にその全人格を集中することが出來る。そこに於ては彼の人格は、一つの衝動一つの欲望に化し切るのである。從つて彼らの行爲は、本來非とすべきでない自然性そのものとして現はれる。どの行爲も同じやうに無邪氣なのである。スサノヲの命は、手足の爪を拔かれて天から逐はれた時に、食物を惠んでくれた大ゲツ姫を、その食物の穢さの故に殺戮した。食物の穢さによつて侮辱を感じ、その侮辱に對する烈しい復讐欲に燃えたのである。がその同じスサノヲの命は、大蛇の犧牲に供せられようとするクシナダ姫の生命を救ふために、大蛇退治の冒險を敢てする。他の生命を尊重するが故に全然沒我的になるのである。がこの二つの行爲に於てスサノヲの命自身の心情には何ら異るところがない。彼は善惡の區別を超脫してゐるのである。

上代人は右の如き神を描いた。さうしてそれは彼らがあらゆる神々と人間の事蹟を物語る場合の態度である。スサノヲの命は親イザナギの命に對して不孝であつた。夫婦喧嘩兄弟喧嘩は神々や皇族の間に盛んに行はれてゐる。幾人かの天皇は、父天皇の后をさへ娶らうとし、或は娶つてゐる。これらの「親不孝」「夫婦の不和」「兄弟の不友」「長幼の無序」などの現象は、後代の道德思想に於て最も非難すべきものとせられてゐるに拘らず、神聖な神々の行爲として、平然として物語られてゐるのである。

もとよりこれらの行爲は、それによつて直接に害を受ける側から見れば、惡である。しかしその惡は害惡或は禍害なのであつて、行爲の道德的非價値なのではない。

このやうな善惡の彼岸は、神代史によつて「國民道德」を樹てようとする企てに對しては、最も不利なものである。が江戸時代の國學者はこの點について明かな眼を開いてゐた。彼らは神代史から善惡の道德を引き出さうとはしなかつた。神々の行爲には確かに惡もある。しかし神々は善事にまれ惡事にまれ「眞心」に從つて行ふ故に、すべてそのまゝでいゝのである。神々の行爲は善惡の彼岸に於て神聖なのである。この見解が、普遍的な善惡の道德を說く者の說と、相容れないのは當然であつて、そこに神道と儒敎道德との明かな對立を引き起した。

その例として自分は本居宣長の「葛花」を引かうと思ふ。この論戰に於ては、皇室尊崇の熱烈な使徒たる宣長は、云はば官憲に反抗する「危險思想家」の立場にあり、聖人の道を說く「まがのひれ」の著者市川匡は、官憲の庇護の下に立つ「健全な思想家」の立場にあつた。

「まがのひれ」の著者の主張はかうである。

――「上代ノ古事ハ後ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル祕事」に過ぎぬ。天照といふ名も太陽から聯想してつけた名であつて、太陽が卽ち神なのではない。我が國の上代は神代史の說く如きものでは

なく、寧ろ今日の蝦夷の如き狀態であつたらう。その後聖人の道も傳はり、天皇がこの道によつて政治をとられる樣になつて、初めて秩序ある國となつたのである。宣長がこの事實を無視して日本のみを特異な神國と云ひなすのは穩當でない。學者の勤むべきは、萬國萬人の規範たるべき「道」を學ぶことになくてはならぬ。いかに特異な所があらうとも、道に適つてゐなければ取るには足りない。もし優れたところがあればそれは道に適つてゐるからである。歷代天皇の聖德も皆この「道」を體現したところにある。道に適ふ故に「聖德」なのである。宣長の如く道を貶すのは同時に聖德を貶すことになるであらう。天照大御神の神勅や歷代天皇の詔勅は、すべて聖人の道を說いてゐるが故に尊い。聖人の道が貶さるべきものならば、これらの詔勅もまた貶さるべきである。宣長が道を斥けつゝ神代を歎賞するのは、反つて皇德を損ふ所以であらう。「善惡ノ論ヲ捨テ畏敬奉ルハ、タヾ妾婦ノ道ナリ。」「サレバ大神モ、天皇惡シク坐ストモ、ソノ詔必ウケ給ハルベシトハ詔リ給ハヌヲヤ。」善惡を忘れてたゞ畏敬せよといふは正しく「道ヲミダル狂言」である。「抑モ御國ノ迦微トイフ言ハ、上代ニハ凡テ物ヲ呼ブ名ニテ、……ソノ所爲ハタ、世ヲ治ムベキ道トスルニモ足ラザルモノナリ。神ノ宇ニ迷ヒタルナルベシ。」上代の庶母との婚、異母兄妹の婚、姑甥の婚などは後代の範となることは出來ない。人倫の敎あつて初めて「人島畜生島ノ堺」が分れるのである。

右の主張は一面より見れば確かに正しい。神々の行爲に「日本民族固有の道德」を見出さうとする立場は、既にこゝに於て破られてゐる。しかしこの主張には善惡の彼岸についての理解がない。論者は善惡の此岸に於て「善惡の論を捨てた」境地を論じてゐる。上代人の心生活が江戸時代のそれといかに相違するかといふ如きことも、彼には全然問題でない。宣長はこの點に眼を開いてゐた。彼はその「眞心」といふ概念に於て善惡を超えた『人倫』の問題を射當ててゐる。たゞそれを純粹に倫理學的に展開せず、寧ろその宗敎的情熱に賴らうとしたところに彼の主張の弱點がある。彼の辯駁は次の如くである。

——まのあたり天照大御神の大御光を頭上に頂きながら、「太陽は神ではない」とは、何といふ恐れ多い邪說ぞ。汝等儒者の心には漢籍の毒酒が沁み亙つてゐる。まづその狂へる醉ひ心を醒まして己の云ふことを聽け。上代の古事が、後の天皇の御慮に成り、その天皇が聖人の道を體現してゐられたとすれば、神代史には何故に聖人の道に違ふことが書いてあるのか。道に違ふことを攻擊したいならば後の天皇の御慮云々は撤回するがよい。我が上代には、たとひ文字はなくとも、萬國に優れる言靈の德によつて、天地初發以來の眞事實を誤らずに傳へてゐるのである。從

つて天照大御神が日本に生れられた日の神であることは、疑ふを許さぬ第一の事實である。この神國を蝦夷に比し、聖人の道によつて初めて秩序ある國家となつた、と說く如きは、冒瀆の限りと云はなくてはならぬ。皇國は天照大御神以來、萬國に優れて德に充ちた國である。最初より秩序のある國である。さうしてその秩序は曾て破られたことがない。その證據に天神の皇統は連綿として續き、天神のさづけ給へる神鏡は歷然として殘つてゐる。然るに漢國は盜賊多き國、君臣の道の定まらぬ國である。臣下が帝王を殺し、帝王が匹夫の女を娶り、人臣は狡猾を競ふ。聖人の如きも、狡智あるがために人を欺きその尊敬を掠め取つた盜賊に過ぎぬのである。孔子はやゝ難が少いが、孟子の如きは王道を口實に諸國の謀反を勸めて步いた。湯武同然の大惡人である。聖人の道はこの種の惡人の自己辯解に過ぎない。だから聖人の道があるに拘らず、いかなる國も亂臣賊子に滅ぼされる。さういふ國の聖人の道が、いかにして萬世一系の國體を造り得よう。こに於て皇國の優れた特徵は、一點の疑をも許さない。

