

式である。

元來、うたは奏上式のふりに對するもので、宣下するものであつた。神の敘事詩の抒情部分を言ふもので、呪詞におけること——ことわざ——の發達したものである。ことの端的で直接なのに對して、うたは、幾分婉曲に暗示の效果に富むものらしい。神及び神人の宣るのりとを和らげたもので、儀式で言へば、直會の時の詞である。此を口誦するのは、神の資格に於てするのであつた。此が歌垣の庭の中心行事となつた。相聞唱和の風が盛んになるのも、うたにはふりが酬いらねばならなかつたからである。

歌に對するふりの和せられる式の逆になつたのが、うたへで、神に問ひかける形をとるのだ。巫女から神に、女から男に、臣から君へまづ言ひかけてゐるのは、多く此部類に入る。出雲振根の「たまもしづし」の歌・三重采女・仁徳記の「つゝきの宮」の歌・赤猪子の歌など、うたへである。「よごとにも一詞、あしきことにも一詞、ことさかの神」と名のつた一言主神のあるのを見れば、のりわけの詞は短かつたものであらう。

五 相 聞

二人でかけあはせた本末の片哥を續けて、一體の歌と考へられると、旋頭歌の形式はなりたつた。だから、又、旋頭歌を唱和した様な形式さへ出來てゐた。又、旋頭歌として獨立したものでも、

自問自答の形をとつてゐるのが普通である。片哥の内に、短歌の胚胎せられてゐる間に、旋頭歌はまづ一つの詩形として認められてゐた。

一體、片哥は、何かの事情で一つ傳つて居るものもあるが、此は正しくないで、必、組み唄として二首以上、——問答唱和を忘れたものは——連吟せられたのである。さうしたものの中には、片哥も短歌に近いものも、入りまじつてゐた。其で、片哥から短歌の分離する以前には、短歌も組み唄の形で、數首續けて謡はれた。記・紀の大歌に、短歌一首獨立したものもあるのは、此も亦、傳來や記録が完全でなかつたのだ。

短歌も相聞の詞として、一首づゝ對立し、又は數首組んで唱和せられた間に、特に記憶の價値あるものがとり放して口ずさまれる様になつた。さうして一首獨立した短歌も、謡はれ作られる様になつたのである。うたへの時の歌は、長曲や、片哥もあつたが、次第に、短歌に近づいて來た様である。殊に萬葉集に見られる事實は、男女のちぎりの場合に、此形が最も多く用ゐられた事である。

男女の初めてのちぎりに、又、其後も、神の意思をうたへの方式で申して神慮を問ふ。此時は、答へは歌によらず、兆して顯れる。うけひの形である。若しうたへの詞なる歌に、過ちや偽りのあつた時は反自然・非現實的な現象が、兆しとして目前に現れよ。かう言つた表現をとつた歌が、相聞の歌の中に違つた領域を開いて來た。此うたへから出た民間のうたが此までの相聞唱和の内

容のない、うはついた歌の中に、多少の誠實味を開いて來た。宮廷のうたと稱するものゝ外に、かうしたうたへの詞句をうたと言ふ様になり、相聞或は戀愛歌が、民間のうたの本體と考へられる事になつた。さうして其傾向と勢を一つにしたのは、短歌様式の流行であつた。恐らく、藤原の都から奈良京へかけてが、短歌の眞に獨立した時代と思はれる。かうした短歌全盛の氣運は都よりも、寧ろ、地方から動いて來たものと思はれる。

六 東 歌

東歌は、奈良朝時代だけのものでも、萬葉集限りのものでもなかつた。古今集にも見え、更に降つて平安中期以後にも行はれた。東遊の詞曲及び、風俗歌が其である。此三種の東歌は時代の違ふに連れて、其姿態も用途も變つて來てゐる。が、其本來の意義は、推定出来る。

東遊を、東國の舞踊と言ふのには、異論はあるまい。此は、東國舞踊の中、特別に發達した地方のものが固定したのに違ひない。恐らく駿河・相模に跨る地方の神遊びと思はれる。足柄阪の東西では、おなじ東人の國も、事情が違つてゐる。此峠から先は、東の中の東である。だから、此み阪の神の向背は、殊に、宮廷にとつては大問題である。足柄の神の歌舞を奏して、宮廷の爲の鎮齋とし、神に誓約させる事は、最、意義のある事である。東遊「一歌」の詞章には、萬葉の「わをかけ山のかづの木の」の句の固定したものが這入つてゐるのを見ても、縁の深さが思はれ

る。萬葉集卷十四を見ても、相摸國歌の足柄歌は、一部類をなしてゐる位である。

平安中期の東遊は、かうした事情で、足柄の神遊びの固定したものらしい。古今集の東歌は、大歌所の歌の一部或は、殆ど同等として扱ひを受けてゐたもの、と考へてよい。此と竝んだ……ふりや神遊びの歌と似た神事・儀式の關係はあつたものに違ひない。唯、一つを東遊、一つを東歌と言ふたのは、片方が舞踊を主として、聲樂方面は東風俗なる「風俗歌」を分化してゐたからである。風俗歌が短歌を本位とせないのは、東の催馬樂と言つた格にあつたからである。古今集のは、まだ祭儀關係は想像出来るが、萬葉の十四の東歌になると、さうした輪廓さへも辿られない。だが、恆例又は臨時に、諸方の風俗の奏上せられた本義を推して見れば、卷十四の蒐集の目的は略わかる。其中には固より、都からの旅行者の作もあらう。或は東人の爲に代作したものもあらう。漫然と東風の歌と感じてとり收めたものもあらうが、一度は、東人の口に謡はれたものが、大部分であらう。東の國々の風俗の短歌の傳承久しいものや、近時のものや、他郷の流傳したものや、さうした歌の宮廷で一度奏せられたあづまぶりの詞曲が残つたものらしい。

隼人舞や、國栖の奏などは、宮廷の歴史から離すことの出來ぬ古いものになつてゐる。其他の舊版圖の國々のくにぶり、就中、悠紀・主基の國俗などは、性質が違ふ。新附の叛服常ない國である。其くにぶりは重く扱はねばならぬはずである。其奏せられる場合を假定して見ると、荷前貢進の際であらうと考へられる。「東人の荷前のはこの荷の緒にも……」など言ふ様に、都人の

注意を惹いたほどの異風をして來たのである。悠紀・主基の國々の威靈なる稻魂が御躬に鎮る爲に、風俗を奏するのを思へば、東人の荷前の初穂を獻るに、東ぶりの歌舞が行はれなかつたと考へるのは、寧ろ、不自然である。

奈良朝における東歌は、さうした宮廷の年中行事の結果として集つた歌詞の記録であつたのだらう。十四の方は、雅樂寮などに傳へたものらしい。其を新しくまねたのが、卷二十の東歌である。ちやうど一・二に對して三・四があり、十三に對して十六が出来た様に、やはり、家持のした爲事であつた。

防人として徵發せられた東人等に、歌を作らせたのは、單純な好奇心からではない。其内容は別の事を言うてゐても、歌を上る事が、宮廷の命に従ふと言ふ誓ひになつてゐたのである。思ふに、家持の趣味から、出た出來心ではなく、かう言ふ防人歌は、常に徵されたのであらう。十四の中には、防人歌と記してないものゝ中にも、防人のが多くあらうし、又、宮廷に仕へた舍人・使丁等の口ずさみもあるのであらう。十四の東歌の概して二十のものよりも巧なのは、創作意識に囚はれてゐないからである。其中に、眞の抒情詩と見做すべきものは一つもないと言へる。敘事詩系統の情史的境遇を假想した物や、劇的な誇張の情熱的に見えるものばかりである。

東人がなぜ、特別な才能を短歌に持つてゐたか。其は或は、東歌として残つたものが多く、其中から選擇せられたものだからかも知れぬ。併し、やはり、短歌の搖籃なる嬬歌會——歌垣の類

——や、神の妻ツメ訪ひの式などが短歌興立期の最中に、まだ信仰深く行はれて居た爲と言ふことも、理由になるであらう。

七 律文における漢文學素地

卷九は、澤瀉さんも言はれた通り、宮廷詩集の古體を準據として編纂したものらしいが、一・二と違ふ點は、大歌の句ひの薄いことだ。其替りに、或階級の色彩が濃く出てゐる。其は卷五と似て、其に古風な味を持たしたものである。萬葉の卷々の體裁で見れば、此は、高橋蟲麻呂の編纂かとも思はれる。左註によつて、蟲麻呂並びに田邊福麻呂の歌集に出てゐる歌を知る事が出来るだけで、本文には二人ともに署名がない。無名の作家の歌として擧げたと見るよりも、編者自身、自作に名を記さなかつたものとすべきであらう。さすれば、やはり、一つの家集で、古來の歌を集めた後に自作を書き添へたのであらう。

但、蟲麻呂と福麻呂二人共名を記さないのは、どう言ふわけか。或は福麻呂の家集に、とりこまされた蟲麻呂の作物の意なのかも知れない。傾向のよく似た作風ではあるが、一つに見て了ふ事も出来ない。尙、他にも、短歌の中には、左註すらないものが多い。此なども、卷九の原本編纂當時に、作者はわかつてゐる様な書き方らしくもある。だが、短歌の方は蟲麻呂の歌ではなく、黒人などに近い様だ。

とにかく、萬葉集中、一番自由な手記らしい巻である。姓のみ書いたり、名だけ記したりしてゐる。碁檀越と思はれる人を碁師と敬稱し、藤原宇合の事をぶつゝけに宇合卿と記したりしてゐる。一處に勤務した官僚たちが、事務的に書きこんだ物かとも考へられる。「或云藤原北卿宅作」など言ふ左註がある處から見ると、宇合の家にあつた集と云ふ事が、萬葉集編纂の當時には明らかだつたので、本文は、宇合卿と略記のまゝで、追記には重々しく書いたとも解せられる。何にしても、此巻は、漢文學嗜きな北家藤原氏から出た材料とも言はれる程、大伴家出の物や他の巻々とは面目を異にしてゐる。古代の人の外は、漢文學に造詣ある人々の作物を手記したものらしく思はれる。とにかく、人麻呂以後の宮廷詞人には學者階級の代作歌人めいた人々の歌に、交友の人の作などを、記録したものである様だ。

高橋蟲麻呂は、漢學・漢文學に達した學者であつたらしく思はれる人である。卷十六の竹取翁歌の如きは、明らかに、學者の作だと言ふ事がわかる。蟲麻呂の物語歌なども、此人の一方、學者であることを示す。私は今、宮廷詞人の發生を説かうと思ふ。先に述べた秦大藏、造萬里の、中大兄太子の愛妃を悼む歌を獻つたとあるのは、皇太子の爲の代作であらう。

山川に鴛鴦二つ居て たぐひよく たぐへる妹を 誰か率^キ往^キけむ (孝徳紀)
モトゴト 幹毎に花は咲けども、何とかも 愛^{ウツク}し妹がまた咲き出来ぬ (孝徳紀)
 歸化人の後の漢文學修養から、此だけ新鮮な作物が出来たのだ。

野中、川原史満も、歸化人の後である。齊明天皇が、彼をして、孫王を悼む御製を永遠に傳へさせようとせられたと言ふのも、實は、歌を代作せしめて永く謡へと命ぜられたのであらう。國文脈の傳承古詞模作は、飛鳥朝の末に飛躍した。而もそれは、内部からばかりでは、展開出来なかつた。宣命・祝詞・壽詞の類は勿論、歌詞に到るまでも、新しい表現法を開くには、漢文學の素養深い學者の力を借りて居た。彼等は漢文の文書を草すると共に、國文脈の文章歌を作つた。彼等の中には、新しく歸化した者も居た。其子孫は固より、學者・學僧等が、此爲事に當つた。其最初に役所の形をとつたのは、撰善言司であつた。持統天皇三年の事である。文武帝の代に律令を撰定したのも、此司の人々であつた。律令の外にも、宣命・壽詞ヨトの新作は、此よごとつくりのつかさの爲事であつたらしい。其後、奈良朝になつて、宣命の續々と發せられたのも、此司設立以來の事らしい。此等は皆、古傳承の呪詞の類型をなぞりながら、新しい表現法を拓いて行つたのであつた。國・漢兩様の文章を書くのが、萬葉時代の文人であつた。懷風藻と萬葉集と、共通の作者の多いのも不思議ではない。此等の學者は亦、晉唐小説に習うて、日本の古物語を漢譯した。同時に長歌の形を以て、新しい敘事詩に翻作もした。又、宴遊には詩賦と倭歌とを自由に作つた。此は、奈良朝を通じて尙、行はれた學者の技能であつた。

藤原宮御井歌・藤原宮役民歌を作つたらしい柿本人麻呂の如きも、唯、歌ばかりに精進して居つた者とはきめられない。高市黒人に到つては、露はに漢文學の影響が出て居る。其敘景や、旅思

を表すのに、空前の境地を見出したのは、確かに羈旅宴遊の詩賦で洗煉したもの、現れである。卷九・卷五の、宇合・旅人を繞る人々を見れば、此論が呑みこめるであらう。

八 代作詩

宮廷詞人の多くが、漢文學素養ある者であつたことは、不思議だが事實である。が、同時に、皇族・貴族の作物と傳へるものが、多く代作であらうと言ふ事は、やはり事實らしい。皇極・齊明天皇の作物の如きは、記・紀・萬葉、皆、名作ばかりである。而も、先に言つた様な事情を考へると、代作と言ふ事になりさうだ。卷一の宇智の大野の歌の如きも、間人連老をして獻らしめた歌と言ふ序が、老の代作なる事を示してゐると見る方がよい。人麻呂に纏つて、代作問題を考へると、殆ど萬葉集中の作者のすべてに色々な疑ひが湧く。

(い) 宮廷詩として人麻呂の作と認められてゐる物

(ろ) 人麻呂の作と認められながら、歌の對象たる人物との關係の誤解せられたもの

(は) 他人の歌でありながら、其歌を作らせ、又は實際に謡つた人の作物となつた物

(に) 他人の爲に代作した歌から、人麻呂の境遇を推測せられてゐるもの

(ほ) 人麻呂の作でなくて、其作物ときめられたもの

(へ) 人麻呂の作であつて、民謡になつたもの

有名な詞人であり、代作歌人であつた爲に、かうした誤解が重なつて来る。第一期の宮廷詩、即、記・紀の大歌は、巫覡の空想と言ふ事を考へに入れると、傳説上の作者は信ぜられぬ。第二期の大歌は、萬葉集の眞作者と傳説上の作者とは別人であるのが大部分である。

かうした代作を役とする宮廷詞人は、何時まで存続したか。其は大歌に新作の詞章を常に用ゐて居た間は、續いたであらう。併し、此意味に於ける新しい大歌の外に、記・紀傳承の固定した大歌の勢力は、残つてゐた。平安朝になると、萬葉集の新大歌はすべて姿を消した。さうして此期の大歌は、舊大歌の亡び残りや、新しく加つたものなどがあつて、神事よりも、宮廷の儀式の際に用ゐられる様になつた。

だから、第三期の大歌は、形は舊大歌をついで居ても、内容は、非常に偏して了うてゐる。中には踏歌の淵酔の曲に近いものさへ出來た。第二期の大歌の中、莊重なものは、多分、挽歌としての用途を最後として、消え去つたであらう。雅樂の勢力が増して、大歌の領分は狭められて了うたのである。しかも、奈良の盛期に於て、其徵候は既に顯れて居る。大歌類の中、奈良朝末までくり返されたのは、奏壽の賀歌としての短歌である。第三期の大歌の直會用に固定する原因は、早く茲にあつた。

九 創作態度

創作態度が、宮廷詞人の代作物をこしらへる間に發生するものなる事は、既に納得のいつた事と思ふ。さうして此を整へたのは、漢文學素養だと言つた。萬葉集の文學的態度は、宴遊歌及び其擴張なる室壽・羈旅の歌にはじまると言つてよい。敘事分子の多い抒情詩から、客觀態度を見出すまでには、矚目風物を譬喩化する古くからの發想癖を脱却せねばならなかつた。譬喩する替りに、象徴的に近づける努力も積まれた。人間以外に自然界の、詠歎の對象として認めた事は、極めて自然な展開ではあるが、漢文學の敘景法の影響も考へねばならぬ。敘景に徹せず、抒情に戻る表現上の不確實性を、或點まで截り放つたのは、漢詩からの默會である。

自然描寫をはじめて行つたのは、黑人である。人麻呂には、其に達した物はあつても、まだ意識しての努力ではなかつた。黑人には、又、一種の當時としては、進んだ——併し正しくない——文學上の概念があつた。體様の違つた作物を作らうとする和歌式の上の計畫もあつたらしい。けれども、多くは其に煩されぬ作物を残した。彼は自然描寫をし遂げた。一方又、靜かな夜陰の心境を作物の上に見出した。此は彼以前からも兆してゐたものだが、彼に具體化せられて、後、之をまねぶ者が多くなつた。赤人の「夜のふけゆけば楸生ふる……」なども其だ。

此は、古代人の旅泊に寢て、我が魂の靜安を欲する時の呪歌の類から轉成したもので、萬葉集より後には、類例を見なくなつたものである。

山部赤人は亦、宮廷詞人の一人らしいが、長歌及び抒情短歌は人麻呂をなぞり、敘景詩は黑人を寫してゐる。が、其を脱却して、個性を表す様になつた。彼の長所とせられ、古今集以後に影響を與へた、四季雜歌・相聞歌は、自然を人生の一部として變造を加へ、特殊な生活態度を空想する事を、文學態度とする様になつた。彼の態度は正しくないが、ともかく、創作意識は、茲まで上つて來た。

大伴旅人は享樂的な分子を交へ、山上憶良は、功利的な目的を露はに出してゐるが、ともかくも、文學として歌を扱つてゐる。高橋蟲麻呂などの學者も、さうした態度は明らかになつて來てゐる。けれども、皆、長歌には、情熱を持続する事が出來ないでゐる。長歌が文學的燃焼を致さない時代になつてゐたのである。

旅人は、外見には、蟲麻呂よりも徹底して、漢風をとりこんだ。が、創作動機から見れば、純粹な抒情詩人である。敘事脈の表現は、此人になると跡を絶つて居る。學者らしい臭みは少しもなく、誇張のない情熱の文學として初めて見るべきものである。

其子の家持になると、文學によつて、人間の孤獨性を知りかけてゐる。彼の作品には、宮廷詞風の方便として作られたものと、純文學作品とがある。後の者では、文學其物よりも、文學のよい感化を見せてゐる。彼の歌で、山柿の風を學んだらしい長詩は、如何にも擬古文らしい屈托がある。相聞往來の歌も、特色がない。彼一己の身邊を陳べたものには、黑人系統の心境が見える。而も平凡な生活から普通の寂しさに思ひ到つてゐたらしい處は、近代文學に似てゐる。

一〇 萬葉學に一等資料のないこと

茲まで、私の議論について来て頂いた方々に、私は、かう言ふ信頼を感じて、多分さしつかへがないであらう。私は、何も珍しいことを言ひたがつてゐるのではない。唯、平安中期の初めにすでに、萬葉の各方面の本旨が誤解せられて居た。或は正しく傳へられて居たにしても、平安末期以後の歌學者の曲解が加つて、長く純粹な元の意義が隠れて了うた事を信じてゐるが故に、從來の、源・藤二流の六條家の直觀説を、整頓調節するだけでは、満足出来なかつた事が決つて貰へる事と考へる。

言はゞ、此集に關しては、眞の一等資料と言ふべきものが缺けてゐる。古今序の外は何れも、單なる學統の權威を保つ爲の衞ひに過ぎないものであつた。かうした非學術的な、後世歌學者の準據を、我々の準據とすることは、到底出来ない事なのである。かうした場合、萬葉の研究は萬葉自身を解剖するか、萬葉前後の文壇或は世間の傳承を參酌しての研究が、或は今までの窮塞を通ずる事になるであらう。かうして、私は王朝末以來の學者が行うた假説以外に、もつと正しに近い推定を置く事が出来る。さうして又、其が新しい時代の幾多の補助學を負ふ者の權利であると信じてやつて來た事を、快くうけ容れて下さる事と信じる。くり返して言ふ、萬葉集研究の徒にとつては迷惑な事は、何よりも、一等資料のない事である。かうした場合、萬葉自身の分

解に加ふるに、文學史的見解、及び民俗學的推理の業績が、大きなものであることを悟らねばならぬ。

私は、萬葉人の歌を作り、又、傳へた心持ちを考へた。さうして、其が從來の考へ方では、受納しきれない部分の多い事を説いた。或は倅にして、文學意識や、態度の發生した形を覓め得たかも知れない。さうしてうた及び、其同義語の本義と轉化とを示し得た様にも感じてゐる。さうして或は、宮廷と民間とにおける文學の相違及び其歩みよりの俤を、讀者に描いて頂けたかも知れない。さうして尙、幾分でも、長い萬葉集時代における中心推移を髣髴せしめ得たかも知れぬと、微かな自得を感じてゐる。私は常に、老いた對象を捐てゝゐる。理會に叶ひ難い文章も、若い感受性に充ちた朗らかな胸を豫想してかゝつてゐるのである。

一一 萬葉びとの生活

此語は、私が言ひ出して、既に十五年になる。けれども、一度も、行き徹つた論を發表しないで來た。私は今は、其輪廓だけでも書き留めておきたい。私の言ふ萬葉人なる語は、萬葉の中心となつてゐる時代即、飛鳥末から藤原・奈良初期、其から奈良盛時、此に次ぐに奈良末の平安生活の豫覺の動いて居る時代の、宮廷並びに世間の内生活の推移と傳統・展開とをこめて言ふのである。純粹の感情表現物の記録と言へない事は固よりだが、内生活の記念とも見るべき歌謡から、

生活の諸相を抽象しようとするのである。
君と、女君と、大身と、民人との生活が、どう言ふぐあひに歌に張りついて——と言ふのが最適
當だ——残つたかを見たいと思ふ。

君 皇子尊

記・紀に現れた君は、神自體である時期は、常にくり返され、其が、長くもあつた。萬葉においては、既に「神の生活」から次第に遠ざかつて居られる。而も、至上神或は其子として、日の皇子と言ふ讚へ詞は用ゐられてゐる。又「神ながら」と言ふ語も、此時期の初めに著しくなつて来る。だから、直に内容は譬喩表現に近づいて、「神自體」よりも「神さながら」となり、更に「神意によるもの」と言ふ義を生じた。かむからと、殆ど同義に用ゐたものが、萬葉には最多数となつてゐる。君の言行に限つて言ふ詞が、自然、庶物に内在する神徳の頌辭とさへなつた。

君の居處なる「天の下」——天の直下——及び其附近に居るものは、君の外には神はなかつた。其が、精靈の優勢なものをも、神と稱する様になつた爲である。さうして、君の本地身たる至上神と、君との關係に血族觀を深めて行つて、神格と人格との間に、時代を置いて考へる様になつた。

其でも宮廷詞人の作物には、傳承詞章による發想を守つてゐるものが多い。だから、其章句から

直に、當時、神自體觀の存在した事の證明は出来ない。君は如何なる威靈をも、鎮齋して内在力とする事が出来るとの信仰が、早く種々の異教を包括する様になつた。が、此初期になると、君の仰ぐべきものに、第一義のものとして佛法が現れ、從來の信仰は、其一派としての神道を以て稱せられる様になつた。君の生活が「神ながら」と言ふ修飾辭を生むだけ、神を離れてゐたからである。聖徳太子を上宮法王と言ひ、又、降つて奈良の道鏡にも、其先蹤による稱號を與へられたのも、此爲であつた。君以外に、信仰上に、最高執務者を設けたのである。女君の配逮なる君のない場合である。

かうした時は多くは、血統最近くて神聖な性格を具へた男子が擇ばれて、政務を、宰つ。此は、ひつぎのみこと言はれた方々である。通常、臣下のみこともちと區別する爲に、略稱したみことを名の末につける。古代から、皇子の中、みことを以て呼ばれる人と、さうでないのとあるのは、男君・女君に拘らず、最上のみこともちなる皇子・王だけにつけてゐる。其みこと名が、次第に限られて、執政或は攝政としての皇子だけにつく様になるのが、飛鳥朝の傾向であつた。さうして遂に、一人のみこの・みこと——ひつぎの・みこは數人ある——が、攝政皇太子の義となつた。日竝知皇子尊・高市皇子尊などの尊號の、萬葉に見える次第である。

女君 中皇命

皇子尊が、女君の攝政としてあるのは異例で、君と女君と相雙^{タツ}ひて在る場合が、普通である。君の爲に、信仰上の力を以て助けるのである。君が、教權を遠のいた爲である。神と君との中なる尊者なる爲の名、なかつ・すめらみことを以て呼ばれる。すめらみことは、天子に限る用語例ではない。神聖なるみこともちの義であつて、廣義に於ては、皇后・皇太子にも言ふ事が出来たのである。君の闕けて女君ばかり位にある時を、なかつすめらみことと言ふのではなかつた。古くは唯、皇女或は皇后とのみ書いてある事もあるが、飛鳥朝からは明らかに、天皇と申上げてゐる。唯、其君との血の極めて近く、宮廷の神のみこともちたるに最適當な古代風のなからひに在つた女君を、中皇命とよびわけた様であつた。

だから、后の中にも、中皇命・太后・后などの區別があつたのである。皇后として、後、天位に上られたのは、皆、中天皇だつた方であらう。さうして、君いまさぬ後も、中天皇の資格で居られたのである。さうして見ると、唯、男君から男君への、中つぎのすめらみことと言ふ事は出来ない。此古風が後々まで印象して、平安初期以後、長く行はれた「中宮」の尊稱の因を開いたのである。さうして、其神事をとり行はれた處が、「中宮院」の名を留めたのである。

中皇命を中皇女とあるのは、誤りではなからう。鏡王女とある——額田女王ではない。其姉の方と見るべきである——のと、同じ記入例である。中^ツ皇（＝なかつすめらみこと）鏡王（＝かゞみのおほきみ）など書くと、男帝・男王とまちがへられるからの註で、特別に女性の義を表す字

をつけぬ書き方が多かつた爲である。額田女王を、萬葉に専ら額田王と書くのは、名高くて、男王と誤解する氣づかひがなかつたからなのも反證である。

君・女君相雙うて「何々宮御宇天皇」の資格があられたのだ。其故、君なき後も、其資格は失せない。御雙^{カタク}方の中皇命の身に殘るのであつた。崗本宮御宇天皇は、舒明・皇極兩皇を指すのである。皇極朝を後崗本宮御宇としたのは、後代の考へ方である。さうして、男君在さぬ後も、中皇命として居られた。崗本宮・後崗本宮に通じて、中皇命とあるのは、誤傳ではない。御妃の中、他氏・他郷の大身の女子なる高級巫女の、結婚した他郷の君の爲に、自家の神の威力と示教とを、夫に授けて其國を治めさせる様になつたのが、きさきの古い用語例に入るものらしい。

此に後の字を宛て、古風を没却する事になり、王氏・他氏の女に通じて、きさきは或は中宮など言ふ習はしを作つた。古代は、中皇命は王氏の出、きさきは他氏の女子、君の御禊を掌る聖職を以て奉仕したものらしい。常寧殿の後町、井や御湯殿の下から出たと言ふ蚶^{サキ}氣繪と言ふ笙の傳説などを考へ併せると、愈きさきと御禊との關係が考へられる（民俗學篇第一冊「水の女」参照）。

かうした爲來りが、后妃の歌に水に關する作を多く作り出したと見える。萬葉で見ても、卷二の天武天皇・藤原夫人の相聞、天智天皇大喪の時の后・妃・嬪等の歌、又、持統帝八年最勝會の夜の歌など、かうした方面からも見るべきであらう。此が記・紀になると、すせり媛・とよたま媛・やまとたけるの命の后王子らの歌・仁徳后の志都歌返歌・大春日皇后の歌など、皆、夫君に奉る

歌は、水の縁を離れない。殊にすせり媛のは、衣を解き放ける様を、志都歌返歌は、襖ぎの瀬を求め風を、最後ののは、襖ぎと竹と樂器との關係を述べる古詞から出た事を見せてゐる。萬葉の皇族・貴族の相聞・挽歌にも、水の縁の深いのは、水を扱ふ貴族の婦人との唱和が、次第に、さうした發想法を生み出したものと言へよう。

巫女としての女性

中天皇・齋宮其他、后妃から女官に到るまですべて、巫女として宮廷の神及び神なる君に仕へてゐた。氏長・國造の家々にも亦、かうした巫女が充ちてゐた。此等の外にも、國々邑々の成女は、すべて巫女たる事が、唯一の資格であつた。だから、宮廷に出入した女性たちの生活を、女房・女官などの後世風の考へ方で、單純に見てはならぬ。後宮の職員は、平安初期までも、巫女としての自覺は失はなかつたのだ。敘事詩・民謡に出て來た有名・無名の地方の萬葉女も、やはり、さうした觀念を底に持つてゐた。此事實は、男性が創作詩に踏み入つた時代になつても、變らず見えてゐる。相聞は殊にさうだし、挽歌其他のものにも通じてゐる氣分である。

