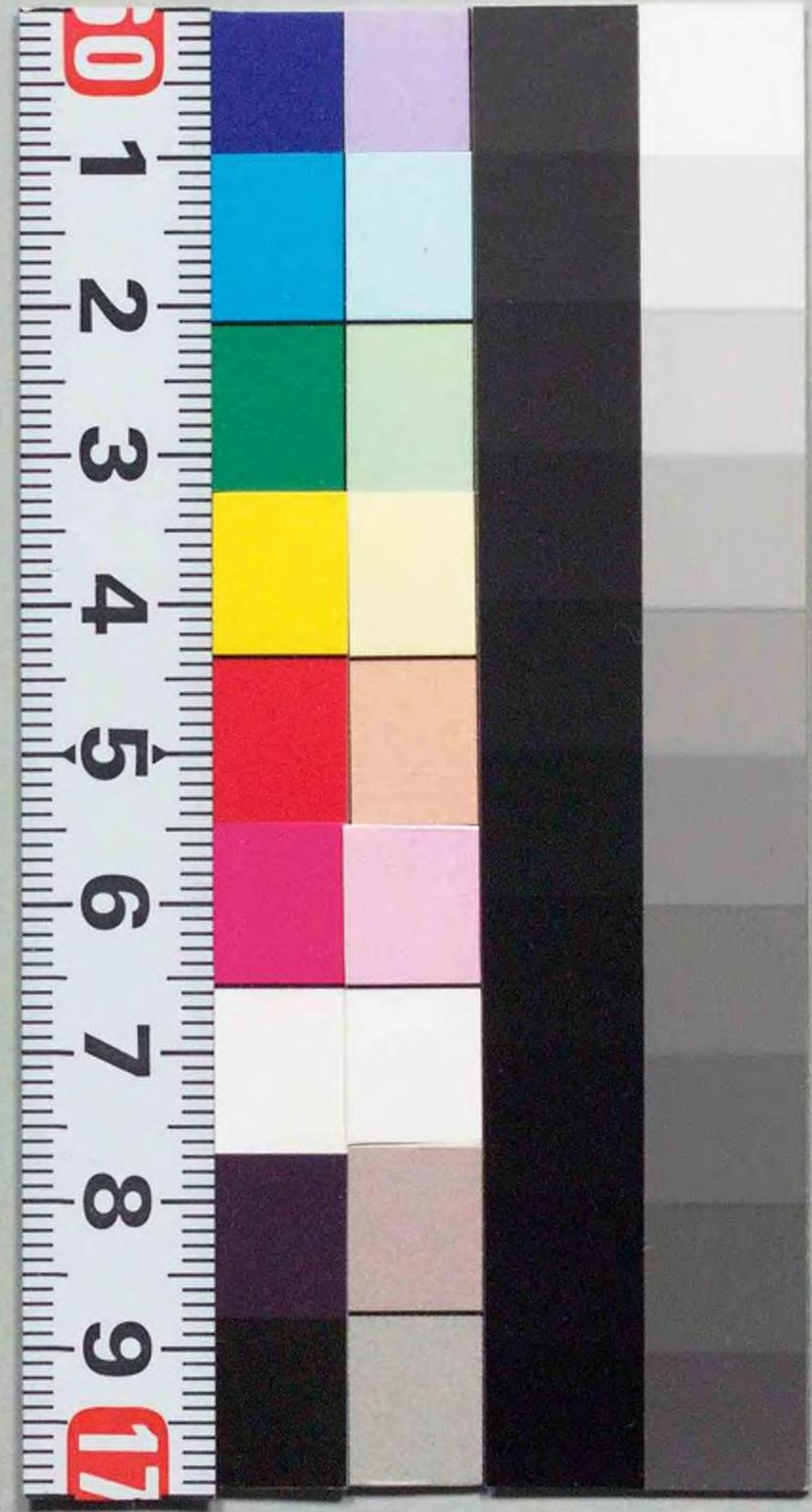


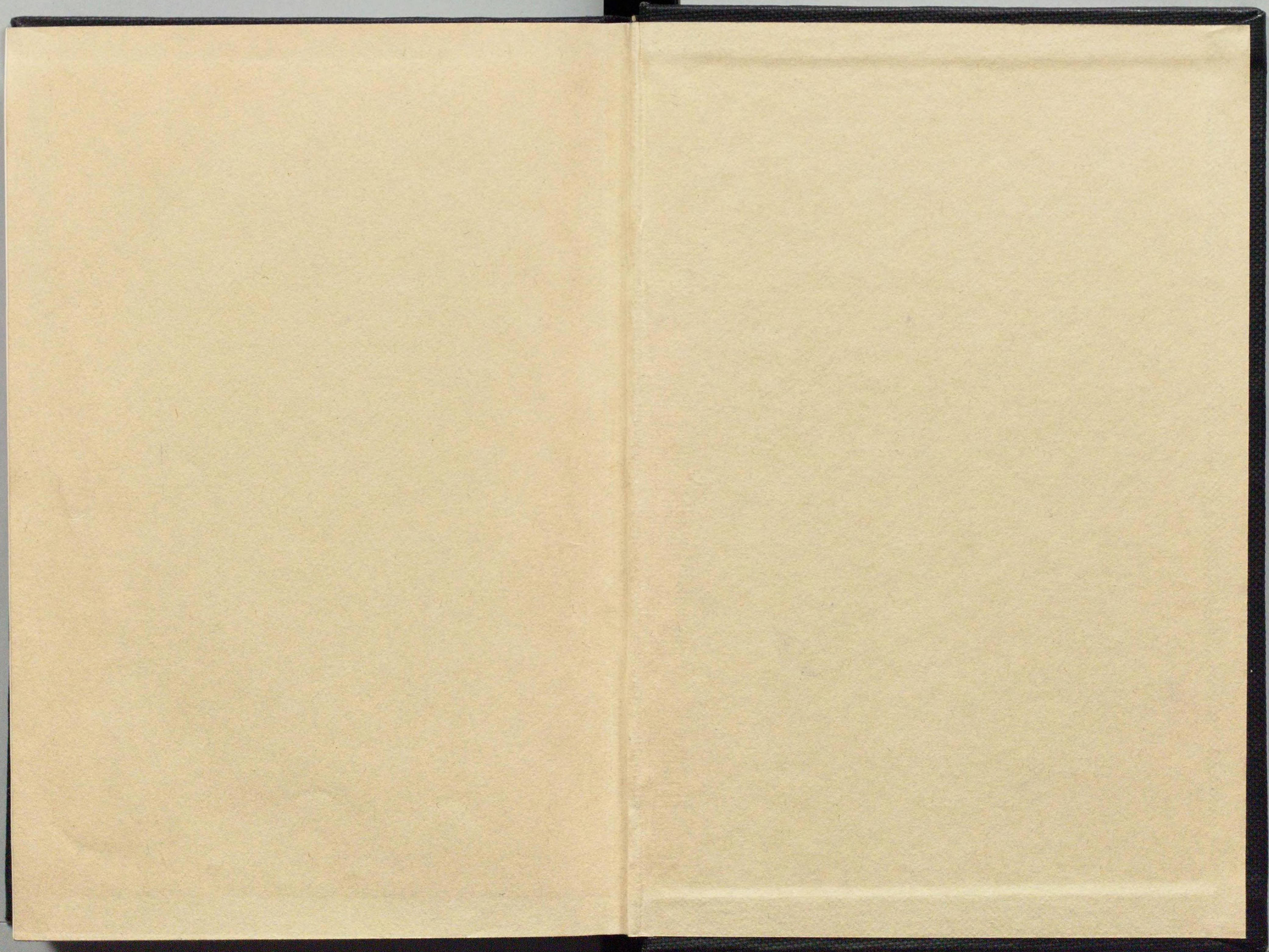
918.6  
07640  
0(s)



00681028









折口信夫全集

第一卷

中央公論社

850180





「日光」創刊の頃



918.6  
07640  
0x1

前日録大全集



681028

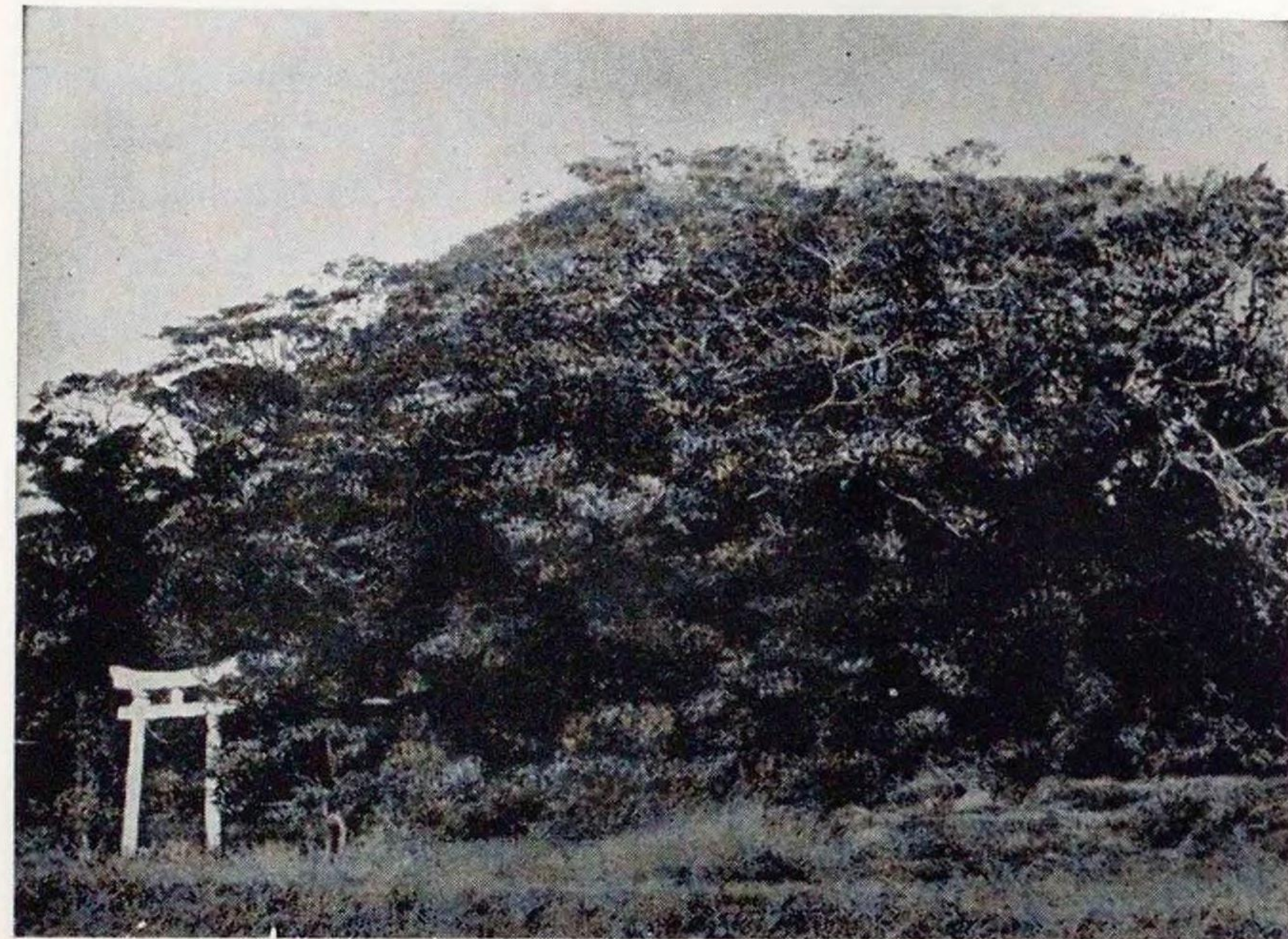




八百比丘尼

穂積忠氏作

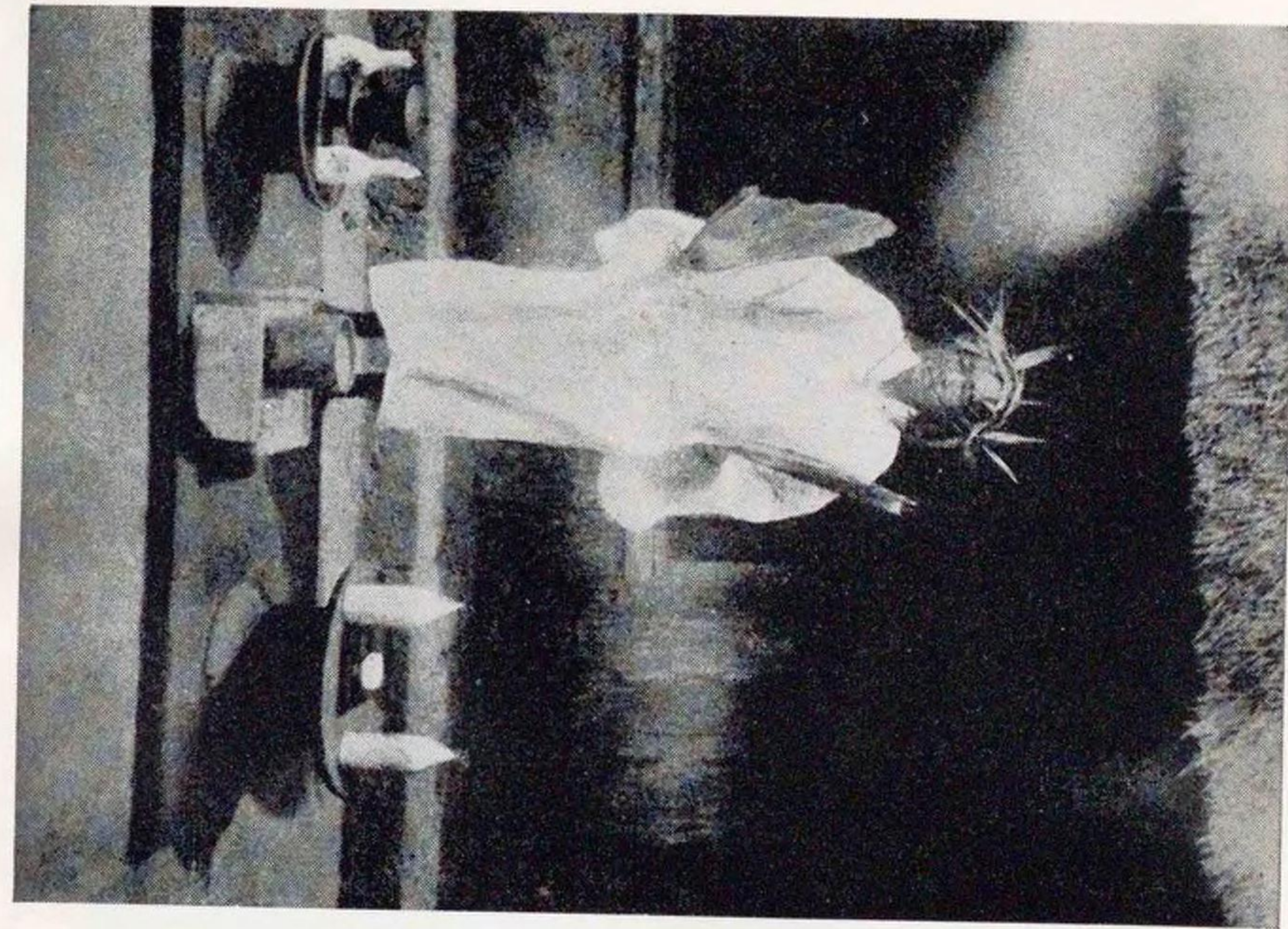




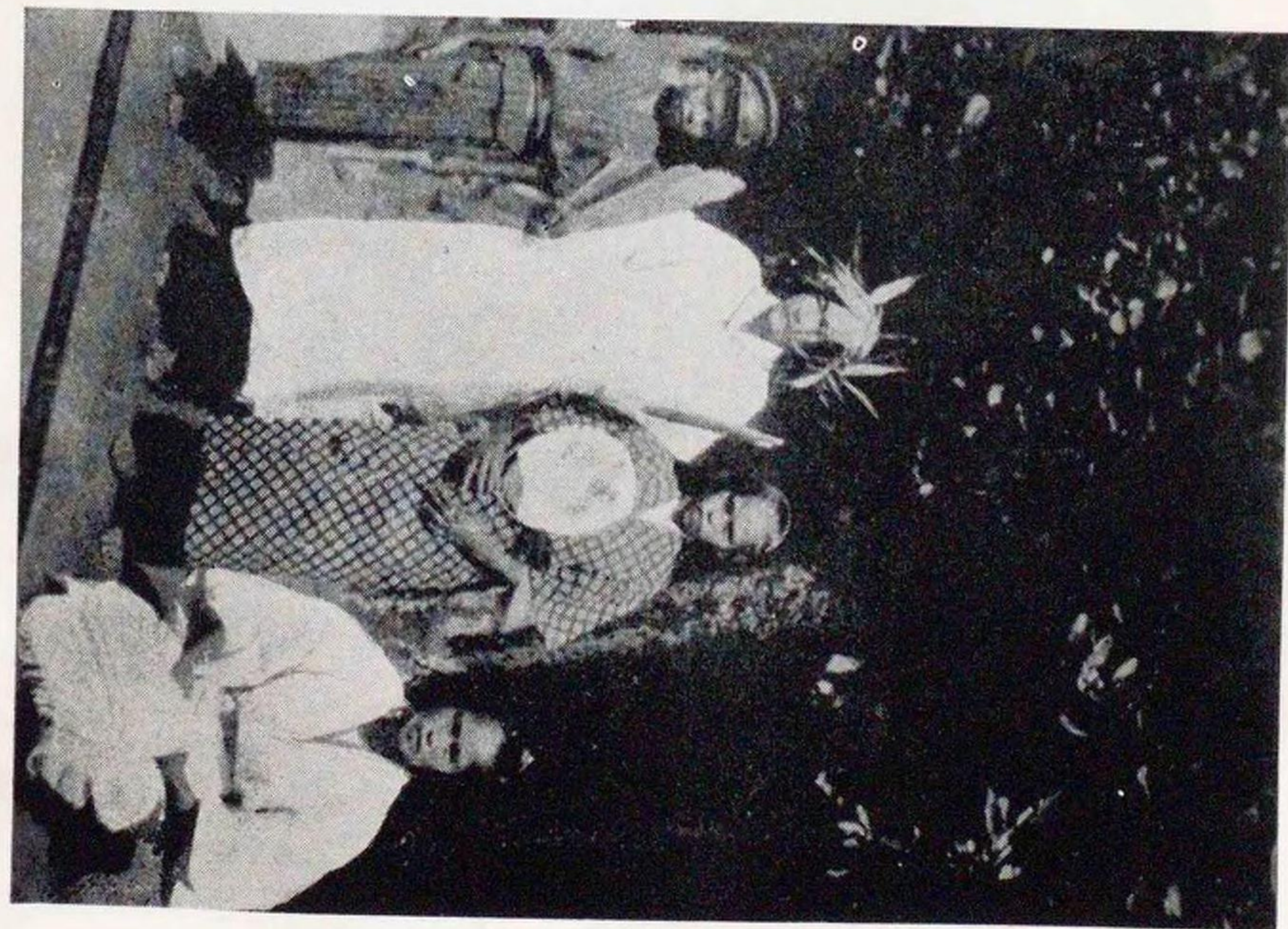
杜のたぶに祀つた神著漂  
ヨリガミ



岬のたぶ



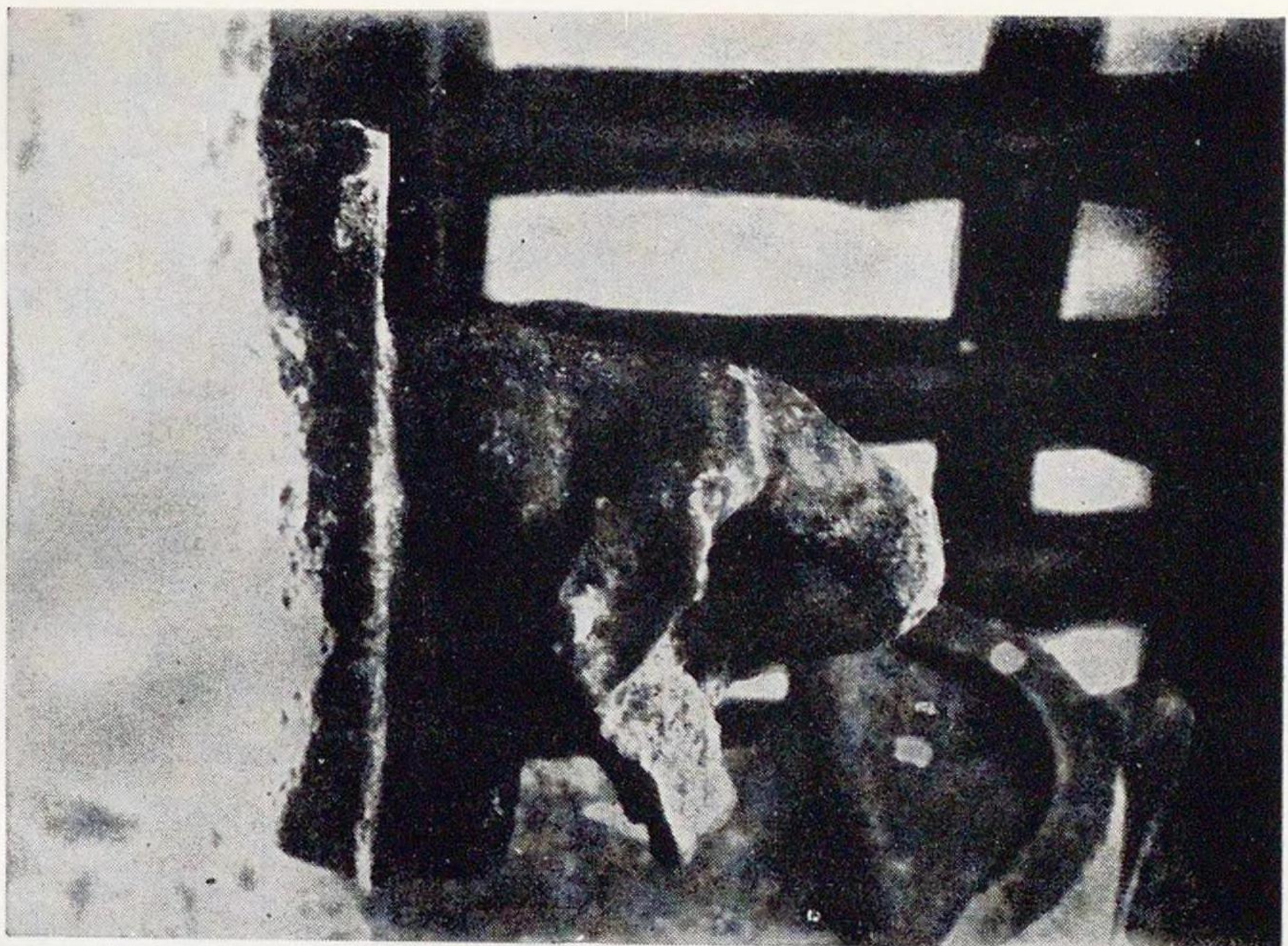
右  
同



ろ間の外島高久

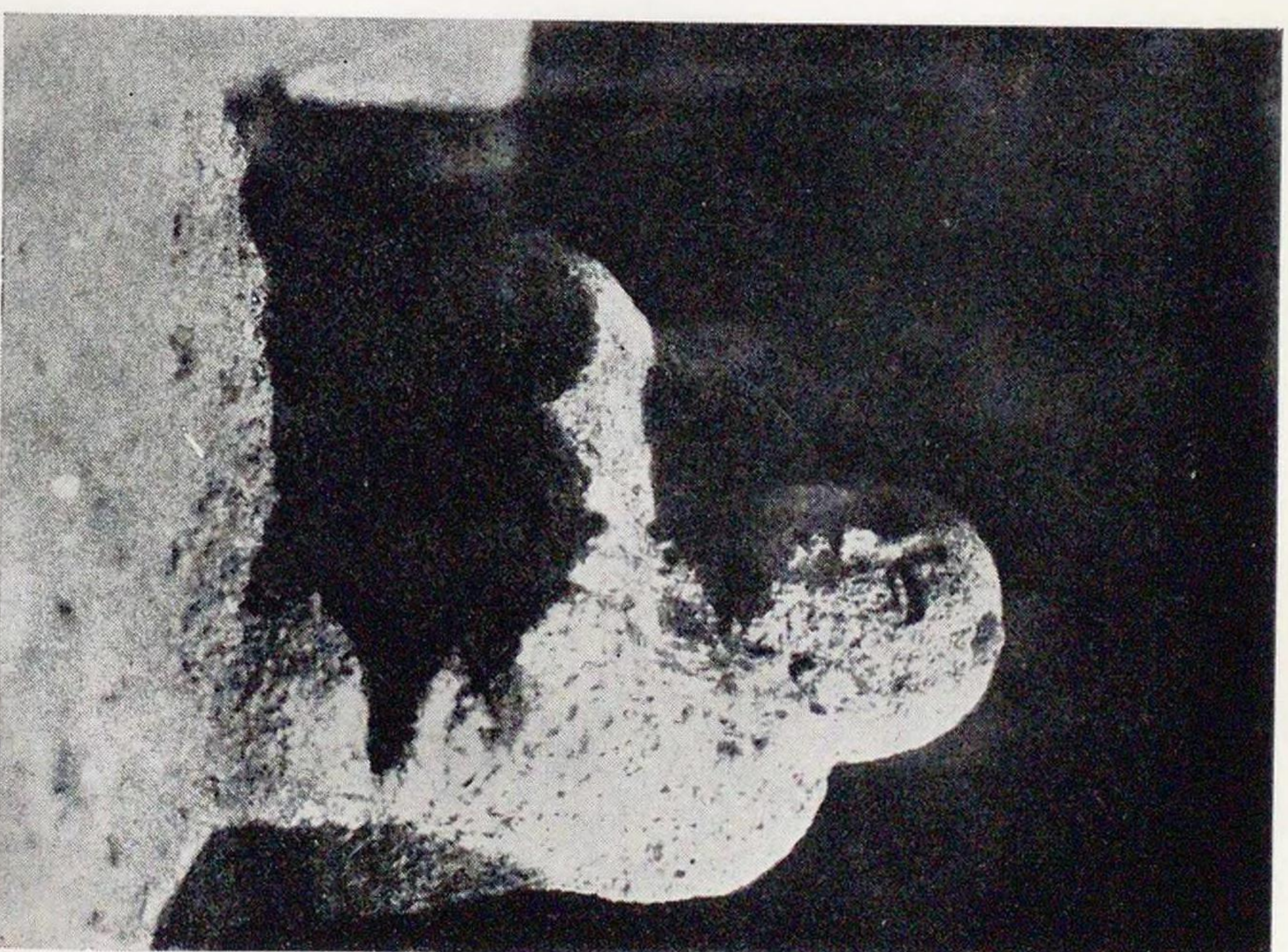


古代研究  
(國文學篇)



さいの神

穂積忠氏作



さいの神

穂積忠氏作



目次

古代研究（國文學篇）

國文學の發生（第三稿）……………三

まれびとの意義

- 一 客とまれびとと 二 門入り 三 簀笠の信仰 四 初春のまれびと 五 遠處の精靈 六 祖靈の群行 七 生きみ靈
- 八 ことほぎとそしりと 九 あるじの原義 一〇 神來訪の時期
- 二 精靈の誓約 三 まれびとの遠來と群行の思想 一三 まつり
- 一四 ところよ

國文學の發生（第一稿）……………三

呪言と敘事詩と

國文學の發生（第二稿）……………七



呪言の展開……………七六

- 一 神の嫁 二 まれびと 三 ほかひ 四 よごと 五
- 天つ祝詞 六 まじなひ

巡遊俗人の生活……………七三

- 一 祝言職 二 「乞食者詠」の一つの註釋 三 當てぶりの舞
- 四 ほかひぐとの遺物 五 ほかひの淪落 六 敘事詩の撒布

敘事詩の撒布……………一〇八

- 一 うかれびと 二 くぐつ以前の偶人劇 三 新しいほかひの
- 詞

國文學の發生(第四稿)……………一四

唱導的方面を中心として

呪言から壽詞へ……………一三四

- 一 呪言の神 二 常世國と呪言との關係 三 奏詞の發達
- 四 奉仕の本縁を説く壽詞

敘事詩の成立と其展開と……………一四五

- 一 呪言から敘事詩・宮廷詩へ 二 物語と祝言と 三 語部と
- ほかひぐと 四 いはひ詞の勢力 五 物語と歌との關係並び
- に詞章の新作 六 天語と卜部祭文との繋り

語部の歴史……………一六

- 一 中臣女の傳承 二 祝言團の歴史 三 系圖と名代部と

賤民の文學……………一七七

- 一 海語部藝術の風化 二 くぐつの民 三 社寺奴婢の藝術
- 四 唱門師の運動 五 他界を語る熊野唱導及び念佛藝 六 説
- 教と淨瑠璃と

戲曲・舞踊詞曲の見渡し……………二〇七

短歌本質成立の時代……………二二七

萬葉集以後の歌風の見わたし

- 一 短歌の創作まで 二 奈良朝の短歌 三 平安初期の大歌
- 四 六歌仙の歌 五 古今集の歌風 六 短歌改新に與つた人々
- 七 實生活を詠んだ歌 八 新古今の歌風 九 幽玄體 一〇



家集と撰集と 二 新葉集

女房文學から隱者文學へ……………三六五

後期王朝文學史

- 一 女房歌合せ
- 二 隱者の文藝
- 三 至尊歌風と師範家と
- 四 歌枕及び幽玄態の意義變化
- 五 儒者の國文學に與へた痕
- 六 前代文學の融合と新古今集と
- 七 遠鳥抄の價值 一部抄出

萬葉びとの生活……………三三二

- 其理想の生活 嫉みを受ける人として 倭成す神の殘虐 神々のよみがへり
- 智慧の美德 仁の意味 村々の神主

萬葉集の解題……………三三六

萬葉集のなり立ち……………三五五

- 一 奈良の宮の御代
- 二 大伴家持
- 三 平城天皇の性格
- 四 雅樂寮と大歌所と
- 五 東歌

萬葉集研究……………三六九

- 一 萬葉詞章と踏歌章曲と
- 二 萬葉集の大歌
- 三 ぶり くにぶ
- り 5た 四 5たの時代
- 五 相聞
- 六 東歌
- 七 律文
- における漢文學素地
- 八 代作詩
- 九 創作態度
- 一〇 萬葉學に
- 一等資料のないこと
- 二 萬葉びとの生活
- 君 皇子尊 女君
- 中皇命 巫女としての女性 妹の魂結び 魂はやす行事 靈の
- 放ち鳥 すめみま をとめ・をとこ 大臣・庶民

敘景詩の發生……………四二八

古代生活に見えた戀愛……………四五三

古代民謡の研究……………四六九

- その外輪に沿うて
- 生ひば生ふるかに おもしろき野をば 古草に新草まじり 田あ
- そび 男になつたしるし 雨つゝみ・長雨齋み 世に經るながめ
- 天つ罪

日本書と日本紀と……………四九〇

- 一 紀といふことばの意義
- 二 日本書
- 三 日本紀の成立



相聞の發達……………五〇二  
日本文章の發想法の起り……………五二六  
お伽草子の一考察……………五三六

古代研究（國文學篇）



### 國文學の發生（第三稿）

まれびとの意義

#### 一 客とまれびと

客をまれびとと訓ずることは、我が國に文獻の始まつた最初からの事である。從來の語原説では「稀に來る人」の意義から、珍客の意を含んで、まれびとと言うたものとし、其音韻變化が、まらひと・まらうどとなつたものと考へて來てゐる。形成の上から言へば、確かに正しい。けれども、内容——古代人の持つてゐた用語例——は、此語原の含蓄を擴げて見なくては、釋かれないものがある。

我が國の古代、まれの用語例には、「稀」又は「rare」の如く、半否定は含まれては居なかつた。江戸期の戯作類にすら、まれ男など言ふ用法はあるのに、當時の學者既に「珍客」の意と見て、一種の誇張修辭と感じて居た。

うづは尊貴であつて、珍重せられるものゝ義を含む語根であるが、まれは數量・度数に於て、更

昭和二年十月稿。昭和四年  
一月「民族」第四卷第二號



に少いことを示す同義語である。單に少いばかりでなく、唯一・孤獨などの義が第一のものではあるまいか。「あだなりと名にこそたてれ、櫻花、年にまれなる人も待ちけり(古今集)」など言ふ表現は、平安初期の創意ではあるまい。

まれびとの内容の弛んで居た時代に拘らず、此まれには「唯一」と「尊重」との意義が見えてゐる。「年に」と言ふ語がある爲に、此まれは、つきつめた範圍に狭められて、一回きりの意になるのである。此「年にまれなり」と言ふ句は、文章上の慣用句を利用したものと見てさしつかへはない様である。

上代皇族の名に、まろ・まりなどついたものゝあるのは、まれとおなじく、尊・珍の名義を含んでゐるのかと思ふ。繼體天皇の皇子で、倭媛の腹に椀子<sup>マリコ</sup>皇子があり、欽明天皇の皇子にも椀子<sup>マリコ</sup>皇子がある。又、用明天皇の皇子にも當麻公の祖麻呂子<sup>マロコ</sup>皇子がある(以上日本紀)。而も繼體天皇は皇太子勾<sup>マカ</sup>大兄を呼んで「朕が子麻呂古」と言うて居られる(紀)。此から考へると、子に對して親しみと尊敬とを持つて呼ぶ、まれ系統の語であつたのが、固有名詞化したものであることが考へられる。まれびとも珍客などを言ふよりは、一時的の光來者の義を主にして居るのが古いのである。

くすり師は常のもあれど、珍<sup>メダ</sup>人の新<sup>イ</sup>のくすり師 たふとかりけり。珍<sup>メダ</sup>しかりけり(佛足石の歌)  
つねは、普通・通常などを意味するものと見るよりも、此場合は、常住、或は不斷の義で、新奇

の一時的渡來者の對立として用ゐられてゐるのである。まらは、まれの形容屈折である。尊・珍・新などの聯想を伴ふ語であつたことは、此歌によく現れてゐる。

まれと言ふ語の溯れる限りの古い意義に於て、最少の度数の出現又は訪問を示すものであつた事は言はれる。ひとと言ふ語も、人間の意味に固定する前は、神及び繼承者の義があつたらしい。其側から見れば、まれひとは來訪する神と言ふことになる。ひとに就て今一段推測し易い考へは、人にして神なるものを表すことがあつたとするのである。人の扮した神なるが故にひとと稱したとするのである。

私は此章で、まれびとは古くは、神を斥<sup>ウ</sup>す語であつて、とこよから時を定めて來り訪ふことがあると思はれて居たことを説かうとするのである。幸にして、此神を迎へる儀禮が、民間傳承となつて、賓客をあしらふ方式を胎んで來た次第まで説き及ぼすことが出来れば、望外の欣びである。

てつとりばやく、私の考へるまれびとの原の姿を言へば、神であつた。第一義に於ては古代の村に、海のあなたから時あつて來り臨んで、其村人どもの生活を幸福にして還る靈物を意味して居た。

まれびとが神であつた時代を溯つて考へる爲に、平安朝以後、近世に到る賓客饗應の風習を追憶して見ようと思ふ。第一に、近世「客<sup>キヤク</sup>」なる語が濫用せられて、其訓なるまれびとの内容をさへ、



極めてありふれたものに變化させて来たことを思はねばならぬ。大正の今日にも到る處の田舎では、あろりの縁の正座なるよござ（横座）を主人の座とし、其次に位する脇の側を「客座」と稱へて居る。此は客を重んじ慣れた都會の人々には、會得のいかぬことである。併し田舎屋の日常生活に訪ふものと言へば、近隣の同格或は以下の人たちばかりである。若したまに同等以上の客の来た時には、主人は、横座を其客に譲るのが常である。だから、第二位の座に客は坐るものと考へられたことは、農村の家々に、眞の賓客と稱してよい者の、容易には來るものでなかつた事を示して居る。

正當に賓客と稱すべき貴人の光來の榮に接することになつたのは、凡、武家時代以後、次第に盛んになつたことゝ觀察せられる。武家は、久しい地方生活によつて、親方・子方の感情が、極めて緻密であつた。中央には、傳承が作法を生んで、久しい後までも、わりあひ自由に親密を露すことが出来た。其で、武家が勢力を獲た頃になると、中央であつたら大事件と目せられねばならない様な臣家訪問の事實が、急に目につき出したのである。下尅上の恐怖が感じられる様になると、懐柔の手段と言ふ意味も含められて、愈流行した。其結果、賓客と連帶して來たまればびとなる語は、到底、上代から傳へた内容を持ちこたへることが出来なくなつたのである。六國史を見ても、さうである。天子の臣家に臨まれた史實は、數へる程しかない。公式と非公式とは違ふであらうが、内容にも屢あり得べきことではなかつた。

上官下僚の關係で見ても、さうだ。非公式には多少の往來を交して居さうな人々の間にも、公式となると、ことごとしい形式を履まねばならぬことになつてゐた。「大臣大饗」は、此適切な例である。新しく右大臣に任ぜられた人が、先輩なる現左大臣を正客として、他の公卿を招く饗宴であるが、此は公家生活の上に於ける非常に重大な行事とせられて居た。だから、正客なる左大臣の一舉一動は、満座の公卿の注視の的となつた。新大臣にとつては、單に次には自分の行はねばならぬ儀式の手本を見とつて置く爲の目的から、故らに行うたやうな形があつた。先輩大臣は、其だけに故實を糺して、先例を遺して置かうと言ふ氣くみを持つてゐた。

## 二 門入り

凡、大饗と名のつく饗宴には、すべて此正客をば「尊者」と稱へて居た。壽・徳・福を備へた長老を「尊者」と言ふと説明して來て居るが、違ふ様である。私は此には二とほりの考へを持つて居る。一つはまればびとの直譯とするのである。今一つは寺院生活の用語を應用したものと見るのである。食堂シキクウの正席は必、空座なのが常である。此は、尊者の座席として、あけて置くのである。尊者は、賓頭ビンズ盧尊者の略號なのである。だから、食事を主とする饗宴の正客を尊者と稱すると考へるのも、不自然な想像ではない様である。尊者の來臨に當つて、まづ喧ましいのは門入りの儀式である。次に設けの席に就くと、列座の衆の拍手するのが、本式だつた様である。饗膳にも亦



