

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第10号

平成30年3月

もっと日本を。もっと世界へ。



國學院大學研究開発推進機構紀要

第十号

平成三十年三月

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.10 (March, 2018)

Table of Contents

Theme: Celebrating 10 Years of the Organization for Advancement of Research and Development

Public Lecture (1)

The Philosophical Idea of Jōmon KOBAYASHI Tatsuo 1

Articles (Presentations from the 43rd *Nihon Bunka wo Shiru Kōza*)

Kōten Kōkyūsho, Kokugakuin, and the *Kojiki* WATANABE Takashi 19

Reading *Monogatari emaki* and *Ezōshi* HARIMOTO Masayuki 35

Archaeology at Kokugakuin University and the Formation of Its Collection UCHIKAWA Takashi 51

From the Archaeology of Shintō to the Archaeology of Rituals: The Reality of Ancient Rituals and the Idea of *Kami* as Seen from Recent Research on Ancient Ritual Remains SASŌ Mamoru 75

“Japanese Culture” as Seen from the Outside ... HOSHINO Seiji 95

To Whom Do We Convey “Japanese Culture”? INOUE Nobutaka 113

Matsuri as Seen from Documents: Ritual Instruments and Myths DAITŌ Takaaki 129

Ichinomiya Rituals?: Thinking about the Reality of *Ichinomiya* Based on Shrine Rituals KASE Naoya 147

Public Lecture (2)

Researching Shinto as a Foreign Researcher Helen Hardacre 167(1)

KOKUGAKUIN UNIVERSITY
Shibuya, Tokyo, Japan

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第 10 号

平成 30 年 3 月

目次

—— 特集 研究開発推進機構十周年 ——

公開学術講演会 (一)

縄文の哲学思想……………小林達雄 1

平成二十九年度 第四十三回 「日本文化を知る講座」

皇典講究所・國學院と『古事記』……………渡邊卓 19

物語絵巻・絵草紙を読む……………針本正行 35

國學院大學の考古学とコレクション形成……………内川隆志 51

神道考古学から祭祀考古学へ……………笹生衛 75

—— 最近の祭祀遺跡研究から見た古代祭祀の実態と神観 ——……………星野靖二 95

外から見た〈日本文化〉……………井上順孝 113

〈日本文化〉を誰に伝えるか……………大東敬明 129

資料からみた祭り —— 祭具と神話 ——……………加瀬直弥 147

一宮の祭祀? —— 神事から一宮の実態を考える ——……………

公開学術講演会 (二)

Researching Shinto as a Foreign Researcher ……………Helen Hardacre 167 (1)

研究開発推進機構十周年

平成二十九年は、國學院大學研究開発推進機構が平成十九年に発足してから十年に当たる。そのため本年度の研究開発推進機構においては様々な記念催事が行われた。記念催事の一つは第四十三回の「日本文化を知る講座」である。本講座は旧日本文化研究所の研究成果の一般公開を目的として、平成二年に開始されたものである。平成十九年度以降は機構が「知る講座」を引き継ぎ、例年全四回にわたる講演会を開催してきたが、本年度は十周年を記念し、機構内から選ばれた八名の講師が講演を行った。各回のテーマと講師は次の通りである。

第一回 六月三日 「古典からみる日本文化」(講師・針本正行、渡邊卓)

第二回 六月十日 「國學院大學の考古学」(講師・笹生衛、内川隆志)

第三回 六月十七日 「グローバル時代の日本文化」(講師・井上順孝、星野靖二)

第四回 六月二十四日 「祭りと日本文化」(講師・加瀬直弥、大東敬明)

また機構十周年を記念し、例年の催事である公開学術講演会も拡充して開催された。公開学術講演会は昭和三十一年に行われた旧日本文化研究所の「開設記念会」に始まり、機構設立後も毎年一人の講師を招いて開催されてきたが、本年度はヘレン・ハーデカ氏(ハーバード大学教授)と小林達雄氏(國學院大學名誉教授)による講演が十一月二十五日に行われた。

今号の『國學院大學研究開発推進機構紀要』は機構十周年を記念し、「日本文化を知る講座」の要旨と公開学術講演会の講演録を掲載する。ぜひ機構の十年を象徴するこれらの充実した内容に触れていただきたい。

公開学術講演会（平成二十九年十一月二十五日）

縄文の哲学思想

小林 達雄

ただ今、ご紹介にあずかりました小林でございます。「縄文人の哲学思想」というのは、ちょっと構えたタイトルでございます。言うなれば、縄文人の心とか、心構え、そういったものに関わることについていろいろ考えてみたというふうに思っております。日本列島を舞台とする歴史をさかのぼりますと三万五千年前ぐらいまでたどり着きます。これは、氷河時代の旧石器文化であります。ナウマンゾウやオオツノジカなどの大型の動物、今では絶滅しておりますけれども、そういう大型動物が群れをなしていた時代の話から始まります。

やがて、一万五千年前ぐらいに、実は、大きな、画期的な大事件が起こります。それを縄文革命と呼んでおります。それまでの旧石器時代における遊動的な生活様式、つまり、しょっちゅう食べ物求めて動き回らなければいけなかったような生活、そういう生活様式から、定住的な村を営むようになったという大きな画期であります。これが一万五千年前のことでありまして、このことを裏付ける有力な証拠としまして、土器を製作し、利用するというこ

が見られます。土器は粘土を確保して、そして、それをこねて、形を作り上げ、乾燥させて、そして、たき火で焼き上げるわけです。一言でさっと流しましたけれども、これにかかる日数というものは相当なものであります。

これは、定住的な生活が始まり、軌道に乗ったという何をよりよく物語るわけでありまして、縄文革命の標識として、この土器を使い始めたということを表看板にして、われわれは考えています。それまでの旧石器時代の旧石器人というのは、自然の秩序の中に組み込まれた一要素でしかありませんでした。ところが、この縄文革命を契機にして、その自然の秩序から一人抜け出します。そして、人としての歩みを展開していくわけであります。

まさに、それまで所屬していた所から離れて、いわば無所屬になったというのが人間の姿であります。無所屬になった人間は、その生活の本拠をムラに持ちます。ムラというのは、自然の中の一角を自分の好みの広さを切り取って、そして、そこを自分たちが住みよいように、いろいろな必要な施設を整えたり、そうしていくわけですが、まさに、それまでの自然の中には手に入れることができなかった全く新しい空間を人間は独占するわけです。

この空間の中に、いわゆる人間的な生活が始まります。もはや動物ではないんだという人間自身という意識がこのとき芽生えたというふうに考えてよろしいんじゃないかと、私は思っております。このムラの生活が始まるということとはとても重要な意義があります。自然から脱却し、独立した人間は、そのムラに本拠地を置いて、周りの自然を眺めるという、新しい展開を経験するわけでありますけれども、この重要な点は定点観測をすることができたということにあります。それまでは、自然の中でグルグルグルグル這いずり回っていたそういう生活から、本拠地を定めて、そして、定点観測をして自然との対話が始まったわけです。いわば、それまで自然の中に身を置いた縄文人は自然から離れるとともに、自然と新しい関係をつくります。それは、自然を対象化するということです。

対象化するというのは、その自然を観察し、観測するということが始まったということでありまして、観測、あるいは、

観察、監視するということは、縄文人を取り巻く自然のさまざまな要素について、動物、植物、山や川、木々、そういうものの位置をその定点から捉え、そして、季節によって移り変わるそれをずっと同じ視点から眺めるということが始まったわけです。ここに縄文人的な心というものの芽生えが、あるいは、縄文人の心に刺激が新たに加わったということでもあります。

村の周りにはハラが展開しておりました。ハラというのは、それまで身を置いていた自然的秩序が保存され、維持されている空間であります。ムラを取り巻くハラ、そして、取り巻かれていたムラは、ますます自らの空間の整備を進めております。家を建てます。ごみ捨て場を配置します。食べ物を蓄える施設、穴蔵のようなものを作ります。広場を造り、社会的な共同作業をそこでやったり、祭りを展開したりします。さらに、家のつながりの輪の中に共同墓地が設けられます。まさに、縄文人のムラというのは、生きている縄文人、生者と死者との共同経営ということになります。そこに縄文人の祖霊信仰といましようか、そういうものの芽生えが促されるきっかけを得たということになります。

さらに、縄文人はそのムラの人工的な空間だけではなくて、それを取り巻くハラが、さらに、ヤマ、そして、ソラへと視線を広げていきます。近景から中景、遠景、そして、背景まで目が届くようになります。ここに浮世絵的な遠近観察が可能になってきたわけです。ハラに向こうにはヤマがあつて、ヤマの向こうには背景としてのソラがあつて、そして、ヤマとソラとの間には、飛び上がってジャンプしても届かないもう一つの世界、アナザーワールドと、そこで結ぶ、あるいは、そことの関係を求めた、そういうスペースであります。

縄文人は、そうした中で、興味深いことに興味を持ち始めます。自分たちを取り巻くそのハラと、そして、さらに広がっているヤマの風景の中に、好みの自然物を抽出していきます。典型的なものは富士山のような左右対称のヤマであります。結構小規模な、それほど標高の高くないそのヤマでも三角山を自分の風景の中に取り込んでいきます。そ

の取り込み方というのは、だんだん新しい分野を開拓していきました。そのヤマから日が昇る、あるいは、そのヤマに日が沈むというような、そういう視線を探し当ててゐるんです。つまり、定点観測の効用がまさにそれに発揮されます。

太陽は春分、秋分のとき、真東から昇って真西に落ちます。秋分が過ぎて、今、冬至に向かおうとしています。秋分が過ぎますとだんだん南よりから昇って、南よりに沈みます。そして、その限界ぎりぎりまで冬至ということになります。一番北の限界ぎりぎりの所から昇って、北のぎりぎりの西に落ちるわけです。秋から冬至にかけての自然の動き、日照時間が少なくなります。そして、夜が長くなります。秋のつるべ落としのそれを経験しながら、寒さが次第に厳しくなります。木枯らしが吹きます。そうこうしているうちに太陽は限界ぎりぎりの南の端から昇って、南の端に落ち、その観測は定点観測だから可能になってきたのです。その位置は、村の定点から観測していた太陽がどの山から昇るのか、どの山に落ちるのかということと関連がついていくわけです。

あの富士山は、もちろん縄文人にとっては特別な山でした。東京の西の地理に、八王子の周辺では、縄文時代の大きな安定的な集落がずっと一直線に並んでいます。不思議な現象ですけども、実は、ここにはからくりがあつたわけです。その直線的に並んでいる先にずっと視線を伸ばしていくと、その向こうには富士山がいます。そして、冬至のとき、そこに日が沈みます。こうやって、それにちゃんと軸が合うような所にムラが形成されているというようなことをやります。やがてそのうちに縄文人は単に自らのムラをそういう春分、秋分、夏至、冬至という軸を超えて、また新しい営みを始めます。

ストーンサークル、環状列石というようなものは、実は、そのムラから離れて、つまり、ムラの格好な立地というのは、そうやたらにあるものではありません。住みやすい所を選んだその場所は富士山は望めるけれども、日が沈む太陽を望むことのできない、そういう場所になったりします。そうすると、縄文人は別の地点を選んで、そして、ま

さに冬至の日の入りを望めるような、その場所を探しだしてきて、あるいは、うまくそれを探し当てて、そして、そこに特別なモニュメントを造るんです。それがストーンサークルであり、あるいは、ドーナツ状の土手を巡らせたりします。あるいは、三内丸山の六本柱のように、柱を建てます。その柱と柱の間から、三本ずつが向き合っているその間から、夏至のときには日が昇るんです。そして、冬至のときにはその間に日が沈みます。それが、三内丸山のあの巨木柱の絵になったのです。それらを記念物、モニュメントと呼んでおります。

モニュメントは、何のために造ったのか。とにかく大変な労力です。日常的な労働の時間をちよつと頑張つて造つたというようなものではありません。それをやるかに超えた労働力と人員が投入されます。ストーンサークルを造るのは一人ではもちろん、二人、三人かかっても、五、六人かかっても動かさないような大きな石を実は運んでおります。超絶といえますでしょうか、日常的な労働、技術、そういうものを超えたものすごい執念がそこに見られます。そうやってまで造るモニュメント、どういう意味があるのか、全く現代のわれわれにとっては計り知れないものであります。どう頑張つても分かりません意味は。彼らにとつてやればやるほど腹がすくだけで、なんの腹の足しにもならないものをそんなに一生懸命造る。ところがそれが縄文の縄文らしきなんです。腹の足しにならないものを一生懸命造りながら、実は、心の足しになるものを持つたということでもあります。

その記念物、モニュメントというのは、世界遺産のイギリスのストーンヘンジと同じようなものです。そして、その後のピラミッドとか、あるいは、私は万里の長城も単に外敵を防ぐためのものではないと考えております。われわれは、歴史を学ぶときに北からの侵入を防ぐためにあれを延々と築き上げたというふうには教わってききましたけれども、とんでもない話。あれはモニュメントであります。彼らのアイデンティをそこに確認するための施設を設けたというのが万里の長城であります。

その後、縄文時代にはそういうモニュメントはあちこちで造られますけれども、弥生時代になると一切ストーンサークルも巨木柱立も姿を消していきます。そして、弥生時代を象徴するような、環濠集落ができてきます。環濠集落というのは、ムラを溝で囲む、そういう施設です。深さ二メートルぐらい、そして、幅が二メートルあるぐらい、こんなに深い溝を掘り巡らすんです。佐賀県の吉野ヶ里遺跡では二キロメートルを超えます。それをずっと巡らせているわけですけども、弥生時代の研究者、あるいは、多くのその他の研究者もあれを防御用の溝というふうに考えておるのが現状であります。けれども、それは大間違いです。それだけの力があるんならムラから出ていってポンポンみんなやっつけば済む話です。

しかも、面白いことに、環濠の外に倉庫があるんです。収穫した倉庫が外に並んでいるんです。戦いとなったら、まず倉庫を押さえられてしまいます。だから、最も重要な食糧庫を環濠が守ってくれるようにはなっていないのです。実は、こんなに深い溝を掘るといことは、それだけの土の量を排出することです。実は、その土が欲しかったんです。その溝を掘った土をずっと積み重ねて、ずっと連ねていくわけです。土手を造っていくわけです。新幹線でも高速道路でも、埋め立てのためにあちこちで幾つもの山が崩されてきました。それぐらい土というのは必要とされるのです。その土を弥生人が土手を造るために運んでこようとすれば、大変な日数と労力が必要とされます。そうじゃないんです。溝をどんどん掘って、その土を盛り上げるとずっと土手ができていきます。弥生時代の環濠集落というのは防御でも何でもありません。俺たちはこれだけの力があるぞということを示す、そういう施設だったんです。モニュメントなんです。

その後、ちょっとしたお金持ちが粋な黒塀を巡らすようなものです。そうやって土手を造って、そして、自分たちの存在を確認し、アイデンティをそこで見せびらかしているわけです。だから、弥生時代というと、新しい時代で戦

争の時代に入ってきます。だから、環濠も戦争に関わるものだというふうを考えてきたことは大間違いということになります。その証拠には、わざわざ掘り上げた溝の中からゴロゴロ土器が出てくるんです。要らなくなったものをみんな捨てているんです。溝が必要なら、ちゃんとさらって、溝をいつも保っていなければいけないわけです。土器は腐らないからいくらでも残って出てくるんですけれども、それと一緒に腐る有機質のごみをいっぱい捨てていたんです。それは腐って残ってないから分らないんです。そんな矛盾した話はないわけです。堀が必要なら、ちゃんとそれをさらっておかなければいけない。せっかく溝を掘っているのに、それを埋めているというのは大きな矛盾です。大体、われわれは、縄文時代や弥生時代を研究するときには、われわれから見ると矛盾しているところを見つけると相対しいところ近づけます。

もっと決定的なことがあります。掘り上げた泥をどちら側に、堀の溝の外側か内側か、どっちに盛っているかというと、実は土は全部掘りの外側に盛っているんです。防御用だしたらおかしなことです。攻めるのもたやすく守るのも難しくなるんです。利敵行為をものすごい労力をかけて造るんです。大きな矛盾です。いまだに、しかし、大部分の弥生研究者はあれを防御だと言っています。訂正することをためらっているんです。

その後、実は、古墳時代の前方後円墳、前方後方墳の築造に移っていくわけです。そして、その後、古代寺院に移っていきます。仏教の信者が多かった。あるいは、仏教の信仰のために寺院がずっと北の果てまで、福島県の北のほうまであつという間に白鳳期の寺院が造られるのは仏教の信者とか、あるいは、仏教を布教するためとかいうことではないんです。あれはモニュメントの続きです。その後、信長の安土城から始まって、平城ができてきます。これもモニュメントです。

そして、忘れてはならないのがバベルの塔です。あれも、実は、人が記念物を造るための世界的な遺産であります。

この間、バベルの塔が上野の東京都美術館にやってきました。早速見にいきましたけれども、感動的な出会いを経験することができました。バベルの塔はモニュメントです。そして、縄文人の単なる縄文人だけの思いが環状列石とか、そういうものに表れているものではなくて、世界的に見ても、あちらこちらで同様な意図から、意識から、心から、記念物を造っていくわけです。

面白いことに、歌川国芳の浮世絵の中に、隅田川を見通して描いているものがあります。そこにスカイツリーが既にあるんです。実は、そういうものを造らなかつたけれども、それを造りたいという気持ちっていうのでしょうか、そういう存在を許す、あるいは、必要とする気持ちがあつたことをよく表しています。エッフェル塔もそうでした。東京タワーも。そして、次に、スカイツリーまで来ている、その心というのは、縄文時代からずつとつながっているものです。このことはとても大事なことであります。

しかも、面白いことに、その縄文人の記念物というのは、造ろうと思って始めたからには、それを仕上げることに目的を置くということではないことを示しておりました。丸く石を並べていくんです。あちこちが膨らんだり、痩せたりしている、そういう箇所が一つのサークルの中に見られます。丸くしようと思えば丸くできるんです。ところが、そうじゃないのがあるんです。あれは、工期が決まっているんですね。あれを造るのは、複数のムラの人たちが寄ってたかってあれを造るわけですけれども、こちらのムラからやってきた人の石を並べる箇所はここからここまです、隣は、またその隣のムラの人たちがここからここまですというものを分担していくわけです。

ムラの働き手はそれぞれ多い少ないがあります。働き手の多い所は石をたくさん運ぶことができました。だから、そこは節くれだっているんです。働き手の少ないムラの多くは貧弱に、ちよんちよんちよんちよんと並んでいるだけです。しかし、工区を任されていました。たくさん石を運ぶことのできたムラの人たちは、少ししか運べない、そう

いうムラに手助け、協力はしませんでした。自分たちの工区は自分たちの工区。そして、働き手の少ない所は、それなりに参加していくわけです。それがストーンサークルです。

それと同じように、例えば、栃木県小山市に寺野東遺跡というのがありまして、これはまた面白いです。差し渡しが一六五メートルというドーナツ状の土手を築くんです。一六五メートルというと、古墳時代の前方後円墳の中でも大きいほうです。それなのに縄文人はまさに無手勝流です。何にも工具がないんです。せいぜい棒の先に石斧を結び付けて、それで土をほぐして、そして、それをかき出すという作業で、一六五メートルの直径の窪地を造るわけです。そして、その土を外にずっと、例によって、弥生時代の環濠のように土手をずっと築いていきます。土手を歩くと沈んだり、また、背が高くなったりしながら歩くことになります。つまり、高さがまちまちです。それが例の環状列石を造るときに似て、働き手の多い工区はほとんど土が高くなるんです。ところが、少ない所は低いままで歯ぎしりしているわけです。けれども、誰も助けようとしません。おまえの所が足りないのか、じゃあ、ちよつと力を貸してやるからというわけにはいかないんです。それとは別のしきたりが働いているわけです。例えば、その土手を築くということというのは、寺野東遺跡だけじゃなくて、他にも例があるんです。北海道千歳市の周堤墓というのがありますが、これは、直径七十五メートルが一番大きいんですけども、土手がずっと巡っておりますけれども、この土手を歩くと沈んだり、浮いたりしません。ちゃんと水平に、同じ背の高さを維持しながら歩いて回ることができるんです。つまり、全体を水平にしようと思えばできるんです。だけどしていない。だから、でこぼこにしたままになっている。

あるいは、ストーンサークルが太ったり痩せたりしている。そういう状態をそのまま受け入れています。彼らの関心は全体を整えるということを目的としているのではなくて、それを造り続けることが目的なんです。そういうふうを読み取るしかありません。彼らは記念物を造るときに、いついつまでに仕上げようというものではなくて、ずっと

それに関わりを持つということが重要なんです。

宮沢賢治が完成とは永遠の未完成であると言うんですね。なぜ宮沢賢治を出すのかといったら、小林が言っているのは信用できない。しかし、宮沢賢治も言っているんだから、まあ、そうなのかなと思ってくれる人が、慌て者がいるんじゃないかなと思いついて、わざわざ引き合いに出すわけです。ところで、私たち、ちょっと問題があるんです。つまり、とにかく、完成させようと目先のことにこだわるのです。そして、それは役に立つもの、腹の足しになるものを造ろうとします。これが一番危険です。

腹の足しになるもの、みんなの幸せになるためのものであると、飛機場を造ったり、道路を造ったりしていただきますけれども、あれは、一部の人が利権を行使しているんです。というようなこともあるということです。みんながみんなそうじゃないけれども、むしろそういうことが垣間見られるというのは、役に立つものを造るということについては、少しわれわれは警戒しなければいけない。

縄文人の心をもう一度呼び起こしてみたいというふうに思います。原子力発電は電気が不足しているからといって一先懸命造ったけれども、また再稼働させたりしようとしていますけれども、いまだに使用済みの核燃料の行き場がない。電気が足りないからといって、あちこちで消灯する。役所の中でも。廊下の電気をちよんちよんちよんと消していきます。エレベーターが三台あると二台休ませたりします。そのくせ、あちこちで、今、夜間照明が。それと、これからなおのことクリスマスが始まりますと、あちこちでイルミネーションが輝き始めます。余って余ってしょうがないんです。さらに電力を確保して、それを売り付けて、そして、そこまで言うとおれですので、やめますけれども、つい私は古いほうをやっているものですから、古いほうだけでは満足できないんです。どうしても、自分が身を置いているそういう今を見ながら、重ねて考えるということに癖がついてしまっていて、ちょっと過激な話が

たまに混じります。しかし、私、おかげさまで温かな顔していますので、みんなが許してくれるんです。

ところで、ムラというのは、まさに人工的な空間なんですけれども、そのムラを取り巻くハラがあります。ハラは、かつて身を置いた自然的秩序がちゃんと維持されている所です。ムラの生活の中で、文化的、社会的な活動が練り広げられますけれども、それを保証するのはムラを取り巻くハラであります。ムラから出て、ハラにある資源を獲得し、ハラにある食料を獲得し、必要な道具の資材を獲得し、そして、ムラに戻ってくる。それがハラとムラとの関係です。

縄文時代にはこのハラとムラとの関係がずっと続くんです。一万年以上。これは、大変なことでもあります。日常的な縄文人のムラの周りはハラで囲まれている。ハラには自然が残っていて、その自然の資源と共存共生しているというのが縄文の有りようなんです。けれども、大陸側の村の始まりはそうではないんです。大陸側のムラの始まりは、農耕、農業、そういうものと連動しているんです。農耕が始まってムラが造られる。そして、新しい西洋的文明への足取りが高らかに鳴り渡るようになるわけです。

大陸側のムラの周りはハラがないんです。ハラがあると、それは目の敵にして、競って開墾しようとしています。そして、その原を全部人工的な空間に塗り替えていきます。ハラのままでは許さない。ハラのままは、それは、遊休地であるから見なすんです。あるいは、経済的な効率がそこに潜んでいるのに役立っていないじゃないか、それで、徹底的にハラをいじめていくわけです。少しでも農耕地を増やそうとする活動がそこに展開するわけです。

日本列島の縄文のムラの周りはハラでした。大陸側はムラの周りはノラでした。野良仕事のノラです。そこで、われわれは本当にそういう歴史を習ってきたんです。人類は自然との厳しい戦いを戦い抜いてここまで来たんだと。人類の努力と力というものは大したものだ。なるほどそうだなと思って習ってきましたけれども、果たしてそうでしょうか。一万年、自然との共存共生が続くこの縄文と、大陸側のムラの少しでもハラという空間があれば、それを開墾

して、ノラに変えようとするそのやりようとは全く裏腹なものでした。

つまり、縄文人がムラの周りに展開するハラと共存共生を二万年以上にわたってやってきたにもかかわらず、そういう経験は大陸側にはなかったんです。直ちに自然と対立していたり、自然と戦争を始めるんです。その中から四大文明が生まれていきます。そして、それが西洋的な歴史観につながっていきます。それこそが典型的な正しい人間の歴史だったというふうにやってきたわけです。その成れの果てが、われわれが身を置いている現在です。

もう後戻りできないような深刻な局面を迎えていながら、われわれは手をこまねいていいましようか、もつともつと原発を増やしたりとか、いろんなことをやって。それは、縄文人は思いもよらないことです。われわれが必要なのは、金はまた別のやり方で確保し、経済活動は別のやり方で活発化していく、それしかない。役に立たないものを作る。そこにもすごい労力と時間を投入していく。金もうけのことなんか考えなくて済むような、そういうもの。そういう分野がまだ残っている余地があるということです。今なら。けれども、もしかしたら核戦争が現実のものと、もう一度核戦争が現れるかもしれないというような、そういう状況を自らが、われわれは迎えているわけです。

例の大恐竜時代というのがありました。だけれども、なぜあれが滅んだかが謎になっていますけれども、みんな滅びていきました。われわれ個人的な個体は寿命があるというのは誰もが分かるんです。恐竜の一つ一つの種について、あれは、一頭一頭の命は限りがある。それは分かったんです。けれども、歴史が教えてくれるのは、地球上に現れたあのすごい、すさまじいあの恐竜の姿を消していった。個体ではなく、種が個体と同じように寿命があるんです。人間という種にも寿命があるんです。それを大切に先延ばししようとするばなるんです。けれども、それを諦めて、そして、核だとか、何だとかいうところに走る。自らが種の寿命がそろそろ来るかもしれないというようなことを考えなくちゃいけない局面に来ているのに、そういうところに考えが及びません。

僕たちは縄文時代、あるいは、世界の先史時代のことを眺めておりますけれども、もう一度世界の、あるいは、われわれの身近な縄文から今をもう一度照らし出していく必要があるというふうにつくづく思います。

ところで、縄文土器というのは縄文文化を象徴するものです。縄文土器はウツワなんです。底があつて、胴体があつて、そして、口があるんです。ところが、縄文土器はそんなものじゃないんです。世界中の焼き物はこういう容器なんです。だから、大体サラダボウルみたいなものを原型にして、そのちよつとしたバラエティーがある。あるいは、大小があるというのが、世界の焼き物です。けれども、縄文はそうではないんです。全く別の動きをしています。ウツワなのに、ウツワを徹底的に追求しないんです。ウツワとしての機能、役割を追求することなく、縄文土器を作るんです。

物を出し入れする器という、あるいは、蓄えておく。そういうのがウツワです。縄文土器もウツワなんです。けれども、世界中どこを探してもないような特徴を縄文人は持っているんです。土器に突起が付くんです。口の部分に。後で用意した図案とか、私の資料を興味ある方は見てください。それを抜きにして話を進めていきますけれども、とにかく、縄文土器は特徴的です。あるいは、せっかく口縁まで作ってきたのに、口縁をへこませて波打たせるんです。山があり、谷がありと。

突起を作ると出し入れに邪魔なんですよ。まさにウツワとしては無用の長物なんです。無用の長物で済めばいいんですけれども、邪魔なんです。物を出し入れするというのに突起が付いたら邪魔なんです。それでも突起を作ることに一生懸命なんです。縄文土器しかないんです。こんなものは。世界中を見ても、古今東西を見ても、縄文土器しかないんです。器であれば単なる道具です。道具としてずっとこれを追求していくとビール用のコップの形になっていくんです。

あるいは、タッパーウェアになっていくんです。タッパーウェアと縄文土器というのは対極にあるんです。全く対

極にあるんです。機能的には、縄文土器は劣等生です。器としては。大きな土器を作るとすれば貴重な粘土をもっと必要とします。それなのに突起を付ける。時間もかかります。しかし、これにこだわるんです。北海道から、ずっと九州、そして、さらに、あるうことか沖縄まで。沖縄の土器には突起があるんです。かつて、鳥居龍蔵は沖縄の土器にはが突起があるから縄文だって言うんです。それを早いときに指摘しているわけです。ところが、今、研究者がどう見ているか。沖縄はやっぱり本州と違う。違うに決まっているんです。所変われば品変わるんですよ。

ところが、それにこだわっていて、だから、別ものだ。縄文文化は一枚岩ではないんです。全部散り散りな集団がそれぞれ競っているんです。競ってやっていたから活気のある文化ができたんです。特に、東の人口も高い、そして、競っているんです。西のほうの縄文人の世界というのは、人口が少ないんです。だから、文化圏が広がるんです。東のほうは、文化圏といえますのは、一つの領域的には狭くなっています。そういうところにも表れているんです。それにしても、突起にこだわりを持つ縄文人が、沖縄まで丸木船で行ったんです。土器だけが行くわけじゃないんです。運んでいるわけです。そして、縄文人が気にしているヒスイを持っていったりします。そういういろんなものを見ていっても、縄文とのつながりは極めて濃いものなんです。縄文人は朝鮮半島と九州との間にある対馬を占領していました。対馬は朝鮮半島により近いんです。九州より。だから、対馬まで行った勢いをもってすればあつという間に朝鮮半島に行けるのに行かないんです。言葉が違うんです。言葉というのは文化なんです。文化は言葉。そして、言葉は文化。こうやって相互作用をしていくものです。

ドーキンスという遺伝学者がおります。『利己的な遺伝子』という国際的なベストセラーで有名です。ドーキンスの立場は、生命体としての個体はDNAがずっと継承しているんです。伝えていきます。けれども、文化的な要素もちゃんと伝わっていくんだということを指摘するんですけれども、それは何かという説明があいまいです。私もドー

キンスの本を読む前から、実は、文化的遺伝子というものがあって、そして、それが今日の日本文化までつながっているんだというふうには直感しておりました。その後、その文化的遺伝子というのは言葉であると確信しました。言葉なんです。

今、身を置いている日本文化というのは、世界中各地で、ちょっととしたインターネットは興味を持って見てくれます。たまたま外国に行くと、小林が来たと言ってくれるのは、僕が人柄がいただけじゃないんです。日本文化を背負っているからなんですと私は思っています。そうやって相手してくれる。相手されるに至る、そういうものを日本文化は持っています。非常に個性的で、そして、いろいろな意味で考えさせられると思っています。それは、どこから来るのか。歴史的な背景を今日では考えられません。

歴史的な背景といえ、先ほどお話をしたところに戻りますが、縄文人が一万年以上にわたって、ムラとハラとの自然との共存共生を経験してきたことに対して、大陸側はそれがなかったんです。すぐ自然と対立して、そして、征服していくことになったんです。そのための技術を磨いていきます。その技術が文明なんです。

文化的遺伝子は言葉であり、日本語は相当変わっています。日本語は独特の個性を持っておりますけれども、これは、歴史がずっとつながってきている何よりの証拠です。その言葉は縄文時代まで、軽く、さつとなんの障害もなくさかのぼることができると思います。『万葉集』は八世紀に出来上がりました。あそこに歌われている万葉集のあの歌は、決して昨日きょうの、あるいは、ひいおじいさんのまたひいおじいさん、そのまたひいおじいさんの頃に出来上がった日本語、大和言葉を使って作られた歌ではないんです。もつともつと。

大野晋先生をはじめとして、日本の国語学者は、大体、日本語なんていうのは、せいぜい弥生時代ぐらいから始まったと考えているんです。それは大間違い。チョムスキーはちゃんと発見しました。まさに言語学の革命的な経験でした。

人間は基本的文法をちゃんと遺伝的に持っていたと。だから、言葉が来る前の歴史があつて、前史があつて、そこでは身ぶり手ぶりに大いに頼つてコミュニケーションをやっていたのではないんです。彼らは、もともと言葉を持つているんです。下北のサル、一番北限のサルです。丹波篠山のサルと出会つたことがないのに、それぞれの所で、語彙は人類と比べたら本当に少ないですけども、しかし、一つの有りようを考えていくのは有効です。

出会つたことのないサル集団があつちでもサルことばをもっている。人間、もつと言語中枢が発達しているんです。それから、直立で動き回ることによつて、この喉の所の空間が広がつてきて、発声もバラエティーに富むものになりました。それだけの能力を備えた人類は、どっかから言葉が来るのを待つていたなんていうわけにはいきません。滑らかにお話をして、そして、愛を語り、けんかもした。それが言葉なんです。それは、チョムスキーは、今はいろいろ欠点もあら探しが行われておりますけれども、チョムスキーのその発見は大変な言語学の革命的な成果となりました。

日本語は遠くからやつてきたんではないんですよ。日本語は日本列島を舞台にして日本語が生まれたんです。縄文大和言葉は縄文時代から既にあつた。しかも、一万年以上にわたつて。そして、言葉というのは文化です。文化が言葉を生んで、言葉がまた文化を彩ります。この中で、縄文大和言葉は次の万葉言葉につながつていく素地が出来上がつていったわけですね。

日本語はいろいろな点で興味深い特徴を持っておりますけれども、その中で一つ注目すべきものがあります。オノマトペです。擬音語、擬声語、擬態語です。じーつとつむいている。川がサラサラ流れるんですよ。風はソヨソヨと。それはみんな擬音語です。擬声語というのは、テッペンカケタカなんですよ。ツクツクホウシとか、ブッポウソウと鳴く鳥とか。これは、人の言葉をつなげているんです。擬態語というのは、じーつと見るとか、そういうものです。私たちは言葉の中でオノマトペを言う。これは、世界に七千以上の言葉があると。もつとあるかもしれないです。

ほとんど絶滅してしまった。あるいは、絶滅寸前のものがたくさん含まれていますけれども、そういう言葉。どこを見て、日本列島ほどオノマトペが発達しているものはありません。マンガの話が先ほど出ましたけれども、マンガの中で特徴的なのは、ピストルものを言うんですよ。バキューンとか、ズドン。大変ですよ。いくらでもマンガの中にオノマトペが飛び交っています。

それは、実は縄文人が一万年以上にわたって自然と共存共生してきたことの大きな証拠の一つです。そのオノマトペというのは、縄文人同士の言語活動の中からだけで来たんじゃないんです。風がそよぐ、そよそよ吹くんですよ。あれは、風が吹いて音を立てているんじゃないんです。ささやいているんです。つまり、こういうことかというところ、音を耳をそばだてて、そして、音をキャッチしているんじゃないんですよ。自然が発する声を聞いているんです。音じゃなく、声なんです。つまり、縄文人は縄文人同士の言語活動とは別に同じようなレベルで、あるいは、近いレベルで自然と向き合い、自然と言語活動を活発に展開していた。そういう成果です。

この自然との付き合いの中で、共存共生といつて、われわれはよく説明してきましたけれども、共存共生というところ、いかにも生態学的な意味合いが強く聞こえていやなんです。これは、いよいよ、自然との共感、共鳴といったほうへ。共鳴、共鳴というほどに自然との関係は深いです。そして、自然の移ろいの中、自然の表情の中で、その表情をまた読み取って、そして、自分の心と関わりを持たせるんです。それが日本の自然観です。

やがて俳句につながっていきます。冬になると、そろそろ、今、まだ紅葉しているところが多いですけれども、これも終わり、すると山が眠りに入ります。長らく眠っていた春になると山が笑うんです。そんな話はどこにもない。他の言語に。だから、実は、日本語のその中に縄文的な文化的遺伝子が息づいていて、そして、今の日本文化というのは、全く縄文文化というのはずっと遠い話かと思っていなければ、これはそうではない。ついこの間までずっと

続いてきていた。その先端にわれわれはいるわけです。日本語っていうのはたくさんありまして、向こうの外国に行くとき、例えば、懐かしいという言葉はないんです。英語に。聞いてみると、いや、ないな、適当なのはというんですね。懐かしいという言葉もないと懐かしがらないですよ。言葉というのはそういうものなんです。懐かしい。ほろ苦いなんていう言葉はありますか。本当にもすごいバラエティーに富んで、変化にも富んで、いくらでもそれを変化させることができるんですよ。物悲しい、うら寂しい、みんな違う。それが分かるんですよ。

それは、自然との共感、共鳴の中から生み出されてきたものなんです。そして、それは、今、俳句につながっていると私は思います。この会場にも恐らく、あまり上手ではない俳句を作っている方もおられると思いますけれども、あれがある限り日本人に日本文化が生きているわけです。どんなに化粧だとか、そういう服装だとか変わっても、多分、日本文化はこのまましばらくはいきます。

そして、重要なのは、日本文化こそが世界にいろいろこれから行く末を考えるとときにブレイキをかけるときの重要な要素の一つになるんじゃないかというふうに思うわけです。もう時間が来ました。ちょうど。実は、私は、今、二〇二〇年のオリンピック・パラリンピックの聖火台に火焰土器という提案をしています。いろいろやっているんですけども、まだ具体的な進展がみられません。問題は、今年中にコーディネーターが決まるといふふうに伺っています。今年中に駄目なら、少なくとも今年度中、来年の三月までの間にコーディネーターが決まってくるということです。それから、また一働きしないといけないんです。皆さん、まだまだです。

みんなが、火焰土器というと、そうだそうだと言うんですよ。だけど、もしこれが駄目になったら、縄文土器の話ではなく、縄文が発しているメッセージについて、全く鈍感だということを示すわけで、これは、日本の文化としてはたまらないことなんです。どうか、皆さん、応援をお願いいたします。どうもありがとうございます。

皇典講究所・國學院と『古事記』

渡 邊 卓

はじめに

研究開発推進機構は本年をもって発足十周年を迎えた。本機構は、本学の建学の精神を闡明・具現化し、それを将来にわたって強固なものにするために策定された「國學院大學二十一世紀研究教育計画」に基づき、本学における研究教育活動の重点的推進とその成果発信の拠点となるべく、平成十九年（二〇〇七）四月に発足した研究教育機関である。本機構には機構長が置かれ、機構長の直轄組織としてあるのが研究開発推進センターである。同センターでは、外部組織との連携や大型助成金の申請など対外的にも二十一世紀研究教育計画に則って事業を進めている。このほか研究開発推進機構内には、日本文化研究所、学術資料センター（考古学資料館部門・神道資料館部門）、校史・学術資産研究センター、國學院大學博物館がある。そして、このたび平成二十九年三月に新たに設置されたのが古事記学

センターである。機構内の研究機関は、機構長の元に設置されているのに対し、古事記学センターは機構内に置かれながらも、二十一世紀研究教育実施委員会や学長のリーダーシップの下に事業を推進する研究機関である。私は機構内において、研究開発推進センター、校史・学術資産研究センター、博物館、古事記学センターを兼務し、研究・教育活動に従事しているため、本講座では、各機関が関わる研究事業に基づきながら、皇典講究所・國學院といった学
校史や、本学が所持する学術資産、および古事記学センターの働きについて述べることにしたい。

一、古事記学センターの設置

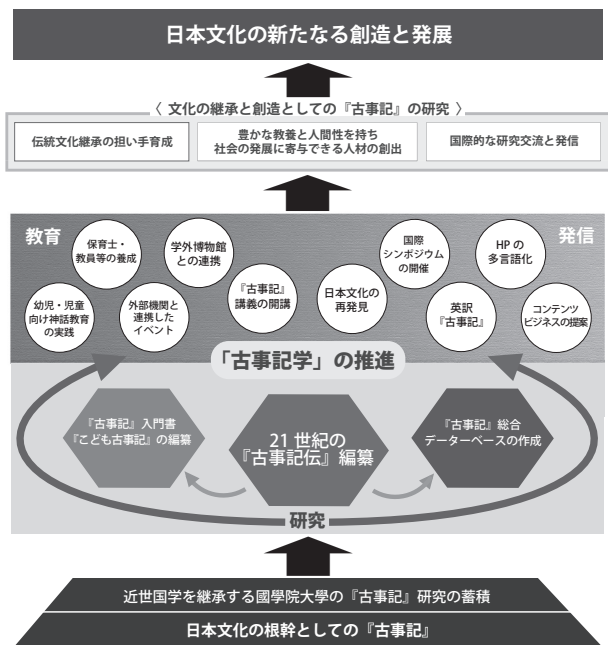
古事記学センターが設置された理由は、本学が平成二十八年度文部科学省私立大学研究ブランディング事業に選定されたことによる。研究ブランディング事業とは、文部科学省によって平成二十八年度から公募が開始された。学長のリーダーシップの下、優先課題として全学的な独自色を大きく打ち出す研究に取り組む私立大学等に対し、経常費等を重点的に支援する取り組みで、初年度の平成二十八年度は全国の私立大学から一九八件の申請があり、四〇校（タイプA「社会展開型」・一七件、タイプB「世界展開型」・二三件）のうちの一枚として國學院大學の「古事記学」の推進拠点形成―世界と次世代に語り継ぐ『古事記』の先端的研究・教育・発信―が採択された。本学はタイプBでの選定であり、「古事記学」に象徴されるように、『古事記』を中心に据えながら、先端的研究成果を世界的に発信しようというものである。

