

# 國學院大學學術情報リポジトリ

## 神道の原像：日本文化の基層

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 上田, 正昭, Ueda, Masaaki メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000080">https://doi.org/10.57529/00000080</a>

# 神道の原像

— 日本文化の基層 —

## 一、W・G・アストンの神道論をめぐって

日本の神道の研究については、河野省三博士の『訂正増補神道の研究』（森江書院）、西田長男博士の『神道史の研究』（雄山閣）・『神道史の研究』第二（理想社）さらに昭和十二年（一九三七）十一月から昭和十四年五月まで『東洋学報』に七回にわたって津田左右吉博士が連載された「日本の神道に於けるシナ思想の研究」を補訂した『日本の神道』（津田左右吉全集）第九卷、岩波書店）折口信夫博士の『古代研究』（国文学篇・

民俗学篇第一冊・民俗学篇第二冊、大岡山書店）など、すぐれた諸先学の研究がある。

外国人で神道の研究をした研究者もいるが、とくにウイリアム・ジョージ・アストン氏が著した『Shinto (The Way of the Gods)』（安田一郎訳、青土社、一九八八年）は、古い著作だが注目にあたいする。一八四一年に北アイルランドのロンドンデリの近くで生まれ、一八六四年に江戸駐在のイギリス公使館の通訳となり、一八八〇年には兵庫領事に昇進した。そして一八八六年にはイギリス公使館の書記官となったが、引退を決意して帰国し、一九〇五年に『Shinto』をまとめた。アストンの神

上田正昭

道への関心は『日本書紀』の翻譯と『日本文学史』の執筆ならびに明治新政府と神道とのかかりの体験などにもとづく。今ではかなり古い神道論だが、改めて注目するにあたいする著作である。(1)多神教であつて最高神がないこと、(2)偶像やモーゼの十戒のような戒律が相対的でないこと、(3)靈の概念的認識や靈の人格化が弱いこと、(4)来舌(死後の吾界)の状態を認識していないこと、(5)深く熱烈な信仰が一般にないことと列挙したなかには、必ずしも正確でないところがあるけれども、現在もなお再検討すべき点も含んでいる。

まず日本の神道はアストンのみならず、多くの宗教学者がいうようにはたして多神教であろうか。『古事記』(上巻)には有名な天照大御神が天の石屋戸は隠れる神話が載っている。そのおりに「是を以ちて八百万の神、天安河原に神集ひに集ひて」審議することが述べられている。そして『日本書紀』巻第一の本文にも同じように、「時に八十万神、天安河辺に會ひて、その禱るべき方を計ふ」と記されている。この「八百万神」や「八十万神」という表現にまどわせられて多神教と称する人が多い。

しかし日本のカミについては、国学の大成者本居宣長が明確に指摘しているように<sup>②</sup>、

「さて凡て伽微<sup>かみ</sup>とは、古御典等に見えたる天地の諸<sup>もろもろ</sup>の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し、又人はさらに云ず、鳥獸本草のたぐい海山など、其余何にまれ、尋常<sup>よつね</sup>ならずぐれたる徳のありて、可畏<sup>かしこ</sup>き物を伽微<sup>かみ</sup>とは云なり」

と述べて、そしてつぎのように補足した。

「すぐれたるとは尊きこと善きこと、功<sup>いさお</sup>しきことなどの優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏<sup>かしこ</sup>きをば、神と云なり」

宣長が日本の古典などみえる「カミ」をはじめてとして、各地の神社で祭祀されている「御靈<sup>みたま</sup>」はもちろんのこと、傑出した人間はいうまでもなく、鳥獸本草のたぐい海山など、尋常ならず、すぐれたる徳のありて、可畏<sup>かしこ</sup>き物を「カミ」というとみなしての卓見であった。宣長の見解はそれらの「カミ」のみにはとどまらない。「すぐれたる」とは「尊<sup>たか</sup>きこと善きこと、功<sup>いさお</sup>しきこと」だけではなくて、「悪<sup>あや</sup>きもの奇<sup>あや</sup>しきものなども、よに

すぐれて可畏きをば、カミというなり」と断言した。

わざわいをもたらす禍津日神もあれば、災禍を問いただす直毘(日)の神もある。「よにすぐれて可畏き」ものは悪きもの奇しきものも「カミ」とあおいだ宣長説は、日本のカミについての的確な名言であった。

よにすぐれた可畏きものちあるものに、カミをみいだした方有生命信仰が、日本の神道の特徴であった。

日本の神道は自然物崇拜アニミズムと同じだとする宗教学者もいる。たしかに『日本書紀』神代巻に「草木威ちからに能く言語あひらあり」とか、「磐根・木杵・草葉も、猶よく言語ふ」とある例などには、アニミズムに類似する要素があるけれども、天地創造の神々をはじめ、尋常ならず可畏き人はいうまでもなく、海の綿津見神や山の大山祇神ほか動植物にいたるまで、「よにすぐれて可畏き」、「悪しきもの・奇しきものなど」、すべてのいのちあるものカミをみいだし、カミをあおいだ。このような方有生命信仰を私は汎神教とよんでいる。動植物ばかりでなく、無生物にも靈魂の存在を信じたアニミズムとは、おもむきを異にする。

アストンは日本の神道には「最高神がない」とみなしたが、そうであろうか。たとえば天孫降臨を命令する神は、『古事

記』の上巻では、天照大御神と高木神(高御産巢日神)であり、『日本書紀』の巻第二の本文では高皇産靈尊が天孫降臨の司令神であったように、日本の神話では高天原の最高神はアマテラスオオミカミとタカカムスヒノカミであった<sup>③</sup>。

さらに「靈の人格化が弱い」としたけれども、天満天神が菅原道真であったとおり、「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き人物」は数多く神として奉斎されており、むしろ「靈の人格化」は進んでいたとみなすべきである。

