

も、或は必ずしも天上を意味したものではないといふ一説を形造り得ると共に、一方に於て三女神を降居らしめたといふ葦原中國の宇佐島は、和名抄郡名に豊前國宇佐と記しあることから、書紀本文は他の一書の傳へる築紫國とは相違の傳承であつても、九州の一地方を指したることは明白であり、素戔鳴尊の統治すべき海原又は滄海原がこの地方を指してゐたものではないかといふ想像の下に、もしこの假定が或點迄妥當性を有つならば、恐らく海原生活と高原生活との對照が、この神話に於いて現はれてゐるのではないかと推察し得るのである。

何れにせよ、大神の生ませたる三女神は素戔鳴尊の支配下に置き、尊の生ませたる五男神は天原に於て大神の支配下に置いたといふことは、男女兩性神の配合によつて人間的生産原理の具體的實現を圖つたといふ産靈思想の表現であると考へられると共に、従つてこの高原生活と海原生活との調和は、物の上に於ては劍と玉との調和的結合と見られ得ないであらうか。されば記紀に於て、一書を除いては全部が玉を大神の所有に屬し、劍を尊の所有に屬せしめてゐるに拘らず、神の生産に際しては之等を交換し、淨齋と滌祓を経て生命の具體化を企圖せられたといふ記事は、産靈思想の顯現なると共に、一面玉を女性の象徴とし劍を男性の象徴としたる土代人の信念を見ることは可能である。元來タマは玉、珠、又は魂、靈である。玉、珠は物體的

御頸珠であり曲玉である。大神のタマは八坂瓊の五百箇御統の珠であり、ミスマルと意義付けられてゐるものである。元來珠は大神の所有でありしかも統治の意味をもつことは、古事記の伊邪那岐命が「御頸珠の玉の緒もゆらに取りゆらかして、天照大御神に賜ひて詔りたまはく、汝が命は高天原を治せ。」と申されたことに其の起原をもつのである。御統については記傳七に纂疏の以_レ絲貫穿總_ニ括_一之也を引いてスブル意とし、シバル、シマルなども之より轉じたものであらうと言ひ、萬葉十の「白玉の五百つ集_ヲ解_キも見_ズ」又十八の「白玉の五百つ集ひて手にむすび」の集といふも統の意であるといつてゐる。珠は統治の象徴として大神に賜はつたことは、國家を統ぶる理想的表徴として重大な意義を保有するものであるが、素戔鳴尊と交換した珠は御頸玉ではなくて_{ミ、ツラ}髻、_{カツラ}鬘、及左右の腕に纏かせる珠ではあるけれども、記紀共に五百箇御統であることに變りはない。玉は統御の意味を有つと共に又圓滿性充實性の象徴であり、劍は意志的積極性の象徴であることは怪しむに足らないことである故に、かくの如き玉の圓滿性は情調的調和に成立つことによつて女性的意味を保有すると考へ得るならば、劍は其の勇猛さに於て男性を表徴するものである。交換は生産の過程に於ける男女性の配合を意味することは上述の如くであると共に、一面意志の相互的了解の上に誓約せることを表明するものである故に、

従つて生産されたる神々の配屬も共に同一領域を支配統御する限り、之に準ずべきであることは産靈思想から當然に演繹されるべき事からである。

元來統はスブル意味であり、御統の解釋については釋紀に引ける私記に是聯綴美玉而爲之、其玉穿穴綴集所成也と説き、之を其頸に繋けて裝飾としたものであるが、之を曲玉といふことについては宣長は曲れる玉の意味とし、細く長き玉のや、曲れる兩端の曲れる處に孔有り是が緒を通した所であると説くが、重胤は之を非とし、書紀一書の瓊の端、瓊の中、瓊の尾等の語から之等は玉緒の本末を言つたものであり、従つて緒を以て貫き縮ねたる故に名づけた名であるとし、環の端無き如く曲つてゐるは「御宇の限なきを壽稱へ申せる」ものとまで述べてゐる。この點については釋紀の先師説云として統者總也と記してあることは古史通の著者白石も賛同してゐることであり、統べたる形状曲れる如くなるより其の名を得たと見えてゐるが、個々の玉を統ぶることは、依て以て一つにすることに於ては、多は一となり、多は一の中に吸収せられてしまふことになる。かくの如く多が一に包容せられ攝取せられることは、上代人に於ては統治をヲス(食)、キコシ(聞)、シル(知)、ミル(見)等の語によつて表現されたることによつて一層顯はになるのである。即ち古事記には大神に高天原をシラ(治)せ、月讀命には夜の

ヲス(食)國を治せと記してをり、書紀一書には「知すべし」又は「御すべし」と記してゐる。統治其のものについてはシロシメスといひ所知看と漢字を當てゝゐる。即ち古事記原文を對照すれば

故各隨依賜之命所知看之中、速須佐之男命、不知所命之國而(故各依賜へる命のまに)、知しめす中に、速須佐之男命、命じたまへる國を治さずて)

となる。又所知看は中臣壽詞には左の如く記してゐる。

現御神止大八嶋國所知食須、大倭根子天皇我御前仁、天神乃壽詞遠稱辭定奉 良久止申須(現つ御神と大八嶋國知し食す、大倭根子天皇が御前に、天神の壽詞を稱辭定め奉らくと申す)又萬葉二には種々なる表現をとつてゐる。

天照、日女之命、天乎波、所知食登、葦原乃、水穗之國乎、天地之、依相之極、所知行、神之命等(天照す、日女の命、天をば、知ろしめすと、葦原の、水穗の國を、天地の、依り合の極、知ろしめす、神の命と)

所知看といふことは知り見るの意であり。見るも聞くも知るの感覺的差別に外ならないのであつて、食國のヲスは食ふことが原義であれば、之等は何れも、知覺的に外なる世界が種々の

