

## 日本の外魂思想

大久間喜一郎

物思へは沢の螢もわが身よりあくがれ出づる魂かとぞみる

和泉式部

## 外魂説の概略と分析

日本の外魂思想

外魂という語は external soul の訳語である。これを外魂と訳すことは、私の知る限りではフレイザーの「金枝篇」の訳者、永橋卓介氏によるものだと思われている。本稿においても以下この訳語を使用させて貰うことにする。

Dictionary of Folklore, Mythology and Legend-Funk & Wagnalls Co. New York あたりも、外魂については極めて簡単な説明で、「未開人や民話・民間伝承において、保存のため、あるいは他の理由のために靈魂を肉体から分離することができるといふ概念。」といったふうに記されているだけである。

永橋卓介氏の訳による「金枝篇」の抄略一巻本（岩波文庫本五冊に訳出）においては、約一〇〇頁に亘って外魂に関する説話および民俗が説かれている。この部分は、フレイザー編の「金枝篇」親本（マクミラン版）に依れば、同じ章段の下に約三〇〇頁に亘って説

話および民俗が記されてある。この J・G・フレイザーによって集録された外魂に関する説話及び民俗は、何れも魔法使などのような超人的存在が自分の生命の安全を計るために、己れの靈魂を常人には発見できないような場所とか動植物の中に隠しておくが、それをつい口外したために殺されてしまうといった民話とか、その民話の根底に横たわる思考原理が民俗の中にどのような形で表現されているかといった類例の集積である。いま、その代表的な例として、文献的にも古いものは、紀元前一三〇〇年頃のラメセス二世の時代に記された「二人の兄弟」の話であろう。この説話はブリタニカにもその名を挙げられている著名な話である。そして、ホメロスの詩篇やバイブルよりも古い物語である。

昔、二人の兄弟があった。兄をアンブと言ひ、弟をバータと言つた。弟は兄の家に厄介になつていたが、召使のように兄に仕えて畑仕事に精を出していた。兄には妻がいて、ある時その妻がバータに不義を仕掛け、バータに断られるや、その事が良人に知れるのを憚

れて、全く逆なことを言つてバータのことを良人に讒訴したので、その夕方アンブはバータを殺そうとする。バータは自分が労作に使つてゐる牝牛がバータに危険だから逃げろという。そこでバータはラーの神の助けによつて危難を避けることができた。夜明けと共に、弟は兄に身の潔白を告げ、アカシアの谷へ去つてゆく。バータは、アカシアの谷でひとり狩をして暮す。こんなバータを神々は哀れんで、バータのために地上の誰よりも美しい女を作つて妻として与えた。ところが、ある日この妻の髪の毛の一握りが川に落ちて、ファラオの洗濯場まで流れ着いたことから、王は神々が作った女の存在を知り、兵士をやつてアカシアの谷から女を連行させる。王に愛され、王妃となつたバータの妻は、王から良人のことを問われたとき、良人の生命の秘密を王に告げる。その秘密というのは、バータは自分の心(フレイザーは *John* と書いているが、靈魂と同義に考えてよからう)をアカシアの花のてっぺんに置いてあるということであつた。アカシアを切り倒してあの人をなくしてくれという女の願いで、アカシアは切られ、バータは死んだように小屋に倒れてしまう。ところが弟の身の上の変事を知つた兄のアンブは、アカシアの谷に弟の心を探しにきて遂にそれを見つけ出し、清水を盛つた器に入れると弟は意識をとり戻し、そしてその水を飲みほすと、体の中に心が入つて元気になる。

フレイザーの紹介はここまでだが(註1)、バータはこの後で牛に愛じて兄の助けを借り王宮に乗りこみ、王に寵愛されるが元の妻に殺され、次に梨の木に変じ、それも切られると、最後に女の口に飛び込んで王子となつて誕生し、遂に王位に即くやその女に復讐するということになる(註2)。だが、こうした外魂説話の根底をなす靈

