

# 折口信夫の神道論ノート

新谷尚紀

## 一、一つの接近法

折口信夫の神道論について接近し追跡してみる方法にはいくつかがあろう。これまでとくに折口についての研究実績のない筆者にとつて、一つ考えついたのはもつとも単純な方法である。『折口信夫全集』の中から、この問題を考えることができるであろうと思える論文を年次順に選び出して読んでみる。そして、それぞれの論文の主要な論点を抽出してみる。その作業の後でもう一度全体を通して折口の考えていたことをあらためて整理してみる、この方法をとることとした。まず選び出した論文は、表1にあげてあるものである。もちろんこれだけでは十分ではない。しかし、物事の順番からいえば、まだ折口についての知見の足りない段階の筆者にとつては、まず第一に、この作業を行う必要がある。これを抜きにしては前に進めず、

ただ混乱の中に迷い込むだけであろう。ここからさらに奥の深い折口の神道論の世界へと入り込んでいくことは、将来の希望ではあるが、現在の筆者の力の及ぶところではない。まずは、初心者として折口の神道論の世界への第一歩を踏み出してみることとした。<sup>(1)</sup>

## 二、各論文要旨

### (1)「神道の史的価値」一九二二年(三十六歳)

この論文は、神社の神職たる人のあり方について論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の二点である。

第一に、神職たる人は学問を第一としなければならない。現実的には「自分の奉仕する神社の経済状態を知らないよ」うでは「職責を十分に果たしているとはいえない、しかし、

表 1

番号	発表年月	論文名	年齢	備考
1	1922年(大正11)2月	「神道の史的価値」(『皇国』第279号)	(36歳)	1921年(35歳)7月-8月琉球旅行、帰途杵岐にわたる途次、「沖繩再訪手帖」「杵岐民間伝承採訪記」を記録。9月國學院大學教授(全集年譜では翌1923年4月)
2	1928年(昭和3)10月	「神道に現れた民族論理」(『神道学雑誌』第5号)	(42歳)	1月雑誌『民俗芸術』創刊。論文「翁の発生」発表。4月慶應義塾大学教授
3	1928年(昭和3)頃	「氏神及び「やしろ」」草稿		
4	1929年(昭和4)11月	「民間信仰と神社と」(『神道講座』第2冊)	(43歳)	4月『古代研究』民俗学編1・国文学篇を出版。7月雑誌『民俗学』創刊
5	1930年(昭和5)11月・12月	「古代生活に於ける惟神の真意義」(『神社協会雑誌』第29巻第11号・第12号)	(44歳)	1月「春のことぶれ」出版。6月『古代研究』民俗学篇2出版。8月下旬をはじめでの東北旅行、遠野・恐山・男鹿など回る。
6	1933年(昭和8)12月17日-19日	「神道と民俗学」下伊那神職会講演筆記	(47歳)	前年の1932年3月文学博士
7	1934年(昭和9)11月	「神道に見えた古代論理」(『国史学』第20号)	(48歳)	夏から秋に中部から東北を旅行。西津軽で水虎像の模造を仏師に依頼。翌1935年國學院大學郷土研究会で河童祭り。水虎像は出石の自宅玄関に祀られる。
8	1946年(昭和21)6月23日	「神道の新しい方向」NHK第1放送(→1949年6月『民俗学の話』共同出版社)	(60歳)	5月國學院大學で「神道概論」を開講、戦後もっとも心血を注いだ題目。
9	1946年(昭和21)8月21日	「神道宗教化の意義」関東地区神職講習会講演筆記(→1947年10月「神道宗教化の意義」神社新報社)		
10	1947年(昭和22)1月6日	「神道の友人よ」(『神社新報』第26・27合併号)	(61歳)	
	1949年(昭和24)2月	「神道の原始型」柳田との対談NHK放送	(63歳)	
	1949年(昭和24)12月	「日本人の神と靈魂の関係」(柳田との対談『民族学研究』14-2)		12月、宮中御歌会詠進歌選者となり、以後没年までつとめる。
11	1950年(昭和25)10月26日	「神々と民俗」神宮司庁講演筆記(→1954年(29年)1月『瑞垣』第16号)	(64歳)	10月、柳田國男を案内して、伊勢、大和、大阪へ旅行。
12	1951年(昭和26)10月20日	「神道」日本宗教学会第10回大会講演(→同年12月「神道」『宗教研究』第128号)	(65歳)	5月柳田國男(77歳)國學院大學大学院の教授に就任 理論神道学の講座
13	1952年(昭和27)6月	「天照大神」(『日本社会民俗辞典1』)	(66歳)	
■	1953年(昭和28)9月3日死去		(67歳)	

「この方面の才能ばかりを神職の人物判定の標準と限りたくはない。」「郷の精神生活を預つて居る神職」は、「単なる事務員では困るのである。社有財産を殖し、明細な報告書を作る事の外に、氏子信者の数へきれぬ程の魂を托せられて居るといふ自覚が、持ち続けられなければならない。そして、「世間通になる前に、まづ学者になつて頂きたい」。神慮を重んじる強固な信念、つまり「神の意志に自分を接近させることのできる信念」と、その信念の地盤であり後楯である学殖を磨くことを第一としなければならない。

第二に、神道は包括力が強くさまざまな思想が入り込んでいるので、神職たる人は真偽の判断ができる直観力を磨かなければならない。神道は「どんな新しい、危険性を帯びた思想でも、細部に訂正を施して、易々ととり込む事の出来る大きな腹袋を持つて居るやうに見える。処が世間には間々、その手段を逆に考へて、神道にさうした色々必要な素を固有して居た、と主張もし賛成もする人が、段々に殖えて来」ている。そして、そうした考え方が「宣伝又宣伝で、どしどしと羽をのしていく。常識から見ての善であれば、皆神道の本質と考へ込む人々の頭に、さうした宣伝が、こだはりなしにとり込まれ、純神道の、古神道の、と連判を押される事になる。元々、常識と断篇の学説とを、空想の汁で捏ね合わせた代物を、ちよつと見は善事であり、其

宣伝の肩に負うた目を昏ますやうな毫光にうたれて、判断よりも迷信してふ。源光ににらみ落とされたと言ふ、如来に化けた糞鶯を礼拝して居るのだつたら、どうだらう。このようにのべて、当時の「純神道」や「古神道」という言説に対して、決定的な批判を示す。そして、「学殖が浅く、信念の動き易い処から、こんな連判の仲間入りをしたとあつては、父祖は固より、第一「神」に対して申し訣が立たない」、ときびしく指摘する。神道の議論において重要なのは、「どの程度まで、歴史的の地盤に立つて居るかと言ふ批判がすんでからの事であ」り、「我々の望む所は、批判に馴された直観である、糞鶯の来迎を見て、とつさに真偽の判断の出来る直観力の大切さが、今こそ、しみじみと感ぜられる」。つまり、神職には真偽の判断の出来る直観力が重要不可欠であり、それは神慮を重んじる信念とその基盤である学殖によつてこそ磨かれる、というのである。まだ國學院大學の臨時講師から教授になるかならないかの三十六歳の時点での、折口信夫から神職たる人たちへ向けての確固たる考えが、早くもこの論文には示されている。

## (2) 「神道に現れた民族論理」一九二八年(四十二歳)

この論文は、神道はその根本において如何なる特異なも

の考え方をしているか、神道の考え方の特徴とは何か、を論じたものである。そして、その結論として説かれているのは祝詞の研究の重要性である。ただし、祝詞を理解するには、日本の古代生活とその言語と思想を理解することが必要不可欠であり、そのためには、仏教や西洋哲学の論理の援用からだけでは、文化論的にもとうてい無理だといふのである。ここで指摘されている論点は多く、そのうち主要なものだけでも次の十点に及んでいる。

第一に、当時の神道史研究への批判である。日本人の古代から現代までの生活の中から善い点ばかりを断片的に寄せ集めて神道を論じるのはまちがいである、善悪両方面を共に観てこそ神道の真の特質が理解できる。別稿の『國學院雜誌』の巻頭言<sup>(2)</sup>で、折口はまず以下のようにのべていた。国民思想や民族精神についての歴史的研究における学者たちのあいだの大きなまちがいは、「世界中の民族文明の基調を定めている思想の法則が、いつでもいんど・ぎりしあの論理学の中に含まれているはずとする予断を離れぬことである」、「仏教や西洋哲学から、記・紀其の他の古典を説明しようとした者は、常に失敗」している。「因明以前に、民族論理を国際的思考に近づけたのは、道儒二教のもつ論理であった。道教の方のは、帰化人らの接觸から最早く影響を示していた。此三つの教理と学問とが、三段に古い形

を変形させている」。本論文ではそれをふまえながら、現在の神道研究の欠陥は、日本の古代生活の根本基調が把握されていないところにある、という。そして、「日本民族の思考の法則がどんな所から発生し、展開し、変化して、今日に及んだかに注目して、その方向から探りを入れてみたい」、「此民族論理の展開して行った跡を、仔細に辿って見て、然る後始めて、真の神道研究が行はれるのである。」とのべる。それに続いて、「神道は今や将に建て直しの時期に、直面しているのではあるまいか。すつかり今までのものを解体して、地盤から築き直してかからねば、最早、行き場がないのではあるまいか。今までの神道説が、単に、かりそめ葺きの小屋の、建てまじに過ぎなかつたのではあるまいか。」と挑発的な発言を行ない、自らの研究はまだまだ発生源の研究に止まってはいるが、その神道史の研究の一端をここでのべてみたいという。

第二に、「神道」という語自体への疑問である。神道という語がいったい何処から来ているのか、その淵源をたずねてみると、「語源其自身からして、一種の厭ふべき姿の、宿命的につき纏うているのを耻づるのである。」「近來、尠くとも私だけは、神道という語を使はない事になっている。なぜなら、「仏家が一種の天部・提婆の道、即異端の道として、「法」に対して「道」と名づけたものらしいのであ

る。さうした由緒を持った語である様だ。日本紀あたりに  
仏法・神道と対立している場合も、やはり、さうである。  
大きな教へに対して、其一部に含めて見てよい、従来の国  
神即、護法善神の道としての考へである。そうであれば  
こそ、「神道」という語が、「神道それ自身の生んだ、光明  
に充ちた語である、とは思ふ事が出来ない」。つまり、神  
道とはもともと仏法に対する異端の教へという意味の呼称  
であつたということを知っておくべきだということである。  
第三に、日本の古い言葉と文章、とくに祝詞に対する理  
解の重要性についてである。その重要な祝詞の中の言葉の  
意味も時代とともに絶えず浮動し、漂流していることに注  
意する必要がある。たとえば「天之御蔭・日之御蔭」とい  
う祝詞の中の言葉も、もともとは、高所から垂下している  
飾り縄を意味するもので、かけとは蔓草のことである。だ  
からこの詞は宮殿を褒める詞、新室ほかひの詞として用い  
られていた。そこで、転じて宮殿そのものの意味ともなり、  
更に転じては、穆々たる文王、ほのぐらい処に奥深くいま  
す、という意味にもなり、万葉集では、影をうつす水の意  
味に転じている。つまり、この詞は「家を讃める事であり、  
それは同時に家主の生命を讃める事であり、又同時に生命  
の本源として、魂として、家主の腹中に入る水を褒める事  
であるから」、「高い新築家屋の屋根から、垂下してくる飾

り縄が、水の意味になつたといふ事も、かういふ風に観て  
来れば、少しの不思議もない」という。たいせつなことは、  
「天之御蔭・日之御蔭」というような祝詞の詞も、「色々な  
場合に使はれているが、其意味は、常に一定していない」  
のであり、実際上は「其が殆ど、無理会のままに、使はれ  
ている」という事実である。「古い言葉を仔細に研究して  
見ると、今までの伝統の解釈は、殆ど唯、碁盤の上の捨て  
石の様な、見当定め役の外、何にもなっていないことが多い。  
随つて、そんなものを深く信じ、基準にして、昔の  
文章を解くことは出来ない」。つまり、古代の言葉にはそ  
れぞれ根本の語義があるのだが、それが、一方では「後世  
の理會では、妄りに動かすことが出来ないから、記録当時  
まで、元の姿で置かれてい」るものもあれば、またその一  
方では「新しい意味が加はり」「段々其方へ移つて行」き、  
「果して根本の語義に叶うているのか、訣らなくなつて  
了」つたものが多い、というのである。古い姿が形骸化し  
ながらも残っている場合と、まったく変化して古い意味と  
は異なつてしまつている場合との、両方があるといふので  
ある。そこにこそ比較研究の有効性があるといふのである。  
第四に、祝詞の中のみこともちの思想と、かむな惟神の根本の  
意味についてである。日本の「最古い文章だと思はれるの  
は、祝詞の型をつくつた、呪詞であつて、其が、日本人の

