

ふのであつて、それは任那の官府がミヤケと稱せられてゐたことから推知せられる。屯倉の文字の用ゐられたのは、かゝる領民に對する行政事務が主として租税の徴收にあつたからである。ところで、かういふ皇室以下諸家の部民の耕作する田は、民衆自身の所有であつたかどうか問題であるが、上に述べた如く大化以後の豪族が改新以前の地位を繼承したものであるとすれば、さういふ昔の豪族は即ち地主ともいふべきものであつたのではあるまいか。農業生活をなすもの、間に貧富の懸隔があつたとすれば、それは田を有することの多寡、またはそれを有すると有せざるとの區別に本づくものであつたと考へねばならぬからである。さすれば、所謂國造縣主など、稱せられたものは、即ち地主の最も大なるものであつたと推測してもよくは無からうか。彼等が此の如き地位を得たのは、大地主であつて經濟的勢力を有つてゐたからであらうと思はれる。といふよりも、大地主にかういふ地位と稱呼とが與へられたのである、といつた方がよいかも知れぬ。戦争の無い平和の社會に於いては、權力は經濟的優越者に屬するのが自然である。さうして又た、此の如き地位を有することによつて、小農に對する兼併や新

田の開墾などもなし易く、彼等の所有田は益々大きくなつて來たこと、想像せられる。(彼等が斯かる大地主となつた由來は遠く、それには種々の事情があらうと思はれるが、それはおのづから別の問題である。)大化以後に於いて地方的豪族が種々の方法によつて山野を占領し又た墾田を有するやうになつたのは、班田制が布かれて、法制上、すべての田が國有とせられた、めに、形を變へて此の状態を繼續しようとしたからのことであり、國有田以外のところに於いて地主となつたのである。逆にいへば、大化以後のかういふ状態によつて、改新以前の豪族が地主であつたことを推測し得るのでもある。

もしかかう考へ得られるとすれば、國造縣主などの部下の一般農民は、一面では、政治的意義に於ける彼等の被治者であると共に、他面では彼等の有する田を耕作するものでもあつたので、彼等に納める租税はむしろ小作料の性質を多分に帯びたものでは無かつたらうか。(小作料といつても現代的意義に於いてので無いことは勿論であるが、他に適當の語が見出せないから、しばらく、此の語を用ゐて置く。)田を貸して小作料を徴することは、令にも見えてゐるが、これは決して新しい方法



では無く、古くからあつた習慣と見なければなるまい。又た、法令に於いて小作料と見なすべきものにも租といふ文字が用ゐてゐるのは、所謂租税と小作料との間に區別が無く、國語に於いてもやはりさうであつたことを示すものらしい。大化以前に於いて地方的豪族の配下の農民が其の君主たる豪族に租を納めて田を耕したことを全然それらと同一視することはできないにしても、さういふ性質が含まれてゐたものとするのは、これらの事實から見ても許容せられるのではあるまいか。さて、こゝに地主といつたのは耕作地、即ち田、についてのことであるが、實は、其の配下に屬する民衆の生活する土地全體が彼等の所有であつたといつてもよいのであらう。租税の主體であり、經濟的價値を有するものは田のみであつたので、大化以後に於いても、此の點では、山林原野が殆ど問題外に置かれたらしいことを思ふと、田を有することがおのづから土地の全體を有することでもあつたらう。さすれば、政治的意義に於ける土地の領有と大地主として田を有することとの間には、今日考へるが如き明確な區別があつたのでは無からう。もつとも、地方により土地の狀況によつて、かういふ關係も一樣では無かつたに違ひなく、又た場合に

よつては、國造縣主の配下に屬しながら地主として田を有つてゐたものもあり、自家の耕地を有する小農もあつたらうと想像せられる。一方では兼併が行はれると共に、他方では田の開墾占有の自然的狀態が或る程度に維持せられてゐた場合があつたらうと思はれるからである。だから、政治的意義に於いて其の地の民衆を領有することが土地の領有に伴ふ場合と、單に地主として田を有するのみである場合との間には、其の土地の大小廣狹におのづからなる差異があつたのみならず、其の權威の性質にも區別があつたに違ない。中央の貴族は、概していふと、地方の豪族とは趣を異にしてゐるが、其の部下には地方に住して地方人を管治してゐた豪族があつたはずである。伴造の部の名を氏としながらカバネを有する地方人は伴造の部民中の有力者、首領だつたものであらうといふことを「上代の部の研究」に述べて置いたが、それは即ちこのことをいつたので、かういふ豪族が國造縣主など、共に改新以後郡司に任せられたのである。かゝる豪族の由來は種々であらうが、それはともかくも、伴造に屬してゐながら部民に對してはやはり地主としての地位を有つてゐたのではあるまいか。伴造に屬しない國造縣主などの豪族



の状態からかう類推せられる。同じく「上代の部の研究」に置いて置いた如く、伴造等が地方に領民を有するやうになつた事情の一つとして、地方的豪族を服屬させたことがあつたとすれば、此の場合に於いては、なほさら此の推測があてはまるので、一般部民は、田の耕作については、さういふ豪族に對する從來の關係を繼續したのであらう。もしさうとすれば、中央の貴族は政治的君主として其の部民に臨んでゐたのであるが、部民の耕作地は、彼等とかゝる君主との中間に介在する、豪族の有であつた場合が少なくなかつたらしく、推測せられる。皇室の直轄地、皇族の領地についても、之と同様なことが考へられよう。之を要するに、一般農民には自己の耕作すべき田を有せざるものが多く、田の多くは地方的豪族の所有では無かつたらうか。もしさうとすれば、彼等は其の生活に於いて地主たる豪族に依屬しなければならぬことが多かつたに違ひなく、耕作すべき田の興奪についても豪族の權威が強く、それによつて其の田が自己の所有で無いことを覺知してゐたのであらう。勿論、彼等は決して豪族の奴隸でも無く、又た農奴と稱せらるべきものでも無く、自由の民ではあつたので、此の點について誤解をしてはならぬが、このことは

別に後に述べよう。

なほこゝに一言すべきは、皇室皇族及び中央の貴族にも、亦た單なる地主としての所有田があつたらうといふことである。安閑紀に、三島竹村屯倉の田部は河内縣の部曲、即ち此の縣の君主たる大河内直の部下の農民であつたといふので、其の起源を説いた物語があるが、此の物語が事實では無く、書紀の編者の造作したものであるといふことは、「上代史研究」に説いて置いた。しかし、三島に屯倉があり、大河内直の部下の農民が其の田部となつて此の屯倉の田を耕作してゐたといふことだけは、其の地方にいひ傳へられてゐた昔の事實であり、書紀の編者はそれによつて安閑紀に記されてゐるやうな起源説話を作つたものと、推測せられる。書紀に例の多い種々の起源説話の一般の性質から見ても、かう考へるのが正當である。多分、昔の河内縣の地域には、「田部」を氏の名としてゐる農民が、書紀編纂のころに、存在してゐたのであらう。此の田部が如何なる條件で屯倉所屬の田を耕作してゐたかは知り難く、鑿丁として徵發せられたものゝやうに語つてある説話は、それが説話である限り、必しも事實を傳へたものとして信せられず、よしそれを信ずるに



しても、彼等が何等の報酬なしに使役せられたものであるかどうかは明かでないが、此の田が皇室の所有であつて、それを何等かの方法によつて、これらの農民に耕作させてあつたことだけは事實であらう。いひかへると田部たるこれらの農民は、彼等自身の有する田を耕作して其の租税を皇室に納めたのでは無く、皇室の有せられる田を耕作したのであり、田についていふと、其の地主が皇室なのであり、皇室には地主として有せられる田があつたのである。此の場合の屯倉は、皇室が地主として有せられる田の耕作を管理するところであつて、上に述べた普通の例とは少しく趣がちがふが、屯倉の文字は此の場合の方が一層適切である。なほ附記する。普通の意味での屯倉に屬する農民、即ち皇室直轄地の住民、更にいひかへると天皇所有の品部の民が如何に呼ばれてゐたかは明かでないが、それは或はミヤケの民またはそれと同じ意義に於いてオホヤケの民といはれ、一般に某の民と呼ばれた家々の部、民が某部ともいはれるやうになつたに伴つて、それがまたミヤケ部もしくはオホヤケ部とも呼ばれたのでは無いかと思はれる。(オホもミもヤケの敬稱である。「オホヤケの民」は國家民の義である後の「公民」の稱呼とは關係が無

い。) 正倉院文書の筑前國の戸籍に大家部といふ部名を氏の名にしてゐるものがあるが、それが即ち此の意義でのオホヤケ部であつて、推古紀天智紀天武紀などに見える大宅臣は或はそれを管理する家では無かつたらうか。もつともオホヤケ部は各地方に散在してゐたであらうから、それを管理する家も一つのみでは無かつたかも知れぬ。姓氏録には大家臣または大宅首と稱する家が幾つもあるが、それらが皆な大化以前からかういはれてゐたものであるかどうかは疑はしいから、さういふ記載を根據として考へるわけにはゆかぬけれども、部の存在の状態から斯う推測せられる。ミヤケ部といふ稱呼のあつた明證は余はまだ發見しないが、オホヤケ部の名があつたならば、それもまたあつたらしく思はれる。もしさうならば、ミヤケの事務を處理する職務を有つてゐたはずの屯倉首といふやうな家はミヤケ部の管治者の意味にも解し得られよう。しかし、古事記の景行の卷に田部の定められたことが記してあり、景行紀にも五十七年の條に「令諸國興田部屯倉」と記してあつて、其の書きかたから考へると、これは皇室直轄民が一般に田部と稱せられてゐたので、そこからかういふ記事が作られたことを示すものゝやうでもあ



る。欽明紀三十年、敏達紀三年などの説話に見える屯倉及び田部は如何やうにも解釋せられるが、欽明紀十七年の記事のは皇室直轄地と其の住民との義として見る方が適切なやうである。もしさうならば、屯倉に兩義があつたと同じく、またそれに伴つて田部にも二つの場合があつたのかも知れぬ。さうして、全體から見ると、皇室直轄民は屯倉部、大家部とも田部ともいはれたものではあるまいか\*。

さて、皇室に地主として有せられるかういふ性質の田があつたとすれば、皇族及び貴族に於いても亦たそれがあつたことを類推しても差支があるまい。皇族や貴族から寺院に田が寄進せられたのも、かゝる意味の所有地があつたことを示すものゝやうである。後に位田職田などの制が定められたのは、やはり唐に模範があつたからには違ひないが、諸家が従來田を有つてゐたことも、亦た考慮せられたであらうか。さうして、これらの田は、或は自家の奴婢などの手によつて、或は小作料を徴收して農民に貸與することによつて、耕作せられたのであらうと想像せられるが、後の位田職田などもやはり同じであつたらう。皇族及び貴族が政治的意義に於いてそれ〴〵私有地民を領有する傍には、かういふ習慣もあつたと考へら

れる。皇族及び貴族が後になつて、山野を占領し墾田を有するやうになつたのは、上に地方的豪族について説いたと同じ理由から、舊來領有した土地民衆の代りとして與へられる法制上の位田職田や食封だけでは、其の地位に應ずる、或は日々に程度が高まつてゆく、生活を維持することができないためでもあり、權勢あるものは其の權勢を利用して限りなき慾望を充さんとするのが普通の人情だからでもあるが、土地を有することについては、かういふ歴史的由來もあつたのである。さうして、それが國有田以外の土地については行はれたのは、班田制が布かれて、法制上、田がすべて國有となつたからのことである。

以上の考説は多く推測によつて成立つてゐるのであるが、しかし間接ながら文献上の記載に根據を有つてゐるので、漫然たる臆測では無い。直接の史料の無い時代のことであるから、これもまた已を得ない方法である。さて、此の考がもし大過なきものであるならば、大化の改新に於いて班田の制を行はうとした理由は、ほぼ理解し得られるやうである。改新の第一目的は皇室皇族及び伴造國造諸家の政治的意義に於ける土地民衆の領有を齊しく廢し、それを盡く國家に統一するこ



とにあつたのであるが、國造縣主などは大地主の性質を有するものでもあつた、  
め、彼等の領土を國家に收めることは、おのづから地主としての彼等の所有田を沒  
收することにもなるので、此の二つの意味が、事實に於いては分離して考へ得られ  
ず、又た皇族伴造などにも地主としての所有田があるので、それは上記の領土とは  
性質は違ふけれども、領土の收公を徹底的に行はうとすれば、これをも放置しがた  
く思はれ、そこで諸家の政治的領土の收公が一轉して、或は一步を進めて、すべての  
田を國有とすることになつたものと推測せられる。皇族や伴造の政治的領土の  
收公は、必しも田の國有を誘致するものでは無かつたはずであるが、すべての領土  
を同様に處置し、全國にわたつて同一の制度を布くためには、おのづから斯うしな  
ければならなかつたのである。改新の詔勅には皇族貴族の地主としての、所有田  
の收公のことはいつて無いが、それは政治的領土の廢罷に包含せられてゐるので  
あらう。改新の詔勅の「其一」の屯倉及び田莊を此の意味の皇族及び貴族の所有田  
として解することもできなくは無いやうであり、處々の文字もさう見るにふさは  
しくも思はれ、なほ上にも引いた崇峻紀の卷首に「分大連奴半與宅、爲大寺奴田莊」と

ある田莊を寺の私有地とも見られることが、それを助けるやうであるが、同じ年の  
皇太子の上奏に對照すると、屯倉は子代之民及び御名代之民に、従つて又た田莊は  
諸家の部曲之民に、關聯するもの、やうに考へられるから、此の詔勅は、やはり上文  
第一章に説いたやうに解するのが妥當であらう。上記の如き私有田は、土地の全  
體から見れば僅少の部分であつたらうから、詔勅に特に記されてゐないのも怪し  
むに足らぬ。政治的意義に於ける皇室直轄領のことの書いて無いのを見ても、書  
紀の此の詔勅にはすべてが列舉せられてゐないことが知られる。

さて、あらゆる田を國有とすれば、それを如何にして農民に耕作させるかが問題  
であるが、それには唐の均田制が模範として存在したのであり、又たかゝる均田制  
の知識があつたからこそ、田の國有といふことが考へ得られたのである。均田  
制の知識が無かつたならば、恐らくは田の國有は企畫せられなかつたであらう。  
土地民衆を政治的意義に於いて國家に統一することは、田を國有とせずともなし  
得られることであり、國造等の領土を收公しても、其の田の處置については、他に方  
法が講じ得られたに違ない。皇族や貴族の私有田は、其のまゝにして置くことも



できたであらう。が、ともかくも、かういふやうにして田の國有が決行せられ、それと共に均田制を學んだ班田の制が布かれたのである。もつとも、此の班田制の定められたことも、實際の實情によつて助けられてはゐるらしい。それは、多くの場合に於いて農民の耕作してゐた田は自己の所有で無かつたことであるので、さういふ農民からいへば、其の田が貴族もしくは豪族の有であつても、國家の有であつても、其の間に大差が無いのであるから班田の制は、たゞ一定の條件によつて一定の田を一定の期間を限り附與せられるといふ點が、從來の状態と異なつてゐるのみのことである。又た班田制によるかういふ農民の法制上の地位の變化は、彼等が從來豪族の配下に屬してゐたのが、豪族と對等の地位を得て齊しく國有田を給與せられるやうになつた點にあるのみである。班田制の立案者には、此の事實も亦た考慮せられ従つて其の實施が容易である如くに思はれたのではあるまいか。天平二年の大宰府の上言に大隅薩摩には民衆の喧訴を恐れて昔から班田を行はず、私有田として耕作させてあることが述べてあるが、大化のころに於いては、此の地方はまだ十分に服屬してゐないといつてもよいほどの特殊の地域ではあつた

が、それにしても、かういふ事實があり、さうして、後までも其の状態が續けられたとすれば、班田の行はれた地方の民衆は、一般的には、それについて甚しき反抗の情を抱かなかつたものと觀察してもよいやうであり、従つて此の推測に大なる無理が無からうと思はれる。班田制に對して不満を抱いたものは、古くから田を有つてゐた豪族、少數の富裕者であつたに違ひなく、改新の當局者が如何にして彼等の地位と富とを保持せしむべきかに苦心したのも、此の故であつた。(だから、もし自作農ともいふべきものが多い土地があつたとするならば、そこには班田制が實行せられたかどうか、幾らかの疑問を挾んでもよくはあるまいか。史上にはさういふ記載が無いけれども、薩摩大隅に昔から班田の行はれなかつたことが、天平年間の大宰府の報告として始めて續紀に現はれてゐるのを見ると、班田の施行の有無は史上の記載だけでは知ることができぬ。)

しかし、班田制の設定が改新の一要項となつた事情を斯う見るにしても、班田の施行そのことに於いて當局者が如何なる意圖を有つてゐたかは、別に考へねばならぬ問題である。班田制の内容が明かでないにしても、班田を行はうとしたには



違ふから、それだけの意味からでも、此の問題は検討せらるべきである。班田は何等かの條件の下にすべての民に田を給することであり、従つてそれは、すべての民に生活の資を與へることになり、又た農耕に關する限に於いては、或る程度に貧富の差異を少くするものとして考へらるべきは、改新の企畫者は、此のことを理解してゐたであらう。大化二年の民政に關する種々の詔勅が儒教的牧民思想を基調としたものであるのを見ても、民をして其の生を遂げしむることが政治の要道として、彼等の知識に存在したことは推測せられねばならぬ。しかし、改新の全體の主旨としては、既に説いた如く、貴族や豪族の舊來の地位と富とを或る程度に持續させようとしたのであり、又た唐の官僚制度を模範としたことからも、爲政者としての自然の欲求からも、權力階級の權力と其の經濟的優越の地位とを確保しようとしたことは明かであるから知識として存在する上記の思想がどこまで改新の精神として實際にはたらいたかは疑問でもある。權力階級に權力と富とを與へようとすることは、おのづから民衆の幸福を圖ることゝは、調和しないやうになるはずだからである。が、それにも拘はらず、知識としては民をして

其の生を遂げしむることが必要であることを忘れてはゐなかつたので、そこに爲政者の態度の矛盾がある。これは必しも大化改新の當局者に限らず、支那式官僚政治の形態の存續する限り、何時の爲政者にも常に伴ふところの矛盾であるので、續紀を見れば、一方では權力階級に屬するものが不法の手段によつて斷えず百姓を苦しめてゐるのみならず、合法的にも彼等が民衆の利益を壓迫することが認められてゐるので、天平十五年五月の命令に、地位の高いものほど多くの墾田を有することが許されてゐるのも、其の一例であるが、それと共に、他方では同じ權力階級によつて成立してゐる政府の當局者が、又た屢々百姓の生活を保護する意味に於いて權力階級を戒飭してゐる。勿論權力階級の不法の行爲は、制度そのものからも、其の缺漏からも、又た制度と古來の因襲もしくは一般の習俗または普通の人情との齟齬からも、生じてゐるのであるが、かういふ矛盾を有する爲政者の地位とそこから生ずる彼等の態度とにも、其の由來がある。たゞ、此の矛盾は當時の爲政者自身には明かに意識せられてゐなかつたのであらうし、又た治者自身の權威と利益とを維持することゝ、被治者たる民の生活を保護することゝは全く意義を異にす



るものであり、従つて又た互に關係なく兩立するものとして、思慮せられたでもあらうから、事實に於いて民を壓迫する權力者の地位にありながら、立法者としては民のために圖ることを考へてゐたのである。(當時に於いては權力階級に屬するものは、民衆を自己の階級とは異なつた地位にあるもの、即ち治者から見た被治者として考へてゐたので、臣は君を助けて民を治めるものとする支那思想の受入れられたのも此の故であり、そこから斯ういふ思想が生じ得たのである。地方的豪族、即ちもとの國造縣主、等または伴造の部民の首領だつたものは、治者と被治者との中間に存在するものであり、一面に於いては治者階級に隸屬するものでありながら、他面に於いては被治者の首領と認められてゐた。上にも記した如く郡司が特殊の地位を與へられたのは、畢竟、こゝに由來がある。)班田の制の設定も亦た、かういふ意味に於いての民のためにする制度を立てようとしたのであつて、大寶令の規定に於いて唐の均田法を種々の點で改めてあるのも、やはり此の用意から來てゐるのであらう。(唐の均田の法と大寶令の班田の制との比較については、故内田銀藏氏の「日本經濟史の研究」及び瀧川政次郎氏の「律令時代に於ける農民生活」に

有益な考證がある。)大化の制は今日から知り難く、或は大寶令の比して幾らか直譯的のものであつたかも知れぬが、立案者の意圖は同じであつたと推測せられる。

しかし班田の制は果して、其の立案者の考へた如く、容易に行はれたであらうか、又は行はれたにしても、其の精神が貫徹せられたであらうか。既に述べた如く、書紀には其の施行の状態を知るべき材料が全く見えてゐないのであるが、幾らかの推測を試ることはできよう。さて、奈良朝時代に於いては、班田が行はれてゐながら農民に貧富の差が多く貧民は殆ど其の生活に堪へなかつたことは、周知の事實であるが、これは班田制が、理論どほりの成果を擧げ得なかつたことを示すものである。さうしてそれは奈良朝に始まつたことではあるまい。勿論、貧富の差の既に存在した社會に對して班田制を布いたのであるから、それは初から當時の社會状態によつて大なる制限を受けてゐたのもあり(例へば大化に於いて、もし大寶令の規定の如く奴婢にも口分田を給したのならば、奴婢を多く有する富家はおのづから多くの田を與へられたであらう)、又た舊來の富者は其の自然の欲求として、



爲し得る限りの方法によつて其の富を維持しようとしたはずでもあるから、此の點を顧慮する必要はあらうが、それにしても事實は事實である。本來、班田制そのものが其の目的たる田の分配に於いて十分に公平を期し難きものである。其の位置、地質、肥瘠、廣狹、水利の便否など、田そのものに存する幾多の條件、また田の多寡や其の存在状態と人口の疎密や聚落の形態との關係などの複雑な事情は、法令に規定し得られる如き簡単な方法で公平な取扱のできるものでは無く、又た當時の知識と技術とによつては、田の廣狹すらも正確に測量し得なかつたであらうから、實際には、そこに免れがたき不公平が生じたはずであるが、それが直ちに收獲の多寡に影響し、従つて又た農民の貧富に關するところがあつた。さうして、かういふことはおのづから班田の際に於ける私曲を誘ひがちであるが、其の事務に關與した國司郡司などが、此の點に於いて決して公平で無かつたことは、上に述べたところからも推測し得られよう。なほ、人の能力や欲求も種々であつて、これも亦た年齢や性別や其の他、法令に規定せられるやうな標準で品別し得られるものでは無く、人生の遭遇する事件も雜多であり、農業そのこと、の外にいろ／＼な社會關係が

あるのみならず、租税や徭役や其の他の法制上の義務から生ずる幾多の事情があり、農民の生活はそれらによつて左右せられるのであるから、同じく一定の田を給せられても、其の間に生活の難易が生じ、さういふさゝやかなところからも貧富の差異が展開せられる。さうして一たび貧富の差が生ずれば、それは漸次擴大せらるべき性質を有するものである。又た外部的事情としては口分田以外の國有田及び貴族豪族に給與せられたもの、又は彼等の有する墾田などに農民の耕作し得べきものがあるため、それによつて班田制の精神が損はれることを考へねばならず、貴族や豪族の權威が直接間接に農民の上に加はり、或は農民を誘惑して、彼等の行動と生活を亂し、それによつてまた班田法の精神が傷けられることを知らねばならぬ。其の他、全體に法令が文字どほりには行はれない場合が多く、特に地方に於いてさうであつたことを、注意しなければならぬので、和銅五年五月の詔勅に「制法以來、年月淹久、未熟律令、多有過失」とあるやうな事情さへもあつたのであるが、班田の施行についても亦た同じことが推測せられはしまいか。

だから、班田制は表面的には施行せられても、事實に於いては、少くとも、其の精神



が貫徹せられなかつた、と見なければならぬ。さうしてそれは班田制そのものに本来、無理なところがあるからである。其の無理な點は種々あるので、事務的な點では人口に比して田の少い場合なども其の一つであり、其の最も顯著な例は續紀神龜四年七月の條に「以伊勢尾張二國田、始班給志摩國百姓口分」とあるものであるが、かういふ處置をしなければならぬやうな状態の下に、班田が満足に遂行せられるはずは無い。さうして程度の差こそあれ、之に類した場合は所々にあつたのであらう。が、其の最も根本的なものは、私有財産の觀念の發達してゐた時代に、財産として最も重要な田の私有制を廢し、それを國有としたところにあるのであつて、貴族や豪族が山野を占有したり墾田を行つたりしたのは、此の私有慾から出たことであり、後になつて一般的に墾田の私有を許したところのあるのも、亦たさうしなければならなかつたほど、私有財産の觀念が鞏固であつたからである。此の墾田私有の法が田の國有制を根本的に破壊し、従つて班田制の效果をして甚だしく薄弱ならしめたものであることは、いふまでも無い。が、私有慾の最も盛であつたのは、昔から私有田を有つてゐた權力階級のものや豪族富裕者であつたので、これ

は事實上、種々の點から直接間接に班田制の壞類を誘致したものが、やはり彼等であつたこと、相應するものである。多數の農民に至つては、彼等がもし上述の如く改新以前に於いて概ね田の所有者で無かつたとするならば、長い間の因襲として、田をみづから有するが如きことは、よし其の欲望はあつても實際には、寧ろ不可能事として考へられてゐたかも知れぬ。だから、彼等は班田制そのものに對して反抗はしなかつたけれども、法制上の嚴格なる取扱には満足ができず、裏面で行ふ種々の私曲によつてそれを緩和し、又は別の方面に向つて生活の欲求を充たさうとし、或は其の遁路を得ようとしたのであらう。さて、上記の缺陷は班田制の根本に源を發するものであるから、大化の後、まもなくそれは現はれて來たのであらう。近江令、持統朝の令を経て大寶令に至るまでの間に、細目については何等かの變改が行はれたでもあらうし、さうしてそれには、其の時々目についた弊害を改めようとして立案せられたこともあらうかと、想像せられるが、根本の缺陷は如何ともすることができなかつたのである。

かう考へて來ると、大化の改新の一要項として班田の制を立てたことは、本来、無



理な企てであつたことが知られるであらう。新しい制度の全體からいふと、改革の當事者は意識してゐなかつたことながら、特殊なる權力階級の存在を基調としてゐる全體の制度が、民衆の生活を安全ならしめようとする班田制の精神を妨げるものであり、班田制そのものについていふと、多數の農民に於いてはそれを行ふに便なる事情も無いでは無かつたらしいが、田の私有を認めないのは財産に關する當時の普通の觀念に反するものであつて、そこに此の制度の完全に行ひ得なかつた根本の理由がある。なほ、班田の制を定めるに先だち、それが果して一般的に實行し得られるかどうか、またそれを實行することによつて農民の生活が果して保障し得られるかどうかを、事務的見地から調査してはゐなかつたに違ひなく、それだけの準備をする時間が無かつたことから、このことは知られるのであるが、これは明かに當局者に用意の足らなかつたことを示すものである。未來に如何なる障害が起るか、の豫見ができなかつたのは、人のしごととして已を得ないことであり、或る制度の下に人の欲望が如何に動いてゆくかの機微なる人情を透察し得なかつたのも、亦た當時の爲政者にそれを責めるのは無理であらうが、班田とい

ふやうな、民衆の生活に直接の關係のある、重大事を決行するにしては、すべてが輕卒であつた。が、それは、唐に均田の制度があるといふ知識が、容易にそれを實行し得るものゝやうに思はせたからであつて、何事にも唐制を學ばうとする態度が然らしめたのである。均田の制が如何なる状態に於いて行はれてゐるかの實際も、又た支那と我が國との地勢や耕地の性質や又は作物や農耕の方法やの差異なども、深くは考慮せられてゐなかつたであらう。なほ、大化の改新が、我が國に於いては、法制を立てそれによつて政治をしようとするやうになつた最初であつたので、法制が如何に實行せられるものであるかについての經驗が全く無かつたこと、立法者としては、法制によつてすべてが規定し得られるやうに考へ易い傾向のあること、又た權力者の心理としては、彼等の命令によつて何事でも行はれ得るものと思ふのが普通の状態であることなども、かゝる制度の立てられたことについて思慮せらるべきであらう。田の國有も班田も、要するに、爲政者の机上の知識から出た制度であつた。



## 七 社會組織の問題

大化改新に關する余の見解は、ほゞ上記の如きものである。之を要するに、それは政治上の制度の改新であつて、社會組織の變革では無い。班田の制を布いた一事は社會的意義のあるものではあるが、それも政治制度の改革に隨伴して企畫せられたことであると共に、そのことみづからも決して社會組織の變革を意味するものではない。これは、書紀の記載によつて明白に知られることである。が、不思議にも、世間にはそれを社會改革として解釋しようとする考があるらしい。それには二つの主要なる觀察點があるので、一つは氏族關係を骨子として成立つてゐた社會組織が此の時に破壊せられたとすること、一つは奴隸もしくはそれに類似する特殊階級が此の時に解放せられたとすることである。前者は比較的早くからあつた見かたであるが、後者は近ごろになつて流行しはじめたものである。これらの考は如何にして生じたのであり、どこに誤解の本源があるのであらうか。