感覺機官を通じて我の内に攝取されること、即ち外的實在の内化又は内面化を意味するのである。外なるもの、内面化とは換言すれば外内一致に外ならない。この一致はかの五百箇御統の珠によつて象徴されたる異なるもの、相聯關することによつて統べられることである。即ち統御されたる者の統御するものに抱かれ、政治的には統治者と被治者との内面的一致を意味するのである。唯所知行の行については宣長は記傳二十七で「抑かく行の字を添ふことは龍田風神祭祀詞に思志行波須乎とあるはオモホシオコナハスと訓べし、此例を以て思へば所念行、所知行、所聞行などの行も、本は皆オコナハスと云し故に、行の字を書けるを、然云ふも意はメスと云ふと同じき故に、通はしてメスと云るにも行の字を書きならへるなるべし。」と釋き、この所知行は知ることを行ふの意味にとり、いはゞ知るはたらきについていはれたのであるが、これは看、食、行との語尾から通念を導出したものではあるけれども、もし行に動的積極性を附加して見るならば統治に關する實際的意義が浮び來るであらう。いづれにせよ所知看、所知食、所知行の語から共通せる徵表は知るといふことである。知ることは統治を意味するならば看、食、行は知ることの方便的はたらきと見なければならぬ。しかして知ることは同時に統治の終りである故に、統治の現實的はたらきを通じて知り盡す意が含まれねばならぬ。そこに外

内一致の意義は存するのであり、この點を日本書紀傳卷八には「其の眼して見るをメスと云ふにて、人を召すと云ふも、即ち眼前に在らするを云ふにて、天下を所知看と云ひ、食國をメスと云ふも、同じく眼前に天下の人を召集め、食國の内を見行はす事に成りて、其の極まる所は眼の一言に歸ち、其の眼は聚の義に歸つる者なり。」と説明を加へてゐるが、多を一に集約する意味として見ればメスの解釋は興味あるものと言ふべきである。

珠は上代人の統治思想を象徴することは如上の叙説によつて理解し得ることであるが、珠と交換したる劍は武と意志とを象徴するものであることは説明を俟たぬことである。この交換は産靈の男女性の人間の事實から考へ得るの容易なることであるが、この生産は天の眞名井に振滌いでされたことになつてゐる。天の眞名井は書紀一書には天淳名井又は去來の眞名井とも書かれてゐる。宣長の記傳七の解釋によれば眞淳名井を約めた名であり、淳は凡て水の湛えた場所とし恐らく安河瀬の中にて井と云ふべき所を指して云へるにて、古は泉でも川でも用水を汲む處を井と云つたものであるとしてゐるが、何れにせよ、人々の集合した場所であることは去來の語が之を明示してゐる。常陸風土記行方郡の條に

郡東國社、此號三縣祇、杜中寒泉、謂之大井、緣郡男女會集汲飲、

とあることを見ても、上代の俗が想像せられるやうに、かくの如き湧水又は川の邊を中心として生活の場所を選んだことも明かである。かく集合といふ點に生産の原始形態を見ることは、神の生産といふことも上代人の信仰から演繹して考へねばならぬ。即ち天の眞名井に振滌くことは穢を祓ふことであるし、この場所は社會的に議すべき所として部落の中心であるといふことも考へ得らねばならぬ。このことはすでに天安河原は神々の會集する場所であることは天磐戸の變にも出てゐることである。されば大神と尊の子産の物語も、單なる子の生産ではなく、統治を分擔すべき會議の神話的表現ではないかといふことも考へられないではない。兎もあれ上代に於ける會議は天磐戸の變には「八百萬の神、天安河原に神集ひ集ひて、高御産巢日神の御子思金神に思はしめて云々」と古事記に記してゐるが、書紀本文には「時に八百萬の神、天安河邊に會合ツドレニツドひて、其の禱るべき方を計らふ、故れ思兼神深く謀り遠く慮りて」とあり、書には「天高市に會へて問はしむ」とあれば、この會議に於ても議論百出したものであらうし、最後に思兼神の意見に纏つたものと考へられると共に、或は思兼神が議長の職をとつたものとも想像し得られる。この事は天孫降臨の際にも書紀には「高皇産靈尊八十諸神を召し集へて、問はして曰く云々ミナマウサ僉曰く、天穗日命是れ神の傑れたるなり、試みたまはざるべからめや、是に

衆言モロモロノコトに俯し順ひて、即ち天穗日命を以て往いて平けしむ」とあり、統治に關する大事はすべて會議の形式を以て問はれたことは明かであるが、元來統治の象徴たる五百箇御統の珠、特に天照大神の所持せる御頸珠は名を御倉板擧ミクラダナ之神と古事記では申してゐる。宣長の説くところによれば、御頸珠は御祖神の賜はつた寶として大神が御倉に藏め、その棚の上に安置して齋き祭つたことから出た名であるといはれてゐるが、寶物を崇祭する御倉の棚といふからには、いふまでもなく神殿を意味するものである。それ故にこの神寶を奉祀することは、神寶の意味する珠の精神を承くることを意味する故に、祭は實際的マツリゴトとして上代からの祭政一致の精神を實現することになる。故に篤胤は大道或問に於て

天下を治め玉ふ事を、御マツリゴトと唱候は、神國の御風儀にて、神慮に依て、世を治め玉ひ、神祭を以て、第一と被遊候故に、御政事といふ文字を、御マツリゴトと訓申候、然ば御祭事、御政事は、元より一ツにて候、是則神國と奉稱候、御いはれに有之候

といつてゐるのは、單に神寶を奉齋することのみではなく、祖神を奉祭する一般的事ながら、すでに神慮を奉戴すること、相即するの意味であるが、統治としてのマツリゴトについては、御倉板擧の示す神寶を以て祭祀の中心的根幹とすべきであることの論議を要せざることである

