

國主の命を祀る。神社の外観は、檜皮葺の上に、押へとして棟瓦を用ゐた、後世の建築様式が加はつてゐるけれども、全體の構圖は、古代の儘であるといふ。建物の中央に一本の大柱を立て、入口は、中央より向つて右の柱間にある。社殿の背後は山で、殊に一の分嶺、分れ出て社の眞うしろに聳つ。樹々の翠色美しく輝いて、古語にいはゆる青垣山内の語に背かない。

舊知の神職諸君に案内されて、日の御埼に向ふ。この日は、實に靜穩の日であつて、荒涼を以つて知られた日本海は、全く湖水の如く、伊那佐の小濱に寄る波も無い靜かさであつた。日の御埼では、岬角の島を蔽うて、數萬の海猫が群れて居り、海に響くその妖奇なる聲を滿喫した。

しかしかやうに靜穩な日は、一年中に極めて稀であつて、平常は、北海の怒風の吹き荒るゝがまゝであるといふ。この國の風土記に、須佐の男の命が佐世の木を葉を頭刺して踊躍したと傳ふるも、いかにも暴風神たる神徳を現して、この北海の國の所傳たるにふさはしいと思ふ。

その須佐の男の命を、黄泉の國の大神なりとするは、もとより恐るべき暴風を、根

の國へ蔽ひ去るといふ思想が根本になつてゐるにしても、歴史的には、南方民衆の間に於ける北方の強族に對する恐怖が手傳つてゐるに違ひない。その許を訪れた大國主の命の神話は、異郷から強力を得て歸つて來る説話の範圍に屬するであらう。

一體、大國主の命の神話を始め、出雲系統に屬すと認められる神話は、古事記に詳密であつて、日本書紀特にその本文には、粗略である。殊に大國主の命の黄泉訪問、竝にその相聞の神話の如きは、全然日本書紀に載せざる所である。これらの神話は、天孫降臨以前に於ける葦原の中つ國の事情を語る意味のものであるから、日本歴史の本系から云へば、なるほど傍系説話とも云ひ得よう。日本書紀にこれを載せないのは尤であつて、これを古事記に傳へてゐるのは、日本民族が出雲系の人々を包容して擴大した時に、その人々の歴史物語を、日本民族の歴史の中に織り込んだのである。日本書紀に國家の歴史としての立場があると共に、古事記には又ここに民族の歴史としての立場がある。元來日本の古代歴史神話の傳來には、多數の系統があつて、氏族に依つて、隨分その内容の相違してゐるものがあつたと考へ

られる。古語拾遺の云ふ所に依れば、日本書紀は中臣氏の傳來を重んじたと見るべく、古事記にも同様の傾向が現れてゐる。古事記に猿女君の説明が詳しいのは、稗田阿禮が猿女君であり、若しくはその同族であるからであるといふ見方も出来る。さうして中臣氏が鎌足以來權門の威を振ひ、その子女多く後宮に奉仕してゐるが如き類を他に求めるならば、天武天皇の後宮には、胸形君德善が女尼子娘があつて、高市の皇子の尊を生み奉つてゐる。新撰姓氏錄には、右京の神別に宗形朝臣、河内の神別に宗形君あり、共に大國主の命の後であるといふ。宗形朝臣は、天武天皇の十三年に君姓より朝臣姓を賜はつたもので、尼子娘はこの氏の出なるべく、その祖は、大神朝臣と同祖で、大國主の命が、三島溝杭耳の女玉櫛姫に通つた系統である。古事記に於いて詳細に語られてゐる大國主の命の神話の傳來は分らないにしても、これに依つて、その豊麗なる神話を見ることを得るのは有り難い所である。これあるが故に、今日、出雲の國にも一層の親しみが感じられる次第である。

五 氏族神話の習合性

上古の世、姓を定め氏を分つこと、主としてその出自に依つた。新撰姓氏錄に、萬姓を分つて、皇別、神別、諸蕃とせるは、恐らく古人の姓氏の等級に對する考を代表してゐるであらう。皇別といふは、皇室の御子孫であつて、諸種姓のうち、最高の種姓であると考えられてゐたことは、今日でももとより然るべきところである。しかしながら、かういふ等級的な意味を離れて、單にその氏族の祖先が、この國土にいかなる因縁に依つて關係を持ち初めたかといふことを、形式的に考へるならば、この三別とは多少異なる觀方も爲し得られよう。それは皇別は皇室の御子孫であるが、更に溯れば天孫邇々藝の命の御子孫であつて、即ち高天の原からこの國に降下し來つた天神の子孫である。この點に於いて、神別中の一種なる天神を祖先とする氏族と同様の状態に於いて、この國土との關係が始まるものといふことが出来る。神別は更に天神と地祇とに分類せられてゐるが、天神の神別とは、高天の原から降

下した神を祖先とするもの、地祇とは、この國土に土著してゐた神を祖先とするもの、謂である。かくの如くにして上古の氏族を、高天の原から降下した神を祖先とする氏族、この國土に土著してゐた神を祖先とする氏族、及び朝鮮支那等の大陸から入つて來た氏族との三種に分つて考へることも出来る。

新撰姓氏錄に天神の神別と傳ふる氏族の中には、その祖先に就いて、この國土に降下した神話を傳へぬものも多い。しかしながらこれらの祖先神が高天の原に留つて居られたならばこの國土に於ける氏族の祖先とは成られない筈であるから、その祖先神か多分はその御子神のうちで、この國土に降られた神があるのだと考へられる。

自家の祖先神が、天から降られた神だと爲すことは、上古に於いて、多少なり自尊心を有つてゐる家々の共通的な信仰であつたと思ふ。天から神が降下することは、古代祭典の嚴肅なる内容であつた。氏族祖先の發祥が、この森嚴なる信仰に依つて説明せられる機會は非常に多い筈である。祖先神天降の信仰を有する氏族の数の多いことは、不思議で無いことである。

氏族の祖先としての天神の降下は、おほむね歴史神話に關係を附けて語られてゐる。その中で多いのは、天孫邇々藝の命の降下に隨從したと傳へるものであり、その他これより先に降つたと爲すものもあるが、これらも何等かの點で、歴史神話の本系に接觸を保つてゐる。

古事記、日本書紀の二典の神代の部分に依つて傳へられてゐる歴史神話は、中心説話としては、皇室の御祖先たる邇々藝の命の御降下を物語る構成を有してゐる。これ即ち國家創成の説話であつて、我が國に於いて唯一無二の歴史體系である。それ故に、いやしくもこの國に在つて氏族を成してゐるものは、この中心説話の一要素として認められることが重要な生存條件になる。一國の歴史體系に收められてゐることがその家の尊貴と繁榮とを増す理由になるのである。わが家の祖先神も天から降下した。それは皇室の御祖先神の降下、即ち日本國家の創成と深い關係を有してゐると考へることが、至極順當なる考へ方であつたと見るべきである。こゝに轉じて一二の實例について見て行きたい。

大伴氏の遠祖は天の忍日の命といふ。古事記天孫降臨の段に、邇々藝の命が五

伴の緒の神を従へて、天の石位いしゐを離れ、天の八重棚雲をおしわけて、巖の千別きに千別きて、天の浮橋にうきじまりそり立たして、筑紫の日向の高千穂のくしふる嶽に天降り遊ばされたことを敍して、さて次に、天の忍日の命、天つ久米の命二人、天の石鞞を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天の波士弓を取り持ち、天の眞鹿兒矢を手挟み、御前に立ちて仕へ奉つたことを記してゐる。この天の忍日の命は大伴氏の祖で、天つ久米の命は久米氏の祖であるといふ。

この天孫降臨に随伴する神々、竝に神寶は、皆天の岩戸の段に見える。たゞ草薙の劍だけは天の岩戸の段には見えないが、その後續説話にその出現が説かれてゐる。かくして内容的な方面と相ひ俟つて、天孫降臨の説話は、天の岩戸の説話に接續するものであることを示すのであるが、少くとも天の忍日の命及び天つ久米の命の随従は、説話として突然である。日本書紀にもこの二神の降下を傳へてゐるものがあるが、それは或るいは、天の忍日の命が天つ久米の命を率ゐて降下したとも傳へてゐる。元來大伴氏は、祖先の大久米の命が、神武天皇の東征に随つて大功を建て、それよりして永く奈良朝に至るまで、代々武力を以つて朝廷に仕へたので

ある。大伴氏の子孫なる大伴家持の歌に見るに、族に喩す歌にあつては、ひさかたの天の戸開き、高千穂の嶽に天降りし皇祖の神の御代より、梶弓を手握り持たし眞鹿兒矢を手挟み添へて大久米のますら武雄を先に立て鞞取り負せ、山河を磐根さくみて履みとほり國覓ぎしつゝ、ちはやぶる神をことむけまつろはぬ人をも和し掃き清め仕へ奉りて云々と敍して、天孫降臨以來武功を建てたことを述べてゐるが、同人の陸奥の國より黄金を出せる詔書を賀ぐ歌に至つては、天孫降臨のことを敍せずして、たゞ大伴の遠つ神祖の、その名をば大來目主と負ひ持ちて仕へし官云と述べて、その祖なる大來目主が武を以つて朝廷に仕へたことを語つてゐるだけである。即ち大伴氏にあつても、その祖先神が天から降下したといふ信仰は持つてゐるが、武功として語られるのは、神武天皇の東征以來のことであり、その以前的事蹟が、天孫降臨に關して語られるのは、個々の遊離神話が、國家の歴史神話に結合する本性に基づくものでは無いだらうか。家持の姑なる大伴坂上郎女の大伴氏の氏神を祭る時の歌には、ひさかたの天の原より生れ來たる神の命と、祭られる祖先神の出現を歌つてゐる。かくして祖神は、祭の度毎に天から降下し、従つてこゝ

に祖先神が天から降下した神話を有するに至つたものと見ることが出来る。更に物部氏の祖先神について考へよう。物部氏の神話は、主として先代舊事本紀に見える。先代舊事本紀は、十卷より成り、漢文の序が附いてゐる。その序に、聖德太子、蘇我馬子等の撰する所であるといひ、しかも卷中、古事記、日本書紀に依つて文を行つたところが多い故を以つて、夙に偽書を以つて目せられてゐた。しかしながらその記事には記紀の二典に傳へずしてなほ古傳と見るべきものがあるといふので、その部分のみは、當時なほ存した佚書に依つたものであらうと爲されてゐた。この書の撰者が、偽書を作る意味を以て撰述したか否かの問題はしばらく別としても、その記紀の二典に傳へざる部分が古傳であらうといふことは認めやすいであらう。古人は、記紀の二典に合致するか否かの點を目安として、合はざるものは妄語であると爲したけれども、一國の正史には一致しない事でも、その氏族に關する限りに於いては、さういふ神話も存してゐたであらうといふことは認め行かねばならぬ。何もこれを以つて正史を誤なりとするのでは無い。たゞ氏族の神話が誤を傳へてゐたにしても、さういふ傳へ方をしてゐる點に意味がある

といふだけである。現に天の菩比の命の事蹟にしても、記紀の二典に傳ふる所と、出雲國造の神賀詞に傳ふる所とでは、甚しい差違があるでは無いか。記紀の傳ふる所が一國の正史であるにしても、出雲國造の神賀詞は、出雲國造氏が天皇に奏上する詞で、國家の法令として認められた延喜式に載つてゐるものである。又日本書紀には、本文の外に多數の別傳を一書として掲載してゐる。正史にも別傳がある以上は、正史に合致しないからと云つて、それだけでその神話としての價値を認めないことは不合理である。

さて先代舊事本紀に現れた物部氏の神話は、いちじるく正史と合致しないものがある。その差違の最重大なる點は、天照らす大神の詔命に依つて天の押穗耳の尊が降下せられようとした時に、饒速日の命が誕生せられたので、天照らす大神に請うて、この兒を降したといふにある。この天照らす大神の詔命は、豊葦原の千秋の長五百秋長の瑞穂の國は、吾が御子正哉吾勝勝速日天の押穗耳の尊の知らずべき國なりとあり、饒速日の尊の降下は、天の太玉の命、天の兒屋の命以下三十二神その他を從へて降下せられてゐる。この意味に於ける饒速日の命の降下は、明に正

史と背馳せる所で國家として認めることは出来ない。而して舊事本紀は、まづこの饒速日の命の降下を説き、次に日本書紀等に依つて瓊瓊杵の命の降下を傳へてゐる。これらの記事は、主として卷三の天神本紀にあるのであるが、その卷の初には、押穗耳の命が高皇產靈の命の兒思兼の神の妹萬幡豐秋津師姬杵幡千千姫の命を妃として、天照國照彦天の火明櫛玉饒速日の命を生まれたと記し、同卷の卷末には、同じく萬幡豐秋津師姬の命、亦の名は杵幡千千姫の命を妃として、二男をお生みになり、兄は天照國照彦天の火明櫛玉饒速日の命、弟は天饒石國饒石天津彦彦火の瓊瓊杵の命であると記してゐる。これ前半は物部氏の所傳によりて、饒速日の命のみを中心とする神話を記し、後半は正史に接近を求めて、合理的なる解釋を求めたものといふべきである。

饒速日の命に就いては、日本書紀神武天皇の卷には、天の磐船に乗りて天から降り、長髓彦の妹三炊屋媛を娶つて、兒可美眞手の命を生み、神武天皇も、これに對して、事不虛と仰せられてゐるのであるから、その天から降下せることは正史の認むる所といふべきである。依つて思ふに、例へば長髓彦の如き者の側に於ける神話の

傳來は、舊事本紀に記せるが如き性質のものであることもあり得るであらう。これらを必しも後人が正史を私に借用して作つた神話とも定められない。

又一例を擧げる。天地初發の時に最初に出現した神について、古事記と日本書紀とでは所傳が違ふ。古事記には天の御中主の神、高御產巢日の神、神產巢日の神といひ、日本書紀には、本文に國の常立の尊、國の狹槌の尊、豐斟淳の尊とし、第二の一書には、可美葦牙彦舅の尊、國の常立の尊、國の狹槌の尊とし、第三の一書には、可美葦牙彦舅の尊、國の底立の尊とし、第四の一書には、國の常立の尊、國の狹槌の尊とし、第五の一書には、國の常立の尊とし、第六の一書には、天の常立の尊、可美葦牙彦舅の尊、國の常立の尊としてゐる。これらはいづれも記紀の二典に傳はれる正傳であつて、古人も決しかねたからかやうな異傳を傳へたのである。これに對して舊事本紀に、日本書紀に依つて文を行ひながら、初めて高天の原に成れる神を、天護る日天の狹霧國禪る月國の狹霧の尊となし、住吉神社神代記にも日本書紀に依つて文を綴りながら、初發の神を天の御中主の尊としてゐることは、正史にも傳へられないほどの僻傳といふべきであらうが、必しも後人捏造の説とのみも決せられない。

舊事本紀は物部氏、住吉神社神代記は津守氏の、それらの傳ふる所に依つて、記述せられてゐると見ることが出来る。

かやうに氏々には、それらの神話を有つてゐた筈であつた。されば古事記の序文にも、天武天皇の詔勅として、諸氏の持てる帝記と本辭と、既に正實に違ひ多く虚偽を加ふと仰せられてゐる。正實に違ひ虚偽を加へた部分とは、正史の述ぶる所と背馳せる部分をいふ。殊に日本の國家の成立、國體の淵源を語る説話には、枝葉の部分はともかく、大局に於いては斷じて異説の存在を許さぬのである。たゞ天地初發の際に於ける神名の如き、國家の構成にさしたる影響を有せぬ場合には、多少の別傳をも正史は許容してゐる。

氏族の神話は、その祖先神の物語に於いて、國家の正史と衝突しては、民族として國民としての立場がない。たゞ物部氏の如き、神話の國家的統一が行はれない以前に、主力の滅亡した氏族に在つては、僭越の所傳も語られてゐたのであらう。一般に氏族の神話は、正史の歴史體系に習合しないでは生きて行かれなかつたのである。

六 異郷神話

一

上代科學智識の發達しなかつた時代にあつては、この宇宙のうちに、不可解の部分が多くあり、これらに就いては空想に依つてその世界を描き出して居つた。ここに人間の住む世界があり、これに對して他の部分に、別の世界があると爲すのである。その世界は善くも悪しくも説かれて居るが、其處には生物があり、それは常に人間と同じやうな形を有して現れて來る。

我が國の上代に於けるかやうな異郷思想は、數個の方面から分類整理して考へることが出来る。最初に其の世界が何處に在るといふ方面から分けてみる。

甲、異郷を良き世界と爲すもの

一、天、人間の世界を覆ふ廣漠たる天上には、別に一の世界がありと爲すのである。

この世界は天の原、高天の原とも呼ばれる。立派な理想的の世界で、其處に居らるるものは神であり、又は空中を飛翔する事の出来る天女である。但し我が國にあつては漠然と上空にある世界と考へたまでであつて、日の世界、月の世界といふやうな思想は發達してゐない。日本書紀に日の少宮わかみやの語があるだけである。

二、海神の宮、海の中にありと爲す世界である。この世界は美しい世界で、羨むに足る處と解せられてゐる。海の神は富み榮えて居り、その女は美しい姫君である。三、常世、これは海の彼方にありと爲す世界である。人間世界の様な變化の無い良い世界である。この國も富み榮えて居ると考へられてゐた。この世界は屢々二の海神の宮と混同する。海神の宮即常世と云ふ様に説明することがある。

乙、異郷を惡しき世界と爲すもの

一、黄泉の國、根の國、底の國とも云ふ。地下にありと爲す世界で、暗い、穢い、遠い世界であると考へてゐる。これは墳墓の觀念も入つて居て、墳墓即黄泉の國と見る思想も存してゐる。此處に棲む生物は、恐るべき存在であつて、人間世界を脅かすものと考へられてゐた。

異郷を良き世界と考へるものにあつては、その異郷は屢々連絡して考へられる。海神の宮と常世と混同することは前述の通りであるが、高天の原も亦海の彼方にありとなすことがある。高天の原から降つて来たことと、海を渡つて来たことは同じに語られる事が常である。これらの世界は、人間の羨望する世界であつて、人々はかやうな世界の話を好んで爲したものと思はれる。これに對して黄泉の國は、確に特殊の存在である。しかも人間の世界に恐怖すべき、又は嫌惡すべき事實が存在する以上は、それらの事實の根據地として黄泉の國を考へることも、亦已むを得ない事であつたのであらう。

これらの異郷に關する説話は、人間世界との關係が存することによつて成立する。異郷より人間世界を訪ふものと、人間が偶々異郷を訪ふものがある次第である。そして其處に種々の物語が展開する。しかし高天の原から神が降る説話に就いては、性質も別であるので、これは茲に述べない。唯同じく天から降る説話でも、所謂白鳥處女説話の類は、他の異郷の物語と關聯する所が多いので、これを觀て行くことを要する。かくして異郷人と人間との關係を觀るに、第一に重要な

共通點は、異郷人と人間とが異性であるといふ事である。人間が男子か女子か、それに應じて異郷人も、女子又は男子として語られる。こゝに物語の展開は異性であるといふ性質から、當然夫婦關係に導かれるものが多いのである。これはこの説話は、英雄美人等は、神變なるものゝ子であると爲す、いはゆる貴種誕生の説明神話になるからであらう。又偶々親子關係を探るものもあるが、これは、その英雄美人等が、もと人間の子にあらず、養はれて人界にありと爲す思想にもとづくのであらう。さて夫婦關係を探る場合に、異郷の人はその本質に於いて、人間以外の存在、即動物、植物、又は器財等であつて、假に人間としての形を現すものである。故にこの場合神婚説話として取り扱はれる。この神婚説話には、神變なるものが男子である場合に、これを男神神婚説話と云ひ、同じく女子である場合に、これを女神神婚説話と云ふ。男神神婚説話は、物語におほむね恐怖の色彩を帯びる爲に、原始的なる形の儘に残り、女神神婚説話は、その女神の美を説くが爲に、文學的展開を爲して幾多の創作をも導き出すに至つた。

二

吾人はこゝにまづ上代文獻中に存する男神神婚説話の幾篇を観る。

古事記の中卷、應神天皇の條に、新羅國主の子、天の日矛といふ者の渡來したことを記し、これに關して一場の説話を載せてゐる。その大要は、ほゞ次の通りである。

昔、新羅の國主の子、天の日矛といふ者が渡來した。その渡來したわけは、新羅の國に阿具奴摩といふ沼があつた。この沼のほとりに賤しき一人の女が晝寢したところ、日の光虹の如くその陰上を射した。その時より妊んで赤き玉を産んだ。これを始終見てゐた賤夫があつて、その赤き玉を乞ひ取つて常に腰に著けて居た。この人、山田を作らせて居たので、耕人等の飲食を牛につけて山に入つたところ、國主の子なる天の日矛に會つた。國主の子のいふに、この牛を殺して食はうとするのだらうとて、捕へて牢に入れようとした。辯解したけれども聽かれなかつたので、腰なる玉を獻じて赦されることが出來た。天の日矛はその玉を床の邊に置いたところ、美しい娘子と化したので、嫡妻と

爲した。その娘子常に珍味を設けてよく仕へたけれども、日矛は心驕つて妻を嘗つたので、娘子は恨んで吾は汝の妻となるべき者でない、わが御祖の國へ行かうと言ひて竊に小船に乗つて遁げ來り、難波に留つた。日矛追うて至つたけれども渡りの神が塞へて入れなかつたので、但馬の國に留つて妻をも娶り子孫を擧げた。その日矛の持ち來た物は玉つ寶と言つて、珠二貫、また浪振る比禮、浪切る比禮、風振る比禮、風切る比禮、奥つ鏡、邊つ鏡の八種である。意取

この説話は、日本の歴史神話中に在つては唐突の觀がある。攝津國風土記萬葉集註釋所引に女神が遁げて來たといふこれに應ずる説話があるだけで、他に同種の説話を傳へてゐない。日の光が虹の如くさしたによつて赤き玉を孕んだといふこと、その玉が女性に化したといふことの如き、全く孤立性の傳説である。また説話中の風習、腰に玉を佩びたこと、牛を食ふのであらうと疑つたこと等が、やはり大陸の風習と見られるから、この説話は、全然大陸から移入されたものと見て差支へは無いであらう。ところで天の日矛といふ名は、日本書紀の垂仁天皇の卷にその來朝を記してゐるけれども、これには唯寶物を持つて來たこと、諸國を游歴したことを敘し

てこの説話を載せない。また播磨國風土記に見えて、葦原志許男の神と國争ひをしてゐる。

この説話に於いて吾人の注意せむと欲する所は、沼のほとりで女子が虹の如き日光に依つて孕み、赤き玉を産んだこと、その玉が女子に化して婚姻を結んだこと、汝が妻となるべき者にあらず、御祖の國に行かうといつてその女子が別れ去つたこと等である。而して女子が虹の如き日光に依つて孕んだことは、男神神婚説話に導かれる所があり、その後の部分は、又女神神婚説話に關係を有するものである。古事記の應神天皇の條には、更にその話に引き續いて次の如き説話を載せてゐる。

この神の女、名は伊豆志袁登賣といふ神があつた。多くの神がこれを得むと願つたけれども得られなかつた。こゝに二人の神があつて、兄を秋山の下氷壯夫といひ、弟を春山の霞壯夫と言つた。兄弟が争つてもし弟がこの娘子を得たらば兄は多くの賭物をしようと言つた。そこで母が弟の爲に、藤葛を取つて一夜にして衣服から襪沓まで織り縫ひ、また弓矢を作つて與へた。その

衣服を著、その弓矢を取つて女子の家に至つたら、その衣服弓矢等悉く藤の花となつた。そこでその弓矢を娘子の側に繋けておいたので、娘子がその花を惟しく思つて持ち來る時に、その娘子の後についてその屋に入つて結婚をし、一人の子を生んだ。然るに兄が約の如く賭物を與へないので、その母が伊豆志河の河島の節竹を取りて八目の荒籠を作り、その河の石を取り鹽に合へてその竹葉につゝみ、とら詛言して、この竹葉の青む如、この竹葉の萎むごと、青み萎め、またこの鹽の盈ち乾るが如く盈ち乾よ、またこの石の沈む如沈み臥せと、かくとら詛つて竈の上に置かしたので、その兄は八年の間乾き萎み病み枯れた。故にその兄が患へ泣いて母に請うたので、そのとら詛戸を返さしめたからもとの如く平安になつた。意取

この説話は、天の日矛の女に關して傳へてゐるけれども、さきに天の日矛の子孫を敍した條にはこの伊豆志袁登賣の名を存してゐない。且この説話に相當の似よりを持つた話が他にも存してゐるから、多分前の天の日矛の説話と連続して傳つた話ではあるまい。天の日矛の子孫と傳ふる人々の間の傳説であることを承

認するにしても、また説話の根本が大陸説話の移入であるにしても、若干の風土化の加つてゐることは否定されぬであらう。

今神婚説話の一としてこの説話を見ると、春山の霞壯夫の衣服弓矢が藤の花と化したこと、その藤の花と化した弓矢を女子の側に懸けたこと、女子の取つた藤の花に男神は伴ひ入つたこと等が注意される。この説話にては男神それ自身は他物に變化しない。たゞ所屬品の變化して女子に近づいたといふのである。

古事記中卷、神武天皇の皇后の系統を敍するに當つて次の如き説話がある。

しかれども更に太后と爲む美人を求むる時に、大久米の命の曰ひしく、此に神の御子なりとまをす媛女あり、そを神の御子といふ故は、三島滄あま昨の女、名は勢夜陀多良比賣、それ容姿麗美かりければ、美和の大物主の神、見めて、その美人の大便爲る時に、丹塗矢となりて、その大便爲る溝流の下より、その美人の富登を突きき。かれその美人驚きて立ち走りいすぎき。こゝにその矢を將ち來て床の邊に置きしかば、忽に麗しき壯夫と成りて、すなはちその美人に娶ひて生める子、名は富登多多良伊須須岐比賣の命、またの名は比賣多多良伊須氣

余理比賣とまをす。かれこゝを以ちて神の御子とはまをすなり」とまをしき。則は川屋で、川流の上に立つてゐる家屋である。こゝに丹塗矢が富登を突いた。これを取つて床の邊に置いたら麗しい壯夫となつたといふこと、前述の春山の霞壯夫の説話と同源に出たものと考へられる。天の日矛の説話中の、日光が虹の如く富登を突き、かくて生める赤き玉が女子に化したといふと、關係の深いものと考へられる。春山の霞壯夫の説話は、この勢夜陀多良比賣の説話を得て、天の日矛の説話から出てゐることを證せられるのである。

これと極めて類似してゐる説話が山城國風土記（註）に見える。釋日本紀卷第九によつて、その文を擧げる。

山城國風土記に曰はく、加茂の社、可茂と稱ふるは、日向の曾の嶽に天降り坐しし神、賀茂の建角身の命、神倭石余比古（註）の御前に立ち坐して、大倭の葛木山の峯に宿り坐しき。それより漸（註）に遷りて山代の國岡田の賀茂に至りて下り坐し、葛野川と賀茂川と合ふ所に至り坐しき。賀茂川を見廻らして宣り給はく、狭く小しといへども、しかれども石川の清川なり」と。よりて名づけて石川の瀬

見の小川と曰ひき。その川より上り坐して、久我の國の北山の下に定り坐しき。その時より名づけて賀茂と曰ふ。

賀茂建角身の命、丹波の國神野の神伊可古夜日賣（註）（鹿兒矢姫）を娶りて生みませる子、名は玉依日子、次を玉依日賣と曰ひき。玉依日賣、石川の瀬見の小川に、川の遊びせる時に、丹塗矢、川上より流れ下りき。すなはち取りて床の邊に挿み置き、遂に孕みて男子を生む。人となるに至りて、外祖父建角身の命、八尋屋を造りて八戸扉を堅め、八腹の酒を醸し、神集ひに集ひて七日七夜樂み遊びき。しかるに子と語ひて、汝が父と思はむ人にこの酒を飲ましめよ」といへり。すなはち酒杯を擧げて天に向つて祭を爲し、屋蓋を分け穿ちて天に升りましき。すなはち外祖父の名によりて可茂の別雷の命と號づく。いはゆる丹塗矢は乙訓の郡の社に坐す。父の雷の命は、可茂にあり、建角身、丹波の神伊可古夜日賣、玉依日賣、三柱の神は、蓼倉の里の三井の社に坐す。

この説話に依れば、丹塗矢が川上より流れ來たので、これを取つて床の邊に置き、遂に孕んだといふ。丹塗矢が男子となつたといふことの無いのは、遺落したものと

であらう。賀茂の建角身は八咫鳥で、大倭の葛木山に在りしもの、移つて賀茂に至つたといふこと、女子の名を玉依姫といふこと、その注意すべき點である。玉依姫といふのは、神靈の依りつく女子の義と解せられる。

三輪(美和)の大物主の神の正體に就いては、比較神話學高木敏雄博士に蛇神とする説を述べて居る。これは重要な意味を有するものと考へられるから、大體これに依つて敘述を爲して置かう。

