

210.3-Ts34-2



1200500729730

210.3

Ts34

2



始

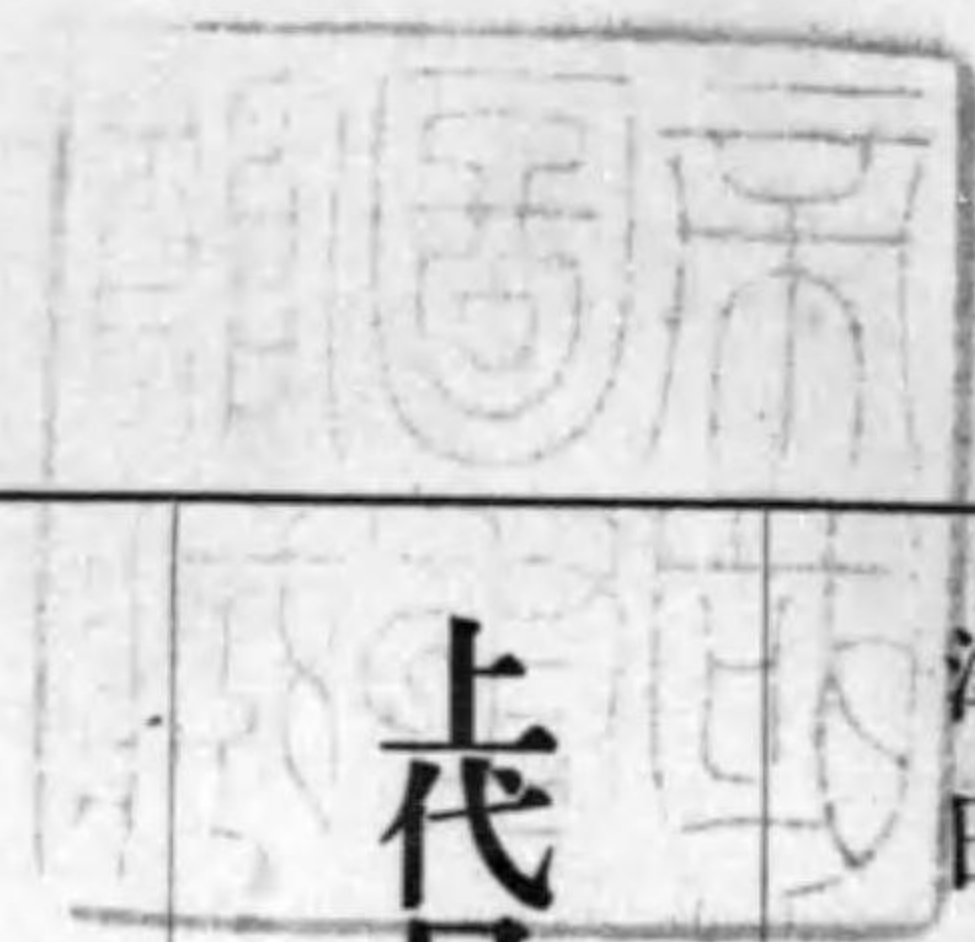


30. 2. 24

2-570

216.3

Ts 34-2



津田左右吉著

上代日本の社會及び思想

岩波書店刊行



30 7. 昭和17.



まへがき

一 此の書は、上代日本の社會及び思想の全般にわたつて系統的な研究をしたものではない。たゞ載録した論稿が何れも此の方面の問題を取扱つたもの、もしくはそれに關係の深いものであるために、便宜上、書名をかうしたのみのものである。

一 第一篇は、上代日本人が漢字によつて國語を寫した、めに、特に日本書紀が多く支那の成語を用ゐて國語を書きかへ、又た支那思想によつて舊辭の説話を潤色した、めに、國語の意義とそれによつて表現せられる日本人の思想とが歪曲せられたと共に、一方ではそれによつて國語に新意義が附與せられ、日本人の思想そのものが變化もして來た、といふ見解の下に、其の變化の徑路を、主として神代紀の用語や書きかたによつて、考察しようとして企てたものである。さうして、それと關聯して、今日普通によみ習はされてゐる書紀の訓には誤謬が少なくないことをも説

き試みた。

第二篇は、神代史に於いて某の神と名づけられてゐるものと某のミコトと稱せられてゐるものとは全く性質が違つてゐること、こゝに神代史の重要な意義があり、神代史の精神がそれによつて示されてゐること、並に、それにも拘はらず、此の二つが後になつて漸次混同せられて來たので、それが如何なる徑路によつたものであるかといふこと、などを考へ、又た後世になつて神代史が正しく理會せられなくなつた理由の一つは、此の區別が没却せられたところにあることを説き、それにつれて現代の諸方面に行はれてゐる神代史の解釋法に對する私見を述べたものである。

第三篇は、大化改新の動機、精神、並に其の経過と效果とを考へ、できるだけ諸方面にわたつて其の全貌を捕捉しようとするものであるが、そこで力説したことの一つは、此の改新は政治上の制度の變改であつて、近ごろ世間で往々説かれてゐるやうな社會改革では無いといふことである。さうして、それを説くためには、當時の社會組織に關する考察をしなければならなかつたが、其のかたはら、前著「上代史

研究」の第三篇「上代の部の研究」に述べたところを補足して、部の社會的、政治的意義を明かにしようとした。なほ、研究の順序として、改新に關する孝徳紀の記載の本文批判を試みたが、其の結果、書紀の編者の知識によつて書き改めたり書き加へたりしたところ、近江令の規定をあてはめたところなどがあつて、文字のまゝにすべてを信用すべきで無い、といふことが知られた。これはおのづから「上代史研究」第一篇「應神朝以後の記紀の記載」の第四章の所説を補足することにもなるのである。

第四篇は「上代日本人の道德生活に關する小研究」であつて、第一に文獻の記載によつて道德意識の發達の徑路をたづね、第二に家族形態、社會及び政治組織との關係に於いて、道德生活の實際狀態を觀察しようとする試みたものである。家族制度や婚姻に關する風習や又は所謂祖先崇拜などの問題について言を費し過ぎた観があるが、それは一つは、これらのことについて世に行はれてゐる種々の見解に同意し難き點があるからである。

以上の四篇は各、獨立の論稿であるから、讀者は必しも此の書の順序によつて通覽せられることを要しない。たゞ其の内容に於いて相互に交渉のあるところが

多く、又は或る篇で取扱つた問題に他の篇でも觸れてゐる場合が少なくないので、其の間、思想のはこびに於いておのづから或る順序が生じてゐるため、それによつてかういふ排列をしたのである。

一 此の書に於ける余の研究の方法もしくは態度は、前著「古事記及び日本書紀の研究」神代史の研究、及び「日本上代史研究」に於いて取つたところと同じであるから、それについては、こゝに言を費すまでもあるまい。必要の場合には本文のうちにも數言及して置いた。なほ雑誌「思想」の昭和六年七月號に載せた「日本上代史の研究」に關する二三の傾向についてと題する拙稿を参照せらるれば幸である。

一 第一篇は昭和八年三月號乃至六月號の史學雜誌に、第二篇は七年一月號の史苑に、又た第三篇は五年十二月號乃至六年八月號の史苑に載せた論稿を増補修正したものである。これらの舊稿に新装を施して再び世に問はうとするのは、かかる補訂の必要を感じたことが主なる理由である。たゞ第四篇は最近に起稿し、此の書によつて初めて公にするものである。

一 此の書のうちで「日本上代史研究」の所説を引照する場合に、第一篇「應神朝以

後の記紀の記載」については、便宜上「上代史研究」と略記した。第二篇「古語拾遺の研究」及び第三篇「上代の部の研究」は其のまゝに記してある。

一 索引の製作には郭明昆君を煩はした。同君に深謝する。

昭和八年八月

目次

第一篇の書紀の書きかた及び訓みかた	一
第二篇、神とミコト	一四七
第三篇、大化改新の研究	三三九
一 改新の目的	三四〇
二 改新の動機と其の経過	三五三
三 官制	三七四
四 官制に関する疑問、孝徳紀の本文批判	三九一
五 改新後の國造	三四二
六 班田	三七四
七 社會組織の問題	四〇八
八 補遺及び結語	四三二
目次	一

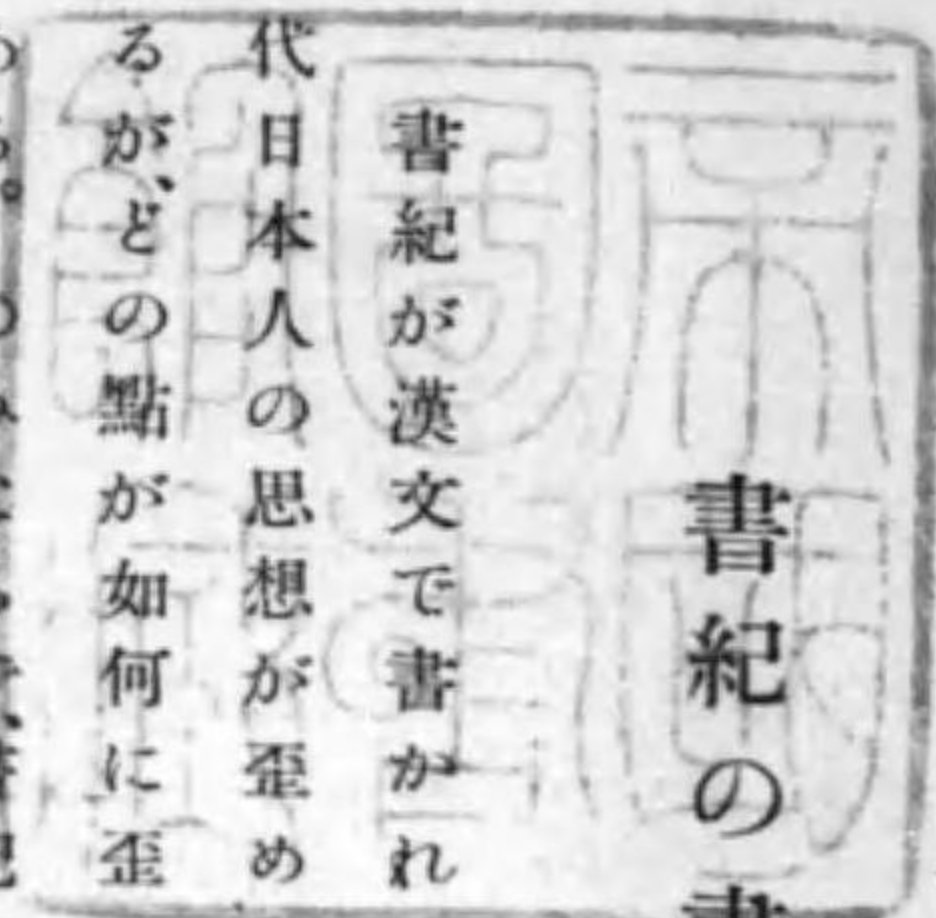
目次  
第四篇 上代日本人の道德生活……………

- 一 道德意識の發達…………… 四一  
二 道德生活の狀態…………… 五三

索引…………… 六七

第一篇

書紀の書きかた及び訓みかた



書紀が漢文で書かれてゐるために、上代の物語があらまゝに寫されてゐず、上代日本人の思想が歪められてゐるといふことは、今日では一般の常識となつてゐるが、どの點が如何に歪められてゐるか、また十分に明かになつてゐない憾みがある。のみならず、書紀には、國語で書かれたものを直譯した、ために、漢文になつてゐないところが少なく無く、特に神代紀の如きはさういふ部分が極めて多に拘はらず、書紀といへば一概に漢文とのみ思はれてゐて、さういふ部分と漢文で書かれたところとの區別が深く注意せられてゐないやうであり、そこからまた上記の缺陷が生ずる。一つ／＼の用語や文字の點からのみ考へても、書紀の編者が國語の意義を保たせようとしてそれを其のまゝ漢字に寫し、又は新しく漢語に譯出したところがあると共に、支那の成語を其のまゝ適用したところもあり、後者に於



いても、其の適用の當つてゐる場合と然らざる場合とがある上に、日本人の思想とは全然縁の無いことを縁の無い漢語で書きつゞつてある場合も多い。だから、其の何れであるかを辨別するには相當の用意が要る。さうしてそれは、後世になつて漢語をできるだけ國語で訓まうとするやうになつて來た、め、それが本來國語を譯出したものか、支那の成語に強ひて國語の訓をつけたのか、其の區別の知り難いことゝも關係がある。國語で訓み習はされて來た、め、普通には國語を譯した漢語であるやうに思はれてゐるが、其の實、支那の成語であり、従つて其の意義が日本人の在來の思想とは齟齬してゐるものもある。しかし、書紀の編述は、漢字漢文が日本の知識社會で用ゐられるやうになつてから可なりの年月を経た後のことであるから、其のころには、國語の意義が、それに漢字をあて、用ゐたことによつて、既に變化してゐたものもあらうし、後世になると、國語の原義が忘却せられ、支那思想化した意義で用ゐられてゐるため、それによつて漢語を訓むやうになつたものもある。此の間の關係は、必しも單純で無い。が、もしそれを辨別せず、後世の訓みかたによつて漢語を解釋するやうなことがあるならば、それは管に編者の意に背

くのみならず、それがために上代思想そのもの、理會を誤ることが無いともいへぬ。余はこれまでも、をりにふれて此のことに言及し、從來の訓みかたには妥當で無いものゝあることを説いた場合もあるが、こゝに主として神代紀に見えるものについて、書紀の書きかたと訓みかたとに考慮すべき點のある二三の例を挙げ、それに關する私見を述べてみようと思ふ。用語や文字の書きかた訓みかたの如きは、さしたる問題では無いやうに見えるかも知れぬが、それには思想と其の變化とが現はれてゐるから、其の意味で輕視すべからざることゝ考へられる。

が、これについては先づ全體として書紀の文章が如何にして成立つてゐるかを考へて置かねばならず、溯つては其の材料となつた古書及び記録の書きかたを知つて置く必要がある。さて、我が國で漢字を用ゐようとする場合に、第一に考へられたのは、單語を漢字で寫すことであつたと思はれるが、それには漢字の意義をすて、其の音のみを取り、一種の音標文字、即ち所謂假名として用ゐるのと、漢字の意義のみを取つてそれを國語にあてる、即ち所謂訓を用ゐる、更に換言すれば國語を漢語に譯して記すのと、二つの方法があつたはずである。さうして此の二つが並

び行はれると、それを混合して用ゐること、即ち所謂音訓併せ用ゐる第三の書き方も生じたに違ひない。なほヒヨの日子、ワタツミの綿津見、またはカグツチを迦具土と書きツクヨミを月讀とする場合の土とか讀とかの如く、寫さうとする國語と同じ音の他の國語に對應する漢字を用ゐること、即ち訓による假借も行はれたやうであるが、これは所謂訓がひろく行はれた後になつて生じた習慣であり、はじめからのことでは無かつたらう。さうしてこれは名詞、特に固有名詞に最も多い方法である。次には、やゝまとまつた思想を寫すことが要求せられたはずであるが、それにも、上記の第一の如くすべてを假名で記すのと、第二第三第四の方法による單語に假名で寫されたテニヲハや活らく詞などを添へるのとの、二つの方法があつたらう。此の後の場合のテニヲハや活らく詞の添へ方は一定せず、それを全く、或は其の大部分を省くことも多かつたであらう。ところで、テニヲハの類にも、それに應ずる漢字をあてはめることができる場合があるが、其の場合に漢語もしくは漢文についての或る知識を有つてゐるものが書けば、おのづから漢語の語法によつて文字を排列するやうになる。従つて又た、動詞の類をも同じ方法で書くや

うになる。それは必しも正式な漢語の句になるには限らないので、一般には多く眞の漢語をなさぬものであつたらうが、漢文に習熟したものが筆を下す時には、純粹な漢語になる、いひかへると或る一句を漢語に翻譯して記すことになるのである。さうなると、寫さうとする國語には必しもあてはまらない助字などを用ゐる場合が生ずるのである。しかし、純粹の漢語になつてゐないものは勿論のこと、漢語に譯された句とても、本來、國語を寫したものであるから、それを讀むには、やはり國語によつたはずである。ところで、かういふやうないろ／＼の漢字の用ゐかたが或る程度に行はれると、次にはそれを積み重ねて一篇の文章を作るやうになるのであるから、其の文章には上記の種々の書きかたが混用せられるのであり、全體としては國語を寫した文章ながら、文字の上では漢語の形になつてゐる、もしくはそれらしい、句が其の間に挿まれることになる。さういふ句の多寡、また、それが如何なる程度で漢語らしくなつてゐるか、人によつて一様で無かつたに違ひないが、漢文の知識が世に弘まるに従ひ、おのづから、それが多くもなり眞の漢語に近づいても來たであらう。と共に、單語としての漢語そのものが次第に人の口にも上

り、又た本來の國語には存在しない事物や觀念が、漢語によつて知識の上に加はつても來るので、此の趨勢は一層強くなり、初から漢語が漢語としても使はれ、漢文で讀みなれた熟語や成語も利用せられるやうになる。さうして、かゝる漢語は、單語としては、多く原語のまゝに、即ち音によつて讀まれたであらう。それにあてはまる國語の無かつたものはいふまでも無く、國語に譯し得るものでも漢語として學ばれたものは、必しも一々國語に譯して讀むには限らなかつたらうと思はれるからである。

以上が、今日遺存してゐる金石文、漢文で無いものや、古事記によつて傳はつてゐる帝紀舊辭などの、文體が形成せられた徑路であらうと思ふ。これが日本人の書くものとしては、大化改新前後までの普通の文體であつたので、上代史研究に述べた如く、大化改新に關する種々の詔勅も、概していふと、それであり、史料として書紀に採られた記録にもそれがあつた。伊豫の道後の碑の如き純粹の漢文で書かれたものもあるが、それは、多分、歸化人の筆であらう。法隆寺の釋迦像の光後の銘も漢文であるが、一方に藥師像の光後の銘の如きものがあることを思ふと、やはりこ

れも歸化僧の書いたもので、藥師像のが日本人の筆になつたものではあるまいか。できるだけ支那風にすべてを作り上げようとする佛寺佛像に關することであるから、かゝる銘文も漢文に書きたかつたであらうが、藥師像の場合には、それが書けなかつた、ために、あのやうな文になつたものと推測せられるからである。もつとも、一方では漢文を書くことも漸次學ばれて來たに違ひないので、それが、かういふ文體にも影響して、上記の漢語的要素が増加し、同時に漢文そのものも、日本人の書くものだけに、純粹の漢文とは見なし難いものも生じ、兩方が或る程度に接近したでもあらうが、大化の詔勅などから推測しても、一般には國語を寫す方が主であつたらうと思はれる。「上代史研究」に擧げた例の外にも、皇極紀の入鹿誅戮、孝徳紀大化四年の條の倉山田大臣の事變などの記事、白雉元年の祥瑞に關する賀詞、また天武紀の壬辰の亂の記事に、やはり國語を寫したと見なければならぬ語句が多いが、これらについても、其の材料となつた記録が、漢文で書かれながら、斯ういふ分子がそこに混和してゐたと考へるよりは、全體としては國語本位のものであつたのを、書紀の編者が漢文に改めたけれども、なほ原の語句が所々に遺存してゐると見る

方が、妥當であらう。但し、これについては、當時の漢文がどういふ風に讀まれてゐたかが可なり重要な關係を有するので、もしそれが漢語のまゝに、即ち音によつて讀まれる習慣であり、文を作る場合にも亦た同様であつたとするならば、それが全體に、後人の所謂和臭を帯びたものになることはともかくも、純粹な國語が國語のまゝで混入することはあり得なからうから、さう見る場合には上記の如き國語の交つてゐる記録が漢文のものであつたとは思はれないが、よし單語、特に名詞の類は音のまゝであつたにしても、文章としては國語風に讀まれてゐる文を作る時にも亦た同様であつたならば、國語のそれに混入することは甚だ自然であるから、かう見る場合には上記の記録が全體としては漢文本位のものであつたとしても解し得られなくはない。だから、其の何れであつたかを考へる必要がある。これは、むづかしい問題であるが、國語の一句を漢語に譯して寫し、それを國語で讀む習慣があつたとすれば、それが起因となつて、まともつた漢文をも同じやうにして讀む習慣になつてゐたと考へても、大過はあるまい。漢文の學問が、我が國の支那に對する國際的文化的地位から來る自然の結果として、ことばを學ぶので無く、文字を解

すること書物を讀むことであつたとすれば、此の點からでも、かういふ讀み方が、むしろ我が國民には便利であり適切であつたと思はれるが、しかし、それは漢文を解するために案出せられた方法と見るよりは、國語を漢語に譯して記すことから導かれたものと解すべきであり、従つて早くから、それが行はれてゐたのではあるまいか。けれども又た、推古朝に於ける、今來の漢人や、其のころから盛に來朝した僧徒や、又は天智朝に歸化した百濟人やによつて、漢文が學習せられたとすれば、それは原語のまゝに讀む方法によつてゐたと想像せられる。さすれば、大化前後の時代には、二様の讀み方が世に行はれてゐたと考へるのが妥當のやうである。ところが、日本人で漢文を書くものが少しづゝ、現はれはじめたのは、ほぼ此のころからであり、さうして、それは新しい歸化人や僧徒によつて漢文の知識の弘められたことに關係があるのであらう。従つて其のころには、漢文は音讀しつゝ、書いていたのではあるまいか。もしさうとすれば、それを上記の二つの場合にあてはめて考へると、書紀の材料となつた上記の如き記録は漢文で書かれたものでは無く、むしろ國語で記されたものと推測すべきものゝやうである。またよしそれに反し

て、漢文が國語風に讀まれる習慣であり、従つて漢文の間に國語の混和したやうなものが書かれてゐたと考へ得られるにせよ、それと同時に、全體が國語本位の書きかたをした記録の作られてゐたことを否むことはできなからうし、さうして書紀の編者によつてさういふものが漢文に書きかへられながら、所々にもとの國語が遺存してゐることについては、舊辭の漢文譯、又た大化の詔勅の漢文化の場合に同じ例があるから、此の點からやはり上記の推測に従ふべきであらう。けれども、時が經つて漢文に親しみそれを作るものが漸次多くなつて來ると、作るに當つてもおのづから國語風に讀みつゝ、書いてゆく習慣の生ずるのが、自然の趨向である。書紀の編者が國語で書かれた舊辭や詔勅や記録を漢譯するに當つて、原の國語を所々に遺して置いたものも、一つはかういふ習慣があつたからのことらしい。神代紀の如きは、支那の典籍の文字を寫し取つたところ又は新に漢文で書き加へたところなどは別として、概していふと、古事記の如き書きかたであつた舊辭の其の書きかたを改めて、幾らか漢語の措辭法に近いものとしてあるのみであつて、上に述べた如く殆ど漢文にはなつてゐず、漢譯せられたとはいひ難いところの多いも

のであるから、これは初から、其の全體をほぼ原のまゝの國語で讀ませるつもりで書かれたのであらうが、國語としてゝ無くては讀み得られないところが局部的にある場合でも、やはり全體を國語風に讀んで始めて、さう讀み得られるのであらう。たゞし漢文を國語で讀むことは、其の内容の上からも、我が國の記録に對する場合に適切であり、従つて其の場合の一般の習慣となつてゐたであらうが、支那の典籍に對しては、さうすることに種々の困難を伴ふので、書紀の編述せられたころでも、どの程度でさう讀まれてゐたかは明かでないといはねばなるまい。(附記。純粹の漢文になつてゐない場合の書紀の上記の書きかたは、漢文が主體で、其の間に國語を交へるのであるが、かういふ方法は可なり便利なものとして世に行はれたであらう。さうして、この書きかたと、國語本位でありながら漢語の語法を多く併せ用ゐる方法とは、漢文を國語風に讀む習慣によつて、漸次接近したはずであるが、其の何れかの方法によつて純粹の漢文ならぬ文章を書くことは、實用的には、奈良朝を通じて行はれたであらうと思はれ、平安朝の記録文にも一すぢの絲をひいてゐるらしい。)

以上の一般的考説を念頭に置いて、次に神代紀の書きかた及び訓みかたを考へて見る。そこで第一に問題とすべきは天地といふ文字である。便宜上、先づ地の字の用ゐてある例をいふと、國生みの條の第一の「一書」に「有豊葦原千五百秋瑞穂之地」また「投戈求地」とあるが、これは本文に「底下豈無國歟」と記され、第二第三及び第四の「一書」にも「吾欲得國……善乎國之在矣」、「當有國耶」また「蓋有國乎」など、見え、古事記に「修理固成是多陀用幣流之國」とあるのに對應する説話に於いてのことであるから、此の場合の二つの「地」の字は、何れも普通に「國」の字が用ゐられてゐるクニの語にあて、書かれたものであらう。古事記の語はいふまでも無く舊辭のまゝであり、又た書紀の本文の上記の一句は、そこに「底下」といふやうな漢語になつてゐない文字のあることから見ても、それが舊辭の文章を直譯したものであることが知られるから、それらに「國」と書いてあるのは、もとからこの説話に用ゐられてゐた國語を其のまゝ傳へたものに違ひない。又た「瑞穂之地」については、別の説話に於いてではあるが、現に古事記に「豊葦原之千秋長五百秋之水穂國」と書いてあることが參考せられる。だから、これらの「地」の字をクニと訓み習はしてゐるのは妥當である。

しかし、書紀の編者が何故に「地」の字を書いたかといふと、それは、海水をかきなしてクニを固めもしくは求めるといふ話では、クニの語に於いて、陸地の觀念が最も明かに浮き出てゐるからであらう。其の前の條の第二の「一書」には「古國稚地稚之時、譬猶浮膏而漂蕩」とあつて「國」と「地」とを併記してあるが、これは古事記の「國稚如浮脂而久羅下那洲多陀用幣流之時」に對應することであるから、地稚は國語で記されてゐた舊辭には無かつた語であり、書紀の編者の加筆であらう。其の次に「國中生物、狀如葦牙之抽出也」とあつて、そこに「地」の字の無いことからさう推測せられる。たゞ此の場合に、書紀の編者は「地」をやはりクニの語にあて、文字の上で「國」と併記したのみであるか、但しは「地」をツチの語にあてたのであるか、問題である。此の句は漢文にはなつてゐないのであるから、國語で讀ませるやうに書かれたものと思はれるが、もしさうならば、それは後の方であつたはずである。クニワカクの語を二つ重ねることは無意味だからである。さすれば、次には、それがクニとツチとを同義の語とした、ゆゑであるかどうか、問題になる。

文獻に記されてゐるクニの語のすべての用例を見ると、それは或る限界を有す

る一定の地域を指してゐるやうであり、一般に此の語が政治的區域の稱呼となつてゐるのも、此の故であらうと考へられる。然るに、ツチはそれとは違つて、今日用ゐられてゐるのと同じ意義の語であり、さうしてそれが人の生活に於いて重要な意義を有するのは、主として農耕に關してである。耕作すべき土が、ツチの最も人生に親近なるものである。オホクニヌシの神が出雲の國の政治的勢力の象徴としての杵築の神社の祭神の名として作られたものであるのに、オホツチの神または其の一名としてのツチノミオヤの神が農業に關する神の名として解釋せられることを參考すべきである。かういふやうにツチはクニとは意義が違ふが、しかしまた漢字の地とも同じで無い。地は陸地の全體もしくは其の一般的概念を示す語であり、従つて又天に對する意義を有するものであるが、さういふ意義の國語は無かつたやうである。さすれば、地の字をツチと訓むのは妥當を缺くものであるが、地にあてはまる國語が無いために、已むを得ず、いくらか近い意義のあるツチをそれにあてることになつたらしい。従つて、何時のまにかツチが地の字の意義を帯び天地といふ熟字をもアメツチと訓むやうになつたが、これは地といふ

漢字を用ゐることによつて、ツチの語に新しい意義が生じたのである。「國稚地稚」に於いて「地」がツチと訓まれるものとして書かれたのも、此の故である。しかし、ツチとクニとが同義で無いことは、書紀の編者にも知られてゐたはずであるが、それにも拘はらずクニとツチとを併記してゐるのは、ツチが地の義に用ゐられるやうになつてゐるからであると共に、上にクニの語に地の字をあてた理由として説いたと同じく、此の説話ではクニの語に於いて陸地そのものが主として考へられてゐるからである。だから、地の字のかういふ用ゐかたは、これらの説話に於いて始めて意味がある。一般的にはクニを地と書くのは固より妥當で無く、又た實際さう書いた例が他には少いやうであり、此の二つを連稱することもあまり見あたらない。が、上記の書きかたには、或はアメとクニとの對稱が支那の慣用語に於ける天と地との對稱に類似してゐることによつて助けられてゐるかも知れぬ。いひかへると、同じくアメ、即ち天に對する觀念であるがために、クニと地とが結びつけて考へられたと見るのである。此の二つは全く違つた觀念ではあるが、その間に聯想が生じ、或は混淆が起り易いからである。

