

コ神、次にハニヤスヒメ神、次に尿になりませる神の御名はミヅハノメ神、次にワクムスビ神、此の神の御子は豊宇氣毘賣神と申す」とある。中略ワクムスビは日本紀に稚産靈とあつて、五穀蠶桑を生じたと傳へらるゝ神であり、最後に豊宇氣毘賣は、言ふまでもなく伊勢外宮の祭神たる豊受大神であつて、五穀を掌り^{○中略}天照大神に配せられて、特別の尊崇を受け給ふといふ事は、糞尿を肥料とする我が農業が、特別に我國に於て重んぜられた爲であると謂はねばならぬ云々(日本農史)。

農業を立國の基礎とした我國にあつては、肥料を用ゐる事を夙に知つて、綠肥や骨粉と共に或はそれよりも以前から糞尿を用ゐたものと考へる。

枳の棘原刈り除け倉立てむ、尿遠くまれ櫛造る刀自(忌部首、一六ノ三三三二)

農業に關しては、まだ此の外にも相當の問題が存して居る。殊に農業に主として従事せるは女性であつて、その證歌は多く集中に散見するも、此の事は生活傳承の條に、その他は關係のある各項につけて記述する事とし、今は主なるものとせんとする。

農具

原始農業期に如何なる農具が使用されたか、それを考證することは興味深い問題ではあるが難事である。彌生式文化期には、既に農業が支配的地位に進んで居たが、耕作用具としては専ら石庖丁と石斧との二つであつた。石庖丁は彌生式の遺跡から最も普通に發見せらるゝもので、その用途は後世の鎌と同じだと云はれてゐる^(六)。ただ此の石庖丁で稻を刈る際に、それを根元から刈つたか、或は穂先だけを刈つたかに就いて異説あるも、吾邦には刈穂の以前に拔穂の習俗が在り、それに石庖丁で稻を根元から刈ることは非常の勞力を要するゆゑ、穂先だけ刈り取つたと見るのが穩當である。そして、此の種の石器は滿洲、東蒙古から遠くベーリング海峽地帯に亘つて發見されるところであるから、また以て我國の原始農業と北方民族との交渉が察しられるのである。次に石斧であるが、これには形狀にも幾多の種類があるも、農具として用ゐられたのは片刃石斧であつて「七」、その用途は木の柄を左右に割りこれへ石斧を挟み繩もて緊縛し、後代の鋏または鋤の如く使用されたであらうと説かれて居る。

更に史前期から有史期にかけての吾邦の農具には鋤、鉏、鋤、ふぐし、鎌などが存したのである。即ち播磨風土記の讚容郡邑寶里の條に「神日子命の鋤の柄を、この山(室原山)に採らしめき、故、その山の川を號けて愁柄川といふ」と載せ、出雲風土記の意宇郡出雲神戸の條に「五百

津鉏の鉏なほ取り取らして、天の下造らし、大穴持命」と見え、仁徳記に「繼苗生、山代女の、木持ち、打ちし大根」云々と擧げ、更に播磨風土記の美囊郡志深里の條に、顯宗天皇が潜龍の折に詠せしとて「たらちし吉備の鐵の狭袵持ち田打つなす」云々と記して居るが、集中には僅にふぐしと鎌の二つしか歌材に採られて居ぬ。

籠もよ、み籠持ち、掘申もよ、み掘申持ち、この岳に、茶摘ます兒云々(雄略天皇、一ノ一) 代匠記に「ふくしは鐵ならでも木にてもする物なり、俗には土掘子の三字を用ひ、ふくせと云ふ」とあり、考には「田舎人の野菜など掘り取申を、ふぐせとも、ほぐしとも云ふ是にて、竹また鐵しても作る」と説き、古義には「ふくし、名義は掘申なり云々。この具は今も土佐國などにて、即ちフグシともホグシとも云へり云々。詹々言に、木にて作りさきを尖らし、地へ差込み物を掘る棒の如き物なりと書けり」と記し、大言海に「竹にて作り、其先を尖らせ、地に刺しこみて、土を掘る具」と載せ、日本古俗志には「フクシは圃申の意で、今も南島土人が用ひるやうな、一端の尖つた木の棒」と論じて居る。是等に由るとフグシは木にても竹にても造つたやうである。現在でも阿波祖父では、田畑の畔に豆を播く穴をあける木又は竹の一尺五寸位の串をフグシと云ひ、信州遠州でもホグセ又はヘグシと稱し、對馬で牧畑の耕作に用ふる

ホグリと云ふのも(農村語彙)、またこれが轉訛と考へる。

玉掃、鎌、天木香、棗を詠める歌

玉掃刈り來鎌麻呂室の樹と、棗が本をかき掃かむため(長忌寸意吉麻呂、一六ノ三三三〇)

鎌を擬人としたもので、歌としては稚拙であるが、他に鎌が詠まれてないので、敢て採りあげるとした。そして、鎌が農具として重要な役割を占めて居たことは云ふまでもない。殊に石器や木製の農具のみ使ひ馴れて居た者が、鐵製の鎌や鐵を用いた鋤鉞を使ふやうになり、その銳利と便利とに驚いた結果としてこれに呪力を認め、遂に神に祀り神體として崇拜するに至つたのである。出雲風土記にある出雲郡の韓銓神社(神名帳に韓竈神社に作る)は、説文に銓、穫、木短鎌也とあるので、鎌を神體とし、且つこれが韓國より將來した物であることが知られる。信州の官幣大社諏訪神社から、古く七年に一度、神使を諸方に遣はし、領堺の標木に打込ませた短鎌は、神體と同じほどの靈力を有つものとして信仰された(信府統記)。石見安濃郡の三瓶山神社も、薩摩伊佐郡原田村の諏訪神社も、理由に多少の相違はあるが、共に鎌を神體として居る。大阪市高津餌差町圓珠庵の境内に鎌八幡がある。神木の古榎の幹に無數の鎌が打込まれてあり、恰も蓑毛の如き有様である。能登鹿島郡金丸村の諏訪神社は、祭神建御名方命が

同地で怪鳥を退治せし時に用ひし敏鎌を祀つたもので、俚俗に鎌ノ宮とも云ふて居る。毎年七月廿七日の大祭には、氏子より長一尺餘の鎌二挺に、新稻穂と白木綿とを添へて奉納し、後その鎌を神木に打つける。中古までは参拜の群衆が各々鎌を持來つて打つけこれを鎌舞と稱した。神木は周り二丈餘もあるが全體が鎌で覆はれて居る。越中西礪波郡子撫村大字西中野に鎌松と云ふがあつたが明治初年に枯死した。此の樹に鎌を打込んで祈願すれば成就するとして、鎌を打込んだので此の名があつた。更に鎌を奉養する神社も各地にある。羽後仙北郡六郷驛の諏訪祭には、祈願者は木製の鎌を奉養する。武州大里郡血洗島村の草分である吉岡和泉の子孫が、代々名主役を勤めて居るが、毎年、鎮守神の諏訪祭には木製の鎌を奉納して、草分の記念とする習慣がある。是等は共に信州諏訪社の雉鎌の故事に由縁あるものと考へる。上野吾妻郡長野原町の王城山神社の祠堂に兩土窟があり、無數の小鎌を藏して居る。これを虫切鎌と稱へ、信者は守り鎌として一挺を拜借し、翌年一挺を加へ返納する。若狭遠敷郡雲濱村の廣峰神社の祭禮は、毎年舊六月七日に行はれるが、先づ神鎌三竿を捧げ先鋒とする。此の神鎌は木製であつて、一竿の尖頭に數本を放射狀に付け、神輿が巡幸して本社に還り祭典を終ると、農民漁夫が争つてその鎌を奪ひ合ひ、これを得るを吉事とする(以上。民俗辭典)。猶、飛驒の鎌風や

上總の鎌馳などの俗信に就いては省略する。

更に鎌と民俗との交渉に關しては、記述すべき幾つかの事象がある。先づこれを農事に見るに、信濃北安曇郡では稻刈の濟んだとき、または萱刈の終つた際にも、鎌上げと稱し小さき祝をするが、此の日には鎌を洗ひ飾つて食物を供へる。因幡氣高郡の鎌納めは、鎌を神棚または床ノ間に飾り、赤飯や餅を供へた。地方によりこれを鎌祭とも云ふて居る。越後蒲原郡では稻刈の終つた夜に、鎌柄洗ひとて必らず牡丹餅を拵へ内祝ひをする。大和の南部では同じく刈上げの後に、鎌を箕の中に置いて飯を供へ祭る。その飯を鎌の飯と稱して居る(以上。農村語彙)。

次に鎌厭勝としては、これがよく墓地に掛けられる事である。享和三年の春に羽後大瀧の芒ノ湯に遊んだ菅江眞澄の紀行に、路の傍らに山送り(葬儀)するとして、亡骸を灰とした後に、三曲と云ふ三もとの木を結び立て、古い鎌をうち掛け、木の弓矢を作り北に向けて引きまかなつて掛けてあつた。黄泉國の鬼を追ひ拂ふ爲めであらうと載せてある(秀酒企乃温濟)。紀州高野の山道に立入といふ所があり、その荒神堂に納鎌が掛けてある。祈願者が願果しに奉納するのである。此の近傍のワタラエといふ所は、田邊町から高野へ往く道中の僻地であるが、此處では屍體を葬ると其上で火を焚き、鎌一本を柄を下にして立て周圍に竹を刺す。魔物を防ぐ爲

だと云ふ(郷土研究一ノ一二)。斯うした民俗も尋ねたらまだ何程でもあらうと思ふが大概にとゞめる。また鋏や鉏に就いては集中に證歌が見えぬので記述を差控へることゝした。

柄臼の田廬のもとに吾が兄子は、莞爾に咲みて立ちませり見ゆ(作者未詳、一六ノ3817)

柄臼に就いては異説あるも、韓臼の義と解するのが穩當であつて、他の韓鉏(さひは鉏の古名)、韓鋤、連枷などと同じく韓國より傳來した農具と見るべく、また以て吾邦の原始農業の北方系なるを知るべき一資料である。そして、和名抄に『碓、賀良宇須、踏春具也』云々。

『碓、磨礪也』云々。箋注に『碓、須利宇須云々。或急呼須留須、或呼唐臼』云々とある。集中有名なる乞食者の蟹を詠んだ長歌に『柄碓に春き、庭に立つ、碓子に春き』云々とあるのと同義である。本居宣長が『加良宇須と云は、杵に柄のある由にて、柄臼なり、韓臼の意にはあらず』と云ひ(古義所引)、狩谷掖齋が箋注にて『碓云々。按諸有碓發者謂加良、連枷訓加良佐乎、權衡訓加良波加利、傘訓加良加佐、又今俗呼機關爲加良久利者皆是也、碓程有機、故名加良宇須』云々と云ひしは、共に採らぬ所である。

玉梓の道行き疲れ伊奈武思侶、敷きても君を見むよしもがも(作者未詳、一一ノ2643)

古くから伊奈武思侶に二説があり、一は稻莖説で一は寢蓆説であるが、今は前者の稻莖説を

採る。僧顯昭の袖中抄に『いなむしろと申すは、田舎には、おのづから稻を敷くことあれば、田舎を稻敷とも云ひ、稻莖とも云ふなり云々。田舎などに宿れる者は、稻など取り置きたるを敷きなどして寝る心なり』云々とあるは、少しく顯昭の想ひ過しであつて、必らずしも賛成できぬ。これは單なる稻を乾すに用ゐる莖と見るべきである。そして、此の稻莖にも土地により利用法に別がある。攝津三島郡では稻を莖に乾すをカドホシ(前庭乾)と云ひ、『粉米ほしけりや門乾しするな』と云ふ俚諺がある。能登鳳至郡では刈上げ祝に次いで稻を稻架から取納めた日に、ホシバマツリ(乾場祭)を行ひ餅を搗くが、ホシバは庭であるから、庭仕事の祝ひの意であらう。また藁繩を編んで作つた大型の厚い蓆をネコブクと云ひ、昔は家の中の敷物であつたが、厚床の疊が普及してからは、今は殆んど粗乾し麥乾し専用の如くなつて居る。これに對してイナマキ又はイナハギと云ふ小形の荒蓆は、農業用であつた事が、その名からも想像し得られるにも拘らず、現に多くの地方で家の中の敷物となり、稀に少量の物を乾す以外に用ゐられぬ。此の二種の蓆の用途の入替りは、或は穀物藏置法の變化に基づくものでは無いかと思ふ(以上、農村語彙)。稻莖一枚にも斯うした民俗が伴ふて居るのである(萬葉集の民俗學的研究の一項)。

- 【註一】 拙稿「穂落し神」(日本民俗學神事篇收載) 参照。
- 【註二】 拙稿「田植に女子を殺す民俗」(日本民俗志所收) 参照。
- 【註三】 大正期にロシアから留學のネフスキー氏の報告談。
- 【註四】 「國史草木昆虫考」(古典全集本) 参照。
- 【註五】 拙稿「蟬をびす考」(郷土趣味三ノ五) 参照。
- 【註六】 「日本原始農業」所載、森本六爾の「筑前發見の磨製石鏃」参照。
- 【註七】 山内清男の「磨製片及石斧の意義」(人類學雜誌四七ノ七) 参照。

粃を貸す神と錢を貸す佛

此の話が、どんな風に發展し、然もどんな處に落着くか、筆を進めて居る私にも全く見當がつかぬ。たゞ意の赴くまゝに縦抹横塗するが、恐らく脱線に脱線をつゞけて、紙上で耻を柿の本、人磨ならでは顔は赤人といふのがオチであらうと考へる。吾れながら笑止千萬の事ではある。

一、住吉社の種貸は粃種なるか

攝津の官幣大社住吉神社の一ノ神殿の東北に、俗に種貸祠といふがある。祭神は懷妊を司る神だと傳はつてゐる。子の無い婦人が立願すれば、必らず靈驗があるとして、後嗣を祈る人が多い。そして、參詣の男女で安産を願ふ者は、こゝの小石を受けて歸り、分娩後にその小石を返す習禮がある(住吉名勝記)。そして、此の俗信は昭和の現代でも、尙ほそゞと續いて居るが、私見に由ると、此の種貸は其の原初に於いては、子種ではなくして粃種であつたやうに考へられる。勿論、民間信仰なるものは洵に勝手至極であつて、信仰の對象である神々の知らうが知

るまいが、そんな事には一切無頓着で、何事でもこちらから押付てしまふのである。誰でも知つてゐる事ではあるが、柿本人麿を火止ると訓むで火防、神とし、また人生まると訓むで安産、神とし、更に人麿に『ほのぼのと明石の浦』の詠歌あるより、明石を眼明にこちつけて、眼病、神としたなどは其の好適例であつて、民間信仰とは云ひ人麿にとつては、實に有難迷惑の限りである。

斯うした事情とて、民間信仰の立場から云へば、住吉社に子種を貸す安産神が、祀られて居たからとて不思議はなく、それに建久の昔源頼朝の妾丹後局が、正室政子の嫉妬から鎌倉を追はれ、懐胎の身で漂泊の旅をかさね、或夜、この住吉社の境内で嶋津藩祖忠久を生んだとあるから（原始母神論）、まんざら子種貸に縁が無いとも云へぬが、更に一面から云へば、古代の住吉社を中心とした附近は、新開の墾田として世に知られて居た。萬葉集に『住吉の岸に田を墾り蒔きし稻』とか、同じく『住吉の岸の埴生』とか、當時、此の地方に耕作の盛んに行はれたことが知られるのである。

全體、住吉社の祭神は、諸先輩の考證せし如く、表筒男命は宵、明星、中筒男命は夜中、明星、底筒男命は夜明、明星の神格化であり、即ち星を目あてにして航行した時代の、舟人の信

仰神であつたのである。それが吾邦の古代では、斯うした關係から住吉神とは水軍（現代の海軍）の總帥の義に用ゐられるやうになつたのである。神功皇后の征韓戦を住吉神がお助けしたと云ふのも、水軍を率ゐて出征した意味に解すべきである。

然るにもかゝはらず、住吉社のお田植、神事と云へば、他の純粹なる農業神にも見られぬほどの大規模のものであつて、更に此の田植、神事から田樂が生れ、その田樂の面影を退化しながらも、永く後世にとゞめたのが、即ち住吉踊である（住吉太神宮諸神事次第）。そして、此の事の起伏に就いては、曩に管見を發表した事があるので今は略すが（拙稿、住吉踊考、参照）、兎に角、一時は住吉神が農業神として崇敬されたのではないかと想はせるものがある（後述の埴取使を参照）。此の視角からも種貸は稲種ではなかつたらうか。更に住吉神が和歌三神の一神として持て囃されたのは、すでに賀茂眞淵が道破せる如く、七百年この方のことで古記には載せず、これも民間信仰の一つの現はれに過ぎぬのである。

二、稲種を貸す神々は利息を取らぬ

稲種を貸す神社は各地に在る。記事の順序として先づそれを載せ、それから追々と愚案を述

べるとする。

島根縣の國幣中社美保神社に、昔は種替への神事といふが執行された。それは毎年節分の夜、大桶に粃種を盛り神前に供へ置くと、近郷近在の農民が參詣がてら、代りの粃を持參して某々の稻種を賜へと請へば、神官これを受取りて其の桶なる粃を取り與へ、件の粃もやがて其の桶に混入し、そして早稻、晚稻、糯、粳、麥、豆とも、隨意に望みのものを生ずると云ふ（田雲國式社考卷上）。此の神事は單なる種貸では無くして、神秘の事情が潜んで居るやうで有るが、農民としては斯うする事が神寵を得て、豊作なるべしとの信仰から出發して居ることは言ふまでもない。たゞ早稻でも晚稻でも、更に糯でも粳でも隨意に取り與へられるとは如何にも不思議であるが、これが謂はゆる神業と云ふのであらう。

これに似たやうな話は他にも有る。愛媛縣伊豫郡吾川郷の愛媛神社は、俚俗に田ノ神と尊び、粃種を奉り一粒萬倍を祈る。また粳の種を納めて糯に換へ給へと祈誓し、これを田に蒔けば、必らず糯に變るが、これを古代からの妙驗と云ふてゐる（續伊豫温故録）。此の話は僅に粳を糯に變らすだけで、早稻や晚稻や麥や豆などにまで及んでゐぬが、これは此の神の威力が前の三保祭神に比して弱いと云ふのではなくして、神主の有てる秘密の巧拙に歸すべき事と考へ

る。

更にこれに似たやうな話が、もう一つだけ私の手帖に記してある。福嶋縣東白川郡近津村の國幣中社都々古別神社の霜月祭は、毎年陰曆十一月一日から五日間行はれるが、信心深い參詣者は、その年の新穀（粳）を藁苞に容れて社殿に納め、翌年の種子として、他の奉納せる一苞を借受て歸り、翌秋になつて返納するのである（民俗藝術二ノ一一）。これは嚴格なる意味から云へば、種貸では無くして種交換であるが、併しながら一步を農民の心持に踏入れて考ふるとき、それが單純なる交換ではなく、神を仲介者とするなり、又は神意に由つて得るところの種子であるので、姑らくこゝに附記するとした。

愛知縣北設樂郡振草村小林の五日祭は、恒例として正月五日に擧げられるが、其の年に忌服なくして兩親ある子供二人して、氏神社の床下の土を掘り、參拜者の献穀と混じ、これを種子と稱し神前に供へる。村内に大鉄柄といふ舊家が六戸あり、其の戸主が桑の木で鉄を作り、右の種子を白紙に包みて神前に供ふ。斯くて萬歳樂、一の舞、御神樂の舞各三番づゝあり、終つて農作物を荒す野獸の驅除として、造り物の鹿二頭を射倒す。此の鹿は舊冬の花祭の折に造る例となつてゐる（民俗藝術二ノ一）。此の記事には肝腎の土に混じた種を農民に貸すといふ點が脱

落してゐるが、這は恐らく報告者の失念だらうと考へる。そして、これと同じ信仰のものが福井縣今立郡岡本村岩本にも存してゐる。同所の花ノ堂といふ例祭は、毎年、一月一日から五日迄であるが、十六歳以下十二歳の少年が集り、一日より四日まで『花ノ堂のお勧め、六社權現御供米出しておくれ』と謡ひつゝ、村内各戸から米錢を集め、五日の午前二時ごろ重立つた少年が『お福を持つて参りました』と言ひながら、福を各戸に配る。その福とは楮の皮の殻に奉書紙を楯にあて、正方形に切つたものを挟み、これに大瀧權現堂下の赤土を楯盆に入れ、水に溶かしたものを藁穂束の先きにつけて振りかけたもの。同地方は製紙所であるから、それに關係があらう云々(民俗藝術二ノ一)。併し私考に由れば、此の民俗は靈地の土(多くは稻荷の社地)を田畑へ入れて豊作を祈つたに始まつたものが、後に製紙所の事とて何か製紙に交渉あるもの如く解釋したものと信じたい。今度は項を改めて土信仰と稻豊稔とに就き脱線記述する。

三、天父地母の思想と土信仰

吾邦にも微弱ながら天父地母の思想があつた。此の天父地母の交りにより萬物が生れ、然も地母——土地の神格化——によつて萬物が成育されるものと信仰したのである。換言すれば吾

邦では、土地を生成化育の根元となし、殊に農業國だけにこれを神聖なるものとして、こゝに土信仰が発生するに至つたのである。勿論、後世になると是れに陰陽道の土公神、佛説の堅牢地神の信仰などが附會されたが、さうした思想の影響を受けぬ以前から、此の土信仰は存したのである。

例せば前載の攝津住吉神社では、毎年、春の祈年祭と、冬の新嘗祭との、兩度の前日に、神官の一名が埴取使として、大和畝火山の山ノ口神社に参向し、山中の清水で手を洗ひ淨め、口に榊の葉をふくみ、定めの場合の土を取ることに握り半、此の山の榊を折り、土に添へて持歸り、翌日その土で祭器の平釜を作り、神饌を盛り供へるのであるが、住吉社ではこれは長くも神武天皇が天ノ香久山の土を取り、祭器を作り神祇を祭つた故事に則るものと稱するも(住吉神社行事記)、民間信仰史の立場から云へば、矢張り一種の土信仰であつて、然も住吉神が曾て農業神として信仰されたことを、示唆するものと考へるのである。何となれば祈年祭も新嘗祭も、共に航海の守護神には縁遠く、農業神に縁深いからである。

文政五年に書かれた愚雜俎(卷二)に、諸國の農民が、京都伏見の稻荷神の鎮座する三ッ峯の土を取り田毎に入れると、保食神の加護で良く稔るとて、参詣人は皆な土を取て歸る。それで

社邊の民がこれを神社に申し、家毎に土を丸めて粒にし店前に出して賣る。これを「粒々」と云ふ。それが何時の程からか中を空にして、孟のやうにしたものを「田豊」と稱して賣る事になり、次第に器皿の形ちを爲し、或は牛馬鳥雀の姿として賣るに、求める人々はこれを奇として田毎に入れたが、終には人物禽獸その他種々巧みな土偶を賣るやうになつたので、今に小兒翫弄の器となつて、田毎に入れることは廢れてしまつた。併し現在でも鍛冶、鑄造は、此の稻荷山の土を以て、焼刃鎔型に用ゐるとの事である（以上、摘要）。これが伏見人形の起原であるが、更に成形圖説（卷二）に由れば、鍛冶や鑄造に稻荷の土を用ゐるやうになつたのは、彼の有名な三條小鍛冶宗近の傳説が、原因をなしてゐるのだと説明してゐる。又た東京府西多摩郡三田村の御嶽神社の末社に、大國主命を祀つた巨福社といふがある。近郷の人々はこれを耕作神と呼んで、社前の土を請うて持行き田畑へ施せば、必らず五穀が豊熟すると云ふてゐる。報賽には其の郷里の土を奉納するのである（新編武蔵風土記稿）。まだ斯うした類例や、更にこれから派生した異つた土信仰もあるが、例證は別段に多きを以て尊しとせぬので、他は悉く省略した。

それにしても往古の農民が、豊年を期するために、良き稻種を得んとて神々に祈請した、敬

虔にして眞摯なる態度には、全く驚嘆させらるゝのである。千葉縣市原郡東海村嶋地の嶋穴神社では、春分の日には社家から糯米を蒸し神前に供へ祭り、豫定の水田に至り御田打の神事をなし、歛入した處に玉串を挿す。その後同年播くべき稻種の品類を撰別した小俵數個を作り、これを溜池に浸して神事を終る。それより二十五六日にして、次の神事たる種挽祭が擧げられるのである（房總の特殊神事）。更に鹿兒嶋縣喜界嶋では播種の完全の發芽と豊穰とを祈る祭儀がある。先づ田に薄を立て其の葉を種取の實と結び、小屋のうちに様々の種を蒔き下し、パシの葉で覆ひ上に玉石を載せる。次にユナギ（山芙蓉）の葉三枚と大蒜三本を持つて海に往き、沖に向つて浪を招き大浪の來るとき潮を汲みとり、別に小石三つ拾つて家に持歸り汁椀に入れ、潮を注いで種を蒔く人の膳に供へ、種蒔く者は三度潮を浴びる眞似を爲し、石をねぶる事三々九度に及び後飯三杯を食し式を終るのである（趣味の鬼界嶋史）。その苦辛たる今人の夢にも知らぬ事のみである。

四、錢を貸す佛は利息を取る

今度を筆路を轉じて、錢を貸す佛に就いて記述する。西鶴の日本永代藏（卷一）初午は乗つて

來る仕合に、

(上略)春の山二月初午の日、泉州に立たせ給ふ水間寺の觀音に貴賤男女參詣ける。皆信心にはあらず、欲の道づれはるかなる苔路姫萩萩の燒原を踏分、いまだ花もなき片里に來て、此佛に祈誓かけしは、其分際程に富めるを願へり云々。此御寺にて萬人かり錢する事あり、當年一錢あづかりて、來年二錢にして返し、百文請取二百文にて相濟しぬ。是觀音の錢なれば、いづれも失墜なく返納したてまつる。をのく五錢三錢十錢より内をかりけるに、茲に年の頃廿三四の男(中略)、御寶前に立寄て借錢壹貫と云けるに、寺役の法師貫さしながら相渡して、其國其名をたづねもやらず、彼男行方しれずなりにき云々。其人の住所は武藏江戸にして小網町のすゑに、浦人の着し舟間屋して次第に家榮えしを悦びて、掛硯に仕合丸の書付け水間寺の錢を入置、漁師の出船に仔細を語りて百文づゝ貸しけるに、借りし人自然の福有けると遠浦に聞傳へて、せんぐりに毎年集りて、一年一倍の算用にもつり十三年目になりて、元壹貫目の錢八千九十二貫にかさみ、東海道を通し馬につけ送りて御寺につみかさね云々(岩波文庫本)。

とある。即ち『借銀の利足ほど恐ろしき物なき』例を示したものであるが、貸す寺方に於い

ては、佛の息のかゝつた錢とて貸倒れの必配はなく、それに一年一倍の利子とは、當時にあつても高利であつたに違ひない。又、借方に於ても福の親錢を得て利盛の子錢を儲けやうと云ふのだから、借倒しては佛罰を受けると云ふので吃度返したに相違ない。一寺の維持法としても、一佛の宣傳法としても、誠に要領を得たもので、これを大にしては紀州熊野三山の金貨經營(熊野三山經濟史參照)。中にしては上野東叡山の金貨副業、小にしては此の水間寺の觀音錢などであるが、私と同じ本郷弓町一丁目に住む舊家大熊篤太郎氏の談に、同家は、幾代か前の上野輪王寺門跡のお供をして京都から移住し、代々貸金掛りを勤めて居た。よく世間では上野の貸金は大名や旗本相手で、町人には用立てぬなどと云ふたものだが、それは全く事實相違であつて、現に大熊氏の手許に町人や相撲取の借金證文が残つて居るとの事である。