余は少しくそれを検討してみた。

極めて遠い古は知らず、文獻によつて知り得られる時代、余の見解によればそれはほゞ六世紀以後に於いては、我々の民族の社會組織が氏族關係を骨子として成立つてゐるもので無かつたといふことは、上代の部の研究に既に説いて置いた。大化以前に於いて、朝廷の官職が世襲的であり、土地民衆が世襲的貴族豪族によつて領有せられてゐたことは、事實である。さういふ貴族豪族が家系を尊重し、従つて家々の系譜を作り祖先を定めたのも、之がためである。けれども、それは決して社會組織が氏族關係を骨子として成立つてゐることを意味するものでは無い。官職と土地民衆の領有とが世襲的であつたことは、例へば徳川時代などでもほゞ同様であつたことを考へるがよい。たゞ、大化の新制によつて戸籍が作られた時に、もと朝廷のトモ(伴)として或る部に屬してゐたもの、いひかへると伴造の配下であつたもの、又は伴造國造及び其の他の中央の貴族や地方の豪族の部民であつた農民は、それぞれ氏の名としてもとの部の首長または舊領主の氏の名、伴造に於いてはそれが即ち部の名を用ゐることになり、さうしてそれから後、奈良朝にかけて、



彼等の中の何等かの地位のあるもの、又は農民中の首領だつもの富裕のものが、漸次カバネを賜はるやうになつたので、それがためにカバネを有する家々に於いて大化以前の伴造國造などの家々と氏の名を同じくするものが多く世に現はれて來た。例へば中臣鹿嶋連などの如く、氏の名の下に住地の名を重ねていつてゐたもの、うちには、かういふやうにしてカバネを賜はつた地方人の家が少なくなかつたであらう。大化以前に於いても、カバネを有する地方的豪族が中央の貴族の配下に歸するやうになつた場合には、彼等は其の領主の家の名を冒しつゝ、舊來のカバネを稱してゐたであらうから、カバネを有する諸所の地方的豪族で氏の名を同じくするものが、かういふ事情から生じてゐたであらう。此の場合にも、かういふ豪族は自己の從來の家の名、それは即ち其の住地の名、を領主の家の名の下に重ねていつてゐたでもあらうと思はれる。さうしてそれは大化以後にも繼續せられたに違ひない。かういふやうにして、同じ氏を稱するものが多く存在し又たそれが各地方に散居し、史上の記載にも見えてゐるため、後世からは、それらが血統關係を有するものであるが如く誤認せられるやうになつたのである。特に彼等が

系譜を作るに當つては、氏の名にひかれて昔の主家と祖先を同じくするやうにしたものが多く、それが姓氏錄などにも現はれてゐるため、益、此の誤認が強められると共に、かういふ血統關係のあることが遠い昔からの事實であるが如く考へられたのである。が、氏の名の同じであるのは、決して其の間に血統關係があるからでは無い。特に民衆については大化二年八月の詔勅が最もよくこのことを證明してゐる。此の詔勅には、品部を廢罷し諸家の領民を一様に國家の民とすることに、諸家は家の名が消滅するやうに思ふかも知れぬが、家の名は永久に存するものであるから其の虞は無い、といふことが述べてあり、さうしてそれと共に、諸家にはそれ／＼新制によつて官職位階を授けるといふことがいつてある。これは臣連伴造國造の有する品部がそれ／＼主家の名によつて呼ばれてゐたこと、其の品部が諸家の領民であつたこと、を指示するものであるが、此の品部につけられたそれ／＼の主家の名が戸籍に記されてゐる民衆の氏の名なのである。だから、氏の名の同じであるのは、大化以前に於いて伴造と其の部下との關係であつたもの、もしくは同じ部に屬してゐたものであるからのことか、又は領主と領民との關係



を有つてゐたもの、もしくは同一領主の領民であつたものであるからのか、何れかを示すものに過ぎない。例へば中臣を氏としてゐる多くの家は、朝廷の官司たる伴(即ち部)として其の首長、即ち伴造たる中臣連の下に朝廷の祭祀の事務を掌つてゐたもの、又は中臣連の各地方に於ける領民であつたもの、子孫なのである\*。上に引いた大化二年八月の詔勅には、父子易姓、兄弟異宗、夫婦更互殊名、一家五分六割、とも書いてあるが、これは、人が皆な所屬品部の名を以て呼ばれてゐるために、いひかへると所屬品部の名を氏の名としてゐるために、同一血族でも氏の名が區々になつてゐる場合があるといふことを、誇張した筆法で記したものである。夫の家と婦の家とが部の名、即ち氏の名を異にする場合のあることは當然であり、兄弟とても別居して、特に住地を異にして、獨立の生活を營んでゐるものには、同じ場合があるべきであつて、それは毫も異とするに足らぬことである。たゞ父子が氏の名を異にするのは異様であるが、これは普通には無いことであつたらう。それがかういふ風に書いてあるのは、書紀の編者が詔勅を漢文化した、めと考へられるが、一步進んでいふと、此の數句とそれにつゞく、由是、爭競之訟、盈國充朝、終不見治、相

亂彌盛、とは多分、詔勅の原文には無かつたものであらう。純粹の漢文になつてゐて、國語を譯した痕跡の著しく目に立つ前後の文とは文體の違つてゐることから、も、さう考へられる。が、それはともかくも、初に引いた數句は、氏の名が血族の稱呼では無いことを明瞭に示してゐるものであつて、よし書紀の編者の筆になつたにしても、それは當時の實際の状態をいつたものに違ひない。(こゝの「姓」をカバネと訓むのは誤である。もし強ひて訓をつけようとならばウヂといふべきであらうが、其のウヂは部名のこと、として考へねばならぬ。「宗」は全くこゝにはあてはまらない文字であるから、國語では訓み得られぬ。なほ姓の字を此の意義に用ゐることとは珍らしく無いので、天武紀十一年の條に見える詔勅に「凡諸應考選者、能檢其族姓及景迹、方後考之」とある「族姓」の「姓」も、同様であり、族姓は上記の意義に於ける氏の名についていつたものと解せられる。従つて此の族姓をウカラガバネと訓むのも誤である。戸令の集解の「舊説」または「古記」の説として引いてあるところに、氏の名を「姓部」と書いてあるが、これもまた「姓」を氏の名としての部名の義に用ゐたものであり、さうして「姓部」といふ熟字の構成については、上文に述べた美濃の戸籍に見



える「族部」の稱呼と互に參照すべきものである。「族姓」といふ語が用ゐられたこともまた同じところに由來がある。族の字が、昔の部屬關係から同じ氏の名を有するやうになつたもの、稱呼として用ゐられたことも、上文に述べて置いた。萬葉の家持の「喻族歌」の「族」も亦た同様であらう。

又たもし假に氏の名が同一血族を示すものであるとしたならば、例へば物部の八十氏といはれてゐる如く、同じ氏を有する多數の家の各地方に散在してゐることを、一つの宗家から分れた同じ血族のひろがつたものとして如何に其の事情が説明し得られるか。それだけの家ができるまでにどれだけの世代と年月とがかかるかを考へてみたゞけでも、其の説明の困難なことは知られるであらう。まして遺存する戸籍の斷片からでも明かに推測し得られる如く、農民が何れもさういふ氏の名を有つてゐるのであるから、同じ氏の名を有する家の數は夥しいものであらう。それをどうして一宗家から分れたものとして考へ得られるか。いふまでもあるまい\*。又た姓氏錄に見えるやうな系譜は恣に作つたものであり、而もそれが多く作られたのは奈良朝ごろのことである。さうしてかういふ系譜に於い

ても、同じ氏でありながら血統が異なつてゐるやうになつてゐるものが少なくなつてゐることは、これも亦た「古語拾遺の研究」や「上代の部の研究」に説いて置いた。當時の人々には、氏の名が血統と無關係であることが知られてゐたからこそ、かういふ系譜が作られたのである。なほ、記紀に見える伴造國造の家々の系譜に於いて、同じ祖先から出たものが多いやうになつてもゐるので、これも亦た血統關係を有する同一氏族が多く存在し、或は各地にひろがつてゐたことを示すものと解せられたのであるが、かういふ系譜も亦た、余が前著に説いて置いた如く、事實を記したもので無く、諸家が皇族または神代の物語に現はれてゐる神もしくは人物を祖先とするために作つたものであるから、かゝる解釋も亦た誤である。以上は同じ氏の名を有するものが同一血族に限らないといふことをいつたのであるが、このことは「上代の部の研究」に述べた如く、氏の名は住地によつてつけるものであり、同一血族でも住地が違へば氏の名が違つてゐたことによつて、裏面から證明せられよう。これは地方的豪族についていひ得ることであるが、氏の名といふもの、性質はこれでもわかる。貴族に於いては氏の名は朝廷の官司たる部の名である。



ところで、徳川時代までの學者は、記紀の系譜や姓氏錄などの記載を事實と信じ、たゞめ、貴族豪族などの同じ氏の名を有し系譜に於いて同じ祖先を有するが如く記されてゐるものを、血統上の同族と考へたのみのものであるが、明治時代以後になると、かういふ考の成立つか否かを學問的に吟味すること無しに、其のまゝ、それを受入れ、さうして其の考を基礎として、そこから直に一大飛躍を試み、上代の社會組織が血統上の氏族關係によつて成立つてゐたやうに、想像するものが生じて來たのである。これは、記紀や姓氏錄などを史料として取扱ふに當つて先づ試みなければならぬ其の本文研究を等閑に附したゞめであるが、又た貴族や豪族に關する記紀の記載を直に一般民衆のことゝして見ようとする態度からも來てゐるので、此の點に於いては、我が國民は一家族のひろがつたものであるといふ思想が明治時代になつて生じたのと、或る共通點を有つものである。此の思想は徳川時代までは世に現はれなかつたものである。それは全國民を一つの集團として見る考が其のころまでは存在しなかつたからである。ところが明治時代になると、封建制度がくづれて昔からの階級的區別が無くなり、それと共に世界に對して日

本の國家を立て、ゆくには其の内部の精神的結合を固くする必要が感せられたので、そこで斯ういふ思想が宣傳せられたらしい。其の由來するところは、貴族豪族の祖先が皇族または神代史上の神もしくは人物であるといふ記紀の記載にあるのであらうが、記紀の系譜は權力階級、治者階級に屬する貴族や豪族のことであつて、被治者階級たる一般民衆には毫も關係の無いことであるのに、それを全國民のことゝして解釋したのである。が、社會組織に關する上記の考へ方の生じたのは、そればかりで無く、記紀の記載を遠い昔の、従つてまた未開時代の事實を傳へたものとし、さうして一般に古い時代の社會は血族的集團を基礎として形成せられてゐたものとする、或る種の社會學者によつて與へられた知識をそれにあてはめたゞめでもあるらしい。しかし、記紀によつて知られる時代に於いては、日本民族は既に民族生活の發展の長い歴史を有つてゐるので、社會組織も政治的統制もすつと進んでをり、決して未開時代の状態では無かつた。さうしてそれは、大化改新といふやうなことが行ひ得られたのでも明かである。だから、未開時代の社會組織についての種々の學說や今日の未開民族の實際の社會組織がどうであらうと



も、それらは、此の時代の日本民族の状態を推測するには大なる助けとはならぬものである。記紀に記載せられてゐるところでは、我々の民族は、一方に於いては家族が明かな形態をなしてゐると共に、他方では其の生活が村落的集團と其の領主たる貴族豪族の政治的統制とに依存してゐたのである。其の間に血族的集團といふやうなもの、存在すべき餘地が無い。事實、記紀の記載に於いても、村落的集團と領主の所領關係との二つに關することは見えてゐるが家の外には、血族的集團といふやうなもの、あつたらしいことが、どこにも記して無い。それをあるやうに考へるのは、記紀の記載を誠實に検討しないのと、先入見によつて臆斷するのとのためである。もし記紀に見える上代の氏族を種々の形に於いて今日の未開民族に存在する部族と普通に譯せられてゐるものと同一視するやうなことがあるならば、それは日本の上代の氏族の性質を領解しないのみならず、さういふ部族の状態をも知らないからのことであらう。かういふ考への生じたことには、部族といふやうな語が新に現代の學者の間に用ゐられるやうになつた、め、部といふ文字の上から上代の「部」を漠然それと聯想したところからも來てゐるのでは無い

かと思はれる。もしさうならば、それは現代の日本の學者が往々陥る錯誤の一例である。要するに、かういふ考は確實な根據の無い、學問的に討究せられた結論でも無い、臆測である。従つて、かういふ臆測を基礎として、大化の改新を血族關係が骨子となつてゐた社會組織の變革と見なすのも、亦た無意味である。本來社會組織は法令などの力によつて簡單に破壊せらるべきものでは無く、また當時の政府に社會組織を變革しようとするやうな意圖があり得たとも思はれぬ。中大兄皇子にも中臣鎌足にも、支那的政治思想は理解せられてゐたであらうが、近代人の考へるやうな社會改革の如きことが思慮せられてゐたはずはあるまい。上に述べた如く、改新の當局者は貴族や豪族の社會的地位を動かさないやうにしようとし、政治的にも彼等をして依然として權力階級の地位を保たせようとしたのであり、さうしてそれは改新後の實際状態にも現はれてゐるのであるが、もし大化の改新に社會改革といふやうな意圖が伴つてゐたならば、當局者のかういふ態度は甚だ解すべからざるものである。唐制を學んで新しく官僚政府の形體を整へても、官職の實質に於いては、改新以前の状態の繼續せられてゐる部分が多いといふこと



は、上にも説いたが、官府組織ですらも、かうであつたことを考ふべきである。

なほ、改新後の政府は、貴族豪族の家々と其の舊部下のものとの關係をさへ、或る程度に持續させようとしたらしく思はれるふしもある。天智紀三年の條に見え、此の年に始めて制度として置かれた氏上といふものは、同じ氏の名を有する多くの家の首長に違ひないが、氏の名は上に述べたやうにして定められたものであり、従つて、同じ氏の名を有する家々は、決して血族關係のあるものには限られず、貴族に於いては、もとの部下であつた家々をも含んでゐた、むしろそれが大部分を占めてゐたからである。朝廷のトモとして伴造の配下に屬してゐたものは新制度の下に於いても可なりなりの地位を占めるやうになつてゐたであらうし、又たすべての貴族の部民のうちの首領だつたもの、主家と部民との中間にあつて部民を統率してゐたものは、地方的豪族として相當の勢威を有してゐたのであるが、さういふ家は改新の後もなほ舊主家との間に或る關係を有つてゐたので、法制の上でもそれを認めようとして、氏上といふものが置かれたのであらう。はじめに氏上の定められた時に、大氏小氏及び伴造等によつて其の取扱に區別があつたやうに記さ

れてゐるが、氏上を血族關係のある家々の首長と見ては、斯かる區別をせられたのが解し難いこと、大氏小氏の區別は血族關係のある家の多寡によつたものでは無く、地位の高下、勢力の強弱に關するものと思はれるので、それは家の地位を示す伴造の名がそれと並んで特に擧げられてゐることからも知られる、氏上が冠位と共に定められた公の制度であること、氏上と同時にそれに伴つて民部家部私見によれば、舊慣に従つて其の家で使役するを得るものとせられた農民が定められたこと、又た續紀文武天皇二年九月の條によると、氏の上には其の次官としての「助」が置かれた場合のあること、などは此の推測を強めるもの、やうである。「古語拾遺の研究」に説いた如く、中臣氏や忌部氏が後までも其の舊部下と或る聯絡を有つてゐたことは、かう見ると一層解し易い。普通には氏上を同一血族に屬する家々の首長と解し、血族的集團の統率者として見てゐるやうであるが、これは同じ氏の名を有する家々の間には血族關係があるといふ臆測の上に立つた解釋であるらしい。しかし此の臆測は上に述べた如く全く事實に背いてゐる。だから、其の解釋も亦た誤つてゐるといはねばならぬ。天武紀の十一年十二月の條の詔勅の「眷族多在



者、則分各定氏上、を見る、と、同じ氏を有するものも幾人かの氏上の支配に分属することが許されてゐるやうであるが、これは氏上を同一血族の統率者と見たのでは解し難いことである。同一血族のものにそれほど多くの家があつたとは考へられないからである。同じ詔勅に「因少故而非己族者、輒莫附」とあるのも、亦た氏上の統率するものが眞の血族關係の家々のみで無いからこそ考へ得られることであつて、眞の血族關係の家々のみが一つの氏上に支配せられる規定であつたならば、始からかういふことは無いはずである。こゝに族といひ眷族といふ語が用ゐてあるが、これは戸籍に國造族など、ある場合の族と同じく、同じ氏の名を有するがためにかう書かれたに過ぎないものである。(繼<sup>\*</sup>嗣令及び喪葬令に「氏宗」といふ稱呼があつて、集解によるとそれが氏上の意義に解せられてもゐたやうであるが、氏宗は明白に同一血族中の宗家のことであるから、此の解釋によれば氏上も亦たそれと同じものをさすことになる。しかし氏宗の家は血統關係によつて自然に定まつてゐるはずであるから、法令によつて制度として置かれ、氏人、即ち同じ氏を冒す多くの家々によつて新に其の家を定め官府に上申する必要のあつた氏上とは

性質の違ふものとしなければならぬ。氏宗の家では其の家の相續の場合に勅許を要することになつてはゐるが、それは同一血族のうちで氏宗の家を定め、其の場合に勅許を要するといふのでは無い。又た氏上は一度定められた上は永久に其の地位にあるものであるから、繼<sup>\*</sup>嗣令や喪葬令に於いて規定の設けらるべきものでも無い。だから上記の解釋は信じ難い。これは多分、同じ氏を冒す家々の氏上と定められた家は多くは其の中の同一血族の氏宗でもあつた、めの混亂か、又は氏上に事實上の權威の無い場合が多かつた、めの誤解か、の故であらう。全體から見れば、此の制度は永續せず、實社會に大なるはたらきをもしなかつたやうであるが、それは新しい官府組織行政系統の下に於いては、特殊の事情のある家の外は、それを有効にはたらかせる餘地が無く、さうして事實上、權勢を有する家は、かゝる制度をまたずして、如何やうにも其の權勢をふるひ得たからであらう。けれども天平寶字元年六月の詔勅に「諸氏長等或不預公事、恣集己族、自今以後不得更然」とあるのを見ると、家の勢力と人物とによつては此のころでも氏上に或る權威があつたらしい。氏長は即ち氏上であつて、此の文字は續紀慶雲四年九月靈龜二年九月



などの條にも見えてゐる。(公事に關して氏上が其の族を集める場合があるやうにいつてあること、又た「恣集己族」を治安に害あるものとして警察的意味からかういふ禁制をしたことは、其の所謂族が血族を指すもので無いことの一證であらう。同一血族としてはかういふことは考へ得られないからである。)ともかくも天智朝の此の新制は諸家の舊部下や部民に對する因襲的の權威を或る程度に保存しようとしたことを示すものであるが、それは又たやがて大化改新の當局者の態度でもあつたらう。なほ附言する。氏上を普通にはウヂノコノカミと訓んでゐるやうであるが、これはウヂノカミとすべきであつて、カミは國のカミなど、同じく長官の義である。氏上が長官を意味するものであることは、スケのある場合があつたことから明かだからである。さうして、カミとスケとが具はつてゐるといふことは、氏上と關聯して民部家部の新に定められたこと、共に、氏上が天智朝の新制であつて、大化以前からあつたもので無いことを示すものである。又\*氏上の上記の性質に關聯して考ふべきは、氏寺及び氏神のことであつて、これもまた同じ氏の名を稱してゐる家々のための寺であり、保護神であり、従つて其の「氏」はやはり

同一血族の意義に於いてのでは無かつたらう。當時に於ける氏といふ稱呼の一般の用ゐられたから、さう推測せられる。

かう考へて來ると、大化の改新に於いて社會組織の變革を企てたといふやうなことは、全く想像せられないでは無いか。或は、血族關係を骨子とする社會組織は既に末期に迫つてゐる、内部的には崩壊に近づいてゐたので、大化の改新はたゞ其の外形を破壊したに過ぎぬ、といふやうに説かうとするものがあるかも知れぬが、さういふ社會組織であつたといふことが本來根據の無い話であり、又たそれが末期に迫つてゐるといひ得るほどに歴史的變化の跡を辿ることのできるやうな史料は、どこにも無いのである。大化以前の狀態を示すものとしての氏族制度といふ稱呼が、何時から、又た如何なる意味で用ゐられるかはじめられたのであるか、余はそれを詳にしないが、かういふ語を用ゐるとすれば、それは政治上の制度を指すものとし、朝廷の地位官職と土地民衆の領有とが家々の世襲であることを意味するものとし、なくてはならぬ。大化の改新は此の舊慣を改めたのであつて、それはどこまでも政治上の制度の變革なのである。さうして、かういふ氏族制度は大化の改新によ



つて一度び終を告げたのであるから、大化の直前の或る時代は、此の意味で氏族制度の末期といふことはできようが、それは制度其のものが、自然に崩壊し破滅に近づいてゐたといふ意味での末期では無い。このことは既に上に説いた。世にもし、氏族制度といふ語によつて、漠然それを血族關係を骨子とする社會組織を意味するものと解し、そこから大化の改新が社會組織の變革であつたやうに思ふものがあるならば、それは文獻上の記載を誠實に検討しないからのことである。

次には、改新によつて大化以前の奴婢もしくは之に類似した特殊階級が解放せられたといふ考であるが、これも亦た何を根據としてさう説かれるのか、甚だ解し難い。孝徳紀二年の條には改新の要項が列擧してあるが、どこにもさういふことが無い。又た、大化元年の詔勅には、男女之法として良民と奴婢との子の分限のことが規定してあり、さうしてそれは、多分、戸籍の製作に必要であつたからであらうと思はれるが、かういふ詔勅さへあるに拘はらず、上記の如き特殊階級のことを解放するといふやうなことのあつたらしい形迹は、文獻の上に全く見あたらぬ。察するに、此の考は、改新の詔勅の「其一」に「部曲之民を罷めるとあるので、其の部曲が諸

家の「所有」としてあるところから、奴婢の如きものと臆測せられ、そこから特殊階級の解放といふことが想像せられたものであらうか。さうして、安閑紀に同じく部曲といふ文字が用ゐてあり、それにウヂヤツコといふ訓のついてゐることが、此の臆測を助けてゐるのであらう。或は又た唐代の法制上の用語として部曲が奴婢に類したものを指すことになつてゐるから、それも亦たかういふ考を誘つたものかも知れず、ウヂヤツコといふ訓も亦たそこに由來があるかとも思はれる。が、これらは何れも誤解であつて、部曲は「上代の部の研究」に説いて置いた如く伴造國造等の領民たる自由民を指してゐるのであり、領民の意味での「部」と同じである。二年八月の詔勅によると、それは「品部」とも稱せられたので、品部が領主たる皇族や貴族豪族の名によつて呼ばれてゐたのである。此の詔勅にも、品部を天皇以下諸家の「所有」としてあるが、これも、改新の詔勅の同じ文字も、政治的意義に於いて民として領有するといふのであつて、奴婢の如きものを有するといふやうな意味で用ゐてあるのでは無い。然らざれば、八月の詔勅の如きは解すべからざるものである。二年三月の皇太子の上奏にある子代入部御名入部の「入部」もまた部曲と同じ意味



であり、部曲之民の語がある如く、改新の詔勅には子代入部が「子代之民」とも記されてゐる。入部も品部と同様、單に部といふのと違ひは無いので、それは御名入部によつてつけられたものと考へられる御名部皇女(天智紀七年の條及び萬葉一の卷所見)といふ名のあることから知られる。これは御名入部が御名部ともいはれてゐたことを示すものである。古事記の開化の卷に御名部造といふ家の名が見えてゐるが、これも亦た御名入部に關係のあるものとして解すべきであらう。

なほ、部曲をウヂヤツコと訓んであることについては、同じ文字が、皇極紀元年及び天武紀四年の條にはカキノタミ、孝徳紀大化二年の條にはカキベと訓ませてあり、釋紀には皇極紀の場合にカキノクマといふ訓をも記してあつて、一様で無いことを知らねばならぬが、これは、部曲の文字が、本來、一定の國語を翻譯したもので無く、支那の成語としての此の文字を不用意に使つたまでのものであるため、後になつて、漢文で書かれた書紀の文字を國語で訓まうとするに當つて、定訓が得られなかつたからである。今、部曲の文字の用例を見るに、皇極紀には百八十部曲とあつて、それは伴造の領民を指すのであるが、部曲と書かれたのは、朝廷のトモが部と

もいはれ、従つてモ、ヤントモノヲを、推古紀二十八年の條及び孝徳紀卷首に見える如く、百八十部と書く例のあつたことに誘はれたものであり、トモの首長たる伴造の領民がやはり部といはれてゐた、ゆゑであるらしい。部の字音たる「べ」は國語化せられてゐたが文字には部と書くので、純粹の漢語である部曲の文字が聯想せられたのである。或は、部民をいふについてもモ、ヤントモノヲの語が適用せられてゐたので、それを百八十部曲と書いたものと見てもよからう。又た、安閑紀の部曲は地方的豪族の領民をいふのであり、孝徳紀のは伴造の領民をも國造などの地方的豪族の領民をも總括していふのであるが、これらのすべての場合に適合する國語の訓としては、カキノタミが最も適切であらうか。即ち、それ／＼の首長の所領として區劃せられ限定せられた民の意である。もつとも、孝徳紀には「部曲之民」とあるから、こゝでは部曲の二字をカキノタミとは訓めないが、單に部曲とあるのも部曲之民とあるのも、意味は同じである。なほ、天武紀のは氏族制度時代のものでは無く、天智朝の新制として設けられた民部家部をいふのであり、朝廷の貴族のそれ／＼の家に使役せられるものとして定められた民を指すのであるから、昔



の伴造國造などの領民とは性質が違ふ。それを同じやうに部曲としてあるのは書紀の書きかたの杜撰である。ところで、部曲の意味が上記の如く自由民である以上、それがヤツコといはるべきで無いことは明白であるから、ウヂヤツコと訓むのは全く見當違ひであるのみならず、ウヂとヤツコとの二語をかう結びつけていふのも國語の構造としては甚だ不自然であるから、かゝる稱呼が實際あつたとは思はれぬ。カキノクマに至つては、曲の字が別の意義に於いてクマの語にあてられてゐたことからの附會である。又たカキノタミが即ち領民の意味での(部)であるから、カキとべとを重ねてカキベといふのも奇である。これは、天智紀三年の條に見える新制の民部、又た天武紀六年の條の官名としての民部卿の民部が、何れもカキベと訓まれてゐるのを見ると、カキノタミといふ語のあるところから、カキがやがてタミの義と解せられたからのことであらう。が、此の訓みかたも古いものとは思はれぬ。それは同じく民部の字が用ゐてあつても、其の意義はそれ／＼違つてゐるのに、一樣に此の訓がつけてあることから考へられる。雄略紀卷末の民部も、同じ紀の十七年の土師氏の私民部とある民部も、同じくカキベと訓んで

あるが、前者は領民の義であるから書紀の用例によれば部曲と書き得べきものであり、後者は文面の上では土師氏の特殊の業務に従事するものゝことであるけれども、筆者は所屬の民といふ意味で書いたものらしいから、やはり同じ例と見なし得られよう。しかし天智紀の民部は上に述べた如くそれとは同じで無い。官廳の名としての民部の部に至つては、大寶令の兵部刑部などの部と同じく、新に唐の尙書省の六部のそれを取つたものであり、氏族制時代の部民の稱呼としての部と混同すべきものでは無く、同じく民部と書かれてゐながら、雄略紀のは勿論のこと、天智紀にあるのとも、全く性質が違ふ。もしそれに國語のあてられた場合があるとするならば、タミノツカサで、もあつたらうか。だから、古くからこれらの民部の文字が一樣にカキベと訓まれてゐたとは考へられぬ。單に領民の意味についていつても、上代の部の研究に説いた如く、氏族制時代に於いては、諸家の領民、即ち部曲、は其の領主の名を冠して某々の民といはれてゐたらしく、部の字が適用せられた後には某部とも稱せられるやうになつたやうであり、又た其の一般的稱呼としては品部もしくは入部とはいはれてゐたが、カキベといふ名があつたらしい形



迹は無く、其のころ既にカキが民の意に解せられてゐたとも推考しがたい。カキべといふ語は、民部と書いてある書紀の文字を國語で訓まうとして、後世になつて、多分、平安朝ころに考へ出されたものであらう。さすれば、部曲をカキべと訓んだのも、やはり後世のこと、しななければならぬ。カキノタミは或は古語であるかも知れず、さう見るに支障は無いやうであるが、部曲の文字はそれを漢譯したもので無く、後人が部曲の文字を訓むに當つて此の語を適用したものであることは、書紀に支那の成語が用ゐてある場合の一般の例からも推測せられる。特に、孝徳紀には「部曲之民」と書いてあるから、部曲がカキノタミの譯語で無いことは明かである。部曲の字はかういふ事情で後世いろ／＼に訓まれるやうになつたのであるから、其のうちの一つにウヂヤツコといふ誤謬であることの明白な訓があるのも怪しむに足らぬが、それによつて部曲をヤツコと解するが如きは全く無意味である。<sup>\*</sup>なほ書紀では部曲を唐代の法制上の用語とは全く異なつた意味に用ゐてあるから、もし唐の部曲の稱呼によつて書紀の此の文字を解しようとするものがあるならば、それは大なる誤である。書紀と同じころに作られた令に於いて、唐の部

曲に當るものとしては、次にいふ家人の稱呼が用ゐられてゐることを考ふべきである。日本では「部曲」が法制上の用語としては取られなかつたのである。

なほ他の方面から考へても、上記のことは證明せられる。上にも述べた如く大化元年の詔勅には良民と奴婢との區別が説いてあるが、良民の外に奴婢があつたことは、大化以前から繼承せられたものと見なければなるまい。奴婢の文字をあてられた國語はヤツコであらうが、奴婢は良民の家々に隸屬してそれに使役せられたものであり、ヤツコ(家つ子)の意義がやはりさうであらうから、ヤツコが古い語である以上、此の意味の奴婢も亦た古くからあつたはずである。さうして、ヤツコの外には奴婢もしくはそれに類したものを意味するやうな國語が全く無いのを見ると、かゝる奴婢の外にさういふものがあつたとは考へられぬ。令に家人といふものがあつて、それは奴婢とは同じ取扱をうけてゐるものであるが、たゞ「不得盡頭驅使及賣買」といふ點が奴婢と異なつてゐる。「不得盡頭驅使」とあるところから見れば、多分、別戸を構へて半獨立の生活をしながら世襲的に主家に隸屬し使役せられるものをいふのであらう。が、家人の稱呼は國語では無く、さうして法隆寺



