

ナ 4481.

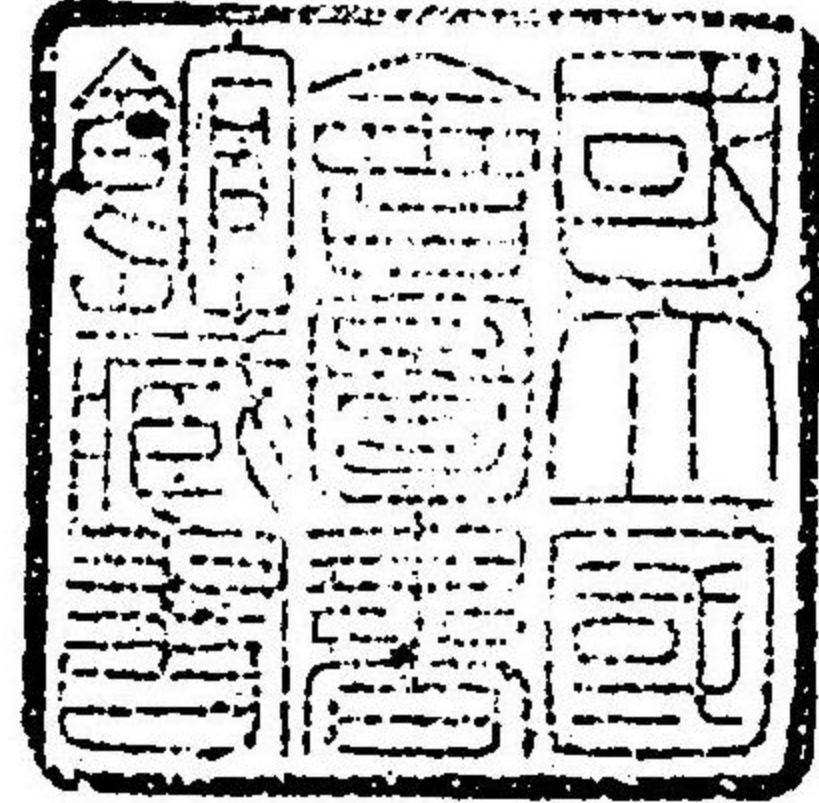
文學士高木敏雄著

Tosio

比較神話學

東京博文館藏版

162 Ta 196 h



260932

### 序

歐羅巴に於ける神話學の研究は、嘗て所謂比較神話學派の  
 て甚しく隆盛を極めし反動の勢未だ止まずして、現今に於て  
 甚振はざるの觀なきに非ず。然れども、これ表面の觀察のみ  
 巴學界は、決してこの興味ある學科の研究を等閑に附せしには非ず。自然科学  
 萬能主義の時代は既に去りて、人文科學の研究は、今や旭日東天に昇るの勢を以  
 て、進歩しつつあり。人文科學の一分科としての神話學の研究は、今日に於ても  
 尙依然として行はれつつあり。唯その外觀に於て、往日に於けるが如く、人目を  
 惹くことの著しからざるのみ。

翻て明治の學界に於ける、斯學の研究の状態を見よ。明治の人文科學は、果し  
 てその凡ての方面に於て、完全に發達しつつありや。著者は、之に答へて、直ちに  
 然りと答ふる能はざるを憾む。人文科學の範圍は、極めて廣大なり。その分科  
 として數へ得可きもの、亦た實に少からず。然れども、明治の學界は、その各の學

序



科に關して、少くとも若干の専門的著述を有し、各の分科はまた、其研究に従事する専門の學者を有す。獨りわが神話學に關しては、二十世紀の今日に及ぶも、未だ之に關する唯一個の著述だも出でず、専らその研究に従事する、一人の學者も之なきは、決して明治學界の名譽たる所以に非らざるべし。

歐羅巴に於ては、神話學の發生は、古代文獻學の研究に負ふ所頗る多し。歴史は屢ば、同じ事を繰返す。日本に於ても亦た、神話學は同様の徑路をとりて、發達す可かりしが如し。顧みれば既に十餘年以前、日本古代史の研究甚だしく隆盛を極めし當時に於て、神代史研究の必然の結果として、日本神話の研究も亦たまさに、其萌芽を發せんとしつゝありしなり。不幸にして、云ふに忍びざる或事件の發生によりて、神代史研究の發達に、一頓挫を來せしより、學者亦た再び神代史に就て議論せざるに至り、惜ひかな、神話學は遂に發生するに至らずして止みぬ。歐羅巴の文學の研鑽は、古代並びに中世の文化民族の神話の智識を預想するが故に、かの文學の研究の次第に我國に於て盛なるに従ひ、かの神話の智識も亦た、聊か普及せしが如く見ゆるも、實際に於ては、この智識を有するものは、少數の熱

心なる研究者に止まり、多數の者は殆んど云ふに足らず。かの少數者もまた、唯僅かに、泰西の神話の智識を有するを得たるのみにして、未だその研究に興味を有するに至らず。學者は唯奇禍の其身に及ばんことをのみ恐れて、祖國の神話に關して、全く顧みることなく、之に對して極めて冷淡の態度を取れり。

此の如きこと、殆んど十年の久しきに及べり。  
明治三十二年の春に至りて、故高山樗牛の筆に成れる、日本神話に關する、一個の小論文、突如として『中央公論』に出でたり。同じ年の夏、姉崎嘲風『帝國文學』紙上に於て、素盞鳴尊の神話を論じて、併せて樗牛の論文を評す。同じ年の冬、嘲風の論文中の一個の問題に關して、著者の手に成れる、一個の論文、同じ雜誌に出で、翌年に至りて、之に對する嘲風の辯駁と、これに對する著者の答辯と、同じ紙上に出でたり。此の如きのみ。一般批評家は、之に對して、甚だ冷淡なりき。其後今日に至るまで、『帝國文學』紙上に於て、引續き公にせられたる、神話學上の種々の問題に關する、著者の手に成れる多くの論文を外にしては、五十個月の間、未だ一人の神話學に關して、議論せしものあるを聞かず。されば、心ある少數の者を外にし

て、一般讀書社會が今日に於ても尙、神話學の何物たるやを解せず、その性質と職掌とに關して、殆んど何等の概念をも有せざるは、蓋し怪むに足らざるなり。或人著者に問ふて曰く、何が故に神話學を研究するや、何の必要ありて、神話に關して議論するや、神話學は果して如何なる効用ありやと。著者を目して、神話狂となす者は之あり、著者の論文を掲ぐるの故を以て、『帝國文學』を冷笑する者は、之あり。然れども、神話學の何物たるやを知らんと欲する者は、多からざるなり。

此の如きは、到底堪ふ可からざるなり。

著者は何が故に、神話學を研究するに至りしや。著者自ら之を知らず。其之を知らざるは、何が故に此世に生れ來りしやを、知らざるが如し。著者は唯、神話學の著者に取りて甚だ興味ある學科たるを知るのみ。世人は稍もすれば、直ちに必要と云ひ、効用と云ふ。これ甚だ愚なり。殊に神話學に關してのみ、かく問ふに至りては、更に愚なり。歴史は何の必要ありや、文學は何の必要ありや、天文學、地理學、人類學乃至總ての科學は、果して何の必要ありや。抑もまた、必要とは何ぞ。何の必要ありて、宇宙あり、太陽系あり、地球あり、何の必要ありて、人類は存

在するや。苟くも人文の存せん限り、人間に智識慾のあらん限り、科學の研究は止ることながる可し。一個の科學に向て、直ちに其必要を問ふことを止めて、先づこの科學の研究が、總體の科學に對して、何等の貢獻を爲し得たるや、また爲し得るやを問へよ。苟も慎重なる態度を以て、誠心誠意、祖國の人文に貢獻せんと志あらん者は、決して神話學に對して、かくの如く冷淡なること能はざる可し。決して今日の狀態に、満足すること能はざる可し。今日の如き狀態は、到底久しく忍ぶ可からざるなり、到底久しく堪ふ可からざるなり。之を救ふの途、果して如何。

神話學に關する一般普通の智識の普及を圖り、世人をして、神話學の何物たるやを了解せしめ、神話學の極めて興味ある人文科學の一たることを知得せしめ、この興味ある人文科學が、總體の人文科學に對して、今日まで、幾何の貢獻をなし得たるや、また將來に於て、幾何の貢獻を爲し得る餘地と希望とを有するやを知らしむるは、今日の急務なる可し。著者がこの目的を達する方法の一として、神話學に關する一小冊子を公にせんと志せしは、決して今日にはじまりしに非ず。

云ふ能はざる或事情の爲に妨げられて、今日に至りしのみ。今や、久しき間待ちに待ちたる時期到来して、著者の希望を實現するを得るに至る。これ豈獨り著者の幸福のみならんや。

今度博文館に於て、『帝國百科全書』の續篇一百冊を刊行せんと企てたるに際して、著者に囑して、神話學に關する一書を草せんことを以てす。依りて、嘗て世に公にしたる數篇の論文と、未だ世に公にせざるものを集めて、幾度も改竄修正を加へ、足らざるを補ひ、誤れるを正し、更に幾分を増加して、この小冊子となしぬ。紙數限りありて、云はんと欲する所のことを、悉く云ふ能はず。稿なりて、再讀するに際して、自ら意に適はざる點の、少からず存するを發見せしも、時日切迫して、更に稿を新にするの暇なし。遂に意を決して、『比較神話學』と題して、之を公にすることとなしつ。若し足らざるところ、正しからざるところは、更に他日を待つて、之を訂正補修せんことを期す。

神話學上論ず可き興味ある問題、何ぞ限あらん。僅々三百五十頁のこの小冊子に於て、到底此等の問題を悉く網羅するを得ず。然れども、その重なるものは、

論じて多く遺さざりしを信ず。本書の目的は、既に前に云ひし如く、神話學に關する一般普通の智識の普及にあり。祖國の人文に對する大なる貢獻の如きは、固よりその期する所に非ず。唯この小冊子によりて、かの目的の幾分、にても達するを得ば、獨り著者の幸福のみに非ざるなり。今日に於て、著者は敢て多きを望まざるなり。豈敢て多きを望まんや。

熊本に於て

著者識す

明治三十七年十月

神話學に關して、未だ一個の著書をも有せざる明治の學界に、此冊子を出すに臨みて、

爾の責任は重く、爾の前途は遠し。

爾の先に、未だ爾の行く可き途を行きし者あらず。

焉てか疾く、爾の後に、爾に續く者あるを知らんや。

爾の途は、いと荒れたり。風あらん、波もまた有らん。

さらば吾小冊子よ、幸に健全なれ。

### 凡例

一 本書の題號に就ては、茲に一言せざる可からず。「比較神話學」の文字は、聊か語弊あり、稍もすれば既に廢れたる舊時の、或一派の學說を、聯想せしむの嫌なきに非ず。何れの人文科學に於ても、比較研究の必要なきは、殆んど之なきも、其の必要を感ずることの大なる、神話學の如きは、罕なり。十八世紀以前の神話學は、云ふに足らず。十九世紀に於て、一個の科學としての神話學の起しり、は、比較研究の賜なり。不幸にして、當時の學者は、多くは其の眼界狭少にして、屢ば誤謬の學說を立てたり。シワルツ、クインよりマックス、ミラーに至る系統をば、神話學史上にて、之を「比較神話學」と云ふ。故に「比較神話學」と云ふときは、彼等の誤れる天然神話説もしくは、後者の言語學的、神話學說を聯想せしむること多し。此等の學說の根本的誤謬は、既に十分に證明せられたり。されば、ラングの如きは、世人の誤解を避けんが爲めに、自己の學說を名けて「人類學的、神話學」といひ、その著作の新しき者に題して、「近世神話學」と云へり。然れども、

「比較神話學の名稱の好ましからざるは、決して其名稱其ものゝ宜しからざるに非ず。未だ神話學に關する一個の著書をも有せざる明治の學界に於ては、此名稱は必しも之を避くるを要せざる可し。著者は敢て新しき意義に於て、この正しき名稱を復活せしめんと欲す。これ著者が「ラング」に倣はずして、此書に題して「比較神話學」とせし所以なり。

一、「太陽神話」の名目も亦た印度日耳曼神話以外に出づる能はざりし、かの一派の神話學者の立てし者にして、其學說の誤まれる基礎の上に立ちしによりて、かの名目もまた從て濫用せられたり。神話學史上「太陽神話説」と云ふときは、直ちに言語學派の誤れる學說を聯想せしむ。印度日耳曼神話學界に於ける、此學說の誤謬は、既に十分に證明せられたり。然れども、學說の誤謬は、必しも名稱其ものゝ正しからざるを意味するものに非ず。著者は印度日耳曼神話以外に於て、「太陽神話」と名づく可き數個の神話を發見せしが故に、敢てかの名目を復活せしめ、新しき研究によりて、其必しも排斥す可きに非ざることを證明せんと欲す。これ本書に於て、殊に「太陽神話」の一節を置きし所以なり。

一、本書の體裁に就て、尙一言す可きことあり。本書の目的は、神話學の一般概念と、此學に關する一般の智識とを與へんことを欲するに在り。此の如き目的は、理論の叙説によりて、達せらるゝこと、甚だ少くして、實例の説明によりて達せらるゝ場合却て多し。特に、神話學に關する著述に於て、然りとす。本書が第一章總説の部に於て、全紙面の三の一を費したるは、決して著者の本意には非ず。唯、事情止むを得ずして、茲に至りしのみ。未だ神話學に關する一個の著述をも有せざる明治の學界に於て、神話學に就て、一般の智識を與へんと欲す、先づ、神話學とは、如何なる學なるやを、説かざる可からず。其由來と起原とに關して、其歴史の大體に關して、云ふ所なかる可からず。近世の神話學の勃興以來、日尙淺くして、神話學の學說に關する學者の意見、區々として、未だ一定すること能はず。此の如き状態の下に、本書を公にす、勢ひ、從來の學說の變遷を叙し、最近のそれに及び、諸説の長短優劣を比較評騭して、將來の方針を示し、以て著者の立脚地を明かにせざる可からず。之が爲めに、多大の紙面を費せしは、誠に止むを得ざりしに出づ。

一、學説の叙述評議は、稍もすれば、讀者をして厭嫌せしむ。著者は成る可く此弊を避けんが爲めに、個々の條下に多くの實例を擧げ、學説の叙述と實例の説明と互に相交替して、單調の弊に陥らざらんことを勉め、成る可く具體的の智識を與へんことを勉めたり。第一章最後の一節に於ても亦た、同一の方針に従ひ、方法の叙述に次ぎて、神話の分類名目を掲げ、多く實例によりて、之を説明したり。

一、第二章以下の五章に於ては、比較神話學上の重なる問題にして、必ず日本神話に關係ある者を撰擇して之を論じたり。これ決して、著者の好む所に偏せしに非ずして、比較神話上の重大問題の多くは、日本神話に關係を有するによるなり。此の如くして、一般神話學の智識を與ふると同時に、日本神話に關しても亦た、多く有益なる智識を與へんと欲せしなり。同一の問題に關して、多くの例證を擧ぐる場合に於て、外國の神話よりの例證の簡にして、日本神話よりのその、比較的に精なるも、著者の微意の存する所なり。

一、比較神話學上の或問題を論ずるに際して、個々の神話もしくは説話の内容

を示さんが爲めには、多くの源泉中よりその記事を引用せざる可からず。之が爲めに、多くの紙面を費すは、紙數限有ある本書の如きに向ては、決して適當なることには非ず。然れども、これまた實に止むを得ざるなり。歐羅巴の神話學者は、例へば希臘の神話を論ずるに當りて、個々の神話の大體に關して、讀者の智識を予想するを得可く、獨逸に於て、日耳曼説話を論ずる者も亦た等しく、其對象たる個々の神話に關して、同じことを予想するを得可し。唯、現今の日本に於ては、事情全く之と異なるものあり。普通教育の十數年は、外國の事物に關して、多くの智識を與ふることを知るも、祖國の神話に關しては、殆んど何等の智識をも與ふること能はず。讀書界の趣味甚だ多面的ならず、神話學に關して、未だ一個の著書なき今日に於て、本書の著者は、かの歐羅巴の神話學者の如く、かの智識を予想すること能はず。一個の問題に逢ふ毎に、一個の神話種類の現はるゝ毎に、先づ個々の神話の内容を示さざる可からず。之が爲めに、多くの源泉より、その文章を引用せざる可からず。此の如くして、はじめに、説明の筆を採るを得、議論の筆を進むるを得るなり。之が爲めに、少からざる



紙面を費すは、實に止むを得ざるに出づ。

一、新しき科學は新しき概念の必要を生じ、新しき概念はまた之を表現せんが爲めに、新しき術語を要す。本書に用ふる所の神話學上の用語中には、既に數年以前より、二三の雜誌に於て用ひられて、讀書界の或部分に知られしもの固より之無きに非ざるも、其多くは著者の構成に係る。著者は新たに、此等の用語を構成するに際して、意を用ひて、可成理解し易からんことを勉めれば、之が爲めに、讀者に困難を興ふるが如きことは、恐らく之無かる可きを信ず。偶々之あるも、實例と説明とは、容易にこの困難を排除し得可し。

一、印度日耳曼神話學の研究は歐羅巴に於て、最も久しき歴史を有す。其他の文化民族並びに多くの未開民族の神話説話の研究も亦た、少からざる永き歴史を有す。本書は、此等の民族の神話説話に關しては、其材料を悉く歐羅巴の著書に求め、神話學上の問題に關しても亦た、多く歐羅巴の學者の意見を參考したり。參考せし著述の、最重なるもの、二三を擧ぐれば、ブレルレルの希臘神話學、マクドナルの吠陀神話學、ゴルテルの日耳曼神話學、モックの日耳曼神話

學、マックス、ミラー及びラングの神話學的著述、マイエルの比較説話學的論文、ギルの南太平洋神話、バリリの中世説話の研究、ティンハルトの民間天然科學的説話、ゼーンスの植物説話、フィスクの神話學、ゴールド、チーヘルの希伯來神話、デニスの支那民間説話等なり。「アイヌ神話に關しては、チェンバレン並びにバチラー二氏の著より、その材料を取れり。日本支那の神話説話に關しては、外國人の研究殆んど云ふに足らず。本書中、日本支那の神話説話に關する部分は、凡て著者の創見なり。

## 以上

# 比較神話學目次

## 第壹章 總說

### 第一節 神話學の概念及び其由來

神話學の概念及び其分類(一)——言語學派と人類學派との長短(二)——比較神話學の對象(三)——希臘古代に於ける神話の研究(四)——純歷史的解釋(四)——十八世紀以前の神話學(四)——歷史哲學の一派(五)——形象的言語と譬喩的傳承(五)——古代文學者ハイネの標象論(六)——ヘルマンの語源論的解釋(七)——ミュレルの神話自然發生說(七)——準備時代(八)

### 第二節 比較神話學說

#### 其一 神話起原說及び比較神話學

神話學研究の新時期(一〇)——シュワルツの低級神話高級神話說(一〇)——人類學的人類學的研究(一一)——天然神話說及び其誤謬(一二)——クレーンの比較神話學(一三)——マックス、ミュラーの言語學的比較神話學(一三)——語源論的解釋の不確實(一四)——吹噓神話の性質(一四)——暴風神話說と太陽神話說(一五)——マックス、ミュラーの言語疾病說(一六)——光明神と暗黒神との爭鬪(一七)——天然的解釋の可能(一八)——言語學の必要(二八)

言語の形式と説話の發達……………一八

神話と宗教(一九)——言語と説話(一九)——言語の生長發達及び其變化(二〇)——  
 言語の形式上の變化より生ずる結果(二一)——無限の發達(二二)——説話の構成  
 (二三)——民間語源論(二二)——説話構成の契機(二三)——意識的説話構成と無意  
 識的説話構成、意識的語源論と無意識的語源論(二四)——學者と民俗(二五)——日  
 本國語と民間語源論(二五)

日本説話界の實例、其一、富士山(二六)——不死と富士(二七)——最後の形式(二七)——  
 其二、城捨山(二七)——其三、美和山或は三輪山及び神河(二八)——其四、女郎花(二  
 九)——其五、不忍池(三〇)——希臘説話との比較(三〇)——其六、稻荷大明神(三一)——  
 其七、山岳天起原説(三一)——「天之」の意義(三二)——天界存在の信仰(三三)——  
 伊豫の天山(三三)

其二、人類學的比較神話學……………三四

人類學的研究の結果(三四)——ラングの新學説(三五)——進化論の一面(三五)——  
 神話學の人類學的研究法(三六)——言語學派と人類學派との爭論の要點(三六)  
 ——神話發生の根本的動機(三七)——人感主義或は萬有人格主義(三八)——言語  
 疾病説の不可能(三八)——人類學的神話學の方法(三九)——實例、七曜星の説話(四  
 〇)——二個の假定説、傳播説と類似起原説(四一)——人種と神話(四二)——神話傳播  
 説(四三)——批評(四三)

比較説話學の概念及び世界大擴布説話の一例……………四四

遊離説話(四四)——遊離説話の傳播性(四五)——比較説話學(四六)——國民神話中

に混入せる遊離説話的分子(四七)——比較説話學の必要(四七)——世界大擴布説  
 話(四八)——日本に於ける實例、富士と筑波(四八)——蘇民將來と巨旦將來(四九)——  
 民間地理學(四九)——道德説話(五〇)——富者と貧者(五一)——考證(五一)——支  
 那説話(五三)

其三、神話傳播説……………五四

標象論及び神話傳播説(五四)——ケルツへの神話傳播説(五五)——傳播説の誤謬  
 並びに部分的眞理(五六)——ナドスコフの説(五七)——靈魂祭祀と自然崇拜(五八)

其四、宗教學的神話學……………五八

マンハルトの森林精靈信仰の説(五八)——植物精靈信仰は信仰傳承の根本思想  
 (五九)——民間信仰(五九)——神話思想の本源(六〇)——マイエルの綜合完成(六一)  
 ——民間信仰の階級、第一級、靈魂信仰、第二級、自然精靈信仰(六一)——低級神話の  
 氣象的説明(六二)——第三級、高級精靈信仰(六二)——學説の缺點(六三)——リッ  
 ルトの靈魂信仰説(六四)——ライストネルの夢覺精靈説(六四)——ヘルテルの神  
 話學の定義(六六)——神話、宗教、説話及び宗教の概念(六六)——司祭詩人の詩的述  
 作(六七)——高級神話と低級神話(六八)——神の信仰と精靈信仰との關係(六八)——  
 神と精靈(六九)——モックの宗教と民間信仰とに關する説(七〇)——神話の發  
 生(七一)——宗教學的神話學と人類學的神話學(七二)——著作(七三)——將來の比  
 較神話學(七三)——人文史的立脚地(七四)

植物精靈信仰の形跡としての植物説話……………七四

植物精靈信仰(七四)——説話に見へたる此信仰の形跡(七五)——歐羅巴の植物説話七例(七六)——日本植物變形説話(七七)——童子女松原(七七)——萬葉集の微證(七八)——古史神話と植物信仰(七九)——大樹説話、樟の嘆美(八〇)——大樹精靈説話(八一)——植物の精靈(八二)——支那起源(八三)——「アイヌ」の植物説話(八三)——伊奈利(八四)

### 第三節 比較神話學の方法及び神話の種類 ……八四

人文科學の概念(八四)——國民神話學と比較神話學(八五)——二個の要件(八七)——所謂神話解釋(八七)——人文科學の觀察す可き事項(八八)——相互作用(八八)——心的現象(八九)——永遠の持續(八九)——源泉と微證及び源泉の分類(九〇)——自然的源泉(九一)——歴史的源泉(九二)——觀察と推論(九三)——源泉の蒐集並びに其批判(九三)——源泉の眞偽(九四)——主觀的分子の混入と編述者の思想(九五)——神代史の性質(九六)——史的源泉の成分の複雜(九七)——外的影響(九八)——二様の解釋法(九八)——因果的結合の考察(九九)——源泉の一致(一〇〇)——源泉の釋義(一〇〇)——釋義と了解(一〇一)——言語的釋義及び固有名詞(一〇二)——言語學の補助(一〇三)——史的源泉の分類並びに其批判(一〇三)——口誦傳承の形式(一〇四)——詩的口誦傳承と散文的口誦傳承(一〇五)——微證の批判(一〇六)——方法と其應用(一〇七)

成文神話の成分(一〇八)——成分の分類表(一〇九)——神話の多面的性質(一一〇)——成文神話の成分的分類(一一一)——説明神話(一一二)——説明神話或は説話の分類(一一三)——例社會的現象に關する者生死結婚偕老の説明(一一四)——名稱の起原の説明(一一五)——風習(一一六)——器物(一一六)——民間天文學の説話

## 第貳章 天然神話 ……一七七

### 第一節 太陽神説 ……一二一

所謂太陽神話の運命(一二一)——黃帝と蚩尤との争(一二二)——數個の源泉(一二三)——暴風雨の神としての蚩尤(一二三)——人文保護神としての黃帝(一二四)——太陽神話説の根據(一二五)——盤(一二五)——希臘神話の「エギス」盾との比較(一二六)——天照太神と素戔嗚尊との軋轢(一二七)——太陽神としての天照太神(一二七)——素戔嗚尊の性質(一二八)——太陽神話説(一二九)——天然の解釋の一方の根據(一二九)——社會的分子(一三〇)——天岩戸の段(一三〇)——素戔嗚尊と因陀羅(一三一)——天然物素の争闘(一三二)——日月兩神の男女性(一三三)

### 第二節 天然物素諸神 ……一三四

天然現象の神格化(一三四)——梨俱吠隱の天然諸神(一三五)——因陀羅神(一三五)——希臘神話の天然諸神(一三六)——日本神話に於ける天然物素諸神の生出(一三八)——火神の名稱及び其生出(一三八)——吠隱神話との比較(一三九)——地火の神格化としての火神(一四〇)——天火の神格化(一四一)——鎮火祭祝詞(一四二)——土神垣山姫(一四二)——水神(一四二)——風神志那津彦(一四三)——御柱(一四四)——龍田彦(一四四)——龍田姫の紅葉(一四四)——佐保山姫(一四五)——佐保山姫と赫夜姫(一四六)——支那神話的分子(一四六)——月の子と日の子(一四七)

(一一七)——民間地文學の説話(一一八)——民間地理學の説話(一一八)——民間動物學の説話(一一九)

附

第三節 天地開闢神説

一四八

一、春の霞の人格化の他の例(一四八)  
天地開闢神説の本來の性質(一四八)——希臘其他の天地開闢神説に於ける海洋的分子(一四九)——南洋神説と日本神説(一五〇)——二個の代表者支那及日本の天地開闢神説(一五〇)

其一、支那神話の天地開闢神説上

一五一

盤古神話の源泉(一五一)——巨人屍骸化生神話(一五二)——盤古神話の印度起源説(一五三)——世界神話の根元地としての印度(一五三)——北歐神話の天地創造説(一五四)——基督教説的明アダム神話(一五四)——一個の假定説(一五五)——日本神話に見へたる屍骸化生神話(一五六)——盤古神話の影響(一五七)——日月と兩眼との比較(一五七)——自然發生説(一五八)

其二、支那神話の天地開闢神説下

一五八

卵の化生と天地の開闢(一五八)——支那陰陽説と印度思想との混合調和(一五九)——天地分離神話(一五九)——「天地相去未遠」(一六〇)——「タチマフタ」神話(一六〇)——南洋神話と盤古神話(一六一)——樹木神話(一六二)

其三、日本神話の天地開闢神説

一六三

日本古史神話の海洋的分子(一六二)——三神分治の神話(一六三)——大赦の神話

第三章 人文神話

一七八—二二〇

第一節 罪惡の神話的説明

一七八

神史に見へたる八耶爲朝(一七八)——蝦夷に於ける九耶判官(一七九)——國民人文史上の二大事件(一七九)——素戔嗚尊の天降りの原因(一八〇)——聲の罪惡即ち所謂八個の天つ罪(一八〇)——古史神話に見へたる罪惡の意義(一八一)——罪惡の起原(一八二)——贖罪と呪咀(一八二)——注意すべき呪咀の記事(一八三)——日本武尊の出征(一八三)——ヘラクレス(一八四)——罪惡の性質(一八五)——十二の冒險事蹟(一八五)——人文的英雄神の昇天(一八六)——神話的説明(一八七)——「トロヤ」戦争の原因(一八八)——三女神の争(一八八)——ペリスの裁決(一八九)——所謂「ニハメルン」の寶(一九〇)——殺害の罪惡並びに呪咀せられし財寶(一九〇)——該隱の罪惡(一九二)——希臘神話に見へたる殺害の呪咀(一九二)——咒咀の

恐る可き結果(一九三)——日耳曼説話の根本思想(一九四)——一個の疑問(一九五)

第二節 人文神話……………一九五

發達進歩の意義(一九五)——罪惡は人文開展の動機(一九六)——希臘神統論(一九六)——一種の社會觀(一九七)——二回の革命(一九八)——ツォイスの大罪惡(一九八)——希臘神話の解釋(一九九)——罪惡の起原に關する猶太神話の説明(二〇〇)——アダムの罪惡の結果(二〇一)——智慧即ち罪惡(二〇二)——女嬌とプロメトイース(二〇三)——人類創造説の一個の形式(二〇四)——人文神としてのプロメトイース(二〇五)——反抗と詐術との化神(二〇六)——神人の合合並びに天火の窃取(二〇六)——神人の衝突並びに分離(二〇七)——最初の女性(二〇八)——バンドラ(二〇八)——神話の女性觀(二〇九)——日本神話(二〇九)——バンドーラの持參物(二一〇)——女性の存在(二一〇)

附 第三節 死と火との起原……………二一一

死の起原に關する希臘神話と猶太神話(二一一)——日本神話(二一一)——火神の出生並びに男神の黃泉國行(二一二)——比良阪の誓(二一三)——三個の神話の比較(二一四)——死の國の主宰者としての最初の死者(二一五)——條件の違反(二一五)——二個の南洋説話(二一六)——希臘神話と「マオリ」神話(二一七)——盜火説話の多くの例證(二一八)——盜火説話の解釋(二一九)——風習説(二一九)

第四章 洪水神話……………二二一——二二六

第一節 支那洪水神話の英雄……………二二一

洪水説話の英雄(二二一)——姪に關する説話(二二二)——國民感謝の情(二二三)——禹の出生並びに其事業(二二三)——大禹の再生(二二四)——禹と義鳥(二二四)——説話界に於ける國民的英雄の不死(二二六)——國民的人文神(二二七)——一個の疑問(二二七)

第二節 洪水説話の比較……………二二七

世界的説話(二二九)——ノアの洪水(二二九)——單一起原説(二三〇)——希臘洪水説話(二三〇)——猶太説話と希臘説話との比較(二三〇)——北歐神話の洪水説話(二三一)——傳播説の根據(二三二)——偶然一致説(二三二)——四十日間及び第七日(二三三)——印度洪水説話(二三四)——單一起原説と偶然一致説(二三四)——所謂世界的洪水説話の五個の特色(二三五)——支那洪水説話の解釋(二三六)——自然發生説の一方の根據(二三七)

