

國學院大學學術情報リポジトリ

「真床襲衾」をめぐる折口信夫大嘗祭論とその受容に関する諸問題

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-07-04 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 塩川, 哲朗 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000680

「真床襲衾」をめぐる

折口信夫大嘗祭論とその受容に関する諸問題

塩川 哲朗

はじめに

折口信夫「大嘗祭の本義」は、昭和五年に大岡山書店から出版された『古代研究』民俗学篇二に収録された論考である。その前身は、昭和天皇大嘗祭の年である昭和三年に講演されたものと想定される⁽¹⁾。折口の『古代研究』（民俗学篇・国文学篇）は民俗学・国文学における大きな業績であり、そこに収録された「大嘗祭の本義」も同様に当時の最先端の古代祭祀研究であった。『古代研究』が発表されてからおよそ六十年後の平成の大嘗祭における論議は、この折口が「大嘗祭の本義」で提示した「真床襲衾」⁽²⁾をめぐる大嘗祭論を大きな前提としていた⁽³⁾。この「大嘗祭の本義」における折口説を、大嘗祭を含む即位儀礼の研究史をまとめた加茂正典は次のように総括している。

大嘗宮悠紀殿・主基殿の室の中央に舗設される第一の神座の寝具・御衾を、天孫降臨神話の「真床覆衾」と解し、天皇が神座に臥す時に、「天皇壺」と一体になり、「完全な天子様となるのである」と説く。

折口氏説の学説上の意味は、天孫降臨神話を大嘗祭の祭儀神話と見なし、さらに、『日本書紀』に散見する

「天皇靈」についての独特の解釈、とを結び付け、大嘗祭を王者誕生儀礼として理解しようとしたところにある。⁽⁴⁾つまり、大嘗祭には神座のマトコオウフスマを使用する秘儀があり、それは「天皇靈」と一体となって新たな天皇が誕生する儀礼である、とするのが折口の大嘗祭論であった。さらに加茂は、折口大嘗祭論は単なる直観にもとづいたものではなく、「豊かな書紀研究史・大嘗祭研究史の先行学説の上に立脚して立論されている」とし、少なくとも近世以来の研究、ことに国学、特に鈴木重胤の研究を継承したものであったことを指摘している。⁽⁵⁾

しかし、この折口の大嘗祭論は、平成の大嘗祭における論議のなかで、岡田莊司によって文献に根拠がなく、祭祀の実態に即していない説であったとして否定された。⁽⁶⁾当時、岡田の指摘に対して多くの反論が巻き起こったが、文献実証の立場からすれば、岡田の指摘は妥当なものであった。⁽⁷⁾その後、折口大嘗祭論を取り上げた論考は大幅に数を減少させ、折口大嘗祭論を前提とした立場は学術的には困難なものとなっている。

ここで問題となるのは、折口の大嘗祭論が文献に根拠のない「仮説」であるのは良いとして、何故その「仮説」が、あたかも事実かのように扱われ、大きな前提となっていたのか、という点である。岡田莊司は、昭和四十年代前後から文学の西郷信綱、民俗の宮田登らが折口大嘗祭論を継承発展し、「折口「仮説」を土台に屋上屋を重ねる論が展開」し、昭和五十年代に入ると、東大歴史学の重鎮が無批判に受容するようになり、通説から定説へと昇格していった、と経緯を端的にまとめている。⁽⁸⁾では何故、「屋上屋を重ねる論」が展開・受容されていったのか。元々、折口の師であった柳田国男は折口の祭祀論に距離を置いており、折口大嘗祭論を前提としない新嘗論を論述していた。⁽⁹⁾また、岡田精司も折口大嘗祭論を批判しており、折口の「大嘗祭の本義」が発表されてから、そこで提示された説が常に定説であったわけではないことが解る。ただし、大嘗祭とは何か、その本義をめぐる議論になると、必ずと言って良いほど折口大嘗祭論（ないしはそれに類似した秘儀説）が引き合いに出される言論状況が平成の大嘗祭の頃には存在し、

どの研究者・批評家も大嘗祭を論じる際には折口を参照し、折口に追隨する立場にせよ、批判的立場にせよ、断片的に言及するにせよ、多かれ少なかれ折口論を意識しなかったものはいなかった状況が存在していた。¹⁴

そこで、本稿は、折口が提起し、その後の研究者たちに大きな影響を与えた「真床襲衾」をめぐる大嘗祭の秘議論の受容に焦点を当て、その学説史を考える。折口大嘗祭論の是非を問うのではなく、どのようにして折口の「仮説」が受容され、所与の前提のように扱われたのかを考えたい。折口自身も自説は仮説であることを認めており、その仮説がいかに受容されたのかを考えることは、大嘗祭の本義をめぐる思惟がどのように展開していったのかを捉えることでもある。それにより、大嘗祭の研究史における折口信夫の位置付けがさらに明瞭となり、折口「大嘗祭の本義」の再定義にもつながるであろう。そしてそれは、文献も限られ、復元が困難な古代祭祀をどのように扱い、どのような立場で研究すべきか、という古代祭祀研究の方法論を考えることにもつながる。なお、本論考では、折口信夫が「大嘗祭の本義」（『古代研究』民俗学篇二）で提示した「真床襲衾」をめぐる秘儀説を「折口大嘗祭論」と呼称する。

一、折口信夫大嘗祭論の位置付け

1、「大嘗祭の本義」

折口大嘗祭論がどのように受容されていたのかを論じる前に、折口が「大嘗祭の本義」で示した大嘗祭に関する言説そのものが、どういうものであったのかを考えておく必要がある。折口大嘗祭論として引用されるのは「大嘗祭の本義」における次の箇所である。

此すめみまの命に、天皇霊が這入つて、そこで、天子様はえらい御方となられるのである。其れを奈良朝ごろの合理観から考へて、尊い御子孫、といふ風に解釈して来て居るが、ほんとうは、御身体といふ事である。魂の這

入る御身体といふ事である。

(中略)

大嘗祭の時の、悠紀・主基兩殿の中には、ちゃんと御寝所が設けられてあって、蓐・衾がある。褥を置いて、掛け布団や、枕も備へられてある。此は、日の皇子となられる御方が、資格完成の為に、此御寝所に引き籠つて、深い御物忌みをなされる場所である。実に、重大なる鎮魂ミコマワリの行事である。此処に設けられて居る衾は、魂が身体へ這入るまで、引籠つて居る為のものである。

(中略)

此重大な復活鎮魂が、毎年繰り返されるので、神今食・新嘗祭にも、褥が設けられたりすることになる。大嘗祭と、同一な様式で設けられる。復活を完全にせられる為である。日本紀の神代の巻を見ると、此布団の事を、真床襲トヨオウズマ衾と申して居る。彼のににぎの尊が天降りせられる時には、此を被つて居られた。此真床襲衾こそ、大嘗祭の褥トヨオウズマを考へるよすがよすがともなり、皇太子ヒコギミの物忌みの生活を考へるよすがよすがともなる。物忌みの期間中、外の目を避ける為にかぶるものが、真床襲衾である。此を取り除いた時に、完全な天子様となるのである。此は、日本紀の話であるが、此を毎年の行事で言へば、新嘗祭が済んだ後、直に鎮魂祭が行はれ、其がすんで、元旦の四方拜朝賀式が行はれる。⁽¹⁶⁾(引用文中傍線ママ)

この箇所から、折口大嘗祭論は大嘗宮神殿内の寢座に天皇が籠り、「天皇霊」を自身に付着させて復活し、完全な天皇になる、そしてこの寢座が『日本書紀』神代巻にみられる「マトコオウフスマ」である、として紹介される。

注意すべきは、この「天皇霊」を身に着けることを「鎮魂(みたまふり)の行事」と表現していること、そしてそれが天皇となられるお方の「御物忌」であるとしていることである。「鎮魂」は律令制下では大嘗祭ないしは新嘗祭

の前日に行われる祭儀であり、大嘗祭そのものではない。そして祭祀における「物忌」とは、古代の文献に基づく限り、神事を行うための斎戒を意味することが多く、神事そのものではない。つまり、折口の大嘗祭論として紹介される箇所は、その前提に折口独自の祭祀解釈があるとしなければならぬ。その祭祀解釈が端的に表れている箇所が、右の引用箇所の直後の文章である。

だが此は、元は一夜の中に一続きに行はれたもので、秋祭りの新嘗祭と、冬祭りの鎮魂祭即、真床襲衾から出て来られ、やがて高御座にお昇りなされて、仰せ言を下される。此らの事は元来、一続きに行はれたのであるが、暦法の変化で、分離して行はれる様になつたのである。

ここでは毎年の行事を、

新嘗祭（秋）↓鎮魂祭（冬）↓元旦朝賀式（春）

とし、それらが元来は一続きに行われたのが後に分離したのだという。鎮魂祭が新嘗祭前日寅日に行われるという律令国家の規定を無視し、意図的に順序を入れ替えていることが注意される。律令国家で行われた実際の鎮魂祭には天皇は出御せず、諸司によつて天皇の安泰が祈られる祭儀であり、その観点からすれば折口の大嘗祭論も祭祀論そのものも古代文献から大幅に乖離することとなる。つまり、折口の見ているものは、古代文献により復元されうる律令国家時代の祭祀ではなく、それ以前の「元来」、もともとの祭祀の姿だった。

この折口が構想した元来の古代祭祀は、秋↓冬↓春という季節のサイクルに合わせた祭祀論である。『古代研究』民俗学篇一に収録された「ほうとする話 祭りの発生その一」では、

秋祭りの直後に冬祭りがあり、冬祭りにひき続いて春祭りがあつて、其れが、段々間隔を持つ様になつた。其為、祭儀が交錯し、複雑になつて行つたもの、と言へる。⁽¹⁸⁾

とし、季節ごとの祭祀論を提示している。これによると、各三つの季節の祭りは以下のように述べられている（以下の引用文中傍線ママ）。

秋 「秋祭りは刈り上げの祭り」「あきが刈り上げの祭りの期間を表すこともあった」

冬 「鎮魂式には、外来の威霊が新しい力で、身につき直す」「みたまのふゆの現れる鎮魂の期間が、ふゆまつりと考へられたのであろう」

春 「即位元年は、次の春であるべきであった」「此の呪詞（※高御座ののりと）は、毎年、初春毎にくり返された」
 秋に収穫祭が行われ、冬にたまふりが行われて新たな霊力を身につけ、春に言祝ぎのことが宣られる。秋祭りが収穫祭とするのは一般的な発想であるが、冬祭りが「みたま」「魂」、「たま」を身につける期間であることは、鈴木重胤の鎮魂祭解釈を踏襲したものであったことが指摘されている。¹⁹⁾

先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ、鎮魂即、みたまふりのふると同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威霊の信頼すべき力をみたまのふゆと言ふのだとしてゐる。即、威霊の増殖と解してゐるのである。²⁰⁾（引用文中傍線ママ）
 以上のように折口は述べ、重胤が鎮魂祭の読みである「オホミタマフリノマツリ」の「フリ」は魂が身体に降りて殖え整い、威勢が加わって神々しくなることで、聡明で身体剛健、寿命長延となる神術であるとした説（『延喜式祝詞講義』十二之巻）を受けて、冬祭りの鎮魂論を考えていた。

また、この「魂」（たま）を身につけるといふ発想は、西洋の文化人類学の成果（ロバート・ヘンリー・コドリントン『メラネシア人』一八九一年）によつて報告された「マナ」（転移・感染が可能な超自然的霊力）に依拠したものであった。折口は西洋の文化人類学によつて合理的に理解された宗教や呪術の根源的力、という観念を援用して日本における「魂」信仰を捉え、この「魂」を「外来魂」として付着させるのが「ふゆまつり」と規定し、霊力の更新・

復活を毎年おこなうものであるとしている。折口は「魂」の授受によって祭祀の本義を解しており、「魂」の授受をキーとして古代祭祀に普遍的な意義付けを与えていたとも言える。⁽²¹⁾

春祭りを「即位」とするのは、「春の初めに来る神」が話した「呪言」から日本文学が発生するという「まれびと」論が、即位儀で宣命を下す天皇に重ね合わされている。春に天皇が「まれびと」として再生・復活するための冬祭りとして「鎮魂」を位置づけている点は、折口の祭祀論の大きな特徴である。⁽²²⁾

秋・収穫祭、冬・鎮魂、春・即位・呪詞、これらが一続きに連動するというのが折口の季節祭りの理論である。この理論は、これまでに折口が構想してきた古代信仰を、あらためて各季節に分類して叙述したものと見えよう。そして、この季節ごとの祭祀論と、大嘗祭研究が同期して折口の大嘗祭論が形成された。⁽²³⁾

生前には未発表であった「大嘗祭の本義（別稿）」（『折口信夫全集』一八、中央公論社、平成九年十一月〈昭和三年十月草稿〉）では、『古代研究』に収録された「大嘗祭の本義」よりもより折口の祭祀論が前面に押し出されている。この論考から季節のサイクルと大嘗祭関連の祭儀を抽出してみると次のようになる。

折口大嘗祭理解

衾の中に忌みごもる（大嘗祭卯日の儀Ⅱ秋まつり）

↓鎮魂、天皇霊などを得て復活（大嘗祭前日寅日鎮魂祭Ⅱ冬まつり）

↓物忌みから離れて斎湯ユカフに入り神の資格を得る、食国の魂を固着ツレしめる（大嘗祭卯日神殿内の儀の前の廻立殿における天皇の御浴、大嘗祭辰日天神寿詞奏上）

↓大倭根子ノリトコトすめら尊として宣処ノリトコト詞を宣られる（即位式、朝賀Ⅱ春まつり）

【實際（平安時代）】

即位の儀（春まつり？）↓十一月寅日…鎮魂祭（冬まつり？）↓卯日…廻立殿で潔斎↓大嘗祭神事（大嘗宮神殿内神饌供進）（秋まつり？）↓辰日…天神寿詞奏上

注意すべきは、折口の季節の祭祀サイクルを実際の祭儀次第に当てはめると、春↓冬↓秋、となり、完全に成り立たなくなる点である。折口の大嘗祭理解は実際に古代で斎行されていた大嘗祭関連の祭儀次第と矛盾していたのであった。しかし、折口の理解の中では春祭りにつながる一連の祭儀として矛盾はおきていない。折口の理解は平安時代の祭儀次第を乗り越えた観念に従って形成されていると言える。折口は実際の時系列に拘泥せず、先人の解釈などを踏まえて自らがこれまでに獲得してきた祭祀観念に基づき、皇位継承に関する儀式を再構成していたのである。つまり、折口は大嘗祭から古代の「まつり」の様々な要素を抽出し、それをありうべき祭りのサイクルに当てはめたのであった。

大嘗祭と新嘗祭の關係に就いては、私には根本的に疑問があります。恐く先輩諸家の考へとは全然對蹠的な位置に立つ考へとなることとせしやう。それは、毎年の新嘗祭の総計ともいふべき御代始めのものを、大嘗祭とする説に反対なのである。⁽²⁵⁾（引用文中傍線は引用者註、以下同様）

折口は右のように述べ、これまでの大嘗祭理解を反転させて元々の祭祀の姿を考究する。

私も従来のの神道家の学説を肯定するためにばかり学問しているわけではございませんし、肯定するにしても、従来の人たちの持っていた概念や観念をも一度たて直しておかねば、正しい学問としての研究の対象となることができません。それで、従来のの神道語彙を並べるような、並べてそれを考えているような形にはなりません。幸い

に三十余年来先生の方法になじんで、民俗学を研究するとともに、民俗学的方法で、日本文学だの神道などをたて直すことにかかってきました。⁽²⁶⁾

折口は従来の神道研究者の常識に捉われていては真の古代信仰は見えてこないことを痛感しており、実際の祭儀次第に捉われていては本当の祭祀の姿は見えてこないと考えていたのではないだろうか。

