

祈雨歌の背景

——家持論への試み——

中川 幸広

一

続日本紀を読むと、罪惡の匂いがする、と書いたのは亀井勝一郎氏である。^{注1} ほぼ、万葉集の全時代と大きく重なり合って、これを裏から支えているこの史書に罪惡の匂いをかぐのは氏一人のみではあるまい。氏のこのことは万葉びとの精神史を考える上には象徴的な一句であろう。したがって、このような時代における、ひとつの個性的な新しい文学の誕生のうらには、深い精神的葛藤があったであらうし、おのれの魂の深みをのぞきこむことのできる自省の精神が養われていたであろう。かかる意味合いにおいて家持の場合をとりあげてみたいと思う。

卷十九の巻尾の絶唱三首 「春の野に：」以下（四〇〇）（四〇二）

この一連の歌に西郷信綱氏は仏教的情感を認めておられるし、岡崎義恵博士は玉台新詠的閨怨の情を、^{注3} 中西進博士は六朝情緒を主題とし、玉台的雰囲気でありながらしかもなおもっと進んだ唐詩的純粹性を認めておられる。^{注4} しかし、いずれにせよ家持がこの時点においていちぢるしい心境の深化をみせて、万葉の世界に新境地を開いたことには異論がないのである。

本稿では右の三首の歌に対する直接の解明を目論むものではなく、その境地に至るまでの過程の側面を主として祈雨の歌と、その宗教的背景をとりあげながら考えてみたいのである。もちろん一人の人間の思想の深まりを探って行くのは決して単純な業ではない。それはきわめて複雑な諸要素が組み合わさっていく過程でもあるし、さらにはそれに養われた魂が文学を創り出して行く過程はもっとも深い秘密の底にかくされた部分であるということはつねに考えておかねばならぬであろう。

二

一人の人間の思想上の位置をどう定位するかはむずかしい問題である。たとえば、結論めいていえば古来から日本人の心をしめて来た神々がその力と光芒とをはっきり失いはじめたのは八世紀のことであり、これを個人の心に即して言えば、彼の心の内側から神々が乖離しつつあったことを意味する。しかし、同時にそれは神々が彼の心の中から完全にその姿を消し去ったことを意味するものではない。ある場合には、神々の実質的力の衰退が神々の姿の観念的拡大を意味するのであって、観念的虚像に眩惑されないよう、注意しなければならぬのである。したがって神々を畏怖しその威光の中に

生きた時代の心を原点とすれば、衰退の時代の心はその原点からの距離によって表わしうるであろう。また、このことと表裏をなして仏教が登場する。これもまた仏の姿が己れの心の中でいかなる位置をもつかによって、純粹絶対に仏教へ帰依するということを原点にとれば彼の信仰はそこからの距離によってはかりうるのである。ただ当然のことながら仏教の場合には、仏典に対する距離、すなわち仏教に対する理解の深さをも、その時代とその個人個人とによって留意せねばならぬのである。その意味では二重の意味で原点からの距離を考えるべきであろう。仏教の登場は、結果として古代の神々の光を薄れさせることになる。しかしこれまた同時に神々の姿を人々の心の中から消し去る訳ではない。かかる意味においての神々と仏の共存は、互に相対的関連の關係にあるのであって、一方への接近は一方への疎隔を生せしめるということが、きわめて譬喩的にではあるけれども、一人の人間の思想的あるいは宗教的位置を座標上の一点としてあらわしうるであろう。この場合には古来からの伝統をになうものとしての神々の座を縦の座標軸とし、外国からの移入を契機とする仏教の座を横の座標軸として設定することは許されよう。以上の点を前提において論を進めたいと思う。もちろん、宗教をして真に宗教たらしめるのは個人的宗教体験以外にはないのであるがそれを知るのはきわめてむずかしいのであって、そのことを考慮に入れながらも、それらの外部へのあらわれとしての宗教の儀式やその他の社会的な現象等を見て行かねばならぬであろう。

三

越中守時代の家持（天平十八年六月～天平勝宝三年八月）に、祈

雨のための歌がある。(18・四一二～二四) 正確にいえば「祈雨」ということばはどこにも出ていないのであるが、全体としてはこのように称してさしつかえがなからうと思うので以後「祈雨」の歌と呼ぶ。

……この見ゆる天の白雲 海神の沖つ宮辺に 立ち渡りとの曇り合ひて雨も賜はね
(18・四一二)

