

# 神道考古学における依代の問題

時 枝 務

## はじめに

祭祀遺跡の顕著な遺構である磐座は、そこに神を招いて祀り、目にみえない神の存在を顕在化する施設である依代よしろとして理解されてきた。神は、特定の祭りの日に祭場に降臨し、祭りが終わればいずこかへと帰っていくと考えるのが常識的な見解として受け入れられてきた。つまり、祭祀遺跡に代表されるかつての祭場は、あくまでも臨時の施設であり、そこに神を招いて祭祀をおこなうものと考えられてきたのである。それが、神が常住する施設として神社が生み出され、それまでの去来する神の観念が徐々に薄れ、遂には神が神社に常住するものと観念されるようになったと説かれてきたのである。

ところが、こうした伝統的な見解に対して、近年、笹生衛は、祭場に神霊を招くという神観念が、実は折口信夫が構想した依代・招代と

いう考え方に依拠するもので、所詮近代の分析概念に過ぎないと指摘した。<sup>〔1〕</sup>そして、「古代の神観・祭祀を考える場合、これまで民俗学等が提示してきた祭祀像・神観を離れ、考古資料の遺構・遺物について組成・変遷・分布の傾向を抽出し、その結果を論理的に可能な範囲で文献史料を使い意味付け、そこから歴史叙述を行うことが重要と考える」と主張した。つまり、従来の民俗学に依拠した祭祀遺跡の理解の仕方は見直されねばならず、考古資料と文献史料を基軸とした新たな見解を構築することが急務であるというわけである。

とすると、これまでわれわれが参照枠としてきた依代論は、近代の誤った解釈を引きずる理解ということになり、そこから解放されることこそ当面の課題ということになる。

そこで、ここでは、神道考古学における依代概念を取り上げ、折口信夫や柳田國男の民俗学的な理解との関係を鮮明にし、そのうえで

改めて笹生の問題提起をどう受け止めるべきかを考えたいと思う。

## 一、大場磐雄の依代概念

まず、神道考古学の樹立者である大場磐雄が、依代をどのように理解していたのか整理しておこう。

大場によれば、「民俗学の教示する点とも一致して、わが国古代の神靈奉斎形式は、後世のごとく一定不変の社殿等に鎮まりましたのではなく、祈る人々の招きに応じて随時に天上または山上等から招代に憑依せられ来て、祭を享け給うたのであった。そして祭が終ればそのまま天空に神さり給うを習わしとした」という。<sup>2)</sup>ここでは、招代、すなわち依代がどのようなものは明示されていないが、神が祭りに際して降臨し、終われば戻るような去来する存在であることが説かれている。しかも、祭場は臨時のもので、恒久的な社殿をもたなかったとされていることが注目される。ちなみに、祭祀する側からすれば神を招くのであるから招代、神の側からすれば憑依するのであるから依代で、両者は同じ物であることはいうまでもない。

また、別の論文では、「民俗学の示すところ、わが国古代の神靈奉斎様式は、けっして後世のごとく一定不変の場所に、恒久的に神々が鎮まりましたのではなく、随時に天上または山上から、招代を通じて憑来せらるると信ぜられたのであるから、そのために大規模な恒久的な設備を必要としなかった。路傍の樹木や所在の石塊がこれに充てられ、

または簡単な一種の施設―すなわち祭祀終了後は撤却する―で事足りたのである」と述べており、<sup>3)</sup> 依代が具体的には樹木・石塊・簡易な施設などであることが示されている。樹木や石塊は自然物であるが、人為的に植樹や設置がおこなわれた可能性もあり、純粹に自然のものというわけではない。その点、人工物である簡易な施設と、基本的にはあまり変わらないといえるかもしれない。

さて、ここで指摘しておかねばならないのは、この二つの文章で、大場は、依代論が民俗学の成果に依拠していることを明言していることである。ところが、具体的に誰の論文なのか示しているわけではなく、曖昧さを残している。おそらく依代論は、民俗学の定説であり、それが折口信夫によって提唱されたものである事実は周知のことに属すると判断したのであろう。

同様な説明は繰り返しおこなわれており、一般向けの講演を記録した文章では、「とにかく何かお願いしたいと思います時には、ある方法でもって神様をお招きする、そのお招きをする目標を立てまして、木とか石を立てるとそこに神様がおいでになり、そこでお祭をしてお願いをする。そしてお願いが済むと神様はお立ちになる、こういうように随時やっておったのであります。だから建物は要らない」<sup>4)</sup>と書きわめてわかりやすいことばで説明している。ここでは、祭りを執行する側の立場で、祭りの過程を考慮しつつ説明されており、厳密には招代の説明ということになる。

しかし、実際に発掘調査で確認することができる依代は、石などごく限られたものでしかないことは容易に推測できる。当然、具体的な説明は、磐座に集中することになる。大場の説明をいくつか列挙しておこう。

