

では「あまのいぶ鳥」や「鶴が音」によつて現はしてゐる。同時にまたそれは、鳥の聲を聞いて離れた戀人を思ふ人の姿をも暗指する。この歌はその音調の美しさに於て、またその感情表出の複雑さに於て、前の諸歌とは種類を異にしてゐる。第六の歌も同様である。夏の草の生ひ繁つて靡き合つてゐる濱邊には、草に隠れた蠣貝も多いであらう。その蠣貝を踏んで足を傷けないやうに、足元を見明かして通るがよい。これこそ戀に熱した女が、遠く離れる戀人に對しての最も愛らしい愛情の表現である。この場合作者が何ら大きい表象を持ち出すことなく、たゞ蠣貝の傷の恐れをのみ歌つたことは、女らしい感情の急所を捕へた意味で、特に賞讃せられなくてはならぬ。女が恐れるのはたゞ男の足の小さい傷である。異常に興奮した男にまつて殆んど顧みるに足らない小さい傷である。しかし女は蠣貝に切られた傷の鋭い痛みを知つてゐる。さうしてその痛みを男の足に於て想像しその痛みの故に戦慄する。彼女の心が既に男の全身に行き届つてゐるのである。この愛の深さが別離の悲しみに異様なるほひをつける。この歌に現はれた感情の律動はまさにそれである。第七の歌は萬葉二に「君が行き氣長くなりぬ山たづね迎へか行かむ待つにか待たむ」そして記されてゐる。かうなるま行方不明の夫を思ふ憂苦不安の歌で

あるが、前者は別離の寂しさに堪え兼ねて決然夫の傍に行かうとする決意の歌である。そこには緊張があり強さがある。最後の長歌に至つては、泊瀬の川瀬の杭に飾る鏡や玉によつて妻を描きその妻が「家」よりも「國」よりも貴いことを歌ひ切る。鏡や玉は宗教的な威嚴を持った最高尊貴の象徴であり、同時に好愛の頂上を意味する寶物である。妻をこれに比するまき、既に妻に對する無上の尊重が現はされてゐる。「家」も「國」もこの妻あつてこそ意味があるのは當然である。こゝに於て愛を生かせるために家を捨て國を捨て、遂に現世を捨てるこゝもまた當然でなくてはならぬ。

すべてこれらの歌に於て戀愛は最高の生である。そこには心の焔が肉を通じて燃え上つてゐる。いかなる現世的な障害もこの焔を消すことは出来ない。死にさへも愛は勝つ。かくの如き愛の強さがまことに上代の戀愛の特長である。戀愛を制度の奴隷とした支那に於ては、——戀愛が淫樂に過ぎなかつた支那に於ては、——かくの如き全人格的な愛の強さは見られない。

戀愛がかく全人格的であるますれば、それが人生に對して持つ意義もまた大きい。戀愛は人

生の支柱である。

梯立の倉梯山は嶮しけき妹を登れば嶮しくもあらず。

さいふ歌はまさにこの事實を暗指したものである。

が、かくの如き戀愛にまつて多妻主義は何を意味するか。家族制度が固定し、妻妾が居を同じうした支那に於ては、制度の壓力が戀愛の自然を亡ほし、獨占の要求を靜めた。(我國に於ても武家時代以後にこの現象が認められる。)しかし制度の壓力のない我上代にあつては、戀愛が自然的である如く獨占の要求もまた盛んであつた。もし男が一人の女を以て満足することなく、多くの女を獨占しやうとするならば、一人の夫を獨占しやうとする女の要求は、必然に賸かなくしてはならない。こゝに於て嫉妬が上代説話の著しい題目になる。

もごより幸福な戀愛の場合には上代人もまた一夫一婦である。戀愛の高潮は常にこの意味に於て歌はれてゐる。然かし一夫一婦が戀愛の理想であつたとしても、一夫多妻は男の要求に基く自然的な事實として存在した。然もその事實は支那に於ける如き戀愛の不自然を導き出しはしなかつた。このこゝの主要な理由は恐らく夫婦の別居にあるであらう。戀愛は結婚を意味し

たが、しかし同棲を意味しはしなかつた。妻にまつては嫉妬の機會が少なく、夫にまつては同棲による倦怠が少なかつた。これらの事情は比較的穩かに多妻を可能にする。が戀愛にしてその自然の性質を失はない限り、多妻は女の愛の要求と一致しはしない。多妻が男に於ける自然の現象であるならば、嫉妬もまた女に於ける自然の現象である。

戀の物語はこの事を示してゐる。八千矛の神が戀の英雄であると共に、妻のすせり姫は嫉妬を以て名高く、大雀の命が戀の英雄であると共に、后石の姫は嫉妬の權化である。神々の王ツオイスの配へらを、即ち世界最初の「妻」を、同じく嫉妬の權化した希臘人の空想は、いかによくこれらの物語と類似してゐることであらう。自然人にまつては、嫉妬はまさに愛の半面である。

石の姫の物語に挿入せられた歌の内の二三は、嫉妬の歌として代表的に見られやう。

美人のたつることたてうさゆづる絶間繼がむに並べてもがも。

衣こそ二重もよき小衣床を並べむ君はかしこきろかも。

押照る難波の崎の並び濱並べむ床ぞその子はありけめ。

夏虫の火虫の衣ころも二重ふたつき着てかく宮邊みやたには豈あによくもあらず。(以上四首、紀、十一)

第一の歌は男が兩妻を並べむころもを思ふ歌である。それに對して女は、「衣ころもなら二重もよからう、夜の床の二つは恐ろしい」を答へる。第三の歌は男が多妻による子孫の繁榮を歌ふ歌である。それに對して女は「火を慕ふ夏の虫のやうにじりくこが焦れる衣を二重着たところで、この宮の生活に何の榮があらう」を歌ふ。愛の獨占を求め心が極めて露骨である。

愛の自然を制度によつて壓迫した支那の風習は、「夫人妬忌の行なく、惠を賤妾に及ぼし、君に進御せしむ」を、賞讃すべき女の徳とした。従つて賤妾その分を超えざる限り、夫人の苦しみは認められなかつた。

暉彼小星、維參與昂、肅々宵征、抱衾與綯、寔命不猶。(召南)

幽かに光る小星、參や昂、それが妾の身分である。彼らは衾や綯を抱いて、肅々として夜の御に出る。月に比すべき夫人は格が違ふ。それが理想の家庭である。しかしもし妾が夫人を僭する如きことあれば、そこに夫人の苦しみは充分の是認を得る。

綠兮衣兮、綠衣黃裳、心之憂矣、曷維其已。

綠は美しい。しかし間色である。卑しい色である。下裳になればふさはしいが、衣ころもすべきでない。然るに「綠の衣」がつくられてゐる。しかも正色たる黄が下裳に用ひられてゐる。淺ましいことだ。——これ美しくして卑しい妾めかけ、正しく貴い夫人との比喩である。夫人はこの苦勞がいつ止むことかこ嘆く。しかしそれは愛の苦しみであるよりも寧ろ秩序の亂みだされた苦しみである。この點に於ても支那の古民謡は上代の歌うた著しく相違する。

戀愛が自然であるところでは、多妻主義もまた支那風のものではなかつた。正妻であることこを問はず、戀愛は常に同等の力を持つ。その間に貴賤の相違はない。正妻でない女も、

わがせこが來べき宵よなりささがにの蜘蛛くもの行ひ今宵こしるしも。

こころしへに君も逢へやもいさななり海の濱藻あわのよる時々を。

さいふ如き歌を詠み得る境遇にあつた。これを小星の詩に比するこき、兩者の戀の内容がいかにかに相違するかは明かである。支那の妾は肉體を以て君主に奉仕する。我上代の女は、いかにその戀が官能的であるこしても、たましひを以てせずしては戀をしない。

戀愛についての上代人の感情は大體右の通りである。そこには上代人の素朴に統一せられた美しい心がある。その心はまた自然に對する感情に於ても認められなくてはならぬ。

上代人がその素朴な驚異の心を以ていかによく自然の美を感じてゐるかは、あらゆる戀の歌に詠み込まれた自然の情趣によつても明かに知られる。彼らは自然を愛して、そこに渦卷ける生命さ一つになる。自然の美は直ちに彼らの内生である。この親密な自然との抱擁は、自然をば思想の資料とするこゝを許さない。また自然をば感傷的な主觀的詠嘆の奴隷とするこゝをも許さない。しかし彼らがその内生を歌はむとする時には、それは必然に自然の印象によつて現はされる。それほゞに自然は彼らの心と親しい。

例へば鳥である。彼らは鳥の音をその心に泌み込ませてゐる。曉の爽かな心持を思ふ時、彼らの心には青山に鳴くぬえの聲、野にこよむ雉の聲、庭に鳴く鶏の聲が、生き／＼として響いてくる。打ちさわぐ己が心を感じる時には、恰も胸の内に千鳥が鳴くかのように感ずる。女が感情に息をつまらせて忍び音に泣く聲には、直ちに山鳩の低い音が聯想される。同じやうにまた鳥の姿も彼らの心にしみ込んでゐる。衣裳をつけた自分の姿を自ら見まはす有様が、直ちに水

鳥の頸をのべて胸を見る姿を聯想させる如きは、水鳥に深い親しみを持つた心の出來事ではなくてはならない。青い衣の色を見てそこに鳥の羽色を思ふのも、そこに鳥との親しさに基くのである。その他「群鳥のわが群れ去なば」さいふ如き、或は、

雲雀は天にかける、高行くや隼別、雀こらさね。

隼は天にのほり、飛びかけりいつきが上の、ささきこらさね。

近江の海勢多のわたりにかつく鳥目にし見えねばいきさほろしも。

さいふ如き、鳥についての深い注意を示すものである。

鳥のみならず上代人の生活をこり卷く自然物はすべて同様に彼らの愛を受けてゐる。刈薦、笹葉、下樋、一本菅、隠り水、蓴菜、菱殻、大根、青菜、薑、の如き愛らしい農村の風物や、邊つ波、濱藻、蠣貝、細螺の如き小さい海濱の風物は、特にさうである。やゝ大きい風景としては、「青山に日が隠らば」、「西風吹き上げて雲離れ」、「たたなつく青垣山」の如き、或は、埴生坂わが立ち見ればかぎろひの燃ゆる家むら妻が家のあたり。

沖方には小舟つらくくろさきのまさづこ吾妹國へ下らす。

つぎ苗生や山代川を、みや上りわが上れば、青土よし奈良を過ぎ、小楯やまごを過ぎ、吾見  
ほし國は葛城、高宮わが家のあたり。

の如き、極めて穏やかな、牧歌的な風光が愛される。大雨、雷鳴、電光、洪水、暴風、怒濤、  
こいふ如き雄大壯嚴狂暴等を印象する自然現象は、歌謡には全然現はれて來ない。畢竟上代人  
はその愛に於て自然を擁抱し、愛すべからざる自然をば拒否したのである。純粹な敘景の歌の  
中には、

さる川よ雲たちわたり畝傍山木の葉さやぎぬ風吹かむこす。

畝傍山晝は雲こる夕されば風吹かむこぞ木の葉さやける。

の如く、やゝ暴々しい風を歌つたものもあるが、しかしこの歌は「雲立ち風吹かむこする」暴風  
の前の光景を畝傍山の木の葉のさやぎによつて巧みに歌つたのであつて、暴風そのものの烈し  
さを歌つたのではない。さうしてこの種の「動かむこする刹那」の巧みな捕捉は、畝傍山一帯  
の平和なやさしい風光に對する強い愛着がある故に可能だつたのである。

かく上代人は自然を愛して自然ご一つになつた。そのためにたゞ愛すべき自然のみが彼らの

心に生きた。この傾向は幾度か姿を變へつゝも後まで生き残つて行くものである。

戀愛や自然に對する感情の他になほ著しいものは、君主に對する感情である。

やまごのこの高市に、小高る市のつかさ、新嘗屋に生ひ立てる、葉廣ゆつま椿、そが葉の廣  
りいまし、その花の照りいます、高光る日の御子に、豊御酒たてまつらせ。ここの語りごこ  
も、こをば。

この献酒歌に現はれた君主讚美の感情は、同種の讚歌に皆共通のものであるが、然しそれはた  
だ直接單純に君主の威容を讚美する感情に留つて、國家的感情や忠君思想なごを伴つたもので  
はない。もしこゝに日本人特有の或者を求めるとすれば、それは君主の威容を描くために「椿」  
を用ゐたこいふ點であらう。この牧歌的な愛らしい比喻こそは、自分の知る限り、その古代民  
族にも見出されない。

## 五

以上の如く戀愛に於ては體心心の微妙な調和があり、自然觀照に於ては安らかな自然心の抱擁があり、さうして君主に對しては和かな愛着の情があるこいふやうな上代人は、愛らしい濕やかな心情の持主に相違ない。こゝに恐らく上代人の最も著しい特性が見られるのであらう。

しかしこの特性を認めるに共に上代人が全然自然兒であつたこいふことを忘れてはならない。彼らは朗かな心持を以て自然のまゝに動く。彼らは柔かい優しい心情の持主であると同時にまた何ら良心の苛責を感じるこゝなくして粗暴に振舞ひ得る人間である。彼らはその情の動くまゝに完全に自己を犠牲にするこいふ没我的な人間にもなるが、同時にまたその情に従つて極端なエゴイストにもなる。この至純な「子供らしさ」こそは、民族的特性よりも更に深い、「人間」としての上代人の特性でなくてはならぬ。

外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち靈であり、靈は即ち肉である。同様にまた凶暴なエゴイストは即ち優しい心の愛他者であり、優しい心の愛他者は即ち凶暴なエゴイストである。この自然人に共通な偉大なる「子供らしさ」に於て、我上代人は愛らしい濕やかな心情をその特徴とした。即ち彼らの民族的特性はその自然人としての特性を嚴密に規定する。こゝに至つて第二次的な民族的特性も重大な意味を持ち得るに至るのである。

靡亂せる文化になやむものはたましひの母の國として自然人の偉大な「子供らしさ」を慕ふ。内と外の過度の乖離が彼らの生を危うくしたのである。がこの事實には偉大な「子供らしさ」がいかにして没落したかの全歴史がかゝつてゐる。意識の發達に伴つてこの没落の起るのは當然であるが、しかし自然人の氣質の相違に従つて、その没落は時に猛烈となり、また時に微溫的となる。強剛な心情を特徴とする民族に於ては、この没落は極めて激烈である。こゝに於ては内と外の乖離が「子供らしさ」の根本を覆へす。そこに極端な官能享樂主義が起り、また極端な靈の王國が生れる。かくしてこの二つの原理は、血を以て争ひつゝ、人類の歴史を築き上げて行く。この争に疲れたものが「子供らしさ」の母の國を慕ふのである。が何人も知る

如く日本人の間からはこの戀慕の聲は聞えなかつた。さうしてこゝに日本に於ける没落の歴史がある。愛らしい心情の持主である日本の自然人は、内と外との極端な乖離から生れた佛教に接したに拘はらず、右の没落を極めて微温的に經驗した。昔の「子供らしさ」はその根本を搖がされることなく、極めて徐々に佛教の精神を攝受した。かくして日本人は官能享樂主義と靈の王國との間に常に調和的な廣い緩衝國を造り出した。そこに佛教の特殊な生育があつた。古くは中宮寺の觀音、新しくは親鸞の宗教、——それらはたゞ日本に於てのみ見られる特殊な形式によつて、最も深い、最も普遍的な、美と眞とを現はしてゐる。さうしてそれは日本に於て流れた文化の最も著しい徴證である。

この種の歴史が上代人のあこに引かれてゐる。その源泉は彼らの、優しい心情によつて規定せられた、至純な「子供らしさ」である。

## 五 音樂と舞蹈

漢代以後の作云はれる詩經の序に、次の如き一節がある。

詩者、志之所之也。在心爲志、發言爲詩。情動於中、而形於言。言之不足、故嗟嘆之。嗟嘆之不足、故永歌之。永歌之不足、不知手之舞之、足之蹈之也。

これ古代の敘情詩を解いて要を得たものである。情中に動く時には、古代人ならずともその表現を欲し、これを言つて足らず、嗟嘆して足らず、永歌して足らず、遂に全身を以て舞踏するの必要を感じるに至るであらう。しかしこの傾向は意識の分化と逆比例する。内生に或分裂を持つものは、右の如く單純に情を放散することは出来ない。また知識の發達によつてさまざまの進歩した表現方法を獲得したものは、その特殊な方法によつて自己を現はし悉さうとする。従つて彼らは敘情詩の他に敘事詩を持ち、劇を持ち、散文を持ち、繪畫を持ち、彫刻を持ち、音樂を持ち、舞踏を持つ。かくして意識の分化は藝術の分化を伴ふのである。こゝに於て人々



は、情中に動く時に、それを表現すべき特殊の方法を取つて、そこに自己を表現し得た満足を感じるのであらう。が單純な心的状態にある原始人にこつこは、中に動く情が何によつて適確に現はさるべきかは解らない。彼らは端的に詠嘆の詞を發する。しかし満足は得られない。言葉か以て意をつくし得るには彼らの知識はあまりに單純である。こゝに於て彼らは歌ふ。言葉の不充分が音樂の力によつて補はれる。しかしこゝにも満足は得られない。音樂を以て意をつくし得るには彼らの旋律はあまりに單調である。こゝに於て彼らは踊る。内に渦巻く生命は筋肉の端々にまでも現はれ、内に動く情は高まつた血行と共に廻轉する。力を放散することによる自由な輕快な歡びの感情、高まつた血行によつて起される陶醉の快感。その中に歌の言葉も、それを歌ふ旋律もが融かされてゐる。かくして彼らの詠嘆は、流動し律動する全身の活躍の内に、——即ち言葉に現はれた知識の働きや旋律に現はれた聲音の働きや舞蹈に現はれた全筋肉の働きのなごの渾融して一になつた活躍の内に、——初めてその「表現しつくした」満足を感じるのである。故に「永歌し舞蹈するところの敘情詩」は、あらゆる藝術の分化が始まる以前の最初の藝術形式でなくてはならぬ。

上代歌謠の大部分もまたかくの如き「永歌舞蹈の敘情詩」である。我々に残された「歌詞」は、たゞこの藝術の一部分であつて、本來は獨立に鑑賞さるべきものでない。歌はれ踊られてこそ初めてそれはその藝術としての魅力を發揮するのである。だから我々が「歌詞」によつて上代の歌謠を観察したこゝは、實を云へば間違ひである。しかし我々はその他にどんな方法を持つてゐるだらう。この間違ひを避けやうとするならば、我々は上代歌謠に近づくこゝが出来ない。

