

折口信夫の「陰陽道」研究・再考

斎藤 英喜

〔抄録〕

折口信夫の学問に陰陽道、陰陽師の存在が重要な意味をもつことは、これまでも指摘されてきたところだ。とりわけ柳田國男の学問との相違点として論じられてきた、典型的な議論ともいえる。これにたいして、本稿では、近年の陰陽道史研究の進展のなかで、折口説を読み直し、その先駆的な見解とともに、陰陽道、陰陽師研究が、神社を基盤とした近代神道を歴史的に対象化し、そのあ

り方を相対化することで、国家神道、神社神道へのアンチテーゼとなることを明らかにする。

キーワード 折口信夫、陰陽道、『簞篋内伝』、天社神道、神社神

道批判

はじめに

折口信夫（一八八七～一九五三）の学問にとって、陰陽道や陰陽師の存在が重要なファクターとなっていることは、周知のところだろう。文学や芸能発生産論における「まれば」と「ほかひびと」¹遊行する民間の宗教芸能者から唱門師、陰陽師への着目は代表的なものといえる。その研究は、柳田國男（一八七五～一九六二）の「山莊太夫考」（一九

一五）、「唱門師の話」（一九一六）などの初期の研究テーマとも繋がりがつつ、その後、柳田とは研究の方向性が異なっていくことも、よく知られているところだ。¹その意味では、折口信夫の陰陽道研究というテーマは、取り立てて目新しくないと思われるかもしれない。

いや、そうではない。折口の陰陽道や陰陽師にかんする論考は、近年の陰陽道史研究の飛躍的な進展のなかで、さらに読み直す必要がある。文学・芸能の発生産論という従来の視野を越える問題がそこに内蔵

されているからだ。

近年の陰陽道史研究のなかでの折口の読まれ方を見ると、たとえば陰陽道と民俗とのあらたな関係を掘削していく小池淳一は、折口の「陰陽道」認識をめぐって「宮廷で行われた陰陽道以外に寺院を核として行われた陰陽道があること」を指摘し、「その影響が仏教を媒介に民俗事象へも及んでいる」という展望が得られたと高く評価している⁽²⁾。安倍家、賀茂家による官人陰陽師たちに担われた陰陽道にたいして、寺院や民間の僧侶たちが形成した陰陽道の可能性に注目するのである。こうした民間や寺院の僧侶たちに担われた陰陽道が、杵岐の民俗文化のなかから発見されたことに、「実際の調査による裏付け、もしくはきっかけがあったことは注目されてよい」と評価した。民俗学プロパーからの発言として貴重なものだろう⁽³⁾。

さらに小池の論述から注目したいのは「仏教に入り込んだり、僧侶によって担われたりした陰陽道という認識に基づいて神道史に対する発言も行なわれている」と言及するところだ。それは国文学者、民俗学者、芸能史学者とともに、「神道学者」としての折口の相貌を探索する本稿の問題意識にとつて、重要な論点を示唆してくれる⁽⁴⁾。ここで折口の陰陽道研究は、近年、展開を遂げていった神道史研究ともクロスする視野が開かれていく。

一方、「近世陰陽道」研究のあらたな地平を切り開いた林淳は、柳田國男、折口信夫の「民俗学」とかかわる陰陽師研究の「思想的な意味」を探りだし、次のような議論を展開している⁽⁵⁾。柳田たちは文明化・産業化が切り捨て、「忘れ去った前代の民間の慣習や信仰」を思

い出させ、文明化・産業化をいったん相対化させたうえで、「もう一度文明化・産業化に読者を着地」させるという「芸の細かい学問」を作りあげた。柳田、折口の民俗学は、「反近代主義でも近代主義でもない」というわけだ。こうした論点は、一九六〇年代後半から七〇年代にかけて、反近代主義、土俗の思想として柳田や折口が再評価されたこと、さらに八〇年代以降のポストモダンの時代思想によって、柳田、折口が読み直されたこととも通底するともいえよう⁽⁶⁾。

さらに「陰陽師」研究の文脈からは、柳田、折口は「近代日本に現存している僧侶や神官とは異質」な「周縁的な民間宗教者に着眼」することで、近代の僧侶、神官たちのあり方を相対化し、「民間信仰を抑圧した近代国家の文明化・産業化の路線も相対化される」と論じていく。ここから「日本人の信仰を総体として担ってきたのは僧侶の仏教や神官の神道ではなかった」というラディカルな視点をも導かれるのである⁽⁷⁾。

こうした林の議論からは、折口の陰陽道や陰陽師についての考察が、彼が生きた「近代」という時代状況と切り結ぶ課題としてあったことが浮かび上がってくるだろう。明治初頭の神仏判然令、陰陽道禁止令などから神祇官（神祇省）、教部省、内務省神社局、さらに神祇院による「文明化」「近代化」された神道にたいする違和、批判としての陰陽道研究である。折口にとつて陰陽道への着目は、世俗化した神社と国民統合のイデオロギーと化した神道とは異なった、信仰世界への探求と不可分にかかわるものと考えられるのである。

以上のような研究動向を踏まえて、本稿では、ふたつの視点から折

口の「陰陽道」研究を読み直していく。ひとつは、近年の進展した陰陽道研究史のなかに位置づけ直すこと、もうひとつは、近代日本の神道史、宗教史、思想史のなかでの意義を問い直すこと、である。これは大きくは陰陽道をめぐる〈学知史〉をいかに構築できるか、という課題といいかえてもいいだろう。

錯綜とした困難な作業が予想されるが、本論に進むことにしよう。

一、折口信夫の「陰陽道」認識

(1) 陰陽道のふたつの系譜

まずは折口の「陰陽道」の認識を確認していこう。昭和四年（一九二九）に刊行された、最初の論文集である『古代研究（国文学篇）』の巻頭を飾る論考「国文学の発生」のなかに、次のような一文がある。

陰陽道の日本への渡来は古い事で、支那の方士よりも、寧、仏家の行法を籍りて居る部分が多い。宮廷の陰陽道は漢風に近くても、民間のものは、其よりも古く這入つて来て、国民信仰の中に沁みついて居た。だから、神学的（？）にも、或は方式の上にも、仏家及び其系統に近づいた呪禁師ジュゴンシの影響が沁みこんである。貴僧で同時に、陰陽・呪禁に達した者もあつた。（『国文学の発生』（第四稿）新全集1、一七四頁）

冒頭の「陰陽道の日本への渡来は……」という一節には、現在の陰

陽道研究からは批判されるところだろう。陰陽道が中国に発生し、それが日本に渡来したという認識にたいして、「陰陽道」の用語が中国や朝鮮半島に見られないことから、「陰陽道はあくまでも陰陽師等を中核とし、彼らが専門的に掌った學術・技能および職務が一体化したものとして九世紀後半から十世紀に成立した概念⁸⁾」と見ることが、現在の定説となっているからだ。

その意味で折口の陰陽道認識には、漠然として曖昧な印象を与えることになるのだが、しかしそうした限界を持ちつつも、ここで注目すべきは、「宮廷の陰陽道」にたいして、それよりもさらに以前に「民間のもの」として入りこみ、「国民信仰」のなかに浸透した「陰陽道」への視点があるところだ。それは「陰陽道」の概念を宮廷の官人陰陽師たちに限定するのではなく、古代の地域社会での広がりがあったという議論にも展開する⁹⁾。そこで折口が着目するのは、「仏家及び其系統に近づいた呪禁師の影響」である。道教系の呪術を担った呪禁師が、宮廷の官人陰陽師とは違う「陰陽道」の担い手と捉えるのである¹⁰⁾。ここで折口は、陰陽道について、ふたつの系譜を想定していたことが見えてくるだろう。

このふたつの系譜については、昭和五年（一九三〇）～七年（一九三二）発行の『民俗学』（二巻五・六号、二巻二号）に連載された「年中行事」という論文に、以下のように整理されている。

日本の陰陽道には、宮廷の陰陽道の博士の司つたものと、民間の寺僧が司つたものがあつた。僧侶は支那に関して、直接に検分

した知識をもつてゐるので、支那の民間信仰が寺に伝はり、陰陽道と共に、仏教と区別することが出来なくなつてゐた。宮廷の陰陽道の博士は、事務に拘はつて学問を固定させ、活気のないものとした。其為に僧侶の側の陰陽道が盛んに行はれ、仏教と支那の民間信仰との融合した信仰も拡まつて、盛んになつた。（『年中行事』新全集17、五一―五二頁）

やはり「日本の陰陽道」という表現には、陰陽道中国渡來說が前提になつてゐるのだが、ここで注目すべきは、「宮廷の陰陽道の博士の司つたもの」と「民間の寺僧が司つたもの」というふたつの「陰陽道」の系譜をはつきりと明言したところだ。そして先に小池淳一が注目したように、折口は、後者の「僧侶の側の陰陽道」のほうに大きな可能性を提示してゐたのである。

近年の研究史を踏まえて「陰陽道」の形成過程をおさらいしておく、「支那に関して、直接に検分した知識」をもつ僧侶が重要な役割をもつたことは、推古十年（六〇二）の百濟僧・觀勒が『曆本、天文・地理書、遁甲・方術書』をもたらししたこと（『日本書紀』推古天皇条）、あるいは和銅七年（七一四）に「陰陽師」としての職務（占術）に携わるために還俗した沙門義法のように（続日本紀）、奈良時代の陰陽寮官人には、元僧侶たちが多数存在していたこと、さらに平安時代中期以降の「陰陽道」の成立に密教、仏教系占星術である宿曜道とのあいだに交流、競合の関係があつたことも明らかにされている。⁽¹²⁾

こうした現在の研究成果を前に置いたとき、折口の「陰陽道」論の

特徴は、宮廷系とともに仏教系の陰陽道の系譜を見出したことのみならず、後者の側により「陰陽道」の可能性を強調していたことがわかる。「民間の寺僧」が担う陰陽道といへば、平安時代中期以降に登場する「法師陰陽師」「陰陽法師」の存在を想定しているものと考えられる。中央の宮廷社会とともに地方社会でも活動していた法師陰陽師、陰陽法師は、「呪詛」にかかわる者や、下級の貴族たちに雇われるもの、ということ、一段低い存在とみなされると認識されている。「法師の紙の冠にて博士たちをを憎みて」（紫式部集）、「見ぐるしきもの……法師陰陽師の、紙冠して祓したる」（枕草子）とあるように、貴族社会から賤視されたこともうかがえる。⁽¹³⁾