わが欲りし雨は降り来ぬかくしあらば言、拳せずとも年は采えむ
(18・四二四)

さらに、この歌の中に祈年祭の祝詞の句と重なる句もあり、全体としては神の問題にかかわるのであるが、そのことについての考察を試みる前に、この歌詠出の動機を考えねばならないのである。もちろん、題詞にあるごとく「少旱」がおきたことが直接の動機であることはいうまでもないが、それが果して純粹に個人的抒情であったかどうかは、この歌の解釈にいくらかのかわりを持つものである。したがってこの点を説明するためには、越中守としての家持の立場を考えておかねばならない。この時点における家持は、妻への相聞の中にも、自らの病気を悲しむ歌にも、庭中の花をながめての作にも、「すめるぎ」や「おほきみ」に仕える「ますらを」としての意識が常におもてに表出されていることに注意しておくべきであろう。このことは、純粹な抒情をこころみる私人家持の意識と、行政家、官僚としての家持の意識との境界がはっきりしていない、ということでもあらうか。したがってこのことは、祈雨の一連の歌が単に純粹な抒情を意図しただけではなくて、令に規制されて行動する地方の国守の義務感がそこに一面をあらわしているといえるのである。

家持がかなり才能のある循史であったことは、以前拙稿で触れた

ことであるが、それが単に一地方官としての立場だけでなくて、先の「すめろぎ」「ますらを」等のことばに徴してもわかるように、地方の民衆に対しては貴族的な支配者の立場に立って責任ある指導者としての姿勢を保ちつづけたといえるのである。

この支配者意識はもちろん彼の出自が名門の貴族であるということによるものであるが、よって来たるところの根源は、令の根本を規定するところの儒教の徳治制度によるものであるといえよう。その理想とするところは、人民との権利義務の関係を明らかにすることよりも彼らを勧導して善良なる民たらしめることであつたのである。もちろん、本質的には国家にとって人民は収奪の対象でしかなかったのであるが——とにかく、国司をふくめて、支配者層の公けの意識は、士大夫として、あくまでも人民を領導するというものであつたのである。

「学令」によれば、周易ニ鄭玄。王弼注。尚書孔安国。鄭玄注。……論語 鄭玄。何晏注。等々と規定されていて興味ぶかいが、彼らが儒教をどう受け取ったかでさらに興味を引くのは、文武・元明・元正・聖武とつづくこの時代の天皇の意識を大きく支配したとみられる災異の説である。

すなわちそれは漢代の経学を大成した儒者董仲舒の理論であつて、天候不順・天変地異等の現象が為政者の責任であるとする思想である。

儒教はあくまでも人間的な教であることはいうまでもないのであるが、しかしながらこの理論は後世「苟況などより却って退歩せりと言へるかも知れない」とか「種々の迷信を生ずると同時に、科学の発達を妨げたといふことは、其の責め漢儒にありといはねばなら

ぬ」と批判されるに至っている。しかしながら、奈良時代の現実においては、全くこれらの批判の時点とは別であつてこの説はまことに生き生きと息づいていたのである。

たとえば長屋王はその政治の得失を災異によって判断するやり方であつたし、天皇聖武は、しばしば「朕以不徳実致比災」のとき言をなしているのであつて、この理論が為政者聖武を恐怖におのかせ、国分寺創建（天平十三年）、盧舎那大仏造営の発願（天平十五年）へと彼を駆り立てて行くのである。

天平十二年、九州にあつた藤原広嗣は反乱をおこすが、その乱の理由として「指時政之得失、陳天地災異」と称しているのである。家持二十三歳、この時彼は内舍人として聖武天皇に従つて伊勢の河口行宮にいた。（6・一〇二九）したがって、こういう混沌の時代のさ中で多感な青年家持はこの災異の説の影響をうけたことは疑いないであろう。地方の国衙にあつて国司の仕事は、司法・行政・軍事・教育・土木・交通等、あらゆる方面にわたつており、したがつてある意味では、ひとつの小国家の観をなしており、そこにおける支配者たる守家持の意識のなかに災異の説が入りこむということはありうることはなからうか。

もとよりこの祈雨の歌は歌である以上、ひとつの抒情ではあるのだが、それは私人家持の百姓に対する同情よりも、国守としての義務や責任の意識の方がむしろ強くこの歌を裏側から支えているといふことが、右に述べて来たことによつて明らかである。