そればかりではない。たゞ我々の前に上代の旋律と舞蹈とを以てあの歌謠を再現してくれぬ人が現はれたにしても、そこに我々が「鑑賞」する上代の歌謠は、上代人自身の心に感ぜられた歌謠とは、同一ではあるまい。上代人は自らそれを歌ひ自らそれを踏ることによつて、これらの歌謠の美を感じてゐた。製作と受用とは彼らに於て一つであつた。だから我々が彼らの如き單純な心の統一を恢復し、彼らの如く天真な感情を以て自ら歌ひ踊るのでない以上は、上代人が感じたと同じにこれらの歌謠を感じるこゝは出来ない。

それは致方のないこゝである。しかし我々は自ら上代人の如く單純になり得ないにしても、

その單純を求め、心は持つてゐる。また我々は自らその單純を経験し得ないにしても、その單純に自己を移入し得る能力は持つてゐる。その程度に於て上代歌謠の美は我々の心にも感ぜられる。我々にまつてはそれでいゝのである。

でこゝには、幾分かでも上代の歌謠の全幅の美を彷彿し得るために、上代の音樂と舞蹈とを觀察して見ようと思ふ。これは實は「上代の歌謠」の最も重大な部分である。しかも我々は傳説を通して間接に知る他はない。自分の敘述が最も輕かるべき「歌詞」に於て最も重く、最も重かるべき「音樂と舞蹈」に於て最も輕いのは、間違ひではあるが、致方がない。

上代の音樂と舞蹈とに就て我々に幾分の知識を與へるものは、これらの現象に説き及んだ上代の傳説及び支那の史書である。

支那人の記録によるに、馬韓人は五月の田植及び十月の收穫を終つた際に、鬼神を祭つて晝夜酒食し、群集歌舞する。その舞は數十人相隨つて地をふんで節をなすのである。この風俗が日本にもあつたことは支那人は記してゐない。しかし農業國である日本に古くからこの風俗がな

かつたことは思へない。またたこへなかつたとしても、百濟から渡來した多數の移民がこの風俗を傳へたといふことはあり得るであらう。さにかく傳説に現はれたところでは、初夏の候に歌垣があり、秋には新嘗の饗宴がある。さうしてそれは民衆が集まつて歌舞するところの歡樂の集會である。

また支那人の記録によるに、上代の日本人は葬儀の際に「歌舞」を行つた。これは若日子の葬儀の際に「日八日夜八夜を遊びたりき」といふ話と一致する。天の石屋戸の蹈りもこの風俗から出た話であらう。

で我々は、少くも歌垣と饗宴と葬儀との際に上代人が歌舞したことを知る。これらは戀と收穫と死と、即ち上代人にまつて最も重大な出來事を現はすものであつて、そこに上代人の情が動き、その表現が欲せられ、従つて歌舞が行はれるのは當然である。

舞蹈がいかなるものであつたかを先づ觀察する。

天の石屋戸の前で踊つた天の鈿女は、日蔭の蔓を禪にかけ、正木を鬘に、笹の葉を手草に結つ

て、伏せた槽の上で、足を踏みこぼろこし、神懸りして、胸乳をかき出で、裳紐をほこに押し垂れた。日蔭の蔓の襷や、正木の鬘や、笹の葉の手草は、農人の間に發達した舞蹈の扮装として非常に興味がある。「くまかしが葉をうづにさせ」といふ歌や、全身を藤の花で飾つたといふ話のあることを思ひ合せると、この扮装は一定したものではなく、すべて彼らの愛好する植物によつて自由に身體を飾つたのであるらしい。また胸乳をかき出で裳ひもをほこに押し垂れるといふ半裸體の姿も、足をふみこぼろこす烈しい踊り方のために自然に舞蹈の間に現はれた姿勢であらう。

隼人舞を始めたといふほすせりの命は、犢鼻をつけ、赭を以て掌こ面を塗り、足を舉げ踏んで、湯苦の状を眞似た。先づ初めは潮が足を浸す所で、爪先で踊る。次に潮が膝に及んだ所で、足を舉げて踊る、股に至るまで走り廻り、腰に至るまで腰をもぢり、腋に至れば手を胸に置き、頸に至れば手を舉げて拳を翻へす。この記述から物語としての解釋を洗ひ去ると、先づ裸體であつて、掌こ面こが赤く塗られてゐる。踊り方は爪先の踊りに始まつて、足をあげ、走り廻り、腰をもぢり、兩手を高く振り動かすといふ風に、漸次烈しく體全體を運動させるこころ

の自然人らしい舞蹈である。

この二つの男女の舞は、物語が造られる時には既に存在して、寧ろ物語の動機となつたものであらう。即ち天の石屋戸の物語は葬儀の際の歌舞を説明するために、ほすせりの物語は隼人舞なるものを説明するために、作者が現前の舞から得た空想によつて造り出したものであらう。だから作者の注意は物語自身に集まつて、舞そのものの描寫には向いてゐない。特に舞が歌を伴つてゐないこゝなごは、作者が物語として必要な部分のみを描いたといふ事情に基くに相違ない。がこにかく右の描寫によつて、上代の舞蹈が全身を烈しく運動させるものであつたこゝこ丈は明かである。即ち、伏せた槽の上で、一人の女が、足をふみこぼろかせつゝ、半裸體になつて踊るこゝこも、裸體になつた一人の男が、全身を振り動かして踊るこゝこも、上代の舞蹈の一面を示すものでなくてはならぬ。

が「歌のない單獨の舞蹈」は、そのまゝでは上代の舞蹈であり得ない。上代人が何故に踊るかこゝこ點から考へても、上代の舞蹈は支那人の記す如く「歌舞」でなくてはならぬ。またこの歌舞が一つの演藝として「見らるべきもの」に進歩する以前には、——即ち自ら歌舞するこゝ

この他に歌舞の意味の認められない時代には、それはまた支那人が韓人について記した如く「數十人相隨ふて」地をふんで歌舞するのでなくてはならぬ。

群集の歌舞は歌垣に於て見られる。が歌垣の描寫は物語には乏しい。たゞ唯一の例として擧ぐべき海柘榴市の歌垣の話も、歌垣に人が群がること、歌によつては問答が行はれること、それが夜を徹しての集會であることその他には、何事をも示さない。歌垣についての普通の知識は寧ろ奈良朝の文獻によつて得られてゐるのである。例へば續紀によること、聖武帝が朱雀門に幸して御覽せられた歌垣は、男女二百四十餘人、五品以上風流あるものは皆雜つて、長田の王その他四王の音頭の下に、本末を以て唱和し、難波曲その他の歌を歌つた。都中の士女は縱觀して歡を極め、歌垣に參した男女は録を頂戴した。また稱徳女帝が河内の弓削離宮（西の京）で御覽せられた歌垣は、葛井、船、津、文、武生、藏の六氏（内船、文、藏の三氏は歸化姓らしい）の男女二百三十人が、青摺の細布衣を著け、紅の長紐を垂れて、先づ初めに男女相並び、行を分ち、緩進して、

乙女らに男立添ひふみ鳴らす西の京は萬代の宮。

淵も瀬も清く爽けし博多川千歳を待ちて清る川かも。

なごみ歌ふ。歌ふ度に曲折して袂を擧げる。次に四首の古詩をも歌つた。宮女たちもそれに立まじつた。

がこれらの催ほしは奈良朝の貴族の遊樂であつて、上代の歌垣とは同様であるまい。歸化人渡來後の直接の影響は知る由がないにしても、佛教渡來前後から奈良朝へかけての二世紀の間の支那風俗の影響は著しいものである。倭舞の類は支那印度の舞樂の輸入以後にも保存せられてはゐた。しかも雅樂寮で練習せられる倭舞が當時の大勢に従つて支那化せられなかつたことは考へられない。「男女相並び、行を分ちて緩進し、歌ふ度に曲折して袂を擧げる」といふやうな踊り方は、明かに支那風の影響をうけた優美なものである。いかに上代日本人が溫和であつたとしても、自然人である以上は、こんな優しい踊り方をするものでない。

奈良朝の文獻にはなほ歌垣を歌つた長歌がある。

鷺の住む筑波の山の、裳はき津のその津の上に、いざなひて未通女壯士の、往きつぎひかど

ふ耀歌に、他妻に我も交らん、吾妻に他も言問へ、この山をうしはく神の、初めより禁めぬ行事ぞ、今日のみは日苦もな見そ、事も咎むな。

こいふ萬葉の歌である。こゝには歌舞の描寫はない。が歌垣に於てたゞ戀愛の自由のみ讚美するこいふところに、この筑波の歌垣がいに續紀の記す歌垣と異なつてゐるかを示してゐるのである。

歌垣が戀愛に興奮した男女の踊りであるとするれば、——さうしてそれが單純な心的統一を持つた自然人の踊りであるとするれば、——そこに想像せられる踊りは、鈿女の踊りや隼人舞に似通つた奔放なものでなくてはならぬ。これは證據のないことである。しかし行を分ちて緩進する奈良朝の歌垣が上代の歌垣と同様であるこいふ證據も、同じく存しない。同じく證據のない二つのものを選ぶとすれば、我々は自然人にふさはしいものを選ばなくてはならぬ。

多数の鈿女や多数のほすせりが、足をふみこどろかし、腰をもちり、手足をはね上げて、歌ひつゝ踊る。これが恐らく上代の數十人相隨ふこころの踊りである。そこには樂器はなかつた

であらう。しかし拍子は「地をふんで節をなす」こころにあり、律動は自ら歌ふこころの歌によつて定められる。上代の民謠はかくの如き踊りに即して考へられねばならぬ。

然らばその歌はいかなる律動いかなる旋律によつて歌はれたか。

上代の歌謠には、夷振、思國歌、神語、天語歌、來目歌、志都歌、本岐歌、宮人振、酒樂の歌なごの區別がある。これは恐らく律動や旋律の別を示すものであらう。だからこれらの歌がそれ／＼異なる旋律によつて歌はれたことだけは明かである。しかしそれがいかなる旋律であつたかは知る由がない。

こゝで考へて見るべきことは、これらの歌が主としていかなる場合に歌はれたかこいふことである。もしそれが宗教の儀式に用ゐられたとすれば、そこには嚴肅な調子があつたであらう。またそれが教化のために用ゐられたとすれば、そこには端正な調子があつたであらう。しかし上代の歌の多くは歌垣、宴飲等の歡樂の場合に歌はれたものである。挽歌に至つてはたゞ三四の例を留めるに過ぎない。葬儀の際の歌舞が特に支那人によつて記されてゐるに拘はらず、物語にその痕跡が乏しいのは不思議である。がかく歡樂の歌のみを榮えさせた上代人に於ては、

歌の調子もまた朗かなものでなくてはなるまい。もし朗詠の繊細な哀調が白拍子の舞と相通するものを持つならば、上代の歌の調子は隼人舞と相通するものを持つであらう。

このことを想像し易くするために、こゝに饗宴についての観察を挿まう。

饗宴は上代の作者が好んで物語るところである。それは歴史的體裁を以て物語られるに關はらず、歴史的事實からは最も遠い。何故ならこれらの物語は、後代にまでも残つた「歌」を核心として生じたものであり、またこれらの歌は想像力の活動を最も強く刺戟するものだからである。で自分はこゝに「物語に現はれた饗宴」を観察するのであつて、歴史的事實としての饗宴を取扱ふのではない。

饗宴は上代人の生活にまつて極めて重大な事件であつた。例へば仁徳后石の姫は、豊樂のために、酒を盛るべき御綱柏を紀伊の國まで取りに行く。さうしてその柏葉を船に満載して難波津へ運ぶ。饗宴の準備のために皇后が自ら海を渡つて酒杯を取りに行くといふこゝは、他の民族の物語には見られない。作者はこの旅行の間に天皇が他の女を愛せられると聞いた時の皇

後の怒りを現はすために、皇后が憤然として御綱柏を海中に投ずるこゝを書いてゐる。

かく重大視せられる饗宴は、多く晝夜を通じた長い宴飲であつて、夜になればかゞり火をこき、夜を徹して飲み歌ひ舞ふのである。その會場は婚姻の祝には新室、收穫の祝には新嘗屋と呼ばれるが、しかし室云ひ屋といふも嚴密な意味の家屋ではない。垣根の内は青空の下であつても屋であらう。即ち會場の大部分は室外であり、またく野外でもある。例へば雄略天皇は長谷の百枝槻の下にあつて豊樂を催はされた。また皇后の歌として記された、

倭のこの高市に、小高る市のつかさ、新嘗屋に生ひ立てる、葉廣ゆつま椿、そが葉の廣りいまし、その花の照りいます、高照る日の御子に、豊御酒たてまつらせ。

さいふ献杯の歌にも、その新嘗屋が大きい椿の木を含んだものであつたこゝは察せられる。かういふ會場に於て、

百しきの大宮人は、鶉鳥ひれ取りかけて、鶉尾ゆきあへ、庭雀うすまりゐて、今日もかも酒水附らし、高光る日の宮人、こゝの語りこゝもこをば。

さいふ状態であつた。こゝに擧げた二首は天語歌と記されてゐる。然らば天語歌なるものは、

醉歡の調子を帯びたものでなくてはならぬ。

饗宴に於ては即興の歌が盛んに歌はれる。物語に記されたのが歴史的事實は思へぬにしても、これらの物語は實際の状態の反映であるかも知れない。もしさうであるとするればこれらの「歌曰」は何を意味するであらうか。物語に於てはそれはたゞ意志感情の表白として、言葉と同じに取扱はれてゐる。それが或旋律を以て歌唱せられたる否は、物語の意味には關係がない。けれども「歌ふ」といふ言葉が、聲高く或旋律を以て口に唱へることを意味する以上、「歌」は直ちに音樂的な歌唱の意でなくてはならぬ。然らば即興の歌は、たゞ「歌詞」をその場で作つたさうばかりではなく、その場で聲高く「歌つた」ことを意味するのである。(後世に於て歌が音樂から離され、歌を詠むはたゞ言葉を格にはめて綴ることに過ぎなくなつた状態を以て、文字なく律格なき時代の歌を推し測つてはならぬ。) 歌が必ず唱はれたものであるならば、それを歌ふ時の心的状態は直ちに音調の上に現はれる。饗宴の醉歡に離し難い歌は、また醉歡にふさはしい律動と旋律を以て歌はれたに相違ない。

が饗宴に於て即興の歌のみが歌はれたさういふことは本當らしくない。物語としては、即興の歌でなければ事件の開展に役立たないが、しかし饗宴そのものの性質から云へば、會衆の愛好する民謡が最も屢繰り返される筈である。來目歌、志都歌、酒樂歌なご呼ばれてゐるものは、恐らく饗宴に於て常に歌はれたものであらう。だから饗宴と歌との關係は、即興の歌に於てよりも、この種の常に繰り返される民謡に於て遙かに重大である。

こゝに於て我々は來目歌等の民謡から醉歡の調子を嗅ぎ出すことも出来る。無邪氣な上代人は、饗宴の席に於ては、更に一層無邪氣に、更に一層自由に、更に一層荒々しかつたであらう。酒によつて得られる陶酔が不思議な靈感として感ぜられた上代人には、醉歡は同時に精神の昂揚である。上代人の朗らかさは醉歡の内にその頂點に達する。例へば、

この御酒は我御酒ならず、酒の神常世にゐます、石立たす少名御神の、神壽ほぎ狂ほし、豊ほぎほぎもほし、獻り來し御酒ぞ、飽かず飲せ、ささ。

さいふ如き酒樂の歌の内に、我々は酔ひ狂へる無邪氣な上代人の、聲限り歌ふ朗かな旋律を感じ得るであらう。

これは想像である。しかし「歌」が「歌はれるもの」である限り、歌詞の律動は歌の旋律を

暗示するに相違ない。さうしてこの種の民謡の詞の律動は、常に朗かにして強靱である。鉦女やほすせりの踊りも相通するものは、確かにこの律動の内に、従つてまたその旋律の内に、見出せるであらう。

しかし歌謡は上代の末期に至つて「演藝」らしきものを産み出した。この大勢は音楽と舞蹈を變化させずになかつたであらう。

自ら踊るべき踊りのなかから、見るべき踊りが生れ出る。これが最も著しい變化である。ここでは「琴」が伴奏として現はれる。雄略天皇が吉野川のほとりに見出て、婚した美しい乙女の話の如きその一例である。

……その御吳床にまし、御琴を弾かして、その乙女に舞せしめたまひき。かれその乙女よく舞へるによりて、御歌よみしたまへる、その歌曰、

あぐらぬの神の御手もち弾く琴に舞ひする女常世にもかも。

この種の物語に支那の神仙談の影響を認めることが妥當であるか否かは知らない。しかし少く

さも、支那風の音楽や舞蹈の影響がある、といふことは云へるかも知れない。琴は支那のものである。琴に合せる舞も支那のものでなくてはならぬ。こゝに於て音楽と舞蹈との非常な變遷が、——即ち自然人らしい奔放なものから、規矩に合はせる技巧的なものへの變遷が、始まつたわけである。

がこの變遷についても明かな證據はない。恐らくこの時代に成立したらうと思はれる天の岩屋戸の物語に於ては、天の鉦女が群集の前に「見らるべき踊り」を踊る。これは我々が右の變遷以後の現象と認めるところのものである。もしこの物語が當時行はれた舞を根據として造られたとすれば、吉野の乙女が琴に合はして舞つた舞も、或は鉦女の踊りの如きものであつたかも知れない。さう見れば支那の影響は閑却せられてもよい。たゞ上代人が、自ら踊つた踊りをば擇ばれたる一人の女に踊らせるに至つた變化は、認めて置かなくてはならぬ。こゝに原始的な上代の歌謡は、——綜合藝術である最初の敘情詩は、——單なる敘情詩や、敘事詩や、舞踊や、なごに分化し始めてゐるのである。



信 六  
仰  
と  
神  
話

未開人といふ言葉には侮蔑の意味が含まれてゐる。従つてその信仰をも一段低いものとして輕視する傾向がある。しかし未開人は、その「未だ開けざる」幼稚な文化に拘はらず、少くも神秘に對する感覺に於て、我々よりも遙かにすぐれた、我々の羨むべき、一つの能力を持つてゐるはしないか。