本学は、このブランディング事業への応募に際して、唐突に『古事記』を研究し始めたわけではない。「古事記学」事業は、二十一世紀研究教育計画で提起された、「日本文化の国際的理解に向けた研究（国際日本学）の推進」を具

現代化する研究事業として、平成二十五年度の後期より「『古事記』の学際的・国際的研究」として開始され、平成二十七年からは「『古事記学』の構築」として事業展開してきた。これは、日本文化の根本を理解する鍵となる『古事記』について、國學院における従来の研究成果を踏まえた上で、学際的・国際的視点から理解し、本学独自の「古事記学」の構築を目指すものである。「古事記学」の推進によって、『古事記』を人類共通の遺産として位置づけ、日本文化の独自性と普遍性を示すとともに、伝統文化継承の担い手を育成することを目的とする。そして本学が世界と次世代に『古事記』を語り継ぐ独自の拠点となることで、日本文化の新たな創造と発展に寄与することを目標としている。この文部科学省への申請業務は、研究開発推進センターが中心となつて行われ、このたびブランディング事業へとつながったのである。

そもそも、古事記学事業は、本学がこれまでに培ってきた『古事記』研究に基づき、それを発展・継承するものである。事業における取り組みとしては、次のようなイメージ図によって説明したい。

イメージ図のように、根底に日本文化の根幹として『古事記』があり、近世国学の学問を継承する本



学の学問的蓄積をもって、二十一世紀の『古事記伝』となる註釈書を編纂し、それを教育に還元するとともに、研究を国際的に発信する。文化の継承と創造としての『古事記』研究として、人材の輩出や国際的な発信を行い、加えて、この事業が日本文化の新たな創造と発展となるべき礎となる、そういった大きな構想のもと事業に取り組んでいる。奈良時代に編纂された『古事記』を中心にしながら、それだけを研究するのではなく、その周辺学問や『古事記』に立脚した学問を研究していくのが本事業の中心にある。

二、国学者と『古事記』

なぜ、『古事記』を研究することが國學院のブランドにつながるのかについては、近世国学まで遡って説明する必要がある。國學院には近世国学以来継承されてきた、古典研究の学問蓄積がある。国学という学問概念については諸説あり、辞書や研究者によっても説が異なる。私の考える国学とは、日本の古典籍や古器・古物等を学問対象に、文化的諸事象・事物の成り立ちを実証的に考究して、神道・伝統文化に基づく心を究明する総合的な日本文化学であるといえる。日本の伝統文化研究の学問的営為そのものを指して国学といえるのではなからうか。このように考えると、日本の国柄や民族意識を考究する〈日本の心をつめる学問〉として考えたい。

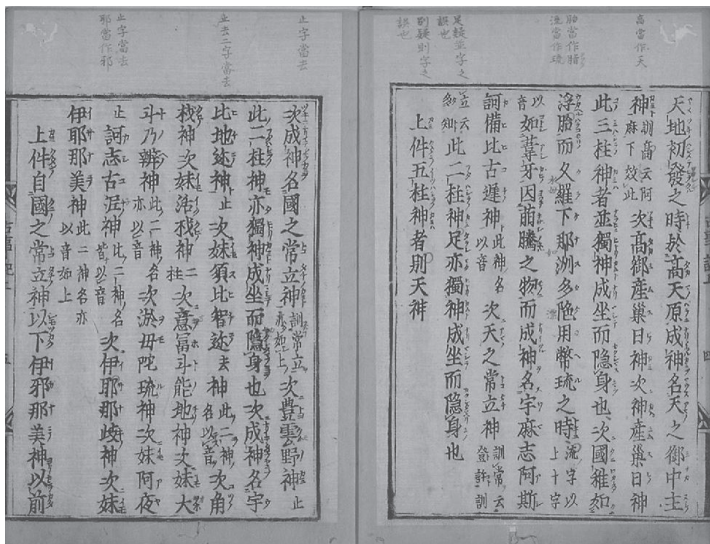
江戸時代に国学を担っていた研究者を国学者と称するが、代表的な四名としては、荷田春満、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤がいる。この四名は「国学の四大人」といわれる。なかでも本居宣長は国学の大成者として有名である。『古事記』が盛んに研究されるようになったのも、宣長の活躍による。『古事記』は和銅五年（七一二）にできたと言われるが、その研究史を眺めると、奈良時代以降に連綿として研究がされてきたとは言いがたく、近世になってようやく

研究が盛んになったといえる。中世にも研究はあるが、その量はわずかであり、近世までは『古事記』よりも『日本書紀』が中心的に研究されていた。

近世になると出版文化の隆盛により、多くの人が『古事記』を読むことができるようになり、本文を読み、校訂や註釈を施すなどの研究が広がった。現代の我々もそうであるが、学説は師から弟子へ継承され展開していく。国学者の研究として、荷田春満の事例をみてみよう。

本学図書館には学術資産として、荷田春満訓点書き入れ本の『古事記』が所蔵される。これは春満自身が書き入れをしたものではなく、春満の学説を弟子が書き入れたものである。書き入れは『古事記』の寛永版本（寛永二十一年（一六四四）刊）に行われている。書き入れをみると、版本にある『古事記』の文字遣いを正したり、語彙に簡単な註釈を施している。

この本学所蔵の荷田春満書き入れ本は、本学の二二〇周年行事の一環として刊行された『新編荷田春満全集』の第一巻に収載されている。この『新編全集』刊行に伴



荷田春満訓点書き入れ本

う本学の調査によって、春満の学説を書き入れた版本は、複数存在することが明らかとなっている⁽²⁾。本学の周年事業として荷田春満を取り上げたのは、四大人の一人目であり、国学の鼻祖・始祖とも称される春満が、四大人のなかで、唯一、十全な全集が刊行されておらず、本学の学問形成を考える上でも重要な事業であったからである。

『古事記』 版本への書き入れとしては、春満の弟子である真淵も自説を書き入れている本があり、また真淵の弟子である宣長も自身の研究成果を版本に書き入れている⁽⁴⁾。このように国学者の学説は、口承のほかに版本（テキスト）への書き入れなどによって、次世代へと継承されていたのである。しかし、春満や真淵の時代は、まだ『日本書紀』を中心とする時代であり、『古事記』が第一の古典となるためには宣長の登場まで俟たねばならなかったのである。

三、宣長の『古事記』研究

宝暦十三年（一七六三）五月、宣長は松阪で師となる賀茂真淵に謁見し、その際に『古事記』を研究することを勧められ、『古事記』研究に着手することとなる。有名な松阪の一夜の出来事である。真淵も『古事記』の重要性については、その著書『延喜式祝詞解』のなかで、

一古史ヲ引ニ古事記ヲ先トシ日本紀ヲ次トス。（中略）古事記ハ上古質直ノ国史也。且国語ヲ専トシタレハ上古ノ風ヲ見、古語ヲ知、古文ヲ察スルニ及モノ無レハ也。

と述べている。宣長が真淵と謁見したのはこの一回限りであったが、そののちも書翰などを通して教えを受けている。そして、宣長は『古事記』の註釈活動に本格的に取り組むこととなり『古事記伝』を上梓するのであった。本学のプランディング事業が二十一世紀の『古事記伝』を編纂しようというのも、ここに起因している。宣長は僅か三巻の『古

『古事記』を三十五年の月日を費やして研究し、全四十四冊の注釈書を執筆した。これは刊行されたことによって、門人だけではなく広く流布することとなった。『古事記伝』完成後、宣長は『うひ山ぶみ』という初学者むけの随筆を著している。そのなかで、宣長は次のように述べる。⁶⁾

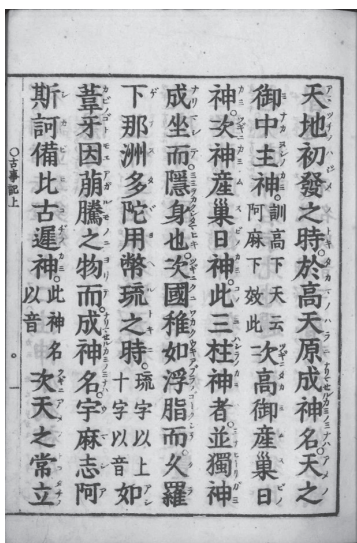
道をしらんためには、殊に古事記を先とすべし。まづ神典は、舊事紀古事記日本紀を、昔より、三部の本書といひて、其中に世の學者學ぶところ、日本紀をむねとし、次に舊事紀は、聖徳太子の御撰として、これを用ひて、古事記をば、さのみたふとまず、深く心を用る人もなかりし也、然るに近き世に至りてやうく、舊事紀は眞の書にあらざり、後の人の撰び成せる物なることをしりそめて、今はをさくくこれを用る人はなきやうになりて、古事記のたふときことをしれる人多くなれる、これ全く吾師大人の教によりて、學問の道大にひらけたるが故也、まことに古事記は、漢文のかざりをまじへたることなどなく、たゞ古よりの傳説のまゝにて、記しざまいとくめでたく、上代の有さまをしるに、これにしく物なく、そのうへ神代の事も、書紀よりは、つぶさに多くしるされれば、道をしる第一の古典にして、古學のともがらの、尤尊み學ぶべきは此書也。然るゆゑに、己壯年より數十年の間、心力をつくして、此記の傳四十四卷をあらはして、いにしへ學のしるべとせり、

宣長以前は中世以来の考え方として『古事記』『日本書紀』『先代旧事本紀』を「三部の本書」として重要視していた。しかし、『日本書紀』に比べると『古事記』はあまり重んじられては来なかった。しかし、『うひ山ぶみ』で述べられるように、宣長の研究によって『古事記』が第一の古典となったのである。

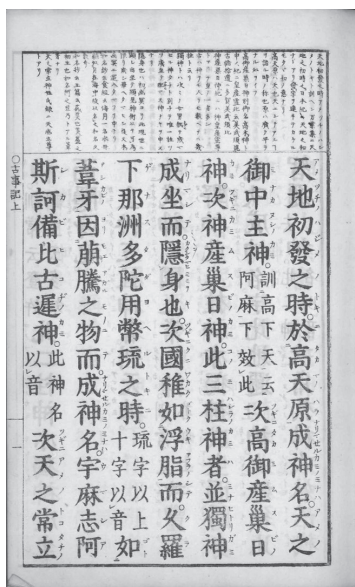
宣長の『古事記伝』の影響は大きく、『古事記』を読んで『古事記』を學ぶというよりも、『古事記伝』を読んで『古事記』を學ぶといつても過言ではない状況になった。『古事記伝』は、寛政九年（一七九七）に卷十七（上卷分）まで公刊され、文政五年（一八二二）に卷十八以下（中下卷分）が公刊された。『古事記伝』は宣長校訂の本文・註釈にて構成され

ている。しかし、冊数としては大部であり、そこで門人の長瀬真幸などは、『古事記伝』に基づいた宣長校訂による『古事記』を出版したいと申し出た。そして、刊行されたのが『訂正古訓古事記』である。『訂正古訓古事記』に付されている宣長の跋文によると、既刊の寛永版本や『鼈頭古事記』を批判し、自身の知見による本文を作成した旨が記されている。『訂正古訓古事記』享和三年（一八〇三）十月に公刊されるが、これは宣長没後二年のことであった。そのため、上巻の校訂には宣長説が反映されるが、中下巻は宣長没後の作業となった。そのため、刊行を急ぐあまり中下巻は必ずしも『古事記伝』が反映されておらず、むしろ先行する『鼈頭古事記』に近いものとなっている。

宣長は、『古事記伝』を著すにあたり、校訂本文作成のために版本の他、村井古巖本と真福寺本の転写本、その他一、二本を見ている。このなかに、現存最古の完本である真福寺本が含まれるが、宣長が見ていたのは転写本であり、現物ではなかった。現代では真福寺本に対校する諸本として卜部家の兼永本などがあるが、宣長は卜部系諸本は実見



本居宣長『訂正古訓古事記』



村上忠順『古事記標註』

しておらず、諸本校合の観点からいえば、点数はそれほど多いとはいえない。しかし、宣長が著した『古事記伝』と『訂正古訓古事記』の影響は大きく、この二つは明治期になっても刊行されている。この需要の高さからも『古事記』研究における宣長の存在の大きさが物語られている。たとえば、明治期に入って最初の註釈である村上忠順の『古事記標註』（明治七年（一八七四）刊）も宣長影響下にあると言つて良い。『古事記標註』の本文は、『訂正古訓古事記』のものであることは一目瞭然であり、忠順はそれに注釈を加え刊行したのである。近代になっても、刊行されるテキストの多くは『訂正古訓古事記』を底本とするものがほとんどであった。

四、皇典講究所・國學院と『古事記』

こういつた国学の伝統を受け継ぐ國學院は明治十五年に設立した皇典講究所を母胎としている。皇典講究所では、神道と国学、いわば神職養成と古典研究の学校である。皇典講究所・國學院の教壇には、国学四大人の学統に連なる国学者たちが立ってきた。そして、その学統は近代人文学の礎を築いていったのである。そのため、本学の学問は人物的に見ても、国学の延長線上にあるのである。

皇典講究所は神職養成の機関であったわけだが、そのための教科書として皇典講究所から刊行されたもののなかに『古事記講義』（明治二十四年（一八九一）刊）などもあった。また、伊勢神宮大官司や神道事務局副管長などを歴任し、本学ともゆかりのある田中頼庸が著した『校訂古事記』（明治二十年（一八八七）刊）などは、本文校訂に力を入れており、宣長が見た諸本の数を大きく上回る諸本を校訂に加えている。そればかりではなく、『古事記』以外の『日本書紀』や『風土記』といった文献とも広く校合し、註の根拠としている。この頼庸の校訂作業に携わった人物として、

皇典講究所創立に関わった飯田武郷や井上頼圀が知られている。武郷は皇典講究所講師であり、『日本書紀』の註釈である『日本書紀通釈』（明治三十五年（一九〇二）～明治三十六年（一九〇三）刊）の作者としても知られる。頼圀は『古事記考』（明治四十二年（一九〇九）刊、明治書院）という註釈を作っている。また、皇典講究所では本居豊頼・井上頼圀・上田萬年らが中心として校訂作業を行った皇典講究所蔵版『校定古事記』（明治四十五年（一九一〇）刊）がある。これは明治四十四年三月に靖国神社において挙行された「古事記」撰上千二百年記念祭に際して出版された校本である。校定本・皇典講究所本・皇典講究所校定本とも称される。このほかにも、『古事記』の明治期以降に刊行されたテキストを見てみると、多くが国学者や本学とゆかりのある人物の手によるものが占め、テキストの他に研究論文などを加えると、その数は更に多いのである。こういったことから、本学で『古事記』研究は継承・発展してきたといえるのである。

加えて、近代の『古事記』研究にあつて、本学の歴史としても注目すべき人物がいる。それは國學院の一期生であり、のちに本学教授となった三矢重松¹⁾である。三矢は折口信夫の師としても知られる人物であるが、三矢も『古事記』の研究を行っていた。三谷は大正十二年に学位請求論文『古事記に於ける特殊なる訓法の研究』を提出し、本学の博士号第一号となったのである。この研究は、現在も顧みられることが多く、国語学的観点や用字法から『古事記』本文研究を行っている。もう一人、注目すべきは三矢の次の世代の研究者である武田祐吉²⁾である。武田は、折口信夫の盟友としても知られる。武田は、それまで宣長のテキストが優勢であったなかで、『訂正古訓古事記』を用いず、真福寺本を底本として『古事記』を読むべきだと指摘している。その武田が作った『古事記』のテキストとしては、角川文庫から出版されたものが知られている。角川文庫は版を重ね、武田の弟子で、現在は本学名誉教授である中村啓信が解説に加わることで改訂され、現在は、中村啓信解説の『新版古事記』として刊行され続けている。

五、『古事記』上卷冒頭部の訓読

このように見てくると、国学からの学問が國學院には流れており、宣長を始め数多くの研究者が行ってきた『古事記』研究を継承していることがわかる。『古事記』序文によると、『古事記』は太安万侶によって稗田阿礼が誦習した歴史を文字化したものである。そのため『古事記』研究とは、文字化された資料から稗田阿礼の誦習まで遡ろうとする行為ともいえる。その端的な例が、『古事記』の訓読文の作成である。宣長も『古事記』を訓読するにあたり敬語を補読したり古語を尊重したりするなど、研究に基づく訓読方法を提唱している。宣長は『古事記』のなかに古学を求め研究を進めた。これによって『古事記』の古典としての地位が確立し、「神典」のような存在へと昇華されていったといえる。そうして、『古事記』は『日本書紀』と位置関係が交替し、第一の古典として位置づけられることとなったのである。

『古事記』の訓読に対する努力は、今も昔もかわらない。例えば、『古事記』上卷冒頭部の「天地初発之時」にも、いくつかの訓みが提示されており、いま現在、正解が導き出されているわけではない。古写本によると『古事記』冒頭部は、「アメツチハジメテヒラルク」と訓まれているが、宣長は、「アメツチハジメノトキ」と訓読した。宣長訓は、その後の訓読文の指針となり、多くがこれに従っている。だが、国学を継承する本学の研究者たちも、宣長同様に『古事記』の訓読研究を行っている。同様の箇所を、三矢重松は、宣長訓に賛同しつつも「之テンチシヨホツと音讀して、意義は通ずべし。さては悪しかるべきか。」と述べ、音読の可能性を提示している。三矢の薫陶を受けた折口信夫は『古事記』の訓読について次のように述べている。¹⁵⁾

古事記なんか御覧になりましたも、漢字の表現、漢文表現と、日本の国語の表現法とが、どこまで調和させてい

けるかと言ふ工夫なのでせう。ですから、それを全部、日本語で読んでしまふのも考へものです。さうして、自然どうしても読めない処も出て来るだらうと思ひます。本居宣長先生は、勝れた人ですから、それをどうなりかうなり読んで参りましたが、万葉集なんか形式の上からみますと、やはりこれは漢文の形式の上に、どれだけ国語が盛れるかと言ふ事をやつてゐるのです。

折口は、『古事記』をすべて日本語として訓まず、漢文体の『古事記』の文体を尊重している。また、『古事記』冒頭の訓読について、中村啓信は「アメツチハジメテヒラクルトキニと認定したい。」⁽¹⁶⁾と述べ、宣長以前の訓読を尊重する。このように、国学からの流れをくむ國學院の学問にあつても、全員が一致した見解ではなく、それぞれの研究者の立場から論じていることがわかる。近年の本学にあつては、古事記学事業の成果刊行物として『古事記學』を刊行している。はじめに述べたように、本学が取り組む二十一世紀の『古事記伝』として位置づけられるものである。そのなかで、谷口雅博による訓読では、「ハジメテオコリシトキニ」と訓んでいる。⁽¹⁷⁾

このように、上代文献である『古事記』の訓読は、近世に研究が盛んになるも、いまなお不明な点が多く、研究が続けられているのである。宣長による研究の価値が問い直されているのが現在である。宣長説をただ盲信するのではなく、『古事記』を読み直すことが繰り返し行われているのである。

おわりに

國學院大學が『古事記』研究を行う理由については、以上に見てきたように本学の歴史や、『古事記』研究史からもわかって。まさに本学における『古事記』研究とは、『古事記』の序文にある、

歩むと驟くと各異にして、文れると質なると同じくあらねども、古を稽へて風猷を既に顔へたるに繩し
 たまひ、今を照して典教を絶えむと欲るに補ひたまはずといふこと莫し。
 に顕れる、「稽古照今」の考えに通じる。古典研究は現在を考えることに繋がるのである。我々は古典研究を通じて、
 古典の英知を現代の生活に還元し、日本人としてどう日本文化を発信するかといったことを考えなければならないの
 である。

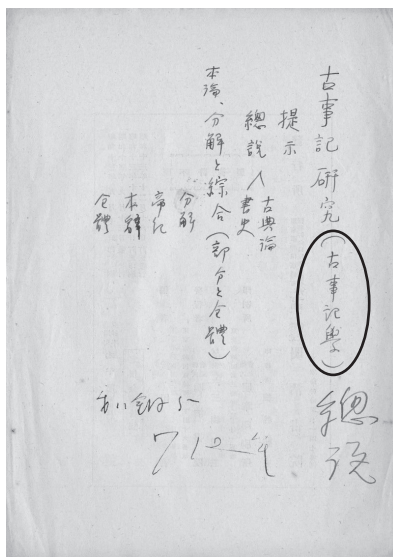
この「稽古照今」の思想を大切にしていたのが武田祐吉である。本学が取り組む「古事記学」という用語も、造語ではなく武田祐吉が用いているものである。武田祐吉の講義メモの中で『古事記』研究は「古事記学」であるとする箇所がある。このメモに「古事記学」を見出したのは、本学教授であった青木周平である。本学が取り組む事業の方向性を、示唆するメモのようにも見える。

そしてまた、本学の学則第一条には、

本学は、神道精神に基づき人格を陶冶し、諸学の理論並びに応用を攻究教授し、有用な人材を育成することを目的とする。

とある。神道精神を支えるものとして神道古典があり、宣長が言うように道を知るための第一の古典は『古事記』である。

以上のように、本学の『古事記』研究について述べてきたが、本学が取り組む研究には、国学から連綿とした学問



武田祐吉講義メモ

の系譜があり、その学問を支える学術資産や資料を本学は有している。本機構は、そういった背景に基づき様々な研究事業に今後も取り組んでいく。そういう意味では『古事記』研究は、その可能性のほんの一端であると言っても過言ではないだろう。

註

- (1) 『新編荷田春満全集』全十二巻（新編荷田春満全集編集委員会編、平成十五年～二十二年、おうふう）。
- (2) 本学の東丸神社の調査によって、春満門人である大西親盛による書入本も確認されている。
- (3) 賀茂真淵書入本は多和文庫所蔵。
- (4) 本居宣長の手沢本は本居宣長記念館所蔵であり、寛永版本のほか、『訂正古訓古事記』刊行のための書き入れがされた『鼈頭古事記』も伝わる。
- (5) 引用は『賀茂真淵全集』第七巻（昭和五十九年、続群書類従刊行会）に拠る。
- (6) 引用は『本居宣長全集』第一巻（昭和四十三年、筑摩書房）に拠る。
- (7) 江戸中期の国学者で京都の書籍商。蔵書数千部を伊勢の林崎文庫に奉納した。天明三年（一七八三）に、宣長は校合を行った。
- (8) 宣長は天保七年（一七八七）に校合を行っている。
- (9) 江戸後期―明治期の国学者。本居内達の門人。維新後は神道教化に尽くした。
- (10) 明治二十四年（一八九一）刊。皇典講究所水穂会。本居豊穎・佐伯有義述。

本書は、神官資格試験のための教科書である『学階試験科目全書』の第三卷にあたる。『古事記上巻講義』と『古事記中巻下巻講義』（明治二十五年）の二分冊で刊行された。このほかに、『日本紀講義』『職原抄講義』『古語拾遺講義』などがある。

(11) 国文学者。明治二十三年（一八九〇）九月國學院に第一期生として卒業。はじめ文部省官房図書課に入ったが、時の文部大臣を批判して自ら辞職し、教育者の道に入る。

(12) 国文学者。國學院大學卒業後、神奈川県立小田原中学校教諭となるも依願退職し、東京帝国大学の万葉集校訂嘱託となる。三十五歳のときに國學院大學講師、後に國學院大學教授となり、國學院の学問に貢献する。

(13) 「天地初発之時」の訓みについては、以下のようなのが提示されている。

① ヒラク型

アメツチハジメテヒラクル（ヒラケシ）トキ

② ハジメ型

アメツチ（ノ）ハジメノトキ

③ オコル系

アメツチハジメテオコリシトキ

④ アラハル系

アメツチハジメテアラハレシトキ

(14) 三矢重松『古事記に於ける特殊なる訓法の研究』（大正十四年、文学社）に拠る。

(15) 折口信夫「国語と民俗学」（初出「愛知県教育会・民間伝承の会共催民俗学講習会講演筆記」、昭和十二年

三月)。引用は『折口信夫全集』第十九卷（平成八年、中央公論社）に拠る。

(16) 中村啓信「天地初発之時」の訓み」（『國學院雜誌』七六一一、昭和五十年十一月）。

(17) 谷口雅博「補注解説「天地初発」の訓義」（『古事記學』第一号、平成二十七年三月）参照。

(18) 青木周平「武田祐吉の〈古事記学〉―講義ノートを通して―」（國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要 一、平成二十一年三月）。後に『青木周平著作集』下卷（平成二十八年、おうふう）所収。

物語絵巻・絵草紙を読む

針 本 正 行

はじめに

「古典からみる日本文化」という課題について、物語絵巻・絵草紙を読むことを通して、とくに國學院大學が所蔵する『住吉物語』を素材として述べたい。

日本文化において、いわゆる物語が絵画化されたことを示す資料として、次の『源氏物語』絵合巻の場面があげられる。

「物語絵こそ、心ばへ見えて見所あるものなれ」とて、おもしろく心ばへある限りを選りつつ描か^かせたまふ。例の月次^{なみ}の絵も、見馴れぬさまに言の葉を書き続けて御覽せさせたまふ。わざとをかしうしたれば、また、こな

たにてもこれを御覧するに、心やすくも取り出でたまはず、いといたく秘めて、この御方へ持て渡らせたまふを惜しみ領じたまへば、大臣聞きたまひて、「なほ、権中納言の御心ばへの若々しきこそ改まりがたかめれ」など笑ひたまふ。

「あながちに隠して、心やすくも御覽せさせず悩ましきこゆる、いとめざましや。古体の御絵どもの侍る、参らせむ」と奏したまひて、殿に古きも新しきも絵ども入りたる御厨子ども開かせたまひて、女君ともろともに、今めかしきはそれぞれと選り調へさせたまふ。長恨歌、王昭君などやうなる絵は、おもしろくあはれなれど、事の忌みあるは、こたみは奉らじと選りとどめたまふ。

右は、帝（冷泉帝）が絵を嗜好するので、光源氏（大臣）と、政敵である権中納言とが、それぞれ絵を整える場面である。権中納言は、「物語絵」（物語の展開をもとにした場面・人物を絵にしたもの）をはじめとして、「月次の絵」（一月から十二月までの月々の行事や風物を絵としたもの）を新たに制作させる。光源氏側の齋宮の女御の方で見たいと願っているのに、権中納言はなかなか手放そうとしないので、彼の大人げない性格が露呈することとなる。一方、光源氏は、「女君」（紫の上）とともに、厨子に所蔵していた「古体の絵」（代々収蔵されてきた古い名画）の中から、「長恨歌」（唐の玄宗皇帝と楊貴妃との恋物語を絵画化したもの）や「王昭君」（漢の元帝に仕えていた官女が胡国に遣わされた物語を絵画化したもの）などの帝と悲しく離別する物語以外を選び出し、帝に献上しようとしていた。光源氏の「古体」なる嗜好が窺われるものである。『源氏物語』はフィクションであるが、平安時代には、宮中の儀式、日本の物語文学、中国から伝来した物語などを絵画化していたと推測される。物語文学が絵画と出会ったことよって新たな文化創造をしているのである。絵画と出会った物語は、その後、どのように享受されていったのが興味深いところである。もちろん、現在、平安時代に制作された物語はなかなか発見されていないが、時代が下り、江戸時代前期、

特に寛文・延宝期に、その時代の文化の所産として、多くの絵入りの物語絵巻や、絵草紙が制作されている。その中には平安時代の物語文学を素材とした物語絵巻・絵草紙や、御伽草子を元にした奈良絵本や奈良絵巻なども見ることができる。國學院大學には、江戸時代前期に制作されたと思われる、『竹取物語絵巻』をはじめ、『住吉物語』、『呉越絵』、『舟のりとく』などの多数の物語絵巻・絵草紙が収蔵されている。本日はその中から、『住吉物語』を取り上げて、日本文化の所産としての「物語絵・絵草紙」の特徴について考えてみたい。『住吉物語』についてはご存じの方もいると思うが、いわゆる継子譚、継子いじめの物語である。宮腹の母を持つ「住吉の姫君」が、七歳の頃に母宮と死別し、継母のいじめにあつて、その後、姫君を恋慕う男君がいたのにもかかわらず、乳母が出家生活をしていた住吉まで逃れていった。最後は、長谷寺の靈験によって、姫君と男君とは結ばれて都に戻ってきて、子孫が繁栄を極めるという物語である。

一、國學院大學図書館所蔵『住吉物語』

現在、『住吉物語』は、物語としての生成エネルギーがあり、さまざまな本文を持つ『住吉物語』が確認されている。特に和歌などは数多く改められている。同じ『住吉物語』の中でも、和歌が二十首くらいしかないものもあれば、百首以上の歌が収載されているものもある。皆さんがよく手にする新編日本古典文学全集本（小学館）では大東急文庫本を用いていて、その『住吉物語』には七十数首の歌が入っている。一方、慶長古活字本を底本に持つ新日本古典文学大系本（岩波書店）の『住吉物語』には歌が四十首余りしかない。同じ作品であるにもかかわらず、それぞれの生成過程を経た『住吉物語』において、歌の言葉の力があるからか、それとも物語の力があるからか、多くの『住吉物語』

が生まれた。

その中で、國學院大學には四種類の『住吉物語』が収蔵されているので、次に簡単に書誌を示して、紹介する。

一点目は、一冊の冊子本（略号「一冊本」）である。寸法は、縦一六・四糎、横二五・九糎の横型の体裁で、その中に挿絵が二八図ある。歌数は四三首である。本文の系統は、慶長十行古活字本をもととした流布本といわれている。

二点目は、上、下、二冊の冊子本（略号「二冊本」）である。寸法は、縦一七・九糎、横二六・四糎の横型の体裁で、挿絵は上冊に十四図、下冊に十三図が載せられている。歌数は四二首である。本文の系統は、「一冊本」と同じく流布本である。

三点目は、上、中、下、三冊の冊子本（略号「三冊本」）である。寸法は、縦三一・四糎、横二四・二糎の縦型の体裁で、いわゆる大型の絵草紙（冊子本）である。料紙も雲英紙と珍しいものである。挿絵は、上冊に四図、中冊に四図、下冊に四図がある。歌数は二二首である。本文の系統は、流布本であるが、尾州徳川家本に近いものの独自異文が多く、特に末尾は諸本と異なる。

四点目は、上、中、下、三巻の巻物（略号「絵巻」）である。紙高は、縦三一・五糎で、長さは、上巻は一四・七二米、中巻は一五・〇四米、下巻は一四・六五米である。挿絵は、上巻に七図、中巻に七図、下巻に六図ある。歌数は二四首である。本文の系統は、流布本である。

それでは、四種類の『住吉物語』の特徴について末尾本文の相違を通して述べてみたい。

「二冊本」と「三冊本」の巻末の本文は、次のようにある。

さて継母見と聞く人々心あるもなきも疎みはてければあはれに破れたるい糸に明かし暮らして泣くよりほかのことはなし年月ふるままに衰へてつるにははかなくなりけりむくつけき女あさましきありさまにて惑ひありき

けるとかや人にものを思はせうしろめたかりし報ひなればむすめたちのため我がため心憂きのみにて年月送りぬるこそあさましけれ情けなき者は栄へ短く情けある人ははる／＼と栄へはんへりこれを見聞かん人々はかまひて人よかりぬへきなりとぞ（原文に適宜漢字をあてた）

継子物語の終焉として、「さて継母見と聞く人々心あるもなきも疎みはてければあはれに破れたるいゑに明かし暮らして泣くよりほかのことはなし」と、継母の後日譚が語られている。継母は、夫君の中納言の縁者から疎外され、旧邸に破れた家に暮らして一人寂しく死んでいくという。「むつけき女」の侍女も離散してしまう。このような継母について、物語は「うしろめたかりし報」であると断じる。それ故に、「情けなき者は栄え短く情けある人ははる／＼と栄へはんへり」と、人は「情け」があることがかけがえないものとし、『住吉物語』の継子物語を見聞く人は、「かまひて人よかりぬへきなりとぞ」と終わる。この物語の「とぞ」との語りおさめは、『住吉物語』が、いわゆる嫁入り本として、子女の教訓話の体裁を志向するものになっている。

「三冊本」の巻末の本文は、次のようにある。

継母は日にそへて心ほそくたえ／＼しきありさまにてことの葉もなきすまゐにてあさましとはをろかなりむすめのきんたちもあさましき継母の御心のつらさなればまことのおやといひなからむつひ給ふこともなく人聞きよろつにつけてはつかしくくちをしようおほえ給ふむくつけ女たちた、一人なりた、たなくよりほかのことはなしさすかひろきところの中にたえてこと、ふものとはあらしの風のをとはかりゑもきはかとをとちむくらはうへをあらそひてあさましとなか／＼に申もをろかなり是を見聞く人いかに心をよくもちてしひをさきとしてなさけをもつはらとしてしん／＼あるへきものなり

物語は、「継母は日にそへて心ほそくたえ／＼しきありさまにてことの葉もなきすまゐにてあさましとはをろかな

り」と、晩年の継母が一人寂しく死にゆく様や、邸の荒廃の様を比喩的な表現で語る。続いて、実の姫君たちが継母から離反したのは、「あさましき継母の御心のつらさなれば」と、住吉の姫君への仕打ちをした、継母の「つらき」性格にあったとされている。また、「さすかひろきところの中にたえてこと、ふものとはあらしの風のとはかりゑもきはかとをとちむくらはうへをあらそひてあさましとなか／＼に申もをろかなり」と、「嵐」と「あらじ」と和歌的修辞法を用いながら、あらためて、「あさまし」き継母の本性が糾弾されている。「三冊本」の語りおさめは、「是を見聞く人いかにも心をよくもちてしひをさきとしてなさけをもつはらとしてしん／＼あるへきものなり」（慈悲を先として、情を専らとして信心あるべきものなり）と、観音信仰における「慈悲」を大事にすることを、人々にすすめている。

なお、この「三冊本」と同一本文を持つ『住吉物語』が、アイerland国ダブリン市のチェスター・ピーティー・ライブラリー (CBL) に収蔵されている。CBL所蔵の『住吉物語』は、國學院大學図書館所蔵「三冊本」と同じ時期（江戸時代前期）に、同じ絵草紙屋の手で制作されたのではないかと推定している。

参考 CBL所蔵『住吉物語』の巻末の本文

ま、はは目にそへて心ほそくたえ／＼しきありさまにてことのはもなきすまゐにてあさましとはをろかなりむすめのきんたちもあさましきは、の御心のつらさなればかゝるそとてむつひ給ふこともなし人聞、よろつにつけてはつかしくくちおしうおほえ給ふむくつけ女た、一人なりた、なくより外のこともなしさすかひろきところの中にたえてこと、ふものとはあらしの風のとはかりゑもきはかとをとちむくらはうへをあらそひてあさましともなか／＼に申はおろかなりけりこれのみきく人はいかにもこゝろをよくもちてしひをさきとしてなさけをもつはらとしてしん／＼あるへし

最後に、四点目の國學院大學図書館所蔵『住吉物語絵巻』の巻末の本文について確認する。

さて継母見聞人々に疎まれ朝夕は音をのみ泣き給て世の中衰へ終にはかなくなり給ふむくつけき女はあさましきありさまにて惑ひありきけるとかや昔も今も人にはらくろなる人はかゝることなりこれを見聞かん人々はかまひて人よかりぬべきなりとぞ

「絵巻」の巻末にも、継母の後日譚が、「さて継母見聞人々に……惑ひありきるとかや」とある。とくに、「はらくろなる人は……よかりぬへきなりとぞ」は注目される。「はらくろ」なる言葉は、古典語としては、すでに、平安時代の『蜻蛉日記』、『金葉和歌集』などにある。『蜻蛉日記』（下巻の天延二年四月条）では、兼家の弟（遠度）が道綱母の養女へ求婚をするために来訪した際に、簀子の灯火が消えていたので、道綱母が、それを知らせない遠度の姿勢に対して咎めた言葉として用いられている。また、『金葉和歌集』（恋下・五〇七）では、「はなうるしこやぬる人のなかりけるあな腹黒の君が心や」とあり、恋人の不実な性格を非難する言葉として用いられている。したがって、「はらくろ」は、古典語としてはないわけではないが、性格があまりよくない人のことを言うようである。「絵巻」でも、姫君をいじめる継母の性格を示す表現として、「はろくろ」が用いられているのである。

四種類の『住吉物語』の巻末は、嫁入り本として、それぞれ教訓的な文言を語る形で終わっている。物語は、読者に対して、継母のような「情けなき」、「はらくろ」なる本性を糾弾し、「慈悲」の心を持ち、「情け」ある精神をもって生きるようにと語るのである。『住吉物語』に内在する物語力がそれぞれの巻末表現に反映しているのだと思われる。

二、國學院大學図書館所蔵『住吉物語』の挿絵の構図

それでは、國學院大學図書館に所蔵されている四種類の『住吉物語』から四場面を選び、それぞれの挿絵の構図の特徴について確認したい。

(一)「住吉の姫君、母宮と死別する」場面の挿絵の構図

最初は、住吉の姫君が母宮と死別する場面である。「一冊本」、「二冊本」の本文、「かくてとし月をふるほとにひめ君七さいといふには、みやれいならてなやみ給ふ日をへておもくのみみえたまひければは、みや申されけるはわれなからんあとまでも此おさないもの人なみ／＼ならんふるまひせさせたまひそこときんたちにおほしおとすなと申されたれば」に相当する。重い病になった宮腹の母宮は、死を覚悟して、夫の中納言に、住吉の姫君を「他の女君と同じような扱いはするな、大臣家の男君を婿として迎えるように」と遺言を残す。「三冊本」、「絵巻」には、当該構図はない。「一冊本」、「二冊本」は、画面中央で、母宮の枕元のそばで泣いている住吉の姫君を描いている。母宮の遺言と、一人、この世に取り残される姫君を表現しているようである。『住吉物語』は継子いじめの物語であると同時に、遺言の物語としても始発しているといえる。『源氏物語』にも、朱雀帝に光源氏のことを依頼する桐壺院の遺言、光源氏に対して絶対娘（秋好中宮）には男女関係での苦悩をさせないでほしいと厳しく訴える六条御息所の遺言、大君、中君の結婚に関わる宇治八の宮の遺言などがある。遺言は、死に行く者が生きている者に対して呪縛をする言葉であり、物語の遺言は、残された者の生き方の運命を予言しているともいえる。その遺言が物語の冒頭に据えられることによって、住吉の姫君の「宿世」が前もって指示されて展開していくこととなるのである。

(二) 「住吉の姫君、住吉で念仏三昧の日々を送る」場面の挿絵の構図

住吉の姫君が、住吉で乳母とともに念仏三昧の日々を送っている場面である。「一冊本」、「二冊本」の本文、「すみよしにゆきたれはすみのえとてところにすみあらしたるにうみさし入たるにつくりかけたれはすのこのしたにうをなとのあそふもみえて（略）松の木のまよりほかけたるふねともあはちしまをゆきかふさまなみにた、よふあまをふねはかなくみえわたりて（略）ちふつたうちいさやかにつくりてあみたの三そんうつしならへて月日のいつるはかりはあま君にしにむかひてなむさいはうこくらくけうしゆあみたによらいこしやうたすたすけたまへと申」に相当する。「一冊本」の絵は見開き一丁分の長大図で、構図は、左画面に淡路島、右画面には、浜辺に松、右端に尼となった乳母と姫君と侍女が仏画を拜んでいる様が描かれている。「二冊本」の絵も見開き一丁分の長大図で、左画面に阿弥陀三尊を拜んでいる姫君、尼君、侍女らの様が、右画面には住之江に二艘の舟、浜辺に松が描かれている。「三冊本」も見開きの長大図で、櫓の上で、尼、姫君、侍女たちが遠く淡路島を眺める様が描かれている。「絵巻」では、右の上の方に山、その山の間に住吉大社が、住吉信仰の賜物として描かれている。左に、姫君、侍女、尼、床の間に仏画、仏具が描かれている。

『住吉物語』「一冊本」、「二冊本」、「三冊本」、「絵巻」の構図を比較したが、それぞれ絵師の意図により構図が違うようである。とくに、住吉大社を構図に配した「絵巻」は住吉信仰を非常に意識しているものということになる。

(三) 「住吉の姫君、初瀬に詣でた中将の君の夢に現れる」場面の挿絵の構図

次は、長谷寺で参籠している男君が、夢に住吉の姫君と出会う場面である。すでに男君は継母の子と騙されて結婚をしていた。しかし、継母の策略から逃れるために都からいなくなっていた姫君を探すために、男君は長谷寺に参籠をする。参籠して七日目の朝、男君の夢に姫君が現れたのである。「一冊本」では、画面左に顕現した姫君が立ち、

