

現代神道における死後霊魂救済問題を考える

権 東 祐

【抄録】

現代の神道界では、神道は現世のみを重視し、死後の霊魂救済は関与しないというのが確定した立場になっている。しかし、これは戦後にも国家神道を継承する神社本庁が「神社神道」イデオロギーとして作り出した神道像に過ぎない。そこで小論では、まず戦後の「神社神道」像が形成される過程で、神道界が継承としたことと排除・封印したことを検討する。そして、神道界の提示する日本民族固有文化という幻想が、実は中世以来に仏教・儒教などを先端知とする神話解釈の中で誕生したこと、また、その中には神道の霊魂救済が神道の本質に関わる問題として取り上げられつつ解釈されてきたことを明らかにする。このように神話解釈の歴史的な展開を見ることで神道に霊魂の救済がないのではなく、「国家神道」によって封印された宗教性であることを明かし、その復興を考える。

キーワード：神社神道、霊魂救済、中世神話、平田篤胤、折口信夫

1. 問題の所在

共同研究のテーマである「現代社会における宗教の力」において、小論では現代神道における霊魂の救済の問題について考えてみたい。周知の通り、現代神道において神葬祭など神道式の葬礼はセレモニーとして行っているが、霊魂の救済についてはあまり触れることがない。神社本庁のウェブサイトに掲載されている「神葬祭について」を見れば、「現存する最古の書である『古事記』に「喪屋を作りて、河雁を岐佐理持とし、鷲を掃持とし、翠鳥を御食人とし、雀を碓女とし、雉を哭女とし、如此行ひ定めて、日八日夜八夜を遊びき」と記載されるアメノワカヒコの葬送の様子や、古墳の出土品からも、古代における葬儀をうかがい知ることができます」といい、神道式の葬祭が仏教伝来以前から存在したということを広告している。

しかし、これが古代における葬送の一例にはなるかもしれないが、「神道式」葬祭の歴史的根拠になるはずはない。「神道（じんどう）から神道（しんとう）へ」のように「神道」概念すら歴史の産物であるとしたマーク・テーウエンの研究を踏まえれば、「神葬祭」という認識も中世以来の成立と見なければならぬ¹⁾。神社本庁でいう神葬祭の起源は、列島で歴史的に葬式を中心役割を担ってきた仏教より先立って「日本固有の神道と神葬祭」があったことを強調するために、神社本庁が作り出した様々な神話の中の一つである。

いずれにせよ現代の神道において神葬祭は行われているが、神社本庁を中心とする神道界では靈魂救済には関与しないといっており、論者はそれに違和感を覚えざるを得ない。「神道では現世のみを重視する」という認識が一般化しているようだが、果たして神道で死後の靈魂救済をしないという方向性はいつ、誰によって決まったのであろうか。また歴史的に神道は死後靈魂の救済をしたことがなかったのだろうか。靖国神社で戦死者を「英靈」として祀ることは死後救済ではなかろうかなど、様々な疑問が浮かんでくる。そしてこれらの疑問は、必然的に近代の「国家神道」と戦後にそれを継承した神社本庁の戦後「神社神道」の概念化過程を見なければならない、という方向に展開する。

戦後、GHQ（連合国軍最高司令官総司令部）の「神道指令」や「宗教法人令」に対抗して設立した神社本庁は、現在の神社神道界を代表するものである。しかし、宗教法人であるはずの神社本庁は、教義も立てないなど、宗教教団としては曖昧な立場を取ってきた。葦津珍彦は、「全国の七万以上の神社を合同する神社本庁で一律的な教義を立てることができない」²⁾としたが、その曖昧化はGHQに対抗すべき機関として設立した神社本庁が、国家神道体制の中核と言える「神祇院」を継承し、国民統合のために働くことこそが神道であるというアイデンティティを保つための戦略であった。そして国家神道を継承するという立場で用いたのが「神社神道」である。神社神道の表現は明治末から使われたが、戦後には神祇院の後裔として神社界を統括するという意味が強化される。戦後の神道界は「神社神道」を中心に神道概念を規定し、現代の神道像を作り出してきたのである。

最近、園田稔は「神道の本流を、やはり「教団宗教」ではなく「宗教文化」として捉えることが学問的にも実態に即しているのではあるまいか」³⁾といい、神道の宗教性を「教団」ではなく「文化」として捉えるべきであるとした。このように日本固有の宗教文化という「文化としての神道」を強調するのが、最近の神社本庁と神道学者の共通点であり、これは戦後「神社神道」のアイデンティティを曖昧化してきた神社本庁の到達点とも言える。

戦後の神道家・学者たちは「神社神道」中心の神道概念を定着させてきた。これは「神社神道」のみが「日本・民族・固有・文化」を担うものであるとし、祖先崇拜や祖霊祭祀など神社で行ういわゆる「神道文化」の源流を古代・古典に求めることに専念してきたのである。しかし、それこそ近現代の神道が作り上げた古代像であることを知らなければならない。

そこで、近代以降に不変的な日本民族の固有文化として固着してきた神道認識を批判し、神道が歴史の中で様々な変容を遂げてきた「歴史の産物（＝主には中世）」であると主張した伊藤聡の研究は、これからの神道研究に示唆するところが多い⁴⁾。また、古代から近代まで叙述されてきた様々な歴史認識が、神話解釈による「神話知」の営為であることを明かしてきた斎藤英喜の研究は、「神話解釈史」という新たな視座で神道を歴史的に相対化するという点で、これからの神道研究においては注目すべきものであると考える⁵⁾。伊藤・斎藤のように中世を見ることで「近代主義」を批判する視座は、「中世日本紀」「中世神話」「中世神道」と呼ばれてきたものであ

る。「近代主義」とは、近代的な思想や歴史観・注釈観によって古代・中世を捉えてきた観念である。

小論は「中世神話」と連動する「神話解釈史」の視座を受け入れ⁶⁾、神道の靈魂救済問題について考えてみたい。その理由は、現代の神社本庁中心の「神社神道」を「近代主義」として捉えるためである。神社本庁では最近まで「神道指令」をGHQによる神道弾圧、近代西欧の宗教観によって神道を宗教と規定する視点を「近代主義」とであると批判しつつ、民族固有信仰としての神道のアイデンティティを構想してきた。しかし、近代「国家神道」を継承する神社本庁中心の「神社神道」こそ、近代的な思想・歴史観によって架空の神道像を作り出す「近代主義」の核である。そこで神道の靈魂救済問題を考えることは、「近代主義」によって失われた神道の宗教性を再び確保することであり、それこそ神道が未来に向かうためには見逃すことのできない課題になると考えられるだろう。