と共に、之を奉戴して統治の礎石を與へたる大神に對する國民的崇敬の深刻なるも又この意味であることは言を要せざることである。

大神の瓊々杵尊に三種の寶物を賜ひて降臨せられたといふ古事記及び書紀一書の傳承に於いて、徳川時代の學者は儒教的道德例へば知仁勇の如きを配したことに決して一理のないことではないけれども、記紀の記録から考へる時は、必ずしもかくの如き意味とも承認し得ないのである。古事記には其の禱ぎし八尺勾璣、鏡及草那藝劍としてあり、紀の一書には八坂瓊曲玉及び八咫鏡、草薙劍としてある。この鏡は天磐戸の變に於て石凝姥イシコドメの作つたもの、古事記には單に鏡と記してあるも書紀本文には八咫鏡、一書には日矛とあるが、既に考察を加へたる如く日神たる大神を招請する呪的物實として、日神を象徴する鏡を作つたものである。一書には天兒屋命祝ぎ給ふ時、日神磐戸を開けて出られたので鏡を以て其の石窟に入れたと記しあり、又戸に觸れて少し瑕キツついたことを傳へてをり、伊勢に崇き祠る大神であるとまで説明を加へてゐるのであれば、古事記の「禱ぎし八尺勾璣、鏡」といふこと、吻合するのである。而して古事記では「此の鏡は、專我が御魂ミタマとして吾が御前を拜イッくが如齋イハヒ奉れ」と申されてゐることは、日像の鏡として大神を象徴したこと、又符節を合するのである。御魂は單に精神といふ意味よりも寧ろはたらしに對する本體的觀念の意義を有することは、すでに考察したる所である。されば書紀纂疏には「三種在天下、猶三光麗天、鏡日、玉月、劍星也、鑑之圓規則日之像也、其照物亦然、故曰日像矣云々」と述べて神器を考へてゐるけれども、鏡の日に配したことは諸家と通説であつても玉を月、劍を星に配することは、神器の天體への配合としては巧妙ではあるにしても、記紀の所傳に基づく限り何等根據のないことである。兼良はこの基礎の上に故以有光而爲天、以傳三器而爲天子とまで極言して論究してゐるもの、必ずしも天に配せずとも天子の繼承すべき神寶たる尊嚴性には影響するものではないだらうし、單純に授け傳へたる神寶としても何等支障を來すものでは決してないのである。

以上の叙述によつて珠は統御の象徴としてスブル意味を持つものであるならば鏡とは如何なる關聯に考ふべきであらうか。大神は珠の精神を體現したる祖神であり、鏡については書紀一書にも「吾が兒此の寶鏡を視まさんこと、まさに吾を視るがごとくすべし、與に床を同じくし、殿を共にし、以て齋鏡イハヒと爲すべし。」とあり、齋の鏡となすからには大神其れ自身を表象する意味に之を齋イハヒ祀らねばならぬことになる。されば日像であるこの鏡は感覺的な大神を表徴するといふもの、吾を視るが如くせよといふ鏡は感覺的に視る一面を指稱することではなく、

齋祀の精神に於ける対象として大神の全面を蔽ふものでなければならぬ。もしこれ、神器を三種に區別するならば珠は大神の統御の政治的精神を表現するものであり、鏡は日像としての感覺的大神を表はすものであらう。これは天磐戸の變に於て招禱のために日像の鏡を造つたことにすでに理解し得ることであるが、鏡を特に吾と同視して齋鏡とすべしとの仰せから考へる時は、鏡は已に玉を蔽ふて隠れたる内なるものを一切包み、鏡自體の内面的意味の中に玉の精神をも容れて表現したものと考へねばならぬ。古語拾遺の傳によれば記紀と趣を異にし余が私見を裏書せる如き記述をしてゐる。

即、以_二八咫鏡、及、草薙劍、二種神寶_一授_二賜皇孫、永、爲_二天璽_一、所謂神璽、寶劍是也、矛、玉、自從、即勅曰、吾兒視_二此寶鏡_一當猶_レ視_レ吾、可_レ與_レ同_レ床共_レ殿以爲_レ齋鏡_上。

矛と玉は自ら附隨して行つたとは如何なる意味であらうか。こゝでは天璽として鏡と劍の二種を示し、矛と玉とは附隨してゐるのであるが、玉の鏡に附隨することは上述によつて理會し得ることであるが、矛が劍に附隨することに關しては古語拾遺の所傳では次の如くなつてゐる。即ち經津主、武甕槌二神の葦原中國を平定に遣はされた時、大日貴神と其の子事代主神とが國讓りの誓言を立てられ、二神に向ひ大日貴神が

吾、以_二此矛_一卒有_レ治_レ功、天孫、若、用_二此矛_一治_レ國者、必常平安、今、我將、隱去矣

と言つてゐる。之によつて中國では矛の役目は先づすでに了つたことになつてゐる。されば大神の所有にかゝる劍に對してはこの矛は附隨の位地に在ることは古語拾遺の説く限りでは一貫してゐるのである。記紀並に古語拾遺の所傳から考へる時は玉は鏡に包攝され、本來的統御の理念として考へられた玉は神寶としては鏡と對等であつても、齋鏡として大神を表象することからは玉は附隨的地位になることは又理會し得ることである。古語拾遺には神武天皇即位の條に「令_二天富命、率_二諸齋部_一捧_二持天璽鏡劍_一奉_二安_二正殿、并懸_二瓊玉、陳_二其幣物、殿祭祀詞_一」とあり、更に「至_二于磯城瑞垣朝_一畏_二神威_一同殿不_レ安、故更令_二齋部氏_一率_二石磯姥神裔、天目一筒神裔、二氏_一更鑄_レ鏡、造_レ劍以爲_二護御璽_一、是命、踐祚天之日、所_レ獻、神璽鏡劍也」とあり、之は大殿祭の祝詞に「皇御孫の命を、天津高御座にまさしめて、天津璽の鏡劍を捧げ持ち賜ひて云々」とあること、規を一にするものであるが、眞淵は其の祝詞考に本來は天孫降臨の時大神が賜ひしことは明瞭であるに勾璽マカサマを擧げざるは、璽は御身に著きます寶で人の手觸る物ではない故に、いにしへより劍、鏡二つを以て大儀の時のしるしとして來たのである、而して古事記の如く勾璽を擧ぐべきにかゝはらず、然らざるは大寶の頃の儀式に則りて二つをのみ言つた