魂思想は一体どのようなものであろうか。靈魂を肉体から分離させて人目につかないところへ隠しておけば、なぜその人間は死なないと思ふのだからか。靈魂を肉体から切り離すということ自体が、この場合なぜ死を意味しないのだからか。人類が草昧時代から次第に確信するようになってきた靈魂不滅観によれば、人間は何れ再生するものであるから、何も靈魂を別に隠さなくともよいのである(註3)。肉体は亡びても靈魂は亡びないというのが靈魂不滅観である。この思想の裏には肉体は必ず亡びるものといった観念はなかつたのであろうか。それとも靈魂は肉体と共に亡びるといった観念があつて、それで靈魂を隠したのであろうか。こういった数々の疑問はどう考えるべきであらうか。それについていささか次に述べてみたい。

先ず、肉体から靈魂を分離させても死なないということに就いては、人間の靈魂はいつも肉体と共にあるというわけではないと古代人は考へていた。夢も失神も靈魂の遊離であつた。ただ、靈魂が肉体を見捨てて去つてしまつた時に死が訪れるのであつた。だから靈魂にその気がなければ肉体は安全だし、靈魂にも一定の安住地があればとりとめなく迷うといつたこともない筈であつた。したがつて、「二人の兄弟」の説話にみえるアカシアの花とか、器に入れた清水とかが靈魂の枯死を防ぐ榮養物であり、安住地でもあつたのである。ただ、この際、靈魂を肉体の外に委託しておいて、よく常人と同じ生活ができるものだという点であるが、それは呪術に長じている者にとつては可能であるといつた空想があつたのであろう。なお、この点に付随して、このような超人は靈魂の在処さえ発見されなければ、永遠に不死であると古代人は考へたのであらうか。それ

はその通りであったと思われる。人間の死というものはすべて何もかの危害の結果であつて、肉体の疲弊による老衰死というようなものを考えなかつた古代人にとつては不死といふことの想像は可能であつたので、この事自身、靈魂不滅観に抵触するものではないのである。諸行無常といつた考え方は太古における靈魂不滅観の裏打ちにはならないのである。

次に第二の問題として、靈魂が肉体と共存する限りは不死であり得ないといふことは、加えられた危害に対して、生命の鍵を握る靈魂が傷ついたり滅亡したりすると考えたためではないかといふ疑問に關しては、次のように答へることが出来る。靈魂が傷ついたり滅亡したりするといふ考え方は、通常は靈魂不滅観以前の思想である。それは中石器時代以前の思想らしく思われる。(註4)有史以後の世界では特別な事情以外にはそれを考えることはできない。

兎に角、この外魂思想による不死の説話の場合は、靈魂に關する單純な原理や思考過程とは別に、肉体と隠匿されている靈魂との間の密接なつながり——身同体の關係——といふことが根本觀念となつていて、その上にうち立てられた説話的世界観なのである。結局、靈魂不滅観や再生思想などは直接に關係ないことなのである。私のいう一身同体の關係とは、一方が死ねば残る一方も死ぬといふことであるが、この説話のように隠された靈魂を見つけ出し、それを亡ぼすことが不可能だといふことが一応前提されているので、残る一方(肉体の方)も殺すことはできないのだといふような相關々係に立っているらしく思われる。

### 古代日本における証跡

日本の外魂思想といふものについて、早くからこれを提唱してゐたのは折口信夫博士だと思われる。「古代研究」に収められてゐる『万葉集研究』の中に「靈の放ち鳥」といふ項がある。博士はその中で、鳥殊に水鳥は、靈魂の具象した姿だと信じた事もあると述べ、又、それが靈魂の運搬者だと考えられていたと述べて居られる。その例証として、

鳥の宮、上の池なる放ち鳥、荒びな行きそ。君まさずとも

(卷二)

