の女性にとって配偶者をもつことは必ずしも自明ではなかった（斎藤 2002：209-213）。東京における女性（二〇から三九歳）の有配偶率ははじめて五割を超えるのも、二〇世紀に入ってからである（伊藤 1990：243-247）。

そうした都市の女性たちを配偶者として迎えていたのが、新中間層のうちの非エリート層や工場労働者の男性だったという（中川 2000：204-207）。これらの男性たちは女中と異なり、二〇世紀初頭になって現われた働き方をしている。というよりも、一九世紀後半まで都市の男性たちは、女性以上に配偶者をもつことが稀だった。

東京の男性（一五から五九歳）の有配偶率は二〇世紀以降、女性（七割強）よりは低い水準にとどまるものの、やはり五割を超えてゆく。

そうした二〇世紀への転換期の都市で初めて現れた新たなタイプの婚姻は、従来の婚姻の多くが「家」を継承するものであったのに対し、「家」を新たに形成するものであったと言えよう。そのような「家」形成の増加の実態的な基盤となったのが、男性の労働形態の変化である。それまでの雑役・商工業者を中心としたものから、非専門・管理職の事務職や店員、工場労働者などへの急速な転換が見られた。この転換は、一定の増減の幅をもってにせよ、かつての雑業的な働き方に比べ、賃金水準の格段の上昇・安定をもたらした。労働形態を変化させた男性たちによる「家」形成の前提には、そのような一定の貨幣の安定的な流入がある。さらに、そうした男性たちに迎え入れられた女性たちも、夫の賃金水準と家計の逼迫度に応じて、女中働きをふくむ内職をするか規定されていたという（米田 1994：182-192）。

このような実態的な変化を踏まえ、彼ら彼女らの新中間層の「家」を貨幣の蓄積・消費の場だとみる捉え方が現実味を帯びてくる。『行人』でも、書生上がりのサラリーマンの妻の内職をしていない姿が描かれている。それは大阪の景気が東京よりもよいこと、そして何より夫婦には子どもがいないことによると暗示されている。この描かれ方を敷衍すれば、新中間層の「家」では、彼らのもたらす貨幣の量と子どもに費やされる貨幣の量に、妻や子どもの生き方（子どもに生を与えることもふくめ）が規定されると捉えられていたと言えよう。この捉え方では、新中間層あるいは「中流」の「家」は何より貨幣に媒介された社会性として見出されている。この場合の貨幣に媒介される社会性は、視点のおき方に左右されるものである以上に、二〇世紀への転換期の現実に支えられている。だからこそ、同時代の人びともまた、「中流」の出現を捉え、「中流」と不可分な「流行」として神前結婚式の広がりや位置づけていたのである。

3.3 「家」の行方

神前結婚式の流行と不可分に捉えられていた「中流」の「家」は、今日から振り返ると、よく知られた「新中間層」の「家庭」と呼ぶべきものに近い。男性はよき労働者として貨幣を安定的に供給する。女性はよき家婦として貨幣の蓄積と消費を管理し、時として自らも貨幣獲得のために働く。男性と女性は性的な規範を守って子どもをもうけ、子どもに対して適切な貨幣を投じる。こう

した「中流」の「家」におけるふるまいは、「家」を構成する人びとが労働者として、また消費者としてかわる産業システムと密接に結びついている。このような「家」が「中流」となって社会的な広がりをもつことと、産業システムが順調に作動してゆくこととは表裏をなしている（内田 2002：168-186）。

もっとも神前結婚式の流行を伝える資料群や『行人』を前にしたとき、同時代においては「中流」の「家」に対して、現在から回顧するような一様で平板な印象が必ずしも抱かれていなかったことに気づかされる。神前結婚式で結ばれる人と人との媒介が、一義的には貨幣に求められていることは、同時代の人びとも自覚されていた。ちょうど同時代の西欧でも、貨幣の両義性 Doppelheit に注意が促されていたように、貨幣による媒介は否定的に捉えられるべき事柄ではない（Simmel1900：676）。実際に、貨幣による媒介が社会性を押し広げることは人びともすでに実感していた。伊勢講が全国に分布していたように、一九世紀後半における通婚圏は、すでに労働力の移動や商品の流通にしたがって村落の境を超えていた（瀬川 1957：28-52）。二〇世紀への転換期の新聞をくっていても、結婚を媒介する営利事業が各地で続々と出現してくる様子が目に付く⁵⁾。