――論者は「道」を學ぶのが學者の勤めだといふ。しかしそれは外國の「聖人の道」のことであらう。皇國の神の道に心を向けるものが、どうして戎狄の賊の道に心を向け得よう。また論者は、道が「萬國萬人の規範」だといふ。しかし聖人の道は自國をさへ治めることが出來なかつたではないか。それに反して皇國の神の道は、上代より今に至るまで天下を治め通した。皇統連綿の事實がその證據である。たとひこれが「道」とするに足らぬものであらうとも、天下治りて失なくば、眞の善き道である。後世日本に亂多きは、異國の道のはびこれる故に、禍つ日神の怒が現はれたのであつて、神の道の故ではない。

――論者はまた詔勅が聖人の道を說いてゐるといふ。しかしそれは言葉を借りたのみであつて、聖人の道を說いてゐるのではない。上代には忠孝禮儀等の言葉はなかつたが、行爲はあつた。また論者は善惡を捨てることを非難する。しかし人心の善惡は神のしわざに基くのであつて、必ずしも禍つ日神が惡心に乘ずるばかりではない。人間には皇產靈の神の御靈による生得の「眞心」がある。その眞心は智愚巧拙善惡などの種類に分れてゐる。それに從つて行へば、善事も惡事も皆共にそのまゝでいゝのである。なほ婚姻の論の如きは漢國の惡風俗にかぶれた論であつて顧みるに足りない。

以上の論駁の第一段に於て、宣長は、その宗教的情熱を披瀝してゐる。さうしてそれが、我が國體と密接に關係するものであることを示してゐる。こゝに神道の祭政一致的傾向が著しく顯はれ來る。從つて第二段に於ては、「道」の意義は國家に卽して理解せられてゐる。「天下を治め得

る道」でなければ道ではない。神の道が天下を治め得たことは「皇統連綿」の事實によつて明かである。だから皇國の「道」は、人間の行爲の道德的意義を「天皇への順從」といふ根源に歸せしめるのである。天皇の權威は無限に深い全體性の權威に他ならないのであるから、この全體性への歸屬が道の大本なのであつて、逆に道に適ふが故に天皇に順從するのではない。こゝに宣長は道が人倫的組織の理法たることを十分見ぬいてゐるのである。然し宣長は聖人の道と雖同じく人倫的組織に卽するものであることを見ようとしなかつた。だから「まがのひれ」の著者が、聖人の道を恰も超歷史的な普遍的法則であるかの如くに說いてゐる誤謬を指摘することが出來なかつたのである。第三段に至つてその缺陷が正面へ現はれる。彼は神の道が善惡の彼岸であることを大膽に認めてゐるが、しかし善惡の彼岸なる神の道が何故に儒敎の道よりも優れたる道であるかを十分に論證し得なかつた。彼の主張するのはたゞ日本の政治が漢土の政治よりも優れ、日本人の實生活が漢人のそれよりも平和であること、日本に道德の「敎」がなくとも德の實行は漢土よりも進んでゐること、などである。宣長はそれによつて、善惡批判の立場よりも一層深い人倫の立場がこゝにあることを云ひたかつたのであらうが、それは十分な表現に達しなかつた。從つて全體性への服屬といふ人間の根本的な道が、五倫の道德に於てよりも、淸明心の道德に於て一層深く自覺せられてゐるといふことを、理論的に展開することも出來なかつた。

がこの議論の勝敗はとにかくとして、神の道と聖人の道との對立が「善惡の彼岸」と「普遍的な善惡の道德」との對立として現はれてゐるのは注意すべきことである。宣長の思想が徹底的でないにしろ、古神道と儒敎道德との結合に腐心した學者に比べれば、彼の眼は確かに曇つてはゐない。

人性の自然として存するものは、たとひ吉凶禍福の意味に於て善惡であるとしても、道德的には善惡の差別はないといふ。この事は上代人が人倫の道を知らなかつたといふ事ではないのである。上代につみと呼ばれてゐるものがこの事を示してゐる。つみとして數へられるものは、

屎戸。（白人、胡久美。）

生剝、逆剝。（生膚斷、死膚斷。）

上通下通婚。（己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪。）

馬婚、牛婚、鷄婚、犬婚。（畜犯せる罪。）——（記、傳卅。括弧內大祓詞）

の如き五種である。第一の畔放ち、溝埋めは、高天原におけるスサノヲの命の亂行の最初にも擧げられてゐるが、かういふ一見些細な所行が非常に大きい罪として數へられてゐることを、我々は特に注目しなくてはならぬ。これらの所行は、共同勞働によつて灌漑の設備に努力した水田耕作の農村を背景としなければ理解せられぬものである。畔を壞し溝を埋めることは、この耕作の秩序を破壞し、農村共同體を危殆ならしめる。從つてこれは叛逆罪にも相當するほどの大罪なのである。たとひ外的には子供らしい些細なことであつても、全體性への背反を示す點に於ては、非常に重大な所行と云へる。第二の屎戸もまたスサノヲの命の亂行の一つであつて、寄生蟲や微生物の多い我が國では極めて意義深い罪である。衞生的な意義を擔つた行爲の仕方が神の命令として立てられるのは我が國の神話に限つたことではないが、こゝに問題とせられるのは、おのれの生命を安全に守るための行爲の仕方ではなくして、一つの部落或はもつと廣い社會の安全を目ざしたものである。この點から見れば、糞便の始末についての一定の行爲の仕方を破ることは、社會の安全を脅かすことに他ならぬ。第三の生剝逆剝は家畜などに對する殘虐な行爲である。スサノヲの命の亂行に於てはこの行爲が最も重い、許すべからざる罪とせられたが、しかしそれはかゝる行爲を以て神聖なるものを冒瀆したからであつて、この行爲自體が第一、第二の罪より重い罪であるとは見られぬ。第四の上通下通婚は婚姻關係におけるタブーであり、第五の獸婚は性行爲のタブーである。いづれも人倫の秩序を亂すことの甚だしいものである。

これらは明かにつみであり、祓はるべきものである。さうしてそのつみといふ言葉には、漢字「罪」が當てられてゐる。それらは全體性への背反であり、或は人性の自然に悖るが故に非とせられるのであつて、惡なるが故に罪とせられるのではない。通例惡行と考へられてゐる殺人竊盜の如きは、つみの內に數へられてゐない。

しかし全體性への背反や人性の自然に悖る行爲を罪として非認するといふことは、既に爲すべき行爲と爲すべからざる行爲との差別があることを意味する。爲すべき行爲は善き行爲であり、爲すべからざる行爲は惡しき行爲であつて、善惡の差別は明白に存するのではないか、と人はいふかも知れない。勿論、善と惡との意義を右のやうに規定すれば、その差別は認められてゐる。然し上代人は果して或る行爲が「爲すべき」であるが故に「善き」行爲であるといふ如きことを考へたであらうか。或はまた逆に或る行爲が「善き」行爲であるが故に「爲すべき」であると考へたであらうか。我々はさういふ聯關をいづれも認めることは出來ぬ。總じて上代人が「よし」「あし」と呼ぶものは、必ずしも道德的善惡と相覆ふものではないのである。

現在の字書の記する所によれば、「よし」「よろし」等の語が意味するところは、好、佳、美、吉、嘉、貴、可、易、善、良、等である。また「あし」「わろし」等の語が意味するところは、不好、不佳、醜、凶、卑、不可、難、惡、不良、等である。これらの用法は平安朝の文藝に明かに現はれてゐるが、記紀に於ても大體相違はないと云つてよかろう。さうすると「よし」「あし」の語は、單に行爲に於てのみならず人生と自然の全體に於て、「望ましきもの」と「望ましからざるもの」とを現はすと見られる。

