

わびるどころではない。入りて朝寝むとまで、感傷せず言うて居る。鶏が入り込むと、どい
つ・端唄の情歌色彩を帯びて来るものであるが、其がないのは、時代である。右の歌が離れて來
た元の形と見える八千矛神の妻訪ひの歌なども、

…處女の寝すや板戸を、押ぶらひ 我が立たせれば、引づらひ 我が立たせれば、青山に鶴は
鳴き、さ野つ鳥雉はとよむ。にはつどり鶏は鳴く。慨くも鳴くなる鳥か。此鳥も、うち病めこ
せね。…(古事記上)

とあるのを見れば、まだ處女に會はないのである。鶏を咒うては居ても、東女の情癡の曲折ある
のから見ると、ずつと單調な、言はゞ、がむしゃらのむしゃくしゃ腹を寓した迄の話である。鶏
を以て、趣きある戀愛の一場面をこしらへて行かうとはして居ない。けれども、若し鶏の音が、
古代の歌謡に、ちつとでも、きぬぐの怨みを含めて居るとすれば、其には、もつとく大きな
原因から、來て居るのである。

出雲美保關の美保神社に關聯して、八重事代主神の妻訪ひの物語がある。此神は、夜毎に海を渡
つて、對岸の姫神の處へ通うた。此二柱の間にも、鶏がもの言ひをつけて居る。海を隔てた揖夜
の里の美保津姫の處へ、夜毎通はれた頃、寝おびれた鶏が、眞夜中に間違うたときをつくつた。
事代主神はうろたへて、小舟に乗ることは乗つたが、權は岸に置き忘れて來た。據なく手で水を
搔いて戻られると、鰐が神の手を噛んだ。此も鶏のとがだと言ふので、美保の神は、鶏を憎む様

になられた。其にあやかつて、美保關では鶏は飼はぬ上に、參詣人すら卵を喰ふことを戒められ
て居る。喰へば必、祟りを蒙ると言ひ傳へて居る。

鶏を憎まれる神様は、國中にちよくある。名高いのは、河内道明寺の天満宮である。

鳴けばこそ 別れも急げ。鶏の音の 聞えぬ里の曉もがな

と學問の神様にも似合はない妙な歌を作つて、養女苅屋姫に別れて、筑紫へ下られてから、土師
の村では、神に憚つて、鶏は飼はぬことになつた(名所圖會)。此などは、學徳兼備の天神様でさ
へなければ、苅屋姫をわざ／＼娘は勿論、養女であつた、と言ふ様な苦しい説明をする必要もな
かつた筈である。

女の許へ通ふといふ事は、近代の人の考へでは、村の若衆を外にしては、眉を擧めてよい淫風で
あつた。天神様が、隠し妻の家からの戻りに、鶏の音を怨まれたとあつては、あまりに示しのつ
かぬ話である。其處に家から來た娘と、別れを惜む事になつて來ねばならぬ訣がある。思ふに、
土師の村の社には、いつの頃にか、美保式の神婚の民譚がついて居たのを、たつた一點を改造し
た爲に、辻褄の合うた様な、合はぬ様な話が出来上つたのであらう。事實、天神・苅屋親子關係
を信じきつて居る今時の役者たちすら「手習鑑」の道明寺の段で、一番困るのは、右の子別れだ
相である。女夫の別れと見えぬ様との、喧しい口傳もあると聞いて居る。妙な處に、尻尾の残つ
て居るものである。

あの芝居で、今一つの中心は、東天紅の件であるが、目に見えぬ過去からの網の目が、淨瑠璃作者の頭にかぶさつて居た爲に、宿禰太郎夫婦の死と言ふ様な大事件を以て解決せねばならなかつたのである。

今日でも、まだ到る處の宮々に、放ち飼ひの鶏を見かける。ときをつくらせたり、青葉の杉の幹立の間に隠見する姿を、見榮さうと言つた考へから飼うて置くのでない事は、言ふ迄もない。あれは實は、あくして生けて置いて、いつ何時でも、神の御意の儘に調理してさし上げませう、とお目にかけて置く牲料ニシロで、此が即、眞の意味のいけにへなのである。

白い鶏が神饌に供へられる事は、其例多く見えて居るが、必しも白い物ばかりを飼うて居た訣ではなく、偶々、民家の家畜の中にも、白い羽色が生れると、獻るべき神意と信じ、御社へあげあげして來た事であらう。古風な江戸びとは、いまだに卵を産まなくなつた鶏を、淺草寺の境内へ放しに行く。内容は變つても、尠くとも、形式だけはまだ崩れないで居る一例である。喰べると癩病になると言はれる鳥に、燕・鶯並びに、此鶏がある。前二者は、喰べると言はれても、遠慮する人が随分とあり相である。が鶏を封ぜられては困る者、雷にかしは屋ばかりとは言はれない。

鶏には、特に白と言ふ修飾が加つて居るので、息をつく。豊後大野郡邊では、白い鶏を喰ふと、かつたいになる(郷土研究、第三卷)と言ひ習はして居る。白鶏が、神の牲料と信じて居たればこ

そ、其を横どりする者は、極刑を受けると考へられたので、原因を振り落して、單に結果だけが言ひ傳へられたものと思ふ。考へ方によつては、白い鶏でなくても、鶏はすべて、ある神専用の牲料と思はれたであらう。美保關で卵を喰はぬと言ふのも、一つ起りから出た事は祭せられる。山陽・畿内の二个村の鶏を飼はぬのも、神の占め給うた家畜なるが故に、善い意味からは御遠慮申し、悪い意味からは不時の御用命を迷惑がつて、忌み憚つて來たものと言はれよう。併し此を以て直ちに、事代主神婚譚を構成した原因などはきめられない。畢竟は相當因縁を持つた民間傳承が、お互に別々に進んで來る中に相合すべき状態になると、他の一つは、其に引き寄せられるものと見てさしつかへはない。お互に原因になり、結果になる事が出来るのである。

神妻訪ひの話に、鶏の參與するのも、田舎人の生活が其儘、幽界の方々の上にもあること、信じて、言ひ出したことは勿論であるが、今一つ、鶏がとんでもない憎まれ者になる訣は、責任を轉嫁したり、情癡趣味に浸つたりすることを知らなかつた萬葉びと以前の、古代の男女關係ばかりからは、何とも合點が行きかねる。今でも古風を存して居ると信ぜられて居る祭りの中心行事は、必、眞夜中に行はれる。鶏鳴がほと神事の終りと一致する様に、適當に祭式をはこばねばならなかつたものと見えて、日の出にかつきり主要な部分をしまうて居なければ、今年の作物に祟ると信じてゐる地方が多い。

其例に、信州下伊那新野の伊豆權現の正月十五日の祭禮がある。東天紅なる時は、正に顯・幽兩

と夜の交叉點をうまく處理して行くが、ある程度以上は鳥頼みであつた。こゝに人間の妻訪ひに於けるよりも、もつとく色濃く、庭つ鳥の神婚譚に入り込んで來ねばならなかつた訣のある事が、既に、しのゝめのほがらにあなた方の胸に這入つた事であらうか。神事の終りに、唯一度拍子とるだけが役目の鶏を、合奏團の大事な一員と考へられて居る。此は、天の宿戸開きの條の誤解である。心を澄して御覽なさい。神道のほんとうの夜明けの光りは、今思はぬ方角からさしかゝつて居る。

界の境目で、祭りに招き降された神が社からあがられるのは、此時刻である。此刻限にびつたり神あげをする事は、神にも人にも、都合のよいことである。鶏鳴以後迄、神を止めて置かうとしたら、神の迷惑はどの様であらう。また若し其に先だつて、鳴き立てる鶏があつたら、神は事完へぬ中に、はふく退去にならねばならぬ。鶏をして、さやうな偽りを告げさせた責任者として、人間もとんだ罰を蒙らねばならなかつたであらう。時ならぬ鶏の宵鳴きを、色々の凶事の前兆に結びつけて居るのは、やはり此處に本のあるのを忘れての事と思はれる。鶏の音に驚かされて、爲すことを遂げずに退散した話、うろたへて身を傷けた話など、神・佛・妖怪などの上にかげられた例が、此國にも澤山ある。

大歌所のひるめの歌

さひのくま 檜隈川に駒とめて、しばし水かへ。かげをだに見む (古今集卷二十)

と言ふのは、元は大部分、萬葉集に見えた戀歌である。其が如何にもおなごり惜しいと言つた心持ちを湛へて居る處から、恐らくは、神あげの節に謡はれることになつて居たらうと言へる。暫くでも長く居て頂いて、完全に祭りの心を享けて貰はねばならぬ。神事いまだ終らざるに、神あがりあつては一大事である。常世の長鳴き鳥は、此時間の調節者として、必要であつたのである。なぜなら、鶏の鳴き止まぬ中は朝であつて、而もまだ夜であつたから、神事に與る役目の重さは如何ばかり強い印象を、昔びとの心から心へ、傳へて來たことであらう。人力に能ふ限りは、朝

髻籠の話

大正四年四月、五月、五年十二月「郷土研究」第三卷第二・三號、第四卷第九號

一

十三年前、友人等と葛城山の方への旅行した時、牛瀧から犬鳴山へ尾根傳ひの路に迷うて、紀州西河原と言ふ山村に下りて了ひ、はからずも一夜の宿を取つたことがある。其翌朝早く其處を立つて、一里ばかり田中の道を下りに、粉河寺の裏門に辿り著き、御堂を拜し畢つて表門を出ると、まづ目に著いたものがある。其日はちようど、祭りのごえん（後宴か、御縁か）とのことで、まだ戸を閉ぢた家の多い町に、曳き捨てられただんじりの車の上に、大きな髻籠が仰向けに据ゑられてある。長い髻の車にあまり地上に靡いてゐるのを、此は何かと道行く人に聞けば、祭りのだんじりの竿の尖に附ける飾りと言ふ事であつた。最早十餘年を過ぎ、記憶も漸く薄らぐとしてゐた處へ、いつぞや南方氏が書かれた目籠の話を見つけて、再此が目の前にちらつき出した。尾芝氏の柱松考（郷土研究、三の一）もどうやら此に關聯した題目であるらしい。因つて、自分の此

に就ての考へを、少し纏めて批判を願ひたいと思ふ。

髻籠の由來を説くに當つて、まづ考へるのは、標山の事である。避雷針のなかつた時代には、何時何處に雷神が降るか訣らなかつたと同じく、所謂天降り著く神々に、自由自在に土地を占められては、如何に用心に用心を重ねても、何時神の標めた山を犯して祟りを受けるか知れない。其故になるべくは、神々の天降りに先だち、人里との交渉の尠い比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と、此方で勝手に極めて迎へ奉るのを、最完全な手段と昔の人は考へたらしい。即、標山は、恐怖と信仰との永い生活の後に、やつと案出せられた無邪氣にして、而も敬虔なる避雷針であつたのである。勿論神様の方でも、さうく人間の思ふまゝになつて居られては威嚴にも係ること故、中には天探女の類で、標山以外の地へ推して出られる神もあつたらうが、大體に於ては、まづ人民の希望に合し、彼らが用意した場所に於て、祭りを享けられたことであらう。

ちはやぶる 神の社しなかりせば、春日の野邊に、粟蒔かましを（萬葉集卷三）

と歌うた萬葉びとの嫉妬は、此標山を迷惑がつかつた時代の人の心持ちを、よく現してゐると思ふ。さて、右の如く人民の迷惑も大ならず、且神慮にも協ひさうな地が見たてられて後、第一に起るべき問題は、何を以て神案内の目標とするかと言ふことである。後世には、人作りの柱・旗竿なども發明せられたが、最初はやはり、標山中の最神の眼に觸れさうな處、つまりどこか最天に近

い處と言ふ事になつて、高山の喬木などに十日は集つたことと思ふ。此の如くして、松なり杉なり眞木なり、神々の依りますべき木が定つた上で、更に第二の問題が起る。即、其木が一本松・一本杉と言ふ様に注意を惹き易い場合はとにかく、さもないと折角標山を定めた爲に、雷避けが雷よびになつて、思はぬ邊りに神の降臨を見ることになるに困るから、茲に神にとつては、よりしろ、人間から言へばをぎしろの必要は起るのである。

元來空漠散漫たる一面を有する神靈を、一所に集注せしめるのであるから、適當な招代フキシロが無くては、神々の憑り給はぬはもとよりである。此理は、極々の下座の神でも同じことで、賀茂保憲が幼時に式神シキガミが馬牛の偶像を得て依り來るを見たと言ふ話、更に人間の精靈でも瓜・茄子の背に乗つて、始めて一時の落著き場所を見出すと言ふなども、同じ思想に外ならぬ。神殿の鏡や佛壇の御像、さては位牌・寫眞の末々に到るまで、成程人間の方の都合で設けた物には相違ないが、此が深い趣旨は、右の依代ヨロシゴの思想に在るのである。かの天の窟戸開きに糠戸神の苦心になつた八咫鏡を立てたといふのも、考へやうによつては不思議な話で、此を説明して語部の或者が、此様なあなたよりも立派な神様がおいでになりますから、あなたを煩はさずともよろしいと、皇神スメラミカミの反抗心を挑發する爲に、御影を映す鏡を立てた様に言ふのも、必しも不自然な解釋とは言はれぬ。此も神器の絶對の尊嚴を會得せしめん爲に、皇神其自ら或は其以上との信仰を持たせようとしたものであらうと思ふ。

二

一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お淺間様・天王様・夷様など、何れも高い峯の松の頂に降られると言ふことで、其梢にきりかけ(御幣)を垂シで祭るとの話であつた。神の標山には必神の依るべき喬木があつて、而も其喬木には更に或よりしろのあるのが必須の條件であるらしい。併しながら依代ヨロシゴは、何物でも唯神の眼を惹くものでさへあればよろしいといふわけには行かない。人間の場合でも、髪・爪・衣服等、何かその肉體と關係ある物をまづ擇び、已むを得ざれば其名を呼んだわけで、さてこそ、咒咀にも、魂喚タマウケひにも、此等のもものが専ら用ゐられたのである。尤、素朴單純な信仰状態では、神の名を喚んだだけで、其屬性の或部分を人間が左右し得たので、神は即惹かれ依るものと信ぜられたのである。念佛宗などは、或點から見れば、實に羨ましい程、原始的な意義を貽してゐる。

今少し進んだ場合では、神々の姿を偶像に作り、此を招代フキシロとする様になつた。今日の如き、寫生萬能の時代から遠い古代人の生活に於ては、勿論今少し直觀的象徴風の肖像でも満足が出来た筈である。佛教では、宇宙に遍滿し給ふ盧遮那佛ルシヤナブツをさへ具象せしめてゐるが、我古代人には神も略人間と同じ容子を具へたまふものとの考へはあつたらうが、さて此を具象化する段には、譬へば十三臂あるとか、猪に乗るとか、火焰を負ふとか言ふ、一定の約束がない爲に、却つて種々の疑

問を起し易い所から、寧描寫を避け、象徴に進んだ事と思ふ。だから佛像の輸入に刺戟せられ、思ひ切つて具象化した神像の中には、今日何神のやら判然せぬものが多い。蓋し我古代生活に於て、最偉大なる信仰の對象は、やはり太陽神であつた。語部の物語には、種々な神々の種々な職掌の分化を傳へてゐるが、純乎たる太陽神崇拜の時代から、職掌分化の時代に至る迄には、或過程を頭に入れて考へねばなるまいと思ふ。勿論原始的な太陽神崇拜の時代でも、他の神々の信仰は無かつたと言ふのではない。唯、今少しく非分業的であつたと思ふのである。併し此赫奕たる太陽神も、單に大空に懸りいますとばかりでは、古代人の生活とは、靈的に交渉が乏しくなりやすい。故にまづ其象徴として神を作る必要が生じて来る。茲に自分は、太陽神の形代製作に費された我祖先の苦心を語るべき機會に逢著した。

まづ形代に就て、かねて考へてゐる處を言へば、一體人間の形代たる撫物は、すぐさま川なり、辻なりに棄つべき筈なのに、保存して置いて魔除け・厄除けに用ゐるといふのは、一圓合點の行かぬ話であるが、此には一朝一夕ならぬ思想流轉の痕が認められるのである。神の形代に降魔の力あるは勿論であるが、轉じては人の形代にも此神通力を附與するに至つた。其仔細を理會するには、形代に移された人の穢れ即惡分子は、八十禍津日・大禍津日化生の形代をさながらに、御靈的威力を振うて、災禍を喰ひ留めてくれると言ふ外に、尙古代人が實在の親しむべきを知ると共に、實在を超越する程度の高いものほど、怖しさの程度が加はると感じた根本觀念を推測して

見ねばならぬ。

實在する間は、人間の意のまゝに活殺し得べき動物が、一步實在性を失ふや、忽ち盛んに人間を惱まし、或は未然を察知し、或は禍福を與奪する。又我々の屬性の部分々々でも、抽象的なものほど恐怖の念を唆る傾向のあつたもので、分裂など言へば事々しいが、我身よりあくがれ出づる魂の不隨意的な行動を、自ら恐れることすらあつた。かの六條の御息所の恐怖などは、嘗て道徳上の責任を思つた爲のみではなかつたので、寧ろ、我魂魄に對する二元的の感情であつたかと思ふのである。

話が岐路に入つたが、立ち戻つて標山の事を言はう。標山系統のだし・だんじり又はだいがくの類には、必中央に經棒があつて、其末梢には更に何かの依代を附けるのが本體かと思ふ。彼是記憶に遠い話よりは、自分に最因縁の深い今の大阪市南區木津、元の西成郡木津村で、今から十年前まで盛んであつただいがくに就て話して見よう。

故老の言ひ傳へには、京祇園の山鉾に似せて作つたと言ふが、此と同型の物の分布する地方は廣く、五十年や百年以來の思ひつきとは認められぬ。まづ方一間高さ一間ばかりの木の竈を縦横に貫いて緯棒を組み、經棒は此竈の眞中に上下に開いた穴に貫いて建てる。柱の長さは普通の電信柱の二倍もあらう。上には鉾と稱へて、祇園會のと同じく圓錐形の赤地の袋で山形を作つた下に、ひげこと言うて徑一丈餘の車の輪のやうに欄に數多の竹の輻の放射したものに、天幕を一重に又

は二層に取り付け、其陰に祇園巴の紋の附いた守袋を下げ、更に其下に三尺程づゝ間を隔てゝ十數本の緯棒を通し、赤・緑・紺・黄などにけぼくしく彩つた無数の提灯を幾段にも掛け列ね、夜になると此に灯を點じて美しい。其又下は前に言うた籠であつて、立派な縫箔をした泥障をつけた、胴の高さ六尺餘の太鼓を斜に柱にもたせかけ、膝頭までの揃ひの筒袖を著た男が、かはるがはる登つて、鈴木主水だの石井常右衛門だのゝ戀語りを、やんれ節の文句其儘に歌ひ揚げるのである。

昨年五月三十日相州三崎へ行つた時、同地祭禮で波打際に子供の拵へた天王様が置いてあつたが、やはり籠の穴に神の枝幾本となく、門松などの様に挿してあるのが、所謂山の移り出た様で、坐到故郷の昔の祭りが懐しく思ひ出された。木津では既に電線に障るとの理由で其柱も切られ、今では八阪社の繪馬堂の柱となつて了うたのであるが、此又籠と言ふ物が、横白を曳き出したり、綱を敷いたり、さては粟鼓を撒いて早速の神座を作つたのと同様に、古代人の簡易生活を最鮮明に表示して居るので、漁師村などによく見掛ける地引網の綱を捲く臺であつた様だ。小さい物では、大阪で祭りの提灯を立てる四つ脚の籠なども、地を掘つて柱を建てぬのは、即昔の神座の面影を遺すものではあるまいかと思ふ。

三

さて此類の柱又は旗竿には、必其尖に神の依代とすべき或物品を附けたものである。木津のだいがくなども、自分等が覺えてから、町によつては三日月・鎗・薙刀・神樂鈴・三本鎗・千成瓢箪など色々立てる様になつたが、依代の本體は、やはり天幕に掩はれた髻籠であつた。此は、其頃あつた若中（今は勿體らしく青年會）のだいがく、並びに西成郡勝間村・粉濱村、中河内の住道村などで以前出した物には、天幕も鉾もなく露出して居つて、柱の尖には神などの束ねたのがあるばかり、最目につくのは、此髻籠であつた。後世漸く本の意が忘却せられ、更に他の依代を其上に加ふるに到つたのかと思ふ。

然らば其髻籠の本意は如何と言ふと、地祇・精靈或は一旦標山に招ぎ降した天神などこそ、地上に立てた所謂一本薄（郷土研究二の四）、さては川戸のさゝら萩にも、榊葉にも、木綿しでも、櫛の一本花（一本花とも）の類にも惹かれよつたであらうが、青空のそきへより降り來る神に至つては、必何かの目標を要した筈である。尤後世になつては、地神のよりしろをも木や柱の尖に結び附けたことはあつたが、古代人の考へとしては、雲路を通ふ神には、必或部分まで太陽神の素質が含まれて居たのであるから、今日遺つて居る髻籠の形こそ、最大昔の形に近いものであるかと思ふ。木津の故老などが、ひげことは日の子の意で、日神の姿を寫したものだと申し傳へて居るのは、民間語原説として輕々に看過する事が出來ぬ。其語原の當否はともかく、語原の説明を藉りて復活した前代生活の記憶には、大きな意味があるのである。

木津のだいがくのひげこは、單に車の輪の様な形のものになつて居るが、若中ワカナカのもの、其他村々所用の物では、いづれも穀より八方に幾本となく放射した御祖師花オソジシバナ(東京のふぢばな)の飾をかく稱するのを見ると、後代紙花を棄て、輪を取りつけ天幕を吊りかけて、名のみを昔ながらに髻ヒゲ籠と言ふのであらう。我々の眼には單なる目籠でも同じこの様に見えるが、以前は髻籠ヒゲゴの髻籠たる編み餘しの髻が最重要であつたので、籠は日神を象り、髻は即、後光を意味するものであると思ふ。十餘年前粉河で見た髻籠ヒゲゴの形を思ひ浮べて見ても、其高く竿頭に靡くところ、昔の人に、日神の御姿を擬し得たと考へしむるに、十分であつたことが感ぜられる。

東京などで祭禮の日に昇カぎ出す萬燈の中には、簡單な御幣を竿頭に附けたものもあるが、是亦所謂御祖師花の類を織キヌカケ状に放射させたのが正しい元の形式であつたらう。池上會式の萬燈には、雪の山かとばかり御祖師花を垂れたのをよく見受ける。中山太郎氏の談に依れば「多みぐさ」と言ふ書に見えた佐渡の左義長の飾り物で、萬燈同様に昇カぎ出し、海岸で焼却するものにも、同じ様に紙花を挿し榮ひして居た。更に野州・上州に互つて、大鳥毛を見る様に葬式の先頭に振りたてて、途すがらお捻ひねり錢を揺りこぼして行き、此を見物群衆の拾ふにまかせる花籠と言ふものも、やはり此系統に屬する物ではないかと思ふ。

要するに當初の單純な様式が一變して、後には髻籠の周圍に絲を廻らし、果は紙を張つて純然たる花傘となし、竹の餘りに瓔珞風に花などを垂下せしむるなど、次第に形式化し觀念化し、今で

は殆ど何の事やら訣らぬやうになつたのである。萬燈などは割合に丈が低いが、最初、深山木の梢から、此を里の祭の竿の尖に移し始めた頃のもの、竿の高さも遙かに高かつた上に、髻籠の形式も統一であつたとすれば、此類の象徴は頗る鮮明に人の心に痕を印することが出来たらうと考へられる。

最近のものでは、日丸ヒマの國旗の竿の尖に、普通は赤い球などを付け、日は一つ影は三つの感があるが、稍大きな辻々などに立てる旗竿には、是亦目籠に金紙・銀紙などを張つてゐる。五月サツキノボの竿の頭にも、東京では此に似た目籠又は矢車などを附けるが、栃木地方の人の話では、あの邊では十數年前迄は、髻の長く垂れた籠を取り付けて居たと言ふ。此から更に想像の歩を進めれば、今日の鯉幟なども或は亦髻籠の一轉化かも知れぬ。髻籠から吹貫き又は吹き流しへ、吹貫き・吹き流しから鯉幟へ、道筋を辿ることはさして困難ではない。吹貫きは單に目籠の下へ別に取り付けた所謂髻とも見得るのである。

次に言ふべきは、修驗道の梵天ボンテンのことである。目籠と梵天との關係は、今の處まだ、何れが親何れが子と、さう手輕には決し兼ねるが、二者の形似は確かに認めねばならぬ。唯目籠の單純なるに比して梵天には更に御幣の要素をも具へて居るのである。京阪では張籠ハッゴのことをぼてと謂ふ。此はぼてぼてと音がするからぼてと謂ふのか、と子供の時は考へてゐたが、此もどうやら梵天と關係がありさうだ。

我々上方育ちの者には、梵天と謂へば、直ちに芝居の櫓などに立てた、床屋の耳掃除に似た頭の
圓く切り揃へられた物を聯想するが、關東・北國等の羽黒信仰の盛んな地方では必しも然らず、
ぼんてん即、幣束の意に解して居り、其形状も愈削り掛け又はいなうの進化したものゝ様に見え
て来る。香取氏の梵天塚の話（郷土研究二の五）などを見ても、梵天・幣束・招代の三者の關係は
直觀し得るのである。

梵天に就ては後に今一度言ふべき折があるが、茲には唯、張籠と梵天との語原的説明を介して、
髻籠と梵天との關係を申した迄である。ぼてと言ふ籠の名が擬聲語でないことは、他にも證據が
ある。肥え太つた女などの白く塗り立てたのを白ぼてなどと言ふが、此などは勿論音からではな
く、梵天瓜の白いのを白梵天と言ふ處から、人にも譬へて用ゐたのであるらしいことを考へると、
自ら命名の理由の、外に在るべきを推測せしむるのである。

四

髻籠の因みに考ふべき問題は、武藏野一帶の村々に行はれて居る八日どう又は八日節供と言ふ行
事である。二月と十二月の八日の日、前晚からめかい（方形の目策）を竿の先に高く揚げ、此夜
一つ眼と言ふ物の來るのを、かうしておくと言ふ眼の夥しいのに怖ぢて近づかぬと傳へてゐる。

南方氏の報告にも、外國で魑魅を威嚇する爲に目籠を用ゐると言ふ事が見えてゐたが、其は恐ら

く兇神の邪視に對する睨み返しとも言ふべきもので、單純なる威嚇とは最初の意味が些し異つて
居たのではないか。天つ神を喚び降す依代の空高く揚げられてある處へ、横あひからふと紛れ込
む神も無いとは言はれぬ。今日の稻荷下げの類でも、際限もなくあちこちの眷屬殿が憑つて來、
はては氣まぐれの狸までが飛び入りをして、蒟蒻・油揚などをしこたませしめて還る事もある。
其程でなくても、通り神・通り魔などと言ふ類もある。何れは人間でも、浮浪人は悪い事を犯し
易い不安定状態に在る如く、浮浪神も亦何時何處に割り込んで來て、神山を占めんとするやら計
り難い故に、旁太陽神の御像ならば、睨み返しも十分に安心と言ふ考へであつたかと思はれる。
勿論此迄到來するには、數次の思想變化があつたに相違ない。最初は單純に招代であつたのが、
次には其片手間に邪神を睨み返すことゝなり、果は蘇民將來子孫とか、鎮西八郎宿とか言ふ英雄
神の名に托して悪鬼を拂ふやうに、高く空よりする者の寄り來るを豫防した次第である。西川祐
信畫の繪本徒然草に、垣根に高く樹てた竿の尖に鎌を掲げた圖面があつた。餘りに殺風景な爲方
とは思ふが、目籠と言ひ、鎌と言ひ、畢竟は一つである。

卯月八日のてんたうばなども、釋尊誕生の法會とは交渉なく、日の齋に天道を祀るものなる
べく「千早ふる卯月八日は吉日よ、かみさげ蟲の成敗ぞする」と言ふまじなひ歌と相俟つて、意
味の深い行事である。但、竿頭のさつきの花だけは、花御堂にあやかつたものであつて、元はや
はり髻籠系統のものであつたかと推測する。尙後の話の都合上、此八日と言ふ日どりを御記憶願

つておく。

日章旗の尖の飾玉などが、多くは金銀紙を貼り、又は金箔などを附けて目籠の目を塞ぎ、或は木細工の割り物などを用ゐて居るのは、元來此物がをぎしるであつて、魔を嚇すが本意ではなかつたことを暗示し、即、武藏野の目かいの由來談に裏切りするものである。殊に八日日の天道花などに至つては、どう見ても魔の潜伏しさうなものでない。而もかくの如く全然當初の趣意が忘却せられるに至つても、所謂民俗記憶はいつまでも間歇的に復活し來り、屢此がよりしるに用ゐられて居たのは偶然ではない様に思ふ。

さて、招祭りの對象が神であれ精靈シヤウリヤウであれ、依代の役目には變りがないとすれば、此間には何か前代人の遺した工夫の跡がある筈である。かく考へて注意して見ると、おもしろいのはかの孟蘭盆の切籠燈籠である。此物の名の起りに就ては、柳亭種彦の還魂紙料あたりに突拍子な語原説明もあるが、切籠はやはり單純に切り籠で、籠の最、想化せられたものと言ふべく、盆の夕に家々で此を吊るのは、別に佛説に深い根據のあることとも思はれぬ。尤支那でも、孟蘭盆に火を焼き燈竿を樹てること、書物にも見えては居るが、所謂唐風の輸入には必在來のある傾向を契機としたもので、力強い無意識的模倣をするに至つた根柢には、一種國民の習癖ともいふべきものに投合する事實があつたのだが、此も亦其多くの例の一に外ならぬ。

孟蘭盆と大祓との關係の如きも亦此で、齊明朝の純然たる佛式模倣から、漸次に大祓思想の復活

融合を來たしたやうに、習慣復活の勢力に壓されて單純なる供燈流燈の目的の外に、更に其上に精靈誘致の任務にも用ゐられた訣である。をこがましい申し分ではあるが、かの本地垂迹説を單に山家・南山の兩大師あたりの政略であつた様に言ふ歴史家の見解は、譬ひ結果が一に歸するにしても、心理的根據から、我々の頗る不服とするところであつて、此事蹟の背後には、猶一段と熱烈にして且敬虔な民族的信仰の存するものを認めて貰ひたいのである。

されば、高燈籠・折掛燈籠・切籠燈籠の類も、單に其起原を支那・天竺に覓めたゞけでは、必手の届かぬ痒い處が残るはずで、他の二種のもは姑く言はず、切籠燈籠の如きは、到底其だけでは完全なる理會を望み難いのである。自分の考へを言ふならば、切籠燈籠のあの幾何學的構造は決して偶然の思ひ付きではあるまい。

如何なる時代に始つたかは知り難いが、孟蘭盆供燈に目籠の習慣を參酌して見て、そこに始めて起原の暗示を捉へ得る。即、右は全く髻籠の最觀念化せられたもので、畢竟供養の形式に精靈誘致の古來の信仰を加味したもので、表は日本中は天竺と國姓爺合戦の角書きの様な民俗に外ならぬ。精靈は地獄の釜を出ると其まゝ、目當ては此處と定めて、迷はず障らず、一路直ちに依り來る次第であるが、唯怖しいのは無縁の精靈である。其はまた應用自在なる我々の祖先は、此通り魔同様の浮浪者の爲に、施餓鬼と言ふ儀式を準備して置いたものである。此を要するに、切籠の籠は髻籠の目を表し、垂れた紙は其髻の符號化したものである。地方によ

つては魂送りの節、三昧まで切籠共々精靈を誘ひ出で、此を墓前に掛けて歸る風もある。かの飯島お露の乳母が提げて來た牡丹燈籠なども亦此である。

話を再初めに戻して、今一度標山に就て述べて見たい。昔北野、荒見川の齋場から曳き出した標山などは、此神事に祭られ給ふべき天つ神を招ぎ依せるのが本意で、此を内裏へ引いて來るのは、寄り給ふ神々を導いて祭場まで御伴申すわけであつたが、此が一步を轉ずる時は途次の行列が第一になつて、鎮守さまへ行くのは、唯山車や、地車などを産土神に見せまらせ、神慮を勇め奉る爲だとする、近世の祭禮の練りものゝ形式になるのである。

標山系統の練り物の類を通じて考へて見るに、天神は決して常住社殿の中に鎮在するものではなく、祭りの際には一旦他處に降臨あつて、其處よりそれ〴〵の社へ入り給ふもので、戻りも此と同様に、標山に乗つて一旦天降り場に歸られ、其處より天馳り給ふものと言はねばならぬ。神社を以て神の常在の地とするは勿論、神の依ります處とすることも、尠くとも天つ神の場合に於ては、我々の從ふこと能はざる見解である。

此に就ては、藝州三原の祭禮に、神は山上より降り來り給ひ、祭りの間おはします家を神主に憑つて宣らせ給ふと信ずる風習は、甚多くの暗示を含んでゐる。此即、天つ神は地上にはいませず、祭りの時に限つて迎へ奉ると言ふ消息を洩して居るもので無からうか。若し此信仰を認めぬとすると、各地の祭禮が必宵祭りを伴うて居る風習を説明することがむづかしい。神が一旦他處に降

り、其處から更に祭場に臨み給へばこそ、所謂夜宮の必要はあるのである。此古くして忘れられたる信仰は、或は盂蘭盆の精靈の送迎の上に痕を留める外に、尙ちらほらと各地に倂を残してゐる。

大和高市郡野口では村境に於て精靈の送迎をするさうである。前申す三原では三昧まで迎へに行き、精靈を負ふと稱して後向きになり、負ふ様な手つきをして家まで歸ると言ふ話である。高天原と黄泉國と本質異なる兩者を混同する様に見えるか知らぬが、何れも要するに幽冥に屬する方々たる點に、疑ひはないのである。

標山の觀念化を経たものに更に洲濱・島臺がある。洲濱のことは紫式部日記を初めとし、既に平安朝に於て尠からず見えて居る。島臺となつてからも武家時代には盛んに用ゐられて居た様で、其極端なのは、いつかの文部省展覽會の籙木清方氏の吉野丸の繪に見えたもの、又は一九の詞書き朝麿畫の「吉原年中行事」にも、月見の座に島臺の描いてあるが如き、婚禮の席の外は殆ど此物を見る事のない今日の人の眼には、なる程異様にも映ずるか知らぬが、島臺はもと〴〵宴席であるによつて此を据ゑるので、而も宴席に島臺乃至洲濱を置くのは、これ亦標山の形骸を留めるものである。信仰と日常生活と相離れること、今日の如く甚しくなかつた昔に於ては、神のいます處を晴の座席と考へてゐたことは、此を推測するに難くはないのである。

日記・物語類に見えた髻籠を列べ出す段になれば、いくらでもあるであらうが、要するに儀式の依代の用途が忘れられて供物容れとなり、轉じては更に贈答の容れ物となつたのが、平安朝の貴族側に使はれた髻籠なので、此時代の物にも既に花籠やうの意味はあつたらしく思はれる。花籠なるものは、元來裝飾と同時に容れ物を兼ねてゐる。此類から見れば、後世の花傘・ふぢばなどは遙かに裝飾専門である。

さて此機會に、供物と容れ物との關係を物語る便宜を捉へさせて貰はう。私どもは供物の本義は依代に在ると信じてゐる。なるほど大嘗祭は、四角な文字に登録せられた語部が物語に現れて來る、祭祀の最古の様式かも知れない。しかし我々を唆る中心興味の存する祭場の模様は、ある人の考へてゐるやうに、此祭り特有のものではないらしい。

諸神殺戮の身代りとして殺した生物を、當體の神の御覽に供へるといふ處に犠牲の本意があるのではなからうか、と此頃では考へてゐる。人身御供を以て字面其儘に、供物と解することは勿論、食人風俗の存在してゐた證據にすることは、高木敏雄氏のやうな極端に右の風習の存在を否定する者でない我々も、早計だとは信じてゐる。けれども殺すべき神を生しておいて、人なり動物なりを以て此に代へるといふことは、天梯立のとだえたことを示すもので、從來親愛と尊敬との極

致を現して來た殺戮を、冒瀆・殘虐と考へ出したのは、抑既に神人交感の阻隔しはじめたからのことである。

大嘗祭に於ける神と人との境は、間一髪を容れない程なものにも係らず、單に神と神の御裔なる人とが食膳を共にするに止まるといふのは、合點の行かぬ話である。此純化したお祭りを持つた迄には、語り脱された長い多くの祖たちの生活の連続が考へられねばならぬ。其はもつと神に近い感情發表の形式をもつてゐた時代である。今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々は、神性を擴張する復活の喜びを失うて了はれたのである。

神の在處アリカと思はれるものが、神其物と考へられるのは珍らしいことではない。其物が小さければ小さい程、神性の充實したものと信ぜられて來るのは當然である。依代は固より、神性が神と考へられ、ばこそ、舟・籠・臼（横・挽）・あいぬのかむいせとが御神體として祀られる訣である。まづ、供物を容れる器の觀察から導いて來ねばならぬ。折敷と行器とのくつゝいたやうな三方の類は大して古いものではなく、木葉や土の器に盛つて獻らねばならぬ程の細かな物の外は、正式には、籠を用ゐたものでは無からうか。延喜式・神道五部書などに見えた輿籠（又は輦籠）は、疑ひもなく供へ物を盛つた器で、脚或は口を以て數へられる處から見ると、臺の助けを俟たずに、ぢかに据ゑることの出來るもので、而も甕・壺（蓋はなく、上に口をあいてゐたもの）の様に蓋はなく、

處が又、こゝに毛色の變つた一類の籠がある。其は火衰理ノ命の目無堅間・熊野大神の八目荒籠・秋山下冰壯夫の形代を容れたといふ川島のいくみ竹の荒籠など、ぼつ／＼見えてゐるのが其で、どうやら供物容れが神の在處であつたことを暗示してゐる様である。増穂殘口などを驚かした、熊野の水葬禮に沈めた容れ物は、實は竹籠であつたのであらう。かうした場合に、流失を防ぐのに一番便利な籠は、口の締め括りの出来る鬚籠であつた筈である。死人を装うて、鰐對治に入つて行かれた大神の乗物が、長く熊野に残つてゐたことは、物忘れせぬ田舎人の心を尊まざるにはゐられない。

