

近代日本人的生死观

石川公弥子（东京大学 COE 特任研究员）

在本报告中，我想首先对以本居宣长（1730—1801年）、平田笃胤（1776—1843年）为代表的近世国学中的灵魂观及生死观进行考察，接下来将围绕近代日本人的灵魂观及生死观来考查柳田国男（1875—1962）与折口信夫（1887—1953）对近代国学的讨论。

1. 近世国学中的生死观

1. 本居宣长的生死观

在《古事记》和《日本书纪》中，特别是在《古事记》中，都记载有以《让国》为题的故事。天照大神等生活在高天原上的诸神（天神）认为苇原中国应该由天神，特别是天照大神的子孙来统治，因此将诸神派遣到出云。经过迂回曲折的过程，大国主神的儿子事代主神同意让国后，大国主神自己也以建造宫殿为条件同意让国。

本居宣长对该“让国”进行了解释，认为世界是由“显事”和“幽事”构成的。所谓“显事”指的是所有人事，而“幽事”则指治乱吉凶、祸福等神事。而且，后者是辅佐前者的成就的（《古事记传》10：120）。主管“幽事”的是大国主神，而作为天照大神的子孙，天皇则主管“显事”。（《玉匣》8：

320——1)。

“显事”或“显露事”作为“人事”虽然是“人的行为”，但由于其根本都系出自于“神的御心”，所以尽管被称为“显事”、“显露事”，但它们都是“神的行为”，这就是宣长得出的结论。也就是说，从根本上看，一切都是“神的行为”，其中“显露出的人的行为”乃是“显露事”，而“眼见不到的勾当”则是“幽事”（《答问录》1：544）。宣长的显幽分任论在将天皇即天照大神的“显事”置于重点上的同时，也主张大国主神在“幽事”上的影响力，以这种方式来主张与显相对的幽的重要性。

宣长还主张所有人都一样，无论是好人还是坏人在死后都将一样，全都会赴“黄泉国”（《答问录》1：526——7）。但是宣长还指出，也有一部分人死后灵魂会留在世上。即使是“凡人”，也会根据地位的“尊卑”，心性的“智慧”、“强弱”等而有部分人能够在死后将灵魂留在世上。因此为了不去“肮脏险恶”的黄泉国，就必须在现世提高自己的地位，用“智”来充满心灵（《古事记传》11：388）。这样一来，宣长的生死观内部就包含着使现世的日常伦理得以确立的契机。

2. 平田笃胤的生死观

与宣长不同，平田笃胤则认为天皇统治天下，而以大国主神为首的国神则退隐于“幽界”，主张显幽分离（《古史传》3：358）。所谓“显”是“显国”、“显世”，也就是“现世”，指的是眼睛可以看到的这片国土（《灵能真柱》7：170）。作为“幽冥”或“幽世”当然也不是在其他的场所，“幽冥”在“显国”的某个地方，与“显国”连在一起（《古史传》3：178）。在幽冥中也有衣食住的方式，这和“显世”的理想方式是一样的（《灵能真柱》7：170）。

而且，根据笃胤的观点，人死以后，尸骸回归泥土，而灵魂则赴幽冥。灵魂服从大国主神的“御治”，归顺大国主神。而且按照大国主神的命令保护子孙甚至有缘人，并给他们带来幸运（《古史传》1：171-2）。也就是说，人死以后，永远存在在“这片国土”之上。（《灵能真柱》7：170）。

在大国主神不仅主宰奔赴“幽冥”的人而且还主宰诸神（3：123）的“幽冥”中，人就不用说了，甚至连神灵也要归顺大国主神。也就是说，可以明显

地看出，笃胤认为“幽冥”要高于“显世”，而大国主神要高于诸神。

而且大国主神所执行的“幽世大神的大权”（3：176）乃是所谓的“最后的审判”。无论天皇多么聪明都与“现世人”是一样的，无法惩罚人们内心所想的以及没有暴露的恶行，同时即使是善心善行，如果不为人看到也无法得到天皇的表彰。与天皇不同，大国主神则把这些看得清清楚楚，通过看透进入幽冥界的灵魂的善恶而给予现世中的报应，惩恶扬善（3：172）。大国主神的“惩罚”是疾病、灾难、短命以及子孙灭绝，而其奖赏则是没病、幸福、长寿、子孙兴盛等（《玉禊》6：203）。这样一来“最后的审判”的报应一定会回到现世¹。现世中的人生大多都无法超过百年，但在幽世的生涯则是“无穷”的。现世乃是“寓之世”而幽世才是“本之世”（3：117-8）。因此，笃胤的幽冥论在作为救济论成立的同时也是作为现世中的日常伦理或规范而成立的。