四

右のごとく祈雨の歌詠出の動機を中国思想の側からとらえること

は彼が律令に習熟していた事実や、この時点における家持の異常なほどの漢文学への傾斜がある程度右の事実を支えるであろうし、さらに家持の思想上の位置を知りうるのではあるが、しかしそれはあくまでも動機であって宗教上の実質上の位置をこれだけで定めうるものではない。

この祈雨の歌の中には「馬の蹄 い尽す極み」「船の舶の い泊 つるまでに」(18・四二二)という句があることは先にふれたが、この両句が、祈年祭祝詞の類似句であることはすでに諸註が一致して指摘するところである。さらに家持には、

中臣の太祝詞言ひ祓へ贖ふ命も誰がために汝 (18・四〇三) という歌があることでわかるようにそれらの祝言が彼の中で生きていたということが言えるであろう。

ただ問題はそれがどのように生きていたかという一点にかかわって来るのである。

この時代の神に対する一般的趨勢はたとえば、常陸国風土記行方郡の次の話などに象徴的に表わされるのではなからうか。

六世紀の初頭の継体天皇のみ世に、箭括の麻多智というものがいて、谷あいの葦原をきり開いて新田を作ろうとした。その時、形は蛇の身であって頭に角のある夜刀の神が群れ集って、それを妨害へて、耕佃らしめなかった。そこで麻多智は、甲鎧を着被け、自身杖を執り、打殺し駆逐した。そして新田の境界の堀に杖を立てて、夜刀の神に告げて言った。「此より上は神の地と為すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくは、な崇りそ、な恨みそ。」そして社を設けて祭った。

これより約一世紀半の後、七世紀なかばの孝徳天皇のみ世に至って、同じ谷あいで、壬生連磨という人が、池の堤を築かした時、夜刀の神が池の辺の椎株に昇り集り、去ろうとしなかった。そこで、磨は、声を挙げて大言んだ。「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり、何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる。」そして役民に命令して言った。「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、随尽に打殺せ。」その時、神しき蛇は避け隠れたという。

前者の態度が神に対していかにも畏怖に満ちているのに反して、後者のそれはなんと堂々と自信に満ちていることであろう。後者が役民を使う公的な灌漑工事であり、前者が私的な墾田をはかったのにもよるのであるが、ちょうど磨の時代は孝徳紀の次の記事と符合するものであろう。

「天皇は、仏法を尊び、神道を軽りたまふ。生国魂社の樹を断りたまふ類、是なり。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ」

これは、天皇一人のことのみではなく、この時代の動向一般を指していることは紀の他の記載から推してまちがいなからう。もっとも、「陸奥国に貉有りて、人に化りて歌うたふ。」(推古紀三十五年)などと正史に書かれる時代において、磨の意識が民衆一般の意識であったと主張するつもりではない。ただ「怪力乱神」を語らぬ儒教をその教養の正課とするその時代の支配者階級の心のなから、かかる古い神々がその光芒と力を失って行くのはいかんともしたがたいものであったであろうということが言いたいのである。

このような動きを背後において、さきの祈年祭の祝詞の類似句を考えねばならないのである。たとえば、太田善磨氏は「高天原」という観念の成立は、日本の版図が総合的に見わたせるようになった

時に、朝廷を中心として成立したと考えておられる。氏によれば小範圍の生活領域においては、その生活領域全体が見渡せるものより高いものは必要としないのであるし、その高いものが樹木であったり山であって、それがしばしば聖域とされ神靈の宿る場所と考えられて来たのである。しかし、あらゆる部落や地方や島を見渡すことができ、そしてあらゆる聖域より高次の聖域は天上世界に構想されねばならないのである。それは、蘇我氏の所領を併合して倍加した広大な皇室領を根拠において成り立ち得たとされ、「高天原」の觀念がはっきり確立して、その規模の荘大さを獲得したのは、おそらく天武、持統朝であるだろうと推測されている。「御歴代の天皇の御いみなを見ると、欽明天皇だけが少し時代をさかのぼっているが（天国排開広庭天皇）、あとは「天」を伴う御名をとられたのは、皇極天皇以降のことであり、それからは御代御代天を冠せられ、持統天皇に至って、「高天原」を冠せられているのによって、不自然なく推測しうるべからである。」^{注8}といわれる。これは卓見であろうと思うが、そういう観点に立てば祈年祭の「舟の鱸の至り留る極み」「馬の爪の至り留る限り」という祝詞の句も、これが広い国土を前提にしている句である以上、折口信夫氏のいうごとく、^{注9}「祝詞は高天原より持ち来たされたものではなくて」、平安朝の息がかかっている場合もあって、新古入りまじっているのであるが、この句は新しい神学の要請された時代の新しい句が混入していたものと考えて良いであろう。かかる句を家持が採用しているということは、新しい政治意識と新たなる神話の登場とその完成の場における家持の意識がいかなるものであったかを物語っている。それは、単純に「祝詞」の句をその歌に援用してアニミズム的実効を期待するもの