その他二首および、天智帝崩御の時の皇后の御歌として「わが大君の念ふ鳥立つ」の歌を挙げ、ほむちわわががの声を聞いて、物を言おうとしたのも、水鳥を以て、鎮魂の呪術に使つた信仰の印象であると説かれてゐる。また、やまとたけるが八尋白千鳥に化したのも鳥を靈魂の姿と考へたのだと述べ、失神・死亡などの際には魂乞いの目的物とせられたとし、出雲の国造の呪法では、鵠が用いられたと説かれる。

また、「恋及び恋歌」の中では、天若日子の葬儀に出てくる鳥のあそび八鎮魂式について、「生者の魂魄の保管者として鳥を考へて居たからである。」と述べて居られる。更に「鳥の声」といふ一文の中には(註5)、

日本でも西洋でも、靈魂を持つて歩くものを鳥だと考へてゐました。西洋には、白鳥自身が神であつたり、靈魂の運搬者であつたりする伝へが沢山あります。日本でも、鵠(白鳥のこと)や雁が靈魂を運んでくる鳥として考へられてゐます。これらの鳥は靈魂を人の体へとどけて行くものと考へられてゐました。その時に、靈魂を人の体へつける技術と言つたものも伝つてゐる

たのでせうが、その方は何時の間にか忘れられてしまつて、話だけが伝へられて残つてゐるのです。

というふうな説明されている。こんなところから、折口博士を日本における外魂思想の最初の提唱者であつたと考えることができよう。

鳥と外魂 折口博士も述べて居られるように、人間の靈魂と鳥との関係はかなり密接なものである。「金枝篇」にも、靈魂の隠し場所として小鳥や鳥の卵といったものが実に多い。

天武天皇の朱鳥元年十月に刑死した大津皇子の辞世の作と伝える歌に次の歌がある。

百伝ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ (万葉集 卷三・四一六)

これは懷風藻に載せられている五言詩と共に名高い作であるが、死に臨んで何故鴨に心ひかれたのであろうか。「今日のみ見てや」とあるところからみて、偶然の感慨であつたと言ふわけにはいかない。普段から鴨に心ひかれる何かがあつたのだと考えないわけにはいかない。いわゆる外魂説話のように、この鴨に自分の靈魂を委託してあるのだと極論することはできないが、單なる親しみの気持だとするにしては意味ありげである。折口博士は、貴人は池に飼つてゐる水鳥の姿に己れの魂の姿を見出したのだと説いて居られるが、この場合それをもつてくるのも一つの解決法なのである。

鴨と言へば、これは異郷から訪れる渡り鳥である。この鴨が、折口説のように靈魂の運搬者であるとしたなら、大津皇子の魂も死後はこの鴨によって異郷へ運ばれるかも知れないのである。異郷と言へば常世國を思い浮かべることができるとは、常世國の最初の形態は

死者の國という觀念であつたと思われる。大津皇子の感慨もこんなところに根拠があるのかも知れないのである。

また、神名にも鴨の名を負うものが幾つか存在する。鴨と古代日本人との関連はかなり深いように見える。

神代より 生れ継ぎ来れば 人多に 國には満ちて 味戾群あぢむらの

去来は行けど わが恋ふる 君にしあらねば……(万葉集卷四・四六)

山の端に味戾群騒ぎ行くなれど吾はさぶしゑ君にしあらねば

(同・四六)

この岡本天皇の長歌とその反歌も相關の部類には入っているが、内容からみてやはり挽歌ではなからうかと思われる。いずれにせよこの味戾群はアヂ鴨の群であるという。なぜ、アヂ鴨を人間に譬えようとしているのであろうか。これを古代における人間の思考の素朴さや貧しさであるなどと考えることはできない。「あぢ群を君だと思つて思えないことはないが、やはり君そのものではないから吾はさぶしゑ」ということになるのであろう。それならアヂ群の集団は何を意味するのか。思い切つて大胆な推論になるが、貴人の靈魂をアヂ鴨の集団が運んでゆくのだと古人は想像したのではなからうか。一つの仮説である。