籠がほゞ神の在處なることが確かであり、同時に供物の容れ物となつてゐたことが、幸に誤でなければ、直ちに其に盛られた犠牲は供物である以前に、神格を以て考へられたことに、結著させてもよからうと思ふ。百取りの机代物を置き足はす様になつたのは、遙かに國家組織の進んだ後話で、元は移動神座なる鬚籠が、一番古いものであつたと思はれる。一步退いて考へて見ても、神の形代なる犠牲が向上すれば神となり、墮つれば供物となると考へることが出来る。其依代も無生物よりは、生き物を以てすることが出来たなら、尋常の形代よりも更に多くの効果を想像することが出来る。

楮其容れ物なる籠も、時には形代なる觀念の媒介を得て、神格を附與せられて依代となるので、粉河の鬚籠・木津のひげこ、或は幟竿の先に附けられる籠玉は、此意味に於て、其原始的の用途

を考へることが出来るので、かの大嘗會の藁幡の竿頭の飾り物も、後世のは籠を地として黒鳥毛を垂したものである。執念深い連絡はこゝにも見られるではないか。供物の容れ物が贈り物の容れ物となることは、すぐ納得の行くことで、其が更に飾り物になる事もさのみ手敷を要すまい。私の考へから言へば、大矢透氏が幣束は供物から出たものである、とばかり解せられたのも考へものである。たとひ後世の事實から歸納せられたとは言へ、やはり實驗を土臺とせられてゐた山中共古翁の幣束神體説は、依代の立場から見れば尙權威を失うてはゐない。

必、神の依代に奉つたのが最初で、漸く本意を忘れて、獻る布の分量の殖えて來るに従うて、專に布や麻を獻上する爲のものとして考へ出すやうになつたのが、繪卷物の世界の幣束だつたのである。さすれば、同じ道筋を通る平安朝の鬚籠が、供物の容れ物から、贈答の器になつたのも故のあることであるが、後には殆ど裝飾物として用ゐられる様になつた。木の枝に鬚籠をつるして、鳥柴・作枝と同様にさし上げて道行く人は、今日も繪卷物の上に見ることが出来る。

五月の邪氣を祓うた藥玉は、萬葉びとさへ既に、續命縷としての用途の外に、裝飾といふ考へも混へてゐたのであるが、此飾り物も或は單に古渡りの舶來品といふばかりでなく、鬚籠の形が融合してゐるのではあるまいか。

面白いのは宮^{ミヤ}畔^{ハタ}祭りの有様である。後人の淫祠の様子が、しかつめらしい宮中に、著しく紛れ込んでゐたのである。其柱の下に立てかけられた竹の枝につけた^{キヌカサ}織^{オリ}や男女の形代は、雑祭りが東風輸入であつたことの俤を遺して居ると同時に、此笹が笠間神の依代である事を示すもので、枝に下げられた織は、こゝにも髻籠の存在を見せてゐるのである。此笹と同じ系統のものには七夕竹・精霊棚の竹、小にしては十日^{トウカ}戎^{エビメ}の笹・妙義の繭玉・目黒の御服の餅、其他東京近在の社寺から出る種々の作枝は皆此依代で、同時に露窟木^{ヘキレキボク}の用に供せられてゐるのである。こゝで暫く餅花^{モチバナ}の話に低徊することを許して貰はねばならぬ。正月の飾り物なる餅花・繭玉は、どうかすると春を待つ装飾と考へられてゐる様であるが、もとゞ素朴な鄙の手ぶりが、都會に入つて本意を失うたもので、實は一年間の農村行事を豫め祝うたにう木^{ケツリカケ}・削掛^{ケツリカケ}の類で、更に古くは祈年^{トシゴヒ}に神を招ぎ降す依代であつたものらしい。其でまづ近世では、十四日年越から正月にかけて、飾るのを本體と見るべきであらう。

阪本氏の報告によると、信州上伊那邊の道祖神祭りに、竹を割いて拵へた柳の枝やうの物を配ると、其を受けた家々では輪なりにわがねて、屋根に投げて置くさうである。此は形の上から見ても、一目に吉野藏王^{ザフク}の御服^{ゴフク}の餅花と一つものだと知れるが「多みくさ」に見えた佐渡のひげこのやうに、焼くことを主眼とするものと、さうした左義長風な意味を持たぬ餅花の類との間を行くもので、兩方へ別れて行つた分岐點を記念するやうに見える。大きなものなら立て榮^{ハヤ}すが、小さ

なものは屋根に上げて置く外はない。五月の菖蒲も此である。七夕、或は盆に屋上に上げられる草馬にも、同じ系統は迎られるのである。

此竹の輪の大きなので、屋の内に飾られたのは、餅花である。一體餅花とくりすます・つりいと非常に近い關係にあるものと見えるが、同じ信州松本地方のものづくり或は名詮^{ミヤウセン}自性^{ジヤウ}のけやきのわかぎ、小田原で檜の木にならせる團子の木、岡市氏の報告せられた北河内の餅花（郷土研究三の二）などを見ると、愈其類似點が明らかになつて来る。ものづくりといふ名は、簡易な祈年祭りの依代なる事を示してゐるのである。常陸國志に武藏の繭玉が榎の枝で作られて、其年の月の數だけの枝ある木を用ゐるとあるを思ひ合せても、餅花・繭玉は農桑の豊作を祈るといふ習はしの通り、年占・祈年に神を迎へる爲なる事は疑ひがない。小田原の團子の木が挽臼に立て掛けられるのも、依代と神座との關係を示してゐて面白い。繭玉系統の作り枝が社寺から出されるのは、依代に宿つた分靈を持ち歸つて祀る意味で、此點に於て削り掛け・ほいたけ棒・粟穗・稻穗^{アヤメ}にはとこ・幸木^{サイハヒキ}なども皆同種のもので、延いては酉の市の熊手も、御服の餅花から菖蒲團子と反對に向いて、大きくなつたものと思はれる。同じ時に賣られる五色餅^{ゴシキモチ}を見ても、默會せられる處がある。古今傳授の三木の一つなる、めどにかけたけづりばなが、馬道^{メダウ}にかけた削り花なることは、削り掛けの用途を知つてゐる人には疑ひがない筈である。其「花の木にあらざらめども咲きにけり」と言うたのは、削り掛けの一種に接骨木^{ハトコ}や竹にさす削り花のある其らしく、同じ絲にた

ぐり寄せられる物には、檜の木の殺ぎ口を丁字形に切りこんで羊齒の葉を挿し、田端の畦に立てられる紀伊熊野川沿岸の正月の立て物（名知らず）がある。古今集の歌は、かうした樽や丸太に削り花の挿された物に、興味を持つて作った籠題だつたのであらう。龜井戸の鷲替への鷲は、形の上からすぐさま合點の行く様に、神前に供へられた削り掛けの依代を、奪ひ合ふ年占の一種なのである。

桃の節供の雛壇のあたりに飾る因幡の餅花を見ても、儀式の依代であつたことは信じ易いであらう。自體、祈年祭りを二月四日に限るものゝ様に考へるのは、國學者一流の事大黨ばかりの事で、農村では田畑の行事を始める小正月に取越して置くのが多く、又必しも正月十五日に限らず、大晦日・節分などを境目としてするものらしい。祇園の社頭ににう木に似た削り掛けを立てるのは、大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。一體大晦日と十四日年越しと節分とは、半月内外の遅速があるだけで、考へ方によつては一つ物と思はれる。年占・祈年・左義長・鳥追ひ・道祖神祭・厄落しは、何の日に行うてもよいわけである。

とにかく竹を使ふにしても、自然木の枝を用ゐるにしてからが、皆多數の枝を要素としてゐることとは、髻籠の髻と關係あるらしく、年々の月の數にこじつけたのは、素朴なびたごらす宗の工夫の痕を示したのであらう。祇園の削り掛けの所謂卯杖が十二本であるのは、枝澤山の削り花から、にう木に歩みよる道すぢを示したのである。

平瀬麥雨氏の報告せられた信州松本の田植多の柳（郷土研究二の二）などもやはり此類で、傍標山の依代とも言ふ事が出来る。熊野新宮の對岸神内では、年内から、墓場に花籠と稱する髻籠を立て、其には花の代りに餅をつけて、正月の墓飾りをする由である。此は師走晦日に亡者を呼びよせた髻籠と、祈年の依代との融合したものゝ様に見えるが、茲にも多くの枝を要素としてゐる事が知れる。花無き頃の間合ひの作り花が、立てがらを取り換へる手數の省ける處から、削り花・花籠・餅花などは、一年を通じて用ゐられる様になつたのである。

さて依代の立て場所に就て、話さねばならぬ機會に逢著した。屋内に飾る餅花は、家で一番表立つた場所に据ゑられるものであるが、元はやはり屋外に立てられたものが、取り込まれる様になつたので、こゝに到つて裝飾の意味あひが、愈深くなつたのであらう。花の塔・天道花などの高く竿頭に聳えてゐるものから、屋上に上げられる菖蒲・竹の輪・草馬に到るまで、皆神或は精靈の所在を虚空に求めてゐるのである。中陰の内は、亡魂屋の棟を離れぬといふ考へも、又屋の棟をば精靈のより處とする信仰も、皆虚空に放散してゐる靈魂を、集注せしめる依代なる基礎觀念があるからである。我々の祖先ばかりでなく、どうやら我々自身も「魄」の存在を認めてゐない事は、明言して差支へがないらしい。

ともあれ、山では自然の喬木、家では屋根・物干臺、野原では塚或は築山などの上に、柱を樹て、神の標シズメさしたものとするのであるが、尙其ばかりでは、うつかり見外される虞れのある處から、特別の工夫が積まれてゐるので、此處にだしの話の緒口イトケチはついたのである。

だしの「出し」である事は殆ど疑ひがない。但、神の爲に出し置いて迎へるといふのか、物の中から抜け出させてゐるから命ナツけられたのかは少し明らかでない。徳島の端午に作るやねこじき又は、だしと言はれてゐる作り物は、江戸の顔見世カホミセのとうろうなる屋根飾りと同様に、屋上に出すもので、依代が竿頭から屋根に降りて來た時機を記念するものである。

今日濱松近傍でいふだしは、各地の祭禮・地藏盆の作り物、大阪西横堀の作り物などと同じ物を謂ふので、此は既に屋内まで降りて居るのである。此は依代の本意を忘れると共に、大規模の作り物を立てるに足る廣い平面を要したからである。

同類の變形は、大阪新町・江戸新吉原のとうろうにも見られる。實際眞の燈籠を見せるのではなくて、顔見世のとうろうと同じく、盆燈籠の立つ頃に、衆人に公開した作り物に過ぎなかつたので、更に佐伯燈籠に到つては、祭禮の渡御の前に行く人形であつた。名義の起りは稍古いところに在る。私は此を室町の頃から行はれた禁裡の燈籠拜見の忘れがたみと見るべきもので、戀・無常の差はあるが、本願寺の籠花カゴバナと同じ血脈を引いてゐて、等しく神・精靈に捧げた跡をあやからせる爲に、公開したものと謂ふべきで、伊勢のつと入りなども、かうした共產的な考へから出た

風習と思ふのである。全體、池坊イコボクの立花の始まりは、七夕祭りにあるらしい事は、江家次第の追儼の條を見ても明らかである。

さて、長崎宮日ナガサキミヤヒに擔ぎ出される傘鉾ナガサキミヤヒの頭の飾りをだしものといひ、木津のだいがくの柱頭のしるしをだしと言うてゐるのは、今日なほ山車ヤマクルマの語原を手繰りよせる有力な手掛りである。手近い祇園御靈會細記などを見ても、江戸の末までも此名所ナドコロが世間には忘られてゐながら、山・鉾に縫り付いて、生き残つてゐた事が知れる。同書には「鉾頭、鉾の頂上なり、だしなり」とか、或はだし花などいふ名詞を書き残してゐる。

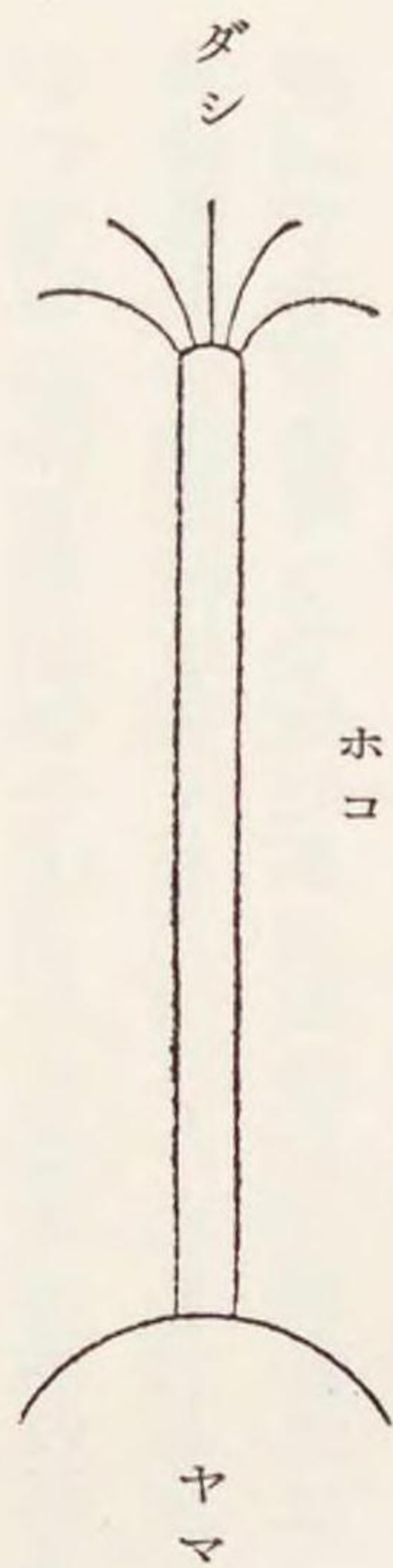
今出来るだけ古くだしといふ語をあさつて見ると、王朝のいだし車イダシクルマには深い暗示が含まれてゐるが、此は後の事として、次に思ひ浮べられるのは、旗指物の竿頭の飾りをだしと言つたことである。嬉遊笑覽キウユウセウガンに引いた雑兵物語ザツヒヤモノガタリの帘サカバシのだし・武者物語の鹿の角のだしなどは、決して珍らしい事ではない。いろ／＼の旗指物圖を見れば、到る處に此名所は散見してゐる。

例へば島原陣諸家指物圖に、鍋島光茂の馬印を「大鳥毛・だし・金の瓢」と書いたのや、奥羽永慶軍記小田原攻めの條に出る岡見彈正の酒林サカキのさし物などを見ても知れる。尙笑覽に引いた、祐信の三つ物繪盡サツモノエしの謎ナゾの、端午の幟のだしは五月幟の竿頭の飾りをもだしと言つてゐた證據である。

さて此様に、竿頭の依代から屋上の作り物、屋内の飾り人形或は旗竿尾の裝飾にまで擴がつてゐる。

るだしの用語例は、直ちに、江戸の祭りの山車の起原に導いてくれる。山王・神田の氏子の山車が、祇園の山鉾を似せたものだと言はれないまでも、本家・分家の間柄を思はせるだけの形似のあるのは事實である。

江戸では屋臺全體の名であつたが、京都・長崎・大阪木津などでは、尙部分の名稱としてゐるのを見れば、聰明な讀者にはどちらが末、どちらが本と言ふ考へが、直様閃いて來なければならぬ筈である。江戸の山車は旗竿の頭の飾り物が非常な發達をした爲に、其儘全體の名となつたのであらうが、尾芝氏も言はれた通り、鉾と言ふ所から一々柱頭に劍を附添へた祇園の鉾も、元は柱の名に過ぎなかつたのである。さすれば、山車・鉾・山の關係は、次の圖に示す様なものである。此名稱の分歧點は、各部分の特徴から分化して來たものなる事は、改めて説明する迄も無



からう。室町時代に出來た尺素往來に、既に鉾と山とが列べられてゐるところから見ると、此山或は鉾に同化せなかつた前の江戸の山車の原始的な形はどういふ物であつたらうか。

私は今各地の祭りにふんだんに用ゐられてゐる劍ぼこの類から、範圍を狭めては四神劍の觀察をする必要があると思ふ。百川の落語にひきあひに出る四神劍の、四神と劍とは、實は別物である。劍は普通の劍ぼこで、其と四神の違つてゐる點は、旗竿の頭の黒塗りの折敷様のものに四神の像を据ゑてゐる點で、下にはいづれも錦の幢を垂れてゐる。此が鑿の上に立てられる事の代りに、車の上に載せるやうになれば、竿頭のだしなる四神像は、望見するに都合よく廓大する必要が起つて來るので、そこに四神像に止らず、祇園其他の作り物の模倣が割り込んで來る餘地の出來た訣で、現に大正の大典に輓かれた麻布末廣神社の山車は、錦の日月幢を二丈餘りの三段の空柱の前面を蔽ふ程に垂れて、柱の末のをしき様のものに、水干を著て御幣を持つた猿の作り物が据ゑてあつた。大體に山の手の山車は、老人の話を綜合すると、半藏門を潜る必要上、下町の物よりは手輕な拵へであつたらしい。

此が下町の山車になると、柱の存在などは殆ど不明で、寧祇園の鉾に近づいてゐるが、多くの物はやはり人形の後に小さく、日月幢を立て、佛を止めてゐる。此想像が幸に間違つてゐなければ、江戸の山車は旗竿の大きくなつて車に載せられたもので、所謂依代が勢力を逞しくしたものである。

諏訪の御舟祭りの屋臺は恐らく、元三大師作と傳へる舟謡を残してゐるほど古い日吉山王の御舟祭りと同様、水上渡御の舟を移動神座なる鑿の上に据ゑたものらしく、昇くべき筈の物を輓く點と、依代なる人形の柱に關係のない點は他の祭屋臺と違つた點であるが、江戸の山車が今日の四神同様鑿の上に立てられ、其に車をつける様になつたといふ道筋を教へるものではないだらうか。祇園の方でも、名こそ違へ人形を飾る事は一つで、鉾や作り山が大きくなつた爲に、だしなる名

通つてゐて、其頭には鳥毛の代りに馬の尾か何かの白い毛を垂した、其上へ更に千成瓢箪・奔馬などの形の附いてゐるものである。其を宵宮には擔^{カク}げて宮に參詣しては、新しい護符を貼りかへて貰つて歸つて來るのである。持ち歸ると家毎に表へ出してある、四方ころびになつた四脚^{ヨツアシ}の臺に立てゝ置いたのであるが、其用はやはり神招^{カミサ}ぎの依代として、天降^{アメ}ります神の雲路を照すものなのである。

稱はとらなかつたが、畢竟同じ物でなければならぬ筈である。

さて長崎宮日^{ナガサキ}の傘鉾^{カサ}のだしものは、田樂師の藺笠の飾り物、乃至獅子舞・手古舞^{テコマヒ}の花笠と一つだといふと、不審を立てる人もあらうが、まづ聞いて貰ひたい。

祇園の傘鉾にも四條西洞院のものには、傘の上に花瓶を据ゑて、自然木の松と三本の赤幣束が挿してあり、綾小路や室町のものも傘の上の金鶏が卵を踏んでゐる後に、金幣が二本立てられてゐた。更に古く尺素往來の所謂大舍人^{オホトネリ}の鵲鉾^{カサ}は、實は異本にある笠驚鉾の誤りであらうと言ふ事は、

武藏總社の田植多に出た傘鉾にだしとして驚の飾りの附けられてゐるのを見ても明らかである。

住吉踊りの傘鉾にも幣束のだしの附いたのがほんとうで、今一度話す機會はあるが、踊りの中心となる柱が多く傘鉾で、其柄の端には、花なり偶像なりの依代を立てる必要がある。前に述べた田樂師がすばらしい花藺笠を被^{カク}くのも、元よりましであつたことを暗示するものであらう。そゝり立つ柱なり竿なりの先の依代なるだしは、いくら柱が小さくなつても、或は終に柱を失うて、とゞのつまり人の頭に載る様になつても、振り落されなかつたのである。

神を迎へるだし行燈が、宵宮^{ヨミヤ}から御輿^{ミコノコ}送りまで立てられたのは、最理窟に適當なことで、たゞ此を以て江戸の山車の起原と想像した我衣^{ワガコホ}の説は、成程、笑覽の否定した様に考へが狭過ぎる様だが、祭りが晝を主とする様になつてから、だし行燈が裝飾一遍となつたのは、大阪の祭提灯と同じ徑路を辿つて來たものらしい。四尺許りの長提灯を貰いて、殆ど其三倍の長さの塗り物の竿が

幣束から旗さし物へ

大正七年八月「土俗と
傳説」第一卷第一號

千年あまりも前に、我々の祖先の口馴れた「ある」と言ふ語がある。「産る」の敬語だと其意味を釋き棄てたのは、古學者の不念であつた。私は、ある必要から、萬葉集に現れたゞけの「ある」の意味をば、一々考へて見た處、どれも此も、存在の始まり、或は續きといふ用語例に籠つて了うて、一つとして「産る」と翻さねば不都合だと言ふ場合には、出くはさずすんだ。かの語を「産る」と説くのは、主に賀茂のみあれに惹かれた考へであるが、實の處みあれ其ものが、存在を明らかに認める、即、出現と言ふ意に胚胎せられた語だと信じられる。

此事は柳田國男先生も既に考へて（山島民譚集）居られる。尤、神或は神なる人にかけて、常に使ひ馴れた爲、自然敬意を離れては用ゐる事は無くなつてゐた。其一類の語に「たつ」と言ふのがある。現在完了形をとつたものは、「向ひの山に月たゞり見ゆ（萬葉集卷七）」など言ふ文例を止め

て居る。此語は單に、今か以前かに標準を据ゑて、進行動作を言ふだけのものではなく、確かに「出現」の用語例を持つて居た。文獻時代に入つては、月たち・春たつなどに纔かに、佛を見せて居たばかりで、敬語の意識は夙くに失はれてゐる。

諏訪上社の神木に、櫻たゞい木・檀たゞい木・ひくきたゞい木・櫟の木たゞい木・岑たゞい木・柳たゞい木・神殿松たゞい木があり、たゞいは「湛」の字を宛てる由、尾芝古樟氏（郷土研究三の九）は述べられた。此等七木は、櫻なり、柳なりの神たゞりの木と言ふ義が忘れられたものである。大空より天降る神が、目的と定めた木に憑りゐるのが、たゞりである。即、示現して居られるのである。神の現り木・現りの場は、人相戒めて、近づいて神の咎めを蒙るのを避けた。其爲に、たゞりのつみとも言ふべき内容を持つた語が、今も使ふたゞり（祟）の形で、久しい間、人々の心に生きて來たのである。

神に手藝の道具を獻る事は、別に不思議でも無いが、線柱の一品だけは、後世曰が神座となり易い様に、ひよつとすれば、神のたゞりのよすがとなつた物かも知れぬ。絡瑛・臥機が夢に神憑りを現する事、姫社の由來（肥前風土記）にある。機は、同じ機道具の縁に引かれたのかと思ふ。

神のあれのよすがとなる物が、阿禮・みあれと呼ばれた事は、説明は要すまい。今日阿禮の事を書いた物は、すべて此語に言語情調の推移のあつた、後期王朝に出來てゐる。今日阿禮の事を

賀茂祭りに、みあれに（としての意）立てた奥山の神は、かなり大きな立ち木を採り（賀茂舊記）

用ゐた根こじの物であつたらう。そして、種々の染め木綿を垂でる事が、あれとしての一つの條件であつたらしい。此際、内藏寮から上社・下社へ、阿禮の料として、五色の帛六疋、阿禮を盛る帛八合並びに、布の綱十二條を作る料として、調布一丈四尺を出す（内藏式）ことになつてゐる。其綱はみあれを昇ぐ時に、其傾く事を調節する爲に、つけたものと思はれぬでも無いが、やはり祭りの終りにわが方へ引き倒して、一年の田畑の幸福を占はうとしたのが、一種の歌枕として固定するまでの、みあれひきの實際なのであらう。「大幣の引く手あまた」など言ふのも、引き綱がやはり、みあれの五色の帛の長くなつた物なる事を示してゐるので、木綿のさがつた小枝を引き折る事ではなかつた様である。後期王朝の人々の見たみあれの引き綱には、鈴がつけてあつたと見えて、

われ引かむ、みあれにつけて禱ること、なる／＼鈴のまづ聞ゆなり（順集）
とあるのは、西行の

思ふこと みあれのしめに引く鈴の かなはずばよもならじとぞ思ふ
と言ふ歌を註釋にすれば、まづ納得は行く様である。但、二人の間には、かなりの時の隔たりはあるが、要點はまづ變化の無かつたものと見られる。

山家集の作者の目には、其引き綱が、今日我々の見馴れてゐる鰐口の緒同様に映つて居たらしいが、殺伐な年占が、引くと言ふ語の他の用語例を使うて、緩やかな祈願に移つて行つたものと見

るべきであらう。昔も今も、歌よみなどは、大ざつぱな事を言ふ者で、語通りに信ずるのは愚かしくも思はれるが、今一つ引くと

あれひきに行き連れてこそ 千早ぶる 賀茂の川波立ち渡りつれ（古今六帖）
の「行き連れ」は、行きずりの物見人が、偶然一つの方角へ行く、と解かれさうであるが、共同の幸福を願ふ人々の行く様と見るのが、時代の古いだけに、適當な様に思はれる。

大嘗祭の儀式に、八人の舞人がてん手に執つた阿禮木（貞觀儀式）は、既くとりものの枝を、直ちに然呼ぶまで變つて居たのか、其ともまだ、此古い祭りには、古風なみあれ木が宮中に樹てられ、其木綿とり垂でた枝を折り用ゐたのか判然せぬ。賀茂或は松尾の阿禮ばかりが名高くなつたおとつ世の歴史家は、此を山祇系統の神の依代と見るかも知れぬ。併しこゝにまだ一つ、宮中の阿禮がある。

二

正月十七日の射禮に豊樂殿の庭上、射手を呼び出す人の控へる座の南一丈の處に、其日、夜の引き明けから樹てられる二種の立て物がある。すべて今日からは想像に能はぬ事だらけではあるが、一つは烏羅（からすあみ又はとなみと訓むか）と言ふ物十二旒。各二株の竹の間に、二條の、長さ八尺・幅八寸の帛に鈴二つづゝつけて張り渡したらしく、色は縹と緋とが六旒づゝであつた。

其外に、今一つあるのが阿禮幡である。右に六旒、左に六旒、紫・深緑・緋・緑・黄・淺緑と言ふ順序で、柄がつけてある。其外、花槍廿口・幡廿旒を樹てる（掃部式・兵庫式）。烏羅と言ひ、阿禮幡と言ひ、他に見えぬ語であるが、此處の阿禮も、射禮の場に神を招ぎ下した古風と見られよう。尙かの兵庫式の文の後に、羅と幡とを樹てるに入用の木綿や黒葛は、大藏の方で請ひ受けて來た様に書いてある。黒葛は物を纏く爲であり、木綿はとり垂で、神に獻る物である。

阿禮其他の立て物の竿頭のだし（郷土研究三の九）として、神葉・木綿が括られたと見るか、竿の神聖を示す爲に、其根方を櫛の葉と葛蔓で纏き嚴る野間權現の神靈を移す木（三國神社傳記）と同じ意味あひに使はれた物か、即決は出来る事でないが、阿禮幡が神の出現を待つ、やはり一つであつた事を證するだけには、役だつてくれる様である。さすれば、十二旒の阿禮幡を元は、一本の竿頭から長く垂れたあまたの染め木綿が、十二本の柄の尖に別れる様になつたと考へるのは順當な想像であらう。

花時には花を以て祭り、鼓吹・幡旗を用つて歌舞して祭る（日本紀一書）とある花の箱の祭りは、記録のべいぢの順序を、其儘時間の順序と見る事が出来れば幡旗と言ふ語の、見えた初めである。此花と幡とは、繩で以て作つた（熊野三卷書）との古傳がある。繩で席旗をこしらへたとも見えぬ文面であるから、やはり竿頭から幾筋もの繩を垂れた物と見る外は無。上代から然りと信ずる

事は出来ぬにしても、尙江戸よりは古くの爲來りと考へられる。

われ／＼は、疑ひ深い科學者と肩を並べて生きて居るのだから、布よりも繩のゆふしで、無條件に古い物と速斷する事はためらふが、竿頭から繩或は木綿を長く垂れた物をはたと言うてゐた事は、認めない訣には行かぬ。われ／＼の國語が、不變の内容を持つたまゝで、無窮の祖先から罔極の子孫に語り傳へられるものと考へるのは、やまとたけるや義經も、石の擲の口さへあければ、現代人と直ちに對話をまじへる事が出来ると信じる事である。

記・紀の敘述と、其に書記せられなかつた以前の語部の素の物語の語りはじめとでは、其昔と言ひ、今と言ふにも、非常な隔たりがある。記・紀に「ある」と書いてある事は、既に幾百年以前に「ない」ときまつた事であるかも知れぬ。わりあひに變動の尠かるべきはずだからと言ふので、名詞の内容を千年・二千年に互つて變らぬと考へる人は、通辯なしに古塚に出かけて、祖先と應對が出来る訣である。

物に驚くこと、猶今日の我々の如くであつた祖先は、明治・大正の子孫が日傘・あげものと言はずに直ちに、ばらそる・ふらいと言ふ様な、智慧ある無雜作は持ち合せなかつた。物と物とを比べて、似よりの點を見つけては、舶來の四角な字に國語の訓みをつけて置いた。其中に四角な文字其儘の事物が渡つて勢力を得る様になれば、國語の軒端を貸した固有の事物は、どん／＼と取りかへられて、母屋には何時の間にか、殆ど見知りのなかつた新しい事物が坐り込んでゐると言

ふ、直譯に伴うて起り勝ちの事實が、はたと云ふ語及び品物の上にもあつた。

三

語部が語り始めた頃のはたは、今の日の丸の國旗の様な形と用途とを持つて居なかつたかも知れぬ。齊明天皇の四年、蝦夷淳代、郡、大領沙尼具那以下に鮫旗廿頭、津輕、郡、大領馬武以下にも鮫旗廿頭を授けられた（日本紀）のは、同族の反亂に當てる爲であらうが、鮫と言ひ、頭と言ふのは、其旗の形容を髻髷させて、三卷書の繩の幡に近づかしめる。

字面通りに想像すれば、竿頭には圓く束ねた物があつて、其から四方八方へ鮫の足の様に、布なり繩なりが垂れて居る形で、今日地方によつては、葬式の先頭に髻長く編んだ竹籠を、逆に竿頭につけて、紙花を飾つてふつて行く花籠なども、其に引かれて思ひ浮べられる。今日旗の竿尖につく金の球や、五月幟の籠玉の源になる髻籠（髻籠の話参照）の筋を引いた物に相違ないのである。まさかに繩のゆふしでや、竹の髻籠や、花籠を下されたものとも思はれぬが、今の日の丸の旗などは大分遠い、却つてばれんなどに似よつた形の物ではなかつたらうか。

もつと異風な幡は、前にあげた肥前風土記基肆、郡、姫社、社の由緒に見える。姫社郷の山途川の門（川口か）の西に、荒ぶる神が居て、道行く人を取り殺すので、其訣を占どふと、筑前宗像郡の人珂是胡に、自分を齋はせれば、穩かにならうとあつた。珂是胡、幡を捧げて祈るには「實際私に

祀られようとの思召しなら、どなた様であるかお示し下さい。其には、其本處のお社に、此幡が風に乗つて行つて落ちます様に」と言うて、幡を舉げて、風に順うて放つた處が、御原郡の姫社之社に墜ち、再飛び返つて、山途川の邊の田村に來て落ちたので、神の在處が知れたとある。此幡、今日の人の考へに這入つてゐる旗の様な物ではなく、形は違つてゐるとしても、幣束と同じ用をした物である事だけは、否定が出来ぬ。

小子部、栖輕が三諸山の神を捉へに行つた時は、朱蘿をつけ、朱幢を立て、馬を馳せた（靈異記）と言ふ。神を捉へたと言ふのは、後期王朝の初めの人の解釋で、實はあかはたを立て、神を迎へた事を示して居るのである。神功皇后が小山田、邑の齋宮に入つて、自ら齋主となり、武内、宿禰に琴を撫らせ、烏賊津、使主を審神者として、琴の頭・琴の尾に千繪高繪を置いて、七日七夜の間神意を問はれた（神功紀）とあるのは、澤山の長の高い幣束で琴の周りをとり捲いて、神依り板に、早く神のより來る様に、との用意と見る外はない。

幣束から旗さし物へ
外國語學校の蒙古語科の夜學に通うた頃、滿洲人羅氏から、蒙古語で幣束を *horokan* と言ふよしを習うた。其後、三省堂の外來語辭典が出たのを見ると、鳥居龍藏氏が、はたの語原を、蒙古のはた即幣束に關係あるものとして居られた。此は恐らく子音 *k* を聴きおとされたのでは無からうかと思ふ。又、白木屋の二階であつた同氏の個人展覽會で、右のはたつくの實物を見る事が出来た。柄はすべて一本の矢で矢弭の處に、小さな銅鏡をつけ、五色の帛が幣束を思はせる具合に括

りつけてあつた。東歌の

山鳥の尾ろの秀尾ハツツに 羅摩カミかけ、捉トふべみこそ、汝によそりけめ (萬葉集卷十四)

と言ふ歌は、依然として、謎の様に辿られるのみであるが、根本には、山鳥の秀尾ハツツを矧ハいだ矢に、鏡をかけたと言ふ幣束が、古い日本にも行はれて居た事實を、潜めて居る様な氣がしてならぬ。賀茂祭りや、射禮のあれに、染め木綿ユフをつかうたのも、右のはたつくハタツクと似よつてゐる。白和栲シロニキデ・青和栲アヲニキデの物さびしい色を神々しい物として、五色のしでを遙か後れて世に出た物と思ふのは、却つてくすんだ色あひを喜ぶ、後世の廢頹した趣味からわり出して、物喜びをした、幼い昔の神におしあてたものと言はねばならぬ。處が又、然る古代こがれでない人々から、近代風に謬られ相な、葬式の赤幡・青幡、降參の素幡シラフがある。

四

お互にせはしない世の中に生れ合せて、紙魚シメの住みかにおちくと、見ぬ代の祖々ムスと話し交しても居られなくなつた。其爲に、心の底から古なじみの様な氣のせぬ物は、夙かれ遅かれ何時かの昔に、海のあなたから渡つて來た迄、影も形も此土にはなかつたもの、と早合點にきめられて來た。和順の心を示す白旗の如きも、人によつては、とてつもない新舶來イナバの代物と考へてゐるかも知れぬ。併し此は寧、純朴な物忘れであつて、二三、學問を享樂する事を知つた、譬へば、名あ

る者とし言へば、巾著切りの生國シヤク迄も、自分の里にひきつけねば措かぬ物識りたちに、鼻のさきであひしらはるべきものではない。

古く、白旗を樹て、和順・降伏の意を現した、と見える事實はある。周防の娑麼サマの魁帥カミカ神夏磯媛シメヒメは天子の使ひ來ると知つて、磯津山の賢木サカキを根こじにし、上枝ホツエに八握ヤツカ、中枝ナカヅエに八咫鏡ヤタノカミ、下枝シツエには、八尺瓊ヤスヒを掛けた上に、素幡シラフを船の舳ウラに樹て、參向マキうた(景行紀)。又、新羅王は、素旃アゲテ而シテ自服マツロヒ、素組マツロヒ以面縛オモヒ、封ムス圖籍トシ、降マツ於王船之前オノといふ風で、念の入つた誓ひを立てた(神功紀)。

後の方は、漢文の筆拍子に乗つたとも言へようが、前のもの迄、牛酒・三双矛の類と見るのは、聊か氣の毒である。

唐ぶりとも見えぬ白旗は、此外にもある。行方郡ナメカク當麻郷クキマの國栖クニノスミの寸津毘古ツツビコが、倭武天皇に斬り殺された時、寸津毘賣ツツビメの懼悚オソ心愁ウレ、表オモ舉白幡オモ迎ムカフ道奉ミチノホ拜ヒ(常陸風土記)とある話は、幼稚な詞藻をひねり廻した此書物ではあるが、出來心で筆が反れたものとは思はれぬ。

とにかく、前期王朝の頃には、戰爭をやめる心を、てつとりばやく示す手段として白旗を豎てる風習を認めて居た事は、確からしい。だからと言うて、直様降服の意志表示と見るのは、早計であるかも知れぬ。何にしる其處に歩みよる道順として、かう言ふ階段は經てゐよう。其は、汚キタナき心なき由を、白幡立て、神を招マツぎ下した場所で誓ふと言ふ、古い信仰形式の片われである。思ふに、恐らく、語部の物語創作の際には、まだ明らかに、降服形式と迄は考へて居なかつたで

あらう。此白幡も疑ひなく、幣束の部に入るべき用途と形式とを、具へて居た物と考へる。神招ぎ代の幣束なる幣が、神の依り現す場の標となり、次いで、人或は神自身が、神占有の物と定めた標ともなり、又更に、神の象徴とさへ考へられる様になつたのである。私の話の順序から言へば、とりわけて白幡を用ゐずとも、よき相に思はれる。けれども片方、故らに染め木綿でない事を示したのは、白和栲が、幣束として普通の物でなく、特殊の場合に限つて使つた物であつた故かも知れぬ。

白幡と似た青幡と言ふ物がある。あをはたの木幡・あをはたの忍阪の山・あをはたの葛城山（萬葉集）など、枕詞に用ゐたのが、其である。何れも、山に係のある處から旗の靡く様を山に準へたもの、と考へてゐる様である。枕詞成立の時代から言へば、此詞などは、中期に入れて然るべきものである。奈良の寺々に樹て並べた外國風の幢幡は、見も知らぬ飛鳥・藤原の宮人の口などから、生れたものと思はれる。白和栲・青和栲と對照せられるのから見ても、青幡の青和栲であつた事は、斷言してさしつかへがなからう。而も、其ふつさりと竿頭から垂れた様を、山に見立てたものと思はれる。

黒坂命葬送の様は、赤幡・青幡入り交つて、雲虹の様に翻つて、野や路を照したので時の人、幡垂の國と言つたのを、後人が、信太の國と言ふ様になつた（常陸風土記逸文）とある。死人の魂の發散を防ぐ爲、ある時期の間は、殯に、野送りに、墓の上に、常べつたりの招魂の道具として、

くさぐさの染め木綿の幡を立てたのである。

此幡が、今様の旗でないことは、信太の國の地名譚のしでと言ふ語から見ても知れる。神の純化が遂げられてゐなかつた頃の人々は、目に見えぬ力として、現し世の姿を消した人の靈をも、神と一列に幡もて、招ぎよすべきものと信じたのである。