2. 戦後、「神道」概念をめぐる言説

戦後の神道界がどのようにそのアイデンティティを形成してきたかをよく見せてくれるものとして島藺進の次の指摘は重要な参考になる。

一九四五年以後も国家神道は存続している。明治初期には国民になじみが薄かった国家神道も、明治後期以降、次第に天皇崇敬と結びついた民間の運動に支えられ、民間の運動と呼応しながら強化されるようになっていった。戦後は民間団体となった神社・神職組織（神社本庁）が国家神道運動の主要な担い手の一つとなった。戦前に比べ薄められてはいるが、「神の国」の信仰を受け継ぐ国家神道は今も多くの支持者がいる。⁷⁾

確かに戦後にも国家神道は継続しており、その担い手は神社本庁である。昭和20年12月15日、GHQは「神道指令」を発し、国家神道体制の核心的役割を果たしていた神祇院は廃止される。同月28日の「宗教団体法」廃止と「宗教法人令」の公布など、国家神道を解体する政策が相次ぐ。このような動向に対して翌年1月23日、神祇院を支えてきた大日本神祇会、皇典講究所、神宮奉斎会が中心となり、「神社本庁」を設立する。神社本庁は、天皇・国家と結びついた神道を戦後にも維持・再生していくこと、またGHQの「神道指令」に対抗すべく団体として設立されたのである。

しかし、当時の神道界が必ずしも神社本庁のように神道の政治化のみを考えていたわけではなかった。折口信夫のように神社本庁に反して神道宗教化の道を主張した神道家もいる。折口信夫は昭和22年2月2日に開かれた神社本庁創立一周年記念講演会で、天皇の人間宣言によって神道が天皇から独立したので、「民族教」から「人類教」へと宗教として成熟する可能性を得たと

力説する⁸⁾。ただこの講演後、折口は葦津珍彦などの勢力によって神社本庁から排斥される。

その翌年、折口は国学院大学を中心に神道の宗教化を求める神道宗教学会を組織して『神道宗教』を発刊するなど、神道の世界普遍宗教としての可能性を開く努力を継続していく。折口は「目下、倫理神道と別れて、宗教神道の地固めに勤しんでいる我々の作業は。記念すべき労苦として、必後世から見られることになる」⁹⁾とし、積極的に神道の宗教化を主張する。しかし、折口の神道宗教化は詳しい方向が提示されないまま、小野祖教など神社本庁側を代理する学者の神道非宗教論が展開し、折口の死後に神道の「人類教」への道は方向を失ってしまう。代わりに、皇学館大学と八坂神社では神道史学会を組織し(雑誌『神道史学』)、神社神道を中核に据える神道定義を行いつつ、在来の皇国史観による歴史学的・神祇史的観点を堅持していく。また、出雲大社を本拠とする神道学会(雑誌『神道学』)が発足するが、主な執筆者は神道史学会の出身であった¹⁰⁾。戦後社会における神道と言えば、神社本庁を中心とする神社神道界、近代から宗教教団を維持してきた教派神道教団と教派神道から独立した新教団などが多様に分立していたが、神道概念は「神社神道」を中心に編成された。つまり、神道とは「日本民族の固有文化」であると前提した上で、教祖や教義を持つ神道「教団」は、「神社神道」の亜流のように貶めたのである¹¹⁾。次の引用文は戦後十年過ぎた時点で神道界の動きを説明するものとして参考になる。

現代の神社神道が直面している問題は(中略)二つの方向へ重要なわかれが立っている(中略)第一の方向とは、戦前の国家神道の立場に立つものである。即ち占領軍の「命令」によって廃止された国家神道を復活し、国家的儀礼の執行を神社の主要な活動にしようといふ運動である。他の一つの方向とは、必ずしも第一の方向を否定はしない。ただ戦後の新情勢の下で、神道の意味を再検討・再評価し、自発的意志による新しい神道的社会集団を確立しようとする。即ち戦前の神道の根底に内在した意味が何であるかを汲みとって、これを更に広い立場で生かさうとする試みである。¹²⁾

神社本庁中心の「神社神道」は、国家神道をそのまま維持しつつも、「新情勢(=宗教法人法)」の下で「戦前の神道の根底に内在した意味」を再検討・再評価することで「新しい社会集団を確立」しようとした。その「再検討・再評価」が何であれ、国家神道を否定しない限りその意味は近代の延長に立つものであると容易に考えることができる。

無論、当時には宗教学を中心に神道が国家神道のみではなく普遍的な宗教現象であるという研究もなかったわけではないが、ほとんどの研究は民主主義的な思想、信教の自由という個人的信仰問題を無効化する方法の提示に集中してきた¹³⁾。当然、神道文化が強調され、神道の宗教性や個人救済は排除されたのである。その様相をよく見せてくれるのが、昭和39年「神道とは何か——概念規定をめぐる諸問題——」を特集した『神道宗教』37号である。この特集号の諸論文は、執筆者それぞれの異なる視点から神道を論じたので、むしろ神道概念を規定することが簡単

ではないことを示す結果になった。ただ、「神道は、発生的には日本民族の発祥と共に、民族の共通意識として、社会一般に通用した宗教性、倫理性に富んだ日本民族の生活信条」（岸本芳雄）、「皇室を中心とする敬神崇祖の思想に帰し民族的信仰たることにおいて、一般の宗教と異なり、むしろ現実の国民道徳と密接の関係をもつ」（小林健三）、「神道とは日本の固有信仰、つまり日本民族の間に発生し、日本民族の間に展開してきた宗教」（西角井正慶）「神道は、日本民族の中で成長し発展してきた固有の精神」（葦津彦彦）など、国家神道を継承する中でどのように諸文化を固有な民族文化として受容すべきかを考えることにあった。とくに、この議論の中で当時の神道認識をかなり総合的に表現していると考えられるものとして、大串兎代夫の次の説明がある。

神道は日本民族による日本国家の成立以来、日本民族ならびに日本国民によって祖先の遺風としてつたえられてきた国民信仰であり、天照大神を究極の実存とする神々への信仰を内容とし、この信仰は生活的であり、現実生活の神世化にその特質があり、自然と血族への情動的、自然本性的な愛着と賛美婦一にもとづく自然的、家族精神的世界観を根底として、神々ならびに祖先の祭祀が、各個人、家、郷村その他の血縁ならびに地縁の共同体およびあらゆる職能における生活の神聖化、統合化の作用をはたし、国家については、天照大神と一体たさせられる天皇が国家ならびに国民統合の権威表現者としての御はたらきを行わせられ、日本の国家および国民が世界の理想的平和秩序の維持建設に貢献するのであって、この日本国民の信仰は国民性にもとづく日本文化の永続的、基本的、究極的な道の自覚に立つこと、ならびに人間個人の空極の実存への信仰を基とする祭祀を基本とするものである。¹⁴⁾