日本書紀卷第十四、雄略天皇の條に、

七年秋七月甲戌朔丙子、天皇少子部連かづら螺羸かづらに詔して、朕三諸の岳の神の形を見まく欲りすと。或るは云はく、この山の神は大物主の神なり。或るは云はく、菟田の墨坂の神なりと。汝膂力人に過ぎたり。みづから行きて捉へ來よ」と。螺羸答へて曰さく、試に行きて捉へむ」と。すなはち三諸の岳に登りて大蛇を捉へ取りて天皇に示し奉る。天皇齋戒し給はず、その神光ひろめき目精かがやく。天皇畏み目を蔽ひて見給はず、殿中に却き入り給ひ、岳に放たしめ給ふ。よりて改めて名を賜ひて雷と爲す。

これに依れば、大物主の正體は、大蛇で、雷といふは、これを畏怖する心より名づけたる所である。また日本書紀卷第五、崇神天皇の條に見える説話も大物主を蛇神と爲してゐる。

この後倭迹迹日百襲姫の命、大物主の神の妻となる。倭迹迹姫の命、夫に語りて曰はく、尋常に晝は見え給はねば、分明にその尊顔を見ることを得ず。願はくはしばらく留り給へ。明且仰ぎてうるはしき容儀を見まく思ふ」と。大神對ふらく、言理あきらかなり。吾明且いまして、櫛笥に入りて居らむ。願はくは吾が形に勿驚かしそ」と。こゝに倭迹迹姫の命、心の裏に密にあやしみ、明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂にうるはしき小蛇ありき。その長さ大さ衣の紐の如し。驚き叫び啼く。時に大神、恥ぢて忽に人の形と化りてその妻に語りて曰はく、いまし忍びずして吾に羞見せつ、吾還りて汝に羞見せむ」と。大虚を踐みて三諸山に登ります。こゝに倭迹迹姫の命、仰ぎ見て、悔いて急居。箸に陰を衝きて身まかりぬ。すなはち大市に葬る。かれ時の人、その墓を號けて箸の墓といへり。

この説話にては、大物主は小蛇の正體を現してゐる。姫が箸で富登を衝いたと

いふ點も、前の丹塗矢の件と照應すべきものかも知れぬ。

また古事記中卷、崇神天皇の條に、三輪の大物主が活玉依姫に通つたといふ説話がある。活玉依姫といふはかの賀茂縁起の姫の名と同じであるが、土佐國風土記（註）に倭迹迹姫の事と爲してゐる。この活玉依姫を倭迹迹姫と爲したことは、風土記の撰者の思ひ違ひか、又はさういふ所傳があつたかは分らぬが、もともと同一説話から出發してゐるものと認められるから、深く考へる程の必要は無いであらう。その古事記に載する所の話は次の如く、三輪の地名説明に終つてゐる。

この意富多多泥古といふ人を神の子と知る故は、上にいへる活玉依毘賣、その容姿端正なりき。こゝに神の壯夫あり。その形姿威儀時に比なかりき。夜半の時忽に來到りつ。かれ相めでて住めるほどに、いまだ幾時もあらねばその美人妊みぬ。こゝに父母妊める事を怪しみてその女に問ひて曰はく、いましおのづから妊めり。夫無きに何に依りてか妊めると。答へ云へらく、麗美（註）しき壯夫あり、その姓名を知らず、夕ごとに來到り住める間におのづから妊みぬ、といふ。ここをもてその父母その人を知らまく欲りして、その女に誨へて

曰ひしく、赤土を床の邊に散らし、閉蘇紡麻を針に貫きてその衣の襦（註）に刺せ、と誨へき。かれ誨の如くして且の時見れば、針を著けたる麻は戸の鈎穴より控き通り出て、たゞ遺れる麻は三勾（註）のみなりき。かれここに鈎穴より出でし狀を知りて、絲のまに／＼尋ね行きしかば、美和山に至りて神の社に留りき。かれその神の子なりとは知りぬ。かれその麻の三勾遺れるによりて、その地を名づけて美和といへり。この意富多多泥古の命は神君鴨君の祖なり。

以上掲記した三輪の大物主に關する諸説話は、いづれも三輪の大物主を中心とし、これを説明するところのものとして考へられる。その最後に掲げた夜な／＼通ひ來る男神の衣の裾に麻絲を著ける説話は、更に次の如き類例を有してゐる。

褶振峯（註）。大伴狹手彦の連、船を發して任那に渡りし時に、弟日姫子（註）ここに登りて褶をもちて振り招ぎき。よりて褶振峯と名づく。しかるに弟日姫子、狹手彦の連と相分れて五日を経し後、人有りて夜ごとに來りて婦と共に寢、曉に至りて早く還る。容止形貌狹手彦に似たりき。婦、怪みを抱きて忍默得あらず、竊に績麻もちてその人の襦（註）に繫け、麻のまにまに尋ね行きてこの峯頭の沼の

邊に到るに寝たる蛇ありき。身は人にして沼の底に沈み、頭は蛇にして沼の堤に臥せり。忽に人と化りて歌ひて曰はく、篠原の弟姫の子をさ一夜も率^ら寝てむしだや家に下さむ。時に弟日姫子の従女走りて親族に告ぐ。親族衆を發して昇りて看るに、蛇と弟日姫子と共に亡せてあらず。ここにその沼の底を見るにただ人の屍ありき。おの／＼弟日姫子の骨と謂ひて、やがてこの峯の南に就きて墓を造りて收め置きき。その墓、見に賀周の里に在り。肥前國風土記

これは明に麻絲をつけた神の正體を蛇としてゐる。蛇が人と化して人間の女子に通ずる傳説は多く聞く所であるが、日本傳説集に載する所の、上野の國利根郡布施蛇森の話、出雲の國松江の話、越後の國南蒲原郡笠堀八木山下の話の如き、いづれも、男の裾に針を差し、その絲をたよりに尋ねて行くと、蛇であつたといふ説話である。その蛇は針を立てられた故に死ぬのがこの説話の常式である。

塵袋に引ける常陸國記に、昔、兄妹同日に田を佃りて、今日遅く植ゑたものは伊福部の神の禍を蒙るであらうと言つた程に、妹の田遅く植ゑたので、雷が妹を蹶殺した。兄が大いに嘆いて仇を討たうとするに、その神の所在が知れなかつた。然る

に一の雌の雉が来て肩の上に居たので、麻絲を取つてその雉の尾につけ、その行方をたよつて行つたら、伊福部岳へ上り、雷の伏せる石屋に至つた。太刀を抜いて雷を斬らうとしたところ、雷が恐れて助を乞ひ、永く雷震の恐れなからしめんと言つたので助けた、といふ話がある。麻絲をつけ、これをたよりに神のあとをつける話は、蛇神に關するものであること、蛇神を畏附して雷と稱したこと、その雷は石屋に伏して居たこと等より推して、この説話も、蛇神説話から轉じて、雷神説話となつたものと見ることが出来る。

また常陸國風土記に次の如き説話がある。

茨城の里。これより北の高丘、名づけて晡時臥の山といふ。古老曰はく、兄弟二人あり、兄を努賀毗古と名づけ、妹を努賀毗咩と名づく。時に妹、室にあり。人あり、姓名を知らず。常に就きて婚を求む。夜來り晝去り遂に夫婦と成る。一夕にして懷妊せり。産むべき月に至つて終に小蛇を生めり。明くれば言無きが如く暮るれば母と語る。ここに母と伯父と驚き奇み、心に神の子と思へり。すなはち淨坏に盛りて、壇を設けて安置す。一夜の間に已に坏中に滿

つ。すなはち瓮を易へて置くに、また瓮中に満つ。かくの如くすること三四、敢へて器を用ゐず。母子に告げて曰ひしく、汝が器宇を量るに、おのづから神の子なるを知りぬ。わが屬の勢、養長すべからず。宜父がいます所に従ふべし。こゝに在るべからず、と言ひき。時に子、哀み泣き、面を拭ひて答へ曰ひしく、謹みて母の命を承りぬ。敢へて辭する所なし。しかはあれども一身獨去りて人の共に去るもの無し。望み請はくは、衿みて一小子を副へ給へ」と。母の曰ひしく、我が家に有るは、母と伯父とのみ。是も汝が明に知る所。當に人の相従ふべきなし」と。こゝに子恨を含みて問はず。決別の時に臨み、怒怨に勝へず、伯父を震ひ殺さまく欲りして天に昇る。時に母驚き動き、瓮を取りて投げ、神の子に觸れて昇ることを得ず。因りてこの峰に留る。盛る所の瓮甕は、今片岡村に存せり。その子孫社を立てて祭を致し、相續ぎて絶えず。

纏つてこの説話を賀茂縁起と比較すると、そこに類似點の多いのに氣づくであらう。父が方へと天に昇らむとするは雷の勢である。彼は外舅の指した盃を投げ、これは母が瓮を投げてゐる。三輪の大物主の説話を中に立てて觀察すると、同

源の説話から發してゐることが知られる。いづれが原形に近いといふことは必しも言ふべきでは無いかも知れぬ。賀茂縁起は、雷神としての信仰と解釋すべきものでもあらう。異類のものが人間の女と婚する説話としての各態を見るを得ば足りる。

これらの説話に共通してゐる點として注意すべきは、異類のものが男性で、人間の女性と婚することである。多くの場合に子を産むことも重要な成分である。異類のものが人に近づく方法としては、異常の手段が考へられてゐる。丹塗矢の如き器物に化することもあり、また晝は見えずして夜に到つて忍び來ることもある。異類のものは遂に正體を現す。その段階としての麻絲をつけて手よりとすること、神の去るや大虚を行くこと等の談られてゐるものもある。結果は破綻を伴ふ。

須佐の男の命が簸の川上に於いて八股の大蛇を退治して、奇稻田姫を得た話は、今更梗概を記すまでもないであらう。この説話も箸の流れ下る話に始るが、蛇神求婚の説話の一種で、その失敗に終つた例である。格闘の勝利者たる須佐の男の

命が、女子を得て居るのであるから、この説話を蛇神の求婚説話と見ることは差支へあるまい。他の勇士の救援に依つて蛇神の求婚を防ぐことは、他にも例のある事である。その最廣く傳はるは、蟹の助けによるものである。水邊に運動する蛇類に依つて脅かされた人類の恐怖は、おなじく水邊に在つて堅甲を著し利劍を持つ蟹によつてある時のたのもしさを想定したであらう。

須佐の男の命の説話に於ける大蛇は比喩であらう。往古の婚姻風習に於いて、女子は男子の來り襲ふを待ち受くる者であり、選擇權は強き方に對しては意味を爲さなかつたと考へられる。一の女子を中心として男性の相争ふことは常にあつたことで、その男性の一を大蛇と批評することは、他の勝利者の勢力のもとに當然の事柄であらう。

須佐の男の命の説話にては、あきらかに大蛇の求婚を迷惑に感じてゐる。この種の傳説の由來、及びその感情を、主として女子の立場に置くならば、こは正當の形といはねばならぬ。而してこの感情の變化を見てゆくことの出来るのは興味ある爲事である。

この種の神婚説話は、天の日矛の説話に深き關係を有するらしく見える。しかし正體が蛇の如き異類のものであるとは彼に於いては談られなかつた。ただ沼の畔にして日光に依つて孕んだといふまでであつた。日本は濕氣が多く、上代は蛇類が繁殖してゐたと考へられるから、これが人間の女子を驚かす出來事はしばしばあつたであらう。神が丹塗矢に化するといふ事の説明に就いては、掠奪結婚の名殘であらうとする説もあるが、矢が飛びもしくは立たずして厠にて女子に觸れもしくは水に流れ下るとなすものは、この説の肯定を危ませる。むしろ動物の生殖器の比喩ではないかとも思はれるのである。

三

吾人はこゝに轉じて女神神婚説話の幾篇かを見て行かねばならぬ。その初として、男神神婚説話と多くの接觸點を有する柘枝傳を見る。

柘枝の仙女のこと、萬葉集、懷風藻、續日本後紀に見えてゐるが、いづれも纏つた説話として存してゐるのでは無い。

萬葉集卷第三に見ゆる所は、次の三首の短歌である。

仙柘の枝の歌三首

霰零り吉志美が嶽を險しみと草取るかなわ妹が手を取る

右一首、ある人の曰はく、吉野人味稻、柘枝の仙媛に與ふる歌なりと。ただ

し柘枝傳を見るに、この歌あることなし。

このゆふべ柘のさ枝の流れ來ば梁は打たずて取らすかもあらむ

右一首

いにしへに梁打つ人の無かりせば此間もあらまし柘の枝はも

右一首若宮年魚麻呂作

これによつて吾人の知る所は斷片的である。若宮年魚麻呂は神龜天平間の人である。その人の古昔と稱ふる時代の事である。吉野の人名は味稻といふもの、吉野川に梁を打つて魚を漁してゐたところ、柘の枝が流れて來たので、これを取つたといふ話であらう。さて別に記事は無いがその柘の枝が化して女性となつて味稻と交通することがあつたのであらう。味稻とその女性との間に相聞の歌が

あつたと傳へ、またこの事を紀して柘枝傳といふ文章のあつたことが知られる。

續日本後紀卷第十九に載する所は、嘉祥二年正月、興福寺の大法師等が、天皇の寶算四十なるを賀するものに係る。

庚辰、興福寺の大法師等、天皇の寶算四十に滿つるを賀し奉らむが爲に、聖像四十軀を造り、金剛壽命陀羅尼經四十卷を寫し、すなはち四萬八千卷を轉讀し奉る。竟に更に天人芥を拾はず、天女石を拂ふを罷め、翻つて御藥を撃げ、俱に來つて祇候し、および浦島の子しばらく雲漢に昇りて長生を得、吉野の女はるかに上天に通ひて來りかつ去る等の像を作り、長歌を副へて奉獻す。その長歌の詞に曰はく、

として、一の長歌を登錄してゐる。その長歌の中に、

故事に言ひ語り來る、澄の江の淵に釣せし皇の民、浦島の子が、天をとめ釣られ來りて、紫の雲たなびきて片時に將て飛び往きて、これぞこの常世の國と語らひて七日經しから、限無く命ありしはこの島にこそありけらし。三吉野に有りし熊志禰、天女來り通ひてその後は、謎蒙りて、毗禮衣著て飛びにきといふ。

これもまた、これの鳥根の人にこそありきといふなれ。といふ一節がある。これには浦島の子と對して熊志禰といふものを敍してゐる。熊志禰すなはち味稻と同一人物であらう。この敍述の中には柘の枝といふ語は見えないが、同一説話であることは疑ない。これによれば、仙女の化生の事は無く、却つてこの説話の結末の記事が見える。仙女が永く人界に留らずして天衣を著て飛び去つたといふ悲別に終ることが知られる。

懷風藻の語るところは、その所載の吉野遊覽の諸詩の詞句であつて、この説話を既に知るものとしての立脚地にあるので、これによつて説話の内容を知らうとするのは困難である。萬葉集、續日本後紀に於ける敍述を豫備智識としてこれに臨み、これに多少の斷片的の智識を推測的に附加し得るに過ぎない。今、その一二を擧げよう。

高向朝臣諸足

五言從駕吉野宮

在昔釣魚士、方今留鳳公、彈琴與仙戲、投江將神通、柘歌泛寒渚、霞景飄秋風、誰謂姑

射嶺駐蹕望仙宮

この詩は、故事と實景とを併寫してゐるので、どれだけが傳説に屬するか明でないところが多い。ただ、昔日釣魚の人があつて、琴を弾じて仙と戯れたことがあつたことが知られる。柘の歌はその相聞の歌であらう。投江將神通は、水中に仙宮を尋ねたことを敍するものとも解せられる。藤原萬里(麻呂)の五言吉野川に遊ぶ詩中にある梁前招吟古といふ句の、招は柘の誤で、これまた梁うつ人と柘枝の仙媛との相聞の歌のあつたことを敍したものと考へられる。

丹墀真人廣成、紀朝臣男人の詩中には吉野の人の名を美稻としてゐる。これ萬葉集の味稻、續日本後紀の熊志禰と一致するものである。

藤原朝臣史

五言遊吉野二首

飛文山水地、命爵薜蘿中、漆姬控鶴舉、柘媛接莫通、煙光巖上翠、日影浪前紅、翻知玄圃近、對翫入松風。

夏身夏色古、秋津秋氣新、昔者同汾后、今之見吉賓、靈仙駕鶴去、星客乘查透、渚性扛。

流水、素心開靜仁。

萬葉代匠記に、漆姫は七姫なるべしと言つてゐる。この句と對する、柘媛接莫通の莫の字は誤で、鶴に對しては實字で無くしてはならぬ。梁の誤でもあらう。七人の姫が鶴に乗つて天に上り、残れる柘媛が美稻に通じたと解して興味がある。後の詩の、靈仙駕鶴去、星客乘查逵はこの説話の悲別に終ることを語つてゐる。

萬葉集、懷風藻、續日本後紀に敍するところは、同一の説話を語るものであるにしても、かならず同一の經過を語るものとは限らない。説者によつて多少の相違のあるべきは自然であらう。ただ萬葉集と懷風藻とはほゞ同時代の人の手に成つたものとして考へられるから、これを綜合して一の説話の内容を考へることも大して危険を帯びぬであらう。この説話に於いて柘の枝は相當に重要な役目を持つてゐるやうであるが、續日本後紀なるは柘の枝に關する記述を失してゐる。

- 以上傳ふる所の柘の枝の仙女の傳説の内容を簡條分けにして見ると、
- 一、男子が人間で女子が神仙である。
 - 二、男子は漁夫で名を味稻、美稻、熊志禰といふ。

三、場所は吉野川である。

四、女子は柘の枝が流れて来て、男子に拾はれて化生したものである。

五、相聞の歌がある。

六、後に女子は男子を棄てて飛び去つた。鶴に乗つて行つたとも、毘禮衣を著て飛んだともいふ。

七、七姫は飛び去つて、柘枝の仙女のみ残つたともいふ。

奈良朝時代もしくはその以後の所傳を存するこの説話が、殊に懷風藻に現れる所に支那の神仙譚の影響を蒙つてゐることは看取される。女子を仙媛とするのと、その行動に外來思想の附加してゐることは著明である。しかしその根本を爲す所は、やはりもつと古くから存してゐたと考へられよう。

物が流れて来て、これが人の形に化することは、前に述べた如く、賀茂縁起に見られるところである。ここに柘の枝説話と、かの丹塗矢説話とを比較して見ることに興味を感ずるであらう。第一に注意すべきは、この二つの説話に於いて性の相違のあることである。賀茂縁起にては神が男性であるに、柘枝傳にては神が女性

である。天の日月が玉を將ち歸つて床の邊に置いたら女子と化したといふことを顧みれば、これは唐突では無いであらう。男子が夜な夜な女子の家に通へる上代の風習から考へれば、男神が女子のもとに通つたと爲す方が原形ではある。しかし、水邊に神變の女子に邂逅するといふことは支那の神仙譚にもあり、かつ他にも類例の多い事である。同じ吉野にしては、本朝月令の逸文に、天武天皇が吉野の宮に御して、神女の舞ふを見給うたと傳へてゐる。性の變換は他に理由を求めるにしても、その根本は柘枝傳が、賀茂縁起の如き丹塗矢説話に更に新來の神仙説を加味して生じた産物であることが窺はれる。更に云へば、柘の枝が流れるといふこと、水源を尋ねて仙郷を得るといふことにも大陸の香氣が濃厚に感じられる。

四

吾人は轉じて、男子が異郷を訪れ、其處の女神との間に交渉の起る説話を見ねばならない。而してその訪れる異郷としては、高天の原、海神の宮、及び黄泉の國の三種がある。

高天の原を訪れるものとしては、須佐の男の命の高天の原訪問の神話がある。こゝに天照らす大神は須佐の男の命との誓約に依つて種々の貴子を得られるが、須佐の男の命は天照らす大神の御迷惑をも顧みず暴行を爲されるので、遂に追ひ拂はれるに至るのである。この神話は、他の異郷説話とは、本質的に相違があり、類話をも有せぬのであるから、今此處には、その形式の注意すべき一端を記し置くに止める。

海神の宮訪問の説話として、古今に有名なのは浦島子の物語である。この説話は、古くは、日本書紀、丹後國風土記、萬葉集、續日本後紀、扶桑略記、浦島子傳、續浦島子傳等に、その所傳がある。扶桑略記には、二篇を載せてゐるが、その前のは丹後國風土記と同様の所傳であり、後のは續浦島子傳の抄出に過ぎない。浦島子傳と續浦島子傳とはまた同様の所傳である。丹後國風土記は佚書で、釋日本紀卷第十二にその浦島子の條の引用が存してゐる。今まづ丹後國風土記によつてこの説話の主要なる梗概を敘すると、

水の江の浦嶋子は丹後の國與謝の郡筒川村の人である。雄略天皇の御代に

小船に乗つて海中に出で、三日三夜一魚をも得ず唯五色の龜を得た。寐てる間にその龜が美女と化つた。その美女の教ふるまゝに目を瞑つてゐると蓬萊山に至つた。極めて立派な宮殿に至ると、娘子は嶼子を待たせて内に入つた。七人の豎子が来て、これは龜比賣の夫だと言ひ、また八人の豎子が来て同じ事を言つた。娘子が出て来たので、その事を語ると、七豎子は昂星で、八豎子は畢星であると言つた。そこで内に入つて、父母兄弟姉妹等と盛宴を開き、遂に夫婦となつて、住むこと三年になつた。然るに嶼子は故郷が忘れがたく、ひとたび往いて見むことを願つたので、娘子はこれに玉匣を與へて、また仙郷に來らむとならばこの玉匣を開くなかと教へた。嶼子は故郷に來て見ると、三歳を経たと思つてゐるのに、既に三百餘歳を経て、故物の尋ぬる物無き有様であつた。嶼子は失望のあまり、前日の約を忘れて玉匣を開けたところ、中から芳氣が立ち上つて、ふたたび仙郷に還るすべを失してしまつた。

すなはちこの説話に於いて、神女が龜の化身であること、浦島子を引いて仙郷に導いたこと、仙郷とこの國土とでは時間の経過に相違のあること、神女は別に臨ん

で玉匣を授け、浦島子は約に背いてこれを開いたために再會することを得なくなつたこと等が、その主要成分として認められる。

日本書紀のは簡單であつて仙郷に至るところまでに止めてあるが、大體同じ様式である。語は別巻にありと記してゐるが、その別巻とおぼしきものは傳はらない。扶桑略記の前の方は丹後國風土記と別文ではあるが全く同じ内容を有し、ただ舊里に歸つたところに止めてゐる。浦島子傳、續浦島子傳は、大體風土記のもと同じく、ただ浦島子と神女と偕老を契る因縁を説いて居り、また七豎子八豎子のことが見えぬ。續日本後紀のは引用であつて、主要成分をも省略した所があり、また多少の異傳のあるものと考へられる。

萬葉集卷第九に高橋連蟲麻呂の歌集中より出づとして載するところは、全然龜のことを言はぬ。高橋連蟲麻呂は奈良朝時代初期の人で天平時代まで生存してゐたと解せられる。丹後國風土記に、浦島子のことを言つて、これ先の國宰伊預部馬養の記す所に違ふことなしと書いてあるが、馬養は懷風藻の作者、太寶年間の律令の制定にも參した人で、蟲麻呂に比すればやゝ先輩であらう。その馬養に浦島

子に關する文章があつて、その内容は丹後國風土記に載する所と同様であつたことが知られる。

風土記の所傳と萬葉集の所傳とを比較するに、風土記の方が神奇的分子に富んでゐることは争へない。然し、風土記のは漢文であり、萬葉集のは歌謠であることを考へると、この兩者の相違が、表現形式の相違以外に何かのより所を持つかは考ふべき問題である。換言すれば、口碑を漢文に翻譯した時に、支那の神仙傳を取り入れたものと解すべきでは無いか。この意味からすれば、萬葉集の所傳の方が原形に近いものと言ひ得るであらうが、龜に關して語ることに無き點についても同様に言ひ得るかどうかは疑問である。

上代の支那に於いて、龜を神仙のものとして解してゐたにしても、もし浦島説話の原形が、龜の化成することを語らなかつたとするならば、これをこゝに挿入するのは唐突では無いか。吾人はこゝに、柘枝傳を顧みる。柘枝が流れて漁夫の梁に懸りて神女と化してゐる。さうして高向諸足の詩の、彈琴與仙戲、投江將神通といふ句は、水中に仙郷を訪うたとも解することが出来る。柘枝が流れ來て神女と化

することは、丹塗矢が流れ下つて男性の神と現することを根據として居り、しかもそれは蛇身の神の變化と解せられる。浦島説話ともつとも親しいと言はれる海幸山幸説話に於いて、彦火々出見の尊の海宮に得た姫は、子産む時に當つて本國の形を示される。浦島説話に於いて、龜が神女と化するの深い根ざしを持つてゐるのであつて、たゞこれを缺いてゐる所傳のあるのは、これを省略したものと見るべきでは無いか。萬葉集の作者がこれを省略したのは、人間神としての海宮の神女を感ずるに急であつた爲と解釋すべきものと思はれる。これは浦島説話の原形では無くして、その轉化と見るべきものであらう。

五

前記の浦島の物語と、最密接な關係を有してゐると言はれるのが、海幸山幸の物語である。この物語は古事記及び日本書紀に見えて居り、日本書紀には數個の一書を傳へて居るが、大體の筋は同一である。今、古事記に依つてその梗概を述べると次の如くである。

邇々藝の命の御子のうち、火照の命は海幸彦として、魚を漁するに妙を得、日子穗々手見の命は山幸彦として、よく鳥獸を獵せられた。しかるに各その處をかへて獵を試みたが、一物をも得られず、日子穗々手見の命は却つて鉤をも海に失はれた。その失つた鉤を火照の命が返せとせめるので、劍を破つて多くの鉤を作つて償はれたが、受けないで、猶元の鉤を返せと言つた。そこで海邊に出て泣き憂へて居るところに、鹽椎の神が來て、船を造つて海神の宮へ行くやうに勧めた。よつてその教の通りに行つて、海神の宮の門前の香木の上に登つて居られた所、海神の女豊玉姫の婢が、水を汲まうとして、井中に男子の影が映るので、恠んでこれを姫に告げた。よつて姫が出て來て、遂に夫婦となり、かくて海神の宮に三年に至るまで住んで居られた。こゝで命は初の事を思はれて歎息せられた。姫や海神がこれを怪しむ、遂に失せた鉤を徴られた様を聞いて、多くの魚を集め、これを求めて奉つた。こゝに命は海神の宮から鹽盈つ珠、鹽乾る珠二つの寶を受けて歸つて來て、遂にその珠の徳に依つて火照の命を従へた。火照の命は、今から後夜晝の守人となつてお仕へしませう、と

云つて、鹽盈つ珠の爲に溺れ、苦んだ様を今でも演じてお仕へしてゐる。その海神の女の豊玉姫は、後に御子を産む爲に出て來られ、海邊に産屋を造つてお入りになつた。そしてお産をする時には、元の國の形になつて産むのですから見ないやうに、と云はれたに拘らず、覗き見られたところ、大きな鰐になつて居られた。姫はその覗き見られたのを恨まれて、御子を産んでおいて、海との道を塞いで歸つて行かれた。その産まれた御子が、鶉草葺不合の命である。姫は後に其の御子を養育する爲に、妹の玉依姫を遣され、又歌を奉られた。その歌は、

赤玉は緒さへ光れど白玉の君が装し貴くありけり
その夫の命の答へ歌は、

奥つ鳥鴨著く島に我が率寢し妹は忘れじ世のことごとくに

この物語と浦島の物語との共通點は多々あつて、元來同一の説話が別途に語り傳へられたものと認められてゐる。即ち、一個の男子が海神の宮に赴き、海神の姫を得て、海宮に留ること三年にして故郷を憶ひ、寶物を得て歸るが、禁止を犯した爲に

永久の別れとなつて、相慕ひて歌を作るといふことであり、又神女の正體が神變のものであること等は、この説話に共通の重要な點である。

更にこの説話と關係の深いと思はれるものを檢するに、肥前國風土記佐嘉郡の條に、

この川上に石神あり、名を世田姫と云ふ。海神いふをいふ年ごとに逆流を潛き上りてこの神の所に到る。海底の小魚多く相從へり。

といふ記事が見える。これは海神の婚姻を語る説話として、海神を男性としてゐる點に於いて、他の蛇神婚姻説話と接觸するところがある。逸文風土記考證に宇佐託宣集の、

肥前の國佐嘉郡御座川上大明神、その名を豊比とよひと申す。大帯姫の異國高麗を討ち給ふ時は、中略しかる後に異國高麗をさして渡り給ふ。その海中に、川上大明神龍宮に入り給ひ、三箇日を経る後、海より持たせる珠二顆を出し給ひき。その色青白なり。青珠は滿珠と號け、白珠は乾珠と名づく。この兩玉をもちて異國に渡り給ふ。

とあるを引いて、世田姫、豊比とよひ同神とし、これ即豊玉姫であると爲してゐる。今茲に興味を覺えるのは、女性の神が龍宮に行つて、三箇日の後に滿珠、乾珠を持ち來つたと爲す點である。この寶物は浦島の玉手箱と同じく、神女の持てる威力ある寶物であり、おのづからこの説話の出處を考へさせるものがある。

丹後國風土記に浦島子の物語に見える神女の名を龜比賣と稱してゐる。而して祭と最親密の關係にある龜卜の人格的名稱もまた龜比賣といふ。賀茂縁起、三輪縁起に就いては、女子は神を祭る女、即神の寄り付く女として説かれてゐた。それとは性の轉換を見たところの神婚説話に於いては、女性の方が神として説かれてゐるけれども、なほ神を祭る女としての痕跡を多く存してゐるところの、海幸山幸の神話に於ける豊玉姫の如きもあるのである。これと同一説話の轉化と見られるところの浦島傳説に於ける神女が龜の變化であり、龜比賣の名に依つて呼ばれること、吾人の興味を惹く所である。