以上によつて、私の考へるはたなる物の形は、略諸君の胸に、具象せられて居る事と思ふが、ほこ（郷土研究三の八・四の九）なる棒の先に、其名の本たるはたと言ふ、染め木綿の類が垂つて居たのである。後期王朝の初めには、幡其物に直ちに、神格を認める様になつて居る。別雷、神の靈の神（令集解）と言ふ、山城紀伊郡眞幡寸神社などが、此である。而も、やはり「蘇」の字面に拘泥してはならぬ。此神こそは、賀茂のはたなるみあれを祀つたものと言ふべきであらう。

何處の國でも、大將軍は必、神を招ぎよせ、其心を問ふ事の出來た人であらう。倭建、命東征の際に、父帝から下された柵の八尋矛（古事記）や、神功皇后の新羅王の門に、杖つける矛を樹て、來られた（日本紀）といふのも、双物のついた槍の類ではなく、神祭りの幡桿であつた事は、奈良の都になつて、神祭りに關係ありさうな杠谷樹の八尋桿根が、累りに諸國から貢進せられてゐる（續日本紀）のを見ても、想像する事は出來ようと思ふ。尙、杉桿別命神社・多祁富許都久和氣神社など、桿に係ある社が、さらに全國に分布してゐる（神名式）ことをも、傍證に立てる事が出來る。

比々良木八尋^{ヒ、ラギノヤヒロホコネ}榊根底不附國^{ソツカヌクニ}（播磨風土記逸文）とあるのから見ても、此榊は人を斬るものでなく、地に樹て、神を祈る物なる事は決る。榊を以て戦に出るのは、随時に隨處に衝き立て、神意を問ふことが出来る、と言ふことなのである。戰場往來に用ゐられた旗さし物は、此方面から這入るのを順路とすべき様である。

五

學問に、常の歎きとする處は、興味の立ち遅れと言ふことである。研究の緒口^{イトダチ}がつき始めた時分には、事實はあらゆる關係に、首尾兩端を没して了うてゐる。此幡の問題の如きも、悉く外來の旗と習合を遂げた後、幾百年の花紅葉が散り過ぎて、後世風の源氏・楠家の旗だと稱する贋物類までも、手に取ればぼろ／＼と崩れる様になつた頃、やつと物になりかけて來たのである。「武備志」を見ても、四神・牙神・牙旗神及び其他の旗神の祭文と言ふものが見えて、軍陣に神を勧請するのは我國の古風ばかりでなかつた事が知られる。但、此際にも直ちに、唐土傳來と言ふ即決だけは、つけぬ様にしたものである。軍學者などの淺まな物識りぶつた説明に繼らずとも、旗さし物の起り位は説け相に思ふ。

旗を造り、旗を樹て、又其持ち出す際の齋戒謹慎の有様や、又其蟬口^{セミクチ}には、必、神符を封じ籠める（軍用記）故實も、少貳氏の旗の横上^{ヨコガミ}に、綾蘭笠^{アヤキカサ}をつけたのは、眷屬の御靈の影向^{ヤウカウ}あつて、蟬口

に御座あるからとの家訓がある（梅松論）といふのも、支那風模倣とは言はれぬ程、古い種を有して居るではないか。熊野の湛増^{タンゾウ}が、船に若王子の御正體^{ミヤマタ}を載せ、旗の横上に金剛童子を書いて、壇の浦へおし寄せた（平家物語）といふのも、同じ影向勸請の思想である。「菊池の人々に向ひて、矢を放つ事あるべからず」とした牛王の起請文を、旗の蟬本に押して、少貳勢に見せびらかした（太平記）菊池方の皮肉も、旗に對する長い信仰の歴史の外に、勝手にひよつこり生れた頓作ではない。

うはべは變つても、中身はやつれたまゝに、昔の姿を遺して居た旗も、武家末期の四半^{シヤン}のさし物を横にした恰好の國旗となつて了うては、信仰の痕は辿られさうもなくなつた。軍人が身に換へて大事にする今の軍旗と言ふ物も、存外、信仰とは縁の離れた合理的な倫理觀の對象となつてゐる様子である。併しながら、かく明治の代に、新な習合をした西洋の旗にも、實は長い信仰の連續はあつた様である。

此方面の研究は、南方先生の助力を仰がねば、容易に結論は得られ相でないが、西洋の旗幡類を大別すれば、すたんだあとと、ふらつくと、竝びに其中間を行く物との三つがある様に見える。而も本は、一つのすたんだあとに歸著し相である。八尋榊根などをすたんだあとに比べて見ると、幾分の似よりは見える。唯彼に在つては、異物崇拜の對象なる族靈（とうてむ）の像を柄頭^テにつけるが、榊の方には其がない。尤、後世のまとい或は馬じるし・自身^{ジシ}——又、自分・自身^{ジシ}たて物

・自身さし物・自分さし物などとも言ふ（「御指物揃・馬じるし」等）——など言ふ類には、とうてむから變つた物ではないかと思はれるものもある。私は、昔の丈部（古事記・姓氏録・萬葉集）をば、支那風の仗人と見ずに、或は此すたんだあどに似た棒を持つて、大將の前を驅うた部曲かと考へて居る。

秀吉の在世の頃から、旗さし物類の發達は目ざましいものであつた。諸士皆競うて、さし物に意匠を凝して、注目を惹く事に努めた。秀吉・家康から、單にさし物の畫や字が珍らしいと言ふので、賞美せられた者も澤山ある（武徳編年集成・寛政重修諸家譜・貞享書上其他）。其故、諸侯の家には、大小二種の馬じるしや、自身・さし物から、諸士・雑兵の番指物・袖印・腰印に至るまで、其數と種類の多いこと、驚くばかりである。さし物の多くは、元即興的に色々の物をさしたのが、却つてかやうに雑多な發達に導いたものらしい。長久手の戦ひの屏風繪には、籠を負うて薄などの青草をさした武者が、二三見えて居る。其が大坂攻めの繪卷になると、よくも僅かな年月の間に、かやうな變化を遂げたもの、と目が睜られる程である。

薄をさしたさし物から、直ちに聯想せられるのは一本荻と言ふさし物（大阪攻め繪卷・弘前軍符）である。此は、普通に撓（シナ）と言はれるところの、袋乳の小幟風な旗の長く延びて末に尖りを持つた物であるが、神事のよりましがさした一つ物・一本薄（郷土研究三の五〇〇等）など縁がありさうである。馬じるし・さし物が、神事に交渉の深いことは、笠鋒から筋を引いた物が、諸家に多

く行はれてゐる事でも知れる。

有馬直純の指物（島原御陣諸家指物圖）に使うた、青杉の酒ほてと言ふ物は、帟（カバヤシ）の一種と思はれるが、ほてとぼんでん（郷土研究三の三九七）と帟との間の、脈絡を繋いで居るものと言ふ事が出来る。

同じく、植物をだしにつけた物にばりんのさし物がある。私は話頭を一轉して、まとい（圓居・纏）の話をして聞く。

まといの話

大正七年十月「土俗と
傳説」第一卷第三號

1 のぼりとさふもの

中頃文事にふつゝかであつた武家は、黙つて色々な爲事をして置いた。爲に、多くの田舎侍の間に、自然に進化して來た事柄は、其固定した時や語原さへ、定かならぬが多い。然るに、軍學者一流の事始めを説きたがるてあひに、其がある時、ある一人のだし抜けの思ひつきによつて、今のまゝの姿をして現れた、ときめられ勝ちであつた。其話に年月日が備はつて居れば居る程、聞き手は咄し手を信用して、互に印判明白に動かぬもの、と認めて來た。明敏な讀者は、追ひ書きの日附けが確かなれば確かなるだけ、眞實とは、ともすれば遠のきがちになつて居る、様々な場合を想ひ起されるであらう。

康正二年の萱振合戦に、敵どうしに分れた兩畠山、旗の色同じくて、敵御方の分ちのつきかねる處から、政長方で幟をつけたのが、本朝幟の始め(南朝紀傳)と言ふ傳へなども、信ずべくば、此

頃が略、後世の幟の完成した時期、と言ふ點だけである。

のぼりはた袖(相國寺塔建立記)と言ふ語が、つゆ紐の孔を乳にした、幟旗風の物と見る事が出来れば、其傍證となる事が出来る訣である。千幾百年前の死語の語原が、明らかに辿られて、さのみ遠くない武家の爲事に到つては、語の意義さへおぼつかないのは、嘘の様な事實で、兼ねて時代の新古ばかりを目安にして、外に山と積まれた原因を考へに置かず、語原論の値打ちをきめてかゝらうとする常識家に向けての、よい見せしめである。

のぼるは、上へ向けての行進動作であつて、高く翻ると言ふ内容を、決して持つ事は出来ぬ。若し「幟」を「上り」など言ふ説を信じて居る方があつたら、「はためく」からの「旗」だと言ふのと一類の、お手輕流儀だ、と考へ直されたい。遙か後に、そらのぼりを立て、陣備へをしたなすみ松合戦の記録(大友興廢記)があるから、空への上り等いふ、考へ落ちめいた事を、證據に立てようとする人もあるかも知れぬ。併し遺憾な事には、此頃の幟が今の幟と似た爲立ての物なら「蟬口」に構へた車の力で、引きのぼす筈はない。さすれば、幟だけが「上り」と言ふ名を負ふ、特別の理由はなくなる。思ふに「上り」を語原と主張する爲には、五月幟風の吹き貫き・吹き流しの類を「のぼり」と言うた確かな證據が見出されてから、復の御相談である。今では、既に亡びて了うた武家頃のある地方の方言であつたのだらう、としか思案がつかぬのである。

二 まといの意義

おなじ様な事は、まといの上にもある。火消しのまといばかりを知つた人は、とかく纏マツトの字を書くものと信じて居られようが、既に「三才圖會」あたりにも、軛幟・纏幟・圓居など宛て、正字を知らずと言うてゐる。併し、一應誰しも思ひつゝ的マツトの方面から、探りをおろして見る必要があらう。

的マツトと言ふ語は、いくはなどゝは違つて、古くは獨り立ちするよりも、熟語となつて表現能力が全う出来た様である。又、近代でも、必しもまといと言ふ形を、長音化する方言的のもの、と言ひきつても了はれぬ様である。尠くとも、的マツト的居は一つで、其的居の筋を引いた物が、戰場に持ち出したまといである、と言ふ假説だけは立ち相である。けれども、纏屋次郎左衛門から、六十組の町火消しに供給した的と謂はゞ言はるべき、形の上の要素を多く具へた、馬簾バレンつき、白塗り多面體の印をつけた、新しい物を考へに置いてかゝる事だけは、控へねばならぬ。

徳川氏が天下をとつた時分が、まといの衰へ初めと考へても、大した間違ひは無さ相である。「武器短歌圖考」を見ると、だし(竿頭の飾り)に切裂き・小馬簾をつけ、竿止めに菊綴ち風に見える梵天様の物をつけたのが圓居で、蟬口に吹き流しをつけたのを馬印ウマインとしてゐるが、事實は、そんなに簡単に片づく物ではなかつた様である。此は、馬印がまといの勢力を奪うたので、段々ま

といが忘れられて來た爲である。

右に馬印ウマインとした物を纏と記した上に、吹き流しを吹き貫きにしたゞけの物を馬印として並べてゐる「弘前軍符」の類もある。此は、まといが忘れられる前に、まづ馬印と混同して、馬印は榮えて行き、まといは家によつては、形式の少し變つたさし物の名に、固定して残つたものと見るべきであらう。大様は、徳川の初めには、まとい・馬印をこつちやにし、其中頃には、ばれんが馬印の、又の名と言ふ風になつて來たのだ。

思ふに、自身・自分・自身さし物(幣束から旗さし物へ参照)など言ふのが、まといの後の名として、一般に通用したもので、勝手に従つては、家々でまといと言ふ事もあつたのであらう。「三才圖會」のまといの繪なども、今の人の考へる纏などゝは全く違つた、三段笠を貫いた棒の圖が出てゐる。此は「甲陽軍鑑」の笠カサのまといで見ても知れる様に、まといの中で、類の多い物であつたと見える。

北條家の大道寺氏の小まといは、九つ提燈であつた(甲陽軍鑑)。又家康が義直に與へた大纏は、朱の大四半大幅掛に白い葵の丸を書き、頼宣のは、朱の六幅の四半であつて、めいゝゝ其外に、馬印をも貰ひ受けて居る(大阪軍記)。又、同じ書物にある八田・菅沼等の人々の天王寺で拾うた圓居は、井桁の紋の茜の四半で、別に馬印もあつたのである。

諸將から仰望せられた清正のまといは、だしに銀金具のばりんと思はれるものがついてゐる。馬印は別に、白地に朱題目を書いた物である（清正行狀記）。此まとい、一にばれんと言はれたさし物の動きが、敵御方の目を睨らせた處から、指し物にばれんと言ふ一類が、岐れ出たものと思はれる。

一體ばれんは、後に變化を遂げた形から類推して、葉蘭ハランの形だとする説もある様であるが、此は疑ひなく、ばりんである。ねぢあやめとも言ふ鳶尾草イチャハツに似た馬蘭バランを形つた金具のだしをつけたからの名であらう。棕櫚の紋所との形似を思はせる此だしは輪貫ワヅメを中心にして、風車の様に、四方へ丸形に擴つて居る。唐冠兜の後立ても、此と一類の物であらう。前にも述べた通り、神事のさし物には、薄の外に荻・かりやすをも用ゐるから、植物學的の分類に疎かつた古人が、菰・菖蒲・鳶尾草などを同類と見て、戦場の笠カサのし・さし物にも用ゐた名残りだといふ事も出来よう。ばれんのだしをつけたまといが名を得た處から、ばれんは此さし物に缺く事の出来ぬ要素と、考へられる様になつたらしい。火消しの纏を馬簾バシといふ訣は、簾の字相應に四方へ垂れた吹き貫きの旗の手の様なものから出たと言ふが、此をばれんと言ふ事、東京ばかりではなく、大阪でもある事であるが、實は竿止めにつけたばりんの、吹き貫きと融合を遂げた物と見るべきであらう。

攝津豊能郡熊野クニノ田村の祭りのたて物なるがくのだしに吹き貫き形ではなく、四方へ放射したぶらき作りのばらんと言ふ物がつく。此處にもばりんとだしの關係は見えて居る。金紋葵のだしに、緋のばれんをつけた家康の馬印は、後世のまといの手本とも言ふべき物である。此頃既に、まとい・馬印の形式が、混雜して居たとすれば、其使ひ道から見て、此をまといとも言つた事があつたであらう。ばれん・馬印が形式上區別が無くなつても、初めの中は、僅かながら、用途の差違は、知られて居たことと考へる。

まといの要素たるばれんや、張り籠の多面體が、後の附加だとすれば、愈彼自身たて物と近づくので、旗の布を要素としない梓の末流らしく、益考へられて来る。蒲生家のさし物が、熊の棒クマノエ（蒲生軍記）或は熊の毛の棒クマノエ（古戦録）と言ふ名で、其猛獸の皮が捲いてあつたといふ事實は、愈すたんだあど一類の物として、まとい・自身たて物の源流らしいものがあつた事を、仄めかして見せてゐるのではなからうか。やまとたける等の八尋梓・丈部の杖からまといに至る間に、歴史の表に顯れずして過ぎた年月があまりに長く、又可なり縁遠く見える。併し、幣束に似たはたが、唐土風な幡旗の陰に、僅かに倂を止めてゐた間に、戦場の梓は、都と交渉少い道のはてへに竄れて、武士の世になると共に、又其姿を顯したが、長い蹈晦の間に、見かはすばかり變つた姿になつて、其或物は家と縁遠い神々・精靈を竿頭イサに齎いたひこめて居なかつたとも限らぬ。清正の様に、強力無雙の人で無ければ、振られ（清正記）ない、大纏が出来てからは、纏持ちの職

も出来たのである。

江戸の火消し役は、住宅にまといを立て、若年寄の配下に三百人扶持をうけたと言ふから、市中出火の折には其まといを振りたて、日傭人足の指圖をしたのである。弓が袋に納つた世の中には、さし物の名目からまといが忘れられ、三軍を磨いた重器を、火事場へ押し出す様になつたのである。さうして銀箔地へ家々の定紋を書いてばれんをつけたまといが、今の白塗りの物となつたのは、寛政三年から後の事で、享保四年大岡越前守等の立案で、町火消六十四組を定めて、一本宛のまといを用ゐる事を許したのが、此迄武士の手を離れなかつた此軍器が駈付け人足の手に移つた始めである。

火消役のまといには、家々の定紋を押しあてたが、町人の手に移つてからは、組々の印を明らかにさせる爲、かの多面體の張り籠が工夫せられたので、六十四本の中、竿頭にだしとしてつけた物には籠を想化し、又は籠其物を使うた物が多い。敢へて「籠目のまといはこはすとも」と豆辰アヌクの女房が、夫を勵ました十番組のものには限らないのであつた。

恐らく小まといなる物が、ある武士の國に作り出されて、大將自身に振つて居たのが、出来るだけ全軍の目につく様にといふ目的から、次第に大きなまといに工夫しなほされ、やがては大將在處の標ともなつたものであらう。

白石はかの「甲陽軍鑑」の記事から、其北條氏起原説を探つてゐる（白石紳書）。併し今一步を、

何故甲州方の觀察にふみ入れて見なかつたのであらう。其形は、考へ知る事はおぼつかないが、古くはまといが甲州方の標識になつて居たと思はれる根據（關八州古戦録・甲陽軍鑑・仙道記・平塞録）がある。的居などに交渉のない、存外な物の名を言ふ、甲州の古い方言が、此軍器と共に、山の峽から平野の國々に、おし出して來たものと言ふ想像が出来ぬでもない。

だいがくの研究

大正七年八月「土俗と
傳説」第一卷第一號

夏祭浪花鑑の長町裏の場で、院本には「折から聞える太鼓鉦」とあるばかりなのを、芝居では、酸鼻な身殺しの最中に、背景の町屋の屋根の上を、幾つかの祭禮の立て物の末が列つて通る。あれが、だいがくと云ふ物なのである。尤、東京では、普通の山車を見せる事になつて居る様であるが、此は適當な翻譯と言ふべきであらう。

一昨年實川延二郎が本郷座で團七九郎兵衛を出した時は、萬事大阪の型どほりで、山車をやめて、だいがくを見せたとか聞いて居る。一體此立て物は、大阪の町に接近した村々では、夏祭り毎に必出した物であつたが、日清役以後段々出なくなつて、最後に木津（南區木津）の分が、明治三十七八年戦争の終へた年に出たぎり、今では悉皆泯びて了うて居る。

此處には木津のだいがくの事を書いておく。だいがくの出來初めは、知れて居ない。唯老人たちは、臺の上に額を載せて昇ぎ廻つたのが、原始的のもので、名稱も其に基いて居るといふ。けれども今も豊能郡熊野田村の祭禮に昇ぐがく（額）と言ふ立て物と比べて見ると、或は大額の義かと思はれぬでもない。其後進歩して、臺の上に經棒を豎て、一人持提灯一つ、ひげこ（第一圖）額などを備へた形になつて來たのだと言ふが、恐らく、經棒は最初からあつた物で、額だけがぼつり、乗つて居たのではなからう。

別圖の様な態を備へる事になつたのは、今から六十年程の前の事で、其以前は天幕の代りにひげこが使はれて居たのである。ひげこは、必、二重ときまつて居たさうである。明治三十年頃までは、西成郡勝間村・東成郡田邊村などには、ひげこのだいがくを昇いで居るのを見かけたものである。

一體ひげこは日の子の音轉で、太陽神の姿を模したのだ、と老人たちは傳へて居るが、恐らくは、豎棒の上に、髻籠の飾りをとりにつけて居たのが、段々意匠化せられて出來た（髻籠の話参照）ものか。今日なほ紀州粉河の祭禮の屋臺には、髻籠を高くとりつける。のみならず、國旗の尖にもつけ、五月幟の頂にもつける事がある。竿頭を繖形に殺ぎ竹を垂して、紙花をつける事は、到る處の神事や葬式の立て物にある事である。

但し今一つ考へに入れて置かねばならぬのは、傘鉦の形式で、此は竿と笠とだしとの三つの要素で出來て居る事である。一體傘鉦は、力持ちが手で捧げながら練つたものであるが、此が非常に發達した場合には、籬に樹てゝ昇るか、車に乗せて曳き歩くより外に道はなくなる訣である。

だいがくの成立した形は、前者である。尙老人たちは、だいがくに數多の提灯をとりつける様になつた起りを、ある年の住吉祭り（大阪中の祭禮として、夏祭りの一番終りに行はれる）に、住吉まで出向いただいがくが、歸り途になつて日の暮れた爲、臨時に緯棒を括りつけて、其に提灯を列ねた時からだと説いて居る。

其はともかく、住吉祭りといふ事が、だいがくと住吉踊りの傘鉾との關係を見せて居る様に思はれる。天幕に一重のも二重のもある點、竿頭にだしのついでる點、すべてかの踊りの傘鉾を、簾の上に堅てたものとしか思はれぬ。熊野田のがくに近いだいがくのひげこが、形似の著しい傘鉾の形式をとり入れるとすれば、まづひげこを天幕にすべきは當然である。其傘鉾の天幕も、元はひげこであつた事は疑ひもない事實である。

だいがくのひげこは二重の上の方が大きくて、直径一丈で、下の方は大分小さい。第一圖の如く、蛇の目傘の様な形で、外圍りは藍紙、中圍りは赤紙、内廻りは亦藍紙を張つてゐる。外圍り



第一圖
ひげこ

の藍紙は、内の紙の倍の長さを作る。骨は竹である。日向國兒湯郡三納の盆踊りの中に立てる花傘の紙花を「ひ」と言ふのも、名稱上の關係があり相に思はれる。西鶴の「諸國ばなし大下馬」に見えた紀州の掛作觀音の貸し傘が、肥後の奥山家に飛んで、古老の鑑定で、伊勢外宮日の宮の御

神體だとして祀られたと言ふ話も、髻籠・傘鉾の信仰に根ざしあるものと思はれる。

天幕を使ふ様になつてから、非常に華美を競ひ出して、長さ八間幅一間餘の緋羅紗に、大蛇對治の須佐之男命・石橋・豫讓・楠公子別れなど、練模様の立派な物になつた。天幕の裏はすべて墨書きの雲であつた様に思ふ。村と村との間ばかりか、一村の中の間々でも競争する處から、果は簾の地についた處からだしの尖端まで、十七間から十八間位の高さになつて、重さは二千貫、八十人乃至百人の力でなければ、動す事が出来なくなつた。

だいがくの名處のゑときをして見ると、

イ だし又はほことも言ふ。長さ凡一丈。町々で皆違つた物をつけてゐる。三日月・一本劔ほこ・三本劔ほこ・薙刀ほこ・千成り瓢箪ほこ・神樂鈴ほこなどで、中でも、新町の薙刀ほこをつけただいがくは、常によく活動して居た。西の町は、後に一本劔になつたが、古くは粟穂になるこで、なるこは鳥居に垂れてゐた處であつた。

ロ ふけちり 紋は、巴と木窠を裏表につける。但し、東の町は、五色のばれん。

ハ さんじやのたくせん 三社の託宣であらう。藁を束ねて結ぶ。伊勢・八幡・春日を表すと云ふ。

ニ 櫛と御幣 ほこの結び目を掩ふ様にしてつける。

ホ ほこ だしをもほこと言ふ事はあるが、此とは別である。圓錐形に縫うた緋羅紗の袋。巴と

レ 昇き棒 堅長さ六間。横長さ二間。

タ 簾 高さ一間。樺を用ゐる。

ヨ 經棒ツテボウ 十五間乃至十六間。緯木と共に檜を使ふ。

カ 絹房と鈴と 水引きの末を隠す様につける。

ワ 緯木マキ 明治以前は七本、以後は九本になつた。

ヲ 引き綱 正面と裏とに、一筋づゝ垂げてゐる。麻繩である。

ル みづひき 紅白の縮緬で、緯木マキを結ぶので、昔は白木綿であつた相である。最後の緯木で結び垂げる。

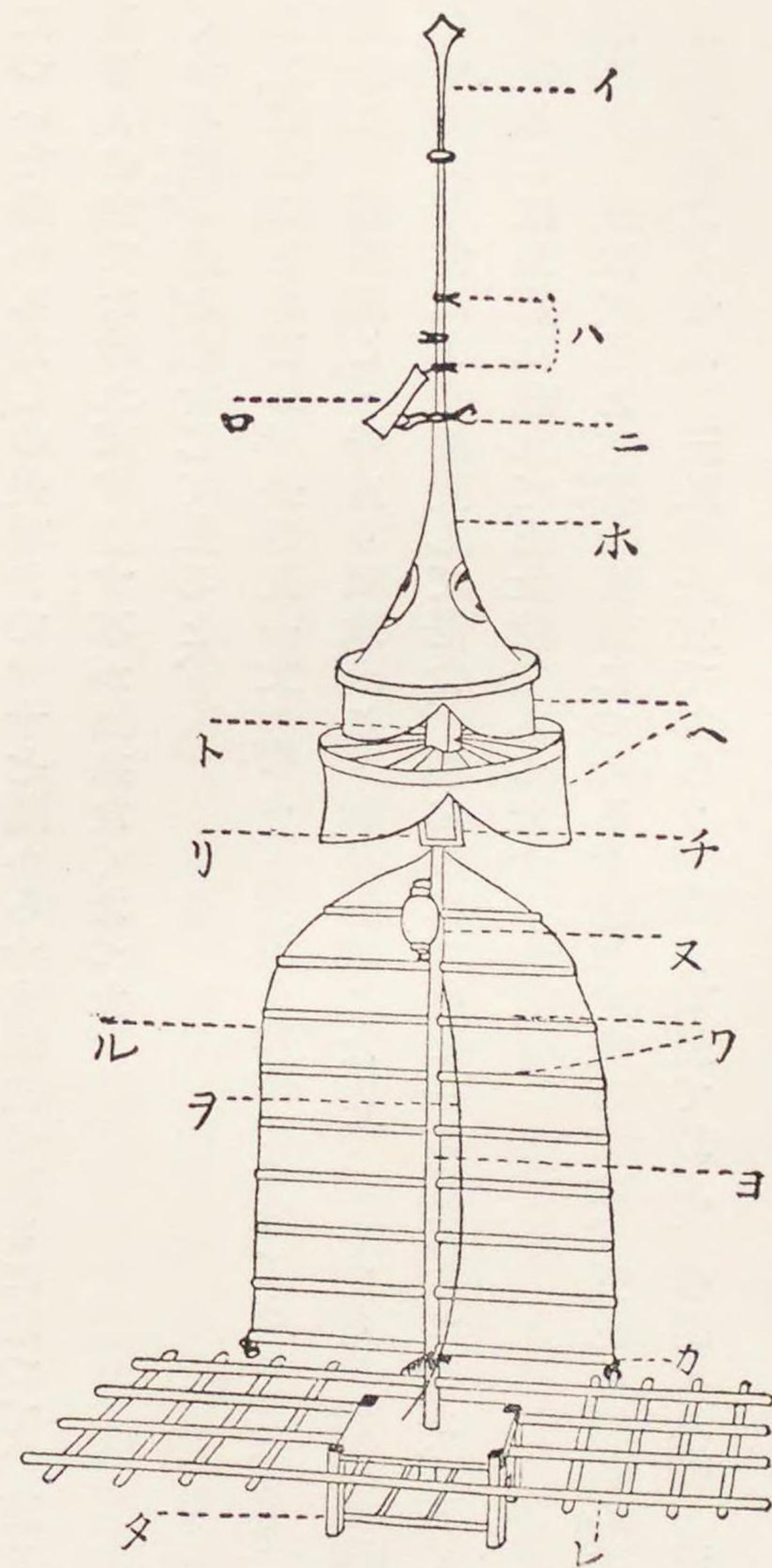
チ 額 八阪神社と書く。

リ まむり 守り袋の大きな物を、鐘樓の撞木の様に吊る。赤地錦欄である。

ヌ 一人持ち提灯 額の下、第一の緯木マキの上下に、直角にさした腕木の間ウデノキに吊るので、此提灯を始め、提灯といふ提灯は皆、町々の紋を描く定めである。昔は「一人持ち」と共に、五十七箇のきまりであつたのが、後には百七箇迄殖えた。

て右方の物)の形式が残つたのである。長方形のはりこの函で、四方に天下太平・五穀成就・
 今月今日・祇園宮と書いてある。

ト へだての額 天幕と天幕とを隔てる額の意。ひげこのだいがく(巻頭だいがくの寫眞。向つ
 へ てんまく 緋羅紗(白羅紗の物もある)に武者・龍虎・鳳凰など縫うた物。錘ツチ代りに無數の
 小さな鈴をつける。



第二圖 だいがく

木窠とを、反對の側に白く縫ひ出す。(東の町は錦欄)。

一體、大阪の町は勿論、農村ばなれをして来た郊村では、夏祭りは盛んだが、秋には唯、型ばかりな處が多い。だいがくなども、覚えてからは、秋祭りには出た事がない。多くは宵宮から二日間昇いたが、後には三日も昇いた。町々の廣場で、横に寝さして組むので、組みあがると、引き綱とつかひ棒とで起すのである。本祭りの日には、宮の前の大道に縦列を作つて、勢揃へをする。かう言ふ時に、とりわけ喧嘩が多かつた。

だいがくを動すのは、音頭と太鼓の拍子とである。唄の文句には、別に特有の物はない。此は、此たて物が近世に出来た物だと言ふ事を示してゐるのである。

大阪出てから、はや、玉造。笠を買ふなら、深江が名所

などが、記憶に止つてゐる。其外は「春は花咲く青山邊で、鈴木主水と言ふ士は」などいふやんれぶしの文句を使うた様である。音頭とりは、太鼓打ちや、子どもらと、簾の上に乗つて居て、ゆり甲カシと言つた調子で謡ふ。譬へば「大阪はなれてはや玉造」まで謡ふと、總勢が昇き棒から肩をはづして、

よゝいゝゝよゝいゝゝよゝい。そこぢやいなゝ。あどっこい、どっこいとお　なよゝいゝゝ。よゝい
さゝゝゝ

と合唱して「なよゝいゝゝ」まで来ると、皆手を拍つて肩を入れて昇き出す。「よゝいさゝゝ」は昇きながら言ふことになる。昇きはじめると、又「笠を買ふなら、深江が名所」と謡ふ。此句ぎれ迄

来ると、又囃しがはじまる。かうして、繰りかへしゝゝする中に、かなりの距離を動くのである。たて棒は、引き綱で、廻すことが出来る様になつてゐたが、何にしる非常な重みだから、さう自由にはならなかつた。夜は燈を入れて昇いた。其ゆさゝゝと揺れて行く様は、村人の血を湧き立たせたものである。

電信の針金が、引かれてからは、昇いて廻る範圍を狭められたが、其でも祭り毎には、必昇き出した。併し、木津の家並みの處では、許されぬ事になつて、處をはづれた野原などに立てゝ、長さ一町位の廣場を往來するだけ位で、辛抱してゐた。

とうゝゝ、松の宮の境内に、繪馬堂を拵へるといふ事で、堅棒を切つて、其柱にしてからは、祭りが来ても、だいがくは出なくなつた。天幕其他、未練の種になる物はすべて賣り拂はれて、揃へのゆかたの若者どもが、右往左往に入り亂れる喧嘩沙汰も痕を絶つことになつた。

盆踊りと祭屋臺と

大正四年八月
「大阪朝日新聞」

一 孟蘭盆と魂祭り

盆の月夜はやがて近づく。廣小路のそゞろ歩きに、草市のはかない情趣を懐しみはするけれど、秋に先だつ東京の孟蘭盆には、蟲さへ鳴かない。年に一度開くと言はれた地獄の釜の蓋は一返では済まなくなつた。其に、舊曆が月齡と名を改めてからは、新舊の間を行く在來りの一月送りの常識曆法が、山家・片在所にも用ゐられるやうになつたので、地獄の釜の番人は、眞に送迎に違なきを嘆じてゐるであらう。諺に「盆と節季が一緒に來た」といふ其師走の大祓へに、祭や盆を搗て合せた無駄話しをして見たい。

地獄の釜の休日が、三度あるといふ事は、單に明治・大正の不整頓な社會に放たれた皮肉だと思つてはならぬ。一月・二月・七月・九月・十二月の五回に精靈が戻つて來るものと、古くから信じられてゐた。徒然草の四季の段の終りにも、此頃は都でははやらないが、大晦日の晩に、東國

では精靈が來るといふ風に見えてゐる。五度行つた精靈會が、南北朝の頃には、社會的の勢力を失つて、唯一回の孟蘭盆會に歸趨した痕を示したのであるが、七月の孟蘭盆と十二月の魂祭りと、必古の大祓への遺風であると信じる。かういふ事をいふと、實際神佛混淆の形はあるが、諸君が心中に不服を抱かれる前に、一考を煩はしたい問題がある。

其は民族心理の歴史的根據を辿つて行つた時に、逢著する事實である。外來の風習を輸入するには、必在來のある傾向を契機としてゐるので、此が缺けてゐる場合には、其風習は中絶すべき宿命を持つてゐるのである。だから力強い無意識的の模倣をする様になつた根柢には、必一種國民の習癖に投合する事實があるのである。

齊明天皇の三年に、飛鳥寺の西に須彌山の形を造つたといふ、純粹の佛式模倣の行事が、次第に平民化・通俗化せられるに従つて、固有の大祓へ思想と復活融合を來したので、半年の間に堆積した穢れや罪を、禊ぎ棄つる二度の大祓への日に、精靈が歸つて來るといふことになつた。死の穢れを忌んだ昔の人にも、當然有縁の精靈は迎へねばならぬとなれば、穢れついでに大祓への日に呼び迎へて、精靈を送り歸した後に、改めて禊ぎをするといふ考へは、自然起るべき事である。兼好の時分、既に珍らしがられた師走の靈祭りは、今日に於ては、其面影をも残してゐないのは、然るべき事である。

古代に於ける人の頭には、をりふしの移り變り目は、守り神の目が弛んで、害物のつけ込むに都

合のいゝ時であるとの考へがあつた。それ故、季節の推移する毎に、様々な工夫を以て悪魔を拂うた。五節供は即此である。盂蘭盆の魂祭りにも、此意味のある事を忘れてはならぬ。

魂迎へには燈籠を掲げ、迎へ火を焚く。此はみな、精霊の目につき易からしむる爲である。

幽冥界に對する我祖先の見解は、極めて矛盾を含んだ曖昧なものであつた。大空よりする神も、黄泉よりする死靈も、幽冥界の所屬といふ點では一つで、是を招き寄せるには、必目標を高くせねばならぬと考へてゐたものと見える。雨乞ひに火を焚き、正月の十五日或は盂蘭盆に柱松を燃し、今は送り火として面影を止めてゐる西京の左右大文字・船岡の船・愛宕の鳥居火も、等しく幽冥界の注視を惹くといふ點に、高く明くと二様の工夫を用ゐてゐる訣である。盆に眞言宗の寺で、吹き流しの白旗を喬木の梢に立てゝゐるのは、今日でも屢見るところである。

二 標 山

此柱松や旗の源流に溯つて行くと、其處にありくと、古の大嘗會にひき出された標山の姿が見えて来る。天子登極の式には、必神泉苑から標山といふものを内裏まで牽いて來たので、其語原を探つて見れば、神々の天降りについて考へ得る處がある。標山とは、神の標めた山といふ意である。神々が高天原から地上に降つて、占領した根據地なのである。

標山には、必松なり杉なり眞木なりの、一本優れて高い木があつて、其が神の降臨の目標となる

訣である。此を形式化したものが、大嘗會に用ゐられる訣で、一先づ天つ神を標山に招き寄せて、其標山のまゝを内裏の祭場まで御連れ申すのである。今日の方々の祭りに出るだんじり・だいがく・だし・ほこ・やまなどは、みな標山の系統の飾りもので、神輿とは意味を異にしてゐる。町或は村毎に牽き出す祭りの飾りものが、皆産土の社に集るにつけても、今日では途次の行列を人に示すのが第一になつて、鎮守の宮に行くのは、山車や地車を見せて、神慮をいさめ申す爲だと考へてゐるが、此は意味の變遷をしたもので、固より標山の風を傳へたものに相違ない。

標山系統の練りもの類を通じて考へて見ると、天つ神は決して常住社殿の内に鎮座ましますものではなく、祭りの際には、一旦他所に降臨あつて、其處から御社へ入られるもので、還御の際にも、標山に乗つて再び天降りの庭に還つて、其處から天驅り給ふのである。神社が神の常在地でない事は勿論、其處へ直ちに天降らせ給ふのでもない。大阪天満の天神祭りに船渡御があつて、御迎へ船が出ることも、祭りの際に、神は他所に降つて、其處から祭場に臨むといふ暗示を含んでゐるのである。

祭禮には必宵祭を伴ふ風習は、地上に神の常在しない證據である。渡御に一旦他所に降臨して、其處から祭場に臨まれる事を示すのである。宵まつりの形式が佛家に移ると、盂蘭盆の迎へ火を焚く黄昏となる。高燈籠・切籠燈籠の吊されるのも、精靈誘致の手段に外ならぬのである。かうして愈本祭りとなる。本祭りが済むと、神は高天原へ還られる。此日は、現在、祭りの上に存

せない地方もあるので、其の名稱の標準とすべきものはない。

三 祭禮の練りもの

祭禮の練りものには、車をつけて牽くものと、肩に載せて舁くものとの二通りあるが、一般に高く聳やかして、皆神々の注視を惹かうとするが、中には神輿の形式を採り入れて、さまでに高く築きなすを主眼とせないものもある。地車の類は此である。一體、練りものゝ、土臺から末まで柱を貫くのが當然なのに、今日往々柱のない高い練りものゝあるのを見る。練り屋臺には、土地によつて様々の名稱がある。ほこ・やまなどの類は、柱を残してゐる。屋臺・地車の類は柱がない。山車には、柱のあるのも、また無いものもある。

やまは、言語自身標山の後である事を、明らかに示してゐる。ほこは、今日其名稱から柱の先に劔戟の類をつけてゐるものもあるが、柱自身の名であるらしい事は、柳田國男先生の言はれる通りであらう。東京の山王・神田祭りに出る山車の語原は、練りもの全體の名ではなく、其一部分の飾りから移つたものらしく思はれる。木津（大阪南區）のだいがくの柱の天邊につける飾りものも、山車と稱へた。また徳島市では、端午の節供に、店頭或は屋上に飾る作りものゝ人形を、だし或はやねこじぎと言ふさうである。木津のだいがくのだしも、五十年前のものには、薄に銀月・稻穂に鳴子などの作り物を取り付けてゐたといふ。して見れば、出しものゝ義で、屋外に出