「深く熱烈な信仰が一般にない」とアストンはいうが、現代の社会でもたとえば鎮守の森に対する一般の人びとの多くが畏敬しており、みだりに鎮守の森の木を斬りだしたりすると崇たりがあると信じている。「熱烈な信仰」とはいえないまでも、「信仰が一般にない」とはいえない。

アストンの指摘のなかで「道徳律」(戒律)が相対的になり」とした点や「死後の吾界の状態を認識していない」としたところは、日本の神道の弱点であり、たとえば『延喜式』の「大祓」の祝詞の最後の部分はずぎのように述べられている。

「高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織津比咩といふ神、大海の原に持ち出でなむ。か

く持ち出で往なば、荒潮の潮の八百道の、八潮道の潮の八百会に坐す速開都比咩といふ神、持ちかか呑みてむ。かくかか呑みては、氣吹戸に坐す氣吹戸主といふ神、根の国・底の国に氣吹き放ちてむ。かく氣吹き放ちては、根の国・底の国に坐す速佐須良比咩といふ神、持ちさすらひ失ひてむ。かく失ひては、天皇が朝廷に仕へまつる官官の人等を始めて、天の下四方には、今日より始めて罪といふ罪はあらじと高天の原に耳振り立てて聞く物と馬牽き立てて、今年の六月（十二月）の晦の日の、夕日の降ちの大祓に祓へたまひ清めたまふ事を諸聞こしめせ」と宣る。

「四国の卜部等、大川道に持ち退り出でて、祓へ却れ」と宣る。」

人間の犯したツミは瀬織津比咩神、速開都比咩神・氣吹戸主神によって、山から川へと流され、さらに根の国・底の国へ息吹放たれて、速佐須良比咩神がその罪を行方知れずに雲散霧消すると奏上される。

しはしば日本のツミの意識の欠落を示している例として、大祓祝詞のこの部分が引用される。しかし大祓祝詞は、①から⑤の部分で構成されており、①・③・④の部分が天武朝の大祓の

祝詞であり、②と⑤（最後の部分は⑤）は平安時代の延喜年間（九〇一—九二三）に「近い頃」に補完された部分であることが実証されている。<sup>4</sup>

とくに最後の⑤の部分にみる瀬織津比咩ほかの神々は、『古事記』や『日本書紀』などにみえない新しい神格をおびた神々であり、「夕日の降ちの大祓」とあるのは、宮中の人々が朱雀門に会集する時刻を「申時以前」とする『延喜式』（四時祭式）の規定と合致する。そればかりではない。「四国卜部等」と記しているが、「養老令」などでは「三国卜部」で、「四国卜部」の用例は平安時代に入ってからであった。

したがって前掲の⑤の『延喜式』の大祓祝詞の部分を天武朝のころのものとみなすことはできないが、日本の神道ではツミの認識がきわめて軽かったことは否定できない。だが贖罪の思想や贖罪の神がいなかったわけではない。<sup>5</sup>

ツミを贖った神は明らかに存在した。それは『古事記』に速須佐之男命と書き、『日本書紀』に素戔嗚尊と記し、『古語拾遺』が素戔嗚神と表記するスサノヲの神がそれである。『出雲国風土記』では須佐能袁命という用字で五ヶ所、須佐能乎命という書き方で二カ所に登場する。『出雲国風土記』では大原郡佐吉郷の条に、須佐能袁命が、

佐吾の木（『和名類聚抄』にいう「佐之夫乃岐」（ツツジ科）の葉を頭刺して踊躍りたまふ時に、刺させる佐吾の木の葉、地に墮ちき。故、佐吾と云ふ。」

という地名起源説話をあげるのみである。

スサノヲの名義については、出雲の地名須佐にちなむとする説もあるが、やはりスサブ・スサマジの語幹とみなす説が妥当であろう。どんどん事が進む、手のつけられない状況になるさまを意味する。

このスサノヲがアマテラス大神に乱暴を働いて、アマテラスは天の石屋戸（磐戸）に隠れ、タヂカラオによって石屋戸が開かれて、スサノヲは高天原から追放されることになる。

そのおりに『古事記』（上巻）は次のように記す。「是に八百萬の神共に議りて、速須佐之男命に千座の置戸（多くの品物を置く台）を負せ、亦髟須を切り、手足の爪を抜かしめて、神夜良比夜良比岐。スサノヲはその罪を贖わしめられ、贖罪して高天原を追放されるのである。

『日本書紀』（巻第一）の本文では、「諸の神罪過を素戔鳴尊（けがれ）に帰せて、科するに千座置戸を以てして、遂に促め徴る（徴収

する）。髪を抜きて、その罪を贖はしむるに至る。亦曰はく、その手足の爪を抜きて贖ふといふ」と記述し、はつきりと贖罪したことを明記する。

私がとくに注目してきたのは『日本書紀』の第三の「一書」の伝えである。そこには、風や雨の吹きしぶるおりに、笠や蓑を着たりあるいは束草（たばねた草）で体を覆って、他人の家に入ることを禁じ、これを犯した者には「解除（一祓）」をしなければならぬという「太古の遺法」を特筆している。そしてスサノヲが高天原を追放されたおりに、長雨が降って、スサノヲはやむなく「青草」をたばねて笠や蓑をつくり、それを着て、宿を「衆神に頼んだけれども、すべての神に拒否されて、辛く苦しみつゝ高天原を追放されたことがその由来を物語るのである。少し長くなるが、重要な伝承なので引用しておこう。