信仰・意義・発生等について、時代的にも、個人的にも異見が出て来て、未だに定説のない部分がある。(中略)私の此論文もさうした異見の一つである。だが、単なる仮説や、一提案よりは、一歩進めたい積りでゐる。最近代まで実存した伝承の実見や、記述から得た実感の上に、古代生活の印象記録とも言ふべき史書資料及び、其に關聯した傍系の材料を活かして来ようとしてゐるのである。かう言ふ比較の態度に拠る外は、今はもう、確たる証拠の発見の考ふべからざる古代を対象とする研究である。⁽²⁷⁾

折口は自身の研究態度を右のように述べ、自身の考えは伝承や資料から古代を実感して構想した定説のない「異見」であるとしている。折口の研究とは、文献の向こう側を見ることであつた。

新しい国学を興すことである。合理化・近世化せられた古代信仰の、元の姿を見る事である。

(中略)

かうした真の意味の仮説を、学会に提供する事は、わるいとも言へよう。又、よいとも言へる。其は、結論を度外視した顔のとりすました学者の為に、一人で罪を負ふ懺法としての、役に立ちさうだからである。⁽²⁸⁾

折口の理論は古代への実感を通して構想されたありうべき「古代」であり、昭和三年という近代の場において、その近代の合理性を乗り越えた先にある「元」の古代信仰を描き出そうとして生み出された「仮説」であつたのではないだろうか。

折口「大嘗祭の本義」で提示された祭祀理解は、季節の祭祀論を全体構造として、大嘗祭の祭儀が部分構造に当てはめられていたものと結論づけられる。「真床襲衾」や「天皇霊」の秘儀論はこの部分構造に該当する。折口の理論では、季節の祭祀サイクルは元来一続きに行われていたものであった。⁽²⁹⁾ 実際の大嘗祭も鎮魂祭や廻立殿の儀、節会など様々な要素によって構成されていたが、折口にとって大嘗祭前後の祭儀は、元来のまつりの在り様が残る、理想的な祭祀の姿を観想可能な祭儀として意識されていたのではなかっただろうか。

2、昭和前期における折口大嘗祭論の位置づけ

折口「大嘗祭の本義」の発表当時、折口の祭祀理解に追隨する研究はほとんど発表されていなかった。⁽³⁰⁾ 折口とはまた別の立場で日本文学研究を行った武田祐吉も、大嘗祭を神代の説話と結び付けてその本義を解しているが、折口の大嘗祭論に依拠した箇所や類似した祭祀理解はほとんど無い。⁽³²⁾

折口大嘗祭論は昭和前期において必ずしも著名な説ではなく、数ある解説の中の一つに過ぎなかったと考えられる。昭和の御大礼にあたって多数の講演、特集が組まれたが、多くは「国体」や「皇道」などの意義を御大礼に見出だす言説や、「登極令」に則って大嘗祭を含む御大礼の次第・沿革を説く、大嘗祭の概説が中心であった。⁽³³⁾ 『國學院雜誌』でも昭和三年十一月号（第三十四卷第十号・第十一号）を「御大礼奉祝号」上・下篇として特輯し、植木直一郎、八束清貫をそれぞれの巻頭論文として御大礼の沿革・次第を概観している。⁽³⁴⁾

また、この特輯号の下篇には、「大嘗祭の本義ならびに風俗歌と真床襲衾」と題した折口の短文が掲載されている。ここで折口は、大嘗祭が「報本反始」の意味で行われるのではなく、「ミタマフリ」の一段であったことなどを端的に述べているが、「報本反始」ではない点は「親友星野掌典も同意」と記していることが注意される。

「親友星野掌典」とは、昭和の大嘗祭で掌典を務めた星野輝興であるが、星野は昭和の御大札の直前に出された『官報』の付録で大嘗祭の意義を「如何に考えても神様が主でなく、陛下が主になつてゐるのである」「大嘗祭において、皇祖より皇祖の霊徳のこもりこもつた、齋庭の稲穂たる新穀をお承けになる、皇祖の霊徳をお承けになる、皇祖の霊徳を肉体的にお承けになる」と述べている。星野は大嘗祭を、天皇が主体的に祭祀を行うことが重要なのだと述べ、天皇が新穀を皇祖神に奉ることよりも、天皇が皇祖から新穀、そして「霊徳」を頂く点に力点を置いて考えている。

星野と類似した表現は、今泉定助の言説にも見ることが出来る。今泉は「祭祀の終局目的であるが、これは云ふまでもなく神人合一の境地に達すること」「我が国の天皇は、神代以来の大精神を受継いで、祖宗の神と合一不二となせられる」と述べ、天皇と神が一体化することを大嘗祭の目的としている。今泉が述べた「神人合一」は「神皇帰」として『昭和太政官要録』でも大嘗祭の意義として述べられているが、大正の『大札記録』では「報本反始」（祖先の恩に報いること）として道徳的に大嘗祭の意義が説かれ、昭和ではより「神道的」な言説を用いて大嘗祭を説明していた。そして、「報本反始」では大嘗祭の真意がつかめず、天皇が靈的に完成すること、天皇と祖宗の神が一体化することが大嘗祭である、という観点で折口・星野・今泉が共通していたことも注意される。

ただし、大正と昭和で大嘗祭の内容が大きく変わったわけではない。両大嘗祭とも明治四十二年に公布された「登極令」に基づき齋行され、大嘗祭をめぐる言説は、多く「登極令」の解説を行うことで大嘗祭の次第を説明、一般にその意味・意義を説く内容を基本としていた。それは、大嘗祭が常に過去の規範と先例に基づくものであるためであり、古代・中世、近世の大嘗祭再興以後も大筋の祭儀次第に大きな変化はなく、大嘗祭の次第説明を中心に据えた時、その説明内容に大幅な揺れは起きなかった。特に「登極令」制定から六年後の大正大嘗祭、それから十三年後の昭和の大嘗祭ではなおさらであろう。変化があるとすればそれは「時代」の状況である。昭和の大嘗祭の翌年には伊勢神宮の

式年遷宮が大々的に齎行され、当時は神道的言説がかなり自由に使用されており、昭和⁽⁴¹⁾大嘗祭も翌年の式年遷宮も国家の威信が示されたものだった。この時代の状況は、大嘗祭の内容ではなくそれを取りまく言説の論調に影響を与える⁽⁴²⁾。事実、文献に基づき歴史的に神道を考察した宮地直一も、星野の論調と類似した見解を述べている⁽⁴³⁾。

折口の「大嘗祭の本義」も昭和前期の「時代」の中で産み落とされたものであり、特に折口が天皇となること（天皇霊を入れて完全な存在となる、鎮魂の行事。星野の「皇祖の霊徳をお承けになる」という言葉と類似している）を核にして大嘗祭儀を分解・再構成している言説は、折口の天皇への強い思いに加えて、当時の時代の空気とも合致するものでもあったのであろう。

ただ、星野や今泉と折口、また宮地の言説などが類似した雰囲気をもとっているのは事実としても、それぞれの思想や理論が同一のものであったわけではない。大嘗祭の意義を類似した「神道的」言説で表現していても、その内容や理論、論者の立場・背景は皆異なるものだった⁽⁴⁴⁾。折口の大嘗祭に関する祭祀理論も、当時の人々に理解されていたわけでは必ずしもなく⁽⁴⁵⁾、折口自身が大嘗祭と新嘗祭の関係で述べたように、「先輩諸家の考へとは全然対蹠的な位置に立つ考へ」でもあった⁽⁴⁶⁾。

また、当時内務官僚であった宮地直一が折口の大嘗祭解釈を承認した、とする理解もあるが⁽⁴⁷⁾、それは必ずしも正しくはない。なぜならば、宮地が触れたのは折口大嘗祭論のうちの鎮魂解釈であって、さらには、宮地が折口の鎮魂解釈を踏襲して述べているのは、宮地の没後に『遺稿集』⁽⁴⁸⁾として出された「講義ノート」⁽⁴⁹⁾であり、学生に対して当時最新の研究を紹介して令制祭祀である鎮魂祭を説明する文脈であったからである⁽⁵⁰⁾。宮地は文献を主として神道の歴史を考究し、当時隆盛した民俗学に注意を払ってはいたが⁽⁵¹⁾、折口とは根本的な研究態度に相違があり、折口大嘗祭論を全面的に支持してはいたわけではない⁽⁵²⁾。

では、折口が終生師と仰いだ柳田国男は折口の大嘗祭論をどのように捉えていたのであるか。直接折口大嘗祭論に言及したのではないが、戦後の折口信夫との対談で、折口の「魂」理解に基づく古代信仰を、現時点で実証されていないものと述べていた。⁽⁵³⁾ また、「稲の産屋」では折口大嘗祭論とは全く異なる理解で大嘗祭を捉えたことは有名である。⁽⁵⁴⁾ 折口の祭祀理解は古代を直接に観想するものであったのに対し、柳田は国内の民俗事例の収集を基本としており、両者は師弟でありながら、研究の方向性には「ずれ」が存在していた。⁽⁵⁵⁾

柳田は戦後の昭和二十六年に「にいなめ研究会」、昭和二十七年に「稲作史研究会」を立ち上げ、日本人のアイデンティティの復権のためにイネをとりあげ、その起源を探索する方向へとかじをきる。⁽⁵⁷⁾ 「にいなめ研究会」は当時隆盛を始めた日本文化起源論に対抗する側面があり、国内の民俗事例だけでなく海外の事例とも広く比較分析することで稲作の起源を探索するものとなっていく。柳田は日本民俗学が民族へと吸収される方向性、海外の民族文化と日本の民族文化を比較研究するいわゆる文化人類学を志向する方向へと戦後移ったものとされている。⁽⁵⁸⁾

また、戦後に柳田が主導した「にいなめ研究会」発刊の『新嘗の研究』において、折口大嘗祭論が全く取り上げられていない点が注意される。敗戦後の言論状況では、天皇を大きく中核に据えた議論は出来なかったために、天皇の霊格が大嘗祭と結びつけられて論じる折口の視角は取り上げにくかった、とも推測されるが、日本人のアイデンティティを復権するために稲作を含む日本文化の起源を探索した戦後の柳田の方向性と、柳田自身の折口の大嘗祭理解ないしは古代祭祀論への強い違和感に起因するのではないだろうか。⁽⁶⁰⁾

柳田が立ち上げた「にいなめ研究会」、「稲作史研究会」の主要なメンバーだったのが松本信広である。松本はフランスで学位を取得した比較神話・民族文化の研究者であるが、渡仏以前から柳田に私淑しており、折口とも関係を持っていた。⁽⁶²⁾ 松本は自身の学位論文「日本語とオーストロジャ語」の副論文「日本神話の研究」で日本神話の比較研

究を行い、両論文ともグーテンベル社から刊行されたが、後者は『日本神話の研究』として昭和六年に日本でも出版された。⁽⁶³⁾ 松本はこの著書のなかで折口大嘗祭論に言及していることが注目される。松本は折口大嘗祭論を「創見」として極めて高く評価している。国内の神道研究者ではなく、海外の文化人類学を学び、神話を海外の事例と比較検討する研究者によって折口大嘗祭論が日本神話解釈における一つの事例として紹介されたことは、折口論を狭い神道研究から広い普遍的な学問の土壌で取り扱われることにつながったものと推測される。次章からは、神話研究者による折口大嘗祭論の受容を見ていくこととする。

二、神話研究・王権研究と折口大嘗祭論

1、松本信広と松村武雄の神話研究

松本は明治三十年に東京で生まれ、慶應義塾大学で古代中国の歴史研究を行い、学生中に柳田の指導を受け、当時既に慶應義塾大学国文学科教授だった折口の学問に刺激と示唆を受ける。その後フランスに留学、インドシナ学者ジャン・プシルスキーの指導で学位論文を執筆した。学位論文の副論文は当初アイヌ神話を主題にする予定だったが、当時パリを訪れていた移川子之藏（台北大学人種土俗学教授）の勧めで日本神話を取り扱うことにしたという。⁽⁶⁴⁾ 松本はマルセル・グラネ（中国学者）の指導も受けていたが、日本神話の研究を行うに当たって支援したのは、デュルケムを伯父にもつマルセル・モースだった。モースはコドリントンが発見した「マナ」やそれに類する呪力観念が原始・未開社会に広く存在し、呪術や宗教的信仰の基盤となっていたことを指摘していたが（『贈与論』一九二五年）、松本に対して、日本神話をポリネシア神話と比較すること、「神話は即儀式である」として神話と儀礼・祭祀との比較を指導したという。⁽⁶⁵⁾ 前述したように折口は西洋の「マナ」理解を前提として大嘗祭論を形成し、柳田・折口はフレイ

ザーの著作を含む西洋の文化人類学を摂取していた。人類学を社会学的に考察するフランスの学問研究を摂取した松本は、渡仏以前・以後も柳田、折口らと人間的にも学問的にも近い距離にあり、狭義の「民俗学」だけでなく、広義の文化研究でもその輪は広くつながりあっていた。⁽⁶⁶⁾

松本は『日本神話の研究』で、『日本書紀』神代巻に見える「真床覆衾」に注意する。

折口先生はとくにこの真床覆衾に目をつけられ、これを物忌みの期間中日光にも外気にも触れるのを避けるためにかぶるものとされ、大嘗祭の褥裳がこれであり、これを取り除いた時に完全な天子となると解されておる（『古代研究』民俗学篇二一八九一・九八三・一一五六・一一五七）。古代人は密閉されたものの中に入り、外気にあたらなければ自身が変化すると考えた。真床覆衾に包まってこの国に降り、この地で復活されたのだと考えてきたのであるという。日本神話のこの一節を説くのに大嘗祭の儀式をもってせられ、物忌みの習俗から説明されたのは折口先生の創見であり、神話を祭儀より解明せんとする傾向を最もよく代表せるものである。⁽⁶⁷⁾

松本の研究の大きな特徴と画期は、神話と儀礼を対応させて神話の意義を解した点にある。この方法論そのものは、フランスのマルセル・モース及びマルセル・グラネの指導による。両者は松本に、神話はすなわち祭儀であること、演じられる祭儀を離れて神話は存在しないことを力説していたという。⁽⁶⁸⁾ これまでの日本における神話の実証的研究は欧米の学説を利用する形で推進されてきたが、儀礼から神話を説明する方法はあまり用いられていなかった。⁽⁶⁹⁾ 国内の民俗事例を収集した柳田と、文献・民俗から古代祭祀・信仰を考えた折口両者の学問に大きな示唆を受けつつ、海外の民族研究を行い、フランス社会学の手法を学んだ松本が大きく切り開いた研究だったと言える。国内の事例のみに分析に意識的に留まっていた柳田・折口の研究を海外比較の俎上に乗せたという意味も大きかった。

日本における神話研究を大きく飛躍させた松村武雄も、戦後初期に完成させた『日本神話の研究』において、天孫

降臨の神話に見える「真床覆衾」を考えるに際して折口を参照している⁽²⁰⁾。松村は多くの民族が「人間の生命・精力の源泉として靈魂を觀じ且つ信じてゐる」とし、折口の「ミタマノフユ」説を引いて古代日本人の靈魂觀の一面とする。そして大嘗祭に言及していく。

靈魂の更新・強健化を意図するかうした呪儀が最も大きな熱意をこめて実修されたのは、大嘗会の折であつた。大嘗会が言はば統治の主体の新たな「あれまし」であると觀ぜられ且つ信ぜられてゐたからには、それは固より当然であつた。大嘗の時には、卯日の祭儀にも、辰日の宴（よめあかり）会にも、庄子を構へ八重畳を敷き坂枕を置き衾を覆ひまつりて、神をも臥せまつり天皇も臥しますのが、不可欠な儀礼的要素であつた。（中略）大嘗・新嘗の実修に當つては、古き代にあつては、少くとも身分の高い者は、「儀礼的な寢臥」に服したのであり、而して天皇にあつては、それはまさしく不可欠な儀礼的実修の一であつた。統治の主体たるものは、魂が強健であることを、その最も肝要にして且つ⁽²¹⁾な資格とするからである。かくして大嘗に於ける主上の寢臥は、天孫が真床覆衾にまつまれましたのと、まさしくその本義を同じうすることが、自ら理會される。