神道は、「日本国家」の成立から始まり、天照大神を頂点とする神々への信仰を内容として「日本国民」を統合する「文化」である、という主張である。戦後の神道概念・神道認識は、大串のこの論理に代表されていたとしても過言ではないだろう。

ところで、ここで見逃してはならないのが、大串の使っている「日本国家」と「日本国民」の表現である。大串がどんな意味でこの表現を使ったかは不明だが、この言葉が「近代国民国家」「近代家族国家」に由来することを考えれば、「神社神道」は「近代国民国家」の所産であり、それを支えることにのみアイデンティティが確保されるということの暴露でもあった。「神社神道」が「国民」統合のイデオロギーとしての「国家宗教・国民宗教」を志向するものであることを明らかにしたのである。

戦後、「神道指令」や天皇の人間宣言によって国家神道は解体されたとするが、島菌の言う通りそれは神社本庁を中心として継続している。国家神道は「神社神道」として、国家神道の倫理・道徳は「神社神道」の「文化」として再定立させたのである。さらに、大串は神道の宗教性（信仰）は、日本文化に内在しており、「祭祀」によってあらわされるものであるとした。近代の

「神社非宗教論」は、戦後20年が過ぎても継続していたことがわかる。このように神道の宗教性を全て「日本文化」と「祭祀」に回収させながら国家神道の路線を如実に継承する戦後の神社界に、宗教的役割を求める立場で警鐘を鳴らした阿蘇谷正彦の次の指摘はどう評価すべきであろうか。

神社神道が、現代社会に生きる人々に、宗教的役割を果さないとすれば、その存在は全く無意味であろう。早晚廃絶する可能性があり、又そうなって然るべきである。過去の遺物となつて、暇をもてあます学者の歴史研究の対象に過ぎなくなる。アイヌ部落の熊祭やアメリカ・インディアンの宗教儀礼等は、現在単なる観光客の見世物となっている。そのような事体が同様に神社神道の祭りの未来図とならない保証は誰もできない。¹⁵⁾

これは昭和51(1976)年の主張であるが、現在の神道界が顧みるべき指摘であるといつてもいいほどである。宗教的役割を放棄した神道は、歴史研究の対象となり、観光客の見世物になってしまうだろうというこの予言は、そのまま実現されつつある。文化遺産としての登録に熱心な神社と祭りは、表現通りに「遺産」として遺物化・形骸化しているのである。ただ、阿蘇谷の主張も、日本社会の都市化が進む中で神道の宗教的機能拡大を求めたものの、折口のいような国家神道からの離脱や反国家・反天皇から始まる宗教化を意味することではなかった。近代から戦後を通じて一貫して神道の非宗教論を表明してきた「神社神道」に宗教的機能の拡大を求めること自体が矛盾である。神道宗教化の道は、神道を「神社神道=国家神道」から解放させることが出発点になるはずだ。そこで神道の靈魂救済を考えることは、近代以降の国家神道が作ってきた幻想を破り、さらに、国家神道によって排除・封印されてきた神道の宗教性を取り戻す重要な手がかりになると考える。

3. 死の穢れから「天人合一」へ

従来列島社会で主に死者のケアを担当してきたのは仏教であり、そこから日本仏教の特性は「葬式仏教」と呼ばれてきた。日本列島で死者供養によって霊の後世の安穩を保証する祭祀の伝統は『日本書紀』の齊明天皇三年(六五七)の「盂蘭盆」の記事が初見であるが、「葬式仏教」が制度的に定着する決定的な要因は江戸幕府による檀家制度(寺請制度)からである。長い歴史を通じて仏教の死者供養は繰り広げられたのであり、人の死後救済の問題は伝統的に仏教の専有のように認識されたが、神道の靈魂救済を見ることはほとんどできなくなっている。

東日本大震災からわずか三ヶ月後である2011年6月、神社本庁総合研究所では「神道の自然観と人間の営みを問ふ」というテーマで第12回神社本庁神道教学研究大会を開催した。神社本庁の田中恆清総長は、神道が神の恵みに感謝する心を強調するだけでは「神道の自然観」を論じ

る事が出来なくなり、神を恐れる「恐む心」こそが「神道の自然観」の原点であるとした¹⁶⁾。戦後の神社界は神の恵みに感謝することのみを強調してきたが、東日本大震災を契機に災害を神（＝自然）の災いとした上で、その神への畏怖を鎮めることを「祭祀」に帰結させようとしたのである。

ところで、東日本大震災から一ヶ月後、末木文美士は「震災天罰説」を提起し、大騒ぎになったことがある。末木は「大災害は人間の世界を超えた、もっと大きな力の発動であり、「天罰」として受け止め、謙虚に反省しなければいけない」¹⁷⁾とした。末木は2013年にも内村鑑三の「無道德の天然の出来事は之に遭ふ人に由て、恩恵にもなり又刑罰にもなる」¹⁸⁾としたことを引き揚げ、天災を刑罰として受け止めるべきであるとしつつ最後に次のように述べている。

本当に豊かな自然観は、自然を単なる自然としか見ないのではなく、自然を他者として畏れと敬意と節度を持ちながら、親しむところにしかない。自然は、人間だけのものではない。死者や神仏と共なる場でもある。目に見えない者たちの叫びを封殺してはいけない。彼らが耐え切れずに怒りを爆発させることがないとは言えないのだ。¹⁹⁾

田中と末木（内村も含めて）は、自然を恩恵と畏れの存在として「受け止め」、それに対する敬意（＝感謝）と畏れの姿勢を求めるという点では似ている。ただ、末木の「天罰」に神仏の人格性を前提にしていることに対して、田中のいう神はすでに自然に同化して客体化された存在のように読み取れる。つまり、現代「神社神道」の神々は、神社の祭りの対象として閉じ込められて託宣も救済もできず、ただ人によって「恩恵・畏怖」の存在として受け止められるものになっている。「神の国」の神々は、もう崇めることも罰することもできない。博物館の遺物となり、観光客の受け止める感情にその存在感を任せるもの、「神社神道」が神々に付与した「機能」はそれであろう。