資財帳に家人一百二十三口を性別にして、奴六十八口、婢五十五口としてあるのを見るとき、家人が奴婢とも書かれた場合のあることが知られ、又たそれから考へると、國語ではやはりヤツコといはれてゐたのであらう。ヤツコの外に奴婢らしいものを呼ぶ國語の無いことから、さう推測しなければならぬ。家人といふのは支那人が一般に僮隸の類を呼ぶ名稱であることを思ふと、それを書籍の上から取つて新に定めた法制上の用語に過ぎないであらう。(雄略紀九年の條に吉備上道采女大海が韓奴六口を大伴大連に贈つたといふことを記し、吉備上道蚊嶋田邑家人部がそれであるといつてある。意味がよくわからず、僅々六口が「部」であるといふのも解し難いが、それは此の話が事實を記したもので無いからであつて、所謂家人は令の家人を想起して書かれたのではあるまいか。もしさうならば、家人がヤツコであつたといふことは、この話からも推測せられようか。此の家人にはヤケヒトといふ訓がついてゐるが、他にかういふ語が用ゐられた例の無いのを見ると、これも亦た後人の附會であつて、家人といふ漢字の直譯に過ぎなからう。)さて、此の考に大過が無いとすれば、家人はもと普通の奴婢として使役せられたものが年功

を積んだとか何等かの特殊の事情があるとかで、主家の恩恵によつて半獨立の生活をするやうになつたものではあるまいか。令に奴婢が放されて家人になることの規定せられてゐるのも、かういふ風習を法制の上で認められたものであらう。奴婢と家人とを名稱上、明かに分けたのも、法制の上の新規定であつて、本來それほど劃然たる區別があつたものでは無いらしく、それは同じくヤツコと呼ばれてゐたのでも知られる。勿論、一旦法制上の分限が定まると、それから後は實際に於いても、取扱の上にも明かな區別をつけるやうになつても來たであらうし、又た初から家人として使役せられるものが生じたかも知れぬが、續紀に奴婢のことが屢々現はれてゐるに拘はらず、家人の文字が見えず、正倉院文書の戸籍に於いても同様であるのを見ると、一般には、家人として特殊の取扱を受けるものが多くあつたかどうか、疑はしい氣がする。が、それはともかくも、令に家人と呼ばれてゐるものも、其の由來が上記のやうであるとすれば、それはヤツコ即ち奴婢の一形態として、やはり大化以前からあつたに違ひない。家人の稱呼も、或は近江令に於いて既に作られてゐたかも知れぬ。(但し家人は、天智紀に見える民部家部とは何の關係も無く、それ



とは全く性質の違つたものである。民部家部は、治者階級の貴族に隷屬する民として、法令によつて設置廢罷せられたものであるが、家人は昔からの慣習によつてすべての良民の使役する奴婢の一種である。民部家部は良民たる農民としなければならぬ。

ところで、普通の奴婢も、後に家人といはれた奴婢も、即ちすべてのヤツコが大化以前から存在し、さうしてヤツコの外に奴隸もしくはそれに類するものが無かつたとすれば、天皇皇族及び諸家の私有民、即ち品部入部または部曲之民といはれたものは、明かに良民であつたはずである。彼等は決して諸家のヤツコ、即ち奴婢では無かつたからである。或は、諸家の私有民もヤツコと稱せられたのであるが、其の性質が奴婢のヤツコとは違ひ、農奴ともいふべき特殊階級であつたらう、といふやうな想像をするものがあるかも知れぬが、既に説いた如く、ヤツコが「家つ子」の義であるとするれば、それは家々で親しく使役せられるもの、稱呼であるから、皇室皇族及び諸家が政治的意義に於いて土地と共に領有する多數の農民がそれらの領主のヤツコと稱せられたとは思はれぬ。(言語の意義は時代によつて變化するか

ら、ヤツコとても其のさすところが幾らか違つて來たことはあらうと想像せられるが、領民をヤツコとはいはなかつたはずである。\*) 皇室皇族及び諸家にもヤツコ、即ち奴婢はあつたに違ひないが、それは品部、入部、部曲とは全く別のものであり、一般良民が奴婢を使役したのと同じことである。(令に見える官奴婢は新に奴婢とせられたものも其の中にあらうが、大化以前に皇室や伴造の家などで使役せられた奴婢または其の子孫もあるであらう。大化以後の官司に伴造の職務を繼承したものがあるとすれば、奴婢にもまた伴造から引つがれたものがあらうと推測せられる。) 又た上文にも説いたことがある如く、全國の民に私有民ならざるものが無かつたのであるから、私有民がもし良民で無かつたとすれば、良民といふものは全く存在しなかつたことになるが、それは考ふべからざることでは無いか。或は、皇族及び諸家の私有民を皇室直轄の民と區別し、後者を良民と見ようとする考があるかも知れぬが、二年八月の詔勅には、明白に天皇の民と皇族諸家の民とを一樣に同じ品部として取扱つてあるから、さう解することはできない。かう考へて來ると、諸家の私有民は決してヤツコと稱せられたのでは無く、又た農奴の如きもの



でも無く、全くの良民、即ち自由民であつたことが知られよう。さすれば、大化の改新に於いて特殊階級のものが解放せられたといふのは、根據の無いことであつて、本來、解放せられるやうな特殊階級そのものが無かつたのである。ヤツコはあつたが、それは改新後も依然として存在してゐた。さうして、それが個人的に隨時解放することのできるものであつたことを思ふと、大化以前に於いてもやはり同様であつたらう。奴婢は世襲的に其の地位を繼承したでもあらうし、又た賣買もせられたであらうが、本來、家々に使役せられるものであり、又た隨時解放せられるものであり、戸令喪葬令の規定の如く法令上當然解放せらるべき場合さへもあるものであるとすれば、それを社會的階級として見るのも、既に妥當で無い。ヤツコといふ階級のものがあつてそれを家々で使役するのでは無く、家々で使役せられるものをヤツコと呼んだまで、ある。喪葬令に戸の絶えた時に家人奴婢は當然良民にせられることが規定してあるが、これは令の規定の作られた時にも、奴婢の性質がこゝに説いたやうに考へられてゐたことを證するものである。奴婢が法制上、世襲的であるやうに定められたことにも、支那の法制の影響があるのでは無い

かと思はれる。根本的にいふと、良賤の區別そのことが支那の法制を學んだものであるので、それに當る國語が我が國に無かつたことを思ふと、身分として良といひ賤といふやうな區別が嚴格な意味で本來わが國に存在したとは考へられぬ。實際に於いても良民と奴婢との分限は可なり曖昧であつたので、上に述べた大化元年の詔勅によつて子の所屬を明かにしたのも、實際の風習の上では、さういふ嚴格な規定が無かつたからであらう。さうして、奴婢と其の主家の子女との婚媾が屢行はれたとすれば、奴婢が、後世の賤民の如く、特殊民として賤まれてゐたもので無いことは、おのづから想像せられよう。後に家人といはれたもの、如く半獨立の生活をするもの、いひかへると、半ば良民として生活するもの、あつたことをも考へるがよい。又た、それを現代人の用語例に於いての奴隸と見るのも、大なる誤である。我が國の上代にギリシヤやローマにあつたやうな奴隸があつたと臆測し、又は農奴の如き階級が存在した如く考へるに至つては、ヨオロッパの社會史上の事例によつて我が國の狀態を推測しようとする現代の學者の通弊であり、それに又たヤツコの奴と譯語としての奴隸などの奴との混淆もあるのではあるまい



か。ヤツコの由來が征服もしくは捕虜とした異民族を奴隸としたことにあるやうに考へようとするのも、亦た同じ過誤に陥つたものであらう。歴史的事實として知り得られるかゝる異民族は蝦夷か韓人かであるが、狩獵民族たる蝦夷は農耕に適しないものであり、韓人はむしろ尊重せられてゐたでは無いか。或は、悠遠な昔に於ける原住民といふやうなものゝことを想像しての臆測であるかも知れぬが、ヤツコの性質と地位とが上記の如きものであり、さうして歴史時代に於いては、明かなる事實として、同じ日本民族がヤツコとせられてゐたのであるから、少くともさういふ臆測は、歴史時代に於けるヤツコの性質を知るには用の無いことである。なほ近ごろは、上代の社會に種々の階級が存在したやうに考へられてもゐるやうであるが、これにもまた現代の階級意識の反映があるのでは無からうか。要するに、大化改新は奴隸の如き特殊階級を解放したのでは無く、事實は却つて其の反對であり、唐制に倣つて良賤の區別を明かにしたことによつて、從來さまでの懸隔の無かつた普通の民とそれに使役せられるヤツコとの限界を明確にし、嚴格にしようとしたのである。良賤といふ稱呼を附することに於いて、所謂「男女之法」

を定めることに於いて、又た奴婢には氏の名をつけないことに於いて。

之を要するに、大化の改新によつて社會組織が變革せられたのでは無く、民衆の社會的地位が動かされたのでも無い。改新は政治上の制度に於いてのことであつた。勿論、政治上の制度の改革せられた影響として、社會的にもおのづから種々の變化が生じたことはあらうが、改新そのことは社會改革では無かつたのである。新しい制度そのものに於いて舊慣が多く保存せられてゐたのも、又た種々の方面に於いて制度の精神が貫徹せず、或は制度の完成と共に實際に於いては早くもそれが崩壞に向ひ、其の間から却つて舊時の状態が幾らかづゝ形を變へて復活して行くやうになつて來たのも、社會組織が變らなかつたところに一つの理由があるのでは無からうか。所謂氏族制度時代の氏族に關する思想が、官僚制度の下に於いてなほ有力にはたらいてゐたのも、破壊せられた舊制度の遺風が残存したといふよりは、さういふ思想の根柢をなしてゐた實際生活が、制度の改新によつて、直接には變革を蒙らず、概していふと、依然として繼續せられてゐたことを示すものとすべきであらう。大化の新制は氏族の官職地位と其の土地民衆の領有との世襲



的である點を改めたのみであつて、氏族の存在、其の構成、其の社會組織に於ける地位などを變革したのでは無かつた。諸家の私有民が國家の民となつたのも、民衆からいへば、たゞ彼等に對する行政系統が改められたのみである、といふことは既に述べたところである。大化の改新によつて舊社會が破壊せられたやうに考へるものも、もしあるならば、それは改新そのことの意義を理解せざるものであらう。

## 八 補遺と結語

最後に補遺として、大化改新の由來に關する一私見を記して、思の外に長篇となつた此の稿を終らうと思ふ。あの如き改革が忽然として企圖せられ、又た急激に行はれたとは解し難いやうであるから、局部的には其の前から徐々に新制度が立てられてゐたのではあるまいか、溯つていふと聖德太子に其の端緒が開かれてゐたのでは無からうか、といふやうな臆測が世間に行はれてゐはしまいかと思はれるからである。例へば、皇極紀二年の條に國司に關する詔勅があり、三年の條に中

臣鎌子が神祇伯に任せられて固辭したことが見えるから、かういふ官職は大化の前から既にあつたのであり、又それから類推すると、書紀に現はれてゐない新しい官職も其のころ幾らかはあつたかも知れぬ、といふやうなことが考へ得られないでも無いやうである。けれども、國司については、應神紀五年、履仲紀四年などの條に「國」といふ稱呼が全國を通じて劃一的に定められてゐる行政區劃の名である如く記されてゐる。雄略紀九年の條に河内國の官廳の報告といふものが見え、特に同じ紀の二十三年の條には、隋書から取つた詔勅の中に國司郡司の文字が織込んでゐるなど、大化改新後の制度によつて構造せられたと見なさねばならぬ記事が、書紀の古い時代の部分にも現はれてゐることから、又た神祇伯については、伯といふ文字の用ゐてあることから考へ、さうして「上代史研究」に説いた如く、皇極紀に於いても書紀の編者の造作した記事の少なくないことを參照すると、これらの記載は、到底、事實の記録として認められないものである。従つて、かういふ記載からは當時の制度に關する何等の推測をも試み難い。本來、蘇我氏の專權時代に朝廷の制度として新しいことが定められたと考へるのは、さういふ考へかたそのものが正し



いかどうか問題なのであつて、制度を立てるといふこと、權勢を恣にするといふこととは、むしろ矛盾してゐるのではあるまいか。のみならず、大化の前には所謂臣連伴造國造が、それ／＼の地位と領民とを有つてゐて、それによつて全體の制度が成立つてゐたとしなければ、大化の改新そのことが無意味になるでは無いか。蘇我氏が廣大なる土地民衆を領有するやうになつてからは、それを管治するため、に何等かの新しい方法が案出せられ、従つて又たそれに要する吏員が置かれたかも知れぬが、それは朝廷の官司に關することでは無い。

勿論、朝廷の制度についても、此の時代に、すべてがもと、のまゝであつたとはいひ難い。新しい文物が輸入せられ、佛教の信仰につれて、これまで無かつた事業が起り、朝廷の儀禮などにも隋唐の風が加味せられて來たとすれば、それについて何等かの新しい事務の管理法が生じたでもあらう。推古朝に來朝した所謂新漢人は、朝廷に用ゐられたものに違ひないが、それによつて新しい部(トモ)が形成せられたらしくは見え、觀勒によつて傳へられた曆法天文などの學、佛寺の建築や佛像の製作に關する新技術についても同様であり、伎樂舞のためにも、樂戸は定められた

らしいが、部はたてられなかつた。(天武紀十二年の條に見える黄文造が、もし推古紀十二年の條の黄文畫師と關係のあるものであり、さうして黄文畫師が佛畫を製作するものであつたと推測せられるならば、これは此の新技術について部と其の首長たる伴造とが定められたことを示すものであるが、此の推測は頗るおぼつかない。)かう考へることに誤が無いとするならば、それは朝廷の制度に變革の氣運が向いて來たことを示すものであらう。さて、昔は外來の文物が朝廷に採用せられた場合に部が設けられたのであるが、このころになつて、それが斯う變つたといふことは、新しい學問技術に舊來の部の制度が適合しなかつたからと見るよりは、部の制度そのものが全體として、新文物の盛に採用せられるやうになつた當時の朝廷には、ふさはしくなくなつたからとする方が、妥當ではあるまいか。限り無く傳來する新文物について一々部をたてることが、不可能になつたと見るのであるけれども、それがために舊來の制度が全般的に改められたので無いことは、勿論であるのみならず、かういふ新しい取扱ひかたも、朝廷の全體から見れば極めて一小部分に對してのことであり、それによつて舊習が動かされるほどでは無かつた。



朝廷の事務が複雑となるにつれて、伴造の家のもも其の部の職掌ならぬ他の方面の任務につく場合が生じたらしく、例へば中臣連麻呂が隋使の接伴員となり、阿曇連が僧尼を管理する法頭になつたといふやうな例もあつて、かういふことが常に起つて來れば、それはおのづから、部の制度の精神を破るものゝやうではあるが、このころの書紀の記載を通覽すると、例へば小野妹子や犬上御田鍬が遣隋遣唐の使節となつた如く、新しい職務には、多くは伴造ならぬ貴族、即ち地方的豪族、特に大和もしくは其の附近のものが起用せられたらしい。もしさうとすれば、これらのことは、必しも新しい職制を設けずして朝廷の事務が便宜處理せられてゐたことを示すものゝやうである。(これは可なり古くからのことであつたらしく、蘇我氏が勢力を有するやうになつたのも、大和附近の地方的豪族が朝廷に何等かの地位を得る場合があつたからであらう。同じく地方的豪族であつても、大和附近のものゝは、一體に朝廷に對して特殊の關係を有つてゐたらしいので、それは地理的事情から自然に馴致せられたことゝ考へられる。天武天皇十三年に新定のカバネを賜はつた地方的豪族の大部分が大和附近のものであることも、かういふ古くから

の因襲によつたものではあるまいか。) 又た僧尼を檢校するために、僧正僧都法頭が置かれたといふやうなことは、僧尼といふ特殊の生活をするものに對する特殊の制度であるから、一般の例とはなるまい。部といふ名によつて知られてゐる職掌の世襲制は、實際の事情からいつても、朝廷の事務の次第に複雑にもなり新しいことが加はつてゆく時勢の進運には適しないといふ一面を有つてゐるのであり、思想からいつても、既に冠位の制が作られてゐるやうな時代としては、それを其のままに維持し難い氣運が向いて來てゐたでもあらうが、まだ新しい制度を立て新しい官職を設けるまでにはなつてゐなかつたのが、推古朝乃至皇極朝ころの状態であつたらう。大化以後の新制度に於いて諸方面に舊習が多く保存せられてゐる中央の官府に改新前の部の繼承と見なすべきものが少からず含まれてゐることからも、このことは首肯せられるはずである。大化の前から、既に幾らかの新官職が設けられてゐたやうに臆測するのは、大化の改新によつて制度のすべてが變革せられたと考へるからであるが、此の考は事實に背いてゐる。大化の改新は變革の終結では無くして端緒であり、制度は、それから後、漸次に定められていつたので



あるが、それが容易に定められなかつたのは、舊慣が容易に改められず、或はむしろ舊慣を保存する必要のあつたことが其の一大理由であつたらしく、其の舊慣を如何にして又た如何なる程度に支那式官僚政府の形態にはめこまうかが、解決し難い問題であつたと推測せられる。このことは前章までの考察によつて、おのづから知られるであらう。地方官などについても、全國を劃一的行政區劃としての國郡に分ち國司を派遣することは、勿論、新制であるが、皇室の直轄地民、皇族及び諸家の領土民衆は、それ／＼地方に散在してゐたので、それらを管治し、租税を收納し、役夫を徵發する制度が、おのづから成立つてゐたはずであり、従つてさういふ事務を處理するものも家々にあつたに違ひないから、大化以後の新制度に於いても、其の歴史的由來がかういふところにあつたものもあらうと思はれる。直接に皇室及び諸家の領土民衆を管治し、徵税などの任に當るものは、領主の配下となつてゐたそれ／＼の土地の地方的豪族であつたらしく、従つて領主と彼等との間に系統だつた聯絡があつてゐたことは、いふまでもあるまいが、時には皇室及び諸家から何人か、地方の領地に派遣せられるやうなこともあつたらう。中央と地方との間

に作られてゐた此の聯絡網は、皇族貴族が地方に領土部民を有することの多くなるに従つて、擴げられもし複雑にもなつて來たので、大化の改新は政權の統一によつてそれを整理したのではあるが、唐風の中央集權制によつて始めてそれが形づくられたのでは無い。従つて新制度には種々の點に於いて舊慣の繼承せられたものがあつたはずである。郡司に伴造の部下であつた地方的豪族が任命せられた場合のあるのは、一面の意味からいふと、從來、伴造と其の部民との中間にあり主家たる伴造のために部民を管治して來たものが、新政府のための地方官となつたので、私的關係に於ける地位が公的關係のものに引きなほされたものであるといつてもよからう。(皇太神宮儀式帳の孝徳朝に始めて評の置かれた時のことを記してあるところに屯倉を立てたとある「屯倉」は、普通に郡家と書かれてゐる郡の官衙をいふのであらうが、それをかう書いたのは、新設の郡家がミヤケといはれたからのことであり、さうしてそれは從來皇室直轄領の民を管治してゐた官衙の稱呼を適用したものである。これは單に稱呼のことに過ぎないが、新制度が舊制度の繼續として考へられる點のあつたことを示すものではあらう。上に述べた郡領



が國造と呼ばれた場合のあること参照。國司は郡司とは違ふが、上に述べた如く皇室及び諸家から何等かの任務を負いたものが地方に派遣せられることがあつたとすれば、それから一すぢの絲をひいてもあろう。これらの點でも、地方と中央との關係が大化改新によつて忽然として變化したのでは無いはずである。しかし、逆に、大化以後の國司のやうな朝廷の常任官司が前からあつたと、臆測すべきでは無い。大化の前に於いては、國といふ名を有するものは國造の領土の外には無かつたとしなければならず、さうして國造の領土は朝廷から派遣せられる官吏の管治をうくべきものでは無かつた。世間には、地方に派遣せられミコトモチと稱せられた官職は大化以前からあつたので、クニノミコトモチといはれた國司も其の類であるから、國司は大化以前からあつた、といふやうな説もあるが、國司が「國」の官司の義であり、其の「國」が地方區劃の稱呼であるべきことは明かであるから、クニノミコトモチといふものがもし大化以前からあつたといふならば、國と稱せられた地方區劃が、國造の領土としての國の外に於いて、其の時代に存在したことを立證しなければならぬ。しかしそれは不可能のことであらう。皇室直轄地はあつ

たけれども、それが國と呼ばれた形迹はどこにも無いといふことは、上代史研究にも述べて置いた。のみならず、皇室直轄地は諸家の領地と性質を同じくするものであるから、さういふ直轄地の事務を處理し其の民を管治するものは、諸家の領土民衆を管治するものと同様、やはり世襲の家であり、多分、地方的豪族であつたらうと考へられる。中央の官司たる部の首長が皆な世襲の伴造であつたとすれば、此の點からも亦た地方の官司が同様であつたことを推測しなければなるまい。此の點については上に述べた大家臣や屯倉首に關する考説が回想せられよう。時に何人か、皇室から派遣せられて何等かの事務を處理することがあつたにせよ、さうしてそれがミコトモチといはれたとするにせよ、それは決して皇室直轄地に於ける常任の地方官司として見るべきものでは無く、國司に比擬すべきものではない。其の直轄領が國といふ名を有たなかつた以上、それがクニノミコトモチで無かつたことは、一層明かである。國司は國といふ地方行政區劃の官司であり、さうして國といふ行政區劃が設けられ、そこに一定の官司が朝廷から任命せられたのは、大化に始まるとしなければならぬ。それがよし國語でクニノミコトモチと



いはれたとするにしても、さうしてミコトモチの稱呼は前からあつたとするにしても、クニノミコトモチたる國司は斷じて大化以前にはあり得べからざるものである。<sup>\*</sup>

次に大化改新の端緒が聖德太子によつて開かれたといふのは、端緒といふ語の意義次第では、首肯し得られることである。推古朝に於ける遣隋使の派遣が如何なる目的で企てられたのであるか、それに政治的意義があつたかどうかは、問題であるが、少くとも其の半面に文化探訪の意圖があつたことは推測せられねばならず、其のころは、もはや、韓地を經由して間接に支那の文化を受入れたのでは満足ができなくなつてゐた時勢であつたことが、所謂「新漢人」が此の時に隋から招聘せられたものらしく考へられること、又た留學生留學僧を隋に派遣するやうになつたことから、知り得られる。さうして、それが唐との交通となつて繼續せられ、それによつて支那の文化及び政治に關する知識が輸入せられ、終に大化の改新を誘發するやうになつたことは、いふまでも無い。現に大化改新の顧問であつたと思はれる高向玄理と僧旻とは遣隋留學生であり、特に僧旻は新漢人であつた。ところ

で、推古朝の此の企圖は、少くとも聖德太子の關與したことであらうと推測せられる。此の意味で聖德太子は大化改新を導いたものではある。一般的にいふと、支那の文物の學習は當時に於ける必然の要求であつたので、必しも太子を俟つて始めて行はれたことでは無いが、太子が有力なる指導者であつたことは許されるであらう。又た特殊の事業からいふと、太子の冠位の制定が、當時の氏族制度とは全く精神を異にする支那の制度を我が國に移植した點に於いて、大化改新の先驅であるともいひ得られるのである。けれども、太子が大化改新の如き改革を企圖してゐたとか、又は大化の改新が太子の理想の實現であつたとか考へるならば、それは大なる誤であり、太子薨後の二十餘年間に於ける歴史の發展を無視するものである。冠位の制定が、直接には、政治上の制度の改革では無いことを考へねばならぬ。太子にも何等かの改革の希望があつたかも知れず、それが實現せられないで終つたのかも知れないが、よしさういふ臆測を許容するにしても、其の希望が二十餘年の後に行はれたやうなものであつたとは、どうして考へ得られよう。政治的方面に於いては大化改新は蘇我氏の滅亡を経なければできないことであつた



が、それが太子の時代に豫想し得られたであらうか。文化的方面からは、支那の制度に關する知識と、それに本づいた改革を企圖し又は承認するだけの知識上の準備とが、太子の時代に於いて大化時代と同様に存在したであらうか。太子の薨じたのは、支那に於いて、唐朝が起つたばかりの時であることを知らねばならぬ。大化の改新は太子薨後の二十餘年の歴史の發展によつて始めてなし得られたものであることは、いふまでも無からう。のみならず、改新そのことが一つの歴史的過程である。改新の進行につれて新しい計畫がたてられ、或は舊來の計畫がおのづから修正せられ、それが又た新しい改新を誘發してゆく。根本の意圖と大綱とは動かされず、改新そのこともおのづから一定の方向を有つて進行して來たにしても、すべてが豫定の順序によつて最初の計畫が實行せられたものとはいふことができないはずである。一切が遠い昔になつてしまつた後世から回顧すると、斷えず未來に向つて動いていつたことが、悉く過去の業績として固定したものの、如く眺められ、長い年月の間に進行したことが、短い時間に壓縮せられて人の意識に上り、従つて又た何ごととも一定の意圖の實現せられたもの、やうに錯認せられが

ちである。大化改新と聖德太子とを結びつけて考へるのは、一つは太子を偉人視するところにも由來があらうが、一つはかういふ心理もはたらいてゐるのではあるまいか。

聖德太子と政治上の制度の改革とを聯想することは、なほ所謂憲法十七條の制定説話が一因をなしてゐるかも知れぬ。此の憲法が大化改新以後の作としなければ解し難いものであるといふことは、上文にも言及したことがあり、詳しくは「上代史研究」に説いて置いたが、法王帝説の記事は、それを確めるものと考へ得られるから、こゝに、それを附記しようと思ふ。法王帝説は時代が違ひ筆者が違ふ種々の記録を寫し集めたものであつて、其の間に重複したものもあり、太子の傳記と見なすべきことに關する記録とても、年代順に編纂せられてゐるのでは無く、甚だ不整頓なものであるが、其の不整頓なところ、材料となつた記録が概してものまゝ寫し取つてあるところに、此の書の價值がある。しかし、其の記録がすべて太子時代のものでは無く、其のうちには太子が既に傳説化せられた後のもの、あることが、慧慈に關する記載などからも知られる。特に、終の方にある「近江天皇」の名の記さ



れてゐる一條は、如何に早くとも、天武朝で無くては書かれないはずのものである。  
 さて、此の一條は「——天皇御世」と書き出してあつて、此の「天皇」の上の文字不明、其の  
 書き出しがたは、此の一條のすぐ前の「志癸島天皇御世」、「少治田天皇御世」、「飛鳥天  
 皇御世」と書き出してある三條と全く同じであるから、これらの四條は同じ時に同  
 じ人の書いたものであることが知られるが、立十七條法といふことが、この少治  
 田天皇御世の條に始めて現はれてゐるのである。（古典保存會で複製せられた古  
 寫本には「十七餘法」とあるが「餘」が「條」の誤寫であることは、いふまでもあるまい。）い  
 ひかへると、法王帝説に於いては、所謂憲法十七條のことが天武朝またはそれより  
 も後の時代に書かれたところのみ見えてゐるのである。十七條法の製作はこ  
 こで爵位の制定と連記せられてゐるが、爵位については、別に、前の方にもやゝ詳し  
 い記載があるのに、そのあたりには十七條のことが全く見えてゐない。法王帝説  
 は秩序だつた編纂では無いけれども、太子の薨去に關することが多く載せてあつ  
 て、主要な事蹟は其の前に列擧せられてをり、爵位の制定のことも其のうちにある  
 に拘はらず、憲法のこととがそこには無いのである。十七條の憲法といふものが、早

くから太子の作として人に知られ世に尊重せられてゐたならば、これは甚だ怪し  
 いことではあるまいか。太子の憲法制定説が古い記録には見えなくて後になつ  
 て現はれたものであるといふことを、之によつて推測しても大過は無からうと思  
 ふ。少くとも、法王帝説に記載せられてゐるといふことは、決して古くからの傳説  
 であることを證するものでは無い。けれども、それが書紀の完成前からあつたも  
 のであることを、こゝに其の制定の時期を乙丑年書紀の紀年によれば推古十三年  
 の七月としてあり、十二年四月にかけて記してある書紀と違ふことによつて知ら  
 れる。これは、こゝの志癸島少治田二朝に關する記事の年月が皆な書紀と違つて  
 るて、それが書紀の紀年のまだ定まらない前の説として考ふべきものであること  
 から、推測せられねばならぬ。なほ、こゝに「十七條法」とあつて憲法の名が見えな  
 いのも、「憲法十七條」といふ、書紀に見える如き、稱呼が此の文の書かれた時には、まだ  
 できてゐなかつたことを、示すものであらう。憲法の名は、或は書紀の編者のつけ  
 たものであるかも知れぬ。上に地方官の官名について説いて置いたやうに、後の  
 名稱を用ゐてさういふ名稱の無かつた時代のことを記した例すら、書紀にはある