然らばこの「よし」「あし」が特に行爲にのみ限定して用ゐられる時には何を意味するか。よき行爲は、好き、美しき、吉き、貴き行爲を意味し得るのであつて、必ずしも善き行爲とは限らぬ。さうして上代人が、いかなる行爲を好き行爲、美しき行爲、貴き行爲と見たかに就ては、上代人がその願望を結晶させた物語の主人公に於て、明かな證據が見られる。

まづ神代史の主神、天照大御神を例に取る。太陽は光明の源泉、あらゆる美の源泉である。だから國土創造の神は、「吾御子多にあれども、かくばかり貴き御子はあらず」と頌へた。かくの如き神の行爲はまたすべて美しく貴きものでなくてはならぬ。大神はスサノヲの命の上天に際して「我國を奪はむとする不善心」を推測した。宣長はこれを「うるはしき心ならじ」と讀ませてゐる。同じことはまた「邪心」と書かれてゐるが、これも宣長によれば「きたなき心」である。それに對して大神は、雄々しく武裝して「いつのをたけび蹈みたけび」つゝ、向ひ立つた。これは大神にふさはしい美しく貴き行爲である。（然らば脅威を前にして奮ひ立つことの出來ない臆病は、醜く卑しき行爲でなくてはならない。）次で安の河原の誓に勝つたスサノヲの命が、亂行を以て大神を苦しめた時に、大神は、「醉つてしたのだらう」といふ樣な寛容な同情を以て、その行爲を咎めなかつた。これもまた大神にふさはしい美しく貴き行爲である。（然らば同情なき不寛容は醜く卑しい。）がスサノヲの命の亂行は遂に度を過ごした。大神は怒つて岩屋戸に籠つた。美の神の隱遁は世界を醜化する。世界は不幸になる。併し大神は、この不幸を敢てしても、怒るべき時に怒つた。これもまた美しく貴き行爲である。（然らば過度の寛容、怒るべき時に怒らないことは、醜く卑しい。）また大神は、安の河原に八百萬神を集へて事毎に協議せしめた。さうしてその議決したところを行つた。これも君主としての大神の美しく貴い行爲である。（然らば專權獨裁は君主の行爲として醜く卑しい。）

右によつて見れば、美しく貴い行爲とは、「勇氣」「寛容」「怒るべき時に怒ること」「衆議に從ふこと」の類である。上代人はこれらを必ずしも善き行爲とは見てゐない。丁度天照大御神が貴

く美しい神として尊崇せられながら、善神とは呼ばれてゐないやうに、行爲の貴さの方が行爲の善さよりは重大であつたのである。

この種の價値意識は英雄の物語からいくつでも見出すことが出來る。我々はこゝに一つの民族的特徴を認め得ると思ふ。

自然兒が何處に於てもさうであるやうに、我が上代人は強き者、驕傲なる者を歎美した。彼らはこの種の人格的性質に大いなる價値を認め、それに對して驚歎の感情を持つのである。例へば上代人は、死せる友の喪屋を蹴散らしたアヂシキ高彦根の神の亂暴を、嘆美の情によつて描いてゐる。高彦根の神は死せる友と間違へられたのを怒つて、十掬の劍を以て喪屋をきり伏せ、足で蹴散らし、面ほでりしつゝ飛び去るのである。さうしてそれを見た高姫の命は、兄の「名を顯はさむ」がために、

天なるや乙たなばたの、うながせる玉のみすまる、みすまるに穴玉映や、み谷二わたらす、
あぢしき高彦根の神ぞや

と歌ふ。明かにこれは強力に對する歎美の歌である。また上代人は、出雲の神々を威壓した建御雷の神の事蹟をも、歎美の情によつて描いた。建御雷の神はいなさの小濱の浪の穗に十掬の劍を逆さまに立て、その鋒先に趺坐して出雲の神々に對する。そこに現はれた建御名方は、千引の石を手末に捧げるほど強力であり、また「誰ぞ吾が國に來て、忍び〳〵かく物云ふ、然らば力競べせむ」と挑戰するほど勇猛である。しかし建御雷の神は、この敵を若葦の如く摑みひしいで投げ離つた。さうして諏訪の湖まで追ひかけて降參させた。この爭鬪が天孫の降臨を可能にするのである。こゝには強力に對する歎美は明かに現はれてゐる。

しかしこれは我々の英雄の物語に於て最も著しい點だとは云へない。寧ろ強力は、それが過度に現はれる時には、醜いものとせられた。スサノヲの命は強剛な神である。しかしその「青山を枯山の如く泣き枯らす」といふ壯大な泣哭は、歎美せらるべきものではなくして、萬物の妖の原因であつた。また、「山川悉に動み、國土皆震る」といふ雄大な上天も、光明の神を憂へしむるに過ぎず、天上の子供らしい惡戯も、天地を闇とするに過ぎなかつた。かく過度に強い神は千位の置戸を負はされて、高天原より追放せられる。しかもそこに「苦痛に堪へる悲壯な偉大さ」は認められてゐない。黄泉の國における彼は、頭髪の中に虱と蛆蚣とを有する穢い神である。即ち過度の强剛は、追放すべきもの、醜なるものと見られる。

強き者に對する歎美が著しくないとすれば、著しいものは何であるか。それは天照大御神に於

て見られる如き柔和なる心情に對する歎美である。もとより上代人は柔弱を是認しようとはしない。過度に走らない限り、勇氣と强さは必要である。しかしこの勇者强者が、他を寛容し衆議に從ふといふ如き柔和なる一面を有する時、そこに最も歎美すべき英雄が現はれる。その最も著しい例は大國主の神である。彼は鰐に衣を剝がれて泣き苦しめる兎を憐れんだが故に、八十神の中から特に八上姫に擇び出された。また彼は戀の復讐を企てた八十神の奸計に、何の疑念をも挿まずして陷るほどの素直な心を持つてゐた故に、母の神の愛と天神の恩惠とを一身に集めて再び蘇生することが出來た。また彼は、戀の英雄であつたが故に、黄泉におけるスサノヲの命の數々の惡戲を脱れた。かく大國主の神はその柔和な心情の故に歎美せられる。しかし彼は怯者でも弱者でもない。彼は過度に强剛なスサノヲの命から武器と娘を盗むことが出來た。また彼はその武器を以て八十神を征服し、國家を統治することが出來た。明かに彼は武力を以て第一人者となり得るだけの勇者であり强者である。たゞこの勇者强者が、その勇と强との故に歎美せられずして、その愛情の故にのみ歎美せられるところに、注目すべき特徴が存するのである。かく見れば彼の物語に上代長歌中の最も優れた八千矛の歌が附加せられてゐることも、たやすく理解せられるであらう。

上代の諸傳説に於てもこの傾向は著しい。英雄の大部分は情愛を解する優しい心の持主である。神武天皇には

葦原の醜き小屋に菅畳いやさや敷きてわが二人寢し

の歌があり、崇神天皇には人民のための憂慮があり、垂仁天皇には皇后に對する深い愛があり、日本武尊には數多い戀があり、神功皇后には酒樂の歌がある。應神仁德その他の諸天皇に至つては云ふまでもない。すべてこれらの英雄は、强者勝利者としての事蹟に於てよりも、寧ろ最も人間的な心情を示す事蹟に於て、上代人の歎美を受けてゐる。