然るに私の不念のため金を貸す佛の類例を有たず、却つて金貸神の二例が手帖に書留てある。第一は長野縣上諏訪町大和高尾神社の恒例による『金貸祭』は、毎年十二月一日に行はれるが、昭和十四年には一日の貸付額が五百餘圓、大體一口が五錢から十錢まで、借人は概ね農民たちで金を借りると福の神が舞ひ込むと云ひ傳へられ、翌年のお祭には二倍三倍にして返済する。神様の方でも此のポロイ儲けの一部を吐き出し、參詣者に甘酒を御馳走して暴利取締に

引ッかゝらぬやうにして居る(東日夕刊)。第二は群馬縣勢多郡桂萱村上沖、郷の神明宮の攝社大國主神社でも、信徒に種錢を貸すが、金額は二錢から十錢まで、返納のときは倍額とする。期限は二年より三年で一ケ年に三千人から五千人に貸すとの事である(上毛及び上毛人二六二)。こゝの収益も亦た相當額に達するものと想ふが、これを要するに神社の金貸は寺院のそれを學んだに過ぎないのである。

由來、寺院で金品を貸し利息を收めたことは、夙に奈良朝から行はれたもので、日本靈異記(卷中)に、寺の利息の酒二斗を借用ゐて返辨せず死んで、牛となつた因果話が載せてあり、此の外代々の記録に寺の金貸の事が見えてゐる。私は此の事の研究が目的でないから、これ以上の記事は附註の諸論文に譲るとし、たゞ茲には神社の金貸は寺院のそれを眞似たものだと云ふことが、明白になりさへすれば十分なのである。

註

中世寺院の出舉

(田丸綱宏)

歴史地理七三ノ一

中世社寺金融の低利率(伊奈健次)

史淵 第三輯

本邦佛寺の高利貸率	(同上)	同	第一輯
寛永寺の貸付金	(古川秀造)	經濟史研究	一七ノ一
奈良の社寺の貸付金史料	(寺尾宏二)	經濟史研究	一八ノ一
大阪青蓮院の名目金貸付	(同上)	研究部報	第三輯
熊野三山貸付業顛末	(松井美幸)	紀州文化研究	連載

五、神佛て此の差別は何に原因するか

先づこゝ迄は脱線しながらも、兎に角に大過なく筆を運んで來たが、さて、これからが難コースなのである。随つて多少とも問題が複雑して居るので、各項に分けて記述を試みることにする。

A、神社で租を貸した原義 私は此の起原を討ねて、此の事は神社が古く農民から租税として米穀を徴收したことを示唆するものとして考察したのである。曾て學友後藤石農(朝太郎)氏から聽く處に由ると、漢字の租税の二字は共に象形であつて、租のへんである禾は穀物の義、つくりの且は男子の性器を現はしたもので、税のへんは同じく穀物で、つくりの兌は冠を被

つた人——即ち神官の意であつて、支那では古く神主が收税の役を勤めたものである云々との事であつた。私は此の説文談を耳にして、即座に吾邦でも上代は神主が收税吏であつたと答へたものである。そして、これに就いても段々と例證も存して居るが、手ッ取り早く手帖に記してある二例を左に擧げる。

群馬縣多野郡多胡村大字神保の郷社カラシキ辛科神社（祭神素尊御父子二柱）の祭禮は、毎年、二月初午、日、九月九日、十二月初午、日であるが、此の折には同社禰宜が御幣を捧げて郡中二十七ヶ村を「御供米」と呼びて巡回し御供米を收める。大昔から巡路が定まつてゐて、長根村の織裳といふ處に井あり、二月十二月の各酉、日、神主夜半に五穀を持參してこれを沈む。これに逢ふ者は太だ凶なりと（上野國志、摘要）。

私のひが、目か知れぬが、どうも此の事實などは、單純なる供米の勸進ではなくして、遠い昔の收税の名残りをとゞめたものゝやうに考へられる。又、

岡山市小畑町の伊勢神明宮は、江戸期の寶永の頃に此の地に遷座したとある。國守代々の崇敬深く、随つて神職の待遇もよく、又小畑町の敷地を以て、石高十石の社領とし同町民の土地家屋の賣買貸借等は凡て承認證を下附し、その賣買、貸借金高の一割を納めたもの

であるが、藩籍奉還と共に社領地も沒收された（岡山秘帖）。

此の話なども何ンとなく、在りし大昔の面影を残したものゝ如く感ぜられる。八丈嶋の嶋司が名主と神官とを兼務して居て、收税と祭儀を行つたことは、餘りにも著聞してゐるので省略する。

全體、租税といへば、近世迄は米納、現在では金納と固定してしまつたが、古代に於いては生活必需品の總てを納入したことは、延喜の主計主税二式を見たゞけでも會得できるが、更に斯うした事は江戸期までも行はれ、山に棲む物、野に育つ物は言ふまでもなく、河で捕れる鮎、海に棲む鮫、喜界嶋では馬の尻尾の毛まで、税として取られたとのことである。神社へ報賽として納めるものに、常識では考へられぬ物が往々存するのは、古い納税の遺風かも知れぬのである。

B、神社で租を寺院で金を貸し、前者は全く信仰的であつて利潤を度外視するに反して、後者は飽くまでも營業的で信仰を輕視する。此の兩者の差違は何故に生じたのであらうか。これには種々なる角度から觀察されべき筈であるが、祝宮靜氏の「淡路一宮御洗米考」の序説は、多少とも此の問題に觸れてゐるので、左に必要な點だけを抄録する。

神祇令の義解によると、神税の出學は禁止せられて居たものと思はれるが、何しろ神税の有利子貸付を許すか許さないかは、經濟的影響のある問題であり、殊に佛寺が公私共に有利子貸付を利用し得た事實と比較すれば、簡単に看過し難い問題であらう云々。(此の兩者の差別に就き)友松圓諦氏は私に教へて、日本の神社に與へられた公的保護が厚大だつたのに較べると、佛寺に對しては僅少だつたからであらうと云はれた。これを神税の有利子貸付禁止、或は忌避に關してのみ云へば、有利子貸付の必要が無かつたからだ云ふ事にならう。しかし、必要の有る無しは相對的の問題で、これだけでは矢張り割切れずに残るものがある様に考へられる。決して保守的な意味で、或は反動的な意味で強調するわけはないが、經濟的の原則を超越した神道精神の把握する潔癖さを、矢張り忘れる事が出来ないものである云々(國史學第廿號)。

神社で穀を貸しても利息を取らぬのは、即ち此の神道精神から出發して居るのであつて、更に根本に溯れば貸す神社と借りる氏子(又は信徒)との間は、血縁か地縁かに由つて結ばれて居たことゝして、利息を取るなどと云ふそんな他人行義には出られぬ關係にあつたのである。貞永式目の筆端に「神は人の敬ふに依り威を増し、人は神の德に依り運を添ふ」とあるが、これでは神

と人との交渉が餘りにも妥協的に成りすぎるが、併し此の妥協も所詮は血でつながれた氏神と氏子の由緒に胚胎するのである。これに反し佛寺では銅臭が強く、靈異記に「南無銅錢萬貫、白米萬石」と福分を祈請され、これを與へた觀音の功德談が見え、更に奈良の一僧が銅錢三十貫を隠藏し、死しても執着が離れず、大蛇となつて銅錢を護つた因果話が載せてある。後世の事ではあるが「妙心寺の十露盤面」とは、寺院經營の妙を言ふたものではあるが、それが又た全佛家の慾の皮でもあつた。

C、吾邦の神々は錢を知らぬ 吾邦の貨幣は顯宗朝の二年に「稻斛に銀錢一文」とあるが、通用の始めだと云はれてゐたに、近年、秘庫器錄とか云ふ珍書が発見され、それよりは二百餘年前の應神朝に「金銀造貨幣罷用寶玉許之」とありと報告されてゐる。併し二百年ぐらゐ溯らうがどうしやうが、吾邦の神々が錢といふ物を御存知なかつた事には少しも影響せぬ。吾邦の福神信仰は奈良朝に始まつて居るが、此の頃の福とは壽命の事であつて金銀財物の義ではない。金錢を主とする財神信仰は、室町期に民間で大成されたもので、七福神なるものが即ちそれである。従つて吾邦の開闢前から在した天神地祇は、錢なんて物は見たことも聞いたことも無い筈である。吾邦には全智全能の神は無く、威なそれぞれ受持の定まつてゐる神様ばかり

で、俗に『頭痛にも効あれば脚氣にも良い』といふ、萬能膏のやうな神様は一柱も坐しませぬのである。換言すれば吾邦の神々の多くは錢だの利息だのと云ふことが、人類に工夫發明される以前に在したことで、斯うした結果になつたものと信じてゐる。

糶を貸す神と錢を貸す佛、此の問題を究めるには、まだ書きたい事も残つてゐるが、餘りの脱線に自分でも氣が咎めるので、此の邊りで擱筆する。

追記

那波利貞氏の「支那學」十ノ三に掲載せる『燉煌發見文書に據る中晚唐時代の佛教寺院の金穀布帛類貸附營利事業運營の實況』に、中晚唐の寺院が廣大なる農耕地を占有し、其耕作に支戸の小作人を使役し、或は製油事業を獨占し、其經營收利のために梁戸制度を設け、碾磑の利を擅にし、更に金穀等を貸附て利を計つたとある。吾邦の寺院で斯うした事を營むだのも、或は入唐求法の僧侶たちが、これを學びて移し植ゑたものかも知れぬ。猶、吾邦の碾磑に就いては、瀧川政次郎氏の論考が發表されて居る。

家紋の起原と其の分布

一、家紋の起原と先輩の研究

吾邦の家紋の起原に就いては、今に學界の定説を聞かぬのである。「日本紋章學」の著者として、斯學の權威であつた故沼田頼輔氏ですら、其の起原に關しては、纔に、(一)公家では、(A)車の文様より轉ぜしもの、(B)衣服の文様より轉ぜしもの、(C)記念的意義に本づきて、特に定めたるものとの三者を擧げ、(二)武家では、(A)主として旗及び幕の徽號として起つたものが多く、(B)また衣服の文様から轉じたものもあると二者を示したに過ぎぬのである。そして、前者の公家が車文を用ゐたのは『院政時代から鎌倉時代に互りて次第に行はれ』、家紋となりしはそれ以後であるとなし。後者の武家においては『元來、家紋は名字の目標として、同族間大體同様の紋章を用ゐ來りしも、吉野朝より足利時代に至り、一門相分れて交戦する者あるに及び、同族間にも紋章の間に區別を立て、以てその混同を避くるに至り』、此の頃か

ら其の數を増加したと記して居る。

吾邦の家紋の起原、果して沼田氏の記述の如くであらうか。私としては多少の疑ひなきを得ぬのである。尤も沼田氏は歴史の愛好者であり、人類・考古の兩學にも造詣深かつたが、紋章學に關する限り文献學者であり、記録を尊重する學者であつた。従つて民俗學を専攻する私とは、立場を異にするは當然であるが、公家の車の紋や、武家の幕の紋などよりは、もつと時代において古く、用途において信仰的のものが、在つて存したやうに考へられるのである。私は此の見地に立つて家紋の起原に一瞥を投ずることゝした。

二、吾邦のトーテムと家紋の關係

吾邦の古代にトーテム(族靈信仰)なるもの存したか否か、それは學者により所見を異にするであらうが、私は姑らく存したものとて筆路をすゝめる。そして、私は曩に『家紋とトーテム』と題し、概ね左の如き憶説を發表した事があるが、現在にても此の説を支持するので敢て抄出し、其の後に考へついたものを附記する事とした。

文字の傳來は、私たちの遠い祖先から多くの記憶を奪ふと同時に、又、多くの民俗を泯してしまつた。家紋の起原に就いて、殊に此の感を深くする。古代に家、若くは氏を表現する紋章の有つたか無かつたか、それは文献上からは積極的に證明すべき史料は發見されぬが、當然、何人にも考へ起されることは、古代人の祖先と其の子孫との幽界に於ける交通の思想である。吾邦の古代人も、人は死ねば原則として(不自然の死は例外)祖先の居る死の國へ往くものと信じ、その國は現世と變ることなき、否、それよりも安樂な平和な生活を營むものと考へて居た。そして、死の國に居る祖先に對し、その血筋を繼いだ子孫であることを告げ知らせるのに何を以てしたか。私はその合標こそ家紋であると云ひたいのである。換言すれば祖先から傳へたトーテムを木に刻むなり、又は石に彫るなりして、死者に持参さすべく柩の中に入れてやつたのである(補説。熱田舊記に「彼の世にて道の關守り事問はゞ、熱田の宮の者と答へよ」とあるのは、即ち此の信仰を詠じたものであつて、後世になると此の合標が佛家の血脈なるもので代用されたのである。又、道の關守は冥府(夜見國)の道守であつて、神代紀の泉津守道ノ神である。萬葉集五に山、上憶良が子を喪ひける時の長歌の反歌に「稚ければ道行き知らじ幣はせむ、黄泉の使負ひて通らせ」とあるも、此の信仰を詠じたものである)。復言すれば、此の合標に用ゐたトーテムの象

徴が、即ち家々の紋章の起原だと信じて居る。

そして、私に此の思案の示唆を與へたのは、現に北海道のアイヌ族の間に行はれて居る、カムイシルシ(神標)の民俗である。アイヌの新人であつた故違星北斗氏(私は金田一京助氏の紹介で知人となつた)の語る處に由ると、同族では此のシルシを極めて神聖なるものとして、家長以外には知らせぬ事とし、今に嚴重に秘密を保つてゐて、家長が死ぬ折に始めて、相續人に教へるほど大切にされて居る。従つて、此の事を詳細に研究する機會に恵まれぬが、私の承知してゐる處では、此のシルシは其の家の合標で、即ちトーテムの象徴であり、此の合標によつて、本家、分家などの血筋を辿ることが出来るばかりでなく、洵に朦朧とはして居るが、種族の構成の痕跡をも、併せ知ることが出来るばかりでなく、考へるのである(補説。「北方文化研究報告」第三輯によれば、アイヌが熊祭の際に用ゐるカムイヌサ(神幣)に刻みつけるイトクバ(祖印)も、又このシルシと同義のものゝやうに考へられる。猶、詳細は「註」によつて知られたい。そして、私が此の事を琉球出身の篤學者伊波普猷氏に質すと、これに似た民俗は琉球の與那國島にあり、それは死人の合標ではないが、同地で結繩刻木して記憶に供ふるとき、その繩なり木なりに、自分の家の標をつける

と云ふことであつた(補説。本山桂川氏の與那國島圖誌(爐邊叢書本)によると、島の家には夫々ヤーハン(家判)と云ふものがあり、それは家紋よりも、もつと廣い意味に用ゐられ、一方では屋號でもあり、又その家を表示する記號でもあるとて、そのヤーハンの圖が載せてゐる)。そして、是等の事象を綜合して考ふるとき、又々獨斷ではあるが吾邦の農商家に傳はる×、×等の家標(又は山村に行はれる木印^{まじりし})も、或は此の家判(遡つてはカムイシルシ)と何等かの交渉を有するのではないかと想ふのである。

猶、此の場合に傍證として、併せ考ふべきことは、吾邦に於ける文身の民俗に關する發生の思想である。現在、昔話としても文身の民俗を傳へて居るのは、北はアイヌ婦人と南は琉球の婦人だけであるが、古くは内地の男女を通じて、黥面文身が行はれたこと、吾邦を一名黥面國と稱した(異説もあるが)事からも知られるのである。アイヌ婦人の文身の起原に就いては兎もかく(補説。金田一氏に従へば、文身の起原は呪的のものであつて、アイヌに於ける婦人は、もと皆巫女であつて、偉い婦人ほど巫力がすぐれ、巫力のすぐれた女ほど、巨酋の好配偶として、資格づけられて居つた。そして、女の子が女になると共に、呪力が備はつて來るものと考へられて居て、口や手の文身も、その呪力を靈異ならし

むる爲めであつた。北方文化研究報告第二輯所載。琉球では文身(多くは手の甲)をせぬ少女が死ぬと、死の國で困るからと云ふて、特に墨で文身の模様を描いてやるとの事である(同上、伊波氏談)。琉球の此の民俗こそアイヌの合標と全く同じ思想である。更に現在内地に行はれてゐる血脈を持たしてやる事も、六道銭を入れてやる事も、是等の古い相——即ち佛教の渡來せぬ以前、金錢の通用しない以前は、何か死の國に居る祖靈が見て、自分の子孫である事を識別した合標を持参させたのが、かく形ちを變へて残つたのではあるまいか。

吾邦の紋章は、紋帳によると約四千八百餘種の多數に達して居るが、これは江戸時代に『紋合せ』と稱して、新奇の紋章を案出し、その巧拙によつて勝負した悪習が行はれたので、遂にかく純粹なる家紋以外の意匠物が濫造され、夥しき數を加へると同時に、川柳子をして『身代の崩し初めは紋どころ』の警句を發せしむるに至つたのである。そして、私に家紋とト一テムとの關係に就いて考へさせた一原因は『子の胞衣に父の紋が現はれる』といふ民間傳承である。此の傳承は吾邦の津々浦々にまで普及してゐて、飛驒國では胞衣を洗つて、日の光りに透して見ると、父の紋が現はれると云ひ(性の研究二ノ五)、廣島地方

では酒で洗へば、同じく紋が見えると云ふてゐる(社會史研究四ノ三)。これと關係が有るか無いか判然せぬが「御産所日記」に従ふと、身分の高い方々にも、胞衣を洗ふ習禮があつた。即ち胞衣を先づ清水で七度洗ひ、次に清酒で三度洗ひ、後に酢に浸して埋めるのであるが、その際には三度高らかに笑つて埋め、後を見ずに歸るとの事である。元祿年中に古川常辰の記したものに、東京世田ヶ谷の城主吉良義高の愛妾常磐前が、妊娠したのに疑ひが懸り、義高怒つて常磐を殺したが、胞衣を洗ふと吉良の家紋が現はれた。それで殺した場所を常磐橋と名づけたとある(四神地名録)。攝津の官幣大社住吉神社境内にある誕生石は、島津家の初代を母丹後局が漂泊して來て生むだ處であるが、その胞衣に丸に十の字が現はれたので、家紋としたと云ふことである。丸に十といへばクルスであつて、從來はキリスト教と關係があると説かれて居たが、既に「蒙古襲來繪詞」に島津久隆の十字紋の旗印が明確に描かれて居るのから推しても、此の胞衣説を棄ることが出來ぬのである(日本民俗志所收「本邦ト一テムズの考察」の一節)。

此の記事はまだ終つて居るのではないが、餘り長くなり且つ論旨が一轉する處なので、標題を改めて書き續けることとする。

アイヌ研究の權威、金田一京助氏よりの來示に由れば、イトクバとは啄むこともトグバ、小刀でチョット彫りつけることもトクバ、それへイをつけてイトクバといふと、特に紋じるしのやうなものを物に彫りつけること、及びその紋じるし様のものをもさう呼びます。

紋じるし様のものにも色々あつて、その中に祖先(エカシ)しるし(シロシ)(祭の時、大事な神を拜するのために造る酒箸へ彫りつけるもの、又、地方によつては、イナウへも彫りつけます)がありますが、祖先のしるしの外に、個人の所有のシルシにもイトクバです。自分の持ちものへキサミつけて、他人の所有品とまぎれないやうにするものです。どうも祖印(エカシ、シロシ)といふ時のシロシと云ふ語は、日本の商家などの屋號に△(ヤマ一)○(マル一)などに、アイヌが做つたものではないかしらと考へられますことは、シロシと云ふこと日本語起原に相違ないからです。尤もこの名稱だけが日本起原で、シルシそのものはアイヌ的なものです。沖の神(鯨)の子孫だといふものが、鯨の形のシロシを用ひてこんな形を用ひます。一は鯨のからだで、一は背鰭の立つて水上にあらはれ見えるのを描いて單純化して、かう象徴化するのです。※こんなのは熊の足あとのやうで、熊の子孫だといふ家筋などの祖印です。しかし、祖印は中々和人へ教へないものです、これをくまなく調べて行つたら、各地に散在してゐる者の系統が、すつかりわかつて來て、面白いものだと思ひます。祖印と個人の印と

を混じて、中々わかりにくくなつてゐます。色々な人が斷片的に聞きかちつて來ては、早く發表して不完全な報告をするものですから、いよゝ問題をごんがらかしてゐるわけです。今のところ杉山壽榮男君が、一等委しい材料を持つてゐます云々。御多用中この高教を賜る。深謝に堪えぬ次第である。

三、家紋の起原に關する傳承

家紋の起原を考證すべき手掛りは、猶、一二にしてとゞまらぬのであるが、これに關する古傳説も參考すべき案件である。これに就き私は前文に引つゞき左の如く記載したのである。

家紋とト一テムとが、全く赤の他人で無いことを、深く思はせる傳説は相當に存してゐる。稱徳朝に常陸の鹿島神が、大和春日に遷座せらるゝとき、大神は白鹿に乗り、櫛の枝を杖として行幸された。其の時、中臣鹿島連宗則、時風、秀行の三人(大官司の遠祖)は鶴に乗つて供奉した。今に大官司で家紋に鶴の丸を用ゐて居るのはこれが爲めである(鹿嶋志卷上)。

東京雜司ヶ谷高田の御嶽は、日本四十二所の御嶽大明神であつて、王子の權現と共に來り祭られたものだが、此の御神體を紀州熊野から將來するとき鷲に乗つたので、社司の子孫

は鷲の羽三枚を家紋とした(高田雲雀拾遺)。

源義家の代官として、石川有光が磐城國へ下向し、都々古別神社に參籠して靈夢を受け、それで輪の内に根松と舞鶴とを加へ、石川家の紋章とした。更に有光の末裔光行は、源頼朝が下向の際に、鷲ノ羽の中一筋、黒羽矧矢二筋を賜り、矢羽根引兩を旗の紋とした(補説。福嶋縣石川郡誌)。

佐竹屋敷は鎌倉名越道の北、妙本寺の東の山に、五本骨扇の如く山の疇がある。これは同氏の舊宅地である。吾妻鏡に文治五年七月、頼朝が奥州へ下向の折、下野宇都宮で佐竹秀義を引見し、その折に紋にせよとて、月を出す扇を下された。同家の紋はこれに因み、屋敷も扇に似せて設けた(補説。新編鎌倉志七卷)。

尾州知多郡緒川村に澤潟、井があり、傍に鱈賣地藏といふがある。水野左近の母が子の無いのを悲みて此の地藏に祈り、井の水を汲んで地藏に手向けた處、井中に澤潟が一莖俄に生じ、その葉の上に錢一文乗つてゐた。そこで錢と葉を持歸ると懐胎して左近を儲けた。これが水野家の祖先である故に、家紋に澤潟と錢とを用ゐた(尾張志)。

私は吾邦の紋章四千八百餘種を一々系統により分類して記述する用意が無いので省略する

が、兎に角に是等多數の紋章中で、その過半数までを占めてゐるものは動物と植物とである。菊・桐の御紋章は言ふも畏しとして姑らく措き、蝶、鶴、鷹、龜等の動物を始め、藤、梅、櫻、牡丹等の植物が、驚くほど多いことは、現に紋付羽織を禮服として居る、吾が國民の夙に知つてゐる筈である。私は勿論、是等總ての紋章が、必らずしもトイテムに由來するものとは強辯せぬが、吾邦の紋章の起原を完全に説明せんには、如何にするもトイテムの信仰を閑却することは出来ぬと考へてゐる(補説。やゝ後世の事ではあるが、武家時代に家紋を中心として結衆した例が、清家系圖の建武四年十一月小畠入道の置文に見え(史學雜誌三七の十所引)。更に享祿三年に九州豊後の諸豪族中に、同紋の衆(大友氏一族と譜代諸氏)と異紋の衆(國衆並に新參諸氏)との間に、姓氏に關する騒動があり。更に同紋衆は角違ひ(大友氏の家紋)黨を造り、他の異紋衆は一揆黨を造り、家紋を中心として攻守同盟を企てた事がある(山香郷土史)。これなども又、參考すべき案件と信じて居る。

神社や佛閣の拜殿總門等に彫刻してある文様を見て、直ちにこれをトイテムホルの名残りであるとは、九泉の下から木村鷹太郎氏を喚び起しても、恐らくさうだとは言ふまいけ

れど、然し私には、出雲日碕社の神紋である龜甲、京都賀茂神社の葵、信州諏訪神社の梶の葉などは、注意すべき事由が潜んで居るやに考へられる。神紋とトーテム、何だか血つづきの間柄ではあるまいか(同上)。

斯うして發生した家紋なるものが、時勢の暢達につれて劇増し、遂に表紋、裏紋、替紋などまで工夫され、氏族の分裂や移動に伴ふて、各地に分布されるやうになつたのである。因に木印と家紋に就いては、櫻田勝徳氏の研究(山村生活調査第二回報告)があるので、参照くださると仕合せである。

四、家紋の分布を知る五則

先年、長野縣東筑摩郡で町村誌を發行した際に、その附録として「東筑摩郡名家一覽」を編纂したことがある。これには一市三十六村に居住せる家々の、祖先に關する口碑、及び家紋に就いての由來を、極めて克明に掲載した。それに據ると家の名字は總數で約一千二百五十種の多きに達した。祖先に關する口碑は、流石に南信地方のことゝて、甲州武田家の浪人と云ふのが夥しく、殆んど毎村に二三種を算して約八十種、これに次では小笠原氏の末葉と云ふのが三

十餘種、此の外に村上、諏訪、仁科、木曾など四十種近くあり、以てその大體を推知し得たのである。然るに家々の紋章にあつては實に複雑してゐて、大體すら窺知することが出来ぬのである。その中でも甲州浪人や小笠原氏に由縁あると云ふ者は、武田菱と三階菱とであるから、これが斷然多數を占めてゐる事は云ふまでもなく、斯うした定紋の外に家により氏により裏紋や替紋があり、全く混雜してゐて容易に統計を擧げることが出来なかつた。それで概數であるが名字の約五分の一——即ち二百五十種ほどの紋章を使用して居るものと見て、大差なきものと考へる。しかし、僅に一市三十六村の東筑摩一郡だけでも、此の多數と複雑とを示して居り、現行の紋章の數は實に四千八百餘種の驚くべきものであるから、これを全國に互り正確に地方的分布を知らうとするのは、事實、不可能のことゝ云はなければならぬ、従つて、此の編が説いて詳細を缺き、論じて概略に終るのも、又た止むを得ぬ次第なのである。

そして、紋章の地方的分布を知る上に、先づ大體の標準とすべきは左の五點である。

第一、時代に於いて戰國期を基調とする事 紋章の起原は古代に屬してゐるが、これが發達を見たのは、武家時代に入つてからである。諸家見紋は鎌倉期に作られ、武士が家紋を中心として結衆した例は、既載の如くである。斯うして紋章を重用した武士の思想は一段と進展し