佐藤弘夫は中世における神観念の特徴を古代の〈崇る神＝命ずる神〉から〈罰する神＝応える神〉への変化にあるとした²⁰⁾。古代には神と人との関係が崇りによる一方向性にあつたとすれば、中世には神と人との双方向的な交流の中から、賞罰の基準を示し対応する関係を形成してきたということである。論者は末木の天罰の表現に必ずしも賛同することではないが、少なくとも彼の「天罰」は、佐藤の〈罰する神＝応える神〉に共感をあらわすものの、神仏と人との深い関係性の中で作り出された中世の宗教性が、現代社会には失われてしまったことに悲嘆を感じながらその言葉を使ったのではないかと考えた。しかし、どんなに穏やかに考えても、「天罰」という表現がもたらす罪意識が被災地の人々に帰結してしまうということの違和感は禁じ得ない。無論、末木の「天罰」が日本社会の抱えている問題を狙ったとしても、その「天罰」の対象になってしまう被災地の人には、生き残ったという死者に対する罪悪感にくわえて、さらに「天罰」という倫理的罪悪感をも負わせるという苛酷なものであるといえる。

いずれにせよ、末木と田中は共に「受け止め」側の視線から自然を他者と認識する自然観を示している。ただ、小論では末木が説く自然の中で人と死者や神仏が共存するという認識に注目したい。これは現代神道で語る祖先と共存する認識とリンクするためである。

神道では、我々にイノチを与え我々を生かしている、先祖や自然の動きを目に見えぬ生命の靈性としてカミとし、その神々を祭ることで、神人一体の共存共栄を祈ってきた。我がイノチは親を通じ神々から与えられ、またわが死を通じて、やがてわが子孫や自然のイノチに伝えられていく。我もまた、その生死を全うするなかで、やがて子孫が祭る先祖の神となる。そこには、人も人々も生かすめる万物も、すべて生命を共有する神秘的な世界への祈りがある。²¹⁾

神社本庁を思想的に支えている園田稔の神道説明である。園田も死者・先祖が自然に共存するとした。ただ、末木はこの死者と神仏が現代社会において「封殺」されたとしているのに対して、園田は死んだ祖先の靈が神となって現世で「共存共栄」という。両者は、靈魂の現世共存には一致しつつも、その靈魂が「封殺」と「共栄」されるという極端に異なる靈魂観を示している。死後の靈魂救済を考える前に、靈魂の有様に関する認識が複雑であることを見せてくれる事例である。

ただ、小論で注目するのは、末木と園田がともに「死者の靈が現世に共存」とした認識のところである。死後の靈魂の行方を見ることは、その靈魂の救済問題と深い関わりがあるためだ。つまり、死後の靈魂の行方が浄土か天国かは、その異なる救済の問題につながるのである。

『古事記』において死は穢れであり、死者は黄泉国に向かうなど死の空間が設定されていた。現世に共存する祖先のような認識は見ることができない。では、果たして現世に共存する祖先・神々の認識は誰によってどのような歴史空間で形成されたのだろうか。古代には死を忌み嫌うのが常であった。『古事記』ではイザナキが黄泉国でイザナミの腐爛をみて逃げ還り禊を行った物語があり、『日本書紀』にはアメノワカヒコの葬儀に参加したアヂスキタカヒコネが、死者と自分を勘違いしたことに怒って喪屋を切り倒したという物語がある。これらは、神代における死の忌みを示してくれる。さらに、平安期以降には、触穢思想が宮廷社会に深く浸透し、死穢に対しては異常なほど神経過敏に陥るなど、死の穢れは古代社会を通して継続した²²⁾。

古代から神職に与えられた重要な職務は、穢れを清める「祓」を行うことにあった。ゆえに、彼らにとって穢れの一つである死の穢れを避けることは当然のことで、葬儀など死の問題は主に仏敎の僧侶が担うべきことになっていた。しかし、それが神道と死との完全な決別を意味することではない。中世に入ると神道家も積極的に死の問題に取り組む姿勢を見ることができるとくに、古代には「身を清める祓」を重視したとすれば、中世には「心を清める祓」の方向に変わっていき、死の穢れに対する認識にも変化が生じる。度会家行（一二五六～一三五）の作である

『類聚神祇本源』『神道玄義編』では次の内容を見ることができる。

問ふ。神祇の古典は、天地開闢を以て最と為す。其の上に子細无き乎。答ふ。(中略) 神祇の書典の中ニ、多くは天地開闢を以て最と為すと雖も、神道ノ門風之を以て極と為さざる歟。志す所は、機前を以て法と為し、行ふ所は清浄を以て先と為すなり。問ふ。何ナルヲカ清浄ト謂ふ乎。答ふ。其ノ品、一に非ず。或は正直を以て清浄と為し、或は一心不乱を以て清浄と為す。或は生を超え死を出づるを以て清浄と為し、或は六色の禁法を以て潔斎の初門と為すもの也。²³⁾

家行の「機前」が中国の禪師 圓悟克勤の『圓悟心要』の影響を受けたことは、すでに小川豊生によって明らかになっている²⁴⁾。「清浄」の意味も仏教と深い関係を持つだろう。家行は「清浄」に至る道として「正直・一心不乱・超生出死・六色禁法」を提示し、神道の清浄は心に重点が置かれることを示した。とくに、生を超え、死を出る「超生出死」が清浄であると語っていることが目を引く。この「超生出死」の表現は、圓悟克勤の『圓悟佛果禪師語録』に「以夙昔大根器。知有此段。超生出死絶聖越凡。乃三世如来所証金剛正体」からの由来である。つまり「超生出死」とは、「三世如来の証得したところの金剛正体」のように、人間の心には「不滅の仏性」が具有することを悟り、また禅の修行によって「証悟」を達することで、生死を超越する仏の見地に至ることを意味するのである。家行はこのような仏教的「証悟」の意味を神道の「潔斎」に当てはめ、生を超えて死を出る悟りの世界こそ神事の清浄に繋がる道であるとした。神道の清浄は、死を忌み嫌う消極的なものではなく、悟りによって死を超越するという積極的な意味に変わっていったのである。

このように清浄は心に内在化することによって根源的で本質的な意味になっていく。正応6年(1293)以降の作とされる『伊勢二所太神宮神名秘書』には「解除云、上起于伊弉諾尊。下施于天兒屋命。是則心源清浄之儀益故。顕自性精明之宝智。是則仮体不浄之懺悔故。帰無為清浄之本源。」²⁵⁾とし、スサノヲに科せられる「解除」が「心源清浄」を顕し「無為清浄の本源」に帰ることであると解釈している。さらに、「心清浄」を「祓」の核心とする解釈は、心と神の関係を一元化する解釈にまで進んでいく。