上代の日本人がアメ(天)に對して常にクニ(國)といつてゐたことは、何人にも知られてゐる如く、明かな事實である。神の名などに天と國とが對稱的に用ゐられてゐることはいふまでも無いが、例へば岩戸がくれの條の第三の「書」にスサノヲの命の天に上る有様を敍して「扇天扇國」といつてあり、出雲國造神賀詞に「天かけり國かけり」といふ語がある如く、敍事の文章にもそれが見える。天つ神と國つ神とが一般的に對稱せられてゐるのも、同じ精神から出たことである。アメノワカヒコをアメノクニダマの子としたのも、其の妻のシタテルヒメをウツシクニダマの女としたのに對照させるためであつたらしく、國のクニダマに對して天のクニダマといつたのである。クニダマは國のタマであるから、それに天のがあるはずは無いが、既にクニダマといふ名が作られた上は、それに天のと國のとがあるやうに考へ得られるのである。對稱的に單なる美稱が加へられたに過ぎないものではあるが、地上の神たるミクマリにアメノミクマリとクニノミクマリとの名がつけられたのと似てゐる。クニノクニダマといふ名はどこにも記されてゐないが、それは本來の名がクニダマだからである。

ところで、神代の物語の中心思想に於いては、後にいふやうに、對稱的に用ゐられてゐる天と國とに政治的意義があるのであり、さうして國の語を政治的意義に用ゐたのは、上に述べたやうな一般の習慣に従つたのであるが、政治的意義を離れて考へても、日本人に於いてはアメに對してはクニといふべき理由がある。天に對する觀念として土地が思ひ浮かべられるのは自然の傾向であるが、日本の地は島であつて、地に限界のあることが明かに知られてゐるから、日本人にとつては地は即ちクニなのである。地の字にあたる國語の生じなかつたのも、こゝに理由があるのではあるまいか。支那人の如き大陸の民は、地をも天の如く無限なものとして考へ、そこから天地對立の觀念が生ずるのであるが、島國に生活してゐる日本人には、天に對するものとしては地と海との二つが思ひ浮かべられる。(日神月神とスサノヲの命との所領配分の話に、それがいろ／＼に語られてゐるに拘はらず、海原の數へてあるものが多いことは、無意味で無い。)たゞ人の生活は陸地に於いてするものであるから、其の意味で海は比較的輕視せられ、其の代りにアメに對するものがクニとせられるのである。はじめ海水をかきなして陸地を固め又は求める



いふ話、又それとは違つた思想ながら、初めは土地が固まつてゐなかつたといふ話に於いて、クニの語が用ゐられてゐるのも、一つは此の故である。勿論、これにも神代史の根本精神である政治的觀念が含まれてゐるには違ひない。イサナキ、イサナミの命の生んだのが、一般の陸地でも世界の全體でも無く、日本の政治的領土たる大八嶋國であることを参照すると、話そのものとしてはそれは全く別の意義のものであるけれども、此の場合のクニにも政治的領域としての日本の國土の觀念が潜在してゐるものと解すべきである。が、此の二つは互に關係のあることであつて、日本の政治的領土たる大八嶋がクニといはれたのも、上記の如き地理的意義によつて助けられてゐるのである。

かう考へると、書紀の卷頭にある天地剖判説はもとよりのこと、それに本づいたものと考へられる古事記の天地初發の觀念が、日本人の思想としては甚だふさはしからぬものであることが、此の點からも知られる。天地剖判もしくはそれに類似する説話は、天と地とを對立するものとする考へかたから出たものである。但し、これとても必しも大陸民の間のみ生じ得たものとはばかりはいはれないかも

知れず、さういふ説話の起源などについては別に研究すべきであるが、日本人の思想にそれが無かつたことは、アメに對するものが常にクニとせられてゐた點からだけでも、ほゞ推測し得られよう。さすれば、葦牙の如きもの、もしくはそれによつて化り出でたクニノトコタチの命を「天地之中」に生じたとしてある書紀の本文の書きかたが、支那思想によつて後から加へられた天地剖判説話と、クニのまだ固まらない時に萌え出るものがあり神が生じたといふ話とを、強ひて結合しようとするところから考へ出されたものであつて、上に引いた第二の「一書」に「國中生物」とあるのが説話の原の姿であることも、おのづから明かになるであらう。神の名のクニノトコタチであることも、亦たそれを證する。古事記にそれをアメノトコタチとしてゐるのは後の變改であつて、クニノトコタチの命に對してアメノトコタチの命の名が新に作り添へられたがため、アメが常にクニに先だつて稱へられる習慣であるところから、それを初めに化生したものとしたのである。

以上は地の字とツチ及びクニの語との關係を主として考へたのであるが、書紀には地を漢字のまゝの意義で用ゐてあるらしいところもあつて、イサナキの命の

禊の語の第十の「書」に「吹生大地海原之諸神」とあるのが其の例である。此の「大地」は海原に對する意味で陸地をいふのであらうが、それに當る國語が無いからである。ウナバラといふ國語と連記してあるから、それはオホツチといふ國語にあてられたものゝやうに思はれもしようが、上に述べた如くツチの語に地の字の意義が與へられるやうになつては來たものゝ、かういふ意味での陸地をオホツチといつたかどうかは疑問である。萬葉十一の卷に「大土も採れば盡くれど世の中に盡きせぬものは戀にしありけり」といふのがあるから、オホツチといふことはいひ得られたに違ひないが、この歌の「大土」はツチにオホの美稱を加へたものであつて陸地の意味では無いことが採れば「云々」といつてあるのでも知られる。又た垂仁紀二十五年の條の原注に「大地官といふ名稱があつて、それが普通にオホツチノツカサと訓まれてゐるが、此の訓みかたの適否がわからぬ。大地官はアマテラス大神の治らす天原とスメミマの命の治らす葦原中國之八十魂神とに對し、倭の大神の治らすところとして記されてゐるから、其の「地」は漢語の天に對する地の意味でも無く、又た國土の意味でも無いやうであり、従つて大地官の指すところが明かでないからである。假に此の訓が筆者の意圖するところに合つてゐるとするならば、大地官は上に記したオホツチの神または古語拾遺に記してあるオホツチヌシの神の名から類推して、耕作する土を管治する官といふ意味に解すべきものかも知れぬが、もしさうならば、これらの神の場合のオホはツチの神もしくはツチヌシの神の美稱として加へられたものであるから、大地官のオホも亦たツチノツカサの美稱であらう。しかし倭の大神と耕作との間に何の關係があるとせられたのか、わからず、全體の意味にも不明な點があるのみならず、大地官といふ稱呼から考へると、それには支那思想に由來するところがあるかも知れぬ。だから、これはしばらく論外に置く外はあるまい。(上記の神代史の話では特に陸地の神とすべきものは生れてゐないから、大地の神といふのはをかしい。これはイハツ、の命ソコツ、の命などといふツ、に土の字をあてたことからの聯想によつて書かれたのではあるまいか。)

次は天であるが、國語のアメを天の字で寫したのは、それが仰ぎ見られる蒼天そのものを指す限りに於いては、はゞ當つてゐるといはねばならぬ。たゞ神代の物

語に於いては、天上の國土をタカマノハラといつてあるが、此の語にあたる漢語は無いから、それを直譯して高天原と書くのが習慣になつてゐた。しかし、高天原を指してゐながら單に天と書いてある場合が、スサノヲの命の話とアメノワカヒコの話とに於いて、古事記と書紀の本文との何れにもある。高天原といふ語の意義はたゞ天をいふのであつて、國原海原など、同じいひかたで天の原といひ、それに高の語を加へたのみであり、現に古事記の石戸がくれの條、書紀のスサノヲの命の昇天の條の二つの「一書」には、高天原といふべきところに天原の語が使つてある。しかし、古事記の石戸がくれの條及びホノニ、ギの命の天降りの條に、高天原と葦原中國とを對稱的に用ゐてあることによつても知られる如く、神代の物語に於いては、高天原が特殊の意義を有つてゐるので、それは漠然いへば天上の國土であるが、神代史の研究に述べて置いた如く、嚴密にいふと皇祖神としての日神の居處、いひかへると天上に於ける皇居のあつたところである。思ふに、たゞアメとのみいつたのでは、かういふ特殊の意義を現はすことができないために、高天原の名がそれにあてはめられたのであらう。だから、此の意義での高天原を單に天と書くの

は、やゝ妥當で無いやうに見える。たゞ古事記にもさう書いてあるのを見ると、舊辭に於いても、高天原が天とのみ書かれたところがあつたらしいが、それは國語としてアメの語にあてられたものに違ひない。書紀に天としてあるのも、やはり同じ話に於いてあるから、これも亦た舊辭の書きかたを踏襲したものであらう。しかし、スサノヲの命の物語の第二の「一書」に「天上」と書いてあるのは、書紀の編者のしわざであらう。アメノウヘといふやうな國語があつたらしくは無いからである。のみならず、高天原を單にアメといふのも、神代の物語の始めて作られた時からのことであるかどうか疑はしく、これも或は、余の會て考へた如く、スサノヲの命やアメノワカヒコの話が後になつて神代史に挿入せられたものであることを示す一證となるかも知れぬ。高天原といふ特殊の語が上記の意義を有するものとして物語の上に現はれた稱呼であるならば、最初の物語の作者はそれを單にアメとはいはなかつたであらうと推測せられるからである。

ところで、こゝに考ふべきは、高天原といふべき天上の國土がアメともいはれるやうになつたのは、漢字の天が聯想せられたことも一つの事情ではあるまいかと

いふことである。古事記の巻首にアメノミナカヌシの神などが生り出でたとある高天原は、上記の意義に於いてのでは無くして、單なる天であり、さうして其の天は漢字での天、支那思想での天であることが、天地初發之時を承けていつてあることからも知られるから、古事記のもとになつた舊辭には、高天原と支那思想での天との混淆が既に存在してゐたのである。國を作り固めることをイサナキイサナミの命に命せられたといふ天神も此の意義に於いての天の神である。神代史の原形に於いては、イサナキイサナミの命が自己の意志で國を産まれたことになつてゐたのが、古事記の説話では、支那思想の影響をうけてかういふ天の神が生じたため、其の命令によつて國が作り固められ又は産まれたことになつてゐるのである。(この「天神」は神代の物語に多く現はれる「天つ神」では無く、後に「天神地祇」の「天神」についていふ如く、アメノカミの語を寫したものであらう。但し後にはタカミムスビの神は「天つ神」と結合せられる)。書紀の國生みの條の第三の「一書」にイサナキイサナミ二柱が高天原にいますと書いてあるのも、また此の思想から派生したものであつて、此の「一書」は上記の天神の物語の作られ、後にできたものであらう。

支那思想としては天に種々の特殊の意味が随伴してゐて、天上に神があるといふ考も其の一つであるから、それが高天原に混淆せられたのである。だから、かういふやうな思想の變化によつて高天原が國語に於いても亦た單にアメといはれるやうになつたと推測するのは、必しも不當ではあるまい。勿論、高天原といふ語の意義は上にも述べた如くアメといふことであるから、支那思想の媒介が無くとも高天原をアメといふやうになつたと考へられぬことは無い。これは、其の反對に、例へば古事記のオホナムチの命の國ゆづりの條やホノニ、ギの命の笠沙のみ崎の條に於ける宮づくりの話に見える如く、天上の國土で無く單なる天であつて正しくはアメといふべきところを高天原と書くやうになつたことから、類推し得られるやうである。しかし、古事記のこれらの高天原は何れも「底つ石ね」に對する語として修辭上の必要からいはれたものとも解せられるから、一般の例とはなりかねよう。又た祝詞でも宣命でも單なる天の意義のアメを高天原といつた例は無く、高天原とあるのは何れも神代の物語に見える天上の國土をさしてゐる。「高天原に神留りますカムロキカムロミ」といふ語には、後にいふ如く、支那思想の天の

觀念も加はつてゐるであらうと思はれるが、カムロキ・カムロミが皇祖を意味し、さうして皇祖が高天原に於いて皇孫に此の國の統治を任せられたことをいふ限りに於いては、此の高天原は神代の物語の高天原である。萬葉には高天原といふ語が無く、たゞ三の卷の大伴坂上郎女の祭神の歌に見える「天の原」は高天原の義かと思はれるが、「高」の語を省いたのは歌の句の形もしくは調べのためであらう。さすれば、天を高天原といふことは一般の例ではあるまい。アメノミナカヌシの神などの生り出でた天を高天原といつたのは、それらの神が支那思想に由來のあるものであるがため、人格を具へたものとして取扱はれたからの思想の混淆の故であらう。従つてそれから類推して高天原を普通にアメともいつたと考へることは困難である。萬葉の二の卷の人麻呂の日並皇子の殯宮の時の歌に「天てらすひるめのみこと天をばしろしめす」とある如く、高天原とすべきをアメといつてあるところもあるが、これも亦た一つは音調のため、一つは書紀に「授以天上事」とあるのと同じく支那思想の影響をうけた、めらしい。人麻呂の如き漢文學の知識を多く有つてゐて歌の上にそれを利用したものが、斯う書いたことに不思議は無い。萬

葉には又た「天なるさゝらの小野」とか「天なるひめすが原」とかいふ名があつて、「天なる」の語が加へてあるところから、それらを天上の野原として想像せられたものとする説もあるが、さう解する場合には、これは高天原といふべきをアメといつたことになる。野や原があると想像せらるべき天上の國土は高天原といひならはされて來たからである。しかし歌の意味には不明な點もあつて、さう解しても甚しき支障の無い場合もあるが、さうは受とり難いものもある。のみならず、高天原の國土は神代の物語のみに存するもの、神代の昔にのみあつたと考へられてゐたものであつて、所謂皇孫の天降りの後はそれと此の國との交渉が全く斷えてしまつてゐるから、現實に存するものとして天上の國土がかゝる歌に現はれたとは思はず、さうして神代の物語に見える高天原にはかういふ野原の名は無い。だから此の語については、上記の如く解するよりも、「天なる」の語が當時如何に用ゐられたかを考へる方が重要であらう。香山に「天」を冠していふのは、神代の物語に關係させてのことであるから別としても、又た人麻呂の高市皇子の挽歌に「天つ御門」とか「天降りいまし」とかいふ語の用ゐてゐるのは、皇族もしくは天皇の御上に關する

ことであるからとしても、さゝらの小野の名の出てゐる同じ歌に「天の川原」といふこともあつて、それは實在の何れかの川の川原を思ひ浮かべていつたものらしく、さういふ例のあるのでも知られる如く、天といふ語が一種の美稱として用ゐられる習慣のあつたことを考へねばならぬ。要するに、神代の物語に於ける國土としての高天原は、一般的には單にアメとのみいはれたことが無く、さういはれたのは何等かの意味で支那思想の天と混淆せられた場合のことであるらしい。書紀の岩戸の物語の條の第三の「一書」に「天國」とあるのは高天原を意味するのであるが、これは「根國」に對していふために特にかう書かれたのかと思はれるものゝ、それにしても高天原を單に天とはいはずして國の語の添へてあることを注意すべきである。

高天原と支那思想での天との混淆は、書紀に於いて一層甚しくなつてゐる。書紀の本文の日神の生誕の條に「自當早送于天而授以天上事」と書いてある。これは古事記に「所知高天原」とあり、第六及び第十一の「一書」に「治高天原」または「御高天原」とあるのに對應することであるから、天または「天上」は高天原を指してゐるに違ひないが、それがかう書かれてゐる。さうしてこゝに「是時天地相去未遠故以天柱界於天上也」としてあるのを見ると、所謂「天」は高天原を指しながら支那思想での天の觀念がそこに混入してゐる、或はむしろ高天原が變つて支那思想の天になつてゐることが知られる。天が地の上に立つ柱によつて支へられてゐるといふ思想は、昔のエジプト人などの如く、支那人にもあつたので、楚辭の天間にも見え、淮南子の天文訓にも記されてゐるが、支那人はそれを天柱といつてゐた。世界の中心にあるともいふ崑崙山が其の天柱と考へられた場合もあり、此の山から天に上るともいはれてゐた。しかし、日本人にさういふ思想があつたらしい形迹は全く見えな

い。神代の物語についていふと、スサノヲの命の天に昇り天から降りたのも、ホノニ、ギの命の天降りにも、其の場合の高天原と此の國との間の往來にも、柱によつたやうに語つてあるところはどこにも無い。日神生誕の話に於いても、天柱のことは上に引いた書紀の本文にのみ見えてゐるので、古事記にも書紀の多くの「一書」にもそれは記されてゐない。更に進んで考へると、スサノヲの命が山川をゆり動かして天に昇り、ホノニ、ギの命が八重雲をわけて日向に降られたと書いて

はあるが、其の他に於いては、如何にして高天原に昇降したか、と説いて無いので、それは實は如何なる方法によつて昇降したか、具體的に想像せられてゐず、たゞ概念的に天と國との間に於ける一直線な昇降が考へられたのみであつたからであらう。山川を動かしたといふのは、スサノヲの命の暴威をいふために用ゐられた語であつて、それを除けばたゞ空を昇つたことになるまで、あるし、雲を分けたといふのも天から降りたことを語をかへていつたのみであり、畢竟、一直線な空中の上下に過ぎぬ。雲を分けたとはあるが、雲に乗つて降りたのでは無く、山川を動かしたとあるのも、風雨を驅つて昇つたといふやうな意義では無い。ホノニ、ギの命の天降りの條の第二の「一書」に、オシホミ、の命が降らうとせられた時のことを記して「居於虚天而生兒、……復還於天」と書いてあるが、ホノニ、ギの命の生誕の話のある古事記でも書紀の第一の「一書」でも、皆なそれを高天原でのこと、としてあるのに、ここにのみ斯うなつてゐることの理由は且らく措き、虚天(虚空の義であらう)で兒を生むといふことは物語としては甚だ無理な構想であるに拘はらず、斯う語られたのは、高天原を離れてまだ國に達しない前のこと、とせられた、めであつて、

それを虚空としてあるところに、上記の考説が證せられてゐる。超人間の能力もしくは形態を有する神ならば、如何なるところをも昇降するであらうが、高天原に往來するものは人であるのに、それが斯うなつてゐるのは、すべてが概念的に思慮せられてゐるからだと思なければなるまい。(神代の物語に活動してゐるものは人としての尊稱であるミコトと呼ばれてゐるので、それは神では無くして人であるといふことは、第二篇に詳説するであらう。)古事記及び書紀の「一書」には、ホノニギの命の天降りの際に天の八衢にサルダヒコの神がゐたといふ話があつて、其の八衢は高天原の國土のうちにあると考へられたのか、高天原から高千穂の峯に降られる中間にあるとせられたのか、やゝ曖昧のやうでもあるが、其の神が古事記には「上光高天原、下光葦原中國之神」と記されてゐるし、其の居たところを古事記には「吾御子爲天降之道」書紀には「天照大神之子所幸道路」としてあり、又たそこから伊勢にも日向にもゆき得られるやうに語つてゐるのを見ると、それは後の方であつて、天降りの道を地上の道の如くに思ひなし説きなしたものであらう。さうしてそれは、概念としては高天原を天上にある國土として考へてゐながら、物語の上に

於いてそれを具體的に示すことができなかつたからである。(此の話は天の八重雲を分けて天降りせられたといふのと一致しないのであるが、それは別の考へかたによつて後から附加へられたものだからである。) 又た同じく古事記と上記の「二書」の別のところに、オシホミ、の命が高天原から此の國に降らうとして天の浮橋に立つて見下ろしたが國がまだ平いでゐないので還り登つて其のよしを具陳したとあるから、こゝでは天の浮橋によつて此の國に降るとせられてゐるやうでもある。しかし浮橋は語の示すごとく橋であつて、それは國ゆづりの話の第二の「一書」に海に遊ぶために高橋浮橋及び天の鳥船を造るとあるのでも知られる。ホノニ、ギの命の天降りの話にも浮橋が語られてゐるが、これも浮渚の上にかけて降られた橋として想像せられてゐるやうである。古事記に高天原から高千穂の峯に降られた中間に存在する如く書いてあるのがいひかたの混亂であることは、これも亦た八重雲を分けて降られたといふ話に矛盾するのでも知られよう。書紀の本文や「一書」の書きかたも曖昧であるが、それが所謂國まぎに關していはれてゐることは明かである。また浮橋のハシを階梯の意義に解し天の浮橋を天に達す

る階梯と見るやうな考の非なることは、ウキの形容詞の加はつてゐることからも推測せられよう。釋紀に引いてある丹後風土記に「國生大神伊射奈藝命、天爲通行而梯作立、故云天梯立、神御寢坐間仆伏」とあり、仁明天皇の時に興福寺の僧の上つた長歌にも「ひさかたの天の梯立ふみあゆみ天降りまし」云々とあるが、神代の物語の天の浮橋は、かうは解することができぬ。浮橋のハシは梯のハシと語原に於いては同じであらうが、天の浮橋を海から高天原に達する梯として考へることは不可能である。これはたゞ天梯立の起源を神代の物語に結びつけて説かうとしたもの、もしくはそれから派生したものに過ぎない。丹後風土記にイサナキの命の名を挙げながら、高天原といはずして天としてあることも、此の意味に於いて注意せられる。播磨風土記にも賀古郡の石橋について、傳云、上古之時、此橋至天、八十人衆上下往來、故曰八十橋」と見えてゐて、これも亦た同じくハシの語であるために、橋と梯とが混淆せられたもの、やうであるが、それはともかくも、石橋の起源譚であることは天梯立のそれと同じである。だから、上記の書紀の「一書」の浮橋の話は強ひて浮橋を高天原に結びつけたものであり、さうしてかういふ無理な話の作られた



のは、却つて高天原との交通の方法が具體的に想像せられてゐなかつたことを證するものである。神武紀にはニギハヤビの命が天磐船に乗つて天から降つたといふ話があるが、これも亦た同じことである。これは空を海に見たてた想像から出たものであるやうに思はれるかも知れぬが、海を空に見まがふことは、視覺上、當然のことであつて、其の點から天の鳥船（これは鳥を船と見たのでは無く船を鳥と見たものである）といふやうな語の作られたのに理由はあるが、其の反對に、仰ぎ見る天空を海に見まがふことは事實として不可能であらうから、天から船で降るといふのは、むりに構案せられたこと、しなくてはならぬ。磐船で天から降りたといふことは萬葉十九の卷の家持の歌にも見えてゐるから、後にはさういふこともいはれるやうになつたであらうが、神代の物語には全く存在しないことであるから、古くからあつたものでは無い。さうして、かういふやうな種々な話の強ひて作られたのは、高天原が一般に上代人の思想に存在した特殊の世界でも無く、またそれが古くからの民間説話などによつて傳へられたものでも無く、或は又た詩人の想像から生まれたものでも無く、神代史の作者が物語をくみ立てるために假構し

た神代史の上だけの國土であることを示すものであり、神代史の本質を考へるに ついて重要な意味を有するものである。天上の國土としてありながら、天上にあるものとしての何等の特色が無く、神代史の研究に説いた如く、その土地の狀態や地名が皇居の所在地たる大和地方のを其のまゝ適用してあるのも、高天原が朝廷の作者によつて概念的に構成せられたことの明證である。が、それはとにかく、高天原に往來するための柱といふものが神代史に於いて考へられてゐなかつたことは、以上の考説によつておのづから知られたであらう。

また高天原といふ特殊の國土の觀念を離れ、單に天として考へても、日本の如き四面環海の島國に於いては、天柱の存在は思ひ浮かべられないはずではあるまいか。（柱のハシもまた橋のハシと語原は同じであらうが、海に浮ぶ橋は柱では無い。）支那人も、天間に記されてゐる如く、東南方には天柱が虧けてゐると思つてゐたことが、この點に於いて參考せられるかも知れぬ。これは、支那の東南部には天柱に擬すべき高山が無いからでもあらうが、又た廣く視ると、東南方は海であつて天柱を立つべき土地の無いことも其の一理由であつたらうと、推測せられるからであ

る。さすれば天柱が支那の説話から取られたものであることは明かである。ただ是時天地相去未遠の一句だけは、天柱に關する支那の説話に無いことであるが、これは天柱を神代の物語、特に日月の生れたといふ太初の話に利用した、めに加へられた文字である。かう考へて來ると、この文に天とか天上とか書いてあるのが高天原を變へて支那思想に於ける天としたものであることは、おのづから明かとなつたはずである。従つて、それをアメとかアメノウヘとか國語化して訓むのは、誤解を生ずる虞がある。アメが支那の天に當る語であるにしても、又た支那思想に於いての天の意義がアメの語に含まれるやうになつて來たにしても、なほそこに或る間隙があるからである。書紀の此の條は其の全體がひどく漢文化せられてゐるので、それが何故であるかは知り難いが、日神の出現譚であるために、それを莊重に書かうとしたものと臆測せられる。たゞ其の間に挿まれてゐる姪兒の話とスサノヲの命の性行を記したところの或る部分とだけが舊辭の文によつてゐるので、甚しく不調和の感を讀者に與へる。(姪兒について三歳といつてゐるのは支那思想による數へかたであるが、これは書紀に採られた舊辭に於いて既

にさうなつてゐたのであらう。)が、かういふことは次々にいふ如く書紀には決して少なくは無いので、寧ろそこに書紀の特色があるといふべきである。

ところで、かう考へて來ると、上記の天柱を普通に訓まれてゐる如くアメノミハシラといふのが妥當で無いことは、おのづから知られる。これは寧ろ天柱の字のままに音讀すべきであらう。但し國産みの物語の第一の「一書」に天柱とあるのは古事記の「天之御柱」を漢語風に書きかへたものであるから、それはアメノミハシラであり、上代の民俗として行はれたらしく解せられる柱めぐりの柱にアメとミとの美稱敬稱を冠して神代史の作者が用ゐたものである。同じ文字であるがために此の二つを混同すべきでは無い。もつとも、書紀の編者が既にそれを混同してゐたのでは無いかの疑もあり、本文に「以礮馭廬島爲國中柱」とあるのが、崑崙山が天柱であるといふやうな思想から導かれたものと解し得べきことも、それを助ける。勿論、こゝには天柱の語が用ゐて無く、却つて「分巡國柱」ともいつてあつて、「國柱」といふ語が作られてゐるほどであるが、それはもとの物語の「天之御柱」が、本來、天を支へる天柱で無いことが編者にも知られてゐた、めに、斯う書かれたのであらう。

が「國柱」は「國中之柱」の略稱であり、さうして「國中之柱」の「國」は大八嶋國の全體を意味するものであらうから、これはオノコロ嶋を此の意義での國の中心の柱と見たところから生じた稱呼に違ひなく、従つてむしろ此の稱呼に崑崙の面影が宿つてゐるのである。だから、それによつてもとの物語にあつた「天之御柱」が、此の記載に於いては、支那思想の天柱と混淆せられてゐることが推測せられる。けれども、これは「國柱」もしくは「國中之柱」の語の見える本文だけのことであつて、天柱の文字を用ゐてある「一書」に於いては、此の混淆は存在しない。「天之御柱」を天柱と書きかへたところが、支那の天柱との漠然たる聯想のあつたことが示されてゐるやうではあるが、混同せられてゐるとは考へられぬ。「國柱」が「天之御柱」に對する「國之御柱」といふ語があつて、それを略稱したものとすべきで無いことは、オノコロ嶋がそれであるといふ説話そのものから明かである。従つてこれはクニノミハシラと訓むべきでは無い。又た龍田の神社の神の名にクニノミハシラといふのがあるが、それとこれとの間に何のかゝはりも無いことは勿論である。この神の名をミハシラとしたのは、其の祭祀の儀禮に柱を用ゐる習慣であつたからのことであらうから、

此の意味では、同じく民俗に基礎のある國産みの物語の「アメノミハシラ」の稱呼と縁はあるが、それに「アメ」と「クニ」との二神があるやうにしてゐるのは、神代史にも例の多い名のつけかたから來たのであつて、「アメ」と「クニ」との美稱に意味は無い。なほ書紀の此の「國柱」の話は物語の順序としては大八嶋國生成の前のことになつてゐるが、書紀の此の文の記者の腦裡に大八嶋が存在してゐたことは、いふまでもあるまい。

しかし、書紀の本文の日神生誕の物語に於いて高天原を天または天上と書きかへてゐるのは、別な理由もあるので、それは即ち日神を太陽神としたところから來たことである。日神について「此子光華明彩照徹於六合之内」といひ、月神について「其光彩亞日」といつてゐるのも、之がためであつて、この書きかたでは、日神の皇祖神たる性質は背後にかくれ、太陽神が表に顯はれてゐるのである。もつとも、最初に「何不生天下之主者歟」といふ語があつて、これは皇祖神の觀念から來てゐるのであるが、其の代り、寧ろそれがために「授以天上之事」とあるのと、此の語との間に、少くとも文字の上では、或る齟齬が生じてゐる。ところが、高天原は皇祖神のいます國土

の稱呼であるから、太陽神としてはそれよりも天もしくは天上の語を用ゐる方が適切である。第一の「一書」に日月二神について「使照臨天地」と書いてあるのも、同じ理由からであり、第十一の「一書」に月神に關して「配日而知天事」としてあるのも、亦た同様であるが、たゞ後の方には日神について高天原の語が用ゐてあるため、其の間に觀念の混亂が生じてゐる。これは舊辭の語をそのまま踏襲したところと書紀の編者の書きかへたところとがあるためである。のみならず、授以天上之事とか「知天事」とかいふ政治的統治の意義を有する語の用ゐてあるのは、「所知高天原」と古事記にあるやうな語をかきかへたからであつて、太陽神でありながらそこにやはり皇祖神の痕跡がある。(第十一の「一書」にある「配日而知天事」の原文は、日神の高天原とスサノヲの命の滄海之原とが古事記の此の條の記載と同じであることから類推すると、古事記の如く「所知夜之食國」などであつたかも知れぬ。「使照臨天地」もスサノヲの命の「下治根國」に對していつてはあるが、概括的のかきかたであるから、これは原語を其のまゝ漢譯したのでは無からう。)又た書紀の本文のスサノヲの命について「汝甚無道、不可以君臨宇宙」とあるのも、日月二神の天上の統治に對照