松村は「心靈の力をより強健にするには「靈魂」を更新させることが必要であり、そして「靈魂」の更新は、祖先の靈魂をおのれの身に体することによつて最もよく実現せられると信じてゐた」とも述べている。松村は魂の呪術的理解を前提に、大嘗祭儀を天皇が魂を更新する（祖先の靈魂を身につける）儀として理解、「真床覆衾」を媒介として天孫降臨神話と大嘗祭を結びつけている。この大嘗祭理解は折口の「鎮魂」理解、天皇靈附着説を前提としていることは明らかである。

松村は「天罪」とスサノヲノミコトの結びつきに関する折口説は「天才的学者の考説だけに、太だ示唆に富み創見に満ちて、自分たちに教ふところが頗る多いが、しかし自分としては全面的には同調することが出来ない」とし、⁽²²⁾

必ずしも折口説を無闇に受容しているわけではなく、先行研究の説を吟味して神話を考察している。しかし、大嘗祭が「靈魂の更新・強健化を意図」し、天皇と神が臥せる儀であることに關しては、当然のように受容し、自身の神話解釈に引き込んでいる。

松村が『日本神話の研究』で行った神話研究の方法論は、「内深法」（日本内在の性質、特徴を考える）を主とし「外伸法」（他民族の事例を比較参照する）を併用するものであり、「第一に民俗学的研究法を採り、そして第二に人類学的及び民族学的研究法を採る。」⁽⁷³⁾ものであった。この神話研究は、国民神話学と比較神話学を包括したものであり、大正後期頃からの日本民俗学や民族学の成果を吸収してなされたものだった。⁽⁷⁴⁾松村も松本と同じく、柳田・折口の研究成果の影響を受けていたのである。松本は、松村も天岩戸神話に鎮魂祭的性格があると解した点について、「この時代の柳田派の人々には、ごく自然な思考過程であった」と述懐している。⁽⁷⁵⁾

松本と松村は、神話を解する際にその地で行われていた儀礼・祭祀と結び付けて考え、天孫降臨神話を大嘗祭と結び付けた折口大嘗祭論を踏襲した。ここでは、神話に見える語である「マトコオウフスマ」と「大嘗祭の褥裳」などの神殿内の敷設とを結びつけた点、そしてそれが大嘗祭儀Ⅱ「完全な天子となる」という祭儀解釈が無批判に踏襲されている。神話を考える上ではそれで問題はないのだが、大嘗祭儀の単なる「仮説」でしかなかった理解が神話と結び付けられて一人歩きしていく萌芽をここに見ることができ⁽⁷⁶⁾る。折口説が神話と儀礼の接合点として機能し、機能した結果から見ると、折口大嘗祭論は見事な神話儀礼解釈となっているのである。それが外国民族との比較や日本神話の分析に援用されていくと、国内事例の一仮説が世界的な普遍理論を構成するものや、日本古来の一般概念に昇華していくのである。その結果から見ると、折口大嘗祭論を否定するのは事実⁽⁷⁷⁾に即していても真実から乖離しているように考えられてしまうのではないだろうか。

2、西郷信綱の神話王権祭式論

松本、松村とはまた別の視点から神話を大嘗祭と結びつけ、日本における王権の問題として考えた研究者に西郷信綱がいる。西郷は「古代王権の神話と祭式」と題した論文において、『日本書紀』神代巻における「真床覆衾」に關し、「これに一つの解釈をくだし、その意味をとりたてて論じたのは折口信夫が先蹤ではなかったか」として折口「大嘗祭の本義」の一節、皇太子が物忌みの期間中に「真床襲衾」をかぶり、これを取り除いて完全な天子となるとした解釈を引き、大嘗宮神殿内の秘儀について述べる。

そこに天子が入って、ある種の秘儀をとりおこなうわけなのだが、その何であるかが古来わかっていない。折口説はそれを物忌みとし、布団をかぶって外光をさけ、これを取り除いたとき天子としての資格が完成する、そういう復活行事の一つと見ているわけだ。大嘗祭におけるこの実行が、書紀の天孫降臨の段の真床覆衾云々の記事と見あつたものであることも強く言外に匂わせており、鋭い洞察といわざるをえない。これが魂の復活行事であつたらしいことは、ほほまちがいあるまい。¹⁷⁾

西郷は、折口「大嘗祭の本義」のうち、神話上の「マトコオウフスマ」を大嘗宮神殿内の衾と結びつけ、「魂」を身につけ復活する儀が行われたとする大嘗祭論を取り出し、「魂の復活行事」が大嘗祭の秘儀であると断定する。さらに西郷は、折口大嘗祭論では神話上で「マトコオウフスマ」に嬰兒であるニギノミコトがくるまるの意味が解けないとし、天孫降臨で「真床覆衾」にくるまるニギノミコトは「子宮とその羊膜につつまれた胎児の姿態以外にありえない」とし、「大嘗宮で布団をかぶって寝る—死んで胎児としてよみがえるといふ神秘的にして象徴的な復活の劇」である大嘗祭が天孫降臨の物語に投射されているとする。また、西郷は以下のようにも述べている。

稲は聖なる穀霊で、(中略)天子は神とともに共殿共食し、そのことよつてみずから穀霊に生れかわるといふ

儀式がここで行われたことは確実である。

(中略)

ニニギノ命を降臨せしめたのは天照大神であったし、また天岩屋戸に入る前に彼女が大嘗殿にこもっていたという話があり、これから見て、新しい天子は天照大神の子として誕生するのであり、そのための聖婚がここで行われたのではないかと想像される。それを突きとめることは不可能であるが、大嘗宮にまつらわれる衾三つ、敷衾三つ、枕二つという数が、聖婚とそれによる御子の誕生を暗示するもののように私には思われるのである。⁽⁷⁸⁾

西郷は大嘗祭を、天皇が稲魂を食して豊饒呪力を身につける儀礼とも理解し、神座では御子誕生の聖婚が行われた可能性にも言及している。折口は、稲穂が神で魂が付いていること、物忌の後に性欲が解放され、天子の「みずのをひも」を解いた女性が后になることを「大嘗祭の本義」で述べており、西郷はこの視角を王権論、王の誕生儀礼論に接合して発展させたものと捉えられる。

西郷は折口の大嘗祭論を踏襲し、理論化して発展的に論じたわけだが、その特徴として、日本の「王権」の問題を神話世界と結びつけて考察した点にある。折口大嘗祭論を「王者誕生儀礼」として明確に位置づけた最初期の論考にあたる。

西郷は「古代王権の神話と祭式」の冒頭において、王権そのものを「日本の特殊発生ではありえず、一定の世界史的所産であるとともに一定の世界史的構造をもつもの」とし、日本の王権を天皇制として特殊化せずに、海外の神的王権 (Divine kingship) と比較して考えることで視野が豊かになり、日本の王権の問題を解明することにつながるという。この西郷の目的意識は日本の王権を概念化し相対化することでその本質を明らかにしようとするものであり、西郷はその手段として「記紀の神代の物語、つまり神代とは何かという問題をえらび、神話と祭式という視点か

ら接近」することとしている。西郷にとって、神代には「深い意味がまさに魔術的にかくさされている」ものであり、さらに「古代王権は、祭式の実践というかたちで自己を表現し主張することによって民衆を支配したところの、歴史的な独自の一つの権力であった」⁽⁸⁾。つまり、西郷は天皇を世界の中に位置づけ、王権として概念化し、その本質を神代と祭式を連動させることによって解明しようとしたのであった。特に一世一度の大嘗祭に神代をひもとくカギがあると西郷は捉えている。

そのため西郷は、大嘗祭を君主の即位式に位置づけ、原始社会では成年式が「一人前の社会会員になるための復活儀式」であり、「至大な意味をもっていた」ことを前提とし、君主の即位式は「この成年式を原型とし、その特殊化されたものにはかならない」と規定、大嘗祭が復活儀式であることの根拠としている⁽⁹⁾。西郷は、成年式が即位式の原型であることはアーサー・モーリス・ホカート『王権』（一九二九年）によって既に説かれているとし、アンリ・フランクフォート『王権と神』（一九四八年）から多大な示唆を受けたことも述べている。海外、特にイギリスの社会人類学の成果を吸収し、普遍的視野から大嘗祭と神代の物語を捉え、日本の王権を概念的に問題化することが西郷の視点であったとすることができると言える。

西郷の大嘗祭解釈は折口大嘗祭論を前提として述べられたものであったが、先に述べた、折口が廻立殿（大嘗宮北に位置する天子潔斎の場）での儀で天皇の着す天の羽衣を解く女が天子の后になるとした説は、「事実をやや曲解した節がある」としている。西郷は、廻立殿では天皇が天の羽衣を着すことが主眼となっておりとして、折口がもつぱらそれを解くほうに重点を置いた点を批判する。

いくら秘儀であるからといってこれはおかしい。天子のフンドシのことにまで説き及んだその痛烈な精神——この論文は昭和三年にかかれている——は感服するほかないけれども、事実にもむいた点はやはり受けいれるわけにゆ

かぬ。⁽⁸⁵⁾

しかし、折口が事実に基づかないで大嘗祭儀を捉えた部分は「大嘗祭の本義」全体に及んでいたわけであって、天の羽衣に関する点のみではなかった。⁽⁸⁵⁾ 西郷は大嘗祭を即位式とするが、即位の後に行われる神事が大嘗祭であって、両者は同一の儀式でないことが事実であり、鎮魂祭は大嘗祭前日に行われ、大嘗宮神殿内で「鎮魂」や復活の儀が行われたわけではなかった。西郷の頭の中で大嘗祭は王権の即位復活儀礼であるという予見が先行し、この予見が大嘗祭儀の実態を超えてしまっていたのではないか。西郷は、

大嘗祭の式次第にまでたちいつてくわしくのべる必要はない。大事なのは、大嘗祭は新しい天子が天子としての資格を身につけるための農業祭であったという一点にほとんどつきる。⁽⁸⁴⁾

と述べ、大嘗祭を天子の資格を身につける農業祭とする、大嘗祭の概念化に関心が集中していたことが解る。つまり、大嘗祭を考えるにあたり、祭式を現代の分析概念で説明し、結論づけるといふ作業が先行していたと見ることが出来る。西郷の神代と祭式(特に大嘗祭)を結びつけた王権論は、『古事記』研究においても踏襲して述べられていく。『古事記研究』(未來社、昭和四十八年七月)に収められた「大嘗祭の構造」⁽⁸⁶⁾でも、大嘗祭の祭式を解明するために、ニニギノミコトを「真床襲衾」で覆って天降した『日本書紀』神代巻の記事を引き、

古来注釈家を悩ませたこの真床覆衾なるものが、大嘗宮の神座を覆う衾に関連していることは疑う余地がない。⁽⁸⁶⁾と述べて注を付け、「この意味を最初に考えようとしたのは、折口信夫「大嘗祭の本義」という論文である。」として折口大嘗祭論を先例としたことを示す。そして、

神座の衾で君主たらしめるものが身を覆う所作があったのがもとで、右のごとき伝承は生じたのであり、その逆ではない。ホノニニギの命すなわち皇孫が^{スメミヤ}この国に君主として降臨するという説も、大嘗祭において新しい君

主が誕生することとびったり見あっている。⁽⁸⁷⁾

と述べている。西郷にとって神話伝承は祭式から生み出されるものであった。西郷は神代を「ただ観念上の原型であつたはずはない。私見によれば、それは大嘗祭式として実践されたのであり、その実践の暗喩的な反射が神代の物語の核心部を形成した」と述べ、神代は「歴史と時間を否定し、白紙にもどすところの無時間的^{アイキタシ}原型である」とも述べていた。⁽⁸⁸⁾これは、西郷が王権を成り立たせているものを探求し、それを概念的に捕捉した結果、祭式（即位式としての大嘗祭）とそれを表現した神話が王権を成り立たせているのだとした西郷の王権概念を示すものである。そのため西郷は大嘗祭の構造が神話を理解する上で極めて重要なものであると考えたのであつた。

3、西郷の方法論と折口大嘗祭論の拡散

西郷は神話、特に『古事記』を理解する上でどういった方法論をとつたのであろうか。西郷は「古事記の世界に想像的に入り込んで行き、古代人と親しく交わるようにしなければならぬ」、「古事記を真に理解するには、古代人と同じ言葉で対話し、彼らの生活状況をむろん想像的にだが経験できねばならぬ」、「私の目ざすのは、古事記のなかに住みこむこと、そしてその本質をその本文のふところにおいて読み解くこと」と述べる。⁽⁸⁹⁾この点は「伝承の実見や、記述から得た実感⁽⁹⁰⁾」や「合理化・近世化せられた古代信仰の、元の姿を見る事⁽⁹¹⁾」と述べた折口の古代研究の方法論に通じるものと考えられる。

西郷の学問態度について端的にまとめられた「学問のあり方についての反省⁽⁹²⁾」において、西郷は折口の「実感の科学⁽⁹³⁾」という言葉に一定の評価を与えている。西郷は丸山真男の「日本の思想⁽⁹⁴⁾」の社会科学的方法論が、「日常生活のなかに生きるプライマル・イメージのもつ意味」があつさり片付けられてしまつており、「いわゆる生活世界

(Lebenswelt)、そこにおける知覚や直感や経験の意味」が重要であり、「私たちの日常の経験世界―それは多くの變化を蒙りながらもやはり何らかの意味で、人類の原始的な生活と連続しているのだが―のようになっていく固有の意味」を引き入れて学問を構築する必要があると考えている。ここから、西郷の学問研究の基本態度として、生活世界の経験、歴史的・社会的日常の経験の深みから古典の読みを深めていくものであったと考えられる。西郷はこの著作を一九六〇年代末という時代の危機の本質と向き合っており、この「日常の経験世界」の経験とは、西郷自身の経験でもあり、それを徹底的に思考することから生まれてくる深みに拠って立つ学問であったのであろう。

西郷の学問態度には「実感」の奥にあるものを重視する点で折口と通底する部分があると考えられるが、折口に留まっていたわけではない。「折口信夫は天稟の人だけれど、その所論がしばしば独断にわたっているのは、古代人になりさせているとの自己過信から来るものようである。肝心なのは、古代人にたやすくならなかった積りになることではなく、作品に問うて聴き、聴いてさらに問うという言語過程をくり返しつつ、自己の地平を作品の地平に滑りこませ、両者を融合させようとするのだと思う。」と折口を評してもおり、西郷は古代を実感することに関しては折口に同意しながらも、折口は不徹底であって、さらに古代の世界に入っていかなければならないと考えていたことが解る。このことは、西郷が自身の大嘗祭論を構築する際に、折口論を高く評価し、その説を下敷きにしながらも、折口を超えてさらに科学的、概念的な大嘗祭論を目指したことにつながる。

西郷にとって折口の理解は「民俗学的側面を鋭く照明し、過去の文学の質をとらえ直そうとした点では画期的であった」が、「論理よりは情緒や暗示で人を同化する」ものであり、「折口学の体系は、ただ論理として見るならばかなり粗雑であり、展開のないくりかえしが多すぎる」ため、「強烈な資質の力に支えられつつ同居している科学的なもの」と詩的なものを分離し、暗示に客観的な中身のある述語をあたえねばならない」ものであった。⁹⁷ そのため

西郷は折口の大嘗祭論を死と復活の王誕生即位儀礼として理論的に鍛えたのである。右の折口評において、西郷は折口の方法をジェーン・エレン・ハリソン（イギリスのケンブリッジ大学、神話儀礼学派の一人）の名著『ギリシャ宗教研究序説』（一九〇三年、〇八、二二年に改訂版）や『テミス』（一九二二年、二七年に改訂版）と「同じ民俗学的・人類学的方法」として捉えていたことが注意される⁽⁹⁸⁾。西郷は折口を海外の人類学と同列に位置づけており、この点では松本信広などの神話学者と同じ目線、普遍的視野で人類文化・社会を探究した先駆者、として折口を捉えていたことが解る。