それは彼らの新鮮な驚嘆の感情である。我々は厚い知識の殻に煩はされて、既に少年の頃からこの心を鈍らした。我々をこりまく無限に深い生の神秘も、我々の日常にこつては何らの力をも持たない。しかし彼らは、戀愛、結婚、出産、播種、收穫、狩獵、争鬪、旅行、葬儀、こいふ如き彼らの全生活を通じて、その小兒の如き驚嘆の感情を失はなかつた。その知識の幼稚は彼らをさまざまの誤謬に陥し入れるが、しかし知識によつて神秘感を鈍らせる危険からは救つてくれる。かくて彼らは、科學の進歩した今日に於ても依然として不可知であるところの神

秘の世界に對して、極めて澄瀾たる心ののきを持ち續けてゐたのである。その經驗の内容は我々にこつて珍らしいものではないであらう。しかしそれを經驗する心の態度、情熱の強さ、に於ては、未開人は遙かに我々よりも正しく、我々よりも優れてゐる云はなくてはならぬ。

驚嘆の心を鈍らせたものは宗教から遠ざかる。我々の時代は宗教なき時代である。科學の勝利がもたらした「迷信の打破」は、同時に驚嘆の撲滅を意味し、従つてまた宗教の撲滅をも意味した。迷信の打破によつて信仰を精練し驚嘆を高め宗教を深めるこいふことは、科學のなすべくしてなし得ざるころであつた。この時代に比べるこ未開の時代は、その新鮮な驚嘆の感情の故に、遙かに強く宗教的である。——迷信的であるこ云つてもよい。——未開人は不可知なる力が彼らに働きかけるこを切實に感ずる。彼らはその力が何であるかを知らない。その力についての概念をも造らない。しかしその力は彼らにこつて現實である。彼らの日常生活はその力に取り巻かれてゐる。従つてその力に逆らはず、その力に守られんがためのさまざまの儀式は、——即ち最も原始的な宗教の形式は、——彼らの生活のあらゆる場合につきまこふの

である。

我上代人もまたかくの如く宗教的であつた。彼らは石や木や水にさへも生きた力を感じる程に、あらゆる物に於て不可知なる力を感ずる。が我々の考察する時代に於ては、彼らは既に、それをたゞ demon としてのみならず、また人間の運命を支配する神祕的な力として、或は意志感情を有する超人的な存在として、感得る程度に達してゐた。この三段の信仰に對應する三つの現象は、既に説いた如く、三世紀の支那の記録にも明かに記されてゐるのである。不可知なる力に對する驚嘆が demon に對する怖れこなつて現れるのは、未開人の信仰として最も古い。彼らは demon の力をふせぐために人類學者の所謂 taboo magic 等の儀式を發明する。taboo には「物忌み」である。死者及びその一族に近よらない。喪屋を立てる。産婦に近よらない。産屋を立てる。これらの上代の風俗は、それが破られた時にそこに悲劇が起らなければならぬ程の、重大な意義を持つた。いざなぎの命が妻の屍に對して「近づくな」の禁を破つたために、人間の死が始まつたこいふ話、或はほでの命が妻の産時に「見るな」の禁を破つたために、海陸の交通の絶える話、の如きがそれを證する。この風習もこは「死」や「出

産」に於て感ぜられる生の神祕が、驚嘆し易い心に宗教的な昂奮を起させたのに基くのである。「死」は我々にこつて不思議であるよりも更に深く彼らにこつて不思議であつた。その不思議な死者に近づくことによつてもしその病菌に傳染するここがあれば、それは彼らにこつて不思議なる demon の作用である。出産もまた、(生理的には自然人にこつて遙かに苦痛の少ない輕易な出来事であるに拘はらず)新しい生を産み出すこいふ不思議さに於て、死の不思議に劣らなかつた。殊に産時に於ける母婦の異常な生理的及び心理的狀態、新生兒の注意深く扱はるべき弱さ、なごは、自然人の心に強い恐怖を呼び起す。この際起り得べきあらゆる災厄は、すべて demon の作用である。産室は *cellar* に取り巻かれてゐる。産室の靜穩は極度に保たれなくてはならない。かくして神祕に對する驚嘆の感情は、生理學的必要をもすべて神祕化した。さうしてそこに神聖なる儀式を作つた。

*magic* は *demon* を追ひ「祓ふ」儀式である。止むを得ずして死者に近づいたものは、葬送の後に水に入つて「みそぎ」をする。或は「ぬさ」をこつて諸々の罪を祓ふ。また死者がなほ葬られない時には、親族以外のものが集まつて飲酒し歌舞する。これらもまた明かにいざな

ぎの命のみそぎ、息長帯姫の大祓ひ、天の岩戸の踊り、なごに於て神話化せられてゐる。即ちそれは神話化せられるほぎの重大な風習である。この儀式も、その起源を神祕に對する驚嘆の感情に持つてゐる。彼らは神祕なる出来事の無限の深さを恐れ、そこに人間の隙を伺ふさまぐの *demon* を感じた。さうしてそれを追ひ祓ふために、本能的な確かさを以て、最も合理的な方法を選んだ。死者に近づいたものが水を以て全身を洗ふのは、病毒に對する正しい防禦である。また穢れの故に心理的な弱味を持つたものが、大祓ひによつて心理的健康を回復することも、同じく正しい病毒の防禦である。更に死者を前にして歌舞することは、歌舞に伴ふ生理的及び心理的の興奮によつて、恐怖を拂ひ、心的強健を維持し、病毒に對する抵抗力を失はせない、こいふ結果を生む。これは極めて自然的な衛生法である。しかし彼らはそれを宗教的な意識によつて、神聖な儀式として行つた。もしこのために災厄を避け得たさすれば、それは彼らにこつて *magic* が *demon* を鎮めたことを意味するのである。

*taboo* や *magic* は *demon* に對して人間を保護する。しかし人間の運命には、この種の儀式が如何にもするここの出来ない深潭がある。こゝに於て彼らは極めて漠然と運命を支配する神祕

な力を感じた。さうしてその力への服従を「太占」といふ形式で現はした。魏志の記すところによるに、何らかの事を起す場合に迷ひがあれば骨を灼いて卜し吉凶を占ふのである。こゝに運命の力に對する人間の無力の自覺がある。従つて太占に現はれたところの決斷は、神祕な力の顯現として、絶対に神聖な權威を持つた。先告<sup>レ</sup>所<sup>ト</sup>、其辭<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>命、まはこの間の消息を語つて餘りがある。この太占は神話の初めに明かに現はれてゐる。また神の祭祀に關する歴史的諸傳説に於ては特に著しく現はれる。しかしいざなぎの命の太占が單純な占卜であるに反して、歴史的諸傳説のそれは屢「夢の告」或は「神がより」と結びついてゐる。即ち或特定の神の意志が太占に現はれるに至つたのである。この太占の變化は、運命を支配する力が「漠然たる神祕力」から「意志感情を有する超人的存在」へ進歩したことを語るものであらう。

「夢の告」、「神がより」、等の物語に現はれた信仰は、既に明かに Theism である。上代人の驚嘆の感情は、遂にその神祕感を結晶せしめた。災厄は demon の所行であるよりも寧ろ或神の祟である。「大物主神、御夢に顯はれて、こは我御心ぞいふ。」或は、「八十萬の神をつぎへて卜問ふ時に、倭のここびもよそ姫に神がよりて、我を祭らば國平ぎなむこいふ。」この種の

夢の告と神がよりは、祭祀の起源を物語る崇神垂仁兩紀の記事に瀕々として現はれてゐる。がこれらの「神」は、夢の告や神がよりの現象によつて漸次明かな幻想を得たのであつて、「神」が既に信ぜられたが故に夢の告となり神がよりとなつたのではあるまい。女王卑彌呼の鬼道は「神がより」の類に相違ないが、しかし卑彌呼の時代に天照大神やすみのえの神の如き神があつたか否かは疑はしい。意志感情を有する神祕なる力が漠然として信ぜられる場合にも、神がよりの現象は起り得る。抑も神がよりなるものは、後代の巫女や交靈術と同じく、「神祕なる世界」の信仰に基くのであつて、或特定の神を必要とするのでない。物語に現はれたところでも、息長帶姫の神がよりは御琴をひかれる天皇と沙庭にゐる神命を請ふ武内宿禰を必要としたが、何の神の命を請ふのであるかといふことは、問題としなかつた。神命が下つた後強ひてたづねなければ神の名は解らないのである。これによつて見ても神がよりの現象は Theism よりは古い。しかし「神がより」といふ言葉が示してゐる如く、我々に殘された神がよりの物語は、既に Theism が成立した後の解釋によつて物語られてゐる。そこにまた神がよりの現象がいかに Theism の發生を助けたかも推察せられるのである。

上代の宗教心は右の如き三つの形式に明かに現はれてゐる。がこれらは、たゞ上代にのみ限られた宗教心ではない。それが生の神祕に對する切實な驚嘆の感情から生れたものである以上、そこには普遍人間的な眞實がある。物忌み、厄拂ひ、占卜、神がより、等の現象は、人類を通じ、各時代を通じて、現在に至るまでなほその生命を失はない。だから *taboo magic* 等の存續を以て直ちにその時代の宗教心全體を原始的と見るのは不當である。

上代の信仰の特徴をなすものは、一方では右に擧げた「驚嘆の感情」である。しかしこの點に於ける「原始的」は、寧ろ失はれたる「黄金時代」を意味する。それに反して眞に原始的な特徴は、彼らとその信仰を「思惟」せずして「行動」したといふ點である。彼らの思考力は抽象に堪えなかつた。彼らは意味内容を形式から離すことが出来なかつた。だから彼らにまつては信仰は直ちに儀式であり、儀式は直ちに神祕である。こゝに *taboo* や *magic* の原始的な特徴が見られる。

この特徴は神の祭祀に於ても引きつがれた。しめ繩、ぬき、齋浴、神樂、等がそれである。

これらの儀式はその原義から轉じて、神と人間との間の神祕的な關係を設定した。がこゝには更に新しい儀式が附加せられる。それは一度創設せられると共にその神聖の故に後代に對して神祕的な權威を持つた。従つてそれは、神代史製作の時代の人から見れば、神の意志から出で神の信仰と共に古いところの、神聖犯すべからざる儀式であつた。

その儀式とは何であるか。まづ平瓮、嚴瓮等の齋瓮を以て神を祀るといふ儀式がある。大國主の神が自己の祭祀を遺言した話によれば、平瓮は神に食物を捧ぐるための食器である。また神武紀の「天つ神の訓」によれば、敵地の土で造つた平瓮嚴瓮を以て天神地祇を祭ることは、強敵折伏の魔力を持つた儀式である。崇神紀の諸神の祭祀の物語に於ても平瓮は祭祀に必須の道具として取扱はれてゐる。次には矛、盾等の武器を以て神を祀る儀式である。崇神紀及びその以後の神の祭祀には特にこのことが著しい。が武器を以て神を祀る一方には、武器そのものを、特に刀劍を、神として祀る儀式もある。神武東征の物語に現はれる建御雷の太刀は明かに「さじふつの神」、「みかふつの神」、「ふつの御魂」、なごと呼ばれてゐる。また草薙の劍が神として祀られたことも傳説と共に古い。武器よりも更に著しいのは鏡である。多くの神社には

神位として鏡が祀られてゐる。これは恐らく神社の出現とその時を同じくして始まつたことであらう。神代史に於ても「鏡を我御魂として祀れ」といふ天照大神の命令は、神話の各部分を統一しそれを人代に結びつける最も重要な Key stone になつてゐる。

これらの儀式は上代の信仰によれば神と共に古い。が我々にまつてもまたその儀式の古さが神の信仰の古さを示してゐるはしないか。遺物によつて明かな如く、齋瓮は漢式瓦器を學んだ韓人の土器と全然同様である。武器や鏡が漢式の直模であることも疑ひの餘地はない。然らば右の如き儀式は、いかに古くとも前一世紀以前に遡ることは出来ない。のみならずこれらの物品は、「外國の珍寶」としての位置から「神聖な祭具」や「神の御魂」にまで高められるために、少なからぬ年月を必要とする筈である。こゝに於て我々は「上代史概観」に於て想像した如く、この種の物品の神聖視を主として三世紀及び四世紀前半に歸しやうとする。即ち右の儀式の起源は、大和朝廷の成立よりもあまり古くはないのである。儀式の起源がこゝにあるとすれば、「鏡を御魂」としてそこに神を感じる信仰も、また同じ時に始まらなくてはならない。

かく神の祭祀の起源について時代の見當をつけ得るゝすれば、上代人の宗教心が推移して行つた時代も、ほど見當がつけ得られるであらう。

神話及び祭祀の傳説は、常に「儀式」の後に生ずるものである。未開人はその儀式を「思想」からでなく本能的に造り出した。儀式の意味は「儀式」を行ふこゝ、「儀式」に没入するこゝを離れて存しなかつた。しかしやがては彼らの驚異の心が、儀式の「意味」を求め始める。その時に至つて彼らの空想は、現前の儀式に基いて過去の歴史を造り、そこにさまざまの神話傳説を現はれしめるのである。

我々の神代史及び人代の祭祀の傳説もその例に洩れない。上代人は儀式の眞の起源を記憶するほゞに歴史的ではなかつた。しかし儀式は彼らにまつて信仰である。儀式の暗示するこゝろは直ちに「眞實」でなくてはならない。かくて驚異の心が生んだ空想的な説明も、彼らには歴史的事實として信ぜられる。それが我々の古い神話と傳説である。

が、もゞよりこのこゝろは單純に、短期の間になされ得るものではない。神代史の如き統一ある物語が製作せらるるまでには、既に斷片的に多くの神話傳説が生れてゐなくてはならない。既

に古く、神々に對する概念の存在しない時代から、儀式は行はれた。その儀式に對する驚嘆の念は、神の祭祀が始まるまでに、既に多くの説話を造つてゐた筈である。例へば性欲の神祕から生れて婚姻の際に行はれる或儀式が、いざなぎいざなみ性交の説話を生み、死者に對する *taloo* がいざなぎ黄泉下りの傳説を、みそぎの儀式がいざなぎのみそぎ祓ひの話を、うけひの儀式が劍玉による兩神のうけひの話を、葬時の *Etigo* としての歌舞が天の岩戸の歌舞の話を、産時の *taloo* が豊玉姫の傳説を、また蛇に對する神祕的な怖れが三輪山傳説の如き神婚説話を、各その原形に於て生み出してゐた、さいふ風な事は、信じてよいであらう。更にまた第二段として、部落生活が國家生活に移り、或英雄或君主が民衆の特殊な崇敬を受けて、死後今まで民衆の崇敬をつないださういふ時代に、その崇敬から自然に生れた祭祀の儀式が、その英雄や君主の事蹟を神話化したさういふ事も考へられる。大國主の神及び天照大神が「君主」としての性質を最も著しく示してゐるのは、恐らく右の理由に基くのであらう。殊に君主が神がりの如き超人的な能力を持ち、そのために神祕的な崇敬を受けたさすれば、その君主が死後に至つて漸次完全に神化せられるのは、自然の勢である。さうしてその種の崇敬は、——即ち儀式

は、——その神祕的な背景の故に、特に神話の胎として有力である。この際この儀式に重要な役目をつこめたらしい鏡、玉、劍の如きも、最も豊富に神話を生み出す。書紀の一書によれば、天照大神自身すらも、鏡から生れたのである。

伊弉諾尊曰、吾御宙の珍子を生まむと欲す。乃ち左手を以て白銅鏡を持す。則ち化出せる神あり。是を大日靈の尊と謂ふ。

劍については、すさのをの尊の冒險譚は云ふまでもないが、他にもいざなぎの尊がかぐつちを斬る話や、天上のうけひに於て十拳の劍から神々の生れる話がある。また矛については、いざなぎの命が滄溟を探る矛や、大國主の神が治國に用ゐた廣矛の話があり、玉については、天上のうけひに於て、天孫の父、天の忍穗耳の命の生れる話がある。これらによつて見れば、神代史の構想上最も重大な説話は、すべて鏡、玉、矛、劍などの尊崇から生れたものである。然らばこれらの説話が、鏡、玉、武器などによる君主尊崇の儀式よりも新しいことは明かであらう。

右の如き種類の神話が既に久しく民間に存在した後に、神代史は別種の動機を以て生み出された。神祕なる儀式に對する驚嘆ではなくして、皇筆の尊嚴や諸氏族の權威や、またそれによ



つて組成せられた社會組織なきに對する驚嘆が、神代史の製作動機なのである。上代人はかくの如き社會の状態がいかにして成立したかを知らうと欲した。さうしてその要求に答へるために、皇室の由來、諸氏族の由來、及び現前の社會組織の由來が、既に存する神話を材料として物語られた。だから神代史は、その構想の示す如く、皇室諸氏族及びそれらによつて造られた社會組織の「歴史」である。その「歴史」が空想の所産であることは神話と變りはないが、しかしその空想の性質に於ては嚴密に區別せられなくてはならぬ。

神代史からその材料となつた神話を引離して考へて見る。

既に説いた如く神話は儀式の後に生れたものである。従つて古い儀式からは單に「祭られる神」、即ち自然神が生れ、新しい儀式からは「神を祭る神」、即ち君主としての神或は英雄神が生れなくてはならぬ。さうしてこれらの神々を説明するものとして最後に造化神が造り出されねばならぬ。これは神話學者の云ふところの神話發生の順序と一致する。が自分の見るところによればそれは我々の神話の事實とは一致しない。儀式に對する驚嘆の感情から最初に神話が

發生した時には、その神話の主人公は決して自然神ではなかつたであらう。古い儀式に於て信ぜられた神祕的な力、——人間の禍福を支配しながらも、全然人間らしい行動をしない神、戀もせず子をも生まない神、——それは上代人の空想には入り得ないのである。彼らは實際に、「祭られる神」であつた。しかし神話の神ではなかつた。だから神代史に記すところの諸々の自然神は、獨立しては何らの説話をも負つてゐないのである。寧ろ神話に於ては、神は最初から人間的に行動する神であつた。従つて神話の發生が「神を祭る神」、「英雄或は君主としての神」、「戀愛し子を生む神」、に始まるこいふことは、信すべきことである。この種の神が空想せられた後に、自然神もまた右の空想の潤色によつて、人間的な神として神話に取り入れられた。さうして最後に造化神が造られ、なほその先に「混沌」が空想せられた。だから神話發生の順序は、英雄神、自然神、造化神、混沌、こいふ加く、神話の物語るところを全然逆倒するのである。