だが、神前結婚式に与えられた印象の一様でなさは、そうした普遍的な貨幣の両義性に対する気づきに由来するとも言いきれない。たとえば『行人』に次のようなくだりがある。「自分は、家族中ぐるになつて、佐野を瞞してゐるような気がしてならなかつた。けれども亦一方から云へば、佐野は瞞されても然るべきだといふ考へが始めから頭の何処かに引掛つてゐた」（夏目 1914：135）。佐野とは大阪のサラリーマンである。実際、帝大教授の実家の人びとは、長年働いた女中をこの男に押し付けるように縁づかせている。

ここで教授の家族たちが「瞞してゐる」と自覚するのは、自分たちの家長である教授の父に、もはや昔日のような「勢力」、具体的には貨幣の源泉となる力がないことを知っているからである。そして、大阪のサラリーマンが「瞞されてもしかるべきだ」というのは、おそらくは、彼の生活を支えている大阪の景気に対する不信に根ざしている。ここでは、この時期の「中流」の「家」につきまとう二重の不安が表現されている。一つは、子どもに対する貨幣の投下が高い学歴に結実したとしても、父と子とで必ずしも階層帰属が継承されないのではないかという不安である。もう一つは、新中間層の下層や工場労働者の処遇が依然、景気の波に左右される度合いが

大きく、「システム」としての実感が持てるほどには至っていないことである。

こうした不安に裏打ちされて、小説で延々と描かれるのは、教授の夫婦だけでなく一家全体が、互いの将来をめぐる疑心暗鬼に陥る姿である。同時に、大阪の同僚のように子どもを持つとしない夫婦も、点景として見え隠れする。また、景気のよい場所を転々とする独身者としての未来が、教授の弟の姿を借りて示されてもいる。いわば『行人』では、平板に見える新中間層の出現が視野に入れられつつも、このように多形的な生のかたちもまた一定の社会的な可能性において展望されている。しかも、そうした展望の根拠が、歴史を超えて見出しうる貨幣の両義性以上に、産業システムが依然、実感されるに足るものになっていないという同時代の現実にも求められている。

私たちは今日、そのシステムの黄昏を生きている。だが、システムの未明における視点ほどに、「中流」の「家」を踏まえたくて溢れ出るような生の多形性を、具体的にかつ社会的に十分に捉え切れてはいない。それは、産業システムが「システム」として実感できるものだという視点を前提としているからであろう。二〇世紀への転換期における人びとの視点を探究する作業は、そのように社会を「システム」として捉える視点の問い直しに向けて開かれている。

注

- 1) 東京にはすでに芝神明社があった。この神社には中世に遡る社伝をもつだけでなく、江戸における伊勢信仰の中心地として知られていた（斎藤 1832:262）。一八八二年九月には芝神明社から「大神宮」を称する願書が政府に出されているが、聞き届けられなかった（東京日日新聞一八八二年九月六日号）。
- 2) たとえばFujitani (1998) では、東宮御成婚や伊勢参宮がとりあげられているものの東京の大神宮にかんする言及はない。
- 3) 西山 (1950) はいち早く伊勢信仰をめぐる、貨幣が一定の機能をはたしていると説明できる水準を超えて消費されている点に注目している。だが、その注目は、体制に抑圧された人びとの爆発的な心理にもとづく「特異現象」としての否定的な評価にとどまっている。
- 4) 郵便報知新聞一八八〇年四月一三日号によれば、資材・資金不足により完成していなかった大鳥居の寄進を吉原・根津遊郭が申し出たにもかかわらず、「体裁よろしからず」と大神宮側が拒否している。
- 5) 和歌山の「婚礼引請」（東京日日新聞一八七二年四月一四日号）、東京の「婚式請東」（東京日日新聞一八七五年

二月七日号）、福知山の「結婚会」（朝野新聞一八八三年二月四日号）、津の「縁談広告」（郵便報知新聞一八八五年二月八日号）、東京の「渡辺結婚媒介所」（朝野新聞一八八五年一月八日号、一八九二年二月十五日号）など、広範囲にわたり貨幣を媒介とした婚姻の分布をうかがわせる記事がある。