天皇即位二十六年丁巳冬十一月、新嘗祭の夜、神主部物忌八十氏等に詔して曰く。吾れ今夜、太神の威命を承りて、託宣する所なり。神主部物忌等慎みて懈る無く、正しく明にして聞け。人は乃ち天下の神物なり、須らく静謐シヅメシヅムルことで掌るべし。心は乃ち神明の主たり、心神を傷る莫れ。神は垂るるに祈祷を以て先と為し、冥加は正直を以て本と為す。其の本誓に任せて、皆な大道を得せしむれば、天下和順し、日月精明、風雨時を以てし、国豊かに民安んず。²⁶⁾

本来清浄であり、無為清浄の根源である心は、「神明の主」になる。このように古代には人の外部で存在しつつ託宣や崇りによって姿をあらわした神は、中世になると「心に内在する」存在になっていくのである。「超生死→清浄」の解釈は、「清浄=心=神」に展開しつつ、心神一体を作り出す。ただ、ここでは不特定の存在であった「神」は、さらに『日本書紀』で天地創生の根源神として登場する国常立尊との一体化に繋がっていく。つまり、「不滅の仏性=心=神」の論理は、天地が滅しても滅ぼさず常住する神、「虚空之神=国常立尊」を誕生させるのである。

謂大易者虚无也。因動為有之初。故曰大初。有氣為形之始。故曰太始。氣形相分生天地人也。大方道德虚无之神。天地没而道常在矣。原性命，受化於心。心受之意。意受之精。精受之神。形体消而神不毀。性命既而神不終。形体易而神不變。性命化而神常然。因以名国常立尊。以初為常義者也。²⁷⁾

「仏性の宿る心=神」がここでは性理学的な心性論として展開しているようだが、禪宗が宋代性理学に大きな影響を与えたことを考えれば²⁸⁾、必ずしも異質なことではない。ただ、「清浄=心=神」は、ここで「不滅の神=虚空之神=国常立尊」となっている。『三角柏伝記』では「神は是れ天然不動の理，即ち法性身なり。故に虚空神を以て実相と為し，大元尊神と名づく」と、仏教的法性身を「虚空神=大元尊神」として解釈することもある。いずれにせよ、心に内在化する神は「虚空神（大元尊神）=国常立神」となったのである。このような心と神の一体化は、詳しい神格として現れるのであり、それは卜部兼直に至ってまた新たに変貌を遂げる。

一神トハ吾ガ国常立神ヲ云フ。国常立神トハ無形ノ形，無名ノ名，此ヲ虚空太元尊神ト名ツク。此ノ太元ヨリ一大三千世界ヲ成シテ，一心ヨリ大千ノ形体ヲ分ツ，何ソ況ヤ森羅万象蠢動含靈，スヘテ一神ノ元ヨリ始テ，天地ノ靈氣ヲ感ニ至テ，生成無窮ナリ。（兼直『神道大意』）

『三角柏伝記』の「虚空神」と「大元尊神」を兼直は「虚空太元尊神」として合体し、この神を「国常立神」と一体化した。前述の「神皇実録」や『三角柏伝記』に比べてあまり差がないようだが、ここでは「国常立神」が超越性をもつ根元神である「一神」となり、この神の「一心」から万物が生じるとしている。不滅の心に内在化していた神は、「虚空太元尊神」となって世界万物と一心まで創造する「一神」として再誕生したのである。ところで、兼直の『神道大意』は、実は吉田兼俱が中興の祖の名前を借りて偽作したものであり²⁹⁾、「虚空太元尊神」という「一神」を誕生させたのは、ほかならぬ兼俱だったのだ。兼俱はさらに次のようにいっている。

夫レ神トハ，天地ニ先テ而モ天地ヲ定メ，陰陽ニ超テ而モ陰陽成ス，天地ニ在テハ神ト云，

万物ニ在テハ靈ト云、人ニ在テハ心ト云、心トハ神ナリ、故ニ神ハ天地ノ根元ナリ。（兼俱『神道大意』）

兼俱にとって神は、天地に先立って天地を定め、陰陽を超えて陰陽を生成する超越的な存在であり、「心」は、超越的な主宰神によって人に「付与」されるものである。「超生死出」に清浄を求め、「心の清浄」に内在化した「祓」は、心を本源とする「心神一体」を生み出し、ついに根源たるものは「一神」となり、この「一神」によって心は人に付与されるものになったのである。兼俱が神仏関係において神と神道を優位におくことを重視したことはわかるが、「一神」は神話解釈の文脈の中で誕生したと言える。そして、絶対超越性をもつ「一神」と「心神一体」の論理は、山崎闇齋の「天人唯一」説に繋がっていく。

古来ノ伝ヲ云ヘバ、天ト人ト唯一ツト云ガ古来ノ伝。コノ唯ト云字ノ一字ヲバ古来ヨリ重ウ伝ヘタコト。天道ハ即人道云々ハ、則天道、天ニ則リテ人ノ道ヲ立ルノ人ニ則リテ天ノ道ヲ語ルノト、則ルト云フモウケオソイ。モトガ、天ト人ト唯一ツナモノヂヤニヨツテ則ルコトガナツタモノ。サレドモ今日ノガ、ソコニ私意私欲ガハサマレバドウモーツニナラズ、ニツ三ツニモナリタガル。古ノ神聖ハ直チニ身ナリガ天ナリ、天ナリガ身ナリニナラレタユエ、ソレナリノナサルハコトユエ、天人唯一ノ道ト云タモノ。今日ノモノハソレガ天トニツニナツテタルユエ、学問の積り、土金ノ祓ノ功を以、此性質ヲタメナオシテ、天ナリノ人ニナリ、天ト人ト唯一ツニナルガ至極ゾ。³⁰⁾

闇齋は、儒学で天道即ち人道、人道即ち天道ということは、そもそも天と人がただ一つだったからであり、天地開闢から「天人唯一の道」はあらわれたという。しかし、私意と私欲が挟まれて二つ三つになってしまったので、学問の積もりと土金の祓の功でその性質を変えることで、本来の「天人唯一の道」に戻れるといった。儒学の「天人合一」を「天人唯一」と表現したようだが、闇齋の天と人は儒学そのままではない。『藤森弓兵政所記』で「其神代卷。有_レ專言_レ天者_一。有_レ專語_レ人者_一。以_レ人談_レ天。以_レ天話_レ人者亦有_レ之。以明_レ天人唯一之道_一」³¹⁾とっており、闇齋のいう天は高天原であり、「神代卷」は高天原と現世の人との直結する関係を語っている。闇齋の「天人唯一」はすなわち「神人合一」と見ていいだろう。