かく見れば造化神の出現は最も新しく、また最も空想的である。それは必ずしもこの神が禮拜儀式から生れたものではなく、この世界と神々との生成の不思議を説くために、*ex nihilo* から

生れた或説話を、國土に神々を創造にまで押しひろめたものであらう。いざなぎの命が創造の神であるに拘はらず實際に於て大きい信仰を受けてゐないこと、その創造譚に「大八島國」の概念が含まれてゐること、なぎは、明かにこの傳説の新しさを示してゐるのである。

儀式の説明として生じた人間的な説話や、君主崇拜から生じた英雄神話の類が、遂に造化神の得て一つの系統立つた神話に進歩したことは、右の觀察からすれば、あまり古いことでは無い。さにかくそれは國家統一後でなくてはならない。が神代史に現はれたところでは、「造化神—自然神—英雄神」といふ系統にまとめられ得べき二種の神話が、明かに平行して存してゐる。もしこれが我々の神話の原形を示唆することすれば、そこに神話成立のより明かな事情が知られはしないか。<sup>(1)</sup>

(1)高木敏雄氏「すさのを神話に現はれたる高天原要素と出雲要素」(史學雜誌、二五)参照

いざなぎいざなみの「國土及び自然神」の生産は、神代史全體の發端として極めて詳細である。神代史製作の時代には、あらゆる神々をこゝに歸しやうとする企圖が、恐らくあつたであらう。しかも「祭られる神」の或者は、いざなぎから直ちに生れずして、すさのを及びその子

孫から生れてゐる。その「祭られる神」が、大年の神や御年の神の如く、後代までも實際に祀られたものである以上、こゝには動かし難い根據があつたこと見なければならぬ。そこですさのをを特殊な地位に置いて見る可能が現はれて来る。彼は多くの自然神を生んだ。のみならずその體から樹木を化成させた。これは曾てすさのをが造化神であつたことの痕跡でなくてはならない。即ちすさのをは、神代史の原形に於ては、いざなぎと對等の位置にあつたこと考へられるのである。

かく見れば二つの神話の平行は極めて明かである。いざなぎは天照大神を産んでこの神に高天原の統治を命じた。すさのをも亦大國主の神を産んでこの神に「地上の國の君主」となることを命ずる。天照大神は高天原にあつて「神を神る」ための衣を織り、また八百萬神を合議しつゝ「その國」を統治した。大國主の神も亦「海を照らして依り來る神」を祭つて、その國を作り堅めることに努力する。天照大神の傍には常に高御產巢日(たかみむすひ)の神があつて大事の決斷に與るが、大國主の神には大事の度毎に神御產巢日(かみむすび)の神の助力が與へられる。これらの神々は「獨り神として身を隠した」と記されてゐるに拘はらず、前者はその娘を天照大神の御子の配とし、後

者はその子を大國主の助力者として下してゐる。

もしこの二種の神話が、天孫族の神話、出雲族の神話、さいふ風に、種族を異にして發達したものであるならば、それは國家統一以前のこゝでなくてはならない。が國家統一以前に出来たこれらの神話が、實際にさういふ原形を持つてゐたかは、知り得られるであらうか。既に説いた如く、日本人が小部落の生活に落ちついてゐたのは、さほぎ古いこゝではない。彼らには日本人の住む土地を概括して一つの國土として感ずる力はなかつた。しかしさなごの國土創造の話には明かにそれが現はれてゐる。それなくしてはこの話は成立しない。またすさのをの神統には筑紫近江等に座す神々があり、その傳説は紀伊と韓土とに特殊の關係を持つ。それによつて見てもこれらの傳説の現在の形はかなりに新しい。だからたごへ國家統一以前に既に造化神が現はれてゐたとしても、それがいかなるものであつたかは、神代史からは知り難い。更にまた天照大神、大國主の神の如き「君主としての神」が、小さい部落の主長のみを知つてゐる民衆の間から、さうして生れ得るだらう。これらの神の起源は、いかに古くとも、三世紀頃の政治的機運よりも古くは遡れまい。かう見れば、三世紀四世紀の國民的興奮以前に既に系統

立つた神話が存在したこゝは、さほぎ確實に云へるこゝではない。

然らば四世紀以後の統一的國家に於て、何故に二種の神話が生れたか。その説明は容易である。出雲には多くの民衆の信仰を集めた出雲の大神が存在した。さうしてその神の威力は大和朝廷の權力にも屈しなかつた。既に神があり神社があり儀式がある。その説明として一つの神話の系統が造られるのは當然である。他方には國家を統一する大和朝廷がその權威の出所として信ずる「皇室の神祕的な尊嚴」があり、その尊嚴を裏書する天照大神の信仰もある。大神が「我魂として祭れ」を命ぜられた鏡は、現前に存してゐる。その説明としてこゝにもまた一つの神話の系統が造られるのは當然である。

かく二つの神話は、既に存する「出雲の大神の信仰」と「鏡に象徴せられる女神の尊崇」から出發した。これらの神々は神話の發生以前から既に「君主としての神」である。もしくは「神となつた君主」である。單純な民衆の心に神聖化して記憶せられた「超人的な明君」である。従つて出發點は「神化せられた記憶」であつて、歴史的記憶ではない。そこに空想せられる由來話も、神話であつて歴史ではない。

神話を材料として民族の別を論ずるのは、甚だしい見當違ひである。神話に現はれた區別は信仰の相違であつて、民族の別ではない。「神代史」に至つては右の二種の神話を一つの系統にまごめやうとした。そこには國家統一時代の戦争の記憶が、——傳説化せられた形に於て、——利用せられたらしい。がこれも空想によつて神話を訂正増補したまでであつて、民族移轉の如き古い過去を語るのではない。

神話に於て我々の祖先はその氣稟を明かに示してゐる。

「女」に「生殖」に對する神話の態度は、その神話を造つた民族の氣稟について、一つの有力な暗示を投げる。猶太の神話にあつては原始性交は即ち原罪である。古代猶太人はその著しい現世肯定の傾向に拘はらず、既にこゝに後代の深刻な靈肉乖離を豫言してゐる。希臘神話にあつては、プロメトイスに贈られた最初の女は、あらゆる害惡の使者であつた。希臘人がその朗らかな自然人としての性質に拘はらず、美の表現の頂上を悲劇に於て認めたまふとは、既にこゝにその緒を現はすらしい。それに比べて我々の生殖神話は、いかに子供らしく無邪氣

であらう。最初には失敗があつた、それは「女が言先<sup>さき</sup>てる」ためであつた。しかしこれは戀愛に於ける女の受動性を云ひ現はただけであつて、女の害惡を語つてゐるのではない。受動性は女の自然である。自然に従ふ時にすべては調子よく行く。かくて最初の男女は、その性交によつて「宇宙の萬象」を生んだ。かくの如き天地創造談もまた珍らしい。性交に對して何らかの暗い蔭を感じるものは、そこから「宇宙の萬象」を引き出す如きこゝに、何らかの褻瀆を感じずにはゐられまい。が無邪氣な我上代人には、その種の意識は全然なかつた。性欲は彼らにとつて最も自然なる事實である。さうしてまた底なき神祕である。そこには清淨と汚穢、明と暗、尊貴と卑賤、こいふ如き區別がない。この朗かな無邪氣さは、幾度か形を變へつゝも、我の文化の内に生き残つた。時には致命的な弱點として現はれ、時には美しい獨自な特性として現はれる。我々の民族が體驗の深刻さを缺くますれば、それは前者の場合である。また彼が人間生活の純真な調和、即ち靈肉淨垢の對立を絶した渾然たる生活の眞味を體現し得たまれば、それは後者の場合である。かく見れば神代史初頭に記されたる生殖神話は、我々の文化の象徴となる。いゝにしる、悪いにしる、それは事實である。

次に著しいのは、神話に現はれたる戀愛である。我々の神話は性交の描寫を以て始まる。がその描寫の中核は、「あなにやし、愛乙女を」、「あなにやし、愛男を」、さいふ愛の叫びに他ならない。即ち最初の男女は、悪魔の誘惑の故ではなくして、愛の故に結びついた。従つてこの愛妻を失つたいざなぎの悲嘆は、自己の半ばを失つたこの悲嘆であつた。彼は妻なくしてはその生活を、即ち創造を、續け得ないを感ずる。そこで彼は妻を黄泉國にまで追つて行く。これは眞實なる愛の最も普遍的な圖式である。なほこの他にも、すさのをの命はくしなだ姫のために生命を賭して大蛇を退治する。大國主の神は八上姫を得むがために二度殺され、すせり姫を得むがために四度生命を賭する。また天上より出雲に遣はされた天の若日子は下照姫を得たがためにその使命を忘れた。すべてこれらの物語に於ても、上代の戀歌が示すと同じき「全人格的な戀」は認められる。上代人にこつて戀愛は絶對である。こゝに自然兒はその特獨な生活の統一を持つてゐる。彼らは愛の故に我欲を捨てるのではない。彼らは露骨に我儘である。が彼らは我欲の殻に束縛せられてはゐない。彼らが對象に自己を移入する時には、彼らは完全に對象に化する。戀人の苦しみは彼らにこつて、直ちに自らの苦しみである。この間に彼我の差別は

ない。こゝに於て彼らは「自己のため」にするこゝ同じき情熱を以て「戀人のため」にする。これは献身的な愛、没我的な愛と異なる所がない。即ち彼らの愛は極端に主我的であるこゝ同時に極端に没我的である。

この種の素朴な渾融的統一はまた神の性質に於ても見られる。神はすべて自然兒である。善の原理である神と、惡の原理である惡魔との對立は、こゝには存しない。正義の神、判者としての神、の如きもまた著しくはない。

この觀察を明瞭にするために神代史に現はれた神々を分類して見やう。第一は、實際に祀られた神ではなく、たゞ神代史にのみその名を出してゐるもの。例へば天の御中主の神の如きである。いざなぎ以前の神として古事記書紀に列擧した諸神、(高御産巢日神御産巢日を除く)、その他八十禍津日の神、深淵の水やれ花の神、木の花ちる姫、の如く作爲の跡を示す名の神は、すべてこの部類に屬すべきであらう。第二は、これも實際に祀られた神ではないが、物語の中では盛んに活躍するもの。例へばいざなぎいざなみ、すさのを、の如きである。もこよりこれらの神々は、神話が作られた後に、幾分かの祭祀を呼び起したかも知れない。しかしそれ

さても云ふに足りない程度である。第三は、實際に祭られた神でありながら、神代史にたゞ名前のみを見せてゐるもの。例へば底筒男中筒男上筒男三柱の墨江の大神、大年の神、御年の神、の如きである。その他山の神河の神雷の神水門の神の類は、すべてこゝに屬すべきものであらう。第四は、實際に祭られた神であると共に神話に於ても盛んに活躍するもの、例へば天照大神、大國主神、大三輪神の如きである。

神話は主として第二及び第四の神々によつて造られてゐる。だから我々の當面の問題はこれらの神々に掛らなくてはならない。第三の「祭られる神」は、それが實際の信仰の對象でありまた漠然たる Demon から自然神にまで發達してゐるにしても、神話に於ては重要な役をつかめない。またかの「邪神」なるものも、古い Demon の信仰を云ひ現はしたまでであつて、神話の神々に伍するものではない。例へば、

彼地多に螢火の光る神及び繩聲邪神あり。また草木成能く言語ふこごあり。(紀、二)  
 の如き、明かに「邪神」は demon であつて、「正神」に對立する邪神ではない。

こゝで我々は考察の對象を神話の神々に限る。そこには果して善神に對する惡神が存在する

であらうか。神々の内ではすさのをの命が最も惡神に近い。しかし彼は最も著しい「自然兒」の典型であつて、惡の原理ではない。彼はその我儘の故に「青山を枯山になす」ほごに泣いた。天にのほる時には國土山川が震動するほごに亂暴であつた。だから天照大神はその「邪心」を推測した。しかし安の河原の誓は邪心のないこごを明かに證してゐる。その後彼は亂暴な行の故に八百萬の神に罰せられる。しかしその「惡態」なるものは「畔離ち」、「溝埋め」、「馬の逆剝」の如く單に子供らしい惡戯であつて、「惡」を呼ばるべきものでない。彼はたゞ「つゝしむべきこご」をつゝしまなかつたが故に、——即ちその惡戯の故に、子供が罰せられる如く罰せられたのである。だから彼は地上に下るや否や直ちに大蛇退治を、即ち「邪神の征服」を行つてゐる。がこれも「善神」にしての性質を發揮したわけではない。罰せられた惡戯と同じ動機が邪神に對して現はれたまでである。彼の惡戯は更に黃泉の國に於ても大國主に向つて試みられてゐる。それは己が血をうけた英雄を殺すかも知れないほごの亂暴な惡戯である。すべてこれらの物語を通じて現はされたものは、たゞ「子供らしい亂暴さ」に過ぎない。

すさのをの他になほ大國主に對する八十神がある。彼らは兎に對して優しくなかつた。また

大國主を殺さうとした。しかしそれは大國主を引立てやうとする物語の上の必要から出たのであつて、悪神としての性質を示してゐるのではない。火遠理の命の海宮行き（まゝ）の物語のために火照の命が敵役として必要なのと同様である。

かくの如く神々は善神でもなければ悪神でもない。彼らは殺戮を平氣でやる。（いざなぎの命は、その出産が母親の死をもたらした故を以て、かぐつちを斬殺した。）彼らは盜竊を平氣でやる。（大國主はすさのをの娘を武器を盗んで逃けた。）彼らは平氣で誓を破る。（いざなぎの命は妻との約束を守らなかつた。）がそれは彼らの自然から出た行爲であつて悪ではない。彼らは同じ重さを以て他を救ひ、他を許し、また自己を犠牲にする。それらの行爲は彼らにとつて一つである。

正義の神に悪魔に、罪人に審判者に、主教的に献身的に、靈に肉に、——すべてこれらの對立は我々の神話には見出せない。たゞあるものは天真なる自然性である。

がこれらの神話を一つの動機によつてまとめられた「神代史」にして見る時には、そこに見

脱がし難い一つの對立がある。それは「服従するもの」に「服従せざるもの」の對立である。

神話發生の當時に既に君主崇敬の傾向があつたことは疑ひのない事實であらう。だから皇祖神としての天照大神、神威の象徴たる三種の神器、神的のものとしての皇室の位置、なごは、既に古くから尊崇せられてゐたであらう。がそれは、單に信仰としてある限りは、價値の標準となるものでない。今や神代史は皇室の由來、國家組織の由來を説くために現はれた。そこで右の信仰が全體を統一する標的とならなければならぬ。こゝに於て皇室の神威は、あらゆる神話に對して價値の標準となる。この神威に服従せざるものは悪である。

造化神たるいざなぎいざなみは、すべてのものの祖先であるが故に、（即ち「服従するもの」に「せざるもの」、「支配者」に「服屬者」、のいづれをも生み出した神であるが故に、）右の評價には縛られない。しかし皇祖神が現はれた後は、すべての神がその束縛を受ける。すさのをの命はその不從順の故に悪である。さばえなす神々もその不從順の故に悪である。使命を怠つた若日子もその不從順の故に悪である。それに反して皇祖神の命を忠實に行つた神々は、賞讃すべき善き神である。大國主もまたその從順の故に善き神とせられる。

がこの評價は明かに政治的のものであつて、道德的のものではない。嚴密に云へば、それは善悪ではなくてたゞ從順不從順である。たゞその政治的が、まつりごこ(祭事)といふ言葉に明かである如く、「宗教的」同意義であるがために、その從順不從順もまた最も重大な價值標準として神々の上に掛るのである。

こゝに上代人の國體觀念が明かに現はれてゐる。「日本國は皇祖神の命によつてその統治者を定められてゐる。それは皇室である。だから皇室には神威がある。不從順なものはその神威を瀆すのである。」

我々は神話に於て「自然兒の神化」を見た。神代史に於ては「皇室尊崇の宗教」を見る。この兩者は明確に區別し得べきものである。殊にこの後千數百年の文化が、そのいづれをいかに活かしたかに於て、一層相違が著しい。前者は早くよりその形を失つた。しかしその生命はフエニックスの如くに幾度か新しい姿に宿つて蘇つた。後者は萬世一系の事實が示す如く曾て一度もその形を失つたことがない。しかしその内容は幾度か變つた。徳川時代の神道に於てその最初の内容を取り返した後にも、既に明かな變遷がある。この相違は注意すべきものである。

前者は、人生觀を色づける内的傾動として、異つた形式の内にも生き續けるところに、その重大な意味を持つてゐる。が後者は、人生觀とは關係なく、たゞ「我國體の精華」を維持し得たところに、その特殊な意義を持つ。

「皇室尊崇の宗教」が何故にその内容を變へなくてはならなかつたかに就て、なほ一言附加して置かなくてはならない。この尊崇は最初より既に宗教的である。それが始められた時には、單純な上代人の心から出た、單純な信仰があつた。その信仰は彼らに何等の疑をも起させないものであつた。しかし意識の開展はこの状態の永續を許さない。疑は盛んに起る。信仰はその生命を失ふ。だから徳川時代の神道家の如きも、最初の信仰に復歸するためには、「不合理」なるが故に「信ずる」といふ絶對歸依の態度を取らなくてはならなかつた。その最も著しい例として本居宣長を擧げる事が出来る。彼にまつては神代史の批評は神威の冒瀆である。徳川時代の學者が既に試みた神代史上代史の合理的解釋、——例へば、神代の百七十九萬餘歳といふ如きを論ずるに足らざる虚妄とし、地神五代の初を西漢(前二世紀)に當て、神武紀元を六百年短縮し、天孫を海外よりの渡來者とする、といふ如き解釋、即ち現在の史學者が支持せるこ