神女が浦島に與へたところの玉匣は、魂匣である。この點からも、神女がなほ神を祭る女性から出發してゐることを語つてゐる。魂匣はこれに人の靈魂を收め

て祭を爲し、その効果に依つて其の人の無事を期する信仰である。魂匣に對しては嚴肅なる齋戒を守らねばならぬのに、浦島子はその禁を犯したから直に生命の危機を感じたのである。この信仰は普通に鎮魂祭の名で傳り、魂匣の名は年中行事秘抄の鎮魂祭の條に見えてゐる。その外に枕詞として用ゐられる「たまくしげ」はまた魂匣の義である。魂匣はこれを嚴肅に守り、その無事であることによつて、その人の無事を象徴してゐるものとなすのである。それが破壊されることによつて、運命の破壊を感ずるのである。

海幸山幸の神話に於いて、天孫の神女に接する形式は、海宮の門前なる桂樹の梢に坐して神女の侍女に發見される。この説話にては、女性を神仙とし、男性を人間に近い者として取り扱つてゐるけれども、男性に就いては天つ彦といひ、天神の孫であるとしてゐる點から言つても、男性に神としての痕跡を残してゐるものと解せられる。神の子が樹木の梢に下り著くこと、普通に神の天降り著く形式である。海神の女の立場からして見れば、男性の方が神であり、女性は神に對する被役性を有つものと考へることが出来る。これをかの川上大明神の説話に照し見る時に、

海幸山幸の神話が、歴史神話の一節として語られるに至つた由來が推量せられる。神婚説話に於いて、男性は一個の卑賤なる漁夫であるを常とするに、これは一貴公子に懸けて説話を爲し、こゝに歴史説話の一節たる資格を完全に備ふるに至つたのである。更に鹽椎の翁の教に従つて、間無し勝間(籠)を作つて龍宮に赴くことは、かの春山の霞壯夫の母が、竹籠を作り鹽と石を交へて水に沈めて呪咀をする呪術を想ひ起さしめる。

浦島の説話と海幸山幸の説話とのもと同源であるべく、共通點の多いことは前述の如くであるが、然し又其處に重大なる相違點の存することも見なければならぬ。即ち海幸山幸の説話にあつては、浦島の説話の有せざるものを存してゐる。そは何であるかといふと、この説話が歴史説話であるといふ性質である。浦島の説話は日本書紀にあつては、雄略天皇の條に載せられてゐるが、その物語に於ける本質的な記事とは考へられない。浦島の説話は、いつの御代の事としてもそれで差支へ無いのである。しかも海幸山幸の説話にあつては、古事記、日本書紀共に神代の卷にあり、隼人族の臣從した歴史として傳へられてゐる。隼人族の祖

先と傳へられる火照の命に關する部分の如きは、海島の説話に無い所である。始め日子穗々手見の命は火照の命の爲に苦しめられる。然し遂に海神の宮に行つて姫を得、且寶物を得て歸られて、その寶物の威力に依つて先に苦しめた火照の命を臣従せしめるのである。

日本民族は元來多種多様の系統の人々が、この群島の上に於いて融合結束して成つたものと考へられてゐる。これは神代以來の歴史の上にもその跡の辿られるものがある。或るいは出雲族を併せ、或るいは隼人族を併せ、或るいは蝦夷、或るいは歸化人等を併せて、漸次日本民族の雄大性を増加して來たのである。これ等の民族結束の歴史は、古代史にあつては又神話の形式に依つて傳へられてゐるものも存するのである。古事記に大國主の命に關する記事が詳密であるのは、天孫降臨以前に於ける國土の狀勢を語らんとする爲であらうが、同時に日本民族の歴史としては、日本民族が出雲族を併せた結果として、出雲族の歴史が日本歴史の一部に入つてゐるものともいふ事が出來よう。かくして古事記に大國主の命に關する記事が詳密であるのは、日本民族の一部を構成する人々の歴史であり、従つて

全日本民族の文化の淵源の部分的敘述とも考へられるのである。

海幸山幸の神話も亦これと同じ様に觀る事が出来る。高千穂の峯に降つた日本民族の本系は、當然その地を中心として九州の北方に及んで、先その生活を開始したであらう。その進取的なる氣象は、濶刺たる生活力となつて、順次にその勢力を隣接せる土地に及ぼして行つた事と思はれる。而してこゝに九州南方に居住して居つた隼人族との接觸も、當然起つて來たのである。この兩者の接觸はこゝに海幸山幸の神話として語られる。日向系の人々は九州の山岳地方を根據とし、山野を跋渉して鳥獸を狩獵し、いはゆる山幸彦として生活してゐる。一方海岸に住居を占めた隼人族は、海洋をその生活の舞臺として、海幸彦の名を恣にしてゐる。こゝに山幸彦と海幸彦との接觸は、最初に先衝突の形であらはれた。而して山幸彦はその智力により鹽盈つ珠、鹽乾る珠を得て、遂に海幸彦を臣従せしめる。かくして海幸彦たる隼人族は長く臣附して、その勇猛なる性質を善用して、宮廷護衛の兵士として奉仕するに至つたのである。

六

吾人は、茲に海幸山幸の神話と浦島の物語との共通點相違點を見來つた。更に進んで他の種類の異郷なる黄泉を訪問する神話を觀、これを海宮訪問の神話に比較して見たいと思ふ。わが國に於ける黄泉訪問の神話としては、伊邪那岐の命の物語と大國主の命の物語とがある。伊邪那岐の命の黄泉訪問の神話は、古事記と、日本書紀の第六、第九、第十の一書とに見えてゐる。その概要は先にこれを記したから(一四二頁参照)こゝにはこれを省くが、大體に於いて諸傳は、同じである。

この黄泉訪問の説話は、歴史神話のうちでもかなり特異性を持つてゐる。

歴史神話に於ける根の國底の國の思想は、古代墳墓に對する恐怖から出發してゐるとは、既に説かれてゐる所である。黄泉津平坂の所在地を出雲の國の伊賦夜坂であるとし、伊邪那美の命の山陵を、伯耆と出雲の堺なる比婆の山であるとする等、出雲方面に發達した説話であることを語つてゐる。

一體、伊邪那岐の命の黄泉訪問の説話は、古事記には入つてゐるが、日本書紀には、

本文に收めないで纔に一書に見えるだけである。大國主の命の黄泉訪問に至つては、日本書紀は、全然これを載せてゐない。蓋し日本書紀に在つては、大國主の命の事蹟は、出雲系の一私事と見て、國家の歴史といふ大局からこれを收めなかつたのであらう。伊邪那岐の命の場合は、國祖御事蹟の一傳として、日本書紀も一書にこれを存したものと思はれるが、この黄泉訪問の説話の無い方が、主文として採用せられてゐることは注意を要する。

伊邪那岐の命の説話は、この黄泉訪問を除いては、すべて海濱居住民の間に傳へられ來つたと認められる。しかるにたゞ黄泉訪問の説話のみは、山國系統であり、出雲系の人々の間に生育したと考へられる。かやうな傳來の種類の相違を考へると、伊邪那岐の命の全説話中にあつて、これが異種の挿入であることが知られるのである。

一體、古代に在つて、貴人が死ぬとどうなるかといふに、日本書紀に「是後、伊弉諾尊、神功既畢、靈運當遷、是以構幽宮於淡路之洲、寂然長隱者矣。亦曰、伊弉諾尊、功既至矣、德亦大矣。於是登天報命、仍留宅於日之少宮矣。」とあるは、地上に在る陵墓に隠れられた

といふ説と、天にお登りになつたといふ説との存在を語るものである。しかもこの事は、必しも兩立せざる別傳では無くして、萬葉集にはゆる「天の原岩戸を開き神上り上りいましぬ」とある如く、陵墓の岩戸、即、天の門戸と考へられてゐたやうである。「神さぶと磐隠りますやすみししわが大君」と申し上げても、やはり天を知らしめたと解すべく、「あさもよし城上の宮を常宮と高く奉り神ながら鎮りましぬ」と歌つてゐる長歌の反歌には「ひさかたの天知らしぬる君」と詠んでゐるのである。即、歴史的事實としては御陵墓にお鎮り遊ばされ、思想的事實としては天にお上りになると考へられてゐた。

しかるに今、伊邪那美の命は、御身は、出雲の國と伯耆の國との堺なる比婆の山に葬り奉りき」と傳へながら、天にお上りになつたと言はずに、忌むべく怖るべき黄泉の國に行かれて、その大神となられたといふは、どういふことであらうか。惑はざるを得ぬのである。

歴史神話中、黄泉の國にお鎮りになつたと傳ふる神には、伊邪那美の命の外に須佐の男の命がある。しかし須佐の男の命は、元來自然神として暴風の神たる性質

を有し、その性質上、父神たる伊邪那岐の命から、根の國底の國に逐ひ拂はれる運命を有してゐたのである。又高天の原に於いて、勝さびに種々の暴行を爲されたので、その爲にも放逐せられるのは當然であつた。しかるにこれに反して、萬物生成、國土修理の功多き伊邪那美の命が、何故に天に昇らずして穢き國に行かれたのであるか。

黄泉の國、また根の國底の國といふ。地下に在りと考へられてゐた暗い穢い世界の謂である。黄泉の字面は、支那で謂ふ所、地底に黄泉あり、人死して此處に到るといふ。國語でヨミノクニ、ヨモツクニといふ語義は未詳であるが、字面は支那から借り來つたものである。そこで伊邪那美の命が、天に昇らずしてかやうな國に行かれたといふには、ただ一つの解釋が残る。これは元來大陸系統の神話の影響を受けた遊離神話であり、それが歴史神話の體系に入り來つたものであらうといふことである。

印度神話のうち、お産で死んだ婦人は地獄へ墜ちるといふ説話がある。本朝の古習は、出産を穢として忌み、妊婦は分娩期に近づく、と、母屋から離れて、産所を作り、

産婦一人其處に閉ち籠つて子を産む。産み終れば火を放つて産所を焼くのである。この古習を解釋して、火神を産まれた爲に焼かれて死んだといふ神話を生じたものと思はれる。

さて伊邪那美の命が黄泉の國に行かれてから、伊邪那岐の命がその後を追うて行かれる物語は、佛家のいはゆる地獄廻りの物語と多少の類似點がある。死んで地獄へ行つて、幾日かの後に蘇生して來る話は、支那にもあるが、手近な處では、日本國現報善惡靈異記にも數條の説話を見る。上卷の第五條、三十七條、中卷の第五條、七條、十九條、下卷の第九條、三十五條は、即これである。今これらの中から注意すべき記事を拾つて、歴史神話中の根の國訪問説話と比較して見よう。

靈異記の地獄行きは、一旦死んで地獄へ行くことになる。歴史神話の方では、大國主の命が、生き返つてから行くことにはなつてゐるが、とにかく一度ならず死なれてゐる。しかもその一度は焼石の爲に焼き殺されてゐる。死體を焼くと還つて來られない。靈異記中卷第五條に「臨命終時、語妻子曰、我死之後、十九日置之莫燒。妻子置之、猶待期日、唯歷九日還蘇而語。」同第七條に「臨命終時、誡弟子曰、我死莫燒九日

一日置而待。」とある。伊邪那美の命の還つて來られなかつたのは、黄泉戸喫をせられた爲だといふが、元來、火の爲に焼かれてお隠れになつたことになつてゐることは注意すべき點である。

地獄から還つて來るには、期間がある。一定の期日を過ぎると、還れぬことになるらしい。その期日は區々であるが、上卷第五條に「三十三年乙酉冬十二月八日、連公居住難波而卒之、屍有異而覆矣。天皇勅之、七日使留、詠於彼忠、還之三日乃蘇甦矣。」とあるのは、古い傳へらしい。三日を還て還るといふのは、他にもある。鎮火祭の祝詞には、眞名弟子に火結の神を生み給ひて、美保止焼かえて石隠り坐して、夜七日晝七日、吾をな見給ひそ、吾が奈妹の命と申し給ひき。」とある。然るにこの七日には足らず、伊邪那岐の命が御覽になることになつてゐる。

黄泉戸喫は、日本書紀に食泉之竈となり、黄泉の國の火で料理した物を食ふ意ださうである。これが靈異記中卷第七條、智者誹變化聖人而現至閻羅闕、受地獄苦緣に、智光僧が地獄へ行つた時に、地獄の王宮の門に在る二人が、慎黄竈大物莫食。」と言つたとある。なほこの條には、智光に向うて、是有於豐葦原水穗國、所謂智光法師矣。」

と云つたとある。また地獄は北方にあると記されてゐる。

靈異記上卷第三十條、下卷第九條は、いづれも地獄にて、先に死んだ妻の呵責に遇つてゐるのに遭ふ話である。殊に後條は、懷妊して兒を産むを得ずして死んだ妻であつた。

靈異記下卷第三十五條には、「以人間百年爲地獄一日一夜」とある。この事は、今の問題に直接の關係は無いが、異郷訪問説話の一要件として牽引する所がある。

靈異記に於いて、地獄から還つて來た人々は、皆榮えてゐる。歴史神話に於いて、單に根の國訪問といはず、廣く異郷に行つて來た人々の繁榮を敍してゐるのによく協ふ。浦島の話の如きになると、主人公が老衰する。別に説のあるべき所である。

以上、伊邪那岐、伊邪那美兩神の神話と、靈異記に於ける地獄訪問の説話との關係に就いて、注意すべき二三の點を擧げ來たが、今にはかに同源の説話だと斷するわけにも行くまい。たゞ少くとも相互に影響せる所は或るいは有るかも知れない。伊邪那岐の命の神話にしても、既に黄泉は支那の字面で、多少その思想の影響の認められる。

むべきがあり、また桃子を投げるなど、部分的に大陸の習俗の入つてゐることが認められる。官史たる日本書紀の本文にこの黄泉訪問の神話を挿まない方を取つてゐるに依れば、もと遊離神話であつたものであらうと思はれるのである。

一の異郷訪問説話として伊邪那岐の命の黄泉訪問の神話を觀ると、そこには他の異郷訪問の神話と密接なる關係を有することが知られる。しかもこゝには又他の同種の神話に見えざる特殊性をも有してゐるのである。即ここには人生の指導として、墳墓を犯してはならぬこと、及び幾多の呪禁の効力を説いてゐる。

古人は死靈を怖れた。其處には見るも怖しい形相と、生物を斃す毒素とが発生する。これを歌舞鼓吹を以つて墳墓に送り、その入口に巨石を配置するは、復な還りましそと願ふ所以である。しかも人々が誤つて墳墓を犯す時、死靈は怒つて、魔軍を率ゐて人生に殺到する。この時に、人間の爲にこれを防ぐものは、櫛であり、鬘であり、劍であり、桃子であり、巖石である。道饗祭の祝詞に「八衢比古、八衢比賣、久那斗と御名は申して、辭竟へ奉らくは、根の國底の國より荒び疎び來む物に、相まじこり相口會ふこと無くして、下往かば下を守り、上往かば上を守り、夜の守り日の守り

に守り奉り齋ひ奉れ」と幣帛を進る所以である。かやうな悪魔退治の祭典に於ける祭詞の縁起を語る神話的部分が、この説話にはかなり重要な部分として現れてゐる。さうして稷祓の神話にと導かれてゐるのである。

七

今前出の伊邪那岐の命の黄泉訪問の説話を、大國主の命の黄泉訪問の説話に比較するに、唯訪問せられる異郷が黄泉の國であり、その大神に追はれるといふだけが同一であつて、その他にほとんど共通點を見ないのである。しかもこれらの黄泉訪問の説話を、他の海宮訪問の説話と比較してみると、却つてそこには重要な共通點を見出すのである。まづ順序として伊邪那岐の命の説話を海宮訪問の説話と比較して見よう。

第一に最重要なる共通點は、女子が禁制する所を、男子が犯して、これが爲に兩者の關係が破裂に終る所にある。この事は前に記せる伊邪那岐の命の場合は、死體を見るなどいふことであり、彦火々手見の命の場合は、産所を見るなどいふことであり、浦島の場合は、玉匣を開くなどいふことであつて、共に女子の方から禁止してゐる。しかも伊邪那美の命は、火の神をお生みになることに因つて崩御遊ばされたのであるから、産殿に入りて久しくしてお出ましにならぬので、夫の君が火を擧げて御覽になつたとも解することが出来る。元來女子が男子と共同生活を營むに當つては、女子の守り覺せねばならない本城がある。男子は横暴で物好きで無遠慮であつて、ともすれば女子の禁園を犯したがる。こゝに於いて、女子の方からこの禁を犯すと、離別になるぞよと云つて、男子を抑制するのが、この種の説話の本據である。さればこの種の説話は女子、殊に巫女の口によつて語り傳へられる。不文法の世界に於ける一の法令として、それは口誦の形に於いて宣下せられるのである。伊邪那岐の命の根の國訪問の説話に於ける筋は、これで、これに他の肉付けが爲されてゐるものと見ることが出来る。

第二に、男子が異郷を訪問し、女子がこれを出迎へること。これは古代の婚姻習俗の常形が現れたものでもあらうが、大國主の根の國訪問にも出てゐる形式で、やはり一の共通點と見る外は無い。

第三に、禁を犯して見た女子の肢體の描寫に、一脈の通ずるものがある。元來、海幸山幸の物語、浦島の物語等に於ける女子の正體は動物であつて、これやがてこれらの物語が神婚説話である要素を成すものである。しかしその正體は必しも動物であることを要しない。その他の變化でもあるべきであつて、動物であることは、その一種たるに過ぎない。伊邪那岐の命の見た伊邪那美の命の正體が、蛆たかれとろゝぎて八種の雷神が成つてゐたといふのは、屍體の腐爛を思はせる書き振りであるが、古代説話に於ける雷神には、しばしば蛇と解せられるものがあり、今の場合でも、動物神たる片鱗を示すものとして考へられる。

第四に、微細の點に、往々一致せる描寫が見出される。伊邪那岐の命が黄泉津醜女に追はれて、齋つ爪櫛を投げると、これが筈となり、醜女がこれを食べつてゐる間に逃げたといふことに關しては、彦火々手見の命の説話中、日本書紀の第一の一書に、「老翁即取囊中玄櫛投地、則化成五百箇竹林」とあつて、やはり櫛の神祕を説いて居る。元來櫛は、鬢と共に、魔除けの神異性あるものとして信じられてゐたので、呪物の信を語ることも多きこれらの説話に、共通點となつて現れたものである。

第五に、詞句の末ではあるが、日本書紀彦火々手見の命の條第四の一書に、「豐玉姬大根之曰、不用吾言、令我屈辱、故自今以往、妾奴婢至君處者、勿放還、君奴婢至妾處者、亦勿復還」とあるは、同書伊邪那岐の命の條第六の一書に、「于時、伊弉冉尊恨曰、何不用要言、令吾耻辱」とあるに一致する所があり、又その後半は、伊邪那岐の命が事戸を度す時に、伊邪那美の命が恨んで、その國の人民を縊り殺さうと言ふ所に通ふものがある。

かやうに類似點を見立てて來ると、伊邪那岐の命の黄泉訪問の説話は、やはり異郷訪問説話といふ項目に於いて、他種の異郷訪問説話と共通點を有してゐることが知られる。なほこの點を今少し明にする爲に、大國主の命の根の國訪問説話を顧みて見よう。

大國主の命は、地上で八十神たちに苦められ、御祖の神の計らひとして、根の國に須佐の男の命を訪ふ。しかるに須佐の男の命はこれに科するに難題を以つてしたので、遂に須佐の男の命の女須勢理毘賣と生大刀、生弓矢等とを盗んで逃げ、その武器に依つて八十神を平げて國土を平定する。

この説話には、禁を犯すこと、離別に終ることが見えない。しかしその他の點に於いて海宮訪問説話との契合點が見出される。

浦島の説話と海幸山幸の説話との相違する部分、異郷から寶物を持ち來つて敵對する勢力を征服する物語は、他の異郷訪問の説話にあつては、却つて大國主の命の黄泉訪問の説話に見る事を得るのである。大國主の命は初八十神の爲に苦しめられたが、母神の教に依つて黄泉の國に赴き、その大神の爲に難題を課せられるが、巧にこれを處理して、遂に姫と生大刀、生弓矢及び天の瓊琴を得て歸り、その生大刀、生弓矢の威力を以つて、初に自分を苦しめた八十神を討伐してしまふのである。この説話と海幸山幸の説話とを比較するに、そこには異郷が一は海神の宮であり、一は黄泉の國であるといふ相違があるだけで、その構成は全く同一と見るべきものがある。而して大國主の命の説話にあつても、其の得られた姫は、蛇や蜂、吳公の如き動物の生活に通せられ、これを抑へる威力を持つて居られる。こゝには神婚説話の素質もあり、又呪禁の力を有する女性としても語られて居るやうである。又大國主の命の説話では、兄弟して八上比賣を争ふことが主題となつて居り、海

幸山幸の説話では、ただ兄弟の争といふだけで、姫を争ふことは無いが、海神の宮に赴かれるに當つて、鹽椎の翁の教に依つて、間無し籠かたまを作り、それに乗つて行かれるのであり、最後に潮の満干に依つて兄の神を苦める事は、先に記した秋山の下氷壯夫、春山の霞壯夫の兄弟が、伊豆志娘子を争ふ物語のうち、霞壯夫の母親が、その子の爲に、

其の兄なる子を恨みて、乃其の伊豆志河の河島の一節竹ひとを取りて、八つ目の荒籠を作り、其の河の石を取り、鹽に合へて、其の竹の葉に裹み、詛言とこひはしめけらく「この竹葉の青むがごと、この竹葉の萎むがごと、青み萎め。またこの鹽の盈ち乾るがごと、盈ち乾よ。またこの石の沈むがごと、沈み臥せ。」

と唄つたといふことと、關係がありげである。鹽椎の翁は、唄戸の神であるのであらうと思はれる。

八

女神神婚説話のうち、男子が異郷を訪問する説話は、既に上に記した通りである。

こゝには更に神女が人間の世界に訪れて来る神話を見なければならぬ。前述の説話の中にも柘枝傳の如きは、神女の訪れて来る神話であり、中間説話として種の異郷説話を連絡する役目を爲してゐる。その説話と密接なる關係を有するものに、所謂羽衣の説話がある。

八人の天女が來り降つて水に浴し、そのうちの一人が衣を盗まれて、人界に留るといふ傳説は、古く二個の所傳がある。丹後の國比治の眞井の話と、近江の國伊香の江の話とである。

丹後國風土記に曰はく、丹後の國丹波の郡の西北隅の方に比治の里がある。その里の比治の山の頂に眞井といふ井があつて、今は沼となつてゐる。この井に天女八人が降つて水を浴びた。時に和奈佐老夫、和奈佐老婦といふ老夫婦があつた。この井に到つて竊に一人の天女の衣裳を取り藏したので、その天女は天に上れなくなつて水に隠れてゐた。老夫が天女にわが娘になれと云ふ。天女が娘になるから衣裳を還して下さいと云つて、衣裳を還して貰つて伴はれてその家に往き、その娘となつた。住むこと十餘年である。その天

女よく酒を醸し、その酒を飲むと萬病が癒えるので、その値で家が富み榮えた。後老夫婦等、天女に向つて、汝は我が兒ではないから出て行けと言つて遂に追ひ出した。天女は泣いて門を出たが、久しく人界に留つたので天に還ることが出来ず、諸所を歴て、竹野の郡船木の里奈具の村に至つて其處に留つた。これ竹野の郡奈具の社にいます豊宇賀能賣の命である。取意〇元々集筆

古老傳へて曰はく、近江の國伊香の郡與胡の郷伊香の小江は郷の南にある。天の八女が共に白鳥となつて江の南の津に降つて浴した。時に伊香刀美、西山にあつてその白鳥の奇異なのを見て、近寄つて見ると神人であつた。伊香刀美、感愛の情を生じて竊に白き犬を遣して天の羽衣を盗んで隠したので、七人の兄は飛び去つたけれども、羽衣を盗まれた弟一人は飛び去る事が出来なくて、留つてこの國の民となつた。遂に伊香刀美と夫婦になつて二男二女を産んだ。これ伊香連の祖である。後、母、天の羽衣を捜し取つて著て天に昇つた。伊香刀美ひとり空閨を守つて吟詠が絶えなかつた。取意〇帝王編年記

この二つの説話に共通してゐる點は、天女の數が八人であること、水浴中のうち

の一人の衣を盗まれること、衣を盗まれて天に昇ることが出来ず、人界の民となつたこと、最後が破綻に終ること等である。

一は白鳥となつたことを言はず、また天の羽衣であることを言はぬけれども、天女であること、衣を盗まれたに依つて飛翔することが出来なくなつたことを敘してゐるから、この衣に就いて鳥類の羽翼のことを聯想してゐることは明である。一は人の娘となり、一は人の妻となつた。伊香連は天の兒屋根の命の子孫で、中臣氏と同祖であること、この説話の傳來に關係あるであらう。

この種の説話は世界的に分布してゐるものである。支那の所傳に依れば、昔豫州新喻縣の男子、田に六七女あり、皆毛衣を衣るを見る。この鳥なることを知らず、匍匐して往きて、その一女が解く所の毛羽を得、取りてこれを藏す。すなはち行きて諸鳥に就く。諸鳥おの／＼飛び去る。一鳥ひとり去ることを得ず。男子取りて以つて婦となし、三女を生む。その母、後に女をして父に問はしめ、衣の積稻の下にあるを知り、これを得衣て飛び去りき。後、また以つて三女を迎ふ。三女また飛び去ることを得たり。記搜神

また琉球にもこの種の説話を傳へてゐる。これらのものは必同源に出たものと思はれるが、所傳に依つて多少の變化を有してゐることは免れない。

丹後、近江所傳の説話は、いづれも天女の數を八人と爲してゐる。これはいにしへ、天神の食膳に仕ふるものに八少女あつたことに出でゐるらしい。高橋氏文書映に、大八洲にかたどりて八少男八少女を定めて神嘗大嘗等に供へ奉り始めきといひ、神名祕書、伊勢の五十鈴の條に、是の日八少男八少女こゝに廻り逢ふといひ、大同本記に、今丹波の國與佐の比沼の眞井に坐す道主の王の子八處女の齋き奉る御饌つ神豐受の神といふもの、皆八處女の食膳に仕へ奉ることを語つてゐる。また丹後の國の所傳に、天女の來り浴したといふ眞井まゐといふ名義は、食用に供する水を探取する處の義である。井といふは、後世の考の如き狭小なる水象を意味するに止らずして、單に水を探る爲に湛へ置く處の義であるから、沼であつても、池であつても、はた川流の中であつても、またもとより噴泉、掘泉の類であつても、差支へない。殊にこの所傳では、人界に留つた天女は後に豐宇賀能賣の神として祀られてゐる。これ即豐受の神同神で、食膳を掌る神である。

故にこの説話の根幹は世界的であつて、日本に特に發生したものと認め難いが、その所傳に際しては、いくらかの風土化を伴つてゐること勿論である。柘枝傳に、漆姫控、鶴舉、柘媛接、莫通(梁カ)といふもの、また八人の天女の七人は天に還り、一人漁夫の手に落ちたものと考へられるから、こゝにもこの傳説の影響を見るものである。されば柘枝傳、浦島子説話等に、仙女が天に飛ぶといふこと、却つてここに根柢を尋ぬべきものであらう。而して丹塗矢傳説に、異類のものが男性であるのを、それと密接な關係があると思はれる柘枝傳、浦島子傳説で、異類のものが女子になつてゐるのは、またこの白鳥處女説話(羽衣説話)の變形であることを語るものとも解せられる。そはいづれも漁夫を男性とし、神婚を経て後、異類の女子の異郷への退去に依つて終つてゐるところの根本形式の一致を見るのである。

但し羽衣傳説では、異郷の女がこの國に來ることに依つて説話を起し、海幸山幸傳説や浦島子傳説では、漁人が異郷を訪ふことを骨子としてゐるのは、その差違である。柘枝傳に於いては所傳を缺くが、仙家の女が來つて人界に留つたと爲したものであるまいか。柘枝傳は丹塗矢説話と、海幸山幸説話、浦島子説話との中間

に立つものとして意味が深い、同時にまた、羽衣傳説と海幸山幸説話、浦島子説話との中間に立つものではあるまいか。

羽衣説話は謠曲の羽衣に至つて、大いにその文學的要素を發揮するが、それにもつとも近い所傳としては、神社考に風土記を引いて言ふところがある。

三保の松原は駿河の國有渡濱にあり。中風土記を案するに、古老傳へいふ、昔神女あり、天より降り來つて羽衣を松が枝に曝す。漁人得てこれを見るに、その輕軟いふ可からず。いはゆる六銖の衣か、織女機中の物か。神女漁人に乞へども與へず。神女天に上らんと欲へども羽衣なし。ここに於いて遂に漁人と夫婦となる。けだし已むを得ざるなり。その後一旦、女、羽衣を取り雲に乗りて去る。その漁人もまた登仙すといふ。