これは上代人の價値意識の著しい特徴である。彼らは人生の自然より出づる行爲をすべて是認した。いかなる行爲も、眞情の流露である限り「惡」ではなかつた。しかしこれらの惡でない行爲の内にも「よし」「あし」の相違は、卽ち「美しいもの」と「美しからぬもの」、「貴いもの」と「貴からぬもの」の相違はあつた。さうしてその最も美しいとせられるものは、最も人間的な優しい心情であつた。

が上代人は以上の如き價値意識を物語の描寫の中に表現したのであつて、一つの概念に作り上

げてゐるわけではない。だから我々はこゝに、上代人が善惡の價値に代るものとして貴さ卑しさの價値を掲げた、といふ風に云ひ現はすことは出來ぬ。上代人自身はこの價値を「よし」「あし」の語によつても云ひ現はしてゐるのである。

然るに我々は他面に於て善惡の價値に代る如き他の價値が明白に掲げられてゐるのを指摘することが出來る。それは「清さ」と「穢さ」の價値である。我々はこゝに「罪」の概念と眞直に聯絡するものを見出し得るであらう。

清さの價値を明白に示してゐるのは「清明心」の概念である。これはキヨキアカキ心と讀まれてゐる。清さは同時に明るさ、明朗性であつて、闇さに對する。汚れなく明るい心と、穢い闇い心との對立が、上代人にとつては根本的な價値の差別であつた。

我々はこゝに、罪の意識に於て明かにされたやうな、全體性への順從と背反、人性の自然に卽するものと悖るものの別を見出すことが出來る。清く明るい心とは、共同體の內部に於て己れを全體に歸屬せしめ、何らの後めいた氣持にも煩はされぬ明朗な心境である。だからそれは同時に和順の心境とも云ひ得られるであらう。それに對して穢い闇い心とは、主我的な衝動によつて全體から背き、後めたい氣持によつてひそかに心を惱ますやうな心境である。だからそれはまた反逆の心境とも云ひ得られるであらう。かく解すれば清さと穢さとの價値は明かに全體性への態度に卽して現はれる。上代人が特に道德的な意味に於て善惡の語を用ゐる時には、實はこの清さ穢さを指してゐるのである。前に引用した如く、高天原に上り行くスサノヲの命は天上の國を奪はむとする「不善心」「邪心」或は「異心」を疑はれてゐるが、これは宣長の解する如く、「うるはしからぬ心」「きたなき心」なのであつて、この嫌疑を晴らすためにスサノヲの命の努めるところは、己が心の「清明」（あかきこと、きよきこと）を證明することであつた。して見ると、全體性への背反に於て罪を認めた上代人は、同じく全體性への背反に於て「穢さ」を認め、全體性への順從を「清さ」「明るさ」として貴ぶのである。

この視點に立つて前に論じた行爲の「美しさ」「貴さ」を顧みるならば、それが結局同一の事態を指してゐることを認めざるを得ぬであらう。天照大神に於て典型的に示された寬容や衆議の尊重は、いふまでもなく全體性への順從を具體的に表現したものであるが、そこに共に示される勇氣や怒りと雖、同じく全體性への順從に外ならぬのである。勇氣の本質は各人がその持場を死守することであるが、持場の死守は全體性への奉仕なのである。神聖性の冒瀆を怒ることは全體性の權威に對する背反を怒ることであり、從つてかゝる怒りは全體性の情熱と呼ばれてよい。そ

れは正義が犯されるのを見て公憤を感ずるのと同じ事態を示してゐるのである。かく見れば、柔和や優しさに於て貴さの價値を見出したといふことは、清き心明き心に於て最も賞讃すべきものを見出したといふことと、別のことではないのである。

ところで上代人は、全體性の權威を無限に深い根源から理解して、そこに神聖性を認めた。さうしてその神聖性の擔ひ手を現御神や皇祖神として把握した。從つて全體性への順從を意味する清明心は、究極に於て現御神や皇祖神への無私なる歸屬を意味することになる。この無私なる歸屬が、權力への屈從ではなくして、柔和なる心情や優しい情愛に充たされてゐるところに、上代人の清明心の最も著しい特徵が看取せられるべきであらう。

三　造形美術

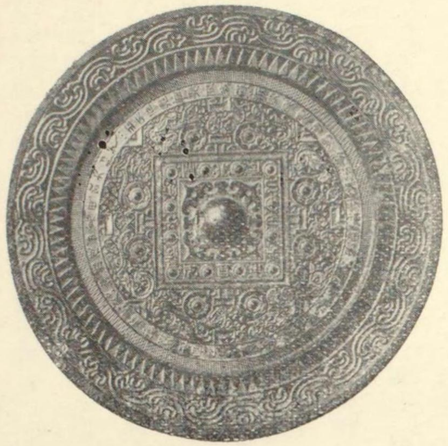
佛教渡來前の造形美術として自分の視野に入つて來るものは、鏡、武具裝飾、齋瓮、埴輪、石槨壁畫、石棺陶棺浮彫などである。これらはすべて「美術」として獨立したものではないが、しかし祭祀、戰爭、死などの如き、上代人にとつて最も重大な生活の契機に關するものとして、我我の時代の工藝品よりは遙かに深い意義を擔つてゐる。こゝに我々の見出すものは、既に文藝、宗教、道德等に於て見出したものと異つてはゐないのであるが、しかし我々はそれを直觀的に見得るといふ點において、深い興味を覺えるのである。

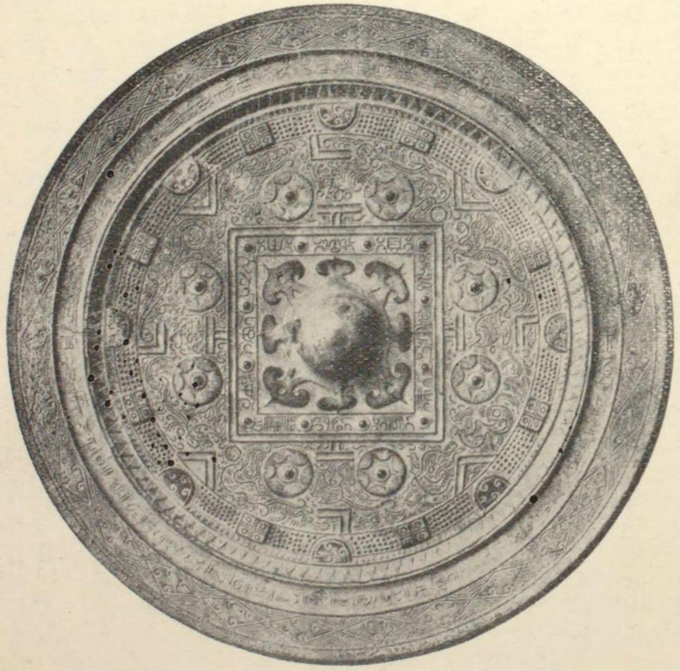
これらの遺品は大體二種類に分つことが出來る。一は鏡、齋瓮、武器、棺槨などの如く、シナ及び朝鮮の樣式を模倣したもの、他は埴輪、石槨壁畫、陶棺浮彫などの如く、外來の樣式を混じないものである。

第一類に於ては鏡が最も重要である。しかしこの場合、我が國に於て多量に發見せられるシナ製の鏡は問題にならない。我々はたゞ上代人によつて製作せられた模造鏡のみに向はなくてはならぬ。