同種の解釋、——は、彼の眼には「漢意の小ざかしさ」、「皇統を卑めんがための作り事」に過ぎなかつた。「神代の神祕は人智の測り知るべきでない。神代の古さは百七十萬年はおろか、幾百萬年であるかも知れない。僅か二三千年の年月を古いと思ふ漢土の歴史の如きは、絶対にこゝに比せらるべきものでない。天照大神誕生の地として萬國に冠たる神國であるが故に、日本のみは天地初發以來の眞事實を傳へてゐるのである。その眞事實に對して人智が不合理を感じるのは必竟人智が神祕に對して無能力である事を曝露するに過ぎぬ。」かくて神代史は神祕の啓示書として我々の上に掛つてゐる。懷疑は絶対に許されない。「天照大神が太陽であるならば、この神の出生以前にも、石屋戸籠りの時と同じく、世界は闇でなくてはならぬ」といふ抗議に對して彼は答へる、「この神が太陽であることは、紀記に明かに記されてゐる。またこの神の出生以前に世界が闇でなかつたことも、記記に明かに記されてゐる。それを疑ふのは疑そのものが間違である。勿論、この疑は合理的であるかも知れない。しかしそれは小供にだつて考へられる理屈である。もし神代史が人間の造つたものであるなら、小供にだつて解るやうな不合理を入れて置く筈がない。だからこの解り切つた不合理を含んでゐる所に、神代史が人間のものではない。」

い所以は存してゐるのである。この種の神祕の記録に對しては、人間の智慧は謙遜にならなくてはならない。人智の力は程度の知れたものである。人智によつて測り得られぬものは我々の眼前にも無數にころがつてゐる。手近い例を「大地」に引く。もしこの大地が何物かの上に載つてゐるにすれば、その物の下には何があるか。もしまた大地が圓球であつて空中にかゝつてゐるにすれば、何故に落ち行かないのか。それは知り難き不可思議である。知力は頼りにはならない。」

明かに本居は宗教的情熱を以て神代史を信じてゐるのである。しかも彼はその發達した知力を以て幼稚な上代人の信仰に歸つて行かうとするのである。そこには「驚嘆の感情」の復活がある。神祕の前に人智の殻を破らうとする正しい情熱がある。その心の態度に對しては尊敬を借しむべきでない。しかし我々は直ちに彼の信仰に同ずることが出来るか。「太陽」が眞に天照大神であり皇祖であることを信ずることが出来るか。恐らくそれは現代の何人にも出来まい。しかもこの信仰は上代に於ける「皇室尊崇の宗教」の重大な内容である。こゝに於て後代の「皇室尊崇」は、上代人或は本居宣長のそれとは、異つて來なくてはならない。さうしてその異つ

た内容を持つた「皇室尊崇」が、我々の前には、憲法の條文や教育勅語として存するのである。この現在の内容が上代のそれいかに甚だしく異つてゐるかに就ては、何人もその眼を閉づべきでない。

七  
道徳思想

日本民族固有の道徳を神代史や上代史から引き出さうとする企がある。それは果して可能であらうか。

各の時代はその時代特有の道徳思想を持つてゐる。各の民族もその民族特有の道徳思想を持つてゐる。これは疑のない事實である。が一つの民族に於て、各時代を通じて變らない道徳思想があるといふことは、たゞその民族の文化が時代と共に何らの開展をもなし得なかつた場合にのみ可能なことである。

「道徳思想」は時と所によつて異なる。しかし「道徳そのもの」は時と所を絶して萬人に通用するものでなくてはならぬ。然らば「或民族に特有」の道徳はあり得べきでない。たゞへそれが「或民族」に根深く存在するとしても、道徳そのものである限りは、その民族に特有ではなくして、人類に共通すべきものである。

「日本民族固有の道德」なるものが、もし道德思想の意味であるならば、それは存しない。またその種のものの存することは、我民族の文化にまつて、名譽なところではなかつたであらう。しかし「古代日本民族固有の道德思想」は、明かに存在する。それは「王朝時代日本民族固有の道德思想」や、「武家時代日本民族固有の道德思想」なきと共に、その時代の日本人の生活から特殊な性格を與へられてゐるのである。

もしまた「日本民族固有の道德」なるものが、道德そのものを意味するにすれば、それはそれ自身に矛盾した概念であつて意味をなさない。日本民族が他のどの民族よりも優れて道德的であつたとしても、その道德は日本民族に固有なものではない。

いづれにしても日本民族固有の道德を神代史上代史から引出すといふことは不可能である。そこから引出されるものは「古代日本民族固有の道德思想」でなくてはならない。この古代日本人の道德思想は、或意味で現代の道德思想よりも優れてゐる。もしそこに古代への郷愁を感じる人があるにすれば、自分もまた或意味で賛成する。しかしその郷愁が何を意味するかに就ては、以下に説くところによつて充分の了解を得て置かなくてはならぬ。

既に觀察した如く、神話には善神と悪神の對立がない。このことは直ちに、行爲の道德的評價に於て、善と惡との對立のないことを意味する。即ち上代人は「善惡の彼岸」にゐるのである。善惡の彼岸はまた或意味で「無道德」の境地でなくてはならぬ。即ち上代の道德的評價意識の第一次の特徴は、それが我々に於ける如き價値の差別を意味しないことである。

神話は「自然兒の神化」であつた。その如く道德的評價に於ても「自然性の無條件的肯定」が見られる。およそ人間の自然的性質に基くものは、いかなる衝動、いかなる欲望であつても、そのまゝに非ざるべきでない。——こゝまではいかなる人も承認しなければならぬ眞實である。——こゝで上代人は、その單純な心生活の故に、極めて容易に或衝動或欲望にその全人格を集中することが出来た。そこに於ては彼の人格は、一つの衝動一つの欲望に化し切つてゐる。そこに動機の競争はない。いづれの動機を勝たせるかといふ點に現はれる人格の活動もない。即ち彼らの行爲は、本來非ざるべきでない自然性そのものとして現はれるのである。こゝで問題が特異な境に入つて来る。彼らは或動機に身を委せるために、他のあらゆる動機を忘れ

去るが、しかしその忘れられた動機は、彼らに於て決して弱いのではない。他の瞬間にその動機が彼らを捕へれば、彼らは猛然としてその動機になり切る。従つて彼らの行爲は、動機の競争の上に立つ意志決定を経ることなく、たゞ或動機の現はれる「偶然」に支配せられてゐる。例を舉げて云へば、すさのをの命は、手足の爪を抜かれて天から逐はれた時に、食物を恵んでくれた大けつ姫を、その食物の穢さの故に殺戮した。彼が食物の穢さによつて侮辱を感じ、その侮辱に對する烈しい復讐欲に燃えたことは、それ自身善きことである。しかしこの動機に身を委せたために、大けつ姫の親切に對して感謝しやうとする動機や、他の生命を尊重しやうとする動機が忘れられたことは、更に一層悪しきことではなくてはならない。従つてこの行爲は、全體として悪しき行爲である。また同じすさのをの命は、大蛇の犠牲に供せられやうとするくしなだ姫の生命を救ふために、大蛇退治の冒険を敢てする。たゞその冒険の前に「姫を吾に奉るや」といふ交渉があるにしても、それはそこに戀愛が始まつたといふ事を示すのみであつて、姫を財寶の如く扱つた意味ではない。さにかく彼は愛すべき女の生命を救ふといふ動機に捕へられて、自己を保護しやうとする動機その他一切の動機を忘れるのである。この場合に於ては

他の生命を尊重する動機がそれ自身善き動機であるのみならず、またこの動機のために他の一切を忘れたといふことも、更に一層善きことである。従つてこの行爲は極めて善き行爲である。がこの二つの行爲に於てすさのをを自身の心情には何ら異なるところがない。彼はたゞ偶然に彼を捕へた動機に（それ自身に於て善き動機に）従つたまでである。彼の人格は二つの行爲のいづれに現れてゐることも云へない。彼は善惡の區別を超脱してゐるのである。

上代人は右の如き神を描いた。さうしてそれは彼らがあらゆる神々を人間の事蹟を物語る場合の態度である。自然性から出たものはすべて悪でない。すさのをは親いざなぎに對して不孝であつた。しかしそれは悪でない。夫婦喧嘩兄弟喧嘩は神々や皇族の間に盛んに行はれる。しかしそれも悪でない。幾人かの天皇が父天皇の後を娶らうとし或は娶る。しかしそれも悪でない。これらの「親不孝」、「夫婦の不和」、「兄弟の不友」、「長幼の無序」、なまの現象は、後代の道徳思想に於て最も非難すべきものせられてゐるに拘はらず、上代に於ては神聖なる神々に似つかはしいものであつた。

もさよりこれらの行爲は、それによつて直接に害を受ける側から見れば、悪である。しかし

その悪は被害者の立場に即したものであつて行爲に即したのではない。だから上代人はその物語の主人公の行爲をすべて是認するに共に、同じ行爲であつてもそれが敵役のものであれば、すべてそれを否認した。

このやうな善悪の彼岸は、神代史によつて「國民道德」を樹てやうとする企に對しては、最も不利なものである。が徳川時代の神道家はこの點について明かな眼を開いてゐた。彼らは神代史から「道德」を引き出さうとはしなかつた。神々の行爲には確かに悪もある。しかし神々は善事にまれ悪事にまれ「真心」に従つて行ふ故に、すべてそのまゝでよいのである。即ち神の行爲は、善悪の彼岸に於て神聖なのである。この見解が普遍に妥當する道德を説く者の説と相容れないのは當然であつて、こゝに神道と儒教道德との明かな抗立を引き起す。そこには現在の國民道德論に於けるよりも遙かに強い學者的良心が見られるのである。

その例として自分は本居宣長の「葛花」を引かうと思ふ。この論戰に於ては、皇室尊崇の熱烈な使徒たる宣長は、官憲に反抗する「危険思想家」の立場にあり、聖人の道を説く「まがのひれ」の作者は、官憲の庇護の下に立つ「健全な思想家」の立場にあつた。この關係が現在に

は正に逆であることを注意して置かなくてはならぬ。

「まがのひれ」の作者の主張はかうである。

——「上代ノ古事ハ後ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル秘事」に過ぎぬ。天照といふ名も太陽から聯想してつけた名であつて、太陽が即ち神なのではない。我國の上代は、神代史に説く如きものではなく、寧ろ今日の蝦夷の如き状態であつたらう。その後聖人の道も傳はり、天皇がこの道によつて政治をとらせられる様になつて、初めて秩序ある國家となつたのである。宣長がこの事實を無視して日本のみを特異な神國と云ひなすのは穩當でない。學者の勤むべきは、萬國萬人の規範たるべき「道」を學ぶことになくしてはならぬ。いかに特異な所があらうとも、道に適つてゐなければ取るには足りない。もし優れたところがあれば、それは道に適つてゐるからである。歴代天皇の御聖徳も皆この「道」を體現せられたところにある。即ち道に適ふ故に「御聖徳」なのである。宣長の如く道を貶すのは同時に御聖徳を貶すことになりはしないか。天照大神の詔や歴代天皇の勅語は、すべて聖人の道を説いてゐるが故に尊い。聖人の道が貶さるべきものならば、右の詔勅もまた貶さるべきである。宣長が道を斥けつゝ神代を嘆賞するのは、反つて

皇徳を損ふ所以であらう。「善惡ノ論ヲ捨テ畏敬奉ルハ、タゞ妾婦ノ道ナリ」。「サレバ大神モ、天皇惡シク坐ストモ、『ソノ詔必ウケ給ハルベシトハ詔リ給ハヌチヤ。』善惡を忘れてたゞ畏敬せよといふは正しく「道ヲミダシテ狂言」である。「抑モ御國ノ迦徼トイフ言ハ、上代ニハ凡テ物ヲ呼ブ名ニテ、……ソノ所爲ハタ、世ヲ治ムベキ道トスルニモ足ラザルモノナリ。神ノ字ニ迷ヒタルナルベシ。」上代の庶母との婚、異母兄弟の婚。姑甥の婚などは、後代の範となることは出来ない。人倫の教あつて初めて「人島畜生島ノ堺」が別れるのである。

右の主張は確かに正しい。神々の行爲を以て「日本民族固有の道德」を現はしたものと見る説は、既にこゝに於て破られてゐる。がこの主張には、「人島畜生島ノ堺」の未だ別れざる世界、善惡の彼岸、に於ける朗らかな快活についての理解がない。論者は善惡の此岸に於て「善惡の論を捨てた」境地を考へてゐる。上代人の心生活が徳川時代のそれと異かに相違するかといふ如きことは、彼には全然問題でない。が宣長にまつてはこの點は既に幾分明かであつた。彼はその「眞心」をいふ概念に於て自然性の肯定を理解してゐる。たゞそれを「原始的統一の復興」にして純粹な倫理問題となし得ないところに、彼の主張の弱點がある。彼は寧ろその宗教的政

治的情熱によつて、道德の事に於ける神道の「弱點」を救はうとするかに見える。即ち神の道の無道徳を弱點と感ずる所が彼の主張の弱點なのである。

彼の辯駁は次の如くである。

——まのあたり天照大神の大御光を頭上に頂きながら、「太陽が神ではない」ことは、何といふ恐れ多い邪説ぞ。汝等儒者の心には漢籍の毒酒がしみ亘つてゐる。まづその狂へる酔ひ心を醒まして己の云ふことを聴け。上代の古事が後の天皇によつて造られ、その天皇が聖人の道を豎現してゐたことすれば、神代史には何故に聖人の道に違ふことが書いてあるのか。道に違ふことを攻撃したいならば、前の觀察を撤回するがよい。我上代には、たゞへ文字はなくとも、萬國に優れる言靈の徳によつて、天地初發以來の眞事實を誤まらずに傳へてゐるのである。従つて天照大神が日本に生れた日の神であることは、疑ふを許さぬ第一の事實である。この神國を蝦夷に比し、それが聖人の道によつて初めて秩序ある國家となつた、と説く如きは、冒瀆の限りさ云はなくてはならぬ。皇國は天照大神以來、萬國に優れて徳に充ちた國である。最初より秩序のある國家である。さうしてその秩序は曾て破られたことがない。その證據に天神の皇統は

連綿として續き、天神のさづけ給へる神鏡は歴然として残つてゐる。然るに漢國は盜賊多き國、君臣の道の定まらぬ國である。臣下が帝王を殺し、帝王が匹夫の女を娶り、人民は狡猾を競ふ。聖人の如きも大なる盜賊に過ぎぬ。たゞ狡智あるがために人を欺きその尊敬を掠め取つたのみである。孔子はやゝ難が少ないが、孟子の如きは王道を口實に諸國の謀反を勸めて歩いた。湯武同前の大悪人である。聖人の道はこの種の悪人の自己辯解に過ぎない。だから聖人の道があるに拘はらず、いかなる國も亂臣賊子に滅ぼされる。さういふ國の聖人の道が、いかにして萬世一系の國體を造り得やう。こゝに於て皇國の優れた特徴は一點の疑をも許さない。

——論者は「道」を學ぶのが學者の勤めださういふ。しかしそれは外國の「聖人の道」のここであらう。皇國の神の道に心を向けるものが、さうして戎狄の賊の道に心を向け得やう。また論者は道が「萬國萬人の規範」ださういふ。しかし聖人の道は自國をさへ治めることが出来なかつたではないか。それに反して皇國の神の道は、上代より今に至るまで天下を治め通した。皇統連綿の事實がその證據である。たゞひこれが「道」にするに足らぬものであらうとも、天下治りて失なくば、眞の善き道である。後世日本に亂多きは、異國の道のはびこれる故に禍つ日

神の怒が現はれたのであつて、神の道の故ではない。

——論者はまた詔勅が聖人の道を説いてゐるさういふ。しかしそれは言葉を借りたのみであつて、聖人の道を説いてゐるのではない。上代には忠孝禮儀等の言葉はなかつたが、行爲はあつた。また論者は善惡を捨てることを批難する。しかし人心の善惡は神のしわざに基くのであつて、必ずしも禍つ日神が悪心に乘するばかりではない。人間には皇産靈むすびの神の御靈みたまによる生得の「眞心」がある。その眞心は智愚巧拙善惡なきの種類に別れてゐる。それに従つて行へば、善事も惡事も皆共にそのまゝでいゝのである。なほ婚姻の論の如きは漢國の惡風俗にかぶれた論であつて顧るに足りない。

以上の論駁の第一段に於て宣長はその宗教的情熱を披瀝してゐる。さうしてそれが我國體と密接に係するものであることを示してゐる。こゝに神道の祭政一致の傾向が著しく著はれるのである。従つて第二段に於ては、「道」の意義が政治的に解せられてゐる。「天下を治め得る道」でなければ善き道でない。しかし神道が天下を治めた事實は「皇統連綿」の一事に盡きる。こゝに於て彼の「道」は、人間の行爲の道德的評價をたゞ「皇室への服従」さういふ一點に集中



するのである。従つて以上二段の辯駁は、宣長自身の信仰の表白ではあるが、論者の難點に答へてゐることは云へない。第三段に至つて漸く問題の正面へ來る。彼は神の道が善惡の彼岸であることを明白に大膽に認めてゐる。さうしてそれが至純の境地であることも認めやうとするらしい。しかし善惡の彼岸なる神の道が何故に賞讃すべきものであるかといふ點になるに、彼は直ちに實際生活の上の實例に根據を求める。神の道が儒教道德よりも優れてゐるのは、日本の政治が漢土の政治よりも優れ、日本人の實生活が漢人のそれよりも平和だからである。日本には道德の「教」はない。しかし徳の實行は漢土よりも進んでゐる。かう彼は主張する。確かに上代の善惡の彼岸は日本人の平和な性質と密接な關係を持つてゐる。しかし彼の如く前者の正しさを證明するために後者を持ち出すのは妥當でない。善惡の彼岸が聖人の道よりも賞讃すべきである、ここに、日本人の生活が平和であることは、現在の問題に於ては無關係である。ここにも宣長の辯駁は不成功に了つてゐる。

がこの議論の勝敗はさにかくして、神の道と聖人の道との對立が「善惡の彼岸」と「普遍妥當の道德」との對立として現はれてゐるのは注意すべきことである。宣長の思想が徹底的でないにしても、古神道と儒教道德との結合に腐心する或種の學者に比べれば、彼の眼は確かに曇つてはゐらない。

人性の自然として存するものはすべて善である。「すべて善である」ことは善惡の差別のないことである。しかしもしこの自然性が不自然性に對して立つてすれば、そこに必然に差別がなくはならない。

上代に所謂つみは不自然なる行爲の謂であらう。つみとして數へられてゐるものは、  
あはな 畔放ち、溝埋め。

尿戸、生剝、逆剝。(生膚斷、死膚斷。)(白人、胡久美。)

上通下通婚。(己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪。)

馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚。(畜犯せる罪。)(記、傳卅。括弧内大被詞。)

の如き五種類である。第一は、農人としての本能に背反する不自然な行爲。第二は、本能的に惡感を催させる汚穢な行爲。第三は、恐らく皮膚病腫物の如き不自然なる生理的現象であつて