その前に眠っている男君、左手前に眠っている二人の従者たち、画面右手前には、長谷寺を象徴する鐘楼が描かれている。「二冊本」は、画面左に顕現した姫君、画面中央に眠る男君、画面右に居眠りする一人の従者が描かれている。そのときの夢の中の対話を、「二冊本」の原文で確認する。姫君が、「かくまてとはおもはさりしをいとあはれにそといひていまはかへりなむ」（こんなにも私のことを思っていてくださるなんて知りませんでした、ありがとうございませす、でもこれからすぐに帰らなければなりません。）と言ってお立ちになる。そこで、男君が、「袖をひかへて」（女君の袖をとらえて、是非ともあなた様が今いらっしやるところをお教えください。）とお願ひした。女君は、「わたつみのそのこともしらすわひぬれはすみよしとこそあまはいひけれ」（私は今住吉と海人が言っている場所にいますよ）と和歌で答えてかき消えてしまったのである。霊夢により、男君は、姫君が住吉に知っている場所を知るようになる。長谷寺の観音の霊験によって二人の再会が成り立つということでの挿絵があるのである。「三冊本」には、当該の図は剥ぎ取られたのか、現在は残っていない。「絵巻」では、回廊で馬に乗った誰かがいるものの、誰一人として寝ている人はいないなど、不思議な画面構成になっている。『住吉物語』だけではなく、物語絵本、絵巻が夢の場面をどのように絵画化しているのか、興味深いところである。

（四）「住吉の姫君と中将の君、結婚し、一族が繁栄する」場面の挿絵の構図

最後の場面となる。「二冊本」、「三冊本」の本文、「とし月ゆくほどに大しやう殿にはくはんはくゆつり給ひめいよ／＼すゑの世たのもしくそはんへりけるわか君はけんふくせさせたまひて三みのちうしやうにとそ申けるひめ君は十八にて女御にまいり給ひけるし、うはおとな女にてよろつに大事のひとにそおもはれてないしになりぬみきく人うらやみあへり大しやうひめ君すゑまではんしやうめてたくそおはしける」に相当する。大将（男主人公の中将の君）は父君の後を継いで関白となり、住吉の姫君との間には若君と女子が生まれて、女子は天皇の女御となり、若君は元服

して三位の中將に就くという大団円で終わっている。「一冊本」では、主人公の住吉の姫君と大將は画面上部に、画面右上には小さく描かれた若君、画面左にも女君が小さく描かれている。若君の元服の儀の図だろうか。「二冊本」は、大將が画面中央に、住吉の姫君が画面右に、その両隣に若君と女子が描かれている。「三冊本」では、画面中央に大將、その右に住吉の姫君、男子と女子は、すこしわかりにくいのだが、左手前の小さな若君、右手前の小さな女子と推測される。「絵巻」においても、中央画面右上に大將、その左に住吉の姫君、手前上に若君と女子が描かれている。しかし、女御として入内している女子、三位の中將に就いている若君が、極端に小さく描かれているのは不思議である。また、物語の展開上は関係のない松の木が画面左に大きく描かれている。いわゆる嫁入り本の伝統として、松は永遠なる祝儀性を象徴している。

なお、祝儀性には相応しくない、物語末尾の「さて継母見と聞く人々心あるもなきも疎みはてければあはれに破れたるいゑに明かし暮らして泣くよりほかのことはなし年月ふるまゝに衰へてつゐにははかなくなりけり」（「一冊本」・「二冊本」）の内容は絵画化されていない。

三、國學院大學図書館所蔵『住吉物語』「三冊本」の印記

國學院大學図書館所蔵『住吉物語』「三冊本」の上冊・中冊・下冊の末尾にはそれぞれ同一の印が捺されている。このような印記を持つ奈良絵本は、ボストン美術館所蔵『天狗の内裏』二軸、フリーア美術館所蔵『玉藻の草紙』二軸、慶應義塾大学図書館所蔵『友長』二軸、富美文庫所蔵『大職冠絵巻』など、全世界で十点余りが確認されているだけである。國學院大學図書館には、『住吉物語』「三冊本」以外に、印記を持つ古典籍として、『かくれ里』二軸、『判

官都ばなし絵巻』一軸がある。

では、『三冊本』の『住吉物語』の上、中、下の最末尾にある印記から確認する（論文末の図を参照）。

上下に印が捺してあり、上部に、陰刻二行「源小泉 大和大極」、下部に陽刻三行「烏丸通櫻馬場町 御繪雙紙屋大和大極」とある。この印記は、京都の烏丸通に構えていた絵草紙屋、屋号は「大和大極」であり、「大和」は、もともと奈良の大和国出身で京都に出てきたことを示唆しているのではないだろうか。

『かくれ里』には、各巻末左下隅に、陰刻「源小泉／大和大極」の印が捺されている。これは『住吉物語』『三冊本』の印記と同じものである。

『判官都ばなし絵巻』には、巻末に、上下に印が捺してあり、上部に朱円印で「小泉」、下部に朱方印で「藏寶藏七左衛門尉 安信」とある。これと同一のものが『古畫備考』（江戸時代末期に刊行された画人伝）に掲載されている。「安信」は狩野安信という狩野派の絵師だと推測される。狩野安信は一六一四年から一六八五年に活躍した絵師であるから、その「安信」があり、上部に方印で「小泉」とあり、下部に壺型印があり、その左隣に、「七左衛門尉 安信」となっていて、上部の中央は「寶」、右側は藏書印を示す「藏」、左側も「藏」で、「藏寶藏」と捺している。今日は『かくれ里』と『判官都ばなし絵巻』は展示していないが、國學院大學図書館所蔵『かくれ里』二軸と國學院大學図書館所蔵『判官都ばなし絵巻』一軸は、料紙が金泥草花紋様下絵入斐紙、上下に金箔砂子、一紙の寸法が縦凡そ三十二糎、横凡そ四十八糎、一行の字数は十二字前後と、江戸時代前期（寛文・延宝期頃）の大型物語絵巻の体裁を有している。同一の印記、同一の体裁を持つことから、國學院大學図書館所蔵『住吉物語』『三冊本』は、國學院大學図書館所蔵『かくれ里』二軸・國學院大學図書館所蔵『判官都ばなし絵巻』一軸とは、同じ繪雙紙屋で制作されたものと思量される。

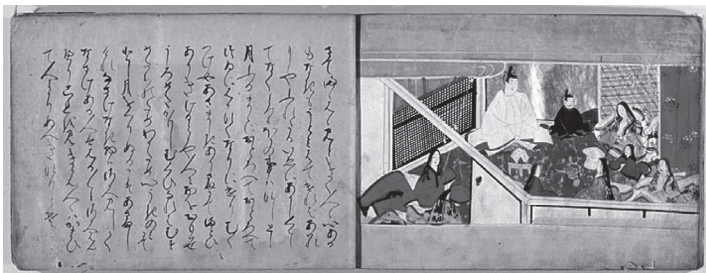
國學院大學の『住吉物語』「三冊本」の各冊末尾の印記は、当該古典の制作集団、制作時期、挿絵の絵師を解き明かす重要な手掛かりになるものといえる。

おわりに

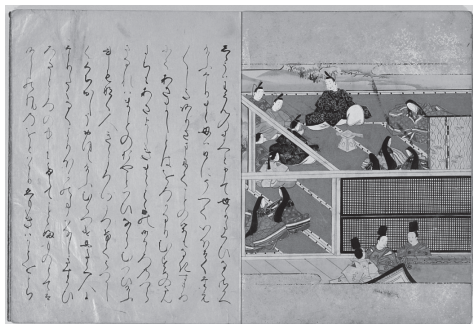
本日は、「古典からみる日本文化」との課題のもと、國學院大學図書館に所蔵されている四種類の『住吉物語』を対象として、江戸時代前期頃に、日本文化の所産として古代の物語である『住吉物語』が、どのような本文を展開し、どのように絵画化され、どのような繪雙紙屋で制作されたのか、どのように読まれていたのか、などについて私見を述べた。古典籍、日本文化に対峙したとき、皆さん、お一人お一人の思考、読み取りがあるのではないのでしょうか。あらためて、博物館に展示されている古典籍を実見し、実感していただければ幸いです。

國學院大學図書館所蔵『住吉物語』の最終場面の挿絵の構図

「二冊本」の最終図



「三冊本」の最終図



「絵巻」の最終図

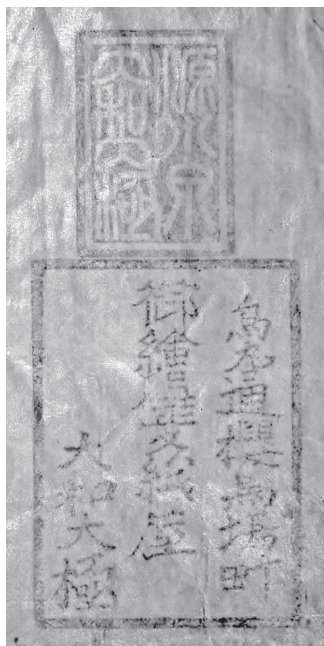


刊本
最終図



國學院大學図書館所蔵『住吉物語』「三冊本」の印記

(一) 國學院大學図書館所蔵『住吉物語』「三冊本」の印記



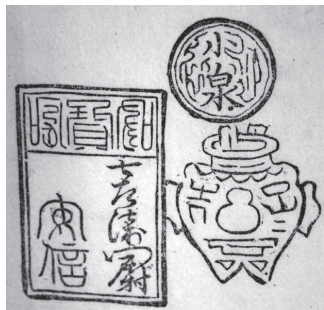
(三) 國學院大學図書館所蔵『判官都ばなし絵巻』の印記



(二) 國學院大學図書館所蔵『隠れ里』の印記



(四) 『古畫備考』



國學院大學の考古学とコレクション形成

内川隆志

はじめに

國學院大學の考古学研究は、昭和三（一九二八）年、樋口清之（一九〇九—一九九七）が創設した考古学陳列室と密接な関係性をもって歩んできた。今回の講座は、本機構の開設から十周年の記念として計画されたものであるが、博物館は、来年度、開館から九十年という節目を迎える。九十年前、樋口は、学生の身でありながら、どのような考えをめぐらし、また、いかにして自身の構想を実現できたのか、その詳細を今日に伝える資料はない。ただし、樋口が開室に向けて寄贈した自らのコレクションと開室への熱意が、当時の指導者であった鳥居龍蔵（一八七〇—一九五三）をはじめとした教授陣に十分評価され、共働に至ればこそその偉業であったことは間違いない事実である。考古学陳列室が開室して以来、この一室がまさに國大考古学徒の牙城として、連綿と息づくこととなったのである。

本講では、本学に考古学陳列室が誕生に至るまでの社会的状況を俯瞰した上で、今一度、國學院大學における考古学研究の歩みについて明らかにし、記録としてまとめる事を眼目とした。

文化財保護政策史の中での博物館の位置づけ

文化財保護制度の確立は、明治元（一八六八）年の神仏分離令によって発生した廃仏毀釈の下で壊された仏教美術、廃藩置県や欧化政策の中で価値が低下した日本の伝統的な美術品が多数壊され、また、お雇い外国人などを通じて海外へ流出するという状況が契機となった。このような情勢下にあつて、明治四（一八七一）年、大学南校物産局勤務の町田久成（一八三八—一八九七）、田中芳男（一八三八—一九一六）らによって太政官に提出された「集古館設立の献言」を受けて政府が同年制定した「古器旧物保存方」は、わが国ではじめての文化財保護政策であり、三部門の具体的な文化財が政府によって保護される対象となったわけである。町田らは同年、東京九段坂上の招魂社で物産会を開催している。この年文部省が発足、湯島聖堂（旧幕府昌平黌）が、文部省所轄となり、文部省博物館として改組された。この物産会の最も重要な点は、明治政府の最高学府が主導し、広く国民に物産会の持つ有用性を謳い、一般の出品を求め「最奇ノ物品」の品には賞を出すなど古物への注意を喚起したことにある。出品物の売買を認めている点は古い物にも金銭的価値があり、ひいては散逸、廃棄などを回避させる意図があつたことが推測される。東京国立博物館蔵の『明治辛未物産会目録』には、部門別、出品者別に全ての品目が記され、主催者の町田久成、田中芳男、町田の片腕として活躍した蜷川式胤（一八五三—一八八二）、松浦武四郎（一八一八—一八八八）、柏木貨一郎（一八四一—一八九二）など、当時を代表する好古家達が名を連ねている。その後、明治五（一八七二）年の畿内の社寺を調査

した壬申調査や、同年実施された文部省博覧会¹⁾、京都、和歌山などで開催された地方博覧会等で広く価値ある古いものの存在を社会に周知させる催しが行われるようになり、日本美術の再評価という教育的効果も期待できたのである。東京国立博物館は、この文部省博覧会を濫觴として今日に至っている。

この頃、新しい学問として「古物学」が紹介されている。明治六（一八七三）年から明治一八（一八八五）年にかけて、文部省では、海外の諸科学について、天文学・地質学・地文学・化学・建築学・医学・礦物学・物理学その他、九二分野について紹介した「百科全書」の一つである柴田承桂（一八五〇—一九一〇）による「Chambers's Information for the People」所載 Archaeology の訳本『古物学』が出版された。そこには「往時ノ遺蹟遺物ニ憑拠シテ、上古ノ沿革演繹スル所ノ学科ヲ総称シテ、古物学ト呼做スニ至レリ」と記されているように遺跡・遺物から歴史を考察する学問としてスタートを切った²⁾。無論、藤貞幹（一七三二—一七九八）や木内石亭（一七二四—一八〇八）といった近世の国学者たちが築いた学問の延長上にあつて、それを継承した当時の文化財行政の一翼を担っていた好古家たちが、この新たな枠組みと対峙することを余儀なくされる転換点となった事もまた事実である。『古物学』出版前後に明治九（一八七六）年、横山由清（一八二六—一八九七）『尚古図説』、蜷川式胤『観古図説 陶器之部』、明治十（一八七七）年、松浦武四郎『撥雲餘興』など図譜の刊行が相次いだことは、ある意味、新しい『古物学』に対するアンチテーゼと捉えることも出来る。このような刊行物が、古物の価値認識と保存に一役かったことは文化財保護史上再評価されるべき点である。明治一一（一八七八）年に、黒川真頼（一八二九—一九〇六）が著した『工芸志料』上下（博物局）は、古器物を含む日本の工芸を大きく九部門（織工・石工・陶工・木工・仏工・彫工・革工・金工・漆工）に分類し、個々の工芸の来歴等について詳述されたわが国最初の「日本工芸史」であり、工芸のみならず建築、造園、土木などを含み、日本の工芸史を総合的に国内外に知らしめ、その歴史と技術について殖産興業を担う工人に自覚させる意図

を含んだものであった。⁽³⁾

一方、明治十（一八七七）年九月に、E. S. モース（一八三八—一九二五）が行った大森貝塚の発掘調査やハンガリー帝国公使館通訳となっていたH. V. シーボルト（一八五二—一九〇八）の業績が、わが国における近代考古学の幕開けとして学史に刻まれ、東京帝国大学の坪井正五郎（一八六三—一九一三）によって明治一九（一八八六）年に結成された「東京人類学会」、明治二八（一八九五）年、三宅米吉（一八六〇—一九二九）らが帝室博物館を中心に結成した「考古学会」によって主導されたが、大学を中心とした本格的な考古学研究が行われるのは、浜田耕作（一八八一—一九三二）によって京都大学に考古学講座がおかれた大正六（一九一七）年からである。

社寺を中心とした文化財保護に関しては、明治五（一八七二）年大蔵省戸籍寮に社寺課が設置され、同年社寺事務を大蔵省から教部省へ移管し、社寺所有の器物調査が開始され、「寺院付属ノ仏什物ハ帳簿ニ記載備置セシム」（明治五年八月三日教部省達第一二二号）、「社寺ノ什物祠堂ノ類ハ神官僧侶氏子檀家等私檀ニ処分スルヲ許サス」（布告第二四九号 明治六年七月一七日）、「官国弊社所蔵ノ古書宝器雛形ニ因テ査核シ教務省ニ差出サシム」（教部省達第三一三号 明治六年十月三十一日）などの通達によって社寺の器物の実態が明らかとなっていた。明治九（一八七六）年には、「古社寺保存金の交付」が開始され、明治十年には、教部省が廃止。社寺の事務は内務省社寺局に移管社寺局の設置によって、全国の社寺の実態把握が本格化、「社寺ノ宝物古文書等保護ノ為メ其目ヲ録上セシム」（内務省達乙第二二二号 明治二年五月一九日）によって「社寺明細帳」の作成が府県に命じられたのである。同年五月には、町田久成らによって「社寺什宝永世保存之儀ニ付発議」、大隈重信（一八三八—一九二二）、伊藤博文（一八四一—一九〇九）によって「古社寺保存方ニ付府県営繕費増額ノ件」が出され、明治一三（一八八〇）年、「古社寺維持方（法ノ件）古社寺保存内規（内務省 明治一三年五月一三日）が定められ、古社寺保存金の交付が開始されたのである。

明治二九（一八九六）年、九鬼隆一（一八五二—一九三一）、岡倉天心（一八六三—一九一三）が「古社寺保存会」を設置、明治三十（一八九七）年には「古社寺保存法」が制定された。保存対象となったのは、その名称が示すとおり、社寺等の建築物が中心であった。

明治四三（一九一〇）年には、黒板勝美（一八七六—一九四六）らによって「史蹟老樹調査保存会」が組織され、明治四四（一九一一）年に「史蹟名勝天然紀念物保存協会」を設立、大正八年（一九一九）年には、「史蹟名勝天然紀年物保存法」（大正八年法律第四四号）が制定され、保護の範囲は史跡や天然記念物にも広がり、大正十年（一九二二）から昭和二十年（一九四五）の二四年間に史跡として指定された総数は五七九件に及ぶ⁴。法制定時に内務省嘱託となり史蹟名勝天然紀念物調査会の考査員という肩書きで当時の史蹟指定の中心人物であった柴田常恵（一八七七—一九五四）が遺した多数の関連資料は、柴田を師と仰ぎ自らを「外弟子」と称する大場磐雄の手によって柴田の死後、國學院大學に移管され、五八一七枚の写真、ファイルドノート八三冊、五八三七枚の拓本、自筆原稿類一〇八冊、ガラス乾板一七七枚が遺されている。

昭和四年（一九二九）年には、「国宝保存法」（昭和四年三月二八日法律第一七号）が制定され、「古社寺保存法」は廃止、昭和二五（一九五〇）年「文化財保護法」が制定されるまでに国宝七四五一件を指定、帝室、官立、公立博物館・美術館への出陳義務を定め、社寺以外に姫路城、名古屋城など城郭建築が指定対象となり、個人・地方公共団体の所有物などの工芸品の指定も行われた。

埋蔵文化財については、明治七（一八七四）年五月、陵墓治定に際し「古墳発見ノ節届出方」（太政官達第五九号）が各府県宛てに通達され、荒蕪地開墾時に古墳などがあれば絵図面を添えて教部省に伺いを提出するよう規定された。明治九（一八七六）年の「遺失物取扱規則」（太政官布告五六号）により規定され、第六条に「凡官私ノ地内ニ於テ埋蔵ノ

物品ヲ掘り得ル者ハ並ニ官ニ送り地主ト中分セシム」と規定した。埋蔵物の発掘者は官私の別なく発見した埋蔵物を太政官に送り、発見者と地主で折半することが規定された。明治一一（一八七八）年二月、陵墓行政が宮内省に移管されると一月には、「人民私有地内古墳等発見ノ節届出方」（宮内省達乙第三号 明治一三年一月一日）が各府県宛てに到達され、私有地における古墳発掘の禁止ならびに不時発見時における宮内省への上申手続きなどが規定された。

明治三十（一八九七）年の「古社寺保存法」では、第一九条において「名所旧蹟ニ關シテハ社寺に屬セサルモノト雖仍本法ヲ準用スルコトヲ得」とし社寺以外の旧跡にも保護をうたっている。「学術技芸若ハ考古ノ資料トナルヘキ埋蔵物扱ニ関スル件」（明治三二年 内務省訓令第九八五号）が道庁・府県宛に発せられた。「遺失物法第十三条ニ依リ学術技芸若ハ考古ノ資料ト為ルヘキ埋蔵物ヲ発見シタルトキハ其ノ品質形状発瀨ノ年月日場所及口碑等徴証トナルヘキ事項ヲ詳記シ模写図ヲ添ヘ左ノ區別ニ從ヒ之ヲ通知スヘシ。一、古墳関係品其ノ他学術技芸若ハ考古ノ資料トナルヘキモノハ宮内省 一、石器時代の遺物ハ東京帝国大学」とし、古墳関係のものは宮内省（博物館）へ、石器時代のものは東京帝国大学へ通知することとなった。明治三四（一九〇一）年五月には「古墳発掘手續ノ件依命通牒」が出され、官民有地に関わりなく、宮内省への発掘手続きを履行するよう各地方庁に対して通牒され、「埋蔵物中参考トシテ庁府県ニ保存スル場合ニ於ケル取扱ニ関スル件」によってその処遇が定められた。大正六（一九一七）年二月には、「古墳及埋蔵物ノ発掘ニ関スル件」（内務省五衆警第二号）として通達され、「史蹟名勝天然紀年物保存法」制定に向けて「史蹟」のカテゴリーで古墳を保存する意図を示したのである。

昭和八（一九三三）年の「吉備大臣入唐絵巻」の海外流出（ボストン美術館）を機に、国指定の国宝の海外への輸出、本土以外への移出を禁じた「重要美術品等ノ保存ニ関スル法律」（昭和八年四月一日法律第四三号）を経て、終戦から五年後の昭和二五（一九五〇）年「文化財保護法」（昭和二五年五月三十日法律第二二四号）へ継投されたのである。

大学博物館の創設

大学博物館は、各大学が学問の体系に則って蒐集されたコレクションを恒久的に保存・管理する施設であると同時に、学内の教育研究を支援する研究基盤施設であり、かつまた先端的な知と情報を創出し、社会に発信するための啓蒙施設でもある。その要件として大学内で行われる研究の過程で蒐集された学術標本類と調査研究の成果が充実し、資料そのものと資料に内在する情報のまとまり自体が体系的であることが重要である。

世界における大学博物館の創設は、一五四三年のイタリア・ピサ大学植物園を最も古い例として、一六八三年のイギリス・オックスフォード大学アシユモレアン博物館、一八五九年のアメリカ・ハーバード大学比較動物学博物館などが先駆的な大学博物館として知られている。日本では、明治七（一八七四）年の東京帝国大学理学部附属植物園（現小石川植物園）を先駆けとして、戦前までに概ね次に示した大学博物館が設置されてきた。明治一四（一八八一）年に開館した東京帝国大学理学部博物館は、当時、東京帝国大学理学部教授であったE. S. モースが設計したものである⁵⁾。明治時代においては、ここに示したとおり殖産興業と密接な実学に結びついた大学博物館が主流をしめていたことが理解できよう。

- 明治七（一八七四）年 東京帝国大学理学部附属植物園（現東京大学付属小石川植物園）
- 明治一（一八七八）年 札幌農学校（現北海道大学）付属植物園
- 明治一四（一八八一）年 東京帝国大学理学部博物館（一八八五）
- 明治一七（一八八四）年 札幌農学校博物館
- 明治一九（一八八六）年 東京農林学校（現東京農工大学）参考品陳列場

- 明治二七（一八九四）年 東京帝國大學工科・理科列品室
- 明治二九（一八九六）年 東京帝國大學農科列品室
- 明治三十（一八九七）年 東京帝國大學医科列品室
- 明治三五（一九〇二）年 東京商船學校（現東京海洋大學）水産資料館
- 明治三八（一九〇五）年 東京農業大學農學資料館
- 明治三九（一九〇六）年 盛岡農林學校（現岩手大學）農學部付属植物園
- 明治四二（一九〇九）年 秋田鉸山專門學校（現秋田大學）鉸山學部付属鉸業博物館
- 同年 共立藥學校（現富山大學）大學藥草園
- 大正三（一九一四）年 京都帝國大學文學部陳列館
- 大正四（一九一五）年 広島文理大學（現広島大學）付属教育博物館
- 大正八（一九一九）年 官立鹿兒島農林專門學校（現鹿兒島大學）指宿植物試驗場
- 大正一三（一九二四）年 三重大學農學部付属農林博物館
- 昭和二年（一九二七）年 東京文理科大學（現筑波大學）史學科標本室
- 昭和三年（一九二八）年 早稻田大學坪内博士記念演劇博物館
- 同年 國學院大學國史研究室付属考古學陳列室
- 昭和五（一九三〇）年 天理外國語學校（現天理大學）海外事情參考品室
- 昭和八（一九三三）年 明治大學刑事博物館
- 昭和九（一九三四）年 早稻田大學會津博士記念東洋美術陳列室

大学博物館の設置を世論に訴えた明治四五（一九一二）四月三十日の読売新聞には「大学付属博物館必要論の所見設置の目的」なる記事が掲載され、「各学科に属する資料を一堂にあつめることにより関係性を明確にし、半公開とし大学外の研究者・愛好者の利用に供する」ことが記されている。昭和初期においては、郷土教育の流行とともに師範学校に郷土室を設置する気運がたかまり、文部省は昭和五（一九三〇）年、六（一九三一）年の二年にわたって全国の師範学校に開設のための補助金を交付したのである。國學院大學における考古学陳列室の開室は、まさに、学校附属博物館が教育施設としての市民権を得つつあったその時勢下に誕生したものであり、学生でありながら時流の中で、大学博物館の重要性を見抜いていた樋口の慧眼は改めて評価されるべきであろう。その後、昭和一八（一九四三）年に社団法人日本博物館協会は、『大学専門学校等に於ける現存設備の博物館的公開利用の提唱』を発し、一、大学専門学校等に於ける現存設備公開利用の急務 二、諸外国大学専門学校等に於ける附設の博物館 三、我国大学専門学校等に於ける現存設備公開利用の現状 四、大学専門学校等に於ける現存設備公開利用の方法に関して具体的な検討と現状に関して明確にしている⁶⁾。このような戦前の議論は結果として戦後の日本の大学設置基準となる文部省令（大学設置基準 昭和三二（一九五六）年十月二二日、文部省令第二八号（平成二六年一〇月七日施行））には、反映されず、大学博物館設置に関する条項はない。敢えて二条に規定される育成をとまなう植物園の設置が、大学設置基準第三九条における薬学に関する学部又は学科の設置基準である薬用植物園（薬草園）が相当するとしたら、それが唯一のものであるといえよう⁷⁾。

このような背景から、なごらくわが国の大学には、博物館を併設する大学が少ない状況が続いたが、ようやく平成八（一九九六）年、文部科学省学術審議会学術情報資料分科会において『ユニバーシティ・ミュージアムの設置について―学術標本の収集・保存・活用体制の在り方について―』が提言された。これによって、大学博物館の有する学術

標本の現状、學術標本の保護・活用の在り方について議論され、大学博物館の必要性と整備の基本的な在り方についての方向性が決定する事となったのである。同時に、學術情報を積極的に社会に向けて発信し、研究成果を社会に還元する施設としての大学博物館の重要性も強調されることとなった。かくして平成八（一九九六）年五月、東京大学総合研究資料館を改組した東京大学総合研究博物館の開館を皮切りに、全国の旧帝大を中心とする主要な国立大学に次々と大学博物館が設置されていくという状況が生まれたのである。国立大学の動向に連動して私立大学においても博物館設置の気運がたかまり、総数三〇〇館にせまる大学博物館が誕生するという結果を産んだのである。

平成一六（二〇〇四）年に実施された九州産業大学の緒方泉の調査によると、一〇〇館⁽⁸⁾の大学博物館からのアンケート結果から、概ね日本の大学博物館は、一般の博物館に比べ活動そのものが低調であるという現状が浮き彫りにされている。特に博物館の屋台骨である収蔵品の整理が追いついておらず、研究紀要などの出版物の少なさは社会に還元すべき研究成果そのものが危うい状況であることを指摘している。外部資金の導入の低さは、より積極的な博物館運営が期待できないことの現れでもあると言える。加えて、学芸員養成にかかる実習生の受け入れ実態の少なさは、博物館法施行規則第一条に基づく文部科学省の指導と解離する問題でもある。勿論、学内外に十分な博物館活動を行っている大学博物館も存在するが、極論すれば、ここから導き出された日本の大学博物館の姿は、公開はしているが積極的な博物館活動が低調であるという実態が垣間見え、平成八年当初に掲げたユニバーシティ・ミュージアムの設置目標とのギャップが露呈した結果となっている。

國學院大學における考古学研究の歴史と変遷

國學院大學で考古学が講じられるようになったのは、高橋健自（一八七一一一九二九）が講師に着任した明治四四（一九一一）年に遡る。一方、明治四三（一九一〇）年から東京帝国大学教授の坪井正五郎（一八六三—一九一三）が担当していた「人類学概論」の講義は、坪井が急逝した大正二（一九一三）年以降、後任として松村瞭（一八八〇—一九三六）が受け持ったが、大正六（一九一七）年の学則改正に伴い休講となった。

大正一一（一九二二）年には、再び開講された人類学の講師に鳥居龍藏（一八七〇—一九五三）が着任し、教授となった翌年から考古学を講じた。鳥居の下には、旧制中学校時代から彼に師事していた谷川（大場）磐雄（一八九九—一九七五）や、樋口清之らが集まった。鳥居と学生は、「上代文化研究会」を創設し、神林淳雄・森貞次郎・江藤千万樹・佐藤民雄・長田實・七田忠志など、後に斯界で活躍した多くの考古学徒を輩出したのである。また、昭和四（一九二九）年には、大山柏（一八八九—一九六九）公爵が創設した大山史前学研究所主催の「史前学会」の支部が、本学図書館内に置かれ、東京都下沼部貝塚の発掘調査を共同するなど、本格的に考古学を学ぶ環境が整うと共に、同年内務省嘱託として神社局考証課に勤務していた大場磐雄が講師として考古学を講じ、後に神道考古学を体系化した。^②

「樋口清之による考古学陳列室の開室」

樋口清之は、奈良県桜井市に生まれ、旧制畝傍中学時代に既にその頭角を表し、既に大正一五（一九二六）年頃には、『考古学雑誌』『人類学雑誌』などの学術誌に十数篇の論考を投稿しており、少壮学徒としての鬼才ぶりが知られるほどであった。鳥居龍藏を慕って國學院大學に入学した樋口は、憧れの鳥居教授の下、考古学、人類学の勉学に勤しんだのである。昭和三（一九二八）年、國學院大學博物館の淵源たる考古学陳列室を開いた樋口は、当時まだ学部

の学生であった。中学時代を通じて奈良県各地で採集した考古遺物約四〇〇〇点¹⁰に加え、大場磐雄蒐集の考古資料等も加えられ、当時の専務理事であった桑原芳樹氏に開室を訴え、実業家の新田長次郎氏の寄付を受けると共に愛媛県立大洲高等学校長であった樋口清二氏から不足額の充填を得て約三十坪ほどの小さな展示施設として公開に至ったのである。このように博物館施設の設立計画を組上にあげ実践したのも、まだうら若き考古学徒であった樋口であり、その強力な推進者として上代文化研究会長鳥居龍蔵をはじめ、中川徳治、丸茂武茂、福田耕次郎、雨宮祐、新倉借光、神林淳雄、水野久尚、三木文夫、森貞次郎、江藤千万樹、長田実その他各方面からの支持者をあげることができた。昭和七（一九三二）年には、当時の国史研究室主任植木直一郎の助言によって「考古学資料室」と改名した。丁度この年、樋口が卒業し、同時に国史研究室の助手を拝命し、図書館の所管から国史研究室の附属となつて、その主任に任命された時点をもって、今日の國學院大學博物館の礎が確立されたのである。昭和一六（一九四一）年、戦時体制に入ると、考古学資料室の存在自体変転流転したこともあった。

「戦中戦後の考古学研究と博物館」

昭和十年代には、千葉県木更津市で実施した菅生遺跡の調査記録映像が残っているように、関東各地で國學院大學による発掘調査が行われている。昭和一七（一九四三）年には、東京帝室博物館を退職した後藤守一（一八八八—一九六〇）が教授に着任する。戦時下においては、本学出身の考古学徒も出征を果たし、学問の志半ばにして戦火に散った神林淳雄の遺稿や彼が蒐集した考古遺物が本館に遺されている。翌年、上代文化研究会は國學院大學考古学会と改称し、さらに『若木考古』を創刊して再始動したのである。研究室では大場、樋口指導の下、静岡県登呂遺跡・長野県平出遺跡・山梨県花鳥山遺跡・秋田県大野遺跡など学史に名だたる遺跡の調査を実施し、考古学会でも独自に埼玉県真福寺貝塚の発掘調査が行われている。昭和二七（一九五二）年、本学で開催した日本考古学協会第九回総会

では、縄文農耕論の特別発表に対する会場からの冷めた反応に肩を落とした藤森栄一（一九一―一九七三）が、『かもしかみち』の一説を引用した考古学会の新入会員募集ポスターで氣力を回復したというエピソードが残っている。

昭和三十年代以降、文化財保護法下において開発に先立つ大規模な緊急調査が増加し、神奈川県三殿台遺跡や中央道八王子地区遺跡群では、多くの大学が合同で発掘にあたり、これらの調査では、地元向けにガリ版刷りのニュースが発行され、毎年の若木祭（学園祭）でも調査成果が展示された。昭和四一（一九六六）年には、本学にも考古学専攻が設置され、昭和四三（一九六八）年には第二部考古学研究会が発足した。こうした中、大きな高まりを見せた学生運動は考古学にも広がり、行政発掘と文化財保護、歴史認識などが議論されたのである。

昭和五三（一九七八）年に着任した小林達雄による考古学実習として、昭和五五（一九八〇）年には、新潟県津南町壬遺跡の調査が開始され、縄文時代草創期のめざましい成果を得、翌年からは昭和五五（一九八〇）年に着任した吉田恵二による東京都三宅島中郷遺跡での発掘調査も始まった。以降、縄文時代のはじまりと、伊豆諸島における中世信仰の解明を主たるテーマに毎年発掘実習を行ない、学生主体でまとめた報告書を刊行してきたのである。現在は、谷口康浩教授による群馬県居家以岩陰遺跡と、青木敬・深澤太郎准教授による長野県穂高古墳群の調査を継続している。また、時々の学生の関心などによって各種研究会が組織され、『うつわ』『亜州学誌』『古墳文化』などの雑誌を刊行し、考古学会の『上代化』『若木考古』も復刊された。

一方、考古学資料館を中心にした学術調査も行なわれ、昭和六一（一九八六）年の石川県白山山頂遺跡を皮切りに、昭和六三（一九八八）年、東京都御所穴洞窟遺跡・帆縫原遺跡や平成元（一九八九）年、山形県河井山遺跡、平成六（一九九四）年、北海道弁天島遺跡、平成八（一九九六）年、富山県尖山祭祀遺跡調査、平成十（一九九八）年、福井県雄鳥祭祀遺跡、平成一二（二〇〇〇）年、広島県吉備津神社境内地（輪蔵）遺跡、平成一五（二〇〇三）年、

静岡県伊豆山経塚、平成一八（二〇〇六）年 山形県須部野A遺跡、平成二一（二〇〇九）年、島根県琴引山の調査が行なわれている。また、平成一一（一九九九）年に採択された日本文化研究所の文部省学術フロンティア推進事業では、大場磐雄・折口信夫・柴田常恵らの遺したガラス乾板写真などの整理事業が進められ、現在國學院大學博物館がその業務を引き継ぎ、國學院大學デジタル・ミュージアムで公開している。

平成一三（二〇〇一）年の本学創立二二〇周年記念事業としては、英国ケンブリッジ大学や東京での展示会を開催したほか、モンゴル調査も行なわれた。翌年には、文部科学省二十一世紀COEプログラムに「神道と日本文化の国学的研究発信の拠点形成」が採択され、考古学も研究グループの一翼として、中国・韓国・ベトナム・ロシアなど世界の国々をフィールドとした調査を行なってきた。平成二〇（二〇〇八）年から平成二四（二〇一二）年には、文部科学省オープン・リサーチ・センター整備事業に「モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践」事業が選定され、これまで蓄積してきた学術資産を研究するとともに、新たな資料を蒐集し、その成果を公開する展示・フォーラム・公開講座を企画し、研究を推進した。平成二五（二〇一三）年、伝統文化リサーチ・センター資料館を國學院大學博物館に改称、平成二七（二〇一五）年からは、文化庁補助事業である「地域と共働した美術館・歴史博物館創造活動支援事業」に採択され、近在の渋谷区、山種美術館、東洋文庫、日仏会館、国立オリンピック記念青少年センター、岡本太郎記念館などと共に地域に根ざしたあらたな博物館活動を展開している。

コレクションの形成

國學院大學博物館に収蔵される考古資料には、戦前、戦後の本学の学術発掘調査によって整理後残されたものが多

く存在し、それらが昭和二五（一九五〇）年の文化財保護法制定下、所管行政との間でどのようなやり取りがなされ、今日に至った経緯などその詳細を検証する手立てはない。例えば昭和四九（一九七四）年に重要文化財指定を受けている千葉県市原市姉崎二子塚古墳出土石枕（五世紀）は、昭和二二（一九四七）年に大場磐雄によって調査が実施されたもので、当時の発掘資料の多くが調査された当時のまま収蔵されているといった状況である。そのような処遇の資料は、関東を中心に各地に及んでいる。何れにしても現在の所蔵者は國學院大學博物館であり、調査記録と共に残された資料の安全な管理と新たな観点での調査研究が待たれるものである。

これらの発掘資料と共に館蔵資料の多くは、樋口清之を筆頭とする寄贈者の篤志によるところが大きい。開室から九十年を迎える今、寄贈者の総数は三百人に迫る。開室当初は、大場磐雄の蒐集した関東地方の縄文土器片や石器、宮地直一（一八八六—一九四九）による信仰資料、国史学会所蔵の考古学資料、金鑽宮守氏（埼玉県金鑽神社宮司）寄贈の埴輪、上代文化研究会の関東地方各地の縄文土器片や石器、樋口の竹馬の友であった古瓦研究家、岩井孝次氏より大和出土の古瓦等の寄付を受け、徐々に資料を充実させたのである。金鑽宮守氏より寄贈を受けた埼玉県大里郡江南町小原出土の武人埴輪（昭和二二年国指定重要美術品）は、樋口自らが背負って大学に運んだ事を本人が語っている。また、名古屋の院友山本直樹より大型の須恵器三点が寄贈され、満員の列車にゆられて持ち帰ったことなど、自身の蒐集活動には枚挙にいとまがないほどの苦勞話がある。年々秋に開催される若木祭に一般公開したおり、大山柏が来室され、蒐集の苦難を称賛されたことも大いなる励みとなったことを追懐されている。そのような寄贈者の中で特筆すべき幾人かをあげておく。

「神林淳雄資料」

神林淳雄氏は、明治四四（一九一一）年、山形県東田川郡羽黒町に生まれた。國學院大學国史学科では鳥居龍蔵の

薫陶を受け、昭和九（一九三四）年の卒業と同時に、将来の帝国博物館を担う正職員として「古今ノ技芸品ニ関シ學術的研究ヲ成サシメ且技芸品ノ取扱実務ヲ習得セシムル為」に設置された東京帝室博物館歴史課の研究員となった。当時、関東大震災によって倒壊した本館の復興工事が進んでおり、昭和一三（一九三八）年一月十日の復興本館（東京国立博物館本館）開館に伴い、神林氏も鑑査官補に任せられ、「列品ノ鑑査解説陳列及保管ニ関スル事務」を取り扱う監査官を補佐するものとして設置された判任官であり、館の運営の中核を担うものであった。

昭和一八（一九四三）年には日本考古学会の幹事となったが、翌一九（一九四四）年二月に召集を受け、出征前に各種雑誌に発表した論考をまとめた『土の文化』⁽¹⁾を宝雲社に入稿し、直ちに入営した。惜しむらく、昭和二二（一九四七）年七月、沖繩本島において三四歳での戦死を告げる公報が家族の元に届けられた。『土の文化』は、空襲で半焼になった遺稿が遺族の搜索によって発見され、学友である樋口清之の協力を得て昭和三四（一九五九）年、國學院大學考古学資料室から刊行されるに至った。両親は、出版によせて次の歌を詠んでいる。

としまねく 待ちにまちたる すりまきの よにいてしこそ うれしかりけれ 父 勝金
友人の あつきなさけに よみかえる 我子のいふきに むねはたかなる 母 さゝる

神林氏が存命中に作成した実測図・拓本・写真等は、没後、樋口清之を介して遺族から本館に寄贈されたものであり、実にファイル三七冊分に相当する。また、氏が蒐集した考古資料も収蔵されている。⁽²⁾

「梅本俊二氏資料」

國學院大學所蔵の中国貔子窩出土資料⁽³⁾は、南満洲鉄道株式会社が運営していた鞍山中学校歴史研究室旧蔵品の一部である。同歴史研究室では、明治四五（一九一二）年に、本学国史学科を卒業した梅本俊次教諭を中心に、満洲の郷土史研究を目的とした考古資料の蒐集を行っていた。また、近在の古墳の考古学的な発掘調査も行っており、鳥居龍