「磐座」という、磐という字は石でもよろしいわけですが、磐座信仰と申しますか石神によく似た信仰であります。結局、石というものが特殊なそういう精霊をもつという觀念から、石に神の御魂を依り付かせて、つまり招降しましてお祀りをするといった際の、つまり依代として、石というものが古代人に非常に多く用いられたのであります。また、いいかえれば、依代として石が非常に適当な存在であったと考えられたのではないかと思うのです。<sup>5)</sup> 磐座については若干の説明が必要である。元來石をもつて神の座とする意であるが、転じて石神と同様になっている場合がある。おそらく最初は神の座にふさわしい形の自然石を、祭のうちに神の降臨石として使用したが、これを繰返す中に石神と同じ性格をもつに至ったものと推定される。しかし磐境は少し意味が異なっており、石をもつて祭場を舗説した臨時の祭場であり、石それ自身に靈の存在は認めていない。ゆえに祭が終了すれば除去し、あるいは一定の期間だけ設けておいたものであるらしい。ただしその中に樹とか石とか神の憑代を置く場合は、その憑代自身が神靈の宿る靈的な対象となったのである。<sup>6)</sup>

所在の大石または奇巖等に対し、神靈の存在を認め、あるいは神靈の憑ります座と信じ、これを中心に祭祀を行ったことで、往々祭祀趾の一部に自然の巨石や立石の存在するものを見るのがこれである。<sup>7)</sup>

大場の磐座に対する考え方で特徴的なのは、本來神の座であった自然石が後に石神と觀念される例が生まれたとして、祭祀遺跡における磐座はあくまでも神が降臨する石と捉えられていることである。石神は、石自体が靈性を帯び、神そのものとしての性質をもつのに対して、磐座はあくまで神が降臨するにふさわしい座であって、神ではない。神は石に憑依するのであって、その間だけ磐座は神祀りの場となり、神が離脱すると同時に聖性を失うことになる。大場の磐座論は、去來する神の信仰を前提に、祭場のあり方を考察したものと、いうことができよう。依代の觀念の根底には、去來する神の觀念があり、臨時の祭場を基本とした神祀りのあり方があるといえる。

そのように考えたとき、依代でもある磐座は、自然状態で存在したもののなか、それとも人為的に設置されたものなのか。自然状態で、複数の磐が露出している場合、なにをもつてそこが磐座であると識別できたのか、など不明な点が多く残る。もつとも、大場は、「神の座にふさわしい形の自然石」が磐座の原初形とみているわけであるが、そもそもそれはどのような形なのであろうか。通常、考古学者が問題とするようなモノに即した議論が、ここではなされていないことに気付

く。大場の概念は、考古資料から一端離れたところで生み出され、その後考古資料に当て嵌めるといふ過程を経て練られているため、考古資料論のレベルで適用することに困難を感じる。それは、大場自身が明言しているように、そもそも依代の概念が、本来的に考古学のものではなく、民俗学に由来するものであるからであろう。

## 一、折口信夫の依代概念

それでは、笹生が近代の概念として批判する折口信夫の依代概念とはどのようなものなのか、具体的に検証してみよう。

依代の用語は、一九一五年（大正四）四月一日発行の雑誌『郷土研究』第三巻二号・三号に掲載された折口信夫「髻籠の話」で初めて使用されたものであり、折口によって提唱された概念である。また、その続編として、翌年十二月一日発行の『郷土研究』第四巻一・二号に「依代から『だし』へ」を発表したが、後に『古代研究』として一冊にまとめた際には、二本の論文を併せて「髻籠の話」としている。それが完成形であろう。そこで、まずは、「髻籠の話」における折口の依代論を辿ることで、依代についての理解を深めたいと思う。なお、引用は、折口自身の加朱がある『郷土研究』を底本とした折口博士記念古代研究所編『折口信夫全集』第二巻（中公文庫版）に拠る。

折口は、依代の説明に入る前に、まず標山という概念を提出する。

避雷針のなかつた時代には、何時何處に雷神が降るか決らなかつ

たと同じく、所謂天降り著く神々に、自由自在に土地を占められては、如何に用心を重ねても、何時神の標めた山を犯して祟りを受けるか知れない。其故になるべくは、神々の天降りに先だち、人里との交渉の尠い比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と、此方で勝手に極めて迎へ奉るのを、最完全な手段と昔の人は考へたらしい。即、標山は、恐怖と信仰との永い生活の後に、やつと案出せられた無邪氣にして、而も敬虔なる避雷針であつたのである。<sup>8)</sup>

日常生活に支障のない場所に標山を設置し、そこで祭祀をおこなうのであるから、標山は祭場であることは明白である。神が勝手に降臨しないように、あらかじめ神が降臨する場所を決め、日常と非日常の領域を空間的に識別しようというのが標山であつて、祭場以外の何物でもない。筆者は、あえて標山という用語を使用することを必要と感ぜず、むしろ標山は山車の一種をさす用語とする立場であるが、依代が祭場ではないことを確認できる点で、引用部分の内容は大きな意味をもつと考える。

引き続き、依代の説明に移り、折口は次のように述べる。

さて、右の如く人民の迷惑も大ならず、且神慮にも協ひさうな地が見たてられて後、第一に起るべき問題は、何を以て神案内の目標とするかと言ふことである。後世には、人作りの柱・旗竿なども發明せられたが、最初はやはり、標山中の最神に触れさうな處、

つまりどこか最天に近い處と言ふことになつて、高山の喬木などに十目は集つたこと、思ふ。此の如くして、松なり杉なり眞木なり、神々の依りますべき木が定つた上で、更に第二の問題が起る。即、其木が一本松・一本杉と言ふ様に注意を惹き易い場合はとにかく、さもないと折角標山を定めた為に、雷避けが雷よびになつて、思はぬ邊りに神の降臨を見ることになる困るから、茲に神にとつては、よりしろ、人間から言へばをぎしろの必要は起るのである。<sup>9)</sup>