第五章 英雄神話……………二二六——二七九

第一節 英雄成功神話……………二二六

大國主神と八十兄弟との妻争(二三六)——死と鱉(二三七)——鬼の環首(二三七)——二個の災難(二三八)——根國行(二三八)——須勢理の救助(二三九)——逃走(二四〇)——二個の挿話(二四一)——神話的英雄(二四一)——大國主神と彦火々出見命(二四二)——神話的英雄の特色(二四二)——英雄神の成功説話(二四三)——七福神

の(二四三)——殺されし青年英雄の蘇生(二四四)——貝比賢と蛤貝比賢(二四五)——根國行と海宮行(二四五)——青年英雄と女神と相見るに至りし事情(二四六)——神話の多面性及び成分混合の適例(二四七)——第一例(二四七)——第二例(二四八)——幼者成功説話(二四九)

第二節 勇者求婚説話……………二五〇

求婚説話の世界的性質(二五〇)——説話の骨子(二五一)——根國行の一節との比較(類似の八點(二五二))——防禦の爲めに物を投ずる事(二五三)——障礙物と變ずる事(二五三)——伊邪那岐尊の逃走(二五四)——桃と巨川(二五五)——湯津香木と井中の影(二五五)——蘇格蘭の求婚説話(二五六)——世界大旗布(二五七)——最後の斷案(二五七)——傳播記(二五八)

第三節 怪物退治説話……………二五八

日本説話界に於ける怪物退治説話の十個の例證(二五九)——大蛇殺戮(二五九)——從來の解釋の誤謬(二六〇)——人文的事業(二六〇)——説話の骨子(二六一)——人身供性と結婚(二六一)——天然神話説の不必要(二六二)——怪物の暴威に對する智力の勝利(二六三)——惡魔と人間との誓約(二六四)——最後の勝利(二六四)——煙草の起原の説明(二六五)——群術(二六五)——狼と山羊(二六六)

附 第四節 動物説話……………二六六

日本動物説話の分類(二六七)——忠犬ケレルト(二六八)——印度起原説(二六八)——動物に關する説明説話(二六九)——支那印度の影響(二六九)——桃太郎説話(二

七〇)——印度平原の空氣(二七一)——和尚と小僧(二七一)——動物説話の基礎(二七一)——獅子と豺(二七二)——動物説話の人格化(二七二)——猿と兎(二七三)——水中の満月の影(二七四)——乾酪と満月(二七五)——日本動物説話の根元(二七五)——南洋動物説話の兎(二七六)——根國行の段の異分子(二七六)——動物説話的解釋(二七七)——稻羽の兎(二七八)——道徳的趣味(二七九)

第六章 神婚神話……………二八〇——三五二

第一節 神婚説話……………二八〇

神婚神話の三個の形式(二八〇)——第一式、丹塗矢(二八一)——希臘神話に見ゆる神婚説話(二八一)——ツォイスの變形(二八二)——日本説話との比較(二八二)——火雷神の神婚説話(二八三)——赤玉(二八四)——天日子と赤玉(二八四)——栢技仙媛(二八五)——第二式の神婚説話(二八六)——第二式神婚説話の特色(二八七)——別雷神の昇天(二八七)——寄幕説話(二八八)——他の傳承(二八八)——火雷神と大物主神(二九〇)——三踏山上の大蛇(二九〇)——蛇神と人間との結婚(二九〇)——第日姫(二九〇)——嘯時臥之山(二九一)——比較研究(二九一)——神婚神話の二個の特徴(二九二)——分離の條件(二九三)——俗人オルフォイスの下界行(二九四)——一個の條件(二九五)——著しき類似(二九五)——彦火々出見尊と豊玉姫との分離(二九六)——希臘に於ける第二式の神婚説話(二九七)——愛の神と心の神との結婚(二九八)——第二式神婚説話の解釋(二九九)——蛇神崇拝の形跡(二九九)

第二節 白鳥處女説話……………三〇〇

第三式神婚説話の特徴(三〇〇)——羽衣説話の最後の發達(三〇一)——説話の大要(三〇一)——印度支那神仙説(三〇二)——月宮殿(三〇二)——霓裳羽衣の舞曲(三〇三)——羽衣説話の單純なる形(三〇三)——琉球に於ける説話の傳承(三〇四)——神人の結合(三〇五)——天女の基礎としての動物(三〇五)——日本説話(三〇五)——支那説話(三〇六)——羽衣の意義(三〇六)——二圓の變化(三〇七)——人類學的解釋(三〇七)——言語學派の辯駁(三〇八)——兩説の優劣(三〇九)——第一の疑問(三一〇)——第二の疑問(三一〇)——心理學的解釋(三一〇)——月夜の大空(三一〇)——天界の超自然的存在(三一〇)——天女の下界並びに淹留(三一三)——怪鳥に關する信仰(三一三)

第三節 仙郷淹留説話……………三二四

其一、浦島説話の傳承……………三二四

姊妹説話(三一四)——談曲文學に見へたる浦島説話の大要(三一五)——不死の藥(三一五)——蓬萊山(三一六)——富士神仙説(三一六)——竹採翁(三一七)——不死山(三一七)——萬葉詩人の詠水江浦島子歌(三一八)——國史に見へたる浦島子(三一八)——傳承の不一致(三一八)——風土記に見へたる浦島説話(三二〇)——常世國或は蓬萊山(三二一)——支那神仙説的分子(三二二)——天上仙家の人(三二二)——支那神仙説の傳來(三二三)——萬葉集の徵證(三二三)——後人の附會(三二四)

其二、海宮説話……………三二四

彦火々出見尊の海宮行の説話(三二五)——三年の滞在(三二六)——「大なる嘆」(三二六)——海宮説話(三二七)——浦島説話と火遠命海宮行説話との形式上の類似十二點(三二七)——火遠命の海宮行説話の性質(三二八)——第三式神婚説話と浦島説話との根本的區別其一舞臺(三二九)——其二自由意志の有無(三三〇)——羽衣天女若しくは赫夜姫と龜比賣との相違(三三一)——マンホイセル説話(三三二)——「アイヌ」説話(三三二)——長生不老の兎符(三三三)——動物神性の信仰(三三三)——龜比賣(三三四)

其三、説話の解釋……………三三四

説話の解釋(三三四)——天然の基礎(三三五)——下界の門戸(三三六)——「ヘルゼ」洞門、出雲の洞窟及び「サルナツ」河口の洞門(三三六)——下界の意義(三三七)——現世教的信仰(三三七)——仙郷の快樂(三三八)——海中博大之島(三三八)——常世國即ち樂土(三三九)——常陸國(三四〇)——樂土淹留説話(三四〇)——支那神仙説の樂土淹留説話三個の配事(三四一)——支那説話と他の説話との比較(三四二)——漢文の摸倣(三四二)——浦島説話の解釋(三四三)——最後の斷案(三四三)

餘論……………三四三

不老長生の樂土の信仰(三四四)——自然の現象(三四四)——必須條件としての睡眠(三四五)——七眠者の説話(三四五)——説話の歴史(三四六)——牧羊者エンテイミオンの睡眠(三四六)——睡眠説話(三四七)——「三百六十」及び「七」の數(三四七)——希臘神話及び耶穌復活祭(三四七)——仙界と人界との日月長短の相違(三四八)



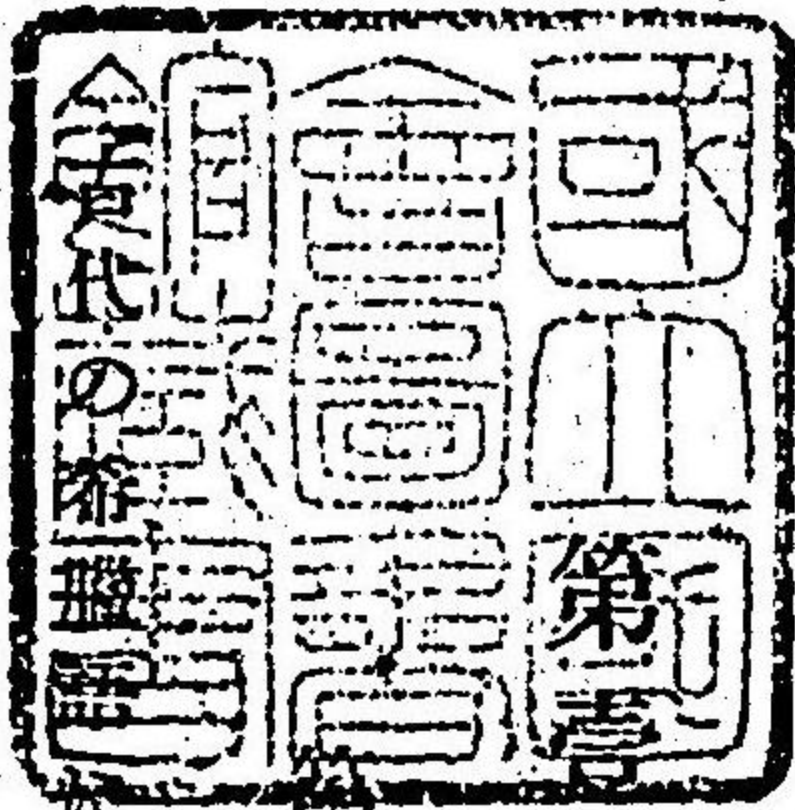
—支那神仙説の精神(三四九)—老莊の禁欲主義の影響(三五〇)—劉阮説話(三五〇)—咒力信仰(三五二)—燭柯の故事(三五二)—日本神仙説(三五三)

### 比較神話學目次畢

## 比較神話學

文學士 高木敏雄著

### 第一章 總説



#### 第一節 神話學の概念及び其由來

神話學の名稱及び其の分類  
義にして嚴密の意義に於ては、歴史のはじまる以前の時代に起原を有する傳説の謂なり。今日の科語に於ては、「ミトス」とは一般に一個の神格を中心とする、一個の説話の義にして、之を邦語に翻して神話といふ。此種の説話をその研究の對象とする一個の科學、これを名づけて「ミトロギ」と云ひ、之を邦語に翻して神話學といふ。神話學の中にて、特に或國民の神話を、その研究の對象とするものを國民神話學と稱し、國民神話學にして、特に古史に見ゆる神話を研究するもの

比較神話學

を國民古史神話學といふ。之に反して、弘く數個の民族に亘りてその神話を比較し、研究するを主とする時は、之を名づけて、比較神話學といふ。神話學に、國民神話學と比較神話學との區別あるは、猶宗教學、言語學等に、同様の區別あるが如し。即ち國民神話學は、文藝科學、歷史科學等と共に、國民文學の一分科にして、古史神話學は、考古學、宗教史學と等しく、國民古代文學の一分科、比較神話學は、また、比較法制學、比較宗教學と等しく、世界文學の一分科なり。

狹義に於ける國民神話學は、宗教學的立脚地の上に立つ。

比較神話學に、言語學派と人類學派との區別あり。兩派互に長短ありて、言語學派の學説は、既に倒れたるも、その説くところ、必しも悉く棄つ可からざるものあるが如く、人類學派の説正しきを得たるも、未だ比較神話學唯一の方法としては、缺如せる所あるを免かれず。完全なる國民神話學は、比較神話學に補助を與ふるに、非常に大なる可く、その他の文學的科學も亦た、各多少の貢獻を爲さざるはなし。

廣義に於ける比較神話學の對象は、必しも嚴密なる意義に於ての神話、即ち一

言語學派と人類學派

比較神話學の對象

個の神格を中心とする説話のみには非ず。一個の説話的英雄を中心とするもの、即ち所謂英雄譚の如きも、またその對象たる可く比較説話學の如きも、或場合に於ては、比較神話學の一分科として觀察し得可し。形式上神話と名づけられるものにして、その内容上より之を觀察するときは、純粹の説話たるものあり。通常説話として論ぜらるるものも、深く之を研究するときは、全く神話と同一の性質を有することを發見することあり。一個の説話にして、苟しくも歴史的事實の記述或は敘述に非ざる限り、その形式の如何を問はず、神話と云はず、説話と云はず、口碑傳説、物語、童話の類に至るまで、その或部分に於ては、凡て比較神話學の對象たる可きものとす。

以上は比較神話學の一般の概念なり。更に進んで、その詳細に及ばんと欲するに先だち、少しく神話學の由來に就て述ぶ所ある可し。

古代に於て、神話に就て論じたる者少からざりしも、其説多くは、偏狹にして、取るに足らず。既に希臘の上古に於て、オイエメロスあり、またパルフェウスあり。後者は唯その名と、少許の遺篇斷片とを傳ふるのみにして、その年代を詳にする

希臘古代

オイエメロス

を得ずと雖も、神話に關するその所説の前者のそれと畧同一なりしことは、その遺籍によりて明かなり。オイエメロスは紀元前三〇〇年頃の哲學者にして、その神話に關する意見はその著『聖典』に見ゆ。彼はホメロスの詩篇ヘシオドスの『神統記』に見ゆる凡ての神々は智勇絶倫の偉人が、その死後國民の尊崇の結果神として崇拜祭祀せらるゝに至りしものに過ぎずして、全部の神話は是等の英雄豪傑の事業の傳説に外ならずと説く。この二人は共に純歴史派と稱す可く、新井白石の日本古史神話に關する意見と殆んど一致す。後世この種の學説を名づけて「オイエメリスムス」と稱す。

純歴史派

「オイエメリ  
スムス」

十八世紀以前

神話學が始めて一個の科學として研究せらるゝに至りしは、十七八世紀以後に屬す。當時一方に於ては、前に述べたる古代希臘純歴史派と等しく、單に神話の内面の事物的關聯にのみ重きを置きて、恰かも純粹の歴史に對するが如くに神話の記事を論じたるものあり。一方に於ては、基督教は上帝の啓示にして、世界唯一の眞理宗教なりとの前提よりして、或は宗教の萌芽を神話の中に求めんと試みたる者あり、或は宗教の形を變じたるもの、即是神話なりと論じたるもの

あり。此等の學説、一時は世の注意する所となりしも、要するに、何れも古人の偏見を繼承せしに過ぎずして、久しく學界にその位地を保つこと能はざりしき。此の如くにして、十八世紀はその終を告げたり。

歴史哲學

十九世紀のはじめに方りて、一個の科學としての神話學の發達に、偉大なる影響を與へしものを、歴史哲學の一派とす。この派は人類の同一祖先説を排して、一個の原始民族存在説を取れり。その最初の存在地に就ては、或は印度と云ひ或は埃及と云ひ、或は中央亞細亞の高原と云ひ、諸説一定せずと雖も、何れもその根元地を東方に求むる點に於ては、相一致す。この原始民族は、一個の原始宗教換言すれば、純正なる宗教的認識を有したり。この教僧侶の口により、世界各地の未開民族の間に弘布せられたり。然れども、是等の民族の人文發達の程度、極めて低くかりし當時に於ては、到底かゝる高遠深遠の教義を理解し受容すること能はざりしが故に、僧侶は乃ち譬喩的方法により、形象的の言語を用ひ、幾多の説話を作爲して、漸くその使命を全ふするを得たり。希臘古代の神話は、かくの如くにして、發生したるものなりと。かの「ロマンチック派のシュレーゲルの如き

形象的言語

ゲルネスの如き、シエリ、ンクの如き、神話學者としては、何れもこの派に屬す。更に他の一方に於ては、神話を目して、天文學、博物學、化學等の如き、一個の成形科學の譬喩的傳承とせしものあり。その傾向頗る、歴史哲學の一派と似たり。

此時代に於て、歴史哲學と相並んで、一般神話學殊に希臘羅馬神話學の發達を助けしものは、古代文學即ち言語學なり。神話學を文學の一分科として或時代の言語に依れる、思想發表の形式として、神話を論じたるもの、クリスチャンゴットロープ、ハイネを以て第一とす。彼はヘルデルの感化を受けしこと甚多くその所説また聞く可きもの少からずと雖も、希臘國民太古の状態を、叙するに際しては、尙一種の傳説に抗泥するを、免かるゝこと能はざりき。最初の希臘國民が、尙穴居の状態を距ること、甚遠からざりし時代に於て、カドモス、ダナオス、ケクロップス等、標象的説話的の言語を以て、彼等に原始宗教の智識を傳へしを、後に至りて、ホメロスとヘシオドスと、之を神と人との叙事詩篇に作爲したるなりと。ハイネがこの傳説を排する能はざりしは、偏見たるを免れざるも、その整然たる材料の排列と、秩序ある分類とは、神話學に、一個の科學としての、獨立の位置を與

古代文學學者  
ハイネの標象  
論

ヘルマンの語  
源的解釋説

ミュルレルの  
自然發生説

準備時代

ふるに十分なりき。ハイネの門下より出て、標象論の見地よりして、一個の神話學説を組織せしものをエロイツェルとす。エロイツェルの標象論に反對せしものには、フォスあり、ロベックあり。此に繼てゴットフリード、ヘルマン出て、また神話は僧侶の作爲したる譬喩的説話にして、國民と詩人とは、此説話を文字のまゝに理解したり、故に神話の眞正の意義を發見せんが爲には、語源論的研鑽の方法によりて、神話的名稱の意義を尋ねざる可からず、との説を述べたり。之に次でゴットフリード、ミュルレル出づ。彼は總ての希臘古代の人文は、自らその國土に發生し發達せしものにして、他より移植せられたるものに非ず、との原理を確立し、この原理に基きて、神話の國民的發生説を唱へ、その内容を組織的に論述し、進んで神話形成時代の存在説に到達したり。この時代に於ては、希臘國民の人文發達の内面の必然的結果として、神話はその思想發表の自然の形式なりしと。もし比較神話學説の發生を境界として、神話學史を新舊の二期に分つときは、ミュルレルの説は、舊時代の最進歩したる者と稱するを得可し。

此の如くにして、舊時代は、未だ大に見るに、足る可きものを示すこと能はずし

て終れり。尙この時代の末期に於て、近世哲學及び神學の方面より、神話を論じたる一派ありしも、別に著しき成功のありしを見ず。但し神話學が、一個の科學として、學問界に認識せらるゝに至りしは、決して輕視す可からざる。此時代の成功にして、次の時代に於て、比較神話學說の發生と共に、神話學の研究俄然として勃興し、幾多の論戰を経て、遂に文學の一分科として、鞏固なる獨立の地位を得るに至りしもの、そが準備時代として、此時代に負ふ所多し。

### 第貳節 比較神話學說

何れの文獻學に於ても然るが如く、比較神話學に關しても、また種々の學說あり。此等の學說の何れが眞に夫れ自身に於て正しや、また之を個々の場合に應用するに方りては、その各は、幾何の程度まで、その効力を保ち得るや、その何れが最も適當なりとして、採用す可きや、これ決して容易なる問題には非ず。比較神話學說の發生して、神話學の一個の科學としての發達に大なる催進を與へてより、歐羅巴の神話學界は俄に活氣を呈し、今日まで、學

派神話學說の諸

者のこの學に關して、言説をなせしもの甚だ多く、その著書もまた、管に汗牛充棟のみならず。其間種々の學說或は起り、或は仆れ、甲論し乙駁して今日に至れり。一般に神話學說と云ふも、其中には、神話の起原に關するものあり、神話の解釋に關するものあり、またその研究の方法に關するものあり。此等の學說を、比較檢覈して、勉めて公平着實の眼を以て、その何れを取り、何れを捨つ可きや、甲の說は何れの程度まで參酌す可きや、乙の論は如何なる點に於て、不適當なるやを、判別するを要す。比較神話學說に數派の區別あり。國民神話學が、比較神話學と相關係する點に於て、後者は決して前者の學說を度外視するを得ず。比較神話學說發生以後の神話學界の波瀾起伏の精細は、神話學史に譲り、この節に於ては、次の表に従つて、學說の叙説評鑑を試み、次の節に於て、比較神話學の方法に論及す可し。

#### 比較神話學說諸派

- イ、神話起原說及比較神話學附言語の形式と說話の發達
- ロ、人類學的、神話學附比較神話學

ハ、神話傳播説

國民神話學説

イ、宗教學的神話學説 附植物説話

其一 神話起原説及比較神話學

比較神話學の祖として見る可きは、クーン及びシユワルツの二人にして、十九世紀の半、此二人の神話學界に現はれしと共に、神話學研究の新時期ははじまれり。シユワルツは、一八四九年より一八八五年に至る間に種々の著作を公にして、一方に於ては、民間説話と述作神話との關係を定めんと勉め、他の一方に於ては、民間傳説の起原を、天然現象の中に求めんと試みたり。

シユワルツは、神話を分つて、低級神話と高級神話との二となせり。低級神話とは、高級神話の未だ發達せざる、最初の状態にして、既に十分發達したるもの、即ち高級神話の中に存ずる、諸の神格と諸の精靈との原始の形式は、今日尙活ける民間の説話界に求む可く、或場合に於ては、かの神格と精靈とに關する、信仰の形跡

神話學研究の  
新時期  
シユワルツ

高級神話と低  
級神話との説

人類學的  
人類研究

天然的解释

は、遼遠なる古代の記録中に、之を發見し得ることあるも、其原始の形式は、等しく今日の民間説話の中に、また之を發見するを得可く、高級神話の原始の萌芽と基礎とは、獨り民間説話に於て、之を求め得可し。シユワルツは此學説を立て、世界各地の未開民族の間に於ても、また同一の現象を發見し得可く、風習、宗教及び神話の發達は、同様の經過を示すものなることを證せんが爲めに、人類學者ワイツと共に、人類學的人類學的研究を試みたり。後バスタヤン、タイロル等この研究事業を繼承して、大に之を擴張せり。この派の學説に従へば、今日に於て既に開化せる民族の精神的状態が、太古より今日に至るまでに、漸次經過し來りたる凡ての發展の階級と形式とは、現今の未開民族の間に、之を發見するを得可し。従て是等未開民族の研究は、人類開化の最始の状態に就て、大なる光を與ふるに足る。一般に凡ての民族を通じて、宗教信仰の最初の階級は、同一なればなり。この説は或點に於ては、勿論取る可きところなきに非ざるも、凡ての民間説話を天然現象によりて、説明せんと勉むるの極劃一に失し、極端に流れ、任意に傳説を解釋し、妄りに偏見を持し、強て單一起原説を立てたるは、大なる誤謬と云はざる

## 驟雨神話説

を得ず。凡ての神話をば、風雲驟雨によりて、解釋せんと試みたるシワルツの企圖は、遂に失敗に歸せざるを得ざりき。神話學史上、この學説を稱して、天然神話説或は驟雨神話説と云ふなり。低級神話と高級神話との説も、とより大に宜し。然れども兩者の關係を、餘りに器械的に限定して、如何なる高級神話も凡て今日の低級神話中に、その萌芽を有せざる可からずとの結論を生じたるの極、遂に明白なる事實と撞着するに至りしは、この學説の最大缺點と云はざるを得ず。神話の内容は、千殊萬別なり、一個の神話にして、種々の成分を含有するものあり。多くの神話の中には、天然の解釋を試み得可きもの、勿論之ある可く、全體に於て天然の解釋を施し難き一個の神話にして、その或部分に於て、或はその或一面に於て天然の解釋を施し得可きもの、亦決して少からず。唯凡ての神話を、天然神話とし、凡ての神話を驟雨神話として、解釋せんと欲することの、宜しからざるのみ。所謂天然神話説或は驟雨神話説は、この故に其根本に於て、全然誤謬なるもの部分に於て、少からざる眞理を含む。

## 言語學的比較

次に説く言語學的比較神話學説に就ても、略同様の評を下し得可し。神話學

ク  
ライン  
マックス、ミ  
ラー

史に於て、比較神話學と稱するは、通常この學説を指すものと知る可し。印度民族最古の詩篇『吠陀』の神話は、原始日耳曼神話を距ること、甚だ遠からざるが如く、同時に神話の天然起原説を證明するに於て、好個の材料を堤供するが如くなるを見るや、クラインは『吠陀』を根據として、一個の比較神話學説を組織し、多くの論文に於て、その説を公にしたり。クラインと共に、此學説の確立に勉めし者を、マックス、ミラーとす。比較神話學は、比較言語學の研究の結果をば、直ちに古代宗教學並びに神話學の範圍に輸入せんと試みしものにして、出來得る限り多くの神名を、希臘神話と吠陀神話との中より求め、之を比較考察し、その最古最初の形式を尋ねて、之を印度日耳曼全民族圈に通ずる、最初の神名なりと結論す。而してその結果は、印度日耳曼民族の、最初の神話と文化とに關して、許す可からざる誤謬に陥りしと少からず。此の如くにして、最も慎重の態度を取ると稱して現はれし、言語學的の神話學説は、後に至りて、全然失敗するに至れり。神話學は、一個獨立の學科、言語學は要するに、神話學に對して、一個の補助學科たるのみ。言語學的比較神話學説の設立者が、却てその位置を轉倒して、神話學をして、言語學の一

語源の解釋の  
不能實

分科たるが如き位置を取らしむるに至りしは、燦然として光彩眼を奪ふ、『吠隨』讀誦の美に眩惑せられしに由る。これその根本的誤謬の一なり。神名に關する語源的解釋は、この學說の根據とせしところ、而して今日に於て、嘗て比較神話學者の發見したる神名の比較式中、十分に信を措くに足るもの、殆んど幾何もなし。その根據すてに此の如し、印度日耳曼神話學に關する此派の研究の結果にして、今日尙効力を有するもの、恐らく十の一に過ぎず。比較神話學說は、かくの如くして、以前の標象論と略同、一の運命に陥りたり。

吠隨神話

『吠隨』の神話は、印度日耳曼神話の純粹なる代表者には非ざるなり。その神統論は、アリヤ民族原始の形式を示すものに非ざるなり。從て吠隨神話の内容は、他の印度日耳曼民族の神話を論ずるに際して、毫も絶對的標準とするに、足る可からず。而るにクレーンとマックス、ミューラーとは、吠隨神話の解釋を、直ちに凡ての他の神話に應用せんと試みたり、これその誤なり。何となれば、何れの神話に於ても、多少然るが如く、吠隨神話は獨りその四圍の事情によりてのみ説明し得可きものなればなり。但し大躰より觀察するときは、吠隨神話は、天然現象と相關

暴風神話  
太陽神話

すること、最も深きが故に、之を以て直ちに天然の觀察より生じたるものなりと感ぜしむることあり。是に於て、クレーンは一個の天然標象論を立て、凡ての神話を暴風神話として解釋せんとし、マックス、ミューラーは他の一面に馳せて、一個の太陽神話論を立てたり。日出より日没に至るまでの、太陽を中心とする天然現象によりて、凡ての神話を解釋せんとするなり。神話學史に於て、『暴風神話』と云ひ、『太陽神話』と云ふは、極端なる此二人の學說を指すなり。此の二說が、その根本に於て、全く誤謬なるも、その部分に於て、幾分の眞理を含むことは、シュワルツの驟雨神話說の場合と同じ。

言語疾病說

マックス、ミューラーは、吠隨神話の起原に關する、その所謂太陽神話說を證明せんが爲めに、言語學上一個の說を立てたり。之を名づけて、『言語疾病說』と云ふ。その說によれば、氣象的の天然現象に關して、用ひられし普通名詞は、時の経過するに従つて、次第に意義の不明を生じ、はじめには人格化し、終りには神格化して、神の名稱を生ずるに至る。例へば、『天』雨を降らし、光り、鳴ると云ふ一個の說話に於て、『天』なる名詞、次第にその原始の意義を失ひ、遂に人格化し、神格化して、天然現象の

言語の人格化  
及び神格化



管理者、人格的の天神となり、天と云ふ神、雨を降らし、光り、鳴るとの説話と變ずるが如し。言語は比較譬喩に基くものなり。而るに、この比較とこの譬喩と、國民の意識中より退くときは遂に變じて神話となる。かくの如くして、太陽曙光を逐ふと云ひしより、日神曙の女神を逐ふとの神話を生じ、太陽没すと云ひしより「日神死すとの神話を生じ、夜の懷より太陽上ると云ひしより、夜の神太陽神を生むとの神話を生ず。詩的言語は、屢ば相類似する二個の物事を名づくるに際して、其一個の名稱のみを用ふることあり。はじめは、日光は輶の如し、指の如し、手の如しと云ひ、赤色の牛は、朝の赤雲、夕の赤雲の如しと云ひしもの、後には、日光は輶なり、赤色の雲は、赤き牛なり」と云ふに至りて、馬に跨る太陽神、薔薇色の指もてる曙光神、暗黒の惡魔に奪はるゝも、毎朝再び放たるゝ牝牛等の神話を生ず。かくの如く、マックス、ミラーは神話形成に對する、言語の勢力をはかること、甚だ過大に失し、暗夜の恐怖を追ふ光明の諸神は、人間の保護神なりとの信仰は、既に原始の印度日耳曼民族の間に存じたりと論ずるも、此また一個の想像説に過ぎず。故に、茲に一個の原始の神ありて、多くの屬性と、多くの名稱とを有するときは、

詩的言語

光明神と暗黒神との争闘

此等の屬性と名稱とは、悉く各々一個の神となりて現はる。天は輝き、光り、鳴る。此等の名稱と性質とは、多くの神話に於て、光明神の側に一個の暴風神を生ずるに至る可し。是に於て、等しく比較神話學説を奉ずる者の中に於て、神話の解釋に就て、互に其説を異にするの奇觀を呈するに至れり。唯神話の本源は、氣象的現象なりとの一點に於ては、何れも一致す。其説によれば、吠陀神話、即ち一般に印度日耳曼神話の根本思想は、光明神と暗黒の惡魔との争闘、晝と夜との争闘、太陽と暴風雲霧との争ひなり。而してこの争ひの結果は、常に前者の勝利に歸す。之を要するに、言語學的比較神話學説は、その研究の範圍を獨り吠陀神話、或は單に印度日耳曼民族の神話に限りて、所謂言語疾病の根本原理より、立論したるものにして、之を直ちに、全く言語を異にする他の民族の神話に、應用す可からざるは勿論、印度日耳曼神話學界に於ても、既にその根據を失ひたる今日に於ては、最早寸毫の價値なきが、如しと雖も、その所説の個々の部分に於て、間々參考に資す可きもの無きに非ず。光明神と暗黒神との争闘を以て、神話の根本思想となす如き、その不可なること勿論なるも、暗黒の反對としての光明の神が、嘗て崇拜

天然的解释の  
可能

言語學の必要

の對象となりし事は、何れの國民の太古の宗教に於ても、その例を求むることを得可く、既に光明の神あれば、之に對して、暗黒の神あるは、甚だ自然の理にして、光明神と暗黒神との争闘の屢々神話に見ゆるは、決して怪しむに足らざるなり。此神話を以て、直ちに天然現象の神格化して、生じたるものと説くは、多くの場合に於て當らざること多し。唯或場合に於て、天然現象が此神話の形成に與りて、何等かの貢献を有せしこと之なきに非ず。日本神話に見ゆる、天照太神と素盞鳴尊との軋轢の一節の如き、即ち是なり。唯その説明の方法に於て、全く異なるのみ。かの如きは天然的解释と云はんよりも、寧ろ天然的解释の可能と稱す可し。この學説の失敗は、其學説の根本的誤謬に基くものにして、決して之によりて、神話學に與ふる言語學の利益を否定す可きに非ず。神話學を以て、言語學の一分科の如く見る、固より不可なり。神話學の補助學科としての言語學の必要は、唯益増加するあらんのみ。言語疾病説は、全然誤謬なり。但し言語の形式が神話構成の上に及ぼす影響に至りては、決して之を等閑に附するを得ず。