ものであらうと考へてゐるが、更に之を令義解、後宮職員令を見ると藏司尙藏一人とあり、注に掌_下神璽、關契、供御衣服、巾櫛、服翫、及珍寶、絲帛、掌賜之事とあり、之は公式令に出てゐる天子神璽の注に謂踐祚之日壽璽寶而不用と記し内印方三寸云々とあり、之等を照合する時は、信友が神璽三辨に考證した如く、元來璽は璽の意味にして璽印、璽綬の意味ではないのを誤解したことに起因するかも知れない。然しこの玉は大神は元來諾尊より高天原統治に先つて譲られたことによつて、その統治の精神を象徴するといふ解釋は、神寶としての内面的意味を具象されたものであることに於て、例令記録に於て缺くる所あつても其の尊嚴性に於て何等變りはない。寧ろ日本民族の本質的内面生活を表現し、且つ其の指標となり理念となるべきことを意味するならばより強き意味を有つものとなるであらう。

三 罪惡觀念

罪惡の觀念は本來的には道德的である。道德は社會の實際生活に即しての行爲の評價に出發を有つ故に、社會の生活形態乃至は社會人の精神的文化の成熟に相應するものである。されば評價意識も變化するものであることは明かである故に、上代人の所謂道德觀念及び之に伴ふ道

德的評價乃至は形罰に對する觀念も、道德的に固有なるものとして一般的に我が國民の所有するものでは決してない。上代には特有の道德的評價の下に人事現象を觀てゐたことは古典が之を證明すると共に、惡、罪等は勿論、國家の統制ある組織の未だ形造られざる以前に於ては、刑罰的觀念に於ても随分異種のものあるを否むわけにはいかない。

古事記に於て評價意識の萌芽とも見るべきは、伊弉那岐、伊弉那美命の國土生成の段である。其の初め、伊弉那美命先づ美哉好少男^{アチニシヤトコ}と云ひ、後に伊弉那岐命が美哉好少女^{アチニシヤトメ}と言ひ夫婦の契りを結んで水蛭子を生れたのであるが、其の時伊弉那岐命が其の妹に「女人を言先だちて良はず」と詔られ、其の水蛭子は流し捨てたのである。このフサハズとは相應せざるの意味であるが、其の則は「女を言先だちしに因りて良はず」と太占に卜へて詔られた天神の言によつて示される如く夫婦生活に於ける一定の秩序である。この則としての秩序は自然的な習俗にせよ、將た自覺的な道德制度にせよ、時代には其に相應する一定の規制觀念のあるべきことは勿論であるが、こゝでは二尊が天神の詔言に従つて大八島を生まれたことによつて示されてゐる。然し二尊の良はざるといふ表現は、秩序に對して故意に背戾する惡意の動機からでないことは、天神に申して太占に卜へたことによつて解決せらるゝことであるが、水蛭子を生んだといふ結果が

らの反省によつて自識されたことであれば、たとへ事後とはいへこの表現が一定の規律に背いたといふ自覺と評價意識との内在を默示するものである。もつともこの意識は一面産靈の生産的秩序の自覺となるのであるが、これを以て直ちに道德意識の發現とは見られないのみならず、又従つて罪惡觀念には尙ほ更到らないのである。

道德意識又は罪惡觀念の發現は一方に於て客觀的秩序の則があることを意識すると共に、之に對する犯意の伴ふことが他面に必須なる要件である。たとへ内的條件たる犯意がなくとも其の客觀的害惡の甚しき時は之に對して一定の制裁を伴ふことは古今を通じて存在せる社會制度であつて、上代に於ては素戔鳴尊は之に關する最初のしかも好例として見られるものである。素戔鳴尊が大神との誓約に於て「我勝ちたり」として、大神の田の畔離ち、溝埋め、尿放り等の亂行をするのであるが、大神はこの行爲を善意に解釋して見逃すの寛大の態度をとられるのである。古事記にはこの間の消息を「故然すれども、天照大御神はとがめず告りたまはく、屎如すは、酔ひて吐散すところ、我那勢の命此く爲つらめ、又田の畔離ち溝埋むるは、地を惜しところ、我那勢の命此く爲つらめ」と記してゐる。然し大神の語に依れば素戔鳴尊の亂行は正當にはとがむべき行爲であるに相違ない。とがむべき行爲をとがめざるは命の動機に對す

る大神の解釋によつたものであることは明白であると共に、とがむべきはその爲したる結果についてあることも明かである。もしこの場合命の動機は惡意と認定されたならば、當然にとがめられたることも推測せられ得ることである。元來はとがむべき行爲であるにかゝはらず、とがめずして善意の解釋と寛容の態度をとつた大神の精神は、素戔鳴尊の行爲の結果が影響するところ大なる程賞讃に價するといふのが上代人の評價であらう。然しこれには限度あることを知らねばならぬ。尊の行爲は尙ほ其の上に天斑馬を逆剝に剝ぎ、服屋の頂を穿ちて投げ入るゝなどの惡態をなすのである。本來素戔鳴尊は古事記によれば、父神の命ぜる國を統治もせず、八拳須心前ヤツカヒケムナサキに至るまで啼く程の無邪氣な神であり、妣國ハハノクニ、根の堅洲國を戀ひ慕ふ程の心の所有主であれば、大神の善意に解するのは尤ものことであるが、さすがに尊の上天の時、山川悉に動み、國土皆震ふやうな亂暴には大神も驚いて「我那勢命の上り來ます由ユは必ず善ウレハしき心ならじ、我が國を奪はむと欲す」と申されて武裝せられたのである。大神の間に對する尊の答は「僕は邪き心なし」といふ。上代人の善惡はウルハレ、キタナシといふ審美的評價を以て比喩してゐる、ウルハシキ心はこゝでは正直なる或は誠實なる意味であり、キタナキ心は二心の意味である。之によつて考へれば、大神の道德的評價は内面的動機を容れてはゐるものゝ、素