本牟智和氣の皇子の話は「古事記」中巻と「日本書紀」卷六に見えるが、これは拙稿の「古代文学にみる靈魂観」(後篇)の終りに述べておいたから今は省略したい。次に、やや時代は降るが「伊勢物語」四十五段に、

飛ぶ螢雲の上までいぬべくは秋風ふくと雁に告げこそ

という歌がある。昔、男が片恋で死にかけている娘の臨終の床にか

けつつける。「まどひ来りけれど、死にければ、つれづれと籠り居りけり。時は六月の晦日、いと暑きころほひに、宵はあそび居りて、夜ふけてや、涼しき風吹きけり、螢たかく飛びあがる。この男見ふせりて、」と説明されている。

螢は恐らくこの娘の靈魂の姿とも考えられたのであろう。螢を靈魂に譬えることは、本稿の冒頭に掲げた和泉式部の歌によっても明らかである。決して文学的空想ではなかったのである。その螢に男の氣持を托して天上の雁に告げてほしいというのである。螢が果して娘の靈魂であるなら、男の氣持は既に通じているわけであるが、それを知らぬ顔で螢を単なる伝言者のようにあつかった点が古代後期の和歌の技巧であったと考えられる。また雁は、この頃では靈魂の運搬者といった觀念から次第に音信の伝達者といったふうに変っていた。男が雁を地上に呼び寄せようといった氣持は、これも推論になるが他界へ行ってしまった娘へ、後朝の文めいたものを托そうという心を背後に置いているのではあるまいかと思う。螢が飛び上ったのは偶然で、娘の魂を雁によって他界まで運ばせようというのではあるまい。

以上のような例からみても、鳥が人間の靈魂の運搬者であり、靈魂の表現と考えられる「ことば」の伝達者であると考えられていたことは確かであるようだ。

鏡・櫛・劍 鏡が人間の靈魂の代替物と考えられたことは、殊にその他 鏡が女性の靈魂の象徴と考えられたことは、ずっと後代までその証跡はある。「古事記」天孫降臨の条に、天照大神の言葉として、

これの鏡は、専ら我が御魂として、吾が御前を拜くがごと齋き

まつれ

とある。これは、鏡を以て靈魂に譬えたのではなくして、鏡と靈魂が等しいということである。これは明らかに外魂思想を基底に踏まえている。今日のように化粧道具としてでなく、恐らく己れが魂を映し見る道具として、鏡は古代の女性にとって身体の一部のようなものであったろう。そして母から娘へ、娘からその子へと伝えられたのもその故であったろう。「たちちねの 母が形身と 吾が持たる まそみ鏡に 蜻蛉領巾 負ひ並め持ちて 馬かへ吾が夫」(三三四)といった万葉の長歌や、落窪の姫君の、これも母が形見の鏡などが殊の外大切に扱われたことも当然であった。

次に櫛について述べてみたい。櫛も女性の靈魂と同様だと考えていたようである。「古事記」によれば、倭建命の後弟櫛比売命は走水の海で、渡の神の心を和めるために海に入って死んだ。「かれ七日ありて後に、その後の御櫛海辺に依りたりき。乃ち其の御櫛を取りて、御陵を作り治め置きき。」と「古事記」には記されている。これが偶々、櫛だけしか形見のものが存在しなかったから、これを魂代としたのだと考えるわけにはいかない。もとより、こうした伝承では事実関係は問題ではないから、特に櫛をとり上げたというのは、それだけの意味があったからに他ならない。「万葉集」卷一九にみえる大伴家持作の「処女墓の歌に追ひて同ふる一首」は、例の菟原処女の伝説を歌ったものだが、その長歌に終りに、

奥墓を 此処と定めて 後の代の 聞き継ぐ人も いや遠に  
しのひにせよと 黄楊小櫛 しか刺しけらし 生ひて靡けり

(四三二)