思考の法則を、種々に展開させて来ている。「日本民族の古代生活を知ろうと思う者は」誰でも「皆、呪詞の研究から出發せねばならぬ」。「祝詞の中で、根本的に日本人の思想を左右している事實は、みこともちの思想である」。「みこともちとは、お言葉を傳達するもの」、「初めて其宣を發した神の御言葉、即「神言」で、神言の傳達者、即みこともちなのである」。「外部に対して、みことを發表傳達する人は、皆みこともちである。諸国へ分遣されて、地方行政

を預かる帥・国司もみこともち」である。「最高至上のみこともちは、天皇陛下ご自身であらせられるが、其が段々分裂すると、幾多の小さいみこともちが、順々下りに出来てくる」。「注意すべき特質は」、「唱へ言自体の持つ威力であつて、唱へ言を宣ひ伝へている瞬間だけは、其唱へ言を初めて言ひ出した神と、全く同じ神になつて了ふのである」。そして、この思想は「いつまでも、其資格が永續するといふところまで發展して来た。天皇陛下が同時に、天つ神である、といふ觀念は其処から出發しているのであつて、其が惟神の根本の意味である。惟神とは「神それ自身」の意であつて、天皇陛下が唱へ言を遊ばされる為に、神格即惟神の現つ御神の御資格を得させられるのである」。

第五に、まつり、まつる、の意味である。天皇の「食国の政に於ての、最大切な為事は何であるか、と云へば、其

は、天つ神から授けられた呪詞を仰せられる事である」。「まつるは、命ぜられた事を行ふ意味である。端的に云へば、唱へ言をする事である」。「天神の仰せ言を受けて、唱へ言をせられる其行事及び、其唱へ言をしての收穫を神に見せるまでが、所謂祭事であつて、其唱へ言の部分が祭りである」。「言ひ換へれば、みこともちをして来た、其言葉を唱へるのがまつりで」、「其が中心になつて行なう祭事なのである」。

第六に、祝詞の力である。前述のように「みこともちをする人が、其言葉を唱へると、最初に其みことを發した神と同格になる」のだが、「更に又、其詞を唱へると、時間

に於て、最初其が唱へられた時とおなじ「時」となり、空間に於て、最初其が唱へられた時とおなじ「場処」となる」のだという。「たゞ其祝詞を唱へれば、其処が又直ちに、祝詞の發せられた時及び場処と、おなじ時・処となるとするのである。私は、かういふ風に解釈せねば、神道の上の信仰や、民間伝承の古風は訣らぬと思ふ」。つまり、昔の人の思考では、祝詞を唱へることによつて、時間と場所の移動が自由自在であつたといふのである。

商變、しるすとのみのりあらばこそ、我が下ごろも、かへし賜らめ（万葉集卷十六）

これは万葉集に収める歌であるが、「商變」といふのは、

貸借行為の解放であつて、一たび其詔勅が下れば、一切の債権・債務が帳消しとなるのである。そこで、其關係を男女の關係に当てはめて、軽い皮肉を云つたのが此歌である」と、祝詞の力、天皇の詔勅の力の大きさをのべるとともに、中世の徳政令の淵源も相当に古いことをいう。「祝詞の力一つで、時間も元へ戻るし、又場所も、自由に移動する。即、時間も空間も、祝詞一つで、どうにでもなるのである」というのである。

第七に、言霊の信仰とその変化である。もともと「祝詞には、其言葉を最初に発した、神の力が宿つていて、其言葉を唱へる人は、直ちに其神に成る、という信仰があつた為に、祝詞が神聖視されたのである。そして、後世には其事が忘れられて了うた為に、祝詞には言霊が潜在する、と思ふに至つたのである」。「言霊を以て、呪詞の中に潜在する精霊である」という理解へと変化したのである。そしてその後さらに変化して、断片的な言葉にもそれぞれの言葉に言霊が存在すると考えるようになった。つまり、言霊の信仰にもこのような少なくとも三段階の変化があり、近代ではその第三段階の理解がふつうとなつてきている。

第八に、みこともちの思想から演繹されるころの、を、ちの思想、不老不死の思想についてである。「いつでも、元始に戻る唱へ言をするから、其度毎に、新しい人になつ

て、永久不滅の命を得るのである」。「祝詞を宣る人とか、或は昔物語を語る人には、一種の不老不死性が、信仰的に認められているのである。天子には人間的な死がなく、出雲国造にも同様、死がない。此は、当代の国造が死んでも、直ちにおなじ資格で、次の国造が替り立つからである」。

第九に、たまふりとたましらずめ、唱へ言と供物、そして魂の交換について、である。たまふりの原意は「魂を固定させる事であり」、「其が後には、鎮魂即、たましらずめといふ様な思想に変化するが、其までの間に、魂がふゆ、魂をふやすなどの思想が、存在したのであつて、恩賚即、奈良朝前後の「みたまのふゆ」などといふ言葉も、其処から生れて来ている」。「神に食物又は類似の物を捧げるといふことは、相互の魂の交換を図る為である。出雲国造神賀詞なども、其氏の人が、服従を誓ふ為に、唱へ言をすると同時に、其魂が先方へ附くのであるが、其だけでは物足りないので、魂は其食物につく、といふ古い信仰に随つて、食物を捧げ、氏々の祝詞を唱へて、魂を呼ぶ事になつた。鏡餅・水・桑・醴・握り飯など、様々の供物を捧げる根原は、ここにある。つまり、両方面を兼ねて、魂を捧げる、といふ事になつたのである」。「我が国の古代に於ては、寿詞を唱へて、服従を誓ふ事は、即魂を捧げる事であつた」。「下の者から上の者に、守護の魂を捧げると、其に対して、交

換的に、上の人から下の者に魂を与へられる。神に祈ると、神の魂が分割されて、その祈願者にくつついて働きを起す。後期王朝から見える、冬の衣配り行事は、其遺習であつて、つまり、魂を衣につけて分配するのである」。

第十に、祝詞の研究の重要性についてである。「日本人は一つの行為によつて、其に關聯した幾多の事実を同時に行ひ、考へるといふ風がある。即、家のほかひをする事は、同時に主人の齡をことほぐことであり、同時に又、土地の魂を鎮める所以でもある。かういふ關係から、日本の昔の文章には、一篇の文章の中に、同時に三つも四つもの意味が、兼ねて表現されている。ちよつと見ると、ある一つの事を表現している様でも、其論理をたぐつて行くと、譬喩的に幾つもの表現が、連続して表されていることを發見する」。ところが、「わが古典を基礎にした研究者なる神道家の大部分、または其西洋式の組織を借りこんで来た神道哲学者流には、其点が訣つていない。「そして、其が訣らな

神道の研究とその研究の深化のためには、仏教や西洋哲学の論理からの借り物ではなく、日本古代の言語や思想のあり方に対応できるような視点と方法とその論理解読法を学ぶことが必要不可欠である、ということである。そのためにも、まずは古代の祝詞の研究を十分に進めていくことが肝要だということである。

### (3) 「氏神及び「やしろ」」一九二八年(四十二歳)

この論文は、氏神とやしろについて、春日社と中臣氏と藤原氏の關係を中心に論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の二点である。

第一に、氏神についてである。春日社の齋地は大春日部の本貫であり、その地勢からみれば禊ぎの地であつた。大春日部は雄略天皇の皇女で仁賢天皇の皇后である大春日皇后の私部、名代であつたが、皇妃の与る主要な事とは天子の禊ぎであり、その地勢とよく合致していた。そして、「私部の春日氏は、天子の禊ぎを新しく専らにしようとした藤原氏と、水神所屬高級巫女を出す家として、一つものと考へられ出した」。そして、「春日氏の神は、藤原氏の神と一つになった」。「中臣から藤原氏に改めたのも、ふちはらが禊ぎの部曲の名であつた為である」。

中臣氏は「中臣天神寿詞を見ても知れる様に、「山の水

の司掌」「山の神の神人」であつたらしい。春日の社は、大春日の氏神としても、中臣藤原の氏神としても、不都合はなかつた。「畏るべき地主神が、かうして中臣藤原の祭神となり、祖神となつて了うた」のである。

第二に、「やしろ」についてである。「神社以前の神は、靈魂から具体化して、地物をその身柄と考へられる様になつた。更に住宅地の精霊或は氏族守護神は、高い架け造りの、里遠く又は家より高い、無蓋・有蓋の建物に祀つた。其為には、天上にあるものとせられる神の為には、天の御柱を聖地の四方に立てて、屋根は高天原の八尋殿の物を翳すとした」。「此が「屋代」であり、屋と見立てた原義を見せるのだ。ただし、三輪には「やしろ」のなかつた事は明かである。「三輪系統の「みもろ」の社地は岩窟が中心である。「やしろ」が、皆屋根を持ち、住宅風のものに改つたのは、奈良を去る事遠くはなからう」。やしろの原義は「神の屋」である。「後世の社は、宮の様式となつた」。「みや」の屋敷内の、部分的の建物を殿というたらしい。だから、殿の綜合が「みや」であつた」。

#### (4) 「民間信仰と神社と」一九二九年(四十三歳)

この論文は、現在の神社神道は、神道發生の過程からみて第二次的なものである、これをもつて「神道窮極のもの

と考ふる訣にはいかない」、「古くから変化尠い形のままで伝つてゐる民間信仰」の中から、広い内容と強い情熱のあつた「古義神道」の要素を、撰取することによつてこそ、新たな時代信仰としての神道の興隆が期待される、と論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の五点である。

第一に、「歴史的に考へても、神社神道は宮廷神道の一分派」である。ただし、由来の古い神社の特殊神事、嚴重な古風な神事は重要であり、それらが官庁の方針によつて画一整理される傾向、「無制限に神道を合理的に現代化しようとする」傾向はまちがつてゐる。「古義神道を統一する原理として、宮廷神道が普遍化して後、多くの分派を生じ、それが、後々の神社神道の上における特殊神事となつたのである」。

第二に、「官庁の考へている神道では、ややもすれば拒外せられ易い民間信仰、或は地方の神社の儀礼が、意外にも、宮廷神道のうちに存している事実」が多い。「事実歴史的に見ても、或は、民俗学的に見ても、宮廷の神道が、地方に撒布せられ、それが時経るに従つて、分化を起し、変形をなしたこと」が考えられる。地方豪族層から選ばれて宮都に徵集され宮廷に仕えた舍人や采女たちも、任期満了ののちに本貫へと帰り、宮廷風の信仰や儀礼を地方へと

移植し撒布する役目を果たした可能性がある。「国造豪族の伝来した古風な信仰儀礼」、いわば「国造神道そのものが多岐多端であったのが、次第に宮廷の神道に統一せられて、それが更に、従来の特殊な傾向によって、各違った方面に変化を起した外に、種々の新しく起った信仰儀礼を、含んで来たのであった」。

第三に、地方の神社の祭礼で、村々の青年宿老が神事の中心的な役割をはたし、神主は単に形式的な祝詞を読むなど表面的な関与しかしない例などがあるが、「かうした形にこそ、神道の根本精神が潜んでいる」。「神社の最古い形は、これらの青年宿老を以て組織している村の神人団体の中心になっている」かたちであり、「それが最よく、宮廷神道並びに民間信仰の上に見られるので、神社神道は、寧ろ神道発生の過程から見ると、第二次的のものと考へられるのである」。

第四に、神社の成立には、「二つのちがった要素がある」。一つは「住宅における精霊の祀り場所から出たもの」、もう一つは「土地土地の精霊が、祭りの時に限って、迎へられる郊外の場処」である。前者が「みや」で、後者が「やしろ」である。「みや」は「貴人の住み処といふことで、「みや」そのものが、神の在所になる」。その「みや」の一部に「との」が作られ、祭りの時にそこに神が来臨すると

考えられ、後にはそこに家屋の精霊やその小部分の精霊が集まっていると考えられるようになった。また、「ほくら」は「元、家長の権力の源となるべき、穀物の精霊のいる処」と考えられていたが、そこにも変化が生じ、「高く築くところから、天にある神を招きよせる場所」と思われるようになった。一方、後者の「やしろ」は「屋代」であり、いわゆる神社は即これである。「やしろ」は「元、山野に充ち満ちた、精霊の類を齎はらったものの多いことが考へられる。それが、時代の信仰の変遷に随うて、社会的に向上したのである」。「結局、やしろの神といふものは、山野の精霊或は、自然庶物の精霊の祭祀から出ているものが多いので、その神社を基礎とした、所謂神社神道なるものは、宮廷の神道或は、村々の神道に比較して、第二期的のものであるといふことは、確かに言うてよからうと思ふ」。「神社神道以前の神道を考へてみなければならぬ」。「神社以前の神道を拒外しては、我々の神道は、本来の面目を捉へることはできない」。