物語歌に見えた眞間のてこな・蘆屋の海邊村處女其他は、前代以來の傳説上の人で、あの種の巫女の人の妻となる事を避けた信仰の印象であつた。村家の娘を訪れる新嘗の夜の情人を假想した二首の東歌などもある。成女戒を受けた村女の、祭の夜に神を待たつた習俗の民謡化したものだ。

此夜の客が、神であつて、所謂一夜トモヅ夫なるものであつた。歌垣・かぐや嬬歌會・新室の壽の唱和は、民間の歌謡の發達の常なる動力であつた。元は、男方は神として假裝し來り、女方は精靈の代表たる巫女の資格において、これに對抗し、これを迎へ、これに従うたのである。此が相聞歌の起りである事は述べた。

此かけあひ行事に、謠ひ勝たう、負かされじとする處から、「女歌」はとりわけ民間に伸びた。神と巫女との對立の本意を忘れた地方も、萬葉人以前からあつた。かうした間に、類型が類型のままに次第に個性味を帯びて來た。又、一方、唱和問答の機智的技巧は、愈、進んで來た。女性の歌は常にかうして、男の歌を豫期してゐるのであつた。萬葉を見ても、女性の作に、殆ど一つとして相聞贈答の意味を離れたものゝない事實は明らかである。女歌に特殊な境地のある事は固より、其發想法には、傳習的な姿が見られるのは、尤である。

女歌は、異性を對象とする關係上、すべて戀愛式發想法によつて居る。だから、簡單に眞の戀愛的交渉を歌から考へ出す事は出來ない。だから、萬葉には、相聞といふが、戀歌とは記さなかつた。古義によつて言ふこひ歌は、求婚する男のものであつた。其が女歌にも入つて來たが、其發想法の上には、眞假の區別のないものが多い。こひ歌と見えるものは、大抵、前代の敘事詩から脱落したものが多かつた。此が民謡として行はれた。

男のこひ歌に對しても、女歌は從順でないものが多い。或は外柔内剛なうけ流しが多かつた。相

聞・挽歌・民謡などにある女歌らしいのゝ情熱的なものも、大抵、古詞以来の類型か、敘事詩の變造か、誇張した抒情かである事は、早く言うた。唯、其間に眞實味の出て来て居るのは、後朝の詞や、見ず久ミズキウの心を述べる男の歌に對へたものである。此とて果して、作者自身の物か、保護者又は後見婦人の歌か知れないが多い。家持に與へた叔母大伴、阪上、郎女の歌には、女大嬢の心持ちになつて作つたものが多いであらう。又、大嬢の家持に答へた歌と言ふのも、郎女の代作と考へられぬではない。

とにかく、唯の相聞態度では、男の心に添はない事を意識した作も、後ほど出て来て居る。

でも、中臣宅守・茅上郎女の歌などは、恐らく、其近代の情史的創作であらうと述べたとほり、こひ歌コヒカらしくないものである。眞の意味の戀歌コヒカは、萬葉末期に出て來たと云うてよからう。前代の物で、こひ歌らしく見えるものは、大抵、魂コトごひの歌或は、旅中鎮魂の作だつたのである。

女歌は戀愛發想による外、方法はなかつたのである。巫女として久しい任務が、かう言ふ變態な表現下の論理を形づくられたのであつた。

短歌様式は、殊に「女歌」に於て、發達したものと見る事は正しいと思ふ。宮廷生活においては、女歌のもて囃される機会が多かつた。一つは踏歌宴遊に、一つは風俗歌會——歌會の原形——などに、男方を緘黙させる様な才女が、多く現れたのである。春秋の物諍ひを判じた額田女王の長歌の如きも、さうした場合に群作を抜いた傳説のあつたものであらう。一人だけ、歌を判じたの

ではない。眞の女性の作物は、長歌としても、十聯以下に及ぶものは古くから稀であつた。そこに、鋭く統一せられて出て來るものがあるのである。阪上郎女の如きは、長い作も創作してゐるが、此は奈良末の復古熱から出た擬古文に過ぎない。此人などは、恐らく女として漢文學を學んだ早い頃の人らしく思はれるが、平安中期までも、女は、唯、古風を守るばかりであつた。

併し、其は極めて稀だつた。宮廷及び貴族の家庭に仕へた女たちは、専ら萬葉假名の最、標音的なものを用ゐて、主君・公子女の言行を日録して居たであらう。それが次第に草體になつて、平安京の女房の假名文學に展開して行つたのであらう。かうした女官等の作物は、記録せられずに消えたものが多いのであらう。女歌は、多く口頭に傳誦せられて、多くの作者知らずの歌となつたと見てよい。

此等の中に、幸に分類せられて書き残されたものが、卷十或は七の中などには、多いのであらう。かうした種類が、平安朝にも多かつた。新撰萬葉・古今集・古今六帖などの無名の作、又は平安の物語・日記によくある、出處不明の引き歌は、大抵、其當時々々に喧傳せられた、即興歌なのであらう。

平安の宮廷では、日常神事に與る者ほど、地位低くなつた。采女は下級の女官となり、奈良朝までの采女は、女房として高く位づけられた。けれども、巫女であつた姿は留めて居た。宮廷・貴族内庭の私的な事務に與り、主公に直接なる補助役・辨理者となり、訓化者となれた爲である。

かうした爲事は、萬葉時代にはまだ、巫女としての宮女の勤めであつた。女房の日記が、舊事・歌物語の外に、私事を多く交へる様になつて、段々、女房文學が榮えたのである。自作をも書きとめるやうになつたものを、後人——或は後には當時の人も——が歌だけを抄出したのが、女房家集である。其他、物語を抜き、人物事件や年中臨時の行事に關するものを書き出したものもあつて、物語・日記・有職書などが現れる様になつた。皆、女房日記の内容であつたものだ。かうした家集の中には、誇張や、衒ひや、記憶違ひなどもあるはずである。其に第一、對人關係は、後人の發想法とは異なるものが多い。萬葉以前からの「女歌」の論理を考へないでは、男女關係の誤解せられる様なものが多い。にもかくにも、平安の女房文學の中から、歌は放しては考へられない。前代の風俗・歌を中心にした説話記録が、歌物語となり、自分の身邊の應酬を記した部分が日記歌として行はれるやうになり、其が更に單獨な物語や、家集・日記・世代歴史を生む様になつた。時世が移つて、女房の教養が淺くなると、女歌は固より、すべての女房文學は、隱者階級の手に移つて了ふ。平安朝末のあり様である。此間の「女」の時代は、實は、奈良以前からの、長い宮廷巫女生活の成果である。

妹の魂むすび

家々の成女戒を経た女たちは、巫女である。其故、呪術を行ふ力を持つてゐた。愛人や、夫の遠

行には、家族の守護靈でもあり、自身の内在でもあるものを分割して與へる。男の衣装の中に、祕密の結び方のたまの緒で結び籠めて置く。さうして、旅中の守りとした。後には、女の身にも男の魂を結びとめて置く様になつたのだ。

此緒は、解くと相手の身に變事が起るのである。だから、互に、物忌みを守つて居ねばならぬ。其たまの緒に限らず、靈物の逸出を禦ぐ爲に結び下げて置くものを、ひもと言ふ。此は外物の犯さぬ様に、示威するものらしい。紐は、身にとり周らさずともよい。懸けるか、つけるかしてあればよい。此變化したのが、いれひもであり、したひもなのである。こまにしき・からにしきなど、紐の枕詞に近い誇稱は、惡を卻ける爲の、讚辭であつたらしい。必しも、ひもの古義には、下佩びを直に指す處はない。

難波津に御船泊てぬと聞え來ば、ひもときさきて、立ちはしりせむ (卷五)

とある憶良の歌は、戀人を待ち得た性の焦燥を言ふのではない。此は、長者の靈の游離を防ぐ爲に、男もすることになつてゐたのだ。

こま錦 ひもとき易之 天人の妻どふ宵ぞ。我も惚ばむ (卷十)

の歌なども、直に聞ごとの豫期を言うてゐるのではない。

易之は、「かへし」と訓むべきなのかも知れぬ。遠く別れて居た者の、我が土地——難波津は、大和の國の内と觀じたのだ——家に還り來ると、物忌みは解除せられるのだ。其雙方の身にちか

につく下袴・裳などにした物が、ふもだしの禁欲衣などにもつく處から一つに考へられて行つたのだ。だから、必しも、紐が下佩びは勿論、貞操帯の意義でもなかつたのである。記・紀から見えるひもの信仰は、もつと廣いものであつた。妻・愛人の結ひつけた守護靈の籠められた紐の緒が、ついて居る以上、此に憚る風も生じたのである。下袴の紐をさう言ふ欲望の物忌みの標とする考へが行はれてゐた訣ではない様だ。

かう言ふ訣で、旅行者の歌には、妻の魂の逸出せぬ様にとの考へで、此ひもを問題にするものが多かつたのだ。其が、妻を偲ぶ歌心を展開して來たのである。又、同時に、郷家の寢床に、我が魂の一部は、分離して留るものと信じてゐた。其爲に、家や床や枕を言ふ風が出来て居た。

たま藻刈る 澳べは漕がじ。しきたへの枕のあたり 忘れかねつも (卷一)

此字合の歌なども、今日は頻に家の我が枕のある床の様子が、目に浮んで思ひ去りにくい。かう言ふ時は、凶事があるものだと、舟行を恐れてゐるのである。

魂はやす行事

東國では、旅行者の魂を木の枝にとり迎へて祀る風があつたらしい。此も妹のする事だつたらしい。此を「はやし」と言ふ。

あらたまの塞側のはやしに、汝を立てよ、行きかつまじよ。いもを さきだたね (卷十四)

上毛野さぬのくゝたち折りはやし、我は待たむ。言し來ずとも (卷十四)

きべは、村の外圍ひの柵壘の類である。あらたまは枕詞。遠江鹿玉郡邊で流行した爲に、地名を枕詞にして「き」を起したのだ。きべは地名説はわるい。村境で、魂はやしの式を行ふのである。木を伐つて、此に魂を移すからはやしである。處が、此はやすには、分靈を殖し、分裂させる義があるのだ。「旅出の別れの式に、妹よ。汝を立ち見送らしめては、行き敢へまじ。妹よ。先だち還れ」。此に近い意だらう。後の者は、上野の民謡故、さぬ——又、さつ——なる木を言ふ爲に、地名の佐野にかけたのだ。莖立ちは草の若莖と考へられ易いが、木の萌え立ちの心の末になる部分だらう。其を折つて魂はやすのである。——をるはくり返す義か——「旅の人の傳言よ。其は此頃來通はず。かうして續くとしても、我は、魂はやしによつて、迎への呪ひをして居ようよ」。かう説くのが、ほんとうだらう。すると、

家場中のあすはの神に 木柴さし、我は齋はむ。歸り來までに (卷二十)

すると、此こしばも、神に奉ると言はぬ處から見ると、靈を對象にしたのだ。あすはの神は竈神だから竈の事にもなる。竈に——或はかまどの前方にか——はやしの木柴(?)を立て定めて、旅人我の魂を淨め籠めて置かう。歸り來る時まで——ひきよせられて還り來る様にの意か——此歌、旅行者自身の歌と傳へたのは、誤りであらう。此歌の意も、神を齋ふと言ふ様にならないでよく説く。又、幼稚だが、極めて近代的なと思はれてゐる、

まつわけの なみたる見れば、いはひとの 我を見おくと、立たりし もころ (巻二十)
 と言ふのも、道中に松の竝み木を見た歌として鑑賞出来ぬ様になる。靡竝而有ではない様だ。松
 の木の靡き伏すばかり、老い盛え木垂るを見るに、松の木の枝の靡き伏す齋戸に——齋殿か、家
 人又は齋人か——旅の我を後見る——家に残つた人の遠方から守らうとして、立てたりしはやし
 の松の、其まゝの姿である。家の魂の鎮齋處の、我が爲のはやしの木の勢、盛んにある様の倂と
 信じられる。さすれば、家なる我が魂は、鎮り、榮えて居るのだ。かう言ふ旅人の「枕のあたり
 忘れかねつも」一類の不安は、旅泊の鎮魂の場合に起り勝ちなのであつた。

もころ男は、同等・同格・同輩の男と言ふ風に、大和邊では固定して居る。が、此は、卜の卦の
 示現する様式の一つらしい。將來の運命や、遠處の物や、事情の現状を、其まゝ見る事と思はれ
 る。旅泊の鎮魂歌のあたりの矚目と、遠地の郷家の齋戸の様とを兼ねて表してゐるもので、敘景
 と冥想風な夜陰の心境望郷の抒情詩とが、此から分れ出ようとする複雑な古式の發想法である。
 私ははやすと言ふ語について、別に言うて居る。祇園林・松囃子・林田樂などはやしだが、皆、
 山の木を伐つて、其を中心にした、祭禮・神事の牽き物であつた。山・山車の様な姿である。此
 牽き物に随ふ人々のする樂舞がすべてはやしと言はれたのだ。「囃し」など宛てられる意義は、遙
 かに遅れて出来たのである。山の木を神事の爲に伐る時に、自分靈を持つものとして、かう言う
 たのである。「七草囃し」と言ふのも、春の行事に、嘉詞を用ゐるのだ。大根・人參の莖を、切り

放すことを、上野・下野邊ではやすと言ふのも「さぬのくゝたち」の歌の場合の、古用例だとは
 言へないが、おもしろい因縁である。
 ふるの内容の深いやうに、はやすも木を伐り迎へ、鎮魂するまでの義を含んでゐた。其が後世は、
 更に擴つて行つたのだ。はやすわざは、初めから終りまで妹のするのではない様だ。が、大嘗の
 悠紀・主基の造酒兒なる首席巫女の、野の茅も、山の神木も、まづ刃物を入れるのを見れば、さ
 うした形も、想像出来る。

靈の放ち鳥

漢土の天子諸侯の生活には、林池・苑囿を莊嚴するのが、一つの要件であつた。さうして、奇獸
 を囿にし、珍禽を放ち飼うた。此先進國の林池の娛しみは、我が國にも模倣せられた様に見える。
 蘇我氏の舊林泉の没收せられたものらしい飛鳥京の「島の宮」は、泉池・島渚の風情から出た名
 らしい。而も、此が代表となつて、林苑を「しま」と言ふ様になり、又、山齋を之に對して「や
 ま」と言ふ様になつたらしい。我が國造庭術史上に記念せられるはずの宮地であつた。

其離宮に居て、攝政太子として、日竝知皇子尊と國風の謚を贈られたのは、草壁皇子である。其
 薨後、其宮の舍人等の吟じたと思つてよい二十三首の挽歌は——人麻呂の代作らしい——此島の
 宮と、墓所檀の岡との間を往來して、仕へる期間も終りに近づいた頃に謡うた鎮魂歌らしいが、

島の宮の池の放ち鳥を三首まで詠じてゐる。

島の宮、上の池なる放ち鳥、荒びな行きそ。君まさずとも（巻二）

み立たしの島をも家と棲む鳥も、荒びな行きそ。年かはるまで（同）

時たて飼ひし雁の子、巢立ちなば、檀の岡に飛び歸り來ね（同）

と、鳥に將來の希望を述べてゐる。此は皆、皇子尊の愛玩せられたものだから、其によつて感傷を發したのと言つて了へば、其までである。が、天智帝の崩御の時も「わが大君の念ふ鳥立つ」と、湖水の游鳥を逐ひ立てぬ様に心せよ、と言ふ風な皇后の御歌がある。鳥に寄せて悲しみを陳べた歌は、他にも多い。

此は唯、遺愛の鳥だからと言ふやうに見えたが、尙、古い形から展開した發想法であつた。鳥殊に水鳥は、靈魂の具象した姿だと信じた事もある。又、其運搬者だとも考へられた。而も魂の一の寓りとも思つて居た。事代主神がしてゐたと言ふ「鳥之遊遊」も、ほむちわけの鶺鴒の聲を聞いて、物言はうとしたのも、皆、水鳥を以て、鎮魂の呪術に使うた信仰の印象である。やまとたけの白鳥——又は、八尋白千鳥に化したと言ふのも靈魂の姿と考へた爲であつた。鶺鴒・鶺鴒・鶺鴒・鶺鴒など、古代から近代に互つて、靈の鳥の種類は多い。殊に鶺鴒と雁とは、壽福の樂土なる常世國の鳥として著れてゐた。雁は、仁德帝とたけし・うちの宿禰の唱和だと言ふ、宮廷詩本宜歌の主題となつた。雁が卵を生んだ事を以て瑞祥と見たのである。島の宮の雁の子と言ふのは、名は雁

と稱へてゐるが、名だけを然呼んだのであらう。恐らく鴨と雁との雜種で、家鴨に近いものではなかつたか。平安朝にも、雁の子を言つてゐる。鴨の卵らしい。島の宮のも、壽を祝ぐ爲の目的から、傳來どほりの名を負せた代用動物だと定めてよい。

常にも水鳥を飼つて、此を見る事で、魂の安定をさせようとしたのだ。臨時には、篤疾・失神・死亡などの際に、魂ごひの目的物とせられたのである。出雲の國造の呪法では、鶺鴒が用ゐられた。蘇我氏の雁によるのと相對してゐる。國造の代替りに、二年續けて「神賀詞」奏上の爲に參朝した。其貢物は皆、國造家の「ことほぎ」料であるが、其中、白鶺鴒の生御調は、殊に重要な呪物であつた。鶺鴒の「遊び物」と稱へてゐる。此は、鶺鴒に内在する威靈を聖躬に齎ひこめようとするので、其を日常眺めて魂の發散を壓へようと言ふのである。鶺鴒の白鳥も次第に他の白羽の鳥を代用する様になつて來た。鶺鴒などが、其である。

雁がね・たづ——鶺鴒・鶺鴒・鶺鴒に通じた名——がねと特別に、其鳴を注意したのは、其高行く音に聞き入つた處から出たのである。鳴く音の鳥として遂には、之鳴と言ふを接尾語風に扱つて、たづや雁その物を表す様になつたのであらう。島の宮の水鳥も、古義の遊び物としての用途と漢風の林池の修飾とする文化模倣とが調和して、原義は忘れて行つたものである。其で、歌の上もやはり、さうした時代的合理化が這入つて來て「念ふ鳥」だの遺愛の「放ち鳥」などと言ふ風に、表は矛盾なく、形を整へてゐるが、ほぎ歌・鎮護詞・魂ごひ歌などの展開の順序を知つてかゝる

と、長い年月の變化が語られる。後世人の理會力や、感受性に毫も障らぬ様に整頓せられてゐる、詞章・歌曲の表現法が、思ひもかけぬ發生過程を持つてゐる事に思ひ到るであらう。

すめみま

記・紀すでにさうした解釋を主として居り、後世の學者又其を信じてゐる所の皇孫、即、すめみまとする語原説は、尠くとも神道の歴史の第二次以下の意義しか知らぬものである。續紀宣命などを見ても、みまは聖躬の義で、宮廷第一人なる御方の御身——即、威靈の寓るべき御肉身——の義であつた。其が、宣命の原型からあつた形を二様に分岐して、記・紀に趣く傳承では、新しい合理化によつて、聖孫の義としたのだ。其一方を繼いだ宣命の擬古文では、聖躬とした。だから、第二人稱の敬稱みましは、此と關係のあるものに違ひないと思ふ。

此みま或はおほ・みまなる御肉身とまなる威靈とは、常に放しては考へられないものであつた。此外來魂の名が、最古く「ひ」であつた。其がすべての靈的のものの上に擴つて行つた後、分化した。原形は「日」となり、變形したものに、直日・禍津日・つくよみ・山つみ・海つみなどのひ・みとなつて、かみに歩みよる筋路を作つた。此ひを躬に觸らしめ得た方が、ひのみこであつた。此ひを繼承せられるのが、大倭の君であつた。

他の呂君・村酋の中にも、此信仰は、或部分共通し、又、次第に感染して行つた。かうした場合、

此をよと稱へた。後にひが固定すると、よが代用せられ、更によの意義が、よの截り替への時期を意味する様になつて、一生一代の義になつた。でも、荒世昭・和世昭など言ふ用例を見ると、よには魂の義が熟語として残つてゐたのだ。さうすると、身を意味するみと言ふ語も、生民を意味するひとといふ語も、等しく威力を寓した肉體をさすものである。

我々の萬葉びとの生活を書いた本旨は、民人の生活は、邑々の酋君の生活の擴張であり、日のみ子の信仰行事の、一般化であると言ふ事である。ひとは確かに、或選民である。「と」の原義は、不明だが、記・紀を見ても、神と人との間のものゝ名に、常に使はれてゐる。此ひとの義が、轉化して國邑の神事に與る實行的な神人の義になつた。神意をみこもちて、天の直下の世界——天の下——に出現せられた君の爲に、其伴人として働くものが、ひとだつたのである。だから、近代まで、村人は、必、ひととならねばならなかつた。

青人草・天のますひとの傳承は、記・紀以前、語部の合理化を経てゐる。が、とかく「ひと」と言ふ觀念に入るものは、神事に奉仕する爲に、出現するものゝ義に過ぎなかつた。沖繩語は偶然、此を傍證してゐる。神よりも靈を意味するすぢ・せぢ・しぢなど言ふ古語は、國君の義ともなつた。其が、名詞化の語尾aを探ると、すぢやあとして、人間の義となる。神事の第一人から轉じて、すべての神人に及んだのである。

我が古代のひとと其で、神人の長なる君からの延長である。此ひとの内に、性によつて區別があ

つた。こは男性であり、めは女性であつた。此は、きとみとの對立と同様であらう。君は、常に威靈を受けて復活する。さう言ふ信仰から、前代の君は、後繼の君と毫も變らぬ同一人であつた。此思想は、天照大神に對して、御歴代の神及び君が、すめみまだ——第二義の——とせられてゐるのにも現れてゐる。此が最、合理的に、將又、神學化した表現は、日竝知皇子尊の殯宮の時の歌（人麻呂）にある。

天地のはじめの時の（山田孝雄氏説）……神はかり はかりし時に、天照らすひるめの命、天をばしろしめすと、あしはらのみづほの國を、天地の國よりあひのきはみ、しろしめす神の命と、天ぐもの八重かきわけて、神くだりいませまつりし、高ひかる日の皇子は、飛鳥の淨見原に、神ながらふとしきまして、聖祖のしきます國と、天の原岩門を開き、神あがり、あがり往ましぬ。（こゝまでは、天武天皇の御事）

天武帝は、大神の直孫として扱はれてゐる。天地の初めの時の、第一のみこともちなる君も、信仰上には區別のないわけだ。

此が下々にも及んでゐる。國の組織が出来てからは、大倭國內の豪族は、皆、大身を意味する敬稱を以て、君から遇せられた。さうした人々の間にも普通になり、大倭宮廷の諸部民なるかきべ、大身の部民なるともべにも、一貫して行はれた。邑國の神事を行ふ人々は、をとこであり、之に對して奉仕する巫女はをとめと稱せられた。

をとめ・をとこ

をとめ・をとこには、萬葉では未通女・壯夫など言ふ字を宛てるのが、まづ普通の様だが、「通」は男に通婚せぬ義か、精通期に達せぬ事を示すのか、判断し難いと思ふ。をとこもわくこ期を脱したものでらしいが、をとめよりは社會人らしく扱うてゐるらしい。だが、此も一般的には誤解である。

wotは、復活する・元に戻るの義で、常に交替して神事に奉仕する男子・女子が、wotko, wotko, e. e. なのであつた。

藤原の大宮づかへ 現れ續がむ をとめが伴は、ともしきろかも（卷一）の歌を見ても、宮中の巫女の交る替る現出して大宮仕へをする信仰が窺へる。此をとめになり替る事は、或年限があつたのである。此神役の資格を得て、初めてをとめである。此までには、成女戒を授かるのが條件である。

成女戒を受けたをとめは、實に神の嫁となる資格が出来たのである。其に到るまでの生活が度しまれた。男とても、之を犯す事は觸穢として避けねばならなかつた。此期に達した少女たちは、恐らく木綿花或は、鳥毛を以て飾つた鉢巻をしたらしい。此が、はねかづらである。

はねかづら 今する妹を、うら若み、いざ、率川の音のさやけさ（卷七）

はねかづら 今する妹をうらわかみ、笑み、怒りみ、つけしひも解く (卷十二)

はねかづら 今する妹を、夢に見て、心のうちに戀ひわたるかも (家持——卷四)

はねかづら 今する妹はなかりしを。いかなる妹ぞ、こゝだ戀ひたる (童女——卷四)

詳細な説明は、今はさけない。「はねかづらいまする」と言ふ類型の行はれた中の萬葉に残つたものである。はねかづらと言ふだけで、村の神事の資格を得る成女戒を待つ少女と言ふ事が、知れてゐたのである。男の成年戒にも、後期王朝に、黒幘コクサツをつける風を残したのは、形から見てはねかづらである。

かうした持戒の間の禁欲生活の後、をとこととなり、をとめとなる。

唯、をとこは、性の解放を祭りの當夜から許されるが、をとめは、神の外には逢ふ事が出来ぬ爲、をとめと言へば、夫を持たぬ女、處女・未通女と考へられる様になつたのだ。

齋宮をはじめ、中皇命は、神のをとめとして、人間のせの君はなかつた。祭時に神として現れる靈物のみが、其つまであられた。かうした信仰が、國邑の巫女から家々の巫女の上にも及んで、上も下も一つのをとめの生活を形づくつたのだ。

大臣・庶民

をとことなる事は、貴公子の間には、容易ではなかつた。だから、いつまでもをぐな——おきな

に對した語——又は、わくごと稱せられてゐた。君とならねば、完全な資格が出来ない。君の家に於ては、みこ・おほきみが、近代まで一つの人格と認められなかつた歴史因子を見せてゐる。

後、次第に、ひつぎのみこ・皇子の尊など言ふ名で、半成人の資格を認めて來る様になつた。でも、其すら前代の中皇命の皇子のみこともちに過ぎなかつた。萬葉以前に見える、をぐな名・わくご名或は、わけ——別——など言ふのは、此である。即、宮廷・豪家の子弟の中には、八拳鬚ヤツカヒゲナサキ胸前に到るまでも、ほむちわけ・ほむたわけ・やまとをぐな(記紀)又は、久米の若子(萬葉)など言はれてゐねばならなかつた。此等が記念すべき事蹟や、宮廷・豪族の歴史の上に衝動を起す事件を齎すと、各部の村民や、團體を以て、其名の傳へられるやうになる。小氏(複姓)の分裂も、實はかうした神事職によつて、聖格を得ようとした爲である。

後期王朝では、上流の公卿を上達部カムクヂメと言ふ。此は、疑ひもなく宮廷を神社と見做し、伴曲長トモノラ及び大臣オミのつめる處を、かむたちと稱へたからだ。伊勢神宮で、痔の字を宛て、他の社々でも、神館カミダチと稱してゐる。神の爲の臺盤所の義である。古代には、其人たちの侍する内廷の控へ所であつたのだらう。「め」は元より「べ」に通ずる集團人の義である。此中から、君の座床近く、夜晝祇候するものが、まぢぎみ・まへつぎみである。まへつぎみの中にも、舊豪族の人々の交る様になつてから、此を大まへつぎみと言ふ様になつた。おみは、君から多少遠慮を持つた臣・従者への稱であり、大まへつ君は、全然、君の配下としての稱である。

此等のおみの家々又は、國々の神主國造の家々には、宮廷と似た傳承が行はれてゐた。さうして、其小氏なる家々にも、配下たる村々の民の上にも、次第に宮廷の信仰生活が影響し、又、混同を生じた。或地方では、禊ぎを主とするのに、或國々では祓へを以ておなじ様な事件を解決した。其混亂は、吉事を待つ爲の禊ぎを、凶事を贖ひ棄てる方便の祓へと一つにして行ふ様になる。祓へを行ふ地方で行はれた、五月雨期の男女神人の禁欲生活が、雨障アマゾミ又は、霖忌ナガメイであつた。其を、合理化したのが、大祓式であつた。村のをとことなるはずの——成年戒を受ける——人々の、田植以前の物忌みが、其であつた。其を、次第に向上させて、宮廷傳來の呪詞から出來たものと信じた。

天つ罪ツミは、田植多に臨む、村の假裝神人及び巫女——早處女サヲトメ——の、長期の物忌み生活から出た起原説明物語であつた。此等は、民人——殊に出雲人など——の生活の反映である。すさのをの命は田を荒す神であつた。さうして其が、祓への結果、田を荒さぬ誓ひを立てた事を、出雲國造の國で行うたのである。其舊事が直に、地上の呪法となるのだ。村の田に出て來る神々の行ひは、だから、豪族の風を移した村々の神人の歌舞である。此時、此に接する巫女たちの舉動も亦、其寫しに過ぎない。

私の話は、萬葉集の内容の發生の輪廓と、萬葉びとの生活の基礎となつた信仰生活とを完全に書きゝらずに了うた。だが、此論文に、若し多少の効果を豫期する事が出来るなら、過去の研究は、