特殊な爲來りがあつた。此中、支那風・佛教風の饗宴様式をとり除いて考へて行きたい。  
奈良朝の記録には、神護景雲元年八月乙酉、參河國に慶雲が現れたので、西宮寢殿に、僧六百人  
を招いて齋を設けた。

是の日、緇侶の進退、復法門の趣なし。手を拍つて歡喜すること、もはら俗人に同じ。(續紀)  
とある。此拍手が純國風であつたことは、延暦十八年朝賀の様の記述を見ても察せられる。

文武官九品以上、蕃客等、各位に陪す。四拜を減じて再拜と爲し、拍手せず。渤海國の使ある  
を以てなり。(日本後紀)

とあるのは、天子を禮拜することの、極めて鄭重であつた國風を、蠻風と見られまいとして、恥  
ぢて避けたのである。だが、此も亦宴式に臨んだ正客を拜した古風の存して居たのである。手を  
拍つ事は、酒宴の興に乗つて拍子をとり、嘯すものと思はれて來たが、後世の宴會の風から測つ  
た誤解である。正客即尊者は拜むべきものであつた。其故、手を拍つて拜したのである。

二つの引用文は天子に關したものであるが、拍手禮拜の儀は、天子に限らない。うたげは「拍ち  
上げ」の融合なることは、まづ疑ひはない。併し、宴はじまつて後の手拍子を斥すのでなく、宴  
に先だつての禮拜を言ふ語であつたのである。其が饗宴全體を現し、遂には饗宴の主要部と考へ  
られる様になつた酒宴を示す様に移つて來たものと思はれる。後に言ふ朝觀行幸・おめでたごと  
と同じ系統の壻入りをうちやげ(宛て字宇茶下)と美濃國で稱へてゐたと言ふのは、疑ひもなく

拍上げである。併し、壻入りの宴會を斥すものでなく、壻が身を禮拜する義から出てゐるのは疑  
ひがない。

後世、饗宴の風、其宴席の爲に正客を設け、名望ある長老を迎へる事を誇りとする様になつたが、  
古代には尊者の爲の饗宴であつて、饗宴の爲の正客ではなかつたのである。だから、尊者は、饗  
宴の唯一の對象であり、中心であつた。他の列座の客人・宴席の飾り物・食膳の様子・酒席の餘  
興などの起原に就ては、自ら説明する機會があるであらう。

尊者の「門入り」の今一つ古い式は、平安の宮廷に遺つて居た。大殿祭の日の明け方、神人たち  
群行して延政門に訪れ、門の開かれるを待つて、宮廷の巫女なる御巫等を隨へて、主上日常起居  
の殿舎を祓うて廻るのであつた。此神人——中臣・齋部の官人を尊者と稱することはせなかつた  
けれど、祓へをすました後、事に與つた人々は、それ／＼饗應せられて別れる定めであつた。か  
くて貴族の家々に中門の構造が必須條件となり、中門廊に宿直人を置いて、主人の居處を守るこ  
とになる。平安中期以後の家屋は皆此様式で、極めて尊い訪客は、中門から車を牽き入れて、寢  
殿の階に轆を卸すことが許されて居た。武家の時代になると、中門が塀重門と名稱・構造を變へ  
て來たが、尙、普通には、母屋の前庭に出る門を中門と稱へて來た。

田樂師の演奏種目の中、古くからあつて、今に傳へて居る重要な「中門口」と言ふのは、此「門  
入り」の儀の藝術化したものであつた。田樂法師と千秋萬歳法師との間には、どちらから影



響したか問題であるが、類似が澤山ある。服装・舞ひぶりは勿論だが、此「中門口」に到つては、殊に著しい。後世風に考へれば、「中門口」は寧、千秋萬歳の方に屬するものと見える。併し、單に門ぼめを「中門口」の主體と見ることは出来ぬ。くちを、今も「語り」の意に使うてゐる所から見ると、「中門口」の動作と言ふよりも、中門での語りを意味すると見る方が、聊かでも眞實に近い様だ。ともかくも、尊者系統の訪れ人が、中門におとなふ民間傳承から出たものに相違はないと思ふ。此が門ぼめの形式に移つて行つたので、寧、庭中・屋内のほめの儀が重んぜられて居たものと見るべきである。何故、此様に「門入り」の式を問題にしたものであらうか。奈良朝或は其以前に溯つても、實際の民俗にも、其傳説化した物語にも、同様の風のあつたのがありありと見られる。

にほどりの葛飾早稲をにへすとも、彼の可愛しきを外に立てめやも誰ぞ。此家の戸押ふる。にふなみに、我が夫を行りて、齋ふ此戸を

此二首の東歌（萬葉集卷十四）は、東國の「刈り上げ祭り」の夜の様を傳へてゐるのである。にへは神及び神なる人の天子の食物の總稱なる「贄」と一つ語であつて、刈り上げの穀物を供する所作をこめて表す方に分化してゐる。此行事に關した物忌みが、にへのいみ、即ちにふなみ・にひなめと稱せられて、新嘗と言ふ民間語原説を古くから持つて居る。此宛て字を信じるとすれば、なめといふ語の含蓄は、極めて深いものとせなければならぬ。

大嘗は大新嘗、相嘗は相新嘗で、なめが獨立して居ないことは、おほなめ・あひなめと正確に發音した文獻のないことから知れる。鳥取地方には、今も「刈り上げ祝ひ」の若衆の宴をにへと稱へて居る。羽前庄内邊で「にはない行（？）」と言ふのは、新嘗の牲と見るより寧、にへなみの方に近い。にへする夜の物忌みに、家人は出拂うて、特定の女だけが残つて居る。處女であることも、主婦であることもあつたであらう。家人の外に避けて居るのは、神の來訪あるが爲である。

此等の民謡は、新嘗の夜の民間傳承が信仰的色彩を失ひ始めた頃に、民謡特有の戀愛情趣にとりなして、其様子を潤色したのである。來訪者を懸想人としたのは、民謡なるが爲であるに過ぎないが、かうしたおとづれ人を豫期する心は、深い傳承に根ざして居たのである。かうした夜の眞のおとづれ人は誰か。其は刈り上げの供を享ける神である。其神に扮した神人である。

「戸おそふる」と言ひ、「外に立つ」と謡うたのは、戸を叩いて其來訪を告げた印象が、深く記憶せられて居たからである。とふはこたふの對で、言ひかけるであり、たづぬはさぐるを原義として居る。人の家を訪問する義を持つた語としては、おとなふ・おとづるがある。音を語根とした「音を立てる」を本義とする語が、戸の音にばかり聯想が偏倚して、訪問する義を持つ様になつたのは、長い民間傳承を背景に持つて居たからである。祭りの夜に神の來て、ほとくと叩くおとなひに、豊かな期待を下に抱きながら、恐怖と畏敬とに縮みあがつた邑落幾代の生活が、産んだ



語であつた。だから、訪問する義の語自體が、神を外にして出来なかつたことが知れるのである。

新嘗の夜に神のおとづれを聞いた證據は、歌に止まらないで、東の古物語にも残つて居た。母神

(御祖神)が地上に降つたのは、偶然にも新嘗の夜であつた。姉は、人を拒む夜の故に、母を宿

さなかつた。妹は、母には替へられぬと、物忌みの夜にも拘らずとめることにした(常陸風土記)。

物語の半分は「しんどれら型」にとり込まれて居るが、前半は民間傳承が民間譚化したものである。

新嘗の夜に來る神が、一方に分離して、御祖神の形をとることになつたのだ。

おなじく神の來る夜の民俗は、武塔神を拒み、或は宿した巨旦將來・蘇民將來の民間譚(備後風土記

逸文)をも生んで居る。此は新嘗の夜とは傳へて居ない。事實、刈り上げ祭り以外にも、神の來臨

はあつたのである。此武塔神の場合に、御子神を隨へて居られるのは注意せねばならぬ。此神を

すさのをの命と同じ神とする見解も古くからあるが、此は日本紀の一書に似た型の神話を止めて

居るからであらう。命、高天原を逐はれた時に長雨が降つて居た。青草を以て簑笠として、宿を

衆神に乞うたが、罪ある故にとめる者がなかつた。其以來、簑笠を著て他人の家に入り、又、束

草を背負うて這入ることを諱んだ。犯す者には被へを課したのが、奈良朝の現行民俗であつた。

此神話は、武塔神の件との似よりから觀ると、やはり神來訪の民俗の神話化したものに違ひない。

### 三 簑笠の信仰

而も尙一つ、簑笠に關する禁忌の起原を説く點である。私の考へる所では、簑笠を著て家に入つたからとて、被へを課する訣はない。孝徳朝に民間に行はれた被へを見ても、家を潰し村を穢したものとす様な口實を以てして、科料を課して居る様子が見える。だから、束草などは説明の途のつかない間は、姑く家を汚すものと見ることも出来るが、簑笠を着てづゝと這入ることは、別途の説明をすることが出来る。婚禮の水祝ひも、實は孝徳紀によると、被へから出發して居るのである。巫女と婚する形式になるところから婚前に被ふべきを、事後に行うたのである。

此と同じで、簑笠を著たまゝで、他家の中に入るのは特定のおとづれ人に限る事であるのに、其を犯したから被ふのである。が此は、一段の變化を経て居る。被へをして簑笠を着たおとづれ人を待つ風があつたのを、其條件に叶はぬ人の闖入に對して、逆に此方法をとつたものである。決して農村生活に文化式施設を試みようとの考へから出たのではない。簑笠は、後世農人の常用品と専ら考へられて居るが、古代人にとつては、一つの變相服裝でもある。笠を頂き簑を纏ふ事が、人格を離れて神格に入る手段であつたと見るべき痕跡がある。

神武紀戊午の年九月の條に、敵の邑落を幾つも通らねば行けぬ天香山の埴土を盗みに遣るのに、椎根津彦に弊れた衣に簑笠を著せて、老爺に爲立て、弟猾に箕を被かせて、老媪の姿に扮せしめたことが出て居る。此は二段の合理化を経た書き方で、簑笠で身を隠すと言ふより、姿が豹變するものとした考へ、第二に二人が夫婦神の姿に扮した——と言ふよりも、夫婦のおとづれ人の姿



の印象が、此傳説を形づくつたと見る方が正しい——ので、神の服装には簑笠が必須條件になつて居たことを示すものである。

此事は、尙ほ及びうらの條に詳しく解説をする。隠れ簑・隠れ笠は、正確には外來のものではない。在り來りの信仰に、佛敎傳來の空想の、隱形の帽衣の觀念をとりこんで發達させたまでである。人間の姿がなくなつて、神と替るといふことゝ、人間の姿を隠すと言ふことゝだけの違ひに過ぎない。

又、笠神の形態及び信仰の由來する所も、其大部分は、此おとづれ人の姿から出てゐるものと見られる。今も民間信仰に、田の神或は其系統の社の神の、簑笠を著けたのが多いのは、理由のあることである。遠い國から旅をして來る神なるが故に、風雨・潮水を凌ぐ爲の約束的の服装だと考へられ、それから簑笠を神のしるしとする様になり、此を著ることが神格を得る所以だと思ふ様になつたのである。簑笠で表された神と、襲・禪オスヒチヤを以て示された神との、二種の信仰對象があつて、次第に前者は神祕の色彩を薄めて來たものと思はれる。神社・邸内神は後者で表されたものである。後には、簑よりも笠を主な目じるしとする様になつて行つた。此は然るべきことで、顔を蓋ふといふ方にばかり、注意が傾いて行つたので、神事と笠との關係は、極めて深いものであつた。

大晦日・節分・小正月・立春などに、農村の家々を訪れた様々のまればとは、皆、簑笠姿を原則

として居た。夜の暗闇まぎれに來て、家の門から直にひき還す者が、此服装を略する事になり、漸く神としての資格を忘れる様になつたのである。近世に於ては、春・冬の交替に當つておとづれる者を、神だと知らなくなつて了うた。或地方では一種の妖怪と感じ、又或地方では祝言を唱へる人間としか考へなくなつた。其にも二通りあつて、一つは、若い衆でなければ、子ども仲間の中行事の一部と見た。他は、専門の祝言職に任せると言ふ形をとるに到つた。さうして、祝言職の固定して、神人として最下級に位する様に考へられてから、乞食者なる階級を生じることになつた。

おとづれ人 妖怪  
祝言職——乞食

だから、かういふ風に變化推移した痕が見られるのである。門におとづれて更に屋内に入りこむ者、門前から還る者、そして其形態・爲事が雑多に分化してしまつたが、結局、門前で其目的を達する風に考へられたものもあり、又、家の内部深く入りこまねばならぬものとせられたものもある。古代には家の内に入る者が多く、近世にも其形が遺つて居るが、門口から引き返す者程、卑しく見られて居た様である。つまりは、單に形式を學ぶだけだといふ處から出るのであらう。



#### 四 初春のまればと

乞食者はすべて、門藝人の過程を経て居ることは、前に述べた。歳暮に近づくと、來む春のめでたからむことを豫言に來る類の神人・藝人・乞食者のいづれにも屬する者が來る。「鹿島のことふれ」が廻り、次いで節季候・正月さしが來る。「正月さし」は神事舞太夫の爲事で、ことふれは鹿島の神人だと稱した者なのだ。

此中、節季候は、それ等より形式の自由なだけ、古いものと言はれる。其姿からして、筥に約束的の形を残してゐた。此は、近世京都ではたゞきと言ふ非人のすることになつて居た。たゞきの原形だと言はれてゐる胸叩きと言ふ乞食者は、顔だけ編み笠で隠して、裸で胸を叩きながら「春參らむ」と言うたとあるから、「節季に候」と「春參らむ」とは、一續きの唱へ言であつたことが知れる。さうしてたゞきの正統は、誓文拂ひ位から出たすたゞ坊主に接續して居る。而も、其常用文句は「すたゞ坊主の來る時は、世の中よいと申します」と言ふ、元來、明年の好望なることを豫約するものであつた。

大晦日は前にも述べたとほり、節分・立春前夜・十四日年越しと共通の意味を持つた日と考へられて居た爲、かうした點にも同様の事が行はれた。「厄拂ひ」は、右のいづれの日に行はれるもので、節分には限らない。奈良では、「富みく」と唱へて驅け歩く夙の者の出たのが、大晦日で

ある。たゞきと言ふ悲田院の者も、實は此夜門戸を叩いて唱へ言をして歩いたからであらう。徒然草の「つごもりの夜いたう暗きに松どもともして、夜半すぐるまで人の門たゞきはしりありきて、何ごとにかあらむ、ことくしくのしりて足を空にまどふ」とあるのゝ職業化したもので、元祿時代までも非人以外に、町内の子どもとして歩いた様である。而も、兼好は、東國風として、大晦日の夜に、靈祭りをする國あるを傳へて居る。

寶船を賣りに來るのも、除夜或は節分の夜である。正月二日に賣り歩くのは、變態である。元旦未明から若えびす賣りが來る事は、やはり江戸中期まではあつたことである。其からは物吉・萬歳が來て、門をほめ、柱をほめ、屋敷・廐・井戸をほめて廻る。猿廻しの來るのも正月で、主として廐祈禱の意を持つてゐる。京ではたゞき、江戸では非人の女太夫が鳥追ひに來るのも、小正月までの事である。又、同期間に互つて、江戸の中頃までは、懸想文うりが出た。此は、祇園の犬神人の專業であつた様だから、常陸帶同様、當年一杯に行はるべき氏人の結婚の豫言と見るのが適當である。さすれば、鹿島の「言觸れ」の原義も辿る事が出來よう。其外にも生計上の豫言が含まれて居る。

鳥追ひの女太夫ばかりでなく、室町・聚樂の頃までは、年頭祝言に出る者に桂女があつた。將軍家の婚禮にも、戦争の首途にも、祝言を唱へに來た。桂女は、巫女から出て、本義は失ひながら、まだ乞食者にも藝人にも落ちきつて居ないものである。女で尙、ある時期を主とする乞食者に



「姥等」がある。此は、白河に居た者で、師走に専ら出る者であつた。上に列擧した者は、大抵門口から還るのだが、萬歳・桂女は、深く屋敷に入り、座敷までも上つて居る。

かうした職業者以外で言ふと、十月から既に來春を豫祝する意で、玄猪の行事がある。此夜は、村の子どもが群をなして、屋敷に自由に入つて來て、地を打ち固める形式をするが、共通の様である。多くの地方で、海鼠を以て、鼯鼠を逐ふ儀式と信じて居る。大晦日・節分の厄拂ひも、若い衆が行ふ地方はまだある。而も、厄拂ひに似て居て、意義不明なほと／＼のへい・ことことなど言ふ簡単な唱へ言をして、家々の門戸を歴訪し、中には餅錢などを貰ひ受け、或は不意の水祝ひを受けて、還るものもある。皆恐らくおとづれる戸の音の聲色を使ふのであつて、ほと／＼と言つた古言で、おとなひを表した時代から固定した唱文であり、儀式であつたのであらう。

小正月或は元日に、妖怪の出て來るのは、主として奥羽地方である。なもみはげたか・なまはげ・がんばう・もうこなど言ふ名で、通有點は簀を著て、恐しい面を被つて、名稱に負うた通りの唱へ言、或は、唸り聲を發して家々に踊りこんで、農村生活に於ける不徳を懲す形をして行くのである。私は、地方々々の民間語原説はどうあらうとも、なま・なもみは、玄猪の「海鼠」と語原を一つにしたもので、おとづれ人の名でなくば、其目的として懲らさうとする者の稱呼ではないかと思ふ。さうでなくば、尠くとも、我が古代の村々の、來向ふ春の祝言の必須文言であつただけは言はれよう。此妖怪、實は村の若い衆の假裝なのである。村の若者が人外の者に扮して、

年頭の行事として、村の家々を歴訪すると言ふのは、どう言ふ意味であらうか。何にしても、不得要領なほと／＼と同じ系統で、まだ其程に固定して居ないものだと言ふ事は知れる。

### 五 遠處の精靈

村から遠い處に居る靈的な者が、春の初めに、村人之間にある豫祝と教訓とを垂れる爲に來るのだ、と想像することは出來ぬだらうか。簀笠を著けた神、農作の初めに村及び家をおとづれる類例は、沖繩縣の八重山列島にもあちこちに行はれてゐる。

此おとづれ人の名をまやの神と言ふ。まやは元來は國の名で、海のあなたにある樂土を表す語らしい。臺灣土民の中にも、阿里山蕃人は、神話の上に此樂土の名を傳へて居る。而も沖繩本島の西北の洋中にある伊平屋列島にも、古く此樂土の名を傳へてゐたことを思へば、偶發したものとは考へられない。まやを沖繩語「猫」に用ゐるところから、猫の形をした神と考へて居る村もあるのは、却つて逆で、まやの國から來た畜類と言ふ事なのであらう。蒲葵の葉の簀笠で顔姿を隠し、杖を手にしたまやの神・ともまやの神の二體が、船に乗つて海岸の村に渡り來る。さうして家々の門を歴訪して、家人の畏怖して頭もえあげぬのを前にして、今年の農作關係の事、或は家人の心を引き立てる様な詞を陳べて廻る。さうした上で、又、洋上遙かに去る形をする。つまりは、初春の祝言を述べて歩くのである。



此は勿論、其村の擇ばれた若者が假裝した神なのである。村人の中、女及び成年式を経ない子供には絶對に知らせない祕密で、同時に状を知つた男たちでも、まやの神來訪の瞬間は眞實の神と感じ、まやの神自身も神としての自覺の上に活いて居る様である。此様に大切な神にも拘らず、村によつては猫の怪物と聯想して居ると言ふ風に、どこかに純化しきつた神とは言はれぬ點を交へて居る。かうして見ると、なみはげたかとの隔りは、極めて纒かなものになつて來るのである。

おなじ八重山群島の中には、まやの神の代りににいる人を持つて居る地方も、澤山ある。蛇の一種の赤また、其から類推した黒またと言ふのと一對の巨人の様な怪物が、穗利祭フツリに出て來る。處によつては、黒またの代りに、青またと稱する巨人が、赤またの對に現れるものもある。此怪物の出る地方では、皆、海岸になびんづうと稱へる岩窟の、神聖視せられて居る地があつて、其處から出現するものと信じて居る。なびんづうは、巨人等の通路になつて居るのだ。にいるすくと言ふ處が、巨人の本處であると考へて、多くの人は海底にあると説く。にいるは奈落で、すくは底だと言ふが、にいるは明らかに別の語である。にこらい・ねふすき氏の考へでは、すくも底ではなく、此群島地方で、底をすくと言ふ事はない。やはり壘・村・國を意味して居るさうだ。つまり、にいる國と言ふ事になる。ぴつは人であるが、一種の敬意を持つた言ひ方で、靈的なものなる事を示して居るのである。

にいる人の行ふ事は、一年中の作物の豫祝から、今年中の心得、又は昨年中、村人の行動に對する批評などもある。村人の集つて居る廣場に出て踊り、其後で家々を歴訪すること、及び其に對する村人の心持ちは、まやの神と同様である。

にいる人の出る地方の青年には、又、酉年毎に成年式が執り行はれる。一日だけではあるが、かなりの苦行を命じられる儘にせなければならぬ。まやの國から來る神と、にいるすくから來る靈物との間に違ふ點は、形態の差異だけしかない訣であるが、にいる人の方が、村の生活・村の運命との交渉が緻密である様に見える。此巨人も、擇ばれた若者たちが、一體につき二人づゝ交替に這入ることになつて居る。其を男たちは知つて居て、而も敬虔感は失はないのである。

にいるすくは、海底か洋上か、其所在、頗、曖昧であるが、此は後に説くとして、先島の人々は、にいるすくを恐しい處と考へて居ることは、事實である。暴風もにいるすくから吹くと考へて居る。此は洞窟を以て、風伯の居る所とし、其海岸にあるものは、黄泉への通路として居る世界的信仰と脈絡があるのである。風とにいるとの關係に就ては、沖繩本島でも、風風フウぎを祈るのに、にらいかないへ去れと唱へるので訣る。にいるを風の本據と見て居る證である。

にらいかないは、言ふまでもなく、にいると同じ語で、かないは對句表現である。にらいかない。にらいかない。儀來河内キライカナイ・けらいかないなど、沖繩本島の文獻には見えて居る。本島には、にらいかないから、初夏になると、蚤が麥稈の舟に麥稈の棹をさしてやつて來るといふ信仰から來た



諺がある。

沖繩本島のにらいかないは、琉球神道に於ける樂土であつて、海のあなたにあるものと信じて居る地だ。さうして人間死して、稀に至ることもあると考へられた様である。神は時あつて、此處から船に乗つて、人間の村に來ると信じた。其が海岸から稍入りこんだ地方にも及してゐる。だから、沖繩の村は海岸から發達したことは知れる。方言では多く、其神を「にれい神がなし」と稱して居る。到る處の村々の祭りに海上から來る神である。

琉球王朝では、遠方より來る神を地神の上に位せしめて居た様である。さうして、天神と海神とに區分して居る。儀來河内の神は、海神に屬するのである。さうして其所在地は、東方の海上に觀して居たらしく見える。あがりの大主と言ふのが、一名儀來の大主なのである。あがりは東である。今實在の島である大東島は、實は舊制廢止以後までも、空想の島であつた。更に古くは、本島東岸の久高・津堅の二島の如きも、樂土として容易に近づき難い處と考へられた時代もあつた様である。

琉球神道の上のにらいかないは光明的な淨土である。にも拘らず、多少の暗影の伴うて居るのは、何故であらう。今一度、八重山群島の民間傳承から話をほぐして行きたい。

## 六 祖靈の群行

村々の多くは、今も孟蘭盆に、祖先の靈を迎へて居る。此をあんがまあと言ふ。考位の祖先の代表を謂ふ大主前・妣位の代表と傳へる祖母と言ふ一對の老人が中心になつて、眷屬の精靈を大勢引き連れて、盆の月夜のまつ白な光の下を練り出して來る。どこから來るとも訣らないが、墓地から來るとは言はぬらしい。小濱島では、大やまとから來ると言うて居るから、海上の國を斥すのであらう。あんがまあと言ふ名稱も、私は其練り物の名ではなく、まや・にいる同様、其本據の國の稱へであらうと思ふよしは、後に言ふ。

盆の三日間夜に入ると、村中を廻つて迎へられる家に入つて、座敷に上つて饗應を受ける。勿論、若い衆連の假裝で、顔は絶対に露さない。元は、芭蕉の葉を頭から垂れて、葉の裂け目から目を出して居たと言ふが、今は木綿を以て頭顔を包んで、其に眉目を畫き、鼻を作つて、假面の様にして居る。大主前が、時に起つて家人に色々な教訓や批難或は慰撫・激勵をするが、輕口まじりに人を笑はせることが多い。時には、隨分恥をかゝせる様なことも言ふさうである。大主前の黙つて居る間は、眷屬たちが携へて來た樂器を鳴して、舞ひつ謡ひつ藝つくしをして歡を恣にする。家の主人・主婦等は、ひたすら、あんがまあの心に添はうと努めて居る。大主前は、色々な食物の註文をして催促することもある。

あんがまあは「母小」で、がまは最小賞美辭である。而も、沖繩語普通の倒置修飾格と考へる事が出来るから、「親しい母」と言ふ位の意を持つ。即、我が古代語の「妣が國」に適切に當るので



ある。此も後に説くが、「妣が國」も、海のあなたにあるものとして居たことは疑ひがない。我が國に多い「あくたい祭り」、即、有名な千葉笑ひ・京五條天神の「ウケテ祀り」の悪口・陸前鹽竈のざつとな・河内野崎觀音詣での水陸の口論の風習の起りは、此處にあるのである。

そしると言ふ語は、古くさゝやくと言ふ内容を持つたに過ぎぬが、人の悪口を耳うちすると言ふ風に替つたのは、此邊に理由があるのではないか。そしるは日・琉に通じる古語で、託宣する事である。託宣はさゝやかれるのが本式であつた。ところが、一方へ分化したのは、託宣の形を以て、人の過ち・手落ちを誹謗することが一般に行はれた處から、そしるの現用々語例が出来たものであらう。

八重山の村々で見ても、今こそ一村一族と言ふものはなくなつて、大抵、數個の門中からなつて居るが、古い形は大體一つの門中を以て、村を組織して居たのであるから、一つのあんがまあが、村中のどこの家にも迎へられることの出来る訣はわかる。さうした祖おやの精靈の、時あつて子孫の村屋に臨み、新しい祝福の辭を述べると共に、教訓・批難などをして行つた古代の民間傳承が、段々神事の内容を持つて來る事も考へにくくはない。

内地の祭禮の夜にあくたいの伴ふ事があるのは、悠遠な祖先の邑落生活時代に村の死者の靈の來臨する日の古俗を止めて居るのである。勿論、我が國農村に近世まで盛んに行はれた村どうしの競技に、相手の村を屈服させることが、おのが村の農作を豊かにするとしたかけあひ・かけ踊り

の側の形式をとり込んでゐるのであらうが、主としての流れは、祖靈のそしりにある事と思ふ。一村が一族であるとしたら、子孫の正系が村君である。祖靈が、村の神人の口に託して、村君のやり口を難ずる事があつたとしたら、此を咎める事も出来ないはずである。かう言ふ風に、神人の爲事が、村の幸福と政治との矛盾した點に觸れることが多くなつて來るに連れて、姿は愈、隠され、聲は益、作られて、其誰とも知れない様に努める様になつて來るのは、當然である。「千葉笑ひ」の如きは、神人の意識的のそしりが含まれて來る訣である。ざつとなは家々を訪問する點に於てあんがまあに近い者である。

祖靈が夙く神と考へられ、神人の假装によつて、其意思も表現せられる様になつたのが、日本の神道の上の事實である。而も尙、神の屬性に含まれない部分を殘して居るのは、「みたまをがみ」の民間傳承である。古代日本人の靈魂に對する考へは、人の生死に拘らず生存して居るものであつて、而も同時に遊離し易い状態にあるものとしてゐた。特に生きて居る人の物と言ふ事を示す爲に、いきみたまと修飾語を置く。靈祭りは、單に死者にあるばかりではなかつた。生者のいきみたまに對して行つたのであつた。さうして其時期も大體同時であつたらしい。

偽經だと言ふ「孟蘭盆經」には、孟蘭盆を年中六回と定めて居る。「魂祭り」は中元に限るものでなかつたことを示してゐるのであらう。「魂祭り」類似の形式が「節の祭り」と融合して殘つて居る痕が見える。七夕も盆棚と違はぬ拵への地方があり、沖繩では盆・七夕を混同してゐる。八朔



にも、端午にも、上巳にも、同様な意味を示す棚飾りと、異風を残した地方がある。正月の喰ひ積み、幸木系統の飾り物には、盆棚と共通の意味が見られる。大晦日を靈の來る夜とした兼好の記述から見ても、正月に來り臨む者の特別な靈物であつたことが考へられる。

### 七 生きみ靈

生き御靈の方で言はう。中世、七夕の翌日から、盂蘭盆の前日までを、いきみたま、或は、おめでたごとなる行事のある期間としてゐた。恐らく武家に盛んであつたのが、公家にも感染して行つた風俗と思はれるが、宗家の主人の息災を祝ふ爲に、鯖を手土産に訪問する風が行はれた。家人が主人に對してすることもあり、農村では子方から親方の家に祝ひ出ることあつた。此は一族の長者を拜する式だつたのが、複雑になつたものらしい。おめでたごとと言ふのは、主公の齡のめでたからむことを祝福しに行くから出た語である。いきみたまと稱へる訣は、主公の體内の靈を拜して、其に「めでたくあれ」と祈つて來るからである。盂蘭盆に對して、今も之を生き盆と稱して行ふ地方もある。畢竟、元は生者死者に拘らず、此頃、靈を拜したなごりに違ひない。結局、鎮魂祭は生き御靈の爲に行はれたのが、漸次、意義を分化して、互に交渉のない祭日となつて了うたものであらう。だから、節供に靈祭りの要素のあることも納得出来る。季節の替り日にいきたまの邪氣に觸れることを避けようとしたのである。

おめでたごとから引いて説くべきは、正月の常用語「おめでたう」は、現状の讚美ではなく、祝福すべき未然を招致しようとする壽詞であると言ふことである。生き盆のおめでたごとと同じ事が、宮廷で行はれてゐた。春秋の朝觀行幸が其である。天子、其父母を拜する儀であつて、上皇・皇太后が、天子の拜を受け給ふのであつた。單に其ばかりでなく、群臣の拜賀も同じ意味から出たものであつた。

奈良朝以前は、各氏、上——恐らくは氏々の神の主の資格に於て——が、天子に「賀正事」を奏上することになつてゐた。賀正事は意義から出た宛て字で、壽詞と同じである。古い程、すべての氏々の賀正事を奏したのであらうが、後は漸く代表として一氏或は數氏から出るに止めた様である。此も家長に對する家人としての禮を以て、天子に對したのである。だから、壽詞を奏することが、服従の意を明らかに示すことになつて居たとも見られる。

古代に於ける呪言は、必、其對象たる神・精靈の存在を豫定して居たものである。賀正事に影響せられる者は、天子の身體といふよりも、生き御靈であつたと見るのが適當である。天子の生き御靈の威力を信じて居たのは、敏達天皇紀十年閏二月蝦夷綾糟等の盟ひの條に

泊瀬の中流に下り、三諸岳に面し、水に漱ぎ、盟ひて曰はく……若し盟に違はば、天地の諸神、及び天皇の靈、臣が種を絶滅さむ。

とあるのは、恐らく文飾ではあるまい。



正月、生き御靈を拜する時の呪言が「おめでたう」であつたとすれば、正月と生き盆との關係は

明らかである。生き盆と盂蘭盆との接近を思へば、正月に魂祭りを行つたものと見ることも、不都合とは言はれない。柳田國男先生は、やはり此點に早くから眼を著けて居られる。

私は、みたまの飯の飯は、供物と言ふよりも、神靈及び其眷屬の靈代だと見ようとするのである。此點に於て、みたまの飯と餅とは同じ意味のものである。白鳥が屢餅から化したと傳へられる點から推して、靈魂と關係あるものと考へて居る。なぜなら、白鳥が靈魂の象徴であることは、世界的信仰であるから。餅はみたまを象徴するものだから、それが白鳥に變じると言ふのは、極めて自然である。みたまの飯と餅とは、おなじ意味の物である。我々は、餅を供物と考へて來てゐたが、實はやはり靈代であつたのだ。

鏡餅の如きも、神に供へる形式をとつては居ない。大黒柱の根本に此を据ゑて、年神の本體とする風、又、名高い長崎の柱餅などの傳承を見ると、どうしても供物ではなく、神體に近いものである。盆棚の供物と似た「食ひつみ」を設ける地方では、餅・飯を以て靈代とする必要がなかつた。他の農作物或は山の樹木を以て表すことが出來た。其故、固陋に舊風を墨守した村又は家は、正月餅を搗かぬ傳承を形づくつたのである（民族第一卷第二號）。

#### 八 ことほぎとそしりと

ことほぐ神と、そしる神とに就ては、既に述べた。さうして、藝術の芽生えがおとづれ人の手で培はれた事を斷片的には述べて置いた。此に就て、今少し話を進める方が、靈とおとづれ人との關係を明らかにするであらう。

先島列島のがまあ（沖繩の村芝居）に似た風習が、沖繩本島にある。田嶋のはじめの清明の節に行はれることで「村をどり」と言ふのが、此である。此は、若い衆多人數を以て組織せられた團體で、村の寄り場から、勢揃ひをして、樂器を鳴らしながら練つて來るのは、がまあ同様で、此は日中であるだけ違ふ。踊り衆もあり、唐手使ひ・棒踊りの連中もこめて、一組になつて來る。順番によつて、それ／＼藝を演ずるのであるが、其「村をどり」になくはならぬ定式の演藝がある。其は、第一「長者の大主」の作法と、第二「狂言」とである。

長者の大主は、其村の祖先と考へられて居るもので、白髯の老翁に扮してゐる。此が村をどりの先導に立つ一行の頭である。此頭が舞臺に上ると、役名を親雲上と稱する者が迎へてもてなすのである。此は、正統の子孫の族長たる有位の人と言ふ考へに依つてゐるのである。さすれば、長者の大主に隨ふ人々は、がまあの場合と同様に同一の者でなければならぬ。さうして、其演ずる藝もまたがまあの場合と同様に見てよい。だから、琉球の演劇の萌芽なる村をどりは、遠方から來臨する祖靈及び眷屬の遊びに、其源を發して居るのである（島袋源七氏の報告に據る）。

多くの土地では、親雲上が大主を迎へて後、扇をあけて招くと、儀來の大主が登場して、五穀の



種を親雲上に授けて去る。其後、狂言が始まるのだが、村によつて、皆、別々の筋を持つて居る。他の演藝は殆、同様であるが、狂言だけは、村固有のもので、共通な處はない。茶番狂言に類する喜劇で、輕口・口眞似などを主として居る（比嘉春潮氏報告）。

此解説は、同時によごとの起原にも觸れて行く。我が國の演劇の中、長者の大主の形式と同じ形の残つて居るものは、能樂である。翁の「神歌」を見ても、翁は農作を祝福する神の、藝術化して行く途中にある者だと言ふことは決る。長者の大主は「翁の起原」を示して居るし、そして儀來の大主は「翁の意味」を説いてゐる。而も後者は、單に翁が二重になつて居るだけでなく、三番叟の起原をも示して居るのである。

三番叟は、おなじ老體を表して居るが、黒尉クロジヨウと稱へて黒いおもてを被つて居る。さうして必、狂言師の役にきまつてゐる。能樂に於ける狂言或は「をかし」の役者は、田樂で言へばもどきに相當する者で、「悟サトき」と言ふ名義どほり、して方の言語動作をまぜかへし、口眞似・身ぶりをし、ぢりぢりくくさせながら、滑稽感を唆るものである。

此は疑ひもなく、我が國の原始状態の演劇に缺く事の出来ない要素であつた。して方と此もどき狂言との問答が、古い程重要で、此が輕んじられるに隨つて、わき役が獨立する様になつたのである。神樂で言へば、人長に對する「才サイの男ヲ」である。して方にかうしたもどきの對立する訣は、日本の演劇が、かけあひから出發してゐるからである。

此事は、既に詳しく述べた。つまりは、して方は神、もどきは精靈であつた宗教儀式から出たからであるのだ。精靈が神に逆らひながら、遂に屈從する過程を實演して、其効果を以て一年間を祝福したのである。黒尉が狂言方の持ち役ときまつて居るのは、翁と三番叟との關係が、神と精靈との對立から出て來たものなることを示してゐるのである。

能樂師は翁を神聖視して居るが、どうしても神社に祀つてある神ではない。たとひ、翁が「春日若宮祭り」の一の松の行事に出發したと見ても、春日の神でない事は説明が出来る。況んや、これは春日の祭りとは關係のない古い宗教演劇だと言ふことが出来るのだ。思ふに、我が國の村々の宗教演劇に於て、皆かうした翁の出現して、土地の精靈を屈服させる筋を演出して居たのが、神樂には「才の男の態」となり、春日神社の猿樂師が保存した翁となつたのであらう。

翁一人でなく、高砂の尉と姥との様な、夫婦神の來臨を言ふ事も多い。近世は、大抵、猿田彦・細女コメメ命と説明する様であるが、此は、やはり大主オホヌシ前マヘ・祖母アブババの對立を以て説明すべき者であり、翁は長者の大主とおなじ起りを持つたものと見ることが出来る。さうすると、椎根津彦シメネツヒコと乙狛オトウカシの翁ウラハ姿の原意も、やはり遠くより來るおとづれ人を表す者であつたことに思ひ當るであらう。

沖繩の民間傳承から見ると、稀に農村を訪れ、其生活を祝福する者は、祖靈であつた。さうしてある過程に於ては妖怪であつた。更に次の徑路を見れば、海のあなたの樂土の神となつてゐる。我が國に於ても、古今に互り、東西を見渡して考へて見ると、微かながら、祖靈であり、妖怪で



あり、さうして多く神となつて了うてゐる事が見られるのである。かうした村の成年者によつて、持ち傳へられ、成年者によつて假裝せられて持續せられた信仰の當體、其來り臨む事の極めて珍らしく、而も尊まれ、畏れられ、待たれた感情をまれびとなる語を以て表したものと思ふ。私の考へるまれびとの原始的なものは、此であつた。

祖先であつたことが忘れられては、妖怪・鬼物と怖れられた事もある。一方に神として高い位置に昇せられたものもある。我が國のまれびとの雑多な内容を單純化して、人間の上に翻譯すると、驚くべく歡ぶべき光來を忝うした貴人の上に移される。賓客をまれびと言ひ、賓客のとり扱ひ方の、人としての待遇以上であるのも、久しい歴史ある所と頷かれるであらう。