「即ち素戔鳴尊に千座置戸の解除を科せて、手の爪を以ては吉爪棄物とし、足の爪を以ては凶爪棄物とす。乃ち天兒屋命をして、其の解除の太諄辭を掌りて宣らしむ。吾人、慎みて己が爪を収むるは、此其の縁なり。既にして諸の神、素戔鳴尊を噴めて曰はく、「汝が所行甚だ無頼し。故、天上に住むべからず。亦葦原中國にも居るべからず。

急に底根の國に遁ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。時に、霖あめふる。素戔嗚尊、青草を結束ひて、笠蓑として、宿を衆神に乞ふ。衆神の曰はく、「汝は是躬の行濁悪しくして、逐ひ諦めらるる者なり。如何ぞ宿を我に乞ふ」といひて、遂に同に距く。是を以て、風雨甚だふきふると雖も、留り休むこと得ずして、辛苦みつつ降りき。爾より以來、吾、笠蓑を着て、他人の屋の内に入ること諱む。又東草を負ひて、他人の家の内に入ること諱む。此を犯すこと有る者をは、必ず解除を償す。此、太古の遺法なり。」

贖罪の神スサノヲは長雨のなかを笠蓑を着てさすらうのである。『日本書紀』の齊明天皇七年八月の条には「鬼有りて、大笠を着て、(齊明天皇の) 喪の儀を臨み視る」と書かれているが、古代人の笠を着る鬼の信仰が、贖罪の神スサノヲの放浪の姿に重なる。

『古語拾遺』にも贖罪の神スサノヲの記述があつて、そこでは次のように物語られている。

「仍りて、罪過を素戔嗚神に帰せて、之に科するに千座の置戸を以てし、首の髪及手足の爪をも抜かしめて、之を贖

はしむ。仍りて、其の罪を解除へ、逐降ひき。」

ここでもスサノヲは贖罪の神として明確に位置づけられている。

日本の神道では「祓へ給へ、清め給へ」という修祓によつて、ミツやケガレが祓われ清められることになるが、贖罪の神スサノヲの存在をより重視する必要がある。

アストンが「来吾(死後の吾界)の状態を実際に認識していないこと」を日本の神道について指摘していることは、みのがすことのできない点である。宗派神道(教派神道ともよぶ)ではそれぞれに死後の吾界の状態を教えるのなかで説いているが、日本の神道の根幹をなす神社神道では、たとえば『記』・『紀』の神話では、伊邪那岐命(『紀』では伊奘諾尊)が妻の神である伊邪那美命(『紀』では伊奘冉尊)が火の神を生んで亡くなり、黄泉の国へおもむくことが物語られている。中国では「黄」土の色、泉は地下にある泉を指し、死者の暗黒の吾界とみなしたが、『記』・『紀』の神話によれば、伊邪那岐命が黄泉の国を訪れたさい、すでに伊邪那美命は黄泉戸喫をしており(『紀』には黄泉之竈とみえる)、黄泉の国の火で作った食物を食べて、黄泉国の人になったとし、伊邪那岐命は絶縁して、筑

紫の日向の橘の小戸の阿波岐原（『紀』の第六の一書は憶原と書く）で、「禊ぎ祓へ」をする。

『日本書紀』が本文に記さず、第一から第十の「二書」（別伝）でこの神話を記している点も軽視できないが、黄泉をケガレの吾界とみなしていたことが反映されている。

「ケガレ」の本来の意味は、聖なる非日常の晴（はれ）の時間と空間に対する日常の時間と空間すなわち藝が枯れることであつた。そして日常の生命力が枯れる終局は死となる。

古代の日本でかなり早くから死をケガレとみなしていたことは、西晋の陳壽が太康年間（二八〇—二八九）に編纂した『三国志』の『魏書』東夷伝倭人の条（いわゆる『魏志倭人伝』）に「始め死するや傍喪十余日、時に当りて肉を食わず、喪主哭泣し、他人に就いて歌舞飲酒す。已に葬れば、<sup>す</sup>挙家水中に詣りて澡浴し、以つて練沐の如くす」と書いているように、死にあえば「水中」で澡浴（身そぎ）する葬送の風俗にもうかがうことができる。

『記』・『紀』神話の黄泉国訪問のほかに死後の吾界にかする神話は少なく、前述したように『日本書紀』ではとりあはずに、別伝として「一書」のなかで記述し、大同二年（八〇七）に斎部広成が撰上した『古語拾遺』でも黄泉国の神話には全く

言及していない。

そのみにはとどまらない。『日本書紀』の「根国」と書いた用例が十一あり、死後の吾界を「底根の国」と記した例もある。「来吾」（死後の吾界）を地下とみなした他界観もあれば、沖繩などのように海の彼方に死後の吾界があると考える『万葉集』の高市皇子（天武天皇の長男）の死を悼んで、泣沢の神社に神酒据え祈れども我が王は高日知らしぬ（二〇二）とか、弓削皇子（天武天皇の六男）が亡くなったおりに置始東人が、王は神にしませば天雲の五百重の下に陰りたまひぬ（二〇五）と歌ったように天上他界観もあつた。

日本人の他界観の多様性を示すものとして、私がかねがね注目してきたのは京都禅林寺の「山越し阿弥陀図」である。この京都禅林寺本の「山越し阿弥陀図」は、あらたな研究<sup>5)</sup>によって、恵心僧都（源信）の創案ではなく、平頼盛の子である静遍上人（一一六六—一二三四）の最晩年のころの独特の来迎図であり、画面左上隅の阿（梵字）字、正面向き転法輪印の阿弥陀、往生者の靈魂を導く持幡童子、浄土化された山水表現は、南都と高野山で醸成された真言念仏の信仰を背景にした来迎図で、日輪ではなく月輪とみなすほうが正しいとされている。そして京都金戒光明寺本の「山越し阿弥陀図」は禅林寺本よりは