行爲<sup>ま</sup>はないであらうが、上代人の眼にそれが或行爲の結果<sup>ま</sup>して映じた<sup>ま</sup>すれば、同じく不自然なる行爲である。更に第四及び第五が、人性の自然に悖つた不自然なる性的行爲であることは、云ふ迄もない。

これらは明かにつみ<sup>ま</sup>して特に祓はるべきもの<sup>ま</sup>こせられてゐる。さうしてそのつみなる言葉には漢字「罪」が當てられてゐる。しかしそれは不自然なるが故に非<sup>ま</sup>こせられるのであつて、悪なるが故に罪<sup>ま</sup>こせられるのではない。自然性に基く行爲は謀反殺人竊盜の如きさへもつみの内に數へられてゐない。この事は注意に價する。もしつみの存在の故に上代人の道徳的評價を認めやうとするならば、そこに意味せられるものが自然不自然の別に過ぎないことを忘れてはならぬ。

しかし自分は上代人が行爲に對する評價意識を全然缺いてゐた<sup>ま</sup>主張するのではない。彼らは明かに或行爲を高く評價し他の行爲を低く評價してゐる。然らばその價值はいかなるものであるか。

まづ言葉から詮議する。現在の字書の記す所によれば、「よし」、「よろし」等の語が意味するところは、好、佳、美、吉、嘉、貴、可、易、善、良、等である。また「あし」、「わるし」等の語が意味するところは、不好、不佳、醜、凶、卑、不可、難、惡、不良、等である。これらの用法は平安朝の文學に明かに現はれてゐるが、記紀に於ても大體相違はないであらう。ことに於て「よし」「あし」の語は單に行爲に於てのみならず人生<sup>ま</sup>自然の全體に於て「望ましきもの」<sup>ま</sup>「望ましからざるもの」<sup>ま</sup>を現はす<sup>ま</sup>見られる。

然らばこの「よし」「あし」が特に行爲にのみ限定して用ゐられる時には何を意味するか。善惡の差別が存在しないことは既に説いた。しかし好惡、美醜、吉凶、貴卑等の差別の存在しない證據は見出せなかつた。即ちよき行爲<sup>ま</sup>は好き、美しき、吉き、貴き行爲<sup>ま</sup>でなくてはならない。上代人がいかなる行爲を好き行爲、美しき行爲、貴き行爲<sup>ま</sup>見たかに就ては、上代人がその願望を結晶させた物語の英雄に於て、明かな證據が見られる。即ち物語の英雄は上代人の見たる道徳的價值の鏡である。

まづ神代史の主神、天照大神を例に取る。太陽は光明の源泉、あらゆる美の源泉である。ナ

から國土創造の神は、「吾御子多にあれども、かくばかり貴き御子はあらず」と頌えた。かくの如き神の行爲はまたすべて美しく貴きものでなくてはならぬ。大神はすさのをの上天に際して「我國を奪はむとする好からぬ心」を推測した。大神の位置を危くせんとする企は、大神にまつては望ましからぬもの、即ち好からぬものに相違ない。この脅威を感じた大神は、雄々しく武装して、「いつのをたけび踏みたけび」つゝ、向ひ立つた。これは大神にふさはしい美しく貴き行爲である。(然らば脅威を前にして奮ひ立つこの出来ない臆病は、醜く卑しき行爲でなくてはならない。)次で安の河原の誓に勝つたすさのをが、不自然な亂暴を以て大神を苦しめた時に、大神は、「酔つてしたのだらう」といふ様な寛容な同情を以て、その行爲を咎めなかつた。これもまた大神にふさはしい美しく貴き行爲である。(然らば同情なき不寛容は醜く卑しい。)がすさのをの亂暴は遂に度を過ぎた。大神は怒つて岩屋戸に籠つた。美の神の隠遁は世界を醜化する。世界は不幸である。しかし大神はこの不幸を敢てしてもなほ怒るべき時に怒つた。これもまた美しく貴き行爲である。(然らば過度の寛容は、怒るべき時に怒らないことは、醜く卑しい。)また大神は、安河原に八百萬神を集へて事毎に共議せしめる。さうしてその議決

したところを常に行ふ。大神が君主としての美しく貴い行爲である。(然らば專權獨裁は君主の行爲として醜く卑しい。)

右によつて見れば美しく貴い行爲は「勇氣」、「寛容」、「怒るべき時に怒ること」、「衆議に従ふこと」の類である。さうしてそこには人間の自然性に基いた自然的な評價がある。勇氣に於て力は積極的に現はれる。それは自然性の踴躍である。しかし怯懦は伸ぶべき力の縮むことを意味する。それは自然性の萎縮である。生命が活動であり、活動がそれ自身の喜びを含むことれば、力の踴躍は價值高く、その萎縮は價值が低い。従つて勇氣は貴いことせられ、怯懦は卑しいことせられる。寛容に於ては力の充溢が生んだ優越と餘裕の感じがある。同情と讓歩はその餘裕と優越から生ずるのである。即ち寛容は力の豊かさの故に貴く、不寛容は力の貧しさの故に卑しい。怒るべき時に怒るのは、讓歩が自己の自然性を否定せざらむがために、内より起る自然的な彈撥である。過度の讓歩は自然性を萎縮させる。それを看過するのは卑しい。また、衆議に従ふのは、協同による力の昂揚が望ましいものである故に、貴いのである。すべてこれらは、自然性に對する評價ではなくして、自然性より出でた評價である。

この種の評價は英雄の物語から自由に見出すことが出来る。そこで我々はその評價の内に、何らかの民族的特徴を探し出さねばならぬ。

自然人が何處に於てもさうであるやうに、我上代人は強き者、驕傲なる者を嘆美した。彼らはこの種の人格的性質に大なる價值を認め、それに對して驚嘆の感情を持つのである。例へば上代人は、死せる愛友の喪屋を蹴散らしたあぢしき高彦根の亂暴を、嘆美の情によつて描いてゐる。高彦根は死せる友と間違へられたのを怒つて、十掬の劔を以て喪屋をきり伏せ、足で蹴散らし、面ほでりしつゝ飛び去るのである。さうしてそれを見た高姫の命は、兄の「名を顯はさむ」がために、

天なるや乙たなばたの、うながせる玉のみすまる、みすまるに穴玉映や、み谷二わたらす、  
あぢしき高彦根の神ぞや。

と歌ふ。明かにこれは強力に對する嘆美の歌である。また上代人は、出雲の神々を威壓した建御雷の事蹟をも、嘆美の情によつて描いた。建御雷はいなさの小濱の浪の穂に十掬の劔を逆さまに立て、その鋒先に跌坐して出雲の神々に對する。そこに現はれた建御名方は、千引石を

末に捧げるほぎの強力であり、また「誰ぞ吾が國に来て、忍び忍びかく物云ふ、然らば力競べせむ」と排戦するほぎに勇猛である。しかし建御雷は、この敵を若輩の如く掴みひしいで投げ離つた。さうして諏訪の湖まで追ひかけて降参させた。この争闘が天孫の降臨を可能にするのである。こゝにも強力に對する嘆美は明かに現はれてゐる。

しかしこれは我々の英雄の物語に於て最も著しいものは云へない。寧ろ強力は、それが過度に現はれる時には、醜いものこそせられた。すさのをは強暴な神である。しかしその「青山を枯山の如く泣き枯らす」といふ壯大な泣哭は、嘆美せらるべきものではなくして、萬物の妖の原因であつた。また、「山川悉に動み、國土皆震る」といふ雄大な上天も、光明の神を憂へしむるに過ぎず、天上の子供らしい悪戯も、天地を闇にするに過ぎなかつた。かくて過度に強い神は千位の置戸を負はされて、高天原より追放せられる。しかもそこに「苦痛に堪える悲壯な偉大」は認められてゐない。黄泉の國に於ける彼は、頭髮の中に虱と蜈蚣を有する穢い神である。即ち過度の強剛は、追放すべきもの、醜なるもの、こ見られてゐる。

強き者に對する嘆美が著しくないとするれば、著しいのは何であるか。それは天照大神に於て

見られる如き柔和なる心情に對する嘆美である。もごより上代人は柔弱を是認しやうこはしない。過度に走らない限り、勇氣を強さは必要である。しかしこの勇者強者が、他を寛容し衆議に従ふこいふ如き柔和なる一面を有する時、そこに最も嘆美すべき英雄が現はれる。その最も著しい例は大國主の神である。彼は鰐に衣を剥がれて泣き苦しめる兎を憐れんだが故に、八十神の中から特に八上姫に擇び出された。また彼は戀の復讐を企てた八十神の奸計に、何の疑念をも挿まずして陥るほどの素直な心を持つてゐた故に、母の愛を天神の恩恵を一身に集めて再び蘇生するこが出来た。また彼は、戀の英雄であつたが故に、黄泉に於けるすさのをの數の惡戯を脱れた。かく大國主はその柔和な心情の故に嘆美せられる。しかし彼は怯者でも弱者でもない。彼は過度に強剛なすさのをから武器を盗むこが出来た。また彼はその武器を以て八十神を征服し、國家を統治するこが出来た。明かに彼は武力を以て第一人者となり得るだけの勇者であり強者である。たゞこの勇者強者が、その勇を強の故に嘆美せられずして、その愛情の故にのみ嘆美せられるこいふところに、注目すべき特徴が存するのである。かく見れば彼の物語に上代長歌中の最も優れた八千矛の歌が附加せられてゐるこも、たやす

く理解せられるであらう。

上代の諸傳説に於てもこの傾向は同様に著しい。英雄の大部分は情愛を解する優しい心の持主である。神武天皇には、

葦原の醜しげこき小屋こやに菅すが疊たたまいやさや敷敷きてわが二人ふたり寢し

の歌があり、崇神天皇には人民のための憂慮があり、垂仁天皇には皇后に對する深い愛があり、日本武尊には數多い戀があり、神功皇后には酒樂の歌がある。應神仁徳その他の諸天皇に至つては云ふまでもない。すべてこれらの英雄は、強者勝利者としての事蹟に於てよりも、寧ろ最も人間的な心情を示す事蹟に於て、上代人の嘆美を受けてゐる。

これこそ上代人の評價の最も著しい特徴である。彼らは人性の自然より出づる行爲をすべて是認した。いかなる行爲も自然的である限り「惡」ではなかつた。しかしこれらの惡でない行爲の内にも「よし」「あし」の相違は、即ち「美しいもの」と「美しからぬもの」、「貴いもの」と「貴からぬもの」の相違はあつた。さうしてその最も美しいとせられるものが、最も人間的な優しい心情であつた。即ち彼らにこつては、最も人間的な情愛が同時に最も自然的な人間の性情なの

であつた。

四五〇

善悪の彼岸であり自然兒であるといふことは、右の特徴と相容れぬものでない。自然兒は人性の自然を開放するが故に、人性に具備するあらゆる優しい情愛をも最も自由に伸びさせるのである。この事實はあらゆる古代の自然人の内に必ず見出せるであらう。ホメロスを讀んだものは、希臘の諸英雄がいかに優しい情愛の持主であつたかを、明かに知つてゐるに違ひない。たゞ希臘の諸英雄が我々の英雄と異なるところは、彼らが右の如き情愛をその人格の主導音としてゐないといふ點である。これは同時に、彼らに於て、他の性情が我々の英雄に於けるよりも強かつた、といふ事をも示してゐる。かく見れば我々の英雄の特徴は、人間的な優しさが「特に強かつた」ここに起因するよりも、寧ろ他の性情が比較的弱かつたここに起因するであらう。これは我民族の溫和な氣質に於ても明かに認められることである。がその理由がいつれであるにもせよ、右の如き情愛を人格の主導音としたといふ點に於て、我々の英雄は獨特である。さうしてそれは上代人の行爲評價が含むことの民族的特徴を示してゐるのである。

我々の祖先は善悪の彼岸に於てかくの如く人道的であつた。彼らの最も愛する英雄の一人は慈悲と忍従の權化の如くにさへも振舞つてゐる。これは自然兒の道德としては、即ち無道德の道德としては、驚くべきことである。しかしここに人性の同じき方面が現はれた故を以て、この人道的を善悪の此岸の人道的と混同してはならぬ。前者はそれがいかに後代の徳と合致してゐるやうとも、なほ常に自然的である。それは情の趣くまゝに従ふのであつて、規範に従ふのではない。彼らの美しい行爲は、それが徳である故に貴いのではなく、人間的な情熱の現はれであるが故に貴いのである。だからたゞへその行爲が徳と合はない場合でも、情熱の現はれである限りは、依然として貴い。これは後代の學者の所謂「妾婦の道」であり、また殉情的な不道徳である。しかし同時にここには善悪の彼岸の朗かさがある。

例を日本武尊の物語に引かう。尊はその兄を掴みひしいで虐殺するほどの強者であると共にまた美女に見まがふ優美な青年である。さうしてその一生の物語は、武勇の事蹟に於てよりも悲しい愛と死に於て著しい。橘姫の身を捨て、夫を救ふ熱情は、「吾妻はや」の詠嘆によつて答へられ、そこに最も人間的な愛の深さが現はされる。がこの英雄は、みやす姫との戀の故に

四五一

神聖な寶劍を「女の床の邊」に残して膽吹山に行く。戀がその任務よりも重んぜられるのである。これは後代の道徳からは公私の顛倒として非難せられなくてはならない。しかし上代の作者は、寶劍の閑却が殉情的な行爲であるが故に、そこに惹き起された悲しい英雄の最後に對して、最も熱い同情を注いだ。殉情的行爲の前には公私の顛倒は何でもない。

更に例を佐保姫の物語に引かう。佐保姫は皇后である。天皇は姫にこつて夫である。しかし姫は兄佐保彦と天皇との愛に挿まれて迷つた。姫はいづれに對しても愛を持つ。だからいづれの愛をも斥けることが出来ない。かくて兄のためには天皇を刺さうとした。天皇のためには兄の叛逆を裏切つた。しかし叛逆者が死地に陥つた時には、天皇を捨て、叛逆者についた。明かに姫は不忠なる叛逆者である。「もしこの御子を大君の御子と思召さば」といふ姫の言葉から察するに、姫はまた不貞なる姦通者である。しかし上代人は姫の殉情的な行爲の故に、姫の運命に對して滿腔の同情を注いでゐる。叛逆も姦通もこゝに於ては美しい行爲である。

更に例を女鳥の王の物語に引かう。女鳥は天皇の求婚を斥けるのに天皇の意久地なさを以て理由とした。さうして媒なる隼別に身を委せた。天皇が自ら女鳥の機屋に臨んでその意を引か

れた時には、彼女は毅然として隼別を愛する旨を答へた。のみならず隼別に對して、

ひばりは天に翔ける高行くや隼別ささぎ取らさね

さいふ。天皇をその名によつて「ささぎ」に比し、戀人をその名によつて「隼」に比しつゝ、その隼にささぎを挿れさす、めるのである。即ち叛逆の煽動である。天皇の命を絶対に服従すべきものであるとする後代の思想から見れば、女鳥の行爲は悪逆である。しかし上代人は女鳥の殉情的行爲に對して滿腔の同情を注いでゐる。その最後を歌ふ愛の歌は、記紀短歌中の最も秀逸なる部類に屬する。こゝでも彼女の行爲は美しいと見られてゐるのである。

更に明かな例として目弱王の弑虐とつづらおほみの義俠とを引かう。穴穗天皇が目弱王の父を殺されたのは過失である。が七才の目弱王は父の仇として天皇を弑した。この可憐な復讐談に於ては、天皇も弑虐者も同様の同情を以て描かれてゐる。次で大長谷の王子が天皇のために七才の目弱王に對して復讐を企てる。つづらおほみは大長谷の王子に對して目弱王を庇護する。この際つづらおほみが王子に反抗するのはたゞ義俠心のためである。彼自身の立場からは、その娘と五處の屯宅とを獻じて恭順の意を表した。しかし「七才の王子」にたよられた臣下の

立場からは、譲るべきが出来ない。敗戦は覺悟の上である。「然れども己を恃みてやつこの家に入りませる王子は、死ぬとも棄てじ。」かくて力つき矢つくるまで戦つて遂に自殺する。その壯烈な殉情的行爲には作者の同情が明かに注がれてゐる。しかもつづらおほみは後代の解釋を以てすれば殺虐者を保護して皇族に弓をひいた大悪人である。

この種の上代人の評價は前に擧げた「民族的特徴」の必然の歸結である。もしそれを危険とするならば「我民族特有」の「古代道德思想」もまた全體として危険でなくてはならぬ。しかし既に善惡の彼岸である。自然性に基いたものはいかなる行爲も惡でない。さういふ境地に於ての美しい行爲を、善惡の此岸の標準によつて評價することは、それ自身誤りであらう。

なほこゝに注意すべきことは、道德と法律との區別である。上代人の眼にも、美しい行爲がすべて法律的に「よき」わけではなかつた。彼らは佐保姫や女鳥の王に同情する。しかし佐保姫や女鳥の王が殺されることも、彼らにまつて當然なのである。君主に對する不順従はすべて罰せられなくてはならぬ。こゝに行爲の評價に於ける無意識的な區別がある。不順従の故に罰せらるべき行爲も、その行爲自身の性質によつて美しい行爲であり得る。即ち從順不從順の別

は必ずしも價値の相違を示すものでない。從順なる行爲も、それが「人間的な情愛」こいふ内容を持つて來なければ、嘆美すべきものにはならない。君臣の間に情愛があつて初めて「臣事」こいふ行爲が美しくなる。情愛のない服従は、いかに完全な服従であつても、道德的價値を持ち得ない。これは上代人の道德思想から見れば當然のことである。



造  
形 八  
美  
術

佛教渡來前の造形美術として自分の視野に入り來るものは、鏡、武具裝飾、齋瓮、埴輪、石槨壁畫、石棺陶棺浮彫などである。これらはすべて「美術」として獨立したものではない。が、祭祀、戦争、死なごの如き、上代人にまつて最も重大な生活の契機に關するものとして、我々の意味する工藝品以上に深く、彼らの心を示してゐる。さうしてこゝに我々の發見するものは、既に文學、宗教、道德等に於て我々の觀察したものと、何等異なるところがない。がもしこの「形」を持てる遺品が、——上代人自らの手によつて作られ、さうして我々自らの手によつてもまた觸れるここの出來る遺品が、——上代人の心を示す最も確實な證據であるならば、我々は最後にこの證據を一瞥することを忘つてはならぬ。