### 九 あるじの原義

主人をあるじと言ふのは原義ではない。あるじする人なるが故に言ふのである。あるじとは、饗應の事である。まれびとを迎へて、あるじするから轉じて、主客を表す名詞の生じたのもおもしろい。此に暫く、あるじ側の説明をして置く必要を感じる。

たまただれの小甕フカを中に据ゑて、あるじはもや。さかなまぎに、さかなとりコボリに、小淘綾コボリの磯のわかめ刈り上げカに（風俗）

此等になると、あるじ云々は、主人はと物色する心持ちか、馳走は何と待つ心か、兩様にはたら

く様で、平安朝末までもあるじの用語例は動搖し、漸くあるじぶりなど言ふ風の傾きを生じかけて居る。我が國の記録には、第一義のまれびとに關しては、敘述が乏しくして、痕跡の窺はれるものがあるに過ぎないが、此方面からなくては説けない史實が多くある。

藤原氏の氏、長者が持ち傳へたと言ふので、皇室の三種の神器に次ぐ様な貴重な感情を起させた朱器・臺盤と言ふ重器は、何の爲に尊いのか、何をする物であつたか、私はまだ其説明を聞いたことがない。併し、朱器は朱の漆で塗つた盃であつたらうと言ふ事は、他の用例を見れば知れる。臺盤は食膳である。此が何の爲に、重器として傳へられる資格を持つのか。傳説では藤原冬嗣の時に新造した物と言ふ。氏、長者の重器とするには、歴史浅いかの觀がある。私は恐らく使用に堪へなくなつた爲に、更めて新しく造つた事を言ふのではないかと思ふ。其にしても、食器が氏、長者の標識となる理由は、私の此考へ方に由る外は、説明はつくまい。つまり氏、長者としては、是非設けねばならぬあるじを執り行ふに必要な品で、由緒ある物なのであらう。

單純に説明すれば、氏、長者を繼ぐと、其披露の饗宴を催さねばならぬ。其時に名譽の歴史ある傳來品を用ゐると考へて見ることが出来る。眞に右から左へである。使ふ爲に讓られ、次に用ゐる時は、氏、長者は自分の手から、他に移つて居ると言ふ事になると見るのである。此見地からしても、饗宴が如何に大切であり、氏、長者披露のあるじが一世一代であるか、想像出来る。

而も、私は尙一般の推論を立て、居る。氏、上・氏、長者の稱は藤原氏のみのも事ではない。藤原氏



の勢力の陰に隠れて、他氏の氏、上は問題にならなくなったが、氏、上披露の饗宴の器具なる故と言ふ處に力點を置いて見るならば、他氏の氏、上にも、早くから此と似よりの事が言はれて居るはずである。其が一つも傳はらないのは、記録の湮滅と言ふよりも、藤原氏特有の重器と言ふ事に意味が生じたのではあるまいか。

藤原氏は宮廷神の最高級の神職であつた中臣から出て、政權に與る爲に、教權を大中臣氏に委ねた家柄である。だから、其家の重器としては、宮廷神の祭祀或は中臣の祖神の爲の祭祀に關聯した器具を持ち傳へる事はあるべき事である。教權は大中臣氏に繼がせても、氏、長者の權威を保つ爲には、祖宗以來の重器としての祭器を傳へたことも想像出来る。私は宮廷の公祭、中臣の私祭に來り臨むまればとの爲のあるじまうけの器具であつて、其爲に極めて貴重な物として繼承せられた事と思ふ。さうした朱器・臺盤も、果して平安朝に入つて幾度使はれたらうか。記録も其事を傳へない。藤原氏にとつて神聖な祕事であつたに違ひない。

此推論を強める一つの民間傳承がある。それは各地方に分布してゐる椀貸し塚・椀貸し穴の傳説である。多數の客を招くのに、木具のない時、ある穴の前に行つて、何人前の木具を貸し賜はれと書き付けをして還ると、翌日其だけの數が穴の前に出されてゐた。ところが、或時、狡猾な人間が一つをごまかした爲に、二度と出さなかつたと言ふ形式の話が、可なり廣く擴がつて行はれて居る。かうした物語の分布は、其處に久しい年月のあることを考へさせる。私は、まればとを

迎ふるあるじの苦勞の幾代の印象が、かうした傳説となつたので、椀貸し塚から出した木具が皆塗り物であつた點が、とりわけ朱器・臺盤との脈絡を思はせるものがある。

### 一〇 神來訪の時期

繰り返へして言ふ。我が國の古代には、人間の賓客の來ることを知らず、唯、神としてのまればとの來る事あるをのみ知つて居た。だから、甚稀に賓客が來ることがあると、まればとを遇する方法を以てした。此が近世になつても、賓客の待遇が、神に對するとおなじであつた理由である。だが、かう言うては、眞實とは大分距離のある言ひ方になる。まればとが賓客化して來た爲、賓客に對して神迎への方式を用ゐるのだと言ふ方が正しいであらう。まればととして村内の貴人を迎へることが、段々意識化して來た爲に、そんな事が行はれたのだ。今までの敘述は、まればとの輪廓ばかりであつた。此からは其内容を細かに書いて見たい。

まればとの來る時期はいつか。私は定期のおとづれを古く、臨時のおとなひを新しいと見てゐる。不時に來臨するのは、天神或は地物の精靈の神としての資格が十分固定した後に、其等の神々の間にあつたことである。其がまればとの方に反映したものと思はれるから、まづ春の初めに來ると考へたであらう。まればとの來ることによつて年が改まり、村の生産がはじまるのであつた。

我が國では、年の暮れ・始めにおとづれ來る者のなごりは、前に述べたとほり數へきれないほど



ありながら、其形式は變り過ぎる程に變化した。抽象的な畏ればかりは妖怪となり、現實のまゝ若い衆自身々々を露はにする様な行事にもなり、其が職業化し、藝術化した。さうして、其神秘的な分子は、神となつて跡の辿られぬまでになつてゐる。此は歳徳神と陰陽道風に言ひ表されてゐる年神なのである。此神は、神道以外——寧、神道以前——の神である爲、記・紀其他に其名も見えない。大年神・御年神を此だとする説はあるが、まだ定らない。私は寧、出雲系統の創造神らしい形に見えるかぶろぎ・かぶろみの神々が、此に當るのではないかと考へて居る位である。此事は後に述べる。

年神の前身である春のおとづれをするまればとは、老人であつて、簀笠を着た姿の、謂はゞ椎根津彦・乙狛とおなじ風で來り臨んだらうと云ふ推定は出来る。これが社々の年頭の祭事にとりこまれて、猿田彦・鈿女、命の田植多神事となつて居る。老人を一體と見たのは、翁の系統であるが、二體とするのも、段々ある。まやの神・ともまや・赤また・黒また・大主前・あつばあの如きは、陰陽の觀念がある様である。現今も考へてゐる年神の中には、地方によつては一體のものもあるが、老夫婦二體の者として居るものも多い。柳田先生はまた、盂蘭盆に「とも御聖靈」として聖靈以外の未完成のものを祀ると言ふ風習もあるから、みたまの飯として、月の數だけを握つてあげるのは、眷屬たちにまで與へるものと解して居られるらしい。先に言つた様に、餅同様これは靈魂の象徴である。殊に、三河南設樂郡地方では、正月、寺から笹の葉に米をくるんでおたまさまと稱

へてくれる（早川孝太郎氏報告）例などを見ると、愈、供物でなかつたことが察せられる。さすれば、にう木或は鬼打木ユツヂキと稱する正月特有の立て物に、木炭で月の數だけの筋をつけるのが、全國的の風俗であることも、起原は此と一つなのではあるまいか。此を古今集三木傳のをがたまの木の正體だとする説は、容易に肯定出来ないとしても、をがたまと言ふ名義を考へると、此木の用途が古今傳授の有名な木に結びつく理由だけは訣る。靈は言ふまでもないが、をがは「招ぎ」と關係あるものと見たに違ひない。さすれば、にう木にまればとを迎へる意の含まれて居ることは推せられる。其上に、此にう木に飯・粥等を載せて供へるのも、供物ではなく、靈代だつたと見れば納得出来る。

おめでたごとオメデタゴトに、必、鯖サバを持參した例も、恐らくさばの同音聯想から出た誤りではあるまいか。さばは「産飯」と宛て字はするが、やはり語原不明の古語で、お初穂と同義のものらしい。打ち撒きの米にのみ専ら言ふのは、後世の事らしい。さばは、他物の精靈の餌と言ふ考へで撒かれるのであるが、尙古くは、やはり靈代ではなかつたであらうか。ともかくにも、靈代としての米のさばが、進物と考へられる様になつて、鯖と變じたものではあるまいか。元來、米をよねと言ふのは稻と同根であらうが、神饌としての米をくまと稱する（くましねの様に）ことは、こめの原形であらうし、其上、靈魂との關係を思はせる用例がある。供物から溯源して見た春のまればとは、主體及び其餘の群衆を考へて居たこともあるのは明らかである。



此等の神は、恐らく沖繩のまればとと同様、村を祝福し、家の堅固を祝福し、家人の健康を祝福し、生産を祝福し、今年行ふべき様々の注意教訓を與へたものであらう。民間傳承を通じて見れば、悉く其要素を具へて居るが、書物の上で明らかに言ふ事の出来る個處は、家長の健康・建築物の堅固・生産の豊饒の祝福が主になつてゐた様である事は後に述べる。奈良朝の史書も、やはり村人の生活よりも村君・國造の生活を述べるのに急であつた爲に、まればとの爲事の細目は傳へなかつたのであらう。而も、外來である事の證據の到底あげられない所の、古くして且、地方生活を固く結合した民間傳承の含む不明の原義を探ると、まればとの行動の微細な點までも考へることが出来るのである。

#### 一一 精靈の誓約

まればとは、呪言を以てほかひをすると共に、土地の精靈に誓言を迫つた。更に家屋によつて生ずる禍ひを防ぐ爲に、稜威に満ちた力足を踏んだ。其によつて地靈を抑壓しようとしたのだ。平安朝に於て陰陽道の擡頭と共に興り、武家の時代に威力を信ぜられることの深かつた「反問」は、實は支那渡來の方式ではなかつた。在來の傳承が、道教將來の方術の形式を取りこんだものに過ぎなかつたのだ。一部の「反問考」は、反問の支那傳來説を述べようとして、結局、漢土に原由のないものなることを證明した結果に達して居る。字面すら支那の文獻にないものであるとすれ

ば、我が國固有の方術を言ふ所の、元來の日本語であつたのであらう。字は「反拜」など、書くのを見ても、支那式に見えて、實は據り處ない宛て字なることが知れる。まればとの力強い歩みは、自ら土地の精靈を懾伏させるのであつた。

天子出御の時、發する警蹕の聲は、平安朝では「をしく」と呼ぶ慣ひであつた。後に、將軍に「ほうほう」、諸侯に「下にく」を使ふ様になつた事も事實だ。「ほうく」は鳥獸を追ふ聲で、人拂ひをするのではなく、此語も古いのであるから、地靈を逐ふ意があつたものであらう。「をしし」は、天子のこゝに臨ませ給ふ事を示す語であるから、逐ふつもりではあるまい。寧ろ、天子を思ひ浮べさせる歴史的内容を持つた語なのであらう。神武天皇、倭に入られて、兄磯城・弟磯城に服従を憑めにやられる處に、

時に鳥、其營に到りて鳴きて曰はく、「天つ神の子汝を召す。いざわく」と。兄磯城忿りて曰はく、天、壓神至ると聞きて、吾慨憤する時……。次に、弟磯城の宅に到り……。時に、弟磯城、僕然として容を改めて曰はく、臣天、壓神至ると聞き……。 (神武紀戊午年)

とあるのは、をし・おし假名遣ひの違ひはあるが、同系の語ではなからうか。「をしく」と警蹕を寫したのは、必しも發音を糺したものともしないし、第一其頃、既にお・をの音韻の混同がはじまつてゐるのである。壓はおそはく・うしはくの義の「壓す」から出たものでなく、また「大」に通ずる忍・押などで宛て字するおしとも違ふ様だ。來臨する神と言ふ程の古語ではな



からうか。おしがみなる故に「をしく」と警めるのか、「をしく」と警めて精靈を逐ふが常の神なる故におしがみと言ふのか、いづれとも説けるが、脈絡のない語ではあるまい。

三河北設樂郡一般に行ふ、正月の「花祭り」と稱する、まれびと來臨の状を演ずる神樂類似の扮装行列には、さかさまと稱する鬼形の者が家々を訪れて、家人をうつ俯しに臥させて、其上を躍り越え、家の中で「へんべをふむ」と言ふ。へんべは言ふ迄もなく反閉である。此も春のまれびとの屋敷を踏み鎮める行儀である。陰陽師配下の千秋萬歳は固より、其流なる萬歳舞も反閉から胚胎せられてゐるのである。千秋萬歳と通じた點のある幸若舞の太夫も反閉を行ふ。三番叟にも「舞ふ」と言ふよりは、寧「ふむ」と言うて居るのは、其原意を明らかに見せて居るのである。

新室を踏靜子が手玉鳴らすも。玉の如照りたる君を、内にとまをせ(萬葉集卷十一旋頭歌)

最初の五字の訓はまだ決定して居ないが、踏んで鎮むる子の意には違ひなからう。さすれば、ふむしづめ子・ふみしづめ子など言ふよりは、ふみしづむ(しづむるの意。古い連體形)子と訓じてよからう。手玉を纏いた人が、新室の内の精靈を踏み鎮めて居る様である。

新室のほかひについて言うて置かねばならぬ事は、其が臨時のものか、定例として定期に行うたものかと言ふ事である。新室と言へば、新しく建築成つた時を言ふと思はれるが、事實はさう簡單な事ではなかつた。

宮中の大殿祭は、一年に數回あつて、神と天子とにへを共にし給ふ時の前提條件として、必、行は

れることになつて居た。大殿祭によつて淨められた殿舎において、恆例の儀式が始まる訣である。だが、此祭り自體が「祓へ」ではなくて、ほかひであつた。祓へは勿論、ほかひから分化した作法なのは明らかであるが、大殿祭の場合、祓へを主體と見る事は出来ない。後世こそ「神人相嘗」の儀が主となつて、大殿祭は獨立した祭りとは思はれない姿をとつて居るが、以前は二者一続きの行事か、或は寧、殿ほかひの方が主部をなし、にへの方は附屬部の方であつたかも知れない。まれびとを迎へる爲の洒掃と考へるのは、まれびとの本義をとり違へて居る。ほかひの結果、祓への效力を生じさせるのは、まれびとの威力である。後には専ら、さう解釋して、神を迎へる用意として執り行ふことになつた様だが、本來の姿は、自ら分たれねばならぬ。

奈良朝の文獻をすかして見る古代の新室のほかひは、必しも嚴格に、新築の建物を對象としては居ない様である。其が、舊室をほかふ場合も屢ある様である。舊室に對しても、新室と呼ぶことの出來た理由があるのだと思ふ。半永住的の建て物を造り出す様になつた前に、毎年、新室を拵へた時代があることが推せられる。屋は苦であり、壁は堅薦であつた。我々の國の文獻から溯れる限りの祖先生活には、岩窟住居の痕は見えない。唯一種——後世には形を止めなくなつた——の神社建築形式に、岩窟を利用するものがあつたゞけである。が、むろと言ふ語は、尠くとも穴を意味するものである。底と周壁とに堅固な地盤を擇んだことだけは證明が出来る。穴が段々淺くなつて、屋外に比べては屋内が掘り凹められてゐる冬期の作業場として、寒國の農村で毎年新



しく作るむろ・あなぐらの形に進んで居たのが、我が國文獻時代の地方に尙存したむろであらう。牀をかけたものは、此と對立でとの言はれた。だから、むろ・とのの混同はないはずである。新室と言ひでふ、苫を編み替へ、堅薦を吊り易へ、常は生きみ靈の止る處なる寢處を掃ふ位で新室になるのであらう。屋内各部の精靈がやゝ勢力を持ちかけるのを防ぐ爲に、此様に一新するのである。だから、新室づくりの日は生きみ靈を鎮める必要がある。而も其が、徹頭徹尾、建て物と關聯して居る處から、新室のほかひと言へば、必、家人殊に家長の生命健康を祝福することになつたのである。同時に土地の精靈は固より、屋内各部の精靈に動搖せぬことを、誓約的に承諾せしめて置く必要があるのである。むろ式の住宅が段々とに替つて來ると、新室と言ふ語のままに、或は大殿など言ふ語を冠したほかひとなる。眞の意味の新室でなく、舊建物のまゝほかひを繰りかへす。だから、ほかひとは言へ、祓への要素が勝つて來る訣である。

定期のものとして、次に生じたのは、恐らく「刈り上げ祭り」であらう。此は農村としての生活が目だつて來てからの事と思ふ。春の初めにほかひせられた結果の現れたことに對する謝禮で、ねぎと言ふ用語例に入る行事である。ねぎと言ふ動詞の内容は、單に「勞働ネギラ」にあるとするのでは、半分である。残部は、新しい努力を願ふ點にある。新しいめぐみを依頼する爲にねぎのであつた。こふ・のむと違ふ所以である（語根ねに就ては、別に言ふことがある）。

刈り上げのねぎには、新しく收めた作物を、まれびとと共に喰ふ。即、新嘗を行ふのである。新

嘗は此秋のまつりの標準語であらう。さうして、宮廷では自家のまれびとを饗應することを此語で呼び、地方に對しては「相嘗」と稱した。相新嘗の義である。而も此式は、地方の新嘗の爲の豫行の儀であつて、同時に地方の村々に來るまれびとにとつては、宮廷と地方自體とから、ねぎらられる事になる。其爲、此重複をあひを以て表したと見るのが一番適當であらう。同じ様にして、伊勢神宮に對しては「神嘗」と言ふ。神新嘗の義だ。此は神宮の最高巫女を神と見て、神どうしの新嘗だからと言ふ觀念を含むのである。天照大神は最初の最高巫女だつたと見るべきであるから、天照大神自ら、神に新嘗を進め給ふと見るのである。

此等の宮廷並びに官國幣の神社の儀式は、著しく神學成立後の神道の合理化を受けて居るから、矛盾・重複などを免れない。御歳皇神以外に、官國幣社に豊饒を祈り、感謝するのは、神の觀念が變化した爲である。いづれの神にも農産の事に與る能力があると見て居るのである。更に御歳神を以て、純然たる田の神、或は野の精靈と見る方に向つて來たことを示す。野の精靈と國土の神々と相互の協力によつて、生産が完成せられるものと考へて居るのである。

ところが、近世また現今にすら傳承する民間の信仰では、大抵、田の行事のはじまる頃から終る時分まで、山の神が里において田の神となると考へて居る。此には誤信を交へては居るが、生産の守護者をば、時あつては外から臨む者とし、常在する精靈と見ない處から出て居る證據である。田の精靈に祈るよりは、まつまれびとにねぎことをしたのである。



一二 まれびとの遠來と群行の思想

既に話した奈良時代の文獻に見えた三種の新嘗の夜の信仰は、田の神に對しては、遠來のまれびとに對してなることは、明らかである。而も序に引いた武塔神の神話も、再、蘇民將來の家に御子神たちを連れて來られることになつて居る。其二度目のおとづれば、秋であつた。春來たまれびとの秋再おとづれると考へられることになつたのも、古い事である。まれびとの來るを機會に、新室のほかひをすることは、刈り上げ後にも行はれたと見える。

白髮天皇の二年冬十一月、播磨の國司山部連の先祖伊與來目部小楯、赤石郡に於て、自ら新嘗の供物を辨ず。適、縮見、屯倉首、新室の縦賞して、夜を以て晝に繼ぐに會ふ。(顯宗紀)

とあるのは、新嘗にも新室が附帶する證據である。允恭紀の七年冬十二月朔日、「新室に謙す」とあるのも、時から見れば新嘗の新室である。「新嘗屋」と言ふのも、別に新嘗の物忌みに室を建るのではなく、新室の事を言ふのである。此點誤解し易い爲に、日本紀の舊訓も多少の間違ひをしてゐる。「當に新嘗すべき時を見て、則陰かに新宮に戻放る」(神代紀)は、にひみや或はにひみむろとでも訓むべきで、強ひてにひなめやと言ふに當らないだらう。さうして秋冬のおとづれの時にも、やはり生命健康のほかひをするのである。さすれば、定期のまれびとは、春も刈り上げにも、おなじことを繰り返すことになる。こゝに自ら時代に前後の區別が見える訣である。

臨時のおとづれば、更に遅れて出來たものであらう。まれびとによつて、ほかひせられたいと思ふ心の起るべき時に、おとづれる事になる訣だ。建築は今日から見れば、臨時の事らしく見えるが、前に言つた通りで、新造の時は定まつてゐたのである。私の考へる所では、婚禮の時・酒を醸す時・病氣の時の三つが擧げられると思ふ。尙一つ、不意の來臨を加へて考へることが出来る。

婚禮にまれびとの來ることは、由來不明の祓へ、並びに其から出た「水かけ祝ひ」で察せられたであらう。我々の國の文獻は既に、蕃風を先進國に知られるを恥ぢることを知つた時代に出來たのである。だから、殊に婚禮も性欲に關した傳承は見ることが出來ない。唯我が國にも初夜權の行はれたことは事實であるらしい。讃岐三豊郡の海上にある伊吹島では、近年まで其事實があつた。又、三河南北設樂の山中では、結婚の初夜は、夫婦まぐことを禁ぜられて居る。花嫁はともおかたと稱する同伴のかいぞへ女と寝ね、「お初穂はえびす様にあげる」のだと言ふ。沖繩本島では、花婿は式後直に家を去つて、其夜は歸らない。都會では、式に列した友人と共に遊廓に遊ぶと言ふが、此には意味がない。花嫁を率寝ないことは訣があるのである。

定例のまれびとの場合を見ると、家の巫女として残つてゐる主婦・處女はまれびとの枕席に待るのである。これが一夜づまといふ語の、正當な用語例である。沖繩で花婿が花嫁を率寝ぬ第一夜の風習は、私は第二次の成女式だと考へてゐる。裳着と袴着とが、女と男と對立的に行はれるの



は、實は成年式の準備儀禮であつた。男は成年の後、眞の成年式によつて、神人たる資格と共に、其重要な要素であつたところの性欲行使の解放を意味する標識を、村固有の形でもつて、からだの上にせられる。其が忘れられた後まで、若い衆入りには、性意識の訓練と、自在な發表とを與へられもし、行ひもした。

女の方でも、裳着以後も、眞の成女と認められるまでは、私にも公にも結婚は出来なかつた。女の側の破戒は、多くは男の力に由るのであるから、成女以前の女——後には月事のはじまり、又は、はぢひげの調ひを以てする——を犯した者は、穢れに觸れるのである。宗教的に見れば、重大な罪科である。我が國にも此例はあつて、今も尙信じて居る地方はある。村の神が巫女として、性生活に入る事を認め許した成女の資格をまだ持たない者が、未成女である。たとひ身は成熟してゐても。女の側にかゝつたたぶを犯すからと言ふのではなく、男の方の資格に疵が出来るからである。神として（神人として）村の祭りに與る者は、成女即巫女として神にあふ資格ある者以外に觸れてはならないのである。成女式は、村の宗教の權威者の試みを経る事であつた。我が國古代では地方の神主（最高の神職）たる國造等が、とり行つた痕が見える（此は別に述べる）。而も其外にも、村の神人たる若者が、神としての資格で、此式を擧げることであらう。

此第二次、或は本式の成女式が結婚の第一夜に行はれる事は、邑落生活の様式が固定した爲であらう。成年式同様に、きまりの年齢に達した女の、神主からの認められ様は、結婚以前に受けて

居たのを、原則とする事が出来よう。村の男の妻どひの形は、神の資格に於て、夜の闇の中に行はれた。顔も見せないで家々の娘とあふ形は、通ふ神の風が神話化した後迄も、承け繼がれた。だから、女の方の成年式は早く廢れて、痕跡を初夜權に残し、村の繁殖の爲の身體の試験・性教練としての合理的の意味を持つ事になつたのであらう。其以前に、祭りの夜のまればとのひと夜づまの形で卒へられたのが、事實に於ける成女式であつた。

婚禮の夜は、新しい婦屋が新夫婦の爲に開かれ、新しい床に魂が鎮められねばならぬのだから、神の來訪を待つことは考へられる。其爲に、新夫婦に科する「水祝ひ」なる祓へは、飛鳥朝にも既に行はれて居た。其頃から既に幾分含んでゐた村人のほふかいな嫉妬表示の固定したものではない。まればとを迎へる當の責任者を祓へ、二人の常在所となるべき處を清めるのである。此も元は、水をかける若者が、神の資格に於てしたことと思はれる。

其上に家の巫女として、處女又は主婦が對すると言ふまればと迎への式がまじり合つて、新婦屋の第一夜が、夫の「床遊り」の風を生じたものであらう。床さる・片さるなど言ふ語は、元かうして出來たものらしいが、用例は多く變じて居る。此風は、古くは、全國的に行はれて居たものであらう。唯、地方的に固いしゝまが守られて、其風が唄びて了つたものと思ふ。

時としては、既に巫女の生活をしてゐる村の娘が「神」の手を離れて「人間」の男にゆくと云ふ考へから、神になごりを惜む形式を行ひ、神の怒りを避けようとすることもある。此も後に言は



うが、稍、遅れた世の解釋である。村の娘全體巫女であつた時代が過ぎてからのことであらう。

故らに迎へる臨時のまれびとの他の例は「酒釀み」の場合である。我が國の奈良朝までの文獻で見ると、平時にも酒を娛しむ風は大陸文明によつて解放せられた上流の、宗教生活を忘れかけて来た階級の消閑の飲料とする風から擴つたものと見ることが出来る。單に飲み嗜む爲の「酒釀み」行事は、民間にはなかつた様である。此にも常例のものはないではない。村の祭りに先立つて、神の爲に釀して、神人たちの恍惚を誘ふ爲にした。が多くの場合、人の生命に不安を感じる時、行ふ儀式がさかほかひであつた。酒の出來ぐあひを以て、生死を占ふのである。

此一轉化したものが、粥占である。旅行者の身の上を案ずる場合にも、此方法で問うた様である。病氣には、其酒をくしのかみとして飲ませ、旅行者無事に歸つた時は此を酌んで賀した。さうした酒宴を酒ほかひと言ふのだと考へる人もある様であるが、釀酒の初めに行はれる式を言ふ事は疑はれぬ。此式は占ひの方に傾いた爲に、後には神の意志は、象徴として表され、本體は來臨せぬものゝ様に見えるが、

このみ酒は、わがみ酒ならず。酒の神、常世にいます、石立たす少名御神の、神壽ぎ壽ぎ狂ほし、豊壽ぎ壽ぎ廻し、獻り來しみ酒ぞ。潤ず飲せ。ささ（仲哀記）

など言ふところから見ると、常世の神が來て、ほかひするものと信じ、其様子を學んで、若者が刀を振り廻し、又は或種の神人が酒麴の廻りを踊りまはりしたものと考へると思ふ。

靈液の神を常世の少彦名とする處から見ても、まれびとによつて酒ほかひが行はれると見たことが知れる。又、大物主を以て酒ほかひの神と見たことも、少彦名・大物主の性格の共通點から見れば、等しく常世のまれびとの來臨を考へて居たのである。

一三 まつり

春のほかひに臨むのをまれびとのおとづれの第一次行事と見、秋の奉賽の獻り事が第二次に出來て、春のおとづれと併せ行はれる様になつたものと見られる。其は、秋の祭り即新嘗の行事が、概して、春祭りよりは、新室ほかひを伴ふ事多く、又、其が原形だと思はれる點から言ふ事が出来る。新室ほかひは、吉事祓へとしての意味を完全に殘して居る。來年の爲の豫祝なのである。

春祭りにも新室、旅行にも新室を作るのは、神を迎へる爲の祓へに中心を移して行つた爲で、後の形であらう。併し、春祭りの様に、今年から人となる村の男・女兒の爲の成年式は行はない。まれびと優遇の爲に、家々の巫女なる處女・家刀自の侍ることはあるが、此は別である。一年間の農業、其他家の出來事に對する批判・解説などをしたのは、春のおとづれにするよりは、刈り上げ祭りの方が適切である。

私の考へを言ふと、刈り上げ祭りと、新しい年のほかひとは、元は接續して行はれてゐたのである。譬へば、大晦日と元日、十四日年越しと小正月、節分と立春と言つた關係で、前夜から翌朝ま



我的祖先の有力な一部分は、南島から幾度となく渡つて來た事は疑ひがない。此種族が、わが中心民族の祖先と謂はないまでも——此に對しては、私は肯定説を持つてゐる。後に述べるであらう。——其等の南方種は、二度の秋の刈り上げをした。自然、種おろし・栽あつけには、暖いときと二度の春を持つてゐた。十一月の新嘗祭がありながら、六月の神今食ジンコンジキの行はれた理由は、まだ先達にも、假説たり得るものすらない。私は、此をかう考へる。陰陽道に習合せられて残つて、其が江戸期まで行はれたものと見られる「二度正月」の心理であらう。同時に、徳政や古代の商變アキカヘなど言ふ變態な社會政策の生み出される根柢になつたものとも思はれる。大祓への如きも、單に上元・中元に先だつ季節祓へでなく、やはり一年を二年と見た傳習から出たものと見る方がよい様だ。一年に一度刈り上げる國土に來ても、固定した信仰行事の上では、二秋フタアキの舊郷土の倂を残したものでらしい。支那及び其影響を受けた民族の將來してゐた傳承では、めぐり神の畏怖は、まだ具體的にはなつて居ない。が、守護神の眼の届かぬ季節交替期、所謂ゆきあひの頃を怖れる心持ちが、深く印象せられた。我が民族の中心種族の間にも、時の替り目に魂の漂れ易い事を信じて居た。其が合體して、五節供其他の形代を棄てる風が、段々成長して來た。日本に於ける陰陽道は、其道の博士たちの學問が正道を進んで居た間さへ、實行方面は歸化種の下僚の傳説的方式——必、多くの誤傳と變改とを含んだ筈の——をとり行はしめた。宮中或は豪家・官廳の在來の儀式に、方術を並

での間に、新嘗とほかひとが引き續いて行はれた。まればとは一度ぎりのおとづれで、一年の行事を果したものであらう。其が時期を異にして二度に行はれる様になつてからは、更に限りなく岐れて、幾回となく繰り返される様になり、更にまればとなる事が忘れられて、村の行事の若い衆として、きぢの儘に考へられ、とゞのつまりは、職業者をさへ出すことになつたのである。おとづれの度數の殖えた理由は、常世神の内容の變化して來た爲なのは勿論だが、今一つ大きな原因は、村の行事を、家の上にも移すことになつたからである。村全體の爲に來り臨み、村人すべての前に示現したまればとが、個々の村舎をおとづれる様になつた。初めは、やはり村に大家オホヤクが出來た爲である。村人の心を信仰で整理した人が、大家を作つた。此大家即村君の家に、神の來臨ある事が家屋及び家あるじの身の堅固の爲の言ほぎの風を、段々其以下の家々にもおし擴めて行つた。併し、凡下の家に到るまで果してさうであつたかどうかは疑問である。けれども此點に問題を据ゑて、大體、時代が降る程、一般の風習となつて行つたと見てよからう。だから、或廣場、後には神地に村の人々を集めて、神意を宣つた痕跡と見るべき歌垣風の春祭り——秋にも此形を採る様になつた地方がある——の方が、女の留守をする家々に、一人々々神及び神の眷屬の臨んで、ひと夜づまの形で婚ふ秋の祭りよりも、原始的だと言ふ事が出来る。其に對しても今二つ、有力な原動力が考へられる。其は、祖先の一部分が曾て住みつき、或は經由して來た土地での農業曆である。それから、新古の來住漢人が固有して居た季節觀である。我



へ行ひ、又時としては佛家の呪術をさへ併せて用ゐる様なことがあつた。其間に、呪術の目的・方法・傳説さへ混亂する様になつた。七夕の「乞巧奠」の如き、「盂蘭盆會」の如き、「節折り」の如き、皆、鎮魂・魂祭り・祓除・川祭りの固有の儀禮に、開化した解説と、文明的な——と思はれた——方式の衣を着せたものであつた。

かうした變化法・吸收法を以て、外來の傳承に融合して行つたものである。だから、季節毎の畏怖を鎮魂又は祓除によつて、散却してゐた。勿論、上巳・端午には、支那本土でも、祓除の意味があつたのだが、我が國では、節分にも、七夕にも、盂蘭盆にも、八朔にも、亥猪にも、更に又、放生會にすらも、此側から出た痕跡が明らかに見えてゐる。

鎮花祭りには、多少外來種の色彩が出てゐるが、やはり魂ふりに努めた古風が、少分の外種を含んで出たのである。寧ろ、歸化種の人々に及んだ影響が、あゝして現れたと見るべきであらう。二度の大祓へに伴ふ鎮魂や、上巳・端午の雛神や、盆・七夕の精靈に對してする「別れ惜しみ」の式などは、芻靈や死靈の祭り以外に、生きみ魂の鎮魂の意味が十分に残つてゐるのである。

名は同化せられて行つて、上邊は變化しながら、實は固有種と違つた意味に育たしめるのが、我が民族の外來文化に接觸の爲方であつた。だから、常識化し、傳説を紛らした道教の方式にたやすく結合して、傳承を伸して行つた。其で上元の外に、中元を考へ、季節の祓除・鎮魂を行ふことになつた。量り難く古い道教傳來の昔から、徐々にさうして進んで來て、祓除の根本思想を穢

れの排除にあるときへ古代に於ても考へるまでになつてゐた。吉事祓へが、凶事祓へに先だつてあつたことが考へられなかつたのは、全く道教の影響である。

神に扮し、又、神を迎へる爲の人及び家屋の齋戒や祓除をするのが元であつた。神としての聖さを獲むが爲の人身離脱が、祓へ・禊ぎの根本觀念であることを考へぬ人が多い。凶事祓へを原とする考へ方は、祓への起原を神にあるとした、凶事祓へが主になつた時代の古傳説に囚はれてゐるのである。吉事祓へは、畢竟たゞうの内的表現で、外的には、縵・忌み衣などを以て、しるしとした。

季節のゆきあひ毎に祓除を行ふとともに、其附帯條件たるまれびとのおとづれを忘れなかつた。地方によつて遅速はあつても、まれびとの信仰は、ともかくも段々變化して來ずにはゐない。元々まれびとを祖先とする考へすら夙く失うて、ある地方では至上の神と考へ、又ある地方では、恐るべく、併し自分の村に對する好意は豫期することの出來る魔物とし、或は無力・孤獨な小人を神と思ひ、或は群行する神の一隊を聯想したりして來た。而も青蟲の類をすら、此神の姿とするものもあつた。行疫神をも、此神の中にこめて見る觀察も行はれて來た。

おとづれが頻繁になつて、村の公事なる祭りでなく、一家の私の祝福にも、常世神が臨む様になる。殊に村君の大家の力が増せば、神たちは其祝福の爲に、度々神の扮装をせねばならぬ。其以外の小家でも、神の來臨を請ふこと頻りになつて來る。



酒は旅行者の魂に對する占ひの爲に醸されたものだが、享樂の爲に用ゐる時にも、ほかひはせねばならぬ。壽詞は昔ながらで、新釀りの出來のよい様に唱へると言つた形をとつて來るわけである。家々の婚禮にも神が臨み、新室開きにも神が迎へられる。釀酒にも、新室にも、神の意識は自他俱に失はれて了うた。とよつかのめにことぶ神は、夙く大刀うち振ふ壯夫と考へられ、家あるじの齡をほぐ神は、唯の人間としての長上の尊者としてあへしらはれた。此通りまればとは、必しも昔の様に、常世の國から來ると考へられた者ばかりではなくなつた。幾種類ものまればとがあり、又、神話化し、過去のことになつたのもあると共に、知らず識らずの間に、やつした神の姿を忘れて、唯の人としてのまればとが出來た。又、衣帯の知れぬ遠處新來の神をも、まればとに對して懐いた考へ方に容れる事になつた。一つは、新神の新にして、萎えくたびれない威力を信じ畏れた爲もある。が併し、如何なる邪神にでも、鄭重なあるじぶりと、纏綿たるなごり惜しみの情を表出して、他處へ送る風の、今も行はれて居つて、其が孟蘭盆の聖靈送りなどに似て居るのを見れば、自ら納得の行くことがあらう。其は遠來神・新渡神に對するのと、精靈に對するのとは、形の上に區別がないことである。即、常世の國から毎年新しく、稀におとづれ來る神にした通りの禮式を、色々な意味のまればとに及したのである。決して單純に、邪神に媚び事へて、我が村に事なからしめようとするのだといふ側からばかりは、考へることが出來ないのである。

#### 一四 ところよ

雁をとこよの鳥としたことは、海のあなたから時を定めて渡り來る鳥だからである。同じ意味に於て、更に神聖な牲料なる鵠は、白鳥と呼ばれて常世の鳥と考へられたのは固より、靈を持ち搬び、時としては、人間身をも表す事の出來るものとせられた。鵠が段々數少くなると共に、白翼の鳥は、鶴でも、鶯でも、白鳥と稱へられ、鵠の持つた靈力を附與して考へられた。

我が國の古俗ばかりから推しても世界的の白鳥處女傳説は、極めて明快に説明が出來るのは、此國に民間傳承の學問が、大いに興る素地を持つてゐるのだと言へようと思ふ。富みと齡の國なる常世は、元、海岸の村々で、てんでに考へて居た祖靈の駐屯所であつた。だから、定期にまればととして來り臨む外に、常世浪に揺られつゝ、思ひがけない時に、其島から流れて、此岸に寄る小人神があるとせられたこと、のるまん人等の考へと一つ事である。更に少彦名の漂着を言ひ、大國主の許に海の彼方から波を照して奇魂・幸魂がより來つたと言ふのは、常世を魂の國と見たからである。

常世の國は、飛鳥の都の末頃には既に醇化して、多くの人々に考へられてゐた様であるが、此には原住歸化漢人種の支那傳來の、海中仙山の幻影が重つて來て居る。藤原の都では、常世に蓬萊の要素を十分に持つて來て居る事が知れる。けれども、言語は時代の前後に拘らず、用語例の新