言語の形式と説話の發達とに就て

神話と宗教

言語學は、神話學の一個の方便のみ。そが一個の方便たるは、宗教史學、文藝科學、其他の人文科學に對して、一個の方便たると、其趣に於て、著しき差異あるを見ず。一般に狹義に於ての國民神話は、國民太古の自然宗教と、表裏の關係を有すること、恰も、或種の國民説話が、普通の民間信仰に於けるが如し。かの宗教とこの信仰と、國民の行爲によりて、外に現はるゝときは、祭祀となり、犠牲となり、諸種の儀式、典禮、風習となり、その國民の言語によりて、表るゝときは、則ち變じて神話となり、説話となる。要するに、普通一般の場合に於ては、言語は唯、神話發生の一個の機關たるに止るのみ。

自然宗教と云ひ、國民信仰と云ひ、何れも、教權の上に建てられたる獨斷教と、何等の爲す所なき點に於ては、等しく、一個の國民信仰なりと云ふ可く、この信仰が、言語の機關によりて、外に表はれたるもの、即ち神話なり、また説話なりと觀察するときは、兩者は等しく、一個の神話たり、或は一個の説話たり。其内容に重きを置いて之を云はゞ、即ち國民信仰の發表として之を見ると、きは、兩者共に神話と稱す可く、その形式に重きを置いて之を云はゞ、即ち一個の物語として

神話と言語

之を見るときは、兩つの者ともに、説話と名づく可し。其内容は、即ち國民信仰の直接或は間接の發表にして、之を包容する所の形式は、即ち言語文字に外ならず。従つて、神話もしくは説話が、國民信仰たる點に於ては、言語と何等の關係をも有せずとするも、其形式に於ては、如何てか言語の影響を蒙らざるを得む。且つや、文書記録によりて、傳へられたる神話もしくは口誦傳承の説話に於ては、その内容の了解は、偏に言語文字の媒介によらざるを得ず。言語學が神話研究の上に缺く可からざる理由は、此に存す。

國民の言語には、生命あり、従て成長し、變化し、發達す。その變化發達の幾多の階級を経過する途中に於て、意義の變化、限定、擴張並に縮少を來たすことは、既に言語學の認識する所なり。言語の誤解、是に於てか生じ、意義の没失、また従て生ず。誤解せられたる言語は、新しき意義を生じ、意義の没失は、所謂民間語源論の發生を促がすに至る。もし此等の現象にして、神話もしくは説話が、緣りて以て發表せられたる言語或は之を傳ふる所の文字の上に、屢々起ることあらんか、之が爲に、その形式の上に、少からざる變化を生ず可きは、必しも説

言語の發達と變化

民間語源論

形式の變化の結果

明を要せざるべし。固よりこの變化は、其及ぶところ、單に形式上に止り、その内容上には、何等の影響をも及ぼさざるが如しと雖も、實は大に然らず。内容と形式とは、本來互に相表裏す。兩者の間、判然たる區別の存す可きは、勿論なれども、而も内容の了解は、必然的に形式たる言語文字の了解を、預想するが故に、形式の變化は、時としては、直ちに内容の變化を來たすの動機となる。内容の變化は、更に他の思想もしくは宗教的信仰と連結して、新しき説話發生の動機とならざるを保す可からず。かくの如く追跡するときは、一個の言語の變化は、その事一見甚だ些細なるが如くにして、其關係するところ、極めて大なるを知る。以上の現象は、獨り神話或は説話が、緣りて以て發表せられたる、之を傳ふる言語文字の上に、起りたる場合に於てのみ、かくの如き結果を生ずるに非ず。普通の言語文字の上に、起りたる同様の現象と雖も、もし一度、國民の思想或は信仰と、或事情によりて、連結するに至るときは、等しく亦た新しき神話或は説話發生の動機となることあり。甚しきは、此の如くにして生じたる神話或は説話が、同様の神話或は説話と相結合して、反對に國民の思想に影響

## 無限の發達

し、その結果として、更らに新しき國民信仰を喚起し、此の如くして生じたる信仰は、更らに再び説話發生の動機となることあり。國民信仰と國民説話と此の如く絶へず互ひに影響して、新しき説話を生ずるが故に、國民神話の無限の寶庫中、殆んど了解し得られざるが如きもの、多く存在するは、怪しむに足らず。神話の發生は、獨り太古時代にのみ限らるゝに非らずして、凡ての時代を通じて、絶へず新しく發生しつゝありと云ふは、此の一面の眞理を道破したるなり。

國民固有の信仰も、偶然の事情によりて生じたる、新しき否らざる信仰も、民俗の眼中には、殆んど其區別なし。國民固有の宗教思想或は信仰の發表たる、純國民的神話もしくは説話も、言語の變化によりて生じたる新しき純國民的ならざるものも、民俗の眼中に於ても、毫も異なる所ある可からず。何となれば、内容と形式との判然たる區別をば、兩者の變化に拘はらず、常に失はざらんことは、到底民衆の爲し能ふ所に非ざればなり。この故に、説話に多趣多様の變化更新生ず。言語に成長あり、發達あるが如く、説話にもまた等しく發達あり。

## 説話の構成

一個の説話が、はじめて生じてより、次第に發達して、一定の形式を取るに至るまでの經過を名づけて、説話の構成と云ふ。一面より之を見るときは、形式の確定なり。言語文字の形式上のこの現象は、説話構成の上に、如何なる影響を與へ得るものなりや。此問題の解決は、神話學研究の上に、光からざる、光を與ふるに足る可きを信ず。

## 民間語源論

所謂民間語源論は、説話構成の契機として頗る研究の價值あるものなり。民間語源論なる科語を、はじめて言語學上に採用せしは、獨逸のフルステマンなり。民間語源論は、唯その語源論なる稱呼によりて、普通の語源論と一致するも、その根本に於ては、眞正の語源論としては、殆んど何等の價值をも有せざるなり。然れども、その發生の動機は、眞の語源論に於けるが如く、等しく人間共通の語源論的需要の中に、存するが故に、科學上の眞價は、少しも之なしとするも、語學史上の一現象として、言語學者が、その研究を等閑に附する能はざるが如く、神話學者も亦た、説話構成の一契機として、之を看過すること能はざるなり。

## 説話構成の契機

民間語源論は、言語の音響を聞き、其意義を尋ねず。文字の形式を見て、その内容を問はず。意義の知られざる言語に對しては、意義の明かにして、之を發音の類似せる言語を以て、之を説明し、内容の明かならざる文字を見ては、形式の類似を求めて之を解釋せんと欲す。かの説明とこの解釋と、單に一定の時期に止まり、或は一定の部分に限られて、再び其勢力を失はんか、別に著しき影響を生ずることなしと雖も、一度び民衆の意識圏内に浸入して、永遠にその勢力を逞ふするに至るときは、其言語上に及ぼす影響の、頗大なるが如く、説話構成の契機としても、亦た輕視す可からざるなり。

説話の構成に、意識的構成と無意識的構成との別あるが如く、民間語源論にもまた、意識的のもの、と無意識的のものとの別あり。意識的語源論は、多くは意識的説話構成の契機となり、無意識的語源論は、之に反して、大抵無意識的説話構成の契機となる。但し語源論に關し、並びに説話の構成に關して、茲に述べたる意識的と無意識的との區別は、語源論發生の當時に見、説話構成の際に考へて立てたる者にして、要するに説話研究者がその研究の際に、眼中に置く

意識的語源論  
無意識的語源論  
意識的構成  
無意識的構成

可き、重要な標準たるに過ぎず。民俗の意識中に於ては、本來意識的のもの、と雖も一度びその意識的のものたること忘却せらるゝ時は、無意識のものと、毫も異なる所ある可からず。兒島高德忠勤の歴史は假に一説に従て『太平記』の作者兒島法師が意識的に作爲したる、一個の説話に過ぎずとするも、今日に於ては、歴史研究者の眼中に於てこそ、補正成忠勤の歴史とは、同様に論ず可くもあらずとも、民俗の眼中には、更に區別する所あらざる可きなり。この點もまた大に注意するを要す。

以上の所説を説明せんが爲めに、左の日本神話中より、數個の例を挙げむ。日本國語の特質として、發音類似の語の多きこと、之れ民間語源論發生の、第一に數ふ可き、重なる原因にして、その第二の原因は、漢字使用と、漢字借用とに在り。或時は漢字の意義に従て、そのまゝに之を使用し、或ときは單にその音を取りて、一種の符號の如くに、之を借用し、甚じきに至りては、漢字本來の音と訓と意義とを外にして、殆んど謎語的に之を用ひし場合少からず。此の如き種々の用法、互に相錯雜混淆し、その結果として、他國民の言語史上に、殆んどそ

日本國語と長  
間語源論

説明説話  
民間地名學

の例を見出し得ざる甚しき意義の不明を來たし、無意識的語源論の發達を盛に催進したるのみならず、意識的語源論の發生にも、夥多の材料を供給するに至れり。諸國の風土記に見ゆる地名の起原に關する、無數の説話と傳説とは、この點に關して、好個の例證たるを得可し。これ等の説話中には、説明説話義あり、民間地名學あり。その説話構成の契機は、凡ての場合に於て、嚴密なる意に於て之れを云ふときは、悉く民間語源論として觀察すること、或はその當を得ざるが如きもの無きに非ずと雖も、要するに言語の形式が、その契機たるに於ては則ち一なり。その或ものは、之を准民間語源論と稱するを得む。然れども、民間語源論の文字を、最廣義に解して、その中に凡てを包括するの極めて便利なるを見る。

例七個條

富士山

イ、富士山

富士山に關しては、不死の靈藥を山上に焼きしとのこと、『竹取物語』に見ゆ。山名の意義は「不死にもあらず、また「不二にも非ず。不死の靈藥のこと

不死と富士

最後の形式

は、支那神仙説に見ゆ。唯この説話が、我國の名山富士に結合して、此形式を取るに至りしは、「不死と富士」との國音の類似、即ち一個の意識的語源論に外ならざるざり。この説話は、『竹取物語』、『富士山縁起』その他を経て、『謡曲』富士山』に至つて、次の形式を取る。

昔し鶯の卵化して、少女と成しを、時の帝の皇女に召されしを、時至りたるか、天に上がり給ひし時、かたみの鏡に、不死の靈藥を添えて、置き給ひしを、後日に富士の嶽にして、その藥を燃さしより、富士の煙は立ちしなり。皇女に備はりて、鏡に不死の藥を添へつゝ、別るゝ天の羽衣の雲路に立ち歸つて、神となり給へり。帝その後、かくや姫の教へに隨つて、富士の高嶺の上にして、不死の藥を焼き給へば、煙は萬天に立ち登つて、雲霞風に蒸じつゝ、日月星宿もさながら、あらぬ光りをなすとかや。

姨捨山

ロ、姨捨山

姨捨を訓して「オバステ」と讀むも、その意義は恐らく「姨を捨つる」の謂にあらず、或は云ふ「オハツセ」轉訛して「オバステ」となれりと、その果して正しきや

否やを知らず。但し我國古來老病者遺棄の忌む可き風習の存せしことは、明かに正史の證する所なり。「嫉捨」の文字が、この風習の存在の記憶と結合して、彼山に老病者を棄てしとの説話を生じ、之によりて山名の起原を説明するに至りしなり。かくの如き者を稱して「民間地名學」と云ふ。

美和山或は三輪山及び神河

ハ、美和山或は三輪山と神河  
山名の「三」は蓋し御の義なり。唯之を數字として解釋せし結果、大物主神の神婚神話の末節の構成の契機となりしのみ。次に引用せし二個條の中、はじめの者は、『古事記』崇神天皇の條に見え、後のものは、『萬葉注釋』に出づ。此意富多泥古と謂人を神の子と知る所以は、上にいへる活玉依毘賣其容姿よかりき。是に神壯夫ありて、その形姿威儀時に比なきが、夜半の時に倏忽に來つ。故相感て共婚供住の間に、幾時もあらねば、其美人姪身ぬ。爾に父母其姪める事を怪みて、其女に汝は自ら姪めり、夫なきに、何由にしてかも妊めると問へば、答へて曰く、麗しき壯夫の、其姓名も知らぬが、毎夕に來て住める間に、自ら懷妊ぬといふ。是を以て其父母、其人を知らまく

欲て、其女に誨へつらくは、赤土を床前に散らし、閑蘇紡麻を針に貫て、其衣の襦に刺とをしふ。故に教へし如して、且時に見れば、針著たりし麻は、戸の鉤穴より控通り出て、唯遺れる麻は三勾のみなりき。爾即鉤穴より出し、狀を知て、糸のまに、尋行しかば、美和山に至りて、神の社に留りにき。故其麻の三勾遺れるに、因てなも、其地を美和とは謂ける。

土佐國風土記云、神河訓三輪河云々、多氏古事記曰、崇神天皇之世、倭迹迹媛皇女爲大三輪大神姪、每夜有一壯士、密來曉去、皇女思奇、以綜麻貫針、及壯士之曉出也、以針貫襦、及且看之、唯有三輪遺器、故時人稱爲三輪村、社名亦然。

女郎花

二、女郎花

日本古代の美しき植物神話の一つに曰く、小野頼風の妻化して女郎花となり、或はまた、その塚よりとも傳ふ。支那にては、娥皇女英の涙、紫竹を生じ、虞美人の魂、一夜劍光と共に飛び、青血化して原上の草となる。所謂「虞美人草」即ち之なり。女性の靈魂と草花との關係は、さることながら、女郎花の女の文

不忍池

字がこの説話構成の一契機たりしことは、疑ふ可からず。

ホ、不忍池

池の名は、シノバズなり。『望海每談』にその起原を説明して曰く、忍岡の東に關野喜内と云者あり、向が岡に隅田治部と云者あり。隅田が娘の柳の前と云もの、關野が子の感應丸と互に契り、毎夜感應丸忍び出て、池中に渡したる橋を渡りて、相遇ひしことを、娘の母は繼母なりしが、之を憎みて、一夜橋の板を放ち置く。感應丸池中に溺れて死し、柳の前も之を覺りて諸共に飛び入りて死す。この説話はその内容に於ても、形式に於ても、所謂船橋説話と同一なり。加之希臘古代の「ヘロ、レアンデル」説話と比較するに、秘密なる交りと云ひ、男の方より渡り來ると云ひ、男先づ死して女後につゞくと云ふ點に於て全く一致す。之を目して暗合とす可きか、傳播とす可きか、姑く別個の問題として、忍の文字が此説話の不忍池に附着するに至りし契機たることは、疑ふ可からず。

稻荷大明神

へ、稻荷大明神

東西好一對

三狐文字

野狐を稻荷の神使と稱し、遂に下りて民間に於ては、野狐その者を、稻荷の神として、尊崇するに至りしことも、其本原を尋ねるときは、一種の民間語源論と、動物に關する、一個の民間信仰と結合して、こゝに至りしこと、『茅窓漫錄』の著書の既に論せしが如し。稻荷は、稻生イネナリの義にして、神代紀に保食ウケケ神の腹中に稻を生ずとあるに依て明なり。然るに後の書に素盞鳴尊の子、宇賀之御魂神、亦の名は專名三狐神ミツキツネノカミとあり。三狐は借字にして、其訓は蓋し御食津ミケツなり。或は御饌津と書し、或は御氣と書す。但「狐」の文字をば、其儘に野狐なりと解釋して、意識的或は無意識的に、野狐を以て直ちに稻荷の神使となすに至りしは、三狐の義が饌なるを知らず、文字の形式を見て、其眞義を尋ねざりしが故なり。

山岳天上起原説

ト、山岳天上起原説

日本古代の山嶽説話の中に、特別なる一種の説話あり、名づけて山嶽の天山起原説と云ふ。『萬葉集』に見ゆる歌の冠詞の中に、あもりつくあり。あもりつくは、即ち天降り著くにして、天より降りて地に著くの義なりと、解釋



天之

せらる。この冠詞を取る山名中にて最も著しきものは、天之香山にして、天降付天之香山、或は天降就神乃香山などの句甚だ多し。「あめの」は、日本神話に於て最も多く用ひらるゝ形容詞或は附加言にして、要するに地上界に對する天上界、人間界に對する諸神界、その中に坐ます諸神、その附屬物、その他の萬事萬物を尊嚴にし、神聖にせんが爲めの、一個の形容言、一個の修辭的附加言たるに過ぎず。天之何々之神と云ひ、天之安河と云ひ、天之岩戸と云ひ、天之香山と云ひ、天之堅石、天之金山、天之波士弓、天之加久矢、天之詔琴、天之逆手、天之石椋船、天之八十毘良迦など、その例殆んど枚擧に遑あらざるも、其意義に於ては、異なることなく、何れも一個の附加言にして、決して事物の起原、或はその存在の場所を示すものに非ず。日本神話の神山、天之香山と、大和國なる一個の山とが、其名稱に於て、一致するは、神話中の名稱が實際の山名に變じたるか、或は反對に山名が神話に入りたるか、明かに判断し難しと雖も、かの附加言をば、山の起原を示すものと解釋せし結果、一個の天上起原説を生じたるにて、その動機は、兩個の山名の一致に外ならず。

天上界存在の  
信仰

如何なる民族も、そのはじめに於て、天上界の存在を信ぜざるはなし。既にその存在を信ず、従て天上界と地上界の連絡、交通、接觸等に關して、物語るに至る。或は神の天より降りたりと云ひ、或は人間の天上より移り來りしと説き、或はまた珍異奇物財寶等の天より降りしと傳ふるに至る。山岳の天上起原説も、この點より説明し得可からざるに非ざるも、獨り日本神話のこの種の説話に至りては、凡て天之香山より生じたるものにして、『神代口訣』に見ゆるものも、『釋日本記』に見ゆるものも、『仙覺萬集鈔』に見ゆるものも、凡て一個の系統に屬すること、次に擧ぐる本文によりて、明かに之を知るを得可し。美濃の斐山に就ても、また同様の説明法を適用す可し。

伊豫の天山

阿波のあまの  
りと山

風土記、天山有山、分而墮地、一片爲伊豫之天山、一片爲大和國之香山。伊豫國風土記曰、伊豫郡、自郡家以東北在天山、所名天山、山者、倭在天加具山、自天降時、二分而以片端者、天降於倭國、以片端者、天降於此土、因謂天山本也、其御影敬禮奉久米寺。阿波の風土記の如くは、空より降りたる山の、大なるは、阿波國に降りたる

をあまのりと山云、其山のくだけて、大和にふりつきたるを、あまのかく山と云となん中。

### 其二 人類學的比較神話學

シュワルツの神話學説は、遂に失敗に終りしと雖も、神話解釋に於て、成功を得る能はざりし、彼の神話の起原に關する研究は、或一面に於て、意外の功績を、現はすに至れり。シュワルツがワイツと共に試みたりし、人類學的人種學的研究は、大にその功を奏して、バスマチャン、ダイロルの二人、後に此研究を繼ぎ、遂に一個の科學として人類學を確立するに至れり。人類學はこの後、神話學の補助學科として、直接或は間接に、神話學の發達を助けしこと少からず、クローン、マックス、ミュラー一派の言語學的比較神話學の根據を奪ひて、之をその根柢より覆せしもの、人類學の力亦與つて多し。此派の學者中、直接に人類學をば神話學に應用して、一個の比較神話學を創立せしものを、英のアンドロリューラングとす。此派を稱して、人類學的比較神話學派と云ひ、言語學的比較神話學派と、正反對の地位に立つ。ラング

人類學的研究の結果

ラングの新學説

は、マックス、ミュラーの正面の敵として、その學説を非難攻撃して、殆んど完膚なからしめたり。マックス、ミュラー頗るその辯解に勉めたりしも、遂にその學説系統の崩落瓦解を支ふる能はず、勝利は全くラングの手に歸したり。兩將の戦は、實に近世神話史上の最大奇觀なるも、その叙述は之を神話學史に譲り、茲には唯少しくその説の概要を述べむ。

進化論の一面

ラング曰く、人類學的神話學は、唯進化論の一面に過ぎず、神話學の上に於ける、進化論の應用に過ぎず。人類學者は、過去の遺物によりて、人類生活の過去の有様を研究し、粗製の石鏃、石器使用の時代より、銅器鐵器の時代に至るまでの、進化或は退化の跡を尋ねんと欲す。有形的の遺物は、その武器たると、器具たると、將た裝飾品たるとを問はず、凡て彼の材料なり。社會制度の進化の跡を尋ねるも、また此の如く、農業に關する風習、土地分配の家長制的方法、婚姻の奇習等、何れも未開時代の遺物たらざるはなし。人類學者は此等の遺物、習俗と、現今の未開民族の有する武器、家具、裝飾品並に風習慣例とを比較して、かの遺物の未開時代のものたること、此の風習の野蠻時代のものたることを推論す。

神話學の人類學的研究法も、またかくの如し。開化したる印度或は希臘の宗教の中、或は神話の中には、その當時の國民の道德、哲學、科學と全く相容れざる儀式、教條理想等の分子を發見することあり。一方に於ては、此等と殆んど同様の儀式、信條をば、今日の未開民族の中、或は時としては、食人種の中に發見することあり。而も此場合に於ては、此等の儀式、信條等は、毫も彼等未開民族今日の智識文化と撞着することなきのみならず、其武器たる石鏃の如く、その婦女掠奪の習慣の如く、自然にして且つ必要なるを見る。此によりて推論して、希臘又は印度に於て見たる、かの儀式、典禮、宗教的神話的の信仰は、此等の民族が、未だ野蠻の境遇を脱し、得ざりし、太古の時代より、傳れるものなることを知るなり。

言語、特に疾病の狀態に於ける言語は、果して世界の神話の、一大本源なるか、或は一般に、神話は開化せし人類が、既に後に遺せし思想界、舊時の殘存物を示すものなるか。言語學派と人類學派との爭論の大體は、要するに、此の如きのみ。言語學派は、前の間に答へて、然りと云ひ、人類學派は、後の間に答へて、然りと云ふ。神話が思想の産物なること、開化したる時代にありては、既に死したる、思想の産

物なることは、兩派その見解を等しくするも、言語學派はこの思想の本源を、更に言語に歸し、人類學派は之に反して、言語はたゞ此思想發表の一機關たるに止ると論ず。

天地間の萬物みな人間と等しく、生命あり、意志あり、且つ變形の力を有すとの觀念が、神話の根本的動機なることは、人類學派の神話學者の一致するところなり。人は獸に變じ、獸は人に變ず。神は人として現はれ、又時としては、動物として現はる。木石風水みな人間の如く動き、人間の如く言ふ。同じく人間の如くに形を變ず。此の如く、萬物みな生命あり、精神ありとの信仰は、既に開化せる民族にありては、唯過ぎ去りたる時代の遺物たるに止るも、現時の未開民族の間に於ては、この信仰は、或程度までは、今尙生ける信仰たることを、發見し得可し。是に於て、人類學者は推論して曰く、開化せる民族の神話中に殘れるこの信仰は、嘗て此民族が、現今の未開民族と同等の文化の階級にありて、同様の信仰を有したりし時代の遺物にして、かの神話は即ちこの信仰の遺物なりと。然らば此の心的狀態、この太古の形而上論は如何にして發生せしやと云ふに、此點に關しては、

何等の歴史的證據をも、直接に提供すること能はざるも、原始の人間が、自己の意志と生命と人格とを自覺し、自己の動作の外に現はるゝは、内に働く、自己の意志の結果に外ならざるを自覺して、外物も亦た此の如しと推論解釋するに至りしものならむ。思へらく、水の流れ、雲の動き、火の燃へ、樹木の動搖するは、その自覺的意志の結果なりと。而してこの萬物有意志論をば、尙一層敷衍して、土砂岩石の類にまでも、及ぼしたるなり。かくの如くして、凡ての萬物は、人間に等しき活物となる。此信仰は、恐らく不自然のものには非らじ。既に古代の希臘哲學に於ても、天上の星は、活物として考へられしなり。此の如き原始の人間は、四圍の萬物を以て、己れと等しき意志を有し、等しき人格を有する活物なりと思惟したり。彼の神話は、萬有人格の信仰を基礎とする一種の説話體の哲學なり。

言語疾病の  
不可能

言語學者は、この信仰を以て、言語の、疾病の歴史的必然の結果なりとし、人類學者は之に反して、この信仰あるが故に、無生の萬物を、活物と見るに至り、無生の萬物に、人格ありと見るが故に、男性女性の名稱を、これに附するに至りしなりと論ず。故に全く言語を異にし、遠く相隔りたる、二個の民族の間に、著しく相類似せ

る、二個の神話を發見することあるも、毫も怪しむに足らず。何れの民族に於ても、心的發達の同一の階級に於ては、同様の思想、信仰、風習、願望を生ず可ければなり。之を言語疾病の説によりて、解せんとするは、全然不可能なり。言語疾病説は、唯同系の言語を有する民族間に於て、唯特別なる或場合に限りて、應用し得可きのみ。希臘神話と、マオリ神話との類似の如きは、人類學派の神話學者の説明を待つに非ざれば、之を解すること能はざるなり。

研究の方法

故に人類學派の研究の方法として、第一に取る可きは、開化民族の尙有する、表面上殆んど意義なき風習と、現今の未開民族の有する、之と類似する風習にして、此民族に於ては、其意義の尙明かなるものとを比較するに在り。此兩個の民族が、系統を異にするも、或は相互に交渉接觸の歴史を有せざるも、それは少しも問ふ所に非ず。この方法を神話學に適用したるもの、之を稱して、人類學的、神話學と云ふなり。一般に神話學者が、同系の民族、或は歴史上交渉接觸の形跡ある、異系の民族間の間に於てのみ、その比較的研究を試みるに反して、此派の學者が、民族の異同を問はざるは、其特色とする所なり。其説に曰く、神話は太古人類の信仰

例證

七曜星の神話

傳

の結果にして、此信仰の既に同一なるを知るときは、希臘の古代と南洋人種の今日と同様の説話を示すは、怪むを要せざるなりと。唯之を比較するに際して、適當の注意と精緻なる材料の審査とを要するのみ。

茲に濠太拉利亞土人の間に、七曜星に關する一個の神話あり。この神話は、古代の希臘神話の中に見ゆる、七曜星の神話と甚しく類似するを見る。茲に於て神話學者は自ら問を發して曰く、かの神話は果して國民固有のものなるか、或はまた希臘傳來のものなるかと。曰く、若し果して國民固有のものなりとせば、如何なる結論に到達す可きかと。答へて曰く、茲に二個の假定説あり。

第一、希臘民族と濠太拉利亞民族との間の交通接觸に關しては、歴史上何等の徵證なし。従てかの神話が希臘傳來のものたることは、決して之を證明することを得ず。然れども、人類の原始は、甚だ遼遠なり、歴史のはじまりし以前、太古遼遠の時代に於て、奴隸奪掠、婦女奪掠等の風習は、時としては間接に、神話傳播の媒介となりしやも知る可からず。直接に希臘より南洋へ傳はりしとは、信じ難きも、中間幾多の民族を経て、幾多の歳月を費して傳來したりとの假定

類似起原説

人種と神話

説は、必ずしも絶対に之を否定するを得ざる可し。之れを神話傳播説と云ふ。

第二、兩個の神話は、星宿の説明を目的とす。兩個の民族が、尙未開の状態に在りし當時に於て、互に何等の交渉もなくして、類似の説明神話、獨立して兩民族の間に發生せしには非るか。此點に關する最良の研究法は、文明未開の凡ての民族を通じて、星に關する凡ての神話を蒐集して、比較研究するに在り。希臘の神話は、文化民族のそれとして、産だ優美に、濠太刺利亞人或は、ブラザル人の神話は、甚だ素朴なるの相違はあるも、凡て此等の神話が、その性質に於て、全く一致するを見るときは、その類似は、天然現象の説明神話として、毫も怪しむに足らざる可く、思想發達の同一の階級にある、異種の民族が、同一の天然現象を説明せんとして、作爲せし神話の、互に類似するは、必然の結果なればなり。之を神話の類似起原説と云ふ。

此場合に於ては、第二の假定説の方眞に近し。

然らば、人種と神話とは、更に何等の關係をも有せざるや、國民は相互に意識し

て、神話の傳受をなすこと曾てこれなきや。ラング答へて曰く、人種は神話の發達に影響を及ぼすこと大なり。印度神話、希臘神話、北歐神話の基礎本源たる思想の原形は殆んど同一なるも、ホメロスの詩篇に見ゆる一個の神話と、「エダ」の神歌に見ゆる一個の神話とは、何人も之れを混同すること無かる可く、又この何れをも、「ブラーマーナー」中の一個の神話と混同すること無かる可し。此の三つの神話は、何れも人格の神を有し、此れ等の神は變形の力を有し、咒力を賦與せらる。此の點よりのみ觀察するときは、希臘神話のホメロスの神も、日耳曼神話の「エッダ」の神も、印度詩篇の「ブラーマーナー」の神も、同等の階級に在りて、未開民族の神話に見ゆる神に比して、甚だしき相違あるを見ず。唯だその神話の形式に於いてその發達に於いて、大なる差あるのみ。神話の詩的衣裳と、形式と一般性質とは、人種的特色の影響を蒙むること多きも、その根柢の原素に至りては、人種の異同に拘はること少なし。神話の本源は人類的なり、その發達は人種的なり。ラングまた答へて曰く、若し傳播説に至りては、幾多の可能を信ず可きも、事、歴史以前に屬して、その傳播の跡を詳にすこと能はず。その經過の行路を、

傳播説

委に追及すること能はず。世界の殆んど至るところに物語らるゝ神話もしくは説話にして、微細の點に至るまで、互ひに一致するものあり。此の如き場合に於ては、類似起原説は、到底成立するを得ざるが故に、人類同源説の證明せられざる間は、暫らく傳播説をば、一個の假定説として採用するの止むを得ざるを見るなり。

批評

以上はラングの所説の大要なり。その説簡單にして、甚だ明晰、その根本に於ては、凡ての人文科學に於けると同じく、固より假定説に過ぎずと雖も、其學説の大體に於て、殆んど動かす可からざるものあり。唯その言語學派の誤謬を排撃するに、餘りに急なるの極、神話學に於ける、人類學的研究法をのみ説くに、勉めて、その他を凡て顧みざりしは、聊か一方に偏せりと云はざるを得ず。ラングの學説は、眞實にして動かす可からず、その効果は偉大にして疑ふ可からず。將來の比較神話學者は、暫くもこの學説を應用するを、忘る可からざるは、勿論、國民神話學者と雖も亦た、一個の重要なる補助學科として、この學説を參考するに非ざれば、到底完全なる國民神話學を建設すること能はざる可し。唯比較神話學者は、

時としては、文化民族相互の神話を比較することあり、國民神話學の研究の結果を、等閑視し得ざる限り、その學說をも、參考するを怠る可からざるなり。國民神話の中には、世界的遊離説話の分子を含むこと甚だ多し。比較神話學者は、比較説話學の智識なくしては、これ等の分子を發見し識別するに方りて、多大の困難を感ず可し。比較説話學の智識は、實例の列舉説明に依頼するが故に、茲には唯その大要を述べ、一個の實例を擧ぐるに止む可し。完全なる智識は、一個の文庫に非ざれば、之を與ふること能はざればなり。