西郷はイギリス社会人類学を参照し、折口大嘗祭論を王者誕生即位儀礼、として理解・発展させたわけだが、事実、西郷が『古事記』について考える際の源泉として、本居宣長の次にエヴァンス・プリチャードを中心とするイギリスの社会人類学を挙げている⁽⁹⁹⁾。プリチャードを中心とするオックスフォード大学の社会人類学者たちは一九五〇年代（昭和二十年代中頃～昭和三十年代中頃）にホカートの遺作を出版し、以降ホカートの再評価が進められる⁽¹⁰⁰⁾。ホカートの王権研究は儀礼の構造分析を進めて人類精神の基本構造に触れたものであり、西郷が即位式を考える上での先駆的研究としてホカートを挙げている⁽¹⁰¹⁾。西郷が人類学の成果に依拠して歴史的・社会的に王権と神話を捉えた背景には、一九五〇～六〇年代（昭和二十年代中頃～昭和四十年代中頃）のイギリス社会人類学が存在していた。西郷は昭和三十五年から昭和三十八年までロンドン大学で講師を勤めている⁽¹⁰²⁾。

西郷家は大分県赤八幡神社の宮司の家系であり、昭和十六年に亡父のあとを継いで社司となっている。西郷は当時「日本神道のあの原始的愚劣さ」という現実⁽¹⁰³⁾に苦しみ、現実と自己の精神の間に不統一が発生したと振り返っている。この時、柳田民俗学に吸い寄せられ、農村をあるがままに認識せねばならないと考えていたという。そして戦争と世間がいよいよ「神がかり」になっていった中、「現つ神としての狂信をささげられてゐる天皇制の秘密」や

「吹きすさぶミリタリズムの野蛮なる本質」が何であるのか「狂いなく胸中に把握」していたという。西郷は天皇制のイデオロギーが神道であること、そしてそこに存在する原始性をフレイザー『金枝篇』によって知った⁽¹⁸⁾。西郷は昭和十一、二年頃、生涯の師と仰ぎ、西郷を学問の世界へと誘った風巻景次郎（中世文学を研究、日本文学史論も著名）と知り合い、風巻から折口や津田左右吉、内藤湖南、原勝郎、柳田国男、フレイザー、ハリソン、デュルクム、マルクスなどを読むべきことを教えられていた⁽¹⁹⁾。そして昭和十五年には國學院大學国文学科聴講生となって折口の講義を受け、折口の『古代研究』に強く影響される。この時期に培われた西郷の教養と学問の方法論が、後の王権祭式論や『古事記』研究に結実していく⁽²⁰⁾。西郷は苛烈な時代の中で国内外の先駆的な理論を摂取し、特に人類学の発想や方法論を援用して日本の王権や祭祀、神話を理論的に把握していったのであった⁽²¹⁾。

西郷は昭和三十八年にロンドンより帰国後、昭和三十九年十月に「神話研究会」を発足し、これまでの経験や学問探求を踏まえて、古事記を根底的に一語一句にこだわりつつ読みなおしていく⁽²²⁾。昭和四十二年九月に『古事記の世界』（岩波新書）、昭和四十八年七月には『古事記研究』（未来社）、そして昭和五十年一月には『古事記注釈』第一巻（平凡社）を発刊する。昭和四十二年に出された『古事記の世界』は入手しやすい新書版であり、西郷が『古事記』の説話に敷衍して述べた大嘗祭の中核と神話理解（大嘗祭儀は天皇が王となるために神殿にこもり行う死と復活の「秘儀」であり、それは真床覆衾にくるまる皇孫として神話に描かれた）は国文研究のみならず広く言論界に拡散していく。『古事記』の注釈本として名高い『古事記注釈』においても、天孫降臨条の補考に「真床覆衾」と題を付けて「真床覆衾」と王の秘儀、即位儀礼について端的に指摘している⁽²³⁾。

西郷と同時期に護雅夫も、北アジアや東北アジアなどと日本の神話や諸儀礼を比較検討する中で、『日本書紀』の「真床覆衾」と大嘗宮神殿内の衾を同一視し、天皇がその衾をかぶって臥し、「絶対安静のものいみ」をして「そのあ

いだに神靈が天皇の身にはいり、そこではじめて天皇は靈威あるものとして復活する」と折口大嘗祭論と一致する見解を述べ、遊牧民族の即位儀礼に類似していることを指摘している。⁽¹⁰⁾

言論界では吉本隆明が西郷、折口、護の大嘗祭論を紹介して天皇の世襲大嘗祭の問題を論じている。吉本は、その三者の指摘とも否定し、大嘗祭は「〈神〉とじぶんを異性〈神〉に擬定した天皇との〈性〉行為によって対幻想を〈最高〉の共同幻想と同致させ、天皇がみずからの人身に世襲的な規範力を導入しようとする模擬行為を意味する」とした。吉本は、天皇祭祀は最高の共同幻想とされるため、天皇祭祀が天皇自身を規範的なものとし、本来大嘗祭とは別々であった民俗的農耕祭儀が大嘗祭に強制的に滲入して混和するとしたのだった。吉本は大嘗祭の宗教的イデオロギーを思想的に捉えたものであったが、著名な論者である吉本にも折口の大嘗祭論が引かれたこと、大嘗祭の秘儀そのものは存在することが前提で吉本の論が進められたことは、折口大嘗祭論の前提化と大嘗祭秘議論の定説化を進展させたと考えられる。吉本は「天皇および天皇制について」⁽¹¹⁾においても、大嘗祭が農耕祭儀を模写したものであり、天皇は寝具にくるまって横たわり、性行為を模倣した祭儀を行うものと理解し、天皇制が大嘗祭を通して既存の農耕祭儀を収奪したと論じている。

また、様々な学問研究を橋渡しして包括的に神話研究を行った松前健は、真床覆衾を「折口信夫先生が、これは外気をさけて物忌みをするための具で、大嘗宮の神座に敷く御衾がこれに当たるのである」とされたことは、余りにも著名であった。」として天皇が衾にこもることは「折口先生の説かれたように、復活・再誕のための、生命の一時休止、換言すれば、ある期間における神の仮死の状態の儀礼的表現」と述べる。⁽¹²⁾松前は西郷と同じく記紀神話と王権の関係を問題化し、国内外の神話研究を網羅的に参照して王権祭式論を論じている。

そして朝鮮と日本の神話を比較研究し、比較神話学に大きな足跡を残した三品彰英も、海外の収穫儀礼を参照し、

大嘗祭という収穫儀礼が即位儀礼であり、天孫降臨神話に見える「真床覆衾」は大嘗宮神殿内の御衾であると見る見解を踏襲している⁽¹⁰⁾。

松前や三品の研究も参照し、デュルクムやエリアーデの成果に基づいた祭祀一般の性質から古代祭祀を考察した真弓常忠は、折口大嘗祭理解を踏襲し、「悠紀・主基より奉った神聖な稲魂を聞食することによって、皇祖の霊が憑りつき、天皇が皇祖の大御神と一体となられる御儀である。」としている⁽¹¹⁾。

民間信仰・習俗の研究者である宮田登は、人類学者山口昌男（昭和三十年代に西郷の読書会に参加している）の王権研究⁽¹²⁾も踏まえつつ、折口の天皇観を高く評価して折口大嘗祭論を踏襲し、天皇霊を考究して天皇信仰の構造を論じている⁽¹³⁾。

また、洞富雄は折口大嘗祭論を踏襲しつつ、折口の言葉の端端を推察し、神座で同衾するのは先帝であったと考察している⁽¹⁴⁾。この先帝の遺骸と同衾して天皇霊を新帝に移すとした解釈は、大嘗祭の秘儀に関する先行諸説を検討した谷川健一によっても述べられている⁽¹⁵⁾。

村上重良も、天皇の宗教的性格から天皇帝の歴史的本質を明らかにするため、天皇祭祀を通史的にまとめた中で、古代の鎮魂祭にふれて「鎮魂祭の間、天皇は真床（神聖な席）で追衾（御衾、神聖な寝具）をかぶり、物忌をする。」とし、新嘗祭の神殿内の敷設から、天孫降臨でニギノミコトが「真床追衾」に包まれる神話がつくられたと述べている。村上は祭儀の内容は明確にはわからないとしながらも、古代天皇帝の確立によって、新嘗祭は神と天皇が共食して「天皇がアマテラスオホカミと一体化」する祭りになったとしている⁽¹⁶⁾。

昭和初期頃から『古事記』を含む上代文学を研究し、西郷と同じく『古事記』に注釈を施した倉野憲司も折口大嘗祭論を踏襲している。倉野は天孫降臨条の注解で『日本書紀』の「真床覆衾」にふれ、折口「大嘗祭の本義」の一節

を引き、天孫降臨は「天つ神の御子の新生を意味するものであり、天照大御神の不変の御魂の新しき復活を意味する」と述べ、「大嘗祭との関係において考察すべき」であるとしている⁽¹⁴⁾。西郷だけでなく倉野も古典を解する際に折口大嘗祭論を引いたことは、古典注釈の世界に、仮説であった「折口大嘗祭理解」が完全に入り込んだことを意味している。

これら戦後諸研究の学説における大嘗祭論は、

① 神話上のマトコオウフスマと大嘗宮神殿内の衾を同一視

② 天皇がその衾（神座に臥せる）にこもって儀礼を行う

とした二点で一致し、②の儀礼はおおむね死と復活の儀礼、王となる儀式、天皇霊を入れる儀（霊力の更新）、稲魂を食す儀礼、とする意見が主流で、聖婚が行われた（西郷、吉本、松前⁽¹⁵⁾）、遺骸と同衾した（洞、谷川）、とする見解も見られる。

この大嘗祭論は、折口「大嘗祭の本義」から「真床襲衾」と神殿内の衾の問題、そこで天皇が物忌みして天皇霊を附着するとした部分を抜き出し、大嘗祭を王の誕生・即位儀礼として問題化したものと言うことができる。そして多くは、この理解を神話比較や人類学の成果に立脚しており、ここでは折口がその先駆として位置づけられているのである。彼らの大嘗祭理解の出發と着想は折口にあることが暗黙の前提となっており、神話理解や民族事例から導き出された王権理論を前提に、大嘗祭儀のパーツを組み合わせて立論する傾向が強い。ここでの大嘗祭理解の方法論は折口と同じ「あるべき祭り」に合わせて実際の祭儀を分解・再構成するものであり、より理論的に整合性が高く、国内外の事例を参照して考察を深めている分、折口をより発展、ないしは修正した理解であるとも言い得られる。加茂正典が総括した折口理解（神殿内の衾を天孫降臨神話の「真床襲衾」と解し、そこに天皇が臥して完全な天子様となる、大嘗祭を王者誕生儀礼として理解しようとした⁽¹⁶⁾）、神座秘儀説の出發に折口が存在するとした学説史理解⁽¹⁷⁾の淵源は、松本、

西郷らに始まる、戦後の神話研究・王権研究が構築・展開した折口大嘗祭論であったのである。⁽¹⁸⁾

〈小結〉戦後の神話研究・王権論における折口大嘗祭論

松本・松村は折口の理解を持ち上げ、海外の神話や民族事例との比較に耐えうるものとして、海外事例との比較の組上に載せた。西郷は折口の理解を王者誕生儀礼として『パッケージ化』し、王権祭式論を論じた。西郷は『古事記』研究・注釈も行い、『パッケージ化』された折口大嘗祭論が拡散・流布していく。これは、敗戦を契機としてそれまでの反動から、昭和三十年代～四十年代頃において海外の先駆的理論を取り込んだ神話構造論、王権論が隆盛した流れに乗るものでもあった。そしてこの頃は、折口が没した翌年である昭和二十九年から三十二年にかけて『折口信夫全集』（折口博士記念古代研究所編、中央公論社、全三十一巻・索引一巻）が刊行され、昭和三十一年度日本芸術院恩賜賞を受賞し、折口門弟が評論活動を行った時期でもあり、折口を受容しやすい環境が整い始めていた。⁽¹⁹⁾ 神話研究者の著作のいくつかは、新書版や文庫本などで出版されており、入手や読解に難が少なかったことも折口大嘗祭論の拡散に貢献していた。

松本や松村は個人的にも折口と親しく、西郷も直接折口の講義を聴講しており、折口信夫『古代研究』（大岡山書店）は身近な存在であった。そして彼らが比較神話研究、海外の理論を援用した王権論を論じ、そこで折口大嘗祭論を紹介、前提としたことは、最先端の神話研究、古典研究、王権論のイメージと共に折口信夫の理解が提示されたことを意味し、折口大嘗祭論の変奏とも呼べる、第二の折口「大嘗祭の本義」の「受容」であったと言える。折口大嘗祭論は民族研究、人類学研究の組上に載せて十分耐えうるものであり、むしろ海外の理論や海外との比較研究の視点が折口大嘗祭論を積極的に評価したとさえ言えるだろう。そこには折口自身に蓄積されていた海外の人類学の知識や、既存

の神道論では見えない古代信仰を理論化しようとしていたことにも起因するであろう。しかし、戦後で「受容」された折口の大嘗祭理解は、昭和五年に提示された論そのものというより、折口を神話の先駆的理解や、王権儀礼論として《パッケージ化》したものであった。そして、《パッケージ化》された結果がさらに受容されていくこととなるのである。昭和前期には大嘗祭をめぐる一つの民俗学的理解でしかなかったものが、戦後の神話・古典の新研究によってそのフレームが拡大され、その位置づけも極めて大きいものとなっていったと言えるだろう。

昭和三十年代～四十年代頃、神話研究者を中心に多くの論者が折口大嘗祭論を踏襲、変奏したことにより、文献の実証的論証によるはずの史学研究にも大嘗祭秘儀説が及ぶこととなった。早川庄八は神今食について「神との共食のほか、傍らに敷かれた八重畳の上でいわゆるマトコオプスマの秘儀が行われた筈であるが、その詳細は知りえない。」とし、新嘗祭についても「マトコオプスマの秘儀が行われた筈である。」としている。⁽¹⁰⁾ 日本思想大系『律令』の「神祇令」注釈（大嘗祭）でも「悠紀正殿に入って神饌を供し、みずからも御饌を食し（御衾の秘儀もこの間おこなわれる）」との注が付けられ、新日本古典文学大系『続日本紀』でも新嘗祭（大宝二年七月癸酉の記事における「大幣及月次幣例」の注）について「神との共食とともにマトコオプスマの秘儀が行われたが、その詳細は知りえない。」と記されている。⁽¹¹⁾ 早川が、詳細は知りえないが「いわゆるマトコオプスマの秘儀が行われた筈である」として、「知りえない」はずの秘儀が「あるはずだ」と記していることが注意される。史料から古代を実証する研究者においてすら、史料から知りえない秘儀の存在がまことしやかに流布され、古代史の論文や注釈に当然のように付記される事態を惹起していたのである。⁽¹²⁾ ここにおいて、折口大嘗祭論は大嘗祭秘儀説として定説化し、大嘗祭の儀礼を論じる際には必ず参照しなくてはならない大前提となっていたことが明らかである。

吉本「天皇および天皇制について」⁽¹³⁾を座右にして執筆された赤坂憲雄『王と天皇』は、天皇制とは何かを王権論の

視座から考究するものであったが、この中で折口の大嘗祭論を極めて丁寧に分析し、

折口の〈天皇霊〉論はたとえ、万一誤読の産物であったとしても、誤読として打ち棄てるにはあまりに惜しい妖しの魅力に侵された仮説である。くわえて折口一流の誤読ゆえに垣間見えてしまった古代の風景といったものも、たしかに存在する。⁽¹⁵⁾

と述べる。これは、岡田精司による折口大嘗祭論批判を受けてのものであるが、赤坂は折口の大嘗祭論が誤読に基づくものであっても棄てるべきではないとし、大嘗祭と天皇を以下のように結論づけている。

天皇の瑞穂の国の〈王〉たる由縁は、天皇制が農耕民の土俗の深層から発生した王権であるからでなく、村落の農耕祭儀を〈天皇霊〉をめぐる服属儀礼に接ぎ木することで、土俗の時間を天皇制の時間の内部に巧妙に篡奪し尽くした、大嘗祭をはじめとする天皇の祭祀を創出し、それを秘儀として千数百年にわたって演じつづけてきたという事実を負っているにちがいない。⁽¹⁶⁾