過去の記述ばかりでは、完う出來ない。近代までの引き續きを、常に考慮に入れて置かねばならぬと言ふ自覺を抱いて頂いた點にあると思ふ。

敘景詩の發生

大正十五年六月「太陽」第三二卷第八號

一

私の此短い論文は、日本人の自然美觀の發生から、或固定を示す時期までを、とり扱ふのであるから、自然、同行の諸前輩の文章の序説とも、概論ともなる順序である。其等大方の中には、全く私と考へ方を異にしてゐられる向きもあることは、書かない前から知れて居る。其だけ、此話は私に即して居る。私一人でまだ他人の異見を聴いてもない考へなのである。が、是非、私の考へ方の様に、文學意識なり、民族精神の展開の順序なりを置き換へて貰はねば、訣らない部分が、古代は勿論、近代の自然美觀のうへにも出て來ることゝ信じる。

國民性を論ずる人が、發生的の見地に立たない爲、人の世はしまつてから直ぐに今のまゝの國民性が出來あがつてゐた、と思はれて居る。江戸の犬儒や、鍛錬主義者の合理化を経た士道・武士道が、そつくり戰國どころか、源平頃の武家にも、其精神の内容として見ることが出来る、といふ風に思はれ勝ちである。もつと溯つて「額に矢は立つとも背に矢は負はじ」と御褒めにあづか

つた、奈良朝の吾妻の國の生蠻を多く含む東人の全精神を士道其ものとし、更に古く「みつみつし久米の子ら」と、其獯猛を誦はれた久米部の軍人などの内界からも、物のあはれ知る心を探り出させるのである。

此は、研究法はよくても、態度に間違ひがあるからだ。日本の唯今までの辭書や註釋書が、どの時代に通しても數個の意義に共通し、其用語例の間を浮動して居るもの、と見て居るやり口に酷似して居る。此言語解釋法が根柢から謬つて居る如く、誤りを等しくして居る思想史や、文明史は、變つた考へ方から、すつかり時代の置き換へをして見ねばならない。定見家や、俗衆のためには、自己讚美あれ。當來の學徒にとつては、正しい歴史的内省がなければならぬと思ふ。私はわれ／＼の祖先がまだ國家意識を深く持たなかつたと思はれる飛鳥の都以前の邑落生活の俤を濃く現し見て、懐しい祖先のいとほしい粗量な生活を見瞻らなければならぬ。

二

佐^サ草^カ川^カよ 霧立ちわたり、畝^ノ傍^ホ山^シ 木^キの葉^ハさやぎぬ。風吹かむとす (いすけより媛——記)

畝^ノ傍^ホ山^シ 晝^ヒは雲と居、夕^タ來^キれば、風吹かむとぞ 木^キの葉^ハさやげる (同)

文獻のまゝを信じてよければ、開國第一・第二の天皇の頃にも、既にかうした描寫能力——寧、人間の對立物なる自然を靜かに心に持ち湛へて居ることの出來たのに驚かねばならない。たとひ、

此が繼子の皇子の異圖を諷したものと云ふ本文の見解を、其儘にうけとつても、觀照態度が確立して居なければ、此隱喩を含んだ敘景詩の姿の出来るはずはないと思ふ。論より證據、其後、遙かに降つた時代の物と言ふ、仁徳天皇が吉備のくる媛にうたひかけられた歌

山料地に時ける菘菜も 吉備びと共にしつめば、愉しくもあるか (仁徳天皇——記)

の出て来るまでは、敘景にも、自然描寫にも、外界に目を向けた歌を見出すことが出来ないばかりか、歌の詞すら却つて段々古めいて、意味が辿りにくくなるのである。すさのをの命の「やくもたつ」の歌の形の、後世風に整ひ、表現の適確なものと、其點、同様で、疑ひもなく、飛鳥の都時代以後の攪入或は、擬作と思はれるものである。畝傍山の邊の風物の不安を帯びて居る歌の意味から、寓意の存在を感じて、綏靖帝即位前の傳説に附會して織り込んだものと思はれる。

仁徳帝の菘菜の御製の方は、敘景の部分は僅かであるが、此方は自然に興味を持った初期のものとして見てもよい程、單純で、印象を強く出して居る。此も寧、抒情詩の一部であるが、畝傍山の歌よりは却つて古いものと思はれる。だが、此とて、必しも仁徳帝御宇のものともきまらない。此位の自然觀は、大體、記録の順序通りに、此天皇の頃の物と見てもよろしい様だが、仁徳天皇に關係した歌謡は、全體として雄略・顯宗朝頃のものよりも、表現にも、形にも、理會程度からも、新しみを携つて居ると見られる。
後飛鳥期の歌で見ると、

山川に鶯鶯二つ居て 竝ひよく 竝へる妹を 誰か率行けむ (野中川原史滿——孝徳紀)
新漢なる小丘が傍に雲たにも 著くし彷彿ば、何か嘆かむ (齊明天皇——紀)

飛鳥川 みなぎらひつゝ行く水の 間もなく思ほゆるかも (同)
山の端に鴨群騒ぎ行くなれど、我は寂しゑ。君にしあらねば (同——萬葉集卷四)

此外、此時代の歌と傳へる物を日本紀で見ると、
はる／＼に琴ぞ聞ゆる。島の藪原。
をち方のあは野の雉子とよもさず……
小林に我を引入れて姦し人の面も知らず…… (巫女の諷謠)

被射鹿をつなぐ川邊の若草の…… (齊明天皇)
と言ふやうに、極めて部分的ではあるが、單なる口拍子に乗つた連ね文句ではなく、外界を掴む客觀力の確かさがある。だから、主題に入つても、其修飾部分の効果が、深く氣分にはたらきかけるだけの鮮明と、斬新とがある。
かうした序歌の斷篇の中、始終くり返される様になつた流行文句は、皆さう言ふ印象深い客觀描寫の物であつた。「いゆしゝを」の句は、萬葉にも使はれて居る。「をちかたの」は、或地物の隔てを越して、向うを指す句で、景色が目につくところから、奈良朝に入つても「をちかたの…… (地名)」と言ふ風に、融通自在に用ゐられる民謡の常用句であつた。又、萬葉に繰り返される

「わがせこを我が……松原……」なども、抒情的で居て、印象のきはやかさのある爲であつた。

後飛鳥期（舒明——天武帝）の歌を疑へば、萬葉の第一のめどなる柿本人麻呂の歌さへ信じる事が出来なくなる。萬葉集にも、此時代をば、大體に於て卷頭にすゑる傾向のあるのは、記・紀記載の末に接して、ある確實さを感じて居たからであらう。仁徳・雄略朝の歌などを、不調和に冒頭に据ゑたのは、古典・古歌集としての權威を感じさせる爲であつたらう。だから、内容から言へば、後飛鳥期を以て、時代の起しとしたものと見てよい。鴛鴦・を丘の雲・みなぎらふ水・山越ゆる鴨群など、時代が純粹な敘景詩を欲して居たら、直に其題材を捉へて歌ふ事の出来る、能力を見せて居る。唯、歌に敘景詩としての意識が、まだ生じなかつたのであつた。私は仁徳天皇の生活を記念する爲の敘事詩中の歌が、多分、後飛鳥期の初めに接するものだらうと言つた。尙、一・二を引いて見る。

倭べに西風吹きあげて 雲離れ 隔き居りとも 我忘れめや（くる媛——仁徳記）

敘景氣分は、濃く動いて居る。「……生ふる 薑 唇ひゞく 我は忘れじ」など言ふ行きあたりばつたりの序歌とは違つて、確かに見据ゑて居る。把握して居る。

大人物・大事件を傳へる敘事詩から、脱落した歌と思はれるものは、大體に理會し易い文脈と、發想法とを持つて居る。建部の傳誦した物と思はれるやまとたけるの命に關するものも、安曇の民の撒布したと推察せられる大國主の情詩も、皆、記・紀の時代の區別に關係なく、よく訣るこ

と、後の木梨輕太子の情詩と、さのみ時代の隔りを感じさせぬ程である。私は、ほかひ人の手で、諸國に持ち歩かれた物は、固定の儘を傳へる訣に行かないで、時々口拍子から出る修正が加はり加はりして、後飛鳥期の物と、直に續く様に見えるのではないかと考へて居る。

さすれば、外的には、敘景の手法が既に發生して居り、内的には、抒情詩にも客觀性がほの見えて來た理由が訣る。「小林に」などの、情景のかつきりして居るのも、其爲である。

三

江戸の淨瑠璃類の初期には、必須條件として、一曲の中に必一場は缺かれなかつた——時としては二場・三場すら含むものもあつた——道行き景事は、中期には藝術化して、此部分ばかりを小謡同様に語ると言ふ流行さへ起した。さうして末期には、振はなくなつたけれども、曲中の要處とする習はしは固定して残つた。芝居には、末期ほど盛んになつたが、初期は簡単な海道上下の振事、或は異風男の寛濶な歩きぶりを見せるに過ぎなかつた。けれども、歌舞妓以前の藝能にも、道行きぶりの所作は、古く延年舞・田樂・曲舞などにも行はれて居た。「風流」の如きは、道行きぶりを主とする假裝行列である。日本の藝能に道行きぶりの含まれて來た事は、極めて古くからの事と思はれる。

私は此を、遠處の神の、時を定めて、邑落の生活を見舞うた古代の神事の、神群行の形式が残つ

が纏つて來た際に、葦の根から、其を欲する心を述べ——其根が幹でなく、其根がもとと言ふ所有の願望を示す「がも」である——根を掘る様を言ふ時既に、主題は完成して、「其根芽つなぎて」と根柢から引き抜く事の意より、其一黨悉くを思ひ浮べ、直に「伐ちてしまむ」と結着させたのである。第二首は説明が濟んでゐるが、尙言へば、垣のもの山椒の一種から「唇ひびく」を聯想し、印象深く残つた一念を思ひ浮べて、其報復を欲する意を言ふ處に落ちついたのである。

……群鳥の わが群れ行なば 引け鳥の 我が牽け行なば、哭かじとは 汝は云ふとも、山門ヤマドの一本薄ヒトホス 頸傾し 汝が哭かさまく、朝雨の さ霧に彷彿むぞ。……（八千矛神——古事記）

群鳥のわたるを仰いで、群れ行かうとする事を言ひ、其間に次の發想が考へ浮ばないから、ゆとりを持つ爲に、對句として引け鳥を据ゑて、誘ひ立てられて、行かうとする事を述べ、やつと別れた後の女の悲しみに想到して、氣強く寂しさに堪へようと云ふ女に反省させる様な心持ちを續けて來てゐる。そして目前の山門ヤマドの薄の穂のあり様を半分敘述するかしない中に、うなだれて泣く別後の女の様を考へ、それから其穂を垂らす朝雨に注意が移つて、其細かな粒の霧となつて立ち互つて居る状を言ひ進める中に、立つと言ふ語から轉じて幻の浮ぶと言ふ意のたつに結びつけたのである、此などは、豫期から出た技巧として見ると、なかなか容易に出來さうではないが、尻とり文句風に言うて居る中に、段々纏つて行つたものである。

此は一つには、時代として即興的にかけあひ文句を番へ争ふ歌垣などがあつて、さうした習練が

て、演劇にも、敘事詩にも、旅行者の風姿をうつす風が固定したものと考へて居る。記・紀の歌謡を見ても、道行きぶりの文章の極めて多いのは、神事に絡んで發達した爲で、人間の時代を語る物も、道行きぶりが到る處に顔を出す事になつたのである。

だが、今一方に、發想法の上から來る理由がある。其は、古代の律文が豫め計畫を以て發想せられるのでなく、行き當りばつたり語をつけて、或長さの文章をはこぶうちに、氣分が統一し、主題に到着すると言つた態度のものばかりであつた事から起る。目のあたりにあるものは、或感覺に觸れるものからまづ語を起して、決して豫期を以てする表現ではなかつたのである。

神風の 伊勢の海の大石オヒシに 這ひ廻モトホろふ細螺シタダミの い這ひ廻モトホり、伐ちてしまむ（神武天皇——記）

主題の「伐ちてしまむ」に達する爲に、修辭効果を豫想して、細螺シタダミの様を序歌にしたのではなく、伊勢の海を言ひ、海岸の巖を言ふ中に「はひ廻モトホろふ」と言ふ、主題に接近した文句に逢着した處から、急轉直下して「いはひもとほる」動作を自分等の中に見出して、そこから「伐ちてしまむ」に到着したのである。

みつみつし久米の子等が 粟生アハツにはカミラ葦モトと莖モト。其根がもと 其根芽メつなぎて、伐ちてしまむ

（神武天皇——記）

みつみつし久米の子等が 垣下に植ゑし葦ハジカミ。口ひびく 我は忘れじ。伐ちてしまむ（同）

此歌なども、久米部の民の家の矚目を順々に、粟原を言ひ、粟原に雜る葦カミラの莖モトを見て、段々氣分

積まれた事も、かうした發想法の自由さを助ける様になつて居たのである。併し、此おほくにぬしの歌の様なのは、口頭の修正の重なり加つたものと思はれる程、表現の的確な物である。山門の薄一本にかゝる朝雨を捉へて居る處も、客觀描寫の進んだ時代の物とすれば、不思議はない。修辭法の効果なども印象的に來るのは、「粟原の葦」や「垣下の薑」などの印象の淡い空虚な序歌となつて居ると比べれば、そこに時代の進んで居ることが見える。神武記の物よりおほくにぬしの情詩の方が、新しい事は推せられる。更に時代の降つた應神紀の歌が、發想法から見れば、又、却つて古い時代の物だと言ふ事を見せて居るのは、をかしい。

いざ吾君。野に蒜つみに 蒜つみに 我が行く道に、香ぐはし花橘。下枝らは人みな取り、
秀枝は鳥棲枯し みつぐりの 中つ枝の 舍隠り 赤れる處女。いざ。さかはえな (應神天皇——日本紀)

此などは全く、案を立てたものでない事が明らかだ。「いざあぎ」は語頭の囃し語で「いざ人々よ、謡ひはじむるぞ。聽け」と言ふ程の想を持つたのが固定して、あちこちの謡につくのである。野で逢うた處女に言ひかけた歌であらう。——酒宴の節、髮長媛をおほさゞきの命に與へようとの意をほめかされたのだとする記・紀の傳來説明は、歌にあはない。此は、さうした事實に、此歌の成立を思ひよそへた大歌(宮廷詩)についてゐた説明なのであらう。野に見た處女の羞らうて家も名もあかさぬのに言ひかける文句をまづ、蒜つみから起して、一本

立つ花の咲いた橘の木に目を移し、順々に枝の様を述べ、恐らく其枝々の様子を、澤山の少女はあるが、どれもこれも處女でないのを不満に思ふ心に絡まし、直に主題に入りかねて、對句を利用した後、稍、考への中心は出來て來たが、やはり躊躇しながら、中つ枝の様子を述べてゐる。此が却つて、外的には、注意を集めるだけの重々しきを出して居る。中つ枝の伸びない、芽吹き若さに心がついて、思ふ處女の人を恥ぢる、まだ男せぬ女らしい艶々しい頬の色を讚美する點に達したものだ。但、此歌は、まだ續きの文句か、第二首目かあつたのが、脱落した儘で傳つたものと思はれる。

此に答へたおほさゞきの歌も、必しも赤れる處女を貫うた禮心の表されたものとは云はれぬ。

水たまる 依網の池に 尊くり 延へけく知らに 堰杭つく川俣の江の 菱殻の刺しけく知らに、我が心し いや愚癡にして (大鷲鷲命——應神紀)

歌から見ると、危険が待ちかまへて居たのも知らないで、ひどい目に遭うた自分の愚かさを、自嘲する様な發想と氣分とを持つてゐる。依網の地の池から、池にある物に結びつけて、色々なものゝ水の下にあつたものも知らずに居た。さうして、刺のある水草にさゝつたと言ふのである。此歌も何だか、或部分の脱落を思はせる姿である。

石上 布留を過ぎて、薦枕 高橋過ぎ、物さはに 大宅過ぎ、春日の 春日を過ぎ、つまごも
る 小佐保を過ぎ、

平群、鮪の愛人かげ媛が、鮪の伐たれたのを悲しんで作った歌の大部分をなして居るこれだけの文章は、主題に入らないで、経過した道筋を述べたてゝゐるだけである。さうしてやつと眼目の考へが熟して来て、

たま筈には飯さへ盛り、たま筈に水さへ盛り、
と、對句でぐづぐづして後、

哭きそぼち行くも。かげ媛 あはれ (かげ媛——允恭紀)

と、極めて簡単な解決に到着してゐる。此中の「かげ媛あはれ」は、嘯し語として這入つたもので、元來の文句は「哭きそぼち行くも」で終つて居るのである。此も實際は、かげ媛の自作ではなくて、平群氏に關聯した敘事詩の中の斷篇か、或は他の人の唯の葬式の歌かゞ、かうした傳説を伴ふやうになつたのであらう。ともかくも、口に任せて述べて行く歌の極端な一例である。似た例がいはの媛にもある。

つぎねふや 山城川を 宮のぼり 我が溯れば、あをによし 奈良を過ぎ、をだて 倭邑を過ぎ、我が見が欲し國は、葛城 高宮 我家のあたり (いはの媛——仁徳記)

前と違ふ點は、敘事に終止しないで、抒情に落してゐる所だけである。おなじ時に出來たと言ふ今一首は、道行きぶりの中に、稍、複雑味が加つて居る。

つぎねふや 山城川を 川溯り 我がのぼれば、川の邊に生ひ立てる烏草樹を。烏草樹の樹

其が下に生ひ立てる葉廣五百つ眞椿。其が花の 照りいまし 其が葉の 張りいますは 大君
ろかも (同)

此歌は、日本紀の方の傳へは、斷篇である。此古事記の方で見ると、道行きぶりから轉化して物盡しに入つて居る。道行きぶりも、畢竟は地名を並べる物盡しに過ぎない。併し、既に言うた通り、神群行の神歌の影響が加つて、物盡しの外に日本の歌謡の一つの型を作つたのである。

四

物盡しの、古代に於て、一つの發達した形になつたものは「讀歌」である。此は、節まはしが少なくて、朗讀調に近いからだと言かれて來たのは、謂はれないことである。さうした謡ひ方は、古代から現今まで言ふ所の「かたる」と言ふ用語例に入るのである。「よむ」の古い意義は、數へると言ふ所にある。つまりは、目に見える物一つ／＼に、洩らさず歌詞を託けて行く歌を言ふので、後には變化して、武家時代の初めからは「言ひ立て」と稱せられてゐる物の元となつたのである。今の萬歳の柱ぼめ・屋敷ぼめの如く、そこにある物一々に關聯して祝言を述べ立てる歌であらうと思ふ。ほぎ歌の一種、建て物に關したものが、後には、替へ歌などが出來て、讀み歌の特徴を失ひ、唯、調子だけの名となつたが、尙「言ひ立て」風の文句を謡うたものと思はれる。ほぎの詞には、歌になつたものと、やゝ語りに近いものがあつた。前者がほぎ歌であつて、後

者は壽詞と稱せられた。壽詞は、祝詞の古い形を言ふので、發想法から、文章の目的とする相手まで、祝詞とは違つて居る。よごとは生命の詞、即「齡詞」の義が元である。

壽詞の中、重要なものは、家に關するものである。新室ほかひ或は、在來の建て物に對しても行はれて、建て物と、主人の生命・健康とを聯絡させて、兩方を同時に祝福する口頭の文章である。柱や梁や壁茅・椽・牀・寢處などの動搖・破損のないことを、家のあるじの健康のしるしとする様な發想を採る所から、更に兩方同時に述べる數主並敘法が發生した。だから、天子崩御前の歌に、建て物の棟から垂れた綱を以て、直に命の長いしるしと見る壽詞の考へ方に慣れて、屋の棟を見ると、綱の垂れて居る如く、天子の生命も「天たらしたり」と祝言する様な變な表現をしてゐる。天智帝の御代のことである。

天の原 ぶり放け見れば、大君の御命は長く、天たらしたり（倭媛皇后——萬葉集卷二）
此表現の不足も壽詞に馴れた當時の人には、よく訣つたのであらう。

壽詞は、常に譬喩風に家のあるじの健康をほぐが、同時に建て物のほぎ言ともなるのである。かうした不思議な發想法から、象徴式の表現法も生れ、隱喩も發生した。勿論、直喩法も發達した。併し、概して言へば直喩法は、後飛鳥期にもあつたが、藤原期の柿本人麻呂の力が、主としてはたらいて、完成した様である。

隱喩及び象徴法は、壽詞の數主並敘法から發生したと云うてよいが、尙、他にも誘因があるとする

れば、前の出まかせの敘述法が其である。此並敘法を壽詞が採る様になつた根本理由は、今は述べない。日本文學の發生を論ずる文章で、近く發表する心ぐみである。

顯宗天皇の傳説で見ても、室壽詞が一面享樂的な文章を派生してゐる様子が見える。神に扮した人が、神の資格に於て、自らも然う信じて新室に臨んだ風が、段々、忘れられて、飛鳥朝の大和邊では、其家よりも高い階級と見られる人が賓客として迎へられ、舞人の舞を見、謠を聞く事は勿論、舞人なる處女を一夜の妻に所望して、其家に泊つた事は、允恭紀に見える事實である。新室のほかひ（ほぎ——祝福）が、段々「宴」と言ふ習俗を分化した元となつた事は、此ほか萬葉集などを見ても知れる。

新むろを踏靜子（？）が 手玉ならずも。玉の如 照りたる君を 内にと、まをせ（萬葉集卷十一）

新室の壁草刈りに、いましたまはね。草の如 翳へる處女は、君がまにまに（同）

此旋頭歌は、もはや嚴肅一方ではなく、ほかひの後に、直會風のくづれの享樂の歌が即座に、謠はれた姿を留めて居るものではないか。歌垣のかけあひに練り上げた頓才から、室の内外の模様に出任せに語をつけて、家あるじの祝福、賓客の讚美などの、類型式ながら、其場の興を呼ぶ事の出来る文句が謠はれる風が出来て來た。其が家を離れない間は、單なる敘景詩の芽生えに過ぎないといふ點では、道行きぶりや、瞞目發想法や、物盡しから大して離れることが出来ないばか

りか、性的な興味を中心にする傾向に向ひさへしたらう。處が、古代人の家屋に對する信仰や習癖が、特殊な機會に、古くから外界に向いてゐた眼を逸らす事なく、譬喩化する事なく、人事以外の物を詠む事に價值を認める心を養うて居た。此が日本の敘景詩の始まりである。又、歌における純客觀態度の成立する様になつた原因なのだ。

五

其考へられる原因は旅行である。國家意識の盛んになつて、日本の版圖の中を出来るだけ見ようと企ては、後飛鳥期から著しくなつて來る。傳説的には遠方に旅した貴人の行蹟は語られてゐるが、多くは遠くより來り臨んだ呂落時代の神の物語の、人間に翻案せられたものである。遠國への旅行が、わりに自由にせられる様になつたのは、國家意識の行き互つた事を示してゐる。此は前飛鳥期からの事で、東國の或部分を除けば、西は九州の邊土も、あぶない敵國の地ではなくなつた。

併し、地方官や、臨時に派遣せられる官吏たちの見聞が、直に彼等を動かして、敘景詩を發明させたと言ふ事は出來ない。天子の行幸も段々かなり遠方に及ぶ様になつた。狩り場に假小屋を構へても、家居の平生に見る外界よりは、刺戟の新たなものがあつた。「家なる妹」を偲ぶ歌ばかり口誦して居られない様に、徐々に敘景の機運が向いて來た。

其又、妹を偲ぶ歌も、實は純粹に自分を慰める爲のものではなかつた。奈良朝も末になつて、おのれまづ娛しむ歌は出來て來たが、其までは皆、相手を豫想して居た。其も一人の戀人を對象とした様な作物は、後世の愉快家の空想によつて、萬葉集中に充滿して居る様に思はれて來たが、ほんとうは大抵、多人數の驚異をめぐりに据ゑた、敘事脈の抒情詩であつたのである。旅行中に家人を戀しがつた歌の多くは、同行の旅人の共通の感情を唆る處に立ち場があつたのだ。其等の歌は、旅のうたげの席で謡はれ、よく人々の涙を絞つて、悲劇の中に、生の充實と、人情の普遍を感得して、寂しい歡びを味ふのと似た慰みを感じさせれば、其歌は都の人々の口に愛誦せられる様になる。現に萬葉集の羈旅歌や相聞の部に收めたものゝ或部分は、さう言つた道筋を通つて、世の記憶や、記録の上に、簡單ながら或生活の俤を留めたのである。

一體、旅のうたげはどう言ふ時に行はれたか。私は、古代の遺風として、後飛鳥期に入つても、新室のほかひは嚴重に行はれ、たとひ一泊するにしても、新しく小屋をかければ、壽詞を唱へなければ、安心してそこに假寢の夢を見る氣にはなれなかつたものと信じる。人家に宿る場合は屋敷を踏み鎮め、祓へを行ふ事によつて安らかに居つく事が出來、山野海岸に假廬を作つた場合は、必、新室のほかひをした。さうして直會^{ナホヒ}なる新室のうたげを行つた事と考へるのが、間違ひとは思はれない。

私も以前は、旅の途すがら、海原を見霽し、美しい花野の展けて居る場處に來た旅人たちが、景

色にうたれて、歌を詠じたものと考へて居た。併し、其は單なる空想であつた。假小屋でも、新室は新室である。うたげの場處で、即興に頓才を競ふ心持ちを持った人々が、四顧の風景の優れた小屋に居て、謡ひ上げる歌は、段々其景を敘することに濃かに働いて来る。景を以て情を抒べる方便にばかりは、使つて居られなくなつて来た。

六

其の一つは、漢魏以後の支那文學の影響が、歸化した學者・僧侶や、留學歸朝者などから、直接に授けられた時代である。我々が考へる平安朝初期、嵯峨天皇を中心とした漢文學の盛況と比べて、文章に於てこそ、發想の自由を缺いた痕が見ゆれ、學問としては、容易に優劣をきめる事も出来ぬほどに進んで居はせなかつたかと考へられるのである。書物にしても、學者の文庫に存在を晦まして居たにしても、日本見在書目録・本朝書籍目録などの筆者の、聞きも見もしなかつた物さへ渡來して居たらう事は、空想でない證據が、ぼつ／＼ながら擧つて來て居る。有識有位の階級には、見てくれや物ずきからも、第試の必要からも、普通知識の囊と見なされた書物は讀まれた。併し、奈良朝或は其以前から、日本人の文學すきで、硬い學問を疎にしたらう形跡は見えて居る。其が平安朝になると、目に見えて激しくなり、官吏登庸試験も課目が替り、學吏の向ふ専門の道々すらも、堅い方面は廢止になつて了うた。

晉書張文成の列傳に、朝鮮・日本の旅客が、張文成の門に到つて、片紙でも貰ひ受けようとする者の多い事を記して居る。今まで、一言半句も、文章を生む苦しみを經驗せない、永い祖先以來の生活の後、俄かに漢文學を模倣して書くだけの能力は、社會的にまだ熟しても居ない。まだまだ懷風藻に残つた作物が、文學の才能の宿命として缺けて居る民族でもなかつた事を喜ばせるに十分である。まづ入り易いのは、散文よりも、詩なり賦なりの韻律を持ち、形式の束縛さへ甘受すれば、ともかくも形だけは整へる事の出来る文體に赴くのが、初學者の擇ぶ普通の道でもあり、又、社會から見ても、律文にはある自在を持つて居たのである。だから、懷風藻類似の文集が幾つ出て來ても、多くは詩賦を以て埋められて居ることだらう。據り處のない漢語の散文は、歸化人の子孫でもなければ、思ふ様に意思を表す事すら、むつかしかつたらうと考へる。けれども、讀む方と知得する事には、相當な發達をしてゐた事と思はれる。手に入れ易い書物の影響は勿論、後世傳はらない文學書の感化さへ見えて居て、それが萬葉集にも現れて居るのである。私は人麻呂が支那の詩の影響を受けて、對句・疊句其他の修辭法を應用したといふ様な考へは、もう舊説として棄てゝもよいと思つて居る。社會の持つ響きを感じて、それから來る漢文學的影響位は出したかも知れぬが、漢學の素養があつて、あの詩形が出来たなど言ふのは、古代からの歌謡の發生の道筋に晦い人である。文學が宗教意識に隨伴して生れる爲、變態心理を寓した形式の上の相似形を、支那特殊の發生と信じて居る様な考へ方は、今では何の權威もなくなつて

居る。人麻呂には見られぬ影響も、官吏の日本の詞曲を喜ぶものには、或俳を其作つた歌の上に寓したことは、疑はれないと思ふ。

七

支那の宮廷文學に著しいのは、莊重を尊ぶ傾向と、ともすれば淫靡に墮せむとする享樂態度とである。民間の説話なる小説には、唐以前に淫樂と華美とが現れ過ぎる程に見えてゐるが、宮廷や貴族の文學の公表する意圖を以て書いたものにすら、其が見える。性と戀愛との方面は、日本の奈良朝盛時の抒情詩に絡んで來るのであるから、今は言はぬ。