これらの遺品は大體二種類に分つこゝが出来る。一は鏡、齋瓮、武器、棺槨などの如く、支

那及び朝鮮の様式を模倣したもの、他は埴輪、石槨壁畫、陶棺浮彫なきの如く、外來の様式を混じらないものである。

第一類に於ては鏡が最も注意をひく。しかしこの場合、我國に於て多量に發見せられる支那製の鏡は問題でない。我々はたゞ上代人によつて製作せられた模造鏡のみに向はなくてはならぬ。

模造鏡の特徴として挙げられるところは、(一)銳利鮮明なる支那鏡の文様が、その銳利さ鮮明さを失ひ、圖像は便化せられて時に全く無意義のものとなり、線は堅さを失つて柔かく圓くなる。(二)支那鏡に於て或意義を以て配別せられた文様が、その意義を顧慮することなく一樣に文様化せられる。(三)支那鏡に於て重大な意味を持つ銘文が、多くは省略せられてゐる。銘文らしきものを刻んだ場合にも、たゞ字體が模せられただけで、文字をなしてゐない。(1)これらの特徴は、この模造が單なる直模でないことを示してゐる。ところで「直模でない」のは何故であるか。技術が幼稚なために直模し得なかつたのであるか。或はまた直模する必要を感じなかつたのであるか。遺物によつて見れば、極めて原型に接近してゐるを推測せられる模造鏡に於ては

技術は決して幼稚でない。しかし作者は直模し得べき技術を以て、敢て自由なる變更を試みてゐる。その例を口繪(一)に掲げた對照によつて觀察して見やう。この對照は相似の最も著しいものではない。なほ他に外區内區共に全然等しい對照を掲げることは出来る。が、この原型は、年代の確實に知られる最古の漢鏡として、またその純粹に漢式なる文様の美しさやその製作の優れた技量に於て、特に注目せられるところの新莽王氏四神鏡である。その點でこの模造は興味深い。王莽鏡に於ては鈕座の周圍に十二支の文字があり、内區には「T」字形「L」字形「V」字形及び八個の内行花紋乳の間に、四神、鳥獸、人物、唐草紋なきが描かれてゐる。右肩にあるのは青龍である。その下に、唐草紋の間に、二羽の鳥があり、うしろを向いた鳥の前には一人の人物が跪いて手を舉げてゐる。右下は朱雀である。その左に四羽の鳥があつて、左下には騎獸の人物が白虎を對してゐる。左上は蛇と龜との結合たる玄武である。なほ青龍の前の小圓中には日を表象する三本足の鳥があり、白虎の側には月を表象する蟾蜍がある。すべてこれらの圖像は漢式の尖銳なる線を以て極めて力強く簡潔に描かれてゐる。さうしてその外の銘帯には、右肩から、

王氏作竟四夷服 多賀新家 民息 胡虜殄滅天下復 風雨時節五穀孰 長保二親子孫力  
官位尊顯蒙祿食 傳告後世樂母歿 大利兮<sup>(2)</sup>

こある。然るに一見極めてよくこれに類似した模造鏡に於ては、十二支の文字は左右列を取違へ、字體も出たらめである。外區に置かれた銘文は直線と孤線を並べて漢字らしき印象を與へはするが、實は字になつてゐない。L字形は逆である。圖様に至つては變化が更に著しい。位置が逆になつてゐるばかりでなく、四神、鳥獸、人物なごの形が、全體解體して、要領を得ない文様に變じてゐる。また外區の圖案は、王莽鏡よりもやゝ時代の新しい神獸鏡の或物を模したらしい。即ちこの模造は原型の忠實な摸寫でない。しかもその製作の技量は、ほごんご支那鏡に劣らない。この例を以て推せば、模造鏡の製作者は、直模の必要を感じず、自由にその好むところに従つて改作を行つたのである。こゝに模造鏡もまた日本人の心を現はし得るごいふ餘地がある。

(1)富岡氏「古鏡の研究」日本仿製古鏡について。(2)同上、支那古鏡圖說。

この種の改作が示す第一の事は、我上代人が支那鏡の圖様の知識的内容を理解せず、たゞそ

の文様としての美しさをのみ攝取したごである。右に挙げた例によつても明かな如く、支那人に於ては、文様を構成する一々の圖像及び文字が、或概念の標示であつた。しかしそれは知識的な約束に基づく意味の表現であつて、圖様全體の美的印象による意味の表現ではない。鳥獸人物の形の「美しさ」は、この圖様に於て何の意味をも持たないのである。だからこの圖様の全體としての印象は、鳥獸人物を模様化してその形の或美しさを際立たせたごいふのではなく、たゞ單に曲線と直線とを交錯した紋様の美しさに過ぎない。かく見れば圖像や文字は、この文様の美的價值に於ては、第二義のものである。従つて圖像や文字を無意義な文様に化した模造鏡は、美化價值に於て必ずしも原型に劣るごは云へない。王莽鏡の單純なる外區文様を神獸鏡の複雑な外區文様に變へたごは、確かに成功ではなかつた。しかし内區文様の曲線のリズムは、模造鏡の方がより自由であるごも云へる。

次には線及び文様の性質の變化である。右の例に於ては線はなほ漢式であるが、口繪(二)に示す如き諸鏡に於ては、線は著しく漢式の尖鋭を失つて柔かく圓くなる。さうしてこの變化は原型ごの距離が遠いほご著しい。考古學者によれば、原型に近いものほご時代が古く、形のくづ

れたものほぎ時代が新しいといふ。原型に近いものが既に原型から自由に離れやうとする傾向を示す以上は、この觀察は恐らく當つてゐるであらう。然らば支那鏡の立場から見て文様の墮落を認められるものは、上代人の製作といふ立場から見れば、より多く自己を現はし得たものと認めてよい。さうしてその自己なるものは、尖鋭を斥け柔かさ圓さを愛するといふ點に現はれるのである。もしくは正確な幾何學的な文様から離れて、子供の繪に近づくといふ點に現はれるのである。

これらの文様も、口繪(二)に示した狩獵紋の如き特殊文様を除いては、すべて支那鏡の文様の傳統を引いたものである。しかしそこに現はれた美しさは、もはや支那のものではない。それは複雑に開展した支那人の心生活は全然世界を異にする單純な自然人の、なほ極めて直觀的な心生活からのみ生れ出る美しさである。またそれは、烈しい試練に逢うて過度に緊張した意力の暗い悩みから生れる怪異の幻想や、不斷の抗爭に煽り立てられた力感の昂揚が生んだ堅硬尖鋭の愛なきを知らない、和らかな平和な心生活の現はれしとしての美しさである。そのたゞくしい線の引き方には、いかに新鮮な驚異の心がふるえてゐることだらう。その柔かい曲

線の文様には、いかに愛らしい、(勾玉を愛する心と密接に相應するやうな)優しい情緒が現はれてゐることだらう。こゝに於ても我々は、あの愛らしい神話や敍情詩に現はれた自然人らしい感情や思想の一切を、再び見出すのである。

鏡の文様に見出されるこゝは、武具の裝飾に於ても同様に見出されるであらう。こゝに於ても漢式の怪異な尖鋭は、時に従つて柔かく圓く和らけられた。怪異なる神獸は單なる曲線文様に化し、やがて勾玉形の柔かな文様に近づいて行く。(九九頁挿畫参照) 龍頭を柄頭に飾るよりも、單純に圓くふくらんだ頭推(かぶつち)を柄頭とする方が、彼らには好もしかつた。極度に物凄さを印象しやうとした漢式武器の裝飾は、日本にあつては出來得る丈物凄さを減するやうに變化させられてゐる。人間殺戮の器具である武器に於てさへもこの様な傾向の認められるこゝは、上代人の心生活に就ての斷然たる結論をも可能にするであらう。

齋瓮は日本に於ける形の變化をあまり著しくは示さない。それはろくろを使用する外來の製法が形を規定した故であらう。しかしこの種の土器の或者に用ゐられた文様、及び鳥獸人物の

土偶なごには、同じ意味の日本化が認められる。鋸齒狀の尖つた文様から轉じたらしい圓味を帯びた花紋、小さい圓を一面に散らした文様、なごはそのよき例である。(七二頁挿繪参照。)土偶は形の正しい齋瓮の周邊に裝飾して附加せられたものであるが、齋瓮の輪廓の規則的なのに反して、極めて自由な、幼稚な、また愛らしい趣を具へてゐる。例へば蓋の把手に附けられた小さい鳥形(東京博物館、三河大塚村出土齋瓮)の如き、恐らく鳩を意味するものであらうが、その幼稚單純な手法を以てして、鳩の持つ優しい愛らしさを遺憾なく現はしてゐる。その他、少女、騎馬の人物なごにも、子供の製作に見られるやうな、單純の面白さがある。この種の宗教的儀式に用ゐられる器具には、ごもすれば怪異なる形が愛用せられるものであるが、ここには實にその相反が現はれてゐるのである。

外來の様式が主權を占める範圍に於ても、右の如き觀察は可能である。こゝで更に第二類の、上代人固有であるらしい造形物に移らなくてはならぬ。

まづ九州古墳に見られる壁畫<sup>(3)</sup>である。それは大體に圓、三角形、直線、弧線、なごによつて

出來た極めて原始的な彩色文様、及び直弧紋、鏡なごを現はした同様に原始的な線刻である。鏡、劔なごの同じく原始的な半浮彫も、半ば繪畫的である故を以て、この中に含めてもよい。これらの文様は、外來の様式の模倣ではなくして、上代人自らが自己の心から造り出したものである。しかし彼らがこの際動機として外來の様式の或一部分を心に持つてゐたらうことは、疑の餘地がない。鏡を現はす圓紋がその明白な證據である。既にこの種の動機が明白に認められる以上は、全然異なる動機から出た文様がこれらの文様と混用せられてゐるを見るのは、穩かでない。例へば鏡を現はす圓紋を中央に並べ、その上下に直弧紋が描かれてゐるやうな場合に、このまごまりのある、さうしてあまり廣からぬ畫面が、鏡の尊崇に伴ふ「鏡の表現」ごいふ墳墓にふさはしい動機と、「組目形狀から出た原始的な文様を利用する」ごいふ比較的軽い動機との、あまり必然的でない結合から生れた、ごは考へにくい。それに反して直弧紋を支那の錦綾或は鏡背の漢字に對する驚異から生れたものご見るならば、この畫面を造り出した動機は、支那文化を背景とする神聖な權力を、その權力の象徴たる二三の圖様によつて、墳墓の内壁に永久に紀念しやうとする一つの欲求に歸せられるであらう。

かういふ見方から、壁畫に多い三角形の羅列は、支那の鏡の鋸齒紋から出たものに見ることが出来る、また鋭い尖角を揃へてゐる重山形の線紋は、支那の鏡の整然たる尖角波紋から脱化したと見るこゝが出来ゐる。鏡を描いた線刻には、鏡の文様の中から特に鋸齒紋のみが抽出せられて居り、模造鏡のなかには内區の文様にたゞこの鋸齒紋のみを現はしたものがあつた<sup>(4)</sup>。確かに上代人はこの「尖角」の文様に對して特殊の注意を拂つてゐるのである。然らば鏡を墳墓の壁に描くは同一の理由から、鋸齒紋及び尖角波紋を動機とする三角形や重山形が、墳墓に盛んに用ゐられるのも不思議でない。

(3)主として濱田梅原氏、九州古墳に関する報告の圖版による。

(4)東京博物館陳列、石槨遺材の線刻。

(5)富岡氏「古鏡の研究」圖版九〇の二、備後三玉大塚出土、變形圖樣鏡。

かく見れば九州古墳の壁畫は、主として支那文化への驚異を現はすのである。即ちそれは支那との交通が或程度に進み、支那の文物が日本に於て特殊な意義を獲得するに至つた時代の、特殊な地方的現象なのである。

このこゝはまた文様自身の性質からも明かにされるであらう。石器時代末期に屬する彌生式土器の文様、及び時代不明なる銅鐸の文様は、大體日本人固有のものに見られてよい。然るにこの固有の文様は、直線、曲線、圓なごを盛んに使用してゐるにかゝはらず、九州壁畫の文様は全然性質を異にするものである。その線は常に柔かい。波紋を描く時には波の如く柔かであり、水流紋を描く時には水の如く流れて居り、圓紋を描く時には小石の如く不規則の圓味を帯び、碁盤格子紋を描く時には或植物の細い幹を思はせ、直線を羅列する時には細く削つた竹或は緊張した糸の感じを伴ふ。そこには常に直觀的な經驗内容が動機として存してゐる。従つてそこには自然に流露する内心の律動が、極めて卒直に現はされてゐるのである。しかし九州の壁畫には、線に於けるこの種の直觀性や律動が認められない。そこに用ゐられる三角形や圓や尖角線は、純粹に幾何學的であつて、たゞ思惟の力のみが造り出し得るものである。また直弧紋の如き不思議な文様は、自然人の心に起る自然の律動を現はしてゐることは云へない。即ち九州の壁畫は、それ以前に傳統の認められない文様である。

傳統は「以前」に於て認められなければかりでなく、また「以後」に於ても認められない。模

造鏡の確證するところによれば、文様の日本化は即ち線の軟化、尖銳の減退である。漢式の線の鋼の如き鋭さは、土器文様に見られる素直な柔かさとなり、角の尖つた正確な波紋は角のこれたなだらかな波紋に化してゐる。(口繪二參照)。鏡の文様を模したらしい齋瓮の文様に花瓣紋の現はれてゐるところを見るに、鋸齒紋もまたその尖角を柔けて花瓣紋に變ずるのである。これが日本化であるとするれば、仁徳雄略朝の如き新しい時代に於ても、固有の趣味は依然として土器文様の傳統である。

即ち、九州古墳の壁畫に現はれた正確な三角形や圓形や、鋭い尖角線や、直弧紋その他の特殊文様などは、上代人固有の趣味と相容れないものである。従つてそれは外來の刺戟による特殊な事情のみに、特殊な現象として、或時代に限つて現はれたものに相違ない。それが九州にのみあつて他の地方にないことは、またそれが特にエキゾティックな、地方的な現象であることを示すのであらう。

壁畫は地方的である。しかし埴輪はさうでない。それは大和朝廷成立時代の日本國の殆ど全

部から見出される。

埴輪の起源については、垂仁紀にあの有名な傳説が記されてゐる。殉死に代ふるために人形を造つたといふのである。しかしこれはそのままに信ずることは出来ぬ。第一、埴輪の本來の形は圓筒であり、本來の用は墳墓の垣根であつて、土偶ではない。それが或動機から土偶にまで變じて行く徑路は、圓筒の上に頭と手との乗せられてゐるやうな中間の形に見られるであらう。だから埴輪の眞實の起源は、傳説の通りであることが出来ぬ。第二、殉死の禁と土偶の出現が同時であるといふことにも疑の餘地がある。堺市東方の仁徳陵には陪塚が多い。それが殉葬者の塚であるならば殉死は五世紀中頃までは續いてゐたこと見られなくてはならぬ。然るに河内古市の應神陵には埴輪の馬があつた。歸化人田邊史伯孫たなべのふひむの話がそれを傳へてゐる。殉死の禁よりは土偶の出現の方が先である。第三、殉死の悲惨についての物語が、やゝ荒唐の趣を具へてゐる。「近習者を集めて生きながら陵のめぐりに埋め立つ。數日は死なずして晝夜泣き叫び、遂に死して爛腐りぬ」といふ描寫は、事實に基いたものとは思へない。陪塚が殉死者のものであるならば、殉死者は勿論「生きながら埋め立てられた」のではない。魏志倭人傳は、



女王卑彌呼の殉葬者百餘人ヲ傳へてゐるが、生理めについては語らない。もし生理めが倭人殉葬の古風であるならば、この珍奇な風俗が魏人の注意を引かない筈はない。明かにこの傳説は殉死の風習を残酷なものとして感じた後代人の心から空想し出されたものである。さうしてこの後代人はもはや直接には殉葬の光景を知らず、たゞ土偶が「陵のめぐりに埋め立てられた」光景のみを知つてゐたのである。

即ちこの傳説は、五世紀中頃よりかなり年月を経た時代に、殉死を知らない人によつて造られたのである。さうして土偶は、遅くとも五世紀初頭に既に存在し、殉死は五世紀中頃になほ行はれてゐるのである。でもし殉死と土偶との間に何らかの關係を認めるべしすれば、それは傳説とは逆に、土偶の發達が殉死の禁を導き出したと見るべきであらう。殉死が行はれるのは、死者の靈魂の存在と、それに奉仕し得る可能性とが信ぜられるからである。然るに土偶の類も、それが木石以上に「意味ある形」である點に於て、或生氣を印象せずにはゐない。田邊史伯孫は娘の出産を祝ふために架の家を訪れた歸途、譽田陵の下で赤馬に乗つた人に逢ふ。赤馬の逸物であるのを羨みながら馬を並べて驅ける。遂に馬を交換し得て、歡喜しながら家に歸

り、馬に秣をやつて眠る。翌朝見るに赤馬は土馬に變じてゐる。驚いて譽田陵へ行つて見るに、自分の馬は陵邊の土馬の間につないである。この話の根底をなすものは、土馬の印象する或生氣である。土馬既に然りとすれば、土偶が生氣を印象したのは勿論であらう。そこで人里離れた幽暗な墳墓を想像する。木々の間草むらの中に、無數に並んだ人形や馬形が見える。ここに或異様な生命の感じがある。葬られてゐる人の靈魂は孤獨ではない。この感じが起れば、人形が殉死に變るのは、もはや當然ではなからうか。

がこのことによつて明かにせられるのは、殉死の禁の時代であつて土偶出現の時代ではない。土偶出現の時代を明かにするものは、たゞ埴輪の使用せられる如き大きい墳墓の形式が古い時代に始まり、さうしてその埴輪がいかにして土偶に變じたかといふ事のみである。なほまた彌生式土器と齋瓮との中間に位する埴輪の焼きも、埴輪の起源について或暗示を投げるであらう。自分の見當によれば、これらのことは三世紀以前に遡れるものではないらしい。最も可能なのは、國內の統一や朝鮮への出征のために、盛んに英雄の輩出した四世紀である。即ち神話傳説歌謠なきにその起源を同じうするのである。