謠曲では夫婦になつたことを言はぬのは、天人の清淨を愛惜する心持ちであらう。

今昔物語集卷第三十に、ある人の妻が弓と化し、また白鳥となつて飛び去つたが、尋ね行つて見ると、その鳥がまた人となつたといふ話を載せて、不思議な話である

けれども舊き記に書きたる事であると記してゐる。

萬葉集卷第十六載する所の竹取の翁の長歌一首反歌二首ならびに娘子等の和ふる歌九首。その前行文に子細を記して、

昔老翁あり、號けて竹取の翁と曰ひき。この翁、季春の月、丘に登つて遠く望む。忽に、羹を煮る九箇の女子に値へり。百の嬌、儔無く、花容匹無し。時に娘子等、老翁を呼びて嗤ひて曰はく、叔父來りてこの燭火を吹け」と。こゝに翁曰はく、「唯唯」といひ、漸く趨き、徐に往き、座のほとりに著き接はる。しばらくありて娘子等皆共に笑を含みて、相推譲して曰はく、誰かこの翁を呼べる」と。ここにすなはち竹取の翁謝して曰はく、はからざるに、たまたま神仙に逢へり。迷惑の心敢へて禁むる所無し。近狎の罪希はくは贖ふに歌を以ちてせむ」といひて、すなはち詠める歌。

と記してゐる。ここに竹取の翁といふは、竹材を採取するを業とする老人の義と普通に解せられ、萬葉集の編者の意も亦さうであらう。しかるに近年、ここに竹取といふは茸取の借字で、支那の道教思想に胚胎した、靈茸を索め取る者の義である

となす説を生じた。藤原の宮時代の末から奈良時代にかけて、殊に祥瑞を喜び、靈丹を探る思想が盛になつたと考へられる。山野に藥草を取る者が神仙の人に遭つたといふ想定は有り易き事である。而して茸と竹と、音の共通よりして、普通に竹取の翁と解せられるに至つたこともなりゆきであらう。

竹取の翁の長歌の内容は、主として青年時代の盛容を敘述して、今かく老いたりとして侮り嫌ふこと勿れの意を寓したものである。而してその反歌に於いて、この娘子等も、やがて白髪が生え、年も老いなば、今の如く若からむ人々に罵らるゝであらうと、その老に至ることを豫想してゐる。死なば格別、生きて居らば白髪が子等に生ひざらめやとも言つて居る。これは娘子等に對して、老を豫期してゐるので、支那の神仙に對する思想の不老不死であることに反してゐる。漢文の序に於いては、娘子を神仙らしく説いてゐるけれども、歌に於いては、決して神仙として取り扱つてゐない。

かくの如き矛盾は、何によつて生ずるかといふに、畢竟表現の形式に依ることであらう。同一の事件を、漢文で書けば神仙傳となり、歌謠で表現すればこの國土の

人間となるのでは無いか。浦島子説話に於ける、丹後國風土記と高橋連蟲麻呂歌集との所傳の相違の理由は、こゝにもその一端を示してゐるのであるまいか。

竹取の翁の歌に接した、九箇の娘子の和歌も、また尋常に竹取の翁の言説に従つて、許容の意志を表示してゐる。故にこの説話の内容は、竹取の翁が老を侮ること勿れと言ひ、娘子等がこれを承認したまでの極めて平凡な事件に過ぎない。歌の中にも、娘子等を神仙の者としての敘述を有せぬのである。

平安朝初期の竹取物語は、萬葉集の竹取の翁の歌に源を發してゐるといふのは、單に竹取の翁といふ字面上の事件に過ぎぬであらうが、その思想的背景に至つては、共通する所が甚多い。

物語の大意は、竹取の翁が竹の中に女子を得て愛育したところ、光り赫くまでの美人であつたので、結婚の申込を爲す者が多かつたので、これらの者に對して困難なる問題を課したところ、いづれも成功しなかつた。遂に帝からも召しがあつたが、これにも應せずして、八月十五夜に月中に飛び去つた。その形見とて奉れる不老の藥を富士山の頂に焼かしめた、といふに在る。

異類の女性を養うて子とし、その者遂に留らずして飛翔し去ることは、羽衣説話に見る所である。娘子を得て後家の榮ゆること、羽衣傳説の一要素であり、かぐや姫が天に昇らんとする状態は、天から迎へが天の羽衣を持つて來、それを著ることによつて天女となること、羽衣傳説に於ける天の羽衣の効能と同様である。物語の著者の空想が多量に入つてゐるにしても、もとこれ羽衣説話の一變形と見るを妨げない。説話の中間、五人の貴人が婚姻を申し込んで、困難なる問題を課せられ、これに失敗することは、英雄求婚傳説の皮肉なる翻案といふべきである。

萬葉集の竹取の翁の物語と、竹取物語との間に直接の授受は無いにしても、竹取物語の骨子が羽衣説話に依つて成立してゐることは、その中間的説話の存在を容認すべきものでは無いであらうか。

翻つて詞林采葉抄に引ける富士縁起の文を顧みよう。

古老傳へて曰はく、この山の麓乗馬の里に老翁ありて鷹を愛し、嬬は犬を飼ふ、後に箕を作るを業とす。竹節の間に少女を得たり。容貌端嚴にして光明照り耀く。ここに桓武天皇の御宇延暦の頃、諸國宣旨を下して美女を撰せらる。

坂上田村丸、東國の勅使として富士の裾の老翁が宅に宿る。終夜火光を絶たず。仔細を問ふにこれ養女の光明なりと。田村丸すなはち上洛して事の由を奏す。ここに少女般若山に登り巖岬に入り畢りぬ。帝、老翁の宅に幸す。翁、由緒を奏す。帝悲泣して王冠を脱して此處に留め、頂上に登り金岬に臨む。少女出で向うて微笑して曰はく、願はくは帝此に留り給へと。帝すなはち岬に入り訖りぬ。王冠は石となりて今に在り。彼の翁は愛鷹明神なり。岬は犬飼明神なり。

この説話を檢するに羽衣傳説の痕跡を留めて居ない。ただ竹間に得た女子があつて、それと帝との交渉を敘して居るのみである。而して竹取物語から羽衣説話の分子を除き去つたもの、すなはちこの富士縁起の如き一説話と、羽衣説話と結合し、英雄求婚傳説を以つて潤色したもの、かの竹取物語となることを見る。必しも富士縁起が竹取物語に源を發してゐると見ないでもよいであらう。

然しながらかやうな竹取物語の構成に就いては、更に吟味をする餘地が存するのではないか。即、竹取物語自體を羽衣説話系統の一變案と見る時に、その物語の

中に織り込まれてゐる求婚者に對して難題を課する部分は、傍系の挿話と見られるものである。この求婚者に對して難題を課する説話は、我が國の神話にあつては、大國主の命の黄泉訪問の説話にこれを見るのである。而してこの大國主の命の説話も亦異郷を物語る點に於いて同一種類に屬するのである。唯この二者を直接に比較して、その間に何ら類似點らしきものを見出さぬけれども、この間に他の異郷説話、即、海幸山幸の説話、浦島の説話、伊香の小江の説話、比治の眞井の説話、及び羽衣の説話を挿入して考へると、その隣接せる二説話間にはそれらの類似點があり、結局最初と最後の所謂兩極端に立つもの、間に、何らかの關係を其處に見出し得る事も不思議は無いであらう。大國主の命の物語と竹取物語とは、何ら内容的類似點を見出し難いに拘らず、構成上から云へば、異類との婚姻説話の中に、求婚難題説話が織り込まれてゐる點に於いて一致してゐるのである。

男子の求婚に對して女子の側から難題を課する説話は、世界的の分布を有してゐる。これは女子の親がその女を男に許す代償として、財産の提供を求むる古代の風習があり、これが酋長の女等の場合に於いて、屢々普通の男子に負擔しきれな

い程の難題を課するのである。この場合男子は妻となるべき女子の助力を得、その難題を解決して求婚を完成するのを常とする。そしてこの形は正しく大國主の命の物語に現れてゐる。父親が難題を課しても、女子としては訪ひ寄る男子に好感を有してゐるのである。

然し竹取物語の場合では、難題はいづれも解決せられない。そこにこの物語の特異性が存する。本來は最後の求婚者が、解決するのを例とするが、この物語にあつては女子は最後迄婚姻を爲さず、處女として終始する所に羽衣説話としての特色があり、他の異類婚姻説話と相違するのである。

男子に難題を課する事は、海幸山幸の説話にも形を變へて存してゐる。こゝでは火照の命が海中に失つた鉤を責め徴るといふ形で残つてゐる。命が強く徴つた爲に苦しめられることは、大國主の命の説話に於ける黄泉の大神が、椽木毎に髪を結び附けられ、又生大刀、生弓矢、天の瓊琴、及び愛娘を奪ひ去られるのと通ふところがあるではないか。難題を課するものゝ位置は異つてゐても、何らかこの種の説話に、難題と云ふ事が深い縁故を持つてゐるやうに思はれる。

竹取物語に於いて五人の求婚者に課せられる難題は、佛の御石の鉢、蓬萊の玉の枝、火鼠の裘、龍の宮の玉、燕の子安貝の五種であるが、竹取物語の別傳、例へば今昔物語集の如きでは、空に鳴る雷、憂曇華の花、打たぬに鳴る鼓の三になつてゐる。要するにこれらの難題の科目は、この説話に對しては根本的なものでないと認められる。然し竹取物語に於ける難題を見ると、三つまでも海に縁故の深い問題であることは、注意に値する。殊に蓬萊の玉の枝に於ける車持の皇子の冒險談を見ると、彼の蓬萊の仙島に赴き、その仙媛に遭ひ、玉の枝を取つて歸つて來る話がある。この話は、嘘の話であるが、その海上を旅行することは三年間であり、しかも結果としてはかぐや姫との間が破れてゐる。その末に「これなむたまさかるとは言ひ始めける」と結んでゐるが、この「たまさかる」は、魂避るにかけた詞で、この話だけでは、しつくりと落ち著かない洒落である。少くともこの部分は、龍宮訪問の説話を參考にせねばならぬ所であつたのであらう。かやうに觀來る時は、その他の難題説話の部分にしても、かぐや姫の身に副へる母の形見の鏡で無かつたともいへないのである。

九

羽衣の説話にあつては、天女が最後に舞を舞ふことが、かなり重要な要素になつてゐる。殊に謠曲等に脚色せられたものにあつては、この舞を演出せんが爲に、前の筋を運んで来たとも見られるのである。こゝに吾人の考へねばならぬことは、この異郷関係の説話にあつて、かやうな舞の部分は如何なる意義を有するものかといふことである。

海幸山幸の説話に於いては、最後に隼人の祖先なる火照の命が、溺れた時の様を真似て舞ひ狂ふ由が記されてゐる。これよりして後、その子孫たる隼人族は宮廷に奉仕するに、隼人舞及び狗吠を以つて奉仕したと謂はれてゐる。蓋し隼人族は勇猛を以つて知られ、この故に宮廷に於いて永く護衛の兵士として用ゐられたのであらう。そこで彼等は護衛の傍、伎藝を演じて大宮人にも示したことであらう。その舞は所謂蠻人の舞であつて、他からこれを見れば、あたかも人の水に溺れ苦しむ状態に髣髴としてゐる。又その感情を表現する言語は、あたかも犬が吠えるが

如き感の人々に與へたであらう。

他の異郷関係の説話にあつて、舞の分子を有してゐるやうに思はれるものは少くない。浦島の物語にあつては、最後に浦島が足摺りして悔み廻る有様が、一個の舞の如くであつて、殊に萬葉集に於ける高橋蟲麻呂の歌にはこれがよく出て居る。羽衣系統の説話にあつても、天女の舞を傳へぬ種類のものにあつては、天女が八人天から降つて水浴をするといふことは、舞を聯想せしめる。柘枝傳にあつては、懷風藻の詩に、歌舞の事があり、又天武天皇の御事蹟として傳へられる五節の天女の舞に、關係があるのではないかと思はれる。

これらの舞の部分を整理してみると、神女の舞ふものは優麗であり、男子の舞ふものは、手足を極端に動かして或は悔い悲しみ、或は水に溺れるが如き狀を爲すのである。伊邪那岐の命の黄泉訪問の神話には、舞の要素を現してはゐぬが、命が黄泉の國からお還りになつて、橘の小門に楔を遊され、海の底に滌ぎ、海の中に滌ぎ、海の上に滌がれる記事は、又一脈の通するものがあるのを覺える。これと關聯しては、天孫降臨の神話にあつて、猿田毘古の神が比良夫貝に手を喰ひ合されて、海水に

溺れる説話を傳へてゐる。大國主の命が黄泉から歸つて來られて、お妃達と相聞の歌をかはされる状態も、樂舞風に傳へられてゐるのも偶然でなく、黄泉訪問の説話と相聞唱和の説話とを、それ〴〵に遊離神話として見ることも問題であるかとも思はれる。

かやうに觀來れば、女神神婚説話には元來歌舞の要素が存してゐたものとも考へられ、その説話が同時に歌舞の筋書であつたものとも考へられるのである。見る物としては、むしろこの歌舞の部分が興味の中心をなすものであるかも知れないのである。かくしてこの説話の分布の廣さからいへば、そこにはかやうな説話の傳へ手が居つて、これを傳へて居たやうにも考へられる。ひとり隼人族がこれを傳へて居たのみでなく、日向系の人々も恐らくはこれを傳へて居たであらう。其處にはこの説話が歴史的事實の記憶の背景の下に、歴史的體系に入り來る機會を有して居たと云ふべきであらう。

七 古風土記を語る

遊離神話の語り手としての古風土記を見る。

本朝古代よりの大陸文明との接觸は、遂に奈良朝時代の初頭に至つて、古事記、日本書紀、風土記等、諸種の典籍の結成を見るに至つた。中に就いて風土記は、和銅六年五月の詔に起り、諸國をして、部内物産の目錄、土地の肥瘠、山川原野の地名の所由、古老の相傳せる舊聞異事を記して上らしめたもので、特に當時地方の狀勢を知るべきものとして意義が多い。全國の中には成立を見ずに終つた國も稀にはあつたかも知れないが、少くとも大部分は撰定を了したことであらう。然るに今日では多く散佚に歸して、纔に出雲一國の全本と、播磨、常陸、肥前、豊後の略本とが傳つてゐるに過ぎない。その大部分が傳らないのは惜しむべき極みであるが、幸に存してゐるものは、上代の地誌、歴史、其の他の方面に對して、極めて貴重なる寄與を爲してゐる。

古風土記に對する興味は、主としてその古老の傳説を存する點にある。風土記の説話は、天孫降臨の古代から人皇の代に及んでゐる。而して中世の風土記傳來者も、ほぼ同様であつたと見えて、播磨、常陸、肥前、豊後の諸國の風土記の略本は、いづれも古老の傳説及び地名の由來の部分を残してこれを抄録し、産物土地の肥瘠等の部分を省略してゐる。又釋日本紀、萬葉集註釋等に引用せるところも亦同じく古老の傳説の部分である。

古代生活の眞摯な記録として、古事記、日本書紀に對立するは、風土記である。古事記、日本書紀は、神代から人皇に至る間の歴史として、國體の淵源、國家の創建、及び傳來を語るものとして、貴むべき古典であることは勿論である。統一あり脈絡ある歴史説話が、こゝには語られてゐる。而してその中に國體の淵源を説明する一貫せる主脈の説話は別として、その他にこれを修飾せる挿話的分子は、本來異種の説話を、僅少の緣故に依つて結び付けることは無かつたか。例へば古事記の上巻に於ける大國主の命の各種の説話の如き、これを大國主一神の名のもとに習合したものでは無かつたか。日本書紀ではそれぞれの説話に對する各種の傳來が列

記されてあつて、古事記の偽を削り實を定めた意圖に比すれば、よほど資料の提供の性質があるが、それでもなほ時代順に説話を結びつけて行つた形跡は認められよう。これに對して風土記にあつては、生のまゝの資料に近いものが羅列されてゐる。これらは恐らくは國司の選擇を經、整理された結果のものであらうが、少くとも時代的に結合する連絡文を有してゐない點だけでも有難いものである。

風土記に出でゐる説話は、あちらの里の古老、こちらの里の古老の物語つてゐる一つ一つの説話である。時には一つの話を、あの里この里と分けて載せたかも知れない。それらの話の中に通つてゐる一つの共通の筋はありもしようが、中心の話は、それぞれに他に對する氣兼ねなしに發達してゐる。風土記の編述者が、なるべく官吏に合せようと氣骨を折つてゐるのが見える程である。

出雲は舊い國である。いはゆる出雲系統の人々の、早くから住みついて榮えた國で、その人々の中に生きてゐた神々の説話が、その國の風土記に盛られてゐる。天の下を造らしし大穴持の命の功業は至る所に見えて居り、多くの神話が此處に語られてゐるが、しかもそれらは纔に片鱗を示すだけで、詳細に歴史説話として語

られる機會を與へない。「我が造り坐して知らず國は、皇御孫の命、常世に知らせと依さし奉り、但八雲立つ出雲の國は、我が鎮り坐す國と、青垣山廻らし給ひて、玉と珍めづれでおき給ひて守らむと詔り給ひき」母守郡と、正史のおもむきを立ててゐる。

大穴持の命に次いで、神須佐の男の命とその御子神及び御祖神魂の命の御子神に關して多くが語られる。神魂の命は、宗教的な信仰の對象として傳へられてゐることは、その神の御子として、支佐加比比賣の命、宇武賀比比賣の命、八尋鋒長依日子の命、天の御鳥の命、天津枳値可美高日子の命、綾門日女の命、眞玉著く玉の邑日女の命等の名が傳へられ、その中に多く事物の神格化が爲されてゐるのでも知られる。綾門日女の命、玉の邑日女の命は、いづれも大穴持の命の娶つた女神として語られてゐる。

神話の種類としては、神がその地に居住し、何か物を云はれたその神語によつて、地名の起源説明をしてゐるものが多く、婚姻神話は多いが、農耕關係の神話は乏しく、闘争の神話も無い。其處には、天の下を造つた神、國を引き來て縫つた神、天の壁かべ立て廻らした神等、神業の大きな神々の説話が傳へられる。詞章としては、八束水

臣津野の命の國引の詞、語臣猪麻呂の訴への詞、神魂の命の宮造りの詞の如き、莊重なる古詞が遺存し、青幡佐久佐日古の命、八尋鋒長依日子の命、八雲立つ出雲、波夜佐雨久多美の山等枕詞を冠する固有名詞があちこちに交つてゐる。部内の九の郡には、三百九十九座の神社が列擧せられてゐる。すべてこれらの記事は、大國主の率ゐてゐた人々、神語の歌を傳へ、神賀詞を唱へた民衆の空氣のほどを思はせる。彼等の間に生育した美しい詞章の幾つかは、この風土記にも見出せる。その或るものはあまりに斷片的ではあるが、素直ですぐれた美しい詞がそこに存するを見るであらう。さうして畿内の地から遠いだけに、纔に纏向の日代の宮、景行天皇、志貴島の宮、欽明天皇、飛鳥の淨御原の宮、天武天皇の三代の名が現れるのみで、天皇巡幸等の神話的記事を傳へない。すべては信仰に富んだ舊民族の安住の世界が此處に展開せられてゐる。

播磨の國の風土記からは、各種の勢力が渦を卷いた古代の事情が、まのあたりに窺へる。この國は瀬戸内海に面し、背後は美作の國を隔てて出雲の國に接してゐる。かくして出雲方面との往來の衝に當つて、出雲の神が常に來り通ふ。國を造

り堅めた伊和の大神は、葦原志許乎の命と同神とおぼしく、出雲系統の神である。されば大穴持、少彦名の我慢くらべを始め、出雲系統の神話が豊富に入つてゐる。而して地勢、海に面するよりして、海を航して來り襲ふ神も少からず、その最強大な天の日槍の命は、伊和の大神と、國土占領の闘争をして、ややもすれば大神の方に引け目が見えてゐる。新羅の國人、筑紫の神、讚伎日子等、いづれも海を渡つて來た賓客であつて、或るいは定住地を得、或るいは追ひ返されてゐる。これに加ふるに京畿にも隣接してゐるので、その方面の勢力も随時に入り來つてゐる。景行天皇、應神天皇、履中天皇等の巡幸を始め、奉り、仲哀天皇、神功皇后の西狩の途にも當つてゐる。その他代々の朝廷の政績、一々擧ぐるに遑なき程である。

要するにこの國は、古代交通の衝に當つて、各種民族の渦を成し、それらの人々の間に占國の闘争が入り亂れて語られてゐる。また耕作に關する説話に富んでゐるのも、興趣が多い。これらの説話は、もとより一つの國土の上に起つたと傳へられることで、地誌的に平面描寫をしてゐればこそ錯雜もするであらう。歴史的に整理すること、古事記、日本書紀の歴史説話と同様であつたならば、又彼のやうに順

序あり統一ある歴史物語を展開し來るであらう。大體左様に信すべきものであるが、しかし神に關する限に於いては、さうばかりも行かぬ所がある。この國の説話に現はれてくる、多くの土地争ひの説話を中心として、その外の諸説話は、國家的統一に至る以前の、百八十の村君が相争うたといふ話の説明説話として意義が深い。この國に現れる神は、出雲國風土記なると比するに、よほど人間に近い性質を持つてゐる。仰いで神力を信じた出雲の人々に對して、人間の祖先たる神を見せてゐる。弱點もあり、同時に親しまれ易い神が此處に出てゐることは、諸國の人々と接觸する機會の多かつたこの國の人々の持つ神として、極めてふさはしいものである。

常陸の風土記からは、新に不毛の地を開墾して行つた古代人の生活が窺はれる。山の佐伯野、野の佐伯、土蜘蛛、あらぶるえいしものを追ひ斥けて、移住して行つた人々の生活が描かれてゐる。海と湖沼と水田と井と、水を中心とする説話が其處に展開される。水に圍繞せられて水に苦んだ生活は、井泉に關する説話の多いのにも知られよう。この濕潤の地に繁殖して居た蛇類を、夜刀の神とし祭つて、人々は開墾

地を擴げて行つた。天から神が降つては、反抗するものを逐つて土地を開いた。この風土記に現れる神もしくは英雄は、人の爲に強暴を平げる性質に於いて現れてゐる。すべては移住者の前世界征服史である。倭武の天皇の巡幸を録するも、その威徳を仰ぐにある。この風土記は文飾が勝つてゐること上記の通りであるが、この故にまた風流なる民間行事の採録せられたことは忘れてはならない。高濱の遊樂、嬢子松原の情事、幸にこの風土記の編者の文雅に依つて傳はるを得た。

肥前豊後の國の風土記は、多く天皇巡幸のことを録してゐる。古い歴史は、多く忘れられて、新しい朝廷の謳歌に努めてゐる。その成立を新しとする所以である。その他の諸國の風土記の佚文も、また往々にして興趣深き古代の生活を傳へてゐる。要するに國毎に編者が違ふのであるから、その出來榮えにも、おのづから各種の結果を得てゐるのであるが、斷片的に傳つて居るものにあつては、多くの特色を語るを得ないのは勿論である。

風土記に對して、吾人の求むる所は、正史に現れない率直の説話であつた。これらは多く國史を編むに當つては、あまりに地方的であり、又は僞として捨て去られるかも知れない説話である。しかしそれには却つて古代人の僞らざる生命が具存してゐる。國史に現れた説話が都會的宮廷的であるに對して、風土記に傳ふる遊離神話には、民衆の生活が幾分なりと強く出てゐる。それには吾人を満足せしめる程の生彩は缺けてゐたが、これを辿つて神を語つた祖先、土に親んだ祖先、弓矢を執つて野に鹿を追つた祖先の姿は、たどたどしいながらも見つけて行く中に、ある輪畫が描かれてくる。斷續的に美しい古詞がそれを飾つてゐる。

第五 祭典朝儀の文學

一 神語

神語の文學と云ふは、神様のお詞で、文學の形になつてゐるものといふ意義であつて、實際に遺存してゐるものとしては、その純粹なるものより始めて、祝詞、壽詞、宣命の類に及ぶのである。神様の作と傳へられる歌謠も、もとより神語であるべきであるが、これは歌謠といふ形式的事實を尊重して、神としての色調の特に強いものの外は、こゝには收めないことにする。

さて純粹なる神語の實例としては如何なるものが存してゐるかといふに、澤山は傳つて居らぬが、一二の例は擧げられる。播磨國風土記の逸文に、神功皇后が朝鮮へ御渡り遊ばされる時に、邇保津比賣の命がお現れになつて、神語を傳へたと記

してゐる。この時の神語は、次の如き美しい詞である。

比々良木の八尋鉾根附かぬ國、越賣の眉引の國、玉匣かゞやく國、苦尻寶ある國、
白衾新羅の國を舟浪もて言向け給はむ

同じ神功皇后が朝鮮をお伐ち遊ばされた時の神語は、日本書紀に載つて居るが、その神語もやはり綺麗な辭句で出来てゐる。これは、神が現れて、征討をせよと仰せられたのを、如何なる思召しの神語かと、お尋ねになつた時の神語である。曰は

く
先の日に天皇に教へたまひしは誰れの神ぞ、願はくは其の名を知りたてまつ
らむと願ふ

と、お尋ね遊ばされたのに對して、神様の御答は

神風伊勢の國の百傳ふ度逢縣の析く鈴五十鈴の宮に居る神、名は撞賢木嚴の
御魂天疎る向津媛の命ぞ

これは伊勢の神宮に居る神と仰せられてゐるのである。この神様の外に、如何なる神がおいでになるかと尋ねられると、

幡荻穂に出し吾や尾田の吾が田節の淡の郡に居る神あり

といふ方がおいでになり、更にお尋ねすると、

天に辭代空に辭代、玉籤入彦嚴の事代主の神あり

といふ神がお現れになり、また

日向の國の橘の小門の水底に居て、水葉も稚に出で居る神、名は表筒男、中筒男、底筒男の神あり

といふ神も出現せられる。

また日本書紀卷第五、崇神天皇の卷に見える丹波の氷上の人、氷香戸邊が子の云へる詞、

玉藻沈ぶし、出雲人の祭る、眞種のうまし鏡、おし羽振るうまし御神、底寶御寶主、

山河の水泳く御魂、靜挂くうまし御神、底寶御寶主

かやうにいづれも美辭麗句を以つて出來上つてゐる。

これらの神語は、神様の御詞として信せられてゐるが、實際には仲介者があつて、神語を人々に傳へるのである。この仲介を古くは神懸りと稱し、古の祭典にその

例證が認められる。天の岩戸の物語にしても、天の岩戸に覆槽伏せて踏みとゞろこし、神懸りして、胸乳を掻き出で、裳緒を陰に押し垂りき、と傳へられて居る。日本書紀にも、同じく天の宇受賣の命の神懸りのことが記されて居るが、「顯神明之憑談」と書いて、これを神懸りと讀ませて居る。

日本書紀の皇極天皇の卷には、かう云ふ記事がある。

二年(中略)乙巳、雹傷草木華葉。是月、風雷雨氷、行冬令。國內巫覡等折取枝葉懸挂木綿、伺候大臣渡橋之時、爭陳神語入微之說、其巫甚多不可悉聽。

すなはち、樹の枝を折り取つて、それに木綿を取り附けて、それを捧げて神語を述べたと云ふのである。

古代の巫達は、かやうにして神様の御言葉を世の中の人に傳へたのである。かくしてこの神語が、世の中の言葉のうち、最強力なるものになるのである。

元來この種類の文學、即、神語の文學の、根本精神は何處にあるかと云ふに、これは言語に對する信仰から出發してゐるのである。言語は、人間に限つて發達して來た一の意志表示の機關であつて、他の動物にはこれが無い。或るいは悲しみを現

す時とか、驚いた時に發する聲とか、或るいは歡び歌ふとか、さう云ふ叫び聲に近いものは、成る程他の動物にもあらう。しかしこれが言語の形に發達して、いろいろ複雑な内容を現すことの出来るのは人間に限つてゐる。鳥の話聞いたといふ逸話もあるが、それが鳥にあつては、言語としては極めて原始的のもので、人間の言語と比較して云ふ事は出来ない。然るに人間には言語といふものが發達して、これに依つて種々の事を他に通ずることが出来る。その言語に對して、其處に或る力を感ずる。自分がかう云ふことを言ふとそれが先方の人に分る。自分の思ふことが先方に分る。さう云ふ處から出發して言語には威力があるといふ事を信じて來る。この言語の力を信ずる事は、古今を通じまた東西に互つて、如何なる人種、何處の民族にもある事である。今日でも、吾々は言語に對して、一種の威力を感じてゐる。それに就いて極く卑近な例を擧げると、例へば婚禮の席上に於いて「歸る」と云ふやうなことを言へば、大變厭がられる。新築の家に行つて「この家は焼ける」と云ふやうなことを言へば、相手が荒つばい人間ならば毆られてしまふ。これは何故かと言ふと、さう云ふことを言ふと、その通りになるといふことが人々の心

の底に信せられてゐるからである。商賣人は「磨る」といふことを厭がつて、磨り鉢のことを「あたり鉢」と言つて居る。「する」といふ言葉は、身上を磨るといふのに聯想があつて、さういふことを言ふと、それが實際に現れてくるといふ信仰があるからである。これが言語に對する信仰である。これは何處の國に行つてもあることだが、特に日本の上代に於いては、この信仰が非常に強かつた。その強い證據には、このことに關して特別の言葉まで生じてゐることを發見する。それは彼の言葉といふ言葉である。