もちろん折口もその点は周知のところだろう。だがここで折口は、安倍、賀茂など「宮廷の陰陽道の博士」が宮廷儀礼（祭祀、卜占）の事務官になることで、「学問を固定」させて発展性を失つたこと、それにたいして「僧侶の側の陰陽道」が活気をもって発展していくこと、それが民間社会に広がった点に注目していくのである。次に、その論点を検証してみることにしよう。

（2）「仏家の側の陰陽道の一流」と『篋篋内伝』

よく言われることだが、折口の論述には具体的な資料が提示されることが少ない。だが、「宮廷の陰陽道の博士」の担つた陰陽道が固定され、停滞していく様相は、室町時代前期の陰陽道祭祀のなかに見出すことができる。鎌倉時代には、幕府を舞台として、多様な陰陽道祭祀が形成されていくが、室町時代になると、圧倒的に種類が減少し、

おもに行なわれるのは「泰山府君祭」「天曹地府祭」「三万六千神祭」などに限られていく。それは陰陽道が室町幕府の権力の中枢と結び付き、幕府権力の儀礼的な遂行の「事務に拘はつて学問を固定させ」、その宗教的な活気を喪失していったものと理解していいだろう。政治的な要請から高位についた陰陽師たちも、その主体的な力量の面では、圧倒的に劣っていたというわけだ。⁽¹⁵⁾

一方、その時代、「民間の寺僧」によって担われた陰陽道の「活気」を示すのが、『篋篋内伝』（『三国相伝陰陽管轄篋篋内伝金烏玉兎集』）

の成立とその地域的な伝播であったことは、あらためていうまでもないだろう。安倍晴明に仮託された同書については、いまにおいてもその成立年代は確定できず、また具体的な編述者の未詳のままである。

しかし江戸時代中期の垂加派・谷重遠（一六六三―一七一八）が、「真言僧」による偽作とみなし、また同じく垂加派門下の安倍家当主・土御門泰福（一六五五―一七二七）も、『篋篋内伝』を安倍家伝来ではなく「真言僧」による偽書と断定し、土御門家との関係を明確に否定しているように⁽¹⁶⁾、この書物には、折口のいうところの「仏家の側の陰陽道の一流」に担われた姿が見てとれることは間違いない。また近世の垂加派神道の立場から『篋篋内伝』が否定されたことには、逆に、この書物が中世の神仏習合の世界をベースにした「陰陽道」のテキストであったことの証左ともなる。

『篋篋内伝』は、天道神Ⅱ牛頭天王、歳徳神Ⅱ波梨采女、天徳神Ⅱ蘇民将来、金神Ⅱ巨旦、八将神（大歳・大將軍・大陰・歳刑・歳破・歳殺・黄幡・豹尾神）Ⅱ牛頭天王と波梨采女のあいだの御子神（八王子）

とするように、曆注諸神の根拠（典拠）が、牛頭天王縁起譚に求められていく。なによりも『篋篋内伝』は曆注書であったのだ。⁽¹⁷⁾ さらに牛頭天王譚のなかでは、牛頭天王、八王子眷属によってもたらされる疾病を「濁世末代の衆生は、必ず三毒に耽り、煩惱増長し、四大不調にして、甚だ寒熱二病を受く」と記述するように、そこには仏教的な世界観が色濃く反映していた。⁽¹⁸⁾ まさに「仏家の側の陰陽道の一流」である。

そこからもう一步踏み込むと、衆生の病いが「三毒」「煩惱」「四大不調」と説明されるとき、中世の神々が衆生の三毒によって「三熱」を受けるという「代受苦」の信仰機制との共振が見えてくる。そして三熱を受ける神の多くは「蛇体」として現出するのだが、ここであらためて牛頭天王が、なぜ「牛頭」という畜類かが問われよう。中世の神々が「三毒の体現である愚癡なる衆生の似姿」とされるように、牛頭天王が「牛頭」という畜類のおぞましい姿として描き出される意味、また彼の妻が「八海龍王」のひとり、「娑羯羅龍王の第三女」の波梨采女であったことには、衆生の「三毒」にたいする代受苦の表象がこめられていたと考えられる。そしてそれを消去する呪力こそ、『篋篋内伝』のなかで謎とされた「二六の秘文」ということになるのである。

「二六の秘文」とは、結部の「威是巨旦調伏儀式」（二六）の文句。それによって、五節の祭礼の真の意味が「巨旦調伏儀式」であることが明かされるものと考えられる。⁽²⁰⁾

ところで「観応元年（一三五〇）庚寅正月十一日賜小野僧正興⁽¹⁹⁾御本」という奥書を持ち、十四世紀前半に真言宗小野流の高僧によって

作られ、転写されたと推定される妙法院所蔵の『神像絵巻（仮題）』には、『篋篋内伝』の基盤となるような暦神たちの神話言説が記されて⁽²¹⁾

いた。そこには、国常立神から伊弉諾・伊弉冉までの「天神七代」、天照大神から彦波瀲武鸕草葺不合尊に至るまでの「地神五代」の日本神話の神々を仏教知で解釈した「中世神話」の世界とともに、盤古王以下の五帝龍王、そして最後には牛頭天王、八王子が描き出されていた。

ここで牛頭天王は、祇園社の祭神であることを超えて、十干・十二支を発生させた盤古王の機能をも吸収し、より根源的な「暦神」として像容されていく。そしてその暦神の活動は、「三昧」という仏教の修行が達する境位にアナロジーされていたのである。『篋篋内伝』に語られた暦注神たちの世界が、仏教知を媒介に読み替えられた中世神話の世界をベースにしながら、生み出されたことが見えてこよう。⁽²²⁾

一方、『篋篋内伝』は、近世初期には仮名書きで解説していく『篋篋抄』『篋篋袖裏集捷徑』『篋篋冠註大全』『篋篋諺解大全』などの暦注書が多数作られ、流布していくのだが、同時に、中世後期の地域社会に繰り広げられた神楽には、大將軍、牛頭天王（天刑星）、八王子、盤古王、金神、土公神などの暦注にもとづく暦神、陰陽道神たちを主人公とする行儀が広く展開し、『篋篋抄』をベースとして祭文も多数生み出されたのである。それらの姿は、折口のいう「民間の寺僧」「仏家の側の陰陽道の一流」の広がりを実証してくれるともいえよう。

さらに「陰陽道の学者は、尠くと、鎌倉以後は、一度は、仏家の陰陽道の洗礼を受けてゐる様である」（『民間信仰と神社と』新全集20、八七〜八八頁）と、官人系の陰陽道の側に「仏家の陰陽道」が影響を

与えたことを指摘している。それは具体的にどのような事象に見られるのか。

たとえば「土公」は陰陽道の暦神として重要な神格であるが、それがバージョンアップするのは、密教系の五帝龍王（石清水文書『御鏡等事』『五帝龍王根源』など）と習合することで、賀茂在方『暦林問答集』（応永二年〔二四一四〕）には「土公」と「伏龍」の禁忌が併記されていく。⁽²⁴⁾これは「仏家の陰陽道」が形成する龍王信仰が賀茂家の側に影響したと推定させてくれよう。さらに『暦林問答集』の成り立ちそのものが、暦博士の伝統的な「正理」に対して、近年「愚師野巫の僻説」が巷に溢れて、暦注の知識が混乱していること対抗するものとしてあったこと、その「愚師野巫の僻説」が『篋篋内伝』に代表される暦注書を意識していることは、すでに馬場真理子の指摘があるところだ。⁽²⁵⁾『暦林問答集』の成立には、「仏家の陰陽道の洗礼」が不可欠であったのである。

* *

以上、昭和初期にかけて展開された折口信夫の「陰陽道」認識と研究を見てきた。そこには、現在の陰陽道史研究が提示している論点と重なるような、さらにいえば、その先駆となるような言及が見てとれるだろう。陰陽道史研究において、折口の説は、さらに読み直す必要性があることをここで再確認しておきたい。

では、折口の「陰陽道」研究は、彼が生きた同時代の研究とどうリンクし、また何が違うのだろうか。次に見ていくように、昭和十年代にあっても、現在の先駆的な見解を見ることが出来るほど、じつは陰

陽道研究は深められていたのである。さらにその時代空間のなかで、折口の「陰陽道」研究は、どのような思想的な意義があるのだろうか。そこには折口の神道史研究と不可分であったことが見えてくるはずだ。

二、「陰陽道禁止令」から陰陽道研究へ

(1) 「天社神道廃止」の政治的背景

折口信夫と同時代の「陰陽道」研究の学問的水準を検証するに当たって、まずは、明治初期における陰陽道／陰陽師にたいする国家政策の動向を見ておこう。学問研究が生まれる社会的土壌を知る必要があるからだ。

明治三年（一八七〇）閏十月十七日に、

従来天社神道ト唱へ土御門家免許ヲ受ケ候者共両刀ヲ帶シ繪符ヲ
建宿駅通好候由甚以無謂事ニ付自今右等之所業被差止候間嚴重可
申達尚今後門人免許一切被禁候旨今般士御門和丸へ御沙汰相成候
條府藩県ニ於テモ此旨相心得管内取締可致事⁽²⁶⁾

という太政官布告が公布された。一般に「陰陽道禁止令」として知られるものだ。これは明治五年（一八七二）の修験宗（修験道）廃止、僧侶托鉢禁止、六年（一八七三）の梓巫市子憑祈禱狐下げ禁止、七年（一八七四）の禁厭祈禱による医薬等差止め取り締まりなどとともに、