第五に、日本の陰陽道には二つの流れがある。一つは陰陽博士の流れであり、もう一つが仏教の陰陽道の流れである。近世に大きな勢力をもち、神社の組織や布置を一変させたほどの吉田神道の場合にも、「表面は仏教式な考へ方を却けている様に見えるが、実は吉田神道の基礎の一部を

なしているものは、日本紀を研究した仏家の知識を利用して、それと並行して進んで来た」ものである。「今日の神社或は神職のある部分は、二三代前までの伝統を考へた時、果して所謂神社神道家の考へる如き、純然たるものが、どれほどあるであらうか。或は、宮寺の別当であり、或は陰陽師配下、唱門の徒の後、修験の法印、神事舞太夫出らしいのが多い。さうした過程において、神社神道が、どれほど、純粹を保つて来たかということは、問題である」。一方、「近世神道は結局、国学者によつて価値を定められたので、その価値判断の標準は、神典の合理的解釈にある」。「古い第一義を考へることの出来なかつた国学の啓蒙時代の」「記紀以下の記録を解釈してきた」その合理的解釈では、神道の根本を理解することはできない。したがつて、「宮廷神道及び民間信仰の間に」「神社以前の神道の形」が「その俤を止めている」ことに注意して、それをよく研究することが大切である。そしてそれを撰取することによつて、今日の神社神道を根本としている神道も、また新たな時代信仰として大いに興隆していくにちがいない。そこに向けて自分は神道の未来に豊かな期待をもっている。

(5) 「古代生活に於ける惟神の真意義」一九三〇年  
(四十四歳)

この論文は、惟神という言葉の意義について論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の三点である。

第一に、言葉というものは固定したものではなく常に流動しており、時代によつて意味が異なつていく。惟神という言葉も、古来から用いられた用例を分類すれば、次の四つがある。(一)「神として」、(二)「神のごとく」、(三)「神そのもの」、(四)「神のままに」であり、この内、「神として」の用例がもっとも多い。しかし、これが一番正しいという意味ではない。内容の範囲が広いから多くこれが用いられているのである。

第二に、天皇は御身体だけでは未だ天皇ではなく、天皇靈がついて初めて天皇となる。「天皇は、天の神のみこと、もち、即ち神の代理者である」。「そのみこと、が非常に神聖であるから、天上の神と同一の威力が人に感じられてくる。この状態が実は惟神なのである」。「天皇は天の神のみこと、もちで、信仰上は神と同格であると言ふ事が、厳格な惟神の意味である」。

第三に、「天皇のなさる御行ひが惟神の道である」。だが

ら惟神の道とは「我々にあるのではない。我々が惟神の道なる言葉を用いることは恐れ多い訣である。だが又、それを救ふ議論もある。日本では古来、上の生活が下に模倣せられてきた。そして、それが今日まで民間伝承として残っている。そのために我々の生活の中には、上の生活そのままが移されている」。「その意味で、我々の生活は惟神の道理に合っていると言っても、理窟としては不都合はない」。しかし、それは「理窟上の話であって、実は慎しむべき事である」。

## (6) 「神道と民俗学」一九三三年（四十七歳）

これは一九三三年（昭和八）十二月十七日から十九日にかけて長野県下伊那神職会において行なわれた講演筆記である。事前に準備されたであろう内容豊かで大部なものであり、その構成は次の通りであった。

第一章 神道の意義（一 惟神道 二 古義神道に立つべきこと 三 民間神道の再調査 四 神典と神道と 五 神道の研究法）

第二章 宮廷儀礼（一 すめらみこと 二 天孫降臨 三 祝詞及び食国の政 五 大嘗祭を中心として）

第三章 禊祓と罪障と（一 禊ぎ及びその起源 二 祓

へと節折と 三 禊ぎ祓への相違点 四 つみと

ものいみ 五 罪を負ふもの）

第四章 靈魂信仰（一 外来魂の信仰 二 靈魂の分割

三 いきみたま 四 鎮魂 五 鎮魂の二義）

第五章 神遊及び葬式（一 あそびの意義 二 神樂

三 死生の観念 四 神道における葬式 五 招

魂）

第六章 誓詞と倫理観念と（一 国及び氏の守護靈 二

寿詞・鎮護詞・誄 三 天神寿詞 四 貴族の

教育法 五 国ぶりの歌）

第七章 神職と民俗芸術と（一 神職の意義 二 祭時

に於ける神職の立場 三 芸能の發生 四 民俗

芸術の意義 五 民俗芸術に於ける歌謡・舞踊）

全体で七章立てで各章それぞれ五節ずつを基本としているが、第二章はミスプリントであろうか、四がなく、五となっている。内容は、神道を理解するには、最近興ってきている民俗学を活用する必要があるという意味の解説が主となっている。古典の研究はもちろん重要であるがそれだけではわからないことが多く、不十分であり、書かれた歴史以外に、生活の中に伝えられている民間伝承の情報価値に注意することが肝要である、というのである。

第一章 神道の意義 で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、神道は日本人の生活の規範ではあるが、神道は道徳ではない。古代の研究は神道の研究であり、民俗学の研究も神道の研究である。

第二に、「神道」と「惟神」という言葉が日本書紀に出てくるのは孝徳天皇の時代である。そこでは「仏法を尊び、神道を軽んず」と書かれている。その神道の意味は現在とはちがう。当時の考えでは仏の「法」は絶対なもの、神の「道」は分派的なもの、異端の教えの意味で、従来の迷信を取り去ろうとしたという意味であった。神道は仏教から見れば異端邪説というくらいに考えられていた。野山に充ち満ちている神々はほんとうはよくないものであり、ほんとうに尊い神は天より来られる神で、天つ神であり、宮廷に祀られている神である。神道という言葉には、もともとあまり好ましくない意味も含まれていたことに注意しておく必要がある。従来の神に属する信仰を総じて神道と称していたのである。

第三に、惟神とは、天皇が「神として」「神そのものとして」という意味であり、惟神道とは、天皇が行なう「神である故の道」「神様としての道」という意味である。ただし、言葉の意味は変化するものである。万葉集などからも知られるように、この言葉の意味は常に浮動している。しかし、この言葉の中には太古から日本に伝わっていた道

徳や倫理観という意味は一つもない。決してない。

第四に、現代から演繹して古神道を考えるのはよくない。出発点を昔に置いて、自然に延びてきた現在に考え到らなくてはならない。国学者や神道研究家が、古典と有名な神社の伝承ばかりを信用してそれが「古神道」であり正しいとして、仏教や道教の影響を受けている神道や田舎の旧来の風習である古い祭りや民間信仰を「俗神道」といつて軽んじる態度はまちがっている。古神道を考える上では、民間信仰というものを考え直さなくてはならない。そこに、民俗学の研究が及んでいくのである。地方の神社の「特殊神事」や、神饌で炊いたものや煮たものや爛をした酒などを供えるしきたりにも歴史的な意味がある。それらに十分注意する必要がある。

第五に、神道は書物からばかり明らかにできるものではない。書物にはないけれども伝わっているものも重要である。民間に残っている風習は、書物をよく読み取る上での助けになる。我々の生活には古代のことは残存していないと思われやすいが、古社に伝わる火鑽り神事の伝承などからもわかるように、決してそうではない。

第六に、神道の研究法とは、まずは書物を読むことである。そして同時に実際に行なわれている地方の農村や漁村の神社の祭りを見学することである。何より経験が大事で

あり、その経験にもとづく実感、つまり洞察力が必要である。実感と洞察力をもって研究することである。そうでなければ空理空論になってしまう。

第二章 宮廷儀礼 で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、天皇のことをなぜ「すめらみこと」というのか、そのわけについてである。「みこともち」は「御言持ち」であり、すめらは非常に尊いという意味である。したがって、すめらみこととは、非常に尊いお方という意味である。「みこともち」は、日本神道の根幹をなしているものであり、それは尊いお方の威力あるお言葉、命令を伝達するお方のこと、そしてその役目のことである。祝詞の中に「天つ神の「御言」を持ちて云々」とあるが、天皇は天つ神のお言葉を伝達してこの地へ降りて来て、それを示しておられる方だから、歴史的にみてその最初の瓊々杵尊の資格が、いまの昭和の天皇にまで続いているのである。昔与えられた資格はそのまま同じであり、瓊々杵尊と昭和の帝とは同じであり、このことを考えておかなくては、日本の神道の根幹がゆらぐ。

第二に、天孫降臨とそれに際しての真床襲衾の意味についてである。真床襲衾とは床にかけてある被ひであり、天子はその中に籠ってじっとしていると非常な力が得られる。

「天皇の魂」が身体に入るのである。襲衾は裳であり喪に通じるものである。非常な物忌みの状態である。「もにこもる」「ぶく」に通じるもので、広がりをもった布の中に入っていることである。その中に入って光にあたらないようにしていると、強い力がくつついてくる。そうして魂がつくと裳から出てくる。そしてうぶ湯を使われる。そしてほんとうの天子の誕生となる。この天皇としての誕生は、天孫降臨のときと同じことを毎年冬にくりかえされる。毎年冬に一度裳に入られて初春を迎えられる。年末には新しい魂のかけ替えが行なわれ、その時、お湯を使われ、それから初春の詔を仰せられるのである。皇太子が天皇になられるときも、天皇の魂がつくつかぬかが重大なことなのである。

第三に、天皇のしごとの中心である「をす国のまつりごと」（食国の政）についてである。食国の政とはお治めになる国の政という意味である。天から皇孫がこの土地へ降られたのは、食国の政を果すためであった。をすとは神様のおあがりのなるものという意味で、吾が国ではとくにお米が大事にされた。をす国とはおあがりになるものを作る国という意味である。まつりとは神の前で「のり」とを奏上することである。そのとき物を献上することも行なわれた。そこで、天つ神様に、作物がこの通りできましたよとお答

えする行事が「まつりごと」であった。それがだんだんと意味が転換して複雑になっていき、宮廷の行事をすることの意味になっていった。天皇は天つ神のみことをもつてこの土地へ来られた。それを宮中の「みこともち」がまた地方の諸国へ行ってそれを伝達し、米を作らせるといふ風に、上から下へとだんだんと及ぼしていったのである。

第四に、大嘗祭についてである。新嘗祭を「にひなめ」、大嘗祭を「おほなめ」という人もあるが、嘗の字は支那では「なめる」の意味だが、日本ではそうではなく神に物を献<sup>たま</sup>る祭りのことである。大嘗祭は平安朝には「おほむべまつり」と言っていた。新嘗は「にへのいみ」という意味であり、万葉集には「にふなみ」ともある。「にへ」とは神のおあがりになる物で調理したものである。支那や西洋でいうところの「にへ」は犠牲であり血の滴る物という考えがつきまとうが、日本ではちがう。神様や天皇がおあがりになるものをすべて「にへ」というのであり、神様へお食べ物を差し上げるための物忌みが「にひなめ」である。そこには新しいという意味はない。「にへ」に対する物忌みというところで、「贅之忌」であり、米を炊いた御飯のことである。大嘗祭の「おほむべ」は「おほにひなめ」が発音の変化でそうなったのだろう。天子御一代に一度の大嘗祭も毎年の新嘗祭も、もともと同じものであり、天子は毎

年もとに返って復活されるのだから、きびしい物忌みと神への新穀の献とをくりかえされているのである。

第三章 禊祓と罪障と で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、禊ぎと祓えは事実において区別はないのだが、あえてつきつめればその区別はある。禊ぎの起源は伊弉諾尊に、祓への起源は素戔嗚尊にもとめられる。伊弉諾尊は、伊弉冉尊に会いに黄泉国に行き、死の穢れが身に付いてしまったから帰ってきて筑紫の日向の橘の小門の櫛原というところで「みそぎ」をされた。穢れを洗い流したというのである。みそぎにはこのように穢れが付いたからそれを洗い流すという意味がある。しかし、実はそれよりも前のう一つの意味がある。それは身を清めることによって新しい魂を迎え入れようというのである。みそぎは、外から来る魂を待ち迎えるための準備行為でもあるのである。それに対して、素戔嗚尊は、天上でいろいろと悪いことをせられて、高天原を追放された。すべての物を脱がせ、持ち物を取り、手足の爪や毛髪、鼻の汁までもとり尽くしてすっ裸にして、神やらひにやられた。それは「罪のあがなひ」であり、あがなひとは、自分の罪に相当するだけの物を出して弁償することである。「あがなひ」は「はらへ」である。それがやがて、ある罪障を消滅させるための手段を