この言葉とは、言語に靈魂があると爲す思想である。善いことを言へば、其の通り善いことが行はれ、悪いことを言へば、その通り悪いことが現れて來る。かう云ふ信仰の、その働きを爲す本の力を言葉と言ふ。言語の魂といふ意味である。言語に精神があり、靈魂があつて、それが活動して此の世を善くもし、悪くもするといふ思想である。これは何處の國にも何れの世にもあるのであるが、日本の上代では、かやうに言葉といふ言葉がある位に、この信仰が強かつた。

さて言語に威力ありと爲す思想から、この神語の文學といふものが出發してく

るのである。普通の人間の言語でも、それ相當に力を持つてゐる。まして其の言葉に神様といふ背景があると、一層その威力を感じて來る次第である。

萬葉集にも、言靈の語は見えてゐる。その一つは、卷五に、好去好來の歌といふのがある。これは山上憶良が、聖武天皇の天平五年に、遣唐使に贈つた歌である。それは御無事に行つて、使命を果してお歸り遊ばせといふ意味を歌つた歌であるが、この歌では、日本國の如何なる國であるかを現すのに、言靈の語を用ゐてゐる。

敷島の日本の國は、皇神のいつくしき國、言靈のさきはふ國と語り繼ぎ言ひ繼がひけり

即ちこの歌は、まづ神様達の恵み愛される國であるといふことを云つてゐる。「言靈のさきはふ國」の「さきはふ」は繁昌する意味であつて、言靈に依つて繁昌する國といふ意味である。言語の魂が此の世の中を幸福にして行く所の國である、かう云ふ事を言ひ傳へて居る。いにしへより言靈が非常に發達して、それが此の世の中を榮えさせて來た國であると申し傳へてゐるといふのである。

また卷十三に載つてゐる柿本人麻呂の集から出た歌に、

そらみつ日本よめの國は言靈のたすくる國ぞまさきくありこそ

といふのがある。この歌はやはり海外に行く人に贈つた歌と言はれてゐる。對手に無事幸福であれといふ根據として、日本國は、言靈の助ける國、守護して行く國であるといふことを詠んでゐるのである。さきはふ國といつても、助ける國といつても、つまりは同じ處に歸著する。言語といふものには魂があつて、此の世の中を幸福にするといふことを言つてゐるのである。

更にこの言靈の力に依つて、占をすることも行はれてゐた。

言靈の八十のちまたに夕占ゆふうらひとふ占まさまにのる妹はあひよらむ

もつともこの歌は、讀み方に説があつていろいろの讀み方があるが、言靈の語には異説はない。いにしへの辻占といふのは、夕方ゆふに人の顔も定かならぬ頃に出で、路行く人の何心もない言葉を聞いて、それで自分を占ふのが辻占である。路行く人の言語に、自分の運命を左右する力があるとするのが辻占である。言靈の働きが、やそのちまたを行き交ふ、くさぐさの人から出て來る。其處で辻占をしたところ、夕占には、まさまにのる、夕占はかう云ふことを宣言した。妹はあひよらむ、あなた

の思ふ妹は、寄つて來るでせう、といふことを、路行く人から聞いたと云ふことである。歌の内容は、男女關係の事である。自分の思ふ人はどうであらうか、懸念に堪へない。それを夕占に聞いたら吉といふことで、正しくあなたは彼の人を得るでせうと云ふことを歌つてゐる。路行く人の心なき言葉、それにも力があると信じてゐる。これが言靈の精神であり思想である。

醍醐天皇の御製に、

いはひつる言靈ならば百年の後もつきせぬかげをこそ見ぬ

これは皇子の御誕生を御祝ひになられた御歌である。自分は祝ひ言を述べるが、自分の祝ひ言には言靈があるから、この皇子の行く末は長く榮えるであらうといふ意味の御歌である。皇子の御行末を、まさしくあれと祝ひ言をせられたのである。かやうに祝ひ言の魂、即言靈が活動して、この世の中の事を明く清く、幸福にする。これが言靈の根本原理である。

茲で問題は轉じて「いはひ」といふ言葉にはひつて來るが、この「いはひ」とは如何なる意味の言葉であるかと言ふと、今日では、これを「言ふ」といふ言葉の一の變形であ

ると爲されて居る。「いふ」は、波行四段に活用されるが、第一段の「は」から、更にまう一つ活用したのが「いはふ」で、これはやはり四段に活用する。ものを言ふといふことが變形して、「いはふ」といふことになつたと見做されて居る。およそ古い語法に於いては、かやうに一つの動詞が、まう一度波行四段に活用されて來ると、本の動詞の連續状態を現すことになるのである。聲を出すのが「いふ」である。「いはひ」となる、と、その發聲が続いて行はれるのである。

いにしへの人は、この「いはひ」といふ言葉に、如何なる文字を當てゝゐるかと言へば、漢字に於いては色々の文字を用ゐて居る。先づ「齋」場合に依つてはまう一つ「忌」を附けて「齋忌」或るいは「鎮」と云ふ字を、「いはふ」と讀んでゐる。「いはひ」といふ字には、色々な字を使つて居るが、要するに、詞を以つて或る事を述べ、それに依つて不淨を退け此の世の中を善くする、さういふ心持の言葉が「いはひ」である。

かやうに、詞で善い事を言ふと、それに依つて善い事が行はれる、これが古人の思想なのである。それと同時に、悪い事を言へば悪い事が現れて來る、かう云ふ思想も無論である。その思想から詞を忌む事が生じて居る。即、言の忌み、忌み詞とい

ふ方面に、この思想が現れて來てゐる。或る忌み詞があつて、それを言ふと、よくないといふのである。詞に魂がある以上、善い事を言へば善い結果があり、悪い事を言へば悪い結果が現れる。かう云ふ事が古代日本に於いて、特にいちじるく信せられてゐた。

そこで、「いはひ」といふ詞を以つて壽くといふ思想が、こゝに發達して來る。このいはひといふ詞の例も亦澤山あつて、これを一々擧げるに堪へぬが、その一二を擧げて見よう。

例へば、

玉久世の清き河原にみそぎしていはふ命も妹がためこそ

久世は山城の國の久世川、その美しい川といふのが玉久世の清き川、その川で禊の行事をする。禊の事は既に前に述べてあるが、水勢に依つて不淨を拂ふ信仰的行事である。それで、玉久世の川に禊に行つて祝ぐことは、吾が命長かれと願ふ。その心は吾が妻の爲である。吾が妻の爲に、自分は禊をして命長かれと祈つてゐるのであると、かやうに歌つて居るのである。

かやうな類例はほとんど際限のない程あるが、次に特に注意すべき例を一つ擧げねばならない。それは萬葉集の十九の卷にある、天平勝寶三年に詠まれたものである。遣唐使の藤原清河が、唐に行く際、叔母に當らせられる光明皇后の御詠みになつた御歌に、

大船にまかちしぐぬきこの吾子をから國へやるいはへ神たち

と仰せられてゐる。神々に對して、「いはつて下さい」といふ事を、命令法で言つて居られる。十分な權を一面に取り附けて、自分の愛する者をこの唐國へ遣すのであるから、神様達よいはつて下さい、と仰せられたのである。

人々は善い言葉を以つて、この世のさきはひを祝ふが、併しそれ以外、更に有力ないはひはと言へば、それは神様に依るいはひであり、神様のいはひ言葉は即ち一番力強いいはひである。

單にいはひのみに限らず、人々はすべて此の世の中の生活方針を指導する言葉として、これを神様から仰いでゐる。その神語がこの世の中に於ける、一番力強い言靈になるのである。

神様の御言葉といふことを現した歌をまう一つ擧げて見よう。同じ天平勝寶三年の遣唐使を送る時に、多治比真人土作といふ人の歌つた歌と傳へられてゐる、住の江にいつく祝いわが神語かみこととゆくさも來きさも船は早けむ

これは、住吉の神を祭る神職達が、神様の御言葉を申し傳へる。神語を申し述べる。その神語にある事は、行く路も、歸る路も船は早いことだと、かやうに詠んでゐる。住吉の神様は、即海を司る神様であるから、船は早く行き、早く歸るといふ事を、この神語で述べて居られるのである。だからあなたのおいでになる時もお歸りになる時も、船は速いでせう、かう云つてゐるのである。

この言靈の原則に依つて、いはひ下さる神様の御言葉は、嚴肅であり、且その辭句が最も美しいものであつたことは、今日残つてゐる二三の神語に依つて知られるのである。神語として、かやうに綺麗な壯重な言葉が使はれるのは、特に感激を深からしめる爲、人に聞かせて、最有力に響かせる爲に、かやうな言葉が用ゐられるのである。

それで、これらの神語は、いろいろ文學的の表現法が用ゐられて居るが、殊に國を

褒め、或るいは神の御名を褒める等の褒め詞の素質に富んでゐる。先に擧げた邇保津比賣の命の御言葉にしても、國を褒める詞の、非常に發達して居るのを見るであらう。これは國褒めの詞といつて、やはりいはひ詞の一種として、發達して來たものである。又神様の御名を綺麗な詞で現すのもやはり褒め詞の分子を豊富に含んでゐるものである。日本文學殊に上代にあつては、褒め詞の要素は、非常に多く存在してゐるのであるが、この神語が源を爲してゐると言つてよいのである。

かやうに一切のものを褒める、その爲に色々の修辭法が用ゐられてゐる。その一の例に枕詞がある。先に擧げた例のうち「神風」も「百傳ふ」も「天ざかる」も共に枕詞である。「撞賢木」も枕詞であらう。この枕詞の用法が歌に影響して、歌の枕詞となるので、神語の枕詞を理解せずしては、枕詞は解し兼ねるのである。

かやうに枕詞は神様との關係に於いて、縁深いものである。かく我が上代文學に於いて、神語の文學といふものは、非常に深い關係を有つてゐる。一面から云へば、一切の日本文學の出發點が、神語にあると言つても宜い位に、深い關係を持つてゐるのである。

かやうに神様が善い御言葉をお下しになるのが、とりも直さず文學として美しい詞になつてゐるのである。

二 壽詞

然らば神語の文學の傳つてゐるのはかやうなものだけに止つてゐるかと言へば、實はまた他に雄大な神語が傳つてゐるのである。その一つは、かの延喜式に載つてゐる、出雲國造の神賀詞を始め數篇の壽詞の類である。

今延喜式に於ける祝詞の文を、その性質上より分類するに、各種の觀察點があるであらう。まづ祝詞であるところの言語が、何方に向つて發せられてゐるか、方向の問題もある。その祝詞が神に對して稱へられてゐるか、又は天皇、もしくは親王以下の百官に對して稱へられてゐるか。神に對して稱へられてゐるものにしても、直接に神に對してゐるか、又は集侍れる神主祝部ども、その他に對してゐるか等の關係もある。祝詞の常識から言へば、神に對して稱ふるのを普通とすべきで

あらうが、延喜式卷八そのものが、元來、神祇官に於ける政務の施行細則の一部である以上、神宮及び神社に對するものには、神を祭る者を仲介として、傳奏せしむる性質のものを含んでゐるのは當然である。その中に神に對して稱ふる文詞を收めてゐるが、むしろ變形的であると考へられる。

一方に、天皇に對して奏上する様式を取つてゐるのは、鎮御魂齋戶祭、出雲國造神賀詞の二篇であるが、台記の別記に載する所の中臣壽詞も亦これに數へる事が出来る。これらの諸篇にあつては、天つ神の神財もしくは御饌を天皇に獻じ、これに就いて祝言を述べる事が骨子になつてゐる。鎮御魂齋戶祭の祝詞は、簡單で、獻る御酒御饌に就いても、獻るといふ以外には何事にも觸れて居ないが、この祭の古い様式と考へられる舊事本紀の記事に依れば、饒速日の命が、天から降らむとする時に、天つ神の授けた神財が十種あり、いはゆる瀛津鏡、邊津鏡、八握の劍、生玉、足玉、死返しの玉、道返しの玉、蛇の比禮、蜂の比禮、品物の比禮である。天つ神が教へて、若し痛む處あらば、この十の寶を、一二三四五六七八九十と謂ひて振へ、ゆらくと振へ、かく爲ば死人も返り生きようと仰せられてゐる。鎮魂祭の起源はこれであると

いふことである。これは天つ神所傳の神寶に悪氣を退散せしめる威力の存することを語る。生玉、足玉、死返しの玉、道返しの玉の如きは、その名にても知られ、蛇の比禮、蜂の比禮は、古事記に大國主の命の神話を傳へて、さる物の呪力のあることが語られてゐる。この十種の神寶は、饒速日の命の降下に當つて、天つ神御祖の命の附屬したものと記されてゐる。かくしてこれが流傳して、人界に於けるその呪力が信せられる。鎮魂祭には、この十種の神寶を振つて、御魂を鎮めるのを本義とするのである。

天つ神の御子が、天から降下する時に、天から將來せられた神寶としては、まづ第一に三種の神器があり、日本書紀卷五には武日照の命の天から將來した神寶が、出雲の大神の宮に藏められてゐると記されてゐる。三種の神器は、傳國の神寶として、國家鎮護の神力の存することは勿論であり、その他の神寶も亦、それ／＼に其の威力が存するのである。古事記に天の日矛の將來した寶物は、玉津寶といふ珠二貫、浪振る比禮、浪切る比禮、風振る比禮、風切る比禮、又奥津鏡、邊津鏡の八種であつて、こは出雲の伊豆志の八前の大神であると語られてゐる。この神寶の名は、かの饒

速日の命が將來したといふ神寶と類似點が多い。鏡、玉、劍は、上代の祭典にあつて重要な意味を有し、比禮も亦邪惡の氣を拂ふものとして、信仰的に使用せられてゐたのである。

日本書紀卷七に、日本武の尊が上總より陸奥に入らむとして、大なる鏡を御船に懸けて、海路より蝦夷の境に至らせられた。時に蝦夷の賊首、島津神、國津神等、遙に王船を見てその威勢に怖れて、弓矢を捨て、従つたといふ。これ日本武の尊の武勇に依るとは云へ、亦以つて神鏡の威徳を語るものに外ならない。これに關聯して見るべきは、同じく卷八、仲哀天皇、西狩の時の記事である。即、筑紫の伊都の縣主の祖五十迹手、天皇の行幸を聞いて、五百枝の賢木を抜いて船の舳艫に立て、上つ枝に八尺瓊を掛け、中つ枝に白銅鏡を掛け、下つ枝に十握の劍を掛けて、迎へ奉り、奏して言へることは、天皇、八尺瓊の勾れるが如天の下知ろしめせ、白銅鏡の如く分明に山川海原を看そなはせ、この十握の劍を執りて天の下を平け給へと申し上げた。この三種の寶物に就きて、古人の信ずる所かくの如きものがあり、これに託して祝言を奉つたものである。而して邪惡に對して威力ある寶物は、天皇または天つ神

に對しては、奉迎の盛意を現す存在となるのである。

出雲國造の神賀詞は、國造新任の初に當つて、出雲の國內の神祇を祭り、因つて天皇に神寶を獻じて奏上する祝言の詞である。この神賀詞は三段より成り、第一段に於いては、出雲國造が神賀詞を奏上する由を述べ、第二段には、神寶を獻る所以の神話を述べ、第三段に於いて、その神寶に托して祝言の詞を述べてゐる。この際に奉る神寶は、玉六十八枚、赤水精八枚、白水精十六枚、青石玉四十四枚、金銀の裝の横刀一口、鏡一面、倭文二端、白眼鶴毛の馬一疋、白鶴二翼、御贄五十昇である。これらの物に寄せて、かの律語的なる名文として有名なる

白玉の大御白髮坐し、赤玉の御赤らび坐し、青玉の水の江の玉の行相に云々の詞が稱へられる。

天皇命の手長の大御世を、御横刀廣らに打ち堅めと云ひ、

眞蘇比の大御鏡の面をおしはるかして見そなはず事の如く、明つ御神と、大八島國を、天地日月と共に安らげく平けく知らしめさむ事の志の太米

と云ふは、その趣旨に於いても、かの仲哀紀に於ける五十迹手が奏言と何等變る所が無い。

中臣の壽詞は、中臣氏が、大嘗會に際して稱へる詞で、天つ神が壽福する御酒御饌を天皇に獻る由の内容を有してゐる。即、天皇の御酒御饌は、天つ神の言依さし給ふ所なる事を明にしてゐる。こゝには、天つ神の言依させる天の玉櫛を刺し立て、天つ祝詞の太祝詞言を稱へて湧出する水を天つ水と聞き召せと記してゐる。又瑞穂に就いては、日本書紀に、天孫降臨に際して、天照らす大神の神勅により、高天の原の齋庭の稻穂を天孫にお授けになつたともあり、大嘗會の齋庭に聞きめす瑞穂は、即、その意味を有するものと見られるのである。

さて、翻つて鎮御魂齋戸祭の祝詞を見るに、古色はあまり存せずして、却つて他の成立の新しい神社に對する祝詞に類する行文を有してゐる。その奉幣の物も、奉る御衣は、上下備へ奉りて、宇豆の幣帛は、明妙照妙和妙荒妙五色の物、御酒は、應の邊、高知り應の腹滿て雙べて、山野の物に、甘菜、辛菜、青海原の物は、鰭の廣物、鰭の狭物、奥津海藻、邊津海藻に至るまでに

と述べて、これに寄せた祝言は無いが、これらの御衣御酒御饌を獻る所以は、元來これに依つて御魂を振興するに在る事は明で、他の神祇に對する奉幣にも、亦同様の意味が存する事が知られるのである。各社に對する幣帛のうち、特に御歳みとしの社には白馬白猪白雞各一を加ふといふも、これらの物に格別の意味を感じてゐることが認められる。

神に奉る幣帛には、咒力が感ぜられてゐるといふことは既に事新しい申し分では無いであらう。この事はいはゆる壽詞も祝詞も、本質的には別のもので無いとする考の一助になるであらう。

この外大殿祭の祝詞なども、神の御名に依つて、建築物が何時迄も永く榮えることを讃へて居る。「ほがひは、ことほぐのほぐの」の連続状態を現す言葉であつて、言葉を以つて祝ひ言ふことが「ほがひ」である。大殿が何時迄も榮えんことを祝ふ言葉である。これなども神様の御名に依る祝ひである。また新室の壽は、家の神を祭つて、その家の榮えむことを祝つてゐるのである。その壽詞は、日本書紀の顯宗天皇の卷に見えてゐる。

顯宗天皇がまだ民間に隠れておいで遊ばされた時に、播磨の國で、伊與の來目部小楯といふものの、新室壽に會ひ給うて、壽詞をお述べになつた、その御言葉であるが、その壽詞の中には

築き立つる稚室葛根。築き立つる柱は、此の家長の御心の鎮なり。取り擧ぐる棟梁は、この家長の御心の林なり。取り置ける椽椽は、この家長の御心の齊なり。取り置ける蘆藿は、この家長の御心の平なり、

と云ふやうに、建築に使つた材料を、一々擧げて、家長を讃め稱へ、家主の榮えんことを祝つて居られるのである。なほ續いて

取り結へる繩葛は、この家長の御壽の堅なり。取り昔ける草葉は、この家長の御富の餘なり。出雲は新墾、新墾の十握の稻の穂、淺甕に醸める酒美飲喫哉。

吾子等。脚日本かたの此の傍山やまの牡鹿しかの角擧げて、吾が儼げんへれば、旨酒うま餌香かの市に直ただ以ちては買はず、手掌てのひらも懔亮れいりやうに、拍ち上げ賜べ、吾が常世等。

といふやうな文章で出來上つて居る。この室壽の詞は、直接神の御名前を擧げてゐないので、直に神語といふのは如何かと思はれるが、その精神は、やはり言靈のさ

きはひに依つて、此の世の中に榮を來さうとする思想に外ならぬのである。

かやうに神語に出發した壽言の類には、美しい言葉が澤山残つてゐる。純粹の壽言は、神の御名に依つて述べるので、自然澤山の神名が入つて居る譯である。これらは多少、神語の形を變へて出發してゐるといふ事になるが、壽言や歌詞は、古風の文章から成り立つてゐるので、普通の言葉で云ふよりも、善い言葉で、又單に善い言葉で云ふよりも、飾り立てた綺麗な言葉で言ふ方が、一層言葉の偉力を發揮する。普通の言葉で言ふよりも、文學的の言葉で言ひ現した方が、言葉の偉力は一層強くなる。こゝに文學と神道との切れない縁がある。單に神道の教を垂れるだけならば、普通の言葉でよい。教から一步進めて、感銘させると云ふ意味で、文學の形を取る必要があるのである。成る程と感心させる、心の中に深く感銘させる、こゝに神語が文學の形を取つて現れて來る理由があるのである。勿論これから出發したいろいろの神語壽言や、歌謠は、神様を背景にしてゐるのである。かの日本の歌で、最古の歌となされてゐる「八雲立つ」の詠は、先人に依つて種々に説かれて居る。この歌の成立事情は傳へがあるが、これは須佐の男の命が出雲に於いて、須賀の宮

殿を造り給うた時の慶びの御歌である。妻を得た歡びと爲すのが從來の説である。その方がむしろ本格になつて居て、室壽は、この神意の從になつてゐる。しかし古事記を見ても、日本書紀を見ても分る。宮造りをして歌つたと、はつきり書いてある。

妻ごめに八重垣を作るのだから、妻と一緒に家を造るのである。妻と共に家を經營するといふお心持が善く出て居る歌である。これは宮殿を新に造られた事を祝ひ、詠んで歌つた新室壽の歌である。これを傳へたのは、神様の御歌として、一面から言へば、須佐の男の命と云ふ神様の御言葉として傳へてゐるのである。神様の御言葉として、傳へる處に意味がある。須佐の男の命がかう云ふ事を仰せられた、その御言葉が歌の形になつてゐるだけなのである。かう云ふ意味から言へば、古い時代の神様の歌は、すべて神語である。しかしそれには、なほいろいろ云ふべきことがあるが、少くとも此の歌が、神語としての、又壽言としての性質をもつてゐることは云へる。壽言が神語から出發して來るといふことの、説明をするには、極めて重要な位置を占めて居るものである。

かやうに神語の變化した文學は、今述べた様な分子から成り立つて居り、この世の榮えであるとか、或るいは天皇の御年の何時迄も若くおいで遊ばすやうにか云ふ祝詞になつてゐる。しかしその中に、一つ忘れてはならない順序は、大抵の場合、歴史的の根據を述べてゐることである。

出雲國造の神賀詞にしても、やはり國造が賀詞を申し上げるのは、かやうな歴史上の根據のあるものである事を第二段に於いて述べて居る。その他の壽言の類にも、かう云ふ昔からの歴史上の根據があるから、かやうに効果を持つてゐる壽言を述べるといふことになつて居る。

これらの神様の御言葉とは、多少趣の變つてゐるやうな點もあるが、併しこれに續いてこの中に入れて置かねばならないものに、上代の祝詞がある。

三 祝詞

祝詞は、神に申し上げる神職の詞であると云ふが、普通の解釋のやうである。し

かるに延喜式に載せた祝詞の中には、實際、神に申し上げる詞もあるが、然らざるものも含んで居ることは否めない。

延喜式の卷第八は、神祇官に於ける政務としての祝詞を規定したもので、従つて神祇官の直接干與する祭典に於ける用文を録したものと見るべきである。しかし延喜式の編纂方針が、必しも徹底して居たとは認め難いから、この方面から、祝詞の文の素質を嚴密に査定してゆくわけにゆかぬものがあらう。神宮及び神社に於いて、その神職の奏する祝詞をも、録してゐるが如きは、式本來の目的には適はぬものであらう。

現存せる上代の祝詞を大別すると、文章の終が「宣る」の語に終つてゐるものと、「申す」の語に終つて居るものとに分つことが出来る。「宣る」と「申す」との語義から考へてもこの二語は決して同一の内容を有するものではない如く、祝詞の文末が、「宣る」「申す」の兩式があることは注意すべき點である。宣るは、公言、宣言の意義ある語で、強くものいふ心である。申すは、これに反して上長に對してものいふ義であつて、申すに終る祝詞は、その聽衆として神祇もしくは天皇を規定し、もしくはは推量

せしめる。而して元來「のり」と「のり」は宣ると同語から出たものと考へられ、宣る形のもが、祝詞本來の形式であつたらうと考へられる。例へば、大祓の詞は、延喜式に載する所は、宣る形式であるが、朝野群載に載する所は、大體同文であるが、申すの形式に變つてゐる。末段、延喜式には、

罪といふ罪はあらしと、高天の原に耳振り立てて聞くものと、馬牽き立てて、今年六月の晦日の夕日のくだちの大祓に祓へ給ひ清め給ふ事を、もろもろ聞しめせと宣る

とあつて、その聽衆たるもろもろは、親王諸王百官人等であるが、朝野群載には、之を遣る罪といふ罪、咎といふ咎はあらしと、祓へ給ひ清め給ふ事を、祓戸の八百萬の御神達は、さを鹿の御耳を振り立て、聞しめせと申す

と變へて、聽衆を祓戸の八百萬の神達としてゐる。これ明に推移であることを思はせる。また例へば、廣瀬大忌祭、龍田風神祭の祝詞は、王臣を勅使として差遣する時の祝詞であるが、伊勢大神宮の祝詞にあつては、勅使を差遣する時の祝詞でありながら申す形式の文體により、却つて同じ祭に宮司の讀む祝詞が宣る形式の文體

になつてゐる。以上は宣る形式と、申す形式とは、決して祝詞としてどちらでもよい相違ではないことを示す。

大體に於いて祝詞は宣る形式のものが古いといひ得るが、然らば申す形式の祝詞はすべて新しいかといふに、これは必しもさうばかりとは限らない。現存のものには轉訛もあり、また種類の相違も認めねばならないのである。

第一に注意すべきは現存せる祝詞は、神祇官に於ける政務の式條として存してゐることである。集侍れる神主祝部ども、又は集侍れる親王たち、王たち、臣たち、百の官人たちを相手として宣せられてゐる詞がある。勅使として神宮に奏上する詞がある。天皇に奏上する詞がある。かやうに雜然たる性質のものが混在してゐるのである。今これを分類して見ると、

一、神主祝部に宣するもの

宣る 祈年祭、廣瀬大忌祭、龍田風神祭、六月月次祭、大嘗祭、伊勢四月神衣祭、同六月月次祭、同神嘗祭

二、親王諸王諸臣百官人に宣するもの

宣る 六月晦大祓

三、神祇に奏するもの

申す

春日祭、平野祭、久度古開、大殿祭、御門祭、鎮火祭、道饗祭、伊勢二月祈年、
豊受宮同、伊勢九月神嘗、豊受宮同、齋内親王奉入時、遷奉大神宮、遷却
崇神祭

四、天皇に奏するもの

申す 鎮御魂齋戸祭、出雲國造神賀詞

これらの祝詞は、宣命としての性質がかなり入つてゐる。元來宣命は、天皇の詔勅としての性質を有するものであるが、天皇みづから發せられずに、臣下が承つてこれを傳誦する形式を取つて居る。こゝに神語との共通點がある。かくして神語から出發せる壽詞と、宣命から出發せる祝詞とは、結合して一の祝詞様式を構成し、これに収載せられてゐる延喜式の性質上、及びその編纂の不整理の理由に依つて一層の混雜を生じて今日に傳つたのである。

上代の祝詞の詞章は、少數でも傳つたのが不思議な位である。神と人との間を

通ふその詞は、そのかみの遺韻を保ちながら、文字の上に固定して吾人の前に残されてゐる。かやうな固定した祝詞を讀みほぐしつゝ、遠つ代の祭つかまつる人々の心を知らうとするのである。延喜式の編者の中には、大中臣氏の一人も加つて居りながら、これに收めてゐる祝詞の詞章に就いては、既に完全なる理解を失つてゐたと認められる。

延喜式五十卷、朝廷百官の多端なる政務の準據を示し、殊に首十卷を以つて、神祇官に關する規定に充ててゐるのは、古來これを重視し來つた景迹であつて、いまだ必しも詳審ならずとしない。しかもこれの前に弘仁貞觀の兩式があつて、これを修補増訂して斯に至つたものと傳へられる。

その第八卷、祝詞の卷に就いても亦同様であつて、前式を基礎として編纂したものであるべく、即弘仁式にあつては、その第六卷が祝詞の卷であつたと傳へてゐる。但し本朝月令に諸式を援引するに、弘仁彈正式、貞觀掃部式等の如く、弘仁貞觀の別を冠稱して居りながら、祝詞の文を載するに當つては、單に神祇祝式もしくは神祇式とのみ稱して、冠稱を存してゐないのは、恠むべきである。或るいは弘仁式、貞觀

式以外に、祝詞を含む單稱の神祇式が存してゐたのかとも考へられる。これに就いては、この以上に考ふべき縁ヒトを有せぬが、臆測すれば、月令の著作時代に、延喜の式編纂事業のうち、はやく神祇の部の成稿を見、しかもいまだ書名無く、また詞句の吟味等は、なほ續けて居たのかとも考へられる。これは延喜式の源流であつて、成るに従つてこれを使用する事が便宜になつてゐたものでもあらうか。かくて月令の編者は、舊式に依ることなくして、この新式の稿本を使用したものとも云へるであらう。