蔵博士とともに実施した鞍山・遼陽周辺での発掘調査報告が知られている。蒐集資料の内容は、梅本氏の編んだ『南満洲鞍山中學校歴史研究室蒐集目録』によると、新石器時代後期と漢代の遺物を中心に、遼代に至る資料であった。現在、その大部分は所在不明であるもの、ごく一部が昭和一五（一九四〇）年頃に鞍山中学を退職した梅本氏によって参考資料として日本に運ばれ、後に御遺族より正式に本館へ寄贈されたのである。

「野口義磨コレクション」

野口義磨氏は、國學院大學五七期専門部、慶応義塾大学を卒業後、東京国立博物館学芸部考古課先史室長を歴任し、逝去の後、遺言によって縄文時代を中心とした膨大な資料が寄贈された。資料は北海道から沖縄県に至るもので、縄文時代晩期の青森県亀ヶ岡遺跡や千葉県銚子市余山貝塚、神奈川県川崎市十三菩提貝塚出土遺物など学史的に名高い資料を含んでいる。中でも亀ヶ岡遺跡出土漆塗の壺形土器や余山貝塚のまとまった土器群は特筆すべき貴重な資料である。¹⁴

「小野良弘コレクション」

小野良弘氏は、國學院大學法学部に学び、学業の傍ら考古学に興味を抱き、樋口清之博士の門下となった。卒業後は、大手企業において部長の要職をこなしながら、殊に縄文時代の攻玉遺跡研究に邁進され、千葉県の遺跡踏査に情熱を傾けられた。佐倉市神楽場遺跡や印西市天神台遺跡など縄文時代中期から晩期の攻玉にかかる一括資料は、製作工程を明らかにできる第一級の資料である。氏の篤志によって本館に移管された遺物は、一三、〇〇〇点以上にもものほり、特に印旛沼周辺における縄文文化研究の重要な資料となっている。¹⁵

「梶島隆コレクション」

梶島隆氏は、小学校六年生の折に東京国立博物館の石田茂作博士の知遇を得たことを契機として、考古学に目覚め、

世田谷中学では恩師、樋口清之の薫陶を受けた。先輩には吉田格、後輩には野口義磨がいた。戦後都下の小学校で教鞭を執る傍ら、神奈川県横浜市中村遺跡、同川崎市土橋遺跡、東京都多摩市連光寺遺跡など、東京近在の遺跡を五十年に亘って入念に踏査、膨大な資料を蒐集された。中には文化財保護法の網をかくぐり、開発先行で行政的な発掘調査が充分になされないまま破壊されつつあった遺跡に赴き、一つ一つ遺物を拾い集めたものも含まれている。縄文から古墳時代に到る完形土器二一点を含め、土器片は七〇箱、石器類は四、〇三七点を数え、中国、朝鮮半島の石器時代遺物など海外の貴重な資料も含まれている。⁽¹⁶⁾

「徳富蘇峰コレクション」

熊本県益城町に生まれた徳富蘇峰（一八六三—一九五七）は、明治から昭和にかけての言論人、歴史家、評論家で、日本で最初の総合雑誌「国民之友」を創刊し、また全百巻の「近世日本国民史」を刊行したことでも名を馳せた。蘇峰自らは、言論活動の傍ら教養的趣味の一つとして蒐集を行い、後に二男萬熊（一八九二—一九二四）、四男武雄（一九〇九—一九六〇）によってコレクションの厚みを増したものである。地域的には北海道から九州、朝鮮半島、中国に及んでおり、内容的には石器時代遺物・古瓦・板碑・古陶磁など極めて広範なものが含まれ、なかでも板碑は七一点を数えまとまったものとなっている。縄文時代では、東京都大田区下沼部貝塚、東京都国分寺市恋ヶ窪遺跡、千葉県市川市堀之内貝塚、千葉県船橋市古作貝塚、千葉県市川市姥山貝塚、神奈川県横浜市中区織元貝塚、同市三沢貝塚、同市箕輪貝塚、茨城県土浦市上高津貝塚、同市小松貝塚など関東地方の学史的にも有名な資料が含まれ、弥生時代では東京都大田区久ヶ原遺跡などの資料が目される。蘇峰は、明治四三（一九一〇）年に東京人類学会に入会しており、人類学への興味を示し、京城日報赴任時代（一九一〇—一九一八）には、同地において古瓦、石製墓誌などの考古遺物を蒐集している。二男萬熊は、岡山第六高等学校時代の正元（一九二二）年に東京人類学会に入会しており、

岡山県下の考古学研究に熱心であった。病弱な彼は蘇峰邸の牛後庵（山王草堂）に常住起臥し考古学研究に勤しんだ。一方、四男武雄は、『考古學雜誌』『人類學雜誌』に多数の論文を投稿するなど、主に前述した関東地方の縄文、弥生遺跡の研究に没頭していたことが窺える。本館の収藏品は安本收氏のご尽力によって財団法人蘇峰会が所蔵されていた約七〇〇点に及ぶ資料を一括寄贈していただいたものである¹⁷⁾。

「上川名昭コレクション」

上川名昭氏は、茨城師範学校を卒業後、國學院大學文学部史学科に入学、博士課程を退学後、日本大学第三高等学校教諭として勤務された。教員のかたわら生田古代学研究会を創設し、考古学研究に邁進し、茨城県大洗吹上貝塚や神奈川県上石田遺跡他関東甲信各地の遺跡を調査し多くの論考を発表されたのである。平成一四（二〇〇二）年に逝去された後、ご遺族の意思で本館に寄贈された資料は、総数四〇〇点近くを数える¹⁸⁾。

「服部和彦コレクション」

服部和彦氏は、昭和一七（一九四二）年、早稲田大学を一九歳で繰り上げ卒業し、関東軍砲兵学校に山砲兵として入隊、昭和二十（一九四五）年には陸軍少尉となった。終戦後シベリアへ拘留され、昭和二二（一九四七）年に復員後、仏教美術の蒐集を始め、昭和三一（一九五六）年に、登呂博物館の望月董弘氏の紹介で、静岡市片山の国分寺跡発掘調査に参加していた仏教考古学者の石田茂作博士と知遇を得て以来、師事を仰ぐこととなる。一方で、昭和三三（一九五八）年に静岡市に於いて東洋薬品株式会社を設立し、実業家としても活躍した。服部氏の蒐集は静岡県を主として行なわれていたが、時に東京、鎌倉、奈良、京都にも及び、石田博士のもとを訪れる度に新たな蒐集品を必ず持つて行ったという。そして、石田博士から高い評価を得る度に、蒐集に拍車がかかったのである。昭和四五（一九七〇）年、石田博士が喜寿を迎えるにあたり、服部氏の蒐集品の中から主眼である仏教美術品およそ三四〇点を石田自らが

選出し、各資料に解説文をそえ、昭和四七（一九七二）年『和玄洞古玩図録』が上梓されたのである。また、昭和五二（一九七七）年には、それらの美術品を展示・保管する和玄洞集古館を静岡市に設立した。平成一六（二〇〇四）年、服部氏の篤志で本館に寄贈された資料は、仏像・密教法具・和鏡・御正軀・懸仏・仏塔・神道美術・考古資料など二〇五四点にも¹⁹ほる。

「吉谷昭彦コレクション」

鳥取大学名誉教授の吉谷昭彦氏が、黒曜石の研究を始めたのは、五九歳からである。しかも重篤な疾患をかけての研究でありながら全国四〇〇ヶ所に及ぶ黒曜石原産地を踏査し、全ての化学分析結果をデータベース化し、遺跡から発掘された黒曜石製品の原産地同定に用いることが可能な「本邦産黒曜石アトラス」を六五歳で完成させた。本館には、その貴重な黒曜石の原石と共にデータベースの全てが寄贈されている。²⁰

むすびにかえて

以上、國學院大學の考古学研究の歴史と國學院大學博物館の濫觴たる考古学陳列室の開室から今日に到る経緯を振り返ってみた。永い月日のうつろいの中で、様々なヒトとモノが織りなし、培われたこの財産を更に未来に繋いでいく責任をあらためて感じた次第である。取り急ぎ、九十年の節目を迎えるにあたり、今後の課題を幾つか提示しておかねばなるまい。まずは足元を固める意味で館史の整理と館祖樋口清之博士の顕彰を行い、世に送った数多の業績から「樋口学」の真髄を確固たる形として後世に残す必要性を感じている。

また、既に実施しているものもあるが、九十年の永きにわたって蓄積された学術資料の中で、特に斯学にとって必

要なものに関して、今日の学問レベルでの再整理、再評価を行うことも重要である。加えて、博物館を活用した専門教育、人材育成は当面の課題として残るものである。最後に、研究の成果を積極的に社会に発信するだけでなく、来館者が折りに触れ、親しみ深い大学博物館であるために何をなすべきかを熟考せねばなるまい。

註

- (1) 明治五年三月十日、湯島聖堂大成殿を会場として文部省博物館による最初の博覧会。会期は二十日間であり、列品資料は、前年の大学南校物産会の資料を引継ぎ、さらに翌、明治六（一八七三）年オーストリアで開催されるウィーン万国博覧会の参加準備も兼ね、広く全国に出品を呼びかけ資料を蒐集している。博覧会出品目録草稿によると陳列品は、御物をはじめとする古器旧物と剥製、標本などの天産物を中心に六〇〇点余りを数え、特に、大成殿中庭のガラスケースに展示された名古屋城の金鯢は観覧者の人気を博し、会期を四月末日まで延長せざるをえなかったなどである。一日平均約三〇〇〇人の観覧者が大成殿に足を運び総数十五万人が訪れた。
- (2) 齋藤忠 一九七九 『日本考古学史資料集成二 明治時代Ⅰ』 一一―三四頁
- (3) 初版序文によると本書出版には、明治一一（一八七八）年に開催される予定のパリでの博覧会参加にあたり、自国の工芸史を工人に周知し、職業意識を向上させ博く海外に紹介する意図を説いている。
- (4) 文化庁文化財保護部史跡研究会監修 一九九一 『図説日本の史跡』 同朋社によって集計。
- (5) 西村公宏・飯淵康一・永井康雄 二〇〇六 「東京大学理学部博物館の建築と公開について」 『日本建築学会系論文集』 第602号 日本建築学会

(6) 日本博物館協会 一九四三 『博物館研究』第一六卷第九號

(7)

(校舎等施設)

第三十六条 大学は、その組織及び規模に応じ、少なくとも次に掲げる専用の施設を備えた校舎を有するものとする。ただし、特別の事情があり、かつ、教育研究に支障がないと認められるときは、この限りでない。

一 学長室、会議室、事務室

二 研究室、教室（講義室、演習室、実験・実習室等とする）

三 図書館、医務室、学生自習室、学生控室

2 研究室は、専任の教員に対しては必ず備えるものとする

3 教室は、学科又は課程に応じ、必要な種類と数を備えるものとする

4 校舎には、第一項に掲げる施設のほか、なるべく情報処理及び語学の学習のための施設を備えるものとする

5 大学は、校舎のほか、原則として体育館を備えるとともに、なるべく体育館以外のスポーツ施設及び講堂並びに寄宿舎、課外活動施設その他の厚生補導に関する施設を備えるものとする。

6 夜間において授業を行う学部（以下「夜間学部」という）を置く大学又は昼夜開講制を実施する大学にあつては、研究室、教室、図書館その他の施設の利用について、教育研究に支障のないようにするものとする。

(昭四八文令二九・一部改正、平三文令二四・旧第三十七条繰上・一部改正、平一五文科令一五・平一九文科令

一一・一部改正)

第三十九条 次の表の上欄に掲げる学部を置き、又は学科を設ける大学には、その学部又は学科の教育研究に必

要な施設として、それぞれ下欄に掲げる附属施設を置くものとする。

学部又は学科

附属施設

教員養成に関する学部又は学科

附属学校

医学又は歯学に関する学部

附属病院

農学に関する学部

農場

林学に関する学部

演習林

獣医学に関する学部又は学科

家畜病院

畜産学に関する学部又は学科

飼育場又は牧場

水産学又は商船に関する学部

練習船（共同利用による場合を含む）

水産増殖に関する学部

養殖施設

薬学に関する学部又は学科

薬用植物園（薬草園）

体育に関する学部又は学科

体育館

文部省令（大学設置基準 昭和三十一年十月二十二日 文部省令第二八号（平成二六年十月七日施行））

（8）緒方泉編 二〇〇七 『日本ユニバーシティ・ミュージアム総覧』 昭和堂

（9）大場磐雄は、鳥居龍藏・折口信夫・宮地直一から考古学・民俗学・神道史学を学び、柴田常恵の仏教考古学に倣って「神道考古学」を提唱した。その契機となったのは伊豆下田に所在する洗田遺跡との出会いであった。

大場学とも称すべき神道考古学は、折口学の影響を強く受けた民俗宗教考古学でもある。これを発展させた相山継は、比較民族宗教考古学としての「祭祀考古学」を唱え、広く海外における宗教考古学との協同を促した。

大場が神道考古学を構想した伊豆地域は、その後も本学の研究フィールドとなり、吉田恵二による実習調査や、考古学資料館を主体とする学術調査では、考古学・歴史学・民俗学を動員して、伊豆・伊豆諸島の祭祀遺跡を検討している。現在、神道考古学の学統は、祭祀考古学を導引する本学の笹生衛教授に引き継がれている。

(10) 樋口博士が中学時代に採取された石器時代遺物一八点とそれに付随するオリジナルの実測図「奈良縣下弥生式縄文式石器資料ヲ含ム」一三点が博物館に現存する。

(11) 神林淳雄 一九五九 『土の文化』 國學院大學考古学資料室

(12) 神林淳雄資料研究会 二〇〇五 「神林淳雄資」 『上代文化 國大考古学100年記念』 第39輯 國學院大學考古学会

(13) 大日方一郎・劉菲・岩井優莉佳 二〇二三 「遼寧省普蘭店市貔子窩出土資料・旧鞍山中学歴史研究室旧蔵資料」 『國學院大學学術資料館 考古学資料館紀要』 第29輯

(14) 國學院大學考古学資料館編 一九八三 『國學院大學考古学資料館要覧 故野口義磨寄贈資料』

(15) 國學院大學考古学資料館編 一九八九 『國學院大學考古学資料館要覧 小野良弘旧蔵資料』

(16) 國學院大學考古学資料館編 一九九〇 『國學院大學考古学資料館要覧 椀島隆寄贈資料』

(17) 國學院大學考古学資料館編 二〇〇一 『國學院大學考古学資料館要覧 徳富蘇峰旧蔵資料』

(18) 國學院大學考古学資料館編 二〇〇五 『國學院大學考古学資料館要覧 上川名昭旧蔵資料』

(19) 國學院大學考古学資料館編 二〇〇六 『服部和彦氏寄贈資料図録Ⅰ 和鏡・柄鏡』

國學院大學考古学資料館編 二〇〇八 『服部和彦氏寄贈資料図録Ⅱ 懸仏』

國學院大學考古学資料館編 二〇〇九 『服部和彦氏寄贈資料図録Ⅲ 仏像・仏具・考古資料』

(20) 國學院大學考古学資料館編 二〇〇七 『國學院大學考古学資料館要覧 吉谷昭彦博士寄贈黒曜岩 資料』

神道考古学から祭祀考古学へ

―最近の祭祀遺跡研究から見た古代祭祀の実態と神観―

笹生 衛

はじめに

大場磐雄の古代祭祀像 神道考古学を提唱した大場磐雄は、古墳時代の祭祀の姿について、祭祀遺跡を参考に次のように考えた。

すなわち当代人は一定の場所に斎庭を選定し樹枝（榊のごとき）に石製の剣・玉・鏡を吊し、これを神籬（ひもぎ）として神霊を招き、その前に多数の土師器や小土器を掘り据え置き並べ、それらの中には御酒御饌を盛り、厳かな祭祀を執行した。終了後祭器具は付近に一括埋納して、汚穢に触れぬ措置をとった。第二回も第三回も、同一箇所で行なわれ、執行せられた。そして同じ場所に埋納された。その都度新しい祭器が作られたから、幾回か繰返された時は、多量の祭器が埋納された。¹⁾

この大場の見解は、現在も古代祭祀や神社の初源形態を考える上で大きな影響を与えている。そこには、神祭りで使用用具「祭具」は石製・土製模造品や小型の手捏土器が中心であるとの祭祀像と、神霊は神籬（榊などの樹枝）に憑来するという神観がある。しかし、近年の考古学の調査結果や宗教学研究の研究成果にもとづくと、大場が示した古代の祭祀像とは異なる様子が明らかになりつつある。

そこで、ここでは改めて古代の祭祀と神観について、東アジア的な視点を含めた「祭祀考古学」の立場から、近年の調査・研究成果をふまえて検証してみたい。

一、祭祀遺跡の新視点

祭祀遺跡とは A. D. 四世紀後半から五世紀、日本列島の各地域（東北地方から九州）で祭祀遺跡が明らかとなる。後に述べる「神（カミ）」に対し、貴重な品々を捧げ、酒食を供え生活・生産・交通の平安・安寧を祈る。それが祭祀であり、その痕跡が祭祀遺跡である。

祭祀遺跡の出土品には、次のような共通した品々がある。カミへの捧げ物としては、儀礼用の小型銅鏡、滑石製の鏡・勾玉・剣の模造品があり、カミへ酒食を供える土器には、須恵器の甕や杯、土師器の杯、そして手捏土器と呼ばれる小型土器がある。これらの品々が、特定の場所にまとめられたり、灌漑用水路などへと投入されたりした状況で祭祀遺跡は確認されている²⁾。

初期の祭祀遺跡 その初期、四世紀後半の遺跡の一つが、宗像・沖ノ島の十七号遺跡である。十七号遺跡からは直径二七cmに達する大型品を含む多数の銅鏡のほか、刀剣類、石製腕飾類がまとまって出土した。これらの品々は、沖ノ

島の神を象徴する巨岩群の隙間へと差し込み重ねた状態で出土している⁽³⁾。これは、祭祀で捧げたままの状態というよりは、祭祀の後に捧げ物を、神を象徴する巨岩のもとへと納めた形と考えたほうが理解しやすい。

宗像・沖ノ島では、全国的に見て早い段階、四世紀後半に祭祀が始まっている。ここには、ヤマト（大和）と朝鮮半島を最短で結ぶ航路上に位置するという沖ノ島の地理的・環境的な条件が大きく関わっている⁽⁴⁾。そこに捧げた大型の銅鏡や石製腕飾は、奈良県奈良市の佐紀陵山古墳（伝日葉酢媛命陵）のような同時代の大和地域の大型古墳の副葬品と共通し⁽⁵⁾、祭祀はヤマト王権との密接な関係の中で行われ始めていたことを物語る。

ほぼ同時期、四世紀後半から五世紀前半には、東国でも大和と関係する祭祀の場が成立した。房総半島の先端、南房総市白浜町の小滝涼源寺遺跡である。ここからは、石製模造品や多数の土器類とともに、鉄剣や小型鉄鋌、伊勢湾周辺（伊勢・尾張地域）の土師器甕が出土している⁽⁶⁾。これらの出土遺物は、大和、伊勢・尾張地域と東国との関係性を示唆するものだ。この遺跡は、太平洋を見晴らす場所に立地する。房総半島先端の海域は、大和から伊勢・尾張地域を通り海路で東北地方へと向う場合、通らなければならぬ海の難所である。そこで、宗像・沖ノ島と近い年代に、初期の祭祀の場が営まれたのである。この海域の安全な航行を願うものだったのだろう。四世紀後半から五世紀にかけて、大和地域の王権とのかかわりで、日本列島の東西に祭祀の場が成立していたのである。

新たな祭祀遺跡 一方で、最近では古墳時代の祭祀の場の細かな状況が明らかになりつつある。その一つが、群馬県渋川市の金井下新田遺跡である⁽⁷⁾。この遺跡は、六世紀初頭頃、榛名山二ツ岳の噴火の火砕流で埋没しており、噴火直前の様子が生々しく残されていた。そこには、祭祀と関連すると考えられる、土器の集積遺構（多数の土器をまとめた場所）が複数残され、さらに大規模な竪穴建物と高床建物を区画・遮蔽する網代垣、それに隣接する高床建物が発見されている。古代の祭祀の場は、大場が想像したような石製・土製模造品などの祭祀遺物や土器類がまとまって出

土するのみの単純な構造ではなく、多様な施設・建物の複合体であった可能性を、この遺跡は示している。

二、祭祀遺跡の実態

次に、最近の発掘調査の成果から復元できる古代の祭祀の実態について述べてみたい。

鉄の捧げ物 近年の祭祀遺跡の発掘調査で最も大きな成果は、古墳時代の祭祀と鉄製品との密接な関係が明らかになったことだ。その代表的な例に千葉県木更津市の千束台遺跡の祭祀遺構と、愛媛県松前町の出作遺跡がある。いずれも五世紀中頃から後半の遺跡である。これまで考えられていた以上に五世紀の祭祀の場で鉄製品が使われていたのである。特に、五世紀代の千束台遺跡の祭祀遺構は、六世紀代の古墳の墳丘でパックされた状態であったため、祭祀の後に片付けまとめた状況が良好に残されていた。ここからは、石製模造品や土器類のほかに、鉄製模造品（斧形など）、鉄製の武器（鉄鏃など）、農具（曲刃鎌、U字形鋤先、手鎌）、工具（刀子、鉋など）、鉄素材（鉄鋌）が出土している。出作遺跡でも、類似した鉄製品が出土した。この内容は、ほぼ同時代の宗像・沖ノ島の二二号遺跡と共通し、東北から九州までの五世紀以降の祭祀遺跡でも一定量の鉄製品の出土が確認できる。⁹⁾

木製の祭祀用具 また、低湿地の祭祀遺跡の調査例が増加した結果、従来、台地上の遺跡では腐朽してしまった木製品が良い状態で確認できるようになった。このため、古墳時代の祭祀では、多様な木製品が使用されていたことが明らかとなった。この代表例が静岡県浜松市の山ノ花遺跡である。¹⁰⁾ここでは、大規模な溝が掘られており、そこから滑石製模造品や子持勾玉などの祭祀用具とともに多様な木製品が出土した。木製品には、捧げ物を置く案あ（机）、木製の祭祀用模造品（船や刀）、楽器の琴、刀の柄や鞘といった刀装具、弓、糸を紡ぐ紡績具や布を織る機織り機、堅杵・

杵、杓子といった調理具まで確認できる。他の五〜六世紀の祭祀遺跡でも共通した木製品が出土しており、古墳時代の祭祀では、多くの木製品が使われていたのである。

沖ノ島祭祀と神宮神宝 これら五世紀の祭祀遺跡から出土する品々は、六・七世紀の祭祀へと引き継がれた。それを、よく示すのが、宗像沖ノ島の七号遺跡と五号遺跡である。その出土品は、神宮（伊勢神宮）の神宝（神のための宝物）と一致する。

七号遺跡の年代は六世紀代。岩陰に、馬具、刀剣、鏡、鎌、胡籙（矢の入れ物）、玉類、盾形鉄板、挂甲（乗馬用の甲）、鉾などが整然と並べられた形で出土した（第1図）。

刀剣には、鉄芯に銀を巻いた「振り環頭」という刀の柄の飾りと、水晶製の三輪玉が伴う。これらを組み合わせ復元すると、六世紀後半の奈良県藤ノ木古墳から出土した倭系の飾り大刀と類似する刀剣になる。これは、神宮の神宝「玉纏太刀」へと系譜がつながっていく。

さらに、七号遺跡から出土した盾形鉄板は、福岡県の岩戸山古墳の石盾と比較すると、盾の中央に取り付けた装飾鉄板であることがわかる。五世紀の祭祀遺跡からも盾は出土し、それを受け継ぐ資料だ。そして盾は、神宮の神宝に含まれる。また、馬具は、神宮に隣接する月読宮の神宝、神馬の模造品（木彫）の馬具と類似する。

続く、七世紀後半から八世紀の遺跡が、半岩陰・半露天の祭祀の五号遺跡である。ここからは、金銅製の祭祀用のミニチュア（雛形）がまとまって出土している。雛形には糸を紡ぐ紡績具と琴があり、これは、やはり神宮の神宝と一致する。紡績具と琴も、五世紀以降の祭祀遺跡から出土し、その系譜を受け継いだものであると同時に、年代的には、延暦二十三年（八〇四）の『皇太神宮儀式帳』の神宮神宝に直結するものでもある。

沖ノ島祭祀遺跡の出土品、さらに列島内各地の五世紀代の祭祀遺跡の出土品は、伊勢神宮の神宝と多くが共通する。

つまり、神宮の神宝は、五世紀以来の伝統を受け継いでいたのである。

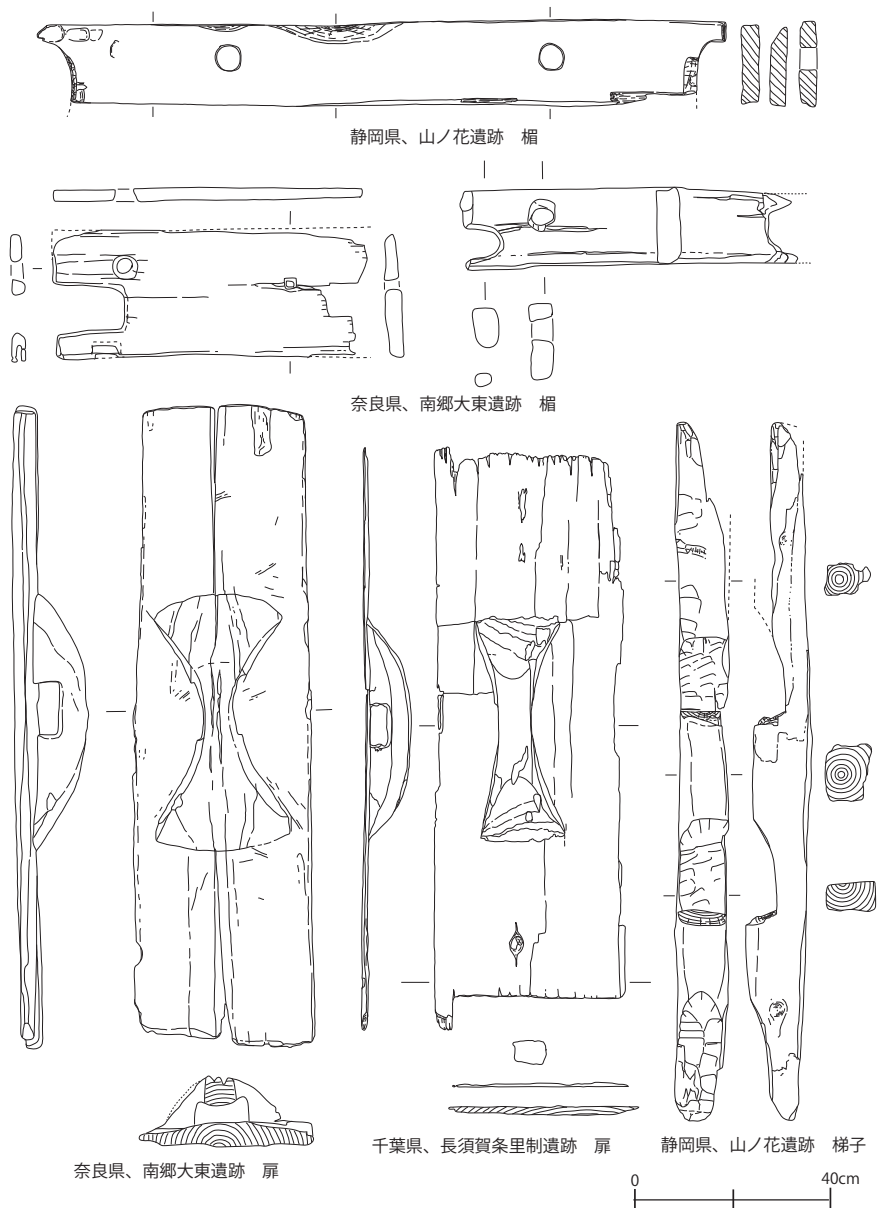
古墳時代の祭祀では、決して石製・土製模造品が祭祀用具の中心ではなかった。様々な鉄製品・木製品、具体的には神宮神宝につながる飾り大刀、盾、紡織具、琴、馬具といった品々が、五・六世紀以来、捧げられ使用されてきたのである。

祭祀の場と高床倉 また、最近の発掘調査の成果からは、祭祀の場の様子が明らかになってきた。五・六世紀代の複数の祭祀遺跡からは、高床倉の建築部材（扉、梯子など）が出土しているのである。⁽¹³⁾ 第2図に示したのは、五世紀代の三ヶ所の祭祀遺跡から出土したものである。門穴がついた扉（閉ざして門で封が可能なる扉）、それをはめ込む部材（楣）、そして梯子である。これら出土部材から、五世紀代、複数の祭祀の場には、高床倉が建っていたと推測できる。

扉を閉ざし門で封ができる高床倉なので、祭祀で捧げ使う品々だけでなく、カミを象徴する優れた鏡や武器などを納めることも可能である。神宮で皇祖神を象徴する「宝鏡」、石上神宮に祀る鋭い神剣「フツノミタマ」に代表される、神を象徴する器物は、このような高床倉構造の「正殿」や「神庫」に奉安されたのである。⁽¹⁴⁾

区画・遮蔽施設と神籬 さらに、四世紀の奈良県御所市の秋津遺跡では、建物と祭祀の場を板扉で区画・遮蔽していた状況が明らかとなった。⁽¹⁵⁾ 類似した状況は、六世紀初頭の群馬県渋川市の金井下新田遺跡でも確認されている。⁽¹⁶⁾ この遺跡は、榛名山二ツ岳の噴火による火砕流で埋没しており、大型の竪穴建物、掘立柱の側柱建物と高床建物を、高さ約3mの網代垣が区画・遮蔽していたことが判明している。

この扉や垣は、そこで祀るカミへ穢れなどが及ぶことを防ぐとともに、カミの強い靈威が周囲に悪影響を与えないために造られたと考えられる。そのような祭祀の場の様子は、五世紀初頭、兵庫県加古川市の行者塚古墳や、六世紀前半、大阪府高槻市の今城塚古墳の埴輪列に再現されている。行者塚古墳の造り出しには円筒埴輪で方形の区画が造



第2図 5世紀代の祭祀遺跡出土の高床倉部材実測図（註2文献による）

られ、中心に複数の家形埴輪を設置、そこへと食膳を模した土製模造品が供えられていた。⁽¹⁷⁾ 今城塚古墳の周堤上に展開する埴輪列は、塀形埴輪で四つの方形に区画を作り、その中に大型の家形埴輪を置き、周囲には女性埴輪等の人物埴輪、盾や大刀などの器財埴輪が並べられていた。⁽¹⁸⁾ いずれも、区画・遮蔽された空間と祭祀・儀礼との密接な関係が物語る。

『日本書紀』は、皇祖神を象徴する宝鏡を祀った施設として「神籬」^{ひもろぎ}の名称を使っている。「神宮」の原形・起源である。「神籬」とは「神の籬」^{かき}の意味であり、カミを象徴する優れた銅鏡を高床倉に納めて周囲を塀（籬）で区画・遮蔽した施設が、その実態であったと考えられる。

古代祭祀の実態 古墳時代の五世紀頃の祭祀遺跡から推定できる。祭祀の実態については、次の特徴が指摘できる。まず、祭祀に当たっては、カミへ供える食膳、捧げ物、そして祭祀で使用する品々は、祭祀の場の近くで製作・準備されたと考えられる。それは、日本列島各地の祭祀遺跡から出土する、石製模造品の未製品、鉄を加工する鍛冶遺構、紡織具、そして食べ物の調理具から裏付けられる。これは、カミへと捧げる品々を特別に作り調理して、清浄さを確保するためと考えられる。そして、祭祀の後、カミへの貴重な捧げ物は高床倉などへ収納されたと考えられる。このような祭祀の構成は、『皇太神宮儀式帳』が記す、古代の神宮祭祀の構成と一致する。

また一方で、酒食を供え、鏡、玉、武器、農工具などの貴重品を捧げる形は、三世紀に成立した古墳の儀礼と一致し、五世紀に成立する祭祀の形は、古墳の儀礼を基礎としていたと考えられる。⁽¹⁹⁾

三、古代日本における神観

坐す神 では、古墳時代の祭祀で祀られた「神・カミ」とは、いかに考えられていたのだろうか。これには、祭祀遺跡や古代以来の神社の立地環境から、日本列島の自然環境の働きが密接に関係すると推測できる。

日本列島の自然環境は、複雑な地形と四季の変化に富む点に特徴があり、多くの恵みを与えてくれると反面、多くの災害をもたらす。古代、日本列島に暮らした人々は、こうした自然環境の特別な働きに、それを起こし司る「行為者」を直観的にイメージし、人格化して「カミ・神」として祀ったのである。これは、人間の脳の認知機能にもとづくとの指摘が、認知宗教学の観点からなされている⁽²⁰⁾。

そして、自然環境の特別な働きが現れる場所は、その行為者「カミ」が居る場所と考えられ、そこで祭祀が行われた。そのような場所に、古代の祭祀遺跡は立地し、古代以来の神社が鎮座しているのだ。これが、八世紀の『記紀』や、十世紀の『延喜式』に記された、特定の場所に「坐す神」の神観である。では、その特定の場所とは、どのような場所なのか。具体的にみてみよう。

交通の要衝に坐すカミ 古代の日本「倭国」の中心、ヤマト（大和）から朝鮮半島へと至る最短の航路上の要所が、玄界灘のただ中で真水も湧く福岡県宗像市の宗像沖ノ島、その途中の大島、船の港湾となる宗像の釣川河口だ。この三ヶ所に坐して、祀られたのが宗像三女神である。

また、大和から東北地方へと海路で赴くのに通過しなければならない難所が、太平洋に突き出した房総半島の先端である。そこに面して立地する祭祀遺跡が千葉県南房総市白浜町の小滝涼源寺遺跡である。この地域には安房神社が鎮座する。宗像三女神を祀る宗像神社には宗像郡が、安房神社には安房郡が神郡（重要な神社を支える郡）として設

定されており、いずれも国家的に重要な神々を祭る場であったことは明らかだ。

さらに、東北地方への入り口で、ランドマークとなる秀麗な山が福島県白河市の建鉾山である。ここは、那珂川の上流、那須方面から、律令時代の「白河の関」を越えてくる陸路と、仙台平野へと通じる阿武隈川の上流が接す地点で、さらに久慈川の上流域とも接する地点である。まさに、東北地方の玄関口であり、水陸交通の結節点ともいえる場所だ。阿武隈川上流の社川に面して建鉾山は聳えている。その麓には、五世紀前半、東北地方で最も古い段階の祭祀遺跡が残り、延喜式内社（十世紀に編纂された『延喜式』に載る神社）である都々古別神社が鎮座する。

水を恵むカミ 『延喜式』の古代の祝詞、「広瀬の大忌の祭祀詞」では、水田稲作に不可欠な灌漑用水の源となる山、その水が流れ出る山麓「山口」は、水を供給するカミが坐す場所と考えられている。そのような場所、山から流れ出る川跡に立地するのが、五世紀に始まる祭祀遺跡、奈良県奈良市の大柳生宮ノ前遺跡である。その隣接地には延喜式内社の「夜伎布山口神社」が鎮座する。

また、千葉県館山市の長須賀条里制遺跡では五世紀の水田と灌漑水路の跡が発掘調査で確認されている。その灌漑水路周辺から祭祀関係の遺物が集中して出土して



第3図 建鉾山と阿武隈川上流域



第4図 広瀬神社と大和川

おり、この近くで祭祀が行われたと考えられる⁽²³⁾。

『日本書紀』が天武天皇四年（六七五）に始まったとする「大忌祭^{おおいみのまつり}」は、若々しい穀物の女神「ワカウカノメ」を祀り稲作の安寧を祈るものだ。その祭祀の場は、まさに、大和盆地の河川が合流する河辺に鎮座する、「広瀬に坐すワカウカノメ神社」（広瀬神社）である。広瀬神社が立地する環境は、五世紀代の大柳生宮ノ前遺跡や長須賀条里制遺跡の立地環境の系譜を引くといつてよいだろう。

火山のカミ 日本列島の自然環境の働きを象徴するものの一つに、活発な火山活動がある。これもカミの働きとされた。その代表格が富士山の神である。

富士山は安定的に水を恵む巨大な水源であると同時に、時に噴火し大規模な災害をもたらす。八・九世紀、そのような富士山の働きを起こし司る存在として「浅間の神^{あさま}」が直観的にイメージされ信仰された。浅間の神への祭祀は、神の働きが現れる場所、富士山の伏流水が豊富に湧く場所や、噴火を望める地点で行われ、そのような場所に、古代以来の浅間神社（富士山本宮浅間大社・河口浅間大社）は鎮座する。

また、天武天皇十三年（六八四）、太平洋に浮かぶ伊豆諸島周辺で海中火山が噴火して島が出現、人々は神の働きと考えた、と『日本書紀』は記している。これに対処したと考えられる祭祀遺跡が、東京都大島町、伊豆大島の北西海岸にある和泉浜遺跡C地点だ⁽²⁴⁾。この遺跡からは、全国でも他に例をみない金・銀の延べ板、各二枚が出土しており、ここでの祭祀の重要性がうかがえる。伊豆諸島の火山活動にカミ・神を直観し祀る伝統は、後に伊豆の三島の神の信仰へとつながったと考えられる。

火山のカミの信仰の系譜は、さらに古墳時代中期の五世紀まで遡る。五世紀後半頃の榛名山の噴火に対処したと考えられる祭祀遺跡が、群馬県渋川市の宮田諏訪原遺跡である⁽²⁵⁾。五世紀後半頃、榛名山の二ツ岳は、火山活動を活発化

させつつあった。これを西に望む地点に宮田諏訪原遺跡は位置している。この遺跡には五世紀後半、銅製儀鏡（儀礼用の小型鏡）と、多数の鉄製の鏃、農・工具など貴重な品々を多数使用した祭祀の痕跡が残されていた。そして、六世紀初頭頃の榛名山二ツ岳の大噴火で噴出した火砕流により最終的に埋没している。火山活動の沈静化を願い、噴煙が立ち昇る二ツ岳を望みながら継続的に貴重な品々を捧げた祭祀は行われたのだろう。しかし、その祈りは届かず二ツ岳は大噴火、祭の場は火砕流に飲み込まれてしまったのである。火山災害の実態と祭祀の関係を雄弁に物語る。

鏡・武器とカミ 古代の日本列島では、自然環境の働きだけでなく、大きく美しい銅鏡、切れ味の鋭い刀剣は、カミを象徴する品、またはカミそのものとして扱われた。皇祖神「天照大神」の宝鏡、フツノミタマの神剣は、その典型例である。これらの品を安置する高床倉が古代以来の神社の中核として機能してきた。それが、先に述べたように、伊勢神宮（神宮）の正殿であり、『日本書紀』垂仁天皇紀が記す石上神宮の神庫なのだ。

延暦二十三年（八〇四）の『皇太神宮儀式帳』は、「天照坐皇大神」について「御形鏡みかたに坐す」と記す。これは、天照大神を象徴するものは「鏡」であるとの意味となる。同じ正殿に祀る手力雄神は「靈みたまの御形、弓に坐す」、萬幡豊秋津姫命は「靈の御形、劔に坐す」とある。高床倉構造の建物に奉安した鏡・劔・弓を、神靈・カミの象徴として扱ったことを具体的に示す表現といつてよいだろう。

国家領域「天下」と「神」の祭祀 では、今までみてきた古代の日本列島におけるカミと、その祭祀は、どのような歴史的な背景の中で形づくられたのか。改めて弥生時代から経過を辿って考えてみたい。

紀元前後の弥生時代、日本列島の西日本では、いち早く水田稲作を受け入れた。一方、東日本では縄文的な要素が色濃く残り、日本列島の東と西には明確な文化的な差が存在していた。その後、三世紀になると、日本列島のほぼ中央、奈良盆地（ヤマト地域）の纏向遺跡に都市的な大集落が成立、隣接する箸墓古墳で「前方後円墳」という古墳の形が

確立する⁽²⁶⁾。三世紀後半には、この「前方後円墳」を中心に古墳という墓の形、特別な人物の葬り方を、日本列島の東西で共有するようになった。日本列島の東西で文化的に共通する要素が生み出されたのである。これを画期に、ヤマト地域の王権を中核として日本列島内に倭国が形成されることとなる。