近藤啓吾は「「天人唯一」が宋学で重んじた天人合一の語より出るものであることは明らかである。（中略）しかるに眼を『神代卷』に転ずれば、そこに展開されている高天原の世界は、神の世界ではあるが漢土の天と異なり、まさしくわが血脈上の父祖の世界である。血脈に中断なきところ、神代は即現代に継承せられ具現せられているのである。これは歴史と信仰とを統合し一体ならしめるものといってよい。闇齋はわが国のこの事実を「天人唯一」の語をもって表現したのである」³²⁾とした。論者も闇齋の「天人唯一」が天と人を血脈的な祖父関係として設定したと

する近藤の意見に同意する。ただ、闇斎は漢土とは異なる日本化した儒学を図ったというよりは、「心神一体」から「人の心は神によって付与される」という神話解釈の文脈を継承し、天と人関係を「血脈上の父祖」として解釈する方向に展開したとみる方がより妥当であろう。闇斎の「天人唯一」説は、その後、門人正親町公通によって「天人唯一にして今も神代也。(中略)人の世は即神代也。それゆへ今も亦神代也。神武帝より人王と云ことは甚非也」³³⁾と解釈される。闇斎の「天人唯一」は、門人に継承されつつ神代と現世の人王との時空間的な距離をなくし、神代から現在まで神々と人が共存するという認識を定着させていくのである。

4. オオクニヌシと靈魂の救済

以上、古代には人の外部に存在していた神々は、人の心に内在する存在となり、ついに神と人は血縁的な繋がりを持つ存在として神代と現世の区分なく共存するものになった。とくに、闇斎による神代の神々と祖先を血脈的に直結させる「天人唯一」説は門人を中心に継続していき、近世末になると、祖先神が現世の人の運命に関与するという認識に変貌していく。平田篤胤は『新鬼神論』で次のように述べている。

人の生るゝ始のこと、死て後の理などを推慮に云ふは、いとも益なき事なれば、只に古伝説を守りて、人の生るゝことは天津神の奇妙なる産靈の御靈によりて、父母の生なして、死ればその靈永く黄泉に帰居るを、人のこれを祭れば、来り歆ること存に心得居りて、強に其上を穿鑿でも有るべきものなり。そは此上の所は、人の智もては実に測りがたく、知りがたき事なればなり。(中略) そのうへ靈異をあらはすことは同氣相感じてなりといはゞ、其子孫たる者の禱らぬかぎりは靈のなかるべき理なるに、然はあれで、靈魂の崇をなし、また福を与へたるためし多くあり。(中略) 此崇終に止ずて景公は死りたりき。この一事をもても、人死ては魂魄消散て知る事なしと云ふ説の妄なるを悟るべし。骨肉は朽て土となれども、其靈は永く存りて、かく幽冥より現人の所為をよく見聞居るをや。³⁴⁾

天地に先立つ神として「国常立神」・「虚空太元尊神」の「一神」を継承した本居宣長は、天地創世の靈的な力としての「産巢日神」を提示しており³⁵⁾、宣長の「産巢日神」の影響を強く受けた篤胤は、さらに「産巢日神」によって父母(祖先)が生まれたという、神と人の血縁的な結びとして解釈をしている。また篤胤は、死後の靈魂は滅することなく、永遠に続くという従来の説を受け止めつつも、靈魂が止まる場所として「幽冥」を設定する。「幽冥」とは、現世と断絶した世界ではなく、靈魂の世界であるが現世を見ることが出来る。また、靈魂が現世の子孫に祟りや福を与えるなどの影響を与えることも可能な世界である。そして現世の人が祖先の靈を祭れば、その靈がこの世に帰ってくることもできるといっている。篤胤は闇斎のように神と人との血

脈的な繋がりを求めることにとどまらず、死んだ祖先の霊が現世の人と交流し、影響を与えることができるというところまで解釈していくのである。このような篤胤の死後の靈魂の行方は、現代神道神学の形成に大きな影響を与える。その一例として小野祖教の次の説明を取り上げることができる。

地上に於ける死者にあつても、肉体的な死の彼方に、「みたま」復活の道が保証せられているのである。云ひ換へれば、死に至る大きな過誤によつて、肉体的な死に遭うたものでも、「みたま」がもう一度出現する道は依然として残されている。死者は肉体的には死であるが、「みたま」としては不死である。さうして、「みたま」は地上にもう一度復活することができるのである。（中略）我らは死してその「みたま」が永遠に地上の守護をつとめとする。子孫は祖先を祭り、隣人はこれに和する。祖先は子孫の為、社会のため、永遠の守りをつとめとして神の列に加はるであらう。³⁶⁾

死後に「みたま」が現世に戻り、（神として）復活するという小野の神道神学は、篤胤の解釈を如実に継承しているように見える。しかし、この神学は、祖霊が子孫だけではなく社会のために永遠につとめるという「公共化」が図られ、また、死後の靈魂の行方としての「幽冥」が捨象されている。この二つの問題は、戦後の「神社神道」が国家神道の道を選び、神道宗教化に反する方向に展開したことを端的に見せるものである。とくに、「幽冥」の捨象は反宗教の核であろう。

『古事記』でイザナミは死んで黄泉国に行き、遂にイザナミは黄泉大神となる。また、生まれてから泣き続けたスサノヲは「妣が国の根の堅州国に罷らむと欲ふ」とし、遂には根の堅州国の大神となる。「妣が国の根の堅州国」が黄泉国であるかどうかは議論の余地はあるが、中世には両空間が同一に認識されていく。さらに、『日本書紀』でスサノヲの子とされる大国主神は、「天孫降臨」に先立って地上の支配権を天孫に移譲する条件で出雲大社の創建を要求し、自ら幽事を治る神になる。つまり、大国主神は「吾が治らす顕露之事は、皇孫治らしたまふべし。吾は退りて幽事を治らさむ」³⁷⁾といい、皇孫（天皇）の支配する顕露之事と自分の支配すべき幽事を区別したのである。

ところで、中世以来、この「顕露之事」と「幽事」をめぐることは、様々な解釈が積み上げられる。まず、鎌倉・南北朝時代の人物とされる天台僧慈遍は次のように述べている。

根の国とは、黄泉を指すなり。即ち是れ冥道を謂ひて異界とす。（中略）天神頭を鎮め、皇孫世を治め、地祇冥を領す。素戔嗚の流、若し生死を論ぜば、冥顕互に転じ、陰陽変化す。即ち離れて了しつべし。且つ冥界を具す。彼の素戔嗚、故に黄泉に趣き、母の根の国に就きて謂ふに、其の道の間に出雲国に行き（中略）。遂に彼の姫を娶りて生める所の神を大己貴