させていつたことであつて、「宇宙」の文字の用ゐられたのは、やはり天の語から誘はれたものらしい。日月二神とスサノヲの命とがそれ／＼統治すべきところを配分せられたといふ話があつて、其の配分のしかたは舊辭の諸本の説がみな一致してゐないが、書紀の本文に、スサノヲの命について「固當遠適之於根國」といつてゐるのは、漢語を用ゐた「君臨宇宙」とは違つて、國語を直譯したものと思はれるから、それは多分、此の命を根の國にあてた説によつて書かれたのであらう。第一及び第二の「一書」の説がさうなつてゐることを參考すべきである。ところで、其の第二の「一書」には、「汝可以馭極遠之根國」と定められた理由を説いて「假使汝治此國、必多殘傷」としてあるが、それは本文の上で引いた「汝甚無道」の語に對應するものゝやうであるから、それから考へると、「宇宙」はクニの語にあてられたものかとも思はれるが、「字義」から見ると、さうは解し難いやうである。「宇宙」は淮南子原道訓に「絃宇宙而章三光」といひ天文訓に「虛霏生宇宙、宇宙生元氣」といつてある如く、ほぼ今日一般に用ゐられてゐるのと同じ意義を有つてゐるからである。(集解が引いてゐる如く左思の吳都賦の李周翰の注には「宇宙天下也」とあるが、適切ならぬ解釋である。)さすれば、

「君臨宇宙」は、よし第二の「一書」にあるやうな思想に本づいて書かれてゐるにせよ、「宇宙」がクニの語にあてられたのでは無くして、クニを宇宙に擴大したものであり、さうしてさう擴大したのは上に説いた如き意味からであつたらう。だから、此の「宇宙」をアミノシタと訓むのは、書紀の編者の意圖からいへば妥當ではあるまい。

但し第一の「一書」に「御宇」または「御宇宙」之「珍子」とある「御宇」をアミノシタシロシメスと訓むことについては、別に考へねばならぬことがある。(流布本には「御宙」とあり類聚國史には「御宇」、丹鶴叢書本には「御寓」、また纂疏本には「御宇宙」とあるが、「御宙」は見なれぬ語である。これはもと「御宇」であつたものが「宇」が「宙」と誤られ又は「宇」の下に「宙」の字が加へられたのか、或は「御宇宙」がもとの形で「宇」もしくは「宙」が脱ちたのか、何れかであらうが、孝徳紀にも例のある如く「宇」は「寓」と書かれてゐたらしく、さうして寓が宙と誤られ易い文字であることを思ふと、多分前者であらう。「御宇」は晉書武帝紀にも見えてゐる支那の成語であるが、我が國では宣命などにも多く用ゐられてゐることを考ふべきである。此の「御宇」が「御宇宙」の意味であることはいふまでもあるまい。)さて「御宇」即ち天子が宇宙を御するといふのは、一つは、もと其の地

位が天子に比擬せられた北極星が逆に天子の比擬に用ゐられるやうになつたのと、今一つは天下を統治することを極度に誇張したのとの故らしいが、其の根本の思想は、帝王が日星辰の運行を統制し陰陽を調和するといふやうな支那特有の考へかたから出たことである。けれども「御宇」が「之珍子」とつゞけて書いてあるのを見ると、これは國語を譯したものだと思はれ、さうして國語には宇宙にあたる語が無かつたのであるから、それはアミノシタシロシメスか又はオホヤシマガニシロシメスかであつたのではあるまいか。慶雲和銅ごろの宣命にも又た公式令にも御宇の文字があるから、これは書紀完成前から既に用ゐられてゐたものであるが、慶雲四年の宣命に「藤原宮御宇倭根子天皇」また「近江大津宮御宇大倭根子天皇」とあり、天平元年の「難波高津宮御宇……天皇」と書いてあつて、それは、神龜元年の宣命に「藤原宮爾天下所知……天皇」また天平神護二年の「淡海乃大津宮仁天下知行之天皇」とあり、或は天平十五年の「飛鳥淨御原宮爾大八洲所知……天皇」と見え、天平勝寶元年の「近江大津宮大八島國所知之天皇」また「奈良宮大八洲國所知……天皇」とあるのと同じいひかたであるから、「御宇」は「天下所知」か「大八島國所知」かの語を寫

したものであらうと思はれるからである。特に和銅元年、天平元年、天平勝寶元年などのに天皇の御稱號として「現神御宇倭根子天皇」と書いてあるのは、文武天皇元年、神龜元年、天平元年及び其の他の多くの宣命の同じ場合に「現御神止大八島國所知倭根子天皇」としてあるのと同じ語であらうから、「御宇」が「オホヤシマグニシロシメス」の語にあてられたことは疑がないやうである。それを明白に證するものは、天平寶字二年八月の禪位の宣命に「現神御宇天皇」とあると共に、同じ時の即位の「明神大八洲所知天皇」とあることである。慶雲四年の「現神八洲御宇倭根子天皇」の「御宇」は「シロシメス」の語を寫したものとしなければなるまいが、これもまた此の文字が「オホヤシマグニシロシメス」の語にあてられてゐたからの混亂であらう（これは或は「所知」の誤寫かも知れぬ）。さすれば、書紀の孝徳紀大化二年の條に「明神御宇日本」又は「倭根子天皇」とある「御宇」も、亦たそれと同じであらう。これは宣命體の詔勅の最初の部分が、もとの語のまゝに記されてゐるのである。大化元年の條に見える高麗及び百濟の使に賜はつた詔勅に「明神御宇日本天皇」とある場合のも、亦た其の例らしい。たゞこれは、公式令に「明神御宇日本天皇」といふ書きかたが

あつて、それが隣國蕃國に對する詔勅の辭であるやうに解せられてゐるのを思ふと、其の規定にあてはめて書紀の編者が書いたのでは無いかとも臆測せられるが、詔勅のうち「高麗神子奉遣之使」とか「不易面來」とかいふ當時の記録から寫し取られたと考へられる語のあるのを見ると、さうでは無く、かゝる書きかたは大化の時からあつたのであらう。（ヤマトに日本の字をあてることも大化の時に始められたのではあるまいか。）なほこれらについては大化二年の皇太子の奏請に「現爲明神御八嶋國天皇」とあり、天武紀十二年の條に見える詔勅の首にも「明神御大八州日本根子天皇」とあるのを參考すべきである。（明神をアラミカミとよむのは誤で、これは現神と同じく「アキツカミ」である。また大化二年の條の「現爲明神」の「現」は衍文であらう。）ところで、かう考へて來ると、上に引いた宣命にある「天下所知」も亦た同じく「オホヤシマグニシロシメス」の語を寫したものでないかの疑が生ずる。が、宣命には「天下」といふ文字が數用ゐられてゐて、それは「アメノシタ」と直譯して讀まれたものゝやうであり、萬葉一の卷の人麻呂の歌に「天下所知食之」とあるのも「アメノシタシロシメシ」であらう。又た古事記には御歷代について「一々某の宮にい

まして「治天下」と書いてあるが、これもアミノシタシロシメスの語にあてられたのであらう。のみならず、法隆寺金堂の薬師像の光背の銘にも「池邊大宮治天下天皇」など、あつて、それも亦た同様であらうから、此の語と此の文字とは可なり前から用ゐられてゐたものである。だから宣命の初頭に於いて莊重に唱へられる「現神」云々といふ天皇の御稱號に於いては、オホヤシマダニシロシメスといふ一定した語があり、それが「御宇」とも「大八島國」所知とも書かれてゐたけれども、其の他の場合には、アミノシタシロシメスといふ語も用ゐられ、それがまた「御宇」とも書かれたのではあるまいか。それで、余は書紀編纂の時代に於いても御宇の文字のあてられた國語には、上記の二つがあつたらうと推測するのである。たゞ其の本末前後を考へると、オホヤシマダニシロシメスにあてられたのが本であり前であつて、後にアミノシタシロシメスにも適用せられたのであり、用例の多寡からいつても前者が多く後者が少い。公式令には「明神御宇天皇」と「明神大八洲天皇」と二様の書きかたが列記してあるから、御宇はオホヤシマダニシロシメスの語にあてられたのでは無いやうにも見えるが、これは書式であり文字のかきかたであるから、同じ語

が文字を異にして書かれたものと解して支障は無からう。續記に記されてゐる宣命に於いては、上に引いた例によつても知られる如く「大八島國所知」と「御宇」とが同じ語であるべき場合の多いことを参考すべきである。宣命に「御宇」とも「大八島國所知」ともなつてゐるのは、必しも公式令の規定のやうな意味で書きわけてゐるには限らないが、文字のちがひが國語のちがひで無いことの證にはなる。(公式令には宣命に常に見える「倭根子」の語が無く、又た宣命には僅少の除外例はあるが概ね「現神」の文字が用ゐてゐるのに、令には「明神」としてある。此の間の關係をどう考へるかは一つの問題である。)

話がひどくわきみちへ入つたやうであるが、神代紀の「一書」に見える「御宇」もしくは「御宇宙」の文字にあてられた國語についての上記の考説は、これで證明せられたであらう。が、二つの語の何れであるにしても、此の文字は適切で無い。當時の學者は或は、御宇の文字が支那の帝王に關して記されてゐるのを見、それをすぐに天下を統治する意義であると解してオホヤシマダニシロシメス又はアミノシタシロシメスの語を寫すに用ゐる、書紀の編者も亦たそれに従つたのであらうか。さす

れば、それには理由があるが、本文の「君臨宇宙」はさういふ成語とは違ふから、これについては、上記の如く考へられるのである。なほ此の語の用ゐてある本文に、上にも引いた如く、「六合之内」の文字のあることも、之に關聯して注意せらるべきである。これはほぼ宇宙と同義になるからである。國語には、宇宙と同じく、それに當るものが無く、普通にアメツチノアヒダと訓んでゐるのも精密には當つてゐないが、宇宙をアメノシタと訓むよりは幾らかましであらう。石戸がくれの條にも、「六合之内常闇」云々とあるが、これも亦た古事記に、「高天原皆暗、葦原中國悉闇」と政治的意義のある語が用ゐてゐるのとは違ひ、日神を太陽神として斯う書いたのである。だから、此の六合をクニと訓むのは、やはり筆者の意ではあるまい。但し神武紀の卷首の詔勅に、「六合之中心」とあり、大和平定の後のに、「兼六合以開都」とある場合の「六合」は、文字を離れた全體の意義からいへば、クニと訓んでも支障は無い。これは、天子の領土を天下と稱して世界の全體と考へ、更に進んではそれを宇宙にも及ぼした支那思想と、支那人に特有な誇張した筆法とが、學ばれたものだからである。同じ文字も場合によつて異なつた意義に用ゐられてゐることを知らねばならぬ。

天の字が支那思想によつて書かれてゐることの最も著しい例は、スサノヲの命の昇天の條のはじめの部分に見えるイサナキの命に關する一節のうち、「登天報命」とあるそれである。此の一節が、内容に於いても文體に於ても、前後の部分とは全く聯絡が無く、支那思想に基づいて書かれた漢文であり、書紀の編者もとからあつた物語の中間に挿入したものであるといふことは、上代史研究の補遺の條に説いて置いた。又たこれは、古事記や書紀の第一の「一書」に見える如くイサナキ・イナサミの命の國産みが天の神から命せられたものであるといふ新しく案出せられた話には相應するが、さういふことの記して無い、即ち比較的もとの姿の保たれてゐる、書紀の本文の思想とは一致しないものである。書紀の本文からいふと「登天報命」はあるべからざることである。此の一節は書紀の國うみの物語の本文とは無關係に、古事記などに見えるやうな説に従つて、考案せられたものであることが、これによつて知られる。さうして、上に述べた如く古事記などの天の神は支那思想の所産である。だから、上記の「天」は國土としての高天原として見るべきものでは無い。イサナキの命の留まつた日之少宮といふのも、天にいろ／＼の神の宮



があるといふ道教の思想に由来があるらしい。ミコトの語に尊の字をあてることが道教の神の稱呼を學んだものであることを参考すれば、此の推測に誤は無からう。(道教の此の思想は、支那思想としても起源の異なる種々の分子が混和して形成せられたものであるが、其の外に印度の諸天の説に由来するところもあるらしい。しかし當時の日本人には、單に支那思想として受取られたはずである。) 登天報命といふこと、天上の宮に宅るといふこと、は、共に支那思想にもとづいたものながら、支那思想としては本來無關係なことであるのを、こゝでは其の二つを結びつけたのである。日之少宮の名は、多分、日神の宮といふもの、天に存在することを豫想した上で、其の少宮、即ちワカミヤ、といふ意味でつけられたものであらうが、ワカは新しいといふことであるから、ワカミヤは新宮の義であるらしい。しかし日神の宮があるといふことは、神代の物語の本來の思想では無い。現に記紀に於いては高天原の國土に宮殿があつたといふことは全く語られてゐないが、それは此の國土が日神のゐるところとして構成せられたからであり、此の點に於いて皇祖神たる日神に太陽神の性質が保たれてゐるのである。日神の隠れたとこ

ろが石窟となつてゐるのも此の故であつて、物語の結構の上から隠れる場所を作らねばならなかつたが、それを人工の宮殿とせず自然の石窟としたところに、太陽神の性質を損ねないやうにした作者の意圖が見える。だから、高天原に宮殿、特に日神の宮があるといふのは、高天原そのもの、性質に違背し神代史の精神と矛盾するものである。けれども書紀の編纂時代になると、支那傳來の知識に誘はれて、さういふことが考へられても來たのであらう。たゞ書紀の編者は、日神の宮があるやうに在來の神代の物語を書き改めはしなかつた。しかし、イサナキの命の昇天は全く新しい説話であるから、日之少宮の名が作り加へ得られたのであらう。(古語拾遺の石戸がくれの物語の條には高天原に宮殿を作らせた話があるが、これは古語拾遺の研究に説いて置いた如く、忌部氏の職掌から附加せられたことであつてもとからの話ではない。又た此の宮殿は物語そのものに於いても意味の無いものである。なほ、書紀の國ゆづりの條の第二の「書」に「天日隅宮」の話があるが、それに關聯して天安河や天高市の名が記されてゐるから、ふと讀むと、これは高天原の宮殿のやうに思はれるかも知れぬ。しかし、此の宮はオホナムチの命の住居

として作られた明白に地上のものであり、天の語は美稱として加へられたに過ぎぬ。天安河や天高市の名がこゝに記されてゐるのは、高天原やそのタカミムスビの命と交渉があるやうに語られた、めに、或は又た八十萬神といふやうな語が用ゐられた、めに、生じた思想の混乱の故であらう。此の「一書」は晩出のものであつて、全體に新しい考が多く含まれてゐ、オホモノスシの命について「昇天」といふやうな語も用ゐてあるし、上にも引いた如く、ホノニ、ギの命の天降りについても「復還於天」と書いてあつて、それらにも支那思想の天の觀念がはたらいてゐるかと思はれるが、天日隅宮については、斯う解しなければならぬ。

さて、天の字が支那思想によつて書かれた場合があるとすれば、それに縁のある熟字が用ゐられてゐるのも當然である。神代の部分では無いが、神武紀のはじめに「火瓊々杵尊、開天關、披雲路」とあるのも、其の一つである。支那人は天に登るに關門があると考へてゐたので、所謂「天關」がそれであるが、書紀の編者はそれをホノニ、ギの命の天降り形容するために利用したのである。だから、それをアマノイハトと訓むのは當らない。もし強ひて國語で訓まうとならば、アマノトとでもい

ふべきであらうが、此の文の記者は多分さういふ風に國語化して讀むつもりで書いたのでは無からう。もつとも、神代紀の天降りの條の第四の「一書」に「引開天磐戸、排分天八重雲」とあつて、これは國語を直譯したものに違ひないから、書紀編纂の時にも斯う書いてあつた舊辭の一本があつたらしい。しかし、高天原そのものを閉ぢる磐戸があつたといふことは、高天原の性質に背くものであるから、これは書紀の本文及び第一の「一書」にも又た古事記にも見える如く、もと「離天磐座、排分八重雲」などとあつたのを、石戸がくれの説話にある天磐戸との聯想によつて、磐座が磐戸に變化したものである。上にも引いた萬葉二の卷の人麻呂の歌に天武天皇の崩御を形容して「天の原岩戸を開き神登りいましにしかば」といつてあるが、これは、人の死が埋葬の方式から「石がくり」とか「石戸たてこもる」とかいはれてゐる例によつて、石戸を開いて其の中に入るといひ、さうしてそれと共に、支那思想に於いて死せる帝王の靈が天にあると考へられたところから、それによつて天の原に上るといひ、此の二つが結合せられたものであらう。だから、これはホノニ、ギの命の天降りの場合とは意味が違ひ、又た一般には適用せられないことである。(こゝに「天の

原とあるのは神代の物語の高天原を意味しない。たゞ歌の上でそれが聯想せられてゐるのみである。神武紀の天關はこれらとは關係が無く、純然たる支那の成語を用ゐたのである。同じ文の中に「天業」といふ語もあるが、これは文選の用語例によると天子の事業といふ意義であるらしいから、舊訓の如くアマツヒツギとかアマツヒツギノワザとかいふやうな訓をつけるべきものでは無い(崇神紀卷首の天業も同様である)。辛酉の年の條に見える「天基」も亦たアマツヒツギと訓まれてゐるが、基業といふ語が天香山の話の條に用ゐてあるところから考へると、これも亦た天業と同じ意義であらう。(繼體紀元年及び七年の條に「承天緒」とある「天緒」も亦た舊訓にアマツヒツギとなつてゐるが、これも文選に見える成語であつて、天子の緒業といふことであらうと思はれるから、もとの意義では、やはり御位をいふのでは無い。しかし、これは書紀の編者が御位の意義に轉用したのかも知れぬ。)神武紀にはまたニギハヤビの命の條に「天表」といふ文字があるが、これは宋書符瑞志では天子たる相といふ義に用ゐられた語である。こゝでは天孫たることを證する物品を指してゐるから、アマツシルシといふ訓をつけたことに一應の理由はあ

るが、本來がういふ國語があつてそれを此の字をかりて寫したのでは無く、文字によつてかういふ語が作られたのであらう。戊午の年の條の「天道」をアメノミチと訓むのも同じやうな直譯であつて、上代日本人の思想としては無意味な語である。(繼體紀二十一年及び天智紀十年の條の「天罰」をアマツツミとしてゐるのは、全然あてはまらない訓であつて、これは天の罰といふ義である。雄略紀二十三年の條の「天意」をアマツミコ、ロと訓むのも亦た當つてゐない。これらは皆な支那の成語であるが、それをかう訓んだのは、原語の意義を解しなかつたものであるのみならず、支那思想に於ける天の意義をも知らなかつたのであつて、たゞ天の文字によつてそれをアメと訓み、それによつて更に或は罰といふ文字に縁のある國語の成語を附會し、或は意といふ文字を直譯してそれに結びつけたのである。天の字を含む熟字の訓であるためにこゝに附記する。)それから、大和平定の後の詔勅に「頼以皇天之威」とある「皇天」をアメノカミと訓み習はしてゐるが、皇天は天をいふのであるから、支那の成語としては此の訓は當らぬ。たゞ天つ神の力によつて戰に勝たれたといふ大和平定の話の筋に對照して考へると、さう訓むことに一つの理由は

無いでも無いが、古語成句を補綴した純然たる漢文であつて、民について「巢棲穴住」といふやうな文字さへも用ゐてある此の詔勅の全文の書きかたから考へると、書紀の筆者はたゞ支那の成語を適用したまでのことであるらしいから、やはり此の訓は誤であらう。又たニギハヤビの命に關する話に「不可教以天人之際」といふ一句があつて、其の「天人之際」をキミタミノアヒダと訓んでゐるが、これも正しくない。これは易や陰陽や歷數などの思想に耽溺してゐた漢代の儒者の常套語であつて、神祕的性質を帯びた天と人との關係をいふのであるから、こゝでもまたナガスネヒコが自己の運命をさとらぬといふやうな意味で用ゐられたのであらう。上記の訓は天人の語を譬喩的表現と見て君臣の分といふ義に解したのであらうが、それにしてもキミに對してはタミ(民)といふべきで無く、寧ろオミ(臣)とすべきである。のみならず、かういふ解釋そのものが當つてゐるらしくは思はれぬ。(孝徳紀大化二年の條の皇太子の上奏にある「天人合應」をアメモヒトモコタヘテと訓むのも亦た此の語の意味を解せざるものであつて、これは天と人が合一し感應すること、をいつたものである。又た繼體紀元年の條の「天生黎庶」をアメヨリ云々と訓むの

が誤であることはいふまでも無い。これらは何れも支那思想を解しないからの誤つた訓みかたである。

天に關係のある種々の熟字を考へたついでに、クニの語が漢譯せられて、天下の字がそれにあてられたことを一言して置かう。スサノヲの命の出雲の物語の條の第五の「一書」に、オホナムチの命がスタナヒコナの命と共に「戮力一心、經營天下」と書いてあるが、これは古事記に「二柱神相並作堅此國」とあるのに對應するものであつて、現に此のことの説いてある一節の初には、オホナムチの命の名に「國作り」の語が加へてあり、後の方にも「吾等所造之國」云々に始まるスタナヒコナの命との對話が載せてある。又たスタナヒコナの命が去つた後のオホナムチの命の語に「其可與吾共理天下者、蓋有之乎」といふことがあるが、これも古事記に「孰神與吾能相作此國耶」とあるのに對應するものであり、さうして又た其の前には「國中所未成」をオホナムチの命が獨り巡り造つたと記され、其の後は海を照らして來たもの、語として「汝何能平此國乎」といふことが記してある。これで見ると、書紀に「天下」の字を用ゐてゐるのは、舊辭の此の「一書」の原文には「國」とあつたのを書きかへたもの

であることが推測せられる。天下はいふまでも無く支那の成語であつて、國語にはそれに當るものが無く、アメノシタといふのは其の直譯に過ぎないが、天子の領土として政治的意義に於いていはれる限り、國語のクニがほゞそれに近い意義を有する(天下といふ語の固有の意義は別問題として)。大八島國といふ場合のクニの語の如く、政治的に統一せられた國土の全體をもクニといつてゐたからである。しかし漢文としては國の字が天子の領土の全體をさすことにはならぬから、それを「天下」と書きかへ、たゞ「國作り」といふやうな特殊の語、または漢文化し難い語句に含まれてゐるものをもとのまゝに「國」として置いたのが、此の一節の書きかたであらう。だから、こゝでは「天下」をクニと訓んでもよく、むしろ其の方が前後に「國」とあるのに調和し又た舊辭の原文とも一致する。それは、上文に述べた如く、地の字をクニと訓むべき場合があるのと同じである。

しかし、書紀の編者がこゝに天下の字を用ゐたことには、別に理由があるかも知れぬ。クニは政治的に統一せられた國土の全體をさす語であると共に、地方的政治區劃の稱呼でもあるから、後にもいふ如く、其の間に意義の轉化が生じ易いが、天

下と書けば其の意義が前者に限定せられる。此の一節に記してある物語についていふと、オホクニヌシの神は、本來、出雲の國の宗教的信仰の中心である杵築の神社の祭神の名として作られたものであり、さうしてそれは、出雲の政治的勢力を表徴する人物として神代の物語に現はれてゐるオホナムチの命と結合せられたのであるが、オホナムチの命が物語の上で日本の全國を領有したやうに説かれるにつれて、オホクニヌシの神もまた全國民の崇拜する神であるが如く考へられるやうになる。が、それは出雲といふ地方的區劃を意味するクニの語が統一的國土の全體の稱呼でもあることによつて、助けられてゐるに違ひない。大化改新の後に、地方的政治區劃としての國に於いて新に其の國の神として祀られることになつた國々のクニダマの神は、出雲の國に於いてはおのづからオホクニヌシの神が其の地位を占めることになつたはずであるが、それが神代の物語に取入れられてウツシの語が加へられウツシクニダマの神とせられたのは、クニダマといふ其の名がうつし國の全體の神である如き感を興へるからであつたと思はれることを、參考すべきである。さて古事記に於いては、オホナムチの命がスタナヒコナの命と

共に作り堅めたといふ其の國は、三諸山の話のあることから見たゞけでも、日本全國を意味してゐるはずであるが、命の行動が出雲でのこと、のみなつてゐるから、敘事の上ではそれが明かにせられてゐない。これはオホナムチの命の上記の性質から來たことである。ところが書紀の「一書」にはスクナヒコナの命の去つた後、このことを敘して「國中所未成者、大己貴神獨能巡造、遂到出雲國」としてあり、さうして又た此の書きかたからいふと、スクナヒコナの命の去らない前には二人の命たちは相伴つて日本全國を「巡造」したことになるはずであるから、其の點が明かになつてゐる。（スクナヒコナの命が常世の國に向つて去つたといふ熊野のみ崎または淡島が出雲の國の土地として考へられてゐないことは、此の書きかたからも知られる。オホナムチの命がはじめてスクナヒコナの命を得たのは出雲でのこと、してゐるが、それから後には相伴つて各地を「巡造」し、スクナヒコナの命は其の途中で常世の國に去つたといふのである。余は神代史の研究に於いて熊野は紀伊の此の名の地、淡島は瀬戸内海のそれを思ひ浮かべて書かれたのであらうといつて置いたが、今かう考へて見ると、それに誤が無ささうである。）さすれば、二人の命た

ちの作り堅めたといふ國を天下と書き改めたのは、此の説話の精神に適合するものといふことができる。けれども、すべてをさう書かなかつたところに、書紀の編者の舊辭を取扱つた態度が見えるのである。

なほ天下の語は日神生誕の説話にも用ゐられてゐるので、上にも言及した如く、書紀の本文には「天下之主者」を生まうといふことがある。これは明白に日神を皇祖神として、皇室の地位をそれに反映させたものであり、所謂「天下」は日本の國土の全體をいふのであるが、天下の文字を用ゐたのは、支那思想による天子の領土の稱呼をあてはめたに過ぎない。こゝの文は舊辭から譯出せられたものでは無く、書紀の編者の筆になつたものであらう。ところが第六の「一書」に日月二神の高天原と滄海原潮之八百重とに對して、スサノヲの命の治らすべきところを天下としてあるのは、舊辭の國語、それは多分、大八島國か葦原中國か、を書きかへたものと推測せられる。舊辭の異本が多く現はれたところには、既に漢語が可なりに行はれてゐたはずであるから、此の「一書」の原文に既に天下の字が用ゐてあつたと考へられなくも無いやうであるが、前の二つが國語であることから考へても、此の「一書」の全體

の書きかたから見ても、それは無理であらう。

其の他、天地といふ熟字の用ゐてある場合についても、考ふべきことがいろいろある。其の一つは、ホノニ、ギの命の天降りの條の第一の「一書」に見える「與天壤無窮」の語である。天壤は天地と同じ意義であるが、天地を長久とし無窮とすることは、世界の終末もしくは其の壊滅と再生との循環といふやうなことを考へなかつた支那人に特有な思想である。此のことは日本の學者にも知られてゐたらしく、經國集に見える延暦年間の策問に、天地の有始無終をいふ儒家の説と世界の遞成遞壊をいふ釋氏の教との優劣異同を論せよといふのがある。これは書紀の編纂よりは可なりの時を経た後の話であるが、支那思想と印度思想との間に違つた考へかたがあるといふことは、支那の典籍に記してあるところと佛家の教説とを一通り領解してゐたものには、早くからわかつてゐたらうと思はれる。が、それはともかくも、天地が長久であるといふことは、漢文に習熟してゐたものには一般に知られてゐた思想であるので、慶雲四年の宣命にも「與天地共長」の語があるほどであるから、書紀に斯う書いてあるのは怪しむに足らぬ。(孝徳紀大化二年の詔勅に

も「共天地長往」とあるが、これは「隨日月遠流」と對句になつてゐるところに漢文風の修飾の加はつてゐる形迹が明かに見えるから、此の語が原文にあつたかどうかは確言しかねる。しかし「天地と與に終へむ」とか「天地のいや遠長く」とかいふやうな語が萬葉の人麻呂もしくはそれと同じ時代の作者の歌にあるのを見ると、其のころにはかういふことがいひ習はされてゐたらしく、さうして「天地日月と共に」といふ語も亦た人麻呂の歌にある。だから、少し時代は早いが上記の孝徳天皇の詔勅に於いても、書紀の記載とは違つたいひかたで天地と共に長久なることをいつたところが原文にあつたかも知れぬ。「天地の遠きが如く日月の長きが如く」といふ語が赤人の歌にあるが、これも漢語風のいひかたであらう。たゞ問題は、此の語が舊辭の此の本に既に記してあつたのか、又は書紀の編者がそれを新に書き加へたのかといふ點にある。天地といふ熟語は、舊辭の記載が其のまゝ取られてゐるはずの古事記の卷首にも明記してあるから、舊辭の一本に既にかう書いてあつたとしても支障は無く、特に此の本は「神代史の研究」に述べた如く、新しい時代の増補を経たものであるから、猶さらさう解せられるやうである。此の語を含んでゐる