して置いて、神を招き寄せるものであつたに相違ない。一體、祭禮に様々の作りものや、人形を拵へる事は、必しも大阪西横堀の專賣ではない。盃蘭盆や地藏祭りに畑のなりもので様々な作りものをするのを見ると、神にも精靈にも招き寄せる方便は、一つであつたといふ事が決る。今日こそ練りもの・作りものに莫大な金をかけてゐるから、さう／＼毎年新規に作り直すといふ事は出来ないで、永久的のものを作つてゐるが、古くは一旦祭事に用ゐたものは、焼き棄てるなり、川に流すなりしたものである。話頭が多端に互る虞れはあるが、正月十五日の左義長も燃すのが目的でなく、神を招き降した山を、神上げの後に焼き棄てた、其本末の轉倒して來た訣である。何故作りものを立てるのかと言ふと、神の寄りますべき依代を、其上に据ゑる必要があるからだ。神の標山には、必神の寄るべき喬木があつて、其喬木には更にある依代の附いてゐるのが必須の條件で、梢に御幣を垂れ、梵天・幣或は旗を立てたものである。たゞ何がなしに、神の目をさへ惹けばよいといふ訣ではなく、神の肖像ともいふべきものを据ゑる必要があつたであらう。神の姿を偶像に作つて、此を依代として神を招き寄せる様になつたのは、遙に意匠の進んだ後世の事で、古くはもつと直觀的・象徴風のもので満足が出来たものである。

一體、神の依代は、必しも無生物に限らず、人間を立てゝ依代とする事がある。神に近い、清い生活をしてゐると考へられてゐる神子か、さなくば普通の童男・童女を以て神憑りの役を勤めさせるので、此場合、これをよりましと稱へてゐる。

多くは神意を問ふ場合に立てるので、唯、神を招き寄せる爲には、無心の物質を以てしても差支へのない訣である。

祭禮に人形を作ることは、よりましを兼ねた依代なので、この意味が忘れられると、殆ど神格化せられた人間の像を立てる。神功皇后・武内宿禰・關羽・公時・清正・鎮西八郎などが飾られるのは此爲である。

四 だいがくとひげこと

さて、日の神の肖像としては、どういふものを立てるか。茲に私は、自分に最因縁深い木津のだいがくについてお話しをしたい。

京の祇園の鉾を見たものは、形の類似から直ちに、其模倣だと信ずるかも知れぬが、だいがくと同型のものゝ分布してゐる地方の廣い點から見ると、決して五十年百年以來の模倣とは思はれない。先づ方一間、高さ一間位の木杵を縦横に貫いて、緯棒を組み合せ、其杵の真中の、上下に開いた穴に經棒を立てる。柱の長さは電信柱の二倍はあらう。上にはほこと稱へて、祇園會のものと同じく、赤地の袋で山形を作つた下に、ひげこと言うて、徑一丈あまりの車の輪の様な輦に、數多の竹の輻の放射したものに、天幕を一層或は二重にとりつけ、其陰に祇園巴の紋のついた守り袋を垂げ、更に其下に三尺ほどづゝ間を隔て、十數本の緯棒を通し、赤・緑・紺・黄などゝ

けぼくしく彩つた無數の提燈を幾段にも懸け連ねる。夜に入ると、此に蠟燭を入れて、夜空に華かな曲線を漂し出すと、骨髓まで郷土の匂ひの沁み込んだ里の男女は、心も空に浮れ歩く。其柱の先には、前に述べただしを挿すのである。

さて此ひげこと稱するものに注意を願ひたい。ひげことは髻籠である。今日菓物類の贈答に用ゐる籠の、竹の長く編み餘したものが本である。だいがくの簡單なものには、ひげこは轂から八方に幾本となく放射した御祖師花（東京のふぢばな）の飾りをつけてゐるものもある。今のだいがくは、紙花を棄て、輪をとりつけ、天幕を吊りかけて、名ばかり昔ながらの髻籠と稱へて居るのである。紀州粉河の祭りに牽き出す山車の柱の先には、偉大な髻籠をとりつける。東京の祭りに擔ぎ出す萬度燈は、御祖師花の類を繖狀に放射させてゐる。本門寺會式の萬度燈には、雪の山の動き出すかとはかり、御祖師花を垂れたものを見る。

木津の故老たちが、ひげこは日の子の意で、日の神の姿を寫したものだと傳へてゐるのは、單に民間語原説として、輕々に看過すべきものではない。其語原の當否はともかくも、語原的説明を假つて復活した前代生活の記憶には、大きな意味を認めねばならぬ。籠は即、太陽神を象り、髻は後光を象徴したものと、いふ次第なのである。平安朝の貴族社會に用ゐられた髻籠は、容れ物としての外に、既に花籠の意味を持つてゐたらしく思はれる。

正月の飾りものなる餅花・繭玉はどうかすると、春を待つ裝飾と考へられてゐる様であるが、も

ともと素朴な鄙ヒノの手ぶりが、都會に入つて本意を失うたもので、實は一年間の農村行事を豫め祝ふにう木といふものゝ類で、更に古くは、祈年祭風トシゴヒマツリに神を招き降す依代であつたと思はれる。それで先づ、近世では、十四日年越しから小正月にかけて飾るのを、本意と見るべきであらう。地方によると、自然木、たとへば柳・樺・榎など、小枝の多い木を用ゐるほかに、竹を裂いて屋根に上げるものもある相である。

全體、祈年祭を二月に限るものゝ様に考へるのは即、神社神道で、農村では、田畑の行事を始め小正月に行うてゐる。京の祇園に削りかけを立てゝ豊作を祈るのも、大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。大晦日と、十四日年越しと、節分とは、半月内外の遅速はあるが、考へ方によつては、同じ意味の日で、年占・祈年・左義長・道祖神祭・厄落しなどは、何の日に行うてもよい訣である。

竹を裂いて屋根へ上げる風俗は、自然木の枝を以て、髻籠の髻を模したことを暗示してゐる。先に述べた葬式の花籠は招魂の意のもので、同時にそれが魔除けの用意をも込めてゐるものである。神の依代は一轉化すれば、神の在處を示す事になる。邪神は其に怖れて、寄つて來ないのである。死體をねらふものは澤山ある。虚空から舞ひ下つて掴み去る火車、地上に在つて坏土を發く狼を脅す髻籠の用は、日の形代たる威力を借るといふ信仰に根ざしてゐるのである。花籠が一轉して、髻が誇張せられた上に、目籠が忘れられると花傘となる。

五 田樂と盆踊りと

出雲の國神門郡須佐神社では、八月十五日に切明キリアカの神事といふ事を行ふ。其時には長い竿の先に、裂いた竹を放射して、其に御祖師花風の紙花をつけたものを氏子七郷から一つ宛出すさうであるが、其儀式は、竿持ちが中に立つて、花笠を被つた踊り手が其周圍を廻るさうである。此は岩戸神樂と同様、髻籠ヒゲカゴだけでは不安心だといふので、神を誘く爲に柱を廻つて踊つて見せるので、諾冊二尊の天の御柱を廻られた話も、或は茲に意味があるのであらう。攝津豊能郡の多田の祭禮にも同様な事が行はれると聞いてゐる。

長い竿を地に掘り据ゑないで、人が支へるといふのは、神座の移動を便ならしめる爲で、神が直ちに神社に降りない證據である。切明キリアカの神事は、舊幕時代には、盆踊りと混同して、七月の十四日に神前で行はれて、名さへ念佛踊りと言はれてゐた。彼の出雲のお國が四條磧シラカサで興行した念佛踊りも、或は單に念佛を唱へ、數珠を頸に懸けてゐたからだとばかりは定められまい。それには尙、かの難解な住吉踊りの中に立てゝ見る必要がある。

住吉踊りは、恐らく祈年祭或は御田植神事オノタウキに出たものと思はれるが、江戸へは春駒ハルコマ・鳥追トリオひ同様正月に來たらしい。今日でも、小さな析竹サキタケやら、柳の枝を、田植ゑの時に田に挿す處があることやら、田の中央に竿を立てゝ、四方に萬國旗を飾る時の様に繩を引いて、此に小さな紙しでを澤

山とりつけて置く處のある事などを考へ合せると、住吉踊りは恐らく、御田植神事に立てた花竿が傘と變じて、其周圍を切明の神事同様の意味で、踊つて廻つたものであらう。此には田樂能が有力な證據を齎して來る。

田樂能も、田舞の流とする學者の想像を信ずることが出来るならば、田樂法師の持つてゐる傘は、田植の時に立てられた、髻籠の一種なる花竿の觀念化でなければならぬ。田樂・住吉踊り、或は念佛踊りなど、其間の隔たりは、實に天地の差である。併しながら、私は更に盆踊りといふ證人を喚び出して、私の考への保證をさせるつもりである。

盆踊りは、何故音頭取りを中心として、其周圍に大きな輪を描いて廻るのであらうといふ事を考へて來ると、其處に天の御柱廻りの形式の遺存してゐる事を感じる。伊勢の阪の下の踊りは、盆の月夜にも、音頭取りが雨傘を擴げて立つといふ。一寸考へて見ると、不思議な様であるが、此話を最初から、注意深く讀んで下さつた諸君は、ある默會を得られた事と思ふ。即、此は花傘であり髻籠であり、同時に田樂能の傘である。

切明の神事の花竿持ち、盆踊りの音頭とりは、神々のよりましであつたものであらう。我々の推測は、更に百萬遍や、幼遊びのなかのなかの小房主にも、又御柱廻りの遺風を見るのである。盆踊りの輪形に廻るのは、中央に柱のあつた事を暗示するのは勿論であるが、時代によつては、高燈籠なり切籠燈籠なりを立てた事もあつたらしい。此等の燈籠が我々の軒端に移つたのも其後の

事であらう。踊りに被く花笠も、依代の本意を忘れて、めい／＼に被いだまゝで、自然導かるべき問題は、切明の神事と盆踊りとの關係である。地方々々によつて、盆踊りに立てる髻籠系統の柱・竿は、夏祭りのものと混同せられてゐる。祭りと盆との期日の接近といふ、唯一の理由を以て判斷して了へばそれ迄であるが、初めに述べた大祓へと盆との關係を根柢に持つてかゝらねば、限ない理會は得られぬであらう。

罪と穢れの祓除が、救懸倒苦の盂蘭盆と、密接な關係を持つてゐる事は言ふ迄もない。最忌むべき精靈が、神々の守護警戒のゆるむ時を窺うて、此夜來るのは勿論で、偉大なる力を離れては、まんじりともする事の出来ない無力な人間たちは、精進・潔齋、ひたすら、邪神・惡魔のつけ入ることの出来ない様にして居ねばならぬのだ。庚申待ち・甲子待ちなどは、恐らくこゝに起原があるであらう。それでも單に自分の努力一つでは、目に見えぬ邪神のつけ入るのを避ける事のみづかしさを知つた時に、神佛の庭に集つて、神聖な場所で、暫くでも安心な夜を過さうとする。此は一郷精進と稱すべきもので、附屬條件として、大原の雜魚寢・筑波の嬬歌會などの雜婚の風習が伴つて來る。

が一方には、嚴重に此夜みとのまぐあひを行ふ事を禁じてゐるものもある。庚申待ちの盜孕、泉北郡百舌鳥村の暮から正月三日へかけての、百舌鳥精進のやうなのが此である。此は禁欲を強ふる佛道・儒教の影響があるのではないかと思ふ。單純に此點ばかりから見れば、地方の青年會が

盆踊りを禁じたのは、祖先に對する一種面白い謀叛である。我々は歌垣或は嬉歌會を以て、盆踊りの直系の祖といふ様な粗忽な事を言ひたくない。たゞ其間に、遠縁の續きあひを見る事が出来れば澤山である。

六 精靈の誘致

度々繰り返して来た様に、神であれ精靈であれ、對象に區別なく同じ依代を用ゐるものとすれば、様々な方向に分化して行つた痕を見る事が出来ねばならぬ筈であるが、面白いのは、彼の盂蘭盆の切籠燈籠である。其名稱の起りに就ては様々な説はあるが、切籠はやはり單に切り籠で、籠の最、想化せられたものといふべく、其幾何學的の構造は、決して偶然的の思ひつきではあるまい。

盂蘭盆供燈や目籠の習慣を參酌して見て、其處に始めて其起原の暗示を捉へ得る。即、供燈の形式に精靈誘致の信仰を加味したもので、精靈は地獄の釜を出ると其まゝ、目當は此處と定めて、迷はず、障らず、一路直ちに寄り来る次第であつて、唯恐るべきは無縁の精靈であるが、それ將、應用自在な我々の祖先はこの通り魔同様の浮浪者の爲に、施餓鬼といふ儀式を準備して置いたものである。

要するに、切籠の枠は髻籠の目を表し、垂れた紙は、其髻の符號化した物である。切籠・折掛・高燈籠を立てた上に門火を焚くのは、眞に蛇足の感はあるが、地方によつては魂送りの節、三昧

まで切籠共々、精靈を誘ひ出して、これを墓前に懸けて戻る風もある。かのお露の乳母が提げて来た牡丹燈籠もこれなのだ。「畦道や切籠燈籠に行き逢ひぬ」といふ古句は、かうした場合を言うたものであらう。

かういふ風に迎へられた精靈は、所謂畑の鼻曲りなる牛馬の背に乗つて来るのである。盆が濟むと、蓮の葉や青薦アヲゴモに捲いて、川に流す瓜や茄子は、精靈の依代となつたものだから流すので、單に供物であるならば、お撒サカりを孝心深い兒孫が、御相伴せないではゐない筈である。

精靈流しの一脈の滲シを傳うて行くと、七夕の篠ササや、上巳の雛ヒナに逢著する。五月の鯉イナも髻籠の轉化である。昔京の大原で、正月の門飾りには、竹と竹とに標シめ繩ヒをわたして、其に農具を吊り懸けたものと言ふ。此は七夕は勿論、盂蘭盆にも通じた形式で、地方によつては、佛壇の前に二本の竹をたて、引き渡した麻繩に畑の作物を吊つて居る。

門松ばかりが春を迎ふる門飾りではなかつた。古くはかの常磐木をも立て榮ハした事は證據がある。標山シヤマを作つて神を迎へるのに、必しも松ばかりに限らなかつたものと見える。但、門松に添へた梅は贅物で、剥ぎ竹は年占のにう木の本意の忘れられたものといふべきだ。近世の門松は根方に盛り砂をする。盛り砂・立て砂は、祭禮にも葬式にも、貴人の御成りに盛り立てる。實は標山シヤマの信仰の忘れられた世に残つた記念である。

かう書いて來ると、神祇・釋教・戀・無常、凡そ一年中の行事は、あらかた一元に歸する様であ

る。鬼の休みの盆から説きおこした話は、鬼の笑ふ來年の正月の事まで蔓がのびた。

盆踊りの話

昭和二年六月頃草稿

一

盆の祭り（假りに祭りと言うて置く）は、世間では、死んだ聖靈を迎へて祭るものであると言つて居るが、古代に於て、死靈・生魂に區別がない日本では、盆の祭りは、謂はゞ魂を切り替へる時期であつた。即、生魂・死靈の區別なく取扱うて、魂の入れ替へをしたのであつた。生きた魂を取扱ふ生きみたまの祭りと、死靈を取扱ふ死にみたまの祭りととの二つが、盆の祭りなのだ。

盆は普通、靈魂の游離する時期だと考へられて居るが、これは諾はれない事である。日本人の考へでは、魂を招き寄せる時期と言ふのがほんとうで、人間の體の中へ其魂を入れて、不要なものには、歸つて貰ふのである。此が佛教傳來の魂祭りの思想と合して、合理化せられて出來たものが、盆の聖靈會^{シヤウリヤウエ}である。

七夕の祭りと、盆の祭りとは、區別がない。時期から言つても、七夕が済めば、すぐ死靈の來る

盆の前の生魂の祭りである。現今の人々は、魂祭りと言へば、すぐさま陰惨な空気を考へる様であるが、吾々の國の古風では、此は、陰惨な時ではなくして、非常に明るい時期であつた。此時期に於ける生魂の祭りの話を、簡単に述べようと思ふ。

二

日本民族の量り知れない大昔、日本人が、國家組織をもつて定住せない頃、或は其以前に、吾々の祖先が多分はまだ此國に住まなかつた頃から、私の話は、語り出される。

其頃の日本人々の生活は、外來魂を年に一度、切り替へねばならなかつた。其が、年に二度切り替へる事にもなつて行つた。本來ならば、尠くとも、一生に一度切り替へればよいのであるが、此を毎年切り替へる事になつた。年の暮から初春になる時に、蘇生する爲に切り替へをし、其年の中に、も一度繰り返す。此後の切り替へが、聖靈祭りである。

切り替へとは、魂を體に附ける事で、魂を體に附加すると、一種の不思議な偉力が出來たのである。例へば、さる地位にある人は、其外から來る魂を體に附けなければ、其地位を保つことが出來ないのだ。此を一生に一度やるのが、二度となり、六度行うた時代もあつた様だ。

二度の魂祭り、即暮と盆との二度の祭りに、子分・子方の者から、親方筋へ魂を奉る式「おめでたごと」と言ふ事が行はれたのは、此意味であつた。「おめでたう」と言ふ詞を唱へれば、自分の

魂が、上の人の體に附加するといふ信仰である。正月には魂の象徴を餅にして、親方へ奉る。

朝觀行幸と言ふのは、天子が、親の形をとつておいでなさる上皇・皇太后の處へ、魂を上げに行かれた行事である。吾々の生活も、亦同様で、盆には、鯖サバを、地方の山奥等では、鹽鯖を撃げて親・親方の處へ行つた。何時の頃から魚の鯖になつたか訣らぬが、さば(産飯)と言ふ語の聯想から、魚の鯖になつた事は事實である。此行事を「生き盆」「生きみたま」と言ふ。

三

神道の進んで行くある時期に、魂の信仰が、神の信仰になつて行つた事がある。昔は、神ばかり居たのではない。精靈が居て、此が向上し、次第に位を授けられて、神になつたものと、靈魂なるもつと尊い神とがあつた。其形が、斷片的に、今日の風俗傳説に残つて居る。其時期に、古代には尠くとも、神が海なら海、河なら河を溯つて來て、其邊りの聖なる壇上に待ちかまへて居る處女の所へ來る。其時聖なる處女は機を織つて居るのが常であつたらしい。此處女が、棚機クダバタつ女である。此形は、魂の信仰が、神の形に考へられたのである。

夏に神が來る。——夏の末、秋の初めに神が來ると考へたのは、日本神道の上でも新しいものである。と言つても、わが國家組織のまとまるか、まとまらない頃のものであらう。此時期に、吾の民間に残つて居る注意すべき事は、處女どもの、一所に集つて物忌みする事である。今日で

も、地方々々に残つては居るが大抵は形式化して、やらねば何となく気が済まぬからと言ふ様な
氣分で、形式だけを行つて居る。此を或地方では、盆釜と言ふ。

地方には、其時だけ村の少女許り集つて、一个所に竈を築いて遊ぶ事が、今も残つて居る。此が
實は、所謂まゝごとの初めである。日本人は、隔離して生活する時には、別な竈を作つて、そこ
で飯を焚くのが常である。盆釜は、うなる・めざし等と稱せられる年頃のともがらが、別に竈を
造つて物を煮焚きして食べる。此時に、小さい男の兒たちが、其を毀しに行つて喜ぶ様な事が行
はれて居る。

盆釜と同じもので、春には、男の兒等が鳥小屋を作つて、籠ることがある。此は、男の兒が、く
などに奉仕する物忌みなのである。盆釜とは、幼女の、處女の仲間入りする爲のものである。

此に對して、田植多に先だつて、處女が山籠りをする行事は、處女から、成熟した女になる式で
ある。即、日本では、子供から男・女になるまでに、式が二度あつた。男の方では、袴著の式—
—謂はゞ禪始めである。女の方では、今言つた裳著の式—腰巻始めとでも言つたらよいか。其
裳著の式が二度ある。少女の時と、成熟した女になる時の式とである。併し此は、一度にしたり
する事があるから、一概に言へぬが、まづ二度行はれるのがほんとうである。

此式は、田植多の一月前、處女が山籠りをするので、躑躅の枝を翳して來るのが其標である。此
が早處女となつて、田植多の行事をするのだ。此以前に行はれるのが、盆釜と言はれる式で、即、

早處女になる以前の成女戒である。此は、別のものか同じものか訣らぬが、私は、年に二度行は
れたものと考へて居る。

盆釜に籠る間は、短くなつて居るが、實は長いものであつた。卯月の山籠りも同じで、近頃では、
僅かに一日しか籠らない。かう言ふ風に段々短くなつて來て居るが、一日では意味が訣らぬもの
である。襖ぎをする時は一日でよいが、神に仕へる時は長かつたもので、其を形式化して行つて
居るのであらう。

室町から徳川へ入る頃ほひから、少女の間に盛んになつたものに、小町踊りがある。男の方に業
平踊りがあるから、其に對立したものであると言はれて居るが、其とは別なものである。小町踊
りは、少女等が手をつないで行つて、ある場所で踊る踊りである。私が大阪で育つた頃、まだ遠
國歌を歌つて、小娘達が町を練り歩いて居た。此は盆の踊りの一つである。小町踊りと言ふのが
此總名で、此踊りの爲に日本の近世藝術は、一大飛躍を起して來たのだ。さうして、徳川初期の
小唄の發達・組み歌の發達と相協うて居る。娘達の盆釜の行事は、かうした種々のものを生み出
して來た。

四

一方、魂祭りの方面では、ちようど其頃、念佛踊りがある。魂祭りは、死んだ近い親族が歸つて

來るから魂祭りであると言ふが、此だけでは、近頃の考へである。以前は、其歸つて來る魂の中に、悪い魂も混つて戻つて來ることを考へて居た。其爲に、惡靈を退ける必要があつたのだ。此惡靈退散の爲の踊りが、念佛踊りである。春の終り、夏に先だつて流行する疫病を豫防する爲の踊りであつたが、其元は、稻蟲を拂ふ踊りである。

日本人はすべて物を竝行的に考へるのが例で、田に稻蟲が出ると、人間にも疫病が流行すると考へて居た。此踊りのもとは、平安朝になつて、俄然發達して來た鎮花祭から起つてゐる。花が散る頃には、惡疫が流行するから、花鎮めの祭りをすると言ふのは、平安以後の考へで、もとは、花を散らせまいとする、花の散る事を忘れさせる爲の踊りであつた。此が平安朝になると、疫病退散の爲の踊りになつた。

日本の踊りは宗教を生み出す源となる事があるが、念佛宗も鎮花祭の踊りから發達して來て居るのだ。鎮花祭の踊りをする中に、其興奮から、一種の宗教的自覺をおこして、念佛宗が出で、其徑路に當つて、念佛踊りが現れたのであつた。

念佛踊りは、此様に、段々意味が變つて來て居るが、根本には、魂に係る祭りだと言ふ考へがなくなつては居ない。念佛踊りの直接の前の形は魂祭りではあるまいが、併しそれ以前、平安朝から、或は奈良朝の頃にも、此魂祭りを考へて居たことは見える。村の聖靈が歸つて來る時期に、ちようど念佛踊りを行つた。念佛聖が先に立つて踊る時もあり、

念佛聖を傭つてする時もあり、村人自身がする時もあり、或は村全體が念佛聖の村である事もある。此念佛聖が鉦を敲いて、新佛の家に立つて踊り、聖靈の身振りや、稱へ言を唱へて歩いた道行き藝が本筋をなして居る。途中のある場所で演藝するのは亦、歌舞妓狂言の一部を發達させて居る。

出雲のお國の念佛踊りは、ほんとうのものであつたか否かは、疑はしい。歌舞妓の草子を見ても、お國のは、念佛踊りの部分が、僅かで、享保の頃から、念佛踊りは既に、小唄踊りに變つて來て居る。この道行き藝が、實は盆の踊りの根本である。道を歩きながら、鉦を敲いて、新盆の家の庭で輪を作つて踊る式は神祭りと同一で、月夜の晩に、雨傘を指したり、踊りの中心に柱をたてたりする。神を招く時には、中央に柱を樹てゝ其まはりを踊つて廻るのが型である。此神降しの様子を、念佛踊りは採り入れて居るのだ。出雲の須佐神社の念佛踊りを見ても、其中心には、傘の様竹を割つたものを樹てゝ居る。盆踊りを歌垣の流であると言ふのは、全く謬りで、勝手な想像に過ぎない。男と女とがよれば、其結果、歌垣の終りの如くなるのは當然である。

盆踊りの直接の原因は、だから念佛踊りであることは事實だ。行はれる時期も色々あり、踊り方にも色々あつて道を歩いて踊つて行く踊り、譬へば、阿波の徳島の念佛踊りは其代表的のもので、伊勢踊りと同様である。それから神を迎へて來る道中の踊り、即、伊勢踊りが、七夕や盆の踊りの中へ織り込まれて來た。此だけの要素は、從來の盆踊りの中に、其形式を忘れる事が出來ない

ものである。要するに、其は盆釜から生れて来た小町踊りと、七夕と同一の伊勢踊りと、根本の念佛踊りとの三要素があるのだ。

中昔の頃には、盆と言ふ時期は、死人の魂が戻つて来ると共に、無縁の亡霊もやつて来ると考へた。其爲、家では魂祭りをし、外では無縁の怨霊オンリキヤを追ひ拂はねばならぬ。此考へが變化して、盆の如く、聖霊も中一日居るのみで、追ひ返されて了ふ。少しでも、亡霊を嫌がるそぶりを見せると、又戻つて来ると考へた。戻られると厄介だから、名残り惜しいくと言ふ意味を口には唱へるが、實は嘘で、さう言ひつゝ追ひ拂ふのである。此は、雛流し・七夕流しにつき添うた型式である。勿論、其他の無縁の聖霊・悪霊をも、一緒に拂ひ捨てゝ了ふのである。

かう見て行くと、複雑な盆踊りの形が、簡單になつて来る。私の盆踊りに對する考へは、簡單ではあるが、大體以上の如きものである。

信太妻の話

大正十三年四月・六・七月「三田評
論」三三〇・三三二・三三三號

一

今から二十年も前、特に青年らしい感傷に耽りがちであつた當時、私の通つて居た學校が、靖國神社の近くにあつた。それで招魂祭にはよく、時間の間を見ては、行き／＼したものだ。今もあるやうに、其頃からあの馬場の北側には、猿芝居がかゝつてゐた。ある時這入つて見ると「葛の葉の子別れ」といふのをしてゐる。猿廻しが大した節廻しもなく、さうした場面の抒情的な地の文を謡ふに連れて、葛の葉狐に扮した猿が、右顧左眄の身ぶりをする。

「あちらを見ても山ばかり。こちらを見ても山ばかり。」何でもさういつた文句だつたと思ふ。猿曳き特有のあの陰惨な聲が、若い感傷を誘うたことを、いまだに覚えてゐる。平野の中に横たはつてゐる丘陵の信太山シノグヤマ。其を見馴れてゐる私どもにとつては、山又山の地方に流傳すれば、かうした妥當性も生じるものだといふ事が、始めて悟れた。個人の経験から言つても、それ以來、信

太妻傳説の背景が、二様の妥當性の重ね寫眞になつて来たことは事實である。今人の信太妻に關した知識の全内容になつてゐるのは、竹田出雲の「蘆屋道滿大内鑑」といふ淨瑠璃の中程の部分なのである。

戀人を死なして亂心した安倍、安名が、正氣に還つて来たのは、信太の森である。狩り出された古狐が逃げて来る。安名が救うてやつた。亡き戀人の妹葛の葉姫といふのが来て、二人ながら幸福感に浸つてゐると、石川悪右衛門といふのが現れて、姫を奪ふ。安名失望の極、腹を切らうとすると、先の狐が葛の葉姫に化けて来て留める。安名は都へも歸られない身の上とて、攝津國安倍野といふ村へ行つて、夫婦暮しをした。その内子供が生れて、五つ位になるまで何事も無い。子供の名は「童子丸」と言うた。葛の葉姫の親「信太、莊司」は、安名の居處が知れたので實の葛の葉を連れて、おしかけ嫁に来る。来て見ると、安名は留守で、自分の娘に似た女が布を織つてゐる。安名が會うて見て、話を聞くと、訣らぬ事だらけである。今の女房になつてゐるのが、いかにも怪しい。さう言ふ話を聞いた狐葛の葉は、障子に歌を書き置いて、逃げて了ふ。名高い歌で、訣つた様な訣らぬ様な

戀しくば、たづね来て見よ。和泉なる信太の森の　うらみ葛の葉

なんだか互爾波のあはぬ、よく世間にある狐の筆蹟とひとつで、如何にも狐らしい歌である。其後、あまりに童子丸が慕ふので、信太の森へ安名が連れてゆくと、葛の葉が出て来て、其子に姿

を見せるといふ筋である。

狐子別れは、近松の「百合若大臣野守鏡」を模寫したとせられてゐるが、近松こそ却つて、信太妻の説經あたりの影響を受けたと思ふ。近松の影響と言へば「三十三間堂棟木由来」などが、それであらう。出雲の外にも、此すこし前に紀海音が同じ題材を扱つて「信太、森女占」といふ淨瑠璃を拵へて居る。此方は、さう大した影響はなかつた様である。

信太妻傳説は「大内鑑」が出ると共に、ぴつたり固定して、それ以後語られる話は、傳説の戯曲化せられた大内鑑を基礎にしてゐるのである。其以外に、違つた形で傳へられてゐた信太妻傳説の古い形は、皆一つの異傳に繰り込まれることになる。言ふまでもなく、傳説の流動性の豊かなことは、少しもちつとして居らず、時を経てだん／＼伸びて行く。しかも何處か似よりの話は、其似た點からとり込まれる。併合は自由自在に行き、自分たちの興味に關係のないものは、何時かふり落してしまふといった風にして、多趣多様に變化して行く。

さう言ふ風に流動して行つた傳説が、ある時にある脚色を取り入れて、戯曲なり小説なりが纏まると、其が其傳説の定本と考へられることになる。また、世間の人の其傳説に關する知識も限界をつけられたことになる。其作物が世に行はれ、ば行はれるだけ、其勢力が傳説を規定することになつて来る。長い日本の小説史を顧ると、傳説を固定させた創作が、だん／＼くづされて傳説化していつた事實は、ざらにあることだ。

大内鑑の今一つ前の創作物にあたつて見ると、角太夫節の正本に、其がある。表題は「信太妻」である。併しこれにも、尙今一つ前型があるので、あの正本はどこにあるか訣らないが、やはり同じ名の信太妻といふ説経節の正本があつたやうである。「信太妻」の名義は信太にゐる妻、或は信太から來た妻、どちらとも考へられよう。角太夫の方の筋を抜いて話すと、大内鑑の様に、信太の莊司などは出て來ず、破局の導因が極めて自然で、傳説其儘の様な形になつてゐる。

或日、葛の葉が縁側に立つて庭を見てゐると、ちようど秋のことで、菊の花が咲いてゐる。其は、狐の非常に好きな亂菊といふ花である。見てゐるうちに、自然と狐の本性が現れて、顔が狐になつてしまつた。そばに寝てゐた童子が眼を覺まして、お母さんが狐になつたと怖がつて騒ぐので、葛の葉は障子に「戀しくば」の歌を書いて、去つてしまふ。子供が慕ふので、安名が後を慕うて行くと、葛の葉が姿を見せたといふ。此邊は大體同じことであるが、その前後は、餘程變つてゐる。海音・出雲が角太夫節を作り易へた、といつた様に聞えたかも知れないが、實は説経節の影響が直接になければならぬはずだ。

内容は數次の變化を経てゐるけれど、説経節では其時々の主な語り物を「五説経」と唱へて、五つを勘定してゐる。いつも信太妻が這入つてゐる處から見ると、此淨瑠璃は説経としても、重要なものであつたに違ひない。それでは、説経節以前が、傳説の世界に入るものと見て宜しいだろうか。一體名高い説経節は、恐らく新古の二種の正本のあつたものと考へる。古曲がもてはやさ

れた處から、多少複雑な脚色をそへて世に出たのが、刊本になつた説経正本であらう。

二

さて此處までは、書物の世界のことだから、書物の知識が直接に傳説の中にとり入れられるといふことも考へられるのだが、此から先は、用意がある。傳説の世界には、どの本が種本になつたといふ様なことは言へない。これ／＼の本にあることが、記録せられる以前に影響を與へたかも知れぬ。これ／＼の地方の傳説は此とよく似た、割合古い種を持つてゐる様だ、位のことしか言へないのだ。其訣らぬものゝ値打ちを、だん／＼探して行くと、吾々の祖先の生活に對して、極小さな、けれども大きな組立てを暗示する所の一つの見當が立つて來るのである。

まづ小口から片づけて行く。全體、妻の姿をした者が、同時に二人現れて、夫が迷ふと言ふ型の話は、古くからある。今昔物語語にあるなどは著しい例で、道に立つて居た人妻を見て、其姿になつて、亭主をだまさうとした狐の話と、狐が乳母に化けて、本の乳母と子供を奪ひ合ふのを、雅通中將が判断に迷うた話、殊に瓜二つとも言ふべき話が並んで出て居る。其系統の傳説から段筋を引いて來て、近松の「雙生隅田川」になつたのが、劇としては「隅田川續傳」まで遙かに續いて居る。二人のお組の片方は、野分姫の靈と法界坊の靈とが、絡みあつて居る。出雲は趣向だけを敷き寫しにとつて「大内鑑」では、二とこまで、役に立てゝ居る。安倍野村の段ばかりで

なく、信太の森でも悪右衛門の駕籠を昇く奴が三人出て、名高い「われがおれか。おれがわれか」と言ふ問答になつて居る。

二人妻ではないが、似た話がある。江戸の極浅い頃に出来たのだらうが、板行せられたのは、出雲あたりの死んだ後の物なる、鈴木正三の因果物語といふものゝ中に、出羽の最上の商人、京へ出稼ぎして、京女を妻にしたが、用事で國元へ戻ると京の妻が後を追うて来た。商人は最上の妻を逐ひ出して、京の妻を家に入れて子を産ませた。其後再、男が上京して、定旅籠に来ると、亭主の言ふには、お氣の毒な事には、あなたに連れ添うた例の女は、煩うて死にましたと言ふ。いやそんな筈があるものか。此々の訣で、最上へ来て子まで産んで居ると言つたので、亭主が女の父親に話すと、父親が娘に會ひに最上へ下つた。最上の家で、父親に會はせようとしても、女房は出て来ない。女房の部屋に這入つて見ると、父親が京で立てゝ置いた卒塔婆が、そこに立つて居た。卒塔婆の産んだ子供と言ふので、靈童と呼んで居たよしが見えて居る。此本の系統が、英草紙になり、雨月物語になりしたのだから、上田秋成が「淺茅が宿(雨月物語の内)」の暗示をここに獲たのは疑ひないであらうが、似て居るのは卒塔婆のくだりで、外の部分は、今昔物語にある京の妻を棄てゝ地方官について下つた生侍ナマザムラヒが、五年目に上京して、妻の死體と寝た話のまる寫しなのである。最上へ訪ねて行つた父親は、信太莊司によく似て居るではないか。ちよつと似て居れば、此本から此本の話が出た、此傳説は、何の本の話が元だ、と簡単に結著を

つける事が喜ばれる。併しさうした結論は、きめたがる人がきめただけの論で、實際の系統は、さう平明にわかるものではない。妻の父が来て、正體が露れると言ふ様な點は、他人の空似と見る方が、まづ安全であらう。が、出雲が全然因果物語の寫本を見なかつたなど言ふ事は、彼が亂讀癖のあつた人だつた事を見れば、出雲自身だつて言へる筈はないと思ふ。一番安心な可能性の考へ方は、室町から引きつぎの、さうした陰慘な空氣が、まだ瀰漫して居た時代だから、よし因果物語からでなくとも、口からも、目からも、豊富に注入せられて居た事と見ることだ。其は其として、子供の無邪氣な驚愕が、慈母の破滅を導くと言ふ形の方が、古くて作意を交へないものに違ひない。

三

葛の葉以外の狐は、われわれの祖先と毫も交渉はなかつたか。此方から探りを入れて見よう。やはり劇關係の物から言ふと、河竹黙阿彌の脚本の「女化稻荷月朧夜」と言ふのは、牛久沼の邊、水戸海道の途中に在る女化原の傳説を爲組んだもので、筋の立て方は「大内鑑」に囚はれ過ぎて居る。其事實は、葛の葉が義太夫の正本に纏まつてから後に、起つた事柄として傳へられて居る。尠くとも、徳川末期の人々からは、極の最近に起つた實話と信じられて居たのである。其實録の方では、常陸稻敷郡の或村の百姓忠七が、江戸からの歸り途、女化原を通つて、一人の女に逢う

た。其女を家に連れ戻つて、妻とした處、男二人、女一人の子を産んだ。ある時、添へ乳して寝た中に、尻尾が出た。子供が騒ぐので、爲方なく、一首の歌を残して逃げ去つた。人間に近い生活をしたものとして、最後の抒情詩を記念に止めさすのも、吾々の民族心理の現れだなど、簡単な心理説明では説明はつかない。人間でない性質のある者まで、歌を讀み残して居るのである。

女化原に就ては、今一つ本家争ひをする者がある。常陸栗山の栗山（蜀山は大徳と言ふ）覺左衛門、行き暮れた女を泊めてやつた後（蜀山は行き逢うた女といふ）夫婦暮しをして居る中に、同じ手順で化けの皮を露して、子を棄て、逃げ還つた。此も歌を書き残した事になつて居る。此方では、女化原と言はず、

みどり子が 跡を尋ねば、うなばか原に泣く／＼臥す と答へよ

と原の名を讀み込んで居る。蜀山人は、其家の主人代々顔長く口尖つて居ると書いてゐる。此話が記録せられる時分には、地名は既に女化原となつて居たのに、歌だけは、昔の儘に固定して居たと見える。百姓が耳から耳への口うつしの話に、なぜ短歌の挿入が必要なだらうか。話し手などよりも、數段も上の境涯に居るものなる事を見せる爲であつた事は、考へられるのである。馬琴などの仲間のよりあひ話を録した「兔園小説」には、其隣國の下總にも、狐の子供のあつた話が、而も正眞銘狐の子孫と自稱する人の口から聞いた聞き書きが載つて居る。江戸下谷長者

