

とある石橋も、さまで大仕掛のものではなく、漸く板石を並べた程度のものらしい。

○

馬酔木なす榮えし君が穿りし井の、石井の水は飲めど飽かぬかも（作者未詳、七ノ1128）

古代の井は河でも池でも、飲料水を汲む場所を斯く稱したもので、前者を走り井と云ひ後者を眞名井池などと云ふた。井戸に就いては生活傳承の條に詳記する機會があらうと思ふので今は差控へるが、こゝに『穿りし井』とあるのは、天然の河や池や泉を利用して井となせるより進んで、地を穿つて井とした向上を考へねばならぬ。すでに掘井である以上は、此の石井とは切り石で造つた井筒と見て差支ないやうである。

そして、井を掘るには時處による種々なる民俗があつた。常陸新治郡都和村では、先づ選定した地面に、其の主人が用ゐる飯椀を一夜伏せ置き、翌日その内部に汗を帯ぶるときは良き水脈ありとて鑿井するが、此汗なければ他の場所で占ふ。武藏大和田町では茶碗に水を入れて豫定の地上に置き、其の水に空の星影が映るか否かで決定する。美濃揖斐郡地方では同じく椀を

地上に伏せ、翌朝これに宿りし露の多少で定める。此の占法は朝鮮にも行はれ、農岩集（卷三四）に見えて居る。泉州堺市の海會寺の井は、龍神の教へで鶴の羽を地に敷き、白露の浮かぶ場所を掘れとの事で名水を得たと云ふ（以上、民俗辭典）。鳥の羽で占ふことは他地方にもある。猶ほこの外に氏神や祖神が嫌ふとて井の無い村や家も各地にあり、又た井の祭りや埋め方にも俗信があるも茲には省略した。

○

吾が戀ふる丹の頬の面わ今夕もか、天の河原に石枕纏く（作者未詳、一〇ノ2003）

七夕の牽牛と織女との歡會に託して、地上の若い男女の婚媾を詠じたもので、此の天の河原は雲漢に兼ねて河内の交野の天の河を意圖して居る。即ち伊勢物語の『狩りくらし棚機津女に宿からむ、天の河原にわれは來にけり』のそれである。石枕は河原の轉び寝の義であるが、これには古く行はれた亂婚の面影を知ることが出来る。近年まで在つた九州宇佐の『犀川夜市の石枕』の如き光景が偲ばれるのである。

石作の工人が後世になつても、一般社會から石切り又は五輪ゴリンと呼ばれ、特殊民としての待遇を受けて居たのは、これが原因を死人に縁ある石棺を造りし事に發して居るのであらう。江戸期に於いても石工は二十八種中の一卑職であつた。民俗の永遠性には、實に驚くべきものがある。

九、笠

大君の御笠に縫へる有馬菅、ありつゝ見れど事なし吾妹（作者未詳、一一ノ2757）

神代紀に作笠者と載せ、崇神紀に天照大神を倭笠縫邑に祭ると見えて居る。姓氏録の左京諸蕃條に御笠連。高麗國人高庄子之後也』とあるより推せば、此工人は歸化人の様に思はれる。

本集には有馬菅を以て笠を縫ふ證歌が、これ以外にも二首ほどあり、延喜内匠寮式に『攝津國笠縫氏』とあるのを見るも、此の地方が菅笠の名産地であつたらしい。

押照る難波菅笠置き古るし、後は誰が著む笠ならなくに（作者未詳、一一ノ2819）

これも又た有馬菅笠であらう。そして、此の笠縫者は石工人と同じく、一種の賤民として取

扱はれた。信州諏訪には、普通人と違ふとせられた階級の者が二種類あつた。その一は諏訪神社附屬の舊神官族で、他の一は諏訪神の陵守であつて、古くから笠作りを内職として居た。勿論、賤民では無いが、又た普通人でも無かつた。諏訪から少し隔つた同國下伊那郡島田村大字笠には、俗に笠の者と稱する賤民が十軒餘あり、正月より三月まで、春田打と云ふことを謳ひ舞ひ、郡中を廻り米錢を乞ふた。越前足羽郡東安居村に斬罪場の遺跡がある。昔この邊に往み罪人を扱ひし者を笠の者と稱した（以上、民俗辭典）。奈良市には興福寺に屬した坂の者と云ふがあり、大乘院雜事記には坂油座衆、坂座衆、又は單に坂の者とも書いて居る。坂ノ者は夙の者と同じであるらしい（民族と歴史八ノ二）。甲州の酒折も岡山市の酒折も、共に坂居りの佳字であつて、古く坂ノ者の居た爲めに負うた地名と考へる（續民俗辭典）。そして、斯く石作りや笠作りが賤まれたのは、他の青屋や筆結ひや皮太と同じく、雜戸の餘流であつたからである。猶ほ蓋（絹笠）に就いては服飾條に記述する。

(上略)。吾が耳は、御墨埴云々、吾が毛らは、御筆料、吾が革は、御箱の革に云々 (作者未詳、一六ノ三八五)

此の長歌は、乞食者が鹿の爲めに痛みを述べた、有名なものであるが、茲では革に就いてのみ記載する。そして、此の『吾が革は、御箱の革に』とは、即ち皮にて包みたる匣の意で、後世の革箱の事である。全躰、我國の製革は遠く神代に於いて行はれたもの、如く、天照大神が男装して『背に千箭の鞆と、五百箭の鞆とを負ひ、臂には稜威の高鞆を著き』とあるが、此の鞆と鞆とは文字が示すやうに共に革製の物である。タカミムスビの尊がオホナムチの命の爲めに、ヒコサチの神を作盾者としたとあるが、此の盾が板に革を被せて、縫つた物であることは盾條に記載する。

然るに仁賢紀六年に『日鷹吉士高麗より還りて、工匠、須流枳、奴流枳等を献る。今、倭國山邊郡額田邑の熟皮高麗は、これ其の後なり』とあるが、これに依り我國の製革技術は急速の進歩をなし、染革にも紫革、緋革、黄革、烏革、燠革などを見るに至り、推古朝の風俗を記せる、隋書倭國條に『編草爲薦、雜皮爲表、緣以文皮云々。添皮爲甲、骨爲矢鏑』とま

で、發達したのである。染革を專業とした狛染部は高麗工の後であることは勿論で、更に此の業者が皮太と呼ばれて賤民の境遇に墮ちたことは、餘りにも著聞して居るので省筆した。猶ほ皮衣皮疊などに就いては、服飾條に記述する。

一一、佛 工

佛造る眞朱足らずば水停る、池田の朝臣が鼻の上を穿れ (大神奥守、一六ノ三八四)

萬葉時代は寺院建設の盛行期であり、随つて佛像その他の同じく盛んに製作された時代なるに拘らず、此の種の證歌のこれ一首だけしか収録されてないのは、蓋し造像と云ふ事が歌材として適當せぬ爲めであらう。それ故か此短歌とても纔かに嗤笑に對する漫罵だけで、鑑賞すべき程の作品とも思はれぬ。只此の種のものが他に見當らぬので取上げたに過ぎぬ。猶此歌を以て東大寺の大佛造營に、多額の國帑を浪費するを諷する爲めの嘲笑と解するのは、餘りにも考へ過ぎであつて首肯されぬ。

商業の賣買以前に、物品の交易が先行したことは我國に於いて明確なる事實である。上古は生活が單純なりしより、各人とも殆ど自足自給であつて、まだ専門の商人の在るべき筈はない。それが漸く人智が發達し社會が複雑となるにつれ、餘剩ある物を貯藏して備荒することゝなり、更に進んで己が餘れる物を以て他の足らざる者に與へ、こゝに有無通じ互ひに相易へて生活の安定を計るやうになつたのである。

神代記に、海幸日子のホデリの命が、山幸日子のホヲリの命と互ひに幸を易へた神話を載せて居るのは、交易が賣買に先立ち有史前から行はれた事を知ると同時に、此の事は尊き日子の上のみ限らず、山に住む者と海に活くる者との間に、交易の在つたものと解すべきで、たゞその代表的の事件が、神話として語り傳へられたのである。商業の『買ふ』と云ふ語が交易の『易ふ』と云ふ語から出たとは、古くから學界の承認する處である。

神代記に『八百萬神を天高市に會す』と載せてある。市は交易賣買の行はれる場所である事

は言ふ迄もないが、それでは何故に斯かる場所を市と稱したかに就き私見を簡明に述べれば、由來、市（イチ）とはマツリ（祭）の義であつて、古く神社の祭日に諸方から商人が集り來て市を開いたのに發生し、これが後世に日限市ひかぎりいちとて毎月の三日とか八日とかの日を限つて開市するやうになつたが、それでは各地の市日が衝突して、買ふ者より賣る者に不便であつた爲めにこれを避ける方法として、月の一六、二七、三八、四九、五十の六齋市さいいちとなり、更に人文の暢茂と生活の向上とは、月六回の開市では總てに事缺くやうになつたので、こゝに定市とて町屋まちやを設けるに至つたのである。六齋市日の固定せぬ以前に、四日に市立したので四日市、七日に開市したので七日市と稱したと云ふ地名は、今に夥しきまで各地に存して居るが、此の中で一日市と十五日市と云ふのが極めて尠いのは、此の兩日は我國の習禮として古くより神を祭る爲めに、市場に往くことが出來ぬからだと云はれて居る。

更に市の語義に就いて考へねばならぬ點は、神に仕へた女性を市と稱した事である。崇神紀七年八月條に、市磯長尾市を以て、倭大國魂神を祭る主となすと記せるはその一例であつて、想像を逞しうすれば、朝鮮巫俗考に見えた同古代の神市氏や、新撰姓氏錄の任那出自の大市首

と關係あるやに考へられる。随つて古く市とは祠職の意であつて、巫女を惣市、大市、市子とは、今も稱へて居る處である。その市が後世に祭りの義と變じ（現時の西ノ市はその一例）、祭りの日に市が開かれるやうになつたのである。

そして、國史に見えたものでは、應神朝の大和の輕市を始めとし、雄略朝の河内の餌香市、武烈朝の大和の椿市、敏達朝の同國の阿斗桑市などであるが、文武朝に藤原の都に官設の東西市あり、奈良朝には此の兩市が一段と發展し更に平安京に遷された。地方にあつても美濃の小川市、備後の深津市、駿河の阿部市などを擧げることが出来る。就中、餌香と椿との兩市は殊に殷賑を極めたもので、雄略朝に齒田宿禰命より官没した資材を、餌香市の橋樹のもとに積置くと載せ。又推古朝に唐客が入京せしときに、飭騎を遣して椿市に迎へたことが見えて居る。常陸風土記に久慈郡の高市は密筑里にありて繁昌せるもの、如く、豊後風土記の海石榴市も、これ亦た相當に賑つて居た様である。猶ほこの外に坐商あり行商あり、商品も東西市によつて限られて居たが、こゝには敢て省略することゝした。

○

ひむがしの市の植木の木垂るまで、逢はず久しみるべ戀ひにけり（門部王、三ノ三10）

文武朝の大寶三年、藤原京に始めて東西市を設けられ、次いで平城京が營まるゝに及んでも變ることはなかつた。そして、關市令に由ると、市は午時を以て集り、日没前に鼓を三たび撃つを合圖として散ず、市は卦毎に標を立て行名を記し、興販するものは男女坐を別にする。官の市買の外は皆市に就いて交易し、身分高き者でも坐して物主を召すことは禁ずるなど、嚴しき掟が定めてあつた。やゝ時代が降るも光孝天皇の妃班子内親王が、御親しく市に出て物買はれた事が大鏡に載せてある。日本靈異記（卷中）に利刈と云ふ優婆夷（女性）が、奈良の東の市で囊に盗まれた經文を買ふ有様を『昔時、寫し奉りし梵網經二卷、心經一卷なり。未だ供せずして失ふ（中略）。心の内に歡喜し、經を盗むの人と知れど、猶忍びて「經の直、幾何を欲するや」と問ふ。答ふ「卷別の直、錢五百文を欲す」と。乞ふに隨ひて買ふ』と記載しある。市に木を植ゑし事は、既載の雄略紀の餌香市の橋の木を記し、更に同記に大后の御歌として『倭のこの高市に、小高る、市の高處、新葺屋に生ひたてる葉廣、齋つ眞椿』云々と載せてある。これから言ふもただ早速ではあるが、椿（海石榴）市は此の木の茂れるより負うた地名とも考へ

られるのである。

○

西の市にたゞ獨り出でて眼並ばず、買ひにし絹し商じこりかも（作者未詳、七ノ1264）
延喜式に由れば、毎月朔日より十五日迄を東市に開き、十六日より晦日迄を西市に開いたとある。萬葉時代に於いても、斯うして市場の繁昌の均衡を計つたのであらうと思ふ。今に各地に存して居る上市、下市と云ふ地名は、上下交互に開市して、殷賑の偏せぬやうにした遺物である。そして、此の歌は古義の市で獨り目利きして、商じこり即ち失敗したとの義であると云ふ説には従ふも、更に一步をすゝめて、意中の女性に失敗せるを譬喩したとあるのは、餘りに詮索に過ぎ服しかねる。

○
商變り知らせの御法あらばこそ、吾が下衣返し賜ばらめ（作者未詳、一六ノ3809）

右傳へ云ふ。昔幸せられし娘子あり、寵薄れたる後、寄物を還し賜りき。こゝに娘子怨恨みて、聊か斯の歌を作りて献上りき。

此の商變に就き二説ある。一は違約説で一は徳政説である。前者は平凡ではあるが穩當であり、後者は奇警ではあるが旁證がない。此の時代から徳政が行はれたとしても、果して此の商變がそれに充當するか、疑ひなきを得ぬのである。更に新考には商變の音讀が、後世の違約の義のシャウベンと推定して居るさうだが、これは又餘りにも突飛であつて、少々開いた口が塞がらぬと云ひたいのである。

○

○
椿市の八十の衢に立ちならし、結べる紐を解かまく惜しも（作者未詳、一二ノ2951）

紫は灰さすものぞ椿市の、八十の衢に逢ひし兒や誰（同上、一二ノ3101）

武烈紀によれば、小泊瀬大君が平群鮪と影媛を争つたのは、此の椿市の歌場の衆ひとなかに立ちての事であつた。そして、時代が降るにつれ此の歌場は常陸筑波山の耀會や攝津波比具利岡の歌垣と同じく、常に市日の群集を利用して、妻つま覚おぼぎのために和歌を贈答して、歡會を期した處である。更に露骨の語で歌場を説明すれば、浮かれ男が相手となるべき一夜妻を覚めるために寄り集る場所であつて、後世の銅堤狹斜の巷とか、又は花明柳暗の地とか云ふべき程の内容を持つ

て居たのである。従つて、斯くの如き歌場を有して居た椿市が、頗る繁昌したのも當然であつて、媚を呈し笑を售る當時の遊行婦なる者も、狷んに出沒したことゝ想ふ。古義に此の短歌を解釋して『古へは、もはら街に集ひてせし事と思はれて、大和物語に、中頃よき人々、市にいきてなむ色好むわざしける。とあるも歌場の類なるべし。拾遺集の雜戀に「すぐろくの市場に立てる人妻の、あはでやみなむ物にやはあらぬ」など考へ合すべし』云々と言ひしは、よく當時の事情を盡したものである。因に大和の輕の市の名が、柿本人麿の長歌（二ノ二〇七）に見えて居るが、別段に言ふべき事もないので省略した。

○

（上略）。垂乳根の、母が形見と、吾が持たる、十寸見鏡に、蜻蛉領布負ひ並め持ちて、馬買へ吾背（作者不明、一三ノ三三十四）

或本の反歌に曰く

馬買はゞ妹徒行ならむよしやゑし、石は踏むとも吾は二人行かむ（同上、一三ノ三三十七）
孝徳紀の大化二年正月條に『凡そ官馬は、中馬一百戸毎に一疋を輸し、若し細馬ならば、二

百戸毎に一疋を輸せ、其の馬を買はむ直は、一戸に布一丈二尺とす』と載せたのが、我國に於ける馬の買賣の記事の初見であるが、事實は是れより以前から、行はれて居たことは言ふまでもない。厩牧令には驛馬及び傳馬の買賣が詳しく規定してあるが、孝徳紀には布であつたのが厩牧令では稻になつてゐる。しかし、この頃に後世の博勞と云ふが如き馬専門の商買人があつたかどうかは判然せぬ。馬の需要供給の盛んであつた萬葉時代となれば、此の種の商賣人も存在したので、随つて此の歌の如く、鏡や領布で馬を買ふことも出来たのであらう。

○

梯立の、熊來酒屋に、眞罵らる奴わし、誘ひ立て、率て來なましを、眞罵らる奴わし（作者未詳、一六ノ三八七九）

梯立は熊來（組木）の枕詞で、熊來は能登鹿嶋郡熊木村だと云ふ。併し、私見によれば、熊木は即ち高麗來であつて、高麗から來た歸化人が酒屋を營んで居たものと解釋したい。顯宗紀に天皇播磨に潜龍のとき、縮見氏倉首の新室壽の一節に『うま酒、餌香市に直以て買はず』と見え、丹後風土記逸文の奈貝社條に『こゝに天女、よく醸酒をつくりき。一盃を飯めば、よく

萬の病悉く除ゆ。その一杯の直の財は、車に積みて送りき』云々と載せてゐる。醸酒を賣る事の古くより存せる明證である。松岡靜雄が此の酒屋を神酒を造る酒殿なるべしと云ひ、更に『商品として酒類を醸造し、之を販賣したのは後世のこと』だとしたのは千慮の一失である。そして、此の奴とは奴隸の事である。

○ 吾背子が犢鼻にする圓石の、吉野の山に氷魚ぞ懸有る（一六ノ三三三九）

右の歌は、舍人親王侍座に令して曰く、或由る所無き歌を作る人あらば、賜ふに錢帛を以てせむと。時に大舍人安倍朝臣子祖父乃ち斯の歌を作りて獻上る。登時募る所の物錢二千文を以て之に給へりき。

左註に由れば、此の歌は現時で云ふ懸賞募集であつて、その賞に錢二千文を賜はつたと云ふ。當時、通貨として錢が授受されて居た事は云ふまでもないが、此の機會に我國古代の貨幣に就いて略説する。

我國の通貨と云へば、顯宗紀二年十月條『是の時、天下安平にして、民徭役なく、歲比に登

稔、百姓殷に富めり。稻斛に銀錢一文。牛馬野に被れり』の記事が、毎に初見として擧げられるのであるが、また此の記事が後漢書の明帝紀の模倣であつて、我國の實情に適合せるもの非ずとの批評もある。それで我國貨幣發達史の通説としては、古代に支那から若干の貨幣が輸入されて居たらうが、まだ上下一般に使用される迄には到達して居なかつたのが、天武朝に支那輸入の銀錢が過重したので、同十二年に銅錢を用ゐることを布告し、次で持統朝八年に鑄錢司が置かれ以て輸入錢を防遏すると同時に、國內に向つて貨幣の授受を督勵した。越えて元明朝に大規模の鑄錢が行はれ、朝廷の保證の下に流通を推奨した。こゝに一二の例證を擧げると和銅二年三月に『凡そ交關の雜物は、その物の價銀錠四文已上は即ち銀錢を用ゐ、その價三文已下は皆銅を用ゐ』せしめ、同五年に諸國の送れる調庸物は錢に換へさしめ錢五文を以て布一常に準じて、専ら錢貨の利便を知らしめる政策を採つた。然るに朝廷の意は民衆に徹せず、當時の社會では貨幣を一種の空券の如く誤解して、これが授受を餘り悦ばず、却つて舊き物々交換を歓迎したのである。それは恰も明治初年に紙幣が發行されても、江戸時代の硬貨に馴らされてゐた國民にとつては、紙幣が何となく不安のやうに思はれたのと同じ心理であつた。これ

には朝廷でも持て餘し、同六年には郡司小領以上の者で然も性識清廉であつても、蓄錢六貫に滿たざれば遷任を許さずとなし、更に同年三月に『田を賣買するに錢を以て價とせよ、若し他の物を以て價とせば、田並にその物はともに没官とせよ』と降詔して、國家の權力を以て貨幣の流通を強要したのである。殊に如何に當時の朝廷が通錢政策に焦燥であつたかを知るべき一事は、和銅四年十月に蓄錢叙位として、從六位以下で錢十貫を蓄へた者には位一階を、二十貫なれば二階を進め、初位以下の者は五貫あるごとに一階を進め、五位以上正六位で十貫以上ある者には、臨時に勅を聽せと云ふのである。然るに此の法令が少しく利き過ぎたと見えて、今度は蓄錢するばかりで、全く使用せぬと云ふ結果となり、遂に桓武朝に於いて、錢を蓄へて使はぬ者は罰すると云ふ法令を出すこととなつた。しかし、斯うした經過を辿りつゝも、貨幣經濟は年を趁ふて發達し、萬葉時代には貨幣が物價の標準として通用するに至つたのである。

以上が、我が通貨發達史の概説である。然るに明治中期に羽後の學者齋藤美澄によつて、學界へ紹介された秘庫器錄（日本經濟大典收載）に據ると、如上の通貨史は根底から書き改めねばならぬのである。勿論、該書は眞偽ともに未定であつて、今、遽に該書の記事を基調として

説を試みるが如きは危険であるが、すでに該書を大典に收載した瀧本誠一も『本書全體の様子を見るに、二三誤寫ではなからうかと思はるゝ點なきにあらざるも、徳川時代の人などが、故らに偽作したものでなさうに見受けられ、又勿論照井氏（名は璞平、安政六年に該書を金澤文庫に寫せる人）や齋藤氏の惡戯に出たものにあらざることは、此の兩人の人格に徴しても疑を容るゝ餘地はない』云々とある解説を信用して、聊か紹介までに記述する。

太古以_レ八坂瓊五十箇之御統玉_ニ爲_レ寶、所謂、速須佐能神將_□上天之時、奉迎神名櫛玉捧_ニ彼玉_一、後亦須佐能神、進_ニ之天照姬太神_一、即所藏神璽是也云々。

懿德天皇二年七月詔、先_レ是諸物以_レ穀交易、自今以後以_ニ美石寶玉_ニ交易、莫_レ用_レ穀云々。

孝靈天皇五年四月、駿河國獻_ニ赤色寶玉五百九十一_一、六年二月出雲國獻_ニ青色寶玉九百_一、十一年七月周防國獻_ニ薄青寶玉五百六十一_一○中略 至_ニ崇神天皇御朝_一、毎年奉獻如_レ此雖_レ載_ニ祕府略_一、未_レ知_ニ何國朝貢_一、今所_レ藏如_レ左

青色寶玉_□三百八十種形有大小、赤色寶玉_□二百七種形有大小、黃色寶玉_□五百七十三種形有大小、白色寶玉_□七百二十種形有大小云々。

祕府略曰、應神天皇十七年五月、武内宿禰、博士和珥吉師等議曰、自先朝外國所貢金銀及諸寶貨已多充満于府庫、宜以金銀造貨幣、罷用寶玉、許之○以下略

概ね以上の如きものであつて、應神朝以下は天武・持統・元明三朝とも、既載の日本書紀及續日本紀の記事と大同小異とも云へるのである。

さて、此の祕庫器錄に由つて、吾等は何事を教へられたかと云ふに、それは多くの示唆であるが、そのうち一つだけ挙げれば、我國の貨幣も他國のそれと同じく、宗教的の起原を有して居ると云ふ事である。我國の神と人との關係を、希臘のそれの如く自由なる經濟的交通とする事は元より無理であるが、さればとて此の關係が絶無だとは考へられぬ。そして、之に就き先づ第一に想ひ起されるのは、延喜式祝詞の中遣唐使奉幣の『禮代の幣帛』出雲國造神賀詞の『神の禮代、臣の禮じり』及び安康記の『その妹の禮物』等の禮代の本質である。是等に關し賀茂眞淵、本居宣長などの例の國學者と稱する大人たちは、おのがじし説を立てて居るものゝ、その悉くが胡盧を描く以外の何物でも無い、管見に由れば、此の禮代とは神と人との經濟的交通を意味するものであつて、冥助に對する奉賽であると信じてゐる。次で第二に想ひ出されるの

は諸種の祝詞に見る『宇豆の幣帛』、又は『安幣帛、足幣帛』など云ふ幣帛である。これは幣帛が和妙であり荒妙であるとしても、更にその他の物であるとしても、禮代と同義異名であることが容易に推知される。終りの第三に想ひ浮ぶのは幣物を『賄賂』の義に解釋した事である。これには本集中に左の如き證歌が散見する。

稚ければ道行き知らじ幣はせむ、黄泉の使ひ負ひて通らせ（山上憶良、五ノ九〇五）

天に坐す月讀壯子幣はせむ、今夜の長さ五百夜繼ぎこそ（湯原王、六ノ九八五）

玉梓の道の神たち幣はせむ、我が想ふ君を懷みせよ（大伴家持、一七ノ四〇〇九）

そして、是等の幣が賂の義であつて、垂仁紀二十七年八月の『祠官に令ちて、兵器を神の幣とせむ』とあるのや、仁徳紀十一年十月の『河神崇りて、吾を以て幣となす』とあるのが、更に露骨に贈物、音物の意味に用ゐられるやうになり、景行紀十二年十二月の『宜しく重幣を示せ、以て麾下に搗納る』や、推古紀三十一年十一月の『多に新羅の幣物を得たる故に、又大臣に勸む』や、天武紀十年五月の『百寮諸人、宮人を恭敬ふ、過てる事甚し云々。或は幣を捧げて、以てその家に媚ぶ』となり、純然たる賄賂請托の意となつたが、萬葉の諸歌は共に此

の意味を詠じたものなのである。随つて禮代と云ひ幣帛と云ひ賄賂と云ふも、その本質にあつては神と人との經濟的交通であつて、始めは動物の犠牲、次で玉帛及び穀鐵の供物、更に通貨の奉養と、時代によりその品質に變遷があるも、その思想に於いては尠しも渝る處がなく、此の玉帛類に代つて生れたのが即ち貨幣であつて、こゝに貨幣の宗教的起原が認識されるのである。やゝ時代は降るも土佐日記に『楸取のいはく、この住吉明神は、例の神ぞかし、ほしきものぞおはすらむ』とて、幣を奉らせたと記してあるが、此の例の神とは禮代を覓むることの、殊に強烈なるより知られて居たのであらう。散米から賽錢に移つた理由も釋然する。

琉球で古く貝貨を用ゐた痕跡のあることは、陳侃の使球錄に見えて居るさうだが内地では見聞せぬ。曾て西村眞次氏は我國の買ひの語は貝貨の貝より出で、賣りの語は韓語の鹿(鹿)より出たのであらうと考證したが(日本商人史)、今でも此の説を支持するかどうか覺束ない限りである。猶ほ寶玉より貨幣に移る例證として、名神社社へ奉納せる寶玉類を始め、神に祈禱する折に竹玉をしゞに貫きし原義を説明する資料、及び厭勝としての錢貨の材料も集めて置いたが餘りに長文になるので省略した(萬葉集の民俗學的研究の一項)。

稻作の史的考察と信仰

一、太古の吾邦には稻が無かつた

吾が日本の國土へ、始めて渡來した民族は、現在の所では北海道に残存してゐるアイヌの先祖であるエゾ、又はエミシと呼ばれた民族であると云はれてゐる。勿論、古代のエゾと現今のアイヌとは、異つた人種であると云ふ説もあるが、こゝには考證めいた話は避け、姑らく同一人種であると云ふ立場に起つて話をすゝめるとする。

そして、此のアイヌ民族なるものは、即ち狩獵民族であつて農耕民族ではない。語を換へて

や、詳しく云へば、アイヌは山に獸を捕り河や海で魚を漁り、それを常食として生活した狩獵民族であつて、田や畑を作り米や麥を常食とした農耕民族ではないのである。

かうしたアイヌ民族が、此の日本の國土へ渡來して、幾十年かを送つてゐるうちに、天孫民族なるものが高天ヶ原から降臨されたのである。

そして、此の天孫民族こそは、吾が日本民族の根幹をなしたものであるが、この民族は狩獵時代を過ぎた立派な農耕民族であつたのである。

然るに、此の農耕を營んだ天孫民族も、粟、黍、稗などの穀物は有してゐたが、稻——即ち米といふものは有してゐなかつたやうである。

其の第一證としては、古く吾邦の國名や郡名に、粟ノ國（阿波と安房）や吉備ノ國（今の備前備中備後）があるも、稻ノ國といふのが無いのでも知られる。

更に第二證としては、天照大神が須佐之男命を保食神ウケモチノカミの許に遣して、五穀の種を覓められたことである。即ち須佐之男命が保食神の許に赴き此の由を傳へると、神は鼻、口、尻などから種々の穀物を出して進めたので、須佐之男命はその無禮を怒らせられて、劍を抜いて保食神を

斬り殺してしまつた。然るにその屍體の二ツの眼から稻生り、二ツの耳から粟生り、鼻に小豆が生りしとある。勿論、これは神話であるから、直ちに史實として見ることは穩かでないが、兎に角に此の神話が、吾邦に稻がなくして他國からそれを覓めれことを示唆してゐるものと考ふべきである。穀神である保食神を斬り殺したといふ神話に就いては、後に詳しく言ふこととする。

それから消極的ではあるが、我國に野生の稻の傳説が諸方にあるにも拘らず、それが全く無かつたといふ事も、また傍證として擧げることが出来ようと思ふ。

即ち、日向風土記の逸文によると、天孫ニニギの尊が申ふる高千穂ノ峯に降臨された所が、雲霧のために咫尺を辨せず、晝夜も分らぬといふ有様であつたので、野生の稻穂を探り、粃を四方へ撒くと雲霧が晴れたと載せ。鹿兒島縣大隅國哈良郡東襲村大守田口の西霧島神社の末社に稻葉神社といふがある、祭神は木ノ花開耶姬命外二柱で、社記には此の地は開闢の始め自然に稻が生じた所と云ひ。更に兵庫縣播磨國峯相山の麓に稻根神社といふがあるが、こゝは崇神天皇の朝に香ひある稻が四本自生してゐたので、それを朝廷に奏上すると、勅命で此の稻を諸