この赤坂の結論が吉本の宗教イデオロギー的大嘗祭理解の焼き直しであることは言うまでもないが、ここで理論的に構築されたイデオロギーとしての大嘗祭理解が、折口の「誤読」に真实性を与える働きをしていることが注意される。現実には行われていなかった可能性の高い「大嘗祭儀」の仮説が、真実味を帯びていることが理由で、あるべき「大嘗祭儀」になり、事実と何ら変わらなくなってしまうのである。であるから、折口大嘗祭論を根底から批判した岡田莊司の大嘗祭像が、必ず大嘗祭に組み込まれているはずの「王としての神性ないし聖性を賦与する儀礼のメカニズム」が欠落しているため、「かぎりなく平板で、かぎりなく貧しい」ものとして批判的に捉えられたのである。⁽¹⁷⁾

比較神話研究や、王権論が戦後の学問を大きく進展させたことは事実であるが、理論が深まった反面、現実の実態に留意できなかった一面があり、そこで折口大嘗祭論や、それを下敷きにした王権儀礼論が一人歩きしてしまったので

あろう。戦後に深められた王権論の視座からすれば、王の誕生即位儀礼としての大嘗祭論を根底から批判した岡田莊司の大嘗祭論は、これまでの研究を無視し、時代に逆行する説に映ったのであった。⁽¹⁹⁾

三、岡田精司と折口信夫

最後に、戦後の古代祭祀研究において大きな足跡を残した岡田精司（以下、「岡田（精）」と略す）にふれておきたい。岡田（精）は歴史的に古代祭祀を研究し、これまで主に「敬神」論で捉えられていた古代の神祇を、天皇や国家の支配構造の中に位置づけることで研究を進展させた。また、折口大嘗祭論を否定した研究者として研究史上に名を残している。⁽²⁰⁾ 岡田（精）の祭祀論と折口大嘗祭論の相克はいかなるものであったのだろうか。

岡田（精）の古代祭祀論の基礎は、「大化前代の服属儀礼と新嘗—食国（ラスクニ）の背景—」で提示された「ニヒナメ」ラスクニ儀礼」である。岡田は、食物を供献することは服属儀礼であるとし、新嘗祭においては、

地方の国造的豪族層から、人質として貢進される采女の手によって、諸国の国魂の象徴ともいべき聖なる御酒・御饌が供進され、服属の証としての寿歌も同時に奏される儀礼があったと思われる。

と述べ、

新嘗の日に行われたラスクニの儀礼には采女が服属の誓いとしての御酒・御饌を献するだけでなく、その采女を天皇が率寝る形も併せ実修されていたと推定できるのである。もちろんこの場合も、采女は先にふれた通り国造の身内で巫女的性格の濃厚なものであるから、天皇は大和政権の守護神の資格において諸国の国津神の依り代としての采女と同衾する形をとるといふ、宗教的な行為であったと思われる。これもまた服属儀礼としての地方の支配権を天皇に集中するための、政治性の濃い呪的儀礼であった。

とし、新嘗祭は本来、地方を服属させる宗教儀礼であり、采女との聖婚も存在していたとする。また、

天皇が親ら神の依り代となつて献饌を受け、聖なる食事を行うことは「神武紀」の〈顕斎〉（うつしいわい）の例にも見られるところである。

とし、大嘗祭の衾については、

天皇はこの衾にくるまることによつてここに休息する祖神と一体となり、先に見たような神の資格において神饌を口にする神事を行うことができるのである。そして同時にこの衾は、これに包まれて祖神と一体化した天皇と、国津神の資格における采女との、神婚が行われた衾の遺物でもあるう。

と述べている。

岡田（精）の「ニヒナメラスクニ儀礼」は、記紀などの上代文献における食物供献説話を分析し、その本来の姿は宗教的な服属儀礼であつたとした推論に基礎を持つ。そしてその推測は、吉田義孝⁽¹⁴⁾や三谷栄一⁽¹⁵⁾、土橋寛⁽¹⁶⁾など、戦後初期の文学研究、民俗研究の成果を受けて行われた。吉田は「思国歌」が宮廷的であり、朝廷の国家統一運動が背景にあること、土橋は「天語歌」などは元来、天皇に服従忠誠を誓う天皇讚歌であつたことなどを指摘している。ただし、岡田（精）が新嘗儀礼を「諸国の国魂」を天皇に奉る服属儀礼、とした点は、折口「大嘗祭の本義」の以下の文章と符合している。

諸国から稲穂を奉るのは、宮廷並びに、宮廷の神に服従を誓ふ意味なのである。日本では、稲穂は神である。其には、魂がついて居る。国々の魂がついて居る。魂の内容は、富・寿命・健康等である。諸国から米を差し上げるのは、此等の魂を差し上げる事になる故に、絶対服従といふ事になる。⁽¹⁷⁾

岡田（精）の立論に際し、采女の宗教性に関しては折口を引いているが、直接に「大嘗祭の本義」を参照したと記し

ているわけではない。しかし、天皇が食す稻が地方から奉られた「国魂」であることは両者で完全に一致しており、「天皇はこの衾にくるまることによってここに休息する祖神と一体」となるとした大嘗祭の姿も、折口の大嘗祭像に類似している。少なくとも両者の祭祀観そのものには類似した側面があることは事実であり、岡田（精）の「ニヒナメニラスクニ儀礼」は、「魂」（靈威）の授受に基づく宗教理解を転用し、天皇の支配構造に位置付けたものとみなすことができよう。

大嘗祭の敷設の意味について岡田（精）が参照した研究者は三谷栄一⁽¹⁰⁾であり、三谷は柳田・折口民俗学を受け継いだ民俗学者だった。岡田（精）が他に参照した文学・民俗研究はいずれも折口の国文・民俗研究を参照しつつ進められた研究であった。また、岡田（精）は國學院大學史学科出身であって、当時、岩橋小彌太、大場磐雄、林陸朗らに師事している。岡田（精）は、折口から民俗学を学んだ大場などを介して、間接的に折口の研究を受容したのだった。岡田（精）は大嘗祭の研究史を振り返り、以下の様に折口「大嘗祭の本義」を総括している。

大嘗祭の王権儀礼としての意味を問うたところに、有職故実と沿革史にとどまっていたそれまでの研究を打ち破る、大きな転換を導いたものとして評価されるであろう。⁽¹¹⁾

岡田（精）は、折口大嘗祭論は事実と相違する点があるとして疑問を呈するものの、これまでの研究の枠を拡大させた点を評価している。岡田（精）は、民俗学・民族学によって大嘗祭の研究が戦後に進展したことも高く評価しており（例えば「にひなめ研究会」の『新嘗の研究』）、国内外の諸事例や神話を比較研究して進められた戦後の王権研究の流れに沿った概括をしていると捉えられる。

この後、古代即位儀礼の研究を進展させた岡田（精）は、「大王就任儀礼の原形とその展開―即位と大嘗祭―」において折口大嘗祭論を明確に否定する。⁽¹²⁾ 岡田（精）は、「大嘗祭には王位就任儀礼としての伝統や古さを証明するも

のがない」とし、大嘗祭の祭儀神話は天孫降臨神話でなく海神宮神話であり、王位就任儀礼は大化前代からの大王就任儀礼を引き継ぐ即位儀であって、その即位儀の祭儀神話が天孫降臨神話なのだとした。そして大嘗祭そのものは、

六世紀ごろの宮廷の新嘗祭におけるニヒナメ・ヲスクニ儀礼の采女と天皇の聖婚を経て、大嘗宮の天皇・中宮の寝具に至ったものと考えられる。即ち天皇はこの衾・褥に臥すことにより降臨した神と一体となり、神の資格において神饌を口にし、更に聖婚儀礼を行う形式のものであったのであろう。

と述べる。岡田（精）は、折口の「真床襲衾」をかぶって天皇霊を附着する説、また、大嘗祭が王者誕生儀礼であることを否定したわけである。しかし、岡田（精）が提示した大嘗祭の姿は、大嘗祭に降臨した神と一体となって聖婚を行う儀礼であり、神座での秘儀に関しては全く否定していない。岡田（精）の提示した大嘗祭像（「ニヒナメ」ヲスクニ儀礼）は戦後の文学・民俗研究を摂取して生み出した服属儀礼論であり、戦後に大きく進展した王権儀礼研究を踏まえたものであった。その中で、大きな位置づけを持ち、自身も間接的に影響を受けた折口の大嘗祭論（戦後にマトコオウフスマ・天皇霊の秘儀と王者誕生儀礼論に集約）を批判、史料に基づいた「科学的」な秘議論に発展させたものとして、岡田（精）の大嘗祭像を位置付けることが出来る。⁽⁴⁾

その岡田（精）の聖婚儀礼説を、文献に根拠がないとして全面否定したのが岡田莊司（以下、岡田（莊）と略す）であった。岡田（精）は、岡田（莊）からの批判に対し、就任儀礼全体の中での大嘗祭の位置付けに言及がないこと、大嘗祭が天皇一人の祭祀と捉えるべきでないこと、神座の考察が平板で歴史の変遷を考慮していないこと、神話伝承と祭儀との関係が全く考慮されていないこと、の四点を挙げて以下のように述べる。

折口大嘗祭論を最初に本格的に否定した筆者までも「折口垂流」と片づける単純な論法には、啞然とするほかない。先行研究を無視して、折口説の否定があたかも自分が発見した理論であるかの如く主張するのは、研究者と

しての基本的倫理を問われることになろう。⁽¹⁵⁾

岡田（精）からすれば、岡田（莊）の研究は戦後の大嘗祭研究史を全く踏まえていない暴論であった。戦後の研究の進展を受け止めた上で、その起点に位置する折口を批判し乗り越えた（折口を大嘗祭研究の先駆者として認めてはいる）と考えていたところに、岡田（莊）から、「折口垂流」として自身を否定されたことには極めて強い不審感があつたであろう。しかし、岡田（莊）の視点からすれば、岡田（精）の大嘗祭像は神座で秘儀を行っている点で折口と同様であり、神話などの記紀の記述から類推して導き出すその研究方法・態度も、折口や戦後の神話・王権研究者と同じで、実証性を欠いた妄説に映る。事実、岡田（精）の岡田（莊）批判の主眼は、岡田（莊）が戦後に隆盛した比較神話研究などの分析法を用いず、平安時代以降の文献から古代祭儀を組み立てた点にあった。岡田（精）の岡田（莊）批判は、赤坂や松前が岡田（莊）に対して行った批判と大枠が一致しており、それは戦後の研究が作り上げてきた「あるべき元々の」古代祭祀・王権祭祀研究を根こそぎ否定した点への大きな不審である。むしろ戦後の研究状況からすれば、古代祭祀や古代信仰を考える上で折口や、比較神話研究、民俗学、民族学（文化人類学）を避けることは困難であり、戦後の最先端の研究を取り込んで新しい祭祀理解を提示する上では、これらの研究を踏まえた上で問題を批判した岡田（精）の態度の方が順当であった。戦後の研究・言論状況の流れの中では、岡田（莊）の研究の方が異端であり、戦後の研究・言論の積み重ねを無にするものと映ったとしても不思議ではない。そのために祭祀史料研究会など多方面から大きな批判が巻き起こったのであった。

しかし、折口自身が認めていた通り、折口の大嘗祭に対する理解は昭和前期当時の常識から大きく外れるものであった。岡田（莊）の学問の源流は宮地直一・西田長男の文献に基づいた神道史学にある。⁽¹⁶⁾ 岡田（莊）は、古記録類など、平安時代以来の残された文献に基づいて大嘗祭儀を復元し、その本義に迫っている。その研究方法は、平安時

代以降、祭儀次第を記録し、伝承していった公家の学問を史料として活用するものであった。それは昭和前期以前の伝統的な大嘗祭研究に引き戻したものと捉えられる。岡田（莊）は、祭祀研究に平安時代の史料分析を用いることで、新たな祭祀研究を切り開いたのであった。

おわりに

折口は、既存の文献に捉われた神道研究からさらに古代祭祀・信仰の探求を推し進めるために自身の研究を打ち立てた。昭和前期に提示された「大嘗祭の本義」はその内の一つであるが、当時の時代状況においては、大嘗祭の本義を説いた言説の一つ―それも特異な一つ―であり、一般に理解されることはなく、研究者においても受容されていたとは言い難かった。

その折口大嘗祭論が評価され始めたのは、主に戦後の神話研究においてであった。折口と近い関係にあった松本信広や松村武雄が自身の比較神話研究に折口大嘗祭論を受容してその位置付けを高め、西郷信綱は折口大嘗祭論を下敷きにして王権祭式論を論じ、折口大嘗祭論を王者誕生儀礼として《パッケージ化》した。ここにおいて折口「大嘗祭の本義」はマトコオウフスマや天皇霊を附着する王の復活儀礼に集約して語られるようになり、折口全集の発刊や門弟の評論活動と相俟って拡散・流布されることとなる。この背景には、戦中から戦後の時代転換、自由な言論活動を期待する風潮、そして海外の先進理論を導入して隆盛した比較神話学、文化人類学・社会人類学（民族学）があった。この研究方法に基づき理論的な王権研究が進展し、その中で折口大嘗祭論がその先駆けと位置付けられ、王者誕生儀礼、秘儀説に《パッケージ化》された折口大嘗祭論が定説化し、さらにそれを発展、変化させた議論も生まれ出ていった。

この戦後の大嘗祭研究は、あるべき元々の王権祭儀とは何か、についての予見や推論が肥大化して進展したものであり、平成の大嘗祭を前に、岡田（莊）によって根底から批判された。戦後の研究史からすれば岡田（莊）の大嘗祭研究は異端だったが、平安時代以降の記録類を根拠とした点で、昭和前期以前の典礼研究の伝統に則したものであった。

本稿では折口大嘗祭論や諸研究の是非を問うものではなく、どのようにして「仮説」であった折口大嘗祭論が一人歩きしたのかを追ったものである。結論としては、神話や祭祀の本質を類推によって理論的に考える中で受け入れられた部分が定説となって一人歩きしていったと言うことができる。しかし、その研究は当時としては最善を尽くしたものであったことを忘れてはならない。近代という古代から隔絶した時代で古代人の信仰や営みを考える点では、折口も西郷も現代の古代祭祀研究者も変わらないのである。研究者は先駆者たちの学説を批判し、さらに妥当性が高く古代の実像に迫った祭祀論を今後も提示していかなくてはならない。今の新しい研究も、いずれ後代では批判的となるであろう。それでも、自らの置かれた状況の下で最善の祭祀論を提示し、後代の批判を待たなくてはならない。どのような研究方法論をとるべきか、それは研究の結果と同じく、時代によって左右されてしまうものでもあるが、常に最善を志向し、不断に考究していかなくてはならないものである。しかしそれでも、良質な文献の精読とその正確な理解が基本であり、最も大切なものであることは普遍的に了解される。

註

(1) 『古代研究』民俗学篇二（大岡山書店、昭和五年六月）に所収された「大嘗祭の本義」は、『古代研究』の著作年月日一覧に「國學院雜誌第三十四卷第八号／昭和三年九月／信濃教育会本部部会講演筆記」とあり、昭和三年九月の講演と、釈迢空「大嘗祭の風俗歌」（『國學院雜誌』、昭和三年八月）が初出であると記されている。しかし、加藤守雄によると、昭和三年信州での講演は九月でなく六月の誤りであり、この講演と『古代研究』の「大嘗祭の本義」が同一であるという保証もないと

いう。昭和三年十月には生前未発表の草稿「大嘗祭の本義」、十一月には『國學院雜誌』第三四卷第一号に「大嘗祭の本義並びに風俗歌と真床襲衾」、十二月に「御即位式と大嘗祭と」（『歴史教育』第三卷第八号、講演もしくは談話の筆記）を発表しており、これらの異なる論考を総合して述作されたのが「大嘗祭の本義」（『古代研究』民俗学篇二）であろう（加藤守雄「解説 折口信夫研究」『古代研究』民俗学篇三（角川文庫）昭和五十四年四月）。