芟鳴尊を對象としての態度は自然性に對する没評價的意識が半してゐることが觀取せられる。尊の自然性其のまゝの開けつ放しの性格は著しく善惡を超越してゐる。然し天磐戸の變後に於ては、餘りの亂行により、八百萬神達が議して尊に千位置戸を負せ、髪を切り手足の爪をも抜いて追放するの舉に出でてゐる。尊に對する最後の罰である。然るに追放を受けたる尊は大氣津比賣神に食を乞ふのであるが、其の鼻口及尻より種々の食物を出したのを見、穢き物なる故を以て殺してゐるのである。こゝにも尊の自然性の無邪氣さを暴露してゐる。内面的動機の如何は問ふ所ではない。尊には斯の如き洞察豫見は終始缺いてゐる程の卒直さ淡泊さが其性格である。尤も神話的解釋では尊は暴風神として日神との争鬪を描いたとも言はれてをれば、自然的性格としてかくの如き表現をとることは寧ろ當然ではあるかも知れぬ。書紀一書には「千座置戸の解除を科せて、手の爪を以ては吉棄物と爲し、足の爪を以ては凶棄物と爲す、乃ち天兒屋命をして其の解除の太諄辭を掌りて宣らしむ」とあり、諸神が尊を嘔めて「汝が所行甚無類、故れ天上に住むべからず、又葦原中國に居るべからず、宜、急に底根の國に適ね」といつて追放されたことになつてゐる。無類はアヅキナシと訓んでゐることに上代人の道德的評價を考ふべきものであるならば、アヅキアルことは彼等の望ましさものであり、願はしさものでもあ

る。かくの如き趣味的好惡が道德的評價の原始的形態であることは恐らく東西に通ずるものであらう。尊の行爲に對する制裁としての千座置戸を科せたといふことは、釋紀の記事を再録すれば、師説として次の如き説明がある。

座者是置_レ物之名也。言、置_二積_一祓物_一者、正是千處也、置戸者、是積_二量_一此千處之物。便爲_二其戸_一、令_二罪人出_二其中_一矣、故云_二置戸_一也、是即令_二罪人出_二此等物_一、出物既多、故其隨身之物、悉皆出畢、無_二物之可_レ取_一、故或拔_レ髮、或拔_レ爪、今科_二上中下祓_一者、令_二其罪人出_二祓物_一者、傲_レ之耳。

之によつて考へれば罪ある人をして、罪の贖物を出さしめたことが分る。然るに尙ほ髪を切り手足の爪を抜いたといふからには、あらゆるものを出さしめて其の上に髪と爪の肉體の一部をも提供せしめたといふのである。かくの如きは上代に於ける祓の思想から演繹せられることではあるが、このことはかの穢を身禊したといふ禊祓信仰に基くのである。既述の如く穢は身に著けるものである故に身禊によつて淨まると共に、尙ほ身に纏へる物をも投棄したのである。之は穢に對する觀念ではあるが、同様に罪も或點に於てはこの禊祓思想との連關に基づくことは釋紀の記事によつて理解することは出来る。即ち被具人形、解繩、散米の意味を問ふた

答をこゝでも再び掲げるならば、先師云として

人形者、所謂素戔鳴尊之濫觴、拔_ニ手足之爪_一贖_ニ其罪_一、身代之義也、號_ニ贖物_一是也、解繩者、解_ニ謝罪_一之義也。散米者、解_ニ謝其罪_一以_レ米分散之義也

とあり、之等の代償は恐らく後代の産物には相違ないが、解繩や散米に至つては祓の呪術的要素の入りを見ることを観ることは出来る。元來禊祓信仰から起つたことであれば、穢が罪となるに従ひ、其の祓の形式が變化してゐることは無論であるけれども、宗教的觀念に出發した以上、かくの如き原始的呪術の混入することは考へ得べき事からである。其れ故に書紀一書には、「唾_{ツバキ}を以て白和幣と爲し、涙_{ナミ}を以て青和幣と爲し」之_モを用_ヒて解除を竟へ尊を追放したと記してあるが、元來和幣は神前に供へることは祝詞にも出てをり、古語拾遺には天磐戸の變を叙したるところに、思兼神が種々の物を造らしめてゐる中に「令_ニ長白羽神_一 伊勢國麻績祖、今俗、種_レ麻以爲_ニ青和幣_一。古語爾_互 令_ニ天日鷲神_一以_ニ木綿_一。以_ニ津咋見神_一穀木種殖之_一以_ニ白和幣_一是木綿也」と記してあることから、麻や穀木から造つた布を和幣としたものであることが分る。尙祝詞にある和妙、荒妙には他の織物を含めてゐるには相違はないにしても神前供物であることは同様である。唾と涙とが和幣として解除を竟へたといふ記事は、恐らく宗教的信仰からの一の或る祭

儀を伴つたことの證であり、一書の天兒屋命が太諄辭を宣りて解除をしたとあるは是を意味するものであらう。

之によつて見れば素戔鳴尊の場合に於ては自然性による行爲にして邪氣なき故に道德的範疇に攝せられざるものと寛容せられてをれば、すでにこの行爲は評價を超越せるものである。唯道德的に寛容せられ得ないものは、無道德ならざる誠實を缺く行爲である故に、動機に不純なるものあるを言つたことは明かである。それ故に尊の行爲は未だ惡とは名づけられてゐない。唯田の畔離ち、溝埋、屎放りの行爲に於て始めて咎むべき行爲と評價されてゐる。書紀一書のアジキナキ(無狀)行爲でもある。今一書には「凡て惡しき事曾て息む時無し」として、明瞭に惡と呼んでゐる。従つて咎むべき行爲は惡である。咎むとは良心的反省を求むることである故に他律的に其の過を正すことである。即ち正常なる生活に立ち返らしむることによつて人間の心情にはアジキあるものとして眺めしむることである。然るに之に對してすら大神は平らかなる寛恕の徳を示したのである。それにも拘らず尊は尙ほ亂行が募り、齋服殿にます大神に對して天の斑駒を剥ぎて投入するの法無きことをするのであるが、其の結果は古事記及び書紀一書では御衣織女が死んでをり、書紀本文では大神驚き梭_{カキ}を以て身を傷むるの大事が出来してゐる。

書紀本文では大神が怒られたと傳へ、一書では尊に對し「汝猶黒き心ありき、汝と相見じ」と仰せられ天磐戸を鎖してしまふのである。即ち大神の天磐戸隠れとなり高天原、葦原中國が闇黒の世界となり、萬の妖悉く發するの恐怖世界が現出するのである。