國に作らせたとあるが、是等は悉く神話か、又は傳説であつて、事實として吾邦には野生の稻はなく、これを國外から得たのは疑ひのないことである。

かくて稻種を得られた天照大神は、大に悦び給ひて、詔く『此の物は、顯見蒼生の食ひて活くべきものなり』と仰せごとありて、乃ち粟、稗、麥、豆を以て陸田の種子となし、稻を以て水田の種子となし、天ノ邑君を定め、その稻種を始めて天ノ狹田及び天ノ長田に殖ゑ、その秋に豊作を見たが、それに續いて穀物がよく稔るので、遂に吾邦を豊葦原の瑞穂ノ國と云ふやうになり、畏くも天照大神は天孫ニギノ尊が降臨の折に、天孫に隨伴する天兒屋命、太玉命の二神に勅して『宜く、吾が高天原に御しめす齋庭の穂（これ稻の種）を以て、皇孫に御しめさせまつるべし』と命ぜられたのである。即ちこれが齋庭の神勅であつて、現在の吾々が食うて生きてゐる米は、即ち此の稻種の繁殖したものである。

二、稻種を神として祭つた諸社

稻といふ語は、人間が食うて生きるイノチノネといふのが約まつて、稻となつたあると云はれてゐる。誠に民間語原として面白い説だと考へる。

然らば、それほど大切な稻を授けてくれた保食神を、何故に須佐之男命が斬り殺したか。然も穀神を斬り殺すといふが如きことは、吾邦だけに限られた神話かと云ふに、これは決して左様なものではなく、穀神は斬り殺されるべき者であつて、且つ此の神話は農耕民族には有り觸れたものなのである。

吾邦古代の民族は、穀物その物を神として崇敬した。こゝには稻だけに就いて云ふが、延喜祝詞式の大殿祭のうちに、『屋船豊受姫命』とある脚註に、『これ稻の靈なり、俗にウカノミタマと云ふ』とある如く、稻その物を神と崇め、豊受姫命とも蒼生魂神とも、又は保食神とも、大食津姫命とも申したのである。語を換へて云へば、古代の民族にあつては、抽象的に穀神と穀物とを區別し、穀物は穀神によつて支配されるものであると認識することが出来なかつたのである。

かく、稻そのものを神と信仰した結果として、稻の實を神體として祭つた神社が各地にあつ

た。東京に近い所では埼玉縣兒王郡長幡村大守長濱に、今城青八坂稻實神社、今城青坂稻實荒御魂神社、今城青坂稻實池上神社の三社があつたが、これは三社とも延喜式内の古社である。

三重縣伊勢國河藝郡稻生村大守稻生の稻生神社は、その昔一寸八分の粃が當所へ天降つたので、それを祭つたものと云ひ、岐阜縣飛驒國吉城郡細江村大字數河の種元神社も、大昔に此處へ稻穂が降つたので、それを祭つたものと傳へ、静岡縣の清水港に近い三穂の松原で聞えてゐる御穂神社は、古くから稻の實を神として祭つたものとして知られてゐる。猶この外に鶴が稻穂をくはえて來て落したのを祭つたといふ『穂落し神社』も各地にある。

三、穀神は何故に斬り殺されるか

そして、更に古代の吾等の祖先にとつて不思議でならなかつた事は、一度、枯れて死んでしまつたと思ふ稻の種を、田に播いて水を灌ぐと、又もや芽を發し根を下ろし、莖や葉が茂つて穂を生じ實を結び、やがて再び枯れ死んだやうになり、これを刈り取るといふ事であつた。穀

物を直ちに穀神なりと信じてゐた古代民族にあつては、穀物を刈り取ることを直ちに穀神を斬り殺すことゝ考へたので、既に述べたやうに、須佐之男命が保食神を斬り殺すと云ふやうな神話が生れたのである。

されば、古代の人々にあつては、米を食ふといふ事は、穀神の一部を食ふのと同じと考へたのである。換言すれば、穀神の身體から生じた稻を食ふのは、即ち穀神を食ふ事であつて、是に由つて神の恩賴を蒙り、神と同じ力が養へ、併せて生命をつなぐことが出来るのであると信仰したのである。

然るに、人文が發達し、信仰が複雑になつて來ると、こゝに穀神と穀物とを區別するやうになり、總ての穀物は穀神の支配に屬し、豊稔も凶作も全く穀神の大御心より出て、その神業であると思へるやうになり、その穀神を豊受ノ大神と稱へて伊勢の外宮に祭り、又の御名をウカノミタマと申し、稻荷神社として祭ることになつたのである。

我國の穀神が女神であつて、男神でないのは、女子の有する生産の力を象徴したものと思ふが、更に我國古代の農業が専ら女子によつて営まれたことを示唆してゐるのである。

四、稻の穂孕みと七夕の本義

穀神を女性と考へたことは、稻そのものを女性と信じたのに起因するのである。

それは昔から農村では、電光や雷鳴を豊作の神として崇敬し、此の天象の多い事は稻の稔りが良好であることを知つて居て、それは稻その物を女性となし、此の女性へ男性の電光が毎夜のやうに通ふので穂孕みするので、稻夫（稻妻と書くは誤謬）と稱し、遂に吾が民間では牽牛織女の農業星（俗に七夕様と云ふ）が相會ふを象徴してイナミホシ（稻見星）と稱するやうになつた。語を換へてもつと詳しく云へば、吾邦の七夕（たなばた）は正しくはタネハタ（種畠）であつて、古く田主夫婦が稻の穂孕みする頃に畠に往き、こゝで性的呪術を行ひ、稻も人間と同じやうに孕めと類比を示したもので、牽牛織女の兩星が象徴されるのも、又この理由に基くのである。吾邦の各地で田植に妊婦の早乙女を悦ぶのも、斯うした信仰に因るのである。

然るに近年になり學術の發達は、稻には人間の妊婦と同じく、惡阻のあることが發見さるゝ

に至つた。理學博士加藤セチ女史の研究に従へば、

過日、京大教授小松茂博士から「稻の生育に就て」と題する論文の、別刷りを寄贈された。

水稻の環境から推察して、生態内の成分の變化を促進する外的因子として灌溉水に着眼され困難な幾多の實驗を重ねられた點が、本論文の著しい特色であると見受けられた。

その灌溉水の吸収と共に、其の内に含有されてゐた無機物の攝取の状態を觀察された結果に依ると、發芽後、同化作用の始まる頃から、硅酸鐵、磷酸加里、炭酸カルシウム等の攝取が行はれ、分蘗期には特にマグネシウムとカルシウムの鹽を、又出穂期には是等の何れをも吸収するのであるが、此處に驚くべき事は、稻が穂を孕む時期に於ては、外界から何物をも攝取しない事である。此の現象は、吾々婦人の苦い經驗である惡阻を聯想させる。

さて、稻の此の時期を、其の主成分である糖類の消長といふ立場から看ると、ヘキソースのペントーズへの酸化作用が、セルローズへの重合作用に轉移する分岐點に相當するので、既に體內に吸収されてゐた鹽類の變轉移動が、極めて活潑に行はれて居るのである。惡阻期にある婦人は、平生好きな物までも厭になる。呼吸をし、運動をして消耗してゐるの

に、補給し得られないので心配になる。然し増築のための大改革が行はれて居るのであると思へば、安心して然るべきである（昭和一四、一一、一九、東京朝日新聞）。
吾等の遠い祖先たちは、電光がオゾンを齎らすことも、稲が悪阻する事も知らなかつたが、たゞ雷鳴の多い年が豊稔だつたので、是れを稻夫として祭つたのである。

五、米の有する神秘と其の咒力

かゝる次第として穀神を祭る農業祭に關しては、農を以て立國の本としたゞけに、その種類や神事も數かぎりもなく存してゐて、その代表的のものが、春の祈年祭と冬の新嘗祭とであるがその事は姑らく省略して、更に米の有せる咒力に就いて云ふと、古くは神に詣るときは必ず米を供へて拜したものである。そして是れを打マキと稱した。又オサゴとも稱した。大昔のこと幼い兒が疫病神につかれて苦んでゐるのを、乳母なる人が打マキしたところが、その米に血がつき、疫病神が退散したと古い物語にあるのは、即ち米が疫靈を拂ふ力があると信じてゐたこと

とを證明するものである。また西行法師の歌に『山ざくら吉野詣でる花シネを、尋ねん人の袖につゝまん』とある花シネとは、米を紙につゝんで數多の木の枝に結びつけて神に奉納することを云ふのである。

かうして米を神聖のものとした例は、民俗學的には相當多く存してゐる。青森縣東津輕郡大野村附近では、十二月二十九日の夜に、米占とて、人の寝る頃に年男が、小さい盆に白米を三ヶ所に盛り、その上へ切り餅を乗せ、臼で伏せて置き、翌朝に取り出して、餅へ米粒のついてゐる多少で豊凶を占ふとある。また福島縣坂下町（河沼郡）では、明治の初年まで正月十四日の初市に町中の若者が上町下町の二タ手に分れ、裸體となつて米苞の取りくらをなし、そして米價の騰落を占うたが、此の事は江戸時代の寛永二年に、當時の領主であつた蒲生氏の頃から引つゞいて行はれたものだと言はれてゐる。

米をボサツと稱して、尊重したことは全國的の信仰であり、米といふ字は八十八と書くが、これは米が苗代に播かれてから、人の口に入るまでには、八十八度の手数を要するので、さう書くのであるとは、勿論、教訓的の俚諺ではあるが、又以て米に對する信仰を知ることが出來

る。米の一升の重さと、水の一升の重さとは、全く同じ四百目であることは、米と水が人間の生活に同じ価値があることを神が知らせるために、かうしたのだと云はれてゐる。米に文字を書くことを不吉とするのは、これも全国的の信仰であるが、要するに米は神聖なりの思想から生れたタブーである。

六、豊作を神に祈願した古代人

猶この機会に附記するが、先年、山田孝雄氏は、其の著「古代の祝詞に現れたる思想」と題せる小冊子に於いて、吾邦の祈年祭は豊作を神に祈り又は願ふものでは無いとて、概ね下の如き意見を開陳して居る。

(上略) 祈年祭は今日でも二月にありまして昔からある。この「祈年」といふ文字は、吾吾には日本製の熟字であると云ふやうに考へられ易いけれどもさうではない。「としこひの祭」といふ言葉に「祈年祭」といふ字を宛てゝ居るが、この「祈年」といふ文字は、支

那では非常に古いのである。詩經の大雅、篇の雲漢に「祈年」といふ事があり、周禮の註疏の中も「祈年」の文字がある。ですから「祈年」といふ字は、是は日本の字ではない(中略)。だから祈年といふのは支那の語で、それを日本の祈年祭の文字に、マア言葉が近いものであるから、持つて來たものと思ふ(中山曰。是より祈年祭の祝詞の一節を擧げて居るが今は省略す)。

是は祈年祭の中の穀物を御守になる神様に申上げるので、一番米が中心になるのであるが祈るとも願ふとも云ふことが無い。こゝのみならず此の祝詞の全篇を通じて「祈る」とか「願ふ」とか云ふことが一言も無いのである(中略)。神道でも後の祝詞には助け給へとか護り給へとか云ふが出て來るのである(中略)。要するに極く簡單に此の思想を約めて申すならば、祈願の言葉は全然無い、即ち神様の保護に對する感謝といふだけが現れてゐる云云(日本文化小輯本)。

以上が皇學館長文學博士山田氏の見解であるが、私に腹藏の無い處を言はせると、何んと云ふ曲解であり誤解であると云ひたいのである。成る程、祈年といふ熟語は夙に支那でつくられ

て居たらうが、吾邦でトシコヒと云ふ言葉に此の文字を宛てはめるときは、支那に於ける熟語の意義からは全く離れて——即ち豊稔を年神に祈願すると云ふ意味に採用したのである。もつと言へば吾邦は言葉が有つて文字は無かつたのであるから、其の言葉に文字を宛てるとき必ずしも支那の原義に従はねばならぬ筈はない。吾邦のあめつちと云ふ言葉に天地の文字を用ゐてゐるが、それだからとて支那の天地の意味を以て吾邦のあめつちの解釋は出来ぬ。吾邦の天津神や國津神と支那の天神地祇とは必らずしも同義ではなく、吾邦のやしろの言葉に支那の社の字を用ゐてゐるが、嚴格に言へば両者は全く同一ではない。支那の黄泉の熟語を吾邦のヨミ（夜見）の言葉に宛てゝ居るが、其の内容は別々のものがある。そして、斯うした類例は猶いくつかを數へることが出来る。是れほどの見易き事を知らぬ山田氏でも無からうに、扱も短見淺解と云ふより外はないのである。現に神祇令義解を見ても『仲春祈年祭。謂祈猶禱也』云々と明記しあり、萬葉集（卷一七）大伴家持作の鷹の長歌の一節に『神の社に、照る鏡、倭文に取添へ、乞祈みて、吾が待つ時に』云々の乞祈みは、即ち祈年のこひと同じく祈願の義であり、鈴木重胤の祝詞講義に『此祈年祭は、天皇の宅田より始て天下の百姓の作る年穀を、豊に登ら

しめ給はむ事を神に祈給ふ御祭也、所以に此祭等のこと國家の大事也と云ふこと寛平の格に見えたり』と記載して居る。是れでも山田氏は祈年祭の祝詞に祈願の意が無いと主張せらるゝか改めて御意見が窺ひたいものである。それにしても廣島文理大教授の清原貞雄氏が、山田氏の尻馬に乗つて『古い時代の祝詞には、神を讚める語はあるが祈る語の無い事が指摘せられて居るのを讀んで、始めて神隨の一部を擲んだ氣がする』云々と合槌を打つて居るが（昭和一六、七、一八東京朝、日新聞）、これが神道學者で然も神道史の著者だと云ふのだから、開いた口が塞がらぬのは、獨り私だけではあるまいと思ふが、どんなものかしら……（講演草稿加筆）。

宮座の研究

私が小篇『宮座の研究』を、「社會學雜誌」第六號で発表したのは、大正十三年の事であるから、今から約二十年の昔である。誠に稚拙な考證であつたが、これが動機となつて肥後和男氏、豊田武氏、その他有力者の宮座の研究を見るに至つたことは、實に私としては望外の仕合せであつた。そして、此の約二十年の永い間に、新しい資料も多く集り、解釋にも聊か變更を來し、訂正すべき點も三四存するのであるが、こゝには古きを偲ぶよすがとして、元のまゝで掲載することとした。

一、宮座研究の發端

私が大阪外國語學校の露語科講師ネフスキー氏と、知り合ひになつたのは、大正四年十月下

旬のことである。そして、同氏が、小樽高等商業學校へ赴任する迄の、前後六年間と云ふものは少しく誇張して云へば、殆んど毎日のやうに往復して、各國の比較土俗學に就いて、研究を續けてゐたのであつた（註一）。斯くして在る間に、或日、ネ氏と私とで、左の如き問答をしたことがある。

ネ氏『日本の帳簿に、よく「當座帳」と記したものを見受けるが、當座とは一體、何を意味して居るのですか。大概の方に尋ねると、當座は當座さなど、間に答へるのに問を以てするのです。』

私『當座とは當分のうち、假初の數日の間と「言海」に解説してあります。』

ネ氏『其の事なら、私も「言海」を見て知つてゐますが、併しそれだけでは、私の腑に落ちぬのです。日本人ならば、當座に假初の數日なんて、時間的の觀念が認められるかも知れませんが、私ども外國人には、當座の字義に時間を認めることは出来ません。もつと正確な、そして學問的なお答へに接したいものです。』

かう突込んで言はれると、實は私の所有してゐる當座の知識は、言海以上に溯らないので、

其の旨を白狀して、兜を脱いでしまつた。爾來、私には、其の事が如何にも残念で堪らず、ネフスキー氏に答ふべく、段々と當座の事を調べて見ると、それが宮座の制度に出發してゐる語であることが判然し、併せて言海の解説を、多少訂正せねばならぬことを發見した。即ち宮座の中で、其の年の祭儀を主宰すべき者を、當座（又は當人、頭家、頭人とも云ふ。是等に就いては後に詳記する）と稱し、其の者が次年度まで、座中の要件を記録すべき帳簿を預かるが、それを當座帳と云ふのである事が知れたので、其の事由を、ネ氏に話して、會得してもらつたことがある。私の宮座の研究は、實に斯かる事に端を發してゐるのである。

二、宮座制度の起原

私の貧弱なる資料から云ふと、宮座の制度は、官國幣社と云ふが如き、名神大社には甚だ少くして、却つて郷村社以下の、叢祠籤神とも云ふべき、小社に多く存してゐる。従つて、此の制度は概して、文獻に縁遠き土民の間に、工夫發達したものであるから、此の制度が、何年頃

に、何處の誰によつて、創始されたものであると云ふやうなことは、皆目私の寡聞に入らぬところである。

是は勿論、宮座の制度の如きは、一人の手で、短き年間に完成さるべき筈のものではなくして、幾十百年と云ふ長い間に、幾人かによつて集成されたものであらうから、それを他の歴史上の出來事のやうに、紀年的に知らうとするのは無理である。併しながら、強ひて云へば、其の制度の起原を、年代的に見られぬこともないが、蓋しそんな事は、民俗學の方では、餘り重要な事項でもないので、漠然と、平安朝頃に工夫發達したものであらうと假定する。

吾邦の、原始神道の立場から云へば、氏神は概して祖先神であつて、其の字義が示すが如く、祭神と血族關係の無い者は、祭祀する事が出來ぬのを本義としてゐる。換言すれば、氏神と氏子との間柄は、血液で結ばれた仲でなければならぬのである。安曇連が海童神を祭つたのも是れが爲である（古事記卷上）。齊部氏が天太玉命を祭つたのも、是れが爲である（古語拾遺）。

崇神朝に、意富多々泥古命をして、大物主命の神主としたのも、祭神の末裔であるからである

（日本書紀）。

この外、吉備氏が吉備津彦命を、諏訪氏が健御名方富命を、人の世に降つて、藤原氏が春日神社を、橘氏が梅野神社を、百濟氏が平野神社を祭つたのも、悉く祭神と血族の關係が在つたからである。この立場から云へば、祖先神である氏神の祭祀權が、氏族に於いては氏上に、一家に於いては家長にのみ、專屬してゐたことも、容易に首肯されるのである(註二)。

しかるに、人文の發達は、祭神の觀念にも變化を來し、殊に、氏族の分裂と、移動とは、漸く氏神をして、産土神として了つた。血統を基調として、氏族を保護すべき氏神が、土地を標準として、其の土地に産れた者、若しくは其の土地に住む者を保護する、産土神となつてしまつた。立體的であつた氏神が、平面的になつた。此の氏神の進化？は、吾邦の神社が、宗教の對象とならぬ限りは、神々にとつては、誠に迷惑なことであると同時に、祭祀者たる氏子にとつても、全く感心せぬことである。そして、この氏神が、産土神に進化する過渡期に發芽したのが、此の宮座の制度である。

即ち氏神が、産土神となる場合に、其の氏神と血縁關係ありと信じてゐる氏子が、血縁關係の全く無い、他郷からの移住民に對して、幾多の有利なる條件を備へてゐる、祭祀權の獨占を

主張するのは、當然のことであつて、又、斯くすることが氏神の意に適ふものと、固く信じてゐたのである。

「延喜式」に『定氏之社』とあるのは(註三)、古い氏神の面影を残した物であつて、三河國「渥美郡史」の著者が、同郡高師村大字植田の車神社の宮座を解説して、宮座の席次は、貧富官位によらず、長幼にも關せず、昔から定まつてゐる通りを嚴守して、新たに加入することも許さぬ。是は古い時代の氏子が、氏神を祭る際に、血統關係から座席を定め、その習慣が未長く、現今まで存続してゐるのであると、言はれたのは、全く宮座の本義にかなうたものである。

三、宮座の組織とその權限

宮座の意義を概括的に云へば、宮座とは、その神社の祭儀、及び經營に關し、他の信徒(若しくは氏子)に比較して、特別なる權限を有する氏子の組合を云ふものであつて、土地によつては、庄屋、年寄と稱する公の役人をも、宮座に屬する者に限り、互選せらるゝ特權まで有し

てゐた。

此の意義を、更に詳しく云へば、

- 一、宮座は必ず神社を中心として、組織せらるゝこと（註四）。
- 二、宮座に屬する家筋では、交代に神社の祭儀を司り、その期間中は神主となり、併せて神社維持の任務に當ること。
- 三、宮座の権利は、その家に附屬するを原則とするが、養子入掣の場合は、その者一代だけ、權利を停止される事もある。
- 四、宮座の家に生れた男子（又は養子入掣）は、或る年齢に達する間に、神社に保管してある宮座帳に、姓名を登録して、その資格を明確にすべき手續を執らねばならぬ。
- 五、宮座の權利ある家の男子でも、他に分家した場合は、その者一代だけ、又は永久に宮座の權利を失ふこともある。
- 六、新たに宮座に加入せんとする者に對しては、宮座の先規により、神社又は宮座中に、冥加金を納めさせて許す土地と、これに反して、絶対に許さぬ土地とある。

七、宮座の共有してゐた田畑に關し、その一家が廢絶したときは、他の座中の者が、耕作の權利を取得するのを、通例としてゐた。

八、宮座の名は一般的に用ひられてゐるが、是には、土地により、種々なる異稱のあることは、言ふまでもない（註五）。

以上が各地に行はれてゐた、宮座に共通する制度、及び權限であるが、勿論、是れ以外に、或る土地に限られた、異例の在ることは申すまでもない。私は大體、こゝに擧げた綱要に依據して、各地の類例を擧ぐることにする。

猶ほ此の機會に於いて附記すべき事は、宮座の特權を有する家に生れた者の、資格の確認方法である。

紀伊國伊都郡河根村大字北又の刀禰庄兵衛は舊家であつて、郷中（北又・柿平・久保・黒河の四部落）は、皆その指揮に従つてゐた。菩提所の西光寺も、氏神の神社も、その祖先が、自分の境域内に勸請せる由にて、今にその地所を所持し、宮寺をも支持してゐる。故に刀禰坊と稱へ坊家とも云ふ。郷中結衆（私註。結衆は宮座の別稱。註五參照）と云ふことありて、男子十七

歳になれば、坊家の座帳に記入さる。そして二・六・九月の氏神祭には、結衆から神酒を供へる（紀伊續風土記卷五一）。

猶ほ紀州の各村落には、男児が生れて宮参りの折に、宮座帳に登録する民俗が行はれてゐるが、今は悉く省略する（紀州名所圖繪参照）。

山城國綴喜郡宇治田原村大字岩山の双栗神社の宮座は、同族を株として、一株は凡そ數戸から成り立つてゐる。此の株は血族的門閥的の區別分類である。男児が生れて三歳になると、必ず此宮座に加はる。且つ三ツ座とて、正月の八日・二十日・二十六日の三度に行ふものと、一ツ座とて、最後の一日のみに限るのと、又全く無きものとの三別があつて、是によつて、同部落に居住する、新舊を分つ標準となつてゐる（山城綴喜郡誌）。

同郡草内村大字東にては、男児が出生すると、大日座と稱する會に加入する。年齢は一定せぬが、大概六七歳までに加入するを普通とする。他村から養子として來た者でも、皆幼童と同じく、入會せねばならぬ。里俗これを氏神入と云ふ。そして大日座の臺帳に、登録せられた者は、その順序により、石清水八幡宮の祭典に、駕輿丁三名を勤むるを例とする（同上）。

丹波國北桑田郡周山村大字矢代中の、春日神社の宮座の家に、惣領の男子生れたときは、本社祭日待つて、豫め帳附の儀を、禰宜に願ひ出る。禰宜は出願の順序により、その中最先なるもの、一人のみに對し、當該神祭の日に帳附の儀を行ひ、他は順次に、次々の祭日に於いて一人づゝ行ふ。帳附けを終つた者は、入り當と稱する神僕を供進する。そして、若し惣領の男子中年で死亡し、次男がその家を相續するときは、兄の順位より三人を降して、帳附の儀を行はる。養子又は分家したる初代一代間は、宮座帳に登録せられぬのを本則とする（京都府北桑田郡誌）。

猶ほ後に擧げる、大和吉野郡白根村の、波寶神社の物頭帳の記事も、参照してもらひたい。そして、これ等の記事より推せば、宮座の家に生れた總ての男子を登録し、併せてそれが、資格を認むる地方と、是れに反して、長男だけしか、その資格を許さぬ地方との區別がある。併しながら、是は氏神の祭祀權が、家長の獨占であつた、我が國上代の習俗から見れば、長男だけの特權とするのが、古俗の面影を傳へたもので、男子の總てに及ぶのは、變則とより外考へられぬ。

四、宮座と一年神主の制度

宮座に屬する人々は、抽籤又は年齢順、若しくは順番を以て神主となり、或る期間中、神社に奉仕する権利を有してゐた（此の場合、義務と云ふのは當らぬ）。

出雲國八束郡美保關村の美保神社は、正神主横山大隅守の外に、一年神主として、一年毎に交代する神主がある。此の神主の選定は、三年前に神意によつて決する。その方法は、毎年九十の兩月の間に、同村三百餘戸の男子、十三歳より老年まで、何れも祭神より、夢の告げがある。然もその夢が、正神主と一年神主となる者とが、同じ夢を合計三度見て、始めてその資格が定まる。神主となると三年間、家事を執ることが出来ぬので、諸國の運送業者、及び船主から奉納する、初穂料の金穀を以て、生計の資とする（諸國周遊奇談卷三）。

此の記事中には、一年神主が宮座の者より選ばれることの、明記を缺いてゐるが、私が内務省神社局考證官室の記録で、調べたところによれば、此の神主は、宮座の者に限られてゐたの

である（註六）。加之、この神主の選定法は、琉球に現存してゐる巫女（ノロ）の選定法と、共通の點があるので、我國の古い民俗神道の研究に、有力なる暗示を投じてゐる（註七）。

甲斐國巨摩郡御岳村の藏王權現社にも、年番神主の制がある。同村には、年寄と稱する家が三十戸あるが、大概御岳衆（私註。御岳衆とは神人の意）の支流である。この中から宿老十四人を選び、二組となし、一組から一人づつ、年番神主を出す。神主は神役の外に、公用を兼務する（註八）。又、年寄總代四人を選び、之れを四人の長人と云ふ。この外小社家七十戸、雑戸五十戸は、年番神主が支配する。但し、雑戸は神事に與ることが出来ぬ（甲斐國志卷六四）。

若狹國遠敷郡宮川村大字加茂の、賀茂神社の氏子の中に、宮方と云ふ部があつて、古くから此の神社に奉仕する家筋を相續する。斯くて、その部の中で、齡七十五六歳になつて、心の直き者を選んで禰宜とする。之を老持（私註。薦持？）と云うてゐる（若狹國神名帳私考）。

山城國愛宕郡八瀬村の天神社でも、神主は毎年交替で、高齢の者が勤めることになつてゐる（原漢文。日次記事）。

丹波國北桑田縣周山村大字矢代中の日吉神社では、宮座帳に登録したる者の中より、登録順

に二十名を採り、之れを二十人衆と稱し、更に此の中より、最上席の八人を上八枚と云ひ、年番を以て、禰宜又は、鍵預り(註九)と稱する任務に服す。年番に當つた者は、その年の山の口(原註。十一月亥の日)より、翌年の冬の山の口に至るまで、滿一ヶ年間は潔齋を怠らず、祭神に奉仕する。二十人衆の中に、死亡又は、その他の事由で、缺員三名を生ずる時は、登録の順位により補充する。この時、新加入者三名は、盛饌を他の故參者に饗し、挨拶するを例としてゐる。一家より二名の二十人衆を出し、一代に二回此の饗應を受けるのは、長壽の家として村内から祝福される(京都府北桑田郡誌)。

曾て文學博士黑板勝美氏が、講演されたことのある、筑前國糟屋郡志賀島村の、志賀神社の神職制度も、此の一例として數へることが出来る(明治聖徳記念學會紀要第廿卷)。

羽前國西田川川田郡村八幡宮の神事は、毎年舊二月二十五日より三月一日まで續き、正頭・御供頭・寄頭とて、頭家三軒あり、正頭は六十一歳の者、御供頭は壯年の者、寄頭は十四五歳の者が勤める。三頭家を公田方と稱してゐる(出羽略風土記卷一)。是れには、正頭が、神主であると明記していないが、寄頭は神の憑り代である、戸童ヨリマシの意であらうから、正頭を神主と見るの

が穩當であらう。そして宮座から選まれる神主の任期が、長くも一年を越えぬのは、座中の負擔の平均を期した爲であらう。

神主の失費の大なることは、前に掲げた出雲美保神社の例でも判然するが、更に當屋の費用の輕くなかつた、實例に就いては後に述べる。

五、當屋の主宰する例祭

神主として、或る期間を、専心神社に奉仕するのではなく、毎年例祭だけの神事を、主宰する當屋がある。これ等は概して、當人・當屋・頭人・頭家など、種々なる名で、呼ばれてゐるが、嚴格に言へば、その間自ら差別がある。即ち頭家・頭人は、必ずしも宮座に屬してゐる者ではなくして、臨時に「頭差」として、神社の方から指定する場合が多い。私はこゝに、先づ宮座から選出さるゝ當屋を述べ、後に臨時に指定さるゝ、頭人に就いて述べるとする。

大分市の彌榮神社の、夏の例祭には、舊時は城下の商家二名づゝを前年に豫定する。これを

山の當人と稱す。この家筋は、大友家麾下の子孫、或は同社祠官の末裔が勤めて、猥りに他系を許さず、この祭儀を掌るを以て、頗る光榮とした。その當人は、東組・中組・丙組、及び西三ヶ村の農民の四組を以て年番とする。年番に當つた者は、六月一日に城内に伺候して、領主に謁し、酒饌を獻じた（大分市史）。