と名づく。此等の命も、亦幽国の主として、皆冥界を領す。³⁸⁾

天神と皇孫は顕世（生）を治め、地祇（スサノヲの流）は根国・黄泉国の冥道（死）を領するという。ゆえに、スサノヲの子である大己貴がつかさどる幽国も冥界として解釈されたのである。また、室町時代的一条兼良も「顕露ノ事ハ、人道ナリ。幽冥ノ事ハ、神道ナリ。二道ハナホ昼夜、陰陽ノ如シ。ニニシテ一タリ。人ノ悪ヲ顕明ノ地ニ為ス、スナハチ帝皇コレヲ誅ス。悪ヲ幽冥ノ中ニ為ス。スナハチ鬼神コレヲ罰ス」³⁹⁾といい、幽事が「冥府の事」であると解釈した。このようにして黄泉＝根の国となり、これは死の世界としての冥界となる。また、スサノヲとオホナムチ（大国主神）はその冥界を掌る神として位置付けられる。仏敎の世界観が反映されているが、顕事と幽事を明確に区別していくのである。

ところで、西洋天文学の影響を受けた近世の宣長や服部中庸は、黄泉国を「月」に当てはめ、死後の靈魂が月に帰るという新たな世界構造を見出す。しかし、篤胤の場合必ずしも宣長の構造には帰結しない。「人死ては、魂魄消散て知る事なしと云ふ説の妄なることを悟るべし。骨肉は朽て土となれども、其靈は永く存りて、かく幽冥より、現人の所為をよく見聞居るをや」と言ったように、篤胤は死後の靈魂のいく場所として「幽冥」を指定する。「幽冥」は、現世の人と共存する近所に留まっているという。しかし、「幽冥」から現世に戻ることは、自ずからそうなるわけではない。

さて顕明事と幽冥事との差別を、熟想ふに、凡人も如此生て現世に在るほどは、顕明事にて、天皇命の御民とあるを、死ては、その魂やがて神にて、かの幽霊・幽魂などいふ如く、すでにはゆる幽冥の帰けるなれば、さては、その冥府を掌り治めす大神は、大国主神に坐せば、彼神に帰命奉り、その御制を承賜はることなり。⁴⁰⁾

人は死んでその魂は神になるが、必ず幽霊として幽冥に帰り、その幽冥を掌る神である大国主神の「御制」を待たなければならない。つまり、死後の靈魂の救済は、大国主神の裁断によって決定する。そこで、小野のように「靈魂の復活」を語るためには、それを可能にする「幽冥」と「大国主神」が前提にならないといけませんが、近代以降、靈魂はその行方を失ってしまう。

明治期には「神道国教化」が進められ、国民教化のために敎導職による宣教が行われる。当時の大敎宣布運動の中心機関であった大敎院には、造化三神（天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神）と天照大神が祀られていた。しかし、出雲大社の宮司である千家尊福は「所謂神ノ人ヲシテ言ハシメ、人ヲシテ事ヲ行ハシメ給フモノニテ、冥府ニ参集シテソノ判裁を請給フナル事、言ヲ待シテ明ラカナリ、如此幽冥ノ大権ヲ執玉フ上ハ、神靈人魂悉ク大神ノ統治シ玉フ所ナレハ、諸神社ノ総宰モ亦出雲大社ナルヘキ事、更ニ贅論スルヲ待タス」⁴¹⁾といいつつ、祭神として大国主神も祀るべきであると主張する。それから大国主神の合祀を主張する出雲派とそれに

反対する伊勢派が対立する「祭神論争」が起こる。尊福は「大国主神ヲ以テ幽冥ノ主宰ト思ヒ、
霊魂ノ救済ヲ願フガ如キハ、
妄迷ノ甚シキナリト論ズト云ヘリ。余此話ヲキ、
テ慨嘆ニ堪ヘズ」
など、霊魂を救済する大国主神の絶対な力を強調していく。

しかし「祭神論争」は明治十四年、明治天皇の裁可によって出雲派の敗北となり、尊福は、
神官・教導職の兼職禁止が始まる明治十五年、神道修成派・黒住教に次いで教派神道の一派として
独立し、宗教教団の道を歩んでいく。その後、国家の宗祀となった神社界において「霊魂の救
済」は、宗教教団で担うものとして排除されたのである。神道界の内部分裂を呼び起こして神道
国教化の挫折に大きな影響を与えた「祭神論争」は、神社界の霊魂救済廃棄の重要な起点にもな
ったのだ。

その後、大国主神を幽冥の大権として信奉するのは、出雲大社教・神理教などいくつかの教派
神道の教義になってしまう。国家神道である神社界では、天皇・伊勢神宮を頂点にする国家護持
に協力し、祭祀・倫理にそのアイデンティティを求めていく。

一方、神社界が放棄した霊魂救済は、天皇のために戦死した霊を「英霊」として祀る靖国神社
が継承していくようになる。つまり、靖国神社では「現御神」である天皇の命によって戦死者の
霊を招魂して祀ることを本格化するのである。大国主神の専有であった霊魂の救済が、近代には
顕事を治めるべき天皇によっても可能になり、天皇は顕事と幽事全てを支配する存在になったの
である。

このように、近代には国家的な「英霊」の救済は靖国神社へ、一般的な死者の霊の救済は教派
神道に任せ、神社界は歴史を通して形成してきた神道の霊魂救済の意味を完全に放棄してしま
う。いうまでもなく、戦後になってもその流れに変化を見ることはできない。天皇は人間宣言に
よって神聖性を失ったが、神道界は依然として近代の国家神道を継承している。現代の神道では
顕事であれ、幽事であれ、その世界をつかさどる神は存在しなくなってしまった。そして神社界
では神葬祭は行いが霊魂の救済はできないという、奇妙な神道を作っているのである。

おわりに

神道は現世のみを重視し、死後の霊魂救済には関与しないという神道界の論理は、近代の「国
家神道」とともに誕生し、戦後の「神社神道」によって継承される天皇・国家中心の神道であ
る。「人類教」としての神道を構想した折口は、神道が天皇から独立すること、倫理神道から別
れることを戦後の神道の可能性であるとした上で、神道宗教化の道を構想した。しかし、残念な
がら戦後の神道界は天皇神道・倫理神道から一步も離れたことがない。依然として国家神道を語り、
霊魂救済のような神道の宗教性を排除・封印するなど、神道の近代性はより強化されてきた
と言える。