「文明化」をめざす明治国家による「雑宗」「迷信」「淫祠邪教」の撲滅政策の一貫として認識されてきた。明治初期の強権的な「神道国教化政策」に呼応するものとされる。

しかし、林淳の研究によれば、「天社神道」廃止の理由は、幕藩時代の宗教者の身分的特権の廃止、「文明開化」に反する「旧弊」の廃止とともに、もつとも大きな理由は「土御門家からの編曆権の奪取」があった⁽²⁷⁾。政府が目論む編曆事業⁽²⁸⁾「曆」の全国的統一に向けた動きから土御門家を排除することが目的であったわけだ。「編曆」とは国家の事業であって、土御門家という「私家」が独占することはあつてはならないのである。

さらに見逃してならないことがある。太政官布告が「天社神道ト唱へ土御門家免許ヲ受ケ候…」とあるところだ。「陰陽道」ではなく「天社神道」にたいする禁止令であったのである。これは何を意味するか。

明治初頭の神道政策は、幕藩制下の吉田家、白川家による神道を「私家の神道」と否定し、神祇事務局の亀井茲監、福羽美静を中心に、国教としての「神祇道宗門」（復古神道宗門）の確立を目指した⁽²⁸⁾。幕藩制度下では、全国の神社神職は、吉田家、白川家からの「免許」（許状）を得ることで、その身分が保証され、逆に、吉田・白川家もその制度によって「神道」の宗家たる地位が確保されていた⁽²⁹⁾。明治政府は、それを「私家の神道」として否定し、神道を「国教」とする政策を打ち立てたのである。

その意味で明治三年の太政官布告が、土御門の陰陽道禁止をわざわ

ざ「天社神道ト唱へ」としていることは重要だろう。彼らの立場も、吉田家、白川家同様に「私家の神道」として認識され、それが禁止されたという構造が浮かび上がってくるからだ。

あらためて確認すると、「天社神道」の名称は、江戸中期の土御門泰福が垂加派神道の門人であることから独立するようにして名乗ったものであった³⁰。泰福は、土御門の陰陽道をあくまでも「天社神道」という神道へと転換させようとしたわけだ。また配下の民間系の陰陽師も「天社神道神職」という身分を付与されて活動した。それは朝廷權威の分与を受け、「神職」と同等の地位に任じられることで、たんなる祈禱師、占い師身分を脱する意味をもったのである³¹。

しかし明治維新変革によつて「朝廷」の權威が消失し、あらたな「政府」が確立することで、陰陽道は「天社神道」という「私家の神道」として排除・否定されることになったのである。こうした近世から近代にかけての陰陽道と神道との関係は、折口の「陰陽道」研究とクロスするが、それは後に詳しく述べることにしよう。

(2) 宗教教団としての陰陽道

神道国教化政策はその後どのような変遷を遂げていくのか、あらましを見ておこう。

明治四年（一八七二）、いわゆる平田派国事犯事件がおきて、「文明化」路線を拒絶する矢野玄道らの平田派国学者が神祇行政の中枢から排除され、「神祇官」も廃藩置県に伴う官制改革として「神祇省」に格下げ、明治五年（一八七二）には神祇省も廃止され教部省が設置され

ていく。「教部省」は神仏判然令などで退けられてきた仏教や儒教などを取り込んだ形で民衆教化を行い、キリスト教の侵入を防ぐことが企図されたのである。そこで神官、僧侶たちを「教導職」に任じて、敬神・人道・愛国を基軸とする「三条教則」を發布、教化体制を整備していった。その過程で仏教各宗派からも教員育成機関としての「大教院」の設立が建議され、明治六年（一八七三）一月に開院式、二月に増上寺に移転し、本格的な活動を開始した。だが、大教院が「神主仏従」の方針に傾斜することで、西本願寺僧の島地黙雷らによる大教院分離運動が起こり、わずか二年後に崩壊する³²。明治一〇年（一八七七）、教部省そのものも廃止されて、事務は内務省に移管され「寺社局」が設置されるのである。

こうした過程のなかで、旧来の身分制から脱した「陰陽師」も、教部省の免許を受けさせ、教導職として活用しようする方針が出された（明治六年（一八七三））。近代的陰陽師の「復活」の可能性があったのだが、結局、その方針は、左院（立法諮問機関）で否決されてしまった。土御門系陰陽師が国家の宗教行政の前面に出る道は、決定的に閉ざされたのである³³。しかし、このことは陰陽師たちが神官や僧侶たちと同等の扱いを受ける背景があったことを推測させてくれるだろう。陰陽道は「天社神道」と認識されていたからだ。

教部省が解体された後、神道系人脈で作られた「神道事務局」では、明治一三年（一八八〇）～一四年（一八八一）にわたって、事務局内の神殿の祭神をめぐる出雲派と伊勢派による全国的な対立が起きて、その勢力は亀裂・分散していく。一方、政府の方針も、十五年（一八

八二)の教導職と神社神官との分離、そして十七年(一九八四)には、教導職そのものが廃止され、これ以降は、神社・神道非宗教論が公的な見解となっていく。一方で、神道の宗教性を主張する者たちは、宗教教団として自立する道を探り、神道系新宗教、後には教派神道という立ち位置を獲得していくことになるのである。⁽³⁴⁾

以上のような明治初期の国民教化、宗教行政の混乱の時代のなかで、陰陽道、陰陽師はいかなる運命を辿るのだろうか。これまでほとんど解明されてこなかったところだが、木場明志の研究によれば、以下のような事実がわかってきた。⁽³⁵⁾

教部省の解体後、土御門系陰陽師・陰陽道も、自立した宗教教団としての道を模索した。たとえば陰陽道宗家である土御門家の支配から離れた地方在住の陰陽師たちは、中央支配とは独立したかたちでの組織の維持を図り、「陰陽道」の再建を期した。明治三五年(一八九二)には「陰陽道本院」や「陰陽道本庁」の設立が計画され、あるいは実際に活動が見られる「陰陽道本所」、さらには明治三八年(一九〇五)には、山城・摂津・河内地域で旧土御門家配下の「歴代組」と称された陰陽師グループが、「陰陽道会」なるものを組織している。当時の土御門家当主・土御門晴栄が歴代組一統に与えた告諭によれば、「天神を祀る天社宮の奉安と陰陽道の復興を掲げた陰陽道復興運動」として企図されていたようだ。それらは明治社会に適応するために「弊風矯正改良」を強調することで、陰陽師の組織再建を行なおうとしたものといっていだろう。とりわけ土御門家当主の言論に「天社神道」としての主張が見られるように、彼らもまた、新宗教系の神道教

派の道を模索したことが推測される。

一方、近世期に土御門家の配下に入らず、地方社会で活動していた非土御門系の陰陽師のなかには、神道系の新宗教、教派神道に所属することで近代社会を生き延びていくものもあった。たとえば高知県横山村(現香美市物部町)で活動を続けていた「いざなぎ流」の宗教者たちは、明治九年(一八七六)に創成された「神道修成派」に加入していくことで、祈禱や祭祀、占術を行なうことを公的に許可されることになったのである。ちなみにいざなぎ流の一部にも土御門家から「許状」を得た者もいたが、多くは土御門家の支配とは別に土佐藩内部の博士の支配下であったことで、明治以降は、土御門系陰陽師とは違う道を歩むことが可能であったようだ。⁽³⁶⁾

(3) 「近代学問」の成立過程

以上、陰陽道をめぐる政治史的な動向を見てきた。では「陰陽道」は、いつ・どのようにして近代学問の対象となったのだろうか。それを検討するためには、明治期から大正期にかけての近代学問の成立過程を知る必要があるが、ここでは陰陽道ともかわる「神道」をめぐる学問の成立状況に絞りこんで検証してみよう。

明治期において、「神道」が本格的に学問の対象とされたのは、明治三五年(一八九二)『史学会雑誌』23〜25号に掲載された久米邦武(一八三九〜一九三二)の「神道は祭天の古俗」である。本論文が一般向け史論誌『史海』八号に掲載されたことで在野の神道家たちの目にも触れ、たとえば「教典さへ備はらぬ神道の古俗に任せたらば、全

国今に蒙味の野民に止まり、台湾の生蕃と一般ならんのみ」などの記述を糾弾され、天皇・朝廷の秘事を暴く不敬の論として集中的な攻撃を受け、雑誌は発行停止、久米は大学の職を追われる（休職）という事件に発展した。近代日本における学問への弾圧事件として周知のところだろう。その背景としては、明治二二年（一八八九）の帝国憲法発布、議会開設などを受けて、国民統合のあらたなイデオロギー統治（記紀の神典化・祖霊崇拜・功臣崇拜など）が強化されたことも大きく影響していたようだ。⁽³⁷⁾この時代、「神道」は、いまだ学問の対象として「政治」から分離されていなかったのである。

久米の筆禍事件以降、神道をめぐる歴史学的な研究は進展することはなかったが、別の方向からの研究があらわれる。比較神話学である。明治三三年（一八九九）の高山林次郎（樗牛・一八七一〜一九〇二）の「古事記神代巻の神話及歴史」（『中央公論』第十四卷第三号）、姉崎正治（一八七三〜一九四九）の「素戔嗚尊の神話伝説」（『帝国文学』第五卷第八、九、一一、一二号）、高木敏雄（一八七六〜一九二二）の「素尊嵐神論」（『帝国文学』第五卷第一一、一二号）の登場である。後に「日本神話学発生の年として記念すべき年紀」（高木敏雄）とされ、「素戔嗚尊」をめぐる比較神話学的論究が展開されたのである。⁽³⁸⁾

しかし、高山樗牛の文章には「わが邦の国学者は、この書載するところを以て神聖犯すべからずとなし」とか、「吾人の眼より見れば、かくのごとは浅薄なる根柢の上にわが神聖なる国体を説かむとするものこそ、かへつて大いに不敬なり」という、国学者（神道家）への挑発的な文章も見えるが、『中央公論』が発売禁止になったり、高山た