我が國のうたげと似て、宴遊を頌し、宮殿・園林を讚する何層倍も大じかけである方面は、有識の官吏に響いた。風俗を模する以外に、文學の側にも、多少の投影が意識無意識に拘らず、羈旅のうたげや、離宮や、遠國への行幸の際の宴席の即興歌の上に現れずには居なかつた。

日本人固有の表現法からして、外界を描寫する態度の、そろ／＼發生して來たものが、宴歌殊に旅の新室の宴席の當座詠によつて、愈、正式な敘景の姿をとりはじめたところへ、多少、支那の宮廷文學の匂ひが、此にかゝつて來た。其爲、敘景詩は藤原、都の時代には、既に意識に上つて來て居た。さうして、抒情詩が、容易にかけあひ・頓才・感情誇張・劇的刺戟を去る事の出來ないで居る間に、人麻呂の大才を以てしても、純戀愛詩・抒情詩の本格を握ることの出來なかつた間

に、既にまづ高市黒人の觀照態度を具備した敘景詩が生れた。さうして、直に續いて、山部赤人が現れて、敘景詩の本式なものを示して居る。

柿本人麻呂も既に、次の時代の暗示者たる才能の上から、意識はしなかつたらうけれども、宴歌又は旅の歌に、敘景の眞髓を把握したものを作つて居た。唯、意識の有無を文學の價值判斷に置く時は、人麻呂はまだ渾沌時代にあつて、大きな價值をつける訣には行かない。

唯、言ふべきは、離宮行幸が、全く支那の宮廷生活を模した宴遊であつた事だ。持統天皇の如きは、如何に半日もかゝらない道のりとは言へ、吉野の宮へは、日本紀に載せたゞけでも、驚く程しつかりなく出かけられた。そして、都からやつと半みちの飛鳥の神丘へ行かれた時も、人麻呂は帝王を頌する支那文學模倣とも言へば言はれさうな歌を、こと／＼しく作つてゐる。

宴遊の中、日がへりの旅にも、行つた先で宴歌を作るのは、其行事が外國の寫しだけに、歌詞も支那を學んで、小屋をさへ造らぬにかゝらず、宴歌がやはり歌はれる事になつたのだ。つまり、日本の遠來神を迎へた式が賓客歡待の風に變つても、古義だけは残つて居たのを、すつかり變へて、新しい宴會の様式がはじめられた事になる。此が日本のうたげの中途の暫らくの氣まぐれな變化で、後には又、元の方法に近く戻つて來た様である。でも、其間にやはり、古い意義を存して、天子外出の時の方法としての警蹕・反問の形を、少しく大きくして、新室ほかひのない宴遊をしたものと考へられぬでもない。

日本に於て、最、危い支那化の熱の昂まつてゐたのは、飛鳥時代の前後を通じての事で、殊に末に行く程激しさを加へた。中途に調和者の姿をとられた天武天皇も、實はやはり時代病から超越出来なかつた。唯、其が内面に向うて行つた爲に、反動運動者には歡ばれ、世間の文化も實際に高まつて來た。だから、此天子の世の文化施設の細やかな處まで、手の届いて居る事も、基く所を思はせて、有效でありさうな事に、着實な方針が秩序立つて現れて居る。

藤原の都は、國力の充實せぬのに、先進國から見くびられまいと努める表向きの繕ひや、文化の敷き寫しに力を籠めてゐた時である。而も、今までの粗野で、寂しい、狭い量見を持ち合つてゐた世間觀が改まつて、急に明るみへ出た様に、民族性がはなやかに張つて來て、廣い心を持つて、強く歩く事を知つて來た時の様である。時代の中心勢力は空疎な概念で働いて居ても、はでやかな時代の流れが世間を浮き立たせて、快活な生を味はしめ、社會の底に自信力を動き出さしめる。此は、秀吉在世當時を見ても、綱吉在世の時代を見ても、明らかなる事である。うはついた時代だからと言つて、國民生活が悪く傾くとは言はれない。却つて小さな善惡をのり超えた、張り充ちた社會意力が出て來る事が多いのである。民族なり、國民なりの側から見れば、讚美してよい時勢だと言へる。だから、持統天皇及び其周圍の豪華な生活が、俄かに、國の生活に張り合ひを感

じさせ、案外に良い結果が來た。大抵、さうした場合、一等其利益を受けるのは藝術である。此時期に、人麻呂が出たのも不思議はない。でも、其時勢を、すぐに明治の鹿鳴館が象徴した世相と一つに見てはならぬ。

古代からの社會組織は、既に天智・天武の兩帝御宇の剛柔二様の努力で、ほとと邑落生活の小國の觀念が、郡制の下に國家意識に改まりかけて來たし、小國の君主たる國造は、郡領として官吏の列に加へられ、國造が兼ねて持つてゐた教權は政權と取り離され、國家生活の精神の弘通を妨げる邑落時代からの信仰は、宮廷の宗教に統一せられようといふ意圖の下に、國造近親の處女は采女として、宮廷に徴されて其信仰儀禮に馴らされた。全體として見れば、新しく目をあいた宮廷生活が豪華な氣分に充ちてゐたのは、道理でもあり、よい事でもあつた。支那模倣も、よい側から見れば、新しい國家意識を叩き覺ます爲の、内國へ對しての示威ともなつて居た。

此時勢に、人麻呂は恐らく大和の國の添上ソツガミの柿本に出たことゝ思はれる。彼が宮廷詩人として、宮廷の人々の意志を代表し、皇族の儀式の爲の詞曲を委託せられて製作した痕は、此人の作と傳へられる萬葉集の多くの歌に現れてゐる。作者自身の感激を叫びあげたにしては、技巧の上に新味は出して居ても、結局、類型を脱せないものが多い。吉野の離宮の行幸に従うて詠じた歌や、近江の舊都を過ぎた時の感動を謡うた歌の類の、傳習的に高い値を打たれた物の多くが、大抵は、作者独自の心の動きと見るよりも、宮廷人の群衆に普遍する様な安易な讚美であり、悲歎である。

けれども、人麻呂は、様式から云へば、古來の修辭法を極端に發展させて、斬新な印象を音律から導き出して來る事に成功した。譬喩や、枕詞・序歌の上にも、最近の流行となつてゐるものを敏感到に拾ひ上げて、其を更に洗ひ上げて見せた。形の上で言へば、後飛鳥期の生き生きした客觀力のある譬喩法を利用して、新らしい幾多の長短の詞曲を、提供した。同時に生を享けた人々は、其歌垣のかけあひにも、或は宴席の即興にも類型を追ふばかりであつた。才に餓ゑ、智にかつゑ、情味に渴いて居た時代の仰望は、待ち設けた以上に滿されたであらう。

天才の飛躍性は、後世の藝論に合ふはぬよりは、まづ先代から當代に互つて、社會の行くてに仄めく暗示を擱むことであり、或は又新らしい暗示を世の中に問題として残す力を言ふのである。人麻呂は其をした。或點、後生が育てる筈の芽・枝までも、自分で伸ばし、同時に摘み枯らした傾きがある。だから、長歌は、嚴格な鑑賞の上から言へば、人麻呂で完成し、同時に其生命を奪はれた。

奈良の詞人の才能は、短歌に向うてばかり、益、伸びて行つた。長歌は眞の殘骸である。赤人にして、其短詩形に於て表して居る能力は、長歌に向うては、影を潜めてしまつた様に見える。新らしく完成せられた小曲に對して集中する求心的感動の激しさ、其で居て觀照を感情に移すのに毫も姿を崩さない、靜かな而もねばり強い把握力の大きさには、驚かされる。其赤人の長歌が、富士の歌と言ひ、飛鳥神南備の歌と言ひ、弛緩した心を見せて居るに過ぎない。それに短篇に段

段、傾いて行つて居るのも、氣分が長詞曲には、そぐはなくなつたことを見せて居る。奈良朝も、後になるほど、長歌の製作力が、世間全體になくなつて來る。憶良の長歌の如きも、知識と概念との、律動の伴はぬ羅列だ。一貫する生命力を感受する事の出來ぬ生ぬるい拍子によろけて居る様に見える。

特に憶良の歌に著しく所謂延言の多く用ゐられたのは、音脚に合せる爲で、此點から見ても長歌は、奈良初期に既に生命を失ひ、中期には、殘骸となつて居た事が知れる。高橋蟲麻呂の長歌の如きも、かなりの長篇はあつても、皆、敘事詩の題材を、實際、敘事的に生ぬるく敘述したに過ぎない。だから、末期の家持等になると、昔を憶れる心から、人麻呂の筆法をなぞつても、勿論、古風な莊重味は、かけても見出されない。

柿本人麻呂の作と傳へる歌には、宮廷詩人（大歌作り）として職業意識から、さうしてまだ個性を表現するまでに到らなかつた時代の是非なき、類型に墮ちた代作物がうんとある。だから、普遍的の低級な熟せない創作動機から出來た其等の作物を以て、人麻呂の藝術を論ずるめどとしてはならぬ。又、其から人麻呂の傳らぬ傳記の資料をとり出すには、大變な注意がいる。人麻呂の作とせられて居ないもので、人麻呂に代作を依頼した人、又は其を謠うた人々の作物の様と思ひ做されて來たり、前書きも其人々の作として出されたものも澤山ある。

人麻呂が天武・持統兩帝の皇子たちの舍人であつた證據として擧げられてゐる三四種の歌などは、

實は舍人等の合唱すべき挽歌として、人麻呂が自身の内には空想から作り上げたものである。

従つて實感の出ようはずはない。藝術意識を持ち始めてから、久しい年月を経た後世の社會なら、天才の直觀力で、他人の體驗に迫つて行く事も出來よう。が、まだ藝術意識の尠しもない應用的な言語の羅列から、自身の意力で、半ば藝術に歩みよせた程の人麻呂であつた。様式の美——或條件をつけての聲調の快さだけでも、人麻呂の手柄が、紫式部・西鶴・近松・芭蕉の立派な作品よりも、高く値打ちをつけても、異存を挟む事は出來まい。

人麻呂の長歌——代作と推定せられるものでも——についた反歌は、長歌其ものより、いつも遙かに優れて居て、さすがに天才の同化力・直觀力に思ひ到らされる物が多い。人麻呂を悲劇の主人公と考へたがる人が多い。だが、人麻呂は、たとひ其が、實感に充ちた體驗の具現せられたものであつた場合にも、底の氣分は、語の悲しさに沈まないで、ゆつたりとしてゐる。此は人麻呂の宮廷詩人としての鍛錬から來たとも考へられる。だが、逆に個性の出るせつばつまつた心持ちに到らない場合には、類型の思想と、技巧の古風で堂々とした、そして若干の新流行をも織りこんだ、様式の美しさを以て塗りつぶして來た常習が、個性の表現を鈍らせ、感激を枉げて了ふのである。藝術意識が現れて居たとしたら、もつとつゝこんな心境を見せたであらうと言ふ非難も出さうである。併し、つきつめた情熱に、止むにやまれずあげた叫びと思はれて來、或は又、萬葉びとの素朴な、烈しく愛し、深く悲しむ事の出來た心の印^{オシテ}鑰として、傳習的に讚美の語を素人・

くろうとから受けて來た歌の大方は、大抵は敘事脈に屬する謠ひ物で、誇張の多い表現に過ぎないのである。

東歌の如きも、又、誰にも素朴な物と言ふ豫期を以て向はせる民謡（小唄）集でも、窮境に居て發した情熱と見えるのは、實は敘事詩の類型に入つた、性愛のやるせなさをまぎらはず爲に、口ずさみくした劇的構造のまじつた空想歌に過ぎないものが多い。作者の歌を作つた境涯を歌から想像して見ると、其叫びの洩れるはずのない物が多い。其多く製作せられる場所は、歌垣の庭の頓才問答・誇張表現・性欲から來る詭計・あげあしとり・底意以上のじやれあひなどが、實感を超越して、一見、激越した情熱にうたれる様な物を生み出させたのである。尤、さうした物の出來るのも、社會の底の生活力が、荒くて、強かつた時勢の現れと言ふ點だけに、尙古家の豫期する萬葉人の強い生命を認める事は出來る。唯、さうした成立に伴ふ表現法は、古代藝術に關した鑑賞法を、根柢から換へて見ねばならない事を思はせるのである。

九

人麻呂の作物に靜かで細かい心境のみが見えるのは、人麻呂が時流を遙かに抜け出て、奈良末期の家持の短歌に現れた心境に接續してゐる處である。其程、其點でも、知らず識らずにも、長い將來に對して、手が届いてゐた事を示してゐる。人麻呂の達した此心境は、客觀態度が完成しか

けて来た爲だ、と思ふのが正しいであらう。此静かな方面を更に展開したのは、高市黒人である。近江の舊都を過ぎる歌にしても、人麻呂のも短歌は優れて居るが、黒人の歌の静かに自分の心を見てゐるのには及ばない。

漣の滋賀の辛崎、幸くあれど、大宮人の船待ちかねつ（人麻呂——萬葉集卷一）

漣の滋賀の大曲、激むとも、昔の人に復も遭はめやも（同）

古の人に我あれや、漣の古き宮處を見れば 悲しも（黒人——萬葉集卷一）

漣の國つ御神の心荒びて、荒れたる宮處見れば 悲しも（同）

黒人の歌は、傳統を脱した考へ方を對象から抽き出してゐる。後の方は敘事風に見えるが、誰もまだ歌にした事のない時に、静かな心で、史實に對して、非難も讚美も顯さないで、歌ひこなしで居る。没主觀の藝道を會得してゐた様である。一・二句などは、誇張や、實事の興味に踏みこみ易い處を平氣で述べてゐる。主觀を没した様な表現で、而も底に湛へた抒情力が見られる。此が今の「寫生」の本體である。

第一首は、此に比べると調子づいては居るが、此はもつと強い感動だからである。併し、人麻呂の場合の様に、如何にも宴歌の様な、潤達な調子で、莊重に歌ひ上げる様な事はして居ない。人麻呂のには、悲しみよりは、地物の上に、慰安詞をかけてゐる様な處が見えるのは、滋賀の舊都の精靈の心をなだめると言ふ應用的の動機が窺はれる。よい方に屬する歌であるが、調子と心境

とそぐはない處がある。

黒人は靜かに自身の悲しみや憧れる姿を見て居た人である。抒情詩人としてはうつつつけの素質である。數少い作物の内、敘景詩には、優れた寫生力を見せ、抒情詩にはしめやかな感動を十分に表してゐる。さうした態度の意識は恐らくなかつたらうが、素質にさうした心境に入り易い純良で、沈靜した處があつた爲、創作態度を自覺した時代に入るに、第一要件だつた觀照力が自ら備つて居たのであらう。

何處にか 船泊てすらむ。安禮、崎 漕ぎ廻み行きし柁なし小舟（黒人——萬葉集卷一）

夜ふけて、晝見た唯一艘の丸木小舟のどこかの港で船がゝりした様子を思ひやつてゐるのである。冥想的な寂けさで、而も博大な心が見える。

黒人の此しなやかさの人麻呂から來てゐる事は、明らかである。敘事詩や歌垣の謡や、ほかひ人の流布して歩いた物語歌の斷篇やら、騒がしいものばかりの中に、どうしてこんなよい心境が、歌の上に現れたのであらう。此は、恐らく、悲しい戀に沈む男女や、つれない世の中に小さくなつて、遠國に露命を繋ぐ貴種の流離物語や、ますら雄といふ意識に生きる、純で、素直な貴種の人、色々な艱難を経た果が報いられずして、異郷で死ぬる悲しい事蹟などを語る敘事詩が、ほかひ人の手で撒き散らされて、しなやかな物のあはれに思ひしむ心を展開させたのである。其が様式の上には、豊かな語彙を齎し、内容の方面では、しなやかで弾力のある言語情調を、發生さ

せたのである。

印南野も行き過ぎ不敢思へれば、心戀しき加古の川口見ゆ（人麻呂——萬葉集卷三）
笹の葉はみ山もさやに騒げども、我は妹思ふ。別れ來ぬれば（同——萬葉集卷二）

内外の現象生活がびつたり相叶うてゐる。日本の短歌に宿命的の抒情味の失せないのは、人麻呂がこんな手本を澤山に残したからである。長歌の方では、完全に敘景と抒情とが一つに融けあつてゐるのは尠い。まづ卷二の挽歌の中にある、通ひ慣れた輕の村の愛人が死んだのを悲しんだ歌などを第一に推すべきであらう。つまりよい歌になると、人麻呂のも黒人のものも、情景が融合して、景が情を象徴するばかりか、情が景の核心を象徴してゐる様に見えるのである。

もみぢ葉の散り行くなべに、たまづさの使を見れば、會ひし日思ほゆ

と言ふのは、其挽歌の反歌であるが、黄葉の散るのを目にしてゐる。其時に、自分の脇を通つて遠ざかつて行く杖部——官用の飛脚の様なもの——を見ると「わが家へも、使ひが呼びに來たことがある。あのまだ生きて會うた日のことが一々思ひ出される」と言ふので、沈潜といふより、事件の興味で優れてゐる歌だが、此も敘事に流れず、主題の新しく外的に展つて行つた道筋がよく見える。調子も、落ちついて、寂々と落葉を足に踏みながら過ぎる杖部の姿が、耳から目に感覺を移して來る。それが、すつぽりと、悲しい獨りになつた自覺に沈んでゐる内界と、よく調和してゐる。

純抒情の歌は、やはり少し劣る様である。まだ抒情態度は完全に發生して居ない。人麻呂自身の糶り上げた抒情詩も、黒人だけの觀照態度が据ゑられなかつたのも無理はない。黒人の方は寂しいけれども、朗らかである。しめやかであるけれど、さわやかな歌柄である。

わぎも子に猪名野は見せつ。名次山 角の松原 いつかしめさむ（黒人——萬葉集卷三）

など、軽い心持ちで歌つてゐる中に、黒人のよい素質がみな出てゐる。妻を劬る心持ちの、拘泥なく、しかも深い愛をこめて見える。宴歌として當座に消え失せなかつたのも、故のあることである。

住吉の榎津に立ちて、見わたせば、武庫の泊りゆ 出づる船びと（同）

磯齒津山 うち越え來れば、笠縫の島漕ぎ隠る 柁なし小舟（同）

殆どすけつち風の寫生である。かうした初步の寫生は、詩歌の上には値うちの低いものであるが、藤原の都の時代に、かうした主觀を離れて了うた様な態度に入る事の出來たのは、此人の發明の才能が思はれる。情景相伴ふのは、日本の短歌の常になつては居るが、其が發生したのは、古代の詩の表現法をひた押しに押し進めたゞけであつて、天分の豊かな人が此上に、自分の詩境を拓いたのに過ぎない。歴史的に不純な物の多い宴歌の形を、殆ど純粹といふ處まで推し進めたのは、驚いてよい事だ。此も朗かさが持つ自在の現れであらう。

赤人になると、多少、概念と、意圖がまじる様である。「田子の浦ゆ」の歌を見ても、没主観は右の黒人の歌に似てゐるが、「ま白にぞ……雪はふりける」と言ふ處に、拘泥が見える。

み吉野の象山キヤヤの際の木梢コサシには、許多コトも騒ぐ鳥の聲かも（赤人——萬葉集卷六）

ぬばたまの夜の更けゆけば、楸生ヒヤキふる清き河原に、千鳥シナナ頻鳴く（同）

寫生の上々と評されてゐる歌である。山の際の木立を心に浮べて、鳥の聲を聴き澄してゐるのだ。寢てゐるのである。目に山の際を仰いでゐる場合としても、又、變つた味ひが生じる。鳥の聲に心靜かに聴き入つて居る。此歌の中には、深い暗示のこもつて居る様な氣がする。見事、其靈を捉へた歌である。此歌も次の歌も、聴覺から自然の核心に迫らうとしてゐる。聴覺による新しい寫生の方法を發見してゐる。ともすれば、値打ちの怪しまれる敘景詩も、こゝまで來れば、藝術としての立ち場は犯し難い。赤人は聴覺で自然を觀ずるのが得意だつたか。

朝風アサカぜに楫の音聞ゆ。御饌ミケつ國 野島ノシマの海部ウミノの船フネにシあるらし（萬葉集卷六）

赤人の歌は人麻呂のに比べると、全體として内容的になつて、形式美をあまり重んじてゐない。人麻呂の様な、形式の張り過ぎた歌は少い。さうして、單純化する力は十分に持つて居た。同じ時代に居てやゝ年長と思はれる笠金村などが、人麻呂を學んで脱することの出來ないで居る間に、

赤人は自分の領域を拓いて行つた。彼がまづ拓いたと思はれるのは、趣向のある歌である。自然を矯める傾向は、そこに兆したが、みやびと言ふ宮廷風・都會風の文學態度を創立して、都と鄙との區別を立てる様な傾向の先驅をした。

春の野に莖ヒゲつみにと、來し我ぞ、野を懷しみ、一夜寢にける（萬葉集卷八）

あしびきの山櫻花、日竝ケナべてかく咲きたらば、いたも戀ひめやも（同）

吾が夫子ウコに見せむと思ひし梅の花。それとも見えず。雪の降れフば（同）

明日よりは、春菜摘まむと標めし野に、昨日も 今日も 雪はふりつゝ（同）

所謂ますら雄オスぶりから遠ざかつたをやめぶりを發生させたのは、此人である。邑落生活を忘れ、豪族は官吏としての意識を明らかに持つ様になつた奈良の中期には、もう都鄙・官民の別を示すだけの風習が生じた。従來の調子や表現を舊式の歌と考へ、素朴を馬鹿にし、宮廷を中心とする貴族生活の氣分を十分に味はうとする享樂傾向が顯れて來た。赤人は其先驅サキカけであつた。平安朝の文學に於ける優美は、赤人に始まると言うてよい。貫之が赤人を人麻呂に比較する程、値打ちをつけて考へたのは、其流行の祖宗として尊んだのであつた。

赤人は融通のきく才人であつたと思はれる。人麻呂調の抒情味の勝つた歌も作れば、黒人式の没主観を體得した様でもある。黒人——赤人との播州海岸の羈旅歌を見ると、殆ど赤人の個性は没して居て、而も歌としては、値打ちの高い物を作つてゐる。

櫻田へ鶴なき渡る。愛知瀉汐干にけらし。鶴なき渡る（黒人——萬葉集卷三）
和歌の浦に汐みち來れば、瀉をなみ、蘆邊をさして、鶴鳴きわたる（赤人——萬葉集卷六）
此二つの歌を並べて見ると、赤人が黒人を模してゐた様はよく見える。其上、前の吉野の宮の歌二首の如きは、

足引の 山川の瀬の 鳴るなべに、弓月嶽に 雲立ち渡る（萬葉集卷七）

人麻呂の此歌に、既に同様の靜觀が現れてゐるから、赤人の模倣した筋路も考へられる。

赤人の工夫した優美は、平穩な生活を基調として、自然・人事に軽い交渉をつけて見たもので、根柢から心を揺り動かす種類の感動を避ける事であつた。即、極めて淡い享樂態度を持ち續ける中に、纔かに人事・自然の變化を見ようとするのだつた。時候の挨拶、曆日と生物の動靜、其交渉や矛盾、——そんな事に目を睜つて驚く古今集の態度は、赤人にはじまつて居る。

百濟野の萩の舊枝に、春待つと來棲し鶯、啼きにけむかも（萬葉集卷八）

自然に對する同情が、仄かに鳥の心にも通ふ様な氣のする歌である。けれども、來棲しと言ふのは、全くの空想である。優美の爲に立てた趣向である。冬の中、百濟野で鶯を見て知つて居たのではない。棲むだらうと思はれる鶯なのである。歌はさのみ悪いとは言へぬが、調子が既に平安朝を斜聽させてゐる。前に擧げて來た彼の作物と比べると、調子から心境まで、まるで違ひ過ぎてゐる。古今集撰者らの手本となつたらうと思はれる様な姿と心とである。

足引の山にも、野にも、御狩人 獵矢たばさみ亂りたり。見ゆ（萬葉集卷六）

此は人麻呂の

英虞の浦に船乗りすらむ處女らが、珠裳の裾に、汐満つらむか（萬葉集卷一）

など、同じ行き方で、模倣の痕がある様だ。而も獨自の領分は十分に持つてゐる。但、あまり外的な表現ではある。けれども、まだ「百濟野」などに比べれば、歌に古くて強い氣ざしがこもつてゐる。「百濟野」はまだよい。春の歌四首になると、どうしても今まで擧げて來た歌の作者とは思はれない。實に赤人は、三變或は四變してゐる。

此態度が一般的に見ると、やはり明らかに萬葉卷十にも見え、卷七にも見えてゐる。此卷々は、直様、古今と續けて見てもよい程に、自然に浸つてゐる。けれども、尙、失ひきらぬ萬葉びとの呼吸は、弛んだ調子の間にも通うてゐて、卷七・卷十の歌の全體として、固定は固定として、一首一首には、眞の感激の出たものも多い。

一一

奈良中期には大伴、旅人・山上、憶良らが、支那趣味を移植して、短歌に變つた味を出さうとした。けれども、此人たちの抒情詩人としての素質が、敘景に優れたものは出させなかつた。旅人の子の家持は、最後の一人の觀のある人であつた。古代の歌謡に憧れ、家の昔を懐しんでゐ

た。さうして、くづれる浪を堰きとめようとして、時勢に押されて敗北した。でも、さすがに彼の歌には、情景の融合と、近代的の感興が行き互つてゐる。

朝アサト牀トに聴けば遙けし。射水川、朝漕イサトぎしつゝ唄ふ舟人（家持——萬葉集卷十九）

赤人のよい物と似た處のあるのは、模倣から上手の域に達した人だけに、意識して影響をとり込んでゐると言うてよからう。

春の野に霞たなびき、うら悲し。此夕暮に、鶯なくも（家持——萬葉集卷十九）

我が家のいさゝ群竹ムラタケ 吹く風の音のかそけき、このゆふべかも（同）

うら／＼に照れる春日に、雲雀あがり、心かなしも。獨りし思へば（同）

家持は、どつちかと言へば、人麻呂から得た影響の部分が、よい様である。そして素質的に、抒情派から出て、敘景に入つた人である。此點に、最、人麻呂と似て居る點が見出される。而も歌は、感興の鋭い、近代的な神経を備へたものである。赤人の末期の「みやび歌」よりは、私は此方を高く評價したのである。

古代生活に見えた戀愛

大正十五年六月「人生創造」第二五號

今日伺ひまして、お話を聴かして頂かうと思ひました處が、かへつて私がお話をせなければならぬ事になりました。戀愛の話は、只今の私には、最、不似合な話であります。併し、歴史的な話でもといふので、何かさせていただきます。

此戀愛といふものは、段々進化して、知識的になつて来て居りまして、大分、そこに遊びが這入つて来て居る。或は、知識的に誤解が這入つて来て居る。若い時分の経験を顧みますと、男と女とで氣持が違ふ、感じが違ふといふ事を、よく聞かされて居りますが、戀愛では殊にそれが多い様であります。吾々の氣持から考へて見ますと、どうも男と女とは別々の觸覺を持つて居つて、別々に違つた感じ方をして居るといふ事がありませう。誤解——どうも戀愛の感じ方といふものが男と女と違つたものがあるやうに存じます。——其出發點から、知識的の遊びが入り込んで来て居るのだらうと思ひますが、さういふ知識的の遊びを知らない時代の、日本人の昔の戀愛のお

話をして見ます。此はまことに私の身分相應の事と思ひますから……。

戀愛そのものが、まだ出来ない時代かも知れませぬ。純粹な性欲時代かも知れませぬ。けれどもそこは、皆さんのお考へにお任せすると致しまして、……古代日本人の戀愛の歌と稱するものは、ずるぶん澤山傳はり残つて居ります。古事記・日本紀あたりから、萬葉集に到るまで、其から其後にも澤山傳はり残つて居ります。併し、さういふ戀愛の歌といふものは、多くはほんとうの戀愛を歌つたり、或は戀愛の實感を以て歌つたものではないのであります。又さういふ生活があつて、其生活の上に成り立つて來た一種の藝術でもない。寧ろ、藝術にならうとする空想であります。其空想で實感を持たしたものであります。だから、吾々が、戀愛の歌だと思つて居るものに、存外ほんとうのものではない、其をなぞつて、内容を持つて來たといふやうなものが、澤山あるやうに思ひます。日本の古代の戀愛——古い時代の萬葉集、或は其よりもつと古い日本紀に載つてゐる戀愛の歌といふものは、多くほんとうの戀愛の歌ではありません。かう申しますと、萬葉集愛好者等が非常に失望するかも知れませぬが、事實は、ほんとうの戀愛の歌ではないのです。其に就て話をしたいと思ひます。