(2) 折口信夫は「大嘗祭の本義」（『古代研究』民俗学篇二）では「真床襲衾」と表記し、「マドコオフスマ」と読んでいるが、『日本書紀』神代卷下第九段本書では「真床追衾」、同第九段一書第四・六、第十段一書第四では「真床覆衾」と表記され、嘉禎本『日本書紀』（國學院大學図書館蔵）では「真床追（覆）」の部分に「マトコオフ」とルビが付され（第九段本書及び同段一書第六）、『新編 日本古典文学全集』（小学館、平成六年四月）では「マトコオフスマ」と読んでいる。本稿では基本的に引用元の表記・読みに従ったが、一般的に指す場合は「マトコオフスマ」と記述する。

(3) 「大嘗祭の諸問題」（平成元年十二月九日開催、神道宗教学会大会シンポジウムの共同討議）『神道宗教』第一四〇・一四一 大嘗祭特集号、平成二年十月、森田悌「大嘗祭・神今食の本義」山中裕・森田悌編『論争 日本古代史』河出書房新社、平成三年一月、赤坂憲雄『象徴天皇という物語』筑摩書房、平成二年九月、など。当時の議論は、折口信夫が提示した説を前提に、寝（神）座での「秘儀」をめぐる議論が大きなウェイトを占めていた。

(4) 加茂正典「天孫降臨神話と大嘗祭―折口氏説以前の研究史―」『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、平成十一年二月（初出は『皇學館大学神道研究所紀要』第十一輯、平成七年三月）。

(5) 註四に同じ。

(6) 岡田莊司「大嘗の祭り」学生社、平成二年十月。

(7) 岡田莊司の折口大嘗祭論否定は『國學院雜誌』第九〇巻第七号（平成元年七月）掲載の短文「真床覆衾と『國學院流神道』」に始まったが、マスコミを含む周囲の反響は大きく、平成元年十月の神道宗教学会例会での岡田の発表「新・大嘗祭の本義」には、通常の例会では極めて異例の数百人を超える聴講者が集まったという。翌年の『朝日新聞』東京版三月二十九日付朝刊社会面には八段ぬきで取り上げられている。岡田への批判も当然多く沸き起こり、特に祭祀史料研究会は、平成二年五月例会を、岡田の論文「大嘗祭―真床覆衾 論と寝座の意味―」（『國學院雜誌』第九〇巻第十二号、平成元年十二月、実際の刊行は平成二年二月）の検討会とし、そこでは報告者（榎村寛之、加茂正典）と参加者（松前健、寺川真知夫、岡田精司）

からの厳しい意見が呈された(祭祀史料研究会「大嘗祭論」をめぐって―岡田莊司氏の近業を中心に―)『歴史評論』四八九号、平成三年一月。

- (8) 小倉慈司「国家装置としての祭祀」小倉慈司・山口輝臣『天皇と宗教』(『天皇の歴史』九)講談社、平成二十三年九月。
- (9) 神道宗教学会平成三十年度第七十二回学術大会における、藤本頼生の発題「近代・現代の大嘗祭を考える」に基づく(平成三十年十二月八日、於國學院大學)。藤本は、藤田大誠の指摘「前回とは異なつて、この度の御代替はりにおいては、『大嘗祭』に関する学術研究(特に歴史的研究をはじめとする人文学的研究)が段違いに少ないやうに感じる」(「大嘗祭をめぐる政教関係の回顧と展望」『政教関係を正す会』平成三十年度第一回研究発表資料、平成三十年九月二十九日)を引き、NDL-OPACで調べられる平成四年以後の二百四十六件の学術論文や関連記事のうち、五分の一強にあたる四十九件が政教関係であり、その一方折口信夫の天皇霊関係にかかる論考は五件で、それらもほぼ復刻であることを指摘している。
- (10) 註六前掲、第一章「大嘗祭の本義をめぐる研究史」(初出、平成元年十一月)。
- (11) 柳田国男と折口信夫の対談(司会 石田英一郎、昭和二十四年四月)で、折口が靈魂や鎮魂の技術者、ムスビの神の信仰、八神殿などから古代の神信仰を述べた後、柳田は「技術者ということがいえれば、あなたの議論も光を放つが、あなたが使う *intermediate* みたいなものが、まだ民間伝承の資料からは認められていない」と述べ、また、「現在の事実からは、まだ折口氏の仮定は支持しません。」とも述べている(『日本人の神と靈魂の観念そのほか』『民俗学』について 第二柳田国男対談集(筑摩叢書四六) 筑摩書房、昭和四十年九月)。
- (12) 柳田国男「稲の産屋」『新嘗の研究』第一輯、創元社、昭和二十八年十一月(学生社から第二輯と共に昭和五十三年十一月に復刊)。柳田は大嘗祭の祭儀の中心を、神殿内に大神一神を迎え、天皇と神が同時の御食事をなされる単純素朴な行事と叙述している。
- (13) 岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開―即位と大嘗祭―」『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年十月(初出、昭和五十八年一月)。
- (14) 註三参照。特に大嘗宮神殿内の神座および神殿内における神事の意味をめぐる議論では、折口大嘗祭論が研究史の出発点とされ、研究史上の大きな足跡とされた(加茂正典「近年の日本古代即位儀礼研究の動向と課題」『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、平成十一年二月。一部初出は『図書逸文研究』第二二号、平成元年十月)。

- (15) 折口信夫「追ひ書き」『古代研究』民俗学篇二、大岡山書店、昭和五年六月。
- (16) 折口信夫「大嘗祭の本義」『古代研究』民俗学篇二、大岡山書店、昭和五年六月。
なお、本稿における引用文は原則として常用漢字を用いた。
- (17) 拙著「鎮魂祭の祭祀構造に関する一考察」『神道研究集録』第三二輯、平成三十年二月。
- (18) 折口信夫「ほうとする話 祭りの発生その一」『古代研究』民俗学篇一、大岡山書店、昭和四年四月（昭和二年六月草稿）。
- (19) 津城寛文「折口信夫の鎮魂論 研究史的位相と歌人の身体感覚」春秋社、平成二年九月。
- (20) 註一八に同じ。
- (21) 斎藤英喜は、折口が「魂」理論から「天皇霊」を天子の体内に入れるという発想を生み出したことについて、「鈴木重胤の「鎮魂」説を踏まえた上での、折口によって再創造された、「新しい神話」であろう」と指摘している（『折口信夫 神性を拡張する復活の喜び』ミネルヴァ書房、平成三十一年一月、第六章「昭和三年、大嘗祭の現場から」）。
- (22) 折口信夫「国文学の発生（第四稿） 唱道的方面を中心として」『古代研究』国文学篇、大岡山書店、昭和四年四月（初出、昭和二年二・四・十二月）。
- (23) 藤井貞和は、「まれびと論者」である折口がその「まれびと」を捨て去って天孫降臨の「マドコオフスマ」論に走り、本来「みこもち」論者で天皇非即神論であったのが、昭和三年から二十年まで天皇即神論であったと論じている（『国文学の思想』『国文学の誕生』平成十二年五月（初出、平成八年十月））。しかし、折口は「ほうとする話」で、天子を「遠くより来たまれびとと神であり、高天原の神でもあった」と表現しており、「まれびと」論を捨て去ったわけではない。
- (24) 折口が大嘗祭から古代のあるべき祭りの姿を想起するその脳裏には、重胤をはじめとする国学者の古典・祭祀解釈、現実の民俗事例（琉球セジ、花祭り）、西洋の理論の咀嚼、「常陸国風土記」の古伝承、古代文献である『万葉集』（巻十四、三三八六・三四六〇番）で家に籠る女性の姿、そして『日本書紀』神代巻でマトコオウフスマにくるまる天孫の姿などが、連動的に浮かび上がっていたのである。そして、物忌として「魂」を身につけ新生する天皇のイメージが固まっていたものと推察される。
- (25) 折口信夫「大嘗祭の本義ならびに風俗歌と真床襲衾」『國學院雜誌』第三四卷第一一號、昭和三年十一月。
- (26) 前掲「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」。

- (27) 折口信夫「大嘗祭の本義(別稿)」(『折口信夫全集』一八、中央公論社、平成九年十一月(昭和三年十月草稿))。
- (28) 註一五に同じ。
- (29) 即位儀と大嘗祭を一続きで考える折口の発想は、即位儀と大嘗祭を連続した即位儀礼として規定した「登極令」(明治四十二年公布)の影響があるとの指摘もある(岡田精司「折口信夫の大嘗祭論と登極令」『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年十月(初出、平成二年十月))。
- (30) ただし、小野祖教「日本国体の祭祀的一考察」(『國學院雜誌』第三十九卷第七、八、十号、昭和八年七、八、十月)が折口大嘗祭論の全面的影響下にあったとする見解がある(宮地正人「天皇制イデオロギーにおける大嘗祭の機能―貞享度の再興より今日まで」『歴史評論』四九二号、平成三年四月)。小野は「ニヒナハ」の語源で折口説「贊の忌」を引き、折口の大嘗祭研究を「自分の研究に階梯となり、最も暗示的であつた書物」として挙げ、廻立殿において「天皇の御行水に奉仕する婦人と、及び御行水そのもののもつ神秘とによつて天皇の御資格が完成する」折口説に賛同を示している。小野は折口が「大嘗祭こそ真の御即位である」とした点が「大体に於いて承認さるべきであらうと思ふが、私はやはり悠紀、主基殿兩殿を中心的な場所と見て、ほゞ同一の説明を得る事が出来る」として大嘗祭を「天孫と稲の女神との御結婚の式」とするが、折口の「鎮魂」解釈や「天皇靈」論を取らず、全体的に折口大嘗祭論の色は薄い(堀岡文吉の『国体起源の神話学的研究』(培風館、昭和四年五月)も影響を与えた研究として挙げている)。小野の論考は折口の祭祀研究に刺激を受けていることは事実ながらも、その祭祀理解そのものや折口大嘗祭論を踏襲しているとは言い難い(小野祖教「日本神話と新嘗の祭―天孫降臨の話系」『神道学』復刊第八号、昭和三十一年二月、も同様)。
- また、早くに海外の稲米儀礼との比較を行った宗教民族学者の宇野円空「齋穂と齋田の諸形式」(『神道研究』第二卷第一号、昭和十六年二月)にも折口大嘗祭論は見ることができない。他にも、文部省訓令による規定で設置された「日本諸学振興委員会」での講演である、橋純一「齋庭之穂」御授受の御伝へにつきて(教学局「日本諸学振興委員会研究報告」第三篇『国語国文学』昭和十三年二月)は天孫降臨神話、特に大嘗祭との結びつきが多く説かれる齋庭稲穂の神勅を扱っているが、折口大嘗祭論は見られない。
- (31) 武田祐吉「本辞における大嘗祭の思想」『古事記説話群の研究』明治書院、昭和二十九年十月(昭和二十年出版予定であったものの復刊)。

- (32) この点は、武田と折口の国文研究の方法論の違いや相克に基づくものでもあろう(城崎陽子「武田祐吉の「神観念」―神と神を祭る者との文学」をめぐる折口信夫との相克―)、『日本文化と神道』二、平成十八年二月)。
- (33) 例えば、山本信哉「我が国体より見たる御大典の精神」、植木直一郎「即位礼及大嘗祭の沿革」、三浦周行「大礼眼目」(『皇国』第三五七号、昭和三年九月)、出雲路通次郎「大礼と朝儀」(櫻橘書院、昭和十七年八月)など。
- また、明治・大正期の概説から既に、天孫降臨神話(特に斎庭稲穂の神勅)や天上世界で天照大神が大嘗(新嘗)を行った神話と実際の大嘗祭を結び付けて祭祀の本義や沿革を語るものは多く(明治四年「大嘗会告諭」(神祇省告諭)、賀茂百樹『通俗講義 登極令大要』大正元年十月、池邊義象「皇室」博文館、大正二年六月、植木直一郎「皇室の制度典礼」小林又七本店、大正三年二月、三浦周行「即位礼と大嘗祭」京都府教育会、大正三年三月、山田孝雄「御即位大嘗祭 大礼通義」東京玉文館、大正四年九月、関根正直「御即位大嘗祭 大礼要和」六合館、昭和三年五月、など)、その点では、折口の見解もその中の一つ―国文・民俗から見た一つの本議論―に過ぎないものとして位置付けられていた、と見ることも可能である。
- (34) 同内容のものが『皇国』第三五八号(昭和三年十月)に掲載されている。また佐伯有義は「財団法人明治聖徳記念学会紀要」第三〇号(昭和三年八月)に「大嘗祭の精神」、『皇典講究雜誌』第二二五号(昭和三年八月)に「即位礼及大嘗祭の儀式並に精神」を掲載している(いずれも講演の記録)。
- (35) 星野輝興「大礼本義」『官報』昭和三年十一月七日付録。
- (36) 今泉定介「大嘗祭の精神」『神道学雑誌』第五号、昭和三年十月。
- (37) 内閣大礼記録編纂委員会「昭和六礼要録」昭和六年七月。
- (38) 内閣書記官室「大礼記録」大正八年三月。
- (39) 「報本反始」は「明治といふ時代に神社非宗教の考へを支へる祖先崇拜と関連して称道された語彙」であった(西川順土「近代の大嘗祭」皇學館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』皇學館大学出版部、昭和五十三年四月)。
- (40) 大正の御大礼の際に呈された、和田英松「御即位大嘗祭」(大正三年三月講演、同四年九月『國學院雜誌』第二一卷第九号に掲載、後に「国史国文の研究」雄山閣、大正十五年二月、に所収)は即位・大嘗祭の沿革を詳述した当代随一の研究であっただけでなく、昭和を経て今日に至っても、即位・大嘗祭解説の基本に位置付けられる。
- (41) 阪本是丸「昭和前期の「神道と社会」に関する素描―神道的イデオロギー用語を軸にして―」國學院大學研究開発推進セ

ンター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年二月。

- (42) 本稿の課題は折口大嘗祭論をめぐる学説史であるため、昭和前期という特異な時代については近代史研究の専論に任せるものとする。

- (43) 宮地は『神祇史大系』（明治書院、昭和十六年十二月（昭和十八年五月、訂正四版））で「これを斎庭稲穂の神勅といふ。即ち大嘗祭の起源なり。大嘗祭は天神より天津御饌を享けて、天神の霊徳を体得し給ひ、更に之を天下の国民に頒ち賜ふを本旨となす。」と述べ、大嘗祭は天皇が「天神の霊徳を体得」する祭祀であるとしている。さらに昭和の『神祇史大系』では、これまで大嘗祭を律令制度の祭祀として解説を行ってきたのに対し（『神祇史』皇典講究所國學院大學出版部、明治四十三年十二月、『神祇史綱要』明治書院、大正八年五月）、大嘗祭を「肇国の神事」に特別に位置づけている。昭和の時代の影響を宮地も受けていたことが解る。

- (44) 宮地は神道史学者であり、大嘗祭も基本は律令祭祀としての認識だった。また、掌典という宮中祭祀への奉仕者であった星野と、神宮奉祭会会長などを務めた今泉においても、両者の古典観は大きく異なる（神杉靖嗣「星野輝興・弘一の神道学説をめぐる」國學院大學研究開発推進センター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年二月）。今泉は神道界の「大御所」で広汎な社会層に大きな精神的影響を与えたが、神社界の主流には位置せず、神道界の巨大なる異端者として、昭和前期の社会に信仰を普及させることを目的に言論活動を行っていたとされる（葦津珍彦「今泉先生を語る―その思想と人間―」『今泉定助先生研究全集』第一巻、日本大学今泉研究所、昭和四十四年九月、阪本是丸「大正期の神社界と今泉定助」『源泉への回帰』（今泉定助先生五十年祭記念誌）新生創版、平成六年九月、武田幸也「今泉定助の思想と皇道発揚運動」國學院大學研究開発推進センター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年二月）。