大隅國始良郡西園分村大字小濱の、早鈴神社の例祭には、村内の名頭一人づつ、抽籤で座前を勤める（神祇全集本三國神社傳記）。

筑前國糸島郡櫻井村の夷社・熊野社・荒神三社の祭儀は、鬼塚・藍園・長田・高川田・高花木の五ヶ村で勤める。この五ヶ村の内に、神事を掌る座と云ふのが十二人ある。祭儀が終るとその年の座に當つた家では、村民を請じて饗應する。その座の頭の、牟田氏と、次の大長田氏とは、昔から傳はれる座職として、左右に座するのを古來の定法としてゐる（益軒全集本筑前續風土記）。

美作國苫田郡富村大字富西谷の布施神社は、祭神八座ある。一座毎に、神事を執る者の座が定まつてゐて、これを神座と云つてゐる。若し神座を有してゐる者の中に、不淨があると、神

官の老父が齋戒して、社前で神圖をとり、新に神座を選定する。氏子の中で、神慮に叶つた者がそれに當ると云ふ（校訂作陽誌）。

備後國御調郡三原町の西宮八幡宮は、昔は大社であつた。今に西野村に名田が残つてゐる。祭儀の節には、當座と稱へ、手造の濁酒を調進し、その餘の神官は糸崎町から出張して、神饌を西野村の當屋と共に、供進する（三原志稿）。

備前國赤磐郡高月村大字牟佐の高藏神社では、例月舊十一月十五、六兩日に、新嘗祭を執行する。國府が衰へて、國守よりの御供物も、跡を絶つてからは、氏子の中にて、當屋と云ふ者を定めて、その者より御供物を捧げる。祭儀の終つた十七日には、當屋に村内の男女が集つて新嘗する。當屋の主人夫婦は、豊作を祝つて踊るのが恒例である（粟里先生雜著卷五）。

播磨國飾磨郡の東北部地方では、村内共有の田畑があつて、組合員が交代に耕作して、當祭りをする。共有地のない村では、毎月掛金をして之を行ふ。當番の家にては、どんど（原註。左義長）を拵へ、當の神を祭り、組合員を招待して饗應する。猶は、糸引村邊では、之れを舊九月十一日に行つてゐる（飾磨郡風俗調査）。

紀伊國北牟婁郡尾鷲村大字中井浦の大寶天王社は、昔から尾鷲七郷の氏人、舊家が百二十八戸ある。例祭の折には、その家から一二三の三座を定めて、親方、一族、殿原、妻座と分れ、拜殿に會合して酒飯を設け、來年の頭人三名を選定する。親方とは莊司七氏、一族とは親方の庶子、殿原とは親方の從者眷屬、妻座とは親方の指圖を受けて、翌年の頭人を定める者である（紀伊國續風土記）。紀伊國には、此の外にも、多くの宮座が存立してゐるが、煩を避けて今は悉く省略する。

阿波國海部郡奥木頭村大字北川の産土神の祭儀には、先づ當座とて、氏神の御供をする者二名を選定する。是れに定まつた者は奠祝、次に正月に薪切、六月に薪流しを勤め、恒例九月十一日の祭儀を行ふことになつてゐる（東京人類學雜誌）。

讃岐國三豊郡莊内村大字大濱浦の船越神社には、明應年間に記した宮座の定書があつて、それによつて祭儀を執行してゐる。毎年舊正月十一日に、社僧と頭人家筋の者七人が、神社に集り圖をとり、頭の本を定め、十五日には村民頭屋に集り、新に小屋を作り、頭人齋忌の場所を拵へる。二十二日朝白酒を醸す。此の日より頭人は、朝毎に潮浴して身を清め火を別にする。

二十九日には、頭家筋頭屋に參集し、火合せの祝があり、二月朔日の祭典に、歩射の役を勤める（西讃府志卷三）。猶ほ同地方には、百手の名で、宮座の制度が行はれてゐるが、是れも長きにわたるのを恐れて省略する。

土佐國香美郡横山村の鹽峯神社の例祭には、昔から太夫七人として、夫々の役があり、勾當、別當、座預り等の名がある。座列は古くから定めてあつて、此の役に當つた者は、無官でも有官の上に座することになつてゐる。祭儀にも、頗る古風の式が残つてゐて、今日でも、七人の名頭（原註。里俗ミヤウドと云ふ）と稱し、祭儀に當つて、役名を保ち、職務を行つてゐる（土佐古跡巡遊記）。

攝津國西成郡歌島村の住吉神社の祭典は、氏子の内に、古來、祭禮の座と稱する格別の家筋があつて、毎年祭りの五日前になると、座の家筋の者が集つて當番を定める。當番の家では、一夜女官と稱する少女を一名づつ出す（諸國中行事大成）。

山城國宇治郡宇治村大字五ヶ莊の、許波多神社の例祭には、神職の外に、右方・左方の當屋と稱し、衣冠・黒袍・騎馬にて御供する。當屋は選定された日から、嚴重なる潔齋する（明治

河内國中河内郡孔舎衛村大字善根寺の、春日神社の宮座を春日座と稱し、氏子中に二十五戸の家筋がある。所傳に、孝徳天皇の二年十一月に、天兒屋根命、同比賣神の二柱を、大和の安倍山より同村へ奉遷するとき、祭神の遠裔二十五人の者、供奉して來たに起因すると稱してゐる（中河内郡誌）。猶、同社の宮座の祭儀は、民俗神道の立場から見れば、珍重すべき古式を傳へてゐるが、今は宮座の研究が主であるから記載を見合せる。

大和國は、各郡各村に、宮座の制度が行はれてゐるが、こゝには代表的のものを一つだけ掲げる。吉野郡白銀村の波寶神社は、同村十四大字の氏神である。此の社の祭の座の頭家は、十四大字のうちで、湯川・赤松・平沼田・百谷の四大字が、四年目に一度づつ、交代で勤めることになつてゐて、他の十大字は、與ることが出来ぬ。此の社の頭家は、他村落のと趣きを異にし、座の大字では、四年間に生れた男兒、及び入塾したる男子を調べて、帳簿に書き付ける。これを物頭帳と云ふ。そして此の男兒を頭人兒と云ひ、九月二十八日、頭人兒の親々が集り、抽籤で頭家と協家頭の各一戸を定める。協家頭は、頭家に不淨等のあつた時の準備である。但

し、頭人兒でも、他の土地で生れた者、即ち養子は抽籤権が無い。斯くて同月二十八日に榊盛の式があり、十月九日の祭儀を主宰する（民族と歴史五卷三號）。男の兒を頭人とする例は、他村落にもあり、且つ神事に小兒を用ひる例は、各地にある。篤志の方は、柳田國男先生の「祭禮と子供」（郷土研究卷三）を参照されたい。

丹波國北桑田郡周山村大字矢代中の、日吉神社の宮座は、頗る嚴重なもので、氏子を座衆と座外との二種に區別し、座衆は、藤野、丸橋、野村、村山、西藤、中道の六苗に屬する人々であつて、他は總て座外である。そして社務を取扱ふ集會場を長棧と稱し、座衆と座外とは、各長棧を異にし、此の區別は甚だしく嚴守されて、決して混淆することはない。例祭その他の祭日に當り、神酒神饌の調進撤去等の神事は、獨り座衆の長棧のみで行はれるのである（京都府北桑田郡誌）。

越前國敦賀郡松原村大字杵見の、信露貴神社は男神であつて、同字の久豆彌神社は女神である。兩社の田植祭は、毎年五月六日に行はれるが、同區では此の祭りが終らぬうちは、田植をせぬ。神事に與る村民の家筋を諸戸と稱し、その家筋は往古から、男神に十六戸、女神に八戸

と定まつてゐたが、今では減じて、各五戸となつてしまつた。そして、祭儀を主宰する當屋を諸戸の中より圖で定め執行する（敦賀郡誌）。

能登國鳳至郡鶴川村の天満神社には、八講會とて、附近六ヶ村に、十二名の當屋がある。例祭には供物鏡餅を備へる。その折には、當屋十二名は、拜殿に座次を正して連座する（能登名跡志坤之卷）。

武藏國多摩郡本村の、春日神社の祭儀には、氏子の者六十人がその事に與る資格がある。毎年その内より、二人づつ番を分つて神事を勤める（新編武藏風土記稿卷一一一）。

常陸國眞壁郡大寶村の、産土神の祭儀には、祭の當が種々なる響應をする（日本及日本人増刊自然と人生）。此の外にも常陸には、宮座のことが「新編常陸國誌」に散見してゐたのを記憶してゐるが、資料の焼失と共に、再び文獻を検索するのが面倒なので省略する。

磐城國東白川郡近津村大字八槻の、都々古別神社の祭典には、當屋を設けることがある（粟里先生雜著卷三）。此の記事は、頗る簡單なので、宮座か、差頭か、判然せぬが、姑らくこゝに掲げて置く。

羽前國米澤市に近い成島村の、鳴洲八幡宮の氏子に、十三在家と云ふがある。正月在家より十二月在家までを名とし、壬生在家は閏月に當る。此の在家、毎月神供料を出すことになつてゐる（米澤地名選）。

此の種の例は、まだ相當に存してゐるが、大體は似通つてゐるので、他は省略する。そして之を、地方的に云へば、關西・中國・近畿に多くして、關東・東北に少いやうに考へられる。然るに、之に反して、平常は宮座の組織なくして、祭儀の折だけ、臨時に其の神事を主宰する頭人（又は頭とも云ふ）の制度がある。

鹿兒島市の諏訪神社は、國守島津忠國の時に、信州御射山の神事に模して、祭儀を始めた。頭殿、居頭、外に太守が參詣して、奉幣する例になつてゐる。永享十年の、本田氏親の書附によると、頭殿は勅使、居頭は上使の意である（三國神社傳記）。是れには、詳しい説明はないが、此の頭役は、恐らく本社である信州諏訪社の、それを學んだものであらう。

出雲國簸川郡須久茂村の、都加山の比布智神社は、毎年九月二十六日より、同二十九日まで五頭祭を執行する。五頭祭とは、氏子中にて五戸だけを、その年の祭りで卜定し、來年の頭を

勤めるのである。頭に當つた者は、一年間の物忌みをするが、頭家の門前には大櫛を建て、注連を引いて不淨を禁ずる。過當の大祭であるから、良家でも、貧乏なれば、卜定に入らず、富家でも、良家でなければ、同じく卜定に入らぬ（出雲國式社考）。

山城國大山崎離宮八幡社の日ノ頭は、古から嚴重なる掟があつた。頭に差された家では、祭儀の七日以前から、夫婦子供まで、悉く自宅を出て、假屋に籠り忌にかゝる。その有様恰も齋宮の如くである。家事は一切顧ることが出来ず、費用は入り次第である。かくて十二月十五日の祭日になると、山崎中の貴賤上下残らず出立ち、頭の主人は黒装束、巾子に藤の作り花を掛けて馬に乗り、その他馬に乗る者が多い。それより石清水八幡宮に參詣する。費用を多大に要するので、年毎に勤められぬと云ふことである（國書刊行會本案内者卷二）。

そして、黒川道祐の「日次紀事」によると、此の日ノ頭は、元祿年間には、早くも涙びてしまつたやうだが、その原因は、信仰の衰へたと云ふよりは、恐らく、失費の嵩む爲めであつたらうと思ふ。

石清水八幡宮の安居頭、放生會頭、嚴ノ頭は、共に『大事の經營』として、昔からの社規に

準じて、選定したものである。こゝに要點だけを摘録すると、安居頭は、三年前から頭人を定め、十二月八日に、頭人に長吏補任を授けるが、是を指頭と云ふ。翌九日には、頭人の宅で、郷家衆を饗應し、習禮を行ふ。同十二日に、頭人夫婦は、杉山不動堂前で、垢離を修め、此の日から、頭人家内一同、精進潔齋する。之れを精進入と稱す。翌十三日は、安居會の當日で、頭人は烏帽子淨衣で、妻女を伴ひ、七所社參の奉幣をする。郷家衆も烏帽子直垂で供奉する。同十五日、頭人夫婦、本社に參詣し、社前に大松一本を建て、白布二疋をその枝に懸け、猿に扮した人を、松に登らしめる。そしてその枝を持ち歸り、頭人を勤めた家の面目として飾つて置く（原漢文。意譯日次記事）。「榊葉集」（續群書類從本）によると、安居頭は弘安七年が初見のやうであつて、鎌倉時代の貞永、嘉禎、嘉元の各年間に於ける、頭差の記事が散見してゐる。

放生會の頭には、大頭、中頭、下頭とあつたやうだが、その選定法や、任務は、餘り明瞭でない（石清水文書卷五收宮寺緣事抄）。

嚴ノ頭は、二月八日に、石清水山下の樂園院にて修す、とあるより外に所見がない（同上日次紀事）。そして是等の三頭が、宮座を離れて、その年々に限り、指定される者であることは、

推知される。

猶ほ、石清水には、駕與丁座と稱する組合があつたが、是れは宮座の本義から離れて、彼の大山崎離宮八幡の油座と同じやうに、商業上の座と擇むところがないので、今は省略に従ふとする。

近江國竹生島の都久夫須麻神社では、毎年正月八日に頭指とて、淺井郡の郷士の中へ頭を指す。越えて六月朔日に、神納めとて、頭人の家で、神鏡を祭り、それより十五日まで、神事が續いた。昔は淺井氏三代、小堀家なども、此の頭を勤めたが、今では富める家に頭を指すことになつてゐる（淡海國神社所在私考）。淺井・小堀の兩氏は、共に江州の豪族で、殊に淺井氏は、湖北六郡を領した大身である。此の記事も、前の離宮八幡社の日ノ頭と共に、頭人の負擔の、輕くなかつた例證として、注意すべきである。

尾張の熱田神宮の馬ノ頭は、同宮一年間七十餘度の神事中、第一の大禮として、莊嚴華麗を極めたものである。先づ頭人二名を指定し、五月五日の祭儀に、神輿の神幸がある。早朝より近郷の馬ノ頭を牽き、それが終ると、熱田町の馬ノ頭を牽く。神輿が出ると、兩頭人その他の

神官は、緋の御綱を持ち、頻りに鈴を鳴らす、神輿を鎮皇閣上に置き、兩頭人西に向つて禮拜し、永宣旨頂戴の式がある。それより頭人は、本宮の勅使殿に歸りて、鬚附の事、法櫛を譲るの故實がある。社傳によれば、兩頭人は勅使代で、正副兩使に准ずる者だと云ふ（名古屋市史社寺篇摘要）。

信州諏訪神社の祭儀にも、頭役が指定されたことは、「諏訪大明神繪詞」や「守矢文書」（信濃史料叢書本）等に見えてゐる。一例を挙げれば、正應の比には、同國の御家人、小諸太郎が頭役を勤めた。毎年七日晦日の、下御草の神事には、大祝、神官等、着座して、明年の頭役を差定めて、後に一同山に出で、榎木を立て、上矢を射て、手向とする儀式があつた。

静岡市の淺間神社は、延文元年中に、足利尊氏の命を承け、今川範氏が改築した事がある。遷宮祭の砌に、範氏自ら神事頭として經營し、今に至り、守護代として、頭人を定める。武田氏の時代には、勝頼公も頭人を勤めたことがある（駿河志料卷四〇）。

常陸の鹿島神宮でも、二月十五日の大宮祭には、左右の大頭を御圖で定めて、神事を行うた（續群書類従本鹿島宮年中行事）。

下總の香取神宮では、四月五日の御戸開の神事には、同じく頭人を選定したものである（同上香取社年中神事目録）。更に、同宮の社人が頭人を勤める爲に、費用の調達を無盡講に仰いだ記事が、「香取文書纂」の中に収めてあつたと記憶してゐる。

而してこゝに注意すべきは、これ等頭人の制度も、古くは宮座の制度が存してゐたのが、何等かの事由によつて、中絶若しくは廢止され、斯くて臨時的のものに、變化したのではあるまいかと云ふ點である。勿論、多くの頭人制度の中には、此の種に屬するものも在つたであらうが、私の寡聞によれば、頭人制度は、宮座制度とは、別々に發達——勿論、宮座の當屋の影響を受けてはるやうが——したもののやうに考へられる。それは、頭人を勅使代（鹿兒島の諏訪神社、熱田神宮の兩條参照）と云つた點から見ても、頭人は頭中將、頭藏人等の、頭の意が多量に含まれてゐて、宮座の當とは、全く意義を異にしてゐる。

反言すれば、祭政一致時代からの古式により、大社の祭禮には、國守が勅使として参向した慣習が、政體の變化より、此のことが無くなつたので、其の代りとして、祭費を負擔すべき者を、勅使代の名譽を以て迎へ、これに頭の名を負はせたに初まるものでは、あるまいかと思は

れる。且つ頭人は、宮座とは社格を異にする名神大社に多く存し、郷村社以下の小社に尠い點から見ても、此の考へを裏付けるやうに信じられる。併し、これに就いては、私の寡聞に屬する誤りであるかも知れぬので、敢て各位の高示を俟つとする。

宮座の席次に就いては、その故實を保存する點から云つても、極めて嚴重に守られて來て、苟くも紛更改廢を許さなかつた。これに關しては、各地の資料も相應にあるが、餘りに煩雜に流れるので、こゝには態と省略する（註十）。

六、當屋頭人と祭費の負擔

大山崎離宮八幡の日ノ頭、近江竹生島の頭人などが、富める者でなければ勤まらぬとか、毎年勤めることは出來ぬとか云ふことが、既に頭人の失費の、多大であることを思はせるが、是れは獨り、頭人ばかりでなく、當屋にあつても同じやうな、負擔をせねばならなかつたのである。従つて、頭人となり、當屋となることは、相當名譽ではあつたらうが、又相當苦痛であつ

たに違ひない。

紀伊國南牟婁郡入鹿村大字小栗須の入鹿八幡宮は、往昔は、莊中九ヶ村の産土神で、大社であつた。勸請の年代は詳かではないが、所傳には、中世同莊の領主入鹿氏が、建立したものと云ふ入鹿氏が絶えた後も、その一族が集つて、二十一年目毎に、社殿を改築して、今に及んでゐる。毎年、舊八月十五日の祭典には、古く一族が大當を勤めたが、雜費を多く要するので、後は省略して、三貫當と云ふを勤めたが、これも天正十七八年の頃で廢止された(紀伊續風土記卷八七)。同社の棟札から推すと、三貫當の行はれたのは、足利時代であつて、三貫當の意義は、費用を節約するために、當屋の負擔を三貫に限ると云ふことである。

能登國輪島町の、鳳至比古神社は、一年中に、七十餘度の小祭と、二度の大祭とがある。毎年、舊二月七日の大祭には、神人四十七名の當屋と、町氏子一人(五十歳に達せし者)の當屋が勤めるが、此の町氏子の當屋は、同月朔日から、山海の珍味を調理して、祭神に備へ、且つ氏子中へも配膳し、祭日當夜は、餅・酒は云ふに及ばず、珍味を振舞ひ徹夜する。此の費用莫大である(能登名跡志乾之卷)。祭禮のために、財産を傾けたのは、獨り派手を好んだ江戸ッ兒ばかりではないのである。

かゝる次第であるから、各神社に附屬してゐた宮座、若しくは頭人の中には、その多大なる負擔に堪へ切れなくなつて、漸く一戸一人で、責任を果すことを避け、一村若しくは數町が組合つて、當屋又は頭人を勤める、新制度を工夫するやうになり。又は、神田神領の無い神社では、祭儀の費用を、頭人當屋の手によつて、他の方法で募るやうな場合を生じ、それが、後には恒例となつた地方を見るに至つた。

七、團體的の當屋と祭費の徵募

長崎市の諏訪神社の宮日祭は、毎年、十月十七日から十九日まで三日間、盛大に行はれる。當任(私註。頭人の意?)町は、八年目に一度廻り來る。即ち踊町(四年隔)當任町(四年隔)十一町の一組が廻るのである。當任町は大祭の費用を負擔し、諏訪社の御世話をする町である。又、十月七日のお下り、及び同九日のお上りには、當任町から稚兒が出る(長崎郷土誌)。

能登國鹿島郡府中村の大地主神社は、平安朝時代までは、國祭を舉行したが、これを青柏祭と稱した。降つて足利時代に、畠山滿則が守護職のとき、魚町・府中町・鍛冶町（原註。舊七尾の町名）を以て、此の祭儀の特待町と定め、營業稅免除の恩典を與へた。そして此の恩典は、徳川時代にまで及んでゐる（七尾町誌）。

かゝる類例も各地にわたり、相當に集めて置いたが、震災のために焼失し、これ以上に記述することの出来ぬのは遺憾である。他日、老勇を鼓して、補正したいと考へてゐる。

祭儀の費用を、關錢その他の名義で、徵募した例は各地にある。最も有名なのは、大阪市外天王寺の鎮守、今宮神社の祭儀に、氏子が街道に繩を張り、往來の者から初穂料を募り（攝陽群談）、江州大津市の蟬丸神社の祭儀にも、是れと同じく賽錢を強請したことがある（近江輿地志略）。併しながら、それ等は概して頭人・當屋の名で集めたものではなくして、謂はゞ氏子一旦の思ひつきが、恒例となつたに過ぎぬのである。

これに較べると、近江の膳所町では、日吉神社へ御供を獻ずるため、四月初めの七日間、五ヶ庄の内に頭屋を立て、その家に猿の紋幕を張り、毎日、街道往來の驛馬、湖上（私註。琵琶湖）

運送の船から、賦稅を收めて、御供料に充てたのは（日次記事）、此の場合の例證として、完全なものである。そして此の稅率は、「木曾名所圖繪」（卷二）によれば、商賣高の十分ノ一と記してある。

猶ほ、前に掲げた、出雲美保神社の、一年神主の生計費の補充を、諸國の運送業者、及び船主から徵收したことも、此の場合に併せ考ふべき資料と信ずる。

八、官座の社會的位置

官座の制度を有してゐた村落で、官座以外の村民に、充分なる祭祀權を與へなかつたのは、官座の性質上、當然の歸結と云はなければならぬ。明治大正の時代に於いてこそ、祭祀權の制限などは、何等の苦痛も感ぜぬところであるが、併しながら、神國を標榜し、祭政一致を國是とし、自治制の中心が神社に置かれた、古い時代に在つて、祭祀權を制限せらるゝことは、總て公民權を制限せらるゝのと、同一の結果となるのである。

即ち、丹波國北桑田郡周山村では、庄屋、年寄等の村役人は、座衆の者のみから互選して、決して座外の者を加へなかつたと云ふことである（京都府北桑田郡誌）。

大和國初瀬町の頭仲間では、橋詰頭屋を勤めぬうちは、他所よりの移住者に、完全な町民権を認めなかつた（民族と歴史三卷四號）。

山城國綴喜郡草内村大字東の、大日座の、十人衆と稱する者は、村役人と相似たる權勢を有し、菩提所大徳寺の寺務一切と、攝社の事務を司り、尙ほ村政に參與する權利があつた（山城綴喜郡誌）。

越前國今立郡味眞野村大字人谷區には、昔から、烏帽子着と、官頭太夫成と稱する、二部の神事的儀式を傳へ、今に現存してゐる。そして同區に居住する男子は、此の儀式を行つた者でなければ、氏神の祭典に參與することが出来ぬ。儀式は、初め烏帽子着を行ひ、後に父が死亡した折に、官頭太夫成を行ふのである（今立郡誌）。

此の民俗は、我が國の元服式に、交渉するところが多いやうにも考へられるが、更に、同地に行はれてゐる、頭の餅の民俗と併せ考へると、それが宮座加入の一變體であることが知られ

る。こゝには煩雜を厭うて、頭の餅に關しては除筆する。篤學の方は「今立郡誌」、「今立郡神社志」を讀んでもらひたい。

そして猶ほ、此の場合に附記して置きたい事は、紀伊國伊都郡九度山村に於ける、座衆と座外との係争事件の顛末である。

九度山村は、曾て眞田幸村父子が、蟄居を命ぜられた所として有名であるが、天保十年の頃には、民戸二百八十を數へる村落であつた。そして此の中の六十戸は、開村以來の土着民で、他の二百二十戸は、同村の開發につれ、他から來た移住民である。同村では、古くから、土着民を「座」と稱し、移住民を「平」と稱し、此の間に截然たる區別を設け、村内一切の自治權は云ふまでもなく、氏神、丹生津比賣神社の祭祀に至るまで、苟くも名譽あり、實權ある役割は、悉く座の者が占有して、平の者は全く局外に置き、偶々科することがあれば、それは極めて賤役のみであつた。例へば、同村隨一の財産家である、鍋屋文八郎氏の家が、平の身の悲しさに、祖先が曾て祭典の提灯持を、勤めたことがあると云ふので、その卑役を、祭典毎に強要せられるのであつた。

併しながら、多数は何時でも勢力である。殊に時勢が變遷して來た。土着民に約四倍する移民が、一旦自覺すれば、その勢力は、優に土着民を凌ぐに足るものがある。かくて座の平に對する排他力が、加はれば加はるほど、抵抗の火の手を煽り、その争闘は團體的となつて、熾烈の度を高めて來た。その結果として、座の人々が薬師講を組織し、我覺寺を集會所に充つれば、平の人々は、是れに對抗して觀音講を組織し、觀音寺を以て集會所となし、相互ひに睨み合ひを續けてゐた。然るに、座の掟として、その家に男子なくして養子した場合、又は分家した場合、座の籍から除名さるゝことになつてゐて、且つ新加入者を絶対に許さぬのであるから、戸数は年々減少するばかりで、僅に二年を経た天保十二年には、早くも四十三戸に激減してしまつた。

然るに、此の年に又々、座・平の特權問題に就き、紛議が起り、遂に之れを興山寺に訴へ出た。そこで同寺の仲裁で、在來の四十三戸を古座と稱し、別に平のうちより五十七戸を抽いて新座を造り、兩座を合して百人講を組織せしめ、此の講中が、九度山村の總ての自治を行ふことに決着して、多年の係争が漸く終りを告げた（九度山を中心に）。

九、宮座新加入者の義務

宮座は各地とも、原則として、新加入者を許さぬことになつてゐるが、是れにはまた多少の例外の在つたことを知らねばならぬ。そして此の例外を、生むやうになつた事情には、種々なる原因が存してゐるであらうが、所詮は、氏神に對する信仰の減退したこと、宮座に屬する者の中で、祭費の負擔に堪へぬ者を生じたこと、移住して來た者の間に、權利の平等を主張する思想の發達せしことなどが、主なるものとして數へられる。併しながら、内情は兎に角、飽くまで故實を尊重して措かぬ宮座に在つては、その形式に於いては、新加入者を迎へるに嚴重なるものであつた。

丹波國北桑田郡黒田村大字宮の、春日神社の宮座所藏の文書に、當時の有様を知るべきものがあるので、左に掲載する。

當社座方新規出席免贖之事

一、當社へ出席座方ノ儀者從古來其古實格式有レ之相勤候然所今般其許儀當席へ相加入
イタシ度條數年來願望有レ之趣以本家藤右衛門殿段々被レ致懇願候ニ付左右座方へ遂ニ
衆議候不易儀故深令ニ示談候處漸一統得心有レ之候間新規出席之儀令ニ許容候然ル上
者座方古方ノ儀急度謹慎ニ被ニ相勤聊違背之儀有レ之間敷候爲ニ後證ニ免許狀依如レ件

前條之通新規出席令ニ免許候爲ニ規模當御宮へ御供料字者森ノ本田地壹反座方銘々三十
三軒へ白銀貳拾參貫七百六拾目

右之通被ニ相進入ニ神妙之至一統令ニ祝納候爲レ念領收書如レ是御座候以上

上黒田村御宮座方連名左之通

左座一老 畠 文 左衛門 ㊦

(私註。外二十一名略)

右座一老 太和田 半五郎 ㊦

(同上。外十名略)

慶應二年寅十二月

吹 上 半 兵 衛 殿

慶應二年と云へば、今を距る五十九年前にしか過ぎぬ。當時、金一兩を銀六十目と換算すれ
ば、實に三百九十六兩に相當し、座方三十三軒の平均配當率、一戸金拾貳兩づゝである。然も
此の大金の外に、田壹反歩の提供とは、官座に加入する負擔の、餘りに多大なるに驚かざるを
得ぬのである。大和初瀬町の頭仲間では、移住者の住民權を承認するため、橋詰頭屋を課して
來たが、明治になつてからは、金三百圓を納めさせて、是れに代へることゝしたさうである。

一〇、祭費の財源と耕作權

官座の共存する財産には、自から二種の區別がある。一は、官座の者が私有してゐる田畑か
ら、所定の段米(註十一)を神社に納めて、祭費に充當するものと、一は、官座で共有してゐる
田畑、又は動産からの収益で、祭費を支辨するものが即ちそれである。

前者の例證としては、美作國久米郡福渡村大字下神目の、志呂神社に傳つてゐる頭文帳が詳細を盡してゐる。併し、餘りに長文なので、こゝに全部を轉載することは出来ぬが、特志の方には原書に就いて閱覽を願ふとして、今は必要な部分だけを抄出する。

志呂宮御祭頭文次第

一番春

助貞一頭

元松一頭

元松 田島二町六段百步

一末 田島五段六十步

已上 五町二段百九步

二番秋

成久一頭

成久 田島二町二段七十步

依房 田島一町八段三百五十步

菊元 田島二段四十步

依光 田島一町一段六十步

成里一頭

依忠 田島七段三百步

一末 田島四十步

貞成 七十步

已上 四町六段二十步

同舍人 田三段半三十步

近安 田百步

元清 二百五十步

成里 田島一町一段七十步

宗 田島五段三百步

依貞 田五段六十步

已上 四町六段二十步

末吉 田島一町七段七十步

中力 六段小二十步

(私註。以下十八項省略)

右守結番次第數年無懈怠可令勤仕之狀如件

正安四年壬寅三月日

僧 覺 智判

美作國弓削庄志呂宮段米納分

神目村分

右衛門尉盛字判
左衛門尉盛宗判
左衛門尉盛信判

五 升 宗延
二 斗 末吉
四升八合 弘綱
一升二合 正光
七升二合 西佛 (私註。以下省略)
一斗四合 前田 古河權
三 斗 今吉
二 斗 則任
六升三合 包貞