続く四世紀、中国の統一王朝「晋」は衰退して滅亡、四世紀から五世紀にかけて東アジア情勢が大きく変化した。そのような五世紀、日本列島では新たな動きが現れる。

埼玉県行田市、埼玉古墳群の稲荷山古墳から出土した鉄剣の金象嵌銘は、「上祖のオホヒコ」からの系譜とともに「治天下」「大王」の漢字を使いヲワケノオミのワカタケル大王に仕えた経緯を記している。これは、冒頭の「辛亥年」の文字から、五世紀後半のA. D. 四七一年に記されたと考えられる。この「天下」は倭国の国家領域の觀念を示し、あわせて「治天下」の大王、つまり天下を統治する「大王」という認識が、五世紀の日本列島では形成されていたことを示す。当然、「天下」という文字と、その考え方は、中国の漢籍からの影響と考えられる。

「天下」に「坐す神」を祀る この大王が統治する国家領域「天下」の環境の働きにカミをイメージしたのが、特定の環境・場所に「坐すカミ」という考え方だったのだろう。国家領域「天下」に坐すカミを「大王」と各地の有力者が、貴重品な品々と酒食を捧げて祀り、恵みを願い災害を防ぐ。彼らはカミを祀ることで「天下」と各地域の生産・生活の安寧を保証したのだ。それが現在に通じる古代祭祀の本質である。古代日本の祭祀は、日本列島の自然環境がもたらす恵みだけでなく災害とも密接に関係しているのである。

稲荷山古墳の鉄剣金象嵌銘が刻まれた辛亥年（四七一）から七年後の四七八年、倭王武は、中国南朝、宋の順帝へと上表文を送っている。『宋書』が伝えた武の上表文には『春秋左氏伝』や『礼記』など漢籍の用字が認められる⁽²⁷⁾。つまり、五世紀の日本列島には一定の漢籍の内容が伝わっていたのである。その一つ『礼記』には「祖」「天下」の

文字とともに、「神」の文字が使われている。そして、神を「山林や川・谷、丘陵で雲を出し風雨を起こし、不思議な働きを示すもの全て」と定義、王は百神（多くの神）を祭り、各地の諸侯は、その地の神を祭るとしている。⁽²⁸⁾「祖」と「天下」は、稲荷山古墳の鉄剣金象嵌銘に既に使用されており、ほぼ同時期に、日本列島の「カミ」へも漢字「神」を当てるようになった可能性が高いのではないだろうか。

この五世紀代、日本列島の東西で鉄製品や石製模造品など共通した品々を使う祭祀遺跡が明確化した。その背景として、天下の環境に坐す「カミ・神」を、大王と各地の首長・人々が祀る体制が形成されていたのだろう。

終わりに

七世紀、中国に強力な統一帝国「唐」が成立し、東アジアの情勢は再び大きく変化した。唐の圧力を受けて朝鮮半島の高句麗と百済は滅亡し、東アジアには唐を中心とする新たな秩序が形成された。これと並行して、日本列島の倭国は、中国の律令制度を取り入れた国家建設を目指すことになる。

この動きの中で祭祀の場も大きく変化した。皇祖神の宝鏡を高床建物に安置し、籬で区画・遮蔽していた「神籬」は、七世紀中頃、新しい宮殿（難波長柄豊碕宮）の形に合わせて再編成され、「神宮」が成立する。⁽²⁹⁾ あわせて、皇祖神のほか、香島（鹿島）、出雲を始めとして「天下」の主要な神々の祭祀の場が整備され、それを支える「神郡」が設置された。

神郡が設置された神々は、『古事記』『日本書紀』の神話で重要な働きをする神々である。『皇太神宮儀式帳』『神郡、度会・多気・飯野の三箇郡を初むる本記行事』は、孝徳朝に神宮の大神宮司が設置されたことを伝える。さらに『日本書紀』斉明天皇紀と『常陸国風土記』香島郡条は、六五〇年代から六六〇年代にかけて、出雲と香島の神宮整備を

記している。七世紀中頃から後半、この主要な神々の祭祀の体制や祭祀の場の整備が行われたのである。この直後、七世紀後半には『古事記』『日本書紀』の編纂が始められた。『記紀』神話の編纂は、主要な神々の祭祀の整備を受けて行われていたのである。

そして、七世紀末期、天武・持統朝を経て、「倭国」は律令国家「日本」へ、「大王」は「天皇」へと転換した。あわせて、各地の主要な「祭祀の場」は、律令国家の祭祀制度に組み込まれた「神社」となったのである。

四季の変化が明確で自然の恵みが多い一方で、自然災害も多いのが、日本列島の自然環境である。その働きに神々を感じ、生活・生産の安寧を祈ってきたのが、神社での祭祀であるといえる。そこに、神社と祭祀が、古代の国家形成と深く関わり、長い歴史の中で受け継がれてきた大きな理由の一つがあると考えてよいだろう。

註

- (1) 大場磐雄「第一部 祭祀遺蹟の研究 考古学上より見た上代の祭祀」『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店、一九七〇。
- (2) 笹生 衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館、二〇一二。
- (3) 宗像大社復興期成会編『続沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』宗像大社復興期成会・吉川弘文館、一九六一。
- (4) 白石太一郎「ヤマト王権と沖ノ島祭祀」『宗像・沖ノ島と関連遺産群』研究報告Ⅰ「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産会議、二〇一一。
- (5) 石田茂輔「日葉酢媛命御陵の資料について」『書陵部紀要』第十九号、宮内庁書陵部、一九六七。

- 宮内庁書陵部陵墓課編『考古資料の修復・複製・保存処理』宮内庁書陵部、二〇〇九。
- (6) 朝夷地区教育委員会・白浜町編『小滝涼源寺―千葉県安房郡白浜町祭祀遺跡の調査―』朝夷地区教育委員会・白浜町、一九八九。
- (7) 原 雅信「金井下新田遺跡の囲い状遺構と祭祀遺構について」『平成二九年度遺跡発表会 金井下新田遺跡の謎にいどむ』公益財団法人群馬県埋蔵文化財調査事業団、二〇一七。
- (8) 木更津市教育委員会編『千束台遺跡Ⅰ―祭祀遺構―』木更津市教育委員会、二〇〇八。
- 松前町教育委員会編『出作遺跡Ⅰ 出作圃場整備事業埋蔵文化財調査報告書』松前町教育委員会、一九九三。
- (9) 註2文献に同じ。
- (10) (財)浜松市文化協会編『山ノ花遺跡 遺物図版編』・『山ノ花遺跡 木器編(図版)』(財)浜松市文化協会、一九九八。
- (11) 宗像大社復興期成会編『沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』宗像大社復興期成会・吉川弘文館、一九五八。
- (12) 宗像大社復興期成会編『宗像沖ノ島 宗像大社復興期成会、一九七九。』
- (13) 笹生 衛「古代祭祀の形成と系譜―古墳時代から律令時代の祭具と祭式―」『古代文化』第六五卷第三号、公益財団法人古代学協会、二〇一三。
- (14) 『皇太神宮儀式帳』『大宮院』の部分の正殿には、「御橋一枚」と「殿扉金鎖一具」が記載されている。「御橋」は階を指し、「扉の金の鎖」からは施錠できる扉があったことがわかる。神宮の正殿は、階と施錠できる扉を備えた高床倉構造の建物であったといつてよいだろう。

また、『日本書紀』垂仁天皇八十七年二月五日条に、石上神宮の神庫と関連させながら「天の神庫も樹梯の随

に」との諺の由来を紹介している。「神庫高しと雖も、我能く神庫の為に梯を造てむ」ともあり、刀剣など武器・神宝を納めた石上神宮の神庫は、梯子が必要な高床倉構造の建物と考えられていた。

- (15) 米川仁一「奈良県御所市秋津遺跡の祭祀関連遺構」『考古学ジャーナルNo.六五七 特集祭祀考古学の現状』ニューサイエンス社、二〇一四。

- (16) 註7文献に同じ。

- (17) 加古川市教育委員会編『行者塚古墳 発掘調査概報』加古川市教育委員会、一九九八。

- (18) 森田克行『よみがえる大王墓 今城塚古墳』新泉社、二〇一一。

- (19) 笹生 衛『神と死者の考古学 古代のまつりと信仰』吉川弘文館、二〇一六。

- (20) パスカル・ポイヤール（鈴木光太郎＋中村潔訳）『神はなぜいるのか？』NTT出版、二〇〇八。

スチュアート・E・ガスリー（藤井修平訳）「神仏はなぜ人のかたちをしているのか 擬人観の認知科学」『日本文化』はどこにあるのか』春秋社、二〇一六。

- (21) 亀井正道『建鉾山』吉川弘文館、一九六六。

- (22) 奈良県立橿原考古学研究所編『奈良県遺跡調査概報 二〇〇〇年度』奈良県立橿原考古学研究所、二〇〇一。

- (23) (財)千葉県文化財センター編『館山市長須賀条里制遺跡・北条条里制遺跡』(財)千葉県文化財センター、二〇〇四。

- (24) 國學院大學考古学資料館和泉浜遺跡C地点學術調査団「伊豆大島 和泉浜遺跡C地点」第二次・三次調査の概要―『國學院大學考古学資料館紀要』第十二輯、國學院大學考古学資料館、一九九六。

- (25) 赤城村教育委員会編『宮田諏訪原遺跡Ⅰ・Ⅱ 平成十三・十四年度緊急地方道路整備(A)下久屋洪川線道路

改良事業に係る埋蔵文化財調査報告書―榛名山噴火軽石・火山灰に埋没した古墳時代祭祀遺跡―』赤城村教育委員会、二〇〇五。

(26) 寺澤薫『日本の歴史〇二 王権誕生』講談社、二〇〇〇。

(27) 田中史生「武の上表文―もうひとつの東アジア―」『文字と古代日本2 文字による交流』吉川弘文館、二〇〇五。

(28) 竹内照夫『新訳漢文大系二八 礼記 中』明治書院、一九七七。

(29) 笹生 衛「神の籬と神の宮―考古学から見た古代の神籬の実態―」『神道宗教』第二三八号、神道宗教学会、二〇一五。

外から見た〈日本文化〉

星野靖二

一、日本文化と〈日本文化〉

日本文化とは何だろうか。

その名前が示すように、日本文化研究所は一九五五年の設立以来、日本文化についての研究を積み重ねてきたが、その研究はそもそも日本文化とは何であるのかを問い直しながら行われてきた。例えば近年の研究成果の一つとして、二〇一六年に『〈日本文化〉はどこにあるか』という書籍を出したが、⁽¹⁾そこには我々が無意識に想定している日本文化の枠組を問い直す必要があるのではないかという視点が通底している。

そして、日本文化を自明のものとするのではなく、そこから一度離れてこれをあらためて〈日本文化〉として検討するためには、別の視点が必要となる。その意味で、この〈日本文化〉の検討は、国際発信、比較、交流といった営み

——これも日本文化研究所が設立以来推進してきたものである——と深く結びついているのである。

日本国外からの〈日本文化〉に対する関心

逆にいえば、日本の外からも様々な形で〈日本文化〉に対する興味関心が抱かれているということでもある。例えば現代英語において、Zenという言葉は広く用いられており、余りにも広く用いられているために、それを簡単に定義することはできないような状態になっているが、もちろんこのZenは、その起源をたどれば鈴木大拙ら日本の仏教者たちが日本国外に提示してきた禅なるものにつながっている。それ故、その起源に遡って真正の禅とそうではないZenという枠組で捉えようとする立場もありうるが、しかしその立場を推進していても、Zenが実際に様々な形で行われていることを押しとどめることはできないだろう。むしろ提示された禅が、日本の仏教者たちの手を離れてZenとして読み替えられていく過程に文化の豊かな展開を見て取ることができるのではないだろうか。更にいえば、(外国の・偽の) Zenと(日本の・真の) 禅という枠組自体が、相互の往還によって不明瞭になっているというのが現代的な状況であろう。⁽²⁾

また、日本国外で日本のポップカルチャーが好意的に受け入れられていることについて、それらのコンテンツが日本のであり、また日本的な価値観を体現しているが故に評価されているような立場もある。しかし、それらが受け入れられている文脈に目を向けるならば、そこには多様な背景が存在しており、例えば(日本発であるとしても)無国籍的であるからこそ、国際的な若者文化として共有されるようになったという指摘もあるのである。⁽³⁾

このように見るならば、日本文化には、その出自や起源はそれとして、様々な〈日本文化〉として読み替えられていく面が現実存在し、そこに多様性や変化が見られることになる。本稿ではこの多様性や変化を前提として、その

上でどのように情報を発信していくのかということについて考えたい。

日本への関心——日本語学習者数

それでは、現状において日本国外から日本に対してどのような関心が向けられているのだろうか。その一つの指標として国際交流基金による海外日本語教育機関調査⁽⁴⁾における日本語学習者数を見てみたい。この調査は、日本国外における日本語教育の状況と学習者数を明らかにするために行われたもので、一九七九年度に開始されてから最新の二〇一五年度調査⁽⁵⁾に至るまで一〇一回行われてきている。

二〇一五年度の調査によると、一三七の国・地域において何らかの形で日本語教育が行われている。日本語学習者の総数については、一九七九年の初回調査時には二二七、一六七人であったのが、その後右肩上がりに増加を続け、二〇一二年の調査において過去最高となる三、九八五、六六九人を数えるに至った。しかし、二〇一五年の調査では、初めて減少に転じ三、六五五、〇二四人となっている。

学習者数の地域分布を二〇一五年調査から見ると、東アジアが四八・二%、東南アジアが二九・九%で合わせて八割弱を占める。学習者数の上位三国とその割合は中国(二六・一%)・インドネシア(二〇・四%)・韓国(一五・二%)となり、合わせて六割を超すことになる。同時に、二〇一五年調査における学習者数減少の主因はこれら三国における減少であり、全減少者数に占める割合でいうと、この三国を合わせて九割を超す。その理由としては、英語教育重視の傾向による影響、あるいは教育制度上における第二外国語の位置付けの変化などが指摘されている。

他方で、学習者数が減少した国・地域が五五であるのに対して、八六の国・地域ではむしろ増加している。これらを考え合わせるならば、減少が見られるとはいえ依然として東アジア・東南アジアにおいて日本語学習が盛んに行わ

れている一方で、地域的な多様化もまた進んでいるという傾向を指摘する事ができるだろう。

それでは、これらの日本語学習者はどのような目的を持って日本語学習を行っているのだろうか。二〇一二年度調査から日本語学習の目的として複数回答可で挙げられた上位五位を見てみると、順に「日本語そのものへの興味」(六二・二%)、「日本語でのコミュニケーション」(五五・五%)、「マンガ・アニメ・J・POP等が好き」(五四・〇%)、「歴史・文学等への関心」(四九・七%)、「将来の就職」(四二・三%)となる。⁶⁾

「日本語そのものへの興味」と「日本語でのコミュニケーション」という回答については、その選択理由をそれ以上検討することができないが、これらに続けてポップカルチャーへの関心、歴史・文学への関心、職業選択に有利といった、より具体的な理由が挙げられている。よく言われているように近年ポップカルチャーへの関心が日本への関心を牽引しているということが数字からも確認できるが——しかし、前述したようにそれが「日本的だから」好まれていくかどうかということについては検討の余地がある——同時に、歴史や文学に対する関心もかなり高く、また職業選択に結びつくという理由も挙げられている。より立ち入った検討を行うためには、国・地域別や年代別に見ていく必要があるが、少なくとも日本語学習の目的を単一の理由に回収できるわけではないということを確認しておきたい。

日本への関心——提示される〈日本文化〉

前節で取り上げた学習者数の統計は自習者を含んでいないため、提示した数字に加えて一定数の自習者の存在が想定される。更にいえば、ある文化に関心を持つものが、必ずしもその文化においてよく用いられている言語の習得を目指すわけではなく、そのように考えるならば、日本語学習者や自習者の周辺に、更に広い意味で〈日本文化〉に関心を持つ人々がいると考えることができるだろう。

そうした人々に対して、博物館や美術館における日本関連の展示は一つの〈日本文化〉の入り口になる。例えば、大英博物館は二〇〇〇年代以降二〇〇件以上の日本関連展示を行ってきており、その中には二〇〇九年の「土偶の力 The Power of Dogu: Ceramic figures from ancient Japan」や二〇一三年の「春画 Shunga: sex and pleasure in Japanese art」あるいは二〇一七年の「北斎 Hokusai: beyond the Great Wave」といったように多岐に渡る内容が含まれている。同様にボストン美術館でも二〇〇〇年代以降、四〇件弱の日本関連展示が行われてきている。

更に、インターネットもまた〈日本文化〉の入り口の役目を果たしており、後段でインターネット経由での情報発信の必要性を述べるが、現状においてどのような「入り口」が示されているだろうか。

「ヨーロッパナ」というウェブサイトがある^⑦。これは主として欧州連合内で作成された諸デジタル・データベースを統合的・横断的に検索することができるポータルサイトであり、対象となる諸デジタル・データベースには絵画、書籍、動画、音声など多岐に渡るデータが含まれている。二〇〇八年に二〇〇万件程のデータを対象として公開開始されたが、二〇一七年には五千万件超のデータを検索することが可能になっている。

このヨーロッパナにおける年間検索語の上位二〇位が、二〇一三年から公式のブログによって発表されているが、「Japan」は二〇一三年に四位、二〇一四年に二〇位に入っている。二〇一五年には圏外になり、二〇一六年にも「Japan」はないが、この年は「Hokusai」が六位に入っており、二〇一七年には「Japan」が再び三位に入っている。

これらのリストでは、どのような人たちが、どういった理由で「Japan」を検索したのかについては述べられていないが、少なくとも「Japan」に関連するデジタル・コンテンツを能動的に探そうとする人が、一定以上の数、継続的に存在している、ということはできるだろう。この意味で、どのようなものであるのかは別として、ひとまず「Japan」に対する何らかの関心が存在していることは確かなのである。

しかし同時に、検索されている語は「Japan」であって「日本」ではない。ここにまず言語の問題があることになる。また、五年間のリスト中、日本の文化に関する固有名詞としては「Hokusai」が一回登場するのみである。「Japan」を検索した人びとの中には、「Japan」に対する関心は持っていない、そこに含まれる具体的なモノや人については、それ程知識がないという人びとも含まれていることが想定され、またもしそうであるならばそこには知識の問題もあることになる。言語や知識の問題を解決していくということは、それはそれで行われるべきであるが、逆にいうならばこのような漠然とした「Japan」に対する関心も、また〈日本文化〉に対する関心の一つのあり方であり、むしろそれにどのように応えていくのかということが考えられなければならないだろう。

現状で、ヨーロッパナで「Japan」と検索した場合のヒット件数が六万件弱であるのに対して、日本で同様にデジタル・コンテンツのポータルサイトを目指している「国立国会図書館サーチ」(NDL Search)で「日本」を検索した場合のヒット件数は一千万件を越している。後者は書誌情報なども含むために同列に考えることはできないが、それでも後者の方がより充実した検索結果を提供しているのは明らかだろう。⁽⁸⁾

しかし、ヨーロッパナで「Japan」と検索しても、日本で作成され、公開されている豊富なデジタル・コンテンツには基本的には到達できないというのが現状である。今後〈日本文化〉を発信していく際に、このギャップをどのように埋めていくことができるのか、ということを考えなければいけないように思われる。

二、〈日本文化〉の発信

では、こうした〈日本文化〉に対する多様な興味関心に対して、日本側からどのような情報発信がなされるべきな

のだろうか。

デジタル・コンテンツを公開し、それを利用してもらうということが、インターネットと切り離して考えられないことはいうまでもないが、近年のインターネット上での情報発信について、次の三点のような方向性を指摘することができる。

第一に、データベース間の連携である。画像や動画などのデジタル・コンテンツを充実させ、それをデータベース化して提示するということは既に前提であるが、そのデータベースを単体として完結させるのではなく、複数のデータベースを横断的に検索するシステムの構築が進められている。すなわち、全てのデータを含む単一のデータベースを作成するのではなく、複数のデータベースを連携させ、統合的・横断的な検索を可能にするポータルサイトを設けることで、そこから巨大なデータ群にアクセスするというシステムである。前出の「ヨーロッパナ」や「国立国会図書館サーチ」はそうした方向性をめざしている。

第二に、多言語化である。理論上、インターネット上に公開されている情報には原則として誰でもアクセスできることになるが、実践的には言語の問題があることになる。しかし、同じコンテンツをあらゆる言語で提供することは、理想ではあるかもしれないが現実的ではない。可能な限り多言語化を推進しながら、ヨーロッパアナで「Japan」が検索されていたように、ひとまず英語への対応、少なくともローマ字表記が求められていることになる。

第三に、より開かれた形での公開、端的には無償での公開、かつ理想としては二次利用を認める形で公開していくことである。近年、学術成果の公開については「オープンアクセス」という言葉とともに、無償かつ二次利用可という形で公開していくことが推進されているが、これは学術成果の公開にとどまるものではない。もちろん、デジタル・コンテンツの作成や、システムの継続的な運営については資金的な裏付けがなくてはならず、他方で著作権の問題も

あることになるが、インターネット上の情報発信について、より開かれた形での公開を進めていく傾向が見られると
いうことができる。

ここで挙げた三点は、いずれも利用者たち、とりわけ細かな知識や言語能力を持っていないかもしれないところの、
必ずしも専門家ではない利用者たちにとつての利便性と有用性を向上させるものである。

特に第一の点については、いかに優れたデジタル・コンテンツを作成し、データベースを構築したとしても、もし
そのデータベースが単体で完結しているならば、そのデータベースにたどり着いてもらわなければそのデジタル・コ
ンテンツを使ってもらえないということがある。もちろん個別のデータベースの認知度を高めるということは別に
行われるべきであるが、ポータルサイトの認知度を高める方がより合理的であろう。内容に応じて適切なデータベース
を選択してそこにアクセスする——それ自体ある程度の知識を必要とする行為である——のではなく、まずポータル
サイトにアクセスすれば良いという状況は、繰り返しになるが特に非専門家である利用者にとつて益が大きいこと
になる。そして、そのデジタル・コンテンツそのものやデータベースのシステムについて、多言語化や、より開かれた
形での公開がなされているならば、そうした利用者たちのアクセスを促進するだろう。

一つの例として、「浮世絵」については、こうした方向性を受ける形で、データベース群を対象とした横断検索を
提供しているポータルサイトが既に存在している。例えばデジタル人文学の推進拠点として名高い立命館アトトリ
サーチセンター (ARC) は、自ら浮世絵のデータベースを構築するだけでなく、他のデータベース群に対して横断
的な検索を可能にしている「ARC 浮世絵ポータルデータベース」⁹⁾を運用している。また、著名なプログラマーであ
るジョン・レシグ氏が構築した「浮世絵検索」というウェブサイトも、合わせるとデータ件数の総数が二二万件を超
すデータベース群を対象とした横断検索を提供している。¹⁰⁾

これらの二つのポータルサイトは、重なりもありながら、やや異なるデータベース群を対象としており、使い勝手についてもそれぞれに特徴を持つが、いずれもデータベース間の連携を実際に可能にして、利用者にとって有益なものとなっている。また、いずれも日本語と英語で利用できるようになっており、必ずしも日本語能力を持たないかもしれない利用者にも開かれている。

しかし、これに関して、現状ではいずれのポータルサイトでも「Hokusai」と「北斎」で検索した場合に、後者のヒット件数が多くなっている。もちろん、両者が同じヒット件数になるのは理想であるとしても実際には困難だろう。しかしながら、両者の差をなるべく埋める方向でコンテンツの作成をしていくことが、多言語化との関連で求められている。もちろんこれは、ポータルサイト側の問題ではなく、横断検索に含まれる個別のデータベースの作成者に投げかけられた問題である。また、そこで検索の結果として示されたデータが、どのように公開されているのかということも、基本的にはポータルサイトではなく、個別のデータベースの側の問題となる。この公開の問題について、次節で検討する。

情報の公開

既に述べたように、近年のインターネット上での情報発信について、より開かれた形で公開していくという潮流があることを指摘できる。

例えば、大英博物館やニューヨーク・メトロポリタン美術館は、著作権の保護期間が終了し、パブリック・ドメイン、すなわちだれでも自由に利用できるようになった作品について、デジタル化してこれらが無償かつ二次利用可という形で公開する事業を進めている。¹¹⁾ 日本の博物館でも、東京国立博物館は、そのコレクションにおけるデジタル・

コンテンツについて、一定の条件下で無償利用することを承認している⁽¹²⁾。

このような傾向に対して、そもそもなぜそのような形で公開する必要があるのか、という疑問が投げかけられるかもしれない。これについて、多くの人々に使ってもらうことで、より広く知ってもらうという考え方や、営利目的ではない利用、とりわけ研究、教育のために活用していくことには公益性があるという考え方を、回答としてまず示すことができるだろう。

他方で、利用者の立場から考えて、仮に厳格な手続きの下で利用が承認されるデジタル・コンテンツと、そうした手続きを必要とせずに二次利用することができるデジタル・コンテンツがあった場合に、どちらがより利用されるかという実践的な問題をも指摘することができる。そのような状況において〈日本文化〉を発信していこうとするならば、利用者に利用してもらおうという視点が不可欠であり、またそうであるならばより使いやすい形で公開していくことも必要となるだろう。

二〇一五年一月一三日から一四日にかけて、國學院大學博物館は、平成二七年度文化庁「地域の核となる美術館・歴史博物館支援事業」の一環として国際シンポジウム・ワークショップ「博物館の国際的ネットワーク形成と日本文化研究」を開催した⁽¹³⁾。一二日に行われた国際シンポジウムは、いずれも豊富な日本関連資料を所蔵し、高い研究レベルで知られている海外の博物館から、日本関連の資料に関わっている担当者を招き、それぞれの現状と、また日本側からの望ましい情報発信のあり方について発題してもらい、今後の国際的ネットワークの展開について考えるというものであった⁽¹⁴⁾。当日は様々な議論が行われたが、その中から二つの、相互に関連する論点を挙げておきたい。

第一に、博物館が積極的にデジタル・コンテンツを公開していくことには意義があるという指摘がなされた。もちろん、モノを実際に所蔵していることに博物館の強みがあることはいうまでもないが、逆にモノを持っているからこ

そ、そのモノをデジタル化して公開することが可能になるのであり、またそれによってそのモノがより利用されることになるということが論じられた。

これと関連して第二に、まずモノの存在を知ってもらうことが必要であるという指摘がなされた。博物館は確かにモノを所蔵しているが、そのモノを見に来てもらうためには、そもそもそこにモノがあるということを知ってもらうなくてはならない。そのように考えると、実際のモノの展示とは別のレベルで、まずモノの存在を広く知らしめるための工夫が必要になる。もちろん、これは従来から印刷物などのメディアを通じて行われていたことの延長であるが、やはりここでもインターネット上で検索して見つけてもらえるかどうかということが決定的に重要になっていることが指摘された。また、そのように考えるならば、博物館がモノをデジタル・コンテンツとして公開することによって、そのデジタル化されたモノを目にした者が、実際のモノを見るために博物館を訪れるという回路が開かれる可能性がある。あるのであり、これを真剣に考える必要があるということも論じられた。

現状での課題

このように、日本に関連するデジタル・コンテンツを、インターネット上でより開かれた形で公開していくことが、多様な〈日本文化〉に対する関心に応える一つの方策であるということができるといえる。

これに関する現状での課題として、一方で資料のデジタル化についてまだ進められる余地があり、他方でそのインターネット上での公開についても更に推進されるべきであることが指摘されている。

国際日本文化研究センター図書館で司書を務める江上敏哲は、かねてより海外の日本研究の状況と、その研究のための基盤を提供する日本図書館のあり方について調査・検討してきているが、二〇一六年に日本からの資料を海外の

日本図書館やその利用者たちに届ける際の課題について、次のように述べている。

紙媒体の図書にかわり容易かつ効果的に届けることができると期待されるのが、デジタル化・オンライン化された資料・情報です。しかしその日本のデジタル資料が不足している、あるいはアクセスできないという現状があります。これは海外の日本研究者・司書と話をする度に異口同音に上がる、深刻な問題です¹⁵⁾。

〈日本文化〉の発信に、「海外の日本研究者・司書」との連携が不可欠であることはいうまでもないが、そこで指摘されているのは「デジタル化・オンライン化された資料・情報」が必ずしも十分ではないという日本側からの情報発信に関わる問題である。江上は既に二〇一二年に、その著作である『本棚の中のニッポン』¹⁶⁾においてこうした問題を指摘していたが、二〇一六年段階でも状況が改善したわけではないことが窺われる。

こうした現状と関連して、ある提案が出されている。二〇一四年から二〇一六年にかけて、東京国立近代美術館を中心として「海外日本美術資料専門家（司書）の招へい・研修・交流事業」というプロジェクトが行われた。これは海外からのべ三〇名程の日本美術資料の専門家を日本に呼び、研修・ワークショップを行うというものであったが、同事業の実行委員会は「日本美術の資料に関わる情報発信力の向上のための課題解決についての提案」を二〇一七年度末に公開している¹⁷⁾。

この提案はかなり直截的なものであるが、最初に指摘されているのは、日本で情報発信を行う側にいる人々が、海外において日本美術やあるいはより広く日本文化に関心を持っている人々を、情報発信の対象、あるいはその発信された情報を利用するユーザーであるとして認識する必要があるということである¹⁸⁾。これは逆にいえば、そもそも現状

において、そうした認識が必ずしも十分ではないという状況を受けたものであろう。そしてこの提案の背景には、そうした人々に対して日本側から十分に情報発信がなされないならば、離れていってしまうという危機感がある。提案ではよりはっきりと「海外のユーザが日本から離れつつある現状を認識すること」の必要性が述べられている。⁽¹⁹⁾

いうまでもなく、インターネット上で提供されているデジタル化された資料だけで全ての研究ができるわけではない。しかしながら、オンライン上で提供されている〈日本文化〉に関するデジタル・コンテンツと、他の諸〈文化〉に関するデジタル・コンテンツが、利用者にとって同一の組上に載せられているという現代的な状況については認識しておく必要がある。例えば、より容易にデジタル化された資料にアクセスできる〈文化A〉と、それがより困難である〈文化B〉を比較した場合に、どちらがより多くの研究者や利用者を引きつけるだろうか。提案は「東アジアをはじめとする他国のデジタルアーカイブの形成が旺盛な勢いで進められている」ことと合わせて、「日本のデジタルリソース不足が日本研究忌避をもたらす」ということを認識すべきであると指摘している。もちろんこの提案は、直接的には日本美術という分野についてのものであるが、しかし海外の日本研究一般にもあてはまるものであり、更にはえば多様な〈日本文化〉に対する興味関心にどのように応えていくかという課題にもつながっていることになる。

三、どのような発信が必要なのか

それでは、どのような発信が必要なのであろうか。

まず、〈日本文化〉に関心を持っている人々は必ずしも一様ではないことを前提しなければならない。これはまた、日本から一方通行的に「日本文化」を発信することに、ある種の限界があるということでもある。確かに、日本にい

ようと海外にしようと専門家は日本語の資料でも読む。それは当然のことである。しかし、その専門家が日本のことを教える際に日本語の資料を使えるだろうか。仮にその専門家を、海外の大学に勤める教員であるとして、その大学で日本の文化についての授業を担当する際に、どこまで日本語の資料を用いることができるだろうか。

もちろん、既に見たように日本語学習者が一定数存在していることは確かであるが、ここで問題にしたいのは、必ずしも日本語能力を持たないけれども、何らかの形で少し「日本文化」に関心を持っているような人たちである。そうした人たちに対して、日本側からの情報発信として、何を提示することができるだろうか。「日本文化」に関心を持つ人たちの母数を増やしていく——少なくとも減らさない——ためには、本稿で見てきたように、海外の利用者の視点を取り入れて、多様な形で日本側から情報を発信していくことを、自覚的に行っていく必要があるように思われる。

冒頭で述べたように、日本文化研究所は一九五五年の創立以来、国際的な情報発信を心がけてきた²⁰。その延長において、二〇一七年に一〇周年を迎えた研究開発推進機構も、一方では研究成果の蓄積に基づいた信頼性の高い情報を国際的に発信することを試みてきており、他方で海外の研究者・研究機関とのネットワークを構築し、研究交流を推進してきた²¹。これは、今後も質を高めながら継続されていくべきことであるが、より重要なのは、この国際的な情報発信を特別なものとして切り分けて行うのではない、ということである。研究成果を、教育への活用をも含めて広く発信し、そこからまた研究への示唆を得るといふ基本的なサイクルが従来から行われているが、このサイクルに国際的な発信とそこからの還元も組み込むことを今後更に進めていきたいと考えている。

本稿の趣旨をまとめると、まず日本国外において「日本文化」に対する興味関心が多様な形で存在していることを指摘した。これを受けて、そうした興味関心に応える形で情報を発信していく必要があるのではないかと問題提起し、これに対して例えば検索の便の向上やオープンアクセス化など利用者に使いやすい形で発信していく必要性があるの

ではないかと論じた。このように本稿は、主に国際的な発信という視点から述べたものであるが、そもそも利用者がより利用しやすいように情報発信していくことは、ひいては日本の利用者にとっても有益であることを、最後ではあるけれども重要なこととして付言しておきたい。

註

- (1) 國學院大學日本文化研究所編、井上順孝責任編集『〈日本文化〉はどこにあるか』春秋社、二〇一六年。なお、同著は二〇一五年に日本文化研究所の設立六〇周年を記念して行われた公開学術講演会・国際研究フォーラムをもとにしたものである。
- (2) そのような往還の一面について、山田奨治『禪という名の日本丸』、二〇〇五年、参照。
- (3) アン・アリスン著、実川元子訳『菊とポケモン——グローバル化する日本の文化力』新潮社、二〇一〇年 (Anne Allison, *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*, University of California Press, 2006)。
なお、原著と訳書の題名の変更についても、日本における「日本文化」の語られ方の一端を垣間見ることができる。
- (4) なお、この調査で対象とされている「日本語教育」とは、初等教育・中等教育・高等教育の区別を問わず、学校などの教育機関において提供されている日本語の正規教育を指しており、日本語の自習者の数などは含まれていない。

(5) <https://www.jp.fg.go.jp/j/project/japanese/survey/result/survey15.html>

(6) 独立行政法人国際交流基金編『海外の日本語教育の現状——二〇一二年度日本語教育機関調査より』くろし

お出版、二〇一三年。

- (7) <https://www.europeanau/portal/>
- (8) ヨーロピアナで「Japan」を検索した場合のヒット件数は五九、六一二件（アクセス：2018/1/21）である（なお、「日本」では三四、七〇〇件ヒットする）。「国立国会図書館サーチ」（NDL Search）<http://iss.ndl.go.jp/>で「日本」を検索した場合のヒット件数は一〇、〇一七、九〇三件（アクセス：2018/1/21）である。
- (9) http://www.dh-jac.net/db/nishkie/search_portal.php
- (10) <https://jakiyo-e.org/> 同サイトは、二八の機関や組織（博物館・大学・図書館・データベース・オークション・データー）に収録されている二二三、一二八件の浮世絵を対象に横断検索を可能にしたポータルサイトであり、画像検索も行うことができる。
- (11) 大英博物館は、二〇一三年にパブリック・ドメインとなったデジタル・コンテンツをFlickr上で公開する旨告知し（<http://britishlibrary.typepad.co.uk/digital-scholarship/2013/12/a-million-first-steps.html>）、これを公開している（<https://www.flickr.com/photos/britishlibrary/>）。なお、大英博物館のオンライン・コレクションに収蔵されている資料の多くは、クリエイティブ・コモンズ・ライセンスの「表示―非営利―継承」で公開されている（http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx）。
- ニューヨーク・メトロポリタン美術館のオンライン・コレクション（<https://www.metmuseum.org/art/collection>）では、全データ四五二、〇〇二件中、二一四、八三八件がパブリック・ドメインとして公開されている（アクセス：2018/2/6）。
- (12) 東京国立博物館ウェブサイトの「デジタルコンテンツの利用について」（<http://www.tnm.jp/modules/>

- r_free_page/index.php?id=1841)において、「非商業目的で下記の「デジタルコンテンツ無償利用条件」(以下「本条件」という)を満たす⁽¹⁾利用については、特別な手続きを経ることなく無償で複製、加工、出版物やウェブサイトへの掲載等を行うことができます」(「デジタルコンテンツ無償利用条件」は省略)と説明されている。
- (13) 国際シンポジウム・ワークショップ「博物館の国際的ネットワーク形成と日本文化研究」報告書 参照 (<http://museum.kokugakuin.ac.jp/files/user/symposium2015report.pdf>)。
- (14) 「今回のシンポジウムでは、海外で日本関連の資料を展示、研究している博物館から担当の学芸員を招き、それぞれの博物館の現状を報告し、日本の博物館にどのような情報発信を求めるかを発題していただく。その上で、日本側のパネリストたちと討議を行い、情報化時代といわれる現代の状況にもとめられる博物館の国際的ネットワークのあり方を展望する」前掲報告書、二頁。なお、当日登壇したのはマティ・フォラー氏(ライデン国立民族学博物館、オランダ)、サイモン・ケイナー氏(セインズベリー日本芸術研究所、イギリス)、ミシエル・モキユエール氏(ギメ美術館、フランス)、アン・ニシムラ・モース氏(ボストン美術館、アメリカ)、アレクサンダー・シニーツイン氏(ピョートル大帝記念 人類学・民族学博物館「クンストカメラ」、ロシア)であった。
- (15) 江上敏哲「海外のユーザに日本資料・情報を届ける」ということ(特集 海外における日本研究への支援と図書館)『国立国会図書館月報』六六四/六六五、二〇一六年八月、参照。
- (16) 江上敏哲『本棚の中のニッポン』笠間書院、二〇一二年。なお、同書は江上氏と笠間書院の協議を経て、全文がオープンアクセス化されている(cf. http://kasamashoin.jp/2012/04/post_2268.html)。
- (17) http://www.momat.go.jp/am/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/j2016_520.pdf
- (18) 提言の1は「海外のユーザについて」であり、1.1で「海外のユーザのことも対象者として認識すること」が

挙げられ、例えば「専門の研究者だけでなく、日本文化に興味を持つ一般のユーザや、日本が専門ではない司書・資料専門家・研究者等も、日本美術資料のユーザとして認識してほしい」といったことが述べられている。

(19) 提言の12として「海外のユーザが日本から離れつつある現状を認識すること」が指摘され、以下の項目が挙げられている。

- ・ 日本美術資料のために、英語等が整備された海外のデジタルアーカイブを使うユーザが多い。
- ・ 日本のデジタルリソース不足が日本研究忌避をもたらすこと、東アジアをはじめとする他国のデジタルアーカイブの形成が旺盛な勢いで進められていることを、認識してほしい。
- ・ 特に若い世代はデジタルでアクセスできないと離れてしまう。

(20) その概要については本誌収録の井上順孝「〈日本文化〉を誰に伝えるか」の「はじめに」を参照。

(21) その一端については、例えば國學院大學デジタル・ミュージアム <http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/> や 國學院大學博物館ウェブサイト <http://museum.kokugakuin.ac.jp/> また古事記学センターウェブサイト <http://kojiki.kokugakuin.ac.jp/> などを参照。

(22) 例えばハーバード大学ライシャワー日本研究所やセインズベリー日本藝術研究所などと研究協力関係を築いている。

〈日本文化〉を誰に伝えるか

井上 順孝

はじめに

日本文化研究所は一九五五年の創立以来、研究成果の国際発信を常に心掛けてきた。私が日本文化研究所に着任した一九八二年度以降の活動から、その一端を示してみよう。國學院大學創立百周年記念事業の一環として、一九八三年一月に日本文化研究所主催で国際シンポジウム「アジアの近代化と民族文化」が開催された。このシンポジウムでの講演や会議の内容は、同年日本語とともに英文でも刊行された。*Cultural Identity and Modernization in Asian Countries* というタイトルである。その十三年後の一九九六年一月に、やはり日本文化研究所の主催で国際シンポジウム「グローバル化と民族文化」が開催された。この会議の紀要も、*Globalization and Indigenous Culture* として翌九七年に刊行された。

こうした国際シンポジウムの報告の英文刊行だけでなく、恒常的に英文翻訳事業も進めてきた。日本で刊行された日本宗教関係の論文を選び、英訳してテーマごとに一冊の書籍として刊行するという事業である。Contemporary Papers on Japanese Religion というシリーズ名が付され、一九八八年に第一巻の *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life* が刊行された。続いて九一年に第二巻の *New Religions*、九四年に第三巻の *Folk Beliefs in Modern Japan*、そして九八年に第四巻の *Kami* が刊行された。

二〇〇二年に採択され、五年にわたって実施された國學院大學二一世紀COEプログラム「神道と日本文化の国学的研究発信の拠点形成」の第三グループでは、日本文化の国際発信に関わる二つの大きな事業をおこなった。一つは二〇〇二年三月から二〇〇六年九月まで合計六回開催された国際シンポジウムである。もう一つはオンライン英文神道事典EOS (*Encyclopedia of Shinto*) の公開である。

このように日本文化研究所ではこれまで主に英語を用いて積極的に国際発信を行ってきた。だが、情報化とグローバル化が日々進行する時代にあつては、外国語に翻訳した研究成果を書籍で刊行したり、ウェブ上に公開するという基本的作業に加え、それをどういう方針のもとに行うかという理念のようなものをあらためて再考しなければならなさと感じられるようになってきた。日本文化研究所という名称は「日本文化」を研究する機関ということを明確にしているが、ではその場合の「日本文化」は何を念頭においているかである。また英語以外の言語での積極的な発信も考慮しなくてはいけなくなつた。