約一昔紀後の作品で、浄土宗寺院において禅林寺本の形式に倣って制作されたものと考えられている。

私が注目するのは、わが国における現伝最古とみなされている禅林寺本「山越し阿弥陀図」には、阿弥陀の左右に、山頂からおよそ三〇センチの高さまで広がる海が描かれていることである。その暗い海中に金色の阿弥陀そして銀色の光背が、山と山との間から来迎するかたちになっている。極楽浄土は海の彼方にあるのではなく、この山水そのものと重なった浄土として表現している。海上他界観が重層しての阿弥陀来迎図となっている。<sup>6)</sup>

死後の吾界にかんする神話が少なく、しかもこのように他界観が多様であったことが、来吾（死後の吾界）の状態を實際に認識するのを難しくしたのではないか。

伊邪那女神が黄泉国へおもむいた神話には黄泉津大神あるいは道返之大神や泉門塞之大神などが登場するが、その神格を来吾のなかで明確にした国学者はいなかった。国学者で幽冥の来吾を考察した人物は少ない。本居宣長のようなすぐれた国学者でも、死後の吾界は不可知とした。だが幽冥界を探求した国学者がいなかったわけではない。その筆頭は宣長歿後の門人である平田篤胤である。篤胤は『靈の能真柱』<sup>7)</sup>を著して、「靈の行

方の安定」を考察した。彼は「天・地・泉」の三つの「成初」を悟り、「天・地・泉たらしめ幸賜小功德を熟知する」ことが重要だとし、黄泉国と死後靈魂の属する幽冥界とをはっきりと区別した。<sup>8)</sup>

そして「死後の靈魂はこの国土にあり」、幽冥界を治める神は大国主神であって、大国主神に仕えることによって天とも往来することができる<sup>9)</sup>と説いた。黄泉の国はケガレの国だが、死後の吾界はケガレの国ではないと明言し、死後の吾界はこの国土の内にあり、現吾からは目には見えないが、冥府からは現吾の人のしわざはよく見えると強調した。

篤胤説には索強付会のところもあるが、死後の吾界をケガレの黄泉国とはっきり区別し、死後の吾界ではその靈魂は神となり、そのほどほどに従って、あるいは貴く、賤しく、あるいは善く、悪く、あるいは剛く、弱くの違ひはあるけれども、すぐれたものは、神代の神の靈異にもおとらぬ働きをなし、また事が起らない前から、その事を人に悟らせるなど、古典や古史の神の伝承にもとづいた来吾観を提唱した。とくに靈魂は大国主神のもとにおもむき、幽冥界に鎮まって、現吾縁者に幸せをもたらすとしたのは注目すべき死後の吾界観であった。

平田篤胤が『仙童寅吉物語』や『仙境異聞』などにみられる

ように、死んでよみがえった仙童寅吉に民俗学的な聞きとり調査をしているのも注目すべき点である。平田篤胤の冥府論はやがて平田国学を信奉する人びとよって深かめられ、たとえば篤胤を高く評価し、静岡県の浅間神社の宮司本田親徳の幽冥論は、京都府の亀岡市と綾部市を本拠とする宗教法人大本の第二教主補出口王仁三郎にうけつがれて、『靈界物語』（八十一巻）となっている。

アストンがいうように死後の吾界の認識への努力がなかったわけではない。平田篤胤の学統のなかで積み重ねられていったのである。なお出口王仁三郎（上田喜三郎）は設立当初の京都皇典講究所（京都国学院）の卒業生でもあった。

## 二、津田説と道教

神道とは何か。日本の歴史や文化あるいは宗教に関心をいだいている外国の研究者が時おりにする質問である。戦前・戦中のいわゆる国家神道についての問いであったり、神社に興味をもった上での疑問であつたりする。なかには日本の文化の源流を探究するためには、伝教伝来以前の信仰をみきわめなければ、日本文化の本質は明らかにできないとする本格的な質問も

ある。

しかし日本の神道は多様であつて、これを簡単に説明することはなかなかむずかしい。津田博士は前にも述べたように『日本の神道』を著わして、その冒頭の第一章に「神道の種々の意義」を書かれている。そこでまず津田博士の「神道」の種々の意義について、私なりに要約しておこう。

その第一は「古くから伝へられて来た日本の民族的風習としての宗教（呪術を含めていふ）的信仰」であり、その第二は「神の権威、力、はたらき、しわざ、神としての地位、神であること、もしくは神そのもの、などをさしていふ場合」である。そしてその第三は「第一の意義での神道」あるいは「神代の説話に、何等かの思想的解釈を加へた其（の）思想をさす」ものとし、その第四は「何れかの神社を中心として宣伝せられてゐるところに特異性のあるもの」、その第五は「日本の神の教へ又は定めた、従つて日本に特殊な、政治的もしくは道徳の規範といふやうな意義に用ゐられた神道」であり、その第六は「いはゆる宗派神道」であると区分した。

この津田博士の「神道の語の種々の意義」についての論説は、昭和十二年（一九三七）から昭和十四年にかけて発表された考察のなかにみえる見解であつて、当時の「日本の民族精神

といふやうな觀念を神道の名によって表現しようとする傾向もあるやうであるが、これは神道の語の濫用とすべきであろう」との警告を含めての論究であつた。

津田説にいう第一と第二の用例は後述するとおり、日本の古文献にみえるところであり、第三は平田篤胤の神道や山崎闇齋の説いた天人唯一・君臣合体を中心とする垂加神道のたぐいを指す。第四は伊勢外宮の神官らが主張した度会（伊勢神道）や吉田神社の吉田兼俱らが力説した吉田神道などが相当する。第五は国家神道に象徴される神道であり、第六は当時の実行教・扶桑教・御嶽教・黒住教・金光教・天理教・大成教・禊教・神習教などの神道十三派であつた。