模造鏡の特徵としては次の諸點が擧げられてゐる。(一)鋭利鮮明なシナ鏡の文樣が、その鋭利さ鮮明さを失ひ、圖像は硬化せられて時に全く無意義のものとなり、線は堅さを失つて柔かく圓くなる。(二)シナ鏡に於て或る意義を以て配別せられた文樣が、その意義を顧慮することなく一樣に文樣化せられる。(三)シナ鏡に於て重大な意味を持つ銘文が、多くは省略せられてゐる。銘文らしいものを刻んだ場合にも、たゞ字體が模せられただけで、文字になつてはゐない（富岡氏、古鏡

の研究)。これらの特徴は、この模造が單なる直模でないことを示してゐる。しかし「直模でない」のは何故であるか。技術が幼稚なために直模し得なかつたのであるか、或はまた、直模する必要を感じなかつたのであるか。遺物によつて見れば、極めて原型に接近してゐると推測せられる模造鏡に於ては、技術は決して幼稚ではない。作者は直模し得べき技術を以て、敢て自由なる變更を試みてゐるのである。その例を挿繪(一)に掲げた對照によつて觀察して見よう。この對照は相似の最も著しいものではない。なほ他に外區內區共に全然等しい對照を掲げることも出來る。が、この原型は、年代の確實に知られる最古の漢鏡として、またその純粹に漢式な文樣の美しさやその製作の優れた技量に於て、特に注目せられてゐる新莽王氏四神鏡なのである。その點でこの模造は興味が深い。王莽鏡に於ては、鈕座の周圍に十二支の文字があり、內區にはT字形L字形V字形及び八個の內行花紋乳の間に、四神、鳥獸、人物、唐草紋などが描かれてゐる。右肩にあるのは青龍である。その下に、唐草紋の間に、二羽の鳥があり、うしろを向いた鳥の前には一人の人物が跪いて手を擧げてゐる。右下は朱雀である。その左に四羽の鳥があつて、左下には騎獸の人物が白虎と對してゐる。左上は蛇と龜との結合たる玄武である。なほ青龍の前の小圓中には日を表徵する三本足の烏があり、白虎の側には月を表徵する蟾蜍がある。すべてこれらの圖像





は、漢式の尖鋭な線を以て、極めて力強く簡潔に描かれてゐる。さうしてその外の銘帶には、右肩から、

王氏作竟四夷服　多賀新家　民息　胡虜殄滅天下復　風雨時節五穀孰　長保二親子孫力　官位尊顯蒙祿食　傳告後世樂母殁　大利兮

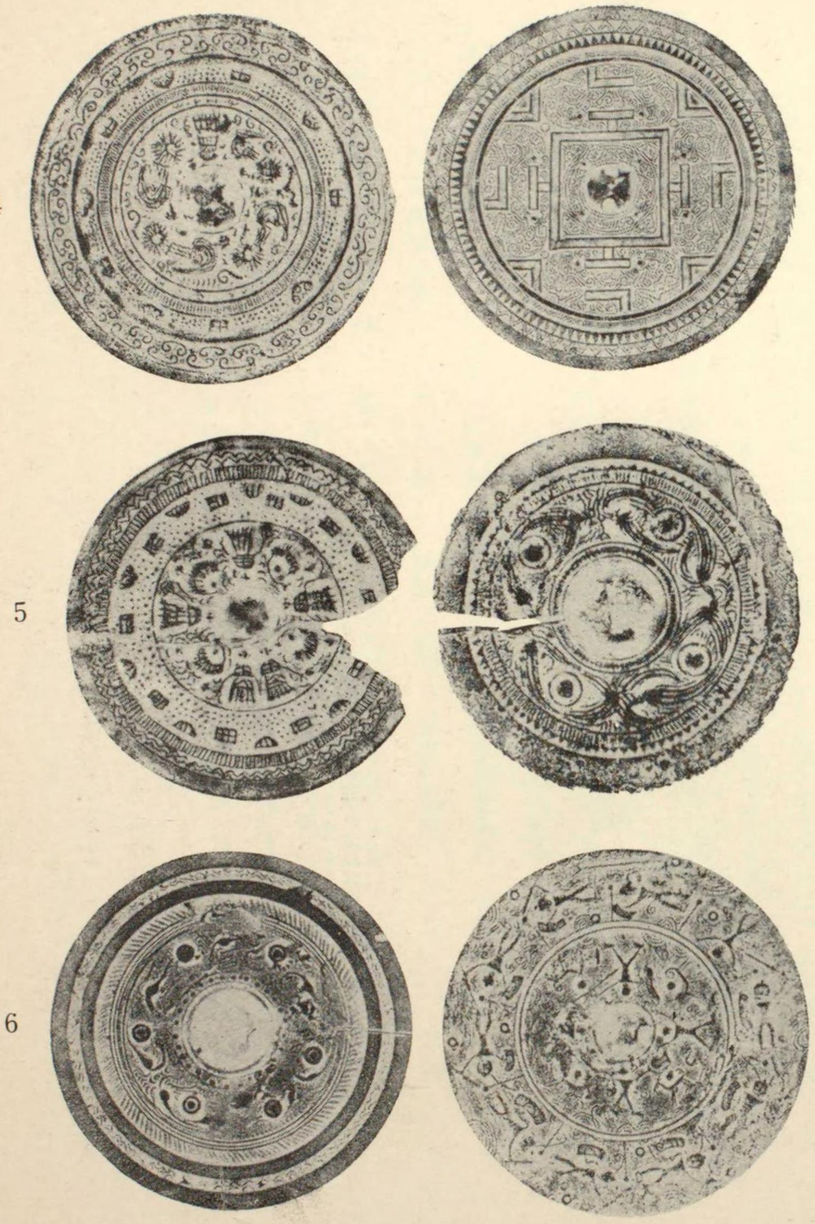
とある。然るに一見極めてよくこれと類似した模造鏡に於ては、十二支の文字は左右列を取違へ、字體も出たらめである。外區に置かれた銘文は直線と弧線を竝べて漢字らしき印象を與へはするが、實は字になつてゐない。L字形は逆である。圖樣に至つては變化が更に著しい。位置が逆になつてゐるばかりでなく、四神、鳥獸、人物などの形が全く崩れ、要領を得ない文樣に變じてゐる。また外區の圖案は、王莽鏡よりもやゝ時代の新しい神獸鏡の或る物を模したらしい。卽ちこの模造は原型の忠實な模寫でない。しかもその製作の技量は、ほとんどシナ鏡に劣らない。この例を以て推せば、模造鏡の製作者は、直模の必要を感ぜず、自由にその好むところに從つて改作を行つたのである。こゝに模造鏡もまた日本人の心を現はし得るといふ餘地がある。

この改作が示してゐる第一の事實は、我が上代人がシナ鏡の圖樣の知識的內容を理解せず、ただその文樣としての美しさをのみ攝取したことである。右に擧げた例によつても明かな如く、シ

原型鏡推定模造鏡對照圖（梅原氏寫眞による）
上　原型、新莽王氏四神鏡
下　推定模造鏡、大和北葛城郡新山出土

ナ人にとつては、文様を構成する一々の圖像及び文字が或る概念を示してゐた。併しそれは知識的な約束に基く意味の表現であつて、圖様全體の美的印象による意味の表現ではない。鳥獸人物の形の「美しさ」は、この圖様にとつて何の意味をも持たないのである。だからこの圖様の全體としての印象は、鳥獸人物を模様化してその形の美しさを際立たせたといふのではなく、たゞ單に、曲線と直線とを交錯した紋様の美しさに過ぎない。かく見れば圖像や文字は、この文様の美的價値にとつては、第二義のものである。從つて圖像や文字を無意義な文様に化した模造鏡は、美化價値に於て必ずしも原型に劣るとは云へない。王莽鏡の單純な外區文様を神獸鏡の複雜な外區文様に變へたことは、成功とは云へないが、しかし內區文様の曲線の律動は、模造鏡の方がより自由であると云へる。