町の萬屋義兵衛の母みねは、下總赤法華村の孫右衛門方から出た人の娘である。六代前の孫右衛門が、江戸からの戻り道、ある原中で女に會つて、連れ戻つたところ、其働ぎぶりが母親の氣に入つて、嫁にする事となつた。子供を生んだ後、添乳をして居て尻尾を出した。子供が泣き騒いだので、女は何處かへ逃げて行つた。いろ／＼尋ねて見ると、向うの小山に、子供のおもちやの土のぎせるや、土の茶釜が置いてあつた。やはり此邊に居るに違ひないと言ふ事になつたが、此子成人の後孫右衛門を襲いたが、處の人は「狐おぢい」と言つた。後に發心して廻國に出たが、其儘歸つて來ないと傳へて居た。みねは幼少の時其家に行つて、狐の母が残したおもちやを見た事があつたとある。此はもう歌を落して居る。土焼きのおもちやを子供に持つて來て、置いて行つたなどは、近代的とでも言はうか。なまじつかな歌を残すよりも、憐が身に沁むではないか。此三つの話は、土地の近い關係から、大體同じ筋に辿られる。こゝまで話が進むと、最初そんな愚かな事が、と言ふ様な顔をしてゐられたあなた方の顔に、ある度しさが見え出した。或はさうした事實があつたかも知れない、とお考へ始めになつたものと推量して異存はなさうである。「狐おぢい」始め、女化原の二様の傳説では、別に其子が賢かつたとも言つて居ないが、狐腹の子は、概して雋敏な様だ。併し、狐の子だから、母方の猾智を受けるものと見る訣にはゆかない傳説が、まだ後に控へて居るのである。

田舎暮らしには、智慧を問題にはしない。凡人の生活の積み重りなる田舎の家の傳説には、英雄・俊才の現れる必要は、一つもない。とにかく其家には、祖先以來、軒並みの人間以外の血のまじつて居る事さへ説明出来れば、十分だつたのに違ひない。村人の生活はどんな事をも、平凡化する方が、考へぐあひがよかつたものらしく、この話なども今少し古くには、しかつめらしい形で傳へられて居たものと見られる。稻敷郡根本村の百姓と狐との間に生れた子が、河内、庄の岡見の家に仕へて栗林下總守義長と言つて、智略に長け、勇力優れた人であつた。此話は、天正頃の事と言ふが、其は疑へるにしても、前の三つよりは、古い形と信じてよいのである。

四

同じやうな考へ方の、今一例をあげると、名高い物臭太郎なども、江戸時代の信州に傳つて居た形は、極めてありふれたものになつて居る。「中昔の事なるに」と室町時代の「物臭太郎の双紙」に見えた主人公は、傳説では江戸時代の人になつて居る。物臭太郎は、日本あるふす登山鐵道と言ふ方が適當な、信濃鐵道の穂高驛の近所に在る、穂高の社の本地物なのである。だから、此方の話も、松本市から北西の地方で、根を卸したものと見てよからうと考へる。つまり物臭太郎出世譚の平凡化したものだ。

物臭太郎と言ふ人、或時自分の田を作つて居ると、見知らぬ女が手傳ひに來た。こんな働き者な

ら、女房にしたらよからうと言ふ考へで、家に入れた。非常によく稼いでくれる。子が産れて後、添乳してまどろむ中、尻尾を出して居た。其をよそから戻つた物臭太郎——今は亭主——が見つけた。此は、とんでもない處を見た。併し知らぬ風をしてやらうと、まう一返表へ出て、今度は、ばた／＼足音を立てゝ戻つて、何喰はぬ顔で居た。處があけの日になると、子供が騒ぎ出した。母親が姿を隠したのである。いぢらしいから乳離れまで居てやつてくれと言つたが、とう／＼戻らなかつた。其代りには、其家が段々富み榮えて、長者になつたと言ふのである。

なぜ此人を物臭太郎と言つたのか判然しない邊から見ても、頗古い話の「ある人」にあり合せの、其地方の立身一番の人の名をくつゝけたゞけで、つまりは田舎人のさうした點に對するものぐさから出たものであらう。此は「炭焼き」や「芋掘り」の山人の出世を助ける高貴の姫の話が、狐腹の家の物語に入り込んだものと見てよさうである。松本平邊は、玄蕃、允の様な長命の狐の居た處として、如何様狐の話が多い。

保福寺峠の麓、小縣郡の阪井は、浦野氏の根據地であつた。浦野彈正尙宗の女は、小笠原家に嫁いで、長時を生んだ（又正忠の女、長時の妻とも）。此奥方の生みの母も狐であつた。浦野家では、それ以來、皆乳首が四つある事になつた、と言つて居た。小笠原の奥方並びに、其腹の子たちには、そんな評判は立たなかつたが、其でも狐だけは、小笠原家につき纏うて居る。小笠原家が、豊前小倉に國替への後、突如として狐が姿を現した。貸本屋本から芝居へ移つて、今尙時々見聞

きする小笠原隼人を中心とした小笠原騒動の一件は、由來が遠い處にあるのである。長時は、小笠原家には大切な人である。

蒲生氏郷も、狐の子だと言ふ傳へがある。偽書と稱せられて居る「江源武鑑」と言ふのにある話で、尠くとも「江源武鑑」の出來た時に、さうした傳説が、何かの書物か、民間の傳へにあつた事だけは信ぜられる。

江州日野の蒲生氏定の奥方が、急に逃げ出してうた。實は、三年前にほんとうの奥方をば喰ひ殺した狐が、後釜に据り込んで居て、忠三郎（氏郷の通稱）を産んだのであつたと言ふ。さすれば、氏郷は狐の子であるから、秀いでた處があるのだ、と見た人々の心持がわかる。蒲生家については、別に狐腹なる爲の身體上の特徴は言ひ傳へて居ない様だ。

こゝまで来れば、安倍晴明の作つたと言ふ偽書——併し江戸の初めには、既にあつた——「簗簗内傳抄」によつて、葛の葉の話が、ちよつと目鼻がつき相に見える。早急を尊ぶ態度の、おもしろくない事を證明する爲に、假りに結論を作つて見よう。此は名高い話で、葛の葉の話の唯一の種の様に見える。晴明の母御は、人間ではなかつた。狐の變化であつたのが、遊女になつて諸國を流浪して居る中、猫島に行つて、ある人に留められて、其處に三年住んだ。其間に子が出來たので、例の歌を残して去つて了うた。子は成人して陰陽師となつた。都に呼びよせられた時、母の戀し

さに、和泉國信太ノ杜へ尋ねて行つて拜んで居ると、年經る狐が姿を顯した。其が、晴明の母の正體だつたといふのである。

合理的な議論を立てれば、人まじはりの出來ぬ漂浪民の女だから、畜生と見て狐になつて去つたといふのであらう。殊に信太ノ杜の近くには、世間から隔離せられて居た村が今もあるから、其處から來た女だらうと言ふ様なことも言はれよう。こんなあぢきない知識も、後世には其部落の傳説となるかも知れない。此記載が角太夫ぶしの正本を生み、竹本座の正本にまで發達したのだとして、此でまづ、一通りの説明はつく様だが、此だけで説き盡されたものと考へられては、甚残念である。

五

「大内鑑」や「信太妻」の作者が、此だけの種に、脚色をつけたものと思はれぬのは、もつと考へねばならぬ色々な種を含んで居る點である。譬へば、なぜ童子或は童子丸といふ名が、葛の葉の子に與へてあるのだらう。簗簗内傳抄では、問題になつて居ない點である。

意識上の事實もあらうが、多くは無意識的に、色々な記憶——時として個人の胸に再現するものを籠めて——を持ち出して居るのである。「物臭太郎の双紙」と同じ傾向で、所謂お伽双紙の中にこめられて居る「狐の双紙」と言ふのを見ると、或僧都が家に居ると、乗り物をもつて迎への者

が来る。其に乗つて行くと、立派な家に這入つた。僧都は、其處の女あるじと契りをこめる事になる。暫く其家で暮して居た處が、或日若僧が二三人、錫杖をふり立てゝ出て來た。其を見ると、女たちは大騒ぎして逃げ散つた。ふつと目を覺すと、御堂の縁の下で寝て居たのだ。疊と思うたのは、蒲のちぎれたものだつたといふ様な話で、とんと我々の耳にまだ残つて居る、狐につまゝれたお百姓たちの、所謂實驗談其儘である。私どもの聞いた話は、大抵狐もあつさりして居て、よく／＼執念深い狐で通つてゐる奴の外は、佛の利益がなくとも、背中の一つもどやされると、氣のつく程度のものばかりである。此點、狐が咒法の上に主な役目をしなくなつた時代を見せてゐるのだと思はれる。此は、後の話が、そこに觸れて行く事と思ふ。

右のお伽双紙の原畫とまで思はれるものが、平安朝でも古い處にある。三善清行、備中介であつた頃、聞いた事である。實際其當人をも知つて居る様に書いてあるのだが。備前小目賀陽^カ良藤、妻に逃げられて氣落ちした様になつて居た頃、菊の花に結びつけた消息を、一人の女が持つて來た。其には、ある身分の高い女が良藤を思つて居るよしが認めてある。良藤は、其女の處へ通ひ始めて、後には、家を出て女の家^カに三年暮した。其中に、子どもが出來た。良藤は先妻の子を廢嫡して、此子に後を繼がせよう、とまで考へてゐた。ある日、一人の僧が杖を持つて現れて、良藤の背中を叩いた。其女は其と見るや、逃げて了うた。良藤は、自分の家の倉の床下、普通なら這入れさうもない處に居たのである。女は勿論狐であつた。這ひ出して來た良藤は、眞青になつ

て居た。良藤の見えなくなつてから、家人は大騒ぎして、坊さんを招いて祈禱した功德で助かつたのである。

こゝらに來ると、葛の葉との縁は、大分遠くなつたが、狐の人事關係は、よほど緻密になつた筈である。大祓の祝詞の國つ罪を見ても、祖先の中には、恥しながら、色々な動物を性欲の對象に利用した事實のあつた事が推察出来る。併し、狐の様な馴れにくい獸を犯す事が、ありさうには思はれない。猪との性關係の話が、今昔物語に見えたりするのは、猪の馴れた豚を對象にした事實から逆説出来るかも知れぬが、狐の如きは到底考へに能はぬ所だ。だから一切、獸の子孫・獸の變化との戀愛譚は、皆人間の性欲關係からきり放して、考へねばなるまいと思ふ。

良藤の事は、今昔物語にも出て居るから「狐の双紙」は其敷き寫しとも思はれるが、だまされ手を坊さんにしたのは、合點がゆかない。起りは、何處にあらうとも、一先民間の話になつてゐたものを、やゝ潤色して書いたのだらうと思ふ。

狐と人間との關係は、もつと溯つて言ふ事が出来る。平安朝の極の初め、嵯峨天皇の時に出來たものだが、内容は殆ど奈良朝氣分を持つて、奈良以前の傳説を書いて置いた日本靈異記の中に、美濃の國の狐^{アケ}直^ハ（又、美濃狐）と言ふ家に關した傳説が載つてゐる。欽明天皇の御代、其家の祖先なる男が、途中で遇うた美しい女を連れ戻つて、夫婦になつた。其女が、子どもを産んだ。其子の産と殆ど同時に、其家の犬が亦産をした。其犬の子が、翌年の春、庭を歩いて居る其女房に咬

みついた。驚いた餘りに、元の姿を顯して、垣に逃げのぼつて、家を出て行かうとした。夫がなごりを惜しんで、此からも毎夜「來つゝ寝よ」と言ふと、夜は來ることになつた。それで子の名を「きつね」其獸の名も「きつね」といふ様になつたとある。此子、力は人に優れて居たのみか、其四代目の孫女に、馳ける事極めて捷く、力逞しい女が出て居る。此「狐直」^{アタ}まで溯れば、まづ日本に於ける狐と人との交渉の輪郭は話し得たことになる。

六

日本の狐も、上古と近世には、やさしい感じを持つて語られて居るが、平安朝から後久しく、恐しくて執念深いものとなつたのは、吒^ダ枳^キ尼の修法の對象として使はれたせいであらうと想像してゐる。ところで、日本の動物中、さうした點で狐と勢力争ひの出来るのは、まづ蛇であらう。蛇との交渉が古い處に多く、狐との關係は、わりあひ新しい時代に殖えて來た様にさへ思はれるのである。

蛇との戀で名高い話は、大和の三輪の神に絡んで居るもので、大體二様になつて居る。晩に來て姿を見せない。どこの男だか知れないから、男の著物へ、娘が針をさして置いたら、窓から出て、三輪山に這入つて居たと言ふのと、今一つ百襲^{モ、ソ}媛と言つた方が、姿を見せてくれと男に言ふと、明日お前の櫛^シ笥の中に這入つて居ようと言つた。箱を開けて見ると、蛇が居たので驚きの聲を立てた。

すると、おれに恥を見せたと言つて去つたと言ふのである。百襲媛は事實皇族出の巫女であつた。其に神が通うたのである。前の方には蛇の事はないが、三輪の神を蛇體と考へて居た事は事實である。

此系統の話で、九州の緒方氏の傳説は、其家が元大神^{オ、ガ}田^タで、三輪(大神々社)社に關係あつた家筋である點から、注意すべきものである。緒方氏の先祖は蛇である。自分の處へ通ふ男の家を知る爲に、絲をとほした針を^{チリヒ}領にさし込んで、翌朝絲を傳うて行くと、姥^オ嶽^トの洞穴で止つて居た。中で非常に呻く聲がして、針が首にさゝつて、自分はもう死ぬ、併し、子はお前に宿つて居るから、其を育てゝくれと言つた。一度姿を見せてくださいと言ふと、中から大きな蛇が首をつき出した。其孫にあたる人を「あかざり^カ大^タ太^ト」と言つて、鱗の様に皮膚がぎれて居たと言ふ。其からして、緒方氏の家長になる人には、皆背中に鱗が生えて居るとある。日本中に、鱗や八重齒を一族の特徴とする家が、かなりある様である。此が即、前に言ひ置いた浦野一族の乳の特徴と一つのものである。

三輪明神は、古い處では、此様に男と考へて居る様であるのに、中世から女と考へて來る事になつた。謡曲の三輪などにも其は見えて居るが、もつと古くから、さう信じられて居たものらしく、尠くとも平安朝の末には、明らかに見えて居る。俊賴の「無名抄」には、三輪明神は、住吉明神の妻であつたが、住吉明神に棄てられたので、歌を詠んで住吉明神に贈られた。その歌は

戀ひしくば、とぶらひ來ませ。ちはやぶる 三輪の山もと。杉立てる森
と言ふのだとある。此は、古今集の

わが庵は三輪の山もと。戀ひしくば、とぶらひ來ませ。杉立てるかど
の拗れた形に過ぎない。

ところが、顯昭法橋の「顯註密勘」には、同じ歌が、こんな話の中に傳つて居る。伊勢國奄藝郡
に一人の獵師が居た。ある夜、山で鹿を待つて居た處、鹿は來ないで、闇の中にぎろ／＼光る大
きな眼の物が來た。獵師が矢を射ると、逃げて了つた。其跡をつけて行くと、古塚の穴に這入つ
て居る様である。穴の外に、神女が一人居て言ふには、あれは化け物である。自分はあの化け物
に捕れて、大和からこゝへ來たものだ。あれを焼き殺してくれとある。で、柴を穴にうち込んで、
化け物を焼き殺して了うた。其跡が野中塚と言うて居る。神女は獵師と夫婦になつて、子さへ儲
けた。其後暫くして、姿を隠して了うた。獵師が悲しんで居る中、母を慕うて居た子供も、何處
かへ影を隠した。神女の残して行つた「三輪の山もと杉たてるかど」によつて、大和へ尋ねて行
つて、三輪の社を拜んでみると、女房と子供の姿が、神殿から現れた。其後獵師も神になつた。
此が由緒で、三輪の祭りには、奄藝の人がわざ／＼参加に出かけるのだ、と言ふ風の傳へになつ
て居る。神女とあるのは、女神の意味でなく、巫女を言ふのだらう。

此話などは今一轉すると羽衣傳説になつて來る。内地の羽衣傳説では、天女の子を問題にせぬ様

だが、沖繩になると、子供が重要な役まはりになつて居る。宮古島の漲水御嶽ハリミツノミツケと言ふ拜處の由來
には、女に通うた蛇が、女兒三人孕ませて後、自分の種姓を明して去つた。約束通り三年目に、
漲水へ連れて行くと、父の大蛇が姿を見せたので、母は子を捐て、逃げ出したのに、子どもは何
とも思はないで、一人々々首と腰と尾に乗つて、蛇と共に御嶽の中に飛び入つたとある。三輪の
神女と子との神になつた話に似て居るばかりか、絲をかけて男の家をつきとめる型まで含んで
るのである。

銘苅子カシノと言ふ人は、水浴中の天女の「飛び衣トビキヌ」を匿して、連れ戻つて宿の妻として、子を二人ま
でなさせた。ある日母なる天女が聞いてみると、弟を守りすかして居る姉娘の子守り唄に「泣く
なく。泣かなかつたら、おつかさんの飛び衣をやらう。飛び衣は高倉の下に匿してある」と無
心に謡ふのを聞いて、飛び衣の在りかを悟つて、其を著て上天したと言ふ。

子どもの無心でした事が、親たちを破局に導く點は、此迄擧げた狐の話の全體と通じて居る。太
古の團體生活の祕密は、子供に對しては、とりわけ嚴重に守らねばならなかつた。成年式を経
ない者に、團體生活の第一義を知らせると言ふ事は、漏洩の虞れがあり、又屢さうした苦い經驗を
積まされてもゐたからである。今一つは、無心な子供に、神意を託宣せられると言ふ信仰である。
此二つの結びつきが、此類の傳説の基礎にはあつたらしい。

父と母との間に横たはつてゐる祕密を發く役を、子どもが勤める事に就て、もつと臆測がゝつた考へを、臆面なく述べさせて頂く。よその部落と部落、尠くとも非常に違つた生活條件を持つて居るものと、てん／＼に考へ相うて居る部落どうしの中に、結婚の行はれた時には、事實子どもを無心の間諜と見ねばならぬ場合も、起りがちだつた事と思はれる。

併し一方、夫と妻とが別々に持つ祕密が、子どもの爲に調和せられてゆく事もある。此が、社會意識の擴がつて行く、一つの道でもあつた。子どもが發くまでもなく、かうした結婚の、破局に陥らねばならぬ原因は、夫々の話に潜む舊生活の印象が、其を見せてゐる。其は、其母が異族の村から持つて來た、祕密の生活法の上にあつたのである。

沖繩の話の序に、今一つ言ふと、先島（八重山・宮古諸島）邊ではよく、あの一族では何の魚類、此門中では某の獸類と言ふ風に、ある家族に限つて、喰ふ事の禁ぜられて居る動物が、大抵どの家々にも、一つ宛はある様だ。譬へば、鱧・海龜・鮪・儒艮・犬・永良部鰻の様な物に對して、嚴重な禁制が保たれて居るのである。さうして其理由を、祖先が其動物に助けられたから、又は祖先其物だからと言ふたりして居る。祖先を動物とする中、著しいのは、八重山人は蝙蝠の子孫、宮古人は黒犬の後裔と稱する事である。二つの島人どうし互に、さう言つて悪口をつきあうてゐる。

る。だから此島々では、家々で大事の動物のある上に、島としての疎かならぬ生き物がある訣なのである。

部落を擴げて考へれば島となるが、小さくして見れば、家々であり、一族である。つまり、一族の生活を規定し、或信賴を擔うてゐる動物のある事が考へられる。津堅の島（中頭郡）では、島の六月の祭りを「うふあなの拜」と言うて、其頃恰寄り來る儒艮を屠つて、御嶽々に供へる。

其あまりの肉や煮汁は、島の男女がわけ前をうけて喰ふ。島以外の人は、島の中に、儒艮御嶽なる神山があつて、此人魚を祀つてゐると言ふが、島人に聞けばきつと、苦い顔で否定する。さうして昔は、人魚でなく、海龜を使うと言ふ。併し今こそ儒艮が寄らなくなつたので、鱧を代りに用ゐる事にして居るのは事實だが、海龜は現に澤山居るのだから、其來なくなつた代りに使うたものとはうけとれぬ。何にしても、特殊な感情を、此海獸に持つてゐる事だけは明らかである。又、此島と、呼べば聞えさうな邊にある、一つの土地では、血縁の深さ淺さを表す語に、まじゝゑゝか・ぶつ／＼ゑゝかと言ふのがある。ゑゝかは親類、まじゝは赤身、ぶつ／＼は白いところ即、脂身である。死人の赤身を喰べるのが近い親類で、遠縁の者は、白身を喰ふからだと説明してゐる。

此二つの話に現れた、死人の命を肉親のからだに生かして置かうとする考へと、今一つ、神及び村の人々が共に犠牲を喰ふと言ふ傳承とを結び付けて見て、氣のつく事はかうである。

動物祖先を言はぬ津堅の島にも、曾ては儒艮に特殊な親しみを持つて居たらしい。其が段々に、一つ先祖から岐れ出て、海獣で先祖の儘の姿で居るといつた骨肉感を抱く様になり、祖先神の祭りに右の人魚を犠牲にして、神と村人との相嘗アヒナメに供へたものであらう。

さう言へば、黒犬の子孫だと悪口せられる宮古島にも、八重山人などに言はせると、犬の御嶽があつて、祖先神として敬うてゐるなど、言ふ噂もする。

かうした事實や、考へ方が、當の島々には行はれて居ないかも知れない。だが尠くとも、さうした噂をする、他の島々・地方（ぢかた）の人々の見方には、その由來するところの根が、却つて其人々の心にもあるのである。めい／＼の村の古代生活に、引き當てゝ考へてゐるに過ぎないのだ。これを直様、とうてみずむのなごりと見なくてもよい。が、話の序に少し、此方面にも、探りだけは入れて置かう。

八

一體沖繩の島々は、日本民族の核心になつた部分の、移動の道すぢに遺つた落ちこぼれと見るのが、一番ほんとうの考へらしい。内地にあつた古代生活の、現に琉球諸島に保存せられて居るものは、非常に多い。さすれば、此南島にある民間傳承の影が、一度は、我々の祖先の生活の上にも、翳カサしてゐた事も考へられなくはない。

琉球女は、今も長旅や嫁入りには香爐を持つて行く。其香爐は神を表して居るものである。大抵は、元の家の佛壇から神棚へ祀り替へられる程、年代を経た先祖の神様と考へられて居る様だ。併し此女の持ちあるく香爐は、大分意味の違つた物の様である。

女の香爐は、母から傳はる。根神ネカミと謂はれて居る祖先神の香爐は、根所ネドコロなる本家にあるばかりで、勝手に敷を殖して、持ちあるくことは許されて居ない。此香爐は、女だけの祀る神なのである。

男とさへ言へば、子すら、夫すら、拜む事も、お撒オサりを戴く事も禁ぜられてゐる。沖繩本島では、段々意義が忘れられて、佛壇の位牌を持ち出したもの位に考へる人もあるが、其でも尙、此香爐に對する信仰の形は近代化しきつても居ない。八重山の石垣島では、とりわけ此考へが著しく残つて居る。此島では、女の香爐をこんじん（古風にはかんじんと發音する）と言ふ。祖先かと言へば、祖先でもなく、村の神かと思へば、村の神でもない。唯知れて居るのは、母から娘へ、順ぐりに譲つて行く神だと言ふだけである。恐らく、罔極の世の母から、分け傳へて來た神かと思はれる。亭主にも、息子にも拜ませないで、女ばかりの事へる神が、沖繩の家庭にはある事になるのである。琉球の神人カミヒトは悉く女性ではあるが、拜む事は、男も勿論するのである。にも係らず、男の與らぬ神の存在は、どう言ふ事を示してゐるのであらう。

村々の生活を規定する原理なる庶物は、てん／＼に違つて居た。尠くともお互に異なる原動力の下に在るものと考へて居た。かう言ふ時代の村と村との間に、族外結婚が行はれるとすれば、男

の村へ連れて來られた女は、かはつた生活様式を、男の家庭へ持ちこむ事になる。ほかの點では妥協しても、信仰が、つた側の生活は、容易に調子をあはせる訣にはいかなかつたであらう。其に、神とも精靈とも、名をつける事は出來ないでも、根本調子となつてゐる信仰が、一つ家に並び行はれて居る場合、妻の信仰生活は、いつも亭主側からは問題として眺められた訣であらう。事實はそんなにまで、極端ではなかつたらうと思はれるが、其佛を傳へる物語は、この祕密の尊重と言ふ點に、足場を据ゑてゐる。此に、信仰の段々純化せられて來た時代の考へ方を入れて、説明すると訣り易い。

妻が其「本の國」の神に事へる物忌みの期間は、夫にも窺はせない。若し此誓ひを夫が破ると、めをと仲は、卽座にこはれてしまふ。見るな、と言はれた約束に反いた夫の垣間見が、とんだ破局を導いた話は、子どもが家庭生活をこはした物語同様、數へきれない程にある。

垂仁天皇の皇子ほむちわけが、出雲國造の娘ひなが媛の許に始めて泊つて、其様子を隙見すると、をろちの姿になつて居たので遁げ出すと、媛の蛇は海原を照して追うて來たとある。此話に出産の惱みを取り込んだのが、海神の娘とよたま媛が八尋鰐或は、龍になつたと言ふ物語である。此まで重く見られた産の爲とする考へは、寧、後につき添うた説明である。

おなじ事はいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言ふ事が出来る。見るなと言はれたのに、見られると、八つ雷イカヅチ（雷は古代の考へ方によれば蛇である）が死骸に群つて居た。其を

見て遁げ出した夫を執シねく追跡したと言ふのも、ひなが媛の話と、ちつとも違つてゐないではないか。死骸を見露して恥を興へたとて、怒つたとするのは、やはり後の説明なのであつた。

此等の話に爬虫が絡つてゐるのは、訣のある事である。異族の村の生活を規定する信仰の當體を、庶物の上に考へたからである。更に其上に、長蟲を厭ふ心持ちの影を落したのは、異族の生活を苦々しく眺めがちの心持ちから來たものなのではあるまいか。

後々には、一つ先祖から出た血つゞきの物と見、又祖先の姿を其物にうつして考へ、更に神とまでも向上させる様になつたとも思はれるが、もつと、ぶな形の信仰が、上の物語の陰に見えるではないか。

たとひ、我が古代にどうてむを持つた村々が、此國土の上になかつたとしても、其更に以前の故土の生活に於て、さうした生活原理を持たなかつたとは言へない様である。神の存在を香爐に翻譯して示す様になつたよりも以前の、こんじんの形を考へて見れば、其が、儒艮であり、豚・海龜・鮪・犬であつたかも知れないのである。さなくとも、異族の村から妻の將來した信仰物が、女でなくては事へられぬ客神（まらうどがみ）として、今も残つて居るだけの説明はつく。

どうてみずむと、外婚とを聯絡させて考へてゐるふれいざあ教授は、奪掠せられて異族の村に來た女が、きまつた數だけの子どもを生めば、村から逐ひ出される例を擧げて居る。「外婚」のなごりとして、「つま別れ」の哀話が限りなく發展して來た訣は此點から考へられさうである。

とうてみずむの對象は、動物に限らない。植物も、礦物も、空氣も、風も、光線も、それ／＼の村の生活を規定するものとして、信仰生活の第一歩を踏み出させたものである。私は此まで祖先としての考へと、とうてむとを別々にして來た。我が國にもある植物や、礦物が、人間と結婚して子を生んだと言ふ様な話を、即座にとうてみずむの痕跡と見て了ひたくなかつた爲である。

このはなさくや媛や、いはなが媛の名が、單に名たるに止らないで、生命のまじなひに關聯してゐたのを見ると、木の花や、巖石をとうてむとして見た倂が、見えぬでもない。壽詞・祝詞に、植物や、礦物によつて、長壽を豫祝する修辭法の發達して居るのも、單純な譬喩でなく、やはり大山祇神がした様な、とうてむによるまじなひから起つて居るのかも知れない。

神道の上で、太陽を祖先神と考へる様になつたのは、一つや二つの原因からではない。が、大和を征服した團體が、日光に向ふ（即、抗ふ）とか背負ふとか言ふ事を、大問題にしたと言ふ傳へも、祖先神だからと言ふ處に中心が置かれては居るけれども、やはり此方面から説く方が、すうりと納得が行く様である。

とうてむには、世襲せられるものばかりでなく、一代ぎりのものもある。おほさゞきの命と木菟、宿禰の誕生の事實は、此側から説くべきものかも知れないし、ほのすせり・ほてり・ほをり或は、ほむちわけなど言ふ名も、一つ範圍に入るものとも思はれる。此「葛の葉の話」では、とうてみずむの存在を、どこ／＼までもつきとめて居る訣にはいかない。唯上の話の元だが、異族

の村から來た妻、子の爲には母なる人だけが、異なる信仰對象を持つて居た事だけの説明の役に立てば、それでよい。

九

妻の祕密生活の期間は、即、信仰當體と近い生活に、這入つて居る時である。此を覗いた爲に、破局が來たと言ふだけの事が、記憶として、残つた幾代の後の、一番自然な解釋は、ひなが媛の様な話になるのである。異族の村の信仰の當體なる動物を、信仰抜きに、直様其人の、實際に現してゐた姿とする。

書物の記載を信じれば、わが國の婚姻史では、母の許へ父が通うて來たと言ふ例話よりは、外族の村から、母が奪はれて來たと見える場合の方が、よほど古みを帯びて居る。母方で育つて母系に織りこまれるよりも、父方で成人する父系組織の方が、前にあつた様である。勿論、違つた村に、違つた制度が、並び存した事も考へられるのであるが、大體は、世間の人の想像と逆さまに、父系組織の方が古い様である。

母系も古くからあつたに違ひない。併し其記憶は、可なり後まで残つて居た。「親」の意義が分化して、おや・みおやと言ふ大昔の語が、母の意に使はれた事は、鎌倉時代までも互つて居る。さう言ふ語の行はれて居る間、其組織も行はれて居たと言ふのではない。更に新しい父系制度が

行はれて居ても、語だけは残つて母の家で成人した子を、父が迎へとる事が、久しく續いた事を示して居たと言ふのである。

想像に互る事であるが、我々の考へられる領分での、一等古い形は、子を生んだ母が何かの事情で、本の國に戻つてしまふと言ふ風のものである。前に出た三つのことばわたし（絶縁宣誓）の話は、さきに言うた三輪山の話などよりは、古い姿を見せてゐる。異族の村から來た妻の話は、いまだに地方の傳説に痕跡を止めて居る。大抵は逆に、嫁入つた國の姿に變る事になつた。池の主にとられた娘が戻つて來た。さうして、池に歸る姿を見れば、大蛇になつて水に飛び入つたなど言ふ類である。

話をはしよる爲に申す。私は、大正九年の春の國學院雜誌に「妣が國へ・常世へ」と言ふ小論文を書いた。其考へ方は、今からは恥しい程、合理式な態度であつた。其翌年かに、鳥居龍藏博士が「東亞の光」に出された「妣の國」と言ふ論文と、併せて讀んで頂く事をお願いして置いて、前の論文の間違つたところだけを、訂正の積りで書く。

「妣が國」と言ふ語はすさの命といなひの命との身の上に絡んで、傳はつて居る。すさの命は亡母（即、妣）いざなみの命の居られる根の國に憧れて、妣が國に行きたいと泣いたとある。いなひの命は熊野の海で難船に遭つて、妣が國へ行くと云うて、海に這入つた。此母は、海祇の娘たまより媛をさすのは、勿論である。うつかり見れば、其時々偶發語とも見えよう。併し此

は、われ／＼の祖先に共通であつた歴史的の哀愁が、語部の口拍子に乗つて、時久しく又、度々くり返されねばならぬ事情があつたのであらう。

此常套語を、合理式に又、無反省に用ゐて來たのを、記・紀は、其儘書き留めたのである。以前の考へでは、故土を離れて、移住に移住を重ねて行つた人々の團體では、母系組織の下に人となつた生れの國を、憶ひ出し／＼した其悲しみを、此語に籠めて表したのが、いつか内容を換へる事になつたのだと思ふ。併しかうした考へは、當時その方に向いて居た世間の母系論にかぶれて、知らず／＼に出て來たのであらう。やはり、我々の歴史以前の祖先は、物心つかつかぬかの時分に、母に別れねばならぬ訣があつたのである。

母を表す筈のおもなる語が、多くは乳母の意に使はれる理由も、こゝに在るのかと思ふ。ともかくにも、生みの子を捐て、歸つた母を慕ふ心が「妣の國」と言ふ陰影深い語となつて現れたのであらう。

脇道に逸れた話が、葛の葉の子に別れて還る話の組み立ての説明に役だつたのはよかつた。子どもと村の祕密行事との關係、神話と子どもとの交渉は、前に既に書いたが、其上に、子を生む事が成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなつた古代の母たちは、其上に夫と違つた祕密な生活様式の爲にも、咒はれて居たのであつた。

日本の神々と、動植物との交渉を考へると、動物が神である事の外に、祖先神となつて居る例も、ちら／＼ある。其上神の使はしめ又は、使ひ姫と謂はれる者が、澤山ある。人によつては、此をどうてみずむのなごりと考へる向きもある様だが、此ばかりでは、どうてむの語に叶ふか叶はぬか、先決問題になる。

動物ばかりか、神々によつて、嗜好の植物もある。其うらには又、ある神の氏子に限つて、利用する事の禁じられて居たり、喰ふ事を憚らなければならぬ種類が、動物・植物に通じて、多くあることは、柳田先生其他が、論ぜられもし、報告せられもした。此方面には、殊に植物の領分が広い様である。大抵その原因として、其動植物の障碍の爲に、神が失策せられたからの、憎みを頒つのだと傳へて居る。此神の失策とする説明は、恐らく或神話の結びつきがあつて、元の種をくるみ込んで了うたものだと思ふ。元の種なる傳承が忘られる世になつて、民間哲學が、其神話の方へ、原因をひきつけて行つたのである。其神話といふのは、全能なるべき神の爲事があまのじやくの悪精靈の爲に妨げられた爲に、不完全な現状があるのだと言ふ説明である。此は逆に、悪精靈が失敗して、神が勝つと言ふ風にもなつて居る。

右の神の企てをしこじらしたり、完成させなかつたりと言ふ神話の精靈の位置に、神と感情

關係の深い動植物を置いて、説明をしたのだ、と言ふ見當を立て、見れば訣る。

神の常用物なり、嗜好品なりを、神の氏人が私するのは、憚り忌むべきことであつた。其が忘れられて、ともかく神に關聯しての憚りだからとの見方から、すつかりうらはらに考へる様になつた。白い鶏は神のおがり物だから、其を私せぬ習はしが本を忘れ、末だけになつて、宵鳴きをして、神を驚した事があつたので、神がお憎みになつて居るのだと言ふ。或は神が其木に憑ることを好まれた木や、神の御贄に常住供へた植物を遠慮する心持ちが、反對に神が其植物に躓かれたからの憎みを、氏人としては永劫に表現する責任があるのだ、と説明したりしてゐる。神の爲の供物が、さうした誤解から、御贄の數に入らなくなるのも、自然である。それと共に、神との相嘗に供へられた御贄の品が、氏人の一つの根から岐れた物で、神にも近いものとする考へのあつた事は、述べて置いた。若しかう言ふ推定を進めて行く事が構はないなら、植物は姑く措いて、動物の方は一つの大膽な小結論に届く。

記・紀からよく引かれる、猿の聲を伊勢の皇大神の使ひと考へ、白猪を膽吹山神の使ひと見たと言ふ傳へは、果して近代の使はしめと同じ内容を持つて居るか、どうか疑はしい。併し、力の優れたものに役せられる精靈が、さうした姿なり、聲を以て、神の命じた用をたしに来る、とした考へのあつた事だけは訣る。

使はしめの考へは、此と離して見ても、古くからある。「手代」と言ふのも、奈良時代に既に見え

た語で、神の手其物として働くものである。此爲事が人間に移つて、手代部なる部曲さへ出来た。武家時代にはみさきと言つた様だ。神の前驅者の意であらう。神慮に随ふ部分は、役靈としての要素を持つて居るが、其成立には、尙一つ違つた側がある。

犠牲をいけにへと訓むのは、一部分當つて、大體に於て外れてゐる。にへは、神及び神に近い人の喰ふ、調理した喰べ物である。いけは活け飼ひする意である。何時でも、神の贄に供へる事の出来る様に飼うて居る動物を言ふ。同時に、死物の様な植物性の贄と、區別する語なのである。我々の國の信仰の溯れる限界は、こゝまでである。併し尙一步を進めるだけの材料はある。供へ物なる動物・植物の容れ物は、どうやら、其中に、神も這入られた神座の變化である様に見える。神と、其祭りの爲の「生け贄」として飼はれてゐる動物と、氏人と、此三つの對立の中、生け贄になる動物を、軽く見てはならない。其は、ある時は神とも考へられ、又ある時は、神の使はしめとも考へられて來たのである。

遠慮のない話をすれば、屬性の純化せなかつた時代の神は、犠牲料と一つであつた様に考へられる。さうして次の時期には、其神聖な動物は、一段地位を下げられて、神の役獸と言ふ風に、役靈の考への影響をとり込んで來る。さうした上で、一方へは、使はしめとして現れ、一方へは神だけの喰ひ物と言ふ様に岐れて行く。此次に出て來るのが、前に言つた、神の呪ひを受けたもの、と言ふ考へ方である。

稻荷の狐は、南方熊楠翁の解説によれば、吒积尼修法の對象なる吒积尼と言ふ狼の様な獸の、曲解せられた物だと言ふ事である。其は外來のものであるが、固有の使はしめと思はれて居るものにも、此類の役獸がありさうな暗示にはなる。山王の猿は「手白の猿」と稱せられた様である。此は使はしめの意義を、正しく見せてはゐる。けれども、山王權現に對するおほやまくひの神の本體が、もつとはつきりせぬ間は、生得の使はしめかどうかは、疑ひの餘地がある。鳩・鴉・鷲・鼠・狼・鹿・猪・蜈蚣・龜・鰻と言ふ風に、社々の神の使はしめの、大體きまつて居るのも、犠牲料の動物の側から見れば、説明がつく。

一一

ところが一方又、地主神を使はしめ或は、役靈と見る様な風も、佛教が神道を異教視して征服に努めた時代から現れて來た。さうなると、後から移り來た神佛に壓倒せられて、解釋の進んだ世に、神としての地位は、解釋だけは進む事なく、精靈同時に化け物としての、とり扱ひを受けねばならぬ事になつた。