とあるのは、処女の持っていた形見の櫛を墓の上に刺したところ

## 思想靈魂の外

が、根がついて生い茂ったということである。この歌などからでも、女の墓と女の櫛との関係というものを考えることができる。やはり櫛が女の靈魂に等しいと考えられていたということは断言してもよさそうである。ずっと後代の近世になってからでも、民俗としてそういうことがあった。齒の抜けた夢を見た女性は、自分の櫛の齒をその枚数だけ欠いて捨てれば、自分の身にふりかかってくる筈の災害を櫛に転化することができると思っていた。これは、取りも直さず、女性の生命と櫛とを同一視したからに他ならない。

劍については、後世武士の魂などと言われたことも、古く遊れば、男性一般の靈魂の象徴としてみることができるようである。

「古事記」によれば、能煩野で病に倒れた倭建命は、死に臨んで

嬪子の床の辺に 我が置きし つるぎの大刀 その大刀はや

と歌い竟って亡くなられた。この歌にみえる嬪子は、その前に出てくる美夜受比売のつもりであるらしい。即ち、科野の坂の神を言向けて後、命は美夜受比売の許に立ち寄り、「故爾に御合したまひて、其の御刀の草那芸劍を、其の美夜受比売の許に置いて、伊服岐の山の神をとりに幸行でましき。」とある、それを指しているつもりであるようだ。兎に角、何のために恋人の許に劍を置いてきたかと言えば、やはり劍が男性の靈魂の象徴であったからであろう。また、右の歌だけを独立したものとして考察すれば、床の辺に劍を置くということは、その女性が特定の男性と契約ができたことを示すものであったのだらう。神武天皇の条にみえる伊須氣余理比売の出生に關する説話もそうである。美和の大物主神が丹塗矢になって勢夜陀多良比売が廁に入った時、その富登を突いた。そこでその矢をもつて来て床の辺に置いたら、それが美しい壮士になったとある。劍な

り矢なりを床の辺に置くこと自体が女性と交わるのを意味するのではないらしい。「風土記」逸文「賀茂社」の縁起にも類話がある。

その他、勾玉などの信仰にも、これを靈魂の象徴と考えたような趣きがあるらしいが、証明は容易でない。

髪・鬚・爪など これらは呪物として既に知られているところで、こうしたものやその他、分泌物などが呪術行為の材料となつたのは周知のことである。だが、これらは、そうした接触呪術としての呪物を上まわる呪的能力を備えていると考えられる。須佐之男命の高天原追放の条には、

是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千座の置戸を負せ、亦鬚を切り、手足の爪をも抜かしめて、神逐ひ逐ひき。

(古事記・巻上)

とあり、「日本書紀」には、

即ち素戔嗚尊に千座置戸の解除を科せて、手の爪を以ては吉棄物と爲し、足の爪を以ては凶棄物と爲す。乃ち天兒屋命をして其の解除の太諄辭を掌りて宣らしむ。世人慎みて己が爪を収むるは、此れ其の縁なり。(日本書紀・卷一・古典全集訓読本)とある。これらに拠って見るのに鬚・爪などを抜くことによつて、須佐之男命の通力を失わせると考えられていたことが判る。神としての通力を失つた結果、彼は人間世界に降るのが必然の運命となる。

ここでは鬚と爪だけであるが、髪の毛にも同様に通力の源であることが認められていたのだと考えられる。今日の間人感情から言つても、髪の毛を切られることを大した理由なしに惜しむのは、決して体裁のためだけだとは思われない。もっと古いところに、その本

質があるのだと想像される。曾てヨーロッパにおける魔女裁判では、魔女だと思われる女の全身の毛を剃って火刑にしたことが知られている。「金枝篇」によれば、メキシコのアズテック人の魔法使いに対する処置として、髪の毛を切つて土中に埋め、然る後に殺すという。これらは何れも、その通力が髪や鬚や爪にあると信ぜられたからである。通力の根元がそれらにあるということは、そこに靈魂があるという意味でもある。