折口は、祭場が決まつた後、その場所でもっとも目立つ樹木などに神の降臨場所が指定されたとした。そして、そこが一本松などのように間違えることのないランドマークならばともかく、周囲に紛らわしいものがある場合には、降臨場所を特定するため、依代・招代を設置する必要があると考えた。つまり、依代は、そこが神の降臨場所であることを特定するための標識であり、樹木などという一般的な限定ではなく、ここが憑依地点であると指し示すことができるような顕著な標識と考えられたのである。とすれば、依代は、一般的な樹木や岩石ではなく、個別的な地点を指示する印と考えることができる。したがつて、折口は「元来空漠散漫たる一面を有する神霊を、一所に集注せしめるのであるから、適当な招代が無くては、神々の憑り給はぬはもとよりである」<sup>10)</sup>とも主張する。要は、神霊が依りつく先を明示することが、依代に課せられた役割であつた。

折口は、依代の具体的な事例として、樹木の先端につけられた御幣を掲げている。

一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お浅間様・天王様・夷様など、何れも高い峯の松の頂に降られると言ふことで、其梢にきりかけ（御幣）を垂で、祭るとの話であつた。神の標山には必神の依るべき喬木があつて、  
而も其喬木には更に或よりしろのあるのが必須の條件であるらしい。<sup>11)</sup>

ここでは、樹木が依代ではなく、樹木の先端につけられた御幣こそが依代であることが明示されている。これは、樹木に限ることではなくて、祭場に目立つものがあるとすれば、それが即依代ではなく、あくまでもそこに人為的につけられた目印が依代であると、折口は考えていた。依代とは、神霊が降臨する地点を明示するために、神霊降臨の目的物につけられた目印なのである。

ついで、折口は、「標山系統のだし・だんじり又はだいがくの類には、必中央に経棒があつて、其末梢には更に何かの依代を附けるのが本體かと思ふ」<sup>12)</sup>といい、「依代の本體は、やはり天幕に掩はれた髻籠であつた」<sup>13)</sup>と断言する。つまり、髻籠は、祭場を指し示す機能をもっており、依代の典型であつたと主張したのである。そのうえで、次のように述べ、髻籠の原義を説いている。

然らば其髻籠の本意は如何と言ふと、地祇・精霊或は一旦標山に

招ぎ降した天神などこそ、地上に立てた所謂一本薄（郷土研究二の四）、さては川戸のさゝら萩にも、榊葉にも、木綿しでも、櫛の一つ花（一本花とも）の類にも惹かれよつたであらうが、青空のそきへより降り来る神に至つては、必何かの目標を要した筈である。尤後世になつては、地神のよりしろをも木や柱の尖に結び附けたことはあつたが、古代人の考へとしては、雲路を通ふ神には、必或部分まで太陽神の素質が含まれて居たのであるから、今日遺つて居る髻籠の形こそ、最大昔の形に近いものであるかと思ふ。木津の故老などが、ひげことは日の子の意で、日神の姿を寫したものと申し傳へて居るのは、民間語原説として軽々に看過する事が出来ぬ。其語原の當否はともかく、語原の説明を藉りて復活した前代生活の記憶には、大きな意味があるのである。<sup>14)</sup>

要は、髻籠が日輪を表現したものであるというのであつて、折口は「我々の眼には單なる目籠でも同じことの様に見えるが、以前は髻籠の髻籠たる編み餘しの髻が最重要であつたので、籠は日神を象り、髻は即、後光を意味するものであると思ふ」と明言している。太陽の表現である髻籠が、核をなす籠の部分と、その一部が派生する光線からなる表現物であると、折口は考えたのである。

やがて、髻籠が、目籠や鎌、あるいは梵天や旗竿、遂には鯉轍にさえ変化することは、折口が予測したところであり、依代は髻籠に限らないことはいふまでもない。神霊のすべてが太陽神でない以上、神霊

の性質に応じた依代があつてしかるべきであり、實際依代にはさまざま形態のものが存在していることは、折口も認めている。しかし、折口は、すべての依代の根源に髻籠が位置づけられると考えていた節がある。天上から降臨する以上、依代は天上にあるものの形を採用するであろうと折口が予測した可能性が、「雲路を通ふ神には、必或部分まで太陽神の素質が含まれて居たのである」という説明に現れているように読めないこともない。

ところで、折口自身は意識していないかもしれないが、髻籠を目印として降臨する神は、当然のことながら去来する神である。神が、いずこから降臨し、手厚く祀られ、やがて帰還する存在であることは、依代論の前提である。当然、神が一所に常住し、そこで祀られるという形態は、折口は明言していないが、一步後退した現象として考えられたであろう。去来する神から常住する神へという図式は、明確ではないものの、依代論の前提となっている可能性がある。

このように、折口の依代の概念は、今日われわれが常識的に抱いている依代のそれとは微妙に異なるものであつた。樹木や磐座が、それ自体が依代ではなく、そこに付された聖なる印こそが依代であつて、その原型は太陽神を象徴的に示す日輪にあつたというのである。折口らしい隱喩に満ちた表現をもつ議論で、わかりにくい点を多々残すが、依代とはなにかという点についてはほぼ明晰であるといつて過言ではない。