## 比較説話學の概念及び世界大擴布説話の一例

遊離説話

獨逸語の「メーレン」これを翻して、遊離説話と云ひ、童話と云ひ、お伽噺と云ひ、或は略して、單に説話とも云ふ。説話の一種にして、その如何なる者なるやは更に之を説くのを必要を見ず。國民の詩的産物の中には、神話あり、傳説あり、遊離説話あり。何れも國民の生活と密接なる關係を有するも、凡ての國民を通じ、凡ての時代を通じて、國民の意識にその根柢を有すること最も深く、最も弘く民間に流布するものは、遊離説話に及ぶものなし。太古より今日に至る

まで、直接或は間接に、一國民と他の國民との交渉接觸は、未だ曾て中止せしことなし。この交渉接觸は、國民の詩的産物傳播の媒介となるものにして、一國民の神話傳説の他の國民へ傳播せし例證は、決して少きに非ず。而して其傳播の最も容易にして、且つ最も廣大なる範圍に於てするものを、遊離説話とす。

遊離説話の傳播性

ラングが嘗て論ぜし如く、神話發生の根本動機は、凡ての民族を通じて、同一なりとするも、其發達に至りては、人種的特質の影響を蒙ること少からず。此の如くにして、人種を異にし、民族を異にするに従ひ、その宗教に異同あり、その歴史に異同あるが如く、其神話傳説にも亦た異同あるを免かれず。神話と傳説とは、その國民の宗教と關係を有し、その民間信仰と表裏する點に於て、多少其傳播を束縛せらるゝ傾向なきに非ざるも、遊離説話に於ては、大にその趣を異にするものあり。高級神話は、國民の上層に位する、司祭詩人の、所有にして、普く民間に流布し、傳唱せらるゝに至ること、必しも常に容易ならず、低級神話は、普く民間に物語らるゝも、多少上層の思想と相衝突するを免かれず。獨り

遊離説話に至りては、宗教の束縛を受けず、民間信仰の抗束を免かれ、娛樂或は教訓をば、その最大目的として、國民の何れの部分にも、自由に傳唱せられ得る特質を具へ、且つその性質極めて單純清素にして、極めて了解し易く、極めて記憶し易く、一定の人格と、一定の方處とに關して物語らるゝと云ふが如きこと無くして、任意の人格と、任意の方處とに、自在に適合するの自由性を有し、且つその根本的性質に於て、國民的ならずして世界的なり、人種的ならずして、人間的なるを以て、些の束縛なく、些の制限なく、至る所に傳播するに至る。之を稱して、遊離説話の傳播性といふ。

遊離説話の傳播の如何に容易にして、その範圍の如何に廣大なるを得るや、例證を用ふるに非ざれば、之を示すこと能はず。一八七〇年に、マックス、ミュラーが與へたる講演『説話の傳播』中に擧げたる二個の説話と、ラングがその著『風習と神話』中、廣く傳播したる説話と題する、一章中に述べたる、一個の説話は、此を説明するに餘りあり。此の如く、説話の傳播は、その範圍の廣大なる、誠に驚く可きものあり。研究の結果、久しき間或國民の特有のものとして、信ぜら

## 比較説話學

國民神話中に  
混入せる説話  
的分子

れたる説話にして、其實は、數百年前或は計算し難き久しき年數以前に、他より傳播したるものなることを發見することあり。開化せる國民の神話的詩篇の中には、此種の遊離説話を、含有すること少からず。希臘神話の如きは、その最も著しきものなり。日本古史神話も亦た、その例にもれず。神代史の記事中、如何に多くの説話的分子の混入するやは、今日まで之を詳説せし者なしと雖も、その説明を聞いて驚かざる者は、蓋し少からざる可し。かくの如き多くの混入分子は、何れの處より傳播し來りたるものなるや、他の民族の神話、説話中に發見せられ得る類似は、單に偶然の類似に止るや、或は一方がその本源なるや、或はまた更に別にその本源地を求む可きや、或は兩つながら、同一の根本動機より發生したるものとして、解釋す可きや。此等の疑問は、比較研究の後に非ざれば、之に答ふること能はず。この比較研究を目的とするもの、之を稱して比較説話學と云ふなり。故に比較説話學は、之を直ちに、國民神話學或は比較神話學とは、稱し難しと雖も、比較神話學の補助學科として、或はその所屬學科として、神話學者はその研究の結果に待つ所甚多く、最も重要なる補助學科



富士と筑波  
説話

の一として、瞬時も之を等閑に附するを得ず。  
一個の説話の傳播の範圍極めて廣大にして、殆んど世界大に及ぶときは、之を稱して世界大擴布説話と云ふ。世界大の擴布を有する説話は、その數に於て、決して少からず。今この種の説話の中、日本神話に混入するもの、一個を茲に舉げて、少しく之に就て述ぶる所ある可し。

世界大擴布説話の實例

富士と筑波

富士と筑波

古老曰、昔祖神尊、巡行諸神之處、到駿河國福慈岳、卒遇日暮、請欲寓宿、此時福慈神答曰、新粟初嘗、家内諱忌、今日之間、糞許不堪、於是祖神尊恨泣、置曰、即汝親何不欲宿、汝所居山、生涯之極、冬夏雲霜、冷寒重襲、人民不登、飲良勿奠者、更登筑波、亦請容止、此時筑波神答曰、今夜雖新嘗、不敢不奉尊旨、爰設飲食、敬拜祇承、於是祖神尊歡然、謂曰、愛乎我胤、巍哉神宮、天地竝齊、日月共同、人民集賀、飲食富豐、代代無絕、日日彌榮、千秋萬歲、遊樂不窮者、是以福慈岳常雪不得登臨、其筑波岳往集歌舞、飲喫、至于今不絕也。

蘇民將來と巨  
且將來

蘇民將來と巨且將來

備後國風土記曰、疫隅國社、昔北海坐志武塔神、南海神之女子乎、與波比爾出坐爾、日暮、利彼所爾、蘇民將來巨且將來二人、在支、兄蘇民將來甚貧窮、弟巨且將來富饒、屋倉一百在支、爰爾武塔神借宿處、惜而不借、兄蘇民將來借奉留、即以粟柄爲座、以粟飯等饗奉留、饗奉既畢、出坐後爾、經年、率八柱子還來、天詔久、我將來之爲報答、曰、汝子孫其家爾在哉、止問給、蘇民將來答申久、已女子與斯婦、侍止申須、即詔久、以茅輪、令着於腰上、隨詔令着、即夜爾、蘇民與女子二人、乎置天、皆悉許、呂志保呂保志、天、即時仁詔久、吾者速須佐能雄神也、後世仁疫氣在者、汝蘇民將來之子孫止云、天、以茅輪着腰上、隨詔令着、即家在在者、將免止詔支。

民間地理學

茲に引用せし二つの中、前者は『常陸國風土記』に出て、後のものは『釋日本紀』に出づ。前者はその目的に於て、純粹なる一個の説明神話にして、富士と筑波との相違を説明するを目的とす。此の如き説明神話を稱して、民間地理學的神話と云ふ。然れども或國の風土記の一節としては、一個の説明神

## 道德説話

話に過ぎざる此説話も、比較説話學上より觀察するときは、決して一個の説話明神話なりと云のみにて、解釋し盡すを得ず。此神話中より、福慈、筑波の山名を除くも、尙一個の説話として、理解し得可ければなり。或時神地上を巡行し給ふ。日暮れて宿を求め給ふに、請はれし兩人の中、一人は情なく之を拒絶し、一人は快よく之を許す。拒みし者はその罰として禍を招き、許せし者は、その賞として福を受く。説話の骨子は、實にかくの如し。即ち此説話は、其根本に於て、山岳説話にも非ず、説明説話にもあらずして、一種の道德説話なり。唯偶然にそが富士筑波の現象の説明に、利用せられし結果として、一個の説明説話の外観を取るに至りしのみ。

第二の説話も、茅輪の神事の起原を説明するを目的とする點より、觀察するときは、等しく一個の説明たる可きも、其骨子に於ては、第一のものと同しく、その根本に於ては、全く同一の道德説話にして、偶然の事情によりて、速須佐能雄神に就て、物語らるゝに至りしに過ぎず。此道德説話は、所謂世界大擴布説話の一つにして、既に古代の歐羅巴文學に見へ、今日に於ては、凡

## 富者と貧者

ての基督教國民の間に、傳唱せらる。その根元地に就ては、もとより斷案を下し難しと雖も、恐らく印度、波斯の中なる可く、日本に傳播せしは、印度よりなること疑ふ可からず。歐羅巴に於て、この説話に最もよく類似するものは、獨逸國「ヘスセン」州の「シッラルム」地方に於て、發見せられたる一個の童話、その好適例たる可く、題して「富者と貧者」と云ひ、グリムの童話集の第八十七番におさむ。今日行はれつゝある讀本中に、この説話を掲ぐるもの甚多く、一般世人の熟知する説話となれり。

今主としてグリムによりて、此説話の擴布を考ふるに、先づ獨逸古代の詩篇の一つに聊か趣を異にするも、尙同一の説話を物語るものあり。此に關しては、

(イ)『ハーゲン奇譚全集』第三十七番を参考す可く、次に

(ロ)キルヒホーフが一五八一年に、その『エンヅンムート』の第一卷に於て、物語りし、一個の説話も、大體に於て、一致するを見る。若しグリム童話の部分的の類似を求むれば、

- (ハ) 『千倍の報』と題する、一個の塊地利説話
- (ニ) マイエルの童話集の第四十番と六十三番
- (ホ) 一六四〇年レーマンの『花園』第三七一頁に見ゆる一節
- (ヘ) グリムの童話集の第八十二番
- (ト) 佛朗西のペローの『可笑しき願』
- (チ) 古代佛朗西の説話『サンマルチンの四個の願』
- (リ) ケルレルの『七賢人傳』の序文
- (ス) ヘーゲルの『寶の筐』の一節等を擧ぐ可く、
- (ル) オホドの『メタモルフォーセス』第八の六一七に物語る、かの有名なる『フィレモン、パウチス』の話は、また全く同じ形式の道徳説話にして、廣く世に知らるゝに至れり。次に、特に注意す可きは、
- (ヲ) ポリアがその『印度神話』の第二卷に於て、詳かに述べたる、一個の説話にして、貧しくして而も敬神の念篤き婆羅門、假りに人間と現はれたるクリステン神の如き、類似の重なる點なり。

支那説話

- (ワ) ローベルト夫人がその『民間説話』の第一卷に掲ぐる、一個の支那説話に於ては、人間の心の善惡を験せんが爲めに、佛地上に彷徨して、日暮に宿を求む。快く許せし寡婦は、後に至りて、大なる福を得、慇心より之に倣ひし隣人は、却て大なる禍を得たり。而して、その賞罰の法は、頗る(カ)ヘスセン州にて發見せし、或一個の説話に類似す。要するに、此説話は、地上に於ける神の遍歴と、此に伴ふ善惡の應報とを、主とするものにして、尙類似の例を擧ぐれば、
- (ヨ) 『オデイスセー』の十七の四八五、
- (タ) 『エッダ』に見ゆるリグルの歌、
- (レ) グリムの童話集の第十三番『森の三人』
- (ツ) 同じく第二十四番『フラウ、ホルレ』
- (ッ) 同じく第三百三十五番『白き黒き新婦』等の如し。

其三 神話傳播説

標象學派

標象學派は、世界の宗教の本源として、一個の原始宗教を想像し、この宗教、人類の原始の根原地より、漸次に世界の全面に擴布したりと説く。比較神話學派の一派に、此種の説をなすものあり。唯印度日耳曼民族の區域内に限りて、この説を立つるの差あるのみ。曰く印度日耳曼民族が未だ分離せざりし以前に於て、既に多少發達したる神話ありき。民族の分離と共に、此神話各地に傳はりて、その後各の民族の間に於て、特殊の發達を遂げ以て今日見るが如き差異を生ずるに至りたるなりと。所謂神話傳播説は、聊か之と異なる。その説に曰く、凡ての時代を通じて、凡ての民族の祭祀と神話とは、相互に影響して、しばらくも止まることなし。去れば、今日に於て、種々の民族の祭祀と神話とを比較して、其間に類似の點あるを發見するは、怪しむに足らず。故にもし、此類似を偶然の類似に非ずとし、人間の精神と四圍の自然との相互作用によりて、至るところに、同様の祭祀と神話と、同様に發達したりとの説によりても、此類似は説明す可からずとせば、若しまた、原始宗教説にして、誤謬にして取るに足らずとせば、殘る所は唯一個の説明法あるのみ。即ち或る一定の場所に發生してこれより四方へ傳播したり

神話傳播説

と解釋せざる可からずと。之を稱して、神話傳播説と云ふ。この派の中に、グループの説最も精密にして、聞くに足る可し。

グループの神話傳播説

グループは從來の凡ての解釋を、不可なりとして、或る一定の場所に於て、或民族の間に、生じたる一個の宗教ありて、此宗教、他の民族によりて、採用せられたりと、の説を立てたり。此説によれば、他の民族は其はじめに於ては、凡て無宗教なりしなり。之をグループの傳播説といふ。其説に曰く、個々の印度日耳曼民族の祭祀並びに神話の間には、多くの類似と一致とあり。此等の類似一致を以て、遠く、民族の分離以前の時代に、その源を有すとする假定説は、決して成立するを得ず。此時代の一般の文化の状態、その然らざるを、證明すればなり。また之を、民族の全く分離して、個々の獨立せる民族を形成せし、後の時代に歸するも、その當を得ず。試みに、希臘民族に就て見るも、最古の時代に於ても、多少發達したる宗教を有せしこと、明かなればなり。故に從來の繼承説は、取るに足らず。思ふに、印度民族、希臘民族、日耳曼民族等の、互に分離せし後、他より此祭祀と神話とを、採用したるものなる可く、而して其本源地は、蓋し埃及或は小亞細亞の地方ならむ。こ

傳播説の部分  
的眞理

の本源地より希臘へ傳はり、印度に傳はり、次第に中央歐羅巴及び北部歐羅巴の地方へ傳播せしならむと。

グルッペの傳播説は、一個の神話學説としては、取るに足らず。固より信ずるに足らざるも、その學説は、聊か注意す可き價值あり。グルッペは民間信仰と、司祭神話及び之に伴ふ祭祀とを區別したり。前者は固より、傳播説の關係せざるころ、後者即ち所謂高級神話に就てのみ、傳播説は適用せらる可きものなり。今グルッペの所説を離れて、一般に考察するときは、傳播説もまた、多くの眞理を有す。殊に宗教に於て然りとす。個々の民族は、通常世人の想像するが如く、隔離的狀態には、在らざりしが如し。單に部分的の觀察を以てすれば、甲民族の一個の祭祀は、乙民族にその源を有し、乙の或偶像は、嘗て丙の崇拜せしもの、丙の神話の某部分は、丁の宗教と共に丙に傳はりしものなりしと云ふが如き例證は、殆んど枚擧に遑あらざる可し。唯その全體に於て、この傳播説は、俄かに信ず可からざるのみ。

アドスコフ

グルッペと全く反對の意見を有するものをアドスコフとす。彼は、アーリヤ蒙

靈魂崇拜と自  
然崇拜

古及びセミの三大人種を區別す。此三つの種族は、その人種の異なるが如く、其宗教に於ても亦た、根本的に異なり。後の二者にありては、その宗教は靈魂祭祀以上に、發達すると能はざりき。靈魂祭祀は、到底神に關する純粹高遠なる理想觀念を生む能はず、何となれば、人間は常に神の摸型なるが故に、靈魂祭祀は、此杭束を脱して、進むと能はざればなり。固より時としては、此より進んで、祖先祭祀となり、自然崇拜となること無きに非ざるも、靈魂に關する概念、到底卑下淺薄なるを免かれず。印度日耳曼民族も亦た、靈魂信仰の凡ての階級を示さざるに非ざるも、此と相並んで、或はその以上に、神の信仰を有す。自然に神性あり、萬有は神の支配するところなり。自然の中に、精靈を見ると、光明の神を見るとは、其間に大なる徑庭あり。靈魂崇拜は、當然自然崇拜に先づ。天然の人格化の萌芽は、他の民族に見るを得ざるに非ざるも、その完全なる發達は、獨り印度日耳曼民族に於てのみ、之を見るを得るなりと。

獨り印度日耳曼民族をのみ高しとして、其他を劣等なりとする、此説の偏僻固陋なるは、更に之を言ふを要せず、凡ての民族に、人類としての同一資格を與へざ

る點に於ても亦た此學説は比較神話學の根本原理と相衝突するを免かれず。埃及若しくは小亞細亞の根元地よりして、凡ての祭祀と神話とか希臘へ傳はり、印度へ傳はり、歐羅巴の各部へ傳はりたりとする、グルッペの神話傳播説が劃一に失して取るに足らざると等しく、凡ての神話を以て印度日耳曼民族特有の産物とし、他の民族は自ら之を産出するの能力を有せず、唯之を受容し得るに過ぎずとする、この學説も、一個の神話傳播説として、その偏僻なる、毫も取るに足らざるなり。唯その靈魂崇拜と、自然崇拜とに關する學説は、宗教學的、神話學上の、一個の學説として、稍注意するに足る可し。比較神話學は、宗教學的、神話學説を、度外視するを得ず。神話と信仰とは、互に相表裏するものなればなり。

#### 其四 宗教學的、神話學説

宗教學的、神話學説は、マンハルトに始まる。マンハルトは、其はじめ比較神話學派に屬せしが、後此學派より離れて、別に一個の學説を立るに至れり。マンハルトの學説は、農業と相關する民間信仰と、民間の風習とに重きを置く。森林、田

マンハルトの  
森林精靈信仰  
の説

樹木精靈の信  
仰

野、家屋の精靈は、第一に國民の想像力を支配せしものにして、上流社會が文化の進歩と共に、如何なる神話を産出するも、下層國民は、常にかの信仰を有したり。その眞髓に於て、毫も變化することなき、この民間神話は、原始の印度日耳曼民族の共有にして、森林、田野の祭祀を、精細に研究するときは、此等の祭祀が、共通の根柢を有し、共通の風習を生ぜしことを、發見す可し。宗教組織と神話組織との異同は、毫もこの共通を妨ぐるを見ず。此等の森林、田野、樹木の精靈、即ち植物精靈の信仰は、新舊凡ての民族の信仰傳承の根本思想なるを知る可し。國民の下層に對して、開化せる上層を代表する、司祭詩人の神話界よりして、此の信仰傳承の圈内に流入せし分子は、殆んど幾何もなかる可く、偶々之あるも、それは例外とするに足る可からんのみ。

近世の民間説話と、民間の風習とは、その中に多くの異種異様の分子を混入するも、大體に於ては、直接に太古の信仰及び風習の後系なり。民間信仰は、絶えず新たに生ずるか如きも、その根柢に於ては、同一なり。唯時に應じて、その形式を變化するのみ。此の如くにして、民間信仰より、高級の神話を生ず。暴風神は司

民間信仰

神話思想の源

祭詩人の神となる。光明の天神に關する信仰生ずるや、詩人僧侶は、精靈中より多くの神を求むるに至る。此等の神の外面の衣裳を脱却するときは、太古以來の精靈の姿は、直ちに目前に現出す可し。此の如く製作神話は、民間信仰より生じたるものにして、決して民間信仰が、司祭詩人の神話より出てたるものに非ずとする點に於ては、マンハルトの意見は、甚しくシュワルツのそれに近し。マルハルトの意見は、屢々變ぜしが最後に至りて、植物精靈を以て神話思想の本源とするに至れり。曰く、人間は植物の成長を見て、自己と植物と、その本體を等しくすと信じて、精物精靈を想像す。一般に精靈の信仰は、凡て茲に其本源を有するなりと。マンハルトの學說、略かくの如し。その個々の部に於て、誤謬多きのみならず、その大體に於ても亦た、不完全なるところあるを免かれずと雖も、神話學史上、此方面に於て、新說を立て、斯學の發達に、大なる催進を與へたるの功績は、没す可からず。

言語學的神話學派は、既に十分發達したる神話を、その發足點として、その本源を暴風、雲雨、太陽に求めたり。シュワルツが民間信仰に重きを置きしは、正しかり

マイエルの綜合完成

民間信仰の階級

しも、神話の解釋に關しては、氣象的説明の外に、出づる能はざりしは、惜む可し。マンハルトに至りて、遂に民間宗教をば、原始宗教として、神話研究の發足點とするに至れり。此點に於て、人類學的比較神話學說も亦た、一致する所あるを見る可し。而してマンハルトの學說を、一層完全の位地に進ましめし者を、エラルドフリーゴ、マイエルとす。マイエルは實に、シュワルツの學說とマンハルトとの學說とを綜合して完成したるものにして、人間の思考力は、最も簡單素純なる状態より、最も精緻複雑なる状態まで、發達し得るものなり、との原理よりして、神話形態の發達に、幾多の階級あるを説く。その説、甚だ詳なり。

民間信仰の第一級は、靈魂精靈の信仰なり。この信仰は、直接に、人間の本性にその根柢を有すること、甚だ深く、日常生活の現象、夢、睡眠中の現象、死等は、相合して、未開民族と開化民族とを問はず、恐怖の情と相結びて、至るところに、殆んど同様の形式を有する、靈魂信仰發生の原因となる。民間信仰の第二級は、自然精靈の信仰なり。自然を以て、生命ありと信ずるが故に、苟くも自然界に於て、生活と運動との存ずるところには、暴風に於ても、驟雨に於ても、森林に於ても、黒雲に於

## 第一級と第二級との比較

ても精霊の存在を信ずるに至る。第一級にありては、精霊は直接に人間の内部より發生するも、第二級に進むに及んで、想像力の作用著しく民間信仰の形成に與つて力あるを見る。等しく自然科学的の説明に外ならざるも、常に天然物素の人格化を見るのみに非ずして、既に存するところの靈魂精霊の信仰をば、自然界の運動に移し及ぼすところ、第一級に比して、非常なる進歩と謂はざるを得ず。自然界の不可思議なる生活運動、自然が人間に及ぼす、直接並びに間接の影響は、悉く之を見得可からざる精霊の力に歸す。而して、此の如き精霊は、既に第一級の民間信仰中に、之を發見するを得可し。以上の二級は、總して低級神話なり。故に低級神話の本源は人間の感覺と自然との相互作用に歸せざるを得ず。マイエルは此説を立て、低級神話の氣象的説明を試みて、屢ば舊派の失敗の跡を踏みたり。未開信仰の一般普通の基礎は、素より自然科学的の解釋を許す可きも、個々の部分に涉りて、悉く此説明を適用せんと欲するは、不可なり。其學説に於ては、正しきも、その應用に於て劃一の弊に陥りたるなり。

此等の低級精霊信仰より、マイエルが區別したる、高級精霊信仰は、低級信仰に、

## 氣象的説明

## 第三級

多くの精神的並に倫理的要素を加へて、國民の上層即ち特に、司祭詩人が産出したるものにして、此信仰は最早必然的に、一般の根本原理より、同等に發生したるものに非ず。寧ろ意識的に、産出せられたる、個人的並びに詩人的の製作物と云ふ可きなり。神の信仰と英雄の信仰と、即ち是なり。此を第三次の國民信仰とす。此信仰の根柢よりして、一方に於ては、司祭によりて祭祀神話を生じ、一方に於ては、貴族と詩人によりて、英雄神話を生ず。マイエルの此學説は、以前の學説に比して、進歩を示すこと著しきも、個々の神格をば、悉く高級精霊より、發達したるものとする點に於ては、未だ容易に信ず可からず。此の如きの例、素よりこれ無きには非ず。然れども、一を以て萬事を律するは、宜しからず。高級神話は常に低級神話の上に立つ。相互の影響は到底避け得可きに非ず。然れども高級神話を以て、凡ての部分に於て、悉く有機的に、低級神話より發展したりと論ずるは、偏見たるを免かれず。

低級神話の研究は、高級神話の研究に比して、神話學の上に、光を與ふること多く、重大なる問題の解決は、多くは此點よりして、満足なる結果を生じ得可きの觀



リッペルト

ありしを以て、マイエル以後主として低級神話の領分に力を用ひし學者少からず。其重なるものをユリウス、リッペルトとなす。リッペルトは靈魂信仰と靈魂祭祀とを以て、凡ての宗教に於て、真個の神話成生の要素とし、多くの著書に於て、その説を述べたり。靈魂信仰が神話の發生並びに形成發展の上に、及ぼしたる影響の大なるは、明白なる事實なるも、之を以て、神話の唯一の根本基礎とし、凡ての宗教と神話とは、直接に之より發生したりと説く點に於ては、リッペルトの説は、正當ならず。却て歴史的並びに言語學的研究の結果を、無視するものと云ふ可し。

ローデ

ライストネル  
の夢魔精靈説

リッペルトに次て此方面に力を盡したる者にローデあり、ライストネルあり。ローデは其著に於て、希臘の最古時代に於ても、既に靈魂信仰の存在したりしことを證明したり。ライストネルはその著『スフィンクス』に於て、靈魂信仰の本源を、夢魔に求めて、多くの迷信と説話とに於て、その事實なることを證明したり。その説聊か一方に偏したる所なきに非ざるも、神話の發生の研究に際して、心理學的説明を應用せしに至りては、其功實に没す可からざる者あり。夢魔は即ち、凡ての神話の種子萌芽にして、凡ての神話的精髓は、夢魔精靈より、漸次發達した

るものなりと。此説もまた、一面の眞理を有せざるに非ざるも、その劃一に失したる點に於て、非常なる誤謬に陥りたるは、以前の説と異らず。

此の如く比較神話學説の勃興以來種々の學説生じたるも、神話學界に於ける種々の問題に關しては、學者の説未だ一致すること能はず。重大なる問題にして、未だ十分に解決せられざるもの頗る多し。而して其多くの學説の中、誤謬にして取るに足らずとして、排斥せられたる者は、大抵何れも餘りに劃一に失し、一方に偏したる點に於て、その誤謬を有するを見たり。言語學的神話學説は、もとより取るに足らず。グルッペ一流の一元的神話根元説もしくは一元的神話傳播説もまた、俄かに信ず可からず。人類學的比較神話學説は、比較神話學界に於て、今日殆んど唯一の學説として、觀察せらるゝも、その應用稍々狹隘にして、廣義の比較神話學の學説としては、その説正しきも、而も未だ足らざる所あり。之を補ふに、宗教學的神話學説を要す。マンハルトよりライストネルに至るまでの諸家の學説を檢するに、何れも多少の缺點は之もあるも、次第に粗より精に赴けるは、大に喜ぶ可きの現象なりとす。此派に屬せりと見る可き、現時の宗教學的神話

學者にして、その所説の最も穩當にして、要を得たるものを、ゴルテル及びモックとす。

ゴルテル  
神話學の定義

ゴルテルがその著書中に述ぶる所、大略次の如し。曰く、神話學に關するミユル  
レンホフの定義に曰く、一個の民族が、四圍の自然界と、その中に活動する勢力とを、人格化して、之に關して、宗教的且つ詩的の觀想を述べたる凡ての述作を、總稱して神話と云ふ。故に神話學とは、是等の述作中に含有せらるる、國民の内面的精神的の發達の跡を考へ、その全面に涉りて、其内容と經行とを、説明する學科にして、その職掌は必然歴史的ならざるを得ずと。此定義は主として、神と英雄との神話に就て、立てたるものにして、低級神話を含まず。高級の自然精靈を見て、重要な靈魂精靈を度外視するものなり。人間生活の現象を本源とする、低級の民間信仰を、之に加へたる、マイエルの説を宜しとす可しと。

神話、宗教、既  
信仰の概念

ゴルテルまた曰く、一般に神話、宗教、傳説或は説話、もしくは信仰等の概念は之れを明瞭に區別す可きなり。傳説或は説話は、信仰より發生すること多きが故に、神話學は素より、或點に於ては、宗教を論ぜざるを得ず。信仰に至りては、緊密

司祭詩人の主  
觀的述作

に祭祀と關聯す。神を信じ、精靈を信ずるものは、その怒を解き、その恵を享けんが爲めに供物を捧げ、祈禱を行ふに至る。然れども、神話と宗教とは、精密に區別す可きものとす。此區別判然たらざるが故に、屢ば甚しき誤謬の學説を生じたり。人間が信ずる精靈と諸神とは、一部は人間の心的生活より、並びに四圍の自然の影響より、之を説明するを得可し。然れども、説話と神話とは、尙一步高等の階級にあり。神話は直接に詩的自然觀より、生ずるものに非ず。自然現象も亦た直接に、時間的連續の形式を有する、詩的説話に變ずるものに非ず。一個の神話或は説話を、直ちに自然現象より説明せんとするは、謬見の甚しきものなり。最終の原因と神話との間には、尙信仰と祭祀との存するあり。宗教は勿論、無意識的考察の必然的結果として、見ることを得む。神話に至りては、その中に、意識的個人的主觀的の詩的述作あることを認めざる可からず。神話は司祭詩人の精神的産出にして、既存の宗教的事實の基礎の上に、生長したる詩なり。信仰の動機と神話の動機との關係は、必しも常に明瞭なるものに非ず。「吠陀」の神話の如きは、宗教の動機を明かに、其中に認織せしむるも、一般普通の場合に於ては、

信仰の最後の動機、久しからずして國民の意識の圏外に消失するが故に、詩的想像獨り盛に、神話の形成に與ることあり。此の如き神話に於ては、宗教の根本種子を、明確に説明し得ることなくして、直ちにその解釋に従事せんと試みるは、誤謬に陥るの恐あり。同一の信仰は、時に類似の說話を生ずるも、必しも常に同一の說話をのみ生ず可きものとは、斷定し難し。獨逸人と北歐人とは、甚だ類似せる信仰を有したるも、兩者の神話は、大に同じからざるが如し。

神に關する信仰は、神話を生じ、民間信仰は、民間說話を生ず。神に關する說話即ち高級神話は、民間說話即ち低級神話に比して、一層複雑に、その理解もまた、一層困難なり。その關係恰も、民間詩と述作詩との異なるが如し。勿論一方に於ては、その關係甚だ明瞭なるも、他の一方に於ては、詩人司祭の個人的分子、其間に混入して、その關係を不明ならしむ。加ふるに神話說話兩者の動機たる、宗教的事實は、神話の場合に於ては、之を說話の場合に比して、その發達一層高等にして、發達の進行もまた、一層不規則なり。神話解釋の困難と不可能とは、主として茲に存ず。然らば、諸神信仰と精靈信仰との關係は如何。此の點に關するゴルテル

高級神話と低級神話

諸神信仰と精靈信仰との關係

の説明もまた大に其當を得たり。

神の概念は、精神的に多少進歩したる民族に、非ざれば、之を有すること能はず。此場合に於ても、その宗教的基礎は、精靈信仰の場合に於けると異なることなきは、疑を容れず。自然精靈と神との間の關係は、之を認めざるを得ず。唯その勢力の範圍大に異なるのみ。神の勢力の範圍は、自然精靈の範圍に比して、甚だ廣大なり。時としては、數個の精靈の屬性、一個の神格に凝集して、かの精靈は、此神の從屬者となり、或はその敵となりて、永く民間說話の中に存ずるを見ることあり。此の如き關係を生ずるに至るまでには、尙多少の發達を要するなり。神に關する進歩したる概念は、自然に對する精神の勝利を意味す。自然精靈は、全くその物素の中に住す。假令超人間の能力を有するも、尙多少の束縛を免れざること、猶その勢力範圍限られたるが如し。神に至りては、秩序、賞罰の權能を有する主宰者として、物素以上に超脱す。その容姿もまた、尊嚴なる君主の如く、精靈の容姿の、その發生根元の物素の跡を示すが如くならず。智勇才徳を兼備して、完全圓滿の人格を有す。その祭祀に至りても、また精靈の祭祀と、大にその趣を異に