であったとは一概に言えないのである。なお、「天」に関しては、津田左右吉氏の次のことばがその実質をついているといえる。^{注10}「万葉の歌には死者の靈魂が上天するという思想があるので、それはシナの書物から得た知識が利用せられたものである。天に上るといはれてゐるが、上ってどうなるか全くわからないのも、民族的信仰から出たことでないからと考えられる。」

五

書紀に雨ごいの記事が記載され始めるのは皇極元年からであり、その数二十六回を数えることができる。

続紀においてはその数五十二回を数えることができるのである。もっともこれらは、はっきり「祈雨」「雩」等と書かれたり、あるいはそれとわかる記事の場合であって、これ以外に祈雨の記事に關係のない箇所において紀・続紀あわせて旱十八か所、亢旱十か所、炎旱三か所、亢陽二か所、旱疫二か所、雨少一か所、水少一か所等の記事を数えることができるので、実際に行なわれた「祈雨」の回数はおそらく多かったであろうと推察しうる。しかし問題は回数にとどまるのではなくて、どの神（仏あるいは天その他）に対して、どのように祈ったかというところにあるのである。前後の記事を省略して、中心部分のみを取り出してみる。

皇極元年七月二十五日、随村々祝部所^一、或殺^二牛馬^一、祭^三諸社神^一、或頻移^レ市、或禱^二河泊^一、可^下於^二寺々^一、讀^レ大乘經典^上。同二十七日、屈請^三衆僧^一、讀^二天雲經^一。同年八月一日、天皇幸^三南淵河上^一、仰^レ天而祈。天武五年六月、祈^三諸神祇^一。祈^三三宝^一。然不^レ雨。同六年五月、於^三京及畿内^一雩之。同八年六月。雩。同八年

七月。零。同九年七月。零。同十年六月。零。同十二年七月。零之。同十二年八月。百濟僧道藏、零之得_レ雨。同十三年六月。零之。同朱鳥元年六月。零之。持統二年七月。大零。同月。請雨。同四年四月。始祈_二雨於所々_一。同六年五月。六月十一日。六月十九日。祠_二名山岳濱_一。請雨。禱_二名山岳濱_一。詣_二四畿内_一請雨。同七年四月。詣_二諸社_一祈雨。同七年七月。詣_二諸社_一祈雨。請雨。同九年六月。詣_二京師及四畿内諸社_一請雨。同十一年五月。詣_二諸社_一請雨。同十一年六月。詣_二諸社_一請雨。文武二年四月。奉_二馬于芳野水分峯神_一。祈雨。同五月一日。五日。奉_二幣帛于諸社_一。祈_二雨於名山大川_一。同二年六月。奉_二馬于諸社_一祈雨也。同大宝元年。奉_二幣帛于諸社_一。祈_二雨于名山大川_一。同大宝二年。火雷神毎_レ旱祈雨。同大宝三年七月。祈_二雨于名山大川_一。同慶雲元年六月。祈_二雨于諸社_一。同慶雲元年七月。祈_二雨於諸社_一。同慶雲二年六月二十六日。諸社祈雨。同二十七日。請遣_二僧等祈_二雨_一。同慶雲三年六月。祈_二雨于名山大川_一。元明和銅二年六月。零_二于畿内_一。同三年四月。奉_二幣帛于諸社_一。祈_二雨于名山大川_一。同七年六月。幣帛。奉_二諸社_一。祈_二雨于名山大川_一。同靈龜元年六月十二。十三日。奉_二幣帛于諸社_一。祈_二雨于名山大川_一。元正養老元年四月。祈_二雨于畿内_一。同年六月。奉_二幣帛名山_一。奠_二祭神祇_一。聖武天平四年五月。六月。于四畿内祈雨。同年七月。依_二内典法_一。請雨。天神地祇名山大川。致_二幣帛_一。同九年五月。祈_二禱山川_一。奠_二祭神祇_一。同十五年五月。奉_二幣帛于畿内諸神社_一祈雨。同十七年五月。奉_二幣諸国神社_一。祈雨。同十七年七月。祈雨。同十八年七月。於畿内祈雨。同十九年七月。奉_二幣帛名山_一。祈_二雨諸社_一。