前述の様に、多くの人々は、其らを一種の戀愛の實感として見たのですが、實は皆一つの空想、いや空想といふより、寧ろ、生活から生れて來た一つの形式に過ぎないので。譬へて見ますれば、三角關係といふ様なものは、澤山ある。萬葉にも澤山あります。或は二人の男が、一人の處女を

争ふ。或は多くの男が一人の處女を争ふ。或は二人の處女が一人の男を争つたらしい歌もあります。また澤山の男の争ひに堪へられないで、死んでしまふ處女もあります。併し、中には、下總の眞間の手兒奈テコナといふ様な女がありますが、——あの邊はもとくさう言ふ女が多かつたと見えまして、只今も其話が残つて居りますが——無限に男の要求を受け容れて居る。さういふ様な女もあります。併し、後に傳はつて、皆の感激を誘うたのは、男の競争に堪へられないで死んだ處女で、大抵は純潔な處女の生活を遂げて居ります。そこで、昔の日本の處女は、そんな風な純潔な女が多かつた様に、昔から信じられて居りますが、此は實は、或種類の處女の生活を現したゞけに過ぎないのであります。

一體、日本の處女の中で、歴史的に後世に残る處女といふものは、たつた一つしかない。其女といふのは神に仕へて居る處女だけであります。昔から敘事詩に傳へられて残つて居る處女といふものは、皆、神に仕へた女だけあります。今で言へば巫女といふものであります。其巫女といふものは男に會はないのが原則であります。併し、日本にも處女には三種類ありまして、第一の處女は私共が考へてゐるやうに、全く男を知らない女、第二の處女は夫を過去に持つた事はあるが、現在は持つて居らないで、處女の生活をして居る。つまり寡婦です。それからもう一つがあります。其は臨時の處女なのです。新約聖書を読みましても決ります様に、家庭の母親なるまりあが處女の生活をすると言ふ事があります。或時期だけ夫を近寄せないと言ふ事、其だけでも處

女と言はれるのであります。つまり、全然、男を知らない處女と、過去に男を持つたけれども、現在は處女の生活をして居るものと、それからもう一つは、ある時期だけ處女の生活を保つて居るものと、此三種類であります。

二

一體、神に仕へる女といふのは、皆「神の嫁」になります。「神の嫁」といふ形で、神に會うて、神のお告げを聞き出すのであります。だから、神の妻になる資格がなければならぬ。即、處女でなければならぬ。人妻であつてはならない。そこで第三の類の處女と言ふものが出來てくる。人妻であつても、或時期だけ處女の生活をする。さういふ處女の生活が、吾々の祖先の頭には、深く這入つて居たのであります。

譬へば、景行天皇或は雄略天皇などといふお方の時には、かういふ事が多かつた。——これは景行天皇・雄略天皇などいふ方々は、非常に有力な天子であつて、非常に有力な敘事詩がたま／＼澤山後世に残つたといふ事に過ぎないのであります。——其天子が處女に接せられた話をして見ませう。景行天皇が日本武尊のおん母であります播磨の印南イナミといふ所の印南イナミ大郎女といふ御方に迫られた時に、姫は逃げ廻つた。逃げ廻つて印南イナミ島といふ島に逃げ込んだ。「否む」といふ言葉が「隠れる」といふ意味であるのは、其印南イナミ島に隠れて居つたからといふ傳説がある位で

あります。其を犬が其島の方を向いて吠えたので、そこへ迎へに行つて、始めて自分のものにせられたといふ事があります。此は昔の女は男を嫌つて、逃げ廻つたものだといふ風に、解釋されて居ります。それから又、同じ景行天皇が美濃の國の兄姫チ・弟姫オト、其兄姫チを手に入れようとせられたが、兄姫は弟姫を自分の代りとして召されるやうにと言うて、弟姫をさし上げた。かういふ様に、其に似た話が澤山ありますが、此は處女が男を嫌つたのではない。たゞ、古事記・日本紀に書かれた解釋が違つて居るのです。實は其らの處女は、みな神に仕へて居る處女なのです。先に申しました通り、或國、或は或村の家の歴史なり、敘事詩なりに残されてゐる其國・其村の頭の家の處女の場合は、皆、吾々の考へる普通の處女の様なものではなく、大抵、皆、神に仕へて居る處女、即、巫女である。そして、其處女が神に仕へる力を利用して、其處女の兄なり、親なりが、國を治め、村を治めて居る。此が國を治める原則である。處女が神に仕へて、其兄なり、父なり、叔父なりが、神から引き出した知識を以て、此國を治めて居るといふのが、日本の昔の政治の一般的な遣り方であります。其でなければ、又、國々・村々の者が承知をしないのであります。さういふ處女の場合ですから、天子に許さないで、夫なる神の爲に逃げ廻つたのです。かういふ風で、昔の處女はなか／＼男に許さなかつたといふ形になつて居る。此例は幾らも傳はつて居ります。それは敘事詩に傳はる處女で、多數の人の争ひに依つて、遂に其に堪へられないで死ぬ。さういふ生活をする處女があつた。其が奈良朝の初め、或はもう少し前から、さういふ生

活は段々記憶から薄らいで参りまして、非常に美しい哀れな物語といふ風に感じる様になり、皆、其に憧れたのであります。

現在でも、沖繩へ行つて見ますと、さういふ事があります。結婚の盃を済ますと同時に、花嫁は其家を逃げ出してしまふ所がある。此外、又、沖繩一帯の風習では、結婚の最初の晩は、新しい夫と新しい妻とは、決して室を一つにさせぬ。女房は其處に泊つて居るが、男は自分の友達を連れて花街へ行つてしまふ。是は男が男女の結婚方法を知らないといけないから、第一夜は花街へ行つて習つて来るのだといふ解釋をして居りますが、非常に間違つた解釋であります。

それから沖繩の首里の町から二里程離れた久高クダクといふ島で、大正四年頃まで行はれて居りました。——非常に不便だから、其島中申し合せて、やめる事にしたのですが、——さうでなければ未だ續けて居つたでせう、——其島では、嫁さんが最初、亭主の家へ行く時、非常に親娘の名残が惜しいといふ様子をして、さて亭主の家へ行つて盃ごとをする。其盃が済むと同時に、女房は家を抜け出して、岩の穴とか、森の中の様な所とか、或は他人の家へ隠れてしまふ。晝は構はないが、夜捕へられるといけないからです。だから、晝は亭主の家へ行つてゐるが、日暮れから明け方までの間は、亭主の目に觸れない様な所へ行つてしまふ。亭主や友達が手分けして探しに行く。其島は、東西五町位、南北七八町位の小さな島ですから、直ぐ訣りさうであります。なかなか訣らない。其は女でなければ行けない、這入れない所がある。神社の森の中は、男には這入

れない。さういふ中へ這入れれば、見えて居つても駄目です。だから、其間、亭主はまるでお預けみたいな状態にある。

此島は漁業が盛んで、男はみな臺灣とか、或はもつと遠くまで漁業に出かけます。其爲に一年の内、三四个月しか島には居ない。其間に結婚をしなければならぬ。其時期に女房が逃げ廻る。結婚して最初の、一週間なり二週間なり、女房が逃げて居ると、非常に儂い事になる。其で、大正四年まで續いて居つたが、如何にも可愛さうだといふので、村中申し合せて、廢めようといふ事になつて、今日はさういふ事がなくなりましたが、以前には花嫁が逃げてから早く捕へられると、其村では殊に貞操観がやかましくて、結婚以前に會つて居つたといふ事になつて、非常に悪く言はれ、爪弾きをせられる。だから、夜行きたくつても、出来るだけ逃げ廻るのです。晝は平氣で水を汲みに來たりして居つても、日暮れ方から隠れてしまふ。さうして朝、ほの暗いうちに、水を汲みに出て來たりして、捕つたといふやうな話もあります。今日、一番長く隠れたといふ記録になつて居ります女が、まだ生きて居りまして、其女は七十五日隠れて居つた。つまり一番長く隠れて居つた女が島の最高の巫女なのであります。

沖繩の島では、村長も、巡查も、勢力がなく、さういふ巫女が一番勢力がある。其女の言葉で、下々が動いて居る。其は他人の想像では訣らぬ所です。うっかりすると、どんな目に會はされるか訣らぬ。其巫女のいふ通りに皆が動くので、下手な事を言へば殺されるかも知れないのであり

ます。そして殺されれば、痕跡も止めないやうな事になつてしまふのです。全體さういふ女の夫になるものは、神の呪ひに依つて、早く死ぬといふので、巫女の夫になるといふ事は非常に嫌ひます。其外、寡婦の巫女、其から亭主を持ちながら祭りの時だけ處女の生活をする巫女と、かう三つあるのです。

三

日本内地でも奈良朝、或は其以前にさういふ事があつたと、斷言出来る程の證據がありません。さういふ生活が、皆ほんとうに美しい戀物語になつて、後世に傳はつたのです。現在の吾々のみならず、既に萬葉時代の人ですら、其がほんとうの事實で、さういふ生活を祖先がして居つたと信じて居たのです。併し、それは神に仕へる處女の場合だけで、そして其處女は何もほんとうの貞操、純粹の人間としての貞操の觀念から起る處女といふのでなく、神に對しての物忌みから出て居ると言ふ事を考へなければならぬ。

其にもう一つは、譬へば……深入りする様であります、女の人が元服をする。男の人と同じく元服をする。男の元服は、近世では普通剃刀を入れて、前髪を剃る事でありましたが、女にも元服はありました。嫁入らないでも、鐵漿をつける風もありました。昔は男でも、女でも、元服の式を二段に受ける、即、二度する。近世は、子供から青年になる時、一度といふ事に大抵なつて

居りましたが、昔は村や町の若者仲間に入る場合と、其からもう一つ、もつと小さい時があつて、それが古風でした。女にも其があります。女は普通七八つで、一度装着といふ式をして、裳を着ける。男では其を袴着といひました。男も女も其までは、着物に隠れた腰の部分は掩ふものが許されなかつたのです。其が裳をつけると娘の資格を認められたしになるのです。男になるのも、下袴を着けて、掩ふべき處を蓋ふ。其から次に、自由に異性に會ふ資格を得る成年式が來るのです。此方が世に謂ふ元服なのです。此第二回目の元服は、結婚と同じやうな……結婚の爲にする式と云つても殆どさし支へないのです。

女の人が鐵漿をつけるのは、嫁入りしてからと考へて居りますけれども、此鐵漿といふものは、女になつた事を外部に現すだけのことであつたと思はれます。だから、其濟まない前は、性の方面は解放せられて居ませんでした。只今でも、地方によつては、結婚以前の者、或は成年式を経ぬ人間と、結婚以後、或は一人前の男になつた後の者とは、其扱ひ方が別なのです。壹岐の島へ行つて見ますと、未婚の男が亡くなると、幾つになつて居ても、首に頭陀袋を下げて、墓へ送る。さうして途々摘んだ花を、其袋に入れてくれる。懐しいあはれな風であります。此二段の元服の式が、後世、大抵、一回きりになつてしまつた様ですが、今も尙、倂だけは殘して居る處もあります。平安朝までは、其でも稍、明らかに、二度の元服式があつた様に見えます。精進期以前の女に、男が觸れると、穢れであるとして、信仰的に忌まれたものでした。只今でも、漁師な

どには信じて居る者があるやうです。此は宗教上の罪惡と見做すのが、ほんとうなのです。精通期を越した女には、漠然とながら、男に會ふ事を默認してゐたのが、近世までの久しい風習でありました。此からは村の娘といふ共有觀念を、村の成年式をあげた若い男が持つ様になるのです。で、愈きまつた亭主を有つ場合は、婚姻の試みを受けました。初夜に處女に會ふのは、神のする神聖な行事でありました。實際は神が来るのではなくて、神事に與つて居る者が試みる。つまり初夜權といふので、日本でも奈良朝以前には、國々・村々の神主といふ者は、其權利を持つて居つた痕跡がある。其が今でも残つて居る。瀬戸内海の或島には、最近まで其風があつた様です。此は、結婚の資格があるかどうかを試すのだといひますが、決してさういふ訣ではない。又さうした權利が、長老及び或種の宗教家にあると考へるだけでは、足りませぬ。村々の女は、一度、正式に神の嫁になつて來なければ、村人の妻になれない。一度、神の嫁——神の巫女になつて來なければならぬといふ信仰が根本にあるのです。その濟んだ者は、自由に正式の結婚が出來た。其が濟まなければ、正式の夫をもつ事が出來なかつた。

ところが後世は、其までうちやつて置いて、愈、結婚といふ時に、始めての夜に、處女の所へ來る者があるのです。其は神の名に於て、或神人が來る。其は神事に與つて居る者が、神様になつて來る。我が國でも、中部の山の多い地方へ行きますと、其來られる神をえびす様として、空想して居る所があります。沖繩地方にも其があります。夫は遊所へ出かけてしまつて、縁女は一

人初夜の家にとまる。さういふ證據は澤山あります。

人の妻になる以前は、處女はどうであるか。嚴重に貞操を守つて居つたかといふと、此は守つて居つたとも言はれ、守つて居らなかつたとも言へる。近頃まで、村の娘といふものは、村中の若い衆の共有だといふ様に考へて居りました。そして外の村の者が侵入すると、ひどい目に遭はせる。處女のある家へは、自由に泊りに行き、後には隠れ忍んで行く。此は半分大びらで、夜は男が來るのを許さなければならなかつたのです。此は維新前、或は其後も田舎では續いて居たやうです。

其がどこから來たかといふと、此は神祭りの時に、村の神に扮装する男が、村の處女の家に通ふ。即、神が村の家々を訪問する。其時は、家々の男は皆、出拂つて、處女或は主婦が残つて神様を待つて居る。さうして神が來ると接待する。つまり臨時の巫女として、神の嫁の資格であらふ。「一夜妻」といふのが、其です。決して遊女を表す古語ではなかつたのです。此は語學者が間違へて來たのも無理はありません。一夜だけ神の臨時の杖代ツヅクとなる訣なのです。

村の若い男——一定の年齢の期間にある男、前に言つた元服をした男は、神に扮装する義務と、權利とがあつた訣なのです。一年の間に其神が、村の家々に來り臨む日がある。其日に神に姿をやつして、村の家々へ行く。さうすると巫女なる女が残つて居て、即まれびとを接待して、おろそかにせないのです。つまり神が其家へ來られたのを饗應する。

ところが、段々其意味が忘れられて來まして、唯の若い衆である所の男が——神の資格を持たない平生の夜にも、——處女のある家には、通ふといふ風習に變つて參りました。だから、單なる村の人口を殖さうなどいふ考へから出た交訪ではなくて、嚴肅な宗教的の意味から出發してゐたのです。若い衆は神の使ひ人、同時に或時期には、きびしい物忌みをして神になるものといふ信仰から出た制度であります。其で、神が來臨する祭りの夜は、男は皆外へ出拂つて居つて、巫女たるべき女が残つて居る。さうした家々へ神人が行く。饗應をも受ければ、床も共にして、夜の明けぬ前に戻る。さうして若しも其晩、子が寓ると、言ふまでもなく神の子として、育てたのです。決して人間の胤と考へない。

四

さうした形の外に、まだ神祕な一夜の神婚の場所がありました。神祭りの晩には、無制限に貞操が解放せられまして、娘は勿論、女房でも知らぬ男に會ふ事を默認してゐる地方がありましたし、まだ、風習のなくなりきらない村もあるやうです。其は蠻風といへば蠻風ですが、其だけの歴史的基礎があるのです。古代信仰の變形が存してゐる訣なのです。結婚以前に、それ／＼神が處女の處に來る風が、初夜権以前に重つて來た次第です。其で、もう一度正式に神の試みがある様になつたものと思はれます。其で結婚の資格が出来るのが、原則だつた様です。此事が解せられぬ

と、古事記・日本紀、或は萬葉集・風土記なんかをお讀みになつても、訣らぬ處や、意義淺く見て過ぎる處が多いのです。

誰そや。この家の戸押ぶる。新嘗に、我が夫を行りて、齋ふ此戸を（萬葉集卷十四）

萬葉集の此歌は、女房が、巫女をする場合です。

にほとりの 葛飾早稻を贅すとも、彼の愛しきを、外に立てめやも（萬葉集卷十四）
それから又、斯ういふ風な歌は、皆、前に言つた家族の出拂つて、其後へ神が這入つて來ることを詠んだもので、此は非常に嚴肅な宗教的年中行事であります。さうした夜に神の外に、男の忍んで來るといふ筈がない。併し、其習慣が少し緩んで來て、一部は記憶の領分に入つて來た頃に出來た民謡と言ふ方がほんとうです。幾分は現に行はれても居る事實で、其事實と空想を捏ち合せて、一種の妙な交錯した意味を感じた。其が、かうした、やゝ劇的な興味を含む民謡を生んだのでせう。

夫に嫁いだ上の貞操といふ事は、別問題です。縁づかぬ前の貞操と嫁入つて後の貞操とは、根本觀念が變つて居たのです。其が混亂を起すといふのは、神の爲に臨時の嫁（一夜妻）になつた行事から、考へ方がこがらがつて、古代の貞操觀念或は、今も庶民の夫婦關係といふ事が、いろいろ複雑になつて來たのです。此點では、尙、色々とお話がありますが、際限がありません。私

やつぱり、一つ申し添へぬと、結末のつかぬ様に考へます。其は初めに申しました様に、萬葉集に現れた戀愛の歌は、悉く戀愛の實感から叫ばれた作物と申うて來たのは、間違ひであります。此事を言ひたいのです。名高い物になつた戀愛の歌といふものは、應用的のもので、實感を湛へたものでない。

歌垣の話ですが、最後にあげました村人が神の庭に集まる神祭りの場合、村中の男と女とが、極めて放恣な——後世から見ても——夜の闇に奔馳する。さうした事は、神の資格に於て、村の男が、神の巫女なる村の女に行き觸れて居たのです。祭り場の空氣が、そこまで有頂天に人々をさせる迄の間は、男方と女方とに立ち場處を分けて、歌のかけあひをする。男方から謡ひ出した即興歌に對して、女方からあとをつけるといふ儀式がある。此を歌垣と言ひ、方言ではかゞひ・をづめなどと言うたらしい。男と女のかけあひだから、性的な問答が中心になる。而も相手を言ひ伏せる様な文句が闘はされるのです。性愛の相手を求めるのでなく、語争ひがかうした儀式の目的なのです。だから、其間にとりかはされる戀愛問答の歌は、相手の足をすくはうとか、凌駕しようとかいふ點に、焦點を据えます。さうして發達した——かういふ場合が短歌を伸びさせたのです——戀愛の歌は、大抵、内容のない誇張した抒情詩になる。語の上の争ひに陥る。平安朝になつても、大抵、戀愛問答といふものは、さういふやうな詞の上だけで、人をたらずやうなものになつて行つた。

日本の初期の戀歌は、戀愛の實感から出て居るものではない。神の祭りの夜のかげあひ文句——いはゞ揚げ足取りのやうなもの——から出ました。それだから、其戀愛に、眞實味といふものがない。あるのは無意識の性の焰と、機智の閃きとです。さうして出來た戀歌の、稍、醇化せられた萬葉集の牧歌的氣分に充ちた半成の抒情詩を、人は誤解して居ます。萬葉人はすべて、命がけて戀愛生活に没入して行つたといふ風に考へるのです。唯、強い性の自在を欲する潛熱に、古代人の生活の激しさが見えるだけです。

稻春^{ツク}けば、輝^カる我が手を。今宵もか、殿^ノの若子^{ワカゴ}が 取りて嘆^{ナゲ}かむ (萬葉集卷十四)

奴隸の女(婢)の悲痛な戀愛の様にとられて、感激させられ易い歌です。但、かういふ歌は、作られた場合と、其が傳誦せられた道筋がわからない。さう言ふ歌が澤山ある。其情熱は、けれども、劇的のものであり、背景をなす生活状態に、戲曲風の感動を導くものです。かう言ふ氣分を民謡に謡ひ出したといふのは、古代人の粗野な、残忍な性愛の上に、段々醇化が行はれて來た證據なのです。

其には歌垣のかけあひといふ事が働いて居る。つまり、さうした處から日本人の戀愛觀は進化して來た。歌垣の秀歌が段々世間にうたひ廣められて、人々の頭へしみ込んで行つた。そこで、日本人にほんとうの戀愛といふものが生れてくる。奈良朝では、末期に至つて、純粹な戀愛詩がいくらか出て來たに過ぎないと言ふ外ありません。其にも、段々議論がありますが、要するに萬葉

集の戀愛歌を純なものとして考へて居るのは、間違ひである。遊女の作つた歌みたやうな氣持ちがある。

あしびきの山の雪に、妹待つと、我立ち濡れぬ。山の雪に（大津皇子——萬葉集卷二）

我を待つと、君が濡れけむ あしびきの山の雪にならましもものを（石川郎女——萬葉集卷二）

かういふ唱和の歌を見ますと、後の女の歌は、如何にも人をたらす様な、篤さの尠い物だと感ぜられるでせう。かういふ様に萬葉集の戀歌には、劇的な、敘事的なものが多くて、此時代は決して純粹な抒情詩の時代とは言へませぬ。名高い戀愛の歌は、多く男女のかけあひ趣味を離れてゐないものです。さうして平安朝になるまでは、動機から見ても、純粹な戀愛詩は認めにくいのです。其平安朝ですらも、遊戯化したものが、多過ぎる程多くあります。併し、さういふ道を通つた日本の戀愛詩が、段々進んで行つて、其後の人々（我々の祖先）に、物の哀れを、ほんとうにしみぐと思ひ知らせた。さうして、村々のあさましい慘虐な生活が、段々淨められて行つたのでした。

古代民謡の研究

その外輪に沿うて

昭和二年九月・十二月
「日光」第五卷第一・二號

おもしろき野をば 勿燒きそ。舊草に 新草まじり 生ひば生ふるかに（萬葉集卷十四）

此歌は、訣つた事にして來てゐるが、よく考へれば、訣らない。第一、どの點に、民謡としての興味を繋ぐことが出來たのか。其が見當もつかない。「ふる草に新草まじり」と言ふ句は、喜ばれさうだが、昔の人にもさうであつたらうか。上田秋成などは「高圓の野べ見に來れば、ふる草に新草まじり、鶯の鳴く」と借用してゐる。だが、かうした興味からだけで、もと謡はれたものは言ひにくい。或はそこに暗喩を感じる事が出來たのかとも思ふが、此歌全體の大體の意義さへよく説かれてゐないのは、事實である。

生ひば生ふるかに

まづ「おもしろき此野をば、な燒きそ。去年のふる草に、新草のまじりて生ひなば生ふるに任せ

よ」と言ふ風に、大體、考へられる様だ。だが、考へると、「生ひば生ふるかに」と言ふ文法は、普通の奈良朝の用語例ならば、後世の表現法によると、「生ふるかに」だけで済む處だ。「袖も照るかに」「人も見るかに」「けぬかに、もとな思ほゆるかも」などで決るのである。

ところが、古い用法になると、「けなばけぬかに戀ふとふ我妹^{ワキモ}」と言はねば、完全に感じなかつたらしい。「けぬべく思ほゆ」と言ふのと、略似た用語例にあるもので、萬葉でも新しいのは、べく或は音を變へてかねと言うてゐる様だ。「か」は句を體言化する接尾語で、「に」は副詞の限定辭である。そして「かね」を使ふ場合は、それ以下の文句を省いてゐるか、前の方へ跳ね戻る――句の倒置――が常である。だから、此なども、説明句を省いたか、上へ返るか、どちらかである。「生ひば生ふるかにな焼きそ」となるのか、それとも「生ひば生ふるかに……せよ」と言ふ文法かである。とにかく「かに」があると、文章全體が命令になつて來るのが新しくて、古いものでは、もつと自由な様である。

又「生ひば生ふべく……」とか「生えれば生える程に……」と譯してよい様だが、「生ひば」と言ふ條件式な言ひ方は、此文の發想から言ふと、意味がないのである。現代風に譯すれば、ないのと一つに見るのが、ほんとうなのだ。「けぬかに」「けなばけぬかに」が、等しく「消ぬべく」の義と同様であるのは、訣がある。

古い日本の文法には、自動詞にも目的格があつた。即、有對自動詞の形をとるのである。さうせ

ぬと、完全に文章感覺が出て來なかつたらしい。「言へばえに」と言ふ句――言ふとすれば、常に言ひえないで――は、「えんに」と言ふ平安朝以後の流行語の元である。艶まにといふ聯想は、後から出た事で、「言へば言ひえに」或は「言へばえ言はに」の略せられた形であつた。言ふに言はれないでの義である。これがえに・えんにとなるのを見れば、けなば――けぬればと同じい――を省いて、けぬかにとする道筋も明らかである。

生ひば生ふるかにの「生ひば」は、自動詞「生ふ」の目的で、現代の言語情調には、這入りきらぬ文法感である。即「生ふるかに」の意味に説いてさしつかへはないのである。「ふる草に新草まじり生ふるかに……」と言ふ義の、長い副詞句である。この「……」の部分は「生ふべく見ゆ」「生ふべくあり」など、も考へられる。又「生ふるかに勿^ナ焼きそ」であるらしくもある。まづ假りに、後の方ときめて、他の部分を考へて置かう。

おもしろき野をば

「おもしろき」は訣つたやうで、やはり知り難い語である。此はおもしろ君・おもしろ妹など言ふ「おもしろ」の形容詞化したものと考へるのが正しからう。「おもしろ」は顔を知つてゐるだけではなく、「なじみ深い」とか、「なつかしい」とか言ふ事らしい。萬葉卷十六の竹取翁の長歌には、「おもしろみ」と「なつかしみ」が對になつてゐる。「おもしろし」も天ノ窟戸の物語に、神々の面の著しく明るくなつた事から、あな面白だなど言ふのは、唯の物語で、語原・意義は別

である。「なじみ深く髣髴著く浮べ得る」と言ふだけの内容はあつたのであらう。

をばは、唯の「をば」ではない。「を」と言ふてにをばすら、古くは、目的格の指辭ではなく、「……よ。其を」……よ。其に」と言ふ風の感動語尾であつた。其上の語句に、次第に目的格の意識が出て來たので、「を」は目的格を定めるものと考へられて來たのだ。「をば」は殊に、其義を長く失はなかつた語で、目的指辭「を」に「をば」を代へる風は、容易に出ては來なかつたのである。「ば」は強い感動語尾であるから、「をば」は、をよ・をやなど譯して切り、次の語句へすぐさま續けぬ様にせねばならぬ。

「……此野をよ」「……此野なるものをや」など釋いて、現代の語感の爲には「をよ。それを……」と言ふ風にも譯すればよからう。さうすると「懐しい野であることよ。それに、此野を焼かうと言ふのか。……焼いてくれるな」と懐舊の情を起してゐるのであらう。

古草に新草まじり

「古草に新草まじり……」は二様にとれる。「へたに焼いて、古草に新草まじつて生える様な風には焼くな」と言ふ風にとるのが、文法の正面だが、さうはとれない。「野をばな焼きそ」と印象強く言うてゐるのを見ると、「野」と「な焼きそ」との関係は放されないのである。「野……をよ。其は、……まじり生ふべくある様にと思ふ野なるを焼くな」の義である。「な」の禁止感は「生ふべき爲に焼くな」と「焼く」だけにかゝる制止である。

残りの部分を口譯すると「……ふる草にまじつて新草の生えるやうにはからうて、焼かずに居れ。此野の野守りよ」と言ふ事になる。

わすれ草、我が紐につく。香具山のふりにし里を、忘れぬがため (萬葉集卷三)

大伴ノ旅人の此歌と、おなじ風である。「忘れない様にと望んで……」と説くのが尤らしいが、忘れる爲のわすれ草を、印象的に第一に出して居る。其故「忘れない爲に忘れようと思つて……」と言ふ義に極められるのである。

此場合は間違ふ人もない筈だが、一應は反對論も作つて見ねばならない。ところが尙、問題がある。「古草のなかまに入れて(まじり)新草まで焼くな。新草は生ふべくあるに」と言ふやうにも、とれることだ。むづかしい様だが、此は言へる事である。「古草に新草まじり、おもしろき野をば勿焼きそ。生ひば生ふるかに……」と轉置して見れば正しい解釋なのが知れよう。又、同じ考へ方で「古草に新草まじる様のおもしろい野をよ。其を焼くな。新草は生ふべく見ゆるに」ともとれる。併し、さうすると「おもしろき」が、近代的の内容しか持たなくなる。

私はやはり、此「おもしろき」に力點をおいて見てゐる。ふる草、即、去年の草、其に懐しい印象がある。「此ふる草の伸びの盛りに籠つたことのある野、其草かげには、はや新草の生ふべく見えてゐる。去年の如く、又、生ひ盛るべき草の野を、焼かうとする人がある。焼くことをやめてくれよばよいに」と見るのである。少し、くどい様だが、かうすれば、此歌の謠はれた理由が出