舊を檢査して見る必要がある。新しい時代にも、土地と人格によつては、古い意義を存してゐるのだ。

常夜往と言ふ古事記の用例は、まづ一番古い姿であらう。「とこよにも我が往かなくに」とある大伴坂上郎女の用法は、本居宣長によれば、黄泉の意となる。此は少し確かさが足らない。が、とこよを樂土とは見て居ないやうで、舊用語例に近よつて居る。常夜・常暗など言ふとこは、永久よりも、恆常・不變・絶對などが、元に近い内容である。ゆくは續行・不斷絶などの用語例を持つ語だから、絶對の闇のあり様で日を経ると言ふことであらう。而も、記・紀には、其すぐ後に海の彼方の異郷の生物を意味するところの長鳴鳥を出して居るから、一つゞきの物語にすら、用語例の變化した二つの時代を含んでゐることが見られる。古事記には尙、常世の二つの違うた用例を見せて居る。海龍の國を常世として、樂土を考へてゐること、浦島子の行つた常世と違はない。此は新しい意味である。たちまもりの橋を求めた國は、實在の色彩濃いながら、やはり常世の國となつて居る。其他異色のあるのは、常陸風土記の常陸自身を常世國だと稱した事である。此は理想國の名を、如何にも地方の學者らしく、字面からこじつけ引きよせた一家言であつただらう。

ほをりの命と浦島子との場合の常世は、目無筐に入ると言ひ、魚族の居る國と傳へ(記・紀)、海中らしく見えるが、他の場合の常世の意は、すべて海の彼岸にあるらしく傳へてゐる。つまりは、

古代人の空想した國、或は島であつただ。たちまもりの場合は、其出自が漢種であり、現實性が多い書き方の爲に、如何にも橋を齎した國が南方支那の様に見える。けれども、此出石人の物語も、一種のりつぷうあんくる式の要素を備へてゐて、常世特有の空想の衣がかゝつてゐる。思ふに、古代人の考へた常世は、古くは、海岸の村人の眼には望み見ること出来ぬ程、海を隔てた遙かな國で、村の祖先以來の魂の、皆行き集つてゐる處として居たのであらう。そこへは船路或は海岸の洞穴から通ふことになつてゐて、死者ばかりが其處へ行くものと考へたらしい。さうしてある時代、ある地方によつては、洞穴の底の風の元の國として、常闇の荒い國と考へもしたらう。風に關係のあるすさの命の居る夜見の國でもある。又、ある時代、ある地方には、洞穴で海の底を潜つて出た、彼岸の國土と言ふ風にも考へたらしい。地方によつて違ふか、時代によつて異なるか、其は明らかに言ふことは出来ない。なぜならば、海岸に住んだ古代の祖先らは、水葬を普通として居た様だから、必しも海底地下の國ばかりは考へなかつたであらう。洞穴に投じたり、荒籠に身がらを斂めて沈めたりした村の外は、船に乗せて浪に任せて流すこと、後世の人形船や聖靈船・蟲拂ひ船などの様にした村々では、海上遙かに其到着する死の島、或は國土を想像したことも考へられる。事實、かういふ彼岸の常世を持つた村々が多かつたらしいのである。此二つの形が融合して、洞穴を彼岸へ到る海底の墜道の入り口と言ふ風に考へ出したものと思ふ。琉球の八重山及び小濱島のなびんづうから通ふに在るすくも、にこらい・ねふすきい氏の注意に



よれば、底の國ではなく、垣・村・壘などを意味する「城」の字を宛て慣はしたすくである事は既に述べた。此邊にすくを稱する離島は可なりにある。さすれば、にらい國は必しも海底の地ともきまらぬのである。事實、沖繩諸島では、他界を意味する島を海上にあるとする地方が多く、海底にあると言ふ處はまだ聞かない。大東島も明治以前は單なる空想上の神の島——あがるいの大主の居る——の名であつたのを、偶然其方角に發見して、實際の名としたのであつた。尖閣列島にも、舊王朝時代には神の島と眺められて居たものがあつた。

ともかくにも最初は、死の常闇の國として畏怖せられて居たのが、其國の住者なる祖先及び眷屬の靈のみが、村の爲に好意を持つて、時あつて來臨するのだから、怖いが併し、感謝すべきおにの居る國といふことになつて、親しみを加へて來る。一方には畏しさの方面にのみ傾いて、さまざまの形相を具へた魔物の來臨する元の國と言ふ風に思つた處もある。にいるすくは其だ。奥羽地方のなもみの類の化け物、杵築のばんない等をはじめとして、おにといふ説の内容推移に從うて、初春のまれびとを悪鬼・羅刹の姿で表してゐる地方が多い。ところが、其等は年中の農作祝福に來るのであるから、佛説に導かれて變化した痕はありと見える。節分の迫儼に逐はれる鬼すら、やはり春の鬼としてのまれびとの姿を残してゐる地方が段々ある。幸福は與へてくれるのだが、畏しいから早く去つて貰ひたいと古代人の考へたまれびと觀が、語意の展開と共に、之を逐ふ方に専らになつて來たからである。

代を経た祖先として、既に畏怖の念よりも、尊敬の方に傾いて來ると、男性・女性の祖先一統を代表する靈の姿が考へられて來る。其が祖先であると言ふ考へから、高年の翁・媪に想像せられたことが多い。だが、生殖力の壯なことを望むところから、壯年のめをと神を思ひ浮べた例も多い。此夫婦神の様式が神争ひ・神逢遭などの物語・行事の上にも影を落して、雙方の神を男女或は夫婦として配する風が成長して來た。農作に關係のある神來臨が、初春といひ、五月と言ひ、多く夫婦神であることは、一面、婚合の儀式を行つて、作物を感染せしめようとする呪術を伴うてゐるものかも知れぬ。

其他の場合のまれびとには、主神一柱の外は眷屬だけが隨うて、女性の神の來ないのが多かつたと思はれる。

まれびとが人間化する最初は、恐らく新室のほかひなどであらう。まれびととして迎へられた神なる人が、待遇は神にする様式を改めなかつたけれど、段々人としての意識を主客共に持つ様になつた。顯宗紀の室壽詞に「いで、常世たち」と賓客たちに呼びかけてゐるのは、齡の久しい人と言ふ様にもとれる。勿論、さうした祝福をこめた詞ではあるが、古代からまれびとに對して呼びかけた「常世の神たちよ」と言つた風の固定した常用句が、やはり残つて居たものと見るべきである。

とこよが永久の齡・長壽などの用語例を持つたのは、語の方からも、祖先の靈と言ふ考への上に、



よに齡の聯想が働いたからである。常闇の國から、段々不死の國と言ふ風に轉じて行つたのである。而もよと言ふ語には、古代から近代まで、穀物或は其成熟の意味があつた。とこよは更に、豊饒或は富みの國なる聯想を伴ふ様になつた。常世と一つに考へられ易いわたつみの國は、人間の富みの支配者であつた上に、時々潮に乗つて、彼岸の沃肥を思はせる様な異様な果實などの流れよることなどがある爲、空想は愈、濃くなり、色どられて行く。

かうした展抒は、藤原朝以前からであつた。漢種の人々の影響が具體的になつて來ると、益、海中の三仙山の壽福の姿が、常世の國の上に重つて來て、常世・仙山を接近させる様になつた。平安朝の初期に、「標の山」の上に仙山を作つて、夫婦神を据ゑる様にさへなつたのは、此信仰の混淆から來たのだ。

更に常世の國に就て、日漢共通の、而も獨立發生の疑ひのないものは、神婚譚がどちらにもついて廻つて居ることである。漢・魏・晉・唐の間の民間説話の記録なる小説は、宮廷祕事でなければ、神仙と高貴の人との邂逅を主題とした物が多い。

更に「楚辭」にも屈原の物すら、稍、此傾向のあるものがあるが、其末流なる宋玉・登徒子等の作物は、張文成の艶話の前驅とも言ふべき自敘傳體の、仙女又は貴女との交渉を記したものが多し。文成の物になると、日本・三韓あたりの念書人の鑑賞に適切な、啓蒙的な筆致と構想とを備へてゐた。而も、夙に歡び迎へられた「遊仙窟」は、仙女との間の情痴を描寫したものである。

書物よりの影響は勿論、日本の文人を動して、奈良朝に出入して、既に浦島子傳・柘枝傳に辿々しい模倣の筆つきで、我が國固有の神女・人間婚合の物語を書かした。而も筆を以てせぬ漢種の人々の神仙譚が、人々の耳に觸れた多くの機會を想像する事が出来る。さうした事が、如何に、常世と仙山とを分ち難いものにしたことであらう。其上、國語では、男女の交情・關係をも「よ」と言ふ音で表した。常世が戀愛の無何有郷と言ふ風にも考へられた。浦島子譚と同系と見えるほをりの命の物語も、常世の富みと戀ひとを述べて居る。「齡」の方は、此方にはなくて、前者の方に説いてゐる。其浦島子の幸福を逸した愚さを、齒痒く感じた萬葉人の詞は、すべての萬葉人の仰望をこめての歎息だったのである。

覺國使クニミケツカヒの南島を求めに出た動機には、かうした樂土への憧れを含んで居たことであらう。ちょうど中世紀の歐洲人が、擧つて淨土西印度の空想をあまりかに實現した様に、此は七島・奄美・沖繩諸島を探り得たのだ。而も其島々の荒男も、おなじくさうした樂土に憧れて居たこと、今の世の子孫が尙あるが如くであつたらう。平安朝に入つては、常世の夢醒めて、唯、文學上の用語となり、雁がねに古風な情趣を添へようとする人が、時たま使ふだけになつて了うた。まことに、海の彼方に憧れの國土を觀じた祖先の夢は、ちぎれ／＼になつて了うたのである。

海については、四天王寺の西門は、極樂淨土東門に向ふが故に、淨土往生疑ひなしと信じて、水に入つた鎌倉時代の人々や、南海にあると言ふ觀世音の樂土を想うて、扁舟に死ぬまでの身を乘



せて、漕ぎ出した「普陀落渡海」も、皆、水葬の古風が他家の新解説を得たまで、目ざす淨土は、やはり常世の形を變へたものに過ぎなかつたのである。

時勢から見ても、常世の國は忘れねばならなかつた。常世神に仕へた村人らは海との縁が尠くなつて行つた。平野から山地にまで這入つて了うては、まればとの來る處は、自ら變つて來る。現在或は近世の神社行事の溯源的な研究の結果と、古代信仰の記録とを並べて考へて行くと、一番單純になりきつたのは、海濱の村の生活の印象である。こゝまで行くと、我が國土の上になつたことか、其とも主要な民族の移住以前の故土での事か、訣らなくなる部分が出て來る。此事については、別に論じたく思ふが、此だけの事は言はれる。

ともかくも、信仰を通じて見た此國土の上の生活が、かなり古くからであつたらしい事である。尠くとも、さうした生活を始めた村が、極めて古くあつた。其上、自發したものか、他の村からとり込んだかは二の次にして、相似た生活様式の多くが、澤山な村々の上に極めての古代に見出される。平野に深く移つて後も、尙、祭りには、海から神の來る事を信じた村もある。だが多くは、段々形を變へて、山からとし、天からと考へる様になる。元來、天上に樂土を考へた村々もあるにはあつたらしいのである。

## 國文學の發生（第一稿）

呪言と敘事詩と

一

大正十三年四月一日  
光「第一卷第一號」

日本文學が、出發點からして既に、今ある儘の本質と目的とを持つて居たと考へるのは、單純な空想である。其ばかりか、極微かな文學意識が含まれて居たと見る事さへ、眞實を離れた考へと言はねばならぬ。古代生活の様式として、極めて縁遠い原因から出たものが、次第に目的を展開して、偶然、文學の規範に入つて來たに過ぎないのである。

似た事は、文章の形式の上にもある。散文が、權威ある表現の力を持つて來る時代は、遙かに遅れて居る。散文は、口の上の語としては、使ひ馴らされて居ても、對話以外に、文章として存在の理由がなかつた。記憶の方便と云ふ、大事な要件に不足があつた爲である。記録に憑ることの出來ぬ古代の文章が、散文の形をとるのは、時間的持續を考へない、當座用の日常會話の場合だけである。繰り返しの必要のない文章に限られて居た。ところが、古代生活に見えた文章の、繰



り返しに憑つて、成文と同じ効果を持つたものが多いのは、事實である。律文を保存し、發達させた力は、此處にある。けれども、其は單に要求だけであつた。律文發生の原動力と言ふ事は出來ぬ。もつと自然な動機が、律文の發生を促したのである。私は、其を「かみごと」(神語)にあると信じて居る。

今一つ、似た問題がある。抒情詩・敘事詩成立の前後に就てある。合理論者は抒情詩の前出を主張する。異性の注意を惹く爲とする、極めて自然らしい戀愛動機説である。此考へは、雌雄の色や聲と同じ様に、詩歌を見て居る。純生理的に、又、原始的に考へる常識論である。其上、發生時に於て既に、ある文學としての目的があつたらしく考へるからの間違ひである。律文の形式が、さうした目的に適する様に、ある進歩を経てから出來て來た目的を、あまり先天的のものに見たのだ。

わが國にくり返された口頭の文章の最初は、敘事詩であつたのである。日本民族の間に、國家意識の明らかになりかけた飛鳥朝の頃には、早、萬葉に表れたゞけの律文形式は、ある點までの固定を遂げて居た様に見える。

我々の祖先の生活が、此國土の上にはじまつて以後に、なり立つた生活様式のみが、記・紀其他の文獻に登録せられて居るとする考へは、誰しも持ち易い事であるが、此は非常に用心がいる。此國の上に集つて來た澤山の種族の、移動前からの持ち傳へが、まじつて居る事は、勿論であら

う。

併し、此點の推論は、全くの蓋然の上に立つのであるから、嚴重にすればする程、科學的な態度に似て、實は却つて、空想のわり込む虞れがある。だから、ある點まで傳説を認めておいて、文獻の溯れる限りの古い形と、其から飛躍する推理とを、まづ定めて見よう。

其うちで、ある様式は、今ある文獻を超越して、何時・何處で、何種族がはじめて、さうして其を持ち傳へたのだと言ふ様な第二の蓋然も立てられるのである。さうなつた上で、古代生活の中に、眞の此國根生ひと、所謂高天原傳來との交錯状態が、はつきりして來るのである。

文章も亦、事情を一つにして居る。敘事詩の發達に就て、焦點を据ゑねばならぬのは、人稱の問題である。

土居光知氏は、日本文學の人稱問題の發達に、始めて注意を向けた方である。氏と立ち場は別にして居るが、此事は、言ひ添へて置きたい。

日本紀の一部分と、古事記の中、語部の口うつしに近い箇所は、敘事として自然な描寫法と思はれる三人稱に従うて居る。時々、一人稱であるべき抒情部分にすら、三人稱の立ち場からの物言ひをまじへて居る。「八千矛、神と妻妾との間の唱和」などが其である。此は、敘事詩としてのある程度の進歩を経ると、起り勝ちの錯亂である。ところが間々、文章の地層に、意義の無理解から、傳誦せられ、記録せられた時代々々の、人稱翻譯に洩れた一人稱描寫の化石の、包含せ



られて居る事がある。

一人稱式に發想する敘事詩は、神の獨り言である。神、人に憑つて、自身の來歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突然復活する事もあつた事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。全體、狂亂時・變態時の心理の表現は、左右相稱を保ちながら進む、生活の根本拍子が急迫するからの、律動なのである。神憑りの際の動作を、正氣で居ても繰り返す所から、舞踊は生れて來る。此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の變つたものである。神自身から見た一元描寫であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかくに發想は一人稱に依る様になる。

昂ぶつた内律の現れとして、疊語・對句・文意轉換などが盛んに行はれる。かうして形をとつて來る口語文は、一時的のものではある。併し、律文であり、敘事詩である事は、疑ふ事が出來ない。此神の自敘傳は、臨時のものとして、過ぎ去る種類のものもあらう。が、種族生活に交渉深いものは、屢くり返されて居る中に固定して來る。此敘事詩の主なもの、傳誦せられる間に、無意識の修辭が加る。口拍子から來る記憶の錯亂もまじる。併しながら、「神語」としては、段々完成して來るのである。

文章としての律要素よりも、聲樂としての律要素の方が、實は此「神語」の上に、深くはたらきかけて居た。律語の體をなさぬ文も、語る上には曲節をつける事が出来る。此曲節に乗つて、幾種類もあつた「神語」が巫覡の口に傳つて、其相當の祭り・儀式などに、常例として使はれて來た。つまりは、團體生活が熟して來て、臨時よりも、習慣を重んずる事になつたからなのだ。郡ほどの大きな國、邑と云うてもよい位の國々が、國造・縣主の祖先に保たれて居た。上代の邑落生活には、邑の意識はあつても、國家を考へる事がなかつた。邑自身が國家で、邑の集團として國家を思つても見なかつた。隣りあふ邑と邑とが利害相容れぬ異族であつた。其と同時に、同族ながら邑を異にする反撥心が、分岐前の歴史を忘れさせた事もあらう。かう言ふ邑々の併合の最初に現れた事實は、信仰の習合、宗教の合理的統一である。邑々の間に嚴に守られた祕密の信仰の上に、靈驗あらたなる異族の神は、次第に、而も自然に、邑落生活の根柢を易へて行つたのである。飛鳥朝以前既に、太陽を祀る邑の信仰・祭儀などが、段々邑々を一色に整へて行つたであらう。邑落生活には、古くからの神を保つと共に、新に出現する神を仰ぐ心が深かつたのである。單に太陽神を持つて居た邑ばかりでなく、他の邑々でも、てんでに發生した事實もあらうが、多くはかうして授けられたらうと思はれる一つの様式として、語部カタルと言ふ職業團體——かきべ——が、段々成立して行つた。



神憑りの時々語られた神語の、種族生活に印象の深いものを語り傳へて居る中に、其傳誦の職が、巫覡の間に分化して來た。さうして世襲職として、奉仕には漸く遠ざかり、詞句の語誦と曲節の熟練との上に、其が深くなつて行つたものと思はれる。

語部の話は、私の研究の筋を辿つて、雑誌「思想」(大正十三年一月)に公にせられた横山重氏の論文がある。私の持つて居る考へ方は、緻密に傳へられて居る。それを推舉して、私は唯概念を綴る。

二

神語即託宣は、人語を以てせられる場合もあるが、任意の神託を待たずに、答へを要望する場合に、神の意思は多く、譬喩或は象徴風に現はれる。そこで「神語」を聞き知る審神者——さには——と言ふ者が出来るのである。

中には人間の問ひに對して、一言を以て答へる、一言主<sup>トトメ</sup>神の様に方法を探るのもあつた。神の意思表現に用ゐられた簡単な「神語」の様式が、神に對しての設問にも、利用せられる様になつたかと思はれる。

私は「片哥」と言ふ形が、此から進んだものと考へる。旋頭歌の不具なる物故と思はれて居る名の片哥は、古くは必、問答態を探る。「神武天皇・大久米命の問答」・「酒折宮の唱和」などを見

ると、旋頭歌發生の意義は知れる。片哥で問ひ、片哥で答へる神事の言語が、一對で完成するものとの意識を深めて、一つ様式となつたのである。併し、問答態以前に、神意を宣うだけの片哥の時代があつた事は、考へねばならぬ。

今日残つて居る片哥・旋頭歌は、形の頗整頓したものである。我々の想像以前の時代の、此端的な「神言」は、片哥・旋頭歌には近いだらうが、もつと整はぬものであつたらう。なぜなら、此二つの形は、敘事詩がある發達を遂げた後に、固定した音脚をとりこんだものらしく思はれるからである。つまりは、自由な短い様式が、段々他の方面で發達して來たものに影響せられて來たのである。時代の音脚法によつて、整理せられたと言つてもよからう。片哥を以て、日本歌謡の原始的な様式と考へ易いが、かうした反省が大事である。

けれども、我々の立場からは、複雑の單純化せられ、雑多が統一せられて行く事實を忘れてはならない。旋頭歌が、一つの詞形——文學意識は少いが——と考へられて來ると、形の上こそ本句と末句との間に、必、休息點は置いて、思想の上では一貫したものになつて來る。本末のある句を繰り返して、調を整へるのも、他の詩形の影響である。

私は敘事詩の發生と時を同じくして片哥が出來たと考へ、神の自敘傳としての原始敘事詩と、神の意思表現手段としての片哥と對立させて、推論を進めて來たが、其にしても、此音脚の上に整理の積んだ形は、可なり敘事詩時代の進んだ後、其洗煉せられた様式をとり入れたものとしか思



はれない。

三

種族の歴史は、歴史として傳へられて来たのではない。或過程を経た後、「神言」によつて知つたのである。其すら、神の自ら、如何に信仰せられて然るべきかを説く爲の、自敘傳の分化したものであつた。祭祀を主とせぬ語部が出来ても、神を離れては意味がなかつた。單に、史籍の現れるまでの間を、口語に繋ぎ止めた古老の遺傳ではなかつたのである。信仰を外にしては、此大儀で亦空虚にも見える爲事の爲の、部曲の存在をば、邑落生活の上の必須條件とする様になつた筋道がわからない。其に又、人間の考へ通り自由に、其詞曲を作る事が許されて居たのなら、子代部・名代部の民を立てる様な方法は採らなかつたであらう。

國と稱する邑々が、國名を廢して郡で呼ばれる様になつても、邑の人々は、尙、國の音覺に執着した。私に國を名のり、又は郡を忌避して、縣を稱して居た。其領主なる國造等は、郡領と呼び易へる事になつても、なほ名義だけは、國造を稱へて居たのが、後世までもある。けれども、さうした國造家は、神主として残つたものに限つて居る。邑々の豪族は、神に事へる事によつて、民に臨む力を持つて居た。其國造が、段々神に事へる事から遠ざかつて、尙、神主として、邑の大事の神事に洩れる事が出来なかつた。さういふ邑々を一統した邑が、我々の倭朝廷であつた

のである。

一つの邑の生活が、次第に成長して、一國となり、更に、數國數十個國の上に、國家を形づくる事になつた。こんななまで、所謂國造生活が擴つても、やはり他の邑の國造とおなじく、神事を棄て、了ふ訣にはいかなかつた。今もさうである様にある時期には、神主としての生活が、繰り返されねばならなかつた。古い邑々の習慣が、祖先禮拜の觀念に結びついて、現に、宮中には残つて居るのである。さうした邑々の信仰が、一つの邑の宗教系統に這入つて來る様になる。倭朝廷の下なる邑として、單なる、豪族となつても、邑々時代の生活は易へなかつた。殊に經濟組織に到つては、豪族として存在の意義が其處に繋つて居るのだから、革まることはなくて續いて居た。難波朝廷（孝德帝）から半永久的に行はれた政策の中心は、此生活を易へさせる事であつた。此がほゞ根本的に改つて來たのは、平安朝に入つて後の話である。

邑と豪族とを放し、神と豪族との間を裂くと言ふ理想が實現せられて、豪族生活が官吏生活に變つて了うても、元の邑の自給自足の生活は、容易に替らなかつたのである。

邑々に於ける國造は、自分の家の生活を保つ爲に、いろんな職業團體——かきべの民——を設けて、家職制度を定めて居た。奈良朝になつてからではあるが、才能の模様では、所屬以外の部曲に移した例はある。朝妻、手人である工匠が、語部に替る事を認可せられた（續紀養老三年）のは、社會組織が變つた爲ばかりでなく、部曲制度が、わりに固定して居なかつた事を見せて居るので



あらう。

朝妻、手人から語部に替ると言ふのは、聲樂の才を採用したものであらう。其外に尙、血統の上の關係があるかも知れぬ。唯、語記力の優れて居たのだらうと言ふ想像は、語部の敘事詩をとり扱ふた方法に、理解がないからである。稗田、阿禮が古事記の基礎になつて居る敘事詩を誦したと言ふのも、驚くに當らぬことである。

語部の誦した文章は、散文ではなかつたのである。曲節を伴うた律文であつたのだから、幾篇かの敘事詩も容易に誦する事が出来たはずである。邑々の語部が、段々保護者たる豪族と離れねばならぬ時勢に向うて来る。豪族が土地から別れる様になるまでは、邑々の語部は、尙、存在の意味があつたのである。神と家と土地との關係が、語部の敘事詩を語る目的であつた。家に離れ、神に離れた語部の中には、土地にも別れねばならぬ時に出くはした者もある様である。自ら新様式の生活法を擇んだ一部の者の外は、平安朝に入つても、尙、舊時代の生活を續けて居た事と思はれる。

日本歌謡のおほざつばな分類の目安は、うたひ物・語り物の二つの型である。敘事風で、旋律の單調な場合が「かたる」であり、抒情式に、變化に富んだ旋律を持つた時が「うたふ」である。此分類は、長い歴史ある、用語例である。物語と言ふ語も、後には歴史・小説など、意義は岐れて來たが、單に會話の意味ではない。此亦古くからある語で、語部の「語りしろ」即敘事詩の事

なのである。

語部の曲節に、音樂として、さほどの價值があつたらうとは考へられない。けれども、出發點から遠ざかつて固定を遂げる間に、若干の藝術意識は出て來た事と思はれる。文字や史書が出た爲に、語部が亡びたとは言へない。眞の原因としては、保護者を失うた外的原因のほかに、藝術的内容が、時代とそぐはなぬものになつたと言ふ事が考へられる。語部の物語が段々、神殿から世間へ出て來た時代が思はれる。家庭に入つて諷諭詩風な效果を得ようとした事も、推論が出来る。一族の集會に、家の祖先の物語として、血族の間に傳る神祕の記憶や、英邁な生活に對する愉悅を新にした場合なども、考へることが出来る。神との關係が一部分だけ截り放されて、藝術としての第一歩が踏み出されるのであつた。書物の記載を信じれば、藤原朝に既に語部が、邑・家・土地から遊離して、漂泊伶人としての職業が、分化して居た様に見える。

落伍した神人は、呪術・祝言其他の方便で、口を養ふ事は出来る。かうして、家職としての存在の價値を認めない、よその邑・國を流浪してゆくとすると、神に對しての敘事詩と言ふ敬虔な念は失はれて、興味を惹く事ばかりを考へる。神事としての墮落は、同時に、藝術としての解放のはじめである。かう言ふ人々が、奈良から平安になつても、幾度となく浮浪人の扱ひは受けないで、田舎わたらひをした事と思ふ。併し、今一方、呪言系統の文藝の側にも、かうした職業の發達して來る種はあるのである。



「神言」に今一つの方面がある。神が時を定めて、邑々に降つて、邑の一年の生産を祝福する語を述べ、家々を訪れて其家人の生命・住宅・生産の祝言を聞かせるのが常である。此は、神の降臨を學ぶ原始的な演劇に過ぎない。

以前、私の考へは、呪言と敘事詩とを全く別な成立を持つものとしての組織を立て、居た。其は生産其他を祝福しに來る神の託宣と、下の事實とを關聯させないで居た爲であつた。生命・生産を祝福する神の語が、生産物に影響を與へると言ふ觀念が、一轉して人間の言語で、祝福しようとする形式をとつて來るのである。

近世まであり、現にありもするほかひ・ものよし・萬歳などは、神降臨の思想と、人のした祝言の變形である。

萬歳の春の初めの祝言は、柱を褒め、庭を讚へ、井戸を讚美する。其讚美の語に、屋敷内の神たちをあやからせ、かまけさせようと言ふ信仰から出てる。單に現状の讚美でない。ほむ・ほぐと言ふ語は豫祝する意味の語で、未來に對する賞讚である。其語にかぶれて、精靈たちがよい結果を表すものと言ふ考へに立つて居る。言語によつて、精靈を感染させようとする呪術である。其上に言語其物にも精靈の存在して居るものと信じて居た。「言靈さきはふ」と言ふ語は、言語精靈が能動的に靈力を發揮することを言ふ。言語精靈は、意義どほりの結果を齎すものではあるが、他の精靈を征服するのではない。傳來正しき「神言」の威力と、其詞句の精靈の活動とに信賴す

ると言ふ二様の考へが重なつて來て居る様である。

呪言は古く、よごとと言うた。奈良朝の書物にも、吉事・吉言など書いて居るのは其本義を忘れて、縁起よい詞など言ふに近い内容を持つて來たのであらう。壽詞と書いて居るのは、ほぐの義から宛てたのではなく、長壽を豫祝する「齡言」の意味を見せて居るのだ。併し、それよりも更に古くは「穀言」の意に感じて居、眞の語原でもあつたらしい。世が「農作の状態」を意味することは、近世にも例がある。古くは穀物をよと言うたのである。即、農産を祝ぐ詞と言ふ考へから出たらしい。



呪言の展開

一 神の嫁

國家意識の現れた頃は既に、日本の巫女道では大體に於て、神主は高級巫女の近親であつた。併し、其は我々の想像の領分の事で、而も、歴史に見えるより新しい時代にも、尙、村々・國々の主權者と認められた巫女が多かつた。

神功皇后は、其である。上古に女帝の多いのも、此理由が力を持つて居るのであらう。男性の主權者と考へられて來た人々の中に、實は巫女の生活をした女性もあつたのではなからうか。此點に就ての、詳論は憚りが多い。神功皇后と一つに考へられ易い魏志の卑彌呼の如きも、其巫女としての呪術能力が此女性を北九州の一國主としての位置を保たして居たのであつた。村々の高級巫女たちは、獨身を原則とした。其は神の嫁として、進められたものであつたからだ。神祭りの際、群衆の男女が、恍惚の状態になつて、雜婚に陥る根本の考へは、一人々々の男を通

じて、神が出現してゐるのである。

奈良朝の都人の間に、蹈歌化して行はれた歌垣は、實は別物であるが、其遺風の後世まで傳つたと見える歌垣・嬬歌會(東國)の外に、住吉の「小集會」と言うたのも此だとするのが定論である。

だから、現神なる神主が、神の嫁なる下級の巫女を率ゑる事が普通にあつたらしい。平安朝に入つても、地方の舊い社には、其風があつた。

出雲・宗像の國造——古く禁ぜられた國造の名を、尙、稱しては居たが、神主としての由緒を示すに止まつて、政權からは離れてゐた——が、采女を犯す事を禁じた(類聚三代格)のは、奈良朝以前の村々の神主の生活を窺はせるものである。采女は、天子の爲の食饌を司るもの、とばかり考へられてゐるが、實は、神及び現神に事へる下級巫女である。

國々の郡司の娘が、宮廷の采女に徵發せられ、宮仕へ果て、國に還ることになつてゐるのは、村々の國造(郡司の前身)の祀る神に事へる娘を、倭人の神に事へさせ、信仰習合・祭儀統一の實を、其舊領土なる郡々に傳へさせようと言ふ目的があつたものと推定することは出来る。現神が采女を率ゑることは、神として、人として、はなかつた。日本の人身御供の傳説が、いくらかの種があつたと見れば、此側から神に進められる女(喰はれるものでなく)を考へることが出来る。



其爲、采女の嬪・夫人となつた例は、存外文獻に傳へが尠い。允恭紀の「うねめはや。みくはや」と三山を偲ぶ歌を作つて采女を犯した疑ひをうけた韓人の話（日本紀）も、此神の嫁を盗んだ者としての咎めと考へるべきものであらう。此事が、日本に於ける初夜權の實在と、其理由とを示して居る。出雲・宗像への三代格の文は、宮廷にばかり古風は存して居ても、民間には、神と現神とをひき離さうとする合理政策でもあり、文化施設でもあつたのだ。

地物の精靈の上に、大空或は海のあなたより來る神が考へられて來ると、高下の區別が、神々の上にもつけられる。遠くより來り臨む神は、多くの場合、村々の信仰の中心になつて來る。「杖代」とも言ふ嫁の進められる神は、此側に多かつた様である。時を定めて來る神は、稀々にしか見えぬにしても、さうした巫女が定められて居た。常例の神祭りに、神に扮して來る者の爲にも、神の嫁としての爲事は、變りがなかつた。此は、村の祭り・家の祭りに通じて行はれた事と思はれる。

## 二 まれびと

新築の室ほぎに招いた正客は、異常に尊びかしづかれたものである。

新室を踏靜子が手玉鳴らすも。玉の如 照りたる君を 内にとまをせ（萬葉集卷十一旋頭歌）

と言ふのは、舞人の舞ふ間を表に立つ正客のある事を示して居るのであらう。家々を訪れた神の

佛が見えるではないか。

新室の壁草刈りに、いまし給はね。草の如 よりあふ處女は、君がまにまに（萬葉集卷十一旋頭歌）は、たゞの酒宴の座興ではない。室ほぎの正客に、舞媛の身を任せた舊慣の、稍崩れ出した頃に出來たものなる事が思はれる。

允恭天皇が、皇后の室ほぎに臨まれた際、舞人であつた其妹衣通媛を、進め澀つて居た姉君に強要せられた傳へ（日本紀）がある。嫉み深い皇后すら、其を拒めなかつたと言ふ風な傳へは、根強い民間傳承を根としてゐるのである。

來目部、小楯が、縮見、細目の新室に招かれた時、舞人として舞ふ事を、億計王の尻ごみしたのも、此側から見るとべきであらう。神とも尊ばれた室ほぎの正客が弘計王の歌詞を聞いて、急に座をすべると言ふ點も、此をかしみを加へて考へねばなるまい。

まれびとなる語が、實は深い内容を持つて居るのである。室ほぎに來る正客は稀に訪ふ神の身替りと考へられて居たのである。恐らくは、正客が、呪言を唱へて後、迎へられて宴の座に直つたものであらう。今も、沖繩の田舎では、建築は、晝は人づくり、夜は神造ると信じて居る。棟あげの當日は、神、家の中に降つて鉦を鳴し、柱牀などを叩き立てる。其音が、屋敷外に平伏して居る家人の耳には、聞えると言ふ。勿論、巫女たちのする事なのである。

八重山諸島では、村の祭りや、家々の祭りに臨む神人・神事役は、顔其他を芭蕉や、蒲葵の葉で



包んで、目ばかり出し、神の聲色や身ぶりを使うて、神の敘事詩に連れて躍る。村の祭場での行事なのである。又、家の戸口に立つては、呪言を唱へて此から後の祝福をする。大地の底の底から、年に一度の成年式に臨む巨人の神、海のあなたの浄土まやの地から、農作を祝福に来る穀物の神、孟蘭盆の家々に數人・十數人の眷屬を連れて教訓を垂れ、謡ひ踊る先祖の靈と稱する一團など、皆、時を定めて降臨する神と、呪言・演劇との、交渉の古い佛を見せて居る。

沖繩本島の半分には、まだ行はれて居る夏の海神祭りに、海のあなたの浄土にらいかないから神が渡つて来る。其を國の神なる山の神が迎へに出る。村の祭場で、古い敘事詩の斷篇を謡ひながら、海漁、山獵の様子を演じるのが、毎年の例である。

萬葉人の生活の佛を、ある點まで留めてゐると信ぜられる沖繩の島々の神祭りは、此とほりである。一年の生産の祝福・時節の移り易り、などを教へに来る神わざを、段々忘却して人間が行ふ事になつた例は、内地にも澤山ある。

明治以前になくなつて居た節季候は、顔を包む布の上に、羊齒の葉をつけた編笠を被り、四つ竹を鳴して、歳暮の家々の門で踊つた。「節季に候」と言うた文句は、時の推移と農作の注意とを與へた神の聲であらう。萬歳・ものよしの祝言にも、神としても、神人としても繰り返して來た久しい傳承が窺はれる。

「齋イハヒの木の下の御方ミコトは（如何今年を思ひ給ふなどの略か）」「されば其事（に候よの略）。めでた

く候」（郷土研究）と言ふ屋敷神との問答の變化と見える武家の祝言から、今も行はれる民間の「なるか、ならぬか。ならねば代るぞ」「なります。なります」と、果物の樹をおどしてあるく晦日・節分の夜の行事などを見ると、呪言と言ふよりは、人と精靈との直談判である。見方によつては、神が精靈にかけあふものゝ様にも見える。併し、此は見當違ひである。其は萬歳・才藏との例でも知れる事だ。

萬歳について來る才藏は、多分「才サイの男」から出たものだらう。又、せいせいのうとも發音したらしく、青農と書いて居る事もある。但、此場合は、人形の事の様である。才の男は、人である事もある。内侍所の御神樂に「人長の舞ニシヤウ」の後、酒一巡して「才の男の態」がある（江家次第）。此は一種の猿樂で、滑稽な物まねであつた。處が、人形の青農を祭りの中心とする社もちよくある。殊に、八幡系統の社では、人形を用ゐる事が多かつた。一體、今日傳はる神樂歌は、石清水系統の物らしい。此派の神樂では才の男同時に青農で、人形に猿樂を演ぜしめたのではないかと思はれる。

才の男は最初、神に扮し、神を代表したものであらうが、信仰の對象が向上すると、神の性格を抜かれて置去られて了ふ様になつた。そこで、神の託宣を人語に翻譯し、人の動作にうつして、神の語の通辭役に廻る事になつたのであらう。神の暗示を具體化する處から、猿樂風の滑稽な物まねが演出せられる様になり、神がして、才の男がわきと言ふ風に、對立人物が現れる事になつ



たのであらう。狂言の元なる能樂の「脇狂言」なども、今日では誠に無意味な、見物を低能者扱ひにした、古風と言ふより外に、せむもない物になつたが、以前は語りを主にするものではなく、今の狂言が岐れ出るだけの、滑稽な、寧ろ能樂の昔の本質「猿樂」の本領を發揮したものであつた筈である。神事能の語りは、武家の要求につれて、おもしろい「修羅物」などに偏つて行つたのである。

内容は段々向上して、形式は以前の儘に残つて居る處から、上が上にと新しい姿を重ねて行く。狂言やをかしながら、わきの下につく様になつたのも此爲である。

「俄」「茶番」「大神樂」などにも、かうした道化役が居て、鸚鵡返し風なおどけを繰り返す。前に言つた旋頭歌が形式に於て、此反役をして居るが、更に以前は、内容までが鸚鵡返しであつたものと思はれる。問ひかけの文句を繰り返して、詞尻の「？」を「！」にとり替へる位の努力で答へるのが、神託の常の形だつたのである。

### 三 ほかひ

壽詞を唱へる事をほぐと言ふ。ほむと言ふのも、同じ語原で、用語例を一つにする語である。ほむは今日、唯の讚美の意にとれるが、豫め祝福して、出来るだけよい状態を述べる處から轉じて、讚美の義を分化する様になつたのである。同じ用語例に這入るたふは、大分遅れて出た語であ

るらしい。満ち溢れようとする圓滿な様子を、期待する祈願の意である。たふはしと言ふ形容詞の出来てから、此用語例は固定して來たものと思はれる。讚美したくなるから、讚はしと言ふのではないらしい。