文安三年丙寅卯月二十二日書之

(以上「新訂作陽誌」所收西作誌卷中所載)

後者の例證としては、若狹國遠敷郡中名田村の賀茂神社の、官座共有地を擧げることが出來

る。「遠敷郡誌」古文書篇に、

下之宮二月二日九月二日祭禮神事座例之式

正五位 矢波前賀茂大明神

從三位 山前大明神 神酒白玉御供

正五位 小原大明神

二苗十二軒 末下六苗十六軒

神酒弘役

燈明役

仲 太 夫 時 氏 ヲヤ

奥 東 左 近 介 ワキバラ

(私註。以下省略)

禰宜富田前司藤原廣近一イワヤダニ

禰宜 安 太 末座 郎 キシ

(私註。以下省略)

上之宮三月十七日九月十七日祭禮神事座例之式

正五位 本宮大權現

從三位 熊野那智大權現 神酒白玉御供
正五位 新宮大權現

神酒弘役

燈明役

仲 太 夫 時 氏

奥 東 左 近 介

(原註。列名前に同じきを以て略す)

神事者願番也

右八田村和多田小屋納田終産子數多有之土人神酒白玉可行届者也

保延六年改之

社 中 者

加茂社講中土地目錄

(前 缺)

内谷名六百五十四文 たなはし名六百五十四文 こち谷名八百廿文 おこと名六百五十四文 小和田名八百廿四文 ぬりかい名三百四文 とりい名四百八十四文 仁井名八百廿四文 大井名三百文 ほき名三百二文 (私註。中略)

御年貢出申の事

大野名ハ一石七斗八升五合 小向名ハ三石五斗四合 内谷名ハ二石三斗三斗四合 たなはし名ハ二石六斗四升四合 こち谷名にしふん一石一斗二合 同ひがしふんハ一石二斗四合 おこと名ハ一石 小和田名ハ一石一斗三升四合 ぬりかい名ハ一石三斗一升四合 とり井名は二石一斗三升八合 仁井名ハ二石二斗六升八合 大井名ハきたハ三斗 同南名ハ一石一斗三升四合 ほき名ハ一石一斗三升四合 (私註。以下省略)

慶長十八年五月吉日

南 權 守 下

谷 川 左 近 二 郎

これに就いて、「遠敷郡誌」の著者は、

これに依つて見れば、名田を有する者のみが講員(私註。宮座の意)たるの資格を有し、名田の高に應じて年貢を出し御講を勤めたるを知る。土地と講中との關係あるもの納田終にあり、寶徳年中政所と呼ばれし百姓一軒潰れ、其持高三段四畝十二歩を、長百姓十五人に

て請取惣作とし、常願寺と稱する地藏堂へ付、政所菩提の爲年々施我鬼を修し施我鬼講と云ふ。寛文中より長百姓脇百姓二十一人に預けられ、講を結び來りしが、延寶年中に至り講中は禪定寺と桓溪寺とに分れ付き、施我鬼の利分を争ふに至りしとて、寶曆六年藩へ訴へ出たる事あり云々。

此の説明にて、宮座の共有せる田畑の段錢段米、及び共有者の一名が、死歿せる場合の處置等が判然する。

大和初瀬の頭仲間では、大正七年十月の調査によれば、共有財産は、田貳町壹反四畝拾歩、溜池一畝三步、畑壹反四畝貳拾參歩、山林原野六反貳拾五歩、宅地參拾坪と建物參棟、銀行債券類千五十圓、同預金約二千圓が重なるもので、一ヶ年の収入合計は金八百八拾五圓餘である（民族と歴史三卷五號）。

一一、結論に代へて

宮座の制度に就いては、各地にわたつて大要を説き盡した。そして、此の制度が、吾邦の原始神道の方面から見て、尊重すべき民俗であることも、既に讀者は看取せられたことと思ふ。そして我が國の氏神信仰が、祖先崇拜に出發し、且つ祭祀を司る者が、氏神と血縁關係者に限られてゐたことが、古代の氏族制度や、家族制度を研究する上に、輕視してはならぬことも、併せて知られたことと思ふ。

氏神を中心として、村落を開發し、その氏神の保護を信じて、村落を發達させ、やがて他の移住者を吸収して、産土神となるまでの功勞は、やがて宮座の特權を構成するやうになつたのである。そして當時の神官には、今日のやうに職業神官とはなく、その神々に縁故ある者が祭つて來たのであるが、世相が複雑となるにつれ、氏神であつたものが、官社として祭られるやうになつたり、縁故者の臨時神官の外に、常在の職業的神官が置かれるやうになり、かくて縁故神官は鍵取りさん、燈明役等の名で、辛うじて遠い昔の面影を、留めるやうになつてしまつた。併しながら、國民の手で親しく培はれた民俗は、文獻の記録がなくとも、政體の推移があるとも、超然として保存さるべきものであつて、こゝに擧げた宮座は、此の事實を立派に證

明してゐるのである。

吾邦の神道は、奈良朝時代から、國家の統一事業の發達と共に、神祇官流の神道となり、遂に今日の如き官僚神道、ブルジョア神道、文獻神道、劃一神道となつてしまひ、古い宮座の制度も年と共に泯びつゝあるが、各神社ともに、創建の事由を別にしてゐる以上は、その神社に限られた、祭祀法の伴つてゐるのは當然のことであるのに、現在の神社關係の役人は、祭祀統一の名の下に、是等の民俗まで根絶しようとして企てゐる。これ等も神社行政の上からは、或は必要なことかは知らぬが、斯くては神社の特異性を破壊し、延いて敬神思想の衰退を誘起するやうになる。既に神社併合で手を焼いてゐるにも拘らず、祭祀の統一まで遂行しようとするのは、決して策を得たものとは考へられない。

それよりは、吾邦の神社の成立、及び發達に就いて、克明に民俗の方面から研究し、更に社會的に調査し、神社と氏子との關係を古に復して、國民思想の善導に利用するこそ、賢明の處置であると信じてゐる。

(註一) ネフスキー氏は、露都の東洋語學校の出身で、卒業論文には『李太白の人生觀』と云ふの

を書かれたとのことである。支那語の外に、日本語に精通して居られる。世界大戰前に、我國に留學を命ぜられ東京に居つたが、故國が革命のために擾亂してゐたので、歸國を思ひとゞまり、小樽高商の講師として滞在中、アイヌ語を研究し、大阪外語に轉ずるや、琉球語の研究に着手し目下「宮古島語彙」の編纂中である。同人間にはチャンベレン二世として推されてゐる。

(註二) 「令集解」神祇部に、釋云、伊謝川社祭、大神氏宗定而祭不_レ定者不_レ祭、即大神族類之神也、以_三三枝華_二嚴_レ樽而祭、大神氏供、此云_三麤靈和靈祭_一とある。氏宗は氏上である。猶これに就ては「新撰姓氏錄考證」卷八所引「續南行雜錄」「大和志料」卷上春日神社の神官の條を參照せられたい。

(註三) 「延喜民部式」に、凡諸社神主禰宜祝者、擇_三八位以上及六十以上堪_レ祭者_二補_レ之、雖_三元來定氏之社並神戶百姓_二而先盡_三八位及六十以上_一然後及_三壯年白丁_二即免_三課役_一

(註四) 宮座が、神社を中心として組織せらるゝことは、云ふまでもないが、古代から行はれた本地垂迹の説は、神佛の習合となり、それがために、觀音講、彌勒講などの名の下に、佛刹を中心として、宮座の制度をそのままに組織してゐた地方もある。「年中故事」(卷三)に載せてある攝津伊蘇志村の、豐尾寺の頭屋の制度の如き其の一例である。

(註五) 紀伊伊都郡では、宮座のことを結衆と云ひ、美作苦田郡では、古く結番と稱し、阿波麻植郡では、組と云ひ(阿波國徴古雜抄卷七)。若狹遠敷郡では、官方と稱し、越前敦賀郡ではモロトと云つてゐる。

(註六) 神社局考證官室に、明治十七年に書上げさせた「官國幣社特殊神事」と題せる記録が八冊あつた。私は當時の考證官萩野仲三郎氏に乞うて閲覽し、必要の部分だけカードにとつた。此の貴重なる記録も、他の重要書類と共に、震災で泯滅したことは遺憾の極みである。

(註七) 柳田國男先生のお話によると、琉球でノロの相續者を定めるには、神が、リがあつて發熱し、神夢を見た者を候補者となし、これに五穀を各別に白紙にて包みたるものをとらせ、豆以外の穀物をとれば、其の者を相續者と定めるさうである。

(註八) 祭政一致時代にあつては、神に仕へる神主は、即ち人民を支配する者であつた。此の實例は、徳川時代の末期まで、八丈島などには立派に残つてゐて、神主は必ず嶋司を兼ねてゐたのである。

(註九) 祭祀を職業とする神官が出來たのは、我國でも後になつてからである。古くは、祭祀權は家長に存し、それが一部落の故老に移るやうになつたが、職業的の神官が、神社に仕へるやうに

なつても、その故老は、猶ほ神社に對し、特殊の關係を有つてゐた。それを或る土地では、鍵取り、鍵預り、又は燈明役とも稱してゐたのである。

(註一〇) 宮座の席次に就いては、古來の次第を守り嚴重であつたことは、本文中にも散見してゐるが、詳細は「郷土研究」三卷一號、拙稿『百濟王族の郷土と傳説』の一項、及び三河國渥美郡牟呂吉田村大字牟呂の八幡宮の宮座席次表(渥美郡史所掲)を参照して下さると仕合せである。

(註一一) 段米とは公租を納むる前に、所收高の一角を神社の費用として納めることである。これを金に換へた場合は段錢と稱してゐた。

祭禮の系統と民俗

本篇は愛知縣にて講演せる話稿を、後に加筆訂正せるものとして、例證の多くは同縣の祭禮に採つた。
豫め諒承を乞ふ次第である。

一、祭儀の四大系統

祭典の目的は神人の交通にある。復言すれば、神慮の在るところを人に傳へ、人意の存するところを神に申すのが、祭典の目的である。神託はこれが爲めに行はれ、神主を物申職と云うたのはこれが爲めである。そして此の目的は二つに分別される。第一は善神に接近してその恩

頼を蒙らうとする積極的の祭典と、第二はこれに反して悪神を敬遠してその災厄から免かれようとする消極的の祭典とである。

これに次で起る問題は、それならば如何にすれば容易に且つ完全に、その祭典の目的を達成し得るかと云ふ事である。こゝに於いて祭典の方法なるものが工夫され、併せて幾つかの形式が発生するのである。そして此の事は宗教より呪術が先行したと云ふ、大きな問題に觸れるのであるが、今は説旨の多岐に渉るのを虞れて言及せぬこととする。

併しながら祭典の方法なり形式なりは、その民族の有せる宗教思想と、祭典の目的とに由つて局限されることと言ふ迄も無い。我が民族間に発生した固有祭典と、他民族間に発生したものが我國に移された輸入祭典と、更に祭典の目的が、農作の豊穰を祈るのと福壽の増長を禱ぐのとは、その方法形式に相違あるのは當然である。それと同時に祭典は有機的のものであるから、時勢に由つて方法形式が推移變化し、或は他の祭典に附會され、併合され稀には泯滅するものさへある。祭典を考覈するには、少くとも以上の豫備知識を有して臨まなければならぬ。

此の立場に起つて愛知縣の各地に行はれてゐる祭典を考ふる時、(一)固有系の祭典、(二)

輸入系の祭典、(三)修驗系の祭典、(四)系統不明の祭典の四大別が許されるのである。私は此の視角から是等の祭典と民俗との交渉に就いて観察し記述する。

二、我國固有系の祭儀

一、熱田神宮の花ノ頭熱田神宮で四月八日に行はれる花の撓(塔)は、正しくは花の頭(當)と書くべきである。此の祭儀の起原に就いては紀年的に知る事は出来ぬが、祭儀の點から見ると、卿代補代の兩頭人が、神宮へ奉仕する神事中の一つ物と云へるやうである。そして社傳に由ると、此兩頭人たるものは、天智朝に御神體の寶劍を禁裏に留め置かれたのを、十九年を経た天武朝に還奉した折に、官幣を捧げられた遺風であつて、卿代は正仗であり、補代は副仗だと云ふ事になつてゐる。併しながら祭儀の頭制度は、天武朝など云ふ左様に古代のものだとは考へられぬ。私案に由れば平安朝に發生したものと信じてゐる(拙稿「宮座の研究」参照)。全體頭は當屋とも頭人とも云ひ、祭神に由縁ある特定の氏子だけで、年々交代で祭儀を勤める制度

であつて、その起原の一理由は、祭費の負擔を均等にする必要から工夫されたものである。そして、此の有資格者は神社により、土地により、各々事情を異にしてゐるが、概して祭神の啓示、抽籤、又は順番となつてゐて、啓示や抽籤でも順番になるやう仕組まれてゐたのである。神宮の兩頭人の制度が、如何なるものであつたか詳知せぬが、恐らく此の三者のうちであつたらうと思ふ。そして、其の傍證として同じ神事の馬ノ頭からも(東春日井郡誌参照)、推測されるのである。

花の頭を四月八日に行ふに就いては、中古期に於いて同じ日に行はれた、佛教の花御堂(後には花祭とも云ふ)の影響を受けたのでは無いかと考へるが、これを證據立てる確實の資料は寡見に入らぬ。勿論、資料の眼福に接せぬからとて、熱田神宮に於ける佛教の浸潤を否定するものではない。神宮の祭儀中には、晉に佛教ばかりか支那で發達した陰陽五行説の影響まで發見されるのである。同國の碩學天野信景翁は『土用殿は渡御殿なり』と云うてゐるがこれには再考の餘地がある。曆術に於ける土用信仰は、陰陽道と交渉を有し、更にこれは神宮の攝社である日割神社(日割は日置と同じ職で古い曆術家である。名古屋市に日置町のある事に注意せ

よ)と關係を有するのである。名古屋市史(社寺篇)に由れば花ノ頭の日熱田の社家及び町家では、戸外に卯ノ花を挿したとあるから、兩者の交渉が民俗的には證明されるのである。併しながら花ノ頭を花御堂から出たものだと考へるのは盲斷であり、本末の顛倒である。即ち古く花ノ頭の存在した所へ、後から花御堂が附會されて、四月八日の神事となり、卯ノ花を挿す民俗となつたのである。それ故に始めは兩頭人より大宮の拜殿と頭使殿とに、人形洲濱などの飾り物を出したゞけであつたのが、後に種々なる民間信仰が纏ひ着き、花ノ頭を花ノ塔と書くやうになり、飾り物を見て豊凶や世運までを占ふやうになつたものと考へる。

二、尾張富士石上祭 石上祭の契機が、山の背くらべ傳説に在ることは明白である。併し斯うした傳説は、別段に尾張富士に限つたものではなくして各地にある。結論を導き出す必要から少しく類例を擧げる。越中の立山と加賀の白山と背くらべしたら、立山の方が草鞋一足分だけ低かつたので負けたが、それを残念に思ひ立山に參詣する人が草鞋を持つて登ると、神が利益を授けると傳へてゐる(郷土研究卷一)。此の話は加賀の白山と駿河の富士山との背くらべとしても傳へられ、同じく草鞋の高さだけ低いので、白山が負けたことになつてゐる(口碑珠玉)。

越前の飯降山が、東方に聳えてゐる荒嶋山と背くらべしたが、これは馬の脊の半分だけ低かつたので飯降山が負け、それ故に此の山でも石を持つて登る者には、一つだけは願ひが達するとして、毎年五月五日の登山に參詣者は、必ず石を携へて往くことになつてゐる(郷土研究卷一)。それにしても、馬の脊の代りに石を持つて往くとは、可笑な話であるから、古くは石だけ持つて登つたものに、後に馬の脊が附會されたのであらうと思ふ。

丹波の御千嶽が眞向に高く聳える松尾山と背くらべしたが、少しばかり低いので御千嶽の負けとなつた。それを残念がつて誰でも參詣する者は、その年の數だけの石を持つて來るやうにと託宣があつた。それで信者は誰でも自分の年の數だけの石を携へ登り山上に捨てる。老人や小供は力が無いので、砂利ほどの小石を選むが、青年や壯年は我れ勝に大石を運びあげる(日本傳説集)。三河の本宮山と石卷山とは、豊川の流れを隔て、西東に今でも背くらべしてゐるが、此の二つの山は寸分も高さの差が無いと云はれてゐる。それで双方とも石を持つて登れば神が悦ぶので少しも疲勞せぬが、此の反對に小石一つでも持つて下ると、神が怒つて必ず冥罰を加へると云はれてゐる(趣味の傳説)。

それでは、斯うした取り留めも無いやうな傳説が、果して何事を示唆してゐるのであらうか、それを考へて見る必要がある。勿論、傳説から史實を検出することは、戒愼せねばならぬ事ではあるが、既に南方熊楠氏の考證されたやうに、草鞋だけの高低が勝負の基準となるのは古く我國で此の高低を以て民間の尺度とした慣習のあつた事を知らねばならぬ（南方隨筆）。若し此の説にして許されるならば、山の背くらべ傳説が異民族の鬭争——猶ほ言ふならば天津神と國津神との鬭争を意味したものと考へられることも、また許さるべき筈である。我國には山くらべ傳説より更に一步をすすめた、神と神との鬭ひに、投げる石が盡きた爲めに敗れたのを無念とし、石を携へて參詣する者を悦ぶと云ふ傳説すらある。我國の戦ひの語源が叩き合ひの要約だとすれば、その當時の鬭争に石は有力なる武器であつた。神が石を惜むのは斯うした理由が在つたのである。

尾張富士の石上祭が、三人釣り五人釣り、又は三十二人釣り百人釣りと云ふが如き、巨岩大石を奉納するやうになつたのは（神社協會雜誌廿八卷）、祭神が小石を好む程であるから大石ならば更に悦ぶだらうと忖度による變化であるが、猶ほこの事は別な視角から眺める必要がある。

即ち祭典の倫理化と云ふ事である。難事を仕遂げることによつて、神龍の深厚を加へるものと考へた爲めである。こゝに咒術に出發した祭典が倫理の色彩を帯びるやうになるのである。此の機會に云ふが、石上祭が古代社會に於ける長幼の序——即ち青年の老人に服従する修養を、神の名によつて行つたものであると云ふ點は、曩に私見を發表したことがあるので（拙著「日本若者史」参照）。今は省略することとした。

三、性器中心の農業祭 田縣神社の幣乃固祭や福地のチンテコ祭は共に農作物の豊稔を祈る農業祭である。然らば何故に此の祭儀の中心が、男子の性器に存するのであるか、これに就いて簡単に記述する。

我國には古く天を父とし地を母とし、然も此の天父地母の交接によつて、國土山川草木まで生成したのであると云ふ思想があつた。そして、此の天父地母を神格化したものが、即ち伊邪那伎尊であり伊邪那美尊である。勿論、此の思想は古代民族自身等の生殖作用の結果から類推した、極めて幼稚なるものではあるが、兎に角に斯う信じて疑はなかつたことだけは事實である。換言すれば古代の民族は、同じやうな行爲は、同じやうな結果を生ずるものと單純に考へ

て、植物の繁殖も人類や動物の如く、交接の行爲に由るものだと信じたのである。就中、狩獵期から離れて農業期に入った民族にとつては、穀物の生育、繁茂、結實と云ふことが、如何にも不思議に感じられたのである。殊に不可解であつたのは既に枯死したと思ふ種子を地中に下すと、又もや生育、繁茂、結實の状態を繰り返す點であつた。そして、此の事實は古代民族の眼には、地中に於ける母なる神の生殖作用に基くものとしか映らなかつたのである。

斯く同じやうな行爲は同じやうな結果を生むと信じた古代民族は、穀神を祭るのに類比呪術の所作を以てした。即ち我等が交接するやうに穀神も交接して、そして豊稔たれと云ふトツギ祭がそれである。然も此の種の祭儀は農業を國本とした我國に於いては、北は奥州から南は琉球まで到る所に存在した。近く東京市に編入された赤塚の田遊には、太郎次(田主の轉訛)とやすめと云ふ二人の者が、公衆の面前でトツグ真似をする(民俗藝術二卷)。越後國北魚沼郡上條村大字西名の七夕神社では、毎年七月一日から二十七日まで村民は同村を流れる破間川の東西の岸の喬木に注連を引渡し、男女の陰具を模した物を藁で作りこれに掲げ、その時異口同音に『破れ間川に注連引渡し、西のお姫のらいでのおダレを迎ふ』と囃すのを嘉例としてゐる。

ホダレとは陽根の古語である(温故ノ葉)。若しホダレが此の意味だとすれば、長門國の各村で行はれる上元の日の穂垂祭は、蓋し同じ性器を中心とした農業祭であらうと思ふ(長防風土記參照)。全體、我國の七夕なるものは支那の星祭に習合されてしまつたので、その固有原始的の意義は殆んど忘れられたが、タナバタは即ちタネハタ(種畠)であつて、古くは田主夫婦が豊作の呪術として、此の夜に抱擁の所作を行つたことから出たものなのである。今に此の夜に限つて豆畑に入ることを禁じ、又は芋畑に入ることを制してゐる俗信の各地に存してゐるのは、此の田主夫婦の呪術を妨害せぬための名残りを留めたものである。更に山崎美成翁の著書に、奥州の秋田地方では、田植の終つた夜に、雇人の男女に交驩させると云ふ記事が載せてある(海録)。然るに大正十四年に同秋田縣を旅行した露人ネフスキー氏の報告によると、今に養蠶が上簇する前日に二人の男女が蠶室に入り抱擁する。それを他の者が見つけて主人の許に往き『お目出うございます、今年も繭が澤山とれます』と祝言を述べるさうである。是等は改めて言ふ迄もなく、共に類比呪術による生産の祝福である。

農業に關するトツギ祭の類例はまだ夥しきほど各地に存してゐる。讀者の忍耐に訴へて猶ほ

二三を挙げると、近江國蒲生郡の各村で行ふ氏神祭は大同小異であるが、東櫻谷村や市原村では、先づ木で男女二體の像を作り、これを神前に供へてトツギの事を行ひ、白酒を献じて式を終るが、その折に年番の一人が音頭をとり、參集の村民これに和し、『去年より今年は年よし、早稲、中稲、晚稲二十四の作り物皆よかれ』と唱へて散會する（蒲生郡誌）。大和國磯城郡纏向村大字江包の須佐之男神社と、同郡織田村大字大西の稻田姫神社とで、毎年舊正月十日に綱掛神事を行ふ。須佐社では田一反分の藁で元根の形を作り、稻田社では同じほどの藁で女根を拵へ、神官氏子立會の上でトツギ祭を執行する（郷土趣味五卷）。肥後の官幣大社阿蘇神社では、毎年舊二月卯ノ日に田作祭を擧げるが、此の祭典は中の己日から亥日まで、子安河原より姫神を迎へトツギの式を行ひ、それより五穀の神を生み、播種から成熟するまでの行事がある。阿蘇谷の村々では此の祭典の終らぬうちは、一般に農事を起すを禁じ、これに背くと穀物は稔らず犯す者には罪を科すのを古制とした（肥後國志）。

こゝまで筆路をすゝめて來ると、此の呪術的祭儀の當然の結果として、御田植の神事中に早乙女が分娩の所作をする事を述べねばならぬ。これも各地に種々なる形式で残つてゐるが、餘

りに讀者の忍耐力を濫用することは慎まねばならぬので、纔かに一二を示すにとゞめる。出雲國簸川郡江南村大字常樂寺の安子神社の祭典には、早乙女が早苗を植えつゝ安産する有様を演ずる（同郡名勝誌）。美作國眞庭郡八束村大字下長田の長田神社の御田植祭には、おさんと云ふ者に扮する神官が懷中から人形を出す所作があるがこれは出産を意味してゐるのである（星野社掌報告）。土佐國安藝郡吉良川村の八幡社の御田植祭の行列に、酒絞りと稱する女装の男子一人と取揚婆と稱する同じ女装の男子一人とが加はるが、酒絞るとき安産の體をなし、それを取揚婆が介抱する（國文論纂）。豊後國東國東郡西武藏村の氏神の歩射祭には、オナリ（田植する者に晝飯を運ぶ女の意）と稱する女装の男子が、田植の最中に分娩する所作を演ずる。そして其の生れた子が男か女かによつて一年の豊凶を占ふのであるが、その人形の子は神官が神慮を問うて拵へ、豫めオナリに渡して置くのである（同村役場回答）。

以上の記事を親切に讀んでくださったお方ならば、私が改めて言ふ迄もなく、田縣神社の幣乃固祭や福地のテンテコ祭の形式本質ともに、充分解釋されたことゝ信ずるので、説明の蛇足を省き次の問題に移る。

四、神戸の寢祭 此の祭典は頗る複雑してゐるやうであるが、實は簡單にその本質を掴むことが出来るのである。即ち、第一は氏子が神主を見てはならぬと云ふこと、第二は此の結果としては氏子は消燈閉戸して外出せぬこと、第三は神主が土窟内で祭儀を行ふことの三つを解説すれば、それで其の全貌が判然するのである。

我國の神々は定時または臨時に降臨して、氏子の幸福を守護し或は災厄を拂拭するものと信じられてゐた。斯くて神の降臨又は神の巡幸と云ふことが、幾百千年の永い間を通じて行はれて來たのである。然るに時勢の暢達は、一方に於いて人間を理智に導き、一方に於いて神觀の動搖を來して、神に對して疑ひを挟むやうになつた。そして、此の傾向は降臨する神を捉へたり、又は巡幸する神を辱めたりする、亂暴者さへ出るやうになつた。近年まで琉球には神の巡幸が行はれてゐたが、それを捉へて見たら村のノロ（巫女）であつたと云ふ話が傳へられてゐる（山原の土俗）。斯うした事件は、古く内地にも度々行はれたものであつて、こゝに神の正體を見ると死ぬか、又は禍を受けると云ふ宣傳によつて、此の亂暴者を防ぐやうになつたのである。語を換へて云へば、信仰の退化は神の正體を批議するやうになつたので、神自體の防衛策

として、斯うした宣傳が發明されたのである。神を見た爲めに或は氣死し、或は受難した例も尠くない。攝州西ノ宮の畜生紺屋の故事の如きは、その尤なるものである。寢祭の第一理由はこれであつて、神主は神その者であると信じられてゐたのである。神主を神の代理人、又は神と人との間に介在する祠職と考へるやうになつたのは、信仰の衰へた後世の思想である。

氏子が神主を見ることを懼れて、消燈閉戸する祭典は、他地方にも多くの類例があり、俗にこれを闇祭（イミマシ）と稱してゐる。そして、此の闇祭には概して性的解放の行事を伴ふのであるが、神戸の寢祭に此の事の無いのは、純粹の農業祭でない爲めで、後世に脱落したものではあるまいと思ふ。寢祭の第二の理由はこれで盡きてゐる。

神主が土窟内で祭儀を行ひ、然も一夜をこゝに寝ることは、寢祭の中心行事であるが、併し此の問題は土窟そのものが何であるかに由つて、自然と解決される事なのである。即ち「渥美郡誌」の編者が考證したやうに、此の土窟が古い製陶所の窯址だとすれば、さほど深い理由もあるまいと思ふが、これに反して同郡誌引用の「鳳仙寂曜禪師語録」にあるやうに「土窟、神始所住也（中略）、祝主負神幣至彼土窟、四洩注連、結界於其中、恭爲稼穡、截竹作箭、植之唱

秘、祝齋宿』となれば、恰も信州の諏訪神社に於ける御左口神のそれと同じく、頗る面倒な問題が伴ふのである。併し私は此の寢祭に就いて深く研究した事が無いので、第三の理由もこれ以上に述べることは差控へる。

まだ此の外に三州寶飯郡御津村大字御馬の引馬神社の七福神祭や、石巻神社の筒粥祭なども固有系の祭儀として記すべきが長文を慮れ省略した。

二、支那輸入系の祭典

五、津島の車樂祭 此の祭典は今では一般に提灯祭と云はれてゐるが、提灯の發明されぬ以前は車樂祭クルマガシと稱したので、姑らくこれに従ふこととした。そして、此の祭は支那から輸入した陰陽道の思想から出發したものである。全體、津嶋社の祭神は、現時では須佐之男命となつてゐるが、昔は牛頭天王であつて、それが疫神を祓除する爲めに祭られたことは言ふ迄もない。備後風土記の逸文にある武塔神が、蘇民將來の家に宿り、その子孫たる者は疫癘の苦を拂つて

やると、誓約したとあるのに基き、これに又た種々なる俗信が加はり、播磨の廣峰神社に祭られ、更に京都の感神院の境内に遷されて祇園神社となり、その祇園神が各地に分祀された一つが、此津嶋社なのである。それ故に神祇史の立場から云へば、武塔神に須佐之男命を附會したものであり、祭禮史の觀點から云へば、津嶋の車樂祭は祇園祭の模倣にしか過ぎぬのである。従つて津嶋の第一攝社に地毒社があるのは附會の證であり、第二攝社に蘇民社のあるのは風土記説を裏附けるもので、然も此の兩攝社とも祇園社にあることは、彼我の交渉を詳に語るものである。

寛政二年に書いた伴蒿蹊翁の「津嶋祭記」によると、山車に地形と人形とを飾り、地だけは川に捨てたとあるが、古くは此の人形も川に流したものであることは、同社の末社に彌五郎社ヨシイロ（地主神と傳へてゐるが荒誕である）なるものゝ在ることから推知される。彌五郎は即ち彌御靈ヨシイロミコの轉訛であつて、その御靈の形代を藁人形に造つたので、彌五郎と人格を負ふ名で呼ばれるやうになつたのは、各地の彌五郎の比較研究の上から言ひ得ることである。そして、此の彌五郎の人形と地形とを疫癘となし、更にこれへ氏子や信徒の信仰上の罪と穢とを負せて川に流すの