### 三、柳田國男の依代概念

ところで、「髻籠の話」の『郷土研究』への掲載をめぐることは、柳田國男による介入があった。その掲載をめぐることは、『郷土研究』の編集者であった柳田國男が、論文の書き換えに関与した複雑な経緯があり、掲載された内容をそのまま受け取ってよいのかという点にまで踏み込んで検討する必要がある。

『郷土研究』第三卷二号に掲載された折口論文の末尾には、「○編者申す。折口氏の原稿は優美な書簡體の文章であつたが、雑誌の調子を保持する為に不本意ながら書改めた。感想に亘る十数句を削つたのは相済まぬ。但し論旨には些少の異動を及ぼして居らぬ筈だが、もし著者の意に合はぬ點を注意せられたら、必ず厳密に訂正するつもりである。柱松考の著者は髻籠の問題に論及せぬ由である。柱に関して両考に相異がありとすれば、読者として却つて興味の多いことであらうと考へ、両氏に対し共に続稿の愈々詳しくからんことを望む<sup>16</sup>」という編者の註が付されている。この注記によれば、最初候文であつた原稿を、編集者である柳田國男が書き改めたものであることが知られる。この柳田による書き改めについて、福田アジオは、次のように解説している。

投稿した折口信夫の文章があまりにも素晴らしいので、柳田國男は自分で編集していた雑誌『郷土研究』に出すのをずらして、そ

の前に頑張つて自分の論文を出したという有名な話があります。それについてはいろいろな疑問と云うのはありますけど、少なくとも柳田は折口信夫の投稿論文を読んで大変なショックを受けたことは間違いないと思います。これを書いた折口信夫に対しては当時はまだ面識もない、存在を知らない。名前がいかにもうさんくさい。「折口」は口を折っている。「信夫」は忍ぶであり隠れている。口を折って隠れているんだから誰か有名な学者か、すごい人が名前を秘して投稿してきたのではないかと思つたと言われています<sup>17</sup>。ところが、これが実名であることはすぐ分かるわけです。

ということ、柳田は、折口の文章を書き改めたわけであるが、その際元の原稿にはなかつた「尾芝氏の柱松考（郷土研究、三の一）もどうやら此に關聯した題目であるらしい。因つて、自分の此に就ての考へを、少し纏めて批判を願ひたいと思ふ<sup>18</sup>」という一文を付け足した。これによれば、『郷土研究』第三卷一号に掲載された尾芝古樟こと柳田國男の論文に触発されて、折口が一文を草したことになるが、実際は逆であつた。そもそも、三月一日に出た論文をみてから執筆した論文が、四月一日に刊行された『郷土研究』第三卷二号に載ること自体が、実質的には不可能であつたはずである。この辺の経緯については、すでに池田弥三郎による詳細な研究が「髻籠の話を中心に」『私説折口信夫』でまとめられているが、その結びで池田が折口と柳田の關係について「その、真底では生涯の師と思ひながら、もう一步、近づかなかつ

たのは、なにが原因なのか。近づかなかったのか、近づけなかったのか。近づけさせないものが対折口の柳田の側にあったとすれば、それは、処女論文といふべき『髻籠の話』の改変に対する、折口のこだわりか、警戒からではなかったかと思う<sup>19)</sup>と述べていることは意味深長である。しかも、柳田の論文「柱松考」は、依代に対して折口とは異なる理解を示すものであった。

「柱松考」は、播州（兵庫県）のヒアゲという盆行事から説き起し、長門（山口県）の柱松行事の様相を示したうえで、柱松という地名が西日本を中心に広く分布していることを指摘し、「此風習が少なくも或時代には全国一般のものであったことを示す上に、更に進んで考へると、柱松を執行ふべき地点が一定して居たことも推測し得られるかと思ふ<sup>20)</sup>」と主張した。そして、柱松の由来を説いた後、柱松と「諸国の盆灯籠や門火の魂送り<sup>21)</sup>」との関連について述べる。さらに、戸隠山・妙高山の柱松、羽黒山の松例祭の事例を紹介し、修験者や聖が柱松に関与したことを指摘している。

この論文では、依代の用語は使用されておらず、一見依代論とは無関係のようにみえるが、実は柱松を神の依代と考えた研究であった。後に関連論文と合わせてまとめた論文集のタイトルが『神樹篇』（実業之日本社、一九五三年）であることが物語るように、依代という用語を避けつつ、神が憑依する樹木について考察しようとするものであった。柳田は、樹木に神が憑依するとそれが神木になると考え、目印と

しての依代については考察しなかった。柳田の理解では、神が憑依する樹木自体が依代に該当し、目印はそれほど重要でないと考えたようで、検討を加えることさえしなかった。

ここに、折口の依代論と柳田のそれが、微妙に食い違うことになった。依代は、折口にとっては目印、柳田にとっては憑依する物自体を意味した。この考え方はその後も変わらず、後に『神樹篇』に収録された「柱祭と子供」「電灯松伝説」「旗鉾のこと」「大柱直」「諏訪の御柱」「勧請の木」「腰掛石」「左義長問題」「杖の成長した話」「楊枝を以て泉を下する事」「争ひの樹と榎樹」「天狗松・神様松」「地藏木」「花とイナウ」「信州の祭の木」「祭の木」「鳥柴考要領」など一連の論文は、一部のタイトルからうかがえるように文字通り神樹などについて専ら論じたものであった。ここでは、折口の提唱した依代は、まったく見向きもされなかったのである。