一節の始めの部分に「葦原千五百秋之瑞穂國、是吾子孫可王之地也」と書いてあるのは、古事記のこの條に「此豐葦原水穗國者汝將知國」とあり、又た別のところに「葦原中國者我御子所知國」とあるのを見ると、それと同じやうな語を漢文化したものに違ひない。國語のままにしてある瑞穂國の國の名と漢文に譯したところが混合してゐるのも、此の故である。此の「一書」の始めの方にも「豐葦原中國、是吾兒可王之地也」とあるが、これも亦た同様であらう。（これらの場合にも原文のクニの語が地の字で書かれてゐるが、これは主として漢文とするための修辭上の便宜から來たことであらう。）さすれば、同じ一節の他の部分も亦た編者が舊辭の原文によつてそれを漢譯したものと推測せられなくは無いかも知れぬ。しかし、宜爾皇孫：無窮者矣は全體が漢文であつて、文章の上では、舊辭の文を書き改めたらしい形迹は見えず、此の點に於いて上記の一句とは趣を異にしてゐるし、國語で書いてあつた舊辭の面影が遺存してゐる前後の文とも全く調子が合はないのを見ると、此の漢文の部分は其の全體が書紀の編者の修補とすべきではあるまいか。此の本と種々の點に於いて同じ記載の多い古事記の此の條には、上に引いた一句のみあ

つて、此の部分に對應すべき語の無いことも、亦た參考せられよう。さうして、漢文で書かれた此の部分のこゝに補はれたのは、やはり莊重にこのことを記さうとしたからではあるまいか。たゞ思想としては、寶祚を遠き過去の神の代に始まつたとするにとゞまらず、無窮の未來にかけて其の隆盛を説いたところに、神代史の精神が一層強められ一層明かにせられてゐる。本文では無く「一書」として採録注記せられたものに於いては、あるが、其の書きかへを擔任した編者にかういふ意圖があつたと考へられるのである。従つて「是吾子孫可王之地」は「アガミコノシラサムクニ」の語を譯したものと解し得られるけれども、其の次からは上代の國語で讀むことは困難である。

書紀には天地といふ熟字が數、用ゐられてゐるのみならず、天と地とを、又は此の二つのそれ／＼に従屬するものを、對稱的に連記してある場合があるので、其の最も重要なものは天神地祇の語である。神代紀には無いが神武紀にそれがあり、崇神紀神功紀及びつと後の天智天武持統の諸紀にも見えてゐる。これはいふまでも無く支那の成語であつて、天の神を神といひ地の神を祇といふ特殊の稱呼



から來てゐる。だから神祇とのみいつてもそれと同じ意義になるのであるが、此の文字もまた神武紀崇神紀を始として書紀の所々に記されてゐる。神祇令にも神祇官の祭祀の對象を天神地祇と書いてあるが、神祇令神祇官の「神祇」の語は即ち天神地祇をいふのである。令が制定せられ書紀が編纂せられたころには、一般に此の語が學者の間に用ゐられてゐたのであらう。古事記の崇神の卷にも「天神地祇之社」といふことがあるが、此のこの記されてゐる一節は、そこに「天下平、人民榮」とか「國家安平」とかいふやうな漢語のあるのを見ても、古事記のもとになつた舊辭に於いては、最も後れた時代に潤色せられた部分であることが知られるから、これもまた、令の立案制定せられたころになつて舊辭に書き加へられたものと解せられる。さすれば、仲哀の卷の「天神地祇」も亦た同様であらう。さて天神地祇の稱呼は、人鬼と共に、帝王の祭祀するものとして、前漢末の作である「周禮」に見えてゐるので、そこでは、天神は昊天上帝を主として、日月星辰風師雨師なども含むものとしてあり、地祇は社稷や山林川澤の神などを指してゐるやうであるが、漢書の郊祀志によると地祇は皇天に對していふ后土の稱として用ゐられてゐる。さすれば、

天神と地祇とは、神としての天そのもの地そのものが主であつて、それに天上及び地上にあるとせられた神々がそれらに分屬してゐるのであるが、單に祭祀の對象としての神が天と地とに區別せられたのみでは無く、祭祀の儀禮がそれによつて異なるとせられたのである。漢より後の歴代の王朝は、其の所謂禮をかういふ儒家の説によつて定めたため、我が國の制度の模範となつた唐に於いても、またそれが踏襲せられたが、たゞ天神地祇に如何なる神々が含まれるかについては、典籍により時代によつて幾らかづゝの變つた見解、變つた規定が生じてゐる。

ところで、かういふ意義を有する天神地祇の稱呼が用ゐてゐる日本の令の規定でも、書紀の記載でも、それが皇室もしくは朝廷の祭祀に關していはれてゐる點については、支那思想を繼承したものであるが、祈禱祭祀の對象としての神の性質は支那の帝王の儀禮に於ける神祇とは違ふのであるから、これはたゞ支那の成語を強ひてあてはめたものに過ぎない。第一、朝廷に於いて天の神の祭祀といふものは行はれず、天の神と稱すべきものすらも殆ど無かつたのである。日本の民族が天そのものを神としたことは固より無く、上帝に比すべき神をも有たなかつたか

ら、朝廷に於いてもさういふ神の祭られたはずが無いことは、いふまでもあるまい。上代人の一般の信仰として太陽は崇拜せられたに違ひなく、朝廷に於いても大化以前には日祀部といふ部司があつたことを思ふと、それに關する何等かの儀禮が行はれてゐたであらうが、神祇官の祭祀にはそれを繼承したものを見なすべきことが無いから、大化以後にはそれも廢れたやうであり、さうしてアマテラス大神は太陽神としてよりは皇祖神として祭られたのである。月も民間信仰としては神とせられてゐたかも知れぬが、朝廷の儀禮としては月の神の祭祀があつたやうには見えぬ。顯宗紀に月神の託宣のことが記されてゐて、それは書紀編纂のころに月の神が朝廷の祭祀をうけてゐたことを示すもの、やうに見えるかも知れぬが、これは月そのもの、ことでは無く、壹岐の或る神社の神に月神、それは多分神代史上のツクヨミの命の名が與へられたものに過ぎなからう。其の託宣の語に「我祖高皇產靈」云々とあるのでもそれは知られるので、月そのものならば、かういふことが無いはずである。神名帳に見える所々の月讀神社が同じ例であるべきことを參考しなければならぬ。(顯宗紀の日神も亦た月神と同様である。)なほ民間信仰

に於いて星を神として崇拜した形迹は全く見え、農業を生活の基礎としながら、天に雨の神があるといふやうなことも考へられなかつた。雷は民間に於いては神とせられたやうであるが、それも天の神として祭られたかどうかは疑はしい。雷を祭つた神社はあつたらしいが、それは落雷の場所に於いては無かつたらうかと臆測せられる。さうして朝廷の祭祀とても、斯ういふ一般の信仰の基礎の上に立てられたものであるとすれば、天の神の祭祀といふべきものが殆ど無かつたことはおのづから推測せられるので、現に神祇令の規定にもさういふことは見え、又たそれは、大體に於いて古くからの習慣の繼承せられたものと見なされる。もつとも、朝廷で作られ或は朝廷を中心とする知識社會によつて潤色せられた神代史には、種々の神にそれ／＼の性質と職能とがあるものとしてそれに特殊の名がつけてあるので、其の點に於いて神に人格を與へたことになつてゐ、従つて又た多神教的形相がほゞ成立つてゐるやうに見え、そこに、人格化せられない精靈もしくは靈物が神として崇拜せられ、又た所々の神社の神が多くは何ごとの祈願をもうけてゐた民間信仰とは、やゝ違つた趣があり、朝廷の祭祀の儀禮も亦た主とし

てそれによつて行はれたであらうが、それにしても、民間信仰と種々の點に於いて結びつけられてゐるから、神代史の思想と朝廷の祭祀の儀禮とは一致しない點がある。例へば神代史に於いてはウカノミタマ、ウケモチ、又はトヨウケヒメなどと名づけられた穀物の神、またはミトシの神とかオホトシの神とかいふものがあるにも拘はらず、祈年祭はさういふ特殊の職能の無い多くの神社の神に對しても行はれた類がそれである。神代史には風の神としてシナツヒコシナツヒコの神があるのに、祭祀の上で風の神とせられた龍田の神には此の名の與へられてゐないのも、同じ例であらう。が、神代史の上でも宗教的意義に於いて明かに天の神とすべきものは、太陽神ニギハヤヒ或はそれと月の神ツキノカミの外には無く、朝廷の祭祀の對象としての天の神に至つては殆どそれが無かつたのである。アメノミナカスシの神の如く支那思想に由來のある天の神が神代史に現はれてはゐるが、それは宗教的に崇拜せられるやうにはならなかつた。同じやうにして現はれたタカミムスビの神、カミムスビの神は、後には宗教的意義に於ける神としての性質を與へられるやうにもなつたが、其の場合には天の神としてゝはなかつたらしく、それは其の他のものが何等天

と關係の無い宮中八神の列に入つてゐることからも推測せられる。之を要するに、朝廷に於いて祭られる神には支那思想に於ける天神の觀念にあてはまるものは殆ど認められない。

地の神についてもほゞ同様のことが考へられるので、第一、后土に比すべきもの無かつたことはいふまでも無い。神代史に記されてゐる山の神とか野の神とかは、其の性質上、地祇にあて得られるものではあるが、朝廷では山の神や野の神としてそれを祭つたことは無い。だから、少くとも朝廷の儀禮としては、地祇とすべきものも亦た無かつたといつてよい。神祇官では各地の主要なる神社の祭祀に幣帛を供したので、それらの神社は概ね村落集團の祭祀を行ふところであり、其の神の多くは其の場所々々に存在する精靈ともいふべきものであつたから、一般的には地上の神といふことはできようが、天神に對する意義での地祇とすべきでは無い。たゞ余が「上代の部の研究」に於いて考へた如く、宮中の祭神であるイク、ニタルクニの神が唐の「神州」に思想上の由來があるとするならば、其の意味ではこれは地祇とすべきものであらうが、既に宮中の祭神とせられた上は、それに他の神

神と區別せらるべき何等の特色も無い。

儀禮の上から考へても同様である。種々の神が朝廷で祭られたけれども、支那の帝王の祭祀に於けるが如く、儀禮によつて區別せらるべき天神と地祇とがあつたのでは無い。又たそれらの祭祀の儀禮に皇室の特權とせられたものがあつたのでも無い。宮中の祭神とても、支那に於いて帝王のみの祭るべきものとなつてゐる皇天后土の如きものは、全く性質が違ふ。だから、令などに天神地祇の語の用ゐられたのは、たゞさういふ支那の成語を無意味に適用したに過ぎないものであり、書紀や古事記に於いても亦た同様である。古事記の仲哀の卷の「天神地祇亦山神及河海之諸神」また欽明紀十三年の條の「天地社稷百八十神」の如く、奇異な書きかたのしてあるのを見ても、當時の文筆に従事せるものが如何に支那の成語を取扱つたかを知ることができよう。神武紀の「郊祀天神」も亦た此の類であるが、たゞこれには「郊祀」といふ文字が用ゐてある點に於いて、支那の帝王の祭祀の記事を模倣しようとした特殊の態度が現はれてゐる。又た書紀に單に神祇とのみ書いてある場合は、多くはたゞ神といふのと同じ意義に用ゐられたに過ぎなからう。

天神地祇の文字はかういふやうにして用ゐられたのであるが、和銅元年の宣命に「天坐神地坐祇」の語があるのを見ると、其の頃には此の文字をアメニイマスカミ、クニ、イマスカミと訓んだらしい。上に述べた如くクニの語に地の字をあてる場合があつたのと、アメに對してはクニといひならはしてゐたのとで、かうよまれたのであらう。(天平元年の改元の宣命及び天平勝寶元年の宣命には「天坐神地坐神」としてあるが、地の方の「神」は多分「祇」の誤寫であらう。天平寶字二年及び寶龜元年の宣命には「祇」の字が用ゐてある。)この宣命にはなほ「天地之神」といふ文字があるが、これは多分アメツチノカミの語を寫したものであらう。「天地之心」とも見えてゐて、それがアメツチノコ、ロであるべきことから、さう類推せられる。天神地祇は支那の成語であり、「天地之神」は支那思想に本づいて作られた國語を寫したものであるから、同じ地の字にあてられた國語が一はクニ他はツチであつても、怪しむべきでは無からう。但し萬葉の五の卷の山上憶良の作らしい「戀男子名古日歌」に「天神仰ぎこひのみ地祇ふしてぬかづき」とある天神と地祇とは如何なる語にあて、書かれたのであるか、問題である。これは音數の上から上記の宣命の如く

は訓み得られないからである。普通にはアマツカミ及びクニツカミと訓まれてゐて、從來それについての異説は無いやうであるが、しかし宣命の語に對照して考へると、或はアメノカミとクニノカミとであつたかも知れぬ。アマツカミ・クニツカミもアメノカミ・クニノカミも同じことのやうではあるが、前者は特殊の意義を有する一定の稱呼であるのに、後者はたゞアメもしくはクニにいます神といふだけの意義に解せられるから、そこに二つの語の差異がある。ツとノとのすべての場合に此の差異があるのでは無く、又たアマツヒツギが萬葉の十八、十九、二十の巻に見える家持などの歌にアメノヒツギとしてある如く、後になつて用ゐかたの轉化した例もあるが、アマツカミ・クニツカミについてはかう考へられる。(四の巻の笠金村の歌に「天地神祇」とあるのは、句の形から見て「アメツチノカミ」であつて、大伴駿河麻呂の歌に「天地之神祇」とあるのと同じであらうから、これは同じ巻の石川足人の歌や上記の宣命にある「天地之神」と同じ語であり、カミの語を神祇と書いたまでである。「天地之神」の語は萬葉には所々に見える。けれども、此の歌の作られたころには既に存在したであらうと思はれる大祓の祝詞に「天つ神と國つ神とが

天にいます神と地にいます神との意義に用ゐられてゐるから、天神地祇がアマツカミ・クニツカミとも訓まれてゐたと解せられぬことは無い。が、天つ神國つ神の原義は天神地祇とは同じで無いことを知らねばならぬ。或は又た、神武紀に「敬祭天神地祇」が「祭天社國社之神」と同じ意義に用ゐてあるのを見ると、天神地祇がアマツヤシロ・クニツヤシロノカミとも訓まれたのでは無いかと臆測せられもするし、現に釋紀には大化元年の條の「神祇」をアマツヤシロ・クニツヤシロと訓んであるが、神武紀では同じ意義に用ゐられたまでであつて、同じ語とせられたのでは無いとも考へ得られる。崇神紀に「定天社國社」とあつて、それが古事記には「定奉天神地祇之社」となつてゐるのを見ると、此の二つが同じことをいつたものであるには違ひないが、天神地祇がアマツヤシロ・クニツヤシロなど、訓まれてゐたならば、それに「之社」を添へて書かれたはずが無いことを、注意しなければならぬ。のみならず、文字もしくはことばの由來からいつても、天神地祇と天社國社とを同視することはできぬ。次にこれらのことを考へてみよう。

舊辭に用ゐられてゐた語が其のまゝに寫し取つてあるはずの古事記に於いて

は、オホナムチの命の服従及びホノニ、ギの命の天降り物語から後に「天神御子」の語が屢、現はれ神武の巻にもそれが記されてゐる。この語の意義は天神の御子孫といふことであるが、其の指すところはオシホミ、の命、ホノニ、ギの命、または神武天皇であり、さうしてこれらの命たちは葦原中國は我が御子のしらすむ國として高天原から此の國に降されるはずの、或は降されたアマテラス大神の御子孫及び其の繼承者であるから、此の語は我が國の統治者といふ特殊の内容を有するものであり、政治的意義に於いての稱呼である。又た此の場合の「天神」がアマツカミの語を寫したものであり、「天神御子」がアマツカミノミコといふ一つの名稱となつてゐるものであることは、文武天皇元年の宣命に「天神乃御子隨母天坐神之依之奉之隨、此天津日嗣高御座之業止、現御神止、大八嶋國所知倭根子天皇命」とある「天神御子」が上記の「天神御子」と同じ意義を有する同じ語であるべきことから、明かである。さうして其の天つ神がアマテラス大神を意味するものであることも、亦た上に述べたところから疑が無い。(上記の宣命の「天坐神」については後にいはう。)

この語は廣く子孫を稱するものであるから、かう考へるに支障は無い。神武の巻に「日神之御子」とあるのも「天神御子」と同じであることを参考すべきである。これは、日に向つて進むのがよくないといふ特殊の話の場合であるがために、かういふ稱呼が用ゐられたのである。しかし、コノハナサクヤ姫及びトヨタマ姫の物語に天神御子とある「天神」は、ホノニ、ギの命及びホ、デミの命を指してゐるから、天つ神は、廣義には、上記の「天神御子」をも含んでゐるものと解せられる。(此の二つの物語の天神御子はアマツカミノミコといふ一定の意義を有する一つの名稱では無くして、アマツカミを父として生まれる御子といふことである。)ところで、この場合のアマテラス大神は、いふまでも無く皇祖としてのであるが、それが神といはれたのは、大神の他の一面に太陽神の性質があるからであると共に、皇祖には現つ神であらせられるといふ現實の天皇の宗教的地位が反映してゐるからである。しかし、天皇の宗教的地位を示す語である現つ神のはたらきは、現つ神と大八嶋國しらしめす倭根子天皇といふ御稱號の明かに示してゐる如く、政治的に國家を統治せられることであり、従つて皇祖神の本質も亦た政治的君主であるので、神とはい

はれども宗教的な祈禱崇拜の對象としての神では無い。神代といふ稱呼に於ける「神」も亦た此の意義での神であるので、神代とは皇祖神の統治せられた代といふことである。又た大神を天つ神といふのは高天原に坐した神だからであらうが、高天原は大神の居所としての天上の國土、むしろ大神の皇居のあつたところであり、従つてそれは政治的意義のものであつて、宗教的性質をば有つてゐない。宗教的意義での神の住所で無いことは勿論である。「天神御子」または廣義の「天神」の稱呼に含まれてゐる大神の御子孫は、オシホミ、の命以下、すべて其の名が某のミコトと稱せられ、決して某の神とはいはれてゐないが、これも亦た人たる政治的君主の地位から來たことである。これらの命たちは宗教的に崇拜せられる神では無く、毫末もさういふ性質を有つてゐない。それが廣義に於いての天つ神とも稱せられるのは、アマテラス大神の御子孫だからのことである。

次に書紀を見ると、オホナムチの命の服従及びホノニ、ギの命の天降りの條の幾つもの「一書」に於いて、古事記に「天神御子」と書いてあることが「天神」「天孫」「皇孫」と記してあり、稀には「天照大神之子」「天神之子」ともなつてゐるし、神武紀には「天神

子」とある。古事記のホ、デミの命の物語には「天神御子」の名が見えないが、書紀にはこゝでも天孫皇孫の稱呼が用ゐてゐると共に、數「天神之孫」とも書かれてゐる。古事記に對照して見れば、「天神之子」「天神子」「天孫、何れもアマツカミノミコの語を寫したものに違ひなく、従つて「天神之孫」も亦た同様であることが類推せられる。普通に「子」と書かれてゐる「孫」の字でも寫し得ることは、いふまでも無い。なほ「天孫」がアマツカミノミコであることは、それがホ、デミの命の物語に於いて常に「天神之孫」と並記せられ同義に用ゐられてゐるのでも知られるので、此の文字は本來「天神之孫」を略記したものとすべきである。さすれば、舊訓にそれをアメミマとしてゐるのは、妥當で無い。「天神之孫」または「天孫」の上記のよみかたは平田篤胤も既に考へてゐたことであり、書紀通釋もそれに従つてゐる。また「皇孫」のことは後にいはう。それから、古事記の「ハナサクヤ姫及びトヨタマ姫の物語」にある天神は、書紀の同じ話には「天神」とも「天孫」とも書いてある。天神としたのは古事記の此の條のと同じ意義に於いてのことであるが、其の指すところがアマツカミノミコであるところから、其の意義に於いて天孫ともしたのであらう。天孫と同

七意義に天神の語の用ゐられたことは、上記の例でも知られる。かう考へると、これらの場合に於ける書紀の天神はやはりアマツカミであり、其の意義も亦た古事記のと同じであることがわからう。

以上はアマツカミノミコといふ稱呼から天神と書かれた語と其の意義とを考へたのであるが、古事記にはアメノワカヒコの話にたゞ天神とのみ書いてあるところがある。これはアマテラス大神とタカミムスビの命とを指してゐるのであるが、タカミムスビの命は、神代史の出雲征服の物語から後の部分に於いては、大神と同じ地位に立ち大神と共にアマツカミノミコに此の國の統治を命せられたことになつてゐるから、これも亦た上記の意義に於いてのアマツカミと解すべきであらう。上にも一言した如く、此の話には高天原といはずして天と記してあるが、これは支那思想での天に生り出でたといふタカミムスビの神の本質から來たことであるかも知れず、従つてこゝの「天神」にも別の意義があるのでは無いかと考へられもするが、これから後のタカミムスビの命は其の本來の性質を失つて大神と同心一體になり、いはゞ大神と共に皇祖の地位を占めてゐるのであるから、神代史

の後半に於いて此の命が現はれたのは、むしろ其の性質が變化して上記の意義でのアマツカミとなつたことを示すものと見るべきである。書紀に於いても、其の「書」の同じ話、また本文のオホナムチの命の服従の物語に見える天神及び神武紀の巻首に天祖と、ニギハヤビの命の條に天孫と、對照してある天神、又た夢の告の語に現はれてゐる天神も、やはりアマツカミとしての大神及びタカミムスビの命を指してゐることが、それらの物語の全體の書きかたの上から知られるのみならず、神武紀の巻首には明白にさう記してある。孝徳紀の大化二年八月の詔勅に「隨天神之所奉寄、方今始將修萬國」とある「天神」が同じ意義でのアマツカミであることはいふまでも無い。なほ書紀には、スサノヲの命の八頭蛇の物語及び「書」のスクナヒコナの命の話に天神の語が用ゐてあるが、前者は、古事記にアマテラス大神と記してあるのを見ると、それをかう書きかへたものであることが推測せられる。又た後者は、タカミムスビの命と關聯して記されてゐるが、此の場合の此の命が千五百座の子どもの父、スクナヒコナの命の父としてあるのを考へると、後れた時代の思想によつて作られた話であることが知られるから、この天神の文字もまたタカ



ミムスビの命が上記の意義でアマツカミといはれるやうになつてから書かれたのであらう。もつともスクナヒコナの命は、古事記にはカミムスビの命の子としてあるが、書紀のこゝの天神はタカミムスビの命に關聯した稱呼と見なすべきである。それから、神武紀にイナヒの命の語として「吾祖則天神、母則海神」と書いてあるが、此の天神はトヨタマヒメの物語に見えるそれと同じである。たゞ書紀の本文のホノニ、ギの命の天降りの話に見えるカアシツ姫の父としての天神、神武紀のニギハヤビの命を天神の子としてある場合の天神は、指すところが不明であるが、前者は書紀の本文にのみ見えてゐることであり、後者もまた、余の曾て考説したことがある如く、新しく作り添へられた話に於いてゝあるから、何れも後の思想で書かれてゐる。従つてそれは、上記の意義でのアマツカミの稱呼が一般に用ゐられてゐた、め、漠然此の名を適用したものと解せられる。特に後者はアマツカミノミコたる神武天皇に對抗する意味に於いていはれてゐるのであつて、そこに政治的意義のあることが注意せられねばならぬ。之を要するに、天神の文字で寫されてゐるアマツカミの本義は、我が國の政治的統治者といふことであつて、宗教的

に崇拜せられる神をいふのでは無く、さうしてそれは、高天原が政治的意義のものであつて宗教的のもので無いこと、相應じ又たそれに伴ふことなのである。

そこで問題は國神に移るが、古事記では此の語が、ホノニ、ギの命の天降りの物語及びコノハナサクヤ姫の物語に於いて、天つ神に對する稱呼として記してある。又た神武の卷の吉野の條に於いては、天つ神の御子に對していつた語としてあり、速吸の水門の條にも、天つ神の御子の語が明記して無いだけで、それと同じ場合に用ゐられてゐる。それから、スサノヲの命の八頭蛇の物語にアシナツチテナツチを國神としてあるが、これも物語の全體の意味から考へると、天つ神に對する稱呼に違ひない。(葦原中國を平定するといふ話の條に「道速振荒振國神」といふことがあるが、かういふ語の一般の例から見ると、これは「國」の字の無い本に従ふべきであらう)。書紀でも大體それと同じであるが、其の他にアミノツカヒコの話に於いて、本文にも第一の「一書」にも此の名が見え、アミノサグメも國神としてある。神武紀に於いては、速吸の水門の條にも天つ神の御子に對する語となつてゐる。これで見ると、國神がアマツカミに對する稱呼であり、従つてそれがクニツカミの語を寫し

たものであること、又たそれが宗教的意義での神で無いことが知られる。現に上記の記紀の記載に於いて、國つ神が宗教的に崇拜せられる神として解せらるべきものは一つも無い。たゞ古事記にサルダヒコサルダヒコの神を國つ神としてあるのは、やゝ異様であるが、これは物語に於いて天つ神の御子に對するものとなつてゐるのと、本來此の神が民間信仰に於いて衢むちにゐる邪鬼として考へられたものに本づいたものであるのとのために、さう稱せられたのであらう。書紀の「一書」の同じ話に國つ神と記して無いのも、それが正しい意義での國つ神で無いからでは無からうか。又た書紀にアメノサグメが國つ神としてあるのは、アメノサグメの性質が明かでないため、其の理由がわかりかねるが、多分、此の國にゐるものとして記されたからであらう。これも古事記には國つ神として無い。

然らば國つ神の本義は何であるかといふに、神武天皇の物語の國つ神が地方的首長を指してゐること、アメノワカヒコの話の國つ神と戦ふとか國つ神の女を娶るとかあつて、葦原中國に於いて政治的地位を有するものを意味してゐることを思ふと、國つ神は天つ神もしくは天つ神の御子と同じく政治的意義に於いてい

はれたものであることが知られるので、此の二つの對稱的に用ゐられてゐる意味も、そこにあるに違ひない。アシナツチ・テナツチの如く政治的意義の明かに現はれてゐない場合は、單に天つ神に對する稱呼として此の名が適用せられたものであらう。さすれば、國つ神は人であつて神では無いのに、何故に神と稱せられたのであるか。天つ神の稱呼は高天原に坐したアマテラス大神に其の基礎があるのであるが、國つ神はそれとは違ふから、そこに疑問が生ずるのである。が、これは天つ神に對する稱呼として作られたからであるとして、容易に解釋せられる。かういふ對稱的のいひかたをするのが上代人の一般の風習であり、特にアメとクニとの對稱は神代史に多く現はれてゐるものだからである。神代の物語に於いてのことであることも、亦たそれを助けてゐよう。神武天皇の物語にも見えてゐるが、此の物語はすべての點に於いて神代史の繼續であり、むしろその一部分とも見なすべきものである。たゞこゝに一言すべきは、國の語に二様の意義があつて、天に對する國は此の國の全體であるのに、神武天皇の物語などに見える國つ神の「國」は地方的區劃をさすものとして解し得られることである。しかし、上にも述べた

國々のクニダマの神と葦原中國の全體の神としてのウツシクニダマの神との關係によつても知られる如く、同じ語であるために此の二つが混淆せられるやうになるので、本來、國つ神は天つ神に對する稱呼であるけれども、其の對稱的意義を保持しながら地方的區劃としての國の首長をもさう呼ぶことになつたとしても、怪しむには足らぬ。

ところでかう考へて來ると、大祓の祝詞に見える如く、天つ神・國つ神の稱呼が宗教的意義に於いて用ゐられるやうになつたのは、如何なる徑路によつてのことであるか、問題になる。それは、一つは神の語による觀念の混淆であるとも考へられるが、そればかりでは無い。此の祝詞によれば、天つ神は、天の磐戸を開き天の八重雲をわけて祝詞をきくといふのであるから、天にいます神といふ義であり、國つ神は、山に上り山のいほりをかきわけてきくといふのであるから、地にいます神の義と解しなければならぬが、上にも述べた如く、上代人の信仰に於いては、太陽神の外に天にいます神といふものは殆ど無く、さうして又たこゝにいふ天つ神が太陽神をさしたものは考へられぬから、この天つ神・國つ神の觀念は支那思想の天神

地祇に誘はれて生じたものと見るべきであらう。國つ神といはれてゐながら、國には關係が無くして地にいます神であるのも、此の故である。又たかの和銅の宣命によつて天神地祇が「天にいます神・國にいます神」と訓まれたらしく考へられることも、之を證する。アメとクニとの對稱が天と地とのそれと混同せられた、め、天神地祇が天にいます神・國にいます神と訓まれたが、意義は全く違ふけれども、それに似た天つ神・國つ神といふ成語があつたので、それを此の意義でも用ゐるやうになつたのであらう。但し、これは稱呼の上のこと概念としてのことであつて、具體的には或る神々がそれ／＼天つ神及び國つ神として考へられてゐたのでは無い。實際の信仰としてはさういふ區別が無く、特に天の神といふやうなものは存在しないからである。だから此の意味に於いては、天つ神と國つ神とを對稱することは、種々の事物にアメとクニとの形容詞をつけてそれを連稱しもしくは對稱する習慣が、宗教的意義の神の總稱としても適用せられたまでのものと解せられる。天つ罪・國つ罪とか、後に述べようと思ふ天つ社・國つ社とかいふのも、同じ例であつて、罪や社にアメのとクニのとの二種類があるのでは無い。天つ社・國つ社は