信太妻の話
以前、坪内博士も脚色せられた葛城の神ひとことぬしの如きは、猛々しい雄略天皇をさへ脅した神だのに、役行者にはさんくな目にあはされた事になつて居る。逍遙先生は更にぐつと位置をひきさげて「眞夏の夜の夢」などに出て來る様な、化け物にして了はれた。

おなじ役行者に役せられた大峰山下の前鬼・後鬼と言ふ鬼も、やつぱり、吉野山中の神であつたもの、と思はれる。前鬼・後鬼共に子孫は人間として、其名の村を構へて居る。佛者の側で似た例をあげれば、叡山に對しては、八瀬の村がある。此村の祖先も亦「我がたつ杣」の始めに、傳教大師に使はれた鬼の後だと言ふ。

一體おにと言ふ語は、いろ／＼な説明が、いろ／＼な人で試みられたけれども、得心のゆく考へはない。今勢力を持つて居る「陰」「隱」などの轉音だとする、漢音語原説は、とりわけこなれない考へである。聖徳太子の母君の名を、神隈とも鬼隈とも傳へて居る。漢字としての意義は近くとも、國訓の上には、鬼をかみとした例はない。ものとかおにとかにきまつてゐる。して見れば、此は二様にお名を言うた、と見る外はない。此名は、地名から出たものなるは確かである。其地は、畏るべきところとして、半固有名詞風におにくまともかみくまとも言うて居たのであらう。二つの語の境界の、はつきりしなかつた時代もあつた事を示してゐるのである。強ひてくぎりをつければ、おにの方は、祀られて居ない精靈らしく思はれる點が多い。

八瀬の村は、比叡の地主とも見るべき神の子孫と考へたもので、其祖先を鬼としたものであらう。この村は延暦寺に對して、寺奴とも言ふべき關係を續けて居た。大寺の奴隸の部落を、童子村と言ふ。寺役に使はれる場合、村人を童子と言ふからである。八幡の神宮寺などにも、童子村の大きいのがあつた。開山の法力に屈服して、驅使せられたおにの子孫だと言はぬ童子村にも、高僧

の手で使はしめの如くせられた地主神の後と言ふ考へはあつたらうと思はれる。童子が佛法の爲に、力役に任ずる奴隸の意味に使はれたところから、殿上人の法會に立ちはたらく時の名を「堂童子」と言うた。童子と言ふのは、寺奴の頭のかつかうから出た稱へである。ばらけ髪をわらはと言ひ、髪をばら／＼にしてゐる年頃の子どもを、髪形からわらはと言うたに準じて考へると、寺奴の髪をあげずにばら／＼として、所謂「大童」と言つた髪なりであつたからである。柳田先生の考へられた「禿」とも「毛房主」とも言ふ、得度せぬ半僧生活を營んだ者も、元は寺奴から出たのである。

葛の葉の生んだ子を「童子」「童子丸」と言うたのも、こゝに根據があり相に見える。鬼は、佛家の側ばかりで言ふのでなく、社々にもある事である。村里近い外山などに住み残つて居た山人を、我々の祖先は祭りに参加させた。さうして其をも、おにと言うたらしい。生蠻人を長き神と稱した例はあるから、神とおにとの區劃がはつきりすれば、かう言ふ荒ぶる神は、やはり鬼の部に這入つて來る事になつたのであらう。

江戸の大奥で、毒見番を「鬼役」と言うたのも、昔の手代部の筋を引いたらしい爲事である上に、響きこそ恐しけれ、名にまで、其俤を留めてゐるのは懐しい。

社についてゐた神の奴は、中古以來「神人」と稱へてゐる。かむづこと言ふ語も、後には内容が改つてゐるが、元はやはり字義どほりの神奴であらう。さつきも話に出た、伊勢の奄藝郡の人が、

祭りに参加するなど言ふことも、三輪の神人が山川隔てた北伊勢に居た事を見せてゐるのである。かうした村を、やはり單に「村」或は神人村と云うて居た。

今では大阪市になつた天王寺の西隣の今宮村は、氏神としては廣田の社を祀りながら、京の八阪の社に深い關係があつた。祇園の神輿は、此村人が行かぬと動かぬと誇つて、祭りには京へ上り上りして居た。而も此村は、四天王寺とも特別な交渉を持つてゐた様である。幸な事には、今宮の村は、ほかの村から特殊な扱ひは受けて居なかつた。が、大抵かうした神人村は、後世特殊な待遇を他の村々から受けることになつた。近世の考へ方からすれば、神事に特殊部落が與ると言ふのは、勿體ない事の様に見える。成立からして社寺に縁の深い村が、奴隸だといふ事以外に、今一つの餘儀ない理由から、卑しめられる様になつて行つた。等しく奴隸と云うても、家についた者の中、家人など言ふ類は、武家の世には御家人となり、侍となつて、良民の上に位どられる様になつたが、社の奴隸は、謂はれない侮辱を忍ばねばならなくなつた。

此等の村人は、みさき・使はしめの類を、自由に驅使する事の出来るものと、世間からは見られて居た。だから、其社の保護に縋つてばかり居られぬ世になると、手職もした様だが、呪術を行つて暮しを立てゝ行つた。又其事へて居る神の功德を言ひ立てに、諸國を廻る様になつた。其村人の特別な能力が、他の村人からはこはがられる。呪咀を事とすると考へられる様になつて、恐れが段々忌み嫌ひに移り、長い間には卑しみと變つて行く。

神人の本村は固より、漂泊した村人が旅先で定住して、構へた家なり村なりが、やつぱりさうした毛嫌ひを受ける。「おさき持ち」「犬神筋」「人狐」など言ふ家筋として、人交りのならぬものとなつたのも多い。

神人の念ずる神は、不思議にも、所屬の社や寺の本殿・本堂に祀るところの本筋の神佛でない場合が多い様である。漂泊布教者は、大方は、神奴・寺奴出身の下級の人々であるが、其本所の本筋の神佛を持つて歩いたものと、さうでないのがあつた様である。神人・童子以外にも、いろいろな意味の半俗の宗教家が流離して遂には偉大な新安心を流布する事にもなつた。其はおもに、得度する事の出来なかつた寺奴の側で、神人の末は、多く浮ぶ瀬がなかつた様である。

高野山往生院谷の萱堂の聖は、眞言の本山には寄生物とも言ふべき念佛の徒であつた。これも元は、紀州由良浦の海人から出た寺奴であらうと思はれる。祇園の神人であつた攝津今宮村の神は「廣田」である事は前に述べた。三輪の神人なる奄藝の里人の齋いた稻生の古社も、三輪明神には、關係がない様である。此事に就いては、いろ／＼な事が考へられる。第一は、何の血縁もない奴隸には、家の神を拜ませる事をせなかつたから、自由のなかつた神奴も、信仰は、古くから強ひられずに來たものと考へられる。第二は、神奴をおにの後と見る事が出来れば、祖先が信仰せぬ神の庭に臨んだ習慣を其儘、祭りの人数には備つても、祀る所は其祖神なるおにであつたであらう。第三は使はしめを、神奴の祖先と考へたかも知れない、と言ふ點である。神の内容が分

解して、手代テシロなる「神使」の屬性が游離して來ると、神・神主の間に血族關係を考へる習はしを推し及して、神使ひの血筋としての神奴と言ふ考へ方が、出て來る事もありさうだ。さうすると、元來神奴が持ち傳へて來た信仰の對象の上に使はしめの姿が重つて來る訣になる。かう言ふ風に想像して見ると、神人が使はしめを驅使する様になる道筋も、わかる様である。何にせよ、神人・童子共に、普通と違つた祖先を持つて居るとせられた事だけは、事實らしい。さう言ふところへわり込み易いのは、動物祖先の考へである。

一一一

安名と葛の葉の住んで、童子を育てたと言ふ安倍野の村は、昔からの熊野海道で、天王寺と住吉との間にあつて、天王寺の方へよつた村である。其開發の年代は知れない。謡曲「松蟲」に「草茫茫たる安倍野の塚に」とあるが、さうした原中にも、熊野王子の社があつて熊野の遙拜處になつて居た事は、平安朝末までは溯られる様である。此社から、更に幾つかの王子を過ぎて、信太に行くと、こゝにも篠田王子の社があつた。宴曲の「熊野參詣」と言ふ道行きぶりに、道順が手にとる様に出てゐる。安倍野と信太との交渉は此位しか知れないのだから、今の處は必然の關係が見出されさうもない。

童子丸とか、安倍童子と言ふ名は、特殊な感じを含んで居る。作者の投げやりにつけたものと思へるかも知れないが、さうではない。類例のある名なのである。平安朝の中頃からは、ちよくちよく見えて、頼光に讐をしかけた鬼童丸、西宮記には、秦、犬童子と言ふ強盜の名がある。其同类に、藤原童子丸と言ふのも見える事は、南方翁が指摘せられた。

だが、角太夫の信太妻以來、歌舞妓唄にも謡はれた葛の葉道行きの文句には、「安倍の童子が母上は」とある。此邊の詞は、説經節傳來のものだらうと感ぜられるものである。「安部童子」と言ふ名は、古くから耳に熟して來た爲に、固有名詞らしい感じの薄い語ながら、ある落ちついた味はあつたものであらう。必、久しい間くり返されたもの、と思はれる親しさがある。

たゞ、安倍氏の子ども、安倍氏(晴明)になる處の子ども、と言ふだけの事ではあるまい。私は、此安倍野の原中に、村を構へた寺奴の一群れがあつて、近處の大寺に屬して居たものでないかと見當をつけて居る。其寺は大方、四天王寺であらうが、ひよつとすれば、住吉の神宮寺かも知れない。何にしても、其村人を「安倍野童子」と言ひ馴れて、當時の人の耳に親しいものであつたところから、「信太妻」の第一作と思はれる語り物を語り出した人の口に乗つて、出て來た名ではなからうか。單に其ばかりでなく、ほかの神人・童子村にもある動物祖先の傳説が、此村にもあつて、村人を狐の子孫として居たのではあるまいか。

假りに話の辻褄をあはせて見ると「安倍野童子」たちに傳へがあつて、自分たちの村からは、陰陽博士の安倍晴明が出てゐる。晴明の母は信太から來た狐の化生であつた。だから我々は狐の子

孫になる。世間で「安倍野童子」と自分らを呼ぶのは、清明の童名をとつたものだ、と言ふ風に信ぜられてゐた。まづかう考へて見ると、ある點までは纏りがつく。が、事實はそんなに、整頓せられたものではあるまい。

説経節は元來「讚佛乘」の理想から、天竺・震旦・日本の傳説に、方便の脚色を加へて、經典の衍義を試みたところから出たものであらうが、佛教聲樂で練り上げた節まはしで、聽聞の衆の心を惹く方に傾いて行つて、段々、布教の方便を離れて、生活の方便に移り、更に藝術化に向うたものと思はれる。「三寶繪詞」や「今昔物語」は或は其種本ではあるまいかとも考へられ、王朝末には、説経師の爲事が、稍效果を表して來たのではなからうか。さうして、段々身につまされる様なものにはなつて來て、來世安樂を願はせる爲に、現世の苦惱を嘗め盡した人の物語を主とする事になつて、「本地物」が生れて來たのではあるまいか。此芽生えは、既に武家の始めにあつたらしい。

が、社寺の保護の下に、大した革命の行はれることなく、長日月を経るを例とした我が國の藝術の一つとして、やはり保守一點ばりでとほして來たものと思はれる。其が、三味線の舶來以後、俄かに歩を早めて進んだ。そして、説経太夫が座を持つて、小屋の中で語る様になるまでには、傘の柄を扇拍子で叩いた門端藝人としての、長い歴史があつたであらう。

説経には、新古二様の臺本があつたらう、と言ふ事は前に言うた。新しい臺本の出來たのは、そ

れが正本として刊行せられた時から、さのみ久しい前ではなからう。新しい臺本の出來る前に、古い臺本を使うた時期が、かなり長かつたのであらう。簡單な古い説経に、潤色を施して出した新しい正本では、古くから世間に耳馴れた古説経持ち越しの知識は、其儘にして居た事と思はれる。だから、今ある説経の中には、聽衆の知識を豫期してゐる所から出た省略やら、最初の作物なら書き落すはずのない失念などが、散らばつて見える。角太夫の「信田妻」にさへ、そんな處がある。

「信田妻」は、どの社寺の由來・本地・靈驗を語るのか明らかでない。強ひて言へば、信太、森の聖神社か、その末社らしい葛の葉社の由來から生れて、狐が畜生を解脱して、神に轉生する事を説いた本地物だつたのではなからうか。此を節づけて語りはじめたのは、誰であらう。「安倍野童子」村に就ての想像が、幸に外れて居なかつたら、此村の童子であつて、漂泊布教して歩いた者の口に生れた語り物が、説経に採り入れられて、「安倍野童子」の物語として傳誦され、遂には主要人物の名となつて了ふ様になつたものと、考へる事が出来る。

前に言うた高野の「萱堂の聖」が語り出したと想像せられる石童丸の語り物が、説経にとり入れられる様になつた。而も石童の父を萱堂と言ふのは、謡曲で見ると「萱堂の聖」とある。さすれば、萱堂の聖の物語が、いつか萱堂の聖の物語と稱へられる様になり、作中の人物の名ともなつたのであらう。

此も五説經の一つである。「しんとく丸（又、俊徳丸）」は、傳來の古いものと思はれる。謡曲には、ヨロボク弱法師と言ふ表題になつてゐる。盲目の乞食になつた俊徳丸が、よろ／＼として居るところから、人が渾名をつけたといふことになつてゐる。併し故吉田東伍博士は、ヨロボク弱法師と言ふ語と、太平記の高時の田樂の條に見えた「天王寺の妖靈星を見ずや」と言ふ唄の妖靈星とは、關係があらうと言はれた事がある。其考へをひろげると、靈はらうとも發音する字だから、えうれいぼしでなく、えうらうぼしである。當時の人が、凶兆らしく感じた爲に、不思議な字面を擇んだものと見える。唄の意は「今日天王寺に行はれるよろばうしの舞を見ようぢやないか」「天王寺の名高いよろばうしの舞を見た事がないのか。話せない」など、言ふ事であらう。「ぼし」は疑ひなく拍子である。白拍子の、拍子と一つである。舞を伴ふ謡ひ物の名であつたに違ひない。此も亦白拍子に傳統のあつた天王寺に「よろ拍子」の一曲として傳つた一つの語り物で、天王寺の靈驗譚であつたのが、いつの程にか、主人公の名となり、而もよろ／＼として弱げに見える法師と言ふ風にも、直觀せられる様になつたのである。

柳田先生は、おなじ五説經の「山椒太夫」サンセウダイフを算所サンショと言ふ特殊部落の藝人の語り出したもの、としてゐられる。

かう言ふ事の行はれるのは、書き物の臺本によらず、口の上に久しく謡ひ傳へられて來た事を示してゐるのである。

はじめて語り出し、其を謡ふ事を常習としてゐた人々の仲間の名稱は、其語り物の假りの表題から更に、作中に入りこんで人物の名となり易いのである。

「歸らうやれ、元の古巢へ」と言ふのは、葛の葉物には、つき物の小唄の文句である。こんなところにも「妣が國」の俤は残つて居た。

信田妻と言ふ表題も、實は、いつからはじまつたものとも知れぬ。本文には見えぬ語なのである。此にも由來はありさうである。其上、此名が、異族の村から來た妻、と言ふ意を含んで居る様なものもおもしろいと思ふ。

愛護若

大正七年八月十日「土俗と傳説」第一卷第一一三號

一

若の字、又稚とも書く。此傳説は、五説經の一つ（この淨瑠璃を入れぬ數へ方もある）として喧傳せられてから、義太夫・脚本・讀本の類に取り込まれた爲に、名高くなつたものであらうが、あまりに末擴がりにすぎて、素朴な形は考へ難くなつてゐる。併し、最流行の先がけをした説經節の傳へてゐるものが、一番原始に近い形と見て差支へなからう。

何故ならば、説經太夫の受領は、江州高觀音近松寺から出され、四の宮明神の祭禮には、近國の説經師が、關の清水に集つた（近江輿地誌略）と言ふから、唐崎の松を中心に、日吉・膳所を取り入れた語り物の、此等の人々の爲に綴られた物と言ふ想像は、さのみ無理ではあるまい。今其傳本が極めて乏しいから、此處には、わりあひに委しい梗概を書く。

嵯峨天皇の御代に、二條の藏人前の左大臣清平といふ人があつた。御臺所は、一條の關白宗嗣の

女で、二人の仲には、子が無かつた。重代の重寶に、刃の大刀・唐鞍（家のゆづり、やいばの大刀。からくら。天よりふりたる寶にて）の二つがあつた。第六天の魔王の祟りで、女院御惱があつたが、天子自ら二才の馬に唐鞍を置き、刃の大刀を佩いて、紫宸殿に行幸せられると、魔王は、靈寶の威徳によつて、卽座に退散して、御惱忽平癒した。天子御感深く、その他の家々にも名寶があらうと思はれて、寶比べを催されたところ、六條判官行重は上覽に供へるべき寶が無くて、面皮をかいて居たのを、清平が辱しめて、退座を強ひる。

判官には、五人の男子があつて、嫡子をよしながといふ。家に戻つて今日の恥辱の模様を話すと、よしながが父に讐討ちの法を教へる。其は、子はどんな寶も及ばない寶である。幸、二條藏人には子が無いから、奏上して、子比べをして、恥をかゝせようと言ふのである。子福者の行重は、非常な面目を施した。御感のあまりよしながに、越後守を受領せしめられた。

清平は、今度は、あべこべに辱しめられて、家に歸つて、御臺所と相談して、初瀬寺の觀音に、申し子を乞ふ事になる。七日の満願の日に、夫婦の夢に、菩薩が現れて、子の無い宿因があるのだから、授ける事は出来ない。斷念して歸れ、と告げさせられる。夫婦は、さらに三日の祈願を籠めて、一向納受を願ふと、一子は授けてやるが、三つになつた年に、父母のどちらかゝ死ななければならぬと言ふのである（一段目）。

六條判官は、尙恨が霽れぬ上、相手が初瀬寺に參籠して、何か密事を祈願して居ると言ふ事を聞

いて、家來竹田の太郎及びよしながと共に、桂川に邀へ撃たうとする。二條家には、荒木左衛門といふ家來がある。主人夫婦に従うて、初瀬寺からの歸り途、桂川で現れた伏せ勢と争うて居る處へ、南都のつかう（東光か）坊が通りかゝつて、仲裁する（二段目）。

北の方は玉の様な愛護アイゴ若ワカを生む。誓約の三年は過ぎて、若十三歳になる。約束の期は夙に過ぎた。命を召されぬ事を思ふと、神佛にも偽りがある。だから、人間たるおまへも其心して、嘘をつくべき時には、つく必要があるといふやうな事を訓へる。初瀬觀音聞しめして、怒つて御臺所の命をとる爲に、やまふのみさきの綱を切つて遣はされたので、若はとう／＼、母を失ふことゝなつた。

左衛門並びに親類の者が、藏人の獨身を憂へて、八條殿の姫宮雲井、前を後添ひとした。愛護は、父の再婚の由を聞いて、持佛堂に籠つて、母の靈を慰めてゐる。あまり氣が鬱するので、庭の花園山に登つて、手飼の猿、手白（てじろ）を相手に慰んでゐる姿を隙見した繼母は、自分の子とも知らず、戀に陥る。侍女月小夜ツキサヨを語らうて、一日に七度迄も、懸想文を送る。若は果は困じて、簾中に隠れてしまふ。

二人の女は、愛護が父藏人に此由を告げはすまいかといふ懸念から、逆に若を陥れる謀を用ゐる事になる。それは、重寶の鞍・刀を盗み出して、月小夜の夫に手渡し、都も都、櫻の門で呼び賣りさせて、清平の目につく様にして、若が盗んで賣らせるのだ、と言はせようといふ魂膽である。

此謀が早速成就して、怒つた清平は、若を高手小手に縛つて、櫻の木に吊り上げて置く。若は苦しきのあまりに、血を吐いて悶えてゐると、手白の猿が主人を救はうとして、木に上るが、繩を解く事が出来ぬ（三段目）。

處が一轉して、地獄の閻魔王の廳では、若の母が出て、若の命乞ひをして、自身出向いて救ひたいと願ふ。魂を假托する死骸はないかと、鬼に見させると、娑婆では今日、人には死んだ者はないが、颯が一匹斃れたといふ。母は早速、颯の身に魂を托して、櫻の下に現れ、若の繩を食ひ切つて助けると、手白が下で抱き止めて、怪我なく助つた。颯は、母が假りに姿を現したのだと告げて、かうしてゐては、終には命も危いから、叡山西塔の北谷にゐる、若の叔父ソチ阿闍梨の處へ逃げて行くやうに、と諭して姿を消す。若は家を抜け出る日を待つて居る（四段目）。

暗く雨降る夜、家を出て四條河原にかゝると、南に火の漏れる茅屋がある。細工の賤民の住む處である。近寄つて戸を敲くと、盜賊かと思つて、薙刀を持つて来る。愛護一部始終を語ると、敬ひ畏んで、白の上に小板を敷き、荒菰を敷いて、米を賀茂の流れで七度清めて、土器に容れて獻る。此から神の前に荒菰を敷く風が出来たと説いてゐる。夜が明けて、細工に送られて叡山へ志す。處が、中途まで來ると、三枚の禁札が立つてゐる。一枚目には女人禁制、二枚目にはさんひ（？）やうじや、三枚目には細工の禁制が、書かれてゐる。細工が歸らうとすると、愛護が、強ひて叔父の處まで送つてくれと言ふ。「仰せ尤にて候へども、賤しき者にて候へば、只御暇」と言

うて、引つ返した。

愛護一人で、帥阿闍梨を訪れた處、叔父は、甥若の訪問に驚いて、其車馬の數を見させた處が、稚兒一人立つてゐたので、此はきつと、北谷の犬天狗が我行力を試みる爲に來たのだと思つて、そんな甥はないと言つて、大勢に打擲せしめた。若は山を下りようとして、三日山路に迷つた末、三日目の暮れ方に、志賀の峠に達した。其處で疲れて休んで居ると、都へまんぞう（萬僧）公事に上る粟津の莊のたはたの介兄弟が來會うた。始終を聞いていとほしがり、柏の葉に粟の飯を分けてあたへた。「其御代より、志は木の葉に包め、と申すなる」と説明してゐる。

情を喜び、苗字を問ふと、弟せんちよが「之はきよすのはんと申すなり」と言ふ。お伴はしたが、都へ出ねばならぬから、と別れて上つた。扱其後、

岩ほの小松をとり持ちて、志賀の峠に植ゑ給ひ、おひ（松に？）せみやう（宣命）を含め給ふ。愛護世に出てめでたくば、枝に枝さき唐崎の干本松と呼ばれよや。愛護空しくなるならば、松も一本葉も一つ、志賀唐崎の一つ松と呼ばれよと、涙と共に穴生の里に出で給ふ。頃は卯月の末つ方、垣根はさもゝの盛となりけるが、若君御覽じて、一つ寵愛なされける。

處へ、其家の姥が現れて、れいじやの杖を振り擧げて打たうとした。若は、打たれるのを恥辱に思つて、麻畑に隠れた處が時ならぬ風が吹いて、隠れ處も顯に見えたので「桃のにこう（尼公か）が之を見て、桃をとるだに腹立つに」麻まで蹂み躪つたとて、打擲した。

若君は、穴生の里に桃成るな。麻は播くとも苧になるな。嵐ふくな、と申し置かれしより、花は咲けども桃ならず。麻は播けども苧にならず。

穴生の里は、後世まで咒はれたのである。

それからきりうが瀧へ來ると、櫻が散つて、愛護の袂に這入る。見ればまた、蕾の花である。そこで、落ちた花は己に死んだ母上、咲いて居る花は父上、蕾ながら散るものは、此愛護の身の上であると考へて「恨み言書きたしとて、ゆんでのこゆびくひきり、岩の間に血を溜め」恨み言を書きとめる。

かみくちらやきりうが瀧へ身を投げる。語り傳へよ。松のむら立ちとうくく若は、身を投げた。其時十五歳とある（五段目）。

瀧のほとりにかゝつてゐる小袖を見つけた山法師等が、山の稚兒の身投げと誤解して、中堂へ上つて、太鼓の合圖で稚兒の人數しらべをする。ところが小袖の紋で、若なる事が決つた。實否を確める爲に、二條へ使が行く。さて父・叔父などが集つてしらべると、下棲に恨み言が発見せられ、其末に「四條河原の細工夫婦が志、たはたの介兄弟が情のほど、如何で忘れ申すべき。まんそうくち（公事）を許してたべ」とあつた。

そこで、雲井、前は簀卷にして川に沈め、月小夜は引き廻しの末、いなせが淵に投げ込んだ。かの瀧に來て見ると、浮んで居た骸が沈んで見えない。祈りをあげると黒雲が北方に降りて、十六丈

の大蛇が、愛護の死骸を背に乗せて現れた。清平が池に入ると、阿闍梨も、弟子共も、皆續いて身を投げる。穴生の姥も後悔して、身を投げる。たはたの介・手じろの猿も、すべて空しくなつてしまふ。細工夫婦は、唐崎の松を愛護の形身カクミとして、其處から湖水に這入つた。其時死んだ者、上下百八人とある。

大僧正が聞いて、愛護を山王權現と齋うた。四月に申の日は二つあれば後の申、三つあれば申の日に、叡山から三千坊、三井寺から三千坊、中下坂本・へいつち(比叡辻か)村をはじめ、二十一个村の氏子たちが、船祭りをする(六段目)と言ふのである。表紙の題簽に、

ひよしさんわうまつり	天 満
あいごの若	
からさきのひとつ松のゆらい	八太夫

とあつて、寶永五年正月の、大傳馬町鱗形屋の出版である。説經が江戸に大に行はれて、八太夫座の勢力が張つて後の發刊である。此古淨瑠璃には、必若干の脚色と誇張とが、傳説の上に加へられてゐる事は期せなければならぬ。

二

近江輿地誌略卷十七に數へた愛護、若傳説の重要な點は、

繼母の讒言(い)。若の出奔(ろ)。革細工の小次郎の情(は)。大道寺田畑之助の粟の飯(に)。帥、阿闍梨に會ふ(ほ)。桃及び麻の件(へ)。手白の猿(と)。霧降の瀧の身投げ(ち)。小次郎は唐崎、田畑は膳所田畑の社、若は日吉の大宮と現じた(り)。

と言ふ個處である。其中説經には(は)を唯細工としてゐるだけで名は傳へぬ。(に)の大道寺の姓も見えぬ。(ほ)の帥、阿闍梨の件は、會ひに行つた、といふ處を略した言ひ方と見るべきである。

(ち)の霧降はきりう即飛龍の瀧の事である。(り)の小次郎・田畑之助の轉生一件はない。尤、革細工を細工と言つたのは、説經以前の有無は疑はしい。或は皆人知り悉した傳説である爲、名を略した事、田畑之助の姓を脱したのと同じだ、との説明も出來ぬではない。而も輿地誌略には、小次郎、若に男色の語らひをした様に書いてゐる。「女筆始」には、若に思ひを寄せた男を關寺半内として、其妻が計らうて、若に事情を訴へて、盃を貰ひ受ける事になつてゐる。或は説經は此點を落したのかも知れぬ。

但、小次郎の名は、助六狂言の影響から、京の小次郎(曾我兄弟の異父名)などの名をとり入れたのではないかと疑はれる。其は、順序は此と逆ではあるが、月小夜ツキサヨといふ名が、曾我狂言に入

つたと同じ徑路を持つたものと考へられる。(に)の大道寺の姓も「花館愛護櫻」の繪、並びに其以後の愛護物語には、大抵見えて居るので、説經以後突然出來たものとも思はれぬ。(り)の轉生説は説經にも、細工夫婦を故らに唐崎で死なせてゐるから、痕形もなかつた事ではなく、説經の手落ちとみる方がよさ相である。

即、此説經は、前半は極めて緻密な作意を立てたのであるが、若出奔以後は、衆人周知の事を言ふので、極の梗概を語るに止めたものらしい。穴生の姥の事を敘べて「もゝのこゝろが之を見て」など言つたのも、其間の消息を洩してゐるのであらう。だから後半は、殆ど傳説其儘で、前半は創作と迄言へずとも、古淨瑠璃の型を追うて書いたものだ、と言ひきつて差支へないであらう。愛護若傳説を輿地誌略の作者の友人は「秋の夜の長物語」の翻案と考へて居たらしく、志田義秀氏は長物語から糸を引いた、隅田川傳説の一つと考へられたらしい(郷土研究一の三)。長物語と此民譚とに通じる點は、

梅若(長物語)愛護二人ながら、公家の子である點(い)。叡山に關係ある點(ろ)。桂海律師と細工と(は)。叡山なる人に逢ふ爲、住家を出ること(に)。唐崎の松が、主要な背景になつてゐること(ほ)。入水(へ)。衣掛け(と)。

の數个處で、似て居ない點もある。其は、

肝腎な「松のうけひ」と「桃・麻の呪ひ」が、此にはあつて、彼には見えぬ事(ち)。同性の愛

が中心問題になつてゐるのと、ぬぬのと(り)。繼子虐待の有無(ぬ)。此は本地物で、彼は發心物語の一種とも言ふべきこと(る)。彼は山門・寺門の交渉を背景としてゐるのに、此は三井寺には無關係なこと(を)

などである。長物語は全く、智證門徒なる南谷の慶祚と、西谷の座主良眞との關係(嚴神抄)に、脚色を加へたものであらう。其上、隅田川の梅若と比べると(い)(へ)(と)並びに(さ)す(ら)ひ(む)の四點は類似して居り、細工と人買ひとが、幾分同じ傾向の役廻りに在る事を感じしめるに過ぎぬ。此傳説は、鎌倉の初めから室町に到つて完成した繼子虐待物語——落窪物語は疑ひもなく鎌倉初期の作——(ぬ)と、室町から江戸の初め迄勢力のあつた本地物語(る)との上に、やはり室町に芽ざして、江戸に這入つて多様な發達を遂げた殉死、寧心中物語(を)と、室町に著しくなつた若干の兒物語(か)とを加へて經としてゐるから、此傳説の主要部は、徳川初期には既に、出來上つてゐたもの、と見てよからう。處が「長物語」の様な創作に比べると、却つて非常に古い種を藏してゐるのも、不思議である。

若 護 愛

其は、大宮權現の由緒と融合したうけひ(ち)と、貴人流離(か)の二つの形式が見える事である。日吉大宮の鎮座次第は、澤山の書物が繁簡の差こそあれ、皆口を揃へて、同じ筋を語つてゐるが、其中で「嚴神抄」の傳へが、愛護民譚の一部に最よく似てゐる。此神、天智の御代に、坂本へ影向せられたが、大津の八柳で疲れて、徒^{カサ}あるきもむつかしくなつ

た。其で、大津西浦の田中、恆世の釣り舟に便乗して、志賀、唐崎に著かれた。船の中で恆世が、自分用意の粟の飯を捧げた。唐崎の琴、御館、宇志丸の家で、我は神明だ、と名のられたが、しるしを見せ給へと言はれたので、御船の儘で松の梢に上られた(ち)。

恆世は田中、明神、宇志丸は山末、明神となつた(耀天記・山王利生記参照)とある外、耀天記には、神の杖が化生した(ち)と言ふ形を傳へて居る。(ち)と(ち)とは、合體して、一つのうけひの形式になつてくるのであるが、(か)は唐崎著岸までの苦勞が其に當る。

尙此(ち)と(か)を備へた同種の民譚の中、一番形式の單純なと思はれるのは、淨見原天皇の流離譚であらう。天皇は吉野を出て宇治の奥、田原、里で、里人の情の熨き栗・ゆで栗を傍山の下に埋めて、わが身榮ゆるものならば、此栗生え出る様に、とうけひ給うたら、栗が生え出した。朝廷へ獻る田原の栗は、即其なごりて、其時の痕が微かに残つて居る。天皇は其から志摩に出、美濃に奔られて、墨股川で、不破明神の化身なる布洗ひ女に救はれ給うた(宇治拾遺物語)。

日吉山王の舟祭りに、膳所に渡御なると、粟の飯を獻ることは名高い話であるが、其由来を此民譚では、若に粟飯を與へた田畑之助が、粟津の人であつた爲、其が爲來りになつたのだとも言ふ。處が、此が今一つ、田中明神なる恆世の話の變形である上に、此膳所田中、社は、一名田畑の社として、田畑之助を祀つた(輿地誌略)ものと言ひ、又同様に、天武流離の節、粟津の里人が獻つたのだ(輿地誌略)との傳へもある。

思ふに、山城綴喜郡も田原迄入り込むと、近江の粟太郡に接してゐるから、田原粟の傳説が、瀬田川を溯つて近江へ入つたものか、又、田原(粟津)志摩とさすらひの道筋の譚として説いて居たのか、いづれかであらう。田原粟の話が愛護民譚に關係の深いことは、貴人さすらひ以外に、うけひの一條を、若の方では松のうけひ・桃麻の呪ひの兩方に分けてゐると言ふ點だけでなく、全體此話の主要人物なる左衛門・田畑之助の姓の荒木・大道寺と言ふのが、偶然に出來た名前とは思はれぬ事である。天武に粟を獻つた人が、田畑之助と言ふ名であつたと假定しても、大道寺は依然結著せぬ。

此處に伊勢新九郎長氏の種姓調べが、一道の光明を與へる。長氏の本貫は、大和とも宇治とも言ふ。其祖盛繼は「天性細工に妙を得。其頃大坪道禪弟子として、鞍鐙の妙工を相傳す。伊勢守の家、是より此細工を専らとす」るやうになつたのであるが、長氏浪人の後、東國下向に伴うた腹心の者に、山中・多田・荒川・佐竹及び荒木兵庫頭・大道寺太郎の六浪士が(北條五代記)ある。而も、荒木・大道寺共に、田原郷の地名である。

天武流離譚が、田原から江州へ推し出した事は想像出來る上に、此地名から見ても、宇治の田原を本貫に持つたとも考へられる後北條氏が、馬具細工の家筋であつたと言ふ事は、愛護民譚の細工小次郎が譬ひ琴、御館宇志丸の變形であつたとしても、餘りに突發的だつた此人物の融和點を示すと共に、田原粟民譚が愛護民譚に歩み寄つた痕を見せるものと考へる。

説經の表面から見ても、山王祭りに穢多の干與する事を暗示して居るやうであるが、古くは、京の河原邊の部落ではなく、瀬田川下の村が與つて居たのではあるまいか。此民譚、直接間接に深い交渉を持つてゐぬとも言へまい。

細工が白の上に若の座を設けたと言ふ形は、淺草觀音宮戸川出現の條に似てゐるが、ともかく、祭りに賤民が重要な役目を務めた事を示したのは疑ひがない。尙細工を古くから馬具細工の意に解して居た證據は「名歌勝鬨」には、細工小次郎に宛て、鞍作奎作及び其娘お爲と言ふのを設けて居るのでも知れる。

田畑之助と言ふ名は、變な名であるが、室町から江戸にかけて、助の字のつく名には、妙なものが、物語・芝居の類には殊に多い。葛の恨之介・稻荷之助・女之介など、其であるが、膳所での山王祭りの頭人の名は、近江之介・粟津之介など言ふ。かうした方面の聯想も、幾分働いて居るのであらう。

田畑之助を祀つたと言ふ田中山王社、一名田畑宮は、疑ひもなく同じ粟の話のある恆世社である。膳所の近邊中庄村瓦濱に在るが、古くは其地の龜屋といふ家の界内に在つた。其家は堀池氏で、堀池は佐々木氏の一族だ(誌略)といふが、龜屋の主人が祭りの頭人となる時の名が、田畑之

助だつたかも知れぬ。

山門・寺門の關係と、大友村主の本貫であると言ふ邊から、山王を天武、新羅明神を大友、皇子と考へた時期も、あつたらしく思はれる。所謂桃の尼公(?)の件は、石芋民譚(土俗と傳説一の一、田村氏報告参照)の形式で、穴生とも言ふ賀名生に脂桃の話のあるのは、暗合でなく何かの脈絡のありさうな氣がする。

大體石芋民譚は、宗教家の傳記に伴ふものが多い様だが、古くは慳貪と慈悲とを對照にした富士・筑波式の話であつた。其善い片方を落したのが石芋民譚で、對照的にならずに、善い方だけの離れたのもある。宗教家は精靈を使ふ者と考へられて居た爲に、精靈の復讐と言ふ風の考へが、一轉して石芋民譚となるのであらう。古く言語精靈の活動と考へられたのろひが、役靈の考へに移つたのは、大部分陰陽家の職神・佛家の護法天童・護法童子の思想の助勢がある様である。役靈・護法の活動は使役者には都合はよいが、他人には迷惑を與へる事が多い。使役者の嫉妬・邪視が役靈の活動を促す。護法童子に名をつけたのが、乙護法である。傳教大師にも、性空上人にも、同名の護法があつた。性空から其甥比叡の皇慶に移つたのを乙若とも言うて居る。三井寺の尼護法は鬼子母神ともなつて居る。女の護法神だから言ふのだが、或は「乙」と同じく、其名であつたのかも知れぬ。若の名の「愛」と言ふのも、護法の名で、護或は若は其護法なることを示してゐると考へられぬでもない。愛護、若を護法童子の變形とすれば、桃・麻の呪ひの意味は、徹底す

る様である。

此咒ひを志田義秀氏は叡山の不實柿ミナラガキと関係あるものと観察して居られるやうだ。皇慶甫めて叡山に登つた時、水飲ミツノミ・不實柿ミナラガキなどの地で「實のなるのみになら柿とは如何。湯を呑むのに水飲とは如何」と言ふ、ませた併し子供らしいへりくつ問答を試みた、と言ふ話のある地で、皇慶の咒ひによつて、不實柿になつたとは見えぬ。

併し乙若が性空の手から移つて來た話を思ふと、數度の變形として、或は、愛護・皇慶の關係は、成り立つかも知れぬ。川村杏樹氏（實は柳田國男先生）が提供せられた澤山の難題問答（郷土研究四の七）の例の中、陸前赤沼長老阪で、西行に舌を捲かした松下童子が、山王權現の化身であつたと言ふ話も、多少根本の山王に痕跡のあつたものとすれば、まへの關係は一層深くなるのだが、數點の類似だけでは愛護・皇慶の交渉はむつかしい。