て、戦場に於ける旗差物や幔幕に就いては、信仰の対象とまでなつたのである。それ故に紋章は武家の興隆と共に發達し、戦争に由つてその効用を發揮し、戦國時代に於てこれが大成を見るに至つたのである。勿論、江戸期に入り泰平に狎れた富豪級の町人たちが、紋競べと稱して奇抜なる意匠を工夫して優劣を争ひ、斯うして生れ出た紋章の数は、決して尠少では無かつたけれども、元より遊興に出發せるものとて、その流行の廢れると共に概ね泯びてしまひ、又々以前の戦國期の紋章が基調となつたのである。

第二、豪族の久しく居住せる地方 名流の出で勢力ある豪族が、その土地に年久しく居住すれば、一族門葉は繁衍し、各自が宗家に關係深い紋章を用ゐるは當然であり、又はその家來たちが勤功により主人の紋章を拜領し、或は婚姻によつて紋章を變改するなどの事例は、決して珍しいものではない。三河國に松平氏が起り、子孫繁昌して十八松平氏となるや、宗家の紋章である葵を用ゐた。そして、松平氏から出た徳川氏が天下の政柄を執るや、その家臣である大久保、本多の二氏は繁衍して、俗に『九十九大久保に百本多』といはれる程となり、これが紋章は前者は藤ノ丸、後者は立葵を用ゐたのである。又、下野國に宇都宮、結城、小山の三豪族の居りしため、その末流が國內各地に繁衍して、巴の紋章が多く用ゐられたのも一例である。

第三、有名なる神社の鎮座せる地方 日本は神國であると云ふ觀念は、代々の武將をして神威を信じ神助を祈らせる基礎となり、旗印に神名を記し、幔幕に神紋を描くなど、人は神を信するを以て徳を加へ、神は人の尊ぶを以て光りを増すといふ、所謂、神人合一の境にまで進出し、又た好んで神の子孫なりと稱して、神紋を用ゐる人心を收攬したものである。稱徳朝の神護景雲二年六月に、春日神が常陸から大和の三笠山に遷幸したが、中臣連等は鶴に乗つて供奉した緣故で鹿嶋の宮司家では鶴を家紋としてゐる。信州の諏訪氏は諏訪神社の大祝の末裔とて、神紋の梶ノ葉を用ゐ、伊豫の越智氏は大三嶋神社の祭神を祖先とする所から、神紋の折敷に三ノ文字を用ゐてゐる。出雲の日御碕神社は龜甲を神紋にしてゐるので、その社家である小野氏はこれを家紋としてゐるなど、此の例も少くない。

第四、名神を信仰せる豪族の土着地方 近江と美濃の兩國には、天滿宮を信仰した豪族が土着して居たので、これが神紋である梅鉢を用ゐる者が多い。尾張から三河にかけ稻穂を紋章にする家がある。由來を訊くと日本武尊の東征に際し、船でお送り迎へした功勞に對して、尊より稻穂を賜つたのに因ると傳へて居るが、これは古く尾張氏の熱田信仰に基くものでは無いかと考へる。これも各地に例の多いことである。

第五、紋章の地方的分布の混亂 江戸期に入り、諸國大名の轉封易地は、紋章の地理的分布を全く亂混に陥れ、國替の頻繁に行はれた地方にあつては、殆んど從來の分布を覆滅してしまつた。然るに斯うした間に於て、封建時代には名字を稱する事を許されなかつた農民町人でも、家系に伴ふ紋章だけは有してゐたので、微弱ながらもそれに據つて大體を知るより外に、方法が無くなつたのである。猶この機會に一言するが、私の此の小篇は、學友故沼田氏の研究に負ふ所が多いので、その事を明記して學恩を深謝する次第である。

五、武家と紋章の撰定

紋章の地理的分布を知るに就いて、少しく通俗的ではあるが、極めて便利な記事がある。それは室町期の永享七年（皇紀二〇九五年）十月、長倉遠江守を追討した際に、諸國の軍勢の紋章を列記した「長倉追討記」の一節である。これだけの豫備知識を有して居れば、これからの記事を解するに役立つと信じ、少し長文であるが敢て抄出することゝした。

永享七年十月廿八日、結城宇都宮相續キ、籌ヲ維幕ノ中ニ廻シ、長倉遠江守開陣畢リ、彼ノ遠江守名ヲ日本ニ上ゲ、譽ヲ八州ニ振フ此時某打廻リ、次第不同ニウチナガス、幕ノ紋

ヲ數ヘケル、御所ノ陣カト覺シクテ、梢ノ冬ノ中空ニ桐ノ幔幕ニ引兩、御一家モ皆コレニ同ジ、竹ニ雀ハ上杉殿御兩家、九巴ハ長尾ガ紋、水巴ト桔梗ハ土岐ノ紋、齋藤ガ撫子、鹿ハ富樫之介、伊勢國司北畠殿ノ割菱、大内介ガ唐菱、甲斐武田ト若狹ノ守護ハ武田菱、半月ニ丸菱ハ興津左衛門、越前ノ織田ト由佐ノ河内守ガ瓜ノ紋章、秋元モ是レヲ打チ、朝倉ガ三ツ木瓜、飛驒國司姉小路殿ハ日光月光、月ニ九曜ハ千葉之介、八曜ハ上總介、三引兩ハ三浦之介、小山ハ左巴也、朝比奈モ是レト同ジ、但シ遠江ノ朝比奈ハ劍菱也、宇都宮ハ右巴也、行方岡部モ是レヲ打ツ、永井ト那波ハ三星ニ一文字ニテ、昔ノ因幡守廣元ガ末葉、毛利ノ一家ニテ一品ト云フ字ノ表體也、三文字松皮ハ赤松ト小笠原、四ツ目結ハ佐々木判官、十六目結ハ本間四郎、海老名ハ庵ノ瓜ノ紋也、松ニ鶴ハ高井左衛門、サンキニサルハ洲西ガ紋、午ノ尾カヘフネツル、楠浦ガ月ニ星、極樂寺ガ水車、三本杉ハ狩野介、但シ鷹ノ羽ヲ打ツ事モアリ、山中ガ下リ藤、メヒキカゴハ松田ガ紋、葛西ハ柏、大石ノ源左衛門ハ銀杏ノ木、五ホン筋ハ結城七郎、但シ巴ヲ打ツ事モアリ、永樂ノ錢ハ三河ノ國水野ガ紋、中條ハ笹ノ丸アシナシ、須濱小田、大輔、獅子ニ牡丹ハ多田ノ三郎、萩ノ矢モ是レヲ打ツ、蕪矢ハ武藏國ノ住人太田源次郎也、十六葉ノ菊ノ紋ハ、野田福王ガ紋也、團ニ菊ハ

兒玉黨、梁田ハ葵、輪違ハ高家ノ紋、^{タテツナ}ハ三階堂、同六郷モ墨^{エロ}レヲ打チシ、^{エロ}ノ丸ハ富士ノ大官司、木牡丹ハ杉ガ紋、内藤備前ガ輪鼓ニ手毬、楠薬師寺ガ菊水、小山ノ薬師寺ガ巴ノ紋、久下ハ一番ト云フ文字、揚羽ノ蝶ハ伊勢守廣成モ是レヲ打ツ、マヒサキハ御櫛ノ紋、北條殿三ツ鱗、同横井モ是レヲ打チ、大極入道ハ巴ノ紋、緒方佐伯モ是レ同ジ、神保ガ藤ノ丸、椎名ガ澤鴻、大戸羽毛ガ飛燕、十文字ハ嶋津佐馬頭、一文字伊東六郎、鷹ノ羽ハ菊地ノ紋、熊野鈴木ハ稻ノ丸ニ榊也、^{トビナリ}驢ハ俎板ニナバシ、三河鈴木ハ藤ノ丸、追洲流ハ泉安田、三本傘ハ名越ノ紋、小モシノ皮ハ秩父、遠雁ガネハ安部、トノ八ツ星ハ飯塚、角折敷ニ三文字ハ伊豫ノ國ノ河野一黨、備前兒嶋ハ八ノ字、下總ノ境ハ巴、是レハ千葉^{ツウカヤ}ノツウカヤ、笹龍膽ハ石川、木瓜ハ熊谷、車ハ伊勢ノ外官ノ官方、榊原ガ紋也、鳥居ノ紋ハ八幡ノ神職宮崎ノ法印ガ紋也、七星ハ望月、梶ノ葉ハ諏訪ノ祝、三串園子ハ皆岐ノ八郎、宮原モ是レヲ打チ、矢筈車ハ服部、松ニ月ハ天野、藤内、帆カケ舟ハ熱田大官司、山城ガスナカシ、水ニガリハ小串五郎、栗飯原ガカヤクノ紋、菱鶴ハ南部ガ紋、庵ノウチノ二頭ノ舞鶴ハ、近江御門ノ後胤葛山備中守、御所モ是レヲ打ツ、扇ニ月ヲ書キタルハ常陸ノ佐竹ガ紋也、地黒菱ハ板垣、松皮ニ釘貫ハ阿波ノ三好ガ紋也、一宮ハ日雲也、左

巴ハ下枝ノ紋、舞違雁ハ櫛置ノ紋、根引松ハ常葉ノ紋、下條ハ梶ノ葉、折野ハ木瓜、坂西ハ丸ノウチニ松柏ノ紋也、山中ハ日扇、溝口ハ井桁、但シ三葉柏ヲ打ツ事モアリ、高昌ハ違ヒ蕪矢、松尾ハ丸ノ中ニマン字、二木ハチギリヲ打ツ、松岡ハ瓜ノ紋也、赤澤ハ松皮ニ十文字、遠州ノ小笠原松皮菱ニ、水落九曜星ハ標葉也、山邊西牧ハ梶ノ葉ヲ打ツ、大耳平瀬嶋ハ一黨登後聽、其ノ外幕ノ數々當世ハヤル國々ノ作り名字ノ幕ツクシ(中略)中々難^レ盡^レ筆云々(史籍集覽本)

少しく講釋師の演ずる曾我物語の、富士の裾野の卷狩の假屋の紋盡しちみて居るが、此の大體の地方的分布は、鎌倉期に進展した武家の勢力が、吉野朝時代を経て變革したのが漸く固定し、將に戰國期の紛亂を迎へんとする室町期中世の有様が、よく窺ひ知られるのである。更にこれを基調として各地方の具體的事實を加へ、やゝ詳しく記述することとする。

六、畿内の豪族と紋章の特色

山城は歴代の帝都の在りし地とて、畏き事ながら皇室の御紋章が多く分布してゐる。それは皇室に關係ある寺院では御紋章を拜領して居り、従つて仁和寺、大覺寺、妙法院などの、法親

王を寺主に仰ぐ三十に餘る寺院は皆それであるが、これは山城だけに限られた事である。

大和は菅原氏の發祥の地だけに、天滿宮の神紋である梅鉢の多いのが特色である。戰國期の勢力家であつた筒井氏がこれであつたので、その部下である今井、井戸、辰市の諸氏がそれぞれある。宇陀郡には三將と云はれた秋山、澤、芳野が居り、秋山は楓葉、澤は井筒、芳野は藤丸の紋章を用ゐた。南北葛城郡には吐田、飯田、箸尾、越智、布施、古市の諸氏あり、吐田は弦卷、飯田は竹葉丸、箸尾は竹に雀、越智は二遠雁に龍膽、布施は總角、古市は菊に楓を用ゐたものである。

河内は楠氏の菊水が最も有名であり、和泉の和田氏もその一族とて、同じ菊水を用ゐて居るが、他に擧ぐべき程の分布を見ぬ。

攝津は極めて特色ある紋章の分布を示して居る。それは戰國期からキリスト教が盛んであつた爲めに、此の地方から出た豪族の紋章には、その信仰の名残りをとゞめて居る一事である。即ち中川氏は羅典十字架を用ゐ、池田氏は花久留子、及び祇園守を用ゐ、能勢氏は切竹十文字を用ゐて居る。外教信奉の急先鋒として著聞せる高山氏の家紋の判然せぬのは遺憾だが、他の事例から推してキリスト關係の圖案であつたことは確かと考へる。更に沼田氏の研究に由る

と、同國には獅子に牡丹の分布が多く、多田、伊丹、能勢の三氏はこれを用ゐてゐるが、その理由は餘り明白で無いとの事である。又渡邊氏が嵯峨源氏より出で、一文字に三星を用ゐてゐるのは有名である。

七、東海の名族と紋章の起伏

伊賀は戰國期に服部、拓植の兩氏があり、服部氏は家紋に矢筈を用ゐ、同族の長木、中林、奥の三氏も同紋である。大和の春日神社に關係ありし結城、觀世の兩氏が矢筈を用ゐて居るのも、服部氏の支流だからである。拓植氏は伊勢平氏とて蝶の紋である。

伊勢は室町期に仁木氏が居り、車輪を家紋として居る。佐藤、榊原の二氏が此の國から出て亦た同じ車輪を用ゐて居るが、これは外宮の神官が用ゐ始めたのに倣つたものと想ふ。戰國期に入ると北伊勢には、長野、關、神戸、國府の諸氏が割據し、長野はその一門に分部、細野の二氏あり、孰れも三引兩を用ゐ、神戸、國府等は關の一統として伊勢平氏に出で、孰れも蝶を用ゐて居る。又た南伊勢には北畠氏があつて志摩を併せ領有し木造、田村、大河内、八下などの諸氏を一族とし、北畠は割菱その他は巴を紋章として居る。

尾參遠駿の四ヶ國は、室町初期に將軍足利氏の一門たる斯波、吉良、細川、今川の四氏が分封されたので、紋章は將軍家に由縁ある桐と二引兩とが多く用ゐられた。後に徳川氏が起り、所謂、三河武士を始め此の地方に出て徳川氏に仕へた旗下の士に、桐の紋を用ゐる者の多いのは、斯うした事情に由るのである。

尾張に織田氏が起り、窠の紋を用ゐたのは戰國期に入つてからである。水野左近の母が千無きを悲み、尾張知多郡緒川村の澤潟井に蠣殻地藏に立願せしに、井中に澤潟一本が俄に生じ、その葉の上に錢一文が載つてゐたので、葉と錢とを持歸つた所が懷妊し左近を儲けた。これが水野氏の先祖なので、同氏族ではこれを紋章としたとあるのも、同じく戰國期の傳承である。三河の松平氏に就いては、餘りにも著聞してゐる上に、ほど既載したので今は省略する。

遠江は井伊、小笠原、飯尾、富永の諸豪族あり、井伊氏は井ノ文字、小笠原氏は三階菱、飯尾氏は鉸具に雁、富永氏は木瓜を、皆それぞれ家紋としてゐる。

駿河の豪族は今川氏が棟梁で、その部下に庵原、由比、安部、葛山、三浦の諸氏があり、庵原は舞鶴に巴、由比と三浦は三引兩、安部は梶葉及び三引兩、葛山は違鷹羽を各家紋とした。

甲斐は清和源氏義光流の繁衍せし地方とて、苟くも甲州の村落を名字の地として起りし者な

らんには、菱類の紋章を用ゐぬ者なく、一國を擧げて此の紋であると云ふも、決して過言ではない。

伊豆は戰國期に今川、北條の二氏で分領して居り、鎌倉期の舊族としては、僅に狩野伊東の兩氏だけであるが、前者は三本杉、後者は庵に木瓜である。

相模は戰國初期に小田原に大森氏あり、家紋は二ツ巴、大庭に上杉あり、家紋は竹に雀、三浦には舊族の三浦氏あり、一門は國內の各地に蔓り、悉く紋章は三引兩である。然るに伊勢新九郎が小田原北條として大をなすに及び、是等の豪族は相尋で亡び、北條氏は初め伊勢氏を稱したので家紋は蝶であつたが、後に北條氏の三ツ鱗と改めた。

武藏は古く八平氏と云はれるほど平家の武將が多かつたが、戰國初期には兩上杉氏が勢力を張り、一門分れて八條、小山田、託磨の諸氏となり、紋章は孰れも竹に雀である。此の他の豪族である成田、本庄、太田、大石、三田などは、それぞれ家に由縁ある紋章を用ゐて居るが、成田氏の月に三引兩、本庄氏の團扇、太田氏の違鎗矢、大石氏の二ツ銀杏、三田氏の左巴に三ツ柏は世に知られてゐる。同國の熊谷氏の紋は寓生（ホヤ）鳩と稱するもので、冬深くなると椶や椎などの高い枝に飛び來るものがあり、里民はこれをホヤと云ふ。そのホヤに鳩が巢をか

けたのを紋章にしたと傳へて居る。安藝の熊谷、鹽津の熊谷、三河の熊谷、武藏の根岸などは皆これを用ゐる家紋として居る。

安房と上總には里見氏が戰國期まで據つて居たので二引兩が多く、その部下に龍ヶ崎、大多和、佐久間、正木、網代、小倉等の諸氏があつた。下總は千葉相馬兩氏の本貫地とて、末流は頗る繁衍して居たが、紋章は殆んど星辰系のものである。又た西北部に割據した結城氏は、宇都宮氏の支族とて二頭右巴を、古河の足利公方は二引兩を、その部下である關宿の梁田氏は葵を、各れも用ゐたものである。

常陸は名族の佐竹氏が久しく勢力を握つて居たので、その一門も少くないが、紋章は扇に日の丸である。吾妻鏡の文治五年七月の條に、源頼朝が奥州下向に際し、下野宇都宮で佐竹秀義を引見したが、そのとき佐竹は無紋の旗であつたので、これを紋にせよとて扇を下されたのである。その爲めに鎌倉妙本寺東山の佐竹屋敷は、扇形に造られてあつたと云ふ。そして、佐竹氏の部下であつた穴戸、小田、筑波、柿岡の諸氏は、いづれも洲濱を用ゐ、又た信田、田土部、福田の三氏は龜甲内に根菊、菅谷氏は同じ龜甲内に桔梗、多賀谷氏は一文字に瓜を用ゐて居る。

八、東山の諸強族と其の紋章

近江には宇多源氏の出なる佐々木氏が、年久しく蟠居したので、その一族が分れて建部、永田、吉田、木村、野村、京極、伊吹、三上、一色、栗本等の諸氏となり、いづれも四ツ目結を家紋として用ゐ、斷然これが多數を占めて居る。同國は又た天滿宮を信仰せしより、梅鉢を家紋とせる豪族の存せることは既述したが、武島、餘吾、佐々の諸氏の如きそれである。

美濃も亦た天滿宮の信仰から、梅鉢を紋章とした武家がある。こは同國の豪族たりし齋藤氏の祖先藤原利仁將軍が、天滿宮を尊崇せるに由ると傳承されて居る。そして、齋藤氏に仕へた深尾、竹腰、堀、前田、金森の諸氏は皆それである。就中、前田氏は菅原氏の末裔の如く云ふのは、梅鉢の紋から思ひついた附會だと云はれて居る。美濃には此の外に清和源氏頼光流の出なる土岐氏が桔梗を定紋としてゐる。土岐の門葉は六十餘家に達する大族であるが、皆それが桔梗を用ゐて居る。

飛騨は地勢から云ふも美濃の勢力範圍に屬し、紋章も又た美濃の延長に過ぎぬ。即ち江間黨の川上、神代、仁和、鷲見の四氏は桔梗を用ゐ、金森黨の棟梁たる金森氏は、梅鉢を用ゐたる

如きである。

信濃は序説に於いて略述した如く、諏訪神社の鎮座せしより神紋の梶葉が多く、諏訪郡の高島氏、埴科郡の保科氏の如きそれである。又た南信は甲斐の武田氏の影響を受け菱紋が多く、北信の更科郡村上氏、小縣郡の室賀氏、佐久郡の雨宮氏などは、共に清和源氏頼清流とて、孰れも上文字を紋章として居る。此の外に滋野氏から出た小縣郡の眞田氏、東筑摩郡の會田氏、下高井郡の高梨氏は、孰れも遠雁、六連錢、又は洲濱を用ゐて居る。

上野は隣國の下野と共に、巴の紋章が多數に達して居る。これは巴を用ゐた宇都宮、小山、結城の三氏が、永く此の地方に勢力を扶植した爲めである。上州で戰國期の永祿年中に巴紋を用ゐし者は、白井衆の長尾總四郎、惣社衆の長尾能登守、箕輪衆の下田氏、沼田衆の沼田氏、岩下衆の泉中務などである。又た同國は利根川を境として武藏に接して居るので自然と影響を受け、兒玉黨が移住して小幡、大類、反町、倉賀野の各氏となつたが、是等は悉く兒玉黨の紋章である團扇を用ゐて居る。新田氏の大黒は却つて少いやうである。

下野は既載の如く宇都宮、小山の兩名族が院政期より土着して居たので、家門は各れも繁衍し紋章は全く巴で持ちきつて居る。戰國期の記録に徴すると、足利衆の長尾但馬守、小山衆の

山河彌三郎、宇都宮衆の皆川山城守、同駿河守など皆それである。此の外に那須七黨の那須氏も、宇都宮との姻縁で巴を用ゐて居る。

陸奥出羽は文治五年に源頼朝が、藤原泰衡を討滅後に、關東地方に於ける諸強族の門葉を分封したので、紋章の分布は全く關東——殊に兩總地方の延長とも見られるのである。

磐城の白河に結城氏が居り、紋は三頭右巴を用ゐ、一族の河原田氏は會津郡に居り、同紋を用ゐて居る。三春郡の田村氏は坂上氏に出で、家紋は三頭左巴と九曜とである。相馬氏は千葉氏の出であるだけに、繋ぎ馬と九曜とを併用して居る。岩代では輩名氏は平氏で三浦の同族である。文治の功により會津に封ぜられ、一門から針生、蜷川、藤倉の諸氏を出し、いづれも三引兩を用ゐた。山内氏も亦た文治の功で采地を大沼郡に受け、横田氏を稱し、一文字及び三葉柏を家紋とする。

陸前では奥州總奉行の葛西氏が、文治以降石ノ巻に居り三葉柏を用ゐた。宮城郡國府には千葉氏の末裔である國府氏が住み、月星を家紋とした。陸中には南部氏が甲斐源氏に出で、一族繁昌して九戸、久慈、八戸等の諸氏となり、孰れも舞鶴を家紋とする。陸奥には戰國初期に會我工藤の二氏があり、共に庵に木瓜を用ゐた。津輕氏は初めは卍字紋であつたが、後に近衛家

と關係を生じ牡丹を用ゐるやうになつた。

羽前の最上氏及びその一族は、桐と三引兩を、米澤の伊達は二引兩と九曜を用ゐた。羽後の由利郡の矢崎氏とその一門は三階菱を、仙北六郡の六郷氏は龜甲に六曜を、秋田の秋田氏は大族であるが、檜扇及び獅子に牡丹を、いづれも家紋とした。

九、北陸の舊族と紋章の消長

若狹は永享以後の守護職として、武田氏の子孫代々こゝに居り、家紋は花菱及び割菱を用ゆ。越前は室町幕府の管領斯波氏の管國であつたので、二引兩の紋章が多く行はれ、朝倉氏がこれに代つて勢力を張るやうになり、一族から向、中野、東郷、鳥羽の諸氏を出したが、いづれも家紋を用ゐた。加賀は戰國期の初めに、舊族の富樫、倉光、松任の三氏があり、富樫は八曜、倉光は五枚鷹羽、松任は梅鉢を、各々家紋とした。能登は室町期に畠山氏が管國した緣故で二引兩と桐が多い。又た同國舊族である長氏は錢九曜である。越中は舊族の神保氏は堅二引兩、同じ椎名氏は蔦である。越後は古くから上杉氏の管國で、家紋は竹に雀であつたが、後に伊達氏に通婚し紋を同家に傳へたと云ふ。佐渡には本間氏が居り、十六目結を用ゐて居た。

一〇、中國の武門と紋章の特色

山陽道では播磨に赤松氏が永く蟠居し、その一門繁榮して、東は攝津西は美作に及び、家紋は二引兩に三頭右巴を用ゐた。美作は菅原氏の末裔と稱する有元、植月、原田、江見の諸氏に分れ、咸な梅鉢の紋を用ゐて居た。備前では四名族と云はれた浦上氏は東備に居り檜扇を、伊賀氏は北備に居り藤巴、宇喜多氏は南備に居り兒文字と劍酢漿草、松田氏は西備に居り二本筋違を、いづれも家紋とした。備中の新見氏は南瓜に三階菱、庄氏は三引兩、陶山氏は洲濱に山文字を用ゐた。備後には杉原、山内、三吉の諸氏あり、紋章は、前者は劍巴、中者は一文字及び三柏、後者は吉文字に二輪を使用した。安藝の代表的名族と云へば毛利、吉川、小早川の三氏で、毛利は一文字に三星、吉川は三引兩、小早川は三頭左巴である。防長の二國は戰國初期に大内氏が勢力を張り、家紋は唐花菱、一に大内菱と云ふを用ゐた。

山陰道では、丹波の國主波多野氏は家紋に鳳凰に豎引兩を用ゐ、舊族の久下氏は一番文字、蘆田氏は撫子、西田氏は菱などがその重なるものである。丹後は古く一色氏の管國とて、三引兩と桐の紋章が多い。後に細川藤孝が此の國に來たので、同氏の二引兩と桐及び九曜がある。

但馬は山名氏が室町初期から管轄して居たので、三引兩と桐の紋が多く用ゐられ、部下の朝倉養父、那佐の各氏も、概ねそれを家紋としてゐる。因幡と伯耆の二國は、これも山名氏の管する所で、因幡の龜井氏は稻、伯耆南條氏は夕顔、その他は詳しく判然せぬ。出雲は室町期に宇多源氏の支流である尼子、鹽谷、富士名などの諸氏が割據し、家紋は諸氏とも四目結又は輪違であつた。石見には舊族の御神本氏があり、その一族の三隅氏は庵に久文字、増田氏は九枚笹、周布氏は龜甲内に久文字を用ゐた。隠岐は佐々木氏義清の子孫が全嶋を支配し、家紋は花輪違であつた。

一一、南海の天地と武將の紋章

紀伊には古くから熊野神人の鈴木氏があり、家紋は椰、鳥、柿などを用ゐた。舊族としては湯淺、田邊、兒玉の諸氏があり湯淺の大文字、田邊の扇に松文字、兒玉の團扇は、共に家紋として著聞してゐる。淡路は戰國期に野口安宅木の二氏あり、前者は梅鉢を後者は柁を用ゐた。阿波は室町期に甲斐源氏小笠原の出たる三好氏が來て管したので、三階菱と釘貫とが多く行はれて居る。讃岐には世に讃州藤氏と云はれた舊族の大野、羽床、香西、新居、寒河の諸氏に分

れて居たが、家紋は同族のことゝて孰れも三階松であつた。伊豫は大山祇神社の神紋折敷に三文字が最も多く行はれ、河野、久留嶋二氏を始め、越智氏の後である一柳、稻葉の二氏もこれを用ゐて居る。土佐は室町中期に一條氏が京都より來て國主となり、家紋に藤ノ丸を用ゐた。舊族には安藝、本山、長曾我部などあり、安藝氏は橘を、本山氏は檜扇を、長曾我部氏は酢漿草、及び帆掛船を、共に紋章として採用して居た。

一二、九州の名流と紋章の分布

九州は紋章の分布が、かなり複雑してゐるも今は大體を記述するにとゞめる。先づ筑前には戰國期に秋月、原田、宗像の諸豪族があり、秋月氏は三撫子、花輪違、花菱を、原田氏は家紋に三引兩、幕紋に唐團扇を、宗像氏は一柏を用ゐた。