が、陰陽道に於ける贖物の思想なのである。然るに藁人形であるべきものを、多大の費用を投じて、能偶人に造り飾るやうになつたので山車に留め置き、蛇形だけを川へ捨てる變則的のものとなり、こゝに原義を失ふことゝなつたのである。それは全く岡崎市の菅生祭と同じ過程を歩んだものであつて、提灯の裝飾の如きは祭典の本質には、餘り深い關係を有してゐるのである。猶ほこれ等に就いては、次項の國府宮の裸祭の條に補足する考へであるから参照を乞ふ。

六、國府宮の裸祭 此の祭典は正しくは儼追祭と云ふので、裸祭とは祭儀の一形式から名づけた俗稱である。儼追は俗に云ふ厄拂ひと同義であつて、今に民間に行はれてゐる節分の豆撒きと渝る所は無い。たゞ國府宮のは古い形式と、大仕掛の祭典とを行うたに過ぎぬのである。儼追は陰陽道の思想であつて、我國固有の信仰ではない。そして、我國の儼追は文武朝の慶雲三年に『是年天下諸國疫疾、百姓多死、始作土牛大儼』とあるのが文献に見えた始めである(類聚國史)。併しながら儼追の文字こそ見えぬが、本質的にこれと全く同じものは、夙に天武朝から行はれてゐた。即ち同紀五年八月の條に『詔して曰く、四方に大解除せしむ。用む物は即ち國別に國造被柱を輸せ』云々と載せ、更に同紀十年七月の條に『天下に令して、悉く大解

除せしむ。此の時に當りて、國造等各被柱奴婢一口を出して解除す』とある(以上。岩波本)。そして、斯く被柱に生ける男女——然も奴婢を用ゐたのは、一面に犠牲(人身御供)としての思想を傳へ、一面に當時の社會感情が潜んでゐたのである。國府宮の儼追祭に旅人を捉へて被柱としたのは、此の古い傳統を留めたものである。勿論、國府宮に於いても始めから旅人を用ゐたのではなくして、土地の氏子なり又は地方の信徒なりを用ゐたのであるが、被柱となるものは、多數の人々の罪や穢を負はされるので、短命になると云ふ俗信が、土地の者をして漸く忌避させるやうになり、後には止むなく事情を知らずに通りかゝつた旅人を捉へることゝなつたのは、恰も豊橋市の天王祭の被柱や(吉田領風俗答)、岩代國の伊須佐美神社の神事(大沼郡誌)、太宰府觀音寺の松葉燻しの祭儀と(筑前續風土記)、同じ行き方なのである。たゞ國府宮は東海道筋の一驛であつたので、その評判が高くなり、祭日近くになると、上下の旅人が被柱に捉へらるゝことを惧れて交通がとまり、それが爲めに迷惑を被る者が少くなかつたので、江戸期になると領主徳川家より藩令を以て、これを禁止する騒ぎとなつたのである。

裸祭を目して、我國へ古く渡來した南洋系民俗の遺風の如く云ふ學者があるも、私には合點

されぬ事である。裸祭の重なるものを擧げんか、奥州黒石の蘇民曳と備前西大寺の會陽とを、東西の兩大關とし、此の外に遠州見付の天神祭、越後浦佐の堂押など夥しく行はれるが、私の不敏のためか、是等からは南洋の移り香さへも嗅ぐことが出来ぬのである。由來、俗信の上から云へば、裸體は神聖なものとされてゐる。我國の裸祭は此の俗信から出發し（琉球のバミル祭を引用して記せば、此の點が明白になるが、長文になる嫌ひがあるので省略する）、その後、大勢群集して祭儀を行ふのには、却つて着衣が邪魔になる所から、一段と裸體を必要とする事になつたものと思ふ。これを要するに贖物の思想は、陰陽道が招來したものであつて、今に國府宮の儼追祭に儼負人（眞）を擇み、更に參集の者の帽子襟卷など頸より上にある物を態と儼負人に取らせ、厄落しをしたと云つてゐるのは、威な贖物の思想である事を證明してゐるのである。

陰陽道が我國に輸入されたのは、殆んど年時の計算を許さぬほどの太古であつて、記紀の神代卷にもそれを認識すべき事實が、幾つとなく載つてゐるのである。私は是等の一々に就いて説明する餘裕を有してゐぬが、兎に角に斯うして太古より存した思想が、我が固有の信仰に雜

糅混淆して永い年處を経たのであるから、それを鑑別することは寔に容易でないが、津嶋と國府宮の兩祭だけは、よくその特色を保存してゐるので、極めて明確に本質を把握することが出来るのである。

三、習合修驗系の祭儀

こゝに修驗道の成立、内容、發達等に就いて詳記する事は紙幅が許さぬので差控へるが、一言にして云へば、修驗道とは我國の原始神道を土臺として、これへ支那から舶載した陰陽道と更に印度で發達した佛教とを多分に加味し、それを深山幽谷に於ける難行苦行に由つて練りあげた、鵝的の信仰なのである。既に教義が斯くの如く鵝的であるから、その教儀も頗る鵝的であるのは當然で、修驗者（俗に山伏と云ふ）が幣帛を用ゐるのは神道、九字を切るのは陰陽道、袈裟を掛けるのは佛教と云ふ有様なのである。それであるにも拘らず、年久しく修驗なる者が民間に偉大なる勢力を占めてゐるのは、全く常人の企て及ばぬ難行苦行の體驗を以て大衆に益

んだからである。明治四年に廢止されるまでは、修驗道は力強く民衆の信仰生活を支配してゐたのである。私は愛知縣に於ける此の系統に屬する祭典に關し略述する。

七、一色の大提灯 此の祭典の行はれる諏訪神社の社記を抄録すると、往古この地方は海邊であつて、時々海中から魔物が現はれ、人畜及び作物を害するので、村民社前に集り大篝火を焚きしに、魔物が來ぬやうになつたので恒例となり、大篝火を大提灯に代へたのが、此の祭典の起りだと傳へてゐる(郷土趣味十九號)。成る程、魔物が火を恐れると云ふ説話は内外ともに存し、更に我が原始神道は拜火教とも見るべきほどに火を崇拜してゐるので、此の社記は一應尤ものやうに考へられるのであるが、猶ほこの場合一步をすゝめて深く思ひを潜めなければならぬ事は、その大篝火を焚くのが果して村民の發明か、それとも修驗の指示に由るかと云ふ點である。そして、是れを究めるには、各地に於ける火祭の行事を検討する必要がある。何となれば火祭の比較研究が、大提灯祭の結論を生み出すからである。

一口に火祭と云ふものゝ、これにも目的により形式により、幾つかに細別されるのは勿論であるが、こゝには大提灯祭と同系のものだけを擧げるとする。肥前國南松浦郡富江村に近き黒

瀬といふ漁村では、毎年舊正月七日に鬼火焚きをする。焚場は濱に二ヶ所ある。村の青年は三日から山に入つて粗朶を切り出し、五日に『鬼の目錢』とて家々から錢を集め、それで竹や繩を買ひ、松の心木となるものを求め、これに竹を添へ粗朶で包み繩で縛り『鬼の骨』と云ふのを造る。廻り六尋、高さ八尋ほどの大松明を二本拵へて、定め焚場に建て、七日の朝から同時に火を點じ、早く焼倒れた方を勝とする。此の鬼火焚きの縁起は、昔この浦に鬼が降つて人畜を害するので、村民が火を焚いて防ぎしに、その後は鬼が來ぬやうになつたので恒例としたとある(土の鈴第十一輯)。大隅國の農村では舊正月七日の夜に、子供達が戸毎から青竹を貰ひ集め、目通り約六尺位の周圍の大きさに結束し、それを穴を掘りて立て、根元に點火し青竹を破裂させる。その勢ひ猛烈で砲聲の如く音を發す。俗にこれを『鬼火』と稱し、鬼は此の音を恐れて、正月の餅を取りに來ぬと云うてゐる(民族と歴史五卷)。駿州沼津市のオンベ焼は、毎年舊正月十四日の拂曉に行はれるが、オンベ竹は各町とも高きを競ひ少しでも長い竹を得ようと苦心して七本を拵へ焼くのである(郷土研究二卷)。オンベ焼は土地により左義長、又はドンド焼などと稱して今に行はれてゐるが、オンベの語義に就いては、御幣焼、苞苴焼(神への奉養の

意)火焚の訛語の三つが存してゐるも、鬼火焚の考證は相當に注意すべきものがある。此の鬼火焚が小正月の幸の神に附會される過程にあつては、説明が柵外に出るので省略する。そして以上の三つは共に舊正月に行はれた火祭なのであることに留意されたい。

然るにこれとは違ひ、舊七月に行ふ火祭も各地にある。こゝに一二を挙げると、播州揖保郡旭陽村大字津市場の稻荷では、七月十六日夜に、俗に火上、又は保天武(中山曰、梵天の訛か)、亦たは柱松とも云ふ火祭の神事がある。先づ長さ六間廻り四尺五寸の柱に火祭籠とて大なる籠を作り、中に麥藁六十束を積入れ、その柱へ籠の口を上にして結付る。これを作るに青竹百二十本、縄八貫目を要す、日の中に深祕の祭儀あり、夜に入ると柱松を稻荷河原に立て、村の若者は裸體となり、手に一尺ばかりの小松明に點火せるものを、柱の籠に投げ上げる。その火の夥しきこと螢の亂れ飛ぶやうである。そして、一番に火を籠に投げ入れたる者を首功とし、翌年の稻荷社の神田を作らせる(西讃府志附録)。丹波國北桑田郡知井村大字芦生では、七月十四日の夜に柱松を焚くが、これを愛宕火祭と云うてゐる。竿の高さ十五間ほど、その上端に苧稈を傘のやうに束ね、松明に火を點じて下より投げ上げること播州と同じである。傘が燃え終る

と竿が倒れる。その倒れる方向を見て年の豊凶を占うた(北桑田郡誌)。そして、此の神事を何故に愛宕火祭と稱したかの由來に就いては、こゝでは省略するより外に致し方が無い。是等にくらべて一段と注意すべきは、信州戸隠山と越後妙高山とに於いて擧げられた火祭である。これは兩方とも修験の本山と云ふべき場所だからである。戸隠山七月七日の柱松に關しては、天明三年にこれを目撃した菅江眞澄翁の手記が残つてゐる。柱の數は三本、これを三柱の神に擬し、柱の尖端に束ねた柴に火を投げあげる。その文の一節に『速かに火の移りたるは何れの神の御柱ぞと見て、其年の田實の善惡の占をせり』云々とある(眞澄遊覽記卷三)。妙高山麓の關山三社權現の七月十六日の柱松も、又これと殆ど同じである。柱の數は二本で社地の左右に立て二人の假山伏が各手に燈箱を持ち、先達に手を引かれて出で來たり、玉橋の邊りで手を放たるや、直ちに走つて各一方の柱松にかけ昇り、火を打つてこれに點じその燃えあがる遅速によつて勝負を決するのである(越後志略)。更に羽黒修験の大本山である羽黒山の火祭は、有名であるだけに周知の事と思ふので概略にするが、茲では十二月二十七日の夜より一山の勤行があり、除夜に二箇の大松明を焼き、それに由つて翌年の豊凶と海産の良否とを占ふのである(三

さて、以上の火祭から大提灯祭を類推するとき、それが他地方では柱松であるのが、一色では大提灯となつたゞけの形式の相違で、本質的には少しも相違する所が無いのである。それでは斯うした祭儀が、何に由つて發生したかと云ふに、これはその始め支那から輸入された三元祭（上元は正月十五日、中元は七月十五日、下元は十月十五日）の火戯に原因するのである。これに就いては澤山の記録もあるが、一々列挙するにも及ぶまいと考へたので省略した。爆竹して悪鬼を拂ふは陰陽道の思想であるのを、修験道で取り入れ祭儀として残したものである。但し孟蘭盆會の迎へ火系の火祭に就いては、自から別問題であることを注意せねばならぬ。

八、山寺の鬼祭 愛知縣には二三の鬼祭の在ることを承知してゐるが、こゝには額田郡常盤村の瀧山寺のそれを基調として私見を述べる。

鬼を國語でオニと云うた語源に就いては異説があるも、今に定説を聞かぬほどの難問である。併し、その一説なる陰陽の訛語とあるのは注意すべきもので、陰陽道の産物であることだけは間違ないやうに思はれる。支那で天神、地祇、人鬼と分類した思想が輸入された爲めに、

我が固有の靈魂思想——殊に鬼の語によつて代表されるやうになつた精靈スピリットや惡靈デーモンまで混亂してしまひ、更に天津神に抵抗する者は、何でも彼でも鬼としてしまつたのであるから、鬼の内容は複雑してゐると同時に、その一々に就いて考證を異にしなければならぬのである。

瀧山寺のは鬼祭と云ふものゝ、その實質は田遊祭であつて、農作物の豊稔を祈る咒術的祭儀にしか過ぎぬものである。従つて祭儀の中心は、福太郎とコツボメと稱する者の二人が、田遊びの文句を述べ立て、それが濟んでから鬼に扮した者が三人現はれ、大役と云ふ者に追はれるだけのことである。それ故に此の鬼祭なるものが、古く民間に行はれてゐた田遊祭を陰陽道の思想を加へ、修験の手で鬼が出るやうになつたのである。そして、學友折口信夫氏によると、斯うした田遊に出る鬼は大地の精靈であつて、追はれることは征服されて豊作の稔りをするに云ふ意味だとのことである。猶三州北設樂郡の各村に行はれてゐる「花祭」も、これと本質を同じくしてゐるやうだが、私はこれに就いては深く究めてゐぬので觸れぬ事にする。

四、系統不明の祭儀

こゝに系統不明の祭儀と云ふも、それは全く私の研究の不充分に基因するものゆゑ、そのお積りで見て貰ひたい。祭儀の考證はその實際の行事を、少くも二度や三度拜觀した上でなければ、真相を語ることは出来ぬものであるのに、私は一度も拜觀してゐるのであるから、幾重にも高諒を乞ふ次第である。

九、猿投社の棒祭 舊刊の「加茂郡誌」に由ると、猿投社へ附近の農民が飾馬に牽りて参拜する馬祭は、永祿以前から行はれたことが知らるるも、棒祭とて氏子や信徒が棒手を遣ふのは起原が判然しない。或は天文年中に加賀の人某が來て此の技を村民に授けたに始まると云ふ意味の事を記してゐる。然るに正徳二年の「和漢三才圖繪」には、猿投明神は祭神未詳であつて九月九日の祭禮には近國から飾馬を供奉し、三州七十四、濃州百三十四、尾州百匹で、外に口取り各六人づゝと載せ、棒祭に就いては何事も云うてゐぬ。勿論、三才圖繪に見えぬからとて

棒祭が無かつたとか、又は馬牽より新しいとか云ふのではないが、こゝに祭神未詳とある一事は何か示唆するものがあるやうに考へられる。現在では猿投社の祭神は、大碓尊外二座となつてゐるが(明治神社志料)、果して神社の創建以來この祭神であつたか、猶、考證すべき餘地があるやうに思ふ。そして、是れに就いて想ひ起されるのは、大和國吉野郡に同じ猿投神社の在ることである。同名の神社があるからとて、彼之の間に關係があるとは、速斷されぬがさりとて斯うした異彩ある社名は、さう澤山あらうとも思はれぬので、全く無交渉だとも言ひ切れぬのである。こゝには祭神の研究が目的で無いから大概にするが、強めて想像すれば、牽馬は祭神に關係なく、單に猿投の文字に縫り、猿は山父として馬を御することを、人間に教へたと云ふ支那の故事により此の祭儀が起り、棒祭が定まり尙武の風から起つたのでは無いかと思ふ。猶ほこれの詳細は後考に俟つとする。

十、牛久保の若葉祭 寶飯郡牛久保町八幡社の例祭は、若葉祭とも一にうながうじ祭とも稱してゐるが、その系統が判然しない。そして、祭の中心は笹踊と稱するものにあるやうで(郷土趣味五卷)、その扮装を見ると顔も布で覆ひ腰鼓を帯びてゐるが、これは田樂系のものやう

に思はれる。然るにその踊り手が途上で轉び廻るとか、更にやんよ、神と稱するものが出るとか、何の意味やら一向に判然せぬ。殊に此の祭典を拜觀した學友田中俊次氏の記事に由るも、縁起その他が泯滅したとやらで全く要領を得ぬ(同上)。併し祭典の形式や内容から推して、さまで古いものだと考へられぬ。殊に笹踊は東參の各地にあるやうだから、決して此の社に限られたものでは無いやうである。これも詳しいことは後賢に委ねるとして擱筆する。

愛知縣下に於ける祭儀の研究は、以上でその總てを盡したもので無い。殊に熱田神宮に行はれる大小の特殊神事にあつては、民俗學的に研究すべきものが多々存してゐるが、それ等は到底こゝに盡すべくもないので、又の機會に譲るとする。

武器崇拜と吾が民族性

我國の別名を、古く細戈千足國(こほこちあそくに)と稱したのは、尙武を國是とした爲めである。神武帝の熊野に御難戰あるや、天祖これに佐士布都の名劍を賜ひ、忽ち夷賊を征討して聖業を成就し。崇神帝は、宇陀の墨坂の神に赤色の楯矛を祭り、大坂の神に墨色の楯矛を祭りて、天下の役氣(かみのけ)を拂はせられ。日本武尊は草薙劍の威徳により、悉く東夷を掃蕩せるなど、武器の尊嚴と利驗とを傳ふる物語は決して尠くない。従つて武器を神に祭りし神社又は是れに關係ある神社を、欽定の延喜式に究めんか、その餘りにも多數なるに驚くのである。熱田神宮(草薙御劍)、石上神宮(布都劍)、松尾神社(鳴鏑矢)、伊豆志坐神社(武器八種)、穴師坐兵主神社(日矛)を始め奉り、石切劍箭命神社、加和良神社(鎧)、劍刀手夜爾神社、杵衝神社、鞆縫神社、楯縫神社、貫前神

社(拔鋒)、御刀神社、劔神社、天利劔神社、加夫刀比古神社(兜)、大幡神社、燒太刀火守神社等此の外にも猶ほ多く、仔細にこれを検討せんか、三千一百餘社の約一割にも達するのである。就中、草薙神社、物部神社、兵主神社、射盾神社の如きは、各地に亘り各數社づゝ奉祀されて居る。武を以て國造りせし大國主命の一名を八千矛の神と稱へしも、武器を神聖とせる我が國民性の顯れであつて、然もその八千矛の神の武を象徴せる比々羅木の杵を皇孫に献りしとは、當時の権力が武器によつて維持された事が知られるのである。

そして、是れより推すも、我が國民が武器——殊に刀劔弓鎗を尊重愛惜するのは、單なる興味とか嗜好とか云ふ、左様な單純なるものでは無くして、全く一種の崇拜であり信仰なのである。此のことは必ずしも我が國民の好戦性と云ふが如きものから出發したのではなく、原始神道の基調をなせるアニミズムの結果として、武器に精靈を認め、これを信仰の對象とした爲めであつて、明確に諸種の武器に此の信仰を發見するのである。こゝにその概説を述べれば、梓弓は咒力あるものであり、山鳥の羽で矧いだ矢は、出血の夥しきものと信じられ。刀鎗に神佛の名を彫り、又は神影佛像を刻み。更に兜鎧には八幡座、神宿、玉垣、御祓立の名處あり、即

ち兜の頂邊を神の坐す所となし、眉庇の立物を挿入すべき管を、祓を立てるものとし。鎧の楯垣を玉垣とせるは、威な信仰に由來するものである。崇峻紀に聖德太子が、白膠木で四天王の像を作り、頂髪に置いて戰陣に臨まれたのも、同じ思想から出たものである。そして、此の信仰は時代の降ると共に益々熾烈となり、鎧の胴に武神である八幡・春日の神名を描き、又は佛胴として四天王の持國・增長・廣目・多聞などを畫き、或は毘沙門籠手、毘沙門當を見るまでになつた。集古十種や古今要覽稿に載せた諸種の幡や幟に記した神々の御名、及び鹿島神宮の祭典用の楯にある鬼神魔神の像など、亦た此の信仰の發露なのである。そして、萬葉期は此の信仰の相當に旺盛なる時代であつた。續日本紀の天平寶字六年正月條に、綿襖冑二萬五百五十具を唐國の新様に製し、五行の色に象り、碧地には朱、赤地には黄、黄地には朱、白地には黒、黒地には白で、甲板の形に畫かせたと載せたのは、その一證である。

日支事變から大東亞戰に進展し、此の間に出勤せる吾が陸海の飛行機は、延べ機數にすれば幾千萬回の夥しきに達して居るが、それにも拘らず只の一回も飛行機に故障が無いと云ふことである。これは其の整備員が細心の注意を拂ふことは勿論であるが、整備員の悉くは機の手入

れが濟むと、必らず其機に神酒を供へて、機を神體として拜み祭ると云ふことである。此の神酒を供へて機を拜む心懸けこそ、即ち我國の武器に對する傳統的信仰である。

一、幡

高市皇子尊の城上の殞官の時、柿本朝臣人麿の作れる歌云々、

(上略) 捧げたる、幡の靡きは、冬ごもり、春去り來れば、野ごとに、著きてある火の、風の共、靡くが如く、取り持たる云々(二ノ199)

和名抄の征戰具條に『幡。音翻。波太。旌旗之惣名也』とある。波多の語原に就いては、從來、諸説あるも承服できぬ。或は北方民族の語で、咒具の名が輸入され轉訛したのでは無いかと考へる。それは、先年、鳥居龍藏氏が滿洲で入手した民俗品のうちに、山鳥の羽を矧ぎし矢へ、赤き細布を以て小さき鏡を結びつけ、布を長く旌の如く垂したものがあつた。これは土語でハタックと稱し、或種の咒術に用ゐる道具であると聞いたことがある。由來、我國の幡の起原は、その始めは神竿(馬韓の蘇塗と同じ)に發し、高きにゐます神々の招ぎ料であつて、後

に神が憑つた標に布を附けるやうになつたのである。そして、その幡の用法は、神代紀一書のイザナミの尊を紀伊有馬村に葬る條に『鼓、吹、幡旗を用て、歌ひ舞ひて祭る』と云ふが初見であるが、これは葬旗であつた戦旗に比較すれば第二義的である。即ち萬葉集の『青旗の小旗の上を通ふとも』とあるのや(二ノ148)、常陸風土記の逸文に『黒坂の命云々。葬具儀の赤旗と青旗と、交雜り飄颺り』とあるのと同義である。景行紀に神夏磯媛が、素幡を船の舳に樹て、歸順したのは、恰も神功紀に新羅王が、素旆あげて降参したのも同じで、これも白幡が戦場の信號として利用されたものである。是等にくらべると肥前風土記の姫社郷條に『珂是古、幡を捧げて祈禱みて、吾が祀りを欲りすとならば、この幡、このまゝに吾を願へる神の邊りに墮ちよ』と載せたのが(地名傳承の飛幡参照)、幡の原義に近いものと考へる。後世に、錦旗に日月の像の金銀にて打附け、武家の軍旗に天照神、八幡神、春日神などの神名を記すのも、又、幡には神靈の宿ると云ふ古き信仰を傳へたものである。

大和には、群山あれど、とりよろふ、天の香具山云々（舒明天皇、一ノ二）

萬葉集二十卷の長短歌のうち、鎧を詠じたものは管見に入らぬ。然るに此の御製に就き、代匠記に『トリヨロフは、齊明紀、弓矢二具と云ひ、源氏物語に屏風一よろひと云へり、俗語に鎧を具足と云ふ、物の具り（足り）たるを云か』と考證せるを手掛りとして、こゝに鎧に關して記述する。

武器に、積極的に敵を殲す攻撃的のものと、これに反して、消極的に敵を防ぐ守成的のものとある。弓矢の如きは前者に屬し、鎧兜の如きは後者に入るのである。そして、我國の鎧は、その製作の手法より見るとき、北方系の札鎧式と、南方系の板鎧式との、合流し折衷したものと云はれ、北方式の札鎧は騎戦用に適し屈伸を尙び、南方式の板鎧は歩戦用に便し強靱を宗として居る（以上。日本の甲冑）。斯うして鎧が文献に見えたのは、常陸風土記の信太郡條に『天地の始め云々。普都の大神云々。身に隨ひし器械、甲、戈、楯、劍、また、執らしし玉珪、悉皆に脱履きて云々。蒼天に還り昇り給ひき』とあるが首めとし、次では播磨風土記の飾磨郡伊和里條に『大汝の命の子火明の命云々。冑の落ちし處をば、やがて冑の丘に號げ』云々と載せ

てある。しかし、是等は記録の上の事であつて、實際は是より古くから用ゐられた事は勿論である。たゞ此の頃の鎧が如何なる材料で如何に造られて居たか、それは必ずしも明確ではない。魏志倭人傳には、矛楯木弓の事を記せるも甲冑を載せず、好大王碑銘の永樂十七年條に、倭軍五萬が平壤に戦ひ『合戰漸致湯盡、所雜鎧鉀一萬餘領、軍資器械不可稱數』の大敗をしたとあるが、此の鎧鉀は言ふまでもなく金屬製と見るべきである。

三、矛

矛は秀木の義とも穂木の意とも云はれて居る。最も原始的の武器であつて、神代紀の天之瓊矛は、玉を飾りに附けたものでは無くして、石尖の附いた矛と解すべく、景行記の比々羅木之八尋矛は多尖の矛と見るべきだと云ふ（日本古俗誌）。猶ほこの外に廣矛、茅纏矛、嚴矛などの名を擧げることが出来るも、所詮は今に南洋の土人が使用すると云ふ喧嘩棒に似たものか、若しくは斯うしたものから發達した武器と思ふて、大過ないと信じて居る。常陸風土記の香島郡條の脚註に、大坂山の頂に出現した神が『白杵を御杖に取り』とある白杵は、その原形を傳へ

たものであつて、更に豊後風土記の大野郡海石榴市條に、景行帝が樹を伐り採り椎に作り、群臣にその椎を授けて『石室の土蜘蛛を襲ひて悉に誅ひ殺しき』とある椎も、矛様のものであつたと察しられる。されば大國主神を八千矛命とは、斯うした武器を多く所持したと云ふ義であつて、古く我國を細矛千足國くはしこあのくにと稱したのも、同じく斯うした武器が、多數に在つたと云ふ意に外ならぬのである。伴信友の矛鏑根原に『今、熟々古實を稽るに、上古の矛の中には、鋒双無くて竿の先を尖に造りたる木矛にて、所謂、比々羅木之八尋矛も長き木矛と聞えたり』とあり(比古衣巻婆二十)、更に塵添璫囊抄(卷三)武器字條に『柎棒』をサイバウと訓んで居るのは、比々羅木の柎の字を宛て、古く行はれた矛の義に撮棒を當てたものと考へる。しかし、萬葉時代は鐵器時代であるだけに、秀木を意味する矛の如きは夙に忘却されてしまつて、集中に一首も面影をとゞめず、纔に枕詞にして玉梓の語が残つて居るだけである。

愛しきやし誰が障ふれかも玉梓の、道見忘れて君が來まさぬ(作者未詳、一一ノ二三八〇)

玉梓の道とかけた證歌は、集中に約三十首ほど見え、道の外に玉梓の里(一一ノ二五九八)と云ふが一首だけ載せてある。そして、此の枕詞の起原に就いては種々なる異議があるも、代表

的のを擧げると、概ね左の四説とする事が出来るのである。

一、枕詞燭明抄に『或説(仙覺)に鉾は兵器の第一なり。道に出で立つ人、まづ鉾を先立つるなり。道のしるべとなる心にて云ふなり。玉は萬のもの褒むる詞なり』云々(枕詞の研究と釋義所載)。

二、賀茂眞淵『たまぼこのみち云々。こは意得がたくて、こゝら思ひめぐらすに、たゞ鉾の身とつゞきたらん物と思ひなりぬ。その由は履仲紀に劍刀つるまたちひつもの太子と云ふことを、大ぞらに呼びつるも、劍刀とて比の一言につゞきて、比は即ち身の事と見えたり』云々(冠辭考)。

三、本居宣長『玉鉾の道といふみは御にて添へたる言なれば、枕詞は必ちへ係れり。さるは古戈の柄にちといふ處のありしなるべし。凡て手にとりて引きあぐべき料に付けたる物をちといふ例多し。今幕などに乳といふものこれなり。されば戈にても取持つ所を然はいへるなるべし』云々(國號考)。

四、折口信夫『玉梓のみち、最初の形はち即路に接してゐたのが、みちにうつりたものと考へる。ちは血で「くはしほこちたる國」も、刃物と血との聯想から千にかけてゐるのらしい

但し動物神靈をみちと云ふから、刃物の精靈にもみちと云ふたのかも知れぬ(萬葉辭典)。
以上、四説とも感なそれぞれ卓見であるが、私としては仙覺の『銚を先立てる道のしるべなり』と云ふ説に左袒したい。顯昭の袖中抄(一八)に無名抄を引いて『この木(薪)を錦木といふ事は、玉梓の棹のやうに、まだらに色とりて立つれば云ふなり』とあるより推せば、まだ此の頃まで古き玉梓の面影が残つて居たのであらう。更に時代は降るが徒然草に『みづからは銚だに持たず』と批難された葵祭の放免が、梓を持って先驅するものも、大昔の故實を留めたものであらう。鶯道神である猿田彦命が手から銚を放たず、神樂歌に『四方山の人の守りにする梓を、神の御前に齋ひ立てたる』とあるのも、共に玉梓の原義である。猶ほ生活傳承の玉梓條を参照されたい。

四、刀

國語の戦ひは『敲き合ひ』の約だと聽いて居る。されば此の時代の武器?は、敲いたり殴つたりするに適當なものが擇ばれるのは當然であつて、その多くは石劍、石棒、石椎、石槍など