「はらへ」というように変わっていき、さらには朝廷の政務が円滑に行なわれない時にはきつと何か穢れたものがある、それでは困るからあらかじめ「祓へ」をしておこう、天下の汚穢を取り除いておこうということ、準備行為としての「祓へ」が行なわれることになる。それが六月と十二月の恒例の大祓であり、そのことは大祓の祝詞の中にも書いてある。こうしてみると、「禊ぎ」は個人的な行為であるのに対して、「祓へ」は社会的な行為であるということもできる。

第二に、天つ罪と国つ罪のちがいについてである。天つ罪は天上で素戔嗚尊が犯した罪であり主に水田と稲作に関する罪であり、国つ罪は地上の人間が犯す罪であり神聖ならざる宗教上の罪である。その天つ罪は天上において一回行なわれただけの罪なのに、素戔嗚尊が地上に追放されたために、地上の水田は永久に呪詛われたものと考えられ、天上における罪がいつも地上でくりかえされると考えられた。素戔嗚尊は「田の物忌み」を破った代表者として、永久に、懲らしめ、贖い、贖罪のための善い事をするようにさせなくてはならぬと考えられた。そこで、逆に素戔嗚尊は悪い者の責任者として、悪い物を連れて行ってくれる神とも考えられた。八坂神社の祭神としての牛頭天王と素戔嗚尊、稲の虫送り行事での斎藤別当実盛のさねもり人形と

素戔嗚尊など、さまざまな民俗の中の信仰から、古い書物の上に伝わっていてもわからなかったことがわかってくる。

#### 第四章 靈魂信仰

で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、外来魂についてである。古代社会でもっとも重要であったのは威力ある「たま」であり、それが人間の身体に外から入ってきて威力を発揮するという考え方であった。なかでも大事だったのは狩りや漁りの威力ある「たま」であった。記紀神話に登場する海幸彦と山幸彦の物語では釣針と弓矢とが交換される。ここでは獲物の意味の「さち」に「幸」の字が充てられている。一方、民間伝承の中には、たとえば信州・遠州・三州の三国国境の山深い地方には、「さち」という語が「しゃち」と訛って伝えられている。それは鉄砲の弾丸の最後の一発に残っていると思われられた威力であった。必ずその「しゃち」の宿った古い弾丸を一つ残しておいて新しい弾丸を製造した。その「しゃち」を伝えられていない弾丸だと、鳥も獣も獲物は獲れないと考えられていた。鉄砲の弾丸に残り伝えられていた信仰だが、それは弓矢の時代にもさかのぼることができる。万葉集には「獵矢」「得物矢」と出てくる。狩りの威力を「さち」といったのであり、その獲物が食されて「たま」として身体内に入るのである。天皇として一番大

切な「たま」は「天皇靈」であり、歴代の祖先の「たま」は子孫の肉体に入りその「たま」は祖先と同じものとなっている。

第二に、靈魂の分割についてである。古代は魂を服従のしるしに尊いお方に差し上げるといのが習慣であった。国造はその国を治める力をもっており、その「たま」を天皇に差し上げる。天皇もその国を治める力をもつ。そうして氏の「たま」や国の「たま」を受ける天皇はあらゆる力をもつ。天皇は一番幸福で健康で長命な存在となる。そこで、逆にまた天皇がその「たま」魂を分割して、人びとに与える。それを「みたまのふゆ」といった。古い書物では「恩賚」と書いている。その祭りは冬季に行なわれ「みたまのふゆまつり」といった。その魂を分割する神聖なる時期の祭りが冬祭りであった。

第三に、「いきみたま」についてである。平安朝には正月の天皇の儀式に「朝賀」と「朝覲」とがあった。「朝賀」とは群臣が宮廷に集まり寿詞を申し上げる儀式で、すべての氏から天皇へ魂を差し上げたことになる。「朝覲」というのは、その「朝賀」のあとに、天皇が自分の父母に当たる先代の天皇皇后の御所に参つて挨拶をされることをいう。この習慣が、だんだんと貴族、豪族、庶民へと広く行なわれて「生御魂」という習俗となつて伝えられている。民俗

の中にもお盆の盆礼として両親に塩鯖をもつて挨拶に行く習慣がある。日本の行事では一年を盆と正月の二つに分けており、大祓も水無月と師走に行なっている。正月には鏡餅や「みたまのめし」や年取り魚で、盆には素麺や塩鯖などで魂の祭りを行っている。民間と宮廷とが行事の上でよく似ている。

第四に、鎮魂についてである。鎮魂には「魂ふり」と「魂鎮め」の二つの意味があるが、前者が古く後者が新しい。「たま」は古代人にとってはたいへん大切なもので、その「たま」と「たま」の争いが戦争であり結婚であった。第五に、神主は、もともと祭りのときは神主自身が神であった。祭りに先立つ齋みは神になる資格を得るためであった。それが、のちには自分は祭る人になつてしまい神は別にあるものと考えようになつた。齋みは、神になるためのものであり、神に仕えるためのものではない。女は巫女として神に仕えるしごとをもつが、男は神に仕える必要はない。男は神そのものであった。祭りのときは、その神は村の男たちであった。村の男たちに神霊が宿るのである。そして、神になるのである。祭りに先立つ齋みは、神になるために清い肉体をつくるためであった。神霊が入られるための禁欲生活をするのであった。古典を読んで、神職は神にお仕え申しているものだと考えるのは、神道の

一番のまちがいである。神にお仕えする役は、三輪の神の大田田根子のように斎主いはぬしといい、神主とは別である。祭りの時に神となる神主の下に多くの人、つまり村の青年たちが小さい神となって祭りをするのである。若い衆というものに勢力があったのはこういうところから由来しているのである。村の青年は神になったのであり、それに仕える者は村の女たちむすめの役目であった。

第六に、田植えの時の五月処女さおとめ（早乙女）は、祭りに出て来られる神を接待する役であり、巫女と同じものである。「をとめ」・「をとこ」の「をと」や「おつ」「をつ」とは、「もとへもどる」の意味であり、若返るといふ意味である。もつと遡ると、神になること、であった。田植えの時には男も女も顔をかくしていたが、のちにだんだん顔だけは出すようになった。そのとき、紅にじ、鉄漿かね、おしろいを、つけるのは、おめかしのためではなく、すっかり顔を変ええるためであり、神になるため、または神に仕える資格を得るためであった。

第五章 神遊及び葬式 で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、遊びの古い語義は「神遊び」であり、鎮魂術を施すことであった。神前の舞踊の全体が神遊びであり、その中の人気のいいもの、神様が非常にお好きだった一種類

が神楽であった。神遊びの一部が神楽であった。その典型は天照大神が天の岩戸にかくれた時、天宇受売命が素裸になつて踊つたという話である。素裸で踊るといふことに一番重大な意味があり、「はれ」の神聖なことは素裸になることであった。

第二に、古事記・日本書紀といつても奈良朝に記録せられたもので、もう日本の古神道よりは時代が後れてしまつている。記紀に書かれてることが一番古い神道だと考えてはいけない。記紀のころにはすでにもう語り変えや唱え変えがなされている。神道は、それよりもつと以前の、非常に古い、筆録以前の幽遠な歴史をもっている。記紀を通してながらも、もつと古い、遠くを窺わなくてはならない。

第三に、古くからの神遊びの中に神楽が新たに入つてきた。九州の宇佐八幡の信仰から段々に入つてきて京都の石清水に落ち着いた。これが神楽の老家で、これが宮廷にも入つた。この石清水の神楽が勢力を得て流行つたので、従来のすべての神遊びをみな神楽といふようになった。

第四に、なぜ、神道では葬式のことがよくわからないのか、という点についてである。それは、古代の神道の考え方では、人間の生理的な死でも神道の信仰の上では死にはならないからである。生死の観念がないのである。天照大神の天の岩戸の神話には、かくされたところがあるにちが

いない。実は大神は一時的にお隠れになった、一時魂を落とされたのである。そこで、復活の鎮魂術が行なわれたのである。天の岩戸の話は鎮魂の話である。一般的に人間の場合も、半年か一年か経たねば葬式はしなかった。それまでの間は復活のための鎮魂術が行なわれたのである。それが殯まがりの期間とその儀礼であり、殯宮あらしのみやの儀礼であった。

第五に、宮廷では天皇はその役が終われば天へ上ると考えられていた。民間では海のはるか彼方の島、常世の国へ魂が行ってそこに集中していると考えられていた。それが一年に一度、村々の事始めにやってきて土地の悪い精霊を押さえつけてくれる、また来年もやって来てくれると考えた。その常世の国とは、常闇の恐ろしい国とも考えられ、また非常に明るいよい国だとも考えられた。記紀には黄泉国という暗闇の死の穢れの国が描かれているが、そこでは伊弉冉尊はまだ完全な死を遂げておられない。黄泉国はまだ途中であり、その先にもう一つ常世国があると考えていた。しかし、黄泉国ではまだそこから復活することもあるから、その先を深く考えなかったのである。根本的に死とすることを考えなかったのである。神道では、人間としてこの世の穢れは、黄泉国を通らねば浄まらなと考えたのであり、天の岩戸とは黄泉国であり、その黄泉国を通らねば穢けがぎの状態ができない、この世で生きていた穢れがとれ

ないと考えたのである。

第六章 誓詞と倫理観念と で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、国々氏々が天皇に仕えるとき服従のしるしに自分のもっている「たま」「守護まもりたも霊」を分割して天皇に差し上げる。その時に申しあげる詞が「寿詞よごと」である。そこでは自分の氏や家と宮廷との関係や歴史を説くことになる。たとえば、中臣よごと寿詞は天つ神に進める水の歴史を説いている。そうして、臣下から天皇に申し上げるのが「寿詞よごと」であり、天つ神のお詞を天皇が申されるのが「祝詞よごと」である。それとは別に「鎮護いはひご詞」というのがある。天皇のお詞を低い神々に言って聞かせる詞が「鎮護いはひご詞」である。延喜式の中の齋部あらしのみや氏の祝詞は概してこの「鎮護いはひご詞」である。また、殯宮あらしのみやでの寿詞は「誅しほひご」という。

第二に、古代には歌が教育のためにも使われた。寿詞よごとを唱えて宮廷と自分の家との、祖先以来の関係を説く。すると宮廷に対してどうしても不忠実なことはしませんが誓っているのだから、その寿詞よごとによって宮廷に対する道徳観念が生じてくる。くりかえし寿詞よごとをもって自家の歴史を説いて忠実に誓い誓いしているうちに、宮廷に対する倫理観念が具体的になってきたのである。「忠」という思想の根本は、寿詞よごとにあるのである。

第七章 神職と民俗芸術と で説かれている主な点は以下のとおりである。

第一に、神職の務めについてである。祭りの時に神になるのだという覚悟をもっておくべきである。単に奉仕しているのではない。ただし、祭りに与るには徹底的な禁欲が必要である。嚴重な物忌みが必須であり、嚴重な物忌みを保つか否かによって神職が保てるか否かになる。現代の信仰を背負って立つ者が神職であるという考えが出て来なければ、ただ祭式をやるだけで本当の意味はなくなる。政治家もどきになってはいけない。

第二に、芸能と芸能民のもつ祝福と侮蔑、尊敬と恐れという両義性についての指摘である。芸能は、唱え言であり鎮魂の舞踊であり、また禊祓の所作であって、みんなもとは神事であった。しかし、人びとを祝福することはその人びとに服従する形をとることになる、万歳など村々を祝福して回る芸能民はだから逆にその村々からは侮蔑の対象ともなる。しかし、民俗芸術はどんな形であつても、もとは宗教的なものをもっている。その発達の道筋では、寺院や神社の保護を受けているが、さらにその淵源にさかのぼると、寺にも宮にも関係のない原始的な信仰の面影がある。神事の余興ではなく、実は神事の大部分である。神楽も神事中の重大な要素である。せめて、神事芸能の間からでも、

日本の神道のほんとうの形を見出して行かれないものである。

以上のような、神職の人たちを前にした、たいへん中味の濃い、三日間の長い講演であつたが、その最後の結びの言葉は、「神道を明らかにする為には、民俗学といふ学問があるということを示したのであります。」であつた。