第二に注意すべきは、線及び文様の性質の變化である、右の例に於ては線はなほ漢式であるが、挿繪(二)に示す如き諸鏡に於ては、線は著しく漢式の尖鋭さを失つて柔かく圓くなる。さうしてこの變化は原型との距離が遠いほど著しい。考古學者によれば、原型に近いものほど時代が古く、形のくづれたものほど時代が新しいといふ。原型に近いものが既に原型から自由に離れようとする傾向を示してゐるのであるから、この觀察は恐らく當つてゐるだらう。然らばシナ鏡の立場か



模造鏡（梅原氏拓本による）

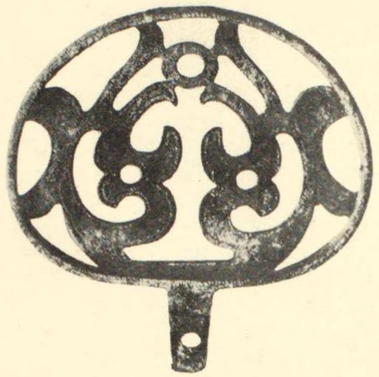
1 大和新山出土、方格四神鏡
2 山城國久世郡宇治町大谷出土、變形圖樣鏡
3 上野國群馬郡瀧川村八幡原出土、特殊文樣鏡
4 山城國愛宕郡鞍馬村經塚出土、神獸鏡
5 上野國群馬郡八幡村若田出土、神獸鏡
6 陸前國名取郡茂ヶ崎村鹿野前園一ツ塚畑地出土、鳥紋鏡

ら見て文樣の墮落と認められるものは、上代人の製作といふ立場から見れば、より多く自己を現はし得たものと認めてよい。さうしてその自己は、尖鋭さを斥け柔かさ圓さを愛するといふ點に現はれてゐるのである。もしくは精確な幾何學的文樣から離れて、子供の繪に近づくといふ點に現はれてゐるといつてもよい。

これらの文樣も、挿繪(二)の六に示した狩獵紋の如き特殊文樣を除いては、すべてシナ鏡の文樣の傳統を引いたものである。しかしそこに現はれた美しさは、もはやシナのものではない。それは複雜に開展したシナ人の生活とは全然世界を異にする單純な自然人の、なほ極めて直觀的な心生活からのみ生れ出る美しさである。烈しい試煉に逢うて過度に緊張した意力の暗い惱みから生れる怪異な幻想、不斷の抗爭に煽り立てられた力感の昂揚から生れた堅硬尖鋭への愛などは、ここには全然緣がない。それはたゞ素朴に和らかな平和な心生活の現はれである。そのたゞ〳〵しい線の引き方には新鮮な驚異の心がふるへてゐる。その柔かい曲線の文樣には、愛らしい、（勾玉を愛する心と密接に相應ずるやうな、）優しい情緒が現はれてゐる。こゝにも我々は、あの愛らしい神話や抒情詩に現はれてゐると同じものを見出すのである。

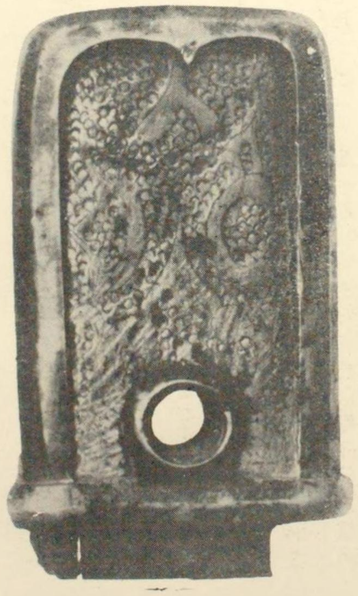
鏡の文様に見出されることは、武具の裝飾に於ても同様に見出されるであらう。こゝでも漢式の怪異な、或は尖鋭な形象は、時と共に柔かく圓く和らげられた。怪異なる神獸は單なる曲線文様に化し、やがて勾玉形の柔かな文様に近づいて行く。（挿繪(三)參照）龍頭を柄頭に飾るよりも、單純に圓くふくらんだ頭椎（かぶつち）を柄頭とする方が、彼らにも好もしかつた。極度に物凄さを印象しようとした漢式武器の裝飾は、日本にあつては出來得るだけ物凄さを減ずるやうに變化させられてゐる。人間殺戮の器具である武器に於てさへもこの様な傾向が認められることは、上代人の心生活の特徴を最も簡明に示すと云つてよい。

齋瓮は日本に於ける形の變化をあまり著しくは示さない。それはろくろによる製法が自由な變形を許さないのに依るかも知れぬ。しかしこの種の土器の一部に用ゐられた文様、及び鳥獸人物の土偶などには、同じ意味の日本化が認められる。鋸齒狀の尖つた文様から轉じたらしい圓味を帶びた花紋、小さい圓を一面に散らした文様、などはそのよき例である。（七二頁本文參照）土偶は形の正しい齋瓮の周邊に裝飾として附加せられたものであるが、齋瓮の輪郭が規則的なのに反して、極めて自由な、幼稚な、また愛らしい趣を具へてゐる。例へば蓋の把手に附けられた小さい鳥形（東京博物館、三河大塚村出土齋瓮）の如き、恐らく鳩を意味するのであらうが、その幼



1

2



3

4

1　太刀圭頭　上野國多野郡藤岡町出土
2　太刀柄金具文様　武藏國埼玉郡荒見村古墳發見
3　環刀柄頭　上總國君津郡飯野村出土
4　環刀柄頭　下總國猿島郡猿島村大字金岡出土

稚單純な手法を以てして、鳩の持つ優しい愛らしさを、遺憾なく現はしてゐる。その他、少女、騎馬の人物などにも、子供の製作に見られるやうな、單純の面白さがある。この種の宗教的儀式に用ゐられる器具には、ともすれば怪異な形が愛用せられるものであるが、こゝにはまるでその反對のものが現はれてゐるのである。

以上は外來の樣式に支配せられてゐる種類の遺物であるが、次には第二類の、上代人に固有であらしい造形物に移らう。

まづ九州の裝飾古墳に於ける壁畫に眼を向ける。それは大體に圓、三角形、直線、弧線、などによつて出來た極めて原始的な彩色文樣、及び直弧紋、鏡などを現はした原始的な線刻である。鏡、劍などの半浮彫も、この中に含めてよい。（口繪一參照）これらの文樣は、外來の樣式の模倣ではなくして、上代人が自己の心から造り出したものである。しかしそれらが外來のものと全然無關係であるとは云へない。鏡を現はす圓紋がその明白な證據である。日本人はこゝにシナの形象を用ゐながらシナにおけると全然異つた意味を現はした。直弧紋と呼ばれる不思議な文樣も、恐らくシナの錦綾或は鏡背の漢字に對する驚異から生れたものであらう。かういふ見方からすれば、