その本朝月令は、四五六の三箇月の卷が現存してゐるに過ぎないが、こゝに引用して居る祝詞の文は、平野祭、久度古開、廣瀬大忌祭、龍田風神祭、六月月次祭、六月晦大祓の諸詞及び西文忌寸部獻御麻時咒である。而して延喜式の祝詞の卷に於いて見らるる祝詞形式の不統一は、既にこれらの引用文中に見られるのである。これらの引用文は、省略せられた部分があり、また詞句に小異が認められる以外には、延喜式に載する所と同一である。殊に祝詞の本質問題に參與する事の多き文章の待遇法に就いては、全く同一と云ふべきである。即、平野祭、久度古開の二文にては、

「申さくと申す」の文脈になつてゐるにも拘らず、ほゞ同様の性質なる廣瀬大忌祭、龍田風神祭の二文にあつては、「申し給へと宣る」「申し給ふこと」を神主祝部共諸聞し召せと宣る」の形式になつてゐる。六月月次祭、六月晦大祓の詞、亦これに准じて、「宣る」を以つてその主文を成してゐる。本朝月令は、惟宗公方の撰する所と傳へられ、延喜式以前の成立に係ると認められてゐるのであるが、その書に引用せる祝詞の詞章に、少くも二種の傳來が既に存して居る。

延喜式の卷八に於ける不統制の一は、またその前行の式條二項と所載祝詞の内容との不統制であつた。式條には、

およそ祭祀の祝詞は、御殿御門等の祭は、齋部氏祝詞申せ。以外の諸の祭は、中臣氏祝詞申せ

とありながら、祝詞には、出雲國造氏の稱ふべき出雲國造の神賀詞、東西の文忌寸部の稱ふべき獻横刀時咒をも含んでゐた。この故にこの式條を伴ふ幾篇かの祝詞と、これと矛盾する性質を有する幾篇とは、別方面より入り來つたものと推定せられる。而して本朝月令には、獻横刀時咒は、獻御麻時咒の名に於いて引用せられて

ゐて、この神祇祝式に於ける式條の有無は確でないが、もし有りとせば、既に矛盾せる内容を有してゐることになるのである。

本朝月令に引用せる祝詞の文に於いても、既に數種の傳來を有せるもの、あるべきことは、前述の通りである。この勢は、延喜式卷八に至つて、一番明白に看取せられた。

一體延喜式の卷八に載する所は、概して言へば祝詞と稱せられるが、その性質を按ずるに、それは必しも單純では無い。

現存せる上代の祝詞二十八篇、内數篇は、たゞ一部のみの相違に過ぎないものもあるが、代表的なものにあつては、一貫せる本質以外に、各篇夫々に特色を備へて居る。もとより祝詞は、祭典に於いて稱へられる文詞であるが故に、その祭典の性質如何に依つて、祝詞の内容にも若干の相違を來すのは當然の事である。

この意味に於いて祝詞は、まづ朝廷の公事に於ける祝詞と、神宮及び神社に於ける祝詞とに分けられる。朝廷の公事として行はれる祭典は、主として神祇官に於いて行はれ、又は中臣の壽詞の如き、特に大嘗宮を建造して、こゝに行はれる。祈年

祭、六月月次、大殿祭、御門祭、六月晦、大祓、鎮火祭、道饗祭、大嘗祭、鎮御魂齋戸祭、遷却崇神祭、出雲國造の神賀詞、中臣の壽詞の如きは、いづれも朝廷の公事として行はれる祭典の祝詞である。朝廷は、一國政務の中心であるのみならず、古代にあつては、祭祀の中心でもあつて、中臣齋部を始め、幾多の氏族は、朝廷を齋場として祭祀を執行し來つたのであるから、その間に使用せられた古詞も亦少くなかつたものと考へられる。されば現存せる祝詞の中でも、最代表的なる祈年祭、大殿祭、六月晦、大祓、鎮火祭、出雲國造の神賀詞、中臣の壽詞の如きは、皆この朝廷の公事としての祭典に於いて使用せられる祝詞である。

祈年祭は、毎年二月四日、神祇官及び諸國の國廳に於いて、穀物の豊穰を神祇に祈請する祭である。式に載するは、その神祇官に於ける祭典の祝詞であつて、全國の神社の神職を召して、これらに對して宣する形式を取つて居る。これらの神職が、この旨を承つて、それぞれの社に歸還して、賜つた官幣を捧げて祭典を執り行ふのである。祈年祭の起源は審で無い。古代日本民族が、農耕を以つてその主要なる生活の糧とする以上は、根本的に古い傳來を有するものと見るがよい。即、一年中

に於いて、農耕を中心としてその前後に大祭が行はれる。前のが祈年祭で、後のが新嘗祭である。しかし祈年祭と云つても、單に穀物の豊穰を祈るばかりで、少しも他の事に及ばないとは考へられない。古代の大祭は複合祭で、日夜を徹して續行される。新に農耕に入る前に行はれるから祈年祭と稱するまでで、これに合せて一切の幸福の將來が祝はれる。式に載する所の祈年祭の祝詞を見ても、各種の祭典の複合であることが、容易に看取せられる。即、十一段に分れてゐて、

- 一、序、天神地祇を祭る。
- 二、御年の皇神を祭る。(穀物の豊穰を祈る)
- 三、大御巫の奉祀する皇神を祭る。(御代の長久を祈る)
- 四、座摩の御巫の奉祀する皇神を祭る。(宮殿を祝ひ奉る)
- 五、御門の御巫の奉祀する皇神を祭る。(御門を祝ひ奉る)
- 六、生島の御巫の奉祀する皇神を祭る。(領土を祝ひ奉る)
- 七、天照らす大神を祭る。(貢物の萬來を祈り、また御代の長久を祈る)
- 八、御縣に坐す皇神を祭る。(御料地より産する菜類を祝ふ)

九、山口に坐す皇神を祭る。(宮殿の用材を祝ふ)

十、水分に坐す皇神を祭る。(用水の順ならむことを祈る)

十一、總收、神職等に宣る詞。

これらの詞は、或るいは時世に従つて追加された部分もあらうが、大體は祈年祭そのものがかやうな複合祭であつたものと思はれる。但しかやうに一時にその祝詞を讀んでしまふのは、その様式が極端に要約されたもので、古くは、一つ一つに相當に手数を要する祭典が行はれたもので、その形はむしろ民間に省略されないものが残り、神祇官の事務としての略式が、こゝに記載されてゐるものであらう。現に座摩の御巫の奉祀する皇神を祭る詞の如きは、別に大殿祭の祝詞が獨立して傳つてゐる。六月、十二月の月次祭の文も亦この祈年祭の祝詞と同文で、たゞ初の御年の皇神を祭る一段が無いだけであるのも、これらの祭典が、漸く形式的になつて行つたことを語つてゐる。

大殿祭、御門祭の祝詞は、卷首の式條にもある通り、齋部氏の稱へる祝詞である。その傳來は、やはり齋部氏に依つて傳へられて來たものと考へられてゐる。宮殿

宮門の安泰を神に祈る詞であるが、齋部氏系統の神話を録した古語拾遺と深い關係がある。大殿祭は恆例には神今食、新嘗祭、大嘗祭に際して行はれ、臨時には、皇居の遷移齋宮齋院の卜定の後などに行はれる。新室壽の古詞は、日本書紀卷十五に顯宗天皇の室壽の詞を傳へ、その他古事記、播磨國風土記に新室に壽宴を催したことが見え、また萬葉集に新室の歌が傳つてゐて、古人室家を新造するに當つては、必その祭祀があつたものである。恆例としては他の大祭の一部として行はれたことは、祈年祭の祝詞の一部に、この祝詞の要約されたものを含んでゐるのでも知られる。古人がその住居を潔齋して生活の安全を期したことが基礎になつてゐる祭である。

大祓の詞は、六月十二月に、その期間の罪科を一掃する意味の祭の祝詞である。これは古代人が、はらへ、みそぎの二方法に依つて身體に附著した汚穢を棄て去ることに依つて、精神上の汚穢をも、同様にして棄て去らうとする思想に基く。はらへは、はたく力に依り、枝の先に麻又は紙等を附けたものを用ひ、みそぎは水力に依つて身を洗ふことから出て、水邊に出て罪科を流し棄つる思想に轉じてゐる。こ

れに伴つて、身に附けた衣裝財産を出し、これと共に罪科を棄て、清くならうとする意味を考へてゐる。これ贖物の思想である。大祓の思想は、神話に現れては、伊邪那岐の命の禊及び須佐の男の命の祓となつてゐるが、それはまた大祓の祭の起原説明でもある。水田耕作を生活の基本とした日本民族は、その耕作の前後に當つて大祭を行ふ。耕作を始めようとして行ふのが祈年祭であり、收穫を終つて行ふのが新嘗祭である。しかも我が國に在つては、例年稻の開花期に當つて暴風が襲來するので、その時期に暴風の災禍を祓ふのが大祓であつて、これが神話化したのが天の岩戸の物語になるのである。後に災禍の觀念が獨立し、曆年の思想が生じて六月、十二月の二季に行はれることに固定したので、六月の方がむしろ原形なのである。式に於ける大祓の詞は、宮廷に於ける百官人に宣する様式を取つてゐる。鎮火祭の祝詞には、古人が如何に火を恐れたかがよく現れてゐる。人類の特典として與へられたる火も、一旦これを過つと大事になる。この祝詞は、火神出生の神話を含んでゐて、その點からも注意される。殊にこの祝詞の興味は、古い傳來を有する祝詞が後の變化を蒙つてゐる形跡の見えることである。火神を祭典の中

心とする様に出来てゐながら、その詞中には、伊邪那美の命が「吾が名妹なまの命のしろしめす上つ國に心悪しき子を生み置きて來ぬ」と仰せられて、更にこれを退治すべき、水の神、菟川菜、埴山姫の四神を生まれる事を語つてゐる。祭神に向つて、お前は心悪しき子だと云ひ、更に暴れたら退治するぞと嚇してゐる。即古代の鎮火祭の祭神は、火神でなくして、これを鎮むべき天つ神の御子であつたのであらう。

出雲國造の神賀詞に就いては、前に詳述したが、出雲の國の神々の名に依つて御代の長久繁榮を祝ふにあつて、その性質はあくまでも壽詞であるが、たゞ奏上文の形式を取るのがその原形であるかどうかには疑問がある。上代の祝詞中でも、最詞章の美しい一であつて、大祓の詞と雙壁といふべきである。

中臣の壽詞は、御即位の際の大嘗祭に中臣氏の稱へる祝詞である。即位禮が七月以前にあれば大嘗祭はその年に行はれ、八月以後の時は明年に行はれる。祭日は十一月の中の卯の日で、その翌日の辰の日の悠紀の節會にこの祝詞が奏せられる。即、天神の命に依つて、天皇の御食物を壽福する意の内容を有するもので、本來耕作が完了して穀物を收穫して後、その新穀に依つて神祇を祭り、引き續いての祝

宴に天神が降下して壽福する意味から出るものと考へられる。

以上の祝詞は、何れも朝廷の公事として行はれる祭典に使用される詞章であつて、現存せる祝詞中、最優れた内容を有してゐる。これに比すると、神宮及び神社の祝詞は見劣りせざるを得ない。しかし神宮の祝詞にしても、祈年祭の祝詞中に含めるものは壯大なる詞章を有して居るので、もと必ずぐれた詞章も存したものと考へられる。それを遙に神祇官に於ける公事として記載した爲に、要約された事務的のもののみ登録されるに至つたのであらう。各神社に於ける祝詞も、神祇官に於ける吏務としての意味で載つてゐるのである。しかして前述せるやうに同じ性質の文の中に、例へば春日祭は申す形式の文であり、廣瀬大忌祭は宣る形式の文であるなど、不統一を暴露してゐる。神宮竝に神社の創始は、祝詞式に關する限では、崇神天皇以後の制であるが、それにしても神社祝詞の制定は、もつと新しいのであらう。中には、龍田風神祭の祝詞は縁起から語つてゐて、よく纏つてゐるよい詞章である。

四 祝詞の本義

祝詞の名義の文獻的基礎としては、祝詞自身をはじめ、その他の文獻にあらはれる祝詞の文字の意義を考へて見ねばならぬ。

あまつのりとのふとのり。祝詞の文中、あまつのりとのふとのり」と讀むべき文字は、七例ある。即、大祓、鎮火祭二處、道饗祭、伊勢六月月次祭、同神嘗祭、中臣の壽詞であるが、このうち、伊勢六月月次祭の、同新嘗祭のとは同文である。

この中で、大祓と中臣の壽詞とは、高天の原に神留り坐す、皇親神ろぎ神ろみの命令として、あまつのりとのふとのりとを宣れ、然せばその効果として云々の事があらうと記してゐる。そのあまつのりとのふとのりとの如何なるものであるかは、明にし難いが、たゞ効果あるべき言語であることだけは知られる。

大祓の詞に依れば、大中臣が天つ祝詞の太祝詞を告ると、天つ神國つ神がこれを聞き召して、これによつて天下の罪科を被ひ遣ることを記してゐる。この文に於

ける「あまつのりとのふとのり」がすなはち大祓の詞であるとなす説と、別にこれありとなす説とあるが、要するにこの文では、たゞ天つのりとのふとのりとを告ることによつて罪科が消えることを記してゐるだけで、その他の點は未詳といふ外はない。

鎮火祭の詞の中には、あまつのりとのふとのりとは二個處見えてゐる。初のは、高天の原に神留り坐すすめらがむつ神ろぎ神ろみの命令を以つて、皇孫の命は豊葦原の水穂の國を安國と平けく知ろしめせと、天の下を寄さした時に言寄さした天つ祝詞の太祝詞事もちて申すといふので、この祝詞は即あまつのりとのふとのりであることが明である。而してあまつのりとのふとのりとは、天神が天孫をお降しになる時に寄せられた言、またはその如きものをいふことも明である。またこの文及び道饗祭の詞の末尾に、天つ祝詞の太祝詞事もちて稱辭竟へ奉らくと申すと結んでゐる。これによつてもこの祝詞の如きが、天つのりとのふとのり」と目せられてゐたことが知られる。

伊勢神宮の祝詞は、式の祝詞の中でも比較的新しいものと思はれるが、それとて

その内容は何かの根據から出發したものであるべきこと、神宮儀式帳等の文と一致する點があるので知られる。その六月月次祭及び神嘗祭の詞に、天照らし坐す大神宮の大前に申し進る天つ祝詞の太祝詞を神主部物忌諸聞し召せとあるので、この詞の後文がすなはちあまつのりとのふとのりごとであることが知られる。神嘗祭の詞の末尾にある天つ祝詞の太祝詞辭を稱へ申す事を神主部物忌等諸聞しめせと宣るといふにも同様のことが知られる。

台記別記に載する所の中臣の壽詞の中なるは、神ろぎ神ろみの命が天の玉櫛を事寄さして、この玉櫛をさしたて、夕日より朝日照るまでに、天つ詔戸の太詔戸言をもちて告れ、かく告らば天孫の聞し召すべき天つ水は涌出しようと言してゐる。

鎮火祭の祝詞に依れば、皇祖神が天孫にこの葦原の瑞穂の國をお寄せになつた時の詔詞は「あまつのりとのふとのりごと」であるといふ。また大殿祭の祝詞に依ると、この時の詔詞につき、言壽ぎ宣り給ひしにはと記してゐる。然らば「あまつのりとのふとのりごと」の性質は神語であつて、その内容は壽言ではないか。延喜式の第八卷中に於いて、「あまつのりとのふとのりごと」又は「あまつのりとのふとのり」と

と讀むべき中には、この卷に傳へてゐる如き祝詞の文、すなはち一の「あまつのりとのふとのりごと」であることを規定してゐる數例も含んでゐる。

大祓の詞は「あまつのりとのふとのりごと」を宣る効果として、あらゆる罪科を祓ひ捨て、この土の清淨になることを規定してゐる。人間の生活を明るくする意味に於いて、やはり壽言に外ならぬのである。

現存せる上代の祝詞が「あまつのりとのふとのりごと」から出發してゐることは云ふまでもない。祝詞の文中にも、祝詞すなはち「あまつのりとのふとのりごと」であることを語るものがあり、かつ名義の上の考察からも、この事が推量される。「あまつのりとのふとのりごと」に於ける「あまつ」及び「ふと」は「のりとの」の範圍を限定する性質のものであらう。

ふとのりごと。この用語例は、萬葉集卷第十八に、越中守大伴家持の造酒歌として、
中臣の敷刀能里等其等云ひ祓へ贖ふ命も誰が爲に汝

古事記上卷に、

天の兒屋の命、布刀詔戸、ことほぎ申して

の如き用例があるが、いづれも「ふとのり」との效果に依り罪科を被ひ、幸福を來す信仰を語つてゐるだけで、詳細のことは知られない。古事記のこの用語例によるも壽言であり、この同事を日本書紀に別の語詞を以つて叙述してあるものによつても、同じことが證明せられる。いづれにしても「あまつのり」とのふとのりとも「ふとのり」とも同じものであつて、あまつのりとは祝詞の文に特有の類語を重ねる一の修辭であることが推し量られる。

さて現存せる上代の祝詞が、神語にして壽言なる分子を十分に保有すること、素姓から推して當然のことである。出雲國造の神賀詞が明確にこの言に當て嵌るし、大殿祭の祝詞、中臣の壽詞もこれに外れない。大祓の詞、鎮火祭の祝詞、またこれに背くものでない。かく觀來るといふと、古き時代の成立に係ると考へられるものに於いて、神語にして壽言なる性質を發揮してゐることがわかる。

現存せる上代の祝詞の中には、いはゆる御告文と稱すべきものも交り、また一篇の中にも、部分的に改訂を経て來たものもあつても、もとより祝詞の本義に適ふものばかりではない。たゞしこれらのうち、特に文學的價値の高い數篇を取ると、そは

いづれも祝詞の本義を存してゐるものである。

神語は、祭を職とする者にあつて、美しき詞句が定著して行く傾向を帯びる。

人の世は神の世の延長であつて、神の思ひしが如くにこの世があるのだから、人の世の幸福を希ひ、不安を拂はうとする時、神の意志を窺ふ。神の意志は、人に對しては幸運に動くのが原則であるから、神語は人の世界の擴充であつて、人の生活を豊富にするものに外ならない。而して祭祀を職とする者に依つてかくの如き神語は繰り返され、祝詞の文は固定して人の世界に残る。

祝詞自身の説明に依ると、祝詞は稱辭(たへごと)である。稱辭はほめことばであつて、神を稱へ、幣帛を稱へ、神殿を稱へ、祝詞壽詞を稱へてゐる。物をほめることは、善良なる言靈の躍動である。大祓の詞の如きは、罪科を被ひ捨つる有様の壯大であることをほめてゐる。

大殿祭の祝詞は、みづから奇護言(くすしいはひごと)と稱してゐる。靈妙なる潔齋言の義である。いはふは、動詞言ふから出て、言語によつて、邪惡を寄せつけない意味と解せられるが、後に慶賀の意味に轉じたやうに、善くものいふことは、やがて

慶賀を招來する思想を語つてゐる。

中臣の壽詞は、天皇御即位の年の大嘗祭に於いて、中臣氏の奏する壽詞である。しかるに延喜式は、他の内親王參入時、遷奉大神宮詞、遣唐使時奉幣詞の如き臨時祭の祝詞をも採録してゐるに拘らず、中臣の壽詞は、卷第八の祝詞の卷にも、第七の踐祚大嘗會の卷にも載せてゐない。由來大嘗會に於ける天皇御親祭の次第は、神祕とせられてゐて、窺ふ可からざるものであるが、これに關して中臣の壽詞の奏せられることは、天神の降下に伴ふ神語を、中臣が承つて奏上するのである。

即ち、上代の祭典にあつては、神職がまづ祭を奉仕する旨を奏し、神を稱へ、獻物を稱へる。こゝに於いて神意は、同じく神職に依つて宣布せられる。これ祭典の中心を爲す所の神語である。而して祝詞としての本質は、主として神語の意味のものにあるであらう。神に上奏する形式の祝詞も、神以外に、陪聽者として神司もしくは衆諸を豫期してゐる。祝詞の文が、藝術的であることを要求するのは、人心に感激を與ふることを要件とするからである。我みづからの心にも有力に響いて來ねばならないのである。

祝詞の主力は、邪惡を拂ひ、幸福を保持することにある。神語としての信仰は、一層これを決定的ならしめる。藝術的表現による言靈の力は、力強く人の心を淨化する。上奏文體によるものが、氣力を喪失したのは、神語として人を指導する性質を有せぬからである。

祝詞の表現形式としての宣るは、大きく強くものいふことであつて、祝詞すなはち法令教訓である。而してこの祝詞の形式を承け繼いだものとして宣命を考へることが出来る。

祝詞の各篇に就いて、個々にその含む内容を檢して行くと、帝室及び國民の安泰を願ふもの、穀物の豊穰を願ふもの、罪科災害を拂ふもの等、それぞれその文の目的を異にしてゐるが、これを概括すれば、すべてこの世を良くしようとする努力の表現に歸する。

言語に効果ありと爲す信は、神の詔命と信する言語に於いて、その最強の場合を示す。神の意志は、仲介者によつて、言語の形となつて人の前に展示せられる。これ神の教であつて、宗教ともなり、法律ともなり、政治ともなる。これやがて祝詞の

本源である。祭典は祝詞を唱へる部分を中心とするのであるから、祭典すなはち神詔を受くることであると云ふべきである。かくして出發したる祝詞は、神の命として、惡よ去れ、善よ來れと規定するのである。

祝詞には命令を發する者を有するのが、本來の形式であらう。祝詞の本質、すなはち神詔と解する以上は、その詔命を發する者の有るべきは當然である。その命令者は、すめむつ神ろぎ神ろみの命であるのが本體で、或るいは他に神の御名を現していふこともあるのであらう。

祝詞の出發點は神の命令にあるのだから、祈り願ふ分子は、本來のものでは無い。この世は神の世界の延長である。神の意志の如くあるだけである。その神の意志を窺ふ爲には、祭の名に於いて卜占が行はれ、祝詞の名に於いて神命が降下するだけである。敷島の大和の國は神ながら言擧げせぬ國といふ詞句の解釋は、この義によらねばなるまい。さて祝詞に、神代からの話、いはゆる神話的敘述の發達したのは、神の世界はかくの如し、人の世界またかくの如くあるべしと爲す思想に外ならない。

それ故に古代の祝詞には、神話の部分をも有してあるものが多い。その神話は、その祝詞の唱へられる祭典の起源を説くものである。この歴史的背景あるによつて、祝詞の内容が一層効果を示すのである。蓋し同様の祭典は年々繰り返され、その祭典に現れる神意は、いつも人生を豊富にする内容を有するに定つてゐるから、かつてその祭典の始つた所以は、常に繰り返されるものと言ふべきで、その祭典が國家として擧行せられるものである時に、その神話は國家の歴史たる意義を有する。ここに祝詞の中に含まれてゐる神話が、國家の歴史神話を構成する要素となるのである。古代にあつては、天皇御即位の大儀は、祭典の形式によつて行はれ、ここに天照らす大神の神勅の意義に於いて降る祝詞は、即、天皇の御本質に關する歴史神話の基礎をなすものである。天つ祝詞の太祝詞言なる本來の意義は、蓋しここに求めねばならぬであらう。

しかし祝詞は時間の経過と共に推移した。今日残れる祝詞は、その本義の忘れられた時代に記録せられ、神詔としての本質は、むしろ本質を推量するだけの痕跡としてのみ残されてゐる。神に奏上する詞としてのみの解釋のもとに、古き祝詞

は改修せられ、新しき祝詞は作られて行つた。天皇を神に代へての發令者として記録してあるものは、なほ本質を顧る心がある。それも忘れられては、ひたすら發令者の無き祝詞の發生を見るに至つた。幣物を捧げ、祈願を致す部分のみ發達して、これ或るいは祝詞の本分かと見做されるまでに至つた。神の荒涼を危んでひたすらその機嫌を損せぬやうに腐心するまでに至つた。

五 言靈の躍動

祝詞の思想は單純である。言語の力に依つて、善を來し惡を逐ふ。さうしてこの世の清くなり、生活の豊富になることを信ずる。善くものいひて善い効果の生ずることを思ひ、美しい善い言葉の生育がこゝに爲される。類語類句の重疊による莊重な語法が成り、韻律的な文章が試みられる。「神集へ集へ給ひ、神議り議りたまひて」言寄さし奉りき。かく寄さし奉りし國中に「神問はしに問はし給ひ、神掃ひに掃ひ給ひて」天の磐座放ち、天の八重雲を、嚴の千別きに千別きて天降し寄さし奉

りき。かく寄さし奉りし四方の國中に「これは大祓の詞の冒頭から引き出した句であるが、同語類語を重ねることによつて生ずる、同じ音聲の重りに、聴く者の耳には、快い言靈が飛び廻る。かくて天下の罪科を、自然の力に依つて淨化することを敍して、科戸の風の、天の八重雲を吹き放つ事の如く、朝の御霧夕の御霧を、朝風夕風の吹き掃ふ事の如く、大津邊に居る大船を、舳解き放ち、舳解き放ちて、大海の原に押し放つ事の如く、彼方の繁木がもとを、燒録の敏録もちてうち掃ふことの如く」と譬喩の同化力を最大に使用してゐる。大祓の思想は、塵芥を水に流し棄てるやうに、罪惡をも逝く水に流しやつて、これでさつぱりしたと爲す心持である。しかし、川や海原を神格化し、風の神や、流離の神を構出して、神々の力によつて世が清淨になると云ふ意味を、言靈の躍動に依つて聽くことは、甚愉快である。

言靈の韻律的な躍動といふ點に於いては、出雲國造の神賀詞は、その最たるものであるかもしれない。この詞は、出雲國造が新任せられた後、歸國して出雲の神々を祭り、さて京に上つて神寶を獻つてこの詞を奏するのである。その内容は、天孫降臨の神話から説き起して、出雲系の神々の鎮座を説き、天神の命に依つて、出雲國

造が、天皇の大御代を壽ぐよしを述べてゐる。「白玉の大み白髮坐し、赤玉の御赤らび坐し、青玉の水の江の玉の行相に、明つ御神と大八洲國知ろしめず、天皇命の手長の大み世」と稱へ出してある。後段の壽言の部分の如きは、古詞古歌を多く残した出雲系の豊富なる文藻の一である。

祝詞の意志は、おしなべて善意である。古人は實際に生活を脅す神々を見、これを媚び和げ逐ひ退ける爲に、人生に善意を表する神々を想起する。大祓の詞は、罪惡を失ふ爲に、自然を主宰する神のはたらきを描寫し、出雲國造の神賀詞は、荒ぶる神を媚び和げた故事を證として、出雲系の神々が天皇の世を守ることを約してゐる。神護あるが故に、荒ぶる神の侵す隙を與へないことを言靈が證明してゐる。すなはち、ほめことばの方面に開展したので、この傾向として、食物をほめた中臣の壽詞、住居をほめた大殿祭、御門祭の詞を見る。大殿祭は、宮殿を神格としてほめることによつて、その安全なる住居であることを期し、中臣の壽詞は、天つ神が祝言することによつて、飲食物の永久に富み榮えむことを語つてゐる。

祝詞に於ける神話の部分は、神代の話を、人の世の證據として引くのであるから、常に祝詞の文の前後に在るが、これは、この世の事は、すべて神代にありし事の如くあるとの思想から出てゐるので、神代にありし如くに、この世にても天皇の御代を守り、また荒ぶる神を追却する心である。

六 宣命

宣命は、國文で書かれた詔勅の文の、衆諸に宣布するよりいふ名稱である。もとは詔勅を宣布することを宣命と謂つたが、後にその詔勅の文を謂ふこととなつたのである。詔勅の文案を草するは、中務省の所管であつて、内記これを掌る。宣布は、内務卿又は大臣その他の高官がこれに當る。即ち天皇の御命令を承けて、これを百官萬民に廣宣する様式である。宣命は莊重を尊ぶものであるから、これを朗讀するは一の儀禮になつてゐる。三代實錄に、桓武天皇の皇子中野親王が、宣命の道に達せられ、他の模範たるに足るものがあつたので、藤原基經、大江音人等に勅して、親王の邸に就いて、その音調を學ばしめたことが傳つてゐる。

宣命は天つ神の御子たる天皇の御命を傳宣する文章であつて、こゝに神語の文學たる本質を存し、祝詞、壽詞と出發點を等しくするのである。宣命は天皇の御命、祝詞、壽詞は神の御命といふだけであつて、いづれも言靈の躍動によつてこの世を明るく淨い世界にする性能を有するのである。元來日本にあつては、高貴の御方は、傳宣者に依つてその命令を傳へるのである。いはゆる神語は、神主に依つて傳へられ、祝詞、壽詞また同様である。宣命に至つては、傳宣者が朝廷の大官であるだけの相違で、しかも古代祭政一致の世にあつては、天皇は祭典に依つて降下せられる天つ神の御子であり、その御命は、即神語に外ならなかつたのである。この神語傳宣の形式は中世までも續いて、平安朝以降の、繪旨、宣旨、女房奉書の類皆これに依り、これを以つて世の政を正して行かれたのである。

宣命は、古くは廣く諸事に用ゐられたが、日本書紀にはすべて漢譯してしまつてあるので、古代のものは傳らない。たゞ高橋氏文の佚文に、景行天皇の宣命と傳ふるものを載せてゐるが、その語法には更に新しいものがあつて、それほどの古い宣命とは認められない。續日本紀に至つて、文武天皇即位の時の宣命から始めて、六