ちが神道家から糾弾される事件もなかったようだ。

ここには久米筆禍事件が起きた明治二五年との時代の変化が影響していたと思われる。「日本神話学」が形成された明治三〇年代前半は、木下尚江、河野広中らによる普通選挙同盟会の設立、富岡製糸所、日本鉄道など各地での労働争議の勃発、また社会主義協会の発足などに見られるように、「立憲国家」としての近代日本が、資本主義経済の進展によって、一定程度の「社会」の成熟を果たしてきた時代であった。⁽⁴⁰⁾また明治三三年（一九〇〇）には、内務省寺社局が、神社を管轄する「神社局」と仏教・キリスト教・教派神道を対象とした「宗教局」とを分立し、国家の公的な認識としては神社祭祀や参拝行為が、宗教とは異なる行政上の対象となった。⁽⁴¹⁾明治初期の「神道国教化」政策に始まる、神道と国家との関係が大きく変容していくことも、「神道」が学問の対象となることの過程が浮き上がってこよう。それを主導したのは、芳賀矢一（一八六七〜一九二七）や上田万年（一八六七〜一九三七）、あるいは井上哲次郎（一八五五〜一九四四）たちによる、ドイツ文献学や宗教倫理学など西洋的な学問知の輸入ということも大きく作用したのである。⁽⁴²⁾神話学がまた、マックス・ミュラーやエドワード・タイラー、アンドリュウ・ラングなどの西洋知と密接にあったことも、同様な問題であろう。⁽⁴³⁾

かくして明治末期から大正期にかけて「神道」を学問的に討議する場が成立していく。東京帝国大学で開催された「神道談話会」なる研究会である。⁽⁴⁴⁾創設は明治四二年（一九〇九）と推定され、主宰者は上田万年、参加者には筧克彦、加藤玄智を筆頭に、田中義能、清原貞雄、

宮地直一など神道学の基礎を作る学者、あるいは井上哲次郎、紀平正美、巨理章三郎ら、哲学系の国民道徳論者、さらに鳥居龍蔵、白鳥庫吉ら考古学、人類学系、中山太郎、金田一京助など民俗系、後に宮内省にはいる星野輝興、佐藤獨瀟、権田雷斧という仏教者など、幅広い人脈で構成されていた。そのなかに比較神話学を生む高木俊雄と民俗学の柳田國男も参加していたのである。⁽⁴⁵⁾ここからは「神道」なるものが、多様な学問知との共同的な議論の場で講究されていた姿が浮かび上がってこよう。それは「大学」という場で行なわれたこと、地方の神職たちはかかわっていないことなど、まさしく近代学問としての神道学の成立の基盤となっていくのである。⁽⁴⁶⁾ちなみに神道談話会を基盤に、田中義能を筆頭とした神道学会が創設されたのは、昭和一年（一九二六）である。

「陰陽道」が近代学問の舞台に登場する大きなきっかけを作ったのは、神道談話会にも参加していた柳田國男であった。

（４）『王朝時代の陰陽道』から昭和前期の陰陽道研究

近代学問としての陰陽道研究の始発は、周知のように齋藤勳（一八八二―一九一三）の『王朝時代の陰陽道』である。本書は、神道談話会が発足したと推定される明治四二年（一九〇九）、帝国大学に提出された卒業論文「王朝時代に於ける陰陽道」をもとに大正四年（一九一五）、「甲寅叢書」の第六篇として刊行されたものである。なお齋藤は本書の刊行を見ることなく、大正二年（一九一三）に病没している。⁽⁴⁷⁾享年三〇であった。

ここで注目すべきは、甲寅叢書が柳田國男の主宰する郷土出版社が刊行元であったことだ。本書は、当初、甲寅叢書の刊行リストにはあがっていなかったのだが、叢書の編集委員代表たる柳田自身の強い要望があつて、刊行に至つたという。また「凡例」にも「本書出版に關しては、柳田國男氏の多大な同情と助言とに因りしは勿論⁽⁴⁸⁾」という一節もある。この点から「本書がいわゆる歴史学の分野ではなく、民俗学の分野として認識されていた可能性を示していよう⁽⁴⁹⁾」と見ることもできる。事実、このあと昭和期に展開していく、歴史学における陰陽道研究の論考に、本書が引用・参照されることはなかつたようだ。

けれども本書の構成の一部——陰陽寮の官制と其教育制度、其道の達人と伝播の一般と、天文道と天文占と、暦道と暦占と、陰陽道そのものの筮式方術、陰陽道に於る祭祓、を見ただけでも、ここに論述されているのは、文字どおり「王朝時代」における陰陽道の歴史的な研究であつた。

たしかに明治末から大正期にかけての柳田國男もまた、陰陽道や陰陽師に強い関心を持ったことは『石神問答』（一九一〇）、「塚と森の話」（一九一三）、「巫女考」（一九一三）、「毛坊主考」（一九一四）、「山莊太夫考」、「唱門師の話」（一九一六）などに見ることができると、たとえば「唱門師の話」を読むと、

足利時代の唱門師が一種下級のハカセ即ち陰陽師で、祈禱もすれば初春の祝言も唱へること、名実共に近世の大和三河等の万歳に同じく、算置きと兼ねて歌舞遊芸を家の職とする点は、昔の傀儡

師や後代の算さん所しよ太夫たひふのやうで（郷土研究二巻七九頁参照）、更に又御霊会の風流踊ふうりゆうおどに加はつて前棒まへぼうを勤めたと云ふのは、例の田楽法師にも鉢叩き鉦打ちにも稍、似通うた所がある⁽³⁰⁾。

というように、諸国の民間宗教者、芸能者の活動が「足利時代の唱門師」、すなわち下級の「ハカセ」＝陰陽師と類似し、派生していくことが、多種多様な史料・資料をもちいて語られていた。つまり柳田の「民俗学」による陰陽道研究は「王朝時代」とは異なる中世、近世への視野へと広がっていくのである。それが近代社会に現存する寺院の僧侶や神社神主とは異質な「周縁的な民間宗教者」に着目することで、近代の僧侶、神官のあり方を相対化する視点を導いたのは、たしかである。折口信夫の「陰陽道」研究にも通じるところだ。しかし、柳田は、「王朝時代の陰陽道」にはほとんど触れることない。彼の視点は、民間の宗教者、芸能者の社会的な実像に焦点が当てられていて、「陰陽道」の思想的、宗教的な内容には踏み込んでいないことがわかる。その点は折口との違いが際立つところといえよう。

一方、齋藤勳以降の陰陽道研究を見ると、神道との関係としての陰陽道という認識が浮かび上がってくる。それも対象とする時代は古代、平安朝に限定されていた。主要なものを掲げてみよう⁽³¹⁾。

- ・昭和四年 和島芳男「平安朝に於ける神道と陰陽道の関係」（『神協会雑誌』一九二九年第五号）
- ・昭和五年 小柳司氣太「神道と陰陽道の関係」（神道攷究会編『神

道講座』4 歴史編）

・昭和七年 清原貞雄『神道史』「陰陽五行説及び讖緯思想と神道信仰との交錯」（厚生閣）

・昭和一五年 美河納「平安時代に於ける陰陽道思想の研究」（大塚史学会『史潮』一九四〇年第二号）

・昭和一六年 宮地直一『神祇史大系』「陰陽道との交渉」明治書院

「神道と陰陽道の関係」を執筆した小柳司氣太（一八七〇～一九四〇）は、漢学のみならず、儒学、道教、仏教に通じて、とりわけ道教研究の先駆的な研究者として知られている。『道教概説』（一九二二）、『新修漢和字典』（一九三二）、『東洋思想の研究』（一九三四）などの業績があり、「近世の醇儒」と称えられた学者である⁽³²⁾。

該当の論考も、陰陽道の源流の探索から、古代の天文学、医学と呪、陰陽道に関する古典、唐朝・本朝の陰陽道、祭祀と陰陽道、年中行事と陰陽道、俗神道と陰陽道など、とりわけ平安時代の陰陽道祭祀の解説は近年の研究の基礎となるものといえる。けれども、本論考の結末には、次のような一節が付されている。

現今は俗神道行はれざれど、陰陽道から起る各種の迷信は、なか／＼勢力を振つてをる。時日の吉凶、家相、姓名判断、男女の合性、加持符水など、いろ／＼形を変へて、信仰せられてをる。（中略）されば、神職の人々は、教化の際、かゝる迷信を打破し、愚民をして詐偽にかゝらしめないやうに誘導しなければならぬ⁽³³⁾。

大正四年刊行『王朝時代の陰陽道』が、やはり「迷信」の概念にこだわっていたように、ここでも「陰陽道から起る各種の迷信」が問題とされている。さらにそれを「神職の人々」による教化によって打破されることを要求するのである。それは柳田、さらに折口の「陰陽道」認識とは、まったく異なる方向にあることが見てとれよう。

昭和十五年（一九四〇）に発表された、美河納の「平安時代に於ける陰陽道思想の研究」は古記録や諸道勘文、天文要録、泰親朝臣記などの陰陽道関係文献を調査し、平安時代の卜占重視の風潮についても「偶然的な邂逅にせよ、そこに人為以上のものが示されるを以ての故に神的な運命的なもののみ、神意の標示さるゝと考へらるゝのである。呪術思想のもつ汎神論的性格からいへば当然のことである」と論じ、たとえば『中右記』天仁一年（一一〇八）条にある、白河院の皇女と称する女性のなから「六壬式占」によって「真の御方」を選定したことについて、それを「平安後期の貴族社会」の精神上のあり方として当然の方法であったと解き明かしていくのである。

そればかりではない。美河論文は最後に次のように述べる。

陰陽道の名は我が国で与へられたもの、如くである。而してこの名の下に大陸の思想方術の儒仏両教の正統的に属すると思はるゝもの、外は悉く集められた。平安朝の陰陽道史にもつ意義はこゝにも見出される。

「陰陽道」の名称を「我が国で与えられたもの」と見る、現在の陰陽

道史研究にそのまま接続するような見解が述べられていたのである。また神祇祭祀との関係についても、「我国人の神に対する現実的な解及び要請は陰陽道の祭祀にもそのまゝなされ」たので、陰陽師の行なう禊祓が、「我が古来の祓法を駆逐しその地位に代るに至つた」ことも明らかにされていくのである。