どの場合でも抽象的な概念として連稱せられてゐるのである。たゞ天つ罪と國つ罪とについては、大祓の祝詞に於いて、具體的に種々の罪が此の二つに分屬させてあるけれども、古語拾遺の研究に説いた如く、それは二つの名があるために強ひて附會したものに過ぎず、本來罪に二種類があると考へられた、めでは無い。天つ神國つ神も、此の祝詞では連稱せられずして分けて記してはあつたが、それは文辭の美を要する祝詞であるがために、敘述を具體的にしようとする用意から來てゐるのである。

かう考へて來ると、天つ神國つ神の語が天神地祇といふ漢語に誘はれて宗教的に崇拜せられる神の總稱として用ゐられるやうになつても、其の意義は天神地祇とは違つたものであることが知られる。天神地祇の文字を天にいます神國にいます神と訓むとすれば、此の國語には皇天后土、即ち天そのもの地そのもの、の意義が含まれないはずであるから、此の點に於いても文字の意義とは違ふことに注意すべきである。しかし、よし概念としてあるにせよ、實際朝廷で行はれた大祓の儀禮に於いて讀まれる祝詞の如きものにそれが記されてゐ、又た宣命にも天にい

ます神國にいます神の語があるのを見ると、知識社會の知識としては、支那思想の影響をうけて、さういふ神がある如く漠然ながら考へられるやうになつたのであらう。萬葉の天神地祇が如何なる語にあて、書かれたにせよ、此の文字が用ゐてあるとすれば、そこにやはり同じ思想のあることが知られるし、天地之神の語の用ゐられたのも亦たそれがためである。けれども、これは知識としてあつて、信仰としてゝは無いことを知らねばならぬ。

ところで、天つ神國つ神の稱呼が宗教的意義に於いて用ゐられた場合にも、それが天神地祇とは同じ内容を有たないものであるとすれば、天神地祇の文字が、記紀の書かれたところに、果してアマツカミ・クニツカミと訓まれてゐたかどうかは、なほ疑問であり、特にすつと後の寶龜元年の宣命にすら「天坐神地坐祇」の語があることから、さう考へられる。が、漢字に國語をあてる場合には、精密に意義の一致しないことも多く、特に天神地祇と天つ神國つ神との間には上記のやうな關係もあるから、さう訓まれなかつたとも斷言し難い。或は、奈良朝ころに於いては、二様の訓みかたがあつたのかも知れぬ。さうして、もし訓みかたが一定してゐなかつたとす

れば、萬葉の戀男子名古日歌のは、アメノカミとクニノカミとの語にあてられたものとして考へるに支障は無く、アメツチノカミの語が作られてゐてそれが天地神祇とも書かれたことから、さう類推せられよう。なほ附記するが、萬葉一の卷に「さゝなみの國つみ神のうらさびて荒れたる都みればかなしも」とあり、十七の卷に「道のなか國つみ神は旅ゆきもし知らぬ君をめぐみたまはな」とある。國つみ神は宗教的意義での神には違ひないが、それは天つ神に對する國つ神では無く、其の國の神といふことであらうから、これは「國」の語を地方的行政區劃としての意義に用ゐた別の稱呼である。新しい行政區劃としての國々にクニダマの神がたてられてから、かういふ意義での國つ神といふ稱呼が用ゐられるやうになつたのであらう。又た雄略紀七年の條の百濟の「國神」や欽明紀十三年及び用明紀二年の條の「國神」をクニツカミと訓むのは、妥當ではあるまい。特に後の二つは蕃神に對して我が國の神をいふのであるが、それをクニツカミと稱した例は無い。これらは書紀の記者が漢語として書いたものであらう。

さて、宗教的意義に於いての天つ神は天にいます神であり、それは又た現に天上に存在するはずであるから、其の天がむかし天上にあつた國土としての高天原では無く、其の神が昔の神の代に高天原ではたらいだ命たちで無いことは、明かである。原意義に於いての天つ神で無いことは、いふまでも無い。が、上に引いたところでも知られる如く、文武天皇元年の宣命には「天にいます神」が高天原で「天つ神のみ子」に此の國の統治を命せられたといつてある。此の「天にいます神」は、記紀の記載に對照して考へると、アマテラス大神とタカミムスビの命とを指したものと解しなければなるまい。神武紀の卷首にも、昔我天神高皇產靈尊大日靈尊、舉此豐葦原瑞穗國、面授我天祖彥火瓊杵尊」と明記してある。さすれば、これは、記紀の用語例に於いては、政治的統治者としての「天つ神」であつて、上記の意義での天にいます神では無い。現に、上にも引いた如く、大化二年の詔勅にはそれを「天神」と書いてあるが、これは「天つ神」の語を寫したものである。然るに文武朝の宣命にかう書いてあり、さうして又た天神地祇を「天にいます神國にいます神」と訓むことは、必しも和銅にはじまつたのでは無く、文武朝ころにも既に行はれてゐたであらうと推測せられるから、此のころには「天にいます神」が二様の意義に用ゐられたやうである。

大祓の祝詞の上に引いた部分が、記紀の書かれた時に既に存在したものであれば、天つ神の稱呼についても、亦た同じことが考へられねばならぬ。此の祝詞に、天つ神について天の磐戸を開くといふことのあるのは、上に述べたホノニ、ギの命の天降りの説話と同じことの記してある書紀の「一書」の記載と同じ理由から來てゐるのであるが、それがこゝに記されたのは、やはり天つ神の名が原意義に於いて用ゐられたと共に宗教的意義に於いても用ゐられたからである。これらは、支那思想に誘はれ知識として存在した宗教的意義での天つ神もしくは天にいます神と、神代の物語の天つ神とが混同せられたことを示すものであらう。

このことはカムロキ・カムロミの稱呼に於いても、また同様である。カムロキ・カムロミは其の原義に於いては單に神をいふのであり、それを男女兩性として連稱したに過ぎないのであるが、祝詞や宣命の現存の文獻では、それがアマテラス大神及びタカミムスビの命を意味するやうになつてゐる。聖武天皇の即位の宣命に「高天原爾神留坐皇親神魯岐神魯美命以吾孫將知食國天下止與佐新奉志……」と見え、多くの祝詞にも同じ意味のことがあるが、之によると、此のカムロキ・カムロミは

上記の文武天皇の宣命の「天にいます神」と同じ地位にある同じ神でなくてはならぬからである。さうしてこれは、多分、上記の二神を皇祖と見てのことらしく、「皇親」の語の添へてあるのも、此の意味に於いてであらう。祈年祭及び大嘗祭の祝詞に「皇陸神漏伎神漏彌命以天社國社登稱辭竟奉（または敷坐留皇神等）」とある場合は、ことからは違つてゐるが、カムロキ・カムロミの意味は同じであらうし、出雲國造神賀詞に「親神魯伎神魯美命宣久汝天穗比命……」とあるのも、話の筋から見ると、やはり上記の二神をカムロキ・カムロミと稱したものであることが、記紀との對照によつて知り得られよう（ホヒの命の功績を語る點は記紀とは違つてゐるけれども）。しかしカムロキ・カムロミは相對的の男女二神であるべきであるのに、アマテラス大神とタカミムスビの命とは、よしそれが神代史の後半に於いて同心一體の神として記されるやうになつたにせよ、又大神は女性とせられタカミムスビの命は男性の地位に置かれてゐるにせよ、それをカムロキ・カムロミとして對稱することは、二神の性質に一致しない。二神が神代史に於いてかう取扱はれたのは、後の潤色に於いてあり、さうして二神は互に其の本質を異にしてゐる神だからである。

もしタカミムスビの命に對するものがあるならば、それはカミムスビの命であるのが當然である。(古語拾遺の記者がタカミムスビ・カミムスビをカムロキ・カムロミとしたのは、之がためであらう。)だから、カムロキ・カムロミを上記の二神とするのは、此の名稱の本來の意義には適はないことであり、後に生じた思想と見るべきである。が、それはそれとして、此の意義でのカムロキ・カムロミは神代のむかし高天原の國土にゐられた命たちであるはずであるのに、祝詞にも宣命にも、高天原に神留りますとあつて、現に天上に神として存在することになつてゐる。こゝに高天原の語が用ゐてはあるが、これは現に神のゐるところであるから、國土としての高天原では無く、天をさしたものとしなければならぬ。さすれば、こゝにも亦た支那思想の天神の觀念に誘はれて生じた宗教的意義に於いての天の神と、高天原にいました命たちとの混淆がある。もつとも、アマテラス大神は太陽神としては現に存する神であり、皇祖神としては昔の神代の君主であつて、大神に此の二面の性質のあることが、かういふ混淆を助けたでもあらうが、大神は此の場合タカミムスビの命と結合せられてゐるから、今の問題については、それに重要な意味は無い。

カムロキ・カムロミの語は記紀の神代史には見えてゐないが、上に述べた祝詞や宣命から考へると、記紀の編纂せられたころにはそれを此の混淆せられた意義で用ゐてゐたであらう。

なほ之に關聯して考ふべきは、神武紀四年の條に「祭皇祖天神」とあることである。皇祖の文字もまた支那の成語であり、此の紀の卷首の詔勅には「皇祖皇考」として皇考と連書してもあるが、これも亦た同じく支那傳來の熟字である。書紀には此の文字が御歴代の天皇を意味する廣い意義にも用ゐてあるので、大化二年の詔勅に「代々之我皇祖等」とあり、持統紀二年の記事に「皇祖等之騰極次第」とある類がそれであるが、これは後にいふやうに別に國語があつて、それを此の文字で寫したまでであらうから、支那の成語としての皇祖の語を、其の原意義に従つて用ゐたのでは無い。神代紀の下のはじめに「皇祖高皇產靈尊」とあるのも、此の場合では、多分、別の意義に用ゐられたのであらう。しかし神武紀のは、同じ條の詔勅に「皇祖之靈也、自天降鑒、光助朕躬」とあつて、それが帝王の靈魂が天に在るといふ支那思想に本づいたものであり、又たそこにある「郊祀天神」が支那の帝王の儀禮であること、又た此の條

の全體が純粹の漢文であることを思ふと、これは此の文字の原義によつて書かれたものらしい。それならばそれは單なる概念としてあるか、又は具體的に指すところがあつての稱呼であるかといふに、同じ神武紀の八咫鳥の物語の條に「我皇祖天照大神」とあるのによると、大神を意味してゐるものと解せられる。が、上にも述べたやうに神武紀に於いても、其のはじめにタカミムスビの命が大神と並稱せられてゐるのであるから、此の場合の皇祖もやはり此の二神を指したもので、少くともそれを思ひ浮かべて書かれたものとすべきではあるまいか。もつとも、高倉下の劍の話に二神が並記せられ八咫鳥の物語にはタカキ(タカミムスビ)の神のみ現はれてゐる古事記とは違ひ、書紀では此の二つの話の何れにもアマテラス大神の名のみが記してあるが、劍の話に於いては、神代紀のタケミカヅチの神の物語に對照して考へると、やはりタカミムスビの命の名がそこに無くてはならぬやうであるから、上記の如くも推測し得られよう。神武紀の記者がタカミムスビの命を除外して考へたので無いことは、以高皇產靈尊、朕親作顯齋」といふ語のあるのでも知られるので、こゝには却つて大神が記されてゐない。二神のうち一方づゝを書い

てある場合があるにしても、それは記者の腦裡に二神が並び存したからであらう。が、それはともかくも、其の皇祖の靈が天から見おろすといふのは、皇祖を古の人と見たもの、いひかへると昔の高天原の君主、即ち原意義での天つ神と見た考へかたであつて、それが此の文字の原義にもかなふのである。支那思想に於いては天にある皇祖の靈は地上の人の靈が天に上つたのであるから、此の意味に於いては天つ神の靈とは違ふが、こゝにいふのは、皇祖が祖先、即ち古の人を指したものである點に於いて、祖先としての天つ神に相當するといふことである。が、それに「天神」の語が添へられ「皇祖天神」としてあるのは、少しく異様である。此の「天神」は「天にいます神」としての天神であり、宗教的意義に於いて現に天上に存在する神の義であることが、一方に「郊祀天神」の文字の用ゐられてゐることからも知られねばならぬ。さすれば、こゝにも上に述べたのと同じやうな思想の混淆がある。勿論、これには支那思想として觀ても一種の矛盾があるので、皇祖の靈は「周禮」の用語例では天神で無くして人鬼に屬すべきものであるから、「皇祖天神」の文字は此の意味で妥當を缺くものである。しかしこれは、皇祖を原意義での天つ神と呼ぶ習慣があつた、



めに、それにひかれてかう書かれたのであらう。さすれば、こゝにもまた、皇祖としての天つ神と支那思想に由来のある天神との混淆があるといはねばならぬ。「郊祀天神」といひながら「申大孝」としてあるのも、その天神を皇祖と見たからのことであるらしいことを考ふべきである。

神武紀の皇祖の靈の祭祀は文字の上だけのことであるが、天武紀の十年五月の條に「祭皇祖御魂」とあるのは、事實の記録と解せられるから、神武紀の記載はさういふ事實を基礎として構想せられたのでは無いかの疑問がある。しかし、天武紀の如何なる意義の祭祀であるかは明かでない。「皇祖」はアマテラス大神またはそれとタカミムスビの命との二神であるか、或は歴代の御祖先のことであるかも知れない。伊勢の神宮は、皇祖神としての大神を祀つたところとして、此の時には既に考へられてゐたであらうが、天武紀の此の記事は何等かの特殊の祭祀のやうであるから、伊勢の神宮に關することではあるまい。又たタカミムスビの命を朝廷で祭られたことは、宮中八神の一としてより外には、史上に所見が無いやうである。宮中八神の祭祀が何時からのことであるかは問題であり、又たそれが八神となる

までには沿革があつたらうとも思はれるが、此の命を含む宮中の祭祀がよし假に天武朝に行はれたとするにしても、それが皇祖としての意義に於いてあるとは考へ難い。もし皇祖としてあるならば、それに他の神々の加へられてゐるのが、或は加へられるやうになつて來たのが、解し難いからである。此の命が大神と共に皇祖とせられてゐたと解することは、既に述べたところから見ても、大過が無いやうであり、上に引いた顯宗紀の記事によれば、書紀編纂のころには、日月二神の祖にまで發展してゐたことが知られるが、其の意義で祭祀せられたかどうか、疑問なのである。しかし又た、歴代の御祖先を祭られたと解するにも、肯ひがたいふしがある。さういふことがもしあつたならば、それは年中行事としての祭祀であつたらうに、此の記事は、上にも述べた如く、特殊の祭祀に關することらしいからである。のみならず、年中行事としても、第四篇に説くが如く、さういふ祭祀が行はれたやうな證據が無い。もつとも、天武朝には令の改定も行はれたので、それから臆測すると、祭祀についても現存の令などには見えない何等かの新しい儀禮が行はれたのでは無いかとも考へられ、従つてまたこのことも、さういふ點から解釋すべき

ものかも知れないが、もとより明かでは無い。さすれば、上記の神武紀の記載をこれと関係させて考へることは、困難である。

天神地祇についてなほ附言すべきは、神祇令の義解に天神は伊勢、山代、鴨、住吉、出雲、國造齋神等の類であり、地祇は大神、大倭、葛木、鴨、出雲、大汝神等の類である、と記してあることである。集解によれば、これは「古記」の説と同じであるから、奈良朝のころに既に存在した思想である。これは神社の祭神に於いて天神と地祇とを區別したものであつて、神祇官が全國の主要なる神社の祭祀を管理する官司であり、神祇令に天神地祇の文字が用ゐてある以上、かういふ解釋が加へられるやうになるのは自然であらうが、それが強ひて考案せられたものであり、又た支那思想での天神地祇の觀念に適合しないものであることは、いふまでも無い。こゝに擧げてある例で見ると、天神には原意義に於いて天つ神といはれてゐる命たちと、一般に高天原の國土に生れ又はそこから降り或は遣はされたとせられたものをあて、地祇には原意義での國つ神に屬するものをあてたものゝやうであるが、これらの天つ神と國つ神とは、本來、物語の上の人物であつて宗教的意義での神では無いから、

それが神社の祭神の分類の例とせられたのは、やはり天つ神、國つ神と天神地祇との混淆である。が、此の場合の混淆は神代史上の人物が所々の神社に於いて宗教的に祭祀せられるやうになつてゐたところから來てゐる。神代史上の人物を神社の祭神の名とすることは、既に記紀にも見え、それから後は次第に多くなつて來たので、上記の例でいふと、山代の鴨の神社の祭神は八咫鳥であるといふタケツヌミの命とせられ、三輪、倭、また葛木の鴨の神社の祭神は、オホナムチの命またはアヂスキタカヒコネの命と結びつけられてゐたから、それによつてかういふあてかたをしたのである。だから、神代史上の人物が神社の祭神の名とせられたのは、實際の祭祀に關係のあることであるが、しかし祭祀そのことに於いて天神と地祇との區別があるのでは無いから、かういふ區別は、實際に於いて無意味である。又たすべての神社の祭神が神代史上の人物の名をあてはめられたのでは無く、それはむしろ少數の例に過ぎないから、あらゆる神社の祭神を天神と地祇とに分類することはできなかつたはずであり、事實、さういふことも企てられなかつたに違ひない。これはたゞ神祇令に用ゐてある文字の意義を解釋するために、試みられたことに

過ぎないのである。

次に今一つは、姓氏録の神別の部に見える天神地祇の稱呼であるが、これは貴族豪族の家々の祖先に擬せられた神代史上の人物もしくは神代の人物として後から附會せられたものを指してゐるので、天神と地祇との區別は、概していふと、神祇令の上記の解釋と大差は無い。但し、神祇令の解釋は神社の祭神の分類であるのに、姓氏録のは諸家の祖先の區別であるから、同じく神代史上の人物についてそれがいはれてゐても、其の意味が違ふ。さうして、姓氏録にかういふ神代史上の人物を天神地祇としてゐるのは、多分、記紀に見える原意義での天つ神・國つ神を宗教的意義の神と解したからのことであるらしく、それは又た、姓氏録の編述せられたところには、天神地祇の文字が普通にアマツカミ・クニツカミと訓まれてゐたことを示すものであらう。そこで、姓氏録のかういふ書きかたによると、神別の諸家の祖先は宗教的意義での神々であるやうに見えるが、事實は、神別の諸家とても一般にさういふ神々を祖先としてゐるのでは無いから、これはたゞ姓氏録の編者の書きかただけのことである。中臣氏とか忌部氏とかいふ少数の家に於いては、其の祖

先を神として祭祀してをり、又た大神氏とか鴨縣主とかの如く、或る神社の祭神の子孫たることを標榜してゐる家もあつて、それが姓氏録の編者にかういふ書きかたをさせる一助となつたかも知れぬが、すべての家がさうでは無く、むしろさういふ家は僅少であつたらしいから、このことはさしたる力にはならなかつたであらう。神別といふ名稱はさういふところから來たのでは無く、神代史上の人物を祖先とすることを意味するのであつて、それは神別が皇別と對稱せられてゐることによつても知られる。皇別の家にも其の祖先を神として祭つたらしい證據は殆ど無いが、これは神別ならぬ皇別だからのことでは無く、一般にさういふ風習が無かつたからである。なほ姓氏録には、同じく神別としながら天神地祇の外に天孫といふ一類が立て、あつて、アメノホヒの命やホアカリの命がそれに入れてあるが、それが如何なる意味であるのか、知りがない。此の天孫が書紀の神代紀に見える同じ名稱と無關係であることは、いふまでもなからう。たゞ後の舊事本紀に天神本紀地祇本紀の次に天孫本紀を立て、ニギハヤビの命をホアカリの命の一名として、そこに記してゐるのは、姓氏録の此の分類と或る聯絡がある。姓氏録ではニ

ギハヤビの命は天神の部に入れてあり、ホアカリの命と結びつけても無いが、ともかくも平安朝のころには、かういふことが考へられるやうになつた。名稱がいろいろに混亂して來たのである。

之を要するに、神代史上の人物と宗教的意義での神とが種々の意味に於いて混淆せられて來たのであるが、それは固より天神地祇の文字に誘はれたからばかりでは無い。記紀に於いては、前者の稱呼である某のミコトといふ名が、往々某の神とも書かれてゐて、これも亦た同じ混淆の一例であるが、それには又た別の理由もある。しかし後になるほど此の混淆がはげしくなつて來たので、それには天神地祇の文字と天つ神國つ神の稱呼とのまぎれあつたことが重要な事情となつてゐるらしい。

以上は天つ神國つ神の語についての考説であるが、天つ社國つ社の稱呼に關しても一言して置く必要がある。此の稱呼は、書紀では、上に引いた神武紀の外に、崇神紀に「定天社國社及神地神戶」と見え、天武紀六年及び十年の條にも「天社地社」とある。それから、祈年祭、大嘗祭、龍田風神祭などの祝詞、天平神護元年の宣命にも、此の

稱呼が用ゐてあつて、何れも「天社國社」と書いてある。アマツヤシロクニツヤシロの語を寫したものであることに、異議はあるまい。天武紀に「地社」とあるのは、天に對する語であるために、クニの語を地の字で寫した少數の例の一つであらう。ところが、これはすべての場合にかう連稱してあり、さうして天つ社と國つ社とを區別して記してあるところがどこにも無いのみならず、それが二つの種類の社であることを示すやうな書きかたすらも全く見えない。だから、これはヤシロにアメとクニとの美稱を加へてそれを連稱したまでのことであつて、其のアメとクニとは意味が無いとしなければならぬ。(ヤシロに社の字をあてたのは、社を神の祭祀を行ふ場所の名として解したからであるらしく、土地の神の意義でそれを取つたのでは無いはずである。)何時から斯ういふ稱呼が用ゐられたかは明かでないが、それがすべて朝廷の祭祀に關していはれてゐ、さうして又たかゝることのいはれたのは、朝廷で全國の主要なる神社の祭祀を管理するやうになつてからのことであらうと思はれるから、多分、大化以後に始まつたのであらう。或は、確實なる現存の記録に於いての初見である天武朝のころからのことかも知れぬ。崇神紀や

神武紀などの記載はそれに本づいて書かれたものである。さすれば、それは天神地祇とは全く違つた語であるから、天神地祇をアマツヤシロクニツヤシロ、またはアマツヤシロクニツヤシロノカミと訓むべきでは無い。たゞことは違つてゐても、天つ社、國つ社の祭神は即ち天神地祇として總稱せられてゐる神であるから、書紀に「天社國社」と書いてあることが古事記に「天神地祇之社」となつてゐるのも、神武紀に「天神地祇」と「天社國社之神」とが同じ意味に用ゐてゐるのも、不思議では無い。天神地祇に關する考説がひどく長びいたが、天と地との對稱については今一ついふべきことがある。それは、ホ、デミの命の條の第二の「一書」に此の命について「若從天降者、當有天垢、從地來者、當有地垢、實是妙美之虛津彥者歟」といつてあることである。天垢地垢の語には支那の書に出典があらうかと臆測せられるが、余はただそれを發見しない。それにつゞけて書いてあるソラツヒコは國語であるけれども、天と地との對稱によつて考へると、少くとも其の點に於いて支那思想から來たところがあるには違ひない。此の物語は海底にある海神の宮でのこと、なつてゐるから、そこにかういふことのあるのは甚だ不調和であるが、これはソラツヒ

コといふ名に誘はれたものであつて、ソラを天と地との中間と見たからであらう。さうして此の名は、ホ、デミの命をアマツヒタカの御子ソラツヒタカとしてある、古事記に見えるやうな話に由來があらう。但し、古事記では此の命にもホノニ、ギの命にも同じやうにアマツヒタカ的美稱がつけてあるから、此の命をかう稱するのほ、それと一致せず、アマツヒタカとソラツヒタカとを名として用ゐてゐるのも異様であつて、多分、後に生じたことであらうと思はれるが、本文でも幾つもの「一書」でも、書紀にはホノニ、ギの命にも此の命にもアマツヒタカ的美稱はつけて無く、ホノニ、ギの命には多くアマツヒコの語が加へてあるのを見ると、或はホノニ、ギの命のアマツヒコに對して此の命をソラツヒコと稱するいひかたがあつたかも知れず、さうして古事記の記載は却つてそれから轉化したものかとも臆測せられる。もしさうならば、此の「一書」のソラツヒコは、古事記に見えるやうな話から來てゐるのでは無いとも考へられる。しかし、書紀のどこにも此の命の御稱號としてソラツヒコの語が加へてあるところは無いから、これは強くいふことはできない。神功紀の託宣の語に「於天事代、於虛事代」といふことがあつて、それはアメニコ

トシロソラニコトシロであらうから、書紀編纂の時代にはアメとソラとを並稱することも行はれてゐたやうであるが、此の場合、アメに次ぐものとしてソラの語を用ゐたのか、又は此の二つをば同義に用ゐる同じことを反覆したのか、不明であるのみならず、かういふいひかたをした例が少いことを思ふと、それが古くからの習慣であるかどうかも疑はしい。が、天垢地垢の語については上記の如く解せられる。次の問題は神代紀の「皇孫」である。これは普通にスメミマと訓まれてゐるが、此の訓みかたが當つてゐるかどうかは、一應の検討を要する。上に述べた如く、皇孫が、アマツカミノミコの語を寫したものと思はれる天神之子、天神之孫、天孫など、同じ内容を有する稱呼であるとすれば、これのみがスメミマといふ語にあて、書かれたものと見るには、疑問があるからである。さて、スメミマの語の明かに記してあるのは常陸風土記の久慈郡の條であつて、そこに「珠賣美萬命自天降時……」とあるが、此のスメが萬葉に須賣可未、須賣加味、須賣神など、書いてある須賣と同じであり、ミマが續紀天平十五年の條に見える歌に「阿麻豆可未美麻之彌己止」とある美麻であることは、今さらいふまでも無い。さうして、萬葉に皇神と書いてあるの

が須賣神など、同じ語であるべきこと、従つて祝詞に例の多い皇神がやはりスメガミであるべきことを考へると、スメの語を「皇」の字で寫す習慣のあつたことも、亦た明かである。スメが如何なる意義の語であるかは問題であるが、「神」の上にそれが加へてあり、さうして此の語が加へられた場合でも、それがために神に特殊の意義が生ずるのでは無く、スメカミといつても單に神といつても畢竟同じことであるのを見ると、これは一種の形容詞的美稱らしく思はれるので、宣長が尊む詞と説いてゐるのも大過の無い解釋であらう。新年祭の祝詞に皇太御神とあるのは、神の上にスメとオホとミとの三つの美稱尊稱を重ねたものであることを、參考すべきである。さすれば、それがミマノミコトの上に加へられた場合にも、亦た同様であらう。従つて又た此のスメの語に皇の字をあてたのも、皇を美稱としてのことであつて、それはタカミムスビカミムスビを高皇産靈神皇産靈と書き、ミの尊稱に皇の字をあてたのと同じである。

次にミマの語の意義はどうかといふに、上記のミマノミコトは、常陸風土記に於いては、やゝ曖昧の點はありながら、ホノニ、ギの命を指してゐるやうに解し得ら



無い。此の書きかたの違ひと、上に述べた如く皇孫と混用せられ又たそれと同じ内容を有する天神之孫、天孫などの稱呼が何れもアマツカミノミコであることを考へると、疑問はやはり存在する。それで余はむしろ、皇孫はミコの語を寫したものであり、アマツカミノの語を省いてミコとのみ稱し、それをかう書いたのであらうと推測する。ミマの語が何を意味するかは問題であるにしても、御子の義で無いことは明かであり、さうして皇孫の文字の用ゐられてゐる場合にせひともいひ現はさねばならぬ最も重要なことは御子である點である。又た皇の字をミの尊稱にあてる例のあることは上に述べたところでも知られ、コを孫と書くことは普通の習慣である。だから、かう考へられるのである。さうして此のことは、ミオヤの語を皇祖の字で寫してある場合のあることから類推せられるであらう。書紀を通覽すると、皇祖の文字が既に述べた如き意義に用ゐられてゐる外に、別のつかひかたをしたところもあるので、ミオヤの語にあて、書かれた場合が其の一つである。孝徳紀大化二年の條の皇太子の上奏に見える「皇祖大兄」とある皇祖は其の例であるが、神代紀の下の巻首にタカミムスビの命を皇祖としてあるのも、