一、〈日本文化〉とは？—宗教文化を中心に考えてみる

① 起源から生じる謎—多様な文化を受け入れてできたゆえの分かりにくさ

日本文化についてあらためて考えることを促すようになった最近の研究動向や社会状況のうち、特に注視すべきものについて三点ほど取り上げたい。まず一つ目は、日本文化の起源について、DNA研究を参照した考古学、神話学などの近年の展開は、日本文化が複数のルーツをもつことを明らかにしてきている。日本文化の基層などという言葉を用意に使えなくなってきた状況がある。

二〇一五年に開催された日本文化研究所主催の国際研究フォーラム「日本文化」研究の展望」において、「DNAで読む日本人の形成史」と題する非常に興味深い発表が、国立科学博物館副館長で人類学者の篠田謙一氏によりなされた。篠田氏はこの発表の中で次のような内容のことを述べた。

「現在では我々のルーツがアフリカにあることがわかっている。探るべきは我々日本人の起源地ではなく、成立の経緯だ。日本人の起源を考える際に問うべきは、アフリカを出発した人類が、日本列島にいつごろ、どこから人が入ってきて、その後のアジアにおける集団の移動の中で、どうやって成立していったのか¹⁾。」

篠田氏はDNA分析に際してハプログループに注目し、日本人が少なくとも三つのルーツをもつことや、現在の日本人が東アジアに住む人々のハプログループのそれぞれとどのような類似性があるかなどを紹介した。

米国のハーバード大学教授で神話学者のマイケル・ウィツェル氏は、二〇一三年に来日し、日本宗教学会と日本文化研究所の共催により、この常磐松ホールで行われた公開講演会において、世界の神話についても非常に幅広い視野から論じた。ウィツェル氏は人類の先祖が六〜七万年前にアフリカを出たとき、すでに神話をもっていたという仮説

があることを紹介した。⁽²⁾こう考えると、世界に数多く存在する神話がいくつかの類型にまとめられたり、似たようなモチーフをもっていたりする理由が納得しやすくなる。

この広い視点からの神話研究は当然に日本神話の研究のあり方にも及んでくる。記紀神話もルーツはまだ十分は分かっていないところがあるが、複数のルーツをもつことはこれまでの研究において定説となっている。それがさらにアフリカ起源の段階にまでさかのぼらせるような発想が存在するということがある。

こうした人類の起源にまでさかのぼるような研究は、日本文化の淵源をどのように考えるかに大きな影響を与える。日本文化固有のといった表現はよく使われるが、何が固有なのか、どこから固有に展開として考えた方がいいのか。はっきりしているのは、日本周辺さらには世界における文化の形成と広がり、相互影響を検証するというプロセスを抜きにして日本文化の起源を論じることは無謀だということである。

② 現代社会で見えにくくなってきているもの―グローバル化の急速な進行で見えづらくなった〈日本文化〉

他方、現代日本に進行している社会現象を観察していても、日本文化の再考を促すような事態を多く目のあたりにする。日本社会では一九八〇年代からグローバル化の進行が顕著になった。法務省の統計を見ると、一九八〇年に入国した外国人の総数は百万人台であったが、九〇年には三百万人台となり、二〇〇〇年には五百万人台になっている。二〇一三年には一千万人を超え、二〇一六年には二千万人を超えている。一九七七年以前はずっと百万人以下であったことを考えると、急速に増加したことが分かる。

アジアからの訪問者も増えているが、その大半は中国と韓国である。しかし東南アジアからの入国者が二一世紀にはいってうなぎのぼりに増えている。これは宗教文化の観点からすると、日本にとって非常に大きな意味を持つ。中

国や韓国は大乗仏教、儒教、道教といった宗教において、かなり共有するところが大きい。韓国・北朝鮮は現在ではハングルを用いているが、歴史的には長く漢字を共通に用いてきた。神、霊、祖先、祭祀といった宗教文化の基本的用語に関してもほぼ同じ文字をあてる。しかし東南アジアはイスラーム、上座仏教、ヒンドゥー教などが広がる地域である。宗教についての発想法も大きく異なることがある。日本文化を伝えるという場合にも、東アジアに対するものと同様でいかどうか問題になってくる。

情報化は一九九〇年代後半のインターネットの普及によって加速化され、二一世紀にはいると、ほとんどの日本人がインターネットを介した情報に接するようになる。インターネットを用いた情報のやりとりの特徴の一つはボーダレス化である。国境を越えた情報のやりとりが日常茶飯になるので多様な宗教文化の情報に接することが格段に便利になった。

このように、グローバル化と情報化の進行は、人的交流が急速に増加し、さまざまな国の情報が短期間に広がることを意味するので、文化が混じり合うスピードはきわめて速くなる。たとえば、文化の中核にあるとされる言語もグローバル化や情報化の影響を避けられない。

一つ分かりやすい例を挙げてみる。渋谷駅近辺で撮影された二枚の写真を比べて見たい。一九三三年当時の写真を見ると、建物の看板に書かれている文字は、確認される限りすべて漢字かひらがなである。ところが二〇一六年に渋谷駅近辺のスクランブル交差点の周囲を撮影した写真を見ると、アルファベット、外来語を表記したカタカナが圧倒的に多く、漢字の看板はほんの一部である。建物の看板は人間でいえば名札に近い。それがこのような状態であるということは、言語に対する感覚も大きく変わっているということである。

ではこれは日本文化ではない、日本語ではない、ということになるか。そう言ってしまうと東京の街からは日本文

化が消滅しつつあることになる。そうではなく、やはりこれは日本文化の現代的表現であると捉えるのが適切であろう。文字の事例は分かりやすいので例示したのだが、宗教文化においても同様のことは起こっている。さまざまな宗教文化の相互影響が短期間で起こるようになった。神社に関わることを例にとってみる。絵馬は古くから見られ、人々が神に祈願するスタイルとして日本社会に馴染んでいる。古典的な絵馬は絵を描くか日本語の文字を書くかである。

二一世紀になって急速に広がった一つに痛絵馬がある。これはアニメの主人公などを絵馬に描いて奉納する。これなどは、絵の質が変わったと理解できなくもない。だが、書かれている文字に着目すると、日本語ではない文字で書かれた絵馬が急増している。外国語で祈願の文章が書かれた絵馬が多く見られるようになってきている。二〇一五年に対馬で神社調査をしたときには、ハンゲルで文章が書かれた絵馬が半数近くになっている神社があった。社殿の壁に貼ってあった「私日本人でよかった」というポスターとの対照性が目立った。外国語で祈願された絵馬は多くの神社で見いだされる。とくに東京、奈良、京都など観光客が多い神社では、英語や中国語、その他の言語で書かれた絵馬を数多く見つけることができる。

IT技術を利用したものとしては「楽天Edy」でのお賽銭という例がある。二〇一七年の初詣の際、都内の神社が日にちを限定して導入したことで話題になったが、お賽銭は現金でというこれまでの通例が変わる可能性がある。³⁾ ITお守りは、神田明神のものが有名である。秋葉原の電気街を氏子区域に含む神田明神では、「IT情報安全祈願」等のお守りを販売している。コンピュータ・テクノロジーを昔ながらのお守りが守るとするのは、安心というものの特徴を示しているが、これもまた現代日本における宗教文化の一面である。

③ 外国人の〈日本文化〉に対する関心の多様化

日本における変化とともに、外国人の日本文化についての認知のあり方も変わってきている。おおよその傾向としては、伝統的とされてきた〈日本文化〉だけでなく現代の〈日本文化〉への関心が増加している。たとえばフランスでは日本の伝統的文化への関心は高く、能や歌舞伎などには以前から強い関心が示されてきた。しかし最近では日本の漫画・アニメへの関心を強く抱く若い世代が増えている。INALCOで日本文化を教えていたビュテル氏によれば、二〇〇〇年代になって日本語を学びたいという学生は一つの大学で毎年数百名いたりするが、その大半は日本のアニメや漫画を読みたいという理由によるということであった。

また宗教について言えば、日本宗教で国外布教を広く行っているのは、主に新宗教である。神社神道はほとんどなく、仏教では禅仏教が欧米を中心に人気があり、禅センターが各地にできている。だが、外国人信者の数というと圧倒的に新宗教が多くを占める。表1は、宗教情報リサーチセンターがウェブ上に公開している教団データベースに基づいた国外の信者数である。教団側の発表した数字であるので、実数とはかけ離れた数値もある。しかし創価学会が百万人以上の外国人信者がいるのはほぼ確かと思われる。ブラジルで日系新宗教が十万人単位の信者を得ていることは、新宗教研究者の間では広く知られている。東南アジアや南アジアに数千人から一万人以上の外国人信者がいる新宗教教団は増加している。

表1 国外信者数

(宗教情報リサーチセンターのデータに基づく)

霊友会	289 万人
創価学会	175 万人
生長の家	50 万人以上
伊勢神宮	50 万人以上
崇教真光	10～50 万人
PL 教団	10～50 万人
真如苑	10 万人
天理教	5 万人
立正佼成会	1 万 5 千人

このことから、外国人が日本宗教について体験的に知る割合、つまり近くに日本宗教の施設があるとか、日本宗教の信者が身の回りにいるという割合は、新宗教によるものが多くなると推測される。国外布教している新宗教の多くは英語その他の外国語で書かれたホームページを作成しているの、ネット上でもこうした宗教についての情報を得る外国人が多いと推測される。日本宗教といえば神道や仏教というふうに理解される時代ではなくなっている。

二、誰に伝えるのか？

① 研究開発推進機構における英語中心から多言語化への展開

何を〈日本文化〉とするかを考える上で、現代はきわめて複雑さが増してきているのは確かである。とはいえ、このような根本的な問いは、そもそも答えるのが困難な問題であり、そう簡単に議論の道筋が見えるようなものではない。そうした根本的な問題とともに、〈日本文化〉を伝えようとするときのより具体的な課題も生じた。それは研究してきたことを誰にどのような言語を用いて伝えるかということが、グローバル化、情報化のもとで非常に多様になってきたことに起因する。伝えようとする対象と用いる言語に関する問題をとくに日本文化研究所がこれまで行ってきた神道研究の紹介ということに即して述べる。

先に述べた二一世紀COEプログラムの推進によってEOSが公開されたが、EOSの公開を通して生じた問題について触れる。EOSはもともと日本語で刊行された『神道事典』の本文を翻訳したものであるが、『神道事典』は次の九部からなっていた。

- 「一 総論」、「二 神」、「三 制度・機関・行政」、「四 神社」、「五 まつり」、「六 信仰形態」、「七 基本観念

旧バージョンにも依然としてアクセスがある。これによって二〇一七年五月時点での各部の総論部分へのアクセス数を調べたのが表2である。もつともアクセスが多いのは「神」、もつとも少ないのは「制度・機関・行政」である。

どのテーマに関心があるのかは、使う国によって違うものであるうか。国と言語の関係はどの程度密接であるかは言語により異なる。英語とスペイン語以外はある程度の相関性を想定できる。

比較してみると、閲覧できる総論の言語別に多少の違いがあることが分かる。ほとんどの言語で「神」へのアクセスがもつとも多いが、ロシア語の場合は「神社」がもつとも多い。中国語と韓国語は全体に違いが少ない。スペイン語であると、「制度・機関・行政」と「流派・教団と人物」への関心が低い。平均して神に次いで神社が多くなっているが、これは神道の特徴ということから考えても、比較的了解しやすい結果である。

きわめて限定的ながらEOSで始まった多言語化の試みは、二〇〇九年に研究開発推進機構が設立されてから、多くの機構内の機関で意識されるようになった。⁵⁾とくに二〇一四年から一六年まで文化庁の「地域の核となる美術館・歴史博物館支援事業」助成を得た事業では、國學院大學博物館のホームページやパンフレット類を英語だけでなく、複数の外国語で表記するように努めるようになった。また研究開発推進機構のデジタル・ミュージアムでも多言語化を目指している。欧米の言語だけでなく、アジアの各国で用いられている言語によって発信することについても、より強く意識されるようになった。

EOSへのアクセスの結果からみても、東アジアでは神道への関心は全般にわたっているという可能性がある。ちなみに筆者の編著である『ワードマップ 神道』は英訳の他に韓国語訳がある。また同じく『神社と神々』には中国語訳がある。前者はやや専門書的であり、後者は一般書であるが、こうした本が韓国語や中国語に訳されるということに、神道への関心が東アジアで一定程度存在することが示されていると考えていいのではなからうか。

東アジア諸国からの神道への関心は、必ずしも肯定的なものだけではなく、とくに中国や韓国からは靖国問題などには厳しい報道があることは周知のとおりである。それでも東アジアの宗教文化における類似点の多さは、神道への関心の根底に想定できる。欧米の言語への翻訳と異なり、東アジアの国々の言語に翻訳する場合は、歴史的出来事の解釈の違いという難しい問題が関わる場合があるが、日本の学問的な成果を発信するという視点からは、日本ではどのような解釈が主流であるかといったことを示していくのも重要なことである。

② 国外からの思わぬ関心の例…アルジャジーラが紹介した神道

グローバル化が進行する時代には、神道にもこれまで以上に多くの国々からの関心が示されるようになっていく。これまで多かつた欧米、東アジアに加え、イスラーム圏からも神道への関心が寄せられるようになっていく。二〇〇五年に中東の放送局であるアルジャジーラから神道についての番組を制作したいという依頼を、日本在住のシリア人を介して受けた⁶⁾。真面目な企画であるということを知ったので、筆者は制作に協力することにしたが、取材された内容は、十三分ほどの番組としてアラビア語で放映された。放映されたビデオが後日送付されてきたが、その内容から神道のどのような面にまず関心を抱くかがある程度読み取れた。

そう長くはない映像の中で何が紹介されているか。神道系の大学である國學院大學の様子が簡単に示されたあと、神道の歴史が簡単に紹介されている。この紹介部分は筆者が日本文化研究所の部屋で行ったものがアラビア語に翻訳されている。研究所が常磐松二号館と呼ばれていた古い建物の六階に置かれていた頃である。次いで伊勢神宮、明治神宮、厳島神社の空からの様子が出てくる。厳島神社の鳥居が説明されるが、海上の鳥居はやはり興味深いであろう。またおみくじ、神社建築、鈴を鳴らしての参拝、祭式教室で学生が祭式を学ぶ様子も映されている。後日、番組制作

を担当したシリア人から番組の反響についての電話をもらった。非常に好評で多くの人から神道に関心をもったというコメントをもらったということであった。⁷²

イスラーム圏の研究者が神道に関心を抱くことは少なくないようである。二〇一〇年十月に日本文化研究所主催で行われた国際研究フォーラム「イスラームと向かい合う日本社会」において、カイロ大学のイサム・ハムザ氏は、イスラームと神道の精神は非常によく似ているという旨の意見を述べた。ハムザ氏はCOEプログラムによる国際シンポジウムにも聴講に来たことがあり、神道には非常に関心があるということであった。

神道を例にして具体例を述べたが、こうしたことから、日本文化を国外に紹介するという課題をもったときに、英語圏への発信だけでなく、多様な言語によって、発信することが求められる時代になってきたのは明らかである。

③ フレームが異なれば〈日本文化〉も異なる

欧米の目から見た日本文化だけでなく、アジアの国々から見た日本文化、イスラーム圏から見た日本文化というような発想を日本人研究者も強く意識すべき時代になった。神道について考えるときは、宗教文化の違いということを考慮する必要がある。おおまかにでもあっても、世界の宗教文化の分布というものを踏まえておかなければならない。

これまで神道の研究者もキリスト教との違いということ意識してきた。これは英語での発信が中心であったということと深く関わる。キリスト教の視点が意識されたときは、神道は多神教であるということがとりわけ強調される傾向があった。だが、キリスト教も少なくとも、ローマ・カトリック、プロテスタント、オーソドックスという大きな三つの流れがあり、一神教といってもカトリックのような聖人崇拜は、唯一神への信仰だけではない側面がある。

東アジアは歴史的に中国宗教の影響を受けてきたので、大乘仏教、儒教、道教などは互いに習合しつつ、各国の宗教文化に沁み込んでいる。しかし、東アジアの場合は、近代化の過程で日清戦争、日韓併合、台湾併合、第二次大戦中の中国本土への侵略など、政治的・軍事的関係が複雑であるから、これが日本宗教を見る際のフレームにも影響を与えざるを得ない。とくに神社神道はそうした過去の歴史からの影響を強く受けている。この点は、意識しておかなければならない。

その意味では中東のイスラーム圏からの神道への関心は、あまりそうした歴史的経緯からの影響を受けていない。ただし、東南アジアのイスラーム諸国の場合だと、インドネシア、マレーシアなども、第二次大戦中の日本軍の侵略の歴史があるので、東アジアほどではないが、近代史を意識する必要がある。また東南アジアには、タイ、ミャンマー、ラオスなど上座仏教が多いので、単純に同じ仏教国という発想に立つわけにはいかない。

世界にはさまざまな宗教文化圏があるということを意識した上での、日本の宗教文化の発信は、これまでに比べ複雑にはなるが、〈日本文化〉の新しい側面を発見する機会にもなりうる。

むすび

〈日本文化〉は時代によって作られていると言える。それぞれの人の理解のフレームによっても異なった姿として描かれる。中には過度の美化があり、ノスタルジアに過ぎないものも散見される。ある側面だけを強調するような研究では、グローバル化や情報化が進行する時代には、研究そのものの信頼を失っていく。自分たちが発信する〈日本文化〉の偏りの度合いを反省するには、その議論がどのようなフレームを前提としているかを考えることが有効である。

そのためには、外国人が突きつけてくる多様な〈日本文化〉のフレームを知ることが役に立つ。

むしろそれぞれの国で描かれている〈日本文化〉も作られたものであり、それぞれの日本観を反映したフレームの中で描かれる。神道のイメージも例外ではない。日本国内でも神道がエコの代表に位置づけられることもあれば、軍国主義の加担者であったとする見方もある。どこに着眼するかで評価は変わるが、どれが正しいかというより、その多様な評価は、それぞれ神道のある側面に関係しているというふうに考えるのが適切である。国外からの視点を考慮するというときには、一つの宗教文化にも当然多様な解釈が生じるのだという発想に立たないと、異なるフレームについて知ることの意味がなくなる。

こうした異なるフレームを知るには、研究者による著作やメディア報道だけでなく、日本を訪れる外国人の行動の観察も重要である。有名な神社や寺院に行くとき多くの外国人観光客がいることが分かる。彼らが何をしているのか、何を見ているのか、何に関心をもっているのかを観察することも大切である。言葉は分からなくても行動や表情から理解できることがある。絵馬のように、多くの外国人が気軽に受け入れているものがある。参拝作法も見よう見まねで行う人もいる。

互いの文化が影響を与え合うのがグローバル化時代の特徴であるから、こうした観察は、一段と重要になってくる。このような観察も、自画像の〈日本文化〉と他者が描く〈日本文化〉のずれを見出すのに役立つ。人と人の交流、情報の交換が格段にやすくなった現代社会においては、それに応じた宗教文化の国際発信が模索されていいだろう。國學院大學の研究開発推進機構はその拠点になる上で利点がある。多様な宗教文化を理解する姿勢が蓄積されており、多くの神道研究者もいる。〈日本文化〉について考え続けていくインフラが豊かだからである。

註

- (1) 篠田謙一「DNAで読む日本人の形成史」(國學院大學日本文化研究所編『〈日本文化〉はどこにあるか』春秋社、二〇一六年、所収) 参照。
- (2) マイケル・ヴィツェル「神話の『出アフリカ』―比較神話学が探る神話のはじまり」(井上順孝編『21世紀の宗教研究』平凡社、二〇一四年、所収) 参照。
- (3) 北欧などでは教会への献金がカードで行われることは珍しくない。
- (4) 韓国語版の作成はイ・ファジン(李和珍)氏が研究員として在籍していたので可能になったことである。
- (5) 國學院大學博物館のホームページ、パンフレット類は英語、フランス語、中国語、韓国語で記載されている。
- (6) アルジャジーラはカタールのドーハに本拠を置いてアラビア語で世界に情報を発信している。
- (7) その後のやりとりでシリア人の神道研究者が生まれる可能性があることが分かったのだが、それからの間もなくのシリア情勢がその可能性を奪ったようである。

資料からみた祭り — 祭具と神話 —

大東敬明

はじめに

祭り（祭祀・祭礼）及びその展開を、学説や理論ではなく、資料そのものにもとづいて明らかにすることは、神道史研究の上で重要である。

本稿は、『中臣祓』（春日社家大東家本）「白杖之事」⁽¹⁾の思想的・儀礼的背景やその周辺を明らかにすることにより、祭具と神話との関係について再考することを目的とする。⁽²⁾『日本書紀』註釈や中世神道説を含む神祇に関わる言説研究と祭祀・祭礼研究は、それぞれ別々に行われているようにみえる。前者は文学や思想史、後者は歴史民俗学・民俗学が中心である。本報告では、その両者を架橋し、「神社で用いられる祭具の縁起」ともいえる言説（新たな神話）と祭具・祭祀・祭礼との関わりを考えてみたい。

本報告で取り上げる祭具である「白杖」は、「スハエ」「ズバエ」ともよまれ、いくつもの祭礼・行事で用いられている。そのうち、最もよく知られている祭礼は本稿でも取り上げる春日若宮おん祭「お渡り」におけるものである。スハエには、師子（獅子）や王の舞と同様に行列の露払いの意味・役割を想定することができる。

「白杖之事」は、『日本書紀』や春日社の祭神である天児屋根命に関連付けて、その由来を説明している。この神は「祓」や吉田家・吉田神道とも関わることから、「白杖之事」は白杖（スハエ）が春日社で用いられる意味や、その力を保証する言説であり、春日社と吉田家・吉田神道との関わりの中で形成されたものと考ええる。

一、祭礼行列の種類

國學院大學研究開発推進機構学術資料センター（神道資料館部門）では、研究事業「祭祀・祭礼の変遷に関する研究と関連資料の整理分析」（平成二十六年～二十八年）において、祭祀・祭礼研究を進めた。その成果は『神輿文化を考える』や『祭祀・祭礼の変遷―古代・中世を中心に―』⁵⁾といった刊行物、國學院大學博物館における企画展「祭礼行列―渡る神と人―」⁶⁾において示した。

柳田國男は『日本の祭』において「日本の祭の最も重要な一つの変わり目は何だつたか。一言でいふと見物と称する群の発生、即ち祭の参加者の中に、信仰を共にせざる人々、言はゞたゞ審美的の立場から、この行事を観望する者の現はれたことであらう。」⁷⁾とし、これによって祭りは、観られることを意識する側面があらわれ、より華やかなものになっていったとする。柳田は、この観望者の居る祭りを「祭礼」と呼んだ。神輿や芸能を伴った華やかな祭礼行列は平安時代中期に成立するものであるが、田辺三郎助はその背景に、「行道」「行像」といった仏教行事の影響を想定

している^⑧。これは今後、深めてゆかねばならないテーマであろう。

このように成立・展開する祭礼行列であるが、おそらく、それらは

- ① 神が坐す場（神社、御旅所など）へ、捧げ物や芸能などを奉納するための行列
- ② 神の移動を伴う行列

③ 災いをもたらず疫神などをあつめ、地域外へと送るための行列に大別することができる^⑨と考える。

①は行列の中に神はなく、人間を中心とする。賀茂祭や春日若宮おん祭りの「お渡り」がその代表であり、行列の中心は神への捧げ物である幣帛・神饌、芸能者などである。平安時代後期の様子は『年中行事絵巻』巻十二や巻十六（田中本）の「今宮祭」「賀茂祭」とされる部分にみえ、前者には大きな御幣を担ぐ女性、食物を運ぶ人々が見える。

②は神輿など、神の乗り物等を中心とし、芸能や奉獻品などを伴う。祇園祭・神輿渡御をはじめ、各社の神輿渡御がこれに当たる。『年中行事絵巻』（田中本）巻九や巻十二には祇園御霊会や稲荷祭の様子が描かれ、師子、王の舞、田楽などの芸能が神輿に付随している。神輿は平安時代中期に成立するものである。天慶八年（九四五）七月に摂津国より石清水八幡宮まで、群衆によつて志多羅神等の神輿が担がれたと『本朝世紀』に見えるものが、神輿に関わる古い記事である。

③は疫神などの象徴あるいは「依代」とされる傘や鉾を中心とするもので、今宮神社のやすらい花、祇園祭山鉾巡行などがこれに分類される。この行列は、疫神を地域の外に追出すことを目的とする。『日本紀略』正暦五年（九九四）六月二十七日条に見える船岡山で行われた御霊会においては、木工寮が神輿二基を作っている。この神輿は難波海に送られていることから、疫神が乗っていると認識されていたと理解できる。③で注意すべきは、この行列

で中心となる神は、祭礼が行われる神社の祭神ではないという点である。

萩原龍夫は「祭祀の場」を「神聖な力の発動と人間の行動環境との接点」であるととらえ、

一、接点の基本的標準的のもの、

二、神聖性により強く引き付けられたもの、

三、反対に人間界により近く引きつけられたもの、

に分類した。この説明の中で、山宮は神聖な場所であって普段は行かないが、「まつりの時に頭人や神官を中心にした行列がむかい、ここで神事をすまして里へ戻る。一種の神迎えの形をとるのである。」とする。また、近畿地方に多く見られる頭屋神事の場合、「頭屋はカミヤドであるから、神霊の示現の場所と見るべきであり、そこから行列を整えて神社に参るといふかたちは、正しく山宮↓里宮のみゆき（神幸）と同じことになるのであろう」とする。萩原はこれらの行列を「神の移動」と捉えているが、この中には奉獻品を奉るための行列が、そのように解釈された例もあるだろう。さらに、この行列の中には、神に捧げるための御幣を持つものもある。捧げ物であった御幣が「神霊の表象」と理解されるようになると、行列の意味も捧げ物を持つ行列①から神霊の移動を伴う行列②へと変化した。

二、『中臣祓』（春日社家大東家本）について

（1）春日大社について

春日大社（奈良県奈良市）は、武甕槌命（第一殿）、経津主命（第二殿）、天児屋根命（第三殿）、比売神（第四殿）の四柱の神を祭神とする。同社は神護景雲二年（七六八）に藤原氏の崇敬神（武甕槌命、経津主命）及び祖神（天児

屋根命、比売神)をあわせて祭ったことに始まり、藤原氏の氏神とされた。

春日社に対する信仰は武甕槌命(第一殿)への信仰から、次第に天兒屋根命(第三殿)への信仰へと推移する。推移年代には諸説あるが、中世を通じて、徐々に変化化したものと推測される。⁽¹²⁾この背景には二神約諾、三社託宣や吉田神道の影響など、様々な要因が想定されるが、一つに集約されるものではなく、複合による変化と見るのが妥当であろう。⁽¹³⁾春日社に対する信仰が天兒屋根命信仰へと推移すると、天兒屋根命に春日社での祭儀の起源を求める(新たな神話)も現れる。

(2) 『中臣祓』(春日社家大東家本)の形成と、その背景

まず春日社に限定して、中臣祓の受容をみることにする。

春日社においては、十二世紀前半には中臣祓が春日祭に先立って行われる春日社司の祓で用いられ(『春日祭暦年記』)、春日若宮おん祭りが始められたのと同時期に、同祭で用いられる仮殿の清めに中臣祓が用いられていること(『若宮祭祀記』)、十三〜十四世紀にかけては、清祓に中臣祓が用いられていたことが、先行研究により指摘されている。⁽¹⁴⁾

本稿で取り上げる『中臣祓』(春日社家大東家本)は、江戸初期の写本かと思われるもので、社家である大東家に伝来したものである。同書は、「中臣祓」「最要中臣祓」「身會貴太祓」をはじめ、「警蹕之事」や「白杖之事」等の言説、伝来したものである。「神殿奉開次第大事」、「正遷宮次第」、「奉移神輿次第」等の諸次第よりなる。これらは当時の春日社内に流布していた言説を書き留めたものであろう。よって、全体を通して思想や一定流派の作法を述べるものではない。また、宮地直一が指摘するように大東家本は吉田家の神祇故実や吉田神道の影響を強く受けている。それは、「唯一神道護神身法」、「最要中臣祓」等がみえること、中臣祓に吉田兼俱自筆『被品々秘書』と同様の特徴があること、散米について述べる

中で中臣祓の「祓」の字に「杖」を用いる理由と共通する言説⁽¹⁷⁾がみえることからわかる。ただし、そのまま吉田神道を受容したのではなく、春日社に見合う形で改変されたと考えられる。

この背景には、森本仙介氏が指摘する、春日社と中世神道との関わり、とりわけ、吉田神道の受容、吉田家およびその周辺の人物との交流があるだろう⁽¹⁸⁾。また、吉田家は京都吉田社の神職を務めた家であり、同社は貞観年間（八五九～八七七）に藤原山蔭が春日社の四座の祭神を勧請し、山蔭一門の氏神として創建された社であることも、吉田家と春日社との関係には大きく影響しているだろう。

さらに森本氏は、北郷禰宜の守祐が『天照太神口決』や『豊葦原神風和記』を書写し、教円なる僧から「臨終印明」を伝授され、南郷禰宜延春より『神皇正統記』を伝授されていること。この延春が『旧事本紀』巻六、『古事記』などを書写していることを指摘する。大東家本が成立する背景には、社家と禰宜との違いはあれ、吉田神道を含めた多くの神祇書や神道説が春日社あるいは南都に流入している状況があったといえる。

三、「白杖之事」について

まず、「白杖之事」本文を示す。

白杖之事

① 神代ニ伊弉諾尊、杖ヲ以テ、惡鬼ヲ佛玉フ、其御杖ヲ、岐神ト申ス。此後ニ、天兒屋根命、白幣ノ、杖ヲ以テ、
三笠山ニ顯玉フ。此ニヨテ、春日社ニ、専ラ用來レリ。

同条は、①で『日本書紀』巻第一神代（上）第五段一書（第六）（第九）を典拠として杖が祓の道具であることの由

来を述べ、②では杖・白杖と春日社の祭神である天児屋根命の関わりを述べ、③は②の理由によって、春日社でスハエが用いられているとする。

同条と、ほぼ同文のものが現在、天理大学附属天理図書館吉田文庫が所蔵する『私用抄』（吉田兼敬・寛文十三年（一六六三）筆）にみえる⁽¹⁹⁾。よって、大東家本の成立年代は不明であるものの「白杖之事」は、寛文十三年以前に成立していたものと思われる。

①「神代ニ伊弉諾尊、杖ヲ以テ、悪鬼ヲ佛（拂力）玉フ、其杖ヲ岐神ト申ス。」

まず、①は、『日本書紀』巻第一第五段一書（第六）

伊弉諾尊、乃報之曰、愛也吾妹、言如此一者、吾則当産二日将千五百頭一。因曰、自レ此莫過、即投三其杖一、是謂二岐神一也、

同 一書（第九）

故伊弉諾尊、隱三其樹下一、因探三其実一、以擲レ雷者、雷等皆退走矣。此用レ桃避レ鬼之縁也。時伊弉諾尊、乃投三其杖一曰、自レ此以還、雷不三敢来一⁽²⁰⁾。にもとづくものである。

中世後期から近世初期にかけて、春日社の神人たちは、様々な神道書を受容し、また、先述の通り吉田家の人々とも交流している。清原宣賢は春日社に参籠し、『大学』や『日本書紀』神代卷の講釈を行うなどした。この事は、『中臣祓』（春日社家大東家本）「幣帛調作之事」に「御幣ハ、天地ノ位ヲ表セリ。幣串ハ、國常立尊也。天地ノ心御柱也。」とあり、清原宣賢『日本書紀神代卷抄』には「幣ヲ手ニ握ルホトニ、ニギテト云。或魂魄ノニヲ表ス。柄（幣串カ）ハ、

國常立尊ヲ表ス。」とあつて解釈が共通していることも関わる。

「白杖之事」や「幣帛調作之事」が春日社と吉田家のどちらで成立したのかは明らかではない。しかし、少なくとも春日社と吉田家およびその周辺の人物との交流、春日社における吉田神道の受容の過程の中で、成立した言説（「新たな神話」）ではないだろうか。

②「天兒屋根命、白幣ノ、杖ヲ以テ、三笠山ニ顯玉フ。」

②は、天兒屋根命の降臨を白杖（スハエ）の起源と結びつけて説くものである。

春日社に対する信仰は武甕槌命への信仰から次第に天兒屋根命への信仰へと推移し、『春夜神記』（永享九年（一四三七）以前成立）には、同社御田植祭で用いられる「松苗」の由来と天兒屋根命の遷祀伝承と関わせて述べている。⁽²²⁾ スハエについても、同様に、天兒屋根命が「白幣ノ、杖ヲ以テ」三笠山に現れたと説き、スハエの起源としたのであろう。

さらに、スハエが清めに関わることに注意するならば、『日本書紀』第一卷第七段一書（第三）に、

即科_ニ素戔嗚尊千座置戸之解除、以_ニ手爪_一為_ニ吉爪棄物_一、以_ニ足爪_一為_ニ凶爪棄物_一、乃使_下天兒屋命、掌_ニ解除之太諄辞_一而宣_上之焉。

とあることが注目される。これを典拠として、『中臣祓訓解』には「中臣祓、天津祝太祝詞、伊弉那諾尊ノ之宣命也、天兒屋命之諄解也⁽²³⁾」とみえ、御巫本『中臣祓詞』（弘治二年写本）には、中臣祓を「此祓春日大明神御撰作。」とする。吉田兼俱の講義を月舟寿桂が記した『中臣祓抄』には「此祓ヲ辞ニスナワ、誰ソト云ヘハ、春日大明神也⁽²⁴⁾」とある。ここから、祓を天兒屋根命と関わらせて説く言説が見て取れる。春日社において清めや祓に用いられた白杖（スハエ）

の由来を説く「白杖之事」に天児屋根命が関わることは、白杖の祓の呪術的能力を保證するものともなっていたと想像することもできる。

さらに、吉田兼俱『唯一神道名法要集』において、三部神経（天元神変神妙経、地元神通神妙経、人元神力神妙経）を天児屋根命（春日大明神）の神宣であるとしており、「唯受一流血脈」も「天児屋根命」より始まっている。²⁶これらのことから、同神は吉田家の祖神であり、重視されていることがわかる。吉田家・吉田神道との関わりの中で、本言説が形成されてゆく背景には、吉田家側にとっても同神が重要であったことがあろう。

四、スハエが用いられる事例

はじめに、③に関わるスハエの用いられ方について、南都における事例を中心に考察する。

(1) 白杖について

この「スハエ」「白杖」は、木の枝や幹からまっすぐ伸びた若枝のことである。室町時代以降に「ズハエ」と濁音でも呼ばれるようになった。このスハエは、警護のために用いられていたもので、それが呪術的方面に発達して、清めや祓に関わり、魔や邪気を退ける呪具とされたことは、折口信夫をはじめとする先行研究によって明らかにされている。²⁷

『江家次第』²⁸の「賀茂詣」（巻二十）の行列、「圓宗寺最勝会」（巻五）の項に記された「法華会」の探題の行列に、スハエ（白木杖・白杖）を持つ童子がみえ、『年中行事絵巻』（田中本）をみると、「賀茂祭」（巻十六）・「賀茂臨時祭」

(別本卷二)には、スハエ(楮木^{じやくぼく})を持ち、禪襪をかけた人物が描かれている。これらは、行列の先を行き、邪氣や魔を退ける意味で用いられたのである。

『今昔物語集』卷十三第三十八「盗人、誦法花四要品免難語」には馬盗人と共犯であるとの疑いをかけられて捉えられた雑色の前に童子が現れ、手に持った「白キ楚」を振ると縛が解けたと語ったとみえる。⁽²⁹⁾『続本朝往生伝』(六)には遍照が天狗の仕業で病となった右大臣に祈祷に呼ばれた際、右大臣邸に行く前に童子が天狗を退治した話が見え、「未時に領状あり。総角二人、白き杖を捧げて、状に随ひて相副ふ。」⁽³⁰⁾とある。これらも童子が「白キ楚」「白き杖」を手を持って現れた例であり、スハエは呪術的な力を發揮し、特に後者は魔を退けている。

また、初期の両部神道書で鎌倉時代末期までには現在みえる形となった『中臣祓訓解』には、「天津金木(現在云、人有^レ犯科」祓^レ楡楮二枝、是一名号^二白枝^一也、是則如来大智之宝威、悪魔降伏之金輪也、)とあって「楡楮」は祓具であり、これは「白枝」と呼ばれる、とある。

(2) 事例

A・春日大社・春日若宮おん祭り

春日大社では、春日若宮おん祭りのお渡りにおいて、「梅白杖」が用いられている。ここでは、赤い装束を着、祝御幣やスハエを持つ役が行列の先導をしている。おん祭りにおいては、禪襪を春日大社一の鳥居でかける。

同祭礼は、お旅所に若宮神を迎え、その前で祭祀・芸能など行なわれる祭礼である。御旅所へ向かう芸能集団を先導する位置にスハエ(梅白杖)と御幣はある。享保十五年(一七三〇)に成立した『春日若宮祭礼図』に、寛保二年(一七四二)に加えられた『春日若宮御祭礼松下行列図』には、興福寺の「戸上」が「梅白杖」を、「膳手」が「祝御

幣」を持ち、両者とも赤衣を着けて禪禪をひく様子が描かれる。⁽³¹⁾ 貞和五年（一三四九）に若宮社頭で行なわれた臨時祭の記録である『貞和五年春日社臨時祭祀録』には「シラツエ^(白杖) 左一殿カ、御前、□^(乙)カイカリキヌ^(狩衣)ニチハヤヲカケラ^(ちはや)ル⁽³²⁾」とみえる。この、おん祭りにおいて、いつからスハエが用いられるようになったのかは、今後の課題としたい。

神木動座の際にも赤い狩衣を着て、スハエを持つ役が先導しており、⁽³³⁾『春日権現験記繪』⁽³⁴⁾ 卷十九「正安神鏡事」には、盗まれた神鏡を春日社へ戻す行列の先頭に赤狩衣を着、スハエを持った仕丁が描かれている。

B・興福寺維摩会

維摩会は『維摩経』を講じる法会である。興福寺においては十月十日より藤原鎌足の忌日である同十六日まで行われ、南都を代表する法会であった。

維摩会における最重要職の探題の職掌を記した『維摩会探題用意記』⁽³⁵⁾（大永二年（一五二二））には、「行列之事」としてスハエを持つ人物、箱（短尺箱）を持つ人物がみえる。この短尺箱に神祇が影向されていることは、『醍醐寺新要録』「探題為尊宿之役事」⁽³⁶⁾ や松尾恒一氏が引用する興福寺蔵『伝授之書』「維摩会探題伝授覚書」⁽³⁷⁾ にみえる。

慈恩会は、慈恩大師の忌日に行われる論議会である。現行儀礼において、探題は同法会の最重要職であり、スハエ（梅杖）を持つ役、春日大明神が影向されている短尺箱（探題箱）を持つ役に続いて、注連繩の張られた影向戸より法会の途中、神分・勸請作法の際に入堂している。

この例でも、スハエは春日大明神が影向している短尺箱が通る道を清め、祓う役割を果たしていると考えられる。

C・東大寺八幡宮転害会

転害会は東大寺の鎮守社である東大寺八幡宮の祭礼であり、南都を代表する祭礼でもあった。これは八幡神が宇佐より影向したことに由来するものである。転害会では東大寺転害門までの神幸ののちに八幡宮へ戻り、細男や田楽等が行なわれた。⁽³⁹⁾

葉師院文書「手搔會行烈次第」⁽⁴⁰⁾（長祿元年（二四五七））からは、行列の中にスハエ（白杖）を持つ人物が加わっていることがわかる。また、東大寺図書館所蔵「八幡宮七僧法会御祭式」⁽⁴¹⁾は中世初期の転害会の様子をうかがわせる資料であり、ここにも行列の先頭にスハエを持った「公人」がみえる。この行列の次第は「手搔會行烈次第」に記される八幡宮より転害門へ向かう行列の次第と一致する。

東大寺八幡宮転害会においても、スハエは渡御の道を清め、祓っていると解釈できる。

D・その他

このほか、談山神社・嘉吉祭や、四天王寺聖霊会においてもスハエはみえる。

前者では、神前に「百味の御食」と呼ばれる神饌がそなえられる。その伝供のはじめに、「無垢人」と称される人形が奉られる。この人形は細長いスハエとも解釈できる棒を持つ。この人形が「無垢人」と呼ばれることから、神饌が通る道を清める役割を人形が担っていると考える。後者においては法会場に安置される「仏舍利」「聖徳太子像」を遷す際に、両者の直前にスハエ（梅ノ樹抄⁽⁴²⁾）を持つ「公人」が進む。これらの例においても、行列の露払いをする役割を持っていたと考えられる。