#### (7) 「神道に見えた古代論理」一九三四年(四十八歳)

この論文は、国史学の雑誌に掲載されたものであり、短編ながら当時の歴史学との対話を意識したものである。ここで指摘されているのは主として以下の五点である。

第一に、神道の根本が何であるのか、それを確かめるには、歴史的な追跡が必要不可欠である。これまで古代・中世・近世のそれぞれの時代の趨勢により、仏教的な神道、儒教的な神道、が時代ごとに唱えられてきた。しかし、より古い時代には陰陽道が大きな影響をもっていた。神道は、元来宗教的に何の立場ももたないものであつたために、どのような説明もできた。だから、何が神道要素であるのか、わかりにくい。そこで、仏教・陰陽道・道教・儒教などの影響の部分を取り除いてみるとよい。そこから神道についての正当な理解が得られるであろう。

第二に、西洋のキリスト教の世界で顕著なのは贖罪観念

である、が、それは日本の神道では、その存否をも含めて、どうであろうか。日本の神道においても、一人が多くの者に代わって罪を贖うという信仰は、素戔鳴尊の伝承の例など、確実に見出すことができる。そのような社会的な贖罪の信仰は、日本の神道がもともとしていた重要な要素である。

第三に、伊勢の大神楽のような諸国を廻る神楽の信仰には贖罪観念が含まれていて、人びとに代わって穢れを引き受けてくれるという考えがあった。贖罪の観念は日本の神道の中にも確実に存在したのである。

第四に、祝詞や宣命の中に、また平安朝の物語や日記類の中には、著しく貴人の自己発想に必ず敬語がついている。それは、みこともちの思想によるのである。貴人の発語は単に自分自身のものでなく、もともと天つ神のみことの伝達であったからである。天つ神のみこともちはすめらみこと（天皇）であり、宮廷に仕える臣下はみな下に向って聖旨を伝達するのが本分である。太夫や宰もみこともちであり、そのみことの伝達者はその唱え言の時間には天つ神また天皇と同じと考えられた。このみこともちの思想は、日本の神道の考え方のうちの重要な一つである。

第五に、歴史学の研究と自分の古代研究とは、おたがいに分限を知らながら協力することが学問の上では有効であ

る。たとえば、私有財産観念の起源を考える上では、古代天皇の後妃の私有部民である「私部」の設置の経由を考えることが有効である。ただし、それは食国天下が天つ神の出耕地、天つ神の所管に属する地であると考えられていることが基礎となっている。その天つ神のしろしめす食国天下をあづかり、みこともたせたまふ御方、すなわちすめらみこと（天皇）の御領が、同時にその食国天下と考えられたのである。名代・子代など「皇族の御料の地について見られる一つの著しい事は、其が御存生中にあるものと、其後に意味を生ずるものとを並行して居たらしいことである」。「大春日皇后の御為の「部民と屯倉と」が、皆御存生中のものであった」が、「此日本紀の記事は、身後の記念なる地が、生前の御領有となつた事を示すものと解するのが適当だと考へる。封戸・荘園等皆生前のものとして、初めて意味があると思はれるのに、わが古代においては、身後において、さうしたものが生じ、其を伝襲する系統なるものが、きまつて居たものと見ねばならない。尠くとも、此形を採るのが至当なものと考へられて居たのである」。つまり、日本社会における私有財産観念の起源を歴史的に考える上では、皇族の御料の場合にはとくに、生前中の占有利用の私有だけでなく生後死後の記念継承の私有という観念があったことに歴史学も注意する必要があるというの

である。

### (8) 「神道の新しい方向」一九四六年(六十歳)

この論文は、戦後まもなくの時期の、折口の神道に対する考え方を知ることができるものである。表1にみるように、折口の神道に関する論文は、(7)一九三四年(昭和九)の「神道に見えた古代論理」(四十八歳)の後は、まったくみられなくなる。(6)一九三三年(昭和八)の「神道と民俗学」(四十七歳)では、一九三一年(昭和六)の五・一五事件のことにも言及し、昭和維新の農本主義思想家として著名であった権藤成卿(一八六八—一九三七)の思想にも言及して、彼の思想は完全な支那思想であると断じていた。しかし、一九三五年(昭和十)二月の美濃部達吉の天皇機関説の問題化から八月の岡田内閣の国体明徴声明へ、そしてその後の一九四〇年(昭和十五)の津田左右吉事件へとこの動きにみられるような、昭和十年代の学問や思想の弾圧への歴史の中で、折口は神道への論及を控えていったようである。発言しても無駄と考えていたようである。しかし、折口がその学問にもとづく信念を強固に持ちつづけていたことは明かである。たとえば、戦時中の一九四二年(昭和十七)五月に「大東亜新秩序の建設と国語学及び国文学」をテーマとして開催された日本諸学振興委員会国語学

文学特別学会の十六日の総括討論の席上で、当時学界にも教育界へも絶大な権力をもっていた山田孝雄(一八七三—一九五六)による柳田や折口の「土俗学 野蛮学」への危険視と蔑視の発言に対して、その場で即座に、毅然と立って質問反論したという目撃談(4)からもそれは明らかである。折口は、すでに昭和十年代の政治と思想の暗い時代状況の中では、自らの神道論への正当な理解が不可能となっていたことをよく知っていたのであろう。後掲の一九四七年(昭和二十二)一月の(10)「神道の友人よ」という論文の書き出しは、「神道の、わが友人よ。私は此まであなた方に、どんなに消息がさしあげたかったか知れない。けれどもあまり忙しい明け暮れに、あなた方は、神経をすりへらして、私の言ふことなんかには、耳をかしてくれさうもない気がした。甚だ恥しいが、神道の為、ちっとも役に立たぬ人間となつて、私は過ごして来てしまったのです。」であった。一九四五年(昭和二十)八月十五日の天皇の「終戦」の詔勅、九月二日のミズーリ号での降伏文書調印、そして、それに続く十二月十五日のGHQによる「神道指令」(国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廢止ニ関スル件)、そして、翌一九四六年(昭和二十一)一月一日のいわゆる昭和天皇の「神格否定の詔書」のあとをうけて、折口はふたたび神道についての論及を始めたので

ある。先の(7)の論文がまだ四十八歳のときであったのに、この(8)の論文はもう六十歳の時点であった。その間、戦時体制の約十二年が経過していた。

この「神道の新しい方向」で論じているのは、神道はあくまでも宗教として新しく復活してほしい、という折口の学問にもとづく願いである。ここで指摘されているのは主として以下の五点である。

第一に、日本人は基本的に宗教的情熱を欠いている。

第二に、これまでも神道は宗教ではないとする考え方が強く、不思議な潔癖感から神道は道徳へと向かった。

第三に、日本人の信仰は八百万の神々というように多神教的なものだと考えられてきているが、実際はそうではない。神社の祭祀でも天照大神や高皇産靈神が意識されているように、また仏教の場合でも、釈迦や観音や薬師や地藏が意識されているように、特定の神仏に集中する傾向がある。つまり、多神ではなく一神に考えが集まっているのが日本人の信仰の仕方である。

第四に、日本の神々を復活させて、神道が宗教として新しく復活して現われてくるのを、待ちたい。宗教となるには何よりも「自覚者」、神を感じる人の登場が不可欠である。教養の高い人の中から、神道宗教の「自覚者」、「予言者」の登場を待ちたい。

第五に、日本の信仰の中で、特殊であり、すべてに宗教から自由なものは、高皇産靈神・神皇産靈神の、産靈神の信仰である。即むすびの神である。それこそが神道教の出発点に立っている。

第六に、日本人は信仰的に関係の深い神を、すぐに祖先という風に考えがちである。しかし、産靈神は祖先の霊ではない。人間に魂を植え付ける神であり、人間神ではない。

### (9) 「神道宗教化の意義」一九四六年(六十歳)

この論文は、神道の宗教化がどのようにしたら実現できるか、について論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の七点である。

第一に、このたびの戦争で神様がなぜ敗けなければならなかったか、という理論を考えなければ、これからの日本の国民生活はめちやめちやになる。我々はさまざま祈願はしたけれど、その動機には利己的なことが多かった。日本人は、神様に対して、宗教的な情熱をもっていなかった。神様を宗教情熱的に信じていなかったのに、ただ奇蹟を信じていたのである。

第二に、神様が敗れたということは、我々が宗教的な生活せず、我々の行為が神に対する情熱を無視し、神を汚したから神の威力が発揮できなかったのである。少なくとも

も神をこのどん底に落としたりしたのは、我々神に仕える者が責任を取るべきである。

第三に、かつての神社神道は宗派神道を毛嫌いするだけで、宗教的な情熱によって争うことがなかったから、発達も進歩もなかった。日本の神は、仏教が入ると仏教擁護の善神となった。祓を神道の主要儀礼とする近代では、陰陽道式の方式に近い祓を行なう者、中臣祓を唱えて廻つた者、幣束一本をもって生計にしていた者、単なる釜祓ひの徒までも含めて神道者と称していた。神道を非常に清らかなものと考えている人も多かるうが、実は神道の詞の歴史には、想像の出来ぬほどみじめな経過を含んでいたことを考えねばならぬ。

第四に、神道に近い宗教の中には、富士・御嶽など修験や山伏の間から生まれた信仰様式が宗教としての様式をもってきたいわば「修験神道」の類があり、また一方、金光教などもと陰陽道の神で方角をおそれる金神の信仰などが基礎になっている宗派神道の類もある。ただ、それぞれの宗教化のために必要であった「自覚者」が、いずれも教養の乏しい人であったために、自分の説くことが仏教的なのか、陰陽道的なのか、神道的なのか、大事なことがはっきりしていない。

第五に、この非常な戦争の悲惨を経験した今、神道を正

しく立てねばならぬ。そうでなくては再び、蒙昧な有力者から利用され、乗ぜられる。我々は神道家のつよい普遍的な学説を築いて行かねばならぬ。少なくとも我々は、その時々政治家に利用されぬようにしなければならぬ。

第六に、我々にはいろいろの信仰が出てきたが、それを抽象化する理論神学がなかった。神話はたくさんあるが、それを宗教の基礎となる理論としなかった。だから、材料ばかり提供せられてきたのだ。我々の過去の神話を包含し、整理・整頓して、筋道正しく表れたものが、正しい宗教としての形式をとってくる。ただし、宗教には「自覚者」の出現が不可欠である。従来の神道の神話伝説の信仰をつらぬいた信仰をもつ宗教というものを、出してくる教祖が出てくるのが期待される。我々は教祖ではない。従来の神道の痕跡に対して、それを正し、整理した形を与えていく学者にすぎない。過去のものを研究して、それを未来の用意にせねばならない。将来の神道発達のために、貢献する宗教的「自覚者」、本当の神道を解決する「自覚者」の出現が期待される。

第七に、神道を宗教化すると、如何なる神が現われてくるか。それは、天照大神が何か重大なことをなされるときに、必ず出現されるのが高産霊神や神産霊神であることからもわかるように、生命の発展のもととを霊魂を与える「む

すびの神」であろう。

(10) 「神道の友人よ」 一九四七年（六十一歳）

この論文は、明治以来、昭和の敗戦まで、神道は宗教ではないとの立場を貫いてきた国家神道、神社神道に対する批判と反省の中から、新たな神道の出発をめざすべきだと論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の四点である。

第一に、神道は明かに宗教である。ただし。まだきわめて茫漠たる未成立の宗教であり、まだその宗教体系が確立されていない。

第二に、日本社会倫理化運動を方便とする政治行動が著しくなったとき、近代の神道家は官吏の末座に列席していた。神道の宗教儀礼伝承者たる神道家は、政治家ではないし、ましてや政治行動の力役者なる官吏となつてよいわけではない。

第三に、神主のような宗教儀礼伝承者の生活は静かなるべきである。神道をかかげることは神をかかげることである。如何にして神社が、神道の定義において正しい教会となり得るか。いずこに宗教生活の知識の泉たる教典を求めればよいか。私どもの情熱を綜合して、宗教神道を、私どもに与えてくれる教主の出現を、実現させることができる

か。その時こそ、私ども神道宗教儀礼伝承者の生活を、一挙に光明化してくれる、世の曙の将来者の来訪である。

第四に、明治以後の神主にとって、神職の執務法を規定した法則が、無神論の生活法をくりかえさせてきた。神主にとって無神論というこの何十年に渉る神に対する不奉公を、不奉公と感じなかつた私どもは、神に申しわけないばかりではなく、父祖に対しては、大きな不孝であつた。私どもの「職の伝統」というものを深く考えないでいた責めは、このままでは免れるわけにはいかない。