多分同様であらう。これはホノニ、ギの命の母の父であるといふ關係に於いて書かれたものと解せられるからである。此の二つの例では皇祖は何れも祖父に當るのであるが、オヤが父母祖父もしくはそれより前の祖先の汎稱であり、さうして此の語が普通に祖の字で寫されてゐることは明かであるから、ミオヤの意味で一般に皇祖と書かれた場合には、天皇の御祖先の汎稱としてのミオヤの語にあてられたものらしい。さすれば、上文に一言して置いた大化二年の詔勅に「代々之我皇祖等」とある皇祖も亦たミオヤであらう。ミオヤは天皇の地位についていふのでは無く、血統上の稱呼であるから、御位に即かれない御父祖をも斯う稱し得るのであるが、御歴代の天皇がミオヤであらせられることは、いふまでも無い。ところで、此の皇祖は、書紀に於いては、皇室についてのみ用ゐられてゐる稱呼であるから、其の「皇」は天皇の義のやうでもあるが、皇祖がミオヤの語の寫されたものとして考へると、やはりミに當る尊稱として解すべきものであらう。古事記にはミオヤが御祖と書いてあるが、それが皇室及び神の物語に於いて現はれてゐることを參考すべきである。(古事記の御祖はいつでも母をさしてゐるが、單に祖としてある



場合のオヤは決して母に限られてはゐないから、古事記のもとになつた舊辭の筆者もミオヤを母のみのこと、考へたので無いことは明かである。なほ支那の熟字の皇祖も、強ひてそれに國語をあてればミオヤといひ得るであらうが、其の指すところに廣狹の差があることだけから見ても、かう訓むのは適切とはいひ難い。これは書紀の編者も漢語のまゝで用ゐたのであらう。皇考と連記してある場合には特にさうである。支那に於いても皇祖の稱呼の用ゐかた、又た皇の字の意義には變遷があるが、これだけのことはいひ得るであらう。

さて、皇祖がミオヤであるならば、神代紀の皇孫がミコの語を寫したものであることは、おのづから類推せられねばならぬ。コは子孫の汎稱であるから、ミオヤを皇祖と書くと同じ例でミコを皇孫と記したのである。さうして皇孫が、スメミマで無いといふ此の見解が許されるならば、神代紀の出雲平定皇孫降臨の條の第二の「書」にタカミムスビの命の語として「吾孫」と書いてあるのも、亦たアガミコであつて、普通に訓まれてゐる如くスメミマで無いことは、おのづから明かであらう。現に同じ條の大神の詔勅にはそれが「吾兒」と書かれてゐる。これは何れもオシホ

ミ、の命を指すのであるが、此の二つの書きかたは、此の命が孫または子であるといふのでは無く、ひろく子孫をコと稱する意味に於いて文字を孫とも兒ともしたのである。第一の「書」の「吾子孫」がアガミコであるべきことは上に述べて置いたが、それとこの「吾孫」とは同じ語を寫したものである。此の「書」のはじめには同じ語を「吾兒」と書いてあることを、考ふべきである。従つて又た聖武天皇の即位及び讓位の時の宣命及び孝謙天皇の讓位の際の、カムロキカムロミから此の國の統治を任せられた場合の語として「吾孫」もしくは「吾孫之命」と記してあるのも、アガミコ又はアガミコノミコトであつて、孫の字をミマと訓むのが誤であることも知られよう。スメミマノミコトもアガミコノミコトも同じく天つ神のみ子のことではあるが、前者は他からいふ尊稱であり、後者は天つ神のいはれた語として記されたものである。大祓の祝詞に「我皇御孫命、大殿祭の」に「皇我宇都御子皇御孫命」とある類は、後になつて此の二つが混合せられ、スメミマノミコトが天つ神のいはれた語であるが如く書かれたものである。(神代紀の出雲平定皇孫降臨の條の第一の「書」の大神の詔勅にある「吾兒」と其の次の記事にある「皇孫」とは、見やうによつて

は對稱的になつてゐるやうでもあるが、もしさうならば此の「吾兒」は子、「皇孫」は孫の義と解せられやう。が、すぐ其のあとの勅語の「吾子孫」は「爾皇孫」と同義であり、此の「書」のはじめの方にも上に述べた如く「吾兒」を「吾子孫」の義に用ゐてあるから、上記の見かたは正しくあるまい。又たもし假にさう見られるとするならば、それは此の話の場合に皇孫の文字を用ゐる習慣であつたために生じた筆者の思想の混亂の故であらう。古語拾遺に「皇孫命」に注記して「天照大神高皇產靈神二神之孫、故曰皇孫」といつてあるのは、此の書の作られた時代に古語の意義の忘られてゐたことを示すものである。

なほミオヤ及びミコの語のことを説いたついでに附記したいことは、孝徳紀大化二年八月の詔勅に見える祖皇と祖子との文字についてである。これはミオヤ及びミコと訓まれてゐるらしいが、祖皇をミオヤとするのはともかくも、祖子はミコではあるまい。「祖子」は「王者」と對稱せられてゐるがそれは、其假借王名爲伴造、其襲據祖名爲臣連」に應ずるものであり、さうしてそこでは「祖名」と「王名」とが對稱的になつてゐる。さうして王名の「王」に對する祖名の「祖」は諸家の祖先をさしてゐるら

しいから、「王者」に對する「祖子」も亦た同様であるので、「始於祖子奉仕……」とあるのも、さう見て始めて解し得られる。「祖子」をミコと訓んだのは、それを祖皇に對する語の如く考へた、めか、又は諸家の祖先を皇族から出たものとした、めか、何れかであらうが、前者は此の詔勅の全體の書きかたにかなはず、後者は諸家の系譜に齟齬する。上に引いた二句も、漢文流の對句とした、めに事實が有のまゝに示されてゐないので、これはただ一般的に王名祖名が臣連伴造の家の名になつてゐることをいつたまでであるが、家々の祖名が必しも王名、即ち皇族の名となつてゐないことは明かである。何故に祖を祖子と書いたかはわかりかねるが、王者の文字に對應させるための修辭上の要求からであつたらう。さうして祖皇が「時帝」とつゞけて記してあるのを見ると、これも亦た必しもミオヤの語を寫したものは限らず、漢語としての筆者の造語であるかも知れぬ。さすれば、祖子も亦た同様であつて、これらは音讀するやうに書かれたのであらう。もし強ひて祖子を國語で訓むならば、單にオヤといふべきである。

それから、皇祖の文字についても、なほ別の語にあて、それが用ゐられたことを

一言して置く必要がある。それは孝徳紀大化元年、持統紀三年の條に「遠皇祖」とある場合のである。元明天皇の即位、聖武天皇の讓位の宣命などに同じく「遠皇祖」の文字があつて、それは文武天皇の即位の宣命に「遠天皇祖」とあるのと同じ語を寫したものに違ひないが、東大寺行幸の時の聖武天皇の宣命に「遠天皇」とあるのも、亦た同様であらうから、此の場合の「皇祖」は「天皇」と同じくスメロキの語にあてられたものであらう。萬葉に多く見える須賣呂伎が何れも天皇のことであり、同じ語が天皇とも書いてあるから、スメロキが天皇であることは、いふまでも無い。天皇は天平勝寶元年の宣命に「天皇」、また神護景雲三年の「天皇」とあるのでも知られる如く、スメラと稱せられ、其の下にミコトを添へてスメラミコトともいはれたのであるが、又たキをつけてスメロキとも呼ばれたので、スメロキはカムロキと同じ構造を有する語である。此の場合、スメは形容詞的美稱から轉じて名詞となつてゐるので、其の下にロ(ラ)が添へられたのは、カミ(ム)の下にロ(又ハル)がつけられたのと同じである。もつとも語の發生の順序からいふと、多分、スメラミコト又たスメラキの語が先づ作られ、其の後にミコト又はキをつけずにスメラと稱することに

もなつたのであらう。スメラが名詞として一人稱に用ゐられたのは、かう見なければ解し難いやうである。

ところで、スメロキの語には祖先の意義は無いはずであるから、上代の天皇をいふ時には「遠」の語を冠したのであるが、和銅元年の宣命に「高天原與天降坐志天皇御世乎始而中今爾至麻且爾天皇御世御世」とある如く、遠い昔の天皇をいひ又た廣く御歴代の天皇を汎稱するにも此の名が用ゐられたところから、此の語におのづから祖先の意義が含まれるやうになり、從つて皇祖または天皇祖の文字がそれにあてられることにもなつたらしい。萬葉に皇祖神、皇神祖、皇御祖、皇祖など、あるのが何れもスメロキの語を寫したものであることは、句の形の上から疑はるまい。上文に言及したことがある持統紀二年の記事に見える皇祖は即ち此の意義でスメロキであり、孝徳紀大化三年の詔勅に「始治國皇祖」とある場合のも亦た同様であらう。白雉元年の條に「今我親神祖之所知穴戸國中有此嘉瑞」とある「神祖」も亦たスメロキではあるまいか。我親の語はカムロキ・カムロミの上に加へられるのが一般の例であるから、此の神祖も亦た普通に訓まれてゐる如くカムロキの語を寫

したものかとも思はれるが、此の「神祖之所知は、天皇のしろしめす」といふことであり、たゞ其の天皇が廣く御歴代をも含めていつてあるために「我親」の語が加へられたものと解し得られるから、カムロキよりは寧ろスメロキとすべき場合である。スメロキが皇祖をも意味するやうになつたのは、カムロキ・カムロミが皇祖の稱となつたのと似てはゐるが、それは高天原に於ける皇祖に限つて適用せられたのに、これは一般に御歴代の天皇を稱するのであつて、其の間に差異がある。スメロキは現在の天皇をいふのがもとであつたからであらう。なほ上文に記した大化二年の詔勅にある皇祖も、亦たスメロキであるかも知れぬ。「我」の文字が上にあるところから見れば、ミオヤの方が適切なやうではあるが、「我親」の語が加へられた場合があるとするれば、スメロキとしても支障は無からう。但し萬葉の皇祖神、皇神祖、皇祖は御祖先もしくは御歴代の天皇を意味する場合があると共に、これらの文字を用ゐてありながら現在の天皇を意味してゐる場合もあるので、其の點がやゝ奇怪に感ぜられるが、これはスメロキの語が現在の天皇と御祖先との二つの意義を有するやうになつたため、漢字のあてかたが混同したところから生じたのであらう。

文字は皇祖など、書かれてゐても、現在の天皇の意義でのスメロキの語を寫したものと見て見るべき場合があるのである。

かう考へて來ると、上に引いた孝徳紀大化三年の詔勅などの皇祖を、普通の訓の如くスメミオヤとよむことは、妥當ではあるまい。スメミオヤといふ語がもしあつたとすれば、其のスメは形容詞的美稱であり、さうしてミオヤに此の意義でのスメを加へることは、語の構造に於ては不可能では無からう。たゞかういふ語のあつたことが確實で無いのである。又た文字からいつても、此の場合の皇祖の「皇」は形容詞的美稱では無くして、天皇の意味であり、名詞である。こゝにいふ皇祖が天皇の御祖先といふ義であることは、宣命に天皇祖と書いてあるところのあるので、も知られるからである。(孝徳紀齊明紀天智紀などに見えてゐる皇極齊明天皇のことである皇祖母尊をスメミオヤノミコトと訓み習はしてゐるやうであるが、これはオホミオヤノミコトの語にあてられたものである。それは、聖武天皇即位の宣命に同じ皇祖母の文字があつて文武天皇の御母としての元明天皇を意味してゐること、さうして、指すところは違つてゐるが聖武天皇の御母を大御祖と呼ぶや

うに定められたことから、推測せられるのである。皇極齊明天皇をかういふのも、多分、天智天皇を本位としてのことであり、其の御母であるからのことであらう。孝徳紀などにそれが見えるのは後の稱呼の適用せられたものらしく、齊明紀の巻首に孝徳朝にかう定められたやうに記してあるのは、書紀に例の多い筆法に過ぎない。なほ孝徳紀に吉備嶋皇祖母とあるのも同様である。皇の字はオホ及びミの美稱にあてられたもの、祖母はオヤの語を寫したものである。此の場合のオヤは母のことであるけれども、オヤの語の指すところは廣いからそれを祖母と書き、母の場合にも此の文字が用ゐられたのである。皇祖の文字とは關係の無いことであるが、スメミオヤといふ稱呼に言及したため、これだけを附記して置く。原の語が忘れられた後世には、皇の字があれば、すべてそれをスメと訓むくせがついたらしいので、皇孫をスメミマといふのも其の例である。

こゝまで述べて来た因みに一言したいのは、神代紀に見える文字では無いが、孝徳紀大化三年の條の詔勅の冒頭に記されてゐる「惟神我子應治故寄」といふ一句についてである。これは、いふまでも無く、漢文では無くして國語を直譯したもので

あるが、普通にはそれを「神ながらも我が御子しらすむとことよさせき」と訓み、「惟神」の二字がカミナガラの語を寫したものと解せられてゐる。しかし此の訓みかたが果して當つてゐるかどうかは問題である。第一にかう訓むと、何人が「我子」に「故寄」させたのか、知られないのみならず、「我子」の「我」が何人であるかもわからない。は無いか。「我子應治故寄」は上にも數、述べた天つ神が天つ神のみ子に此の國の統治を任せられたことをいつたものに違ひないが、此の訓みかたでは、其の主位にある天つ神が記されてゐないことになり、従つて全體の意味がわからぬ。詔勅の冒頭にかういふ書きかたがしてあるといふのは、解し難いことではあるまいか。此の意味のことは、皇位の起源、皇室の國家統治の由來を莊重に述べるために、祝詞にも宣命にも數、説いてあるが、其の何れの場合でも必ずそれが天つ神の命であることを明白にいつてある。上にも引いた文武天皇の即位の宣命には「天坐神之依之奉之隨……」とあり、其の他の宣命や祝詞にはカムロキカムロミの命によるとあるのみならず、孝徳紀に於いても大化元年八月の詔勅には「隨天神之所奉寄」と記してあつて、「天つ神」と明記してあるでは無いか。これは「天つ神のよさし奉りしまにま

に「といふのであらう。然るに、こゝにのみそれが書いて無いといふのは、甚だ解し難いことであつて、それでは意味もわからず、文章の體をもなさぬ。それから第二には、惟神の文字で「神ながら」の語の意義を現はし得るかどうか、疑問なのである。「神ながら」のナガラを漢字で寫す場合には宣命でも萬葉の歌でも皆な「隨」の字を用ゐてあり、たゞそれに「在」を加へて「在隨」としてあるところが萬葉に一つ見えるのみであるが、それはともかくも、惟の字は此の語にはあまりに縁遠くはあるまいか。「惟神」の文字は晉書隱逸傳の彼に「處柔而存有生之恆性、在盈斯害惟神之常道」とある外に漢籍に用ゐられてゐるかどうか、余は今のところ、それについて確かな知識を有たないが、此の句に於いては「惟」は甚だ軽い意味であつて、「有生」に對するために「神」の上にそれが加へられたのみである。此の神の道は、「上代史研究」に説いて置いた如く、道家の道をいふのであるから、書紀の編者もしこゝから「惟神」の文字を取つて來たのならば、それはたゞ「神」とあるがために其の文字を適用したのみのことであらうが、それにしても、此の文字によつて「神ながら」の語を譯しようとしたとは考へ難くはあるまいか。

なほ第三には、「神ながら」の語の用ゐかたからも疑問が生ずるので、それには先づ、宣命に此の語のあるのは、何時でも天皇が「神ながら念ほしめす」といふ場合に限られてゐることが想起せられる。もつとも萬葉には、二の卷の人麻呂の歌に「飛鳥の淨の宮に神ながら太しきまして」とか、瑞穂の國を神ながら太しきまして」とかいつてあり、八の卷の赤人の歌にも「八すみし、我が大君の神ながら高知らせる」といふことがあるから、此の語を「しらす」にかけていはれぬことは無い。たゞ宣命にも祝詞にも、天つ神がみ子に此の國の統治を任せられたことをいふ場合に、此の語の添へてある例が一つも無いといふことを注意しなければならぬ。特に國語で讀まれる詔勅の冒頭に此の意味で皇室の國家統治の由來を述べることがあるのは、大化以來の慣例らしく、現に孝徳紀にも二つの例があり、又たそれは、宣命の緒言ともいふべきところに「現つ神と大八嶋國しろしめす」云々といふことばのあるのが大化以來の定例であることから、類推せられるから、そこに「神ながら」の語の用ゐられてゐないことは、今の問題については重要な意義を有する。聖武天皇の即位の宣命に「高天原に神留りますカムロキ・カムロミの命もちて、吾がみ子の治らさむ

食國天下とよさし奉りしまにまに」とあり、此の天皇及び孝謙天皇の讓位の宣命にもほゞ同じことがあるが、其の何れにも「神ながら」の語は見えないのである。孝徳紀の詔勅とても國語で讀まれたもの、即ち所謂宣命、を書紀の編者がいくらか漢文化したものであるから、そこにもやはり後の宣命と類似したいひかたがしてあつたと推測するのが當然であらう。(問題の句は、まにまにの語を用ゐて其の下の文につゞけては無く、「ことよさせき」で句がきれてゐるやうであるが、これは大祓の祝詞の同じことをいつてあるところに、「しろしめせと事よさしまつりき」とあるのに例がある。)

たゞ「神ながら」では無いが、結局それと同じ意義になる語の用ゐてある例が、宣命に一つだけある。それは數言及した文武天皇の即位の時の宣命に「天つ神のみ子ながらも、天にいます神のよさし奉りしまにまに」とある。「天つ神のみ子ながら」の語である。本來、天皇について「神ながら」といふのは天皇を神としての語であるので、「神ながら念ほしめす」とか「神ながら太しきます」とかいつてあるのでも、それは明かであるが、天皇について特にかういはれたのは、現つ神の稱呼が用ゐられたのと同

じ理由からであり、天皇が神であらせられることを示さうとした、めである。いひかへると「神ながら」の「神」は天皇に具はつてゐる神の性質を意味するのであり、さうしてそれを天皇の國家統治の由來を説いた神代の物語の思想からいふと、「天つ神のみ子」であるところに「神たる意義がある」のである。だから「神も」「天つ神のみ子」も畢竟、天皇のことであるが、さう考へると、「天つ神のみ子ながら」は、結局「神ながら」と同じ意義になる。此の宣命に限つてかういふことが書いてあるが、同じく天つ神がみ子に此の國の統治を任せられたことをいふにしても、此の宣命の書きかたは他の多くの例と違つてゐるから、これも亦た其の特異の點の一つであらう。さうして、上に引いた句の上に「高天原に事始めて……いやつぎん」に大八嶋國治らさむつぎと」とあるのを見ても、天つ神のみ子ながらは「治らす」に關係させていつてあることが知られるから、それによつて類推すると、問題の孝徳紀の詔勅の一句に於いて「我がみ子治らさむ」とよさせきの上に「神ながら」とあつても、怪しむには足らぬやうである。此の詔勅も亦た此の點に於いて特異な書きかたがしてあると見れば、それでよいのであらう。しかし其の代り、最初に述べた如く、それだけ

では意味をなさないものであるから、假に上記の宣命の語でいへば「天に坐す神の」とでもいふやうなことがそこに無くてはならぬことになる。のみならず、宣命及び祝詞の一般の例からいふと、此の場合に「神ながら」の語を加へることは必要で無いが、カムロキ・カムロミなり「天にいます神なり、何れの語を用ゐるにしても、何人が「ことよさせ」たかをいふことは絶対に必要である。さすれば「惟神が「神ながら」の語にあてられたものとすることは、依然として支障がある。

然らば、此の一句は如何なる國語を寫したものであらうか。虚心平氣に、先入見をすて、此の一句を見ると、「惟神」もしくは「神は「我子應治故寄」の文法上の主格のやうになつてゐる。神が「我がみ子治らさむ」と任せられたといふのである。しかし文法上の主格らしくなつたのは半ば漢文化せられたからであつて、宣命や祝詞の多くの例から考へると、それは「神の命もちて」といふやうないひかたをすべきところである。が、かゝる場合に單に神とのみいつてある例は宣命にも祝詞にも無いから、これは「高天原に神留りますカムロキ・カムロミの命もちて」とあつたのが「惟神」の二字に書きかへられたのではあるまいか。上に記した聖武天皇の即位の宣命

の語句と此の句とを對照して見ると、吾がみ子の治らさむ以下はほと「我子應治」以下に當るのであるから、カムロキ・カムロミの命もちて「まではおのづから「惟神」に應ずることになるでは無いか。かう見れば、此の一句のまゝで意味もとほり、さうして上に述べた疑問はすべて氷釋し難點は消滅する。「高天原に神留りますカムロキ・カムロミ」は直譯のしやうの無い語であるため、「神」の一字にそれを要約したのであらうが、カムロキ・カムロミは本來、神の義であるから、これは寧ろ適譯とすべきである。又た「惟」は發語の意味に用ゐられたものと考へられるので、崇神紀四年の條に「惟我皇祖諸天皇等光臨宸極……」とある「惟」の字と同じ用法である。「命もちて」の意味は「惟神」には其のまゝには現はれてゐないが、これは漢語化のためである。なほ「我子」の上に「瑞穂國は」といふやうな語、又は「應治」の下に「國」といふやうな語のあつたのが省かれてゐるのでは無いかとも思はれるが、これは或は漢文化するに當つて、次の句に「君臨之國也」と書かれた、めであるかも知れぬ。又た「惟神」の「神」の原語は、必しもそれをカムロキ・カムロミと考へるには限らず、天に坐す神としても、天つ神としてもよいのであり、何れでも意味は同じであるが、たゞ此の二つの語ならば、



上に引いた大化元年八月の詔勅の如く、簡単に「天神」と書くことができたはずであるから、余はそれよりも上記の如く推考したのである。

ところで、問題は何故にかゝる書きかへをしたかといふことであるが、それは全體に此の詔勅を漢文化しようとしたからである。「我子」以下をほゞ原語のまゝにして置くほどならば、これも亦た同じやうにしてよかつたであらうが、此の一句の次に「是以與天地之初君臨之國也、自始治國皇祖之時、天下大同、都無彼此者也」とあつて、國語のまゝにしてあるところと強ひて晦澁な漢語に改めたところがそこ混淆してゐるのを見ると、此の詔勅の漢文化が如何に無理なしかたによつたものであるかゝ知られるから、此の一句も亦たそれと同じ態度で書かれたものであらう。「與天地之初君臨之國也」はこのまゝでは全く意味がわからぬが、これは多分「初」の二字が後から書き加へられた衍文か、又は「共長」とか「長久」とかいふやうな文字の誤寫かであつて、其の意味は天地と與に永久に君臨せられる國といふことであるらしい。皇室の國家統治の起源をいつてある上記の一句を承けた文章であるがため、それから誘はれた誤解によつて、何人か「之初」の二字を「天地」の下に加へた

のか、又はかう誤寫したのか、何れかであらうが、それでは「與」の字が全くわからなくなる。普通にそれをヨリと讀んでゐるが、これは「天地之初」に應ずるやうに強ひてつけた訓であつて、與の字にかゝる意義のあるはずが無いことは明かである。しかし、此の句がかういふ形で詔勅の原文にあつたかどうかは問題であるので、上代人のいひかたとしては、上に述べた一句を承けてかういふことがいはれたらしくは思はれぬ。「天地」といふやうな「遠長」とか「天地」と長く久しくとかいふやうな語が「我子應治」の上に加へてあつたのを分解してかう書き現はしたのでは無いかとも思はれ、瑞穂の國は「と」か「國」とか「いふ語」が原文にあつたのでは無いかといふ上に述べた推測も、此の點に於いて考へ合はされるが、かゝる場合にかゝることばのある例が他に一つも無いから、さう見ることに躊躇せられる。たゞ此の句が神代紀の「書」の「與天壤無窮」の句を含む一節のやうな漢文では無く、國語を譯したらしい臭味のあるのを見ると、かういふ意味のことは原文にもあつたのであらうか。が、それにしても此の表現法と句の形とは原文とは遙かに違つてゐよう。(もし此の意味のことが詔勅の原文にあつたならば、神代紀の「書」の上記の語はこゝに由來が

あらう。或は全然見かたをかへて「與」の字に誤があるとし、もとはそれが「自」などであつたと考へてみてはどうかといふに、もしさうならば上の句を承けてかういふやうな語を用ゐることは、原文によつたのでは無くして書紀の編者の書き改めたのであらう。宣命を参照すると、かゝる場合には、高天原にことはじめて「など、いはれたかも知れぬが、自天地之初とはせられなかつたらしく思はれる。しかし「與」を「自」の誤寫とすることは字體の上から困難であらうし、次の句の語とも重複するから、此の考は成立しがたからう。又た、始治國皇祖は國語を、其のまゝに直譯したのであるが、隋書高祖本紀から「大同」の二字を求めて來てそれを適用した次の句に至つては、原語の意味の推測しがたいほどに修飾せられ、或は原語に無い文字が加へられてゐる。「惟神」の二字を用ゐたのも此の例であるとするれば、さして怪しむべきでもあるまい。「大同」の文字のものと出典は禮記の禮運篇であるが、書紀の編者は直接にそこから採つたのでは無からう。さうしてかう考へると、世に種々の論議のある「惟神者謂隨神道亦自有神道也」の注記が、此の文字をカミナガラと訓むやうになつてから、特にカミナガラの語に一種の宗教的形而上學的意義の與へられ

てから、後に加へられたものであることは、おのづから推知せられる。神道といふ名稱も、書紀に於いては、用明紀及び孝徳紀に見える如く、外國の神の信仰としての佛法に對する意味で、民族的風習としての神の崇拜を指す語として用ゐられてゐる。此の注に説いてあるやうな意義を神道の語に有たせることは、遙かに後世の思想としなければなるまい。

なほ附記する。同じ詔勅中の「隨在天神」も亦たカミナガラと訓まれてゐるが、神ながらの語を寫すに「天」の文字を加へたとは考へ難いから、これも亦た原語を正しく解し得たものではあるまい。萬葉の十三の卷の人麻呂歌集の歌としてあるものに「神在隨」とあるのはカミ(ム)ナガラらしいから、隨在の二字をナガラと訓むことはできようが、天の一字の加はつてゐるところに問題がある。思ふにこれは「天つ神ながら」か「天つ神のまに」か、かの何れかであらう。前者ならば「天つ神の御子ながら」の意で、其の天つ神の御子は天皇おんみづからのことである。上にも引いた文武天皇の即位の宣命にある「天つ神の御子ながら」の語を參考すべきである。さうして「天つ神の御子」を單に「天つ神」といひ得るといふことは、上に述べて置いた。

又た後者ならば「天つ神のみこと」のまに「」の義であらう。古事記の出雲平定の條に「隨天神御子之命」とあるのは、これと同じいひかたである。マニマニの語に隨の字をあてるのが一般の例であることはいふまでも無い。二つの何れでも意味は通ずるが、文字に重きを置いて考へると、多分前者であるらしい。さうして此の句を斯う解すれば、それを承けていつてある次の句の「屬可治平之運」の意にもよく適合する。此の句もまた國語の漢文化せられ修飾せられたものらしく見えながら、其の原語を推測することは困難であるが、全體の意義から斯う考へられるのである。

なほ書紀の書きかたによつて原語の意義が誤解せられる虞のある一二を附記しようと思ふが、イサナキの命のヨミの物語に於いてコトドの語を「絶妻之誓」と書いてあるのも其の例である。コトドは萬葉十九の卷の家持の歌にも見えてゐる語であつて、そこではかういふ意義は全く無いのであるから、これは本來もつと廣い意義の語であるのを、それに當る漢語の無いのと此の話の場合に適應させるためとで、斯う書かれたのであらう。此の語は、別れゆく人に對していふ呪詞を意味

するのではあるまいか。ウケヒを「誓約」と書いたり「祈」としたりしたのも、之と同じである。又たフナドノカミに「岐神」の字をあてたのも之と似た書きかたである。フナドはクナドともいはれてゐて、それは普通から來たことと思はれるが、道饗祭の祝詞にヤチマタヒコヤチマタヒメとクナド(久那斗)とが連記せられてゐるのを見ると、それはちまたの神の名として考へられてゐたには違ひない。しかしフナドといふ語にちまたの意味は無いから、それを岐神と書いたのは、語の意義には當らないものである。フナドの神の語に岐神の字をあてたのでは無く、フナドノカミをちまたの神の意義に於いて岐神と書いたのであり、従つてそれは書紀の記者の意圖ではチマタノカミと訓むつもりであつたと解せられるやうでもあるが、古事記に對照してみると、やはりフナドの神に岐神の字をあてたものらしい。フナドの神は古事記には橘の小門の禊の時にイサナキの命の棄てた杖に生じた神としてあり、書紀の二つの「一書」ではヨミから追つかけて來たイサナミの命またはイカツチを拒ぐために投げた杖としてあるが、これは多分葬儀の際に邪鬼をはらふ呪力のあるものとして杖を用ゐる習慣があつたことから作られた話であらう。

ところが、ちまた即ち道の岐れるところは、一般に邪鬼がゐたり來たりするところと考へられてゐたから、それを拒ぎ拂ふ呪力を有するもの即ち神として、杖の如き形をしたものをそこに建てる風習があつたらうと想像せられる。それが即ちフナド(クナド)と稱せられたのであらう。古事記にツキタツフナドとしてツキタツの語の加へてあるのも、フナドが地につきたてゝあるものだからのことゝ、解せられる。上記の祝詞にヤチマタヒコ・ヤチマタヒメとは別にクナドの名が記され、而もそれにヒコとかヒメとかいふ語の添へて無いのは、クナドが人格を有たないものだからであり、従つて此の書きかたはクナドを或る形を有するものゝ稱呼として見るにふさはしい。ヤチマタヒコ・ヤチマタヒメはそれから神たる性質を抽出して、それに人格を與へたものであらう。フナドの語義は余にはわかりかねるが、フナは杖とも竿とも又は柱ともいふべき形のものゝ稱呼らしい。大殿祭の祝詞にヤフネの命またはヤフネク、ノチの命といふ神の名が記してあるが、ク、ノチは木の精靈であるから、それに加へて呼ばれたヤフネは屋の材料としての木材の義であつて、木材をフネといつたのではあるまいか。(トヨウケヒメの命にもヤフ