神と精靈

し其意味を異にす。精靈の祭祀を受くるは、それが日用普通の生活に及ぼす、催進妨碍の信仰に基くも、神は國家國民の全體に涉りて、その隆昌衰頹の運命を主る。王者の理想にして、道徳力の權化なり。

モック  
宗教と民間神話

ゴルテルと相並んで、殆んど同様の意見を發表せしものをモックとす。モックは宗教と民間信仰とを區別して曰く、此兩個の信仰は、その相互の關係甚だ密接にして、精密に之を區別し能はずと雖も、多くの場合に於て、民間信仰は、舊き宗教の一面にして、新しき宗教の發生と共に、國民の一部に潜伏するに至るを常とす。故に何れの國民を問はず、何れの時代を論ぜず、民間信仰は常に宗教の傍に存在するものなり。一方に於てはまた、民間信仰の説話となりて、現はれたるもの、社會信仰の神格に就て、物語らるゝに至りて、民間信仰の分子、宗教中に混入するに至る。此の如くにして、新しき宗教の發生によりて、其存在を失ふものは、獨り従來の宗教にして、民間信仰は、その生命を危くするものに非ずと知る可し。宗教と民間信仰との表現に、二個の機關あり。言語はその一にして、動作はその二なり。言語によりて、信仰の表現せられたるものを神話と云ひ、動作によりて、

その表現せられたるものを祭祀と云ふ。神話に關する學問を、神話學と云ふ。故に神話學は、一方に於ては、民間信仰即ち低級神話と、之に伴ふ祭祀即ち迷信的の儀式風習とを論じ、他の一方に於ては、宗教的神話即ち高級神話と、之に伴ふ宗教的の祭祀とを論ず。

神話の發生

其説に曰く、太古の民族に於て、形而上の存在に關する信仰は、一般に外國の自然現象と、日常生活の現象とに基く。換言すれば、人間の心に感動を興ふる凡てのものは、此の信仰發生の動機なり。人間は是等の自然現象と生活現象との裏面に、人間以上の存在を感じ、この存在は、時と共に發達して、自ら一種の形骸を具ふるに至る。而して、此の如くにして生じたる存在は、その形骸に於ても人間或は動物と等しきが如く、その欲望と性情とに於ても亦た、人間或は動物の如し。飲食を供へて、其意を和らげ、祈禱によりて、その恵を求めんと欲するに至りて、茲に始めて祭祀あり。此等の存在に就て、言語を用ひ、想像を加へて、物語るに至りて、茲に始めて神話の萌芽を生ず。主觀的の想像、次第に客觀的存在を、その本來の基礎より遠け、終に全く之より分離し、或は自己の生活現象より、或は全く想像

の中より、新しき性質を之に與へ、新しき動作を之に結合するに至りて、神話を生ず。即ち詩が、その新しき材料を信仰に求めて、全く信仰を支配するに至りしなり。此點より見るときは、神話詩は國民詩の一部分たるに過ぎず。

モックの此説は、その大體に於て、ゴルテルの説と全然符合す。獨り最近の神話學界に於ける、此二大家の學説の全然符合するのみに非ず、その神話學編纂の方法に於ても、亦た全く兩者の一致を見る。今此二人の神話の發生並びにその動機に關する學説と、人類學的、神話學者ラングの所説とを比較するに、兩者何れも國民の信仰を以て、神話發生の本源とし、その萌芽を精靈信仰に求むる點に於て、人間の心的内面と、四圍の自然界とを以て、信仰の二大根元とする點に於て、殆んど全く相一致するを見る可し。唯その傾向に於て、一方は主として宗教上の立脚地より、國民神話學の組織に勉め、一方は國民を離れて、主として人類學上の見地より、普く凡ての民族に亘りて、一個の比較神話學の基礎を立てんと試みたる點に於て、全くその方向を異にしたるのみ。

かの二人、その日耳曼神話學に於て、低級神話學と高級神話學とを分ち、先づ靈

宗教學的  
神話學  
人類學的  
神話學

著書

魂信仰を論じて、高級精靈信仰に及び、次に高級神話を論じて、最後に古代の宗教を叙述したり。一個の民族神話學の叙述として、未だ之より完全のものあるを見ず。將來の國民神話學の模範として、見るに足る。モックの著は、低級神話と高級神話との間の關係を示すこと、聊か明瞭ならざるが如きは、寔に一個の缺點と云ふ可く、ゴルテルの著、その高級神話以下の章は、甚だ佳なるも、低級神話學の一篇は、その力を盡せしこと、多かりしにも拘はらず、大體に於て取る可きも、個々の部分に於ては、未だ悉く信ず可からざるものあり。蓋し低級神話學は、神話學編纂上、甚だ困難なる部分にして、將來の研究を待つこと多し。ラングの著には、先きに儀式風習神話を論じて、新しき神話學の基礎を立てんとを勉めしものあり。然れども、最も廣く知られたるものは、その『風習と神話』にして、主として實例によりて、人類學的、神話學の方法と學説とを論じ、言語學派の缺點を指摘して、その不可能を明かにす。近ごろ現はれたる『近世神話學』は、言語學派に對して、最後の打撃を加へたるものにして、實例の説明よりは、寧ろ學理の研究に重きを置く。

人文史的立脚地

將來の比較神話學は、ラングの人類學的・神話學に比して、更にその範圍を擴大にせざる可からず、更にその立脚地を廣大にせざる可からず。人類學的立脚地、固より可なり、宗教學的立脚地、また固より可なり。然れども、此兩者を併せて、一となすに非ざれば、未だ二十世紀の人文學界の進歩に應ずるに足らず。かの兩者を合せて、一となし、この新しき且つ大なる立脚地よりして、はじめて世界各民族の神話を比較し、研究して、その發達の跡を考へ、その發生の起源を求め、その解釋を施し、その成分を分解し、その傳播の跡を追及し、以て萬事を包括する人文大科學の進歩に貢獻するを得む。この立脚地を稱して、人文史的立脚地と云ふ。神話學は、宗教學にあらざり、また人類學に非ず。一個の獨立せる人文科學にして、宗教學、人類學、言語學等は、すべてその補助學科たる可く。從て獨立せる比較神話學は、宗教學的立脚地、若しくは人類學的立脚地と云ふが如き、狹隘なる立地をすて、凡て此等を包括する人文史的立脚地を取る可きなり。

植物精靈信仰の形跡として植物説話

植物精靈信仰は、精靈信仰の一部なり。精靈信仰はその性質に於て、世界的

植物精靈信仰

植物説話

なり、人類のなり。何れの民族も、その未開の時代に於て、嘗て一度、この信仰を有せざりしはなし。ラングが嘗て論ぜし如く、未開種族は、その文化の或階段に於ては、四圍の自然物を、自己と同等の水平線上に、在るものと觀察することあり。外物みな己れと等しく生命あり、活動あり。生命あり、活動あるものは、皆意志ありて、變形の力を有すと信ずることあり。此點に於ては、精靈信仰は、靈魂信仰と、聊か密接の關係を有すと云はざる可からず。植物精靈信仰は、自然精靈信仰の一部にして、今日尙この民間信仰を有する未開民族に於ては、この信仰の結果たる植物精靈説話を、その説話界に發見し得可く、既にこの信仰の階級を遙か後に遺せる、今日の文化民族に於ては、その傳承の低級神話界に、この種の説話を發見し得可し。諸神信仰の如き、偉大なる自然物崇拜の如き、動物拜祀の如きは、何人も直ちに之を理解し得可きも、植物精靈信仰に至りては、開化せる國民の間に於ては、聊か理解し難きの觀なきに非ざるが故に、特にこの信仰を擇びて、民間精靈信仰の一例として、茲に少しく述べんと欲す。植物精靈信仰の遺跡は、獨り植物説話に於て、之を求め得可きのみには非ず。

歐羅巴の植木  
説話

其他の説話中に於ても亦た時としてはその形跡を認め得可く、其他言語、風習、儀式、典禮の中にも亦た同様に之を發見し得可しと雖も、此等の凡ての部分に亘りて、普く之を追及せんことは、到底狹少なる紙面に於て、成し得可きことに非ざるのみならず、事の性質、比較神話學の領分以外に亘るを以て、茲には唯説話界中興味あるもの、一種たる植物説話に於て、少しく其形跡を求めて、この種の説話の性質の大體を示さんと欲す。既に古代希臘羅馬の説話界中に人間の植物に變化せしを説くもの多し。

- (イ) 美男サルチス、山の女精を慕ふて、思を遂ぐる能はず、化して水仙となり。
- (ロ) アポロ神の愛せし美童、死して一種の燕子花となり。
- (ハ) アドニス は野猪に咬み殺されて、其血より福壽草を生じ。
- (ニ) キバリツスは生ながら變じて一種の扁栢となり。
- (ホ) 森の精ベリデスは、同じく化して、一種の雛菊となる。
- (ヘ) フイレモン、バウチス夫婦は、神の惡によりて、人間の壽命過ぎて尙、一對の櫛樹として、永遠に榮へたりと傳へらる。中世紀の或説話に曰く、

變形説話

童子女松原

(ト) 或小女、旅なるその戀人の歸郷を待ちて、日々路傍に立ちて泣き暮らせしが、遂に化して、一種の野菊となれりと。  
歐羅巴の植物説話に就ては、その詳細は、之を他日に譲り、茲には専ら東洋の説話界殊に日本の説話界より、少しく此種の例を挙げむ。

- (イ) 頼風の妻死して、女郎花となり。
- (ロ) 『皿屋敷』の菊殺されて、菊その跡に生じ。
- (ハ) 虞美人死して、その墓に美人草を生じ。
- (ニ) 娥皇女英の涙は化して紫竹を生じ。
- (ホ) 定家の熱心は葛となりて、永く式子内親王の墓に纏ふ。
- (ヘ) 童子女松原『常陸國風土記』に曰く、

古有年少童子女、童稱那賀寒田之郎子、女號海上安是之嬢子、竝形容端正、光華鄉里、相聞名聲、同存望念、自愛心燃、經月累日、嬾歌之會、邂逅相過、于時郎子歌曰、  
伊夜是留乃、阿是乃古麻都爾、由布悉豆豆、

和呼布利彌由母阿是古志麻波母

娘子報歌曰

宇志早爾波多多牟止伊閔止奈西乃古何

夜蘇志麻加久理和乎彌佐婆志理之

便欲相語恐人知之避自遊塲蔭松下携手促膝陳懷吐憤既釋故戀之積疹還起新歡之頻咲于時玉露抄候金風々節皎々桂月照處淚鶴之西洲颯松颯吟處度雁之東路山寂寞兮巖泉舊夜蕭條兮烟霜新近山自覽黃葉散林之色遙海唯聽蒼波激積之聲茲宵于茲樂莫之樂偏耽語之甘味頓忘夜之將闌俄而鷄鳴狗吠天曉日明爰童子等不知所爲遂愧人見化成松樹郎子謂奈美松娘子謂古津松自古著名至今不改

所謂古史神話の源泉材料中に於ては此種の説話を發見するを得ず。此種の信仰の存在に關して微證を與ふるもの殆んど稀なり。此の如きは古史神話が主として高級神話の記録たるに止り低級神話は重にその傳承を口誦に依頼せし結果なる可く之によりて直ちに古代に於けるかの信仰の存在を否

定す可きに非ず。唯一二の稍々注意す可き事項あり最古の詩集たる『萬葉集』中に次の歌あり。

君が代も吾代も知らむ磐代の岡根の草をいざ結びてな

磐代の濱松が枝を引結びまささく有らばまた還り見む

磐代の野中に立てる結び松心もとけず古へ念ほゆ

玉葛實ならぬ木には千磐破る神ぞ著くと云ふ成らぬ樹ごとくに

忘れ草吾が紐につく香山のふりにし里を忘れぬが爲め

忘れ草吾が下紐に著けたれど醜のしこ草ことにし有けり

はじめの三首は草或は松樹の枝を結びて將來を約する事に關するもの一種の植物呪力信仰の形跡を示すものと見る可く第四は一種の樹木信仰の存在せしを示し最後の二つは呪力信仰を示す點に於てはじめの三首と同様なり。神木の神聖にして犯す可からざることは太古よりの信仰にして中古以來何れの神社も神木を有せざるはなし。但し古史神話は神木としては唯天香山の五百津眞賢木の一を記するのみ。樹木信仰と樹木祭祀とに關しては



中古以來の低級神話に於ては、其形跡の稍著しきを認むるも、太古の高級神話、即ち古史神話は、此點に關しては、全く何事を知らざりしが如く、毫も推論の根據を與ふることなし。

古史に見ゆる、一種特別の形式を有する、一群の樹木説話は、之を名づけて「大樹説話」と稱するを得可し。其數少からざるも、その形式に於ては、凡て同一なるを見る。『釋日本紀』に見ゆる二個の説話は、その例證とするに足る可し。曰く筑後國風土記云々、昔し棟木一株郡家の南に生ぜり。其高九百七十丈、朝日の影は、肥前國藤津郡多良峯を蔽ひ、暮日の影は、肥後國山鹿郡荒爪の山を蔽ふと。又曰く、播磨國風土記云々、明石驛家駒手の御井は、難波高津宮天皇の御世に、楠井口に生ぜり。朝日には淡路島を蔭くし、夕日には大倭島根をかくす。仍て其楠を伐りて舟を造るに、其迅きこと飛ぶが如く、一楫に七浪を去り越ゆと。此二個の説話は、其前半に於ては、全く同一なり。其樹を代りて、舟を造ると云ふ點に於て、第二の説話は「古事記」のものと同じ。楠の船材に適することとを説くもの、古來の記録甚だ多く、素盞鳴尊の神話また、このことを説く。此

大樹説話

梓

大樹精靈説話

點より論ずるときは、此種の説話は、唯此樹の性質を贊美するを目的とするものにして、樹木信仰或は祭祀とは、何等の關係をも有せざる可し。其樹の大なるを説く點に於ては、日本の大樹説話は、蓋し支那の大樹説話の摸倣なり。支那古代の文書に、此種の説話を記するもの頗る多し。

然れども、後世樹木精靈の信仰、漸く盛なるに及んで、かの説話とこの信仰と相合して、一個の大樹精靈説話を生じたり。『佐々木家記』に見ゆる説話は、即ち之なり。

天文十年辛丑六月二日、今日武佐より言上、地の三四尺或は一丈下に、木葉枝の朽たるを掘出す。希有の事なりとて、數箇處掘出返し見るに皆同じ。其物を獻ぜり。黒く朽たる木の葉の塊りたるなり。屋形、希代の事なりとて、國の舊き日記を見給ふに、其記に曰く、景行天皇六十年十月、帝甚だ惱むことあり。之に依て、諸天に病惱を祈れども、終に其驗なし。是に一覺と云占者あり、彼に命じ給ふに、一覺曰く、當國の東に大木あり、此木甚だ帝に敵あり、早く此木を退治せらるれば、帝の病惱平治せんと。之に依て、此木を伐るに、毎

大木と葛

夜伐る所の木、本の如く成り、盡ること無し。然して彼覺を召して問給ふに、伐る所の木屑、毎日焼かば、果して盡きんと云ふ。我は彼木の敵對たる葛なり。數年威を争ふこと久し。其志帝に差向けて申す。即時に搔消すが如くに失す、彼木倒れぬ。此木枝葉、九里四方に盛なり。木、大さ數百丈。之に依て帝の病惱平治す。

此説話に於ては、

植物の精靈

- (イ) 葛の精靈が、
- (ロ) 大樹の精靈を退治したるなり。
- (ハ) 『萬葉集』には、梅の精を詠じたる歌あり。
- (ニ) 高砂住吉の松の精は、老人夫婦として現はれ、
- (ホ) 『三十三間堂』には、柳の精のこを作り、
- (ヘ) 支那にては、芭蕉の精、女と化して、山中の庵に宿を求む。謠曲の中に、
- (ト) 杜若の精を説き、遊行柳の精を説き、西行櫻の精を説き、藤、朝顔、楓、菊等の精を説くは、蓋し作者の作意にして、直接に民間説話より、その材料を取りたるに

支那起原

は非ず。思ふに、植物精靈の信仰は、國民固有の信仰の一部ならんも、精靈説話は、一個の詩的産物として、或點に於ては、その起原を支那に求めざる可からず。『元中記』に、秦文公終南山の梓樹を伐りしに、中に青牛ありしと見え、『白澤圖』には、

木之精名彭候、狀如里狗、無尾、可烹而食之、

とあり、また『元中記』にも、

千歲樹精爲青羊、萬歲樹精爲青牛、多出遊人間、

漢桓帝時出遊河上、忽見一青牛、從河中出、直走盪、桓帝邊人皆驚走、大尉何公時爲殿中將軍、有勇力、輒走逆之、牛見公往、乃走還河、未至何公及牛、乃以手拔牛左足、脫以右手持斧、斫牛頭而殺之、此青牛是萬年木精也、

とあり、其他玉の精、金の精、山の精を記し、『白澤圖』にもまた、水の精を説き、火の精を説き、故井の精を説き、故門の精を説き、其他の種々の精の名を擧ぐることに、甚だ詳なり。

「アイヌ」人は、植物精靈説話と稱す可きものを有せざるも、尙植物に就て、興味

アイヌ人の植物説

伊奈利  
生木

ある説話を有す。或美しき説話によれば、福壽草は霧の中なる女神の化して、なりしものにして、花の美なるは、その前身たる女神の美しかりしに由る。此説話は前に挙げたる、一群の説話と比較す可きものなり。「アイヌ」人はまた、神の人間をば造りし時、柳の樹を以て其脊骨となしたりと云ひ、凡て人間の脊骨は柳にして、其處に人間の生命存在すと信ず。従て柳は守護の神たり、人生る時は柳の弊を造り、病に罹るときは亦た同じく柳を以て幣を造る。若し此幣にして、根を發して成長せば、病者速かに恢復して、生長を得可く、小兒は健全に成育して、壽命長かる可しと。此信仰は古の羅馬人、日耳曼人の「生木」に關する信仰と同一なり。日本民族も亦た、嘗て同様の信仰を有したり。「諸社根元記」に曰く、

山城風土記に云ふ、伊奈利社、伊奈利と云ふは、秦中家忌寸等が遠祖伊侶具秦公稻梁を積みて富裕あり。仍て餅を用て的と爲すに、化して白鳥と成り、飛び翔けりて、山峯に居り、稻成り生ひき。遂に社名と爲す。其苗裔に至りて、先過を悔ひて、社の木を抜て、家に植へて禱り祭る。今其木を植へて、生ひつ

けば福を得、其木を植へて、枯るれば、福あらず。

### 第三節 比較神話學の方法及神話の種類

人文科學

神話學は、一個の人文科學なり。人文科學とは何ぞ。ベックの定義に曰く、人文科學は人間の精神的生産物の認識なりと。この精神的生産物の生ぜし状態、これを生産せし國民の思想界に、再び吾人の身を移し、吾人自ら、その嘗て思考せられ、感受せられし如くに思考し、感受するに非ざれば、科學の要求に適合せりとは言ふ能はず。ベックの定義は、當然この觀念を預想するものなり。今日の學者は、更に一步を進めて、前代人民が殆んど無意識に蒙りたる、その精神的變化の徑路に闖入し、若し成し得可くんば、その精神的生生活に關して、彼等が傳へたる諸の事實もしくは吾人の研究して得たる、諸の事實相互の間に存する、原因結果の關係を確明し、史的發展の跡を明瞭ならしめんことを勉めざる可からず。かくの如きは、單に既存の事實の再成として、目す可きものに非ず、寧ろ未存の新物の創成として、特殊の價值を有するものなり。故に人文科學は、一個の法則もしく

史的發展

は技術に非ずして、法則の應用を要す。法則の應用は、或一定の人文區域に於ける智識を預想す。單に個々の事實の精査批判を以て、満足す可きに非ず。更に進んで、その統一的歴史的の構成を要す。

之を一個の神話學に就ていふも、亦た同じ。完全なる神話學は、低級神話學と高級神話學とを含む。神話學に表裏の二面あり、一方に於ては、國民の信仰を論じ、他の一方に於ては、表面の神話を論ず。信仰に變遷あり、神話に發達あり、兩者何れも、國民の精神的生産物に外ならず。完全なる神話學は、此精神的生産物たる信仰の發生、變化、發達の跡を考へ、この信仰の動機より發生したる凡ての神話をば、高級と低級との兩個の部分に就て、出來得る限り完全に叙述し、説明し、解釋するを以て、その目的とす。而して此目的を達せんが爲めに、廣き人文史的立脚地よりして、主として比較研究の方法を取るものを、比較神話學といふ。完全なる國民神話學は、唯或る一個の國民或は民族に就て、その神話の發生、變化、發達の跡を説き、その意義を明かにせんことを、目的とするも、比較神話學の補助なくしては、到底其の目的を完全に達し得ること能はず。神話の動機は、人類的なり、そ

神話學

國民神話學と  
比較神話學

の發達は國民的なり、人種的なり。一國民の神話は、その如何なる點に於て、人類的なりや、其何れの點に於て、純國民的なりや。其發達と變化とは、如何に外部の影響を蒙りたるや。或神話の成分中には、果して外來の分子を混ぜざるや。意義の明かなるが如くして、而も其果して然るを明言し能はざる神話、或は全く意義の不明なるもの、其の眞の意義は、果して如何。此等の疑問は、比較神話學によるに非ざれば、到底十分に之に答ふること能はざるなり。更に一步を進めて之を云はゞ、一個の人文科學としての神話學の目的は、比較神話學に依るに非ざれば、之を達すること能はざるなり。神話の動機は、人類的なるが如く、神話そのものも、其本來の性質に於ては、全く人類的なればなり。

神話學は個々の神話に就て、出來得る限り完全に、且つ明瞭に、之を叙述し、解明するを要するも、此場合に於て、必ず守らざる可からざる二個の要件あり。第一個々の神話の正當なる説明、第二、正當なる材料の排列。此の如くして後、はじめ神話の起原、時代及び其發達の跡を明かにし、相互の關係を知得するを得可し。傳承によりて存する神話、或は推論によりて得たる神話を、比較し、結合し、分配し

二個の要件

所謂神話解釋

て、以て統一的歴史的の構成を求むることは、素より神話學の職分なるも、かの所謂神話解釋に至りては、唯徵證の許す限りに於て、之を試み得可きのみ。凡ての神話をば、強て悉くその根本基礎まで追及せんと欲するは、不可なり。一個の神話と、その最後の根本基礎との間には、常に幾多の進化階段あり。屢ば、久しき時間的經路の、その間に存することあり。而して、此の進化階段と時間的徑路とは、多くの場合に於て、明かに推定するを得ざることあり。此の如き場合に於て、徒らに臆測を以て、神話解釋を企るは、決してその態度の、慎重を得たるものとは、云ふ可からざるなり。

人文科學の觀察可き事項

神話學は、一個の人文科學として、其方法に於ても、亦た一般人文科學の方法と異るところある可からず。純粹自然科學が、その研究の對象とする、純粹の自然現象と、人文的現象と相違する點に於ては、人文科學はまた精神科學と稱するを得可し。然れども、人文科學の研究者は、獨り精神的の現象にのみ關係して、自然現象をば、全く度外視するも可なりとするは、大なる誤謬なり。精神界の現象が、自然界の現象の影響を蒙り、自然界の事物が、人間の精神によりて、支配せらるゝ

相互作用

點に於て、人文科學はまた、自然をも觀察するを要す。神話の根本動機たる、人間の信仰が、自然と精神との相互作用と、如何なる關係に於て立つや、既に前節に於て、詳かに説明せしところの如し。相互作用は、獨り天然と精神との間に、存するのみに非らず、また個々の精神の間にも存在す。人文の發達は、主として、此の相互作用の結果なり。之の相互作用を媒介するものは、自然的の事物なり。然れども、また、此外に、一個の精神的現象あり。各の精神の内部に於て、生ずるものにして、之を稱して、心的現象といふ。人文科學はまた、此現象をも觀察せざる可からず。各の精神作用は、先づ物理的作用を惹起して、而して後に他の精神に及ぶが故に、個々の精神の間に存する相互作用は、精神と外界との間に存する相互作用の結果なりと云ふことを得可し。個人の心理的並びに物理的の作用によりて、此結果次第に廣大なる範圍に傳播し、普及するに至るなり。而して、此一時的の結果に、永遠の持續を與ふるものは、即ち人間の人文的の事業にして、此事業によりて、人文の發達進歩を來たす。農業、牧畜、制度、文學、法律、慣習等、凡て、この人文的の事業の名目中に、包有せらる。而して、此等の事業の豫定としては、個人の共同的

心的現象

永遠の持續

活動を要し、從て國家社會の組織を要す。故に人文科學の觀察は、小にしては、個人の心的現象より、大にしては、國家社會の制度文物に及び、その傍ら、四圍の自然をも、度外視するを得ず。神話學の觀察の範圍も亦た、全く之に同じく、四圍の自然界の觀察の必要なる、却て甚だ大なるを見るなり。

此觀察の直接の材料となり得可きもの、之を稱して、源泉といひ、その間接の材料となる可きもの、之を稱して、徵證といふ。故に徵證とは、源泉に關して、何事かを告ぐるもの、又告げ得るものにして、同時に源泉の缺乏を補充するものなり。

廣義に於ての源泉は、之を分けて二とす。其一は現在に於て、尙生存するものにして、自己、同胞、現存の國家社會並びに四圍の自然之に屬し、他の一は前代の人文、物的生産物にして、偶然の事情によりて、今日まで保存せられたるもの、即ち傳承、遺物、記録文書等すべて之に屬す。之を狹義に於ての源泉とす。神話學に於て、一般に源泉と云ふときは、通常記録文書と口碑傳承とを指す。故に源泉はその性質に於て、不完全なるものにして、徵證によりて之を補充するを要す。例へば日本國民の神話學に就て、第一種の源泉とは、現在の國家國民並びに四圍の自然現

源泉と徵證及び源泉の分類

神話學の源泉

例

象、國土の形狀、氣候、風土、動植物界を總稱し、第二種即ち狹義の源泉は、古史神話即ち古代の高級神話に就て之を云は、『日本書紀』、『古事記』、『古語拾遺』、『舊事紀』、各種の祝詞、諸國の風土記等は、其重なるものにして、諸社の緣起、諸國の風土記的叙作、其他『萬葉集』、諸種の格式等、何れも之を補ふ可く、口碑傳承に至りては、之を研究者の蒐集に一任す可く、豫め之を云ふこと能はざるなり。但し民族の系統所屬もしくは、その起原遷移の跡の、未だ明かに説明せられざる日本國民の如き場合に於ては、神話學者は、その第一種の源泉たる國民に關して、明確なる説明を有せざるが故に、他の場合に於けるよりも、多くの困難と戰はざる可からず。

現在の國家は、よし過去の國家の進化したるものとするも、數千百年の間に於て、幾多の變遷あり。今日の國家よりして、直ちに過去の國家を推斷す可からざるが如く、風俗習慣に於ても、亦た然り。現今の風習を以て、直ちに過去のそれを論ず可からざるなり。獨り、その變化の甚だ著しからざるものは、四圍の自然と人間とあるのみ。天体の運行、氣象界の現象の如きは、萬世を通して、殆んど變化することなく、國土、山川、氣候、動植物の如きは、勿論歲月と共に、多少の變化を免か

自然的源泉

れ難しと雖も、其大勢に於ては、亦た依然として、舊時に異らざること多し。人類に至りては、其生活、風習、思想、言語に於ては、數千百年の間に於て、非常なる進歩を示すも、その人類としての本性に於て、即ちその身軀の構成に於て、其生理的作用に於て、其生長發育の順序に於て、今日の人類は數千年以前の人類と、異なる所多からず。人類學者が、凡ての時代を通じ、凡ての民族を通じて、神話發生の根源を、同一なりとし、宗教學的、神話論者が、民間信仰の根本基礎を以て、古今を通じて、異なる所ある可からずと論ずるもの、寔に其理あり。此點に於て、現時の人間と自然とは、神話學の第一種の源泉たるを得るなり。

## 歴史的源泉

第二種の源泉を、歴史的源泉と稱するに對して、第一種の源泉は、之を自然的源泉と名づく可し。自然的源泉は、之を利用するに於て、最も便利なる形態を有し、利用の方法も亦た、簡單なるを得るも、歴史的源泉に至りては、その今日に殘存するは、全く偶然の事情に基くを以て、之によりて過去の人文を想像し、認識するに際しては、大なる注意と考慮とを要す。單に觀察を以て、其目的を達し得可きに非ず。更に推論によりて、之を補はざる可からず。故に源泉の蒐集は、第一の事

## 觀察と推論

業にして、其利用に至りては、之を推論に待つこと多し。

觀察し得可きものは、現存の事實のみ。過去の事實は、直接の觀察の範圍以外にあるが故に、史的認識は、推論に依るに非ざれば、之を得ること能はず。而して推論の因果的結合の法則による可きこと、亦た言を待たず。妄りに一個の史的源泉と、他の史的源泉とを結合して、其一を直接に他の源泉なりとし、或はその結果なりと、推定するが如きは、宜しからず。一個の史的源泉と、然らざる他の事實とを結合して、その間に因果の關係を發見するを要す。此の如くして、始めて統一なき、連結なき個々の史的源泉の間に、一個の因果的連絡を、求むるを得可く、史的事實の確定と、その統一的歴史的の構成とは、相伴ふては、じめて一個の神話學を組織するを得可し。此點に關しては、心的現象と物理的現象との法則、並びに兩者の相互作用の法則に關する、完全なる智識を要す。形式的論理學のみにては、到底十分の補助を與ふるに足らず。國民心理學及び其他の近世心理學の人文科學に與ふる利益は、決して鮮少にあらざるなり。

## 源泉の批判

源泉の蒐集は、成る可く、完全なるを要するも、蒐集し得たる多くのもの、中に

は有効なるものと、価値なきものとあり、真なるものと、偽なるものとあり。一見寸毫の価値なきが如くして、其實大に有益なるものあり。価値あるが如くにして、而も其實全く然らざるものあり。此區別は精査批判の後に非ざれば定まらず。單に一個の源泉として、分離して考察するときは、別に取るに足らざるが如く、見ゆるものも、全軀の結合に於ては、非常に重要な關係を有することあり。一般に一個の事實に關して、多くの源泉存する場合に於て、其中の特に正しと思はるゝもの二三を取りて、其他は悉く之を捨て、顧みざるが如きは、學者の通弊として、甚だ憂ふ可きなり。更に源泉を利用するに當りて、大に慎む可きは、その真相の誤解なりとす。源泉には、真偽相交るを常とす。真なるもの必しも悉く真ならず。偽なるものも、時として真の分子を混入することあり。之を識別すること、亦た神話學者に取りて、缺く可からざる要件なり。