文献

- Bholat, David and Lauren Coyle, 2010, "Refiguring the Anthropology and Sociology of Money: Beyond Performativity and Discursivity to Money as Capital", *Political Economy of Modern Capitalism Paper* 2010 (3): 1-43.
- Foucault, Michel, 1975=2008, *Surveiller et Punir: Mais-sance de la Prison*, Édition Gallimard.
- , 1976=2005, *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir*, Édition Gallimard.
- 布川弘, 2005, 「都市化と都市問題の成立」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座』第八巻, 東京大学出版会。
- Fujitani, Takashi, 1998, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press.
- 井上忠司, 1986=1988, 『「家庭」という風景』日本放送出版会。
- 石井研士, 2005, 『結婚式 幸せを創る儀式』日本放送出版会。
- 伊藤繁, 1990, 「人口増加・都市化・就業構造」梅村又次他編著『日本経済史』第五巻, 岩波書店。
- 岩本由輝, 1992=2002, 「労働組織としての家父長制家族」佐々木潤之介編『日本家族史論集』第一巻, 吉川弘文館。
- 前田案山子, 1928, 『縦横から見た東京』丸の内書店。
- 松本丘, 2004, 「神宮大麻頒布の歴史」『神社本庁教学研究所紀要』9:173-235。
- 宮地直一, 1961=1984, 「大神宮信仰の通俗化」西垣晴次編『伊勢信仰II』雄山閣。
- 宮本常一, 1961=1987, 『庶民の発見』, 講談社。
- , 1987, 『伊勢参宮』八坂書房。
- 村上重良, 1970, 『国家神道』岩波書店。
- , 2006, 『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館。
- 中川清, 2000, 『日本都市の生活変動』勁草書房。
- 中村牧子, 2000, 「新中間層の誕生」原純輔編著『日本の階層システムI』東京大学出版会。
- 中野栄三, 1968, 『廓の生活』雄山閣。
- 夏目漱石, 1914, 『行人』大倉書店。
- 日本民俗学会, 1984, 「シンポジウム 伊勢信仰とその周辺」『日本民俗学』152:17-46。
- 西垣晴次, 1984, 「近世伊勢信仰研究史の回顧と展望」西垣晴次編『伊勢信仰II』雄山閣。
- 西川俊作他編著, 1996, 『日本経済の二〇〇年』日本評論社。
- 西山松之助, 1950, 「近世封建社会の特異現象」『日本歴史』26:22-28。

- 新田康二, 2007, 「民衆の伊勢信仰と伊勢参り」『歴史地理教育』710: 32-37。
- 岡田米夫編, 1960, 『東京大神宮沿革史』東京大神宮。
- 小野寺淳, 2005, 「伊勢参宮における講組織の変容」『歴史地理学』47(1): 4-19。
- 大庭柯公, 1918, 『其日の話』春陽堂。
- 斎藤月岑, 1832=1970, 『東都歳事記』第二卷, 平凡社。
- 斎藤修, 2002, 『江戸と大阪』NTT出版。
- 桜井徳太郎, 1970=1987, 『祭りと信仰』, 講談社。
- 佐藤俊樹, 2006, 「社の庭」『社会科学研究』56(3, 4): 157-181。
- 瀬川清子, 1957, 『婚姻覚書』大日本雄弁会講談社。
- Simmel, Georg, 1900=1989, *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp.
- 新城常三, 1960, 「近世の参宮」『日本歴史』146: 10-19, 148: 16-26。
- 篠塚英子, 1999, 『女性と家族』読売新聞社。
- 多木浩二, 1988, 『天皇の肖像』岩波書店。
- 内田隆三, 1999, 『生きられる社会』新書館。
- , 2002, 『国土論』筑摩書房。
- 山本武利, 1981, 『近代日本の新聞読者層』法政大学出版局。
- 柳田國男, 1931=1967, 『明治大正史世相篇』平凡社。
- 米田佐代子, 1994, 「主婦と職業婦人」朝尾直彦他編『日本通史』第一八卷, 岩波書店。

平井太郎 HIRAI, Taro 専修大学人間科学部兼任講師