壁畫に多い三角形の羅列はシナの鏡の鋸齒紋から、また鋭い尖角を揃へてゐる重山形の線紋はシナの鏡の整然たる尖角波紋から、脫化したと見ることが出來る。鏡を描いた線刻には、鏡の文樣の中から特に鋸齒紋のみを抽出してゐるものがあり、模造鏡のなかにも、內區の文樣にたゞこの鋸齒紋のみを現はしたものがある。確かに上代人はこの尖角の文樣に對して特殊の注意を拂つてゐるのである。然らば鏡を墳墓の壁に描くと同一の理由から、鋸齒紋及び尖角波紋を動機とする三角形や重山形が、墳墓に盛んに用ゐられたとしても不思議でない。かく見れば九州古墳の壁畫は、主としてシナ文化への驚異を現はすのである。卽ちシナとの交通が或る程度に進み、シナの文物が日本に於て特殊な意義を獲得するに至つた時代の、特殊な地方的現象なのである。

このことはまた文樣自身の性質からも明かにされるであらう。石器時代末期に屬する彌生式土器の文樣、及び時代不明なる銅鐸の文樣は、大體日本人固有のものと見られてよい。然るにこの固有の文樣は、直線、曲線、圓などを盛んに使用してゐるにかゝはらず、九州壁畫の文樣と全然性質を異にするものである。その線は常に柔かい。波紋を描く時には波の如く柔かであり、水流紋を描く時には水の如く流れて居り、圓紋を描く時には小石の如く不規則の圓味を帶び、碁盤格子紋を描く時には植物の細い幹を思はせ、直線を羅列する時には細く削つた竹、或は緊張した絲の感じを伴ふ。そこには常に直觀的な經驗內容が動機として存して居り、從つて自然に流露する內心の律動が、極めて率直に現はされてゐるのである。しかし九州の壁畫には線に於けるこの種の直觀性や律動が認められない。そこに用ゐられる三角形や圓や尖角線は、純粹に幾何學的であつて、たゞ思惟の力のみが造り出し得るものである。

傳統は「以前」に於て認められないばかりでなく、また「以後」に於ても認められない。模造鏡の確證するところによれば、文樣の日本化は卽ち線の軟化、尖銳性の減退である。漢式の線の鋼の如き銳さは、土器文樣に見られる素直な柔かさに變り、角の尖つた正確な波紋は角のとれたなだらかな波紋に化してゐる。（挿繪(二)參照）鏡の文樣を模したらしい齋瓮の文樣に花瓣紋の現はれてゐるところを見ると、鋸齒紋もまたその尖角を柔げて花瓣紋に變ずるのである。これが日本化であるとすれば、仁德雄略朝の如き新しい時代に於ても、固有の趣味は依然として土器文樣の傳統である。とすれば、九州古墳の壁畫に現はれた正確な三角形や圓形や銳い尖角線などは、上代人固有の趣味と相容れないものである。

壁畫は右の如く地方的である。しかし埴輪はさうでない。それは古墳時代の日本國の殆んど全

部から見出される。

埴輪の起源については、垂仁紀にあの有名な傳說が記されてゐる。殉死に代へるために人形を造つたといふのである。しかしこの話はそのまゝに信ずることは出來ぬ。第一、埴輪の本來の形は圓筒であり、本來の用は墳墓の垣根であつて、土偶ではない。それが或る動機から土偶にまで變じて行く徑路は、圓筒の上に頭と手との載せられてゐるやうな中間の形に見られるであらう。だから埴輪の眞實の起源は傳說の通りであることが出來ぬ。第二、殉死の禁と土偶の出現とが同時であるといふことにも疑の餘地がある。堺市東方の仁德陵には陪塚が多い。それが殉葬者の塚であるならば殉死は五世紀中頃までは續いてゐたと見られなくてはならぬ。然るに河內古市の應神陵には埴輪の馬があつた。歸化人田邊史伯孫の話がそれを傳へてゐる。殉死の禁よりは土偶の出現の方が先である。第三、殉死の悲慘についての物語が、やゝ荒唐の趣を具へてゐる。「近習者を集へて生きながら陵のめぐりに埋め立つ。數日は死なずして晝夜泣き叫び、遂に死して爛腐りぬ」といふ描寫は、事實に基いたものとは思へない。陪塚が殉死者のものであるならば、殉死者は勿論「生きながら埋め立てられた」のではない。魏志倭人傳は、女王卑彌呼の殉葬者百餘人と傳へてゐるが、生埋めについては語らない。もし生埋めが倭人殉葬の古風であるならば、この珍奇な風俗が魏人の注意を引かない筈はない。明かにこの傳說は殉死の風習を殘酷なものとして感じた後代人の心から空想し出されたものである。さうしてこの後代人はもはや直接には殉葬の光景を知らず、たゞ土偶が「陵のめぐりに埋め立てられた」光景のみを知つてゐたのである。

以上の如く見れば埴輪の起源傳說は、五世紀中頃よりかなり年月を經た時代に、殉死を知らない人によつて造られたものである。さうして土偶は、遲くとも五世紀初頭に既に存し、殉死は五世紀中頃になほ行はれてゐたのである。でもし殉死と土偶との間に何らかの關係を認めるとすれば、それは傳說とは逆に、土偶の發達が殉死の禁を導き出したと見るべきであらう。殉死が行はれるのは、死者の靈魂の存在と、それに奉仕し得る可能性とが信ぜられるからである。然るに土偶の類は、木石以上に「意味ある形」であるからして、時には强い生氣を印象する事がある。田邊史伯孫は娘の出產を祝ふために聟の家を訪れた歸途、譽田陵の下で赤馬に乘つた人に逢ふ。赤馬の逸物であるのを羨みながら馬を竝べて驅ける。遂に馬を交換し得て、歡喜しながら家に歸り、馬に秣をやつて眠る。翌朝見ると赤馬は土馬に變じてゐる。驚いて譽田陵へ行つて見ると、自分の馬は陵邊の土馬の間につないである。この話の根柢をなすものは、土馬の與へた生氣の印象である。土馬既に然りとすれば、人形が生氣の印象を與へたのは勿論であらう。そこで人里離れた

幽暗な墳墓を想像する。木々の間草むらの中に、無數に竝んだ人形や馬形が見える。そこに異樣な生命の感じがある。葬られてゐる人の靈魂は孤獨ではない。この感じが起れば、人形が殉死に變るのは、もはや當然ではなからうか。

がこの想像が當つてゐるとしても、それによつて知られるのは殉死禁制の時期であつて、土偶出現の時期ではない。土偶出現の時期を明かにするものは、たゞ埴輪の使用せられる如き大きい墳墓の形式がどの時代に始まり、さうしてその埴輪がいかにして土偶に變じたかといふ事のみである。埴輪の燒きは彌生式土器と齋瓮との中間に位すると云はれてゐる。埴輪は齋瓮の盛行する時代にも燒かれたのであるから、この燒き方が直ちに埴輪の起つた時期を示すとは見られないであらうが、しかし埴輪の傳統と共に燒き方もまた傳統として固定したとも考へられる。さうすれば埴輪の起源は彌生式文化から古墳時代文化への過渡期に屬するとも見られ得るであらう。

埴輪土偶の美術としての特徵は、全然文藝の特徵と相應する。それは直觀的であり、また部分に對する細かな興味を含んでゐる。しかし全體を統括する力には、著しく缺けたところがある。彼らは頭部に注意を注ぐ。手足を顧みない。彼らは甲冑に注意を集中する。中に包まれた肢體を顧みない。手足の閑却せられた人形にも、裝飾の玉は細かに寫されてゐる。この種の統括力の缺