て来る。

二

今の人から見れば、春もやゝ深く、早萌えようとする新草もあるのに、其新らしい草の焼かれる事を思ふたもの、草の上にも愛しみの及んだ歌と見たからうが、さういふ洗煉と感傷とは、此時代の人の心にはないものと見るのが、正當である。ふる草に新草まじる様が、どうして、昔人の鑑賞に入るか。考へられないのである。「生ふるかに」で見ると、まだほんとうに生ひて見えるのではない。だから、益、おもしろい——今の定義の——理由が訣らぬ。

佐保川の岸のつかさの柴な刈りそね。ありつゝも 春し來たらば、立ち隠るがね (萬葉集卷四)
池の邊の小槻シメの下シメの篠シメな刈りそね。それをだに、君がかたみに、見つゝ憊シメばむ (萬葉集卷七)

此らの歌を見ると、草の高い野と言ふと、直に逢ひかたらふ若い男女の幻影を浮べもし、歌の上の類型にもなつてゐた頃である。だから、野のふる草と言へば、其處にこもつた懐しい記憶あるべき男女を思ひ浮べ、新草を見れば、其伸び盛る筈の日に待ち心を抱く若い村人の俤がちらつく。さうした時代の人々共有の情趣に叶ふものである。ふる草・新草で、此だけの聯想を起しても、私はをかしくないと思ふ。

武藏野は(春日野は) 今日シメは勿シメ燒きそ。わかシメくさの つまもこもれり。われもこもれり(伊

勢物語・古今集卷一)

一世紀は遅れてゐるはずの此歌を見ても、同じ感じ方を、説明を細やかにしてゐるだけの違ひなのに氣がつくであらう。「つまもこもれり。われもこもれり」と言ふだけが、後代風なのだ。「わかシメくさも古草もまじつてゐて、娛しい時を思はせてゐる」と言うた表現が、更に文學的に展開した構想の痕が見える。若草を枕詞に轉じた對句のぐあひを見ても「おもしろき野」の歌が、近代化すれば、かうなつて行くであらうと言ふことは考へられる筈だ。

殊に、若草を見ても、寢よげなる觸覺を空想する癖の引き續いてゐる時代ではある。此若草の伸び揃うた時、其若草の蔭に隠れた事を思ふのに、野守りは春野を燒きはじめてゐる。娛しい春の野遊びも、だめにならうとしてゐる。かうした村の人々の幾代の經驗がある。表現の幾多の類型がある。

さう言ふ共有のいろごのみの心を潤すのに十分である「おもしろき」一語に、默會を豫期してゐるのである。「をば」に愛惜を籠め、「おもしろき……な燒きそ」の二句を通じて、さうした境遇を理想化し、微かながら美意識に移して實感を柔げた、おほまかな調子を出してゐる。

此は、或人の或時の痛感でなく、さうした境涯に同化して謡ひ娛しむ人々の間に、自ら孕まれて來る聲であつた。三句・四句への移り方なども、茅の帳・芝の毳カモを夢みる様に、鮮やかであつて、豊かな波をうつて進んでゐる。第五句なども、拍子は轉換して結んでゐる。が、更に緩やかにな

つて來てゐる。實感でなく氣分だからである。

敘事的な——寧、劇的な民謡も多くある東歌の中に、今一面かうした氣分本位の温かい、生活を美化したのもまじつてゐる。つまり、いやが上に刺戟して慰みを感じると、未來の世界の倂にも似た「あこがれ」と「やすらひ」との姿を寓した物とがあるのである。

此などは、ふる草を見ておもしろみし、新草を目にして心をどりする生活のまだまるく傳説化しない時代であつたればこそ、直に流れこんで來る内容を持つた歌なのだ。仄かな軽い目くばせで相手の心を合點する。さうした柔らいだ理會から來てゐる無拘泥なのである。「今日はな焼きそ」と「……な刈りそね」とを、兩方から支柱にかつて、はじめて訣る程度のかすかなものになつてゐる。

此歌、又、何となく或戀情を暗喻するらしい様な氣もする。古草と若草とを、老若の女、又は男と見て、其若いのはよいが、老いたのも棄て難い。かういつた類の解釋は、幾らでも試みられる。併し、どうも野を焼くと言ふ譬喩が、適當にはまる境涯が思はれない。

ふゆごもり 春の大野をやく人は、やき飽かぬかも。我が心やく (萬葉集卷七)

などに比べると、譬喩と言ふべきものでもなさうだ。それよりもやはり、氣分に深く入つてゐるので、今日からは、やゝ象徴的な印象さへ受ける。新草をいつくしんだり、ふる草をも共にあはれんだりする詩人式の情愛を寓する歌では、決してない。野を焼くことが、まだ實世界の經濟

生活に關係深かつた時代なのである。さればこそ、若い享樂の壞される事の不満を述べたのである。それ程、無風流な生活行事であつた。

枕詞・序歌に使ひ、又、其行事を非難する物はあるが、此中から美を見出す風流はまだなかつたのである。草刈る事を非難する表現に馴れた人々である。野を焼くを惡む發想に到らないはずはない。「今日はな焼きそ」の一種、敘事詩化した以前、既に幾多の怨み歌が出てゐたに違ひない。

此歌は、強ひて言へば、寒氣に閉ぢられた冬は去つて、春の喜びに充ちてゐる。村を圍む山へかけての、曠野の往き來も自由になつた。楽しい野山の行き會ひを思ふ時、もう野山に火がつけられてゐる。暫くは又、草木の伸びるのを待たなければならぬ。どうにもならぬ落膽である。

武藏野は 今日 勿^ナ焼きそ。わか草の嫩芽^{ツバ}もこもれり。冬草まじり

こんな形に見ると、發想展開の順序に見當がつく。「……と豫期^{アタ}したる野をば勿焼きそ。ふる草に新草まじり、生ふべくなれるを」——こんなに見ると、大分はつきりして來る。若草・紫草・菅其他に、戀愛の聯想のつき纏うてゐるのも、此側に一つの大きな原因があるのだ。

三

草木を伐り、野を焼くを嫌ふ原因は、また外にもある様だ。

山城の久世の社に 草な手^ウ折りそ。しが時と、立ち榮ゆとも、草なたをりそ (萬葉集卷七)

此は禁忌である。かうした神の標野を犯す事を忌むことの影響もある。其に今一つ考へられるのは、木を伐り出す時の「山口祭り」の様に、野を占めて焼く時の呪詞があつたらうといふ事だ。御縣の神の祭りに似て、尙、すこし畏怖の情の深い、野の神の祭りが行はれたのであらう。のづちは野雷で、野の蛇神である。かやのひめは葦草場の神であらう。其外、色々ある神に對つてする呪詞が、必、あつて忘却せられたのであらう。

かうした野の神々を鎮壓するのが、村に對する山の神の務めである。さうした呪詞の斷篇化し、又は、拗曲したのが、更に時代生活に合理化せられて行つた。草木を伐り、野を焼くのを忌むと言ふに適した戀愛境遇に一致させて來たのらしい。さなくとも、田畠・移動耕地の精靈は草を刈りつめられ、火に焚かれて、神となる風であつたから、此行事に關するあらゆる記憶も、變化して、こんな類型を作る一因となつた事であらう。

右の順序を逆に言へば、古代邑落の男女媾會の一方法が知れる。野山を刈り焚いて新神を作つた風。其と對等の原因として、精靈の所有なる未開拓地を墾く方式。此が雙方から歩みよつて、敘事詩では、大國主及びやまとたけるの焼け野の難の話になつた。其呪詞の一部が「さねさし相模の小野に燃ゆる火の、炎中に立ちて、とひし君はも」(記)となり、或は「萱な刈りそね」「野をば勿焼きそ」など、夜の訪れ以外に、晝も野山で會ふといふ結婚法と相互に影響し合つて、實生活の上の顯著な様式を形づくつた。

更に三轉して、草野にこもる男女と、焼き圍む野火との聯想が、小説的になつて、民謡に榮え、更に文學にまでも入る事になつたのである。萬葉では既にさうである。だから、實生活とばかりも言へないのである。誇張と空想と藝術化とが加つてゐるのだ。必しも、歌が生活の反映であつたとは言へない。

すべて傳承の詞曲の上の事を、悉く實在した事と見る事は出来ない。多くは、詞曲にのみある事であつたり、其が反對に、實生活に移されたり、實生活様式と合一したりした物なる事を考へねばならぬ。殊に、其生活から、庶民の生活を抜き出す事の出來ぬ、高級神人・巫女の上に限つた傳承である事は、勿論である。傳承に出る至上階級の行動も、神・人の區別がない。だから、人の世の事と思へば、神話であつたりする。草刈り・野焼きの歌なども、すべて經驗から出てゐるとは言へない。歌論の上の慣例を追うたに止る事の多い事を思ふべきだ。

此歌の捉へ處のない様に見えるのは、或は既に、神の眞言化して考へられ、呪文とせられてゐたのかも知れぬ。

天なる ひめ菅原の茅な刈りそね。みなわた かぐろき髪に 芥し着くも (萬葉集卷七)
譬へば、此歌なども、敘事詩から斷篇化した歌らしい。輕、大郎女を憐んだ歌だらうと言ふ人もある程だ。處が、此旋頭歌は、呪文に使はれたものと見る方がよさうだ。すると「おもしろき」も、野焼きの火に過ちなき様になど言ふ原義を没した用途を持つてゐたのかも知れぬ。

妹なるが つかふ川門のさゝら萩 あしとひと言 語りよらしも (萬葉集卷十四)

東歌では、此なども、おなじ種類らしく思へる。さて、ふり返つて、此歌の語はれ、又、記録せられた理由を纏めよう。文學的な繊細さで、知られた物と見るか、性生活の期待を豊かに感じさせる爲か、或は又、其意義から退化して、呪文として用ゐられて来たものか。かうして見ると、最初の問題は、大分はつきりして来た。東歌の悉くが、採集者や、萬葉集編纂者に、必しも訣つてゐたものでない事は、明らかである。だから、此方面、即、鑑賞法を問題にする必要はない。東人等が、ともに興味を持ち得たであらうか。其等の追窮を試みたいのである。

今の處、私は、やはり第二説である。「わが立ち隠るべき、おもしろの野を焼くな。野はふる草まじり新草生ひて、寝好げに見ゆるを」と、かう説いて姑く私の考への、更に熟するのを待ちたいのである。

四

雨障常する君は、久方のきのふの雨に、懲りにけむかも (萬葉集卷四)

笠なしと 人にはいひて、雨乍見 とまりし君が 容儀し おもほゆ (萬葉集卷十一)

……とぶとりの 飛鳥壯が、霖禁 縫ひし黒沓 さしはきて、庭にたゞずみ…… (萬葉集卷十)

六、竹取翁の歌)

田あそび

此等の創作歌及び民謡は「田遊び」の行事に觸れてゐる。田遊び全體、春まつりの一部であつたものが、をり／＼に繰り返されるのであつた。後代は、五月田植多の際に行ふのを本位とする様だ。併し、初春に一年中の田の行事や作がらを祝福する爲、劇的な動作や歌舞を行ふのが、春田打ちであつた。だが、此は、演者は神の資格であるのだから、第二義以下の祭りではない。——祭りの語義と、用語例推移については、別のをりに書く——神が呪詞を宣する第一義の祭りの一部分であつても、全體ではない。だから、田遊び(歌舞)ではあつても、田祭りとは言へないのだ。此田遊びが、呪師出の法體藝人の手に移つて演藝化したものが、田樂であつた。農村々々によつて、村人自身行ふ處と、田樂師を迎へる處とが出来て来た。春の田遊びが、五月の田植多の時に移し行はれて盛んになるのは、如何にも、實感に適するからである。

田植多に、田遊びを行ふのは、春田打ちに臨んだ神で、やはり初春と一つの積りで来て行つたのが、古い形だ。だから、田遊びを行ふ人は、異形を装ひ、他界の靈物のしるしなる簀を着て、顔は笠其外の物で隠してゐる。此に對して、五月處女(そおとめと發音する)は、巫女の資格を持つ。神人とおなじく、頭髮を深く、布・帶の類で包み、其上に赭土・白粉——後は多く此方になる——を塗つて、身をやつした。

赭土を「さに」といふ。其「さ」は五月の行事に關係の多い「さ」であらう。さ月・五月夜・五月蠅・さ苗・さをとめの類の「さ」である。水口祭りと云ふのが、田植多行事の一つにあるのは、

遠處の水の神に水を乞ひ初め、山の花を挿して、稻の花の象徴とする行事で、此花の様に稻の咲き實る様にと、日中に、神の贄飯をまつるのである。水口と言ふのは、後に考へた水かけの口では、元なかつた。水の灌けはじめで、口あけの義だ。山口祭りの口も、山の上り口の神をまつるものと見てゐるが、山の木の伐り出し初めにする行事、即、其々の山の斧入れに當つて、物をまつられる神なのであつた。

田植多の後、夜さなぶりを行ふのが普通である。早苗饗應だと言ふ説の當否はとにかく、田植多に臨んだ神々を、賓客として開いた饗宴の遺風なのは、事實である。植多初めから、植多了ふまでの間は、群神は村に居て、夜行する故、此間は居籠りを守つてゐる。夜の、外出はきびしく忌んだのである。神逗留の間はまつりと言ふには當らない。神が能動的にふるまひ、人は水口祭り以外には、神に向つてする事が無いからである。

さなぶりの饗宴は、果して古くからあつたものであらうか。神の行ふべき行事は、悉く田遊びで盡きてゐるのだから、此さなぶりは、田植多に必須條件ではなかつたらしい。唯、此夜、家々の男は悉く外に出て、處女或は巫女の資格ある女が、協同作業の齋屋——或は個々の家——に待ち申して、此客人をもてなす事が行はれたらしい。此が、陰陽道の五月の端午の節供に習合せられた

のであつた。世間で男の節供と言ひながら、此夜に限つて、家々を女の家と言ひ習して来た——女殺油地獄の中——のは、男の物忌みで家に居ぬ日だつたからである。殊に少青年の行動は戒めねばならぬ様であつた。

端午の節の齋戒は、男が守らねばならなかつた爲、男の節供として、人形を据ゑて穢邪を移し、又、ゆきあひまつり（交又期の祭り）の考へから出た邪鬼——夜行神の恐れが轉じて——の來襲を防ぐ備へをする日になつた。併し、五月幟の類は、一つは田植多に來訪する神を迎へる招ぎ代なる青山（標の山の類）の變化でもあり、又、神人たるべき若者の、神意によつて、指された住む家の目あてになるものらしい。つまりは、齋居の宿のしるしから擴つたのである。

我が國では、或時代から、多く四五月の間を、成年戒・成女戒を村の青年處女に授ける時期とする様になつたらしい。成年戒を授かつた後の男子は、忌み日として外に集つて居籠るのではなく、神人の一人として、群行神の一人に扮して、女の家を訪れて行く資格を得るのである。

男になつたしるし

古代には、成年戒を授かるのは、初春よりも、此五月の夜に多かつたらしい。中部・西部諸國に互つてある或神の氏子の男のしるしの曲つてゐると言ふ傳承は、意外な程廣く、多く語られてゐる。其は、成年戒を受けた時の印象から出た言ひ習らしい。

又一方、神人たる資格の有無は、男精に特殊な形を備へて生れるものとも考へられたかも知れない

い。其しるしの特徴を言ふ根本の理由は、成年戒を受けないで、神人の資格なしに死んだ者は、死者の靈の到り集つてゐる彼岸の理想國、常世に行く事が出来ない。成年戒を授かつた者は、神となれる神聖なる神格を受けたのである。受戒期間は山に籠つて、花かづらをする。其は女もした。

はね藪 今する妹をうら若み、いざ、率川の音のさやけさ（萬葉集卷七）

此藪の花草が、神人となつたしるしで、兼ねて一般成年男子の神事奉仕の際の齋みのしるしとなるものである。だから、受戒しない人の葬式には、花を摘んで、棺や頭陀袋に入れる風の、處々にある訣が知れる。此花藪が、支那傳承の端午の信仰と合體して、菖蒲鉢巻が、少年の頭に纏はれる風を生じたのであらう。

雨づゝみ・長雨齋み

萬葉にある「雨づゝみ」「長雨齋み」など言ふ語は、雨季の五月の居籠りを言ふので、雨の爲に出られずに、こもつてゐる義ではない。

八重山島の或村では、尻の龜の尾の邊に、特徴を與へるのが、成年戒を授けたしるしとする。兄若い衆に當る者が二人で、受戒者の臀を下に手足を持つて吊りあげて、或聖なる石の上に、尾骶骨を打ちつける。かうした風もあると思へば、割禮を施す以外に、神祕の條件に叶うたらしく感ぜられる。

神としての資格を完全に得る爲、物齋みを家に居てする間の禁欲生活を遂げさせる爲、しるしを曲げて縛つて置きなどした信仰傳承があつたかと思ふ。其が諺化し、傳承化して氏子の特徴の言ひ習しを生んだらしい。古代人は、はかまは穿いてゐたが、ふもだしは常用しなかつたらしい。ふもだしの、生き物を繋ぐ用途から、男精を縛る布の名にもしたのであらう。

我々の間に段々行はれなくなつて來たふんどしは、實は物忌みの間、貞操帯の様な役をした物であらう。どう言ふ風にするか想像出來ぬが、しるしなる物を堅く結んであつたと見える。其を解きほぐしてやるのは長老の権力で、さなぶり後の一夜だけであつたらう。次の期の神事の物忌みまでは、禪をはく事を許したものと見てよからう。

其故、若い衆入りに、ふんどしを緊めて、初めて若衆宿に挨拶に行くもあり、氏神へ詣るのもあるのだ。神人としての物忌み初めのしきたりであつたのだ。此が段々受戒者の誇りとなつて、常にも自ら緊めて、自由に解きもし、ふもだしとしての嚴しい束縛を段々緩く、自由にして行つたのだ。

かうしたふもだしは、若い衆の常用品となつて來た。新受戒者は、殊に嚴重な束縛から、始めて一夜づまの居る、女の家に入る。此記憶が、長く印象を、當然、神人の一員となるべき氏子の男、其しるしに加へられる神祕の制約、其處の折り曲げられるしきたり、此條々が、かうした氏子の特徴を考へさせた、村々の長い信仰生活が思はれるのである。

たぶさきは、古い語だが、ふもだしとは、別物である。緊めるものでなく、腹と背との間を越えて、餘りを小さいきれの様に垂れてゐたものらしい。

たぶさくといふ動詞は、日本紀にも見えてゐる。さうした物の挟み様や、たぐり上げ方を言ふ語の、名詞化した物であらう。はかまは日常にもつける物で、たぶさきは、神事に著ける品で、奴隸としての服従を示すものらしい。極端な服従を示す場合には、此を著けて、相手の前に出て誓うたらしく、其が段々、人々にも使はれる様になつたのであらう。

ふもだしが物忌み衣の一つで、男子専用の物であつた事は、段々證據がある。此を緊めた裸身の上から、簑を著て、田遊び・夜田植多、其他の神事に、神の一員として出たものらしい。

成年戒授與の儀は、元、初春に行はれたらしいが、後には、色々の日どりを、村々で定められたらしい。其中で、節分の夜に行はれた形式が、殊に著しい。だが、四月・五月の頃、田植多前に授戒して、長雨齋みを経た後、田遊びや、五月夜の遊行に出させたらしいのである。

女の授戒も、四月上旬から中旬に互つて——平安朝からも見えた——村々でせられた。山ごもり

に、成女戒を受け、同時に早處女に出る資格を得た。男のも、恐らく此前後に行はれ、授戒の済んだ者は、やはり山ごもりを長く続けさせられたものと思ふ。此が、貌つきを替へて、大峰山上でする御嶽精進にもなつた。此は、平安中期にも既に見えた事だ。とりわけ、新達など俗に謂ふ初登山の若者は、先達から苦しめられた。

石を堆んで人を埋めた石こつみの話、謡曲に残る谷行の作法などは、成年戒の苦しみの物語化したものである。天狗が勝を裂くといふ信仰も、此に關係がある様だ。さうして、山を出ると、精進落しと言ふが、大峰入りの數を重ねた年長者が、新達を大和・紀州の平原の田舎色町に連れ出して、女に會ふ道を知らせる。こんなしきたりは、伊勢參宮の形で行ふ地方もある。國々には、此意味の初參詣が、靈山・聖地に行はれて居もし、居た事は、近頃も多い。

端午が、漢人傳來の節の齋みであるのに、恰も當る五月の早苗時の信仰を持つて行つたのであつた。

ながめいみは、皐月の神となる物忌みだと言うた。而も、成年戒に關係深い事を述べておいた。萬葉では、意義合理化せられてゐるが、女にあはぬ長い間の禁欲生活といふ義を含んでゐた證據を一つあげる。

世に經るながめ

古事記にある「長目を經しめたまふ」と言ふ語が、其である。主上の、快からぬ貢女に施された冷遇法であつた。

媾を斷つて久しい事が、ながめを言ふと説くか、欲情生活の空虚から来る、つれづれな憂鬱を思ひ知らしめた事で、ながめは、

花の色は 移りにけりな。いたづらに 我が身世に經る ながめせしまに (古今集卷二)

起きもせず 寝もせず 夜を明しては、春の物として ながめ暮しつ (古今集卷十三)
などのながめだと言ふかすれば、今の處、正しい説と見られるだらう。平安朝のながめは、禁欲
或は、人に會ふを得ぬ不満から起る、わびしさ、やるせなさを用語例としてゐる。だが「經る」
は現状のまゝ、時の經つ事になる。

ながめは、ながめいみから出て固定した語で、五月の「雨期度み」と言ふ語がある以上、ながめ
いみは、霖雨期に當つての、禁欲・不外出のつれづれを思ひ沁む、成年男子の毎年の經驗から來
て、ながめと略しても訣る程、廣く久しく用ゐられて居た様である。

古事記に、ながめの略形を使うてゐるのに、萬葉にながめいみを使うたのは、年代の上に、異な
考へを持つかも知れぬ。が、此語の出た萬葉の竹取翁の長歌などは、奈良朝初期、或は藤原朝の
儒者の手になつたものと考へてもよいのだから、古事記の此條の原文が、口唱し始められた時代
よりは遅れて居るかも知れぬ。強ちに萬葉の方の語を新しく拗曲した、變態のものとは言へぬ。
藤原・奈良の間には、ながめいみとも、ながめとも言うて居たのであらう。それが平安期に入つ
てながめばかりを使ひ、眺めの字を宛てるながめと混同して、ながむ・ながむるなども言ふ様
になつたものだらう。

ながめいみは、五月の雨期の忌みが、飛鳥・藤原朝の頃から、農村の重大事となつて來て、其長
期の禁欲生活の印象が、此語及び、略形や、其成語などに、媾事遮斷の苦痛や、焦慮・空虚感を

表す様に導いたと見られる。

田植多時の村の男の神人生活、五月頃行はれた成年戒の事情から、氏子の身の特徴の言ひ習しへ
説き進んで、農村の五月前からの物忌みの、最、長いものとなつた時代の倂を寫して見た。農村
の細民まで、一般に服した齋忌だから、とりわけて著しくなつたのだ。

他の季節・祭事の物忌みは、村・國の長上者や、神宮に限るのが多いから、それ程、目立たない
のである。けれども、春の祭りに臨まれるまでの主上の冬ごもりなどは、古代に溯る程、久しく
忍び難い程の靜止・精進の生活を経させられねばならなかつたのである。

天つ罪

天つゝみの説明傳説は、記・紀時代の物語には、すさのをの天上における行爲を起原としてゐる。
だが、此が皆、田植多の行事と關係があり、五月夜ウツノの事になり、簀笠を言ふ處を見ると、昔から
の説は、古代論理を考へな過ぎた爲ではないかと思はれる。

即、雨つゝみの言語情調が變つて、天つ罪となつた。後世人には、雨つゝみとするのは、天上に
おけるすさのをの罪が、此地上にも亦、天つ罪の行はれる時だからと考へたのである。

すさのをの天つ罪を行つた後、贖ひとして、田を元の如くする様を、神人として演ずるのだ、と
いふ風に解する時代が、あつたに違ひない。わたしは古來難義の「天つ罪」は「霖齋み」の傳承
から、語義まで變つたものと信じてゐる。

日本書と日本紀と

大正十五年六月「史
學」第五卷第二號

一 紀といふことばの意義

今後、機會のある毎に、釋いて行つて見たいと思ふ、日本書紀と言ふ書物に絡んだ、いろんな疑念の中、第一にほぐしてかゝらねばならぬのは、名義と其用法とである。

一體、此書物の二通りの呼び名「日本紀」・「日本書紀」のどちらが、元からの題號であるか、と言ふ事からして、既に問題であつた。日本紀は、日本書紀の略稱ときめられさうな處を、さうもならずにもたのは訣がある。日本書紀と言ふ名は新しい書物に出て、古くは却つて日本書と書いて居る様である。本名「日本書紀」、通稱「日本紀」と言ふ考への、成り立ち難いのは、此爲であつた。或は、後期王朝に入つて「日本紀」と言ふ名が、正史から更に歴史といふ位に内容を擴げて來たので、其と區別する爲に、固有名詞の方には「書」といふ字を挿入したのか、と假定を据ゑて見たことも、一時はあつた。ともかく、今ある文書で「日本書紀」の名を記した一番古い物は、弘仁私記の序文と言ふ事になつてゐる。

てつとり早く結着を申すと、私の考へでは「日本書紀」は誤りである。「日本紀」が正しい稱へだ、と言ふ事におちるのである。

支那の史乘の内、固定しかけて居て、立ち消えした體の内に「紀」と言ふ型があつたと思ふ。「前漢紀」・「後漢紀」或は「通鑑外紀」などが、此部類である。かうした「紀」と言ふ、史書に通じた特質は、内容に於て、正史の「本紀」の姿に一貫し、體に於ては、編年を採つてゐる外に、或本書を豫期させる「傳」の姿を持つたものである事だ。「春秋」三氏の傳は、本書の價値からして、傳書其物まで經書の取り扱ひを受ける事となつた。其後、同じ意味で出來た書物の内に、傳を稱せずして紀と名乗る一團が出來たのである。

政道の軌範としての史書の意味を、重んじる儒學の態度の、輸入せられたのは古い事である。紀傳道が立てられ、史書講筵が天子並びに高級官吏の間に續けられる様になる機運は既に、奈良朝に熟して居る。講筵の對象になつてゐるものは、所謂三史であつた。「日本紀」の出來た目的の一部も、其邊にある様な氣がする。

三史の中、史記・漢書には問題はない様であるが、残る一部は「後漢書」の名で記されて居るけれど、其が果して、今の後漢書を斥すものともきまらない。「東觀漢紀」を示すのではないかと言ふ疑ひは、先哲以來宿題である。

唐にも「東觀漢紀」が重んぜられてゐた爲、其學風を移した奈良朝及び、平安初期に所謂三史の

包含する所は、察せられさうである。

吉備、眞備將來の三史五經なるものが、筆拍子に乗らなかつた書き方だとしたら「日本國見在書目録」に「吉備大臣撰（？）來すところなり」と註した京觀紀を、三史の一つと見る事も出来る。又、東大寺に此書の傳本があつたと言ふ所から見ても、我が國に古く行はれた三史の後漢書が、單に普通の後漢書と一つ物だときめてゐることが、むづかしくなる訣である。後期王朝に入つては、時としては「晉書」其他の講筵も開かれた様であるが、ともかく三史の尊重せられた事は言ふまでもない。其と同時に、東觀撰修を標した漢紀以外にも、前に述べた二部の漢紀の、渡來してゐた事も考へられるのである。

見在書目録に二書の名の出て居る事は、平安朝初期末より前——即、公の鎖國以前——に、此等の書物の舶載せられて居た事を示して居るので、其が幾年前の事であつたかは明らかでない。年數の「幾」には、十百等の字を代入する事も出来る訣である。日本紀完成以前、既に、一部の學者は、此を見てゐた事は假想が出来る。萬々、此二書の渡來がなかつたとしても、歸化留學の學者・僧侶の此等の書物に就ての知識が、日本紀の題號と體裁とを生んだと考へる事は出来る。私の、文學史を講義した經驗から言ふと、奈良朝以前の漢學は、從來の學者の考へとは反對に、嵯峨朝を頂點とする平安朝のものよりは、遙かに優れてゐる。入國後、間もなく日本詞章と提携する様になつた。さうした日本化の未だ浅いだけでも、純粹が保たれたのである。官邊よりは、

寺院や民間に隆んであつたのである。見在書目録が、どれ程廣く、其等家々の文庫を含んでゐるか問題であるし、渡來後、踪跡を失うた分も多からうから、此書目の登錄する所を以て、所謂見在書の總計だと信じることは、到底、出来ない。が、尠くとも、此書に載つた書物に、奈良以前の舶載が極めて多からうと言ふ事だけは、推測する方がほんとうだらうと思ふ。

前漢紀は、後漢の荀悅の著で、建安十年には出來てゐる。悅の序文で見ても、漢書の傳と言ふよりは、漢書をば、其本紀を綱紀として整理したものだ、と言ふ事は出来る様である。従うて卷數も、現在の漢書が百二十卷であるのに對して、三十卷に縮まつて居る。後漢紀は、此書に倣うて出來た物で、卷數はやはり三十卷、東晉の袁宏が、太元元年に撰つたものである。