2. 近代国学中的生死观

1. 柳田国男的生死观

在柳田的生死观中，具有重要意义的乃是战争与民间信仰的问题。在日俄战争中，在全国各地的神社·佛堂中非常流行防征兵、防子弹的祈祷。而且这一倾向在日俄战争之后毋宁说是进一步扩大了²。而且，在甲午、日俄两次战役中，为祈祷出征者平安而供奉食物的活动也一直没有停止过³。在柳田与佐佐木喜善（1886—1933年）的《远野物语拾遗》中，作为日俄战争当时的故事，收录了灵魂离开出征在外的远野士兵回到故乡的逸闻。（《远野物语拾遗》1935 2：123-4）类似的灵魂出壳的故事显示了民间信仰的状况。出征士兵的灵魂回到家乡的故事表明家乡是民众心中的根据地。

初期柳田幽冥论的集大成之作可以说是《幽冥谈》（1905年）。柳田将其中的幽冥论称为“幽冥教”，他对其的定义是：“由于有害于公益或传道困难等原因而无法取得公众承认的宗教。”而且柳田不仅没有得出“幽冥教”当时正在衰落的结论，还对“幽冥教”将在五六十年以后再次繁荣深信不疑。柳田之所以会这样想是由于他将“幽冥教”的衰退视为宗教的衰退，因此而叹息日本

宗教的不景气。(23: 394-5)而且在这一层意义上,柳田对使幽冥论得以复兴的笃胤予以很高的评价:“我认为,对于平田一派的神道学者以及德川末期的神学者等来说,他们事业中最重要的部分毋宁说是对幽冥之事的研究。”(《幽冥谈》1905年,23: 395)

关于幽冥论,柳田指出:“由于神主系密传而没有在世俗间传播,所以没有书籍也没有其他资料,因而很难了解,仅从这一点来看,就是相当古老的信仰”(23: 398)。而且关于幽冥论的特征,柳田还整理出如下几点:一、在世界上存在现世即“尘世”与幽冥即“隔世”;二、从后者可以观察到前者,相反则不可能;三、“隔世”比“尘世”更有力量,惩罚的时候严惩不怠,奖励的时候则更为优厚;四、由于“隔世”充满在这个世界上,所以我们不能作恶;五、现世与幽冥界之间是可以往来的。(23: 396)

柳田指出的幽冥论的特征就是笃胤的幽冥论的特征,而柳田的幽冥观则继承了笃胤的幽冥论。但是,柳田虽与基督教接近,但却并没有与基督教的灵魂观融合在一起。这样,严格地说,柳田是继承了不包括最后的审判的概念的笃胤的幽冥观。⁴

后期柳田的灵魂论的集大成之作可以说是《祖先的故事》(1946年)。《祖先的故事》写作于一九四五年四月到五月底的太平洋战争末期,是一部考据性的文章(15: 628)。

柳田指出:“由于这次极端异常的时局,国民的生活被从根部打乱了。”而且由于这种情况,死后的世界、灵魂的有无,生者的感受方式等突然之间出现在人生的表层。观察到这一现象的柳田深信使国民变得聪明的办法唯在学问,但政治家们却并不这样想,柳田对此提出了批判。(15: 10)

柳田认为日本人死后的观念是:“相信灵魂永久地留在这片国土上而并没有去远方。”(15: 41)而且,他提出日本的灵魂观有下面四个特征:一、即使死去灵魂也会停留在这个国家里而不会远行;二、显幽二界之间的频繁的往来并不被认为是非常困难的事;三、生者生时的心愿被认为在死后一定会实现;四、很多人认为为了子孙不仅要制定计划,还要多次降生以继续相同的事业。(15: 119)

与前述“幽冥谈”相比,加上了三、四两个特征。也就是说,其中可以看

出消除生者的悔恨的方向性。这里可以说是指出了追悼战没者的关键之处。具体而言，可以说亡灵并不属于另一个世界，而是就在这个世界上。丧礼结束，忌日过去之后，生者将回归日常生活而忘记亡灵。与此同时，“御灵”即死者的灵魂则飞升到高处眺望并守护着子孙的社会。而且，在盂兰盆节和正月时祖宗的灵魂还会作为田神回到“尘世”。“御祖先”每年至少能够回来一回，与子孙后裔共同生活。（15：114）