日本民俗学は、柳田の決定的な影響力のもとに発展していったこともあり、多くの民俗学者は依代を柳田に近い理解のもとに使用するようになった。たとえば、大塚民俗学会編『日本民俗事典』（弘文堂、一九六二年）を引くと、「よりしろ 依り代」の項目が西垣晴次によって執筆されているが、「神霊のよりつくもの」と規定し、「樹木・石・御幣など」を具体例として掲げている。これは、あきらかに柳田説による理解のうえに立って執筆されたもので、柳田説の影響の大きさを知ることができる。その辺の事情を、福田アジオは、次のように述べて



いる。

この「髻籠の話」の優れた内容に柳田国男はショックを受けると同時に、対抗心を燃やして一連の論文を書くことになるんですが、柳田国男は髻籠の解釈をもちろん採用しません。依代という言葉も採用しません。ところが、お弟子さんたちが依代という言葉を使っていく。使いはするけど、折口信夫の説明は柳田の影響下では採用されなかった。神が依り付くための喬木に目印として付けた、プラスチックで付けた神を象徴するものという意味はまったく消えてしまった。ですから、墓石も依代、鯉のぼりも依代というように、神が依り付くものはみんな依代ということになってしまった。<sup>(2)</sup>

このように、依代は、折口によって創案された用語であるにもかかわらず、それとは異なる柳田の理解を敷衍するかたちで受容された。そのため、当初のオリジナリティーは消え失せ、西垣の定義にある「神霊のよりつくもの」という一般的な内容として理解されたのである。そして、折口の提案は忘れ去られ、柳田の理解を盛り込んだことばとして、依代が常識化したのである。要は、ことばの内容が提唱者のものとは異なるものになったわけで、まさに換骨奪胎された用語となったのである。

#### 四、神道考古学における依代概念の位相

さて、折口と柳田の依代概念の違いを確認した目で、もう一度大場磐雄の依代概念を見直してみよう。大場は、樹木・石塊・簡易な施設などが依代であると述べているが、神が降臨する際の目印であるとは一言もいっていない。つまり、大場にとつての依代は、あきらかに柳田の理解に近く、折口説を踏まえていないのである。

鳥居龍蔵の弟子である大場が、早くから民俗学に親しんでいたことは疑いなく、國學院大学で学んだことから折口との親しい関係が予測できる。しかし、柳田国男も國學院大学で講義をおこなっており、その影響を受けていないともいえない。しかも、大場が依代について意識的に記述したのは、一九七〇年に刊行された『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』に収録された論文においてであり、一九四三年に刊行された『神道考古学論攷』にはみられない。とすると、大場の依代論は、おもに戦後になって形成されたものである可能性が考えられる。戦後活発に活動した民俗学研究所の若い民俗学者などから学んだ可能性もたぶんにあるのではなからうか。いずれにせよ、依代概念に関していえば、折口ではなく柳田の影響を受けていたことはまちがいない。

それでは、大場よりも後の世代の考古学者たちは、依代をどのように理解していたのであろうか。祭祀遺跡を論じながらも依代に言及し

ない論文が圧倒的に多いが、依代について述べたものをいくつか見つけることができたので、それらを手がかりに検討してみよう。

一九五九年、佐野大和は、円筒埴輪の性格について考察するなかで、国境に甕を埋めたという『播磨国風土記』の記事を「それは単に境を画する標識としてではなく、その甕なり壺なりに境界を守る神、精霊、外界から災を運び込むものを攘い退けて、自分たちの世界の平和を守る神が依り憑き宿るものと信ぜられたからであった」とし、東日本の再葬墓の壺に注目して「神や精霊が壺に依り憑くものと信じ、その壺を神や精霊の表徴とし、これを中心として、供物が捧げられ又は香が焚かれ、或は舞踏が行われるというような未開社会の習俗を考え併せると、人面を表現した壺の形は、そのまま神の姿と見られたのではなかったろうかと思われる」と説いた。<sup>24</sup> 神や精霊が憑依するのは、壺そのものであり、壺は標識ではないことから、柳田説を敷衍した理解であるとみられる。もともと、依代という用語を使用しているわけではなく、折口説とも柳田説とも無縁の可能性もある。

一九六二年、藤森栄一は、諏訪大社などの鉄鐸について論じた際に、鉄鐸を鳴らす神事がおこなわれた湛という聖地について、「祭る人々の聚落に近い古社、恐らくさらに古くはミシヤグジンなる地点、その巨木、または巨石、その他の憑代たるべき独立物象のあつた地を考えていいであろう」と説き、「あらゆる姿よき、より高き木には、すべて神が降りたもうたのである」といった。<sup>25</sup> 古社・巨木・巨石などが「憑代」

であるというのであるから、目印としての依代ではないことがあきらかなので、やはり柳田説との親縁性が指摘できよう。

また、藤森は、一九六五年に『諏訪大社』という概説書を公刊したが、そのなかで下社秋宮の建物について「安永九年（一七八〇）に、立川富棟によって建てられた楼門造りの拝殿の奥の最秘所には、憑代としての神座の神木が見え、古い信仰形態をとどめている」と述べた。<sup>26</sup> これは、神木を「憑代」とするもので、一九六二年の研究の延長線上に位置づけられるものであろう。