- (45) 藤岡好足は、昭和十八年十二月刊『神道講座 神道史』（宮地直一編）において、折口の『古代研究』を「初学者には、博士の真意を理解することは困難であらう。」と注記している。阪本是丸は、折口による「天皇霊」とその説明・解釈は当時、学術書や特殊専門雑誌に記載されているもので、「世の関心からいつても、その影響は限定されてみたと考へるのが妥当」であること、『古代研究』が異例の部数と版を重ねながらも、本文は六〇〇頁余りで大方の読者は読み通せなかったであろうこと、などを指摘し、昭和十八年における藤岡の評が当時の折口の学説を雄弁に物語っていると述べている（國學院の「国学」『國學院大學校史・学術資産研究』第四号、平成二十四年三月）。

- (46) 天皇の靈的卓越性を表現してそれと大嘗祭を結び付ける態度や、大嘗祭と天孫降臨神話を結び付ける言説は折口の独創ではなく、前者は昭和前期の時代、後者は少なくとも近世からの研究史が存在する。だが即位・大嘗祭儀を分解し、季節の循環にあてはめて再構成し、「魂(たま)」の授受で古代祭祀を理論化した点は、既存の研究史を踏まえた上で折口が新たに発想したものと言える。
- (47) 岡田精司「折口信夫の大嘗祭論と登極令」『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年十月(初出は仲尾俊博先生古稀記念会編『仏教と社会』永田文昌堂、平成二年十月)。
- (48) 宮地直一「上代神道史要義」『遺稿集』第三卷、理想社、昭和三十三年七月。
- (49) 宮地自筆「神道史 上代修正本」(『神道史講義案 上代』)校史・学術資産研究センター所蔵。『遺稿集』所収「上代神道史要義」は、宮地夫人がこの宮地自筆ノート(『神道史講義案』)を清書し、西田長男が赤を入れて成立したものであるという(岡田莊司氏の「ご教示による」)。
- (50) 「上代神道史要義」では、「本来の意味は次のような信仰から出たものでないかといはれる」として以下、折口の天皇霊を天皇の肉体に入れる方が鎮魂祭である説が記述されている。あくまで「いはれる」として折口の鎮魂説を引用していることが注意される。自説の開陳、という文脈ではない。また國學院大學図書館所蔵の宮地自筆「神道史 上代修正本」では、折口鎮魂説を「・・・」という中略を示す記号を多用して記述しており、ここからも明らかに引用であったことが解る。また、没後の翻刻では削除された「群臣ヨリ天子ニ魂ヲ差上グルトイフ解ハトラズ」という一文が折口鎮魂説の末尾に付されており、宮地側で折口鎮魂説内の取捨選択が行われていたことも解る。
- (51) 宮地は「文献を主、他を従とする立場」でありながらも、当時柳田国男・折口信夫らによって隆盛した民俗学(土俗学とも表現される)は文献研究を補完するものとして一定の評価は与えていた(『神道史要項』『臨時神道講習会叢書』昭和八年十一月、「民間信仰研究の意義」『國學院雜誌』第四七卷第一〇号(高崎正秀編集、民間信仰研究号) 昭和十六年十月)。
- (52) 宮地は鎮魂祭や大嘗祭をあくまで律令祭祀として神道史に位置付けており、鎮魂の行事を大嘗宮神殿内の神事と結び付けた折口大嘗祭論は、『神道史 上代修正本』(『上代神道史要義』)においても、あくまでも古代信仰(古代靈魂観)を説明する一つの説として紹介され、鎮魂祭が新嘗祭・大嘗祭の前日に行われる予備的行事である点を崩してはいない。「天皇が靈的二最モ完全ナル状態、・・・神トシテノ御資格ヲ具有セラレテ」といった言葉も使用されているが、神と天皇を一体と見

なす昭和期によく見られた言説と一致しているのであり、折口の祭祀理解を受容しているわけではない（宮地は折口のように鎮魂祭と大嘗祭を混同していない）。

(53) 註一参照。

(54) 註一二参照。

(55) 折口は柳田の学問を模倣し、取り込み、国学の新しい建て直しに努めたこと、柳田の学恩への強い思いを『古代研究』の「追ひ書き」（註十五前掲文献）で述べている。

(56) 国内の民俗事例の収集に重きを置き、日本文化や習俗の保存と探求に努めていた柳田の研究態度と、文献以前の古代信仰を、国文研究を踏まえて叙述する折口のそれとが異なる点は、「魂」の祭りを折口が古代の鎮魂祭と結びつけたのに対し、柳田が「魂祭り」を「先祖祭」とし、様々な習俗に敷衍し叙述している点にも見出だすことができる（柳田国男「先祖の話」『柳田国男全集』一五、筑摩書房、平成十年九月、初出は昭和二十一年四月）。ただし、柳田は「魂がこの世へ復帰するといふ信仰」や「魂を若くするといふ思想」にも言及しており、折口の「魂」理解や発想と通底する部分もあるとも見られる。もちろんあくまで柳田は実際の習俗との関連を前提とし、古典から古代信仰を直に観想した折口と方法論が大きく異なる。しかし基本的な神観念において、両者にそれほど大きな違いがあったわけではない。この点は柳田「柱松考」（『郷土研究』大正四年三月号）と折口「髻籠の話」（『郷土研究』大正四年四月号、五月号）で神が降りてくるといふ発想を両者が共有していた点にも見出だすことができよう。当時折口のもとに星野輝興が「ひもろぎ」の研究をしている由で相談に来たこともあったらしく、大正時代前期には、神社が成立する以前の「ひもろぎ」、すなわち「よりしろ」に関する議論が、折口や柳田の周りで活発に展開されていたことが指摘されている（斎藤英喜『折口信夫』第二章「よりしろ」論と大正期の神道、神社界）ミネルヴァ書房、平成三十一年一月）。折口・柳田の神観念は必ずしも普遍的なものではなく、大正から昭和前期の時代に産み落とされたものである点に留意する必要がある。

(57) 松本信広「柳田国男の『海南小記』と『海上の道』—民俗と民族について—」『日本民族文化の起源』第一巻 神話・伝説、講談社、昭和五十三年九月（初出「どるめん」一三、昭和五十二年四月）、柳田国男研究会編『柳田国男伝』（第十三章 次代の日本人に）三一書房、昭和六十三年十一月）。

(58) 石田英一郎・岡正雄・江上波夫・八幡一郎「日本民族Ⅱ文化の源流と日本国家の形成」（『民族学研究』第一三巻第三号、

- 昭和二十四年九月（昭和二十三年五月の座談会）で提示された騎馬民族による征服王朝説に対する柳田の反感は強かった（柳田は北方騎馬民族説に桶の視点が欠如していることを問題としていた）。岡正雄・柳田国男を中心として本格的に始まった日本文化起源論は、日本人のアイデンティティを揺るがした「敗戦」を契機としており、ナショナルアイデンティティの探求と再確立を裏返したものだ。そういった意味では、戦後の日本文化起源論も敗戦以前の日本民族、国体の優越性を探求する方向性と変わりがないとも言える。そのため、日本における民族学ないしは文化人類学が「明治期以来の趨勢として、日本民族の起源の問題に絶えず収斂」し、「日本人ないし日本民族のアイデンティティを問うという問題意識」が常に存在し続ける（ヨーゼフ・クライナー「日本民族学・文化人類学の歴史」ヨーゼフ・クライナー編『日本民族学の現在—一九八〇年代から九〇年代へ』新曜社、平成八年三月）こととなったのであった。
- (59) 柳田国男・折口信夫・石田英一郎「民俗学から民族学へ」『民俗学について 第二柳田国男対談集』筑摩叢書四六、筑摩書房、昭和四十年九月（昭和二十四年四月対談）、松本・前掲註五七参照。
- (60) 大嘗祭における折口と柳田両者の相違は、方法論の大きな違いと、論文の発表時期の違い（昭和三〇五年と昭和二十六八年）に起因するものと考えられる。折口が昭和前期の神道をめぐる言論に自ら入り込んだことと、当時は大嘗祭や新嘗祭に関する本格的な論考を発表しなかった柳田が、敗戦後まもなく、抑制的な大嘗祭の姿（寧ろ単純素朴に過ぎたとも思われる行事）を描き出したことは、両者の学問態度の違いを明瞭に示しているものと考えられる。
- (61) 註五七に同じ。
- (62) 松本信広「伝説の系譜」『日本民族文化の起源』第一巻 神話・伝説、講談社、昭和五十三年九月（初出は池田弥三郎編『講座古代学』中央公論社、昭和五十年一月）。
- (63) 松本信広「日本神話の研究」同文館、昭和六年十一月↓鎌倉書房、昭和二十一年十二月↓平凡社（東洋文庫）、昭和四十六年二月。以上のように再版が戦後に二度あった。
- (64) 松本信広「解説」『日本神話の研究』（東洋文庫）平凡社、昭和四十六年二月（註六三前掲）。
- (65) 松本信広「序」『日本民族文化の起源』第一巻（神話・伝説）講談社、昭和五十三年九月。
- (66) 前掲「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」、及び註五九参照。
- (67) 松本・前掲註六三、「蛭児と日女」。

- (68) 松本信広「日本神話研究の進み」『日本民族文化の起源』第一卷（『神話・伝説』講談社、昭和五十三年九月（初出、昭和四十六年十一月））。
- (69) 註六四に同じ。
- (70) 松村武雄「天孫降臨の神話」『日本神話の研究』第三卷―個別的研究篇（下）―、培風館、昭和三十年十一月。
- (71) 折口信夫「万葉集研究」・「古代民謡の研究」『古代研究』第二部国文学篇、大岡山書店、昭和四年四月。
- (72) 松村武雄「天岩戸籠りの神話」『日本神話の研究』第三卷―個別的研究篇（下）―、培風館、昭和三十年十一月。
- (73) 松村武雄「探らんとする研究法」『日本神話の研究』第一卷―序説篇―、培風館、昭和二十九年三月。
- (74) 大林太良「松村神話学の展開―ことにその日本神話研究について―」『文学』三九卷一―号、昭和四十六年十一月。
- (75) 註六八に同じ。
- (76) 松村・松本の神話研究を引き継いだ次世代の神話研究者である大林太良は『日本神話の起源』（角川選書）角川書店、昭和四十八年三月）において、『日本書紀』に見える「真床追衾」を「古代天皇の即位儀礼である大嘗祭の悠紀殿・主基殿にしつらえられた蓐、衾もマトコオウフスマとよばれており、胞衣の象徴である」とし、さらに「大嘗祭の本義」と題された節では松本信広の研究を引き、「天孫降臨神話には、年毎に初穂を祖神に奉るといふ新嘗の祭、さらに即位式としての大嘗祭が反映」しているとして天孫降臨神話と大嘗祭の関係を述べている。大林は折口を直接引いているわけではないが、折口の理解を受容した松本の研究を引いて述べており、マトコオウフスマ―大嘗祭―天皇即位、という図式のみが一人歩きしていると言える。
- (77) 西郷信綱「古代王権の神話と祭式」『西郷信綱著作集』第六卷、平凡社、平成二十三年十月（初出、昭和三十五年一月、三月）、第一節「真床覆衾と天の羽衣」。
- (78) 西郷・前掲註七七、第二節「大嘗祭と君主の誕生」。
- (79) 西郷信綱『古事記の世界』（岩波新書）岩波書店、昭和四十二年九月）では、「新嘗や大嘗は新穀をたんに神に献ずる祭と解されがちだが、天子みずからそれを食べるのが本義で、この聖餐によって水穂の国の君主としての豊饒呪力が身につく」と記している。
- (80) 西郷・前掲註七七、冒頭部分。

- (81) 註七七に同じ。
- (82) 註七七に同じ。
- (83) 本稿第一節「折口信夫「大嘗祭の本義」の位置付け」参照。
- (84) 註七八と同上。
- (85) 西郷信綱「大嘗祭の構造―日本古代王権の研究―」『古事記研究』 未来社、昭和四十八年七月（初出、昭和四十一年十二月、四十二年一月）。
- (86) 西郷・前掲註八五、第九節「嘗殿の秘儀」。
- (87) 註八六に同じ。
- (88) 西郷・前掲註七七、第六節「原型としての神代」。
- (89) 西郷・前掲註七九、序「古事記をどう読むか」。
- (90) 註二七に同じ。
- (91) 註一五に同じ。
- (92) 西郷信綱「学問のあり方についての反省」『古典の影 学問の危機について』（平凡社ライブラリー）平凡社、平成七年六月（初出、昭和四十四年二月）。
- (93) 註一五に同じ。
- (94) 丸山真男「日本の思想」『岩波講座 現代思想』第一卷（現代日本の思想） 昭和三十二年。
- (95) 大西廣「解説―私はこの本をこう読んだ」（西郷信綱『古典の影 学問の危機について』（平凡社ライブラリー）平凡社、平成七年六月）。
- (96) 西郷信綱『《読む》という行為』『古典の影 学問の危機について』（平凡社ライブラリー）平凡社、平成七年六月（初出、昭和五十年一月）。
- (97) 西郷信綱「詩の発生」『西郷信綱著作集』第六卷、平凡社、平成二十三年十月（初出、昭和三十一年十二月）、第一節「信仰起源説」。
- (98) 註九七に同じ。

- (99) 西郷・前掲註七九、「あとがき」。
- (100) 橋本和也「訳者解説」ホカートの知的挑戦の現代的意味(ホカート『王権』(岩波文庫) 岩波書店、平成二十四年十二月)。
- (101) 西郷・前掲註七七、第一節「真床覆衾と天の羽衣」、同「補考―真床覆衾について」『古事記注釈』第二卷、平凡社、昭和五十一年四月、など。
- (102) 西郷は人類学を教養として参照していたわけだが、人類学に「引きずりこまれる羽目になった」のはこのロンドンでの生活であった。そこで西郷は「自分が日本人であることの自明性を強くゆさぶられ」、「広い意味での人類学的反省」に目覚めさせられたという。西郷によると人類学は「何らかの形でヨーロッパそのものの自己反省の学なのであり、この社会的・文化的他者存在の意味を解明しようとする」ものであり、レヴィ・ストロース『悲しき熱帯』(一九五五)は「植民地主義にたいするヨーロッパ知識人の罪の意識、それを通して未開の世界に「人間」を再発見するに至る鮮烈な過程」を伝えてくるものであるという。西郷は本場の人類学に刺激を受け、「観念や図式の蔽いをはがれて、ようやく一つの生活体」として日本古代が見えるようになったとし、人類学は民俗学でもなければ新国学でもなく、「日本民俗学が柳田国男とともに終わつたという事実が何を意味するか、このさいもつと凝視する必要がある」とも述べている(「人類学のこと」『古典の影 学問の危機について』(平凡社ライブラリー) 平凡社、平成七年六月(初出、昭和四十三年六月))。
- (103) 西郷信綱「日本の古典と私」『西郷信綱著作集』第九卷、平成二十五年九月(初出、昭和二十三年十月)。
- (104) 註一〇三に同じ。
- (105) 『西郷信綱年譜』『西郷信綱著作集』第九卷、平成二十五年九月。
- (106) 戦後まもなくに出された『古事記』(続日本古典読本、日本評論社、昭和二十二年十二月)では、「実は今こそ、天皇制神話について沈着さを以て考えねばならぬ」とし、「天皇制神話としてのこの古事記がどんな非科学の汚辱に血ぬられた古典であることか」は既に自明であり、正しく自由に古典を読むために古事記全文のテキストを作成したとしている。ここで西郷はプロニスワフ・カスベル・マリノフスキー『神話と社会』を参照し、『古事記』の本質を「政治神話」としている。
- (107) 西郷の学問研究の基礎が鍛えられた二十代において、折口と柳田の学問も大きな存在であった。しかし、両者が国内の事例の探求に留まったこともあり、海外の人類学に比べて折口は理論的に不十分で、柳田は国民意識の自己反省に乏しいため、西郷は両者の学問に耽溺した時代がありながら、西郷自身の方法論や学問の方向性が明確になったときには両者の学問に物