(11) 「神々と民俗」 一九五〇年（六十四歳）

この論文は、昭和二五年（一九五〇）十月に折口信夫が柳田國男を案内して伊勢神宮を訪れたときの講演の記録である。<sup>(5)</sup>この講演の最初の言葉は、「あなた方の中には、専門家でない方が相当にいらつしやるのです。」というたいへん衝動的なものであつた。伊勢神宮の神宮司庁での講演である。神宮の関係者の前で、いきなり、あなた方は専門家でない、と切り出したのである。折口の神道にける覚悟のすごさがそこにはあつた。そして、「私は大変話が下手なんです、それは後の柳田先生が、非常に筋の通つた話をして下さいますから、それで埋めさせていただきます。」と、あくまでも柳田の講演の露払いの役であること

を表明してから、本題へと入っている。この年、昭和二五年とは、戦後の神道学の行く方を考えて國學院大學が大学院に神道学の博士課程をつくるため、その教授職への就任を懇願していた柳田からようやく応諾の返事を七月に得た年であった。柳田七六歳、折口六四歳の年である。ここで指摘されているのは主として以下の七点である。

第一に、芸能史の研究からわかってきたことの一つは、日本各地に広まっている伊勢神楽は伊勢国の北の境の田舎から出たものが多く、それとお伊勢様、大神宮自体とは関係が少ないということである。宮廷の「御神楽」は平安時代の頃から盛んになったが、それは宮廷に古くから栄えてあった「神遊」の中から、そのころに最有力なものへとなったものである。神楽の歴史は古く広く、宮廷の御神楽と各地の田舎に伝えられている神楽とまったく別のように思われ、地方の民間の神楽は軽く見られがちである。しかし、それらをたがいに比較してみる観点が必要である。たとえば伊勢神楽の一派に深く通じるものと思われる三河の奥設楽地方に伝えられている神楽の場合、その重要な演目は、うまれ・きよまはりという演目である。現在では、平安朝中期以来栄えた宮廷の御神楽と、それより遥かに古い天の岩戸における天の鈿女命の神遊とを単純に聯絡させて、それを神楽の本体のように考えているが、そのような

単純なものではない。それら他にも幾種類かの古い神遊が伝えられてあったのであり、それらの古い神遊や新しく加わったいろいろの神遊の中の、その一部分に平安朝中期以降にさかんになる宮廷の御神楽があったのである。その後、神楽といえは全体を表わす広い意味の語となったのだが、歴史的にみれば、みな別々の起源、別々の名称をもっていたであろう。うまれ・きよまはりというような考え方は、宮廷の御神楽には含まれていないようであるが、今日地方に行なわれている広い意味の神楽では、多くがこの精神をもっているようである。これまでの研究者は、常民の風習・民間のしきたりなどを軽く見過ぎる傾向があった。そのために、禊の力によつて復活させる、という神楽のもつ重大な部分を見落としていたのである。実際地方の神楽にはうまれ・きよまはりのような精神が伝えられてきているのであり、それらにもつと注意する必要がある。

第二に、日本古代の民衆が神に対して考えていた、「大きな神」と「小さな神」という二つの理解についてである。それは神道でいえば、天つ神と国つ神という語のもつ内容によく似ている。「大きな神」、天つ神というのは、非常に遠い所、非常に高い所、そこから来られる神である。「小さな神」、国つ神というのは、非常に我々に近い所にいる神である。常に我々が避けているにもかかわらず、あちら

から近寄りてきて災いをする、そういう迷惑な存在である。自然物岩石草木、動植物の物々でその中に靈魂があつて、時にその物から離れて、我々に接近しようとする。そうした接触の機会にいろいろな災いを我々がうけることになる。我々が今日でももっている神の觀念には、非常に尊い存在としての神を考えていると同時に、このように我々にとつて迷惑な存在、気の知れないもの、あるいは恐ろしい靈物、と考えられる一種の神もある。その「小さな神」に対して、「その庶物の精その他の、人間でないものが持っている、理會を超越したわづらわしい力を恐れて」、祝詞では、「丁寧な幾分媚びる様な、後世で言へば、敬語的な表現をしている」。「鎮火・風神・崇神などに対する祝詞が、他の大きな神に対する祝詞と同じ様に、敬語を使っている」。このような「大きな神」と「小さな神」の区別の曖昧さ、「神道における信仰と迷信の問題は、何とか処理しなければ、何時までたつても、肝腎の神道の本質の解決」はできない。それなら、「大きな神」とその「小さな神」とを区別する言葉は古くにはあつたのかなかつたのか、それはあつた。それは、神に対して、庶物の精霊という意味で、ものという語であつた。物部・もののおのふ・物怪・物代・大物主・ものしりびとなどの共通する古語のものである。一方、「大きな神」は、円満な人間的な相貌で、天御中主神の信仰の

ように、非常に抽象的な、大空に遍満する神を考えていたようである。そのような「大きな神」は常に我々の住むところにはいなくて、周期的にやってきて、我々を苦しめる「小さな神」<sup>||</sup>ものを押さえ却け降伏させて、再びこの神が来訪するまでは、人間たちに禍をしないことを誓わせて去っていく。その「大きな神」の住む世界とは、この人間の世界からは遙かな海を隔てた島や陸であり、あるいは海中であり、大空である、というふうには、その住む世界についての人びとの考えにはだんだんの推移があつた。他の宗教の言葉で言えば、神の楽土、また浄土などのことである。それは主として海の彼方にあると考えられていた。これが日本における最も古い他界觀念であろう。

第三に、神がおられる場所についてである。神を祀っているところとしては、「やしろ・社・屋代」と「みや・宮・御屋」との二つがある。やしろ<sup>||</sup>屋代は神が来られるときに屋が建つ場所のことで、みや<sup>||</sup>御屋は常在される神の居られる建物のことである。たとえば、信州の諏訪大社の場合、七年目ごとの御柱の祭りで建てられる四本の柱は、神聖な建物を想定する最小限度の地割を示すものである。そして、それは同時に神聖な宮がそこに建つたという原点を思わせるものであり、その名残りだろうと考えられる。常は何もなくただ屋の代だけのある場所に、祭りに先だつて

柱が建てられることが、日本の神の祭りでは行なわれていたのである。ただし、「小さな神」・ものから出た神は、その神の在所がその霊のある所だから、地上に固定した居処があるのは当然である。しかし、古い神社の場合、奥宮があり里宮がある例も多い。その場合、奥宮を神の常在所と考えるのはむずかしい。常在所がある神だと「小さな神」ということになるからである。そうではなくて、「大きな神」は、さらに上の山際を離れた空の奥から、来られるものと考えられていた。初めて地上に降り立たれた曾ての場所を、その後も常に降臨の場所として祀り、その奥宮から里宮へと降りて来られるものと考えていたのである。つまり、「社の総てに神が常在せられる」わけではないというのである。

第四に、神社と神々の歴史は昔から止まっておらず、始終変化してきている。「大きな神」が社に常在しておられるという考え方は中世には広まってきていたが、部分部分には、それより以前の古代的な考え方が宮々社々によっては残っている。そのような部分を補い合せていくと、古代の神と宮殿との関係をうかがうことができる。神道のような古典的な生活を基礎としている信仰では、古代の形が変化して中世から近世を経てきたその結果が近代の現状であると考えられる。その近代がすべてよいというのはま

ちがいである。我々の宗教心の古代の源泉を汲まなければ、結局中世も近代もあつたものではない。だから、社によっては、神は宮殿に常在しておられないところもあることを認めなければならぬ。近代神道に慣れた人には、それなら我々は空虚を拝んでいると言うのか、といきまかれる向きもあるだろう。しかし、遠くにおられる神と、我々の日常とが、つながるものと古くから考えられてきたのであり、それを示しているのが、ふしおがみの信仰、つまり、遥拝の信仰である。そのような神明遥拝の系統にある社、ならびにその形式を学んだらしい神社の造りのうちには、拝殿の戸に穴があいていて、それを通してやや離れた神殿・神山が見えたりする構造のものがある。沖縄諸島の信仰は我々の神道によく似ているが、遥拝の構造の例は八重山の御嶽山にもある。大きな神は遙かなる海あるいは遠い大空の奥におられる尊い神の中には、その神の尊さの故に自らこの土地に降りて来られない、我々は永遠に逢うことができない神、せめて地物を通して遥拝だけしたいと地上の人びとがあこがれる神がある。しかし一方、そのような神の子孫として、祭りを受けに地上に来られるという信仰が考えられるようになってきた。ある神は永遠性をもって、地上の人間の前に現われなざることはない、ところが一方

それと同じ神と考えられている神が、頻繁に人間界を訪れられる、あるいは地上に常在していられる、という風に考えられてきた、その間に、信仰の推移があったのである。遠所にある靈性が、人間の苦患を救うために、地上の精靈を圧伏しに來られるという信仰があり、それが変化してきているのである。

第五に、永遠性をもった尊い天の神が來られる代わりに、使者を地上に遣わすという考え方が顯著となってくることに、神道におけるみこともちの信仰についてである。神のみこと＝神言を伝達するという意味で、その天の神の使者には天の神と同じ資格が与えられる。天子尊崇の古い形は、天子が神のみこともちとして、この国にのぞまれた、その天子の資格を言い表すのが、すめらみこと即すめらみこともちである。日本書紀では、神や貴人の名前に接尾語風にみこと（命・尊）をつけており、きわめて広い範囲に涉つてこの語を使っているが、それは既に本来のみこともちの意義を忘れているからである。宮廷生活の中で伝えられた神話と神事の間には時代ごとの相当の移動変化がある。その変化してきたいろいろの形を、一つの史書が並べて表わしている。古事記や日本書紀の中にも、神に関する伝承がいろいろと時代差を含みながら記述されているのである。

第六に、益行事とその時に迎えられる祖先精靈について

である。益・盂蘭盆の行事を仏教とともに渡ってきたものと考える向きもあるが、それはまちがいである。むしろ神道的といってよい民俗が深く伝えられている。たとえば、生盆、生きみたまの習俗である。生きている両親に塩鱈を送るのである。生きている人のみたまを祝福することによって、その人の幸福・健康を増進すると考えられている。正月行事の中にも両親の魂拝みをする行事がある。たとえば宮中で行なわれる天皇の朝覲ちゆうぎんの儀である。上皇と皇太后つまり尊い父母の御所へ、天皇が拝みに行かれるのである。柳田先生が見極められたように、農村信仰の中には祖先信仰があり、一年のうち春・夏・秋は田の神、それが収穫がすむと、山へ上がって山の神となる、その田の神、山の神は祖先であり、毎年本来の居所、山から下って、子孫の田を守ってくれる、秋がすむと山へ帰られる。このように神たちの中には祖先信仰から出た神もある。しかし、日本の神すべてが、祖先觀念の向上結着したものだということではない。

第七に、日本人の靈魂と肉体についての信仰、靈魂を取ったり着けたりする技術への信仰の存在、産靈神むすひのかみの信仰についてである。たとえば、國魂の信仰である。土地がもつ生物が成育する力、國魂が、純粹に分離された人物の身体内に入ると、その人はその國を治める威力をもつ。國魂

は入るべからざる人の体内に入らないようにしなければならぬため、嚴重に守つていなければならぬ。また、たとえば天皇靈の信仰である。天皇のみいつといい、そのいつには稜威という漢字をあてることが多い。いつのちわ

き・いつのおたけびなどという風に使われている。いつは天子に伝わり、そのいつが体内にあるときにはその威力が完全に発現する權威の原動力なる魂の名であった。どの貴人が、いつを内在させていられるのかということを見定めることが、宮廷宗教家の重い宗教的任務であつたらう。このいつという語は、音韻変化してうちともまたいちともなる。古事記の倭建命の東征の条に出てくる「うちはやぶる人」というのは乱暴する人という意味である。ちはやぶるは神の枕詞であるが、それは、いちはやぶる・うちはやぶるの第一音の脱落した形である。「小さな神」がいだいた「大きな神」へのおそれから出た語である。このちはやぶる神々の他に似たものとして、たまきはるという語がある。それは魂来発で、来発は来たり現ずるという意味である。威力ある魂が人の体に入ってきてその靈力を発するということであろう。いつの音韻変化がうちで、さらにその音韻変化がうちである。威力ある靈魂の、その威力の及ぶ範囲内にある、あるいはその威力の守護を受けている人びとのことをうち人と言つたのがもとに近い形であろう。うち

力を受けている人びとの団体が、すなわち、うち(氏)である。この伊勢神宮においても、うちんど(内人)と称する人びとがある。それは、神のうちをこゝむつている人という意味である。