津田説の問題点は、まず第一の「古くから伝へられて来た日本の民族的風習としての宗教」の分類である。「古くから」というのは伝教以前の倭国段階か、七音紀後半の「日本国」のころなのか、よりさかのぼった縄文時代なのか、津田博士のいう「民族」や「国民」の概念がきわめてあいまいであつたことは別に指摘した。とくにみのがせないのは鎮守の森を中心とする肝心の神社神道が欠落し、W・G・アストンが「民間伝承や慣習のなかに長い間生き続けるだろうし、日本人の特徴であるもつとも単純で、もつとも物質的な神の側面への生き生きとし

た感受性のなかに長らく生きつづけるだろう」と結論づけた民俗神道<sup>10)</sup>への言及がないことである。

ましてや承久年間（一一一九—一二二二）に宮中の行事や慣例を九二項にわたつてまとめた順徳天皇の『禁秘抄』に「凡そ禁中作法先づ神事、後に他事」とされたのとりの現在におよぶ宮廷神廷は全く無視されている。

したがつて「道教に関するいくらかの知識や経籍も伝えられてゐたに違ひないが、宗教としての道教は入つて來なかつた」と断言されるのである。紀元前三音紀のころから中国で具体化した不老長生の神仙思想を背景とする現世利益的信仰の道教は、紀元二音紀のころから干吉や張角らの太平道あるいは張道陵らの五斗米道と称する教団道教として發展する。現在のところ道觀すなわち道教の寺院はもとより、道觀の遺楫や遺跡はみつかつておらず、教団道教が入つた形跡はない。ほとんどの研究者は、道士（道教の教えを説く人）も全然存在しなかつたというが、私はこの見解には疑問をもつてゐる。なぜかという点、後に修驗道の開祖とおがれる役小角（役行者）の弟子に韓国連広足がいる。

天平十年（七三八）のころにできた「大宝令」の注釈書である『古記』（『令集解』所引）には、

「道術符禁、道士法を謂ふなり、今辛（韓）国連是を行なふ」

と書きとどめているからである。役行者の教えには道教的要素もあつて<sup>①</sup>韓国連には道士的性格があつたと考えているからである。

ところで津田説のように「宗教としての道教は入つて来なかつた」といえるであろうか。古代の宮廷神道の重要行事であつた大祓には、大和（東）の文氏や河内（西）の文氏が大祓のおりには道教にかんする「呪（呪言）」を必ず奏上したからである。

謹請、皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、左は東王父、右は西王母、五方の五帝、四時の四氣、捧ぐるに祿人をもちてし、禍災を除かむことを請ふ。

捧ぐるに金刀をもちてし、帝祚を延べむことを請ふ。呪に曰はく、東は扶桑に至り、西は虞淵に至り、南は炎光に至り、北は弱水に至る、千の城百の闕、精治萬歳、萬歳萬歳。

皇天上帝をはじめとして男の最高の神仙である東王父、女の最高の神仙である西王母、人間の壽命をつかさどる星の神とその帳簿を管掌する星の神である司命司籍、いずれも道教と関係する。明らかに「宗教としての道教は入つて」いたといわざるえない。そして東・西文氏の「呪」が、中臣氏らが中心になつて執行される大祓よりも重視されたことは、持統太上天皇の大寶二年（七〇二）の十二月二十二日の崩去をうけて、同月三十日「大祓を廃せしむ。ただし東西文部の解除（「呪」）は常の如し」（『続日本紀』）によつてうかがうことができる。明らかに「宗教」としての東西文氏の呪言の解除は、宮廷神道において不可欠とされていたことがわかる。

そもそも「神道」という語の由来は、道教にある。唐の房玄齡が編集した『晋書』の隱逸伝では、道家の道を「神道」とよび、南朝宋の范曄が撰者である『後漢書』の方伎伝では、方術や仙術などを「神道」と表現し、隱逸伝では「道家の道」を「惟神の常道」と書いている。梁の陶弘景によつて確立した教団道教は、南京市東南の茅山を本拠にしたので茅山道教とよばれているが、その茅山の修行の聖地（華陽洞天）の円形の立石（玉碕）には「神道在今」（神道今に在り）と刻まれていたとい

う(『真告』)。この「神道」とは「神仙の道」であった。

茅山道教の唐の道士呉筠がその著『玄綱論』の「神道をもつて教を説く章や「神道を畏るる章」などで道教に言及しているのを見て、その「神道」が神仙道ないし道教を意味していたことは明らかである。日本の国王の称号である「天皇」は、春秋の緯書の『合誠図』に「天皇大帝北辰星(北極星)なり」に由来することはすでに指摘されているが、道教では扶桑大帝東王公を天皇とおおいだ。

道教と神道とは明確に内容を異にするが、ともに現世利益的要素が強く、死後の吾界に対する教理が稀薄であったことはみのがせない。

### 三、古典の神道とその源流

「神道」という用語は『古事記』にはみえないが、『日本書紀』には三カ所にみえている。その第一は用明天皇の即位前紀であり、「天皇、仏法を信じたまひ、神道を尊びたまふ」と記されている。「神道を尊びたまふ」の内容は、用明天皇が「日の神を祀る」ことをうけての表現であろう。

第二は孝徳天皇即位前紀に述べる、孝徳天皇は「仏法を尊

び、神道を軽りたまふ」である。この「神道を軽りたまふ」の内容は、はっきりしており、註記して「生国魂社の樹を断りたまふの類、是なり」と書く。孝徳天皇が難波の宮の造営のうちに、生国魂神社の聖なる樹林を伐採しての利用を指しての記述であろう。