源泉の眞偽

源泉の眞偽とは、果して何事を意味するや。試みに日本古史神話の史的源泉に就て、少しく之を説明せむ。前に擧げたる源泉の中にて、『舊事紀』を除きて、其他の記録文書は、史家皆之を眞なりとして、獨り此書のみは、國造本紀の一部の外

は、悉く之を偽作として排斥す。而も此書は、其編述の時代に於て、今日を距ること、記紀と甚しく異らざるは、略疑なきに似たり。之を偽作と云ふは、單に原作其ものに非ず、從て原作と全く同一なりと信ず可からずと云ふのみ。其作者の意志が眞を枉げて偽を傳へんと欲したるに在るを意味するには非ず。若し作者にして、原作の遺失を憂ひ、成る可く原作の趣を復活せんと、の意志ありて、誠實にその編述に従事したりとせば、その偽作たるは、毫も源泉としての其價值を損害するものに非ず。假令悉く之を信ず可からずとするも、決して全然之を排斥す可きに非ざるなり。之を要するに、此書の悉く信ず可からざるは、記紀の悉く信ず可からざると、其度に於て、甚しき相違なかる可し。記紀は勿論偽作には非ざる可きも、それが果して古來の傳承を忠實に傳ふるや、は疑問なり。

主觀的分子の混入は、偽作たると其結果に於て、甚しき相違なかる可し。『日本書紀』が、其中に多くの漢文を交へて、其編述の體裁に於て、支那の史乘に則りたるは、云ふまでも無く、編述者の思想、唐の制度文物の影響を受けしことの少からざるを證するものにして、既に此點よりのみ考ふるも、傳承の眞を悉く枉げざり

主觀的分子の混入と編述者の思想に與りたる影響



しや、否やは、大に疑ふ可きものあり。加之神武以來數十世を經過する間に、口誦によりてのみ傳承せられし、古代の神話と傳説と、幾度の改正を受け、幾度の變化を蒙り、幾何の異分子を混入せしや、測り知る可からず。安萬侶の上表にも、先代の敕語として、帝紀及本辭既に正實に違ひ、多く虚偽を加ふと聞く。舊辭を討覈して、偽を削して實を定め、後葉に流へんと欲すと見へ、『古語拾遺』にも亦た云ふ、書契以來、古を談ずるを好まず、浮華競興りて、還つて、舊老を嗤る。遂に人は世を歴て、彌新に、事は代を逐ふて、變改す。故實を顧み問ふに、根源を識るものなしと。之に依りて、其一斑を推測す可きなり。此等の記録が神代史として傳ふる所のものは、果して何物なりや。換言すれば、所謂神代史は、悉く史的事實なりや、悉く神話の傳承なりや、或はまた單に空想の詩的述作なりや、若しくは此等の混合なりや。此疑問の解答は、少しく後に譲りて、其何れに決定するも、編述者の意志の誠實にして、傳承の眞を失はざらんことを勉めしは、疑なきに似たり。紀は勅命により、嚴正なる一個の正史として、編纂せられしもの、毫も編纂者の意志を疑ふを要せず。拾遺もまた、召問を蒙りて、廣成の陳述せし所記に至りては、安

神代史の性質

萬侶の上表明かに、誠實の意志を示す。故に此等の記録の傳ふる所は、其當時に於ける傳承の眞相をば、甚しくは誤らざりしものと見て、大差なかる可く、若し本來の傳承を誤り傳へしとするも、そは其罪に非ざるなり。唯廣成の陳述は、聊か自ら爲めにする所あり。陳述者自身の主觀的分子の混入を想像す可く、其他の二書は、正史たるの點に於て、編述者の意志が、多少の抗束を免かるゝ能はざりしを察す可し。

史的源泉の成分の複雑

茲に日本古史神話の史的源泉に就て、云ひし所は、一般に凡ての文化民族の史的源泉に就ても云ひ得可し。總じて神話の史的源泉は、其成分に於て、甚だ複雑を極め、種々の異分子の混合せしもの多く、單純なるもの殆んど罕なり。太古の民族の未だ神話に就て、何等の觀察を有せざりし時代の產物たる、此等の史的源泉は、或場合に於ては、純粹の歴史として觀察せられ、或場合には眞の神統記として、或は神の啓示として、或は諸神の行爲の眞の記録として、信ぜられたるのみ。其眞相に關しては、何等の正しき概念をも有せざりしなり。試みに日本神代史に就て之を云ふも、其名稱の示す如くに、歴史として編纂せられ、歴史として信ぜ

## 神話的記事

られし神代史は形式上一個の天地開闢説を以てはじまり次に純粹の神統論に移り遂に叙事的記述を以て終る。勿論其裏面には多くの歴史的事實の存在す可く歴史がその内容の變化形式の發達に力を及ぼしたるは疑ふ可からざるも神話學の立脚地よりして其大體の觀察を試みるときは凡て神話的記事と稱す可く其間に多くの異分子の混入するを見るのみ。歴史的分分子あり社會的分分子あり説話的分分子あり一々茲に詳説するを得ず。

## 外國の影響

太古以來何れの民族も直接或は間接に他の民族との多少の交渉接觸の關係を有せざるは無く從て其人文的發達に於て幾何かの程度に於て外來の影響を蒙らざりしはなし。日本の神代史が其編纂者の思想に於てその編述の方法に於てその内容に於て外來の影響を示し外來の分子を含むが如く殆んど凡ての文化民族の史的源泉はこの種の影響を蒙り未開民族の口誦傳承も亦た同様の影響を受けしこと少からず。神話學者はその材料たる史的源泉を批判し精査するに際して深く此點に注意するを要す。比較神話學は此點に關して多くの例證を與ふるを得可し。例へば日本神話の史的源泉中には若し日本國民が神

## 二様の解釋法

話發生以前より此國土に住したりとすれば純國民的説話としては大に解釋に苦しむものあり。又た世界大擴布の説話にして比較説話學者が單一起源説を取らんと欲する如き種類のものにして其中に存するものあり。此の如き場合に於ては無關係的發生説と傳播説との二様の解釋法あり。無關係發生説を取る場合に於ても偶然の類似として解釋すると同一の動機より發生したるものと解釋するとの別あり。傳播説を採用するときは先づ其本源を確定して而して後その傳播の徑路と順序とを考へざる可からず。然れども人種の歴史未だ明かならざる今日に於ては此等の研究は未だ其の依て立つ可き基礎を有せざるを以て凡て一個の假定説として將來の研究を待たざる可からず。凡て歴史の不明なる民族に於ては何れも同様なりと知る可し。

## 因果的結合の考察

一個の史的源泉と一個の事實との間に存する因果的關聯は果して必然的のものなるや或は單に可能的なるに止るや。此區別を明確に認識する能はざる時は屢ば許す可からざる誤謬に陥ることあり。加之一個の源泉は單に一個の事實と結合することの可能なるのみならず同時に多くの他の事實と結合し得

可く、或は更に他の多くの源泉も同時に此の事實と結合し得可きことあり。この場合に於ては、凡ての可能なる因果的結合を試み、一つ毎に、此を精密に審査考察するを要す。審査考察に際しては、毫も個人的好尚を其間に働かしむ可からず。他まで公平無私なる可く、些の主観的傾向を、其間に挟む可からず。此の如くして審査考察したる、多くの因果的結合の中、其何れを必然的のものとして採用す可きや、は、因果的結合其もの、中に存する、客観的理由の強弱によりて、之を判定す可く、決して客観的理由の缺乏を以て、主観的判断を恕す可きに非らず。客観的根據缺如して、到底確乎たる判断を下す能はざる場合に於ては、唯一個の假定説を以て満足す可きのみ。

二個の源泉は、互に相一致することあり。此場合に於ては、兩様の説明の可能なるを見る。其一が他の原因となり、或は他に影響して、此類似一致を生じたりとするは、其一なり。兩者の間に、何等の因果的關係存せざるも、其根本原因の同一なるによりて、此一一致を來したりとする、其二なり。而して其判定は、主として比較研究の方法による。然れども、二個の神話を比較して、其類似を云ふに當り

## 源泉の一致

ては、單に皮想の觀察を以て満足す可きに非ず。根本原因を共にすることなく、又相互の間に、何等の因果的關係なくして、二個の神話の類似すること、之なきに非ず。此の如きを偶然の類似と云ふ。偶然の類似と、必然の類似との識別は、精緻周到なる觀察に非ざれば、之を得ること難し。

## 源泉の釋義

記録文書並びに口碑傳説は、神話學の史的源泉中、其最も主要なるものにして、之を最挾義の源泉とす。古史神話は即ち、其重なる一なり。史的源泉の釋義は通常之れを區別して、二つとなす。言語的釋義及び實質的釋義之なり。言語的釋義とは、他の國語或は現代の言語を用ひて、記録文書の文章を云ひ現はすを云ひ、實質的釋義とは、尙一步を進めて、詮義、解説、比較、例證等を用ひて、かの文章を説明するを云ふ。故に言語的釋義と云ふも、實質的釋義と云ふも、其度に於て差あるのみ。其本鉢に於ては異なることなし。十分の教育あり、智識ありて、理解力を有するものは、言語的釋義によりて、容易に記録文書を、了解し得むも、然らざる者に對しては、實質的釋義を要す可く、其の區別は、相對的にして、根本的に非らず。此の如く、釋義に二種あるも、其了解に至りては、唯一あるのみ。單に神話の文章

## 釋義と了解

に用ひられたる個々の文字を理解するも、未だ眞の了解には非らず。其個々の文章を理解するも、文章と文章との連絡、文法語格を理解するも、未だ眞の了解とは云ひ難し。神話は一個の詩なり、詩人の述作なり。之れを述作したる詩人が、之れによりて、云ひ現はさんと欲したる所のものを、完全に會得してはじめて眞に一個の神話を了解したりと云ふ可し。神話の源泉の釋義は、この了解を目的とす。

## 言語的釋義

釋義は云ふまでもなく、言語文字の意義の解釋なり。而して言語文字の意義に、二種の區別あり。一個の言語或は文字が、一般普通の意義に於て用ひらるゝ場合と、然らずして、特殊の意義に於て用ひらるゝ場合とあり。何れの言語文字が大抵此の二つの意義を有す。故に源泉の釋義に際しては、此二つを嚴密に區別するを要す。而して、一個の文字が、何れの意義に於て用ひられたるやは、通常文章の前後の關係、全體の性質の上より判定せらるゝなり。此判定は、一般に容易なるも、時としては、兩様の釋義何れも可能にして、其何れに従ふて可なるやを俄かに判定し難きことあり。此の如き場合に於ては、文章其ものゝ前後の關係

## 固有名詞

を考察すると同時に、述作者其人の地位と、その精神組織とを、考慮する必要あり。更に進んで、作者の凡ての他の文章を精査し、同様の部分を相比較するの必要あり。固有名詞は、其語源的の意義を離れて、考ふるときは、素より釋義の範圍以外に屬すと雖も、それが文章中に挿入せられたる場合に於ては、時としては、個々の文字に、特別の意義を與ふるの力あり。此點も亦た、釋義に際しては、注意するを要す。若し又固有名詞其ものゝ意義を尋ぬる必要ある場合に於ては、同様の釋義の範圍内に屬すること勿論なり。

## 言語學の必要

未だ曾て文書に載せられしことなく、單に民間の口碑によりてのみ、保存せられたる神話説話の如き、その釋義が、主として言語的たる可きは、云ふまでも無く、未だ文字の發明なき、未開民族の口誦傳承に於ても亦た、その釋義は、全く言語學の力に依頼せられざる可からず。比較神話學者が、文化民族の神話と、文字を有せざる未開民族のそれとを、比較するに際して、言語學の力を藉らざる可からざるは、主として此理による。神話學の補助學科として、言語學の必要は、此點に於て、特に著しく大なるを見る可し。

史的源泉の分類及びその批評

神話學の史的源泉たる成文神話は、其の傳承の方法に關して、之を三種に區別す可し。口誦傳承の一なり、板本其二なり、寫本その三なり。故に源泉の批評は、此三者の性質と、其起源との審査を以て始まる。板本と寫本とは、通常作者の名稱、出版の年月、記録者の名稱等を記し、或はまた、文書の來歴變遷等に關して、詳細の事を傳ふるものあり。然れども、此等の記事、必しも常に悉くは信ず可からず。作者必しも記録者に非ず。作者が文書を作爲してより、現存の木版となり、或は寫本となるに至るまでに、原作の文章、文字或は改竄せられ、増減せられ、或は全く變更せられしことも少からざる可く、其間には偶然の誤寫ある可く、故意の改正ある可く、止むを得ずして、訂正補充せしもある可く、作者の原作として傳へらるゝもの、必しも常に信ず可からざるなり。是に於てか、批判の必要起る。或は作者の時代履歷より、記録文書に關して、推定を加へ、或はまた反對に、記録文書の文體よりして、その時代と作者とを判定す。之を稱して、古文書學と云ふ。板本と寫本とに於ても、久しき年月の間に、幾多の變遷を免かれざるを見るときは、口誦傳承の變化を蒙ることの如何に甚しかる可きかは、容易に之を想像し得可

古文書學

口誦傳承の形式

し。此場合に於ても亦た、その批判の方法は、其主意に於て、古文書學と異なることなし。唯これに比して、無限大の困難あるの差あるのみ。而も批判の必要なるは、前者と毫も異なること無く、或は却てその大なるを見るなり。

古代の口誦傳承が、其形式に於て、定形なると、不定形なるとは、要するに國民の特性に歸す可きものにして、苟くも神話として、詩人司祭の精神的產物たる以上は、神話學の史的源泉たるに於て、其價值毫も異なる所ある可からず。唯此場合に於て、注意す可き二個の要點あり。形式と内容とは、表裏相待つて、はじめて一個の詩篇を構成するものにして、兩者の關係甚だ密接なり。従て、形式の内容に及ぼす影響をも、看過す可からず。神話の詩的形式は、屢ばその内容を壓迫緊束してその本來の面目を、毀損することあり。而も一定の形式を具ふるが故に、記憶に簡便にして、且つ妄りに之を變改増減し易からず。従て、久しき歲月の傳承の間に於て、變化改竄を蒙ること比較的に少し。不定形の口誦傳承は、此點に關して、甚だ其趣を異にす。既に一定の形式なきが故に、傳承の際、幾度もその内容の變化増減を蒙ることある可く、一部分の忘失遺却の甚だ容易なると等しく、その

形式と内容

補足、修正も亦た甚だ容易なり。思想の發達境遇の變遷と共に、絶へず幾分の變更、改竄、増大、補修、忘失を免かること能はざるなり。

詩的口誦傳承  
と散文的口誦  
傳承

詩的口誦傳承と散文的口誦傳承とは、その形式に於て相違あり。從て傳承の際に蒙る影響の多少に、差あるのみならず、亦た神話時代の之に對する、觀察の態度に於て、著しき相違あり。前者は、その本來の性質に於て、詩的要素を有すること、著しきが故に、國民中の多少開化せる、上層の部分に非ざれば、之を理解すること能はず。從つて貴族的の性質を有すること多く、國民上下全體の共有財産となるに於て、稍々大なる困難あり。自由なる詩人の想像、其中に力を逞ふること多きに從ひ、次第に純粹の史的傳承たる性質を失ふて、遂には全く純粹の文學的述作と化し、了りて、傳承者の之に對するまた、一篇の詩篇を以てするに至る。從て詩人の玩弄物となるの弊なきに非ず。散文的口誦傳承は、普く上下を通じて、理解せられ得るの性質ありて、獨り貴族詩人のみの專有物とならざるが故に、一般に史的傳承として觀察せられ、國民の之に對する、其態度に於て、大に異なる所ある可く、詩人の自由想像の產出物として、之を史的傳承以外に、遠け去るが如き

詩人の玩弄物

こと決して常に之あるを見ず。『吠陀』詩篇の如き、希臘詩聖ホメロスの二大雄篇の如き、北歐の『エッダ』神歌の如きは、其性質に於て、稍々前者に近く、日本古代の神話の如きは、其趣に於て、聊か後者に近かる可し。

徵證の批判

徵證の批判も亦た源泉の批判と、その必要の度を等くす。古代の神話に關して、後世に告ぐる所あらんが爲めに、作爲せられたる著作の、徵證たるは勿證、引證、論及、日記、書簡の類に至るまで、苟くも神話に關して、何事かを教ふるもの、教へ得るものは、悉く之を徵證と稱す可し。何れの徵證も、多く主觀の分子を混入せざるはなし。此分子を客觀的根柢より、悉く誤なく分離せむことは、非常の難事なり。而も源泉のみにては、到底神話學の目的を達すること能はざるが故に、此困難また忍ばざる可からず。徵證の批判は、その一面は、文書批判に等しく、他の一面は、文藝史學の範圍に屬す。この起原と時代との判定は、文藝史學と同様の方法によるに非ざれば、なし能はず。時としては、一個の事件に關して多くの徵證の存することあり。此場合に於ては、此を利用するに先つて、其相互の關係を究明するの必要あり。此また文藝史學的の事業なり。

方法とその應

以上は神話學の方法に關する一般の原理にして、其大體に於て、一般人文科學に於けると異なることなし。その自然的源泉の研究に關しては、凡ての自然科學は、其補助學科たる可く、歴史的源泉の研究に際しては、凡ての人文科學は、其補助學科たる可く、殊に言語史學と文藝史學の必要なるを見る。若し、此の如くして、得たる材料の適當なる配列と、その統一的組織的の構成とに至りては、學者の天才に待つ所多く、豫め其方法を論ずるを得ず。一般に方法の叙説は、如何程精緻細密を極むるも要するに一個の形式論たるに過ぎず。一個の神話學をして、神話學たらしむる所以のものは、方法そのものに非ずして、其方法の應用如何に存ず。而して其應用の適否巧拙はまた、學者の天才如何による。

神話の種類或は分類に關しては、神話學者は多くの名目を立てたり。高級神話と、低級神話との區別に關しては、既に前に之を述べたり。低級神話はまた、民間神話と稱することあり。高級神話は、大抵司祭詩人の製作に係り、國民の宗教と關係すること、甚密接なるが故に、或時に之を稱して、宗教神話と云ふことあり。其中に含有せらるる、祭祀に關する神話其他之に屬するものを稱して、祭祀

成文神話の分類

神話或は「司祭神話」と云ふことあり。諸神の化生に關するものを、化生神話と云ひ、天地の起原に關するものを、天地開闢神話と云ひ、國民の重要なる産業の一たる農業に關するものを、農業神話と云ひ、諸神の系統を説くものを、神統論的神話と云ひ、其他成文神話中には、風習に關するものあり、之を、風習神話と云ひ、英雄神話の混入あり、説明神話の混入するあり。説明神話は、神話の支屬にして、其中に更に多くの名目あり。成文神話中に混入する遊離説話中にもまた、「道德説話」、「動物説話」、「變形説話」、「神婚説話」其他多くの名目あり。今試みに文化民族の成文神話に就て、其成分を分析するときは、略左表に示す如きものを得可し。希臘、印度、日耳曼、日本等の成文神話は、大抵此表に従て、其成分を分析するを得可く、未開民族の神話もまた、其中の幾分かを示す可し。但し、こは大體の分類にして、個々の場合に對しては、必しも精密に適合せざるものと知る可し。

國民神話の名目的分類

甲、高級神話或は狹義に於ての國民神話

乙、低級神話或は民間神話

成文神話の  
目的分析表

成文神話の成分

- イ、 天地開闢神話 附 人間の起原に關する神話
- ロ、 神統論的神話
  - 化生神話
- ハ、 祭祀神話 附 司祭神話
- ニ、 農業神話 或は 産業神話
- ホ、 諸神の行爲事業を語るもの 即ち 純粹神話
- ヘ、 宗教神話
- ト、 風習神話
- チ、 天然神話
- リ、 英雄神話 或は 勇者譚 或は 傳説
- ヌ、 遊離神話
- ル、 説明神話

知る可し、高級神話の重なる史的源泉たる成文神話中には、多くの民間神話的

神話の多面的  
性質

異分子を混入するを。然れども神話は元來其性質に於て甚多面的なるが故に、  
 豫め若干の名目を立て、個々の神話を悉く其所屬に従ひて分類せんことは、到  
 底不可能のことなり。一個の神話にして、同時に天然神話たり、且つ人事神話た  
 り、司祭神話たると同時に、説明神話たり、其一面に於ては、十分に天然神話的解釋  
 を可能ならしめつゝも、他の一面に於ては、風習神話として解釋す可く、更に他の  
 一面に於ては、祭祀神話として解釋せざる可からざるが如きは、神話學に於ては、  
 甚だ普通の現象にして、神話に變化あり、發達あるを知る者は、毫も之を怪しむこ  
 と無かる可し。其一面のみを見て、他の一面を察せず、唯一個の解釋のみを施し  
 て、他の解釋を試みず、甚しきに至りては、之を否定するが如きは、大に不可なり。  
 故に姑く成文神話を、個々の名目の下に分類するを避けて、その成分に従て、觀察  
 するときは、大體に於て、次の五つを區別し得可し。

成文神話の成  
分

成文神話の成分的分類

- 一、 天然の分子
- 二、 宗教的分子



- 三、國家的分子
- 四、社會的分子或は人事的分子
- 五、説話的分子

天然の分子に關しては、更に説明の要なし。宗教的分子に關しては、宗教神話、司祭神話、祭祀神話が此性質を有するは、云ふまでもなく、神統論的神話、純粹神話、化生神話等もまた、多少この分子を含有す可く、罪惡、贖罪、呪咀等、一般の宗教的信仰と何等かの爲す所ある神話は、凡て此分子を有すと知る可し。社會的分子、或は人事的分子を有するものは、凡ての人事神話、社會的神話をばしめとして、風習に關するもの、社會的生活に關するもの、其他民間醫療の術に關するもの等、悉く然らざるは無し。一般に「人事神話」と云ふときは、天然神話に對して、凡ての他の神話を指すものと知る可し。國家的分子とは、その國民の國家の組織成立、主宰、政治並びに國家的事件に關して、或は説明を與へ、或は却てその影響を、内容と形式との上に示すもの、説話的分子とは、純然たる神話にも非ず、史的傳説にも非ざる、遊離説話的の分子にして、英雄神話中にも、此分子頗る多し。

説明神話

分類

説明神話或は説明説話は、凡て或る事物或は現象に關して、其由來を説明するものにして、其根本的性質に於ては、凡て同一なるも、其中に多くの區別あり。之を大別して、社會的現象を説明するものと、天然現象を説明するものとの二つと爲す可し。社會的現象を説明するものの中には、生死の起源を説明するものあり、結婚の起原を説明するものあり、風習の起原を説明するもの、俚諺の起原を説明するもの、言語の起原を説明するもの、器物の起原を説明するものあり。天然現象を説明するものの中には、亦た多くの區別あり、即ち左表の如し。

説明神話或は説話の分類

第一、社會的現象に關するもの

- イ、人間界生死の起原の説明
  - ロ、結婚の起原の説明
  - ハ、俚諺の起原の説明附名稱の起原の説明
  - ニ、風習の起原の説明附器物の起原の説明
- 第二、民間天然科學的説話

- イ、民間天文學的説話
- ロ、民間地理學的説話
- ハ、民間動物學的説話
- ニ、民間動植物學的説話

例

社會的現象の起原に關して

- (一) 何故に人間界には生死あるや、  
基督教神話は答へて曰く、人類の始祖アダム、エブ神の禁を犯して、樂園に於て、生命の樹の實を食へり。之に依りて、神怒りて其罰として、分娩の苦痛を興へ、勞働の苦痛を興へ、土より作られし者は土に歸せよと咀へり。人間界に生死あるは茲にはじまると。
- (二) 人間は如何にして、結婚の道を知るに至りしや、  
日本神話は答へて曰く、伊弉諾伊弉册二神、鶴鶴の交尾するを見て、はじめて男女交媾の法を覺り給へりと。

生死

結婚

俚諺

名稱

- (三) 俚諺の起原に關して、日本神話中に次の例あり。  
『古事記』に、天若日子が、天神の賜ひし天之波士弓、天之波士矢を以て、高天原より遣はされし、雉名鳴女を射殺せし時、其矢雉の胸を貫きて、逆まに射上げられて、天之安河の河原に坐す。天照太神の所に至る條に、記して曰く、是に高木神、此矢は、天若日子に賜へりし矢ぞかしと、詔ひて、諸の神等に示て、詔く、若し天若日子、命を違へず、惡神を射たりし矢の來つるならば、天若日子に中らざれ、若し邪心あらば、天若日子此矢にまがれと、詔ひて、其矢を取らして、其矢の穴より、衝き返へし給ひしかば、天若日子が、胡床に寝たる高胸阪に中りて死にき。亦た、其雉還らず。故、今に諺に、雉の頓使ひと云ふ本是なりと。『舊事紀』は曰く、世人の謂ふ所の、返し矢畏る可しとは、是の縁なりと。此時遣はされしは、雉と鳩との二つなりと記して、又曰く、此雉も鳩も降り來て、粟田豆田を見て、留りて返らず。是所謂、雉の頓使、亦た、豆見て落居る鳩とは、是の縁なりと。
- (四) 名稱の起原に關する説明説話は、凡ての民族を通して無數なり。

『播磨國風土記』揖保郡美奈志川の條に、曰く、美奈志川と名くる故は、伊和、大神の子、石龍比古命、妹石龍比賣命と二神、川の水を相競ひ、妹神は北方越部村に流さんと欲し、妹神は南方泉村に流さんと欲す。時に妹神、東山の岑を踏へて流し下す。妹神之を見て、理に非ずと爲し、即ち指櫛を以て、其流水を塞ぎて、岑邊より溝を開て、泉村に流して格ふ。爾に妹神復た泉底の川に到り、流を奪ひて、西方桑原村に流さんとす。是に妹神遂に之を許さず、密樋を作りて、泉村の田の頭に流し出す。此より川の水絶て流れず。故に无水川と名くと。

(五) 風習の起原に關する説明神話

伊弉諾神逝去せしその妻神を見んとて、黄泉國に行きし時暗かりしかば、其湯津爪櫛の雄柱一箇をかぎて、一箇火を擧げて殿内を見る。『舊事紀』は、茲に附記して曰く、今の世の人夜、一箇火を忌み、亦夜、擲げ櫛を忌むは、是の縁なりと。素盞鳴尊、その罪を贖はんとて、鬚を抜き、爪を殺ぎ、また手の爪、足の爪を以て吉棄凶棄物と爲す。茲にも亦た附記して曰く、世の人慎んで、己が爪

風習

器物

を收むるは、是の縁なりと、素盞鳴尊の宿を衆神に乞ひて、拒まれし條にも亦た附記して曰く、爾より後、笠蓑を著て、他人の屋内に入るを諱むは、是の縁なりと。

(六) 器物の起原に關する説明

支那の神話に曰く、燧人出でて、はじめて金を鑄て刃を作り、伏羲はじめて網を作り、神農出でて、茲にはじめて耒耜ありと。

(一) 民間天然科學的説話の例

民間天文學的説話

(イ) 日月交替 日本神話は説明して曰く、月讀神、保食神の口より、食物を出せしを怒りて、劔を抜て、保食神を殺し、而して後に、具さに其事を天に復命す。

此時天照太神甚しく怒りて曰く、汝は悪しき神なり、相見る可からずと。

此より後、日神と月神と、一日一夜隔て離れて、住むに至れりと。

(ロ) 月の斑點に關して

(甲) 錫蘭島にては、釋迦嘗て遍歴せし折、兎ありて吾身を殺して、釋迦の食に

月の斑點

供せんと申出てしが、釋迦之を憐みて、即月中に移して、萬人の共に、仰き瞻得る様に計れりと云ひ。

(乙) 支那にても、月中の兔と云ふこと、甚だ舊し。

(丙) サモア群島にては、月を辱めし女の、月に呑み込まれしなりと云ひ。

(丁) ホッテントット人は、月の面を兔の傷けしその傷痕なりと云ひ。

(戊) 歐羅巴にては、一般に「月中の男」と云ふ。

(二) 民間地文學的説話

(イ) 干満潮の理由如何 「アイヌ」神話は答へて曰く、世界創造の以前に、混沌の中に大なる魚あり。神この魚を基礎として、世界を造る。此魚世界の下にありて、其口を開きて水を呑む時は干潮となり、水を吐く時は満潮となる。

(ロ) 夏と冬の交代 希臘神話に曰く、春の神ツェレスの女ペルセフォネ、下界なる男神の許に在る半年の間は、地上の冬にして、上界なる母神の許に還り居る半年の間は夏なりと。

民間地理學的説話

(三) 民間地理學的説話

(イ) 富士筑波の説明説話は、前節に述べたり。

(ロ) 『出雲國土記』には、臣津野神の「國引」の説話あり。

(ハ) アイヌ神話に曰く、蝦夷島は男女二神の造りしものにして、男神は東南海岸を造り、女神は西海岸を造る。互にその成功を競ひしが、女神は偶然アイオイナカムイの妹に逢ひ、女の習慣として、喋々相語りて多くの時間を空費し、男神の既に其業を終りしを見て、大に驚きて、俄に急きしが故に、西海岸は、東海岸に比して、甚しく粗悪險阻なりと。

(四) 民間動植物學的説話

(イ) 海鼠の口の拆けたるは、天受賣命紐小刀を以て、其口を拆きしによる。

(ロ) 蚊蠅、蛇等の害蟲は怪物の死屍を燒きし灰より生じたり。

(ハ) 焚かれし魔神の灰の赤きは赤猫、黒きは黒猫、白きは白猫となれり。

(ニ) 蛇の蛙を食するに至りしは、悪魔の之を教へしによる。

以上三個の説話は、「アイヌ」説話なり。

民間動植物學的説話

(\*) 驢馬の背に、十字形の黒き斑點あるは、嘗て基督を乗せし紀念なり。  
 (へ) 兎の尾の短く、狐の尾の長きは、狐の之を咬み取りて我有とせしによる。  
 此二個は、共に歐羅巴の説話なり。  
 (ト) 何故に茶は眠を奪ふや 支那の説話は答へて曰く、昔し、隱者あり、日夜法を修むるに、睡魔の襲ふ所となりて堪へ難し。是に於て、兩眼を剔抉して、地上に投げ棄てしに、自ら之より一種の植物生へ出てたり。此れ即ち茶にして、其眼を奪ふは、此理に依るものなりと。  
 (チ) 何故に白楊の葉は、絶へず震ひ動くや 歐羅巴の説話には曰く、罪を犯せし、基督の弟子ユダス此樹に懸りて死す。これより此樹の葉常に震ふと。  
 (リ) 基督の十字架に上るに先ちて、刑吏等柳の枝を以て、基督を鞭てり。これより、此樹此の辱に過ひしを悲みて、天を見ることが能はず常に其枝を地に向て垂るゝに至れりと。  
 民間天然科學的説話に關しては、數百の例證を擧げんこと甚容易なるも、茲には唯その性質を示さんが爲めに、二三の例に止む。説明神話或は説話の性質は、