柳田指出，在这一灵魂观的背后隐含着一种信仰，那就是形骸消失之后，灵魂将会平安到达离天最近的清净之境并在那里聚集。（15：128）关于这一死者灵魂聚集的场所，柳田认为这一“平安度过一生的人们的去处”非常清净，远离尘世通常的喧嚣，而且还肯定能够具体地看到尘世的状况，因此他推定这一地方是在山上（15：122）。之所以这样想，是由于如果神灵之国是清净的而“隐世”是污浊的话，那么就无法将在“隐世”中的御灵当作神灵来祭奠（15：128）。这一点可以说是对将幽冥界视为“污秽之地”的宣长的幽冥观的批判，同时也是对笃胤的幽冥观的继承。

而且，根据柳田的观点，人死后经过三十三年就会成为神（15：95），经过一定的年月之后，祖灵会舍弃个性而融为一体（15：96）。也就是说，他认为祖灵舍弃了带有很多私情的个身而溶入祖先这一强有力的灵体，自由地为家族、为国家的公益而活动。（15：106）柳田指出，如果不考虑到上述情况，那么对祭祀祖先或墓地管理说三道四就是“对未来不利的”。（15：107）

柳田进一步指出，在战争晚期的状况下，家庭的永续成为一个非常大的问题。（15：148）对柳田来说，社会状况的变化中有一部分很明显非常让他失望。但是柳田主张必须努力变革社会，使其向“大家都相信的好的方向”发展。因此，柳田指出，日本之所以在几千年间保持繁荣，其根本的理由就在于以家庭为基础的信仰。（15：149）

在这里，柳田念念不忘的是没有成家、没有生孩子就去世的人们，也就是在原来的灵魂观中不被子孙祭祀的成为无缘佛（意即无人祭祀的人——译注）的那些人。在战争中，有很多年轻人战死。柳田的长子为正也出征了。因此柳田至少大声主张，只要是为国家战死的年轻人，无论如何也没有理由将他们当作无缘佛而忽视他们。

这样，柳田就得出结论，认为一代人的思想必须予以订正。具体来说，他建议如果死者是继承人则列在家谱中，或者如果是次子及弟弟的话则作为第一代而分家。之所以这样做是由于如果没有子孙祭祀那么灵魂就徘徊无依。因此，柳田建议大量缔造将新近为国难献身的年轻人作为初祖的家庭。也就是说，它意味着振兴固有的生死观。具体来说，他建议根据侄外甥继承法而使没有血缘的人继承家名。（15：150）。通过这种办法，使没有孩子的阵亡者也成为“祖先”，从而防止他们变成无缘佛，这正是他的用意。

柳田主张：“死后在一定期间内不再在人间出现的灵魂将会成为永恒的祖神而保佑家园，或者成为这片国土的守护神。”（15：96）而且，他还在题为“七生报国”的节操中，联系守护国土的观念来讨论有关战没者灵魂的问题。他祈祷战死的“很多至诚纯情的年轻人”在死后再次降生人间。（15：147）而且柳田这样总结到：

至少人们不会认为那个世界非常遥远，通过一念之力就可以多次来到尘世，而且还可以再次降生，经营一次又一次的人生，如果我们心中不认为这是有可能的，那么谁还会在心中产生出七生报国的心愿呢。……人生有时是充满痛苦的地方，但如果我们都对此心存畏惧而都到另一个世界去的话，那么就不可能期待社会向光明的未来发展。我们超越这些观念，任何时候心中都祈祷他们重生，这才是正确的。而且，特别是对于我们来说能够怀抱祖先一代代轮回，可以为同一个国家效劳的信念是一件幸福的事情（15：147——8）。

柳田所说的“国”并不排除中间团体，包括个人和没有血缘关系的人在内成立的家庭与乡土是作为共同体存在的理想方式。死者的灵魂作为人类重生而为这个共同体效力。而且，生者还受到祖先即死者灵魂的保佑，通过意识到这一点就将追求道德的人生。这样，柳田就把死后的灵魂论定位为日常伦理的根本。