淳仁天平宝字七年五月。奉_二幣帛于四畿内群神_一。其丹生河上神者

加_二黒毛馬_一旱也。同八年四月。奉_二幣帛於大和国丹生川神_一。及五畿内群神_一。以祈澍雨。同神護景雲二年五月。奉_二幣於畿内群神_一。旱也。光仁宝龜二年六月。奉_二黒毛馬於丹生川神_一。旱也。同三年二月。奉_二黒毛馬於丹生川上神_一。旱也。同三年六月。奉_二幣帛於畿内群神_一。旱也。同四年四月。五月。奉_二黒毛馬於丹生川上神_一旱也。奉_二幣於畿内群神_一。旱也。同五年四月。六月。奉_二黒毛馬於丹生川上神_一。旱也。同六年六月。奉_二黒毛馬於丹生川上神_一。旱也。其畿内諸国界有_レ神社能興_二雲雨_一者亦遣_レ使奉_二幣_一。同七年六月。奉_二黒毛馬於丹生川上神_一。旱也。(桓武天皇。延暦年間祈雨の回数は十回であるが略す。)

以上、煩をいとはず挙げてみたが、これらの記事を仮に前期と後期に区分するとすれば天平十九年七月の記事が境になる。それは次の二点の顕著な目安による。

一つは、天平十九年七月の記事の後には、「名山大川、名山岳濱」「諸社」に祈る記事が見えなくなったことである。二つは、この天平宝字七年五月以後の記事から、雨を祈る神がほぼ定まり始め、さらに祭りの方式も一定の形式の中におさめられて行ったということである。

このことは、ほぼ天平の時代を最後の境として「名山大山」を祭るというアニミズムが宮廷から姿を消し始めたことを意味するのであろうし、後期の奉_二黒毛馬於丹生川上社_一のような一定した形式による書き方は、律令の施行細則たる延喜式風の事務的な官僚主義の中に落ち着いて行ったことを意味するであろう。そしてそれは同時に、神の職能がはっきり分化し、その力が限定されたものとみられるようになるに至ったことをも意味するであろう。

天平二十年、家持の祈雨の歌は、まさに、この分化のさ中であつたことに注意すべきである。さらに、かかる現象をあらわすこととして注目すべきことは、これもまた、まさにこの時点で神に位を与え始めたということである。もっとも、ただ一例のみ例外が存するが、大勢としては誤りなく、天平勝宝元年の記事を指して「神祇に位階を授け奉る事之を始とす」^{注11}とか「神階の制度——其の起源は——聖武天皇天平勝宝元年に豊前の宇佐八幡に授けられしに起る」^{注12}と言つて良いであろう。天平勝宝元年以後、神に位を与えた件数は続紀においては二十二に及ぶ。なお文徳天皇の即位に際して天下の諸神に位一階を上げてより、これを先例としてその恩典を發せられ国史に記されたもの十五回に及ぶといふ。^{注13}書紀、続紀の例を祈雨のところにならつて挙げる。

天武元年（壬申）七月、^{注14}奉^{注15}是三神教言^{注16}而奏之。即勅登^{注17}進三神^{注18}之品^{注19}以祠焉。

天平勝宝元年十二月、奉大神一品比咩神二品。天平神護二年四月、伊予国久米郡伊予神 野間郡野間神並授從五位下。同年同月、伊予国神野郡伊曾乃神、越智郡大山積神並授從四位下。宝龜二年十月、充越前国從四位下勲六等劔神食封廿戸田二町。宝龜五年三月、叙越前国丹生郡雨夜神從五位下。宝龜八年七月、藤原良継病叙其氏神鹿島社正三位、香取神正四位上。宝龜十一年十二月、越前国丹生郡大虫神越中国射水郡二上神砺波郡高瀬神並叙從五位下。（桓武天皇延暦年間に授位の回数十五回であるが略す）