こうして、折口の神道宗教化は「神社神道」によって頓挫したように見えるが、実は戦後の神

道宗教化はまだ始まったこともない。そこで神道宗教化には、二つの課題があると思う。一つは、折口も提示したように天皇・国家イデオロギーから離れることである。神道界や神道家がどこまで国家・国家神道・国民国家体制批判ができるか、ということが前提になるだろう。もう一つは、神道界が「神道指令」の呪縛から自由になることである。それは神社が「神社神道」イデオロギーから解放され、自由に宗教性を確保していくための前提になるだろう。この二つが神道宗教化の序幕になるならば、その本格的な展開は、神道界が中世をみることによって神話解釈を継承し、様々な靈魂救済を語っていくことにあるだろう。神道界で靈魂救済を語ることは、決して近代「国家神道」によって失ってしまった神道の歴史を復元することに止まる作業ではない。これこそ近代以降に剥製化・形骸化してきた神道の本来性を求め、神道の未来像を提示するだろう。東日本大震災によって命を失った方々の霊になんの答えもできない神道に、果たして未来はあるのだろうか。

注

- 1) マーク・テーウエン著、ニネッテ・幸子・ペーチュ、森新之介共訳「神道（ジンドウ）と神道（シントウ）の成立についての比較考察」（『日本思想史研究』41号、2010年）。
- 2) 葦津珍彦「私も神道人の中の一人である」『葦津珍彦選集（一）』神社新報社、1996年、258-259頁。（初出は『神国の民の心』鳥津書房、1986年所収）
- 3) 園田稔「神道と日本文化」『戦後の神社・神道——歴史と課題——』神社新報創刊六十周年記念出版委員会、2010年、413頁。
- 4) 伊藤聡「神道とは何か」中央公論新書、2011；『神道の形成と中世神話』吉川弘文館、2016年など。
- 5) 斎藤英喜『読み替えられた日本神話』講談社現代新書、2006年；『古事記はいかに読まれてきたか』吉川弘文館、2012年；「〈神道史〉の中の折口信夫」『佛教学歴史学部論集』7号、2017年など。
- 6) 「神話解釈史」の方法については、拙論「神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論——その歴史叙述を中心として——」（『日本研究』56号、国際日本研究センター、2017年）参照。
- 7) 島蘭進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年、v頁。
- 8) 神社新報編『神道指令と戦後の神道』神社新報社、1971年。
- 9) 折口信夫「発刊のことば」『神道宗教』創刊号、1948年、1頁。
- 10) 平野孝國「神道における復古の意義と将来の課題——共同課題「神道の根本問題」（其の二）に寄せて——」（『神道宗教』86号、1977年、2-3頁）。
- 11) 前掲、注2）、259頁。
- 12) 平井直房「現代神道の基本問題」（『神道宗教』18号、1958年）、26頁。
- 13) 前掲、注10）、2頁。
- 14) 大串兎代夫「神道の概念——神道文化の思惟方式」『神道宗教』37号、1964年、64頁。
- 15) 阿蘇谷正彦「神社神道における根本問題」（『神道宗教』84・85号、1976年、41頁）。
- 16) 田中恆清「総長挨拶」（『神社本庁総合研究所紀要』17、2012年、141頁）。
- 17) 末木文美士「東日本大震災とどけ、思い」『中外日報』2011年4月26日号。
- 18) 内村鑑三「天災と天罰および天恵」『主婦の友』7巻10号、1923年、18頁。
- 19) 末木文美士「災害天罰説を再度考える——なぜ過去に学べないのか」『中外日報』2013年10月5日号。
- 20) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌——中世神仏交渉史の視座』法蔵館、2000年。
- 21) 園田稔『誰でも神道』弘文堂、1998年、154-155頁。
- 22) 岡田荘司「近世神道の序幕——吉田家の葬礼を通路として——」『神道宗教』109号、1982年、3頁。

- 23) 度会家行『類聚神祇本源』「神道玄義編」（『中世神道論』〈日本思想大系〉19, 岩波書店, 1977年）, 114頁。
- 24) 小川豊生「中世神学のメチエー『天地靈覚秘書』を読む」（錦仁・小川豊生・伊藤聡編『「偽書」の生成——中世的思考と表現』森話社, 2003年）, 168-172頁。
- 25) 国文学研究資料館編『伊勢神道集—神皇実録』〈真福寺善本総刊〉, 2005年, 563頁。
- 26) 『造伊勢二所神宮宝基本記』（経済雑誌社編『国史大系』第7, 1901年）, 464頁。
- 27) 「神皇実録」（国文学研究資料館編『伊勢神道集』〈真福寺善本刊〉第8巻, 2005年）, 637頁。
- 28) 荒木見悟『仏教と儒教 中国思想を形成するもの』平楽寺書店, 1963年。
- 29) 西田長男『『神道大要』提要』（『日本神道史研究』第7巻, 講談社, 1978年）
- 30) 村岡嗣典校訂『垂加翁神説・垂加神道初重伝』岩波書店, 1944年, 35頁。
- 31) 『神道大系 論説編12 垂加神道（上）』, 1984, 325頁。
- 32) 近藤啓吾『山崎闇斎の研究』神道史学会, 1985年, 315-316頁。
- 33) 『正親町公通卿口訣』（引用は, 前掲31）, 317頁による。）
- 34) 『新鬼神論』（田原嗣郎・関晃・佐伯有清・芳賀登共編『平田篤胤 伴信友 大国隆正』〈日本思想大系50〉岩波書店, 1973年）, 168頁。
- 35) 斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』——「産巢日神」をめぐる」, 『佛敎大学文学部論集』94号, 2010年。
- 36) 小野祖教『神社神道神学入門』神社新報社, 1951年, 120-130頁。
- 37) 『日本書紀』「神代下」第九段, 「一書」第二。
- 38) 慈遍『旧事本紀玄義』巻第三（大隅和雄校注『中世神道論』岩波書店, 1977年。）
- 39) 一条兼良『日本書紀纂疏』下第二, 国民精神文化研究所, 1935年。
- 40) 平田篤胤著・子安宣部邦校注『靈の真柱』岩波文庫, 1988年。
- 41) 引用は, 藤井貞文『明治国学発生史の研究』吉川弘文館, 1977年, による。

（くおん とんう 共同研究嘱託研究員／日本学術振興会外国人特別研究員）