一九七四年、佐野大和は、神道考古学の概観のなかで、「神の憑り代」と題して、「神がその霊力を發揮し、神威をいや増すために必要とした呪具は、当然常世渡りの珍宝、舶載の鏡鑑類、研ぎすまされた剣、鉾、戈といった利器の類、あるいは南の海の潮の八百路の八潮路を越えて来たスイジガイやテングニシ・オニニシ・イモガイ等の貝類であった。それらは神の持ちものとしての高い靈性を具備していたがために、おのずから神降臨の標識となり、ある場合には神の憑り代として、またある時は神威を副える呪具として儀器化したのであった」と述べた。佐野は、呪具を「憑り代」として捉えたが、「神降臨の標識」とすれば折口説によったことになる。しかし、「ある場合には神の憑り代」という言い方をしており、そう捉えてよいのか疑問が残る。とはいえ、柳田の発想からは遠い位置にあるといえ、折口の影響を読み込んでみてもよいかもしいない。

一九八〇年、小出義治は、神道の起源を考古資料から論じた「原神道の世界」を発表したが、そのなかで福岡県宗像市沖ノ島二一号遺跡を「当初は鉄器類と玉類を別々に区別して奉獻したものと考えられ、また鉄器類は実用品と雛形との両方が供獻され、さらに玉類の出土の状態から、祭壇の中心にある磐座と考える大石に玉類をつけた木の枝を立てかけたものと推測されている。こうした状況は、降臨する神の座としての磐座と、神の依代としての『ひもろぎ』がともにしつらえられた祭場として、その初現の状態を伝える重要な遺構となろう」と説いた。<sup>28)</sup>

この小出の考察は、祭場における依代の実態を論じた非常に貴重なものであり、十分に検討しなければならない内容を含んでいる。磐座と依代が区別されている点が重要で、自然の岩場である磐座に、人工的に依代を設えることで、祭場を造成したと考えられていることに注目したい。磐座を依代とみる大場と見解が異なることになるが、その点への言及はなく、相違点が意識されていなかった可能性がある。

また、明言はされていないが、依代が目印として設置されたと考えれば、折口説を採用したことになる。依代は、「玉類をつけた木の枝」であったことが、玉類の出土状態から推測されるという。髻籠でこそないが、依代である可能性は、確かに考えられる。「ひもろぎ」は、古典にみえる神が降臨するための施設であり、その実態はよくわかっていないが、「玉類をつけた木の枝」が用いられた可能性は十分に

ある。

「降臨する神の座」と「神の依代」が、どのような関係にあるのかが問題であるが、折口説に近い見解とみてよいのではなからうか。

一九八一年に刊行された『神道考古学講座』第一巻に収録された佐野大和・乙益重隆「神道考古学用語解説」で、「ヨリシロ（依代・憑代）」は、次のように解説された。

祭りに際して、神霊が降臨し給う標示物が憑代であるが、森や樹木や岩石の如き自然物の場合と、柱・幟幡・御幣・花またはヒトガタ（人形）の如き舗設ないし採物の場合とがある。神の降臨を待ち望んでこれを祭る者の側からすればオギシロ（招代）であり、それが人間の場合にはヨリマシ（尸童）といい、多くは童児である。考古学的には、岩石（磐座）以外は資料として遺存しない場合が多いが、鏡や剣・鉾・玉の如き祭器、または斎瓮などが神聖視されて、そのままヨリシロとして祭祀の対象となったことは十分考えられる。<sup>29)</sup>

ここでは、依代は「神霊が降臨し給う標示物」と規定され、字面だけみれば折口説が彷彿と浮かぶが、森・樹木・岩石・柱・幟幡・御幣・花・ヒトガタなど多様なものが掲げられ、ヨリマシのような目印とはいえないものが含まれているところから、やはり柳田説を基調に概念を拡大させたものとみるべきであろう。また、依代を祭祀の対象であるとしていることも、目印としての依代ではないことを示しているよう。

『神道考古学講座』が、大場の圧倒的な影響のもとに企画された本であることを思えば、この規定は大場の見解を反映しているものである可能性が強い。その意味では、神道考古学における依代の概念は、この規定を基準に考えてもあながち誤りではなからう。

二〇一〇年、広瀬和雄は、古墳時代を中心としたカミ観念と靈魂観に考古資料から迫った『カミ観念と古代国家』を公刊したが、その「第四章 古墳時代の祭祀遺跡」で、「五世紀に盛行した祭祀遺跡の特徴は第一、海・湖や山に浮遊していたカミを、巨岩や特別に設けられた祭場に憑依させ、実物や滑石製模造品などを奉獻して儀礼をおこなうものだった。それは沖ノ島や石上神宮禁足地などの祭式の継承であって、カミの居所に近接した空間で祭祀儀礼が実施された。カミはそのつど、一定期間、踏襲された場所に勧請され、巨岩などの依代に憑依した。祭祀が終了すれば、再びカミは去っていく<sup>30)</sup>と主張した。「巨岩などの依代」と明言していることから、依代を目印と考えている節はなく、柳田説を基調とするものであることは一目瞭然である。