三史をば爲政の準據として、中央政府に於て尊び、太宰府では、五經あつて三史藏せざるを恥ぢた時代である。殊に、三史講筵の行はれた關係から、此二紀が、漢書・東觀漢紀或は、後漢紀の有力な補助として利用されてゐたらう、と言ふ事も察せられる。大同に到つて、新立の紀傳道に併合せられた進士・秀才の二道は、とりもなほさず科學の爲の學であつて、同時に行政に應用せられるはずの、過去の事蹟を授けるものであつた。貴族の間に流行した私學の建設も、政治社會に於ける同族の繁榮を目ざして居たのである。かうした意味からも、漢書・後漢書の綱要とも言ふべき二紀の、奈良・平安に行はれたらう様は考へることが出来る。年代から言うても、日本紀奏上前に、我が國の學者に知られて居た事は、大して不自然でなく考へられる。

直感の鋭い讀者の中には、もう、私の言はうとする過程は呑み込まれてゐるのであらう。「日本紀」と言ふ名前が、前漢紀・後漢紀と同様な組織を持つて居る所からつけられたものだといふ事は、日本紀の卷数がまづ明らかに見せてゐる。次には帝王の事蹟・宮廷・國家の事件を主として、編年の體に、事を敘述して行つた點である。今一つの證據は、此文の結論であり、發端でもあるから、後の納得に委せる外はないが、日本紀が、或正史の傳書ではないかと言ふ處にある。日本紀に就ての最初の記録は、續日本紀に見えた次の一文である。

五月（養老四年）癸酉。是より先、一品舍人、親王、勅を奉じて、日本紀を修む。是に至りて功成り、紀三十卷・系圖一卷を奏上す。

今の日本紀には系圖はないが、大體は、疑はなくとも、よい様である。紀三十卷は、此紀の卷數を示したのである。まづ書名と卷數とに、模倣の痕が見える。

日本紀は兩漢紀に較べると、日次を立てることが、ずつと詳細であるが、やはり帝紀を書いて、自然に傳・表・志の要素を含んで居る。だから、編年とは言ふでふ、寧ろ、正史の本紀の、獨立・敷衍せられたものと見てもよい様である。此點も、二書の倂を寫して居るのは察せられる。

其で、私は、日本紀は漢紀・後漢紀を學んだ「紀」の體の歴史、言ひ換へれば「傳」の形式を具

へた物と思ふ。けれども、漢紀の序を見ると、紀は帝紀の意義から出てゐるものと考へられて居る様である。即、前漢歷代帝紀と言つた用語例に、はいつて居るものと思はれる。偶、傳書の様な姿に見えても、實は獨立した成立を持つものと見てよいのである。東觀漢紀に於ける紀の用法も、其である。ところが、漢書・漢紀の關係を、史記及び三氏の傳と同様に見る風が生じて來た。袁宏の後漢紀になると、紀・綱・綱要などの聯想から、傳の意義を考へて來てゐる趣きが、其序に見える。併しながら、結局、紀の傳と違ふところは、本書から獨立して、本末の關係のない様な姿をとる事であつたらしい。奈良朝に於ける成語・術語の用法には、漢土の意義に比べて、誤用がかなり多くある。けれども、かうした正史とも言ふべき欽定の書に粗漏があるだらうか。大體、「紀」なる體の意義を知つて、命づけたものと思はれる。

さすれば、兩漢紀に對して、漢書・後漢書（？）が持つてゐたやうな關係が、日本紀と其以前にあつた我が國出來の或書籍との間に、あつたらうと言ふことも言はれると思ふ。

重刻兩漢紀後序に、

其事、咸編年に萃む。故に紀と曰ふ。其事、傳・表・紀・志に分つ。故に書と曰ふ。

とある。そこで、順序から言へば、日本紀以前に、正史體の「日本書」と言ふものがなければならぬ。さうして、其日本紀は、むぎうさに謂へば「日本書」の傳であり、其「帝王本紀」を中心として、編年體に「日本書」を整理したものでなくてはならない。私は久しく「日本書」の實在

について疑念を放さなかつた。尠くとも、兩漢書の例で見れば、百三十卷位の卷数の正史がなく
てはならないのである。史實はしばしば吾々の合理的想像を超越して、意外な大きな事實を包ん
で顯れて來るものである。だから、さうした「日本書」の、なかつたものとは決められないが、
日本紀以前にさうした大部の正史があつた事は、これまでの歴史觀の地盤の上には考へにくいので
ある。

けれども、強ひて、其があつたらうと言ふ豫定から、歴史を見れば、其らしいものがないではな
い。よく引用せられる天武紀十年三月の天皇大極殿に御し、川島皇子以下十一名に以詔ミコトノミコトしめて、
帝紀及び上古の諸事を記定せしむ……とあるのが、或は其「日本書」なるものゝ由來を書いたの
ともとれる。此記事は普通「書紀集解」以來、日本紀の準備作業であつた様に解してゐる。其と
て、別に根據のある事でもないのである。寧ろ、日本紀の事は、古事記の出來た滿二年後、和銅七
年二月（續日本紀）に「從六位上紀、朝臣清人・正八位下三宅、臣藤麻呂に詔して國史を撰らしむ」
とあるのに當てはまる。

天武朝の企てを不成功或は、永續事業となつたと見れば、此時が、日本書撰定の詔勅の降りた時
と見る事が出来るが、此五年後には日本紀が出來てゐるのであるから、此を日本紀着手の時と見
る方が無理がない。天武十年の修史は、不成功であつたか、又は別の歴史が出來たのか。其とも
和銅七年の修史事業は、繰り返された日本紀撰定の第一回の試みか。或は、前に述べた日本書に

就ての記事か、幾通りにも考へられるのである。まづ和銅の國史を、日本紀の第一期と見、天武
紀のを「日本書」と見る方が、纏りの上では鮮やかではあるが、事實は何とも決められない。何
にしても、果して、日本書があつたものだらうか。

やはり、日本書なる名の書物の、あつた事だけは事實である。「正倉院文書續修後集」第十七卷
中「更可請章疏等」と首書した天平二十年六月十日の文書（大日本古文書三・南京遺文）のさまざま
の佛書・漢籍を列記した末の方に、漢籍扱ひをして、

帝紀二卷 日本書

と記してゐる。此は、ともかく「日本書」なる史書が當時、存在してゐた事を見せてゐる。さす
れば、日本紀の本書たる「日本書」の存在は空想ではなかつた。唯、此文書によつて、更に限り
ない疑念の、蜘蛛手に論理を走らせるを覺える。

三 日本紀の成立

私は實は以前、懷疑の立ち場から、爲政者の政策として、日本書なしに日本紀を編纂して國際關
係の上から或虚榮を満してゐたのではないかと考へて居た。さうでないとするれば、紀の體のみを
學んで、書の有無に拘らなかつたものかと思つてもゐた。ところが、此一行の文字から、やゝ推
測の方角が、かはつて來た。

右の書き方で見ると、「帝紀」と「日本書」とが、全然、同一物ともとれる。又「帝紀」は、普通名詞とも言へる内容の廣い物であるから、其分類のうちに、「日本書」も籠つて居たのか。「日本書」の中に、二卷の「帝紀」があつたのか。此三とほりの考へが、なり立つ訣である。

第三の考へが、一番完全に書と言ふ名に叶うた見方と思ふ。正史の本紀にびつたりと當てはまる點からも、其は言はれる。でなければ、あまりに「日本書」の名にふさはぬ貧弱な冊數である。尤、當時、既に闕卷になつて居たと見れば、其までである。又、筆耕の爲に二卷だけを請求したと、れぬでもないが、其ならば、今尠し小書きでもなくては、どの卷を出してよいか、訣らなかつたはずである。

帝紀と言ふ名目は、古事記・日本紀・上宮法王帝説などを古いものにして、後期王朝の物にも見えてゐる。但し、平安には、段々、普通名詞化して來た痕が、著しく見える。本朝書籍目録などの分類によると、帝紀の項に、舊事本紀・古事記から、六國史及び、日本紀私記、其他雜史書類までも收めて居る。要するに、欽定・私撰に拘らず、本朝の歴史と言ふ用語例に入る様になつたものらしい。

試みに、私の空想に近い考へを申すと、奈良朝以前にも既に、帝紀の意義は、大體、二通りあつたのではないかと考へるのである。一つは、皇室の事ばかり書いた謂はゞ皇統譜の稍、細密な物である。古事記の序に見えた帝皇日繼と言ふものが、此に當る。日は神聖觀を表す敬語、繼は纂

記のつぎで、系譜である。此帝皇日繼がおなじ序に、帝紀・帝記とも三通りに書き別けられてゐるのは、大同小異の異書の存在した事を示して居るので、嚴とした一書の異名とは考へられない。だから、帝紀及び帝記も普通名詞に近い書名である。

今一つは、「日本書」として編纂せられて居た物の一部、即、其本紀を言うたものとするのである。日本紀引用の書物の中に、現に帝王本紀の名が見え、弘仁私記の序にも、古事記の事を記す條に「帝王本紀及び先代舊事を習せしむ」と書いて、帝紀・帝記・帝皇日繼に通用して居る様に見える。ひよつとすると、帝皇日繼だけに當てたものとも、とれぬではないが。

此二つの考へ方には、調和點がある。それは、正史としての「日本書」撰修の企てが天武帝以前、既にあつて、それが完成せないので、尙「日本書」を稱した場合を假想するのである。本紀ばかりが出来上つて、貴族の間に流布して居たものとする。さうすると、帝紀・帝王本紀に、攪入が加はり、錯亂してゐた理由も知れる。そればかりか、日本書の、帝王本紀又は帝紀とおなじものであつたことが強く言へる様になる。其と共に、廣狹二義の帝紀の、實は同義であることが知れるのである。唯、帝紀が、種々の異本に通じた名であつて、一種類の史書の異名でないことだけは、明らかである。

一體、帝紀なる語は、正史の本紀と一つ意味のものではあるが、我が國では尠くとも、帝紀と本紀とに區別を立て、居た様に見える。此は、聖徳太子の國史（所謂舊事本紀の原書）の卷の立て

方以來の事である。本紀は孤立せないもの、帝紀は獨存する事の出来るものと言つた考へ方があつた。日本書が、帝紀と言はれ、又、稀には或書の一部分なる事を示す帝王本紀なる稱呼を持つて居たらしい事の理由も、こゝに在るのかと思ふ。

「日本紀」に對する「日本書」はあつた。併し、其が果して、正史の形に完成してゐた物であつたかは、疑問である。唯今までの考へ方ですれば、日本書の一部なる帝王本紀が、帝紀として行はれてゐたと見るのが、一番適當らしく思はれる。

さうして、更に推測を加へれば、日本書の帝紀が早く成つて、其が傳寫を経て、様々の異本を生じて居たものとも考へられる。此が帝紀なる語を普通名詞化した導きになつたのではあるまいか。かう言うては來ても、尙、一種の外交政策から、日本書よりも大きくて整うた日本紀を拵へたのではあるまいか、と言ふ疑念は、消しきることが出来ない。國際關係を痛切に意識するやうになり、それと同時に、文明が適當な度合ひに進んでゐたとしたら、其時代の政治家の企てる爲事の一つは、修史と、版圖の整頓を示す地理書の撰述である。其國に完全な國史のあると言ふことは、支那風の國家觀念には、主要な條件になつて居た。古事記の出來た意義は、私には、ほかに考へがある。

日本紀は全く此目的からして、いろんな時代的陣痛を経て生れ出たものなのである。日本紀があるかないかと言ふ事が、其宮廷に正史あり、紀類のある事を示すもので、國家の誇りでもあり、

自衛ともなつた訣なのである。

永劫に消散する事の期せられぬ疑ひは、先進國に對して、文明の變つた島の宮廷が抱いた氣おくれから來たはずの、虚飾態度に對してである。末葉の我々の思案に能はぬものがあつたに違ひなからうと思ふ。

私の小論文で、若し決める事の出來たものがあつたとしたなら、「日本紀」あつて、「日本書紀」のなかつた事實である。さうして、日本書紀なる名は、史學の知識が自由な流動性を失ひかけた頃から、始まつた誤りらしく思はれる事である。而も其は、書と紀との關係・命名法になま半可な理會を持つて居た紀傳・明經博士等のさかしらから、起つたのに相違なからうと言ふ事である。さうして、弘私記の序に見えた「日本書紀」の字づらを見ると、史學全盛を謳はれた弘仁度の博士たちの知識程度も凡は測られる。一知半解のもの知り顔から、半紙がみ・朱器椀など言ふにも等しい、書名の音覺えに馴れて行つたのである。漢書紀・後漢書紀など言ふ名のあり得べくもないものとするれば、日本書紀なる名稱は、慣用以外には、意味のない、と言ふ事を決定したつもりである。

従うて、又、編年の日本紀に對して、正史日本書、或は其一部分の帝王本紀らしいものゝ、實在した事の輪廓だけは、書き得たことになると思ふのである。

相聞の發達

大正十五年頃草稿

木梨輕^{キナシカ}太子の古い情史風のばらつどの外に、新しい時代に宣傳せられたと思はれる悲しい戀語りが、やはり巡遊俗人の口から世間へちらばり、其が輯録せられて萬葉にある。一つは宅守^{ヤクヂ}相聞である。今一つは乙麻呂^{オトマロ}流離の連作である。時代が新しいから眞の創作であらう。そして不遇な男女が、哀別の涙をさへ、人に憚つて叫び上げたものゝ様に思はれ、我々をも動す強い感激が含まれて居る様にも見える。唯、見えるのである。

今日の我々は、背景を知らずに見るから、ばらつどとしての誇張と、純粹な劇的の構想にうつかりひつかゝつて了ふのである。時代が創作時代・抒情詩時代に入つてゐるのだから、都近くから出たばらつどが、如何にも修練と昂奮とで技巧を突破した作物らしい色を見せる様になつてゐる。殊に中臣宅守に係つた卷第十五の主要部になつた連作の唱和などは、かう言ふ自身すら、疑はしく思ふ程の傑作揃ひである。併し、どうして其等の相聞歌が散逸せなかつたか、即興以外には繼

かに宴遊の餘興に於て、だが、はつ／＼好事の漢風移植者たる大伴、旅人・家持一味の人々の文藝意識を持つての遊戯が見える位に過ぎない時代に、悲しみを敘して、繰りかへし贈答することがあつたと思はれぬ。

畢竟、輕、太子の哀れな物語や、大國主の圓滿な戀や、仁徳天皇のねぢれた情史を謡ひ歩いて、萬葉まで其形を残した性欲生活の驚異を欲した村の人々の心が、更に變態で、切實なものを要求した爲に、ほかひゞとの謡ふ「物語」のくづれが、自然に變化して、創作氣分の満ちたものを生み出すことになつたのである。だが、其變化は自然であつたらうと言ふことは忘れてはならぬ。特殊な事情は、固有名詞や、ほんの僅かばかり文句を變更する位のことであつたであらう。ほかひゞと自身すら古物語の改作とは心づかずに事情のあうて行くまゝに、段々謡ひ矯め、口拍子に乗せ易へて行つたに違ひない。

石上乙麻呂^{イソノカミ}は、奈良の盛りの天平十一年の春、久米、若賣^{ワシメ}と狎れて、女は下總に配せられると同時に、土佐の國に流された。若賣は恐らく貢女として、地方出の采女と異名同實の役をして居たものと思はれる。采女の制度のまだ嚴重な時代であつたから、故左大臣の子として、役こそはまだ低かつたが、人の思はくの重々しい位置にあつたに拘らず、政綱肅正の爲か、藤原氏の一流人物の急死から、他氏を恐れた政略かの犠牲として、邊土に遣られたものと思はれる。とにかく、世人の目を睜つたことは察せられる。

併し、又一方、若賣は藤原宇合の妻で、百川の生母である。夫が時疫で亡くなつた時は、當時六歳の百川が居た。此事件が持ちあがつたのは、翌々年に祕事が顯れたのであつた。一年も居ない中に、大赦で許されて後、又、元の無位から從四位下までになつて、子を四十八で亡くし、自分は一年後にあとを追うた。だから、内輪に見積つても、六十五以上になるまで、恐らく命婦として宮仕へをしたであらうし、下總へ送られた時は、二十五より若くはなかつたであらう。其から見ると、藤原の式家の後室であつたのだ。當時ありふれた此事件に對して、刑の適用が姦通としてなら、少しく嚴重過ぎてゐる様だ。橘三千代の様なもつと自由にふるまうた先輩も居たほどのだから。

平安朝の初め大同元年に、采女の資格を三十から四十までの、當時夫のないものと言ふことに定めてゐる（類聚三代格）。かう言ふ改正規定の出たのは、此時初めて英斷をしたのではないに相違ない。信仰上の事は、無意識の變更があつても、知つて改める事は畏れられてゐたから。既に奈良朝にも、寡婦と處女とを同格に見る風が出来てゐたことゝ思はれる。此事は沖繩の女神職なる君・祝女の大部分に互つて沿革が見えるのである。寡婦で貢女の役を勤めて居た爲、采女としての淨さの保たれなかつた事が、問題の中心になつたと考へてよさうである。

日本小説の源流は、黒川眞頼にも注意せられて、浦島子傳・柘枝傳が擧げられた。友人武田祐吉も、此點に注意してゐる。併し、單なる創作として考へられて居る（上代國文學の研究）のはどう

だらう。もつと誇らかな心を持つて、支那の小説と似たものを、固有と考へた民譚と言ふよりは敘事詩の中に見出して、此を漢文に譯したのである。技巧の不十分な爲、内容以上に文飾の勝つたものばかりが出来たに違ひないが、其一部分が残つた外は、名だけ留つたものゝ外に、また若干の敘事詩・民譚の記録のあつたことを、想像することが出来る。

近世の意味ではない小説が、日本人の手で散文に書き取られ、神仙祕傳其儘の、神女の誘ひに從うて、戀の樂土に遊んだ話は、數多あつた。丹後の地にあつた浦島子の敘事詩、吉野川を中心に固定した柘の枝に化生して漁師を誘うた吉志美嶽の神女の外にも、駢儷體の文章に翻されたらうが、男神が人間の女に通ふ型のとらわけ我が國に多い言語傳承の例は、張文成其他の小説記録者の熱意を持たなかつたところだから、我が國の民譚翻譯者の手にかゝつたらうとは思はれない。

今は一つの證據すら残つてゐない方面で、存在の疑はれぬのは、宮廷隱事の書き物である。飛鳥の末にすら、浦島子傳が書かれたのである。奈良に入つて、漢文を作る能力も進み、熱意も加つて來た時代に、目にし耳にした宮廷生活に關する浮説、殊にまだ女帝に於て神との交渉が密接であり、自然、外部の空想を逞しうさせるゆとりが十分あつた。則天武后に係つた小説を見た眼からは、武后の生活が、最高の女性の上にも、見出され易い。其が、進んだ奈良末期・平安初期の不純な創作氣分を交へて來た心には、誇張せられ、強調せられて出て來る。文にも一々手本があ

つて、其をなぞつたのであるから、どうしても、事實に遠くなる。かなり、外的興味の豊かだつた持統天皇は、時代が古かつた爲か、行文の不如意から来る舞文の爲に呪はれなされずにすんだ。元明・元正二帝も、大事件の生じなかつた爲か、何の痕跡も残つてゐない。孝謙天皇の時は、實際事件も多かつた。經濟状態は一時に高まつて來た。宮廷生活も文明的施設が整うて來た。武后の姿を日本に見る時が來たのである。或點まで、二人の侍臣についた傳説は、事實かも知れない。併し、すべてを信じる訣にはいかぬ。宗教的行動に出られる時の心持ちは、さうした側に冷淡な六國史流の記述では知られない。道鏡を重用せられたのも、新渡の神の威力を尊重する様になつて居た宮廷の神の心によつたもので、宇佐も、ほんとうは、新現出の神である。此等の神に神慮を問ふ事が、女帝の祀る神の意志でもあつたのだ。

平安朝から、鎌倉へかけて、女帝と寵臣との糜爛した生活を書いた物は、恐らく奈良末・平安初期の和製武后傳に煩ひせられて居る事が多いのに違ひない。語原の意義が、第二義を含みかけた時代の小説で、國文で書かなかつたものを言ふところに、注意をする必要がある。續日本紀編纂の際に、此類の書物の影響のあつたことは否まれない。半月程前、高野斑山氏に會うた人の話に、高野氏は「如意君傳」を持つて居られる。此書は女帝の史實と傳へて居るものゝ原本らしいと言はれたさうである。私の古くから抱いてゐた假定に賛成者を得た氣がした。高野氏に借覽を乞うて見たいと思つてゐる。

二

石上乙麻呂の事件なども、逆に或は敘事詩から出て「石上布留の命」と言ふ文句が、世間で乙麻呂の事と傳へられた爲に、歴史として確實性を持つ様になつたとも思はれぬではない。二人の配流・赦免の記事なども、史家の主觀的な解釋が加へられて居るかも知れぬし、其根柢に、情史的小説が漢文で書かれたとなれば、續紀に入り込む道筋はわかる。大赦の連名などの中に、合理的な解釋で一人を添へる事も出来るはずである。

石上布留の命は、嬬女の惑ひによりて、馬じもの繩とりつけ、鹿じもの弓矢圍みて、大君の命
畏み、天離る鄙邊に退る。ふるごろも眞土の山ゆ歸り來ぬかも

大君の命畏み、さしなみの國にいます、はしきやし我が夫の君を、かけまくもゆゝし畏し、
住ノ吉の現人神の、舟の舳にうしはき給ひ、着き給はむ島の崎々、より給はむ磯の崎々、荒き
波風に遭はせず、つゝみなく、病あらせず、速やくく返し給はね。本つ國べに

父君に我は愛子ぞ。母刀自に我は籠子ぞ。參上る八十氏人の、手向けする懼ノ坂に、幣奉り、我
はぞ退る。遠き土佐路を

大崎の神の小濱は狭けれど、百舟人も 過ぐと言はなくに (萬葉集卷六)

此四首は、はじめの二つが近親の者の歌で、後の長短歌各一首が乙麻呂のものに見える様になつ

てゐる。短歌は長歌の反歌とも見えるが、三首目の「父君に我は愛子ぞ。母刀自に我は寵子ぞ」と言ふ謡ひ出しは、父母に愛せられて育つた、遠い旅にも出たこともない自分がと言ふつもりと説けばわかるが、後の子とは續かなくなつてゐる。

其にしても、此歌は青年の述懐で、恐らく若賣より年長だつたらうと思はれる此人だから、三十前後でゐて、此歎きを洩すのは、如何に童心を失はぬ萬葉人にしてもふさはしくない氣がする。父は早く死んでゐる。現在の家なる父母を思ふものとすれば、事實にあはない。母に萬葉で「妣」の字を宛てたのは、歿後の父母なる事を示したと言ふ事も出来ようが、唯、母と通用したものだらう。そして、唯、色々な形の歌を組み入れたゞけと見る方がよい。

長・短・旋頭歌・片哥などを一團とした「組み歌」らしいものは、記紀に見えてゐる。後世ほど組み歌の一つ／＼に思想の連絡を失ふ様になつて行く。古い處には、ともかくも、一つの態度なり、一つの思想なりが見える。此なども其一つである。此等も身ぶり、或は人形が伴うてゐたのではないだらうか。此問答や道行きぶりに近い文章が、劇的動作を思はせる。

形は贈答に見えても、實はさうでない。此短歌は

ちはやぶる鐘个岬を過ぎぬとも 我は忘れじ。志珂の皇神（萬葉集卷七）

と全く一つで、神に媚び仕へるものである。「神様、あなたのいらつしやる濱は小さいけれど、どの船でも皆お参りせぜずに通り過ぎはしませぬ」と言ふ意味で、神の機嫌をなだめる歌である。一

種の呪文として用ゐられる素質を持つて居る事になる。此なども一回きりの歌でなく、大崎を過ぎる時に、神に對して唱へた、きまり文句だつたと言へよう。次は宅守相聞である。

三

相聞の發達

乙麻呂の恩恵に浴されなかつた天平十二年の大赦に、中臣宅守も、同じ數の一人として列ねられてゐる（續紀）。赦に入らぬ罪名に擧げられた中の紆他妻といふのが、宅守の罪に當つてゐたのはなからうか。萬葉集目錄によると、重婚の罪のやうに見える。天平十一年以前に配流せられたものと思はれるが、さして長く居たのであるまい。寶字七年には従六位上から、従五位下になつてゐるから、乙麻呂とほゞ同じ頃に赦されたのであらう。乙麻呂ほど身分高い人でもなかつた爲、注意を惹かなかつた點もあらうが、罪は越前への近流だけに稍輕かつたであらう。相手方の狭野茅上郎女は罪に問はれて居ないらしい。此六十三首の贈答は、前のから見ると、傳來の誤りもなさうだし、時代も新しく見える。此は前の様な成立を持つたものではないと思はれる。併し、此もどうして傳つたのか、傳來の徑路が疑はれる。強ひて言はゞ、好事の創作歌人が、輕太子・春日皇女等の故事に似た此情史を傳へた爲、假託したものかとも思はれる。併し、尙、巡游伶人の手を経たものと考へられる廉がある。萬葉の左註は、歌の趣きから割り出したものが多い。處が、歌々の小序も多くは、やはり其で、

作者が明らかに書き添へたものと見える外は、後からの「追ひ書き」である。さうして屢、製作時の境遇・作者等について、傳來の誤説や、筆録者の誤解などが交つて居る。年代の古い歌の序文は、大抵、此追ひ書きである。

譬へば三山の歌（萬葉集卷一）の如きは、長歌の不完全な爲に、三山に寄せて思を陳べられた自己辯護の御製らしく見える。それで勢ひ、反歌の中の「わたつみの豊旗雲」の歌は、同時の作でない様に考へられ易い。此は小引の大變な間違ひで、恐らく「天皇の播州印南に行幸せられた時の御製」とでもあるべきものなのだ。さすれば、第一の反歌の「立ちて見に來し印南國原」と言ふ、主格脱落の内でも、とりわけ不思議な姿に見えるのも、どうやらわかる。「出雲國を出發して見に來た其印南の國が、此よ」と言ふ事になるし、第二首も、印南の海岸の酒宴の即興としてよく通る。長歌は、周知の事を、其神話に關係深い地に來て思ひ出し、更に人の世の三角戀愛の避け難いことを、軽く同感的に言うたに過ぎない。

同じ事の違つた姿で出て居るのは、傳説に主觀的誤解を加へて現したものだ。一例は萬葉集卷一の初めの方の「中皇命使^{ナカツスメラミコト}間人^{ヘシヒト}連老^{ムラジヤク}獻^{マカ}歌」である。なぜ、間人老の名にしたのか。理由のない事である。此は「中皇命が間人老をして代作せしめて獻られた歌」と言ふべきを間違へたのであると取る外はない。人麻呂の歌などは無名氏作になつたり、皇族方の御歌と書かれたりしてゐる。殊に人麻呂が某皇子を悼んだ歌だとか、人麻呂が某を悼んで其近親某に寄せた歌など言ふのは、

作者と作物の對象人物とが知れてゐるばかりである時、宮廷詩人としての代作事務と言ふ事を考へに入れないでかゝつたからである。萬葉編纂當時の序文もあらうし、既に其資料となつた記録にあつた小引もあるであらう。が、とにかく、此追申としての誤解を考へないでは、萬葉を見る事は出来ぬ。

宅守相聞に左註があまり詳しく、製作の場合を示して居るのは、宅守なり茅上、郎女なり、の手記を其儘に寫したものと見られない訣である。一體、卷十五は、二部の歌の寄りあひである。百四十五首一纏りの天平八年遣新羅使人等の歌と此相聞集とより外はない。前の方は、多事であつた旅行記念に、當時、勃興しかけて居た古歌採集熱から、丹念に古歌・新作を書きつけて置いたとすれば、成立の理由もわかる。

殊に今日、我々が考へる様に、自由に創作詩が生れて來たものと考へられぬ時代なのだから、古歌になぞつて出來た一首の新歌でも尊ばれたものと思はれる。書記せられる理由は勿論あるのである。

宅守相聞になると、どういふ形式で贈答せられてゐたとしても、かうして纏る理由は考へられぬ。否一つある。其は先に言うた傳奇情史として、文學に目醒めた人が、代作氣分の残つてゐる時代の一つの影響として、二人の唱和を、頼まれない代作としての藝術に假託したものと見る事である。宅守に張文成を氣どるだけの致養があつたら、自ら愛人との贈答を筆録したとも言へようが、

宅守を張文成たらしめた代作者があつたと見る方が正しい。私は尙、乙麻呂の場合の考へ方で見て行かう。

六十三首が、かなりの価値のあるものと言ふ事が、巡遊伶人の手を経なかつた理由にはならぬ。個性が明らかであるかないの問題は、軽々しく主観では決められない。個性が著しいものには、寧ろ用心の要るのがある。其は劇的の構想を持つものほど、さうした思ひ違へを起させる要素が十分にあるからだ。