重要的是这一点即柳田非常看重对家的祭祀，建议变更家庭制度，让灵魂不再成为“无缘佛”、“未完成灵”而成为祖灵、祖神。在《山宫考》中，针对

不承认祖灵信仰的折口等人柳田写到：“比如我就与折口先生等人不同，认为无论是盂兰盆节来的精灵，还是正月中的年神都是家家户户的祖神。”（《山宫考》1947 16：222）在与折口、石田英一郎的题为“日本人的神与灵魂观念及其他”的座谈会上，他说：“就我所知，折口先生到了冲绳之后深有感触。但是客人（マレビト）的想法是在此之前，因此只能认为是出自您自己的古典研究和对古典的直觉。”显露出对折口的客人论的不快。

柳田的镇魂论是以家庭为中心的。但是柳田的家庭概念与通过血缘确立的家庭概念毫无关系。而且实际上，柳田还提倡让没有血缘的人继承家名（15：150）。也就是说，柳田的镇魂论本身是否定由国家进行镇魂的逻辑的。之所以这样说，是由于作为战没者祭祀的特殊性，对于死者的祭祀并不能光靠一个坟墓即光靠家庭来祭祀，而是要使其扩大到地区社会、国家的层面，这些祭祀是多层叠加着存在的。战没者在家庭的墓地或佛坛、神社等处被祭祀，由于不是单一的宗教而是多种宗教，所以在宗教方面也是以多重祭祀的形态出现的⁵。柳田的镇魂论并不是将战没者祭祀视为国家都道府县层面上的多重祭祀，而是想利用家庭祭祀而使其一元化。

而且，由地区社会等进行的追悼战没者的活动并不能“完成追悼”。因此，永久性设施就会“无缘墓地化（无缘碑化）⁶”，而战没者灵魂则就成了御灵。如果使追悼战没者与家庭的祭祀一元化，那么就可以避免这种情况发生。

2. 折口信夫的生死观

和柳田一样，有关数量巨大的战没者的未完成灵的问题，也一直存在于战后折口的问题意识中。实际上，折口的养子·春洋就是在硫磺岛战死的。由于在旧有的日本人的灵魂观——特别是柳田民俗学——中，祖先信仰处于一个核心的位置，因此灵魂被认为是应该由子孙来祭祀的。但是像春洋这样未婚没有子孙，甚至未尽天年、在异国异常死亡的灵魂很容易留下怨气。像春洋这样的战没者，最容易成为不被供奉的未完成灵。不仅是春洋，为数众多的年轻人战死，成为未完成灵。折口写到：“没有得到安慰的灵魂依然充满整个国家”（35：199），探索将未完成灵导向完成灵的道理是折口的责任。

折口灵魂观的代表作是一九五二年（昭和27年）的《民族史观中的他界

概念》。在先对祖先信仰以及以其为基础的灵魂观进行概括之后，他尝试否定祖灵信仰：“我对像那样引出祖先观并讨论其信仰的事情持谨慎态度。在这个世界中的我们——而后是他界中的祖先灵魂。这是多么单纯。宗教上的问题终结于祖宗和后裔，即死者和生者的对立中。我们，在我们所及的范围内，体会到了更为复杂的神灵存在的错综复杂性。（《民族史观中的他界观念》1952，20：22）而且折口是以未完成灵的去向为主要课题来讨论的（20：32）。

折口指出明治神道的解释一边倒向近代神学，认为这种对亡灵的处置中存在“无法到达的地方”。这是由于他认为，在民间信仰中存在“无法成为神的那些人的无处可去的永远漂泊的灵魂”（20：29）

年龄的充实与不同于“死于非命、意外死亡、受到诅咒而死”的完满的死亡是灵魂的完成的必要条件。（《民族史观中的他界观念》1952，20：35），除此以外的均是未完成灵，只有完满的死亡才会产生完成灵。完成灵到达他界，即阴间，到达那里之后归于男性与女性各一种灵魂（别卷3：554）。本来，人世间中的人数与抵达阴间的灵魂数是不一样的（《民族史观中的他界观念》1952，20：28）。归于男女各一种类的灵魂就是村落全体的祖先神，并不是各个家庭或家族的祖先神。这些神灵作为盂兰盆节的精灵或正月的年神等客人来访问尘世。（别卷3：554）

在折口未完成灵的条件中并不包括没有子孙这一条。这样未完成灵虽然到达他界，但却成为动植物或矿物而停留在接近人界的地方，它们无法离开这个地方。这就是万物有灵论的起源。而且在未完成灵中与“无法成佛之灵”一样存在作祟的性质（《民族史观中的他界观念》1952，20：24）。