筑後には三池、星野、黒木、草野の諸氏が各地に居城したが、三池氏は杏葉を、星野氏は龜甲に三枚笹を、黒木氏は横木瓜に違鷹羽を、草野氏は六日足と云ふ珍しいものを、共に家紋にして居た。

豊前の舊族には城井、渡邊、麻生、到津の諸氏があつた。城井氏は宇都宮氏に出たので巴を

家紋とし、渡邊氏は肥前松浦黨の支流で家紋は三ツ星、麻生氏は長巴を用ゐ、到津氏は宇佐八幡宮に奉仕し巴を家紋とした。又た名族の高千穂氏は、世々彦山権現社の別當職であつたが、先祖が助長法親王とて、紋章は菊花を用ゐたものである。

豊後には大友氏が鎌倉期より土着して代々勢威を張り、その一門は繁榮して國內に瀰蔓し家紋は悉く杏葉である。

肥前には戰國期に松浦、有馬、大村、龍造寺、神代などの武將が居た。松浦氏は殊に舊族で一門四十八黨に及び、いづれも三ツ星を家紋とした。有馬大村の二氏は共に藤原純友の末裔で、家紋は各れも窠を用ゐて居る。龍造寺氏は藤原秀郷流の後であつて、家紋は始めは劍花菱、後には杏葉と改めた。神代氏は紀氏の後裔で、世々筑後高良神社の祠職であつたが、此の國に移り住み、立引兩を家紋として居た。時代が少し降るが鍋島氏は、もと宇多源氏に出で四目結を家紋としたが、故あつて後には龍造寺氏の杏葉を用ゐるやうになつた。

肥後の舊族では阿蘇、菊池、合志、相良の四氏が聞えてゐるが、阿蘇氏は代々阿蘇神社に奉仕せるより、神紋の鷹羽を用ゐ、菊池氏も同じく鷹ノ羽、合志氏は宇多源氏とて四目結、相良氏は遠州相良の出なので梅鉢を用ゐたものである。

日向と大隅、前者は伊東土持の兩氏が勢力あり、伊東は月星、土持は唐花を家紋とした。後者は肝付、種子嶋の二氏が名族で、肝付は松喰鶴と三雁、種子嶋は三ツ鱗であつた。

薩摩は鎌倉期から島津氏に統一されてゐたので、紋章は十文字が多きを占めたことは言ふ迄もない。島津氏以外の舊族に家紋に竹の丸を用ゐた菱刈氏、窠紋を用ゐた比志島氏があつた。壹岐は戰國期に松浦氏が支配し、次で波多氏これに代り三星を家紋とした。對馬は古くから宗氏が領有し、家紋は四目結であつたが、江戸期に菊桐に改めた。

以上は駢足的に全國に亙り、その紋章の分布の概略を記述したのである。本來なれば結論を附すべきであるが、すでに與へられた紙幅も盡きたので擱筆する。蕪雜なる此の記事により、幾分でも寄與する所があれば仕合せである(舊稿増訂)。

神誕生と石信仰

人が人を生むのは少しも不思議はない。しかし、同じやうでも人が手だけ生むだとなると、もう不思議として諸國に手孕村や、片手塚の傳承が残る。更に石を生む、鐵を生む、玉を生む、蛇を生む、犬を生むと云ふことになると、一段と不思議が強くなるのであつて、此の有り得べからざる事が有つたといふので、こゝに信仰——それは歪んだ俗信ではあるけれども——なるものが伴ひ起るのである。こゝには此の石を生むだ女に就いて、想ひ出すまゝを書きつける。

出雲國風土記、楯縫郡の條に、

神名樋山(中略)。鬼の西に石神あり。高さ一丈、周り一丈許り。側に小石神百餘許りあり。古老の傳へに云らく、阿遲須伎高日子命の後、天御梶日女命、多久村に來り坐して、多伎都比古命を産み給ふ。その時に教詔く、汝が命の御祖イ社の向き位に、生まんと欲りするに、此處宜しとなり。所謂、石神は、即ちこれ多岐都比古命の御魂ミタマなり。早に當り、雨を乞ふ

時は、必ず零しむなり(岩波文庫本)。

石神に關する神話は、種々なる相を以て、傳へられてゐるが、こゝには、石を以て神の御魂としたこと、及び石が子を生むことの兩信仰に就いて記述する。

古代の民族は、石に對して種々なる信仰を有してゐた。これは石その物を不思議とした觀念から出てゐることではあるが、殊に顯著なるものは、石を以て神の姿となし、それに魂の宿るものと信じ、更に石その物を神として崇拜するまでになつたのである。白鳥庫吉氏より聽く處によれば、支那上代の碑には、恰も吾邦の絲印の摘みに似たる穴が、その頭部に穿たれるのを常とするが、これは碑の主である神へ供へる馬匹を繋ぐための用だと傳へられたが、それよりは碑に宿る靈の出入する穴と考へるこそ穩當だとのことであつた。石を神聖視して、これを神として崇拜し、又は靈の宿る所として信仰するが如き思想は、古代に溯れば何處の民族にも共通したものとして考へて差支ないやうである。「倭姫命世紀」は、疑惑のある書として、その總てを無條件で信用することは出来ぬけれども、此の書に載せた多數の神々の「靈石坐」又は「御形石坐」の記事は、古き信仰を傳へたものと見るも、蓋し誤り無いものと考へる。更に「皇大神宮儀式帳」の、管度會郡神社行事の條には石神の名を十五、未官帳入田社事の條にも石神の名十

を載せてゐる。これも古き傳へを記したものであらう。そして、若し此の比例を以て、全國の石神の數を推すことが出来るとすれば、それは驚くほどの多數に達することと思ふ。記・紀に現はれた道反神は石その物であり、磐長姫神は石の神格化とも考へられるのであつて、石神の信仰は實に太古から、廣く吾が民族の間に行はれてゐたのである。

更にこれを民俗學的に見るときは、その類例の餘りに多くして、全く取捨するにも苦しむほどである。こゝに主なる二、三の石を生むだ女に就いて言へば、古いものでは「日本靈異記」卷下に、左の如き記事がある。

美乃國方縣郡水野郷楠見村に一女人あり。姓は縣氏なり。年廿餘歲にいたるまで嫁せず、通せず。しかして身懷妊す。逕ること三年、山部天皇武の世、延暦元年癸亥の春二月下旬二石を産生む。方、丈五寸、一は色青白の斑、一は色專青、年毎に増長す。このころ郡名を淳見と曰ふあり、この郡の部に大神あり、名を伊奈婆といふ。卜者に託ひて言ふ「その産める二石は、これ我子なり」と。因りて其の女の家の内に、忌籬を立て齋く。往古今來、いまだ都て見聞せず、これ亦我聖朝の奇異の事なり(板橋倫行氏校譯本に據る)。

此の縣氏の女が生むだものが、今日の科學から見て、腎臟結石であつたか肉腫であつたか、

それとも眞實の石であつたか、それは明白に知ることの出来ぬ問題ではあるが、併しそれは深く問題とするに足らぬことである。何となれば當時の民俗として、石を生むだと信じて、それを神として祭つたと云ふ事だけが判然すれば充分なのである。殊に巫覡の徒が神託と稱して、此の石の親を伊奈波神となし、それを民衆が信じて忌籬を建て、祭つたことが、判然すれば他は何れでも差支ないのである。そして、是等の民俗は、石を神として崇拜したことによつて、始めて在り得べき事柄なのである。猶この記事は『童貞受胎』に觸れてゐるのであるが、これに就いては他に詳述する機会があるので、今は省略に従ふとする。

これに次で古い石生みは、『古今著聞集』卷一に載せた左の記事である。

延久二年八月三日、上總國一の宮の御詔宣に「懷妊の後、既に三年に及ぶ。今明王の國を治むるの時にのぞみて、若宮を誕生す」と仰せられけり。これに由りて海濱を見ければ、明珠一顆ありけり。かの御正躰に違ふことなかりけり。不思議なる事なり（有朋堂文庫本）。

此の一の宮の祭神は、たゞ玉前神とあるだけで、男神とも女神とも判然せぬのであるが、三年も懷胎してゐたと云ふ點からも、更に玉前たままへと云ふ神名からも、女神のやうに拜せられる。尤も玉前を玉裂きの義に解すれば、石が石を生む——所謂、子生み石の一例であるが、今は姑ら

く女神が石を生むだこととして筆をすゝめる。

然るに近世になつても、女子が石神に靈感して、石像を生むだことが傳へられてゐる。やゝ鶏肋の感があるも、棄てるに忍びず採録する。「兎園小説」卷四に

婦女産石像

信州佐久郡北澤村名主惣兵衛申上候、村内の字入作に鎮守胸形大明神者、五間四方の生石にて御座候、往古より都て郷村に凶難等靈夢之告有之、又は流行之病難有之節は、捧幣帛候へば、自然と相除候故、隣村迄擧て鎮守と崇奉り罷在候、然る處、私妻みち儀、子無之を相歎き、密に廿一日之間、大明神へ毎夜參籠御祈願を籠候、私には一切相隠し有之、去未年妊娠の分け、前書之事共申聞候に付、驚入醫師へ相掛け見せ候處、全懷妊に相違無之由申し候に付、介抱仕、十ヶ月に及候へ共、出産不仕、十二ヶ月に至り、當五月十一日安産仕候に付、親類一同歡見受候處、五體相揃ふ、石像にて、丈一尺二寸五分、面上青み、靨と相分り、手足腹脊共薄赤く、何共恐怖仕候、難捨置御訴申上候、何卒御慈悲を以、御檢使被成下度奉願候、以上。

文化九年申五月十三日

信州佐久郡北澤村

名主 惣兵衛

年寄 與次右衛門

杉庄兵衛様御役所(日本隨筆大成本)

一尺二寸(巾も相當あつたことと思ふ)もある石像が、人間の腹の中に一年も入れて置くことが出来るものか否か、それと同時に斯うした大きなものが、無事に産道を通るものかどうか、疑ひ一二にしてとゞまらぬ。全體、神佛の申子と云ふのは油斷のならぬ話で、往々神官や坊主が變装して接近する話が残つてゐる。現に栃木市に近い柏倉の金比羅神は、明治初期まで子授け神として關東の信仰を博して居たのであるが、實際は神官が天狗の假面を被つて近づくのだと知れ、大騒動となつた事がある。此の信州の靈石授胎の如きも、これが人間を生むだのなら問題にもなるが、石を生むだのでは騒ぎにもなるまい。しかし、他の觀點に立つとき、古くは人の生むだ石が神に崇められ、後には役人の檢視を受けるまでに變遷する。これも人の世の移り變りと見るとき、多少の感なきを得ぬのである。

偏痴氣論は差控へることとし、筆路を元へ戻して、今度は石神の靈異に就いて記述する。「續日本後紀」卷六、承和四年十二月の條に

陸奥國言す、玉造塞の温泉石神、雷響を振ひ晝夜止す、温泉河に流れ、其色漿の如し。加るに谷を燒き、塞石崩折して、更に新沼を作る。沸く聲雷の如し。此の如き奇恠勝けて計ふべからず。仍ち國司に仰せて、災害を鎮謝し、夷狄を教へ誘ふ(原漢文)。

とある。そして、此の温泉石神社は延喜の「神名帳」にも載せてあり、今に陸前國玉造郡温泉村大字大口に鎮座し、俚俗に石神社と稱し、石を以て神體としてゐる。温泉の湧出する所は火山系の地とて、斯うした事變は決して珍しいものではないが、古くはそれを悉く神異と考へたところに信仰が伴ふたのである。同書の承和七年九月條に載せた、伊豆國阿波神社の記事の如きは、此の事例の最も大掛りのものである。更に「文徳實錄」卷八に載せた、左の石神に至つては、石の神祕を遺憾なく傳へてゐる。即ち同書、齋衡三年十二月の條に

常陸國上言す、鹿島郡大洗磯前に神あり、新に降る。初め郡民に海水を煮て、鹽となす者あり、夜半に海を望めば、光り耀きて天に屬す。明くる日、兩の帷石あり、水次に在るを見るに、高さ各尺許り、神造の體にして、人間の石にあらず。鹽翁、私に之を異み去る。後一日、亦二十餘の小石ありて、向の石の左右に在り、侍坐するに似たり。彩色常にあらず、或は沙門を形像して、唯耳目無し。時に神、人に憑つて云はく、我はこれ大奈母知、

少比古奈命なり。昔、此の國を造り訖り、去て東海に往く、今、民を降さんために、更に亦來り歸ると云々(原漢文)。

今日の常識から言へば、浪荒き大洗の海岸に、大小の石が二十や三十打ち上げられたとしても、それは有り勝ちの事として別に問題にはならぬのであるが、神を信ずることの厚く、然も石を神靈の宿るものと考へた當時にあつては、神の降臨と見るより外に致し方が無かつたのである。そして、當時の信仰から云へば、斯うして石が岸に上つたことは、即ち一種の『寄り神』として考へたのである。曾て述べた御祖神の巡幸も、廣い意味での寄り神ではあるが、更に狭い意味で、吾邦の古代には神が定期または不定期に、海の彼方から寄り來ることがあると、考へてゐたのである。現在では惠比須神といへば、大體において蛭子尊(種々なる異説があるも今は省略する)となつてゐるが、私の研究したところでは、惠比須神は鯨を神格化したもので、その起原は動物崇拜に出發し、鯨が時期を定めて沿海を遊泳し、且つ鯨の來るときは必ず豊漁なるために、これを寄り神として崇めたことに基因するものと信じてゐる。魚類を寄り神として信仰したことに就いては、別に述べる機會があるので、茲には省筆するが、此の石神が、斯かる信仰の下に取扱はれたことだけを、注意することにとゞめる。

延喜の「神名帳」に石を神として祭つた社も、國々に亘り記載してあるが、それは別段に取り立て、言ふほどでも無いので省略し、更に方面を代へて民間信仰の對象としての石神に就いて、少しく記述する。

陸前加美郡小野田村の飯豐神社は、式内の飯豐比賣神社であるが、神躰は長さ五尺、厚さ四尺、方三間の巨石であつて、民間では昔から石神と稱してゐる(封内風土記)。神名に比賣とあるより推すと、姫神の生むだ石が斯く成長したのかも知れぬ(石成長の話は全國的に幾十となく存してゐるが、筆路の脱線を惧れて今は言はぬ)。下野安蘇郡赤見村に避來矢神社といふがある。俚傳に往昔田原藤太秀郷が龍宮に赴き、十種の寶物を得たるものゝ一にて、避來矢とは自然と敵矢を避くる鎧の義なりとあるが(同郡誌)、深く考へて見るとこれは鎧では無くして、平石を神體としたのを世の好事家なる者が、避來矢ともちり藤太秀郷に附會したものと想ふ。武州橋樹郡生田村の諏訪神社に諏訪石といふがある。社頭に唐櫃一荷据え數百個の小石を盛り入れて置く、祈願人は祈りて其一個を借り受けると病災を免れるとて今に行はる。心願成就して石を歸すときは、別に小石一つを添へる(同村しるべ)。遠江國新居町大字中之郷二の宮神社の神躰は、小さき五色の石であつて、毎年祭禮の時神官村人立會で石の數を改め、封印して箱

に納め置き、翌年祭禮の折に改めると必らず數に増減がある。又、此の石が箱から出て處々に現はれる事があるので、一に飛び神の社とも云はれてゐる(甲子夜話三〇)。こゝに年々石の數に増減があるとは、第一は石が子を生むといふ信仰と、第二は増減によつて年の吉凶を占ふ信仰とが含まれて居たのである。更に石が飛び出すとは、前述の寄り神としての信仰に由来するのである。そして、これに似た話は他にもある。信州埴科郡關屋村の磯並三社神社の神寶は見玉石である。正月六日の夜恒例としてお田遊びがあり、禰宜以下氏子は神前で耕作の眞似をする。翌七日の朝見玉石を出し、一々封印を改め増減によつて、領主以下家士城下町内外の吉凶を占ふ。石の數は大昔は六十餘であり、諸方から持参したものであるが、寶永三年には二百九十二になつたといふ。その後包換の神事も行はれた。又、毎年見玉石祭の朝、神前に供へた赤飯を紙に包み、それへ五穀の名を書付けて瓶に入れて置き、翌年の祭にこれを出して其の腐れ加減と色によつて、農作物の吉凶を判じることが行はれてゐる(つちくれ鑑)。

石占も種々なる方法で、古く廣く實行されて居るが、そんな事を言ひ出すと際限がないので、書き續けた石の靈異と共に省略し、子生み石の二三を擧げて稿を終るとする。

岩代國信夫郡鎌田村新町に石ヶ森大明神がある。社西の田畑の中に種々の奇石が土手のやう

に重なつてゐる。そのうちに男石、女石といふがあり、女石の穴から大豆ほどの子石を年々生む。その小石は自然に成長して大きくなり、産のお守として敬はれてゐる(信達神名帳)。諸國に石持村といふのがあるが、これは其の村に子産石があるためである。陸奥の田名部に石持村があり、こゝの石は津輕の保呂月にある舍利母石のやうに小石を生む。斯くの如きを石持村といふ(雪之田羽路)。下總香取郡豊里村大字下櫻井に菅原神がある。俗にお産宮といふが、社内に子産石(一に子寶石といふ)があり、大は徑八寸五分、其の他を合せ九十箇ある。年を経るにしたがつて子石を産むので安産石と稱し、婦人の信仰を収めてゐる(同郡誌)。相州三浦郡西浦村大字萩谷の海岸にある子生石は、軟弱なる岩層中に圓形の硬石を存し、波浪によつて其の形を現はし遂に離脱する。小さきは漸く一寸、大きいのは一尺以上にも及ぶ。安産の利益があるとして婦人が愛好する(同郡誌)。此の話も斯う書きつゞけると、これも殆んど際限がないので、やゝ變つただけにとゞめる。紀州牟婁郡神山村の舊家倉谷善兵衛の庭に小祠があり、丸い石が祀つてある。由來は詳かでないが其石は毎年子を産み、今迄に六七石も産むだ。先年、火災に遭つてから全く産まぬやうになつた(紀伊續風土記)。薩摩日置郡日置村刀立大明神の境内に石子塚がある。石欄を繞らし若干の大小の石を積む。その下に小壺を埋め中に大豆ほどの石

一つを納む。これを母石として毎年正月元日に一石子が生れる。そして、本社祭日の二月三日に、社司が蓋を開いて拜し、その母石を出し石子を留めて母石とする。初めは柔軟で大ききも米粒ほどであるが、段々堅硬になり年毎に成長する。妊婦平産の護符とすれば靈驗がある(三國名勝圖繪)。

そして、子生み石を斯く妊婦の守りとしたのは、同じやうな行爲は同じやうな結果を見るといふ、類比呪術の思想から出てゐることは言ふまでもない(古風土記の民俗學的研究の一項)。

動物に扮する舞踊

一、跳りと踊りの差別と其の目的

記・紀の、神代の卷を見ると、跳をヲドリと訓ませ、「萬葉集」に始めて、舞踊をヲドリと訓ませてゐる(倭訓栞)。此の事は、吾邦の舞踊發達史の上から、深甚の注意を拂ふべき點である。これに由つて、吾邦の舞踊には、跳と踊との、二大源流の存してゐることが知られるのである。後世でも、手を以てするをカナズルと云ひ、足でするのを、ヲドリと云つたやうである。

従來の舞踊史研究家が、此の點に、少しも注意を拂はなかつたことは、誠に遺憾である。

踊りは言ふまでもなく、源流を宗教的の呪術マジックに發してゐるのである。これは、吾邦の原始宗教が、全くのシャーマン教と共通した爲で、此の教義の中心となつてゐる『神懸り』の所作が、即ち踊りを随伴するものであつて、支那では、此の宗教を『跳神教』の別名を以て呼んでゐるし(滿洲源流考参照)、更に上田萬年博士の談によれば、シャーマンとは、土耳其語の『をどり』

と云ふ意味だとある。従つて、此の教義に共通點を有する神道、及び修驗道などは、大正の今日においても、猶ほ『憑り祈禱』には、此の跳躍を見ることが出来る。

そして、踊りの源流が、性能の挑發に發してゐる事は、誰も知つてゐることと思ふ。友人ネフスキー氏は、吾邦のヲドリの語原を研究して、これをメトリ——即ち女を娶る語に對する、ヲトリ——即ち男取りであると説明してゐる。これは誠に立派な發見であつて、從來の説——即ち、踊るときには、心臟の鼓動が高くなるので、これからヲドリの語が出來たのである、と云ふ説に比べると、數段の學術的價值あるものと言はなければならぬ。「倭訓栞」の媒鳥の條には、やゝネフスキー氏と同じやうな説明を載せてゐるが、單にヲトリは、メトリに對する語であると云つたばかりで、ヲドリ（踊り）が、メトリ（娶り）に對する語であるとは、云つてゐない。

ネフスキー氏の研究によると、古代の男子は、女子を娶るには、概して力を以てした。權力にしる、腕力にしる、その男子の階級によつて、相違はあるにしても、要するに力を以てしたのは事實である。これに反して、女子が男子を迎へるには、力を以てすることが出来ぬから、どうしても、女性の力である、艷容媚態を以てするより外はない、それには、踊りを以て、男

の心を誘ふのが、最も手近な方法である。それであるから、踊りは元々、女子獨特のものであつて、然もその目的は、男を取るのに在つたのである。従つて、踊りの動作が、性能の挑發に重きを置いたのも、無理からぬことであると云ふのである。

二、原始的の舞踊と内容の歸一

臺灣の霧社蕃の踊りは、婦人が××を公衆の面前に、時々現はして、種々の有様をする。彼等の踊りは、××作用の模倣と、誇大化から發達したものであらう（蕃族調査報告書）。アイヌ研究の權威者たる、金田一京助氏の談によると、アイヌ婦人の踊りも、又た肉感的であり、挑發的であつて、これを見てゐる男子は、性慾の衝動に堪へられぬやうな、素振を見せると云ふことである。

吾邦にも、古い傳統を承けた、此の種の踊りが多く存してゐたことは、誰でも周知の事實である。先年、小倉清三郎氏が主幹となり、『相對』と稱する、祕密雜誌を月刊し、私もその會員の一人として購讀し、隔月位に性に關する各地の習俗を、會員が集つて談話したことがあるが、或時、現存してゐる性的の舞踊を、實驗しようと云ふので、斯道の通人を招待して、一夜

上野精養軒の別寮で見物したことがあつた。そして、その番組の多いのと、更にその露骨なるのに驚いたものである。

併し、そんな卑俗な、事例を持ち出すまでもなく、踊りの目的が性慾の挑發に存してゐた例證は、古くは風土記などに載せてある『燿會』、『歌垣』などから、近くは各地に行はれた『盆踊り』を見ても、點頭かれるのである。私の郷里附近で、盆踊りに歌ふ唄の『踊り踊らば品よく踊れ、品のよいのを嫁にとる』と云ふのは、此の事實を裏づけてゐるものである。『類聚名物考』樂律部に、左の如き踊りの記事が載せてある。参考までに引用する。

兩義舞。一名天地和合舞、此の舞は歌舞伎舞なり。名古屋山左衛門、神代の事をやはらげて舞しなり。兩義とは、太極わかれて、陰陽の二つとなりしを云へり。舞人二人にて舞ふ云々。『千早振る我心よりなす業を、いづれの神かよそに見るべき』。千早振るの意味は、胎内上下に蓮花あり、男の精氣白蓬花にとどまりて、十月に生れ落るを云ふ。又、出雲の神十月めは、母の胎内を出る夜に、雲を出るうちは神なく、我心そのまゝ神なり。此秘事を以て舞ふなり。歌に『千早振る神の社は我身にて、出で入るべきは外宮内宮』云々。これ男女の體にして、和合の伊勢なり。大秘事の舞なり。器物は太鼓と鼓を二挺と笛を用

ゐ、一七日火を改め、海鹽をもて身をそゞぎ、諸の汚穢を去り、髪洗ひて舞ふことなり云々(歌舞伎事始)。

鳥舞。この舞は頭に鳥居を戴き、背に鳥の羽を負ひて舞ふなり。二神未だ出現なき前は、××事をなさず、或時は抱き、或時は手枕を並べて、和合はあれども、動く事なし。二神より初て動き初め給ふ秘事なり。鳥井は精交の姿、たとへば天の浮橋のこゝろなり。熊野山九本の鳥井は、老陽の數にして、出入ことをつかさどるのかたち、その外佛によせたる白河二道の秘事の舞なり云々(同上)。

榕接舞。一名妹背かたらひ舞。ようせうの舞は、女のすがたにて、撥をもちて太鼓を打ちながら舞ふなり。『なふまくさつたるま、ふんだりきやそだらん』。此の秘文をもて舞ふなり。此の舞をまへば、女夫の中つじつまのいせかねたる、裏も表にしたがふて、叶はぬ戀も心のまゝになるなり云々。

此の三踊の説明には、著しく立川流眞言の臭みが、加味されてゐる上に、牽強附會、愚にもつかぬ事までが記されてゐるが、兎に角に、此の種の踊りが、古く存してゐて、然もそれが、踊りの原始的面影を傳へたものとして、載せることゝした。

三、動物に扮する踊りは各地にある

動物に扮する踊りの起原に就いて、ヴァントは斯んな事を言つてゐる。

植物崇拜と關聯して、司祭が一定の認められた職業となる。原始人の時代に於ても、呪師はあつたが、未だ一定の職とならなかつた。然るに、北米インディアンの間に、勢力ある巫者は、漸次に司祭の位置に高められた。而して、これを中心として、種々の崇拜團體が出来る。これ北米の外、廣く見られる祕密團體である。此の團體は、多くは動物の名を附せられ、その團體中の者は、その動物の羽皮等を着けて印とし、それぞれ特殊の踊りを有する——例へば、ホビーインデアンのガラガラ蛇の團體は、その祭の時に、同團體の各人は、口に一匹のガラガラ蛇を銜へつゝ踊る。併し蛇に咬まれぬために、後の男が棒を以て蛇の尾を操ぐつて、その注意を他に轉せしめる。此の蛇は直ちにその團體のトーテムであつて、結社の組織はトーテム的である云々(桑田芳藏氏著ヴァントの民族心理學參照)。

ヴァントの説を歸納すれば、動物に扮する踊りは、トテム族靈崇拜に伴ふものであつて、これを有する民族は、曾て族靈崇拜を経験したものであると云ふことが出来るのである。此の論理には

多少の無理があるかは知らぬが、私は此の立場から、吾邦の動物踊りを考へて見たいと思ふ。

吾邦の動物踊りには、恰も舞踊に、『跳り』と『踊り』との、區別があるやうに、純粹の宗教的靈媒の意味から來てゐるものと、これとは異つて、祭祀の儀式、又は餘興に行ふものとの區別がある。

先づ前者から云ふと、羽後の羽黒山では、毎歲除夜に衆徒が集つて、五穀豊穰と惡魔降伏の祈願をする。これを『けんぎ驗競』と云ふ。驗者十二人は藥師の十二大將を表し、神名帳の讀師二人は、日光月光の二菩薩に准へ、驗者の萬次を正して、毎年二人づゝ此の夜の行法の役に當る。これを松聖と云ふ。別に白兔の役とて、童一人兔の面を被り、白き布衣を着て、内陣に出で、これを祈る。白兔は月の精で、月山權現を象つたものである(三山雅集卷下)。