再活用してほかふ、熟語となつて、こと(言)ほぐと言つたりするほぐの方が、ほむよりは、原義を多く留めて居た。單に豫祝すると言ふだけではなかつた。「はだ薄ほに出し我や……」(神功紀)など言ふ「ほ」は、後には専ら戀歌に使はれる様になつて「表面に現れる」・「顔色に出る」など言ふ事になつて居る。併し、神慮の暗示の、捉へられぬ影として、譬へば占象(うらかた)の様に、象徴的に現れる事を言ふ様だ。末(うら)と、秀(ほ)とを對照して見れば、大體、見當がつく。「赭土(あかに)のほに」など言ふ文句も、赭土の示す「ほ」と言ふ事で、神意の象徴をさす語である。此「ほ」を隨伴させる爲の詞を唱へる事を、ほぐと言つて居たのであらうが、今一つ前の過程として、神が「ほ」を示すと言ふ義を経て來た事と思ふ。文獻に現れた限りのほぐには、うけひ・うらなひの義が含まれてゐる様である。

或注意を惹く様な事が起つたとする。古人は、此を神の「ほ」として、其暗示を知らうとした。茨田(まむだ)の堤(又は媛島)に、雁が卵を産んだ事件があつて、建内宿禰が謡うた(記・紀)と言ふ「汝がみ子や、完に領らむと、雁は子産らし」を、本岐(ほぎ)歌の片哥として居る。常世の雁の産卵を以て、天皇の不死の壽の「ほ」と見て、ことほぎをしたのである。壽詞が、生命



のことほぎをする口頭文章の名となつて、祝詞と言ふ語が出て来たものと思はれる。原義は、其一に書いたとほりの變遷を経て來るのである。唯ほぐ對象が生命であつた事は、事實らしい。くしの神 常世にいます いはたゝす 少名御神の神ほぎ、ほきくるほし、豊ほぎ、ほきもとほし、まつり來しみ酒ぞ (記)

と言ふ酒ほかひの歌は、やはり生命の占ひと祝言とを兼ねて居る事を見せて居る。敦賀から上る御子品陀和氣の身の上を占ふ爲に、待ち酒を醸して置かれたのである。一夜酒や、粥占を以て、成否を判断する事がある。此も、酒の出來・不出來によつて、旅人の健康を占問ふのである。さうして歸れば、其酒を飲んで感謝したのであらう。

酒ほかひと言ふのは、唯の酒もりではない。酒を醸す最初の言ほぎの儀式を言ふのだ。どうかすれば、酒をつくる爲の祝ひ、上出來の祈願の様に見えるが、其は當らない。「……ますら雄のほぐ豊御酒に、我多ひにけり」(應神紀)は、ほぎしの時間省略の形である。此は、待ち酒の恆例化したもので、酒づくりの始めを利用して、長壽の言ほぎして占うたものなのである。此部分が段々閉却せられて來ると、よく醸酵する様に祈ると言ふ方面が、ことほぎの一つの姿となつて來る。酒ほかひなる語が、酒宴の義に近づく理由である。かうした變化は、どの方面のほかひにもあつた事なのである。唯、酒は元もと神事から出たものだから、出發點に於ける占ひの用途を考へない訣にはいかない。

室ほぎの側になると、此因果關係は交錯して居る。弘計王の室ほぎの壽詞は、恐らく世間一般に行はれて居た文句なのであらう。建て物の部分々に詞を寄せて、家長の生命を壽して居る。柱は心の鎮り、梁は心の榮し、椽は心の整り、蘆藁は心の平ぎ、葛根は命の堅め、葺き茅は富みの過剩を示すと言ふ風の文句の後が、今、用ゐて居る酒の來歴を述べる讚歌風のもので、酒ほかひの變形である。さうして其後が「掌やらゝに、拍ちあげ給はね。わが長壽者(常齡)たち」(顯宗紀)の囃し詞めいた文で結んでゐる。此處にも、室ほぎと生命の壽との關係が見える。

新築によつて、生活の改まらうとする際に、家長の運命を定めて置かうとするのである。此方は、生命と其對照に置かれる物質とはあるが、占ひの考へは、含まれて居ない様だ。唯あるのは、譬喩から來るまじなひである。

新築の家でなくとも、言ほぎによつて、新室とおなじ様にとりなす事の出來るものと考へた事もあるらしい。毎年の新嘗に、特に新嘗屋其他の新室を建てる事は出來ないから、祓へと室ほぎとを兼ねた大殿祭の祝詞の様なものも出來た。例年の新嘗・神今食竝びに大嘗祭には、式に先つて、忌部が、天子平常の生活に必、出入せられる殿舎を廻つて、四隅にみほぎの玉を懸けて祝詞を唱へて歩いた。みほぎと言ふのは、神が表すべき運命の暗示を、豫め人が用意して於て祝福するので、此場合、玉は神璽として用ゐたのではない。出雲國造神賀詞の「白玉の大御白髪まし、赤玉のみあからびまし、青玉のみづえの玉のゆきあひに、明つ御神と大八島國しろしめす……」など



言ふ譬喩を含んだものなのである。

#### 四 よごと

壽詞が、完全に齡言の用語例に入つて来たのは、宮廷の行事が、機會毎に天子の壽をなす傾きを持つてゐたからであらう。民間の呪言が、悉く家長の健康・幸福を祈る事を、目的としてばかり居たとはいへない。單純に、農作・建築・労働などに効果を招来しようとする呪言が、多くあつたに違ひない。

毎年々頭、群臣拜賀のをり、長臣が代表して壽詞を奏した例は、奈良朝迄も續いたものと見る事が出来る。文字は「賀正事」と宛てゝ居るが、やはりよごとである。家持の「今日ふる雪のいや頼け。よごと」(萬葉集卷二十)は、此壽詞の効果によつて、永久に壽詞の奏を受けさせ給ふ程に、長壽あらせ給へと言ふのである。又、「千年をかねて、たぬしき完へめ」(古今集卷二十)なども、新年宴の歡樂を思ふばかりでなく、壽詞によつて天子の壽の久しさを信じ得た人の、君を壽しながら持つ豊かな期待である。古くは各豪族・各部曲から代表者が出て、其々傳來の壽詞を申した事、誄詞と同様であつた事と思はれる。其文言は、中臣天神壽詞・神賀詞などに幾分、似通うたものであらう。眞直に延命の希望ばかりを述べる事は、尠かつたらうと考へる。

最、古い呪言は、神託のまゝ傳襲せられたと言ふ信仰の下に、神の斷案であり、約束であり、強

要でもあつたのである。神の呪言の威力は永久に亡びぬものとして大切に祕密に傳誦せられて居た。「天つのりとの太のりと言」と稱せられるものが其なのである。文章の一部分に、此神授の古い呪言を含んだものが、忌部氏の祝詞並びに伊勢神宮祝詞・中臣氏の天神壽詞の中にある。

殊に其古い姿を思はせて居るのは、鎮火祭の祝詞である。  
天降りよさしまつりし時に、言よさしまつりし天つのりとの太のりと言を以ちて申さくと前置きし、

……と、言教へ給ひき。此によりてたゝへ言完へまつらば、皇御孫の尊の朝廷に御心暴(いちはや)び給はじとして……天つのりとの太のりと言をもちて、たゝへ言完へまつらくと申す。と結んで居る。其中の部分が、天つ祝詞なのである。火の神の來歴から、其暴力を逞くした場合には、其を防ぐ方便を神から授かつて居る。火の神の弱點も知つて居る。其敵として、水・瓢・埴・川菜のある事まで、母神の配慮によつて判つて居ると説く文句である。神言の故を以て、精靈の弱點をおびやかすのである。此祝詞は、今在る祝詞の中、まづ一等古いもので、齡言以外の壽詞の俤を示すものではなからうかと思ふ。但、天つ祝詞以外の文句は、時代は遙かに遅れて居る。

最愛季子に火産靈神生み給ひて、みほと焼かえて岩隠りまして、夜は七夜、日は七日、我をな見給ひそ。我が夫の命と申し給ひき。此七日には足らずて、隠ります事あやしと見そなはず時、



火を生み給ひてみほと焼かえましき。

など言ふ文は、古風であるが、表現が如何にも不熟である。此程、古拙なものは他には見當らない。呼應法の古い形式を、充分に残してゐる。

他の天つのと云々を稱する祝詞は、皆、別に天つ祝詞があつて、其部分を示さなかつたのかと思はれる程、其らしい匂ひを留めぬものである。大祓祝詞に見えた天つ祝詞などは、恐らく文中には省いてあるのであらうが、中には、精靈を嚇す爲に、其傳來を誇示したのもある様だし、或はもつと不純な動機から、我が家の祝詞の傳襲に、時代をつけようとしたのかと思はれるものさへある。

天つ祝詞の類の呪言が一等古いもので、此は多く、傳承を失うて了うた。所謂三種祝詞と稱するとほかみ多いためと言ふ呪言が、天つのとだとするのは、鈴木重胤である。

## 五 天つ祝詞

天つ祝詞にも色々あつたらしく思はれる。鎮火祭の祝詞などでも、挿入の部分は、とほかみ多いためなどは、かなり様子が變つて居る。天つ祝詞を含んで、唱へる人の考への這入つて居る此祝詞は、第二期のものである。今一つ前の形が天つ祝詞の名で一括せられてゐる古い壽言なのである。第三期以下の形は、神の壽詞の姿をうつす事によつて、呪言としての威力が生ずると言ふ

考へに基いて居る。其製作者は、現神即神主なる権力者であつたであらう。第四期としては、最大きな現神の宮廷に、呪言の代作者を置く事になつた時代で、天武天皇の頃である。

「龜卜祭文（釋紀引用龜兆傳）」には、太詔戸ノ命の名が見え、龜兆傳註には、龜津比女ノ命の又の名を天津詔戸太詔戸ノ命として居る。一とほり見れば、占ひの神らしく見える。今一步進めて見れば、三種祝詞に屬した神と言ふ事になる。思ふに、龜津比女ノ命は固より龜卜の神であらう。太詔戸ノ命は一般の天つ祝詞の神であり、龜津比女ノ命は其一部の「とほかみ多いため」の呪言の神なのではなからうか。此神は祝詞屋の神で、一柱とも二柱とも考へる事が出来たのであらう。若し、此考へがなり立つとすれば、太詔戸ノ命は、壽詞・祝詞に對して、どう言ふ位置を持つ事になるであらう。

呪言の最初の口授者は、祝詞の内容から考へると、かぶろき・かぶろみの命らしく見える。併し、此は唯の傳説で、こんなに歸一せない以前には、口授をはじめた神が澤山あつたに違ひない。ところが、傳來の古さを尊ぶ所から、勢力ある神の方へ傾いて行つたのであらう。天津詔戸太詔戸ノ命は、古い呪言一切に關して、或職能を持つた神と考へられたものとしても、何時からの事かは知れない。

神語を傳誦する精神から、呪言自身の神が考へられ、呪言の威力を擁護し、忘却を防ぐ神の存在も必要になつて來る。此意味に於て、太詔戸ノ命と言ふ不思議な名の神も祀られ出したのではな



からうか。其外に、今二つの考へ方がある。呪言口授の最初の神か、呪言の上に展現れて来る神、即ち、ある呪言の威力の神格化、かうした事も思はれる。

龜卜の神にして、壹岐の海部の卜部の祀つた龜津比女が何故祝詞と關係をもつかと言ふ問ひは、祝詞と占ひとの交渉の説明を求めることになる。三種祝詞ばかりでなく、壽詞・祝詞には、占ひと關聯する事が多い様である。酒ほかひの如きも、占ひに屬する側が多かつた。神の示す「ほ」は譬喩表現である。ある物の現狀を以て、他の物の運命を此とほりと保證する事がほぐの原義であつて見れば、人は「ほ」の出来る限り好ましい現れを希ふ。祈願には必、どうなるかと言ふ問ひを伴ふ。祝師（のりとし）の職掌が、奇術めいた呪師（のろんじ）を生んだと言ふ推定を、私は持つて居る。奇術は、占ひの藝道化したものなのである。

この玉串をさし立て、夕日より朝日照るに至るまで、天つのりとの太のりと言をもて宣れ。かくのらば、占象は、わかひるに、ゆつ算出でむ。其下より天の八井出でむ。……（中臣壽詞）かうして見ると、呪言には直ちに結果を生じるものと、そして唱へる中に結果の豫約なる「ほ」の現れるものとの二つある事が知れる。其次に起る心持ちは、期待する結果の譬喩を以て、神意を牽きつけようとする考へである。

内容の上から發生の順序を言へば、天つのりとの類は、結果に對して直接表現をとる。ほぐ事を要件にする様になるのは、壽詞の第二期である。神の「ほ」から占ひに傾く一方、言語の上に入爲の「ほ」を連ねて、逆に幸福な結果を齎さうとするのが、第三期である。我が國の呪言なる壽詞には、此類のものが多く、其儘祝詞へ持ちこしたものと見える。外側の時代別けで言へば、現神なる神主が、神の申し口として壽詞を製作する頃には、此範圍に入るものが多くなるのである。第四期の呪言作者の創作物は、著しく功利的になる。現神思想が薄らぐと共に、人間としての考へから割り出した祈願を、單に神に對してする事となる。

## 六 まじなひ

呪言が譬喩表現をとり、神意を牽引する處からまじなひが出て来る。大殿祭・神賀詞のみほぎの玉は既に、此範圍に入つてゐる。殊に言語の上のまじなひの多いのは、神賀詞である。御ほぎの神寶が、一々意味を持つて居る。白玉・赤玉・青玉・横刀・白馬・白鶴・倭文・若水沼間・鏡が譬喩になつて、縁起のよい詞が続いて居る。此等は名稱の上の譬喩から、更に抽象的に敷衍して居るのである。古くから傳へて居る譬喩ほど、具象性と近似性が多くなつて居る。常磐・堅磐は實は古代の室ほぎから出たもので、床岩・壁岩と、生命の堅固との間に類似を見たのである。天の八十蔭（天の御蔭・日の御蔭）葛根など言ふのは、皆、屋の棟から結び垂れた葛の繩である。やはり、室ほぎに胚胎した。其長いところから、生命の長久のほかひに使はれて居る。桑の木は活力の強さから「いかし八桑枝」と言ふ常套語が出来てゐる。此等は近代の人の考へる様な單純



な譬喩ではなく、其等の物の魅力によつて、呪術を行つた時代があつた爲であらう。其等の物質の、他を感染させる力によつて、対象物をかぶれさせようとするのである。

おなじく感染力を利用するが、結果は頗、交錯して現れる所の、今一つ別の原因がある。言語精靈の考へである。従来、無制限に稱へられて来た、人語に潜む精靈の存在を言ふ説は、或點まで條件をつけねばなるまい。散文風に現れる日常對話にはない事で、神託・神語にばかりあるものと信じて居たのである。太詔戸ノ命が、或は此意味の神ではなからうかと言ふ想像は、前に述べた。ことだまは言語精靈といふよりは寧、神託の文章に潜む精靈である。

さて、言語コトヅメのさきはふと言ふのは、其活動が対象物に向けて、不思議な力を發揮することである。辻占の古い形に「言靈のさきはふ道の八衢」など言うて居るのは、道行く人の無意識に言ひ捨てる語に神慮を感じ、其暗示を以て神文の精靈の力とするのである。要するに、神語の呪力と豫告力と言ふ語であるらしい。其信仰から、人の作つた呪言にも、神の承認を経たものとして、靈力の伴ふものと考へられたのである。此夕占の側から見ても、龜津比女との交渉は、説明が出来るのである。

私の話は、壽詞を語りながら、まだ何の説明もしない祝詞の範囲まで入り込んで行つた。併し、此二つほど、限界の入り亂れて居るものはない。一つを説く爲には、今一つを註釋とせぬ訣には行かない。壽詞の範囲が狭まり、祝詞が段々新しい方面まで擴つて行つた爲、大體には、二様のたのである。

## 巡遊俗人の生活

### 一 祝言職

人の厭ふ業病をかつたいといふ事は、傍居カマキの意味なる乞食から出たとするのがまづ定論である。さすれば、三百年以來、おなじ病人を、ものよしと言ひ來つた理由も、訣る事である。ものよしなる賤業の者に、さうした患者が多かつたか、又は、單に乞食病ひと言ふ位の卑しめを含ませたものとも思はれる。ものよしは、近代風の乞食者となるまでには古い意味の乞食者、即、浮浪祝言師——巡遊俗人——の過程を履んで來て居る事が思はれる。千秋萬歳センマンザイと言へば、しかつめらしいが、民間のものよしと替る所がなく、後々はものよしの一部の新稱呼とまでなつて了うた。奈良の地まはりに多い非人部落の一つなるものよしは、明らかにほかひを爲事にした文獻を持つ



て居る。

倭訓栞に引いた「千句付合」では、屋敷をゆるぎなくするものよしの祝言の功德から、岩も揺がぬと言ひ、付け句には「景」に轉じてゐる。

あづまより夜ふけてのぼる駒迎へ、夢に見るだに、ものはよく候

とある狂歌「堀川百首」の歌は、ものよしの原義を見せてゐる。ものは物成などのものと同様、農産の義と見えるが、或は漠然とした表し方で、王朝以來の慣用發想なる某——「物」なる觀念に入れて、運勢をもつと言つたのかも知れない。

江家次第には、物吉の字の一等古い文獻を留めてゐる。ものとよしと言ふ觀念の結びつきは確かだが、語尾の訓み方に疑ひがある。賀正事の非公式になつたもので、兼ねて「齋の木」の祝言の元とも言ふべき宮廷の新年行事である。もの意義は、内容が可なり廣く用ゐられてゐる。年中の運勢など言ふ風にも感じられる。

大小名の家で家人たちのした祝言は、千秋萬歳類似のこと以外にも色々あつたであらう。暮から春へかけて目につくのでは、其外にも二つの事がある。一つは「夢流し（初夢の原形）」、他は、前に書いた「齋の木の祝言」である。此等の爲事は、思ふに、古くから一部さむらひ人の附帶事務であつたらしい。

家人と言つても、奴隸の一種に過ぎないやつこが、家の子と時代に應じて言ひ換へられても、後

世の武家が「御家人」なる名に感じた程、名譽の稱號ではなかつた。門跡に事へた候人は、音讀してこうにんとも言つたが、元はやはりさむらひとで、舍人を模した私設の隨身である。其が寺奴の出であらうと言ふ事は、半僧半俗と言ふよりは、形だけは同朋じたであるが、生活は全くの在家以上で、殺生を物ともせなかつた。山法師や南都大衆は、此候人の示威團體だったのである。室町御所になつて出來た同朋が、荒事を捨てゝも、多く、社奴・寺奴の方面から出て居たのは、一つの註釋になる。

侍の唱へる「齋の木の下」の御方は「さればその事。めでたく候」と答へる主公は、自身の精靈の代理である。即、返し祝詞と言はれるものゝ類である。壽詞を受けた者の内部から發するはずの聲を、てつとり早く外側から言ふ形であらう。謂はゞ、天子の受けられる賀正事に、天子の内側の聲が答へると言ふ形式があつたものとすれば、よく訣る事だ。自分の内部に潜む精靈の、祝言に應じて言ふ返事の、代役と言ふ事になるのであらう。賀正事も唯の廟堂の權臣としての資格からするのではなからう。それ〴〵の氏上たり、村の君たる者として、當然、持つた神主の祭祀能力から出たものと見える。

返し祝詞は、宮内省掌典部の星野輝興氏が、多くを採集して居られる。

千秋萬歳の、宮中初春の祝言に出るのは、室町頃から見えてゐる。此は北畠・櫻町の唱門師の爲事であつた。忌部の事務の、卜部の手に移つたものは多い。其が更に陰陽道の方に轉じて、其配



下の奴隷部落の専務と言ふ姿になつたものであらう。社寺の奴隷は、或點では、一つものと誤解せられる傾きがあつた。其を又、利用して口過ぎのたつきとした。社寺の保護が完全に及ばぬ様になると、世の十把一とからげの考へ方に従つて、大體、同じ方向の職業に進むことになつた。手工類の内職で、傳習に基礎を置くものは別として、本業は事實、混亂し易く、此を併合しても目に立たなかつた。唱門師なども、大抵、寺奴であり、社奴であると言ふ資格から入り亂れて、複雑な内容を持つた職業を作り上げたが、唱門なる語の輪廓がむやみに擴つて、すべてを容れる様になつたと言ふ側からも考へられる。

寺の奴隷から出たものは、三井寺の説經師・叡山の導師の唱導を口まねをした、本縁・利生・應報の實例を、章句としては律要素の少い、口頭の節まはしに重きを置くやうな説經を語つて、口過ぎのたつきとしたらしい。さうして後から出た田樂や、猿樂能の影響を受けながら、室町に入つて、曲目も一變したらしい。一方、神人と言はれる社奴の方には、卜部の部下が、忌部以來の壽詞風の「屋敷ぼめ」や、此徒唯一の財源でもあり、神人の唯一財源とも見えた、民間様々の時期の祓へに頼まれて、暮しを立てゝゐた。其が、王朝の末から、段々融合して、「今昔物語」にも見えるやうな、房主頭で、紙冠をつけた祓神主さへ出現する事になつて來た。神職・神人が神の外に佛に事へることを憎しまなかつた時代だから、かう言ふ異形の祭官をも、不思議とせぬ時が続いて來た。而も、尙一つ唱門の本職と結びつかねばならぬ暗示が、古くからあつた。其は

かひゞとの一等古い形式が、前型になつて居るのである。

土御門家の禁制によつて、配下の唱門師が説經節を捨てなければならなくなつたのは、江戸の初めの事である。其までの間は、新形の説經として、謡曲類似の詞曲と「曲舞」とを持ち、祓へや、屋敷ぼめをして居たのである。唯、わりあひに戰國の世には、歴史家の空想を超越した安らかな生活が、下々の民の上には在つた。彼等は、土地を離れない生活を營む様になつてゐた。副業も活計を支へる事の出来る程、世間から認められて來た。此點が稍違ふのであるが、田樂・猿樂の役者たちが、屢、檀那なる豪族の邊土の領地を巡遊した事から見ても、全くの土着の農民と一つに見る訣には行かぬ。

ものよしは、早く社との關係を失ひ、宮廷の千秋萬歳も、唱門師と手を取りあふ様になると、地方の大小名の家の子のする年頭の祝言は、或家筋の侍には限らなくなつたであらう。祝言にも、愈、職業化したものと、職業意識を失うたものとが出来た訣だ。

ものよしと萬歳とは、民間と宮廷との違つた呼び名から、二つに見える様になつたが、實は元一つである。地方のものよしがつべて宮廷式・都會風の名に改まつて行つて、明治大正の國語の辭典には、「癩病の異名。方言」として載せられる位に忘れられた。

語から見ても、ものよしの方が「千秋萬歳」を文句の尻に繰り返したらしい後者よりは、古い稱へであつたであらう。此ものよしが直ちに、意義分化以前のほかひゞとの續だとは、速断しかね



るが、大體、時代は、略、接して居るものと言へる様である。日なみ月なみ數へ・勸農・祝言、様様の神人がつた爲事が、順ぐりに形を變へて、次の姿になつたと見るよりは、一つの種が、時代と地方とで、色々な形と、色々な色彩とを持つて、後からく出たものと見る事も出来よう。でも、其は却つて論理を複雑にするものであるから、直系・傍系と言ふ點の考へに重きを置くことをやめて、事實を見る外はあるまい。

## 二 「乞食者詠」の一つの註釋

萬葉卷十六は、敘事詩のくづれと見えるものを多く蒐めて居る。其中、殊に異風なのは、「乞食者詠」とある二首の長歌である。此を、必しもほかひぐとのうたと詠まなくとも、當時の乞食者の概念と、其生活とは窺はれる。土地についた生業を營まず、旅に口もらふと言ふ點から、人に養はれる者と言ふ侮蔑を含んで居る。決して、近世の無産の浮浪人をさすのではない。而も、巡遊伶人であることは、確かである。平安の中頃には、ほかひが乞食と離れぬ様になつてゐるのだから、假りにこゝを足場として、推論を進めて行つて見る事も出来よう。ほかひぐとは、壽詞を唱へて室や殿のほかひなどした神事の職業化し、内容が分化し、藝道化したものを持つて廻つた。最古の旅藝人、門づけ藝者であると言ふ事は、語原から推して、誤りない想像と思ふ。

さうすれば、ほかひぐとの持つて歩いた詞曲は、創作物であるかと言ふ疑ひが起る。壽詞が次第に壞れて、外の要素をとり込み、段々敘事詩化して行つて、人の目や耳を娛ませる眞意義の工夫が、自然の間に變化を急にしたであらう。此までの學者の信しなかつた事で、演劇史の上には是非加へなければならぬのは、人形のあつた事である。其に、敘事詩にあはせて舞ふ舞踊のあつた事である。此事は後に言ふ機會がある。

此歌は、其内容から見ても、身ぶりが伴うて居てこそ、意義があると思はれる部分が多い。「鹿の歌」は、鹿がお辭儀する様な頸の上げ下げ、跳ね廻る軽々しい動作を演じる様に出来て居る。「蟹の歌」も、其横這ひする姿や、泡を吐き、目を動すと言つた舉動が、目に浮ぶ様に出来て居る。其身ぶりを人がしたか、人形で示したかは訣らない。舞踊の古代の人に喜ばれた點は、身ぶりが主なものである。事實、其痕は十分見えて居る。此が神事の演劇と複雑に結びついて、物まねで人を笑はせようと言ふ方へ、益傾いて行つた。猿樂も、歌舞妓芝居も、其名自身、人間の醜態や、見馴れた動物の異様な動作の物まね・身ぶりであることを見せて居る。

想像が許されば、私は此歌にかう註釋したい。鹿は山地、蟹は水邊の農村にとつて、恐しい敵である。鹿は勿論、蟹に喰はれ、爪きられて、稻の荒される事は、祖先以來、經て來た苦い經驗である。農作豫祝の穀言が、風や水に關係した文句を持つて居たらうと思はれる事は、後に出來た祝詞から想像がつく。併し、動物の害事を言うては居ない。けれども、宮廷から國々の社に傳



達せられた祝詞の外に、社に傳來した土地の事情に適切な呪言があつた事は疑ひもない。鳥獸や蟲類を脅かして、退散させようとする呪言もあつた事と思ふ。

ほかひの様式が分化して藝道化しかけた時、其等の動物を苦しめる風の文句が強く表され、動作にも其を演じて見せる様になり、更に其が降服して、人間の爲に身を捧げる事を光榮とすると言つた表現を、詞にも、身ぶりにも出して來るとすると、此歌の出來た元の意義は納得出来る。此歌の形式側の話は、後にしたい。

### 三 當てぶりの舞

呪言の効果を強める爲に、呪言を唱へる間に、精靈をかぶれさせ、或はおどす様な動作をする。田樂・猿樂にすら、とつぎの様を實演した俤は残つて居る。此は精靈がかまけて、生産の豊かになる事を思ふのである。精靈をいぢめ懲す様も行はれたに違ひない。此が身ぶりの、神事に深い關係を持つ様になる一つの理由である。而も、神事の傾向として、祭式を舞踊化し、演劇化する所から、身ぶり舞をつくり上げたのである。

隼人のわざをぎは、敘事詩の起原説明には、單に説明に過ぎなからうが、舞踊化の程度の尠いものと察せられる、水に溺れる人の身ぶり・物まねである。

殊舞(たつゝまひ)は起ちつ居つて舞ふからの名だ、と言ふ事になつて居るが、王朝以後、屢民

間に行はれた「侏儒舞」の古いものを、字格を書き違へて傳へ、たつゝなる古語を名として居た爲に、訣らなくなつたのであらう。此舞を舞うたのは弘計王で、度々言うて來た縮見の室ほぎの時であつたのも、家の精靈を小人と考へて居た平安朝頃の觀念を、溯らして見る事が出来れば、説明はうまくつく。

鳥名子舞は、伊勢神宮で久しい傳統を稱してゐるものである。普通ひよ／＼舞と言うた上に、鶏の雛の姿を模する舞だと言ふから、やはりあの跛の走る様なからだつぎの身ぶりなのだ。

鹿や蟹のをこめた動作をまねる人か、人形かの身ぶりが、壽詞系統のほかひとの謡について居なかつたとは言はれないのである。

### 四 ほかひとの遺物

ほかひとの後世に残したものは、由緒ある名稱と、門づけ藝道との外に、其名を負うた道具であつた。延喜式などに見える外居・外居案など言ふ器は、行器(ほかひ)と一つ物だと言はれて居る。其脚が外様に向いて猫足風になつて四本ある處から出たものと思はれて來た。かなり大きなもので、唐櫃めいた風らしく考へられる。其稍小さくて、縁があつて、盛り物でもするらしい机代りの品を、「外居案」と言ふらしい。「ひ」と「ゐ」とは、音韻に相違はあつても、此時代はまだ此二音の音價が定まらないで、轉化の自由であつた時なのだから、假字の違ひは、物の相違



を意味せないのである。  
だが、稍遅れた時代の民間のほかひは、其程大きな物ではない。形も大分變つて來てゐる様である。繪巻物によく出て來る此器は、形はずつと小さくて、旅行や遠出に、一人で持ち搬びの出來る物である。

私は、ほかひとの常用した此器を便利がつて、大小に拘らず其形を似せて、一般に用ゐ出したのだと思ふ。今一步推論してもよければ、頭上・頸・肩に載せたり、掛けたり、擔いだりして、出來る限りの物を持つて出かけるのが、昔の人の旅行であつたであらう。其が、ともかく擔ぎなり、提げなりして、二人分も三人分もの荷物を搬ぶ道具を國産する様になつたのが、旅行生活に慣れたほかひの徒の手からであつたものらしい。さうなら、ほかひとの略稱なるほかひが、發明者の記念として、器の名となるのも、順當な筋道である。

行器を、清音でほかひと發音するだらうと言ふ事は、外居の宛て字からも考へられる。古泉千樫さんも、其郷里房州安房郡邊では、濁らないで言ふことゝ、山の神祭りの供物を、家々から持つて登る時に使ふ爲ばかりに保存せられて居る事とを、教へて下さつた。

宮廷に用ゐられた外居が、行器とおなじ出自を持つて居るものとすれば、何時の頃どう言ふ手順で入り込んだか、すべては未詳である。唯、神事に關係のある器である事だけは確からしい。

巡遊伶人として、藝道の方面に足を踏み込む様になつても、本業呪言を唱へる爲事は、續けて居

たと言ふ事は考へられる。彼等の職業はどう分化しても、一種の神の信仰は相承せられて行つた。壽詞を誦し、門藝を演じながら廻る旅の間に、神靈の容れ物・神體を收めた箱を持つて歩かなかつたとは考へられない。漂泊布教者が箱入りの神靈を持ち搬んだことは、屢、例がある。ほかひは元、實は其用途に宛てられてゐたのだが、利用の方面を擴げて來たものと言ふことが出來よう。柳田國男先生は、曾て「うつぼと水の神」と言ふ論文（史學一卷四號）を公にせられた。箱が元、單なる容れ物でなく、神靈を收めるもので、其筋を辿ると、ひさご・うつぼの信仰上の意味も知れる事をお説きになつて居る。あれを見て頂けば、私の議論はつとり早く納得して貰へよう。ほかひと言はれる道具の元は、巡遊伶人が同時に漂泊布教者であつた事を見せて居り、長旅を續ける神事藝人の團體が、藤原の都には既に在つた事を思はせるのは、微妙な因縁と言はねばならぬ。

## 五 ほかひの淪落

「乞食者詠」の出來たのは、どう新しく見ても、民衆に創作意識のまだ生じて居なかつた時代である。創作詩の始めて現れたのは、人を以て代表させれば、柿本人麻呂の後半生の時代である。蟹や鹿の抒情詩らしく見える呪言敘事詩の變態の出來たのは、前半期と時を同じくして居るか、少し古いかと思はれる頃である。形は壽詞じたてゝ、中身は敘事詩の抒情部分風の發想を採つて居



る。此は壽詞申しと語部との融合しかけた事を見せて居るのである。さうして其ほかひたちが、どういふ訣で流離生活を始める事になつたか。

敘事詩を傳承する部曲として、語部はあつたのだが、壽詞を申す職業團體が認められて居たか、どうかは疑問である。ほかひなるかきべの獨立した痕は見えないばかりか、反證さへある。祝詞になつては勿論だが、壽詞さへ、上級神人に口誦せられて居た例は幾らもあるし、氏々の神主―國造―村の君―と言つた意味から出た事であらうが、氏、上なる豪族の主人であつた大官が、奏上する様な例もある。さすれば、此が職業としての専門化、家職意識を持つた神事とはなつて居なかつたとも言へる様である。而も一方、平安朝には既に祝師(のりとし)などと言ふ、わりあひに下の階級の神人が見え出して來た。其に元々、呪言を唱へることが、村の君の專業ではなく、寧、傳來ある村の大切な行事の外は、壽詞に關係せなくなる。さうなると、此爲事に與る神人の資格は、段々下の方に向いて行くであらう。其上、當時まだ、村の君など言ふ頭分を考へなかつた時代の記憶を止めて居た地方では、成年式を経た若者たちが「一時神主」として、神にも扮し、呪言をも唱へた。其が沖繩ばかりか、大正の今日の内地にすら残つて居るのである。さう言ふ風に若者中、神人・神主と、色々に呪言を誦する人々がある上に、突如として宗教的自覺を發する徒などがあつて、呪言を取扱ふ人々は、必、多様であつたに違ひない。

村々の家々と其生産とを豫祝する壽詞は、若者か、下級の神人の爲事になつて行く傾きのある事

は考へられる。村々の宗教が、段々神社制度に翻譯せられて行くと、社に關係の薄い者から落伍しはじめて來る。ほかひは元、神社制度以前のもので、以後も、神社との交渉は尠かつた。其に與る神人も、正しい神職でなかつたりする爲に、漸く軽く見られる傾きが出て來た。宮廷では、中臣・忌部の神主が共に呪言を奏するのに、中臣は神社制度に伴ふ側に進み、忌部は舊慣どほりほかひを主とした點からも、前者にけおとされねばならぬ事になつたのである。社々にだつて、ほかひ側の爲事はない訣ではない。而も祓へ・占ひ・まじなひなどの外は、よごとの語義に關係の深い「祈年呪言(穀言)」・「長壽呪言(齡言)」すら、ほかひの範圍から逸れて了ふ事になつた。

神社の有無が、神の資格定め唯一の條件になつて來ると、ほかひの對象なる精靈は、位づけが明らかに下つて來る。さうなると、壽詞の價値も自ら低くなつて、高い意味の壽詞、並びに醇化した神の爲の新しい呪言が、のりとの名を以て、其にとつて替る事になつたのである。

既に地位の下りかけて居た祝言が、更に分化して、一種の職業となつたほかひの徒の初まりは、どう言ふ種類の人々であつたであらう。「一時神主」として、ほかひに習熟した村の若者出の人人や、後楯なる豪族に離れた村々の神人の、亡命或は零落した者が、占ひ・祓へ・まじなひと共に、祝言をのべて廻つたのが、此が職業化した古い姿と思はれる。

村と村との睨みあふ心持ちは、まだ抜け切らぬ世の中でも、此旅人はわりに安心であつたであら



う。異郷の神は畏れられも、尊ばれもした。靈威や鈍つた在來の神の上に、潑刺たる新來の神が、福か禍かの二つどりを、迫つて來る場合が多かつた。異郷から新來の客神を持つて來る神人は、呪ひの力をも示した。よごとを唱へると同時に、齡(よ)と穀(よ)とを荒す疫病・稻蟲を使ふ事も出來た。駿河で、はやつた常世神(繼體紀)、九州から東漸した八幡の信仰の模様は、新神の威力が、如何に人々の心を動したかを見せて居る。ほかひぐとの、異郷を經めぐつて、生計を立てて行く事の出來たのも、此點を考へに入れて居る。納得がいけない。村々を巡遊して居る間に、彼等は言語傳承を撒いて歩いた。右に述べた様な威力を背負つて居た事を思へば、其爲事が、案外、大きな成績をあげた事が察せられるのである。其外に、神奴も、此第一歩の運動には、與つて居さうに思はれる。併し、奴隸階級の者がどうして自由に巡遊する事が出事たか、此點の説明が出來さうもない。だから、此は今姑らく預つて、考へて見たいと思ふ。

## 六 敘事詩の撒布

ほかひが部曲として、語部の様に獨立して居なかつた事は、巡遊伶人としての爲事に、雜多な方面を含む様になつた原因と見る事が出来る。

「乞食者詠」を見ても知れる様に、壽詞の様式の上に、劇的な構造や、抒情的な發想の加つて來た

のは、語部の物語の影響に外ならぬのである。私は保護者を失うた神人の中に村々の語部をも含めて考へて居る。其上、ほかひ(祝言)が神人としての専門的な爲事でないとなれば、語部に於てほかひ、ほかひにして「物語」を或程度まで語じて居ると言つた事情の者もあつたであらう。元々、神に對してまるまるの素人でない者の事である。語部の敘事詩を唱へ言の中にとり入れて、變つた形を生み出す様になつたのも、謂はれない事ではない。

單にとり込んだばかりでなく、本義どほりにはほかひとは縁遠い敘事詩を、其儘に語る様なことも、語部がほかひの徒の中にまじつたとすれば、あるべき事である。事實又、其痕跡は段々述べて行くが、確かに残つてゐる。

わりに完全な物語と、物語の斷篇とが、或村から離れて他の村へ持廻られる。すると、其處に起るのは、物語の交換と、撒布とである。更に見逃されないので、文學的な衝動を一度も起さなかつた人々の心の上に、新しい刺戟が生じたことである。記・紀・萬葉・風土記の上に、一つ傳説の分岐したものや、數種の説話の上に類型の見つかる事が、澤山にある。此を單純に解決して、同じ民間傳承を翻譯した神話・傳説が、似よりを見せるのは當然だとばかりは、考へられなかつた。尠くとも、奈良朝以前から既に、巡遊伶人があつた事情から見ても、一層強い原動力を此處に考へないのは、嘘である。