それにしても、昭和十二年（一九三七）の日中戦争以降の戦時体制下の昭和十五年（一九四〇）において、こうした見識が「歴史学」として論述させていくことの意義は、陰陽道史研究を超えて評価されるべきものだろう。陰陽道、陰陽師の研究が「神道」の問題と密接に論究され、それはまた昭和前期における国家や社会のなかの「神道」の意味とも不可分にかかわるものであったからだ。陰陽道研究の学知史的な意義がここから問われることになる。

そうした視点から、次に折口信夫の陰陽道研究の時代的な意義を検証してみよう。

三、神道と陰陽道の学知史へ

(1) 昭和三年、「神道に現れた民族論理」から

齋藤勵『王朝時代の陰陽道』が刊行された大正四年（一九一五）は、柳田國男主催の『郷土研究』に、折口信夫の学界デビュー論文「髯籠の話」が掲載された年でもある。折口の論考は、民俗学におけるヨリシロを定義した記念碑的論文として評価されるが、見逃せないのは、ここには「今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々は、神性を拡張する

復活の喜びを失うて了はれた」（新全集2、一九一頁）とあるように、近代における神社（お慈悲の牢獄）や神道への違和、批判が述べられていたことだ。じつはヨリシロの問題は、神社神道（近代神道）とは異なる神のあり方を探求する始発点にあったのである。

さらに大正十一年（一九二二）、全国神職会の機関誌『皇国』に「現行諸神道の史的価値」という論考を発表する⁵⁶。そこには当時の内務省神社局の公式的な見解である「神社非宗教論」によって、世俗化していく神社神職への痛烈な批判が展開されていた。折口が求めたのは、「現在信仰の上の形式の本義を摺む事の出来る土台を、築き上げる深い歴史的の理會」とともに「神の意志に自分を接近させる事の出来る信念」（新全集2、一六二頁）であった。そしてここに設定された「歴史的の理會」の必要性から、神道の歴史的研究が目指されることになったのである。

かくして昭和三年（一九二八）ごろから、折口信夫は「神道史」にかかわる論考を集中的に発表していく。その背景には、自ら進めてきた「文学中心、芸術中心」の歴史研究が、結局「神道史の研究にも合致」（新全集3、一四三頁）していくことの自覚があった。ここから折口の学問のあらたな展開が始まるのである。国文学者、民俗学者、芸能史学者とともに、「神道学者」としての折口信夫の相貌が、ここに見出されていくのである⁵⁷。

あらためて、折口にとっての神道とは何か。「神道」を探求するとき、陰陽道、陰陽師が重要な役割をもっていたのだ。論文「神道に現れた民族論理」で以下のように述べている。

私は、神道といふ語が世間的に出来たのは、決して、神道の光榮を發揮する所以でないと思ふ。寧、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。さうした由緒を持つた語である様だ。

日本紀あたりに仏法・神道と対立してゐる場合も、やはり、さうである。大きな教へに對して、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。

だから私は、神道なる語自身に、仏教神道・陰陽師神道・唱門師神道・修験神道・神事舞太夫・諸国鍵取り衆などの影の、こびりついてゐる事は固より、語原其自身からして、一種の厭うべき姿の、宿命的につき纏うてゐるのを耻づるのである。（「神道に現れた民族論理」新全集3、一四四頁）

本論文は、昭和三年（一九二八）、神道談話会から發展した神道学会の機関誌、『神道学雑誌』に発表されたものである。その年の一月に昭和天皇の「御大典」、即位大嘗祭が執行され、また翌四年には、伊勢神宮の式年遷宮祭が行なわれたことで、社会一般に「神道的」なる雰囲気⁵⁸が醸成され、「神道的用語」が広がっていく時代であった。

だがこの時代は、「御大典」の祝賀ムードの裏側で、日本共産党員的大量検挙（三・一五事件）から、緊急勅令による治安維持法の「改正」（死刑・無期の追加）、内務省の特別高等警察課（特高）の設置、文部省の学生課設置など「思想統制」が始まっていく。大正期以降の

精神的、思想的、階層的に分断された社会のなかで、国民を再統合するために「神道の用語」が活用されたといえよう。

そうした時代動向のなかで、近代神道学、近代国学の学問的拠点であり、神社神職の養成を担う國學院大學の教授であった折口が、「神道といふ語が世間的に出来たのは、決して、神道の光栄を發揮する所以でない」とか、「神道なる語自身」に「一種の厭うべき姿の、宿命的につき纏うてゐるのを耻づる」などと語ることの異様に、まずは着目しなければならぬ。その背景には、国民統合に利用されていく、公認「神道」への反発、違和がこめられていることは間違いない。

折口の「神道なる語」にたいする認識は、『日本書紀』に記された「天皇信^二仏法^一尊^二神道^一」（用命天皇即位前紀）、「尊^二仏法^一輕^二神道^一」（孝徳天皇即位前紀）の仏法／神道をめぐる解釈に淵源する。そこに記された「神道」は、仏教的な世界のなかで「一種の天部・提婆の道、即異端の道」という、仏法によって鎮撫される邪悪なもの、土地の精霊という意味に由来すると説くのである。そればかりではない。その語原とともに、歴史的にも「神道」の語には、神仏習合や修験山伏や陰陽師、唱門師と結びつき、その担い手は「神事舞太夫」や「諸国鍵取り衆」などの地方、民間の雑多な宗教芸能者と繋がっていることに「一種の厭うべき姿」を見てとるのである。そこには「下層民」「被差別民」へのアンビバレントな感情もうかがえよう。

ここで使われる「陰陽師神道」なるものは、いうまでもなく折口の造語であるが、「神道」なる語が「厭うべき姿」とともに、じつは多様な地域的信仰や芸能と結びつくなかで発展、生成したことを捉えよう

とする姿勢が見てとれる。昭和初期の一元的な国民統合、思想統制に使用される「神道」を相対化しようとする認識といつてよい。折口の「陰陽道」への注目は、昭和期の国民の再統合に活用される「神道」を相対化するための、歴史的な研究と密接にあったことを、あらためて確認する必要があるだろう。

(2) 陰陽道と神道をめぐる学知

折口の「陰陽道」の研究は、中世、近世以降の民間宗教者、芸能者の問題のみならず、神道にも影響を与える思想内容へと踏み込んでいく。昭和五年（一九三〇）の『民俗学』（第一巻第五・六号、第二巻第二号）に発表された論考には、次のような説が展開されている。

日本紀は、平安朝の初めから、漢学者によつて研究せられた。日本紀講筈と呼ばれてゐる。其中に、理会の為方に違つた要素が、這入つて来てゐる。即、安倍晴明によつて知られた陰陽道イミヤウを、補助科学としてゐる。陰陽道には、漢学風のもの、仏教風のものがある。其為に、日本紀の解釈も、僧の畑に這入つて行はれ、仏教式の色彩が濃くなる。神仏習合と言ふ事は、仏教派が、日本紀を中心としてやつた事である。（中略）純粹の日本の神道だと考へてゐる中にも、存外、かうした輸入の知識が、這入つてゐるのである。（古代人の思考の基礎）新全集3、四〇八〜四〇九頁）

『記』『紀』などの「神典」の解釈が、時代の思想によって変容していくことを述べる一節である。平安時代の日本紀（日本書紀）の研究は、朝廷主宰による「日本紀講筵」として、弘仁三年（八一二）から康保二年（九六五）まで、計六回にわたって行われている。その博士を務めるのは漢学者（外記局、内史局官人、大学寮博士）が中心であったが、彼らの『日本書紀』解釈のなかに「安倍晴明によつて知られた陰陽道」が補助科学として入っていたことは、たとえば天照大神の解釈をめぐる、陰陽論をベースに議論されていたという事例などからも知られるところだ。⁶⁰（ただしそれは陰陽寮の官人ではない）。

また陰陽道には「漢学風」と「仏教風」のふたつの系統があることは、先にも見たところだが、その延長上に「日本紀の解釈も、僧の畑に這入つて行はれ、仏教式の色彩が濃くなる」ことが指摘されていく。これについては、近年の中世の『日本書紀』注釈史⁶¹「中世日本紀」の研究の進展によつて、南北朝から室町期に、劔阿^{けんあ}『日本紀私抄』、良遍『日本書紀卷第一聞書』、『神代卷私見聞』、慈遍『旧事本紀玄義』、道祥・春瑜書写『日本書紀私見聞』、了誉^{りょうよ}聖阿^{しょうあ}『日本書紀私鈔』など仏教系の注釈テキストが多数書かれていることが、明らかにようになってきたところだ。⁶²

さらに室町期の吉田家による『日本書紀』注釈について、「吉田神道の基礎の一部をなしてゐるものは、日本紀を研究した仏家の知識を利用し、それと並行して進んで来た」（『民間信仰と神社と』新全集20、八七頁）と論じていることは注目したい。戦前の神道史研究においては、吉田神道は、「神主仏徒」、「反本地垂迹説」として、仏教にたいす

る神道の対抗としてみなされることが多い⁶²。しかし、折口は、吉田神道が仏教側の『日本書紀』研究を「利用」して、それと「並行」して進んでいたことを解き明かしていった。これも近年の研究から見ても、先駆的な見識といふべきだろう。⁶³

以上のような神道にたいする学問的な見解は、「純粹の日本の神道だと考へてゐる中にも、存外、かうした輸入の知識が、這入つてゐる」（『古代人の思考の基礎』新全集3、四〇九頁）という認識が前提になっていたのである。昭和五年（一九三〇）の学界において、こうした主張を提示したという意義は、見過ごせないところであろう。昭和五年の段階では、まだ学問的な言説が通用していた時代といつてもいい。

ところで、近代国家における神社は「神社ハ国家ノ宗祀」（明治四年）という基本テーゼにもとづいて、その後、政策的な変遷を遂げながらも、「国体」思想とも結びついて、貫徹されていくものであった⁶⁴。とりわけ昭和初期における「神社」の位置は、世俗的であること、「国家」や「権力」との結び付きを強め、特異な姿をもつことになる。そこで繰り広げられるのは神社を基盤として神道⁶⁵神社神道である。その基本とされるのは、神社の神職は、歴史的に古い伝統を持つという認識であった。しかし、折口の陰陽道研究と交差するところは、そうした認識が歴史的に一般化できないという見解であった。昭和四年（一九二九）の『神道講座』に発表された論文で、以下のようなきわめて挑発的な認識が示されていく。