また、出雲国の赤穴八幡宮所蔵『赤穴八幡宮祭礼役指帳』（嘉永七年（一八五四））には「一壺御輿 梅ノスルワイ」⁽⁴³⁾とあり、富士山本宮浅間大社の山宮御神幸においても白杖（梅の柎）⁽⁴⁴⁾がもちいられていた。

これらの事例においては、白杖・スハエなどは、行列の先頭や、神聖なものの前に位置しており、行列の道行きを清める意味があったことがわかる。

まとめ

祭具の意味は、神観念や神道思想、古典註釈の変化に伴って、時代とともに変化する。

吉永博彰氏が、学術資料センターの研究事業の成果として執筆した「祭具としての神籬—古典解釈にみたその用例」⁽⁴⁵⁾は、「神籬」に注目し、古典解釈との関わりの中で、その意味が変化することを論じたものである。本稿は、「白杖之事」を通して、祭具が意味づけられていく背景や神話（中世に成立する神祇に関わる言説）と祭具との関係を垣間見ようとしたものである。

スハエ（白杖）は、魔や邪気を退け、清め、祓う役割を果たすものであった。祭礼や仏事の行列においては、その先頭を行き、後に続く社参の行列、神輿の通る道を祓い清める役割を果たした。このことは先行研究によって指摘されていたが、本稿において、南都ほかの事例からも再確認した。

学問的背景からみれば、「白杖之事」は、『日本書紀』卷一第五段一書（第六・第九）を典拠の一つとして作成されたものである。また、天児屋根命は春日社の祭神の石柱、祓とも関わる神であり、吉田家にとっても祖と位置づける

神であった。そして、白杖は春日社において用いられる祭具であった。この言説が春日社と吉田家（あるいはその周辺）のどちらで成立したものであるかは明らかではないが、相互の交流の中で形成されたのであろう。

このように、春日社において、吉田家との交流、吉田神道を受容する過程で形成された言説「白杖之事」は、祭具を意味づけ、祭神・天児屋根命の降臨伝承と祭具を結びつける（新たな神話）（祭具の縁起）であった。そして、その意味は同神が祓に関わることから、白杖（スハエ）の呪術的な力を保証するものであったとも想像できる。

このように、神社だけでなく、祭具にも様々な縁起や言説が作成される。それによって、祭具が新たに意味づけられることもあり、モノとしての変化を追い、その変化を明らかにするとともに、それをとりまく言説（心、精神的側面）の変化も追う必要がある。

註

(1) 宮地直一・山本信哉・河野省三編『大祓詞註釈大成』（上）（内外書籍、一九四一年）所収。本報告では復刻版（名著出版、一九八一年）を用いた。

(2) 本報告は、平成二十一年度、國學院大學に提出した博士論文「寺院儀礼における中臣祓―東大寺修二会の神道史的研究―」の第四章「春日社における祭具と神祇言説―『中臣祓』（春日社家大東家本）「白杖之事」を通路として―」を再考したものである。

(3) 新井大祐氏は「言説の神社信仰史」研究の試み（新井大祐・大東敬明・森悟朗『言説・儀礼・参詣（場）と（いとなみ）の神道研究』弘文堂、二〇〇九年）において、自身の論じる「言説の神社信仰史」を「縁起」という

〔言説〕がどれほど実際の〈場〉と関わるものであったのかを探る試み」としており、本報告でも「縁起」と祭具の関係を考察する中で参考にした。

(4) 田辺三郎助「神事における行道面」「先導者の系譜」(田辺三郎助編『日本の美術 一八五 行道面と獅子頭』至文堂、一九八一年)を参照。

(5) 『神輿文化を考える』(國學院大學学術資料センター編集・発行、二〇一七年)、『祭祀・祭礼の変遷―古代・中世を中心に―』(國學院大學学術資料センター編集・発行、二〇一七年)。

(6) 國學院大學博物館・企画展「祭礼行列―渡る神と人―」(平成二十八年十月十五日〜十二月四日)。

(7) 柳田國男『日本の祭』(『柳田國男全集』一三、筑摩書房、一九九八年)。

(8) 田辺三郎助「序説」(田辺三郎助編『日本の美術 一八五 行道面と獅子頭』)。

(9) 『年中行事絵巻』(『日本絵巻物大成 八 年中行事絵巻』中央公論社、一九七七年)。

(10) 萩原龍夫「祭りの見かた・理解のしかた」(『祭り風土記』(上) 社会思想社、一九三五年)。

(11) 御幣については吉永博彰「建築儀礼に於ける御幣―近世の儀礼次第を用いて―」(『國學院大學研究開発推進機構紀要』八、二〇一六年)。

(12) 『神道集』「鹿嶋大明神事」「春日大明神事」には鹿嶋大明神を「天児屋根尊」「天津児屋根尊」であるとする(『神道大系 文学編一 神道集』神道大系編纂会、一九八八年、六十、一三四頁)。これは、春日大明神は鹿嶋大明神(武甕槌命)であるとする説と天児屋根命であるとする説が並行するところからおこったものか。この『神道集』の記事について考察した論文として、有賀夏紀『『神道集』における春日本地説の形成』(『伝承文学研究』五八号、二〇〇九年)がある。

- (13) 永島福太郎「春日大社の確立と繁栄」・大東延和「春日史点描」(ともに『秘儀開封 春日大社 生きている正倉院』角川書店、一九九五年)、大東延和「春日の神々への祈りの歴史」本社篇・Ⅳ春日信仰の広がり(私家版、一九九五年)。
- (14) 松村和歌子「資料紹介」平安、鎌倉期春日社の清祓史料『永仁四年中臣祐春記』「廻廊諸門清祓勘例」を中心に(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四二集、二〇〇八年)。
- (15) 宮地直一「中臣祓春日社家大東家本 解題」(前掲『天祓詞註釈大成』(上)所収)。
- (16) 『祓品々秘書』(岡田莊司校注『神道大系 古典註釈編八 中臣祓註釈』神道大系編纂会、一九八五年)。「答崇」がみえるのは、吉田流の特徴である。
- (17) 『中臣祓』(春日社家大東家本)「散米之事」と『中臣祓抄(月舟寿桂聞書)』(前掲『神道大系 中臣祓註釈』)にみえるその理由は共通している。
- (18) 森本仙介「『元要記』の成立とその背景をめぐって——一七世紀、春日禰宜による神書制作の一端——」(『神道宗教』一七五号、一九九九年)。吉田家と春日社との関わりについては、同論文に多くの部分を依拠した。
- (19) 國學院大學図書館宮地直一コレクションの影写本を参照。同資料は宮地直一が、戦前に吉田家において写したものと推定している。
- (20) 『日本書紀』(日本古典文学大系『日本書紀』上、岩波書店、一九六七年)。
- (21) 『日本書紀神代卷抄』(秋山一実校注『神道大系 古典註釈編四 日本書紀註釈』下、神道大系編纂会、一九八八年)。
- (22) 『春夜神記』(永島福太郎校注『神道大系 神社編 春日』神道大系編纂会、一九八五年)。

- (23) 『中臣祓訓解』(前掲『神道大系 中臣祓註釈』)。
- (24) 御巫本『中臣祓詞』(前掲、『大祓詞註釈大成』上)。
- (25) 『中臣祓抄』(前掲『神道大系 中臣祓註釈』)。
- (26) 『吉田叢書 第二編 唯一神道名法要集』(吉田神社編、内外書籍、一九四二年)。
- (27) 折口信夫「春日若宮御祭の研究」(『折口信夫全集』二二卷 中央公論社 一九九六年(初出・一九四〇)、小山聡子『護法童子信仰の研究』第一章「童子信仰の形成」(自照社出版、二〇〇三年)等を参照した)。
- (28) 『江家次第』(渡辺直彦校注『神道大系 朝儀祭祀編 四 江家次第』神道大系編纂会、一九九一年)。
- (29) 『今昔物語集』(池上洵一編『新日本古典文学大系三五 今昔物語集 三』岩波書店、一九九三年)。
- (30) 『続本朝往生伝』(『日本思想大系七 往生伝 法華験記』岩波書店、一九七四年)。
- (31) 『春日若宮祭礼図』(前掲、『神道大系 春日』)。
- (32) 『貞和五年臨時祭記』(前掲『神道大系 春日』)。
- (33) 「中臣祐定記」嘉禎二年(一二三六)二月二十一日条(『春日社記録』一、春日大社、一九五五年)。
- (34) 神戸説話研究会『春日権現験記絵注解』(和泉書院、二〇〇五年)。
- (35) 『維摩会探題用意記』(『大日本史料』第九編一七、東京大学出版会、一九八四年)。
- (36) 『醍醐寺新要録』上(法藏館、一九九一年)。
- (37) 松尾恒一「御幣にみる南都の神仏習合世界」(『儀礼から芸能へ 狂騒・憑依・道化』角川学芸出版、二〇一一年所収、初出・二〇〇〇年)。
- (38) 松尾恒一「南都慈恩会における夢見の儀―伝承と形成―」(『説話・伝承学』五号、説話・伝承学会、一九九七年)。

同「御幣にみる南都の神仏習合世界」、高山由紀『中世興福寺維摩会の研究』第三部第一章「諸寺における探題の性格」（勉誠社、一九九七年）などを参照した。

(39) 転害会については、和田義昭「東大寺鎮守八幡宮手搔会について」（日本史研究史料部会編『中世の権力と民衆』創元社、一九七〇年）、畠山聡「〈史料紹介〉転害会関連史料（1）」（『寺院史研究』一一号、二〇〇七年）等を参照した。

(40) 「手搔會行烈次第」（畠山聡「〈史料紹介〉転害会関連史料（1）」）。

(41) 東大寺図書館所蔵「八幡宮七僧法会御祭日式」（『大系』日本歴史と芸能 第四卷 中世の祭礼 中央から地方へ）平凡社、一九九一年）。

(42) 『四天王寺三大会手文』（『四天王寺史料』清文堂出版、一九九三年）。

(43) 『赤穴八幡宮祭礼役指帳』（石塚尊俊校注『神道大系 神社編三十六 出雲・石見。隠岐国』神道大系編纂会、一九八三年）。福原敏男氏の御教示による。

(44) 官幣大社浅間神社編『富士の研究2 浅間神社の歴史』（宮地直一・廣野三郎執筆、古今書院、一九二九年）。

(45) 吉永博彰「祭具としての神籬―古典解釈にみたその用例―」（『神道宗教』二三八号、二〇一五年四月）。

一宮の祭祀？ — 神事から一宮の実態を考える —

加瀬直弥

はじめに

神社の重要性を推し量る材料として、しばしば社格に注目が集まることがある。前近代の場合、何をもって社格とするかという問題はあるが、一応社格と見なせるものほとんど全てが神事と連動している。例えば、式内社とは、朝廷の神事の対象として『延喜式』の神名式に載録された神社のことを指す。

今回とりあげる一宮も社格に位置付けられ得るものだが、他の社格と同じだろうか。神道の基本事項を解説する『神道事典』は、一宮について次のように記している。^{①②}

平安時代後半からみられ平安後期から中世に諸国の神社の中心的地位を占めた。平安時代においては国司は任国の国内の主要神社に神拝するのが例になっていた。また諸国国内の神社の管理・祭祀は国司の任務であり必要に

応じ奉幣などを行うこととなっていた。このような神拝や任務の執行にあたって、便宜上行われた国内神社の序列化が、一宮の起源ではないかと考えられている。

文中では、国司神拝と国司の奉幣という、二種の神事に伴う神社の序列化が、一宮選定の決め手だと推測する。となると、一宮で国司によるこれら神事が重視されていた可能性も想定できる。

後述するように、国司の神事の対象となった神社があること自体は否定のしようがない。だが、全ての一宮で、国司神拝と国司による奉幣が選定の決め手となったかと問われると、答えは否である。そもそも、一宮とされるどの神社でも、これら神事が行われてはいない。あるいは、行われていたとしても、そこに国司が関わらない場合もあった。

国司の神事と一宮

国司神拝の実情

具体例をあげていきたい。まずは、国司神拝からである。最も具体的な状況を把握できるのは因幡国である。承徳三年（康和元年・一〇九九）二月に任国に赴いた因幡守平時範の神拝は、その日記『時範記』^①によって具体的に示されている。国府に到着して九日後の同月二十六日、一日で国府外の神社七社を巡拝した。国庁内と見られる幣殿、おそらくは惣社の幣殿での神事後、最初に参るのが、後に一宮とされる宇倍社であった。因幡国庁と宇倍社は近いのだが、神拝の順序が、神社の重要度で決まると考えることもできよう。一宮を確定させる神社の序列が、国司神拝に反映されていたと見ても問題なからう。

さらに、時範は在国中、宇倍社での百座仁王会や臨時祭などの神仏事にも関わっている。時範が任国にいたのは二

か月足らず。専ら神事などの儀式のために赴いていた。遙任である受領であつても、その限られた現地での務めとして、神拝が位置づけられていた実態がうかがえる。

水谷類氏が詳細に紹介している通り、国司神拝は十世紀以降その実例が確かめられる⁽⁵⁾。だが、同氏が指摘するように、十二世紀になると神拝を遂げる上での環境の変化が起きている。元永二年（一一一九）、同じく因幡国守の藤原宗成が、一宮で臨時祭を行うために任国に赴くことになったが、それは「国人」の恐れがあるからだとされている⁽⁶⁾。だが、宗成の父宗忠は、神拝をすでに目代がしていた点に留意していた⁽⁷⁾。これだけの事例で確言するのは難しいが、神拝そのものに対する意義が見失われていたと察せられる。

また、神拝自体が行えなかった国もある。興福寺が一国支配を進めていた大和国である。保延元年（一一三五）、国司源重時が神拝しようとしたところ、山階寺、つまり興福寺の大衆が濫行しようとした⁽⁸⁾。ここでは「大和国司全不⁽⁹⁾神拝」とあつた。神拝を口実に、支配の実情を知られることを懸念した結果生まれたであろうこの表現は、保延元年だけのことではなく、それ以前から大和国では全く神拝が行われていなかったことを示している。同国の特殊な事情はあつたにせよ、神拝実現のための環境は、国によっても違いがあつたことが分かる。

水谷氏は、巡拝形態の国司神拝の重要性が十二世紀前半頃に低下し、国司の礼拝は一宮が一身に集めるとして⁽⁹⁾いる。特定の神社を一宮と呼ぶようになったのは、ちょうど十二世紀前半頃からである。であれば、国司神拝が一宮の神事の核たりえなかつたし、また、一宮選定の鍵を握る神事であつたとしても、一律にそうであつたとはいえないのである。

朔幣の実情

次に、奉幣に話題を移したい。奉幣となると恒例、臨時さまざまなものがあるので、ここでは、多くの神社で月初に行われた朔幣に注目する。国司による朔幣が平安時代中期から行われていたことは、『今昔物語集』巻十九の平惟叙の説話からもうかがえる。だが、朔幣の際の国司との関わり合いが、中世一宮一律に密接であったのだろうか。

朔幣の具体的な内容を詳細に示すものとしてまずあげられるのは、乾元二年（嘉元元年・一三〇三）に成立した、若狭国一宮の祝詞『若狭彦大明神詔戸次第』である。⁽¹⁰⁾ 次は、そこに収められた、朔幣に用いられる祝詞の一部である。

当国⁽¹¹⁾大介、目、在庁官人、郡郷官々、万民百姓等心中所願、悉令⁽¹²⁾円満⁽¹³⁾給へ、

その前後を含めると、天皇から百姓、さらには社家まで、求める神威發揮の対象範囲は広いが、上にあるように、在庁官人が具体的に含まれており、朔幣が国衛との関係性を保っていたことを示唆している。

ただし、朔幣は国衛との関連性を必須の条件とはしていない。紀伊国一宮の日前宮の年中行事を書き上げた『神事記』（日前宮神事記・暦応四年（一三四一）八月書写奥書）には、朔幣についての儀式次第が記されている。だがそこには、「国十烈官幣儀式、近來无之」とある。⁽¹⁴⁾ 本来朔幣は国衛の関与があったが、遅くとも南北朝時代になると、それがなくなったということである。注意すべきは、それでも、神社独自の神事として成り立っていたところにある。同宮を奉斎していたのは紀伊国造を中心⁽¹⁵⁾に、そもそも国司があまり介入せずに経営され得たと考えられるが、⁽¹⁶⁾ 国司の関与が朔幣執行の絶対条件ではなかった点は、一宮での朔幣を考える上では見過ごせない。

このような点から、『神道事典』で一宮の前提だとされた神事は、実際には一宮と密接不可分に結びつくものだとはいい難い。一宮の神事は、個々の地域の特色に裏打ちされた、多様なものが展開されていたと考えられる。

一宮共通の神事の有無

鎌倉時代になると、一宮に対する一律の神事を行う動きはあるにはあった。主体は鎌倉幕府、時期は元寇の後であった。紀伊国の天野社と日前・国懸宮、薩摩国の八幡新田宮と枚聞社の間にも見られる。¹⁴⁾ 薩摩国の場合は一宮への神宝奉献、紀伊国の場合はその前提となる問訊に端を発しており、ともに鎌倉幕府によるものである。¹⁵⁾

だが、一宮争いが起きたということは、従来、同様の神事が存在していなかったことを示唆していよう。存在していれば、一宮がどこであるかが確定しているだろう。一宮を面で捉えて、神事を行おうとする鎌倉幕府の動きは、極めて特異だったといえる。そうした動きも、その原因が特殊な事情であり、かつ、主体である鎌倉幕府が五十年経たずに滅亡したためか、後の時代にはつながらなかったと見られる。

なお、この他にも、国衙主体で行う神事の中には、多くの国で行われるようなものもあった。一国平均役の伴う社殿造営、神事でいえば遷宮もその範疇には入る。だがその対象に、どの国でも必ず一宮が選ばれていたわけではなかった。共通の神事なしに、一宮は諸国に存在していたのである。

平安時代後期一宮選定の周辺

一宮と朝廷中枢との関係

一宮が神事を軸としたまとまりでない以上、一宮は何を基準として定まっていたのだろうか。手掛かりはある。肥前国一宮とされる千栗宮の宮寺神官所司の、「依_二勅定_一為_二肥前国第一之崇社_一」という主張である。¹⁶⁾

彼らは「一宮」という文言は使用していないが、この場合、「第一之崇社」に同じ意味を籠めていたであろう。こ

の決定を「勅定」、つまり朝廷によるものとしている点は、一宮についても、在地だけで称せなかった実情を反映した結果と見られる。

そうなると、一宮の決定に際して、朝廷との関わり合いが大きな意味を持っていた可能性を想起できる。実際、国司神拝の軸であり、一宮とされた宇倍社もまた、朝廷から格別の意識を向けられていた。

平安時代前期の嘉祥元年（八四七）に同社は官社に列するが、その時の理由は、国府庁舎の炎上を阻んだことによる。⁽¹⁷⁾ 官社は朝廷祭祀の対象となる神社を指し、その実施は国司であったが、決定は朝廷の中枢が行っていた。中世になって突然宇倍社と朝廷との関係が深まったのではない。

そればかりか、平安時代前期の朝廷中枢から見て、宇倍社は相当に重視されていた。官社になってほどない貞観十六年（八七四）には、当時としてもまれな従三位の神階を奉られていた。⁽¹⁸⁾ 三位以上の神階を当時の朝廷中枢が特別視していた点を踏まえると、⁽¹⁹⁾ 同社は全国的に見ても朝廷との関連性が密だったと評価できよう。朝廷の組織内で、管内の神社のまつりを行う任務のあった国司からすれば、⁽²⁰⁾ 在地で緊張関係を持たない限りは、そのまま宇倍社を重視する方向性があるって当然といえる。一宮選定のことを考えるに当たっては、国司だけでなく、朝廷中枢の動向を注視する必要がある。

神祇官と神社

続いて、平安時代後期の朝廷中枢と神社との関係について踏み込むため、長門国一宮をとり上げ、話のきっかけとしたい。嘉承二年（一一〇七）、同所の「神宮司別当」の補任に当たり神祇官移を用いたために、結政で問題視された。⁽²¹⁾ 神祇官移は神社神職を国司に連絡するための文書であり、発給者の神祇官が、人事に関する権益を行使す

るための対処である。神祇官が神職補任に関与できる権限は少なくとも平安時代初期からあったが、無制限に認められていたのではなく、先例に基づいていたと考えられる。神祇官移は違例の産物と見なされたのであろう。

だが、おそらく神祇官は同国一宮の別の職の人事権を握っていたのであろう。神社の側からしても、職の権威を高め、その地位を保全するためには、神祇官からの補任も有効だったと考えられる。そのために、神祇官移を用いる動きが生じたのであろう。平安時代後期でも神社と神祇官との関係は密接であったといえる。

『神祇官御年貢進社事』

平安時代末期の神社と神祇官との関係を一層具体的に浮き彫りにするのが、『神祇官御年貢進社事』である。²³題名から分かるように、この文書は、神祇官に年貢を納める神社と、その種類・数量を書き上げている。末尾には永万元年六月日とあり、同年（一一六五）の段階での、神祇官、より厳密には、このころ神祇伯を家職化した白川家の、諸国神社に対する影響のほどがうかがえる。

この文書で注目すべき点は、【表一】に示した通り、年貢を納める神社として、六か国の一宮の名が登場するところにある（尾張・佐渡・伯耆・長門・淡路・讃岐）。永万元年より前に一宮の名が用いられていた神社は八社だが、この文書には、そうした神社、あるいは、「二宮」の存在から一宮の存在が分かる神社のうち実に三社（尾張・伯耆・長門）がこの文書に載っている。その他、従来一宮が存在していた因幡・周防・伊予の諸国についても、一宮とはされていないが、それぞれ上宮（宇倍社）・玉祖社・三島社の名がある。いずれも一宮とされ、他に候補となる論社もない。要するに、神祇官は、当時一宮と名のついていたほとんどの神社から年貢を受けることになっていたと、この文書からうかがい知ることができる。²⁴

これだけの一宮が名を連ねているとなると、ある推測ができる。それは、年貢を納めるのと引き換えに、神社のたのめ何らかの特典を神祇官から付与していたというものである。文書の中には、神主の任用に関与している旨の付記のある神社がある。神職任用に神祇官が一定の権限を持ち得た点は前述した通りである。一宮も同様に、年貢と引き換えに権威付与の一環として、お墨付きを与えていた可能性はある。

【表一】永万元年（一一六五）『神祇官諸社御年貢進事』に記された一宮（他文献で一宮と確認できる神社を含む）

国	社名	比定神社	『延喜式』 大社	六国史神階最高位 ()は高位ないし同位	大神宝 奉献対象	初出文献成立年
尾張	一宮	真清田	○	×(熱田)		* 康治二(一一四三)
佐渡	一宮	度津		×		本文書
因幡	上宮	字倍	◎	○(天穂日命) ×(波々伎など)		元永二(一一一九)
伯耆	一宮	倭文				康和五(一一〇三)
周防	玉祖社	玉祖		○(三坂)		一一三〇年代
長門	一宮	住吉	◎			嘉承二(一一〇七)
淡路	一宮	伊弉諾	○			本文書
讃岐	一宮	田村	○			本文書
伊予	三島社	大山祇	○	◎	○	一一二〇年代

◎：国内唯一の大社、もしくは神階単独最高位 ×：他に神階最高位神あり *：二宮の初出。一宮の初出は本文書

一宮を求めた神社

『神祇官御年貢進社事』で一宮と称されたほとんどの神社については、一定の共通点がある。それは、朝廷との関係からいくと、それまで国内で絶対的優位に立っていないという点である。

【表一】で整理したが、平安時代中期までの朝廷とのつながりを考える指標は三つある。一つ目は律令規定の祭祀対象であるかどうか、二つ目は高位の神階を奉られているかどうか、三つ目は天皇一代一度の大神宝奉献の対象になっているかどうかである。

一つ目はおおよそ穏当で、多くの一宮が国内で最も重く遇されている。ただ、国内唯一という位置付けにまでなっていたのは、因幡・長門・淡路の諸国に限られる。他の国は同格の神社が別にあった。

二つ目の神階は、宇倍社で説明したが、平安時代前期に多くの神社の祭神に奉られたものである。十九階ある神階の中で、国内最高の位を奉られた神は、後に一宮とされた神社にまつられることが多い。だがそれは中世全体を俯瞰した際の話であり、ここで対象としている平安時代末期であると、国内随一の高位に叙されなかった神の神社が一定数ある。

それは先に紹介した宇倍社の鎮座する因幡国でも同様である。同国の天穗日命神は、宇倍神よりも高い位を奉られていた時期があった。⁽²⁶⁾一宮ないし一宮と目される神社の神が、国内最高の神階を単独で奉られていた例は、長門・伊予・淡路・讃岐と少なくともはないものの、別に神階の高い神が存在する国も、伯耆・尾張の二か国存在する。一宮がすべて朝廷から重視され続けていたわけではなかった。

三つ目は大神宝である。記録に残る、後一条天皇即位に伴う、寛仁元年（一〇一七）奉献時の対象神社数は五十社あまりで、⁽²⁶⁾一国一社ではない。それだけに、選ばれた神社は、時の朝廷が特に重視していたと見て差し支えないのだ

が、対象とした神社の中で、あげられているのは伊予国の三島社に過ぎない。

以上の点をまとめると、三つの観点から見て、他社よりも明らかに卓越している一宮は、『神祇官御年貢進社事』成立以前には存在しない。一方で、朝廷から重んじられた神社があまり一宮を称していない点も特筆される。確かに、朝廷との関係で国内第一であれば、あえて一宮を名のる必要もない。初期の段階から一宮を称する神社は、従来の朝廷との関わり合いで横並び、あるいはより密な神社を凌駕するために腐心していた姿が想像できる。そうした神社に神祇官が関与していたという点は、一宮という名称を広める鍵を、この官が握っていたことを物語っていよう。

『諸国一宮神名帳』に見る一宮

記載された一宮の特色

次の問題は、この時期に一宮とされた神社が、その後も位置付けを守ることができたかどうかである。一宮をめぐる争いがあったことについては、紀伊・薩摩両国の話題で説明した通りである。また、正応四年（一二九一）の書写奥書のある『白山之記』に、「但越中ニ新氣多ヲ奉_レ祝、二神諍_ニ一宮、二神ハ無力之間、新氣多成_ニ一宮云々」とある。つまり、越中国においては、一宮を氣多社と二上社とで争い、結果氣多社が一宮になったとしている。

これらの争いは、鎌倉時代中期以降、一宮であることを在地主導で主張可能な状況と、神祇官をはじめとする朝廷中枢の限界を浮き彫りにする。それは、平安時代後期から同様であった。朝廷中枢側の一方的な押し付けであれば、そもそも一宮という神事と関係のない称号を設ける必要はない。一宮は、在地と神祇官を中心とする朝廷との利害の産物といえる。

そうした状況の中で、鎌倉時代末期ごろから、国ごとの一宮を総覧できる文献が登場するようになる。早い例だと『類聚既驗抄』だが、単体では、南北朝時代成立とされる『諸国一宮神名帳』⁽²⁷⁾があげられる。その内容については【表二】で整理したところだが、そこに記載されている一宮についても、ある程度の傾向をつかむことができる。

まず一点目だが、『神祇官御年貢進社事』で一宮とされた国の神社については、鎌倉時代以前に一宮争いが確認できない。平安時代末期の神祇官が認めた一宮は、時代が下ってもその位置付けを守っていたと理解できる。

次に、先に掲げた朝廷の神事に基づく三つの観点を持ちますが、全体的に見ると、むしろ国内唯一の大社、神階が国内単独最高位の神の神社、さらには天皇一代一度の大神宝奉献の対象となった神社も多くなっている。ここは、平安時代末期と顕著な違いといえよう。鎌倉時代以降、かえって古い時代に朝廷から重んじられた神社が一宮に選ばれている状況は、伝統的な権威のある神社を一宮とする方向性があったことを示している。

ただし、今まで説明した、いずれの条件も当てはまらない国がある。誤記で真清田神社とある志摩国を除くと、四か国（伊勢・遠江・豊後・肥前）が該当する。うち遠江国を除く三か国は、国府の所在する郡の神社である。数の上ではわずかだが、国司との関係性が一宮選定に反映している国があるにはあったと分かる。なお、遠江国の事任神は、「このままの明神」と『枕草子』でとり上げられたように、中央での認知度が従来ある程度あった結果とも想定される。もともと、これらの四か国の全てで、一宮とされた神社が複数存在している。伝統的な権威のあることが、一宮の地位を安定化させる要素だった可能性は大いにある。

北海道				山陽道							山陰道				七道	五畿			
土佐	伊予	讃岐	阿波	淡路	紀伊	長門	周防	安芸	備後	備中	備前	美作	播磨	隱岐	石見	出雲	伯耆	因幡	国
高賀茂	三島	田村	大麻比古	伊佐奈伎	日前・国懸	住吉	玉祖	厳島		吉備津		中山	伊和	由良比女	物部	杵築	倭文	宇倍	諸国一宮 神名帳
都佐	大山祇																		別名など
	○	●	○	●	○	●	○		○	○	○	○	○			○	●	○	神祇官 年貢対象
◎	○	○	○	○	○	◎		○		◎	×	◎	○	○		○		◎	『延喜式』 大社
×	◎	◎	×	◎	×	◎	○	○	×	◎	×	◎	◎	×	◎	○	×	○	六国史神階 国内最高位
	○				○			○		○		○	○			○			大神宝 奉献対象
																			備考
			○		○									▼					あり 論社

北海道										五畿 七道
国	諸国一宮 神名帳	別名など	神祇官 年貢対象	『延喜式』 大社	六国史神階 国内最高位	大神宝 奉献対象	備考	論社 あり		
筑前	筑前 高良	筑前 高良		○	×	○		○		
豊前	宇佐			○	○	○				
豊後	杵原			×	×			▼		
肥前	河上	与止日女		×	×			○		
肥後	健甕龍命			○	○	○				
日向	都農				○					
大隅	正八幡	鹿児島		○						
薩摩	和多都美	和歌山			○					
老岐	天手長男			○	×					
対馬	八幡	和多都美		○	×			▽		

凡例

●…「一宮」と明記

◎…国内唯一の大社、あるいは神階単独最高位（複数祭神・神社でも同一視できるものは印を付けている）

×…他に大社、あるいは神階最高位の神が存在する

▼…鎌倉時代より後の史料で論社の存在を確認可能

▽…社名としては一社だが、比定される神社が複数ある

在地の認識とのずれ

ここまで、『諸国一宮神名帳』から、一宮の記載状況を確認した。全体の割合からいけば、朝廷の神事との関係性の深い神社が多い。朝廷の立場に立って一宮がどこかを絞り込んだためと考えられる。先に示した一宮争いのあった

国では、いずれも古代以来の朝廷祭祀の面で重い位置付けにあった方が選ばれている。薩摩国は一宮争いの後、実質的に八幡新田宮が一宮となったとされるが、『諸国一宮神名帳』⁽²³⁾では一方の枚聞神社が選ばれている。越中国に至っては、『白山之記』で争っていたとされた気多神社でも二上神社でもなく、二上神と並んで神階最高位の祭神をまつる高瀬神社が一宮とされた。

これらの状況は、『諸国一宮神名帳』に反映された一宮の理解が公家のものであることを如実に語っている。同書の成立には、南北朝時代に活躍した神祇大副卜部兼熙が関与したとされる。⁽²⁴⁾神祇官を維持する卜部氏が、朝廷の神事と、神祇官で構築していた従来の関係性に留意しながら、一宮の選定をした可能性が想定できる。

おわりに

神事を中心とした、一宮の位置付けについて概観した。主として一宮の、中世社会における政治的役割については、近年の研究で多くの点が解明された。その結果、一宮が単体では重要な役割を、さほど持っていなかったことも浮き彫りになった。⁽²⁵⁾実際、神事に關しても統一性に乏しいし、朝廷の側からすれば、一宮を一律に取り扱うような制度は神社修造で確認できるだけで、それすらも一宮に限定していなかった。⁽²⁶⁾鎌倉幕府は神事の面で一律に一宮を対象とし、それが一宮争いに結びついたが、結局のところは単発的な対応にとどまった。

一宮を単体で見ても、どういった存在であったかを考えることは、特に中世の政治的側面からのアプローチ上は、さほどの意味を持たなくなったようにも受け止められる。だがそれは、一宮の存在そのものを、改めて多角的に見直す余地も生み出した。本稿は、それを考える上での問題整理と位置づけており、より精度の高い検討は、機会を見て試みたい。

註

- (1) 本稿では参拝も含めてまつりを捉える。
- (2) 『縮刷版 神道事典』弘文堂、平成十一年（一九九九）、一宮・総社（並木和子執筆）。
- (3) 『時範記』承徳三年二月二十六日条。
- (4) 『時範記』承徳三年三月六日条、十五日条。
- (5) 水谷類「国司神拝の歴史的意義」『日本歴史』四二七、昭和五十八年（一九八三）。
- (6) 『中右記』元永二年七月三日条。
- (7) 『中右記』元永二年七月十四日条。
- (8) 『中右記』保延元年五月六日条。
- (9) 水谷前掲（5）。
- (10) 神道大系神社編三十三所収。引用では振り仮名を割愛した。
- (11) 東京大学本居文庫七八―一四二三。内容は国文学研究資料館蔵マイクロフィルムに基づく。
- (12) 『北山抄』卷七都省雜例、補諸社禰宜祝事の中に、紀伊国造の名を確かめることができる。
- (13) 国司が人事に介在できない状況が、平安時代前期には生まれていた。『続日本後紀』嘉祥二年閏十二月庚午条。
- (14) 紀伊国は高野山宝寿院文書、弘安八年九月日高野山檢校注進状写、海津一朗「異国調伏祈禱体制と諸国一宮興行」『中世一宮制の歴史的展開 下』岩田書院、平成十六年（二〇〇四）に所収。薩摩国は神代三陵志所収、弘安十年三月薩摩新田宮所司神官等解、『鎌倉遺文』一六二二八。

- (15) 争いの経緯については、紀伊国は海津前掲(14)、薩摩国は日隈正守「薩摩国における国一宮の形成過程」『中世一宮制の歴史的展開 上』岩田書院、平成十六年(二〇〇四)。
- (16) 宮内庁書陵部所蔵八幡宮関係文書二十七、建暦二年四月日大宰府在庁官人解。『鎌倉遺文』一九二七。
- (17) 『続日本後紀』嘉祥元年七月甲申条。ただし、『日本三代実録』には貞観六年に官社に列したとあり(貞観六年三月朔日条)、六国史上で記録は重複する。
- (18) 『日本三代実録』貞観十六年三月十四日条。さらに元慶二年(八七八)には正三位に昇階している(同元慶二年十一月十三日条)。
- (19) 加瀬『平安時代の神社と神職』吉川弘文館、平成二十七年(二〇一五)。
- (20) 養老職員令大國条。
- (21) 『永昌記』嘉承二年四月二十八日条。
- (22) 例えば神宮司の場合、『日本後紀』延暦二十三年六月丙辰条に、神祇官が旧記を調べて人選するよう定められたことが記載されている。それ以外の神職についても、任用手続きに関われる余地があった。
- (23) 宮内庁書陵部蔵。『平安遺文』三三五一の神祇官諸社年貢注文と同内容。
- (24) 『神祇官御年貢進社事』以前から一宮を名乗っていたにもかかわらず、同文書に名がない神社については三社あるが(安芸国厳島社・紀伊国伊太祁曽社・阿波国一宮)、いずれも社家が一宮と自称した状況のみが確認できると。国衙レベルが認めていた余地はあろうが、それでも在地主導の主張であった可能性が高い。
- (25) 天徳日命神は貞観九年(八六七)に正三位に叙されているが(『日本三代実録』貞観九年五月二十一日条)、(18)で示したように、宇倍神の正三位叙位は元慶二年(八七八)のことである。

- (26) 『左経記』寛仁元年十月二日条。
- (27) 続神道大系神社編総記一（大塚統子校注）所収。天理大学付属天理図書館蔵梵舜筆の一本をもととした。『諸国一宮神名帳』の成立や類書との関係については、続神道大系の解題にしたがった。
- (28) 日隈前掲（15）。
- (29) 前掲（27）解題。
- (30) 例をあげると、中世社会全体を覆う神社制度の核が、一宮的役割を持つ神社も包含する諸国一宮制にあるとした井上寛司『日本中世国家と諸国一宮制』岩田書院、平成二十一年（二〇〇九）、逆に中央の二十二社制との断絶を指摘した岡田莊司「平安期の国司祭祀と諸国一宮」（前掲『中世一宮制の歴史的展開 下』所収）、他の国内神社と統合された総合的な国衙の儀礼制度の存在を指摘した井原今朝男「中世の国衙寺社体制と民衆統合儀礼」（同書所収）がある。
- (31) 治承四年（一一八〇）にはじまる戦乱終結後の建久二年（一一九〇）の新制の際、神社修造を行うことになった。その際の対象として、「一、二宮及為_レ宗_二霊社」の名があがっている。三代制符所収、建久二年三月二十二日宣旨、『鎌倉遺文』五二三。

公開学術講演会(平成29年11月25日)

Researching Shinto as a Foreign Researcher

Helen Hardacre

I would like to thank Kokugakuin University not only for the invitation to participate in today's symposium, but also for its warm support of the cooperative relationship between Kokugakuin University and the Edwin O. Reischauer Institute of Japanese Studies, Harvard University. This relationship was established in 2000 at the initiative of past Kokugakuin University President Abe Yoshiya, and began with Professor Miyake Hitoshi as the inaugural visiting scholar to Harvard. Since then, the two universities have maintained close ties, which have been invaluable in promoting the study of Japanese religions, especially Shinto. Over the years, we have hosted Professor Suga Kōji, Mr. Nishitakatsuji Nobuhiro, Professors Hoshino Seiji, Daitō Takaaki, Kaminishi Wataru, and most recently Takeda Sachiya. Each of them has worked tirelessly to deepen the relationship between our two universities and help Harvard students in myriad ways. I would like to thank each of them and single out Professor Hoshino for his kindness in arranging my visit today and in mentoring Harvard graduate students, including Dana Mirsalis, who is studying at Kokugakuin this year.

I am especially honored to speak at this symposium honoring Professor Inoue Nobutaka on the occasion of his retirement from Kokugakuin University. The list of his publications includes many works that swiftly became essential for researchers worldwide, including the comprehensive dictionaries of new religious movements and a separate dictionary of

Shinto, which are now the most authoritative in those fields.⁽¹⁾ Added to them are his early work on Japanese religions overseas, his many essays presenting statistical studies of religious belief among Japanese youth, and a unique study of the conditions of the Shinto priesthood. His powerful monograph, *The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan* is the first comprehensive examination of this type of Shinto organization.⁽²⁾ I especially appreciate Professor Inoue's works in English, far too numerous to list here today, which have provided immense stimulation to the study of Shinto outside Japan. The English-language *Encyclopedia of Shinto* and its *Chronological Supplement*, as well as his most recent work to be translated, *Japanese New Religions in the Age of Mass Media*, have all helped to introduce non-Japanese students and researchers of Japanese religions to the highest standards of academic achievement.⁽³⁾

I first met Professor Inoue forty years ago, when he was the *joshu* at the Department of Religious Studies at Tokyo University. Professors Shimazono Susumu and Hayashi Makoto were also graduate students in the department at that time, and I was a visiting graduate student from the University of Chicago. Professor Inoue became a friend and mentor, and in the 1980s I had a chance to spend an academic year at Kōkugakuin while on sabbatical leave, with Professor Inoue as mentor. Over the years we have invited each other to conferences and other events and kept in touch about many issues of mutual interest. He has tirelessly advised my students and encouraged them in their research. Most recently, he was kind enough to check several chapters of a book I published on the history of Shinto, and I am deeply grateful to him for all his kindnesses to me and my students over the years. While we are celebrating his retirement today, it is unimaginable that he means to stop research, and I am sure that in the coming years he will exceed even his own enviable record of productive research and guidance to many projects, colleagues, and students.

In Kokugakuin's 21st Century Center of Excellence Program, a project that began in 2002, "Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shinto and Japanese Culture," Professor Inoue and his colleagues held several symposia that brought together numerous non-Japanese researchers to Kokugakuin to network with Japanese colleagues and each other. The discussions stemming from these meetings have done a great deal to lay the groundwork for sophisticated studies of Shinto outside Japan, and to identify issues for future research. For example, the second symposium, held in 2003, highlighted the many problems of translation that arise in writing about Shinto in any other language than Japanese. The third symposium highlighted problems in conceptualizing continuity in the history of Shinto. These issues must continually be addressed as research on Shinto in other languages becomes more common. Professor Inoue's ongoing work with the online *Encyclopedia of Shinto* is a highly effective vehicle for alerting scholars to the importance of these issues.

My assignment today is to address the question of researching Shinto as a foreign scholar. In fact, the symposia mentioned above have already described the present the state of Shinto studies outside Japan. Perhaps I can introduce a different perspective by discussing points specifically relevant to pursuing research on Shinto in an English-language environment. I would also like to discuss a new opportunity for all researchers, of whatever nationality, to promote the study of Shinto.