第三は大化三年(六四七)四月の詔のなかの「惟神」にかんする「隨神道」と「自有神道」の註記である。この註記を義註とみるか訓註とするかで論議はわかれており、なかには後人の追記とする説もあるが、たとえば北野天満宮の古寫本で第一類すなわち院政時代初期の書寫にもこの註記はあって、追記とは考えがたい。

『続日本紀』の延暦元年(七八二)七月二十九日の条に記す神祇官及び陰陽寮の言上のなかにみえる「神道」、「類聚三代格」の延暦十七年(七九八)の太政官符あるいは『類聚国史』の弘仁七年(八一六)の勅などに述べられている「神道」は、いずれも津田説にいう第一または第二、とくに「神の権威、力、はたらき、しわざ、神としての地位、神であること、もしくは神そのものなどをさしていふ場合」の「神道」であることは改めて注目すべき点である。

開祖や教祖が存在し、教典や施設などがある教団宗教とは全

く異なる、自然を畏敬し、自然と人間が共生する神そのもの、神の権威、力、はたらき、しわざなどを「神道」と表現したのである。ここで私のいう「共生」とは、たんなる「とも生き」ではない。仲よく共に生きることは当然であって、へたをする<sup>と</sup>と現状維持になりかねない。いみじくも『古事記』（上巻）が「共生」を「とも生み」と古訓でよんでいるように、自然をオソレ・ツツシミ、自然と共に新しい文化を共に創造する「神道」の原像は、古典にみえる「神道」の用語のなかにみいだすことができる。

神社といえば本殿があり、拜殿のある鎮守の社を多くの人びとが想起するが、そもそも本殿という社の建物が具体化してくるのは、五世紀すなわち古墳時代中期のころからとみなされており、もともとは社殿はなく、それ以前はカミの鎮まる山すなわち神奈備（神体山）、や聖なる樹木や柱、いわゆる神籬や神柱、神聖な磐や巨石つまり磐座やストーンサークル<sup>II</sup>磐境などが神の降臨して鎮える依り代<sup>よ</sup>であった。

こうした信仰は縄文・弥生の時代にさかのぼる。有名な秋田県鹿角市の大湯の環状列石（野中堂遺跡と万座遺跡）の場合、野中堂では中央に高さ約八〇センチの立石があつて、そのままりに放射線状に石をならべた組石があり、万座遺跡では立石の

上部は破損しているが、野中堂遺跡よりは大きく、やはり立石のまわりに組石遺構がある。ともに内帯と外帯とからなる環状列石があつて、野中堂の内帯は径約一四メートル、外帯の外周径は約四二メートル、万座の内帯は径約一六メートル、外帯の外周径は約四六メートルとされている。

このストーン・サークルは、いったい何を意味するのか。まだ充分には解明されていないが、組石遺構の下から屈葬で遺骸を葬ることのできる土壙がみつき、野中堂遺跡の北東三〇〇メートルの地点であらたに組石遺構群が検出され、二基の組石下土壙から甕棺、他の一基からは朱塗りの木製品が出土した。墓地の可能性もあるが、この環状列石がなんらかの精霊と交流する場であつたことはたしかであろう。

奈良県桜井市三輪に鎮座する大神神社には本殿はない。寛文四年（一六六四）に造營され重要文化財の拜殿の奥に三ツ鳥居があつて、その奥は禁足地である。そこからは標高四六七メートル、周囲一六キロの神奈備の三輪山となる。この神体山は「三諸の神奈備」・「神岳」・「神山」・「真穩御諸山」などとよばれ、この山には奥の盤座・中の磐座・辺の磐座の磐座群があつて、今も山そのものがお山としてまつられている。

京都市西京区嵐山宮町の松尾大社は、朱雀・村上天皇の代

(九三〇—九六七)の行事を中心とする有職故実の書である『本朝月令』所引の『秦氏本系帳』によって、大宝元年(七〇一)に新羅系の渡来氏族である秦都理が創建した社であることがわかるが、松尾大社の裏山の松尾分土山の杉谷には巨大な磐座がある。旧御鎮座場とよばれる祭祀遺跡であった。埼玉県神川町二の宮に祭祀されている金鑽神社も本殿のない社として有名である。中門・拝殿の奥は神奈備の御室獄であつて、古き社の姿を今に伝える。

聖なる樹林にカミの降臨をあおいだ信仰は、たとえば『万葉集』に「木綿かけていつ、この神社越えぬべく思はゆるかも恋の繁きに」(二三七八)とか「山科の石田の社に布置かばけだし吾妹にただに逢はむかも」(一七三二)などと、神社や社を古訓で「もり」とよんでいるのをみてもわかる。天平五年(七三三)に完成した『出雲国風土記』の秋鹿郡女心高野の条には、「上頭に樹林あり、此は則ち神の社なり」とあるのは、聖なる樹林が神の社とみなされたことを有力に物語る。

その信仰が神聖な木柱にカミが宿るとする信仰を生む。そのような神社の信仰は縄文時代にさかのぼる。縄文時代の前期から中期にかけての青森市の三内丸山遺跡の巨大な木柱列をはじめ金沢市のチカモリ遺跡の直径約六メートルの円を描く木柱

列、あるいは石川県能登町の真脇遺跡の木柱列などには、カミの依り代としての信仰が反映されている。これらは住居跡地内でなく、非居住地区に存在する。環状木柱列は富山県小矢部市の櫻町遺跡でも出土しており、円形柱穴跡ばかりでなく、方形の柱穴跡も長野県茅野市の阿久尻遺跡などでもみつかっている。