之が抑も神典に於ける惡と罪との別るゝ分岐點であり八百萬神の憤激を買はねばならぬことゝなつたのである。之に對する神々の處置は古事記では「千位置戸を負せ云々」と記し、書紀本文の表現は「罪過を素戔鳴尊に歸せ」とし「促め徵る」べきものとしてゐる。惡は咎むべきものであるが罪は責むべき行爲であるといふことは、千座置戸を負せ云々といふ表現と共に、行爲並に其の結果に對する責任の歸屬を明かにし、同時に刑罰の思想が現れてゐることである。この罰は上代人に於ては宗教に基づける罪を解除するための贖であることに注意せねばならぬ。書紀崇神天皇六年の條には百姓流離、背叛するものあつて徳を以て治め難きことあり「晨に興き、夕に惕れて、神祇を請罪す」とせられてあり、十二年春三月には「罪を解へ過を改め」の語が見え、神功皇后紀にも同様の記事あり「群臣及び百寮に命せて、以て罪を解へ過を改めて、更た齋宮を小山田邑に造らしめ給ふ。之は天皇の筑紫に崩御せられたるは神教に従はずして早く崩りましゝを傷んで、崇りたまふ神を知つての御業ではあるが、何れも神代の記録に其

の信仰を連絡してゐることが分る。されば罪を尊に科せて贖はしむるといふことも現代の刑罰觀念とは隨分の相違を有つことは明かであり、即ち贖によつて罪を解除したものと觀られたものである。書紀一書の「解除竟へて」とはこの結末を示すものである。

如何なる行爲が上代人の罪科であるかは上代生活の狀態に制約せらるゝことはいふまでもないが、之を分類して表示すれば

- 一、生剝(生膚斷)、逆剝、死膚斷、尿戸。
- 二、畔離、溝埋、樋放、頻蒔、串刺。
- 三、上通下通婚(己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子犯せる罪、子と母と犯せる罪) 畜犯(馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚)。
- 四、畜仆し、蟲物爲る罪。
- 五、白人、胡久美。
- 六、昆蟲の災、高津神の災、高津鳥の災。

の六種になるのであるが、五、六は罪といふべきものではないであらう。之は大祓に載せてあるが、五の白人、胡久美は皮膚病として人の惡感を催すものに過ぎず、六は昆蟲、雷、鳥の災

であれば人間的意志の發動に起つたものではなく、されば五と六とは自然的害悪即ち災害とも見得るものである。一の生剝、逆剝、屎戸はすでに素戔嗚尊の行爲として記載せられたるもの、祝詞には天津罪の一部として挙げられたものである。何れも醜穢なるものであることは云ふまでもなく、生剝、逆剝、死膚斷の如きは殘虐性の現れであることは誰人も感じ得ることである。二は尊の所行として記紀の傳ふところ、農業上の罪であることは明瞭であり、其他の生業に關聯する罪のないことから考へれば、上代に於ては農は極めて重視されたものであることが理解せられる。書紀本文には大神の耕田について「天狹田長田を以て御田と爲し」とし、一書には天垣田とあり、又一書には天安田、天平田、天邑并田の三處ありと記し、素戔嗚尊にも田三處あることを記してあれば、上代人は米作を重視し農を聖業としたことも推測するに難くない。三は性的罪であり、性道德の最悪の標準を示すものとして見ることは出来るし、尙ほ極めて不自然なるものである。もつとも婚姻に關しては現代との間に大なる距離を有つてゐるのであるが、例へば大國主命が八上姫を得んとして八十兄神のために苦難を経てゐる時、御祖命の命により素戔嗚尊の坐す根堅洲國に行かれ、其の女須勢理姫と婚するのである。嫡妻を古事記では須勢理姫としてゐるに拘はらず、先の契の如く八上姫と婚し、尙ほ更には高志國まで美

女沼河姫と婚するために遙々尋ね行くのである。遂には嫡后須勢理姫命が嫉妬するとまで古事記は記してゐる。其他古事記には多くの姫との婚を記してあるが、戀愛に關しては兄妹の間に行はれたことは須勢理姫のみではない。これが爲に悲劇さへ醸されることが少くない。例へば垂仁天皇の皇后狹穗姫の場合である。狹穗彦が皇后に對し「夫と兄とは孰れが愛しき」と問はれたに對し、狹穗彦は同母兄であるにかゝらず、皇后は明瞭に「兄を愛しき」と答へてゐるが、兄は皇后に教へて書紀では「夫れ色を以て人に事ふるは、色衰へて寵緩む。今天下は佳人多なり。各遞に進みて寵を求む。豈永に色を恃むことを得んや、是を以て冀はくば、吾れ登鴻アマツヒツキ祚せば、必ず汝と天下に照臨みて、則ち枕を高くして永に百年を終む。亦快からずざらむや、願はくは我が爲に天皇を弑せまつれ」といふ。皇后其の圖を知つてゐるけれども愛の分岐點に立つ者には迷はねばならぬのである。皇后は天皇の恩愛を思ふと共に兄を愛するのである。膝に晝寝せる天皇を三度まで刺さうとはしたが萬感胸に逼り、遂に落涙が天皇の御面を濡らした時、天皇は夢に錦色の小蛇我が頭に纏はり、暴雨狹穗より降り來て我が面を濡らすは如何なる意味であるかと問ふのであるが、皇后包み得ずして兄の反逆を語るのである。子を産む時には「若し此の御子をば天皇の御子と思ほし看さば治め賜へ」といふ。狹穗彦征伐されるに及んで

は「吾れ皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひては何の面目ありてか天下に莅まむ」といひ、王子譽津別命を抱き兄の稻城に至り遂に城中に死するのである。この一二の例によつても其の一般は推考せらるゝ如く、常に愛慾の自然性が葛藤に勝利を占むることは、内的苦悶をさへ經驗せざる一般社會民衆に於ては尙ほ更に條理の如き理性的制約が彼等を規律せしめたであらうことは考へられない。罪は時代の古今を問はず社會的行爲の最下限を定むるものであるならば、この上通下通婚の如きは畜犯と共に並べられてゐることによつて知らるゝやうに、近親間の婚及び戀愛はさまで惡とされないのみならず、罪には尙ほ遠い觀念をもつてゐたことは明かであると共に、多妻の如きも男性の自然的要求に基く一般的習俗であつたであらうことは、かの魏志倭人傳にも「其俗國大人皆四五婦、下戸或二三婦」と記してあるによつて明かである。男性の自然的要求が多妻であることは必然的に女性の嫉妬が自然的表現をとらねばならぬ。何故嫉妬は愛情の變様であるからである。須勢理姫の如きは嫉妬の模範的のものであらう。然し魏志倭人傳はかくの如き多妻を傳へてをるに關らず、嫉妬に關しては「婦人不淫、不妬忌、不盜竊、少爭訟、其犯法輕者、没其妻子、重者滅其門戶」と記し極めて平穩なる有様ではあるけれども、愛を官能的に見た支那人には内面的な心情や苦悶は解し得られなかつたであらう。