足りなさを感じるようになったのではないだろうか。

(108) 註一〇五に同じ。

(109) 西郷信綱『古事記注釈』第二卷、平凡社、昭和五十一年四月。

(110) 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』講談社、昭和四十二年六月。

(111) 吉本隆明『祭儀論』『共同幻想論』(『吉本隆明全著作集』一一、思想論二) 勁草書房、昭和四十七年九月(初出昭和四十二年四月)。

(112) 吉本隆明『天皇および天皇制について』(『吉本隆明全集撰』五宗教 大和書房、昭和六十二年十二月(初出昭和四十四年九月))。

(113) 松前健『古代王権と記紀神話』『日本神話と古代生活』有精堂、昭和四十五年十二月(初出、昭和四十四年)。

(114) 三品彰英『大嘗祭』『古代祭政と穀霊信仰』(『三品彰英論文集』第五卷) 平凡社、昭和四十八年十二月。

(115) 真弓常忠『顕斎』『日本古代祭祀の研究』学生社、昭和五十三年八月(初出、昭和五十年十一月)。

(116) 山口昌男『王権の象徴性』『伝統と現代』二二二、昭和四十四年。

(117) 宮田登『生き神信仰』(『塙新書』塙書房、昭和四十五年十一月)。

(118) 洞富雄『大嘗祭における寝具の秘儀―神聖君主と天皇―』『天皇不親政の起源』校倉書房、昭和五十四年五月(初出、昭和三十四年九月)。

(119) 谷川健一『王権の発生と構造』『稲と鉄とさまざまな王権の基盤』(『日本民俗文化大系』第三卷) 小学館、昭和五十八年二月。

(120) 村上重良『天皇の祭祀』(『岩波新書』岩波書店、昭和五十二年二月)。

(121) 倉野憲司『古事記全註釈』第四卷上巻篇(下)、三省堂、昭和五十二年二月。

(122) これまでに挙げた研究の他に、神話に関する諸研究を網羅して日本神話の体系を研究した塚田六郎『太陽の王権―比較と分布・神話地理―』(『神話研究 太陽の王権―神話性の成立に関する研究―』明善堂書店、昭和三十九年五月)、民族伝承の論理を追求した安永壽延『道成寺説話の本質』(『増補 伝承の論理 日本のエートスの構造』未来社、昭和四十六年十二月(初出、昭和三十五年七月))、白川静『中国の神話』(『中公文庫』中央公論新社、昭和五十五年、二月(初出、昭和五十年))なども、神話比較研究などを参照し、折口大嘗祭論を踏襲した神話理解、大嘗祭理解を述べている。安永は西郷の影響を強く受けており、西郷が言及した聖婚説で大嘗祭を捉えている。

(123) 松前健は、「フックヤホカートらの「神話祭式派」の唱える、王権祭式型の一要素である聖婚式は、わが大嘗祭においても、やはりかつては重要な要素であったのではないかと考えられるのである。」と聖婚の存在を推定している（註一一三）。大嘗祭に聖婚があったとする見解は、松前の言及と同様、古代文献に直接の根拠を全く持たず、海外の王権祭式などを援用した類推のみに基づいている。

また、松前は「収穫の祭であった新嘗は、稲魂を遣わし、これを成育させ、人間に供してくれた神に対する感謝の祭であった。この神のために新穀で神酒と神饌を作り、これを供するとともに、祭主自らもこれを儀礼的に食し、その稲魂を体に摂取したのであろう。また祭主は、時として神座の衾にこもって、自ら神との冥合を図り、そのヨリマシとなった（即ち頭齋とはこれである）のであろう。また神の婚姻による穀霊の誕生を模して、祭主と齋女との感染呪術も行なわれたかもしれない。」とも述べている。ここに、戦後の大嘗祭論がほぼ網羅的にまとめられている（「大嘗祭と記紀神話」「古代伝承と宮廷祭祀―日本神話の周辺―」塙書房、昭和四十九年四月〈初出、昭和四十五年一月〉）。

(124) 註四に同じ。

(125) 註一四参照。

(126) ちなみに、皇學館大学では昭和五十年から神道研究所内に「大嘗祭研究会」を設け、大嘗祭の研究を行い、昭和五十三年四月に『大嘗祭の研究』、平成元年六月に『続大嘗祭の研究』を上梓している。『大嘗祭の研究』には折口大嘗祭論を踏襲した真弓常忠「大嘗祭の祭神」も収録されているが、他に折口大嘗祭論を踏襲した理解を示している者はいない。谷省吾「大嘗祭の本義」は、「大嘗祭・新嘗祭また神今食の御祭神、及びこの八重葺の御寢座については、なほ心をひそめて検討・考究すべき多くの問題が有るにちがひない。近代の思惟と考証とが、太古以来の秘儀を窺ひうるためには、なほ道ははるかなものがあると言ふべきであらう。」とし、川出清彦「大嘗祭の祭儀」は、「主上が大嘗に当つてこの御座につかれることの意味についていかに考へてよいであらうか。今これを明確にする適切な言葉を知らないが、蓋し大嘗祭の神秘的な奥義はここにあるのではなからうかと思はれる。」と述べて大嘗祭の秘儀を想定したような記述をしているが、これ以上は何も言わず、慎重な態度を崩してはいない。『続大嘗祭の研究』においては、西山徳「大嘗祭の思想的源流と古代伝承」が折口「大嘗祭の本義」を紹介して「真床追衾」、「天皇霊」の問題に言及しているが、折口大嘗祭論を「民俗学的立場に立つて検討し、氏独特の直感による推理を駆使されたものであるが、必ずしも充分なる史的考証を経たものとは言へない。」と述べ、全面的

な同意は示していない。

國學院大學では、折口の門弟である西角井正慶、倉林正次が折口大嘗祭論を踏襲した。西角井は、折口の靈魂觀を継受し、「鎮魂」(たまふり)を「外来魂」が人体に來触することとし、新嘗祭は「それ自体魂ふりの意義を持つ」、祭具の「真床覆衾」に「籠てゐる間に靈威が充実して神の資格を得て出現する、鎮魂の一つの方法」、などと述べている(『日本芸能史における鎮魂要素』『古代祭祀と文学』昭和四十一年九月(昭和二十三年五月提出の学位論文、その抄録が日本學術會議文學哲學史学連合『研究論文集』昭和二十六年一月、に掲載)。倉林は、折口の古代祭祀理解を文献資料から跡づけることを研究の目的としており、折口の「真床襲衾」説や天皇靈、鎮魂説を踏襲し、民俗学の視点から儀礼の構造を論じている(『饗宴の研究(儀礼編)』桜楓社、昭和四十八年八月、『天皇の祭り』大嘗祭新編)『第一法規出版、昭和五十八年九月、『饗宴の研究(祭祀編)』桜楓社、昭和六十二年六月)。

ただし、宮地直一の門弟である西田長男は、昭和五十年年度神道宗教学会大会の共同討議において、折口の「真床御衾」説に学生時代から大きな疑問を持つていて、登壇者の真弓常忠に厳しい質問をぶつけている(共同討議「踐祚大嘗祭をめぐって」『神道宗教』第八三三号、昭和五十一年十月)。「みこともち」や「見立て」などでは積極的に折口を受容した西田でさえこの態度であるのだから、戦後の皇學館・國學院の神道研究において、折口「大嘗祭の本義」は特異な説であり、必ずしも積極的に受容されていたわけではなかったのではないだろうか。そして恐らく、『古代研究』が出版された昭和前期も同様の状況であったのであろう。

(127) 松本信広は、戦前の神話研究は政治的要因により伸びなやみ、自由に言論活動することが憚られていたことを述懐し、「その反動が戦後における古代研究の自由、新説、奇説の百花繚乱の時代と変わった」、「新嘗や大嘗祭と神話との関係研究は、最近頃に盛んになってきている。」と述べている(『日本神話の研究』(平凡社、昭和四十六年二月)巻末の「解説」)。戦前から戦中、そして戦後における時代状況の劇的な変化と、神話や古典の新研究が運動していることは西郷も同じ認識であった。この新たな時代の中で折口大嘗祭論が引用され、それを元とした言説や理論が叙述されて、折口大嘗祭論が流布していったのだった。

(128) 昭和三十年代中頃から昭和四十年代、五十年代初めにかけて、塚崎進、池田弥三郎、山本健吉、加藤守雄、岡野弘彦、戸坂康二などが、折口の評伝や歌について単行本を刊行し、雑誌でも折口没後から追悼号も含め、多くの論集が組まれた。

(129) 岡野弘彦は、「まれびと」論をはじめとする学説や、小説『死者の書』がきちんとした評価を受け、さらにその学説が緻密に検討されるようになるのは戦後になって、しかも昭和二十八年の折口の没後のことである。」と指摘し、その理由として「学説の内容が非常に特異で一般化しにくかったこと」、「文体や表現法が個性的でありすぎることに」、「小さな私学の出身であること」、「実は天皇即神観を内側から否定する論拠を秘めていること」を挙げている（『新しい神の発見』『折口信夫伝——その思想と学問』中央公論新社、平成十二年九月）。折口の学説や言説が特異なものであったことは確かで、生前に本格的な読解・研究は進まなかった。ただし、「天皇即神観を内側から否定する論拠を秘めている」ことが察知されて忌避された、とするのは邪推であろう。少なくとも「大嘗祭の本義」において、そこまでの深い読解・分析が生前に行われていた論拠を示すことは困難だからである（註三〇、三一参照）。昭和前期における折口信夫の位置づけについて、阪本是丸「折口信夫の戦争歌と国家神道」（『國學院大學研究開発推進センター 研究紀要』第八号、平成二十六年三月）を参照。

(130) 早川庄八「律令制と天皇」（『日本古代官僚制の研究』岩波書店、昭和六十一年十一月（初出、昭和五十年十一月）。

(131) 井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』（日本思想大系三）岩波書店、昭和五十一年十二月（『神祇令』担当は井上光貞）。

(132) 青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注『続日本紀』一（新日本古典文学大系一二）岩波書店、平成元年三月（該当注は巻二であり、注解担当は早川庄八）。

(133) また、大嘗祭論そのものではないが、吉田孝がマナ（タマ）にふれて祖と氏の問題を論じている。吉田は「畿内豪族層は、天皇をかれらに超越するマナ（mana 呪術的靈威・魂（タマ）の所有者として共立し、天皇に従属することによってのみ、大和朝廷という統一体を構成することができた」としてポリネシアで発見された「マナ」を注記して古代政治体制を説明し、「天皇が天皇としてのマナを得たのは、先帝からではなく、始祖天照大神からであったと考えられる」として折口信夫「大嘗祭の本義」を注に付記し、折口の天皇霊付着説と類似した見解を述べている（『律令時代の氏族・家族・集落』『律令国家と古代の社会』岩波書店、昭和五十八年十二月。ただし吉田は「祖名について」『奈良平安時代史論集』吉川弘文館、昭和五十九年九月）において「たま」を「マナ」に類似するものとした点は、ほとんど論証されていないと注記している。昭和四十年代から五十年代の東大史学において、人類学の成果と共に、折口の「大嘗祭の本義」が広まっていたことを物語る。ただし、吉田の「始祖のマナの継承」という視角は、折口の天皇霊理解と共に、熊谷公男によって歴史史料から実証できないものとして

- 否定された(「古代王権とタマ(魂)」「天皇霊」を中心にして)『日本史研究』三〇八号、昭和六十三年四月)。
- (134) 註一一二に同じ。
- (135) 赤坂憲雄「天皇制のなかの自然」『王と天皇』(ちくまライブラリー)筑摩書房、昭和六十三年五月(平成五年十月文庫版)。赤坂は、吉本の祭祀や民俗まで組み込んだ天皇制論に大きな影響を受けており、吉本と天皇制や大嘗祭についての対談も行っている(『天皇制の基層』講談社学術文庫、平成十五年十月(初出、平成二年九月未来社刊))。
- (136) 岡田精司「夢と古代王権の儀礼」宮廷祭祀と夢『伝統と現代』第一九号、昭和四十八年一月(『古代祭祀の史的研究』(塙書房、平成四年十月)に加筆補訂して再録)。
- (137) 赤坂・前掲註一三五、「天皇制のなかの自然」。
- (138) 赤坂・前掲註三、「天皇霊」。
- (139) 松前健は、岡田莊司の文献実証の研究態度を評価するが、岡田の方法では祭儀の形骸化した姿しか見え、神話や民間伝承・習俗、海外民族の事例などを比較して類推する他は祭儀の原初的な意味・機能は知ることが出来ない、と批判している(「大嘗・新嘗祭と真床追衾」『國學院雑誌』第九十一巻第七号、平成二年七月)。松前も、「原初」などの想定された本来の姿を重視しており、それを深く探求してきた戦後の研究史を岡田が踏まえていないことを疑問視している。
- (140) 註一三、一四参照。
- (141) 岡田精司「大化前代の服属儀礼と新嘗―食国(ラスクニ)の背景―」『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四十五年四月(初出、昭和三十七年五月・七月)。本書は、昭和五十四年四月に五刷補訂版。
- (142) 新嘗祭の神事に服属儀礼の要素があるとした点は、岡田莊司によって否定され(「大嘗・新嘗の祖型」『大嘗の祭り』学生社、平成二年十月(初出、平成元年七月))、岡田精司もその点は認めた(「大嘗祭の神事と饗宴」『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年十月)。しかし岡田精司は、芸能や節会などを含めた新嘗祭の全体が服属儀礼で構成されているとし、大嘗祭を卯日の神事を中心に捉える見方は「登極令」に影響された近代の見方であると主張する。
- また岡田精司が、伊勢神宮の外宮が元々在地の太陽神であり、神宮中島神事は服属儀礼であるとした点は、藤森馨「伊勢神宮内外両宮の祭祀構造―由貴大御饗神事に関する試論―」『古代の天皇祭祀と神宮祭祀』吉川弘文館、平成二十九年十二月(初出、平成三年四月)が否定している。

- (143) 真弓常忠も岡田精司と類似した「顕斎」論を述べている(註一一五に同じ)。
- (144) 吉田義孝「思国歌の展開」『文学』第一六卷第七号、昭和二十三年七月、「望祭歌について」『國學院雜誌』第五七卷第六号、昭和三十一年十二月。
- (145) 三谷栄一「国見と文学成立の基盤」『日本文学の民俗学的研究』有精堂、昭和三十五年七月。
- (146) 土橋寛「古代歌謡」『岩波講座 日本文学史』第三卷、岩波書店、昭和三十四年六月。
- (147) 註一六に同じ。
- (148) 三谷栄一「神話と戌亥信仰」『日本文学の民俗学的研究』有精堂、昭和三十五年七月。
- (149) 三谷栄一「序」あとがき『日本文学の民俗学的研究』有精堂、昭和三十五年七月。
- (150) 岡田精司「あとがき」『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四十五年四月。
- (151) 岡田精司「解説」『大嘗祭と新嘗』学生社、昭和五十四年四月。
- (152) 註一三に同じ。
- (153) 海神宮神話と大嘗祭の関係については、松前・前掲註一二三論文に続き、川上順子「豊玉毘売神話の一考察」『文学』第二二卷第八号、昭和四十八年八月、次田真幸「海幸山幸神話の形成と安曇連」『日本神話の構成と成立』昭和六十年十一月(初出、昭和五十年十二月)、が考察を展開している。
- (154) この岡田精司の聖婚服属儀礼説をさらに発展させて「造酒童女」(サカツコ)との聖婚説にまで到達した天皇制研究に水林彪「大嘗祭の本義―八世紀の *Verfassung* または原天皇制についての一考察」(『法律時報』第六三卷第七号、平成三年六月)、同「記紀神話と王権の祭り」(岩波書店、平成三年十月、平成十三年十月に新訂版)、がある。
- (155) 岡田精司「即位儀・大嘗祭をめぐる問題点」『古代祭祀の史的研究』塙書房、平成四年十月。
- (156) 赤坂・前掲註三、松前・前掲註一三九。
- (157) 宮地と折口大嘗祭論の関係については、註五〇・五一・五二を参照。宮地の弟子である西田が折口大嘗祭論に強い疑問を持つていた点は註一二六を参照。