このように、考古学者による依代概念を検討してみると、佐野・小出を除いては、柳田の理解の延長線上にある見解であることがあきらかになる。依代の概念を創案した折口の概念は、ほとんど顧みられなまま議論が進んできたのであり、折口が神道考古学に与えた影響は少なかつたと見積もってよさそうである。

## 五、依代の考古学的研究の可能性

さて、依代について言説論的な検討をおこなった結果、誤った依代概念が普及し、議論が混乱したまま現在に至っていることがあきらかになった。それでは、考古学としてはどう対応したらいいのか、考えるところを述べておきたい。

第一に、学術用語の概念は、提唱者の原典に帰って確認することを励行したい。

依代の場合、柳田による折口説の無視が、以後の研究者に大きな影響を与えたことは疑いない。柳田による民俗学の組織化が進められるなかで、柳田を中心とする学問観が共有されることは、日本民俗学の成立に一定の役割を果たしたかもしれない。折口が生涯の師と仰いだ柳田の意向を無視して、若い研究者が折口の独自の用語を使用することは、いろいろな意味で憚られたかもしれない。しかも、柳田の強い自我とぶつからないように意識すれば、若い研究者が折口の概念である依代をうかつに使うことはできなかったであろう。

にもかかわらず、依代という用語は民俗学で使用されるようになり、いつの間にか定着した。しかも、創案者である折口の概念とは異なったものとして用いられ、それが定着したのである。そこにはあきらかに柳田説の影響が認められるところから、折口の容器に柳田の学説を盛り込んで、若い研究者たちが便利な用語として使用したことが推測

できる。便宜的なものであったのか、意図的なものであったのか、今となつては知る由もないが、当初の概念とは異なるものとして受容された。

神道考古学の樹立者である大場は、いまだ経路は不明であるが、おそらく國學院大學関係の身近な民俗学者から依代の概念を学んだのであろう。しかし、それは、すでに折口の依代概念ではなく、手垢にまみれたものであった。そのため、大場は、折口の当初の意図を汲むことができないまま、自分の学問のなかに取り込んでしまった。なぜ原典で確認しなかったのか疑問が残るが、大場が依代を知った頃には、雑誌『郷土研究』や折口の単著『古代研究』が入手しづらかったためかもしれない。いずれにせよ、そこで原典を確認し、正確な概念を導入しておけば、神道考古学における概念の混乱は防げたであろう。

しかも、その後の世代も、原典の精読はおこなわず、師説を繰り返すだけの説明をおこなった可能性が高い。もしかすると、佐野・小出が原典を読んでいた可能性があるが、注記などで明示することはなかった。もし、佐野・小出が折口説の個性を意識したならば、ここで指摘しておいて欲しかった。

今回は、依代だけを対象としたが、日本考古学においては、同じような事例が多々あるのではないかと危惧する。神道考古学や仏教考古学など、特殊な用語が跋扈する分野においては、なおのこと概念の正確さを期すことが求められよう。

第二に、もし折口説に立ち返るのがベストだとすれば、依代を考古資料で示すことが課題となろう。

佐野大和・乙益重隆「神道考古学用語解説」のように「考古学的には、岩石（磐座）以外は資料として遺存しない場合が多い」といつてしまえば、検出できる可能性が低いように聞こえるが、たぶんそのようなことはなからう。

小出義治が、遺物出土状態から「玉類をつけた木の枝」を認定したように、考古資料の精緻な観察によって依代を発見できる可能性は高い。確かに、依代が磐座のような磐石なものではないことがあきらかになった以上、依代概念を誤解していたときほど、依代の痕跡を簡単に発見することはできなくなった。しかし、発掘調査によって、玉類などの出土状態をあきらかにできれば、依代の存在が明白になる可能性は高いのである。実際、そうした事例は、すでに長野県坂城町青木下遺跡Ⅱなど各地で検出されており、不可能ではないことが実証されている。

問題は、依代にどのようなものがあるのか、われわれはまだ十分に把握できていないことである。「玉類をつけた木の枝」についてさえ、いまだ十分な研究がなされておらず、さまざまなものがあるに違いないそのバリエーションを把握できていない。木製品や貝製品など、思わぬ依代があるかもしれないが、未知数である。長年にわたって、依代の概念をまちがえていたために、依代の姿がまだみえていないの

である。依代の実態がわからないまま、依代論を批判するだけでは、問題の解決に至らないであろう。

第三に、しかし、それでも笹生の批判は、的を射ている。依代論が仮説であることは、笹生のいう通りだし、実証できていないことも確かである。それが、依代であるかどうかは、依代を設置した当事者にしかわからないこともしれず、実証は困難を極めるに違いない。だが、それ以上に問題なのは、依代を付けた場所に神がいるかないかということである。

折口は、依代を指して神が降臨したと考へ、神の去来を予想した。ところが、『出雲国風土記』をみると石神が祭場にいるように記している。あるいは、神が出産した洞窟が、祭場となっていると記されている。いま、この問題を具体的に検証する紙幅がないが、要は、神が去来する場所に祭祀遺跡が営まれたのか、それとも神が本来いる場所に営まれたのか、われわれは再考する必要に迫られているのである。