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ふことは、問題である。(「民間信仰と神社と」新全集20、八頁)

本論文が発表された『神道講座』とは、昭和四年十月に行われた、伊勢神宮の第五八回「式年遷宮」を記念して神道攷究会が編集したもののだが、講座の事実上の監修者は、内務省神社局の考証課長を勤めていた宮地直一(一八八六―一九四九)である。⁽⁶⁵⁾前年の即位大嘗祭に続いて、「神道イデオロギー用語」が社会的に広がっていく時代であった。ちなみに、先に見た小柳司気太の「神道と陰陽道の関係」も、同講座に掲載された論考であった。

折口は、そうした時代動向のなかで発刊された講座のなかで、近代における「神社神道」なるものが、「二三代前までの伝統」を調べてみると、「純然」たる神職の姿ではなかったことを論じていくのだ。さらには同論文では、次のようにも述べる。

民間の神道を保持した力は、実は陰陽道の方式であった。この陰陽道の影響が、神社に這入つてゐないとは言へない。寧ろ、民間における陰陽道が、次第に地盤を固めた後に、神社神道のうちに、

強い要素として這入つて来た痕が見える。(中略)而も吉田神道に現れた傾向では、この陰陽道風が、著しく見えてゐる。(新全集20、八七頁)

明治以降の神社神道と対比される「民間の神道」を保持した力は、「陰陽道の方式」であったというのだ。それは仏教系の陰陽道、すなわち「民間における陰陽道」であった。民間における陰陽道が、神社を基盤とするように見える神道の歴史的な姿であったというわけだ。それゆえに「神社神道の歴史は、かなり長いけれども、明治における神社のみを基礎とした神道観なるものは、起源のわりに新しいものといふことが出来る」(新全集20、八八頁)とまで断言することになる。それにしても、なぜ折口は、執拗までに「神社神道」を批判しているのか。それは明治以降の神社を基盤とした神道が、本来備えている宗教性を否定して、世俗的な権力のもとに統制された、国民統合のための「国民道徳」に集約されるものと認識されたからだ。それは行政上の神社のあり方への違和であるとともに、神社神道の理念を支えていく「神道学」「神道哲学」への批判でもあった。「新しいのは哲学化し、合理化してゐる。其代表とも見るべきは、寛克彦博士の神道である。其は、氏一人の神道であり、常識であるに過ぎない」(「古代人の思考の基礎」新全集3、三八五頁)という批判である。「哲学系神道」の代表として寛克彦(一八七二―一九一六)を批判していくとき、折口が見ている神道は、「二三代前までの伝統」では純然たる神社神職ではなかったという、陰陽師や修験山伏たちと混ざり合った民間宗教

者たちによって担われていたものだったのである。

そこで次に、折口が述べるような「三代前まで」は神社の神職ではなかったような人びとの実例を紹介しながら、本稿のまとめにむけて論述を進めていくことにしよう。

(3) 高知県大豊町の神職と陰陽師

民間系陰陽師のいざなぎ流の太夫たちが居住する高知県旧物部村（現香美市物部町）に近い大豊町には、いざなぎ流の祭文の別バージョンなども伝えられ、物部の太夫との交流が推定される地域である。その大豊町岩原に、近世後期から「神職」を勤めた岡崎家がある。「岡崎家資料」によれば、以下の系譜が見られる。⁽⁶⁷⁾

- ・岡崎長門 陰陽師弥太夫長男 寛政十二年（一八〇〇）生まれ
- ・岡崎越後 西村丹後正四男 文政六年十二（一八二三）月生まれ
- ・岡崎常盤 文久一年（一八六一）生まれ

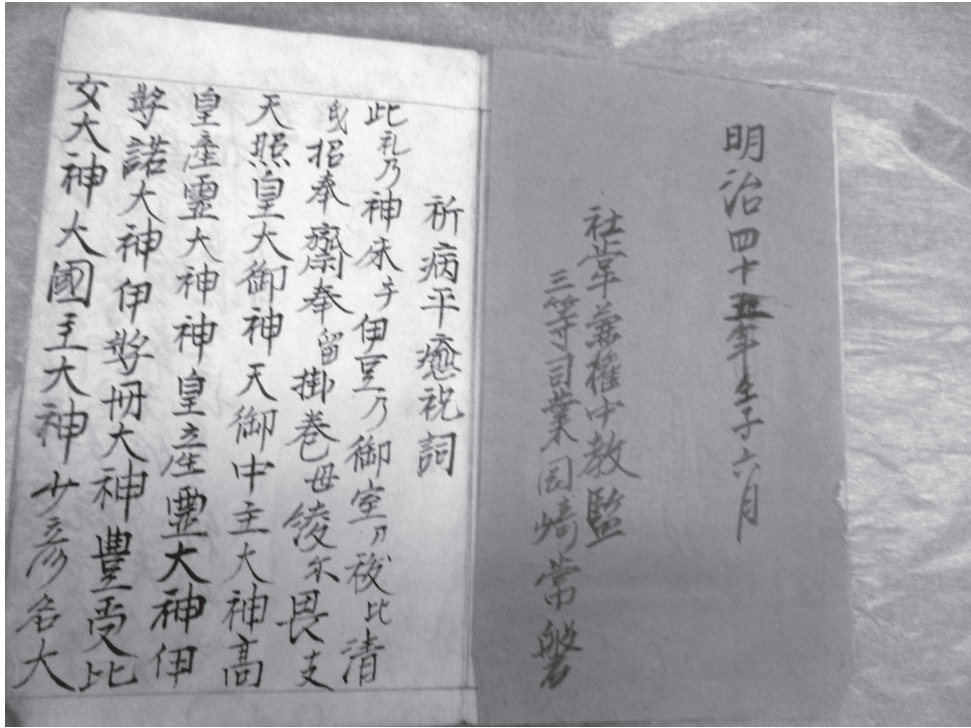
幕末から大正期にかけて神職として活動していた岡崎常盤なる人物の系譜をたどると、「陰陽師弥太夫長男」という人物に遡る。まさに、この神職の家は「三代前まで」、陰陽師であったわけだ。また「長門」「越後」という名前からは、彼らが、吉田家からの許状を得ていたこともわかる。「陰陽師弥太夫」も土御門家配下であったことは間違いない。陰陽師の長男が神職へと移っていたのである。

さらに岡崎家の資料を探ってみると、幕末の文久一年に誕生した岡崎常盤には、「明治四十五年（一九一〇）」の年号をもつ「社掌兼権中教監 三等司業岡崎常盤」と神官と教導職を兼務する文書がある【写真1】。もともと明治十五年（一八八二）に神官教導職は分離され、十七年には教導職制が廃止されているのだが、岡崎常盤が、明治期の神社、神道行政の一翼を担っていたことが確認されるどころだ。

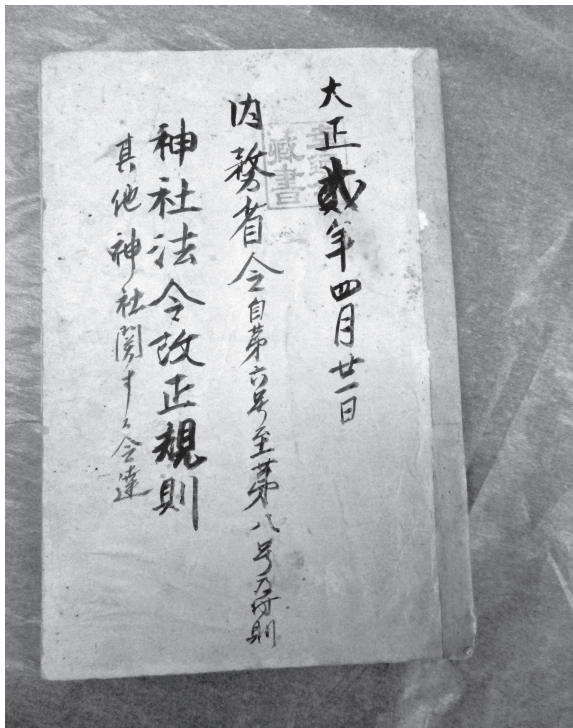
また文書中には、「大正元年（一九一三）四月廿一日 内務省令：神社法令改正規則：」など、当時の神社行政を管轄した内務省神社局の神社法令関係の資料もある【写真2】。岡崎常盤なる在地の神主が、明治から大正初期の「神社神道」の現場を生きたことが想像されよう。そして岡崎家が、近世後期の陰陽師から吉田家神主、維新以降は、教部省の神官・教導職を担っていく歴史が浮かび上がってくるだろう。折口が指摘したように、明治における神社神職の家が、近世では陰陽師の家であったという事実が確認できるのである。

そればかりではない。岡崎家に伝わる『松神楽祭式行事作法』には、岡崎常盤が「松神楽」なる神楽を執行していたことが「明治三十二年旧四月十五日雨天ノ為十六日執行 祭主 岡崎常盤：」という記事から確認できる【写真3】。ちなみに明治初年の政策で神職が「郷神楽」を執行することは禁じられたが、明治七年（一八七四）に「郷神楽の取り締まり」に対して許可を願う文書あり、神楽の復活は「神社に隷属した形で実現」していたという。⁽⁶⁸⁾