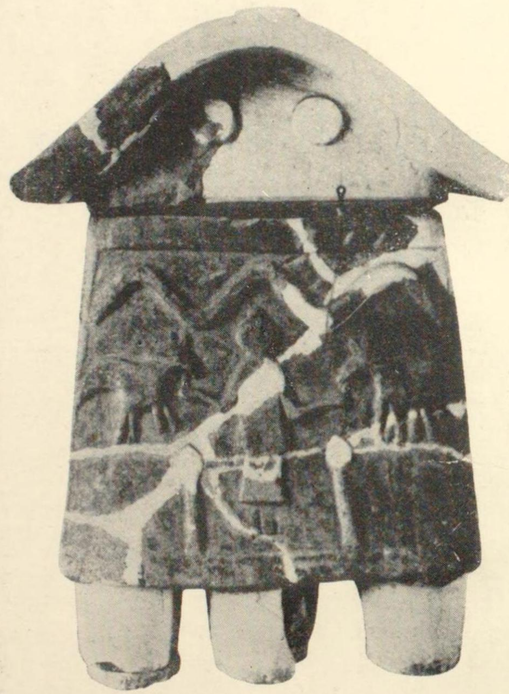
乏は、全體を同時に呈露する彫刻にあつては、特に甚だしく目立つものである。人體の美の表現は全體を貫く微妙な調和を持たなくてはならない。それの些細な缺乏も我々をして不安を感ぜしめる。從つて全體の調和を我々の想像に委したトルソオは、多くの場合、より强く我々の感情を捉へる。この意味で埴輪土偶は、たゞ斷片としてのみ美しい。その或るものは、頭部のみを胴體から引離して味ひたいといふ欲望を、痛切に感ぜしめるほどである。

がこの幼稚な彫刻に於ても、その顏面の表情は特別の注意に價する。眼と口はたゞ穴をあけたに過ぎぬこの單純な顏面が、奇妙なことに一種獨特な生々(うひうひ)しさ、或は優しさを湛へてゐる。或るものは恥かしさに顏を赧める生娘のやうであり、また或るものは長者の前に立つた十二歲の少年のやうである。最も力强い表情のものも、たゞ美しい青年男女であつて、兇暴或は怪異を印象するものではない。(挿繪(四)參照)このことは我が上代人の天眞な心の表現として、またその心情の柔かい潤ひの表現として、特に注目すべきである。これらの土偶はいかに新しくとも推古時代以前のものであり、またその製作は關東地方にも多數に殘つてゐる。從つてそれは佛教渡來前の日本人の心を、(畿內地方のみならず全國に亙る日本人の心を、)現はすと認められる。さうしてその優秀なものは、上代のすぐれた抒情詩を生み出した時代の作品としてふさはしいのである。も

とより造形の技巧は、特殊の事情のない限り、いつの時代に於ても詩の技巧よりは遲れる。埴輪もまたその例に洩れない。しかし埴輪の到達した高さは、これを詩の領域に移せば、かの美しい抒情詩となり得るものである。

が埴輪人形の顏面に關しては、なほもう一つ他の觀點から眺むべきものがある。前に述べたやうに埴輪は人里離れた廣大な高塚の木々の間に立ち竝んでゐたのである。從つてそれは通例かなりの遠距離から眺められる。その場合には、「眼と口はたゞ穴をあけたに過ぎぬ」とは云はれないのである。埴輪の眼は、相當の距離に於て見られた人間の眼を立派に現はしてゐる。瞳や白眼が區別されてゐたり、瞼が細かく作られたりした眼は、近くの眼であつて遠くの眼ではない。遠くの眼は、眼全體が瞳として働くやうな、黑い生きた窓なのである。埴輪の作者は巧まずして遠くの眼を捉へ得たのである。さう見れば埴輪の技巧の內にも中々馬鹿に出來ないものがあることになる。口や鼻や頰についても同樣のことが云へるかも知れない。更にあの素朴な胴體についても、垣根としての構造上の要求と聯關して、案外に深い人體把握が見られるかも知れない。

埴輪彫刻全體について云ひ得ることを最も簡明に表示してゐるものは、挿繪(五)に掲げた陶棺の



陶棺裝飾浮彫畫（梅原氏寫眞による）
美作國英田郡平福村出土、陶棺側面

浮彫である。

中央に一人の女が立つて、左右の馬の口のところに手を差し出してゐる。女の左右には苔んだ蓮の花のやうな植物がある。この植物は女に比して非常に大きく、女もまた馬に比して非常に大きい。卽ち大小の關係は、實際のものとは全然逆である。また馬の耳及び足は殆んど平面に竝べられてゐる。浮彫であるから作者はこれらのものを埴輪のやうには作り得なかつたのである。しかも作者は、馬の背を一つの統一ある心持で作つた後に、別種の動機によつて、卽ち「馬の足は四本である」といふ意識によつて、馬の腹部に足をつけた。足の位置などはどうでもよいらしく、後足は腹部の中央につき、後足のうしろに要領を得ない餘地が殘つてゐる。上より見れば尻であるが、下より見れば腿でも尾でもない。さういふ風にこの浮彫は、全體を統一する力の著しい缺乏を示してゐる。

が部分に著目すると、そこには作者の直觀を思はせる柔かな美しさがある。女の頭部は、（恐らく背面であるらしく、）たゞ輪郭のみによつて知られるのであるが、そこには豐かな髮を思はせる柔かい圓味がつくられてゐる。肩から左右に流れ下る兩腕の形は、この浮彫中の最も美しい部分であつて、上代造形美術を顧みないでゐた自分の心に、曾て强い驚歎の情を呼び起した。肩

の圓味が腕となり、その腕が肘から柔かに靜かに屈曲して行くあたりは、女の腕の美しさを思はせるに十分である。馬の背もまた美しい。そこには騎馬の經驗から得られた馬に對する愛が明白に活かされてゐるやうである。

これらの美しさに應じて、浮彫全體の上に流れてゐる情緒も、また抒情詩的に美しい。女と馬との上に描かれた柔かい山形は、その意味で浮彫全體を統一してゐる。女も馬も植物も一つの柔かさに融け入り、そこに平和な、靜かな、調和に充ちた氣分を造り出してゐるのである。*

この陶棺は美作國平福村から出た。美作は吉備から出雲への通路であつて、上代には有力な集團の占據した地方である。さうして神話に有力な地位を占める「出雲」なるものと、或る密接な關係を持つらしい地方である。のみならずまたこの地方の豪族は、三韓關係に於て有力な役目をつとめた。この陶棺自身も、屋根形の蓋を持ち、馬の浮彫に飾られてゐる點に於て、韓土との關係の淺くないことを思はせる。かういふ環境から右の浮彫が生れ出たことは、上代文化について示唆するところが少くない。

＊この印象は陶棺の補修以前に受けたものである。補修以後には、挿繪(五)の示してゐるやうに、感じが全然壞されてゐる。

以上簡單に觀察したところによつて、上代の造形美術が神話や文藝と全然同じき立脚地に立つことは明かである。然らばこれらの造形美術は、上代の文藝、宗教、道德などの指標と見られてもよい。そこでこの上代の指標を、推古時代の美術と比較する。その差異は實に甚大である。文藝、宗教、道德などに於ても同樣な差異が存しなくてはならぬ。佛教渡來とその受容は文化的に見て、明かに一時代を劃するのである。

昭和二十六年五月十五日　印刷
昭和二十六年五月二十日　第一刷發行

新稿日本古代文化
定價參百八拾圓

著者　和辻哲郎

東京都千代田區神田一ッ橋二丁目三番地
發行者　岩波雄二郎

東京都新宿區改代町二十四番地
印刷者　松浦元

東京都千代田區神田一ッ橋二ノ三　株式會社
發行所　岩波書店

落丁本・亂丁本はお取替いたします

理想社印刷・松岳社青木製本