のであるから、それから類推すれば、かういふことがあつたとしても、怪しむには足らないであらう。太子の如く後になつて偉人視せられた史上の人物に種々の事業が假託せられるのは普通のことであるから、憲法制定も亦た同じ事情から太子に附會せられ、時が経つに従つて其の説話が形を具へて來たのである。三經講説の説話が生じ、それが更に發展して三經義疏述作譚となつたのも、同じ例と見るべきものではあるまいか。(義疏述作のことは書紀にはまだ見えてゐないから、憲法制定説話よりも後に現はれたものであらう。) かう考へて來ると、太子と大化改新とを結びつけて考へることの根據はおのづから失はれたはずである。

終に臨んで贅言を附記する。余は大化の改新を考へるに當つて、書紀の記載を其のまゝに受取らずして、先づ其の本文研究を試み、記事の整理を行ひ、それによつて論を立てようとした。又た、大化の改新が歴史上の事件であるのみならず、改新の事業そのことが時間的経過を有する歴史的進行である點に特殊の注意をしようとした。それから、近ごろの社會史的經濟史的考察には、ともすれば現代の社會意識、階級意識、もしくはヨオロッパの社會史から與へられた知識に累せられる傾向

のあるのに鑑み、つとめて當時の狀勢と生活と思想とによつて改新の意義を討尋しようとした。私見の是非は、ともかくも、余の用意はこゝにあつたのである。



## 第四篇

### 上代日本人の道德生活

上代日本人の道德生活を其の全般にわたつて考察することは、困難な問題である。こゝには、第一に文獻上の記載によつて道德意識の發達の徑路をあとづけることを試み、第二に上代の家族形態、社會及び政治組織との關聯に於いて道德生活そのものゝ状態を観察し、さうして終に至つて此の二つの考へかたを結びつけて見ようと思ふ。要するに一つの試みに過ぎないが、此の方面の研究に何等かの貢獻するところがあるならば幸である。

#### 一 道德意識の發達

記紀や祝詞などの古文獻を通覽すると、道德について種々の違つた思想のそれ



に現はれてゐることが注意せられる。スサノヲの命の高天原での物語に、此の命の上つて來たのは「善心」では無からうとか「邪心」は無いとかいふことがいはれてゐるが、これは人の行が心から出るもので其の心によいのとよくないのがあると思はれる。せられたことを示すものゝやうである。かういふ考へかたからは、人の行爲の道德的責任が其の人にあることになるので、スサノヲの命が千くら置きどを負はされて高天原から放逐せられたのは、之がためと解せられる。大祓の祝詞にある「天の益人らが過ち犯しけむ種々の罪」といふ語にも、ほゞ同じ考が存在するので、罪は人の犯したものとせられてゐるのである。しかし他方では、祓をすることによつて「罪」といふ罪が無くなるといつてあつて、これとそれとは一致しないものである。のみならず、此の祝詞には昆蟲の災、高津鳥の災など、人の犯した罪でないものをも罪と並べ記し、罪といはずして特に災といふ語を用ゐてはありながら、所謂國つ罪のうちをそれを包含させてある。祓によつて罪が無くなるといふならば、罪は、究竟、人の責任では無いことになるから、災と同視せられるのも怪しむに足らぬが、さうすると大祓の祝詞には矛盾した二つの思想が含まれてゐるといはねばならぬ。

或は又た、祓によつて罪を無くするといふのと、御門祭の祝詞に見える如く、人の咎過を神が大直び神直びに見直し聞直すといふのと、互に一致しない考へかたであらう。これらは一、二の例に過ぎず、又た一層細かに考へねばならぬことであるが、ともかくも、かういふやうな相互に一致しない、或は矛盾した考へかたが存在するのは何故であるか、それが問題である。

これについて何人にも思ひ浮かべられるのは、道德意識の發達の歴史に於いて異なる段階にあるものが文獻の上に混合して現はれてゐると解することである。祝詞はもとより記紀の上代の物語とても、それが始めて形成せられたのは決して古いことでは無く、余の考では、記紀の物語は六世紀に入つてからの作、また祝詞は其の最も早く書かれたもの、もしくはさういふ部分でも、七世紀より前には溯り得ないものである。だから、それに記されてゐることは、其のまゝの形では、六七世紀よりも遙かに遠い古代からいひ傳へられたものであるとは考へられぬ。けれども、人の思想は、一方に新しく發達したものがあつながら、それと共に舊くから傳へられたものも消え失せず存在し、それが種々の形で絡みあつてゐるのが普



通の状態である。特に道德觀念やそれと關係の深い宗教的信仰などは保守性の強いものであるから、一般に人の思想の發達した後となつても、なほ幼稚な時代の物が存續してゐる。だから、新しく作られた物語などに、其の作られた時代の道德觀念が現はれてゐることは勿論ながら、それと共に、古くからの因襲として存在したのも亦たそれに含まれてゐると見るのは、決して不當では無い。又た記紀の上代の物語には民間説話として古くから傳へられたものが取入れてあるから、さういふ部分には、可なり遠い昔の道德觀念が潜在してゐるかも知れぬ。のみならず、記紀の物語はそれが始めて作られてから今傳はつてゐるやうなものとなるまでには、六世紀及び七世紀の長い間に種々の變改潤色が加へられてゐる。祝詞ともまたもとのまゝのものでは無く、これにはまた八世紀以後に改められたところもあるらしい。さうしてこれらの時期には政治上の重要な變革が行はれたと共に、支那文化支那思想が盛に輸入せられたのであるから、記紀の物語にも祝詞にも其の影響が現はれてゐることを想像しなければならぬ。支那の文字を用ゐて書き現はすといふことが、書き現はさうとする思想を、文字そのものに含まれ

てゐる思想によつて色づけ或は曲歪する結果となり、さうしてそれによつて却つて思想そのものが變化してゆくといふことさへもあつたと推測せられる。要するに、上代文獻の記載には、種々の事情によつて生じた道德觀念の歴史的變化もしくは發達の過程に於いて異なる時期に生じた異なる思想が混在してゐるに違ひない。道德意識そのものについても亦た同様である。

上記の觀點から、記紀や祝詞などの文獻上の記載によつて、上代人の道德意識の發達の徑路をたづねて見ようとするのが、此の一章の主旨である。

余は先づ、道德的意義に於いての善と惡とを意味することばがあるかどうかを檢討することから始めようと思ふ。道德意識が明かになつてゐれば、さういふことばが生じてゐるべきはずだからである。それについて第一に考へられるのは、善惡といふ漢字が上代の文獻に用ゐられてゐることであるが、古事記の神代の卷に善心、惡神、また書紀の神代紀に善意、惡心、惡神などといふ文字があるので、これらの文字によつて寫されたことばの何でありそれが如何なる意義を有つてゐるかが問題である。常識からいふと、善惡はヨシ、アシの語にあてられたものゝやうで



あるが、事實、履仲紀に惡解除、善解除を普通にアシハラへ、ヨシハラへと訓んでゐるのは當つてゐるらしい。履仲紀の此の記載は神代紀に手端吉棄物、足端凶棄物とあるのに相應することであり、従つて吉凶は善惡と同じ語を寫したものと推測せられるが、手端吉棄を原注にタナスエノヨシキラヒと訓むやうに記してあるから、吉凶はヨシアシの語にあてられたものであることが知られるからである。しかし、ヨシアシの語が善惡とも吉凶とも書かれてゐることから考へると、それは道德的意義に於いての善惡を意味するには限らぬものであることが、それと共に、明かになつて來る。アミノワカヒコ物語の雉のなく聲について古事記には、其鳴音甚惡といひ書紀の「一書」には、鳴聲惡鳥といつてあるが、此の惡がアシの語を寫したものととして支障の無いことをも、參考すべきである。(善解除惡解除などの意義については後に説くこととして、こゝではたゞ善惡の文字によつて寫されてゐることばと其の意義とのことをいふのみである。)

但し善惡の字が何時でもヨシアシの語にあてられてゐるには限らない。宣長は古事記の善心をウルハシキコ、口、惡神をアラブルカミと訓んでゐるし、書紀で

は惡心をキタナキコ、口と訓み習はしてゐるところもあるが、此の訓みかたの適否は後で考へることとして、古事記の雄略の卷に一言主の神のことばとして記してある惡事善事は、宣長の考説した如くマガト、ヨゴトであらう。御門祭の祝詞に惡事を「古語麻我許登」と注してあるのが其の例である。これらの「事は何れも言」の借字であるが、それは別の問題として、マガの語が惡の字で寫されてゐることは疑が無い。ところが、マガは、古事記にマガツヒの神を禍津日神と書いてある如く、「禍」の字でも書かれてゐるので、それから考へても、道德的意義での惡を指すに限らぬことが知り得られる。マガツヒの神はヨミの國のけがれによつて成り出でた神であるといはれてゐるし、マガレ(マガ有れ)といふ呪詞を唱へて天から射下された矢がアミノワカヒコに中つたといふ話もある。さてマガの語の原義はまがつてゐること、即ち枉もしくは曲の字で寫さるべきことであるらしく、書紀の「一書」にマガツヒを枉津日と記してあるのも注意を要する。さすれば、それに對するものがナホであることは、ことばの上から自然に推測せられるので、マガを直すために成り出でた神がナホビの神であるといふ話にもそれが見えてゐるが、マガの意義



が上に述べたやうであるとすれば、ナホも亦た道德的意義に於いての善では無いに違ひない。要するに、ヨシとそれに對するアシと、ナホとそれに對するマガと、此の二對の語があるが、それは現代人の用語例でいふと廣い意味での、又た通俗的の意味での、よいことゝわるいことゝに當るのであつて、人の生活に適合することがヨシでありナホであり、人の生活を害し妨げることがアシでありマガであるとして、大過はあるまい。従つて又たそれは人の行爲には限らぬことであり、人の身に加はることのすべてについていはれるのである。人のすることにしても、行爲する側からいふのでは無くして、享受し遭遇する方面からいふのである。此の點から考へても、それが道德的意義のもので無いことが知られる。

ところで、かう考へると、アシもマガもほゞ同じ意味に用ゐられてゐたのであるから、マガに對してヨシといふ語を用ゐる場合も生じて來たらしく、上に引いた例に於いてマガゴトに對してヨゴトといつてゐるのは即ちそれである。ヨゴトは、出雲風土記に見える國造の神吉詞、また祝詞式の出雲國造神賀詞にある神賀吉詞の「吉詞」に當る語であつて、本來はよきことをあらせようとする呪詞をいふのであ

らう。(大殿祭の祝詞に護言の字で寫されてゐるイハヒゴトも同じ意義であり、又た言壽と書いてあるコトホギといふ語のあるところから考へると、それはホギゴトともいはれ、言壽の文字が充てられてゐたらしく思はれる。現に持統紀四年の條に言壽の文字がある。普通には此の持統紀の文字をヨゴトと訓んでゐるが、これらの文の書かれたころにはホギゴトもヨゴトも同じ意義に用ゐられてゐたらしいから、それでもよい。コトホグといふのも、ことばの呪術をいふのが其の原義であらう。但しイハヒゴトは語の意義が違つてゐて、其のイハヒは普通に齋の字で書かれてゐるのと同じであらうが、それを唱へる意味はやはり呪詞としてゝあつたと推測せられる。さて、ヨゴトの意義が上記のやうであるとすれば、それに對するマガゴトは禍をあらせるための呪詞をいふのが本義であつたらう。萬葉三の卷の挽歌などに枉言といつてゐるのはそれから轉じたものらしい。(この「枉」を「狂」の誤寫と見なしてタハゴトと訓む説もあるが、此の語は所々にあつて、何れも枉の字が用ゐてゐるやうに思はれるから、余は此の文字のまゝに解し、それをマガゴトの語にあてられたものと考へる。)一言主神の語のマガゴト、ヨゴトも亦た少し



く原義とは變つてゐるが、それは呪詞が宗教化して神の託宣となつたからであるが、ヨシといふ語にもマガといふ語にもかういふ用ゐかたがあつたとすれば、それが道德的意義での善惡といふやうな概念を現はしてゐるもので無いことはいよいよ明かであらう。以上は國語のヨシとアシと又たマガとナホとについての一般的考察であるが、かの善心とか惡心とかいふ文字によつて寫されてゐる語に關しては、別に考へねばならぬことがある。此の場合の善と惡とは心の形容詞として用ゐてあるから、それは道德的意義に於いていつたものであり、少くとも人の行為する側からいつたものと解せられるからである。が、それを考へるについては、上代の文獻に於いて、心の形容詞として如何なる語が用ゐられてゐるかをしらべて見なければならぬ。

心を形容する詞は古事記には多く見えてゐず、神代の卷に「心之清明」また「心清明」とあり、同じ卷及び崇神の卷に邪心、また履仲の卷に穢邪心とあるなどが目につくのみであるが、書紀には神代紀に於いても「心明淨」といふことがある外に、赤心とそれに對する黒心と、清心とそれに對する濁心との對稱的な稱呼がある。又た平心、

好意などの文字も見えるが、平心はアメノワカヒコの物語に於いては惡心に對して用ゐられてゐる。なほ仲哀紀には明心といふ文字も見える。それから大殿祭祝詞には邪意穢心といふことがある。そこで問題は、これらの文字で寫された國語が何であるかといふことである。宣長は清明をアカキと訓み、キヨキ・アカキと訓んでもよいといつてゐるが、それに應ずる書紀の明淨は一般にキヨシ(ク)とよまれてゐる。又た書紀のは、普通の訓みかたでは、赤心清心が共にキヨキコ、口、黒心濁心が共にキタナキコ、口とせられ、平心はキヨキコ、口ともタヒラカナルコ、口ともしてあり、好意はヨキコ、口となつてゐる。仲哀紀の明心もキヨキコ、口と訓まれてゐるらしい。古事記の邪心と穢邪心とは宣長によつて共にキタナキコ、口と訓まれてゐるが、祝詞の邪意穢心はアシキコ、口・キタナキコ、口とするのが普通のやうである。

そこで、次にはこれらの訓みかたの適否如何を考へねばならぬが、第一に注意せられるのは、明淨心または淨明心、清明心といふ文字が慶雲四年、天平元年、天平勝寶元年、天平寶字元年などの宣命に見えてゐると共に、文武元年の「明支淨支直支誠



之心」と書いてあるところがあるから、此の二つを對照して見ると、明淨心、または淨明心と清明心とはアカキ・キヨキヨ、ロ、またはキヨキ・アカキヨ、ロと訓まれたものに違ひないといふことである。天平寶字元年の宣命に明直心とあるのも、此の文武元年のによつて推測すると、アカキ・ナホキヨ、ロであるべきことが参考せられる。さすれば、書紀の明淨も、從つて又た古事記の清明も、アカキ・キヨキヨもしくはキヨキ・アカキの語にあてられたものとするのが妥當である。敏達紀十年の條の清明心、また孝德紀白雉元年、齊明紀二年、持統紀三年の諸條の清白意も亦た同じ語であらう。さすれば明心がアカキヨ、ロであるべきことは、おのづから明かである。さうして、かういふやうに心の形容詞としてアカシ(キ)といふ語が常に用ゐられてゐるところから推測すると、赤心の赤も亦たアカの語を寫したもので、其の意義は明の字で寫してあるのと同じであることが知られる。赤も明も國語では共にアカであるから、明心とすべきを赤心とも書いたのである。色の赤をアカといふのも明るいからのことであらうから、それと明とは本來一つことばであつたが、こゝではそれをいふのでは無く、かういふ文字の書かれた時に赤も明も共にアカ

といはれてゐたといふのである。白の字も亦た明るい意味でアカの語にあてられたものと考へられる。さすれば、赤心や明心をキヨキヨ、ロと訓むのは誤であり、眞淵が日本紀訓考に於いて、守部が稜威道別に於いて、共に赤心をアカキヨ、ロと訓んでゐるのが正しいとしなければならぬ。しかし清心の文字で寫された語は普通にいはれてゐる如くキヨキヨ、ロであることが、やはり心の形容詞として常にキヨシ(キ)といふ語が用ゐられてゐたことから知り得られる。

又た濁心は清心に對する語であるから、これも通説の如くキタナキヨ、ロであらう。書紀の原注に汚穢を積多儼積とよむやうに記してあるが、濁も亦た汚穢であり、さうして祝詞の穢心が、此の書紀の注によつて考へると、キタナキヨ、ロであるべきことも、参考せられる。たゞ問題となるのは黒心であるが、それがアカキヨ、ロに對して用ゐられてゐることを思ふと、キタナキヨ、ロとするのは少しく疑はしい。余は或はクラキヨ、ロでは無いかと臆測する。色の黒をクロといふのも暗いからのことで、此の二つは本來一つことばであつたらうが、こゝではやはりそれをいふのでは無く、アカキヨ、ロを赤心と書いたに對してクラキヨ、ロを黒



心としたらしく考へられるからである。明るいことの反對が暗いことであるのはいふまでも無いが、明るい現つ島秋津島に對して暗いヨミの國があり、明るい光の日神が隠れられると世界が暗くなるといふやうに、物語の上でも明暗の對照が特に著しく現はれてゐるのを見ると、上代人の思想に於いて此のことが力強くはたらいてゐたやうであるから、かう考へても大過はあるまい。もしさうならば、アカキコ、ロとそれに對するクラキコ、ロと、又たキヨキコ、ロとそれに對するキタナキコ、ロとの二つの對稱的になつてゐる語の上代にあつたことが知られる。次に平心が惡心に對して用ゐられてゐる場合には、善心の字で寫されてゐると同じ語と見てよいかと思はれるが、然らざる場合は日神がスサノヲの命の暴行をも懼らずして平心を以て寛容せられたといふのであるから、タヒラカナルココロと訓み、特殊の場合の特殊の心理を示した語とすべきであらう。また好意はヨキコ、ロとする外に解しやうがあるまい。心と意とは同じくコ、ロの語にあてられたものであつて、文字の違つてゐることに意味は無からう。それから、邪心は祝詞に邪意と書かれてゐるのと同じであらうが、邪意は穢心と連記してあるか

ら、少くとも其の場合にはキタナキコ、ロと訓まれたものでは無いはずであり、穢邪心も、清明心、淨明心の例からいふと、穢と邪とにあてられた二つの語を重ねたものと解せられるから、それをキタナキコ、ロと訓むのは首肯し難い。天平寶字八年の宣命に「逆仁穢岐奴」神護景雲三年の「惡久穢心」などの語のあることをも參考すべきであらう。(天平寶字八年の別の宣命に「貞久淨岐心」また「明仁貞岐心」天平神護元年の「明仁淨岐心」など、あつて、これから後のものと同じやうな讀みかたがしてあり、語を重ねる場合のいひかたが上に記したのとは違つてゐるが、これは時代によつて變化が生じたことを示すものであらう。「惡久穢心」も亦た同様であつて、記紀の書かれた時代ならば、それは「惡支穢支心」といはれたであらうと推測せられる。さすれば、邪心はやはり祝詞によまれてゐる如くアシキコ、ロであつて、穢邪心はキタナキ・アシキコ、ロではあるまいか。かう考へて來ると、ヨキコ、ロとそれらに對するアシキコ、ロとの語もまた上代にあつたことが推測せられる。もしさうならば、善心(善意)と惡心とも亦たヨキコ、ロとアシキコ、ロとの語を寫したものとして支障は無い。宣長の如く善心をウルハシキコ、ロ、邪心をキタナキコ、ロ



と訓むのは、必しも當つてゐなからう。さうしてかう考へるならば、悪心に對する語として書いてある場合の平心もまたヨキコ、ロであらう。同じ語がしばしば異なつた文字で寫されてゐること、同じ文字が必しも常に同じ語をあらはしてゐるに限らぬことは、上記の幾つかの例からも知り得られたはずであるから、かう解するに誤はあるまい。

以上はことばの一々について、の詮索であるが、記紀に於いては、ヨキとアカキとキヨキと、又たアシキとクラキとキタナキとは、コ、ロの形容としていはれる限りでは、それ／＼全く同意義に用ゐられてゐるやうである。さて赤心といふ熟字は支那にあるが、それは丹心といふのと共に、まごゝろをいふのであつて、書紀に用ゐられてゐるのは全く意義が違ふ。(もつとも後になると、同じ語がそれを寫すために借り用ゐた漢字の意義に轉化することもある)ので、例へば萬葉二十の卷の大伴家持の喻族歌に「かくさはぬあかきこゝろ」とあるのは、漢字の赤心の意であらうと思はれるが、それは書紀などの用ゐかたでは無い。清心も支那に無いことは無いが稀に用ゐられたのみであり、さうして黒心と濁心とは支那の典籍には見當ら

ないやうに思はれる。(是非善惡を定めることを黑白を明かにするといふ例があるが、これは黒と白との對照の最も鮮やかな色を假りたままでのことであつて、黒に惡の、又た白に善の、意があるのでは無い。)清明、明淨なども、さういふ文字は支那にもあるが、心の形容詞としてでは無く、清白は人の性行をいふ場合に用ゐられてゐるけれども、清白意といふやうな熟字は作られてゐない。平心、穢心も亦た支那傳來の文字ではあるまい。だから、これらの文字によつて寫されてゐる上記の國語は、漢字の譯語、即ち訓として、は無く、獨立に存在したものと見なされる。しかし、善心、惡心は支那で用ゐられてゐた熟字であり、邪意もまたさうであらうから、ヨキコ、ロ、アシキコ、ロが其の譯語として作られたのであるか、但しは國語として存在したこれらの語に外來の熟字をあてばめたのであるかは、問題である。のみならず、よし國語として存在してゐたにせよ、本來さういふ語の作られたことに、全體としての支那文化の影響があつたかどうかとも一應は考へて見る必要があらう。上に述べた如く、心にヨキコ、ロとアシキコ、ロとがあるといふのは、ヨシといひアシといふ一般の用語例とは趣を異にするものだからである。さうしてこのこ



とは、それと同じやうな形で形容詞をコ、ロの上に加へた語であるアカキコ、ロ、クラキコ、ロ、またキヨキコ、ロ、キタナキコ、ロについて適用せられよう。それについて先づ上代人が何をコ、ロといつたかを考へてみるに、それは心または意の字をそれにあてゝあることによつて知られるのみであり、コ、ロの語の意義も余にはわかりかねる。神代紀の本文及び二つの「一書」に田心姫と書いてあるのが、別の「一書」に田霧姫また古事記に多紀理毘賣とあるのと同じ神であり、さうしてキとコとの音が轉化し易いものであることを思ふと、それをタコリヒメと訓み習はしてゐるのは正しいやうであるから、これはコリといふ語を心の字で寫したものらしく、従つてコリ、又たキリ、といふ語とコ、ロとは同じ意義、少くとも同じ意義の語から分化したものであり、コリまたキリの語でコ、ロの語の原義が説き得られるやうでもあるが、タコリヒメの名に含まれてゐるコリの意義は心とは關係の無いものであつて、此の場合の心の字は單なる假名として用ゐられたものであり、さうして同音の語は必しも同義の語とは限らないのであるから、余は今のところ、これ以上に推測を進めることを控へて置きたい。たゞ人のタマが或る形を

有するものとせられ、時には人體から遊離し得るものとして信せられてゐたとは違ひ、コ、ロがそれに類するものと考へられてゐたらしい形迹は古典の上には見えないやうであり、又た身體の一部位もしくは内臓の何ものかゞコ、ロと呼ばれてゐたやうな明徴も無い。コ、ロに「肝むかふ」とか「むら肝」とかいふ冠詞がつけられてゐること、又た推古紀舒明紀に「肝わかし」といふ語があつて思慮が幼稚であるといふ意義らしいことを思ふと、キモがコ、ロである如く考へられてゐたやうにも見えるが、これは多分、漠然コ、ロがキモにあるとせられたのみのことであつて、其のコ、ロが、キモと總稱せられてゐた内臓の或る部分として、又は内臓のどこかにある有形のものとして、明かに考へられてゐたものではなからう。少くとも、心とか意とかいふ文字がコ、ロの語にあたるものとして書かれた時代に於いてはさうである。萬葉には情、神、精神、心神といふやうな文字でコ、ロの語を寫してあることをも參考すべきであらう。さすれば、文献に見える限りに於いては、コ、ロはほゞ今日用ゐられてゐるのと同じ意義を有する語であつたと考へて置く外はあるまい。



次には、心にいろ／＼の形容詞のついてゐるのは、コ、ロそのものいろ／＼あるといふのか、一つの心のはたらきがさまざまであるといふのか、といふ問題がある。これもタマと對照して考へるのが便宜であるが、アラミタマ、ニギミタマといふのは、タマそのものいろ／＼あつて、それにかういふ名をつけたものらしく、人が二つのタマを具へてゐる、或は具へ得るものとせられたことを示すものであらう。が、それはタマが形を有するものとして考へられたからではあるまいか。人に二つのタマがあるといふことは、神功紀の神のミタマに關する説話から考へたことであるが、神についてかう説かれたのは、人に於いてさうであることの反映として解せられる。(サキミタマ・クシミタマ、またはイクタマ・サキタマといふやうな語もあるが、これは一つのタマについて二つの形容詞的美稱を重ねたまでのものであつて、タマにそれ／＼特殊のものがあるといふのでは無く、アラミタマとニギミタマとの場合とは違ふ。一つのものについて同じやうな美稱を重ねる例は古語に甚だ多いが、アラとニギとは反對の性質のあることを示すものであつて、さういふ形容詞とは違ふから、これは一つのタマについて重ねて用ゐらるべきもので

は無く、アラミタマ・ニギミタマとして連稱せられた例が古典にも見えない。もつともアラタへ、ニギタへ、毛のアラモノ、毛のニゴモノ、など、はいはれてゐるが、これは皆それ／＼別のものを指すのである。なほ、タマに二つあるとすれば、アラともニギともいはれてゐないタマ、即ちサキミタマ・クシミタマの如きものは、何であるかの疑問も生ずるが、これはタマに關する思想の變化として解すべきものであらう。タマはもとは一つのタマと考へられてゐたのが、後になつて其のタマに二つのはたらきがあるとせられたところから、それ／＼異つた性質を有する二つのタマが存在するやうに思はれて來たと共に、他方ではやはり古い考へかたも繼承せられてゐたと見るのである。しかし、コ、ロの語が今日用ゐられてゐると同じ意義であり形の無いものをいふのならば、それにいろ／＼の形容詞がついてゐるのは、多分、一つのコ、ロのさま／＼のはたらきとして見るべきであらう。

ところで、心に種々のはたらきがあるといふのは、心といふものを主として考へたからであり、さうしてそれは、行爲の主體として人が考へられ人の心が考へられてゐたことを示すものである。従つてそれは道徳意識が發達しなければ生じな



いものである。ヨキコ、ロ、アシキコ、ロについていふと、ヨシとアシとは、上に説いた如く必しも道徳的意義を有するものではないけれども、それが心のはたらきを示す語となれば、それはおのづから道徳的意義に轉化して來るはずである。ヨシとアシとは外部から人の身に加はつて來ることのすべてについていはれてゐるのではあるが、それを人の行爲の側から見、其の行爲の主體としての心についていふとすれば、それはさういふ意義でのよいこと、わるいことを(他人に對して)行ふ心のはたらきであるから、よし行爲の効果についていつたことであるにせよ、其のヨシとアシとは道徳的意義を有つたものになる。或は、ヨキコ、ロ、アシキコ、ロといふ語の生じたのも、すべてのことによきこと、あしきこと、があるといふ考へから心のはたらきにもそれがあると、漠然、思惟せられたに過ぎないので無いかともおもはれるが、よしさう考へるにしても、心といふものが上記の意義である限り、それは人の行爲の主體であらうから、其のはたらきのヨシとアシとは行爲となつて現はれ、従つて又たそれが他人に何等かの効果を及ぼすものとせられたに違ひなく、物語の上でもさうなつてゐるから、畢竟、同じところに歸着する。のみな

らずヨシとアシとが心の形容詞として用ゐられる以上、ことばの上から其のヨシとアシとは、他人に及ぼす行爲の効果のみでなく、心のはたらきそのものに此の二つがあることになるのであるから、それは當然、道徳的意義に於いての善惡を意味するやうに解せられて來なければならぬ。ヨシとアシとは、心の形容詞として用ゐられることによつて、其の意義が變化して來るのである。要するにヨキコ、ロ、アシキコ、ロといふ語の生じたのは、それが生じた時代に道徳意識の發達してゐたこと、従つて道徳的意義に於いての善惡がヨシアシといふ語によつて表現せられるやうになつたことを示すものであらう。アカキ、クラキコ、ロ、キヨキ、キタナキコ、ロもそれ／＼のことばが心の形容として加へられてゐる點に於いては、之と同じであるが、しかしそれは直接には人の行爲の効果を示すことばで無く、又たそれが譬喩の言たる點に於いて、之とは少しく趣を異にしてゐる。明るい暗いといふこと、清い濁穢いといふことは感覺であつて、それをコ、ロの形容とするのは、コ、ロそのものが上記の如く感覺せられるもので無い以上、譬喩の言とする外は無いからである。さうして心についてかういふ感覺のないひかたをするのは、道



徳意識の明かになつてゐないためであるやうにも見え、従つてヨキ・アシキコ、ロの語よりも思想の發達の段階に於いて下位にあるものゝやうにも思はれるが、しかし一方からいふと、斯ういふ譬喩的な表現法は、ヨキコ、ロ、アシキコ、ロといふ觀念の既に形づくられた後になつて始めて生じ得べきものとも考へられ、さう考へる方が妥當のやうである。奈良朝の宣命に於いてそれが常に用ゐられてゐるのを見て、思想の進んだ時代に此の語の好まれたことが知られる。記紀には兩方とも用ゐてあり、而もそれらが上に述べた如く全く同意義の語となつてゐるが、かう考へればそれに不思議は無い。ところで、心にヨキとアシキとの二つのはたらきがあるやうに考へられたのは、上代人の思想として如何なる歴史的地位に於いてのことであつたらうか。