繼母雲居クモイ前は、合邦个辻の玉手御前の性格を既に胚胎してゐるので「女筆始」其他の様な純然たる悪玉でなく、寧薄雪物語の様な艶書を書くあはれ知る女となつてゐる。中將姫・しんとく丸の繼母とは、類型を異にして、戀の遺恨といふ、新しい創造がまじつてゐる様である。

手白の猿は、後の創作類では、かなり重要な位置に居るけれども、説經には極めて軽い役に使はれてゐる。動物報恩説話の外には、山王のつかはしめとなつた理由を見せたに止まつてゐる様である。かういふ動物が、此民譚に現れたのは、勿論日吉の猿部屋に關係があるので、手首ばかり

白い猿を、神猿とするなどいふ信仰もあつたと思はれるのである。山姥狂言の中にも、手白の猿を出した物があつた。今日さう言ふ芝居繪を見ても、別に手に特徴はない。結局別に語原を持つものに違ひない。

古代に手代部といふ部曲のあつたのも、後世の神社に於ける手長職と同じもので、神の手其物として働く部曲だつたらしい。てしろの語ばかりが残つて、實の忘れられた時代に、山王のつかはしめなる猿を手白と感じ、特別に又、さうした靈妙な一類があることも考へてゐたのだらう。が、今いふ、信仰もあつたかと思はれるのである。前述の山姥狂言の中に出る手白の猿も愛護若の物語とは關係なく、山姥の狂言の中に、手白の猿の姿を描いた、江戸の芝居繪を見たことがあるだけで、他には、何の材料も見あたらず。

颯の骸を假つて、地獄の幽靈が復歸して來るのは、因果物語であるが、説經としての特徴を止めたものである。尙、櫻の木に愛護を吊るのは、説經節通有の拷問をこんなところにも割り込ましただが、神佛の身代りで、脱出する其常型は破つてゐる。

細工が禁札の爲に、途中から引つ返す條、叔父帥阿闍梨が疑うて逢はぬと言ふ、はる／＼來た者を還す件は、同じ説經の石童丸の母と父との物語に通じてゐる。但、阿闍梨が、天狗の障碍と疑うた點だけは、長物語に幾分か似通つてゐるが、其は他人のそら似であつて、肝腎の山伏も石室も現れないのである。其よりも、もつと注意の値打ちのあるのは、荻萱のやうに故意でなく、齟

齧が原因で、空しく山を下る點である。

一體兒物語は必、妻争ひ民譚の一種、美女自殺の結末の筋を引いて來るので、競争者のない時でも、圓滿な解決を見ぬのが常になつて居て、入水して自殺するのが多い。兒入水譚は、高野其他大寺には、つき物の様である。江ノ島の兒个淵傳説は相手方の僧も後を追ふ事になつてゐるが、大體は、能動側の男は發心、又は堅固に出家を遂げる、と言ふ發心物語となつて居る。細工夫婦の死も、後追ひの死とは考へられぬ。寧、前に言つた多人數殉死・殉死者轉生の物語となつてゐる。其外、寶比べ・申し子などいふ形式は、愛護民譚に限つた事でないから、茲には言ふまい。若の插した松の枝が、唐崎の一つ松に化生したといふのは「女筆始」の、ついで來た松が枝の杖をさしたと言ふ方が、古い形を詳しく傳へたもので、琴御館家の祖先が、日吉の神の殘された杖を立てたのが、化生したと言ふ(耀天記)傳へと直接關係があり、又、北野の一夜松原・息松原などの系をも加へてゐる。

四

此説經節の筋が、中心になつてゐる淨瑠璃・脚本・小説の類を調べて見る。わたしの讀んで見、又名前だけを聞き知つてゐる物は、

愛護若(角太夫の正本) 辛崎一本松(加賀門人富松薩摩正本) 愛護若都富士(元祿六年正月竹本座興行。

辰松幸助作) 愛護若時箱(紀海音) あいごのわか(寶永五年正月・天滿八太夫正本) 花館愛護櫻(又、花館泰平愛護だともいふ。正徳三年四月。山村座) 愛護若名歌勝鬨(寶曆三年五月。竹本座。半二・松洛等作) 信田小太郎世繼鑑(寶曆三年七月。中村座助六狂言。評判記で愛護の糾ひませてあつた由が何はれ) 儘(コダカラ) 愛護曾我(寶曆五年正月。堀越二三治作か) 愛護若女筆始(享保廿年正月。八文字舎本) 愛護若一代記(女筆始と同書再刻。但、年月づけも、元のまゝ) あいごの若(享保廿年正月。金平本) 初冠愛子若(同七月―八月。大阪澤村長十郎座) 曾我俄(モヤッ) 愛護若松(明和六年三月。増山金八作か) 神猿傳(文化五年。小枝繁作。讀本)

此外助六狂言の天明以前の物は、大抵愛護若が這入つて居るものと思はれる。また尙一種「○?○」愛護稚松」と言ふ、助六とは別種の芝居があつたと記憶して居る。圈點を附けた五種の外は、まだ見る事が出来ぬ。但、角太夫の正本と、薩摩太夫の辛崎一本松とは、後に出た説經の「あいごのわか」と大同小異のものであらうし、時代も亦説經節が後れて出たとは言はれぬ。譬ひ八太夫の正本は、成立こそ遅れたとは言へ、愛護淨瑠璃の魁をした物と想像する理由がある。

天滿八太夫が江戸に來て繁昌する以前の、上方説經節としての愛護若が、正本成立以前に、既に角太夫や薩摩太夫に採り入れられてゐたらう、と考へるのは無理ではない。かの正本に、聽衆先刻御存知と言つた風の書きぶりが見えるのは、八太夫以前に擴つた愛護民譚と八太夫の淨瑠璃との距離を思はせるのであるが、尙他の淨瑠璃と比べては、原始的の匂ひを止めてゐたであらう。

況して「都富士」や「塙箱」などは、説經現在本よりは、幾分か作意の進んでゐたもの、と考へられる。江戸の助六狂言は、記録を信じる事が出来れば、一番初まりから愛護、若をとり入れて居た。江戸の助六狂言の起原が、大阪の揚巻・助六心中にある事は明らかであるが、最初の「愛護櫻」から和事専門でなく、今の物の様に荒事本位の喧嘩師助六だった、と考へるのは誤りで、享保以前に出来たものと鑑定せられる、上野圖書館本「揚巻助六狂言の記」と假表題した黒本風の書物に見えた筋が、上方の揚巻・助六心中に近いだけ、助六狂言の本筋を傳へたものらしい。此江戸助六狂言の根元の筋は誤らず、出場人物にも異論はあるが、揚巻・助六・白酒賣新兵衛の出た事だけは、確からしい。「金の揮配」に残つた鳥居畫で見ると、「たはたの介後に介六」、「白酒賣新兵衛のちに荒木左衛門」とあり、圖面は屋根じあひの場で、軒に、江戸町いづみや・三丁目つたや、など言ふ高張提灯の見える處から考へても、場面は吉原である。介六と新兵衛とは、白酒荷の杓と見える物に爲込んだ刀の兩端を引きあうてゐる。此は兩人とも立役で、敵役の別にあるのを殺さう、と先を争ふ處か、或は一人がはやり、一人が制する處とも見られる。兩人いづれも敵持ちでないことは、介六役者が團十郎で、白酒賣りを生島新五郎が勤めたのでも知れる。兩立役心を合せて、敵を討たうとするものと見れば、直ちに後の「由縁江戸櫻」の五郎・十郎に變つて行く徑路は領かれる。

尤、第二回目の助六なる「式例和曾我」以下の物は、助六に、曾我なり愛護なりが這入つて居るので、多くの場合、三つの筋が一つに絡んで居た様である。思ふに二回・三回頃のもの、曾我を含んで来たのが、段々元の愛護をも呼び戻して、雜居することになつたのであらう。「愛護櫻」に、何で縁もゆかりもない愛護が割り込んで来たか。わたしは、正徳三年が江戸の山王日枝神社の記念とすべき年であつた、といふ様な理由があるのだらう、と想像してゐる。

此狂言、傳へられた如く、仇討ち物とすれば、敵は誰を殺したのか。二條藏人か。愛護か。後のコダカラアイゴ盡愛護の評判記の畫で見ると、工藤とやはたの介——八幡三郎と田畑、介と緜つたものか。工藤足輕八幡之介、實は、鬼王とある——が、愛護の君を櫻木に吊り上げて、拷問して居る處がある。子役の持ち役として、愛護は、割合に閑却せられてゐたのかも知れぬ。或は愛護を殺した者を、梅若殺しの、忍の惣太風の細工、小次郎として、後に髯、意休即穢多と言ふ様な趣向で、臭いくと言ふ助六の喝破の源流をなしたのかも知れぬ。

後の五郎の助六が、常に問題としてゐる友切丸は「愛護櫻」では、刃の大刀ヤイバダチであつたものか。大阪出の古手屋八郎兵衛・紙屋治兵衛を銀猫おつまや、佃島心中などに捏ね上げ、其から逆に、古八・紙治迄も、江戸にも別に存在してゐた様に説く、通人考證家の多かつた江戸であるから、助六・意休などの類名のもでる實在説は、一切眉唾物である。

名歌勝鬨では、二條藏人・古曾部庄司兩家の確執、兩家の寶を奪うて榮達を望む高階彈正、それに使はれる端敵、御嶽悪五郎があり、二條家の忠臣として田畑早苗之助、古曾部家の舊臣荒木左

衛門がある。其外愛護の戀人古曾部の娘があり、其兄で同時に、妹の戀人なる人と二組のろめお・ぢゆりえつとがある。

愛護の家に仕へる女に、大津坂本猿堂守りの娘、穴生生れの猿の扱ひ方を知つた常夜トコヨと言ふ早苗之助の女房になる女がある。刃の大刀は二條家の寶物で、天の唐鞍は、古曾部家の重寶と、兩家に分けてゐる。其外鞍打柵作などいふ人物もある。幾分細工の穴を示す者であらう。

常夜の親里穴生に、早苗之助・常夜が住んで、早苗が帥、阿闍梨を訪ねて叡山に登つた後に、愛護が桃を盗んだとて追うて來るのが、小兵衛・九助といふ百姓になつて居る。常夜は、此を助ける爲に、狐憑きの身ぶりで、

指もさゝば怨み葛の葉、今にしのだに怨みの言葉。小兵衛聞け。麻は蒔くとも苧ワになるな。穴生の里の九助怨し。…桃故命捨つるかや。我は死すとも、此桃の花は咲くとも、實はなるな。

穴生の里のあらむ限りは、と怨み啣ちし言の葉の木にも心のあるならむ。

とある。其外、手白の猿を、戀人から若に贈る件、辛崎の松で、愛護が危難を救はれる件などが、原型を引いてゐる様である。

「愛護會我」は、前者よりは、恐らく古いものらしい。名の示す如く、愛護櫻から由縁江戸櫻の方に蹈み込んだものと思はれる。享保廿年正月に、同時に三種の愛護の物語が出て居るが、金平本の愛護は、恐らくもつと以前の刊行を、早稲田圖書館の書目作りが思ひ違へたのではあるまいか。

一代記の方は、全く八文字舎本の翻刻で、年號は享保廿年正月とはなつて居るが、恐らくずつと遅れたものであらう。

「女筆始」は「鳴雷不動櫻」などを出した、八文字舎のことだから、愛護の脚本・小説類の綜合、翻案の痕を露に見せてゐる。其序に

衆人愛護若の噂、昔から世舉つて引三味線の調子に乗つて來る馬に唐鞍箱に納る刃の大刀に血ぬらずして、悪人追退傳る家の内柱は、ずつしり据くまつて動かぬ一つ松。志賀のよい花園昔を今に語り傳へて五説經の其一を取つて、新に狂言を五冊に綴め云々。

と見えて居るが、説經節以後の形式をも混へた上の作り物である。而も江戸の助六の影響のあるなしは、俄に判断し難い。但、田畑之助が、大道寺の姓を持つてゐるのは、或は愛護櫻に、暗示を得てゐるのかも知れない。

此書は後の愛護民譚に變化を與へる榜示となつてゐる様であるから、少しく詳しく説いて見る。二條家の寶物は、刃の大刀・降天の唐鞍の外に、眞の鞭といふのがあつた。後の御惱が、嵯峨帝の御不例といふ事になつてゐる。繼母は櫻井御前といふ名で、藤原仲成の妹、二條家には再縁で、流離の際に人に托した小松姫といふ子がある。家來には、家老として荒木左衛門尉、執權職を罷めて、江州穴生に居る大道寺田畑之助及び其妻のふぢ、二人の間に生れた長子手白の猿、繼母の腹心太岳ミタケ悪五郎、舊臣の遺孤おふでなどの人物がある。おふだが、お家の危急を知つて自ら小松

姫と名のつて、二條家に入り込んで、愛護を助け、二つの寶を悪人の手に渡さなかつた、といふ話は、遠からずして表れた「ひらがな盛衰記」の烈婦おふでの導火である。

田畑之助は若君に、お家の危急を知らせる爲に、女房をして長子の手白を舞はせるが、「名歌勝鬨」第一段松枝・常夜の猿使ひの段の敷き寫しである。又、柴屋町の揚げ屋で、荒木左衛門と巡り會うて争ふのは、或は「愛護櫻」の影響ではあるまいか。遊女花園が祕藏する眞の鞭は、おもふに、四の宮の祭りに、一の鳥居に建てる「眞の榊」の變形であらう。愛護が家を逃れる場合に、繩を喰ひ切りに出る馳は、説經の母の靈を持つて來たのである。穴生の乳母は熊手婆で、盲目娘の實は、小松姫と共に住んでゐる。愛護が其家の桃を喰うて、麻畑に隠れる件も其儘である。愛護が辛崎の濱で、ついて來た松の枝を挿す件は、説經を乗り越えて、直ちに、日吉の縁起に迫つてゐる。其時の「うけひ言」には

松も一本、葉も一つ、都の方へ根もさゝず、志賀辛崎の一つ松、愛護がしるしとなし給へ。
とある。そして、其松の木に小袖を掛けて、湖水に身を投げる。細工、小次郎に當るものは、此には、關寺半内となつてゐる。愛護を追うて、身投げするのは、説經の百八人の代表である。

「神猿傳」は、非常に讀本臭くなる。櫻井御前が愛護に懸想する事は、説經の儘である。手白と愛護との接觸が、驚にさらはれる猿を救うたときから始まつて、猿の親子揃うて人間に化けて、若に恩返しをする。「女筆始」の田畑之助の役は、仲麻呂・櫻井御前の子を守る秦、黒道と言ふのに

なつて居る。鞍・大刀は、綾丸の大刀・遠山の鏡と名が變つて、烈婦小松が志賀六（黒道）を殺して、奪ひとつて、二條家に獻じた寶と言ふ事になつてゐる。

右の中「名歌勝鬨」は、かなり名高い淨瑠璃で、役行者・弘法大師の母並びに、苜蓿を採り入れた「山の段」だけは、いまでも稀には、語られる。「瑠璃天狗」にも道行きと此段とが、註釋せられてゐるのを見ても、愚作の割には、喜ばれてゐたのである。芝居の鬘にあいごとと言ふのがあつたのは、此邊から出たものと思はれるが「儘愛護會我」の評判記の挿し畫の愛護は、所謂あいごの兒輪（歌舞妓事始）に結うてゐるが、説經正本・一代記・神猿傳、皆兒茶筌である。

近江輿地誌略の出來た時分の愛護民譚は、説經以前の古い形式をも存してゐたと共に、其後に作意・脚色を加へられた物語をも、雑多にとり込んでゐるに違ひなく、其だけ錯綜を極めた物語から、一筋の通りのよい物語を抜き出さうとするのは、困難であつたらう。其爲「長物語」以前と以後のあまたの要素を顧みず、一向、野人の信仰の淫雜なことを嗟いたが、寒川氏の想像したよりも、かなり古く、而も若い物語なのだ。

不遇の生を終へた愛護は、怨み言を書き残すだけの執念もありながら、現に轉生した。本地物語出現は、御靈信仰の稍力を失ひはじめた頃からの事である。貴種流離民譚が、兒个淵民譚と結びつき、其に、山王祭りのくさくさの由緒をとり込んで、一つの民譚に固成したのは、繼子虐待物語・兒物語・本地物語の地盤が定つて、何拾人・何百人の追ひ腹を家門の譽れと考へた時代のこ

とであらう。

百八人の殉死が、あいご民譚の固定の時代だけは、尠くとも「長物語」よりも新しいことを示してゐるのである。一人の美少を中心にして、近間チカマに肩を並べた、二つの大寺の間に、鬪争事件が起つて、何百人の侍法師サムラヒゴランの屍を晒した物語は、外にも、其例がある。長物語の梅若は、多人数の犠牲を拵へたのであるが、若の方では、百八人の殉死と言ふ特殊の意味を持つた犠牲と言ふことに變つて來てゐる。此は必、山門・寺門の長い争ひの歴史が、此戀愛問題に關係のない、美少の物語の上に、多人數が佛果を得る物語と、姿を換へて復活したのである。酸鼻な物語が、光明ある功德譚と變つた點に、長物語との關係があると言へば、あると考へる餘地もある訣であるが、此だけでは、單に傍證となるばかりで、愛護・梅若は、尠姑らく胤一つの兄弟なることを言立てる訣には行かぬ。

穴生は穴太、臣・穴生村主の舊貫である。穴太部又は、穴穗（安康）天皇との關係が考へられるかも知れぬ。さすれば、穴穗天皇を従父とした億計・弘計王オケケの流離譚が都から西へとなつて傳へられてゐるとしても、尠、蒲生郡の蚊屋野が、二王子のさすらひに大きな關係のある處から見ると、穴穗天皇——二王子——蚊屋野を通して、此穴生の地が、貴種流離譚と無關係の土地でもなさうな氣がする。

右の想像と似た今一つの想像が、古い語りの姿を髣髴せしめる。其は穴太部の語りが、果實を咒

咀した貴人の物語を語り傳へてゐたのではなからうか、といふことである。

鸚鵡小町

大正七年十月「土俗と傳説」第一卷第三號

謡曲小町物の一つで、卒都婆小町などと共に、小町の末路を傳へたものである。小野、小町御所を出て、年たけて、關寺邊の柴の庵に、住んでゐた。陽成院小町の容子を聞こしめされて、新大納言行家に、

雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾の うちやゆかしき

といふ御製を預けて、其有様を見がてら、返歌を聞いて来るやうに命ぜられた。關寺に行くと、物狂ひの老女が来るのを小町かと聞くと、小町は小町だが、お公家様として、妾の事を問はれるのは、何事の用だと言ふ。歌を詠むかと問ふと、かう言ふ身の上になつて、唯生きてゐると言ふばかりだと答へる。天子もお前をおいとほしがられて、御製を下されたと言ふと、其を読み聞かせてくれといふ。読み聞かせると、喜んで、あり難い御歌だが、とても返歌を申すことが出来さうにもない。けれども、御和へ申さぬのも、恐れ多い。此上は、唯一字で、お和へしようと言ふ。

行家は、なるほど世間で氣違ひだと言ふのも、こゝだと思つて、三十一字を並べても、意の盡されぬ歌もあるのに、變な事を言ふと咎めると、ともかくも「ぞ」と言ふ文字が、わたしの返歌だから、御製を今一度読みあげてくれ、と言ふ。「雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾のうちやゆかしき」。その「や」を読みかへて「うちぞゆかしき」と申すのが、返歌である、と言ふたところがあるが、此話の本筋になつてゐる。

此から、勅使が、昔にも、かう言ふ歌の例があつたか、と問ふ處から、鸚鵡返しカサガシの體の事より、歌の大義の話に入り、其縁で、玉津島・業平の話になつて、例の舞ひの所望に移り、小町の狂ひになる。後段は、狂ひを見せる爲の趣向で、本意は、勿論前段にある。處が、其贈答の話は、實は他人の上にあつた、事實めいた話其儘である。

櫻町中納言ナカノリ（信西入道の子。成範民部卿）が、平治の亂の末に、經宗・維方の讒訴で流されてゐた下野の室ムロの八島ヤシマから戻つたが、以前の様に後宮出入りが自由に出来なかつた。此人の通り過ぎるのを見て、女房の中から、其かみの事を思ひ出したのが、此陽成院の御製と傳へた歌の通りの物を、さし出した。成範が返歌を考へて居る處へ、重盛が上つて來たので、急いで立ち退きしなに、燈樓トウロウのかきあげの木の端で、や文字を消して、ぞの字を書きつけて、御簾の中に、さし込んで退出した（十訓抄）と言ふのが、其である。

國歌大觀によると、二條院崩御の後、俊成の作つた歌と言ふのに「雲の上はかはりにけりと聞く

ものを、見しよに似たる夜半の月かな」(新千載集)がある。此は全く、かの歌を本歌にとつたのである。故らに本歌と意識せなんだ迄も、其印象の復活したものと見れば、俊成以前に此歌のあつた證據にはなる。

櫻町中納言は、俊成と略時代を接した人であるから、勅撰集に載らない此逸話を持つた歌を覚えて居たのが「夜半の月」の種になつたことは、疑ひがない。武家の初めに、鸚鵡小町の傳説が名高かつたものなら、恐らく十訓抄の作者も、櫻町中納言の逸話として、書き留めては置かなかつたであらう。歌柄も、後期王朝末のものとするが適當らしくはあるが、假りに女房の頓作から、古歌の字をかへて示したのを、直ちに原歌に戻して自分の心を述べたとしても、確かに小町の歌として信すべきものには「雲の上は」の歌を傳へてゐない。

此歌、意味から言うても、宮中にあつて、而も後宮に立ち入ることが出来ぬ場合でなくては、不適當な發想を持つてゐる。小町が關寺に居ての返歌ならば「ありし昔にかはらねど」は、間違ひである。平安朝初期の條件法の嚴重であつた時代には、たとひ興言利口にも、「かはらざらめど」と言はねば通じなかつたであらう。成範はさて置き、後期王朝末頃の人が宮中にて、這入り難い後宮をゆかしがつたものと見るのが、一番宛てはまつてゐる様である。「たまだれの内裡」と枕詞風に見ても、此點の不都合は免れることが出来ぬ。

思ふに、後宮を出て、里におりた女房たちの、昔の賑やかな生活を忍ぶ趣きが、此歌にも感じら

れる處から、單に言語情調の方面ばかりから、かう言ふ傳へが出来たのであらう。伊勢御(大和物語)備前(今鏡)などの、愛著深い歌と同列に、此歌を名高い女房の秀句の様に、思ひ違へるのは、尤の事で、兼ねて、

わかるれど、あひも惜しまぬもゝしきを、見ざらむことの なにか悲しき (伊勢)
が、其大きな導きになつてゐることゝ、推察してもいゝやうだ。

併し又、一方「死馬の骨を買ひし者あるを聞かずや」といきり立つた清少納言と同様「我も昔は」とも言ふべき形を、含んでゐるとも見える。尙其外にも、棄老民譚の王朝の一形式とも言ふべき、蟻通し明神(枕冊子)風の「老いの智慧」の要素をも持つてゐる。「月には上る、長安百尺の樓」と訓じ聞かせた大江朝綱(又、菅文時とも)の家の姥(江談抄など)などの流も、引いて居る様子である。

武家が都に入りまじる様になつた王朝末に、殊に目について來たのは「賤のみやび」に關する様様の物語であるが、此が此小町の物語には、融合して居る。併し、其で此物語の出來た時代をきめる事は出来ぬ。唯其何々院と、大局に關係のない年代づけをしたがるのは、口の上の物語よりも、筆拍子に乗つて出來た物語だからでもあるが、要するに、此物語の出來た時代の影響を、脱することの出來ぬのを示してゐる。

櫻町中納言は、泰山府君の櫻の命乞ひをした物語も残した人で、謡曲にも、其形が見える。此物

語は、鎮花祭及び念佛踊りの系統に屬する詞章出なのである。さすれば、櫻町に住んだ陰陽師の徒の語り物であつたのが、主人公を櫻町中納言とし、其が流派の違つた演藝者の語り物に移つて行つた時に、其派の主要人物たる小町の事になつて行つたのではあるまいか。

餓鬼阿彌蘇生譚

大正十五年一月「民族」第一卷第二號

一 餓 鬼

世の中は推し移つて、小栗とも、照手とも、耳にすることがなくなつた。子どもの頃は、道頓堀の芝居で、年に二三度は必見かけたのが、小栗物の繪看板であつた。ところの若い衆の祭文と言へば、きまつて「照手車引き近江八景」の段がかたられたものである。芝居では、幾種類とある小栗物のどれにも「餓鬼阿彌」の出る舞臺面は逃げて居た。祭文筋にも、餓鬼阿彌の姿は描寫して居なかつた。私どもも、私より古い人たちも、餓鬼阿彌の姿を想ひ浮べる標準をば持たなかつたのである。合巻類には、二三、餓鬼阿彌の姿を描いたものもあるけれど、此も時々、作者々の創意のまじつてゐた事と思はれる。

だから私どもは、餓鬼阿彌と言ふ稱へすら、久しく知らずに居た。現に祭文語りの持つ稽古本や、大阪板の寄せ本などを見ても、大抵はがきやみと書いて居る。「阿彌」から「病み」に、民間語原

の移つて來た事が見える。私の根問ひに弱らされた家の母などは「かつたいや。疝やみやろ」など言うて居た。勿論、母たちにわかる筈はなかつたのである。熊野本宮に湯治に行く病人と言ふ點、おなじく毒酒から出た病ひの俊徳丸に聯想せられる點から、癩病と考へもし、餓鬼と言ふ名から、疝に思ひ寄せた事と思はれる。

其程「がきやみ」で通つて居たのであつた。此は一つは、此不思議な阿彌號の由來を説く「うわのが原」の段のかたられる事が稀になつた爲と思はれる。陰惨な奇蹟劇の氣分の陳い纏りから、朗らかで闊達な新淨瑠璃や芝居に移つて行つたのが、元祿の「人寄せ藝」の特徴であつた。主題としては、本地物からいふせい因縁物を展開して行つても、態度として段々明るさを増して行つた。此が餓鬼阿彌の具體的な表現を避けた原因である。

小栗判官主従十一人、横山父子に毒を飼はれて、小栗一人は土葬、家來はすべて屍を焚かれた。

この小栗の淨瑠璃の定本とも言ふべきものは、説經正本「をぐり判官」享保七年正月板行であらうと思ふが、此方は、水谷不倒氏の淨瑠璃の筋書以外に、まだ見て居ない。國書刊行會本の「をぐりの判官」はやゝ遅れて居るらしいが、説經本と筋立ての變りのないものである。或は一つ本の再板か、別な説經座或は其他の淨瑠璃座で刊行した正本なのかも知れない。

とにかく、國書刊行會本に従うて筋をつぐ。「さても其後、閻魔の廳では」家來十人は娑婆へ戻つてもよいが、小栗は修羅道へ墮さうと言ふ事になる。家來の愁訴で、小栗も十人のものどもと共

に、蘇生を許される。魂魄を寓すべき前の世の骸を求めさせると、十一人とも茶毘して屍は残らぬと言ふ。それではと言ふので、十人に懇望して協立の十王と定めて、小栗一人を蘇生させる事になる。そして其手の平に

この者を熊野本宮の湯につけてたべ。こなたより藥の湯を出すべし。藤澤の上人へ參る。王宮判。

と書いて、人間界に戻した。藤澤の上人「うわのが原」の塚を過ぎると、塚が二つに割れて、中から餓鬼が一體現れた。物を問うても答へない。手のひらを見ると、閻魔の消息が記してある。それで藤澤寺へ連れ戻つて、餓鬼阿彌陀佛と時衆名をつけて、此を札に書きつけ、土車にうち乗せて「此車を牽く者は、一ひき輓けば千僧供養萬僧供養になるべし」と書いた木札を首にかけさせて、擁護人の出来るまでと言ふので、小法師に引かせて、海道を上らせた。此續きがすぐに、照手姫車引きになるのである。

國書刊行會本の「をぐりの判官」は、此段が著しくもつれてゐるやうである。古い語り物の正本としては、此位の粗漏矛盾はありがちの事ではあるが、肝腎の屍の顛末の前後不揃なのはをかしい。これは、小栗土葬、家來火葬ときめてよい。十王の本縁も其でよくわかるのである。唯、骸がどうなつて居たのか、判然せぬ點がある。

正本によると

此は扱措き、藤澤の上人は、うわのが原に、鳶鴉トビカかわらふ比、立ちよつて見給ふに、古のをぐりの塚二つに割れ……

とあるのだから、小栗の屍が残つて居たと見えるが、鳶鴉に目をつけて見ると「鳶鴉が騒ぐ故」位の意味で、元の屍は收拾する事の出来ぬ程に、四散して居たものとも見られる理由がある。古の小栗の塚と言ふよりも、古の塚の他人の骸を假りて、魂魄を入れた話を合理化したものとも見てもよい。

其は、小栗の蘇生が尋常の形でなく、魂魄とからだとが融合するまでに回復するのに手間どつてゐる點、おなじ説經正本の「愛護若アイゴワカ」でも、愛護若の亡き母が娑婆へ來るのに、骸が残つて居ないので、颯のむくろを假りて來る段がある。此他人の骸を假る點の脱落したらしいのが、小栗の蘇生を複雑に考へさせる。私は小栗説經の古い形は、此であつたのであらうとは思ふが、姑らく正本に従うて説明して行かう。

四五年前にも一度、小栗判官傳説の解説を書かうとして、柳田先生に餓鬼つきの材料を頂いた事があつて、企ては其まゝになつて居た。前號（民族一ノ一）に先生のお書きになつた「ひだる神の話」を見て、今一度稿を起して見る氣になつた。

私自身も實はたに（た清音）に憑かれたのではないかと思ふ經驗がある。大臺个原の東南、宮川の上流加茂助谷での事である。米の字を手の平へ書けば、何でもなかつたのにと、後で木樵りか

ら教へられた。

「ひだる神の話」に先生は、名義に就て二つの暗示を含めて置かれた様に思ふ。一つは「ひだる」が「ひだる」から出てゐると言ふ考へ、今一つは、だにを本義として、蟲のだにと一つものとする考へ方である。此後とも此種の報告が集つて來て、先生の結論を、どう言ふ方面にお誘ひ申すかわからないが、私も此物語に絡んでゐる點だけの小口をほぐさせて頂く。あの室生山の入り口、赤埴佛隆寺のひだる神は知らないで居たが、あれを讀んで、自分一人思ひ合せる事がある。中學生で居た頃、十八の春の夕、とつぷり暮れてから一人、あの山路を上つて室生へ下りた事がある。腹がすいて居たけれども、あるけなかつた程ではない。室生の村の灯を見かける様になつてから、棚田の脇にかけた水車の落し水を呑んだ。其水の光りはいまだに目に残つてゐる。あの報告を讀んでぞつとした。其感銘を辿りながら書いて行く。

私は餓鬼についての想像を、前提せなければならぬ。餓鬼は、我が國在來の精靈の一種類が、佛説に習合せられて、特別な姿を民間傳承の上にとる事になつたのである。北野縁起・餓鬼草子などに見えた餓鬼の觀念は、尠くとも鎌倉・室町の過渡の頃ほひには、纏まつて居たものと思はれる。二つの中では、北野縁起の方が、多少古い形を傳へて居る様である。山野に充ちて人間を窺ふ精靈の姿が残されて居るのだ。

餓鬼の本所は地下五百由旬のところにあるが、人界に住んで、餓鬼としての苦惱を受け、人間の

影身に添うて、糞穢膿血を窺ひ喰むものがある。おなじく人の目には見えぬにしても、在來種の精靈が、姿は餓鬼の草子の型に近よつて來、田野山林から、三昧や人間に紛れこんで來ることになつたのは、佛説が乗りかゝつて來たからであらうと思ふ。私はこの餓鬼の型から近世の幽靈の形が出て來たものと考へてゐる。其程形似を持つた姿である。而も幽靈の腰から下は、一本足を原形とした事を示して居るのではなからうかと思はれる。さうすればやはり、山林を本據とする精靈なるが故に、おなじ山の妖怪なる一本だゝら或は、片方だけにきまつて草鞋を供へて居る山の神などゝ共通する處があるのではあるまいか。

餓鬼と言ふと、先入主に囚はれ勝ちになるから、だるの名に沿うて話を進めて行く。私は山野に居る精靈類似のものに、山に入つて還らなくなつた人々の、死靈の畏れが含まれて居るのを認める。だるが憑くと立てなくなるのは、友引きであり、たとひ一粒の食物乃至は米の名を聞かせるだけでも、怨念退散するのは、一種のぬさに當つて居るからである。

二 ぬさと米と

聖徳太子が、傍丘カヌヅカに飢人を見て、著物を脱ぎかけて通られたといふ話は、奈良朝以前既に、實際の民俗と、その傳説化した説話とが並び行はれてゐた事を見せてゐる。而も其信仰は、今尙山村には持ち續けられてゐる。此太子傳の一部は明らかに、後世の袖もぎ神の信仰と一筋のものであ

ると言ふことは知れる。行路死人の屍は、衢・橋つめ、或は家の竈近く埋めた時代もあつた、と思つてよい根據がある。山野に死んだ屍は、その儘うち棄てゝ置くのであらうが、萬葉びとの時代にも、此等の屍に行き觸れると、祓へをして通つた痕が、幾多の長歌の上に残つて居る。歌を謡うて慰めた事だけは訣るが、其外の形は知れない。唯太子と同じ方法で著物を蔽うて通り、形式化しては、袖を與へるだけに止めて置いた事もあらうと思ふ。

みてぐらとぬさとの違ひは此點にある。繪卷物の時代になると、みてぐら・ぬさを混同して、道の神にまでたむけて居る。ぬさは著物を供へる形の固定したものであらう。著物が袖だけになり、更に布になり、布のきれはしになると言ふ風に替つて、段々ぬさ袋の内容は簡單になつて行つたものと思はれる。山の神の手向けとして袖を截つた事もあつたのは「たむけには、つゞりの袖も截るべきに」と言ふ素性法師の歌（古今集）からでも知られる。而も、かうした精靈が自分から衣や袖を欲して請求するものと考へられる様になつて來る。此が袖もぎ神である。道行く人の俄かに躓き、仆れることに由つて、其處に神のあつて、袖を求めて居るものと言ふ風に判ぜられる様になる。壹岐の島などでは、袖とり神の外に草履とり神と言つて、草履を欲する神さへある。袖もぎ神は、形もなく祠もない。目に見えぬものと考へられて來た様である。

ぬさが布帛の方にばかり傾いて來たのは、恐らく古人の布帛を珍重する心が、みてぐらを供へる對象とぬさを獻るべき神とを混同させる様にしたからであらう。ぬさの系統には布でないものも

あつたのである。植物の枝や、食物までも使はれた。

植物の枝は著物同様、屍を蔽ふ爲に投げかけられたのである。其が花の枝に替つた地方もある。此が柴立て場・花折り阪などの起りである。沖繩の國頭郡にある二个處の恥蔽阪ハチオウヒシラの傳説は、明らかに其を説明して居る。恥處ハチを蔽ふ爲ばかりでなく、屍を完全に掩ふために、柴を興へて通つたのが、後世特定の場處に、柴や花をたむける風に固定したのである。

食物としては、米が多く用ゐられて居るけれども、菓物を投げ興へる事もあつたらしい。桃の實や、櫛・縷の化成した筍・野葡萄の類が悪靈を逐うた神話などは、或種の植物に咒力があると見る以外に、精靈を満悦せしめる食物としての意味を、考へに入れて見ねばならぬ。散飯ザバを咒力あるものとしてばかり考へてゐるが、やはり食物としてある。大殿祭にもぬさと米とがうち撒かれるのは、宮殿の精靈に興へるのが本意で、咒力を考へるのは、後の事であらう。すべての精靈のたむけにはぬさと米とを興へる様になつた。其も亦、我々の想像を超越した昔の事であらう。

野山の精靈が米を悦ぶと言ふ信仰と、現にとり歛められずに在る行路死人とを一續きに考へると、其死因が専ら飢渴の爲であり、此原因に迫つて行くのが、其魂魄を和める最上の手段とする事になる訣である。

天龍の中流と藁科の上流とに挟まれた駿遠の山地を歩いて知つた事は、山中に柴捨て場の多い事で、其が大抵道に沿うた谷の隈と言つた場所にあり、其處で曾て行き斃れるか、すべり落ちて死

ぬかした人の供養の爲にして通るのだ。さもないと、其怨念が友引きをするからとの説明を聞いたのであつた。

馬頭觀音や、三界萬靈塔の類は、皆友引きを防ぐ爲に、浮ばれぬ人馬の靈を鎮めたのである。彼等の友引きする理はどこに在るか。自身陥つた悪い状態に他の者をもひき込んで、心ゆかしにする^{と見るのは}、後世の事であるらしい。さうした畏怖を起す原の姿は、精靈の憑くと言ふ點にある様である。野山の精靈の憑き易い事實を、據るべき肉體を求める浮ばれぬ魂魄の在るもの、と考へて來るのが順道であらう。一方、非業に斃れた行路の死人を、其骸を欲して入り替つたものと見た。其が更に轉じて、友引きと言ふ考へを導いたのであらう。總じてかゝる・つくなど言ふ信仰は、必、其根柢に肉體のない靈魂の觀念を横たへて居る。此考へ方が熟した結果、永久或は一時游離した靈魂の他の肉體にかゝると言ふ考へを導く。

小栗の場合は、他人の屍を假りたとも、自分の不完全になつた骸に據つて蘇つたとも、どちらにもとれる事は、前に言つたとほりである。

三 餓鬼つき

正本自體、火葬・土葬を問題にしてゐるから、此事も言ひ添へて置きたい。所謂蚩尤傳説は巨人の遺骸を分割して、復活を防ぐ型のものである。日本では古く、捕鳥部トリス萬が屍を分割して梟せら

れてゐる。平將門は、此までから既に、此型に入るものと見られて來てゐる。此と樹精傳説と謂はれてゐるものとは、一つの原因から出たとは言はれないまでも、考への基礎になつたものは同じである。靈魂或は精靈の據つて復活すべき身がらを、一つは分けて揃はない様にし、一つは焼いて根だやしにして了ふのである。日本の風葬も奈良以前のものは、必しも火葬の後、灰を撒いたとも、きまらぬ様である。「まく」と言ふ語は、灰を撒く事に聯想が傾くが、恐らく葬送して罷らせる意であつたものが（任くの一分化）骨を散葬した事實と結びついて、撒くの義をも含む事になつたのであらう。