## 敘事詩の撒布

### 一 うかれびと

語部の生活を話す前に壽詞ユキゴトの末、語部の物語との交渉の深まつて来た時代のほかひの様子を述べなければならなくなつた。此については、既に書いた概説とも言ふべきものによつて、一つの豫備をつくつて頂けて居る事と思ふから、後前御免を願うて、ほかひが敘事詩化して行つた徑路を辿り續ける事とする。日本の遊女の發生と、其固定に到る筋道は、柳田國男先生の意見が、先達の考案の蔑にしてよいものゝ多い、我が學界にとつては、後にも先にもない卓論であり、鐵案でもある。先生は微細な點までもじぶしいと殆ど同一の生活をして居た我が古代の浮浪民（うかれびと）なる傀儡子（くまづつ）と、其女性なる遊行婦女（うかれめ）との實在を證據だてられた（木綿以前の事）。先住民の落ちこぼれで、生活の基調を異神の信仰に置いた其團體が、週期を以て、各地を訪れ渡つて居る中に、驛・津の發達と共に、陸路・海路の喉頸ノドケの地に定住する事になつた。女性の爲事なる藝能（歌舞と偶人劇）と賣色を表商賣とする様になつて、宿宿の長、又は長者と言ふ事になつたと言はれて居る。私は、此同化せなかつた民族の後なるうかれびとの外に、自ら

跳ね出して、無籍者になつた亡命の民がまじつて居さうに考へる。つまり其がほかひとである事は、前に述べた積りである。

神人が大檀那なる豪族の保護を失ふ理由には、内容がこみ入つて居る。神を守つた村君が亡びた事、そして村君の信仰の内容が易つた事。此にも、内わけが三つ程に考へられる。倭本村の神をとり入れるか、翻譯して垂跡風にした類（一）。弱い村・亡びた村の出デであつても、新來神イニキガミとして畏敬せられた類（二）。同じ類にあげる事も出来る所の、道教の色あひを多分に持つた佛教（三）。此信仰の替り目に順應する事の出来なかつた地方では、段々「神々の死」がはじまつて來た。さうした神々のむくろを護りながら、他郷に對しては、一つの新神があると言ふ威力を利用して、本貫を脱け出す者が、後からと出た。従うて其信仰様式は、古くもあり、又、本意を失うた固定をする事にもなつた。うかれ人の祀つた神が、平安中期以後の人々の目には、不思議な姿に映つたのも、一つは此爲である。人形の事は、今までに發言の機會を逸して來たが、倭本村に深い關係を交錯してゐる村々の中で、古くから神の形代カシゴなる人形を持つたものが、段々ある。倭の村にだつてなかつたとはきめられぬ。臨時に出来る神の形代が、段々意義を失うて、人の形代が多くなつて來る時代には、常住専ら偶人を齋く團體の信仰が異端視せられるに不思議はない。倭本村から一目置かれて居た大村の神と神人とは、次第に倭化はしながらも、幸福な推移をして行つたであらう。が、村君と血統上の關係を結びつけて考へるに到らなかつた神を祀つた村では、



近世藝術は、殆ど柄傘<sup>カッパ</sup>の下から發達したと言うてもよい位、音曲・演劇・舞踊に大事の役目をして居る。賣女に翳しかけた物も、僭上して貴人や、支那風俗をまねたものではあるまい。足柄山で上總前司の一行に藝能を見せたくれ女は、大傘を立てた下に座を構へた（更級日記）。大鏡に見えた「田舞」も、田の中に立てた傘を中心にした様である。此二つは、平安朝末のやや古い處である。其以後は、田樂を著しいものとして、民衆藝能に傘の出で來ないものは尠かつたと言ふ事も出來よう。傘の下は、神事に預る主な者の居る場所である。大陸風渡來以前から倭宮廷にあつた風で、神聖感を表現もし、保護もしたものである。うかれ女系統の樂器らしい態<sup>サマ</sup>と言ふ物も、形は後世、可なり變化したであらうが、實は萬葉人の時代からあつたものと言ふ推測がついて居る。此等の事は、力強い證據とは出來ぬかも知れぬが、異風と見られ

村君は郡領として尙、勢力を失はずに居ても、神と神人とは不遇な目を見た。政教をひき裂く大化の政の實效のまづ擧つたのは此種の村々であらう。而も何かの理由で、國造と關係のない者がとつて替つて郡領となつたり、さうでなくても中央から來た國司が、地方の事情を顧みないで事をする場合には、本貫に居る事が、積極的に苦しみの元であつた。日向の都野神社<sup>ツノ</sup>の神奴は、國守の私から、國司の奴隸とせられた。神の憤りは、國司に禍を降す代りに、神奴の種を絶されるに到つた（日向風土記逸文）。此は國造の神が、郡領に力があつても、倭から置かれた官吏には無力であつた事の、悲しい證據である。と同時に、恐らく下級神人の二重奴隸と言ふ浮む瀬のない境涯に落ちた事を見せて居るのであらう。村々の神人にして、新しく這入つて來た倭の神の神奴にせられた者、神々の階級が下つた處から、神人の神奴の様にとり扱はれた者もあらう。本貫を離れない事の苦しみは、まだ此ばかりではなかつた。村々の部曲の中で、保護者を失つても、自活の出来るのは、主として手職をうけ襲いだ家である。其以外の者のみじめさは、察するに十分だ。時勢と保護とから、第一にふり落されるのは、神事階級の部曲である。亡命を、一二人又は一家の上にはかりある事と考へるのは、近世の事情に馴れ過ぎたのだ。戰國以前までは、尠くとも新知を開發する爲に、と言ふ名で、澤山の家族團體を引き連れて數百里離れた地へ、本貫を棄て、移つた家々は數へきれない。信仰の代りに、武力を携へて歩いたうかれ



る點も、實は定住人とさしたる違ひのなかつた事を見せて居るのではなからうか。唯一點、人形については、近世の神道學者の注意が向いて居ないばかりか、古代日本の純粹な生産と考へない癖がついて居る様だから、話頭を觸れておかねばならぬ氣がする。

## 二 くゞつ以前の偶人劇

浮浪民なるくゞつの民の女が、人形を舞はした事は、平安朝中期に文獻がある。其盛んに見えたのは、眞に突如として、室町の頃からである。此時代を史家は、戦争と武人跋扈との暗黒時代とさしめをつけて居るが、書き物だけでは、實際、江戸の平民の文明を暗示する豊かな力の充ち満ちた時代である。上層・中層の文明のをどみに倦んで、地下の一番下積みになつて居た物の、顧みかけられた世間であつた。此以前にも、偶人劇が所々方々に下級神人や、くゞつの手で行はれて居た事が察せられる。新式であつた爲、都人士に歡ばれた偶人劇の團體が、攝津廣田の西の宮を中心とするものであつたらう。が、恐らく、此を人形芝居の元祖と見る事は出来ぬ。此側の傳へでは、淡路人形を重く見て居る。併し、西の宮が海に關係深い點から觀るべきで、此神の勢力の下にあつた對岸の淡路の島人から、優れた上手が出たのも、尤である。室町になると、段々、男の人形を使ふ者の勢力が出て来るが、西の宮系統の偶人劇は元、女殊に遊女の手習練を積まれたものであらう。淀川と其支流の舟着きに、定居生活を始めて居た遊女は西の宮と關係が深

かつた。西の宮信仰が關西に弘まつたのは、うかれ人の唱導が元らしい。うかれ人が、ほかひの古風な神訪問の形式を行うたのだらう。えびすかきと言うた人形舞はしは、此古い單純な形を後世に残したのであつた。

大正の初年までも、面を被つて「西の宮からえびす様がお禮に來ました」と唱へて門毎に踊つた乞食も、此流れである。「大黒舞」も又、えびすかきの偶人に對する、神に扮した人の身ぶり芝居の一つであつた事が知れる。遅れて出た「大黒舞」が、元祿以前既に、ほかひ以外に領分を擴げて、舞ひぶりの單純なわりには、歌詞がやゝ複雑な敘事に傾いて居たのは、幾度でもほかひが同じ方角に壞れる上に、落ちつく處は、劇的な構想を持つた詞曲である事を示して居る。

西の宮一社について見れば、祭り毎に、海のあなたから來り臨む神の形代カタシロとしての人形に、神の身ぶりを演じさせて居たのが、うかれ人の祝言に使はれた爲に、門藝として演藝の方に第一步を、踏み入れる事になつたのであらう。

人形を祭禮の中心にするのは、八幡系統の神社に著しいけれども、離宮八幡以外にも、山城の古社で人形を用ゐる松尾の社の様なのがあり、春日も人形を神の正體とする場合がある様だ。地方の社では、現在、偶人を中心に渡御を行ふのがなくある。此人形の事を「青農」と言ふ。

宇佐八幡の側になると、「青農」の爲事が殊に目に立つ。八幡に關係の深い筑前志賀島の祭りは、人形に神靈を憑らせる爲に沖に漕ぎ出て、船の上から海を蒞シかせる式をする。



人間の形代なる祓への撫で物は、少々意味が變つて居る。別の物に代理させると言ふ考へで、道教の影響が這入つて居るのである。

ともかくも、昔の人の常に馴れて居たのは、自分の形代か、或は獅子・狗犬から轉じて、常々身近く据ゑて、穢禍を吸ひとつて貯めて置く獸形の偶像かであつた。だが、人形の起原を單に、此穢れ移しの形代・天兒・這子の類にばかりは、かつけられない。人形を弄ぶ風の出來た原因は、此座右・床頭の偶像から、まづ絲口がついたとだけは言はれよう。穢や禍や罪の固りの様な人形ながら、馴れれば玩ぶやうになる。五節供は皆、季節の替り目に乘じて人を犯す惡氣を避ける爲の、支那の民間傳承である。此に一層固有の祓への思想の輪をかけて、節供祓へを嚴重にした。三月・五月の人形は、流して神送りをする神の形代を姑らく祀つたのが、人形の考へと入り替つて來たのである。七夕・重陽に人形を祀る處は今もある。盂蘭盆の精靈棚にも、精靈の乗り物以外に、精靈の憑る偶像のあつた事が想像出来る。盆も亦「夏越の祓へ」の姿を多分に習合して居るのである。

更級日記の著者が若い心で祈つたをみな神、宮廷の宮畔祭りに笹の葉につるした人形、北九州に今も行はれる八朔の姫御前(ひめごじよ)、此等は穢移しの品でない。而も神の正體なる人形は、原則としては、臨時に作る物である。常住安置する佛像とは、根柢から違ふのである。神の木像などが、今日残つて居るのは、神佛の境目の明らかでなかつた神、又は人のである。祭禮の時に

平安朝の文獻に、宮廷では、此人形と、一つ名前と思はれる「才の男」と言ふのが見える。御神樂の時に出る者である。此まで、才の男は専ら、人であつて、神樂の座に滑稽を演じる者と言ふ風に考へられて居る事は、呪言の展開の處で述べた。江家次第・西宮記などにも「人長の舞」の後、酒一巡して「才の男の態」があると次第書きしてゐる。此は、後には、才の男を人と考へる事になつたが、元は偶人であつた事を見せて居るのである。「態」の字は、わざ・しぐさを身ぶりで演じた事を示して居る。神樂の間に偶人が動いてした動作を、翻譯風に繰り返して、神の意思を明らかに納得しようとするのかと思はれる。又、人形なるさいのを使はぬ時代に、やはり古風に人形の物真似だけをしたのかも知れぬ。今の處、前の考への方がよいと思ふ。相手の一舉一動をまねて、ざり／＼させる道化役を、もどき(替)と言うて、神事劇の滑稽な部分とせられて居る。「才の男の態」と言ふのは、もどき役の出發點を見せてゐるのであるまいか。一體、宮中の御神樂は、八幡系統の影響を受けて居るものと言ふ事が、色々の側から説明出来る。だから、才の男を「青農」と同じく、偶人と見る考へはなり立つ。

昔は疫病流行すれば、巨大な神の姿を造つて道に据ゑて、其を祀つた(續紀)。今も稻蟲拂ひには、草人形を擔ぎ廻つて、遠方に棄てる。稻蟲が皆附いて行つてしまふと考へるのである。此は穢・罪・禍の精靈の偶像である。其將來した害物を悉皆携へて、本の國へ歸る様にとの考へである。



限つて、神の資格を持つ人形は、新しく作られる事が多いが、常は日のめも見せず、永く保存せられる物はすくなかつた。

そして、神の正體としての人形は、人間を迷惑させる神には限らない様である。此點が明らかでない、人形は、觸穢ソウジの觀念から出たものとばかり考へられさうである。

人形を恐れる地方は、今もある。畏敬と觸穢と兩方から來る感情が、まだ邊鄙には残つて居るのである。文樂座などの、人形を舞はず藝人が、人形に對して生き物の様な感觸のあるものと感して居るのは事實である。沖繩本島に念佛者ニンブツヤと言ふ、平民以下に見られてゐる人々が居る。春は胸に懸けた小さな箱——てらと言ふ。社殿・寺院・辻堂の類を籠めて言ふ語。人形の舞臺を神聖な神事カミコトの場と見るのである——の中で、人形を舞はしながら、京太郎キヤウジロウと言ふ日本人ヤマトに關した物語を謡うて、島中を廻つたものである。其人形は久しく使はぬ爲に、四肢のわかれも知れぬ程になつたが、非常にとり扱ひに怖ぢてゐた。此人形に不思議な事が度々あつたと言ふ。

人形が古代になかつたと言ふ様な、漠とした氣分を起させる原因は、其最初の製作と演技が、聖德太子・秦ハタ、河勝カハカツに附會せられて居る爲である。假面は殊に、外國傳來以後の物の様な感じが深い、此として日本民族の移動した道筋を考へれば、必しも舞樂の面や、練供養の佛・菩薩の假面以前になかつたものだと言はれまい。

唯、此方の、技術家なる面作りオモテヅクは、寺々に屬してゐて、神人の臨時に製作したやうなものは、彼らの技巧の影響を受けたり、保存の出來る木面の彫刻を依頼したりなどした爲、固有の假面の様式などは知れなくなつて了ひ、假面の神道儀式に使はれた事まで、忘れきつたものと見る方が適當であらう。

假面は、人間の扮して居る神だと言ふ事を考へさせない爲だから、非常な祕密でもあつたらうし、使つた後で、人の目に觸れる事を案じて、其相應の處分をした事であらうから、普通の人には、假面といふ考へが明らかでなかつたであらう。其上、土地によつては、村人某が扮したのだと云ふ事が訣らねばよいと言ふ考へから、植物類の廣葉で顔を掩ふと言ふ風な物もあつた事は、近世にも見える。だから、假面もあり、假面劇も行はれたのに違ひないが、今の處まだ、想像を離れる事が出來ない。

柳亭種彦の讀み本「淺間个嶽佛草紙」の挿繪の中に、親のない處女の家へ、村の悪者たちが、年越しの夜、社に掛けた色々の面を著けておし込んで、家財を持ち出す處が描いてある。年越しの夜に、假面を著けた人が訪問すると言ふ形は、必、民間傳承から得たものに違ひない。面には、かづく或はかぶると言ふ語が、用語例になつて居るのは、古代の面が頭上から顔を掩うて居た事を示して居る。

能樂で見ても、面をつけるのは、神・精靈の外は女である。女は大抵の場合、神憑きと一つものと思はれる狂女である。能役者が、直面ヒタオモテでは女がつとめられないと言ふ理由の外に、神のよしま



しなる爲に同格に扱ふたと考へる事が出来るかも知れぬ。太子と能樂との傳説を離れて、靜かに考へて見ると、翁などの原型として、簡単な假面に頭を包んだ田遊びの舞ひぶりが、空想せられるのである。當麻寺の菩薩練道の如きも、在來の神祭りに降臨する神々の假面姿が、裏打ちになつて居るのではあるまいか。

古事記に残つて居る文章のなかで、敘事詩の姿を留めたものを選びわけて見ると、抒情部分のうたばかりでなく、其中に敘事部分のかたりに屬するものも見出される。敘事部は地の文である。地の文の發生は、第一步にはないはずだ。必、形は一人稱で、而も内容は三人稱風のものである。其が、明らかに地の文の意義を展いて來るのは、下地に劇的發表の要求があるのである。此事は様式論として、詳しく書く機會があらう。

かくて、偶人劇の存在した事は信じてよい。併し、どの程度まで、身體表出をうつし出したか。どの位の廣さに互つて、村々の祭りに使はれたか。すべては疑問である。遙かな國から來る神と、地物の精靈と二つ乍ら、偶人を以て現したか。其も知れない。後世の材料から見れば、才の男は地物の精靈らしく見える。併し、此事に就ては、呪言の展開に書いて置いた。其上、人と人形との混合演技もなかつたとは言へぬ様である。

偶人の神事演劇には單純な舞ばかりのもあつたらう。敘事詩に現れた神の來歴を、毎年くり返しもしたであらう。要するに神事演劇は、人・人形に拘らず、演技者はすべてからだの表出ばかりで、

抒情部分・敘事部分の悉くが、脇から人の附けたものである。

後世の祭禮の人形の、唯ぢつとして、動かない様なものでは無かつたであらう。「才の男の態」を行ふ者の様子から推すと、人形其物も、可なり身軽くおどけふるまうたと見えるのである。

祭禮のだし人形の類は、決して近世の案出ではない。すべて祭り屋臺の類はほこ・やま・だし・だんじりなど、みな平安朝まであつた「標の山」と、元一つの考へから出て居る。平安朝初期に、既に「標の山」の上に蓬萊山を作り、仙人の形を据ゑた。「標の山」は神の天降る所であつて、其を曳いて祭場に神を迎へるといふ考へなのだ。此作り山は、神物のしるしなるたぶらの物を結ぶと共に、神の形代を据ゑるといふ考へもあつたのである。「標の山」は恐らく木の葉で装うた作り山で、神を迎へる爲にした古代からの儀禮の一つである（出雲風土記）。其作り山の意義は固より、上に据ゑた人形の存在理由は早く忘れられて了うた。

道教出と思はれる仙人形が、字面のとほり、人形と見られるなら、奈良朝の盛時には既にあつて、恐らく、此も玩具ではなく、方士の祀つたものであらうと思ふ。藤原・奈良、及び平安の初期に互つて行はれた仙人の内容は、艶美であつて、人間の男との邂逅を待つて居る仙女なども這入つて居たのである。後世のぼろをさげた様な仙人ばかりではなかつた。「標の山」は本義を忘れられて、裝飾に仙山を作り、天子の壽を賀する意を含めたものであらう。平安朝にはじまつた意匠でないと思はれる所の、人形を此に据ゑると言ふ事は、原義の明らかだつた時代には、神の形代



であつたらうと思はれるのである。

### 三 新しいほかひの詞

石ノ上布留フルの大人ミコトは、嬬女オシヤメの眩惑マドヒによりて、馬じもの繩とりつけ、畜シじもの弓矢圍カクみて、大君の御令畏ミコトカシコみ、天離アマサカる鄙邊ヒナベに罷マカる。ふるころも眞土の山ゆ還り來ぬかも（石上乙麻呂卿配土左國之時、歌三首並短歌の中、萬葉集卷六）

土佐に配せられた時の歌とあるばかりで、誰の歌ともない。普通の書き方の例から見ると、此は「時人之歌」とでもあるべき筈である。でなければ、古義などの様に、前二首を「乙麻呂の妻（又、相手方久米ノ若賣とも見てよからう）の歌」、後二首を「乙麻呂の歌」と言ふ風に、註があるべきである。まづ卷一の「麻績王流於伊勢國伊良虞島之時人哀傷作歌」と同様に扱ふのが正しからう。さうすると、言ひ出しの文句のよそ／＼しさも納得がつく。布留・石上は、極、近所だから、又、石上氏・布留氏共に物部の複姓ユヅチで、同族でもあるから、かう言うたものとも考へられるが、併し、布留氏は別にれつきとして存して居るのだから、かうした表現を採る訣がない。やはり枕詞を利用して、石上氏をきかし、聯想の近い爲に、却つて暗示が直ちに受けとれ相な布留を出して、名高い事件の主人公を匂はしたのは、偶然に出來たのであらうが、賢い爲方である。此が、身の近い者の作でない最初の證據だ。「嬬女のまどひ」も、物語の形を繼いだ敘事脈の物でなくては、言

ふ必要のない興味である。

次には、地名の配置が變な點である。此歌で見ると、眞土山を越えて行くことを見せて居る。ところが、三番目の歌では、河内境の懼カシコの阪と言ふのを越す様にある。さうして、住吉の神に參るのが順路だから、第二の歌に出て來る住吉の社も、唯、遙拜する事を示すのではないと思はれる。さうすると、矛盾が考へられる。四番目の短歌には、どこの國にもある所の大崎といふ地名を出して居る。此も紀伊だと限つて説くのは、横車を押す態度である。ちくはくな點が、此歌の當事者の贈答でない事を露して居るのだ。

土佐へ渡るのに、紀伊へ出るのには、順路ではない。紀の川口から眞直に阿波の方へ寄せて、濱傳ひ磯傳ひに土佐へ向ふ事もないとは言はれぬが、當時の路筋は、やはり難波か住吉へ出たものである。どちらにしても、順路にくひ違ひのある事は事實である。

巡遊俗人があり來りの敘事詩をほかひして居るうちに、段々出て來た自然の變形が、人の噂に尙身に沁む話として語られて、而も歴史の領分に入りかけた時分になると、記憶の混亂が、由緒の忘れられた古い敘事詩の一部を、近世の悲戀を謡うたものと感ずる様になり、無意識の修正が、愈其事實に對する妥當性を加へて來る事になる。言ひ出しの文句などは、此事件との交渉のなかつた前は、他の人名であつた事が考へられる。敘事詩・傳説の主人公の名ほど、變り易いものはないからである。



古事記の倭建ヤマトタケルの臨終クニシタセの思邦歌が、日本紀では、景行天皇の筑紫巡幸中の作となつて居り、豊後風土記（尙少し疑ひのある書物だが）にも同様にある。此はほんの一例に過ぎない。

時と處とに連れて、妥當性を自由に擴げてゆくのが、民間傳承の中、殊に言語傳承の上に多く見える事がらである。此なども、木梨、輕皇子型の敘事詩の一變形と見てさし支へないものなのである。いつたい、輕皇子物語が、一種の貴種流離譚なので、其前の形がまだあつたのだ。神の鎮座に到るまでの、漂泊を物語る形に、戀の彩どりを豊かに加へ、原因に想到し、人間としての結末をつけて、歴史上の眞實のやうな姿をとるに到つた。だから、敘事詩の拗れが、無限に歴史を複雑にする。更に考へを進めると、續日本紀以後の國史に記されて居る史實と考へられて居る事も、史官の日次記や、若干の根本史料ばかりで、傳説の記録や、支那稗史をまねた當時の民間説話の漢文書きなどを用ゐなかつたとは言はれない。

最、大きな一例を挙げると、楚辭や、晉唐時代の稗史類には、民間説話を其まゝ記録した、神仙と人間との性欲的交渉を一人稱や三人稱で記したものが數多くある。其が人間界の仙宮と言うてよい宮廷方面にまで擴つて來て、帝王と神女の間を靡爛した筆で敘べるばかりか、帝王と後宮の人々との上にまで及ぼして、愛欲の無何有郷を細やかに、誘惑的に描寫して居る。

元々空想の所産でなく、民間説話の記録なのであるから、小説と言ふ名も出來たのだ。「小」は庶民・市井などの意に冠する語で、官を「大」とする對照である。説は説話・傳説の意である。

小説・稗史は、だから一つ物で、民間に傳はる誤謬のある事の豫期出來る歴史的傳承と言ふ事になる。史官の編纂した物を重んじ過ぎるからさうなつたのだが、段々史實の敘述以外に空想のまじる事を無意識ながら、筆者自身も意識する事になつた。其處で傳奇と言ふ名が、よろろつぱの羅馬治下の國の所謂ろうまんすを持つて、地方々々の傳説を記したろうまんすなる小説と、成立から内容までが、似よりを持つて來る様になつた次第である。

既に遊仙窟だけは確かに奈良朝に渡つて來て居て、其を模倣した文章さへ萬葉（卷五）には見えて居るが、其外にもなかつたとは言へない。高麗・日本の人々が入唐すると、必、張文成の門に行つて、書き物を請ひ受けて歸つた（唐書）と言ふことは、宋玉一派の爛熟した楚辭類は元より、神仙祕傳・宮廷隱事の傳説を記録した稗史類を顧みなかつたと言ふ事にはならぬ。寧、其方面の書籍が、澤山輸入せられた事を裏書きするものと言へると思ふ。其上に歸化人が生きた儘の傳承を將來してゐる。而も、世界の民族は、民間傳承の上に、或點までの一致を持たないものがない。日本と支那との間にも、驚くばかりの類似が、其頃、段々發見せられて來た。飛鳥の末・藤原の宮時代の人々の心に、先進國の傳承と一致すると言ふ事が、どんなに晴れやかな氣持ちをさせた事であらう。



## 國文學の發生（第四稿）

唱導的方面を中心として

昭和二年二月・四・十二月「日本文學講座」第三・四・十二卷

### 呪言から壽詞へ

#### 一 呪言の神

たゞ今、文學の信仰起源説を最、頑なに把つて居るのは、恐らくは私であらう。性の牽引や、咄嗟の感激から出發したとする學説などは、當分折りあへない其等の假説の缺點を見てゐる。さうした常識の範圍を脱しない合理論は、一等大切な唯の一點をすら考へ洩して居るのである。音聲一途に憑る外ない不文の發想が、どう言ふ訣で、當座に消滅しないで、永く保存せられ、文學意識を分化するに到つたのであらう。戀愛や悲喜の激情は、感動詞を構成する事はあつても、文章の定型を形づくる事はない。又、第一、傳承記憶の値打ちが何處から考へられよう。口頭の詞章が、文學意識を發生するまでも保存せられて行くのは、信仰に關聯して居たからである。信仰を外にして、長い不文の古代に存続の力を持つたものは、一つとして考へられないのである。

信仰に根ざしある事物だけが、長い生命を持つて來た。ゆくりなく發した言語詞章は、即座に影を消したのである。

私は、日本文學の發生點を、神授（と信ぜられた）の呪言ジュゴンに据ゑて居る。而も其古い形は、今日溯れる限りでは、かう言つてよい様である。稍長篇の敘事脈の詞章で對話よりは拍子が細くて、諷誦の速さが音數よりも先にきまつた傾向の見える物であつた。左右相稱・重疊の感を満足させると共に、印象の効果を考へ、文の首尾の照應に力を入れたものである。さうした神憑りの精神状態から來る詞章が、度々くり返された結果、きまつた形を探る様になつた。邑落の生活が年代の重なるに従つて、幾種類かの詞章は、村の神人から神人へ傳承せられる様になつて行く。

春の初めに來る神が、自ら其種姓を陳べ、此國土を造り、山川草木を成し、日月闇風を生んで、餓多を覺えて始めて食物を化成した（日本紀一書）本縁を語り、更に人間の死の起原から、神に接する資格を得る爲の禊スミぎの由來を説明して、蘇生の方法を教へる。又、農作物は神物であつて、害ふ者の罪の贖カガミひ難い事を言うて、祓ハラヘへの事始めを述べ、其に關聯して、鎮魂法の靈驗を説いて居る。

かうした本縁を語る呪言が、最初から全體としてあつたのではあるまい。土地家屋の安泰、家長の健康、家族家財の増殖の呪言としての國生みの詞章、農業に障得する土地の精靈及び敵人を豫め威嚇して置く天つ罪の詞章、季節の替り目毎に、青春の水を攝取し、神に接する資格を得る舊



事を説く國つ罪——色々な罪の種目が、時代々々に加つて来たらしい——の詞章、生人の爲には外在の威靈を、死人・惚<sup>ホ</sup>け人の爲には游離魂を身中にとり込めて、甦生する鎮魂の本縁なる天、窟戸の詞章、家屋の精靈なる火の來歴と其弱點とを指摘して、其災ひせぬ事を誓はせる火生みの詞章、——此等が、一つの體系をなさぬまでも、段々結合して行つた事は察せられる。

本縁を説いて、精靈に過去の誓約を思ひ出させる敘事脈の呪言が、國家以前の邑落生活の間にも、自由に發生したものと見てよい。尤、信仰状態の全然別々な村のあつた事も考へられる。が、後に大和に入つて民族祖先の主流になつた邑落は固より、其外にも、同じ條件を具へた村々があり、後々次第に、此形式を模して行つた處のある事も、疑ふ事は出来ない。私は倭の村の祖先の外にも、多くの邑落が山地定住以前、海に親しい生活をして居た時代を考へて居る。

延喜式祝詞で見ると、宮廷の呪言は、かむろぎ・かむろみの發言、天照大神宣布に由る物だから——呪言、敘事詩以來の古代詞章式の論理によつて——中臣及び、一部分は齋部の祖先以來代宣して、今に到つてゐると言ふ信仰を含めて説き起すのが通有形式である。呪言の神を、高天原の父神・母神として居るのである。而も其呪力の根源力を抽象して、興臺産靈神——日本紀・姓氏錄共にこゝと訓註して居るのは、古い誤りであらう——と言ふ神を考へて居る。さうして同じく、祝詞の神であつた爲に、中臣氏の祖先と考へられたらしい天兒屋<sup>アメノコヤネ</sup>命は、此神の子と言ふ事になつてゐる。むすびと言ふのは、すべて物に化寓<sup>カド</sup>らねば、活力を顯す事の出來ぬ外來魂なので、

呪言の形式で唱へられる時に、其に憑り來て其力を完うするものであつた。興臺——正式には、興言臺と書いたのであらう——産靈<sup>ムスビ</sup>は、後代は所謂詞靈<sup>コトダマ</sup>と稱せられて一般化したのが、正しくはある方式即とを具へて行ふ詞章の憑靈と言ふことが出来る。

こやねは、興言臺の方式を傳へ、詞章を永遠に維持し、諷唱法を保有する呪言の守護神だつたらしい。此中臣の祖神と一つ神だと證明せられて來た思兼<sup>オモヒカネ</sup>神は、たかみむすびの子と傳へるが、ことゝむすびの人格神化した名である。此神は、呪言の創製者と考へられてゐたものであらう。尤、此神以前にも、呪言の存在した様な形で、記・紀其他に傳承せられてゐるが、かうした矛盾はあるべき筈の事である。恐らく開き直つて呪言の事始めを説くものとしておもひかねによつて深く思はれて出來たのが、神の呪言の最初だとしたのであらう。即、天、窟戸を本縁とした鎮魂の呪言——此詞章は夙く呪言としては行はれなくなり、敘事詩として専ら物語られる事になつたらしい。さうして其代りに物部氏傳來の方式の用ゐられて來たことは明らかである——を、最尊く最完全な詞節の始まりとしたものらしい。

時に、日神聞きて曰はく、「頃者、人雖<sup>シバク</sup>多請<sup>マカス</sup>未<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>若<sup>ニ</sup>此言之麗義<sup>ニ</sup>者<sup>上</sup>也。」（紀、一書）

請は申請の義で、まをすと訓むのは古くからの事である。申請の呪言に、まをす・まをしと言ふから、其諷誦の動作までも込めて言うたのだ。前々にも呪言を奏上した様に言うてあるが、此は本縁説明神話の常なる手落ちである。



善言・美辭を陳ねて、莊重な呪言の外形を整へ、遺漏なく言ひ誤りのない物となつたのは、此神の力だとする。此神をヒコ、ヒメ、ヒメカネに八意思金神と言ふのも、さうした行き届いた發想を讚美しての名である。

こやねは、神或は、神子の唱へるはずの呪言を、代理者の資格で宣する風習及び傳統の發端を示す神名であり、諷誦法や、副演せられる呪術・態様の規定者とせられたのであらう。齋部の祖神と謂はれる天ノ太玉命は、其呪術・態様を精靈に印象させる爲に副演する役であつた。さうして、呼び出した正邪の魂の這入る淨化したところを用意して、週期的に來る次の機會まで、其處に封じ籠めて置く。此籠める側の記憶が薄れて、淨化する方面が強く出て、いむ・ゆむ・ゆまふ・ゆまはるなど言ふ語の意義は變つて行つた。齋部氏は、ふとだま以來と言ふ信念の下に、呪言に伴ふ神自身の身ぶりや、呪言の中、とりわけ對話風になつた部分を唱へる様になつたと見ればよい。呪言の一番神祕な部分は、齋部氏が口誦する様になつて行つた。天つ祝詞・天つ奇護言クシイハヒゴトと稱するもの——かなり變改を経たものがある——で、齋部祝詞に倂を止めてゐるのは、其爲である。中臣祝詞の中でも、天つ祝詞又は、中臣の太詔戸フトノリトと言はれてゐる部分である。此は祓へを課する時の呪言であつて、さうした場合にも古代論理から、呪言の副演を行ふ齋部は、呪言神の群行の下員であつて、みこともち(御言持者)であつた、主神役なる中臣が此を口誦し、自ら威イッの手で——これまた、神の代理だが、萬葉集卷六の「すめら我がいつのみ手もち……」と言ふ歌の、天

子の御手、同時に神の威力のある手ともなると言ふ考へと同じく——祓への大事の中心行事を執り行うた——大祓方式の中の、中臣神主自ら行ふ部分——のである。齋部宿禰の爲事が、段々ト部其他の手に移つて行つて、其傳承の呪言も軽く視られるやうになつてから、天神授與の由緒は稱へながら、齋部祝詞は、神祕を守る事が出来なくなつた。

中臣祝詞の間や末に、齋部の唱へる部分があつた習慣から、齋部祝詞が分離したものか。齋部祝詞が、祝詞の精髓なる天つ祝詞と唱へて祓除・鎮齋イハヒに關した物ばかりである事——此部分だけ獨立したのだらう——辭別コトワケの部分が齋部關係の事項であるものが多い事——幣帛や、大宮賣オホミヤウ神や齋部關係の事が、其だ。辭別は、必しも文の末ばかりでない處を見ると、こゝだけ辭の變る處であつたのだ。「又申さく」「殊更トドに申さく」などの意に考へられて、宣命にも、祝詞にも、さうした用例が出て來た——などが此を示して居る。延喜式祝詞の前後、或は中に介在して、宣命と同じ形式の傳宣者の詞がある様に、今一つ古い形の中臣祝詞にも、中臣の言ふ部分と、齋部の誦する部分とがあつたのであらう。

かう考へて來ると、呪言には古くから「地」の部分と「詞」の部分とが分れる傾向が見えて居たのである。此が祝詞の抜きさし自由な形になつて、一部分を唱へる事も出來、傳來の詞を中に、附加文が添はつて來たりもした理由である。さうして此呪言の神聖な來歴を語る呪言以外に附加せられた部分が、第一義ののりとであつたらしく、其心ココロになつてゐるものが、古くはよごとを以



て總稱せられて居たのだ。よごとが段々一定の目的を持った物に限られる様になつてから、元の意義の儘のよごとに近い物ばかりを掌り、よごとに關聯した爲事を表にする齋部の地位が降つて来る様になつたのも、時勢である。其は一方、呪言の神の原義が忘れられた爲である。

かむろぎ・かむろみと言ふ語には、高天原の神のいづれをも、隨意に入れ替へて考へる事が出来た。父母であり、又、考位・妣位の祖先でもある神なのだ。だから、かむろぎ即たかみむすびの神に、天照大神を並べてかむろみと考へてゐた事もある。此兩位の神に發生した呪言が、圓滿具足し、其存續が保障せられ、更に發言者の權威以外に、外在の威靈が飛來すると言ふ様に展開して行つた。私の考へでは、詞靈信仰の元なることとむすびは、外來魂信仰が多くの物の上に推し擴げられる様になつた時代、即、わりあひに遅れた頃に出た神名だと思ふ。

## 二 常世國と呪言との關係

おもひかねの命を古事記には、又、常世<sup>トヨコ</sup>、思金<sup>シキネ</sup>、神とも傳へてゐる。呪言の創始者は古代人の信仰では、高天原の父神・母神とするよりも、古い形があつた様である。とこよは他界で、飛鳥・藤原の都の頃には、歸化人將來の信仰なる道教の樂土海中の仙山と次第に歩みよつて、夙から理想化を重ねて居た他界觀念が非常に育つて行つた。

とこよは、元、絶對永久(とこ)の「闇の國」であつた。其にとこと普通した退く・底<sup>ソコ</sup>などの聯

想もあつたものらしく、地下或は海底の「死の國」と考へられて居た。「夜見の國」とも稱へる。其處に轉生して、其土地の人と共食すると、異形身に化して了うて、其國の主の免しが無ければ、人間身に戻る事は出来ない。蓑笠を著た巨人——すきのをの命・隼人(竹笠を作る公役を持つ)、齊明紀の鬼——の姿である。ときどき人間界と交通があつて、岩窟の中の阪路を上り下りする様な處であつた。其常闇の國が、段々光明化して行つた。海濱邑落にありうちの水葬——出雲人と其分派の間には、中世までも著しく痕跡が残つて居た——の風習が、とこよの國は、村の祖先以來の魂の集注つて居る他界と考へさせる様になつた。海岸の洞穴——恐ろしい風の通ひ路——から通ふ海底、或は、海上遙かな彼岸に、さうした祖先以來の靈は、死なずに生きて居る。絶對の齡の國の聯想にふり替つて來た。其處に居る人を、常世人とも、又、單にとこよ・常世神とも言うた。でも、やはり、常夜・夜見としての怖れは失せなかつた。段々純化しては行つたが、いつまでも畏しい姿の常世人を考へてゐた地方も多い。

冬と春との交替する期間は、生魂・死靈すべて解放せられ、游離する時であつた。實際に常世人は、曾て村に生活した人々の魂を引き連れて、群行(齋宮群行は此形式の一つである)の形で歸つて來る。此訪問は年に稀なるが故に、まれびとと稱へて、饗應を盡して、快く海のあなたへ還らせようとする。邑落生活の爲に土地や生産、建て物や家長の生命を、祝福する詞を陳べるのが、常例であつた。



尤、此は邑落の神人の假装して出て来る初春の神事である。常世のまればとたちの威力が、土地・庶物の精靈を壓服した次第を語る、其昔の神授の儘と信じられてゐる詞章を唱へ、精靈の記憶を喚び起す爲に、常世神と共に對抗する精靈とに扮した神人が出て、呪言の通りを副演する。結局、精靈は屈從して、邑落生活を脅かさない事を誓ふ。

呪言と劇的舞踊は、段々、發達して行つた。常世の神の呪言に對して、精靈が返奏しの誓詞を述べる様な整うた姿になつて来る。精靈は自身の生命の根源なる土地・山川の威靈を獻じて、叛かぬことを誓約する。精靈の内の守護靈を常世神の形で受けとつた邑落、或は其主長は、精靈の服従と同時に其持つ限りの力と壽と富とを、享ける事になるのである。かうした常世のまればとと精靈（代表者として多くは山の神）との主従關係の本縁を説くのが古い呪言である。