## (12) 「神道」一九五一年(六十五歳)

この論文は、神道とは何か、について論じたものである。ここで指摘されているのは主として以下の三点である。

第一に、近代日本では、神道という言葉は「神ながらの道」という言葉を翻訳したものと考へている向きもあるが、それはまちがいである。「かむながら」という用語例は古代から非常に多くある。しかし、「かむながらの道」という言葉は古代にはなく、近世の人が一種の幻影をもたせて、神道を表現するのに適切な感じがしたので用いた語であろう。「かむながら」という語は、古代の記録では万葉集や続日本紀に多くみられる。書物としてみれば万葉集の方が古く、続日本紀の方が新しいが、「かむながら」という用語例の意味からみれば、続日本紀の用語例の方に古い要素が多く含まれている。その古い要素というのは歴代の宣命に出てくる用語例の中のものである。続日本紀によると、宣命の言葉はいつでも「かむながらおほほしめす」というかたちで表わされている。それは天皇の発せられる言葉で

あり、「おれの考へは即、神の考へである」という表現である。天皇が「この今言われ思われていることは、神なるおれの考へ通りでいらっしやるのだ」という意味である。これが古代語法としては最も正しいようである。それに対して、万葉集ではそうではない。柿本人麻呂の歌などにみられるのが、「……いそはく見れば、かむながらならし」などの例である。この長歌の中の、神の意志だろ、というような意味の「かむながら」は、「天子のもつていられる神をさすのではなく、我々が見る自然界なんかに散在している神」のことであり、「外在の神の意志までを想像して、「かういふ現われをしているのは、全く神の意志に相違ない」という程度の意味である。天皇の宣命の中の「かむながら」と、宮廷詩人が万葉集で詠んでいる歌の中の「かむながら」とではまったく大きなちがいがあるのである。一方、近代になって盛んに使われている「かむながらの道」という言葉の中の「かむながら」は果たしてどこまで古い根柢をもっているのか疑問である。「かむながら」という語に、「道」という語を繋いできただけではなかったらうか。この近代の「かむながらの道」という言葉をもって、「神道」という言葉の古い表現だとはとうてい考えられない。「神道」という言葉にはもつと深い、広い内容があった。古代の祖先のもつた心理と論理とを考えるた

めには、言語を明確に掴む所から始めなければならない。

第二に、現実の神道を考えてみれば、実にさまざまな神道がある。まずは近代の「神社神道」と「宗派神道」がある。また、陰陽道とか儒者などの唱えた浅薄な合理化による神道説を軽蔑して平田篤胤が近世に使った言葉で、「俗神道」という言い方もある。ただし、平田篤胤の研究姿勢は正しく、そこで考えられていたのは「民間神道」というものであったらう。平田翁はそこに深い情熱と興味をもっておられた。そこから何とか「古神道」の解釈へ向けて補充の道をつけていきたいと考えておられたにちがいない。一方また、古代から近代までの歴史からいえば、「まつりごと」が行なわれていた宮廷における天子の生活の民俗、日本の政治・法律の規範としての、「宮廷神道」があった。それは「政治神道」でもあった。しかし、歴史の展開の中で宮廷がオーソリティーを失われたために、それは結局のところ宮廷の家庭に調和のよるしい状態でおさまった形になっている。それが、現在の「宮廷神道」である。「まつりごと」の意味が、祭政一致の古代と祭政分離の近代とでは大きく異なっているからである。

第三に、過去の「神社神道」において非常に煩いであったのは道德意識であった。「神社神道」は道德そのものを内容としなくてよい。それでは、倫理教、道德教のような

かたちになってしまふ。「神社神道」がその本来の意味において、宗教として立つて行こうとしても、それをせきとめているのは道德意識である。「神社神道」が、何を取り去らねばならぬかというところ、それは道德要素である。一方それに対して、「神社神道」が情熱をもつて護持している儀礼的側面は、正当に守り遂ぐべきものである。外観はそれは「儀礼神道」といつてもいいくらいである。その「儀礼神道」が、道德意識から自由になれば、もつと信仰的自在を得ることになるであろう。「神道」の範囲は、古代生活の生活指標（らいふ・いんでつくす）であり、それが知識や伝承として近代に伝わって、さらにはその意味さえもわからないまま、保持し伝承しなければならぬもののように考えられているもの、それを総合して「神道」の範囲だと考えてよい。かんとんにいえば、「神道」は日本古代の民俗である、ということになる。

### (13) 「天照大神」一九五二年（六十六歳）

この文章は辞典のための短いものではあるが、内容は奥が深い。ここで指摘されているのは主として以下の点である。天照大神には、(一) 在天の神、(二) その在天の神の能動的に分割されたもつとも威力ある神靈、(三) そこからおのずから分霊した分離魂、という三種類の霊魂信仰が

ある。それは、この神にもまた、この三段階の変化があるからである。そしてさらに別に、これに日神信仰が加わり、この天照大神の性格を複雑にしている。人格神と自然神という二つの性格の融合がみられるのである。伊勢皇大神の信仰は、宮廷および民間において、世を逐つて推進してきた信仰の姿をさながら伝えている。

### 三、小括

以上、各論文の論点を読み取ることにつとめてみた。それぞれ自分なりに単純化して箇条書きにして整理してみた。しかし、奥深い折口の論考である。文意をまちがえないためにそれは膨大なものとなった。そこでここに小括として、筆者なりにもつとも重要と考える折口信夫の神道論の中心的な部分を、読者諸賢へ向けてあらためて箇条書きにしておくことにした。以下がその一二か条である。

(一) 神道は、日本古代の生活規範であり、日本古代の民俗である。それを知るためには古代の言語と精神を知る必要がある。奈良朝の記紀万葉はすでに変化のあとが多く含まれているため、それ以前の筆録以前の幽遠な歴史を考える資料として、宣命の中の祝詞に注目して、祝詞を研究する必要がある。

(二) 日本古代の言語と精神を知るためには、仏教や西

洋哲学の論理による解説だけでは無理である。世界の文化はさまざまであり、そのさまざまな文化の解説が、仏教と西洋哲学の論理だけでできると考えるのはまちがいである。仏教や西洋哲学から記紀万葉その他の日本の古典を説明しようとした者は常にみんな失敗している。

(3) 言葉とその意味は遠い古代から近い古代へ、そして中世、近世、近代へと常に変化している。変化しないものはない。

(4) 神道を考える上では、祝詞の中のみこともちの思想がとくに重要である。みこともちとは神の言葉を伝達する者のことである。最高至上のみこともちは天皇である。そして、上から下へとみことを発表伝達する人は帥も国司もみなみこともちである。重要なのはその唱え言のもつ威力である。そのみことを宣ひ伝へている瞬間だけはそれを初めて言ひ出した神とまったく同じになる。天皇が同時に天つ神であるという観念はそこから出発している。それが「かむながら」の根本の意味である。「かむながら」とは「神それ自身」という意味である。

(5) 祝詞にはその言葉を最初に発した神の力が宿っていて、その言葉を唱える人はただちにその神になるという信仰があった。だから、祝詞を唱えると時間も元へ戻るし場所も自由に移動する。祝詞一つで時間も空間も移動が自

由なのである。そこに「言霊思想」の基本があった。断片的な言葉にも言霊が存在するというのは後の変化である。

(6) 日本書紀の記す「神道」は、仏教の大きな教え「法」に対する、その異端の小さな一部にすぎない「道」という意味である。その語源からして一種の厭うべき姿がつきまといっている。神道が自ら生んだ光明に充ちた語ではない。そのことへの自覚がまずは必要である。

(7) 「神社神道」は「宮廷神道」の一分派である。現代から演繹して「古神道」を考えるのはまちがいである。歴史の展開の中で宮廷が政治的なオーソリティーを失われたために、現在の「宮廷神道」は宮廷の家庭に調和のよろしい状態でおさまった形になっている。「まつりごと」の意味が、祭政一致の古代と祭政分離の近代とでは大きく異なっているからである。しかし、「宮廷神道」と地方の神社の古伝祭や特殊神事やさまざまな民間信仰との間には、神社神道以前の古い神道の形がその佛を止めている。それをよく研究し撰取することによって、神道もまた新たな時代信仰として興隆していくことができる。神道は日本古代の民俗であり、その神道を明らかにするための学問として、柳田國男や折口信夫が創始している民俗学という学問がある。

(8) 神道は宗教である。未成立の宗教である。宗教体

系が確立されていない。ただし、神道は決して道徳ではない。近代の「神社神道」が自分自身から何を取り去らねばならないかという点、それは道徳要素である。神道は倫理教や道徳教ではない。一方、「神社神道」が情熱をもって護持している儀礼的側面は正當に守り継ぐべきものである。そのいわば「儀礼神道」が道徳的意識から自由になれば、もつと信仰的自在を得ることができよう。神道が宗教として新たに復活するためには、教養の高い人の中から宗教的「自覚者」「予言者」が必要である。その登場が待たれる。

(9) 神道を宗教化すると如何なる神が現われてくるか。それは、天照大神が何か重大なことをなされるときに、必ず出現されるのが高産霊神や神産霊神であるように、生命の発展のもとである霊魂を与える神、「むすびの神」であろう。産霊神の信仰が主要なものとなるであろう。

(10) 日本古代の民衆が神に対していただいていたのは、「大きな神」と「小さな神」という二つの神の理解であった。神道でいえば、天つ神が「大きな神」と国つ神が「小さな神」とたがいによく似ている。「大きな神」天つ神は、遙かなる海あるいは遠い大空にあり、その尊さゆえに自らこの土地に降りて来られない。その永遠性をもった尊い天の神が来られる代わりに、使者が遣わされる。そのような

神の子孫として地上に來られて、神のみこと神言を伝えるのが、すめらみこと 即すめらみこともちである。一方、「小さな神」国つ神は、人間の近くにある神である。自然物岩石草木、動植物でその中に霊魂があつて、時々その物から離れて、我々が常に避けているのに向こうからやってきて災いをする迷惑な恐ろしい霊物である。庶物の精霊つまりものである。「大きな神」は遙か遠い海の彼方や大空から周期的にやってきて、我々を苦しめる「小さな神」ものを押さえ却け降伏させて、再びこの神が来訪するまでは、人間たちに禍をしないことを誓わせて去っていく。これが日本における最も古い他界観念であろう。

(11) 神がおられる場所、神を祀っているところには、「やしろ・社・屋代」と「みや・宮・御屋」の二つがある。やしろ＝屋代は神が来られるときに屋が建つ場所のことで、みや＝御屋は常在される神の居られる建物のことである。神社と神々の歴史は止まってはならず絶えず変化してきている。「大きな神」が社に常在されているという考え方は中世には広まってきていたが、部分部分には古い考え方が残っている。古い神社の場合、奥宮があり里宮がある例も多い。その場合、奥宮を神の常在所と考えるのはむずかしい。常在所がある神だと「小さな神」ということになるからである。そうではなくて、「大きな神」は、さらに上の

山際を離れた空の奥から、来られるものと考えられていた。初めて地上に降り立たれた曾ての場所を、その後も常に降臨の場所として祀り、その奥宮から里宮へと降りて来られるものと考えていたのである。つまり、社の総てに神が常在せられるわけではないのである。近代神道に慣れた人は、それなら我々は空虚を拜んでいるというのか、といきまかれる向きもあろう。しかし、遠くにある神と我々の日常とはつながるものと考えられてきたのである。それを示しているのが、ふしおがみの信仰であり、遥拝の信仰である。

(12) 神職たる人は、氏子信者の数えきれぬほどの魂を托せられているという自覚を持ち続けねばならない。神道は包括力が強くさまざまな思想が入り込んでいたので、神職たる人は真偽の判断ができる直観力、洞察力を磨かなければならない。そのためには学問が第一である。神慮を重んじる強固な信念、つまり自分の考えではなく神の意志に自分を接近させることのできる信念と、その信念の地盤であり後楯である学殖を磨くことが第一である。祝詞をあげる神主はそのとき神のみこともちである。神主は祭りの時には神になるのである。神への単なる奉仕者ではない。そのためには徹底的な禁欲が必要である。齋みは神に仕える資格を得るためにするのではない。齋みは神になるためにするのである。厳粛な物忌みを保つか否かによって神職が