さらに同資料には、「松神楽」にかかわる「松の本地」という祭文も記載されている。それは「天照皇太神素盞鳴尊、御兄弟の御代を争ひ、



〔写真1〕

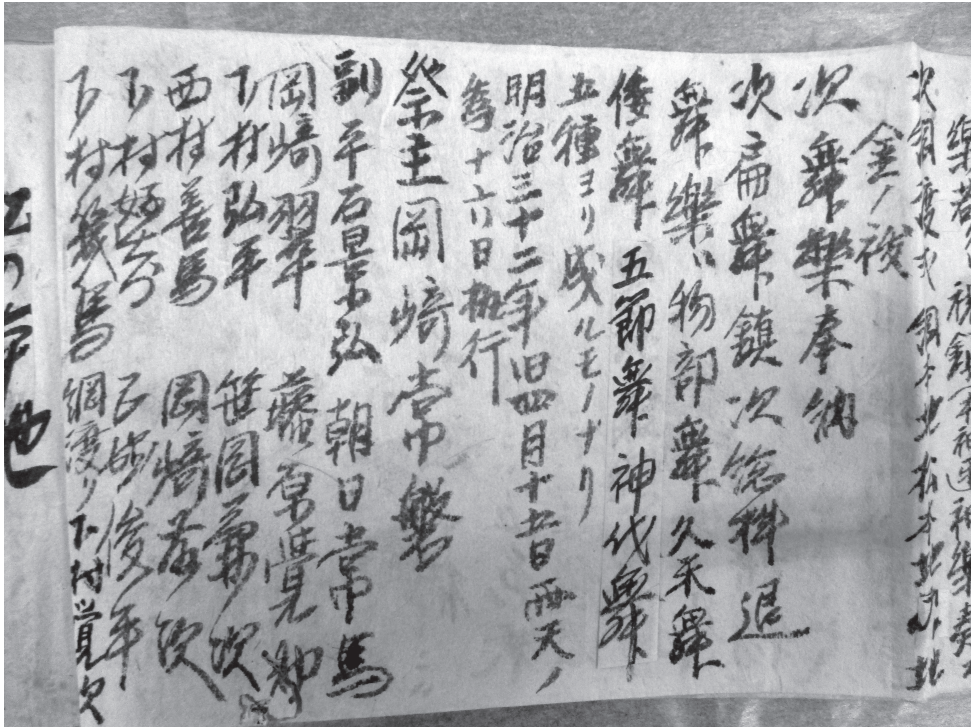


〔写真2〕

月日を争ひ天磐え幽居給ふ御時…」という中世的な岩戸神話の語りだ
しとともに、罪を得た母親が蛇体に変じて苦しみ、それを神樂によつ
て鎮めていく物語が語られる。

この「松神樂」は、岩田勝によって「松神樂・柱松」と分類される
ものだ。⁽⁶⁹⁾ 死霊鎮めの「浄土神樂」の類型に当てはめていくのだが、岡
崎家の「松の本地」の物語は、比婆荒神神樂が実修される広島県東城
町の栃木家に伝わる『神樂能本』（寛文四年（一六六四））に載る「身
ウリ能」という神樂能との類似性が見てとれる。

神樂能では、父母の菩提を弔うために身売りをした姫が、奥州の五



【写真3】

色の大蛇の棚祭りの生贄にされるが、姫が与えた『法華經』の功力によって助かり、蛇も苦を逃れる。すなわち「御経ノクリキヤモツテ十六ノツノモハラトヲチ、蛇タイノカレ申…」と語られる。そして大蛇は「後堂に龍王権現」として祭られるという内容である。蛇の角が落ちることが、蛇体Ⅱ苦からの解脱を意味するわけだ。これは代受苦神による「中世神楽」の定型的なスタイルと見ることができる。

こうした中世神楽の祭文が、はたして明治三十二年（一八八九）に執行された松神楽で読誦されたかは、確認できないが、明治以降の神社神職が中世的色合いの強い神楽の担い手でもあったことは、興味深いところだ。神社神道の神職という外面をもちつつ、その地域の現場では、「中世神楽」へと遡及する神楽の実修者でもあったのである。

また「松の本地」の文末には、「御崎の本辞ハ別ニ記ス」とある。「御崎の本辞（本地）」は、旧物部村のいざなぎ流太夫たちが所持する祭文とも通じるものだ。旧物部村では、本家筋から分かれた分家筋（旧被官、旧問人）の旧家には「御崎神」が宅神として祭られ、その祭祀が、民間系陰陽師、博士の系譜をひく、いざなぎ流の太夫たちによって執行されていたのである。

さらに岡崎常盤所持の『祝詞集』『祈病平癒祝詞』には、『延喜式』巻八に所載される「崇神遷却」という古代祝詞とともに「地神呪詛神鎮祭祝詞」という呪詛神を鎮める祝詞も収録されている。ここからは、神楽を執行する神主が、同時に呪詛にかかわる病人祈禱を行っている実態が浮かび上がってくるのである。

そうしたあり方は、いざなぎ流の太夫たちが制度的には神職系と博

士系（陰陽師系）と区別されながら、「この地域の神社神主たちは、祭礼に奉仕するだけでなく、そのかたわらでは式法を用いて祈禱もする祈禱師であった⁽⁷⁴⁾」という近世における実態とも通じるものだろう。

明治近代にあっても、神社神主の岡崎常盤は、病人祈禱の実践にも携わっていたこと、それゆえに、祈禱にかんする「祝詞」が伝えられてきたことが見てとれるだろう。それは彼の系譜が「三代前まで」遡れば、陰陽師であったことも繋がってくるのである。高知県大豊町の岡崎家の姿は、近代の神社神道への違和、批判として折口信夫の述べてきたことが、神職たちの現場に即していたことを明らかにしてくれる実例といえるだろう。

以上、折口信夫の「陰陽道」研究の内実を、同時代の研究史のなかで検証し、さらにそれを近代における神道の時代動向とリンクする思想的課題を明らかにしてきた。彼の陰陽道や陰陽師にたいする認識は、「神道」なるものを歴史的に対象化し、かつ近代における「純然」たる神社神道、神職の姿を相対化していくものであったのだ。ここで折口の学問的な知見の先駆性とともに、「倫理・道徳」さらに「政治」の衣をまとう近代神道（神社神道・国家神道）にたいする痛烈なアンチテーゼが読みとるべきだろう。それは折口が見ていた、民間社会に蠢く雑多な宗教者たちの実践と現場と不可分にあった。そう、彼らの存在こそ、折口信夫の学問にたいする、さらなる読み直しを求めてく

るものにほかならない。

〔注〕

*折口信夫からの引用は、新編『折口信夫全集』（中央公論社、一九九五～二〇〇二年）による。本文中に（新全集・巻・頁数）と記す。

(1) 武田比呂男『信太妻の話』の周辺——晴明伝承と折口信夫（斎藤英喜・武田比呂男編『安倍晴明』の文化学』（新紀元社、二〇〇二年）が、その議論をまとめている。

(2) 小池淳一『陰陽道の歴史民俗学的研究』（角川学芸出版、二〇一一年）。以下、小池からの引用は同書による。

(3) こうした視点が、小池の『陰陽道の歴史民俗学的』研究へと展開したのである。

(4) 「神道学者」としての折口信夫に注目する意義については、斎藤英喜『折口信夫——神性を拡張する復活の喜び』（ミネルヴァ書房、二〇一九年）を参照してほしい。以下、本稿の議論は、本書が提示した視点にもとづく。

(5) 林淳『近世陰陽道の研究』（吉川弘文館、二〇〇五年）。以下、林からの引用は同書による。

(6) 吉本隆明『言語にとつて美とはなにか』（一九六五年）、『共同幻想論』（一九六八年）、橋川文三『近代日本政治思想の諸相』（柳田国男『その人間と思想』（一九六八年）、小松和彦『異人論』（一九八五年）、安藤礼二『神々の闘争』（二〇〇四年）、『折口信夫』（二〇一四年）など。

(7) 近世の陰陽道組織の歴史の変遷を追求する梅田千尋は、おもに柳田の論をめぐって、「ヒジリ」が陰陽師と仏教色の強い毛坊主に分化した時期を、土御門家による支配が開始された近世以降と見て、陰陽師が「仏教との断絶を強制された段階」「支配体制の変化がもたらした歴史の変容」に注目していく。『近世陰陽道組織の研究』、『近世陰陽道組織の研究史と課題』（吉川弘文館、二〇〇九年）