在这些未完成灵中，如果是因为年龄不足而无法成为完成灵，那么还有补救的办法。由于他们通过一段时间的苦行就能成为完成灵到达他界，所以通过举行象征苦行的仪式就能够使死者成为完成灵（20：36），也存在“认为未完成的灵魂集合在一起，接受非常的劳动训练，然后就成为可以往生他界的完成灵的信仰”，这种信仰产生了年轻人的宗教仪式以及群众娱乐仪式（20：33）。念佛舞就是其中的一例（20：34）。这样一来，即使肯定将成为未完成灵的灵魂也有可能通过生前的修炼以及各种仪式而成为完成灵，通过这种方式来救济由于年龄不足而导致的未完成灵。

但是，关于死于非命、意外死亡、受到诅咒而死等不完满的死亡状况，这些修炼以及死后的仪式就无能为力了（30：35-6）。即使可以弥补生年的不足，但却没有弥补不完全死的方法。也就是说，战没者是无法成为完成灵的。而且由于战争“御灵的类裔”数量激增。作为未完成灵的战没者可以通过念佛舞而与生者交流。但这至多只不过是“战死者的执迷”的表现（20：32）。这样一来就无法引导未完成灵向完成灵转变。

本来，伤亡以及死于非命是无论采取什么方式都无法救济的不完全死。无法找到救济战没者的未完成灵的方法。战没者被定义为死于非命的御灵，强调了战死者“被国家强迫去死”的侧面。在这里如实体现了折口的国家强迫死亡的太平洋战争观。

但是，战没者的问题非常重要。由于近代之前从来没有出现过如此众多的战没者，因此在日本的民间信仰中没有出现回收这些死者的理论。因此，折口假定它是民间信仰之前比“中世初期”还早的信仰。折口使未完成灵作为庶物停留在现世的民间信仰逆转过来，将此解释为甚至停留在现世中的庶物中也有由抵达阴间的灵魂变成的“阴间神”，认为并不存在未完成灵。（20：47）

折口进一步主张，古人并不认为灵魂中存在清晰的“思虑记忆”，并没有灵魂即祖灵的认识。（20：49）折口认为灵魂与祖灵处于被切断的状态的他界是“比古代更早的古代人”所设想的（20：50）。折口主张将所有灵魂从祖裔关系中解放出来作为完成灵而去他界。这正是“神道之前的神道”。（20：50——1）

在此之上，折口将祖灵为保佑子孙的耕作而在春天降临到田地里的信仰解释为离开“古代信仰”而发生了变化的新的信仰。也就是说，他全面地否定了柳田的学说，而且他还得出结论：“我们一说到他界肯定会浮想起祖灵，这并不是正确形成的思路。不过是以近代民俗（……）式的思路说出自己的直观而已。认为他界中存在的是我们祖先的灵魂只是民俗的一面，并不能说是全面的观点”（20：55——6）

这样，折口就切断了灵魂与祖裔关系，显示出所有灵魂都是完成灵的认识。在这一折口的灵魂论中贯穿着人类及死者的平等的思考，是对何为祭祀战没者的理想方式的一个宝贵的提案。被从祖先信仰以及与其结合在一起的家

的概念割裂开来的折口的灵魂观与反映在《祖先的故事》中的柳田的灵魂观针锋相对。对于不承认祖灵信仰的折口，柳田表达了不快：“就是现在我也认为在盂兰盆节上回来的是我们的祖先。折口先生的阴间神在正月初到达。[……]我也还是觉得这就是祖神”（别3：555—6）。针对柳田的姿态，折口说了如下的话：“如果不能确立神道的神学，就不是宗教。像柳田先生这样的人，虽然一定要建立体系，但先生却没有宗教热情。”⁸重视对“家”的祭祀的是柳田，而与之相对照，试图开创以“个人”为单位或以拥有相同价值观及志向的人们共同组成的“亲密圈”为单位进行祭祀的则是折口。

折口进一步在战后提出要使神道普遍宗教化。折口的目标是确立赎罪观念（《从民族宗教到人类宗教》1947 20：235），特别是要确立使每个个人的作为道德感的“道念”内在化的超越神的存在。