以上の例證によりて、明かなる可し。遊離説話に關して、後章に於て更に論ずるの機ある可く、神話の其他の成分に關しても亦た後章に詳かに之を説明するを得ん。

## 第貳章 天然神話

### 第一節 太陽神話

茲に太陽神話と云ふは、嘗て一派の言語學的比較神話學者が、其神話解釋の唯一の方法として立てたる名目、太陽神話とは同じからず。かの派は、凡ての神話をば、太陽神話なりとして、言語疾病の説によりて、之を説明せんと試みたり。其説の根本に於て誤謬なることは、既に前に論ぜし所の如し。然れども、人間四圍の自然界が、神話發生の根本動機の一にして、氣象界の現象が、神話の發生に與つて力を有し得ることは、争ふ可からざる事實にして、嘗て言語學的比較神話學者が、太陽神話と名づけたる如き種類の神話にして、之を諸の民族の神話中に、發見し得らる可きを信ずるは、必しも不當に非ず。唯かの派の學者が、印度日耳曼神話に於

所謂太陽神話  
 説の運命

て、太陽神話として、釋解したるもの、殆んど凡てが、誤謬なりしのみ。言語學的神話學派は、印度日耳曼神話の範圍に於ける、その太陽神話説の、反對論者によりて、根本より覆されしを見て、更に他の未開民族の神話に於て、その説を確立せんと試みたり。然れども至る所強固なる反對説に遭遇して、其説遂に一般に認識せらるゝに至ること能はざりき。然れども之によりて、太陽神話と稱す可きものは、凡ての神族の神話を通じて、全く之なしと信ずるが如きは、速断たるを免れず。現に、日本神話に於て之あり、支那神話に於ても亦た之あり。今此二個の例證に就て、少しく述ぶる所ある可し。恐らくは、太陽神話の名目之によりて、新なる意義に於て、復活するを得ん。

支那の舊記は、黄帝と蚩尤との争に就て、記する所多し。此記事が、果して純粹なる歴史的の事實を傳ふるものなりや、或は、半ば歴史的にして、半ば、古人の虚構に止るや、或は歴史的の裏面を有する神話的の記事なるや。支那古代史の研究、未だ殆んど云ふに足らず、支那神話の研究未だ殆んど着手せられざる、今日に於ては、以上の疑問に對して、到底正確なる答を爲すこと能はざるなり。然れど

黄帝と蚩尤との争

も、比較神話學の上より、之を觀察するときは、兩者の争は、其一面に於て、天然神話的の解釋を施し得可きの、餘地あるが如し。或は太陽神話としての解釋を、或點に於て、可能ならしむるが如し。數個の源泉中に次の如き節あり。

黄帝與蚩尤戰于涿鹿之野、蚩尤作大霧、兵士皆迷、

黄帝與蚩尤戰于涿鹿之野、常有五色雲氣、

蚩尤幻變多方、微風召雨、吹煙噴霧、黄帝師衆大迷、帝歸息太山之阿、昏然憂寢、王母遣使者、被玄狐之裘、以符授帝、佩符既畢、王母乃命九天玄女、授帝以三宮五音陰陽之略、太乙遁甲六壬步斗之術、陰符之機、靈寶五符五勝之文、

蚩尤作兵伐黄帝、黄帝令應龍攻冀州之野、應龍畜水、蚩尤請風伯雨師縱大風雨、黃帝乃下天女、曰魃、雨止、遂殺蚩尤、魃不得復上、所居不雨、叔均言之帝、後置之赤水之北、叔均乃爲田祖、

蚩尤は果して何者なるや。源泉徴證甚だ不完全にして、精密に推定し難しと雖も、その大霧を作りしと云ひ、風を徴し、雨を召し、煙を吐き、霧を噴きしと云ひ、大風雨を縦にせしと云ふ點より、觀察するときは、風雨に甚だ親縁あるものたるこ

暴風雨の神としての蚩尤

とは、云ふまでも無く、風伯雨師は、風神雨神なり。風神雨神を率ひて、大暴風雨を起すものは、蓋し暴風雨の大なる人格化なる可し。蚩尤を以て、暴風雨の神なりとするは、神話學上恐らく誤れる判定には非ざる可し。他の民族の神話に於ても、同様なる天然現象の人格化を求むるを得可く、而して蚩尤が此場合に於て、社會の人文的進歩を阻害する悪神なること、暴風雨の神としての蚩尤が、平和を破り、災害を興ふる暴風雨の人格化なること、亦た容易に之を想像し得可し。

黄帝の性質

黄帝は蚩尤と正反對の地位に立ち、一個の人文的英雄神たるの性質を有す。その人文的事業に就ては、古史に記するところ多し。其蚩尤と戦ふに際しては、上天の王母、玄女を遣はし、兵法を授け、神符咒力を興へて、之を助けしと云ふ、後ち垂髫の龍に迎へられて、白日昇天せしと云ふ。蚩尤を以て、人文阻害の悪神なりとせば、黄帝は當さに、人文擁護の善神なりと云ふ可し。支那古代の傳承に於ては、國家最初の元首は、大抵其名によりて、其性格を示す。天皇と云ひ、地皇と云ひ、人皇と云ひ、有巢と云ひ、燧人と云ふ、庖犧と云ふ、皆然らざるなし。炎帝神農は、其名の示すが如く、農業の保護神なり。農業は太陽の恩恵に依るに非ざれば、持續

人文擁護の善神

し發達すること能はず。炎帝は此點に於ては、太陽神ならざる可からず。黄帝は炎帝に次て、天下を治めしもの、其性質は、其名稱よりして、之を想像し難しと雖も、黄の文字は、或は太陽若しくは田土の色としても解し難きに非ず。蚩尤との争の説話に於ては、暴風雨神の反對として、太陽神たるの性質を有すること、早の神たる魃を得て、蚩尤を殺せしと云ふ點に於て、之を想像し得可し。

太陽神話の根柢

黄帝と蚩尤との争を以て、太陽神話とし、太陽と暴風雲雨との争闘なりとする此説明は、勿論其根據に於て、甚しく薄弱なる所あり。蚩尤の暴風雨の神なることは、稍々有力なる根據によりて、之を云ひ得可きも、黄帝の太陽神なることは、要するに、一個の臆斷に過ぎず。然れども、此説話が、其或一面に於て、太陽神話としての解釋を、可能ならしむることは、必しも黄帝の太陽神たることの、確定せらるゝを要せず。蚩尤の勢力は、その大風雨を縦にし得る點に存ず。黄帝の魃を下すや、此大風雨止み、蚩尤力を失ひて殺さるゝに至る。魃は旱の神なり、旱は太陽の作用なり。即ち太陽の威力によりて、蚩尤征服せらるゝに至りしなり。太陽神話なりとする、天然神話的解釋は、その根據をこゝに求む。而して此根據は、動

魃

かす可からざるなり。但し此神話が其他の一面に於て、明かに人事神話的解釋を許すも、それは少しも、天然神話的解釋の可能を妨ぐるものに非ず。或はまた古代史研究の結果、純歴史解釋の可能なるに至らんも、亦た少しも、かの解釋の可能を妨ぐることに無きなり。神話の多面的性質を有する結果として、此の如きは、少しも珍しき現象には非ず。

尙此神話解釋の附録として、一個の注意すべき事項あり。

黄帝之時有蚩尤兄弟八十一人、竝獸身人語、銅頭鐵額、威振天下、天遣玄女授黄帝兵信神符、制蚩尤、帝因使之主兵、以制八方、蚩尤沒後、天下復擾亂、黄帝遂畫蚩尤形像、以威天下、天下咸謂蚩尤不死、八方萬邦皆爲弭服。

東海中有流波山、入海七千里、其上有獸、狀如牛、蒼身而無角、一足入水、則風雨、其光如日月、其聲如雷、其名曰夔、黄帝得之、以其皮爲鼓、擡以雷獸之骨、聲五百里、以威天下。

希臘神話に、怪物メドゥーザあり、相貌醜怪、見るもの畏れて石に化す。英雄ペルソイス、智謀を以て、之を征服し、其頭を斬て携へ歸り、之を義戰の女神アテーテに

希臘神話の「エギス」との比較

アテーテの胸甲

天照太神と素戔嗚尊との軋

日神

捧ぐ。女神の胸甲に見ゆる、怪物の顔面は即ち是にして、之を稱して「エギス」と云ふ。女神この楯甲を以て、戰に臨む時、向ふ所として勝たざるはなく、天下皆畏れて服す。黄帝の蚩尤の畫像を以て、天下を威せしが如き、怪獸夔を以て、鼓を作りしが如き、全く同一の筆法なり。此の如きを稱して、偶然の類似と云ふ。

日本神話中の有名なる一節、天照太神と素戔嗚尊との軋の一段は、其中に國家的分子あり、宗教的分子あり、社會的分子ありて、種々の解釋可能なるも、其中に天然的分子を含むことは、また顯著なる事實にして、此點に於て、太陽神話としての解釋の可能なるを見る。

天照太神の稱號は、既に此神の太陽神なることを示し、古史神話も亦た、屢ば此神を日神と稱す、天照は天を照らすの義、天を照らすものは、云ふまでも無く、太陽なり。また大日靈尊とも稱し、日靈は即ち日女にして、太陽の女神の義なり。その生出の神話に曰く、伊弉諾伊弉册二尊、俱に議りて曰く、吾已に大八洲及び山川草木を生めり、何ぞ天下の主たる者を生まざらんと。先づ、日神を生む。此子、光華明彩、六合の内に照徹す。二神喜て曰く、吾が息多しと雖も、未だ此の如き異靈



素盞鳴尊

の兒あらず。久しく此國に留る可からず、早く天に送て、授くるに、天上の事を以てす可し。次に月神を生む。其光彩、日に亞ぐ、以て日に配して治む可し。亦天に送ると。日神の天然の基礎の太陽なること、此神話によりても明なり。

古史神話は、日月、素三神出現の條に、素盞鳴尊の性質を述べて、此神勇悍にして、常に哭泣を以て行と爲す。故に國中の人民を、天折せしめ、又青山を變じて、枯山と爲し、河海を悉く泣き乾す。是を以て、惡神の音なひ、狭蠅なす皆わき、萬の物の妖、吹く風の如くに皆發ると云ひ、或は又素盞鳴尊は、是れ、性殘害を好む。故に根國を知らしむとも記す。此等の記事によりて、察する時は、素盞鳴尊は、甚だ勇悍強暴の性質を有するが如し。但しその青山云々の文字は、其強暴猛烈なる性質を形容せんが爲めの、詩的修飾にして、之を直ちに、文字の儘に解釋するは、宜しからず。而して、其勇悍強暴なる性質は、如何に此神の行爲に現はれしやと云ふに、啼泣、慟哭に於て、現はれしと云點に於て、諸説一致す。即ち泣哭は、此神の根本的性質と、一致するものにして、青山を泣き枯らし、河海を泣き乾すと云ひ、萬妖悉く起ると云ふは、此泣哭の狀、或は其結果の、甚だ恐る可きを、形容せる者なり。若し

泣哭

太陽神話説

天然の解釋の一方の根據

此偉大なる神格にして、天然の基礎を有すとせば、之を暴風の神なりとせざる可からず。自然界に於て、甚しく號哭して、其勢の猛烈なるもの、其結果の恐る可きものは、暴風を措て、他に求む可からざればなり。

素盞鳴尊の、父神の許を得て、姉神なる天照太神と相見んと欲して、天に昇りし時に、溟渤之が爲めに、轟きたゞよひ、山岳之が爲めに、鳴り响へたり。山川悉くに動み、國土皆震りぬとあり。之れ實に、海島國に於ける、暴風雨襲來の狀を記するものにして、素盞鳴尊の語に、是を以て、雲霧を跋み、涉り、遠く自ら參て來つとあるは、此説明と一致するに似たり。此神話を以て、一個の空中神話なりとし、或は太陽神話なりとするは、必しも根據なき議論には非ず。二神の争闘、軋轢の神話を以て、直ちに、純粹の天然神話なりと論ずるには、非ずして、其天然の解釋の可能なるを、認識せんと欲するものなり。其大體に於て、人事神話的解釋の可能は、寧ろ自明の事實にして、之を云ふの必要なし。

試みに二神誓約の條を見るに、素盞鳴尊の劍の咒力によりて、化生せし、多紀理比賣、命と多岐都比賣、命とは、その名稱何れも、泡沸沫騰に關係あり、天照太神の玉

暴風雨神

社會的分子の存在

の咒力によりて化生せし、天之苦毘能命、天津日子根命、活津日子根命及び熯之速日命は、何れも太陽に關係あり。此等の男神が太陽に關係あるは、天照太神の太陽神なるに依るものとすれば、かの女神が泡沫沸騰に關係あるは、素盞鳴尊の天然の基礎の暴風雨なるを示すものなりと論ずるも、恐らく不當に非ざる可し。而素盞鳴尊が滄海の主宰者なることは、既に古史神話の明かに記する所なり。而して海島國の暴風雨が海洋と關係あるを考ふれば、海上の主宰神が暴風雨の神たるは、決して理解し難きことには非ず。天上光明の神と反對の性質を具へ、滄海の主根國の主として、暗黒の性質を有し、啼泣號哭を行爲として、昇天に際して、國土を震動せしめ、滄海を沸騰せしむる素盞鳴尊は、暴風雨の神に非ずして、果して何の神ぞ。勿論二神の誓約は、風習の反射として、解釋するも宜しく、玉と劍とをさがみに噛みて、吹き棄つる氣噴の狭霧に、三女神、六男神の化生せしは、器物咒力化生の神話なりとも説明し得可からむ。而も天然神話説は、此化生神話に、其一方の根據を求めんと欲す。此の如き社會的分子の、此神話中に存在するは、成文神話の性質として、毫も怪しむに足らず。唯、天照太神と争闘軋轢する素盞鳴

岩戸の段

素盞鳴尊と因陀羅神

尊は、此場合に於ては、天照太神が太陽神なると同じ意義に於て、暴風雨の神ならざるを得ざるのみ。之を此神話の天然の解釋とす。

天岩戸の段の記事に曰く、天照太神、素盞鳴尊に詔して曰く、汝猶黒き心あり、汝と相見るを欲せずと。乃ち天之窟屋に入り、磐戸を閉ぢて幽居す。是に於て、高天原皆闇く、葦原の中國亦た暗く、晝夜の差を知らず。萬神の聲は、狹蠅なす皆わき、萬の妖悉く起り、群神憂ひ迷ひて、手足の措く所なし。凡て諸の事、燭を燎して辨ず。曰く、天照太神心に獨り謂へらく、吾幽居するによりて、天下皆闇く、葦原の中國必ず長夜の如くならん。又曰く、天照太神出でし時に、高天原及び葦原、中國自ら照り明かなるを得たりと。此等の文字をば、凡て純粹の譬喩的言辭として、天然神話説の根據なきを云ふは、十九世紀以前の神話解釋法を、再演するものにして、暴風雨退散して、天日再び輝ける狀を、記するものなりと説明するの、勝れるに如かざるなり。

或は暴風雨の神としての素盞鳴尊と、吠隨神話に於ける、インドラ神とを比較するものなり。因陀羅神が或一面に於て、暴風神たることは、神話學の明かに證

天然物素の争闘

明せしところにして、此點に關して、二神の類似を比較するは、必しも不可なるに非ざれども之によりて、二神の間に何等かの親縁的關係の存するを想像するは、速斷たるを免かれず。日本神話と吠陀神話との關係未だ少しも分明ならざる今日に於ては、此點に關しては、殆んど何等の斷案をも下すことを得ず。

希臘神話

素蓋鳴尊の神話中に、凄じき氣象界の現象を記述せし一節あり。此の如きを稱して天然物素の争闘の記事と云ふ。其神話中に、天然物素争闘の神話の根柢あるは、即ち此神話が、其一面に於て、天然の解釋を可能ならしむる、有力なる根據たらずんば非ず。希臘の神話は、その最上神たるツオイスの行爲に就て、多くの不道德なる説話を傳へたり。その配偶の女神ヘラは、最も嫉妬深き女性として、夫婦間の葛藤常に絶へず。これ等は、到底人事的解釋によりて、説明し得可きに非ず。唯天然の解釋は之を天然物素争闘の痕跡として、ツオイスの原始の天然の基礎並に、春秋兩季の凄じき氣象的現象に歸して、容易にその難點を排除するを得たり。何れの神話か其まゝに見て、人事神話ならざる。唯其中に天然の分子あり、唯其中に天然神話的の一面あり是に於てか、天然神話の名稱あり、天然の解釋

日月兩神の男女性

多くの例證

の必要生ずるに至るなり。

日本神話に於ては、素蓋鳴尊は其性質の或部分に於て、月神たる月讀神と融化したたり。月神は男性にして、日神は女性なり。印度日耳曼語族に屬する國語は、凡て名詞の性を區別し、この區別は屢ば、天然神格の男女の區別に、多少の影響を及ぼせしことあるも、日本國語は此區別を有せざるが故に、日月兩神の男女性は、決して、日月なる言語と、何等の關係をも有せざるなり。一般に、日月兩神の性に關しては、諸民族の神話の語るところ、頗る異同あり。アイヌ神話は日本神話と同じく、日を女神として、月を男神とするも、別に反對の傳承あり。南太平洋の或地方に於ても、同じく月神は男にして、日神は女なりと云ひ、メキシコの或舊記も同じく、月を男神とす。「エスキモ」人の間に於ては、日月は兄弟にして、日神は男性とせられ、月神は女性とせらる。「ソオプランコ」に於ても、同じく月を女神とし、太陽を其兄弟神とす。其他之と全く反對の信仰を有するものあり。比較神話學派の或者は、希臘神話の「ヤーン」と「メデイヤ」とをば、日と月なりと、説明せんと試みたり。此の如く、日月二神に關しては、或は之を夫婦とし、或は之を兄弟姉妹とし、

其性に關しても、或は一方を男神とし、或は之を女神とし、諸民族の説く所甚だ一致せざるも、二神を兄弟姉妹とする場合に於て、兩者の間に、性の相違ありとする方、然らざるものに比して、多く存ずるの一事は、注意す可きなり。

天照太神と素盞鳴尊との軋轢の神話が、其一面に於て、太陽神話としての解釋を可能ならしむることは、以上の説明によりて、明ならん。素盞鳴尊の暴風神なることは、また此神の名稱の上よりも、推定し得ざるに非ざるも、日本國語の研究不完全なる今日に於ては、其推定の果して當れるや否やは、之を云ふこと能はざるなり。

### 第二節 天然物素諸神

天然現象の神格化

高級神話が國民の自然宗教と、表裏の關係を有するの理由によりて、何れの民族の高級神話に於ても、其偉大なる神格中、其はじめに於て、天然現象の神格化なりしもの、多く存ずるを發見し得可し。吠隨神話は、殊に四圍の自然と密接の關係を有して、其神格中、既に發達したる状態に於ても、尙その原始の天然的基础を

吠隨神話の天然神

示すもの甚だ多し、希臘神話に於ても、亦た少からざる度に於て、同様の現象を觀察し得可し。

因隨神

試みに、『梨俱吠隨』の神話に就て、之を云はんは、ウシヤスは曙光の女神なり、双神なるアシキンは朝夕の明星の神格化なり。スーリヤは太神神にして、最大の光として尊崇せられ、ワルナは月として、夜の大空として拜せらる。ソーマは月の神なり、アグニは火の神なり。此等の諸神は後に至りて、悉く道德化して、國家社會の守護神として、遂に其天然の方面を忘却せらるゝに至りしと雖も、其發生の基礎の自然現象なるとは、其神話の中に明かに之を認むるを得可し。以上の諸神に比して、稍々後に起りて、遂に印度民族最上の神格に發達せしものを、因隨羅とす。此神は其神話に於ては、有力なる武將なり、成功の勇者なり、勝利の神なり、福德の神なり。然れども、其神話を詳に研究するときは、驟雨もしくは暴風が、その原始の天然的基础なりしこと、尙之を認むるを得可く、其從屬に多くの風雨神ありて、因隨羅に従つて、戰に臨むや、中空に風を起し、雨を生ずるを常とす。されば或神話論者が、此點よりして、因隨羅と素盞鳴尊とを比較せんと試みしは、決し

て偶然に非ざるを見る可く、また言語學的比較神話學者が吠隨神話を見て、普く世界諸民族の神話を見ざりし結果として、極端なる天然神話説を立つるに至りしも、偶然に非ざるを見る可し。此の如く、國家社會の守護神として、尊崇拜祀せられし神格の多くが其はじめに於て、民族四圍の自然現象を基礎として、發生し、發達せしは、決して獨り吠隨神話に於て、然るのみに非ず。希臘神話に於て然り、日耳曼神話に於て然り、日本神話に於て然り、其他の民族の神話に於て、亦た然らざるを得ず。之れ神話發達の、自然の徑行なればなり。殊に吠隨神話が此點に於て著しくその趣を示すのみ。

更に希臘神話に就て、之を見るに、神界の首ツォイスの大神は、天界、地界、滄海、下界の管理者として、四界の萬神を統率し、國家最上の守護神として、社會人民の命運を指導し、神と人との父と稱せらる。而も此神が、其始めに於て、單に天の人格化なりしことは、言語學の明かに證明する所にして、オリムピヤの山嶺に、神座を構へて、雷電を使役し、風雨を起すが如き、其天然の基礎の天なることを、明示するものなり。其配偶神との葛藤に就ては、既に述べたれば、再び言はず。火神ヘファイ

希臘神話より  
の例證

日本神話

ストフが、天火地火を司配するが如き、風神ヘルメスの狡猾にして、敏捷輕快なるが如き、何れも其天然の基礎たる、火または風より發生せし、最初の性質を持續するものなり。アフロディーテは、其名の示すが如く、海水の泡沫より、生れ出でし女神にして、潮水の生殖力の人格化たること明なり。而も後に至りて、少しも其名を變ずること無くして、人間社會の肉體的情慾の神となり、更に進化して、戀愛の女神となれり。其他海神ポサイドンあり、その配偶の女神にアマフトリテあり。太陽の神ヘリオスあり、月の神セレーネあり、曙光神エオスあり。北風の神をボレアスと云ひ、南風の神をノートスと云ひ、南東風をオイロスと云ふ、西風の神を稱して、ツエプロスと云ふ。何れも、天然物體もしくは天然物素の神格化に非ざるはなし。之れに依りて、其一斑を推知す可し。

同様の現象は、其他の文化民族の神話に於ても、之を認め得可きも、既に擧げたる印度希臘兩民族の神話の實例は、國民神話の發生發達に關する、一般の徑行を十分に示し得たるを、信ずるが故に、既に歐羅巴の學者の研究したる、民族の神話に就ては、更に之に就て、其例證を擧ぐることを止め、未だ研究せられざる日本神

天然物素諸神の生成

話に就て、天然の現象が如何に神話の發達に與りたるや、換言すれば、日本神話は其中に幾何の天然の分子を含有するやを見んと欲す。日神と月神とに就ては、既に述べたり。素盞鳴尊に就ても、また既に述べたり。其天地開闢説に就ては、次節に譲り、茲には専ら天然物素諸神、即ち火水風土諸神に就て述べ可し。

日本神話は、天地開闢説を以ては始まり、其間に天神の系圖を載せ、而して後に、伊弉諾、伊弉册二神の國土、山川、草木生成に及ぶ。二神の交合生殖により、且つ屍體化生、器物化生其他の方法によりて、多くの神生ず。此等の神の中には、山神あり、木神あり、火神あり、水神あり、野の神あり、海の神あり、石の神あり、土の神あり、風の神あり、其外又種々の神あり。かの二神は、男神なり、女神なり、父母神なり、古史神話が、二神の交合生殖によりて、大八洲國をはじめとして、凡ての萬物、天然物素の生成を説き、更に之を主宰する諸神の化生を説くは、一個の成文神話として、其順序に於て、甚だ合理的なり。天然物素の諸神が、天然の基礎を有するは、素より論なし。唯、古史神話は、此等の諸神に於て、幾何の程度まで、之を示せるや、その神話發生の契機は如何。此點に關して、研究せんと欲す。

火神の名稱及び其出生

吠陀神話との比較

先づ、火神よりはじめん。火神迦具土神は、伊弉册神の子なり。「迦具」の義は、かゝやくなり。之を火之炫毘古神と稱するも、其義同じく、何れも直覺的に、火の現象に就て、命名せしものなり。火之燒速男神と云ふは、其猛烈なる作用を、神格化せし者にして、火産靈神と云ふは、火の生成力の神格化なり。或はまた、火雷神とも稱す。火神の威力の畏る可きを云ふなり。何れにしても、火神が天然物素の一なる、火の神格化なるを示すに足る。古史神話は、火神生出の神話に於て、母神が股間を焼かれて、遂に逝去するに至りしを記す。火神の直ちに火其ものなること明白なり。但し此神話に於て、母神を焼きたる火神は、天然の火に非ずして、寧ろ人間が、祭祀其他の場合に於て、鑽り出す火の、神格化なることは、大に注意す可きなり。吠陀神話は、此點に關して比較す可きものなり。火神アグニは、其生るゝや、直ちに其兩親を焼き盡せり。之れ兩木相摩して、火を鑽り出す、太古の鑽火法を語るものにして、此の如くして、鑽り出されたる火が、摩擦に用ひられたる、兩個の木片を燒盡す現象をば、神話的言語を以て、火神生れて其兩親を焼く、と云ふに外ならず。迦具土神生れて、母神を焼きしも亦た、此方法にして、火切杵と火

切白とによりて、切り出されたる火が、其一方に燃へ著くを云ふ者なり。此の如く火神の神話に於て、日本神話と吠隨神話との間に、著しき類似の存するは、此兩個の神話發生の動機となりたる鑽火法の類似による者にして、必しも兩個の神話の間に、何等かの親縁的關係の存在を示すものに非ず。此關係の存在と否とは、未だ容易に之を斷ず可きに非ず。

火神はまた、齊火武主比神、或は火雷神として、竈の火の神たることあり。所謂大膳職に座す神三座の中の火雷神の如き之なり。「中右記」に、内膳司御竈神、一所は庭火、是れ尋常の御飯に仕奉る神なり。一所は忌火、是れ十一月新嘗、六月神今食祭に仕奉る神なりとある、即ち是なり。然れども又、火神は純粹の天然物素の神として、電光、雷火の神たることあり。或は反對に地火神たることあり。清和天皇紀、貞觀九年の條に曰く、大宰府言す、從五位上火男神、從五位下火女神、二社、豊後國速見郷鶴見山嶺に在り。山頂に三の池あり。一の池は、泥水色青く、一の池は黒く、一の池は赤し。去る正月二十日、池震動して、其聲雷の如し。俄に鼻きこと硫黄の如く、國內に遍滿す。磐石上下に飛亂すること無數、石の大なる者は方

地火の神格化としての火神

丈、小なる者は甕の如し。晝は黒雲蒸し、夜は炎火熾なり。之れ火山の活動作用を以て、火神の意志に歸するものにして、火男神、火女神と云ふは、地火の神格化に外ならず。

天火の神

既に地火の神格化あり、天火の神格化、また無かる可からず。火雷神或は大雷神は、或場合に於ては、天火の神なるが如し。丹波、但馬の二國に、山災ありしとき、使を遣して、幣帛を雷神に捧げしに、雷聲忽に應じて、火災自ら滅すと云ふは、雷神を以て、雷火の神とする者にして、此場合に於ては、火神は天火の神格化なり。山城の火雷神が、丹塗矢に化して、玉依姫に逢ひしとの神話に於ても、赤色の火は、恐らく雷神の電光の標象なる可し。火神殺戮の神話は、三段に斬られし、火神の屍體の一部より、大雷神化生し、他の二段よりは、山神と水神との化生せしを説く。この神話は、理解し難きも、思ふに一個の屍體化生神話にして、別に意義あるには非ざる可し。但し、かの大雷神に至りては、雷火の神なりと、解釋するを要す。火神の屍體に、雷火神の化生すと云ふは、理解し易し。霹靂神に關しては、古史神話は其系統を述べざるも、其名稱によりて、此神の雷鳴、電光の神なることを知る可

霹靂神

鎮火祭

く、霹靂神祭は、其破壊的作用をのみ見て、之を惡神とするに至りしなり。  
『鎮火祭祝詞』は火の破壊的作用を以て、火神の暴威に歸して、之を鎮めんことを  
求む。母神の、火神を稱して、二度までも、心惡き子と云へるは、其破壊的の一面を  
指すものにして、若し此心惡き子の心荒ぶことあらば、水神は砲を持ち、土神は川  
菜を持ちて鎮めよと云ふは、水と土とを以て、火を消せよと云ふに等しく、以て此  
神話の天然的基础を察す可し。

土神 埴山姫神

火産靈神、埴山姫神に娶ひて、稚産靈神を生む。此神の子大宜都姫神、即ち保食  
神は、五穀の神にして、同時に食膳の神なり。稚産靈神も亦た五穀の神たること  
あり。之れ火神と土神との交合によりて、食品の神の生れしを説くもの、神話的  
皮装を去りて之を云はば、火と土とに依りて、食物の生ずるを説くなり。見る可  
し此神話も亦た、一個の天然科學的神話なるを。土神、埴山姫神は又、埴安姫とも、  
丹生都姫とも云ふ。何れにしても、其天然的基础の土なるを示す。伊弉册尊火  
神を生みて、病み臥せし時、その尿に化生せしは此神なり。

水神

土神の化生と同時に、水神も亦た母神の尿に化生したり。彌都波能賣神これ

風神 志那津彦  
の化生

なり。之れ純粹の天然物素としての、水の神にして、此化生神話の意義と、此神の  
天然的基础の水なることは、明白にして説明を要せず。古史神話には、此外に尙  
多くの水に關係ある神あり。水戸神なる速秋津彦、速秋津姫二神の、河海に因り  
て持ち別けて、生みし神に、沫那藝神あり、沫那美神あり。「沫」の文字既に、此神の天  
然的基础を示す。綿津見神は海の主宰神にして、其天然的基础は海なり。『大袂  
祝詞』に見ゆる直日神及び瀬織津姫以下の數神は、水の清淨作用の神格化なり。  
風神に關しては、殆んど凡ての源泉は、その伊弉諾尊の氣息より、化生せしを説  
く。『古史成文』は、凡ての源泉徴證を、比較綜合して記して曰く、爾に神伊邪那岐、伊  
邪那美命、妹妖二柱嫁さ給ひて、國の八十國、島の八十島を生み竟へ、八百萬の神を  
生給ひ、亦た悉く萬物を生給ふ。然して後に、伊邪那岐命詔く、吾生めりし國は、唯  
朝霧のみ、薫り滿てる哉と詔ひて、吹き撥はせる御氣に成坐せる神の名は、志那都  
比古神、次に志那都比賣神、亦た志那斗辨神と申す。此は風神なり、亦の名は、天之  
御柱、命、國之御柱、命と申す。此は龍田の立野に座す。故亦た龍田比古、龍田比女  
神と申す。之れ記紀と祝詞とによりて記するもの、比較綜合の結果、當さに此の