ネの語が加へてあるが、これは誤寫のやうである。此の神にかういふ語の加へてある例は他には無く、又た神の性質からいつても家屋には特殊の關係が無いからである。) さすれば、此のフネはフナドのフナと同じ語であらう。又たドはコトド、トコヒド、チクラオキドなどのそれと同じではあるまいか。此の岐の神のフナドは葬儀の杖とは直接の關係は無いが、何れも邪鬼を拂ふ呪力のあるものと信せられ、又た同じやうな形をしたものであるために、物語に於いて此の二つが結合せられたのである。或は又た死者を葬つた後、墓地から邪鬼の來るのを拒ぐために、そのこと家または村落との間にあるちまたに、葬儀に用ゐた杖を建て、置く風習があつたかも知れぬ。イサナキの命の物語も、上記の祝詞に於いてヨミの國から邪鬼が來るやうに語られてゐることも、かう解するにふさはしい。もしさうならば、かのツキタツフナドといふ稱呼も、こゝに特殊の理由がありげである。しかし、それにしても、ちまたにフナドといふものを建てることは、それとは別に行はれてゐたことであらう。柱とか石とかいふやうなものに呪力があるとして、それを道にたてることは、上代人の思想として容易に理解し得られるからである。要するに、フ

ナドの神を岐神と書くことに誤は無いが、語の意義からいふと當つてはゐないのである。(出雲平定の條の第二の「一書」にフツヌシの神が岐神を嚮導として周流削平したとある岐神は、フナドノカミでは無くしてチマタノカミといふべきであらう。これは宗教的呪術的意義に於いていはれたのでは無く、又たちまたに建てられたフナドを指すのでも無く、各地を巡視するといふ話であるために、道路の神に道しるべをさせたといふ物語としての構想に過ぎないからである。もまたの邪鬼たるサルダヒコの神が、邪鬼の性質を失つて岐の神たる資格のみを保有し、そこから天つ神の嚮導者にせられたことが、参考せられる。)

上記の例は書きかたが誤つてゐるのでは無いが、時には漢語を用ゐた、め意味が全く違つてしまつたところもある。アミノワカヒコの死んだ時の話に、「八日夜啼哭悲泣」とあるのは其の一例である。これは古事記に、「八日夜八夜以遊也」と見える如く、もとアソブとあつたのを、かゝる場合であるために斯う書きかへたものらしいが、アソブは歌舞することであつて、それは死者のあつた時に行はれる呪術として解せられるから、此の書きかたは全く原義を失つてゐる。ヨミの國の物

語に於いて、第九の「一書」に「到殯歛之處」としてあるのも、多分、第一の「一書」や古事記に見える如く黄泉とあつたのを、斯う書き改めたものであらう。これはヨミの國の觀念が死者の生活するところとして十分に發達してゐず、屍體の置かれたところから離れてゐないからであるが、それと共に筆者の思想の根柢には支那式合理主義が存在するらしい。「言訖忽然不見、于時間也」はそれから派生した考である。だからこれらは原の物語とは意味が違つてゐる。第六の「一書」の泉津平坂のところは、或所謂泉津平坂者、不復別有處所、但臨死氣絶之際、是之謂歛、とあるのは、更に一步を進めた合理主義的解釋であるが、これは多分、舊事紀から寫し取つた後人の注記の攙入であらう。しかし、漢語が用ゐられ漢文風の書きかたがしてあつても、それが皆な書紀の編者の意から出たことであるには限らない。岩戸の物語の第三の「二書」にスサノヲの命の行爲を敘して「妬害姉田」と記してゐるのは漢語風の表現になつてゐるが、これは、大神の田は良く此の命の田は悪いといふ話によつて書かれたものである。此の話はスサノヲの命の暴行に理由をつけたのであつて、そこに原の物語の精神には背反する點があるけれども、それは物語としての發展であつ

て書紀の書きかたの故では無く、舊辭の此の「一書」に既に存在したものである。又た書紀の書きかたは妥當であるに拘はらず、後世の訓みかたが誤つてゐる例もある。皇孫の天降りの條の第一の「一書」の終に、ウズメの命に對する皇孫の語として「汝宜以所顯神名爲姓氏焉」と書いてあるが、これは古事記に「其神御名者汝負仕奉」と記してあるのと同じ意味であつて、サルメといふ氏の名の起源をサルダヒコの名に附會したものであるから、姓氏は文字のまゝの意義で用ゐられてゐる。だから國語で訓むならばそれはウヂといふべきであり、カバネ又はカバネウヂとしてある普通の訓は當つてゐない。姓とあれば必ずカバネとよむべきもの、やうに思はれたからの誤であらう。ホ、デミの命などの出産の話に「生出之兒」とある「生出」をナリイヅルと訓むのも、此の種の誤である。ナルは化生の場合にあてはまる語であるから、これはアレマセルとでもいふべきである。國語の直譯ではあるが「生出」と書いたのに誤は無く、後世の訓みかたが正しくないのである。此の條のホノスツリの命の場合に「始起烟末」とあるのをハジメテオコルケムリノサキヨリと訓むに至つては、一層大なる誤といはねばならぬ。これは第二の「一書」に「始起時、ま

た第三の「初火燄明時」とあるのと同様、炎の立ち初めた時といふ意味である。但し「末」は或は「時」の誤寫かも知れぬ。

神代紀の書きかたの訓みかたについていふべきことは、以上説いたところに限らないが、これだけを見て、書紀に於ける國語に對する漢字のあてかた、支那の成語の適用のしかた、或はある語句の漢字での寫しかた、又は漢譯のしかたの一斑が知られ、又たそれによつて原語の意義が歪曲せられ、又はそれに新意義が附加せられたこと、又た後世になると、さういふ風にして寫された原語の何であるか、わからなくなり、寫しかたも明かで無くなつた、め、誤つた訓みかたの生じたことが、ほゞわかつたであらう。ところが、此の誤つた訓みかたから原語の意義が誤解せられ、従つて又たそれによつて表現せられてゐる上代の思想や生活が誤解せられ、現代の學者にまで其の累が及んでゐることは、注意しなくてはならぬ。もつとも書紀のはじめに編述せられた時に、其の漢文の部分がどういふ風に讀まれたかは、其のころの漢文のよみかたが明かで無い以上、大體の傾向を知ることすらむづかしい。又た國語で書いてあつた舊辭を強ひて漢語風に書きかへた部分、従つて又た漢文

になつてゐない部分は、初から國語で讀まれたであらうが、そこにも書紀の編者が漢文で書き加へたところが混入してゐるから、それを辨別することは頗る困難であり、今日からは到底十分にはできなからう。孝徳紀以後の詔勅についても、ほゞ同様である(皇極紀までの卷々に見える詔勅は其の全部が書紀の編者の造作であるから、これは問題で無い)。が、漢語についていふと、其のすべてを國語に譯して讀みはしなかつたらしい。よし文章としては國語風によまれたとするにしても、漢語の一々が國語に譯し得られたかどうか、問題だからである。漢語を一々國語にあて、よまうとしたのは、多分平安朝からであらうと思はれるので、それは弘仁以後、朝廷で講書のことが行はれたのと關係があらうと思ふ。古語拾遺を見ると、國語の寫された文字には、往々所謂古語の注記してあるところがありながら、書紀の文によつてゐるところに於いては、書紀よりも一層それを漢文化し、又は書紀の漢文になつてゐるところのみを取つて、それに雜つてゐる國語の部分を省略してある場合があるが、これも亦た、そのころまでは書紀の漢語をすべて國語に譯して讀んだのでは無かつたからのことではあるまいか。朝廷の講書が始まつてから

も、後になるほど其の傾向が強くなつて來たので、初は音のまゝで讀んでゐたものを次第に國語に譯するやうになつたでもあらうかと想像せられる。さうしてこのことは釋紀に引いてある種々の私記の記載から推測し得られるので、單に私記として引いてあるものに於いてそれが最もよく現はれてゐる。此の私記は其の内容から推測すると元慶講書の時ののであるらしいが、それによると、當時一つの文字の訓に種々の説があつたやうであり、さうして、それは、それらの説が何れも比較的新しい考案であつたことを示すものであらう。いひかへると、これまで無かつた訓をつけようとして種々に考案せられながら、それがまだ一定せられなかつた状態にあつたことを示すものであらう。さすれば、此の時代にかうして工夫せられた讀みかたがもとになつて(勿論いくらかの變化を経て)後世に傳へられてゐる訓に、誤謬があり原義を失つてゐるものがあるのも、怪しむには足らないであらう。漢語によつてつけられた官職名などが上代に於いてどう呼ばれてゐたかも問題であつて、それにあたる國語が一々作られ、其の作られた國語でいはれてゐたとは、必しも考へ難い。國語の宣命がよまれたことや、平安朝時代の朝儀などから推測

すると、官職によつては朝儀の場合などに國語で稱へられることがあつたかとも思はれるし、又た國語になほして呼ぶのが便利なものは普通の場合でもさう呼ばれたでもあらうが、一般には漢語のまゝであつたらうと推測せられる。其の方が簡便でもあり、支那の文字を尊重した當時の風潮にも適つてゐるのみならず、例へば陰陽寮などの如く國語をあてることのできないものもあるからである。(カミとかスケとかいふ地位の名、または大藏とか主水とかいふ官職の名の如き、本來國語であつてそれに漢字をあてたに過ぎないものは別である。)位階の名の如きも亦た同様であつたらう。始めてかういふものゝ定められた推古朝の冠位の名稱については、括地志(張楚金の翰苑の雍公叡の注に引いてあるもの)に大徳が麻卑兜吉寐といはれたやうに記してあるから、十二階の一々に國語の名稱があてられてゐたやうに思はれもしようが、此の時の徳仁禮信義智といふ名稱をつけたことに意義があるのであるから、其の名稱に關係の無い國語の稱呼を別に作つて一々それに配當したといふことは信じ難い。だから括地志の記載は、社會的地位の高いものがマヒトキミと呼ばれてゐるといふやうなことゝ、十二階の冠位の最上級

のが大徳であるといふことゝを結びつけて、かう書いたまでのことであらう。孝徳朝以後の冠位についても亦た同様に考へられるので、それらは一々國語に翻譯していふことのできないものである。數字で位階を示すやうになると、それは國語でいひ得るのであるから、公式の朝儀などでは國語を用ゐる場合があつたかも知れぬが、普通にはやはり音讀したのであらう。だから、倭名抄に記してある官職名のよみかたの如きは、多くは平安朝になつてから考案せられたものではあるまいか。孝徳紀の八省をヤツスブルツカサと訓んであるのも、後人が文字を直譯したものに過ぎなからう。元號の如きはいふまでも無く、漢語でいひ習はされたに違ひないので、白雉をシラキマスといふのも後からの直譯である。釋紀の「或説」に大化をハジメテナルとよんであるが、これは名詞としては適しない語であるのみならず、「或説」と特に記してあるのを見ても、普通に承認せられてゐない新説であることがわからう。なほ書紀に於いて、純粹の國語を寫した文字すら誤つた読みかたのしてある例のあることは、後篇に説くところからも知り得られよう。原注または私記などに國語の記してある場合もあり、又たいひ傳へのあつたものもあら



うが、それですべてが知られたのでは無いからである。のみならず、固有名詞さへも訓み誤まれたものがあるので、繼體紀元年の條の「色部」がイロベと訓まれてゐるのは其の例である。これはシコフであらうと思はれる。孝徳紀大化四年の條の蘇我造媛は何といふ名であつたか明かでないが、ミヤツコヒメと訓んでゐるのは誤であらう。第三篇にいふ如く造の字にミヤツコの意義は無いからである。部名のワクコベ(少子部)がチヒサコベと訓まれてゐるのも、亦た同じ誤である。

なほ附記するが、普通に原注と考へられてゐる訓の注記は、或は養老の私記から寫し取つて後人の書き加へたものでは無からうか。原注としてかゝる訓が記してあつたならば、それがもつと多くあるべきものゝやうに思はれるのと、かういふ注記もなく而も後人には考へ得られさうも無い訓みかたが後に傳はつてゐるが、それは養老の私記に記されてゐたものではあるまいかと思はれるのと、此の二つの理由から、かうも臆測せられる。但し私記から出てゐるにしても、其の私記は書紀の編者の手になつたものであらうから、畢竟原注と同じではある。

## 第一篇

### 神とミコト

余は曾て「神代史の研究」に於いて、神代史に何等かの行動の語られてゐる神々は皇祖皇孫、及び諸家の祖先に擬せられてゐるものであつて、宗教的意義での神では無く、宗教的意義での神には物語の無いのが一般の状態であることを説き、其の後、「上代の部の研究」に於いて、神とミコトとの稱呼の上から更にそれを敷衍し、同じく神と汎稱せられてゐても、其の神の名を某のミコト(以下「命」の字を用ゐる)としてゐるのと某の神としてゐるのとは性質が違ひ、前者は宗教的意義を含まない、人としての尊稱である、命の語の明かに示すが如く、宗教的意義での神では無く、皇祖皇孫及び諸家の祖先であり、後者のみが宗教的意義での神であることを説いた。ミコトといふ語の意義は、多分、命令者といふことであらうと思はれるので、「命」の字のあてられたのも此の故らしいが、しかしそれはともかくも、神代史の始めて作られた

時代に、それが何等宗教的意義を有たない人としての尊稱として用ゐられてゐたことは、明白である。(こゝに宗教的意義での神といふのは、必しも祭祀せられる神をのみいふのでは無い。呪力もしくは呪力を有するものも神であつて、それをも含めていふのであるが、行文の便宜上、煩雜を避けるため、かういつて置くのである。後に至つてこのことはおのづから明かになるであらう。)宗教的意義での神にも物語のある例が一二はあり、又た神と命との名の區別に幾らかの混亂も生じてはゐるが、大體は、又た原則としては、上記の如く見なければならぬ。アマテラス大神のみは皇祖であると共に宗教的意義での太陽神であつて、此の神が二つの性質を兼有するところに神代史の中心觀念が存在するのであるが、それにしても、此の神の物語は宗教的意義に於ける神としてのでは無く、皇祖としてののである。これは、日本の神代の物語を考へるに當つて極めて重要なことであるに拘はらず、世間ではあまり注意せられてゐないやうであるから、半ばは其の注意を喚起せんがため、半ばは前著にいひ足らなかつたことを補はんがために、此の一篇を起草することにした。さうして其の間おのづから、神代の物語の研究法に關する余の見解にも

言及する場合があらう。

余は先づ命と神との稱呼に混淆のある場合を考へることから始めようと思ふが、其の第一にいふべきはイサナキ・イサナミの命についてである。古事記には此の二柱の名を神とも命ともしてあるが、命が本來の稱呼であつて、神と書くやうになつたのは後の變化であるといふことは、上代の部の研究に述べたとほりである。書紀にはすべて命尊の字で書いてある場合のもこゝではすべて命とするとしてあるので、そこに古い形が保存せられてゐる。たゞ古事記にはイサナキの命が淡海の多賀に坐すと記してあり書紀にも淡路に幽宮を構へて寂然として長隱すと書いてあるので、それは淡海もしくは淡路で神として祭つてあることをいつたものらしく解せられるから、うっかり讀むと、此の命は其の本來の性質が宗教的意義での神であるやうに思はれるかも知れぬ。が、イサナミの命については記紀ともに其の死が語られてゐ、書紀の「一書」には、熊野の有馬村に葬つてあるといふことも見えてゐるから、此の命が古の人として語られてゐることは明かである。有馬村の話には土人が其の魂を祭るとしてあるが、これは第四篇に述べるやうな死者の

霊を墓地で祭る民俗のあるところから、其の祭られるものをイサナミの命の霊としたのである。花時には花を以て祭り又た鼓吹幡旗を用ひ、歌舞して祭るといふのは、鼓吹幡旗云々に幾らかの文字上の修飾があるかとも思はれるが、一般の風俗として死者の霊の祭に行はれたことを記したものであらう。イサナキの命には明かに死のことが語つては無いが、此の命もイサナミの命と同じ性質を有つてゐなければならぬから、やはり古人として考へられてゐたに違ひない。死が明言してないのは、それを語る場合がないからであるが、書紀に於いては幽宮といひ寂然長隱といふ文字におのづからそれが暗示せられてゐる。(此の命に限らず、神代の物語の人物に死の話のあるのは極めて稀である。)イサナミの命に關する有馬村の話もイサナキの命の幽宮のことも、神代の物語としては後の潤色に屬するものであるが、かういふ潤色の行はれたのは、其の時に此の二柱が古の人として考へられてゐたからである。

然らば何故にイサナキの命が淡海または淡路の神社の祭神として宗教的祭祀を受けるやうに語られてゐるかといふと、それは、神代史上の人物が、個人としての

名は某の命といはれてゐても、神の代、即ち皇祖たる天つ神の治世の人物であるがために、一般の汎稱としては神と呼ばれてゐるのと、宗教的意義での神の名がやはり神代史に現はれてゐて、それと、外観上、同じやうに取扱はれてゐるのとのため、前著に於いて説いた如く、神代の物語が世に現はれて或る年月が経ち、それに思想上の權威がついて來た後になると、さういふ神代史上の人物の名を民間信仰として存在してゐる所々の神社に結合する習慣が生じてゐたからであらう(なほ後文參照)。書紀に於いては幽宮云々の語によつてイサナキの命の死が暗示せられてゐると共に、それが又た淡路の神社の祭神とせられたことの説明にもなつてゐるが、これは、『上代史研究』の補遺に述べた如く、此の記事が後人によつて作られたものだからであつて、それには支那思想に由來するところがあらう。支那人には祖先の霊を祭る風習があつたと共に、又た儒教の經典の上では古の帝王とせられたものをも神として祭ることがあるやうに説かれてゐるからである。だから、これは始めて此の命が淡路の神社の祭神とせられた時の思想を語つたものでは無い。イサナキの命はかくして神化せられたのであり、履仲紀に載せてある淡路のイサナ

キの神の託宣の話も、さうなつた後に作られたものであつて、書紀には神代紀のすべての場合にイサナキの命と書いてあるに拘はらず、こゝにのみイサナキの神としてあるのも此の故である。又たイサナキの命が天に登つて日の少宮に留まるとしたのは、此の傾向が別の形に於いて更に一步進められたものであり、前篇に説いた如く、天上に神がゐる神の宮があるといふ支那思想に基づき、古人としてのイサナキの命を其のまゝ、天に上せて現に生存する宗教的意義での神としようとしたものである。(これはイサナキの命の靈の上天では無い。)さうして斯ういふことの考へ得られたのは、イサナキの命が、やはり前篇に説いた如く、天及び天の神に係をつけて語られるやうにもなつてゐたのと、上に述べた如く、此の命の名が宗教的祭祀をうける神社の祭神としてあてはめられてゐたとの故である。

ところで、イサナキの命の上天は單に物語としての構想たるに止まり、實際の宗教的信仰から出たことでは無いので、信仰として天にイサナキといふ神があるとせられてゐた形迹はどこにも見えぬ。又た淡海や淡路の話はそれらの土地の神社にイサナキの命の名があてはめられたのみのことであつて、さうなつた後でも、

信仰の對象としては所々の神社の祭神と同じであり、神代史上の此の命の性質とは無關係である。允恭紀に淡路の島の神の祟の話があるが、その神がもしイサナキの神を意味するならば、此の祟もまた神代の物語に見える此の命の性質とは何のか、やはり無い。なほ、イサナミの命については、古事記のヨミの物語に於いて、此の命がヨモツ大神と名づけられたといふ話があるが、これは同じ物語の記されてゐる書紀の二つの「一書」にも見えないことであつて、古事記の材料となつた舊辭の潤色者の附加したものらしいといふことは、前著に既に述べた通りである。其の古事記に於いてすら、イサナキの命から現し國に還ることをすゝめられた時の話としてヨモツ神と相談しようといつたといふことが記してあるが、これは明かにヨミの國に於けるイサナミの命を普通の人として考へたものである。(此の話だけについていふと、イサナミの命は此の場合、神代史上の特殊の地位と權威とをすら失つてゐる。)全體にヨミの物語に於いても、すべてイサナミの命と書いてあるので、ヨモツ大神と名づけられたとある場合でも、此の點は同様であるから、この物語でも亦たイサナミの命は古人として語られてゐることは明かである。また

ヨモツ大神といふ神が實際の信仰には存在しないものであり、此の話が物語作者の構想に過ぎないといふことも、ヨミの物語そのものが神代の物語の作られた初からあつたのでは無く、後に添加せられたものであるといふことも、同じく前著に説いて置いた。

さて、此の考が許さるべきものであるならば、イサナキイサナミの二柱の本質を宗教的意義での神として見ることは、根本的に誤謬であるといはねばならぬ。二柱は、本来、人間の生殖の神として崇拜せられてゐたものでも無く、萬物生成の神として信せられてゐたものでも無い。天の神とか地の神とかいふやうなもので無いことは勿論である。天の神と地の神との對立が上代の宗教的信仰として存在したらしい形迹はどこにも無く、神代史に於いても天と地との對立は語られてゐない。大八島國を生んだといふのが二柱の物語の骨子であるが、それは宗教的信仰に關係のあることでも無く、又た創造神話開闢神話の類でも無く、神代史を作るための特殊の構想の所産であり、政治的意義のものである。二柱が多くの民族の創造神話もしくは開闢神話に於いて常に見られるやうな神でも無く、人類以前の

人類の如きものでも無く、普通の人として想像せられてゐるといふことは、神代史の研究に説いて置いた。古くから傳へられてゐた創造神話か開闢神話かが形をかへて國生みの物語となつてゐるのでは無いかと疑ふものもあらうが、神代史が民間説話などを取る場合には、神代史の筋にはめこむ必要上、或る程度にそれを改作したには違ひないけれども、原の形がなくなるまでにそれを變へないのが一般の例であること、又た連稱的對稱的になつてゐるイサナキイサナミの名も他の多くの神や人物の名と同じやうな形に作られてゐることを思ふと、さう見るのは困難である。しかし、假にさう見るにしても、神代史の國生みの物語は神代史の國生みの物語であつて、神代史の解釋としては此の國生みの物語を文字どほりに取扱はねばならぬ。さうして、さう取扱ふ以上、これはどこまでも政治的意義に於ける日本の國土の生まれた話であつて、天地の創造譚でも宇宙の開闢譚でも無い。國生みの物語の由來が別にあるとしてそれを考へること、國生みの物語そのものの意義を考へること、を混同してはならぬ。前の場合に於いて其の由來をなすもとの物語が如何なるものであつたと考へるにしても、それが神代史では國生み

の物語となつてゐるところに神代史の意義があるのである。さうしてそれは、同じく二柱から生まれた日神が、太陽神と結合せられてはゐながら、皇祖神、即ち國家の統治者の始祖としてあるのと相應するものである。ところで、斯ういふ國生みの物語は人々の日常生活とは關係の無いことであり、特殊の政治的要求から生まれたものであるから、國を生んだ二柱が宗教的意義での神で無いのは、此の點から見ても當然である。人々の日常生活を支配するものとして發生したのは、此の點から宗教的意義での神だからである。世界の創造とか天地の開闢とかいふやうな説話としても、それは本來宗教的のものでは無く、むしろ知識的要求から出たものであり、従つてそれに關與した神とか巨人とかは、其の本質として宗教的意義の神では無いが、後に至つてそれに結びつけられ、或は宗教的性質を與へられる傾向を有する。我が國に於いてはさういふ説話は無く、或は少くとも發達せず、其の代りに政治的意義での國生みの物語が治者階級によつて作られたが、其の物語の主人としての二柱は初から純然たる人として、古人として、出現し、さうして其の國生みの意義に於いては後までも宗教的に崇拜せられる神とはならなかつた。(淡海もしくは淡

路の神社の祭神としてのイサナキの神が國を生んだ意義に於いてので無いことは、イサナミの命がそれに伴はないことから知られる。又た御柱めぐりの話は民俗として存在した呪術宗教的な儀禮が基礎になつてゐるのであらうけれども、それは物語を組立てる材料としてかゝる儀禮が用ゐられたのみであり、イサナキ・イサナミ二柱が宗教的意義での神であることを示すものでは無い。それは恰も、禊または祓の呪術的儀禮がイサナキの命やスサノヲの命の物語の材料として採られてゐる、岩戸がくれの物語に呪術もしくは祭祀の儀禮が用ゐられてゐると同じである。御柱めぐりの話の材料となつた儀禮の呪術宗教的意義は、生殖なり生成なりに關することであつたらうと思はれるが、もしさうならば、これは國を生むといふことの聯想から、此の物語の材料として採られたのみのことである。なほ二柱は宗教的意義での神を生むことにもなつてゐるが、これは國土を生むといふのと同じであり、またそれから派生したことでもあつて、二柱自身が宗教的意義での神であるからでは無く、又た宗教的意義での神がすべて二柱から生まれたので無い。二柱が神を生むといふことは、宗教的意義での神は政治的統制を加へよ

うとする神代史の精神の發現であり、物語としての構想であつて神そのもの、性質から來たことでは無い。さういふ神の基礎となつた民間信仰に於いての神は、本來、政治的意義の無いものであり、從つて治者階級によつて作られた國生みの物語とは何の關係も無いのである。たゞ「神代史の研究」に述べた如く、イサナミの命が火の神にやかれたといふ話は、或は呪術宗教的な儀禮に由來があるのでは無からうかとも推測せられるが、もしさうとすれば、此の話は此の命が神と呼ばれるやうになつてから後に生じたものである。が、これとても神代史の物語の上でさういふ儀禮に結びつけられたまでのことであつて、實際信仰の上でさうなつてゐたのでは無い。イサナキ・イサナミ二柱が實際宗教的に崇拜せられた神であるならば、朝廷に於いても特殊の崇敬を以て祭られたはずであるのに、さういふ形跡が無いことをも考へるがよい。

次にスサノヲの命については、其の名が記紀の何れに於いてもすべて命と書かれてゐて、神とはなつてゐないことを注意すべきである。もしスサノヲの命が宗教的意義での神であるとするならば、同じく命の稱呼のついてゐるオシホミ、の

命、ホノニ、ギの命、ホ、デミの命などを、やはり同じやうに見なければなるまいが、さういふことが果して可能であらうか。これらの命が宗教的意義に於いての如何なる神として説明せられ得るか。神代史の物語に現はれてゐる命に限らず、例へばトヨミケヌの命でもヤマトケルの命でも、皆なそれと同じであつて、物語が神代史の一部となつてゐるのと所謂人代の部分に編み込まれてゐるのは、物語の人物の稱呼としての命の意義に差異のあることを示すものでは無い。スサノヲの命もニギハヤビの命も物語に現はれてゐる命たるに於いて同一である。このことは、ホノニ、ギの命、ホ、デミの命、ウガヤフキアヘズの命、トヨミケヌの命、ヌナカハミ、の命が連続した皇統として語られてゐて、其の間に何の差異が無く、コヤネの命、オシヒの命とタネコの命、ミチノオミの命とが中臣氏大伴氏の祖先の系統に於いて全く同じに考へられてゐることからも、知られねばならぬ。神代史上の人物については、人としては不思議なはたらきをしたやうな物語もあるが、ヤマトケルの命にも宗教的意義に於いての荒ぶる神たちを服従させたといふやうな話もあるでは無いか。説話としてさういふことが語られたのには、それ／＼

意味があるが、それは、それらの人物が宗教的に崇拜せられた神であるからでは無い。本来、神代と人代とは、思想上、皇統について大和奠都の前と後とを區別する名稱に過ぎないので、政治的意義のものであるが、一つは宗教的意義での神に政治的統制を加へようといふ精神から、又た一つは事物の起源を神の代に置かうとするところから、宗教的意義での神が所謂神代に生まれたり初めて現出したりするやうにも語られ、従つて又た僅かながら、さういふ性質の神についての物語も神代史に挿入せられるやうになつた。けれども、それは神代が所謂人代と連續してゐる皇祖の統治時代であり、神代の物語とそこにはたらいてゐる人物とが所謂人代の物語と人物とに對して何の差異も無いといふ、神代史の全體の精神を動かすほどのことでは無い。然るに後世になると、神代といふ名によつて、其の代の物語に現はれる人物を人代で無い神、即ち宗教的意義での神、と見る傾向が生じて來た。新井白石の神と名づけられてゐるものは人なりといふ合理主義的解釋は此の傾向に反對したものであるが、神代史上の人物は、本来人であつて宗教的意義での神では無いのである。(白石の合理主義的解釋に於いて人といはれたのは歴史的人物と

しての人であり、神代史上の人物を實在の古人と見たのであるから、かういふ解釋が物語の人物としての人を正當に理會したもので無いことは、勿論である。また白石が神は人なりとした神は宗教的意義での神をも含めていつたのであり、さういふ神をもすべて古人と見なしたものであるから、かゝる考へかたが宗教的意義での神の性質を全然理會しないものであることは、いふまでも無い。白石とは違ふ考へかたながら、神道者や國學者も宗教的意義での神を古人の靈と見てゐたのであるが、それには、神代史上のさういふ神を實在した古人と思つたのと、神代史上の人物が後になつて神化せられて來た歴史的变化を解し得なかつたのと、又た彼等の時代には宗教的信仰に於ける神の性質やそれが發生した心理的社會的事情などが知られてゐなかつたのと、これらの種々の理由があらう。