魂 結び籠め 人間の靈魂を鳥が運搬したり、鏡や櫛に象徴したり、る靈魂 鬚や爪に宿つたりすることは人為的な力によるものではない。しかし外魂の民話にあらわれる主人公は、自分で自分の靈魂を取り出して人目につかない処へ置く。こういった説話は、このような超人だけに限られるものであろうか。フレイザーが「民俗に現われた外魂」の中で報告している例をみると、必しもそうではない。古代日本でも、「万葉集」に散見する結松・草結、あるいは紐の呪術などは己れの魂を結び籠めるという点に、呪術効果があったのだと考えられる。

磐代の浜松が枝を引き結び真幸くあらばまたかへり見む

(万葉集・卷二・二四)

磐代の崖の松が枝結びけむ人はかへりてまた見けむかも

(同右・二四)

後見むと君が結べる磐代の子松が末をまた見けむかも

(同右・二四)

最初の歌は、斉明天皇の四年、藤白の坂で殺された有間の皇子が自ら傷んで松の枝を結んだ歌と伝えるものである。この結松が旧蹟となつていたとみえ、次の歌は長忌寸意吉麻呂が、その結松を見て

作つたものであり、最後の歌も同様で、人麻呂歌集所出の作である。この結松の目的は、これらの作品を並べてみれば判るように、松が枝を結んだ場所に再び無事で帰るための呪術であった。西村真次博士がいうように(註6) 延命のための呪術という程大げさなものではなかつたと思われる。

草結びという呪術も、この結松と同じような目的からなされたらしい。

妹が門去き過ぎかねて草結ぶ風吹き解くなまたかへりみむ云はに逢ふまでに (万葉集・卷十二・三〇六)

この歌は、第五句の異伝が本来の第五句の付加的表現のような形をとっているので、仏足跡歌体ではないかという疑いをもたせる作品である。「またかへりみむ」の原文は「又將願」となっているが、意味は「又、帰り見む」と取って差支えなからう。だが、帰り見るのは、妹なのか結んだ草なのかはつきりしない。「かへりみむ」の対象を妹だと定めてしまうと、第五句の異伝は全く言葉通り異伝になつてしまつて、仏足跡歌体かも知れぬという推論は影がうすくなる。それはよいとしても、私は前述の結松の歌の表現から考えて、これも再び帰つて結んだ草をみるのだと信じている。尤も、それは勿論妹に逢ふことと内容的には同義なのであるが。

以上の結松・草結の呪術は、なぜ再びその場所に帰ることができると効果をもっているかという点、それは難かしい問題であるが、それは結び目に己れの魂を籠めるといふことに由来するのだらう。魂を籠めると言つても、そこに全部籠めてしまうことではなくて、自分の靈魂を分割して籠めるとのことなのであろうと推測される。二つに分けた魂であるから、接触呪術の原理によって、再びそれが一体に

なろうとするために、その場所に立ち戻れると信じたものなのである。つまり、結松や草結によって、元の場所まで帰ってきて、分割した魂を取戻す。そして、少くともそれまでは生命を保つことができる。そんな効果を期待しての呪術であったと想像される。

次は紐の呪術である。

吾妹子が結びてし紐を解かめやも絶えは絶ゆともただに逢ふま  
でに (万葉集・巻九・一七六)

二人して結びし紐を一人して吾は解き見ただに逢ふまでは

(同・巻十一・二六六)

人に見ゆる表は結びて人の見ぬ裏紐解きて恋ふる日ぞ多き

(同・二八五)

筑紫なるにはふ児ゆゑに陸奥の可刀利娘子の結びし紐解く

(同・巻十四・三三三)

淡路ののしまが崎の浜風に妹が結びし紐吹き返す

(同・巻三・三三三)

紐というのは結び目であると折口博士は述べられる。今日という紐は緒といった。右の例はいずれも旅中の歌である。良人なり恋人の男性なりが旅立つに際して、妻なり恋人の女性なりが、相手の体に結んだものが紐であり、また下紐であった。だから、このように男性がつけていた紐は、女性が魂をその中に結びこめたのである。