呪言系統の詞章の宮廷に行はれたものが一轉化して、詔旨（宣命）を發達させた。庶物の精靈だけでなく、身中に内在する靈魂にまでも、威力は及すものと信ぜられて居た。年頭の朝賀の式は、段々、氏々の代表者の賀正事（天子の壽を賀する詞）奏上を重く見る様になつたが、恆例の大事の詔旨は、此受朝の際に行はれた。賀正事は、詔旨に對する覆奏なのであつた。此詔旨が、段々、臨時の用を多く生じて宣命が獨立する様になつたのだ。延喜式祝詞の多くが、宮廷の人々及び公民を呼びかけて聽かせる形になつてゐるのは、此風から出て、更に他の方便をも含んで來たのである。宮廷の尊崇する神を信じさせ、又、呪言の効果に與らせようとする様になつたのだ。だか

ら、延喜式祝詞は、大部分、宣命だと言うてもよい様な姿を備へてゐる。宣命に屬する部分が、舊來の呪言を包みこんで、其境界のはつきりせぬ様になつたものが多いのである。詔旨は、人を對象とした一つの祝詞であり、やがて祝詞に轉化する途中にあるものである上に、神授の呪言を宣り降す形式を保存して居たものである。法令の古い形は、かうした方法で宣り施された物なることが知れる。

呪言は、一度あつて過ぎたる歴史ではなく、常に現實感を起し易い形を採つて見たので、まればと神の一人稱——三人稱風の見方だが、形式だけは神の自敘傳體——現在時法（寧、無時法）の詞章であつたものと思はれる。完了や過去の形は、接續辭や、休息辭の慣用から來る語感の強弱が規定したものらしい。神龜元年二月四日（聖武即位の日）の詔を例に見て頂きたい。父帝なる文武天皇は曾祖父、元明帝は祖母、元正帝は母と言ふ形に表され、而も皆一つの天皇であつて、天神の顯界に於ける應身（御憑身）であり、當時の理會では、御孫であつた。日のみ子であると共に、みまの命であると言ふのは、子孫の意ではなく、にぎの命と同體に考へたのだ。おしほみまの命が、大神と皇孫との間に介在せられるのは、みまを御孫と感じた時代からの事であらう。聖武帝の御心も、元正帝の御心も、同一人の様な感情や待遇で示されてゐる。長い時間の推移も、助動詞、助辭の表しきつて居ない處がある。

さうした呪言の文體が、三人稱風になり、時法を表す様になつて來たのは——（宣命の様に固定



した方面もあつたが——可なり古代からの事であつたらしい。此が呪言の敘事詩化し、物語を分化する第一歩であつた。

わたつみの國も常世の國と考へられて行つた。わたつみの神は富みの神であり、歡樂の主であり、又ほをりの命に、其兄を征服する様々の呪言と呪術とを授けた様に、呪言の神でもあつた。又、一方よみの國は、呪言と共に附隨してゐる占ひとの本貫の様な姿になつて居た。

すさのをの命は、興言の神であり、誓約の神である。祓除・鎮魂の起原も、此神に絡んでゐるのは、理由がある。鎮火祭の祝詞は、よみの國のいざなみの命の傳授であつたらしく、いざなぎの命の櫛原の禊ぎも呪言から出た行事に相違ないが、此もよみの國を背景にしてゐる。

ことと言ふ語は、よもつひら阪の條では、絶縁の誓約の様に説かれてゐるが、用例が一つしか残つて居ない爲の誤解であらう。興臺産靈の字面がよくこととの義を示してゐる。こととふは、かけあひの詞を挑みかける義で、嬬歌會の場などに言ふのは、覆奏を促す呪言の形式を見せて居る。ことあげはこととあげの音脱らしく、對抗者の種姓を暴露して、屈服させる呪言の發言法であつた。紀に泉津守道・菊理媛など言ふよみの精靈が現れる處に「言ふことあり」「白す言あり」など書いたのは、呪言となつた詞章のあつた事を示してゐるのであらう。又、唾を吐いた時に化成した泉津事解之男は、呪言に關係した運命定め神である。呪詛をとこふと言つた事も、とこよと聯想があつたのではないかと思はれる。

年の替り目に來た常世神も、邑落生活上の必要から、望まれる時には來る様になつた。家の新築や、田植多、酒占や、釀酒、刈り上げの新嘗などの場合である。

くしの神 常世にいます いはたゝす 少御神の 神ほぎ 祝ぎ狂ほし、

豊ほぎ、ほぎ廻し まつり來しみ酒ぞ…… (仲哀記)

掌やらゝに、拍ち上げ給はね。わがとこよたち (顯宗紀、室壽詞の末)

妙呪者は、常のもあれど、まらひとの新的くすりし…… (佛足石の歌)

など歌はれた常世神も、全然純化した神とならぬ中に、性格が分化して來た。其善い尊い部分が高天原の神となり、怖しく醜い方面が、週期的に村を言ほぎに來る鬼となつた。だから、常世思金、神といふ名も、呪言の神が常世から來るとした信仰の痕跡だと言へよう。田植多時に、考・妣二體、或は群行の神が海から來た話は、播磨風土記に多く見えて居る。椎根津彦は蓑笠著て老爺、弟猶は箕をかついて老嫗となつて、誓約の呪言をして敵地に入り、天香山の土を持つて歸り、祭器を作つて呪詛をした(神武紀)。此も常世神の倂であつた。

とこよのまれ人の行つた呪言が段々向上し、天上將來の呪言、即、天つ祝詞など言ふ物が行はれて來、呪言の神が四段にも考へられる様になつた事は前に言つた通りである。處が邑落どうしの間に争ひが起つたり、異族の處女に求婚する様な場合には、呪言が闘はされる。相手の呪言が有勢だつたら、其力に壓へられて呪詛を身に受けねばならぬ。自分の方の呪言に威力ある時は、相



手の呪言の威靈を屈服させて、禍事を興へる事が出来る。此反對に、さうした詞の災ひを卻けて、善い状態に戻す呪力や、我が方へ襲ひかゝつて来た呪詛を撥ね返す能力が考へられて来た。人に「まがれ」と呪ふ側と、善い状態に還す方面とが、一つの呪言にも兼ね備つて居るものと考へ出される。禍津日神・直日神の對照は、實際は時代的に解釋が變つて来た處から出た呪言の神であつたのだ。「櫛原の禊ぎ」に、此二位の神が化生したと説くのは、禊ぎの呪言に攻守二靈の作用の本縁を物語つてゐたものであらう。

風土記などにも夙く、出雲意宇郡に詔門社の名が見えてゐる。其機能は知れぬが、速魂社と竝んで居る處を見ると、呪言の鬭争判断方面の力を崇めたのではなからうか。其とは別に、延喜式にも、既に「左京二條ニ座ス神二座。太詔戸命神、櫛眞智命神」と載せてゐる。

……自ニ夕日一至ニ朝日照ニ天都詔戸乃太詔刀言以氏告禮、如此告波麻知波弱蒜仁由都五百篁生出生、…… (中臣壽詞)

とある文によると、太祝詞とまちは一續きの現象なのである。

まちは卜象の事である。龜ト・鹿トでは、灼き出されて罅入つた町形の事だ。町形を請ひ出す手順として、中臣太詔詞を唱へて祓へ淨める。其に連れて卜象も正しく顯れて来る。卜部等が龜トを灼くにも、中臣太詔詞を言ひ祓へ反覆して、町形の出現を待つのであつた。其ため、祓への太祝詞の詞靈を、卜象の出るのを護る神と見たのであらう。櫛眞智は奇兆で、卜象其物、或は卜象

を出す神であらう。「龜ト祭文」と言ふは、龜トの龜のした覆奏の形式の變形と見るべきもので、此に對しての呪言を求めれば、中臣太詔詞の外はない。龜トの龜の精靈が、太詔戸命では訣らぬ事である。「龜ト祭文」なども、神祇官の卜部等の唱へ出したものであらう。

### 三 奏詞の發達

呪言は元、神が精靈に命ずる詞として發生した。自分は優れた神だと言ふ事を示して、其權威を感銘させる物であつた。緘黙を守る岩・木・草などに開口させようとしても、物言はぬ時期があつた。其間は、其意志の象徴としてほ(又は、うら)を出さしめる。呪言に伴うて精靈が表す神祕な標兆として、秀即末端に露れるものゝ意である。

答へて曰はく、「はたすゝきほに出しわれや、尾田吾田節の淡の郡に居る神なり」と。(神功紀)かうした用語例が轉じて、戀ひ心のそぶり顔に露れることを「ほにいで……」と言ふ。うらも亦、

武藏野に 占へ、象灼き、まさでも 告らぬ君が名、うらに出にけり(萬葉集卷十四)

など、戀愛の表情に轉じた。うらは又「……ほに出にけり」と言うても同じだ。此等のほ・うらの第一義は、精靈の意志標兆であるが、呪言に伴ふ處から、意義は轉じ易かつた。うらがうらふ(ト)・うらなふの語根になつた理由は、呪言の希望が容れられ、又は容れられない場合のうらの



出方が違ふ處から出る。  
 此が一轉すると誓約と言ふ形になる。呪言を發する者に對して、標兆を示す者は幽界の者であつた。兩方で諷誦と副演出とを分擔して居る訣である。たつて物言ふまいとする靈を表したのが「憑の面」である。此時が過ぎて精靈が開口しかけると、盛んに人の反對に出る。あまのじやくと稱する傳説上の怪物が、其から出て居る。氣に逆らふ事ばかりする。口返答はする、からかひかける、横着はする。此が田樂以來あつた役目で、今も「里神樂」の面にあるもどき——ひよつとこの事で、もどきは、まぜかへし邪魔をし、逆に出るを言ふ——に扮する人の滑稽所作を生んだ。  
 能樂の方では、古くもどきの名もあるが、専ら狂言として飛躍した。事實は脇役なども、もどきの變態なのであつた。狂言方の勤める「間語り」なども、もどきの口まねから出て、神などに扮した人の調子の低いはずの詞を、大きな聲でとりつく様な役が分化してゐた。其が、あひ語りまで伸びて行つたのだ。宮廷神樂の「才の男」の「人長」との関係も、神と精靈とから轉化して來たのだ。此系統が千秋萬歳を経て、後世の萬歳太夫に對する才藏にまで大した變化なく續いた。又もどきは大人を惱す鋭い子役に變化してもゐる。延年舞以後ある大・少の對立で、田樂・能樂にも此要素は含まれて居た。殊に幸若舞系統から出た江戸歌舞妓では大・少の舞以外にも、とりわけ「少」の勢力が増して來た。猿若の如きは「少」から出たものである。若衆歌舞妓も其變態であつた。日本の演劇史に、もどき役の考へを落したものがあつたら、無意味な記録になつて了ふであらう。  
 天狗・山男或は、四國の山中に居るといふさとりなど言ふ怪物は、相手の胸に浮ぶ考へは、一々知つて了ふ。思ひがけなく、はね返した竹の輪や、爐火の爲に敗亡して了うたと言ふ傳説が數へきれぬほどある。精靈に呪言を悟られぬ様にせねばならない。此をあべこべに唱へかけられると、精靈に征服せられるものと考へたらしい。神武天皇が、道臣、命にこつそり策を授けて、諷歌倒語で、國中の妖氣を掃蕩せしめられたと日本紀にある。惡靈・兇賊が如何に速かに呪言を唱へ返しても、詞どほりの効果しか無かつた。意想外に發言者の豫期した暗示のまゝに相手に働きかけて、亡ぼして了うたのである。舌繰り、早口文句などが發達したのも、呪言の効果を精靈に奪はれまい爲であつた。  
 山彦即木靈は、人の聲をまねる處から、怖ぢられた。山の鳥や狸などにも、根負けしてかけあひを止めると、災ひを受けると言ふ傳へが多い。呪言の効果が相殺してゐる場合、一つ先に止める、相手の呪言の禍を蒙らねばならないのだ。  
 精靈と實際呪言争ひをする時はなかつたとしても、此畏れの印象する場合が多かつた。祭りの中心行事は、神・精靈の兩方に扮した人々の呪言争ひが繰り返されるのであつた。國家時代に入つて、呪言から分化した敘事詩から、抒情脈の敘事詩なる短詩形の民謡が行はれる様になると、群

能樂の方では、古くもどきの名もあるが、専ら狂言として飛躍した。事實は脇役なども、もどきの變態なのであつた。狂言方の勤める「間語り」なども、もどきの口まねから出て、神などに扮した人の調子の低いはずの詞を、大きな聲でとりつく様な役が分化してゐた。其が、あひ語りまで伸びて行つたのだ。宮廷神樂の「才の男」の「人長」との関係も、神と精靈とから轉化して來たのだ。此系統が千秋萬歳を経て、後世の萬歳太夫に對する才藏にまで大した變化なく續いた。又もどきは大人を惱す鋭い子役に變化してもゐる。延年舞以後ある大・少の對立で、田樂・能樂にも此要素は含まれて居た。殊に幸若舞系統から出た江戸歌舞妓では大・少の舞以外にも、とりわけ「少」の勢力が増して來た。猿若の如きは「少」から出たものである。若衆歌舞妓も其變態であつた。日本の演劇史に、もどき役の考へを落したものがあつたら、無意味な記録になつて了ふであらう。  
 天狗・山男或は、四國の山中に居るといふさとりなど言ふ怪物は、相手の胸に浮ぶ考へは、一々知つて了ふ。思ひがけなく、はね返した竹の輪や、爐火の爲に敗亡して了うたと言ふ傳説が數へきれぬほどある。精靈に呪言を悟られぬ様にせねばならない。此をあべこべに唱へかけられると、精靈に征服せられるものと考へたらしい。神武天皇が、道臣、命にこつそり策を授けて、諷歌倒語で、國中の妖氣を掃蕩せしめられたと日本紀にある。惡靈・兇賊が如何に速かに呪言を唱へ返しても、詞どほりの効果しか無かつた。意想外に發言者の豫期した暗示のまゝに相手に働きかけて、亡ぼして了うたのである。舌繰り、早口文句などが發達したのも、呪言の効果を精靈に奪はれまい爲であつた。  
 山彦即木靈は、人の聲をまねる處から、怖ぢられた。山の鳥や狸などにも、根負けしてかけあひを止めると、災ひを受けると言ふ傳へが多い。呪言の効果が相殺してゐる場合、一つ先に止める、相手の呪言の禍を蒙らねばならないのだ。  
 精靈と實際呪言争ひをする時はなかつたとしても、此畏れの印象する場合が多かつた。祭りの中心行事は、神・精靈の兩方に扮した人々の呪言争ひが繰り返されるのであつた。國家時代に入つて、呪言から分化した敘事詩から、抒情脈の敘事詩なる短詩形の民謡が行はれる様になると、群



行の神を迎へる夜遊びが、邑落によつては、齋庭に於て行はれた。神々に扮した村の神人と、村の巫女たる資格を持った女たちが相向き立つて、歌垣の唱和を挑んだ。最初はきまつた呪言や、呪言の斷篇のかけあひをしたのに過ぎなかつたのであらうが、類型ながら段々創作氣分が動いて來た。此場の唱和に特別の才人でなければ、大抵苦い目を見てゐる。此が呪言争ひの體驗である。又、外の村人どうし數人づゝ草刈り・山獵などで逢へば（播磨風土記などに例がある）呪言のかけあひが始まる。今も地方によつては、節分の夕方・十四日年越しの宵などに、隣村どうし、子どもなどが地境に出て、型どほり悪たいのかけあひをする處もある。民間傳承には、此通り、呪言唱和の注意せられた印象が残つて居る。文學史と民俗學との交渉する處は大きいと言はねばならぬ。

#### 四 奉仕の本縁を説く壽詞

ほくはほかふとも再活し、語尾が替つてほむともなつて居る。又ほさくと言ふ形もあつた。うらふは、夙く一方に意義が傾き過ぎたが、ほくは長く原義に近く留つて居た様に見える。唯、恐らくは、ほの現出するまで祝言を陳べる事かと思ふのに、記・紀・祝詞などの用例は、象徴となる物を手に持ち、或は机に据ゑて、其物の屬性を、對象なる人の性質・外形に準へて言ふか、全く内的には關係なくとも、聲音の聯想で、祝言を結びつけて行くか、普通になつて居た。其中、常例として捧げられた物は御富岐玉である。聖壽を護る誓約のほとして、宮殿の精靈が

出す——實は、齋部の官人が、天子常在の仁壽殿及び浴殿・厠殿の四方に一つ宛懸けるのである——事になつて居たらしい。大殿祭を行ふ日の夜明けに、中臣・齋部の、官人・御巫等行列を作つて常用門と言ふべき延政門におとづれて、其處から入つて齋部が祝詞を唱へて廻る。宮殿の精靈に供物を散供して歩くのが、御巫の役だ。此は、呪言の神が宮殿を祝福し、其と同時に聖壽を賀した古風を残して居るのである。玉は、呪言の神の呪言に對して、宮殿の精靈の示したほなのである。だから、大殿祭祝詞の御吹支乃玉の説明は、後代の合理と云うてよい。齋部の扮する呪言の神は、元、別に時々來臨する者のあつたのが、絶えてからの代役で、其すら長い歴史を持つ様になつたのではないかと思ふ。

中臣氏のは其と違つて、水取りの本縁を述べた「中臣天神壽詞」を傳へて居た。此は氏々の壽詞の起原とも稱すべきもので、尊者から卑者に誓は——信諾を約せ——しめる爲の呪言が、卑位から高位に向けて發する第二義の呪言（壽詞）を分化し、——今一つ別の考へも立つ——繁榮させる風を導いた。極めて古い時代には、朝賀の賀正事には専ら此を奏上して、神界に君臣の分限が明らかだつた事始めを説いて、其時の如く今も忠勤を抽んで天子に仕へ、其健康を保障しようとする事を誓うた。だから、氏々の人々も、此を家々の聖職の本縁を代表する物と信じ、等しく拜跪して、其誓約の今も、家々にも現實の効果あるべきを示した。

中臣壽詞以外、氏々の賀正事——誄詞も同じ物で、其用途によつて別名をつけたまでである。氏



氏の誅・百官の誅など奏したのも、或期間、魂の生死に辨別がなかつた爲だ——にも共通の慣用句であつたらしい「現御神止大八洲國所知食須大倭根子天皇云々」と言ふ讚詞は、天子の神聖な資格を示す語として、賀正事から、此に對して發達したと思はれる詔旨（公式令）の上にも、轉用せられて行つた。氏々の聖職の起原——轉じては、臣従の由來——を説く壽詞（賀正事として最初の用途）が、朝賀の折に、數氏の長上者等によつて奏上せられる様になつてからは、其根元たる中臣壽詞は、卽位式——古くは二回、大嘗祭にも——に奏上せられることに定まつて來たのである。

中臣氏の神のほは、水であつた。初春の聖水は、復活の威靈の寓りとして、變若水信仰の起因となつたものである。天子のみ代替りを以て、日の御子の斷えざる復活の現象と考へ、其を促す力を水にあるものと見たのである。ほの原始に近い意義として、古典から推定出来るものは、邑落時代に持つて居た、邑落々々の守護靈——外來威力——の寓りと看做された形ある物及び現象であつた。ほを提出する事が、守護の威靈を譲り渡して、相手の威力・生活力を増させる訣である。ほを示す、即ほく動作が臣従を誓ふ形式になる所以である。

ほくが元、尊者から卑者にする事であつたのは、一方、親近者の爲に威靈を分つ義のあつた事からも知れる。天照大神が、おしほみゝの命——み子であるが、すめみまの命と言ふ事は、語原及び其起原なる古信仰から見てさしつかへはない——の爲に、手に寶鏡を持つて授けて、祝之曰く、

此寶鏡を視ること我を視ることくなるべし。床を同じし、殿を共にして齋鏡とすべし。（紀一書）

と言はれたとも、「鏡劍を捧げ持ち賜ひて、言壽宣たまひしく」（大殿祭祝詞）と言ふ様な傳へもある。此は、「己が命の和魂を八咫鏡に取り託けて」（國造神賀詞）など言ふ信仰に近いのである。威靈を與へると言ふ點では一つである。身替りの者の爲に威靈の寓りを授ける呪言を唱へる事も、ほくと言ふやうになつた事を示してゐる。古代から近代に傳承せられた「衣配り」の風習も此である。外來魂を内在魂と同視した處から「とりつける」と言ふ様な考へ方になつて來る。

とにかく、ほくは外來魂の寓りなるほを呼び出す動作で、呪言神が精靈の誓約の象徴を徵發する詞及び副演の義であつた。其が轉じてほを出す側から——精靈の開口を考へ出した時代に——ほに附隨した説明の詞を陳べる義になつて、ほを受ける者の生命・威力を祝福する事と考へられ、更に轉じてほが献上の方物となり、其に辭託せて祝福を言ひ立てる——或は、場合や地方によつて、副演も保存せられた——事を示すやうになつた（イ）。

此以前から、ほぎ詞は、生活力増進の祝福詞である爲に、齡詞の名を持つて居たらしく、よごと必しも奏詞にも限らなかつた様である。其が段々のりとの宣下せられるのに對して、奏上するものと考へられる様になつて來たのは、宮廷の大事なる受朝朝賀の初春の宣命と奏壽——元日受朝の最大行事であつた事は、後の令の規定にまで現れてゐる——の印象が、此を區別する習慣を作つて行つたものと思はれる。尙よごとは縁起のよい詞を物によそへて言ふ處から、善言・美詞・



吉事などの聯想が、奈良の都以前からもあつた。其前から、靈代としてのほの思想もあつた處から轉じて、兆象となる物を進めて、かくの如くあらしめ給へと、呪言者の意思を代表する意義のほと、其に關聯したほく動作も出て來た(ロ)。

(イ)のほくは壽詞であり、(ロ)のほくは、宮廷では、のりと——齋部祝詞の類——に含めてよごとと區別して居た。詔旨と壽詞との間に、天神に假託した他の神——とこよ神の變形。呪言神の資格が低下した時代の信仰——の、精靈を鎮める爲に寄せた護詞が考へられてゐた。此は、家屋の精靈のほを、建築の各部に見立て、言ふ形式の詞章で、此を「言ひ立て」又「讀み詞」と言ひ、さうした諷誦法をほむと言うて、ほくから分化させて來た。「言ひ立て」は、方式の由來を説くよりも、詞章の魅力を發揮させる爲の手段が盡されてゐたので、特別に「言壽」とも稱してゐた。さうして、他の壽詞に比べて、神の動作や、稍複雑な副演を伴ふ事が特徴になつてゐた。此言壽に伴ふ副演の所作が發達して來た爲、ほく事をすると言ふ意の再活用ほかふと言ふ語が出來た。ほかひは、ことほぎの副演なる身ぶりを含むのが用語例である。齋部祝詞の中心なる大殿祭をおほとのほかひと言ひ馴れたのも此爲である。さうした異神群行し來つて、鎮祭を司る遺風を傳へたものは、大殿祭や室壽ばかりではなかつた。宮廷の大祓へに伴ふ主上の御贖ひの節折りの式にも、此があつた。上元の行事たる踏歌節會の夜に、ことほぎびとの高巾子などにやつした異風行列の練り歩くのも、此群行のなごりである。

## 敘事詩の成立と其展開と

### 一 呪言から敘事詩・宮廷詩へ

祭文・歌祭文などの出發點たる唱門師祭文・山伏祭文などは、明らかに、卜部や陰陽師の祭文から出て居る。祝詞・壽詞に對する護詞の出で、寺の講式の祭文とは別であつたやうだ。だが此は、練道・群行の守護神に扮装した來臨者の諷誦するものと言ふ條件がついて居た様である。詔旨と奏詞との間に「護詞」と言ふものがあつて、古詞章の一つとして行はれて居た。奈良以前ののりとの用例に據れば、此はよごとと言ふ方が適當らしいのに、其中の一部、傳承の古い物には、のりとも稱したのが、平安朝の用語例である。齋部祝詞は多く其だ。此三種類の詞章の所屬を辨別するには、大體、其慣用動詞をめぐりにして見るとよい。のりとはのる、よごとにはたふ、氏々の壽詞ではまをす、ことほぎのよごとにはほく・ほむ、いはひ詞にはいはふ・しづむ・さだむ・ことほぐなど、用語例が定まつて居たことは察せられる。其正しい使用と、實感とが失はれた時代の、合理觀から來る混亂が、全體の上に改造の力を振うた後の整頓した形が、平安初期以後の祝詞の詞章である。



かうした事實の根柢には、古代信仰の推移して來た種々相が横たはつて居る。代言者の感情や、呪言傳承・製作者らの理會や、向上し、また沈淪した神々に對する社會的見解——呪言神の零落・式祝詞は、さうした紛糾から解いてかゝらねば、實は限ない理會は出來ないのである。

と言ふ語が、神事の座或は、神事執行の中心様式を示すものであつたらうと言ふことは、既に述べた。恐らくは神座・机・發言者などの位置のとり方について言ふものらしいのである。こと・とこひど(詛戸)・千座置戸(くらととは同義語)・祓戸・くみどなどのとは、同時に亦のりとのともあつた。宣る時の神事様式を示す語で、詔旨を宣べる人の座を斥して言つたものらしい。即、平安朝以後、始中終、見えた祝詞座・祝詞屋の原始的なものであらう。其のりに於て發する詞章である處からのりと詞なのであつた。天つのりとは天上の——或は其式を傳へた神祕の——祝詞座、即、高御座である。其處で始めて發せられ、其様式を襲いでくり返す處の傳來の古詞が「天つのりとの太のりと詞」なのである。のりとごとのことを修飾上の重言のやうに解して來た此までの考へは、逆に略語としての發生に思ひ直さねばならぬのである。

前に述べたとほり、よごとの意義が低くなつて行くのはやむを得なかつた。其と共に、上から下へ向けての詞章は別の名を得る様になつた。其のりと詞である。卑者が尊者に奏する詞がよご」とと呼ばれるものと言ふ受け持ちが定まつて來ると、人以外の精靈を對象とする詞章も亦、よご

との外にはいはひ詞と言ふ名に分類せられる様になつた。此類までものりとにこめた延喜式祝詞の部類分けは、甚、杜撰なものであつた。

いはひ詞を諷誦し、其に伴ふ副演を行ふ事が、ほかの用語例である事は、前章に述べた。宮廷祝詞の中では、齋部氏が擔當してゐた方面の爲事が、呪言の古意を存して居た。民間の呪言に於ても、いはひ詞及び其ほかひが、全體として原始的な呪言に最近のものであつたのである。呪言の中に既に、地と詞との區別が出來て來て、其詞の部分が最神祕的に考へられる様になつて行つた。すべては、神が發言したと考へられた呪言の中に、副演者の身ぶりが更に、科白を發生させたのである。さうすると、呪言の中、眞に重要な部分として、劇的舞踊者の發する此短い詞が考へられる様になる。此部分は抒情的の色彩が濃くなつて行く。其につれて呪言の本來の部分は、次第に「地の文」化して、敘事氣分は愈深くなり、三人稱發想は益加つて行く。かうして出來たことばの部分は、多く神の眞言と信じられる處から、呪言中の重要個處・祕密文句と考へられる。だから、呪言が記録せられる様になつても、此部分は殆どすべて、口傳として省略せられたのである。延喜式祝詞の天つのりとの部分が、抜きとられてゐるのは、此爲である。

呪言の中、宗教儀禮・行事の本縁を語ると共に、其詞章どほりの作法を伴ふものと、既に作法・行事を失うて、唯、呪言のみを傳へるものが出來て來た。鎮魂法の起原を説く天窟戸の詞章は、物部氏傳來の鎮魂法を行ふやうになつては、儀禮と無關係な神聖な本縁詞に過ぎなくなつて居た。



大祓詞を以て祓へを修する時代になつては、すさのをの命を始めと説く天つ罪の祓への呪言——  
天上悪行から追放に到る物語を含む——も、國つ罪の起原・禊ぎの事始めを説明した呪言——  
さなぎの命の黄泉訪問から「櫛原の禊ぎ」までをこめた——も、單なる説明詞章に過ぎなくなつ  
て了うた。

神事の背景たる歴史を説く物と、神事の都度、現實の事件としてくり返す劇詩的效果を持つ物と  
の間には、どうしても意義分化が起らないではすまなくなる。此が呪言から敘事詩の發生する主  
要な原因である。だから、呪言は、過去を説くものでなく、過去を常に現實化して説くものであ  
つた。其が後に、過去と現在との關係を説くものばかりになつたのは、大きな變化である。敘事  
詩の本義は、現實の歴史的基础を説く點にある。而も尙、全くは、呪言以來の呪力を失うた、單  
なる説話詩とは見られては居なかつた。やはり神祕の力は、此を唱へると目醒めて來るものとせ  
られて居たのである。敘事詩に於て、ことばの部分が、威力の源と考へられたのは、呪言以來と  
は、尤なことである。

呪言の中のことばは敘事詩の抒情部分を發生させたが、其自身は後に固定して短い呪文、或は諺  
となつたものが多かつた様である。敘事詩の中の抒情部分は、其威力の信仰から、其成立事情の  
似た事件に對して呪力を發揮するものとして、地の文から分離して謳はれる様になつて行つた。

此が、物語から歌の獨立する徑路であると共に、遙かに創作詩の時代を促す原動力となつたので  
ある。此を宮廷生活で言へば、何振・何歌など言ふ大歌（宮廷詩）を游離する様になつたのであ  
る。宮廷詩の起原が、呪文式効果を願ふ處にあつて、其舞踊を伴うた理由も知れるであらう。  
呪言の總名が古くは、よごとであつたのに對して、ものがたりと言ふのが敘事詩の古名であつた。  
さうして、其から脱落した抒情部分がうたと言はれた事を、此章の終りに書き添へて置かねばな  
らぬ。

## 二 物語と祝言と

日本の歌謡史に一貫して、其聲樂方面の二つの術語が、久しく大體、同じ用語例を保ちながら行  
はれて居る。かたるとうたとが、其だ。旋律の乏しくて、中身から言へば敘事風な、比較的  
言へば長篇の詞章を謡ふのをかたると言ふ。其反對に、心理律動の激しさから來る旋律豊かな抒  
情傾向の、大體に短篇な謡ひ物を唱へる事をうたと稱して來た。此二つの術語は、どちらが先  
に出來たかは知れぬが、詞章としてはかたり物の方が前に生れて居る。其うちから段々うたひ物  
の要素が意識せられる様になつて來て、游離の出來る様な形になり、果ては對立の地位を占める  
様になつて行つた。

うたはうたつたふと同根の語である。訴ふに、訴訟の義よりも、稍廣い哀願・愁訴など言ふ用語



例がある。始め終りを縷述して、其に伴ふ感情を加へて、理會を求め事に使ふ。此義の分化する前には、神意に依つて判斷した古代の裁判に、附隨して行はれる行事を示して居た。勿論うたふと言ふ形で其を示した。神の了解と同情とに隨する方法で、うけひ（誓約）と言ふ方式の一部分であつたらしい。うたふと云ふ語の第一義とうたふ行爲の意識とが明らかになつたのは、神判制度から發生したのである。うけひの形から男女の誓約法が分化して、ちかひと稱せられた。

此ちかひの歌が、うけひの際のうたへの形式を襲いで、抒情詩發生の一つの動機を作り、うたへの聲樂的な方面を多くとりこんだ爲に、うたふが、聲樂の抒情的表出全部を言ふ語となつたものと思ふ。段々うたふの語尾變化によつて、うたへとうたひとを區別する様になつた。従つてうけひの場で當人の誦する詞が、うたと言ふ語の出發點といふ事になる。尤、うたふことの行爲は前からあつたもので、其がうけひにうたをうたふのが、其代表的に發達した形だつたからであらう。全體うたと語根を一つにしてゐるらしい語には、悲愁・冤屈・纏綿などの義を含んでゐるのが多い。

後世のくどきと言ふ曲節は此に當るもので、曲舞・謡曲時代から抒情脈で縷述する部分の術語になつて居た。其が、近世では固定して、抒情的敘事詩の名稱になつて、くどきと言へば、愁訴を含んだ卑俗な敘事的戀愛詞曲と言ふ風になつた。發生的には逆行してゐる次第である。一人稱で發想せられてゐるが、態度は、三人稱に傾いた地の文に對して、やはり、敘事式の發想をしなが

ら、くどき式に抒情氣分を豊かに持ったものがうたと見ればよからう。さうした古代の歌には、聽きてを豫想してゐたらうと思はれる様な、對話式の態度が濃く現れて居る。

私は、敘事詩よりも呪言系統の物から、歌の發生の徑路を見た方が、本義を捉へ易いと考へるから、一例として、萬葉卷十六の「乞食者詠」について説明を試みたい。乞食者は祝言職人である。土地を生業の基礎とせぬすぎはひ人中、諸國を流離して、行く先々でくちもらふ生活を續けて居た者は、唯、此一種類あつたばかりである。行基門流の乞食者が認められたのは、奈良の盛時に入つてのことである。だから、乞食者とは言ひで、佛門の乞士以後の者とは内容が違つてゐる。ほかひによつて口すぎをして、旅行して歩く團體の民を稱したのである。

詠は、うたと訓みなれて來たけれど、正確な用字例は、舞人の自ら諷誦する詞章である。だから、いはひ詞を以てほかひとして歩いた祝言職人の藝能に、地に謳ふ部分と、科白として謳ふ歌の部分とのあつた事が推定出来る。言ひ換へれば、此歌は劇的舞踊の詞章であつて、別に地謡とも言ふべき呪言のあつた事が、表題の四字から察せられる。

更に本文に入つて説いて行くと、呪言とほかひとと、敘事詩と歌との關係が明らかになる。「いとこ汝兄の君」と言ふ歌ひ出しは「ものゝぶの我がせこが。……」（清寧記）と言つた新室の宴の「詠」と一つ様である。又、一首共結句に

……我が身一つに、七重花さく 八重花榮ゆ（？）と、白賞尼<sup>マラシタヘネ</sup> 白賞尼<sup>マラシタヘネ</sup>



……我が目らに、鹽塗り給ふと、時(マツタ、ヘモ)賞毛。時(マツタ、ヘモ)賞毛

とあるのは、壽詞の口癖の文句らしい。「鹿」の方の歌の「耆矣奴吾身一爾……」を橋本進吉氏の訓の様に、おいやつこと訓むのが正しいとすれば、顯宗帝の歌の結句の

おしはのみこのやつこみすゑ(記)

おとひやつこらまぞ。これ(紀)

と言ふのに當るもの、此亦呪言の型の一つと言はれ、壽詞系統の、忠勤を誓ふ固定した言ひ方と見る事も出来る。

對句の極めて多いのも、調度・食物類の名の疊みかけて述べられてゐる事も、地名の多く出て來るのも、新室の壽詞系統の常用手法である。建築物の内部に満ちた富みを數へ立て、其出處・産地を述べ、又其一つ一つに寄せて呪言を述べる方法は、後の千秋萬歳に到るまでも續いた言ひ立てである。而も二首ながら「あしびきの此傍山の……」と言つて木の事を言ふのは、大殿祭や山口祭の祝詞と一筋で、新室祝言の型なる事を明らかに見せて居る。

室壽詞は、いはひ詞の代表形式で、すべての呪言が其型に這入つて發想せられた事實は證明する事が出来る。此二首なども元、農業の害物驅除の呪言から出たのであるが、やはり、室壽詞の定型を履んでは居る。農村の煩ひとなる生き物の中、夜な／＼里に出て成熟した田畑を根こそげ荒して行く鹿、年によつてはむやみに孵つて、苗代田を齧み盡す蟹、かうした苦い經驗が、此ほか

ひ歌を生み出したのである。元は、鹿や蟹(其効果は他の物にも及ぶ)に誓はす形であつた呪言が、早く藝能化して、鹿・蟹の述懐歌らしい物に變化して行つたのである。即、鹿・蟹に對する呪言及び其副演の間に、當の田畑を荒す精靈(鹿・蟹を代表に)に扮した者の誓ふ身ぶりや、覆奏詞があつたに違ひない。其部分が發達して、滑稽な詠、をこな身ぶりに人を絶倒させる様な演藝が成立して居たものと思ふ。二首ながら、夫々の生き物のからだの癖を述べたり、愁訴する様を謳うたりして居る。又、道行きぶりの所作——王朝末から明らかに見えて、江戸まで續いた、劇的舞踊の一要素たる海道下り・景事の類の古い型——にかゝりさうな箇所もある。

古代の舞踊に多かつた禽獸の物まねや、人間の醜態を誇張した身ぶり狂言は、大凡、精靈の呪言神に反抗して、屈服に到るまでの動作である。もどきの劇的舞踊なのである。後世ひよ／＼舞と言はれる鳥名子舞・侏儒の物まね(殊舞と書くのは誤り)なるたつ／＼まひ、水に溺れる様を演じる隼人のわざをぎ——海から來る水を司る神、作物を荒す精靈との争ひの記憶が大部分に這入つてゐる——さうしたふりごととしての効果は、此二首にも、十分に現れて居る。

鹿・蟹が甘んじて奉仕しようとすると言つた表現は、實は臣従を誓ふ形式から發して來たものと解するがよい。私は此二首を以て、飛鳥朝の末、或は藤原朝——飛鳥の地名を廣くとつて——の頃に、ほかひよとの祝言が既に、演劇化してゐた證據の貴重な例と見る。尙、此に關聯して言ひたい事は、呪言の副演の本體は人間であるが、もどき役に廻る者は、地方によつて違つて居たこ



とを言ひたい。其が人間であつたことも勿論あるが、ある國・ある家の神事に出る精靈役は、人形である事もあり、又、鏡・瓢などを顔とした假りの偶人であつたことも考へてよい根據が十分にある。

此ほかひの歌の如きは、時代の古いに係らず、其先に尙古い形があつて、現存の呪言に絶対の古さを持つものゝない事を示して居る。だが同時に、此詠から呪言の中に科白が生じ、其が轉じて敘事詩中の抒情部分が成立し、又、其獨立游離する様になる事の論理を、心に得る事は出来るのである。

私はことほぎを行ふ者と、物語を傳誦する語部との間に、必しも絶対的な區劃があつたものとは考へない。けれども大體に於て、此だけは言つてもよい様である。敘事詩及び若干のまだ呪力の信ぜられた呪言を綜合して、かなりの體系をなした物の傳承諷誦を主とする職業團體を語部と呼んでよい事、特殊な呪言と呪力とを相承し、其に關聯した副演出を次第に劇化して行つた團體で、さうした動作が清淨な結果を作るものと信頼せられてゐたが、宮廷では齋部——及び後々の卜部——國々村々では、ほかひと・ことほぎ（ことほぎびとの略語）或は亦齋部とも卜部とも言つた事である。倭宮廷及び社會狀態の其と似通うた國々村々の多くでは、此語部・ほかひとの職掌範圍が分れてゐた事は實際である。