羽黒は修驗道の大本山であつて、古く欽明天皇の皇子である能除皇子と云ふ方が開かれたものであると、縁起には事々しく記してあるが、これ等は全くの出鱈目であつて、能除皇子など云ふお方は、皇統系譜には載せてない。私の信するところを大膽に云へば、同皇子は即ち八王子で、日吉神道に屬する信仰である。従つて、羽黒山の最初の祭神は、動物であると思はれる節がある。こゝには羽黒の研究は姑らく措くとするが、これ等の事から推すと、驗競の折に内

陣へ出る兎も、月の精など云ふ意味のものではなくして、古く動物を崇拜して神と祭つた名残りであらうと考へたい。

下總國北相馬郡布川町の布川神社の例祭は、昔は陰曆六月十四五六の三日に行はれ、終日の神輿本殿に還へる時、境内にツクマヒと云ふ舞がある。先づ庭先に船形を造り、これを御船と云ひ、これに帆柱を建ててのをツケ柱と云ふ。長さ八間ばかりのものである。舞人が雨蛙の面と云ふのを被り、立附を穿き、竹弓を持ち、柱に昇り、その上で種々の状をする。この時船中にて八九歳の男子數人をして地舞を舞はせる。鶴、龜、鹿、猿、龍等の面を被る。中にも蟒蛇が姫を吞まうとするのを、山伏が防護する状は、素尊の故事であらう(利根川圖志卷三)。

此の動物に扮装する踊りは、靈媒と云ふよりは、餘興と云ふ方が當つてゐるが、その初めは次に記すものと同じであつたに相違ない。即ち大和吉野の藏王堂では、一山の大神禱の折に、一名の者を蛙に扮装させて、祭壇に這ひ出させ、これを衆徒の者が取り圍んで、咒文を唱へつと祈ると、その者は人事をわきまへぬ様になるとの事である(西國三十三所名所圖繪)。

これなどの行き方は、京都市外の鞍馬寺のゴホウツキと同じであるが、併し、その中座となる者が、動物の形をすると云ふ點は、全く前に記した羽黒の兎と同じく、動物崇拜の理由を外

にしては、説明の出來ぬ行事である。

丹波國多紀郡今田村大字小野原字蛙の森の住吉神社は、俗に蛙の宮とも云ひ、その祭を『蛙祭』と云つてゐる。昔は村の庄屋が社袴を着て、蛙のやうに神社の舞堂を飛び歩くと、氏子が皆その後について、蛙の眞似をする。祭日は舊の八月十四日の夜である(多紀郡風俗調査)。

そして、こゝに注意すべき點は、何が故にかく蛙が好んで用ひられるかと云ふ事であるが、これは雨乞の時の咒物から來たと見るよりは、寧ろ蛙をトーテムとしたと云ふ方が、適當であらう。能樂の假面にも、青蛙と云ふのがあると記憶してゐるが、これも又源流に溯つて見たならば、恐らくは族靈崇拜と、交渉を有してゐるのではあるまいかと考へられる。更にかゝる踊りに假面を用ひることに就いても記したいが、今はそれにも及ぶまいと思つて省略する。

四、春駒舞と獅子舞と鶴踊など

正月の行事として、各地に行はれた春駒舞は、手に持った駒の首を、古くは舞ふ者の頭に被つて舞つたものである(嬉遊笑覽)。さうだとすれば、これも一種の動物踊の系統を引いたに違ひない。陸奥國八戸町邊に行はれる駒舞も、駒の形を作り、これに跨つて圓形に舞ふ。これは

駒迎への意かと、同地の事を書いた「向鶴」と云ふ近刊書に載せてあるが、或は春駒系の動物踊の轉化したものかも知れぬ。

羽後國南秋田郡天王村の、八坂神社の本祭は、六月七日であるが、八郎湖上に一個の船を浮べ、太き柱を二本立て、横木を結んで、艦の柱には白木綿一反を巻き、舳の柱には赤木綿一反を巻き、横木に掛けて二筋の藁綱を引延べ、一人の男身に朱衣をまとひ、腕拔・股引・足袋までも朱の木綿にて、頭には赤白の麻苧の振亂したのを鬘とし、顔には黒き網もて假面とし、二筋の藁綱の上に昇り這ひ渡る。これを蜘蛛舞と云ふとある(雄鹿名勝誌)。

飛驒國吉城郡國府村の荒木神社に行はれる鳥毛打と云ふ踊りは、背に鶏毛を負ひ、鳥兜を被つて踊るが、その有様は、恰も鶏の蹴合のやうだと云ふことである(斐太後風土記)。

更に「飛州志」によれば、此の踊りは、飛驒國中の神事祭禮には、殆んど付き物であつて、何れの村落でも行ふやうに記してある。

信州上田市の祇園會に行はれる獅子踊なども、名が獅子と變つてゐるだけで、その扮装は、飛驒の鳥毛打と、全く同じものである。舞人は三名と限られ、頭から背まで、黒い鶏の尾を挿したものを被り、腰に五色の幣束、手に小團扇、更に黒い鶏の尾を挿した鉄形打つたものを頭

に頂き、眼鼻ばかりの假面を被つて踊るのである(信濃奇勝錄)。

全體、吾邦の獅子踊りなるものは、既に柳田國男先生が言はれたやうに、古くは鹿踊りであつたのが、偶々鹿をシシと古語で云うてゐたのが、獅子に附會されるやうになり、次で獅子頭を被るやうになつたのである(郷土研究獅子舞考参照)。

此の立場から云へば、攝津の多田神社で行ふ「南無手踊り」の舞人が、悉く角のある鹿の頭を被るのは、古い面影を傳へたものであらう。「越後風俗志」などを讀むと、西蒲原郡月湯村の角兵衛獅子の起原につき、鹿爪らしい由來が記してあるが、所詮は鹿踊りの郷土舞踊から出發したものが、段々と工夫發達したものに相違ない。

福岡市で正月十五日にやる松囃には、添へ物として鶴の踊りとて、鶴に扮した子供の踊りがある(松山遺事)。これに就いては別段に説明はなかつたやうに記憶してゐるが、私の信ずるところでは、北方系のものらしい。

これに反して、各地に残つてゐる鷺踊りは、農業に關する由來の深いものであるが、これは他日動物神を説く折に併せ記す事とする。

祭祀の起原と民俗

一、原始神道に對する私の態度

序説として、先づ原始神道に對する私の態度を略述する必要がある。何となれば私は、他の所謂神道學者や古典研究家と、必ずしも見解を一にして居ぬからである。

私は神道學者でも無ければ、古典專攻の學究でも無い。たゞ吾邦の民俗學に興味を有ち、それを研鑽する傍ら神道にも觸れ、古典も讀むと云ふ程度にしか過ぎぬのである。それ故に専門の神道學者、又は専門の古典研究者にとつては、私の言ふところは悉く稚拙であり誤謬であり、全く體を爲してゐぬかも知れぬが、古き諺に、雲に入つて雲を見ず、雲を出て却つて雲を見ると云ふのがある。専門家になると下世話に云ふ我が佛尊して、往々にして木を數へて林を忘れることがある。それと同時に専門家となると、その立場に拘束されて、言ひたいと思ふことも言へず、萬事が妥協と遠慮に過ぎて、その結果はやゝともすると、舊態を保持するに疲れ

て、新生面の打開を忘れるやうなことがある。そこへ往くと私は、門外漢であるだけに盲蛇物に怖ぢず、言ひたいことは無遠慮に言ひ得る強みがある。此の點は専門家に見ることの出来ぬ自由の天地である。そして卒直に言へば、私は本居・平田兩翁の神道に對しては異端者である。従つて兩翁の流れを汲む神道家、又は古典研究者に對しても異端者である。更に極言すれば、本居・平田兩翁の神道は、記録を偏重した文獻神道であつて、決して國民の實際の信仰を基調としたものではない。殊に兩翁とも或る種の目的を以つて神道に臨んだ爲めに、かなり大きな缺陷を残してゐる。即ち本居翁は、神道を儒學より引き放すことのみ急がれ、平田翁は神道を佛敎より分離することにのみ努められ、其結果は全く神道の祭祀方面を閑却して、共に言筈に陥つてしまつた。私は兩翁の神道界、又は古典研究上における功績を稱へることに於いては、敢て人後に落ちぬ積りであるが、神道に對する態度、及び古典の研究方法来に就いては異存がある。私は是等の文獻神道に對して、古くから民俗神道を主張する者であるが、殊に原始神道の考證にあつては、民俗學的研究に由るにあらざれば、その眞髓は會得することの出来ぬものと固く信じてゐる。勿論、かく言へばとて、民俗神道も全く文獻を疎外するものではない。吾邦上代のことは、古事記、日本書紀、古語拾遺等を緯とし、萬葉集、風土記、姓氏錄等

を經として知るより外に、手掛りが尠いのであるから、是等を典據とすることは言ふまでも無い。たゞ文獻神道と異るところは、先史時代もしくは原始時代の遺跡と遺物、及び民間に存する信仰、風俗、慣習等を仔細に研究し、以て記録に漏れたる點、及び足らざる所を補ひ、そして、神道を批判し考證する點である。換言すれば神道を研鑽するに、從來の如く文獻のみに由らず、民間の信仰と民俗とを多分に取り容れて、眞理の探究に努むるのである。従つて、此の立場に起つときは當然、比較神話學を參考し、考古學を斟酌することは云ふまでも無い。私の常に斷言して憚らぬことは、本居・平田の兩翁逝いて百餘年、時勢は明治期の暢達に會ひ、奎運の進展實に顯著なるものが在つて存する。然るに我が神道研究だけ、依然として舊態を改めず、何時までも本居・平田兩翁の足跡を趁ふべき理由の無いと云ふことである。本居翁が熱烈なる信仰と感激とを以て、古事記傳を大成したことは驚嘆に値ひするも、その解釋の一々に就いては決して承服するものゝみでは無い。更に平田翁に至ては、欽定皇室史とも言ふべき記紀の章句を勝手に補綴して、自ら揣らず古史成文を作成するなど、學者としては與することの出来ぬ態度であつて、然もその解釋にあつては首肯することの出来ぬものが尠くない。私は昭和の本居翁や平田翁の現はれることを切望してゐる。そして、これは近いうちに必ず現はれるこ

とだと信じてゐる。

明治期になつてから、神道に對する爲政家の態度が、幾多の變遷を示した結果として、現在では神社と神道との間に越ゆべからざる溝渠を穿ち、神社は宗教では無いが、神道は宗教で有ると云ふ事になつてしまつた。私は今こゝに此の問題に關して、兎角の批判を加ふべき餘裕もなく、又それを敢てする事は、命題の埒外に出るので差控へるが、たゞ一言して置かねばならぬことは、神社にあれ神道にあれ、これは疑ひもなく我が民族宗教の對象である。それが爲政家によつて、神社と神道との間に線が引かれたとしても、これが爲めに民族宗教の對象であると云ふ點に就いては、異動の在るべき筈は無い。殊に私がこゝに概説しようとする原始神道にあつては猶更のことである。既に民族宗教である以上は、神社または神道の中心となる神祇は、その出現に於いても、その神性に於いても、更に其の機能に於いても、吾邦の神話、傳承、歴史、慣習との交渉を無視する譯には往かぬ。これが吾邦の神道が佛教または基督教と異なる所であつて、然も此の相違する點に吾邦獨特の宗教があり、信仰があり、文化が在るのである。然るに輓近に至り、所謂、宗派神道に屬する學者のうち、吾邦の神祇を或は哲學的に又は觀念的に看過して、民族宗教である範疇を脱し、佛教や基督教の如く世界的宗教として、神

の蓋然性まで説かうとする者が有るやうに聞いてゐるが、私の不敏なる遂に此の説を承認することが出来ぬのである。私は極めて大膽なる言ひやうかは知らぬが、吾邦の神祇は吾邦の歴史と離れる事は出来ぬと信じてゐる。復言すれば、吾邦の歴史は神祇と離れて成立せず、神祇は歴史と離れては意義を爲さぬと考へてゐる。

私は大體、以上に略述した態度を持って、神道祭祀の起原を説かうとする者である。従つて、或は先哲の説くところと異り、或は餘りに神祇を歴史的に言過ぎるかも知れぬが、併し斯うした考察も、又、他山の石として許されるものとして、敢て、卑見を述べる次第である。

二、祭祀起原の考察と其の方法

原始神道の祭祀の起原は、如何なる方法を以て考察するのが、尤も學問的であるかと云ふに、これは考察する人々によつて、相違のあることは勿論であるが、私は此の方法論に於いても、異端者であるだけに、自然と他の方々と異なる點のあるのは言ふまでも無い。

私が改めて述べる迄もなく、神道の祭祀の起原と云ふが如き問題は、決して新しいものではなく、既にこれまで諸先覺によつて縦横に研究され、且つ論議されてゐることである。少しく

誇張して言へば、苟くも神社を稽へ神道を究めた者ならば、考察に深淺があり、研究に精粗があるとしても、此の問題に觸れぬ者は無いと云ふも、敢て過言では無いと思ふほどである。そして、此の事に就いては、誰でも周知のことと考へるので、多く言ふことは措くとするが、神道の研究と云へば、必ず引合に出る一條兼良は「日本紀纂疏」において、本居宣長は「古事記傳」において、谷川士清は「日本書紀通證」において、伴信友は「鎮魂傳」及び其の他の著書において、平田篤胤は「古史傳」において、鈴木重胤は「日本書紀傳」において、咸なそれぞれ蘊蓄を傾けてゐる。更に兩部神道や吉田神道や儒學神道などの、これに關する書名を擧げんか、僕を代へるも猶足れりとせぬほど夥しく存してゐる。従つて、門外漢である寡聞非才である私が、此の問題に就いて云爲すべき餘地は無いのであるが、そこが異端者であるだけに、且つ盲蛇物に怖ぢぬだけに、強説することが出来るのである。

全體、神道に定義を下すことは、頗る困難とするところであるが、原始神道と限つて言ふならば、荻生徂徠が「神道とは巫覡の神に仕ふるの道なり」と喝破したことは（奈留別志）、人によつて説を棄てぬ以上は、参考にすべきことと信ずる。吾邦が北方文化圏内の一國であつて、その民族の有せる原始神道は、北方民族の間に行はれたシャーマン教と多くの類似點と、共通

點とを有してゐることは、今や明白なる事象として學界の承認するところである。そして、シャーマン教は、一名を巫女教と言はるゝまでに、巫女を中心とした宗教である。此のシャーマン教に、多大の類似を有する我が原始神道が、また巫覡（巫女が前に生じ男覡が後より起つた理由は省略する）を中心としてゐたことは見易い道理である。そして、此の事は、更に押し詰めて言へば、宗教より先に咒術が行はれてゐたと云ふ結論に達するのである（咒術先行論に就ても詳細は此の場合除筆するより外に致し方が無い）。然るに従來の神道學者は、概して是等の事象を知らず、偶々、知つてゐる者があつても遠慮して、わざと筆にも口にもせぬと云ふ態度を採つてゐたのである。それ故に祭祀の起原を論ずるにも、無知の者の説は事實を傳へず、遠慮する者の説は真相に觸れぬ有様であつた。加之、明治期において長足の進歩した考古學や、更に新に興つた神話學や民俗學やを綜合して、そして、神道の祭祀の起原を論ずると云ふことは、如何にするも彼の人達には望まれぬことであるし、また望むことが無理なのである。私は無學ではあるけれども、幸ひに生を明治期に享けたので、先覺の學説を見ることが出来たし、併せて新興の學説も聞くことが出来たので、同じく神道の祭祀の起原を考察するにも、幾分でも廣く新しく再検討することの出来る地位に置かれてゐるのである。そして、私は此の目

的を達成するために、(イ)文獻より見たる祭祀の起原、(ロ)古代の神靈觀と祭祀の起原、(ハ)遺物遺跡より見たる祭祀の起原、(ニ)古代神職の術語と祭祀の起原、(ホ)原始的祭儀より見たる祭祀の起原とに分けて略述し、併せて原始神道に於いては、社前祭より先きに墓前祭が起つた事象を明確にし、延いて葬儀は神官が神社において執行するのを、原始神道の本義とする理由に觸れて見たいと思ふのである。たゞ前以て諒恕を乞はなければならぬことは、繰返して言ふた如く私は門外漢であり異端者であるから、説いて詳細を盡さず、論じて中正を失ふことの多い點であるが、これは神道に關する問題だけに大らかな氣持で見直し聞直しあるやう、敢て願ひする次第である。

三、文獻より見たる祭祀の起原

國語のマツリと云ふ語原は、今において判然せぬ。本居翁は『奉仕るをマツリと云ふ由は、マツルを延べてマツロフとも云へば、君に服従て、その事を承はり行ふを云ふなり(中略)、神を祭ると云ふも、その神に奉仕るにて、本同言なり』と唱へ(古事記傳)、谷川翁は『祭は待の義なるべし、請待の意なり』と説いてゐる(倭訓栞)。そして、従來は、祭の語原的解釋としては、

以上の奉仕説と請待説との二つより外に無かつたのであるが、最近になり松岡靜雄氏は『マチはミチ(御靈)の音便、リは活用語尾、マチは神名にも——御主の意に轉じては人名にも——屢用ひられる語で、「神」と同義であるから、神の行事といふ意を以てリをそへて之を活用し、祭祀の義を生じたのであらう』と言はれてゐるが(古語大辭典)、私には腑に落ちぬところがある。併しながら言語にのみ由つて、解釋することは、やゝもすると思はぬ不覺を取ることがあるし、それにこゝには語原の研究に左迄拘泥する必要も無いと考へるので、大體にとゞめて置くが、私の考へるところでマツリと云ふ語は、恐らく北方民族のものであつて、天孫民族が高天ヶ原から吾邦に降られた折に、將來したものだと思つたい。そして、我が古代にあつては、マツリと云ふ意味にイハフの語を用ゐてゐた。勿論、此の語の先後と云ふやうなことは、今日からは判然せぬけれども、兎に角に併用されてゐたことは事實である。即ち「崇神紀」六年の條に祭をイハフと訓ませ、『萬葉集』に『木綿かけて祭^{イハフ}御室の神さびて、齋むにはあらず人目多みこそ』など用例は極めて多い。

それでは祭祀は何時ごろから行はれたかと云ふに、文獻では「日本書紀」の一書の左の記事が初見である。

伊弉冉尊、火神を生みます時に、灼かれて神退去りましき、故れ紀伊國の熊野の有馬村に葬りまつる。土俗此の神の魂を祭るに、花ある時には、亦花を以て祭り、又鼓、吹、幡旗を用ひ歌ひ舞ひて祭る(岩波文庫本)。

此の記事は紀の本文には無く、私記の攙入であらうと説く學者もあるが、私は此の説には反對する。そして、此の記事は頗る困難なる問題を、三つまで提出してゐるのである。即ち第一は伊弉冉尊は人格神か理想神かと云ふ事である。第二は火神を生むとは如何なることを意味するかと云ふことである。第三は「古事記」によれば、冉尊は出雲と伯耆との國境なる比婆山に葬つたとあるが、その關係を如何に見るべきかと云ふことである。併しながら是等の問題は、神話學的にも、神道學的にも、更に神代史(史の文字は、人間の歴史と云ふ意味であるのを、人間以前の神代に當て用ゐることは穩當で無いが、今は世間の用例に従ふこととする)の上から云ふも、民俗學の上から考へても、かなり大きな問題ではあるけれども、こゝでは必ずしも當面の問題では無いので省略に従ふ事とし、直ちに祭祀にのみ就いて言はんには、此の記事が明示してゐるやうに、祭は墓前に於いて然も土俗クニヒトに依つて、鼓笛及び幡旗を用ゐ、歌ひ舞ひつゝ行はれたのである。換言すれば此の記事の解釋の結果として、第一は吾邦の祭祀なるものは墓

前祭に起原せること、第二は祭は必ずしも専門の祠職者でなくとも、土俗でもこれを行ひ得たこと、第三は祭には花を用ゐ、併せて歌舞吹彈を用ゐたことが認識されるのである。極言すれば、曾て谷川翁が斷言せられたやうに「葬祭は一元なり」との結論に達し(日本書紀通證)、葬儀が即ち祭祀であると云ふことに歸着するのである。そして、此の認識から導き出されるものとして、第一は墓地と神社との關係を如何を見るべきか。第二は専門の祠職者は如何にして發生したか、第三は何故に葬儀に歌舞吹彈を必要としたか。と云ふ問題に逢着するのであるが、是等に就いて追々に略述したいと考へてゐる。

天照神が天ノ磐戸にお隠れになつたと云ふ物語は、これを解釋する人々の立場によつて、相違のある事は言ふまでも無いが、私の知る限りではこれに關し、大體、四通りの解釋が行はれてゐる。本居翁は記紀の記載を、そのまま受け容れ、素尊の兇暴なる行動によつて、天照神は磐戸に閉ぢ籠られ、思兼命以下の諸神が集つて、天照神を再び高天ノ原に出すために、諸種の祭が行はれたものであると説いてゐる。そして、此の解釋は神道學者の説を代表するものと見て差支ないまでに、廣く信用されてゐたのである。然るに明治期に入り故高木敏雄氏は、比較神話學の立場から此の物語を解釋して、これは天然神話であつて、天照神は太陽、素尊は暴風

雨、即ち天照神が素尊のために磐戸に隠れたとは、太陽が暴風雨に覆はれたのであると説いてゐる（比較神話學）。更に津田左右吉氏は此の一條は、自然民族は日蝕を見ると、悪魔が、太陽を食ふのだと信じ、その悪魔を追ひ拂ふために、烈しく樂器を鳴らす風俗があるが、これはそれと同じものであらうと述べてゐる（神代史の研究）。それでは民俗神道の立場からは、此の物語を如何に見るか云ふに、勿論、これは私の一言言ではあるが、葬儀に伴ふ祭祀であると言ひたいのである。即ち天照神が磐戸にお隠れになつたとは、神避り坐した意であつて、磐戸とは石棺の意に外ならぬのである。そして、天鈿女命が俳優して諸神笑樂したとあるは、とりも直さず再尊の場合の歌舞吹彈であつて、葬宴の光景を反映したものである。今日でこそ神樂と云へば目出度ものとして吉事にのみ用ゐるが、古代にあつては全くこれと反對で、凶事にばかり用ゐたものである。これは主として神靈を慰めることにあるが、従としては遺族の愁ひを拂ふ意味も含まれてゐたのである。（以下廿行抹削）。

斯く論じて來ると、吾が神道の祭祀の起原が、文獻上より見ても墓前祭に在るのは、疑ふべからざる事である。そして祭祀が神人交通の一方法であることは言ふまでも無く、古代人は此の方法を墓前に於いて行ふたのである。次には古代の神靈觀と祭祀の起原に就いて略説する。

四、古代の神靈觀と祭祀の起原

吾邦の古代は靈肉一致であつて、肉體を離れて靈魂が存するとは少しも考へてゐなかつた。従つて、肉體の在るところに靈魂も存するものと信じてゐた。即ち墓地が靈魂の居所なのであつた。それ故に此の思想なり信仰なりを裏附ける記録は、文獻の上にも夥しきまで残つてゐるのである。

こゝにその一二を挙げると「古事記」景行卷に「日本武尊云々。即ち崩りましぬ（中略）。ここに八尋白智鳥になりて、天に翔りて濱に向きて飛びましぬ（中略）。河内ノ國の志幾に留まりましき。かれ其地に御陵を作りて鎮りまさしめき。その御陵を白鳥ノ御陵とぞ謂ふ」とあるのは、即ち御陵地に武尊の神靈が鎮座したと云ふ一證である。更に「日本書紀」仁徳卷五十五年の條に「蝦夷叛きぬ。田道を遣して撃たしめたまふ。則ち蝦夷の爲めに敗られて、以て伊寺水門に死りぬ（中略）。是の後に蝦夷亦襲ひて人民を略む。因りて以て田道が墓を掘る。則ち大なる蛇ありて、目を發瞋して墓より出で以て咋ふ。蝦夷悉に蛇の毒を被りて多く死亡せぬ」とあるのは（岩波文庫本）、靈魂の墓所に留り居たことの一證である。それから「萬葉集」に河内王を

豊前國に葬る時の短歌に『豊國の鏡の山の磐戸立て、隠りにけらし待てど來まさぬ』とあるのはその三證である。同集の石田王の卒せたまへる折に、丹生王の詠める長歌の一節に『萎竹の十縁る皇子、紅顔ふ吾が大君は、隱國の泊瀬の山に神さびて齋き坐すと、玉梓の人ぞ言ひつる』云々とあるのも、隱國は墓地の意で、泊瀬は靈柩を船型に造る習俗のありしより、此の地名の起りし事を知れば、此の長歌が墓地に神靈の坐すことを信じた四證である。猶この例證は後世の文獻にも覓めることも出来るが、今は姑らく省略に従ふこととする。

斯く靈魂が肉體と共に墓地に存すると云ふ信仰は、當然の歸結として、(イ)屍體を永く保存する觀念を起さしめ、石棺石廓等を築造し、又は屍體に朱粉を詰め木炭を添へるなどの風俗となり、(ロ)死後にあつても生前の如く生活するものとして、鏡玉を始め生活に必要な什具その他を埋めて、厚葬する習俗を養ふに至つたのである。侍臣妾婢、又は牛馬等を殉葬したのも、此の信仰に由來することは言ふまでもない。

更に此の信仰は一段と發展して、若し遺骸無き者でも、その者の遺物を求めて葬るときは、そこに神靈の來たり留まると云ふ習俗を生ずるやうになつた。「舊事記」天孫本紀の條に『饒速日尊、神殞去坐、その神の屍骸を天上に歛め竟りぬ。饒速日尊、夢を以て妻御炊屋姫に教へて

云く、汝が吾の如く形見物とせよと、即ち天璽瑞寶を授け、亦天羽々弓、亦天羽々矢、又神衣、帶、手貫の三物を登美の白庭邑に葬斂して、これを以て墓と爲す』とあるのは(原漢文、今意譯)即ちそれである。更に「播磨國風土記」賀古郡日岡の條に『此の岡に比禮墓あり(原註略) 禮墓と名づくる所以は、昔大帶日子命○景行帝印南の別嬢を誹イハひたまふ時(中略)。高宮に遷りたまふ(中略)。別嬢この宮に薨す、即ち墓を日岡に作りて、これを葬らむとして其の尸を擧げ印南川を渡る時、大瀛川下より來たり其の尸を川中に纏き入る。求むれども得ず、但し匣と褶とを得たり。即ち此の二物を以て其の墓に葬る、故に禮墓と號く』とあるのも(同上)。「古事記」景行卷に、日本武尊に従ひし弟橋姫が走水ノ海渡に投身し『七日ありて後に、その後の御櫛海邊に寄りたりき。乃ちその御櫛を取りて、御陵を作りて治め置き』とあるのも、共に此の信仰の現はれである。そして、斯うした信仰は、身分高き者の間にのみ行はれたものでは無く、記録にこそ見えぬが、一般民衆にも存したことは勿論である。斯くて此の信仰は磅礴結合して、墓地は靈魂の鎮まる所として祭祀が擧げられ、これが祭祀の起原であることも、また言ふを俟たぬところである。