十二章を存し、その外にも奈良時代のものが、正倉院文書等に少々は存してゐる。續日本紀に於ける六十二章といふのは、本居宣長が、その著續紀歷朝詔詞解に於いて、便宜上第一詔第二詔といふやうに、番號を附したのに因るので、同一の詔を誤つて二つに分けたのではないかと疑はれるものもあるが、便宜に従つて、普通にこの區分を用ゐることになつてゐる。續日本紀が、宣命の原形を存しておいて呉れたことは、全く編者等に感謝せねばならぬことであつて、これに依つて奈良時代に於ける詔勅の大體を知ることが出来るのである。かくて平安時代に入つては、漢文體の詔勅が漸次に宣命に代るやうになり、宣命は、纔に、神社山陵の告文、立后太子、任大臣の節會、任僧綱天台座主、喪家の告文等に限つて用ゐられることゝなつて、以つて今日に至つたのである。

宣命の形式としては、公式に規定があつて、その一二を記すと、大事を以つて蕃國の使に宣るには、明つ神と天の下知ろしめす日本の天皇が詔旨らまといふ句に始り、また皇后皇太子を立て、元日に朝賀を受くる類の、朝廷の大事に用ゐるには、明つ神と大八洲知らしめす天皇が詔旨らまといふ句に始まることになつてゐる。

實例を見るに、大體この公式令の規定に従つてゐるが、中にはさうでないものもある。

明つ神といふは譬喩の言である。古代思想からいふと、天皇は神と同様の威徳を有せられるが故に、神の本性のうちから、目に見えぬ性質を除くために、特に「明つ」といふ限定の辭を冠するのである。祝詞の天つ神の位置を、宣命に於いて占むるものは明つ神である。言靈のさきはふ神語の力を、明つ神である主體の御言として宣布するものが宣命である。宣命も臣下に宣布するものと、神又は太上天皇に奏上するものとがある。例へば第十五詔孝謙天皇天平勝寶元年十二月二十五日の詔は、宇佐の八幡大神の託宣に因つて京に迎へ奉つたことを述べ、左大臣橘諸兄が詔を奉じて神に申す形になつて居り、第九詔聖武天皇天平十五年五月五日の詔は、元正太上天皇に奏上する形になつてゐる。又第十詔は、元正太上天皇が聖武天皇に申される詞、第十二詔は、聖武天皇が盧舍那佛に申される詞である。宣命はもとより宣ることを本義としたものであつて、神又は太上天皇に奏上する形のもは變形であらう。

祝詞と宣命と、共通してゐる點は、命令を發する主體があること、表現形式としては宣るものであつて、共に宣布者のあること、その内容として、いづれも人生を豊富にする性質を有すること等である。古代にあつては祭祀即生活であつたものが、祭祀と行政の分離するに至つて、祝詞の代りに天皇をも發令者とする宣命の分化を來したものと考へられる。宣命に於いて、天皇の稱辭として明つ神の語を以つてせられることもこれを語つてゐる。

かくの如く祭典にあつて、神意を伺つて神主の傳宣するのが祝詞であり、それと同じ意義に於いて、明つ神にまします天皇の御意を伺つて、臣下に傳宣するものが宣命であるから、その間には本質的に同一なる内容が存するのである。祭典は人間の生活を指導する意義を有するが如くに、天皇の御政治は、同じ意義の下に行はれ、その機關として宣命が宣布せられる。こゝに當然宣命には正しき道が示されるのである。唯おのづから事の大小に依つて、その内容にも大小の存するのは當然である。天皇御即位、又は改元等の際に發せられる宣命にあつては、最堂々たる内容を有してゐる。これらの宣命の内容を、便宜上方向によつて分類すれば、一は

天皇の御本質を明にせらるゝものであり、他は臣下としての道を教へ示されるものである。天皇の御本質に關するものとしては、高天の原に事始めて、遠き御歴代の御代々々を始め、當今に至る迄帝位の連綿として變らざる事を述べさせられ、その淵源を明にし、これを繼承せられる所以を説かれてゐる。この部分は、宣命の中にも特に壯大なる詞章を有する所であつて、歴史神話の説く所と相映つて、最尊重すべき文獻と言ふべきである。又臣下に示さるゝ所は、誠心を以つてこの皇位を仰ぎ見るべく、その徳として特に示さるゝ所は、明く、淨く、直きにあることを諭されてゐる。而して猶續いて誠の道を以つて謹仕する臣民に對しては、特に褒賞を加ふべき旨を諭されてゐる。

宣命の本義は、かやうに帝王の道を明にせられ、臣下の道を教へられるにある。唯時に臨んで發せらるゝのであるから、この精神の強く現れてゐるものもあり、又場合に依つては細い事件に對して命令を下されてゐるものもある。文章にも時に従つて相違もあり、類型的なるものもある。然し中にも神龜六年立后の時、藤原永手を悼む時の宣命の如きは、委曲を盡した文章としてその特色を見る。要する

に天皇の詔勅を宣布すると云ふ堂々たる機關であるだけに、典雅莊重の氣に富み、これに依つて人心を指導し、教訓を垂るゝ事に就いて、實績を收めるを目的としてゐる。

第六 神事歌謠

一 記紀の歌謠と琴歌譜

古代の祭典にあつては、賢木を立てて祝詞を稱へる部分と、巫女を中心として歌ひ舞ふ部分とに分けて考へる事が出来る。その後者の場合にあつては、巫女は日影の鬘の如き蔓状の植物を、鬘又襷に掛け、笹葉の如きを手にして舞ふ。これを圍んで多くの人々が歌ひ續けてゐる間に、神語がその巫女によつて現れると爲すのである。かやうな状態の下に生育した歌謠は、即神事歌謠としての性質を備へてゐると言ふべきである。その内容には、神の降下を願ひ神徳を讃へるものがある筈であり、同時に又轉じて、他の人事一切の方面に互つて歌はれたであらう。

文獻に現れた歌舞の場合は、天の岩戸の祭、天若日子の喪花の岩屋の祭の如きがある。元來は祭及びこれに接續する酒宴にあつてその生育を續けて行つたであらう。又轉じては、燿歌、歌垣の如き群衆行樂の事情にあつても歌はれてゐる。これらも元、神事の一であつたと認められるものである。

然しながら今日傳へられてゐる歌謠の實物は、その古きものと雖、やゝ性質を異にして存して居るやうである。傳へてゐる實狀から言へば、古事記、日本書紀に傳へられる所が最古く、琴歌譜に傳ふる所もこれに匹敵するであらう。古事記に依つて傳へられてゐる歌は百十三首、日本書紀に依つて傳へられてゐる歌は百二十八首、合せて二百四十一首であるが、この中重複してゐるもの五十一首を除けば、差引百九十首の歌謠が傳へられてゐる事になる。これに琴歌譜の歌二十一首、そのうち古事記、日本書紀に見えざる歌十六首である。但し、これらの歌の數には説明を要するものがあつて、數へ方に依つては違つた數字が出る筈である。古歌にあつては、一首であるか二首であるかを決し難い性質があるのである。重出の歌にあつても同様であつて、どの程度の相違までを同じ歌であるか、と見るかに就いても、

議論が存する筈である。

古事記、日本書紀所載の歌には、歌曲の名の傳つてゐるものがある。それは、古事記にあつては、神語、夷振、思國歌、酒樂、志都歌の歌ひ返し、本岐歌、志良宜歌、夷振の上歌、宮人振、天田振、夷振の片下、志都歌、天語歌、宇岐歌等であり、日本書紀にあつては、夷振、舉歌、來目歌、思邦歌等である。これらの名稱は如何なる意味を示すものであるかと云ふに、その内容にもとづく名稱、歌詞に依る名稱もあり、又來目歌の如き歌ひ手の名に依るものもある。又、歌ひ返し、上歌、片下等の名は、謠物としての性質を示すものと認められる。これらの歌謠は、單に歴史的存在として史籍の上に存するだけでなしに、その整理時代に入つても、歌はれてゐた明證を有するものは、古事記に、倭建の命の薨せられた時の妃や御子等の挽歌を載せて、故至今、其歌者、歌天皇之大御葬也と見え、應神天皇の條に吉野の國主等の歌を載せて、此歌者、國主等獻大贊之時、恆至于今、詠之歌者也と見える。日本書紀には、神武天皇の卷に來目部の歌を載せて、今來目部歌後大晒、是其緣也とある。この文中に今と言ふのは、古事記、日本書紀の編纂時代を指すものとして考へられる。當時かやうな歌は、實際に歌はれて居

つたものと言ふ事が出来るのである。

琴歌譜一卷は從來その名だに知られなかつたが、近年近衛公爵家の所蔵にかゝる圓融天皇の天元四年の古寫本が出現してから、古歌謠の研究に一大光明を與ふるに至つた。撰者は未詳であるが、多分平安朝初期に成立したものであらうと言はれてゐる。當時歌を歌ひつゝ、弾じた和琴の譜を記した書である。まづ歌曲の名を掲げ、これにその歌詞と琴の譜と、歌の緣起とを併せ載せてゐる。曲數十九曲、歌數二十二首、中一首は同歌で別曲に用ゐられてゐる。その内古事記、日本書紀所載の歌と同歌と認められるもの五首、この書の曲名を以つて擧ぐれば、茲都歌、宇吉歌、酒坐歌二首、茲良宜歌で、茲都歌は古事記にこの歌の外なほ三首をも併せて志都歌と稱してゐる。宇吉歌、茲良宜歌は古事記に同じく宇岐歌、志良宜歌といひ、酒坐歌は酒樂歌と稱してゐる。琴歌譜は大歌師多安樹の手より傳寫したといふ奥書を有し、書中の歌は、いはゆる大歌であると認められる。大歌とは宮中に於いて祭事又は儀式等の時演奏せられる歌曲で、和琴をその樂器としてゐた。これは本邦固有の樂であつて、大陸樂が入つて來てから後も、保存して歌はれて居つたもので

ある。初は大陸樂と共に雅樂寮で所管して居つたが、平安時代に別に大歌所を設けて、大歌のみを所管せしめた。

大歌所といふのは、宮中の祭典及び公宴に、本朝固有の歌曲を奏することを司る役所で、その歌ふ所の歌は、古今和歌集卷二十にも、大歌所御歌として見えてゐる。而して大歌所の所管に係る歌曲は、いかなる祭典及び公宴に演奏せられたかといふに、その主要なるものは、十一月の新嘗祭から正月十六日の踏歌の節會までに限られてゐたのである。即、延喜式卷十八、式部省の卷に、大歌所に召さるゝ輩は、十月二十一日より正月十六日に至るまで、所に直すべしとあるは、この用に備へむが爲に外ならない。

かやうな大歌の演奏せられる公事の性質を考ふるに、御神樂は祭典そのものであり、他は祭典又はその他の行事に伴ふ公宴である。されば大歌には、神樂歌と別稱せられる種類があり、及びその他の種目に屬するものとに分けられる。しかも公宴のうち、大嘗祭の節會は、祭典の一部を成す直會であり、他は正月の三節會であるが、元來これら正月の節會は、天智天皇朝以後に、大陸の風儀に模して開始せられ

たもの、たゞその根柢を爲すところは、本朝在來の國風であつたと思はれる。踏歌の節會は、萬年春、萬春樂等の唐詩を歌つたといふが、これに先だつて國栖歌、大歌が奏せられ、西宮記に依れば、言吹壽言者が出て祝詞を奏し、また催馬樂をも演奏した。狹義の大歌の中にも、神事歌謠と、酒宴歌謠とを含んでゐる所以であらう。

琴歌譜によれば、正月元日に演奏せられる歌は、余美歌、宇吉歌、片降、長埴安扶理で、その次に自餘小歌、十一月節とある。これに依れば、その前に十一月の大嘗會に演奏せらるべき歌がある筈である。しかるにそれが見えないのは、初の茲都歌の前に十一月云々の文を落したか、又は歌返の歌譜の次に落丁があると推定せられるその落丁に書いてあつたか、どちらかであらう。試に初から正月元日、余美歌に至るまでの曲名を舉げて見ると、茲都歌、歌返、片降、高橋扶理、短埴安扶理、伊勢神歌、天人扶理、繼根扶理、庭立振、阿夫斯豆振、山口扶理、大直備歌の順になる。これを正月元日の歌の順序に比するに、一脈の共通するものあるを覺える。この書の歌曲の排列に意味なきものとする時、同譜と見ゆる片降をなせ二個所に分置したかの疑問も起るが、これを節會別に順序を附して記録したと見ると、すべて整然たるものが

ある。また新嘗祭の五節の舞に歌はれる歌は、年中行事秘抄に引ける本朝月令の歌

嬢子ども嬢子さびすも唐玉を手本に纏きて嬢子さびすも

といふ歌であるが、上記短埴安扶理の歌は、この歌中第二句が「嬢子さびすと」と變つてゐるだけである。片降以下大直備歌までは、いはゆる小歌で、小歌とは、短歌形式もしくはこれに近い短詩形の歌であることが知られる。

さて琴歌譜には、七日に阿遊陀扶理、十六日に酒坐歌、茲良宜歌を録して巻を終へてゐる。酒坐歌は、酒を讃める歌で、酒宴に歌はれる歌であるから酒坐歌といふと思はれるが、これに對比する神事に歌はれる歌が神樂歌と稱せられたのは、神樂は神坐の轉であると爲す舊説の助けになるであらう。廣く云へば、大歌所で扱ふ歌は、神坐歌と酒坐歌とに分けられ、それぞれに祭典及び公宴に演奏せられてゐたとも考へられる。しかしこれらの歌は、それぞれ純粹なるものを除いては、互に融通し得るものであり、それが後には定著して、何の節會には何の歌曲が奏せられると定つたものと思はれる。

すなはち琴歌譜は、大歌所に屬する歌のうち、神樂歌以外の部分、公宴に演奏せられる歌曲を録したものであると云ふべきである。

大歌の演奏せられる公宴は、祭典後の直會と、儀式後の肆宴とがあつて、かゝる大歌小歌の集録たる琴歌譜の所載に依れば、前者には神事に關する内容のもの多く、後者には酒を美め、また慶賀の内容を有する歌に富んでゐる。こゝにいふ儀式は、正月元日、七日、十六日の節會であるが、これらは唐制に模したと考へられ、しかもその公宴は、祭典に接續する直會の性質を帯びてゐる。こゝに奏せられる歌曲は、いはゆる壽歌祝言の性質を有してゐるものである。

古代の祭典は、儀式と歌舞とから成り、その歌舞は神樂であり、しかしながら同時に集宴でもあつた。これが分解を遂げて、神樂となり酒座となつたと思はれる。こゝに古代歌謠に共通する一の神事氣分が流れてゐる理由が存するであらう。これは古事記、日本書紀の歌謠に存してゐる尊い魂であると云へよう。この魂を尋ねて行けば、そこに明るい快いしかし神祕な古代生活の躍動が見出されるのである。

この大歌は、作者竝に作歌の事情に就いて縁起を有するものがあり、しかもその縁起は、必しも一定してゐないで、異説を存するものもあつたのである。今琴歌譜に依つて見ると、茲都歌、

美望呂爾都久也多麻可吉都(吉脫)安萬須多爾可毛與良牟可美乃美也碑等

の歌に就いては、まづ古事記の引田の赤猪子が雄略天皇の大御歌に答へた歌とする傳を擧げて、「此縁記與歌異也」と評してこれを斥け、一説の「彌麻貴入日子天皇々子卷向玉城宮御宇伊久米入日子伊佐知天皇與妹豐次入日女命登於大神美望呂山拜祭神前作歌」といふのを擧げて、「此縁記似正説」と評して、これを認めてゐる。又宇吉歌、

美奈蘇曾久於美能遠等米保陀理刀利可多久刀禮一説云刀良左彌茲多何太久夜可多

久刀禮保太利刀良須古

の歌に就いても、古事記の雄略天皇御製の歌とする傳を擧げて、別に一説として、大長谷天皇未即位間、初欲殺兄坂合部黑日子皇子與甥目弱王、此時、二王子遁行到於葛木津守村大臣家匿。天皇遣使乞臣固爭不出、二王子與大臣竝可殺。此時、大臣女子

韓日女娘注云即天皇妃也見其父被殺而即哀傷作歌者」と傳へてゐる。

古事記と日本書紀と同じ歌を載せて、しかも作者や作歌の事情を異にするものも亦數首ある。例へば古事記に倭建の命が伊勢の國の能煩野にして詠まれたと傳へる思國歌は、日本書紀では、景行天皇が筑紫の子湯の縣の丹裳の小野で詠ませられたと傳へてゐる。かやうに所傳に異説の存することは、琴歌譜の歌に所傳を異にするものがあるのと照合して、古歌謠の傳來の状態を思はしめるものがある。

古歌に於いて、異傳の存するは、また實にかやうな縁起の相違のみでは無く、歌詞に於いて殊に相違が多い。この事は、古事記と日本書紀との兩書に載つてゐる、同歌と認められる歌を比較すればよく分るし、またこれに琴歌譜の所傳を参照すれば更によく分る。殊に琴歌譜にあつては、曲名の下に歌詞と、譜中の歌詞とも相違があり、大體譜中の歌詞は、歌はれるが如くに記され、曲名の下に歌詞は、これを整理して記したと認められる。古事記、日本書紀の所載は、整理した形に於いて收められてゐるやうであるが、中には歌はれた形の儘に收められてゐるものもあるや

うである。

かやうにして記紀の歌謠の全部で無いまでも、その主なるものは大歌として傳來したものである事が知られるのである。即ち元來神事歌謠であつたものが、その神事が宮廷に於ける行事として取り扱はれるやうになつて、こゝに大歌として幾分の固定を見たのである。記紀の歌謠はその大歌のうち、歴史的傳來を有するものであると認められる。これらの歌の由來は、作者と云ひ、成立の事情と云ひ、眞に傳來の儘に信すべきものもあるが、同時にまづ歌があつて、然る後にその縁起が成立したのではないかと思はれるものもある。又或る場合には、古代英雄の事蹟を讚嘆する意味に於いて、歌曲の成立する事もあるであらう。いづれにしてもこれらの歌は縁起を伴つて古事記、日本書紀に收められ、書中の最精彩ある部分の一となつたものである。而してこれらの歌は、單に樂器に合せて歌はれて傳へられただけで無く、その或るものは舞をも伴つてゐたであらうと思はれる。舞が古代から存してゐた事は、人間の自然性として認められ、文獻的にもかなり古くまで溯られる。舞に於いては無意味なる手振り足振りのみでなく、しばしば日常生活の再

現を試みられる。妻覓ぎの所作、争鬪の所作の如き、これである。これが進んで歴史的生活の再現となる。英雄の妻覓ぎの模倣、戦争に於ける勝利の演出は、古代人の好んで爲した所と思はれる。舞に歌は付きものである。歴史的生活の演出には、その筋を語る歌謠を要する。かくして筋を有する長篇歌謠の存在が、意義を有するのである。

八千矛の神の唱和の如き、古代人が演出した妻覓ぎ劇の歌詞であらう。かやうな演出は、時去り世移つて、その形を變へつゝ、日本演劇史の經緯を爲してゐる。近世に於ける廊通ひの所作は、遠く源を神代に發するものである。

古史に見える所の歌を中心とせる物語の傳來は、上記の如き演劇的樂舞に依るもの、八千矛の神の唱和のみに限らないであらう。歴史神話を構成する材料は、かやうな方面にも求められた筈である。もしくは逆に、歴史神話の部分的なる傳承はかやうな方面にも存したのである。古事記の資料として、公に認められてゐる帝紀と本辭と、多分その本辭と稱せられる方面に、かやうな資料は含まれてゐるのであらう。

二 神樂歌

大歌の一部門としての神樂歌は、記紀等に載つてゐるものもあるであらうが、纏つて残つてゐるものとしては、平安時代に入つてからのもののみである。

神樂歌には、數種の傳來がある。その多くは、詞章曲譜を傳ふる以外に、神樂の行事の次第を記すを主眼としてゐる。その重なるは、樂章類語鈔本、傳源信義筆本、重種注進本、神樂和琴祕譜等である。

樂章類語鈔は、高田與清の編する所、その師村田春海が、京都の某家から寫し得た本によつて、卷一に神樂歌を收めてゐる。この神樂歌の部分は、原本に傳來に關する記事は無いが、歌は漢字を以つて書かれて居り、假字遣の誤無く、原本は相當に古いものであつたらうと思はれる。初に神樂歌次第、阿知女法があり、次に神幣、杖、篠、弓、劍、梓、杓、葛、韓神、次に阿知女法、次に宮人、難波方、木綿志天、前張、階香取、薦枕、志都夜乃、小菅磯等前、篠波、殖春、總角、大宮、湊田、蟋蟀、千歳法、早歌、明星、得錢子、木綿作、朝倉、晝目歌、

竈殿遊歌、酒殿歌、弓立歌、其駒の順で、歌曲を録してゐる。この本には一々の本文の後に裏書云として別の傳來を記してゐるから、二個の傳來を存してゐるわけである。その裏書の傳來は、次第の文も違ふし、歌詞の全く違ふ曲もあり、同歌でも詞の相違のあるものが多い。これは別の時の神樂の行事を、別の人が記録に取つたので、かやうな相違が出来たものと認められ、又次記の傳來もそれぞれの別の記録であつて、従つて神樂歌には本來定本と稱すべきものが制定せられなかつたのであらうと想像される。而して、一條兼良の梁塵愚案鈔に本文としたものも、この系統の傳來から詞章だけ抽き出したものであり、これが神樂歌としてまづ流布本ともいふべき位置に立つに至つた。

樂章類語鈔本の神樂歌は、宮中に於ける神樂の行事を記録したものである。これは古くは清暑堂にて行はれ、一條天皇の長保四年以後は内侍所で行はれた。夜間に庭燎を焼いて行はれる神事である。記録せられた順序に歌はれて行つたものと認められる。

神樂歌の傳本のうち、現存せる最古の寫本としては、安倍貞氏所藏の傳源信義筆

本がある。この本は佐佐木博士の解説を添へて、昭和五年十一月に、官幣大社稻荷神社に依つて影印せられた。筆者と傳へられる源信義は、醍醐天皇の曾孫で、源博雅の次男、村上天皇の御宇の人である。歌は前半は眞字假字、之名加取の歌からは獨草體を主として書かれてゐて、連綿體發達の初期に當るものと認められる。北御門に始り、朝倉に終る二十二曲を記してゐるが、歌は初のみを記して餘を省略せるもあり、又音振行事等に關して簡單なる記事をも挿んでゐる。これも亦、歌を記録する目的に出たといふよりも、むしろ或る時の神樂の次第を記したものとすべきである。

信義本神樂歌に載する所は、北御門、韓神、氣比歌、採物、韓神、倭舞歌、狹居張歌、之名加取、薦枕、小竹波、宇惠津支、舉卷、太宮、美奈止、谷菘、千歳々々、伊津禮、曾毛、湯立、吉々利々、得錢子、木綿作、朝倉の順になつてゐるが、これは演奏の順序であると認められる。北御門に就いては、いまだ明解を得ないが、宮中の北門に奉祀せる神か、又は北御門神社とも稱すべき社の謂であつて、その神前に行はれる神樂の次第を記したのが、この本であらう。この北御門、韓神、氣比歌、採物、韓神、倭舞歌、狹居張歌と續く順序は、他

の普通の神樂歌の順序と異なるのである。

重種注進本神樂歌も、同じく安倍貞氏の所藏である。體源鈔に神樂歌を善くしたと傳へられる八俣部重種が、記して進つたもので、漢字で歌詞を書いてゐる。この本も佐佐木博士の解説を添へて、昭和五年十一月に官幣大社稻荷神社から影印せられた。順序は阿知女に始り、神上に終つて居り、中に簡單ながら、行事次第に關する記事がある。

神樂和琴祕譜は、近衛公爵家の所藏に係り、御堂關白藤原道長の筆と傳へられる。曲名歌詞のみで、行事に關する記事は無い。順序は杓に始り、其駒に終つてゐる。もと書名無く、神樂和琴祕譜の名は、元祿七年に近衛基熙が軸表紙を加へた時に、附したのであらう。この本は、大正十五年七月、佐佐木博士の解説を附して、扶桑珠寶の一として影印せられてゐる。

以上のほか、承德本古謠集に、北御門の御神樂、氣比の神樂を載せ、古今和歌集に神あそびの歌、拾遺和歌集に神樂歌を収めてゐる。

以上神樂歌の傳來を見ると、宮中に於ける神樂の行事に歌はれたものでも、なほ

且歌の詞章に異傳がある。これは多くの歌の中から選擇せられ、又謠ひものとして、歌詞の融通が許されてゐたものであることを語る。それが時代を経るに従つて漸次に整理せられて、段々に固定して行つたものと考へられる。

かやうな整理は、一旦にして決定的に爲されたものでは無いであらう。或る時の神事の次第書が規模となつて、これに若干の變改が加へられつつ固定して行つたと見るべきである。その規模となつた一つとして、清和天皇の貞觀の御時が傳へられる。即、中右記、天仁元年の大嘗會の條に、舊神樂譜を引いて、昔貞觀御時、神宴之日、被撰定神樂歌とある。樂章類語鈔本神樂歌、磯等前の條に、或説云、此歌貞觀神宴之時撰定歌、次之日依有忌諱停止云々、其説未詳とあるは、この歌がその神宴の神樂歌として採用せられたことを語つてゐる。同本朝倉の條に、此歌爲御前返歌、延喜廿一年勅定也とあるのは、朝倉は元來筑前の國の風俗であつたものが、醍醐天皇の御代に神樂歌として採取せられたのであるといふ。又其駒ももと催馬樂であつたのを神樂歌に加へられたといふ。又紀伊國は、天治本催馬樂抄には、歌詞を次の如く、

支乃久爾乃之良々乃波末爾末之良良乃波末爾支天井留加毛女波禮曾乃太末毛天已

加世之毛不伊太禮波名己利之毛太天禮波美名曾己支利天波禮曾乃太末美衣春

とし、殘二段近代絶不歌、仍不注其詞也と注してゐるが、重種注進本神樂歌には、これを收めて、

本

之良々乃皮萬爾萬志良々乃皮萬仁於利爲留加毛女曾乃多萬毛天古

末

加世之毛不以多禮皮奈古呂之毛多天皮美那曾古奈利天曾乃多萬曾乃多萬美

江須

本

加世之毛也美奈皮奈古呂之毛爲奈皮安佐利天毛天已曾乃皮止曾乃皮止之萬仁

末

曾乃者止曾乃皮都志萬仁加世志毛也美奈皮古乃多萬安佐利毛天加毛
と、末二段までも存してゐる。かやうに神樂歌は、一部に催馬樂風俗と融通するものがあるのである。

樂章類語鈔本によれば、神樂歌の次第は、庭燎に始る。この歌は、古今和歌集には、神あそびの歌の、採物の歌の中に入つてゐる。

み山には霞ふるらし外山なるまさきのかづら色づきにけり

といふ歌である。この歌を神樂歌の次第では、歌人が座に著く時に歌ふのである。この歌は元來採物の歌としては、葛の末の歌である。それを庭燎の曲としては、本方が上三句を歌ひ、末方が下二句を歌ふことになつてゐる。この句の分ち方は平安朝式であり、又傳信義筆本、重種注進本などでは、庭燎の曲を存せぬによつても、最初にこの曲を歌ふのは、やや新しい制度に屬するものであらうと考へられる。

次に阿知女の法が行はれる。本方が拍子を取つて、阿知女、於々々々といひ、末方が拍子を取つて、於介といふ。次に逆に末方から阿知女を云ひ、本方が於介を返す。

又各歌曲毎にこれが繰り返される。これには諸説があり、語源は未詳であるが、要するに囃し詞として見るべきものであらう。

次にいよ／＼神樂歌に入り、まづ採物の歌が奏せられる。神幣、杖、篠、弓、劍、杵、杓、葛の九曲である。これらはいづれも神事に用ゐる器物で、手に取る物なるにより採物といひ、歌詞によつてこれを賞美し、清淨ならしめるのが主旨である。皆短歌形式で、各曲二首より成り、第五句を繰り返す形になつてゐる。ただ杓には、一本に、片折、及び諸擧として、初二句を繰り返し歌ふ形がついてゐる。この杓の歌中にある、於保波良也世加爲乃志美川といふは、山城の平原の清和井の清水だといふことである。杓を神事に用ゐることは、この物が鎮火祭の祝詞に見えて居り、これが祭典の要具となり、採物の中に入つたのは、何等か子細のあることであらう。葛の如きは、古代の祭典には必要のものであつたが、段々遺却されて、樂章類語鈔本に、今世不用と記してあるやうに、採物の中には變遷があるのである。この外、劍の本方の歌に、奈良の都を練るは誰が子ぞといふのは、その歌の成立年代が奈良の時代であることを示してゐる。

次に韓神である。樂章類語鈔本には採物の中に攝してゐる。「三島木綿肩にとりかけ」といひ、「八葉盤やじりを手に取り持ちて」といふよりすれば採物ともいふべきである。但し、裏書の次第では採物の外としてゐる。性質も多少採物とは違ふやうである。信義本には、北御門の次に韓神があり、又採物の次にも韓神があつて、その歌詞及び音振ねびを異にしてゐる。その北御門の次にあるは、