天皇が神に位を与えるということについては折口信夫氏の「天皇は天津神の子孫であつて、同時に、祝詞を唱へる時だけは、その天津神であつた。」したがつてその資格において国々の神に位を与え

るのは不思議でないとする考え方が^{注14}ある。これは正しいことであろう。しかしこれもその背景を考えるならば、宮地直一博士が、武智麻呂伝をひいて指摘されたように神に対する人々の心の変化を察するに充分なのである。^{注15}それは次のごとき記事である。

「公嘗夢遇一奇人、容貌非常、語曰、公愛慕仏法、人神共和、幸為吾寺造、助濟吾願、吾因宿業、為神固久、今欲歸依仏道、修業福業、不得因縁、故來告之。」公は後に越前国に神宮寺を建てるのである。この話は靈龜元年頃のことである。これはすでに、一般の神々を仏より下の地位に位置づけ、神も輪廻の苦をまぬがれぬものとしたことを物語るものである。神に位階を与え始める契機となつたのは、宇佐八幡宮の大神が盧舎那仏の造営を助ける託宣を下されたことによるのであるが、この事件は「神仏習合、すなわち仏への神の從属が天皇らの権力を媒介として公然と行なわれはじめた」と目されているのである。^{注16}したがつてこの事件は神々がその力を失つて行く、そしてそれとはうらはらに仏がその力を増して行くという、その座標上の位置の移動を象徴的に表すものであろう。右に見て来た如くに、新しい政治意識は新しい神学を要求し、儒教の思想は抽象的な天の思想を教えると同時に、名山大川に祈るアニミズムの力を失なわせてしまふのである。そして神々は全能の力を限定され、位階制度という律令機構の中に組みこまれ始めるのである。ただ、もっと深いところでの歴史の流れの中では、神々の威光と力はその社会の生産力に反比例するのであつて、その意味では七世紀なかばから八世紀にかけての稲作技術改善による急激な生産力の向上の事実をも無視できないのである。^{注17}

家持祈雨の歌は、私注によれば「興味索然たるものと言ふべきで」「形式的なものとなった」のである。この評は、右に述べて来たこの歌詠出の動機、神々の実質的威力の後退とその背景を考える
と首肯できるのである。さらに、

わが欲りし雨は降り来ぬかくしあらば言¹⁸、¹⁸ 挙せずとも年は栄えむ

(18・四一二四)

という歌の中での「言¹⁸挙げという言葉が、神威の尊信や權威への服従に必ずしも忠実でない立場を暗示するもの」であることも考慮に入れるべきであろう。すなわち家持という敏感な一詩人の中の神々の後退と外国思想登場の劇がこの祈雨歌をとおしてうかがえるのである。そしてこの歌が文学的に空疎であると評されたとしても、家持の心の中における神々の後退は、同時に人間的な現実への直視と人生の苦への自覚をうながすという意味において仏教への接近と関連をもつであろう。そして、そこには深い人間的自覚に目覚めて行く契機があり、やがて真の抒情詩を生み出して行く過程の一段階を示すものが読みとれるのである。仏教への接近はもっと家持個人に即して考えねばならないが、与えられた紙幅を越えたので、この

東歌が民謡であつたら

問題については機を改めて論じたい。

注1、美貌の皇后

2、万葉私記第二部(P三三三)

3、古代日本の文芸(P三三九)

4、家持ノート(万葉集の比較文学的研究)(P四六八)

5、越中守家持の背景(語文二十六輯)

6、董仲舒研究(周漢思想の研究)重沢俊郎(P二八九)

7、董仲舒(中国哲学史)狩野直喜(P二七四)

8、古代日本文学思潮論(Ⅱ)(P二五三)

9、古代研究民俗学篇(呪詞及び祝詞)

10、日本の神道 上巻 津田左右吉(P二七)

11、続日本紀頭注(朝日新聞社版六国史)

12、13、神道史 上巻 宮地直一(P二〇、P二九)

14、古代研究(注9)(P九三)

15、神道史 上巻(P二〇)(注12、13、)・寧楽遺文 下巻

16、万葉の時代 北山茂夫(P二七)

17、古代における北陸について 志田諒一 駿台史学第9号

18、古代日本文学思潮論(Ⅳ)(P三三六)