在1922年的讲演中，折口已经对仅仅寻求“宽恕神”的姿态进行了严厉的批判：“当今世人很容易过度估计神性。总是自以为如果是对人类社会有好处的事情，神灵就会马上承担下来。”折口以人类理性为最优先，对认为神意遵从人类的善意的立场进行了彻底的批判。所谓神并非是“自己思维的产物”（《神道的历史价值》1922 2：161）

折口主张，在古代社会神的概念成立之前已经存在可以称之为“既存者”的“既不像天地意志那样抽象也不像神灵那样具体的”，“也可以认为是神也可以认为是神之前的——恐怕还是神之前的——存在”（17：403）。在团体生活被打破的时候，该“既存者”是让“部落”全体承担责任并对人类施以惩罚的存在。折口将“既存者”比做“天帝”或“耶和华”（17：403）。而且，该“既存者”还带有“宗教感觉”、“罪”的观念，带有“道德行为”甚至是“原罪”的观念（17：404—5）。

作为该“既存者”进一步的发展，折口设想了“惩罚神”的存在。在1948（昭和二十三）年折口题为“神道与基督教”的对谈中，他说到：“将任何事都设想为只要是他都会宽容的这种懒惰性[……]特别是在近世将神设想得非常纯粹，我想这正是为了配合这种懒惰性而准备的神灵。[……]正是因为相信无论干了什么事情神也不会惩罚，无论干什么事神也不会发怒所以大家什么事情都敢干。这样的话会变成很可怕的国家。因此，这里我希望大家想想

愤怒之神发怒的样子。”（《神道与基督教》1948，别卷3：507）。

在这里，就有惩罚之神或者裁判之神得以成立的契机。它同时也使笃胤的大国主神的“最后的审判”的主题得以彻底化。

如上所述，柳田主张通过受到各家庭祖灵的保佑生者以道德的生存方式为自己的志向。与此相反，在对柳田这一死者成为家庭的祖灵的思路进行批判的同时，折口则主张通过考虑到死后大国主神的审判，生者应该以道德的生活方式为志向。虽然两者之间在是否有祖灵上存在分歧，但无论如何，两者都主张“死”的理想方式规定了“生”。也就是说，在近代日本人的生死观中“死”和“生”是表里一体的存在，在此意义上近代日本人的生死观的“死”和“生”是不可分离的正是作为“生死观”而确立的。

* 各处引用分别来自《本居宣长全集》（大野晋、大久保正编辑校订，筑摩书房1968—93年）；《平田笃胤全集》（平田笃胤全集刊行会，名著出版，1976—81年）；《柳田国男全集》（伊藤干治·后藤总一郎编辑，筑摩书房，1997年——）；《折口信夫全集》（折口信夫全集刊行会，中央公论社，1997年——），以（初版标题、初版年、全集卷数、全集页数）的方式表示。

注释

- 1 笃胤的未定稿《本教外篇》实际上是利玛窦（Matteo Ricci 1552—1610）的《天主实义》《畸人十篇》以及艾儒略（Giulio Aleni）的《三山论学说》等耶稣会传教士等的天主教书的翻案，在笃胤的生死观中可以看到基督教的影响。
- 2 大江志乃夫《征兵制》（岩波新书，一九八一年）一一八——一二九页。特别是在太平洋战争期间，以参拜八幡八社及参拜一千家神社为代表的祈祷武运长久的活动以及以“千人针（由一千名妇女每人一针锈成的腰带——译注）”为代表的祈祷刀枪不入的活动爆发性地大流行（岩田重则《战死者灵魂的去向 战争与民俗》（吉川弘文馆，二零零三年）142页）。
- 3 神岛二郎《近代日本的精神构造》（岩波书店，一九六一年），三四三页

- 4 藤井隆至《柳田国男 经世济民之学——经济·伦理·教育——》（名古屋大学出版会，1995年）112页。
- 5 岩田重则《墓的诞生——死者祭祀的民俗志》（岩波新书，2007年）192页
- 6 岩本通弥《〈死亡场所〉与觉悟》岩本通弥编《民俗学的冒险④觉悟与生活方式》（收录于ちくま新书，1999年）212页。
- 7 岩田重则《战争的民谣》（收录于成田隆一等编《岩波讲座亚洲·太平洋战争》第六卷 [岩波书店、2006年]）292页。
- 8 户板康二《折口信夫座谈》（中公文库，1978年）73页。

（贺雷 译）