御柱といえは寅歳と申歳に勇壯にくりひろげられる御柱祭が有名である<sup>13)</sup>。長野県諏訪市の諏訪大社は上社(本宮・前宮)・下社(春宮・秋宮)のいわゆる二社四宮の古社である。四社の四囲に高さ五丈五戸(約一六・七メートル)の一之御柱(二以下は五丈)をはじめ四本ずつ御柱が立つ。現行はモミの木だが、古くはツガ・サワラ・マツ・カラマツなども使用された。諏訪四社の御柱が四本だから、一般には諏訪の御柱はすべて四本と思われがちだが、長野県大鹿村の葦原神社の御柱は一本、同県小川村の小川神社の御柱は二本である。一本・二本の御柱はかなりあつて、同県千曲市の船山神も一本の御柱である。屋敷神の御柱も一本であり、もともとのカミの依り代としての御柱は一本であつたのではないかと思われる。

諏訪の地域では諏訪大社の御柱を「大宮の御柱」とよび、大社の攝社・末社や各集落の御柱や屋敷神の御柱は「小宮の御

柱」という。延文元年（二三五六）の「諏訪大明神画詞」に「数十本の御柱上下ノ大木、一本別一二千人の力ニテ採用」と記すのは、二社四宮だけではなく、攝社・末社を含めての御柱であろう。

古態の一本の御柱が、四囲に立てられる四本へと推移したのは、聖域を囲む四囲の御柱へと変化したためではないか。

ここで注意すべきは、諏訪大社もまた本殿のない古社のたたくずまいをいまに伝えていることである。上社本宮の神奈備は守屋山であり、その社叢は禁足地となっており、守屋山の山頂には磐座群があり、中腹にも巨石の磐座がある。現地へおもむいて本宮の守屋山側に硯石と称する巨石の磐座が存在することを知った。現在ののような社殿の配置になったのは、古代末期から中古の初期と伝えられており、古くは現在の神楽殿が拝殿の役割をになって、そこから磐座と神奈備（守屋山）を拜んでいたと考えられる。

神柱を象徴するのは伊勢神宮正殿床下の中心に立てられる心の御柱であり、大社造に代表される神殿中央の岩根の御柱である。心の御柱については弘安二年の『内宮仮殿遷宮記』に「地上三尺三寸許、地中二尺余」とあり、鎌倉時代後期の伝書『心の御柱記』には「地上三尺、根二尺」とある。出雲大社境内地

遺跡の発掘調査が開始されたのは、平成十一年（一九九九）の九月一日からであったが、岩根の御柱を中心に九本の柱が田の字形にならぶ出雲大社本殿は、造營の設計図ともいうべき「金輪御造營差図」に対応する南側の宇豆柱が姿をみせた翌年の四月五日であった。そして九月二十六には南東の側柱、ついで九月二十八日には岩根の御柱が確認された。杉の巨柱三本を金輪で組合せた直経約三メートルの御柱であった。岩根の御柱の下の板材の年輪年代が測定され、伐採年は安貞元年（一二二七）の数年後とされた。

社伝では本殿の高さ十六丈（約四十八メートル）と伝えられ、天祿元年（九七〇）に源爲憲がまとめた『口遊』に、「雲太・和・京三」として、出雲の本殿は日本で高さ第一とされた。建築学界でも十六丈説は疑問とされていたが、昭和四〇年（一九六五）の六月に出版した『出雲の神話』（淡交社）で、現地に三度おもむき「十六丈の高さを有する本殿が、この宮地に造營されていたことはたしかであろう」と述べた。このたびの発掘調査で、十六丈説の可能性は高まったといつてよい。

神柱や神奈備、磐座や磐境などは、本殿があり拝殿がある神の社の源流として改めて注目する必要がある。

#### 四、国際性と折口古代学

日本の神道は日本人のみの信仰であり、島国日本のなかでのみ発展したと考えている人が多い。だがそうであろうか。

神社神道はもとより宗派神道などにおいても、祓や禊は重要な祭儀の行法として現在もうけつがれている。しかし祓や禊は日本のみで行われたのではない。中国周代の官制を記した『周礼』にも「祓除」はみえており、前漢の許慎の『説文解字』にも「祓」は「惡を除く祭なり」と明記されている。南朝宋の范曄はんへつがまとめた『後漢書』（礼儀志）には、「是月（三月）上巳、官民皆、東流水上に禊す」とあって、「洗濯祓除」することが述べられている。この三月上巳は後に三日と定まり、三月の禊は春禊、七月十四日に行なう禊は秋禊とよばれるようになる。春禊や秋禊は年中行事になって、中国の古典にしばしばみえる。

春禊が朝鮮半島でも行なわれていたことは、たとえば高麗の僧一然が編集した『三国遺事』が引用する『駕洛国記』に、加耶（加羅）の始祖とされる首露（王）が亀百峰に降臨した日しんろが、「三月禊浴の日」とするのにもうかがわれる。

こうした三月禊浴の習俗は、沖縄県の先島で行なわれている

旧三月三日のサニツにもみいだすことができる。宮古諸島で浜下りといひ、海の砂を踏む。狩俣ではよもぎの葉を入れて作った草餅やおにぎりをもつて子供たちが貝拾いでかけ、幼児などには海の砂を持ち帰って踏ませる。多良間島では、サニツの日以降旧暦十月まで、数家族の集団で浜下りをするという。これをイムウブサカとよび、海岸のウガムジヨ（拝所）に貝や魚などを供えて健康を祈るというのも、春禊に由来する。三月三日の雛祭りやこれに関連する雛流しの古態も、さかのほれば春禊にもとづくといつてよい。

いまは祓や禊が東アジアの吾界に連動することを述べたが、日本の神道は島国のなかで発展しながら、海上の道によつて東アジアと連動した点のあることをみのがせない。

神道は元来排他的ではない。欽明朝に百濟から仏教が伝来したおり、『日本書紀』は仏を「蕃神」（欽明天皇十三年十月の条）と表記し、『元興寺縁起』は「他国神」と書くほか、『日本靈異記』は「隣国の客神」・「仏神」などと述べるように、仏教受容の当初から神仏習合の要素が濃厚であつて、それぞれ来訪神として受け入れていたと思われる。