か、又は棍棒か木槌などである。弓矢は別に記述する。神武紀に『久米の子が、頭椎、石椎もち、撃ちてしやまむ』とあり、豊後風土記の海石榴市條に、景行帝が鼠の石窟の土蜘蛛を、海石榴樹にて椎を作り、これを以て『悉に誅ひ殺し給ひき』とある。勿論、兩朝の折には鐵製の刀劍が存して居たが、又、偶々古俗を遺した武器が用ゐられたのであらう。此の棒や椎の敲き合ひから、劍や刀の斬り合ひにまで進んだのであるが、吾邦の先住民族が鐵製の武器を知らぬ所へ、天孫民族の所持せる銳利なる鐵製の武器と巧妙なる戰略とにて征服されたのである(地名傳承の須佐條参照)。

劍刀諸刃の利きに足踏みて、死にし死なむ君に依りては(柿本人麿、一一ノ2498)

劍をツルギと訓む語源に三説ある。新井白石は『劍をツムギとも、ツノギとも、ツルギとも云ひしは、其鋒刃ありて、突くべく斬るべき謂ひなるべし』と論じ(東雅)、大槻文彦は劍、吊佩の約、即ち垂佩の太刀なり。古くは太刀の緒を長くつけて、足の脛の邊まで垂らして佩けり』云々と説き(大言海)、松岡靜雄は『劍は、ツラ(聯)キリ(切)の約濁、並列して切ることの出来る銳利なる兵刃』云々と云ふて居る(古語辭典)。然し、その語源がどうあらうとも、それ

が鑄製であり、且つ北方の鍛錬法を朝鮮を経て、輸入したことは疑ひのない事實である。そして、古く劍は諸刃であり、先きは菖蒲の葉形をなして居り、刀はこれに反して片刃であつて、カタナの名稱もこれから出たのだと傳へられて居る。此の諸刃から片刃になつたのは、全く吾が國民性に據るものであつて、即ち突くよりは撃つを得意とした爲に、諸刃劍より片刃の直刀となり、更に反りのある刀にまで發展したのである。

高麗劍わが心から外のみ、見つゝや君を戀ひわたりなむ（作者未詳、一二ノ二九八三）

高麗劍とは、高麗より輸入せるもの、又は高麗の鍛法にて造りたるものゝ意であるが、吾邦には古く渡來した倭鍛冶と稱する鍛冶の在りし所へ、應神朝に韓鍛冶が渡來して、その製法と技術とに、多くの進展を致したものと考へる。

全體、我國の原始神道なるものは、その教相に於いても事相に於いても、北方民族の間に發達せるシャーマン教と、共通せる點が頗る多いのである。こゝにそれ等の共通點に關して記述する餘裕を有せぬので省略するが、此の教義にあつては鐵を尊重し、シャーマンは多數の鐵鈴や鐵片を腰部に提げ、口誦する呪文や打鳴らす太鼓の調べにつれて跳躍すること、相觸れて

鏗鏘と音を發し、その音を聞いて邪靈惡魔が退散すると信じて居る。されば鐵は彼等シャーマンには一種の咒具として崇拜され、その結果として斯かる咒力ある靈物を製造する鍛冶職の者を、常人に勝れたる靈能を有するとなし、延いて鍛冶を聖職とする思想を養ひ、遂に往々鍛冶職がシャーマンを兼ねるを見るに至つたのである。神代記に見える鍛人の天津眞浦は、此の性能を幾分なり具へたものである事が察しられる。刀劍が神として崇敬された事由に就いては、刀劍その物の形態、光澤、銳利などに負ふ所あるは言ふまでもないが、更に遠き時代から鐵にて造られた物を、咒力ありとして信仰した、その傳統意識の在りしことを注意せねばならぬ。

そして、古く我國にサビと稱する刀劍の存した事も、閑却してはならぬ。集中にサビを詠んだ證歌は見當らぬが、神代紀一書にスサノヲの尊の佩劍を『地（まろ）の韓（かん）劍（けん）』と記し、神代記にホ、デミの尊が海宮より還御の條『その一尋鰐をば、今に佐比持ノ神と云ふ』と載せ、神武紀にイナヒの命が劍を抜き海に入りて鋤持神となると見え、推古紀には、天皇の御製の一節に『馬ならば、日向の駒、太刀ならば、眞鋤』云々と擧げて居る。然るに此のサビの意義に就いては白石、宣長、守部などの舊釋は姑らく措き、明治以降の新解に概ね三義がある。（一）は齋

澤庄三郎の説で『サビ。朝鮮語SAPと、同系語。鉏、すき、さへ』とあり（新訂廣辭林）。韓劍の劍を想はせる。（二）は新村出の同訓異義説で『サビ。鏘、精の意で金の最もよいもの、意云々。鏘・鏘、鐵のさび』と云ひ（言苑）、迥に和名抄の鐵精説を考へさせる。（三）は松岡靜雄の考説で『サヒモチ（佐比持、鋤持）ノ神。サヒはロタ（マリアナ群嶋）語サヒヤン（船、帆船）と同流であらう云々。高天原人は帆船をサヒと云ひ、之が所有者をサヒモチと稱へたのであるまいか』云々と述べて（古語辭典）、一尋鰐の原義や、イナヒの命の鋤持神の由來に觸れて居る。然しながら我國のサビの用例より見るときは、第一説こそ穩當であつて、所詮は韓または吳の銳利なる刀劍の義と見るべきである。吉田東伍に従へば、フツヌシの命が管掌せる神の靈の劍のフツとは韓語であつて、然も名劍の義だと云ふことである（日韓古史斷）。我國の鍛刀利劍が韓國に負ふところの多きまた思ふべきである。

燒刀の稜うち放ち丈夫の、禱ぐ豊御酒に吾れ酔ひにけり（湯原王、六ノ989）

此の短歌は、上の句の『燒刀の稜うち放ち』が判然せぬために、難解とせられて居るが、諸説のうち武田祐吉の『古人は酒を愛したが、飲めば人を酔はしめ、或は病ましめるに至る。そ

れで酒に魔物が宿つて居るとなし、劍の光を以て之を祓ひ潔めるので、燒刀の稜うち放ちと歌はれて居るのはそれである』に與する。酒が呪力あるものとして神憑りの料に用ゐられた事は飲食條または信仰條に説くとして、こゝには魔を拂ふとせられた燒刀に就いて述べる。

吾邦の刀劍は、古く鑄鐵であつて鍛鐵ではなかつた。曾て後藤守一はこれに關して概ね『或は倭鍛冶は、單に鑄鐵の技に達して居たのに過ぎないのに、韓鍛冶は、鍛鐵の技をも傳へたものと、解されはすまいか。鐵工藝に於ては、鑄鐵が先きに行はれ、鍛鐵これに次ぐものである事は、世界文化史的一般現象らしい』云々と述べてゐるが（上古の工藝）、穩當の解釋と考へる。従つて、吾邦にも古く鑄劍のみ行はれて居た所へ、韓鍛冶に依つて大陸にて發達した刀鍛即ち燒刀が傳へられ、銳利なる武器として神にまで崇敬されるやうになり、遂に此の詠とはなつたのである。そして、集中には燒刀を枕詞にした歌が散見して居るが、その多くが利（銳）に掛けてある點より推すも、武器としての性能が窺はれるのである。

葦原の、瑞穂の國に、手向すと、天降りましけむ、五百萬、千萬神の、神代より、言ひ繼ぎ來たる、甘南備の（中略）、三諸の神の、帯にせる、明日香の河の、水脈速み、生ひため

難き、石枕、蘿生すまでに、新夜の、平安く通はむ、事許り、爰に見せこそ、劍刀、齋ひ祭れる、神にし坐せば(作者未詳、一三ノ三二二七)

歌意は大體に於いて簡明であるが、たゞ『劍刀、齋ひ祭れる、神にし坐せば』の解釋に就いて二説ある。第一は劍刀を三諸神に奉幣したと解するもので、代匠記、考、略解、古義、總釋とも此の説を採り、第二は劍刀その物を直ちに神と齋ひ祭つたと釋くもので、全釋及び研究は此の説を持して居る。措辭の上より見れば第二説も無理とは思はぬが、三諸神は倭大物主命を祀つたものである事は明確であるから、第一説を穩當と信ずる。即ち垂仁紀二十七年八月條に『祠官に令ちて兵器を神幣とせむとトはしむるに吉し、故れ弓矢及び横刀を諸神の社に納む(中略)、蓋し兵器をもて神祇を祭るは、始めて是の時に興る』とあるがそれである。たゞ此の記事中に兵器を以て神祇を祭るは是れに始まるとあるのは誤りであつて、吾邦では先史時代から既に此の事が行はれて居て、高橋健自の考證に由れば、筑前國筑紫郡春日村大字須玖字岡本の吉村源次屋敷内の大石の下に、高さ一尺程の土壇狀の隆起があり、此の地點は古來村民が神聖視して居たが、その大石を除き發掘すると、地下の中央部に二箇口を合せた甕棺があり、棺内に

は朱を交ぜた土と共に、多數の鏡及び銅銚銅劍等があり、甕外からも銅劍その他を發見した。更に同國糟屋郡席内村大字鹿部の皇石神社の境内からも、クリス形の狹銚銅劍一口、細形銅劍一口を發見した(以上、銅銚銅劍の研究)。是等は刀劍を以て幣物となし、共に神を祭つた遺蹟である。更に原始時代にあつても、垂仁朝に先だつ崇神紀九年三月條に『天皇、夢に神人まして誨へて曰く、赤盾八枚、赤矛八竿を以て黒坂神を祠りたまへ、亦た黒盾八枚、黒矛八竿を以て大坂神を祠りたまへ、夏四月、夢の教のまにまに黒坂神、大坂神を祭りたまふ』と載せてある。そして、此の事は時代が降るにつれ鍛刀の技術が發達し、刀劍を神聖視し寶物視するやうになつて一段と隆んに行はれ、刀劍を生命とする武家時代に入りては、その氏神に又は守護神に刀劍(又は武器)を獻じて冥助を祈りし例は、殆んど枚擧に遑なきほど存して居る。従つて民俗としても猶ほ一二の例が残つて居る。常陸國眞壁郡大寶村大寶の八幡社は、康平年間に源義家が參拜した事があると云ふ古社であるが、天正頃に多賀谷重經が戰勝ごとに刀劍を獻じたのが習禮となり、今に祈願者がこれに倣ふので、社頭に連続して恰も刀簾の如くとある(同郡風土史)。相州大山の阿夫利神社へは、昔は參詣人が納大刀とて木刀を納めたものであるが、社記に

由ればその起原は、源頼朝が崇敬の誠を捧ぐるため、毎年一度佩刀を獻ぜしに發し、爾來、武家及び町人まで之を學んだと云ふ（同神社誌）。斯うした民俗も他に多からうと思ふが、今は此の程度にとゞめる。因に、刀劍その物を神として齋き祀つた例も決して尠くない。畏くも熱田神宮を始め奉り、石上神宮、播磨風土記の讃容郡中川里條に見えたる神劍、延喜の神名帳に載せた越前敦賀郡の劍神社、天利劍神社の二社は、共に劍が神體であつた事を考へさせる。そして斯うした例は夥しきまでに存して居るが、餘りにも周知の事とて他は省略する。

猶ほ此劍の考察を終るに際して附記するは、此の劍と玉と鏡の三つを我が上代に於いては、呪物として崇拜した一事である。これに就き宇野圓空の曰く『玉や鏡はその照り輝く性質から劍や矛はその截斷破邪の能力から、一の呪物ともなるので、従つて又これを身體につけ身邊に所持する所に、その本來の性質以上に外界の悪氣を防ぎ、生命を増長すると認められるのであつた（中略）。玉は上代人にとつては劍、鏡と共に、特別の呪物となつて居り、特に三種の神器の構成の如きは、上代人のこの宗教的信仰に基づくものと云ふことが出来る。しかし、この玉の語原的な意味、殊にこれと魂との間の關係に至つては、未だ明らかな説明が施されて居な

い』（岩波講座「日本文學」の上代人の民族信仰）。となし、玉と魂との思想的交渉を説き、呪物としての玉を明らかにして居る。鏡と玉と劍の尊重されたのは、また決して偶然ではなかつたのである。

五、弓

武器としての弓は、併せて獵具としての弓であつた。月弓尊の神名あり、天照大神が弓弭を振立てしとあれば、弓が神代よりあつたことは疑ひないが、その語原に就いては必ずしも明らかでない。しかし、その考證は餘りにも専門的なので茲には省略するが、オホナムチの神が須佐之男命の許にありし生弓矢を以て八十神を、坂の尾毎に追ひ伏せ河の瀬毎に追ひ撥ひて、國作りしたとあり。天若日子が高未神の遠矢にかゝつて死んだとあるので、武器としての弓矢が多力の威力を有して居たことが知られる。

銅鐸の製作者及びこれが使用時代は、今に判然せぬ學界の謎であるが、常識的に見て、それが先史時代である事は明白だ。そして、此の銅鐸の中に弓矢を持てる人物の、鹿及び猪を射止

めんとする文様が極めて稚拙ではあるが、二ヶ所まで繪畫的に鑄出されてゐることは、誰もが知つて居る所である。此の文様から見ても、すでに銅鐸時代から弓矢が獵具として、缺くべからざる利器であつた事が知られる。本集には見えぬが、記紀の天之麻迦古弓(又は天之麻迦古矢)は鹿兒を射るための弓(又は矢)であり、敏達紀に獵箭しやのあるより推して、その實際が窺はれる。崇神朝の十二年九月に、男の弓弭調、女の手未調を科したのも、獵に負ふ所が多かつた事を證明するものである。

吾邦の弓(及び矢)が、北方系のものか南方系のものに就いては説もあるが、こゝでは深い詮索は避け、後藤守一の『上古時代に行はれた弓は、その長さより云へば長弓、反り方より云へば直弓も彎弓もあり、北アジア及び南アジアの兩特色を併せ有し、他に比類なき發達を見たのである』の考證にとゞめる(日本歴史考古學)。

○

八隅知し、吾が大王の、朝には、とり撫でたまひ、夕には、い倚り立たし、御執らしめ梓弓の、長弭の音すなり、朝獵に、今立たすらし云々(舒明天皇、一ノ三)

弓を『御執らし』と云うたので俗説が起つた。仙覺抄に『みとらしと云は御弓なり、見とらしと云ふを又はみたらしとも云ふ。とたと同内相通の故なり。或説云は、弓をみたらしと云ふは、天竺の多羅葉其長七尺五寸、弓の長又七尺五寸也、故是をたら子と云ふ也』と説き、これに反して代匠記には『ミトラシは御手にとるを云也、雄略紀に、弓の字をミタラシとよめる(中略)。仙覺抄その外俗説に、天竺の多羅葉を以て造る故に名づくと云は非也。我國の弓は神代より有る上に、雄略の御時、いまだ天竺の名をも聞べからねばなり』と論じて居る。そして古今要覽稿(弓條)に『古傳に御多羅枝とは、神功皇后にはじまる。三韓を討給ふ時弓をもち給うて、御手のあれれば御あらしと云ふ。然るに皇后は足姫尊と申奉る故に、御多らしと云ふとあれども、舊史に見えず』と斷じて居る。勿論、弓も御たらしと稱へしは皇后の御名より出づとは、牽強附會の甚だしきものであるが、それかと言つて神後の御名は帶、足の義で、單なる豐滿とか満足とかの美稱であると云ふ説にも左袒しかねる。故西川權はこれに關し『たらしが弓である事は言ふまでも無いが、古く弓は戰爭を意味し名將を意味して居た。景行天皇を大帶彦尊たらしと申したのは、東に西に夷賊征討の大戦をなされた爲めで、成務天皇を若帶彦尊と申

し、仲哀天皇を帶中彦尊と申したのも、共に戦争をなされた程度により負へる御名であり、更に神功皇后を帶姫尊と申したのも又これが爲めである。後世に名ある武將を海道一の弓取などと云ふたのも、此の古い名残りをとどめたものである』と云ふ意味のことを述べて居るが（日韓古代史の裏面）、又以て参考に資すべきである。

○

葛城の斐津彦真弓荒木にも、憑めや君が吾が名告りけむ（作者未詳、一一ノ2639）

我國の弓は、武器であると同時に樂器でもあつた。和琴の起りが、天照神の磐戸隠れの折に鋼女命が弓六張を並べ、その弦を叩きしに始まると傳ふるも、元より荒唐無稽であつて信ずるにたらぬが、しかし、此の事が御鎮座本紀に『天鋼女命（中略）。天香弓與並叩_レ絃_レ』今世謂_レ和琴_レ其緣也云』と載せ、源氏物語の箒木の卷に和琴は六絃なることを示唆し、古今六帖には『六つの緒の寄りめことにぞ香はにほふ、ひく少女子が袖やぶれつる』と擧げ、康富記に『大炊御門殿被_レ仰云、和琴は天照大神岩戸を出給ふ時の神樂の器也、弓六張を並て彈_レ之、仍之有_レ六絃云々』と記し、鴨長明の無名抄には『和琴の起りは、弓六張をひきならして、これを神樂に用るける』

など見えて居るので、此の俗説が古く識者の間に肯定された事が知られるのである。更に關八州の巫女頭であつた田村氏の口傳に、神功皇后が征韓に際し神を祭るに、六張の弓を並べ菅ノ葉を以て掻き鳴らし、その六張の弓は梓の弓、雌竹、雄竹の弓、桑の弓、南天の弓などであると云うて居るが（日本巫女史、これとても信用されぬ事は前説と變りはない。しかし、弓を樂器として神降ろしに弦を叩いたのは事實であつて、然もそれは梓弓に限られて居たのであるが（信仰傳承の降神條参照）、葛城斐津彦は棟梁の臣たる武内宿禰の男で武勇の士なれば、梓弓ならぬ荒（新の意）木の真弓（梔弓、楓弓などに對する普通の弓の意）でも、憑む（神の寄るの意）から轉じて人を頼む心が含まれて居る）事が出來ると詠じたのである。

○

手束弓手に取り持ちて朝獵に、君は立たしぬ棚倉の野に（作者未詳、一九ノ4257）

手束とはその文字が示すやうに、手を束ね握つて寸尺を計る方法であつて、古くはその人の身長に應じた弓を用ゐたのである。十三束の矢、八束の鬚、十握の劍など云ふも、威な同じく手を以て計れる長さである。然るに後世に弓の寸尺が固定し（（一）兵庫式に七尺六寸とある）たの

で、手束の意味も變遷して、遂に紀伊風土記逸文（袖中抄所引）の如く『手束弓とは、弓のつかをおほきにするなり、それは紀伊國の雄山の關守が持つ弓なりとぞ云へる』の意味に解釋されるやうになつた。しかし、これは極めて不條理な事であつて、とつか（手束）は弓の握りを太く巻きたるものとは、第二義的としか考へられぬのである。八束の鬚や十握の劍が手の束にて計りしとの解釋が許されて居るのに、獨り手束の弓だけが除外されべき筈はない。現に本集（卷五ノ408）の山上憶良の長歌の一節に『手束杖、腰に束ねて』云々とあるのは、即ち手束弓と原義を同じくして居るものである。

（二）（古今要覽稿に、小笠原家に弓の長さ七尺五寸とあれど、その度は曲尺にあらず取人の手量なりとある）。

そして、手束に就いて、斯うまで詮議だてしたのは、自から他意が存して居るのである。即ちこれを手掛りとして、我が古代の尺度の起原を考證する爲めである。

由來、吾邦古代の尺度は、誰もが知る如く、アタ（咫、拇指と人指とで計る）、ツカ（束、手の一握り）、ヒロ（尋、左右の手を伸ばしたもの）の三種であるが、説文に『周制、寸尺、咫、

尋、皆以_二人之體_一爲_レ法』とあるので、日周同規のやうに思はれるが、これは古く周制が吾邦に輸入されたと見るべきである。そして、我國で寸をときと云ひ、尺をさかと稱へ、丈をたけと呼び、十寸を尺、十尺を丈とする十進法を用いたのは、第二次に支那から輸入されたものであらう。そして、支那の寸尺（及び量衡）の起原に就いては、全く民俗的に成立して居るのである。左にこれが原典を擧げる。

諸度。以_二北方黍中者_一。一黍之廣爲_レ分。十分爲_レ寸。十寸爲_レ尺。一尺二寸爲_二大尺一尺_一。諸量。以_二矩黍中者_一。容_二一千二百粒_一爲_レ侖。十侖爲_レ合。十合爲_レ升。十升爲_レ斗。三斗爲_二大斗一斗_一。十斗爲_レ斛。

諸衡。以_二矩黍中者_一。百黍之重爲_レ銖。二十四銖爲_レ兩。三兩爲_レ大兩一兩。十六兩爲_レ斤（唐會要六六）。

これに據れば、支那の尺度（及び量衡）の標準は、古來の傳統として北方の矩黍——即ち黒きび（現今の北支那の高粱）を用いた事が知れる。そして、此の人體から矩黍に移つた尺度の輸入が、吾邦の何れの時代であつたか不明なるも、大寶の雜令に『量十合爲_レ升、三升爲_二大升

一升、十升爲斗、十斗爲斛』の唐令を母法とせるものを載せ、更に本集にも左の如きものが收めてある。

大寶元年辛丑秋九月、大上天皇○持統紀伊國に幸せる時の歌

巨勢山のつらつら椿つらつらに、見つつ思ふな巨勢の春野を（一ノ五四）

右の一首は坂門人足

此の坂門は尺度の假字であつて、尺度氏に就いては、下記の短歌の左註に見えて居る。

兒部女王の囃歌一首

美麗物いづく飽かじを尺度らが、角のふくれにしぐひあひにけむ（一六ノ三三二一）

右、時に娘子あり、姓は尺度氏なり云々。

尺度氏は姓氏録の未定雜姓『坂戸物部。神饒速日命天降之時從者』云々の後裔であつて、尺度の事を以て朝廷に出仕し、此の姓を負うたものと思ふが、それ以上の事績は判然せぬ。

それにしても我國では咫、束、尋などの尺度の工夫されぬ以前は、何を尺度の基準としたであらうか。これに就いて思ひ起されるのは、各地の山の背くらべの傳説である。加賀の白山が

駿河の富士山と背くらべして、勝負を決する爲に樋を渡し水を通すと、白山が少し低いので水は加賀の方へ流れるので、白山方の人が草鞋をぬいで樋の下に挿込むと、それで双方が平になつた。今に白山に登つた者が、必ず片方の草鞋を山上にぬいで来るのは、此の故だと云ふ（趣味の傳説）。その白山と越中の立山と背くらべすると、今度は立山の方が草鞋一足分だけ低かつたので、その後は立山に登る者は、草鞋を持つて往くと御利益が多いとしてある（郷土研究卷一）。越前の飯降山と同國の荒嶋山と背くらべすると、飯降山が馬の脊の半分だけ低かつたと云ふ（同上）。登山者が草鞋を置いて来る話は他にもあるが、古く何か斯うしたものが尺度の基調となつたのを示唆して居るのではあるまいか。記して後考を俟つとする。

六、矢

丈夫の弓上振り起し射つる矢を、後見む人は語り繼ぐがね（笠金村、三ノ三六九）

武將の笠朝臣が、近江の琵琶湖畔の鹽津から越前敦賀へ通ずる鹽津越で、矢を樹に射立て、占——矢占をした折に詠じたものである。

矢占は初め武人が戦場に臨む際に、矢を樹木に射て適中するか否かで吉凶を占ひ、併せて士氣を鼓舞し警戒したもので、今に矢立杉、又は矢立松とて、全國に夥しきまでに残つて居る。しかし、その事がいつ頃からはれたか所見がない。恐らく笠朝臣の此の短歌などが早いものでは無いかと思ふ。時代が降れば枚擧にたへぬ程ある。盛岡市御弓町の走湯山高水寺（密宗）は、大槻觀音の別當である。此の大槻は源義家が東夷征伐のため下向し、その吉凶を試みんとて矢占をした樹で、近年まで射込んだ矢の根を見ることが出来た。更に吾妻鏡によると文治五年九月九日に、源頼朝が此の大槻の下で走湯權現に奉るとて、鎬矢三筋を射立てた事が載せてある。甲州笹子峠の麓に矢立杉と云ふがある。これは源頼朝が富士の卷狩のとき、數多の武士が跋渉し各自一矢を此の杉に射たので斯く稱した。紀州高野山地藏堂の南方にも矢立杉がある。僧空海が始めて登山した折に、案内した狩場明神の矢を射立てた杉だと傳へ、地名の矢立も此の故事から起つたと云ふ。出雲意宇郡玉造村の八幡社境内に矢立松がある。古へ此の樹頭に鐵があり八幡大神と銘を彫る。今に第一の神寶である（以上、民俗辭典）。猶ほこの外に矢立山、矢立明神、矢立茶屋など、矢占に關するものがあるも省略した。

戦ひの吉凶を占ふ矢立が、いつか獵の良否を占ふ矢立となり、更に社地を選むための矢占となり、或は矢を地に刺して善惡を問ふ矢挿占となり、斯うした事由から導かれて、武士が上刺の矢を神々へ献ずる習ひとなつたのである。そして、是等に就いては各條項に於いて記述したいと考へて居る。

○

紀の國の昔弓雄の響矢用ら、鹿獲り靡けし坂の上にぞある（作者未詳、九ノ1678）

響矢とは即ち鳴鎬矢であつて、吾邦で此の特殊の矢を専用したのは、大山咋命——即ち松尾神である。神代記に『大山咋神、またの名は山未之大主神。この神は近ッ淡海國の日枝山にます。また葛野の松尾にます。鳴鎬になりませ』と載せて居る。此の松尾神が鳴鎬に爲りしとは賀茂縁起にある丹塗の矢の故事であつて、然も此の矢は歸化族の秦氏が好んで用ゐ、松尾神は即ち秦氏に由つて祭られた祖神なのである。尤も鳴鎬矢のことは、神代記のヌサノヲの命の許へ、アシハラシコヲの命が赴かれた條に『鳴鎬を大野の中に射入れて、その矢を採らしめたまふ』と見えて居るが、これは兩命とも北方民族に祭られた出雲系の神であり、秦氏とも多少の

由縁もあるので、或は古くから將來したのかも知れぬ。

鳴鏑の矢はその名の示すごとく、これを射ると異様な響きを立て、飛來する。本居翁は『空を鳴り行くが、雷に似たれば』此の名ありと考證して居る(古事記傳卷十一)。然も鳴鏑には八日鳴鏑(神代紀)あり、萬葉集には、乞食者の歌のうちに『梓弓、八つ手挟み、ひめ鏑、八つ手挟み』とあり(八ノ三八一五)、共に能く鳴り響くやうに作られたものである。實際、斯うした武器に馴れぬ者にあつては、その怪しき響きを聞いたゞけでも、氣死し魂消えたものと察しられる。史記匈奴傳に『冒頓乃作爲鳴鏑、注、章昭曰、矢鏑飛則鳴』とあるので、北方民族の専用したことが知られる。そして、松岡靜雄に従ふと『鳴鏑は征矢乃至獵矢としてよりも、寧ろ厭勝の具に用ゐられたものゝやうであるから、鹿狩に供用したとは考へられぬが(中略)。之を追ひすくめて捕へる爲に、鳴鏑を以て脅した事もあり得べきである』と(有由縁歌と防人歌)。猶ほこゝに漏れたるものは、狩獵の條の獵矢の項に補説する。

○

芦邊ゆく鴈の翅を見るごとに、君が佩ばし、投矢し思ほゆ(作者未詳、一三ノ三三三四五)

投矢を弓の矢を投げると解くのは承認しかねる。如何に弓術の達人にせよ、手で矢を投げるのでは、飛ぶ鴈は愚かのこと、池に遊ぶ鴨でも捕ることは出来ぬ。これを集中の用例に見ると如上の外に左の二例がある。

(上略) 麗し妹に、鮎を惜しみ、投ぐる箭の、遠離り居て云々(作者未詳、一三ノ三三三〇)

(上略) 梓弓、未振り起し、投矢もち、千尋射渡し云々(同上、一九ノ四一六四)

是等に由ると、後世の魚扱と云ふものに、似て居るやうに考へられる。古今要覽稿に『書紀に一發とかきてヒトサと訓めり。サは箭の古言なる故なり』と云ひ、投矢を直ちに弓の矢と論じたのは従ひかねる。夙に涙びた武器のうちに投げるに適した小さな槍のやうなものが在つたのではなからうか。敢て後賢に俟つ次第である。

七、楯

和銅元年戊申、天皇^{〇元}の御製の歌

丈夫の鞆の音すなりものゝふの、大臣楯立つらしも(一ノ七六)

魏志の倭人傳に『兵用矛楯木弓矢云々。竹箭鐵鏃或骨鏃』と見えて居るが、此の楯が如何なる形狀であり、又、如何なる物で製作されて居たかは不明なるも、恐らく手持の木楯であつたらうと察しられる。神代紀一書に『百八十縫の白楯を造供らん』とあるのは、木楯では無くして革楯であつて木に革を縫ひつけた物のやうに思へる。神武記に『御船に入れたる楯を取りて、下り立ちたまひき、かれその地の名を楯津とつけつる』とあるは木楯と見るべきである。仁徳紀に百濟より獻れる鐵盾を載せ、延喜式には大嘗會用の神楯を記して居る。此の外に赤盾黒盾などが在つた。そして、是等の楯は防禦の武器であつて、その名は立て、用ゐたことに負ふたものである。出雲風土記の楯縫郡條に『神魂の命(中略)。御子、天御鳥の命を楯部として天降し給ひき。その時退り下り來まして、大神の宮の御裝束の楯造り始め給ひし所なり』とあるのは、宮域に楯を立て並べて裝飾とし、かねて威儀を加へたのであらう。松岡靜雄が館の語原は、此の楯並に發すと云はれたのは、例の武斷とて採らぬ(日本古俗誌)。しかし、楯を並べて威儀を飾つた事は古く行はれたと見え、集中にも、

楯並めて泉の河の水脈絶えず、仕へまつらむ大官所(境部老鷹、一七ノ三九〇八)

とある。神武記に『楯並めて、伊那佐の山の、樹の間より、い行きまもらひ』云々とあるのは、同じ楯並めでも、是れは野戦に楯を立て並べたのである。因に伊勢皇大神宮の御神寶の楯は、その形狀、文様、製法まで、頗る南洋系に近いものだと、曾て耳聞したことがあるも、今はこれ以上に觸れぬとする。