Researching Shinto Outside Japan

We may divide the field of research on Japanese religious history within English-language scholarship into five main categories: Shinto, Buddhism, Christianity, new religious movements, and folk religion. If we compare the history of research in English on these categories, we find

that research on Japanese Buddhism is by far the most voluminous, has a longer history, and is better supported by the kind of inter-university ties that enable students working in English to study with specialists in Japan.

Research on Japanese Buddhism in the United States has been promoted since the early twentieth century by significant scholars located at major universities. Many male students have had the experience of living in Buddhist temples, and more than a few have become ordained. Moreover, popular interest in such Buddhist practices as meditation, as well as the arts of Buddhism, has a long and rich history. Japanese scholars such as Suzuki Daisetsu, Abe Masao, Tamamuro Fumio, and others have spent prolonged periods teaching abroad and have also published their research in English. Informal ties have led many students to study at Japanese universities such as Meiji, Tōdai, Kyōdai, Taishō, Risshō, Ryūkoku, and Komazawa.

One of the most influential initiatives to promote the study of Buddhism outside Japan is the Bukkyō Dendō Kyōkai, founded by Numata Yehan. Numata programs exist at fifteen universities in the US, the UK, Holland, Austria, and Germany. They bring prominent Buddhist scholars to those countries' universities to teach, fund lecture programs, and support many other activities that promote the study of Japanese Buddhism. The BDK English Tripitika Project to translate the entirety of the *Taishō Shinshū Daizōkyō* was established in 1986 at the University of California, Berkeley, and has published translations of many important Buddhist texts.⁽⁴⁾ All these factors have worked to produce channels facilitating the improvement of teaching and research on Japanese Buddhism in the US. This means that the libraries of our major research universities have significant holdings regarding Japanese Buddhism, from primary sources and reference works, to monographs, journals, and databases.

By contrast, the creation of a corresponding framework to encourage research on Shinto is just beginning. As far as I know, the exchange relation between Kokugakuin and the Reischauer Institute may be the first ongoing relationship linking an American university to a Japanese university where Shinto is a specialty. While this exchange relation has been immensely beneficial, it will take more such ties and a longer time before the level of research on Shinto increases to that of Japanese Buddhism.

Even now, students around the US may find it difficult to find a course on Shinto, or to locate recent English-language books on Shinto accessible to non-specialists. If they only have access to works written before and shortly after the Second World War, they may be “turned off” either by an ahistorical, essentializing tone, or a lack of theoretical grounding, or a politically polemical tone that does not match the level of religious studies research in other fields. If even secondary sources are difficult to acquire, advanced students may find it difficult to acquire primary sources, training to read such sources confidently, or access to archival collections in Japan.

Recently I informally surveyed the course catalogs of major US research universities and colleges that are known for strong departments of religious studies. There are many places that offer courses on Japanese religions, in which Shinto may be treated, but I found only six universities that offer courses specifically on Shinto. Only two of them (the University of California at Santa Barbara and Harvard) offer more than one course on Shinto. As this scarcity of course offerings suggests, it is rare for American undergraduates to have an opportunity to prepare for graduate study of Shinto.

Also, with the exception of those who were born or raised in Japan, few of us grow up with any experience of shrines, the Shinto-derived new religious movements, or folk-religious observances stemming from

Shinto. Here again the comparison with Buddhism is relevant, since many cities and towns outside Japan have a Buddhist temple, an informal house-temple, or meditation groups in which one can acquire some limited experience of Buddhist practice. By contrast, it is believed that there are only ten shrines in the United States, eight of them in Hawaii.⁽⁵⁾

A final factor that I can mention is the fact that English-language scholarship lacks a comprehensive reappraisal of the works of Kuroda Toshio. He was a friend and mentor to me, and I have not come here to criticize his work, but I believe that even he would say that the acceptance of his theories in English-language scholarship has not been sufficiently balanced, especially where Shinto is concerned. When his work first began to appear, special issues of English-language journals were devoted to translating his most important essays, but now that some decades have passed, it is perhaps time for another look. We have learned a great deal from him, but nowadays we find exaggerated positions asserted as established knowledge that should not be questioned, for example, the idea that there is no such thing as Shinto before the Meiji Restoration, or that before Yoshida Kanetomo, Shinto was merely one facet of Buddhism. With these ideas now expressed as if they were articles of faith, research on Shinto faces a high hurdle.

In the United States today, a growing number of students come from China and Korea. Up until about a decade ago, some of them were very resistant to learning anything positive about Japan or Japanese religions. They would sometimes enter a class on Japanese religions and say on the first day that they were determined to write about the Yasukuni Shrine. Students expressed anger about the Yasukuni issue, based on the critical perspective of textbooks and newspapers in their home countries. After dealing with a number of students like this, I realized that it is quite possible to help them gain a more balanced understanding of the Yasukuni issue by raising questions about their home countries. For example, we

can ask why it was that China first expressed strong criticism of the shrine only after Prime Minister Nakasone's visit in 1985, even though previous prime ministers had regularly visited the shrine, and even though those visits had been widely reported. Once students understand that all countries involved in the Yasukuni debate, including but not only Japan, make use of it for their own domestic political purposes, students become much more able to put their emotions aside and conduct research in more sophisticated ways.

More recently, however, many Asian students studying in the US are very open to the study of Japanese religions, including Shinto. Like young people in the United States, it is often the case that their first introduction to Japan came in the form of *anime*, and they are often very attracted to Japan, wish to go to Japan, and are open to learning more. They may start with some very naive ideas, believing, for example, that *Mononoke Hime* and the other *anime* of Miyazaki Hayao are "Shinto films." Nevertheless, their interest in the religions of Japan is genuine.

But some Chinese students are critical of Japanese popular culture, even as they find it attractive. I would like to relate an incident that happened in one of my classes in November 2017, to provide a sense of the ideas that young Chinese students bring to the study of Japanese religious materials, including but not limited to Shinto. At Harvard we occasionally are asked to allow visiting groups to sit in on our classes, and in this case it was a group of Chinese high-school students. They visited a course of mine called "Animated Spirituality." It is not one of the my courses on Shinto, but it does involve an introduction to Shinto and discussion of Shinto-derived elements appearing in contemporary popular culture. This introductory level course examines religious ideas, images, and themes seen in Japanese popular culture, especially *anime*, live-action films, and on the day in question, video games. On this particular day, I was lecturing on the topic of "Depictions of Kami and Yōkai in Video Games." I was

intending to make the point that popular culture productions involving religious elements are not necessarily communicating a religious message, but instead using them in a kind of *shūkyō asobi*, a starting point in creating a fantasy experience for the game player.

I was discussing some well-known works like *Shin Megami Tensei*, *Ōkami*, *Fatal Frame*, *Hakurei Reimu*, and a recent controversy about a game called *Yashiro ni hoheto*. I pointed out that as in *anime*, a plot may be set at a shrine, or a *miko* may be shown to have magical powers. In *Yashiro ni hoheto* a *miko* character defeats enemies by using an *ōnusa* as a weapon, a technique we can see also in the video game *Hakurei Reimu* and numerous *anime*. None of the productions I discussed involves pornography or extreme violence.

After this lecture, one of the visitors from China came up to the lectern and wanted to discuss the lecture further. He spoke in perfect English and was very articulate in his questions. He could not understand, he said, why the Japanese government allows the production of such works as the games I had discussed. Does the Japanese government not see, he asked, that material like this is damaging to society? Doesn't the Japanese government care that youth will be corrupted by such games? His questions seemed utterly sincere, and it seemed to me that he was genuinely bewildered to learn that such things as these video games could be openly sold in Japan. To him these things are definitely harmful to society. When I suggested to him that it may not be the case that young people are harmed by playing these games, that the government would need proof of such a causal relationship before it could suppress production of a game, the idea was incomprehensible to the young man, though he clearly understood what I was saying. He asked again why there are not laws in Japan preventing the sale of video games like these. I suggested to him that their creation comes under the constitutionally protected freedom of expression, and that in a democratic society this

right is seen as requiring the highest protection, and likewise the idea of artistic freedom. We spoke for some time, but I do not think I got through to this young man, though I could tell that he was highly intelligent and talented. My teaching assistant was also listening to the conversation, and later he and I shared our amazement at this encounter. It seems to indicate that while Japanese popular culture is a bridge for some Asian students to a broader appreciation of Japanese religions and culture, for some elite Chinese youth its meanings are very different. This incident caused me some trepidation in thinking about how best to interact with talented young students from China, and to understand that their assumptions about Japan are very different from those of other students.

Anti-Japanese attitudes in China increased markedly after the beginning of patriotic education in the 1990s. The Patriotic Education Campaign was announced in 1991 in the aftermath of the Tiananmen Movement and aims to counter the decline of Communist ideology as a focus of national unity. In 2004 the standard history textbook was completely revised, to emphasize China's humiliation under Japan's brutal treatment of the Chinese people, and the role of the Chinese Communist Party in defeating Japan. This textbook helps keep alive the association between Japan and war, and the suffering of the Chinese people. The revision reflected China's reaction to heightened political patronage of the Yasukuni Shrine during the Koizumi administration, among other things. The revised textbook forms part of the material for university entrance examinations and therefore can be expected to exert a strong influence among the rising generation of Chinese leaders.⁽⁶⁾

For most undergraduates today, however, with the exception of the Chinese students I mentioned above, the older association between Shinto and World War II is mostly absent now. As is well known, earlier generations of scholarship on Shinto, especially that associated with Daniel Holtom, drew a strong connection between Shinto and militarism.

One reason why this association is disappearing is its replacement by the positive associations of Japanese popular culture, and another is the fading memory of events like the attack on Pearl Harbor. While I was growing up, every December 7 brought front-page newspaper articles on Pearl Harbor. But checking *The New York Times* front page over the last twenty-five years, 2011 was the last year that any Pearl Harbor article appeared on the front page on December 7. It was a small article at the bottom of the page titled, "A Final Hawaii Reunion for Pearl Harbor Survivors." Prior to that, 2006 was the most recent year for such a Pearl Harbor article. As the veterans dwindle in number, the issue has receded from public consciousness, and I believe that this is one reason why the association between Shinto and war has faded to the vanishing point for youth in the United States.⁽⁷⁾

There are also advantages in researching Shinto outside the Japanese scholarly world. For scholars working on the modern period, it is important to have full access to English and European-language archives on the history of foreign perceptions of Shinto. For those working on the Occupation period, it is of course important to have access to US government sources or the private papers of such figures as Daniel Holtom or William P. Woodward. Access to such sources is simple to arrange, and grants are available to help with the costs.

There is one factor that might be seen as facilitating research on Shinto from outside Japan, though I hesitate to mention it for fear of possibly giving offense, but I believe that the absence of informal taboos may also be relevant. Because none of the scholars working on Shinto outside Japan are members of the priesthood, they need not take into account the social and political positions adopted by the priesthood's association and hence may be able to express their views frankly. Likewise, those who are not Japanese are not expected to refrain from research on the monarchy or politically charged issues.

A final consideration concerns fieldwork. Field research in religious studies in Japan is frequently based on collaborating teams of researchers who devise a plan for collecting data in a relatively short time. This kind of research makes it possible to bring in many different perspectives to a topic and to gain a great deal of information in a short period. Unfortunately, religious studies in the US lacks this tradition or the institutional arrangements to support it. I think it would be very beneficial for non-Japanese researchers on Shinto to have opportunities to join such research teams, especially at an early stage of their careers.

I notice that when Japanese scholars conduct fieldwork, the research is usually limited to short periods, and it is difficult for them to be away from their home universities for as long as a year, though researchers may have valuable personal experience of shrine life that may compensate for limited time in the field. By contrast, there is a widespread understanding in English-language scholarship that one year is a suitable period of time for a comprehensive study based on fieldwork, and there are examples of studies of Shinto-related topics that are based on that long a time or longer. There are also grant-giving agencies that recognize this convention, and in the course of graduate training, it is typical for students to spend at least one year in the field, if not more.

Having reviewed some of the circumstances particular to researching Shinto outside Japan, I would like to consider prospects for the future.

The Daijōsai as an Opportunity to Promote the Study of Shinto

The symposia organized by Professor Inoue and his colleagues identified many challenges to promoting the study of Shinto outside Japan. While those challenges will remain as central problems, a new opportunity is emerging. The Daijōsai is due to take place in 2019. I would like to suggest that the Daijōsai presents an unparalleled opportunity for

researchers both inside Japan and in foreign countries to work together to promote the study of Shinto.

I feel sure that popular coverage of the Daijōsai will address the characteristics of this remarkable ritual complex which are “uniquely Japanese,” and this kind of treatment can be an important stimulus to a general interest in Shinto. Events that spotlight the aesthetic and cultural achievements of Japan place the country in a very positive light and, of course, are a welcome relief from the usual focus on politics and the economy. From the standpoint of religious studies, however, it is more important to highlight those aspects of the observance that connect it with religious phenomena in history and other societies. Foreign scholars have an opportunity to call attention to a spectacular ceremony and to raise questions about the ways it can be interpreted. Within religious studies, I believe that the Daijōsai could be an important stimulus to renewed research on religion and kingship.

The Daijōsai may be the oldest extant example of coronation ritual in the world. It would be desirable to determine whether that is the case, and what other countries maintain coronation ritual whose form was standardized over a millennium ago, as the Daijōsai was in *Jōgan Gishiki* 『貞觀儀式』 (872-877) and *Engi Shiki* 『延喜式』 (927). To explicate the form and performance of the entire ceremony (as far as possible, given that some aspects of it are secret) will clarify a prominent and distinctive ritual complex belonging to Shinto. That task would be most suitable for a team of researchers that would include foreign and Japanese members working collaboratively. Undoubtedly many problems of translation would need to be tackled, to say nothing of problems gaining sufficient access to as much ceremonial as possible. The first obligation of scholars will be to observe, record, interpret, and preserve as much as possible about the Daijōsai, beginning with a thorough review of the relevant primary texts and prior scholarship. Beyond those essential steps, however, what

must we do now, to ensure that the most complete record of the upcoming Daijōsai can be created and preserved for future researchers?

On the occasion of the most recent Vicennial Renewal of the Ise Grand Shrines (*shikinen sengū*) in 2013, the re-creation of many shrine buildings facilitated the transmission and perpetuation of traditional shrine carpentry techniques. The creation of new vestments likewise helped to transmit ancient techniques of spinning, dyeing, and weaving to a new generation of artisans. The production of shrine treasures in like manner required craftsmen and artists to create new swords, sculptures, metal-work, ceramics, and many other decorative art forms, introducing a new generation of artists to ancient techniques. The performance of a host of ceremonies and rituals also continued ancient tradition and undoubtedly initiated many younger shrine priests into Ise traditions. In 2013, some 14,200,000 people visited the Ise Shrines for the Vicennial Renewal, over 10 percent of the national population, the largest number ever to visit any shrine in a single year in recorded history.⁽⁸⁾ Likewise, the Daijōsai will certainly perform the function of transmitting artistic forms and techniques, in addition to perpetuating an ancient form of ritual, and stimulating interest in the monarchy.

Following the Daijōsai for the current emperor, significant works of scholarship were created.⁽⁹⁾ Since the coming Daijōsai will undoubtedly take a slightly different form because it will be held in the wake of an abdication rather than than a death, the occasion presents an ideal opportunity to document the ceremonies and analyze the ways in which they innovate upon precedent.

Religion and kingship, or the study of sacred or divine kingship, has been a major topic in the history of the study of religion. At first it was closely associated with the work of Sir James George Frazer, particularly his 12-volume study, *The Golden Bough*. He regarded such elements as the king as “dying god,” sacred marriage between a deity and the monarch,

and the scapegoat function of divine kings as universally valid. While his theories were subsequently critiqued extensively, his work established divine kingship as an enduring area of research. Subsequent works by A. M. Hocart, Henri Frankfort, Georges Dumézil, and others likewise came to be regarded as classic works in the history of the study of religion.

More recent, comparative work focuses on the issue of the divinity of kings, differences in the character of kingship owing to different regions and historical eras, and the connection between divine kings and the appearance of empire.⁽¹⁰⁾ I believe that the *Daijōsai* presents an important opportunity to connect the study of Shinto to such international trends in religious studies scholarship. To demonstrate the analytical and theoretical interest of the *Daijōsai* is a primary task for all researchers of Shinto, of whatever nationality, but since much analytical and theoretical work in religious studies tends to appear first in Western-language journals, foreign researchers are well placed to contribute.

The work of Sinologist Michael Puett provides a recent example of a new trajectory of research on sacred kingship. Puett points out that the deification of Chinese rulers emerged alongside the creation of empire. Prior to the Qin 秦 dynasty (221-206 BC), Chinese rulers were not deified, and their rituals of sacrifice to Heaven, ancestors, and lesser spirits unambiguously defined the ruler as human. Prior to the Qin, rulership alternated among prominent lineages, but as the Zhou 周 dynasty declined, no other lineage was strong enough to overthrow it, precipitating a period of Warring States 戰國 / 战国 (476-221 BC). In that era, we find the emergence of theories of centralized statecraft, and eventually the Qin conquered the others. The Qin emperor styled himself the “August God” (C: *Huangdi* 皇帝), a new title, asserting that he was the first August God 秦始皇帝, and that his successor would be the second August God, and so forth.

The first Qin emperor moved to undermine the rival lineages, forcing

them to move to his capital, thus removing them from their power bases. His goal was to guarantee enduring Qin rule, no longer alternating among multiple lineages. The Qin ruler altered the sacrificial system as well, personally offering sacrifices to the local shrines previously controlled by the various lineages. In Puett's words, "The ruler becomes the father and mother of the people, as well as the central sacrificer to the ancestors. . . . [T]he ruler himself becomes a god, . . . with direct control over (ideally) everything." The *Book of Rites* (『礼記』) was composed in opposition to this Qin vision of centralized rule under a divine monarch, and in 206 BC the Qin system was overthrown. The *Book of Rites* gained influence and came to be regarded as definitive for court ritual. In later ages, figures enacting "extreme forms of divine rulership," such as Mao Tse-tung, also claimed to initiate a new form of rulership that would last for eternity, like the first Qin emperor, but generally these political systems fell apart soon after the rulers' deaths.⁽¹¹⁾

The study of divine kingship generally presupposes that enthronement ritual will occur after the death of the preceding monarch, but since this is not the case with the upcoming Daijōsai, the ceremony may offer elements that challenge prevailing understandings of kingship. The reigning emperor is the 125th, if we include mythical rulers whose historicity has not been established. Of the total, 59 emperors (47.6 percent) have abdicated. Seen historically, therefore, the present emperor's decision to step down is not unusual.

I should also point out the need for scholarly discussion on the correct translation in English of the term *tai-i* (退位). The word *abdication* suggests related but different practices in Western monarchies, and in Western-language scholarship on Japanese history, the word *abdication* inevitably creates associations with the cloistered emperors of the medieval period. Those associations are clearly out of place in this case; hence it would be highly desirable to consider alternative translations.

Since those consultations have not yet taken place, however, I hope you will permit me to use the term on this occasion as a kind of shorthand.

The case of Japan is unusual in one important respect, however, because of the Shōwa emperor's famous renunciation of the idea that he was divine, stating in a New Year's address on January 1, 1946, "The ties between Us and Our people have always stood upon mutual trust and affection. They do not depend upon mere legends and myths. They are not predicated on the false conception that the Emperor is divine, and that the Japanese people are superior to other races and fated to rule the world."⁽¹²⁾ Moreover, the emperor's position in the constitution is "the symbol of the State and of the unity of the people" (article 1).

The first to serve as a "symbol emperor" was the Shōwa emperor (r. 1926-1989), who was originally enthroned under the Meiji constitution, in which he was the head of state and supreme military commander. The constitution characterized the emperor as "sacred and inviolable," which in legal terms meant that he could not be charged with criminal actions. While the Shōwa emperor was technically the first symbol emperor, the current emperor is the first to have been enthroned under the postwar constitution, following the renunciation of imperial divinity. He has positively embraced the role of symbol emperor and made it his own. In 1959 while still Crown Prince, he greatly endeared the imperial institution to the public by marrying Shōda Michiko, who was a commoner, in other words not from the aristocracy that had traditionally provided imperial brides. Their wedding was the first to be televised, and the public poured out expressions of loving hopes for the beautiful young couple. The imperial wedding's visibility via broadcast media was a watershed for the symbol monarchy. Twenty years into his tenure, an NHK survey found the great majority of the Japanese people approving of the emperor's performance of the job, and more recent surveys show that there is widespread support for his wish to step down in favor of the Crown Prince.⁽¹³⁾ As of May, 2017, polls show that the

emperor's abdication is accepted by 80 to 90 percent of the population.⁽¹⁴⁾

In the process leading up to the abdication law, Prime Minister Abe Shinzō convened a cabinet committee to make recommendations.⁽¹⁵⁾ The group consisted of 4 men and 2 women with an average age of 68. These stellar individuals are each highly respected, representing the pinnacle of achievement in business, law, and scholarship. As with many such committees, the group was expected to endorse a foregone conclusion, since it is unthinkable that the Liberal Democratic Party would contravene imperial will. Sixteen “experts,” 15 men and 1 woman, with an average age of 74, chosen by the government, presented testimony before the committee. After these “hearings,” the committee endorsed abdication for the reigning emperor only, and that led to passage of the law permitting the abdication (passed May 19, 2017).⁽¹⁶⁾

While the reigning emperor's decision to step down was not widely contested, however, critical voices emerged in the testimony by some of the sixteen “expert witnesses.” Ten of the sixteen endorsed abdication (62.5 percent). Of this majority, only two referred to the emperor's performance of ritual. Emeritus Professor of law at Kyoto Sangyō University, Tokoro Isao (所功, b. 1941) presented ritual as equally important as the emperor's other functions, but said that if rituals exact too heavy a toll, different ways should be found to delegate them.⁽¹⁷⁾ Journalist Iwai Katsumi (岩井克己, b. 1947) asserted that to emphasize ritual tends to deny the symbol emperor idea and revert toward a concept of a divine monarch.⁽¹⁸⁾

By contrast, a minority of 6 out of 16 (37.5 percent) either did not advocate abdication or opposed it, asserting that ritual is the emperor's primary duty, compared to which all other activities are secondary in importance. For example, Tokyo University Emeritus Professor of comparative culture, Hirakawa Sukehiro (平川祐弘, b. 1931) favors appointing a regent and opposes abdication, saying that it borders on a violation of the constitution. If the emperor is tired from his extra activities, he can cease them and concentrate

on his basic duty, which is to pray on behalf of the nation. As he is Shinto's principal "successor" (*kōkeisha*), his role in praying for the country has higher priority than any other activities he may choose to undertake.⁽¹⁹⁾ Emeritus Professor of English at Jōchi University, Watanabe Shōichi, (渡部昇一, 1930-2017), now deceased, expressed similar views.

Article 7 of the constitution states that *performance of ceremonial functions* (儀式を行う) is among the *matters of state* (国事) carried out by the emperor *for the people*. This suggests that imperial ceremonial would be publicly funded, similar to hosting a state banquet, but the constitution does not specify *what* ceremonial the emperor shall perform. The Imperial Household Code (皇室典範) specifies accession rites as well as funerals, but nothing beyond that. Neither document even mentions the enthronement ceremonies.

Prior to the Meiji Restoration, palace ritual (宮中祭祀) derived from precedents in the Taihō Code 大宝令 (645), *Jōgan Gishiki* (872-877), and the *Engi Shiki* (927). It was codified in the prewar Imperial Household Code (*Kōshitsu tenpan*), which was revised after the war to remove religious elements. Even today, however, the Tokyo palace contains a set of three shrines staffed by a corps of male and female ritualists, where daily, calendrical, and ancestral rites are performed throughout the year.⁽²⁰⁾ These rituals are supported through the private funds of the imperial house, though the Home Page of the Imperial Household Agency appears to rank them among the emperor's *public duties* (公務), but without legal codification of that interpretation.⁽²¹⁾ In other words, the status of imperial ritual remains unresolved, though based on more than a millennium of documented precedent, spoken of as *public*, yet funded privately. Because enthronement ritual falls into this ambiguous category, the ceremonies marking Crown Prince Naruhito's succession will, as in the case of the last Daijōsai, probably be contested if public funds are used, because of the conflict with the constitutionally stipulated separation of religion from

state (articles 20 and 89).

Several of the six persons expressing reservations about the emperor's wish to step down referred specifically to the need to clarify the status of imperial ritual, saying that it should be publically funded. For example, Shinto specialist Professor Ōhara Yasuo (大原康男, b. 1942), formerly of Kokugakuin University, stressed the urgent need to overcome the mistaken view that palace ritual is a private matter and does not belong to the emperor's official public duties (*kōmu*).⁽²²⁾ Likewise, journalist Sakurai Yoshiko (櫻井よしこ, b. 1945) stressed the primacy of palace rites above any other imperial activity, speaking of the emperor as the country's "center" and its "great ritual master" (*Nihon no chūshin ni dai saishu* 日本の中心に大祭主). So long as he acts as "ritual master," there is no reason for the emperor to do anything else. Furthermore, the constitution and the Imperial Household Code must be revised, in her view, to make clear that ritual is the highest duty of the emperor, coming before anything else.⁽²³⁾

Needless to say, it would not have been appropriate for the emperor to communicate his reaction publicly. Nevertheless, he is said to have expressed shock and surprise, according to several press reports.⁽²⁴⁾ If we stand back from the particulars of these proceedings surrounding the abdication and consider the origins of such disparate views, we can perhaps identify some unresolved questions.

The continuing ambiguity in the legal status of imperial ritual is one obvious source of contention. Another may be found in the Shōwa emperor's declaration of humanity, which did not refer to the foregoing idea of his divine descent from the Kami. That is, while the declaration denied the idea that the emperor is a divine being, it did not deny the idea that the imperial line is divinely descended from the Kami. Perhaps some critics of the symbol monarchy interpret the statement as leaving open the possibility of asserting that the emperor's significance lies chiefly in the performance of ritual. Moreover, the logic of the Daijōsai

may be undermined, because a prevailing interpretation of enthronement ceremonies is the idea that the emperor shares a meal with his ancestral Kami in the ceremonies. One line within prior research on the Daijōsai questions the identity of the Kami to whom the Daijōsai is directed, but in the absence of some connection between the emperor and the Kami,⁽²⁵⁾ it would be difficult to establish a coherent rationale for these ceremonies. Clarification of these questions would be a primary task for religious studies research on the Daijōsai, and it would be an important contribution to ongoing religious studies research on divine kingship.

Besides the Daijōsai itself, the ceremonies present opportunities for expanded studies of shrine life. When the Crown Prince is enthroned, it seems highly likely that prominent shrines around the nation will celebrate the enthronement. No doubt they will compose *norito*, perform ritual, and use the occasion to unite their communities in a celebration. Moreover, it seems very probable that the Shinto-derived new religious movements will also join in ritual and celebration to commemorate the coming enthronement ceremonies. We should not neglect to study these observances in order to understand how shrines around the country will coordinate their activities with the palace. No doubt they will sponsor performances of the arts traditionally associated with shrines, such as shrine dance (*kagura*), archery on horseback (*yabusame*), and Noh drama. They may also commission the creation of mirrors, commemorative paintings, screens, drums, *shishi gashira*, vestments, and other things. We should be making plans now for how to observe, document, preserve, and study these activities.

No doubt celebrations will be held outside shrines as well. What will cities and towns do? What issues will civic administrations face if they join with shrines to observe the event? Are the prefectural governors and local mayors already planning how to commemorate the enthronement? It is not too early to establish connections with city offices and local

journalists to help us understand the nature and extent of national celebrations.

How will the media cover the coronation? Will the coverage this time differ from the last Daijōsai, given that the upcoming ceremonies will not take place after the death of the preceding emperor? The attitudes that print and broadcast media adopt will be very influential in society as a whole, especially for youth, who may never have given serious thought to the existence of the monarchy, the meaning of “constitutional monarchy,” or the “symbol emperor.” How can researchers document and preserve this media coverage? The last Daijōsai was the first to be televised, but that fact does not seem to have stimulated significant research. At the time of the last Daijōsai, the internet and social media had not yet been widely diffused. Will these media play a role in the upcoming Daijōsai, and whom can we contact now to promote documentation and preservation of media roles?

From the standpoint of religious studies, the phenomenon of the Daijōsai is inseparable from the participation and reaction of Japanese society as a whole. The media coverage it generates will shape how Japan understands the monarchy for the next generation. We can anticipate an event of “saturation coverage,” viewed by millions of people around the world. What links need to be created now in foreign countries between researchers and the journalists who will write for influential newspapers or film for international broadcasts? Researchers have a responsibility to think through these issues and help journalists not to fall back on outmoded ideas about Shinto.

If the Daijōsai is inseparable from Japanese society, then we must also recognize that it is inseparable from its critics. As was the case when the current emperor was enthroned, it seems highly likely that some citizens will view these ceremonies as a violation of the principle of separation of religion from state. Most likely, citizen’s groups will raise lawsuits as

was the case previously. Foreign researchers should investigate who the critics are, their motivations, how they fund their operations, and what they hope to achieve. We also need to understand the legal issues as fully as possible, not only the constitution and the Imperial Household Code, but the ambiguity around the status of palace ritual (宮中祭祀). Foreign researchers should not take sides on such issues but realize that our job is to clarify the issues, identify the personnel, and preserve the data.

Lawsuits targeting the separation of religion from state in Japan are particularly difficult for foreign researchers to study, because most if not all lack formal legal training. Nevertheless, if we are to fulfill the mission of accurately observing, recording, and preserving society's perspectives on the Daijōsai, it is essential to try to understand these cases.

The most significant lawsuits concerning the last Daijōsai came from Osaka, Ōita, and Kagoshima prefectures. All of them were defeated, but the case from Osaka left room for continued argument. The Osaka case was presented as a “taxpayers’ lawsuit” (納税者訴訟) in late 1992 by a group of around 1,700 people, including 200 attorneys. It was originally conceived by a group calling itself the National Association for Lawsuits on Separation of Religion from State (政教分離訴訟全国交流集会). They charged that the use of public funds for the Daijōsai violated the separation principle. The first judgment (November 24, 1992) resulted in their defeat, as did an appeal judgment of March 9, 1995.

No doubt the complainants took heart from an *obiter dictum* (傍論), a judge’s opinion issued “in passing,” which is not legally binding, stating that there is some doubt about the constitutionality of the Daijōsai. The *obiter dictum* held that “the Daijōsai is clearly a Shinto ritual” (大嘗祭が神道儀式としての性格を有することは明白であり) and a public observance of the imperial house supported by palace funds (公的の皇室行事として宮廷費を持って執行した). At the very least, the judge said, it encouraged and promoted State Shinto 国家神道, and there is a doubt that it may

violate the separation of religion from state (少なくとも国家神道に対する助長, 促進になるような行為として, 政教分離規定に違反するのではないかとの疑義は一概には否定できない).⁽²⁶⁾ Rather than risk losing this point in continued appeals, the complainants decided not to appeal further.⁽²⁷⁾

The defeated complainants did not disband, however, but instead, veterans of this campaign decided to form an association called the Network of 1700 Opposed to the Emperor System (反天皇制市民1700ネットワーク). The group was originally assembled by lawyers, and the participants came from Christian denominations, Jōdo Shinshū from both East and West Honganji, the Wadatsumi-kai, teachers opposed to the flag and the anthem in schools, postal workers, and regional civil servants, with a distribution covering the entire country.⁽²⁸⁾ Thus, the Osaka case opened up a possible avenue for future lawsuits to question whether the Daijōsai is in compliance with the constitution, though to argue from *dicta* (傍論) rather than the judgement's main text (主文) is a questionable strategy. Nevertheless, this case resulted in the formation of a group that managed to attract people from multiple religious affiliations and many different professions from across the country to challenge the ongoing existence of the monarchy.⁽²⁹⁾

Concluding Remarks

The upcoming Daijōsai represents an unparalleled opportunity to advance the study of Shinto as an aspect of Japanese religion, culture, and society, and I hope we can act effectively to seize this moment. While arrangements are still being worked out, there is a plan for a small exhibition at Harvard about the Daijōsai, but things like this should be planned for many locations and used to stimulate the study of Shinto around the world.

There is little doubt that the enthusiasm we see among researchers

outside Japan for study of Shinto owes a great deal to Professor Inoue Nobutaka. He has tirelessly brought us together with Japanese colleagues to discuss the field's challenges and future possibilities. Although the study of Shinto outside Japan continues to face high hurdles such as I have mentioned, we also have exciting possibilities before us. I am certain that we will continue to benefit immensely from Professor Inoue's guidance, and I want to close by offering him hearty congratulations on opening the next chapter of his work.

Thank you for your kind attention.

Endnotes

- (1) *Shinshūkyō jiten* (Tokyo: Kōbundō, 1990); *Shintō jiten* (Tokyo: Kōbundō, 1994).
- (2) *Kyōha Shintō no keisei* (Tokyo: Kōbundō, 1991).
- (3) *An Encyclopedia of Shinto* (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University c2001-2006); *Umi o watatta Nihon shūkyō: Imin shakai no uchi to soto* (Tokyo: Kōbundō, 1985); Shūkyō jōhō risāchi sentā, *Jinja soshiki ni kansuru ankēto chōsa hōkokusho* (Tokyo: Shūkyō jōhō risāchi sentā, 2003); *Wakamono to gendai shūkyō: ushinawareta zahyōjiku* (Tokyo: Chikuma shobō, 1990); *Japanese New Religions in the Age of Mass Media* (Tokyo: Kokugakuin University, 2017).
- (4) On Numata projects see this website: <http://www.bdkamerica.org/activities-bdk-america>.
- (5) The only source I have found on this question is somewhat doubtful, though indicative: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Shinto_shrines_in_the_United_States.
- (6) On patriotic education in China, see Daniel Sneider, "Textbooks and

- Patriotic Education: Wartime Memory Formation in China and Japan” *Asia Pacific Review* 20/1 (2013): 35-54 and Zheng Wang, “National Humiliation, History Education, and the Politics of Historical Memory: Patriotic Education Campaign in China” *International Studies Quarterly* 52/4 (December 2008): 783-806.
- (7) I would like to thank Ms. Hannah Perry for valuable research assistance to support the information in this paragraph.
- (8) See Ise-shi sangyō kankōbu kankō kikakuka, “Heisei 25-nen Ise-shi kankō tōkei,” 3, <http://www.city.ise.mie.jp/secure/12124/25kankoutekei.pdf>.
- (9) See for example Jingū Bunko, ed. *Sokui no rei to daijōsai: shiryō shū*. Tokyo: Kokusho kankōkai, 1990; Kōgakkan Daigaku Shintō Kenkyūjo, ed. *Daijōsai no kenkyū, zoku* (Ise City, Japan: Kōgakkan Daigaku shuppanbu, 1989); and Kōgakkan Daigaku Shintō Kenkyūjo, ed. *Kōgakkan Daigaku sōritsu hyaku-sanjūshūnen, saikō gojūshūnen kinen, kundoku chūshaku, gishiki, senso Daijōsaigi* (Tokyo: Shibunkaku shuppan, 2012).
- (10) See for example, David Cannadine and S. Price, eds., *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) and Nicole Brisch, ed., *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- (11) Michael Puett, “Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections,” in *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Nicole Brisch, ed., (Chicago: University of Chicago Press, 2008), pp. 207-220; the quotation appears on p. 217.
- (12) Popularly known as the “Humanity Declaration,” (*ningen sengen*), this rescript is also known as *Imperial Rescript on the Construction of a New Japan* (新日本建設に関する詔書 Shin Nippon Kensetsu ni Kan

suru Shōsho) and *Imperial Rescript on National Revitalization* (年頭、国運振興の詔書 Nentō, Kokuun Shinkō no Shōsho).

- (13) Katō Motonori, Yoron chōsabu, Shakai chōsa, *Heisei no kōshitsukan: Sokuji 20 nen kōshitsu ni kansuru ishiki chōsa kara* (Tokyo: NHK, 2010); <https://www.nhk.or.jp/bunken/summary/yoron/social/039.html>.
- (14) See the poll by *Tokyo shinbun*, May 2, 2017, <http://www.tokyo-np.co.jp/article/politics/list/201705/CK2017050202000126.html>.
See also the poll on the issue by *Yomiuri shinbun*, “2017 nen 6 gatsu denwa zenkoku yoron chōsa” (June 19, 2017), which found 90 percent approving the abdication; <http://www.yomiuri.co.jp/feature/opinion/koumoku/20170619-OYT8T50039.html>.
- (15) The committee’s title was “Council on Easing the Burdens of the Emperor’s Public Duties,” *Tennō no kōmu no futan keigen tō ni kansuru yūshikisha kaigi*; see this website for transcripts of each of its fourteen meetings: http://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/kaisai.html.
- (16) The special law regarding the Emperor’s abdication was passed after approval in the House of Councillors on June 9 and proclaimed on June 16. The original copy and detailed summary of the law are available on this government website: “Tennō no tai’i tō ni kansuru Kōshitsu Tenpan tokurei hō ni tsuite,” 「天皇の退位等に関する皇室典範特例法について」 (updated on June 16, 2017) http://www.kantei.go.jp/jp/headline/taii_tokurei.html.
- (17) Tokoro’s testimony may be consulted in full at https://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai3/shiryō6.pdf.
- (18) See this site for a summary of Iwai’s testimony: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai4/shiryō2.pdf.
- (19) http://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai6/sankou2.pdf. This site provides a detailed summary of the views expressed

- by each of the sixteen speakers. Hirakawa's full testimony may be consulted at https://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai3/shiryo2.pdf.
- (20) For photos and descriptions of the annual ritual calendar and the palace shrines, consult the home page of the Imperial Household Agency: <http://www.kunaicho.go.jp/e-about/kyuchu/saishi.html>.
- (21) <http://www.kunaicho.go.jp/about/gokomu/kyuchu/kyuchu.html>.
- (22) Ōhara Yasuo is perhaps best known for his book, *Shintō shirei no kenkyū* (Tokyo: Hara shobō, 1993). Ōhara's testimony is presented in full at https://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai3/shiryo5.pdf.
- (23) Sakurai's testimony may be consulted in full at https://www.kantei.go.jp/jp/singi/koumu_keigen/dai4/shiryou4.pdf.
- (24) *Nikkei shinbun*, 「天皇退位、特例法案を閣議決定 今国会成立へ」 (May 19, 2017) http://www.nikkei.com/article/DGXLASFS19H09_Z10C17A5MM0000/;
Mainichi shinbun, 「陛下 退位議論に『ショック』 宮内庁幹部『生き方否定』」 (May 21, 2017) <https://mainichi.jp/articles/20170521/k00/00m/010/097000c>.
- (25) See for example Mayumi Tsunetada, “Daijōsai no saijin o meguru mondai” *Kōgakkanshō ronsō* 8/6 (December 1975): 28-57.
- (26) Momochi Akira, “Daijōsai kanren soshō hanketsu o megutte” *Meiji seitoku kinen gakkai kiyō* 16 (December 1995): 10.
- (27) Nishio Hiroki, “Seikyō bunri soshō undō ni okeru aidentiti to hō: Minō chūkōni iken soshō, Ōsaka sokui no rei, Daijōsai iken soshō o jirei to shite” *Hō shakaigaku* 56 (2002): 234-251; English summary p. 280. Momochi Akira points out that the minority opinion was not essential to the court's verdict and contravened a widespread understanding that statements about the constitutionality of some phenomenon are to be avoided unless they pertain directly to the

judgment. He pointed out also that the court did not provide reasons or evidence for the assertion that the Daijōsai supports State Shinto, nor did it define what it meant by “State Shinto;” Momochi, “Daijōsai kanren soshō hanketsu o megutte,” pp. 11-12.

(28) While the Osaka suit was in progress, members of the original complainants group participated in another “taxpayers’ lawsuit” seeking compensation for the country’s involvement in the Gulf War. They also charged that the payment by the government to the US troops in Okinawa called *omoiyari yosan* was unconstitutional.

(29) Nishio, “Seikyō bunri soshō undō ni okeru aidentiti to hō.”

執筆者一覧（執筆順）

小林 達雄 國學院大學名誉教授

渡邊 卓 國學院大學研究開発推進機構助教

針本 正行 國學院大學研究開発推進機構兼担教授・
文学部教授

内川 隆志 國學院大學研究開発推進機構教授

笹生 衛 國學院大學研究開発推進機構
学術資料センター長・神道文化学部教授

星野 靖二 國學院大學研究開発推進機構准教授

井上 順孝 國學院大學研究開発推進機構長・
神道文化学部教授

大東 敬明 國學院大學研究開発推進機構准教授

加瀬 直弥 國學院大學研究開発推進機構兼担准教授・
神道文化学部准教授

Helen Hardacre ハーバード大学教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十号

平成三十年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行 國學院大學研究開発推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号一五〇一八四四〇

電話（〇三）五四六六一〇一〇四

FAX（〇三）五四六六一九二三七

印刷所 株式会社小葉印刷所