このことを考へるには、すべてのよきことゝあしきことゝ、即ち人の生活に適合することゝ、それを妨害することゝ、が如何にして生ずると考へられてゐるか、又た如何にして其のよきことを誘致し、あしきことを防止もしくは克服し得るとせられたかを知らねばならぬ。其のうちでも重要なのは、あしきことに關するもので

あるが、これは、人の生活に適合することはさして注意をひかず、それを妨害することゝに對して始めて人の思慮の向けられるのが、心理上の事實だからである。人は何等かの抵抗に逢つて始めてそこに何ものかの存在することを認知するのである。あしきことに對して人生を保護する種々の呪術が廣く行はれたのも、罪惡觀といふやうなものが一般に上代宗教の重要な問題となつてゐるのも、此の故である。そこで第一の問題は、上代思想に於いてあしきことが如何にして生ずるとせられたかであるが、これについては、大祓の祝詞に災と罪とが區別せられながら同様に取扱はれてゐることを知る必要がある。罪と區別せられた災には昆虫の災と高津神の災と高津鳥の災とが擧げてあるが、白人胡久美といふのも人の犯した罪で無い點に於いて災に屬するものであらう。鳥獸昆虫の災異を攘ふために禁厭の法を定めたといふことが神代紀の「一書」にあり、又ははふ虫の禍と飛ぶ鳥の禍とが大殿祭の祝詞に、高津鳥の殃が遷却崇神祭の「見えてゐることを思ふと、上代人がこれらの禍害をひどく怖れてゐたことが想像せられるが、禍害は必しもこれらには限らぬ。人の生活に害するものは到るところに充滿してゐるので、晝は



さばへなすさやぐ神、夜は火盆なす光る神がそれであり、岩ね木立ち草のかきはの言とふのも、天のみか星のかゞやくのも、亦たかゝる神のはたらきと考へられた。これらを神といふのは、それが生きたもの恐ろしいものだからであるので、古事記のスサノヲの命の上天の物語には、かゝる神を悪神と書いてあり、書紀の出雲征討説話には邪神とも邪鬼とも記され、其の「一書」には悪神ともしてある。宣長は悪神をアラブルカミと訓んでゐるので、それは同じ意義の神を神武の巻や景行の巻には荒神とも荒夫琉神とも書いてあることから考へても、又た御門祭の祝詞に「疎び荒び來らむ」といふ語のあることから見ても、首肯せられるやうであるが、同じ意味の邪神は上に述べた邪心から類推してアシキカミとすべきであらうから、悪神も亦たそれと同じくアシキカミの語を寫したものとするのが妥當ではあるまいか。邪鬼は普通にアシキモノと訓まれてゐるので、祈年祭の祝詞の御門の神に關する條に「うとぶるもの」とあり、道饗祭の祝詞に「あらび疎び來らむもの」といふことがあるのを見ると、それでよいやうであるが、こゝでは邪鬼が邪神と同じ意義に用ゐてあるのと、日本語のカミは神と書き得る如く鬼の字をあてゝもよいものであるの

と、此の二つの理由から、余はこれもまたアシキカミの語を寫したものと推測したい。勿論、これらの場合のアシは人の生活を害するといふ意義なのであつて、道徳的の惡をいふのでは無い。人の生活に加へられる種々の災禍は、かういふあしき神のしわざとして考へられたのである。これらの神は、勿論、人の形體を具へた神では無く、人らしく考へられるまでもなつてゐないものであつて、或は何等かの形を有する靈物であり、或は形の無い精靈の類である。上に引いた道饗祭の祝詞の「あらび疎び來らむもの」は「根の國底の國より」としてあるから、ヨミの國から、かゝる神が來るといふのであるが、これは死のけがれに存在する精靈をいふのである。ヨミの國から來るとしたのは、物語化せられたいひかたであつて、古事記の橘の小門のみそぎの話にヨミの國のけがれによつて神が生り出でたとしてあるのと關係のあることであるが、死のけがれにあしき神がついてゐてそれが人に災害を與へるといふことは、一般の信仰であつた。勿論、すべてのあしき神が死のけがれによつて生ずるといふのでは無く、それは到るところに遍滿してゐるものである。特に暗きところ、見知らぬところ、人げ無きところ、ちまた、門戸などは、かゝる神の居



り又ははたらくに適する場所として、又た暗き夜はさういふ時として、考へられてゐたらしい。夜光るものがあしき神として恐れられたのも、アマテラス大神が岩戸に隠れた、めにあしき神がさわぎ出したといふ話の作られたのも、あしき目を有つてゐるサルダヒコの神がちまたに現はれたといふのも、又た後にいふ道饗祭や御門祭の祝詞に於いてあしき神のはたらきを拒ぐことのいつてあるのも、皆な之がためである。ところで、災禍をかう見ることとは、それを防止しもしくは消滅させる方法として呪術の行はれること、相應するものであつて、祓も禊も其の呪術なのである。

たゞこゝで考ふべきは、かゝる思想の段階に於いても人の蒙る災禍のうちには人から出るもの人のしわざがある、いひかへると或る人が自己に害を加へる場合がある、といふことは知られてゐたに違ひないが、其の人の行爲が如何にして生じたとせられたかといふ問題である。それは其の人の心から出るものとせられたのか、但しは何ものかに、例へばあしき神の如きものに、其の人が支配せられてゐたためとせられたのか、もし前者ならば其の行爲がよし漠然ながらにせよ、道德的意

義を有つものとして考へられたことを示すものであらうが、後者ならばさう見られたのではあるまい。これについては明かな判断をしかねるが、大祓の祝詞に於いて人の犯した罪も災と同じく祓によつて消滅するものとなつてゐるのは、人の蒙る災禍は人の行爲から出たものでも然らざるものでも同じやうに考へられてゐた思想の繼承せられたものであらうと思はれる。祓の呪術に相應する思想としては、或る人の行爲が他の人に災禍を與へた場合にも、其の行爲を道德的に見るのでは無いはずである。あしき神が道德的意義に於ける惡の神で無いと同じく、他人に災害を與へる或る人の行爲も道德的意義での惡では無いのであり、神の行爲も或る人の行爲も、それを神もしくは其の人の行爲として考へるよりも、人がそれによつて蒙る禍害を見るのが主であつたのである。もしさうならば、かゝる行爲が如何にして生じたかといふことには明かな考も無かつたので、それは或は何ものかに支配せられた、めにせられる場合もあつたらうし、禍害が神から來ると同じく人からも來るとして深くそれを怪まなかつたでもあらう。人も神も自己ならぬもの、自己に何等かの力を及ぼすものとして同じであつた。特に見知ら



ぬ人、異郷の人、特殊の力、形態、もしくは心理を有つた人は、あしき神のついでるもの、或はむしろあしき神であつたのである。異郷人を郷または家に入れるには先づ祓をするといふ習慣のあつたのも、スサノヲの命が青草を束ねた笠蓑を着て高天の原から下りて來た時に衆神が宿をかさなかつたといふ話の作られたのも、之がためである。さういふ思想の一般に存在した時代に、祓の如き呪術は生じたのであらう。祓の呪術的儀禮によつて祓はうとするものは、自己に加へられた、もしくは加へられる、虞のある、禍害そのものであつて、よしそれが人の行爲から來るものであつても、その行爲の効果について考へるのである。大祓の祝詞に、災と罪とを同じやうに取扱ひながら、一を災といひ他を罪といつてそれを區別してあるのは、勿論、かういふ時代の思想そのまゝでは無く、後にいふやうに、ずつと進んだ考ではあるが、其の取扱ひかたの同じであるところに、遠い昔のかういふ思想のなごりがあるのである。

大祓の祝詞に現はれてゐる祓は純粹の呪術として、は無く、それに宗教的意義が加味せられてゐるところに特殊の趣があるので、此の點に於いても此の祝詞は

思想の進んだ後の作であることが知られるが、それは間接に道徳意識の發達と相關するところがある。祓に祝詞を讀むことは、其の本來の意義に於いては、ことばの呪術であり、祓の詞を唱へる其のことばの有つ呪力によつて災禍が祓ひ去られるといふのであらうが、それが行爲の呪術、即ちあしき神を或る品物、即ち所謂「祓具」(祓へつもの)につけて放却する呪術と結合して行はれた。祝詞に馬ひきたてるとある其の馬は、本來、此の祓へつものとして用ゐられたものと考へられるが、馬のほかにも同じ用をなすものがあり、それが一般に贖物ともよばれ、大祓の儀禮に無くてもはならぬものであつた。(馬が我が國に入つて來なかつた前には、他のものが祓へつものとせられたことは、勿論である。)のみならず、大祓は別の意義の行爲の呪術、即ち水の力によつてあしき神を克伏する「みそぎ」とも思想の上で結合せられてゐたやうに見える。大祓は國中の罪と災とを祓ひ清めるための呪術であり、従つてそれを國境の外に放却するのが本旨であつて、たゞ島國であるために國境の外は即ち海であるところから、海水にそれを放却することになつてゐるのであるが、それはおのづからみそぎの觀念を導入することにもなるのである。しかし、それ



よりも重要なことは、此の祝詞に於いて人格化せられた神の力がはたらくことになつてゐる點であつて、罪と災とを祓ひ清めるものは祝詞そのもの、呪力では無くしてかゝる神の力であり、祝詞はたゞ其の神のはたらきを誘ひ出すまでのものとなつてゐる。此の祝詞の内容もそれを誦む儀禮も、神に對し神を祭る祝詞とは違つてゐる點に、純粹の呪詞の性質が保有せられてはゐるが、神の力によつて災禍の祓ひ清められるやうになつてゐるのは、呪術の宗教化として考へられねばならぬ。勿論、此の呪術の宗教化が大祓の祝詞に於いて初めて現はれたといふのでは無い。此の祝詞は神代の物語の既に存在する時代に書かれたものであるのみならず、神を天つ神と國つ神とに分け、罪を天つ罪と國つ罪とに分けていつてあるのが、前に説いた如く、神代史の初めて作られた時よりはよほど後の思想であることから考へても、セオリツヒメ、ハヤアキツヒメ、イブキドヌシ、ハヤサスラヒメといふやうな神の名が作られてゐることから見ても、決して古いものとは思はれぬ。すつと後世に修補せられたことの明かな部分を除いても、其の作られた時期は、いかに古く見るにしても、大化の前後よりは前に溯らせ難いものである。(東西の文部

が大祓の儀禮に關與することは大化の前にはじまつたのであらうが、それは後に傳へられたやうな大祓の儀禮が其のころ既に朝廷に於いて行はれてゐたことを示すまで、あつて、祝詞の作られた時代をきめる準據とはならぬ。しかし、八十伴緒に關する語句があるのは、少くとも大化以前に書かれた部分が此の祝詞に存在する一證として見るのが妥當であらう。)が、呪術の宗教化せられる傾向は文獻に徴證を求められない遠い昔から既にあつたことらしい。神代史の天の岩戸の説話に於いてウズメの命の呪術的儀禮が神がかりと考へられ、又たそれがコヤネの命の祭祀的儀禮と結合して語られてゐるのも、考へかたこそ違へ、やはり同じ傾向の一つの現はれであつて、さういふ傾向の生じたのは、神代史の初めて作られたよりも前からのこと、見なければなるまい。祓に神の力がはたらくやうに考へられたのも同様であり、さうして其の初には神の名なども定められてゐなかつたのが、後になつて漸次それが作られて來たので、それは又た多分、人格を有たない山や海などの神が神代史に於いてヤマツミの神ワタツミの神などの名を與へられて人格化せられたことに導かれたものであらうと推測せられる(神代史の研究第三



章参照。現にハヤアキツヒメの神の名は水戸の神として神代史に見えてゐる。

ところが神代史ではみそぎの呪術から神が生まれたことになつてゐるので、それは呪術が上に述べたところとは別の形に於いて宗教化せられたものである。イサナキの命の日向の橘の小門のみそぎの物語に、ヨミの國の穢によつてヤンマガツヒの神オホマガツヒの神が生り出で、次に其のマガを直さうとしてカミナホビの神オホナホビの神が生り出でたとあるのがそれである。マガをなほすのはナホビの神といふ神の力であるとせられ、それでありながら、みそぎの呪術に於いて其の神が生り出でたとせられたところに、呪術の宗教化した形迹が現はれてゐる。みそぎは水のもつ呪力によつてマガをなほす呪術であることを知れば、このことはおのづから明かになるであらう。マガツヒの神はマガをあらせる神といふことであらうから、到るところに遍満して人を害する多くのあしき神(精靈、靈物)の觀念が基礎になり、それがかういふ名を與へられて人格を有する神とせられたのであらうが、御門祭の祝詞に、マガツヒの神が「マガ言をいふやうにいつてあるのを見ると、それにはマガをあらせやうとする呪力の人格化といふ意味もあるらしい。

マガコトについては上に述べたことがあるが、道饗祭の祝詞にも根の國から荒びて來るものことばの呪力にかゝらないやうにすることがいつてある。ナホビの神に至つては、マガを克服する呪術の有つ力が人格を有する神に變じたものであることは、明かである。大殿祭の祝詞のオホミヤノメの神に關する部分に、此の神が神のあらびを「言ひなほす」といふことがいつてあるが、これはマガを克服するためのことばの呪術をオホミヤノメの神に行はせる意味である。ナホビの神は、思想としては、それよりも更に進んだ考へかたから生まれたものであり、マガをなほす呪力そのものを人格を有する神に變化させたのである。ナホビの神のナホの名は呪術としてのなほすことから來てゐる。又たマガを去り災を除くものが祓やみそぎや其の他の呪術では無くして神の力であるとせられたところに、上に述べた大殿の祝詞に現はれてゐる思想と共通な點があるが、しかし、なほす力を有する特殊の神の生じたのは、大殿の祝詞に於いて水の神や海の神のはたらくのとは違つてゐるので、そこにそれよりも一層宗教化の程度の進んだ跡が見える。(大殿祭の祝詞には、言ほぐことの遺漏のあるのを、神直日命大直日命聞きなほし見



なほすといふことがあつて、それによると、なほすことについて神の力とことばの呪術の力とが混淆して語られてゐるらしく、そこに呪術の宗教化の一變形があるやうにも見えるが、この「命」の字には誤があるかも知れぬ。このことは後にいはう。

さて、マガツヒの神やナホビの神の生まれた話は、古事記と書紀の「一書」にのみ見えてゐることを思ふと、神代史の初めて書かれた時からの物語では無く、後の潤色者によつて附加せられたものであらうから、此の思想も亦た、多分、神代史の此の潤色によつて始めて世に現はれたものであらう。従つて又た一方にかういふ思想が生じて、他方には古くからの考へかたが依然として存續してゐるので、祝詞に於いても、御門祭のには、四方四角より疎び荒び來らむアメノマガツヒといふ神とあるのに、祈年祭の御門の神のには、トヨイハマド、クシイハマドといふ神の名も御門祭のと同じであり、又た祝詞の語句にもそれと同じところが多いに拘はらず、單に「うとぶるもの」とのみいつてあつて、マガツヒの神の名は無く、御門の祭とほゞ同じ意義のあるものであり、祝詞に於いても上記の二つと共通の語句を有

する道饗祭のには、根の國底の國よりあらびうとび來らむものといつてあつて、ここにもマガツヒの神の名は記されてゐない。(人に災をもたらすあしき神は、上に述べた如く、到るところにゐるので、死によつて生ずるものゝみで無いことは明らかであるが、神代史でヨミのけがれからマガツヒの神の生まれたやうにしてゐるのは、イサナキの命のヨミの物語に結びつけて説いた物語としての構想である。道饗祭の祝詞には、マガツヒの神の名は出てゐないが、ヨミの國のことのいつてあるのは、これと同じ思想にもとづいたものである。)なほ御門祭のには、御門の神が人の咎過を神なほび大なほびに見なほし聞きなほすことがいつてあり、大殿祭の宮廷の神たるオホミヤノメの神に關する部分にも、上に述べたことゝは別に、ほゞ同じことが見えてゐるが、これは咎過をなほすことがナホビの神のはたらきとしてののみは考へられてゐなかつたことを示すものである。祈年祭の祝詞の御門の神の條や道饗祭のには、なほすといふ語すら全く用ゐてない。これらの祝詞の作られた時代は明かだ無く、古いものでも後の變改潤色が加はつてゐるらしいから、上に引いた語句が何時書かれたかは知り難いが、比較的古くから傳へられた思想



と新しく發達したものが、それ／＼種々の祝詞に現はれてゐることは、推測せられる。(人の咎過をなほすといふことについては、大祓の祝詞に見える罪の觀念と共に、後にいはう。)なほ遷却崇神祭の祝詞の思想では、あしき神を祭ることによつてそれを他のところへ遷却しようとするのであり、呪術の意義が全く失はれてゐるが、あしき神が其のあらびたけびをやめて遷り出てゆくのは、其の神自身が自己の行動を「神なほび大なほびになほす」ことによつて行はれるといふのであつて、そこにすつと進んだ宗教思想が現はれてゐる。

次には、かういふ呪術の宗教化が道德的に如何なる意義があるかといふことが問題であるが、それを考へる前に、かういふ變化と相並んで、呪術そのものに道德的意義が附加せられて來たことを一言して置きたい。既に述べた如く、スサノヲの命が千座置戸を科せられて高天原から放逐せられたといふ説話は、命が其の行爲に對する道德的責任を負はされたといふことであつて、所謂千座置戸は贖罪として語られたものであるが、それと共に鬚をきり手足の爪をぬかせたとあるのは、一種の祓の呪術であり、書紀の一つの「一書」に、それによつて「解除ふ」といふことがいつ

てあり又た手の爪を吉爪棄物とし足の爪を凶爪棄物とすと記されてゐるのも、他の「一書」に、タスエ、ヨシキラヒモ、アサエ、アジキラヒモ手端吉棄物、足端凶棄物といふ語が用ゐてあるのも、此の故である。身體の或る部分を除去し、それにつけて其の人に存するあしきものを祓ひするのである。(上記の「一書」の後の方に唾を白にぎてとし、涙を青にぎてとするといふことが附加してあるが、これは手足の爪のことをいつたに誘はれて説かれたまでのことであつて、かういふものが上代の祓の儀禮に於いて用ゐられたとは考へられぬ。唾はあしきものを祓ふ呪力を有するものとして考へられてゐたので、別の「一書」のヨミの國の物語にそれが神として記され、ハヤタマノヲといふ名が與へられてゐるのも、此の故であるが、涙に至つてはさういふ意味があるらしくは無いから、これは唾からの聯想によつて附加へられ、白にぎて青にぎてを連稱する習慣に結びつけられたのであらう。さうして唾とても、それが祓の用をなすのは、こゝの祓のやうな場合は全く場合が違ふ。特にそれを涙と共にぎてに擬したのは、祭祀の具を假りた説話としての構想に過ぎないので、祓の呪術には何の關係も無いことである。)さて鬚爪をぬくことの意義が上記の如きものであるとするならば、そ



れから類推して、かの贖罪もまた同じやうな祓の呪術、即ち人の所有物にあしきものをつけてそれを棄却することから來たものであることが、知られるので、書紀の「一書に、科せられた千座置戸を、祓具の名で示し、或はそれに「解除」の語の添へてあることが此の推測をたしかめる。要するに、何れも廣い意義での「祓へつもの」の範疇に屬する呪術である。履仲紀に「惡解除善解除を負はせて、祓ひ禊がせたとあるのも同じことであつて、それがスサノヲの命の話の手足の爪をぬく場合と似た稱呼になつてゐることによつても、それは知られる。(祓へつものはすべてキラヒモノであり従つてアシキラヒモノといふべきであるから、キラヒモノにヨシとアシとの區別は無く、ハラヒについても亦た同様であるべきはずであるのに、それが區別してゐるのは、事物を重ねていふことを好む上代人のことばづかひの上の趣味の現はれであつて、ヨシといひアシといふ語に意味は無い。反對の概念をあらはす語を無意味に重ねる例はアメとクニともあつて、ミクマリをアミノミクマリ、クニノミクマリといふのも其の一例である。アメとかクニとかいふ語を冠らせるのは單なる美稱としてに過ぎないのであるが、それにしてもそれがアメとク

ニとの反對の意義を有する語であることを注意すべきである。大祓の祝詞の天つ罪と國つ罪とも亦た同様である。手の方をヨシとし足の方をアシとしたのは、ヨシとアシとに區別した、めに手と足との一方づゝをそれにわりあてたに過ぎないものであつて、一層無意味であるが、上代人の考へかたがこれによつて知られる。)ところが、かういふ祓へつものには、千座置戸を科すといはれ贖罪ともせられてゐるものがあるから、それはスサノヲの命の此の物語が作られた時代には、もとの呪術の意義が變化してそれに道德的意義が與へられてもゐたことを示すものと解しなければならぬ。書紀の本文に千座置戸について「促徴」といつてあるのは贖罪の義を一層明確にしたものであるが、髪を抜くことを「贖其罪」としてあるのは、さういふことまでも贖罪の意義にとりなしたものであつて、これは書紀の編者の解釋であらう。漢文に書くためにかうなつたのもあらうが、後になるほど呪術の意義が忘れられてゆくことを示すものでもある。

ところで、かういふ變化については、アミノワカヒコの物語に於いて、マガレといふ呪詞をいふ場合に邪心があつたならばといふ制約をつけてあることが参考せ



られる。マガレといふ詞に呪力があるのであるが、目ざすものが正しかつたならば其の呪力ははたらかないことになる點に道德的意義がある。ところが呪詞の本質としてはかゝる呪力は無制限にはたらくはずのものであるから、それにかういふ道德的制約が加へられたのは、後の變化と見なければならぬ。此の物語ではアシキコ、ロといふ語が用ゐてあるが、かういふ思想は必しも心にヨキコ、ロとアシキコ、ロとがあるといふことが考へられてゐなくても成立つのであつて、ただ人にあしき行爲、即ち結果に於いて他人に禍害を與へる行爲のあることが知られてゐればそれでよいのである。あしき行爲があつたならば呪力がはたらけといふのである。さうしてそれは、おのづから、呪力の効果の有無によつてかういふあしき行爲の有無が驗せられることになるのであるが、此の意味に於いては、これは所謂探湯と同じ性質を有するものであつて、探湯の場合に於いても、多分、之に似た呪詞が唱へられたのであらう。神武紀の丹生川上のうけひの話に於いても、やはり呪詞のあることを參考すべきである。さすれば、これにもまた呪術の性質が存在するのであるが、一方では人は其の行爲の責任を負はなければならぬとせら

れる點に於いて道德的意義を有するものであるから、これもまた呪術に道德的意義が與へられたことの一例として考へ得られよう。

さて呪術そのものに道德的意義が附與せられ、従つて呪術の性質が變つて來たほどならば、呪術の宗教化に於いてもまた道德的意義がそれに伴つてゐたことがおのづから推測せられよう。大祓に於いて神が罪と災とを祓ふのはもとよりのこと、ナホビの神がマガをなほすのも、御門の神、宮廷の神が人の咎過を見なほし聞きなほすのも、人に加へられる又は加へられた禍害を拒ぎ又は除くことである點に於いては、呪術の場合と同じであり、従つて又た此の點に於いては、それに道德的意義があるのでは無い。しかし、人格化せられた神がはたらくのは、人が人の意志によつて行動することの反映として考へられねばならぬから、それは人の行爲の主體が意志ある人であることの意識せられてゐることを示すものであつて、此の點に於いて人の行爲に道德的意義を與へることに近づいたものである。のみならず、ナホビの神がなほすといふ其のマガは、人の蒙る禍害をいふのではあるけれども、神がそれをなほすことは、すべての人から禍害を除去すること、或はすべての



人に禍害を興へまいとすることであり、さうしてそれも亦た人の欲求または意志の反映である點に意味がある。又大祓に於いて水や海の神のはたらくのが祝詞によつて導かれるのは違ひ、ナホビの神はマガをなほさうとする神みづからの意志によつて生り出でた神であるところに、宗教思想の發達の徑路に於いて特に重要な意義がある。さうしてそれはまた道德的にも看過すべからざる點である。(これは古事記と書紀の「一書」との記載によつて考へたことであるが、書紀の他の「一書」には、イサナキの命が水を出たり入つたりして種々の神を吹きなしたとある其のうちにオホナホビの神の名が記されてゐる。水を出入するといふのが禊としては意味の無いことであり、又た神々の吹きなされた順序が神々の性質と無關係であることから考へると、此の説は古事記や書紀の上記の「一書」に記されてゐるやうな話を後になつて變改したものに違ひない。だから、それはナホビの神の性質を知るたよりにはならないものである。)それから、御門祭の祝詞や大殿祭の、オホミヤノメの神に對する部分やに見える如く、門の神や宮廷の神が人の咎過を見なほし聞きなほすといふのは、ナホビの神といふやうな特殊の神の無い點

に、イサナキの命の物語に現はれてゐる思想よりは宗教思想の發達の程度が低いやうであるが、なほすものが人の犯した咎過である點に於いて、道德的には一步進んだ考へかたがある。神の見なほし聞きなほすことによつて解消する咎過ではあるが、それがどこまでも人の犯したものであるとせられたところに、道德的意義があるのである。災の外に罪が擧げられてゐる大祓の祝詞の思想は、ほゞ之と同じであつて、祓によつて祓ひ去られるものではあるが、罪は人の犯した罪として考へられたのであり、現に「人たちの過ち犯しけむ雜々の罪」と書いてある。ところが遷却崇神祭の祝詞の思想は、あしき神がみづから見なほし聞きなほすことによつてあらびたけびをやめるといふのであつて、人がみづから自己の行をなほすといふ考の反映と見なすべきであらうから、そこに道德的意義の一層強められた形迹が見える。

なほ一つ考ふべきことがある。大祓の祝詞に於いても遷却崇神祭のに於いても、禍害を祓ひあしき神のあらびをやめさせるについて、所謂皇孫降臨の準備として高天原の神たちが此の國のあらぶる神どもを平定したといふ説話が想起せら



れてゐるが、これは、大殿祭の祝詞にもほゞ同じことがあり、又た鎮火祭のイサナキ・イキナミの命のヨミの國の物語を説き、道饗祭にあしきものを根の國底の國から來るやうに書いてあるのを見ると、朝廷の儀禮としての祭祀などに讀まれる祝詞であるため、皇室の權威の起源を語つてゐる神代史の説話を結びつけて説いたのであらう。しかし、大祓のと遷却崇神祭のついでには、それらの祝詞の讀まれる祭祀や呪術が直接には政治的意義のあるもので無いに拘はらず、政治的意義を帯びてゐる荒ぶる神、即ち叛逆者の性質を有するもの、の平定が聯想せられてゐるところに、別の意味があることを考へねばならぬ。これは、神代史に於いて宗教的意義での荒ぶる神、即ちあしき神が政治的叛逆者としてのオホナムチの命及びそれに從屬する國つ神と混一せられてゐることに由來するものである。さうして、かゝる混一は、政治的叛逆者を政治的君主たる天つ神が平定したと同じく、あしき神を克服するものも亦た宗教的意義での神のしわざであるといふ考が根柢となつて生じたものであらう。記紀に記されてゐる此の荒ぶる神の平定の説話は後に修飾變改せられたものであつて、其の原形に於いては、荒ぶる神は純然たる宗教

的意義でのあしき神であり、叛逆者としてのオホナムチの命の平定のこととはそこには語られてゐなかつたであらうといふことは、神代史の研究に説いて置いたが、さういふ意義での荒ぶる神あしき神を克服するのは、やはり神の力、神としての宗教的地位を有せられる皇室の御祖先の力であると思はれてゐたはずである。さればこそ皇孫降臨に關係させて其の話が作られてゐたのである。このことについては、又た神武天皇や倭建命が荒ぶる神、即ち宗教的意義でのあしき神を平定せられたことになつてゐることも、參考せられよう。たゞ神武天皇や倭建命の場合では荒ぶる神を平定せられたと共にそれとは別に存在した「まつろはぬ人」即ち政治的叛逆者をも討伐せられたことになつてゐるが、修飾せられた神代史の説話では、「まつろはぬ人」と稱すべきオホナムチの命が荒ぶる神そのものに混一せられてしまつたのである。ところで、あしき神を克服するのが神の力であるといふことは、上に述べた大祓の祝詞やナホビの神の生まれた物語の思想と關聯するところのあるものであり、従つて又たそれらと同じ意味に於いて道徳的意義を有するものであるのみならず、政治的叛逆者が荒ぶる神と混一せられる場合には、荒ぶる神



が人格化せられると共に、其の行爲が道德的罪過として考へられるものであることを注意しなければならぬ。

かういふやうに、宗教思想と共に、又たそれと關聯して、道德意識の發達して來たことが文獻の上から推測せられるのであるが、しかし其の發達は十分では無かつた。ナホビの神は生り出で、も、それはマガをなほすだけの神であつて、道德的意義に於ける善の神にはならなかつた。なほす神であつて直きことの神で無いのみならず、其のなほすのはマガであつて道德的意義での惡では無く、從つて其のなほすのも道德的意義での善に人を導くことでは無い。それはマガを克服する呪力の神格化したものに過ぎないからである。又た此の神は知識社會の思想の上に現はれたのみであつて、實際の宗教的信仰には入らず、平安朝の初までは神として祭られたやうな形迹も無い。朝廷の儀禮に於いて讀まれる祝詞にすらも其の名が見えぬ。(大殿祭の祝詞に「神直日命大直日命聞きなほし見なほし」とはあるが、此の祝詞が宮殿の神に對するものであること、上にも言及した同じ祝詞のうちのおホミヤノメの神に關する條及び御門祭の祝詞の例によつて考へると、これ