また、下紐といっても、それは恐らく肌に直接に結んだ紐であつて、貞操帯といったようなものではないと、折口博士は力説される(註7)。又、こういうことを女性が行なったのも、女性の巫女的

性格からであると説明されているが、それはその通りであつても、この場合は必ずしもそう考える必要はない。それは二首目の歌のよ

うに、二人して紐を結んだと言ふからには、男性の作業も加わっていることは確かだからである。また、

思ふとも恋ふとも逢はむものなれや結ふ手もたゆく解くる下紐  
(古今集・恋一)

などがもし旅中の男性の作であるとしたら、男性自身が結ぶ部分もあつたのであろう。兎に角、これらの紐は男性が身につけたのであつて、室町時代の「閑吟集」などにも、

花の錦の下紐は、解けて中々よしなしや、柳の糸の乱れ心、  
いつ忘れうぞ、寝乱れ髪の面影

とあつて、この方は貞操帯といった内容をもっているのだが、下紐を男性がつけていることは間違いない。これが女性特有のものとなつたのは、近世に入ってからのことである。

それでは、男性に対して女性が紐を結ぶということには、どういふ目的があつたのだろうか。それは、女性の巫女的能力によって、男性を保護するのだと考えられないでもないが、これもやはり、結松・草結などと同様に、結び目に己れの魂を分割して籠めることによって、その本体である女性の方へ、男性を再び引き寄せることができるということであろう。それが旅中の男性を守護するという結果をもたらすのである。

### 結論に代えて

私が古代日本の靈魂観について幾分か調査をした際に、折口信夫博士のお説にある、鳥と靈魂との関係については、自分なりに何とか一応のめどをつけたい気持であつた。私は博士のお説を外魂思想

に他ならないと考えて、正面から取り組んだのでは解決がつけられそうもないこの仮説的な問題を、外魂思想の周辺から考えてみることにした。もし曲りなりにも、古代日本において外魂思想の存在が確かめられたなら、鳥と靈魂との関係も同一な思想的基盤に立つ問題として、納得することができようかと思つたからである。

これまで述べてきた「古代日本における証跡」の問題は、「金枝篇」におけるフレイザーの詳細な叙述に見える外魂思想の特質と大體において一致しているかに思われる。そうした点で、私は古代日本における外魂思想の存在を、少くとも同一思考基盤の存在を認めざるを得ない。ただ、わが国には、エジプトの民話「二人の兄弟」に比べられるような外魂説話がないように思われる。しかし大略その条件は揃っていると考えられる。だが、もっと緻密に材料を蒐集し、考察の範囲を広げたら、そしてその上、民俗学の成果を取り入れたら、もう少し輪郭の明瞭なものになったかも知れないのである。

## 日本の外魂思想

(註1) J. G. Frazer, "The Golden Bough" (third edition) part

VII, vol. II, P. 134—136.

(註2) 中島孤島編「神話と伝説—エジプト・アツシリア・バビ

ロン—」大洋社、参照。

(註3) 拙稿「古代文学にみる靈魂観」(前篇)、明治大学和泉校

舎研究室紀要第二二号参照。

(註4) 同 右。

(註5) 折口信夫全集 17, p. 451—452 参照。

(註6) 西村真次著「万葉集の文化史的研究」

(註7) 折口信夫著「古代研究」所収『万葉集研究』。折口信夫全集9「万葉集の恋歌」参照。

## 会報

○研究発表会

昭和三十八年

37 一月五日

万葉集卷十三について

38 二月二日

日本書紀の一註釈書

39 三月二日

上代情態語の生成

40 四月二十日

日本の外魂思想

41 五月十一日

古典に見えるフアンタジの追求

42 六月一日

山上憶良論

43 七月十三日

常陸国風土記の成立上の諸問題

44 八月三日

立つ論攷

阿蘇瑞枝

中村啓信

佐伯仁三郎

大久間喜一郎

藤沢衛彦

渡部和雄

三谷栄一

浅見充孝