須勢理姫でさへ大國主命の妻問ひに高志國に立たれる時、其の心情を歌へるには

八千矛の 神の命や 吾が大國主 汝こそは 男にいませば 打ち見る 島のさきざき か
 き見る 磯の岬落ちず わか草の 妻持たせらめ 吾はもよ 女にしあれば 汝を置て 男
 はなし 汝を置て 妻はなし 綾垣の ふはやが下に むしぶすま 柔やが下に 栲ぶすま
 さやぐが下に 沫雪の わかやる胸を 栲綱の 白きたむむき そだたさ たたきまながり
 眞玉手 玉手さしまき 股長に 寛をしなせ 豊御酒獻らせ

八千矛神である大國主神、男であれば妻を幾人も持つことは出来るであらうが、女である私は、貴方を置いて男も夫もないのである。どうぞ綾の帳の中、柔かい絹衾の上で御機嫌直してお寝みなさい。どうか何處へもまゐらずにさあ御酒を召し上りなさいといふ意である。上代女性の優美さが遺憾なく表現されてゐる。兎もあれ愛慾の自然性が其のまゝの發露に優越性を認容した上代に於ては、かくの如き近親婚も多妻もさまで罪惡視する態度でなかつたことは推測に難くないのである。四は人間的動機を著しく高調してゐる點に於て道德的評價が表面に顯はになつてゐる。畜倒しは「思ふに上代人の家に養へる牛馬など忽に令斃る術など有て行ひし事を有けむ。其は其主を恨み悒ほる事など有て仇なふ所業なり」と重胤の祝詞講義に出てゐるや

うに、呪物を備へて他に災を來さしむること、其の旨意が同じであれば、同じく講義の述ぶるやうに上古にはなかつた事であり、外國より傳來の妖術ならんとの説は、原始民族に呪術が共有の觀念としてあることから必ずしも然りといふことは出来ない節がある。我が上代に於て天磐戸の變に日神を象徴する日像の鏡を造つたことは見えて居り、書紀には大國主命が鳥獸昆虫の災異を攘ふための禁厭の法を定めたことが載つて居り、魏志の卑彌呼も鬼道を事とし能く衆を惑はすことを傳へてゐる等の事によつて、上代よりかくの如き呪術はあつたであらうことは考へられると共に、蠱物爲ることなども傳來的のものではないだらうといふことは、既に説けることによつて肯き得ること、思ふ。

惡は咎むべきもの、罪は贖はるべきものとした區別は、唯其れだけでは意味明かであるかの如くではあるにしても、惡と罪との限界は實際には劃然と定められてゐない。古事記には畔離ち、溝埋め、尿放りは大神からはとがむべきこと、されてをり、天御衣織女が死んだことで初めて怒られてゐることは、單に異なる程度の惡業ではないことから起る當然の結果であるにしても、八百萬神が素戔鳴尊に罪を科せたとといふことに至つては、尊の單純なる惡戯であつても天地晦冥になる程の結果を生んだといふ民衆の生活に對する影響の深刻にして甚大なることによ

つて決せられたことは明白である。然して之等の判斷は程度の如何に歸して差支ないにしても、其れだけ不明確なものであることは否むわけにはいかない。神功皇后の條に出てゐる古事記の罪の種類の枚擧は、既に不明確な罪を限定してゐる點に於て重要な記事であることは勿論、既にこの時は西紀三世紀の中葉に屬し國家の統一も進みつゝある時代のことであれば、刑政の稍整ふて來た頃であると考へられ得ることである。然しながら其の記事「生剝、逆剝、阿離、溝埋、尿戶、（オヤコダヘケ）上通下通婚、（ウマダヘケ）馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚の罪の種類を種々求ぎて、國之大祓爲て、亦建内宿禰沙庭に居て神之命を請ひ奉りき」とあるは、仲哀天皇の筑紫に於て崩御せられたるにより、國の大幣をとつて神意を問はれたのである。神意を問ふ祭儀の大祓に罪の數々を集められてゐることは、勿論國全體を擧げての祓を行つて清淨ならしむる意味に外ならぬけれども、要は當時に於ける罪を大概網羅したものに相違ない。然しこの事は書紀には群臣及び百寮に命じて、罪を解へ過を改めて、更に齋宮を造り神功皇后親ら神主となられたと記し居れば、この罪は決して刑政の整備した時代のそれを指摘したものでないことは明かである。仲哀天皇の崩御せられたのも、神功皇后の神懸りに於ける神託を信ぜざることが原因であると傳へて居ることから、尙ほ更には皇后親ら神主となり中臣烏賊津使主（イカツナミ）を喚（メ）して審神者（サミ）となしたことから推測

すれば、當時は神意を問ふて大事を決してゐる時代であり、人間的理性を最高の判断とせず、宗教乃至呪術が其の勢力を堅持してゐたことが分る。従つて人間的集團の力や、社會的政治的統制の整頓せざる時代のことであれば、行爲に對する種々の觀念又は判断も歴史と傳統を其のまゝ踏襲して居つた故に、恐らく其の社會的生活乃至は其の觀念形態も格段の進化を遂げなかつたと推定せられるのである。法制的に刑罰が量定されるやうに進むことは、その對象である罪が社會的全體觀念の上に決定されることを條件とする故に、國家的統一が進み、傳統的觀念では社會生活と其の統制が支へられなくなつた時代に生ずるものである。このことはかの聖徳太子の憲法の十一に