君が行く道の長道を 繰り疊ね、焼き亡ぼさむ 天の火もがも (宅守相聞——萬葉集卷十五)
情熱の極度とも見える。が一方、劇的の興奮・敘事脈の誇張が十分に出てゐる。要は態度一つである。此までの本の読み方以外に、かうした態度から見ると、背景が易ると、価値も自ら變らずには居ない。悲痛な戀愛、不如意な相思、糜爛した性欲、——かう言ふ處に焦點を置くのは、民謡の常である。東歌を見れば、其はよく知れる。民謡を孕む敘事詩中の情史に、其要素が十分に湛へられて居るからである。

過所なしに、關飛び越ゆる時鳥。我が身にもがも(?)。止まず通はむ

今日もかも、都なりせば、見まく欲り、西の御廐の外に立てらまし (以上三首、宅守相聞——萬葉集卷十五)

など態度の持ち方で信頼も出来るし、不安な作爲の痕をまざくと見る事も出来るのである。

行路の不安を思ふことはあつても、配處の苦しきや徑路を述べもしない。極めて近い處に居る様な安氣な氣持ちを見せてゐる。

宮人の安寐も寝ずて、今日けふと 待つらむものを。見えぬ君かも (同)

などは、恐らく旅行中に死んだ人を悼んで作つた歌らしく見える。此場合「見えぬ」は「見られに行かない」の意である。茅上娘子が隠し妻だから、宅守の家人の心持ちを思ひやつたのだとするのは、こぢつけであらう。

短歌の集團である事は、讀ませる事を目的としたものらしく見える。併し、事實に於て、すべての詩形は、短歌にのり越されて來た時代である。長歌に對する反歌と言ふ様な形は、長歌に對して、片哥・旋頭歌・短歌其他が「組み」になる在來の聲樂の様式の上に、外國音樂上にある反(或は亂)と言ふ様式との類似を重ねて來て出來たものである。必しも「長・反」の様式が出來もした。一方、短歌ばかりの「組み歌」も出來た訣である。人麻呂の作と推定すべき日竝知、皇子尊舍人歌廿三首は、舍人等の合唱に用ゐた一團の「組み」である。調子を改めて治める「反」又は「亂」と言ふ音樂上の様式は、發達しきらないで、日本音樂史では「組み歌」ばかりが全盛になつて行く。萬葉集編纂の時に既に、十五卷の二部の相違に心づかず一括して出したのであらう。成立の動機は全然、違つてゐることである。

こゝにお恥しい想像をつけ添へて、そつと心切な後人のもりたてを待つことにする。我が國のほかひゞにも、創作詩人の偉大な者が現れた事はないであらうか。傳統の職業として「ほかひ」し、「物語」る詩に整へられた内界を持つて、日本の歌の歴史に創作詩の時代をわりあひに早く招きよせた天才があつたのではなからうか。死靈に聞かせるよごととも言ふべきしぬびごとニ誄語だけは遅れて出來たもので、古くはやはりよごとと言うたであらう——の爲事を奪ふばかりに、後の所謂竹林樂なる挽歌が進んで來たのは、死靈を慰めた遊部の歌舞と、ほかひゞとの進んだ詞句との交渉があつたであらう。遊部は舞を専らにし、ほかひが竹林樂の詞曲を作成する時が來た。其が、宮廷詩人の初まりである。喪事から段々離れ、醇化して宴席の曲其他を作る様に進んで來るが、新よごとの製作は段々散文化すると共に、教養ある學曹の手に移つて行つた。

一方、神遊びの詞曲・狂亂の舞踊の文句は、古傳ある物以外は、民謡・童謡をとつて、此側の出身者の手を煩さなかつたであらう。

古墳の多い奈良南郊に本貫のある柿本氏は、遊部・ほかひに何の關係もないか。私は、人麻呂をほおまゝにして、更に詩形に改革を促したものと考へてゐる。ほかひの家元とも言ふべきよごと部・ほかひ部の伴造トホノミヤツコではないか。柿本氏が倭朝廷の遊部、又は「吉言部」から出たとすれば、

極めて意味のあることになるのだ。私は、人麻呂が、山陰の西、中國を歩いて居るのは、ほかひびとの足跡の及んで居た一部を示すものかと思ふ。

ほかひゞとの間に、文藝の才の優れた者が續出するうちには、敘事詩としておもしろいものゝ新作が出來て來るであらう。宅守相聞の如きは、單に文人意識ある有識者の手で作られたものと言ふより、ほかひゞとの補綴によつてなつた「組み歌」なること、ずつと後世の世阿彌の如き専門家の手で出來た、意識的に舊敘事詩を改作・補綴したものではないかと思ふのである。

右の假説は、今は眞の假説に止るであらう。併し、宅守・茅上相聞の歌が、創作詩でないことだけは考へねばならぬ。

我々の國に於て、異神の信仰を携へ歩いた事は、幾度であるか知れない。古く常世神・八幡神の如きが見えるのは、神道の上にも、段々の變遷増加のあつたことを示してゐるのだ。倭媛の如きも、實は日の神の教への布教者として旅を續けた人であつたのである。倭を出た神は、伊勢に鎮座の處を見出したのであつた。此高級巫女から伺はれる事實は、飛鳥・藤原の時代に既に、異教の村々を巡遊した多くの巫女のあつたことである。豊受神は丹波から移り、安菩神は出雲から來て居る。同時に、古代幾多の貴種流離譚は、一部分は、神並びに神を携へて歩いた人々の歴史を語つてゐるのである。天ノ日矛の物語・比賣許會ヒメコノミの縁起は、史實と言ふより、蕃神渡來の記憶を語るものであらう。

日本文章の發想法の起り

大正十五年一月草稿

一
古代の文章の特徴と云ふと、誰しも對句・疊句・枕詞・譬喩などを擧げる。私はかういふ順序で話して行きたい。

對句——疊句

譬喩——枕詞——序歌

矚目發想——待想獨白——象徴

疊句は不整頓な對句であつて、對句は鮮やかに相等を感じさせる疊句である。其起りは神憑きの狂亂時の言語にあることは、他に言うた。氣分に於て、ほど思考の向きは知れて居ても、發想するまでに熟せない時に、何がなしに語をつけると言ふ律文の根本出發點からして、此句法を用ゐることが、やはり便利に感ぜられて來る。對照して言ふ中に、段々考への中核に入り込んで行く

からである。元々、其意識なしに行ひながら、自然あちら側こちら側と言ふ風に、言ひかへて見る訣になるのであるから。同義語を盛んに用ゐる必要のある處から、言語の微細な區別を考へることに進んで來た。

又、どうすればある語に對偶が出来るかと言ふ簡単な努力が外界の物の似よりとけぢめを明らかに考へさせて行く。

更に、或思想を幾色に言ひわけける事が出来るかなと言ふ事を暗に練習させて來た。

併し、古代には、此等の努力が意識せられた技巧でなく、無意識に口から出任せに出て來たのである。其は、狂ひの力が、技巧を超越するからである。第三段になつて、意識的に對句を据ゑることになつても、後世の人の様に苦心をせない。似より・似よらずに係らず、見た目・言ふ語で、對象に立てゝ行くのだから、比較を失したものは差別の對照となり、比較の叶うたものは同等の比較となる。

對句は内容の對偶を出發點として、段々形式一遍に流れて、無理にも對立形式を整へることになる。畢竟、狂ひの時の心のくどくて周到に働く心持ちが、繰り返しをして、若しあるかも知れぬ不足を補はうとするのである。

丹比野に 寢むと知りせば、^{クツゴモ}堅薦も持ちて來ましも。寢むと知りせば (履中記)

此などは、二句を五句でうち返す形の中の殊にくどいものである。聲樂の必要は、二の次であつ

たからである。

浅小竹原腰なつむ。空は行かず。足よ行くな（景行記）

三・四の句は、内面には對句となつてゐる。外側は、一・二句と三・四句とが對句の形をとつて居る。かうした二つの部分に分れる形が、兩方片手に延びて、頭勝ち尻太になつて、不整頓なものになる。併し部分々に對句を求めようとする心は見える。

をとめの 床の邊に、わがおきし劔の大刀。その大刀はや（景行記）

第五句は、上四句に對しての對句なのである。對句が意識せられて來ると、段々囉し詞に近づく。尾張に直に向へる、尾津の崎なる一つ松、あせを。ひとつ松 人にありせば、大刀佩けましを。衣着せましを。一つ松、あせを（景行記）

此形が、深く頭に入つて、

やすみしゝわが大君の、朝戸にはいより立たし、夕戸にはいよりたゝす 脇づきが下の板にもが。あせを（雄略記）

と言ふ様なものになつて、對句としての意味なく、單なる囉し詞になつた。此歌などは、對句としても長くなつて來たもので、朝夕の違ひだけで對句としての位置を音脚に占めるので、疊句と言うてもよいのだ。

道にあふや、尾代の子。天にこそ聞えずあらめ。國には聞えてな（雄略記）

前のは一句で對句を作つてゐるのに對して、此は二句で形式の整うた對句を拵へてゐる。

もゝしきの大宮人は、鶉とり領中とりかけて、まなばしらをゆきあへ、には雀うずゝまりゐて、今日もかもさかみづくらし。高光る日の宮人。ことのかたりごと。こをば（雄略記）

こゝになると、内容の對句は形式の對句になつて來る。かうなるのには、壽詞の方から出た理由があるのである。

二

祝福する文章の表現は、常に「何々の如く何々なるべし」と言ふ風の詞を幾つも竝べて、對象を「ほ」にあやからせようとする。根本はどうてむ關係の呪術から「何々の威力を持つて何々を守らう」とする考へなのであつた。其を、象の各方面から解釋し、占あつて言ふ習慣に結びついて來た。家ほき・酒ほきの元は、人命の祝福の「ほ」を家・酒に求める事だつたのである。其が人と共に家・酒を祝福する事に易つて了ふ。家なり酒なりの色んな状態を以て、ほくことになる。各部分の特徴を人命の長久堅固に聯想して理由つけて行く。譬喩を含む對句は壽詞の側から出て發達したものと見られる。だから、古代の歌では、みな譬喩を持つたものは、やはり對句として複譬喩で出來てゐる。

神風の伊勢の海の 大石に 這ひ廻ろふ 細螺の い這ひもとほり、伐ちてしやまむ（神武記）

此は單譬喩の歌である。

……群鳥の吾が群れ往なば、ひけ鳥のわが引け往なば、泣かじとは汝は言ふとも、やまとのひと本薄ホトス、キ うなかぶし汝が泣かさまく、朝雨のさ霧に立たむぞ…… (神代記)

神代の歌と傳へるけれど、譬喩としては進んだものである。殊に後の二つは時間も空間も寫されて居る。此等は、枕詞と名づけられて居るが、かうした譬喩ばかりから枕詞が出来たとは極められない。

枕詞から序歌が出来たと考へる人が多い。併し、一考を要する。單純から複雑になるのではなくて、世界の理法では、複雑が單純化せられて行くのが、ほんとうである。わりに自由な、かなりの長さの序歌から整うて來たのが、枕詞なのだ。

……さ寝むとは われは思へど、汝が著せる おすひの裾に つきたちにけり (景行記)

こもりくの泊瀬の川ゆ 流れ來る竹の いくみ竹 よ竹、本べをば箏に造り、末べをば笛に造り、吹き鳴す御諸が上に 登り立ちわが見せば、つぬさはふ磐余の池の みなしたふ 魚も

上に出て歎く (繼體紀)

やすみしゝわが大君の、帯ばせる さゝらのみ帯の 結び垂れ 誰やし人も 上に出て歎く

(同)

大部分が事柄と語との二部に分れた譬喩を持った短い本文に續く爲に使はれ、一つづゝの氣分を

捉へるまで漫然と語を行つてゐる。其が或語に行き當ると、急に考へが纏つて了ふ。結果から見れば、豫定あつてした修辭法に見えるが、元々、出任せに詞を聯ねて行くのである。だから、中には紀行か物づくしのやうな物が出來て來る。此が進むと、並べて行く無意味な詞の部分々々に考へを結びつけて、終末に近づいてから思想を一貫させると言ふ風になる。日本の道行きぶり・物盡しの起源は、抑、此處に發して居る。

的確な考へを捉へないで、而もくどい物狂ひの詞が、内容乏しく、呆けた眼に映じ、心に動く事物の介添へで、言ひ方は早いが思想はのろく移つて行く。象徴的ではあつても、要領を得ない文句である。神話の口頭文章に發した修飾法が、さう言ふ發生點を忘れても、かうした發想法を守つて居たのは、やはり、考へは詞を述べる中に纏つて來るからである。三題嚙其他の話術家の心持ちは、此處にあるのだ。

矚目の事は、外景を敘して行く中に、段々考への焦點に入つて來る。氣分は描寫に轉じて來たのだ。だから、一本の木の下枝・中枝・末枝と言ふ風に述べて行く。どこを船で通り、次には、この村が見え、其また次には、どこにつき、其先のどこへ行つたといふ風に敘述してゐる中に、描寫性が語から促されて出て來る。

ますらをが さつ矢たばさみ 立ち對ひ、射るの方マドカタは、見るにさやけし (萬葉集卷一)

橋を守り部の家の門田早稻 刈る時過ぎぬ。來じとすらしも (萬葉集卷十)

後の歌などは殊に、約束の秋、即、稻刈りの時節が過ぎたのに、と言ふ風に見えるが、實は「時」を起すだけなのは極端である。

葛飾の眞間カシハのてこながありしかば、眞間のおすひに浪もとゞるに（萬葉集卷十四）此なども、耽美派の眞淵は、浪さへ處女を讚へに來たと言ふ風に誤解した程であるが、唯「とゞるに」を起す爲の譬喩序歌である。

かうした方法が段々簡潔になり、譬喩としての効果を確實に持つて、枕詞が定まつて來たのである。譬喩でも、内容側より、語だけの譬喩が先だち、譬喩よりも或語・或音を起すと言ふ形が古い様である。枕詞の成立には色々あるが、古い枕詞は或音を起す爲のものである。其から或意味を持つたものとしての語に係る様になつて來る。長短で時代を分けることは出來ないが、大體に於て、まづ此區別はある。

古いものほど、意味に關係なく、短い音を呼び起すことになつてゐる。即、序歌の小さくなつた形である。前の萬葉の歌などは、其だ。其も、固定した枕詞が出來るまでには、かなり年代を経て居るので、今の合理觀には這入つて來ないのも道理である。

枕詞と認められてゐるもので、元は違ふ筈のものがある。地名を重ねたもの、單なる修飾句、皆、今は枕詞として扱はれてゐるが、序歌と聯絡のあるものが正統とすれば、此は別のものと考へた方がよい。唯、其中、混同せられて嚴重な意味の枕詞になつてゐるものもある。「石イソ上ノカミふるき」な

と言ふのは、地理を表す習慣的の表現が、枕詞として働き出して來たのである。地形を現す語を直に地名とし、移住すれば地名を持つて行くと言つた原因で、同名の分布が多い。其爲に、隣國・隣邑の名を連ねて呼ぶので、大地名の下に小地名を並べるのではない。布留フリュが多いから、石イソ上の傍の布留と言へば間違ひはない。志賀シガと言うても、筑前にも名高い地があるから、漣シズメと地名を連呼する。此は、沖繩には今も行はれてゐる。其でも、地名の方は、連呼法の記憶や實用が乏しく残つた爲に、大した混同はなかつた。

枕詞の使用久しく、其をうける語との結合が密接になりきつてしまふと、枕詞が實質の内容を持つことは、萬葉あたりにも見える。たらちね・あをによし・ひさかたなどは、其である。

枕詞は、同音異義を區別する爲に出來たと言ふ説をなりたす爲には、あまりに痕跡もない。だから極めて古い時代に、其實地に行はれた期間を考へ据多なければならぬ。枕詞は段々内容の方に進んで行つて、ひさかたのと言へば、天に屬する物には自由につくやうになり、ぬばたまのは黒色の聯想が、夜に及ぶことになつた。

三

枕詞が日常對話に用ゐられたことは、考へられない。託宣の詞に限つてあることであつた。其が、敘事詩・壽詞に結びついて傳誦せられ、民謡・創作詩の時代になつても、修辭部分として重んぜ

られてゐた。創作詩の時代に、枕詞の新作せられたのもあるが、記紀などに見えるのは、多く固定した死語として物語の中に傳はつたものである。

社會局の谷口政秀氏は、枕詞は澤山ある物語の心おぼえで、何々枕詞の最初にある物語と言ふ風にして居たのだらうと言はれた。此もおもしろい考へではある。自然さうした爲事も出て來たにしても、起りは、其では説明が出来ない様である。

譬喩表現をとり入れてからは、枕詞や序歌は非常に變化して了うたが、元は單純な尻取り文句の様なものであつたのである。其が内容と關聯する様になると、譬喩に一步踏み入る事になる。忽ち對句の方で發達した譬喩表現に壓倒せられて、姿は易つて了うたが、でも、玉梓・玉梓と言へば、道・使を聯想したのは、譬喩にばかりもなりきらなかつたのである。驅使に役せられた杖部の民の持つたしるしの杖を棒と言ひ、棒の木地から梓と言うたのである。かうしたものは、段々なくなつて、純粹譬喩に傾いたのが、主として人麻呂のした爲事であつた。死んだ一様式を文の上で活して來たわけである。

秋葱の甚重ごもり 愛しと思ふ (仁賢紀)

山川に鴛鴦二つ居て、竝ひよく竝へる妹を。誰か率にけむ (孝徳紀)

此等は單に譬喩であつて、古い意味の枕詞ではなかつたであらう。其が、藤原・奈良になると、兩方から歩みよつて了うたのである。

枕詞と言ふ語は、後世のものであるが、古い形のもの、新しい形のものとを分けて言ふ場合、おなじく枕詞と言ふ名で扱はれて來たものゝ間にも、區ぎりは置かねばならぬ。枕詞と言ふ名はよくない。唯、假りに用ゐる外はなかつたのだ。だから、枕詞の本體は寧、道行きぶりや、物盡しの方へ傳はつて行つてゐるのであつた。

日本の律文には、古くから「比」と「興」とは、或點まで分立して進んで居たのであつた。序歌・枕詞の方は、氣分を示す方面へ進んだ。

みつゝし 久米の子らが 粟生には、かみら一本。其根がもと、其根芽つなきて、伐ちてし止まむ (神武記)

譬喩の様だが、さうではない。そねめつなきてと續くのでなく、其根芽つなかつて居ると言うて、つなぐと言ふ全體と言ふ様な語に轉向したのである。

笹葉にうつや霞の たしゝに率ねてむ後は、人議ゆとも…… (允恭記)

「たしゝに」は擬聲から、確實にと言ふ意にふり易へたのだ。譬喩でない爲に、内容と交渉がない。そこに意義を求めようとする無意識の習慣が、氣分を受けとることになる。萬葉になると、末には此點に意識を發してゐる様だが、能動的な運動は見えなかつた。古今になると、枕詞・序歌に描寫以上の職能のある事を認め出して、既に濫用に傾かうとしてゐる。最、多く比と興とを混用した様な姿になつてゐる。

ふゆごもり 春の大野を焼く人は、やき足らじかも、わが心焚く (萬葉集卷七)

此ほどまでになつた譬喩歌は、萬葉に發達して、後には一部門をせなくなつた。萬葉の末期は譬喩全盛で、枕詞や序歌の様な部分的では満足しなくなつた。寄物陳思・譬喩歌の二つの部類が出來たが、比・興と言ふ程の區別もない。稀に象徴的な効果を持つて居るものもあるが、大抵、單なる譬喩歌である。

つまりは、元々一文章の大部分を占めて居た部分が小さく約り、其が新しい意義に甦つたことになるのである。

序歌・枕詞につけて言はねばならぬのは、縁語・かけ詞である。

ちはやびと 宇治の渡りに、渡り瀬に立てる梓弓檀弓。射發らむと心は思へど、射捕らむと心は思へど 本べは君を思ひ出 末べは妹を思ひ出、いらななくそこに思ひ出、かなしけくこゝに思ひ出、いきらずぞ來る。梓弓檀弓 (應神記)

弓の材料なる梓と檀とを譬喩に使うたのである。さうして木の縁から、伐る・採るといひ、本べ・末べと聯想してゐる。既に縁語としての爲事をしてゐる訣だ。序歌・枕詞の効果が、對立的に現れる時は、縁語が出来る。

武藏野に占へ、象灼き、まさでも告らぬ君が名、表に出にけり (萬葉集卷十四)

まさは卜象の正しく著しい意の語。其にまさでと言ふ副詞とをかけ、うらは占と顔色とをかけた

姿になつてゐる。まさ・うらは占ひの縁語であるとも言へよう。無意識であらうが、今一步進めば、意識に上るのである。萬葉にも、既に或部分までは、縁語を技巧視せぬまでも、喜んだ傾向の歌は見える様に思ふ。段々進むと、別様の道を通つた様に見えるが、縁語・かけ詞は、此方面からばかり發達したのである。武藏野の歌は「……象灼き」まで序歌なので、實際内容には、關係がないが、どうかすれば、武藏野占法に占うても現れぬ君の名が、まざくくと……言ふ風にとれる。かう言ふ内容に對する考への變化が段々縁語・かけ詞を發達させて、首尾交錯して割つことの出來ないのを特徴とする様な病的な修辭法が出來て來たのである。

お伽草子の一考察

大正十四年頃草稿

室町時代の末に出来たと思はれる職人歌合せの中、勸進聖訓職人歌合せと言ふのがあつて「繪解き」の姿が畫かれてゐる。琵琶を片手に箱を擔ひ、地獄極樂の繪を懸けて、それを地搗きの棒の様なもので説明してゐる姿である。三十二番歌合せの第一番に出て來るのも此で、片手では琵琶を弾じ、片手では雉の羽の著いた棒で説明してゐる。「繪をかたり琵琶を弾きて」と註したのを見ても、繪の説明を節付けした事が訣る。

室町時代の文學は、一體に唱導的なものが多いが、此繪解きも無論、其一つである。其文句は傳はらないが、恐らく、極つた文句を語つたのに違ひない。此が徳川時代になると、熊野勸進比丘尼、——普通、歌比丘尼と稱せられるものになる。此比丘尼は、紀州の日前宮ヒメノミヤの信仰と、其に關係が深く、後には一緒になつて了うた伊勢の大神の信仰とを、弘通して歩いたので、熊野に參籠し、伊勢に參詣して、牛王寶印の札を配る傍、繪解きをしてゐた。歌比丘尼のもの形が繪解きなのである。繪解きが元となつて勸進聖が現れ、更に變つてかうした勸進比丘尼となつたこと

が訣る。そして勸進比丘尼は、つひに遊女の如き生活をするものに墮ちた。こんな職業が、男から女に移るのは自然の行き方で、「二代男」などでは釜祓カマハラヒへが女の姿で現れてゐるが、此も元は男なのである。

相アヒの山も此一種で、髻サクラを持つて門附けをして歩いた。上方唄にも其文句は残つてゐるが、行基が作つて相の山で謡はせたといふ傳へがある。此も男がするのが本態である。伊勢の相の山にお杉・お玉の二人がゐて、客の投げる錢を面で受けとめたといふのは、民間の門附けと共に却つて潰れた形なのである。相の山はまた伊勢の川崎音頭の源流でもあり、おなじく古い伊勢踊りも、こゝに胚胎してゐる。相の山にも古くは必、繪解きがあつたに相違なく、それから比丘尼も出て、相の山ともなつたものであらう。だから、もと相の山が男であつたのも訣るのである。

室町時代の初期から徳川時代の初期にかけて行はれたお伽草子と、かうした歌比丘尼の爲事との相違は、文字に書き現されてゐるか、ゐないかといふだけで、どちらも地獄極樂を説き、懺悔の物語をしてゐる點は同じである。お伽草子のすべてとは言へぬにしても、其一方面には、確かに歌比丘尼の語りごとに代ふるに文字を以てしたところがある。

お伽草子の中に、名高い七人比丘尼の話がある。懺悔物語とも言はれてゐる。此話は、三人法師の話を模倣したのだと稱せられてゐるけれども、眞偽のほどは訣らない。懺悔を喧しく唱へるのは、天台の特色だつたらしいが、歌の方面でも一つの形式になつてゐた。古い小唄にも何々懺悔

といふのが見える。七人比丘尼の話は、女が一生の懺悔話をするので、其は宛も佛の前で心持ちで人の前に發表したのである。「一代男」の歌なども、上方唄の色香から採つたらしく、やはり懺悔の一種なのである。此歌なども突然現れたものではなくて、やはり前型があつたのだ。お伽草子の中にも、單なる一生の物語と見える様なものが多いが、其らはすべて懺悔に關する部類に一纏めにして考へられる。更に古く溯れば、大鏡・増鏡なども、やはり此種類に屬すべきであるが、お伽草子の中では、もつと切實な心持ちを表してゐる。

かうした懺悔の歌の方面を最近くまで持續して來たものは、恐らく勸進比丘尼だらうと思はれる。そして其は、繪解きから來てゐる。説經を今一層通俗的にしたものである。繪解きの節廻しから、お伽草子の懺悔は組み立てられる様になつたのであらう。後世、色懺悔など稱せられるものがあるが、それらも皆此と同一の系統に屬すべきである。一體に、懺悔の歌は、繪解きだけでは物足らなく感ぜられる様になつた爲に、自分を見せしめともつとよい生活をするやうに、と言ふ反省を促す歌が行はれたので、效果も一入なのである。

七人比丘尼の話は、其自ら既に古いものではあるが、此話から更に古くより自分の一生を懺悔して歩いてゐた比丘尼のあつたことが訣ると同時に、さうした事實が七人比丘尼の話を構成させる様になつたことも考へられる。

歌比丘尼の前が繪解きであつたことは訣るが、其前の型が何であつたかは判らない。唯、繪解き

が持つてゐる琵琶によつて、やはり琵琶法師の系統で、其は民間の祈禱をしつゝ歩いた者が、傍、琵琶法師をもしてゐたのであらう。

お伽草子以前には、懺悔の形をとつた文學はなかつた。懺悔の形式を以て一種の告白小説の現れたのは、室町時代がはじめて、それ以前は假令あつたにしても、無意識で行つてゐたのである。此から小さいながらも手本を見せて、もとの理想的な形を示すだけには止らなくなつた。

巢林子の傾城反魂香にも熊野のことが出たりするのを見れば、やはり歌比丘尼の歌から出てゐるに相違ない。

歌比丘尼が直接に懺悔物語を作つたといふことは言へないが、繪解きや其前の形式を襲いだ者が、次第に作つて行つたものと言へるだらう。同じ佛敎關係の文學でも、懺悔の形をとらないのは、出發點が別なのである。

あとがき

一、『折口信夫全集』第一巻は、『古代研究』國文學篇を収めた。原版は昭和四年四月の上梓で、從來、國文學に關して雜誌その他に發表し、或は草稿として篋底に存した論稿を、折口博士が自ら編輯したものである。大岡山書店の發行、菊判七〇六頁、五號活字の四分あき三十四字詰十四行で、口繪七枚を添へた、當時としては頗る豪華版で、定價は六圓五十錢であつた。

一、全集に收める爲に組版の體裁等を變更したが、内容は勿論、論稿の順序や語句・送假名・振假名・句讀・口繪等に至るまで、概ね原版を踏襲して舊態の保存につとめた。

一、校訂には昭和四年原版に據り、博士が座右使用の典籍を用ひた。敢て原稿に溯らなかつたのは既にその所在を失ひ、且、開板にあつて多くの訂正を加へられた事實を知る故である。

一、論稿の成立や發表の年時は、各その題名の下に註記した。

一、論稿には、さしあつて公表の目途なく興趣に乗じて筆を執られたもの、他の依頼に應じて執筆されたもの、書生の筆記によつて成るもの等がある。「國文學の發生」の如きはその第一類に屬する。「萬葉びとの生活」・「萬葉集の解題」・「萬葉集のなり立ち」・「古代生活に見えた戀愛」等はその第三類である。「女

房文學から隱者文學へ」の一篇は、昭和二年六月、松本から金澤・羽咋への旅の間、車中や旅宿において執筆された。舊師三矢重松博士の頌徳の爲に、武田祐吉博士と隱岐本の『新古今和歌集』を刊行する爲であつた。

折口博士記念古代研究所



折口信夫全集 第一卷

定價九五〇圓

昭和四十年十一月十日印刷
昭和四十年十一月二十日發行

編纂 折口博士記念
古代研究所

發行者 宮本信太郎

印刷者 山元正宜

發行所

中央公論社

東京都中央区京橋二一
電話(五六一)五九二二
振替東京三四

本文製版印刷 三晃印刷株式会社
扉・口繪印刷 東京プロセス株式会社
本文用紙 本州製紙株式会社
函貼用紙 特種製紙株式会社
クロス 日本クロス株式会社
製函 加藤製函印刷株式会社
製本 協和製本株式会社