然るに我が古代の民族も、漸くにして肉體を離れた靈魂の在ることを知るやうになつた。そ

して、これを知るに至つたのは、實に夢と云ふ生理的の現象に教へられたのである。私はこゝに夢の神秘性に就いて、深く言ふことは差控へるが、兎に角に古代人は夢の實在性を疑はず、眠りのうちに自分の魂を發見するに至つたのである。そして、これを神代の記事に例證を覓めると、「日本書紀」の一書に『國の中に未だ成らざる所をば、大己貴神獨り能く巡り造る(中略)。遂に因て言く、今この國を理むるは、唯我れ一身のみなり、それ我れと共に天下を理むべきもの蓋しありや。時に神光海を照し忽然と浮び來るものあり、曰く、もし吾れ在らずんば、汝何ぞ能く此の國を平けまし、吾れ在るに由ての故に、汝その大造の績を建つることを得たり。是の時に大己貴神向ひて曰く、然らば汝は是れ誰ぞ、對へて曰く、吾は是れ汝が幸魂、奇魂なり。大己貴神の曰く、唯然なり、廻ち汝は是れ吾が幸魂、奇魂なりけりと知りぬ』云々とある一條が即ちそれである。由來、此の物語は頗る難解のものとせられてゐるが、民俗神道の立場から云へば、大己貴神が夢のうちに自己の靈魂と問答したものであつて、心理的に見れば重複人と云ふことが出来るのである。幸魂・奇魂に就いても、和魂・荒魂と共に、私の立場から記述したい事が多いけれども、これも命題外に奔るので除筆する。たゞ一言添へて置くことは、古代生活における夢の重要性である。「日本書紀」によれば紀伊の熊野高倉下が、神武天皇を天津日

子と知つたのは、天照神の夢告からである。更に神武天皇が皇師を率ゐて中洲に入り給ふた順路を知つたのも、同じく天照神の靈夢であつた。「古事記」によれば崇神天皇が、天下の疫病を祓ふために大物主命を祭られたのも、亦た夢告によられたものであつて、然も同天皇は皇太子を治定するに、夢を以てせられたことが正史に載せてある。

それ故に大昔にあつては、夢を判斷すべき官吏まで常置されてゐたのである。曾て心理學者の小熊虎之介氏が古代の帝王は何時でも夢を見ることが可能であり、又他人にも夢を見せ得る靈能を有してゐたのであらうと云はれたのは至言である。聖徳太子が夢殿を建て、こゝで金人と遇はれたとある古傳説も亦稽ふべきである。古代人にとつては夢は解釋の出來ぬ不思議であつたと同時に、その神秘性が信仰方面に、大きな活きをしたことは、實に例證に乏しく無いのである。

斯うして、夢によつて肉體を離れた靈魂の存在を知つた我が古代人は、それを呼ぶに如何なる名稱を以てしたかと云ふに、先後か併用かその點が判然せぬけれども、假りに第一にモノと云ひ、第二にタマと稱へ、第三にタマシヒと云ふたやうである。現在では物識りと云へば、博學とか宏聞とかいふ意味にのみ解釋されてゐるが、古く物識りとは靈魂に通ずる者といふこと

で、琉球では今でも斯う解釋されてゐる。平田翁が大物主命の神名を説いて、物とは靈の事なりと云はれたのは（玉だすき）、翁としては珍らしき卓見である。松岡氏はタマの夕は直の意の接頭語、マはマル（丸）、マト（圓）等の語幹であると云はれてゐるが（古語大辭典）、私は心臓から出た語であらうと考へてゐる。それは恰も群肝ウツヤモといふ語が腎臓から出たもので、曲玉はこれの象徴シンゴウと信じてゐるからである。併しそれを説くことは埒外になるし、且つ長文になるので又の機會に譲るとする。タマシヒに就いては諸説あるが私は空中を飛ぶ人魂なるものを見て、これが青い火を曳くので名としたものだと思へてゐる。「萬葉集」の「人魂の眞青なる君がたゞ一人、遇へりし雨夜は久しく思ほゆ」とあるは、この意味に解すべきだと思ふてゐる。かくて此の思想に支那で發達した陰陽道の魂魄説が加はり、魄は天に歸り魂は地に留まると云ふやうに考へるに至つたが、これが原始神道の神靈觀で無いことは言ふまでもない。

さて、こゝ迄は異端者である私の説も、さしたる非難もなく通つて來たことゝ考へてゐるが、これから略述する吾が原始神道に分靈（一つの神靈なり靈魂なりが、百にも千にも萬にも分れると云ふ意）思想が有つたか無かつたかといふ問題に就いては、必ずや多くの反對と大なる非難を受けることゝ豫期せざるを得ぬのである。勿論、私とても君子は危きに近よらぬ戦法

を知らぬ者ではない。好んで逆流に掉すことの結果として、不測の筆禍を買ふことも、故久米邦武博士の「神道は祭天の古俗」以來、幾度となく繰り返されてゐる通りである。それを私が氣付いてゐながら、敢て斯うした問題に觸れるのは、全く學問上、或は斯かる考へ方もあるのでは無いかと愚存を述べて、大方の高批を仰ぎ、學問の研究に寄與したいと思ふたからである。前例を覓めれば、故那珂通世博士は吾邦の紀元を論考して、約六百年ほど延長されてゐると、發表されたが（那珂通世遺書）、これが許されるのなら又私の研究も許さるべき筈だと思つてゐるのである。此の問題に關しては特に讀者各位の示教に接したいと思ふてゐる。

私の乏しき見聞によると、原始神道の神靈觀には、分靈思想の存在を積極的に證據立てるものが無いやうに思はれる。然るに本居翁は、後世にあつて私のやうに分靈否定説を述べる者のあるを豫知せるが如く、その著「古事記傳」卷十五に於いて、左の如く記してゐる。

さて此、三柱（中山曰。思兼神、手力男神、天石門別神）神は、其、現御身ウツミミを天降し給ふに非ず【現身は高天、原に留りて、天照大御神に仕へ奉り給ふ】皆其、御靈實ミタマノホトシ【今御靈實と云は、御靈の託る御體を云、下皆同じ、俗にいはゆる神社の御身躰なり】を降し給ふなり（中略）。此、三柱は、御靈躰なる故に、子孫をば擧げず、たゞ其鎮座す處を注せり。此等を

以て、現身と御靈との差別あることを覺るべし（中略）。【凡て御靈と云に又用と體との差別あり、此、大御神^{○天照神}の御於にて申さば、高天、原を知看て、世を照しなどし賜ふは、廣く御靈の用なり。此、御鏡は其、體なり。さて其、御靈を、専ら此、御鏡に取り託て、其御躰としたまへば、其用も悉く此、御鏡に具り坐せり。然らば其、用悉く此、御鏡に移り坐て、高天、原に坐、現御身には、御靈は胎らしかと云に、凡て神、御靈は、御靈にて、いとも靈異なる物にし坐せば、悉く此處にあれども、彼處にもいさゝかも、滅ることなく、彼處に滅ねども、此處にも悉く具りて、其、躰は千萬處に分つといへども、ほど／＼に何れにも、その用は缺ることなし】云々（本居宣長全集本）。

本居翁は「古事記」の全體を、悉くあるがまゝに受け容れ、然も熱烈なる信仰と感激とを以て解釋された學者であるから、その立場から見れば、此の解釋は、極めて穩當と言はなければならぬが、私には如何にするもこれを承認することが出来ぬのである。學問の相違と云へばそれ迄のことであるが、私には本居翁の如く、（イ）太陽神即天照神であると考へられぬ。私は天照神は日ノ神に奉仕された、最高にして最貴なる御女性であると信じてゐる。大日女^{イハヒメノ}と申す御名も、日ノ妻の意であることは、稚日女^{ワカヒメノ}と云ふ神の坐したことから拜察され、殊に記紀を

見ても新嘗を聞召さるとか神衣を織らせ給ふとか、又は梭を以て御身を傷つけられたとかあるのは、此の大神が人格神であつて、歴史上實在せられた御女性であると恐察するのである。曾て故久米邦武博士から承つた話であるが、天照神は八十餘歳で神避りましたとのことであつた。更に藤貞幹の「衝口發」によれば、大和の香具山は天照神の御陵であると載せてある。私は久米博士が何を史料として、八十餘歳と云はれたかそれは知らぬ。また香具山が神陵であるかそれも知らぬが、兎に角に天照神が人格神で坐したことだけは、信じて差支ないと考へてゐる。そして、人格神であらせられれば天照神が、自然神である太陽神の如く崇敬されるやうになつたのは、天照神の御神格が、朝日の豊榮昇る如く向上され、併せて御神徳が蒼海の如く洪大になられた爲めであると解したい。（ロ）本居翁は天照神が、その御靈を御鏡に取り託けたと云はれてゐるが、「古事記」の本文には「これの鏡は、専ら我が御魂として、吾が御前を拜くがごと、齋きまつれ」と載せたゞけであつて、此の解釋として本居説は果して妥當であるだらうか。そして「日本書紀」の一書には、（猶書紀の本文には此の事は記録して無い）此の折の事を叙して「是の時に天照大神、手に寶鏡を持ちたまひて、天忍穗耳尊に授けて祝きて曰く、吾が見此の寶鏡を視まさんこと、まさに吾を視るがごとくすべし、與に床を同じくし、殿を共に

し、以て齋鏡と爲すべし」と載せてゐる。更に「古語拾遺」には全く紀一書と同じく「吾が見、この寶鏡を視まさんこと、當に猶吾を視ませる如くし」云々と記してゐる（岩波文庫本）。そして、是等の記事を基調としてその原意を稽へると、天照神が天孫に寶鏡をお授けになるとき詔へるは「此の寶鏡を視ること、吾を視るが如くせよ」との意であつて、それが「古事記」に「これの鏡は、専ら我が御魂として、齋きまつれ」と記されるやうになつたのは、寶鏡を信仰の對象として、宗教的に發達してからの思想であつて、決して原意では無いと考へたい。寔に畏き申しやうではあるが、日本書紀一書及び古語拾遺の記事の意のあるところを拜察すれば、天孫の降臨に際し、天照神が御形身として寶鏡を御授けになつたこと、思考されるのであつて、既に此の點に關しては津田敬武氏が、「肥前國風土記」の大伴狹手彦が、弟日姫子と別るゝ折に鏡を與へし例を擧げたる後に、結論として「故に天照大神が天孫に鏡を授けられた事の傳説も、其背後には離別の際に鏡を與へるといふ、一般風俗が行はれて居たからではなからうかと考へる」と言はれてゐる（神道起原論）。それでは離別——即ち旅行の折に斯うした物を贈るのは、抑々何事に起因してゐるか云ふに、それは吾邦の古代に行はれた「をなり」の俗信からである（おもしろ双紙撰釋その他参照）。私はこゝに「をなり」に就いて、詳叙する餘裕を有してゐぬの

で、今は男子が旅行に際して姉妹、又は伯叔母より贈られた物を所持することが、その安全を祝福するものと信仰されてゐた事だけを言ふにとゞめるが、それにしても天孫降臨の折に、御祖神が寶鏡を授けられたことが、これと共通した思想であることだけは窺はれる。従つて、此の事から分靈思想を引き出さうとするのは、本居翁の一家言であると云ひたいのである。（ハ）然も本居翁の此の條の解釋に、獨斷と遺漏のあることも事實であつて、平田翁はこれに關して「今かく云ふ説ども、凡て師説翻返へたる説どもなるか（中略）、師は古事記の此段に、脱たる事多く、其のうへ兒屋根、命と思兼、神と同神に坐ことを考へ得て記せる故に、その説や、違ひなきこと能はず」云々と云はれたやうに（古史傳卷廿六）、かなり多くの破綻を示してゐるのである。例へば既載の如く本居翁は、思兼神、手力男神、天石門別神の三柱は、現身を天降したのでは無くして、その靈寶を降したのであるから、子孫は擧げぬと云はれてゐるが、平田翁が指示された如く、思兼神が兒屋根神と同神で、更に手力男神と天石門別神とが同神であるとすれば（同上参照）、本居説は根柢から崩壊する譯である。殊に私のやうに「神も昔は人ぞかし」の立場に起ち（梁塵秘抄参照）、多くの神々を人格神として認識する者にとつては現身は高天原に留り、靈寶だけが中津國に降るなどゝは考へられない。況んや此の場合に於ける高天原は大和國

に存在すと信ずるに於いてをやである。(ニ)我が原始神道に於ける分靈思想を論ずる折に、必ずその例證として擧げらるゝのは、前記の大己貴神の幸魂と奇魂、及び「神功紀」の和魂と荒魂とである。そして、此の四魂の解釋に就いては、昔から異説が多く、今に定説を聞かぬほどの難問であるが、私見を略述すれば、四魂といふもそれが別々に在るものでは無くして、一魂の活きを斯く四つに分けたにしか過ぎぬと考へてゐる。勿論、吾邦でも古く靈魂を御影と訓むでゐるところから推すと(和名鈔卷二)、影象魂なるものを認めてゐたやうであるし、此の外に血液を生命の源泉として血液魂、氣息魂、毛髮魂など、多くのものゝ在る事を信じてゐたやうであるが、併しこれが精靈崇拜時代の遺物であつて、原始神道に於ける神靈と同じもので無いことは言ふまでもない。従つて、四魂と名は別々に稱へらるゝも、その實際は一魂の作用を、かく言ふたのに外ならぬのである。それ故に四魂の名があるからとて、直ちにこれを以て分靈だとは云へぬのである(猶四魂の名に就いても記したいが今は省略する)。(ホ)更に本居翁は「出雲國造神賀詞」に「乃ち大穴持命の申し給はく、皇御孫命の靜り座さむ大倭國と申して、己命の和魂を、八咫鏡に取託けて、倭の大物主櫛魂玉命と名を稱へて、大三輪の神南備に坐せ」云々とあるのを引證して分靈を説いてゐるが、此の祝詞が作られた頃には、支那の魂魄説も輸

入され、また佛教の分靈信仰(華嚴教理によるもので國分寺の建立がそれである)も普及されてゐたのであるから、それを考慮のうちに加ふべきことは勿論である。これを要するに本居翁の分靈説は、後世の知識を以て古代を付度したものであつて、到底、左袒することが出来ぬのである。假りに百歩を輸して、本居翁の言はれた如く、天照神及び大己貴命に分靈のことがあつたとしても、此の事を以て他の神々まで類推することは穩當で無い。此の兩大神は天津神と國津神との別こそあれ、共に神格も高く神徳も廣い神であるから、これを以て他の叢祠靈神も亦た分靈したらうとの例證にはならぬ。私は我が原始神道にあつては、一神一靈(一人一靈)であつて、然もその神靈は墓地に留まつたものと信じてゐる。「萬葉集」時代に降ると「たまはやす」と云ふ語がある位ゆゑ、靈を殖すことまで行はれたやうであるが、それが純粹なる國風であるか否かは別問題である。猶この問題に就いては記述したいことが夥しきまで残されてゐるが、餘り此の項が長くなるので他の機會に譲るとして擱筆する。盡さざる所があるも、偏に高諒を乞ふ次第である。

神は分靈せず、一神一靈だとすれば、これを祀つた神社との關係は如何に説明すべきか。これは極めて重要な問題であると同時に、また極めて慎重に考察すべき問題であるが、私はこ

ここでは態と此の問題に觸れぬこととする。

五、遺物遺跡より見たる祭祀の起原

神社の起原が、磯城、神籬、磐境、神奈備に在ることは言ふまでも無い。「崇神紀」六年の條に、「故れ、天照大神を以ては、豊鍬入姫命に託けまつりて、倭笠縫邑に祭りたまふ、仍りて磯城神籬を立つ」とあり、「日本書紀」の一書に「高皇産靈尊、因て勅して曰く、吾は則ち天津神籬及び天津磐境を起し樹て、まさに吾孫の爲めに齋ひ奉らん」とあり。「萬葉集」に「神奈備に神籬立て、忌へども、人の心は守り敢ぬもの」など、用例は此の外に頗る多い。

然るに是等の原始形態が夙く失はれてしまつたので、かなり多くの異説を生み、殆ど適歸するところを知らぬと云ふ有様である。異説の一二を挙げると、「釋日本紀」に「天津神籬、私記に曰く、問、何物ぞや、答、今の神祠か、又問、これを神籬と謂ふ其の義如何、答、未だ詳ならず、先師説て云ふ、これを比母呂木と謂ふ、蓋し賢木の號か」云々(原漢文意譯)。釋紀は鎌倉期に作られたものであるが、既に當時に於いても其の形態は忘られてしまつたのである。それ故に代々の學者が己のがじゝ意見を提出してゐる。新井白石先生は「神籬云々。神は即靈な

り。古語に靈をばヒといひけり。籬は内外を守り限るなれば、其字を讀てモロギとはなされし也。さらばヒモロギは、猶靈を守る所といふが如し」と述べ(東雅その條)。本居翁は「比母呂岐」と云物は、榮樹をたて、其乎神の御室として、祭るよりして云ふ名にて、柴室木の意なるを布志を切て比と云なり」と説き(古事記傳)。堀秀成翁は本居説を難じて、概ね「神籬は靈森樹にて、神靈を鎮めまつる森樹なり」と論じ(神籬考)。更に本居翁の論敵である橋守部翁も、本居説を卻け「神籬の本義は、生諸樹のオの省りたるにて本は神ノ靈の憑鎮り坐せる森の樹立を指して申し侍りき」と云ふてゐる(鐘のひびき)。斯く異説のあるところへ最近に至り、「垂仁紀」三年の條に、新羅の天日矛が將來せる物のうちに「熊神籬一具」とあるのを解して、ヒモロギは胙であつて、これは熊の肉の胙なるべしとの珍説を出されたお方があると聞いてゐる。成程、谷川翁も「倭訓栞」ひもろぎの條で、「熊の神籬、是は八珍の熊躡を云ふにや」と句はしてゐるが採るに足らぬ。私は今に琉球で小さい意にクマの語を用ゐるところから推し、熊神籬は小神籬だと考へてゐる。吾邦で釋典に胙を用ゐたのは後世の事で、名は同じでも質が異り、然も此の名は神籬に供へた爲めに負ふたもので、且つ熊の肉に限られたものでは無い。神籬の解釋だけでも既に斯くの如くであるから、磯城、磐境、神奈備のそれを述べるとなる

と、多大の紙敷を要することゝなるので、先學の所説は悉く省略し、是等押しくるめての私見を言ふと、磯城と磐境は主として地形（その設備の説明は略すが、考古學上で面倒な問題となつてゐる神護石は磐境である）から來た語で、神を祭る場所（太古には神を祭る場所は城塞であつて、又集團的の住居でもあつた）であり、神籬と神奈備とは共に樹木のある場所（吾邦の神々は樹木の無い所には鎮り坐さぬ。古く杜を社と訓ませ、今に神木があるのはこれが爲めである）で、然も二つながら墓地を意味した語である。

全體、私は神社の發生は墓地からだと思つてゐる。時代の古きに溯るほど此の事實の存在を示唆してゐる。誰でも知つてゐることであるが、宮は御屋で、社は屋代であるけれども、太古の神社は原則としては、必ずしも常設の營造物が在つたのでは無く、祭祀の度毎に清淨なる地域を選び、こゝに御屋を臨時に設けて神々を招き降して祭典を行ひ、それが終了すれば神々の昇天を乞ひ、御屋は壊してしまふのが習俗であつた。此の清淨の地が即ち屋代なのである。今に賀茂の御阿禮の神事に、年毎に阿禮殿を建てたり壊したりするのは、此の古俗を傳へたものであつて、此の外にも祭典が済むと社殿を壊すところが方々に残つてゐる。更に神社に參詣して社殿を叩く民俗の存してゐるのは、之が形式化されたものである（拙稿葬まびす考参照）。併し

ながら祭典を擧げる毎に、清地を神に標られることは、民衆にとつてはかなりの苦痛であつた。何となれば一度神に標られると、其處は永久に神聖にして犯すことの出来ぬ靈地となるからである。「萬葉集」に「千早振る神の社しなかりせば、春日の野邊に粟播かましを」とあるのは、此の間の消息を詠んだものと解されるのである。こゝに於いてか、屋代を固定する必要があると同時に、一方には家族的司祭者から離れて、常職的司祭者が現はれるやうになり、やがて神社の常設を見るに至つたのである。

斯うした立場から見るときは、神社と墓地とは一體であつて、こゝでも葬祭一元論が主張されるのである。「萬葉集」に河内王を豊前國の鏡山に葬つたときに、手持女王が作つた短歌に「大君のむつ魂あへや豊國の、鏡の山を宮と定むる」とあるのは、社墓一體の思想を詠じたもので、更に「神樂歌」に「奥つきに、すめ神たちを齋ひこし、心は今ぞ樂しかりけり、たのしかりけり」とあるのも、また社墓無二の信仰を詠じたものである。古代に於いて歴聖の神靈を祭つた神社が一社も無かつたのは、御陵を直ちに神社と考へたからである。故栗田寛翁は原始神道の研究に造詣深く、夙くも「葬禮私考」及び「祭典私攻」の二書を著述して、社墓一體説を高唱し、六國史その他の文獻から多くの徵證を引用して論斷してゐる。私の此の拙稿も同翁

の考覈に負ふところが多いので、深く翁の學恩に對し感謝する次第である。そして、篤學の方には該書に就いて、私の略述した以外の史料や考證を知つてもらふこととし、私は更に一步をすゝめて、遺跡である古墳に關して卑見を記し、此の方面から社墓一體説と、並びに神靈が墓地に留りしと考へた信仰を説くとする。

奥津棄戸（棄戸の文字に絶つて、太古は死者ある毎に家を棄て、他に移つた習俗があり、これが遷都の屢々行はれた一原因であると説く學者もある）時代の墓制に就いては姑らく措くが、圓墳（丸塚とも云ふ）を築くまでに進んで來ると、それに信仰の伴ふてゐることが判然する。即ち圓墳は太陽崇拜に由來してゐるからである。そして、肉體の在るところに靈魂が留まると云ふ認識が、一段と強烈になれば、その屍體の保存に努めるやうになるのは當然の結果で、こゝにも前に述べた如く厚葬の風俗が生じ、木槨は石槨となり、木棺は石棺となり、墓制も一段の進歩を示して、所謂、前方後圓式（一に瓢型墳とも云ふ。猶これに就いては追々記述する）の、大規模の墳墓の築造を現出するに至つたのである。此の前方後圓式の墓制は、これまでは吾邦獨自のものであると考へられてゐたが、最近の研究によると大陸——殊に支那の影響を受けてゐるとの事である。そして、此の墓制は、已にその名が示してゐる如く、前部は方

墳で後部は圓墳であつて、此の二つを聯結したやうに見え、横から眺めると恰も瓢を二つ割りにして伏せた形ちをしてゐるので、別名を瓢型墳とも云ふてゐる。此の墳墓は殆ど全國に分布してゐるが、最も多いのは近畿地方であつて、仁徳天皇の大山陵（ダイセン）がその理想的の墓制を残されてゐる。然るに此の墓制は、後部の圓墳の中に石棺を始め副葬品を納めてゐるが、前部の方墳の中には何物も存してゐないので、これが何の爲めに設けられたものか久しく不明となつてゐたのを、梅原末治氏の研究により、それは後部の石槨内にある神靈を、祭祀する場所に用ゐられたものであると云ふ新説が發表され（佐味田新山古墳の研究）、學界に於いてもこれを承認してゐるのである。私も梅原氏の考證に無條件で賛成する者ではあるが、更に私をして言はしむれば、單にこれだけでは前方部の使用の目的が判然したにとゞまつて、その全部を瓢型に築造した理由は、猶依然として殘された問題である。そこで私は専攻の民俗學の方面から、此の理由に二つあることを發見した。

その理由の第一は、我國では古く瓢は魂の容れものだと云ふ信仰のあつた事である。これに就いては各地における古今の民俗を擧げて、然る後に結論に入らぬと、私の獨り合點に陥る嫌ひがあるも、それでは彌が上に長文になるので、例證は僅かにとゞめて置くが、香川縣の村々

では子供が腰に小さな瓢を提げてゐると、決して水に溺れることが無いと云ふてゐる（鳥居龍藏氏談）。兵庫縣明石市の船頭たちは、昔は瓢箪を染めた法被を着たものだが、これは羽柴秀吉が馬標であつた千成瓢の一つを、明石の船頭に賜つたことがあるので、それを記念するのだと云ふてゐる（同縣林崎誌）。岩手縣の遠野町附近の村々では、盂蘭盆に新佛がある家では、瓢を墓地に持参し、その新佛に供へてから持歸へる民俗が行はれてゐる（佐々木喜善氏報告）。これなどは明確に瓢は魂の容れものであつて、新佛の魂をこれに容れて持つて來る古い信仰を残したものである。現に東京市内では七八歳位の小女が象牙で拵へた小さい瓢を腰に提げてゐるのを見かけるが、これは何の爲めですかと訊ねると、異口同音に轉ばぬ禁厭だと答へるのである。吾邦の大昔にあつては鼻ひる（俗にくさめと云ふ）とき又は轉倒した時は、その折に魂が肉體から飛び出すと云ふ民間信仰があつて、その折に魂の遊離を防ぐ呪文のあつたことは、「二中歴」や「拾芥抄」にも載せてある。琉球では此の場合には祝女（内地の巫女と同じもの）に頼んで魂込と云ふ祈禱をする習俗が今に存してゐる。東京の子供が轉ばぬ禁厭に腰に瓢を提げるのは、遊離した魂を卽座に瓢のうちに容れる用意であつた。此の乏しき類例から推すも、墳墓を瓢型に築いた第一の理由は瓢が魂の容れものであると云ふ民俗に出發してゐることが知られる

のである。そして、第二の理由は、古く吾邦では靈柩を船型に造る（此の原因が天鳥船に緣故のある事は勿論であるが、今はその事は省筆する）習俗がある。大和の泊瀬（今は初瀬と書く）が、隱國の枕詞をなしてゐるやうに、此處が墓地であつたことは既述の如くである。即ち棺を船型に造つて葬つたので、船の泊ると云ふ意味で斯く稱したのである。現今でも身分ある者の入棺式をお船入と云ひ、靈棺を安置するところを濱床と稱するのも、咸な此の緣故に由るのである。然るに古代にあつては瓢が船に多大の關係を有し（瓢船と云ふ船さへあるが、これに就いては西村眞次氏の研究が發表されてゐるので、敢て参照を望む）てゐたのである。朝鮮の古傳説によると日本から瓢に乗つて往つた人があるので、これを瓢公と稱したとある（三國史記）。更に「古事記」に神功皇后が征韓のため御渡海あらせらるゝ折に、住吉神が誨へて「我が魂を御船の上に乗せて眞木の灰を瓢に納れ、また箸と葉盤を多に作りて、皆々大海に散らし浮けて渡りますべしとのりたまひき」とある。そして、西村眞次氏の研究によれば、船に瓢を（兩舷）吊すことは、舩航の安定を保つに必要であつたと云ふことである（前記の瓢船の研究）。斯く瓢が船と關係のあるところから、靈棺を船型に造ることに思ひ寄せて、墳墓を瓢型に築造するやうになつたのであると考へてゐる。猶ほ魂と瓢との關係に就いては、柳田國男先生の研究（土俗