埴輪土偶の美術としての特徴は、全然文學の特徴と相應する。それは直觀的であり、また部分に對する細かな興味を含んでゐる。しかし全體を統括する力に於ては著しく缺くるところがある。彼らは頭部に注意を注ぐ。手足を顧みない。彼らは甲冑に注意を集中する。中に包まれた肢體を顧みない。手足の閑却せられた人形も、裝飾の玉は細かに寫されてゐる。この種の統括力の缺乏は、時間的に流れる文學に於ては、幾分意味が軽いが、しかし全體を同時に呈露する彫刻にあつては、特に甚だしく我々の注意を刺戟する。人體の美の表現は必ず全體を貫く微妙な調和になくてはならない。その些細なる缺乏も我々をして不安を感じしめる。従つて全體の調和を我々の想像に委したトルゾオは、多くの場合、より強く我々の感情を捕へる。この意味で埴輪土偶は、たゞ斷片としてのみ美しい。その或物に對しては、頭部のみを胴體から引離して味ひたいといふ欲望を、痛切に感ずることがある。

がこの幼稚な彫刻に於ても、その顔面の表情は特別の注意に價する。眼と口はたゞ穴をあけられたに過ぎぬこの單純な顔面が、奇妙なことに一種獨特な生々しさ、或は優しさを湛えてゐる。

。或者は恥かしさに顔を赧める生娘のやうであり、また或者は長者の前に立つた十二才の少年のやうである。その最も力強い表情を有するものも、たゞ美しき青年男女であつて、兇暴或は怪異を印象するものではない。(口繪三参照)。このことは我上代人の自然人らしい天真な心の表現として、またその心情の柔かい潤ひの表現として、かなりに興味が深い。これらの土偶はいかに新しくも推古時代以前のものであり、またその製作者は關東地方にも多數にその遺品を残してゐる。即ちそれは佛敎渡來前の日本人の心を、(畿内地方のみならず全國に亘る日本人の心を)現はすに認めてよい。さうしてその優秀なるものは、上代のすぐれた敘情詩を生み出した時代にふさはしいのである。もこより造形の技巧は、特殊の事情のない限り、いつの時代に於ても詩の技巧よりは遅れる。埴輪もまたその例に洩れない。しかし埴輪の到達した高さには、これを詩の領域に移せば、かの美しい敘情詩となり得るものである。

埴輪彫刻全體について云ひ得ることを最も簡明に表示してゐるものは、口繪四(四)に掲げた陶棺の浮彫である。

中央に一人の女が立つて、左右の馬の口のところに手を差し出してゐる。女の左右には苔める蓮花の如き或植物がある。この植物は女に比して非常に大きく、女もまた馬に比して非常に大きい。即ち大小の關係は、實際のものとは全然逆である。また馬の耳及び足は、殆ど平面に並べられてゐる。浮彫であるがために作者はこれらのものを埴輪に於ける如くは作り得なかつたのである。しかも作者は、馬の背を一つの統一ある心持で作つた後に、別種の動機によつて、即ち「馬の足が四本である」といふ意識のみによつて、馬の腹部に足をつけた。後足の位置を全體の上から測定するところは、彼の能力以上のところであつた。そこで後足が漫然と馬の腹部の中央に来る。後足のうしろには要領を得ない餘地が残る。上より見れば尻であるが、下より見れば腿でも尾でもない。これらの諸點に於てこの浮彫は、全體を統一する力の著しい缺乏を示してゐる。

が部分に著目するところ、そこには作者の直觀を思はせる柔かな美しさがある。女の頭部は、恐らく背面であるらしくしたゞ輪廓のみによつて知られるのであるが、そこには豊かな髪を思はせる柔かい圓味がつくられてゐる。肩から左右に流れ下る兩腕の形は、この圖像中の最も美しい部分であつて、上代造形美術を顧みないでゐた自分の心に、曾て強い驚嘆の情を呼び起した。肩の圓味が腕となり、その腕が肘から柔かに靜かに屈曲して行くあたりは、女の腕の美しさを思はせるに充分である。馬の背もまた美しい。そこには騎馬の經驗から得られた馬に對する愛が明白に活かされてゐるやうである。

これらの美しさに應じて、圖樣全體の上に流れてゐる情緒も、また敘情詩的に美しい。女も馬の上に描かれた柔かい山形は、その意味で圖樣全體を統一する。女も馬も植物も一つの柔かさに融け入り、そこに平和な、靜かな、調和に充ちた氣分を造り出してゐるのである。

この陶棺は美作國平福村から出た。美作は吉備から出雲への通路であつて、上代には有力な氏族の占據した地方である。さうして神話に有力な地位を占める「出雲」なるものも、或密接な關係を持つらしい地方である。のみならずまたこの地方の豪族は、三韓關係に於て有力な役目をつとめた。この陶棺自身も、屋根形の蓋を持ち、馬を描かれてゐる點に於て、韓土との關係の淺くないことを思はせる。かういふ還境から右の浮彫が生れ出たことは、上代文化について示唆するところが少くない。

以上簡単に觀察したところによつて、上代の造形美術が神話や文學と全然同じき立脚地に立つことは明かである。然らばこれらの造形美術は、上代の文學、宗教、道德なきを象徴するものも見られてもよい。そこでこの上代の象徴を、推古時代の美術と比較する。その差違は實に甚大である。文學、宗教、道德なきに於ても同様な差違が存しなくてはならぬ。佛教渡來こそその受容は、文化的に見て、明かに一時代を劃するのである。

大正九年十一月五日  
 大正十四年四月十五日  
 昭和九年九月十五日  
 發行  
 改訂第八版發行  
 第十五版發行

日本古代文化  
 定價貳圓五拾錢

(大森製本)

版權所有



著者 和辻哲郎  
 發行者 岩波茂雄  
 印刷者 田中末吉

理想社印刷

發行所

東京市神田區  
 一ツ橋通町三番地

岩波書店

電話(三) 八八七番  
 〇三九番  
 振替口座東京二六二四〇番

和辻哲郎 著

古寺巡禮

四六判 三七八頁  
別刷 插繪 二五葉  
定價 貳圓 五拾錢  
送料 書留 廿一錢

大和の自然と天平の古美術とを採り、それに新しい生命を與へた美しい紀行文である。藝術、哲學の兩面に透徹せる著者が敬虔なる氣持を以て禮讃措く能はず、單なる空想的印象記でなく研究に對して多分に暗示を與ふる審美的批評眼を強く働かせ、又史家の乾燥に流れず、恰も其足跡に従ふの感を抱かしむ。文學的作品として亦優に其一高峰を占むるもの。

日本古代文化

四六判 五〇二頁  
別刷 插繪 四葉  
定價 貳圓 五拾錢  
送料 書留 廿一錢

佛教文化の影響以前の日本文化の真相を明かにせる研究である。著者は一々據所ある史料に基き古代史を神話傳説から救ひ出し次いで其古代人の心生活を、彼等の想像力の産物たる發掘物に依て明白ならしめ、其明晰なる理解を藝術、宗教、思想の一切に及ぼして批判した。飽く迄學問的で而も堅苦しき考證論文でなく潤ひと親しみのある文體を以て説かる。

(1)

和辻哲郎 著

偶像再興

四六判 四六六頁  
定價 貳圓  
送料 書留 廿一錢

「體驗と思索」「思索と藝術」「藝術と文化」の三部より成る三十八篇。すべて著者が高く考へ、深く省み遂に突破し得た所の、即ち「破壊せらるべき偶像が再興せらるべき權利を持つ」ことを認める迄の精神的苦闘の所産である。今や其打碎いた殻の内なる美味な漿液は茲に示され、讀者も著者と共に夫を味ふことによつて豊富な人間性の内に蘇るであらう。

日本精神史研究

菊判 四四二頁  
別刷 插繪 一六葉  
定價 參圓 貳拾錢  
送料 書留 卅三錢

『日本古代文化』に次ぐ時代文化の研究論文集にして、飛鳥寧樂朝の時代から鎌倉時代迄の、佛教思想の上に築かれた日本の精神文化の道程を研究せる「飛鳥寧樂時代の政治的理想」他四篇、並に最も深い關心を注入した「沙門道元」の長篇研究等總て十餘篇。藝術、思想、宗教、政治の各方面に互り認識の該博と深遠とは多くの啓示と暗示を與へて止まぬ。

(2)

和辻哲郎 著

訂改 原始佛教の實踐哲學

菊判 四七四頁  
定價 參圓貳拾錢  
送料 書留 卅三錢

原始佛教の哲學に關する純學術的な研究にして、分つこと「根本資料の取扱ひ方に就て」「根本的立場」「緣起說」「道諦」の四。端的に實踐哲學の牙城に通じ、その本質を把握し、小乘大乘の根本から發して流れる哲學潮流への歴史的理解の道を開かうとしたもの。鋭き考察、明快な批判。この著者を俟つて初めて成つた啓蒙的一大著述である。

原始基督教の文化的意義

菊判 二七八頁  
定價 貳圓  
送料 書留 廿一錢

原始基督教を希臘文化の所産と解し、また人間イエスが神話的イエスに變化した經路の中に原始基督教の成立の實狀と古代世界文化に於ける意義を、古き傳統と因襲の束縛を受けぬ自由な立場に據つて洞察し、透徹した思索と生新なファンタジイと精到な論理によつて原始基督教の文化的意義を明にせるものである。

(3)

和辻哲郎 著

人間の學としての倫理學

岩波全書版  
二七八頁  
定價 七圓八拾錢  
送料 八錢

茲に提唱された倫理學はその志向、其方法に於て獨特のものである。著者は倫理學を人間の學として規定する事により、倫理の問題を人間の具體的な存在の中から解明し、其基礎概念を新に發見し建設せんとする。特に人間倫理の社會性は著者固有の思考法に依て洵に鮮かに描き出され、誰しも一讀此生新にして滋味ある倫理學に満足を見出し得ると信ずる。

正法眼藏隨聞記

和辻哲郎校訂  
岩波文庫版  
定價 貳拾錢  
送料 二錢

正法眼藏隨聞記は日本の生める最大の思想家、宗教家の一人、永平初祖道元禪師の日常の語を二祖懷奘が筆録したものである。道元の「道に對する覺悟」「魂の聲」が茲に録された日常の言葉の裡に聽聞され、人生行路の諸問題を「道」に遡つて、打てば響き、叩けば開かるゝ底の逼力を以て解決する。人は此書により道元の人格に直接觸れる事が出來よう。

(4)

目書學文行刊店書波岩

佐佐木信綱解説 傳藤原為氏筆 異本伊勢物語 (玻璃版複製) 一五・三〇 三〇	村岡典嗣著 本居宣長	太田爲三郎編 續日本隨筆索引 六・四五 五〇	太田爲三郎編 訂増日本隨筆索引 六・三五 三〇	藤井乙男著 江戸文學叢說 二・八一〇	吉澤義則著 國語國文の研究 三・三七 三〇	藤岡作太郎著 國文學全史 (平安朝編) 四・三五 三〇	藤岡作太郎著 國文學史講話 二・三八 三〇	津田左右吉著 上代日本の社會及び思想 四・三〇 三〇	津田左右吉著 日本上代史研究 五・三〇 三〇	津田左右吉著 神代史の研究 三・三五 三〇	津田左右吉著 古事記及日本書紀の研究 四・三〇 三〇
---	---------------	---------------------------------	----------------------------------	--------------------------	--------------------------------	---	--------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------	--------------------------------	-------------------------------------

(1)

譯郎哲辻和

ストリント全集(3) ベルク全集 痴人の告白 林達夫共譯 定價六圓五二六錢 送料書留廿一錢	ストリント全集(2) ベルク全集 或魂の發展 定價六圓四二四錢 送料書留廿一錢	ニイチエ書簡集 定價六圓七拾錢 送料書留廿一錢	史學(4)ラムプ レヒト 近代歷史學 品切	改テアプチ 希臘天才の諸相 田中秀央共譯 定價六圓四七〇錢 送料書留廿一錢
--	---	-------------------------------	--------------------------------	---

(5)

目書學文行刊店書波岩

新村	新村	新村	松本文三郎著	城戸幡太郎著	法政大學 日本精神史學會編	和辻哲郎著	野上豐一郎著	小宮豐隆著	荻原井泉水著	勝峯晋風	龜井高孝	新出序並
出著	出著	出著	東洋文化の研究	古代日本人の世界觀	日本精神史論纂(第一卷)	日本精神史研究	能 研究と發見	芭蕉の研究	奥の細道評論	去來本奥の細道	天草本平家物語	天草本平家物語
續南蠻廣記	南蠻廣記	東方言語史叢考	二・五〇	一・八〇	一・二三	三・三〇	二・八〇	三・三〇	二・二〇	四・〇八〇	三・六〇	三・六〇

目書學文行刊店書波岩

濱田青陵著	木下奎太郎著	グワルチエリ著	木下奎太郎譯	土居光知著	モウルトウン著	夏目漱石編述	荒木茂著	和田中哲郎譯	和田中哲郎譯	黒田中正利譯	上田整次著	新關良三著	新關良三著
天正遣歐使節記	えすばにや・ぼるつがる記	日本遣歐使者記	日 本 遣 歐 使 者 記	増訂 文 學 序 說	文學の近代的研究	英 文 學 形 式 論	ペルシヤ文學史考	アテ 希臘天才の諸相	アテ 希臘天才の諸相	註 トライウス詩論	沙翁舞臺とその變遷	希臘悲劇論第一册	希臘悲劇論第二册
五・五〇	三・二〇	二・三〇	二・三〇	四・三〇	二・三三	一・五〇	二・五〇	二・五〇	二・五〇	二・一五〇	三・二〇	四・三〇	二・八〇



目書學文行刊店書波岩

新關良三著	演劇論集	一・二八 一〇
後藤慶二著	日本劇場史附西洋劇場の話	四・二〇 一〇
グランドルフ著 立澤剛・鱧正太郎譯	シユライエルマヘルの浪漫主義	一・一三 五〇
リカルダ・フーフ著 北通文譯	獨逸浪漫派	二・二二 一〇
日獨文化協會編 百年祭記念	グーテ研究	三・三五 三〇
和辻哲郎譯	ニイチエ書簡集	二・二七 一〇
吹田順助著	學藝叢書(6)ヘッツベル	一・二二 一〇
小牧健夫著	學藝叢書(7)ノグーリス	一・二二 五〇
工藤好美著	ウオオルタア・ペイタア	二・二五 一〇
工藤好美著	コウルリヂ研究	一・一六 五〇
チエルトコフ著 壽岳文章譯	晩年のトルストイ	一・一六 五〇
トルストイ著 八杉貞利・深見尚行譯	トルストイの思ひ出	二・二三 一〇

目書學文行刊店書波岩

ケーベル著	文獨ケーベル博士小品集	品切
ケーベル著	文獨ケーベル博士續小品集	品切
ケーベル著	文獨ケーベル博士續々小品集	三・一五 五〇
深田康勉算譯	ケーベル博士小品集	二・二五 一〇
久保勉譯	ケーベル博士續小品集	二・二五 一〇
久保勉譯	ケーベル博士續々小品集	二・二〇 一〇
夏目漱石著	隨筆硝子戸の中	一・一〇 五〇
夏目漱石著	屑録 <small>(玻璃版 原本複製)</small>	六・二五 一〇
長岡半太郎著	田園銷夏漫錄並に震後雜感	〇・六〇 六〇
吉村冬彦著	冬彦集	二・二五 一〇
吉村冬彦著	續冬彦集	二・二〇 一〇
吉村冬彦著	藪柑子集	二・二〇 一〇

目書學文行刊店書波岩

林久男著	ゲ	イ	テ	の	面	影	ニ・七 一〇
林久男著	藝	術	國	巡	禮	ニ・〇 一〇	
林久男著	藝	術	よ	り	生	活	へ
板垣鷹穂著	機	械	と	藝	術	と	の
中村 彝著	藝	術	の	無	限	感	(感想及 書簡集)
前田利鎌著	宗	教	的	人	間	ニ・三 一〇	
倉田百三著	一	夫	一	婦	か	自	由
倉田百三著	愛	と	認	識	と	の	出
九鬼周造著	「い	き	」	の	構	造	ニ・一 五〇
谷川徹三著	生	活	・	哲	學	・	藝
谷川徹三著	感	傷	と	反	省	ニ・八 一〇	
小泉信三著	師	・	友	・	書	籍	(私の評論集)
							ニ・〇 一〇

目書學文行刊店書波岩

石原 純著	永	遠	へ	の	理	想	ニ・八 一〇
小宮豊隆著	傳	統	藝	術	研	究	品
小宮豊隆著	美	術	批	評	集	ニ・二 一〇	
阿部次郎著	合	三	太	郎	の	日	記
阿部次郎著	人	格	主	義	ニ・八 三〇		
阿部次郎著	文	藝	時	評	(1)	訂	改
安倍能成著	山	中	地	獄	の	征	服
安倍能成著	青	丘	雜	記	ニ・三 一〇		
和辻哲郎著	偶	像	再	興	ニ・〇 一〇		
和辻哲郎著	古	寺	巡	禮	ニ・五 一〇		
和辻哲郎著	日	本	古	代	文	化	ニ・五 一〇
魚住影雄著	折	蘆	遺	稿	品	切	

目書學文行刊店書波岩

小宮豐隆著	山橋極一邦三編著	吉村冬彦著	武者小路實篤著	大島亮吉著	天沼俊一著	三浦耀著	濱田青陵著	夏目鏡子述	芥川龍之介著	島崎藤村著	德富健次郎著
巴里滯在記	碧潭集	蒸發皿	論語私感	山研究と隨想	埃及紀行	建築・風景	橋と塔	漱石の思ひ出 附漱石年譜	文藝的な、餘りに文藝的な	感想集 市井にありて	みみずのたはこと
一・二八 一〇	二・二五 一〇	二・三七 三〇	一・三一 五〇	三・〇 五〇	二・二五 一〇	一・二 五〇	二・一八 五〇	一・二〇 一〇	一・〇 五〇	一・〇 五〇	並特 三・八二 〇〇

目書學文行刊店書波岩

九州帝國大學編	文科會編	東北帝國大學編	岩波九講	岩波五講	阿部次郎著	安倍能成著
文學研究	思想學	文化	世界文學	日本文學	文藝評論(2) 世界文化と日本文化	夜集近刊
(一年四回發行) 〇・五 四〇	(每月一回發行) 〇・五 二〇	(每月一回發行) 〇・五 二〇	(全十五回) 完結 〇・五 二〇	(全二十回) 完結 〇・五 二〇	三・三 三〇	