は「神直日大直日に聞きなほし見なほし」の誤か、又はもとさう書いてあつたものが斯う改められたのか、何れかであらうと思はれる。なほ延喜の四時祭式の鎮魂祭の條に、祭神について神八座の外に大直神一座とあつて、大直神はオホナホビの神であらうと思はれるが、神名式の宮中神のうちには此の神の名が見えぬ。鎮魂祭の祭神が八神であることは、神祇令の集解に神祇官式を引いて説いてあるのでも知られるから、これは延喜式に於いて始めて加へられたものであり、神名式の記載は前代の式を其のまゝ書き寫してあるのであらう。又た「神代史の研究」に説いた如く、正善の神に發達し得べき性質を有する日神もさうは發達せず、宗教的には單なる太陽神たるにとゞまり、たゞ政治的に皇祖神の地位を與へられ、その點に於いて人格化せられたのみである。太陽神としては自己が物理的な光明を有つてはゐるが、あらゆるものに光明を與へる光明の神ですらなかつた。(道德的意義には關係の無いことであるが、死のけがれにあしき神があるとせられ、又たヨミの國の存在が考へられても、死を支配し闇黒を支配する神は生せず、知識社會の間に生じた物語の上にヨモツ神の名は現はれても實際の信仰にはそれが入つて來なかつ



たこと、ヨミの國の物語が作られてゐるに拘はらず、イサナキの命が宗教化せられ神化せられても、それが生の神の性質を與へられたのでは無く、單に近江または淡路の地方的部落の祭神に結合せられたのみであることも、神の性質が如何なる方向に發達したかを知るについて參考となるであらう。ヨミの國の物語ではイサナキの命とイサナミの命との争が生の國と死の國との争のやうになつてゐるが、これはイサナミの命の死が語られたところから派生した説話に過ぎず、此の命が古事記の説話でヨモツ大神の名を與へられてゐるのも、物語の上でさう取扱はれたまで、ある。イサナミの命が死の神としてヨミの國の主宰者として考へられたので無いことは、古事記の説話そのものに於いて、イサナキの命から生還を誘はれた時にヨモツ神と相談しようといふことが答へられてゐるのでも知られる。此のヨモツ神とても古事記にのみ見えるものであるから、物語の發展した形として現はれたに過ぎない。

なほ考へるに、神代の物語でも祝詞でも悪神邪神などの名は見えてゐるが、それに對する善神正神といふ語はつかはれてゐない。あしき神といふのが人に禍害

を與へる靈物や精靈の類であり、さうして上にも述べたことがあるやうに、人は自己の蒙る禍害のみに注意がひかれ、禍害の無いことは通常の状態である如く思ひなすものであるのと、かゝる意味でのあしき神を克服するのは呪術の力であつたのと、これらの理由から特殊なよき神といふものゝ存在が考へられなかつたのであらう。呪力の人格化せられたナホビの神がマガをなほすだけの神であつて、すべての直きことの神で無いのも、此の故である。あしき神が道德的意義に於いての邪惡の神に發達したならば、それに對する正善の神も生まれたであらうに、さうはならなかつた。政治的叛逆者に混一せられた荒ぶる神の行爲が道德的に罪惡として考へられたにしても、其の荒ぶる神は惡の神、惡を支配する神では無くして、たゞ惡行をする神であり、此の點に於いて禍害をなす精靈または靈物としてのあしき神の性質が保有せられてゐる。書紀の「一書」にアマテラス大神のツクヨミの命に對する語として「汝は惡神なり」といふことが記してあるが、これもツクヨミの命がウケモチの神を殺したからであつて、其の「惡」は道德的意義を有つてはゐるが、やはり惡行をしたといふだけのことである。のみならず、ツクヨミの命をさして



「神」といつてあるのも、宗教的意義に於いてあるよりは寧ろ神代史上の人物であるからであつて、神とミコトとが混淆せられた後に書かれたことである。第二篇參照。播磨風土記の神前郡生野里または筑後風土記に多く人を殺したといふ話のある荒神または兇猛神の如きは、共に「あらぶる神」の語を寫したものとらしく、さうしてそれは單に人に禍害を加へるあしき神であり、其のあしきことに道德的意義は存在しない。要するに、道德的意義に於ける惡の神は生せず、従つて又た善の神も現はれなかつたのである。さうしてそれは、一面の意味に於いては道德意識が十分に發達してゐなかつたからだともいはれよう。神は人の反映だからである。けれども、既に述べた如く、呪術にも神の祭祀にも道德的意義が與へられるやうになつたとすれば、道德意識の或る程度に發達して來たことは認められる。それは社會組織が固まり文化が進むと共に當然生じたはずである。道德意識の發達は人の力が自覺せられることに伴ふものと考へられるからである。さうしてそれは一方に於いて呪術や神の祭祀に結合し、其の中に入り込んで來ることによつて知られると共に、他方ではそれに反抗することに於いて現はれる。結合した方

面については上に述べたが、反抗する方面についても文献の上からそれを推測することが出来る。スサノヲの命の八またをろちの物語は其の一例であつて、これは宗教的信仰に反抗し神に反抗して人の力をあらはしたところに物語の精神があり、さうしてそこにスサノヲの命の英雄的行爲がある。スサノヲの命は、いふまでも無く、純然たる人として語られてゐることを注意しなければならぬ。常陸風土記の筑波郡の條に見える筑波の神がものいみすべき新嘗の夜であるに拘はらず、其の禁忌を犯し、旅する神に宿をかして厚遇したといふ話も、宗教上の禁制よりは旅人に對する同情に重きを置くやうになつて來た思想の反映である。此の話に於いて旅人を神といひ宿かした主人をも神といつてあるのは、筑波の山や福慈の山に結びつけて語られたからであつて、物語の意味するところは、旅人をも主人をも人と見てのことであり、宗教的意義での神としていつたのでは無い。此の話に存在する宗教的意義は、新嘗の夜にもいみして外來者を家に入れないといふ禁制にあるのである。(新嘗の夜の此の宗教的禁制は萬葉十四の卷の歌にも見えてゐて、其の一つにはやはり此の禁忌を破つて戀人を呼び入れることを歌つたも



のがある。これも亦た神に對する人の反抗、戀の反抗である。新嘗の夜であることを除外して考へても、旅人の厚遇そのことが、あしき神のついてゐるものとして異郷人を畏怖する民間信仰から離脱したものである。それから、常陸風土記の行方郡の條にある夜刀の神を一定の地域内に逐ひ込めて神の居る場所と人の耕作するところとの境界をきめたといふ話も、やはり神に對して人の力をうち立てたところに意味がある。垂仁朝のこととして語られてゐる殉死に關する話も、また人間の道徳的感情が宗教的信仰に對する壓服となつて現はれたことを示すものである。<sup>\*</sup> 又た仁徳紀十一年の條には、茨田の堤の築造について犠牲にあてられた二人のうち武藏の人の強頸は水に沈んで死んだが同じ運命に置かれた茨田の人の衫子は神を試験して水に入らなかつたといふ話もある。此の話は或は支那の説話の翻案では無いかとも思はれるし、又た話そのものについていふと、これは強頸衫子といふ地名の起源説話として作られたもの、やうであり、又たかゝる場合の犠牲には一般に異郷人が用ゐられることの反映もそこにあるらしいが、それにしても斯ういふ話が受入れられ又は作られたことに意味があるので、スサノヲの

命の八またをろちの物語と互に參照して考ふべきものである。これらの話のうちでスサノヲの命のを除けば、仁徳紀のはもとよりのこと、其の他のも、比較的晚出の書に見えるものであるが、かういふ思想は必しも風土記や書紀の編纂のころになつて始めて生じたものでは無く、それよりも前からあつたものと考へられるので、八またをろちの話の作られてゐたことによつてもそれは證せられよう。<sup>\*</sup> さうして此の推測は、文献によつて知られる時代に於いては巫祝、特に巫の勢力の強盛であつたやうな様子の無いことから、助けられるであらう。

巫祝の徒が民間に存在しそれが民衆の間に信仰を得てゐたことは、疑があるまい。しかし、それは祈禱祭祀や呪術を行ふものとしてのことであつて、社會上政治上に勢力を有つてゐたらしくは見えず、朝廷に於いても亦た同様である。天皇は神であらせられるし、政治についても宗教的呪術的儀禮が重要視せられ、従つて巫祝が朝廷に或る地位を占めてはゐた。けれども、彼等が政治や征戰に於いて指導的地位に立つてゐたやうな形迹はどこにも見えぬ。却つて神武天皇や倭建命の物語にも現はれてゐる如く、宗教的意義での荒ぶる神を鎮壓する



ことが政治的權力者の任務として考へられた。それは固より政治的權力に宗教的權威が伴つてゐたからではあるが、政治的權力が主であつたことは明かである。これは巫祝などをはたらかせないだけに政治組織社會組織が鞏固となつてゐたからであり、さうしてそれは人の力が自覺せられてゐたからである。さて、神に對して人の力が樹立せられるといふことは、おのづから人の行爲は人のすることであり従つて人に其の責任があるといふ考と相應するものである。そこに道德意識の發達してゐた形迹が認められる。スサノヲの命のをろちの殺戮も筑波の神の旅人の厚遇も、其の行爲は明かに道德的である。が、既にかういふ思想があるとすれば、其の思想が神にも反映して、神は道德的によいことをするものとせられ、従つて又た其の點に於いて神が人よりも優れてゐるやうに考へられる傾向が生じたとしても、怪しむに足らぬ。古事記の應神の卷の秋山のしたび男と春山のかすみ男との妻争ひの話に、弟が勝つたにかゝはらず約束した賭のものを兄が出さないのを二人の母が恨んで、わがみよのこと、よくこそ神習へ、又た現しき青人草習へや其のもの償はぬ、といつたとあるのは、神は約束を守るのに人はさうで無いと

いふ意味からであるらしい。(アマテラス大神がスサノヲの命の暴行に對して寛容であり、わるいことをもよくのりなほされたとある類は、これとは全く意味が違ふので、此の場合の大神はどこまでも物語中の人物である。いひかへると、此の話は人としての大神の寛容の態度を語つたものであつて、宗教的意義での神としてのことをいつたものでは無い。なほこゝにのりなほすと書いてあるのも、呪術的もしくは宗教的意義を有するものでは無く、悪いことをもよい意味に辨護せられたといふだけのことである。さうして此の話が舊辭のすべての本にあつたのでは無く、書紀の本文にも其の第一の「一書」にも見えないことを思ふと、これは後になつて附加へられたものであるかも知れぬ。)上に述べた如くあしき神がみづから見なほし聞きなほすことによつてあらびたけびをやめるといふ思想の生じたのも、神に道德的性質を附與した點に於いて、此の思想と相關するところがある。さて道德意識が此の程度に發達して來たとすれば、ヨキアシキコ、ロ、アカキクヲキコ、ロ、又はキヨキキタナキコ、ロといふ觀念が生じたとしても、それは不思議では無い。アマテラス大神とスサノヲの命とのウケヒの物語に於いて心がキ



ヨキアカキ故に男子が生まれたといふ語のあるのも、上に述べたアメノワカヒコの話の呪詞に於いてアシキコ、ロのある場合にはといふ制約がつけてあるのも、或は祝詞に於いて罪が災と區別せられ又た咎過が人の犯したもとなつてゐるのも、かゝる時代の思想である。呪術や祭祀と結びつけて考へられたにしても、人の行爲は人の行爲であるといふことが意識せられてゐなくてはかういふことはいはれないはずである。ヨキ心をアカキ又はキヨキ心といひ、アシキ心をクラキ又はキタナキ心といつてゐたのは、闇いところに悪神がはたらくとしてそれを恐れたり、邪鬼を克服するみそぎの儀禮が行はれたりしたやうなこと、關係があるので、さういふ呪術宗教的な思想に由來することではあらうが、それらがヨキ又たアシキ心の譬喩的表現法として用ゐられたとすれば、やはり道徳的意義に於いていはれたこと、考ふべきである。勿論これは文獻に現はれてゐることについて考察であるから、其の限りに於いては支那の文字が用ゐられ支那の文化に接した後の思想として解すべきものであると共に、特殊の知識社會に發達したものと考ふべきものでもある。大神とスサノヲの命とのウケヒの話の如きは、そこ

に男尊女卑の觀念が存在するのを見ても、支那思想の影響をうけたところがあることは明かであらう。かの垂仁朝の殉死についての説話は、或は殉死を禁じた大化二年の詔勅が誘因となつて作られたものではあるまいかと推測せられるが、もしさうならば、此の詔勅が支那の道徳思想に本づいて發せられたものであることを知らねばならぬ。が、此の程度の道徳意識の發達が支那思想に導かれてはじめて生じたものであるとは、必しもいひ難い。上にも述べた如く道徳意識は一般文化の進むにつれ、人の力が自覺せられることによつて、おのづから發達すべきものだからである。が、其の文化の進んで來たことに支那文化の影響のあつたことは考へ得られ、特に大和朝廷が百濟の媒介によつて支那の文化を受け入れた後に於いてさうであるから、此の意味に於いて支那文化が間接に寄與をなしたことは推測し得られる。従つてそれは民衆に於いてよりも知識社會に於いて著しかつたと考ふべきである。

しかし知識社會に於いても、一方にかういふ道徳意識が發達してゐながら、他方ではやはり呪術的もしくは宗教的儀禮が行はれてゐたことはいふまでも無い。



力を盡して支那の文物を學ぼうとしながら、神祇式によると、蕃客入京の際には祓を行ひ又た送神を祭却する儀禮が後までも行はれたのであるが、これは異郷人には邪鬼がついてゐるといふ思想から來てゐる。續紀天平寶字七年の條に、渤海からの歸途海上で暴風にあつたので、同船した支那生れの婦人などを海中に投じたといふ話があるが、これも亦た同じ思想からである。其の行爲を罪として獄に下したところに當時の道德觀念が現はれてゐると共に、下級の官人ながら、さういふ思想からさういふ行爲をしたものゝあつたことが、之によつて知られる。一般民衆に於いてはなほさらであつたらう。孝徳紀大化二年の條に見える詔勅に禁斷すべき種々の民俗が擧げてあつて、上に述べた殉死の風習も其の一つであるが、その他には祓除に關することが多く、かゝる風習のために家庭の平和が傷けられ兄弟朋友も其の情を全くするを得ず、或は又た旅人が異郷に於いて苦しめられる種の例が見えてゐる。これは呪術としての祓除に由來するものでありながら、祓へつものを出すことが贖罪もしくは賠償の意義となり、再轉して、言を祓除に托して他人から強ひて財物を促徴する風習となつてゐたことを示すものであらう。

それを「愚俗」とし禁斷すべきものとしたのは、大化時代に於ける治者階級知識社會の道德觀念であり、さうしてそれには支那思想の影響もあるであらうが、かういふことの實際行はれてゐたのは、意義が轉化してゐながら呪術であることの因襲的觀念がなほ其の根柢に潜在するためであるらしく、そこに當時の民衆の思想がある。民衆にあつては、大化のころに於いてもなほ其の道德觀念が幼稚の程度にあつたので、旅人の困苦に對して同情するよりは異郷人によつて不祥の齎らされることを憂ふことが先に立ち、他人の家庭の平和を思ふよりは自己の利益を求むることが急であつたのである。民衆のすべてが斯ういふ状態であつたには限らないであらうが、かゝる例も少くはなかつたであらう。さうしてそれは巫祝の徒が民衆を蠱惑するので官憲がそれを取締まらねばならぬ場合の數、生じたことゝも關係がある。此の場合に於ける官憲の態度は進歩した道德觀念を表徴するものであつた。

こゝまで述べて來ると、考察はおのづから上代人の生活に於ける道德そのものの状態に移らねばならぬ。



## 二 道德生活の状態

上代人の道德の状態を知るには先づ上代人の生活を知らねばならぬ。それを知るについて先づ問題になるのは家族としての生活である。さうしてそれには、家族形態が如何なるものであつたか、詳言すると、家系が如何にして繼承せられたか、一家を統率するものは何人であつたか、家族生活の基礎をなす婚姻の制度はどうであつたか、又た生活の單位として、即ち共同の生活をなすものとして、の一家族の範圍がどれほどであつたか、といふやうなことが考へられねばならぬ。

第一の問題については、皇位の繼承ならびに記紀に見える諸家の系譜から見ても、それが所謂父系によつて傳へられたことに疑はあるまい。諸家の祖とせられたものは何れも男性であるから、原則としては父子の相承によつて順次に家がつがれたのであらう。たゞ皇祖アマテラス大神が女性となつてゐること、並に猿女氏がウズメの命といふ女性を祖としてゐることについて問題はあつたが、それは容

易に解釋し得られることである。大神の性については「神代史の研究」に説いて置いたことであるが、約言すると、それはもと女性では無かつた。よし男性では無かつたにしても、女性では無く、物語の上では男性の地位に置かれた場合もある。さうして、それが明白に男性とせられなかつたのは、太陽神に性がなかつた、めである。だから、これは皇祖が非男性として考へられた、めでは無い。後に女性となつたのは言語上の錯誤からであつたらしく、これも亦た皇祖を女性と考へるやうになつた、めでは無い。又た猿女氏については、此の家がサルメと稱せられる朝廷の巫女を管治する職掌を有つてゐた、め、それと同じ巫女の任務を行つたものとして神代史に語られてゐるウズメの命を祖先としたのみのものである。或は祖先としてかういふウズメの命が作られたのである。伴造の家は祖先に擬せられたもの、神代史上の行動は、其の家の職務を其のまま反映してゐるのであるから、猿女氏の祖先は巫女で無くてはならなかつたのである。だから、これは諸家の祖先の名が如何にして定められたかを示すまでのことであつて、事實に於いて女性を祖先とする家のあつた例となるものではない。さうして此のことは、貴族豪



族の諸家、即ち所謂臣連伴造國造の家々の祖先が一般に男性とせられてゐることによつて十分に證明せられるであらう。

なほ古事記の種々の説話に「御祖即ちミオヤ」といつてあるのが、いつも母のことであり、垂仁の卷には子の名は母がつけるものであるといふ話も見え、又た母の氏を用ゐてゐた家のあつたことが續紀の天平神護二年の條などに記されてゐるので、それらによつて考へると、家系に於いても母が何等かの地位を占めてゐる場合のあつたことが推測せられるやうでもあるが、これらはたゞ子が母と同居し母の手許で育てられる風習のあつたことを示すまで、あり、家系の問題には關係が無い。さうして子が母の手許で育てられることは、後にいふ婚姻の風習に由來がある。古事記の書きかたについていふと、祖の字で寫されてゐるオヤが父母をもそれより前の祖先をもいふ廣い意味の語であつて、母をさすに限らないことは明らかであるが、母もオヤであり、さうして直接に子を保育するものは母であるから、母の話が出る物語に於いては、それが母のこととして用ゐられてゐるのである。垂仁の卷の話も同じ事情から生じた風習であるし、又た續紀の記載は其の家の祖先が

始めて戸籍に登録せられた時に母の家の氏の名で記された、め、子孫までもそれを用ゐてゐたといふだけのことである。其の祖先がまだ年少で母の許にゐた時に戸籍が作られたからであらう。又た古事記の綏靖、懿德、崇神、景行などの卷々に女性を或る家の「祖」として記してある場合があるが、これは其の家の祖先のことでは無く、むかし其の家の家族であつたものといふほどの意義らしく、さうしてそれを祖と書いてゐるのは、オヤの語を或る家の過去の人物の全體におしひろめたものか、又は子が母の家に成長し母がオヤとして最も親しいものであつた、め、母の意義でのオヤを廣く其の家の女性におしひろめていつたものか、何れかであらう。だから、これも家系の問題には關係が無い。

要するに、すべての家が父系によつて相續せられたことは明白である。貴族豪族に於いては其の地位と職務とが世襲的であり、さうして其の地位が男性によつて占められ、其の職務も男性によつて行はれたのであるから、それには父系相續の制が確立してゐなければならなかつたのである。さうして此の點に於いては一般民衆とても亦た同様であつたらう。同一の歴史を有する同一民族であるから、



治者階級と被治者階級との間にかういふ點についての差異は無かつたらうと推測せられるからである。世には我々の民族の上代に於いて母系相續の遺風もしくは痕跡を認めようとする考へかたがあるやうであるが、文献に見える限りに於いては、それは困難であらう。母系時代の遺風といふやうなものゝあつたことが文献によつてもし知られるとするならば、その母系の風習が父系に變化した徑路が同じく文献によつて知られるはずであらうと思はれるが、それが知り難いのはあるまいか。たゞ皇位繼承の順序と其の事情とによつて推測すると、長子相續の風習は存在せず、さりとて末子相續といふやうな一般的規定も無く、相續の順位は時々、の事情によつて父の決定したものゝやうである。兄弟争ひの物語が記紀に多く記されてゐるのは、一つはこゝに其の理由があるのでは無からうか。

家の相續が父系であつたことに伴つて、一家を統率するものが子女の父であり男性であつたことも亦たおのづから知られよう。子に對して母の有つ力の強かつたことは種々の説話によつて推測せられるが、それは家を支配する權威が母にあつたことを示すものでは無く、子が母の許で養育せられ成長する風習から生じ

たことであらう。神代の物語などの神の名または書紀や風土記の説話に見える土蜘蛛または地方的首長の名に、ヒコとヒメと對稱的になつてゐるものがあるもので、それは家族生活に於いて女性が男性と對等の地位にあつたことを示すものゝやうに思はれるかも知れぬが、これは人間として男女兩性が相對的に存在するからのことであり、アメクニとかアラニギとか、ヒロモノサモノとかいふやうに、事物の名を對稱的に呼びなす風習が一般にあつたので、それが兩性についても適用せられたまでのものと解し得られる。對稱せられる男性の無い女性の神があり、土蜘蛛などにも女性ののみが記されてゐる場合もあるが、これは或は神の性質から、或は物語としての興味の上から、來たことゝ考へるに支障はあるまい。土蜘蛛は皇命に服せざる地方的首長を指す物語の上の稱呼であるが、現實の状態としては國造縣主などの地方的豪族に女性のものがあつたらしい形迹のどこにも無いことを考ふべきである。だから、これらの例は家族生活に於いて女性が優越の地位を占めてゐたことの證にはならぬ。たゞ女性が特に輕んぜられてゐなかつたとはいひ得るであらうし、それには又た妻どひの風習があり婚姻に於いて許否の權を



女性が有つてゐたことにも幾らかの關係があらうかと思はれるが、しかし、かゝる場合に於いても、一方では女性が弱いものであつたことを知らねばならぬ。要するに、女性が家を主宰する地位にあつたといふやうなことは、決して無い。父をチといひ、チ、はチの重言、さうしてチがイカツチなどのチであり、威力あるもの、稱呼であるならば、これも亦た父に權威のあつたことを暗示するものであるかも知れぬ。

なほこのことについても天皇が男性であつたことを参考すべきであらう。推古天皇までは女性の御位に即かれた例が無いのである。推古天皇の御即位が何故に行はれたかは明かでないが、皇極齊明持統元明元正など、女性の天皇の御即位は當時の政治上の形勢に於いて、または皇位の繼承に關して、それ／＼特殊の事情があつた、めであるらしいことを思ふと、其の先例となつた推古朝についても同じことがいひ得られるであらう。即ち、何等かの理由によつて皇子の御即位を不便とする事情があつた、めであらう。さすれば、女性の御即位は、いはゞ一時的に御位をあづかられる意味からであつたので、皇極持統元明元正諸帝が皆な禪位せ

られたのも其の故と考へられる。禪位といふことは支那にも例が無いでは無く、北齊の世祖が位を太子に讓つて太上皇帝と呼ばれたといふやうなこともあるが、それが一種の慣例として行はれるやうになつたのは、日本の皇位の特色であつて、重祚といふことも其の思想的根據は同じところにある。しかし、これらは上記の如き特殊の事情から生じた女性の天皇の場合の特殊な先例に起原があるので、古くからの習慣では無い。一般には崩御によつて皇位の繼承が行はれたのであり、其の繼承は男性によつたものである。「吾がみ子のしらすむ國」として天つ神から此の國の統治を任せられたといふのも、此の事實を基礎としてのことである。だから、女性の御即位は已むを得ざる事情から開かれた特殊の例外とすべきである。たゞかういふ事例が屢、現はれてゐるのは、上代に於いても天皇みづから政治の衝にあたりたまはず、實際に政務を統轄するには別に其の人があつたことを示すものとして、それに重要な意味がある。支那の制度を學びながら支那には存在しない太政大臣といふ官職が設けられるやうになつた理由の如きも、これと關聯して考ふべきことである。



少しわき途へ入るが附記して置く。扶桑略記によると、和銅上奏の日本紀には飯豊天皇が御歴代のうちに數へてあつたといふことである。和銅上奏の日本紀といふものゝ存在は疑はしいが、それは別問題として、かういふ風に記してある御系譜が可なり上代のものとして後までも遺存してはゐたらしい。又た書紀には顯宗紀に飯豊青皇女の「臨朝秉政」のことが見え、古事記にも忍海郎女即ち飯豊王について特に宮の名を擧げ、播磨から二王子の上京を命せられたことも記してあるから、此の皇女が一時的に攝政の如き地位にゐられたといふことは、古い傳へであつたらう。しかし古事記の記載から推測すると、其のもとになつた帝紀には、此の皇女を御歴代の數には入れて無かつたと見なければならず、又た書紀の編纂時代は既に幾度か女性の御即位があつた後であるから、書紀の編者が從來御歴代の中に數へてあつた飯豊天皇を女性であるがためにそれから除いたとは考へ難く、從つて當時存在した帝紀の諸本にもやはりそれは天皇として記して無かつたのであらう。さうしてそれは、此の皇女の攝政せられたころに於いて天皇は男性であるべきものとして考へられてゐたからでは無からうか。或は魏志倭人傳に見え

る女王卑彌呼の例があるため、我々の民族の上代には君主の地位にゐた女性が多かつたやうに見えるかも知れぬが、所謂邪馬臺國に於いても卑彌呼が王となつたのは特異の場合であつたので、それは此の女王の前には男王があり又た其の死後にも一度び男王が立つたことによつて知り得られる。後に壹與といふ女が王になつたが、これは女性であつたがためでは無くして卑彌呼の宗族であつたからであるらしい。さうして卑彌呼といふ女性の王となつてゐたのが何故であつたかは、知り難いといふより外は無い。「事鬼道」とあるのは、必しも王となつた理由を説いたものとはいひ難く、それは壹與が十三歳の少女であつて、此の點に於いて卑彌呼と同じやうであつたとは考へられぬことから類推せられよう。卑彌呼の行爲を巫のそれとして解することはできようが、其の本來の地位を巫として見、さうして王となつたのは其のためであると考え、さういふ考へかたから、其のころには巫の職能が政治的君主たる重要な資格であつたと推論するのは、無理であらう。さういふことがもしあつたならば、それは一般の風習であつたと考ふべきであるのに、卑彌呼及び壹與の外に女性の君主があつたらしい形迹は倭人傳のどこにも



見えず、邪馬臺國に於いても王は男性であるのが普通の慣例であつたと思はなければならぬからである。神功皇后の物語に同じやうな意味があると解するに至つては、一層無理であらう。皇后は書紀の編者によつて卑彌呼に擬せられたのみならず、皇后の物語の初めて作られた時に既にさういふ意圖が其の作者にあつたらうと考へられるが、其のころの皇室に於いては、上に述べた如く、女性が即位せられる風習は無かつた。天皇として語つて無いのは此の故であらうが、皇后としても其の攝政が巫としてのはたらしきによつたものとして話されてゐるとは解しがたい。巫の行爲として見るべきことが物語には存在するが、それは戦争とか政治上の大事とかの際に祭祀を行ひ神意をきくことが物語の作られた時代の風習であつたのと女性であるのとのために、巫の行爲を物語の材料としたまで、ある。神武天皇や崇神天皇の物語にも類似したことがあり、たゞ男性であるがために巫らしい行爲としてゝは無く、別の形に於いてそれが語られてゐることを考へるがよい。或はこのことにもまた倭人傳の記載から來たところがあるかも知れぬ。次は婚姻の問題であるが、これについて普通に知られてゐるのは、所謂つまどひ

の風習があり、それに伴つて一夫多妻が公認せられてゐたこと、兩性の何れについても婚姻に關する制限の極めて少かつたことである。第一については事新しくいふまでも無からう。婚姻は男が女の許に通ふことによつて成立するので、妻が一人である場合には或る時期の後にそれが夫の家に伴はれるが、多くの妻がある場合には其のうちの一人が嫡妻として夫の家に入る外は、依然わが家にゐて男の通つて來るのにあひ、生まれた子をも養育する。上に述べた如く子が母の家で成長することの多いのは之がためである。嫡妻と然らざるものとは、かくしてほゞ區別せられるが、しかし嫡妻ならざるものでも、等しく妻であつて、妾といふやうなものでは無い。次に第二についても、輕の皇子と皇女との兄妹の物語によつて知られる如く、同母妹を妻とすることが禁せられ、大祓の祝詞に見える如く母と其の子と同時にあふことが罪とせられてゐる外には、何等の制限が無かつた。記紀の皇室の御系譜によつて推測すると、異母妹との婚姻は普通の習慣であつたが、伯叔母及び姪を妻とする例もあり、ウガヤフキアヘズの命の物語、開化應神用明などの卷々また孝安の卷、又た庶母や妻の姉妹やを妻とすることもあつた(神武及び開



化の卷、また孝靈垂仁景行應神の卷々。伯叔母については母方のみの例が見えるやうであるが、父方のとても禁せられてゐたのではあるまい。姪も亦た如何なる關係のであるかゞ明かでないが、何れのも許されてゐたのであらう。これらの記載は歴史的事實と見るべきものゝみでは無いが、御系譜の作られた時代に一般の風俗として許容せられてゐたことであるには違ひない。なほ同母妹との婚姻が罪とせられたことについては、同父同母の場合のみ記紀には現はれてゐるが、異父同母とても多分同様であつたらう。異母妹が許されてゐたことに對照して考へると、禁制の主旨は同母妹たるところにあつたらしいからである。