秋津野を人のかくれば、朝時君が思ほえて、歎きはやまず（萬葉集卷七）

たまつさの 妹は珠かも。あしびきの 清き山邊に 蒔散染（？）

などは、風葬とも限られない。

鏡なす わが見し君を。あばの野の花橋の珠に、拾ひつ（萬葉集卷七）

なども、火葬の骨あげとはきまらない。「ひろふ」と言ふ語に、解體して更に其骨を集める事を含んで居るのかと思ふ。勿論火葬は、既に一部では行はれて居たであらう。が、私はわが國の殯の風を洗骨に由來するものと考へて居る。今も佐賀縣鹿島町の邊に、洗骨を行ふ村がある位である。南島と筋を引く古代人の間に、此風がなかつたものとも思はれない。併し、洗骨の事實を「珠に拾ひつ」と言うたと考へられないであらう。洗骨はやはり、復活を防ぐ手段なのであつた。何に

しても日本の蚩尤傳説は、其が固定して後までも、實際民俗は解體散葬の方法を傳へて居たものと考へるのが、ほんとうであらう。

家來は火葬で蘇生の途を失ひ、小栗は土葬の爲に、復活して來た。が、此物語の中には、肝腎の部分なる屍の不揃であつた、と言ふ點を落して居るらしい。歛葬に當つて、必體のある一部を抜きとつて置いたのが、散葬によらぬ場合の祕法であつて、其が Life-index の傳説形式を形づくる一部の原因になつたものらしい。小栗の、耳も聞かず、口も働かず、現し心もない間の「餓鬼阿彌」の生活は、此側から見ねば訣らないと思ふ。

鬼に、姿見えぬ人にせられた男が、不動火界咒によつて、再、形を顯したと言ふ六角堂靈驗を傳へた今昔物語の話は、我が國には珍らしい型であるが、翻譯種とばかりはきまらない。よしさうであつたにしても、小栗の場合の今一つ残つた部分の説明には、役に立ち相である。

蘇生の條件の不備であつた屍の説明から、まう一步踏み込んで見なければならぬのは、元來屍を持たない精靈の、肉身を獲る場合である。

私は長々と、だるが行路死人の魂魄から精靈化して、遂にはひだる神とまで稱せられる様になつた道筋を暗示して來た。其が更に佛説に習合して、餓鬼と呼ばれる様になつた事も解説した積りである。かうした精靈の肉身を獲ようとする焦慮は、ぬさや、食物の散供を以てなだめられなければ、人に憑く事になつたのである。其が、食物を要求する手段として、人につく、と考へられ

る様になつたと見る事が出来る。

さうした精霊が、法力によつて肉身を獲て、人間に轉生したと言ふ傳説の原型があつて、うわのが原の餓鬼阿彌の蘇生物語は出來たものであらう。曾て失はれた肉身をとり戻した魂魄の悦びを、單獨に餓鬼阿彌の上に偶發したものと見るに及ばぬ。六角堂靈驗譚も、やはり同じ筋のものであつて、佛説臭味の濃厚になつたものであつた。

それと比べると、餓鬼阿彌の方は、時衆の合理化を、唯片端に受けて居るだけである。併しながら同時に、念佛衆の唱導によつて、此古い信仰が保存せられた事も否めない。

小栗外傳 (餓鬼阿彌蘇生譚の二)

魂と姿との關係

大正十五年十一月
「民族」第二卷第一號

一 餓鬼身を解脱すること

餓鬼阿彌蘇生を説くには、前章「餓鬼阿彌蘇生譚」に述べたゞけでは、尙手順が濃やかでない。今一應、三つの點から見て置きたいと考へる。第一、蛇子型の民譚としての見方。第二、魂と肉身との交渉、並びにかげのわづらひの件。第三に、乞丐と病氣との聯絡。此だけは是非して置かねば、通らぬ議論になる。

べありんぐるどの「印度歐洲種族民譚様式」の第九番目の「蛇子型」では「子どもがないから、どんなものでもよい。一人欲しい」と言うた母のことあげの過ちから、蛇(又は野獸)の子が授かる。其蛇子が妻なり、亭主なりを、めあはされて後、常に蛇身を愧ぢて、人間身を獲たがる。母が皮を焚いて了ふと、立派な人間になると言ふ件々を、此型の要素として擧げて居る。

私は、久しく此類話を日本の物語の中に見あてることが出来なかつた。小栗照手の事を書き出し、此點が思案にあまつて居た。叶はぬ時の憑み人として、南方翁に智恵を拜借しようと思ひついた際、窮して通じたと申さうか、佐々木喜善さんの探訪せられた「紫波郡昔話」が出て、其第七十五話に名まで「蛇息子」として出て居た。此には、子が欲しいと言はなかつたが、笠の中に居た小蛇を子どもと思うて育てた。授かりものと言ふ點では、一つで、此方が、日本の神子養育譚には普通の姿で、申し子の原型である。人間と靈物とで、言語内容の感じ方の喰ひ違ふ話は、民譚の上では、諷諭・教訓・懲罰・笑話と言ふ側へ傾いて行つて居る。言あげの過を怖れ、言あげを戒める様になつてからは、普通の形でなくなり、申し子型に轉じて行つたのであらう。

靈物と人間との結婚は、近世では童話に近づいて「猿の白背負ひ」と言つた形になつて來て居るが、わが國でも古くは、蛇壻の形が多い。近代では、淵の主・山人に拐されて行つた女は、男の國の姿や生活條件を採るものと見られてゐる。此が古代の型になると、生活法の中心だけは、夫の家風に従はなかつた痕が見える。だが此話は、一面神子が人間となり、教主・君主の二方面の力を、邑落の上に持つ様になつた事實の退化した上に、合理化が行はれたものと見ることが出来る。到る處にある蛇の子孫・狐の子孫などの豪家で、からだの上の特徴を言ふ傳説を傳へながら、獸身解脫を説くことの少いのは、故意に傳承を捨てたとばかりは言へない。

巫女の腹に寓つた神子が神であり、現神——神主——であると言ふ信仰が、日本に段々發達して

來てから、人間身の完全・不完全を問題とせなくなつたものか。とにかく生れて後、父の國に去つて神の仲間に入つたのもあり、其儘人間の母の村に止つたのもあつて、一樣にはなつてゐない。が、神子と家系の神との交渉を第一の起點としてゐる家々では、神なる獸身のなごりが永く記念せられて居た。獸身を捐てゝ後も、尙且、家長の資格を示すものとして、特定の人にするしの現れることを、おし擴げて、血族通有の特徴なる鱗や、乳房や、八重齒が考へられたのであらう。もつと残つて居なければならぬ筈で、而も「蛇息子」の話の纏かに、然し、最完全に近く、倂を止めて居る古代生活が、わが國にも實在したのであつた。此考へから、私は蛇子型が我が國の民譚にならうはずはない、と思ふのである。

紫波郡の方では、嫁が蛇身を破ることになつてゐるが、此は、べありんぐると氏の型の方が、正しい格を示してゐる。母が、子の姿を易へてやる例は、古事記の春山霞壯夫の御母がさうである。常陸風土記の、晡時臥山の話の御子神に瓮を投げて、上天の資格を失はした母も、其にあたる。生みの男の子を、身體の上に加工して村の男にする責任を、母が持つて居た倂らしい者を、見せて居るのであらう。此は蛇子型の父方の異形身が、母の手で、此國の姿に替へられる事の説明には役に立つ。竹取物語のかぐや姫の天の羽衣も、舶來種でなく、天子をはじめ巫女たちも著用した物忌みの衣である。此衣をかけると神となり、脱げば人となる。此利那の巫覡の感情が久しく重ねられて、竹取の原型なる敍事詩などにも織りこまれてゐたのであらうか。白鳥處女型の物語

の、此側から見ると、柳田先生が、古く釋き明されてゐる。此物忌みの衣と、村の男となる前——恐らくは、第一次の元服なる袴著の際——に行うた母の手わざの印象とが相俟つて、衣服と皮膚との間に、蛇子の本身・化身の關係を絡めて居るのではないか。

小栗の物語と、要點比べの上に於て、もつと古く、純粹だと見える甲賀三郎も、蛇身を受けたのは、ゆるまん國の著る物の所爲だとせられて居る。此獸身は、法力で解脱する事になつて居る。やがて柳田先生のお書きになる「諏訪本地詞章」の前ぐりに、もどき役を勤めるやうで、心やましいのであるが、諏訪の社にも蛇子型の物語のあつたのが、微かながら創作衝動の動き出した古代の布教者や、鎌倉・室町のふり替る頃から固定して、臺本を持ち始めた浄土衆の唱導などから、段々、あんなにまで變形したのかも知れないのである。

地下のゆるまん國と言ふだけに、よもつへぐひを思ひ起す。異類同火を忌んだゞけでなく、同姓共食で、完全に地下の國の人となつた事を言ふのであらうが、本の國の人に還られぬ理由は、さうした方面からも説く事が出来るのであつた。前章にもあげた六角堂の靈驗譚、鬼に著せられた著物の爲に隠された身が、法力で其隱形衣の焼けると共に、人間身を表した男の話も、佛典の翻譯とばかりは見られない。

隠れ簀・隠れ笠が舶來種と見られるのも、無理はないが、簀笠は、神に扮する物忌みの衣であることは、日本紀一書のすさのをの命追放の條を以ても知れる。在來種の上に、ぐあひよく外來の

肥土を培ふのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であつた。無意識の心の動きは、此に一貫して居る。隱形の衣裳が簀笠になるには、かうした手順を潜つて來て居る。

御伽草子には、多少「蛇子型」の姿を留めたのがあり、微かに、小栗物語の我が國産なるを示してゐる。一寸法師の草子は、異形の申し子を捨てたのが、嫁を得て後、鬼の打出の小槌の力で、並みの人の姿になる様に變形してゐる。「鉢かづき姫の草子」では、鉢——他の側からも説明を試みねばならぬが——をかづかせられた後天性の異形が、結婚に關聯して壞れる機會が來る。さうして美しい貌を顯すと言ふのも、よく見れば、蛇子型の加工せられたものであつた。

此等の話が、結婚と悪身解脱を一續きにしてゐるのも「蛇子型」のあつたことを見せてゐる。兼ねて此型は、母と成年式と嫁とりの資格とに關聯したもものなることを物語る。

小栗判官の本宮入湯は、膚肉の恢復の爲と言ふ様に見えるのは、餓鬼身解脱の爲の參詣と言ふ形が、合理化せられて、歪んで來たものと見ることが出来る。

江戸期より前の幽靈は、段々餓鬼と近づいて行つて居ることは述べた。さうした幽鬼の中、時を経て甦る者の、魂の寓りは、鳥けものゝ爲に荒されて枯骨となつて居る。火で焚かぬ限りは、幾度でも原形に復した巨樹民譚は、もはや印象薄くなつてゐたのである。さうした餓鬼身を空想するだけでも、いぶせい教誨である。異民族——他界の生類——餓鬼と、衣服・肉身を中心にして、異郷觀は變化しながら、尙、靈物としての取り扱ひは忘れなかつた。餓鬼身を脱しようとした幽

鬼の苦しみは、小栗淨瑠璃には、朧ろに重る二重の陰の様に見え透かされて居る。

二 魂の行きぶり

小栗の二重陰の上に、まだ見える夢の様な輪廓がある。其を分解して行つて、前とはすつかり反對に、寄るべを失うた魂の話がしたい。小栗の物語には、肉身焼かれずにあつた事になつてゐるが、かうした場合の説經の類型から言へば、魂をやどすべき肉身を探して、其に假托して來ることになつて居ることは既に述べた。だから此淨瑠璃も、すぐ一つ前の形は、遊行上人の慈悲で、他人の屍に移して此世の者とせられた上、開祖以來關係深い熊野權現の靈驗に浴して、肉身までも其人になり變ると言ふ筋であつたものと見る方が、手の裏反す様に小栗土葬・家來火葬と、前段に主従火葬とした敘述を顧みないでゐた點の納得もつく。家來たちの亡靈が小栗の娑婆還りを歎願する點も、效果の乏しい上に、近代の改作を見せる武道義理觀である。此部分は、角大夫の居た頃の町人に、とり容れ易い武士觀であつたらう。おなじく荒唐無稽でも、少しは辻褄を合せ

る方が、見物の心を繋ぐ道であつた。併し今一つ、魂のよるべについて、考へ直すべき部分がある。それは離魂病である。江戸期の人人は、かげのわづらひと稱へて居た。此とても、漢土傳來の迷信と言ふ風に思ふ人もあるが、日本ひとりでも起るはずのものであつた。かげのわづらひの怖ぢられた點は、唯の游離魂を考へ

るだけではなく、魂自身が亦、人の姿を持つことがあつた爲である。本人の身と寸分違はぬ形を表すものとする。實體のない魂の影である。

大國主の奇魂・幸魂は、大物主神と言ふ名によつて、屢白地に姿を示現した。巫女であつたことすら忘られた、傳誦上の多くの近畿地方の處女には、暗いつま屋の觸覺を興へ、時としては辱しめを怒つて、神としての形を露したこともあつた。三輪の神を、大國主とし、事代主として定めかねて來た先輩は、神の魂の一つ／＼が持つ、違うた姿に思ひ及ばないで居た爲であつた。誠に大國主ときめてかゝつても、本地身たる大國主の概念に囚はれぬ大物主獨自の變化・活動の自在さに、眩らはされた爲もある。併し、固定に伴ふ忘却が、神の垂迹を以て、生得獨立の神と見易く、又さう言つた自由な分裂・自立をさせて來た。其から來る古代人の解釋が順調に印象せられ、其を忠實に分解すると、さうした眩惑も正に起るはずだと思ふ。けれども、出發點に踏み違へがある。尾を頭に、頭を腹に、腹を尾にするだう／＼廻りを避けるには、第一義を蓋然の基礎に据ゑて、全然異なる出發點を作つてかゝらなければならぬのを忘れた爲であつた。即、荒魂・和魂二種の魂魄を、すべての生命・活動の本と考へる様になつた時期より前に、更に幾種かの魂の寄り來ることを考へて居た古代の、續いて居たのを思はねばならぬ。本居一流の和魂の作用の二方面を幸魂・奇魂と説く見方は、従つて第二義に低徊して、愈究めれば、益循環することを悟るであらう。

幸魂・奇魂の信仰が、段々統一せられて、合理的な二元觀に傾きかけた機運に聲援し、又其契機の一部をも作つたと見られるのは、有史前後の長い時代に互つて、輸入元としての、とだえない影響を興へた原住・新渡の漢人であつた。傳承から、又情調からした行き觸れの感染が、書物の知識から這入つたと見て來た學者の想像以上に、時としては古く、力としては強く、反響は廣く滲み入つて居たことが考へられる。

物の素質を表す場合、古代人の常に對立させた範疇、あら・にを以て限定せられて表された荒魂・和魂は、舶來の魂魄觀とも違つて居たが、考へるにも組織立つた感じを持たせ、先進民族の考へ方に近い誇りを抱かせたに違ひない。出雲國造神賀詞に、大物主を大國主の和魂として居るのは、外來魂を忘れ、内在魂の游離分割の考へ方を、おし擴げる様になつた時代の翻案である。又、纒かに人間出の魂魄をおにとする外、靈物をすべて神と見る様になつた時代に、寄り來る魂は、威力ある天つ社・國つ社の神の荒魂・和魂と見なされる様になつた。荒魂を祀ることは、祟りをのがれる爲ばかりではない。ある時威力の加護を受けた感謝、又狭くは、戦争・病氣・刑罰・呪咀の力の源として頼まうと言ふ心からしい。和魂の方も、健康を第一として、言語・動作の過誤を轉換させ、生活を順調に改更する力の、常住與へられる様にとの考へから、祀られる様になつた。此二魂齋祀の風と、御子神信仰とが、社の神に分靈を考へる習慣を作る主力となつたものと思ふ。

ある神の二魂を祀る社もあり、同所に二魂を別けて祀る風も出來た。従うて、常態、即本體と見るべき和魂に、一時的の發動を條件とした荒魂を、常に對立させて考へる様になつて行つた。奇魂・幸魂なる語は、元來對句として出來た、一つ物の修辭表現かも知れない。とにかく、大物主は外來魂の考へを含んでゐたことは、一つ事の二様の現れと見える少彦名漂著譚と此二魂に關する記の傳誦とを見れば知れる。大國主の外來魂の名が、少彦名の形を以て示されてもゐたことは明らかである。

我が國の文獻に佛を止めた古代生活の斷片は、傳承の性質上、神に近い聖者・巫祝の上を談つたもので、凡下の上の現實として、其生活の痕と見ることは出來ないのである。而も其等の傳承が、記述當時の理會に基いて、普遍的な事の様子に、矯めて書かれて居るものが多い。だから、魂の問題も、神に限つた事であることもあり、又、最高の神人として「神の生活」に居ることの多い天子及び國造の原形なる、邑君及び、高位の巫女の上にもおし擴げることの出来る場合も多い。だが、奇魂・幸魂の事は、天子の御代には見えて來ない。唯、荒魂を意味するらしい「天皇靈」なる語が、敏達十年紀に見えて居るのが、異例と思はれる位である。天子には「日の御子」なる信仰上の別稱があつた。外的條件としては、近卑親繼承と言ふ形は嚴かに履みながら、信仰的には、先天子との血族關係を超えて考へられた。先天子の昇天と共に、新しく日の神の魂を受けて、誕生せられるものとした。さうして常に、新な日の神の御子が、此國に臨むものとの考へなのであ

る。日の御子として、生れ變る期間の名が「天つ日高・虚つ日高」の對句で表されて居たらしく、所謂眞床覆衾（神代紀）を被つて、外氣に觸れない物忌みを経て、血統以外の繼承條件をも獲られたものであらう。

第一代の日の御子降臨の時に、祖母神の寄與せられた物は、鏡と稻穂（日本紀）とで、古事記では其外に二神器及び、智恵の魂・力の魂・門神の魂をば添へられてゐる。同じ本には、鏡を御靈として居るが「わが前を拜む如齋きまつれ」と告げられたと言ふ合理的な語部の解釋を、其儘採用してゐる。鏡を和魂又は奇魂に、劍を荒魂に、玉を奇魂或は和魂と解せられぬでもないが、姑らく日本紀に據つて、鏡だけを説く。此は、御代毎に新しく御母神から日の御子が受けるもの、と解した外來魂の象徴と見るのが、古義に叶ふらしい。

稻穂は、祝詞・壽詞を通じて、神孫の爲の食物に分け與へられたものと考へて來てゐるが、稻穂を魂代とする豊受姫神が、保食神・豊うかのめなどの名で、色々な神に配せられ、生死を超越した物語を止めて居るのは、必、意味がある。「食國の政」を預る者は、天上の食料を地上にも作り出して、天神に獻る事務を執らしめられるのである。其爲事に失敗したのが、すさのをの命であつた。此農作物の魂を處置する法を知られなかつたのだ。其で黄泉を治める事になつたものと、古傳誦の順序を換へて見るべきだらう。天つ罪が此神の犯した、神の供物荒しの罪を數へ立てゝ居るのにも、理由あつての聯絡であつたのである。

穀物の魂を、御母神の魂に添へた理由は、同時に、内宮に外宮を配した所以でもある。外宮は皇太神宮の痔の神として出發した信仰と見ることも出来る。又さうした理會の上に、古文獻も、此農神の事を敘述してゐる。而も此神は、田畠の神であると共に、酒の神であり、家の神でもある。大殿祭祀詞註の所謂、室清めの産飯説も、葺草・壁代の靈とする説も、尙合理臭い。此神の子として、若室葛根神（古事記）の名を傳へて居るのは、寧、御饌神即、廚の神とする説の方がよい。併し、外宮の場合の舊説と一つになる。私はやはり、鏡の象徴する魂・穀物の象徴する魂が、外來魂として代々の日の御子に寄り來るものと見てゐる。うかのみたまを表すのに、稻穂の字を以てするのも、此消息を示して居る。生命の祝福と建て物の讚へ詞が、並行敘述の形で表現せられてゐるのは、もつと根本的に、此とよいかのめの神の魂が、家あるじの生活力に纏綿して居るものとせられてゐたからであらうと考へる。

食國の政を完くする爲に、穀神を齋くと考へるよりも、食物の魂の寄つて居る爲に、家長の生活力が更に擴充せられると言ふ信仰から出たのであらう。二神器及び三神の魂を與へられたのも、此意義から、無限に外來魂を殖して考へることの出來た古代人の思想を見る事が出來よう。殊に考へ方は新しくても、智力の魂の傳への方は、外來魂の權力の上に、助勢する力として、附著して來るものと考へられた痕を、はつきり残して居る。玉・劍は、咒力の源と見る方が適當であるらしい。

外來魂の考へが荒魂・和魂に融合して、魂魄の游離觀を恣ならしめた。荒魂・和魂の對立は、天子及び、賀正事を奏する資格を持つ邑君の後身なる氏々の長上者にも見られる。而も二魂、各其姿を持つものとの考へから、荒魂の爲の身、和魂の爲の身に、二様の魂のよるべとしての御服を作つた。其二様の形體を荒世・和世——荒魂の身・和魂の身——と言ひ、御服を荒世の御服・和世の御服と稱へた。而も荒世・和世の形體の寸尺を計つて、二魂の持つ穢れ・罪を移す竹をも、亦荒世・和世と言つた。二魂の形體の形代としての御服に對して、主上の寸尺を計る竹も、二魂の形體其物の殻と考へられてゐるので、ある時代に、後者が陰陽道の側から、とり込まれた方式なることを示して居るのではないか。此が、夏冬の大祓に續いて行はれる主上の御贖ひなる節折の式である。東西の文部が參與することから見ても、固有の法式に、舶來の咒術の入り雜つて居ることは察せられる。

鎮魂祭の儀を見ると、單に主上の魂の游離を防ぐ爲、とばかり考へられないことがわかる。年に一度、冬季に寄り來る魂があるのである。御巫の「宇氣」を棒で衝くのは、魂を呼び出す手段である。いづれ平安朝に入つての替へ唱歌であらうが、鎮魂祭の歌の「……みたまかり、たまかりましゝ神は、今ぞ來ませる」と言ふ文句を見ると、外來魂を信じた時代からのなごりを残したのが訣る。而も、主上の形身なる御衣の匣を其間揺り動すのは、此に迎へ移さうとするのである。魂の緒を十度結ぶことは、魂を固著させる爲である。魂の來り觸れて一つになる時だから、たま

ふりと言ふので、鎮魂の字面とは、意義は似てゐて、内容が違ふのだ。「ふるへ〜。ゆら〜にふるへ〜」と言ふ咒言は「觸れよ。不可思議靈妙なる宜しき状態に、相觸れよ。寄り來る御魂よ」の意であらう。觸るは、ふらふ・ふらばふなど再活用を重ねる。ふるふもふらふと一つ形である。荒魂・和魂を以て、外來魂と内在魂との對立を示す様になつてからも、其以前に固定した形の、合理化の及ばない姿を存して居た事は、鎮魂祭の儀禮からも窺はれた。更に、旅行者の爲に、留守の人々がする物忌みも、此側からなくては釋けない。牀・壘などを動かさず、齋み守るのを、旅行者の魂の還り場處を失はぬ様にするのだ、と説くのはよいであらうか。旅行者の魂の一部が、家に残つてゐるために、還つて來ても、留つた魂と觸りて、其處に安住することが出来るのであつた。留守の妻其他の女性も、自身の魂の一部を自由に、旅行者につけてやる事が出來た。これが萬葉集に數知れずある、旅行者の「妹が結びし紐」と言ふ慣用句の元である。下の紐を結んだ別れの朝の記憶を言ふのでなく、行路の爲の魂結びの紐の緒の事を言つたのであつた。著物の下交を結ぶ平安朝以後の歌枕と、筋道は一つだ。下交を結ぶのは、他人の魂を自分に留めて置くのである。其が、咒術に變つて行つたものであらう。皆、生御魂の分割を信じて居たから起つた民間傳承であつた。恰も、沖繩の女兄弟が妹神即、巫女の資格に於て、自らの生御魂を髮の毛に托して、男兄弟に分け與へ、旅の守りとさせたのと同じである。

旅行者の生御魂を、牀なり壘なり、其常用の座席に祀つたのである。それが一轉して、伊勢參宮し

た家の表に高く祭壇を設けた、近世の東國風の門祭になつたのだ。此亦、生御魂の祀りと言ふ意味から、旅行者の魂の還りのめどにすると云ふ方へ傾いて來て居る。死者の爲にも、ある期間魂を据ゑ、枕も其儘にして置くのも、遠旅にある人の生御魂の家に残つて居る考へと一つである。神今食・新嘗祭などに先立つて、板枕や御衾を具へて、神座の上に寢處を設ける式を、皇祖が主上と相共に贅をおあがりになるのだと言ふ風に見る人が多い。けれどもやはり、一つの御魂ふりの様式で、天子のみ魂ふりであつた。かう言ふ風に、魂の離合は極めて自由なものと考へられて居り、一部の魂は肉身に従はないで、去留するものとし、又更に、分離した魂が、めい／＼ある姿を持つこともあると考へて居た。此が荒魂が更に荒魂を持つ所以である。だから、游離魂の信仰は言ふまでもなく、離魂病のため、同じ人の二つの姿を現する様な事も、必しも輸入とばかりはきめられなくなるのである。七人將門の傳説などは、此系統に入るべきものである。單に、肉身の復活を悲願に繋けて説く翻譯種、とはかたづけられて了はれぬ。

思へば、餓鬼は幽霊の前身なのである。だから、實體のないはずの者だのに、古來の魂魄觀が、幽霊の末に到るまで、見えもし見えずもあると言つた、中途半端な姿にしてうた。

さて餓鬼阿彌の場合、第一章では、肉身を欲する魂魄を以て説いたが、其上にたましひの放散した後、自身の魂への魂ふりに、頗長い期間を要した蘇生者に對する經驗が加はり、又謂はうなら、かげの身が本身と合體する徑路も、根柢に含まれて居ると見られよう。此と蛇子型の民譚とが絡

みあへば、小栗の物語の蘇生譚の部分は形づくられる訣である。

たましひの語原は訣らないとする方が正直なのだが、魂魄の總名が、たまであるのだから、何處までも一つものとは言はれない。嚴重な用語例は尠いが、比較に立てゝ言ふと、たまは内在のもの、たましひはあくがれ出るもの、其外界を見聞することから智慧・才能の根元となるもの、と考へて居たらうと言ふ事だけは、假説が持ち出せる。さうして其、不隨意或は長い逸出などの、本人の爲の凶事を意味する游離の場合に限つて、光りを放つものと見た様だ。

古代人は光りをかげと言ひ、光りの伴ふ姿としての陰影の上にも、其語を移してかげと言つた。即、物の實體の形貌をかげと言つたのである。人の形貌をかげと言ふのは、魂のかげなる假貌の義である。だから、人間の死ぬる場合には、人間の實體なる魂が、かげなる肉身から根こそぎに脱出するから、其又かげなる光を發して去るもの、と見るより、魂の光り物を伴ふ場合の、あつたりなかつたりする説明は出來ない。だから、たましひのひを火光を意味すると説く事は、第二義に墮ちて居る事が知れる。

姑獲鳥は、飛行する方面から、鳥の様に考へられて來たのであらうが、此をさし物にした三河武士の解釋は極めて近世風の幽霊に似たものであつた。さう言へば、今昔物語の昔から、乳子を抱かせる産女は鳥ではなかつた様だ。幽霊の形を餓鬼から獨立させた橋渡しは、餓鬼の一種であつた此怪物がしたのであるが、これは、姿を獲たがつて居る子供の魂を預つて居た村境の精靈で、

女身と考へられてゐた。

沖繩本島では、同様の怪物を乳之母チイオキ又は乳之母チイアンマと呼んでゐる。幽霊になると、男までも必、女性的な姿になるのは、産女の影響を残してゐるのだ。壹岐の島人の信じてゐるうぶめは飛ぶから鳥で、難産で死んだ故、此名があると言ふが、形は傳へて居ない。唯浮動する怪し火の事になつて居る。近世の幽霊が、提灯や面明りのやうに、鬼火を先立てゝ居るのも、實は、魂のかげを二重に表して居るのだ。光り物が消えて後、妖怪の姿が現れる様に言ふ話の方が、古いのである。骸を宛めて居る魂は、唯の餓鬼ばかりではなかつた。不完全な魂、村の男ともならぬ中に死んだ、條件つきでなければ生を享けられぬ魂も、預り親に無數に保たれながら、迷うて居たのである。

(爐邊叢書「赤子塚の話」参照)

三 土 車

謡曲以後の書き物に見える土車が、乞丐の徒の旅行具である事には、謂はれがあらう。乗り物に制約のやかましかつた時代に、無蓋の、地を這ふ程な丈低い車體を乞食の爲に免してあつたのである。土搬ぶ車を用ゐさせたのかとも思ふ、が恐らく、土を大部分の材料につかうたからの名であらう。

土車に乗るのは、乞食が土著せず、旅行した爲である。而も、歩行自在でない難病者が、乞食に

多くなつて來た時代の事である。片居カクキ・物吉モノヨシなど言ふ乞食を表す語が、癩病人を言ふ事になつたのは、とりわけ其仲間に、此患者が多かつたのを示してゐることは、言ふまでもない。其他の悪疾・不具に到るまで、道に棄てられたのが、後代になる程、罪障消滅など言ふ口實を整へて來た。過去の罪業を思はしめる様な身を、人目に曝しながら、靈地を巡拜する事を、懺悔の一方便と考へる様になつた。かうして、無數の俊徳丸が、行路に死を遂げたのである。俊徳丸も、謡曲弱法師には盲目としてゐるけれど、古淨瑠璃の「しんとく丸」には癩病になつてゐる。俊徳丸の譚が、弱法師をば、必しも原型と見ることの出來ぬ理由は別の時に言ふ。唯小栗淨瑠璃が、部分的に「しんとく丸」の影響を見せてゐる事は事實だ。土車に乗る様な乞食は、癩病人が主な者であつた。だから、後々餓鬼阿彌を餓鬼やみと考へて、癩病の事と考へたのも無理はない。

小栗は餓鬼阿彌として土車で送られた。勿論業病の乞食としてである。私には餓鬼阿彌の名が、當意即妙の愛敬ある呼び名としての感じも伴ふけれども、同時に、固有名詞らしい氣持ちをも誘ふ。即、實際、時衆の一人に、さうした阿彌號を持つた者があつたか、遊行派が盛りに達したあの時代に、念佛衆の中でも下級の一團に、餓鬼衆・餓鬼阿彌など總稱せられる連衆があつたかして、小栗淨瑠璃の根柢をなす譚を、おのが身の上の事實譚らしく語つて歩いた、懺悔念佛から出發して居るのではあるまいか。

室町時代の小説に、一つの型を見せて居る「さんげ物語」は、既に、後代の色懺悔・好色物の形

を具へて來てゐるが、ある應報を受けた人の告白を以て、人を訓すといふ處に本意がある。而も、自己の經歷の如く物語る、袖乞ひ唱導者の一派が出來て來た。其所に、唱導者と説經の題名との一つになる理由がある。餓鬼阿彌の懺悔唱導が、餓鬼阿彌自身を主人公とするものとなるのである。説經類に多く、唱導者の名が、主要人物の名となつて居ることの理由がこゝにある。

翁の發生

昭和三年一月・三月「民俗
藝術」第一卷第一・三號

一 おきなと翁舞ひと

翁の發生から、形式方面を主として、其展開を考へて見たいと思ひます。しかし個々の藝道特有の「翁」については、今夜およりあひの知識の補ひを憑む外はないのであります。翁藝を飛躍させたのは猿樂であります。翁が、田樂の「中門口」チユウモンゲチに相當する定式の物となつた筋道が、幾分でも訣つて貰へるやうに致したいと存じます。

おきなと言ふ語は、早くから藝能の上に分化したおきなおきなの用語例の印象をとり込んでゐます。尠くとも我々の觀念にあるおきなおきなは、唯の老夫ではない。藝道化せられたおきなおきなを、實在のおきなおきなに被せたものであります。

おきな・おみなおみな（媼）の古義は、國邑の神事の宿老トネの上位にある者を言うたらしい。おきな・おみなおみなに對して、をぐなをぐな・をみなをみなのある事を思ひ併せると、大（お）・小（を）の差別が、き（く）・

み(む)の上につけられてゐる事が知れます。つまりは、老若制度から出た社會組織上の古語であつたらしいのです。舞踊を手段とする鎮魂式が、神事の主要部と考へられて來ると、舞人の長なるおきなソリコの藝能が「翁舞」なる一方面を分立して來ます。雅樂の採桑老サイセウラウ、又はくづれた安摩アマ・蘇利古ソリコの翁舞と結びついて、大歌舞オホタケや、神遊びの翁が、日本式の「翁舞」と認められたと見ても宜しい。尾張、濱主の

翁とてわびやは居らむ。草も 木も 榮ゆる時に、出でゝ舞ひてむ (續日本後紀)

と詠じた舞は、此交叉時にあつたものと思ひます。翁舞を舞ふ翁の意で、唯の老夫としての自覺ではなさ相です。おきなソリコと言ふ語も、をとめトメさぶ・神さぶと共に、神事演舞の扮装演出の適合を示すのが、元であつた様です。

翁さび、人な咎めそ。狩衣、今日ばかりとぞ 鶴ツルも鳴くなる

と在原の翁の嘆じた、と言ふ歌物語の歌も、翁舞から出た藝謡ではなかつたでせうか。古今集の雑の部にうんざりウンザリする程多い老い人の述懐も、翁舞の詠歌と見られぬ事もない。私などは「在原」を稱するほかひ人の團體があつて、翁舞を演藝種目の主なものにしてゐたのではないかとさへ思つて居ます。

山姥が山の巫女であつたのを、山の妖怪と考へた様に、翁舞の人物や、演出者を「翁」と稱へる様になり、人長ニシヤウ(舞人の長)の役名ともなり、其表現する神自體(多くは精靈的)の稱號とも、

現じた形とも考へる様になつて行つたものであります。

だから「翁」は、中世以後、實生活上の老夫としてのみ考へる事が出来なくなつてゐるのです。此夜話の題目に擇んだ翁は、其翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、元に戻して見る事に落ちつくだらう、と思ひます。

二 祭りに臨む老體

二夏、沖繩諸島を廻つて得た、實感の學問としての成績は、翁成立の暗示でした。前日本を、今日に止めた、あの島人の傳承の上には、内地に於ける能藝化せられた翁の、まだ生活の古典として、半、現實感の中に、生きながらくり返されてゐる事を見て來たのです。

私は日本の國には、國家以前から常世神トコヨガミといふ神の信仰のあつた事を、他の場合に度々述べました。此は「常世人」といつた方がよいかと思はれる者なのです。齊明天皇紀に見えてゐるのが、常世神の文字の初めでありますが、此は、原形忘却後の聯想を交へて來た様で、其前は思兼神も、少彦名命も、常世の神でした。然し純化しない前の常世人は、神と人間との間の精靈の一種としたりしいのが、一等古い様であります。

元來ひとと言ふ語の原義は、後世の神人に近いので、神聖の資格をもつて現れるものゝ義である、と思ひます。顯宗紀の室壽詞は「我が常世トコヨたち」の文句で結んでゐます。此は、正客なる年高トシタカヒト人

を讃頌した語なのです。常世の國人といふことから、常世の國から来る壽命の長い人、唯の此世の長生の人と言ふ義になつて來たのです。

日本人は、常世人は、海の彼方の他界から来る、と考へてゐました。初めは、初春に來るものと信じられてゐたのが、後は度々來るものと考へる様になりました。春祭りと刈上げ祭りは、前夜から翌朝まで引き續いて行はれたものでした。其中間に、今一つあつたのが冬祭りです。ふゆまつりは鎮魂式であります。あき・ふゆ・はるが曆法の上の秋・冬・春に宛てられるやうになると、其祭りも分れて行はれる。其祭りの度毎に、常世人が來臨して、禊ぎや鎮魂を行つて行く。かうなると又、臨時の祭りが、限りなく殖えて來ました。

田植多祭りに臨むさつきの神々なども迎へられ、季節々々の交叉期祭りには、邪氣退散の咒法を授けるか、受けるか訣らぬ鬼神も來る様になりました。さうしたまに而も、頻々とおとづれるまればと神も、元は年の交叉點に限つて姿を現したものでした。此等の常世人の、村の若者に成年戒を授ける役をうけ持つてゐた痕がありくと見えてゐます。春祭りの一部分なる春田打ちの感染所作は、尉と姥が主役でした。これの五月に再び行はれる様になつたのが「田遊び」です。

此にも後に、田主などと言ふ翁が出來ますが、主要部分は變つて居ます。簀笠著た巨人及び其伴神なる群行神の所作や、其苛役を受けて鍛へ調へられる早處女の勞働、敵人・害蟲獸等の誓約の神事劇舞などが其です。此が田樂の基礎になつた「田遊び」の本態で、其咒師伎藝複合以前の形

です。

高野辰之博士が「咒師猿樂」なる藝能の存在を主張せられたのは、敬服しないでは居られません。但、本藝が咒師で、其くづれ・脇藝とも言ふべきのが、咒師に這入つた猿樂で、唯咒師とも言ひ、咒師猿樂と並稱もしたらしく思はれます。此「咒師猿樂」が、田遊び化して田樂になつたとするのが、私の考へです。だが一口には、田樂は五月の田遊びから出てゐると申してよろしい。此猿樂は、田樂では、もどきと言ふ脇役に、佛を止めました。能樂と改稱した猿樂能では、狂言方とまで、變轉を重ねて行きました。わき方も、勿論此から出たのです。結論に近い事を申しますと、翁も純化はしましたが、やはり此で、黒尉が猿樂の原形を傳へてゐる、と申してよろしいのです。猿樂の用語例の一部分には、武家以前古くから興言利口などと言ふべき、言ひ立て又は語りの義があります。興言利口も、其根本になるべき話材までも、さう言ふ様になりました。此は、狂言の元の宛て字が興言であると共に、猿樂の、言と能との二方面に岐れる道を示すものです。能樂が専ら猿樂と稱へられたのは、此方面が主となつてゐたからかと思ひます。故事語りに曲舞の曲節をとりこみ、ことほぎのおどけ・言ひ立てを現實化したのが、猿樂の表藝を進展させた次第であります。能藝の方は寧、先輩藝道なる曲舞・田樂の能などからとり込んだらしいのです。猿樂能に於ける翁は、此言ひ立て・語りを軽く見て、唱門師一派の曲舞（の分流）から出て、反閉藝を重くした傾きがあります。だが、元々、猿樂と言つても、田樂の一部にも這入つて居たの