保てるか否かということになる。それを忘れてはいけない。

#### 四、小論

偉大な知の先覚者、折口信夫がこの世を去ったのは、昭和二八年（一九五三）九月三日のことである。享年六七歳。「私はまだまだ、死ねないのです。國學院も慶應も私のあとを継ぐ者が、まだ十分に育っておりませんので、どうあってももうしばらくは、生きていなければ困ります」。これが、意識がまだ確かであった折口の、医師に懇願した最後の言葉であった。<sup>(6)</sup> 國學院でも慶應でもあれほどたくさんすばらしい研究者を育てあげた折口である。その折口の学問と研究と教育への並々ならぬ強い意志が、この「最期の言葉」を媒介として、これからも永遠に顕幽両世にひびきわたり通じあい威力を発揮しつづけていくにちがいない。昭和二八年（一九五三癸巳）九月三日から今年の平成二六年（二〇一四甲午）八月は、ちょうど六一年である。人間の年齢で言えば還暦をすぎたところである。その間に柳田と折口によって創始された日本の民俗学は、はたしてその後継者たちによって一歩でも二歩でも前に進めたのであろうか。忸怩たる思いの中にある現代の研究者の一人として、筆者なりにここに小さな論点、三点ほどを選んでコメントを試みておくことにしたい。

## (二) 漂泊の芸能民の役割について

(7) 「神道に見えた古代論理」の論文では、日本の神道の中にも社会的な贖罪観念が存在したという指摘を行ない、たとえば伊勢の大神楽のような諸国を廻る神楽の信仰においても贖罪観念が含まれていて、彼らは人びとに代わって穢れを引き受けるという考えがあった、という。それはそれでもちろん一つの見解として成立しうるであろうし、また何よりも、これは折口のある「まれびと論」へとつながるものである。

しかし、その後の筆者の小さな民俗学研究では、彼ら漂泊の芸能民をとらえる視点として、「まれびと」という視点とは別にもう一つ、穢れを引き受け被え清めるという役割に注目してみた。そして、穢れという生活言語をもとに、あらためて分析概念としてのケガレ(死・power of death)という概念を、カミ(生・power of life)というその対概念とともに設定することによって、民俗伝承の中に伝えられている、ケガレ・ハラへ・カミ (kegare exorcier kami[deu]/kegare exorcise kami[dehes]) のメカニズム、つまり、ケガレの逆転 (kegare inverseur/kegare inversion) というメカニズムの存在を抽出することができた。それは、①正月や節分の年越し行事の中のさまざまな被え清めの民俗例、②社寺で扱

げ入れられる賽銭の民俗例、③厄払いのさまざまな民俗例、④近親婚禁忌違反の道祖神や村境の神々の民俗例、⑤水死体がエビス神に祀られる民俗例、⑥馬糞や毛髪など汚い物が縁起物として信仰されるという民俗例、そして、記紀の記し伝える伊弉諾尊による死穢の禊ぎから天照大神や素戔嗚尊が生まれたという神話の例、などを主たる論拠とするものであった。人類にとつて「すべてのカミはケガレから生れる」という仮説の提示であり、カミとは何か、神聖なる存在とは何か、それは人間が生命活動の結果として排出し続けざるをえない「ケガレの吸引浄化装置」である、という仮説的な定義であった。

## (二) むすびの神・産霊神の信仰について

(9) 「神道宗教化の意義」の論文で、神道を宗教化することによって、現われてくる神としては、生命の発展のものである霊魂を与える神、「むすびの神」、産霊神の信仰が主要なものとなるであろう、と折口は指摘している。ここでは産霊神が「むすびの神」と読まれている。

しかし、その後の研究によって、濁音の「むすび」と清音の「むすひ」とは、もともと別であったことが明らかになってきている。<sup>(9)</sup>濁音の「むすび」をAタイプ、清音の「むすひ」をBタイプとすると、Aタイプは、万葉集の有

馬皇子の「磐代の浜 松が枝を引き結び 真幸くあらば  
また還り見む」の歌や、伊勢物語の「思ひあまり 出でに  
し魂のあるならむ 夜深く見えば 魂結びせよ」、源氏物  
語の「嘆きわび 空にみだるるわが魂を 結びとどめよ  
したがひのつま」の歌のように、肉体を離れて魂があくが  
れ出ることがあるので、しっかりと魂結びをしておか  
ねばならないという考え方である。それは貞観儀式が伝える  
鎮魂の祭儀における神祇伯による木綿結びにも通じるもの  
であり、松が枝や木綿などを結ぶ具体的な行為のことであ  
る。一方、Bタイプは、日本書紀神代上の第一段第四の一  
書で、「高皇産靈尊、神皇産靈尊」の名をあげながら「皇  
産靈、此をば美武須毘と云ふ」と記し、古事記では、「高  
御産巢日神、神産巢日神」と記しているように、靈力の生  
成を表わす神の名前のことであり、それは「むすひ」と清  
音であった。Aタイプは、人間の肉体と靈魂をめぐる人び  
との観念とそれにもとづく呪的行為であり、Bタイプは、  
崇拜する尊厳なる神についてのその名前であり抽象的な観  
念である。この二つは奈良時代から平安時代前半期までは、  
たがいに別のものとして考えられ伝承されていたのである。  
それが平安時代中期からはしだいに混同されるようになって  
た。たとえば、清原元輔（九〇八―九九〇）の『元輔集』  
（九九〇年頃成立）に収める、賀茂社の祭りの日に袴着の祝

いにちなんで歌った、「千歳とは 我ならねども ゆふだ  
すき むすびの神も 祈りかくらむ」という歌などは、A  
の呪的行為とBの神観念とが十世紀末には重なってきてい  
たことを知らせる歌である。

このように、折口が清音と濁音とを区別していなかった  
ことを指摘することは、後進の研究者として先師に対して  
非礼なことであろうか。折口を前にすれば、筆者の方こそ  
古典への知識不足から根本的に誤読しているのではないか  
という危険性、また恐怖感さえある。しかし、それでも身  
の丈に应じて研究を一步一步進めるといふ姿勢を継承する  
ことこそが、偉大なる先覚者の学恩に少しでも報いること  
であろうと勝手に信じている。折口が指摘していない「む  
すひ」と「むすび」の清音と濁音というちがいは確かに  
あったのである。しかし、折口が神道の最も重要な神観念  
と考えた産靈神むすひのかみの信仰が、人間に生命の発展のもとである  
靈魂を与える神への信仰である、という論点自体には揺ら  
ぎはない。変わりはなく。ただ、もともと「むすひ」は神  
観念であり「むすび」は呪的行為であったのが、日本精神  
史の上で十世紀末に合体して、それが現代まで伝承されて  
きているのである。

### (三) 神道宗教的「自覚者」について

(8) 「神道の新しい方向」、(9) 「神道宗教化の意義」、(10) 「神道の友人よ」という戦後まもなくの三つの論文でくりかえし強調されているのが、神道が宗教として復活していくには、教養の高い人の中から神道宗教の「自覚者」、「予言者」、教祖、教主の出現が待たれる、ということである。

この主張に対しては、筆者としてはやはり強い違和感がある。筆者はまったく私的に折口信夫を尊敬して止まない一研究者であり、その学恩への感謝は今生来世ともに不易という自信がある。それであればこそ、偉大な親への一種の甘えと反抗のような感じであるが、本稿の最後に当たって、軟弱ながら一生懸命にここに反論異論を唱えてみたい。天つ神の言葉を伝達する最高至上のみこともちが天皇であり、みことのを発する天皇は即天つ神であるとする折口の理解・Aと、神道宗教の「自覚者」「予言者」の出現を待望するという折口の主張・Bと、このAとBの両者の間には矛盾はないのであろうか。筆者はやはり矛盾があると考えている。一般論として、宗教の三要素が教祖・教義・教団であるというのは通説であり、キリスト教やイスラム教や仏教など、いわゆる世界宗教と呼ばれるものではその三要

素は完備されている。それを完備していない日本の神道が宗教として未完成であり、宗教体系が確立されていない、というのは論理的にみて正しい。しかしそれは、神道という語と概念、宗教という語と概念、この二つの言語と概念に束縛されてしまっている発想ではないのか。神道という語は、折口がいうように歴史的にも名譽ある語ではない。宗教という語は religion の翻訳語としての明治の新造語にすぎない。言語がなかったところに概念があつたはずはない。むしろ、歴史の中から実態に近い言語と概念を見つければ、神道というよりも神祇祭祀や神祇信仰という語が歴史の実態に合致しているであろう。宗教というよりも信仰や信心また宗門や宗旨などが歴史の実態に合致している語であろう。宗教 religion というから預言者 prophet が必要だ、という考えになるのではないか。日本の神祇祭祀や神祇信仰には、預言者 prophet や教祖は必要ない、というのが筆者の意見である。新谷のこのコメントに対して、折口からはまだまだ勉強が足りない、まだまだよく読み取れていない、もつと学問をしなさい、と叱られるかもしれない。しかし、この質問を折口に直接ぶつけてみたい、そこからまた研究の視野を広げ深めていきたい、そんな気持ちがいましている。

ただし、ここで恐縮ながら以下の三つについてご寛恕とご理解をお願いしておきたい。(一) 本試論は折口信夫研究のまったくの初心者としての筆者の試論であり、すでに膨大な蓄積のある折口信夫に関する貴重な先行研究について今回は個別的にも総合的にもその成果の参照を行っていない。その先行研究の整理だけでも初心者の筆者にとっては質量ともに時間的にも重すぎるものであり、今回は現実的にただ折口の文章をなぞる程度に止めることにした。タイトルにノート(覚書)と付したのはそのためである。まずはこの拙く幼いこの整理を出発点として、いつかは先行研究を参照しながらの論考へと向かうことができればと考えている。(二) もとの全集とは別に昭和六二年(一九八七)に刊行された『折口信夫全集 ノート編 追補』第一巻、一九八七年に収める池田弥三郎氏の筆記した貴重な「神道概論」の講義ノートを今回は読んでいない。その「神道概論」は、昭和二一年から七年間続けられた國學院大學での折口の講義ノートであり、その内の昭和二一年度と二二年度の部分である。敗戦後のきびしい環境の中にあつて講義せられた折口のその貴重な「神道概論」については、また別に機会があればあらためて紹介し論述できればと考えている。(三) 折口信夫の神道論を考える上では当然柳田國男の神道論も考える必要があり、たとえば両者が直接対談をした一九四九年の『季刊 民族学研究』一四卷二号に収める「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」(たとえば小川直之「折口信夫の靈魂論覚書」『明治聖徳記念学会紀

要』復刊第四四号二〇〇七年参照のこと) などにも論及したり、その他にも柳田と折口のそれぞれの論考をていねいに整理比較すべきであろうが、問題の非常な複雑化を思い、今回はそこまでふみこまないこととした。以上、三つの恥ずべき言い訳は、筆者がまだ折口信夫を十分読み解ける段階にまで到っていない段階で本稿の執筆を始めたという一点に尽きる。恥ずかしながら重ねてご寛恕ご理解をお願いしておきたい。

(2) 折口信夫「巻頭言」『國學院雜誌』第三三卷一〇号、一九二七年

(3) 農本主義思想家で五・一五事件へ思想的影響を及ぼしたという嫌疑で投獄されたが、のちに無関係が明らかになり釈放された。

(4) 玉上琢弥「源氏物語について」『講座 古代学』中央公論社一九七五年、堀一郎「折口先生と私」『折口信夫全集』一七卷 月報第二四号、一九五六年、新谷尚紀「民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―」吉川弘文館二〇一一年 一二九頁―一三〇頁、

(5) 岡野弘彦『折口信夫の晩年』中公文庫一九七七年の一三一頁から一三八頁にそのときの様子が記されている。ただし、二十五日に座談会があったことが記されており、その時の緊張状態についての記事はたいへん興味深い。しかし、二十六日に講演があつたことは記されていない。岡野氏の記憶ちがいのと思えないが、疑問が残るところである。なお、新谷尚紀『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―』前掲注(4) 一五五頁、二四一頁も参照のこと。

- (6) 岡野弘彦『折口信夫の晩年』前掲注(5)の二八二頁、新谷尚紀『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―』前掲注(4)一六九頁―一七〇頁
- (7) 折口信夫『常世及びまれびと』『民族』四卷二号、一九二九年(『古代研究』国文学篇)大岡山書店、一九二九年所収、『折口信夫全集』第一卷中央公論社、一九五四年所収)
- (8) 新谷尚紀『ケガレからカミへ』木耳社一九八七年、同『ケガレの構造』『岩波講座 日本思想』第六卷 秩序と規範』岩波書店二〇一三年
- (9) 岩波古典文学大系本『日本書紀 上』では、国語学者の大野晋の見解と推定されるその見解が、七八頁の注と五四九頁の補注で解説されている。参考論文として、安江和宣『鎮魂祭の儀―特に木綿結びについて―』『大嘗祭の研究』皇學館大學出版部、一九七八年がある。また新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生―』講談社選書メチエ二〇〇九年、一八四頁―一九二頁も参照のこと。

(國學院大學文学部教授)