猶ほこの機會に附記するが、關東及び東北地方に於いて婦人の丸髻の事を『本田髻』と稱する事である。方言とせんには行使せらるゝ地域が餘りに廣く、さりとて標準語とせんには古書にも見えて居ぬ。そこで筆者が此のことを東北出身の故高橋健自に教へを乞ひしに、丸髻の形が軀によく似て居る所から、畏き事ながら譽田皇子の御腕に軀を思はせる穴ありしとの故事を知れる者が、ホンダと言ひ始めたのではないかとの事であつた。敢て記して來哲の資とする。

八、鐙

立山の雪し來らしも延槻の、河の渡り瀬鐙浸かすも(大伴家持、一七ノ4024)

神代記に大國主命が、須勢理媛の命と別るゝ時、片手は馬の鞍にかけ『片御足は、その御鐙

に踏み入れて』歌はれたと載せてある。これに就き古今要覽稿に『大壺鐙と云ふもの延喜式に始めて見えたり。それより猶古くは、聖武天皇の御物とて、東大寺に傳はれり(中略)。彼是併せ考ふるに、平城宮御宇の頃の物かくの如し。それより前もかく在りしなるべし。古事記に片御足踏入其御鐙と云へるも、今の鐙又は唐鐙の如き物ならば、懸くるところを云ふべけれ、入るゝとは云ふまじきなり』とある。家持の此の鐙も亦た壺式の物と察しられる(萬葉集の民俗學的研究の一項)。

田植地藏

一、民間信仰の對象も幾變遷

吾邦に佛教が輸入された當時は、専ら貴族の信仰に限られてゐて、民衆とは殆んど没交渉の有様であつた。この佛教が、廣く民間信仰の對象となるまでには、永い間の歲月を経過してからである事は、言ふを俟たぬ。そして、少數の貴族の手から、多數の民衆の手に移る間には、時勢の暢達と、人文の進歩とに促されて、幾度か信仰の對象も變遷してゐるが、これを大體から云ふと、奈良朝の藥師佛と觀世音、平安朝の大日如來と彌勒菩薩、鎌倉期の阿彌陀佛と妙見

佛、室町期の地藏尊と、區別することが出来ようと思ふ。

尤も、此の區別は、單にその時代における、民間信仰の中心となつたものを、概括的に示すに外ならぬもので、消長こそあれ、各佛ともに、相當の信仰を維いでゐたことは勿論である。本地垂跡の説が佛徒に工夫され、稱道されるやうになつてから、吾邦の各神祇の本地佛なるものにも、この痕跡が窺はれぬでもない。先輩山本信哉氏の研究によると、伊勢皇大神宮の本地佛なども、大日、觀音、彌陀の三變遷を経てゐると云ふことである(歴史地理講演會)。そして、此の本地佛の推移が、直ちに民間信仰の反映であることは、言ふまでもない。私は是等の信仰佛の中から、特に地藏尊を抜き出し、更にその地藏尊の一面の信仰である『田植地藏』に就いて、民俗の方面から、少しく考へて見たいと思ふ。

332

二、地藏の俚稱は夥しく存する

下世話に『借る時の地藏顔、返す時の閻魔顔』と云ふ俚諺は、誰でも知らぬ者のない程に、

有名なものであるが、然も、この地藏と閻魔とが、同じ阿彌陀佛の分身作用であることを知つてゐる者はあまり多くないやうである。彌勒淨土の氣根に疲れて、工夫された彌陀淨土の本尊佛だけに、阿彌陀は最も民間信仰に適合し、融和するやうに説明してあつて、怒れば即ち閻魔の忿相となり、和めば即ち地藏の慈相となると云ふ、極めて便利な立場に置かれてあつたのである。

従つて、この地藏信仰は、吾邦の神祇思想とも、早くから習合して、村の境の塞ノ神の株を奪つて、廻り地藏が建てられると云ふやうになつた。「源平盛衰記」卷六に、西光法師が京都を中心として、六道の辻ごとに、六體の地藏を建てたとある記事は、この意味から云つて、誠に重要なものである。爾來、八百年の星霜を経た今日にあつても、猶ほ六地藏の信仰は、全國民の心裡に深く沁み込んでゐるのである。

地藏尊が、民間信仰と深甚な關係があるだけに、この佛が有してゐる民間稱呼の異名だけでも、實に驚くべき多數に達してゐる。私はこゝに、その全部を列擧することは見合せざるが、憶ひ出すまゝを少しく記すだけでも、縛られ地藏、もろみ地藏、唐辛子地藏、へぼろ地藏、油か

け地藏、鹽なめ地藏、豆腐地藏、拍子木地藏、炮烙地藏、寢ませ地藏、どこも地藏、前出し地藏、毛變り地藏、後向き地藏などを主なるものとして、殆んど儂指に堪へぬほど存してゐる（遊歴雜記三編参照）。

然も是等の各地藏尊が、咸な悉く異名に相當する由來を有してゐて、それが又言ひ合せたやうに、民間信仰に交渉してゐるのであるから、地藏尊の勢力も、決して侮ることは出來ぬのである。

三、各地に残る田植地藏の傳説

私がこゝに説かうとする田植地藏も、又た民間稱呼の一異名を有してゐる地藏尊であるが、この異名の由來は、讀んで意のあるところが知られる、極めて簡単なもので、つまり、地藏尊が人間に代つて、田植をしたと云ふだけの事である。併しながら、此の簡単な由來の裡に、かなり複雑なる信仰が、織り込まれてゐることは、云ふまでもない。如何に慈悲を本願とする地

藏尊であつても、既に信仰の對象として、木に刻まれ、石に彫られた偶像が、水田に挿秧するが如き、不思議のあるべき筈はない。それにしても、私達の遠い祖先は、この有り得べからざる事實を、確に有り得る事實として、信じて來たのである。

武藏橋樹郡向丘村大字上作延の、延命寺の本尊地藏尊は、昔この村の名主が悪馬を飼つてゐたが、田植のとき、此の地藏が小僧と現じ、悪馬の口をとり、田植をして、尊像の足に泥が付いてゐたので、此の事が知れ、世に鼻取地藏と云はれてゐる（新編武藏風土記稿）。

福島市濱邊町字腰濱に、地藏堂がある。昔、この地藏尊が、小兒と現じ、村民の田に水を湛へ、馬を引き入れて田植をしたので、今だに田植地藏と云つてゐる（信達一統志）。

磐城國石城郡大浦村大字長友の長隆寺の境内にも、鼻取地藏がある。由來は同じく、田植の折に、馬の口取をして、足が泥で汚れてゐたので、斯く稱するのであると云ふ（郷土研究一九）。然も此の地藏尊像は今は國寶となつてゐる。

それから、鹿兒島市西田町の鼻取地藏も、昔この地の農民が地藏を甚しく信仰してゐたが、或日田植の際に、牛の鼻をとつて、地藏が代掻きをしたので、此の名がある（三國名勝圖繪）。

四、田植佛は地藏外にもある

以上は、地藏尊と田植との關係を示した、乏しい實例であるが、この種の類話は、地藏尊以外の、各佛達にも存してゐる。武州八王子市元子安町の、極樂寺の本尊阿彌陀如來は、口を開き、白い齧を出してゐるので、俗に齒吹如來とも云はれてゐる。昔、少しばかりの免田めんでんがあつたが、農民が怠つて耕作せぬときは、小僧に現じ、馬の鼻をとり、田植をしたので、別に鼻取如來とも云つてゐる（新編武藏風土記稿）。

越後三島郡來迎寺村大字浦の農夫藤左衛門は深く觀音を信じて、邸内に祀つて置いた。然るに、正嘉二年五月に、國內に疫病が流行して、藤左衛門の一家も、悉く罹病臥褥せしに、或る夜何者とも知らず、藤左衛門が作るころの水田を、残るなく代掻きして挿秧した。病中の藤左衛門は大に悦び、且つは驚き、觀音に詣で、見ると、本尊は泥土に染み、奉納の繪馬一疋も同じく泥土に汚れてゐたので、これから田搔の觀音と云ふやうになつた（越後温故の葉）。

高知市朝倉町、極樂寺の本尊は、人間に代つて、田植をしたので、世に田植阿彌陀と稱されてゐる（土州淵岳志）。

静岡市に近い、安倍郡豊田村大字南安東の、無量寺の本尊は、俗に早乙女阿彌陀と云はれてゐるが、これは古く婦人に代つて、本尊が田植をしたからである（駿河志料）。

大和葛上郡金剛山の半腹にある、朝原寺の田植毘沙門は、古く御自身で田植をされたが、それ故に、今でも足に泥土が附いてゐる（大和名所圖會）。

上總長生郡廳南町大字藏持に、草取仁王と云ふのがある。土俗の傳へに、この仁王尊は、長和年中に僧惠心が作つたものである。會て、國內に惡疫が流行し、全村これに罹り、稻苗は雜草に壓せられてしまつた。それを或る農民が、仁王に祈ると、一夜のうちに田草を悉く取り去つたが、田の中に巨大な足跡が残つてゐたので、仁王尊の所業と知れ、これから斯く呼ばれるやうになり、今にその田のあるところを、字仁王谷と云つてゐる（上總町村誌）。

それから、遠江引佐郡鎮玉村大字久留女木で、古く僧行基が老婆のために藁人形を作り、これに田植をさせたといふのも（遠江國風土記傳）、陸中遠野町の或る民家のオシラ神が、田植をし

たと云ふのも(東京人類學雜誌)、共に田植地藏の系統に屬する、傳説であらうと思ふ。

猶ほ此の場合に、注意すべきことは、田植地藏と關聯のある、灌漑用水を地藏尊が、引き入れたと云ふ傳説の、各地に残つてゐる點である。肥後鹿本郡三玉村大字上吉田の、法華寺の廢跡に、地藏堂がある。元祿の昔、大旱して、田の水が乾いて、稻が枯死しようとした。すると夜毎に一僧が、水を田に引き入れて、これを養つた。後に地藏の所爲とわかり、水引地藏と稱した(肥國國志)。

筑後三潞郡西牟田村大字流の正覺寺の本尊も、水引地藏と稱されてゐる。天正の頃に大旱がつゞき、供田が荒れたので、住職の三甫禪師が、本尊に祈請すると、田は一面に水が湛へてあつた。禪師は奇異に感じ、厨子を開いて見ると、本尊の腰から下が泥に汚れてゐた(筑後地鑑)。

五、鹽燒地藏や賊除地藏など

田植地藏の傳説に就いて、見逃すことの出來ぬ要點は、地藏尊の足部、若しくは腰部から下

が、泥土に汚れて居たと云ふ事である。

既に前にも述べた如く、木に刻まれ、石に彫られた地藏尊が、田植をするの、鼻取をするの水引きをするのと、そんな不思議のあるべき筈は無いが、併し世の中のこととは、有るべき筈の無いものが、有ると信じられるところに、信仰が生ずるのであつて、宗教の起原も、全くこゝに存すると云つても、差支ないのである。私のこの小論文の目的は、つまり、無いものを有ると信ずるに至つた、過程を説明するに外ならぬものであるが、併し、その結論を云ふ以前に、猶ほ少しく記事の背影として、汚土に汚れた佛像のあることを、記さねばならぬ。

紀伊海草郡本村大字木本に、鹽燒地藏と云ふのがある。この地藏尊は、昔弘法大師が、土佐の金剛頂寺で、千體刻んだ中の二體で、三河生れの大姫と云ふが、信仰した念持佛である。然るに文永七年五月に、女谷と稱する山林を、鹽木の料に免じたので、村民は争つて伐採したが、大姫は病氣のために、歩行が不自由であつたので、我れ年久しく地藏尊を信じてゐるが、この折に柴木を刈る助けにもならずと、怨み言を云ふと、夢に小法師二人が戸外に出で、鹽木を伐つて歸つて來たと見て、不思議に思ひ、地藏尊を見ると、腰から下は泥に汚れ、櫓につく

ほどの柴木が積んであつたので、それから斯く稱すと云ふ事である（紀伊續風土記）。

薩摩國薩摩郡東水引村大字宮内の、泰平寺の鹽大黒も、これと同じやうな由來が、語り傳へられてゐる。こゝに摘要すると、或る年此の寺で、食鹽が缺乏した折に鎌僧が戯れに大黒天に向つて、かく安座してゐるよりは、鹽でも持つて來たらと云ふと、その後數日間、大黒天が見えず不審に思つてゐるうちに、甌島から鹽が一艘到着した。船頭に訊くと、泰平寺の僧と云ふが、鹽を勸進し、その僧も同船して歸り、今この寺へ入られたと云ふので、驚いて大黒天を見ると、足が泥土に染み、壇上に足跡が残つてゐた（三國名所圖繪）。

東京で有名な六阿彌陀の一なる、田端の興樂寺の地藏は、昔同寺へ賊が押入つた際に、力強き僧と現じて賊を追ひ、足に土が付いたので、賊除地藏として知られるやうになつた（新編藏風土記稿）。

美濃惠那郡遠山村大字久保原の繩手地藏は、昔この村で、土手普請をする折に、手傳つたので、かゝる異名を負ふやうになつたと、「因果物語」にある（新選美濃志）。

これは地藏では無いが、武藏秩父郡樋口村大字野上下郷の、阿彌陀堂の本尊は、大昔に領主

瀧道信が訴訟のため鎌倉に赴く途中で、大切なる書類を紛失して、困却してゐると、見馴れぬ坊主が、その書類を持つて來てくれた。後で本尊の足に泥が付いてゐたので、前の坊主は本尊の化身と知れ、それより足洗はずの彌陀と云はれてゐる（秩父大觀）。この傳説は、田植地藏よりは却つて『文使ひ地藏』の系統に屬すべきものであるが、たゞ足を汚してゐたといふので、こゝに併せ記したのである。

是等の地藏尊に比較して、更に一段と奇抜なるは、矢取地藏の由來である。近江國愛知郡泰川村大字岩倉へ、明應六年に、狩野師道が大敗戦して、主從僅に六騎となつて、逃げ延びて來た。すると、一人の小坊主が、忽然として現はれ出で、敵味方の雨と放つ矢を、悉く拾ひ取つて、師道主從に與へたので、漸く血路を開いて、歸城することが出來た。師道は日頃から地藏尊を崇敬してゐたので、或る日それへ詣で、見ると、足は泥土に塗れ、背には白羽の矢が一筋立つてゐた。これより矢取地藏と稱し、狩野家代々の守護佛となつた（淡海温故錄）。

讃岐三豊郡紀伊村大字丸井の、十輪寺の本尊も、伊藤目城が落城する日に、坊主ヶ瀧に出現し、敵の放つ矢を取つたので、矢取地藏と稱してゐる（讃州府志）。

伊豫温泉郡御宰村大字山越字岩田に、矢取權現と云ふが祀つてある。但傳に、昔源爲朝が弓術を稽古した折に、童子が現はれて、矢を取つて與へたと云つてゐるが（同郡誌）、これも恐らくは、矢取地藏の姿の變つたものと思はれる。

まだ此の外に土佐室津の掛取地藏や（南路志）、美濃鏡島の河越地藏なども（稿本美濃志）、併せ考へねばならぬ地藏尊であるが、あまりに列挙することは、讀者の迷惑と思つて省略する。

六、田植の泥打から泥塗り地藏へ

さて、長々と記述して來た、田植地藏の結論は、何ごとであるかと云ふに、私の考へるところでは、古く農民が田植の行事を濟ませた折に、報賽の意味で、地藏像に泥土を塗る、民俗の存してゐたことが、これが起原であると信じたのである。

信達一統志（卷三）に、岩代伊達郡小手村大字上手渡では、田植の折に、地藏の尊像に泥を塗る習慣があると載せてある。

河内の磯長の聖徳陵の附近に、田植地藏と云ふがあるが、こゝでも田植が濟むと、尊像に泥を塗るといふことである（橋川正氏報告）。

播磨明石郡林崎村大字船上の地藏も、田植の折には祝儀として、泥土を塗られると云ふことである（播磨鑑）。

崇敬してゐる地藏の尊像に、泥土を塗ると云ふが如き非行は、一見、甚だ矛盾してゐるやうに思はれるのであるが、豊作を祈り、治病を祈り、豊漁を祈る意味から、神體佛像等に、或る種の物を塗抹する民俗は、古くから且つ廣く行はれたものであつて、旁證として、幾つでも列挙することが出来るのである。

従つて、油かけ地藏、白粉地藏、色變り地藏なども、悉く此の方面から説明し得るものと思はれる。

そして、我國の田植の行事には、大昔から泥打の祝儀と稱して、早乙女が、通行の人、又は田主に、泥を打ちかける儀式があつたのである。何故に、斯かる野蠻な民俗が、永く保存されてゐたかと云ふ説明に至つては、こゝに附記して埒をあけるやうな、そんな手輕に、片附ける

譯には行かぬが、兎に角に、斯く泥打の祝儀が、田植地藏の起原をなした泥塗りと、深い交渉のあることだけは疑ふ餘地はない。

伊豫温泉郡桑原村大字桑原字畑寺の石地藏は、その側を通行する者は、必ず泥を打ちかくるので、これを泥打地藏と云つてゐるのは（日本週遊奇談）、初め田植の際に限つて行はれた泥打が、常時に遷つた信仰と思はれるのである。

夜泣石と夜泣松と

一、有名なる頭白上人系の傳説

西行法師の『年たけて又た越ゆべきと思ひきや、命なりけり小夜の中山』の詠歌で、歌枕の名所として知られて居た遠江の中山は、何時の頃からか、世にも不思議な夜泣石の傳説で、著聞する土地となつてしまつた。私は此の不思議な傳説に就いて考へて見たいと思ふ。

小夜の中山の夜泣石の由來に關しては、徳川時代の戯作者が、好んで題材に用ゐたので、誰方も周知のことゝは思つてゐるが、こゝに研究の筋道を立てる上から、その梗概を記すと、大

昔のこと、或る妊婦が、盜賊の爲に、此の中山で殺害された。その妊婦の腹の切り口から、赤兒が出て泣いてゐるのを、通りすがりの僧侶が見つけて、赤兒を救ふて、寺に歸り養育した。赤兒は成人の後に、僧侶から當時の事情を訊き、艱難して母の仇を討つた。そして、赤兒の泣いてゐた邊に、大きな石があつたが、妊婦の靈がその石と化して、夜になると泣くので、それを夜泣石といつたとあるのが、物語りの骨子である。

此の不思議の物語を、傳説を研究する者の立場から見ると、第一は、胎兒を育てたといふこと、第二は、夜になると石が泣くといふこと、が、混和されて、一篇の哀話を構成してゐることが、知られるのである。従つて、此の不思議の物語は、第一の傳説が作られた後に、更に第二の傳説が附會されたものか。それとも、第二の傳説が作られてから、次に第一の傳説が補綴されたものか。兩者のうち、孰れかに相違ない。併し、その詮索は姑らく置くとするも、第一と第二の點をば、別々に引離して、考ふべき必要がある。

胎兒を育てたといふ物語は、小夜の中山のそれ以外にも、澤山の傳説が残つてゐる。私はこれを『頭白上人系統の傳説』と言ひたいのである。此の傳説の起原とも見るべきものは、常陸

筑波山の麓なる石崎村に住んでゐた、佐源治の妻お篠が、臨月の身で殺された。夫は妻の後世を弔ふために、諸國を巡禮し、五年目で村へ歸つて來て、團子屋の婆さんから、毎晩のやうに美しい女が、時を違へず、二文錢一つ持つては、團子を買ひに來る。所を聞けば石崎村、名を問へばお篠と答へる。不思議の女だといふので大評判となり、領主の耳に入り、役人が行つて調べて見ると、藪の中に横穴があつて、その穴の中に小供が泣いてゐた。五年も暗い穴の中で育つたので、頭髮が雪のやうに白くなつてゐたが、菩提寺の東光院で引き取つて育て、ゐるといふ話を聞いた。佐源治はその子が自分の子で、その女が自分の妻であることを知り、東光院に赴き我が子に對面した。後に此の子が頭白上人となつたのである（日本傳説集摘要）。

此の話を、小夜の中山のそれに比較すると、育てた者が母であるのと、僧であるとの相違だけで、前者が後者の換骨奪胎であることは、直ちに首肯される。たゞ頭白上人の話の中で、合點の行かぬ點は、その母が五年の永い間を通じて、二文づゝの錢を、何處から持つて來たかといふ事である。

此の出所を工夫したものが、正法寺開山の傳説である。それは撮州橋崎莊の領主、橋崎國明

が、足利義滿の命を受けて、伊勢へ出陣の留守中に、妻は難産のために、歿してしまつた。國明は妻の菩提にと、陣中で毎日錢三貫文づゝ、非人に恵んだが、合戦のために、中二日だけ休んだことがある。凱旋の後に、妻の墓所に赴くと、墓の中で赤兒の泣き聲がする。墓地に近い茶屋の主人に尋ねると、美人の幽霊が、毎日三文づゝ餅を買ひに来たが、二日だけ休んだ事があると語つた。然も其の日は、國明が施行を休んだ日に相當するので、大に驚いて、墓を發いて見ると、妻の屍體は、既に腐壞してゐたが、赤兒は無事に育つて居た。國明はこゝで發心して、藤澤の遊行上人の弟子となり、國阿彌陀佛と稱して、やがて京都靈山正法寺の開山となつた（奇異雜談集卷四）。

二、北日本に多い通幻和尚の傳説

幽霊が子を育てるといふが如き、不思議のあらう筈はないが、それにしても昔の人は、かゝる不思議を信じてゐたものと見えて、此の種の傳説は、各地に傳播されてゐる。

越前南條郡武生町龍泉寺の開山、通幻和尚は、その昔京都の商人が、丹波に赴き、誤つて少女を殺した。少女の父母は、前世の因縁であらうと斷念して、その商人を家に引き留めて置く、少女の幽霊が毎夜のやうに通つて來てゐたが、かくて一年ばかり過ぎてから、父母が少女の墓へ參詣すると、墓の中で赤兒が泣いてゐた。その赤兒の成人したのが、即ち通幻和尚である（越前名蹟考卷上）。

然るに此の話は、丹波國には、少しばかり筋を變へて傳つてゐる。永澤寺の開基、通幻和尚は、その母が京都の清水觀音に祈誓して懐胎した、佛からの授り兒である。母が臨月の身で、或る古廟の側を往來するうちに産氣がつき、遂にそこで死んでしまつた。その後、廟側に赤兒の泣き聲がするといふので、父なる人が掘つて見ると、亡母の胎内から男兒が生れてゐた。此の赤兒が出家して、通幻和尚となつたのである（和漢三才圖會卷七七）。

因幡國岩美郡浦富村の香林寺の境内に、通幻和尚の誕生地といふのがある。俚傳に元享の頃此の邊に池淵長者とて、永澤姓を名乗る富豪があつた。一人の娘を持つてゐたが、同郡細川村の太郎丸と通じて姪み、産の上で歿したので、香林寺内の自得庵に葬つた。翌日、廻國の僧が

こゝに來ると、墓の下に赤兒の泣く聲がするので、發掘して己の弟子とした。これが世に名高い通幻和尚である（因幡志）。

此の三つの通幻和尚の話が、一つの源から流れ出たことは言ふまでもないが、殊に注意しなければならぬ點は、三つとも北日本に、此の話が残つてゐることである。これは私の寡聞に屬することではあらうが、或は傳播者が、此の地方の者であつたかも知れぬ。

これと少し趣きを變へた話は、安藝の宮島光明寺の住職、正達上人の身の上である。上人は亡き母の墓から生れた者で、或る奇特の者が、墓から救ひ出して、毎日飴を與へて成人させたのであると傳へられてゐる（中陵漫錄卷四）。

此の種の傳説は、まだ私のノートに二三残つてゐるが、併しそれにばかり屈託してゐると、肝腎の夜泣石の方が疎かになるから、先づ此の邊で話頭を轉じて、夜泣石に就いて、私の考へをすゝめて見よう。

三、夜泣石も諸國に散在する

夜泣石の傳説も決して尠くない。我が國の石のことを集成した「雲根志」に、近江國全勝山は、草津驛から東三里にある。昔、當寺建立の折に、石工が大石を求めて鑿をあてると、鑿の穴から出血して、數千の牛が一時に吼ゆるやうに泣いたので、石工も驚いて、そのままにして置いたが、世間では泣石といつてゐる。又、肥前唐津町安樂寺の山の上にも、雨が降れば犬の吼ゆる如く泣く石がある。これも泣石と傳へられてゐる（以上、前編卷三）。

此の二つの泣石は、夜に限つて泣くとは云つてないが、共に動物の泣くやうな聲を發するのは、不思議な話である。

甲斐國巨摩郡宮久保村の、權現澤に、女夫石がある。土人の傳へに、村内に凶事のあるときは、此の石が泣いて知らせるといふ事である（甲斐國志三〇）。播州龍野町の近在にも、これと同じやうに、石が泣いて、凶事を告げる話がある（播磨鑑）。

併し、かゝる話はいくら並べても、夜泣石の證據にはならぬから、大抵にして置くが、備後深安郡東法城寺村にある赤石は、石工が切らうとすると、赤兒の泣き聲を出すといふ事である（福山志料一五）。尾張愛知郡本願寺村には、夜泣塚といふのがある。何といふ理由は知れぬが、此の村には、鬼塚の、手切塚のと、不氣味の塚が澤山ある（尾張志）。

これ等の話も、赤兒の泣く聲、夜泣塚と、追々夜泣石に近づいて来てはゐるものゝ、まだしつくりと、當嵌つた證據とは云へぬ。

以上の話に較べると、下總國府臺總寧寺の墓所の中にある疵石こそ、最も好適例である。此の石は、澤庵漬の重石ほどの大きさであるが、石の面には透間なく、槍長刀の切疵がある。これは里見家の一族が減びて後に、此の寺を建てたのであるが、此の石が毎夜のやうに、人聲を立て泣くので、夜泣石といつてゐる。これは戦死者の亡靈が化石したのか、それでなければ死者の怨恨が、石に止まつたのであらうといふことである（遊歴雜記初編上）。

話がこゝまですゝんで来ると、我々の遠い祖先は、何が故に、石が泣くといふやうなことを信じてゐたかに就いて、言はねばならぬ。それと同時に、人間が化して、石になるといふこと

も、語らねばならぬ。けれども、此の問題を話し出すと、彌が上に長くなるし、それに讀者に迷惑をかける罪が恐ろしいので、前者にあつては、古く巖石崇拜の信仰から、夜泣石の思想が生れたものであることを告げ、後者にあつては、他日、松浦の佐用媛傳説を話す折に譲るとして、今は悉く省略に従うて置くとする。

四、小夜の中山の傳説は新しい

是等の記事に徴して見るも、小夜の中山の夜泣石の傳説は、ひとり中山だけに限られた不思議の物語で無いことが知れる。それと共に、小夜の中山の傳説が、文獻に現はれたのは、私の信ずるところでは、餘り古いことではないと思ふ。

「掛川志稿」に、「續太平記」を引用して、永享四年、足利義教が、富士遊覽の際に、昔、小夜姫といふが、此の處で殺されたとき、胎内の兒が石上で夜泣するので、夜泣石と言つたと載せてあるが（大日本地名辭書）、此の記事の無稽なることは言ふまでもない。

「國書解題」によれば、「續太平記」は杉本某の著書とあるが、要するに徳川中期の浪人が、活計の代に、捏ちあげた俗書のやうに考へられる。従つて、中山の夜泣石の傳説が、足利義教の、永享四年のと、そんな古い時代のものとは、承認しかねるのである。其の證據は、私の手許にも段々とあるが、併しかゝる詮議は、元々傳説のことであるから、深く言ふのも、大人氣ないと思ふので省き、たゞ「煙霞綺談」卷一に、小夜の中山夜泣石といふは、古くは聞かず、享保の中頃よりの事なり云々とあるのが、よく私の意を得てゐる説として、掲げて置くにとゞめる。

小夜の中山の傳説の前半が、こゝに述べた頭白上人系統の傳説の、一分布にしか過ぎぬとすれば、甚だ有難味を減ずる次第であつて、此の傳説の製造者なり、又は傳播者なりが、「今昔物語」以來の故智に倣うた僧徒一流の、慈悲と因果とを説く爲に設けた、再生譚の一變化であることは、容易に看破し得られるのである。「雲根志」の著者が、小夜の中山の夜泣石、相州大磯の虎の靈石、信州姥捨山の姥の靈石、伊賀名張郡中知山の夜泣石、同國阿殖郡夙村の夜泣石の類は、擧げて數ふるに違ないほどある。併し、是等は威な妖僧等が、糊口の種であると斷

じたのは（以上。三編三）、石の研究者だけに面白い見かたである。

それでは、残つてゐる後半の夜泣松の始末は、どうなるかと云ふと、是れとても左まで困難なる問題ではないのである。こんどは話頭を再轉して、是れに就いて私の考へを少しく述べる
としよう。

「枕の草紙」に、『くるしげなるもの』と題して、夜泣きといふものする兒の乳母とあるやうに、嬰兒が夜泣きをする事は、平安朝の大昔から、養育する者にとつては、大なる苦痛であつたに相違ないのである。従つて、此の苦痛を除くためには、古代の人々も、種々と工夫を凝らしたものであらう。けれども、醫藥の道の十分に發達してゐない時代においては、その工夫が往々にして、禁厭（いんえん）の方に趨りたがるのは、餘儀ないことである。殊に古くは、醫藥と禁厭とを同根であると信じてゐたので（拙稿日本濟生史參照）、そこに様々の迷信じみたことが生じて來るのである。そして、夜泣の禁厭には、どういふものか、松の樹が多く用ゐられてゐたのである。

五、夜泣する兒に松煙の吸入療法

夜泣を止めるに松を用いた例證は、かなり多く残されてゐる。伊豆の三島から、修善寺へ行く道の岩の上に、一株の老松がある。昔、こゝに山道があつた時分には、小兒の夜泣するときは、此の松の葉か幹を燃して、其の光りを見せると止つたさうで、今でも松の幹には、斧の痕が見えてゐる（日本傳説集）。