そこで問題となるのは、多くの妻のある場合に嫡妻の外のものが何故に自己の家にとゞまつてゐるかといふことであるが、これはつまどひの風習から自然に派生したことゝして考へ得られるであらう。妻が一人である場合にも、或る時期までは妻は其の生家にとゞまるのであるから、これはたゞ其の時期が長いだけのことである。さうして多くの妻を有することは、多分、貴族豪族富裕者の間に多かつたであらうと想像せられるから、かういふことも亦た彼等の間に多かつた風習で

あらう。然らば、つまどひの風習は如何にして生じたかといふと、それは家族が明かな形をなしてゐる社會に於いて、家族外に妻を求め、自然の方法として、昔から行はれてゐた習慣に外ならないのであらう。少くとも我々の知り得られる限りに於いての日本民族の風習としては、かう推測するのが妥當である。又たそれは男が妻を得る條件として、女の家にてある勞役に服する習慣のあつたことゝも幾らかの關係があるであらうが、前者の起源が後者にあるとは必しもいひ難い。古事記のオホナムチの命がスサノヲの命から困難なる勞役を課せられたといふ話は、かういふ習慣から生じた民間説話が此の命に結びつけられたものとして解し得られるやうであるから、それは我々の民族の間にも行はれたことゝは考へられるが、つまどひの風習はそれとは別に發生し得たのであらう。

ところが、このつまどひの風習を所謂母系時代の遺風と見なし、それと共に、父の知られないのをさしあてるといふ播磨風土記に見えるアメノマヒトツの命や山城風土記の賀茂のワキイカツチの神に關する説話を、一般の状態として父が知られず母のみが知られてゐた時代が昔にあつて其の時からいひ傳へられたものと



解し、さうしてそれを上記の母系説に結びつけ、それによつて我々の民族の上代にも所謂雑婚もしくは集團婚の行はれてゐた時代があつたことを推測しようとする考へかたがあるかも知れぬ。けれども、妻どひの風習は必しも母系の制度と伴ふものには限らず、現に父系による家族生活に於いてそれが行はれてゐたのであるから、家族制度の發達には必ず一定の順序があつて、父系になる前の段階として必ず母系の時代があつたと假定しない限り、それを母系時代の遺風と解することはできぬ。さうしてさういふ假定が成立つかどうかは問題である。又た上記の風土記の説話は、父の知られない特殊な場合があつたので、そこから作られたものと見るに何の支障も無く、さういふことが普通の状態であつたと考ふべき理由は存在しない。或る一二の事例があるといふことは、必しもそれが一般の風習であつたことを示すものではないからである。家をも名をも知らぬ男にあうたといふ女の歌が皇極紀に載せてあるが、さういふことから子が生まれたならば、其の子の父は知られないのである。それに限らず、所謂つまどひが行はれてゐた時代には種々の事情から、ともすれば父の知られない子の生まれる場合があつたに違ひ

ない。だから、かういふやうな點から雑婚とか集團婚とかいふことの行はれた時代のあつたことを臆測するのは、あまりに放縱なる考へかたといはねばならぬ。或は又た異母兄妹間の結婚が行はれ妻の姉妹を妻とすることもあつたことから、それを兄弟姉妹が共同の夫妻であつた時代の遺風と見なすやうな考へかたがあるかも知れぬ。さうして、セといひイモといふ語が兄妹にも夫妻にも共通の稱呼であつたことが、其の見解を助けるやうに思はれるかも知れぬ。が、これも亦た放逸に過ぎた臆測である。異母兄妹の結婚の行はれたのは、普通に説明せられてゐる如く、子が母の許で養育せられる風習であつた、め、彼等が別居してゐたからであるとして、容易に其の理由が解釋し得られる。彼等の間には兄妹といふ感情が無く、其の點に於いては血縁の無いものと同じであつたのである。妻の姉妹を妻とするのも、多くの妻を有することが許されてゐる場合には、自然に生じ得ることである。それらのことの禁せられなかつたところに何等かの理由があるので、は無いかといふ疑問も起らうが、かゝる疑問はそれらが禁せらるべきものであるといふ前提の下に起り得るのであり、さうしてかゝる前提は日本の上代の婚姻の



風習を考へる場合には、どこからも生じて來ない。なほ多くの妻を有つことが貴族豪族や富裕なものに多かつたとすれば、かゝることは、よし禁せられてゐなかつたにしても、一般の民衆に於いては比較的稀なことであつたらう。だから其の由來を上記の如く臆測することは、此の點からも甚だ不合理である。又たセとイモとの稱呼については、何故にそれが兄妹にも夫妻にも通じて用ゐられたかを考へて見なければならぬ。

そこで先づ兄弟姉妹がいかにかに稱せられたかといふに、男性に於いても女性に於いても、同じ性のものは長者がエ、幼者がオト(ト)といはれてゐたことは、物語の上に於いてエシキ・オトシキ、エウカシ・オトウカシとかエヒメ・オトヒメとかいふ名がつけられてゐたのでも知られる。古事記には姉に對する妹のことを弟と書いてあるところが所々にあり、正倉院文書の戸籍でも同様であるが、これは此の場合の妹をオトといつてゐたゝめである。エ・オトは長幼といふ意味であらう。又た同じく何れの性に於いても幼者のオトに對して長者をネともいつたことは、古事記の神武の卷に弟が兄に對する語としてナネといつたやうに記され、又た安寧の卷に

見える姉妹の名にイロネ・イロドの語が添へてあることから推測せられる。これもまた多分同性間の稱呼であつたらう。ネは後のアニ(兄)及びアネ(姉)のニもしくはネであるが、それは、多分、神の名などに添へてあるネと同じでもとは一種の尊稱であつたらしい。さうしてオトに對してはエといふ語があるのに、別にネともいはれたのを見ると、ネはもととは弟の兄に對し妹の姉に對する二人稱の語では無かつたらうか。次に夫妻については、夫をヲ、妻をツマといつたことは明かであるが、ヲが男の義であるのと、古事記のセリ姫の歌にも見える如く夫をもツマといつたのだから考へると、ヲに對する妻の名稱はメであつたらう。男女の性を示す一般的稱呼が夫妻の義にも用ゐられたのである。然らばセとイモとは何かといふと、これは一般に對稱的に用ゐられてゐた語のやうであるから、普通に考へられてゐる如く、男を女に對し又た女を男に對していふ場合の稱呼であらう。古事記にスサノヲの命をアマテラス大神のイロセとしてあり、又たタカヒメの命をアヂシキタカヒコネの命のイロモであると記してあるのは、姉に對する弟、兄に對する妹をセといひイモ(モ)といつた好例證である。兄に對する妹を古事記には常に妹と



書いてあるが、これはイモの語を寫したものであらう。妹に對して兄をセといつたことの明記してあるところは古事記には見えないやうであるが、イモ山に對していはれてゐるセ山が孝徳紀に兄山と書いてあり、萬葉にもイモに對するセを見の字で寫したところがあるのは、上記の場合で兄が一般にセと稱せられたからであらう。さすれば、古事記に妹に對して兄と書いてあるのは、セの語にあてられたものであることが知られる。たゞ弟に對して姉をイモといつた明證は古事記などには見えないやうであるが、姉に對して弟をセといつたことから類推して、さういはれたであらうと考へられる。正倉院文書の戸籍には弟に對する姉を妹と書いてある場合が少なくないが、これは此の場合の姉をイモといつてゐたので、それが妹の字で書かれる習慣のあつたことを示すものらしい。妻に對する夫、夫に對する妻をセと稱しイモと稱するのも、亦た同じ意味からであつて、古事記のヨミの國の物語にイサナミの命からイサナキの命に對してナセといひ、イサナキの命からイサナミの命に對してナニモといつたとあるのが其の著しい例である。なほ萬葉を見ると、上記の如き家族的關係の無い場合にも、例へば卷二の石川女郎の歌

にある如く女が男をセといひ、又は卷五の松浦河に遊んだ時の歌などに見える如く男が女をイモといつてゐる例があるが、それには特殊の親昵の情が含まれてゐるやうであるから、多分、家族間に於ける稱呼が廣い範圍におしひろめられたものであらう。卷六の橘右大臣の歌または卷十七の家持池主贈答の歌にある如く、男が男に對してセまたはセコといひ、卷四卷八の田村大嬢の歌に見える如く、妹をイモといつてゐるやうなのは、其のころにはもはやセとイモとの用法が轉化しかけてゐたことを示すものらしい。(古事記の神武允恭顯宗の卷々に伊呂兄と書いてあるのは、宣長の訓んだやうにイロセの語にあてられたのでは無くしてイロネまたはイロエの語を寫したものであるまいか。これらは何れも弟に對する兄のことであり、さうして一方に兄に對する弟を伊呂弟、即ちイロト、としてあることから、かう推せられる。宣長が弟に對する兄を一般にセと訓んでゐるのは、恐らくは妥當であるまい。清寧の卷にある汝兄もまた汝弟に對する語であるから、ナネであつてナセでは無からう。)

かう考へて來ると、セ・イモが兄妹と弟姉と夫妻とに通じて用ゐられたことは事



實であるが、それは此の二つの語が男女相互間の稱呼だからである。全體に上代に於いては家族間の稱呼が單純であつたので、父母から遠い祖先までの直系尊屬がみなオヤといはれ、直系卑屬たる子孫はすべてコと呼ばれてゐたのでも、それは知られるから、夫妻と兄妹弟姉との相互間の稱呼が同じであるとしても怪しむには足らぬ。さうして、生活を共にする家族の範圍にはおのづから限りがあり、而もそれは後にいふやうに概して狭少なものであつたと考へられるから、家族間の相互の關係について一々異なつた稱呼が無くとも、其の間にさしたる混雜は生ぜず、實際上の不便が無かつたであらう。だから、上記の稱呼を古い婚姻制度の遺風と見るべき理由は無い。(多くの家が一つの宗家によつて統制せられ生活上の一つの集團をなしてゐるといふ意味に於いて大家族制とも稱すべき風習のあつた支那に於いては、自然の必要上、家族間の稱呼が細かく定められねばならなかつたが、我が國に於いても支那の文字が廣く用ゐられるやうになると、それにあてる國語がおのづから定められるやうになり、又た戸籍が作られてからは、實務の上からもそれが必要になつて來る。そこで、一方では昔からの習慣が或る程度に持續せら

れながら、他方では家族の稱呼が分化し、従つて古い稱呼の意義が變つても來る。戸籍の上に述べたやうな書きかたのしてあるところが、共に、弟に對する姉を姉と書いた場合もあり、孫とか外孫とかいふ文字も用ゐられ、妻と區別せられた妻の稱呼が現はれてゐるのも、此の意味に於いて解すべきことであらう。古事記に見える庶母とか庶兄とかいふやうな稱呼も、或は同じ事情から用ゐられるやうになつたものであつて、マ、ハ、とかマ、エとかいふ語がもたらあつたかどうかは疑問では無からうか。景行の卷には妾といふ稱呼さへ用ゐられてゐることを考ふべきである。稱呼の分化は文化が發達し生活が複雑になるに従つて自然に生ずべきことではあらうが、我が國に於いてはかういふ特殊の事情もあつたのである。

なほ萬葉卷九の筑波のかゞひを詠んだ歌に「他妻にわれも交らむ、わが妻に他もことゝへ」といふことがあるために、かゞひを一時的の性の開放であるとし、雜婚または集團婚の遺風とする見解もあるらしいが、これも亦たさう單純に説き得ることでは無い。これについて先づ考ふべき問題は、かゞひが既婚者の集會するところ



ろであつたかどうかといふことである。此の歌に於いても上記の語の前に「未通女壯士のゆきつどひかゞふかゞひに」といつてあつて、それによると、かゞひは未婚の男女のために行はれたものゝやうに見えるが、常陸風土記に「俗諺云、筑波峰之會、不得娉財者、兒女不爲矣」とあるのも、亦た同じことを示すものであらう。風土記の香島郡の條に見える童子女松原の説話に於いても、かゞひはやはり未婚男女について語つてあるし、かゞひの異稱であるうたがきについて記紀に記してある物語も亦た同様である。一般にはかゞひは未婚男女のために求婚の機會を與へるものとして語られてゐるのである。遺存する文獻に於いて既婚者の會合が行はれるやうに明記してあるものは、萬葉の歌のみであり、而も其の歌に於いても、かゞひの一般的性質としては明白にそれを未婚男女の集會としてある。だから、そこに疑問があるのである。もし又た既婚者も未婚者も集會したのならば、それはかゞひの本質がさうであり、従つてかゞひといふことの行はれた初からさうであつたのか、又はもとは兩方の何れかの集會であつたのが後にかう變化したのか、そこにも問題が生ずる。次には、かゞひに於いて如何なることが行はれたかといふと、此

の語に嬺歌の文字があてはめられ、又たそれがうたがきともいはれたことを思ふと、歌を歌ふのが主であつたことは明かであるが、記紀の物語や風土記の童子女松原の説話によつて推測すると、其の歌は唱和の方式に於いて歌はれたものらしい。たゞこれらの説話では個人的の歌の唱和が行はれたやうになつてゐるが、それは説話として構想せられたからであつて、實際の風俗としてのかゞひに於いては主として多人數の合唱が行はれたのであらう。續紀に見える天平六年及び寶龜元年のうたがきは大宮人の遊樂であつて民間の風俗としてのかゞひでは無いが、其の唱歌が合唱であつたのはやはり民間の風俗を模倣したものであるべきことを考へねばならぬ。さうしてさういふことが行はれたとすれば、それには舞踊が伴つてゐたであらうと推測せられるので、續紀の寶龜元年の記事に「每歌曲折、舉袂爲節」とあり、又た別に「歌數闋訖……奏和舞」とあるのは、即ち其の大宮人的模倣であつたらう。しかし問題は、かゞひの歌と踊とがかゞひの本質であつて、例へば未婚男女の求婚の機會がそれによつて作られるといふやうなことは、それから派生したことであるのか、又は歌や踊は多數の男女の集會することからおのづから馴致せら



れた風習に過ぎないので、集會の本來の目的は別にあつたのか、といふ點にある。が、これらの問題は上記の材料のみからでは解釋ができない。

そこで別の方面から觀察するに、かゞひの行はれた筑波には神社があるのであるから、かゞひには呪術的もしくは宗教的意義があつたのでは無いかといふことが考へ得られる。童子女松原や又は歌垣の行はれたところとして記されてゐる書紀の海石榴市、攝津風土記の歌垣山、肥前風土記の杵島岳などに神社があつたかどうかは明かでないが、山には神社のある例が多いことを注意しなければならぬ。神社の由來は一樣で無く、神靈の居るところとして考へられた場所にそれが定められた場合もあらうが、又た集團的に呪術や祭祀の儀禮の行はれるところに定められた場合もあり、従つてかゞひの起源がもしさういふ儀禮であつたと考へ得られるならば、その行はれた場所が神社とせられたこともあらうと思はれる。なかゞひの行はれた時期は常陸風土記には、筑波について「春花開時、秋葉黄節」と書いてあり、童子女松原について金風、桂月、黄葉などの文字が見えるから、此の二つを綜合して考へると、春秋二季であつたやうに推測せられる。常陸風土記の記載に

は漢文風の文飾が多く、これらの文字も亦た其の例であるが、時期が春と秋とであつたといふことは、實際の風習にもとづいたものであらう。續紀に見える上記のうたがきが二月もしくは三月に行はれたのも、民間の風俗としての歌垣の時期に従つたものではあるまいか。もしかう考へて、かゞひが春と秋とに行はれたとするならば、それは日本の如き風土や氣候の下に於ける農業民族にとつては、祈年と收穫とに關する呪術もしくは宗教的儀禮を行ふには適當な時期である。此の點から見ても、かゞひに上記の如き意義があつたと解するに支障は無いやうである。ところが、上代に於いて舞踊そのものが呪術として用ゐられたことは、ウズメの命の話の作られたことによつても知られ、歌舞が祭祀の儀禮として行はれたことも亦た周知の事實であるから、それによつて類推すると、かゞひは歌ひ又た踊ることが其の本質であつたと見なし得られよう。もしさうならば、未婚男女の求婚の媒介をなしたといふやうなことは、かゞひの本來の意義には關係の無いことゝ考へられる。たゞ呪術または宗教的儀禮に關與するものとしては、女性に於いては處女の尊重せられるのが一般の例のやうであるから、かゞひとても未婚者によつて



行はれるのが、本來の意味では無かつたらうか。従つてそれが未婚者に求婚の機會を與へることになつたのも、自然の徑路であつたと考へられる。が、さうなつたのは本來の呪術的宗教的意義が薄れ、又は消失したと、いひかへるとかゞひが世俗化したことを示すものである。市のたつところなどでかゞひの行はれたのは、かういふ變化の生じた後にはじまつたこと、も考へ得られる。或は又た、かゞひには男女兩性が集合するのであるから、よしそれが呪術から來てゐるとするにしても、其の呪術が性的行爲であつたと解することはできないか、もしさう解することができるならば、他妻に言問ふといふ萬葉に歌はれてゐることの遠い淵源がそれで説明せられるやうにも見える。しかし、呪術として性的行爲が行はれたことは種々の民族に其の事例があるけれども、我々の民族にそれがあつたかどうかは知り難く、またさういふ呪術から歌や踊を主とするかゞひの風習が発生したと考へることには、種々の困難があらう。我々の祖先も性的機關もしくは其の模型を呪術に用ゐることはあつたらしく、ウズメの命や古語拾遺のオホトシの神に關する説話によつてそれが推せられるが、それは必しも性的行爲を呪術として行つた

ことを證するものではない。

余はかう考へて、かゞひは歌ひ又た踊るのが其の本質であり、さうして、それは、本來、未婚男女によつて行はれたものである、文獻によつて知り得られる時代には既婚者もまたそれに參會するやうになつてゐたであらうけれども、それにしても一般的性質としてはなほ、をとめをとこの行きつどひかゞふものとせられてゐた、と推測する。萬葉の歌に見える問題の語句がもし實際の風習にもとづいていはれたものならば、それは兩性の集會する場合であるがために後になつて生じたことでは無からうか。けふのみは神もいさめぬといふところに宗教的意義があるやうでもあるが、それは既に風習となつてゐたことであるために、それをかういふ形で社會的約束として許容してゐたことを示すまでであらう。が、これは歌のうち語句であるから、少くともそこには何ほどかの誇張があるべきことをも注意しなければならぬ。それによつて、かゞひの本質が一時的の性の開放にあるとするが如きは恐らくは輕卒の譏を免れないであらう。かゞひがうたがきともいはれてゐて、そこで歌ひかはしたことが明白な事實である以上、かゞひの遠い由來を推



測するにしてもそれを根據として考へるのが自然の方法である。(かゞひといふ語には從來種々の解釋があるが、余は「たがふ」「たゝかふ」または「ゆきかふ」など、いふ場合のカフの名詞形カヒにカの語が冠せられたものではあるまいかと思ふ。現に「かゞふ」といふ動詞が用ゐられてゐる。それは歌の唱和の方式、即ちうたひかはずこと、からつけられたのか又は單に多數人のゆきかひ言問ひかはすことから出たのか、何れとも解せられるが、語の意義はかう推測し得られるのでは無からうか。うたがきといふのはそれとは全く別の語であらうが、其の意義は余にはわかりかねる。或は歌垣の文字がそれに當つてゐるのでは無いかとも考へられ、多數人が列をなして唱和するところからさう名づけられたと解し得られるやうであるが、熟語としての構造に於いて幾らかの無理があるやうにも思はれるから、強くは主張しがたい。

以上は婚姻の制度を考へるには、あまりに横みちに入りすぎた感があるが、世間には、一方に於いて文献に見える我々の民族の上代を原始時代で、もあるやうに思ひなし、それと共に、他方では所謂原始社會に關する何等かの學説を、好むところ

に従つて、單純にうけ入れ、さうしてそれにあてはめて文献上の記載を手輕に解釋しようとする考へかたがあるらしいので、さういふ考へかたの非なることを説かうとしたのである。今日から知り得られる上代に於いては、家族制度が確立してゐたので、婚姻の風習もそれを基礎として成立つてゐたのである。勿論、さうなるまでには長い時間に經過して來た歴史的發達の幾段階かゞあつたには違ひなく、さういふ過去の遺風の何ごとかゞ後にも傳へられてゐたであらうとは推測せられるが、具體的にはそれが何であるかを知ることが困難であり、それについては今後の慎重なる研究にまたねばならぬ。たゞ過去の遺風があつたといふことを原始的状態が残存したこと、の如く解するならば、それは大なる誤であらう。記紀などによつて知り得られる時代には、「上代の部の研究」に述べたやうな、又た此の書の前篇に説いたやうな、政治組織が整つてゐたのであり、それより遠く溯つて考へてみても、三世紀の筑紫地方には魏志倭人傳に記してある如き政治的統制が行はれてゐたほどであるから、家族生活の基礎をなす婚姻の規制とても、後世とは違つてゐるが、原始社會もしくは未開民族の風習に比擬すべきもので無かつたことは、い



ふまでもあるまい。

最後に、生活を共にする一家族が如何なる範圍のものでつたかといふに、これもまた明かにはわかりかねるが、記紀に載せてある皇族諸家の系譜から考へると、兄弟の多い場合には父の家を繼ぐもの、外はそれ／＼別の家を立てたらしう推測せられること、遺存する戸籍に於いて、一戸主の下に數戸が從屬してゐる如く記載せられてゐる場合のあるのは、其の數戸の一々、即ち所謂房戸がそれ／＼獨立の生活をしてゐたからであると思へられ、從つてさういふ房戸の存在が記載の上には現はれてゐない場合でも、一戸主の下に記されてゐるものは事實上獨立した房戸の幾つかを含んでゐると思はれることなどは、一家族が概して直系の父母子孫によつて成立つてゐたことを示すものゝやうである。戸籍には上に記した妻問ひの風習から生じたものと考へられる記載があるので、或る家に生まれた女性と其の子であつて他の家の氏を冒してゐるものとが生家の戸籍に記されてゐるのは、夫の家の戸籍に入つてゐない妻と其の子とであらうと思はれる。さういふものの生活が如何にして維持せられたかは明にわからぬが、それは多分、夫から生活費

支を給せられてゐたであらう。一戸主の下に記されてゐながら生活を別にしてゐることは、房戸などの例と同じでは無かつたらうか。戸籍に於いて獨立せる房戸を一戸主の下に隸屬させてゐる理由も明かで無く、それだけの範圍の數家族を宗家ともいふべきものが統轄する古くからの風習でもあつたからなのか、又は何等かの行政上の理由から大化もしくはそれより後に新しく定められたことであるか、問題である。又た遺存する如き戸籍の記載には班田制の施行に伴ふ特殊の事情から生じたことが含まれてゐるでもあらう。だから、戸籍によつて直に大化以前の家族生活の状態を推測することはできない。しかし、房戸が獨立の生活をしてゐたことがもし事實であるとするれば、それは法令などによつて急に變改せらるべき性質のことでは無いはずであるから、大化以前に於ける家族生活の實際を知るについては、それだけのことに十分な意味がある。さうしてそれと共に、法制上の戸主の任務は新に定められ得るものであることをも知らねばならぬ。このことは稱呼の上からも考へ得られるやうであつて、「イ」またはそれにイを冠した「イヘ」の語は、一家族として寢食を共にするものゝ生活するところを意味するので



あり、ヘツヒといふやうな語のあるのもそれがためであらうが、への幾つかを含むもの、稱呼が無いことを思ふと、さういふものは實際に於いて存在しなかつたのであらう。戸主といふやうな名稱も新に定められたものであることが、それに當る國語の無かつたことから推測せられる。清寧紀の室壽の詞には、普通にイヘギミと訓まれてゐる家長の文字が見えてゐるし、又たイヘヌシといふやうな語もあつたかと臆測せられるが、それらは數戸を統轄する戸籍上の戸主のやうなもの、ことでは無かつたらう。近親の關係を有する同族の家々の間に何等かの結びつきはあつたであらうし、新しい制度に於いて戸主といふもの、定められたのも、そこに何ほどの根據があつたらうとは臆測せられるが、上代の部の研究にも説いて置いた如く、同族たることを示す名稱、即ち氏の名、といふやうなものすらも無かつたほどであるから、其の結びつきはさまで強いものでは無く、又た隣接して住居する近親の間に限られてもゐたのであらう。貴族及び豪族に於いても、同族の家々の間にさしたる結合があつたらしくは見えず、同族が一つの集團として行動したやうな形迹も認められない。氏上といふものがあつて同族を統率したといふ

やうなことが世間で説かれてもゐるが、余はそれを何等の根據も無いものと考えへる。これらのことも亦た上記の論稿及び此の書の前篇に述べて置いた。一般民衆に於いては、村落的集團が、貴族豪族に於いては部の組織、配下の家々との關係が、同族の間がらよりも遙かに重要であつた。生活の基礎が後者に無くして前者にあつたからである。

家族生活の狀態がもし上記の如きものであつたならば、さういふ社會に於ける家族道德の如何なるものであつたかは、おのづから推測せられる。第一、父系によつて家が相續せられ、特に貴族豪族に於いては人々の地位なり職業なりが世襲的であつて家によつて定まつてゐたとすれば、子孫は父祖の地位を維持してゆくべきものと考へられてゐたであらう。天平勝寶元年及び天平寶字元年の宣命、並に萬葉卷十八及び卷二十に見える大伴家持の賀陸奥國出金詔書歌及び喻族歌には、家々のものが各、その祖の教に従ひ祖の業を守つて祖の名を墮さないやうにすることがいつてあつて、それには、祖の教を守るといひ祖の名を墮さぬといふやうなところに、支那思想から來てゐる分子があり、勝寶の宣命に子は祖の心を成すべき



ものといふやうな語のあるのもそれと同じであらうし、又た全體にこれらの宣命や歌は文化が進み思想の發達した時代の作でもあるが、しかし、子孫が祖先傳來の地位を失はないやうにすることは、世襲制度から自然に發生した、従つて又た可なり古い時代からの、道德觀念であつたらうと推考せられる。祖の名絶たずといふやうな語も、此の意味で家を維持することをいつたものとすれば、必しも後人の思想から出たものとは限らぬ。勿論上代に於いては、上記の宣命や歌に見えるやうな明かな形で意識せられてゐたのでは無かつたらうし、又た實際に於いては其の家の地位と職掌とによつて自家の權威を維持し又は自己の勢利慾を充たさうとする欲求と相伴ふものではあつたらうが、ともかくもかういふ思想が漸次發生して來たことは、想像し得られる。奈良朝時代の言説には概して支那的色彩が濃厚であり、天平十五年の宣命に皇太子が五節の舞を舞はれたのは君臣祖子の理を天下の人に教へるためであると説いてあるやうな極端の場合もあるので、天平寶字四年の詔勅の「子以祖爲尊、祖以子亦貴」も亦た其の例であるが、しかし權勢ある家々が其の家を尊貴にするために系譜を作つてゐたことは、おのづから此の詔勅の語

の一半の意義に適合するものであり、さうして系譜の製作は、少數の貴族に於いては、神代史の述作と共に行はれたことである。これも亦た世襲制度から自然に生じたことであるが、さういふことが行はれたとすれば、上記の道德觀念も亦たそれに伴つて漸次形成せられて來たであらう。

なほ之に關聯して考ふべきは、祖先崇拜ともいふべきものが何等かの形に於いて存在したかどうかといふことである。祖先崇拜といふ語は一般に用ゐられてゐながら、其の意義は甚だ漠然としてゐるが、もしそれが、宗教的儀禮によつて祖先を神として祭ることをいふのならば、さういふことが我々の民族の上代に於いて發達してゐたとは考へがたい。中臣氏とか忌部氏とかいふ一二の貴族に於いては、其の家の始祖を神として祭祀するやうになつたが、それは奈良朝からのことであつて、一般の風習でも昔からの因襲でも無く、さうしてそれは民間信仰として崇拜せられてゐる或る神社の祭神に其の始祖の名を結合することによつて行はれたのである。阿曇氏や三輪氏の如く神代史に於いて宗教的意義での神とせられてゐるもの又は或る神社の祭神を始祖とした家もあつて、それは古事記にも既に



記されてゐることであるが、これらは始祖を神として祭つたのでは無く神を始祖に擬したまでのことである。要するに、家の始祖を神とし宗教的儀禮によつてそれを祭ることは、上代には無かつたといつてよからう。これらのことについては「上代の部の研究」に説いて置いた。また家々に於いて歴代の祖先を神として祭つたやうな様子はどこにも見えず、それは皇室に於いても、種々の點で支那の帝王の儀禮が學ばれたに拘はらず、宗廟の如き制度が設けられなかつたことから推測し得られよう。始祖としてのアマテラス大神は伊勢の神宮として祭られたが、それは本來宗教的崇拜の對象としての太陽神と結合せられてゐたからであり、さうして其の他に御歴代の天皇の靈を祭る儀禮があつたらしい形迹は記紀の説話にも歴史上の記載にもまた神祇令の規定などにも見えてゐない。だから、歴代の祖先を神とする宗教的祭祀は、一般の風習としても、行はれてゐなかつたとしなければなるまい。