明_ニ察功過_ニ賞罰必當、日者賞不_レ在_レ功、罰不_レ在_レ罪、執_レ事群卿、宜_レ明_ニ賞罰。

とあるによつて推考せらるゝ如く、當時門閥政治に信賞必罰を行ふことの極めて困難であつたことを示すと共に、それにも拘らず國家的には政治的統制觀念の非常に進歩を遂げつゝあることを考へしむるものがある。賞罰が其の對象的妥當を缺くといふ内面には國家社會的情勢より考へて其の對應する賞罰の公正なる標準の成立してゐたことを示すものである。もつともこの憲法の撰は西紀七世紀の初頭（皇紀一二六四年）に當り、隋などの文明を受けて相當なる發

達を見た時代である。もつともこゝに至るには三つの大試鍊を経てゐることは人の知るところであるが、第一は崇神天皇の神人分離、即ち祭政の分離、第二は應神天皇の儒學獎勵、第三は佛教の渡來である。かくの如き文化の輸入は一面精神生活の轉機を與へると共に、外來的刺衝は之を驅つて政治的統一に向はしむるの契機をなしたことはいふまでもない。之までには盟神探湯を諍訟審判に用ひる如き未發達の狀況であることは、應神天皇の時武内宿禰と甘美内宿禰との諍訟に用ひ、允恭天皇の時には姓氏の錯亂を正す爲に用ひたことが見えてゐる。「盟神探湯、此をクカタチと云ふ。或は涅^{ウヒダ}を釜に納れて煮沸して、手を攘^カげて湯の涅を探り、或は斧を火の色に燒きて掌に置く」と注してあれば、アイヌ民族の行つたものと何等異なるものではないが、書紀の傳ふる所によれば實を得る者は自らに全く實を得ざる者は皆傷れぬ。是を以て故らに詐る者は愕然豫め退きて進むこと無しとして氏姓自らに定つたことになつてゐる。之を以て當時の民情を察するに難くない。

之を以て綜合すれば、罪は支那朝鮮との交渉を重ね、文化進み國家的統一の強固になるにつれ、其の觀念にも全體的意識の伴つて判断を構成した如くであるが、今の布かれたのは隋唐の影響を受けた西紀八世紀の初めであることによつて、すでに神話も統一固定された時代である故

に、其の觀念の形成も五世紀から七世紀にかけて漸次進化の經路を辿つたであらうことは想像せられるのである。本來的に罪は神に起源を有し神の好まぬことを意味したことは、あらゆるツミケガレを罪の一語を以て總稱したことあるによつて明かであると共に、いづれも不淨、不祥の意味してゐることを原形とするものである。上代人のこの不淨、不祥に對する價值的評價の根源的拒否を忌として觀念したものであるが、この忌が積極的にはたらく時はイハヒ又はイツク(齋)として方法論的に發展し、同時に政治的意味をも有つやうになつたのである。神武天皇紀には道臣命に勅して「今高皇產靈尊を以て朕親ら顯齋を作さむ。汝を用て齋主と爲て、授くるに嚴媛の號を以てせむ。」とあり、かくの如き形式は天皇親ら神と爲りて齋主の祭祀を受けるのであり、同時に產靈神として政治的意義を有つことを示すものであるが、道臣命を嚴媛としたることは、齋主は本來的に女子が其の原始形態をなしてゐることに起源を有つものである。こは女巫の呪的要素が齋に内在してゐることを示すものでもある。もつともこの神武天皇の顯齋は八十梟帥を討つ爲のものであつたにしても、かくの如き齋は單に罪穢を祓ふといふ宗教的要素のみではなく、他面には現實的な政治上の意味を具へてゐたのであるが、罪は忌と對蹠的立場に置かれ、一方には惡の集積又は惡の最下限として考へられたと共に、他方には穢として祓

の對象として扱はれたのである。罪のかくの如き性質は基督教の原罪説とは全く意義を異にするものであつて、齋忌によつて祓はれるものと信じた點に我が上代人の特異的觀念はあるのである。されば罪は人間的心情と行爲の結果であつて何等先天的要素を有つものではあり得ない。それ故世界は本源的に穢れざるものであり、従つて罪惡の觀念と相容れざるものでなければならぬ。上代人の信念によれば大八島國は諾冉二尊の產靈神たる天神の命を受けて生産せられ、書紀によれば山川草木の自然物を生まれてをり、多くの神々の中でも大神と月讀命と素戔嗚命は「貴の御子」として古事記に記し居ることにより、根本的に罪惡觀念のなかつたことが分るのである。例令素戔嗚尊の行爲にしても本來的には惡意のないものとして考へられるものであり、唯咎むべき行爲とせられたのも他への影響の上に判斷せられたことは極めて原始的集團生活の秩序的統制の上に於て見られたものであり、其の動機に至つて推定せらるゝものではなかつたのである。されば我が上代の罪の觀念は主として素朴なる結果主義であることが明かであり、之は客觀的實在論の立場に於ける當然の實踐的態度であるが、上代に於ては自然性を極端まで認容したことの結果であることは尊の場合に於て考へ得られることがらである。然るにこの自然性は單に卒直に認容されたといふに止り、高い立場からは大神の場合の如く内面的

動機が評價の標準として考へられてゐたことを忘れてはならぬと共に、罪惡の正當なる判断がこの自然性を基にし、宗教的洗鍊を経て漸次發展したものと考へることは出来るであらう。

（以下は非常に薄い文字で印刷された文章が複数行にわたって見られるが、内容はほとんど読み取れない）

昭和十四年三月五日印
昭和十四年三月十日發行

我が上代思想
定價參圓貳拾錢

著者 鎌田正忠

發行者 大久保忠正

印刷者 高橋郁

版權所有

發行所

東京市小石川區
雜司ヶ谷町一〇〇

東京學友社
振替東京 八三七六五番

本館が東京の...
 ...
 ...

發行所

東京市本町四丁目

東京市本町四丁目

編輯者

編輯者 大久保 忠
 編輯者 大久保 忠
 編輯者 大久保 忠

明治十四年三月十日發
 明治十四年三月五日印

東京市本町四丁目
 東京市本町四丁目

762
28