と傳説第一卷連載)が發表されてゐるから参照を乞ふ。勿論、私の管見も柳田先生の研究を祖述したゞけである。

以上は墳墓の形式から見て、墳墓に靈魂の留まると云ふ信仰を略述したのであるが、今度は墳墓の内容即ち石棺の作り方、及び副葬品等から、墳墓に靈魂の宿ると云ふ信仰のあつたことを略述したいと思ふ。併しながら此の問題は既に先學によつて論議し盡されてゐるので、こゝには姑く概説にとゞめて置くが、石棺を家型に作り副葬品に死者の愛好品その他の日用品まで埋めたことは、死後に於いても、墓地にあつて生前と同じき生活を營むものであると信じたからである。そして、斯く遺物遺跡の上から見ても、古くは社墓一體であつて、祭祀が墓前に起原したことが、明白に認識せられるのである。

輓近、考古學の長足なる發達は、原始神道の研究にも多大の影響を及ぼすに至り、此の點からも本居、平田兩翁の文獻神道は、幾多の訂正を要することゝなつた。そして、其の結果は、墳墓は穢れたるものゆゑ、神社に近づぐべからずと云はれた反對に、名神大社は概ね古墳を伴ふとなし、その實證として下總の香取社、信州の諏訪社、伊豆の三島社、備前の吉備津社等を挙げ、更に伊勢の外宮に近く古墳のあつた事まで數へ、墳墓を伴はぬ神社は古社にあらずとさ

へ斷言してゐる。そして、私は、猶これに附け加へて、墳墓を穢れた處などゝ云ふのは、決して原始神道の信仰では無く、中古から發明された——然もその發明は佛教に對立する必要より、唱導されたさかしら言であると云ひたいのである。

更に民間信仰の方面から云へば、昭和の現代といへども、死者の靈魂は墓地に留まつて居ると信じて疑はぬのである。私は此の事に關しては殆ど枚擧に遑なしと云ふほどの資料を、全國に互つて蒐集してゐるが、恐らく何人といへども此の明白なる信仰を否定する者もあるまいと考へるので、こゝには省略に従ふことゝする。世人は孟蘭盆會の民俗なども、それは悉く佛教の教理に據つて行はれてゐるものゝやうに考へてゐるが、何ぞ知らむ、その多き部分は吾邦特有の民俗であつて、然もそれが原始神道の信仰を、克明に保存してゐるものである。私は是等に關しても、一々の行事を抽出し來つて、説明するだけの用意を有してゐるが、これは他日の機會に俟つとする。猶この墳墓に留魂する一事に就いては、平田翁の「靈の眞柱」及び「鬼神新論」にも、かなり詳細に論じてあるので、好學のお方は参照せらるゝやう、申し添へる次第である。

六、古代神職の術語と祭祀の起原

原始神道がシャーマン教と、多くの類似點を有してゐる一證として、吾邦の神職（神に奉仕する者であつて神主では無い。世間ではやゝもすると此二者を混同するが、學問的には大なる區別がある）は巫女が先で男甕が後であつたことを擧げることが出来る。そして、此の巫女の務めの最も古い相は、各家庭の一人——それは概ね主婦が當る事になつてゐて（吾邦で妻を山ノ神と稱する原由はこれに在る）、これを職業とする司祭者の無かつたことは既述した通りである。然るに文化が漸く暢達して、原始神道の内容にも幾分の變更を見るやうになり、神社が固定し、祭政一致の形式も確立（太古には神が巫女に憑りて神意を告げ、それを男子が行ふのが祭政一致の基調であつたが、後には男子が直接に神意を承けるやうになつた。是等の詳細は茲には盡せぬが、拙著「日本巫女史」は之れに就いてやゝ細叙してあるので参照を乞ふ）し、神が女性よりも男子を好む（これにも古代社會における兩性の社會的地位と、その移動や起伏に就いて記述すべきであるが、今は省略するより外に致し方が無いのを遺憾とする）やうになり、更に祭祀の儀式が複雑となり、遂に職業的司祭者が生れると同時に、女子は祭祀を男子に譲

り、補助者たる地位に甘んずるやうになつたのである。それ故に發生的に見れば、全く主客顛倒してしまつたのである。それでは最古の職業的司祭者のことを、如何なる名稱で呼んだかと云ふに、これの考證は現在からは、殆ど不可能と思はれる迄に、困難なる問題となつてしまつた。勿論、家族的司祭者である巫女（即ち神子の意であつて巫女を斯く訓ませたのも又これが爲めである）の名は、それが職業的に變じた後世までも、此の名で呼ばれてゐるし、それに前述の「をなり」の名もあつたやうであるから、正史には見えぬまでも民間に行はれてゐるところから云へば「物申」とも稱したやうにも考へられるのが、其古い名は今から探し出す事は至難である。さればと言ふて「崇神紀」に「齋る主」の語があり、「萬葉集」に「忌申たて瓮据えまつる神主」の語が見えてゐるとしても、古くは神主は神實であつて、神それ自體の意であるから、今日の司祭者とは意味が違ふ。斯う考へて來ると「神代紀」にある齋の大人（神武紀の齋主も同語である）と、同じく「神代紀」にあるハフリ（多く祝の字を當てゝゐる）が、最初の名では無かつたかと想像するのである。そして、此の兩者には階級の差別があつた上に、兩語とも男女に併用したやうである。斯うした術語のうち、ハフリの外は別段に説明するほどのことも無いが、ハフリの語原に就いては多少の考察を要する。從來の説によると、（イ）

ハフリとは葬り投りと同義であつて、死體を投り葬りしたので此の名があると云ふ説と、(ロ)ハフリは羽振りであつて、司祭者が着衣の袖を、恰も鳥の羽のやうに振るので此の稱があると云ふ説と、(ハ)ハフリはヒ(靈能)フリ(降)の轉呼で、靈力の宿つた人と云ふ意で、神靈と交通する職にある者を意味するとの説がある。私は此の三説のうち(イ)に賛成する者であるが、併し賛成するには一つの條件が加はるのである。私はハフリは葬り投りの外に、屠——即ち物を截る任務を有してゐたことを添へたいのである。私の貧弱なる見聞によれば、古代に於いて常死を遂げた屍體は、概してそのまゝ(屈葬とて繩を首から足へかけて緊縛することもある)埋葬したが、これに反して水死、焼死、縊死(又は兇暴者)等の變死を遂げた屍體は、それを幾つかに截斷して、然も普通の墓地以外に、分けて埋葬する風俗が存してゐたのである。換言すれば變死者、又は兇暴性を有する者は、支解して分葬したのである。これに就いても私は多くの資料を蒐めて置いたが、こゝに一二を挙げれば、「崇峻紀」に物部守屋の資人である捕鳥部萬が、官軍に抗して敗れ自ら頸を刺して憤死したが、朝廷ではその屍體を八段に斬り、八ヶ國に散臈したと載せてゐる。平將門も又これと同じやうに、支解の刑に處せられたことは、彼の首を祀り、胴を祀り、手や足を祀つたと云ふ神社が、各所に在るのからも推知できる(拙稿唱門

師考参照)。更に京都府北桑田郡神吉村の八幡社は康平の昔源義家が安部貞任を誅し、その屍體を埋むるに神占を行ひ、四つに截つて葬つたが、それでも祟りをするので、鎮靈のため宇佐から八幡神を勧請したのであると傳へられてゐる(北桑田郡誌)。琉球では最近まで變死した者は、湯灌もせず棺にも納めず、屍體を逆さにして道端に埋めることが行はれてゐた(島袋源七氏談)。そして、斯うした習俗は内地にも存してゐて、各地に逆さに歩く幽霊の出ると云ふ傳承の源流は、蓋しこれから出發してゐるのである。猶言へば我國の辻祭の起原や、辻占の信仰も、又これに由來してゐるのであつて、大祓の死肌斷ちも「外宮儀式帳」の川入り火焼の罪も参考すべきである。引用が長くなつたので此の邊で本論に立ち戻つて記述をすゝめるが、若し私見が許されるものとしたらば、その支解の務めには何人が當つたか、それは古代の社會情態から推して、司祭者であつたことは勿論である。これがハフリの名で呼ばれた一理由だと信ずると共に、司祭者の務めは葬儀が最も重大なるものであつたことを信ずるのである。「雄略紀」には視喪者をハフリノツカサと訓ませてゐる。或はハフリは葬儀だけに従事したのかも知れぬ。原始神道の祭祀の起原が、墓前祭にあることは疑ふべくもない嚴存せる事實である。

此の場合に併せ考へて見なければならぬ問題は、死者の靈魂を幽界に居る祖先達の靈魂に紹

介するに、如何なる方法を以てしたかと云ふことである。詳言すれば祖先の靈に、子孫の靈であること云ふことを知らせるのに、どんな方法が講じられ、然もそれは何人が講じたかと云ふ問題である。此の問題に就いては本居、平田の兩翁も深く論じてゐぬやうだし、その他の神道學者——殊に斯うした問題に特別の注意を拂つた谷重遠翁なども、何事も言ふて居らぬが、原始神道の立場から見れば、此の問題は相當に重要性を有してゐるのである。後世になると且那寺から出すお血脈なるものが、やゝ此の代用（お血脈は極樂淨土への通行券と解すべきである）を勤めてゐるやうであるが、これに就いては別項の「家紋の起原と其の分布」を参照されたい。猶、言ひ落したので、此の機會に附記するが、傳聞するところによると、近頃、神社には和魂が存し、墓地には荒魂が在ると説く神學道者があるさうだが、私の不敏なる遂に此の説は腑に落ちぬ。既述の如く和荒の兩魂は別々に在るものでは無くして、一魂双面の作用を云ふたものと信するゆゑ、それが分離して兩所に存すとは考へられぬ。「出雲國風土記」安來郷語部臣猪麿の咒言の一節には、當國に坐す三百九十九社、大神の和魂は鎮り坐せ、荒魂は皆悉く猪麿に依り給へとある。これを證とすれば、神社には和荒兩魂が、並び鎮り坐したことが知られるのである。

七、原始的祭儀と祭祀の起原

皇典講習所の講師として、吾邦近時の祭式を大成した故青戸波江翁の息女が、静岡縣沼津市に嫁し不幸にも病歿せられたので、同翁も會葬したところ、遺骸を茶毗に附し、然もその遺骨を遺族親族の者が嚙るので、翁は驚いてその理由を質すと、死せる息女の貞淑に倣ふためだと言はれ、更に驚きを加へたと云ふ話を傳聞したことがある。併しながら卒直に言へば、青戸翁の驚きは、斯うした民俗が我國に在ることを知らぬ爲めであつて、若しそれを知つてゐたならば、恐らく驚かずに済んだことと思はれる。私が沼津市で死者の遺骨を喰ふ民俗のあることを知たのは大正六年の秋で、當時、學友ネフスキー氏の許にゐた同市出身の前山みつ子から聞いたのである。その後静岡縣三島高等女學校に在職中の友人某氏（公職に在ることゝて態と姓名を秘す）よりの通信によれば「死人の骨を喰ふ民俗は、伊豆（田方加茂の兩郡）及び沼津近在全部にわたつてあるものです。面白い事には、現在、女學校に在學中のもので、實驗したものが數名あり、そのうちの一名の如きは「家の祕密で人に話してはいけぬと云はれてをつたのを、先生に話して困るよう」と話してをつた事です」云々とあるやうに、同地方にはかなり廣く然

も古くから行はれてゐたことが知られる。そして、斯うした事は、書物さへ讀めば何でも彼でも知り得ると考へてゐる文献學者には、夢にも知ることの出来ぬ事であつて、原始神道の研究も實は斯うした民俗を丹念に蒐め、一々その新古と源流と移動とを稽へ、そして、文献の及ばざるところ、又その漏れたる點を補ふやうにしなければ、決して完全を期することは出来ぬのである。民間信仰の消長と民俗の起伏とに基調を置かぬ神道の研究などは、要するに學者の机上の觀念的遊戯である。私が常に是等の學說をブルジョア神道と評し、神祇官流の神道と排してゐるのも、強ち事を好み異を樹つるに急なるためばかりで無いのである。そして、沼津地方のその如く、屍體を愛慕する民俗は、種々なる相となつて各地に残つてゐる。山陰道の但馬、因幡地方では、死人が出來ると、その一番近い肉身の者——例へば夫なれば妻、妻なれば夫、親なれば子と云つたやうに近親者が、一晚その死人を抱いて寢る風習が近年まであつた（郷土趣味十一號）。能登の富來灣は有名な漁場であるが、漁師の一團が往々にして暴風等のために海上で遭難し、その屍體が月餘にして漂着することも珍しくないが、顔容皮膚とも剝離腐爛して甲乙の辨じ難いときは、その妻女は屍體を嘗めて、自分の主人であることを直感し、判定すると云ふことである（加能作次郎氏談）。琉球の諸村落では死人があると、昔は親族の者は血縁

の親疎により、その死人の肉を喰はなければならぬ者と、これに反して喰はなくとも宜い者との差別があつた。そして、前者を骨肉親族と云ひ、後者を脂肪親族と稱した。前者が後者に比して、重き親族である事は言ふ迄もない（孤島苦の琉球）。勿論、斯うした民俗は、現代の合理的解釋を基準とする者から云へば、驚くべき迷信であり、且つ不合理の所作に相違ないが、ただ考へて見なければならぬことは、斯うした迷信なり所作なりの發生した動機と、それが何故に民俗として古く廣く保存されたかと云ふ點である。私の謂はゆるブルジョア神道家は、自分の有つてゐる狭小なる合理觀に照應せぬものを、悉く迷信なりとして排斥するが、所詮は正信と迷信との相違は、時代の相違に出ぬものであつて、科學の進歩せぬ時代の正信は、やゝもすると科學の進歩せる時代の迷信となる。それであるから今日の正信も、明日は迷信になるかも知れぬのである。私とても決して迷信を奨める者でも無ければ、又それを保存せよと言ふ者でも無い。たゞ學究として、その迷信の發生を民族心理的に考覈する必要があると言ふものである。敢て誤解なきやう附記する次第である。そして、此の屍體を愛慕する國民性こそ、我國獨自の祖先崇拜と子孫尊重の思想を培ふた根柢であると確信する。「皇極紀」元年三月の條に、來朝中の百濟の王子翹岐の兒が死去し、翹岐夫妻が兒の死を畏れて喪に臨まなかつた事を記して

「凡そ百濟新羅の風俗、死亡者あり、父母兄弟夫婦姉妹といへども、永く自ら看す、これを以て觀れば、慈の無き甚だしき、豈禽獸と別たんや」と載せてある。仍ち知るべし、死者を愛すると畏れるとが、我が國民性と百濟の國民性との相違であることを。そして、私は斷言する。死者を愛慕する國民は優良なる國民であると云ふことを。神道の研究もこゝに根を下さぬやうでは、結局、沙上に樓閣を建てるやうなものである。

それでは斯く死者を愛慕した信念が、原始神道の祭祀の方面には、如何なる形式と内容とを以て表現されたかと云ふに、それは屍體を直ちに神として祭祀することである。「萬葉集」に柿本人麿が、高市皇子の城上の殯宮の時に詠める長歌の一節に、「我が大君皇子の御門を、神宮に装ひ奉りて(中略)、言さへぐ百濟の原ゆ、神祭り葬り座して、朝もよし城ノ上の宮を、常宮と定め奉りて、神ながら鎮りましぬ」云々とあるのは、その一例である。更に同集に同じ柿本人麿が、その妻の死せるを悲める短歌に「家に來て妻屋を見れば玉床の、外に向ひけり妹が小枕」とあるのは二例である。そして、こゝに玉床とあるのは魂床であつて、屍體を横へて神として祀つた齋床なのである。これは一種の生命床であつて、萬葉集には類歌が多い。寔に畏きことではあるが「正中御飭記」に載せてある「殿内御裝束次第」、「御床上奉飾次第」、及び「御

船代内御裝束次第」、「奉覆御種代御被次第」の記事は(續群書類從本)、最高にして最貴なる魂床の御模様ではないかと拜察されるのである。そして、信州諏訪神社の大祝が、死ぬと直ちに遺骸を魂床に遷して、神と祀ることは周知の事實であるが、更に具體的の祭祀法は「令集解」に載録してある遊部に關する左の記事である。曰く、

遊部とは、幽顯の境を隔て、凶癘の魂を鎮むるの氏なり。終身事ふることなし、故に遊部とは云ふ。古記に云ふ。遊部は大倭國高市郡に在り、生目天皇仁垂の苗裔なり。遊部と負ふ所以は、生目天皇の藥圓目王、伊賀の比自岐和氣の女を娶り妻となすなり。凡そ天皇崩する時は、比自岐和氣等、殯所に到りて其の事を供奉す。仍ち其の氏二人を取り、名を禰義、餘此と稱するなり。禰義は刀を負ひ並びに戈を持ち、餘此は酒食を捧げ、並びに刀を佩き、並びに内に入て供奉するなり。たゞ禰義等の申す辭は輒く人に知らしめざるなり。後に長谷天皇雄略の崩ぜし時に及び、比自岐和氣を廢したるにより、七日七夜御食を奉らず、これに依り荒びたまひき。その時諸國に其の人を求む。或人の曰く、圓目王比自岐和氣の女を娶り妻となす、この王に問ふべしと云ふ。仍て召して問ふに然るなり。其の妻を召し問ひしに答へて云ふ、我が氏人死に絶えて妾一人在るのみ、即ち其の事を差し負

ふ。女申して云ふ、女は兵を負ふて供奉するに便ならずと。仍て其事を以て、其の夫圓目王に移し、即ち其の夫其の妻に代りて、其の事を供奉し、これに依りて和平し給ふなり。その時に詔て、今日より以後、手足の毛八束毛に成るまで遊べと詔ふなり。故に遊部、君と名るなり云々(國書刊行會本、原漢文意譯)。

此の記事を味讀すると、原始的の祭祀が柩前に於いて發生したことが、明白に把握できるのである。猶、遊部に就いては拙著「土俗私考」に收めた『遊行婦考』に、やゝ詳しく述べて置いたので、こゝに缺けたところは彼れを見て、補つてくださると幸甚である。

八、天下の神職よ一段と勇敢であれ

神道祭祀の起原が那邊に在るかに就いては、不充分ながらも、以上で大體を盡したと信ずるので、結論に入るとする。

祭祀が神人交通の方法として、重大なる意義を有してゐることは言ふまでも無い。併しながら寡見によれば、あらゆる種類の祭祀を通じて、墓前祭——即ち葬祭は重要中の重要なものであつて、原始神道の生命はこゝに在ると云ふも、敢て過言で無いと信ずるのである。然るに

中古以來の短見に誤られて、厭墓忌死の思想を養ひ、神道は死者に行ふべからず、神職は墓地に近づくべからずとなし顧みぬとは、誠に神意に戻り古俗を忘れた行動である。かりに死は穢れたもの、墓は忌むべきものとしても、神道には祓所四柱の神々の儼として坐すあり、穢れも忌みも立ち所に清淨に拂拭さるゝことは、神道の教義に於いて明々白々の事實である。私は天下の神職諸氏が振ひ起つて、明治初期に制定された『官國幣社の神職は葬儀に與るを得ず、府縣鄉村社の神職は、當分の間差許す』と云ふが如き姑息の法令を廢し、すゝんで當局を鞭撻して、國民葬儀令を發せしめ、そして、正々堂々と神社に於いて神職が、葬儀を管掌するやうに努めてもらひたいと考へる者である。此の一事こそは、神々の深き恵みと徳とを知らしめる方法としても、神社經營の上に於いても、神社と氏子とを聯繫する點に於いても、更に神職と民衆との交渉を親密ならしむる上に於いても、最も意義あり、且つ最も必要のことであると、確信する者である。傳聞するところによれば、東京の某府社の社司たる某氏は、葬儀の祭主となるときは、社司の資格でなくして宗派神道の大教正と云ふ資格であると耳にしてゐるが、何ぞその態度の勇敢を缺くことの甚だしき、實に笑止千萬と云はざるを得ない。然も某社司の祖先は皇學の巨匠であつて、敢然と言ひ斷然として行つた、勇猛の人であつたと云ふに、その子孫

が纔に一身兩面の遣ひ分けをして、耻を忍び垢を含み、制度の改善に對しては沈黙を守るが如きは感心せぬところである。私は全國の神職諸氏に對して、諸氏よ一段と勇敢たれ、そして、國民の葬儀を諸氏の掌中に收めよと、絶叫せざるを得ぬ者である。以上を以て結論に代へる。

左尊右卑の思想と民俗

序 説

私は、生來の左利きである。父も左利きであつたが、其のためか同胞九人のうち、私(三男)と弟(四男)が左利きで、一族では長兄の四女が、同じく左利きである。

私は、此の左利きのために、幼少の頃から相當に惱まされ、且つ苦められたものである。それは私の郷里では、春秋の鎮守祭に他村の親族と招き合ひをする。又、村内でも庚申講や祝儀不祝儀に招き合をする。其の折に他の來客と並んで膳に着くと、きつと箸がカチあつて音を立てる。相手が不思議さうに私の顔を見る。それが幼な心にも恥しく氣が引けて、後にはどこのお招ばれにも往かぬやうになつてしまつた。これに次では小學校へ往くやうになり、習字と圖畫が思ふやうに書けぬので、それが如何にも悲しかつた。幸ひにも他の學科が満點であつた、めか校長先生のお情けで、落第だけはさせられなかつたが、かなり子供心にも肩身の狭い思ひ

をしたものである。

然るに學制が改革され、高等小學校は郡中に一校といふことになり、三十町餘を隔てた他村へ、通學せねばならぬやうになつた。教師は從來と違つて知らぬ人だし、級友も知らぬ者が多くなると云ふので、それでは迎も勉強が出来ぬと一ヶ年を休學してしまつた。それを受持であつた先生が残念に思つて——これでも私は少年期には秀才であつたので、此のまゝ農家の小僧としてしまふのを惜まれたのと、両親も切りにすゝめるので、再び通學するやうになつたのである。

それにしても持つて生れた左利きは直らう筈はなく、今に依然として舊態を保つて居るが、此の永い間の生活を通じて、左利きが殊をなしたことは決して尠少でない。殊に閉口したのは手跡の拙いことである。勿論、書は姓名を記すに足るなどゝ空うそぶいて、碌々稽古もしなかつたが、しかし、稽古したからとて上達するやうな、そんなナマやさしい左利きでは無いのである。よく世間では下手な文字を形容して『鹿角菜の行列のやうだ』とか、又は『鐵釘をヒンまげたやうだ』とか云ふが、私の文字こそ此の形容の標本である。傳へ聞く何がし拜山といふ書家は、右手で書く和臭が出るとやら云ふて、特に左手で書いたとあるが、これなどは私に

言はせると冥伽を知らぬ勿躰ない話で、どうせこんな人間は左手で書いたからとて、和臭の上の銅臭が出たに違ひないと考へてゐる。斯うした次第とて現在でも私は、初めて信書をあげるお方には左利きのため悪筆で、失禮する旨を書き添へることにしてゐる。

由來、吾邦では『左利きの者は器用だ』と云ふが、英國では『左利き者には泥棒が多い』と云ふさうだ。器用か泥棒か、そんな事は各れでもよいとして、私はこれが爲め吾邦における左尊右卑の思想に就いて、古くから民俗學的の資料を蒐め、それに關して多少の考慮を潜めて來たので、こゝに試説を記して博雅の笑柄に供へる。

一、左と右の語原は太陽を中心

吾邦の左、右の語源に就いては、古くから幾つかの異説があるも、今に定説を聞かぬのである。尤も此の問題は民俗學の埒外に出るので、茲に深く言ふ必要は無いのであるが、私としては姑らく谷川士清の考證に従ひ筆を進めるとする。即ち「倭訓栞」に、

ひだり。左を云ふ。南面すれば東に當れり。よて日垂といふにや。日の天に象るを垂るゝ意也。

みぎり。右を云ふ。南面の正位を以ていへば、右は西に當れば、日の入るを見限る義なりといへり。

開闢以來、太陽崇拜を信仰の基調とせる吾邦にあつては、日を對象として左右を定め、更に東西南北の方位を定めるのは、(東雅參照)、極めて自然であると考へられるからである。

それでは語源は判然せずとも、吾邦では左右いづれを尊び卑めたかと云ふと、それは左尊右卑であつたことは明確である。誰でも知つて居ることではあるが「古事記」卷上に、左の如く載せてある。

こゝにイザナキの命、然らば吾と汝(イザナミの命)と、この天の御柱を歩き廻りあひて、美斗能麻具波比せなとのりたまひき。かくいひ契りて、乃ち汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はむとのりたまひ。契り竟へて廻ります云々(岩波文庫本)。

かく男神が左より、女神が右より廻りたまふたのは、即ち左尊右卑の思想の存したことが窺はれるのである。更に同書同卷に、

かれこゝにハヤスサノオの命、天照大御神の左の御髪に纏かせる、八尺の勾瓊の五百津の御統の珠を乞ひ度して、ぬなともゆらに、天の眞名井に振り滌ぎて、さ齧みに齧みて、

吹き棄つる氣吹の狹霧に成りませる神の御名は、マサカアカツ・カツハヤビ・アメノヲシホミの命。また右の御髻に纏かせる珠を乞ひ度して、さ齧みに齧みて、吹き棄つる氣吹の狹霧に成りませる神の御名は、アメノホヒの命云々(同上本)。

とあるのも、亦た同じ左尊右卑の思想を、微かながらも知ることが出来る。猶「日本書紀」卷一の一書に「イザナギの尊曰く、吾れ御寓之珍子を生まむとのたまひて、乃ち左の手を以て白銅鏡を持ちたまふとき、則ち化出る神あり、是を大日靈尊と謂す。右の手に白銅鏡を持ち給ふとき、則ち化出る神あり、是を月弓尊と謂す。又首を廻らして願盼之間、則ち化出る神あり、是を素戔鳴尊と謂す。即ち大日靈尊及び月弓尊は、並に是れ質性明麗、故れ天地を照し臨ましめたまひき。素戔鳴尊は是れ性殘ひ害るゝことを好みたまふ、故れ下して根國を治したまひき」云々(岩波文庫本)。とあるを、参考までに書き添へることゝした。

二、左尊右卑の根本は何か

然らば斯く吾邦で、神代の昔から左を尊び右を卑めた、其の根本思想は抑々何事に起因するか。これに就いても古くから多くの異説が存して居る。勿論、それ等は概して支那の陰陽道の

思想で解釋を試みたもので、茲に一々採りあげる程の學的價値の存するものでは無いが、さればとて其の總てを默殺したのでは、吾邦に於ける左尊右卑思想の發展過程が判然せぬので、今は概略だけを列擧し多少の私見を加ふるにとゞめる。

記・紀の古典に對する解釋は鎌倉期から始まるが、其の先をなしたものは卜部懷賢（兼方）著の「釋日本紀」である。然るに該書には述義にも祕訓にも、諸冊二尊の左旋右周に就いては少しも觸れる處がなく、従つて左尊右卑に關しても筆を惜んでゐる。恐らくまだ當時にあつては此の問題が注意されなかつたのであらう。然るに吉野朝に出た忌部正通は其著「神代卷口訣」にて、概ね左の如く此の問題を取扱つてゐる。先づ「神代紀」に「陽神は左より旋り、陰神は右より旋る。國の柱を分ち巡りて、同じく一面に會ひたまひき」とある本文を擧げ、これに對して、