神宮寺としては、天平九年（七三七）から宇佐八幡宮の弥勒寺の造營が本格化して有名だが、私が調べた限りでは、福井県

越前町の劔神社の神宮寺が早い例として注目される。劔神社には神護景雲四年（七七〇）の国宝梵鐘が伝えられており、その銘文によって、「劔御子寺」という神宮寺の存在していたことがわかる。劔神社境内からは礎石がみつかつており、その形式がいわゆる白鳳時代のものであるばかりでなく、同町織田の窯跡からは、やはり白鳳の軒平瓦・軒丸瓦などがみつかつている。<sup>15</sup>

折口信夫博士は大正五年（一九一六）の『アララギ』（十一月号）に発表された「異郷意識の進展」、ついで大正九年の『国学院雑誌』（五月号）に執筆された「ははが国へ、常吉へ——異郷意識の起伏」以後、繰り返し他界観念の問題を探究しつづけてきた。大正十一年・大正十三年の沖繩探訪によって決定的となる折口博士独自の「まればと」論も、こうした他界観念のたゆまぬ研究のなかでの所産であった。

この論文の冒頭で論じたW・G・アストンの「靈の概念認識や靈の人格化が弱い」などとした神道批判がいかに誤っていたかは、折口博士の他界観念に対する不断の考察の成果にも反映されている。

そもそも「古代学」と用語を日本で最初の使ったのは、昭和三年（一九二八）の『水川学報』（第十五号）における「上代

文化研究法について」という折口論文においてであった。折口古代学における他界観念の追究は、重要な分野を占めている。折口博士の最晩年の論文が、死の前年（昭和二十八年）の夏にまとめられた「民族史観における他界観念」<sup>16</sup>であったのもいわれあつてのことであつた。

この最後の論文では「完全に他界に居ることの出来ぬ未完成の靈魂のありようを探索し、「神道以前の神道」をさかのぼつてさぐる」ことが執拗に問われている。そのなかのみのがせない一節を引用して考えてみよう。

「他界における靈魂と今生の人間との交渉についての信仰を、最純正な形と信じ、其を以て『神』の姿だと信じて来たのが、日本の特殊信仰で、唯一の合理的な考え方の外には、虚構などを加えることなく、極めて簡明に、古代神道の相貌は出来あがつた。其が極めて切実に、祖裔関係で組織せられてゐるところを感じさせるのが、宮廷神道である。之を解放して、祖先と子孫とを、単なる靈魂と靈魂の姿に見更めることが、神道以前の神道なのだと思ふ。」

日本を神々を祖先の神々の系譜（神統譜）におりこんだ「宮廷神道」ではなく、「之を解放」して、「靈魂と靈魂の姿」として見更めることが、原神道の吾界につながるという指摘のもつ

意味は、深くかつ重い。

戦時中の折口博士が国家神道と無関係であったわけではない。しかし民俗神道を重視した折口古代学は、国家や宮廷と結びついた神道には批判的であった。新しい神道神学をいかにして樹立するか。昭和二十年の秋から昭和二十二年の三月まで、神道神学にかんする折口博士の講義を熱心に受講したが、その講義には折口古代学が生きていた。今こそ日本文化の基層を形づくってきた神道の原像を、あらたな見地から再発見すべきではないか。

註

- (1) W・G・アストンについては『神道と東アジアの吾界』（徳間書店）で詳述したので参照されたい。
- (2) 本居宣長『古事記伝』三之巻
- (3) 上田正昭『日本神話』(岩波書店)や同『日本の神話を考える』（小学館）などで、天孫降臨神話は詳しく考察した。
- (4) 白江恒夫、大ハラヘ（詞の完成）(『古事記研究大成』所収、高村書店)
- (5) 贖罪の思想と贖罪の神の問題は『古代学とは何か』（藤原書店）の「結びの章」でも言及した。
- (6) 中野玄三「山越阿弥陀図の仏教思想史的考察」(『悔過の芸術』所収、法蔵館)
- (7) わかりやすいのは日本名著シリーズの『平田篤胤』（所収の『靈能真

柱」、中央公論社）である。

- (8) 平田篤胤の『靈能真柱』については『古代学とは何か』（藤原書店）の「日本の神道の課題」でも詳述した。
- (9) 上田正昭「津田史学の方法と課題」(『日本古代国家成立史の研究』所収、青木書店)
- (10) 私が「民俗神道」という用語を使いはじめたのは、昭和五十六年（一九八二）の『探訪神々のふる里』（小学館）の編者となったところからである。
- (11) 上田正昭「後行者の原像」(『古代道教と朝鮮文化』所収、人文書院。
- (12) 津田左右吉「天皇考」、『日本上代史の研究』所収（津田左右吉全集）第三巻、岩波書店
- (13) 上田正昭監修『図説御柱祭』（郷土出版社）で御柱祭を詳述した。
- (14) 仏教の伝来年については、『日本書紀』は壬申年（五五二年）とし、『上宮聖徳清王帝説』や『元興寺縁起并流記資財帳』では犬午年（五三八）とするが、仏像や経典などよりも重視すべきは仏教の教えを説く僧の渡来年であって戊辰年（五四八）説を提唱した（『聖徳太子』平凡社）。
- (15) 長崎県福江島の「かくれ切支丹」を調査したおりに、産土神社の本殿のなかに聖母マリア像があり、慶長年間（一五九六―一六一五）の「オラシヨ」（唱え言）に「パライソ（天国）にますイカツチノカミ」とあって、神基習合の存在を知った。
- (16) 『折口信夫全集』（第十六巻所収、中央公論社）