たゞ朝廷の儀禮としては治部省に屬する諸陵正の職掌の一として「祭陵靈」といふことが令に規定せられてゐるし、實際、所謂荷前の奉幣が毎年十二月に行はれた

のであるから、それによつて考へると、墓地に於いて何等かの祭祀を行ふ風習は一般にもあつたのであらう。諸陵司は唐の太常寺に屬する諸陵署に倣つて置かれたものではあるが、神祇官で行はれる祭祀が唐の帝室の祭祀とは全く違つたものであることから類推しても、かゝる儀禮は民俗に其の根據があり、従つて其の由來も古いものと考へられる。しかし、朝廷の此の祭祀が神祇官の所管で無いこと、「先皇陵」に關する規定が喪祭令に記されてゐること、又た上に引いた如く「祭陵靈」といふやうな文字が用ゐてゐることから推測すると、民俗に於いても、それは墓に葬つてあるもの、靈の祭祀、いひかへると死者として其の靈を祭ること、であつて、祖先としての靈の祭祀では無いと共に、又たそれが一般の神の祭祀とは性質の異なるものであつたことが知られる。イサナミの命の物語や種々の祝詞でもわかるやうに、上代人は屍體及びその葬つてある墓地に對して恐怖の感が強かつたので、それがために種々の呪術が行はれたのであるが、一方では、漠然たる形に於いてはあらうが、死者の靈の存在が考へられ、又た死者の生前に於ける自己との關係の記憶によつて生ずる死者に對しての親しい感じがあると共に、死者の靈には生者



とは違つた特殊の力が附與せられもするので、それがために、上記の呪術が祭祀の性質をも帯び、或は別の意味から生じた祭祀の儀禮がそれと混和し、さうしてそれが墓地に於いて行はれたものと推測せられる。しかし、それが墓地で行はれたとすれば、死者はやはり死者であつて、それは墓地を離れては考へられなかつたらしい。なほこれについては、死後の生活や他界の觀念が明かに形づくられてゐず、物語のヨミの國も屍體と墓地とを離れてはゐないことを、參考すべきであらう。さうして又た上に述べた如く、始祖をも歴代の祖先の一々をも神として祭つた形迹の無いことから推測すると、墓地での祭祀は死者の全體に對して行はれたので、個人に對するものでは無く、祖先のみの祭祀でも無かつたらう。個人に對するもので無いことについては、死者の靈の存在が漠然考へられてゐても、個人の一々の靈が不滅であるといふやうな思想は、少くとも明かにはなつてゐなかつたらしいことをも知らねばならぬ。要するに、死者に對する祭祀は始祖もしくは歴代の祖先を神として祭る意味では無かつたのである。

もつとも、死者に關して神の語を用ゐることは文献の上にも見えてゐるので、其

の一例をいふと、萬葉卷二の天智天皇崩御の時の婦人の作といふものに「現身し神に堪へねば」とある。「神」は死者をさしたものでらしい。これは天皇についての語ではあるが、「現身」に對して用ゐてあるのを見ると、天皇が神であるといふ思想からいへられたのではあるまい。人麻呂の高市皇子の薨去の時の挽歌に「殯宮を神宮」といつてあることにも同じ理由があり、皇子であるがためにかういはれたのみでは無いやうに感ぜられる。皇子を神と稱することはあるので、其の例は卷一にある同じ人の輕皇子宿于安騎野時の歌にも卷二の置始東人の弓削皇子の薨去の時の挽歌にも見えてゐ、さうしてそれは天皇が神であるといふ思想が皇子にまで適用せられたものであらうが、上記の「神宮」の「神」は其の意味からばかりではあるまい。「み子の御門を神宮に装ひまつりて」とあることから、さう考へられる。が、死者を神と稱したにしても、それは屍體に對する恐怖感から發生した思想であり、屍體に何等かの力があるとせられ、その意味で神の語が用ゐられたのであつて、死者を宗教的祭祀の對象としての神としたのでは無い。又たこれらの歌に見える上記の神の語が祖先の觀念と何のかゝはりも無いことは明かである。なほ人の死に關して神



の語の用ゐてある例を見るに、人麻呂の日並皇子の薨去の時の挽歌に「神のぼり」といふ語が用ゐてある。(原文には「上」とも「登」ともある。何れもノボリの語にあてられたのであらう。)これは天皇が神であるところから其の崩御をかういつたのであつて、それは此の語が所謂天孫降臨を意味する「神下し」の語と對稱的に用ゐてあることから明かである。神のぼりといふ此のいひかたは、神つどひ、神やらひ、神はかり、神さりなどといふのと同じであつて、語法の上では神の語を形容詞風に加へたのであるが、それは神と稱せられた高天原の人物のしわざ、もしくははそれに關することだからである。此のいひかたは神(宗教的意味での)が人にかゝるといふ意味で「神がかり」といふのとは全く違つてゐることを注意しなければならぬ。が、それと共に此の語には死者の靈魂の上天といふ思想が其の根柢に存在するので、従つて其の「神」には死者の靈魂の意味も含まれてゐるやうである。しかし、靈魂上天の觀念は死せる帝王の靈魂が天に上るとせられた支那思想から來てゐるのであるから、此の時代のかういふ知識社會の手になつたものによつて直に一般上代人の思想を推測してはならぬ。又た上記の高市皇子の薨去の時の人麻呂の歌には

「神ながら鎮まりましぬ」といふ語もあるが、此の「神ながら」は「天つ神のみ子ながら」の意義であり、皇子を神としていつたのであらう。やはり上記の東人の歌にも「久方の天の宮に神ながら神といませば」とあつて、其の「神ながら」が同じく「天つ神のみ子ながら」の意義であることは、其の反歌に「おほきみは神にしませば」とあるのでも知られるからである。(「神ながら」の語の意義については第一篇参照。)しかし東人の歌の「神といませば」は薨せられた皇子の靈魂の上天をいつたので、其の「神」は死者についていふ場合の例であると共に、支那思想に由來するものでもあるが、特にかういふいひかたをしたのは、神ながらの語を承けた修辭上の要求からでもあり、従つて其の意味に於いては皇子であるからさういひはれたのである。人麻呂の歌にはまた「神葬り」といふ語も「神さぶと磐がくります」といふ語もあるが、前者の「神」は「神ながら」のそれと同じく皇子であるがためにいひはれたのであらう。上に擧げた神つどひ、神さりなどの例である。此の語は卷十三の挽歌にも見えてゐるが、それもまた皇子についてのことである。又た後者は東人の歌の「神といませば」と同じく死についていつたのではあるが、本來「神さぶ」の語に死に關する意義があるので無



いから、これは神たる天皇のことであるがために其の聯想によつてかういはれたのであらう。卷三の丹生王の石田王卒之時の歌に「神さびにいつきいます」とあるのも同じことであつて、其の根柢には皇族の觀念がある。さうして、これらから類推すると、上記の「神宮」も、やはり皇子であるがためにさういはれたといふ一面の意味もあるらしい。カムミヤのミヤといふ稱呼が特殊の敬語を含んでゐるものであることはいふまでも無い。のみならずカムミヤといふ語も普通にいひならはされてゐたものであるかどうかは疑はしく、或は人麻呂の造語であるかも知れぬ。要するに、死者または屍體に對する恐怖感からそれを神といつた場合があるといふことは考へ得られるが、現在の文獻に於いては其の例證が多く求められないことを思ふと一般にさういはれてゐたらしくは無い。萬葉の歌でも、此の意義で神の語の用ゐてある例は少く、其の少數の例に於いても最初に擧げた一つの外は、すべての場合に他の意義での神の觀念がそれに伴つてゐる。挽歌に用ゐられた神の語でありながら、其の多くは天皇もしくは皇子を神といふ意義での神である。萬葉の數多き挽歌に於いて神の語の用ゐてゐるのは、天皇もしくは皇族の場合に

限られてゐることをも、考ふべきであらう。

又た上にも述べた家持の「賀陸奥國出金詔書歌」の反歌に「大伴の遠つ神祖の奥つきは著く標立て人の知るべく」といふのがあり、長歌にも「遠つ神祖」の語が用ゐてゐるので、それによると祖先を神とし墳墓に其の神がゐるやうに考へてゐたらしくも見えるが、神祖の「神」は單なる尊稱または敬語として解すべきものであらう。此の歌には既に説いたやうに、祖の業を守り祖の名を絶たぬことが力をこめて歌つてゐるに拘はらず、祖を祭るといふことは少しもいつて無く、又た祖を神としたのならば、それは神祖といふよりも祖神といふべきものと考へられるからである。さうして奥つき云々の語は、たゞ祖の名を彰はすことを具體的な事からとしていつたまで、あらう。なほ此の歌は天平勝寶元年の宣命と關係があるので、それは天に坐す神、地に坐す神、及び「天皇の御靈たち」の恩惠によつて黄金が出たといふことが述べてあり、歌に「皇御祖の御靈助けて」とあるのも、それによつたのであるが、これで見ると、天皇の御靈たちが神と同様に考へられてゐたやうである。しかし、これも亦た支那思想に由來があることであり、單に思想としてのことでもあつて、



其のころになつても神としての其の「御靈たち」に對する祭祀が行はれたらしくは無い。皇室に於いてもさうであつたから、其の他ではなほさらであつたらう。祖先崇拜の宗教的儀禮が一般の風習として行はれてゐた支那人の思想、それに道徳的意義を附與した儒家の教が知られ又は學ばれてゐた奈良朝の知識階級に於いてすら、かういふ状態であつた。萬葉に神を祭ることを歌つてゐるものは多いが、祖先を神として祭ることのいつてあるもの、見えないものも、亦た之を證するものであらう。上にも説いた如く、中臣氏や忌部氏が其の始祖を神として祭るに當り、何等かの形に於いて民間信仰の神にそれを結びつける必要があつたのは、かう考へると當然である。さうして始祖を神として祭らうとしたのは、祖先崇拜とは別な動機から起つたことである。祖先の靈が自己を愛護すると考へ子孫が其の力に依頼せんとするところに祖先崇拜の意義も起源もあるとするならば、それは自己に親しいもの、生前に自己を愛護したこと、自己がそれに依頼してゐたことの實感として遺つてゐるもの、即ち主として父母祖父母の靈に對する祭祀が基礎になつてゐるべきであらうに、其の父母が神として祭られず、遠い始祖のみが神とせら

れたことによつても、それが祖先崇拜の宗教的儀禮から出たもので無いことは知られるであらう。それは家系の尊重せられた時代に於いて其の家の現實の社會的政治的地位を保ち又は高めようとするところから出たことであり、始祖の名を神代史上の人物や皇族としたこと、同じ精神の發現である。

けれども、家の地位や職業が世襲的であることの強く意識せられてゐた貴族豪族に於いては、自己の生活と父母及び祖先との關係が明かに認知せられたであらうから、宗教的儀禮による祖先崇拜の風習が形成せられなかつたにしても、死せる父母及び祖先の靈に對する尊敬及び依頼の念は存在したであらうと推測せられる。神代史の上で諸家の始祖に擬せられた命たちが神の語によつて汎稱せられたのは、神の代に生活したものととして語られたからではあるが、神と稱し得られるほどに、祖先を尊崇する思想が一般に存在した、めでもあらう。神代史の作られたことの根柢に既に此の思想があるので、それは皇位が世襲的に傳へられて來た事實に本づいた其の起源としての皇祖の物語であり、祖先尊崇の精神がそこにある。但し皇祖は日神と結合せられた、めに宗教的祭祀をうける神となつたが、諸



家の始祖は宗教的に神として祭られたのでは無い。けれども少數の例ながら後になつて神を始祖とする家が生じ、更に後になつて始祖を神と結合する家が現はれて来るのも、こゝに其の由來があり、それと共に死者の靈の祭祀にも、思想としては同じやうな尊祖の念が含まれるやうになつて來たであらう。書紀の「一書」に見える如く、紀伊の有馬村で行はれた死者の靈の祭は、そこに葬つてあるといふイサナミの命の靈に對するものとして考へられてゐたといふのも、死者の靈の祭にはそれに對する尊敬の念が含まれてゐたことを示すものであらうから、祖先たる死者についても同じことがいひ得られよう。此の「一書」の説は新しいものであるが、其の根柢に存在する此の思想は必しも新しく生じたものでは無からう。民俗として語られてゐるところに意味があらうと思はれるからである。だから、宗教的儀禮としての祖先崇拜と稱すべきものは無かつたけれども、祖先尊崇の情は有つたのであり、そこに述べた道德觀念と相應するところがある。神代史は貴族豪族に對して皇室の地位と其の權威との由來を語つたものであるから、祖先に對する子孫の道德的義務といふやうなことは、表面には毫も説かれてゐないが、一般

には祖業を失墜せざるものが子孫に要求せられてゐたのであらう。貴族社會に於いては此の思想が支那の典籍の知識によつて助けられたでもあらうが、其の根本は上代の社會組織政治組織にある。かういふやうに家の地位を墮さぬことは考へられたが、しかし、同族間の親和とか結合とか、思慮せられたらしい形迹は見えぬ。さういふことを推測せしめるやうな材料が存在しないのである。上に記した如く、事實に於いて同族が一つの集團として結合せられてゐなかつたのであるから、これは當然である。

以上は主として貴族豪族に關する考察であるが、一般民衆に於いては、よし其の生業が世襲的であつたにしても、それは或る家に特殊なものでは無いから、其の意味で家の誇といふやうなものも無く、従つて祖先尊崇の思想も、貴族や豪族ほどに強くは無く、明かに意識せられてゐなかつたであらう。又た同族に對しても、どれほどに生活上の交渉があつたのか、知り難い。其の代り村落的集團精神は發達してゐたらうと推測せられるが、このことはなほ後に述べよう。

次に家族道德の重要なものは父母と子との關係についてであるが、父によつ



て家が統率せられ、皇位繼承の物語に往々現はれてゐる如く家の繼承者を定めるのは父であり、スセリ姫の物語に見える如く女子の婚姻に關する許否の權も亦た父にあつたとすれば、子は父の命に服従すべきものとして考へられたことは、おのづから推測せられる。しかし、親を尊しとし子を卑しとして、親に對する絶對的服従が子に要求せられ、子は親のためにのみ生存するものであり親の所有物であるとせられた支那の孝の教のやうな思想は生じなかつた。天平寶字三年の宣命に人の子の禍を去り福を蒙らんと欲するのは親のためであるといつてある類は、いふまでも無く支那思想である。萬葉五の卷の山上憶良の歌に「父母を見れば尊し、妻子見ればめぐしうつくし」とある前半は、作者が支那の文字に通じてゐたことから考へると、支那思想に由來する分子が含まれてゐるらしいが、後半は「子等を思ふ歌」などの作者の言であることから見ても、純粹なる感情の發露であり、さうしてそれを前半の思想と對等に取扱つたところに、日本人の思想がある。此の語がほゞ其のまゝ十八の卷の家持の歌に取られ、さうしてそれが「大なむち少彦名の神代より言ひつぎ」しものとせられたのも、此の故である。それと共に親に對する思慕の

情の歌はれてゐるものが萬葉に少なくないのを見ると、親子の間が素朴な自然な愛情によつて結びつけられてゐたことが想像せられる。母子の關係に於いて母性愛が其の基礎になつてゐたことはいふまでも無く、父と同居しない母の許で子の育てられる場合には、そこに特殊の親みも生じたであらう。ところで、奈良朝時代のかういふ状態は當時の家族生活のおのづから然らしめたところであり、従つてそれはさういふ家族形態の成立した昔から、それに伴つて發達し又た繼承せられたものであらう。さうしてこれが一般の状態であつたとすれば、當時の道徳もそれによつておのづから規定せられてゐたに違ひない。女子の婚姻について父母、特に母が監督を怠らなかつたことは、數多き萬葉の歌から推測せられるに拘はらず、親に祕して男にあふ女のためにも少なくなかつたことが、やはりこれらの歌から知り得られるので、それも亦た古くからの風習であつたらうが、さういふことは甚しく罪惡視せられなかつたらしい。それは人の自然の欲求としての兩性の關係といふ特殊のことだからでもあつたらうが、そこにやはり親子關係の素朴さと自然さが見られるやうである。



談がおのづから婚姻の問題に及んで来たから、このついでに夫妻間の道德について一瞥して置くのが便宜であらう。第一に婚姻の風習が上に説いたやうなものであつたとすれば、兩性の結合に嚴肅性の缺けてゐたことが、おのづから推測せられるやうである。婚姻について宗教的儀禮の行はれたらしい形迹の無いことにも、此の點に關聯して考ふべきことがあるかも知れぬ。何等かの呪術的儀禮はあつたであらうが、もしさうとすれば、それは、呪術といふものゝ性質から見ても、むしろ性的行爲より生ずる禍害を避けるのが主では無かつたらうかと臆測せられる。一般には呪術が宗教化して來たが、婚姻については其の傾向が明かに認め難い。婚姻に關する社會的風習が一般的に成立つてゐた以上、普通の狀態としては、夫妻の結合は永久的のものとしてせられてゐたであらうが、それは夫妻としての生活の自然の成りゆきであつたと考ふべきでは無からうか。勿論、離婚なども數行はれたのであり、又た一人の夫に多くの妻がある場合には、嫡妻ならぬ妻との關係が動搖し易いものであつたことは、おのづから想像せられる。嫡妻の嫉妬の物語が記紀に見えてゐて、それは夫を占有せんとする妻の欲求の自然の發露であるが、嫡

妻ならぬ妻にもそれがあつたかどうか、従つて又たさういふ妻が一般に如何なる程度に於いて夫に依頼してゐたかは、明かでない。古事記に記されてゐるスセリヒメの歌といふものには、上代の風俗を説くものゝ屢、引用する有名な句、即ち男は多くの妻を有ち得るが自分は女だから汝の外に夫は無いといふ意味を歌つたところがあるが、嫡妻としての此の姫の地位をよそにして考へるにしても、これが上代の女の一般の心情であつたかどうか。これらの點についても問題はあつた。従つて又た、夫妻間の道德觀念が如何なるものであつたかも、よくはわかりかねる。たゞ夫妻としての生活があり、それによつて家と社會とが成立つてゐた以上、夫妻間の道德が何等かの形に於いて存立してゐたには違ひない。萬葉に往々人妻を戀ふ歌があるが、それはさういふこと、従つてまた妻が夫ならぬ男にあふことが、異常な場合であり一般の風俗に背くものとして考へられてゐたことを暗示するものであつて、そこに妻の夫に對する道義があつたやうであるが、これは必しも萬葉時代にはじまつたことではあるまい。しかし、男が多くの妻を有つことは當然視せられてゐたから、そこに兩性の地位の差異があつた。一般的には既に述べた如



く、女性の地位は必しも低くはなかつたが、此の點については、これだけのちがひがあつたのである。

しかし、普通に考へられてゐる如く、上記のスセリヒメの歌に夫に對する妻の道德觀念が現はれてゐるものとして解し得られるかどうかは、疑問である。夫を占有しようといふ欲求が妻、少くとも嫡妻にあつたことは事實であらうと思はれるからである。が、假にさう解し得られるとするならば、それは或は支那思想の影響をうけたものであるかも知れぬ。此の物語は新しいものであり、従つて歌も亦たさうであるからである。なほ垂仁朝のこととして語られてゐる沙本姫の説話を讀むと、女の心情の頗る複雑であつたこと、夫と兄とに對する情の葛藤に於いて如何に身を處すべきかを思慮し、兄と共に死地につきながら夫に對してこゝろの限りを盡したところに、妻としての情を全くしようとする用意のあつたことが知られるので、そこに此の説話の道德的意義がある。しかし、説話そのものに於いては、それが道德的責務の自覺としてよりは寧ろ情の向ふところとして語られてゐることに注意しなければならず、妻でありながら夫にのみすべてを傾倒することが

できなかつたといふのも、このことに關係がある。もつとも、一方にかういふ話があると共に、他方では安康朝のこととなつてゐる長田大郎女の物語の如く、大なる苦惱が無ければならぬ境遇に置かれながら、さういふ苦惱が無く、頗る單純に其の境遇に順應したらしく見えるやうな例もあつて、一二の説話からすぐに上代人の思想なり心情なりを概論することは、可なりに危険であるが、しかし、ともかくも沙本姫の物語は、それだけで意味のあるものではある。此の説話は、勿論、知識社會によつて作られたものではあらうが、しかし古事記の物語で見ると、それに支那的道德思想の痕迹は無さうである。三の數をしばしば用ゐてあるやうな點に支那の知識が入つてはゐるが、それはたゞそれだけのことらしい。たゞ書紀になると、可なり支那の道德思想によつて潤色せられてゐる。

家族間の關係に於いて今一ついふべきは兄弟間のそれである。兄弟の争の物語は記紀の説話に甚だ多いが、その語るところによつて推測すると、かゝる争は主として家の繼承に一定の順序が無いところから生じたものらしく思はれる。勿論、そればかりでは無く、年齢や能力に大なる懸隔の無い兄弟はおのづから相抗争



し易いものであること、母を異にする兄弟間にはおのづから感情の融和が缺けてゐたらしく思はれること、又た子どものうちで幼弟を愛する傾向が親にはおのづから存在すること、なども其の誘因をなしたであらう。同母兄弟の相争つた物語もあるし、親とても長子を愛しなかつたのでは無からうが、實際、記紀には異母兄弟の争と幼弟が親に愛せられた話とが少なくない。原因は何れにあるにせよ、兄弟の争は多かつたらしい。しかし兄弟は、成長した後は、各、獨立の家をなす習慣であつたやうに見えるから、家の繼承が原因となる争の如きは、さうならぬ前に多かつたであらうし、親の態度から生ずる争の如きも亦た同様である。だから、かういふ争があつたといふ事實は、家のうちの秩序を立てる道德的規制が確立してゐなかつたことを示すものではあらうが、それは又た家族生活の範圍が狭少であつて、其の生活が比較的自然的状態を保つてゐたからでもある。さうして又た説話に現はれてゐるところは、それが特に人の注意をひくことである點に於いて、むしろ異常の状態であつたと考ふべき一面の理由もあることを忘れてはならぬ。兄弟は互に相争ふものと定まつてはゐなかつたに違ひない。

家族から目を其の外に轉ずると、上代の部の研究及び此の書の前篇に説いて置いた如く、朝廷の貴族に於いては、部と稱せられる官司の世襲的首長たる伴造の家と、やはり世襲的である其の部下もしくはそれに從屬して地方の領土民衆を管治する地方的豪族との間に、一定の關係が成立つてゐたので、それが伴造の家にとつても其の部下もしくは從屬者たる地方的豪族の家々にとつても、彼等の生活、彼等の地位と勢力との基礎となつてゐたことを知らねばならぬ。此の關係を有する家々は、すべて伴造の職務を表示する其の家の名を以て呼ばれたので、それが即ち氏の名として用ゐられたものである。かういふ制度から如何なる道德觀念が養成せられてゐたかは明かでないが、少くともそれによつて彼等が生活してゐる以上、首長と其の部下及び從屬者たる地方的豪族との間に或る親和の情が生じてゐたであらうとは推測せられる。此の關係の廢罷せられた大化改新以後に於いてもなほ其の遺風が存在し、家によつてはそれが實際に幾らかのはたらきをしたらしいこと、それを或る程度に制度化しようとして、氏上といふものが新置せられるやうになつたこと、などはそれを證するものであらう。けれども、そこに嚴肅なる



主従間の道德といふやうなものが成立つてゐたとは解せられぬ。それは、此の關係が制度として定められたもの、もしくは主家の權威によつて結ばれたものであり、後者に於いては主家の權威の消長によつてそれが動搖するものだからである。朝廷の貴族が地方に領土民衆を有つてゐても、それは封建制度といふやうなものの状態とは違つてゐることが、此のことについて注意せられねばならぬ。此の關係を有するもの、即ち同じ氏の名を稱するものが一つの集團をなしてゐるのでは無く、従つて又た他の同じ關係を有するものに對して集團的抗爭心といふやうなもの、生じなかつたことは、勿論である。だから、此の關係の基調は、むしろ、主家も從屬者たる地方的豪族の家々も、それによつてそれ／＼彼等の地位と利益とを維持し又は増進しようとするところにあつたので、たゞ主家と從屬者との間に不斷の交渉があり相互に近接する機會が多かつた、ゆゑ、そこから自然に發生した一種の親和の情が其の傍に存在したのみであらう。

以上は貴族豪族のことであるが、一般民衆に於いては、家族生活の外に村落的集團としての生活があり、従つて其の間に集團生活の精神の發達してゐたことが推

測せられねばならぬ。農民にとつては耕作する土地が生活の基礎であるから、血族を同じうすることよりも同一地域に生活することの方が幾層か重要であり、特に水田の耕作には同一地域に於いて共同の灌漑用水を使用する必要があるため、同一村落の民は皆な其の生活を共同にするものであることが強く意識せられる。共同の勞役によつて池溝の築造開鑿などを行ふ風習は必ず存在したに違ひなく、さういふところからもすべての方面に於ける村落的共同生活の精神が養はれたであらう。彼等が共同の呪術祭祀を行ひ共同の神社を有することは、いふまでも無い。従つて又た、村落民を統制する何等かの方法もあつたはずである。それには村落的首長としての豪族の權威もはたらいたであらうが、必しもそればかりでは無く、衆議による方法も行はれたのではあるまいか。八百萬神が神集ひに集ひ神議りに議つたといふ神代史の物語も、一つはかういふ村落生活の状態の反映であるかも知れぬ。かゝる神集ひ神議りが行はれたといふスサノヲの命の高天原での暴行の説話に於いて、其の暴行が畔はなち重まきなど農耕の妨害として語られてゐることも、此の意味に於いて注意せられよう。



しかし、村落的集團生活の精神は發達してゐても、それよりも廣い範圍に於ける社會生活は、明かに意識せられてゐなかつたらしい。他の村落を敵視してゐたといふのでは無い。後世にも往々見聞せられる如く隣接村落の間に灌溉用水に關する争が生じたり、其の他にも何等かの事情から相互の衝突が起つたり、それが延いて平素の反目となるといふやうなことが、昔にもあつたではあらうが、それらは要するに特殊の事態であつて、一般に村落間の關係がさういふ有様であつたのでは無い。又た村落の境界に神を祠つて邪鬼の入るのを防いだり、邪鬼を村落外に放逐する儀禮を行つたりすることもあつたであらうが、これも村落本位の生活から來たことであつて、必しも他の村落を敵視したことを意味するものでは無い。此のことについては、村落にそれ／＼神社があつても、其の神は他の村落に對する其の村落の保護神といふやうな性質を有つてゐなかつたことが、參考せられよう。(神社は到るところにあつたが、全體に他の地方に對抗する意味に於いて或る地方を保護する地方神は無かつたやうである。これは地方的鬭争などが激しく行はれなかつたことを示すものとして解し得られるであらう。)しかし、既に述べた如

く異郷人に被へつものを課する習慣があり、旅人の困苦に對する同情心が發達してゐなかつたといふやうな事例は、一般民衆の心理に於ける社會意識が幼稚であつたことを示すものとして注意せられねばならぬ。彼等には村落人としてより外には社會人としての生活が無かつたのであるから、これは當然である。農業生活は土地に固着してゐるものであるから、住地を離れた生活が無かつたのである。勿論、彼等とても兵卒もしくは役夫として徵發せられ又は租税を輸するがために、朝廷の所在地に往復することがあり、又たそこで異郷人、遠隔の地に住するものと接觸する機會が少なくなかつたであらうし、或は又た何等かの事情から郷土を去つて流離するものもあつたであらう。さうしてそれによつて、到るところに彼等の生活する村落と同じ村落が存在し、彼等と同じ農民の生活することを知つたではあらう。しかし、それらは要するに異郷であり異郷人であつて、彼等の日常生活とは交渉の無いものと考へられたのである。自己の生活する村落以外に於いてもし何等かの關係があるとするならば、それは社會的であるよりは寧ろ政治的意義のものであつた。即ち領民として其の領主に對する關係であつた。



しかし、政治的關係に本づく道德について先づ考へねばならぬことは、貴族及び豪族に於いてある。貴族については、朝廷に於ける彼等の地位と其の歴史とおのづから彼等に皇室を輔弼し天つ日嗣の尊嚴と安固とのために力を盡すべき任務を與へたのみならず、彼等もそれを自覺してゐたので、そのことは、朝廷に於いて述作せられ従つて彼等、少くとも其の有力者の思想がそこに表示せられてゐるはずの神代史の語るところによつても、ほゞ推知せられる。それは神代史の述作せられるまでの長い歲月の間に種々の事情から漸次養成せられて來たもの、歴史的に發達して來たものであるのみならず、それから後には、かくして述作せられた神代史そのものが更に彼等の生活の指導精神となり、それによつて、此の自覺も益々強められるやうになつた。地方的豪族とても、單なる政治的服屬者として彼等みづから考へることにあき足らず、これも亦た、歲月の經つにつれて彼等の家と皇室との間に親近の關係のあることを欲望する情を懷くやうになつたので、それは神代史述作の後になつて特に著しく現はれたことである。彼等の多くが漸次神代史上の人物や遠い上代の皇族として帝紀に記されてゐる命たちを其の家々の

祖先に擬するやうになつて來たのは、即ちこれがためである。特に前篇に述べた如く、皇居の所在地に近い地方の豪族は、實際にも、種々の意味に於いて皇室と特殊の關係を生じたので、一方では蘇我氏の如きもの、其の間から現はれる機縁がそこにあつたと共に、他方ではそれによつて彼等が伴造の如き貴族とほゞ同じやうな地位を朝廷に有することにもなつた。地方的豪族の稱號、即ち所謂カバネとして多く用ゐられたオミの語に臣の字があてられたのは、一つは此の故でもあらう。オミの語に臣の字の義は無いから、これはオミと稱せられたものが朝廷に或る地位を有つてゐたからのこと、もしくは朝廷に地位を有するものも亦たオミと稱せられたからのことらしい。(大化改新以後には、皇室と朝廷の官僚との關係を支那的道德思想に於ける君臣として視ようとする考へかたが生じてゐたので、所謂十七條の憲法にもそれが見えるが、それよりも前の時代に於いてオミに臣の字をあてたのは、さういふ意味があつてのことではあるまい。朝廷の官司たる貴族には、オミのカバネで無いものが寧ろ多かつたことを考ふべきである。なほ大化二年三月の詔勅にも憲法と同じやうな意味で君臣の文字が用ゐてあるが、此の文字の