### 三 語部とほかひと

私の考へ得た處では、語部の傳統や職掌は、宮廷のものすら一定不變ではなかつた。時代によつて、目的・傳統が變化して居る。家筋の側から言へば、更に幾筋の系統を考へる事も出来さうだが、大凡三つの部曲は明らかに認めてもよい。第一猿女・第二中臣女・第三天語部、此三つの系統の語部である。猿女・中臣女の如きは、恐らくは時を同じくして併立して居たものであらうが、勢力にはそれ／＼交替があつた。天語部は後のわり込みで、猿女・中臣女に替つたものと見る事が出来る。

猿女の統率階級は猿女君で、傳説の祖先うずめの命以來、女戸主を原則とした氏族である。此系統の語部は、まだ呪言と甚しく岐れない時代の敘事詩を諷誦したらしく、主として鎮魂法の爲に、鎮魂の來歴を説くを職としたやうである。而も此天窟戸の物語を中心にした鎮魂の呪言に、其誘因として語られた天つ罪及び祓へ・贖ひの起原を説く物語、更に魂戰の女軍の由來に關聯した天孫降臨の大事などが、一つの體系に組織だてられて來た。

さうした結果、うずめ中心の猿女敘事詩が、宮廷が國家意識の根柢となつた時代には纏つて居た。開關の敘事詩よりも、天孫降臨を主題とする呪言の、榮えて行くのは當然である。聖職を以て宮廷に仕へる人々、或は家々では、其専門に關した宮廷呪言に對しては、其反覆讚歎をせねばなら



なかつた。此が肝腎の天子ののりとを陰にして、傳宣者が奉行するやうな傾きを作り出したのである。

此傳宣の詔旨——より寧、覆奏——は、分化して宣命に進むものと、ある呪言の本縁を詳しく人に聴かせる敘事詩（物語）に向ふものが出来て来た。中臣女と汎稱した下級巫女の上に、發達して来たものと推定の出来る中臣志斐連の職業は、茲に出自があるものと思ふ。平安宮廷の女房の前身は、采女其他の巫女である。其女房から「女房宣」の降つた様式は、由來が古いのであつた。宮廷内院の巫女の關係したまつりごとののりと詞は、其々の巫女が傳宣した習慣を思はせる。

國魂の神の巫女なる御巫や采女等の勢力が殖えるまでは、猿女が鎮魂呪法奉仕を中心に、中臣・齋部と對照せられてゐた。だから、古代宮廷に於て、猿女が宮廷呪言を、中臣・齋部と分擔して傳承して居た分量の多さは察せられる。祭祀・儀禮に發せられたのりと詞の敘事詩化して、猿女傳承に蓄へられた物が多かつたであらう。其鎮魂呪言が自然に體系をなして、更に種々の呪言を組織だてゝ行つた事は考へてよい。さうして、其が呪言以外の目的で、奏と宣との二方便に互つて物語られるやうになつたのである。かうした方面から見れば、「中臣壽詞」もやはり、まだ、分化しきらない物語だつたのである。天孫降臨を主題にした敘事詩は、猿女系統の口頭傳承に根ざしてゐるのである。

古事記の基礎となつた、天武天皇の永遠作業の一つだと傳へられて居る、習合せられた宮廷敘事詩を、誦して居たと言ふ阿禮舍人も、猿女君の支族なる稗田氏であつた。

#### 四 いはひ詞の勢力

宮廷の語部が「のりと傳承家職」から分化したことは、既に述べた。其に、自家のよごとを含めて組織したものが、語部の語り物、即「物語」である。宮廷以外の豪族の家々にも、規模の大小こそあれ、氏の長上と氏人或は部民との間に、のりとよごとの宣・奏が行はれ、同じく語部の敘事詩の物語られた事は、邑落單位だつた當時の社會事情から、正しく察せられる。奈良の末に近い頃の大伴家持の「喻族歌」は、大伴氏としてののりと創作化したものであり、「戒尾張少作歌」の如きは、のりととの分化して、宣命系統の長歌發想を採つたものである。山上、憶良の大伴旅人に餞した「書殿餞酒歌」の如きものは、よごとの變形「魂乞ひ」ののみ詞の流れである。殊に其中の「あが主の御魂たまひて、春さらば、奈良の都に喚上げたまはね」とある一首は、よごととしての特色を見せてゐる。

家々傳來の外來魂を、天子或は長上者に捧げると共に、其尊者の内在魂の分割を授かつた（毎年末の「衣配り」の儀の如き）申請の信仰のなごりが含まれて居る。又、遙かに遅れて、興福寺僧の上つた歌（續日本後紀）の如きも、よごとを新形式に創作したと言ふだけのものであつた。



長歌について見ると、のりと・よごと系統のものが著しく多い。藤原、宮、御井、歌の如きは、陰陽道様式を採り容れた創作の大殿祭祝詞（實はいはひ詞）であり、藤原、宮、役民、歌は、山口祭か齋柱祭の類の護詞の變態である。短歌の方でも、病者・死人の爲の祈願の歌や、挽歌の中に、屋根の頂上や、葛根（つな・かげ）・柱などを詠んでゐるのは、大殿祭・新室壽の詞章の系統の末である。挽歌に巖門・巖ねを言ひ、水鳥・大君のおもふ鳥を出し、杖策いてのさまよひを述べ、紐を云々する事の多いのは、皆、鎮魂式の祭儀から出て居る。極秘となつたまゝで失せた古代詞章から、其文句や發想法が分化して來たものと考へるのが、適當なのである。死後一年位は、生死を判定することの出來なかつたのが、古代の生命觀であつた。さうした期間に互つて、生魂を身に固著しめようと、試みをくり返した。此期間が、漢風習合以前の日本式の喪であつたのである。

こふ（戀ふ）と云ふ語の第一義は、實は、しぬぶとは遠いものであつた。魂を欲すると言へば、はまりさうな内容を持つて居たらしい。魂の還るを乞ふにも、魂の我が身に來りつく事を願ふ義にも用ゐられて居る。たまふ（目上から）に對するこふ・いはふに近いこむ（籠む）などは、其原義の、生きみ魂の分裂の信仰に關係ある事を見せてゐる。

だから、戀歌は、後に發達した唱和・相聞の態を本式とすべきではない。生者の魂を身にこひとる事は、戀愛・結婚の成立である。古代傳承には、女性と男性との争鬪を、結婚の必須條件にして居た多くの事實を見せてゐる。死者の靈を呼び還すにも、同じ方法の儀式・同じ發想の詞章が用ゐられた。其爲、萬葉の如き後の物にすら、多くの挽歌が戀愛要素を含み、相聞に挽歌發想をとつたものを交へてゐるのである。戀歌分化後にも、類型をなぞる事は絶えなかつたからである。氏々傳承の詞章から展開した歌詞の系統は、右の通り、隨分、後まで見える。其等の詞章は、大體におふせとまをしとの二つに分れる。壽詞が勢力を持つ時代になると、おふせの影は薄くなり、大體まをしに近づく。奈良の宣命や、孝謙・稱徳天皇の遣唐使に仰せられた歌（萬葉集）などを見ると、まをしのの形が交つて來てゐる。此は神に對してとるべきおふせの様式が、神の向上によつて、まをしに近づいて來た事の影響である。平安の祝詞の悉くが、まをしに式になつて了うた原因も、こゝにある。

だから、壽詞が多く行はれ、本義どほりののりとは、宮廷で稀に發せられるだけで、宮廷から下つたものを傳奏・宣下する以外には、のりと言ふ事が許されなくなつた痕が見える。貴族・神人の傳承詞章は、のりとに這入るべきものでも、よごとと呼ぶ様になつて行つたらしい。かうしたよごとの分化に伴うて、のりから分化して來たのが、いはひごと（鎮護詞）であつた。だから、よごとであるべきものが鎮護詞と呼ばれたり、又、祝詞と呼ばれる物の中にも、齋部などのいはひ詞を多く交へてゐる訣である。宮廷のものは何でものりであり、民間のものはすべてよごとと稱へ、よごとの中にいはひ詞の分子が殖えて行つて、よごとと言ふ觀念が失はれる様にな



り、そして、のりとに對するものとして、いはひ詞が考へられる様になつた。一般に言ふ平安朝以後の祭文である。だから、神託とも言ふべき傳來のものはせみやう・せんみやうなど、宣命系統の名を傳へてゐるのだ。

かうして、傳統的によごとと呼ぶものゝ外は、此名目が忘れられて、よごとは、のりとの古い様式の如くにさへ思はれてゐる。此が壽詞をなれる祝詞にすら、いはひ詞と自稱してゐるものゝある訣である。一つは、宮廷其他官邊に、陰陽道の方式が盛んになつて、在來の祭儀を習合（合理化）する事になつた爲でもある。神祇官にすら、陰陽道系の卜部を交へて來たのは、奈良朝以前からの事である。其陰陽道の方式は鎮護詞と同じ様な形式を採つた。固有様式で説明すると、主長・精靈の間に山人の介在する姿をとるのである。祭儀も詞章も、勢ひかうした方面へ進んで行つた爲に、文學・演藝の萌芽も、鎮護詞及び其演出の影響ばかりを自然に、深く受けなければならぬ様になつた。

廣い用法で言へば、日本古代詞章の中、わりに短い形の物は、鎮護詞章と其舞踊者の轉詠——物語の歌から出た物の外は——から出て居ると謂うてよい程である。鎮護詞章は壽詞であるが、同時に、いはひ詞の發生を導いた内的動機の大きなものになつてゐる。中臣の職掌が益向上し、齋部がいはひ・きよめの中心になる様になると、其わきに廻るのは、卜部及び其配下であつた。さうして、廣成ノ宿禰は、齋部の敵を中臣であると考えへてゐた様に稱せられるけれども、實は下僚の卜

部を目ざしたのであつた。齋部の宮廷に力を失うた眞の導きは、卜部の祭儀・祭文や、演出をもてはやした時代の好みにある。

齋部・卜部の勢力交迭は、平安朝前期百年の間に在る様だが、さうなつて行つた由來は久しいのである。陰陽道に早く合體して、日漢の呪法を兼ねた卜部は、寺家の方術までも併せて居た。かうして、長い間に、宮廷から民間まで、祭式・唱文・演出の普遍方式としての公認を得る様になつて來た。卜部は、實に齋部と文部との日漢兩方式を奪うた姿である。

さて、唱導の語は、教義・經典の、解説・俗讚を意味するのが本義であるから、此文學史が宣命・祝詞の信仰起原から始めた事にも、名目上適當してゐる。が併し、其宣布傳道を言ふ普通用語例からすれば、卜部其他の團體詞章・演藝・遊行を説く「海部藝術の風化」以下を本論の初めと見て、此迄の説明を序説と考へてもよい。同時に其は、日本文學史並びに藝術史の爲の長い引を作つたことになるのである。併し、私の海部藝術を説く爲に發足點になるほかひとくぐつとの歴史を説くには、尙、聊かの用意がある。

##### 五 物語と歌との關係並びに詞章の新作

先づ呪言及び敘事詩の中に、焦點が考へられ出した事である。のりと言へば、地の文——第二義の祝詞に於て——即、神の動作に伴うて發せられる所謂天つものりとの類である。其信仰が傳つ



て、叙事詩になつても、ことばの文に當る抒情部分を重く見た。其がとりも直さず、うたであり、其諷誦法うたふからうたひと訴へ（うたへ）とが分化して來たのである。

呪言・叙事詩の詞の部分の獨立したものがうたであると共に、ことわざでもあつた。さうした傾向を作つたのは、呪言・叙事詩の詞が、詞章全體の精粹であり、代表的に効果を現すものと信じて、抜き出して唱へるやうになつた信仰の變化である。だから、うたの最初の姿は、神の眞言（呪）として信仰せられた事である。此が次第に約つて行つて、神人問答の唱和相聞の短詩形を固定させて來た。久しい年月は、歌垣の場を中心にして、さうした短いうたを育てた。旋頭歌を意識に上らせ、更に新しくは、長歌の末段の五句の、獨立傾向のあつたのを併せて、短歌を成立させた。そこに、整頓した短詩形は、遅れて新しく語部の物語に這入つて來る様にもなつた。だが、様式が意識せられるまでは、長歌・片哥・旋頭歌など、「組み歌」の姿を持つて居たものと見るべき色々の理由があるのである。奈良朝になつても、うたが呪文（大歌などの用途から見ても）としての方面を見せてゐるのは、實は呪言が歌謡化したのではなかつた。呪言中の眞言なるうたの呪力の信仰が残つてゐたのである。

くり返す様だが、ことわざは、神業（わざ）出の慣例執行語であり、又、物の考慮を促す事情説明の文章なるわざことと言ふ處を、古格でことわざと言うたのである。ことわざの用語例轉化して後、ふりと言ふ語を以て、うたに對せしめた。古代の大歌に、何振（何曲）・何歌の名目が對立し

て居た理由でもある。此を括めて、歌と言ふ。其舊詞章の固定から、舊來の曲節を失ひさへせずば、替へ文句や成立の事情の違ふうたまでも、効果を現すとの信仰が出来る様になつた。追つては古い詞章に時・處の妥當性を持たせる爲の改作を加へる様にもなる。歌垣其他の唱和神事が、次第に、文學動機に接近させ、生活を洗煉させて行つてゐた。創作力の高まつた時代になつて、拗曲・變形から模寫・改作と進んで來たうたが、自由な創作に移つて行く様になつたのは、尤である。

此種のうたは、鎮護詞系統から出たものばかりであつたと言つてよい。殿祭・室壽のうたは、家讚め・人讚め・羈旅・宴遊のうたを分化し、鎮魂の側からは、國讚め・妻覓ぎ・孀偲び・賀壽・挽歌・祈願・起請などに展開した。挽歌の如きも、しぬびごと系統の物ではなく、思慕の意を陳べて、魂を迎寄せて、肉身に固著しめるふりの變態なのであつた。

歌の中、鎮魂の古式に關係の遠いものは、叙事詩及び其系統に新しく出來た、壬生部・名代部・子代部の傳へた物語から脱落したものである。又、或ものは系譜——口立ての——の挿入句などからも出てゐる事が考へられる。

記・紀に見えた大歌は、やはり眞言として、のりとに於ける天つのと同様、各種の鎮魂行儀に、威力ある呪文として用ゐられたのがはじまりで、後までも、此意義は薄々ながら失せなかつた。大歌は次第に、聲樂としての用途を展開して行つて、尙、神事呪法と關係あるものもあり、其根



本義から遠のいたものも出来た。記・紀にすら、詞章は傳りながら、既に用ゐられなくなつたもの、わざ・ふりの條件なる動作の忘れられたもの、後代附加のものも含めて居る様だ。だから、替へ歌は文言や由來の記憶が錯亂したのや、詞章傳つて所縁不明になつたものも、勿論、澤山にある道理だ。鎮魂祭・節折り・御神樂共に、元は、鎮魂の目的から出た、呪式の重複した神事である。うたに近づいて行つたのは、信仰の變改である。

鎮魂と神樂とは、段々うたを主にして行つた上、平安中期以前、既に、短歌の形を本意にする様になつて居た。さうした大歌も、必しもすべて宮廷出自の物に限つて居なかつた。他氏のうた或は、民間流傳の物までも、其に伴ふ物語、又は説話から威力を信じて接用したのも交つてゐる。大歌には、既に其所屬の敘事詩の亡びて、説話によつて其由來の傳へられたものも多かつたらしい。併し、其母體なる物語の尙、存してゐて、其内から抜き出したものも多い事は、證明出来る。由來の忘れられたものは、民間理會によつて適當らしい人・時・境遇を推し宛て、作者や時代を極めてゐる。其爲、根本一つに違ひない大歌に、人物や事情の全く違つた兩様の説明が起つた。更に其うたを二様に包みこんだ別殊の敘事詩があつたりもした。氏々の呪言・敘事詩の類から游離したうた・ことわざのあつた事、並びに、其が大歌や呪文に採用せられたことは明らかである。大抵、冒頭の語句を以て名としたふりと稱するものは、他氏・他領出自の歌であつた。さうして、其には必、魂ふりの舞ふりを伴ふ。此が「風俗」である。中に

は、うたの形を採りながら、まだ「物語」から獨立しきつて居ないばかりか、其曲節すら、物語に近いものがあつたらしい。天語歌・讀歌などが、其である。

#### 六 天語と卜部祭文との繋り

名は神語・天語歌と區別してゐるが、此二つは、出自は一つで、様式も相通じたものである。唯、天語歌の方が、幾分、壞れた姿でないかと思はれる。而も却つて、神語の方に天語らしい痕跡が多い。

いしたふや あまはせつかひ ことの語り詞も。此者

と言ふ形と、其拗曲した、

ことの語り詞も。こをば

と言ふのと、

豊み酒たてまつらせ

と亂めるものと二つある。又、此二つが重なつて、

豊み酒たてまつらせ。ことの語り詞も。こをば

となつたなどがある。此から見ると、酒ほかひの眞言と、憤怨を鎮める呪文とには、共通の詞章や、曲節の用ゐられた事が考へられる。結婚の遂行は條件として、戦争とおなじく「靈争ひ」



を要した古代には、名のり・喚びにすら、憤りを鎮めるうたが行はれたのである。

あまはせつかひとは、海部アマハセツカヒ駟使丁の義である。神祇官の配下の駟使丁として召された海部の民を言うたらしい。此等の海部の内、龜卜に達したものが、陰陽寮にも兼務する事になったものと見える事は、後代の事實から推論せられる。此等の海部駟使丁や、其固定した卜部が行うたことほぎの護詞や、占ひ・祓への詞章などの次第に物語化し——と言ふより一方に傾いたと言ふ方がよい——たものが「海部物語」であり、其うたの部分「天語歌」であつたと言へよう。海部駟使丁の聖職が分化して、卜部と天語部とを生じた。天語部を宰領する家族なる故の天語連アマカクリノムラジのかばねまで出来た。

其傳へた詞章の中のある一類は、神語とも傳へたのであらう。神語は天語の中の祕曲を意味するらしく、天語なる事に替りはない。古く、すでに「海部物語」を「天つ物語」と感じて、神聖觀をあまの音に感じ、天語と解したのである。其囃しとも亂辭とも見える文句は、天語連の配下なる海部駟使丁の口誦する天語の中の歌だと言ふ事を保證するものであつた。其が替へ歌の出来るに連れて、必然性を失うて、囃し詞に退化して行つたのである。

天語連（或は海語連）は齋部氏の支族だとせられてゐる。其から見ても、神祇官の奉仕を経て、獨立を認められて来た、卜部關係の語部なる事が知れる。

記・紀・萬葉に、安曇氏や、各種の海部の傳承らしい傳説や歌謡の多いばかりか、其が古代歴史

の基礎中に組み込まれてゐるのは、此天語部が宮廷の語部として採用せられたからである。

## 語部の歴史

### 一 中臣女の傳承

宮廷の語部が、護詞イヒヒトを唱へる聖職から分化したものは、猿女、君の場合に、殊に明らかであつた。其に次いで行はれたらしいのは、中臣系統の物語である。禊ぎ祓へに奉仕した中臣女が「中臣物語」の傳承をも併せ行つたらしい。

男性の中臣の聖職は次第に昇進したが、女性の分擔は軽く許りなつて行つた。嬪・夫人にも進むことの出来た御禊奉仕の地位も、其由來は早く忘れられて了うた。加ふるに御禊の間、傍に居て、呪詞を唱へる中臣の職は、さほど重視せられなくなり「撰善言司」設置以後、宣命化したのりとを宣する様になつた。だから、大抵の壽詞・護詞系統の物語は、中臣女の口に移つて行つたものと見てよいことは、傍證もある。

中臣女から出た一派の語部は、中臣、志斐連シヒレなどであらう。志斐連には、男で國史の表面に出てるものもある。持統天皇と問答した志斐、姫（萬葉集卷三）は（しひに二流あるが）中臣の複



姓の人に違ひはない。此は、男女とも奉仕した家の例に當るのであつて、物部・大伴其他の氏々にもある例である。後に、其風を變へたのは猿女で、古くは、男で仕へるものは宇治、土公を名のり、女で勤めるのが、猿女であつたと見る方がよい。男女共同で家をなしたものが、後に女主に壓されて、男も仕へる時は、猿女、君の資格でする様になつたものである。「猿淡海」など言ふのも宇治土公の一族で、九州にゐた者であらう。女でないから、猿だけを稱したのである。其、族人の遊行するものが、すべて族長即、氏の神主の資格（こともちの信仰から）を持ち得た爲に、猿丸太夫の名が廣く、行はれたものと考へてよい。其諷誦宣布した詞章が行はれ、時代時代の改作を経て、短歌の形に定まつたのは、奈良・平安の間の事であつたらう。さうして其詞章の作者を抜き出して、一人の猿丸太夫と定めたのであらう。柿本、人麻呂なども、さうした方面から作物及びひとまるの名を見ねばならぬ處がある様に思ふ。とにかく、傳統古い猿女の男が、最新しい短歌の遊行伶人となつた事を假説して見るのは、意義がありさうである。鎮魂祭の眞言なる短章（ふり）が、或は、かうした方面から、短詩形の普及を早めたことを思ひ浮べさせる。

語部の職掌は、一方かういふ分科もあつた。語部が鎮魂の「歌本」を語る事が見え、又「事本」を告るなど言ふ事も見えてゐる。うたやことわざ・神事の本縁なる敘事詩を物語つた様子が思はれる。

## 二 祝言團の歴史

大祓詞の中、天つ祝詞が祕傳になつて離れてゐるのも其で、元はまづ、天つ祝詞を唱へて演技をなし、其後、物語に近い曲節で、大祓の本文を読み、又、天つ祝詞に入ると言ふ風になつて居たからで、此祓詞には、天つ祝詞が數箇所唱へられたらしい。其が、前後に宣命風の文句をつけて、宮廷祝詞の形を整へたので、後の陰陽師等の唱へた中臣祓は、此祝詞を長くも短くも誦する様だ。併し、天つ祝詞は傳授せなかつたのである。護詞の中のことわざに近い詞章の本義を忘れて、祝詞の中の眞言と感じたのだ。地上の祓への護詞と、眞言なる章句とを區別したのである。呪詞に絡んだ傳來の信仰から、此祓詞を唱へる陰陽師・唱門師の輩は、皆、中臣の資格を持つ事になつたらしい。後に此等の大部分と修験の一部に、中臣を避けて藤原を名のつてゐたものが多い。此は自ら稱したと言ふより、世間からさう呼んだのが始まりであらう。呪詞を諷誦する人は、元の發想者、或は其傳統者と同一人となると言ふ論理が、敷衍せられて残つたのである。宮廷の語部は女を本態としてゐるが、他の氏々・國々では、男を語部としてゐるのも多かつた。宮廷でも、物部・葛城・大伴等の族長が、語部類似の事を行ふ事が屢あつた。

語部の能力が、古詞を傳承すると共に、現状や未來をも、透視する方面が考へられて來たらしい。即、語部と其詞章の原發想者との間に、或區別を考へない爲に、語部の物語る間に、さうした能



力が發揮せられて（神がりの原形）新しい物語を更に語り出すものとした。顯宗紀に見えた近江の置目<sup>オキミ</sup>などが、此である。父皇子の墓を告げて以來、大和に居て、神意を物語つて、おきつべき事を教へたのであらう。おきめはおき女である。豫め定めおきつるのが、おくの原義である。日置部<sup>ヒオキベ</sup>のおきなども、近い將來の天象、殊に氣節交替に就てのおきをなし得たからである。後に残すおく、残されたおくも、此展開である。

かうして、呪言・敘事詩系統の詞章の、傳來の正しさを重んずる事の外に、其語り人の神格化を信じて、新しい詞章を請ふ様にもなつたのだ。此が又、宣命・よごと・のりと・いはひごとなどの新作を、神聖を犯すものとせず、障りなく發達させる内的の第一の動機となつた。

語部は、神がりすると言ふより、寧ろ神自身になつて、古詞章を傳へる内に、段々新聖曲を語り出す様にもなつた。此點にも、呪言と敘事詩との岐れ目がある。呪言では、新詞章の出來たのは敘事詩よりも遅れてゐる。此には、宣命の新作が、大きな動力になつた。だが、其以前から、發生的に敘事詩と通用して、殆ど同體異貌のものであつたから、變り始めては居た事であらう。

語部の新詞章の語り始められたのは、恐らく、長い飛鳥の都以前からもあつたであらう。尙一面、壬生部の敘事詩が此と絡みあうて、名代部・子代部の新敘事詩を興した事も考へねばならぬ。其は、古い敘事詩を自然に改作し、而も新しい感觸を含んだ物語や、歌を數多く入れた身につまされる様なのが出來て來た。此名代部・子代部の傳承を或點まで集成したらしいのが、既述の海語部<sup>ウミコト</sup>

である。

其は宮廷の語部としての、男性本位の團體で、藝術的意味をも含んで、採用せられたものらしい。彼等は民間より出て宮廷に入つたが、大部分は尙、民間を遊行して居た。さうして生活の間に演奏種目を交換し、數を殖して行つた。都鄙・異族の敘事詩は、かうして融通傳播したのである。

彼等は海村の神人として、農村の爲に水を給する神に扮し、呪詞・物語・神わざを演出する資格があつた。かうして、ほかひして廻つた結果、ほかひごとの階級を形づくつた。海語部の外にも、社々・國々の神人の、布教・祝福の旅を續けたらしい者も、擧げることには出來るが、團體運動の歴史や傳承系統の明らかなのは、此種族である。安曇と言ひ、天・尼・海を冠し、或は海部<sup>ウミベ</sup>と言ふ地名の多いのが、現實の證據である。漁り・潜<sup>カヅ</sup>きの地を尋ねて、住ひを移すと共に、かうしたほかひをして廻つたのであつた。此にも男女の生業の違ひが認められた。此が山の神人としての山人の信仰が現れるまで、又、其以後も、海の神人として尊まれ、畏れられ、忌まれもした水上・海道<sup>ウミノミチ</sup>の巡遊巫祝の成立であつた。

ほかひ・語り・藝能・占ひを兼ねた海の神人たる旅行團が、山神信仰時代に入ると、轉じて、山人になつたのも多い。信州の安曇氏は固より、大和の穴師<sup>アナシ</sup>神人などが其だ。伊豫の大三島の神人の如きは、海の神人の姿を保ちながら、山の神人の姿に變つて行つたもので、伊豆の三島神人は、其が更に山人化したものである。



敘事詩化した呪詞を傳承して、祝福以外に、一方面を拓いたのが、語部の物語であつた。だから、多少藝術化した敘事詩は、音樂的にも、聴く者の内界へ、自らなる影響を與へた。其上に、此には更に、鎮魂の威力をも考へねばならぬ。其は臣下からは、教育の出來ぬ宮廷・豪家の子弟の魂に、語部の物語の詞章が觸れて、薰化するものと考へられてゐた事である。語部は此意味に於て、家庭教師らしい職分を分化して來た。平安の宮廷・豪家で、女房たちが、子女の教師であり、顧問でもあつた遠い源は、茲に在る。だから、女房たちの手になつた平安の物語類は、讀み聴かせる用途から出たのであつた。そして、默讀する物になり、説明から鑑賞に移つて、文學化を遂げた。以外に尙一つ、語部職の分化する大きな理由があつた。其はつぎの傳承である。

### 三 系圖と名代部と

つぎはよつぎと言ふ形になつて、後代まで残つたものである。意義は轉じたが、其でも、原義は失ひきらなかつた。繼承次第を主として、其に説明を添へて進むと言つた、書き入れ系圖の、自由な姿の口頭傳承である。

平安中期以後のよつぎは、記録せられた歴史をも言ふが、其前は、記載の有無に拘らず、よつぎと言ひ、更に古くは、語根のまゝつぎと言うたのである。此を記録し始めた時代からある期間は、つぎぶみ(纂記・譜第)と稱へて居た。宮廷のつぎは日を修飾にして、ひつぎと言ふ。日のみ子

或は日神の系圖の義で、口だてによつて諷誦せられたものである。恐らく、主上或は村君として持たねばならぬ威力の源なる外來魂を繼承する信仰から出たものであらう。つぎに加へる事をつぎつ(下二段活用)と言ふ。

極めて古い時代には、主上或は村君は、不滅の人格と考へられて居る。だから、個々の人格の死滅は問題としない。勢、つぎ・ひつぎの觀念も發達して居なかつたと見える。信仰の變化から人格と人格との區別が考へられる様になつて、始めてつぎが現れたのである。

奈良朝以前のつぎは、生の爲でなく、死の爲のものであつた。つぎにつぎてられるのは、死が明らかに認められた後であり、生死の別が定まるまでは、鎮魂式を行ひ、氏々・官司奉仕の本縁を唱へて、壽詞を奏する。此を、日本紀などには、後世風の誄シノヒトと解して書いて居るが、古代はしぬびごとと自體が、哀悼の詞章ではなかつた。外來魂が竟に還らぬものと定まると、此世の實在でないと言ふ自覺を、死者に起させようとかゝる。死者の内在魂に對して、唱へ聴かす詞章がなくてはならぬ。此がつぎであつた。

此つぎと、氏々・官司の本事モトツゴト(略してこととも言ふ)とを混淆して、一列にしぬびごとと稱せられ、又、宣命の形式のまゝで、漢文風の發想を國語でするしぬびごとも出來かけた。即、つぎは鎮め葬つた上、陵墓の前で諷誦すべきものである。而も、其が夙くから紊れて居た様である。名をつぎてられずに消えて行く事は、死者の魂に、不満と不安とを感じさせるものと考へられ、内



て、名代制度の中に、經濟觀念が深まつて行つた。名代部は、國・村の君の上につきのある様に、新しく出來た村なり、團體なりに、其人から始まつた新しいつぎを語り傳へさせるのが目的であつた。輕部は木梨、輕、太子の爲に、葛城部は磐、媛皇后の爲に、建部は倭建命の爲に、春日部は春日皇后の爲に立てられた名代・子代であつた。皆、美しく、苦しき、猛く、弛さぬ、あはれな物語を傳承して居た。子のない爲に作つたのが、名代の原義ではなかつた。だから、其人に子孫のある時は、其地を利用して、一種の村君の生活をした。つぎの第一義的效果は、死靈退散にあつたのだから、後漸く、つぎ自身呪文の様な威力を持つて來た。即、君主・族長の人格的現實觀が、其神格に對する畏敬をのり超えて了ふやうになると、其信仰威力を戻す爲に、實證手段として、つぎの諷誦が行はれる。最正しい傳統によつて神格を享けてゐる人ゆゑ、其稜威は精靈・魂魄の上に抑壓の威力を發揮する。かうした畏怖を相手方に起させるものと信じた。其が更に、つぎを唱へるだけで、呪力が發動するものとの信仰を生んだ。戰爭も求婚も、元は一つ方法を探つた。魂の征服が遂げられれば、女も従ひ、敵も降伏する。名のりが其方式である。呪言を唱へかけて争うたのが、段々固定して、家と名とを宣る様になつた。さうして、相手の發言を求める形になつた。つぎを諷誦して、家系をあかした古代の風習が、單純化して了うたのであらう。

在魂を完全に退散させる方便としてのつぎの意義も出て來た。主上・村君等のつぎが、次第に、氏族の高級巫女なる后妃・妻妾・姉妹・女兒を列し、宮廷で言へば、ひつぎのみこ更に繼承資格を認められて居た兄弟中の數人を加へる様になつた。さうして更に進んで、多くの皇子女を網羅する様になつて行つたのだと言ふ事が出来る。主上・村君以外は、傍流をつぎでなかつた時代には、其外の威力優れた人の爲には、つぎこそなければ、一つの方法が立てられてゐた。威力あつて、つぎに入らなかつた人の死後、其執念を散ずる方便には、新しい村が立てられた。在來の村に新しい名をつける事もあり、全く新しい村を構へさせる事もあつた。其村々には、必、死者の名、或は住み處などの稱への、其人を思ひ出し易い數音を被せて名とした。此が、名代部、又は子代部の發生である。後には、つぎに入つた人にさへ、名代の村を作る様にもなつた。さうなると、子のない人々も亦、歿後の名を案じて、生前自ら名代部を組織する（一）。愛寵する人（子のない）の爲に、死後は固より、生前にも名代を興へる様になる（二）。（一）（二）の二つは子代部とも稱せられた。かうして見ると、名代部には莊園の淵源が伺はれるのみならず、古く既に、さうした目的さへ現れてゐたことが決る。即、村を興へる外に、職業團體としての部曲、珍らしい才技・豊かな生産、村々・氏々から羨まれてゐる職業團體、或は分布區域の廣い部曲などを授ける事がある。かうし



名代部の最初の主のつぎには、其人の生れた様から、嫁とり、戦ひ、さうして死に到るあり様まで、色々の事を型通りに傳へて行くであらう。其が、或部分だけ特殊の事情で、ぬけて發達して、何部・何氏・何村の、物語・歌として、もてはやされるものが出来る。其等の歌は、何れも鎮魂に關係あるもの故、内外のほかひゞとに手びろく利用され、撒布せられた。

甘樞の丘のこのまかとの崎で、氏姓の正偽を糺した事實（允恭紀）は、つぎに神祕の呪言的威力を考へて居たからである。其諷誦によつて、偽り枉げてゐる者には、錯誤のある呪言の神が、曲つた呪はれた結果を示すものと信じてゐたのだ。此時の神判は、正統を主張する氏々の人を組み合はせて、かけあひさせたもののだらう。誤つたり、偽つたりして呪言を唱へる者を顯して、直ぐに直日ノ神の手に移すのが、まがつみの神元來の職分であつて、誓約の場合に、呪言の當否を判つのであつた。更に轉じては、誓詞と内心との一致・不一致を見別ける様になつて、他のたゞの神格を分化した。

ことあげの中にも、前者の系統・種姓を言ふ部分がある。神・精靈等を歸伏させるのに、前者の呪言なるつぎを自由にすると言ふ意味もあつたのであらう。

つぎも亦、君主・族長の唱へる爲事だつた。其を神人に傳達させたところから、語部の職分となつたのであらう。

神聖なつぎの中にも、神授の尊いものと、人の世の附加とが、自ら區別せられて居た。宮廷のひ

## 賤民の文學

### 一 海語部藝術の風化

つぎで言へば、神代の正系の神は、殊に糺されてゐる。紀に一書を列ねた理由である。記の綏靖帝以降開化帝までの敘述と下卷の末のとは、おなじく簡單でありながら、取り扱ひが違つてゐる。

最新しく宮廷に入つた海語部の物語は、諸氏・諸國の物語をとり容れて、此を集成した。

其は種類も多様で、安曇や海部に關係のない詞章も多かつたことは明らかである。此語部の物語は、在來の物に比べると、曲節も、内容も副演出も遙かに進歩してゐて、藝術意識も出て來て居たらしく思はれる。朝妻、手人龍麻呂が雜戸を免ぜられて、天語、連の姓を賜はつた（續紀養老三年）のは、其藝を採用する爲であつて、部曲制度の嚴重な時代ではあつたが、官命で轉職させて、相應した姓を與へたのである。

海部の民は、此列島國に渡來して以來、幾代とも知れぬ移居流離の生活の後、或者はやつと定住した。さうした流民團は、海部傳來の信仰を宣傳する事を本位とする者が出來て來た。海人部の上流子弟で、神祇官に召された者が、海部駈使丁であり、其が卜部にもなつた事は、既に述べた。



さうして、護詞をほかひすることほぎの演技と、發想上の習慣とを強調して、當代の嗜好を迎へて行つた。

卜部のする護詞は、平安期では祭文と言ひ、其表出のすべてをことほぎと稱へ替へた。そして、寺々の守護神・羅刹神の來臨する日の祭文は、後期王朝末から現れた。

陰陽道の日本への渡來は古い事で、支那の方士よりも、寧ろ佛家の行法を藉りて居る部分が多い。宮廷の陰陽道は漢風に近くても、民間のものは、其よりも古く這入つて來て、國民信仰の中に沁みついて居た。だから、神學的(?)にも、或は方式の上にも、佛家及び其系統に近づいた呪禁師の影響が沁みこんでゐる。貴僧で同時に、陰陽・呪禁に達した者もあつた。第一、佛・道二教の境界は、奈良の盛時にすら明らかでなかつたのである。

齋部の護詞に替つた「卜部祭文」は、儒家の祭文とは別系統であつて、佛家の祭文をなぞつた痕が明らかである。而して、謹嚴なるべき寺々の學曹の手になる佛前の祭文にまで影響して行つた。はじめは佛家の名目を學びながら、後には——名も實も——却つて寺固有の祭文様式を變化させた。祭文の名は、陰陽寮と神祇官とに行はれた名である。

寺々の奴隸、或は其階級から昇つた候人流の法師或は、下級の大衆なども、寺の爲のことほぎを行ふのに、宮廷の卜部に近い方式をとつた。此は寺奴の中には、多くの亡命神人を含んで居たからである。さうでなくとも、家長の爲によごと・いはひ詞をまをす古來の風を寺にも移して、地

主神・羅刹神に扮した異風行列で、寺の中に練り込んだのである。

室町の頃になると、藝奴と言ふべき曲舞・田樂・猿樂の徒は、大抵、寺と社と兩方を主と仰ぎ、或は數个寺・兩三社に仕へて、ことほぎを寺にも社にも行うた。更に在家の名流の保護者の家々にも行ふ様になつた。平安末百年には、かうした者が完全に演藝化し、職業化して行つた。

其初めに出來たのは、多く法師陰陽師の姿になつて了うた唱門師(寺の賤奴の聲聞身の宛て字)の徒を中心とした千秋萬歳であつた。其ことほぎを軽く見て、演藝を重く見た方の者を曲舞と言ふ。寺の雅樂を、ことほぎの身ぶり・神樂のふりごとに交へて碎いたもので、正舞に對する曲舞の訓讀である。

男の曲舞では、室町に興つた「幸若舞」なる一流が最榮えた。此も、叡山の寺奴の喝食の徒の出であるらしい。だから、千秋萬歳同様の演技を棄てなかつた。江戸になつて、幸若には、昔から舞はなかつたと稱して、歌舞妓に傾いた女舞から、自ら遮斷しようとした。

女舞は、女曲舞とも、女幸若とも言うた。江戸の吉原町に隔離せられて住み、後には舞及び幸若詞曲に伴ふ劇的舞踊を棄て、太夫と稱する遊女になつた。江戸の女歌舞妓の初めの人々が此である。地方の社・寺に仕へて居た者は、男を神事舞太夫、女を曲舞太夫、或は舞々と稱して、男は神人、女房は歌舞妓狂言を専門としたが多い。

此は、唱門師が、陰陽師となるか、修驗となるかの外は、神人の形を探らねばならなくなつた爲