(8) 山下克明『平安時代の宗教文化と陰陽道』第一章「陰陽師再考」（岩田

- 書店、一九九六年)。なお、山下以前にも、「陰陽道」が中国伝来ではなく、平安時代に生み出されたという論点は、野田幸三郎「陰陽道の成立」(初出一九五三年、『陰陽道叢書』1・古代、名著出版、一九九一年)、小坂眞二「陰陽道の成立と展開」(『古代史研究の最前線』第四卷、雄山閣、一九八七年)などがあるが、史料の緻密な解説から「陰陽道」の形成を明らかにしたのは、山下によるところが大きい。
- (9) 近年、山下克明も、「陰陽道」が律令の陰陽寮・陰陽師たちによって形成されたとともに、陰陽寮とは別ルートの在地社会における「陰陽道」の形成を「術数文化」という概念で提起している(『陰陽道史研究の会』、二〇二〇年一〇月四日、での発言など)。「術数文化」については、水口幹記編『前近代東アジアにおける(術数文化)』(勉誠出版、二〇二〇年)を参照。
- (10) 呪禁師と陰陽師とのかわりについては、鈴木一馨『陰陽道』(二〇〇二年、講談社選書メチエ)を参照。
- (11) 橋本政良「勅命還俗と方技官僚の形成」(初出一九七八年、『陰陽道叢書』1・古代、名著出版、一九九一年)
- (12) 山下、前掲書(8)。
- (13) 繁田信一「陰陽師と貴族社会」第二章「法師陰陽師」(吉川弘文館、二〇〇四年)。なお繁田によれば、法師陰陽師は、中下級の貴族たちに依頼されて卜占、禊祓に携わるのが平常であり、呪詛のみが依頼されただけではないことを指摘している。
- (14) 赤澤春彦「鎌倉期官人陰陽師の研究」第一部第二章「鎌倉期の朝廷と陰陽師」(二〇一一年、吉川弘文館)
- (15) 柳原敏昭「室町政権と陰陽道」(初出一九八八年、『陰陽道叢書』2・中世、名著出版、一九九三年)
- (16) 鈴木一馨「『簠簋内伝』の陰陽道書としての位置付けに関する検討」(駒沢大学『文化』第二十三号、二〇〇五年三月)
- (17) 林淳「簠簋内伝」(日本仏教研究会編『日本仏教の文献ガイド』法藏館、二〇〇一年)
- (18) 鈴木耕太郎「牛頭天王信仰の中世」(法藏館、二〇一九年)
- (19) 山本ひろ子「変成譜」(大神楽「浄土入り」)(春秋社、一九九三年)
- (20) 斎藤英喜「曆神としての牛頭天王―曆注書・祭文・神像絵巻をめぐる」(小池淳一編『新陰陽道叢書』第四卷「民俗・説話」名著出版、二〇二一年)
- (21) 内田啓一「妙法院藏神像図巻の図像学的考察」(『美術史研究』第五十三冊、二〇一五年)なお、内田は、形式的には「絵巻」というより『図像抄』や『諸尊図像』などに近いので「神像図像巻」と称すべきと論じている。
- (22) 『簠簋内伝』を中世神話として読むことについては、斎藤英喜「増補陰陽道の神々」(思文閣出版、二〇一二年)で論じた。鈴木、前掲書(18)も「中世神話」の方法的視点で読み進めている。なお、「中世神話」の研究史的意義については、斎藤英喜「中世日本紀」と神話研究の現在」(『国文学』解釈と鑑賞、二〇一一年五月号)を参照してほしい。
- (23) 斎藤英喜「大土公神祭文・考―曆神たちの中世神楽へ」(斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世』思文閣出版、二〇一六年)
- (24) 斎藤英喜「祭文・祝詞―土公神祭文」をめぐる(上杉和彦「経世の信仰・呪術」竹林舎、二〇一二年)
- (25) 馬場真理子「曆の「正理」―『曆林問答集』における曆注の解説を中心に」(『東京大学宗教学年報』三四号、二〇一七年)
- (26) 文部省宗教局編『宗教制度調査資料』第二卷(原書房、一九七七年)
- (27) 林、前掲書(5)
- (28) 羽賀祥二「明治維新と宗教」(筑摩書房、一九九四年)を参照。
- (29) 高埜利彦「江戸時代の神社制度」(高埜利彦編『日本の時代史15 元禄の社会と文化』吉川弘文館、二〇〇三年)を参照。
- (30) 木場明志「江戸時代初期の土御門家とその職掌」(初出一九八二年、『陰陽道叢書』3・近世、名著出版、一九九二年)
- (31) 木場明志「明治以降の土御門系陰陽師」(日本宗教民俗学会「宗教民俗研究」第二号、一九九二年)。木場論文から明治三年の政府の政策過程を見ると、土御門が掌握した天文・曆道を旧幕府の昌平黌・開成所

などを統合した「大学」の管轄化に置き、あらたに「天文暦道局」を創設し、当初は土御門家を御用掛として任命するが、後に「星学局」に改称したときに、御用掛を免ぜられて、閏十月の「天社神道」の廃止によって、天文・暦道の権限を失っていく過程がわかる。

(32) 小川原正道『大教院の研究』（慶応義塾大学出版会、二〇〇四年）

(33) 林、前掲書（5）

(34) 以上は、中島三千男「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策」（『日本史研究』176号、一九七七年）、赤澤史朗「近代日本の思想動員と宗教統制」（校倉書房、一九八五年）。阪本是丸『国家神道形成過程の研究』第八章「神社非宗教論と国家神道の形成」（岩波書店、一九九四年）を参照した。

(35) 木場、前掲論文（31）

(36) 以上は、小松和彦『いざなぎ流太夫の研究―歴史のなかのいざなぎ流太夫』第V部「いざなぎ流太夫の近代」（角川学芸出版、二〇一一年）による。

(37) 宮地正人『天皇制の政治史的研究』第二章「近代天皇制イデオロギーと歴史学」（校倉書房、一九八一年）を参照。

(38) 平藤喜久子「神話学と日本の神々」第一章「日本神話の比較神話学的研究の歴史」（弘文堂、二〇〇四年）

(39) 高山林次郎「古事記神代卷の神話及歴史」（初出は一九九九年、『論集 日本文化の起源3』平凡社、一九七一年）

(40) 松尾尊弘『大正デモクラシー』第一部「大正デモクラシーの初期段階」（原著一九七四年、岩波書店・同時代ライブラリー、一九九四年）を参照。

(41) 赤澤、前掲書（34）、阪本、前掲書（34）、同『近世・近代神道論考』第四編第二章「内務省の「神社非宗教論」に関する一考察」弘文堂、二〇〇七年、を参照した。

(42) 桂島宣弘『自我認識の思想史』第四章「国学への眼差しと伝統の「創造」（有志舎、二〇〇八年）、前川理子『近代日本の宗教論と国家』第2章「井上哲次郎における宗教と国民道徳」（東京大学出版会、二〇一

五年）を参照。

(43) 平藤、前掲書（38）

(44) 以下、「神道談話会」については、渡勇輝「柳田國男の大正期神道論と神道談話会―「神道私見」をめぐる」（『佛教学大学院紀要（文学研究科）』四九号、二〇二二年）による。

(45) 神道談話会における柳田と高木との出会いについては、田澤晴子『吉野作造と柳田國男』第八章「郷土研究」とアカデミズム史学」（ミネルヴァ書房、二〇一八年）も参照。

(46) 磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」第三部第一章「近代神道学の成立」（岩波書店、二〇〇三年）

(47) 以下、齋藤勳、甲寅叢書については、水口幹記『王朝時代の陰陽道』と陰陽道研究」（名著刊行会、二〇〇七年）による。

(48) 引用は創元社版（一九四七年）による。

(49) 水口、前掲論文（47）

(50) 『定本 柳田國男集』第九卷（筑摩書房、一九六九年）四三七頁。

(51) 戦前の陰陽道研究論文については、脊古真也編『陰陽道関係文献目録』（『陰陽道叢書』4・特論、名著出版、一九九三年）も、参照した。

(52) 新潟県西蒲区役所ホームページ。

(53) 小柳司氣太「神道と陰陽道の関係」（神道攷究会編『神道講座』4 歴史編、原書房、一九八一年）

(54) 水口、前掲論文（47）

(55) 美河納「平安時代に於ける陰陽道思想の研究」（大塚史学会『史潮』一九四〇年第二号）。以下、美河論文からの引用は、同誌による。

(56) 「現行諸神道の史的価値」は「神道の史的価値」と改題されて、新全集2、に収録されている。

(57) この点については、齋藤、前掲書（4）を参照。

(58) 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、二〇一六年）

(59) マーク・テーウエン「神祇、神道、そして神道―（神道）の概念史を

探る」（彌永信美訳。『文学』第九卷第二号、二〇〇八年）も別の角度から、折口の見解と通じる議論を展開している。

- (60) 斎藤英喜「日本紀講から中世日本紀へ」（伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一一年）、同『読み替えられた日本書紀』（角川選書、二〇二〇年）、津田博幸『生成する古代文学』（森話社、二〇一四年）

- (61) この点については、阿部泰郎『中世日本の王権神話』（名古屋大学出版、二〇二〇年）、原克昭『中世日本紀論考』（法藏館、二〇一二年）、鈴木英之『中世学僧と神道』（勉誠出版、二〇一二年）を参照した。

- (62) 伊藤聡『神道の形成と中世神話』第一章「戦前戦後の中世神研究」（吉川弘文館、二〇一六年）を参照。

- (63) 近年の吉田神道の研究については、萩原龍夫『中世祭祀組織の研究（増補版）』補論「吉田神道の発展と祭祀組織」（吉川弘文館、一九七五年）、出村勝明『吉田神道の基礎的研究』（臨川書店、一九九七年）、岡田莊司『兼俱本・宣賢本日本書紀神代卷抄・解題』（続群書類従完成会、一九八四年）、伊藤聡『神道の中世』第六章「吉田兼俱の「神道」論」（中公選書、二〇二〇年）を参照。

- (64) 阪本、前掲書（34）を参照。

- (65) 西田長男『神道講座』覆刻版解題」（神道攷究会編『神道講座1 神道』原書房、一九八一年）。

- (66) 近年の寛克彦をめぐる新しい研究として、西田彰一『躍動する「国体」寛克彦の思想と活動』（ミネルヴァ書房、二〇二〇年）がある。西田の研究を踏まえると、大正から昭和初頭の「宗教復興」状況という時代空間のなかでは、折口と寛との共通する一面も見出せる。今後の課題となるところだ。また大正期の宗教状況については、畔上直樹『ムラの鎮守』と戦前日本』（有志舎、二〇〇九年）、住友陽文『皇国日本のデモクラシー』（有志舎、二〇一一年）も参照。

- (67) 資料の閲覧・調査には、梅野光興氏の協力を得た。

- (68) 倉田喜弘編『日本近代思想大系18 芸能』「郷神楽の取締り」（岩波書店、一九八八年）

- (69) 岩田勝『神楽源流考』第三部第一〇章「八重注連神楽と浄土神楽」（名著出版、一九八三年）

- (70) 『備後東城荒神神楽能本集』（『日本庶民文化史料集成』第一巻「神楽・舞楽」、三二書房、一九七四年）

- (71) 西田啓一『備後霊祭神楽と山岳芸能』（五来重編『山岳宗教史研究叢書15 修験道の美術・芸能・文学』名著出版、一九八一年）

- (72) 斎藤英喜「中世芸能と荒神信仰—中世神楽の現場から」（『悠久』第一五五号、二〇一八年）。また「中世神楽」の研究史的問題については、斎藤「シンポジウム「中世神道と神楽」にむけて」（名古屋大学・人類文化遺産テクスト学研究センター編『HERITEX』第三号、二〇二〇年）を参照のこと。

- (73) 「いざなぎ流」の祭文、祭祀については、斎藤英喜『増補 いざなぎ流 祭文と儀礼』（法藏館文庫、二〇二〇年）を参照してほしい。

- (74) 小松、前掲書（36）

〔付記〕

本稿の骨子は、陰陽道史研究の会（二〇一九年三月九日、大東文化大学）での口頭発表にもとづく。席上、有益なご教示をいただいたことに感謝します。

また〈学知史〉の視点については、田中聡・山下久夫・星優也・斎藤英喜が呼びかけ人となった共同研究の議論を踏まえている。

（さいとう ひでき 歴史文化学科）

二〇二〇年十一月十六日受理