美之萬由不加太爾止里加介加太仁止利加介太加與爾加於介也

といふので、初二句が韓神の歌に同じであるよりして韓神と稱するまでであらう。さて韓神といふは、文字通り渡來神をいふのであらう。歌中の「加良乎支」は、外國風の招ぎ業と解すべきである。神道の大義から云へば、外國風の様式を取り入れる位は、尋常茶飯の事で珍しくも無い。現に神樂歌の中にも吉々利々があり、後の神社祭祀にも佛教の手法がいくらかも入つてゐる。しかしこゝの韓神は、恐らくは佛では無くして、古い移住民の民間信仰の神であらう。その神を祭る様式を取り入れたものと見られる。この歌は短歌形式二首から成る。

次に才の男を召して藝を仕らしめる。宇治拾遺物語に、堀河天皇の御時に、陪從

家綱行綱の兄弟が滑稽を争つた事を傳へてゐるのは、この間の行事に於いてである。信義本には韓神の次に倭舞の歌がある。その歌は「見也比止之於保與曾己呂毛比左止保之」といふ歌である。重種注進本には大直があり、酒を勸めて次に倭舞がある。樂章類語鈔本の裏書にも、倭舞仕るべき男を召して倭舞を演せしめる。恐らくは倭舞を演じこれに興じて、もどきを演ずるのが本體で、後には倭舞が遺却せられて、諸人の藝づくしとなつたのであらう。樂章類語鈔本では「見也比止乃の歌は、狹居張の歌の初に入つてゐる。この歌は、古語拾遺に起原傳説のある歌で、神樂歌の根元とされてゐる。倭舞の名は、古風の舞を意味するものであつて、神前藝能としては、これが最本來的のものであつたらうとも考へられる。倭舞の歌として傳へられるのは、この一首に限らない。古今集卷第二十、大歌所の歌の中に、古き倭舞の歌として、

しもとゆふ葛城山に降る雪の間無く時無くおもほゆるかな
を載せてゐる。又内宮建久年中行事にも倭舞の歌が見える。

次に前張の歌に入る。分つて宮人難波方木綿志天、前張、階香取を大前張とし、薦

枕志都夜乃小菅磯等前篠波殖春總角大宮湊田蟋蟀千歳法早歌を小前張とする。前張又は狹居張とも書く。その義未詳である。前張の曲あるよりいふともいひ催馬樂と同語ともいふ。重種注進本には志都夜乃小菅の次に前述の紀伊國がある。(但し曲名は附して無い)催馬樂と融通するもののあることは認めてよいであらう。歌詞は多く五音の句に始り七音の句がこれを受ける。さて短歌形式であるもあり形の変るものもある。志都夜乃小菅磯等前は七音の句に始り早歌は短文を重ねてゐる。千歳法は漢語を中心としてゐる。内容より時代を判ずるは困難であるが大體奈良朝末から平安朝初期にかけての作品と認められる。そのうち宮人は古語拾遺に見え木綿志天は琴歌譜に片降として載せてゐる。木綿志天は稻の穂の豊穰を願つたもので神事歌謠としてふさはしい内容を持つてゐるがその他は雑多である。興味中心の内容であつて神事に關することは稀である。これはこの前張の類が民謡性の歌であることを現す。この點催馬樂と何等相違する所を見ないのである。

次に明星吉々利々得錢子木綿作の三曲がある。樂章類語鈔本には別に標目を

立てないが拾芥抄に星の歌とし採物大前張小前張雜の歌と並べて標目としてゐる。樂章類語鈔本でも木綿作の後に星已に了りてと記してゐるから以上を星の歌として取り扱つてゐることは明である。吉々利々の歌は涅槃經の偈を取り入れてゐることが注意される。信義本の北御門の歌も

无者曾己加於己名不也萬乃於己奈不也萬乃之比加毛止於介也

とあり優婆塞が行ふ山を詠んでゐる。必しも佛教語を忌避しなかつた態度が窺はれる。得錢子は檜葉を折る歌と解せられ木綿作は「汝も神ぞ君も神ぞ遊べ遊べ」の句に神宴を想はせる。星の歌は神樂歌の行事が進んで黎明に至る意を寓するものと考へられる。

最後に朝倉以下が雜の歌として取り扱はれる。朝倉其駒は風俗より移し入れられ晝目歌竈殿歌酒殿歌弓立湯立等はそれぞれ特殊の意義のある神事關係の歌である。

神樂歌は大體以上の如き順序に演奏せられる。換言すれば一箇の完全なる祭典のうちから歌詞を有する部分を取り出してこれを中心として記録したのが今

日傳來せる神樂歌及びその次第である。而して歌詞を歌ふことが、行事の中心であるかの如くに解釋せられ、この解釋の下に一定の形式を保有して來たのである。神樂歌は、本方と末方とに別れて唱和するものである。採物の歌は、本方末方共に各獨立せる一首を歌ふ。同じ採物を題材としてゐるだけで、その間には何等の關係も無い。前張の歌は、本方と末方とを合せて完全なる内容を爲すものが多い。星の歌、雜の歌も大方さうである。或るいは一首を半から分ち、或るいは内容の關連せるもの、或るいは問と答とになつてゐるものもある。殊に本方と末方との間に、掛け合ひの形がよく見えるものは、早歌、吉々利々等である。この兩方に分れて歌を掛け合ふことは、古風である。古事記、日本書紀等に於いて、片歌を以つて問答を爲したものは、後の旋頭歌となり、又歌垣も、遺文によつてその掛け合ひの形であつたことが知られる。神樂歌にその様式の遺つたのは、歌詞は入り代つて新しくなつても、本來の祭典そのものが、古風を存すべき性質のものだからである。しかし別の歌を以つて唱和するのが原形で、一首の歌を分ち歌ふのは、進んだ形であらう。自由な機に應じての歌であるべきものが、約束によつて形式的に化して來た

ことが認められる。

神樂をカグラと讀む、その語原ははつきりしない。萬葉集では、神樂聲、又は神樂と書いてササと讀ましめてゐる。これは小竹を振る音に依ると云はれてゐる。古今和歌集では、採物の歌に題するに、神遊びの歌としてゐる。遊びとは、音樂歌舞の謂であるから、神遊びとは、神事に關する音樂歌舞の意であらう。古今和歌六帖には、かぐらと云ひ、類聚名義抄にも、神樂カグラとある。語原については、神樂の字音の轉であるといふ説、神座の約言だといふ説、かぐれあひの約言だといふ説等がある。カグラの語は、萬葉集卷第九にあり、夏蟲乃入火之如、水門入爾船已具如、久歸香具禮人乃言時とあつて、寄り集る義に解せられ、下二段活用である。なほカグラの音を有する語を求めると、香具山、迦具土の神、かぐや姫等の語があり、近似音を含む語に、光陽炎、燿歌、輝く、かがよふ等がある。これらのカグラは、多くは光の發する意を有するものであるが、光の發するは、神の下り著くことから出發するのであるから、カグラの古意に、神の寄り附く義を見出すことは、容易である。その動詞の古い活用が四段活であつて、香具山、燿歌等の語を構成する。これは神樂歌の本質からも考

究すべき問題であるが、ヲが未詳なので、確言し得ない所である。

神樂の起原は、天の岩戸の前で、天の鈿女の命の舞つたのがもとだと爲されてゐる。この天の岩戸の神話は、歴史的意義をしばらく別にしては、古代祭典の説明神話であつて、神樂も亦、こゝにその古代に於ける説明を有するものといふべきである。この天の鈿女の命の行動について、日本書紀では、

又猿女君遠祖天鈿女命、則手持茅纏之稍、立於天石窟戸之前、巧作俳優、亦以天香山之眞坂樹爲鬘、以蘿爲手襪、而火處燒覆槽置、顯神明之憑談。

といひ、古語拾遺では、

又令天鈿女命、以眞辟葛爲鬘、以蘿葛爲手襪、以竹葉、飢憩木葉爲手草、手持著鐸之矛、而於石窟戸前、覆誓槽、舉庭燎、巧作俳優、相與歌舞。

と云つてゐる。この所傳、殊に古語拾遺では、著作者の知つてゐる神樂の行事を説明に加へたかの疑もあるが、本筋は傳へてゐるであらう。天の鈿女の命と呼ばれる一女性が、鬘と手襪を懸け、手草を持つて舞ふのは、何を意味するかといふに、即、顯神明之憑談、神懸りを催してゐるのである。神懸りに入るに琴を弾することは、古

事記及び日本書紀の神功皇后の條に見え、これに歌を伴ふことは、皇太神宮儀式帳及び内宮建久年中行事を参照しても説明せられる。内宮建久年中行事、六月十五日、御占神事の條に、次以笏御琴搔三度、度別在警蹕、次奉下神、其御歌として次の歌を載せてゐる。

あはりや遊ばすと申さぬ、あさくらに天つ神國つ神降りましませ

あはりや遊ばすと申さぬ、あさくらに鳴る雷も降りましませ

あはりや遊ばすと申さぬ、あさくらに上つ大江下つ大江も参り給へ

また梁塵秘抄の二句の神歌に降神を歌つてゐるのも著明な事實である。されば神樂歌は、本来神懸りに入ることを目的として行はれる樂舞に伴ふ歌であるのが、その本來の性質である。採物の歌は、その準備としての美め歌であり、倭舞から、興味中心の前張に移り、星の歌、雜の歌を以つて行事を完結する性質を有するものである。後の神樂では、倭舞の外、舞は人長の行動に痕跡を留めてゐる。人長は神樂の指揮者であるが、神に輪のついたのを持つ。體源鈔に、

親方云ク、人長ハ其歌ノ詞ヲ舞ナリ。早歌ニ近衛御門ニ巾子落ニハ冠ヲ抑ヘ、

赤雁踏ナニハ後ヲ顧リ見テ前へ進ミ、舍人コセウニハコセウ尻ニ成ナリ。如此ゾ取物ニモ狭張ニモ、コトバニシタガヒテカクゾ舞ケル。但是ハヨク其骨法ヲエテ、神妙ノ境ニ入ラムモノ、スベキナリ。シカラズバ還テヲコノ端歟とあるは、この間の消息を傳へたものと思はれる。

神樂歌は採物の歌の中にも、例へば篠の末の歌、

篠分けば袖こそ破れぬ、利根川の石は踏むともいざ河原より、いざ河原より

弓の末の歌

みちのくのおづさの眞弓我が引かばやうやう寄り來しのびしのびに、しのび

の如く、他の動機に因つて生れた歌を探り用ゐたと思はれるものがある。前張の歌に至つては、雑多な生ひ立ちを有つてゐること勿論である。しかもその中に祝言の意が下に延へてゐることは見得られる。こはおのづから祭典本來の目的に随伴する内容として、重要な點である。同時に輕快で諧謔に富み、衆團のうちに生育し來つたその素姓を思はせる。今日残つてゐるものは、その固定した結果の

みであるが、それでも謠ひものとしての格調の自由と、ある程度までの放縱な内容とを有してゐる。

三 神歌

神樂歌は、平安朝期に入つてから歌詞、曲譜ともに固定してしまひ、その登録せられた歌曲のうちでも、だんだん實際に歌はれなくなるものを増して行つた。しかして平安朝期に於いては、なほ神樂歌と性質を同じうするところの歌ひものが一部を祭をつかまつる者の間に生きて歌はれてゐた。梁塵秘抄に載するところの神歌の類がこれである。

梁塵秘抄は平安朝末に、後白河法皇が御撰になつたもので、當時流行した歌謠を集めた梁塵秘抄が十卷、その歌ひ方等の口傳を記した梁塵秘抄口傳集が十卷、併せて二十卷あつたものと信せられる。そのうち梁塵秘抄口傳集卷第十は群書類従卷第三百五十二に入つてはやくから世に知られてゐた。歌謠を集めた分は悉く

散送してゐたのを、先年卷第二の一巻が発見せられて刊行せられた。その一巻には法文歌、四句神歌、二句神歌併せて五百數十首が收められてゐる。法文歌は佛教の經典の意を七五四句の今様體に歌つたものである。二種の神歌のうち、四句の神歌は七五調四句を骨子とし、二句の神歌は短歌の體であることが、その形式上に於ける相違である。法文歌と四句の神歌とを比較して見るに、歌體としてはいづれも今様の體に屬すべきものでありながら、法文歌の方は七五調四句より成る正格のものが大部分を占め、變體のものは甚少いに反して、四句の神歌の方は却つて正格のものゝ方が少いといふ現象を呈してゐる。元來、神歌の名目は、その内容が神祇に關するものであることに基くのであらうが、やがて一の曲節の名となつて、神祇に關せぬことを取り扱つたものでもこれを神歌と稱したことは、和田博士の「梁塵秘抄に就いて」のうち、古今著聞集、體源抄、今物語、今鏡等を引用して説かれてある通りである。法文歌と四句の神歌との間に歌體の差があるのは、多分その歌ひ方に相違のある點に因るものであらう。

四句の神歌は、神分、佛歌、經歌、僧歌、靈驗所歌、雜等に分れてゐる。佛歌以下のうち

には、單に内容のみから言へば法文歌と區別し難いものも交つてゐる。神分といふのもともと佛教の方でいふ語で、諸善神殊には日本の大小神祇に擁護を垂れ給はむことを祈るをいふのである。而して四句の神歌は、神分の歌がその神祇を取り扱つたものゝうちの主要なる部分と見られるから、畢竟四句の神歌は、佛教の範圍内に於ける神歌であつて、その曲のうち、佛歌、經歌、僧歌等と名づくべき詞の入つて來るのも當然のことのやうである。神分の歌の内容から見ても、佛法擁護の色彩が強く現れてゐるのである。今鏡に、齋宮で、ある人が四句の神歌を唱ふとて、植木をせしやうは鶯住ませんともあらずと歌ひ出したのを、心とき人が聞いて憚ある事などやいで來むと心配したといふのも、この歌の腰句以下に釋教の詞があつたのをいふもので、四句の神歌の本質から見ても特に怪むに足らぬ事である。

法文歌は和讚と親密なる關係を有するものと思はれる。法文歌を歌つて佛法を讚嘆したやうに、また神分の歌を以つて、日本大小神祇の擁護を請うた性質のものであらう。教訓抄によれば、舞樂に於いても神分の亂聲といふ事があると見え

てゐる。

二句の神歌に就いて第一に考へられるのは、神樂歌との關係である。無論、神歌と神樂歌とは別種のものであらうが、歌體がいづれも短歌の體であること、内容および性質から見ても共通の點の多いこと等に注意される。二句の神歌は無題のもの、と神社歌とに分れてゐる。無題のもの五十首のうちでは、たゞ最初の三首のみが神祇に關するものである。これも亦神歌が既に歌曲の名となつてゐたことに起因するのであらう。短歌のうち、神歌の曲節によつて歌はれるものを集めたのであらう。

神樂歌の中に既に「白衆等、聽說晨朝清淨偈」の如き句を見るのであるから、平安朝末の神歌の中に釋教に關する句を見出づるのも不思議では無い。しかし大體に於いて二句の神歌は、神祇を神祇として取り扱つたもので、釋教に關するものは遊離狀態に於いて存在してゐるものである。釋教が人心に浸潤してゐる時代であるから、無論文字どほりの純粹なるものでは無いが、傾向に於いて專一なるものである。この點は四句の神歌の釋教に於ける關係と甚しく相違してゐる。

四句の神歌と二句の神歌との性質は上述のとほりであるが、今その内容に就きて見るに、各の性質によりてそれぞれの特有の内容を有して居ることは勿論であるが、また共通した思想を語つてゐる點もある。四句の神歌殊にその神分の歌に於いて、中心思想を爲してゐるものは、御子神の信仰で、神の示現力を尊崇してゐるが、二句の神歌に於いては、神の示現に對する信仰よりも、これを務とする巫子の立場を語ることが骨子を爲してゐる。二句の神歌のうちでは、神社歌七十二首が、神祇に關する主要なる部分であるが、これは石清水、賀茂、松尾、平野、稻荷、春日、大原野、住吉、熊野、日吉、吉田、貴布禰、廣田、伊津岐嶋、天露別、木嶋等の題を揚げたものと無題のものに分れてゐる。この無題の部分に於いて殊に神おろしを務とする巫子の歌であることに注意せられる。上代の神樂歌が、神がかりの状態に導く爲の歌曲である性質を、二句の神歌も亦受け繼いでゐるものやうに見受けられる。

神分の歌は、最初の、

神の家の子公達は、八幡の若宮熊野の若王子、子守御前、比叡には山王十禪師、賀茂には片岡貴船の大明神

といふのからして、若宮や王子の靈驗を説いたものが多い。これ即巫子の招請に現れる神で、神祇と佛法との関係もこの方面から解けて行つたらしい。「おうなが子共はたゞ二人」の歌の結句にも「何を祟り給ふ若宮の御前ぞ」と見え、今物語に八幡の袈裟巫子に祟つたのも若宮であることが見えてゐる。二句の神歌には、神の條件としての降神性を歌つて、

神ならばゆらゝさらゝと降り給へ、いかなる神かもの恥ぢはする

といひ、四句の神歌に、

神のめでたく現するは、金剛藏王はく王大菩薩、西の宮、祇園天神大將軍、日吉山王賀茂上下

と歌つて示現を喜んでゐる。その他降りる、天降る、神のみさき等、この方面の神力を歌つたものが多い。

御子神の信仰よりして導かるゝは、女體の想定で、これも幾首か見えてゐる。

住吉四所の御前には、顔よき女體ぞおはします、男は誰ぞと尋ぬれば松が埒なるすき男(四句の神歌)

若宮のおはせむ夜には貴御前錦を延へて床と踏ません(二句の神歌)

本宮新宮の關係を、佛法を主格として觀すれば、こゝにたやすく本地垂跡和光同塵の説が立つのである。

佛法弘むとて天台麓に跡を垂れ坐します、光を和げて塵と爲し、東の宮と祝はれ坐します

本體觀世音、常在普陀落の山、爲度や衆生、生々示現大明神

の如き歌が神分の歌の中に見出さるるもその處であらう。

大宮權現は、思へば教主の釋迦ぞかし、一度もこの地を踏む人は、靈山界會の友となる

大宮靈鷲山、東の麓は菩提樹下、兩所三所は釋迦藥師、客八王子は觀世音の如き、また習合の思想を歌つたものである。

巫子の生活を語るものは、四句の神歌にあつてはこれを客觀的に敘し、二句の神歌にあつては當事者の聲として述ぶる傾向があるやうである。もつともこれはそれぞれの歌體の性質として、今樣體は敘述に便宜があり、短歌の體は主觀を宿す

に慣れ來つた所爲もあらう。巫子の職業としては神を申しおろす、その目的は、うらなひと祝言との二方面を有するやうである。

わが子は十餘になりぬらむ、神巫してこそありくなれ、田子の浦に汐踏むと、いかに海士人集ふらん、まさしとて問ひみ問はずみなぶるらん、いとほしや(四句の神歌)

は、歩行巫子の生活を語つてゐるものである。歩行巫子に對しては社頭巫子があつて勤むる所は同様である。四句の神歌に、

金の御岳にある巫女の打つ鼓、うち上げうち下しおもしろや、我等も參らばや、ていとんとうとも響き鳴れ、うつつ鼓いかに打てばかこの音の絶えせざるらむ

とあるは、古事談卷三に、

惠心僧都金峯山ニ正シキ巫女有ト聞テ只一人令向給テ心中ノ所願ウラナヘトアリケレバ歌占ニ

十萬億ノ國々ハ海山隔テ遠ケレド心ノ道ダニナヲケレバツトメタイタルト

コソキケ

ト占タリケレバ啼泣シテ歸給云々

といふのと照應して巫子に對する信仰を語つてゐる。謠曲歌占にも、伊勢の神職が歌占しつゝ、遊行しあるき、また神懸りの状態に入つたことを述べてゐる。その歌占は短冊に書いた短歌を探らせてゐる。

巫子は歌ひ舞ひ、また樂器を鳴らす。舞ふことをいふものに、よく／＼めでたく舞ふものは、かうなぎ小楯葉車の胴とかや、またをかく舞ふものは、かうなぎ小楯葉車の胴とかや、といひ、巫子の歌つたことと共に諸書に例が多い。今物語に、八幡の袈裟巫子が若宮の御崇りで、ひとりある娘の目のつぶれたのを、若宮の御前にて膝の上に掻き伏せて、

奥山にしをるしをりは誰が爲身をかき分けて生める子のため

といふ歌をあまた、び歌つたので、やがて神前で病やみ目も明いたといふ事が見えてゐる。巫子の歌に對して感應があるといふ信仰が知られる。この歌と照應して、二句の神歌の終の方にある

奥山にしばひく音のきこゆるは天若巫子のみす音ぞよ〜
といふ歌のある事が考へられる。これのみならず、二句の神歌の神社歌のうち、無題のものには、

東には女は無きか男巫子さればや神の男にはつく
この巫子はやうかる巫子よ、かたびらに後をだにか、いでゆ、しう著き居た
るこれを見たまへ

うちたつるしやうの鼓の初聲はまづ寶主受け納め給へ

等の如く巫子の歌と思はれるものが多い。この「うちたつるしやうの鼓」の歌は、他の祝の歌、例へばそのすぐ次にある「近江なる千の松原千ながら」の歌の如きと合せて、巫子の祝言の方面を語るもので、古謠集所收、陸奥國河沼郡小金塔村八幡宮神樂歌に、

やあら面白やうち鳴らすしやうの響きの初音をほめきこしめせや玉の御戸
の内

といふ類歌がある。また、東には女は無きか男巫子の歌は、巫子は女が普通である

が、男子の巫子も存在したことを語るもので、他の例證に、四句の神歌のうち、「きねははかたの男巫子等がある。四句の神歌にある、鈴はさや振る藤太巫子」といふのも男か、かならず女では無いとも言へぬやうである。

四句の神歌の雑の部は、いはゞ本歌に對する替歌であるから、全く神祇に關係なき歌も多いのは勿論であるが、中には神祇に關して幾分戲笑的氣分に出てゐるものもある。虱を詠じて、櫛の齒より天降るといふも神に關する連想であらう。

わが子は二十になりぬらむ、博打してこそありくなれ、國々の博打に、さすがに子なれば憎かなし、負かい給ふな王子の住吉西の宮

といふのも、博打してあるく子を守れと神にいふことに依つて老巫女を滑稽化してゐるものと取れる。

隣のおほい子が祀る神はかしらのしらけ髪ます髪ひたひ髪、指の先なるてづ
つがみ、足の先なるあるきがみ

に到つては、多分巫女であらうと思はれる隣のおほい子を、その祀る神をあしざまにいふ事によつて罵詈したもので、軽い氣分の歌である。

梁塵秘抄に於ける神祇に關する歌謠は、この二種の神歌に止つてはゐなかつたであらう。今にして尋ね難き事である。

四 枕詞の説

一

歌は、古代にあつてはすべて口より口に歌ひ傳へられてゐたものであつた。それが或る時代に大陸文化の影響を受けて、これを記録することが始り、ついで初から紙上の文學として製作せられるやうにもなつた。ここに歌は明瞭に二途に分れて、一は口々に歌ひ傳へられるもの、他は文字の形に依つて創作せられるものとなつた。

前に掲げた大歌から、神樂歌、神歌と續くものは、その口に傳はれるもののうち、神事歌謠としての傳統を承くるものである。この外に、文字に書かれて創作せられ

る歌は、文學意識の確立と共に漸く神事歌謠たる本分を忘れて行つた。しかもその間には猶その故郷の音節を保有してゐるものが存するのである。

萬葉集に就いてこれを見る。この集の時代は、謠物であつた歌が、全く二途に分れてしまふ過渡の時代であり、これを承けるものは、創作意識に依る歌である。しかも古人の神に對する關心は、なほ多く残つて幾多の歌を成してゐる。それは古人の精神生活の反映であり、又多少なりその生ひ立ちを語つてゐるものでもある。この集の部類は、雜歌、相聞、挽歌の三類に分れる。雜歌は暫く措くにしても、相聞の歌は、元來多數の人の集合の場合に於ける、歌の掛け合ひから出發して來てゐることとは疑はれない。又挽歌は葬祭の詞章で、これが整理せられて所謂殯宮に歌ふ歌を生じたものと思はれる。

萬葉集の歌には、元來神事歌謠から出發して來てゐる性質を有してゐるのである。それはおのづから歌の内容、格調に現れてゐると見るべきである。その光明快活であつて、諧調なる所以は、此處にその根柢を求むべきである。今茲には、日本の歌の上に發達した特殊の修辭法の一なる枕詞について、その本源を尋ねてみた

いと思ふ。

萬葉集に使用せられてゐる枕詞には、目立つて神祇に關係あるものが多い。中にもたまの語を含むもの二十五種、劍の語を含みもしくは劍に關するもの五種、鏡の語を含むもの三種、しかも奇妙なことには、玉、劍、鏡に冠らせる枕詞は無い。元來、玉、劍、鏡は、古代祭典中重要な位置を占むる祭具で、古人は、これを神に著けて、神を迎ふる用に供したものである。

白玉の大御白髮坐し、赤玉の御赤らび坐し、青玉の水の江の玉の行相に、明つ御神と大八島國知ろしめす、皇孫の命の手長の大御世を、御横刀廣らに打ち堅め

これは出雲國造の神賀詞の一節である。この神賀詞は、出雲國造が新任後一年間、出雲の國に在つて、その國の神祇を祭り、種々の神寶を捧げて、朝廷に參り、この賀詞を稱へるのである。その捧げる神寶は、延喜式に、

玉六十八枚赤水精八枚、白水精十枚、青石玉四十四枚。金銀裝横刀一口長二尺六寸五分。鏡一面徑七寸七分。倭文二端長各一丈四尺、廣二尺二寸、並置案。白眼鶴毛馬一匹。白鶴二翼乘軒。御贄五十昇昇每盛二

とある。これらの物品は、いづれも神賀詞の中に、頌賀の意を寄托せられる物として擧げられてゐる所と一致してゐる。白玉の大御白髮坐し云々は、これらの神寶のうち、玉に寄する詞句である。

白玉の大御白髮坐し、赤玉の大御赤らび坐しは、いづれも譬喩として玉を用ゐてゐるので、玉と、御髮及び龍顔と、類は異なるけれども、白および赤といふ屬性の共通する關係を利用して、寄物の性能を發揮してゐる。かやうに物と、これに寄せられる事項との間の、一部分の類似を、同語を以つて疊み重ねる手段は、寄物の技術中、最單純なるものの一であるといふべきである。同じ白玉赤玉を使つても、豊玉姫の御歌、

赤玉は緒さへ光れど白玉の君が装し貴くありけり(古事記)

になると、同じ譬喩でも、内容の類似に重心を置いてゐるので、一方には同音聲の重疊性を失ひ、遂に智的になつて來るのである。しかも赤玉は、白玉に對して、對比的に劣れるものとして擧げられたものであつて、君が装に就いて間接的なる譬喩の立場にある。かういふ點からも、一層理智の働を認められるのであるが、それにし

てもこの歌は、全體としては、かやうな譬喩の使ひ方に依つて、素朴感と呼んでゐる歌なのである。

青玉の水の江の玉の行相には、議論の存する所であるが、少くとも白玉赤玉の用ゐる方よりは、複雑なる用法であると云へよう。行相は、玉の緒に並び著いてゐる状態をいふとの古註であるが、玉の状態から引き出された語であるのだらう。その他、この神賀詞は、神寶に就いて、御横刀廣らに打ち堅め、白御馬の前足の爪、後足の爪踏み立つる事は云々、白鶴しろたけの生御調の玩物と、倭文よこの大御心もたしに云々、眞澄まことの大御鏡の面を押しはるかして云々の詞句を成してゐる。これらのうち、白鶴は譬喩で無く使はれてゐるが、その他は、いづれもその形狀動作屬性を用ゐて、譬喩としての効果を擧げてゐる。かやうな神寶は、皆この詞を奏上する現場にあるものであり、その事實が、一層効果を有効ならしめてゐるのである。且これらの寶物は、古人の最寶重する所のものである。かくしてこの神賀詞に躍動する言靈が、十分にその威力を發揚するのである。

白玉の見がほし君を見ず久に夷あまにし居れば生けるともなし(卷十九、四一七〇)

大伴家持が、妻の坂上の大嬢に頼まれて作つて、妻の母に贈つた歌である。白玉のは修辭法の種類から云へば譬喩であつて、見がほし君を引き出すものであり、白玉と君すなはち坂上の郎女とは、見がほしといふ屬性に於いて共通點を持つてゐる所に、譬喩が成立するのである。但し、これらの句は、長歌の、奈吳の海人の潛き取るとふ白玉の見がほし御面の句を承けてゐるので、見がほし君そのものを、白玉の如しと感ずることに根據を有つてゐる。而して坂上の郎女を白玉の如しと觀ずることには、かなり複雑の理智が働いてゐるのであつて、此の間からは、赤玉の君が装の句から感じ得たほどの素朴感を感じ得ないのである。

海うみの底しづく白玉風吹きて海は荒るとも取らずは止まじ(卷七、一三一七)

譬喩歌である。海底に深く潛んで、人々の希求、憧憬の的となつてゐる白玉に依つて、障壁の多い我が想ひ人を描いてゐる。作者は多分男子であり、男子としては、玉は直接に身に附ける品では無いが、女子の装身具として、旅行に際しては、常に採集を命ぜられて苦勞してゐる品物である。深海の底なる玉こそは、それを得て女子の満足感謝を購ふに足る財貨である。その玉を得たいと思ふ心と、これを得て