曾てはスサノヲの命を暴風雨の神など、して解釋しようとする見解もあつたが、何故に多くの命たちのうちで此の命のみを宗教的意義での神としなければならぬのか、その根本が考へられてはゐなかつたらしい。もし此の命がさういふ神であるならば、何故に山の神や海の神など、同じやうな名になつてゐないであら



うか。又た此の命がさういふ宗教的意義で信仰の上に存在してゐたことが、果して證明せられようか。かういふ解釋は、此の命に關する神代史上の物語を根據としてのことらしいが、さういふ考へかたをするにしても、かゝる解釋は果して物語の意義を正しく知り得たものであらうか。天に上る時のすさまじい有様が語られてはゐるが、それはたゞ強暴な性行を具體的に示すため、又た天に上る話になつてゐて空をあばれてゆくやうにしなればならぬためのことである。それには或は暴風雨の状態が聯想せられてゐるのかも知れぬが、よしさうであるにしても、それはたゞ物語の作者が敘述の資料として借りたまでのこととして、何の支障も無く解釋せられるでは無いか。それは恰も、天上から此の國に下られるホノニ、ギの命を、天の八重たな雲をいつのちわきにちわきて天降りましたと語つたのと同じであるが、之がためにホノニ、ギの命を雲の神と考へるものはあるまいでは無いか。或は又た書紀の「一書」に此の命が天から放逐せられた時に青草をつがねた笠簀をきて風雨のうちを降りて來たといふ話もあるが、これもまた罪人としての放逐者の辛苦を語つたまで、あることが、物語そのものによつて明かに知られ

る。此の話はまた、笠簀をきたり東草を負うたりして他人の家に入ることとを忌むといふ風俗の起原説話としても用ゐられてゐるが、此の禁制を犯したものに對して解除を課する風俗は、本來呪術的意義のあるものであつたらうけれども、それはもとより神代史上のスサノヲの命の性質には關係のないことであり、又た勿論、雨や風の神の信仰から出たことでも無い。さうして此の話が、スサノヲの命の物語の原形には存在せず、後から附加せられたものであることは、それが比較的晩出の書としなければならぬ此の「一書」にのみ見えてゐるのでも明かである。又た天に上る時の話がよし暴風雨の状態を聯想して敘述せられたにしても、それと此の話とは、本來、何の聯絡も無いものである。この話ではもはやスサノヲの命の強暴の性質は、どこにも現はれてゐないでは無いか。物語はいろ／＼に變化してもゆき、新しいことが附加せられてもゆくのであるから、さういふ變化を経、添加を経た後に記録せられたものによつて、すぐに物語の本來の意義を摸索しようすれば、大なる誤に陥ることを免れない。

勿論、變化には變化すべき理由があり、新しいことが附加せられるにしても、そこ

に附加せらるべき何等かの契機があつたはずであるから、物語の本来の意義を知るためにも變化した後の形態や附加せられたものを考慮することは必要であるが、それには先づ變化の徑路を明かにし、又た如何なる意味で新しいことが附加せられたかを吟味してかゝらねばならぬ。神代史には從來存在した民間説話を取つてそれを或る人物の物語につなぎ合はせたものが幾つもあるもので、スサノヲの命の入またをろちの説話も其の一例であるが、かういふ場合でも、亦たつなぎ合はせらるべき理由が其の本来の物語の何の點かにあつたには違ひない。が、民間説話は民間説話として獨立の意義のあるものであるから、其の説話の意義の全部が必しもその結びつけられた神代史の物語の意義を闡明するものでは無い。だから、此の場合でも先づ、或る人物の物語を検討してそれを種々の要素に分解し、其の一々の要素について其の意義をたづね、さて如何なる意味でそれらが結びつけられて一人物の物語とせられたかを考へて見ねばならぬ。もし然らずして、材料として取られた民間説話によつて直に神代史上の或る人物の性質を解釋しようとするやうなことがあるならば、それは正しい方法とはいはれない。スサノヲの

命に蛇の話があり、其の子孫とせられたオホナムチの命の別名となつてゐるオホモノヌシの神にも蛇の話があるから、出雲系統の神は蛇に縁があるといふやうな考がもしあるならば、それもまた同じ誤に陥つたものである。オホモノヌシの神が如何なる性質の神であるか、それが何故にオホナムチの命の別名として語られてゐるか、又たオホモノヌシの神の蛇の話は果して三輪山のオホモノヌシの神に特有のものであるか、など、此の場合に當然起らねばならぬ諸問題を検討しないからのことである。オホモノヌシの神は物語の上の人物たるオホナムチの命とは全然性質の違つた宗教的意義での神であつて、此の二つは神代史の物語の上で結びつけられてゐるに過ぎないこと、オホモノヌシの神について語られてゐる蛇の話は廣く行はれてゐた民間説話であつて、それが記紀の説話に於いて三輪山の神に結びつけて語られてゐるに過ぎないことを知るならば、かういふ考は出ないはずである。スサノヲの命の名も後には宗教的祭祀をうける神にあてはめられ、従つてまたそれに種々の性質が附與せられて來るし、新しい物語もますます多く結びつけられるやうになるが、さういふものによつて本来の此の命の性質を推考

するのが誤であることは、いふまでもあるまい。宗教的意義は無いけれども、例へば新羅の話の如き、後から此の命に附加せられた物語が本来の此の命の性質を示すもので無いことをも、参考すべきである。但し新羅の話そのものはスサノヲの命の本質に關係が無いけれども、かういふ話の結びつけられたのは、此の命が宗教的意義での神で無いことを示すものとは考へ得られよう。さういふ性質の神として、此の話は全然無意味であるから、當時此の命が宗教的に崇拜せられてゐる神であつたならば、かゝる話は結びつけられなかつたらうと思はれる。これは新しく附加せられた話が本来の物語の性質を知る助になるといつたことの一例であるが、全體からいふと、スサノヲの命の本質を考へるには、何よりも先づ此の命に固有な物語の何であるかを検討し、それによつて此の命の神代史の地位を明かにすることが必要であらう。さうしてさういふ方法によつて考究すれば、スサノヲの命を宗教的意義での神と見るべき徴證はどこにも無い。

次にスサノヲの命の子孫として古事記に記されてゐるものは、殆ど其のすべてが某の神としてあるが、其のうちには宗教的意義での神、もしくはそれに擬して作

られた神の名が多いので、それは古事記の材料となつた舊辭の潤色者が宗教的意義での神を此の命の子孫として書き加へたからのものであり、書紀の方には殆ど見えないものである。記紀の何れにも見え、物語の人物としてはたらいてゐるものでも、多くは某の神としてあるのが古事記の書きかたである。まゝ、命となつてゐるところもあるが、さうして、スサノヲの命の子孫の系譜が斯うなつてゐるのは、所謂出雲の系統に宗教的色彩を附與し或はそれを神化しようとする意圖があつたので、そこから導かれたものであるといふことを、上代の部の研究に述べて置いた。此の系統の人物には所々の神社の祭神に結びつけられてゐるものがあつて、それがかういふ人物の神と呼ばれるやうになつた一因縁でもあり、さうしてそれは上に述べた如く他にも例があるが、所謂出雲系統のものに於いては、かういふ特殊の理由があつたこと、推測せられる。さて、スサノヲの命の子孫に於いて最も重要なものはオホナムチであるが、これは古事記には神と書かれてゐるけれども、もとはやはり命であつたらう。書紀の「一書」にオホナムチの命とあり、それに對するスタナヒコナをも命としてあるのは、もとの姿の遺存してゐるものと認められる。

オホクニヌシの神、オホモノヌシの神、ヤチホコの神、オホクニダマの神、ウツシクニダマの神などをオホナムチの命の別名とし、さうしてそれらが皆な神と書いてあるに拘はらず、オホナムチに限つて命としてあることを考ふべきである。(もつとも此の「一書」でも後の方にはオホナムチの神としてあるが、それは此の命が神ともいはれるやうになつてから書かれた、めに生じた混亂であらう。しかしそれに對するスクナヒコナがやはり命としてあるのを見ると、こゝの神の字は或は命の字の誤寫かも知れぬ。)然るに此の命が神といはれるやうになつたのは、直接の事情としてはオホクニヌシの神と結びつけられたからであらう。オホクニヌシの神といふのは、古事記に見える、ヨモツヒラ坂でオホナムチの命に對していつたといふ、スサノヲの命の語から推測しても、杵築の神宮の祭神の名として作られたものと考へられるから、これは初から神であつたのである。オホクニヌシの神といふ名の作られたよりも後、またオホクニヌシの神とオホナムチの命とが結合せられたよりも後のことであらうが、杵築の神はまたウツシクニダマの神とも呼ばれるやうになつた。これは、古事記に見える物語に於いてウツシクの語の冠せられて

あることに特異な點はあるが、諸國のクニダマの神と同じ意味に於いて、出雲の國のクニダマの神として杵築の神にあてはめられたのであり、従つてそれは大化以後のことである。古事記にある名であるために古いもの、やうに思ふのは何の根據も無いことであつて、古事記のもとになつた舊辭は天武朝までの改竄を経たものであることを忘れてはならぬ。(オホクニヌシの神やウツシクニダマの神は出雲國造の祭神であり、出雲の國の神たるに過ぎないので、其の名のクニも、出雲をクニといひ諸國の國造の領地または大化以後の行政區劃をクニと稱する意義に於いてのクニであるが、物語の上で日本全體を領有してゐたやうになつてゐるオホナムチの命に結合せられたのと、オホといひウツシクといふ形容詞が冠せられてゐるのとのため、思想の上では日本全體の國に關する神として考へられるやうになる傾向を有する。但し實際の信仰に於いては、ウツシクニダマの名は殆ど世に現はれず、オホクニヌシとでも、すつと後世は別として上代に於いては、やはり出雲國造の祭神の名たるにとゞまつてゐたらしく、却つてオホナムチがスクナヒコナと共に出雲以外の所々の祭神の名となつた。)

また特殊の意圖によつてオホナムチの命に結びつけられたオホモノヌシの神が三輪山の神であることはいふまでも無いが、「記紀の研究」に説いた如く此の結合は最も新しいことらしいから、それは勿論オホナムチが神といはれるやうになつた後である。オホナムチの命が出雲國造の祭神たるオホクニヌシの神に結合せられたのは、此の命が神代史に於ける出雲の勢力の象徴であるがためであり、オホモノヌシの神に結合せられたのは、出雲を大和に關係させようとするところから來たのであつて、共に政治的意義のあることである。しかし、前者は宗教的に見ても甚しき不調和は無いが、後者はオホモノヌシの神の性質から考へると全く無意味であつて、これはたゞ三輪山が大和に於ける有名なる神社であつた、めに撰ばれたのみのことであらう。神代史上の人物を神社の祭神に結びつける場合には、後にいふ墨の江の神の如く、人物の性質に適合するやうな神社に擬せられることもあるが、然らざること多いため、三輪山の如きは後者の例である。これは其の結合が宗教的意義に於いて、なく別の理由から企てられた、めである。又たアシハラノシコヲとかヤチホコとかいふのも、もとはオホナムチの命とは別な物語

の人物であつて、それが此の命に結合せられたもの、やうであり、特にアシハラノシコヲは古事記の根の國の話及び書紀の「一書」には命とも神とも無く、古事記のスクナヒコナの話には命としてあるので、そこにもとの呼びかたが遺つてゐる。古事記の垂仁の巻にアシハラノシコヲの大神が出雲の石碕の曾宮の神であるやうに書いてあるが、これは例の如く此の名が民間信仰の神社に結びつけられてゐたからである。但し杵築の神宮に附會せられなかつたところに、此の名が本來オホナムチの命とは別人として世に現はれたものであることが暗示せられてゐるのでは無からうか。たゞヤチホコにはどの場合でも神と書いてあるが、これは此の名の物語に現はれてゐる唯一の場合である古事記の歌物語によつて見ると、神たるオホクニヌシの名に結びつけられたからではあるまいか。

以上はオホナムチの命についての考であるが、スクナヒコナの命についても一言を要する。此の命について、形が小さかつたといふ話、また常世の國へ去つたといふ話があるので、それを宗教的意義に解釋し、従つて又た此の命を其の意義での神と見る考へかたが世にあるやうである。が、スクナヒコナの性質を正しく理解

するには、何よりも先づ此の命が如何なる事業をしたものとして語られてゐるか  
を記紀の記載によつて知らねばならぬが、それは即ちオホナムチの命を助けて國  
作りをしたといふことである。此の國作りは國家の經營を意味するものであり、  
君主としてのオホナムチの命の事業をいふのであるが、それについてのスクナヒ  
コナの命のはたらきは、神として、神の權威によつて、君主の政治を助けたといふの  
では無いので、それはオホナムチとスクナヒコナとを同じ地位のものとして語つ  
てある説話そのものによつて明かであり、名稱が既に對稱的になつてゐる。古事  
記の孝元の卷にオホヒコに對してスクナヒコといふ名のあることを參考するが  
よい。オホに對するスクナは大に對する小を意味する。だから、オホナムチの命  
はスクナヒコナの神を崇拜し國家經營の成就をそれに祈願したのでは無い。さ  
すれば、此の命が神としてゝは無く、人として語られてゐることは疑が無いでは無  
いか。形が小さいといふのは、多くの名稱説明の説話と同じく、スクナの名から出  
たことであり、さうして常世の國に去つたといふのは、君主たるオホナムチの命の  
事業を語るのが説話の本旨であつて、それに對立するものを永く此の國に存在さ

せるわけにゆかないからではあるまいか。たゞオホナムチの命の物語の潤色者  
が何故にスクナヒコナの命を現出させたかといふと、それは國家の經營に神の助  
力を求めるといふことが聯想せられたからであると推測し得られるかも知れず、  
此の命の去つた後に海原を光して來た神があつたといふ話の附加へてあること  
が、此の推測を助けるものゝやうでもある。が、よしさう見るにしても、それは作者  
の構想の由來であつて、物語として現はれてゐるスクナヒコナの命はさういふ神  
では無い。のみならず、かういふ推測が正しいか否かも問題であつて、海原を光し  
て來た神が三輪山の神とせられてゐるのは、其の話が、神代史の出雲に關する物語  
を大和に於いて民間信仰の一つの中心となつてゐる神社に結びつけようとする  
意圖から出てゐることを示すものであり、神代史の潤色としては後れて行はれた  
ものゝ一つであらうと思はれるから、それはスクナヒコナの命の物語の作られた  
よりも後に附加せられたものとするのが妥當である。さうして書紀の「一書」に於  
いて此の神がオホナムチの命の幸魂奇魂に變化し、終に三輪山の神のオホモノヌ  
シがオホナムチの命の別名とせられるやうになつたことを思ふと、オホナムチの

命が神の助力を得たといふ思想そのものが甚だ力の弱いものであつたことが知られよう。さすれば、古事記の此の語によつてスクナヒコナの命の物語の意味を推測することは、無理である。スクナヒコナの命の物語はたゞ國家の經營に於いて君主を輔佐するものが必要であるといふ考から作られたものとして解釋するに、支障はあるまい。なほ此の命の往つたといふ常世の國が宗教的意義を有たないことは明かである。トコヨのヨの意義については、夜か又は節代世などの文字で寫されるものかの二つしか考へ得られず、従つてトコヨが常夜の義で無い場合には、文字のままの常世の義とする外は無いが、それは即ち支那傳來の神仙譚に於いて語られてゐる長生不死を意味するものと解すべきであつて、萬葉などの一般の用語例からも當然さう推測せられねばならぬ。顯宗紀の室壽の詞に老人をさして常世といつてあるのも、それから轉化したことに違ひなく、皇極紀の常世の神も「老人還少」とせられたところに此の名の由來があらう。さすれば常世の國は長生不死の國であり、神仙郷である。古典に於いても種々の意義に用ゐられてはゐるが、それは時の經つと共に變化が生じたからであつて、其の根本は神仙郷の義で

あり、従つて多くは海上にあるとせられてゐる。神仙郷としては海上の蓬萊山が最も有名だからである。スクナヒコナの命の場合では、長生不死の義が除かれて、たゞ海外の遼遠なる國といふ意に用ゐられてゐるのであり、此の意義の轉化は、叛逆者としての地方的首長を意味する土蜘蛛の名が、單なる地方的首長の義に用ゐられた場合のあるのと同じである。スクナヒコナの命が海外に去つたことにせられた、め、其のゆくさきが常世の國といはれたのである。常世の國をカミムスビの命と結びつけて説いたり、神武紀の、やはり海上を意味する、常世の郷を妣の國の義と解してそれをこゝに附會して考へたりすべきで無いことは、勿論である。(スクナヒコナの命がカミムスビの命の子であるといふのは、常世の國の觀念とは關係の無いことであり、又た神武紀に妣のこのこといつてあるのは、たゞ妣及び姨が海神の女であるといふ話から出たことに過ぎず、常世の國に妣の國の意義のあることを示すものでは無い。妣の話と、海に入つたことを常世の郷に往つたといふ語で表現したのは、本來無關係なことである。)

オホナムチの命の子とせられてゐるものについても、亦た考へて置かねばなら

ぬことがある。其の一人のアヂシキタカヒコネは大和の鴨の神社に結合せられてゐるので、神と呼ばれてゐるのも一つは此の故であらうが、所謂國ゆづりの物語に於いて一條の話が此の神について作られてゐるのを見ると、これも亦たもとは命といはれてゐたのではあるまいか。それから、コトシロヌシは「上代の部の研究」に説いた如く名そのものに宗教的意義が含まれてゐるやうであるから、これはオホナムチの命が神化せられた後になつて、其の子として物語に添加せられたものであらう。書紀の「一書」に此の神がワニになつて女にかよつたといふ話があるが、これは三輪山のオホモノヌシの神のと同じ主題の物語である。ワニは海中の靈物であり神であり、多分、海蛇によつて象徴せられたであらうと思はれるが、それが女に通つたといふ話は出雲風土記にも肥前風土記にもあつて、廣く行はれてゐた民間説話らしい。こゝでは此のワニが、物語の上で海に縁のあるやうになつてゐるコトシロヌシの神に結びつけられ、神がワニに化つたといふ形をとつたのである。オホモノヌシの神が本來蛇であるらしいのとは違ひ、コトシロヌシの神はワニでは無いやうであるが、ワニになるだけの神たる性質がコトシロヌシに存在し

たのである。蛇やワニが女に通つたといふ民間説話そのものは宗教的意義を有たないものであるが、他方に於いて蛇やワニが神とせられてゐた、め、其の話が三輪山の神やコトシロヌシといふ神に結びつけられたのである。なほ、コトシロヌシの神の此の話の女は三嶋のミゾクヒ姫となつてゐて、古事記の神武の巻では此の女に通つた神をオホモノヌシの神としてゐるから、此の點に於いては、どちらかの一つがもとで他はそれの轉化したものであるらしく、さうして此の話は、イス、キ姫またはイスケヨリ姫の物語が既にできてゐた後になつて、新にそれを神の女としようとする特殊の意圖から出たものと推せられるのと、大和に於いては三輪山の信仰が篤かつたこと、から考へると、オホモノヌシの神とした方が前であり、それがコトシロヌシの神にも變つたのであらうと思はれるが、こゝでいふのはそのことでは無く、一つがワニ、他が蛇の形によつて女に通つたといふ話についてである。或は、コトシロヌシの神が海中に入つたやうに語られてゐるところから推測すると、それは本來海にゐる神であり、物語の上でコトシロヌシといふ名がそれに與へられたのでは無いかとも思はれ、さうして海の神としてはワニがあるので、



コトシロヌシとワニとの結合はそこから生じたものと見られなくも無いやうである。が、海に入つたといふのは出雲が海濱であるところからの構想に過ぎないので、退隱したといふことをかういふ形で示したまでであらうから、此の解釋は無理である。コトシロヌシの名に海神の意義は無いからである。たゞかう考へると、何故にコトシロヌシといふ名の神がオホナムチの命の子の名として撰ばれたか、解し難くなるが、雄略紀の注に三諸岳の神たる蛇がオホモノシロヌシの神といはれたとあるのによつて推測すると、オホナムチの命に結びつけられた三輪のオホモノヌシの神も、亦た或はオホモノシロヌシの神ともいはれてゐたので、語の構造の同じであるところから、其の聯想でコトシロヌシの神がかう取扱はれたのではあるまいか。雄略紀の三諸岳は飛鳥のであるらしく、三輪の神には無いやうであるが、同じく蛇神であるところから、かう考へられるのである。

次にタケミナカタを神としてあるのは、此の神がオホナムチの命も神化せられコトシロヌシの神も現はれた後になつて作り加へられた物語の人物の故でもあらうし、諏訪の神社に結びつけられたからでもあらう。さうしてそれを諏訪の神

社に結びつけたのは、信濃地方の服屬をオホナムチの命の國ゆづりに關聯させて語らうとしたものでもあらうか。信濃は山間の地であるから、時には其の地方の豪族が服從しなかつたこともあり、朝廷でも特殊の眼でそれを見てゐたことがあつて、そこから此の話が作られたのではあるまいかと臆測せられる。オホナムチの命に結びつけたのは、此の命が此の國土の君主としてそれを皇孫に獻上したといふことになつてゐるからである。此の神の話は國ゆづりの物語の最後の潤色に於いて添加せられたものに違ひないから、諏訪地方に何かの事件があり、それに刺戟せられて構想せられたものらしく思はれる。

最後に、書紀の「一書」にのみ見えるスサノヲの命の子のイタケルの神は、紀伊に在す神とせられてゐることを知らねばならぬ。紀伊に在す神といふのは、此の神のオホヤツヒメ、ツマツヒメと連記せられてゐることを續紀大寶二年の條や延喜の神名式の記載に對照して考へると、通説の如く伊太祁曾の神社の祭神を意味するものであらうが、イタケルといふ名の意義が明かに解釋し難いこと、また此の神の物語の上の行動が樹木に關してあることを思ふと、本來、此の神は伊太祁曾

の神を物語化してそれをスサノヲの命に結びつけたものであり、其の名も伊太祁曾の變改らしく推測せられる。文献上の種々の記載から考へると、曾の字を魯または留の誤と見ることは困難のやうであるから、余はむしろ物語化し人間化せられたに伴つて、某タケルといふ名の例が想起せられ、かう變へられたものと考へたい。書紀にイタケルの命と書いてあるところのあるのは、それと連記せられてゐるオホヤツヒメ、ツマツヒメが同じく命と書いてあることから考へると、後にいふやうな、宗教的意義での神が人格を與へられるやうになつてから生じた新しい風習に従つたものであらう。此の神の話は、書紀に採られた神代の物語のうちでも、最も新しく作られたものだからである。(古事記のオホナムチの命の話に見える木の國のオホヤヒコの神は、特に木の國と書いてあるのを見ると、木の國のどこかの神社の祭神に此の名が與へられてゐたので、それが木の縁から此の話に利用せられたのか又はオホナムチの命をかうして木の國に結びつけるために木の話を作つたのか、何れかであらうと思はれるが、其の神社が普通に説かれてゐる如く伊太祁曾であるかどうかは明かで無い。通説はオホヤツヒメの神が伊太祁曾と連

記せられてゐることを理由としたものであるが、一方はオホヤヒコであり他方はオホヤツヒメであつて、ツの一語の有無だけであるが名の構造が違つてゐるし、又たオホヤツヒメはツマツヒメと對稱的になつてゐるのでもあるから、オホヤツヒメの對としてオホヤヒコを見ることは的確とはいひ難い。又たよし伊太祁曾の神であるとするにしても、それにかういふ名の與へられたこと、又たそれが古事記の物語にとられたことは、イタケルの神の名と其の物語との作られたとは、別な事情からであり別の時期に於いて、あつたと見なければならぬ。古事記の話も新しいものであるが、イタケルの神の話とどちらが前に現はれたかは明かで無い。)以上は主として、某の命といはれた神代史上の人物が宗教化せられ神化せられて某の神ともいはれるやうになつた事情を考察したのであるが、其の間おのづから宗教的意義での神について物語が作られ、従つて其の神が人間化せられたことにも言及した。此の後者の例は他にもあるので、其の一つはサルダヒコの神である。これは本來、ちまたに現はれると信せられた邪視の持主である邪神であるが、それがホノニ、ギの命の天降りの物語に用ゐられて其の重要な人物となつた。

だから、それが神と稱せられてゐるのは當然である。サルダといふ名も此の性質によつたものかと想像せられるが、語の意義が余にはわかりかねる。(此の神がホノニ、ギの命の嚮導をしたといふのは、邪神の性質をすて、ちまたの神たる性質のみを保有せしめ、それによつて作られた話である。上に述べた土蜘蛛の例、参照。) タケミカツチノヲの神やフツヌシの神も物語の人物として活動してゐるが、これは靈物でもあり精靈の宿るものでもあり又た呪力を有するものでもある刀もしくは血に對する信仰が基礎になつて、神代史作者の脳裡に現はれたものであり、従つて物語の原形に於いては宗教的意義でのあらぶる神を克服する使命を與へられてゐたのであるから、神であるのに論は無い。たゞ刀もしくは血が靈物とせられ神とせられたことは民間信仰に於いてあるが、それにタケミカツチノヲの神といふやうな名を與へたのは神代史の作者であることを注意すべきであり、これによつて此の神が物語の人物となる基礎を得たのである。これは三輪山の神にオホモノヌシの神といふ名をつけ又は民間信仰に於いては單にヤマツミとかワダツミとかいはれてゐる精靈であつて人格を有つてゐない山の神や海の神に、神

代史の作者がオホヤマツミの神とかオホワダツミの神とかいふ名をつけて、それらを人格化したと同じである。此のオホヤマツミの神がイハナガ姫の父としてホノニ、ギの命の物語に現はれるやうになつたことは、いふまでもあるまい。

宗教的意義での神と物語の上の人物とについて神と命との名稱の混淆して來た事情は、ほゞ上記の考説で知り得られたであらう。なほ、タカミムスビ・カミムスビについて一言して置かうと思ふが、此の二柱は、本來、支那思想に誘はれて生じた天の神として神代史に現はれたものであるが、實際の宗教的信仰に於いての神では無いと共に、概念の擬人せられたものであるから、神とも命とも稱せられたのであらう。書紀の此の神の出現を記してある一書には命としてあるから、さういはれたことは事實であるが、天の神として出現したところから見ると、神ともいはれたらしい。此の二柱とアメノミナカヌシの神(又は命)とを含んだ所謂造化三神は、神代史の最初に現はれてはゐるが、本來、イサナキ・イサナミ二神の國生みの物語とも、又た固まらない土地の上にアシカビヒコヂの命またはクニノトコタチの命などとなり出でたといふやうな話とも、無關係な、全く別の、思想から作られたもので

あるので、神代史の既に成立した後になつて新に其のはじめに加へられたものである。書紀に注記してある多くの「一書」に於いて此の三神の名の見えるのはたゞ一本のみであり、さうして其の本に、天地初判の時にクニノトヨタチ、クニノサツチの神がなり出でたことをいつた後、又曰として三神の高天原に生れたことが記してあるのは、此の故である。廣く世に知られてゐる話とは違つた別の説であるためにかう記されたのである。さうして、最初に現はれたといふ他の神々とは違つて、此の三神が高天原に生れたとしてあるところにも、此の説の特異な點があり、新説であることがそれによつても知られる。だから、それは既に述べたやうな一般的傾向から、命が神ともいはれるやうになつた時代に現はれたものであり、従つてそれが神とも命ともいはれたとしても怪しむに足らぬ。が、後には神代史の潤色者によつて、タカミムスビはオシホミ、の命の外戚として、カミムスビはスクナヒコナの命の母として、物語の上の人物とせられた。此の意味では、當然、命と稱せられた。けれども、一方では天の神ともせられてゐたのであるから、後に宗教的祭祀をうけるやうになつて、所謂大御巫の祭る八神の列に入つたのは、此の故であらう。

此の場合では、勿論、神といはれてゐる。タカミムスビの命は宮廷の祭祀とは別に、又た多分、其の祭神とせられた前から、タカキの神といはれてゐたので、それは、上代史の研究の補遺に述べて置いた如く、樹木を用ゐる呪術宗教的儀禮に結びつけられたからのことであらうが、カミムスビの命にそれが無く、タカミムスビの命のみが斯うなつたのは、其の儀禮に於いて用ゐられる樹木が一柱であつたからではあるまいか。古事記には所謂皇孫降臨の物語に於いて中途からタカキの神の稱呼を用ゐてあるが、此の物語に此の命がはたらくやうになつてからでも、はじめは全體にタカミムスビの命の名が用ゐられてゐたに違ひなく、書紀にさう書いてあるのが原の姿らしい。古事記の書きかたが其の材料となつた舊辭の記者の變改であることは、中途からさうなつてゐるのでも推知せられる。なほタカミムスビ・カミムスビの二柱が古くからの民間信仰に存在した神で無いことは、さういふ神の一般的性質として人格を有つてゐなかつたことから、また後世まで民間信仰として此の二柱が崇拜せられた形迹の無いことから、明かである。後世に神社の祭神とせられても、それは名のみのものであつて、ムスビの性質を有する神として