國柱とは、中心堅固の稱、天柱とは一、心正定の理、差互有りと雖も、共に不懷根本の理を以て、一心發起の事に准ふ。妹は左より巡れ、吾は當に右より巡らんとは、左陽右陰の理に違ふ。故に蹇へる蛭兒を生むと云はんが爲めの文段なり云々（大日本風教叢書本）。

斯うなれば純然たる支那思想であつて、少しも國粹に由る處がない。これに次で室町期に現

はれた一條兼良も、其の著「日本紀纂疏」に於いて、更に竿頭一步を進め陰陽道の思想で解釋して居る。「齊東俗談」卷三に纂疏を引用して、

俗邪ナル事ヲ左道ト云ヒ、禮ニ違ヒタル戯レヲ左禮ト云フナリ。左ヲ賤ンズルノ義ナリ。然レドモ官途ニ左ヲ上トスルハ、古來ノ通義ナリ。右ヲ陰道トシ、左ヲ陽道トス。朝祀喜慶ハ陽ノ道也、今神前ニ曳ク左繩端出、天道左旋ノ義ヲ表スルヨシ、日本紀ノ纂疏ニ見エタリ（廣文庫所載）。

と云ふに至つては「春秋繁露」卷一二に「陰適、右、陽適、左者、其道順、適、右者、其道逆」と云々とあるのと、全く擇む處がないのである。

江戸時代に入ると、流石に國學が復興し、神典の研究も發達したので、従つて陽左陰右の解釋も進歩すべき筈であるのに、これだけは舊態依然として、支那思想の胡廬を描くに過ぎなかつたのである。そして、其の代表説とも云ふべきは玉木正英の「神代卷鹽土傳」卷一「此神道之始也、左日足也、右見入也、共以日言、左旋右旋者、陰陽各行其事也」と云ふのであつた。

然るに獨り本居宣長は、斷然、是等の陰陽説を排し「古事記傳」卷四にて左の如く記述して

ある。

さて、かく廻りの右左を定、賜は、故あることなるべし。されば、其傳はなければ、度、知べきにあらず（然るを妄に漢籍の陰陽と云ことを以て解くは、都て信られぬ事なり）、又是を月日の廻り坐すことに取なすも強言なり、又書紀に同會一面とあるを、東北方なるべしと、纂疏にあるも、甚うけられず、何方より廻りそめて、何方にて行逢賜ふといふこと、傳へなければ、此も知べき事にあらず云々（吉川弘文館本）。

宣長の考證は洵に穩健ではあるが「傳へ無ければ知られぬ」とは物足らぬ。傳への無いのを正しく解するのが、學問の力ではあるまいか。さりとは狭い御了簡ではあるわい。

斯うした陰陽説の間に立つて、左旋の理法を自然科学に究めた者がある。京都の儒醫橋春暉がそれで、彼は其の著「北窓瑣談」前編卷四後編卷四に於いて、概ね左の如く考證してゐる。

- 一、蔓葛朝顔瓜の類、すべて蔓草の纏ふ事、皆左に卷ものなり。天地の自然に任すれば左卷なり。是は日夜天の左旋するゆゑに、天の氣に引かれて、左にまとふなり（中略）。
- 一、天の運行、常に東より西に轉じ、左旋して不息、如此なる天地の中に生ずる物、皆左旋せざる事を不得、金銀の蔓も東西に延び、都ての蔓草、牽牛草、葡萄、忍冬の類、

皆左旋し、人の陰莖までも左旋の姿あり（有朋堂文庫本）。

春暉の發明説か、それとも和蘭あたりの舶來說か知らぬが、兎に角に當時としては目先きの變つた説なので、敢て抄録するとした。猶、此の機會に附記するが、私は江戸期に成れる「左尊右卑考」と題せる寫本一冊を所藏してゐたが、先年、友人に貸した處が返してくれず、それが爲め茲に参考引用する事も出来ぬのは、吾れながらも笑止千萬のことであつた。古人言はく「本を貸す馬鹿、返す馬鹿」と、蓋し宜へなるかなである。

三、明治期に於ける左尊右卑論

明治期になつても、左尊右卑の問題に關心を有したのは、先づ國學者といふ方々であつた。そして、其の代表者は飯田武郷であつて、一代の大著「日本書紀通釋」卷三に於いて、概ね左の如く記述してゐる。

左旋右旋云々。平田翁云（中略）、イザナギの命の御禊し給ふ處に、左御手の手纏に成れる三神を奥某神と云ひ、右御手の手纏に成れる三神を邊某神ある。此を師説に、奥は海の奥、邊は海の邊にて、常にも對へ言へり。左を奥に當てるは、岡部翁の説に、萬葉集九「吾

妹子は劍にあらむ左手の、吾が奥の手に纏きて去なましを」とある。此意なりと言はれき（原註略）。此に依らば左手を奥とするなり。然れば右は邊なること著し。砌も邊の意に叶へり云々。據て思へば、左は男の位にて奥なり上なり本なり。右は女の位にて、邊なり下なり末なり云々。是ぞ天地初發の時より、男は本にて尊く、女は末にて卑き義理の起原なりける（原註、内侍所御神樂次第にも、左を本方とし右を末方とするを始め、神の御座も左を上とし右を下とす）云々（畝傍書房本）。

洵に行とゞいた研究ではあるが、所詮は陰陽説を承けた常識論に過ぎぬのである。

斯くて明治中期に至り、坪井正五郎、金子徴、阿波加修造氏等の「左右尊卑説」が提出されたが（人類學雜誌二〇卷）、別段に取立てゝ言ふほどの事もない、次で穂積陳重博士の同説が（同上二二卷）に發表せらるゝに及び、白鳥庫吉博士を刺撃して「史學雜誌」（二六、一二）に於いて、「國語と外國語との比較研究」と題せる記事中に、左尊右卑に關して高見を提出されるに至つた。そして、白鳥博士は先づ深遠なる言語學の造詣を以て、吾邦の周圍民族の左と右との語原、及び其の用法を詳述したる後に、概ね下の如き結論に到達した。

ウラルアルタイ民族の語にては、左は多く惡を意味して卑まれ、右は善を意味して尊ばる

るに反し、トルク種に屬する匈奴にては、獨り左を尊ぶの風習あり。史記の匈奴傳に「單于朝出拜日之始生、夕拜月、其坐長右而北鄉」とある。

漢民族は時所により異なるが、上代は右を重んじ、左を輕んじた。正字通には右を尊び、老子には左を尊ぶ記事あり。左は直にて正しき意なり、右は曲にして正しからざる義なり（以上摘要）。

吾邦では大昔から渝ることなく、左を尊び右を卑めたのに反し、支那では白鳥博士の言はれたやうに、時處により思想を異にしてゐた。そして、此の事は夙に吾邦でも留意せる學者があり、「職原抄大全」卷二に、

正義曰、秦漢以前右爲上、左爲下。晋宋以來左爲上也。本朝古來以左爲上（廣文庫所載）。猶、那波利貞博士も左右尊卑に關し、その卓説を「歴史と地理」（二一、一）に發表されて居るが、これは専ら東洋——殊に支那を中心としたもので、吾邦のとは交渉が尠いので省略した。

四、依然不明の左尊右卑の原據

斯うして、代々の先哲が試みた研究考證の跡を訪ねても、吾邦で何が故に左を尊び右を卑め

るかといふ原據に就いては、遺憾ながら發見されぬのである。白鳥博士の説にせよ、匈奴と吾邦との交渉の有無が明確を缺いてゐるし、よし、それが明白にされた處が、其の原據にあつては依然として不明である。橘春暉の太陽左旋説は獨特ではあるが、これでは東半球だけの説明は出來ても、西半球に及ばぬ缺點がある。殊に人間の陰莖の左方に傾くといふ説は、奇抜に過ぎて意味をなさぬ。これは吾等の遠い祖先が神の名によつて割禮を行ひ、然も其の方法なり手術なりが、氏神の異るごとに異つてゐたので、或氏は右に、更に或氏は左にと、相違するやうになつたものと考へたい。現在でも神田ツ兒と稱する江戸生き残りの手合ひが『俺ツちは神田明神の氏子だ、その證據には大事の物が左りの方へ、かぶり、を振つてる』といふ痰呵にも知る事が出来るのである。

然るに往年私は、Y博士から、諸冊二尊の左旋右匝の原據に就き、概ね左の如き談話を承はつた事がある。

諸冊二尊が國の御柱を中心として、男神は左から女神は右から旋られた原據に關しては、從來、日月の運行に由る説、天地の陰陽に因る説とあつたが、どうも腑に落ちぬ點があるので、内外の諸文献をあさるうち、古書の「醫心方」を見ると、男女が共床する場合には、

男は左に女は右に臥すべきだと書いてあるのを發見し、これが二尊の左旋右匝の原據であつて、記・紀が編纂される折に、文字となつたものと考へる云々（座談の事として特に姓名を秘す）。

古書ではあるが醫心方は、平安期に丹波康賴が編著せるもので、其の原典は支那の醫書であることは言ふまでもない。されば「素問」卷二には「女子右爲逆、左爲從。男子左爲逆、右爲從」と載せ、更に「洞玄子」卷一には、竿頭一步をすゝめて、

洞玄子云、夫天左旋而地右廻、春夏謝而秋冬襲、男唱而女和、上爲而下從、此物事之常理也云々。此由陰陽行很、上下了戾矣云々。故必須男左轉而女右廻云々。乃謂天平地成矣

（双梅景園叢書本）。

と記して有るほどで、康賴の所説が是等に負うて居ることは多言を要するまでもあるまい。さればY博士が發見したと云ふ新説も決して新説ではなくして、矢張り江戸期の先輩の所見と擇ぶ處がないのである。

五、左眼を潰した神々と英雄

それでは、吾邦の左尊右卑の思想を培うた原據は、果して何事に起因して居るのであらうか。これに就いて想ひ起されることは、吾邦の神々（又は物の怪）が、よく左の眼を傷け、或は潰すといふ傳承の多いことである。先づ神と左の眼に就いて民俗學的の例證を擧げる。

備中國吉備郡の血吸川（或は血水川とも云ふ）は、蛇ヶ岳の山溪に源を發し阿曾、奥坂、長田、田中の各村を経て、大井川の下流に合するが、此の川名の由來に就き「吉備津宮緣起」に、太古、吉備津彦命が悪神の溫羅を射たまひし矢が左眼に中り、血の出ること流水の如かりしより其處を血水川と稱した。溫羅は雉となつて山中に隠れたのを、命は鷹となつて追ひ、溫羅また鯉となつて川に潜むと、命また鵜となつて噛あげたと云ふ（備中志卷五）。武藏國妻沼町の妻沼神社（古くは聖天と云ふ）の祭神は、松ノ葉で左の眼を傷けたのでそれから松の木を嫌ひ、今に境内に一本の松もなく、氏子の同町では正月の門松さえ立てぬ（小林伊三郎氏談）。斯うして神（又は佛）が松や藤や、又は農作物の胡麻や高黍のために轉倒し、眼を傷けた爲めに是等の植物や作物を忌み嫌ふと云ふ傳承は、全國を通じて幾十ヶ所の多きに及んで居るが、たゞ眼を傷けたと云ふだけで、明かに左と示して無いので今は省略する。それから是れは神と人との交渉になるが、羽後の八郎湯の主である女神に頼まれ、女神を苦める惡龍を退治した神主の家で

は、惡龍に咒はれて七代まで左の眼が小さかつたと云ふのは（牡鹿名勝誌）、その先祖が龍の左眼を射て殺したからであらう。由來、吾邦の神主には變面異相の家筋が尠くなく、瘡が代々遺傳するとか、眉毛と眉毛とがくつついて居るとか、更に奇抜なのは背筋の谷の無いのを規模とする家などもある。これは神主の有てる祕密として相當に注意すべき問題である。それから先祖が左眼を傷けたのが、永く子孫に遺傳するといふ話を、もう一つだけノットしてあるので略記する。それは越後柏崎の喜右衛門の奴僕に房太といふがあり、毎夜往來にて旅人を拉へ漬て食ふので、其處を鮭ヶ池と云ふ。一僧（傳教と傳ふ）が來たので、房太が食はうとして僧の爲に片腕を折られ、喜右衛門これを抑へやうとして房太に左眼を潰され、同家の子孫は今に左眼に印があると云ふ（溫故ノ栗廿二編）。

佛像の左の眼から、絶えず涙が流れると云ふ傳承がある。薩摩國高城郡下の村群玉山信興寺の本尊大悲の像、昔同郡高城備前守の息女に盲人あり、此の像に祈請して百夜の丑ノ刻參りをした。滿願の曉大悲の左の眼迸り泣血七日で止んだ。息女忽ち左眼明かになつたと云ふ。其の後に像の玉眼を改め設色したが、今に涙流れて曇るのである（三國名勝圖繪卷一四）。豊後國大分郡挾間村の龍祥寺の住職が、昔或る激戦に加はり、流れ矢で左の眼を傷け出血のため倒れた

が、やがて正氣づき歸院して本尊の觀音像を拜すると、觀音の眼から少しの血の涙が流れ出てゐるのを見て、佛が身代りに立つたことを知つたが、今も左眼から血が滲み出ると云ふ（豊後傳説集）。此の説話は頼焼地藏や田植地藏などと同系の利生談であり、木像から出血すると云ふのは、他の寺院によく聞く血天井の傳承と軌を一にするものと考へるが（南方隨筆「幽靈の手足印」参照）、茲ではそれには觸れぬこととする。武藏國岩槻町野島の淨山寺の地藏尊は、慈覺大師の作と傳へられ、諸所を遊化して衆生を濟度され靈驗あらたかであつたが、或時、茶晶に分入つて佛の左眼を損じ、流れ出る血を門外の池水で洗つて以來、池中に棲む魚は悉く片目となり、本尊も片目地藏と云はれてゐる（史蹟と傳説）。此の傳承は各地に佃煮にするほど澤山ある片眼の魚の由來であるが、猶これに就いては後段に詳記する。

英雄が戰場で左眼を射られた傳説もある。下野國安蘇郡三好村大字戸室の鞍掛明神は、足利中宮亮有綱の怨靈を祀つたものであるが、これは有綱が同族である足利矢田判官義清に恨を含み、同郡の赤見山で戦つた折に、山鳥の羽で矧いだ矢が飛來して有綱の左の眼に中り、それが爲に落命したので神に祀ると云ふてゐる（安蘇郡誌）。此の赤見山は私の故郷に近い處とて、幾度となく出かけた事がある。その私も故郷を棄て、から三十餘年にもなるので記憶もぼんやり

となつたが、此の赤見か隣村かに藤原秀郷が百足退治のお禮として、龍宮から將來した十種の寶物のうち避來矢と稱し、此の鎧を着すれば矢を防ぐといふ武具を神に祀り、それを避來矢神社として齋きし社のあつたことを覚えてゐる。然るに後で段々考へて見ると、此の避來矢は平石で石神體のやうである。又、山鳥の羽の征矢は、昔から是れで射られると出血がとまらぬと怖れたものである。そして、秀郷が退治した近江の三上山の大百足も、左の眼を射られて往生したと云ふことである。

鎌倉權五郎景政が、前九、役に金澤ノ柵で鳥海三郎のために左眼を射られしも、その鐵を抜きもあえず二晝夜鳥海を追廻し、これを斃した後に血を洗つたと云ふのは、誰知らぬ者もないほど有名な武勇談であるが、さて、其の血を洗つた場所は、必ずしも同じではない。金澤ノ柵に近い奥州の各地は姑らく措くが、信濃國下伊那郡上郷村の彩雲寺で、鎌倉權五郎景政が左眼を患ひ、毎日、同所の八幡宮へ參詣し、神木の杉ノ樹の根から湧く清水で眼を洗つて至治した。それ故に此處に棲む守宮は皆左眼が潰れてゐる（傳説の下伊那）。越後國南蒲原郡森町村の鎌倉澤に棲む鰍は、大小となく皆左の眼が眇である。これは鎌倉權五郎景政が鳥海三郎に左眼を射られて片目となり。後に世を棄て、南蒲原郡下田郷五十嵐川の上流なる大江の山奥に退身

したので、景政の住んだ溪流三里を鎌倉澤と稱し、其處に棲む鯀は片目である（傳説の越後と佐渡）。讃岐國多度郡仲村に、權五郎を祀つたといふ小祠がある、それが爲め此の祠邊に棲む蛙は片目である（全譜史卷六）。全體、景政が眼の血を洗つたと云ふだけの引ッかゝりで、池なり川なりに棲む守宮、鯀、蛙までが——然も一代だけでなく幾代の後にも片目が遺傳するとは、洵に以て合點の往かぬ話である。殊に奥州の金澤からは海山を隔てた越後や讃岐まで、眼を洗ひに往つたとも想はれぬので、益々以て腑に落ちぬ話である。私は曩に吾邦の片目の魚なるものは、概ね棲める池なり淵なりが、一方より光線を受ける地勢にあるため、一方の視力が減退せる結果であつて、別段に不思議とするにたらぬと云ふ管見を發表したこともあるが、此の立場から云へば權五郎の話が奥州以外の地にあつても、それは傳承の移動として許されぬ話である。たゞ強めて言へば、それにしても左の眼の多いことが注意されるのである。

平家の侍大將惡七兵衛景清が、源賴朝を敵として狙つたが捕へられ、日向に遠流されて『此の眼さへ無ければ』とて兩眼を潰し、生目神社に祀られたと俗説に傳はつて居るが、此の景清の佩刀を所有すると眼に祟ると云はれて居る。天文十六年十一月に美濃大垣の合戦で、陰山掃部助が千秋紀伊守の帶刀痣丸を獲たが、これは景清の佩刀であつて、掃部助がこれを帶て牛屋

の寺内で軍事を指揮してゐると、城中から木ノ鐮の矢が飛んで来て左の眼に中つたが、此の刀を所持すると眼に殃があるといふ（織田眞記）。まだ左眼傳説も相當に蒐めて置いたが、さまざまと思ひ他は省略した。

六、吾邦にも左卑の思想はあつた

吾邦には古くから、斯うして民俗的に左を尊ぶ思想が存したのである。日本書紀神代卷に、畏き事ながら天照大神が天ノ磐戸に閉ぢこもり給ひ、アマノウヅメの命の囁樂を聽こし召されて、

乃ち御手を以て磐戸を細めに開けて窺す。時にタヂカラヲの神、則ち天照大神の手を承り奉りて引き出し奉る。是に中臣神、忌部神、則ち端出繩を界し（亦、左繩と云ふ。端出之繩、此をばシリクメナハと云ふ）、乃ち請して曰く、復たな還幸ましそ云々（岩波文庫本）。

此の端出繩に就いては「和名抄」には「注連、顔氏家訓云、注連章斷」と載せ、「釋日本紀」に「先師申云、注連之本縁也、界以端出之繩之意也、以注連爲界之條、以之可知、注連ハ左繩」云々とあるやうに、現今の注連繩の先をなすもので、即ち禁忌の神聖を保つ標識であ

る。そして、此の注連が左繩であることは、シャーマン文化圏の各國に共通して居るが、吾邦のそれが同断であるかどうかは、猶、今後の研究に俟たねばならぬ。しかし、此の左繩が左尊の思想に因る咒力のあることは言ふまでもない。

斯く吾邦には左尊の思想がある半面に、右尊左卑の思想が存したことも見のがしてはならぬ。但しそれが時代に於いて左尊が先で右尊が後であることは勿論である。こゝに右尊左卑の民俗的例證を窺めると、左住居、左白、左膳、左柄杓を忌む事は、殆んど全国的であつて例外がない。是れに就いて憶ひ起すのは、私の郷里である足利地方は、所謂、關東長脇差の本場であつて、私などが覚えても無職渡世の親分とか乾兒とか云ふ手合が、町にも宿にも村にもゴロゴロして居て、俗にこれを破落戸とも云ふたものである。然るに是等の博徒は一人の例外なき迄に、網の摸様の付いてゐる酒徳利と、他の摸様の徳利でも左の手でお酌されることを非常に忌み嫌つたものである。網摸様を嫌つたのは、彼等が御年貢と稱する（江戸期には、佐渡の金山で水汲み人足が不足すると、其の補充のために博徒を檢舉して島送りとした。これをカリコミ（刈込）と稱した）法網にかゝる豫兆として恐れ忌んだものと察するが、左手のお酌を嫌つたのは、前載の左白、左住居、左膳などを不吉とした思想に負ふのであらう。

こゝまで書いて來ると、誰もが憶ひ出すのは、英國の皇太子が米國生れの人妻であつた某婦人と結婚することとなり、世界の有閑者をして「帝位を賭けたる戀愛」とか何とか騒がした事件があり、此の結婚をモルガナチック・マリツヂと稱し、新婦は左手を以て新婦と握手するといふ儀式の伴ふことである。私の手許に出典を忘却した雑誌か新聞の記事の一節が切りとられ、カードになつて居るものがあるので左に轉載する。

モルガナチック・マリツヂとは、一般に身分、階級の高貴なる男子、低位の身分、階級の婦人との間に取結ばれる婚姻の場合、妻は夫と同列の身分、階級を得る能はず、其の間に生れた子供は、夫の位階、尊稱、領地、世襲財産を繼承、又は相続するの權利を享有せしめ無いと云ふ條件の下に、行はれる結婚を云ふ。そして、此の結婚制度は、昔ドイツで一般に行はれて居たが、今日、歐洲大陸では封建時代からの王侯家の、或る者のみに適用されて居るに過ぎない。右様の結婚の場合、結婚式に於いて新郎は、新婦に左手（通常の結婚式の場合は右手）を差伸べるのが慣例なるため、一名「左手結婚」とも稱せられて居る。斯うした習禮の生れたのは、要するに貴族の墮落からであるが、左りを尊んだ吾邦に此の習俗の無かつたのは當然ではあるが、又、さうした不行跡の貴族も無かつた爲めである。

結語

續紀(卷八)元正天皇養老三年二月三日の條に「初めて天下の百姓をして襟を右し、職事主典以上に笏を把らしむ」とある(大岡山國譯本)。是れに由れば養老以前の邦俗は、威な左衽であつた事が知られるのである。そして、左衽が蠻風であつたのを、右衽にしたのは漢土聖人のお蔭だのなんのと昔から事喧しく云はれて居るが、私に言はせると左衽必ずしも蠻風ではなく、その國土や職業の習俗に據る所が多いのである。由來、吾邦には頭上に物を戴いて運搬する風が(これが安曇族とか蠻民族とか云ふ漁民の習俗と關係あるか否かは姑らく措く)古くから廣く行はれた。豊後のシヤア、伊豫のオク、などを始めとし、京都の八瀬女や、東京府下大島のアンコヤ、此の外にも多くある。そして、斯うした姿勢をとる場合には、自然と右手で頭上の物を抑へるので、左手で用を便するため左衽の方が都合がよかつたのである。されば現在でも斯うした場合に限り、左り前が行はれると聞いてゐる。

印度では右手を穢れたものとし、左手を尊び佛僧の法衣まで左衽だと云ふ。こゝまで書いて來て古野清人氏の近著「原始文化の探求」が書店から届いたので見ると、卷頭に「右手の優越」

と題し、南方未開民族間に行はれてゐる、左右尊卑の思想が廣く詳かに記してある。それに由ると南方民族は概して右尊左卑(但しオーストラリアの原住民だけは左尊)とある。吾邦の此の思想なども、もつと何か深いものが存するかも知れぬが、今は此の程度で筆を擱くとする。

追記

佐喜眞興英氏の話(爐邊叢書本)を読むと、沖縄中部地方にはウフヤ(大屋か)の向つて右側にアシヤギといふ家屋を建てゝある家もあつた。此は上品なものになると、綺麗な特別客間にあてられたが、多くのアシヤギは薪小屋に使用された(各地のアシヤギを見るに、此に神を祭つたのが可なり多い。古琉球には左尊思想が行はれ、アシヤギは最左最聖の地に相當する故、祭神には丁度相應しい。アシヤギの起原は神屋ではあるまいか)云々。

家の表入口は、向つて右手の方に附けてあるのが、東日本では普通のやうである。地形や道路の關係で、入口を左手に取つたものは、左勝手と云ひ、越後では又左屋と云つて數が少ない。左屋はすべて逆になると云つて悦ばれないが、之を忌むといふ迄ではない(居住習俗語彙)。

宮武省三氏の『出雲路の神詣で』の筆端に「私は多年正月の注連繩は、出雲大社を看做ふて細い方を向つて右に、張ることゝしてゐた。別に之に就いては何も調べたことはないが、曾てこゝの宮司のど

なたで在つたか、なにか古るくから我國では左を尙べば、注連を張るにも其の上の方を左に、即ち向つて右となるやうにすべきである。稻でいへば太い根元が下で、細い方が上であるやう注連繩も、太い方が下であるから、其細い方を向つて右にするがよいと説かれてゐたのを讀み、吾々民間の食膳にしても、魚類例へば鯛を膳につけるとすれば、其頭部を左手に面して置くのが、一つの作法となつてゐるやう、注連繩の張り方にしても、自然にかういふ禮となつてゐるのであらう。況して大昔より國造自身眞屋に忌み籠つて、嚴重潔齋せらるゝ所なれば、色々祓禊祭饗の儀法もある筈、こゝに倣ふてさへ置けばまぢがひはないと、思詰めて實行してゐた次第である』云々（旅と傳説一五ノ九）。

國體と民俗終

(出文協承認ア 240230 號)

昭和十七年十二月十八日 印刷
昭和十七年十二月二十八日 發行

國體と民俗
定價二圓
送料二十錢

著者 中山太郎
發行者 三井八智郎
印刷者 筒井三郎

東京市神田區司町一ノ三
東京市神田區司町一ノ三
東京市神田區司町一ノ三

發行所 株式會社 東洋堂
東京市神田區淡路町二丁目九番地

電話 神田(25)〇一六一番
振替 東京一〇五〇五九番

日本出版文化協會々員第 130083 號

配給元 日本出版配給株式會社

—東洋堂叢書—

立命館大學教授

大山敷太郎著

B六判三六〇頁
價二・〇〇 千二〇

農兵論

田村榮太郎著

B六判四〇〇頁
價二・五〇 千二五

日本工業前史

中山太郎著

校註

諸國風俗問狀答

A五判六九〇頁
價八・〇〇 千四〇

江戸幕府の奥儒者屋代弘賢は、寛政年間に幕命により「古今要覽稿」の著述に着手したがその際の従来の文献以外に諸國眼前の年中行事や冠婚葬祭の習俗を蒐むべく、廣く諸國の藩儒または知友に宛て四十餘項目にわたる「風俗問狀」を發送して回答を求めた。その結果秋田、白川、吉田、長岡、小濱、阿波、安藝等の諸藩から寄せられた答狀をはじめ、其他未發送に終つた答狀などを探究發見しそれに解題を附し、註釋を施したものが即ち本書である。吾邦の民俗學の記録としては最初のものといふべく、従つてその學的價值は高く評價せられるべきものである。

著者十數年の研究によりわが幕末の農兵論擡頭期に於る主張乃至方策、及びその創始事情と展開を、當時の社會に於ける思想と政策の密接なる聯關の下に社會經濟史的意義を飽迄究明した

我々の生活に不可缺の窯は、重工業の母胎をなす熔鑪にまで發達し、製鹽事業は凡ゆる工業に聯關する。其他味噌、醬油、砂糖等、その製造の歴史を探ると興味津々。挿入圖版八十餘箇