筑前國朝倉郡杷木村大字林田の、野手八幡宮の傍に、夜泣松といふのがある。これは夜泣する兒に、此の松を燃して見せると、癒るといふので、諸人がその木を削り取ると云つてゐる（筑前續風土記）。

備後國御調郡糸崎町に、淡墨松といふのがある。昔、神功皇后が征韓の際に、御座船を繫いだ松だと言つてゐる。此の松の奇妙なことは、今でも夜泣する兒に、松の枝を燃して見せると、止まるといふ事である（藝藩通志）。

伊勢國鈴鹿郡龍山町字羽若に、夜泣松といふのがある。龍山の城主、關氏の家臣、葉若藤左衛門の宅趾である。今、その松は枯死して、僅かに朽ちた根を残すだけであるが、民俗の傳へには、小兒が夜泣するときは、此の松の木片をとり、火を點じて見せると、夜泣が止むと信じてゐる（伊勢名勝志）。

そして、これと少し違ふものには、豊前下毛郡直坂村大字土田に、樹齡四百年の、夜泣松がある。これは此の松葉を煎じて、夜泣する子に飲ませると、全治するといふので知られてゐる（大日本老樹名木誌）。

信州下伊那郡大鹿村にも、夜泣松がある。これは夜泣する子があれば、その松の小枝をとつて、子供の枕の下に入れて置くと、止むといはれてゐる（郷土研究三ノ九）。

播州明石町字當津の、伊弉冉神社の境内に、千餘年を経たといふ古松がある。小兒の夜泣を祈願すると、效驗があると信じられてゐる（明治神社誌料卷上）。

それから又、上總夷隅郡大野村の興榮山妙泉寺は、聞えた法華宗の巨刹である。門前に一跨ぎにも足らぬ、細い堀があるが、それに夜泣橋といふのが架けてある。小兒の夜泣を、此の橋

へ願をかけると、不思議に止むとて、小さな繪馬が納めてある（房總誌料續篇）。

伊勢の飯野と多氣との、兩郡の境をなしてゐる祓川に、再拜橋があるが、此の橋杭に願をかける、小兒の夜泣が治るといふことである（參宮名所國繪卷上）。

此の二つの橋（夜泣橋と再拜橋と）は、一見、松とは何等の關係もないやうであるが、私は古くそこに、松の樹があつたのか、それでなければ、その橋板なり、橋杭なりが、松であつたこと、信ずるのである。

六、夜泣松から夜泣石への展開

是等の記事を読めば、夜泣松の正體は、私が敢て説明するまでもなく、明白に知り得ることと思ふ。即ち夜泣松とは、夜泣く松の意では無くして、夜泣する兒の禁厭に、用ゐた松といふ事になるのである。夜泣石も又、これと同じやうに、夜に泣く石といふ意味ではなくして、禁厭に用ゐる夜泣松の附近にある石といふ事であらう。

私は醫學の心得がないから、松を燃して見せることが、果して夜泣に效驗があるか否か、それは何ともいふことは出来ぬが、古い醫書によると、夜泣には灯火の丁子がらを粉にし、乳首に塗り飲ますべしとか（經驗千方）、又は燈心を焼き、灰にして乳首に塗り、吮はしむべしとあるから（懷中秘藥集）、かゝる療法が、民間に信じられてゐたのは、事實であらう。各地に残つてゐる、安産の松といふ信仰も、恐らくは此の夜泣松から轉じた俗信として、或る點までは説明が出来ようと思ふ。

小夜の中山に、古く夜泣松ばかりあつて、夜泣石のなかつたことは、淺井了意の紀行に見るも、疑ふ餘地はない。即ち「東海道名所記」に、

佐夜の中山より、十町ばかりを過ぎて、夜泣の松あり、此の松をともして見すれば、子供の夜泣き止むるとて、往來の人削り取りける程に、その松遂に枯れて、今は根ばかりに成けり。

とあるのがそれである。前に引用した「煙霞綺談」にも、

佐夜の中山久延寺に近き並木に、松の古木ありしを、民俗夜木の松と呼ぶ。古き道中記に

も見えたり。彼の孕み女を殺害せし跡なりといへり。享保の中頃、雷落ちて此の松枯れたり。その近きあたりに、丸石といひて、昔より往來の眞中にあり云々。

此の丸石こそ、即ち後世の夜泣石と云はれたもので、享保頃までは無かつた夜泣石が、寛政九年に書かれた「東海道名所圖繪」には、立派にこれが載せてあるのから推すも、此の前後に好事家によつて、夜泣松の故事よりも、夜泣石の怪奇が面白い位で、附會されたに相違あるまいと思ふのである。

江戸時代の婦人生活

總 説

江戸時代二百六十餘年は、階級制度が其の基調をなして居る。そして、此の制度を生活形態の上から分類すると、一、公卿階級、二、武家階級、三、町人階級、四、農民階級、五、賤民階級の五種となり、此の外に若干の神職僧侶の司靈者階級と、多數の技工者である職工とが存して居たのである。併しながら第一の公卿は謂はゆる『雲上人』であり、第五の賤民は又『帳外者』であつて、地位に高低の差別こそあれ、共に特殊の存在であるだけに茲には省き、更に

司靈者は社會の寄生々活者であり、職工は概ね町人の附屬者であつたので、此の兩者も今は略し、當時の社會の樞軸であつた。第二の武家、第三の町人（今回は長文を恐れ省略し、又の機會に譲る）、第四の農民を考覈の對象とし、是等の各階級に屬する女性に就いて記述する。

男子に由つて——然も男子の好都合のために作られた道德に由つて、其の生涯を支配された江戸期の女性こそ、實に氣の毒でもあり、また憐むべきものであつた。戰國期以來、女子は男子に寄生するのみであつて、獨立して生存する途は全く閉塞されてしまつた。それが當代に入り封建制度が固定するや、僅に『女子は下婢となるか娼婦となるか、其の一を擇ぶ以外に職業は無い』と云ふ境遇に置かれ、且つ教化政策に伴ふ七去三從の道德が強調され、こゝに『人生女子の身と作る勿れ、百年の苦樂他人に因る』を、其のまゝ體驗するのであつた。

殊に筑前の藩儒員原益軒著の『女大學』が一度世に出るや、其の説く所が封建期の女性の鐵鎖として、忍従を強ゆるに最も都合が良かったので、幕府はこれが普及と實行とを奨勵し、各藩でも其の意を迎合して流布させしより、忽ちのうちに女性の教科書は「女大學」に限られるやうになり、婦人道德はこれ以外一步も踏み出すことを許さぬ情態となつた。そして、女大學

の結論とも云ふべきは『凡そ婦人の心様の惡しき病は、和ぎ従はざると、怒り恨むと、人を謗ると、物を嫉むと、知惠淺きと也、此五つの病は十人に七八人は必ずあり、これ婦人の男に及ばざる所なり云々。古の法に女子を産めば三日床下に臥せしむると云へり、これ男は天に譬へ女は地に象る、故に萬の事に付ても、夫を先立て我身を後にし（中略）、又人に侮られても憤ることなく能く堪へて、物を恐れ慎むべし』とあり、これが江戸期を通じて渝るなき婦人道德の原則であつて、この一々を遵守して家のため親のため夫のために、自分を殺して犠牲の生涯を送つた者が貞女であり烈婦であつて、苟くも「女大學」の埒外に出れば妖女であり淫婦であるとされたのである。加之、微弱ながらも佛説の『女子は三界に家なし』と云ふ思想も手傳つて居たので、愈々女性は救はれぬ者として取扱はれた。又以て當代の婦人道德なるものが、如何に男子の專横に緩にして、如何に婦人の屈從に嚴であつたか知られるのである。

一、武家階級の女性と其の生活

武家階級と一口に云ふが、其の内容は必ずしも簡單ではない。同じ大名でも百萬石の加賀藩あれば、一萬石の足利藩もあり、國守大名の城持大名の譜代の外様のと、層位にも待遇にも差別がある。八萬騎と云はれた旗本にも、八千石を領した戸川安宅の大身あれば、四十二石しか取らぬ勝安房の小身があり、更に御家人と云へば、直參だと肩で風を切つて見せても、食祿だけでは糊口が出来ず、傘や提灯の骨削り、或は骨牌貼りなどを内職とする者も尠くなかつた。現に筆者の知人の御家人は、松蟲や鈴蟲の飼養の名人であつたが、幕政時代には累世これが主たる収入であつたと語られた。また二百六十餘大名の家來のうちでも、萬石以上を食んだ城代家老や江戸家老の重臣もあれば、俗に三一侍と稱する三兩一人扶持の輕輩もあつた。されば武家階級も多種多様であつて、これに伴ふ女性の地位も亦た複雑を極めて居て、それを記する事は不可能であるために、こゝには憶ひついた大體に就いて運筆する。

資本主義經濟の武士道への影響

吾邦の資本主義的經濟理念は、夙に織豊時代から熾烈となり、其の結果は武家階級にも影響し、漸く『武士たることは一種の職業であつて、職場に出ることは職業の遂行である』と云ふ考慮を懐かせるやうになり、主人から貰ふ知行も、一回の勞働に對する一回の報酬の蓄積に過ぎぬと思惟させた。勿論、こゝに到達する迄には種々なる道程を経て居るが、兎に角主持の武士が「塵塚物語」にある『合戰の働きに心を盡さば、子孫の爲ともなるべし』と云ふ打算的の心の動きは、早くから武士たちが有つてゐたのである。換言すれば資本主義の發達は、武士の町人化に拍車をかけたのである。

天正十年六月、明智光秀山崎に破れ、坂本の本城は同族左馬助光俊が守つた。豊臣秀吉の追撃隊の入江長兵衛が堀下まで攻めかけると、左馬助は曾識の間とて櫓から長兵衛に聲をかけた。『此の城も愈々今日を限りで、明日は討死と定まつたが、最後の一言を貴下に殘して置く、それは自分も幼少から弓馬の間に成人し、東戰西征したが天命窮まつて此の結果となつた。人間は如何にあがいても成るやうにしか成らぬものだから、貴下も武士なんと云ふ職業はやめて、氣樂に世を送るがよい、今その元手を遣る』とて、金三百兩入りの革袋を投出した。

長兵衛はこれに感じ侍をやめ、京都で富豪になつたと云ふ（江戸讀本二ノ四）。

慶長五年九月、黒田長政は徳川家康に従ひ關ヶ原に出陣した。豊前中津城は父孝高入道如水が留守居したが、城中の士卒が不足なので近國の浪人を召抱へんとて、家來に命じて金銀を廣間に積重ね、馳せ集る浪人に分ち授けた。然るに數百人の中に二重に金を請取つた者がある。家來が其の旨を告げると、如水曰く、吾れ年ごろ冗費を省き金銀を貯へ置きしも、全く武備のためなれば、二重に金銀を得させたりとも強ち濫費とはなるまじ、手廣く取捌て一人たりとも人を多く集むる様心がくべしと答へたとある（三省録卷四）。

大阪陣で松江藩祖の松平直政が、單騎で眞田丸へ攻め寄せると、敵方の者が出て生擒りにしようとしたが、直政が葵の紋付を着て居るのを見て『大阪方の運命も且夕だのに、何も此の若い大將を生擒るにも及ぶまい。がそれよりか斯ういふ大將を助けて置いたら、後日の有付になるべし』とて皆が引込んでしまつた。直政は更に馬をすゝめ『自分は越前少將の弟出羽守直政であるが、なぜ敵對せぬか』と呼びかけると、野里四郎左衛門なる者が出て、貴方は若くもあり勇しくもある大將だから、誰も敵對せぬと答へた。すると間もなく本陣から傳令

があり、直政も引揚げたが、其の折に直政は革財布の中から、小粒を兩手で掴み出して敵方に與へた。四郎左衛門もこれを受け、後に相當の町人となつた（藩祖直政公傳）。

斯うした武士の町人化は、自然に其の家庭にも變化を來し、妻や娘の地位にも影響して、後には武家に生まれながら武家者と見られるのを厭ふやうになつた。川柳に『町人の冥利が盡きて二本差し』と冷罵されたのも、また移り行く世の姿であつた。

然るに江戸期に入り、儒教中心の武士道徳を力説して、弛緩せる主従の紐帶を緊縛したので反動的に武士道の隆興を致したが、それも寛永の二十年間を絶頂として、又もや武士の町人化を促進し、遂に『侍に何がなるやら飛ぶ胡蝶』とまで悪評さるゝに至つたのである。

武家の女性の教養は相當に高かつた

儒教の重要された江戸期にあつては、流石に社會推進力の原動となつた武士階級の女性の教養は、相當に高く淨きものがあつた。幼き時は『男女七歳にして姑を同じうせず』と教へられ

や、長ずれば女大學の『七去三從』を授けられたのである。そして、將軍家や大小名の詮索は姑らく措くが、新井白石の母は、能書である上に歌道にも通じ、代々の勅選集や物語類などを其の娘に教へ、圍碁將棋にも精しく白石に教へたことがある。また婦人の道なりとて機織や裁縫にも巧みで、良人や子供の衣服をよく調製したとある（折焚く柴の記）。尾州の碩學天野信景の母も識見高く、信景の記す所に由れば、子婦を戒むるに『凡そ女は紡績織紙を以て其業とし布帛を作りて夫家の用とす、故に婦女の什具織器より重きはなし、故にしんしきぬ張りを第一とす。後世は琴三絃を目立つばかり持たする事ぞさらずとも覺えじ。我先人汝等を嫁し遣はす時人俗に隨へと云ひしに先人曰く我婿を擇んで只謹厚の人を求めし彼家、何ぞ妓器を用るんやとて、終に琴類を送らざりき』云々とある（鹽尻三一）。更にシーボルトの「江戸參府紀行」には、我國良家の女子は習字、音楽、少しは作歌の教養もあり、中には漢文さへ解する者があると記して居る。江戸期も享保以降となれば、武家生活も文弱に流れ虚榮に墮したので、女子があれば身分不相應と思はれるまでに、それ／＼家庭教師を聘して教導したものである。五女の家は賊も過ぎずとは、子故に親が貧乏することを云うたもので、和漢ともに女の多いのは困

りものであつた。

武家の女子の早婚は産兒機關のため

武家の女子は一般に早婚であつた。十五六歳を普通とし、十八九歳を異例とした。粹西鶴が『女の盛りは十四五六、二十すぐれば紅葉の下葉にさも似たり』と評し、淨瑠璃の彦山権現のお園が『二十歳の上を越しながら、眉を其儘いかな事、鐵漿も含まぬ恥しさ』と云つたのも、共に當時の世相を語つたものである。そして、これには衣食に不自由せぬための早熟であつたとか、當代の武家風として晩婚を恥としたとか云ふ理由の外に、武士は子供を擧げねばならぬ特別の義務があつたので、其の産兒機關として早婚の習禮を馴致するやうになつたのである。

江戸幕府では政策として、嗣子なき大小名は廢絶する法令を發し勵行したが、これがため小早川秀秋（慶長七年、岡山五十七萬石）、松平忠吉（同十二年、清須五十二萬石）、平岩親吉（同十六年、犬山十二萬石）を始めとし、此の外にも猶多數の事例を示すことが出来る（廢絶録參

照)。従つて武家の男女は早婚して、嗣子を儲けるのに急であつた。それ故に若し正室に子なき時は側室を覓むるを常とし、此の弊風は時勢の降ると共に増長して、終に倫常を害するまでになつた。文化年中に書かれた「世事見聞録」の武家蓄妾の記載は、多少とも参考となるので、左に要旨を抄出する。

武家にて妾を召仕ふ事、當時の風儀宜しからず、甚だ不實なる致方なり。第一素生を撰まざるも情なく暇を遣し、又は子を産めば暇を出すべき事に極めたる家風など有て、産後間もなく宿へ遣し、跡は構なし、出入り不通など致す事なり。是は子を持たるには我儘になり、取扱の面倒なる故なりと云ふ(中略)、如何にも母子の道理を失ひたる事なり。夫故に妾奉公の者も主従の慎みも母子の實情も辨へず、當分身を賣るものに致したる心持にて、其家を大切にせず、實義を盡す心底なく、或は當座の寵愛に付入り、衣服髪物の物其外諸道具を奪ひ取り、身拵への工夫を盡し、或は能き程に機嫌を取損ひなどして暇をとり、其家を出れば又其の隣りをも厭はず、或は其近親の内へ奉公付き、又は兼て取設けたる支度を以て能き所へ縁付き(中略)、

或は輕き髮結烏など云へる下郎の女房となり、又其者に子を儲け、大名と下郎との異父兄弟など出来るなり云々。

少しく極端の例ではあるが、當時の武家生活の内情と、妾といふ半性的職業婦との地位が、併せ窺はれるのである。

斯うした事情とて、子を持つた母の地位は強く且つ高かつた。板橋宿の大工の娘であつたが二代秀忠に愛され、保科正之を産んだ爲に會津家の御部屋様と仰がれ、京都の八百屋を父とした女ではあるが、三代家光の胤を宿し將軍綱吉を儲けたので御生母様として桂昌院と敬はれ、典藥勝田玄哲の養女おきよ(實は黒鉄某の娘と記憶する)と云ふ卑賤の身でありながら、將軍家繼の生母なるが故に月光院と稱して、始めは老中間部詮房を近づけ、後には將軍吉宗を操るなどの豪勢を振つたのも、悉く子を持つて母の強さであつた。そして、斯うした例證は將軍、大名、旗本を通じて、殆んど枚擧に遑なしとも云へるのである。古いものだが例の川柳點に『借りものゝ部へはいれど手柄なり』とは、即ち『腹は借り物』なれど子を産みしは功名なりとの意である。猶ほ腹は借り物と云ふ思想的の内容と女性の關係に就いては省略する。

主従関係の道德が夫婦間へ移入

誰が、いつの世に言ひだした事か知らぬが『親子は一世、夫婦は二世、主従は三世』と云ふ俚諺は、當代の女性をして相當に困惑させたものである。櫻井庄太郎氏の研究によれば、既述の貝原益軒著の「女大學」のうちに、

「婦人は別に主君なし、夫を主君と思ひて、敬ひ慎みて事ふべし(中略)、凡そ婦人の道は、従ふにあり。夫に對するに、顔色言葉遣ひ、慇懃にへり下り和順なるべし(中略)。もし怒り責むる事あらば、畏れて従ふべし。怒り争ひて、其の心に逆ふべからず、それ婦人は夫を以て天とす(中略)。夫を侮り背きて、天より怒り責めらるゝに至るは、是れ婦人の不徳の甚しきにて大なる恥なり」云々。

要するに益軒は、妻は夫を主君と思へ、婦人は夫を以て天とすと言つて居るのである(中略)、また肥後熊本の藩儒井澤蟠龍子は「和俗童子訓」のうちで『臣事一君婦事一夫』

と定まれる法なり(中略)。臣の一君を頼み、婦の一夫を頼みて、身を終るを思ふに、其の心もつとも憐むべし、云々(日本封建社會意識論)。

江戸幕府が政策的に高唱した主従三世の思想は、斯くして夫婦關係にまで移入され、遂に『亭主は關白の位がある』とか、又は『亭主の好きな赤烏帽子』とか、更に『亭主が好きななら盲猫でも七匹飼ふ』とか云ふ俚諺を生み、夫唱婦隨の結果は、女性の口から『否』といふ語を奪つてしまつたのである。

二、農民階級の女性と其の生活

江戸時代の農民には、各藩毎に階級的の差別があつた。阿波藩の二十七級を最多とし、熊本藩の十四級、紀川藩の十二級などが是れに次ぎ、其の他の藩でも多きは七八級、少きも三四級に分れて居て、其の階級により羽織の着られる家、雨戸に板戸の用ひられる家、疊の敷ける家を始めとし、種々様々なる家格が定まつて居た。殊に『草分け百姓』と『小前百姓』との差別

の如きは、何處でも主人と奴隸の如き關係に置かれた。東北地方の名子、駿遠當國の庭子、信州の被官百姓を始め、譜代、家抱、などは、威な農奴たる身分の稱呼であるが、就中、豊前小倉領及び中津領に行はれた隸屬的農奴にあつては、(一)本百姓と縁組する事は許されず、隸農は其階級とのみ通婚したが、それも舊本家の承諾を要した。(二)隸農が主家を離れた後でも、舊主家を訪ねる時は、勝手口より跣足で出入りする事になつて居た。(三)舊主家に葬儀のある折は、死者に伴ふ不淨物(黒不淨といふ)の始末をなし、又た出産の汚れ物(赤不淨といふ)の處置をした。(四)此の外に毎月朔日と十五日には舊主家に挨拶に往き、中元と歳暮には贈物をし。(五)舊主家の墓掃除、垣根作り、煤拂の手傳も當然とされたのである。これはやゝ極端の事例ではあるが、草分け百姓であり名主であるとすれば、二重の恩威が伴ふので、これ程の横暴も絶無だつたと考へられぬ。當代にあつては、俗に首と釣合ふとまで大切にした小前百姓の實印は、悉く蜜柑箱かなんかに入れて名主の手許に預かつて置き、大事には相談するが、小事には無斷で押捺したもので、然もこれが殆んど天下を通じて行はれて居たのであるから、只々驚くより外はなかつた。筆者の生れた下野地方でも『名主を三年勤めると倉が建つ』と云

ふ俚諺があつた。名主は役儀に伴ふ口米、又は扶持を給されて居たが、此の外にも相當の收入があり、更に私腹を肥すことに油断はなかつた。俚諺に『庄屋の内儀の紅うら小袖、小前百姓の血の涙』と云ふのは、全國に唄はれた名主呪咀の悲歌であつた。斯うした農民の各階級に於ける女性の地位を詳記することは困難なので、今は其の概要に就いて縦抹横塗する。

百姓と胡麻油は絞れば出るの譬

將軍家康の懐刀と云はれた本多佐渡守正信は、常に『百姓と胡麻油は絞れば絞るほど出る』と揚言したと傳へられて居る。事實、江戸時代に於ける農民は、納税機關としてのみ生存を許されたのである。將軍も大名も、旗本も御家人も、更に各藩士に至るまで、其の總員は時に消長あるもほゞ七十五萬人から八十萬人の、多數の生活資源の大部分は、實に農民の血と汗との結果なのである。されば農民が年貢を未進せんか、支配者たる武家は忽ち生活を脅威されるので、これが完納には衆智を盡して水も漏さぬ方法が講じられて居た。備前國赤磐郡の村々では

若し村内に未納者があると、名主は富有者を呼び出し、これに代納を命ずるが、其の者が拒むと不人情なりとて、甚だしきは手錠をはめて下獄することもあつた。これは五人組の前書に『若し死失人等有之候は、殘百姓として年貢辨へ可爲納所也』とあるのを勵行したのである（同郡志）。また實際村内に未納者があると、村内の迷惑も決して尠少ではなかつた。一例を挙げると、筑前糸崎郡の村藏（年貢米を収める倉庫）の前に、俗に『繋ぎ柱』と云ふのが一本建ててあり、未納者があると有無を言はずこれに縛りつける。そして、これを解くには、第一に親族關係の者が代納するか、第二は其の組合よりするか、第三は村中よりするか、何れの方法にても代納する迄は繋いで置く。また其の間は自宅に於ても表口の戸を締め切り、青竹を十文字に渡し、四方の隅に釘を打ちつけ交通を斷つので、家族は水汲みの外は出入することも出来ぬ。村内では交替に人夫を出して不寝番をするので、未納者が出ると其の失費は多大であつた（同郡志）。更に越前大野郡坂谷五箇村では、江戸期の年中行事として、十二月二十六日の夜を『庄屋迎へ』と稱して居た。此の理由は毎年十一月になると百姓は年貢米を納めることとなつて居たが、その時期が來ると庄屋は一種の人質として藏元屋敷へ招致され、自分の支配村の年貢が

皆済するまでは、否應なしに滞留させられるのであつた。これが爲め村の百姓たちは競うて完納に努め、此の日に滞りなく庄屋を迎へ祝宴を催したので、遂に此の行事になつたのであると傳へて居る（同村誌）。

斯うした生活を餘儀なく營んで居た農家の女子の教養は、それこそ極めて低劣なるものであつて、其の大多數は下世話に、いろはのいの字はどちらから、筆を降ろすやら、知らぬと云ふ者であつた。若い娘でも十人のうち九人までは文字を知らず、俚謡の『文はやりたし書く手は持たず、白紙やるから文と讀め』と云ふ者ばかりであつた。紀州の田邊附近の村々では、昔は若い者が文字を知らぬので、戀文の代りに松葉に小石を結びつけてやり『まつにこひし』と判斷させ、斯うして夫婦となり始めの子には、男なれば石吉、女なればお松と名づけたとある（南方隨筆）。しかし、かゝる方法は他國にも存してゐて、東北地方では石手紙、または木手紙と云ひ、明治初期まで農山村に行はれたとの事である（郷土研究卷五）。

當代の婦女が如何に無筆であつたかと云ふ例は、俣指に堪へぬほど存してゐる。淨瑠璃の「奥州安達原」に、文治の妻のお谷が文盲のため夫を悪人と認めて訴狀を持參した條を記して

『扱も扱も世の中に、物書かぬ身の上ほど、つらい悲しいもの有らうか、連添ふ男の身の科を書き記した物とも知らず、悦び勇んで代官所へ、持っていたとは何事ぞ、せめていろはを讀む程なりと、此の眼があいてあるならば、何のいかうぞ往きはせぬ』と悲嘆の涙にくれたとある。また同じ「櫻鏝恨鮫鞘」のお妻が、無筆のために遺言を幼児に口授して、八郎兵衛に殺される場合がある。しかし、廣い我國にあつては、幾十萬のお谷や幾百萬のお妻が存したのである。教養の修養のと望むことは無理であつた。

社會的には女子の人格は認められぬ

我國の古代には共同婚の習俗が存した。筑波山の燿會に『他妻に吾れも交らむ、吾が妻に他も言問へ、此の山を領く神の、禁めぬ行事ぞ』とあるのが（萬葉集九）、其の典型的のものである。そして、斯うした痕跡は約一千年を経た江戸期にも、各地の農村に存在した。陸奥國下北郡尻屋村では、昔は村内の娘と出戻りの婦人とは青年男子の物であつた。娘達は十五歳になる

と『娘宿』に泊りに行き、青年の要事に従ふことになつてゐた（週刊朝日卷十二）。羽後仙北郡檜木内村、同郡田澤村などでは、妙齡の娘を持てる親達は、舊正月十五日夜に、一定の場所に假小屋を設け、青年の男女を集め徹夜させた。若し此の會合に娘を出さぬ親があると、大勢の青年が亂暴をなし、又は娘の嫁入を妨げたと云ふ（江戸時代の男女關係）。越後の全國に行はれたと想はれる盆くじ（盆カ、とも云ふ）と稱する民俗は、共同婚の事實を最も露骨に然も正確に物語つて居る。そして、此の事は古く編纂された「長岡領風俗問狀答」にも載せてあるが、今は近刊の「越後三條南郷談」から抄出する。それに由ると昔は毎年盂蘭盆になると、村の若者が盆の休日間だけの妻女を、村の娘の中から籤引で定める。娘達はどうしてもこれに服従せねばならず、父兄もまた公然と許して置いた。勿論、此の盆くじが結ぶの神となつて、誠の夫婦となる者も多かつたと聞いてゐる（爐邊叢書本）。

斯うした民俗はまだ全國に亘つて夥しきまで猖行して居り、其の事例は筆者の手許に蒐集してあるが、他は省略した。そして、かゝる民俗が古くから江戸期まで残存したと云ふことは、即ち農民階級の女性は社會から人格を認められなかつた事に歸結するのである。更に露骨な民

俗は娘を女にしてやる行事が、毎年、日を定めて擧げられたことである。詳細は風紀に関するものが多いので茲には記載を差控へるが、農村の女性には都會人の夢想だにせぬ苦患が負はされて居たのである。

飢餓線上を彷徨せる農村の女性

農村の女性（山村漁村も同じだが今は省略する）は労働の過激なる反對に、餘りにも粗衣粗食のために栄養不良に陥り、更に多産と育児とに寸隙なく、身心ともに疲れ果てゝ居るのが常態であつた。既載の「世事見聞録」の百姓の條に、左の如き記事がある。

農民は中々食料足らず、耕作の間に或は駄賃を取り、或は日雇に出で（中略）身も心も落付べき所なし。或は病に臥したる親の看病をも致し得ず、素より薬を與ふる力なく、又家族（女子供）たちも、夏の夜は蚤蚊に責られ、寒氣は乏しき焚火の影を頼み芋を績み、糸を取り機を織るなど致し、或は其機の代錢をも前借などして、商人等勝手儘なる安き値段に差引か

れ、却て元手を失ふ如き事あるなり云々。

又農業一圖にて、餘業の出來難き土地は、猶更に凌ぎ方むづかしく、或は親は老耄して役立たず、子供は幼少にて耕作の手傳も致し得ず、いまだ他所へ丁稚奉公に出すべき程にも成りかねしは、只々夫婦のみ氣狂ひの如くなりて晝夜働き盡し、或は乳呑兒の泣わめくのも構はず、搗挽糟糠の業をなし、又農業に出る時は留守に子を籠に入れて、幼稚なる兄弟なる者に預け置き、亦は這ふ子を耕す田の脇なる木の根、鍬の柄などに縛り置き、蟲はら痛むに薬も與へず、犬猫の子を育る如くして、稼穡に身を碎き國役を勤むるなり、又國所によりては、子供大勢出來て凌ぎ兼るとき、間引（墮胎の方言）と云ひて、産みたる子を殺すなり、言語に絶えたる無情至極なれど、子多ければ終に家を潰す基となるゆゑ據なき事なり、小前百姓を水呑百姓と云ふが、中々水もたべ兼るなり云々。

洵に飢饉線を彷徨する生活とも云ふべきである。就中、間引（武家階級にも行はれた）の不祥事は、全国の津々浦々まで殆んど公然と行はれたもので、斯うして人口を調節し餓死を遁れるより外に致し方がなかつたのである。従つて是れが爲に母體を傷け非業の死を遂げる者が多