この問題は、古代人の神観念をどう捉えるかということに直結するもので、考古学だけで答えが出せる問題ではない。しかし、同時代史料を扱うことができる古代史か古代文学、それに考古学のいずれかが、問題解決のための手がかりを見出さなければ、先に進まない問題ではある。そのためにも、考古資料の解釈を、同時代史料との整合性をもたせつつ、進める必要がある。その点、民俗資料は、あくまでも参照枠に留まることを忘れてはならない。われわれは、笹生の批判に謙虚

に耳を傾け、問題解決のために総力を結集する必要がある。

### おわりに

以上、依代をめぐる検討してきたが、最後に民俗学と考古学の関係について付言しておこう。

考古学と民俗学では、その出発点が違うため、発想はあきらかに異なる。考古学では、古代など当時の資料をもとに、現代と過去の対話がおこなわれる。対して、民俗学は、現代の民俗資料をもとに、過去へ遡ろうと努力する。過去から現代へのベクトルと、現代から過去へのベクトルは、どこかで交差するかもしれないが、あきらかに方向を異にする。また、考古学は物言わぬ土器や石器などを相手にするが、民俗学は饒舌な話者の語りに耳を傾けることから研究を始める。物質的な世界とことばの世界は、異質な世界をそれぞれ保持し、交差する部分は意外と少ない。さらに、考古学がかたちや技術など目で捉えやすいことが得意であるのに対し、民俗学は眼前の事象を手がかりに人々の心意に分け入ることを目指す。最初から、目的が異なっているように思えるが、近い面もある。

すなわち、どちらも、時間の新古はわかるが、絶対年代に疎く、変化が緩やかで、これといった画期がかならずしもあきらかでない。あるいは、日常生活主体で、歴史的な大事件と無縁なことなど、列挙すればきりがなく共通する。

実は、兄弟のような学問なのだが、研究者の交流は少ない。そうしたなかにあつて、大場は、積極的に民俗学の方法を取り入れたのであるが、依代に関する限り、民俗学の複雑な事情を汲み得なかつたようである。

しかし、大場が不十分なまま終始したからといって、われわれがあきらめる必要はない。神道考古学のような宗教をテーマとする考古学においては、民俗学的な研究方法を射程に収めることは、必須の課題である。本稿はその序説に過ぎない。

## 註

- (1) 笹生衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館 二〇〇二年、二一三頁。
- (2) 大場磐雄「磐境の信仰と遺蹟」『史迹と美術』第二三号 一九五三年(『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年所収、三五五頁)。
- (3) 大場磐雄『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年、四七頁。
- (4) 大場磐雄「神社の成立ち」『汎交通』第六〇巻一 一九六〇年(『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年所収、二二七頁)。
- (5) 大場磐雄「日本における石信仰の考古学的考察」『日本文化研究所紀要』第八輯 一九六一年(『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年所収、三二八―三二九頁)。
- (6) 大場磐雄「考古学上から見た古代祭祀の様相」『神道宗教』第四四号 一九六六年(『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年所収、二五九―二六〇頁)。
- (7) 大場磐雄『祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―』角川書店 一九七〇年、一四四頁。
- (8) 折口博士記念古代研究所編『折口信夫全集』第二卷(中公文庫) 中央公論社 一九七五年、一八三頁。
- (9) 同右、一八三―一八四頁。
- (10) 同右、一八四頁。
- (11) 同右、一八五頁。
- (12) 同右、一八七頁。
- (13) 同右、一八九頁。
- (14) 同右。
- (15) 同右、一九〇頁。
- (16) 『郷土研究』第三巻二号 郷土研究社 一九一五年
- (17) 福田アジオ『民俗学のこれまでとこれから』岩田書院 二〇一四年、五四頁。
- (18) 折口博士記念古代研究所編『折口信夫全集』第二卷(中公文庫) 中央公論社 一九七五年、一八二―一八三頁。
- (19) 池田弥三郎『私説折口信夫』中央公論社 一九七二年、一六頁。
- (20) 柳田國男「柱松考」『柳田國男全集』第十九巻 筑摩書房 一九九九年、四三五頁。
- (21) 同右、四三六頁。
- (22) 福田アジオ『民俗学のこれまでとこれから』岩田書院 二〇一四年、五六頁。
- (23) 佐野大和「壺により憑くもの」『國學院雑誌』六〇巻一 一九五九年(『呪術世界と考古学』続群書類従完成会 一九九二年、一五七頁)。
- (24) 同右、一五九頁。
- (25) 藤森栄一「鉄鐸―その古代史上の意義―諏訪神社の考古学的研究(四)―」『信濃』第一四巻第四号 一九六二年(『藤森栄一全集』第一四巻 学生社 一九八六年、一五一頁)。
- (26) 藤森栄一『諏訪大社』中央公論美術出版 一九六五年(『藤森栄一全

- 集』第一四卷 学生社 一九八六年、二二四頁。
- (27) 佐野大和「原始氏族社会の思想」『日本思想史の基礎知識』有斐閣 一九七四年〔呪術世界と考古学〕統群書類従完成会 一九九二年、七頁、  
「序論 神道考古学序説」に改題。
- (28) 小出義治「原神道の世界」『講座日本の古代信仰1 神々の思想』学生社 一九八〇年、四八～四九頁。
- (29) 佐野大和・乙益重隆「神道考古学用語解説」『神道考古学講座』第一卷 雄山閣出版 一九八一年、三四〇頁。
- (30) 広瀬和雄「カミ観念と古代国家」角川学芸出版 二〇一〇年、一五三頁。