御柱

如くならざるを得ず。『大祓祝詞』に、科戸の風の朝の御霧、夕の御霧を吹き撥ふ事の如くに、と云へる修飾の文字は、蓋し此神話より借り來れるなり。『支那は、纂疏に、息長と云はんが如しとありて、男神の吹きし息の長さを云ふなり。唯御柱の名義に至りては、甚だ解し難し。或は、天と地との間を支持するものは、風なれば、此く稱すと説き、或は、波志は、問又は、橋と、義を同くす。風は、天地の使と云ふこと、支那にもあり。天稚日子の條にも、下照比賣の哭聲、風のむた響きて、天に達すとあり。風は、天地の間を通ひ持つ物なるが故に、此く命名せりと説くも、其果して正しきや否やを知らず。風を以て神の氣息なりとすること、吠随神話にあり、盤古神話にも之あり。この化生神話の意義は、甚だ明白にして、風神の天然的基础の風なること、亦た疑ふを要せざるなり。龍田彦神は、後に農作の保護神となれり。年穀の豊凶は、風に關係すること、甚だ大なるが故なり。然れども、本來の風神たる性質は、決して之を失ひしに非ず。蒙古襲來に際しては、此神に向つて、異國降伏の祈願ありしに、俄に大暴風起て、悉く賊船を破壊せしとの傳説あり。『萬葉集』の歌に、龍田彦ゆめ此花を風にちらすなとあり。また、風な吹きそと打越へ

龍田彦

て、名に負へる社に、風祭り爲なともあり。此神の風の神たること、此によりても明なり。

龍田姫の紅葉

然れども龍田姫に至りては、後世多少變化せし形跡あり。奈良朝の頃に至りて、支那思想の影響を受けて、東に方りて、佐保山の神を春の神とし、西に方りて、龍田姫を秋の神とするに至れり。而してまた、秋は紅葉の時節なるの故を以て、龍田姫は、又紅葉を司る神となりぬ。若し秋の紅葉は、冷かなる秋風の賜なりとすれば、龍田姫は紅葉の神としても、その風神たる性質を、尙持續するものと云ふ可し。但し龍田姫を以て秋の神なりとし、紅葉を司る神なりとするは、寧ろ詩的神話の與へたる變化にして、國民本來の風神神話の、説く所には非ず。日本國民の文學的製作は、殆んど叙情的の一面に限られ、其題目は、主として自然と變愛となりき。秋の紅葉は、叙情詩の題目の一にして、龍田川の紅葉の錦は、龍田姫の織りなす所として、或は秋風の神の賜として、遂に龍田姫を以て、秋風の神とし、紅葉を司る神とするに至りしなり。詩的思想の發達上、この變化は、甚だ自然の結果なりと云はざるを得ず。紅葉を染めなす、秋風の神格化として、龍田姫は、太陽と多

詩的神話

秋風の神格化

佐保山姫

少の親縁ありと云ふ可し。

佐保姫に至りては、古史神話の神統論は、其名を示さざるが故に、その如何なる宗教的意義を有するやを云ふ能はざるも、赫夜姫と等しく、純粹の詩的神話の神格にして、何等の宗教的意義をも有せざるが如し。佐保姫或は佐保山姫と云ふは、蓋し佐保山の神の義にして、此山の位置が、奈良の都の東方に當りしより、此神を以て、春の神とするに至りしにて、龍田姫が西方に在りて、秋の紅葉の神なるに對して、東方の佐保山姫は、春の霞の神なる可し。若し龍田姫を以て、秋風の神格化なりとせば、佐保山姫は、春風の神格化なる可し。秋の紅葉が、秋の日の太陽と關係あると等しく、春の霞は、春の日光と關係あり。此點に於て、此二神の天然の基礎を、求む可きなり。

佐保山姫と赫夜姫

佐保山姫と赫夜姫とは、共に純粹の詩的神話の神格たる點に於て、一致するのみならず、其天然の基礎の、共に天上の光に關係ある、空中の現象たる點に於て、また相類似するを見る。赫夜姫が竹の中より生れたりとの一條は、素より、他より來れる分子にして、赫夜姫の根本的性質と、何等の關係あるに非ず。「赫夜」の義は、

支那的分子

月の子と太陽の子

赫やくなり。「夜」の文字は、借字なりとするも、本字なりとするも、其儘に解釋するときは夜なり。夜間に輝くものは月にして、此點に於て、赫夜姫は月に關係あり。「竹取物語」は、其思想に於ても、其文辭に於ても、支那の影響を示すこと少からず、赫夜姫の性質もまた、支那神話の白衣の天女の性質を取ること多し。恐らく支那神話より、轉じ來りたるものにして、國民本來の精神的産物たる形跡を示すこと甚だ少し。白衣の天女は、月宮殿の侍女にして、其天然の基礎は、青白き月光なり。人間の想像力を、刺戟すること、大なる月光なり。月夜の白雲なり。赫夜姫も亦た、月夜に天を仰ひて嘆じ、遂に月天使に迎へられて、昇天せしと云ふ。其基礎の月光或は月夜の白雲なること、疑を容れず。赫夜姫は月の子なり、之に反して、佐保山姫は太陽の子なり。其天然の基礎は、日光或は日光によりて生ずる霞なり。而して、之を女神とするは、霞の衣を織ると云ふによる。龍田姫の女神たるも、其趣に於て略同じ。「古今集」に、山姫の霞の衣ぬきを薄み、山風にこそ亂るべらなれと詠じ、また、裁ち縫はぬ衣は誰も着ぬものを、何山姫の布晒すらんと詠ずるもの、佐保山姫の天然の基礎の霞なるを、示すに足る可し。

霞の人格化の他の例

謠曲『佐保山』は、支那神仙説の分子を含むこと多く、佐保山姫を以て、羽女天女の説話に見ゆる、天津少女と同一にして、月夜の歌舞音楽の事を記すも、此等の外來的分子を除去すれば、其他は純粹の國民神話にして、日の子佐保山姫の性質、甚だ明かに其中に現はれたり。山に見へたる山姫は、春の神にして、草木森羅萬象の生育を司る。其山に晒せる白妙の衣、其身に纏へる薄き衣は、即ち春の霞の標象にして、此點より見るときは、佐保山姫は此霞の神格化なり。春の霞の人格化は、また『古事記』明宮の段の兄弟二神の妻争ひの説話にも之あり。兄を秋山之下氷壯夫シビテと云ふ。是れ、秋の風色の人格化なり。弟を春山之霞壯夫カキミテと云ふ。是れ、春の霞の人格化なり。母の作りて霞壯夫に與へし弓矢と衣服とを、女の家に遣はせしに、共に悉く藤の花と化したりと云ふ者、之を春の人格化に就て、物語るに非ざれば、殆んど解す可からざるなり。而して下氷壯夫が咒咀せられて、乾き萎みみしと云ふも、亦た、秋の人格化として、始めて意義あり。即ち此説話は、春秋二季の争鬪を、その詩的皮裝として、實は一個の社會説話を物語るものなり。

附

### 第三節 天地開闢神話

天地開闢神話は、その本來の性質に於て、決して天然神話と稱し得可きに非ず。茲に天然神話の條下に、天地開闢神話を説くは、四圍の自然が、民族の神話に、幾何の影響を與へしやの問題に關して、其例證として、此種の神話を取り來りたるのみ。此種の神話に就て、此問題を論ぜんと欲するのみ。天地開闢神話其ものを以て、其本來の性質に於て、天然神話なりと云ふには非ず。此種の神話が、民族の四圍の自然と如何なる關係を有するや、幾何の天然の分子を含む有するやを、研究せんと欲するのみ。

日本神話は、天地開闢説として、僅少の事項を傳ふるに過ぎず、其今日に傳はるもの、中にも、純粹の國民的産物として、觀察するに、躊躇す可きもの、多少之なきに非ざるも、地理的影響は、明かに之を認むるを得可く、海洋的分子の著しく存在することも、後に論ずる所の如し。ヘシオドスの『神統記』に見ゆる、天地開闢説を外にして、希臘國民は尙其傳承中に、數個の開闢説を有す。其中の

海洋的分子の存在

希臘

「アイヌ」

南洋

或ものは希臘哲學の祖タールレスの宇宙論と等しく、十分に海洋的分子の存在を示す。「アイヌ」の天地開闢神話に曰く、始めは水陸混沌として、唯廣大なる海の如く、土は漂蕩として、無涯の水面に浮びたり。鶴鶴降り來りて、水上に兩翼を伸し其上を打ちしに、暫くの後乾きたる土は陸となり、水は海となり、かくて世界は水上に浮び出でたりと。「ポリネシヤ」の天地開闢説に曰く、世界の初には、天と海とありて地なし。天神タンゴラ即ち、一片の土塊を、天より下せしに、凝て地となり、漸次擴張せりと。或は曰く、天神タンゴラ、天より絲を垂れて、海底の地を釣りしに、絲半ばにして切斷し、「ポリネシヤ」の群島成れりと。前者は、天の瓊矛の滴りによりて、オホ能キ呂コ島の成れるを語る神話に似たり。其他海洋を有する國民の、天地開闢説に、龜の現はるゝもの、印度に之あり、赤色人種の中にも之あり。

二個の代表者

此の如く海洋的國民の天地開闢神話が、海洋的分子を示すに反して、大陸國民の天地開闢神話は、少しも此分子を示すこと無し。凡ての民族の神話に就て、其の四圍の自然の影響を尋ね、之を比較し、研究するは、甚だ興味ある事なれども、そは到底紙面の許す所に非らざるを以て、茲には唯その代表者として、二個の神話を東洋に求め、之に就て少しく述ぶるところある可し。日本神話の天地開闢説は、一方の代表者たる可く、支那神話のそれは、他の一方の代表者たる可し。而して支那神話の開闢説は、之を盤古神話と稱するも、其中に更に二個の形式を區別するを要す。其一を屍骸化生神話と稱し、其二を天地分離神話と稱す。

### 其一 支那神話の天地開闢説(上)

盤古神話

世人の通常、支那の天地開闢説と稱する、哲學的説明は、之を論ぜず。此種の説明に比して、其發生の時代、遙かに古く、其性質一層自然に且つ簡朴に、思辨的考察の跡を示すこと少きものを、盤古神話とす。今之に關して、三つの源泉を示さむ。その第一は『五運歷年記』に出で、その第二は『述異記』その第三は『三五曆記』に出づ。

元氣濛鴻、萌芽茲始、遂分天地、肇立乾坤、啓陰感陽、分布元氣、乃孕中和、是爲人也、首

屍體化生説話

生盤古垂死化身氣成風雲、骨爲雷霆、左眼爲日、右眼爲月、四肢五躰爲四極、五獄、血液爲江河、筋脈爲地里、肌肉爲田土、髮髭爲星辰、皮毛爲草木、齒骨爲金石、精髓爲珠玉、汗流爲雨澤、身之諸蟲因風所感化爲黎甦。

盤古氏、天地萬物之祖也、然則生物始於盤古、昔盤古氏之死也、頭爲四岳、目爲日月、脂膏爲江海、毛髮爲草木、秦漢間俗説盤古氏頭爲東岳、腹爲中岳、左臂爲南岳、右臂爲北岳、足爲西岳、先儒説泣爲江河、氣爲風、聲爲雷、目睫爲電、古説喜爲晴、怒爲陰、吳楚間説盤古氏夫妻陰陽之始也、今南海有盤古氏墓、亘三百里、俗云、後人追葬盤古之魂也。

天地混沌如鷄子、盤古生其中、萬八千歲、天地開闢、陽清爲天、陰濁爲地、盤古在其中、一日九變、神於天、聖於地、天日高一丈、地日厚一丈、盤古日長一丈、如此萬八千歲、天數極高、地數極深、盤古極長、後乃有三皇、數起於一、立於三、成於五、盛於八、處於九、故天去地九萬里。

三つの源泉の中、はじめの二個は、大躰に於て、全く一致し、其形式に於て、全く同一にして、之を「屍體化生」の説話、或は尙精密に「巨人屍體化生説話」と名づく可し。

印度起原説

説話の根元地としての印度

世界大擴布説話の一にして、大陸的國民の天地開闢神話に、其例多し。「スカンデナキア」の或地方に於ては、太古の巨人の骨、朽ちて山岳となり、其肉は土となりて、植物を生育すと云ひ「梨俱吠陀」の最新しき部分に屬する、有名なる「ブルシヤ、スルクタ」の中にも、同様の神話あり。巨人の身躰は、世界の起原にして、其頭は天となり、其臍は空氣となり、其足は地となり、其心は月となり、其眼は日となり、其口より「インドラ、アグニ」の兩神生じ、其呼吸は空氣となり、最後に其肢躰より、國民の四個の階級生じたり。即ち僧侶は其口に、武士は其腕に、商賈は其腹に、農民は其脚に生じたりと。

支那の盤古神話に就ては、其起原を何處に求む可きや。此神話と印度の神話との著しき類似は、印度起原説の可能を想像せしむるに足る。太古以來支那民族と因陀羅崇拜民族との間に、交通接觸の關係存せしは、殆んど疑なき事實にして、種々の譬喩談、動物説話等にして、印度より支那に傳來せしもの、決して少からざるは、最近の研究によりて明なり。加之説話の根原地としての印度は、世界説話の擴布上、頗る重要な位置を占め、世界大擴布説話にして、印度起原説を採用

す可きもの少からず。盤古神話もまた世界大擴布神話の一として、その印度起原説は、一個の假定説として、固より俄かに之を排斥す可きに非ず。然れども、その世界大擴布の神話たる點に於て、また自然發生説の根據を求め得可し。何となれば、同一の動機は、同様の説話を生じ得べければなり。現に、北歐日耳曼民族の神話に於て、同様の開闢説あり。

或は、之を天地創造説と稱す可く、第九世紀より第十世紀に至る、スカルト詩人の神話中に、之を求むるを得可し。曰く、ブル神の子等、大地を起して、人間の住所として、美き中園を作る。巨人イミルの肉は大地となり、其血は泡立つ海となり、其骨は山となり、其髪は樹木となる。其頭顱を以て、蒼穹を作り、其腦髓を以て、恐しき暴風の雲を作り、その睫毛を以て、人間の爲めに、中園を作ると。此説話もまた、盤古説話と同じく、容易に理解し得可し。既に巨人の身軀、大地たり、従つて、其血は水たる可く、其骨は石たる可く、其髪は草木たる可く、中空の頭顱を以て、蒼穹なりとすれば、従つて、蒼穹を滿たす雲は、腦髓たる可く、睫毛は恐らく、周囲の垣墻の意なる可く、天地と巨人の身軀との比較は、決して異類の異象には非ず。唯こ

北歐の天地創造神話

の説話が海の子を含むは、盤古説話と稍や同じからず。

この北歐神話は、其起原を何處に求む可きや。歐羅巴の中世に於て、大宇宙と小宇宙即ち、マクロコスモスと、ミクロコスモスとの關係は、屢ば哲學的考察の對象となり、アダムの身軀に關する説明を生じたり。曰く、アダムの身軀は、八個の部分より造らる。其肉は土より成り、其骨は石より成り、其血は海より、毛髪は草木より、其思想は雲より成ると。此説明とかの北歐説話とを比較するに、一方は巨人の身軀より、天地を作ると云ひ、一方は天地の物素より、人間の身軀を作ると云ひ、其傾に於て、全く反對なり。今日の研究は、アダムの説話を以て、イミル説話の本原なりと説く。北歐神話が、基督教より受けし影響の大なるは、最近の研究によりて、次第に明白となるに至れり。然れども、時を異にし、處を異にする、兩個の民族の間に、同様の思想の發生するは、古今其例に乏しからず。此兩個の説話の無關係的別生説も、決して排斥す可きに非ざるなり。

今假りにイミル説話の根源を以て、アダムの説話なりとすれば、此説話と梨俱吠隨の説話との關係は如何。此點に關しても、印度起原説と無關係説との、二個の

基督教的説明

一個の假定説たるのみ

假定説を立つるを得可きも、唯前者の方後者に比して、稍當れるに近きを想像し得可きのみ、其果して何れの説が正しきやは、到底之を斷言するを得ず。屍體化生説話は、其性質に於て世界的なり。世界大擴布説話の一として、此説話の單一起原説の確立せざる間は、盤古神話の印度起原説は、暫く一個の假定説として、之を保存せざる可からず。

日本神話の屍體化生神話

日本神話は、其中に多くの屍體化生説話、或は之と類似する化生説話を含む。その原形は恐らく盤古説話なる可く、此等の説話を以て、支那説話の模倣なりと論ずるは、蓋し誤らざるに近し。但し海洋的國民としての日本民族の神話は、大陸的國民の天地開闢説をば、其まゝに採用すること能はざりしが故に、之を採用するに際して、大に其規模を狭少にし、單に諸神の化生、物素の起原、食品の成生等に關して、この形式を用ひしに過ぎず。其例を擧ぐれば、

- 一、保食神殺戮の神話 此神殺されて、頭に蠶生じ、目に稻穗生じ、耳に粟生じ、鼻に小豆生じ、陰に麥生じ、尻に大豆生ず。或は頭化して牛馬となり、顛上に粟を生じ、眉上に蠶を生じ、眼中に稗を生じ、腹中に稻を生じ、陰に麥と大豆小

豆とを生じたりとも説く。

- 二、伊弉册神死して、其屍體に八個の雷神化生ず。
- 三、火神三段に斬られて、諸神化生ず。
- 四、須佐能男命の鬚化して、諸種の有用樹木を生ず。
- 五、伊弉諾神の左眼を洗ひし時に、日神化生し、右眼を洗ひし時に、月神化生し、其氣息よりして、風神化生す。

六、伊弉册神病み臥せし時、其尿に土神化生し、其尿に水神化生す。

日本神話は、多くの點に於て、支那思想の影響を示す。其屍體化生神話に於ても、盤古神話の影響は疑ふ可からず。但し、風神を神の氣息より、生ぜしとするは、吠随神話にも、その例あり、太古民族の思想として、甚だ理解し易く、必しも盤古神話との比較を要せず。日月と兩眼との比較に就ても、略同様のことを云ひ得可し。希臘神話に、太陽をば、ツオイスの目と云ふとあり。『梨俱吠随』第一卷七十二の十に、天の兩眼云々の句あり、『サタバサブラーマーナー』第七卷一の二の七には、天空は創造主フラガーハチ神の頭にして、日月は此神の兩眼なりとあり。又、ボ

日月と兩眼との比較

リネシヤ群島土人の間にては、日月を天の兩眼とも雙見とも云ひ、東ポリネシヤに於ては、最高神プテアの兩眼は、同時に之を見得ること甚だ罕に、其一は上界に輝きて、人間界にては之を太陽と呼び、其一は下界に輝きて、之を太陰と稱すと云ひ、或は此神の右眼は日にして、其左眼は月なりとも云ふ。此神話は、南太平洋土人間に、自然に發生せしものなりや、或は他より傳はりし者なりや、容易に之を判断し難しと雖も、傳來説の證明せられざる間は、暫く自然發生説をば、一個の假定説として、採用す可きなり。

### 其二 支那神話の天地開闢説(下)

『三五曆記』に見ゆる盤古説話は、所謂天地分離の神話にして、屍體化生説話とは、全く別個の形式に屬す。天地混沌如鷄子、盤古生其中の二句、既に化生説話に比較して、多少進歩したる、少く共幼稚なる哲學的考察のはじまりたる、時代の産物たるを示す。天地の形狀をば、兩分したる卵殼の二片に比し、卵の啓發によりて、天地の開闢を説明せしは、決して太古純朴の思想とは見る可からず。希臘の

卵の化生と天  
地の開闢

秘密教は、太古の混沌より卵生し、兩分して天地となると説き、哲學者中にてエムペドクレースの如き、エピクルスの如き、また宇宙を卵に比す。然れどもまた、或點より觀察するときは、天地と卵との比較は、極めて自然純朴の思想たるの概なきに非ず。波斯國民、フニシヤ國民の間にも亦た、同様の思想を發見し得可く、印度にブラーマ神の宇宙卵あり、フイン人も亦た、卵殼を大空とし、その黃白を以て海陸とす。南太平洋なる、バシアン島の宇宙觀に、椰樹の實を説くも亦た、鷄子説話と其趣に於て異なることなし。

印度思想

然れども、支那の宇宙論と、印度神話の宇宙論との間には、著しき類似あり。列子、莊子、荀子、淮南子等、所謂諸子の説を外にして、『靈憲』、『渾天儀』、『昕天論』、『穹天論』等の宇宙論中、天の高さを論じ、地の厚さを説き、天柱と云ひ、地維と云ふもの、凡て吠陀詩篇に於て、其對偶を求むるを得可し。之によりて、かの鷄子説話の印度起原を説く者あり。詩篇に曰く、化生のはじめは、水にして、水上に黄金の宇宙卵浮ぶ。この卵より、欲の神即ち萬有創造の神生る。又曰く、無化して有となり、有化して卵となり、此卵兩分して天地となる。『渾天儀』に曰く、天形彈丸の如く、地天中に在



天地の分離

り、天地外を包む鶏卵の黄を繞るが如し。かの印度起原説の當否は、之を明かに判断し難しと雖も、支那の哲學的天地開闢説が、支那固有の陰陽説と、印度思想との混合調和せしものなることは、略之を明言し得可し。

盤古神話の第二形式たる前に挙げたる天地分離の説話より、哲學的分子を除く去するときは、純粹の神話的説明を得可し。天地開闢のはじめ、盤古其中に生れて、生長すること、一日に一次、此の如きこと萬八千歳、其結果として、天地の距離九萬里となると。此神話は、果して何事を意味するや、『日本書紀』日神生出の條に曰く、

故二神喜曰、吾息雖多、未有若此靈異之兒、不宜久留此國、自當早送于天、而授以天上之事、是時天地相去未遠、故以天柱舉於天上也。

天地相去未遠

天柱に就ては、其説區々にして、一定せずと雖も、是時天地相去未遠の一句は、天地の分離の次第に生じたりとの思想を示すものなり。開闢のはじめに於ては、天地は相密着せしが、其後漸次分離して、遂に今日の距離に至れりとの思想を示すものなり。此思想もまた、殆んど世界民族普遍のものとして稱するを得可く、獨り

「タネマフタ」

世界樹

南洋説話と盤古説話

「アールヤ」民族の間に存するのみならず。諸方の未開民族の間に於ても、少からず之を發見することを得可し。マックス・ミュラーが一八八二年の頃「ケムブリヂ」に於てなせし講演の中にも、天地分離の「アールヤ」説話と、未開民族の類似の説話とを互に比較せし一節あり。ケリーの『原始信仰』もまた、南洋の「ニージーランド」土人間に存する興味ある一個の天地分離説話を掲ぐ。此説話を稱して「タネマフタ」説話と云ふ可く、「タネマフタ」は、始めの樹、即ち樹木の祖先なり。天地開闢のはじめ、天地尙甚だしく接近して、天と地との間に生れし子等の居る可きところ無し。「タネマフタ」此間に生じ、漸次天に向つて生長し、大なる困難を凌ぎ、遂に天と地とを割きて分離せしめたりと。ケリーは此説話をば「世界樹」の説話と名づけ、北歐日耳曼神話の「イグドラシル」樹等と比較して、樹木信仰の形跡を求めんと試みたり。其説容易に信ず可からざるも、此説話が天地分離説話として、研究す可きものなることは明かなり。

盤古説話は、盤古の生長して、天地を割きしことを明言せず、盤古の樹木たること、勿論その説なし、然れども、盤古の生れし時は、天地混沌として開闢のはじめな

りし事、天地の區別未だ判然たらざりしこと、盤古の生物のはじめなる事、此等の點に於ては、盤古説話は南洋説話と同じ。盤古生れし後、天は日に一丈つゝ、其高さを加へ、地は同じく一丈つゝ、其厚さを増し、盤古日に一丈つゝ、生長して、一萬八千歳を経て、天地の距離は九萬里となれり。従つて、盤古の身長も、九萬里なる可く、之を解して、盤古の生長によりて、天地の距離の増大を來したりとし、此説話を以て、天地分離の説話なりと解するも、恐らく不當に非ざる可し。天地間に於て、日々生長して、原始民族の想像に、偉大の刺戟を與ふるものは、云ふまでも無く、樹木なり、大樹木の説話は、支那説話に其例多し。盤古説話を以て、直ちに樹木説話なりと説明するは、或は其當を得ざる可きも、其裏面に、タネマフタ説話と同様なる、樹木説話の存在を想像するは、恐らく不當の解釋に非ず。

### 其三 日本神話の天地開闢説

人文科學の對象たる、一國民の精神的產物は、四圍の天然を離れては、了解す可からず。國民の神話が、國民の精神的產物たる點に於ては、まだ四圍の天然の影

古史神話の海洋的分子

響を蒙むること多し。海洋的國民としての、日本國民の古史神話は、海洋的分子を有すること頗る多し。既に『古事記』の開卷第一の條に、諸冊二神、此漂へる國を修理せよとの、天神に詔に従ひ、天の浮橋に立ちて、天神の賜ひし矛を下して、海水を書き鳴して引上げしに、矛の末より滴る鹽粒りて、淤能基呂島となりしとの記事あり。蛭子を入れて流し棄てし葦船、鹽椎神の造りし無間勝間の小船、事代主神並びに火遠理命の釣魚海神の宮殿、一尋和邇赤海、御魚海津見、大神の彦火火出見、命に與へし鹽乾珠と鹽滿珠、天日矛の持ち歸りし浪振比禮と浪切比禮、臣津野、命の國作りの神話、猿田彦神の神話に見ゆる比良夫、貝及比海、鼠櫛八玉神の鵜に化して、海底の埴を咋ひ出でたる、素盞鳴尊の浮袋を作りし、何れか海洋的分子に非ずとせん。而して、其最も著しきものを、三神分治の神話、伊弉諾尊の御滌の神話、大祓の祝詞及び天地開闢の神話とす。此四つは、古史神話中にて、最も重要な部分にして、獨りその海洋的分子を含有するのみならず、其根本に於て、全く海洋的性質を有するを見る。此點より見るときは、日本古史神話を稱して、海洋的神話と云ふも、不可なきに似たり。但し、茲に海洋的と云ふは、大陸的の反對な

三神分治の神話

り。  
 三神分治の神話は、世界を分つて、或は天と地とし、或は天地と根國とし、或は高天原と夜之食國と滄海原とす。而して根國と青海原と、或點に於て、互に其性質を融通するを以て見れば、太古の世界觀に於て、海洋が如何ばかり重要な位置を有せしや、之を想像するに難からず。男神御滌の神話は、古史神話の宗教的神話にして、宗教的並びに國家的に、最も重大なる大祓の神事の起原を説明し併せて、罪惡汚穢の意義を明かにし、攘祓に關する當時の觀念を示す。此神話も亦た、海洋を離れては、理解し難し。太古の觀念に従へば、水は汚穢を清淨にするの力を有す。流水は、此力を有すること、尙大なり。而も其效能の最も著しきを、潮水とす。黄泉國の汚穢は、檣原の潮流に、身軀を洗滌して、はじめて悉く、之を去るを得たり。大祓は國中の罪惡罪過を、悉く攘除して、遣る罪はあらじと、祓ひ清むる、重大なる儀式なり。然れども、若し海洋の葦原、中國を圍繞するなく、潮流の、之を環流するなくんば、此神事は其意義を失ふに至らざるを得ず。何となれば、國中の凡ての罪惡を、其根元たる根國へと、運び去り、流し去るは、此潮流の作用に、外なら

大祓

詩的修飾

ざればなり。此作用の神格化たる諸神の力によりて、國內再び清淨なるを得るなり。

日本神話の天地開闢説に關する、數個の源泉は、支那思想の影響を示す事著し。『神代本紀』のはじめの三十有餘の文字は、全く漢文にして、支那の天地開闢に關する、一種の哲學的説明の模倣なり。『日本書紀』の文も亦た、之と同じく、天地未だ割れず、猶鷄、卵子の如しと云ふは、支那印度等の、大陸的國民の神話に見ゆる、宇宙論の模倣にして、其以下は、淮南子の説く所と、文章に於て全く一致す。此等は、支那思想の影響を受けたる、國民の宇宙觀を、述べたるものに非ずして、寧ろ作者が、其著作を修飾せんが爲めに、敢てしたる、漢文の模倣なるが故に、日本國民の天地開闢説としては、殆んど何等の價值ある者に非ず。

然れども、作者はかの漢文を以て、必しも國民固民の天地開闢説を、撞着するものに非ずと、信ぜしが如く、兩者を調和せんと試みたるの形跡あり。或はまた前者によりて、後者の足らざる所を補はんと欲せしに似たり。『神代本紀』は、かの三十有餘の文字をはじめに置きて、さて之に關して、説をなして曰く、所謂州壤の浮

支那説と日本説との調和

割判説と開闢

眞正の國民的  
天地開闢説

ひ漂ひ、開け別れたるとは是なり。譬へば游魚の水上に浮べるが如しと。所謂以下の數句は、蓋し國民固有の開闢説を指すものにして、上の説によりて、此説を補足し、説明せんと欲したるなり。游魚の水上に浮べるが如しとの譬喩は、思ふに、作者の筆より出てし、詩的修飾の文字に過ぎざる可し。然れども、海洋的の事物を借りて、譬喩的説明を下せしは、海洋的國民の神話的記事として、觀察し難きに非ず。『古事記』の「海月なす漂へる」と其意義に於て、異なることなし。唯、開闢別割の四字に至りては、全然支那流の筆法にして、恐らく國民固有の思想には非ず。日本神話の天地開闢説は、一種の啓發説なり。或は一種の進化論にして、割判論には非ず。或數個の源泉が、輕上重下の方法によりて、天地の次第に分離せしが如く、説くは、恐らく、支那思想の影響にして、國民固有の思想には非ざる可く、廣成が「開闢の初め」と記し、或は「天地割判の初め」と記すも亦た、何れも支那文字の借用にして、其意義に於ては、國民固有の解釋に、從ふ可きものとす。獨り『古事記』は、此の如き、語弊ある文字を用ひずして、天地初發之時の六字を以て、その卷を開く。即ち一種の啓發進化にして、割判には非ず。之を眞正の國民的天地開闢説

日本神話と南洋神話

日神奉送の神話

とす可きなり。支那哲學の宇宙論は、天地の割判を説く。同様の説明は、希臘神話に之あり、南洋神話に之あり。盤古説話も、其一形式に於て、その形跡を示す。然れども、日本神話に之なし。日本神話の天地開闢説は、一種の啓發説にして、其性質に於て、婆羅門神話の哲學的宇宙論に類せずして、寧ろ、布哇其他の南洋神話の啓發説に似たり。鶏卵云々の一條は、其文字に於て、婆羅門神話的啓發説に似るも、實は、之によりて、所謂漂へるの状態を、形容せんと欲するもの、その牙をを含むと云へる者は、國民神話の海洋的分子の一なりとす。南洋神話と日本神話との、此點に關する類似は、日本國民と南洋民族との、人種的關係に就て、或は日本民族の起原に就て、何事を教ふる者なりやは、今茲に述ぶるを得ず。唯、兩者の類似の、非常に著しきは、大に注意して、研究す可き價值あることを云ふて止まん。

然れども、尙疑ふ可き一節あり。日神の生れて條に、或源泉は附記して曰く、此時天地相去ること、未だ遠からず。故に天柱を以て、天上に送り奉ると。此説明は、明かに天地割判説を豫想するに似たり。太古の神話は、天上と地上との交通接觸を説き、神界と人界との交通を信ずるが故に、兩界の關係極めて密接なり。